

道德與辯證法

杜威博士等著 李書勳譯

亞東圖書館印行

法證辯與德道

著等士博威杜

譯勳書李

行印館書圖東亞

國立北平圖書館藏

譯者序

十六年前（民國十二年），中國發生過一次震動思想界的大論爭，即所謂科學與人生觀的就是。起因是張君勱先生在清華大學裏的一篇講演，他說的大意是：人生觀不能受科學的支配，不能為科學所解釋，因為：「人生觀之特點所在，曰主觀的，曰直覺的，曰綜合的，曰自由意志的，曰單一性的……」接着他又舉例來說：「亞丹斯密，個人主義者也；馬克思，社會主義者也；叔本華，哈德門，悲觀主義者也；柏拉圖，黑智爾，樂觀主義者也。彼此各執一詞，而決無絕對之是與非。……」

演辭一出，中國的地質學家丁文江先生馬上起來應戰，在努力週刊上寫

下了幾萬字的長文；但主要的意思很簡單：科學是可以支配人生觀，解釋人生觀的。可是究竟怎樣支配，如何解釋，他卻完全沒有反舉出來；而更糟的則是丁先生拿了柏克萊，皮爾遜等的經驗批判論來反對張先生的柏格森主義，所以無怪陳獨秀先生在序文裏要說擁護科學這方面『幾乎是卸甲丟盔的大敗戰』了！

後來丁張兩方都參加了許多教授學者；但大半是像獨秀先生所說的：『下筆千言，離題萬里』，看了祇能叫人慨嘆乎學海的淵博，無從窺其邊際；至於究竟說些什麼，那恐怕連這班學者先生自己都不甚了了，所以那次論戰雖然是砲火連天，聲震遐邇，可是會幾何時，烟消灰滅，如今祇贖着亞東圖書館的兩冊小書，作個紀念，在現代人的腦海裏，可以說已經逝去得無影無蹤了。

我們現在如果重讀此書，在這些名流學者的煌煌大文中，誠如胡適之先生所云，祇有吳稚暉先生的宇宙觀與人生觀，才算稱得上「起講」，而值得胡先生「表示敬意」的。

因為參戰的全體學者中，就他們的專門學問說，雖然有許多是優秀的科學家，但是一談到哲學可就糟了，簡直是毫無例外地屬於唯心主義的營壘，擁護科學最力的胡適之與丁文江兩先生，也還只是從杜威先生那裏學來的一點實驗主義，所以無怪他們要在柏格森，杜里舒這班「玄學鬼」之前「卸甲丟盔」了。

不過吳稚暉先生這一通砲火，至多也只能破壞一部分「玄學鬼」的陣地，當然更談不到什麼「最後勝利」了。因為吳稚暉先生雖然採用了法國造唯物論的手榴彈，並且還開放了英國造進化論的步槍；但他總還不肯或不敢

用德國造辯證唯物論這一尊無堅不摧的大砲；所以他表面上似乎也打死過幾個『玄學』兵，但結果卻祇做了一個『科學』軍敗績後的一位『押陣大將』，等得到了民國十四五年，中國另一部分兵士搬出了馬克思那尊大砲來的時候，吳老先生索性就對『玄學鬼』投了降，把所有的武器都向真正的唯物論者投射過來了。這情形當時曾經使許多吳老先生的愛護者驚疑的，後來時過境遷，人們也就把這位『妙語驚天下』的老先生忘了；但是在哲學思想上，卻從不會有人企圖對他老先生的態度，作一次鄭重其事的分析的。

在這篇短短的序文裏，我們當然不能來完成這個任務，不過既然把問題提出來了，總不能就此算數吧，至少我們得把吳稚暉先生思想的要點，加以簡單的觀察。他新信仰的宇宙觀與人生觀，包含着以下的幾個要點：

『（一）我是堅信精神離不了物質；』

『(二)我是堅信宇宙都是暫局；』

『(三)……古人不及今人，今人又不及後人；』

『(六)我信道德乃文化的結晶，未有文化高而道德反低下者；』

『(七)我信宇宙一切皆可以科學解說。』

上面這幾點，一般的說來，當然都是唯物論的說法了，連辯證唯物論者都可承認的；那末爲什麼牠們不能戰勝『玄學鬼』，而且吳稚暉反被『玄學鬼』俘虜了去呢？原因很簡單：在階級社會裏談『人生觀的科學』，如果把階級的學說拋開不要，那就別談什麼反對玄學；因爲一個人既不能離社會而存在，則他無論如何，總不能不是社會中某一階級的一個成員，這一成員的資格，即確定了他的宇宙觀與人生觀（尤其是人生觀），現在假使想談某一人的人生觀而不從他所隸屬，所生活的階級立場上下手，只是空空地研究他

對於宇宙與人生的觀念，要想他不流於形而上的玄學，其可得乎？

誠然，吳先生把道德，直覺等『微妙的』東西，並不像『玄學鬼』那樣地統統送進了不可知的王國，他相信這些都是環境的產物，是受着空間與時間的限制的；但是撇開了階級來談社會環境，那末這所謂環境也就抽象與空洞得可憐了。同時『玄學鬼』也決不會怕這件武器的，而且他還能給你一個反攻；譬如吳稚暉說靳雲鵬聽了要『勃然大怒』的事情，假使你去對英國的勞愛喬治說，『彼亦止笑謝』，可知『羞惡之直覺，實會賦自環境……』但是『玄學』兵主帥張君勱先生也許會那樣來回答吳先生：我原已說過，『凡此問題，東西古今，意見極不一致』，所謂『東西古今』，就是所謂『時空的限制』了，你們只是重複了我的意見，並沒有進而說明『東西古今』的人生觀『不能一致』的道理。

