

新馬克思主義新知譯叢

[沈起予 / 主編]

馬克思主義 的主流 (一)



科拉柯夫斯基 / 著◎馬元德 / 譯



科拉柯夫斯基這三卷書是目前全世界公認的研究馬克思主義發展史的權威書籍。這套書從馬克思主義的形成史到馬克思、恩格斯過世後的馬克思主義各個階段的演變，都有清楚的交代，科拉柯夫基本人在這三卷書中也有他本人獨特的見解，所以它們不單是一套研究馬克思主義史的書籍，它們還更是一套解釋馬克思主義史的書籍。過去這三卷書在譯成各國文字時已經風靡了世界各國的讀者，現在這三卷書首次譯成中文在國內跟讀者見面，相信有心研究馬克思主義、瞭解馬克思主義的讀者不會遺漏掉它們。

ISBN 957-32-1578-0 (549)



L7105

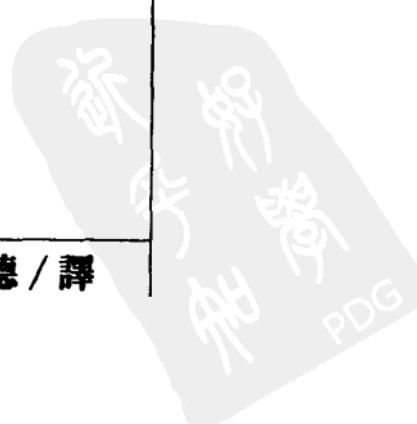
NT\$350

新馬克思主義新知譯叢

[沈起予 / 主編]

馬克思主義 的主流 (一)

科拉柯夫斯基 / 著◎馬元德 / 譯



新馬克思主義新知譯叢⑤

馬克思主義的主流(一)

原書名 / *Main Currents of Marxism*

作者 / Leszek Kolakowski

譯者 / 馬元德

主編 / 沈起予

執行主編 / 曾淑正

責任編輯 / 簡旭裕

發行人 / 王榮文

出版者 / 遠流出版事業股份有限公司

臺北市汀州路三段 184 號 7 樓之 5

郵撥 0189456-1 電話 (02) 365-3707

傳真號碼 (02) 365-8989

發行代理 / 信報股份有限公司

電話 (02) 365-1212 傳真號碼 (02) 365-7979

排版 / 天翼電腦排版股份有限公司

印刷 / 優文印刷股份有限公司

□ 1992(民 81)年 5 月 1 日 初版一刷

行政院新聞局局版臺業字第 1295 號

售價 350 元 (缺頁或破損的書, 請寄回更換)

版權所有・翻印必究 Printed in Taiwan

ISBN 957-32-1578-0

主編總序

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

在第四類的《新馬克思主義叢刊》裡，我們打算出版討論新馬克

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

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

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

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

這六大類叢書的出版和編譯，我們不敢說我們是做得盡善盡美了，

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

*上述六大叢書，由於出版數量雜多，爲了爭取時效，在出版工作的分工上，從一九九二年起我們把屬於譯作方面的稿件由「遠流出版公司」繼續完成，屬於創作方面的稿件由「唐山出版社」出版。也請一向支持我們的讀者一本初衷，繼續給我們支持和鼓勵。

杜章智

沈起予

一九八九年六月



國立中央圖書館出版品預行編目資料

馬克思主義的主流(一) / 科拉柯夫斯基 (Leszek
Kolakowski) 著 ; 馬元德譯.

--初版. --臺北市: 遠流, 民81

面 ; 公分. --(新馬克思主義新知譯叢;5)

譯自: Main Currents of Marxism

參考書目: 面

含索引

ISBN 957-32-1578-0(平裝)

1. 社會主義 - 歷史 2. 共產主義 - 歷史

549.2

81002558



【遠流學術書編輯室】

新馬克思主義經典譯叢

杜章智、沈起予主編

		作者	譯者	售價
L7001	盧卡奇自傳	Lukács	杜章智	275
L7002	列寧和哲學	Althusser	杜章智	215
L7003	自我批評論文集	Althusser	杜章智·沈起予	200
L7004	列寧	Lukács	張翼星	120
L7005	自我批評論文學(補卷)	Althusser等	林泣明·許俊達	220

新馬克思主義新知譯叢

沈起予主編

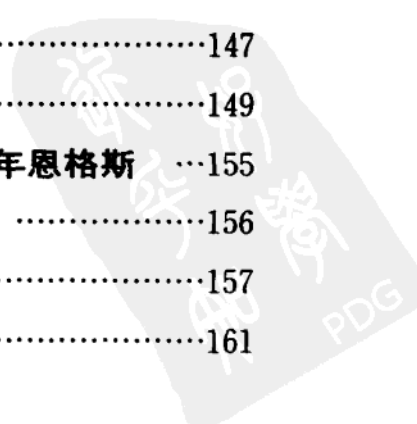
		作者	譯者	售價
L7101	阿圖塞的馬克思主義	Callinicos	杜章智	135
L7102	政權的意識形態和意識形態的政權	Therborn	陳璋津	125
L7103	言說的理論	Macdonell	陳璋津	145
L7104	文化霸權	Bocock	田心喻	160
L7105	馬克思主義的主流(一)	Kolakowski	馬元德	350

*本書目所列定價如與書內版權頁不符，以版權頁定價為準。

目次

主編總序	沈起予
譯序	馬元德·張金言
原序	7
緒論	11
第一章 辯證法的起源	19
1. 人類存在的偶然性	21
2. 普羅提諾的救世論	23
3. 普羅提諾和基督教的柏拉圖主義：探求創造的原因	28
4. 埃留金納和基督教神統	34
5. 艾克哈特和成神辯證法	42
6. 庫薩的尼古拉：絕對「存在物」的矛盾	44
7. 柏麥和「存在物」的兩重性	47
8. 西勒鳩斯和費奈隆：通過消滅而拯救	49
9. 啓蒙運動：自然主義體系中人的實現	51
10. 盧梭和休謨：自然和諧信念的崩潰	54
11. 康德：人的存在物的二元性及其補救辦法	57
12. 費希特和精神的自我征服	63
13. 黑格爾：意識向絕對的進展	69
14. 黑格爾：作為歷史目標的自由	84

第二章 黑格爾左派	99
1. 黑格爾主義的解體	99
2. 施特勞斯和宗教批判	102
3. 奇茨科烏斯基和行動哲學	103
4. 布魯諾·鮑威爾和自我意識的否定性	107
5. 盧格：黑格爾左派的激進化	111
第三章 馬克思思想的初期階段	115
1. 早年和求學	115
2. 黑格爾主義者所理解的希臘化哲學	118
3. 馬克思對伊壁鳩魯的研究：自由與自我意識	119
第四章 赫斯和費爾巴哈	129
1. 赫斯：行動哲學	129
2. 赫斯：革命和自由	132
3. 費爾巴哈和宗教異化	135
4. 費爾巴哈的第二階段：宗教謬見的來源	138
第五章 馬克思的早期政治和哲學著作	141
1. 國家和思想自由	141
2. 對黑格爾的批判：國家、社會、個人	143
3. 社會解放的觀念	147
4. 無產階級的發現	149
第六章 巴黎手稿——異化勞動理論——青年恩格斯	155
1. 對黑格爾的批判：作為人性基礎的勞動	156
2. 知識的社會性和實踐性	157
3. 勞動的異化：非人化的人	161



4. 對費爾巴哈的批判	165
5. 恩格斯的早期著作	168
第七章 《神聖家族》	173
1. 作為歷史趨向的共產主義：無產階級的階級意識	174
2. 進步和群眾	175
3. 需欲的世界	176
4. 唯物主義的傳統	177
第八章 《德意志意識形態》	181
1. 意識形態的概念	181
2. 社會存在和意識	184
3. 分工及其消滅	187
4. 個人和自由	189
5. 施蒂納和自我主義哲學	191
6. 對施蒂納的批判：個人與社會	196
7. 異化和分工	201
8. 人類解放和階級鬥爭	202
9. 關於錯誤意識理論的認識論意義	203
第九章 小結	207
第十章 十九世紀上半葉的社會主義思想同馬克思的社會主義的比較	213
1. 社會主義思想的興起	213
2. 巴貝夫主義	215
3. 聖西門主義	218
4. 歐文	224

5. 傅立葉	229
6. 普魯東	235
7. 魏特林	243
8. 卡貝	246
9. 布朗癸	247
10. 布朗	249
11. 馬克思主義和「烏托邦的社會主義」	252
12. 馬克思對普魯東的批判	258
13. 《共產黨宣言》	261

第十一章 馬克思和恩格斯一八四七年後的著作和鬥爭 271

1. 一八五〇年代的發展	271
2. 拉薩爾	276
3. 第一國際：巴枯寧	282

第十二章 以非人化的世界出現的資本主義——剝削的

本質	303
1. 關於《資本論》同馬克思早期著作關係的爭議	303
2. 古典經濟學傳統和價值理論	309
3. 價值的兩重形式和勞動的兩重性	313
4. 商品拜物教——以商品面貌出現的勞動力	317
5. 勞動的異化和勞動產品的異化	322
6. 社會化過程的異化	326
7. 工人階級的貧困化	329
8. 資本主義的本質和歷史使命	333
9. 剩餘價值的分配	335

第十三章 資本的矛盾和消滅資本的矛盾——分析和行動的統一	341
1. 利潤率降低和資本主義的必然崩潰	341
2. 無產階級的經濟鬥爭和政治鬥爭	346
3. 社會主義的本質和它的兩個階段	350
4. 《資本論》的辯證法：全體和部份，具體和抽象	356
5. 《資本論》的辯證法：意識和歷史進程	364
6. 關於馬克思的價值與剝削理論的評論	370
第十四章 歷史進程的動力	383
1. 生產力、生產關係、上層建築	383
2. 社會存在和意識	386
3. 歷史進步及其矛盾	394
4. 社會關係的一元論解釋	399
5. 階級的概念	400
6. 階級的起源	406
7. 國家的作用和廢除國家	407
8. 評歷史唯物主義	411
第十五章 自然辯證法	427
1. 科學的研究途徑	427
2. 唯物主義和唯心主義：哲學沒落的時代	429
3. 空間和時間	432
4. 自然的可變性	433
5. 變化的多重形式	434
6. 因果性和偶然性	436

7. 自然界和思想中的辯證法	439
8. 量和質	440
9. 世界中的矛盾	442
10. 否定的否定	443
11. 對不可知論的批判	444
12. 經驗和理論	445
13. 知識的相對性	447
14. 作為判斷真理標準的實踐	448
15. 宗教的根源	449
第十六章 小結和哲學評論	453
1. 馬克思的哲學和恩格斯的哲學	453
2. 馬克思主義中的三個動機	463
3. 作為列寧主義來源的馬克思主義	471
參考書目	477
譯名索引	493



譯 序

有關馬克思主義的文獻可說是浩如烟海，但是純從學術角度，全面而系統的評述馬克思主義歷史發展的書卻比較少見。在這方面，科拉柯夫斯基（Leszek Kolakowski）的《馬克思主義的主流》，一般公認是迄今為止第一部權威性的著作。

科拉柯夫斯基是當代國際知名的波蘭哲學家，生於一九二七年。早年在羅茲大學（University of Lodz）受教育，一九五〇年獲得碩士學位。隨後在華沙大學做助教，一九五三年獲得哲學博士學位。之後，他曾任波蘭科學院哲學研究所研究教授（一九五六年～一九六八年），華沙大學哲學教授（一九六四年～一九六八年）、近代哲學史組主任（一九五九年～一九六八年）。一九六八年由於政治原因，被華沙大學解職。同年離開波蘭後歷任加拿大麥克吉爾大學（McGill University）客座哲學教授（一九六八年～一九六九年），美國加州大學客座哲學教授（一九六九年～一九七〇年）；從一九七〇年起，在英國牛津大學萬靈學院任高級研究員（哲學），同時還在美國芝加哥大學任教。科拉柯夫斯基一九四五年加入波蘭共產黨，一九六六年被開除出黨。

科拉柯夫斯基博學多才，著述極為豐富；研究的題目十分廣泛，不僅包括中世紀哲學、天主教哲學等，而且包括近、現代的斯賓諾莎、實證主義、柏格森等各派哲學；對馬克思主義哲學也有精湛的研究。此外，他還寫過一些劇本。他的著作受到各國學術界的高度重視，為

他奠定了世界性的聲譽。他的著作至少有七種已經譯成德文。譯成英文的有：《理性的異化：實證主義思想史》(*The Alienation of Reason: A History of Positivist Thought*)，〈馬克思主義的人本主義初探：現代新左翼論集〉(*Toward a Marxist Humanism: Essays on the New Left Today*)，〈天國之鑰與和魔鬼的談話〉(*The Key to Heaven and Conversation with the Devil*)等。有些書或文章譯成法文或其他文字如塞爾維亞—克羅地亞文，甚至譯成希伯來文。

但是，在他各方面的大量著作當中，科拉柯夫斯基最重要、最有名的著作仍然首推這部三卷本巨著《馬克思主義的主流》(波蘭文版一九七六年出版)。據譯者所知，本書已譯成德文、英文、法文、塞爾維亞—克羅地亞文等各種文字；在全世界流傳甚廣，影響極大，被譽為每個研究馬克思主義的學者必備、必讀的書。

本書是一部馬克思主義史；既不是社會主義思想史，也不是馬克思主義的政黨或政治運動的歷史。第一卷論述馬克思和恩格斯的思想發展，即馬克思主義的創立形成期。第二卷講馬克思逝世後馬克思主義的發展與分化，從第二國際講到列寧主義的興起。第三卷從史大林主義的萌芽講起，直到史大林死後，六十、七十年代馬克思主義的發展。全書洋洋一百二十萬言，縱論一個多世紀當中馬克思主義的演變，蔚為大觀。

馬克思主義是一個很複雜的思想體系。依傳統說法，馬克思主義包含三個組成部份，即哲學思想、社會主義學說和經濟理論。三個部份的來源分別是德國的辯證法、法國的社會主義思想和英國的政治經濟學。至於三個部份彼此的關係如何，哪個部份是思想基礎，不同學者有不同看法。一般學者論馬克思主義，大都對三個部份一樣看待，

或是側重經濟理論及社會主義學說。然而本書作者獨具慧眼，認為哲學思想才是馬克思主義的基礎。因此，〈緒論〉開宗明義第一句話就是：「馬克思是個德國哲學家。」又說：「本書有一個前提，認為無論按年代順序講還是從邏輯上講，馬克思主義的起始點都在於哲學人類學。」因此，第一卷第一章〈辯證法的起源〉用將近全卷五分之一的篇幅詳細論述了辯證法的歷史，追本溯源，從古希臘哲學直講到黑格爾。作者的這個觀點十分中肯，真正把握住馬克思主義的思想核心。馬克思的思維方式原是一種哲學的思維方式。作者指出，馬克思「打算創造一些全面的思維工具或者叫認識範疇，使得人間一切現象都可以理解」。因此，馬克思總是藉抽象的哲學概念來解釋具體的現象或事實。例如，馬克思主義中的重要概念「異化」（德文Entfremdung,英文alienation），本來是黑格爾哲學的一個範疇。費爾巴哈用它來解釋宗教，談論「宗教異化」。馬克思第一個把它用於經濟學，談論「勞動的異化」、「勞動產品的異化」以及「社會化過程的異化」等。關於馬克思的哲學思想與他的經濟理論及社會主義學說的關係，西方有的學者也有類似看法。例如，羅素說：「馬克思的歷史哲學是黑格爾哲學和英國經濟學的一個摻和體。他和黑格爾一樣，認為世界是按照一個辯證法公式發展的，但是關於這種發展的原動力，他和黑格爾的意見完全不同。……在馬克思看來，推進力不是精神而是物質。然而，那是一種以上所談的特別意義的物質，並不是原子論者講的完全非人化的物質。這就是說，在馬克思看來，推進力其實是人對物質的關係，其中最重要的部份是人的生產方式。這樣，馬克思的唯物論實際上成了經濟學。」

●我們換個說法，最後一句可改為：這樣，馬克思的歷史唯物主義哲學實際上成了他的經濟哲學。關於馬克思的社會主義與辯證法的關係，

羅素說：「馬克思把他的歷史哲學納入了黑格爾辯證法所提出的模子，但事實上只有一個三元組是他所關心的：封建主義，以地主為代表；資本主義，以工業僱主為代表；社會主義，以僱傭勞動者為代表。……他一貫否認他選擇社會主義或採取僱傭勞動者的立場，有任何道德上或人道主義上的理由；他斷言，並不是說僱傭勞動者的立場從道德上講比較好，而是說這個立場是辯證法在其徹底決定論的運動中所採取的立場。他本來滿可以講他並沒有倡導社會主義，只是預言了社會主義。」●可見，他的社會主義就是他的哲學思想——歷史唯物主義的必然推論，哲學思想是社會主義的真正基礎。

本書雖然是以哲學思想為綱來論述馬克思主義，卻也充分注重史實。書中扼要敘述了馬克思主義史上的許多主要事實，客觀地介紹了各派的學說及對馬克思主義的不同解釋，並在內容明確的段落或獨立的小節中提出作者本人對這些事實的看法，或對某個學說、某項爭議的評論；評論中有不少非常精闢的見解。例如，由於「巴黎手稿」的發現，引起馬克思的晚期理論是否和早期思想有斷裂的爭議，即馬克思晚年是否放棄了「異化」概念的爭議。作者就專用一小節（第一卷第十二章第一節）詳細闡明個人的看法，同時也列舉各家的不同見解，以表示作者的意見只是「一家之言」。這表現出作者論學的科學精神和求實態度，也算是本書寫法的一個特色。任何讀者，即便對馬克思主義哲學沒有很大興趣，由本書極豐富的內容中也可以汲取許多關於馬克思主義的正確知識。

這個中文譯本是據英譯本Leszek Kolakowski, *Main Currents of Marxism*, 3 Vols., trans. P. S. Falla (Oxford: Oxford University Press, 1978) 翻譯的。翻譯第一卷時還參考了德譯本*Die Haupt-*

strömungen des Marxismus, Bd.1 (München: R. Piper & Co. Verlag, 1977)及法譯本*Histoire du Marxisme*, t.1 (Paris: Fayard, 1987)。全書譯文幾經斟酌修改，務求做到準確流暢，但錯誤或不妥之處恐怕仍然難免，敬希海內外各界學者不吝指正。

馬元德·張金言 謹識

一九九二年四月廿五日於北京

●見Bertrand Russell, *A History of Western Philosophy* (New York: Simon and Schuster, 1972), pp.784-785.中譯文引自羅素,《西方哲學史》,下卷(北京:商務印書館,一九九〇年),頁三三九。

●Bertrand Russell, *op. cit.*, p.788.羅素,前揭書,頁三四三。





原序

著者是打算把本書作成一部手冊。我這樣講，並不是妄自說我已經以不會有爭議的方式，去掉了我個人的意見、偏愛和進行解釋的原則，成功地論述了馬克思主義的歷史。我的意思不過是，我努力不以一種鬆散的論著形式呈現這一歷史，毋寧是爲了要把一些可能對想找一本有關這個題目入門書的任何人有用的主要事實包括在內，無論是不是同意我對那些事實的評價。我還盡可能不夾敘夾議，而是在內容明確的獨立小節裡提出個人看法。

當然，作者的意見和偏愛，必定要在他對材料的敘述、主題的取捨，以及對不同思想、事件、著作和人物重視的相對程度上反映出來。可是，假如我們真以爲關於事實的各種講法同樣受到作者一己之見的歪曲，實際上都是有幾分任意的解釋，所以根本不存在什麼歷史記述，而只有一個個的歷史評價，那就不可能編寫任何一種歷史便覽了，無論是政治史便覽、思想史便覽，還是藝術史便覽。

本書是論述馬克思主義歷史，就是說，一種學說的歷史的嘗試。它不是一部關於社會主義思想的歷史，也不是一部關於已經採取某種學說觀點來當作自己的意識形態的黨或政治運動的歷史。不用深說，這個區別是很難遵守的，尤其在很明顯地一方面是理論和意識形態，

另一方面是政治角逐之間有密切聯繫的馬克思主義的個例中。不過，討論任何題目的作者，必然要從「活的整體」中摘取一些單獨部份，這些部份他也知道不是完全自成一套或者說獨立的。假使不許這樣做，我們可能就必須限制自己寫世界的歷史了，因為所有事物都是這樣那樣地相互聯繫在一起的。

使本書具有手冊性質的另一個特性是，我已經指出（即使可能很簡單）說明這一理論的發展及其作為政治意識形態的作用這之間的關聯的這些基本事實。這整個是用我的觀點來說明的一種見解。

有關解釋馬克思主義的問題，幾乎沒有一個不是有爭執的問題。我在書中盡力把主要的論爭記載下來；可是，有些史學家和評論家的著作我曾研究過，而我和作者有不同意見或解釋，要是詳細分析所有這些人的見解，那就完全超出此書的內容範圍。本書不自稱提出了對馬克思格外新穎的解釋。但不難看出，我對馬克思的解釋受盧卡奇（Georg Lukács）的影響大於別的評解者的影響，儘管對馬克思，我和他抱著完全不同的態度。

可以看出，本書不是按單一原則劃分章節。死守純年代順序的編排，事實上是行不通的，因為我覺得有必要把某些人物或發展趨勢當作一個獨立整體的一部份來講述。卷次的分法基本是按年代順序，但是在這一點上我自己也不得不在可能範圍內允許次序有些不一貫，把馬克思主義中的不同傾向當作單獨主題處理。

第一卷本來是在一九六八年我被解除華沙大學教授職務以後，利用我可支配的空閒時間來完成初稿的。不出一兩年，情況已很明白，這份初稿需要作大量增補、修正和改動。第二卷和第三卷是一九七〇年～一九七六年我在牛津大學萬靈學院任特約研究員期間寫的。我幾

乎可以肯定，要不是我享有研究員的特權，這本書是不會寫成的。

書裡不包含一份詳盡的參考書目，只是給想要參閱原始資料和主要評釋的讀者指出了一些文獻。在我提到的著作中，任何人都不難找到文獻出處，只可惜這類文獻如今實在太廣博了，是讀者一個人無法掌握的。

第二卷的打字稿，由我的兩位華沙朋友瓦利茨基博士(Dr. Andrzej Walicki)和海爾奇尼斯基博士(Dr. Ryszard Herczyński)通讀過。前一位是思想史家，後一位是數學家；兩人都提出了寶貴的批評和建議。全書在翻譯之前，只有我個人和我妻子塔瑪拉·科拉柯夫斯卡大夫(Dr. Tamara Kolakowska)通讀過。我妻子是一名職業精神科醫生；此書和我的其他一切作品一樣，由她的高明見識和批評意見得益很多。

科拉柯夫斯基

序於牛津大學





緒 論

馬克思是個德國哲學家。這似乎不算是特別發人深省的話，然而這話卻不像起初顯得那樣陳舊無聊。回想米希勒(Jules Michelet)當年講授英國史，開講總要先交待一句：「諸位先生！英吉利本是個海島。」是單知道英國是海島，還是根據這一點來解釋英國的歷史，大有區別；如此解釋英國歷史，這一點自有一種意義。同樣，說馬克思是德國哲學家，也許言外之意是把他的思想當做經濟分析和政治學說方面出現的一個體系，對他的思想及其在哲學上或歷史上的重要性作出某種解釋。這類講法既不是不講自明，也不是沒有爭議。而且，雖然現在我們很清楚，馬克思是個哲學家，半世紀以前情況可不大一樣。在第二國際時期，大多數馬克思主義者倒認為他是某個經濟、社會理論的創造者。照有些人說來，這個理論同各式各樣的形而上學見解或認識論見解是一致的；而有些人抱的看法是，恩格斯為這個理論提供了哲學基礎，因此嚴格地說，馬克思主義原是馬克思和恩格斯各自精心創造的兩三個部份理論合成的一套理論。

目前把馬克思主義看作共產主義所依據的思想傳統，受到人們的注意，這種狀況的政治背景大家都很清楚。自命為馬克思主義者的人，還有他們的反對派，全關心現代共產主義從思想上和制度上講是不是

馬克思學說嫡系後裔的問題。對這個問題有三種最常見的回答，可以簡短截說表達如下：(1)是，現代共產主義是馬克思主義的十足體現，這證明馬克思主義是一個帶來奴役、暴政和犯罪的主義；(2)是，現代共產主義是馬克思主義的十足體現，因此表示人類有獲得解放和幸福的希望；(3)不是，我們所了解的那種共產主義乃是對馬克思的信條嚴重的歪曲，是對馬克思派的社會主義基本原則的背叛。第一種回答相當於老一套反共產主義正統思想；第二種回答相當於老一套共產主義正統思想；第三種回答相當於形形色色批判的、修正主義的、或「開放的」馬克思主義。然而，本書的論點是，這問題的提法就錯了，不值得回答。說得確切些，像「現代世界的各種問題怎樣能根據馬克思主義去解決？」，或「假若馬克思能看見他的信徒們的所作所為，他會有什麼意見？」，這種問題是沒辦法回答的。這兩個問題都是無下文的問題，沒有什麼合理辦法尋求一個答案。馬克思主義不包含任何具體方法，解決馬克思沒對自己提出過的問題，或是他那個時代還不存在的問題。假使他的壽命再延長九十歲，他總不得不改變意見，而如何改變，是我們無從揣測的。

認為共產主義是對馬克思主義的「背叛」或「歪曲」的人，可說是企圖替馬克思開脫對自稱他的精神後裔的人的行動應負的責任。同樣，十六、十七世紀的異端和異教者也曾指責羅馬教會背叛自己的使命，企圖辯明聖保羅跟古羅馬人的腐化沒有連帶關係。同樣，尼采(Friedrich Nietzsche)的崇拜者也是企圖給他的名字洗刷對納粹主義的思想和實踐應有的罪責。這種企圖的思想動機倒還清楚明瞭，可是在說明問題方面的價值幾乎等於零。有充分證據表明，一切社會運動都要按種種實際情況來解釋，而運動所依據的思想本源，運動要對它保持

忠誠的那個思想本源，只是決定運動所採取的形式及運動的思想行動方式的各個因素中的一個。因此，我們可以預先肯定，沒有一個政治運動或宗教運動，是自己的經典中斷言的那個運動的「本質」的十足表現；但另一方面，這種經典也不僅僅是消極的東西，對運動的進程還是發揮著一種特有的影響。通常情況是，自稱代表某個思想體系的社會力量，比那個思想體系強大，但是對自己的傳統也有一定程度的依賴性。

因此，思想史家面臨的問題不在於拿某一種思想的「本質」同這種思想在社會運動上的實際「存在」相比較。問題倒是，原來的思想是怎樣地、是由於什麼情況，成了那麼多相互敵對的不同力量的會合點；換句話說，這種思想本身有什麼模稜兩可的地方和彼此矛盾的傾向，結果造成了它過去的那種發展？有一個大家知道的事實，在文化史上還沒有例外的記載，就是一切重要思想隨著自己的影響不斷擴大，總難免發生分裂和分化。所以，要問在現代世界上究竟誰是「真正的」馬克思主義者，沒有什麼意義，因為只有你認定正宗著作是可靠的真理來源，誰解釋正宗著作解釋得對，誰一定是掌握著真理，只有你不越出這個思想觀點的圈子，才會發生上面那樣的問題。其實，我們沒有理由不承認，各派運動和思想無論彼此多麼對立，同樣有資格打馬克思的旗號——本書沒有講的一些極端情況不算。同樣，要追問「誰是真正的亞里士多德派(Aristotelian)，是阿威羅伊(Averroës)、是阿奎納(Thomas Aquinas)、還是龐蓬納齊(Pietro Pomponazzi)?」，或者問「誰是最真正的基督徒，是喀爾文(Jean Calvin)，是埃拉斯摩(Desiderius Erasmus)，是貝拉明(Robert Bellarmine)，還是羅耀拉(Loyola)?」，也問不出個名堂。後一個問題對基督教信徒來說也許

有一種什麼意義，可是跟思想史毫不相干。不過，歷史學家可能關心考究，到底是原始基督教裡的什麼成份，使得像喀爾文、埃拉斯摩、貝拉明和羅耀拉那樣不同類型的人能引據同一種原始資料。換句話說，歷史學家認真對待人的思想，不認為思想完全服從客觀事件，不具有自身的生命活力(因為假如那樣，研究它就沒有什麼意義了)，但是歷史學家卻不信思想代代相傳而意義會沒有多少改變。

馬克思的馬克思主義和馬克思主義者的馬克思主義之間的關係，是一個正當的研究項目，但是根據這種關係並不能判定哪些人是「最真正的」馬克思主義者。

我們研究思想史的人，即便是站在意識形態以外，也不等於是站在我們的生活周圍的文化以外。相反，講思想的歷史，尤其是講一向影響最大的思想的歷史，多少可說是練習做文化上的自我批評。這本書裡，我打算根據一種觀點研究馬克思主義，這種觀點和湯瑪斯·曼(Thomas Mann)在《浮士德》(*Doktor Faustus*)中對於納粹主義及其同德國文化的關係所採取的觀點相似。湯瑪斯·曼有理由說納粹主義和德國文化沒有瓜葛，或者說它是對德國文化粗暴的否定和惡意歪曲。不過，事實上他沒有這樣講，而是追問希特勒(Adolf Hitler)運動和納粹思想這一類現象怎麼會發生在德國，能發生在德國，是由於德國文化中的什麼成份？他斷言，每一個德國人從納粹主義的獸行中會認出甚至從德國民族文化最高尚的代表人物身上(這是要害)也能看出的文化真面貌的變形，叫他不寒而慄。湯瑪斯·曼不願意照平常做法，忽略納粹主義的身世問題不談，也不願主張納粹主義沒有正當資格承受一部份德國文化遺產。他反倒坦率地批評那種文化，而他自己正是那種文化的一部份，一個創造性成份。只說納粹思想是對尼采思想的拙劣

模仿當然是不夠的，因為拙劣模仿的根本性質是能幫助人認出來源人物。納粹黨叫他們的超人讀《權力的意志》(*The Will to Power*)；要說這件事純屬偶然，本來同樣也可能選中《實踐理性批判》(*Critique of Practical Reason*)，這話沒有用。問題不是定尼采的「罪名」，尼采個人對他的著作被別人利用沒有責任；然而，別人是如此利用了他的著作，這勢必引起大家的驚恐，不能認為同如何理解他的內心本意無關而不予考慮。聖保羅個人不應對異端裁判所和十五世紀末的羅馬教會負責，但是探討問題的人，不論是不是基督教徒，總不願意講基督教讓卑劣的教宗和主教們的行為給敗壞了或歪曲了；他一定盡力要發現，在保羅書信中是什麼東西等到時機成熟造成了卑劣的犯罪行為。我們對待馬克思和馬克思主義的問題，也應當抱同樣態度。按這個意義說，本書不但是一派思想的歷史概述，而且分析了這派思想的奇異命運。這派思想開始是普羅米修斯式(Promethean)的人道主義，發展的頂峰是史大林(Joseph Stalin)的萬惡暴政。

馬克思主義的編年問題很複雜，主要原因是現在公認的馬克思最重要的著作，好多到本世紀二〇、三〇年代，甚至更晚才印成書。例如以下著作都屬於這種情況：《德意志意識形態》(*The German Ideology*)全文；博士論文《德謨克里特的自然哲學與伊壁鳩魯的自然哲學的差別》(*Difference between the Natural Philosophy of Democritus and of Epicurus*)全文；《黑格爾法哲學批判》(*Contribution to the Critique of Hegelian Philosophy of Law*)；《一八四四年經濟學哲學手稿》(*Economic and Philosophic Manuscripts of 1844*)；《政治經濟學批判大綱》(*Foundations of the Critique of Political Economy; Grundrisse*)；還有恩格斯的《自然辯證法》(*Dialectic of*

Nature)。這些著作對作者執筆那個時代不會有影響，但是現今認為很重要，不單是從作者生平事蹟的角度看，而且是把這些著作當做一種主義的組成部份，少了它就弄不通那種主義。像特別是反映在《資本論》(*Capital*)裡的一些思想，大家認為是馬克思的成熟思想，那些思想究竟是(有幾分算是)他青年時期的哲學的自然發展呢，還是如有些評論者的看法，代表著思想認識上的根本轉變？換句話說，馬克思是不是在五〇、六〇年代拋棄了一種不超越黑格爾派和青年黑格爾派哲學眼界的思考探索方式？都還有爭論。有的人認為《資本論》的社會哲學，在以前的著作中可以說先露過面，所以是那些著作的發揮或詳論，可是有的人則主張，對資本主義進行分析，表示他丟棄早期空想的說教詞藻。這兩種矛盾的看法和整個一套馬克思思想的種種對立的解釋有相互關聯。

本書有一個前提，認為無論按年代順序講還是從邏輯上講，馬克思主義的起始點都在於哲學人類學。同時，實際也不可能使馬克思的哲學內容脫離他的思想主體。馬克思不是學院派著書立說的人，而是一個文藝復興時期所謂的「人文學者」那種意義的人文學者。他胸懷全部人間事務，他對社會解放的憧憬囊括人類面臨的一切大問題，構成相互依賴的一個整體。依慣例，向來把馬克思主義分為三方面的思想，即基本哲學人類學、社會主義學說和經濟分析，指明三個相應的來源：德國的辯證法、法國的社會主義思想和英國的政治經濟學。不過，許多人認為這種明確的劃分正違反馬克思自己的用意，他的意思是要為人類的行為和歷史提出一個總括解釋，重新建立一種人類整體理論。按這種理論，個別問題要結合全體來談才有意義。至於馬克思主義各要素是怎樣相互關聯著，馬克思主義的內在連貫屬於什麼性質，這不

是一句話就說得清的事。不過，馬克思好像努力要看出歷史進程的某些方面，賦予認識論問題和經濟問題以及社會理想一種共同意義；換個講法，他打算創造一些全面的思維工具或者叫知識範疇，使得人間一切現象都可以理解。可是，假如我們要對這些範疇有一個概念，按這些範疇展示馬克思的思想，難保不忽略他這位思想家的思想發展，難保不把他的全部著作當作內容一致的單獨一套東西看待。因此，我們最好先追尋他的思想大體的發展，後來才考察思想成份中有哪些一開始就存在(哪怕是潛在)，哪些可以看作偶然有的暫時的成份。

這本馬克思主義史概要，將集中談在馬克思的獨立思想中似乎始終占據中心位置的問題，即「怎樣能避開烏托邦思想與歷史宿命論對立的兩難局面？」換句話說，怎麼能講明白、能維護這樣一個觀點：既不是任意宣佈個人想像中的理想，也不是甘願接受那種見解，認為人間事務受一個不可名狀的歷史進程的支配，人人參與這個進程，可是誰也不能控制它？關於馬克思的所謂歷史決定論，馬克思主義者當中的意見分歧大得驚人。我們所以能夠描敘二十世紀馬克思主義的潮流，勾勒一個精確輪廓，這是一個因素。此外也很顯然，對於人的意識和意志在歷史進程中所占地位的問題，某人的答案對他認為社會主義理想有什麼意義大有決定作用，而且同革命和危機的理論有直接關係。

可是，馬克思的思想出發點是黑格爾(George W. F. Hegel)的精神遺產中包含的那些哲學問題，所以這份遺產的瓦解是詳細論述他的見解的自然背景。



第 1 章

辯證法的起源

現存的每一派近代哲學思潮，都有自己的一段史前史，幾乎可上溯到有文字記載的哲學思想萌芽期。因此，這些哲學思潮比思潮的名稱和分明的形式歷史悠久，提孔德(Auguste Comte)以前的實證主義，或者提雅斯培(Karl Jaspers)以前的存在主義哲學，完全有意義。初看來，好像馬克思主義情況不同，因為它是借創始人的姓名取名的：說「馬克思以前的馬克思主義」，跟「笛卡兒(René Descartes)以前的笛卡兒主義」或「基督以前的基督教」一樣，彷彿是自相矛盾。然而，連起源於某個人的思想潮流也自有一段前史，具體表現是一連串已然突出的問題，或一個個孤立的問題答案，由某個見解高超的人組織成一個整體，於是轉變為一種新的文化現象。當然，「基督以前的基督教」可能純粹是玩弄詞句，是按照和「基督教」一詞的正常含義不同的意義使用這個詞；但畢竟大家意見一致，認為沒有學者們一向苦心獲得的關於基督降臨前不久猶太宗教生活的知識，就無法了解早期基督教的歷史。對於馬克思主義可以下類似斷言。「馬克思以前的馬克思主義」這話沒有意義，可是馬克思的思想假如不在整個歐洲文化史的背景下來考察，看作對哲學家們幾百年來以某種形式提出的一些根本問題的答案，馬克思的思想也就成了空架子。只有結合這些問題講，結合這

些問題的發展和以往各種提法講，馬克思的哲學才可以理解，知道它在歷史上獨一無二，價值永存。

最近廿五年^①，許多馬克思主義史家做了有價值的工作，研究德國古典哲學留下來而由馬克思提出了新答案的那些問題。可是那種哲學本身，從康德(Immanuel Kant)到黑格爾，卻是要給古老的基本問題構想新概念形式，不從這些問題出發，根本不知所云。不過，這些問題當然沒有說盡德國古典哲學，假若這樣的簡化法真行得通，哲學史就不存在了，因為這會抹煞哲學上的一切發展同那個時代的獨特關係。一般說，論哲學史要守著兩條彼此限制的原則，一方面，每個哲學家感到根本興趣的問題，必須看作人頭腦中好奇心的外在表現，也正是面對生活中呈現的不變的狀態，人頭腦中的那種好奇心。另一方面，我們應該使每一派思潮、每一種觀察得到的事實顯出在歷史上是獨特的，而且要儘量找出同那個時代最密切的關係，就是時代造就了那位哲學家，而那位哲學家也促進了時代的形成。很難同時遵守這兩條準則，因為雖然我們知道兩條準則一定彼此限制，但不確切知道限制的方式，所以只好又依賴靠不住的直觀。因而這兩條原則當做安排科學實驗或鑒定文件的方法決不是那麼可靠或明確，但是當做準則，當做避免兩種極端歷史虛無主義的一個手段，還是有用的。一種虛無主義根本是把一切哲學研究有條有理地簡化成一套永遠一再重複的問題，從而忽略了人類的文化發展全貌，一般說還蔑視文化發展。第二種虛無主義是，但求把握每一個現象或文化時期的特質，所依據的前提(無論是明說的還是暗含的前提)是，唯一重要的因素就是構成某個歷史複合體的獨特性的那種東西，這種複合體的每一個細節雖然也可能無疑是重演先前的觀念，但是在同複合體的關係上取得一種新意義，

而且在別的哪方面也再沒有意義。這個為解釋問題而設的假定，顯然要造成它自己的一種歷史虛無主義。因為既然強調每一個細節獨獨和一定時期某個整體（不論是一個單獨的精神還是一個完整文化時期）有關係，便排除解釋上的任何連續性，使我們不得不把那精神或那時期當做一串封閉的、單子式的實體當中的一個看待。這個假定預先規定這樣的實體之間沒有互通的可能，而且也不存在能夠把這種實體總合起來描述的語言；每一個概念應用於不同的複合體有不同的意義，也談不上創造高級的或非歷史性的範疇，那是違反研究方法基本原則的。

爲了要避免走這兩種虛無主義的極端，本書的宗旨是把馬克思的基本思想當做曾長期叫哲學家絞盡腦汁的一些問題的答案來認識，但同時也從思想的獨特性方面來理解。既當做馬克思的天才外露，也當做一定時代的現象。提出這樣的原則來容易，運用得成功比較難；要想運用到十全十美，恐怕就得寫一部哲學全史，甚至寫一部人類文明全史了。代替這件辦不到的工作，我們中肯的做法是打算簡單講一講某些問題，關於那些問題，馬克思主義可以說是在歐洲哲學的發展中構成一個新階段。

1. 人類存在的偶然性

如果說哲學的抱負從來就是想靠理智了解全部的「存在物」(Being)，那麼最初的促動力量是來自對人類缺陷的認識。這種認識和通過理解整體來克服人類缺陷的決心，都是哲學由神話方面繼承下來的。

哲學的注意力過去集中在人類狀況的局限和悲慘上；不是指明顯、具體而可補救的局限和悲慘，而是指那種用專門手段不能消除的

基本貧乏。一旦領悟那種貧乏，就會感到它是造成人的明顯的、可經驗的缺陷的原因，而這些缺陷僅僅是次要現象。給基本的固有缺陷取了各樣名稱；中古基督教哲學也談人類存在的「偶然性」，像談一切別的被創造出來的存在物(being)一樣。「偶然性」這個詞是由亞里士多德派(Aristotelian)哲學老講法來的(《解釋篇》*De interpretatione*稱那種判斷為偶然判斷：關於某一對象它所斷言的事情，可能適用於那對象，也可能不適用，總不改變對象的本質)，表示有限的存在物的狀況：也許存在，也許不存在，但不是必然存在，即有限的存在物的本質不蘊涵存在。一切被創造出來的東西都有一個時間上的起始，曾有過一個時候是不存在的，所以說不是必然存在。經院哲學家追隨亞里士多德，他們認為本質與存在的區別足以區分被創造出來的存在物和必然存在的創世主(神的本質和存在就是一回事)，並且是表明創造天地的暫時性的最明白證據；但是不認為是不幸或是衰敗的表現。人是偶然的或偶發的存在物，這是造成謙卑和對創世主崇拜的一個原因。這是祂的存在物不可避免的、不能根除的一面，但不是由高級狀態的墮落。人肉體上的暫時存在不是什麼降格的結果，而是被創造出來的存在物等級體系內部的人類的天然特性。

反之，在柏拉圖(Plato)哲學傳統中，「偶然的」這個詞很少使用，或者從不使用；人以一種有限的、暫時的存在物的方式出現和人類的本質不同，這一點表示「人有別於自己」，就是說人的經驗上的、暫時的、實際的存在，和人類本身的理想的、完美的、超時間的「存在物」不是同一個。可是「有別於自己」就是受著一種受不住的分裂狀態的痛苦，以意識到自己的衰落，並且永遠渴望達到那由於人易腐壞的有形肉體有時間性的存在而不得達到的那種完美同一的方式過著生活。我

們以有限的個體，意識到自身瞬息即逝的方式生活著的這一世界，是個流放地。

2. 普羅提諾的救世論

柏拉圖及柏拉圖主義者用哲學語言提出一個問題，這個問題起源於宗教舊說，滲透在全部歐洲文明史中，就是：人的偶然狀態有沒有救治辦法？人的生命究竟是像盧克萊修(Lucretiu)的想法和現今存在主義者的主張那樣，是徹底偶發的，無法挽救呢，還是人儘管有兩重性，仍然跟非偶發的、非偶然的「存在物」保持了某種可以發現的聯繫，因此人可以抱有自我同一的希望？或者換個說法，人是受召喚或注定要回到完滿和非偶然性狀態嗎？

在柏拉圖主義者，尤其是普羅提諾(Plotinus)說來，還有在聖奧古斯丁(St. Augustine)說來，人類存在的缺陷在存在的時間性上表現得極為明顯：人不但有時間上的起始，而且根本擺脫不開時間過程。普羅提諾繼續拓展由巴門尼德(Parmenides)開創的一條思路：雖然他的構思最終階段高於巴門尼德所理解的「存在物」(普羅提諾認為「存在物」次於太一或絕對)，他的基本哲學見解仍舊同這位前輩一樣。普羅提諾不像亞里士多德派哲學家，談論由偶然到必然；就是說，他不求說明太一的現實性能夠靠觀察有限的存在物確鑿推出來，當做有限的存在物存在的邏輯前提。太一的現實性不可言傳，卻是不言自明，因為「存在物」按最基本的意義講是指永不改變地、絕對地存在，是不加區分的、在時間之外的。真正存在的東西不會受時間的左右，受過去與未來的區別的左右。反之，有限和有條件的存在物不斷地從一個已不再存在的過去向一個尚未存在的未來中移動著。這種存在物只得根

據記憶和預料觀察自己；它的自我認識不是直接認識，而是以區分既有者和將有者作為媒介。它不是自我同一的或者說「整個一樣」：它生存在一個現在中，那個現在甚至當它將要憑記憶，而到時候只能憑記憶揭明時就消失了。太一真正是自我同一的，為這個緣故，把祂跟短暫世界對立起來就不能正確認識祂，只有就祂本身、通過祂本身才能正確認識。（「我們不能把太初看成向任何別的東西進展；在有任何別的東西以前祂就保持自己的存在方式；即使我們抵制『存在物』，因此抵制同各種存在物的一切關係。」●「確實，凡是從未越出過自己的活動範圍以外，是什麼就堅持是什麼，永遠不變地是它自身的那種東西，就是可以極其嚴格地說成擁有自身存在的東西。」●）反之，複合的存在物不是自我同一的，因為說它存在是一回事，說它是如何如何是另一回事。說什麼就是什麼，通過語言是不能證明的，甚至用「太一」、甚至用「存在物」要表達不可表達者也是拙劣的辦法；體驗過此「存在物」的人都知道他說的是什麼，但是決傳達不出他的體驗。《九章集》(Enneads)以無比的堅毅態度反覆講述這種靠言語永遠把握不住的基本直觀。有限的被創造出來的存在物真正談不上「存在」，因為它在自己持續中的每一瞬間都在消失著，不能感知自身本體，而不得不前進或後退，超出自身以做到自我了解。可是「存在」這個詞和「絕對」也不相宜，因為在平常語言中把它用於藉概念能理解的事物，然而太一卻不是與概念有關的實體。我們的理性通過否定的方法探索太一，憑我們不足的頭腦領悟祂是根本有別於有局限性世界的東西，不僅有別於感覺世界，甚至也有別於理性中的永恆理念世界。但是這種否定的探索法只是一條不妥善的必由之路，實際上事情是另一個樣：暫時的物體的這一世界正是否定的，其特徵是有限度和含有非存在物。太一並不

是「某物」，因為所謂是某物無非是說不是別的某物，它必須是可以用該對象所具有的性質，那種跟它不具有的性質相反的性質來下規定。是某物就是有限度，換句話說在一定程度上就是「無物」。

現實的位格是指降格降下多少級。「存在物」或理智看作二級位格，代表由於多樣性而降格的太一，因為「存在物」或理智必然牽涉認識自己，因而必然牽涉認識者和被認識者之間的二元性。（在太一方面，不能談認識，因為認知行為區別主體和客體①）。靈魂屬三級位格，是由於接觸物質世界，即接觸罪惡或非存在而降格的精神所構成的。物質及其在性質上的表現——肉體，是降格的最後階段，代表徹底的消極狀態和非自足：不完滿、喪失和諧、不亞於幻影，其「存在物」實際上表示的不過是非存在物②。存在性的減低可以根據單一下降到雜多、不動下降到運動、永恆下降到時間來衡量。運動是靜止的降格，活動是弱化的沉思③，時間是永恆的敗壞。人類精神只能理解永恆是非時間，可是事實上時間是非永恆，即「存在物」的否定或削弱。所謂「及時」就表示不是「馬上」。嚴格地講，按照《九章集》第三部第七章中難懂的解說，不是靈魂在時間中，而是時間在靈魂中，因為靈魂關切感覺對象，這就創造了時間。普羅提諾的永恆的定義預示鮑埃修斯(Boethius)的《哲學的慰藉》(Consolations)中著名的文詞，定義講永恆即「那個恰由於本身的存在就屬於「真正存在者」的生命——瞬間完整的、完滿的……生命。」④它絲毫不區分已有者和未有者，所以和真正「存在物」同一，因為「現實存在」意思是「決非不存在」和「決非不相同」，也就是說，是自我同一的和不改變的⑤。

但是被禁錮在暫時中、從已有者這種虛無不停地被推向將有者這種虛無的靈魂，畢竟不是被判處無終了流刑。《九章集》中第六章不

但描述無上現實和我們的精神與感覺、言語與概念的生活之間的無限距離，也指點出我們可以從流放生活回到同絕對融合的途徑。不過，這種回歸並不是人昇華超乎人的自然狀態之上（超自然這個概念一般說不能妄加入普羅提諾的思想），而是靈魂返轉本身的自我。「接觸十足的虛無是不合靈魂本性的；最低的下降是降入惡，至此已降入非存在；但是降入十足的無物，決無此事。等到靈魂再開始上升，並不是達到異己的東西，而就是達到它的自我；它這樣分離，只是在自身之中。」●靈魂甚至在最低的下降中，也沒有和本源斷開，總是可以自由回來。「我們沒有被切掉；我們不是分離的，儘管肉體-自然早已把我們圍住，逼向它自己；我們呼吸如常、站穩腳跟，因為只要「至高者」始終如一，就不會給予而又中止，而是出於慷慨永遠給予。」●通往一體的道路並不表示追求者必然追求身外之物，相反，倒要求一定拋棄同外界現實的一切聯繫，首先是同物質界的聯繫，其次是同觀念界的聯繫，使靈魂可以同構成它最內在本質的東西交流。普羅提諾的著作不是一個形而上學體系，因為語言不能表達那些最重要的真理；它不是一個理論而是關於心靈方面的一片忠言，是供那些想著手把自己從暫存狀態中解放出來的人使用的一個指南。

普羅提諾、揚布利柯(Iamblichus)及其他柏拉圖主義者產生的影響是直接影響，而且相當深廣，所以他們的思想得到早期基督教思想家的承認。他們這樣散播的想法，在我們的文化中從未消失，是從哲學上明確表達人對失去的樂園的神話詩般的渴望，對實有的太一的信仰；太一在人類前顯現出不但是一個創世主或一個自足的存在物，而且是至善，是人的美好意圖的實現，是它召喚人類的呼聲。柏拉圖主義者使哲學用慣了一些範疇，想要那些範疇表達經驗中的、事實的、

有限的存在和人的真正「存在物」的區別。真正「存在物」是自我同一的而且沒有時間桎梏的束縛；他們指出一個日常現實界以外的「故鄉」，那是人可以還真面目的地方。他們講了衰落和再上升的過程，人的偶然「存在物」和真正「存在物」的區別，想說明人靠自我成神的努力可以克服這種兩重性。他們不肯承認偶然性是人命裡注定，卻認為通往絕對的道路是暢通的。

同時，普羅提諾又指出人的本質的兩重性和我們的局限之間的關係。在那種局限下，只得把已知世界看成和我們自己本質上不同，因此我們的思想和知覺都是在一個異己的宇宙中活動。如果能克服靈魂同自身的異化（這是時間強加給它的一種異化，因為我們只能認識已不再有的自己或尚待有的自己），那麼也就克服了靈魂同它認識的、喜愛的、希求的一切東西的異化。柏拉圖在他的《書簡集》(Letters)裡的一封信中寫道：「同客體不是以親屬關係相聯繫的人，不會靠悟性敏捷或記性強獲得見識；由於基本上他並不領受客體，因為它的本性跟他是無關的。」●與此對比，在真正知識當中，主體不僅僅是關於完全在他之外的現實界的知識的吸收者：他同客體發生密切關係，而這種認知活動便是現在的他勝過了以前的他的方式。因此，在柏拉圖和柏拉圖主義者說來，靈魂有要求解脫偶然性的強烈欲望，就必須克服靈魂與客體之間的異化。凡是使得世界與我相異而本質上不同的事物，由於同樣原因，也是我自己的局限、不足和有缺陷的一個根由。重新發現自己就是使世界再成為自己的，就是同現實取得一致。我自己的統一表示我與世界的統一，我上升到知識等於宇宙渴求已喪失的統一。因為人的精神是創造的指路明燈，所以邏輯，這就是說，我的思維在現實附近的運動，便是現實追求自身重歸完整的過程。這聽來可能像一套

黑格爾派講法，可是完全符合普羅提諾的見解：「辯證法並不是由一些空空的理論和規則構成的，它涉及事實；『實在物』可說是辯證法的素材，至少說它有步驟地向『實在物』前進，而只一步就擁有概念也擁有現實。」●既然宇宙的漫長旅程是靈魂的歷史，而靈魂的活動是邏輯思維，觀念和現實在發展過程中趨向合流，辯證法與形而上學不再有什麼分別。按真正意義來說，思維是也必須是朝向自身的。「如果理智活動是對著外面事物的，那麼就是不充分的，這理智活動有缺點。」●

作個總結：在普羅提諾說來，唯一的單獨現實是絕對的、非偶然的、與自身的存在同一的東西。人的「存在物」的偶然性在於這一點：他的真正本質在他自身以外，和他的經驗生命不同，從經驗生命受制於時間看來這是極其明白的。復歸非偶然表示復歸與絕對的統一，統一的方式無法講得準確些，甚至是不可言傳的。這種復歸要求必須脫開時間的控制，因此記憶不再存在●。靈魂擺脫時間的過程同樣也是整個現實從有條件狀態到絕對狀態的發展。這個過程的作用是打消認識者與被認識者的差別。主體與客體再一次統一，世界不再是靈魂由外面進入的一個異域。

3. 普羅提諾和基督教的柏拉圖主義：探求創造的原因

基督教講的那套柏拉圖主義，即聖奧古斯丁的哲學，和普羅提諾的柏拉圖主義基本上不同，因為依據的是道成肉身論和救贖論以及位格神的概念，認為神是憑自己的自由選擇創造出世界。可是在奧古斯丁說來，人的偶然性從人的暫時存在看也極為明顯。《懺悔錄》(Confessions)第十一卷毫無疑問受普羅提諾的影響，這一卷反映出人發覺自己存在於非現實的過去和非現實的未來之間時，那種惶惶不知所措的

體驗。時間一定是主觀的，是體驗著自己的「存在物」的靈魂的一個屬性，因為已有的事物和將有的事物除人的思維所領悟的存在外並沒有存在。所以，只有結合靈魂來談，才能夠合理地談過去的現實和未來的現實的區別。可是這個區別本身卻暴露出那樣一種存在物的偶然性：那種存在物意識到自己的生命是一個不斷的消逝過程，在任何一定時刻由一個不具有廣延的、孤立在兩段虛無之間的點來代表。奧古斯丁像普羅提諾一樣，描繪了人類的缺陷，但是天命的概念改變了他的畫面。由於唯一的基本二分法是分爲位格神與被創造的世界這種二分法，而且由於那個世界是神的天命完成的；此外，又由於大地是個流放地，我們被貶到那裡是因為有罪，並不是由於一個不可逃避的發散過程，而我們解脫罪乃是成肉身的救贖主的功德，所以無怪奧古斯丁的著作是求助的呼聲，而不是像普羅提諾的著作那樣，是叫人奮發的召喚。奧古斯丁的思想受到跟摩尼教(Manichaeism)的爭論很深的影響，所以極其注重那看守自己的創造物的神的全能，然而在普羅提諾說來，現實首先是「一條既通向上、又通向下的道路」。普羅提諾的絕對，按前文簡要說明的意義講就是「人類本性」，人在自身內部發現它是人的真正自我，認識到永恆是人的故鄉，然而奧古斯丁學說中的人證明自己就是無力自我解放的不中用的可憐蟲。前面講過，在普羅提諾的理論體系中要區分自然和超自然是沒有意義的，然而在奧古斯丁的理論體系中，這種區分是形而上學的基本架構。神不是人的本質，而是一個主宰，一個救助來源。短暫的存在是表示人無足輕重的明顯標誌，由此人認識到自己需要保護和支持。

總之，復歸失去的樂園在這兩位哲學家說來意思不同，關於怎樣能做到這一點，他們也有不同的講法。在普羅提諾說來，復歸表示同

絕對化爲一體，這是任何能解脫肉體存在和精神存在束縛的人，憑獨自努力都能夠達到的。原則上，絕對在「我們內裡」。在奧古斯丁說來，有恩典的幫助才可能有復歸，個人意志的奮發只會起次要作用或根本不起作用。而且，復歸並不消除創世主和被造之物的差別，也談不上什麼恢復二者之間已喪失的同一性；相反，向復歸邁出的第一步就是靈魂意識到把墮落的人和神隔開的鴻溝。

不過，這兩套理論——發散論和基督教的理論都留有一個問題沒有解決，這個問題的解決他們認爲已超出人類精神的力量以外，儘管他們多少也設法去解決；那就是問，「存在物」的降格是怎麼發生的？這個問題的提法隨絕對的不同概念而不同，第一種提法是「太一爲什麼造成雜多？」，第二種提法是「神爲什麼創造世界？」。普羅提諾思想中的太一跟奧古斯丁思想中的創世主一樣，有絕對自足這一特色，要是以爲太一和創世主需要別的存在物，或缺少被創造的世界可能供給的什麼東西，那就是褻瀆。而且問「爲什麼」的問題，意思也不能是指要求發現一個可以左右神的意志或絕對的發散活動的外在原因。完全自足的存在物不缺少也不需要任何東西，不能比現實狀況還完善，這種存在物不能向人類精神展現出促成創造行爲的任何「理由」。絕對創世主這個概念本身就包含一種內在矛盾：如果是絕對，祂或它爲什麼創造人類？如果被創造的現實包括惡在內——即使認爲這種惡是純粹的否定、缺點或不足——那麼如何能解釋惡出現在一個本身即最高權力和至善的絕對所創造的世界中呢？

普羅提諾和奧古斯丁同樣都讓這個問題難倒，給這個問題提出的答案基本上相同。按照普羅提諾的意見，一切事物都依靠善而且渴望善，因爲所有事物全需要善，而善什麼也不需要●；由於不但存在善，

而且存在由善散發的東西，那種散發的極點必然是惡，就是純粹不足，即物質。（「太初以後必然有事物，同樣必然有一個終；這個終是物質，就是本身內沒有剩餘的善的事物。」●）由太一向下通往依次降低的各位格的道路，帶有某種必然性，必然造成相繼各級的缺乏即惡。可是，至善者為什麼必須到自身外面去，以產生一個不需要的現實，而且這樣一來把惡這種擾害帶進絕對這個閉關自守、自給自足的國度，對這一點普羅提諾未表示意見，只不過就「多餘」或「過剩」講了三言兩語。（「太一無所尋求、無所占有、無所欠缺，所以是十全的，而且用我們的比喻來講，已經溢流了，而它的多餘產生了新的東西：這個產物又轉到它的母體，充滿後成為它的觀照者，於是成了一個理智元質（nous）。」●）

存在的或善的「多餘」這種奧妙的概念，一向給基督教哲學當做棘手問題的解決辦法，可是這辦法的不妥顯明得很。例如，我們可以問：相對於什麼「多餘」？奧古斯丁本人似乎沒讓這個問題弄糊塗，也不明白有什麼可回答的，所以他對他所謂的關於這個問題的奧利金（Origen）謬見表示驚訝。他斷言，神不感到有任何缺乏：創造是祂的善性的結果；祂創造了世界，既不是由於必然性也不是由於祂自己的什麼需要，而是因為祂是善的，因為創造善的事物對於至善者是相宜的●。

這個主題在一定範圍內沒有異端嫌疑，在基督教哲學整個發展過程中反覆講起，幾乎沒有改變。阿奎那（Thomas Aquinas）這樣講：「……種種受造之物不是總存在的，正由於這一點，神善性比受造之物的優越才最充分地表現出來。」●有了神是絕對自足的這個前提，可說的話的確就是這些；但是這個講法的脆弱無力也不會讓人完全看不

出。那個創造誰也不需要的宇宙的善性的優越究竟會是什麼呢？仁慈或者說恩惠，是相對的品質，至少對人類精神來說是；一個自足的神的善性，離了任何能接受這種善性的受造之物，是我們不可能理解的，因此我們就斷言，沒有宇宙，神的善性是一種實質上的善性，而不是現實的善性；但是這同神沒有潛在性的原則相抵觸。我們也許要想，神必須有創造行為，爲了祂的善性可能得到表現，於是神通過創造而達到比以前更高的完善；但是這又同神的完善性是絕對的不能夠增高的原則相抵觸。當然，神學對這些反對意見自有話答，指出談創造行為「以前」的神是無意義的，因爲時間本身就是被創造的宇宙的一部份，而神是不受時間性支配的；依奧古斯丁說，神不先於祂的創造。神學家們繼續講，反正人的心靈沒有能力揣測神的本質深處，而只能聯繫祂本身的功德，把祂當做創世主，當做是全能的、仁慈的和慈悲的來了解祂；然而，另一方面又肯定任何相對屬性都不能屬於神，祂本身獨立存在，宇宙不能改變祂的「存在物」。不過這些回答純粹等於承認拿不出任何回答。因爲，如果我們只能聯繫自己認識神性，如果我們認識到這種相對性不是屬於神本身的現實，那就可見關於神自身的本質及其同創造「以後」祂的本質的關係，我們要回答的這個問題不是一個可以恰當提出的問題，於是我們只得求助於聖經裡固定提法的講法而不深究這些講法的意義。

但是用「神的善性盈餘」解釋創造，還有另一個難題即存在惡的問題。當然，全部基督教神學自從同諾斯替教(Gnosticism)和摩尼教展開論爭後，一致主張惡本身不是現實而是純否定、不足、缺乏善。惡就是缺少應該有的東西，因而由惡的概念引入一個規範觀念，是現實本身所不能相應的。被創造出來的東西的不平等並不是惡，而是等級

和程度的問題。按最嚴格意義說的惡，也就是道德上的惡，全是出於賦有理性的存在物，是由不順從罪引起的。這樣的存在物能發揮自己的意志反對創世主的意志，因此惡不是神做成的。聖經裡有不少段大家辯論了幾百年的話，明白提出神既是善的創造者，同樣也是惡的創造者，令人感到不安●。這些話靠巧妙的解經（神容許惡，但不實行惡）當然同正統教義可以調和，可是這不能說明創造一個本身產生惡的世界的理由。基督教神正論在兩種基本解決辦法之間搖擺不定。第一種解決辦法是講惡是整個宇宙的一個不可缺少的組成部份。這等於說惡這種東西其實是沒有的，或者說從偏狹的觀點來看才似乎存在惡，宇宙從全體上觀照，惡就不見了；這是接近泛神論的教義特有的一種觀點。第二種解決辦法是講，雖然惡是純粹否定，「缺乏」或「不存」，但根源在於那不聽從神命的意志的敗壞。（布雷葉Émile Bréhier指出，這兩種神正論都出現在普羅提諾的哲學中，彼此不一致。）第二種講法否認神對惡應負責任，由於同樣原因還提出，人賦有自發的主動創造性，儘管限於惡方面；所以人不順從神的自由是完全的自由，和神本身的自由相等，不過人當然不分享神的善性和全能。結果是，得把人看作完全獨立的主動性的一個來源，是與神平級的一個絕對。這個最後定論是笛卡兒哲學的自由論中首先明白提出的。

按第一種講法，有善必先有惡，可見十足的惡這種東西是沒有的，涉及這一點，這種講法就很難為人接受。它只能維持在宇宙的動態觀的基礎上，即在這個前提下：惡是善的最終發揚和徹底實現的一個必要條件。由惡的問題的解答，還有偶然性問題的解答，結果產生一種否定的辯證法，即產生這種想法：如果要存在物的一切可能性都實現，必須存在惡和偶然性。這種辯證法給為什麼創造世界、為什麼存在惡、

爲什麼人類有缺陷等問題提出了一個答案，但是答案的提法使這種辯證法越出正統基督教的界限以外。相信這種辯證法就必須相信神需要世界，祂要通過創造才達到實現，祂的完善性全靠使不完善的現實獲得生命。這又是和聖經中講的神的自足性●相抵觸。這種辯證法也就是把神學上的萬物本源引入歷史，使歷史服從創造所引起的自我增殖過程。

4. 埃留金納和基督教神統

神統這個概念，大概最早可以見諸埃留金納(Johannes Scotus Eriugena)的著作的說法，雖說表達得不完全。此後這個概念一向是所有那種屬於泛神論的北方神秘主義必有的概念，從加洛林王朝(Carolingian)文藝復興到黑格爾，幾乎一代一代都能查出它的不同變體。按最廣泛的說法，它是潛在絕對(假如容許使用半絕對一詞，那就是半絕對)的概念，潛在絕對通過由自身發展出一種帶有暫時性、偶然性和惡等特色的非絕對現實，達到充分現實性；這種非絕對現實是絕對向自我實現的發展中一個必經階段，這種作用說明世界歷史的進程是有道理的。在這種現實方面、而且通過這種現實，首先是在人類方面、而且通過人類，神性完成自己：創造了一個有限精神，再解除那個精神的有限性，把它又納入自身，這一來便充實了自己的「存在物」。人類靈魂是神用來達到成熟、從而獲得無限性的工具；同時，靠這種作用靈魂本身也成爲無限的，不再同世界性質相異，擺脫了偶然性，擺脫主體與客體的對立。神性和人性於是在宇宙舞台上同樣徹底實現；絕對問題和創造問題一舉得到解決。根據神演化的觀點來看，最終圓滿完成「存在物」統一的前景，賦予人類存在一種意義。又照人類本身

的觀點來看也是這樣，因為人達成自己的人性或神性的實現。

以上當然是一個簡化的綱要，是用埃留金納、艾克哈特(Eckhart)、庫薩(Cusa)的尼古拉(Nicholas)、柏麥(Jakob Boehme)或西勒鳩斯(Angelus Silesius)，這些目前要談的主要哲學家 and 神秘主義者的原作中見不到的詞語敘述的。然而，儘管他們的著作在講法上有些差別，都能看作闡述了同樣的基本直覺，即那種構成黑格爾辯證法的歷史背景、因此也構成馬克思歷史哲學的歷史背景的直覺。當然，我們既然限於談馬克思的思想的先前事態，就不能敘述那種辯證法的歷史，講到它的一切變化，但是它的歷史有若干方面這裡應當簡單說一說。

埃留金納的主要著作《論自然的區分》(*De divisione nature*)，開頭先區分四種自然，這樣實際上就引入歷史神的概念，指一種在世界中並通過世界而產生的神。沒有講作為創世主的神和作為創造的最終統一場所的神，藉口為了兩重理由，為了教導上的理由，或是因為我們的理解力薄弱，要求這樣講：這兩個名稱並列表示神的實際演化，祂在萬物之終和在萬物之始不一樣。

埃留金納常常引證教會聖傳，引證卡巴多西亞神父(Cappadocian Fathers)、聖奧古斯丁和聖安布羅斯(St. Ambrose)，有時引證奧利金，但是最多引證偽丟尼修(Pseudo-Dionysus)著作和聽告解神父馬克西姆(Maximus the Confessor)。由偽丟尼修著作引用的最重要思想是《論神名》(*De nominibus Dei*)中表達的否定論神學的全部思想(認識神的捷徑在於認識祂不是什麼)。但是根據所有這些資料，埃留金納組成一種新柏拉圖主義的新穎神統，他不顧困難重重，不斷出現矛盾，盡力設法使它同信仰中的真理相符合。

《論自然的區分》實際上是黑格爾的《精神現象學》(Phenomenology of Mind)的一個原型，比它幾乎早一千年。這書是精神通過被創造的世界復歸自身的一段戲劇性史話。這一段史話是絕對藉它的成果認清自己，引導這些成果與自己合一，達到一切差別、一切異化、一切偶然性都消除的地步。然而芸芸受造之物並不僅是遭毀滅，而是併入高級形式的存在，一種先須有衰落的高級形式。

埃留金納承認所有柏拉圖主義者和所有基督教神學家共同設定的前提，即神在時間上不早於世界，因為時間本身就是受造之物一部份：神存在於一個「現今」中，那裡不分過去和未來●。神是永不改變的，創造行為不給祂造成任何變化，在有關祂的「存在物」方面也不是偶發的●。不過，雖然埃留金納空口讚揚神的不變性，但我們一思量創世的理由便感到這不變性很可懷疑，因為講到這裡似乎是：

「神按一種不可思議、不可言傳的方式在創造中被創造，只因為祂顯露出來，看得見了而不是看不見，可理解了而不是不可解，暴露出了而不是隱藏著，被發現了而不是未發現；這時祂不是沒有外形或形狀，而成為美麗動人的；祂由超實質而成實質的，由超自然而成自然，由非複合而成複合，由非偶然而成偶然和偶發，由無窮而成有窮，由無限而成有限，由永恆而成暫時，由無邊無際而成在空間占有位置，由萬物的創造者而成萬物中被創造的東西。」●

埃留金納表明，他並不是只講成肉身的道，而是講神性在被創造的宇宙中的全部表明。這話在一個前提下確實是可以理解的，前提是：唯獨神是真有的，祂是「萬物的存在物」●，萬物的形式●，所以一切存在的東西就它的「存在物」而論都是神。另一方面，「神是有的」這個說法本身就造成誤解，只因為此話表示祂是某一個物而不是另一個物●。

可是，如果「存在物」就是神本身，那麼這樣說是對的：

「神的本性是又創造又被創造。因為祂是在原始的事業中由自己創造的，所以是創造自己，也就是說在自己的神靈顯現中開始顯現，想要越出本性的最秘密的邊界，在邊界內祂還不知道自己而且從什麼事物也不認識自己，由於祂是無限的，超自然、超永恆而且在一切能了解 and 不能了解的事物以上。」●

這樣我們便能夠按照創造同神自己的關係領悟創造的原因。神參與自然為的是顯現，成為「至高無上」，然後既然把一切都收回祂本身之內，祂再回到祂自己的「存在物」。

但不是一切被創造的東西都直接、平等地參與這個過程。整個可見的世界是為了人而產生的，為的是人支配它；因此，人類本性出現在整個被創造的自然界中，一切受造之物包含在人類本性內，注定通過人而獲得自由●。人既然是受造之物的一個縮影，本身含有可見世界和不可見世界的一切屬性●。人類可說是宇宙的領導者，宇宙追隨人類進入萬有的深處，回過來再和萬有的神聖根源融合一起。

可見埃留金納把神的創造行為看成是滿足創造者自己的需要，而認為創造物復歸創造者這個循環是神的本性以一種有別於原來的形式歸還祂的過程。在一段話裡他實際提出這個問題：為什麼由虛無創造萬物，讓萬物再返回它的根芽？他既說明了這個問題的答案超出人類智力以外，又立即開始提出一個答案：創造萬物是為了讓神的完美無限的善性在祂的善行上表現出來，受到崇拜。假若神的善性素來遲鈍、靜止不動，那就沒有讚美祂的機會了，但是由於祂溢流入豐盛的可見世界和不可見世界，讓有理性的創造物認識到，所以全部創造物表示讚揚。而且，自身獨立存在的善者必須創造另一個只領受原恩惠的善

者，不然神就不是一切利益的主人和創造者、裁決者和源泉了●。

因此，絕對必須超出自己的邊界，創造一個偶然的、有窮的和暫時的世界，在那裡可以像照鏡子一樣觀照自己，為的是重新吸收了自己的這種外在化之後，就會有別於原來的它。它同世界的關係總計有多少，就會豐富多少：它不再是一個封閉的自足體系，而成為一個為自己的創造物所認識、所愛戴的絕對。以上講的是「使異化豐富」的一個完整綱要，可以用來解釋存在物的全部歷史；那是通過衰落和再上升過程而發展的一個神明的顯聖。

不過，使用「衰落」這個詞必須有所保留。神明進入創造物世界，當然本身就是下降到一種低的存在界；但是我們可以認為惡，或者稱非存在物，也是萬有循環的一部份嗎？惡在發散和復歸的過程中是不是也發揮必要作用呢？埃留金納在什麼地方也沒有明白地講惡也發揮作用。人的墮落當然不能把它歸於人的天性，因為天性是善的；也不會是自由意志造成的後果，因為自由意志也是善的，儘管它屬於人的動物本性●。人的墮落本是惡的欲望的結果，惡的欲望在動物身上是無害的，可是違反人的真性●。埃留金納並不明確解釋墮落是怎麼會發生的，而是一味講人復歸已喪失的完善性。「樂園」恰恰表示出神所創造的注定永生的人類天性；死亡及我們的流放生活的一切後果是罪的結果，但是流放本身是神的仁慈的表現，神的願望不是要降罰，而是要使人類新生而成聖，使我們能由生命樹採食●。埃留金納再三反覆地講，墮落的人一復歸於神就恢復人本來的偉大和尊嚴，他講這種復歸共分五個階段：肉體死亡、復活、肉體轉化為靈體、靈體與人的整個天性復歸其「初始因」，最後是這些「因」（原理，理念）以及附帶的一切別的東西復歸於神●。「因」或者說本質形式不帶有絲毫偶然的、可變的

或複合的東西；每一個物種是靠參與它的形式而發生的，這種形式有一個而且只有一個，它充分出現在該物種的每一個體中；每一個人本身含有同一種形式的「人性」●。因此，看來人類與神統一可能表示喪失個體性，因為整個物種和它的共相化成一個，而共相卻屬於神性本質。表示出這種「靈魂一元論」的，是關於「本源」的統一性和單純性的許多說法，「本源」不是受造之物，在空間和時間上沒有界限●；以及這個說法：開始不是原狀的東西便不再是原狀——大概包括藉各自的偶然屬性區分出來的人類個體●。又明白地講●，在天堂就沒有偶然差異。不過，不同的人按照對神的愛的程度深淺，在天堂要享有不同位置，儘管他們都要得救，惡將不再存在。很明白，埃留金納弄不清我們同神明統一的本質，他說不出人的個性在那種最後的統一狀況下是不是存留，有幾分存留。不過，可以肯定，神已創造的任何東西雖然可能改變性質，都不會不繼續存在。低級的要被高級的吸收，但不是消滅；肉體的要成為精神的，不喪失本性而使本性崇高，同樣情況靈魂要和神統一●。因而，各個低等「存在物」要被高一等的，即更完善一等的完全再吸收，但是已創造出的東西絲毫也不喪失：這是黑格爾的奧伏赫變（揚棄，*Aufheben*）的典範。

在整個復歸過程中人類領先，這個過程決不是神強加給自然的；正相反，是嫁接到人類之上的；哲學家據一個奇異的中古字源，把人類說成和上升相等，證明這一點●。復活是自然現象（埃留金納否認他以前所持有的復活只是恩典的效果的這種見解●），我們復歸神的家也是自然現象，在神的家人人有容身之地。蒙恩典的超自然恩賜，就僅在於蒙揀選者附基督成聖，會被接納到樂園正中央而成神。

可是，正像宇宙史詩結尾時神要處於和以前不同的狀態，由於祂

自己的受造之物對祂的認識而豐富起來，同樣人雖然復歸他的「初始」，也不會是完完全全處在他原來的狀態，因為在他那種情況下不可能有二次墮落，他同神的統一是永久的、不可分的（不過成神是留給蒙揀選者的）。又似乎是，成肉身的道的功德，在埃留金納看來不單單在於消除罪的後果，以恢復人們的樂園之福。基督的道成肉身的效果最重要的是救贖：基督使人人得到自由，可是雖然有的人只恢復最初狀態，有的人卻會成神，從而把人性提高到神性的品級●。

這樣看來，「存在物」的降格不是白費。按最後結果說，人的兩重性（人既然是個複合體，不會是神的真正影像，因為神不是合成的●）是他復歸神、從而復歸他的自我的一個條件。人類靠成神恢復自己喪失的本性，甚至超越本性。一達到神一般的存在、自我同一，廢除各種「存在物」形式的劃分，因而靈魂同對象再度重合，這場戲劇性演變便結束了。埃留金納按照這種辯證法的精神，最後斷言只有從部份來看事物，惡才明顯；若考察整體，就沒有什麼惡可言，因為惡在神的計劃中起作用，使善能閃耀更明亮的光輝●。在這種神正論中，一切都有了道理，而在末世論的展望中，宇宙的歷史最終是神在人類精神中的成長和人成熟為神的歷史，總之，是靠否定來拯救「存在物」的歷史。如果創造由於其有限性、分化和缺少統一性而算是對神性的否定，那麼神性既然是復歸點——非被構成的不能構成的那個自然——可以稱為「否定的否定」。埃留金納本人沒使用這個說法，它大概是在阿克哈特的著作中首次出現的。

埃留金納的著作裡有許多含糊和矛盾的地方：例如，說惡沒有前因，卻又說惡是因意志腐化而生的；說沒有人受永罰，並且說有些人要永遠受淒苦；說所有人在神中是一體，並且說在天堂會有一套等級

體制；說永恆理念是創造物的一部份，並且說它是無限的；諸如此類。然而，他是頭一個在早期基督教領袖希臘語聖傳的基礎上，提出一個範疇體系的拉丁語系哲學家，按這個體系，能把人類歷史同一個自我創造的神的歷史聯繫起來，從而靠成神的希望，給人指出通過與「絕對存在物」復合而最後與自己復合的前景，說明人生苦難是理所當然的。

從埃留金納的時代到德日進(Teilhard de Chardin)●的時代，在基督教世界沒編出一部像《論自然的區分》那麼洋洋洒洒神統記。然而，此書的主要論題在全部基督教哲學、神學和神倫學中還是屢屢可見，固然編寫得不盡相同；因為這些論題直接或間接地受普羅提諾、揚布利柯和普羅克魯(Proclus)等人的思想影響，或是後來數百年間受脫胎於那些派思潮的阿拉伯人和猶太人的思潮的影響。涉及到的論題包括以下這些：

只有絕對和自身完全同一；人受分離性的障礙，而且由於人是暫時的存在物，所以達不到自我同一。

人的本質在自身以外，或者說是一種未實現的、渴望實現的絕對，存在於人之內，這話說的是一回事。

人同絕對相結合，可能逃避存在的偶然性。

人受召喚而進行的這種逃避，表示復歸自己的「存在物」；這也是絕對臻於完滿的方法，離開有缺陷的創造物世界，這是不可能做到的。

因而，有條件的存在由絕對演化出來的過程，就絕對來說是損失自己以達成自我充實；而降格是促進「存在物」的最高樣式的一個條件。

因此，世界的歷史也是無條件的「存在物」的歷史，無條件的「存在物」映現在有限心靈的明鏡中，結果達成最後的完善。

在這個最後階段，有限和無限的區別消失，因為絕對把自己的成果再吸收，併入神性的「存在物」。

結果主體與客體的區別也消失，同樣管認識、喜愛的靈魂同「存在」的其餘部份的疏遠也不見了；靈魂取得無限性，再也不是與它本來不是的那些別的什麼東西相對立的「東西」了。

所有這些思想不顧各種批評和譴責，在基督教哲學中不斷地反覆出現，到適當時候為宗教改革運動中的異議者所採納。

「主啊！」聖安瑟倫(St. Anselm)說，「唯有你是什麼就是什麼；而且你是誰就是誰。因為那種在整體是一物、在部份是另一物的東西，那種內中有什麼易變要素的東西，不全然是它實際是的東西。而有的東西始於非存在，可設想為不存在的，如果不由於有別的東西而存留下去，就復歸非存在；而且它的存在是不復有的過去存在，或尚未有的未來存在——這種東西並不是完全徹底存在。」●

可是，雖然這種神人對立嚴格符合正統教義，卻立刻引起一個問題：人如果不解脫偶然性能不能得救？然而，偶然性不是人的特別存在方式的一個必然連帶的東西嗎？換句話說，人不喪失那種使他成為單獨實體的因素，不被動地轉化為神性的「存在物」，能不能達到自我同一的境界呢？

5. 艾克哈特和成神辯證法

這個推論，北方神秘主義是承認的，可是北方神秘主義在這方面本身沒有埃留金納的柏拉圖主義的某種模稜兩可的地方。在艾克哈特看來，「同自己的神合作」這句格言跟自我絕滅指的是同一個意思：這樣一種神秘的自我放棄不是純粹的道德教訓，而是一個本體論上的轉

化。「想要占有一切的人，必須放棄一切」；占有一切的意思是占有神，而要放棄一切就必須放棄自己。神自己只想要屬於我，但是要徹底屬於我。靈魂達到完全的內在貧困或稱赤裸，那時就完全占有了神，而祂屬於靈魂恰像屬於自己一樣。那時靈魂中沒有什麼不是神。可是靈魂也做到解脫自己這個受造之物，這是說解脫虛無，因為一切受造之物（按照若望二十二世 John XXII 的通諭中所引的艾克哈特關於《雅各書》James 第一章第十七節的佈道裡的著名提法）是純虛無，意思不是指毫不重要，而是指這話的本義不存在。因此，神秘主義者所謂的自我絕滅說來矛盾，竟是消滅虛無，或許不妨這樣講：是克服空泛跟存在物對立的這一阻力。靈魂一徹底排除它的獨特本性，神就以充分的「存在物」獻身於它，屬於靈魂像屬於自己一樣。但是靠這種自我消滅，靈魂達到它的真體，因為靈魂內部有一種潛在的神性火花，由於同被創造出來的東西的聯繫和眷戀個體的有限形式而暗淡了。在靈魂中存在那種不是被創造出來的東西，即神之子；所以任何人和基督自己一樣，能夠同聖父相結合。從而，一個人同自己是一體，等於同神是一體。這樣，把人的意志看成就是神的意志，而且共有神的全能。靈魂如此發現了本身，或者說在本身中發現了神，就靈魂而言，不復存在什麼它的意志同絕對的意志有關係的問題，二者基本上是同一個意志，所以不發生服從或不從的問題。艾克哈特區別那種竭力維持不全、孤立、主觀的存在的個別、偶然的自我意志，和那種與萬有「存在物」的意志全同的真實意志；萬有存在物是真配叫「存在物」的唯一存在物（不過艾克哈特不像阿奎那，他認為「存在物」相對於神的心靈算是次要的）。

艾克哈特的思想受一個堅定不移的信念主宰。因為他堅信「存在

物」和神是同一個。為數眾多的個體存在，按每個是有限而不全的來說不算什麼；按每一個具有「存在物」來說，和神同一。因此，關於受造之物的原因的問題嚴格地說在他的佈道和著作中沒有出現。同時，他區分神性即不可名狀的絕對——普羅提諾的太一——和人格化絕對，那就是神。這個神相當於普羅提諾的第二位格、「存在物」或「精神」，在創造中實現為神；說得確切些，神既然是人類靈魂深藏的本性，只有在人類靈魂中才成為它的真體。照這樣講，我們可以由神本身的立場談受造之物的意義。但是人努力的最終目的不是在自身中發現神而是消滅祂，也就是消滅那把靈魂和神性隔開並阻止靈魂復歸「絕對」的不可言傳的統一性這一最後障礙。這種復歸是以認識的形式發生的，而完成後出現認識者與被認識者的區別全消失的一種狀態。

就這樣，艾克哈特的泛神論神秘主義表達了以上所談的一些基本見解。人類存在的偶然性只是外表上的（「人本質上是一種神聖體」●），但是這種外表我們必須靠靈魂發揮認識能力去克服，只有這樣靈魂才能發現自己。發現自己，靈魂也就喪失它自己這個不全體，開始占有它自己這個整體、這個神明、這個「絕對」。「存在物」的個體化屬於神實現自己的「存在物」的歷史，這種實現祂只能在靈魂中並通過靈魂進行；但是「存在物」的個體化並不屬於神性即第一位格的歷史，因為第一位格是不歷經任何生成過程的。

6. 庫薩的尼古拉：絕對「存在物」的矛盾

十四世紀的北歐宗教著作保存很多艾克哈特遺風，但這是在實際信仰方面而不是在思辨方面。我們在這裡無法討論中世紀晚期促成這種神秘虔誠的社會條件和教會條件。在十五世紀，庫薩的尼古拉的著

作中見得到切實努力建立的一種思辨的新柏拉圖主義新式神統。尼古拉講到神需要創造，講得比前人或許還要明朗。神想要顯示祂的榮耀，爲了這個，祂需要理性的存在物認識祂、崇拜祂。「因爲除創造主想要顯示的對祂的讚美和祂的榮耀外，沒有任何事物促使祂做出最美的創造物——這個宇宙，所以祂自身就是受造之的目的，也是其根源。而且，因爲一切不被認識的王都沒有讚美和榮耀，所以萬物的創造主想被認識，以便顯示祂的榮耀。因此，祂想得到認識，就創造了有認識能力的理性存在物。」●

不過，這段話令人不禁聯想到一個需要身外之物的神的概念，這種神概念是違反神的自足性原理的。尼古拉在祂的主要著作《飽學的無知》(*De docta ignorantia*)中討論神與被創造出來的存在物的關係問題，自認失敗，參不透神本質內的矛盾的奧秘。神的絕對統一就是可能有一切，即完全的現實性，因此是不能增大的。「這種統一既然是最大的，就不能再增大；它是可能存在的一切。」●。另一方面神(作爲物實體、本質形式、萬物行爲、世界絕對通則等)下降到雜多的、分化的世界，創造祂的全部存在的現實。受造之物本身不算什麼；就它存在而論，它就是神；不能當做「存在物」與非存在物的組合來談。作爲神的存在它是永生的；作爲暫時的東西，它不屬於神●。它可說是有限的無限或創造出的神：「創造主一說『要有』什麼，便有了什麼，它可能成爲更像神的東西，因爲神作爲永恆是不會成爲那樣的……因爲我們最虔誠信仰的神按萬物可接受的方式把存在分配給萬物。」●。神是萬物的捲入，正如一是多的捲入，靜是動的捲入，現在是時間的捲入，同是異的捲入，相等是不等的捲入，單純是可分的捲入。不過在神方面，單一和同一與「捲入」祂的那個世界的多樣性不是對立的。和「捲入」

相應的逆關係是展開。因此世界是神的展開，多樣是單一的展開，動是靜的展開，諸如此類。可是據尼古拉講，這種相互關係的性質已超出我們的理解力以外；因為，在神方面理解和「存在物」是一回事，那麼祂理解多樣性，祂自己就應當多樣化，而這是不可能的●。似乎是，神如果不打破祂的絕對單一性或祂的完全現實性，或祂的「存在」的唯一性，便不能把自己「展開」為多樣；然而，如果我們承認從單一到多樣的發展，或者說簡單些，即創造過程，必須包括把潛在的「存在物」變成現實的「存在物」，那麼這些屬性中有一個、因而即所有這些屬性一定喪失。可是實際真相是，在各種各樣的東西當中，凡是具有「存在物」的都是單由神構成的。因而我們只知道一切東西在神中，因為祂是萬物的捲入；而且神在一切東西中，因為受造之物是神的展開；但是我們不能揣測何以如此。作為神與多樣體的中介物的宇宙，或稱約縮統一體——未分化的「存在物」，決不是特別的東西，就一切東西說就是那東西本身（「儘管宇宙既非太陽也非月亮，然而就太陽說，它是太陽，就月亮說，它是月亮。」●）——不解決矛盾，因為萬物的「存在物」恰恰就是神。

尼古拉遇到的難題也是全部一元論的難題。他枉費心機去尋求一個提法，能把從單一到多樣的發展看成真實發展，但不看成從可能「存在物」到現實「存在物」的變化，因為那樣看等於說神本身具有潛勢。尼古拉的思想是夾在兩個極端中間處於緊張狀態的思想，這兩個極端哪個也不能同那個怕最不嚴格的正統教義調和。一方面是永遠不禁要把整個多樣宇宙看成幻覺，純粹是存在物的外表，而唯一的現實就是「絕對」這個統一體。要不然是，世界必須看作發展狀態下的神，由此可見神不是十分現實的，祂也不是「絕對」，祂是在創造的歷史末尾、憑藉

那段歷史才成爲祂那樣的。泛神論者常常在這兩種對立見解之間搖擺不定，這表示一切一元論思想的左右爲難。第一條路走到「自我消滅」這種思辨性的道德觀；第二條路走到宗教上的普羅米修斯主義，希望靠個人努力做到成神，這種希望激勵著它。

無疑問，尼古拉比較讚賞的意見（雖然祂沒有直率地表示），是神在祂的受造之物中實現自己，而不是被創造出來的世界本是幻覺。祂和一切「外射論者」一樣，認爲人類精神是神明藉以達成現實性的媒介，這表示「絕對」同時也是人性的真正實現。靈魂是靠知識回到現實化的絕對裡，明確地說，是靠關於整體的知識及其與部份的關係，這是一種弔詭性的知識，拋棄矛盾律而主張對立性的併發，講無窮大量或無窮極限量的數學，是體現此一說的範例。藉助於知識，靈魂發現自己是神性，採取它的知識的無窮對象當做本身的自我。

尼古拉發現神的本性是一個不能根除的矛盾，可是如果借用黑格爾的術語，它是一個靜止的矛盾，即進行思辨結果造成的自相矛盾。思索神的本性得出一個結論：神的本性內一定包含按有限的存在物說來互不相容的性質，因爲既然神是純現實，同時又包括全部現實，那個現實中就不會有任何在神的統一體中以不可理解的什麼方式未現實化的東西。這樣，尼古拉的思維把他引到因單純發揮絕對的概念而產生的自相矛盾上。矛盾是以邏輯形式而不是以動力形式出現，就是說不是那些彼此的對抗會產生新事物的實際力量之間的衝突。這矛盾也不是神的受造之物的解釋，卻是認識到有限心靈如果要探索無限就陷於荒謬背理。

7. 柏麥和「存在物」的兩重性

矛盾，或者不如說對抗，理解為本體論上的範疇，最早是在柏麥的著作裡出現的。柏麥著作的風格彷彿一團成漩渦的濃密雲霧，但是在辯證法的歷史上開闢了一個新篇章。把世界看成各個敵對力量發生無限廣泛的衝突的場地，這幅世界寫照當然是老一套東西，在摩尼教神學的各派講法中時時再現。但是，把整個現實看作對手交鋒的戰場是一回事，把衝突說成是由於單獨一個絕對內部的裂隙又是一回事。

在宗教改革運動裡泛神論思想的異議者當中，有一派柏拉圖主義很活躍，例如弗朗克(Sebastian Franck)和魏格爾(Valentin Weigel)，選用不同語言根據它重述了艾克哈特的著作和《德意志神學》(*Theologia germanica*)中的許多意見；柏麥的幻想作品便是這派柏拉圖主義的延續。在這種思想流派內部，柏麥有幾分革新者的氣概。他按照煉丹術士的一貫講法，認為有形世界是一組顯露無形現實的一些字跡清楚的符號；但是這種顯露在他看來本是神明自己外在化、炫耀自己的一個必要手段。「永久追求私利、獲得自知的人」，可說是再造自己，脫出未分化的靜止狀態，真正成為神。因此，可看出柏麥的神性觀念也有艾克哈特的著作中同樣含混不清的地方，那是普羅提諾講的前兩個位格舊調重彈。顯露的那個神，是使自己轉化成受造之物的神，但是祂自身實際的統一性要在光明與黑暗兩種對立勢力的偽裝下出現，祂只能這樣轉化。「在光明中，這種權能是神愛之火；在黑暗中，是神譴之火；然而，火只有一種。它自己分開成兩個本源，使這一個要在那一個裡表露出來。因為神譴之火是偉大的愛的表露：我們在黑暗中見光明，否則光明是看不見的。」●神從孤寂中出現，越出自身的邊界尋求自己，這就必然創造一個分開的世界，在那裡各種性質全仗它的對立面才能認出來。柏麥所想的主要是由彼此矛盾的欲望

在人靈魂中引起的內在對抗。創造天地這一齣重要的大戲，在飽受各種對立力量折磨的個體內部演出。靈魂的真正故鄉是在神內，祂在靈魂裡撒播了恩寵的種子，但同時也渴望堅持自己的意志。如果沒有內在衝突，在衝突中求和諧的心通過自我克制終於戰勝追求自我肯定的強烈欲望，決談不上復歸於神。

柏麥的神倫學可說是無條件的存在物創造了有限世界這種思想中固有的中心矛盾朦朧的自我認識：有限世界既是它的創造者的表現，也是對創造者的否定，而且不能是這個而不是那個。只要絕對精神願意明白顯露，勢必要跟自己矛盾。有限的存在物的這一世界在它的來源的那個統一體的感召下，完全抵擋不住叫它回歸源頭的力量；但是它既然存在了，也就不能避免堅持自己的有限性的強烈欲望。在柏麥的神倫學中，首次把這種矛盾明白描寫成因創造天地的原始衝動分裂而產生的兩大宇宙能力的對立。

8. 西勒鳩斯和費奈隆：通過消滅而拯救

神的自我限制的辯證法，和人的「存在物」的非同一性的思想，在十七、十八世紀當中，主要是在北方神秘主義裡再出現；在坎菲爾德的本篤(Benedictus de Canfield)的著作中和西勒鳩斯的著作中已不難查得到。不過，雖然前者強調一切被創造出來的存在物的「虛無」和神的徹底現實，可是西勒鳩斯在無疑是改奉天主教以前所寫的《天使漫遊者》(*Der cherubinische Wandersmann*)中對這個說法表示不滿意，又回到阿克哈特講的神性是人的本質和最後歸宿這個論點上。永恆的召喚在我們每個人內部經常存在，我們響應它，於是成為「本質的」，再也不是偶然的，脫掉個人存在的特殊性，被吸收在絕對存在物

中。「本質的」和「偶然的」二者的對比表達得很明白：「人啊，作本質的人吧！因為世界一消逝，偶然性就不見了；而本質依然存在。」●可是，雖然在西勒鳩斯的一些警句中，個別的「存在物」顯得簡直是一種惡，它的出現是不可理解的，人必須自願放棄對自己的「自我性」的一切依戀來矯正它，但有些警句裡見得到埃留金納的循環概念，認為受造之物把神自己的「存在物」以變更的形式歸還神。神只能得到我，作祂的「化身」，萬古千秋和祂相等●；唯獨我是那樣一個影像，神能夠藉它觀照自己●；只有在我身上神才成其為物●。可以說，神下降到一個偶然性的不幸世界裡，為了讓人也可以達到神性●。所以，這件事也屬於同樣模式：絕對自己外在化為有窮，為的是最後結束那個有窮，恢復和自身的統一，但是這種統一由於靈性的兩極化作用的全部效果而加強，因此可以認為是一種自我觀照的一種反思的統一。偶然性、惡、有窮性，全都指一回事，不是神明方面無緣無故、莫名其妙的衰落，也不是祂的什麼對手或敵手幹出的事。這些本屬於循環的辯證運動的最後階段，這個辯證運動首先包括對神性的否定，然後是欲自己消滅的有限靈魂的反否定。所以，又可見神復歸於己也是人類靈性復歸自身，復歸那永恆，那原是它的真實本性和安息之處，但是被短暫的存在所矇蔽。自我消滅終止了不可忍受的分裂狀態，這狀態同神成為自己的過程是分不開的，但是注定最終要得到矯正。

可是，不必再舉太多實例了。人的偶然性這個論點見於一切泛神論文獻和神秘主義著作，無論是正統天主教徒寫的、新教徒寫的，還是不屬於任何宗派的信徒寫的。「啊，天哪！我不是存在的東西，」費奈隆(François Fénelon)寫道：

「哎呀！我幾乎是不存在的東西。我看到自己是虛無與存在之間一

個不可理解的中點；我是個過去的人和未來的人，我是那種不再是過去的自己，還不是將來的自己的人；處於這種中間狀態，我是什麼呢？——這樣一種東西，我不知是何物，它不會是包含在自身中，它沒有絲毫穩定性，而是像水一樣流走；這樣一種東西，我不知是何物，我不能把握它，它從我的指縫間溜走，我一盡力要把握住它或瞥見它，它已不在了；這樣一種東西，我不知是何物，它正在開始存在就停止存在，因此永遠沒有一刻我是處在穩定狀態，或是那樣地出現在我自己之前，讓我可以簡直說：「我存在。」●

無宗派的荷蘭神秘主義者布里爾(Jakob Bril)●斷言，「自然界萬物都是自己，只有人除外，人就本身來看，並不是人實際是的那種東西，因為人想像自己是什麼，而實際上並不是。萬物都是自己，不是說它自身如此，而是說在它的創造者中如此；人想像本身是什麼東西，但這是人的一個錯誤想法。」把人當做在神內才真正存在的分代的存在物，是個常見的想法，同復歸的希望總是連在一起。把偶然的存在看作是絕對的演化中一個否定階段，這個見解顯然需要一些附加的前提，而這些前提在那種有意識地離開各大教會自稱的正統教義，或者說打上背教者烙印的人的著作中才見得到。

9. 啓蒙運動：自然主義體系中人的實現

看來這兩種體系也許只能是宗教思想的產物，兩種體系必定包括把物質世界解釋成神的顯現，按照人和絕對精神的關係，無論是肯定的、否定的、或是較常見的雙重關係，來說明人類。可是，實際並不是這樣，因為人復歸自身的學說本來也是啓蒙運動中自然主義哲學的一個構成要素。其實這個學說，連那已失去的樂園的典型景象，似乎

是人關於自身的深思的一個不變特色，雖然在不同文化中有不同形式，但是無論在宗教組織內還是徹底反宗教的組織內同樣都是能表現出來的。

在啓蒙運動的文獻中，見得到人喪失本質的想法和重獲本質的號召，在烏托邦的作品中、在關於自然狀態的五花八門的描寫中都有。洛克(John Locke)和培爾(Pierre Bayle)堅決主張的懷疑論和經驗主義，爲人類有能力、有義務把一種理想和諧狀態恢復到自然水平的想法提供了消極根據。承認人的有限性，同堅信有可能發現人真正是何物，或人的「存在物」的要求是什麼，事實證明是一致的。即使人的存在必須看作偶發的，就是說並非某個先於自然的神靈造成的結果，大自然本身也還是提供有關人性完成過程的情況，向我們說明假如人完全順從自己的天然衝動，結果會成什麼樣子；所以任何一種文明可以照自然界中看得見的標準來評價。不是將地來比天，而是把現存的各種文化同人類的自然狀態相比較。雖然神秘主義者不管具體的文化，拿人類的一般狀況同人性在絕對中的真正實現作對比，但自然主義者卻按照大自然的命令所規定的真正人性來評判每一種文明，特別是他們自己的文明。按這種觀點，他們究竟是相信那些命令在某時或某地實際執行了，像談「高貴蠻人」的學說裡講的那樣，還是認爲那些命令構成應遵守的典範，這是無關緊要的；不過，這不是純憑深思想出的一種典範，而是由自然律中發現的典範。一個人對自己的文化抱超然態度，還批評它「反自然」，這種情況在文藝復興運動後期(例如蒙田 Michel de Montaigne 的著作中)確實已經出現，而且由大致未中斷的宗教自由思想的傳統傳給啓蒙運動。不過，直到十八世紀才採取那麼大規模的、一貫的、徹底的形式，形成一整套新思想體系。假托旁人

(哥德斯密Oliver Goldsmith筆下的中國人●、孟德斯鳩Charles de Montesquieu寫的波斯人●、斯威夫特Jonathan Swift的慧駟國人●、伏爾泰François-Marie Arouet de Voltaire的天狼星來客●)的看法描繪自己的文明，這和一個信念有連帶關係：相信全人類有一個真正準則，而所討論的那種文明是違反自然的。不過，斯威夫特有一個辛辣諷刺應當算例外：他把理想國不建在人群當中而建在馬群當中，這就十分清楚地說明了，按「烏托邦」一詞的語源●及通俗用法中的正式意義說，它是個「烏托邦」。

面對目前流行的文明，「自然人」堅持自己的各種權利，並要求比較人的品質。可是人的自然平等，人享有幸福和自由的權利及運用理性的權利，是從前普遍承認的老話題，足以構成一套評論體系。然而，不久以後就證明啓蒙運動的那些理想的概念結構不恰當，各個組成部份彼此不對口。「自然」和「理性」這兩個基本概念一經過仔細分析，表明不能結合成一致的整體：試想認為理性是自然的賦予，這種理性崇拜同認為自然本身是理性的這種自然崇拜怎麼能協調一致呢？唯物主義者主張，人類理性是動物本性的延長，猴子耍的把戲和數學家的推理沒有本質區別(德·拉梅特里Julien Offray de La Mettrie的說法)；假如是這樣，假如一切道德判斷可以還原為苦樂反應，那麼人及人的抽象推理和道德律就確實是自然的產物，但不過是沒有判斷力的自然機理。反過來說，如果大自然像許多人講的那樣，是一個有理性、有目的、有保護作用的實體，那麼它僅僅是神的另一個名稱。因此，或者理性不是理性，或者自然不是自然，我們必須或者把思維看成非理性的，或者認為大自然具有如神一般的屬性。人的衝動同調節控制這些衝動的道德律一樣自然，這種看法怎麼能為人所承認呢？我們又回

到從伊壁鳩魯(Epicurus)時代以來無神論者奚落崇拜眾神的人永久陷入的那種兩難局面：既然世界充滿惡，神一定是惡的或無力的或無能的，或者是三樣全有；對於「善而全能的」大自然，也可以這樣講。從另一方面講，如果自然不關心人類和人的命運，就沒有理由認為惡是可戰勝的；也可能唯一的自然律就是弱肉強食原則，人類社會決不比植物或動物舒服些。在這一點上，啓蒙運動的主導思想開始轉向，於是出現曼德維爾(Bernard de Mandeville)、斯威夫特和伏爾泰後期的悲觀態度。認為有一種仁慈的自然和諧，一旦發現，會消除一切衝突和災禍，這種觀念開始動搖了。

10. 盧梭和休謨：自然和諧信念的崩潰

盧梭(Jean-Jacques Rousseau)、休謨(David Hume)和康德都是這種喪失自信心的代表人物。盧梭信仰人過自己本身的生活這樣一種生活原型，但是他不相信有可能消去文明的影響，回到自然的幸福狀態。自然人感覺不出異化觀念，因為他和生活的關係不是由思考作媒介；他一直生活下去，不需要思索生活；他認可自己的處境和自己的局限，不過是無意識地認可的。因而，他同別人的友誼自然地發展，不需要特別的制度來維繫。文明造成了人類自相分離，毀壞了社會原先的和諧。文明使得自私普遍存在，破壞了團結，讓個人生活墮落成一套習俗和人為的需求。在這種社會裡，個人的自我同一是達不到的；他所能做的只是盡量避開社會的壓力，不受公認的意見的支配，靜觀世界。同別人的合作與團結不會使個人喪失真正的個人生活，然而自私的利益和雄心這種消極聯結力量，既破壞共同體也破壞真正人格。人的正經本分是既要不離本色，又要甘願同別人團結一起過生活。既

然我們不能取消文明，就必須求一個折衷：讓人各在自身內部發現自然狀態，而且以同樣精神教導別人。沒有什麼歷史規律能保證，我們的努力結果會恢復真正共同體，社會能在個人中間再生；卻也不是完全不可能如此。

盧梭完全不提起歷史上的神正論，也不設法把世間的罪惡同過去的慘況會發展成和諧狀態這種希望聯繫起來。原始和諧的破裂在他看來是不折不扣的禍害，沒有道理也沒有目的。沒有什麼「螺旋式前進」辯證法能讓人存有靠不住的希望，希望事態會改善。

所以，盧梭有他自己的一個真正人性典範，可是他不承認違反那個典範有什麼理由可說。人的墮落在他看來並不是向盡善盡美前進中的一個自我矯正的階段。在這方面，他比較接近普通基督教徒而不接近柏拉圖式的神統論者：罪惡就是罪惡，這是人的過錯，對宇宙的歷史沒有潛在的重要意義。另一方面，有一個向人發出的召喚，先於歷史，不是歷史的號令，那個召喚的終極現實性是個尚未解決的問題。

至於休謨的學說，也是代表著十八世紀思潮中另兩種基本要素——經驗範疇與自然規律範疇——的分裂。把經驗主義的前提一推到邏輯終局，就明白自然規律概念是站不住腳的。假如除感官傳達的知識外不會有任何知識，假如我們的感覺資料算不上什麼因果關係或必然律的證據，就可見我們的大腦除把現實理解成一組孤立現象外，不會理解成任何東西。既然那樣，我們也就不能感知一種自然規律，可說有正當理由認為它是宇宙的固有特徵，而不僅僅是一個科學式的「定律」，即為了實際方便，主觀上把某些反覆出現的事情的先後順序在頭腦裡固定下來。此外，也沒有理由以為我們受一些道德律的約束，而那些道德律具有一種和我們自身苦樂感覺無關的正確性。總之，「物理

規律」和「道德規律」都是超乎經驗向我們所傳達的、或能傳達的東西以外的想像。同樣，假想存在什麼獨立於人類歷史實際過程以外的人類規範、義務或目的，也沒有價值。

休謨既不斷言人的偶然性，也不斷言宇宙的偶然性。他在批駁關於神存在的宇宙論論證時，反而講我們據經驗不能知道宇宙是偶然的。但這話的意思只是，宇宙不是經院哲學家所說的偶然的，意思指沒有任何性質表示它必定依賴於一個必然的創造者。在經院哲學家看來，世界的「偶然性」可算是必然性的一個例證。就世界本身來考察，世界不帶有任何必然的性質，可是既然世界存在，一定就有必然性；世界的偶然性只是外表上的，把它同神的存在聯繫起來，就會明白這一點。世界本應當聯繫神來考察，這樣來考察，世界就不是偶然的，因為什麼也不能偶然存在。因而，休謨說經驗中沒有什麼東西表明世界是偶然的，他實在是說世界是偶然的，那就是，沒有任何東西使我們不得不把世界同什麼必然的或絕對的現實聯繫起來。換句話說，「偶然的」一詞要相對於「必然的」這個詞來講才有意義。休謨的見解是，世界是什麼就是什麼，偶然性和必然性的對立沒有經驗上的依據。在休謨看來，宇宙是偶然的，這和沙特(Jean-Paul Sartre)認為宇宙是偶然的恰恰指一樣的意思：宇宙不是建立在什麼「理由」上，也不認可我們去尋求什麼理由。

休謨的評論最後動搖了十八世紀思想體系的基礎，那個體系原先似乎已經使經驗主義同自然和諧的信念、道德實用主義同人類注定幸福的信念、作為自然天賦的理性同作為最高能力的理性協調一致。如果要設法證明相信「存在物」的統一性和必然性、相信有一種跟經驗中的和歷史上的人性不同的真正人類規範，仍舊是正當的，那就必須考

慮到休謨的分析中的破壞性的含義。這正是康德面對的問題，因為康德實際上設法做了這種證明。

11. 康德：人的存在物的二元性及其補救辦法

康德選擇了人類理性至上的看法，而不相信有一種自然規律，理性是其一部份或其表現。在他的哲學中，他放棄希望，不再想理性會發現自然律、預先存在的和諧或一個理性的神，或者會在那種和諧的範圍內解釋通自己。這不是像休謨講的，表示我們的一切知識都可還原為孤立知覺的偶然性。並非我們的一切判斷都是經驗的或純粹分析的判斷；先天綜合判斷，即關於現實所有說明的非經驗判斷，形成我們的知識的骨幹，保證知識有規律性和普遍妥當性。可是，先天綜合判斷只涉及可能經驗的對象——這是《純粹理性批判》(*Critique of Pure Reason*)的一個主要結論。這表示先天綜合判斷不能為理性形而上學提供基礎，因為一種形而上學假使可能有，就得是由先天綜合判斷構成的。我們可能有的全部指望就是有一套自然律準則，這種形式的內在形而上學，那些自然律都不是由經驗提取出來的，而是能夠先驗地查明。一切思維最終都涉及知覺作用，我們的精神必然形成的先驗構造只限於能應用到經驗世界上才有意義。因此，就自然規律的決定因素來說，自然規律不是在自然界找到的，而是精神本身的規律加強給自然界的。屬於這種規律的，有對象在時間和空間中的排列，當作純認識的基礎；還有範疇體系，即一些使經驗世界獲得統一性、但不是由經驗世界得來的非數學概念。

因此，要靠理智的統一力量才可能有經驗。自然的規律正是精神有支配自然的最高權力的見證，但是這種最高權力是不完全的。每一

項知識，除開不傳達任何新情況的分析判斷不算，其內容是由兩個來源取得的。知覺和判斷是根本不同的兩種活動。在肉體知覺中，對象簡單地呈現給我們，而我們則被動地承受它的作用，然而在理智活動中，我們對它運用精神。在世界中人的存在，有這兩方面，主動的一面和被動的一面，都必然介入每一個認知行為。沒有正確思維不涉及知覺作用，也沒有知覺作用離得開理智的統一活動。這兩個提法頭一個是說，沒有理由希望理論認識超出經驗世界以外而達到絕對的現實，又是說各種各樣的經驗不會完全從屬於理智的力量。第二個提法說出了，在確立自然法則方面精神勝過作為一個體系的自然界。

人類知識的這種不能根除的二元性不是直接看得出的，可是一旦發現了，便揭露出人的一切經驗的基本二元性，因此我們徹底認識世界時，同時既是制定法則的人，又是被動的主體。在合理運用理智的限制之下，我們不能除掉經驗資料的無法解釋的偶然性。那種偶然性是已定的事，我們不得不承認，而放棄最後掌握它的任何希望。因此，我們不能賦予自己或世界最終的統一性。在內省中我所感知的我自己的自我，是有時間條件的，因此和我的自我本身不是同一個東西，自我本身是理論知識所達不到的。在內省的自我背後固然能看出一種超越的統覺統一性，即主體的統一活動的條件，這樣一種自我意識能伴隨一切知覺；但是關於這種自我意識，我們只知道它存在，而不知道它是怎樣構成的。總的說，我們的全部有組織的經驗以一個不可知的現實界作為必要先決條件，不可知的現實影響我們的感官，但我們感知的不是它的真形狀，而是一種經過先驗範疇整理的形式。自在世界的存在不是根據經驗資料推斷出來的，而是直接認識的；我意識到自己存在同時就是直接意識到對象。可是關於獨立的現實，我們只知道

它存在這個純粹事實，此外絲毫不能有所知；我們也不能除掉可知世界的偶然性或人類理智難免的二元性。

不過，人類精神只知道自己的限度，或只有一種幼稚的形而上學，僅限於認識到經驗的先驗條件，並不滿足。由於我們的心靈的構成素質，心靈持續不斷地追求絕對知識統一體；心靈不但盡力要了解現實的世界，而且要了解必然的世界，努力克服由經驗思維的基本原則所造成的可能事物、現實事物和必然事物之間的差別。這種差別無法排出心靈以外：可能者是一切符合經驗的形式條件的東西，現實者是那種以實質條件實際存在的東西，必然者是現實中出於經驗的一般條件的那一部份。世界的現實因而包括偶然性，假如有辦法接近無條件的存在，接近知識的主體、客體的絕對統一，才會消除偶然性。我們不斷地在努力達到這一點，儘管我們的努力落空；形而上學的錯覺，甚至已經揭露的錯覺，在人類心靈中繼續活下去。有的概念非但不是由經驗提取出來的（因為先驗概念是正當的概念，而且是知識必不可少的），甚至還不適用於經驗；在構造這種概念時表現出形而上學的錯覺。這種概念，或者說純粹理性的理念，例如神、自由和永生，是對人類精神永遠的誘惑，雖然在理論理性的範圍內它不能有什麼意義的用途。按照純粹理性說，它有某種意義，然而那是一種規範的意義，不是組成的意義。就是說，我們不能認識相當於這種概念的任何現實，而只能使用它當作我們的認知活動的達不到的界限或表明認知活動的方向的指針。

因此，這種理念的合理運用在於它對心靈的不斷召喚，喚起心靈超越以前的努力；不合理的運用在於假定：任何努力，不論多麼大，都會使人得到絕對知識。對於三段論法連環的每一個判斷，心靈盡力

發現一個大前提；三段論法的規律要求為每個前提尋找一個前提，為每個條件尋找一個條件，一直達到無條件的條件為止。為了控制心靈的作用，這條準則是一條恰當的準則；但是不可把它弄混，誤認為在前提連環中實際上有一個最初的、無條件的環節，這卻是一個錯誤假定。因為，知道一系列推理步驟中每一步有前在條件是一回事，而斷言我們能夠從整體上理解這個系列，包括最初的、無條件的一步，這完全是另一回事。（這裡為說清康德的想法，可以指出：要說提任何一個數，總有一個數比它大，這話固然正確，可是說存在一個比別的什麼數都大的數，就不對了。）不區別三段論法準則和純粹理性的基本的、但錯誤的前提，是相當於三類三段論法的三種典型錯誤的來源。在定言三段論法的範圍內，這個前提講，連續尋求斷言判斷的條件，最後能遇上一個不是賓詞的主詞。在假言三段論法的範圍內，它講我們能達到一個沒有任何先決條件的論斷；而在選言三段論法的範圍內，它講我們能夠發現概念劃分的一個分支集合，不再需要別的分支就足以完成劃分。這樣，我們欺騙自己，誤以為在知識領域中能證實三種絕對統一：在心理學中，思維主體的絕對統一；在宇宙論中，現象的前因序列的絕對統一；在神學中，一般思維的主體的絕對統一。但是，在有限經驗的界限之內，沒有和這三種理念中任何一種相應的對象。我們不能從理論上理解人類靈魂的本質統一，或宇宙的統一，或神的統一。

在歷史上簡直不會有任何哲學家的實例，像康德那樣深深信服一些主張是真理，卻又辛辛苦苦地證明支持那些主張的理由站不住腳。信仰神的存在、靈魂的自由和永生，他認為不是無所謂的問題，在這方面只關心宣告中立。相反，他倒認為這些問題極其重要，可是他相

信心靈若不禁想像它已經把握了絕對，那就是自欺。絕對是指引知識的永無止境的前進的燈塔，但它本身並不會成爲心靈的一種占有品。

通過認知而達到絕對，和成爲絕對是一回事。可是把人劃分成一個被動部份和一個主動部份，以及把世界作相應的劃分，分成感知的東西和思維的東西、偶然的東西和推理上必然的東西，這樣劃分只能在無限點得到解決；而且在我們的道德生活中，自由意志同規律、幸福同義務的對立也是如此。因爲我們既然是賦有意志的存在物，我們的生活同樣劃分開，屬於我們必然要參與的兩類：符合因果關係的現象的、天然的世界，和自在之物、心靈的自由與完全獨立的世界。那種稱作義務、表現爲律令形式的東西，不但完全不受我們的意向的支配，而且正由於它的律令性質，它一定與我們的意向恰恰相反。

「由於一個講必須情願做某事的命令包含著矛盾，因爲假若我們知道我們不得不做某事，也知道我們會情願做，這命令就是多餘了；然而假若我們完成這行爲不是情願，只是出於尊重法律，那麼這命令把那種尊重當做此準則的宗旨，就會以一種與被命令者的意向恰恰相反的方式起作用。」●

可是意志同法律一致，這種事必定可能有；這是至善的一個條件，而至善本身必定可能有，造成福與德的協調綜合；大家都知道，在經驗世界中福與德有彼此限制的傾向。理性直接理解道德律，不依賴於我們對可能實行道德律必要的主觀條件有知識。這就是說，人未懂得自己具有行動自由，先懂得他應當做什麼；根據他該如何，他首次認識到他能如何，即認識到他是自由的。但是這樣認識的自由是實踐理性的對象，實踐理性的活動範圍比思辨理性的範圍廣。人人同意，服從道德律令是人能力可及的事，即使他沒有把握實際上會服從。「他相

信他能因為懂得某個行為是他的義務而完成這個行為，而且他在自己身上認清一種自由，假若不是因為有道德規律，他就會始終不知道它。」

●實踐理性有自己的一些根據理論知識得不出的先驗原則，而由於這些原則是正確的，就必須認可某些為理智所接觸不到的基本真理，因為理智構成概念的能力受到概念對經驗的適用性的限制。既然意志服從道德規律，拿至善當做必然目的，至善必定是可能有的。而且，由於這種善要求絕對完美，而只有無限前進的結果才可能達到絕對完美，那麼道德規律的正確性必然表示個體人的存在時間無限，即個人永生。同樣，至善這條基本原理如果正確，就要求人的幸福符合人的義務，可是沒有任何自然情況足以證明確實會如此。因此，如果存在意志的必然目的至善，必定存在不屬於自然一部份的一個自由的、合理的自然之因，即存在神。因而，由於我們認識道德規律，思辨理性的理念獲得一種理論決不能使它得到的客觀現實性。我們的永生、我們參與可理解性世界、無條件的自由、以及創世主支配自然界的大權，這一切已證明是道德規律要求存在的現實。

總結一下。人分裂開，屬於相反的兩級——自然級和自由級，欲望級和義務級；充滿偶然事物的消極存在，客體的偶然性消失的積極存在——這種分裂是可以糾正的，但條件是要有無限前進。我們前面的希望是無限努力追求自我成神，不是達到同超驗的神合一這種神秘意義的自我成神，而是做到絕對完美這種意義的自我成神，因為絕對完美破壞了偶然性控制自由的力量。達到一種神一般的情況，使得理性和意志完全支配世界，這是每一個人的無限前進的最終目標。

康德的哲學不包含喪失樂園和人的墮落的歷史。他提出來不靠順從自然，而靠擺脫自然的控制，來實現基本人性的前景。康德在哲學

的一種探求的歷史上開闢了新篇章，這種探求是要克服人類存在的偶然性，提出自由是人的實現，規定自主的理性和意志的獨立是人向自己朝聖的無盡歷程的最後目的地，這自我那時就是神聖的自我了。

12. 費希特和精神的自我征服

費希特(Johann G. Fichte)打算消除康德主張的人受到自由召喚的學說帶有的限制，並且詳述了一種見解，認為人徹底認識自己對「存在物」的情況有無限支配權、自己存在的絕對第一位、人完全不受先已存在的秩序的約束，這是人力範圍以內的事，而且是人的義務。費希特在他的演說《論人的尊嚴》(*On the Dignity of Man*)裡這樣講：「哲學教導我們從自我中發現一切」；「只有通過自我才能把秩序與和諧灌輸到呆滯的無定形的總體裡」；人「憑仗自己的存在力量，全然不受身外一切的控制，絕對地以自身而憑自身存在著；……人是永恆的，獨自地靠自己的力量而存在。」不過，人對自己的身份——「存在物」的絕對創造者——的這種認識，不是現成供給的東西而是一個道德教訓，是一個召喚，號召不斷的自我超越和永遠反覆的努力，依次把每個形式的「存在物」看成不是終局而是一個全新的義務。

這樣的在哲學上使精神獲得解放，擺脫自然的束縛，以及把世界當做一種永遠的任務的想法，後來受到馬克思等人的貶斥，說這表明德國政治激進主義的虛弱，表明一種文明的虛弱，這種文明因為缺乏實際革命奮鬥的勇氣，把行動轉入思想領域，從道德方面來考察實踐。不過，德國哲學由於它的基本立場，不把世界看成樂觀期望的源泉，也不看成一個規定好種種價值、準備為這些價值辯護的仁慈的大自然的成果，而是看成一個問題和疑難。理性再也不是自然的摹本，我們

在自然界看不到先前確定的和諧。人是認知的主體，哲學從人身上能辨認出整體人的一部份或側面，人的實際存在物的一部份或側面；這樣，就把認知解釋成一種實踐行爲。

費希特和啓蒙運動哲學的對立，是基於一個康德哲學主題。假如人受著自己在肉體上歸屬的現存自然界這一壓力的強制，那麼除功利主義的苦樂計較外就不會有什麼道德，也就是說根本沒有道德。假如要世界是一個義務的對象，人必須脫開自然決定論。因此，形而上學的和認識論上的選擇暗含著一個道德問題。我們經常受費希特所謂的「獨斷論」的引誘，也就是受根據對象來解釋意識這種觀點的引誘，因為這種觀點使人擺脫責任，叫人依賴假想中在自然界見得到的因果律；凡是不能擺脫依賴對象的人，根據性格傾向來說便是獨斷論者。反之，唯心主義把意識當做出發點，要憑藉意識而對世界萬物有所了解；唯心主義者是這樣一種人，他意識到了自己的自由，承認他對世界有責任，準備對付現實。那種把自我意識和人在萬物中間的客觀存在看成同一的人，即唯物主義者，倒是軟弱而不能擔任「存在物」的創始者的角色，而不是想法錯了。唯心主義不但在道德上優越，而且是哲學家有一個自然出發點，因為它避開了無法解答的問題。它無須追問最初的經驗是對誰發生的，因為根據這一派見解，主體與客體一致；「存在物」的原始狀態即自我意識是自爲的存在物，不需要任何解釋。

但是這種自我意識的自爲的存在物，不是當做物或實體而呈現給人的思考能力的，它顯出只是一種活動。費希特不承認那種依據觀察得來的看法，認爲實體一定在行動以前，而行動以一個能動的實體爲先決條件。正相反，行動是第一性的，按實體的存在物同行動的關係來說，實體的存在物只是第二性的產物或增生物。意識本身就是行動，

一種不是由外界規定的創造主動性的運動；它是自因。客體世界不獨立存在；康德的「自在之物」是獨斷論的遺迹。人意識到自己的無限自由，才認識自己是「存在物」的絕對根源，認識「存在物」總的說來是一種由於有人才有意義的東西。自由也是真正的人類社會的條件，一個真正的人類社會是建立在自願團結的基礎上，而不是建立在消極的利益結合的基礎上；假若我們承認人的「存在物」是由大自然給人劃定的種種需要所規定的這個看法，利益結合便是唯一結合。費希特的理想像盧梭的理想一樣，想有一個社會，裡面人與人的關係以自由合作為本，而不受外部強加上的一個契約的節制。

可是，意識假如是絕對起始點，就不會像貝克萊(George Berkeley)派唯心主義的講法，是對知覺的意識，而必定是對意志行為的意識。其首要的基本原則是思維對於本身負有義務，這要求自我創造自己的對應體，從這個對應體上認識到本身便是自己的自我限制。意識，也就是自我，為了確立在創造性的自我意識中，才產生非我。精神對精神直接呈現的自我同一並不滿意，卻要求一種反思的自我同一，轉向自身內部，被自己感知；不過，要做到這一點，它必須先分成兩個，通過創造世界而把自己對象化，於是世界對它顯得是外在的東西，使它能認識自己。這種自我取消的外化辯證法，是黑格爾哲學架構的一個直接前驅，可是在新柏拉圖派神統記的全部歷史中，及一切把神說成通過自己的創造活動而產生的教義中，也紮下根。按費希特的講法，神的屬性轉移給人類精神，人類精神有無限自律性，是其他一切現實相關的標準。就自我而論，能動性和被動性的對立不再適用了。費希特在他的《知識學》(Wissenschaftslehre)●第一版中寫道：「由於自我的本質完全在於它設定自己，所以自我設定和存在對它來說就是

一回事……。自我要把本身內的東西設定為在非我中，才能夠避免設定它……。能動性和被動性原是一回事。」

自我和經驗的、心理的、個體的主體不是同一個，它是先驗的自我，即作為主體的人性，但是因為不存在獨立於個體意識之外的自律存在物（例如，像阿威羅伊派講的「普遍精神」），它不能叫集體的主體。換句話說，人性是作為一切個體人的本性、每個人從自身必定會發現的意識而存在的。能夠有人類社會，就是由於這一點；一切個人的任務是把自己當作「人類」來認識。

自我必定照這樣建立物的世界，它本是自我的自由的產物，可是一旦建立就成為對自由的限制，需要解除。因此，創造世界並不是一個單獨的事件，而是不斷的努力，使精神的對象化產物再被吸收進精神。精神的對象化產物的阻力，對於精神本身的發展是必需的；精神克服了這種阻力，通過給自己規定必須超越成功的新界限這個無盡的過程，便達到絕對自我認識狀態。這個過程的最後目的由絕對意識來表達，可是這個目的實際是達不到的；像康德哲學中講的一樣，它是標誌出一個無限進程的目標的界限。因而，要在人類事務中積極爭得自由，就需要精神和各種定形的文明的永遠對抗。精神是自己的外化物的永恆批評者，而各種定形帶有的惰性同精神的原始創造活動之間的緊張關係不會消失，因為它是精神存在的一個條件，甚至可說和精神存在是同義語。

費希特的哲學打算這樣把人當做實際的存在物來解釋人，在認識論中首先講實踐觀點即道德觀點至上。人的認知在內容方面是由實踐的觀點決定的；人與世界的關係不是接受的關係，而是創造的關係；世界是當做義務的對象而呈現的，並不是一種現成的知覺來源。不過，