如果張先生真的這樣反駁過來，我敢斷定吳先生是無辭以對的，因為所謂『賦自環境』也者，實在也只有說明其然，而不會說明其所以然呢。要說明其所以然，那只有借重那唯物史觀與階級學說了。靳雲鵬之所以聽見人家要『替他老母做媒』而『紅漲於臉』，以及勞愛喬治之所以祇是『笑謝』，歸根結蒂地說來，還是逃不了女子片面貞操與從一而終那些觀念的作用；靳老爺之勃然大怒，祇因為他是生長在前資本主義時代，他是宗法社會殘餘勢力的政治代表，是落後的地主階級的統治者；對於這個階層，女子的片面貞操觀是堅執着的；至於勞愛喬治則是世界最前進資本主義的產物，是工業資產階級的政治代表，對於這一階級，婦女中的地位至少已經提高了，再醜婦已經算不得什麼恥辱了，所以他決不會因人勸喬治老太太再嫁而拚命；這樣看來，靳老爺的『怒』，與喬治先生的『笑』，實在不能簡單以中英國情殊

異或中英國民性不同這類話來解釋的。倘簡單提到『國情』或『環境』，並不站在唯物史觀與階級學說的立場上來指出怎樣的環境，並怎樣造成這環境，那末『玄學鬼』張君勸先生也早已指出過『人生觀因東西古今而不同』了；並且『東西古今』祇有比『時空限制』說得更加明確，那末『押陣大將』一遇到辯證唯物論的壓迫，立刻轉變為『玄學軍』進攻的急先鋒，難道還有什麼可以驚疑的嗎？

至於吳稚暉先生以下的全體『科學』戰士們，讓我們不客氣地說一句，他們本質上無一不是澈頭澈尾的『玄學鬼』，不過大多披上一件實驗主義的外套罷了。其實所謂實驗主義也者，本來祇是一種最狡猾的唯心論，一種最煩瑣的經驗論，一種最淺見的功利論。無論對於那一個人，或那一社會事件，他們都單另地拿來放在資產階級的測量器上，在自己這庸俗的智慧室

裏，『實驗起來』，他們一方面爲自己的階級利益所囿，另一方面又排斥了黑格兒哲學中的歷史的觀點，所以這班實驗主義先生們『實驗』後的認識總是極其反動與荒唐的。試看中國的例子吧，有一位實驗主義的大師，很久以來，就只曉得『外國人到中國來傳教做生意』，而怒斥帝國主義爲神話；他不想從根本上解救中國，而只願『好人出來組織政府』；這些主張，都是實驗主義『科學分析』後的最好結果！

*

*

*

中國那次思想界的大混戰，表面上似乎沒有什麼結果，但是民十四以後中國歷史的實際發展，給這次爭論以有力的解決，辯證的唯物論以排山倒海的力量，衝破了一切障礙，開始征服了中國一切前進青年與知識分子的心智，那時無論柏格森牌道地的玄學也好，皮爾遜牌『科學的』玄學也好，統

統消聲匿跡了，甚至連『押陣大將』的『人欲橫流』的『唯物論』，也都像太陽出現後的螢光一樣，只能在少爺小姐們那些終日幽暗的閨閣裏閃耀了。

但是歷史卻永遠是進兩步退一步的。隨着法西斯的抬頭，民主主義的衰落，以及社會主義的危機，在世界範圍內，一切反動的唯心的哲學派系，又都張牙舞爪起來了。現在從法西斯的種族主義者起，一直到民主主義的實驗主義者止，都起來對辯證法的唯物主義，尤其對布爾雪維克主義，施行無情的攻擊。結果則引起了最近激動歐美思想界的關於布爾雪維克主義的大論戰。將來這論戰的餘波一及到中國的時候，一定又會重提起十六年前的舊爭論來的吧。所以我們於紹介此次世界論戰的當兒，不得不回顧一下『人生觀與科學』的舊案。

這次論戰的範圍極廣，參戰者又極複雜，所以我們的紹介，其勢不得不

以一部分爲限；本書中所收入的乃是美國所發生的一部分。

這回美國的爭論，可以說是實驗主義者提起來的，這人就是麥克斯·伊斯脫曼，他在俄國革命剛才成功的時候，就同情了蘇聯，他是美國共黨創造者——約翰·里特的至友，是美國有名左派文藝刊物新羣衆的最初編輯，他同情共產主義，並自命爲社會主義者，但他從來不曾服膺過馬克思主義，在根本的哲學思想上，他還是一個實驗主義者。一九二七年聯共分裂後，他同情於左派反對派，等到最近蘇聯當局公開以流血的手段來對付革命元勳之後，他認爲俄國革命業已失敗，乃進而懷疑社會主義的理想，尤其攻擊布爾雪維克主義的理論與實際，在一九二八年三月的美國 Harpers 雜誌上，他對馬克思主義的哲學施行抨擊，並提出了社會主義理想的修正綱領。

同年六月，亡命墨西哥的蘇聯反幹部派領袖托洛斯基，在美國新英特維

誌上爲文反駁（並不對他一個而發），替馬克思的辯證唯物論與布爾雪維克主義辯護；八月間，當今實驗主義的大師，亦即我國大多數學者的受傳師杜威博士，起來批評托氏主張，在理論上爲伊斯脫曼作聲援。

這以後（有的還在以前），就引出了無數有名的學者與教授們的大文，如美國的Sidney Hook, Charles Yale Harrison, James Rorty, Edmund Wilson, Philip Rahv, Benjamin Stolberg, James Farrell, Louis Hacker等，（以上諸人，都是美國有名的激進知識分子，大半曾經是共產黨員或同情者的），法國的紀德，比利時的Victor Serge，以及Ignazio Silone與Anton Ciliga 諸人。

這次爭論還只是開始，現在離結果還很遠，同時我們可以預斷，這樣的爭論也決不會有什麼確定的結果的，因為只有實際鬥爭，只有歷史的本身，

才能替牠得出最後的結論來。

關於這次討論的內容，這裏我們不必多說，讀者們自己閱讀好了。本書中所收入的四篇文章，在數量上雖只是整個爭論的一小部分，但在質量上卻已經很足夠了，兩篇全譯的是兩方『主將』的意見（當然以哲學而論），兩篇節譯文章的主旨，則各自接近於某一方面的。

爲什麼說是接近呢？因爲伊斯脫曼雖在根本上同意於杜威的意見，但是並不完全一樣；詹姆士·盤納姆則雖然是一個馬克思主義者，甚至是一個布爾雪維克主義者，但他並不贊成辯證法。

臨了，我希望以後還能陸續地把這爭論介紹給中國的讀者們。

譯者。一九三九年，九月二十一日。

目次

俄國與社會主義的理想……	前任新羣衆雜誌主筆	麥克斯·伊里斯脫曼	一
他們的道德與我們的道德……		里昂·托洛斯基	九
手段與目的……		杜威博士	九一
科學家的麥克斯·伊里斯脫曼……	美國紐約大學哲學院教授	詹姆斯·盤納姆	一〇五

俄國與社會主義的理想

麥克斯·伊斯脫曼

.....

我們當然不能把具有決定作用的事實，或行動的綱領完全不顧，光來修改目的。不過，以一種極消極的態度，我們可以依着科學的觀察和俄國的試驗，對社會主義的理想，試作我們概括的修正：

(一) 這理想不要看成為歷史進化這一萬能過程的一個終點，而應看成為那些努力想達到這終點的人們心目中的目的。

(二) 從這情形中發生出來的存在與世界史的問題，應該承認其存在，但這些問題，不能以假裝不知以為知的方法來解決的。

(三) 這理想的各個構成成分，應個別地加以分析與研究。

(四) 其中有些成分，在現代的生物學與心理學知識看來是顯然荒誕的，在現代的常識看來更不容說是荒誕的，應該加以拋棄。

(五) 除去了這些荒誕的成分之後，留下來的那些成分，沒有一種可以瞭解成爲絕對的。

(六) 自由與個人主義的原則，同那平等與合作的原則之間的衝突，應加以調整，如有必要之處，應相互讓步。

(七) 爲要使那錯綜的財富生產機關得以行動，我們絕對必須犧牲一點個人自由，在這限度內，我們一定要把牠貢獻給合作以及國家的管理。

(八) 在這限度之外，我們必須以永遠的警覺來保衛我們個人的自由，

譯者按：上面這一段譯文，是伊斯脫曼在一九三八年三月號美國 Harper's 雜誌上那篇論文的結論。這論文就是引起了一年來歐美前進知識者中之激烈爭論的。因為文字太長，同時他主要的精神是依着杜威博士的『工具主義』的，所以我們既然有了杜威本人的文章，也就把牠前面的長文略去了。這使我們對於問題的瞭解，本來是已經很清楚的了。不過爲要更明白以後各方駁難的文字起見，在這裏，還想簡單地把他全文的要點摘譯一下。他的全文分五節：

第一節：『俄國革命就其主要的目的而論，已經失敗了。『無產階級的專政』並不是走向「自由與平等的社會」的一個過渡，而成爲以特權的官僚制爲基礎的一個粗暴與殘酷的個人專制了。』『忠實而能思考的人們，面對着這個悲劇，……一定覺得看到了一種合

法試驗的不幸的結果。」「社會主義死了！社會主義萬歲！」的呼聲，也許可以滿足暫時的衝動，但不能長期支持一個能思索的意志。試驗失敗，智慧要求我們依據着結果，重行考驗其所憑藉的理論，並加以修正。」

於是伊斯脫曼就來重行考驗馬克思主義了，他說：「馬克思從黑格兒那裏繼承了他哲學的信仰。他相信世界是循着牠自己必然的運動的，由於一種「辯證的」程序，「從較低的達到較高的」……」「社會是由於衝突與流血的鬥爭而前進的，善與惡祇是兩種力量的名字，經過這兩種力量的衝突，「較高的形式」就產生了……」伊斯脫曼說：「這是科學的反面，是宗教。」他又說：「我們沒有確實的知識叫我們知道，究竟世界往何處去，到「較高的」呢，還是

「到較低的」形式」……「不過我們在留心着牠到那裏去。由於試驗的過程，如果我們虛心地學習每一試驗的結果，那我們未必不能擬出某個計劃來達到那社會生活之更合理與更適宜的普遍形式的。」

第二節：伊斯脫曼解釋着爲什麼「馬克思主義這一種玄學，能那樣容易地叫人接受？」這就在於「牠所提出的行動。似乎是合理的。」這種行動的總路線，就是：「參加工人反資本家的嚴酷鬥爭，使牠變成革命的，使牠覺悟到可能性，使牠愈快愈好地奪取政權，實行階級獨裁，開始社會主義化的過程。」伊斯脫曼說這種行動方法就像是「糊住了眼睛，像隻瞎眼的牛，爲的去爭取社會鬥爭的勝利。」