因為自我的真正目的是使自己完美無缺，所以人的真正義務在於教育和自我教育方面。

既然把自我理解為自由不斷地克服自己的限制，人類歷史便能解釋成精神爭取自由的奮鬥史。費希特和後來的黑格爾一樣，在他看來，如果把歷史設想成向認識自由的前進，歷史便富有意義。由於有依靠傳統力量的不經思考的自發性、個人的專好占優勢、而且最後發現理性是一個外在的支配者，歷史趨向一種狀態，個人自由要和普遍理性完全一致，人類衝突的根源要枯竭。這樣來看的歷史，是一種神正論，或者更不如說是一種「人正論」；我們也可以把歷史中見得到的罪惡解釋成與整體的推動力有關的一個前進因素，也可以講罪惡是完全非理性的事，缺乏存在上的一貫性，總之不算什麼，不屬於歷史。

費希特把人看作自由，描述人發現自己的本職就是同本身的異化的惰性進行不斷的競爭，人的這種寫照使批判全部傳統看法有了依據，而且似乎支持人在文化政治生活中求自由的志向。可是，結果表明，也可以叫這種哲學產生與其明顯意圖完全相反的結論；費希特在自己的生涯後期的確這樣做了。在拿破侖(Napoleon)戰爭期間，他對啓蒙運動的功利主義的批評，和他為人與人之間的非功利紐帶所作的辯解，和一種民族崇拜結合起來，把民族當做非功利的、非理性的社會的典型體現。在這方面，費希特開浪漫主義思想的先河。在歷史的前進中個別民族是每個時代主要價值的代表者，這種想法促使他主張日耳曼人救世論，而人性是人的本質的想法促使他提倡義務制國家教育，當做協助個人發現自己的真正人生道路的手段。費希特的《封閉的商業國家》(*Dergeschlossene Handelsstaat*)中勾勒的極權主義烏托邦，從他的自由哲學基本上能找到依據。可以據假定追尋兩者的聯繫如下。要

求人所做的，是從本身發現自己的絕對自由而又有創造性的人性。這並不是一個任意定的理想，而是現實的、無法逃避的要求自我認識的號召，而向自我認識的前進和人的存在本身就是一回事。由於個人和民族向注定目標的發展不相等，他們達到的自我認識程度差別很大，所以十分自然，先進者對後進者的教育會加快後者向完滿人性的發展。假如國家對國民進行合群精神及人性的教育本是國家的任務，那麼統治者既然比被統治者要懂得人性的意義，他們運用強制手段使每一個人內在潛伏的人性顯靈出來，就不算奇怪了。這種強制不過是存在於每一個人身上、構成自身本質的那種強制的社會表現，這是他尚未意識到的；所以，這其實也就根本不是強制，而是人性的實現。因為人天生來賦有人性，所以強制人加入社會不是侵犯個人的自由，倒是把人從自己的無知和被動性的牢獄中釋放出來。照這樣，有了費希特的把人性當做自由的自由哲學，就能宣告警察國家是自由的化身。

費希特是內在辯證法的真正創造者，這種辯證法不越出人的主觀性以外，而是把那種主觀性當做絕對出發點（雖然費希特在他的哲學工作最後階段又回到有一個超人類的「絕對」這種想法上，認為人類精神參與「絕對」的自由）。在他看來，主體和客體是一種想由無限進展尋求合題的二元性產生的結果。不過，由於主體是人主體，這合題不能由沈思超人類的「絕對」來實現，而只能由個體的人的不能替代的活動來實現。既然費希特把人性看成無條件的存在，他可以，嚴格地講確實也必須，把它看成實際的存在，基本上是由人性對自己的世界所持的積極態度規定的，這個世界相對於創造性的主觀性來說具有有條件的存在。這樣，他奠定了對人類歷史的一種解釋的基礎，把人類歷史解釋成一個物種的自我創造，即自由有意義地、單方向地升高到自我認

識。歷史當然是那樣一種媒介，與自身直接等同的非歷史性的意識藉以趨向反思的自我同一。因此，歷史本身並不是目的；它不是包含全部人性，毫無例外，而是兩種非歷史的現實，即起初那種意識和當做人類發展最終目標的意識之間的一座橋梁。超越的人主體作為自由深入本身，靠實踐努力把自己分成主體和客體的世界，而又通過歷史回到趨向自我意識自由的無限進展。這就是費希特的形而上學的根本內容。

有可能把這個學說解釋成對極權國家的辯解，這主要是由於兩個假定。首先，費希特認為各個人的目的和整個人類的目的完全一致：普遍人性存在於個人身上，成為自己的天性，而個人卻沒有充分意識到它，實現這個普遍人性就是徹底實現我們每一個人。此外，按照人實現自己的根本人性的程度不同，人或多或少總是先進的。雖然在費希特的心目中教育應該主要是啟發式的，使各個人固有的人類尊嚴顯露出來，然而，既然容許比較有知識的人規定該追求哪種人性，有這樣的自由，就不難把費希特的方案解釋成人人要被強制實現本身自由的一個體系。換句話說，因為自由同分化毫無關聯，因為個人的實現恰恰就是還未分化的人性的實現，所以人要獲得自由，根本不依靠個人這種不能還原的實體的自由自我表現。超越的自我並不是經驗界人的經驗的產物，而是和人的生命相比至高無上，並能夠憑仗本身的自由向人的生命提出要求；它也能像神一樣，強制經驗界的人以加快本身的自由的進展。

13. 黑格爾：意識向絕對的進展

康德和費希特要把人的存在說成獨立自由的，儘管他們的講法相

反，但兩人都是抱著一種本質上二元論的觀點。在康德方面，這種觀點是感覺世界的偶然性和理智的必然形式二元分立，是人的義務和天性二元分立；在費希特方面，是義務和現實的二元分立，這是精神發展的一個永存條件，在無限的前進運動中延長下去，沒有終了。不過，無論是康德還是費希特，都沒打破這個兩難局面：或者講精神開始把握存在的偶然性，認識到它，於是精神可說是沾染了偶然性；或者講精神除掉偶然性，從而除掉存在的多樣性。

黑格爾的宏偉學說體系除解釋別的問題外，有意為「存在物」的本性作出一種解釋，照那樣解釋，會消除偶然性的作用，而同時又保存宇宙的豐富多樣性。黑格爾一反謝林(Friedrich Wilhelm Schelling)的唯心主義，他不想要把「存在物」還原成「絕對」這一未區分的同一體，那麼其中的有限現實的多樣性和多重性必定會喪失，或者人把它當成幻象，不再考慮；而且他也和康德對立，不肯把思維主體看成徹底沈緬於感受多樣性和多重性，那種多樣性和多重性無盡無休地呈現給他，卻成為沒有理由或意義的資料。黑格爾的用意是把宇宙解釋成完全有意義的，而不犧牲它的區分。他寫道，這件事需要「從自身發生出來的豐富內容，……各個形態給自身規定出來的差別。」●

但是，脫開偶然性的精神和無限精神相同。因為，既然客體是和主體相異的東西，就是主體的一個限制，一個否定；有限制的意識是有限的，而客體既然相異，可說是它的敵方。精神要從客體感知到自己，從而去掉後者的相異性和客體性，才能擺脫限制，達到無限性；這樣，「存在物」的多樣性不再是偶發的。可是，爲了要那種多樣性保持本身豐富，去掉世界的相異性和客體性的過程不可依靠毀滅創造出的宇宙，或宣佈宇宙是幻象，最終一定是化入那吸收一切的「絕對」的

統一性中；恰在它消亡時它一定持續存在，這是說精神對它的否定一定是同化的否定。「奧伏赫變」(揚棄, *Aufheben*)一詞表示這種特別的保持性否定，既維護精神的獨立，也維護「存在物」的多樣性。但是要維護這兩點，不可單靠給精神任意下一個符合這兩個條件的定義，而是要依靠敘述歷史，敘述裡包括「存在物」的全部發展，並能使世界的歷史，特別是使人類文明的歷史獲得完整的意義。這個歷史體系必須描述精神通過歷史的艱苦努力，向絕對性的發展。黑格爾的那些一起包含著馬克思主義胚芽的著作當中最重要的一部——《精神現象學》——的主旨就是如此。此書描述意識的必然發展的相繼各階段：意識從純粹意識經由自我意識、理性、精神和宗教，發展到絕對知識，到那種知識，它實現世界的目的，等於認識世界。

《精神現象學》中的語言極其複雜抽象，把讀者的頭腦引上互相矛盾的思路，而且令讀者陷入荒謬透頂的含糊詞句中；除此之外，它還有一個缺點，讓人弄不清在書的哪些章節裡，想叫精神發展的相繼各階段跟實際的文化發展階段相應，而在哪些章節裡是撇開文化發展，獨立構成的架構。在有些段落裡，例如黑格爾談到斯多噶主義或懷疑主義、希臘宗教、文藝復興、啓蒙運動等的時候，他提起哲學、宗教或政治的歷史上的具體事件來印證他關於個別階段的講法。這也許表示他在探索具體化的精神在文明史中相繼歷經的各階段。另一方面，我們發現那現象學的時間表並不符合實際歷史。例如，把宗教描述成繼自我認識、理性、精神的發展(一種包括許多近代成份的發展)之後的發展階段，然而宗教卻是古代產生的。不過，一種「現象學」嚴格說來並不是一種不涉及時間的分類法，而是講述現象出現和成熟的先後順序的理論。黑格爾的《精神現象學》中有許多這種含糊說法，對這部

著作在黑格爾的整個學說體系中的恰當地位問題有影響，然而我們仍不妨指出本書研討範圍內的一些基本傾向。

黑格爾認為精神的東西顯然是「存在物」的全部發展的起始點；在這方面，他是守著一個可上溯到歐洲哲學初期巴門尼德、柏拉圖和柏拉圖主義者的思想傳統。萬物本源一定是不依賴任何別的事物來保持其「存在物」的東西，是自主的和只與自己有關連的東西，這種關連的方式尚待進一步研究。因此，它不會是由一些彼此限制或相互沒多大關係的部份組成的；自在的存在和自我關連的存在是屬於精神的一個「存在物」的模式。絕對的事物按定義是沒有約束或限制的，即是無限的，而只有精神能夠在這種意義上是無限的。可是黑格爾更進一步，認為精神不但是本源，而且是唯一的現實。這等於說「存在物」的一切表現，現實的一切形式，只有當做精神發展的一個階段，當做精神的手段或當做它與自身缺陷作鬥爭的方式的表現，才可以理解。

因為精神雖然是自存的，卻不是自足的。黑格爾一面避開對有限世界必須作出說明的柏拉圖主義者和基督徒面臨的困難，一面假定「絕對」有自足性。他的講法的基礎是，所謂絕對是自足的，意思是指它的自存不需要任何事物的支持，而不是說它表現出自己的全部可能性。它必須也要為自己而存在，即它是關於作為精神的自身的完滿知識。換句話說，在它會是已揚棄的對象，是自我指向的對象，在存在方面與自我認識同一的時候，它就必須成爲一個對象，這樣就能除掉自己的客體性而把它完全同化。說來黑格爾思想最顯著的特色是，認為我們的理性反思「絕對」的形成方式，一定把自己的活動看成那個過程的組成部份；因為若不然精神的發展和我們自己關於那個發展的思考就會是兩個分離的、根本相異的現實了，人的思想相對於精神的發展來

說就成了偶發的，或者精神的發展相對於人的思想來說是這樣。這也一部份說明了康德派的批判的錯誤，因為按這種批判，就必然在理性確定了自己的妥當性範圍後，先審查我們的認識能力的本性，然後運用認識能力來考察「存在物」的本性。這是一種以錯誤假定為根據的行不通的作法。所以行不通，是因為我們的有限理性假如不先有某種手段，是不能劃定本身妥當性界限的，而且它在實際存在以前也不會存在。那個錯誤假定是假定人和絕對在認知過程中「居相對兩方」，而把認知過程描繪成兩者的聯繫。理性要思考絕對，一定要能夠把自身同絕對聯繫起來賦予自己的思想一種意義；否則就會由於錯覺，妄圖理解一個不包括我們的理智有關絕對的活動的絕對，而淪為非必需的角色。在思考世界時，必須認識到我們的思維本身就是世界發展的一部份，是它所涉及的那種事物本身的延續。黑格爾不是在記載精神，他是在寫精神的自傳。

照這樣思考，便明白要把握任何發展過程的意義，方法是把部份和全體聯繫起來。真理只能夠全面表達；意義要結合完整過程才能理解，「真理是全體」●。這句話有雙重意義。第一，撇開什麼黑格爾主義的解釋不談，它指的是關於宇宙的任何部份的知識，把那部份同「存在物」的整個歷史聯繫起來談才有意義。第二，明確屬於黑格爾主義的意義是，一切個體存在物的真理包含在那存在物的概念中，而且一個存在物當認識到自身時展示其從前隱蔽著的全部本性；這存在物逐漸符合自身的概念，最終與關於自身的知識完全相同。最後這一點，按照它是應用於宇宙的一個組成部份，還是應用於全體，其意義也不同。任何個別的存在物，我們能夠說它發展自身也就實現了最初只是個可能性的事物（然而不是明確的可能性，不是不同的若干可能性中選出的一

個)，這樣達到自己的真理。按這種意義講，種子的真理是由種子長成的樹，雞蛋的真理是雛雞。靠完成一種純粹的可能性，對象成為自己的真理。但是黑格爾更進一步，認為在作為單一過程的「存在物」發展中，真理或者說達到與概念相符合，並不是一種純粹的偶然巧合，即兩個現實的那種一致：精神可能從外部進行比較，像比較一幅畫和原物或是比較房屋的圖樣和那座房屋本身一樣。就精神發展的整個過程來說，構成這種一致的是一個存在物和自身的概念的同一性，即精神的「存在物」和關於那存在物的知識正是一回事，這樣一種最後局面：精神既拋掉自己的對象化形式，作為自身的概念返回自身中，但是這種概念不僅是抽象的，而且是對那個概念的意識。

精神的進展就是這樣循環的：精神的終點正如它的起點，這表明它是自己的真理，或者說它已意識到本身原先是什麼。這種最終狀態就是所謂的絕對知識。

「但是，這個本身即是精神的實體，就是它變成它自在地是那個東西的過程；而且只有作為自己回復到自己的變化過程、精神自身才真正是精神。精神自在地就是運動，就是認識的運動——就是由自在轉變為自為，由實體轉變為主體，由意識的對象轉變為自我意識的對象，這就是說，轉變為同時又被揚棄了的對象，或者轉變為概念的運動。這個運動是向自己回復的圓圈，這圓圈以它的開端為前提並且只有在終點才達到開端。」●

可是，如果精神創造歷史的真正內容，最後回到自身中的那種作用不是空的作用，這就是說，如果精神不僅僅是回復原來狀態，彷彿什麼也沒發生似的，那是因為最後結局同造成這結局的過程形成一個整體，所以精神在旅途的終點保住一路上積聚的全部財富。這作用是

不斷的「中介」作用，即精神的自我分化，它由自身產生一個個總是新的形式，然後消除這些形式的對象性，再同化。在相繼各個階段，精神通過不斷的自我否定，這樣前進；否定自身被否定，其價值雖然被吸收進一個高級階段，卻仍繼續存留。

「但精神的生活不是害怕死亡而倖免於蹂躪的生活，而是敢於承擔死亡、並在死亡中得以自存的生活。精神只當它在絕對的支離破碎中能保全其自身時才贏得它的真實性。……精神所以是這種力量，乃是因為它敢於面對面地正視否定的東西並停留在那裡。精神在否定的東西那裡停留，這就是一種魔力，這種魔力就把否定的東西轉化為存在。」●

精神存在的第一個形式是一種還不算自我意識的意識。它經過一個感覺上的確實性階段，在這個階段意識與對象有區別，所以對意識來說有所謂自在存在這樣一種東西。原先是對象的東西成為關於對象的知識，因此「存在物」成了「對意識的自在存在」。同時意識改變性質，逐漸消除這種錯覺，即它是受某種異己的東西所困擾。然後，當意識把握事物的特有性質而理解事物的統一性時，就成為知覺意識，或簡稱知覺。在知覺中，意識達到一個新階段，從個別現象領會一般性的階段。每一個現實知覺都包含一般成份，為了領會一個現有現象是現有的，我們必須理解「現在」是與知覺自身有別的東西，從而由具體知覺資料得出抽象成份。同樣，當我們理解事物的個體性時，我們只能靠個體性的抽象概念來理解，而當我們認識到個體性本身時，我們便達到一般化知識的水平。現實的「外面那裡的東西」是不能表達的：語言屬於一般性的領域，因此一切知覺只要我們一表達它，它就屬於一般性領域。知覺通過給感覺世界加上一般性，超越該已知對象的具體

性，但同時又保存具體性。並且，對象是靠特有性質跟其他對象區別的，這種對照使它得到自己的獨立性；然而同時也剝奪它的獨立性，因為那種獨立性就在於和別的事物不同，並不是絕對獨立性，而是一種對別的事物的消極依賴性。對象分解成一組跟其他對象的關係，所以它只有是爲他之存在，才是自在之存在，倒過來說也對。從感覺世界中理解這種形式的一般性，表示意識進入知性的領域。知性不但有能力由具體理解一般，而且有能力理解一般性本身，理解它的概念存在的全部內涵。知性通過和感覺世界對立而理解超感覺世界。在這種對立中，兩個世界在意識中形成彼此相對：一個要當做另一個的否定才能理解，這樣各在自身內包含著自己的對立面，從而成爲無限的，因爲無限便是消除與「存在物」本性相異的任何東西給「存在物」設下的障礙；一個世界自身內部包含了以前的限度，便成爲無限的。然後，當無限的概念成爲意識的對象時，意識就成爲自我意識或稱自我反思。

自我認識知道對象的自在之存在是它爲另一個對象存在的方式；它努力親自占有對象，消除其對象性。自我認識依本性趨向它在概念上已占爲己有的那種無限性。另一方面，自我認識只是依仗它被另一個自我認識承認是自我認識，才自在自爲地存在。一切自我認識都是一種媒介，都是一切別的自我認識藉以同它自己聯繫起來的媒介。換句話說，個人的自我認識只在人之間的交流和相互了解的過程中存在；想像一種把自身當絕對出發點看待的自我認識，是自欺欺人。但是，存在另一個自我認識作爲頭一個的條件，也是對這個的限制，是對它達成無限性的阻礙。於是，在各個自我認識之間，彼此相對有一種天然的緊張關係和對抗作用。這是一場殊死的搏鬥，每個自我認識自願面臨毀滅，結果是兩個有一個喪失獨立，被另一個制服。出現了一種

主奴關係，這種相互依賴便是由人的勞動發展精神的過程的開端。主人使獨立的對象做了奴隸，拿奴隸當工具使用。奴隸讓事物受到最初有意計劃的待遇，即精神中計劃的待遇；但是他要完成主人司令指派的任務，而只有主人才真正通過使用對象，自身同化對象。這個過程似乎實現對象，成為主人的精神擴展，可是在這個過程中卻出現主奴關係下應有的情況的大反面。勞動表示戒絕享樂，克制欲望；就奴隸來說，這是一種出於懼怕主人的永久戒絕，但是在那種懼怕中奴隸的自我認識達到自在之存在，而克制則使對象成形；奴隸把事物的「存在物」看作他自己的意識的外化，這樣自在之存在又歸還意識，成為它自己的財產。勞動可說是事物的精神化，在勞動中，奴隸的自我認識發現它自己的意義，儘管那似乎只是實現另一個自我認識的意義。人在奴隸工作中，靠精神上積極同化對象和自律的才能，使自己的人性達到完美無缺。可是，這個階段並不是自由階段或主體與客體統一的階段；作為獨立對象的自我認識，跟作為自我認識的獨立對象是截然不同的。

自我認識的下一種形式是思維意識，它把自身理解為無限的，因而是自由的。我思維時，我是在自身以內，是自由的；對象成了為我之存在物。這一種自由自我認識是斯多噶派哲學講的自由自我認識，這一派哲學拒不承認有奴役，而認為精神自由與外界條件無關。這種自由的本質是一般思維；思維撤回自身內，放棄同化對象的努力，並宣佈自己不計較自然生存問題。這種在道德上對事物的否定態度，由懷疑主義帶到一個極端，懷疑主義在思想認識上也否認事物，斷言一切「別樣」事物都不存在，徹底抹殺宇宙的多樣性。懷疑意識要把對象及它自己同對象的關係都打消。可是，有一個矛盾於它不利，因為它

意圖靠否認世界中存在差異這一事實來達到自我同一，然而這一來它正意識到自己的偶然性，而偶然性是自我同一的反面。一察覺這個矛盾，我們便有了不幸意識，一方面認識到自身是自律的存在，一方面認識到自身是偶然的的存在，意識夾在當中飽受折磨。猶太教和早期基督教是這種分裂狀態的實例。意識面對神的超世的「存在物」，在其中它當然熟視自身，但是與神的不變性形成對照；它謙卑地承認在神明面前自己的個體偶然性，可是不知道自己的個性的真實性和普遍性。軟弱無力的個體甚至從自己的活動的結果中看到神方面的克己，但是在由此發生的感恩行動中它重新發現自己的現實，達到精神發展的下一階段即理性階段。

理性是個人意識作為一種自律的、有自信心的意識的肯定；它在唯心主義學說中表達這種確實性，唯心主義學說的主旨是要把全部現實看成個人意識所理解的東西。可是，這種唯理主義唯心論在自身範圍內不能為經驗的全部多樣性找到一席之地，因此斷言這種多樣性它毫不關切。這一來便陷入矛盾，因為雖然它盡力肯定理性的獨立，卻承認（即使只是由於漠不關心）存在像康德學說中的那種在統一的統覺以外的東西。此外，它被迫認識到另一個的自我與它自己的不同，因而是它的「存在物」的限度。不過，理性自信在世界中能發現自己，消除自然存在的「異己性」；它開始這樣做，首先在科學觀察中做（理性作觀察者），目的是使感官的證據變成概念，然後設法確立會消除感覺存在物的定律，只承認完全符合定律條件的東西是真實的。可是，未同化的現實不能按這種方式證明不確實。理性經常面臨它的要求同所遭遇的世界的矛盾。意識因而又常容易發生內在衝突，這是由呈現給意識的東西和理性設定的目的之間長期的對立引起的。問題是出在個體

性和普遍性之間、法律和個人之間、德行和實際歷史進程之間。

最後這一點特別重要，因為提出道德律令和現有現實的關係整個這項一般性問題。在德行與歷史的競爭中，德行注定要屈服。

「德行於是被世界進程克服了，因為事實上德行的目的是抽象的非現實的本質……德行當初想捨棄個體性而使善成爲現實性，但現實性根本不是別的，本身就是個體性。善本來被當作是自在或潛在的東西，與存在著的東西相對立，但自在或潛在，從它的實在性和真理性上看，毋寧就是存在本身。潛在首先是與現實性相反對的本質抽象性；但抽象性卻正是那種不真正地存在、而僅只爲意識而存在的東西，而這也就是說，它本身就是現實的東西，因爲現實的東西就是那種本質上爲一他物而存在的東西，或者說，它就是存在。但德行的意識是以自在與存在的這個區別爲根據的，而這個區別並沒有真理性。……世界進程於是戰勝了與它自己對立著的德行，戰勝了以無本質的抽象性爲本質的德行。」●

這是用比較複雜的詞句來表達《法哲學》(Philosophy of Right) 序言中那個經典警句：「凡是合乎理性的東西都是現實的；凡是現實的東西都是合乎理性的。」●黑格爾認爲，確定現實的歷史進程與世界的「本質」要求之間的基本對立——一種由理性本身產生的規範理想與精神發展到「存在物」時精神的現實之間的衝突形成的對立，那就是理性的謬見。黑格爾的這種批評既針對費希特，也針對浪漫主義者：假定合理性的規則與現有世界有外在衝突，錯誤在於理性還不能把現實當做理性的醞釀物來理解，因此現實對理性經常顯得是偶然的、應當克服的東西。就是關於這個問題，黑格爾的後繼者們中間在解釋上發生了最重大的衝突。黑格爾是不是認真斷言，我們由衷地贊成我們所

遭遇的那種現實的全部細節，是合乎理性的，在任何時刻世界不過是精神進展中的一個必然階段，因而他的學說是專用來證明「凡是存在的都正確」的一個「道正論」？或者反過來問，是不是理性有義務考察現有現實哪些部份真正符合理性進展的原則，因此自己保留評判任何個別情況的權利？黑格爾主義在這個基本論點上的含糊不清是很難解決的。黑格爾其實並不是打算把道德判斷運用到過去歷史上，卻是想理解它、它的全部慘禍，理解為爭自由的精神的艱苦工作。另一方面，他講哲學局限於認識過去的歷史進程，否認它有權凝視未來，然而聲稱他自己的哲學代表著精神打破對象性桎梏的最後解放。我們因而可以講，關於過去，他的哲學是結合歷史的最終目標、根據推理為歷史所作的辯護；然而關於未來，他可說是寧願暫不下斷語。

談到發展中的本質同現實存在的契合轉用於個人問題上，以上這種觀點得到證實。個人只是通過自己的行動來認識本身，他的本性是在他看待世界的態度上和他以實際行動表達那種態度的方式上顯露出來的。他所做的事就是他本身：活動僅僅是把可能性變成存在，喚醒潛勢。但即使如此，在黑格爾的體系中也找不到什麼準則，在實際情況下使我們能夠就這人或者按歷史環境來區別「本質的」東西和歪曲敗壞那種本質的東西。其實，看來似乎很自然，可以認為真實的現實一般是實現精神的發展中的可能性，精神要顯露（黑格爾在《邏輯學》（*Logic*）中說，「本質必定顯現」）就存在，並且沒有得到在不同發展道路之間進行選擇的機會，而是實現它自己內部蘊含的那個單一可能性。

再講下去：理性一旦明確了它本身是自己的世界，而世界便是它，一旦這樣認識到它是客觀現實，而且這個現實同時也是它的自為之存在，那麼理性就成為狹義的精神，即局限於意識發展階段的精神。表

現為精神這種形式的理性由世界認識到自身，即見到世界是合理性的，於是免除了世界的偶然性，但同時並不把世界看成幻想，而是看成它在其中實現自己的現實。它不是那種使自身跟世界隔離、置身於世界之上或世界之旁的理性，那種理性既不準備將自己的偶然性委給「存在物」的世界，或者反之，斷言世界只是個現象，這樣為自身獲得虛幻的自律性。它跟浪漫主義者和唯心主義者的解決辦法相對立，同樣跟康德的解決辦法也相對立。精神在倫理、文化及道德良心的世界中實現自己。「但是只有那以自身為對象的作為絕對精神的精神才既意識到自己是一個自由獨立的現實性，又能在現實性中意識到它的自身。」●意識到自身的「精神」，是在宗教中活動的那種精神，就是說，是在「絕對的存在物」以「精神」的自我認識作幌子的行動中的那種精神。精神的第一個現實是自然宗教；消除了那種自然性，結果產生人為宗教，而這兩個階段的片面性都去掉後，便出現一種啓示的綜合宗教，在這種宗教中精神的「我」直接存在，現實和它同一。不過，宗教可不是精神的活動的最後完成，因為在宗教裡，精神的自我認識不是精神的意識的對象，而它自己的意識還沒有被克服。精神的最後形式是絕對知識，即自我認識的純粹自為之存在。「存在物」、真理和真理的確實性，全都成為一個；精神的全部內容，是在歷史過程中累積的，現在取得自我的形式。對象性本身已經消除，精神同自身交談，浸透歷史當中創造的豐富多樣性，同時免除原來限制它的一切「異己性」以及「存在物」、概念和概念意識在個別階段相互間產生的一切差別。

儘管《精神現象學》中有多少含糊不清的話，關於意識的發展必然性同實際的文明史之間的關係講得不確切，我們要弄清精神的自我否定和再同化自己的外化這兩個相繼階段的轉變萬分困難——儘管如

此，黑格爾壯麗的形而上學體系還是提出充分線索，表示它的一般意圖。黑格爾強調我們的認知行為不但包括知識的對象，而且包括它是被認識的這一事實：在精神同化事物的認知行為中，精神必須理解它同事物的目前關係。因此他的目的在於有一個觀察觀點，使現實和關於現實的思維同樣解釋得通，就是一個既包含「存在物」又包含理解「存在物」的觀點。假若能得出這樣的觀點，只有根據這樣的觀點世界和知性才會失掉偶然性；換一個觀點，世界和知性總有一個解釋不通，或者被當做純粹現象而任意勾銷。同時我們看出甚至「觀察觀點」這個說法也不正確；假使知性真能夠沈思自己和世界的關係，這種沈思就會是一種新的關係，不是由自我了解構成的，並且向高而又高的優勢地位上升的過程就會沒有個終了，而意識就會總停留在世界以外的、自身以外的某個解釋不通的地方。因此，最後消除精神與對象之間的疏遠，同時必定是有效地消除對象自身的對象性，而不僅僅是從理論上了解對象，如同了解異化的意識；對象和關於它的知識必須重合為一體。

假若消除主體與客體的對立僅只是一種爲了思維而調整的理想，而不是在有限發展的過程中能實際達到的事態，那麼精神的活動就會徒勞無功。進展可能永遠繼續下去，可是不會有真正的進展，因爲目標仍會是無限遙遠。根據這個觀點，黑格爾特別在他的《邏輯學》中痛斥他在康德和費希特的學說中見到的「謬無限」的概念。按他們的進展觀，自然規律與自由規律的對抗，義務與「存在物」的對抗，永久化了，因而有限性成爲絕對而無法克服的東西。

「當知性把非有造成事物的規定時，同時也就是把非有造成是不滅而絕對的了，於是知性就僵化在有限性的悲傷中了。事物的可消滅性

只能在它們的他物中，即肯定物中消滅；假如是這樣，它們的有限性就離開它們了；但是有限性又是它們的不變的質，即這種質不過渡到它們的他物中去，不過渡到它們的肯定物中去；所以有限性是永恆的。……但是，說有限物是絕對的，當然任何哲學、觀點、或知性都不願意讓自己承擔這樣的立場；……有限物是有限制的，可消滅的；有限物只是有限物，不是不滅的；這一點已經直接包括在它的規定和名詞之內了。」●

如果我們把無限看成僅僅是對有限的否定，那麼無限的概念本身就要依賴作為基本現實的有限；無限不過是有限的極端，脫不開有限，因此是一種有限的無限即「謬」無限。相反，肯定的、真正的無限是對那種理解為否定的有限的否定，因而是否定的否定，一種對有限性的真實勝利，是有限性流出自身以外。只有當有限性由於它的矛盾而顯露出是無限的，當有限物真正成為它自身、帶上無限性時，只有這時候，無限才獲得肯定意義。因此，「向無限前進」，或者說無限度的自我完成的概念，即現實永久逼近理想的概念，是一個內在矛盾，卻是個無活動性的矛盾，一遍又一遍地重複，沒有改變，毫無結果。它是單調的非實現構成的冗煩狀態；然而真正的無限物，「作為轉回到自身的有，作為自身關係，是有，但不是無規定的、抽象的有，因為它被建立為否定，正在進行否定；……返回到自身的真的無限，其形象是一個圓，它是一條達到了自身的線，是封閉的，完全現在的，沒有起點和終點。」●

前面說過，黑格爾認為無限前進的概念受到一種內在的、非辯證的矛盾的拖累。假如要上升發展的概念總的來說能有什麼意義，那種發展必須是考慮到實際終點的發展。必須實際上可能消除精神的偶然

性和爭得自由；說這兩點在無限時能做到，等於說根本做不到，假若「存在物」的歷史可以理解，假若能使精神跟自己的對象化格鬥的辯證法具有什麼意義，這只能是就**真實**的絕對而言，而不能是指那樣的絕對：它僅僅是標示精神知道自己永遠不會達到的地點，就是說一個並不存在的地點的路標。

總而言之，黑格爾的辯證法不是一個能和它適用的題材分開、轉用到別的領域的方法。它所講的是意識通過不斷的自我分化，克服它自身的偶然性和有限性的歷史過程。

14. 黑格爾：作為歷史目標的自由

這種克服偶然性，和精神的自由是一回事。黑格爾根據這個觀點，特別在他的《歷史哲學講演錄》(*Lectures on the Philosophy of History*)中討論了精神的演化。《歷史哲學講演錄》是他死後出版的，這本書連同《法哲學》是他的著作當中最流行、最常讀到的兩本。這兩本書跟《精神現象學》不一樣，文字寫得相當明瞭易懂，因此對形成黑格爾學說的定型起了重要作用。他的歷史哲學講的是精神經歷形形色色的已往事件，尋求自由。

依照黑格爾說，歷史的意義是可以發現的，但那是一種非由歷史表明的意義，倒不如說那種意義是利用歷史當手段。自由是精神所特有的，就像重力是物質所特有的；但是精神必須先把它的自由提高到自為之自由、自我認識之自由的品級，這樣來實現自己的本性。這種自由相當於自內之存在，即不受任何異己客觀性限制的狀態。在人類歷史的進程中，精神成為它原先自在的東西；可是，它並不拋開行程中積聚的財富，好像拋開攀登到高處後不再需要的梯子，而是把財富

全部保存。「永久現在的『精神』是各階段一個圈子的遞進，在一方面看起來它們仍然是互相並存的，只有在另外一方面看起來，它們才像是過去了。好像已經被『精神』拋在後面的那些因素，依然由『精神』來保持著，保持在它的現在的深處。」●

自然界本身不包含自由的因素，因此其中沒有進展，只有變化和無窮無盡的重複同樣的事。自然是人類精神活動的必不可少的條件，既是這樣，在神的系統中有一席之地。但是精神的實際進展是在人類歷史中，特別是在文明演化中發生的，在文明演化中人類精神關於自由的自我認識越來越深。如果我們把歷史看作自由意識的發展，看作一種主要脈絡已必然確定的發展，歷史就大體上可理解了。在古代東方，只有一人即專制君主享有自由，那個世界裡關於自由的一切事情都表現為暴君的飄忽不定的念頭。古希臘羅馬有初步的普遍自由的概念，見到公民中有些人是自由的，但他們沒有上升到人本身就自由的觀念。這種觀念只是在基督教日耳曼文明中認識到了，是人類精神贏得的基本的、不可剝奪的東西。

世界歷史也是理性的歷史，就是說它的進程符合哲學家的眼力能看出的一種合乎理性的設計。確實，初看來歷史似乎是洶湧的激情和迷離的鬥爭混亂一團，其中個人利益或集團利益的衝突產生非理性的偶然結果；大量的人間苦痛和災禍毫不管用，淹沒在時間的冷漠之中。但實際上情況全不是這樣。個人激情本是人類活動的動力，在演化發展中不管任何人的意圖如何，發揮自己的作用，是歷史智慧的手段，歷史的智慧爲了自己的目的狡黠地利用私人意圖所激發的行動。因而，假若審查個別當事人的動機，從心理角度來看歷史，歷史就不是可理解的；歷史的意義在於一個過程，那個過程不包括在任何這種動機中，

而是利用這種動機來實現精神存在的目的。人的行為的主觀動機不是偶然的，因為它和一個先於歷史及個人主體的壓倒一切的目的相關。固然，黑格爾說：「理性是歷史存在所固有的，並通過它、在其中實現自身」●，但這並不表示宇宙理性的作用規律是經驗中的歷史首次創造的。理性是歷史中固有的，情況和基督教的神一樣，成為人形肉身；他的目的要通過歷史才實現，歷史可說是神明的肉體，但是這目的並不是由歷史決定的。

滿足人的欲望，決不是精神在歷史中起作用的目的。「『世界歷史』不是快樂或者幸福的園地。快樂或者幸福的時期乃是歷史上空白的一頁，因為它們是和諧的時期——這些時期中，對峙是靜止的。」●人類經歷鬥爭和對抗、苦痛和壓迫，為了完成自己的天職，那也是宇宙精神的感召。因為「人類自身具有目的，就是因為它自身中具有『神聖』的東西——那便是我們從開始就稱做『理性』的東西；又從它的活動和自決的力量，稱做『自由』。」●

我們只要了解這一點，就可以為自己評價別人，按照個人幻想，提出與貧乏的現實相對照的烏托邦或理想。在歷史中看出了理性，便知道它說明歷史是合理的，而指責一切任意造的理想社會模型空虛無用。即使這些模型符合個人的正當要求和權利，可是「『世界精神』的要求高於一切特殊的要求之上」●。而且，精神的這種權利按照精神所服從的自決原則，以無情的必然性實現自己。

文明的一切形式和側面——法律和國家、藝術、宗教、哲學——在精神趨向自由的進展中占有明確地位。由於有這些，個人的理性意識就不像斯多噶派的理性意識，注定要有自由無可奈何地縮回自身，承認外部的、異己的、偶發的、控制不了的事件的必然性。黑格爾哲學

講的自由就是了解必然，但和斯多噶派所謂了解必然意思完全不同。人類精神很想符合現實，但不是通過謙卑屈從，把排他性的、自給自足的自我意識與冷淡的事態過程之間的對立外在化。主觀的人類意志有一個手段符合世界，那是靠了解世界而在其中實現自己，不是靠作出一副假尊嚴避開世界，那假尊嚴只是遮蔽失望的偽裝罷了。這個手段便是文明，特別是國家。國家是個「道德的全體」，個人在其中作為社會的一部份能實現自己的自由，代價是放棄固執任性的怪念頭，不再照他的想像力的指令向世界提出專橫的要求。國家不單純是為了解紛爭或依照社會契約來組織集體事業而創設的一種制度。國家作為主觀意志同普遍理性相調和的地點，是自由的實現，是目的本身，是「地上存在的神的理念」和使個人生活獲得價值的唯一現實。「人類具有的一切價值——一切精神的現實性，都是由國家而有的。」●國家是精神客觀化的最高形式，代表總意志，個人自由如果是以守法為基礎，就是現實，因為那時意志是服從它自己。在這種服從中，自由與必然的對立不再存在，因為歷史中的理性所規定的必然，不是通過強制而是通過自由意志造成的。黑格爾沒有斷言，私人生活範圍一定要被國家機關體現的集體意志完全吸收；相反，他相信國家是私人生活範圍和集體生活範圍之間的中介，它的各種制度是那個中介的體現，因為國家公僕的私人利益跟集體利益是一回事。至於社會的其他成員，給他們的個人意願和衝動加上的種種約束，非但不是對自由的限制，還是自由的一個條件。固然，國家除公民外沒有別的現實物，但這並不表示國家的意志能夠由公民個人的私人意見的集合體來決定。總意志不是多數人的意志，而是歷史中的理性的意志。

黑格爾的歷史哲學起初就受到批評，到今天還受到批評，主要根

據有兩點。第一，有一種不滿意見是，它否定個人生命的獨立價值，只讓個人起著滿足普遍理性的要求的作用，而且以這種要求的名義，承認國家有權爲了高等自由，可隨意給個人多大的強制。第二，批評者指出，這種學說認爲現實的存在證明現實是由神聖精神所規劃的，因此一切實際現實只憑它存在就值得讚賞。這兩點反對意見的第一點主要涉及《歷史哲學講演錄》的緒論，第二點主要涉及《法哲學》的緒論。

把黑格爾說成極權國家辯護者的那種反對意見，有一定程度的弱化，這是因爲他把社會的發展看作不但是絕對精神通過歷史事件的發展，而且也是主觀意志同總意志的逐漸調和。這表示沒有一個憑暴力行事的國家能執行理性的最高命令。固然，根據個人的觀點，法律在初期階段顯得是外在的限制和約束的制度，但是精神發展的總和傾向是克服這種對立，於是使總意志內化。歷史進程開頭沒有一個「黃金時代」；幸福的自然狀態或失去的樂園的神話，同黑格爾的思想格格不入。相反，自然狀態是無法無天的野蠻狀態，它讓位於理性思維和克制個人衝動，就是由於逐漸改善政法制度的緣故。可是，依黑格爾的看法，理性只容忍推理本身的強制。那就是說，從制度上強制個人是不成熟社會的標誌，向前進便達到一種主觀意志同總意志自動重合的局面，這是構成國家集合體的那些人對世界進行了解的結果。如果理性必須憑暴力堅持它的要求，以圖違抗眾人的良心最後得勝，在這種形勢下理性是不可能統治的；它的勝利只能由國家公民在知識上的成熟和意識改良來保證。

不過，如果說黑格爾決不是維護那種強迫臣民服從歷史理性指令的暴君權力的人是沒有錯的話，那麼實際運用他的學說就等於說，在國家機器與個人有矛盾的任何案件中國家機器必勝。因爲只要個人意

識還沒有完全轉變，仍受利己衝動的主宰，因而主觀意志和普遍理性還沒有徹底的自動契合，必定會發生一個問題：在某個衝突局面下，要誰來斷定普遍意志要求的是什麼？既然除了國家別無制度能擔任這個角色，既然國家據定義是理性的化身，在衝突事件中必定扮演中世紀教會的角色，即神的啓示的唯一指定解釋者。因此，雖然黑格爾的理想的确是歷史理性在每個人的靈魂中的徹底內化，而且國家制度的完成從已經沒有強迫的必要應當顯露出來，然而在現實衝突案件中，實際是談不上訴諸「多數人意志」或人民之聲的，而國家機器不受變化不完的公民輿論的影響，一定仍舊是無法再上訴的終審法庭。當然，黑格爾認定它是按照法律而不是根據無道昏君或文職人員的心血來潮發揮功能的機構；但是在法律含糊或需要改定法律的案件中，國家機器目前有最後定案權。在這種意義上，儘管黑格爾強調公共生活的法律形式和憲法形式，國家機器在他的眼中是有特權的，不但相對於任何個人，而且相對於全體人一起，都有資格堅持它自己的權利，因為理性的力量寄託在它裡面，而不是在多數人的意志中。不錯，歷史學家們已指出，由於黑格爾敘述了普魯士當時不具有的一些制度，所以他把普魯士君主制看作理想國家，為它所作的辯解也有一些緩和。然而，儘管他承認法制是國家的基本特徵，國家內人人在法律面前（雖然不是在制定法律方面）應當平等，但某些個人或甚至多數個人所體現的理性，跟當局一發生衝突勢必被駁回。因而，雖說黑格爾要求現實應當對理性的法庭負責，可是除了在國家機器中，在別處根本沒有可能見到這種意義的理性。

至於個人的價值在精神通過歷史勝利前進中是否保存下來，保存幾分，這個問題黑格爾沒有清楚回答。一方面，精神在成為自身的過

程中絲毫不損失它的外化的豐富性，它為自己的目的而使用的工具不是乾脆丟開，而是持續作為它的無限豐富的一部份。因此，看來個人生命也許本身永久有價值。可是另一方面，個人的價值只在於他內部的「神明要素」，這要素使自身現實化，成為絕對的一種價值；此外，它在最後圓滿完成存在的命運時似乎就完全消失。精神完成了進展，便達到無限性，即消除任何非自身的東西所加的一切限制；所以，依黑格爾的見解，好像一切單獨個人的最後命運皆要被吸收進普遍「存在物」，因為，要不然絕對就會受到個人的自我認識的限制，完成不了自己的目的了。在這個中心問題上，黑格爾似乎再一次仿效新柏拉圖派泛神論的老一套，取消人的偶然性，而人在本質上、在自我調和上的實現必定表示人完全被吸收進普遍「存在物」。不清楚主體和客體的一切差異消失後，個體性本身怎麼能保存它的全部豐富性；換句話說，一個已達到充分自我認識而重新吸收了所有自己的客觀化的無限存在物，怎麼可能是不同於一個存在物？我們一定最後斷言，在黑格爾的體系中，人類只由於中止是人類，才成為人類的真體，或者說與自身達成統一。

當然，我們能根據黑格爾歷史哲學的部份結論，考察黑格爾的歷史哲學，專注意歷史過程的唯理主義決定論、歷史過程對個別的人類欲望的漠不關心，以及它經過相繼否定的發展，而讓我們的心神撇開最後結果。可是，不談末世論上的遠景就等於抹掉這學說的明確的黑格爾派特色：離了那種末世論，即關於「存在物」復歸自身而得到最後拯救的幻想，無論是黑格爾的辯證法還是它在歷史上的應用都說不通。

世界本身的全部詳情的合理性問題，也需要一些辨析。黑格爾實際上相信現實歷史過程有創造價值的能力，這就是說，脫離歷史的現

實狀態而設想理想，或者假定世界應有的情況和現有的情況的根本對立，都是無謂的傻事。在這方面，他的反空虛理想的精神堅決而明朗。針對保守偏見的指責而為他辯護的人老實指出，他相信有一個理性的法庭分辨真正現實的東西，和似乎現實、卻不再是「本質的」東西，那種雖保持純粹經驗上的存在，但注定快要被消滅的東西。在黑格爾看來，「現實」不是指偶然呈現的什麼事實：舉例說，他下的開化過程的定義不把個人怪癖一類的種種行為包括在內，因為它不是紮根在歷史意志中的。外表像是目前情況的一個彰明較著、真實無比的特徵，據黑格爾的觀點，可能不過是以往的現實性的一個空殼，而某個剛從蟄伏的、或者說潛在的狀態，用經驗探察方法幾乎認不出的狀態中浮現的事物，倒可能實際包含較多的現實性。同樣，一枚就要孵出小雞的雞蛋，看樣子彷彿永遠是個雞蛋，但實際上正要產生一個新形式，這個形式雖然看不見，卻已經成熟，而且是有關這雞蛋的唯一重要的事物。按這種意義，黑格爾講我們必須尋求和消逝中的表面現實相反的「真正」現實的東西。這種區分在他看來是個科學思考的問題，不需要任何與實際事實相對立的價值判斷。這樣的評價由歷史必然性中單抽出來，依黑格爾的看法是費希特和浪漫主義者的無用執拗的徵象。這並不是說，他的意見是查明必然的東西，同時斷言它是可取的，而是說他否定區分事實與價值的二分法。沒有必要先發現現實的東西，再評價它。領悟世界的行為不是分開的：我們察知某事物是演化中的理性的一部份，這個行為本身就等於承認那個事物。事實判斷和價值判斷之間的實證主義區別，在黑格爾的學說體系中和在教條信仰中一樣不出現：我們只要知道了神的意志是什麼，就不必以一個單獨的理智行為表示對它的讚許。對世界的感知使一切詳情同絕對的意志關連起

來，這也不涉及任何這樣的二分法；它是理解行為與實際的斷定行為合併而成的。知性對絕對的權威的服從，是由於同時理解和信賴絕對的智慧而形成的不可分的整體。

可是，雖然認為黑格爾僅僅因為現有現實在那裡就讚許現有現實的任何一部份的這種看法是錯誤的，但立刻發生一個問題：我們要用什麼標準判斷某個特徵是不是「現實的」？該由誰來決定，根據什麼決定，某種事態是活力已經逸出的假事態呢，還是仍舊充滿生氣？肯定說純粹經驗的標準總是不夠的。那麼在實際事情上我們可怎樣求普遍理性告訴我們，譬如說一種制度或國家形式是陳舊無用了呢，還是仍然合乎理性？黑格爾的理論體系對這個問題沒給答案。由於精神努力把它的自由內化在個人知性中，看來也許經驗主義的個人所反抗的形式因此似乎一定是不合理性的，所以我們應當譴責確實為大多數人所反對的政治制度。但另一方面，又說全體同意並不是可靠的標準，全體人或近乎全體人可能是反對正確理性的，因為「國家組織這個問題乃是一個高深的學術工作，而不是人民的工作。」●於是話又講回來，談到為各種現存制度本身所作的保守辯解，這個辯解解釋理性的指令時，除現存制度外沒有引據任何經驗現實。

雖然黑格爾的思想在這個基本問題上糊塗一團，但是很明白，如果我們願意按保守的意義來解釋它，需要提的難題和作的曲解較少，因為這種意義暗示出譴責事物時應根據的原則，然而如果我們打算採取「批判的原則」，就拿不準該運用哪個準則了。

引證《法哲學》序言裡一段著名的文字，那麼這問題表面上可以避開；黑格爾在那一段話中說，哲學總是來得太遲，只能解釋完結的過程：「哲學……對灰色繪成灰色，不能使生活形態變得年輕，而只能作

為認識的對象。」^①根據這個觀點，我們的關於世界的思想對進行實際評價是沒有什麼意義的，因為我們不能判斷未來而只能設法了解過去。辯論我們是應當承認現在為單純現實，還是應當根據理性的先驗要求來判斷現在的經驗上的性質，是不得要領的，因為我們哲學家只關心無可挽回的往事，不管當今的世界或世界的前景。但實際說來，這種態度本身等於抱著保守精神承認現狀，因為不准人思量什麼狀況或許要好些。所以，黑格爾主義的最後啓示不是理性與一個不合乎理性的世界相對立，而是沈思世界是先驗地合乎理性的。我們不知道現有世界的哪些部份是或不是精神的真工具，例如，我們不能肯定世界已經終止為自己的目的而利用罪犯了。個人沒有任何能拿來跟歷史過程至上對立的道德規律。在黑格爾的學說體系中，認為就某件具體事情說反抗現有世界可能是有理的，但是在此事的命運已定之前我們沒有辦法確知它是否有理。假如真是成功了，這就表示此事從歷史上說是正確的；假如被打垮，它顯然向來只是對「本應有的東西」的無效的反動。戰敗者總是不好的。

到此為止，我們所講的種種學說都假定經驗存在中的人和現實的人或本質上的人不是一樣的人，基本的迫切要求是兩者應再次成為同一個。於是有了兩種講法可供選取：或者講，人的本質不但在經驗上的人的生命以外，而且完全在人類以外，因而人的「返回自身」不是回歸自己，而是「絕對」的實現，這一來人類的獨有特性消失得無影無蹤；或者，也可以像康德和費希特那樣講，實現人的本質是個無限的過程。在這兩種講法中，人類趨向完成的進展或者說成是受絕對指令，認為絕對先於人性；或者說成是受先於現實人性的人性的指令：人性存在本來不是紮根在自身內，成為「存在物」的一個自然形式。又出現了一

種說得通的新哲學和一種新末世論，認為人性以自己的有限性自我呈現為一種絕對，而且凡是講到人靠一個先有的絕對「存在物」的現實化、或在這個絕對「存在物」的掌握下自我實現的解決辦法，它一概否定。這種新的哲學境界便是馬克思的著作展示的境界。

●作者在序言中提到，本書第一卷的原稿是一九六八年寫的。——中文版譯者

●Plotinus, *Enneads*, VII. 8. 8.

●*Ibid.*, VII. 8. 9.

●*Ibid.*, V. 3. 12-13; V. 6. 2-4.

●*Ibid.*, I. 8. 3-5.

●*Ibid.*, III. 8. 4.

●*Ibid.*, III. 7. 3.

●*Ibid.*, III. 7. 6.

●*Ibid.*, VI. 9. 11.

●*Ibid.*, VI. 9. 9.

●Plato, *Letters*, VII, 344a.

●Plotinus, *op. cit.*, I. 3. 5.

●*Ibid.*, V. 3. 13.

●*Ibid.*, IV. 4. 1.

●*Ibid.*, I. 8. 2.

●*Ibid.*, I. 8. 7.

●*Ibid.*, V. 2. 1.

●Augustine, *Confessions*, XIII. 2. 2; Augustine, *Civitas Dei*, XI. 21-3.



- ① Thomas Aquinas, *Summa contra Gentiles*, II. 35.
- ② e.g. Isa. 45: 7; Eccles. 7: 14 (in Vulgate); Ecclus. 33: 12; Amos 3: 6.
- ③ Act 17: 25.
- ④ Eriugena, *De divisione nature*, III. 6. 8.
- ⑤ *Ibid.*, V. 24.
- ⑥ *Ibid.*, III. 17.
- ⑦ *Ibid.*, I. 2.
- ⑧ *Ibid.*, I. 56.
- ⑨ *Ibid.*, II. 19.
- ⑩ *Ibid.*, III. 23.
- ⑪ *Ibid.*, IV. 4.
- ⑫ *Ibid.*, V. 20.
- ⑬ *Ibid.*, V. 33.
- ⑭ *Ibid.*, IV. 4.
- ⑮ *Ibid.*, V. 7.
- ⑯ *Ibid.*, V. 2.
- ⑰ *Ibid.*, V. 7.
- ⑱ *Ibid.*, III. 27.
- ⑲ *Ibid.*, V. 16. 16.
- ⑳ *Ibid.*, V. 19.
- ㉑ *Ibid.*, V. 23. 27.
- ㉒ *Ibid.*, V. 8.
- ㉓ *Ibid.*, V. 31.
- ㉔ *Ibid.*, V. 23.
- ㉕ *Ibid.*, V. 25.
- ㉖ *Ibid.*, V. 35.



● *Ibid.*

● 德日進，法國天主教進化論者、考古學家、神父：一九二三年到中國，從事新生代地質和古生物研究。一九二九年曾參與「北京猿人」研究工作。他承認世界是進化的，但認為進化是在神創造的指導下實現的。——中文版譯者。

● *Proslogium*, XXII.

● 關於Hebrews, II: 37的講道。

● 見一四六三年寫給Monte Oliveto的一個修道士的信。這些信由W. Rubczynski在《哲學評論》(*Przeład Filozoficzny*)第二卷中發表。

● Nicholas, *De docta ignorantia*, I. 6.

● *Ibid.*, II. 2.

● *Ibid.*

● *Ibid.*, II. 3.

● *Ibid.*

● Böhme, *Mysterium Magnum*, VIII. 27.

● Angelus Silesius, *Der cherubinische Wandersmann*, II. 30.

● *Ibid.*, I. 278.

● *Ibid.*, I. 105.

● *Ibid.*, I. 200.

● *Ibid.*, III. 20.

● François Fénelon, "Traité de l'existence et des attributs del Dieu," in *Oeuvres*, Vol. 1, (1820), pp. 253-254

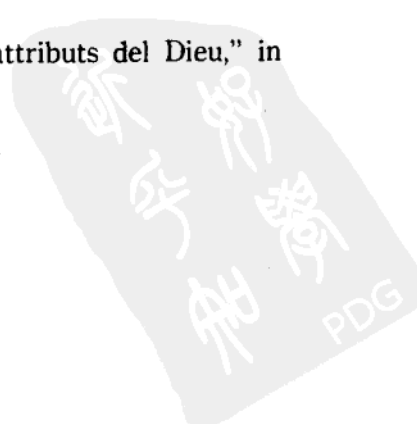
● Jakob Bril, *Alle de Werken...*, (1715), p. 534.