第三節：伊斯脫曼說馬克思還不及空想社會主義的大師，因他從

不把人性當個問題來研究，這樣來談『地上的天國』，猶之乎建築師不注意到造房子的材料。他說馬克思對於這個首要的問題，祇說過下列的話：『個人……離開了他所居住的境地，就沒有真實的存在；爲要懂得人的真性，必須把他和社會放在一起，在社會生活中……』

『所有的歷史無他，只是一種人性之不斷改變而已。』伊脫曼認爲『這句話絕無貢獻。』

第四節：伊脫曼批評托洛斯基氏的樂觀主義。他說：『托氏堅決說列寧的馬克思主義的政策，要求世界革命之不斷援助，這當然是對的。不過據我看來，他說，俄國即使祇是一個單獨的工人國家，發展起來也不一定要使列寧的希望悲慘地失望，那是錯的。』

所以他以為有了俄國革命教訓之後，再不應該信仰馬克思主義，而應大胆地重行考慮了。

第五節：伊斯脫曼以為馬克思的學說，與他的前趨者同樣是烏托邦的，一切所謂『自由與平等的社會』，『從必然跳躍到自由的王國』，『勞働不僅成爲生活的一個手段，而且是生活之最高的欲望』，等等目的，都是荒誕不經的胡說。然後又批評馬克思之反對自由與個人主義，於是鄭重地聲明道：『如果要生活具有尊嚴與豐富，那末自由與個人主義的原則，是必須視若神聖地加以保存的。』接着，就是上面我們已經譯出來的結論了。

他們的道德與我們的道德

里昂·托洛斯基

——紀念里昂·西道夫——

道德的腐臭

在一切反動勝利的時代裏，民主主義者，社會民主黨人，無政府主義者，以及其他「左」翼營壘的代表，這些先生們，開始發散出比他們平常加倍的道德的臭氣，這猶之乎一個處在恐懼中的人，發散出加倍的汗水一樣。這些道德家疏解着摩西的十誡或山上說教，可是他們的對象，與其說是那日益勝利的反動，毋寧說是這些受反動逼害的革命者，因為革命者的「過火行為」與「無道德」的理論，「引起」了反動，同時使反動倒成爲道德的了。

他們更開了一張避免反動的簡單而可靠的藥方，這就是：只要在道德上努力更生自己。凡對此有興趣的一切報館的編輯室裏，在替那些欲求者供給着完美道德的任意的模型。

此種虛偽與誇張的說教之階級基礎，乃是知識分子的小資產階級。牠的政治基礎，是他們在那行將到來的反動之前的無力與混亂。心理基礎，則是他們想裝着先知者的假鬚，以圖克服他們自己處境卑劣的感覺。

道德俗士所愛好的方法，就是把反動與革命的行為混作一談。他在這方法上之所以成功，乃借助於形式的類比。在他看來，沙皇主義與布爾雪維克主義是雙生子。同樣在法西斯主義與共產主義上也發現了是雙生子。他們列了一張清單，其中搜集着加特立教——尤其是耶穌會派——與布爾雪維克主義兩者的共同點。希特勒與莫索里尼則從他們這一方面也恰恰應用着同樣的方

法，暴露出自由主義，民主主義與布爾雪維克主義只是同一罪惡的各種不同的表現。說史大林主義與托洛斯基主義在『本質上』是同一東西這個觀念，現在得了自由主義者，民主主義者，虔誠的天主教徒，唯心論者，實驗主義者與無政府主義者的共同贊成。如果史大林主義者不能從屬於這一『人民陣線』，那祇因為他們偶然太忙於消滅托洛斯基派的緣故。

此種『接近』與類似的基本特點，即在於他們完全不管各種不同流派的物質基礎，即牠們的階級性質，以及以此為標記的牠們的客觀的歷史作用。他們祇依照着某些外表的與次要的表現，最通常的則依照着牠們對這一或那一抽象原則的關係（這關係對於某一分類家具有一種特殊的專門價值），來估計與區分各種不同的流派，這樣，在羅馬教皇看來，共濟會員與達爾文主義者，馬克思主義者與無政府主義者，都是雙生子，因為他們都褻瀆神聖地

否認那不容否認的觀念。在希特勒看來，自由主義與馬克思主義是雙生子，因為他們都不管什麼『血統與榮耀』。在民主主義者看來，法西斯主義與布爾雪維克主義是雙生子，因為他們都不在普選之前低首。其他諸如此類者不一。

上面所歸為一類的派別，無疑有某種共同的特點。但事情的本質乃在於這樣的事實，即人類的進化，既不以普選，也不以『血統與榮耀』，也不以不容否認的觀念的獨斷教義為極限的。歷史的過程首先表示出階級鬥爭；況且，不同的階級，爲了不同的目的，在某些場合，是可以應用同樣的手段。事實上也不能不如此。從事於戰鬥的兩方軍隊，時常有多少對稱的；如果他們戰鬥方法中絕無相同之點，那他們相互間就不能予以打擊了。

假使一個無知的農民或小店的老闆，對於無產階級與資產階級間的鬥爭

之來源與意義，完全不懂，只覺得他處身於兩把火之間，那他會以相等的仇恨來對待那個交戰的營壘。而所有這些民主主義的道德家是誰呢？中間階層的思想家們，已經陷入，或恐怕陷入於兩火之間。這一模型的預言家之主要的特點，就是他們之自外於偉大的歷史運動，一種硬化了的保守的智力，沾沾自喜的偏狹性，以及一種最原始的政治上的怯懦。道德家們所最希望的，就是願歷史讓他們抱着他們的小書，小雜誌，定戶，常識與道德的抄本，和平地生活着。但歷史並不讓他們生活於和平之中。牠有時從左邊踢他們一脚，又時而從右邊給他們一掌。這就很顯然了——革命與反動，沙皇主義與布爾雪維克主義，共產主義與法西斯主義，史大林主義與托洛斯基主義——都是雙生子。誰如果懷疑這一點，那不妨摸摸這些道德家本人的左右兩邊，都起着對稱的頭蓋上的腫塊。