● 見哥德斯密的《世界公民》。——中文版譯者。

● 見孟德斯鳩的《波斯人信札》。——中文版譯者。

● 見斯威夫特的《伽利弗遊記》。——中文版譯者。

● 見伏爾泰的《小人國》。——中文版譯者。



- 「烏托邦」(Utopia)一詞源於希臘語ou(無)+topos(地方)。相應的形容詞utopian(烏托邦式的)在通俗的用法中意思是「空想的」。——中文版譯者。
- Immanuel Kant, *Critique of Practical Reason*, Vol. I. p. 3.
- Ibid.*, pp. 1, 6.
- Johann Gottlieb Fichte, *Wissenschaftslehre*, (1794) II. 4. E III.
- 黑格爾,《精神現象學》,上卷,(上海:商務印書館,一九七九年),序言頁九。
- 同前揭書,序言頁一二。
- 黑格爾,《精神現象學》,下卷,(上海:商務印書館,一九七九年),頁二六八。
- 黑格爾,《精神現象學》,上卷,序言頁二一。
- 同前揭書,頁二五七~二五八。
- 黑格爾,《法哲學原理》,(上海:商務印書館,一九五九年),序言頁一一。
- 黑格爾,《精神現象學》,下卷,頁一八二。
- 黑格爾,《邏輯學》,上卷,(上海:商務印書館,一九七四年),頁一二六。
- 同前揭書,頁一四九。
- 黑格爾,《歷史哲學》,(上海:商務印書館,一九六三年),頁一二一。
- 同前揭書,頁六四。
- 同前揭書,頁六五。
- 同前揭書,頁七三。
- 同前揭書,頁七七。
- 同前揭書,頁七九。
- 同前揭書,頁八三。
- 黑格爾,《法哲學原理》,序言頁一四。





第 2 章

黑格爾左派

1. 黑格爾主義的解體

黑格爾想作出一個關於「存在物」的普遍綜合，他的努力也像一切這樣的哲學，很快就產生不一致的結果。一八三一年他逝世後，事實立刻很明白，意識的普遍理論和這理論在歷史的意義及法律、政治問題上的應用，都可能有互相矛盾的不同解釋。特別是，黑格爾的政治保守主義有多少是他的歷史哲學的自然推論，或者說是不是能算自己的個人見解而與歷史哲學區別開，根本弄不清楚。在思想激進的黑格爾解釋者看來，很明顯，一種宣佈普遍否定論原理、把相繼各個歷史的階段看成自己的毀滅根基的哲學，一種把自我消滅的危急過程說成精神發展的永恆規律的哲學，不可能始終容忍對個別歷史局面的認可，也不會承認任何一種國家、宗教或哲學是不可反駁的最後定論。

黑格爾的學說除包含鮮明的政治見解外，具體表達了兩個基本主題，這兩個主題彼此似乎很難調和，而至少在有些結論上多半實在相矛盾。一方面，黑格爾主義堅決反對空談理想，明白指責那樣的觀點：面對一定的歷史現實，依據任意設定的規範性理想、道德上的假定，以及世界應該如何如何的想法，提出一些硬性要求。黑格爾的辯證法

是理解過去歷史的一個方法，但是不自稱看透未來；事實上它倒指責任何這樣的推斷，而且不渴望左右人間事務的進程。根據這種觀點看，也許黑格爾主義好像等於承認歷史和現狀是不可動搖的現實，不亞於邏輯規律，因此凡是憑藉一個想像的世界而對現有世界提出的任何異議，都要看作不成熟的意識的怪想法，固然是可以理解的，卻毫無結果，所以必須否定。另一方面，黑格爾主義對理性的辯解，同樣也能看成是假定世界是合理的，要求把現實說得合乎理性，經驗中的歷史同爭取自由的精神的需要完全一致。按照第一種解釋，黑格爾學說體系趨向在思辨上承認歷史過程是自然而必然的事，譴責對它的任何反抗是徒勞無功。按照相反的解釋，這個體系鼓勵一種懷疑批判的精神，要求任何現有世界跟理性的律令相對峙，本身內部包含一些準則，讓人類有資格判斷和批判現實，並要求改造現實。

黑格爾死後幾年內，他的體系實際上起著普魯士邦官方學說的作用；為那個邦辯解的人汲取裡面許多論調，而當局則開始讓黑格爾主義者占滿大學教授職位。這種局面在三〇年代中期迅速改變，因為那時已明顯，黑格爾門下最活躍的人物，抱有的思想不符合普魯士基督教君主國的口味，而且黑格爾的思想的繁複內容，特別在批判國定宗教方面，含有一些激進主義成份。大家常常解釋的那個著名警句：「凡是現實的東西都是合乎理性的」，可以認為是說僅僅由於任何實際情況是存在的，便認可那種情況；或者倒過來，認為是說經驗中的事實要符合歷史理性的要求才稱得上「現實的」。照這種看法，違反理性的成份雖然在經驗中也許比合乎理性的成份還明顯，也不是真正現實的。這種解釋主要靠黑格爾左派的著作，成為最後占上風的解釋；但是有一個問題它沒有解答：要憑藉什麼表癥來分辨宇宙的現實而合乎理性

的特徵以及虛幻而不合乎理性的特徵呢？這種判斷標準是可以不管歷史事實，按照史前理性的專橫指令來規定呢，還是要依據歷史推斷出來？而且，在後一種情況，如何明確規定歷史知識在精神的形成意見的作用或規範的作用中所占的地位？換句話說，在多大範圍內，按哪種意義講能根據對歷史的知識得出規律，使我們能夠判斷現在的這個世界的合理性？假如規律不能照這樣得出，那麼規律就和康德哲學中的律令一樣是空洞的形式規律。

所謂的青年黑格爾運動，挑出精神發展的不可逃避的規律永久否定原理，當作黑格爾哲學中壓倒一切的主題。這在政治中逐漸造成激進批判的態度，其中有些種態度構成共產主義的哲學基礎。恩格斯在他的一個早期著作裡說●，黑格爾左派是趨近共產主義的自然途徑，講黑格爾哲學的共產主義者如赫斯(Moses Hess)、盧格(Arnold Ruge)、海爾維格(Georg Herwegh)等，就是一個證據，說明德國人假如要依舊忠於他們的康德至黑格爾的哲學傳統，必須接受共產主義。固然，這講法屬於恩格斯自己同青年黑格爾派有聯繫的時代，跟那種聯繫中斷後他表示的意見是相反的；不過，對於初期階段他所抱的希望：把那位宗師的學說體系激進主義化，這番話仍舊有典型性。

青年黑格爾主義是共和主義的資產階級民主反對派在哲學上的表現：這派人批評普魯士邦的封建制度，而滿懷希望地把目光轉向法蘭西。普魯士的西部兩州萊茵州(Rhineland)和威斯特伐利亞(Westphalia)，前後二十年大半時間內在法國的統治下，由拿破侖改革——廢除封建等級和特權、法律面前人人平等——受到益處。一八一五年這兩州歸併普魯士後，成爲跟君主制發生激烈衝突的天然中心地。在文學領域內，三〇年代初由那個名叫「青年德意志」的小組(海涅

Heinrich Heine、谷茲科夫Karl Gutzkow、白爾尼Ludwig Börne) 帶頭進行反抗，後來由當時大多集中在柏林的黑格爾激進派領導。這派包括一個青年哲學家 and 神學家俱樂部(科本Karl Köppen、魯滕堡 Adolf Rutenberg、布魯諾·鮑威爾Bruno Bauer)，他們按照黑格爾派精神重新解釋基督教，而馬克思是正開始提出自己的見解時同這些人發生接觸的。

2. 施特勞斯和宗教批判

黑格爾左派在著作方面的一個主要貢獻是施特勞斯(David Strauss)的《耶穌傳》(*Das Leben Jesu*)，這本書企圖應用黑格爾主義，從哲學上推斷基督教的起源。在以康德、費希特和黑格爾為師表而教育出的一代人來看，宇宙受著精神的統治，這是十分明顯的事，不大需要證明，可是必須確切說明那種統治權是如何行使的。青年黑格爾派，特別是在後期(一八四〇年~一八四三年)，想在他們關於歷史的探索中再引入「義務」的一面，這可說是要把黑格爾「費希特化」。也就是說，他們認為黑格爾哲學講的理性首先有一種規範意義，一切社會現實都應當服從合乎理性這一條不可違背的準則。基督教是遭受這種打擊的第一個犧牲者。施特勞斯利用黑格爾哲學的前提，推翻黑格爾哲學關於基督教義具有絕對性的信念；這樣，他在一個格外重要的具體問題上應用黑格爾哲學方法反對這方法的創造者。他的議論是，沒有一派宗教，不論是基督教還是其他任何宗教，能自稱是絕對真理的代表者。基督教和別的宗教信仰一樣，雖然是精神演化中的一個必然階段，也只是個過渡階段。福音書不是一個哲學信條體系，而是一套猶太神話。施特勞斯在對於福音書的神話解釋中，甚至於懷疑歷史上的耶穌實有

其人。同時他卻相信在歷史中神是完整地內在存在的，否定黑格爾主義中位格神觀念的任何殘迹。特別是，「絕對」單獨化肉身而成爲某歷史人物的神話荒謬不通，無限的理性在任何有限的人身上是不能充分表現自己的。

由於施特勞斯的批判和因而引起的神學論辯，結果黑格爾左派明確成形，意識到自己的獨立地位。這首先表現在他們深信，黑格爾的辯證法若不犯自相矛盾，就不容人相信歷史或任何一種文明有終局。（否定基督教對成肉身的神的信仰，是這種看法的一個基本實例，儘管只是個別實例。）因此，否定的辯證法不會停留在對過去歷史的解釋上，必定要談到未來，因爲它不僅僅是了解世界的線索，而是積極批判的工具：它必定要憑想像進入尚未實現的種種可能有的歷史事件當中，並且由思維轉變成行動。

3. 奇茨科烏斯基和行動哲學

在黑格爾的否定論辯證法轉變成一種「行動哲學」的過程中，或者不如說在一種要求消除行動與哲學的區別的號召中，有一位波蘭著作家奇茨科烏斯基伯爵(Count August Cieszkowski)，尤其是在早期著作《歷史哲學緒論》(*Prolegomena zur Historiosophie*)中，起了重大作用。奇茨科烏斯基從一八三二年起在柏林的大學裡求學，聽過米希勒(Karl Ludwig Michelet)講課，並且和他作了終生朋友，通過米希勒而對黑格爾主義發生興趣。

這本《歷史哲學緒論》是想要修訂黑格爾派歷史哲學，除掉思辨的、向後看的傾向。哲學要成爲一種意志行動，而不僅僅是反思和解釋；要轉向未來而不是朝向過去。據奇茨科烏斯基說，黑格爾的唯理主義

制止住哲學去考察將要有的事物，強使哲學認為談已有的事物就滿足了。但是黑格爾的普遍綜合本身只是知識發展的一個特別歷史階段，這個階段現在必須越過了。奇茨科烏斯基照中古時太平盛世論的信仰者如菲奧爾人約阿希姆(Joachim of Fiore)的作法，把人類歷史劃分成三個階段；在他後來的著作中還談到這位約阿希姆。上古時期感情最盛行，那時精神是生活在反思前的原本直接性和精神與大自然統一的狀態下，突出表現在藝術中。精神是「自在的」，還沒有經過精神與肉體的劃分。第二個時代延續至今，那就是基督教時代——一個反思時代，精神轉向自身，從天然的、感官上的直接性移到抽象性和普遍性。自從基督降臨以來，人類儘管有種種變化和倒退，但基本上是停留在「自為的」精神的階段。在這個階段精神的至上的最後成果就是黑格爾自己的哲學，抹煞個體的存在、意志和物質而把思維和普遍性絕對化。在前後多少個世紀的基督教時代，人類始終是處在不可容忍的二元對立狀態，神和俗世、精神和物質、行動和思想向來彼此反對，是相對抗的價值。但是那個時代現在已結束。是作一個最後綜合，把基督教和黑格爾主義都克服的時候了；不過，所謂克服是黑格爾講的那種意義的克服，保存以往時代的全部財富。這樣就會結束物質與精神、認知與意志的二元性。嚴格說來，哲學至黑格爾已完結，這是說將來精神不通過哲學思辨表達自己，而迄今表現為哲學的那種東西，會跟人類的創造性活動完全重合。問題倒不在倡導「行動哲學」，即歌頌行動的哲學，而是哲學活動在綜合的生命實踐中的真正合併。精神因為由自身發揮潛力，會使在基督教時代受鄙視的自然和那個時代人片面崇拜的思維都跟自身同化。最後綜合的新時代也定會使肉體復原：使主觀性同自然、神同世界、自由同必然、天然欲望同外界戒律相調

和。天地將結成永恆友誼，而精神徹底意識到自己，並且是完全自由的，將不再區分它在世界中的積極生活和關於世界的思維。

雖然在多少世紀的基督教時代人類陷入痛苦的分裂狀態，但這並不表示那種苦難本來是可避開的。歷史是按照精神的內在必然性展開的，原罪——幸福罪——總要出在那尚未發生的偉大復活以前。根據最後綜合看，就看出一切過去事件都趨於拯救，而精神的一切矛盾表現就都顯得對未來新生有貢獻。

奇茨科烏斯基在黑格爾主義的發展中的主要作用，在於他認為哲學便是行動，從而廢棄了向來所謂的哲學。即使應當把他看成是屬於黑格爾左派，關於有幾分應當算屬於黑格爾左派，還是有爭論的。因為哲學與行動的同一後來又出現在赫斯的著作中，並且通過赫斯，成為馬克思主義的一塊基石，所以把奇茨科烏斯基看成左派黑格爾主義者似乎很自然，有的著述者，例如科爾紐(Auguste Cornu)，對他一向抱這種看法。也有些人，例如加雷維奇(J. Garewicz)，提出了反對意見，根據的理由是奇茨科烏斯基在後期著作《神與再生》(*Gott und Palingenesie*)；尤其是《我們的父》(*Ojciec nasz*)，卷一，一八四八年)中，奇茨科烏斯基按照《聖經》中所載歷史(聖父時期、聖子時期、聖神時期)提出他的三位論，因而決定支持位格神(不過，這個神是在人類歷史中達到完善的)和位格不滅，或者不如說再生肉身。在德國，黑格爾左派和右派首先是依兩派各自對宗教和基督教的態度來區分，根據這個觀點，奇茨科烏斯基顯然不能列入左派。左派也不把他看成自家人，即使哲學與行動統一很快就成為激進的鬥爭口號。另一方面，米希勒卻為奇茨科烏斯基辯護，然而也抱著一種看法，認為他的思想沒有超出正統黑格爾主義。奇茨科烏斯基本人在攻擊費爾巴哈(Ludwig

A. Feuerbach)時，把費爾巴哈的自然主義和無神論當成黑格爾主義的必然推論，按照德國標準，這一來他就站在黑格爾之「右」了。至於赫斯，他雖然在關鍵問題上追隨奇茨科烏斯基，可也不完全承認他的歷史哲學。特別是，他認為思想和行動的綜合是自有史以來就發生的，並認為新紀元不僅僅是未來的問題，而是由德國宗教改革開創的。

有的學者，例如瓦利茨基(Andrzej Walicki)講，雖然在德國左右兩派是由他們對宗教的態度來區分，在法國情況並不是這樣，而奇茨科烏斯基的思想靈感好多是由法國得到的。對社會主義的宗教解釋，認為實現基督教的真正內容就是開一個新紀元，這種講法其實在十九世紀三〇年代和四〇年代的法國社會主義中已經是普遍流傳的東西。奇茨科烏斯基受到傅立葉(François Charles Fourier)和聖西門主義者(Saint-Simonists)很深的影響，所以在他的救世論中編入一套精心設計的社會改革辦法。

奇茨科烏斯基在黑格爾時代後的辯論中所占位置的問題，對馬克思主義史沒有特別重大的意義；從這個觀點看，也不認為他後期的哲學財產和他對波蘭文化的貢獻多麼重要。他把歷史劃分成三個階段，他信仰精神與物質未來的最後綜合，這些的確不是新東西，在法國哲學文獻中是很常見的。然而，他用黑格爾哲學的語言，配合黑格爾哲學論爭的背景，表達了理智和社會實踐的未來同一(不僅是協調)的見解，因此在馬克思主義的前史中還是起了基本作用。馬克思的末世論就是由這顆種子生長出來的。大家最常引用的馬克思的名言：「哲學家們只是用不同的方式解釋世界，而問題在於改變世界」^①，不過是重述奇茨科烏斯基的思想。

4. 布魯諾·鮑威爾和自我意識的否定性

精神就當作精神看，總是和現有世界相對立，總是創造性的，批判性的，處於不安靜狀態；這種精神的概念供左派黑格爾主義者用作政治、宗教批判的手段。黑格爾主義者期望他們的思想不可抗拒的力量，最終會破除不合時代的錯誤制度，使情況符合理性的要求。在政治方面，他們的批判屬於普遍的抽象批判，大體是受到啓蒙運動理想的啓發。但是，單靠哲學批判就能早日帶來轉變的希望不久落空了。隨著青年黑格爾運動表現出對現行制度的破壞態度，當局逐漸撤銷對黑格爾主義的支持，於是這個運動的哲學家越來越受折磨。

布魯諾·鮑威爾起初是個正統新教神學家，一八三八年拋棄正統路線（見《舊約的宗教信仰》*Die Religion des Alten Testaments*），不久便從事撰寫比當時德國的任何著作，也包括費爾巴哈的著作，更帶反基督教性質的小冊子。他由柏林遷到波昂，任波昂大學的無酬講師，而他對基督教的攻擊更來得尖銳。布魯諾·鮑威爾按照黑格爾派風格，把一般歷史解釋成精神的不斷發展中的自我意識的表現。同時，全部經驗現實照費希特講的方式，對他呈現為一組否定物，是精神在無限進展的過程中要克服的一種必然阻力。經驗中有的一切東西，其意義在於它能夠被克服，也必定被克服；在於它構成精神的批判活動所指向的阻力中心。這種活動的原則是永不休止的否定，是反覆不斷地批判存在的東西，只由於它真的存在。歷史是由現有事物同應有事物之間永遠的對抗決定的，而應有事物由精神通過追求自我意識來表現。這個原則是顯著費希特主義的原則，非黑格爾主義的原則，形成了布魯諾·鮑威爾的宗教批判的核心。依他看來，福音書故事不包含任何

歷史事實，僅僅是表達自我意識的一個過渡階段，是把自我意識本身的變遷在想像中映射到歷史事件裡。基督教對精神的發展有幫助，在於喚醒一種原屬於一切個人的價值意識；但同時它又要求個人承認對神順從，因而產生一種新的奴性。

在帝制時代的羅馬，國家權力的擴大迫使人承認面對外界自己是軟弱無力的。自我意識退守本身，宣佈那個世界卑鄙可恥，當做避開它的壓力的唯一方法。（要注意，在布魯諾·鮑威爾看來，基督教思想本身是羅馬文化的產物；他儘量貶低猶太教口傳教義對基督教的發源起的作用，認為通俗的斯多噶哲學占的地位重要得多。）要論基督教，宗教異化算達到極端形式：人拋棄自己的本質，把它委託給一些神話力量，認為自己今後は服屬於那些神話力量的。歷史現階段的主要任務是，把精神從基督教神話的束縛中解放出來，使國家擺脫宗教，從而把人類已經異化的本質歸還人類。布魯諾·鮑威爾的歷史哲學有一個實際推論，是要求把社會生活世俗化。不過，他從不是共產主義的信徒；相反，他倒認為假如真有可能創立一個依據共產主義原則的體制，這體制就偏於叫人的一切活動和思想服從它自己，因此思想自由和人的個性要受破壞，精神的創造性活動由一套官方教條準則所代替。

一八四一年，在波昂大學講課期間，布魯諾·鮑威爾匿名發表了一個諷刺小冊子，標題是《對持無神論與反基督論調的黑格爾末日審判的號聲——最後定論》（*Die Posaune des jüngsten Gerichts über Hegel in den Atheisten und Antichristen. Ein Ultimatum*）。馬克思在這個著作中也有份，但不知書裡有多少東西是他的；多半份量不很大，因為書裡滿是聖經引文和談到神學文獻的話，分明是出自布魯諾·鮑威爾的淵博學識。這書詭稱是根據正統新教神學的立場對黑格爾的

批判，痛斥他的學說的無神論含意。著者故作憤慨，說明黑格爾的泛神論勢必朝徹底無神論的方向發展，其真正用意早已由他的哲學的唯一忠實闡述者青年黑格爾派揭穿了。黑格爾是教會的仇敵，是基督教的仇敵，是全部宗教的仇敵。甚至他的泛神論也純粹是裝裝幌子。宗教在他的學說體系中除了當作自我意識同本身的關係不占任何地位，而且與自我意識有別的任何東西都必須解釋成它裡面的一個因素。黑格爾對雅各比(Friedrich Heinrich Jacobi)或施萊爾馬赫(Friedrich Schleiermacher)的「感傷宗教」的批評造成誤解：他指責它是主觀主義，彷彿他自己真是個主張神實在存在的人，但這完全不是真實情況。黑格爾把有限精神描繪成普遍精神的一個表現，這樣就讓普遍精神成為歷史自我意識的外射，而無限則顯出僅僅是有限的自我否定，就是說，歸根到底神也不過是人的自我的創造物，懷著惡魔般的狂傲要求得到全能的權柄。黑格爾的「世界精神」也是由於人類的歷史自我意識起作用才獲得現實性的。人類歷史因而是自足的，除它的自我發展外毫無意義。所以，據黑格爾說，神已消亡，唯一的現實是自我意識。布魯諾·鮑威爾接著講，這一切徹底符合黑格爾體系中其他內容成份：他頌揚理性和哲學；他猛烈抨擊一切存在的東西，只因為它是存在的；他崇拜法國大革命；他喜愛希臘人和法國人；他仇恨並蔑視日耳曼人（看作懦夫民族，他們即使在最激進、最講理性的心情下離開宗教也不能有所作為）；他甚至還厭惡拉丁文。把宗教、教會和信神說成是精神為達到絕對主宰地位必須克服的障礙；人類到頭來必定會認清，他們自以為的默念神，不過是對鏡子看自己的面容，那鏡子背後什麼也沒有。

雖然布魯諾·鮑威爾的這個著作，聲稱是一個虔敬的基督徒悲嘆

一個褻瀆者的邪惡，但是基本議論卻十分真誠。把黑格爾當做布魯諾·鮑威爾的一個知心朋友，一個嘲笑人的無神論者，一個唯獨崇拜自我認識的人來解釋他。黑格爾的絕對理念僅僅是精神通過一次接一次表現自身而力求達到的自我意識。世界精神只在人類精神中實現；它每一階段的作用，結果是使它取得一個形式，這形式一實現便開始妨害它，需要克服，精神的每一樣生活很快就不合時代也不合理性了，它的存在本身就惹起精神的重新努力批判和反對。哲學是那種知道事物該是如何的批判，憑仗這種知識，哲學的任務是譴責、破壞它所認識到的世界，特別攻擊公認的種種宗教神話。以上這些是他自己的見解；而且，他由於主張推翻基督教是人類最急迫的使命，不出所料在新教神學院中遭到橫眼看待，終於取消他的講師資格。

可見，布魯諾·鮑威爾的哲學把理智的作用看成純粹消極的作用。雖然黑格爾的歷史哲學盡力在理念和經驗現實之間維持一種積極聯繫，可是布魯諾·鮑威爾及他那一派的其他黑格爾主義者，使批判的精神和現有宇宙又形成徹底二元對立。按這個解釋，精神不過是經驗世界的一切特徵必然會發生的外表消亡的動因。精神在現實本身方面沒有任何積極支持，它唯一的這種支持在於隨時總在現實前面的那一理性的律令。理念是一個依據自己超歷史的法律審判世界的法庭；在精神看來，一切經驗現實都是定罪的對象。精神由它的破壞作用來規定，而世界在本質上就是抵制批判的情性物；因此，精神和世界是由彼此的關係消極地規定。歷史不能自行揭示評判歷史各個階段應根據的原則，爲了歷史有變革，必須在超歷史的要求的基礎上評判歷史。歷史變革的原因超出歷史以外。精神必須穿破經驗世界強加給它的外殼，可是它由那個世界得不到自己的破壞任務所需要的力量。

布魯諾·鮑威爾對宗教異化的批判，顯著地反映在馬克思的早期思想中，包括把宗教比作鴉片的著名比喻。同時，講自我認識的哲學也是馬克思開始採取自己獨特的哲學觀點以對抗的一個主要論點。

5. 盧格：黑格爾左派的激進化

黑格爾左派中別的著書的人，用類似方式重新解釋這位先師的哲學。做雜誌編輯的盧格，對鞏固青年黑格爾主義這派政治運動貢獻最大。他和別的人一同經歷了一個發展過程，使反宗教的批判逐漸激進化，還把它的影響轉移到政治領域裡。一八三八年至一八四一年，他主編青年黑格爾派哲學雜誌《哈雷年鑑》(*Hallische Jahrbücher*)，這份雜誌最初也有黑格爾的那種幻想，幻想普魯士是歷史理性的體現。青年黑格爾派原來相信歷史自我意識是普魯士制度的特點，而歷史理性所要求的發揮自由，可以通過和平改革在普魯士逐漸實現。依報刊工作者的意見，普魯士的發展應趨向的理想，是一個奉新教的君主立憲國；不過，它的新教不應當表示由哪個有組織的教會做主宰，而是要表示一切公共制度符合理性的要求，宗教自願服從科學原則。青年黑格爾派的哲學在一些反封建的要求裡得到反映，如廢除特權等級、公職人人有份、言論和私產自由，總之，要求一個資產階級平等國家。他們按照自己的英雄弗里德里希大帝(Frederick the Great)的事業所表現的啓蒙運動思想，正視合理的國家；在他們看來，這並不是純粹空想的烏托邦，而是歷史的自然發展一部份，在這個發展中，普魯士暫時抱有特殊使命。根據這種觀點，他們攻擊天主教是過去時代的宗教，把教條抬高到理性以上；他們也攻擊正統新教和虔誠派重情主義，同樣還有浪漫主義哲學，因為它把理性擺在情感以下，讓精神服

從非理智大自然崇拜狂。

青年黑格爾派的政治傾向的改變，同時也引起人修改對歷史理性的信仰。他們幻想普魯士政府是理性的體現，要掃除封建不平等和政治奴役，可是普魯士政府本身對這種幻想倒絲毫不表現熱情。青年黑格爾派的呼籲，尤其是在一八四〇年後受到鎮壓措施的對付，那年的新國王弗里德里希·威廉四世(Frederick William IV)，激進派一向對他寄予希望，卻原來是舊的階級壓迫制度和普魯士世襲君主制的一個堅定捍衛者，比以往更嚴厲地限制政治自由和宗教寬容。盧格及其他為《哈雷年鑑》(後來叫《德國年鑑》)(*Deutsche Jahrbücher*)，一八四一年至一八四三年由盧格主編)撰稿的人，不再相信普魯士正自動地向理性王國發展，他們看出在自己的理想和停滯的社會局面之間橫著一條多麼深廣的鴻溝。就是在那時候，他們採取了這樣一個理論：理性的要求與經驗世界必然是不協調。理性再也不是同現實取得調和的手段，因為據定義現實是合理性的；理性是一個義務來源，是面臨世界時應守的準則。實際行動和有意識的批判，是表示應有的世界與實有的世界相對立的兩個範疇。盧格宣佈，黑格爾既然把個別的社會、精神生活形式(普魯士邦，基督教新教)絕對化，看作最終實現理性的要求，他已背離了自己的唯心主義；他已拋棄了永久批判原則，把他的學說體系變成一套為那種對宇宙的純思辨的、符合國教的看法作解釋的自辯詞。

青年黑格爾主義的激進化有三種主要形式。在哲學中，表現為跟黑格爾的歷史自我實現論的決裂，承認歷史事實與規範理性的對立。在宗教方面，青年黑格爾派連沖淡的泛神論形式的基督教口傳教義也都否定，他們採取了一種最初由布魯諾·鮑威爾和費爾巴哈提出的徹

底無神論的立場。在政治中，他們放棄改良主義的希望，承認革命的前景是人類新生、特別也是德國新生的唯一途徑。可是，撇開赫斯和沒有影響力的埃德加爾·鮑威爾(Edgar Bauer)不談，這一派激進主義不含什麼社會主義內容，預期的革命只限於政治轉變，同私有與生產制度上進行改造的任何希望沒有關係。黑格爾認為，國家連同種種政治機構，和全部由私人特別利益集團形成的「市民社會」，雙方不可避免地要分裂；青年黑格爾派和黑格爾不同，他們在激進階段相信，到未來的理想社會，這兩方面的分裂或甚至分歧就會消失。黑格爾本人並不認為可能打破全體利益與各個人彼此矛盾的私人利益之間的一切緊張關係，他只是認為官方機器使自己的利益同國家的利益合一，靠官方機器居間調停，這種緊張是可以緩和的。在黑格爾看來，國家這種形式的集合體不必根據組成國家的個人的利益為自己辯解；相反，個人最高的絕對利益倒是在於他的國家成員身份。由此可見，國家壓制市民社會的不一致利益的作用，可以由自在自為的國家的價值找到根據。黑格爾的政治學說表達普魯士官僚階級的思想意識，在他看來全體利益，也就是國家的利益，不依賴於私人利益，而且不是由私人利益來的；相反，個人的利益和基本價值倒在於他是國家的公民。可是青年黑格爾派全盤否定這個看法。他們宣佈自己的共和主義理想，要求人民普遍參加政治生活，有依據平等原則的普遍權、出版和公開批評的自由、及真正代表全社會的自由選舉的政府；他們提倡這一切，是由於相信它一旦實現，全體利益和私人利益就不分了。政治制度假如是人民自由提出的，在個人看來不會顯得是異己力量，一個國家裡教育喚起一切個體公民的普遍意識，並使他認識到理性的指令，這樣的國家表示公私利益一致。這樣，青年黑格爾派復興十八世紀共和主

義的理想精神，相信教育和政治自由會解決所有社會問題，絲毫不必要變更物質生產和經濟交換所依據的所有制。

青年黑格爾派從思想認識上喚醒德國，並傳播民主思想，在這方面起了重大作用。可是，儘管他們引起人的注目，卻未能做到使自己的哲學成爲一個包含本國重要社會力量的政治運動的核心思想。一八四三年《德國年鑑》被查禁後黑格爾左派開始分裂，這次分裂的具體表現是產生那種認定抽象思維和政治普遍對立的思想。運動的這次解體的開始，和馬克思早年思想的發展恰是在同時。馬克思雖然是在黑格爾左派中間成長的，但甚至在他還承認這派的哲學範疇和他們看出的要解決的問題時，已清楚表明他對歷史抱有根本不同的看法。

-
- 「然而共產主義是新黑格爾派的必然產物。」見恩格斯，〈大陸上社會改革運動的進展〉，《馬克思恩格斯全集》，第一卷，（北京：人民出版社，一九六五年），頁五九一。——中文版譯者。
 - 馬克思，〈關於費爾巴哈的提綱〉，《馬克思恩格斯全集》，第一卷，（北京：人民出版社，一九六五年），頁一九。



第 3 章

馬克思思想的初期階段

1. 早年和求學

當馬克思接觸到黑格爾左派時，這派人已經意識到本身是一個獨立的運動。在大學裡，他可以親眼見到黑格爾理性主義同所謂「法的歷史學派」的保守學說的衝突。他的教養和他自己的批判性格，是有助於早期的一種激進見解的發展的。

馬克思一八一八年五月五日出生在特利爾(Trier)，父母是猶太人，父母兩系都有悠久的猶太法學博士傳家史。他的祖父和外祖父就是猶太法學博士；他父親是個富裕的律師，把自己的名字赫舍爾(Herschel)改成亨利希(Heinrich)，並且信奉了耶穌教，這在普魯士是求得職業解放、文化解放的一個必備條件。少年馬克思受到自由主義民主精神的教養。一八三五年秋季他離開特利爾文科中學後，進波昂大學法科作學生。通過施勒格爾(August von Schlegel)，浪漫主義哲學在波昂大學很流行，在馬克思的早年詩作中看得出它的影響。然而，下一年他轉入柏林大學，他卻是在柏林大學初次得到思想上的真正激勵。雖然他還是法科學生，但是把精神更灌注在講授哲學和歷史課上。前一門學科除別人外也由甘斯(Eduard Gans)講授，大家認為

他算是黑格爾哲學運動中的自由主義核心人物。依他的看法，黑格爾主義就是把歷史解釋成世界按照精神的不可逃避的規律逐漸理性化；哲學思維的主要目的是觀察這個演進，在演進中可看到經驗現實漸漸符合普遍理性。甘斯也是那個時代自稱抱社會主義觀點的少數黑格爾主義者中的一個；他先已接受了聖西門派社會主義觀點。所以，馬克思從一開始就是接觸到那樣一種黑格爾主義：它決不要求抱順從態度接受現狀，而是要求根據理性的指令去評判現狀。

有一派正相反的觀點，在柏林大學薩維尼(Friedrich Karl von Savigny)是它的代表者。薩維尼是法的歷史學派的主要理論家，是論羅馬法歷史的一些著作的作者；他也寫了一本小冊子《當前時代在立法和法學上的使命》(*vom Beruf unserer Zeit für Gesetzgebung und Rechtswissenschaft*)。薩維尼的哲學表達的見解是，義務應當由現實存在推出來，特別是一切法律都應當依據傳統認可的實際的條律、慣例和規則。他的保守主義跟啓蒙運動的學說針鋒相對，那種學說是講法律和制度必須受最高理性的裁斷，據抽象規範證明是正當的，而不管哪些法律和制度憑藉歷史傳統實際有效。政治激進主義表現在理性崇拜和故意不肯承認歷史依據上，共和主義理想顯露出關於一個應有的世界的想像。反之，在薩維尼說來，由歷史「提出」、並紮根在歷史中的實在的而實際的制度和慣例，正由於這個緣故都有權威。按這種觀點，法的來源不會是依據人需要合理的社會制度這個假定而做出的專斷立法行動；一切立法的正當來源是習慣和歷史。這種保守的學說為現有政治制度提出辯護和認可，僅僅是因為它的確以實際形式存在過，然而假借想像中的美好制度的名義，改良這個制度的任何企圖都理所當然遭到譴責。落後的德國的一切封建成份值得尊崇，因為這

種成份的「古」本身就證明它合理合法。薩維尼既有這種非理性的「實際」崇拜，同時又信仰社會共同體、特別是民族共同體的「有機的」、超理性的本質。人類社會並不是合理協作的手段，而是靠一種非理性的聯結力結合在一起的，這種聯結力不管什麼實利目的，自己就是自己的理論根據。

立法的主體是國民，國民自發地發展、修改自己的法律。國民是一個不可分的整體，而法律跟它的風俗和語言一樣，只是它的集體個性的一個表現。不會像空想家堅持主張的那樣，一切民族，儘管其傳統不同，卻獨一種「合理的」立法形式。制定法律不是可以任意做的事；立法者見到現存某種具體法制，那麼他只能提出一些由於社會共同體的有機成長，結果在法學認識方面發生的變化。薩維尼激烈反對功利主義和理性主義的理論，緊密結合浪漫主義哲學，他是「凡是存在的，都是正當的」這個概念的真正傳播者；這概念其實也就是那個說法：黑格爾的一些門徒及反對者講它是黑格爾的說法，當做對他所講的現實的東西也是合乎理性的這句格言一種可能的解釋。事實上薩維尼並不是得到了黑格爾的啓發，黑格爾還批判過他的保守見解。雖然黑格爾不肯說理性的專橫指令和實際歷史過程相反，但是他也不願意只因爲現有秩序存在就承認它是合乎理性、值得尊重的。

青年黑格爾激進派主張根據理性的抽象條件來評判經驗現實，而薩維尼要求應當承認現實爲己定；他們代表著對馬克思的早期思想所注重的問題兩種相反的解決辦法。黑格爾以他那種模稜兩可的話和不說全的意見，站在這兩個極端中間，而馬克思在這個關鍵問題上的立場比較接近黑格爾，不接近青年黑格爾派。法的歷史學派的保守見解跟馬克思完全不對路，一八四二年夏天他在《萊茵報》(*Rheinische*

Zeitung) 上一篇論胡果(Gustav Hugo)的歷史哲學的文章裡，正面譏諷了這種見解。「凡是存在的一切事物他都認為是權威，而每一個權威又都被他拿來當做一種根據。……總而言之，皮膚上的疹子就像皮膚本身一樣實際。」^①但是同樣地，青年黑格爾派所講的，或者更不如說費希特哲學所講的那種對立，即應有的事物與歷史上實有的事物之間的對立，理性的指令與現實社會秩序之間的對立，馬克思也從來沒有就其極端形式採納它，固然這種觀點的確比上述那種觀點投合馬克思的脾氣。在很早期階段，他努力給革命性原則——精神的永久否定性，作出一種解釋，不暗示精神占絕對主宰地位。他不把絕對看成由外部強加給世界的、不考慮歷史事實的合乎理性的準則，不按這種形式承認絕對；他盡力保持黑格爾的反空想立場，維護對我們所認識的世界中無可否認的真實特徵的尊重。

2. 黑格爾主義者所理解的希臘化哲學

馬克思努力在理性主義烏托邦和保守的「實際」崇拜中間為自己找一個位置，這在他早年對亞里士多德之後的希臘哲學的研究工作中看得出。他注意這個問題，是有充分理由的。青年黑格爾派很注意希臘化哲學，因為他們察覺亞歷山大大帝(Alexander the Great)後時期和他們的時代相類似；前者的標誌是泛希臘化思想的沒落和亞里士多德的大綜合體系的衰微，而在他們那個時代，拿破侖統一歐洲未成功，黑格爾建立普遍哲學的企圖也破滅了。青年黑格爾派可說是復興了亞里士多德之後的學派——伊壁鳩魯派、懷疑論派和後期斯多噶派，使黑格爾原先忽視的幾派的價值顯露出來。事實上，黑格爾曾指責所有這些學派(他大都按這些學派在羅馬的表現形式來考察這些學派)，說

他們講折衷主義而且不對題，斷言他們的目的只是教人面對殘酷無望的社會現實時心神冷漠。他們靠轉向自身、跟對象脫離接觸的思考，和那種唯一目的就是不要有目的的意志，提出同世界在想像上的和解。各派希臘化哲學是純粹的消極抵禦因羅馬帝國內政治社會關係瓦解而引起的絕望情緒。在黑格爾看來，一種生存方式若其中理智退縮到沒有效果的自我沈思裡，注定要產生抽象的個性，然而具體的個性通過經常接觸普遍性和接觸外部世界，必然會重新振作。

另一方面，依布魯諾·鮑威爾的意見，這些「自我意識哲學」決不僅僅是虛弱無力的消極表現。假若這些哲學使那種由於自己從前的世界崩潰而陷於沈淪的個人可能返回自身，從而獲得某種精神解放，假若這些哲學能在一定程度上保護個人的意識抵擋世界的衝擊，那麼由於為精神自主提供一個基礎，就在精神的發展中開創了一個必要的新階段；賦予個人思想自主力，使它能抗衡世界而自作主張、普遍化並獲得解放，而且使它意識到在與現實的敗壞作用相反的批判能力方面，而且也是憑仗這種能力，它自己具有的自由。總之，黑格爾和青年黑格爾派給各派希臘化哲學作出類似的解釋，但是關於這些哲學在歷史上和哲學上的重要性抱不同看法。據黑格爾說，個人自我意識的絕對化只表示哲學精神虛弱無力，然而在布魯諾·鮑威爾看來，卻代表著批判的理智打破外部世界壓力的勝利。

3. 馬克思對伊壁鳩魯的研究：自由與自我意識

馬克思在柏林求學的早期階段，經歷了向黑格爾主義的轉變，他時常出入於一個大學畢業青年俱樂部，那些畢業生是按激進主義精神解釋這位宗師的學說的。他作的博士論文，原來是打算分析所有三個

希臘化思想流派。可是，這個題目逐漸難於處理，所以他最後限於討論伊壁鳩魯主義的單獨一個方面，即伊壁鳩魯的自然哲學同德謨克利特(Democritus)的原子論的比較。他從一八三九年初起致力寫學位論文，一八四一年四月耶那大學(Jena University)授予他博士學位。他有意把這篇論文付印，但是不久後精神貫注在別的事務上。這個作品始終沒脫離手稿狀態，帶有幾處脫漏；一九〇二年梅林(Franz Mehring)出版了其中一部份，一九二七年全稿收入《馬克思恩格斯全集》(Marx-Engels Gesamtausgabe)，附簡短緒論。

這個作品標題是《論德謨克利特的自然哲學與伊壁鳩魯的自然哲學的差別》(On the Differences between the Natural philosophy of Democritus and of Epicurus)，是用浪漫筆調，按照黑格爾派邏輯的範疇寫成的。很明顯，關於精神和世界的關係，馬克思還遠沒有明確講出他三、四年後要表達的觀點。然而，把這篇論文同他後來的作品比較一下，可以看出既背離青年黑格爾派的批判性精神至上的信念，又背離黑格爾派保守主義的苗頭。利用馬克思一八四三年～一八四五年的作品當做理解這篇論文的線索，我們能把它看成是企圖聲明他和某個哲學傳統的關係，這個傳統要求精神不可依舊服從現存的事實，然而也不可相信它不顧那些事實、在本身內自由發現的規範準則有絕對權威，而是要把自己的自由當成影響世界的手段。馬克思批評伊壁鳩魯，可是對待伊壁鳩魯的批評者要嚴苛得多，尤其是對待西塞羅(Cicero)和普魯塔克(Plutarch)，他認為這兩人完全誤解了伊壁鳩魯哲學。有些段文字裡，他顯得讓盧克萊修的辭藻氣勢沖昏頭腦；他反抗宗教，和他關於人類尊嚴的普羅米修斯式的信念，根源是在於自由。

照普魯塔克和西塞羅講，傳統說法認為伊壁鳩魯的原子論是以任

意編造的荒誕離奇的原子運動偏轉理論敗壞了德謨克利特的物理學，但馬克思反對這種說法。他講這兩位哲學表面上的相似，掩蓋著一個深刻的基本差別。伊壁鳩魯的偶然偏轉說，不僅僅是莫名其妙的怪想法，它是一個拿自我意識的自由當做中心概念的思想體系的基本前提。在辛苦搜集的材料基礎上（希臘哲學家的分散作品的集子，例如狄爾斯Hermann Diels和烏森納Hermann Usener所編輯的，當時不存在），馬克思盡力證明德謨克利特和伊壁鳩魯的哲學意圖彼此完全不同。德謨克利特認為原子世界與知覺相對立，原子世界是感官達不到的，而知覺必然是虛幻的。他轉向經驗觀察，儘管認識到經驗觀察不包含真理；可是，對他來說真理是虛幻的，因為感官不能把握它。他倒寧願以關於自然界的虛幻知識為滿足，這種知識他當成本身就是目的。伊壁鳩魯的見解不同：他把世界看成一個「客觀現象」，不加批判地承認知覺證據（於是受到支持「常識」的人士不應有的嘲笑）。不過，他關心的不是認識世界而是通過個人自由意識達到自我認識的鎮定寧靜狀態。偏轉是實現自由，自由是原子必不可少的。這種實現包含一個矛盾，因為在伊壁鳩魯看來原子需要否定一切性質；但是它的實際存在必然要由一切性質來確定，如大小、形狀、重量等。原子被當做存在的本源而不被當做物質單位看，對伊壁鳩魯來說是自我認識的絕對自由的外射，但同時他又要指出，理解為一個原子世界的自然界既不實在而且也脆弱。他的流星理論據馬克思說是打算證明，事實和傳統信念正相反，天體並不是永恆、不變和永生的；果真如此，天體就會憑莊嚴和永恆壓倒自我認識，會剝奪它的自由了。天體的運行能夠用許多原因來解釋，不論哪個非神話解釋都是一樣正確。伊壁鳩魯於是打消自然界的統一性，把它說成微弱的而且轉眼即逝，因為自我意

識的寧靜否則就受擾亂。大自然的降級（伊壁鳩魯不是從物理學的觀點來注意此事）表示消除一個不安寧的根源；使心靈有一種自己至尊和脫開世界、徹底自由之感。原子本是形而上的原質，降級為它的存在的最完美的形式，即天體。打破那種認為自我意識的脆弱性與地面以上自然界的永生相對立的神話，便消除最重要的恐懼根源。在伊壁鳩魯說來，仇敵就是任何形式的明確存在物，或是跟異於自身的東西相對的存在物或是由那種東西確定的存在物。原子是自為的存在，因此按其本性說必然偏離直線路徑。它的規律就是沒有規律，即偶然性和自發性。偏轉不是感覺上的性質（像盧克萊修所說的，不是發生在任何具體地點或時間），而是原子的靈魂，是和它分不開，因而也和我們本身分不開的阻力。

馬克思把伊壁鳩魯當做希臘神話的破壞者和揭明宗族社會解體的哲學家來看。他的學說體系破壞了古代人當做政治宗教生活支柱的有形天堂。馬克思可說是和伊壁鳩魯的無神論結成同盟，因為他在此階段認為伊壁鳩魯的無神論是思想界的英傑對常識幫派的挑戰。「哲學，只要它還有一滴血在它的征服世界的、絕對自由的心臟中跳動著，它將永遠像伊壁鳩魯那樣向著它的反對者叫道：『那擯棄群氓的神靈的人，不是不誠實的，反之，那同意群氓關於神靈的意見的人才是不誠實的。』」●

並且，這篇論文還拿經濟生活的異化作類推，創始了宗教異化這個題目。馬克思在一段附帶寫的（批判的）文字中提到康德對神存在的本體論論證的反駁時寫道：

「本體論證明不外是說：『凡是我真實地表象的東西，對於我就是一個真實的表象』，這東西對於我是現實的，按這種意義講來，則一切

神靈，異教以及基督教所信的神，都具有一種真實的存在。古代的摩洛赫不是曾經很有支配力量嗎？德爾斐的阿波羅在希臘人的生活中不曾經是一種現實力量嗎？在這裡康德的批判也失去效力。如果有人自己想像著他有一百元錢，如果這個表象在他不是任意的、主觀的，如果他相信他的表象是真的，那麼對他說來，這一百元想像著的錢和一百元真實的錢將有相同的價值。譬如他在他的想像中有一個負債的觀念，這個負債的觀念將會起作用，正如整個人類對於它的神靈曾經欠過一筆債一樣。……真實的銀元與想像中的神靈具有同樣的存在。難道一塊真實的銀元除了在人類的表象中，甚至在普遍的或者在共同的表象中，還在別的什麼地方有其存在嗎？你試把紙巾帶到另外一個國家，在那裡人們不知道使用這種紙巾，而且每個人都會嘲笑你的主觀表象。試把你所信仰的神靈帶到別的國家去，而那裡人們所信仰的是另外一些神靈，人們就會證明給我，說你是受了幻想和抽象觀念的支配。很可以正確地說，……一定的國家對於異國的特定的神靈來說，就同理性的國家對於一般神靈來說一樣，就是一個這個神靈停止其存在的地方。」●

一個受自己的表象支配的人不知道他是表象的創造者，因此表象對他的控制是真的而不僅僅是假想的。上面這段話表明，這樣一個人的費爾巴哈式的形象，在此時期馬克思的心目中跟金錢的力量所包含的「表象」的必然作用是連在一起的。這是馬克思後來的「商品拜物教」理論的一種早期模糊的預示。

不過，馬克思雖然稱頌伊壁鳩魯和盧克萊修把古代世界從異國神靈的恐懼中和異國大自然中解放出來，使心靈恢復對自己的自由的認識，可是他把伊壁鳩魯講的自由看成是逃離世界，是心靈企圖退入一

個避難所。在伊壁鳩魯的哲學中，聖賢的理想和幸福的希望植根於一種和世界割斷聯繫的欲望中。這種理想和希望是不幸時代的心靈的表現，當時——

「他們的神靈死了，新女神目前還只具有命運之神的模糊外形，純粹光明的外形或純粹黑暗的外形……可是，不幸的根苗在於當代的靈魂——這精神的單子，因為對自己完全滿足，是在孤立狀態下在各方面按理想形成的，所以不能認識離了它而已完成的任何現實。因而，這個不幸時代的幸福一面在於哲學作為主觀意識理解它同現實的關係時的主觀方式、那種形式。因而，例如斯多噶哲學和伊壁鳩魯哲學就是那個時代的幸福；因而，飛蛾在普天人的太陽落山後，追求一個私人的燈火。」

馬克思認為伊壁鳩魯講的單子自由是逃避現實；他不是反對相信精神的自由，而是反對這種想法：認為人通過背離世界能夠獲得這種自由，認為這是獨立性的問題而不是創造性的問題。「一個人不喜歡靠自己的力量築造一個世界，不喜歡去創造世界而不單單維持自己的身體，這樣的人受到精神的詛咒，伴隨詛咒而來的是禁令，反而是反面意義的禁令：他被趕出精神的聖殿，剝奪同精神交流的快樂，罰他歌唱關於他個人幸福的催眠曲，在夜裡夢見他自己。」

馬克思的第一個作品幾乎完全不出青年黑格爾派思想的範圍。對宗教大肆攻擊，確信精神在歷史上起創造作用，這些都不超出青年黑格爾派的眼界；它批判伊壁鳩魯主義，說這種哲學裡講心靈盡力要擺脫大自然的枷鎖，因此沈入純主觀的自律中，這種批判也不超出青年黑格爾派的眼界。而且，在青年黑格爾派看來，精神的至高無上同求孤立的欲望沒有關係，而是對經驗世界的不合理進行批判攻擊的先決

條件。不過，在馬克思的學位論文中，可以看出與青年黑格爾派的批判哲學相對立，已有後來的「實踐哲學」的幼芽。實踐哲學跟充分發展成熟的馬克思哲學的重大差別可以敘述如下。在批判哲學中，自由的精神進入世界，是對世界的永久否定，是對實際生活進行判斷的規範化行爲，是陳述現實應該是什麼而不管它實際是什麼。照這樣理解，批判哲學高高在世界之上，不可改變。它不求跟世界分離，而是要影響世界，打破世界的穩定性；可是同時也保持評判者的自主，它衡量現實所用的標準並不是由那現實，而是由它本身得到的。反之，實踐哲學斷言，哲學若是純粹批判性的，它就是自毀的東西，但如果它不再僅僅是思考世界，而成爲人類生活的一部份，它的批判任務就圓滿完成。因而，哲學的功能是消除歷史與理智的或道德的歷史批判之間的差別，消除社會主體的實踐與主體關於那個實踐的意識之間的差別。只要理論是實踐的最高評判者，個人心靈和心靈的環境之間、思想和人們的世界之間總有裂隙。要消除這種分裂就要除掉哲學，還除掉「錯誤意識」；因爲只要意識的意義是指由外部理解一個非理性的世界，就不會是那個世界的自我理解，也不會是那個世界的自然發展的自我意識。假如自我意識和歷史過程的同一化可能是個真實的前景，那種自我意識必定是出於歷史本身的內在壓力，而不是出於歷史外的合理性原則。因此，從歷史本身必定找得到能使歷史合理性的條件，也就是那樣的條件：使世界的經驗性發展能同這發展的參與者的意識一致，並除掉錯誤意識，除掉沈思世界的、但還不是世界自我意識的那種意識。

馬克思的博士論文中有些段話包含著這種意義的「實踐哲學」的早期雛型。例如，他講當做意志看的哲學一轉向反對經驗現實，就是當

做體系看的自身的敵人：在能動形式下，它是反對自身的僵化自我的。這個矛盾靠世界使「自身哲學化」、哲學轉變為世界歷史的過程而得到解決。在這種衝突中，哲學的自我意識有兩重形式：一方面是實證的哲學，盡力糾正哲學的缺陷並且反躬內省；另一方面，是一種開明的態度，以批評的精神談論世界，雖然當做批評的工具對自己是肯定的，但是當做一種哲學，卻不自覺地有取消自己的傾向。能帶來真正進步的只是後面這種方法。一位古聖賢打算拿自己的自由判斷跟「本質的」現實對抗，他定要遭到失敗的，因為他脫不開那種「本質性」，於是譴責它也就始終是不自覺地譴責他自己。伊壁鳩魯力圖讓人類擺脫對自然的依賴，實際上是靠把意識的直接方面，即它的自為之存在，轉化成一種自然形式。但事實上，我們要把自然說成是理性的特性，才能不依賴自然，而這種做法又要求承認自然本身的合理性。

細想一想論文中的這些話，可以看出一種新見解的萌芽：哲學的前景是併入歷史，從而被取消，而且深信精神必定把世界的「合理性」看作對自己獲得解放的一個支持，也就是說，對精神被它朝向的現實所吸收這件事的一個支持。從這段概述可以看到未來的理想：生活和思索生活不再有區別，於是人憑藉自我意識與經驗世界的一致而獲得自由。我們也看到將來要形成的錯誤意識論的幼芽。馬克思認識到，哲學家除了有思想的明顯結構外，還有一個他們不知道的底層結構；他們自己所陳述的思想，和表現真正哲學認識的鼯鼠般的活動的定形體系不一樣。發現這種不自知的基礎結構，是哲學史家的本份任務，也就是馬克思關於伊壁鳩魯的問題給自己指定的任務。

不過，這本早期著作甚至沒有用一般詞句提到促成哲學家欺騙自己的社會原因，也沒有提到可以消除錯誤意識並恢復經驗與自我認識

統一的社會條件。馬克思仍是按照一種抽象的對立關係，精神與世界、自我意識與自然、人與神的對立進行思考。等到他跟政治現實有了密切的接觸，從事當時的政治新聞工作後，他的哲學才進一步定形。

-
- ①馬克思，〈法的歷史學派的哲學宣言〉，《馬克思恩格斯全集》，第一卷，（北京：人民出版社，一九六五年），頁九九～一〇〇。
 - ②馬克思，《博士論文》，（北京：人民出版社，一九七三年），頁二。
 - ③同前揭書，頁九三～九四。





第 4 章

赫斯和費爾巴哈

一八四一年馬克思完成論伊壁鳩魯的學位論文。那一年萊比錫出版了兩本不同作者撰寫的重要著作，將對他的早期活動產生影響，使他能逐漸擺脫流行的青年黑格爾派思想格局。《歐洲三頭政治》(*The European Triarchy*)的作者赫斯，第一個打算把黑格爾哲學遺產同共產主義理想結合起來；《基督教的本質》(*The Essence of Christianity*)的作者費爾巴哈，挽救黑格爾左派脫開自我意識哲學的束縛，不但把宗教信仰批判做到最後結局，而且把批判推廣到各種形式的哲學唯心主義，對那種將一切精神生活看成自然產物的觀點，給予毫不含糊的支持。

1. 赫斯：行動哲學

赫斯是萊茵省一個商人的兒子，從事自學；他受到嚴格正統猶太教的教育。年輕的時候，他對斯賓諾莎(Baruch Spinoza)和盧梭的著作很感興趣；前一種著作教他相信世界的統一性，理性與意志的同一性，而由後一種著作中他吸取了人天生平等的信念。他接觸到法國的社會主義思想，但不久就捲入青年黑格爾運動，從這些源流出發，組成自己的共產主義哲學。他的作品總是帶有一種空想性質；這也包括

他在德國社會主義運動中表現活躍的那段時期的作品，當時他正處於馬克思的影響之下。他在教育上的空白，他的熱情性格，妨礙他使自己的思想有一個前後一貫、條理分明的形式；可是他有許多意見對馬克思的科學社會主義的想法是頗有幫助的。

在赫斯的第一本書《人類的聖史》(*The Sacred History of Mankind*)中，他預言將有一個人神誓約的新紀元，到那時由於人們的意識行為所體現的永恆歷史規律起作用，要出現全人類的最後和解，有一個以互愛和財物共有為本的自由平等社會。他首次提出，由於一方面財富不斷增長，另一方面則是困苦，兩方的懸殊必然加深，結果就會鬧出社會革命。在《歐洲三頭政治》中，他把自己的共產主義放在黑格爾理論架構的基礎上，同時卻盡力清除黑格爾主義好思辨、向後看的傾向，使它轉變成一種行動哲學。他像別的青年黑格爾派成員（後面講到，包括青年馬克思）一樣，很想見到德國的思辨天才同法國的政治見識結合起來，好讓德國哲學能取得一個實際形式，而不是仍留在理論上的冥思的天地內。赫斯所設想的「行動哲學」，是奇茨科烏斯基思想的發展。人類歷史分成三個階段。在古代，精神和自然彼此聯合，然而無意識的聯合；精神不通過任何媒介而在歷史上起作用。基督教開始了一個分裂，因此精神自行孤立。在我們這個時代，精神和自然的統一逐漸恢復；不過，這不會再是原始的、不加反思的統一，而是有意識的創造性的統一。近代紀元的開創者是斯賓諾莎，他講的絕對實現了自在之存在和自為之存在的統一、主體和客體的同，儘管還只是在理論上實現的。在黑格爾主義中，這種主體與客體同一的認識達到頂峰，但是僅當做一種認識行為罷了：黑格爾只限於解釋過去的歷史，沒有力量把哲學做成有意識的形成未來的工具。由講過去的哲

學轉變到講未來的哲學，由解釋到行動，是黑格爾左派做的事。最後階段的本質是，由精神所計劃要在歷史上發生的事，應當是自由意志造成的結果。在這個階段，人的自由和歷史必然在單個行為上是一致的：由於歷史規律而**必定**發生的事，通過絕對自由的活動才能夠發生。聖史，或者說精神在人類歷史上的作為，於是簡直和歷史成了一回事。所謂超過黑格爾主義，基本上在於這一點：哲學從今以後對未來有所要求——認識到歷史必然性，但也認識到要通過自由這種必然性才能在現實歷史中體現。這一來過去的歷史由於和未來的關係，同樣會帶上神聖性質：這關係就是完成人類的歷史使命。黑格爾論斷辯證法不能適用於未來，排除了這種關係，因此即使他想要把過去說成神聖的，也無能為力。精神的自由是德意志的宗教改革運動開創的，德國哲學使它在理論上達到完善的地步，這種自由必須同法國大革命開創的行動自由結合起來。結合起來，歐洲就會發生迅速的復蘇，實現基督教和真正的愛之宗教。新世界的宗教將不需要教堂或司鐸、教條或一個超越的神、信仰不死或進行畏懼教育。神將不由外部幫助人，責罰或教誨，而是以自發的愛和勇氣顯現在人之中。政教分離毫無意義，因為已不像中古的局面，政教合一只是偶然的，今後教會和國家將在基本的社會統一體中彼此合為一體：世俗生活和宗教生活是一回事，而各種信條會揭露出是不合時代的東西。在一個沒有強制、由內自願聯合成的社會裡，不再有公共治安與自由的任何對抗關係，治安和自由彼此支持而不是彼此限制。必須先做到的是，愛的原則要在人群生活中得勢，所以赫斯是把精神轉變看成共產主義的先決條件。「有精神上的奴役，才會出現道德和社會的奴役；相反，精神解放必定帶來法律上和道德上的解放。」未來的社會不需要靠什麼鎮壓性的法律和制度保

護自己，因為由於自我意識的發展，結果這個社會是建立在自願和睦，個人利益與集體利益一致的基礎上的。

2. 赫斯：革命和自由

赫斯在後來寫的文章和書裡，把他想像的共產主義社會作了一個比較清楚的描述，並且盡力深入地分析當時的各種弊病的經濟原因；他也更為堅決地表達他的無神論見解。他始終相信，理想社會不過是實現人性的本質，就是說在於使現實存在和人的概念中含有的規範形式協調一致；他相信，這樣會消除發生社會紛爭的一切可能性，因為人性的本質對人人有同等約束力。他想要說明，社會統一原則把個人的絕對自由和傅立葉心意中的徹底平等結合起來，並說明真正自由理想排斥私有，認為私有同人性的普遍本質相矛盾。為這個緣故，他相信共產主義既然是廢除私有的一個計劃，根據大家對人類共同體有信心就足以說明它是有道理的。這個共同體若實際上實現了，會一舉消除對宗教和政治（即政治制度）的需要，因為這兩樣都是造成那些懷有矛盾的利己心，以致彼此不和的男女們所受的奴役的手段和奴役的表現。人意識到自己是本質的人，那時思想和行動就不再有所區別，都被吸收在無差別的生活過程中了；按赫斯對斯賓諾莎的（十分武斷的）解釋，理性和意志的同一是行動與思想之間這種同一性的哲學基礎。自由的精神由自己的思想和行動的一切對象會認出本身，從而使整個世界成爲自己的；自然和人、或一個人和另一個人的相異不復存在；人會真正「熟悉」宇宙。在至今的世界中，「一般原則」打消了人的真實接觸，成爲宗教和政治的抽象概念；共產主義會消除個人與社會之間的矛盾，因為它使個人能把一般的祖宗遺產看成自己親手做出的

成果。再沒有異化，即人的產物支配著那班男男女女，那些人不領會自己的產物正是叫他們受支配的東西。消極的自由只不過是靠跟強制力量作鬥爭贏得的迴旋餘地，要由構成真正自由的志願的自我限制取代；因為「自由在於靠自我限制而超越外部界限，在於對能動的精神有自我意識，由自我決定取代自然的決定……」。在人類，精神的一切自我決定僅僅是它超越自己的一定程度的發展。」但自由是不可分割的：社會奴役和精神奴役（即宗教）總是連在一起；患難和壓迫帶來了虛幻的萬靈藥宗教「鴉片」。因此，奴役不能只就一個形式如宗教來消除，這種罪惡必須連根鏟掉，而且它基本上是一種社會罪惡。費爾巴哈把宗教幻覺看成社會奴役的根苗；赫斯批評費爾巴哈，他講金錢是一種不亞於神的基本的異化。在這一點上看得出普魯東（Pierre Proudhon）的影響。人的被異化的本質支配著自己的創造者，不僅是神，也不主要是神，而是金錢——工人的血汗勞力，轉變成一種抽象形式，充當人的價值的一個標準。無產者和資本家同樣不得不出賣自己的生命活力，像食人生番一樣，以交易媒介這種抽象形式的自身血汗產物為食。金錢異化是生命的自然規律最徹底的顛倒。事情不是如自然所要求的，個人是手段而人類是目的本身，卻是個人使人類從屬於自己，把他的類本質當成一個虛幻的抽象概念，在宗教上採取神的形式，在社會生活中採取金錢的形式。

赫斯的著作帶著讀書草率、食而不化的痕迹，還有受到一些暫時影響的痕迹，那些影響觸動了他的思考，卻沒有綜合起來，做到協調一致。一方面是青年黑格爾派的信念，相信人類有類本質，最後在一切個人身上實現，而正如盧梭的希望，消除個人和社會發生衝突的可能。一方面是黑格爾自己主張的人類重於個人的原則。不明白該怎樣

調和這兩方面。也不明白在赫斯看來，說到底精神解放是社會解放的先決條件呢，還是相反。他的共產主義理想倒是一清二楚：廢除私有制和繼承權來保證完美的和諧；但是他的烏托邦並沒有超出當時（即使在普魯士不流行）在法國很流行的話題的範圍。社會主義這一派社會運動，在他看來主要是所有制造成的結果，儘管貧富對立在他的社會寫照中已經不占最重要的位置，屈居資本家和無產者的對立之下。

赫斯的有些思想在馬克思主義史上業經證明是特別重要，他是第一個表達這種思想的作者，即使在他的著作中這些思想只是以內容籠統的警句形式出現的。尤其是，他表示深信，貧富兩極化，中產階級逐漸消失，結果就會有社會革命。他提出宗教異化和經濟異化的比擬，這是後來的馬克思主義關於商品拜物教的分析的萌芽。他盡力想解決哲學上必然和自由的對立，特別是行動哲學中兩者的對立，這種哲學講在新的歷史階段，必然的事物要通過自由的創造活動而發生，並且把自我意識同歷史過程看成一回事。這種思想是結合哲學上的人類本身的自我意識問題來表達的，可是重現在馬克思的學說中，其形式卻是深信在無產階級這個特例中階級意識和歷史過程的同一性。哲學納入自己的實現中前景，在馬克思的學說中也見得到，在赫斯的著作裡已經有了：「德國哲學一成為實際的就不再是哲學了。」赫斯的重要地位在於他最先打算綜合青年黑格爾派哲學和共產主義學說，在於他以社會革命的名義，對青年黑格爾派預期的純粹政治的轉變有爭議。赫斯的著作跟德國的「真正的社會主義」運動（格律恩Karl Grün、皮特曼Hermann Pütman、克利蓋Hermann Kriege）有連帶關係，而「真正的社會主義」，馬克思曾不止一次地（例如在《德意志意識形態》和《共產黨宣言》*The Communist Manifesto*中）給它加上反動空想的罵名，說

這個運動認為現實經濟狀況純粹是精神奴役的表現，指望人意識到自己的類本質時社會主義到臨。赫斯在一八四一年秋天同馬克思相識，成了他多少年的朋友與合作者，後來在一定程度上採取了馬克思派社會主義的階級方向。因而他們彼此有影響，可是赫斯沒有跟上由馬克思帶頭的社會主義理論發展，既沒有採納馬克思所說那種意義的歷史的唯物主義解釋，也沒有採納馬克思主義的無產階級革命理論。

3. 費爾巴哈和宗教異化

費爾巴哈在一八四一年已經是個著名的作家。他曾經在柏林大學求學，屬於黑格爾和施萊爾馬赫門下，可是在早期就拋棄了黑格爾派唯心主義和基督教。他在《關於死和不死的思想》(*Thoughts on Death and Immortality*)中，批判各種永生論，而在《從培根到斯賓諾莎的近代哲學史》(*A History of Modern Philosophy from Bacon to Spinoza*)及研討培爾和萊布尼茨(Gottfried W. Leibniz)的一些論著中，他表示對自由思考的傳統抱同情。他認為獨立的理性同各種獨斷精神是對立的，要求在哲學上使自然復原，並且批判黑格爾主義，根據的理由是，它既然是從精神出發，勢必只限於講精神，而把自然解釋成精神的次級表現。但是他最早出名的是由於《基督教的本質》一書，這本書是用黑格爾哲學的語言表述的自然主義的宗教批判。費爾巴哈不喜歡「唯物主義」這個詞，因為這個詞引起不良的道德聯想，但是在基本問題上他採取唯物主義立場。他講「神學的秘密是人本學」，那就是說，人們關於神所講的一切事情，全是用「神秘化的」詞句表達他們關於自身的知識。如果道破宗教的實際真相，就表明宗教原來是無神論，或僅是對人性的積極肯定。一般地說，人在思維中能夠理解的一切，

都是人自己的本質的對象化。「人在對客體方面成爲自我意識的：對客體的意識是人的自我認識……客體是人的顯露的本質，是人的真正的、客觀的自我。而這話不但適用於精神對象，也適用於感覺對象。甚至最遠離人的對象，按它是人的對象來說，也是人的本質的顯露。」這當然不是說事物的存在仰賴人的意識，只是說我們理解事物所憑藉的定義，是我們自己的定義而投射到客體上的，所以事物總是從人的角度感知的，是我們的自我意識的投射和印象。反之，「人離了客體便什麼也不是」：人從客體性上才認識到自己。這種主體和客體相互依賴的思想（主體由通過客體自我認識而構成自身，客體由自我認識的投射而構成自己），費爾巴哈未作進一步分析；他表達這種思想的提法是：人屬於自然的本質（儘管這是庸俗唯物主義），而自然屬於人的本質。

可是費爾巴哈主要關心的是宗教異化中出現的那一類對象化。如果人按一種本質的必然方式同客體相關連，如果人肯定客體中有人的類本質，既充分而又完善，那個客體便是神。因此，神是人的類本質在想像上的投射，是人的全部力量和屬性提高到無限的水平。一切類本質都是「無限的」，就是說作爲一種本質，充滿完善性，而是個體存在的模範或標準。人認識神，就是在外在性的鏡子中看見自己；人先使自己的本質外化，才由自身上認識到它，所以神與人的對立是類本質與個體的對立的一個「神秘化」變體。除了人由自身抽取的賓詞，神在原則上不能有其他任何賓詞；前一種賓詞有幾分實在，他就有幾分實在。可是，宗教把主詞和賓詞的關係顛倒過來，使人的賓詞（以神明的形式）蓋過真實的、人類的、具體的東西而占居卓著的地位。宗教是人、人的理性和感情的自我一分爲二，是把人的理智性質和感受性質轉移給一個想像的神聖存在物，它堅持自己的獨立地位，並開始暴虐

壓制它的創造者。宗教異化，即「精神的夢」，不但是個錯誤，而且使人貧困化，因為奪去人的一切最優秀的性質和能力，給與了神。宗教愈豐富神的本質，愈消滅人的生命活力；宗教的性質在流血獻祭儀式上得到最明白的象徵。必須使人類卑屈、降格、打掉他的尊嚴，好顯露神的莊嚴威儀。「人在自己身上否定的，就是在神身上肯定的。」此外，宗教令人喪失和睦共處的能力，因為它把愛的活力轉移給神，而把人類的真實友愛推到想像的天堂裡。宗教破壞團結互愛的感情、鼓勵自私自利、貶低人間生活的各種價值、使得社會的平等與和睦不可能出現。廢除宗教便是認清宗教的真正價值，也就是人類的價值。人一旦醒悟，認清宗教上的種種擬人化是自己幼稚想像的結果，就能夠按照斯賓諾莎的人照人來理解則成為神的原則，組成真正人道主義的社會。對虛構的彼岸世界的存在物的崇拜，將讓位於對生活與愛的崇拜。「假如人的本質對人說來是最高本質，那麼首要的最高行為規則必定是人對人的愛。」