馬克思主義的無道德論與永恆真理

反對布爾雪維克「無道德論」的最通俗與最動人的一種指責，根據於那布爾雪維克主義的所謂耶穌會派的格言：「為目的不擇手段」（目的使手段成為正當）。從這裏就不難得到更進一步的結果：因為托洛斯基主義者與一切布爾雪維克（或馬克思主義者）一樣，也不承認道德的原則，因此，在托洛斯基主義與史大林主義之間，並沒有「原則上的」分別。（這點得在後面指明。）

有一種完全庸俗與無恥的美國月刊，關於布爾雪維克主義的道德哲學提出了一些問題。他們之提出這些問題，照例是同時存着倫理與廣告這兩個目的的。這位不可企慕的H·G·韋爾斯，他那崇高的玄想，本來祇能為他的

荷馬式的自滿所超越的，卻也很快地和那些尊重常識的反動的勢利之徒走在一起了。這裏一切都得其所。不過即令在這些以爲必須保護布爾雪維克主義的參加者中，在大多數的情形中，並不是沒有懦怯的遁辭的（例如伊斯脫曼），他們說：馬克思主義的原則自然是壞的，不過在布爾雪維克黨人中，也還有有價值的人。這樣的『朋友』，真比敵人要危險得多。

假使我們要鄭重其事來同這班暴露真相的先生們計較，那首先我們要問他們：你們自己的道德原則是什麼？這兒的問題就難於收到一個答案了。讓我們暫時假定着：無論個人的或社會的目的，都不能爲手段作辯護。那末顯然要尋找歷史社會之外的原則，與在這些原則中生長起來的目的了。但是那裏去找呢？如果不在地上，那一定在天上。教皇們在很久以前，就已在天啓中發見了無過的道德原理。那些小小的塵世間的教皇們，說及永恆的道德真

理時，並不說出牠們的來源。不過我們在結果中卻得到了辯解：因為這些真理是永恆的，牠們一定不僅在半猴半人出現於地上之前，而且應該在太陽系進化之前就已存在了的。然則牠們是從何處發生的呢？永恆道德的學說，如果沒有上帝是不能成立的。

盜格魯·撒克遜型的道德家們，祇當他們還不會自限於唯理主義的實用主義之前，資產階級簿記的倫理學家們，似乎是夏夫次倍利子爵（Viscount Shaftesbury）之自覺的與不自覺的學生。夏夫次倍利——在十八世紀之初——從一個假定為一成不變的特別的『道德意義』中，抽繹出道德的判斷來。超階級的道德，必然要承認一種特殊的物質，承認一種『道德的意義』，『良心』，某種絕對的東西，這東西正是上帝之哲學上胆怯的一個假名。道德如果脫離了『目的』，即離社會而獨立，那不管我們是從永恆真理或從『人之

本性」中抽繹出來的，歸根結蒂，總證明是一個「自然神學」的形式。反對辯證唯物論之軍事行動的唯一堡壘，只有天了。

在上世紀之末，俄國產生了一整批「馬克思主義的」學派（史脫羅威，倍爾及也夫，布爾格可夫等），他們想用一種自足的，即是超階級的道德原理來補充馬克思的學說。這班人，當然從康德及其無上命令開始。但他們怎樣作結呢？史脫羅威現在是克里米男爵烏郎格爾手下的一個退休的總長，是教會的忠實信徒；布爾格可夫是一個正統派的牧師；倍爾及也夫則用幾種文字來解釋聖經裏的啓示錄。這些初看似乎是意外的變形，決不可以「斯拉夫靈魂」來解釋——史脫羅威具有一個日耳曼靈魂——而是要用俄國社會鬥爭的掃蕩來解釋的。此種變形的基本趨向，主要是國際性的。

古典的唯心哲學，祇當牠的目的在於將道德世俗化的時候，即當牠要把

道德從宗教的裁判中解放出來的時候，牠是代表着前進的一大步（如黑格兒）。但既同天分離之後，道德哲學就該在地上找尋根基了。唯物論的任務之一，就在於發見此種根基。在夏夫次倍利之後，來了達爾文，在黑格兒之後，來了馬克思。現在如果求助於『永恆道德的真理』，即是企圖把車輪轉向後面去。哲學的唯心論祇是一個階段：或從宗教進至唯物論；或反而從唯物論退回到宗教。

『爲目的不擇手段』

在十六世紀前半期，爲與新教鬥爭而組織起來的耶穌會派，並不會主張過，但人家都說牠主張：任何手段，即令牠從天主教的道德觀點看來是罪惡的手段，但祇叫牠能達到『目的』，即能達到天主教之勝利的，都可允許。

這一種內部矛盾而心理上荒謬的學說，乃是與耶穌會派反對的新教徒，還有一部分與他們相反的天主教徒，惡意地硬派給耶穌會派的，正是這班新教徒與那一部分天主教徒，才是爲達目的不擇手段的。耶穌會派的神學家們，一似其他會派的神學家們，專心致志於個人責任的問題，他們實際上主張手段的本身可以是一件不關心的事情，而對於某一手段之道德的證明或判斷，都得出目的裏發生出來的。譬如射擊這件事情的本身，乃是無善惡之可言的；射殺一隻要咬小孩的瘋狗，是一件道德的事情；但以強奸或謀殺爲目的的射擊，卻是一樁罪惡。該派神學家除了這些平常的道理之外，其實不會有過其他的東西。