《基督教的本質》是打算應用黑格爾哲學的範疇「異化」，來闡述一個純粹自然主義的、以人為中心的觀點。費爾巴哈和黑格爾不同，他把異化看成完全消極的現象。在黑格爾看來，「存在物」實現其本質，是通過在一種自我豐富化過程中首先排除、然後再吸收它的本質；它潛在包含的東西，必須先做成外在的，才能夠化為現實。絕對理念通過自己的異化表現而達到自我意識；它不是純粹行動，像經院派學者講的神一樣，而是要通過歷史和相繼的異化階段才實現的。反之，對費爾巴哈來說，異化是十足罪惡的、錯誤的事，不具有絲毫積極價值。宗教上的神秘使人與類隔離，個人與自身形成對立。宗教把人的精力浪費在對虛幻的存在物的崇拜上，使精力分散，離開唯一的真正價值，

即自在而自爲的人的價值。

4. 費爾巴哈的第二階段：宗教謬見的來源

費爾巴哈的後期著作顯示他同黑格爾主義的分裂不斷加深，表現出一種愈益明確的十八世紀類型的唯物主義。在《基督教的本質》第二版序言中，他否定主體和客體彼此制約的理論，斷言我們對事物的認識基本上是感性上的、被動的，其次才算主動的、概念上的。他在《宗教本質講演錄》(*Lectures on the Essence of Religion*) (一八四八年～一八四九年，一八五一年出版)中重談這種見解，而且還著重談論宗教上的想像是由人類對自然界的依賴感產生的，然而他以前卻是把它當「人的本質」的對象化看待的。最初他想像廢除宗教會結束人的自私自利；現在他斷言自私自利是天生的、必不可免的人類特性，連最利他主義的行爲中也是存在的，就是說，他又回到啓蒙時代的老套「天性利己主義」上。他在早年作品中曾描述過創造神的心理投射過程，但沒有解釋它的成因。他如今盡力填補這個空白，可是僅止於講宗教想像的來源一般在於無知和人類不能正確說明自己在自然界的處境。人認識到他對永恆而逃避不開的自然界的依賴性，卻未能按合理的範疇理解這種依賴性；相反，他倒構造一些擬人的幻想，來表達他對大自然變幻莫測的恐懼和大自然在他心中引起的確實的感激之情和希望。宗教是對那種以其他方式不能滿足的人類需要的一種代替性滿足：人們運用巫術或求助於神的善性，盡力強迫自然服從他們，也就是盡力憑想像得到他們在現實中得不到的東西。宗教本是一種幼稚期的心理狀態，隨著知識的增長，逐漸對合理的世界觀甘拜下風，於是人們靠文明和工業技術，能控制從前不能馴服的力量。同時，費爾巴哈提起人

注意宗教想像的根源，正在於認識過程、特別是抽象過程的本性。既然我們只能憑藉抽象觀念進行思考或表達思想，就容易認為抽象觀念相對於個體是獨立存在的，而事實上個體是唯一的現實。同樣，神及其他宗教臆造物，是把人的思想、感情和能力比擬作人，所以是正當認知手段的一種不正當自主化。「形而上學意義的神的觀念或類概念，和東西的概念或水果的概念是出於同樣的必要，依據同樣的基礎……多神論者的神靈，無非是想像成實有人物的名稱和集合概念或類概念」；可是「為理解一般概念的意義，並不需要把一般概念神化，轉變成異於個別本質的獨立存在物。我們能夠譴責邪惡而不同時把邪惡人格化，當成魔鬼。」

在《宗教本質講演錄》中，再見不到費爾巴哈受的黑格爾主義教育的半點痕迹。他用簡單的啓蒙運動的詞句，把宗教解釋成畏懼和無知的結果，而且費爾巴哈還接受啓蒙運動的知覺理論，認為知覺純粹是感覺和經驗上的事。德國哲學事實上是在康德和黑格爾講的那些範疇的支配下，所以《宗教本質講演錄》在德國哲學中算一本新奇的書，可是對歐洲別的地方來說，這本書僅僅是重述一些大家熟悉的理論。基本特色是，費爾巴哈一貫把宗教看成一切社會罪惡的根源。他相信，如果除掉宗教的神秘事物，社會不平等、剝削、自私自利和奴役等的來源就會斷絕。宗教是歷史上全部罪惡的來源和集中體現；他預期，大眾的啓蒙將掃除宗教偏見，同時就會根絕社會奴役。關於這一點，馬克思不久對費爾巴哈的哲學採取了嚴厲批判的態度。這雖不是他批判的唯一重點，也是重點之一。

到十九世紀四〇年代末，費爾巴哈已徹底拋棄了黑格爾主義，把它看成跟別的一種唯心主義一樣，不過是宗教虛構的延續。德國古典

哲學創造的一切，如黑格爾的「理念」、費希特的「自我」、或謝林的「絕對」，在他看來乾脆是「神」的代用品，憑哲學上的想像把神化成的較為抽象的形式。他按純屬動物學的範疇來解釋人類，把社會共同體看成類內部的一種天然合作形式，由於宗教偏見而變得反常或不良。然而他在道德思辨上並未越出啓蒙運動中的幸福體系。他的文章詞藻很有力，加上所表達的人道主義的自由思考的意見，所以爭取到許多信徒。《基督教的本質》在德國有廣大影響，在使青年黑格爾派陣營的反宗教傾向激進化、改造這個陣營方面起了很大作用。特別是對馬克思說來，費爾巴哈的哲學不但是一个他排斥的論點，也是一個主要刺激力量，使他能在自己的思想上否定黑格爾哲學的範疇。關於哲學史，尤其是十六、十七世紀的哲學史的知識，費爾巴哈也讓他受惠不淺。他採納了對黑格爾主義的批判，認為黑格爾主義「把賓詞放在主詞應在的地方」，賦予人的創造物先於人本身的第一性，就是這樣一種哲學；而且在他對黑格爾的法哲學的分析中利用了黑格爾主義批判。

可能有人認為，經過馬克思的批判後，費爾巴哈的哲學完全過時了，尤其是再考慮到他的文筆相當單調無味，語多重複。然而，他的哲學在尋求普遍的人道主義通則的人當中、甚至在神學家當中，繼續激起興趣。徹底的人類本位主義，是這種哲學的主要特色，可以總括如下。第一，人是唯一的價值；其他一切全是當作手段的從屬的東西。第二，人永遠是活的、有限的、具體的實體。第三，人性有一些永久特徵，使人可能生活在一個以互愛和尊重生活為本的和睦社會中。第四，廢除向來大家熟悉的那種教條的神秘形式的宗教，會開闢建立新的真正人性宗教的途徑，使人能達到各派宗教中向來追求的眞目標，即滿足人對幸福、團結、平等和自由的需要。

第 5 章

馬克思的早期政治和哲學著作

馬克思完成大學學業後，一八四一年春天回到特利爾，後來移居波昂，在波昂開始為青年黑格爾派的雜誌撰稿。他的頭一篇文章，論普魯士政府有關書報檢查制度的新法令，是為《德國年鑑》寫的，結果是那一期雜誌被沒收；這篇文章一八四三年收入在瑞士出版的一部集子裡。可是，馬克思還能夠在《萊茵報》上發表一連串關於這個問題的論文；這是一八四二年初在科隆創辦的一份自由主義資產階級日報，受青年黑格爾派作者的控制，撰稿人包括魯滕堡、恩格斯、赫斯、布魯諾·鮑威爾、科本、施蒂納(Max Stirner)等人。從一八四二年十月到一八四三年三月，馬克思親自編輯這份報紙。在這期間，除關於出版自由的論文外，他寫了一些分析省議會中的議案辯論的文章，文章裡他首次專注於經濟問題和被剝奪階級的生活水平。他採取激進的民主主義立場，譴責普魯士政府的偽自由主義，支持受壓迫的農民階級。

1. 國家和思想自由

從馬克思學說發展的觀點來看，他早年寫的報刊文章很重要，這主要有兩點理由。他在對書刊檢查令的嚴厲抨擊中，毫不含糊地為出版自由大膽講話，反對政府進行限制取齊思想的作法（「你們並不要求

玫瑰花和紫羅蘭散發出同樣的芳香，但你們爲什麼卻要求世界上最豐富的東西——精神只能有一種存在形式呢？」●），也表達了有關國家的整個性質和自由本質的見解。馬克思指出出版法內容含糊、詞義兩可，這給予官員們任意專斷的權力，接著又議論，檢查制度不但違反出版的宗旨，也違反國家自身的性質。

「出版自由和書報檢查制度的根據是完全不同的，因爲出版自由本身就是思想的體現、自由的體現、就是肯定的善；與此相反，檢查制度是不自由的體現，是以表面的世界觀來反對本質的世界觀的鬥爭，它只具有否定的本性……。自由確實是人所固有的東西，連自由的反對者在反對實現自由的同時也實現著自由……。自由出版物的實質，是自由所具有的英勇的、理性的、道德的本質。受檢查的出版物的性格，是不自由所固有的無性格的醜態，這是文明的怪物，洒滿香水的畸形兒。出版自由同出版的實質相適合，而檢查制度則同它相矛盾，這還需要加以證明嗎？」●

馬克思繼續說，因而「書報檢查制度正如奴隸制一樣，即使它千百次地具有法律形式，也永遠不能成爲合法的」●，一部出版法要保護出版自由才是真正的法律。檢查制度違反法律和國家的性質，因爲自由新聞報導是國家實現自己的本質一個必不可少的條件，是具體表現的文明、個人同國家的聯繫、人民的一面鏡子。受檢查的新聞報導使社會生活腐化墮落，表示政府只聽自己的意見。自由不需要講道理爲它辯護，因爲它是人的精神生活的基本因素。「在自由系統中各界也是一面自轉，同時又圍繞自由這一太陽中心運轉……。當我要求性格要按別人的方式存在才算自由時，難道我不是抹殺了性格自由嗎？」●。書面文字並不是達到某個目的的手段，而就是目的本身，決不可受那些顧全

精神發展以外任何利益的法律的約束。

下面要談到，在這套議論中馬克思區別「真正」法律和國家即符合自己本性的法律和國家，與另一些法律和制度，那些法律和制度是靠警察辦法來維持的，卻只是就外表說有約束力。這種區別屬於黑格爾派傳統：一個國家和一項法律不是自由的實現，那就是根本違反國家和法律的觀念或本質，因此即使有武力支持，也不真的是國家和法律。不過，馬克思跟黑格爾不一樣，他否認言論和寫作的自由能受到「真正」國家的壓倒一切的利益的限制，因為他主張這種自由是國家概念的一個基本部份。因而，雖然他用規範的國家概念當典型，現有的國家要同它來比較，以確定這些國家是「真正的」或者僅僅是經驗中的，但是他在應用這個方法上跟黑格爾決裂，斷言存異的自由是人的基本價值，本身自有道理。

在馬克思對省議會的一項辯論所作的評論中，這時出現另一個主要論點：那項辯論的主題是林木盜竊法（這項法律廢止允許農民在森林中免費撿柴的慣例）。馬克思為農民和習慣法辯護，採取了一種慈善觀點，但是也議論省議會這樣做是讓法律和國家的權力降格，成為地主私人利益的工具的角色，因而是跟國家概念本身相抵觸。這樣，他使代表整個社會的國家，同那些使國家變成某個部份集團代理人的制度形成對立。不過，怎樣能使國家制度符合全體人的利益，國家如何有能力解決社會問題，特別是貧窮和收入不均問題，對這個問題，我們不明白他在此階段有什麼解答。

2. 對黑格爾的批判：國家、社會、個人

馬克思關心政治，所以才對黑格爾的法哲學進行深入研究。他一

八四三年寫的(最早在一九二七年出版的)長篇論著《黑格爾法哲學批判》(*Critique of Hegel's Philosophy of Right*)一直沒有完成,可是其中一些主要思想在標題為〈論猶太人問題〉(*On the Jewish Question*)和〈黑格爾法哲學批判導言〉(*Introduction to a Critique of Hegel's Philosophy of Right*)的兩篇文章中見得到。這兩篇文章是一八四三年底寫的,刊載在馬克思當時同盧格與赫斯合編的《德法年鑑》(*Deutsch-Französische Jahrbücher*)裡。那年秋天他由新婚妻子燕妮(Jenny)陪同遷居巴黎;燕妮是特利爾的一位樞密顧問威斯特華倫(Lndwig von Westphalen)男爵的女兒,在巴黎跟當地法國和德國工人的社會主義組織有聯繫。這以前,他大概由施泰因(Lorenz von Stein)的《現代法國的社會主義和共產主義》(*Socialism and Communism in Present-Day France*)了解一些法國的共產主義宣傳。保守的黑格爾主義者施泰因,一向按普魯士政府的指示考察社會主義運動,因為普魯士政府注意巴黎的德國工人當中的顛覆活動。他思想上反社會主義,認為階級等級是有組織社會的一個先決條件,可是他的書中含有大量知識資料,所以在德國的激進派圈子裡大大有名。

馬克思在對黑格爾的長篇大論批判中,特別抨擊了一個意見,認為國家論起源和價值,都和組成國家的經驗的個人完全無關。黑格爾曾講,國家的職能是以偶然的方式同個人聯繫,而實際上其間有一種本質的聯繫,一種實體性的聯繫。黑格爾按抽象的形式孤立地理解國家的職能,而把經驗的個人看作這些職能的對立物。但事實上——

「[特殊的人格]的本質不是人的鬍子、血液、抽象的肉體的本性,而是人的社會特質,而國家的職能等等只不過是人的社會特質的存在和活動方式。因此很明顯,個人既然是國家職能和權力的承擔者,那

就應該按照他們的社會特質，而不應該按照他們的私人特質來考察他們。」^①

其次，馬克思仿效費爾巴哈，也批評黑格爾的哲學中「賓詞和主詞關係的顛倒」，在黑格爾哲學中，把真正主體的個人轉變成一個普遍實體的賓詞。實際上，所有一般性的東西僅是個別存在物的屬性，而真正的主體總是有限物。在黑格爾看，個體的人是國家的一個主觀的次要存在形式，然而「民主制從人出發，把國家變成客體化的人。正如同不是宗教創造人而是人創造宗教一樣，不是國家創造人民，而是人民創造國家制度。」^②馬克思於是盡力追溯一切以理論問題這一面貌出現的政治制度，一直到它們的人的實際根源。同時他儘量讓真正的國家服從人的需要，而且除了把它當做一項工具，來為經驗的個人之需要服務這一作用外，還去掉它的獨立價值的外貌。民主制的目的，一如馬克思所理解的，是要使國家再一次成為人的工具，也就是消除政治制度的異化。只有是其人民的一個存在形式而不是超越人民、反對人民的一個外在團體的國家，才是真正的國家，才是符合國格本質的國家。不民主的國家不是國家。黑格爾不把社會看作人格的實現，而看作國家趨近的目標，這樣就使人和國家之間的鴻溝永遠存在；因而經驗的人是國家的最高現實，不是國家的創造者。「在黑格爾看來，不是主體客體化為『普遍事務』，而是『普遍事務』自身形成為主體。他以為，不是主體需要『普遍事務』作為自己的真正的事務，而是『普遍事務』需要主體作為它自己的形式的存在。對『普遍事務』說來，它應該也像主體一樣存在這一點，是非常重要的。」^③這段批評的意義很明白：假如個體的人只是普遍實體的發展中的「環節」或階段，普遍實體就是通過這些個體的人而獲得最高存在形式的，那麼他們只是這個普遍實體的

工具而不是獨立價值。黑格爾的哲學於是就贊同錯覺，認為國家本身是普遍利益的化身，然而普遍利益必須是由實際的個人利益和需要徹底異化而生的，事實才如此。這個問題和國家官僚機構的問題有密切關係。黑格爾相信，國家的精神以及國家高於國民的特殊利益的地位，由官吏的意識得到體現；因為官吏們把自己的特殊利益看成和整個國家的利益完全一致，因而他們作為國家的一個機構，完成公益與特殊部門或同業公會的利益兩方的綜合。在馬克思看來這是幻想，是自命為全體利益最高體現的普魯士官僚的意識形態在黑格爾主義當中的反映。相反，事實是——

「一切結果總是反對自己的前提的存在的，在『官僚機構』成爲一項新原則的地方，在國家的普遍利益開始成爲『獨立』自爲的因而也是『現實的』利益的地方，官僚機構總是反對同業工會的。……在真正的國家中，問題不在於每個市民是否有可能獻身於作為特殊等級的普遍等級，而在於這一等級是否有能力成爲真正普遍的等級，即成爲一切市民的地位。」●

黑格爾區別兩個獨立的當代生活領域，即市民社會和政治國家。按這種為馬克思接受的劃分法，市民社會是個人和集體的彼此分歧的特殊利益總體：就是經驗的日常生活及其全部衝突和爭執，是一切個人延續每日生存的天地。同時，一切個人既是公民，也就是參與組織國家的人。黑格爾相信，市民社會內部的衝突受到控制，合乎理性地綜合到國家的最高意志中，而不依特殊利益為轉移。在這一點上，馬克思激烈反對黑格爾的幻想。劃分成兩個領域是現實的，可是兩個領域之間的綜合卻辦不到。目前形式的國家不是各種特殊利益之間的調停者，而是特種的特殊利益的工具。人按公民的身份說跟人按私人的

身份說完全不同，但唯有屬於市民社會的私人才具有真實的、具體的存在：按公民的身份說，人是一個抽象創造物的一部份，那個抽象創造物外表的真實性是基於一種神秘化。這種神秘化在中世紀是不存在的，因為在那個時代等級的劃分也是一種直接的政治劃分：市民的共同體的組成同政治的劃分是一致的。近代的社會改變或取消了劃分等級的政治含義，於是造成了一種兩重性，影響到每個人的生存，使每個人內部產生一種他的私人資格與他的公民資格之間的矛盾。可是，馬克思不僅僅是著手描述這種矛盾，而且也著手解釋它的起源。

3. 社會解放的觀念

馬克思在〈論猶太人問題〉這篇論文裡，以敘述和行動計劃的形式反覆講這個論點，講得比較清楚。他評論布魯諾·鮑威爾對這個主題的批判，表達自己的那種與政治解放的概念截然不同的人類解放的概念。依馬克思的意見，布魯諾·鮑威爾把社會問題化成神學問題：他要求宗教解放，當做政治解放的主要前提，有一個把國家從宗教裡解放出來的綱領，也就是使宗教和國家分離的綱領，他便滿足了。可是馬克思提出反對意見，認為宗教約束不是世俗約束的原因，而是它的表現。使國家擺脫宗教限制，並沒有因此就使人類擺脫宗教限制：在國家仍然讓公民多數人受著宗教奴役的時候，國家也可以從宗教中解放出來。同樣情況，國家可以取消私有財產的政治作用，就是說廢除選舉的財產資格，還可以宣佈出身和地位的差別沒有政治意義，但這並不表示私有財產及出身和地位的差別就不再有任何影響。總之，純粹政治上的、因而即部份的解放是可貴的、重要的，但是這不等於人類解放，因為市民的共同體同國家仍舊有區別。在市民的共同體中，

人過著一種真實的，但自私、孤立、充滿利害衝突的生活；國家為人們提供一個集體的，卻是虛幻的生活領域。人類解放的目的是要使得人類生活的集體的普遍性質成為真正的生活，這樣社會本身才具有集體性質，才跟國家的生活相符合。布魯諾·鮑威爾沒有參透個人生活與集體生活對立的真正根源；他只反對那種衝突的宗教表現。他宣揚的自由是單子的自由，是過孤立生活的權利；這種自由和「人權宣言」裡說的自由一樣，是基於相互的自我限制（我的自由是以別人的自由為界限）。既然這兩個領域分離開，國家無助於取消私人生活的利己的性質，只是為私人生活提供法律組織。政治革命並不使人民擺脫宗教或擺脫財產的統治而得到解放，僅僅給人民保有財產的權利和聲明自己的宗教信仰的權利。政治解放因而進一步證實人的兩重性。「只有當現實的個人同時也是抽象的公民，並且作為個人，在自己的經驗生活、自己的個人勞動、自己的個人關係中間，成為類存在物的時候，只有當人認識到自己的「原有力量」並把這種力量組織成為社會力量因而不再把社會力量當做政治力量跟自己分開的時候，只有到了那個時候，人類解放才能完成。」●

這樣，馬克思偶然產生一個想法，在政治問題上使他能超越青年黑格爾派的純政治的、共和主義的、反封建的綱領，宣佈一個會消除私人生活與政治生活衝突的社會改造的目標。從哲學的觀點看，這種改造依據的思想是，完整的人克服自己處在私人利益和共同體之間的分裂狀態。馬克思關於人的觀點遠超出費爾巴哈的思想，因為宗教的神秘化在他看來只是社會奴役的表現而不是根源。他不像費爾巴哈那樣按自然主義的觀點看待人類；他不設想恢復協作的固有規律，一旦克服宗教的異化，這些規律在人類社會中就會自動得勢。正相反，他

把人類解放看成是由於私人生活和公共生活的同一，政治領域和社會領域的同一，才可能有的專屬於人的解放。個人有意識的吸取友誼，各個人自由承認自己是共同體的一個當事人，這在馬克思看來是人重新發現自己、回歸本身的途徑。

不過，這些基本原理照《黑格爾法哲學批判》和《論猶太人問題》一文中的講法，仍舊是烏托邦式空想的東西（按馬克思後來使用此語的意義），因為這些原理僅僅是把人的現實的兩重性狀態跟一種用很抽象的詞句描述的想像的統一性對立起來。至於應怎樣達到、靠什麼力量達到那種統一，這問題依然是個懸案。

4. 無產階級的發現

《黑格爾法哲學批判導言》一般認為是馬克思的思想發展中的關鍵性作品，正是在這裡他首次表達了無產階級特別歷史使命的想法，而且把革命解釋成不是褻瀆歷史而是實現歷史的固有趨勢。

後一種想法出現在一八四三年九月馬克思給盧格寫的一封信裡。

「我們是從世界本身的原理中為世界闡發新原理。我們並不向世界說：『停止鬥爭吧，你的全部鬥爭都是無謂之舉』，而是給它一個真正的鬥爭口號。我們只向世界指明它究竟為什麼而鬥爭；而意識則是世界應該具備的東西，不管世界願意與否。意識的改革只在於使世界認清本身的意識，使它從迷夢中驚醒過來，向它說明它的行動和意義。……那時就可以看出，世界早就在幻想一種一旦認識便能真正掌握的東西了。」●

可以看出，馬克思認為是喚醒意識所具有的重大作用並不表示（像青年黑格爾派大部份人、費爾巴哈，以及三〇年代和四〇代多數社會

主義作家所想的那樣），可以向人民提出一個社會完美狀態的任意理想——這麼崇高，令人無法拒絕，所以他們會立刻盡力付諸實踐。依馬克思的看法，革新的意識是社會變革的基本條件，因為它是，或可能是以往純粹內蘊的東西的顯露和發揮；因為它使解放鬥爭的一貫目的有了看得出的形式，從而把無意識的歷史趨勢轉變成有意識的歷史趨勢，把客觀的傾向轉變成有意志的行動。這就是馬克思後來所說的科學社會主義的基礎，和這相反的空想社會主義，只限於提出任意構想的理想。在因為人們想弄清本身行為的意義而號召的革命當中，馬克思拋棄當時社會主義者的烏托邦思想，也拋棄費希特主張的、青年黑格爾派接受下來的義務與現實的對立。

馬克思在《黑格爾法哲學批判導言》中探討這個論點，同時斷然反對費爾巴哈的宗教批判。他承認人是宗教的創造者，但是接著又說：

「人就是人的世界，就是國家、社會。國家、社會產生了宗教即顛倒了的世界觀，因為它們本身就是顛倒了的世界。……宗教把人的本質變成了幻想的現實性，因為人的本質沒有真實的現實性。因此，反宗教的鬥爭間接地也就是反對以宗教為精神慰藉的那個世界的鬥爭。……宗教是人民的鴉片。廢除作為人民幻想的幸福的宗教，也就是要求實現人民的現實的幸福。要求拋棄關於自己處境的幻想，也就是要求拋棄那需要幻想的處境。……人的自我異化的神聖形象被揭穿以後，揭露非神聖形象中的自我異化，就成了歷史服務的哲學的迫切任務。於是對天國的批判就變成對塵世批判，對宗教的批判就變成對法的批判，對神學的批判就變成對政治的批判。」●

反宗教批判自稱本身具有消滅人類奴役的力量；馬克思揭穿這種反宗教批判的妄想以後，重複他對德國形勢的批判。在德國，僅有的

那些革命向來是哲學的革命，它是一種政治上落後於時代的國家，有新制度的一切缺點而沒有新制度的任何優點。只有對德國的真正地位有無情的認識，才能帶來德國的解放。「應當讓受現實壓迫的人意識到壓迫，從而使現實的壓迫更加沈重；應當宣揚恥辱，使恥辱更加恥辱。……應當給這些僵化了的制度唱起它們自己的調子，要它們跳起舞來！爲了激起人民的勇氣，必須使他們對自己大吃一驚。」●一次德國革命，即意味著通過消滅德國哲學本身來實現德國的哲學。但是哲學只能在物質行動的領域中實現。

「批判的武器當然不能代替武器的批判，物質力量只能用物質力量來摧毀；但是理論一經掌握群眾，也會變成物質力量。理論只要說服人，就能掌握群眾；而理論只要徹底，就能說服人。所謂徹底，就是抓住事物的根本。但人的根本就是人本身。」●

社會革命只能由那樣一個階級來進行：它的特殊利益和全社會的利益一致，它的要求代表普遍需要。那個階級就是無產階級——

「一個由於自己受的普遍苦難而具有普遍性質的領域，這個領域並不要求享有任何一種特殊權利，因爲它的痛苦不是特殊的無權，而是一般無權，……它是一個若不從其他一切社會領域解放出來並同時解放其他一切社會領域，就不能解放自己的領域，……它本身表現了人的完全喪失，並因而只有通過人的完全恢復才能恢復自己。」●

因此無產階級的解放表示它作爲一個獨立階級消滅了，並通過廢除私有制而消滅一般的階級差別。馬克思相信德國是無產階級革命注定的誕生地，因爲德國是近代世界的所有矛盾連同封建制度的種種矛盾的集中點。在德國消滅某種形式的壓迫，就表示消滅一切壓迫和人類的普遍解放。「這個解放的頭腦是哲學，它的心臟是無產階級。哲學

不消滅無產階級就不能成爲現實；無產階級不把哲學變成現實，就不可能消滅自己。」●

值得注意的是，無產階級作爲一個不同時解放整個社會就不能解放自己的階級，有其特殊使命，而這種特殊使命的觀念在馬克思的思想中首次出現時，是個哲學推論而不是觀察的結果。在馬克思寫《黑格爾法哲學批判導言》的時候，他還沒見識過多少實際的工人運動；然而這時他所提出的原則，卻始終是他的社會哲學的基石。他在這個初期階段還提出了社會主義的概念。那不是一種政治生活代替另一種政治生活，而是把政治完全取消。在一八四四年夏季巴黎的報紙《前進報》（*Vorwärts*）上發表的文章裡，他斷言不會有什麼具有政治精神的社會革命，但是可以有具有社會精神的革命。革命本身就是政治行爲，未推翻舊制度以前不會有社會主義；但是「只要它的組織活動在哪裡開始，它的自我目的，即它的精神在哪裡顯露出來，社會主義也就在哪裡拋棄了政治的外殼。」●

應當提到，自始至終馬克思的社會主義綱領並不像反對他的人時常講的那樣，包含消滅個性，或爲了「普遍利益」而普遍取齊。這種社會主義觀念的確是許多早期共產主義學說的特色，在文藝復興和啓蒙運動中講的那些烏托邦裡見得到，那些烏托邦事實上是受了修道院共產主義傳統的影響；這種觀念在十九世紀四〇年代的社會主義著作中也見得到。另一方面，在馬克思看來，有一個神秘網把共同體的生活變成由異化的官僚統轄的外化世界，而社會主義代表著消滅這個神秘網，使個人徹底解放。馬克思的理想是，每個人應當充分認識到他自己作爲社會存在物的那種性格，但是正爲了這個理由，也應當能夠完滿地發揮個人才能，而且要面面俱到。這不是把個別的存在物歸結爲

普遍的類存在的問題；馬克思希望看到的是一個這樣的共同體：裡面個人之間對抗的來源除掉了。在他看來，這種對抗來自政治生活與市民社會分離時勢必發生的人的彼此隔離，而私有財產制度表示人反對別人才能夠維護自己的個性。

那麼，從一開始，馬克思對現有社會的批判，只有在他對新世界的看法這一背景來談才有意義：在那個新世界中，各個人直接明瞭他的生活的社會意義，但個性並不因此削弱，化為一模一樣，沒有特色。這個前提是集體利益和個人利益能夠完全一致，而且能消除私人的「利己主義」動機，以發揚具有「整體」的絕對的共同體的意識。馬克思認為，一個這樣根絕了衝突、侵犯和禍害的一切來源的社會，不但是可以想像的，而且從歷史上講已是近在眼前了。

-
- ①馬克思，〈評普魯士最近的書報檢查令〉，《馬克思恩格斯全集》，第一卷，（北京：人民出版社，一九六五年），頁七。
 - ②馬克思，〈第六屆萊茵州議會的辯論（第一篇論文）〉，《馬克思恩格斯全集》，第一卷，（北京：人民出版社，一九六五年），頁六一～六三。
 - ③同前揭書，頁七二。
 - ④同前揭書，頁八六。
 - ⑤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），頁二七〇。
 - ⑥同前揭書，頁二八一。
 - ⑦同前揭書，頁三二〇～三二一。

- 同前揭書，頁二〇〇～三〇七。
- 馬克思，〈論猶太人問題〉，《馬克思恩格斯全集》，第一卷，（北京：人民出版社，一九六五年），頁四四三。
- 馬克思，〈摘自《德法年鑑》的書信〉，《馬克思恩格斯全集》，第一卷，（北京：人民出版社，一九六五年），頁四一八。
- 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），頁四五二～四五三。
- 同前揭書，頁四五五～四五六。
- 同前揭書，頁四六〇。
- 同前揭書，頁四六〇。
- 同前揭書，頁四六七。
- 馬克思，〈評「普魯士人」的《普魯士國王和社會改革》一文〉，《馬克思恩格斯全集》，第一卷，（北京：人民出版社，一九六五年），頁四八九。



第 6 章

巴黎手稿—異化勞動理論—青年恩格斯

馬克思一八四四年在巴黎著手撰寫一部政治經濟學批判，裡面打算為一些基本概念：資本、地租、勞動、財產、貨幣、商品、需要和工資，提出一般的哲學分析。這部著作始終沒完成，在一九三二年首次出版，通稱《一八四四年經濟學哲學手稿》(*Economic and Philosophical Manuscripts of 1844*)。此書雖然只是一個大綱，一般已認為是探索馬克思思想發展的一份最重要資料。在這份手稿裡他盡力詳細說明了社會主義，把社會主義當作一種普遍的世界觀，而不僅是社會改革綱領；他還把經濟範疇同關於人在自然界的地位的一個哲學解釋拉上關係，這個解釋也當成研究形而上學問題和認識論問題的出發點。除德國的哲學家及社會主義作者外，馬克思在這部稿子裡還談了他已開始研究的政治經濟學奠基人如魁奈(Richard Quesnay)、亞當·斯密(Adam Smith)、李嘉圖(David Ricardo)、薩伊(Jean Baptiste Say)和詹姆斯·穆勒(James Mill)等人的著作。

設想巴黎手稿包含《資本論》(*Capital*)的全部精髓，那當然是完全錯誤的；然而，這些稿子實際是馬克思一生寫下去的一本書的初稿，那本書的最後形式就是《資本論》。而且，有正當理由認定，最後形式是以前稿子的發展而不是背離初稿。不錯，「手稿」並沒有提到一般認

為的「成熟的」馬克思主義的柱石——價值和剩餘價值學說。可是，明確的馬克思主義價值學說，連同抽象勞動和具體勞動的區別，以及承認勞動力是商品，只不過是異化勞動論的定論形式罷了。

1. 對黑格爾的批判：作為人性基礎的勞動

馬克思以否定態度談到的論點，是黑格爾的《精神現象學》裡包含的論點，特別是異化理論以及把勞動看作異化過程的理論。在馬克思看來，黑格爾否定的辯證法的偉大處在於認為，人是通過跟揚棄異化相交替的異化過程自己產生的。據黑格爾的意見，人在自己的對象化狀態中通過把自己的力量聯繫起來，然後好比是由外界吸收這些力量的方式，來表現人的類本質。勞動是人的本質的實現，因而具有一種完全肯定的意義，它是人通過自己的外化而發展的過程。可是，黑格爾認為人的本質就是自我意識，勞動就是精神活動。原來形式的異化是自我意識的異化，一切對象性都是異化的自我意識；可見，因為人是在異化的揚棄中再同化自己的本質，這異化的揚棄就是對象的揚棄和把它再吸收進人的精神本性裡。人與自然的一體化發生在精神的階段上，在馬克思看來，這樣就成了抽象的和虛幻的事。

馬克思仿效費爾巴哈，拿勞動當作自己的人性觀的基礎，把勞動理解為肉體上同自然界打交道。勞動是一切精神性的人類活動的條件，在勞動中，人創造他的創造活動的對象——即自然，同樣也創造他自己。人的需要的對象，人藉以表現並實現自己本質的那些對象，是不依賴於人的；這就是說，人也是受動的存在物。但人是自為的存在，不僅僅是自然的存在物，因此物對人的存在，並不是簡單地照它的原樣，與它是人的對象無關。「因此，正像人的對象不是直接呈現出來的

自然對象一樣，直接地客觀地存在著的人的感覺，也不是人的感性、人的對象性。」^①因而，揚棄異化的對象不會像黑格爾所主張的，是揚棄對象性本身。為說明人怎樣能把自然和對象再吸收進自身，有必要先解釋一下，異化現象通過異化勞動的機制實際發生的情形。

2. 知識的社會性和實踐性

既然依馬克思的看法，人的基本特性是勞動，即人和自然的接觸，接觸中人既是能動的也是受動的，可見認識論的舊問題必須從一個全新的觀點來看。馬克思不承認笛卡兒和康德所提的問題提得正當；他議論，要問自我意識行為怎樣可能轉移到對象上是不對的，因為把純粹自我意識當作出發點，這個假定依據虛構一個能夠認識自身的主體，這種認識完全沒談到在自然界和社會中的它的存在物。反之，認為自然是已知的現實，把人和人的主體性看成它的結果，彷彿真可能不管人與自然的實際關係而去觀照自然本身，這同樣也是不對的。真正的出發點是人同自然的能動的接觸，而我們靠抽象作用才把這種接觸劃分開，一方是自我意識的人，另一方是自然。人同世界的關係本來不是觀照或受動的知覺領域作用，在這種知覺作用中外物把自己的影像傳給主體，或把自己的固有本質轉換成主體的知覺領域的片段。知覺自始就是自然和人的實踐態度聯合作用的結果，因為人是社會意義的主體，他把外物看成自己的對象，看成是預定要滿足某個目的。

「人以一種全面的方式，也就是說，作為一個完整的人，佔有自己的全面的本質。人同世界的任何一種人的關係——視覺、聽覺、嗅覺、味覺、觸覺、思維、直觀、感覺、願望、活動、愛——總之，他的個體的一切器官，正像在形式上直接是社會的器官的那些器官一樣，通

過自己的對象性關係，即通過自己同對象的關係而占有對象。對人的現實性的占有，它同對象的關係，是人的現實性的實現，……眼睛變成了人的眼睛，正像眼睛的對象變成了社會的、人的、由人並爲了人創造出來的對象一樣。因此，感覺通過自己的實踐直接變成了理論家。感覺爲了物而同物發生關係，但物本身卻是對自身和對人的一種對象性的、人的關係；反過來也是這樣。……眼睛對對象的感覺不同於耳朵，眼睛的對象不同於耳朵的對象。每一種本質力量的獨特性，恰好就是這種本質力量的獨特的本質，因而也是它的對象化的獨特方式，它的對象性的、現實的、活生生的存在的獨特方式。……對於沒有音樂感的耳朵說來，最美的音樂也毫無意義，不是對象，因爲我的對象只能是我的一種本質力量的確證，也就是說，它只能像我的本質力量作爲一種主體能力自爲地存在著那樣對我存在，因爲任何一個對象對我的意義……都以我的感覺所及的程度爲限。所以社會的人的感覺不同於非社會的人的感覺。」●

可以看到，馬克思著手處理康德和黑格爾提出的基本問題，即人的精神在世界中怎樣能夠「自若」？理性意識和以直接的非理性形式簡單地「呈現」的世界之間的鴻溝，能不能跨越？如何跨越？如果問題按這樣的一般說法來提，可以說馬克思是由德國古典哲學把它繼承下來的；但是他所提的具體問題，特別跟康德的問題是不同的。據康德的學說，自然與自由的理性主體的相異性是不可克服的：認知問題的兩重性，也就是呈現的東西和先驗形式的基本差別不能實際克服，經驗資料的多樣性不能加以合理的解釋。主體是自決的，因此是自由的；它碰到受必然性約束的自然，自然是有別於主體的東西，是主體必須忍受的非理性的東西。同樣情況，理想和道德律令不能由非理性經驗

資料的世界得出，所以現實和理想必定衝突。包含主體和對象、感覺和思想、人的自由和自然的必然的世界的統一，這樣的統一是一個極限假定，是理性永不能實際促成的，卻是理性必定不斷努力追求的。因而現實就是對主體、主體的精神能力和道德理想的不斷限制。依黑格爾的見解，康德的二元論是放棄唯理主義，而把統一當做無盡努力所達不到的界限，這個假定代表一種反辯證的世界觀。假若人所隸屬的兩個世界之間的鴻溝在每一個認知行為或道德行為中始終一樣寬，那麼努力跨越它就是一件沒有效果的無窮盡的事，一次又一次再表現人無力彌合的內在裂縫，永不完結。所以黑格爾盡力把主體逐漸占有現實的過程描述成漸次發現現實的潛在合理性，也就是它的精神本質。假如理性不能在「存在物」的事實性本身中發現合理性，假如它沈溺在自己的完善性中而同時又受到一個非理性的世界的拖累，它就是軟弱無力的。可是，當它在那個世界裡發現浮露的合理性，當它看出現實是自我意識的產物，是「絕對」的自我限制性活動的產物，那時就有能力為主體性重新獲得世界；而這正是哲學的任務。

或許是費爾巴哈第一個使馬克思注意到，黑格爾的唯心主義為康德的二元論提出的解決辦法，帶有任意的思辨性質。黑格爾假定現實的存在是異化的自我意識，這只是為了使思維主體重新獲得世界。可是，自我意識使自己異化，不過能創造現實的一個抽象外貌；如果在人類生活中這種自我異化的產物會獲得支配人的權力，我們的任務是叫這些產物各歸本位，按抽象概念的實質來認識抽象概念。人本身是自然的一部份，如果說人在自然中認出自己，意思不是指在自然中發現一個絕對先於自然的自我意識的成果，而只是指在人通過勞動的自我創造過程中，自然是一個為人的對象，是按照人的方式被感知的，

按照人的需要在認識上來組織的，只是配合人類的實踐行為的背景而「呈現」的。「被抽象地孤立地理解的、被固定為與人分離的自然界，對人說來也是無。」^①假如人類與自然的積極對話是我們的出發點，假如我們所知的自然和自我意識只在那種對話中呈現，而且不是純粹固有意義的呈現，那麼把我們所感知的自然稱作人性化的自然，把精神稱作自然的自我意識，是有道理的。人本是自然的一部份和產物，把自然又做成自己的一部份；自然既是人的活動的題材，同時也是人的肉體的延長。根據這個觀點來看，提出有關世界創造者的問題毫無意義，因為這問題含有一個不真實的情況：不存在自然和人，這樣一個情況甚至當做虛設的出發點也是無法假定的。

「既然你提出自然界和人的創造問題，那麼你也就把人和自然界抽象掉了。你假定它們是不存在的，然而你卻希望我向你證明它們是存在的。那我就對你說：放棄你的抽象，那麼你也就放棄你的問題，……因為在社會主義的人看來，整個所謂世界歷史不外是人通過人的勞動而誕生的過程，是自然界對人說來的生成過程，所以，關於他通過自身而誕生、關於他的產生過程，他有直觀的、無可辯駁的證明。因為人和自然界的實在性，即人對人說來作為自然界的存在以及自然界對人說來作為人的存在，已經變成實踐的、可以通過感覺直觀的，所以，關於某種異己的存在物、關於凌駕於自然界和人之上的存在物的問題，……在實踐上已經成為不可能的了。無神論，作為對這種非實在性的否定，已不再有任何意義，因為無神論是對神的否定，並且正是通過這種否定而肯定人的存在；但是社會主義，作為社會主義，已經不再需要這樣的中介；它是從把人和自然界看作本質這種理論上和實踐上的感性意識開始的。社會主義是人的不再以宗教的揚棄為中介的積極

的自我意識，正像現實生活是人的不再以私有財產的揚棄即共產主義為中介的積極的現實一樣。」^①

因此，依馬克思的意見，傳統形式的認識論問題是沒道理的，不亞於形而上學問題。一個人不能像在世界以外似地考察世界，或者使純粹認知行為脫離人的行為的總體，因為認知主體是自然界的能動參與者，即完整主體的一個方面。因為自然是為人而存在的，自然中就有人的因素；反之，人從人與世界的交流中無法消除自己的受動性的因素。馬克思關於這一點的思想，既反對黑格爾派主張的自我意識自身的外化構成對象的理論，同樣也反對他遇到的種種唯物主義，那些唯物主義講，認知作用從根源上說是受動地接受對象，把對象轉化成主體內容。馬克思把自己的見解說成徹底自然主義或徹底人本主義，說它「既不同於唯心主義，也不同於唯物主義，同時又是把這兩者結合的真理」^②。這是一種人類本位說觀點，在人性化的自然界看作和人的實踐意圖相當的東西；因為人的實踐帶有社會性質，實踐的認知效果——自然的印象——是社會的人做出的。人的意識僅僅是社會與自然的關係在思想中的表現，必須看成是人類的集體努力的產物。因此，意識的畸形不能解釋成意識本身的失常或缺陷，畸形的根源要從較原始的過程中，特別是勞動的異化中尋找。

3. 勞動的異化：非人化的人

馬克思是根據先進形式的資本主義狀況來考察勞動的異化，在這種狀況下，土地所有權服從市場經濟的一切規律。在他看來，私有制是勞動異化的後果而不是原因；不過，存留下來的巴黎手稿卻不考究這種異化的起源。在資本主義占有制發達的狀況下，勞動的異化表現

在不但工人的勞動產品，而且連工人自己的勞動，對工人都成了異己的。勞動已成為和任何商品一樣的商品，這表示工人本身已成為一種商品而被迫按照由最低生活費決定的市場價格售賣自己；於是工資不可避免地總偏向下降，降到可以維持工人活著並有能力養育兒女的最低水平。這一來在生產過程中出現的局面，和費爾巴哈結合人的頭腦虛構眾神而描述的局面相類似。工人生產的財富越多，他落得越窮；物的世界越提高價值，人越不值錢。勞動的對象和勞動過程形成對立，成為異己的、對象化的、跟它的生產者無關的東西。工人越是自己占有自然，他越是喪失自己的生活資料。但是同主體相異化的不僅是勞動產品，勞動本身也如此異化了，因為勞動不但不是自我肯定的行為，反而成為一個危害過程和不幸的根源。工人苦幹，不是來滿足自己幹活的需要，而是來維持自己活著。在勞動過程中，即在專屬於人的那種活動中，人並不真感覺自身正常，只有在發揮動物機能——吃、睡、生孩子的時候才覺得如此。由於人和動物不同，「人甚至不受肉體需要的支配也進行生產，並且只有不受這種需要的支配時才進行真正的生產」●，所以勞動的異化使工人不可能按專屬於人的方式進行生產，從而使工人非人化。做工對於他顯得是一種異己的職業，他喪失為人的本質，這種本質化成純粹生物性的活動。勞動本是類的生活，變成只是獲得個人的動物化生活的手段，而人的社會本質成為個人生存的一種純粹工具。異化勞動剝奪了人的類生活；別的人對他成為異己的人，不可能有共同生存，生活僅僅是一套彼此矛盾的自私自利。私有制是由異化勞動產生的，本身又成為異化的根源，不停地促進異化。

工人的(本書後文所謂的)物化，即這個事實：工人個人的肌肉和頭腦的性質，他的能力和志氣，變成爲「物」，是市場上買賣的對象；

這種物化並不表示該「物」的占有者本人能享有自由的、像人的生活。相反，物化過程對資本家也有影響，使他在另一個方面喪失個性。工人落入動物狀態，資本家也就化為抽象的貨幣力量。他成了這種力量的化身，他的人的性質轉變成這種力量的各個側面。

「貨幣的力量多大，我的力量就多大。貨幣的特性就是我——貨幣持有者的特性和本質力量。因此，我是什麼和我能夠做什麼，這決不是由我的個性來決定的。我是醜的，但是我能給我買到最美的女人。可見，我並不醜，因為醜的作用，醜的嚇人的力量，被貨幣化為烏有了。我——就我的個人特點而言——是個跛子，可是貨幣使我獲得二十四隻腳；可見，我並不是跛子。我是一個邪惡的、不誠實的、沒有良心的、沒有頭腦的人，可是貨幣是受尊敬的，所以，它的持有者也受尊敬。貨幣是最高的善，所以，它的持有者也是善的。」●

勞動的異化的作用，是瓦解人的類生活和人們的共同性，因此也瓦解個人生活。在先進的資本主義社會，整個社會奴役狀態和各種各樣的異化，都包含在工人同生產的關係中；所以，工人的解放不單純是他們這個具有特殊利益的階級的解放，也是整個社會和人類的解放。

可是，工人的解放不單純是廢除私有制的問題。共產主義在於否定私有制，它存在不同的形式。舉例說，馬克思討論過早期各種烏托邦的原始徹底平均主義。這是那樣一種共產主義：它企圖消滅一切不能做成全體人的私有財產的東西，因此要消滅一切可以區別個人的東西；它企圖消滅天資和個性，這實際等於消滅文明。這種形式的共產主義並不是同化異化的世界，相反倒是把工人的目前狀況強加於人人的一種極端異化。假若共產主義是代表積極消滅私有制和自我異化，它一定是指人採取自己的類本質，恢復本身身為社會存在物的那個原

狀。這樣的共產主義消解人與人之間、本質與存在、個體與類、自由與必然之間的衝突。可是，「積極」消滅私有制是什麼呢？馬克思用消滅宗教來提出一個比擬：正像對人的肯定如果不再依賴對神的否定，無神論就不再有重要意義，同樣情況，按完整意義說的社會主義，是直接肯定人類，與否定私有制無關；社會主義是財產問題已被解決而不再被想起的一種狀態。社會主義只能是一個長期而激烈的歷史過程的結果，但它的極致則是徹底解放人類及人的一切屬性和潛力。在社會主義占有方式下，人的活動不會是異己的東西跟人對立，而會是按其一切形式和結果來說，對人類的直接肯定。會有「富有的人和富有的人的需要」；「富有的人同時就是需要有完整的人的生命表現的人」^④。雖然在異化勞動的形勢下，需求的增加使異化的作用成倍擴大（生產者極力人為地激起需求，使人依賴的產品越來越多，產品在這樣的情況下只會加大奴役的份量），在社會主義形勢下，需要品的豐富倒真是人類的富有。

雖然巴黎手稿這樣證實社會主義是人的本質的實現，可是不把社會主義描述成不折不扣的理想，而是描述成歷史的自然進程的一個基本原則。馬克思並不認為私有制、分工或人的異化是「錯誤」，是人們對自己的境況有了正確理解，隨時可以糾正的；他認為這三樣是未來的解放不可缺少的條件。手稿中勾勒的社會主義幻景的輪廓，包含人與自身及自然的全面徹底的和解，人的本質和存在完全同一，人的最終命運和人的經驗存在協調一致。可以假定，這種意義的社會主義社會，將是一種完全滿意的狀態，是一個對繼續發展毫無刺激或必要的最終社會。雖然馬克思不用這些說法表示他的幻想，卻也不排除這樣的解釋；而且，他認為社會主義就是消除人間衝突的一切根源，是人

類本質從經驗得到實現的狀態，這個看法對這樣的解釋是個鼓勵。他說共產主義「是歷史之謎的解答，而且知道自己就是這種解答」^①；於是產生了共產主義會不會也是歷史結束的問題。

4. 對費爾巴哈的批判

「手稿」裡包含的哲學思想，在馬克思一八四五年春季寫的《關於費爾巴哈的提綱》(*Theses on Feuerbach*)中得到鞏固和完成。這份提綱是馬克思去世後，在一八八八年由恩格斯發表的，一般認為是新世界觀的一個概括，算得上提綱作者的一個最常被人引用的著作。提綱裡面用最犀利的話提出的馬克思對費爾巴哈的唯物主義的反對意見，特別是他所講的純粹思辨的認識論跟實踐的認識論的對立，以及他認為宗教異化具有的不同意義。馬克思針對費爾巴哈和從前的所有唯物主義者提出的指責是，他們只用思辨方法理解客體，而不是當作「人的感性活動，當作實踐去理解，不是從主觀方面去理解」，結果是倒讓唯心主義發展了能動的方面，「但只是抽象地發展了，因為唯心主義當然是不知道真正現實的、感性的活動的」^②。這個反對意見是重述手稿中比較詳細解釋的思想：知覺作用本身是人同世界的實踐關係的一個組成部份，因此其對象並不是中立的自然界單純「呈現的」，而是一種人化的對象，受人的需要和努力的制約。同樣的強調實踐的立場，表現在馬克思不肯參與關於思維與其對象的一致性的思辨的爭論上。「人應該在實踐中證明自己思維的真理性，即自己思維的現實性和力量，亦即自己思維的此岸性。關於離開實踐的思維是否現實的爭論，是一個純粹經院哲學的問題。」^③有一個主張可能在意料當中，這個主張後來在《德意志意識形態》(*The German Ideology*)裡表述得更有力：實踐

的認識作用不僅僅表示一個活動的成功證實我們的知識的準確性，也不僅僅表示實踐生活表明人的興趣的範圍和目的；它還說明真實性本身就是思維的「現實性和力量」，就是說，那種使人證實自己為「類存在物」的觀念是真的。根據這個理由，馬克思把笛卡兒哲學提出的關於純粹思維行為和現實一致的問題斥之為「經院哲學的」問題。這個認識論上的問題不是個真正問題，因為它假定的前提——純粹的知覺行為或思維行為，是十足思辨的虛構。由於精神達到了自我理解，就把本身理解為實踐行為的參與因素，可見關於它的行為的意義，我們可以合理地提出的問題，從人類社會的觀點看，也是關於它的有效性的問題。

在《關於費爾巴哈的提綱》裡，馬克思還重述他對費爾巴哈的宗教理論的批判，說這個理論把宗教世界歸結於它的世俗基礎，但沒有根據人在世界上的處境內在不和諧解釋這種兩重性，因此不能提出有效的對策；只有靠實踐的行動消除造成神秘化的社會生活的否定性，精神才能擺脫神秘化。

此外，馬克思批判費爾巴哈的人的本質的概念，把人的本質看作「單個人所固有的抽象物」，然而它實際是「一切社會關係的總和」●。費爾巴哈的概念的後果是，他把具有類特性的個人當作他的出發點，把人與人之間的聯繫化為自然的聯繫。同樣的思想以前在馬克思的文章〈論猶太人問題〉中已表達過，又出現在第十條提綱內：「舊唯物主義的立腳點是『市民』社會；新唯物主義的立腳點則是人類社會或社會化了的人類。」●這相當於馬克思以前的一個論點：市民社會必須同政治社會一致，這樣兩者就不再以舊的形式存在，前者就不再是大量彼此衝突的自私自利，後者不再是抽象的、不真實的共同體；人本身是個真正的共同體，將吸收自己的類本性，實現人的社會的人格。

在重要的第三條提綱中，馬克思陳述了他反對建立在十八世紀唯物主義基礎上的空想社會主義學說的立場。說人是環境和教育的產物是不夠的，因為環境和教育也是人的產物。只斷言前一個主張等於是「把社會分成兩部份，其中一部份高出於社會之上（例如在歐文Robert Owen那裡就是如此）。環境的改變和人的活動的一致，只能被看作是並合理地理解為革命的實踐」●。這段話的意思是，社會不能由了解它的需要的改革家們來改變，而只能由那些自身的特殊利益與整個社會的利益一致的基本群眾來改變。在無產階級的革命實踐中，「教育者」和「受教育者」是同一個人，精神的發展同時就是使世界得到改造的歷史進程，所以不再有什麼精神和外界環境哪個優先的問題。在這種革命實踐的形勢下，工人階級是一種歷史首創的實行者，不僅僅是對占有階級的壓力進行抵抗或作出反應。

關於精神的認識作用和精神在歷史進程中的作用，馬克思的想法中也是同樣的「實踐的」觀點占優勢；他總是把「實踐的」看成含有「社會的」這個意思，而且「社會生活在本質上是實踐的」●。第十一條提綱中所規定的哲學的任務就是實踐的，提綱的本文或許是馬克思最常被引用的一句話：「哲學家們只是用不同的方式解釋世界，而問題在於改變世界。」●要是把這話理解成是說觀察或分析社會並不重要，只有直接的革命行動要緊，那可說是對馬克思思想的歪曲諷刺。整個上下文說明，這是一個簡括表述跟黑格爾或費爾巴哈的「思辨」態度相反的「實踐哲學」觀點的理論提法；是由赫斯，並通過赫斯，又由奇茨科烏斯基向馬克思提出的，成為馬克思主義的哲學核心。所謂了解世界，意思不是指由外部考察它，從道德上判斷它，或在科學上給它作出解釋；是指社會了解自己，在這樣的行為中主體了解客體，正是由於了

解客體而改變客體。主體和客體一致，教育者和受教育者的差別消失，思維本身成爲一種革命的行爲——人類存在的自我認識，那時才會發生這種情況。

5. 恩格斯的早期著作

一八四四年是馬克思同恩格斯的友誼合作的開始，先前他在科隆跟恩格斯已經有了短時的相識。恩格斯經歷過和馬克思類似的精神發展，儘管他們的早年教育並不相同。恩格斯一八二〇年十一月二十八日出生，是巴門(Barmen, 烏培塔爾Wuppertal, 杜塞爾多夫Düsseldorf附近)一個工廠主的兒子。他生長在氣量狹小的虔誠主義令人窒息的氣氛中，可是不久逃離開這種影響，因爲他在最末一學年以前退學，到父親的工廠中工作；一八三八年，他被送到不來梅去學習商業經驗。由於實地接觸工商業的結果，他很快就對社會問題有了興趣。在自學過程中，他吸收了自由主義的民主思想，青年黑格爾派的激進主義引起他的注意。他寫的最早一批報刊文章，是一八三九年爲谷茲科夫在漢堡發行的《德意志電訊》(*Telegraph für Deutschland*)和斯圖加特的《晨報》(*Morgenblatt*)撰寫的。他攻擊德國人的頑固和小資產階級虔誠主義的偽善，但是也記述了工業狀況和工人所受的壓迫和貧困。施萊爾馬赫的感傷的泛神論引起他的興趣，所以他起初還沒有完全拋棄基督教，不過在施特勞斯的《耶穌傳》的影響下成爲無神論者。一八四一年他在柏林服兵役期間加入哲學激進派的圈子，寫了三本小冊子，根據一種青年黑格爾派的觀點批判謝林。後來，他自認爲是共產主義者了，就斷言共產主義是德國哲學文化的自然結果。一八四二年底，他到曼徹斯特(Manchester)他父親的廠子裡去繼續接受商業鍛鍊，花

很多時間觀察英國工人階級的狀況，並研究政治經濟學和社會主義。收載由馬克思供稿、關於黑格爾〈法哲學〉和猶太人問題的文章的那一期〈德法年鑑〉，也收入一篇恩格斯寫的標題為〈政治經濟學批判大綱〉(*Outline of a Critique of Political Economy*)的論文。這篇文章議論，資本主義經濟的矛盾在原經濟的基礎上不能解決；周期性的生產過剩危機是自由競爭必不可免的後果；競爭造成壟斷，可是壟斷反過來又產生新形式的競爭，如此等等。私有制必然引起階級與階級之間、各階級當中個人與個人之間的對抗，引起私人利益和公共利益的無可挽救的衝突；它也跟生產無政府狀態及結果產生的危機分不開。維護私有制的經濟學家不能理解這一串前因連鎖，不得不杜撰沒有根據的理論，例如馬爾薩斯(Thomas Robert Malthus)的理論，它是根據人口比生產增長得快來指責社會弊病的。消滅私有制是救人類脫出危機、貧困和剝削的唯一途徑。計劃生產會消除社會不平等，打破商品過剩造成貧困的荒謬局面。恩格斯寫道：「我們只是在用取消矛盾的方法來消滅矛盾。只要目前處於對立狀態的各方面的利益能夠融合起來，人口過剩和財富過剩的對立就會消失，一國人民正是由於富裕和過剩而餓死的這種不可思議的事實，這種比宗教中的一切奇蹟的總和更不可思議的事實就不會存在，那種認為土地不能養活人們的荒謬見解也就不攻自破。」●

恩格斯在曼徹斯特待了還不到兩年，就在萊比錫出版〈英國工人階級狀況〉(*The Situation of the Working Class in England*)，發表他的觀感。這本書在當時算是一個揭露，書裡概括描繪出英國工業革命的結果，繪形繪色地敘述了城市無產階級的慘苦貧困，工人階級生活的飢荒、嚴酷的絕望。他寫這書，不是取道德說教者或慈善家的態

度，而是根據工人階級的狀況推斷，不出幾年工人階級勢必靠自己的努力鬧出一場社會主義革命。因而，他的社會主義預言不是依據關於人性的一般意見，或人的存在有必要同人類本質相符合，而是依據對工人階級狀況和發展趨向的實際認識。他深信中產階級要消失，英國的資本要越來越集中，貧富之間不久要有一場不可避免的血腥戰爭。恩格斯把他的預言納入明確的階級劃分的格式內，無產階級不但是最受壓迫折磨的階級，而且注定要結束一切壓迫。同時，恩格斯雖然用大量細節描述了英國資產階級的腐化墮落，可是不把他們的行為看成單純是由於道德敗壞，而是看成一個階級的人在殘酷的競爭下被迫最高度地剝削自己的同胞，這種局面的必然結果。

-
- 馬克思，〈一八四四年經濟學哲學手稿〉，《馬克思恩格斯全集》，第四十二卷，（北京：人民出版社，一九七九年），頁一六九。
 - 同前揭書，頁一二三～一二六。
 - 同前揭書，頁一七八。
 - 同前揭書，頁一三〇～一三一。
 - 同前揭書，頁一六七。
 - 同前揭書，頁九七。
 - 同前揭書，頁一五二～一五三。
 - 同前揭書，頁一二九。
 - 同前揭書，頁一二〇。
 - 馬克思，〈關於費爾巴哈的提綱〉，《馬克思恩格斯全集》，第三卷，（北京：人民



出版社，一九六五年)，頁三。

●同前揭書，頁三～四。

●同前揭書，頁五。

●同前揭書，頁五～六。

●同前揭書，頁四。

●同前揭書，頁五。

●同前揭書，頁六。

●恩格斯，〈政治經濟學批判大綱〉，《馬克思恩格斯全集》，第一卷，（北京：人民出版社，一九六五年），頁六二〇。





第 7 章

《神聖家族》

一八四四年八月馬克思在巴黎同恩格斯相會，這是他們在政治活動和著述工作方面四十年合作的開端。雖然馬克思的抽象思維能力比他的這位朋友優越，可是恩格斯在理論聯繫經驗資料，無論是社會的還是科學上的資料，卻勝過他。他們合寫的第一部著作標題是《神聖家族，或對批判的批判所做的批判。駁布魯諾·鮑威爾及其伙伴》(*The Holy Family, or a Critique of Critical Criticism: Against Bruno Bauer and Co.*)，一八四五年二月在美因河畔法蘭克福(Frankfurt-on-Main)出版；這本書只有一小部份是恩格斯的手筆，因為他在巴黎逗留短時間後就回巴門了。

《神聖家族》是對青年黑格爾思想的一個激烈的、也可說是無情的挑戰。它是對馬克思從前的盟友們，特別是布魯諾·鮑威爾和埃德加爾·鮑威爾的惡毒挖苦，肆無忌憚的攻擊。書寫得拖泥帶水、囉囉嗦嗦，滿篇是無聊的嘲弄，拿他的論敵的名字打雙關語，等等。這書企圖顯示這批黑格爾派的「神聖家族」的天真和思想上空洞無力，以及他們的評論的思辨性質；它不像《德意志意識形態》，不包含多少獨立分析方面的東西。然而這本書仍是重要的文件，是馬克思跟青年黑格爾派激進主義最後決裂的一個見證，因為它聲明共產主義是道地的工人

階級運動，而提出這個聲明並不是當作青年黑格爾思想批判的一點補充，而是當作和青年黑格爾思想對立的東西。書的序言中甚至講：「在德國，對真正的人道主義說來，沒有比唯靈論即思辨唯心主義更危險的敵人了。它用『自我意識』即『精神』代指現實的個體的人。」●有些重要的地方，《神聖家族》肯定以前的著作中所闡述的馬克思的理論立場，但是用比較強調的語氣；而在一些別的地方，它加入了新的成份。

1. 作為歷史趨向的共產主義：無產階級的階級意識

馬克思表達共產主義趨勢是歷史必然性的想法，話講得比前人都明朗。私有制由於努力要無限延續下去，創造出自己的對手無產階級。在得到私有制加強的自我異化中，占有階級享受人性的外部表現所獲得的滿足，而工人階級則蒙受屈辱，虛弱無力。私有制不管占有階級的認識和意志如何，總是趨向毀滅自己，因為它創造的無產階級是意識到自身的一種非人化。得勝的無產階級不單純是轉敗為勝，自己取代占有者，它也要消滅自身和自己的反對派，以結束這種局面。它代表最高度的非人化，但是也代表著對那種非人化和反叛的必然性的認識。無產階級的苦難迫使它解放自己，但是它不同時也把整個社會從非人化的狀況下解放出來，就不能解放自己。

馬克思強調解放過程中無產階級的自我意識，結合後來時常有人提出的一個反對意見來看，這一點是很重要的。那個反對意見是認為，他似乎相信革命是一種不涉及人的歷史力量的結果，不論人的自由活動如何，總會發生的。根據這個觀點，歷史必然和意識行動不構成兩難問題，因為無產階級的階級意識不但是革命的一個條件，本身也是革命達到成熟的歷史過程。為這個緣故，《神聖家族》的作者對於把歷

史人格化，看作獨立的力量，總有爭議。恩格斯說，布魯諾·鮑威爾把歷史轉變成在個別男女身上顯露出一種形而上的存在物；但事實上，「歷史什麼事情也沒有做，它『並不擁有任何無窮盡的豐富性』，它並『沒有在任何戰鬥中作戰』！創造這一切、擁有這一切並為這一切而鬥爭的，不是『歷史』，而正是人，現實的、活生生的人。『歷史』並不是把人當做達到自己目的的工具來利用的某種特殊的人格。歷史不過是追求著自己目的的人的活動而已。」●這些意見成為後來關於所謂的馬克思的歷史決定論的這一論戰的出發點。這些意見容許有解釋上的分歧，隨後的講法也是如此，特別是他講的，人們創造他們自己的歷史，但不是跟他們所在的環境無關。我們可不可以這樣理解：人影響歷史進程的能力是有限的，現有的環境不完全服從人的行動，但是可以受共同體有組織的組織化的意志一定程度的支配；或者，事實倒是：人的行動的環境本身就是決定人的意識和人的行動的因素？這些問題對於了解歷史唯物主義是關鍵問題，後文到適當時候有機會回頭再談。

2. 進步和群眾

馬克思對布魯諾·鮑威爾的批判有一個基本主題，即布魯諾·鮑威爾講的群眾與進步的對立，群眾與批判精神的對立。依布魯諾·鮑威爾的意見，群眾本身是保守主義、反動、獨斷精神和思想惰性的化身。他們吸收的任何思想，包括革命思想，都變成保守主義；他們接受的任何主義都成為宗教。一個創造性想法一經群眾採納就失掉創造性。需要他們支持的思想注定要被歪曲、發生蛻化而失敗；一切慘遭失敗的偉大歷史事業，都是因為群眾掌握它而歸於失敗。在馬克思看來，這個分析荒謬不通，妄圖譴責歷史進程。他堅決主張，有成果的

思想一定是某種群眾利益的表現(「『思想』一旦離開『利益』，就一定會使自己出醜」^①)；但是只要「利益」一取得思想的形式，就超出它的真正內容，一定呈現出欺人的假象，顯得是普遍利益而不是特殊利益。布魯諾·鮑威爾把進步和群眾的保守精神看成對立，這樣他的評論勢必仍是思想裡的東西，而不是社會改造的工具。馬克思講，反正不加區分的進步範疇本身是沒有內容的。從歷史上觀察，所謂的進步向來是發生在社會多數人的對立方面，而且造成了越來越不合人性的環境，社會主義思想是發源於這種狀況。這種狀況表示文明是徹底病態，使人想到對社會進行根本批判，這種批判和社會抗議群眾運動正一致。那麼，我們不可滿足於有關進步的詞句，因為在歷史上是看不出什麼絕對的進步的。

馬克思在這裡首先提出一個思想，在他後來的著作中重現不只一次。他不提出群眾與批判的精神之間不可挽救的對抗關係(依馬克思的意見，這種關係是對傳統的「精神」與無活力的「物質」之間的這一對立所做的拙劣仿造，精神由個人代表，物質由群眾代表)，而提出迄今歷史中一直貫穿著一種基本矛盾的想法，由於這種矛盾，實際的進步，特別是技術方面的進步，是以損害廣大勞苦群眾為代價實現的。雖然布魯諾·鮑威爾的歷史哲學出於本性不得不局限於純理論的解放觀念，社會主義的評論可是針對那種使文明進展同財富的直接創造者的需要發生了矛盾的物質條件。馬克思講，思想單靠自己決不能掙斷舊世界的鐐銬；必須有人，必須使用暴力，然後思想才得實現。

3. 需欲的世界

在《神聖家族》裡，馬克思重新討論真正的人類社會與國家這種假

想的社會相對立的問題。布魯諾·鮑威爾認為人是利己主義的原子，必須由國家把這些原子連結成一個有機體。在馬克思看來，這是一套思辨的虛構。原子是自足的，是沒有需欲的；個體的人可以想像自己是這種意義的原子，但實際上決不會是，因為人的世界是個需欲的世界，不管有什麼神秘的作法，構成共同體的成員之間的現實聯繫的還是需欲。社會紐帶不是國家創造的，而是由於人雖然可以想像自己是原子，實際上卻是利己主義的人，這樣創造的。國家是構成社會紐帶的這一需欲的副產品；社會紐帶並不是國家的產物。假如需欲的世界引起衝突，假如需欲靠各種自私自利之間的鬥爭而得到滿足，假如社會紐帶取得社會傾軋的面貌——只有在這種情況下，才發生真正的人類社會能不能存在的問題。不過，布魯諾·鮑威爾願意主張，以共同體面貌出現的國家與以各種自私自利混亂一團的這一面貌出現的市民社會之間，形成黑格爾主義式的對立，並且把這種對立看成永恆的生命本原。

4. 唯物主義的傳統

在《神聖家族》裡，馬克思還表示他認識到社會主義思想和哲學上的唯物主義傳統之間的聯繫。他辨認出法國唯物主義的歷史中有兩股潮流。第一股潮流上起笛卡兒，其思想源泉是自然主義，沿近代自然科學的方向發展。第二股潮流是洛克經驗主義潮流，代表著社會主義的直接傳統，社會主義的思想前提來自十八世紀唯物主義者的反形而上學的批判及他們對前一世紀的獨斷論的攻擊。洛克的感覺論暗含著人類平等說：出世的每一個人都是白板，思想上或精神上的差異是後天獲得的而不是天生的。由於一切人生性是利己主義者，道德只能是

一種解釋成合理的利己主義，所以問題在於設計一種社會組織，會調和每個人的自私利益與全體人的需要。因為人完全是他的教育和生活環境的產物，所以變革塑造那些人的社會制度才能使人發生變革。傅立葉的學說是啓蒙運動中法國唯物主義的產物，而歐文的社會主義思想根源在邊沁(Jeremy Bentham)，通過邊沁，又可上推到愛爾維修(Claude Adrein Helvetius)。經驗主義和功利主義的原理斷定，人生性既不善也不惡，善惡只是教育造成的，利益是道德的主要動機，如此等等。從這個原理出發，自然要問需要有什麼社會條件，人類的社會才成爲現實。

就這樣，馬克思乞靈於唯物主義傳統來反對布魯諾·鮑威爾，因爲布魯諾·鮑威爾追隨黑格爾，把自我意識說成一種本質實體(然而實際上只是人的屬性，不是獨立的「存在」形式)，想像他這樣就保證了精神是脫離自然而獨立的。此外，布魯諾·鮑威爾把人的生活化成知識活動，把全部歷史變成思想史，然而歷史首先是物質生產的歷史。

所以，《神聖家族》的內容包含歷史的唯物主義解釋這種創新的思想，雖然還只是一些概括的一般理論提法；這種解釋說明了人的利益表現爲思想上的形式時發生的神秘化，思想史從源流上看隨生產史而定。這裡可見到把黑格爾辯證法的典範格式——否定的否定——應用到一種新歷史哲學上。隨著私有制的發展，它必須創造出自己的對抗者；這個否定的力量本身又發生非人化，而隨著非人化的前進。它成爲一個合題的前提，這個合題會把現有的對立連同對立的兩項——私有制和無產階級——一起取消，從而使人有可能恢復本來的面目。

歷史的唯物主義解釋的基礎，在馬克思和恩格斯的下一部共同著作《德意志意識形態》中作了闡述。馬克思在巴黎一直待到一八四五年

初，積極參加各社會主義組織，特別是正義者同盟的集會，同時在德國恩格斯通過演講和著作傳播共產主義言論，努力把各個分散的社會主義團體聯合成單一組織。一八四五年二月在普魯士政府的要求下，馬克思在巴黎被驅逐出境，定居布魯塞爾(Brussels)，到春季恩格斯在布魯塞爾跟他會合。他們在夏季去英國，同憲章派有接觸，並採取步驟建立一個各國革命運動的合作中心。回布魯塞爾後，他們為各革命社團的統一繼續努力，並繼續跟德國哲學家進行論戰。

-
- 馬克思和恩格斯，〈神聖家族〉，《馬克思恩格斯全集》，第二卷，（北京：人民出版社，一九六五年），頁七。
 - 同前揭書，頁一一八～一一九。
 - 同前揭書，頁一〇三。





第 8 章

《德意志意識形態》

馬克思和恩格斯在一八四六年寫完《德意志意識形態》，但是未能出版。手稿有部份散佚；殘稿由伯恩施坦 (Eduard Bernstein) 在一九〇三年出了一個不全本，一九三二年在《馬克思恩格斯全集》中才全文發表。這個著作主要是對費爾巴哈、施蒂納和所謂「真正的社會主義」的抨擊，布魯諾·鮑威爾只是偶而提到。按哲學的觀點看，最重要的部份是批判費爾巴哈的「族類的人」和施蒂納的人的「存在」觀的部份。這些部份也包含作者自己的見解最明確的表達；費爾巴哈其實是由於他們解釋自己的立場而間接受到批判。對於費爾巴哈的人本學，他們提出把人類當作歷史範疇的這一想法與之相對抗；對於施蒂納講的個人自我意識的絕對，他們提出人在自己的獨特個人性格中實現其社會性的想法。《德意志意識形態》的中心思想，或者至少說在馬克思主義後來的發展中引起熱烈討論的那些思想，是關於人的思想與生活環境的這一關係的思想；這些思想包含歷史的唯物主義解釋的基礎，這種解釋後來又作了更詳細透徹的發揮。

1. 意識形態的概念

「意識形態」(ideology) 這個術語是十八世紀末開始出現的●，當

時德·特拉西(Antonie Louis Claude Destutt de Tracy)採用這個術語來指關於孔狄亞克(Étienne Bonnot de Condillac)所謂的「觀念」即各種心理事實的起源與活動規律，以及觀念和語言的關係的研究。觀念學家這個稱號是加給繼續百科全書派老傳統的學者和社會活動家(德·特拉西、卡巴尼斯George Cabanis、沃爾涅Constantin François Volney、多努N. Daunou)的；拿破侖把這個叫法按貶義「政治夢想家」應用到這些人身上。黑格爾派偶而用「意識形態」表示認知過程的主觀方面。

在馬克思和恩格斯的著作中，「意識形態」一詞是按照一種特殊意義使用的，這種意義後來更加以推廣。他們沒有明白地給這個詞下定義，但是很清楚，他們使這個詞具有後來恩格斯在《路德維希·費爾巴哈和德國古典哲學的終結》(*Ludwig Feuerbach and the End of Classical German Philosophy*)中和一八九三年七月十四日寫給梅林的一封信裡所解釋的那種意義。按這個意義，「意識形態」是一種錯誤意識，或者說是一種弄糊塗的思想過程：人們不了解實際指導他們思考的力量，卻想像思考完全是受邏輯和理智力量的支配。思考者一旦這樣受到欺騙，便不知道一切思考，特別是他自己的思考，其過程和結果都要受超乎理智的社會狀況的左右，於是思考把社會狀況表現成一種受某個集體的利益和喜好歪曲的形式。意識形態是主要與社會生活有關係的觀念(看法、堅強信念、偏見)——哲學、宗教、經濟、歷史、法律方面的意見，各種烏托邦，政治和經濟方案——的總和。這些觀念在抱有這些觀念的人心中似乎是獨立存在著，但事實上是受自己的規律的支配；其特色是主體不知道這些觀念在社會狀況方面的根源，也不知道這些觀念對保持或改變社會狀況所起的作用。人的思想

是由物質生活的衝突決定的；這一點並沒有在意識形態構造上有意識地反映出來，不然這種構造就不是真稱得上意識形態了。意識形態專家是從思想認識上解釋某種社會衝突局面的人；他們不知道這一點，也不知道這個局面和他們的思想在發生上和作用上的關係。按這種意義說，一切哲學家全是意識形態專家，宗教思想家和改革家、法理學家、政治綱領的制定者等也是。直到很久以後，在史大林(Joseph Stalin)時代，馬克思主義者才用「意識形態」表示各種社會意識，包括那些應該提出對世界的科學說明、不含有神秘化和歪曲的社會意識。按這種意義，能夠講「馬克思主義的」意識形態是「科學的」，可是讓馬克思和恩格斯使用「意識形態」這個詞，他們是決不會這樣講的。

本來的馬克思主義的概念是二十世紀意識形態理論的基礎，更廣義地講，是知識社會學(曼罕Karl Mannheim的用語)的基礎；知識社會學是關於思想的研究，不管這思想是正確還是錯誤——因為按認知上的意義講，意識形態的神秘化和錯誤不是一回事；把頭腦的產物說成意識形態，不涉及對這產物的正確或錯誤的任何判斷。相反，這門科學認為思想是某種集團利益的表現，是社會階級和社會的其他階層用來支持自己的利益和價值的實用工具。研究意識形態的學問，從社會衝突和社會結構在思想上的表現這個角度來考察社會衝突和社會結構；它根據思想、理論、信仰、綱領和主義等對產生這些現象的社會制度的依賴關係來考察這些現象；思想本是現實的一個喬裝的變體。曼罕講，這種想法可上溯到馬克思以前；道德理想、宗教信仰和哲學學說等的虛偽，馬基亞維利(Niccolò Machiavelli)已指出了，而且從馬克思到曼罕，中間可以見到尼采和索列爾(Georges Sorel)也有類似的思想。在現代思想分析中，一般公認必須把思想內容跟認識上的

價值區別開，思想在作用、發生上的制約是一回事，思想在科學上的正當性是另一回事。馬克思是主張這種區分的先驅；不過，馬克思關心的不但是指出思想和利益的依賴關係，而且是認清對構成各種意識形態發揮最有力影響的某一類利益，也就是同社會分成階級有關係的利益。

馬克思開始先討論德國意識形態專家的重大誤解，他們認為雖然人類受錯誤觀念和印象的支配，大家受自己頭腦的創造物（費爾巴哈所謂的「眾神」）的奴役，但是哲學揭露和消滅這些錯誤觀念，徹底變革以這些觀念為本的社會，仍是在它的力量範圍以內。相反，馬克思和恩格斯的基本立場是，錯誤認識對人的思想的威力，並不是思想上的歪曲造成的結果，思想上的歪曲靠對意識施加作用是能夠矯正的；這種威力的根源在於社會環境，不過是社會奴役在思想上的表現。

2. 社會存在和意識

這樣，馬克思和恩格斯開始討論他們在以前的著作中已約略談過的一個題目，著手推翻青年黑格爾派和費爾巴哈的意見：認為思想上的失常和歪曲是社會奴役和人間苦難的起因，而不是反過來說。他們進行分析觀念的起源，不是分析孔狄亞克所說的那種意義的觀念，而是考察意識的社會制約現象。黑格爾派抱有錯覺，不止於信仰思想在社會史中萬能。他們既然認為人之間的關係是關於世界和人本身的錯誤觀念造成的結果（然而實際上情況正相反），所以從施特勞斯到施蒂納的黑格爾派，使人的一切政治上、法律上、道德上、或形而上學上的觀念符合神學的標準，一切社會意識化為宗教意識，把宗教批判看作醫治一切人間疾苦的萬靈丹。

馬克思和恩格斯的主張是，人類的獨特標誌，那種主要顯示人有別於獸的特徵的標誌，並不是人會思想，而是人製造工具。最初使人成爲單獨一類的就是這件事；然後，在歷史過程中，使人有特色的是人再生產自己的生活的方方式，因而也是人的思想方式。人的行爲顯出人是什麼，人就是什麼；人首先是他再生產自己的物質存在的那些行動的總和。（「個人怎樣表現自己的生活，他們自己也就怎樣。因此，他們是什麼樣的，這同他們的生產是一致的——既和他們生產什麼一致，又和他們怎樣生產一致。因而，個人是什麼樣的，這取決於他們進行生產的物質條件。」●）由生產力即工具和工藝技能的質量所決定的生產水平，本身決定社會結構。社會結構基本上在於分工，所以依照分工採取的不同形式，人類的歷史發展分爲若干階段。這些形式又各創造一個新的所有權形式。原始時代的部落所有制，實行公社所有制和國家所有制的古代世界，存在等級、行會和地產的封建制度，最後還有資本主義，所有這些都是發源於各個時期人類可掌握的那類生產力的社會形式。我們對人的任何意識生活都不能進行合理的考察，除非把它看成生活整體的一個組成部份，規定那種生活首先是根據滿足基本需欲的方法、擴大需欲的範圍、在家庭生活中繁殖本類的方法、還有本身應算作生產力的協作體制。意識無非是做成有意識的人類存在；可是，意識卻想像在自己的作用中只規定本身，意識的這種自我欺騙實際上是受分工制約的。要達到一定的生產水平，可能分開體力和腦力勞動，那時意識才能夠想像自己和關於實際生活的意識不同，才能夠創造純粹的抽象形式的精神活動，例如哲學、神學和倫理。此外，某個時代占統治地位的思潮逐漸跟占統治地位的個人分離，也就是智力勞動成爲一項獨特的工作，理論家的職業誕生了。這助長一個

想法，以為支配歷史的是思想，照黑格爾的那種作法，根據人類的概念本身可能推斷出人的關係。

「甚至人們頭腦中模糊的東西也是他們的可以通過經驗來確定的、與物質前提相聯繫的物質生活過程的必然昇華物。因此，道德、宗教、形而上學和其他意識形態，以及與它們相適應的意識形式便失去獨立性的外觀。它們沒有歷史，沒有發展；那些發展著自己的物質生產和物質交往的人們，在改變自己的這個現實的同時也改變著自己的思維和思維的產物。不是意識決定生活，而是生活決定意識。……一切意識都是有生命的個人的意識。」●

關於歷史的唯物主義解釋，這些多少有點粗略的初步提法，預示後來要發生的辯論，辯論馬克思是按什麼意義把思想看成依賴於社會狀況。假若像宗教、道德和法律等社會生活的這種種方面沒有自己的歷史，那麼似乎在馬克思看來，人的觀念不過是社會生活的天然分泌物，不體現任何積極的原則，是真正歷史的純粹副產物，真正歷史則在於物質生產過程和相應的所有權關係；或者，照馬克思主義評論家後來的說法，精神的生活是生產狀況的附帶現象。在這方面向來有一項爭論，一方是經濟唯物主義，另一方是馬克思主義的一個流派，它認為「主觀因素」即智力的活動和自由進行的政治活動有一種能動的、獨立的歷史作用。

很明顯，不能把這樣的見解硬栽到馬克思頭上：全部歷史是「歷史規律」的作用，人對自己的生活抱什麼看法都沒有關係，思想的創造物只是歷史表面上的泡沫而不真是歷史的一部份。馬克思把觀念的能動作用說成是維持並改造社會生活必不可少的手段，而且把人的技能和工藝技術歸入「生產力」。固然，他不把人性看作由自我意識構成的；

自我意識是當作生活的產物而「呈現」的，但呈現的不是純粹形式而是用語言明確表達的形式，也就是交往的自我認識，其形式由集體交往的方法確定。按這種意義說，意識總是社會產物。但是，馬克思說：「人創造環境，同樣環境也創造人」^①。社會奴役和趨向消滅社會奴役的運動，都以某些主觀因素為條件。物質上的征服需要精神上的征服；占統治地位的階級的觀念就是占統治地位的觀念；掌握物質力量的階級也掌握精神強制的手段，因為這個階級產生並傳播那種能表現自己至高無上的觀念。

所以，不能認為馬克思主張歷史是個不可名狀的過程，其中有意識的意圖和思想純粹是副產物或偶然的衍生物。然而，即使承認思想、感情、意圖和人的意志是歷史過程的必要條件，他的說法也是有爭論的餘地。因為這種見解跟嚴格的決定論並不矛盾，此一說的依據是：「主觀因素」雖然是必要的因果環節，但本身完全是出於非主觀因素；依這個假定，思想和感情在歷史中起輔助作用，卻不是起創始的作用。總之，即使不把馬克思的觀點解釋成經濟決定論的觀點，關於自由行動在歷史中的作用，仍有可商榷的地方。這種爭論實際上在本世紀的各式各樣的馬克思主義當中已經出現了，而且決不能看成已得到解決。

3. 分工及其消滅

依馬克思的看法，分工從發生上講是社會衝突的主要根源。它造成生活的三個方面——生產力、人的關係和意識之間不可避免的不協調。它帶來不平等、私有制、及個人利益與因為人相互依賴而產生的全體利益的對立。只要分工還任意發展，不受人的控制，它的社會效果就會成為支配個人的異己力量，像是一支獨立的超人勢力。

可以看出，馬克思推廣異化的概念，把異化的作用擴展到整個歷史過程。不但像費爾巴哈的主張，宗教上的想像物同人類發生異化，而且全部歷史也是如此，因為人不能控制歷史進程；人的行動結果產生一個神秘的、與人無關的過程，暴虐壓制那些造成了這過程的人。要消除這種異化，必須再給人左右自己的行動結果的那種力量，把歷史轉變成合人性的東西，由人控制的東西。

由於分工是社會不平等和私有制的主要根源，共產主義的首要目的必須是消滅分工。共產主義要求的狀況是，人不是局限於特定的一類工作，而是能先後參加各類工作，從而達到全面發展。人做出的成果通過物化而得以支配個人，這種物化是歷史過程中的一個主要因素；它也表示「普遍利益」以國家的形式開始獨立存在了，這在目前對於資產階級能死抓住自己的財產來說是必需的。國家內部的政治鬥爭是階級衝突的表現；凡是渴望掌權的階級必定把自己的利益說成整個社會的利益，它的意識形態的目的是要進一步肯定這種故弄玄虛。

馬克思後來把面臨歷史異化的人類處境比作歌德(Johann Wolfgang Goethe)的詩中那位魔法師的徒弟所處的處境：他召來了妖魔卻不能再控制它，結果變成對他自己的威脅。但是消滅異化，需要兩個條件。第一，奴役狀態必須是已不能忍受了，群眾必須被剝奪財產，徹底反對現有的制度。第二，技術發展必須已達到先進階段，早熟狀態的共產主義只會是普遍的貧困。而且，這種發展必須是世界範圍的發展，世界要成單一的市場，各國在經濟上相互依賴，才能出現共產主義。必須通過最先進的各主宰國家中的同時革命帶來共產主義；有能力實現革命的無產階級必須是世界規模存在的一個階級。（最後這個論點是馬克思革命理論的根本，在史大林時代初期曾引起激烈爭論，

因為當時提出討論「在一國建設社會主義」的可能性問題。）

但是，使共產主義有可能實現的社會條件也說明，會有一個趨向共產主義的不可抵擋的運動。「共產主義對我們說來不是應當確立的狀況，不是現實應當與之相適應的理想。我們所稱為共產主義的是那種消滅現存狀況的現實的運動。」^⑤馬克思的這個看法他後來以各種形式重說過，引起了另一場重大的爭論。共產主義運動是應當等待群眾反對派的自發發展，然後加給它一個形式呢，還是應當由外部組織那個反對派，而不要等群眾意識到他們的困境？應當使目前的政治活動適應於實現某種最後狀態呢，還是像改良主義者的主張那樣，工人階級運動由特殊局勢能得到什麼零星好處就該滿意了？這些問題在後來的論戰中都有闡述。在寫《德意志意識形態》的年代，馬克思和恩格斯主要是想議論，共產主義並不是任意構造的美好世界的理想，而是歷史過程的一個自然部份。在發生激變的社會前提完全實現的時刻到來以前，如何宣佈那種激變的想法，如何經常宣佈它，都是無關緊要的。但是共產主義革命和向來一切革命根本不同。從前的歷次革命改變了分工和社會活動的分配；可是共產主義革命要消滅分工和階級劃分，要消滅階級和國家即人類分裂成的各部份。共產主義要首次帶來生產和交換關係的普遍改造；它要把以前各種形式的社會發展看成人的成果，認為這些發展是受個人聯合體的權威支配的。

4. 個人和自由

恢復人的完全人性，消除了個人志願和集體利益之間的緊張關係，並不表示馬克思否定個人的生活和自由。馬克思主義者和反馬克思主義者向來都有一個常見的錯誤解釋，認為馬克思把人看成僅僅是社會

階級的樣品，「恢復人的類本質」等於說毀滅個性，或把個性歸結成共同的社會本性。根據這種看法，個性除了當做社會達成內部均勻一致的道路上的障礙，在馬克思主義學說中是沒有地位的。不過，從《德意志意識形態》裡可找不到這樣的學說，因為馬克思在那裡區分開生活的個人性質和偶然性質，認為這種區分是一個歷史事實。個人與人類關係這一制度之間的對立，是生產力與生產關係的對立的延續。只要還不存在這種矛盾，個人活動的條件對於他就顯得不是外界現實而是他的個性的一部份。到目前為止，屬於這個或那個階級的個人涉及的社會關係是這樣的社會關係：人不是以個人身份，而是以某階級的樣品的身份發生關係的。同時，由於人的活動產物脫開人的控制，生活條件要從屬於一種物化的、超越人類的力量，個人成了絕對偶然性的犧牲品，絕對偶然性卻取得自由的稱號。個人的關係化為物質的關係；人與人彼此對立，是以主宰世界的非人力——財產、金錢或政治威權——的代表者的身份，而個人的「自由」意味著對自己的生活條件缺乏控制力，是面對外界的無力狀態。扭轉這種物化，恢復人支配事物的能力，同樣也是恢復人的個人生活，是恢復人自身的能力才幹全面發展的可能性。在這樣的社會中，人才首次真正成為個體，而不僅僅是本階級的樣品。

所以，雖然毫無疑問馬克思不守笛卡兒派傳統，不根據自我意識來理解人（馬克思認為自我意識相對於自然存在和社會存在，都是第二性的），但是也毫無疑問，他盡力維持個體性原則，不過不是把它當做跟普遍利益相對抗的東西，而是當做跟普遍利益完全一致。不可把這一點錯當成「開明自利」說的一個新翻版，因為開明自利說認為有一套編制得當的法律，就能夠消除個人（看成本質上是自私的）和集體的衝

突：辦法是適當安排事態，使得反社會的行動對作惡者自己不利，因此真正的自利就是使舉止行動對社會有建設性。至於馬克思，他是否定「天生利己」這個概念的，所以在這一點上他跟費希特比跟啓蒙運動相近。他相信破除對異化力量的依賴，會把人的社會本性歸還給人，就是說個人會承認共同體是他自己接受下來的本性。但是在社會成員各自身上自覺存在的這種共同體，並不打算讓個性逐漸消沒在一個無以名之的均勻整體中。根本談不到強加上一致性或自願接受一致性；在馬克思看來，這種想法屬於粗陋的烏托邦共產主義，那不是一種消滅了私有制的狀態，而是私有制尚未發展的狀態。反之，真正的共產主義會讓人人施展才能到最大限度，因為它會除掉那種由物支配人的力量、個人生活的偶然性、以及把個人都化爲一般庸人的勞動異化所造成的障礙。同時，馬克思的看法是，在共產主義制度下，人的個人潛力會只表現在對社會有建設性的方面，因此個人之間的衝突會喪失一切存在的理由。

5. 施蒂納和自我主義哲學

人格和個人自由的問題，在《德意志意識形態》中是以同施蒂納（真名是施米特Johann Kaspar Schmidt）論戰的形式來討論的。施蒂納是柏林青年黑格爾派的一員，可是他的著作《唯一者及其所有物》（*Der Einzige und sein Eigentum*）卻屬於黑格爾左派見解的滅亡時期，所以按照極端自我主義重新解釋了人性崇拜。這以前，在一八四一年～一八四二年，施蒂納爲各種報刊，特別是《萊茵報》和《萊比錫總匯報》（*Leipziger Allgemeine Zeitung*）撰寫文章、評論和通訊。他沒能夠在國家教育機構中謀到職位，於是暫時在一所私立女子寄宿學校教書。

後來由於他結婚而有了錢，著手搞商業投機，結果破產，因為欠債而坐牢。彷彿是命運的惡意嘲弄，這位鼓吹「自我」的絕對大權的人，是受到蚊子叮咬而喪命的。繼他的主要著作以後，他寫了一些簡短的論文和辯論文章，編寫一部名為《反動派史》(*The History of Reaction*)的書。《唯一者及其所有物》在德國有一段短時間很有名氣，然後大家把這本書丟在腦後，直到十九世紀九〇年代，當時它是廣泛評論的主題，成為無政府主義文獻中的經典著作。無政府主義運動至少有的支派選定施蒂納當做主要理論家，而現今常常把他看成為有實無名的存在主義者，因為他的基本原理是：個人的自我意識不能還原成非它自身的任何東西，這條原理確實能看成最初形式的存在主義的基調。這是個巧合問題而不是歷史的連續性；不過，施蒂納和現代存在主義通過尼采倒是有關連的，尼采雖然在什麼地方也不提施蒂納的著作，但他是讀過他的著作的。

施蒂納的書是絕對自我主義的宣言，是從哲學上肯定那不看成明顯的個體(肉體或靈魂)而看成純粹自我意識的「自我」，就那種「自我」來說，存在和關於存在的意識同一。故意拿「唯一者」跟自由主義哲學中的「個體」對立。施蒂納為人格唯一性所做的辯解，是對黑格爾的一個走極端的反應，反對他把個人歸結為普遍理念的角色的角色；但是也反對費爾巴哈崇拜作為族類的一種人類，反對叫人類從屬於神強加的那些價值的這一基督教，反對自由主義及其相信人有共同天性的這一民主信仰，反對社會主義，甚至有幾分反對馬克思；施蒂納曾提到《黑格爾法哲學批判導言》的作者，引用過馬克思的話。

施蒂納主張，哲學的全部努力向來是要用某種方法使真正的個體的人隸屬某種非人的一般「存在物」。黑格爾把個體的人看成普遍精神

的表現，使個體的人喪失現實性。費爾巴哈把人從宗教異化中解放出來，反而拿「類」即普遍面貌的人的暴虐來替換神的暴虐。正像費爾巴哈使「族類的」跟神相對立，施蒂納針對「人」而提出了不可歸結的「自我」，在每個特定事例中「自我」唯一地、單獨地對自身呈現。一切宗教、哲學和政治學說要求我集中注意身外事物——神、人、社會、國家、人性、真理，決不要單注意我自己；然而我的自我是對我有重要關係的一切，而且正因為它是我的，不需要任何辯護。於是施蒂納採取歌德的詩句：「我沒有信任任何事」當他的座右銘。自我用我們描述別的事物使用的言語是無法描述的；它是絕對不可歸結的，是自足的豐富的主體性，是一個完全獨立的宇宙。我肯定我的自我，這就是我的正常情況；自我對我說來是唯一現實，是唯一價值。我的自我是主宰，不承認任何權威或約束，如人性、真理、國家、或其他任何非人的抽象概念。所有的一般價值對我全是身外之物，於我如浮雲。按這種觀點，各家道德學說或哲學學說的分歧無關緊要。基督教譴責自私、利己和縱欲；自由主義也如此，雖然是根據不同的原則，但結果是一樣的。平等觀念對無上自我的危害不下於神的專制。我使個人降低品級，平等地分享人類的非人天性，等於把人的人格變成僅僅是一個類的實例，從而限制、摧毀人的人格。社會主義盡力要把唯一的自我化為匿名的社會存在物，使它自己的價值從屬於共同體的價值，這種做法也是限制、摧毀人的人格。根據解放自我這個基本觀點看，我受非人的黑格爾哲學講的理性還是受人性的奴役，受一個神還是受大批同類生物的奴役，差不多沒有分別。這一切都是要把人的主觀存在歸結為某種普遍本質，摧毀能思維的主體，以解決它和社會之間的衝突。結束人的異化的正路，是消滅任何使自我服從普遍的非人格價值的東西。

因此，施蒂納的哲學是對徹底自我主義和自我中心論的肯定，這種理論把整個宇宙只考慮成實現個人的私人價值的手段。

在這個基礎上，是不是可能有什麼共同體的生活呢？施蒂納說可能有，但是個人之間的關係必須是親身的，就是說不由社會或制度作媒介，而且不帶物化形式。所以說，教育的本職不是訓練人爲社會服務。像自由主義學說講的那種造就「良民」的教育，是奴役自我，是一般性戰勝真正的存在。根據這種觀點，自由主義是基督教義的延續，共產主義的自由主義的延續。依施蒂納說，個體的人一旦服從自身外的任何事物，其中包括被看作對人人有約束力的價值的「善」或「真」，他便發生異化。沒有什麼一般的善和什麼道德律能當做義務強加於我；甚至邏輯規律也是對我的唯一存在的暴虐壓制。語言本身是一個威脅，因爲它是生活的物化。的確，很難看出施蒂納的徹底自我主義的方案在實踐中怎麼能實現。照他的看法，全部文明是對自我的重重壓力，人的「自我肯定」包含拋棄共同體的習俗和科學上與文化上的成就，這些東西在他說來全是奴役的工具。因此，顯然由異化回到真實性就總要否定文明，再回到獸性和個人激情橫流的狀態。由於人類專有的行爲是一種集體文明的結果，一股腦拋棄那種文明的準則必定要倒退回人類前的狀態。施蒂納沒有詳細說明這個結論，僅僅談到自我需要反抗奴役。它反抗奴役，不是靠努力怎樣改變外部狀況，而是靠解放它的個人自我意識，不管外界情況如何。我的反抗行爲是一種自我肯定，使我的自我跟各種一般性對立：它既不期望也不需要任何外在的成就。（陀思妥也夫斯基Fjodor M. Dostojewski的《罪與罰》*Crime and Punishment*中的拉斯科爾尼可夫Raskolnikov，可看成是施蒂納所設想的自我的體現。）因而，這理論表示，說穿了各個人的奴隸狀態的根

源在於自身內部：他因為他自己的錯誤印象和對普遍概念的尊敬而受到束縛，因此能靠純粹精神的行為解放自己。

在施蒂納的理論體系中，自我總是獨特的。這不但是說它具有本身獨有的、在別處見不到的性質，而且是說它實際是不可言傳的。它的獨特的、不可還原的主體性無法解釋，也無法從概念上理解，因為語言是由那種表示兩個或多個客體的共同性的符號構成的。主體性是人的言詞力所不能及的。自我的生活在於認清人自身，認清他的思想就是他自己的，並不是非人的一般真理。人徹底恢復本色，自我紮根，自我辯護，他不是一個共同體中的個人，而是過自己的生活的自我。自我的價值跟法律或公益之類的「普遍」概念完全對立。我的自由是普遍自由的敵人；我的自我理解自身是對宇宙的其餘部份的否定。自我的欲望或興頭就是自己的法律；它不受任何國家法令或「人權」的約束。它不由社會尋求任何辯護，也不承認對社會有任何義務；它對能到手的一切都有權。假若一個罪犯在犯罪上能夠得逞，就他來說他是有理的；假若他受到懲罰，他也沒有必要責怪誰；兩件事哪一件也正當。「犯罪」是個表達多數人觀點的政治上、法律上的概念，可是真犯罪就是侵犯自我。在施蒂納所謂的自我主義者說來，共同體的生活能增強自己的力量才是值得的。自我主義者的共同體是可以想像的，但它不是依據制度的穩定政治組織，只不過是不斷聯合與分裂的過程。自我不肯受到人類尺度的衡量，肯定自己的唯一性，自身外的一切概不承認，甚至不承認思想。我的思想就是我本身，不承認任何主義，不承認思想應符合任何標準。在自我主義者的共同體或集團中，任何人同伙伴之間沒有聯繫，所以沒有衝突，因為衝突本身就是一種聯繫。

施蒂納的著作代表青年黑格爾思想和黑格爾本人的學說的最後決

裂。他以主體的單一主權的名義，譴責人類社會和文化，這就把黑格爾批判做到荒謬的極端。施蒂納在對黑格爾的猛烈攻擊中引出一個題目，在馬克思那方面也見得到，就是反對把個體的人降低成絕對的工具。可是他們提出這種反對意見的方式完全不同。馬克思也否認除個人外還有「人類」這種東西，但是他認為個性是文明的產物。反之，在施蒂納看來，個性和對主體性的經驗是一回事；所謂存在，無非是意識到個人存在。就這一點說，把他看成存在主義的一個先驅者是對的。同時，他的哲學是抨擊人與人的一切聯繫的價值和集體發展的整個歷史過程。赫爾姆斯(J. Helms)最近的論文說明了，施蒂納的學說不但是無政府主義者的思想源泉，而且是德國的各種團體、法西斯主義的直接先驅者的思想源泉。乍看來，納粹極權主義似乎正是施蒂納的徹底個人主義的反面。但是法西斯主義首先是要破壞歷史產生的社會聯繫，換成個人與個人的人為聯繫，根據絕對自我主義的理由，要求個人對國家無條件服從。法西斯主義教育把不合群的自我主義信條同絕對遵守正統結合起來，遵守正統是個人在現行制度中獲得自己的合適地位的手段。施蒂納的哲學對遵守正統沒有反對意見，只是反對讓自我從屬於什麼高級原則。自我主義者可以隨意適應世界，只要他這樣做看來會改善自身的狀況。假若十足奴性會促進他的利益，他的「叛逆」也可能採取十足奴性的形式。他決不可做的是受「普遍」價值或所謂人性的神話的束縛。建立一個把現實的、歷史的聯繫全部取消的兵營式社會，這種極權主義理想同施蒂納的原則完全一致，他的原則是：自我主義者出於自己的天性，必定準備在對他合適的任何旗幟下戰鬥。

6. 對施蒂納的批判：個人與社會

在《德意志意識形態》中，馬克思和恩格斯對施蒂納進行無情的批判，拿這位自我主義者的內在「叛逆」的無結果、無希望，來跟個人參與社會、從而解放自己的革命行動作對比。這場辯論在有些方面是當代馬克思主義者和存在主義者之間爭吵的先聲。撇開苛刻的挖苦不談，馬克思和恩格斯的議論裡也含有一些段落，對了解馬克思主義是極其重要的。馬克思不是按照黑格爾派的觀點抨擊施蒂納，把個人的地位說得低於任何形式的普遍理性、社會或國家，來駁斥他的無上自我說。相反，他敘述一個學說的梗概，認為真正的個人（而不僅是虛構的、自立的和自足的主體）能夠在社會中找到一席之地而不致犧牲自己本質的唯一性。

馬克思痛斥這樣一種人的概念，認為它是不現實的；一個人的全部生活只是自我意識呈現的萬花筒，他可以對自然變化和社會變化不關心或不敏感，而這些變化其實是決定思想變化的條件。施蒂納的「自我」是理解力所達不到的，他的行動按定義來說是沒有結果的。依馬克思的意見，施蒂納不過是表達一種庸人無能的、濫弄感情的不滿，這種人反抗當時的神聖的東西，但是不透露他的思想，不盡力把思想變成現實。施蒂納想像他靠思想上的行動能夠消滅國家，可是這實際上表現他沒有能力從實質上批判國家。革命和施蒂納式的造反之間的區別，不在於一個是政治行動而另一個是自我主義的行動，而在於後者只是一種思想狀態，不是任何一種行動。施蒂納想像他能夠擺脫人的聯繫，想像國家的成員們一脫離國家，國家就自行崩潰。他靠在思想領域內進行的攻擊，著手戰勝世界。他盡力要擺脫開一切公共制度，認為它是一個「總意」的體現，然而「總意」其實是社會強制的表現，那種社會強制要求統治階級讓它的統治帶有理論上普遍性的氣味，儘管

它的立場根本與它自己的喜好沒有任何關係。靠自我主義求解放的施蒂納綱領簡直等於這樣講：如果世界對自我主義者有妨礙，他願意除掉世界，但是他不反對利用世界促進他事業的發展。

馬克思講，指望個人不靠社會及其制度的協助而生活在一起，是個虔誠的幻想。決定個人與別人的關係是私人關係還是制度上的關係，不屬於個人力量範圍以內；分工表示個人關係勢必轉變為階級關係，一個人對另一個人的優勢表現在社會特權關係上。不管個人抱什麼意圖，需欲和生產力的性質與水平，決定個人的相互關係的這一社會性質。

「在任何情況下，個人總是『從自己出發的』，但由於從他們彼此不需要發生任何聯繫這個意義上來說他們不是唯一的，由於他們的需要即他們的本性，以及他們求得滿足的方式，把他們聯繫起來（兩性關係、交換、分工），所以他們必然要發生相互關係。但由於他們相互間不是作為純粹的我，而是作為處在生產力和需要的一定發展階段上的個人而發生交往的，同時由於這種交往又決定著生產和需要，所以正是個人相互間的這種私人的個人的關係、他們作為個人的相互關係，創立了——並且每天都在重新創立著——現存的關係。……單個人的歷史決不能脫離他以前的或同時代的個人的歷史，而是由這種歷史決定的。」●

所以，在馬克思看來，不是個人控制著社會關係，而是個人所創造的關係成為控制個人生活的一種獨立的異己力量，在這種情況下，個人的意圖對決定他的行為的效果和社會意義是無足輕重的。在當代，個性被物質形式或「偶然性」所壓倒；這種壓制達到了極端形式，使人類有必要發生一次革命，它會消滅偶然性成份，再一次賦予個人控制

他們相互關係的能力。這就是共產主義的含意：恢復個人對表現他們相互關係的那些有形的物化形式的這一控制力。歸根到底，人類面臨的任務就是消滅分工。這件事的先決條件是技術發展達到一定的階段，那時私有財產制度和分工就顯出一個障礙，因此技術本身要求把兩者廢除。「私有制只有在個人得到全面發展的條件下才能消滅，因為現存的交往形式和生產力是全面的，所以只有全面發展的個人才可能占有它們，即才可能使它們變成自己的自由的生活活動。」●在共產主義社會中，個人的全面發展決不是一句空話，但也不等於說個人應當在隻身孤立的狀態下，維護自己的權利而對抗社會，不依賴旁人而追求自我肯定（這無論如何總是辦不到的）。正相反，「這種發展正是取決於個人間的聯繫，而這種個人間的聯繫則表現在下列三個方面，即經濟前提，一切人的自由發展的必要的團結一致以及在現有生產力基礎上的個人的共同活動方式。」●

為這個理由，建立在施蒂納的唯一自我這個範疇基礎上的關於個人解放的概念，是憑空幻想。假如「唯一」只是對「唯一」的意識，這種意識既然是純粹思維行動，不使外界現實有任何變化，當然在任何狀況下都能實現。假如它只是指這個明顯的事實：每個人在某一方面與另外每個人不同，那麼它就不會是方案，因為就它的價值而論，它已經是事實。萊布尼茨說得對，沒有兩個完全相同的東西；甚至沒有兩個人的護照相像，這樣連官吏和警察也保證每個人的同一性和唯一性。但是我們不去管這樣的平凡問題。要想使「唯一性」這個概念有點用處，它應當表示獨創性、一種特別的技巧或能力，可是這些只能在社會內部顯出是社會價值。「獨創性意義上的「唯一性」，是以下面這一點為前提的，即無比的個人在一定範圍內所進行的活動不同於其他的個人在

同一範圍內所進行的活動。倍爾西阿尼所以是一位無比的歌唱家，正是因為她是一位歌唱家而且人們把她同其他歌唱家相比較。」●

根據這個分析，不難看出對馬克思的那些極權主義解釋的錯誤，那些解釋現在比從前少見了：把馬克思的共產主義理想說成一個這樣的社會，在這個社會裡，由於消滅一切創造積極性和一切可能把個人跟同類區別開的性質，個人和類被等同起來。另一方面，馬克思不相信個人單靠自我認識行為就能確定或斷言他的真正人格。這類的自我肯定在任何情況下都能發生，不要求社會關係的世界裡有什麼改變，因此不能根除人的奴役狀態，也不能消滅人永遠鍛練、再鍛練自身異化的鐐銬的過程。依馬克思的意見，一個人要肯定自己的個性，必須恢復人的「社會性質」或「類本性」，那是跟「偶然性」狀態即受異化力量的奴役不同而且正相反的性質。在共產主義制度下，個人志向和類之間的對抗狀態的消失，不是兩者被迫或自願等同的問題，因而不是普遍化的平庸和劃一的問題。它包含的意義是，情況會成為那樣：個人能充分發揮各自的才能，不是在互相衝突上而是在對社會有價值的方面發揮；不再像現在，優勢轉化成特權或用來制服別人。不妨採用「非個性化」這個現代術語，「非個性化」是由於個人受制於自己的雙手和頭腦的成果；靠單純的思想革新不能矯正它，要靠重新堅持控制那占了自己的創造者上風的無生命力量才行。

不過，說馬克思不想使他的理論成為極權主義的觀點，不等於說那種講法就是錯誤的，如此而已。後文到時候我們要考察一下馬克思所想像的社會統一是否不包含違反他自己的意圖的成份，他是否不應對馬克思主義的極權主義形式負一定責任。不管馬克思本人多麼不以為然，那種統一除了從極權主義國家方面，從別的任何方面實際上可

以想像嗎？

7. 異化和分工

馬克思在《德意志意識形態》和後來的著作裡，不那麼常使用「異化」這個術語，所以有的評論者由此推斷，他不再按照以前那樣的範疇思考社會了。然而，這似乎是誤解。根據「巴黎手稿」，造成各種奴役狀態的過程是異化勞動過程，至於私有制還算次要的；不過，馬克思不再追問異化勞動本身又是什麼引起的。在《德意志意識形態》中，萬惡之本是分工，私有制再度算是次要現象。但是，不要以為「分工」只是「異化」這個挺含糊的字眼的精確些的講法。馬克思的見解是，隨著工具的改良而發生的分工，是異化過程的最初根源，因此也是私有制的最初根源。這是因為分工必然帶來交易，也就是人生產的實物轉變成抽象的交換價值的媒介物。東西一成為商品，異化的基本前提就已經存在了。不平等、私有制、保護特權的種種異化的政治制度，這一切都是同一個過程的繼續。「異化勞動」現象繼續起作用，在生產中繼續產生。體力勞動和腦力勞動一分家，接著發生特別的一種異化。這一來意識形態專家們自我欺騙，真以為自己的思想不是迎合社會需要而產生的，這些思想的力量是由內在根源來的；存在著意識形態專家集團，這件事本身已更加支持一個看法，認為思想自有固有的妥當性。

《德意志意識形態》第一部份附加的一個註，足以證明馬克思沒有放棄異化這個範疇，而且他是把分工看成異化的主要根源。註這樣講：

「個人一向都把自己看作出發點；他們的關係是他們的實際生活過程的一部份。那麼，他們的關係怎麼會獨立在他們以外，他們自己的生命的力量怎麼會倒把他們控制住呢？一句話，答案就是：分工，

分工程度取決於生產力發展到的水平。」

雖然「異化」這個詞語不那麼常出現，可是異化理論在馬克思一生的社會哲學中都是存在的；《資本論》裡講的「商品拜物教」無非是它的一個特例。馬克思談到為市場生產的商品取得獨立的形式，商業過程中的社會關係在參與者看來是他們無力控制的物當中的關係（把交換價值誤說成實物中固有的，而不是說成勞動的體現），這種拜物教的最高典型是當做價值標準和交換手段的貨幣；這些意見都是馬克思重述他早在一八四四年已提出的自我異化理論。至於社會關係和全部歷史都是人造成的，卻脫開人的控制，取得日益自主的面貌，這一點直到馬克思逝世，總是他關於資本主義下人類的降格和無產階級革命的社會作用的思想中一個基本決定因素。

8. 人類解放和階級鬥爭

還有一點，有的評論者認為它表示《德意志意識形態》中有態度轉變。在「巴黎手稿」和早期作品中，雖然馬克思談的是一般的人類解放，這個概念現在卻換成無產階級和資產階級之間的階級鬥爭。可是在這一點上也沒有真的改變。馬克思一生始終把共產主義看作全體人類的解放；無產階級應當作這種解放的有意識的工具，因為它是遭受極度非人性化的階級。一般公認，基本上馬克思的見解是：共產主義意指消滅階級制度，而不僅僅是一個統治階級代替另一個統治階級；這種見解同他早期關於解放的概念完全一致。非人化不會是單觸及一個階級。它適用於一切階級，儘管程度不同，儘管占有階級使它變成自豪的根源。確實，在馬克思的後期著作中，普遍解放的一面不如由於無產階級的階級利益而引起的革命的一面顯得突出。在《德意志意識形

態》裡情況已經是這樣，從書中的論戰部份、特別是對「真正的社會主義」的批判不難得到解釋。根據真正的社會主義，社會主義的烏托邦包含人類的普遍解放，所以從道義上普遍喚起一切社會階級，不加區別，便能達到，也應該這樣達到。換句話說，「真正的社會主義」就是沒有階級鬥爭的社會主義，沒有由於階級利益而引起的革命的社會主義。不過，馬克思確信，無產階級和它反對占有階級的鬥爭的特殊利益，是社會主義革命的原動力；確信雖然革命會造成階級和社會對抗的最後消滅，可是必定有一個過渡時期，無產階級繼續反對它的剝削者。隨著馬克思逐漸認清了政治現實，他更加關心組織革命而不注意描繪理想社會，更不要說照傅立葉等人的做法，規劃實行中的共產主義的詳情細節了。所以，他比較注意的是階級鬥爭而不是社會末世論。然而，離了那種末世論整個階級鬥爭理論就沒有意義，所以馬克思終生死守住他在一八四四年所提出的共產主義基本前提。他相信在階級鬥爭中講求普遍的人類利益是無用的，要只講受壓迫者的利益。後來，特別是在《哥達綱領批判》(*Critique of the Gotha Programme*)裡，他把初期的、否定性的革命後階段跟未來的普遍的共同體明白區分開。可是，那種共同體的前景繼續留在他的心頭中，這一點例如從《資本論》第三卷可以看出來，而且這個前景同階級鬥爭或同如下信念並不是不一致：無產階級由於維護本身的階級利益，會成為全人類的解放者。

9. 關於錯誤意識理論的認識論意義

所謂「錯誤意識」，馬克思不把它看作認識意義上的「謬見」，正像意識的解放也不是再發現通常意義的「真理」的問題。在《德意志意識形態》裡和「巴黎手稿」裡一樣，馬克思不願談認識論問題。他一次又一次

講，意識表示人們認識到自己的生活的本質；除非按這種提法的意義來說，他認為並沒有世界「反映」到精神中的問題。思維和自在之現實對映的問題是沒有意義的，正像把主體和客體看成兩個獨立的實體，這個吸收那個產生的印象，主客體形成對立，同樣是毫無意義。馬克思在《關於費爾巴哈的提綱》裡說，跟人的實踐旨趣截然分開的世界是否現實的問題，是一個「純粹經院哲學的」問題，是思想認識上神秘化的結果。（「從思維過渡到現實，也就是從語言過渡到生活的整個問題，只存在於哲學幻想中，也就是說，只有在那種不會明白自己在想象中脫離生活的性質和根源的哲學意識看來才是合理的。」●）由於超乎人類範圍以外的自然對人來說無足輕重，人對自然的認識只是把它當做人自己的活動的對象化（當然，這並不是說人從物質上創造了自然），由於認知作用表示把一種屬於人的意義賦予物，所以錯誤意識和解放了的意識的區別不是謬見和真理的區別，而是與人類的集體生活中思維所完成的目的有關的功能上的區別。「錯誤」思維就是那種肯定人類奴役狀態、而且不知道自己本身功能的思維。解放的思維則是肯定人性，讓人能發展天生的才能。意識是人類生活的精神方面，是人們互相交往並且占有人性化形式的自然的一個社會過程（因為意識只在言語中實現）。它能加深人的奴役狀態，受物質對象的束縛和主宰，也能幫助人的解放。意識決定事物，但不使事物對象化。照馬克思對黑格爾的批判中的說法，「從自我認識的觀點看，異化中不能接受的東西，並不是對象是明確的，而是它是客觀的。」或是像他在一篇早期文章裡所講的那樣：「事物的性質是理智的產物。每一事物要成為某種事物，就應該把自己孤立起來，並成為孤立的東西。理智把世界的一切內容都納入固定不變的範圍，並把這一流動的內容變成一種化石般的東西，

從而表明世界的多樣性，因為沒有這些無數的片面性，世界就不會是多面的。」●

所以，在馬克思說來，知識談不上有一種認識論上的價值，不同於它當做人類自我肯定的工具的價值。恢復健全的意識，是勞動反異化的一個方面，不僅僅是其結果。馬克思的認識論是他的社會烏托邦的一部份。共產主義除掉錯誤意識，不是用一幅正確的世界圖象代替一幅不正確的圖象，而是消除一種錯覺，即以爲思想不是生活狀態的表現而是或可能是別的什麼東西。問題不在於提出形而上學和認識論問題的新解答，而在於否定那種問題是正當問題，不論是神創造世界的問題，還是「自在的存在」和主觀認識資料同它的關係的問題。我們一懂得人的思想的起源和功能，純屬認識論的問題便站不住了。思想總是它自己的歷史時代的明確表白，但思想是「好」是「壞」，卻不單要看它是不是對那個時代的統治階級（在物質方面，從而在精神方面實行統治的那些人）有幫助，因為假使如此，在現代就得把資產階級思想看成「好」的了。思想可以從絕對立場來判斷，也必須這樣判斷；不過不是把它聯繫一個脫離人的現實，而是聯繫解放的意識，即絕對肯定人的「類本質」的意識來判斷。這樣，意識甚至正確地表達產生它的歷史形勢，也可能是錯誤意識；而我們要根據絕對解放狀態才能談錯誤意識或錯誤思想。按馬克思的概念，理性是集體生存的實用工具，對象雖不是由理性對象化的，卻是由理性規定的東西；記住這種概念，我們可以把他的認識論說成類的主觀主義的認識論。

- ①按當時的含義，ideology一詞當譯作「觀念學」。——中文版譯者。
- ②馬克思和恩格斯，〈德意志意識形態〉，《馬克思恩格斯全集》，第三卷，（北京：人民出版社，一九六五年），頁二四。
- ③同前揭書，頁三〇。
- ④同前揭書，頁四三。
- ⑤同前揭書，頁四〇。
- ⑥同前揭書，頁五一四～五一五。
- ⑦同前揭書，頁五一六。
- ⑧同前揭書。
- ⑨同前揭書，頁五一七。
- ⑩同前揭書，頁五二八。
- ⑪馬克思，〈第六屆萊茵州議會的辯論（第三篇論文）〉，《馬克思恩格斯全集》，第一卷，（北京：人民出版社，一九六五年），頁一四五。



第 9 章

小 結

講到這裡，可以把馬克思的思想，按截至一八四六年的情況，扼要地重述一下。從一八四三年以後，他對自己見解的發揮極其前後一貫，後來所有的著作都可以看成在寫《德意志意識形態》時已經形成的那一套思想的延續和詳盡闡述。

1. 馬克思的出發點，是得自黑格爾的這個末世論問題：人怎麼才能做到同自身、同世界和諧一致？依黑格爾的意見，這種境界的實現要等到精神歷經了歷史的陣痛，終於懂得世界原是它自身的外化；它同化世界並認可世界，當做自己的真實性，剝奪世界的客觀性，使世界中本來只是潛在的一切東西成為現實。馬克思仿效費爾巴哈，把人的「現世的現實性」放在他描繪的世界圖景的中央，這和黑格爾的講法相反：黑格爾主義的「精神」，是通過經驗的個人而發展，或利用經驗的個人當工具。「對人來說，人的根本就是人自己」——即這個自我推知的和自我證明的基本現實。

2. 馬克思如同黑格爾，也盼望人最終同世界、同自身及別人和諧一致。他又追隨費爾巴哈反對黑格爾，看這個問題並不是根據認識到存在是自我認識的產物，而是從認識到人生在世的命運的異化根源和克服這種事態方面來看。他否定青年黑格爾派的「批判原則」，不承認

否定的自我認識與無反應性世界的阻力之間永遠的衝突，而是設想一種人在自己創造的世界中會肯定自己的反異化狀態。另一方面，他不贊同費爾巴哈的那種見解：認為異化是從使神成爲人類價值的集中點，這一神話時代的意識造成的；相反，他把這種意識看成本身就是勞動異化的產物。

3. 異化勞動是分工的後果，而分工又是由於技術的進步，因此是歷史必有的特徵。馬克思同意黑格爾反對費爾巴哈的看法，把異化不是只看作破壞性和非人的事，而是看作人類未來全面發展的一個條件。但是有一點他和黑格爾意見分歧，他不把迄今的歷史看成自由逐漸致勝，而是看成一個退化過程，在資本主義社會成熟期達到了最低點。不過，爲了人類未來的解放，人必須經受極端的苦痛和非人化，因爲我們關心的不是重新取得失去的樂園，而是人性的重新戰勝。

4. 異化表示人被自己的勞動產物制服，而這些勞動產物卻取得了獨立事物的偽裝。產物的商品性質和產物表現爲貨幣形式(參照赫斯的說法)的效果是，社會的交換過程是由不以人的意志爲轉移的因素，按自然律的方式來調節的。異化產生私有制和政治制度。國家創造了一個虛假的共同體，以代替市民社會中缺乏的真正共同體，因爲在市民社會中人之間的關係必然採取利己主義互相衝突的形式。集體受自己的產物的奴役，一定造成個人之間相互隔離。

5. 因而異化不能靠思考它來消除，要除去它的根由才行。人是實踐動物，人的思想本是他的實際生活的有意識方面，儘管這個事實被錯誤意識蒙蔽住。思維爲實際需要所左右，一個人心目中的世界圖景不是受對象的內在性質控制，而是受手頭的實際工作的控制。一認清這一點，便看出有些問題空洞無謂，所以產生那些問題，就是由於哲

學家不了解造成那些問題的條件，即思想活動和實踐活動的分家。如果希望達到超出人類實踐境界之外的某種絕對現實，那麼由這種不切實際的希望而產生的形而上學問題和認識論問題的妥當性，我們是否定的。

6.「超越異化」是共產主義的另一個名稱；是人類存在的徹底轉變，是人類恢復自己的類本質。共產主義結束了生活劃分成公共領域和私人領域，結束了市民社會與國家的差別；它消除了對政治制度、政治權力和政府的需要，消除了私有制和存在於分工中的私有制根源。它摧毀了階級體制和剝削；它治癒了人天性中的裂口，矯正了個人的殘缺片面的發展。跟黑格爾的見解正相反，國家和市民社會的區分不是永世不變。跟自由主義啓蒙運動的見解正相反，社會和諧不能靠可以調和各個人的私心和集體利益的立法改革來尋求，要消除對抗的原因才行。個人將把社會性吸收到自身內：由於反異化，個人會認出人性本是他自己的內化天性。是自願的團結而不是強制或法律對利益的控制，將保證人與人之間關係的和順。類（參照費希特）於是能在個人身上得到實現。共產主義摧毀了對象化關係支配人類的勢力，使人再獲得控制自己的勞動產物的力量，恢復人的頭腦和感官的社會作用，彌合人類與自然之間的鴻溝。共產主義是完成人類天職，調和人類生命中的本質與存在。它也代表著一切智力活動共具的實踐性、人道性、社會性的意識，而否定現存各種社會思想：哲學、法律、宗教的虛假獨立性。共產主義把哲學變成現實，這樣就取消哲學。

7. 共產主義不剝奪人的個性，也不把各個人志向和才能全降低到分毫不差的庸碌水平。相反，個人要把自己的能力看成社會力量，不是孤立地而是在社會人群中具有價值和效力，只有這樣看個人的能力

才會發揚。只有在共產主義下可能正確運用人的才能：由於各種技術的進展，共產主義保證人類固有的活動不受物質需要的約束和飢餓的壓力，因而是真正創造性的。它是自由的實現，不但是擺脫剝削和政治權力，而且是擺脫眼前的肉體需要。它是歷史問題的解決，也是我們已經過的歷史的終局，在那段歷史中個人生活和集體生活都受偶然性的支配。從今以後，人能夠自由決定自己的發展，而不受他已創造卻不能再控制的物質力量的奴役。在共產主義下，人不是機會的犧牲品，而是自己命運的主宰，是自己命運的有意識的塑造者。

8. 共產主義和空想社會主義者的主張相反，它不是一種跟現實世界對立的理想，不是那種在歷史上任何時代都可能創造出來、付諸實行的理論。它本身就是當代歷史的一股潮流，當代歷史發展出共產主義的前提，並且無意識地朝著共產主義前進。這是由於當前時代代表著非人化的極點：一方面把工人變成商品，使工人淪落；一方面又把資本家貶低到分類帳中的一筆帳目的地位。無產階級因為是非人化和對市民社會的純粹否定的集中體現，它注定要引起一場大動亂，會廢除一切社會階級，包括它自己。無產階級的利益，也只有無產階級的利益，和整個人類的需要是一致的。因此，無產階級不單純是受苦、淪落、悲慘的聚合體，它也是人類用來恢復傳統的歷史工具。勞動的異化在以往多少時代中發揮作用，創造了將摧毀它自己的力量——工人階級。