倘就他們實行的道德哲學而論，耶穌會派決不較其他派別的僧侶或天主教的牧師爲壞，他們反而還超過這些僧侶與牧師；無論如何，他們總比較的

更爲堅決，更爲勇敢與聰敏。耶穌會派代表一種戰鬥的組織，牠是嚴格地集中的，進取的，牠不僅對於敵人，甚至對於同盟者都是危險的。當耶穌會派的『英雄』時代，他們的心理與行動的方法，與一般的牧師比較起來，正如一個是教會的戰士，而另一個卻是商店的老闆。我們當然沒有理由去把這派或那派加以理想化。但叫一個愚蠢而懶惰的商店老闆去看一個狂熱的戰士，自然是絕不相宜的。

假使我們還逗留在純粹形式的或心理的類比這一範圍內，那末如果你願意，能夠說布爾雪維克之對於各式各樣的民主主義者與社會民主主義者，正猶之乎耶穌會派之於和平的教會的團體。社會民主黨人與中派主義者比之以革命的馬克思主義者，簡直像是醫生旁邊的低能兒或走方郎中了：他們從來不澈底思索一個問題，他們相信符咒的力量，怯懦地避免一切困難，希望着

奇蹟的到來。機會主義者是社會主義思想中的和平的商店老闆，而布爾雪維克則是社會主義思想之兇惡的戰士。由此，那些充滿了歷史決定的錯誤而絕無一點光榮的人們，就對布爾雪維克表示出仇恨與誣蔑。

不過，把布爾雪維克主義與耶穌會派主義並舉，還是完全片面的與膚淺的，這種並舉與其說牠是歷史性的，毋寧說是文學性的。依他們所根據的各個階級的性質與利益來說，耶穌會派代表反動的，新教徒代表進步的。而此種「進步」之有限性，則直接表現於新教徒的道德中。因此，被他們所「淨化了」的基督的教義，決不能阻止那城市的資產者，路德稱這些叛亂的農民為「瘋狗」；並號召將他們處死。早在那「為目的不擇手段」這個格言被分派給耶穌會派以前，馬丁博士已經承認牠了。講到耶穌會派呢，則牠與新教相競爭，更求適應於資產階級的精神，在其二誓：貧苦，貞潔，服從之中，

祇保存着第三者了，而且從服的形式，又是極度輕淡的。從基督教理想來看，耶穌會派的精神，愈加墮落，則他們就不成其爲耶穌會派了。教會的戰士，變成爲官僚，更像所有的官僚一樣，變成爲隨風倒的騙子。

耶穌會派主義與功利主義

這一簡單的討論，也許已足以表示出如果鄭重其事地把「耶穌會派」的原理，即「爲目的不擇手段」，與另一似乎較高的道德，在這道德中每一個「手段」都像百貨商店裏的商品似的各自標着道德的價格，把這兩者對立起來，究竟得需要怎樣的愚蠢與偏狹。盜格魯·撒克遜的俗士對耶穌會派的原理既頗感憤慨，而同時卻在功利主義的道德（這於英國的哲學極爲顯著）中尋找靈感，這是奇怪的。而且邊沁與約翰·密爾的原則：「最大多數的最大

幸福』，即是說：凡手段是道德的，則以謀取公共福利爲其較高的目的。這樣說來，盎格魯·撒克遜功利主義之一般的哲學公式，完全與『耶穌會派』的原理，『爲目的不擇手段』相符合。由此我們可以看到，經驗主義之存在於世，祇使我們從兩極相遇這個法則的必然性中解脫出來罷了。

達爾文把『進化』的思想，當作一種特殊的牛痘苗，注射到黑勃脫·斯賓塞的經驗主義裏。據斯賓塞的學說，在道德的範圍中，進化的過程是從『感覺』進到『思想』。感覺符合於片時快樂的原則，而思想則能使人爲未來的，永續的與較高的快樂所引導。可見此地的道德標準也是『快樂』與『幸福』。不過這個標準的內容，又依『進化』的水準而取得牠的寬度與深度。這樣，黑勃脫·斯賓塞用他自己『進化的』功利主義的方法，表示那『爲目的不擇手段』這一個原則，並不含有任何不道德的東西在內。

不過如果從這一抽象的「原則」裏，得到一個對那實際問題：「什麼事情我們可以做，以及什麼事情不可以做？」的答案，那是天眞得可笑的。並且目的使手段成爲正當這一個原則，自然要引起一個問題：什麼東西使目的成爲正當呢？在實際生活中，也正和在歷史運動中一樣，目的與手段經常在互易着位置。正在建造中的一架機器，是生產的「目的」，祇當牠送進工廠的時候，才也許能成爲一種「工具」。在某些時期，民主主義是階級鬥爭的「目的」，祇到後來，才也許成爲階級鬥爭的「工具」。那所謂「耶穌會派」的原則，雖不含有任何非道德的東西，但不能解決道德問題。

斯賓塞的「進化的」功利主義，也在半路上拋棄了我們，不能給予解答，因爲牠信從着達爾文，企圖把具體的歷史的道德，融解在生物學的需要中，或融解在羣居動物的特徵：「社會本能」之中，然而道德這個觀念的本

身，也祇有在矛盾性的場合，即在分成階級的社會中，才能發生的。

資產階級的進化主義，在歷史社會的門限之前無力地停止了，因為牠不願意承認社會形式進化中的動力：階級鬥爭。道德乃是這種鬥爭中各種意識職能之一。統治階級強使社會承認牠的目的，並使人們的思想養成一種習慣，以為凡是與這目的相違反的手段，都是不道德的。這是官家道德的主要職能。牠所追逐的思想是不為大多數人而為愈來愈少的人之「最大幸福」。但如果專憑暴力，那末這樣的制度是甚至連一個星期都不能延續的。牠需要道德的水門汀。混和水門汀這一件事情，即構成了小資產階級理論家與道德家們的職業。他們雖然染上虹的一切顏色，但最後說來，總還是宣傳奴役與服務的說教者。