9. 可是無產階級並不是一個非人的歷史過程的工具而已，它意識到它的命運，意識到自身的特殊地位，從而實現了這種命運。無產階級意識並不是對歷史給它指派的角色的一種純粹被動的認識，而是一種自由意識和革命積極性的源泉。在這裡自由與必然的對立消失了，

因為那種實際是歷史必然性的事物，採取無產階級意識中自由積極性的形式。無產階級一了解自己的地位，不僅就了解世界，而且這一來也就開始變革世界。這種意識不僅僅是黑格爾主義講的承認過去歷史吸收過去歷史；它帶著積極的改造衝動朝向未來。同時它也不是像費希特和青年黑格爾派所說的，單單是否定現存制度，而是極力要求創造一個已經潛在的運動——歷史的固有趨勢，但這一趨勢要靠人的自由積極性才能夠推動起來。這樣，無產階級的地位把歷史必然性和自由結合一起。

10. 雖然共產主義是生活的各個方面和人的思想意識的最後改造，但實現這種改造的革命的原動力，卻一定是被剝削的貧困無產階級的階級利益。革命有一種消極的任務要完成，只要還必須同占有階級進行鬥爭，這任務就移交給無產階級。共產主義不是單靠廢除私有制來建立的；需要有一段長時期的社會騷動，其結果必定是完成歷史和生產工具的改進所要求的最高目標。共產主義以先進的技術發展和世界市場為先決條件，它本身又會造成更精深的技術發展；不過，這種發展卻不像過去那樣會轉而反對它的創造者，而是會幫他們達到人類的充分自我實現。

以上這些是馬克思學說的基本原理，是他從未背棄過的。他的全部著作，一直到《資本論》的最後一頁，都是在進一步肯定和詳盡闡述這些思想。恩格斯從比較經驗性的觀點出發，表達出同樣的無產階級共產主義社會的觀點，它是要靠那激發歷史自然傾向的工人階級的首創精神來建成。另一方面，關於人和自然在認識上和本體論上的聯繫，恩格斯採取了不同的立場。在他的晚期著作中，本書前面講過的那種「實踐哲學」概念讓位於一個理論，認為人類服從一般自然規律，人類

歷史是那種規律的一個具體特例，這就違反了人是「根本」（馬克思語）和自然的「人性化」的觀念。這一來恩格斯創造了馬克思主義哲學的一種新講法，和原來講法的差別之大不亞於達爾文（Charles Darwin）以後的歐洲文化和前一時代的差別。



第 10 章

十九世紀上半葉的社會主義思想同馬克思的社會主義的比較

1. 社會主義思想的興起

從一八四七年以後，馬克思不時又回到他的早期著作中占主導地位的那類哲學思想上。這一類重要的事例證實他的思想的基本連貫性，讓我們能找出他的政治見解和經濟見解同他的早期思路傾向的關係。不過，他的成熟作品卻直接集中力量對資本主義經濟的作用進行越來越精確的分析，《資本論》算得上是最精闢的論述，以及駁斥各種各樣的社會主義學說與綱領，依他的意見，這些學說和綱領把歷史和經濟中的事實解釋錯了，妨礙工人的革命運動的發展。他與「真正的社會主義」發生了爭論，接著又向普魯東、空想社會主義、巴枯寧(Michael Bakunin)和拉薩爾(Ferdinand Lassalle)進行挑戰。所有這些爭吵和辯論，對於工人運動的歷史都極為重要，但不是全包含著理論領域中的新動向。

當馬克思以無產階級革命理論家的面貌出現時，社會主義思想已經有很長一段歷史了。假如我們要下一個社會主義的一般定義，盡力不下規範性的定義，而根據歷史來下定義，就是說確定十九世紀上半葉稱作社會主義的那些派思想的共同特徵，得出的結果必是極為空洞

而不精確。在工業革命和法國大革命共同影響之下興起的社會主義思想，主要根源是在於人們堅信不加控制的財富集中和無約束的競爭勢必造成日益嚴重的困苦和危機，現行制度必須改換成另一種制度，按那種制度組織生產和交換，會消除貧窮和壓迫，實現世界財富按均等原則的再分配。這種原則可能指財富的徹底平均化，也可能指各人「按勞取酬」的原則，或最後「各取所需」的原則。除一般的均等觀念外，各種社會主義綱領和思想處處不同。甚至並不是全都提倡廢止私人擁有生產資料。社會主義倡導者有的認為社會主義基本上是工人階級的事業，有的則把它看成一切階級都應當幫助實現的全世界人類的理想。有些人宣稱必須來一次政治革命，有些人則依靠宣傳和榜樣的力量。有人認為各種國家組織不久就要消滅，有人認為這些組織是必不可少的。有的把自由看成是最大的好事，有的願意藉平等或高效率生產的名義對自由嚴加限制。有人講求受壓迫階級的國際性利益，而有的人的目光不超出國界以外。最後說，這些人願意想像一個完美社會，而那些人則研究歷史的發展過程，為了弄清能保證社會主義來臨的自然規律。

「社會主義」一詞，根據聖西門的信徒勒魯（Pierre Leroux）說是他首創的，他一八三二年在《地球報》（*Le Globe*）這份期刊上使用了這個詞；十九世紀三〇年代歐文的門徒在倫敦也使用過它。等到這個名稱和概念廣泛流傳開來，這種新主義的理論家和信徒們自然把注意力轉到柏拉圖的共和國中的前例、中古宗派主義者的共產主義思想上，轉到文藝復興時期烏托邦思想家，特別是莫爾（Thomas More）和康帕內拉（Tommaso Campanella）的共產主義思想上。這些著述家及其十七、十八世紀的仿效者的哲學儘管非常不同，但從這些人仍能夠

看出思想上的連續性。柏拉圖的等級社會和大部份近代社會主義者的平均主義信條相去甚遠，而中古的空論家的禁欲理想有著明確的宗教性質。可是莫爾的烏托邦的根源卻是關於資本主義積累的早期徵象的思考，所以社會主義倡導者們發覺它的理想有許多值得同情的地方：廢除私有制、人普遍有義務工作、平均權利和財富、由國家組織生產、以及根絕貧窮和剝削。從十六世紀到十八世紀，社會主義思想的精神源泉一般不僅僅是關於受踐踏階級的苦難的思考，而且是一種哲學的或宗教的信念，認為利害的對抗和衝突、不平等和壓迫，違反神的安排或大自然的安排，那種安排是想叫人生活在安寧和睦的狀態。有些這種思想的倡導者甚至於主張完美的社會要求成員在各方面完全一致，不但他們的權利和義務，而且他們的生活方式和思想、食物和服裝，甚至（據東戴尚普斯Dom Deschamps和其他一些人說）他們的外貌也都一致。有一些實例，說明靜態的完美排除任何創造性或進步的概念。康帕內拉是例外，他的《太陽城》(Civitas Solis)和莫爾的《烏托邦》(Utopia)不同，給科學和技術發現留有廣闊天地。

2. 巴貝夫主義

一七八九年法國大革命後社會主義的第一個積極表現是巴貝夫(Gracchus Babeuf)的密謀。參加這次密謀的邦納羅蒂(Filippo Buonarroti)，一八二八年發表一個記述它的著作，有了這個著作，它的思想才第一次普遍公開。巴貝夫和巴貝夫派的哲學，大體是從盧梭和啓蒙運動的烏托邦思想家那裡來的，他們自命為羅伯斯庇爾(Maximilien de Robespierre)的傳人。他們的基本前提是平等觀念，邦納羅蒂這樣說：「各族人民受奴役的永久緣由無非是不平等，只要不平等一

天還存在，維護民族權利就群眾來說是空幻的事，雖然他們是沈淪在人類身份的水平以下。」^①由於一切人天生對世間一切財物擁有同樣權利，不平等的來源就是私有制，所以這是必須取消的。在未來社會中，財富要平均分配給所有人，不論他們做什麼工作；未來社會中就沒有繼承權了，沒有大城市了；所有人要被追幹體力工作，按同樣方式生活。巴貝夫主義者除制定新社會的原則外，還在督政府(the Directory)時期組織一次推翻現存制度的密謀，規劃建立新社會的道路。由於群眾目前還沒有從剝削者的精神影響下解放出來，他們是不能立刻行使權力的，權力要由密謀者們代他們掌握。以後，等教育普及了，民眾就要通過選舉的團體管理自己。巴貝夫的密謀一七九六年敗露，他受到審判，送上斷頭台斬決。他的思想多少由布朗癸(Auguste Blanqui)繼續發展。巴貝夫派政綱不是用明確的階級範疇表達的，只區分貧與富，或人民與暴君；可是，它平等主義的詞藻倒是從經濟上對社會的基礎私有制進行的最早的批評。

貝巴夫主義運動也很重要，因為它第一次反映出自由這種革命理想同平等這種革命理想的有意識的衝突。自由不僅指有集合權和廢除王國中各等級之間在法律上的區別，而且指每個男人有權進行經濟活動而不受妨礙，有權保衛私產；因此，自由就表示不平等、剝削和痛苦。巴貝夫的密謀按它的直接起源來說，是雅克賓黨左派(Jacobin Left)對熱月政變(coup of Thermidor)的反動，但是在思想上，它遠遠超出雅克賓黨傳統以外。巴貝夫派接受雅克賓黨的根本主張武力奪取政權的社會觀，並把它遺贈給法國的社會主義運動。(英國的社會主義實際不是起源於政治革命，而是起源於工業化過程，所以自始就是改良主義傾向極盛。)一七九六年由馬雷夏爾(Sylvain Maréchal)起

草的《平等派宣言》(*Manifeste de Égaux*)，把法國大革命說成另一次偉大得多的最後革命的前奏。領導者們是不會允許這份文件發表的，因為其中有兩個提法，他們打上截止號。頭一個提法是「如有必要，叫一切技藝都消滅吧，我們好得到真正平等」；第二個提法要求不但消滅貧與富、主與僕的一切差別，而且消滅治者與被治者的一切差別。前一個提法暴露一種傾向，那是在共產主義運動中時常要重現的。平等是最高的價值，特別是在享有物質財產方面的平等。這話要是說絕了，是指人民只要都有同樣的東西，有多有少倒是次要。改善窮人的命運卻允許不平等繼續存在，或是讓窮人停留在現狀，而把人人都壓低到窮人水平；假如要在這兩者之間作出選擇，就必須選擇後者。各種共產主義及社會主義團體，實際上並不是從這方面考慮問題，因為他們全確信平均財富即使不會帶來豐裕，也總會使人人手頭充足。他們大多還天真地認定，工人遭受剝奪是由於富人的顯著耗費；如果把憑特權享佔的全部貨品分配給人民，結果就會是全體興旺。不過在社會主義思想的初期階段，對貧窮和不平等的義憤，和從經濟上對資本主義生產所作的分析不加區別，倒代替了這種分析。例如啓蒙運動的烏托邦思想家，無論是摩萊里(Morelly)還是馬布利(Gabriel Mably)，他們的共有貨品的原則是據一個規範理論推斷出來的，那理論講，一切人只論他們全是人，就對大地供給的任何東西有同等權利。無論引用《新約》經文為這種見解辯護(不少社會主義著作中如此)，還是用啓蒙運動的唯物主義傳統為它辯護，結論總是一樣：消費不平等違反人性，租金、利息以及任何不勞而獲的收入也是這樣。

至於消滅統治者和被統治者的差別，這一點當作革命的直接目的，倒是屬於無政府主義傳統。巴貝夫派否定這一點，因為他們設想有一

段爲了全體利益的專政時期，可能需要多久才會把平等的敵人消滅或解除武裝，專政期就有多久。

總的說來，巴貝夫主義運動標誌著自由主義民主制度和共產主義開始分歧的一點，因爲大家終於看出平等並不是完成自由而是限制自由。不過，這話不是說這種左右爲難的局面所有人立即了然。有一段時期，自由主義民主制度和社會主義以一種混合的中間形式存在；一八四八年才在兩者之間劃出一條清楚的分界線。同樣，「共產主義者」和「社會主義者」兩個術語長時間沒有明白區分。可是，到十九世紀三〇年代，前一個術語一般是那種激進改革家和烏托邦思想家所使用的術語，他們要求廢除私有制（起初主要指擁有土地，後來又指占有工廠）和消費的絕對平等，他們不信賴政府或占有者的善意，而信賴被剝削者使用暴力。

十九世紀三〇年代以後，在法國和英國——社會主義的祖國——社會主義思想和初期工人運動以各種方式聯合出現。不過，甚至在此以前，按照社會主義方式而非共產主義方式（即不是巴貝夫派方式）對社會進行徹底改造的思想，就表現爲關於工業發展的理論見解，廣泛流傳開由人討論了。這類社會主義裡的主要人名是聖西門、傅立葉和歐文，它對馬克思的思想有了重大影響，既有積極影響又有消極影響。它本身並不是被剝奪階級提出的抗議，而是由於觀察並分析社會疾苦、剝削和失業而產生的。

3. 聖西門主義

亨利(Claude Henri)即聖西門伯爵，是近代理論社會主義的真正創始者，近代理論社會主義不僅僅被看成一種理想，而且被看成一個

歷史過程的結果。他是那位著名的公爵[●]的後裔，在美國獨立戰爭中作過戰，法國大革命後，從事貿易活動，以致破產。他對哲學問題，對通過改良研究社會的方法來改良社會的可能性，畢生抱有興趣。他還提出了後來為孔德所採納的那種意見：先使各科知識脫出神學和形而上學階段，再把它還原為實證狀態。他的一些早期著作，包括《一個日內瓦居民的信》(*Lettres d'un habitant de Genève*)[●]和《十九世紀科學著作導論》(*Introduction aux travaux scientifiques du XIXe Siècle*)裡，提倡一種可以像自然科學一樣實證的和可靠的政治學。需要再出一位牛頓(Sir Isaac Newton)，給自從他那個時代以來累積的知識總體加上統一性；學者們到一定時候會把各國引上幸福之路。一八一四年～一八一八年，他在未來的歷史學家梯葉里(Augustin Thierry)的協助下，草擬了一份歐洲範圍內的政治改革計劃：《論歐洲社會的改組》(*De la réorganisation de la Société européenne*)；這個計劃包括英國式的議會政治，並有一個超民族的議會來保證中古式的和平、合作與統一，但這些都不是體現著神權政治的精神，而是體現著自由主義的精神。隨著時代的進展，他對經濟組織的廣泛問題日益關心。他得出的結論[●]是，國家的正當作用是照顧生產活動，它應當把實業管理的方法應用到一切社會問題上。孔德從一八一八年到一八二二年作他的秘書；他在孔德的協助下發揮這個論點，最後放棄經濟自由主義，提出未來「有機的」社會共同體的原則，得到許多擁護者，為他的聲望奠定基礎。

聖西門相信人類的未來可以根據過去的歷史演變和趨勢看出來。他得出的結論雖然沒有系統地詳細論述，卻是和歷史唯物主義的結論相似，就是認為一切政治演變向來是由於生產工具的發展，而今天的

科技要求有相應的政治演變。貧窮和危機是自由競爭和結果出現的生產與交換的無政府狀態造成的。可是，這種無政府狀態使那些對生產有貢獻的人——工廠主、商人、產業工人和農業工人——要服從無能之輩的寄生者和遊手好閒者的權力。依聖西門的意見，最重要的分界線是生產者和單單消費別人的勞動果實的人之間的分界線。工業集中將要造成的未來社會，是一個工業要由財富的生產者管理的社會；生產要根據社會需要來計劃和衡量，而私有財產雖然還是許可存在，但要改變性質，因為使用私有財產要服從全體利益而不是隨佔有者興致所至任意使用；繼承權要廢止，那麼財產就只歸憑能力和努力掙來財產的人享有。競爭要讓位於競賽；私人利益要成為自我改善的工具，專用於為社會服務而不是反對社會。社會等級制要保留，但不再是世襲的；最高職位要由分配投資來源的銀行家和監督社會一般發展的賢達人士據有。新的實業制度要結束社會中苦難深重的階級——無產階級的貧賤地位；可是，聖西門並不指望受壓迫的工人實現他的計劃，而是相信工廠主、銀行家、學者和藝術家一旦信服了這個新主義，社會就會轉變得符合工人的利益。政治權力要發生徹底變化，它將不是一件統治人的事情，而是管理物的事情，也就是保證人類最好地利用大自然的贈品。要實現這種變化，除了像讓實業家獲得議會權力之類的和平改良，再不需要做別的什麼事。有時聖西門在統治階級看來會支持他的計劃。在他最後主要著作《新基督教》(*Le Nouveau Christianisme*)中，他講政治學必須依據更基本的原則，即宗教上的原則。工業社會非但不會帶來基督教文明毀滅的後果，反而會實現基督教文明的基本意義，特別是「彼此相愛」這條教訓。自私自利不足以構成社會組織的基礎；需要情感和宗教，宗教生活是人類生活的一個永久

特色，是決不會過時的。

聖西門的方案中的宗教傾向，他的直接追隨者們大講特講，這些人把他的思想作成體系，又添湊上自己的成份。安凡丹(Barthélemy Prosper Enfantin)和巴札爾(Saint-Amand Bazard)合著的《聖西門學說釋義》(*Exposition de la doctrine de Saint-Simon*)一八三〇年出了第一卷，在這部書裡，可以清楚看到他的社會哲學轉化成一種教條，他的信徒轉化成一個宗派的過程；書中也見得到關於一些意見的詳細說明，那些意見有的無非是聖西門本人概要說明的意見。

聖西門學派把歷史看成接連不斷的前進，不過前進當中有兩個階段交替出現：有機階段和危機階段。「有機」階段是那樣的：某些思想原則為一般人所承認，存在明確的社會等級制和完整的信仰統一。「危機」階段是必然的不和諧、不統一的過渡階段，在這種階段，共同意識喪失，社會的聯結紐帶鬆弛了。歐洲從宗教改革以來一直處於這種階段，但現在逐漸趨向一個新的有機階段，它將是一個永久性階段，不會由混亂階段接替。它彷彿是回到中古神權政治，但沒有神權政治的對肉體和對世俗需要的輕視。相反，新基督教富於科學精神和技術進展，把生產勞動看成本質上有價值。對神和來世的信仰會保持，神父職位也如此，但整個宗教體系和人對今生幸福的關心協調一致。

據聖西門派說，這種前景並不是隨意講的，而是能從全部歷史推斷得出的，因為在全部歷史中可以看出協作原則的逐漸發展。工業的發展和工業的日益集中，要求在組織生產方面有根本改變。遊手好閒者分享的勞動果實越來越少，由工業國的利率不斷降低就可見如此。但是必須刺激未來發展的種子萌芽。現時，競爭和無政府狀態正在擴大階級間的鴻溝，因為工廠主總是要減少工資，好降低價格。由於世

襲制，生產資料由無能之輩控制，而不合理的門第特權取代了王國等級的特權。在新社會裡，不是人剝削人，而是一起協作的生產者要使大地富饒多產，而他們的產品不被遊手好閒者消費。取消繼承權，特別是關於生產資料的繼承權，廢除資本的利息，依據國家集中制組織生產能力，就會做到這一點。國家要按照廠商的能力並根據社會需要，撥發給廠商投資信貸及全部生產資料。使用生產資料的權利要隨能力而定，在國家監督下行使這種權利是財產權的唯一形式。人們將不是單為自私的利益所左右，而是受情感和熱心、願為他人工作的心意、道德和宗教的支配。收入不會是平等的，因為原則是「各人按勞取酬」，但這種不平等不是由於剝削，所以不會對社會有害或有恢復階級和階級對立的趨勢。對挨餓的人毫無意義的虛幻自由，被財富特權破壞的法律面前的平等，要由全世界工人的兄弟友愛取代。實業家、藝術家和學者和諧一致，盡力改善人類，滿足人類的物質上、精神上 and 知識上的需要，然而維持同神的寶貴聯繫，只有這種聯繫使人能享有幸福，使人能愛他人、幫助他人。

聖西門主義也和別的道德學說、哲學學說一樣，表現出能夠朝相反的方向發展。它的威權主義成份，也就是強調社會等級制和神權政治的傾向，一部份通過孔德，助長了一個保守的思想流派，這一派著重聖西門同德梅斯特爾(Joseph de Maistre)以及其他批評革命後制度的守舊派有關係的一切成份。但是另一方面，布朗(Louis Blanc)是聖西門的門徒，通過他，拉薩爾也算是聖西門的門徒。按社會主義思想，國家應在解決階級對抗上起重要作用，而社會主義思想大體上是聖西門的精神遺產。以馬克思的社會主義而論，他的學說的最重要特徵可以列舉如下：堅信歷史的規律性和歷史無情地向社會主義邁進；

無政府狀態的競爭有毀滅性後果和國家經濟計劃的必要性；以經濟管理代替政治統治；科學當作社會進展的手段；解決政治經濟問題的國際主義途徑。另一方面，認為現今存在的這種國家能用來實現社會主義改造，這個想法是違反馬克思主義的；聖西門呼籲階級合作，以及他的「實業制度」中的宗教含意也是如此。「各盡所能，各取所需」這個口號，馬克思派社會主義是由布朗那裡接過來的，但布朗在這點上修改了聖西門的學說。

正如同早期馬克思主義，聖西門的學說需要結合浪漫主義運動的背景來評判，或者更不如說需要當作一個打算由內部戰勝浪漫主義的學說來評判。他對大革命後的社會的批判，不但反映出對受踐踏的群眾的同情，而且反映出對原先把舊社會結合一起的力量瓦解的倉惶不安。浪漫主義者聖西門和青年馬克思都譴責工業文明，不但是譴責它的社會不公道，而且是由於它用消極的私利原則替換了人與人間的幾乎一切聯繫。新世界是一個這樣的世界：其中一切都是出售的，恰好值它在市場上可以搞到的那些東西，同時自私的動機取代人的團結和友善。浪漫主義者大多把這種事態歸咎於技術進步，而將工業前時代的鄉土社會或騎士風味的社會理想化。聖西門派同浪漫主義者一致，厭惡新的工業秩序，或者不如說厭惡新的工業上的無秩序，但他們認為答案不在於追回過去時代，而在於合理地組織生產。他們跟馬克思一樣，也相信技術進步會矯正自己的破壞效果，使人類——他們講的人類，主要是指歐洲——恢復一種以科學發展為基礎的有機統一，而不是像過去時代，統一的基礎是某個原始農業社會的停滯狀態。

聖西門派後來的命運和做得太過火的地方——教士般的等級體制、性神秘主義、在近東尋求女性救世主——同社會主義史不相干。

可是，有些工廠主卻由於崇拜工業體制、技術效率和創業精神，引起對社會主義的注意。在法國和英國不同，工業化的初始同一派半浪漫主義的思想有連帶關係，那派思想認為工程師和商人扮演著應用科學的新世界中的遊俠騎士和拓荒者的角色。「天父安凡丹」(Père Enfantin)當鐵路經理結束他的生涯，聖西門的另一個門徒萊塞普斯(Ferdinand de Lesseps)則開鑿了蘇伊士運河。

馬克思主義前的各派主義當中，要數聖西門主義在有教養階級中間傳播社會主義思想起的作用最大。有兩三代人是在喬治·桑(George Sand)的小說的影響下成長起來的，喬治·桑就屬於那類信仰了聖西門主義的人。主要是由於聖西門派，社會主義信仰才普及到歐洲各大國的知識份子中間，包括德國浪漫主義派、英國功利主義派以及俄國和波蘭的激進派。

4. 歐文

歐文和他那個時代的大部份社會主義思想家不同，他原先是個實業家，同工人階級生活有過多年的直接接觸，後來才執筆著述。此外，和法國社會主義者比起來，他是生活在一個蒙受工業化和機械化的惡果遠為慘重的國家中。

歐文是一個窮手藝人的兒子，小小年紀便開始自己謀生。憑仗精力充沛、聰明靈巧，他在曼徹斯特開設了一家自有的作坊。後來他當上大棉紡廠的經理，跟一個工廠主的女兒結婚，成為蘇格蘭新拉納克(New Lanark)一家大紡織廠的經理兼共有人。在新拉納克，從一八〇〇年起，他進行了一些社會實驗和教育實驗，用意是挽救工人和他們的家族，免於窮困、墮落和放蕩。他的工廠主兼慈善家的生涯持續

許多年。他把工時減少到十個半小時，不雇用十歲以下的兒童，創辦免費的初級教育，採用比較衛生的工作條件，不靠懲罰而靠說服消滅了酗酒現象。使大家都感到驚訝，他證實靠這種作法，可以比另一種雇主在生產和貿易上得到較好的結果，那種雇主的工廠中，成年工人和童工有一大部份在慘無人道的工作條件下喪生，同時疾病、飢餓、酗酒、犯罪和驅迫奴隸的辦法，使勞動階級淪落到動物的水平。

歐文在《新社會觀——人的性格形成原則論文集》(*A New View of Society, or Essays on the Principle of the Formation of the Human Character*)一書裡講述了他的實驗及其哲學基礎。在這部著作中，他盡力要工廠主和貴族相信，有必要進行工業體制與幣制、工資和教育的改革，不但是爲了工人的利益，也是爲了資本家與社會全體的利益。他在後來的大量小冊子、期刊、文章、給議會的備忘錄和呼籲書裡，繼續倡導他的改良主義思想，揭露工業化的慘狀，極力主張採取可以矯正弊病而不會阻礙技術進展的社會措施和教育措施。最主要的是，他盡力設法減輕那種逼迫六歲兒童在紡紗廠中每天做工十四或十六小時的制度的殘酷性。他費盡苦心終於爭取到通過一八一九年的《工廠條例》(*Factory Act*)，這是英國最早的限制紡織工業中兒童工時的法律。他從一八一七年起，在演講和著作中抨擊英國國教讓群眾停留在貧窮與迷信狀態；依他的意見，這個教會的教義當中最錯誤有害的就是個人應對自己的品格行爲負責的教義。歐文晚年從慈善事業轉到組織工會與合作社，以及規劃一種沒有剝削或對抗的、以志願互助爲本的新型社會。他因爲攻擊私有制和教會而受到公眾嘲笑，一八二四年去美國，著手在那裡建立共產主義拓殖地沒有成功。一八二九年他回英國，盡餘年推進工會運動及合作運動，因而成了英國無

產階級的經濟鬥爭中第一位傑出組織者。他提倡一種「勞動貨幣」，使產品價格能固定在產品的實在價值，即製造產品需要的平均勞動時間上；還組織了一種「勞動交易市場」，進行貨物的直接買賣。雖然英國工會與合作社後來改變了活動基礎，但是有了歐文，它們不但有了一個鬥士和理論家，而且有了第一個大規模組織者。

歐文的奮鬥目標是消滅貧困、失業、犯罪和剝削等這些實際目標。在這方面，他是受了幾條簡單原則的啓發，依他的意見，認識到這幾條原則就足以消除人類的一切病害。特別是，他接受十八世紀功利主義者的看法，認為人不是自己形成性格、感情、意見或信仰，而是受到環境、家庭和教育的不可抵擋的影響。像一切宗教那樣認為一個人的意志對他的見解有什麼作用，或者認為個人要對自己的性格和習慣負責，是大錯特錯；經驗表明，人是受教養和環境制約的，罪犯不亞於法官，也是他的環境的產物。人天生有要求幸福的欲望，人具有理智能力和動物本能，每個人一出世就帶著不同的才能和性情。但是知識和信念卻完全是教育的成果，而人的盛衰要依他接受的知識而定。古往今來纏住人類的禍害和不幸，唯一來源是無知，特別是對人性無知，所以知識是祛除一切人間病害的靈藥。由以上所說，可見一個人的行為反對他人，是不能得到幸福的，要靠目標是全體人幸福的行為才能得到幸福。

認為無法隨意塑造人，認為可能有一種社會融洽關係，不消滅私人利益而通過教育來調和私人利益，這種想法是啓蒙運動老貨色的一部份；可是歐文卻由它推出來打算徹底變革社會制度的實際結論。依他之見，基本需要是改造教育環境。兒童經過適當教育，會吸收合作與厚道的本能，終生保持；但是爲了這一點，必須在幼年給予兒童訓

練，而且不要把兒童趕進令他們身體退化、蒙昧無知的工廠裡做工。

「兒童無一例外，全是被動的、精妙設計成的複合體；根據關於這個主體的正確知識，對它前後關心照管，可以把它集體做成具有人的任何性格。雖然這種複合體如同自然的一切其他創造物，具有無窮的變種，可是共有一種可塑性，在英明的管理之下靠不屈不撓的功夫，最終總可以塑造成合理的意願和欲望的化身。」●

改革教育必須隨著也改革勞動條件。改善工人的境遇是符合工廠主自身的利益的，因為工人對他們自己生產的貨品有大量需求。貧窮和低工資造成生產過剩的危機，貨物積壓在市場上，毀了雇主。歐文起初希望使資本家信服這個道理，他就能爭得資本家對他的改革的支持。可是他最後斷定，工人想要他們的境遇有什麼改善，總得依靠自己的努力，儘管他從來也沒有改變信念，不再相信改革符合整個社會的利益，通過逐步變革與和平宣傳，不革命也能實現改革。

晚年歐文寄希望於那種從事農業和工業的共產主義拓殖地——未來和諧社會的核心。在這種地方，由於組織良好和有忠誠的協作，人們會比在別處更情願進行生產，生產量多，生產費用也低廉。教育工作從兒童的最早年代灌輸愛群心，並消除宗教上的偏執和宗派鬥爭。幫助周圍的人的欲望，足以成為鼓勵工作的力量，不必有競爭或社會榮譽的刺激。價值要從勞動來衡量；流通的貨幣要和生產量相當，這樣經濟就不至於出現危機、生產過剩、不景氣或通貨膨脹。再沒有犯罪、酗酒或放蕩，沒有懲罰、監獄或處決。馬爾薩斯講，食糧供應趕不上人口的自然增長，所以一部份人注定要營養不足和挨餓，這種論調是不正確的。人能生產的比所消費的多得多；土壤的肥力沒有已知的限度，生產是按不斷加快的速度增長的。

歐文相信，這些簡單事實所以沒有得到普遍承認，那只是因為人們的頭腦對它還沒有精神準備；人類由於無知，千百年來一直彷彿是共謀自掘墳墓。既然事實清楚明瞭的時刻已經到來，全部生活不難迅速加以改革。總有一天這種改革會遍及全世界，因為它對全人類都是適用的。民族偏見和仇恨，相信人的不平等和階級制度，這一切都是迷信的結果，等迷信斷根了就會消失。

歐文相信人性難移，他的這個信念同他主張的性格能夠塑造的理論並不衝突，因為他堅持人性的永久因素就是它易於改變和希求幸福。他時常不按描述性的意義而按規範化的意義使用「人性」這個術語，指儘管個人之間有差異，人類應負有過和睦融洽生活的義務。

歐文的主義雖然發源於實際經驗，卻也同法國社會主義者的主義一樣，圍繞一個中心信念，認為社會主義是獨特的天賜發現，明明是正確的，所以一宣佈必定得到各階級的承認。既然歐文從不厭其煩地反覆講，先天決定論斷定人任憑遺傳信念和成見的左右，那就叫人弄不清有些人，例如歐文本人，怎麼會突然解脫，給別人指明社會改革的途徑。這些蔑視有無上權威的舊傳統的人，彷彿是有自發天才，稟具開創一個新紀元的能力。歐文本人沒有討論這個問題；歐文對哲學關心的限度是，哲學要跟他的社會計劃有直接關係，甚至在這種情況下，他也是從啓蒙運動老講法裡抽出若干套一般論調就算滿意了。他不談階級意識的作用，而且也如同大多數社會主義體系締造者一樣，總愛把歷史過程中的地位僅次於神的創世主的角色歸自己扮演。這是歐文派社會主義和馬克思主義的主要不同點，還是那種有關經濟改革的政治改革各自的作用的其他重要區別的來源。馬克思和歐文等人抱有一個共同見解，認為在社會主義社會中，國家統治人的權力最後會

被管理事物，即管理生產過程所取代，可是他認為這要在一次政治大動盪之後才會實現。反之，歐文則認為講求人的普遍利益，再加上現存國家權力的協助，符合社會主義精神的徹底經濟改革是可能做到的。這種見解至今還是英國的工會運動的特徵，它直接講政治鬥爭從屬於經濟利益。各種社會民主主義理論把工人政黨當工會的機關看待，這些理論是此一說的延續。這問題進一步發展，到第二國際時期要成為論戰的一個根源。

歐文的學說開啓了英國工人運動的一個新階段，此時工人運動不再純粹是絕望情緒的爆發，而成爲一種最後實現重大社會變革的有組織的力量。此外，他對資本主義的抨擊和他的新社會計劃包含一些經久不變的特色，儘管他的想法有的（例如，由他的追隨者格雷 John Gray 和布雷 John Francis Bray 發展起來的關於勞動貨幣的想法）已證實是依據完全錯誤的經濟論斷，不久就被人拋棄了。

同時，十九世紀三〇年代末有一派政治性的工人運動以憲章運動的形式在英國出現，此後十年中未從公眾的眼界中消失。恩格斯爲一八三八年由奧康瑙爾 (Feargus O'Connor) 創辦的這派運動的報紙《北極星報》(Northern Star) 撰過稿。憲章派的主要要求是平等的男子普選權；這一點他們沒有做到，但是在他們的宣傳鼓動下卻通過了反對工業中剝削的進一步立法。

5. 傅立葉

傅立葉享有他當之無愧的第一流空想家怪人的名聲，他描寫未來的社會主義天堂，比全部歷史上他以前的任何烏托邦思想家都寫得詳細而宏偉壯觀。然而，他是最早提出一些在社會主義思想的發展中證

實有重要意義的見解的人。他是法國大革命及拿破侖時代的經濟危機、貧困和投機活動的見證人，也是一定程度的犧牲者；這些經歷形成他的思想體系的背景，他把這體系的出現看成人類歷史上頭等重要的大事。

傅立葉出生在貝桑松(Besançon)，是一個富商的兒子，不遂個人意願被指定度經商生涯。一七九一年他在里昂(Lyons)作了一名商務代理人，以這個身份走遍法國、德國及荷蘭。他終於開設了一家自有的商行，可是在大革命的事件中被毀掉，從此以後他對大革命的思想深惡痛絕。他應徵入伍，一七九六年退役，再一次在里昂作代理商，後來成為經紀人。若干年後他遷居巴黎，然後又回到里昂當銀行出納員，最後在巴黎定居下來，先作商務官員，後來成一個不太大的食利者。他詳盡闡述並宣揚他的完美社會的理想，差不多把全部空閒時間都花在寫書上，只花一小部份時間讀書，這樣度過他一生最後四十年。他不斷地尋求一位贊助者，會投資幾百萬法郎搞第一個「法倫斯泰爾」(phalanstery)即新社會的基層組織；假使它一旦建成，他確信多則不出四年，這個榜樣就表明勢不可當。儘管失敗使他感到苦惱，他還是繼續努力，設法募集一小幫門徒，為首的是孔西得朗(Victor Considérant)。傅立葉一八〇〇年開始著述，一八〇八年在無作者署名的《四種運動與普遍命運論》(*Théorie des quatre mouvements et des destinées générales*)一書中闡述了他的理論體系。一八二二年出版《論家務—農業協作社》(*Traité de l'association domestique et agricole*)，一八二九年發表《工業的和社會的新世界》(*Le Nouveau Monde industriel et Sociétaire*)。他留下很多手稿，有些由他的追隨者出版了，而有些到最近才問世。

傅立葉曾記敘他偶然想到他的體系的基本原則的情況，這段記敘充分說明他異乎尋常的氣質。一七九八年他從盧昂(Rouen)赴巴黎，旅途中發覺，雖然氣候一樣，各地蘋果的價格卻相差很多。這使他徹底領悟經紀人有害的破壞作用，啓發他想出整個新社會觀。傅立葉接著又講，在世界歷史上曾有過兩個毒蘋果，就是亞當的蘋果和巴黎的蘋果(不和的蘋果)，還有兩個有益的蘋果，即牛頓的蘋果和他自己的蘋果；後一個比人類以往的所有發明合起來還有益處。他又說，在過去幾乎任何時代，例如在伯里克利時代，世人本來可以按他的體制來組織，那就會免遭許多苦難和不幸。傅立葉並不是那個時代以救世主的角色自視的唯一理論家，但是關於這一點他比大多數人做得更坦率。

傅立葉的主義是在危機、投機、剝削和工人的悲慘等現象的啓發下產生的。他認為，這一切現象並不是人性的必然後果，而是由於一種不公平的勞動和交換制度。人的需要和激情是不能根除的，可是因為社會的組織惡劣才造成不幸。問題是要把事態加以整頓，那樣整頓後的事態不助長對抗而促進全體人的利益。現代文明違反神建立的自然秩序；我們必須重新發現大自然的要求，相應地組織社會生活。未來的社會要由名叫「法倫斯泰爾」的新拓居地組成，在那裡一切激情都會得到滿足，而且符合建設性的目的。總共有十二種激情是人人共通的激情，雖然占的比例不同：四種和情操有關(友誼、愛情、雄心和家族感情)，和五種官能有關的各有一種激情，其餘三種是「分配性的」激情：要求變化的欲望、愛好陰謀、以及聯合成互相競爭的集團的傾向。傅立葉靠精心計算，證明這些激情組合起來構成八百一十個性格類型。他的社會的基本單位，即他所說的「法朗吉」(phalanx)，爲了有最大變化，應當共包含兩倍此數的個人，外加後備，總計二千人。生產要按

一定方式來組織，使得每個人都有一個投合自己性格的職業。工作將不是一種苦工，而是對樂趣的刺激，是樂趣的源泉。沒有人會被迫死守著同一種工作；每個人將至少有四十種不同本事，如果想要改行，可以一天改換幾回職業。不愉快的雜活兒，像宰殺牲畜或清除陰溝和排水管等，可以由孩子們幹，因為小孩是喜歡在污泥裡玩耍的。法倫斯泰爾應當是一個農業和工業單位。生活將是共同生活，但是也不犧牲清靜獨處；住所將是旅館而不是兵營；每個人完全自由按愛好辦事。女子享有和男子完全平等的地位；家庭生活將廢除，兒童由公社公費養大；累贅的家務牽掛將中止，對性生活的一切清規戒律全取消。新社會的一個基本特色是這樣：人們想要一夫一妻過生活便可以過一夫一妻生活，但是戀愛應有絕對自由，妓院屬於新制度最受尊敬的一類機構。

私有制、繼承權和經濟不平等不會廢除，但是會喪失其對抗性質。法朗吉供給所有人最低生活費，即使人不需要工作（可是人人會想要工作，因為工作是快活的）。生產由合作社來幹，合作社在全體財富中所佔的份額由它的產品的效用、創造產品的樂趣等確定。一個人要在幾組人中工作，依照他的能力不同在各組得到不同的報酬。會有不平等卻沒有妒忌，只有熱情和健康的競爭。一切人都有資格分享合作社的資本，但是這不會引起剝削。對全體兒童免費進行的教育，會保證兒童自幼從事有用的工作。政治權力機關將成為多餘的東西；公共事務會按照民主原則做決定，政治將化為經濟管理；不過，為了多樣化和競賽，新制度將保持一套稱號、稱銜和代表作用。傅立葉精確算出，要構成「全主政治」(omanarchy)（原詞如此，意思是全民統治）的世界國家，需要多少法朗吉，聯合成規模越來越大的單位。因為目前制度

的禍害也觸及了動物界和植物界，新制度下會發生動植物界的轉變，並肯定人對兩界的統治權。海波要變成桔汁，沙漠會開花，冰川融化，陽春將永遠不盡，野獸會死光或成爲人類的朋友，那種「反性獅」和「反性鯨」，對人唯命是從。將有獨一一種語言供全人類使用；全體人都在一個包容各種情趣和業餘愛好的幸福和睦的社會中過淋漓盡致的生活，在一切方面發揮自己的個性。

傅立葉的描述是信口開河，他用天真幼稚的態度把自己的愛好推到別人身上（男女亂交、大吃大喝、喜愛花和貓，等等），因此讓人把他看成一個不可救藥的怪人，結果是他有些比較犀利的言論也沒受到人的注意。他那一整套學說陷在一種想根據宇宙規律來解釋人間事務的思辨宇宙論和神學裡面。追求知識在他看來是一種崇拜，自然界的規律就是神的律令。牛頓的重力定律同樣也適用於靈魂：人的一切激情全是「引力」的實例，全都是自然的，因此是神聖的，應得到滿足。宇宙好比是由等級森嚴的眾天體組成的一個法倫斯泰爾；行星相交媾，恆星有靈魂，如此云云。傅立葉採取謝林的看法，認爲世界是個統一體，所以他相信人的靈魂和宇宙是按照同等的格局構成的。

儘管有這些荒謬說法，傅立葉對「文明」的批判（「文明」一詞他總用在貶義上）和他關於未來和睦狀態的想法，包含著許多構成社會主義思想傳統一部份的成份。他認爲剝削和貧困是由於社會狀況和發達的生產工具不相符，這種見解以較明確的形式出現在馬克思的著作中。傅立葉指出在經濟無政府狀態下貿易的寄生性，還有小塊土地私有權造成的害處。他說明技術進步加深無產階級的貧困（補救辦法不是阻擋住進步而是變更所有權制度），工資下降到最低生活費的水平。他的理想是一種一體化的制度，會防止人的精力浪費在居間的職業上，消滅那

造成貨品充斥，而使工人淪為赤貧的無計劃生產的混亂狀態。傅立葉批評頌揚政治自由的共和主義學說，他指出政治自由離了社會自由，即發揮自己的愛好的自由，沒多大用處。他講雇傭勞動是一種奴役，人性渴望基於個人欲望與個人所做工作一致的自由，又講目標是自願組成的融洽協作的社會。所有這些想法都和馬克思的想法相近。至於傅立葉的「完人」概念，也就是一個從職業片面性中解放出來的全面的人，他能完成各種各樣的工作，他生活在一個使他能夠如此的制度中，這種概念在馬克思的著作裡，從「巴黎手稿」到《資本論》多處見得到。還有，傅立葉是最早倡導婦女解放的一個人，他相信人類進步要靠解放女人，而且他和馬克思主義者一樣，他譴責資產階級婚姻中的賣淫成份。他的烏托邦是文藝復興和啓蒙運動中的修院風格的空想的對立面。他認為禁欲違反天性，人的解放有頗不小一部份是指解放人的情欲。在這方面，他似乎跟拉伯雷(François Rabelais)比跟古典烏托邦思想家多有共同之處。在他的理想世界裡，美感經驗和藝術創造占有重要地位，在這一點上他又是接近馬克思派社會主義。

雖然傅立葉對問題的解決辦法有一些是異想天開，他還是提出一個重要的實際問題：由於人們具有不同的欲望，並有侵犯人的自私衝動，怎麼才能把這些天然敵對轉入建設性渠道而不致造成社會對抗？傅立葉不同於大多數烏托邦思想家，不從改造人性方面找出補救辦法，而是從新的社會秩序找出補救辦法。他相信利益衝突是普遍規律，要防止它是沒有用的，但是必須把社會組織得使衝突總是化為和睦。他認為來個總拉平讓人類平等是沒有用的，根據這個觀點，他跟聖西門和歐文兩人都意見不同；徹底平等和共有財物在他看來是架空幻想。不過，他確信文明的局部變革是沒有益處的。社會必須從頭到尾徹底

改造，不然就什麼也不會改變；然而他相信這種改造單靠榜樣的力量就可以完成。

傅立葉的門徒對他的學說體系中的宗教方面和宇宙論方面的裝飾品不感興趣，可是他們支持一個見解，認為政治鬥爭不會帶來任何變革，只有社會改革有價值。他們盡力從各個方面朝現實主義的方向修改傅立葉的思想。工人消費合作社是他的學說體系的產物，建立工人當股東的生產合作社的做法也是。

孔西得朗曾出版傅立葉主義的刊物(《法倫斯泰爾》*Le Phalanstère*，一八三二年～一八三四年；《法朗吉》*La Phalange*，一八三六年～一八四九年)，並努力在德州(Texas)創建模範聚居地(許多烏托邦思想家打算在新大陸實踐他們的理論，這些人裡也包括歐文、卡貝 Étienne Cabet和魏特林 Wilhelm Weitling)。傅立葉還有一個門徒是特莉斯坦(Flora Tristan)，一個因她的自傳中寫的風流艷事而聞名的早期女權運動者。

6. 普魯東

普魯東在早期社會主義者中間很值得注意，因為他的影響擴大到許多方面，這主要是由於他的著作內容不一貫，包含著一些矛盾。他畢生爭取社會正義的熱情，跟他的教育(他大體上是自學出身的)或他的歷史分析能力是不相稱的：他出生在貝桑松，是一個釀酒廠工人的兒子，由恩人出錢送去讀書，後來成為印刷工人。接著他得到一份獎學金，遷居巴黎。一八四〇年他出版一本小冊子《什麼是財產?》(*Que'st-ce que la propriété?*)，激起同等程度的憤怒和讚賞。此後他在人的心目中就和「財產就是盜竊」這句口號分不開，使他感到自豪；但這句

原話其實是布里索(Jean-Pierre Brissot)在大革命前已使用過的。他接受審訊，被判無罪。不久他又發表兩本論同樣題目的小冊子：《關於財產問題致布朗癸先生的信》(*Lettre à M. Blanqui sur la propriété*)；《對業主的告誡》(*Avertissement aux propriétaires*)，因此他又受到審訊，結果又宣判無罪。一直到一八四七年，他作一家運輸行的代理人維持生活，這幾年間他發表兩本重要的書：《論人類秩序的創立，或政治組織的原理》(*De la création de l'ordre dans l'humanité, ou Principes d'organisation politique*)和那本冗長的《經濟矛盾的體系，或貧困的哲學》(*Système des contradictions économiques, ou Philosophie de la misère*)。後一本著作激起馬克思寫了一本題為《哲學的貧困》(*Misère de la philosophie*)的書，給他以毀滅性的回擊。馬克思曾同普魯東會過面，在多次長時間談話中把黑格爾主義哲學的概念傳授給他(或者是自稱傳授給他)。普魯東不懂德文，但是他可能從阿倫斯(Heinrich Ahrens)的講義和書裡也聽到過黑格爾，因為阿倫斯當時正在巴黎教書。

一八四八年革命後普魯東參與政治，希望說服共和政府通過他的社會改革方案。六月間他當選進入立憲議會，成為左翼的主要代表；可是他不久就因為寫批評拿破侖的文章被判處三年監禁。他在獄中繼續工作，一八五一年出版了《十九世紀的一般革命思想》(*L'Idée générale de la révolution au XIXe Siècle*)。那年的十二月政變之後，他一度希望可以利用「親王總統」●實行他的社會主義計劃。他沒有被失敗、貧窮和辱罵嚇倒，繼續宣傳鼓動，發表了大量作品。一八五八年他為了他的巨著《論革命中和教會中的正義》(*De la justice dans la révolution et dans l'église*)再一次被判三年監禁，但是他逃到比利

時，躲開了服刑。四年後他被比利時驅逐出境，回到法國，又打算創立一個政黨和一份機關刊物，沒有成功。他在帕西(Passy)逝世。

普魯東也承認，他從不重讀自己的著作，而且他似乎沒發覺那些著作彼此矛盾的地方。他的計劃是純粹規範性的，要援引正義和平等的理想，只就這一點來說，他的計劃屬於社會主義烏托邦的範疇，但是他盡力要把它建立在對當時經濟生活的分析的基礎上，而且從實際出發去評價變革的可能性。就是他創造了「科學社會主義」這個名詞。

普魯東信仰一種「自然的」社會和諧，信仰受到現存經濟制度侵犯的人不可剝奪的權利：個人的自由、平等的權利和自主權。這些是由神意所注定的人的命運的一部份（雖然在別處普魯東自表為神之敵）。競爭、不平等和剝削的制度跟人權勢不兩立，僅限於敘述這種制度的經濟學家們，是在認可一種混亂狀態。不過，這種制度的矛盾靠進行綜合並不能一舉消除。普魯東對黑格爾辯證法的認識有限，對黑格爾的著名正、反、合程式卻特感興趣；這個程式其實在黑格爾哲學中只佔很次要的地位，但向來總是能打動那批對黑格爾哲學一知半解的人的假想。按普魯東的見解，將一個矛盾的兩項同化的黑格爾主義的「合題」被看成是這樣的：它在邏輯上先於那兩項。認為一切矛盾都要由進行綜合的前進運動得到解決，這個信念是黑格爾的國家崇拜以及專制主義的基礎，那種專制主義使人格的價值和尊嚴從屬於國家機器。針對這種邏輯，普魯東提出自己的否定辯證法，依據的基本見解是，對抗的兩項並未溶化在合題中，而是彼此構成平衡，依然相異；此外，這種平衡並不是進步的必然規律，而是人們也許利用得了、也許利用不了的一種潛勢。男男女女不是進步的工具，而進步是不管他們的意願如何自行其是的；假如出現進步，那就是人努力的結果。

儘管馬克思提出輕蔑的批評，事實上並不是普魯東把現實社會狀況和經濟力量看成為那種先於社會現實的抽象哲學範疇的體現。相反，他竭力講，在思想認識上把社會現實編排成抽象範疇，這件事是次於那種現實的。人類存在的首要決定因素是生產勞動，而思想認識活動乃是這種勞動的結果。假若精神生活脫離開它的真根源，假若思想沒有意識到它的來源不在於它本身而在於勞動界，這是社會裡一種必須醫治的疾病症候。

不過，普魯東所謂的「勞動」，既是一個描述性範疇，同樣也是規範性範疇。他對財產權的批評是出於不勞而獲的收入所引起的義憤。「財產是盜竊」聽來也許像是號召消滅一切私有財產，但是普魯東決不真是個共產主義者。他在那本小冊子裡著手證明「財產權從物理上和數學上講是行不通的事」，他心中實際的意思是，許可享有不勞而獲的收入的這一制度是不道德的，會產生社會矛盾。單純憑一個人擁有資本而取得紅利、利息、租金等，就彷彿是一個人憑空創造出東西來一樣。財產所有者是否完成生產工作是不相干的問題；假若他完成，他有資格得適當報酬，可是他超乎這以外，僅僅作為一個財富所有主而享有任何東西，表示他是從別的工人那裡盜竊。獨占形式的財產權，即不勞而獲的收入的特權，是不平等和不公道的一個來源，而且破壞個人生活；它起源於暴力，是暴力的結晶。不過一個以財產權為本的制度的對立面並不是共產主義，而是取消沒付出勞動的不合理收入，也就是生產者們之間按投入貨物的勞動量所確定的價格交換貨物的一個社會。

在這方面普魯東自稱修改了李嘉圖和亞當·斯密的理論。李嘉圖主張勞動是價值的唯一尺度，任何產品的市場價值是製造它所需的勞

動時間的結晶；收益然後分配給資本家（以資本的利潤的形式）、地主（作為地租）和工人（作為工資）。這一來，結果十九世紀二〇年代和三〇年代英國的社會主義改革家們指出，貨物的直接生產者同時也是價值的唯一創造者，有資格得到他創造的全部價值；同樣不公道的是，貨物明明不是按真正價值進行交易的，而且有些人享有他們沒有創造的東西。至於普魯東，他不全盤接受李嘉圖的這種天真解釋，但是他承認這種解釋的最後推論。他的看法是，生產的三種因素——工具、土地和勞動——沒有一種獨自創造價值，所有三種合一起才創造價值。工具和土地離了勞動沒有任何生產力，除非是靠工具把力氣用來改變自然面貌，單純花費力氣也是不會生產東西的。海洋、漁夫和漁夫的魚網都需要先有了，我們才有魚可吃。可是現代經濟是根據一個錯誤前提，誤以為資本（工具和機器）或土地本身就是生產力，因此土地、資本或建築物的所有主有權收這幾項的使用費。在公正的經濟中不會如此；也不會出現這種情況：貨物不按真正價值買賣，而按供求的起伏買賣。至於這種真正價值到底是多少，普魯東不十分清楚。一方面，他說這種價值取決於效用，另一方面他說真正價值來自所有三種生產因素，要不然是單來自勞動。但是他的經濟烏托邦即使理論基礎不穩固，主導原則還是明確的。它所要求的是，每個人應當從別人的勞動產品中得到和他自己的生產品恰恰等值的東西，而這種等值必須按工作時數度量。不勞而獲的收入必須廢除，必須以一定產品體現的工作時數作基礎，創造一種交易制度，使每個生產者得到足夠買他自己生產的東西那麼多的報酬。

這樣，壟斷意義的財產權取消了，但是生產者有隨意使用生產資料的權利，這種意義的財產權沒有取消，這種權利原是人身自由和個

人自主的條件。財富集中在少數人手裡，結果造成工人群眾的貧困化，要靠取消壟斷收入才能補救。馬爾薩斯派弄錯了，把人口過剩錯看成貧困的原因，因為人口過剩是相對於不擁有財產的各階級分享的資源數量來說的。只要貨物還不是按等價原則交換，工人的工資只可以購買他生產的東西的一部份，人口過剩現象就不能消除。在這種條件下，無論有多少人移居國外，按人民大眾是處於窮困狀態這種意義講，那個國家仍舊是人口過剩。

因此，看來普魯東（和傅立葉是一樣的，雖然他所持的道德上的理由和哲學上的理由十分不同）實際並不是希望廢除財產權，而是希望把它普遍化。他（心中主要考慮到卡貝和布朗的見解）相信共產主義決不會同個人尊嚴和家庭生活的價值相容；它的結果將是普遍貧困和一種嚴密組織下的生活，令人窒息的庸碌氣氛。共產主義的倡導者是一幫酷愛權力的狂熱份子，一心要在公有財產權的基礎上建立全能國家的人。共產主義者非但不消滅財產權的有害後果，反而要把財產權推行到荒謬的極端：在他們的制度下，個人沒有任何財產權，在行使財產權上的無法無天，整個要授予國家，國家要擁有全國財富，同樣也擁有全國公民的身體。人的生命、才幹和志向一下子成了國家財產，壟斷原則——社會萬惡之本——會強化到極點。總之，共產主義除極端的警察專制外，什麼也拿不出來。

爲了保證「等價交換」、消除競爭，首先必須做的就是改組信貸系統，取消利息，因為利息是不公道的一個特別起因。普魯東提議創立人民匯兌銀行，它要向小生產者提供無息貸款，因而把全社會的人變成財產主，保證他們有自由、平等、在自己的活動成果中有公平的份額。這個銀行要發行債券或息票，當作生產者之間按「各人按勞取酬」

原則進行交易的手段。根據普魯東的一些著作可以論斷，他的理想是一種小個體生產者構成的小資產階級社會，作為保證社會公道的唯一方法。不過，在別的地方顯出，他並不設想從機械化工業回到手工藝。他關心的倒是他所謂的「工業民主制」，也就是工人應保有對生產資料的支配權。生產單位必須是所有雇用人員的集體財產，整個社會要由工業中和農業中的生產者的一個聯盟構成。除了別的不談，這一點也會解決機器固有的矛盾，機器一方面是人類精神克服物質的勝利，另一方面又造成失業、工資低下、生產過剩和工人階級的毀滅。這計劃也會解決分工上的矛盾，分工是進步的一個手段，然而使人們淪為自己的單純部件。

新的「互助主義」社會將破天荒第一次調和財產權與平等，調和自由與協作。普魯東輕視純粹政治問題，把社會問題看成唯一重要問題。他在早期著作中採取一種無政府主義國家觀，把國家看成占有階級的工具，應當由經濟合作社之間的自由協約制所取代。後來他終於認識到需要有國家權力，不是當作某個階級的武器，而是當作為了共同利益的生產組織者。可是，他的理想繼續是分散生產和一種由各社團的鬆散聯盟所構成的國家。

爲了他的夢想轉化成現實，普魯東既不依賴無產階級的政治行動，也不依賴它的經濟行動。他反對革命，甚至反對罷工，根據的理由是對「有錢的」採取暴力行動會引起大亂和專制，而只會加劇階級仇恨。他相信，由於他的理想紮根在人性當中，實現這些理想不過是完成人類命運，所以照理說他能夠對所有階級一視同仁發出他的呼籲。書中有幾處，他促請資產階級帶頭實行他要求的改革，他還時而依賴國家，當作一個輔助因素。有多少年，他繼續信仰不同階級間的合作。不過，

在他的遺著《論工人階級的政治能力》(*De la capacité politique des classes ouvrières*)中，他又恢復無產階級的獨特性的觀念，號召把經濟鬥爭和政治鬥爭結合起來(而且像從前那樣，號召抵制國家制度)。另一方面，他的理論顯不出絲毫國際主義：他的改革計劃是適應法國狀況的，他對法國的民族價值觀沒有爭議，在一部著作裡(《戰爭與和平》*La Guerre et la paix*，一八六一年)，他甚至歌頌戰爭是道德品質的強化者和最高美德的發展者。

普魯東的著作總的說來呈現出一種混亂和前後不連貫的面貌，它自相矛盾的論調，充分反映在它後來的影響上。馬克思曾歡迎他出的第一本書，說它是一件比得上西哀士(Emmanuel Joseph Sieyès)的《什麼是第三等級?》(*Qu'est-ce que le Tiers Etat?*)的政治大事，卻無情地挖苦《貧困的哲學》，指責普魯東對經濟學一竅不通，憑幻想運用他所理解的錯誤的黑格爾哲學的提法，抱有一種倫理主義的社會主義觀，講一種反動的小資產階級烏托邦。普魯東把這些攻擊看成粗暴誹謗、顛倒黑白和抄襲剽竊的大雜燴，但是他沒有跟馬克思公開爭論。關於經濟生活的解釋、關於他們對社會主義前途的想法、對政治策略的選擇，兩人之間顯然有很大距離。

雖然馬克思的批評有些地方不公平、不誠實，他在智力方面卻遠勝過普魯東，普魯東有聰明自修者的種種缺點：自恃、不知道自己的知識限度、閱讀得不完全或沒有系統性、選材料和組織材料缺乏技巧、倉促譴責大多是他沒有正確了解的作者。然而，他的影響相當持久。在十九世紀六〇年代法國的辛迪加主義運動中，可清楚覺察到他的影響，因為這派運動拋棄政治行動，希望靠組織合作社和相互信貸來解放工人。第一國際的大部份法國成員，主要是托倫(Henri Tolain)和

弗里布爾(Ernest Édouard Fribourg)，都是普魯東主義者，寧願擁護「相互性」原則而不贊成罷工，更不用說政治革命了。普魯東對巴枯寧也發生有力影響，特別是從無政府主義—辛迪加主義的觀點看來如此；而且他的追隨者許多人在巴黎公社中很活躍；他也受到例如克魯泡特金(Peter Kropotkin)等後來的無政府主義者的重視。在第一次世界大戰前的年代，他的學說得到莫拉(Charles Maurras)領導下的「法蘭西行動」派君主主義者的承認，莫拉從這裡面看出第一流的反革命思想家德梅斯特爾和里瓦羅爾(Antoine de Rivarol)的精神：維護個人和家族的財產權、法國的愛國主義和讚揚戰爭、家族美德和一種家長制(以及婦女的天生低劣)、分散權力、敵視德國和義大利的統一(普魯東也反對波蘭的獨立大業)、最後還有種族主義和反猶太主義。革命辛迪加主義的倡導者索列爾乞靈於普魯東的威信，因為普魯東依據的原則是反對罷工。

在巴黎公社之後，工人運動本身內按嚴格意義沒有什麼所謂的「普魯東主義」，但是個別的意見和提議，在法國社會主義中起了相當長久的重要作用。反集權制與反等級制的傾向是普魯東遺產的一部份；反對共產主義，把共產主義看成極端的政治和經濟的集中化，這是他灌注到法國工人運動中的一個論點，這個論點從他那個時代起一向保持現實意義。他創始「工業民主制」的概念，還有所謂的工人主義——這樣的趨勢貶低純粹的政治行動和議會行動，在工人運動中不信任知識份子，用懷疑眼光看待不符合無產階級眼前物質利益的一切思想。

7. 魏特林

魏特林的著作，在十九世紀四〇年代的種種共產主義烏托邦當中

很出色，這不是因為他從什麼意義上講是馬克思的先驅，而是因為他本人是工人階級的一員，所以比那些屬於特權階級的理論家更能代表當時無產階級的態度。他的那一種共產主義，比較接近十六世紀初的德國再洗禮派而不太接近巴貝夫主義。

魏特林度過一段窮苦的兒童時期後，幼年離開故鄉馬格德堡 (Magdeburg)，當行腳裁縫為生。他四處奔波，到過維也納、巴黎和瑞士。那時巴黎是千千萬萬德國工人階級移民的根據地，於是魏特林和兩個地下共產主義組織：「流亡者聯盟」及其支派「正義者同盟」有了聯繫。一八三八年他在巴黎出版一本小冊子《現實的人類和理想的人類》(*Die Menschheit wie sie ist und wie sie sein sollte*)。他怕受迫害，逃到瑞士，在瑞士發表了《和諧與自由的保證》(*Garantien der Harmonie und Freiheit*)和《一個貧苦罪人的福音》(*Das Evangelium eines armen Sünders*)；後一本書使他在蘇黎世 (Zurich) 受到幾個月牢獄之苦。後來他去倫敦，有一段時間同倫敦德國移民的各個工人組織的首腦人物沙佩爾 (Karl Schapper) 共事。到這時他的著作已全歐聞名，但其中的宗教先知的傾向跟比較實事求是的工人領袖、跟頭腦複雜的理論家同樣都不對路。一八四六年春天，魏特林回歐洲大陸，遇見馬克思，馬克思正在布魯塞爾籌組一個歐洲各共產主義團體的聯絡點。這次結識是個大不幸，因為馬克思擺出一付知識份子的傲慢，攻擊這位自學的工人，罵他無知，天真幼稚；至於魏特林，他則以為自己受過無產階級的苦難，總比一個空談大道理的書生更能理解無產階級的境況和前途。魏特林去美國待了一段短時間，然後回來趕上在柏林參加一八四八年革命，此後他永久移居美國。

魏特林的著作是初期福音派共產主義的典型實例，形式上像是宣

傳正義和有必要反抗苛政的講道文。這些著作充分利用福音書裡一切能用來反對富人和壓迫者的東西，把基督描繪成一位極力主張消滅剝削制度和不公道的共產主義者。世界受富人的自私自利的主宰，一方面創造富人的財富的工人，卻在貧窮不安全的狀態下度日。可怪罪的並不是機器：在一個公道社會裡，技術進步就是福，但實際事態是它使窮人日子比以前還難過。社會不幸的真正原因是財貨和義務的分配不平等，以及貪圖奢華。財富一旦共同掌握，而且人人必須工作，萬惡會轉眼間消失；工時會大大縮短，工作會成爲一種樂趣而不是災難。沒有金錢，也沒有誰聚財；階級不和要消滅，肉體和精神上的一切利益每人都有緣。這是基督教的真正預言。不出人意料，福音書教訓被國王和祭司歪曲和竄改了，他們一向利用它保衛自己的特權；但現在是時候了，該揭穿他們的欺騙，建設一個自由、平等、講基督徒仁愛的新世界。不過，我們不可指望政府和資本家承認這個理想，自願實現它；工人只能依賴本身和自己的力量。魏特林從中世紀宣揚千福年的傳道士那裡接過來一個提法，把歷史分成三個時代：原始共產主義的古代、私有制的當前時代和未來的共產主義。他稍稍詳細地描敘了沒有仇恨和妒忌、沒有犯罪和惡欲念的人間天堂。人們要再成爲弟兄，把他們分隔開的民族語言不出三代就會消滅。因爲一切人要有同等的責任，財富和舒適環境人人有份。例如，誰要是想穿跟團體供給的衣服不同的衣服，他加班工作就會買得起那種衣服，特別是因爲義務工作日不久就會不超過三小時了。

這樣，魏特林天真地反映出窮人中間流行的念頭和白日夢。馬克思免不了對這種世俗傳道士的語調感到惱怒。然而，魏特林傳給德國工人階級某種屬於中古千福年信仰的精神氣質的東西，而且他雖然在

資本主義的科學分析上不能有任何貢獻，但毫無疑問有助於喚醒了他本國無產階級的初步階級意識。

8. 卡貝

如果說魏特林體現了前資本主義時代教派革命主義的傳統，那麼卡貝可就在對某個共產主義島嶼的烏托邦式描述裡，提供早期工業時代一個古典文學風格的樣本。

卡貝受的教育是律師的教育，他參加了一八三〇年革命，他在政治上和著述方面的活動幾乎完全屬於「七月王朝」時期。一八三九年～一八四〇年，他發表四卷本的《法蘭西革命人民史》(*Histoire populaire de la Révolution française*)。一八四〇年，他最有名的著作《伊加利亞旅行記》(*Voyage en Icarie*)在英國用筆名出版；在那之前，他擔心受迫害而移居英國，受到了歐文思想的影響。回到法國後，他繼續發行期刊《人民報》(*Le Populaire*)，倡導非革命的共產主義，說這是基督的教訓。一八四九年初他移居美國，先後在德州、伊利諾(Illinois)建立共產主義拓殖地；有一個拓殖地維持了幾十年。他在聖路易(Saint Louis)逝世。

卡貝的「伊加利亞」(Icaria)同文藝復興和啓蒙運動中許多烏托邦一樣，是一個帶有一些極權主義特色的平均主義的共同體。由於不平等是一切社會弊害的起因，要靠公有財貨才能夠補救，由於權利義務的平等是「真正」人性和基督教所要求的，可見在理想社會中沒有私人財產權和貨幣制度。一切社會產品是單一個機體的成果，而個人便是這個機體的一部份。所有人同樣必須按他們的才能大小工作，按照他們的需要分享總收入。共同體必須竭盡全力注意人人要吃同樣食物、

穿同樣衣服、住同類房屋；強制性生活水平由當局制定，所有城鎮都一個模樣。全體人民是自己領域中的最高權力，選舉行政官員在有限時期內照料生產。不存在政黨或政治俱樂部（將沒有事要它們幹），見於書面的詞語要加以嚴格監察，以防止危害風紀。這一切都是不使用暴力、不經過革命做成的。卡貝明白表示他跟巴貝夫意見分歧，相信革命、密謀和政變已給人類帶來的利益少、不幸多。由於理想社會是依據自然律的指令，萬民同等是其中的參與者，所以要用武力、壓迫和仇恨開創這樣的社會就是一個致命的錯誤。富人和壓迫者原是一種不良社會制度的犧牲品，他們的偏見必須靠教育來矯正而不可通過鎮壓。美好的世界不是要憑暴力和密謀造成的，而是靠逐步改革和通過一種會漸漸化為未來理想社會的過渡制度。

卡貝的其他著作包括：《工人；他們目前的苦難，苦難的原因及解救辦法》（*L'Ouvrier ses misères actuelles, leur cause et leur remède*）；《我何以作共產主義者》（*Comment je suis communiste*）；《耶穌基督之後的真正基督教》（*Le Vrai Christianisme suivant Jésus-Christ*）。連《伊加利亞旅行記》也在內，這些著作都帶有馬克思主義文獻中一般講的貶義的烏托邦思想的特徵。不過，他這位擁有廣大讀者的筆風通俗的作者，對傳播共產主義理想有了很大貢獻。他對馬克思沒有任何影響，但是協助法國讀者認識到共產主義的基本價值。

9. 布朗癸

在社會主義歷史上，布朗癸占有重要地位，這主要不是把他當作理論家來論，而是因為他把巴貝夫主義遺產傳給一八四八年的一代人及其後繼者們，從而在雅克賓左派和十九世紀的激進主義者之間建立

聯繫，把革命密謀思想引進工人運動。他也是那種要由有組織的少數人以自己的名義實行的「無產階級專政」這個概念（儘管不是這個詞）的創始者。

布朗癸是一個吉倫特派(Girondin)成員的兒子，曾在巴黎攻讀法學和醫學。他對四處流傳的種種社會主義學說有了認識，積極參與七月革命。在三〇年代，他組織了屬於激進民主派性質的秘密社團，越來越傾向社會主義。一八三二年一月他受審判，發表了著名演說，不是辯護而是控告，宣佈無產階級對富人和壓迫者的正義戰爭。他被監禁一年，之後繼續進行密謀活動，一八三九年五月領導一次反君主國的起義，沒有成功。通過了死刑判決，但是減刑為終生監禁。一八四八年革命把他解放了，成為巴黎工人的一個主要領導者，但不久又進了牢房，他在一八五九年被短期釋放，不過六〇年代大部份時間是在監獄裡度過。在梯也爾(Thier)政權下他被釋放了，但是一八七一年三月重遭逮捕；他缺席當選為巴黎公社的領導，在公社隊伍中他的追隨者是最活躍而堅定的一派人。他一直被監禁到一八七九年，此後在一生不餘兩年內繼續宣傳鼓動。

布朗癸生前發表的那些著作，主要屬於宣傳性的而不是理論性的，除哲學著作《星空永存》(*L'Éternité par les astres*)是例外。這本書是依據啓蒙運動的機械唯物主義，提出斯多噶哲學的諸世界不斷重現的觀念，就是說宇宙的狀態完全由宇宙的物質微粒的排列方式決定，因為這種排列方式的數目有限，每種排列在歷史過程中必定重現無限多次。一八八五年，遺著兩卷本《社會批判》(*Critique sociale*)出版。布朗癸對資本主義的批判不超乎當時的平常詞藻以外，在經濟方面相當片面看問題。他也抱有這種看法：認為不平等和剝削是因為貨物不按

其由勞動內容所決定的「真正」價值進行交換而產生的；至於未來的共產主義社會，他不過有一些概括論斷可提罷了。他在社會主義運動史上起的主要作用是，他反覆向人們灌輸革命組織工作的重要意義，並幫助提高密謀技術。社會主義用語中的「布朗癸主義」一詞，已經跟「革命的唯意志論」差不多指同樣意思，就是說相信一個共產主義運動的成功並不依賴「客觀的」經濟情況，相信假如政治形勢有利，適當組織的密謀者團體可能奪得權力，那時這團體就可以進而代表勞動大眾實行專政，不管其他社會條件如何，建立一種共產主義制度。這種意義的「布朗癸主義」成爲改良主義者給革命派加上的貶義稱號，主要是指俄國一九〇三年社會民主黨分裂以後的革命派，當時孟什維克派(Mensheviks)指責列寧(Vladimir Ilyich Lenin)奉行一種非馬克思主義的、密謀者的革命策略。

10. 布朗

布朗癸和布朗是十九世紀社會主義運動中兩種截然相反、而又都違反馬克思主義的傾向的領導者。布朗癸信仰武裝密謀所體現的革命意志有制服一切的力量，然而布朗卻信賴國家實行的逐步改革會消滅不平等、剝削、危機和失業。前一種主義是由巴貝夫主義推出來的；後一種來自聖西門，不過關於民主政治和國家接管全部生產資料方面稍有所緩和。布朗癸的思想被特卡喬夫(Pyotr Tkachev)採納，後來又被列寧採納；布朗的思想被拉薩爾和現代社會民主黨人採納。前者是個密謀家，後者是改革家和學者。列寧曾受到普列漢諾夫(George Plekhanov)和馬爾托夫(Y. O. Martov)的指責，說他信奉「布朗癸主義」，而列寧在二月革命到十月革命之間在許多場合進行反駁，把他的

孟什維克派反對派的態度同一八四八年布朗的態度，連同他的優柔寡斷、容易妥協和缺乏革命意志力，加以對比。

布朗在王政復辟時期在巴黎上大學，一八三九年創辦《進步雜誌》(*Revue du progrès*)，在這份雜誌上他分期連載發表了《勞動的組織》(*L'Organisation du travail*)，這是十九世紀四〇年代一部最流行的社會主義讀物。除論述一七八九年革命和一八四八年革命、拿破侖帝國及七月王朝的主要著作外，他發表了《社會主義——勞動的義務》(*Le Socialisme. Droit au travail*)和許多談政治問題和社會問題的文章。他是一八四八年臨時政府的成員，提出一項進行改革和公共工程來消滅失業和貧困的內容廣泛的方案。在對六月起義實行野蠻鎮壓後，右翼指控他應對爆發的起義負責(儘管他原本希望靠改革來防止暴亂)；他逃到國外，在英國度過此後二十年，第二帝國崩潰後於一八七〇年回國。他盡力調解公社和凡爾賽派的關係，卻招來雙方的痛罵。從一八七六年直到逝世，他是代表溫和的共和主義左派的下院議員，一八七九年倡議對巴黎公社社員給予大赦的法律。

他的經典著作《勞動的組織》談論革命是不可避免的，但他所說的革命是指徹底的社會改革，而不是指激烈的政治變革。布朗和那些提出建立完美社會制度的詳細計劃的烏托邦思想家不同，他要開始作實際改革家，指明在現有事態的基礎上可能採取什麼步驟。他並不想要激起猛烈的大動亂，而是要防止動亂；可是，假若挨餓、絕望的人民大眾不能找到工作，勢必很快就發生劇變，所以當務之急是消除失業。以企業家之間毫無阻礙的競爭為基礎的制度，準會導致危機、貧困、無知和犯罪，對兒童的野蠻剝削，以及家庭生活的衰微。除非是直截了當地把超過一定數目的工人子女殺光，這樣來運用馬爾薩斯學說，

不然國家就得全力實行社會改革，其中政治改革是必要的先決條件。暴力革命的領袖們發動革命沒有明確計劃，而是想像他們奪取政權後可以詳細制定一個計劃；歷史早已證明這種暴力革命只造成無意義的大屠殺，我們只要比較一下一七八九和一七九三年以及以後的年代就行了。歐文、聖西門和傅立葉的倡議包含著許多有用的意見，但是缺乏實際見識，而且他們倡導的變革一時也無法實現。可以做的是，國家立刻取得對生產的控制權，一步步結束毫無約束的競爭。一項依據公有財產權宏偉的工業計劃，應當借助於國民公債開始進行；工人的收入要看生產能力和所在企業的成敗而定，他們會比受私人資本驅使時發揮大得多的幹勁。社會主義化的企業和私人企業的競爭不久就見分曉，前者會占上風，因為它會用較低的成本生產較好的物品。再沒有競爭，再沒有危機，再沒有所謂生產過剩；技術進步不會損害工人的利益，而會減輕勞苦重擔，縮短每日工時。免費義務教育會給全體人帶來益處。工資額未來一段時期內還得區分，因為不完善的教育已經把人弄成那種情況，必須引人多努力工作。行政系統要由選舉產生，生產單位要享有自主權。工作權會被普遍承認為社會組織的基本原則。

可以把布朗看成福利國家的一個主要先驅，這看法是正確的。他相信，不使用暴力、不進行大規模剝奪，在政治民主和工業民主制度範圍內有可能實行和平經濟改革，這種改革會消除貧困和有害的競爭，會逐漸做到社會平等和生產資料社會主義化。在本章中講的所有作者當中，他肯定按通常意義說最「尚空想的」人了，甚至是唯一作者，其見解實在還有些管用；不過，政治獨裁的思想除外，因為它已成爲現實，但並不符合創造它的人的原定目的。

11. 馬克思主義和「烏托邦的社會主義」

根據以上匆匆的概述，可以看出十九世紀前半期的社會主義著述者能按種種方式來歸類。可以把他們分為改良主義者和密謀者、小說家和理論家、民主主義者和革命專制主義的倡導者、工人階級領袖和慈善家；雙方相對。另一方面，有些人的哲學思想基礎是十八世紀的唯物主義，也有些人，例如魏特林、卡貝和拉梅耐(Félicité Robert de Lamennais)，則引據基督教的價值觀，但這種劃分不是本質的分法。雙方的烏托邦都是建立在一個前提上，認為一切人憑仗自己是人，就具有同樣尊嚴，不論個人之間有什麼內在差別，論權利和義務所有人完全一樣。這種人性觀既是敘述性的也是規範性的。由此可以推斷一個人需要什麼，於是為了真正是一個人，他就有資格得到它，但是我們事先知道，就一切個人來說答案會是同一個。人性的觀念總是暗含著平等的意思，無論它的別的含意事實表明是什麼。

人性的概念同時也是關於人的正當天職的描述。在全部烏托邦思想的文獻中，總是假定人們本打算在平等互愛的狀態下生活，而剝削、壓迫和各種各樣的衝突都是違反天性的傳統習慣。當然總要發生這個問題：那麼說來，人怎麼會在違背自己真正命運的狀態下生活了許多世紀呢？這是根據烏托邦思想的觀點最難回答的問題了。即使我們假定有某人在某個時候碰巧設計了本來不會建立的私有財產制度，我們可怎樣解釋這人瘋狂的、不人道的想法竟被大家一致採納呢？假若我們把罪過推給「邪欲」，那麼這種欲望結果主宰了社會又是怎麼回事？假若人和同類一起過友好平等生活本是人的天性，那麼我們很少或從未見到人這樣生活是什麼緣故呢？人類的大多數怎麼會「真」想要按經

驗說他們並不想要的東西呢？依烏托邦思想的想法，人類歷史全部是一場滔天大禍，此外還是不可理解的。在傳統基督教看來，由於有原罪和人性從老根已墮落的教義，這是不成問題的。但是這個時期的烏托邦思想家儘管自稱基督徒，卻不信仰原罪；因此他們就失掉這種解釋，又沒有別的解釋提得出來。他們希望有善的東西，但是惡對他們來說是不可設想、無法解釋的。他們無一例外，轉而又講一種含糊不清的人性概念，說人性是已經「設定」的東西，而不是純粹任意的規範（因為那樣就沒有理由要求人們符合它了）；人性是在一切個人身上潛伏的一種現實或「本質」。

烏托邦思想家們既這樣思考問題，自然對共產主義專制的想法大感興趣。如果我們知道共產主義制度滿足人性，在建立這種制度時，人類中占多大比例的人接受它，是無關緊要的。皮佑(Jean-Jacques Pillot)在他寫的小冊子《既無宮殿也無茅舍》(*Ni châteaux ni chaumières*)末尾提出一個問題：「如果人民不想要這個怎麼辦呢？」，又自答道：「即使瘋人院收容的人不肯洗澡又有什麼關係？」。人神志失常，就必須受強制治療。烏托邦思想家沒有進一步提出問題，這問題會使人想起愛倫坡(Edgar Allan Poe)寫的塔爾教授(Professor Tarr)和費瑟爾大夫(Dr. Fether)的故事——怎麼判定哪些人是瘋人，哪些人是看護員呢？一個人真有資格聲稱除了他自己人人都精神亂了步調嗎？說人類應當決定自己的命運，意思可能是說歷史會留給瘋子處理，可是如果我們跟伙伴意見不一致，就必須證明自己精神正常。只要還可能把神意當作無可非議的權威，求神意裁斷，這問題簡單透了。烏托邦思想家們在對自己相宜的場合真的求神意裁斷；但是，我們是知道的，聖經千百年來一向被用來為不平等和社會等級制度找

根據。

對所有那些烏托邦思想家，不限於那些共產主義專制的提倡者，都可以提出同一個問題，實際上馬克思就對歐文提出過這個問題：要誰來教育教育者呢？這個問題的答案裡包含著馬克思的烏托邦與所有前人的烏托邦的主要區別、黑格爾派精神現象學的這位傳人與法國唯物主義的那些傳人的主要區別。

不難從空想社會主義者的著作裡選出一大串好像是先得馬克思之心的主張，固然這些主張不是按跟馬克思一樣的順序陳述的，也不是照同樣方式講解的。這些主張包括三大項題目：歷史哲學前提、對資本主義社會的分析、對未來社會主義制度的描繪。

在前兩項主題下，可以列出以下論點：

在生產制度和財產關係方面不來一次徹底變革，在財富分配制度方面就不能有根本改變。

古往今來，規章上的改變向來是以技術的改變為條件。

社會主義是歷史必然規律的產物。

資本主義社會的組織跟生產力的發展狀況相矛盾。

在資本主義制度下，工資的自然趨向是停留在合於維持生存的最低水平。

競爭和無政府狀態的生產制度，必然導致剝削、生產過剩、危機、貧困和失業。

技術進步帶來社會災禍，不是由於固有的原因，而是由於財產制度。

工人階級要靠自己的努力才能獲得解放。

如果社會的主體受經濟壓力的奴役，政治自由沒有多大價值。

關於社會主義的未來(不論這種未來名叫「和諧狀態」、互助主義還是工業制度)，我們可以列舉以下理想：

廢除生產資料私有制。

一種服從社會需要而且消除競爭、無政府狀態和危機的，全國規模或世界規模的計劃經濟。

工作的權利，當作人的基本權利。

消除階級分裂和社會對抗。

聯合起來的生產者的全心全意、自願的協作。

由國家出錢的兒童免費教育，包括技術訓練。

消除勞動分工，和專門化的使人降格的後果；相反，要有個人的全面發展，有在各個方面運用人的技能的大量機會。

消滅城鄉的差別，同時允許工業像現在一樣集中。

政治權力要由經濟管理取代；再沒有人剝削人，或這個人支配那個人。

逐漸消除民族差別。

男女的權利和機會完全平等。

藝術和科學在完全自由的情況下繁榮發達。

社會主義是全人類的福祉；對無產階級的剝削，往往是促成社會主義的主要因素。

這些類似點雖然很觸目，可是馬克思跟十九世紀前半期所有其他社會主義思想家卻有一個基本區別。並且，這個差別影響到許多概念的意義，而這些概念本身又表現出明顯的類似，無疑地證實烏托邦理論家對馬克思的思想的影響。一般常說，關於要達到的目的，他跟那些人並無分歧，分歧只在於手段，也就是革命跟和平說服的對立；但

這是一種膚淺誤人的看法。其實就是不正確的看法，因為馬克思從不採取那種道德上的規範觀點，先確定一個目的，再尋求達到這目的的手段。另一方面，說他把社會主義看成歷史決定性的必然結果，並不關心社會主義要得還是要不得，這也不是事實。馬克思思想的一個基本特色是，他既避免規範講法，也避免純決定論的講法，正是在這一點上，他表現出是一個黑格爾主義者而不是烏托邦學派中的一員。無可否認，烏托邦思想家並不總是把社會主義看成一個「自由」理想；在歐文、傅立葉和聖西門的著作裡，可以見到提及歷史必然性的地方；但他們並不怎麼深入地探索這個問題，也不指明他們的決定論的幻想，同他們抱的社會主義是一種理想或一種道德義務的觀念怎麼能取得調和。一方面，他們極力說社會主義（或他們給社會主義取的任何名稱）天經地義必定征服世界。另一方面，他們又把自己的發現看成天才智力的幸運結果；於是他們在這兩種觀點中間搖擺不定，似乎沒有覺察兩者矛盾的。還有，烏托邦思想家深信政治變革不能光憑本身的力量實現新經濟制度和財富的再分配；他們相信經濟改革必須靠經濟行動來完成，結果他們低估了政治，放棄革命的指望。他們的見解的出發點是貧困，特別是他們一心要減輕的無產階級的貧困。

可是，馬克思的出發點不是貧困而是非人性化，也就是個人同自己的勞動及其表現為貨物、思想和政治制度的物質的、精神的和社會的後果相異化，而且不光是同這些相異化，還同本族類相異化，最後同自己相異化。資本主義社會中社會主義的萌芽，在於工人階級意識到非人化，而不在於意識到貧困。非人化達到最大限度，就會發生這種情況，所以按這個意義講，無產階級的階級意識是歷史發展的結果。但它也是革命意識，即工人階級意識到本身的解放必須出於自己的努

力。無產階級靠和平說服不能消滅雇傭勞動制和競爭，因為資產階級的意識同樣是由它在生產過程中的作用決定的，這種意識阻礙資產階級自動放棄它的角色。非人化，儘管形式不同，也是占有階級的一個屬性，可是這個階級享有的特權阻礙它清楚意識到自己的非人化狀態，所以不為這種狀態感到焦躁，反而感到高興。歷史產生無產階級的革命意識，照這樣說社會主義是歷史的結果，但它也是自由的結果，因為革命行動是自由的行動，在革命工人運動中歷史必然性是通過自由行動表現的。革命——一種政治行動——是社會主義少不了的條件，因為號稱代表共同體的那種種制度，其實是體現占有階級的特別利益，不可能是用來推翻那種利益的工具。市民社會，即各有私人利益的一些現實個人的集體生活，注定要「吸收」這一表面的共同體，使它變成真實的共同體。人的自由行動如果只是個理想問題，只是企圖由外部改革社會的舉動，不能造成條件的徹底改變；如果社會意識到自己是一個非人化的社會，由這種意識出發的人的自由行動才是建設性的行動，而這種意識只能在工人階級當中出現，因為工人階級遭受非人化到極點。這是一種非神祕化的意識，從一開始就表現出是對實際現實的意識，並且是一種革命意識，就是說一種通過猛烈破壞那維護現有秩序的政治制度，來變革世界的實際企圖。在那種意識中（但在別的情況下），歷史必然性和行動自由是一回事：「環境的改變和人的活動的一致，只能被看作是並合理地理解為革命的實踐。」《關於費爾巴哈的提綱》裡是這樣講的●。

可見，要說馬克思不是在末世論方面而是在救世論方面跟烏托邦思想家意見不同，他和他們多少抱有共同的未來理想，然而不同意這理想能夠用和平手段達到，這樣的提法是錯誤的。他是黑格爾的門徒，

知道真理不但是是一個結果，也是一種方法。紙上描繪的和睦共同體，人的全部需要都會得到滿足的沒有矛盾的社會，如此等等，這一切在馬克思的理論中都見得到，講的格式也同烏托邦思想家們的格式類似。但是社會主義在馬克思看來更爲有意義，超過福利社會、消滅競爭和困苦、消除那讓人與人爲敵的條件：它也是，而且主要是，消除人與世界之間的異化，即世界爲人的主體所同化。在無產階級的階級意識中，社會達到那樣一種狀態，主體與客體、教育者與被教育者之間不再有任何對立，因爲在革命行動這樣的行動下，社會意識到自己的情況而發生轉變。超乎共同體之上的理論家和共同體本身不再有區別；意識知道它自己是產生它的那些條件的一部份，也知道人的鑄造是自己鍛造的，只能由自己砸碎。社會主義並不僅僅是個消費滿足的問題，而是解放人的力量，一切個人的力量，個人意識到自己的活力同樣是社會的活力。生產力決定生產關係，通過生產關係，又決定政治制度，這一點在馬克思看來並不表示社會主義能通過經濟範圍內的直接行動來實現，因爲政治制度不單純是生產制度的結果，也是它的自衛手段，必須先清除掉才能改變它。因此，社會主義只能由一次具有「社會靈魂」的政治革命產生。如前所述，它既不是任意定的目標，也不是歷史按自然律的方式起作用的單純結果，而是非人化的人要恢復人性，要把世界重做成一個有人性的地方，進行有意識鬥爭的結果。無產階級既然是那種鬥爭的先鋒隊，不僅僅是歷史的一個工具，而是一個有意識的力量；然而，歷史過程必須先把無產階級徹底非人化，才可能有鬥爭。

12. 馬克思對普魯東的批判

馬克思在《哲學的貧困》中對普魯東的批判，可以總結成三個題目。

首先，普魯東未能看出競爭的不可避免的後果，而且由於他急著要消除競爭的「罪惡方面」，犧牲了經濟分析而採取道德主義觀點。同樣，拿道德義憤來代替經濟思想的做法出現在「財產就是盜竊」這句口號裡，何況這句口號本身就不確切，因為盜竊依定義含有財產的概念。希望按照一種勞動標準確定商品的真正價值，同時又維持個人生產和交換的制度，從而維持競爭的制度，這是烏托邦幻想。普魯東經常混淆當作價值標準的勞動時間和勞動本身的價值。由於勞動本身是商品（馬克思在這個階段抱有的看法仍是：雇傭勞動是出售勞動，而不是像他的剩餘價值學說的最後講法中說的出售勞動力），那麼就不明白，何以勞動勝過其他任何商品，更能做價值標準。價值的真正標準是勞動時間，這不是指製造某件商品實際需要的時間，而是在目前技術條件和生產組織下能造出這商品的最短時間。競爭確定社會必要勞動時間，在這個基礎上確定貨物價格，因此在生產者之間必然形成不平等。只要還存在競爭，就不會有等價交換，因為馬克思後來也詳細講論，資本的運動把利潤率拉平，同時把價格定在實際價值以上或以下的某個水平（不可能維持同價值相當的價格，而同時又保證不同生產部門中利潤率相等）。並且，在競爭的條件下，交換制度符合生產的需要，而不是符合消費的需要，工業不是等待需求而是創造需求。打算一面維持私有制和競爭，一面又消除兩者的「罪惡方面」，是道德說教者的妄想。

其次，馬克思指責普魯東進行一種反革命的、無望的努力，想恢復以個人手工藝為本的中古生產方法。在小規模生產的條件下廢除分工的理想是烏托邦空想，在工業時代依據價值進行個人交換的理想一樣是空想。馬克思本人把目前這種形式的分工看成肉體和精神墮落的

一個根源，想像怎樣把它廢除掉；可是據普魯東的見解，工人要進行生產某種物品的全部程序，就是說工人要回頭來重做手藝人，才能廢除掉。競爭主宰下的工業爲了增加產量，必定造成日益擴大的分工，所以必須取消競爭，根據人的實際需要調節生產，才能設想廢除分工。普魯東的學說是一種小資產階級幻想，是夢想保存資產階級，而消滅無產階級，換句話說，使人人轉變成資產階級份子。

第三，普魯東企圖武斷地、按離奇古怪的方式運用黑格爾哲學的架構。他接受黑格爾唯心主義的一個想法，認爲各個經濟範疇是獨立的歷史因素，是一種精神力量，實際現象是次於它的，於是他就想像社會現實能通過憑智力處理範疇來改造。但是範疇無非是一些抽象概念，是歷史上某一定時刻的社會條件在人頭腦中的反映；社會生活的唯一現實是人，人形成由歷史來決定的環節，然後把這些環節轉變成思想上的「範疇」。尤其是，以爲人能著手消滅某個範疇的「罪惡方面」而保全其積極價值，這是完全錯誤的、違反黑格爾辯證法的。屬於每個歷史時代的矛盾，不是那種僅僅寄予關注就能消除的平常缺點；這些矛盾是社會發展和社會向成熟演進的不可缺少的條件。

「假如在封建主義統治時代，經濟學家看到騎士的德行、權利和義務之間美妙的協調、城市中宗法式的生活、鄉村中家庭手工業的繁榮、各同業公會、商會和行會中所組織的工業的發展，總而言之，看到封建主義的這一切好的方面而深受感動，抱定目的要消除這幅圖畫上的一切陰暗面（農奴狀況、特權、無政府狀態），那麼結果會怎樣呢？引起鬥爭的一切因素就會滅絕，資產階級的發展在萌芽時就會被切斷。經濟學家就會給自己提出把歷史一筆勾銷的荒唐任務。」^①

馬克思在這裡仿效黑格爾派的解釋，把進步解釋爲內部鬥爭的結

果，這是一個同簡單地消除缺點不相容的過程。馬克思寫道，「當文明一開始的時候，生產就開始建立在級別、等級和階級的對抗上，最後建立在積累的勞動和直接的勞動的對抗上。沒有對抗就沒有進步，這是文明直到今天所遵循的規律。到目前為止，生產力就是由於這種階級對抗的規律而發展起來的。」^①普魯東很荒謬，他要把每個人變成資本家，從而補救資本主義的缺點——不平等、剝削和生產無政府狀態——因為這等於要「消除」社會對抗，而保留對抗的基本原因，或者消滅無產階級而保存資產階級。

馬克思的這三點主要批評意見，全是一個意見的幾個方面，那個意見是認為歷史過程自有它的動力，這種動力為技術水平所左右（手工磨產生的是封建主為首的社會，蒸氣磨產生的是工業資本家為首的社會[●]），通過階級鬥爭而發揮作用。可見，憑道德說教不能造成社會動亂，衰竭的結構不能復蘇，社會鬥爭不能靠消除爭執者當中的某一個來解決。必須容鬥爭達到最後形式，那時對抗者雙方就要讓位於一個高一級組織形式：無產階級在革命中將消滅它本身這個階級，這一來就消滅一切階級差別。

13.《共產黨宣言》

一八四七年到一八四八年間發生一些大事，對共產主義運動及其遵循馬克思主義路線進行的宣傳，產生了決定性影響。同馬克思共過事的布魯賽爾一批德國共產主義者，跟別的国家裡的類似團體有了聯繫，其中包括「正義者同盟」，這個同盟在一八四六年底已把總部由巴黎遷到倫敦。它的一個領導人莫爾（Joseph Moll），邀請馬克思和恩格斯參加該同盟並草擬一份綱領，因為當時該同盟依據各種社會主義思

想的一種折衷混合思想進行活動，缺少條理一貫的理論基礎。一八四七年六月，恩格斯出席在倫敦舉行的同盟代表大會。根據馬克思和恩格斯的建議，它改名為共產主義者同盟，同盟的格言「人人皆兄弟」也換成階級意識的口號「全世界無產者聯合起來！」馬克思和恩格斯分別在布魯塞爾和巴黎組織支部，恩格斯起草一份題為《共產主義原理》(*Principles of Communism*)的問答形式的綱領，討論資本主義剝削和危機的必然性，描述了以公有貨物、政治民主、工資平等和計劃工業生產為本的未來社會。這個文件也談到在各文明國家必須同時進行政治革命。在十一月末和十二月初，馬克思和恩格斯兩人都出席了倫敦的同盟第二次代表大會，受委託撰寫了一部文獻，後來成為科學社會主義的一部基本文獻——《共產黨宣言》(*Manifesto of the Communist Party*)。這部宣傳文獻傑作第一版是一八四八年二月發表的，以後各版書名為《共產主義宣言》(*The Communist Manifesto*)。

《共產黨宣言》依次講資產階級和無產階級的關係、共產黨人和無產階級的關係、共產主義和現有的各派社會主義學說的關係。第一節中包含這句經典名言：「到目前為止的一切社會的歷史都是階級鬥爭的歷史。」●在古代，自由民的奴隸、貴族和平民相互對立，在封建時代有領主和農奴，後來到現時代，時代的基本結構就是資產階級和無產階級的對立。現代社會使階級局面簡單化了，社會分裂為兩大階級越來越明顯，越來越普遍。美洲的發現和工業的興盛，創造了一個世界市場，經過長期鬥爭之後，資產階級成為政治生活中起統率作用的角色。資產階級曾完成過一項史無前例的革命任務，破壞了人與人之間宗法上的、所謂「天然的」聯繫，把人的相互關係降低到恬不知恥的自私自利的水平。把工人的「職業」變成雇傭勞動，給貿易、工業及全部

文明打上了世界性的印記，摧毀民族壁障，把全世界都捲入令人透不過氣來的技術、文化進步的急流中。「它第一次證明了，人的活動能夠取得什麼樣的成就。」●但是，資產階級不同於過去時代的主宰階級，它既沒有能力保持生產資料原封不動，也不希望保持。只有使技術、從而使社會關係不斷地革命化，它才能生存下去。資產階級越來越使農業生產從屬於它，使生產資料集中起來，而為了符合它自己的利益，組織成擁有統一的立法制度的民族國家。可是，正像資產階級的勝利是由於封建社會的社會制度和法律制度跟那種社會裡發展起來的生產力不相容，同樣，資產階級的崩潰要由於它自己的技術和資本主義的財產關係的矛盾。這種矛盾表現為周期性生產過剩危機，要靠破壞生產力和奪取新市場來克服，但這些方法本身又引起更嚴重的危機。「資產階級不僅鍛造了置自身於死地的武器；它還產生了將要運用這種武器的人——現代的工人，即無產者。」●工人不得不把自己出賣給資產階級，價格等於再生產他們的勞動力的費用，就是維持他們活著的最低額；他們成了機器的附屬品。工人受到廠主、地產主、店主和高利貸者的剝削，起來反抗，最初反對使他們失業、更加無保障的新機器，後來反對自己的雇主的剝削，最後反對資本主義制度本身。到這個階段，他們的鬥爭成政治鬥爭，波及日益廣大的地區，按全國性規模、然後按全世界規模團結無產者。只有無產階級是真正革命的階級。中產階級——農民、手藝人、小商人——的特別利益是保守的；這些人假若有可能就要阻擋那使資本集中和集結、使他們自己被迫淪為無產者的必然過程。他們是處在逐漸消滅的狀態，只是按他們發生無產者化來說才算得一支革命力量。隨著工業的發展，資產階級為工人創造了日益惡劣的境況，逼得他們採取團結的聯合行動。這樣，資產階級

無意識地、卻是不可避免地創造自身的掘墓人。資產階級已表明不能保持自己的統治階級地位，注定要毀滅。至於工人，他們只有粉碎向來獲取財富所依據的整個制度，才能掌握生產力。「無產者沒什麼自己的東西必須加以保護，他們必須摧毀至今保護和保障私有財產的一切。」●

共產黨人除無產階級的利益外別無利益，他們跟其他無產階級政黨不同的地方是，他們是代表整個無產階級的利益，沒有國家的區別。他們超過一般無產階級群眾，這是由於他們從理論方面了解這個進行著鬥爭的世界。他們的目的是領導工人階級奪取政權，摧毀那種讓資本家能占取他人勞動的資產階級所有制，廢除資產階級和無產階級這兩個社會階級。此外，《共產黨宣言》對經常針對共產主義而發出的責難作了如下答覆：

1.「消滅私有制，大家就會遊手好閒，生產就會崩潰。」可是，今天就人民群眾來說並不存在私有財產，然而社會仍存在並維持住。

2.「共產主義是否定個性。」是的，是否定在現制度下能夠用自己的財產當工具，來奴役別人的那種人的個性。

3.「共產主義消滅家庭。」它是要消滅那種資產階級家庭，一方面建立在財產占有之上、另一方面建立在賣淫和假仁假義之上的家庭。大企業已經消滅了無產階級的家庭生活。

4.「共產主義反對有國家。」可是，工人是沒有祖國的，所以怎麼能剝奪工人的祖國呢？反正世界市場正逐漸消除民族間的差別，無產階級的勝利要加劇這個過程。人剝削人的現象一消除，各民族間的剝削、壓迫和仇恨也就結束。民族壓迫是社會壓迫的產物。

5.「共產主義要取消永恆真理和宗教、道德、哲學等崇高觀念。」可

是，要說歷史遺留的一切觀念是絕對的，那只是因為儘管政治制度發生種種變化，剝削和壓迫卻始終存在。人類的精神產物同人的生存條件一樣容易變化；某些具體社會關係迄今在一定限度內一直是永久性的，觀念在這個限度內也就是永久性的。共產主義消滅階級制度，便推翻「永恆」觀念，因為正是階級制度自古存在，才使這些觀念帶有永恆性外貌。

當時的社會主義宣傳，在《共產黨宣言》裡根據其階級來源加以批判。首先，有封建的社會主義，它是從被資產階級的所有制打垮的貴族的立場出發來反對資本主義（法國正統派、「青年英國」）：乞靈於昔日宗法制下的幸福，抨擊資產階級破壞古制，尤其是抨擊它創造革命的無產階級。關於基督教的社會主義——「僧侶用來滌除貴族肝火的一種聖水」●，也可以這樣講。小資產階級的社會主義（西斯蒙第Jean Charles Sismondi之語）反映小生產者的憂慮，擔心工業會逼得他們無法生存。這種社會主義議論，機械化增強、資本集中和分工，肯定要造成危機、貧困、嚴重不平等、戰爭及道德淪喪；這話是對的，但是建議的補救辦法，即恢復前資本主義的生產和交換制度、有行會和宗法制的農民經濟，卻是反動而無用的。至於格律恩及其他德國著述者的「真正的社會主義」，那是一套濫弄感情的思辨貨色，是不顧階級劃分和工人的特別利益的關於人類的概括原則。這個流派的社會主義者，誘取到仍然統治著德國的封建階級的讚許，因為他們攻擊德國的進步的真正媒介——自由主義的資產階級。

這些就是反動的社會主義的種種牌號。其次還有普魯東及其他人的資產階級的社會主義，盡力要消除一切促進社會革命化的東西，以維持現有形勢——「只願有資產階級而不要無產階級。」●它依賴慈善

事業的口號和行政改革，絲毫不努力廢除資產階級的所有制。

最後，聖西門、歐文和傅立葉所倡導的那種空想社會主義或共產主義，雖然意識到階級鬥爭和對無產階級的壓迫，卻看不出後者的重大歷史任務，把它只當成改良主義計劃的被動對象。這些理論家拋棄革命的期望，目光死盯住整個社會或特權階級。他們在批判資產階級社會和提倡改革方面起過有益的作用，但是他們後代的繼承者卻打算超越現實階級鬥爭，於是變成反動的宗派，其目的是消滅階級對抗，防止無產階級有獨立的政治行動。

各個國家的共產黨人支持種種政治運動，可是只支持目的在於徹底改造現存形勢的那些運動。德國對共產黨人來說特別重要，因為德國眼下就要發生的資產階級革命，同法國和英國曾發生的資產階級革命相比，要在歐洲的、甚至德國本身的較為進步的社會狀況的背景下發生，以至於德國的資產階級革命「一定要成為無產階級革命的直接序幕」。●

就《共產黨宣言》的理論基礎來說，馬克思和恩格斯認為沒有什麼理由去修訂後來的版本。他們對歐洲的革命抱著過份樂觀的期望，並且未能預見當時本來無法預言的一些發展（《共產黨宣言》沒提到俄國和美國是可能發生革命的國家）；撇開這些不談，他們後來寫的序言或作的修正，也只包含一個理論要點：根據巴黎公社的經驗，他們相信無產階級不能奪取國家機器，利用它來達到自己的目的，而必須一開始就把它摧毀。

至於同十九世紀前期的社會主義者的論戰，恩格斯一八七八年在《反杜林論》（*Anti-Dühring*）中又回到這個論點上來，那本書重述了《共產黨宣言》中對烏托邦的社會主義的主要批評意見。他講，烏托邦

的社會主義這種學說，是一定境況的產物，在那種境況下無產階級還沒有成熟到採取屬於自己的歷史性主動的地步，顯得只是一個受壓迫、遭苦難的群體，而不是社會革命的承擔者。烏托邦社會主義由於它的發源環境，不能設想社會主義本是現時代的歷史必然性，並不是任何時期都會有的思想上的意外收穫，一種別出心裁的理論。科學社會主義的創始人馬克思和恩格斯，只要一回到他們的空想派前輩這個論點上來，便重提這三點基本指責：用博愛精神對待工人階級、拋棄革命的期望、設想社會主義是偶然產生的理論。針對這些錯誤見解，他們提出自己的相反看法，認為社會主義理論是工人階級的現實革命積極性的自覺，是一種自由的、但仍舊是歷史必然的活動。不過，恩格斯歌頌烏托邦思想家，稱讚他們對當代世界的抨擊尖銳而有勇氣，他們關於未來的預言有創見；他並不從一種優越新發現的高度輕視他們，因為他認識到限制他們眼界的歷史條件。

隨著《共產黨宣言》的問世，可以說馬克思的社會理論和他的行動方案，以明確的永久性大綱的形式完成了。他後來的著作沒有在任何基本方面修改他已寫過的東西，而是用一些專門的分析豐富了它，並且把那種往往不過是警句、口號、議論標題的東西改作成一個龐大的理論結構。所以，在以上簡短回顧了有關的歷史事件之後，我們可以放棄按時代順序的講述方法，而採用一種依據主題內容的講法。不過，恩格斯的自然辯證法理論和對哲學唯物主義的解釋，應受到特別注意，因為這兩項可看成一八四八年之前存在的那種馬克思主義中的本質改變。自然，當時已樹立而後來又詳盡闡明的原則，從來也不會表述得不容有互相矛盾的解釋。隨著社會主義運動和社會主義理論向前發展，常常出現這種情況：對馬克思關於這個問題那個問題的見解——歷史

決定論、階級理論、國家理論或革命理論——一個人有一樣理解。這是一切社會理論毫無例外（至少在政治和社會發展中一向是現實力量的那些理論）的自然命運，從這方面看，沒有一種近代理論比得上馬克思主義。不過，關於馬克思理論的確切解釋的最重大論戰，是在他去世後發生的。

-
- Gracchus Babeuf, *Conspiration pour l'égalité dite Babeuf*, I. P. 100.
 - 路易·聖西門公爵 (Louis de Saint-Simon)，法國散文家，以其《回憶錄》著名。
——中文版譯者。
 - 書的全名是：《一個日內瓦居民給當代人的信》。——中文版譯者。
 - Claude de Saint-Simon, *Industri*, 1817.
 - Robert Owen, *New View of Society*, Second Essay.
 - 指 Louis Napoleon. ——中文版譯者。
 - 馬克思，〈關於費爾巴哈的提綱〉，《馬克思恩格斯全集》，第三卷，（北京：人民出版社，一九六五年），頁五。
 - 馬克思，〈哲學的貧困〉，《馬克思恩格斯全集》，第四卷，（北京：人民出版社，一九六五年），頁一五四。
 - 同前揭書，頁一〇四。
 - 同前揭書，頁一四四。
 - 馬克思和恩格斯，〈共產黨宣言〉，《馬克思恩格斯全集》，第四卷，（北京：人民出版社，一九六五年），頁四六五。
 - 同前揭書，頁四六九。
 - 同前揭書，頁四七二。

- 同前揭書，頁四七七。
- 同前揭書，頁四九三。
- 同前揭書，頁四九八。
- 同前揭書，頁五〇三～五〇四。





第 11 章

馬克思和恩格斯一八四七年後的著作和鬥爭

1. 一八五〇年代的發展

《共產黨宣言》的發表和一八四八年政治大動亂正好是同時。巴黎二月革命後，比利時政府採取鎮壓流亡革命者的措施；馬克思被驅逐出布魯塞爾，回到巴黎代表共產主義者同盟為德國的革命事業進行工作。在三月間維也納革命和柏林革命之後，許多德國流亡者從法國前往德國；馬克思和恩格斯定居在共產主義宣傳極為活躍的科隆，從六月起發行一份報紙《新萊茵報》(*Neue Rheinische Zeitung*)，附有以他們從前擬訂的一份傳單為藍本的綱領，題名是《德國共產黨的要求》(*Demands of the Communist Party in Germany*)。這些宗旨並不是真正共產主義的宗旨，而是激進民主主義的與共和主義的宗旨，包括沒收大莊園、免費的普通教育、累進制所得稅和鐵路國有化。由馬克思任主編的這份報紙，譴責資產階級柔順而不果斷的態度，主張在規定有直接普選權的共和主義憲法之下實現德國統一；它支持被壓迫的少數民族，特別是波蘭人，號召同歐洲反動勢力的骨幹俄國進行戰爭。為了民主主義革命，無產階級同資產階級共和派結成同盟的方案，遭到許多德國共產黨人的白眼，因為他們擔心工人階級假如不能維持

做一個獨立政治實體，就會僅僅是為資產階級利益而進行的革命的工
具。

由於反動勢力在歐洲的勝利和法蘭克福議會的瓦解，馬克思結束了
在德國的革命活動。《新萊茵報》一八四九年五月停刊；馬克思被普
魯士驅逐出境，在有些困難的情況下回到巴黎，因為他預計巴黎隨時
會爆發新的革命。可是，法國政府為他在法國的居留設置障礙；他又
無錢又無生計，於是八月間在倫敦開始了新的流亡生活。他注定在倫
敦度過餘年，一面同貧窮、疾病和家庭苦惱在搏鬥。恩格斯一八五〇
年定居曼徹斯特，在那裡待了二十年，從他父親跟人合營的一家棉紡
廠取得一份收入。多少年來他給予馬克思經濟支持，犧牲自己的著述
工作，為了讓這位朋友能專心寫學術著作。

馬克思、恩格斯和幾個朋友抵達倫敦後不久，著手恢復在革命中
已解散的共產主義者同盟。他們為此起草的宣言，提出的綱領和《新萊
茵報》的綱領不同：極力主張無產階級應當脫開資產階級共和派而自
己組織起來，雖然要支持一切民主要求，但目標應當是一個最終能讓
它奪取政權的「不斷革命」的國家。馬克思和恩格斯相信，日益加深的
經濟危機勢必在歐洲，特別是在法國早日觸發革命。等到這個希望真
的落空，同盟就注定早日壽終正寢；事實上它是一八五二年結束的。
《新萊茵報》(副題是《政治經濟評論》*Politisch-ökonomische Revue*)
一八四九年在倫敦只出版了幾個月。在此後二十年當中，歐洲社會主
義運動在政治生命邊緣捱下來，但是多虧馬克思的努力，它獲得新的
理論基礎，等情況一有變化，就會突然生機蓬勃。在五〇年代，馬克
思轉向研究經濟學，自己沒有參加任何組織，雖然他同憲章派領袖們
保持著一些聯繫。

馬克思在倫敦生活時期發表的第一部重要著作是《路易·波拿巴的霧月十八日》(*The Eighteenth Brumaire of Louis Bonaparte*)，這是一篇講一八五一年十二月政變的論文，它構成馬克思的朋友魏德邁(Joseph Weydemeyer)在紐約創辦的刊物《革命》(*Revolution*)第一期的內容。這篇論文是以前曾在倫敦《新萊茵報》上發表的《一八四八年至一八五〇年的法蘭西階級鬥爭》(*Class Struggles in France, 1848—50*)的續篇；馬克思在他的新著中分析了使拿破侖這種「庸人」能夠奪取大權的階級局面。文章裡多一般性言論，包含馬克思的一些最常被引用警句。

一八五二年在科隆對一批共產黨人的審判中，提出意圖加罪於馬克思的證詞，這項審判惹起馬克思揭露普魯士警察當局的捏造；最重要的文件《揭露科隆共產黨人案件》(*Revelations Concerning the Communist Trial in Cologne*)在巴塞爾(Basle)匿名出版。從一八五一年到一八六二年，馬克思寫議論時事的文章，向《紐約每日論壇報》(*New York Daily Tribune*)投稿，有些文章雖然用馬克思的署名發表的，卻是恩格斯的手筆。投稿不夠當作生計，但是也稍有助於緩和一家人極悲慘的貧困。一連多少年，他們沒有錢付房租、報費以及買鞋子；馬克思是著名的不會記帳，而燕妮則是倫敦當舖的常客。馬克思有一段時期想謀求職業，當鐵路職員，但由於他的筆迹惡劣而遭受拒絕。

不過，馬克思在這些年當中的主要工作是精心論述從一八四四年的巴黎手稿開始的他的政治經濟學批判。他曾一次又一次相信他已把這項工作做到頭，可是他尋根究底總不知足，所以不由自主地經常尋找新近的數據和新原始資料，用來改進初稿。一八五七年的經濟危機

促使他編寫一個修訂本，但是這個本子一直沒有完成，生前未出版。這部著作的緒論一九〇三年由考茨基(Karl Kautsky)發表在(斯圖加特Stuttgart的)《新時代》(*Neue Zeit*)上，是馬克思對社會科學中的方法問題最詳盡、最重要的研究。全書的書名是《政治經濟學批判大綱》(*Grundrisse der Kritik der politische Ökonomie*)，一九三九年至一九四一年(學術研究不順利的年月)在莫斯科第一次出版。一九五三年在東柏林重版，但是在六〇年代以前一直沒有經過核訂和討論。這部著作表明馬克思的思想從巴黎手稿到《資本論》的連續性，很有意思；例如，書中包含異化勞動理論的一個新講法，有助於說明馬克思後來的著作中這一範疇的意義。

一般地講，《政治經濟學批判大綱》的本文表示馬克思未放棄四〇年代他的人本主義的思想，但是目前打算把這些思想轉換成經濟學詞句。此外，他以前碰巧見到一本黑格爾的《邏輯學》；由他的一封信也知道，《政治經濟學批判大綱》這部著作的方法受到他重讀黑格爾的《邏輯學》的影響。《政治經濟學批判大綱》的緒論包含他想要寫的著作的總計劃，因為這個計劃在《資本論》裡只實現了一部份，所以大家向來議論他後來的意見是否有了改變，有多大改變。不過，麥克雷南(David McLellan)及其他人的最近研究結果，清楚地說明了沒有任何理由認為他有什麼本質改變。《資本論》三卷討論價值、貨幣、剩餘價值和資本積累的理論(第一卷)，流通和再生產(第二卷)，及利潤、地租和信貸的理論(第三卷)，三卷構成原來計劃的結構的一部份，而《政治經濟學批判大綱》則是初步梗概，而且是唯一梗概，涉及整個問題範圍，就是說它是我們所掌握的馬克思經濟學說的最全面的講述。書中包含關於《資本論》中出現的一些重要思想的最早陳述，例如平均利潤率理論

和不變資本與可變資本的區別，也包含一些在後一書中見不到的論點。除最前面批判凱里(Henry Charles Carey)和巴師夏(Frédéric Bastiat)的部份外，其他論點包括關於對外貿易和世界市場的意見，以及通篇散見的按一八四四年手稿風格寫的哲學性段落。《政治經濟學批判大綱》的出版沒有在任何重要方面改變馬克思主義學說的總貌，卻支持了那些相信馬克思的哲學靈感有連續性的人的看法，而沒有支持那些認定他青年時代的人本主義學說與成熟時代的經濟原則徹底分裂的人的看法。

馬克思的另一部經濟學著作這時問世，即《政治經濟學批判》(*Zur Kritik der politischen Ökonomie*)，一八五九年靠拉薩爾的協助在柏林出版。書裡馬克思首次表達了他的價值理論與李嘉圖的理論不同，不過他並沒有發揮到圓融的地步。這部著作的序言是馬克思最常被人引用的文字，因為它包含對後來所謂的歷史唯物主義的最簡明概括的闡述。

一八五九年至一八六〇年間，馬克思把許多精力灌注在跟福格特(Karl Vogt)的論戰上，福格特是一位德國政治家兼博物學家，當時在伯爾尼(Berne)大學任教。爭吵的直接原因是，馬克思指控福格特在法奧戰爭時期陰謀支持拿破侖三世。這項指控沒有很多證據，但是後來的事件說明它是正確的。除此而外，福格特提倡一種粗陋庸俗的唯物主義(「思想是大腦的分泌物，正像膽汁是肝臟的分泌物」)。一八六〇年出版的馬克思的著作《福格特先生》(*Herr Vogt*)痛斥他搞陰謀、誹謗中傷、耍兩面派；可是，這本書現在不過有人物傳記事實的意義罷了。

2. 拉薩爾

除了普魯東，十九世紀六〇年代馬克思在理論家當中的主要敵手是拉薩爾，論在德國的思想影響，許多年間拉薩爾是大大超過馬克思的。

拉薩爾是布雷斯勞(Breslau)的一個猶太商人的兒子。一八四三年至一八四六年，他在柏林和布雷斯勞學習哲學和語言學，想要從事學術界職業。他成了黑格爾主義者(不是青年黑格爾派)，閱讀社會主義文獻，自幼決定他注定要成為著名哲學家，改造德國的社會狀況。可是，他的精力長時期盡花在個人私事上。他愛上年紀幾乎是他兩倍大的哈茨費爾特伯爵夫人(Countess Sophie von Hatzfeld)，前後十年裡，在德國無數個法庭上拿出騎士般的風度，反駁跟她疏遠的丈夫，為她的財務利益辯護。與此有關，他因為同謀盜竊某些文件而在一八四八年初遭逮捕。半年後被釋放，但是到十一月因為發表煽動性演說支持革命，又坐了幾個月的牢。從一八四九年在一八五七年，他住在杜塞爾多夫。在這期間他同馬克思有書信往來(他們是一八四八年最初認識的)，還寫了一部論赫拉克利特的巨著，《愛非索斯的晦澀哲人赫拉克利特的哲學》*Die Philosophie Herakleitos des Dunklen von Ephesos*); 馬克思在給恩格斯的一封信裡說，這本書是黑格爾的《哲學史》(*History of Philosophy*)中有關章節的摻水版，而把它徹底抹煞。一八五九年，拉薩爾發表歷史劇《弗蘭茨·馮·濟金根》(*Franz von Sickingen*)，主題是十六世紀的一位騎士，領導一個同盟在德國擴大大宗教改革運動；他的悲劇式命運顯然是打算象徵一八四八年革命的失敗。這個作品充滿愛國情緒和對德國的使命的信心。一八六〇年，拉

薩爾寫了一些論費希特和萊辛(Gotthold E. Lessing)的文章，一八六一年他發表了最重要著作《既得權利體系》(*The System of Acquired Rights*)。這是一部哲學的、歷史的和政治的論著，在學術界很受歡迎。拉薩爾在回顧羅馬和日耳曼的繼承法歷史之後，討論先前薩維尼也已提出的問題：在什麼情況下既得權利喪失有效性？這對於當前政治有明顯關係，因為特權的辯護者援方成規，法律不能有追溯效力；由此他們推斷，新法律不能消滅在以前的法律下獲得的權利。拉薩爾的反對議論採取以下的方針。既得權利是個人的蓄意活動產生的權利；可是法律卻不言而喻地假定，這種權利只有在一般地為現行法律制度所容許的時候才有效，而法律制度則是由整個民族的覺悟得到正當性。假如某一類權利或特權遭到後來法律的禁止，個人就不能引據準則法律追溯無效，例如聲稱他有權保有奴隸或農奴，或者免納稅，只因為「一向如此」。這樣，拉薩爾為包含取消特權的社會變革的合法性進行辯護。

拉薩爾這位政治家和工人運動思想家的活動，嚴格的說是一八六二年開始的，而(由於他早逝)只繼續了不過兩年多一點。他那時正住在柏林，積極參與普魯士的制憲辯論，攻擊進步黨的自由主義派。一八六二年春天，他發表了一份告工人書，後來人稱為工人綱領，成為對他的見解的最權威的說明；還發表了一篇關於憲法的講話和一篇論費希特的演講。

進步黨在普魯士工人階級中追隨者大有人在；它有一個領導人舒爾采—德里奇(Schulze-Delitzsch)提倡共濟會、保險基金和消費合作社，作為在勞資合作的結構內部改善無產階級境遇的方法。不過，有些團體不滿足於開明資產階級的恩惠，其中萊比錫的一個團體籲請拉

薩爾陳述他關於工人運動的態度。拉薩爾在一八六三年一月用一封公開信作出答覆，這封公開信成爲那年五月建立的第一個德國工人階級社會主義政黨「全德工人聯合會」的一種憲章。

後來大家才知道，原來在此同時拉薩爾跟俾斯麥(Otto von Bismarck)取得聯繫，顯然是希望同保守派結成同盟對抗資產階級。俾斯麥一八七八年在帝國議會的一次演說中講他曾經應拉薩爾的請求和他談過幾次，但這些次談話不是談判，理由很簡單，拉薩爾不代表任何政治力量，沒有什麼可提出的；不過，他描述拉薩爾是個有才智的人，一個真正愛國者。

工人聯合會在拉薩爾生前沒有取得什麼特別成就，但是發展到大約有一千名會員，是德國工人階級第一個獨立的政治表現。一八六四年八月，拉薩爾在日內瓦爲了他想娶的一個十七歲姑娘而進行的決鬥中喪命；她的貴族家庭不肯接受他，她本人也變了心，回到先前的未婚夫一邊，於是拉薩爾寫了一封侮辱性的信，結果是發生挑戰和他的死亡。

馬克思和拉薩爾一八六一年在柏林晤面，第二次又在倫敦相會。他們從未有過真誠情誼；馬克思不信任拉薩爾，在給恩格斯和別人的信裡屢次批評他，而他的政治歧見是拉薩爾逝世若干年後，在一八七五年的《哥達綱領批判》中表現得最爲顯著。厭惡和惱怒也有個人原因。拉薩爾是個有傑出能力的人，但他也是浮誇炫耀的暴發戶，有點戲劇演員的派頭。一八六〇年，他給一名當時他戀愛的婦女寫了一份「自白書」，這是天真的自誇的一個特等標本。他自表爲受人民崇拜的天才、一個（當時只存在於他想像中的）革命政黨的領袖，是一個新羅伯斯庇爾(Maximilien Robespierre)，是讓他的敵人聞名喪膽的人；是一個

具有九十歲賢哲的經驗閱歷的三十五歲的人，而且是擁有每年四千塔勒(talers)收入的人。

不過，馬克思和拉薩爾的爭執主要不是由於個人反感。他們幾乎在每一個實質問題上：在經濟學說、政治策略上，在他們一般說來對國家、特別說來對普魯士邦所持的態度上，都意見分歧。一般地講，可以說他們見解一致的論點不帶有絲毫明確的馬克思主義成份。他們的一些意見分歧如下：

首先是，從經濟上對無產階級狀況的判斷。拉薩爾在他的〈一八六三年公開信〉中講，自由主義者誤以為他們靠保險基金、合作社等等，能解放工人階級；當然，這還符合馬克思的見解。可是，拉薩爾進一步根據「經濟學鐵律」來證明他的論點，這「鐵律」是說，如果工資是由勞動力的供給和對勞動力的需求來確定，工資必定降低到維持工人及其子女生存必需的「生理最低限」。假如工資由於什麼原因而提高，工人階級就會子女較多，於是勞動力供給的增多就會把工資壓低；假如工資降到最低限以下，工人就會子女較少，對勞動力的需求就會超過供給，工資就會上升。只要供求關係在支配工資水平，這種惡性循環必不可免。

拉薩爾是由馬爾薩斯和李嘉圖那裡接受下來這個學說，多少有點拘泥原講法。馬克思從沒有照這種形式承認此一說，雖然他有時（特別是在早期著作中）抱有工資一定趨向生理最低限的看法，他卻不承認拉薩爾論證這學說的那套道理，因為在確定勞動力的供求關係上它只注重人口統計因素。的確，很明顯供求關係不能絕對地度量，而只能結合整個經濟狀況來度量，包括繁榮和蕭條、世界市場情況、技術進展、農民與小資產階級的無產階級化、最後還有工人階級對工資施壓的效

果等這類問題。依照情況，這些因素可能總一起提高或壓低工資，可是把整個問題化爲某個現存無產階級的出生率問題，怎麼說也是嚴重的過份簡單化。此外，拉薩爾在這個文件中自相矛盾，他講隨著一般進步的增大，最低需要也增大，因而根據比較工人的現時地位和過去地位，無法談工人的境遇有所改善：工人所掙得的按絕對量說也許是多了，然而相對於總的需要可能情況惡化。可見最低限不單是生理上的最低限，也是社會上、文化上的最低限。照這樣理解，「相對貧困化」理論便接近馬克思在五〇年代和六〇年代所表示的看法了。

其次是，拉薩爾與馬克思有一點根本不同：他由「經濟鐵律」推斷，解放工人的正道是發展生產合作社，社中工人要得到和他們生產的貨物價值相等的工資。無產者憑自己的努力是無法建立生產合作社的，所以國家必須通過信貸制度予以協助。爲做到這一點，工人必須能對國家施加壓力，總要有平等的直接普選權，他們才能施加壓力。

這個綱領至少在三個重要方面違反馬克思的理論。在他看來，由生產者聯合會控制經濟，簡直是普魯東的烏托邦的翻版。這一類單位即使屬於工人所有，也只能以目前盛行的那種競爭狀態存在。市場規律會繼續起作用；還會有危機、破產和資本集中。不論怎樣，工資決不會跟生產的貨物價值完全相等，因爲那種價值一部份必須用於公眾需要、必需的非生產性工作、儲備等等。最後，規定國家要充當在資本主義條件下工人階級解放代理者的那種綱領，違反馬克思的國家概念，他認爲國家是特權階級的防禦武器。

拉薩爾根據黑格爾主義的觀點批判自由主義的國家理論，他在《工人綱領》(*Arbeiterprogramme*)中寫道，依資產階級說國家的唯一作用是保護個人的自由和財產，那麼假若沒有罪犯它就無事可做了。可是，