『約束一切人的道德誠律』

誰如果不想回返到摩西，基督或摩罕默德，誰如果不滿於折中的雜燴，那他必定要承認道德是社會發展的一個產物；牠決不是一成不變的；牠爲社會的利益服務；這些利益是相互衝突的；而且道德比之於任何其他種類的意識形態，更具有階級的性質。

不過，基本的道德誠律不是存在着，而且在人類的發展中，不是成爲每一集體生活所必需的一個組成分子嗎？這些誠律之存在是沒有疑問的，但牠們起作用的範圍卻是極其有限與不穩定的。階級鬥爭所具的性質愈激烈，則『約束一切人的』標準也就愈無力量。階級鬥爭的最高點是內戰，牠把敵對階級間的一切道德紐帶，爆炸到半空中去了。

在「常」態下面的「常」人，遵守着「你不可殺人！」的誠律，但假使他在非常的情形之下，爲了自衛而殺人，那法官將原恕他的行爲。假使他爲謀殺者所殺，法庭將處兇手以死刑。法庭行爲之所以像自衛行爲一樣的成爲必要，即由於階級利益的矛盾。就國家而論，在平時，牠自限於個別案件中某些殺人是合法的，可是一到戰時，牠就把「你不可殺人！」這一個「約束性」的誠律變成相反的了。在平時「痛恨」戰爭的最「人道的」各個政府，一到了戰時，就宣佈他們各自軍隊之最高的責任，在於殺死最大多數的人。

那所謂「公認的」道德誠律，實質上祇具有一種代數式的，亦即是不確定的性質。這些誠律祇表示出這樣的一個事實，即人在其個別的行爲中，是被某些公共的標準所拘束的，此種標準乃由於牠是社會之一分子而發生。這

種標準之最高度的普遍化就是康德的「無上命令」。不過這命令雖在哲學的奧林匹斯山上占有很高的地位，但牠並不含有無上的東西，因為牠並不含有具體的東西。這是一個沒有內容的空殼。

這些約束一切人的標準之所以成爲空洞，乃由於這樣一個事實，即在一切具有決定性的問題上，人們總覺得他們那階級成員的資格，比「社會」成員的資格來得深刻與直接得多。「約束性的」道德標準，實際上賦有階級的，即是矛盾性的內容。道德標準愈是無上的，則愈不能「約束」一切人。工人們的團結，尤其是罷工者或巷戰者的團結，比之於一般人類的團結，要無比的更爲「無上的」。

資產階級之階級意識，在其完全性與不可調和性上說，是遠超過無產階級的，牠極度地要把牠的道德哲學強加在被剝削羣衆的意識上。恰恰因爲這

個目的，資產階級考信問答（基督教徒受洗之前，必須經過考信問答，即絕對同意於基督教的教條——譯者）之具體標準，是掩蓋在以宗教，哲學，或被稱為「常識」這一個雜種為護符的道德的抽象物之下的。對於抽象標準的借重，並不是一種與利益無關的哲學錯誤，而是階級欺詐這部機器中的一個必需的成分。揭穿這個擁有幾千年傳統的欺騙，乃是一個無產階級革命家的首要任務。

民主主義道德的危機

統治階級為要保證他們的利益在大問題上的勝利，乃勉強在次要的問題上讓些步，當然這些讓步是以在簿記上合算的為限。當資本主義的勃興時期，尤其是在世界大戰前最後的幾十年中，這些讓步，至少對於無產階級的最

上層，是具有完全的真實性的。工業在那時的擴張簡直是無有間斷的。文明各國的繁榮增長了，部分的勞苦羣衆的繁榮也增長着。民主主義彷彿是堅實的。工人組織發長着。同時改良主義的傾向加深了。階級之間的關係柔和起來了，至少在外表是如此。這樣一來，社會關係中的某些基本的道德誠律是依照着民主主義的標準與階級合作的習慣建立起來的。人們所得的印象是：社會愈加自由，愈加公正，愈加人道了。進步的上昇線在『常識』看來彷彿是無有窮盡的。

然而與此種印象相反，戰爭發生了，與之俱來的是一連串的震動，危機，災難，瘟疫與野蠻。人類的經濟生活擱淺在死港裏了。階級矛盾變成爲尖銳與赤裸裸的了。民主主義的保險活塞一個接一個地開始爆炸了。基本的道德誠律似乎比民主主義的機關與改良主義的幻想更加脆弱。謊騙，誣蔑，

賄賂，腐敗，暴力，謀殺等情，多得前所未有。頭腦簡單的笨人，以為所有這些討厭的事都是戰事的一個暫時性的結果。其實牠們是帝國主義傾頹的表現。資本主義的衰敗，表示於現代社會及其權利與道德之衰敗。

帝國主義之卑鄙齷齪的『綜合』乃是法西斯主義，牠是資產階級民主主義在帝國主義時代的問題之前，發生破產的直接結果。民主主義的殘餘祇有在富饒的資本主義的貴族國家中，繼續存在着，凡英，法，荷蘭，比利時內部的每一個『民主主義者』都擁有某一些殖民地的奴隸；『六十家族』統治着北美合衆國的民主主義，其他民主國家的情形就可類推。而且在所有的民主國家中，法西斯主義的萌芽生長得極快。講到史大林主義則是帝國主義壓迫一個落後與孤立的工人國家的產物，牠是以牠特自的一種東西來作為法西斯主義之對稱的補充物。

當唯心主義的俗子們——無政府主義者自然占着第一個地位——在他們的刊物上不倦地暴露馬克思主義者的「無道德論」時，美國的托萊斯，據約翰·路易士（工業組織委員會的主席——譯者）說，竟每年化了不下八千萬的金元，用作反對革命的「缺德」之實際鬥爭，即偵探，收買工人，誣陷好人，暗巷兇殺。無上命令在有時是尋找迂迴的方法來謀得牠的勝利的！

爲了公平起見，我們也得說明：有些最誠實同時最寡聞鮮見的小資產階級的道德家，即令在今天，也還是生活在昨日之理想化的回憶中，且希望那逝去的能重新回來。他們不懂得道德是階級鬥爭的一種職能；也不懂得民主主義的道德是與自由的與進步的資本主義時期相符的；他們不懂得經過了最近一個階段後，階級鬥爭的激烈，已經確定而不可復活地破壞了牠的道德；他們也不懂得代之而起的在一方面是法西斯主義的道德，另一方面是無產階

級革命的道德。

『常識』

民主主義與『公認的』道德，還不是帝國主義之唯一的犧牲者。第三個受難的烈士是『施之四海而皆準的』常識。這一最低形式的智慧，不僅在所有的條件之下都是必需的，而且在某種條件之下也是適當的。常識的基本資本就在於普遍經驗的基本結論，例如：不要把手指放到火上去，當你能夠一直向前走去時，不要去惹動惡狗……諸如此類。在穩定的社會場合中，常識適於做買賣，療病，寫文章，領導職工會，選舉國會議員，結婚與傳種。但當這同樣的常識試想越出其適用的範圍，踏進思想較為複雜的領域時，牠卻被暴露出正是某一階級與某一時代的偏見的凝結物了。祇要發生一次資本主義

的危機，就能把常識領入死港；至於處在像革命，反革命與戰爭這樣的災難之前，常識就證明是一個十足的笨蛋了。爲要認識那反乎『常態』的事件過程的變異的岔路，必須有較高性質的智慧，由哲學上表現出來的，至今還只有辯證的唯物論。

麥克斯·伊斯脫曼企圖賦與『常識』以最動人的文學的格調，這企圖是成功的，他恰恰給自己找到了一個反對辯證法的職業。伊斯脫曼鄭重其事地把那與漂蕩辭藻結了婚的保守的常識這個平凡東西，當作『革命的科學』。他擁護着常識。這些個反動的勢利鬼，用了難於驀傲的信心，向人類解釋：如果托洛斯基不會爲馬克思主義的學說，而是爲常識所指導，那末他是……不會失了政權的。在伊斯脫曼看來，一直以前出現於一切革命中必不可免的連續的各個決定階段中之內在的辯證法，是並不存在的。反動之驅除革命，在

他覺得是由於不很尊重常識的緣故。伊斯脫曼不懂得在歷史意義上說來，成爲常識之犧牲品的乃是史大林，即是說，他受到了常識不適用的害處，因爲他所保持的政權，乃在爲一個與布爾雪維克主義相敵對的目的服務。馬克思主義的學說則相反，牠使我們及時的與特爾米多的官僚相決裂，繼續爲國際社會主義的目的服務。

每一種科學，就這意義說連『革命科學』在內，都是爲經驗所控制着的。既然伊斯脫曼很知道如何在世界反革命的條件之下去保持革命的政權，那末我們可以希望，他也知道怎樣去爭取政權，如果他終於發見了他的秘密，那是最所盼望的。最好他採取革命黨綱領草案的形式，用這樣的題目：『奪取政權與保持政權之道』，來說明他的意見。不過我們怕正是那常識會阻止伊斯脫曼去從事於這樣一種冒險的事業。這時候，常識會是正確的了。

馬克思主義的學說，（唉，這是伊斯脫曼永遠不懂得的！）讓我們預見到在某種歷史的條件之下會發生蘇維埃式的特爾米多及其一切罪惡。也就是這學說，在很久以前，預言到資產階級民主主義及其道德之必將傾坍。可是『常識』的夫子們卻被法西斯主義與史大林主義所怔住了。常識以不變的規模，在世界上行動着，而這世界上的事物，卻只有變化這件事纔是不變的。辯證法則相反，牠總是從一切現象，制度及原理的生長，發展與衰頹上來觀察牠們。辯證法的道德觀認為道德是階級鬥爭之一個從屬的與常變的結果，這道德觀由常識來看似乎是一種『無道德論』。不過世界上再沒有別的東西，比常識的道德規律更為平庸，腐朽，自滿與無恥的了！

道德家與格柏烏

莫斯科的審判，給人們以一個機會來組織反布爾雪維克『無道德論』的十字軍。不過這十字軍並不是一下子組織成功的。這兒的真實原因乃在於那些道德家中的大多數，曾經是克里姆宮之直接的或間接的朋友。因此，他們在很長的時期內，企圖隱藏他們的驚惶，甚至假裝着並無特別的事情發生的。

不過莫斯科的幾次審判決不是一種偶然的事情。奴顏婢膝的服從，偽善，誑騙的官方儀式，賄賂，以及其他方式的腐敗，早已自一九二四至一九二五年時起，就在莫斯科開始鋪張地發生起來了。後來的幾次冤獄，完全是當着全世界人士的眼公然準備了的。我們曾給過許多次警報。但是這些『朋友們』卻一點也不願注意。這是不足為奇的：這些紳士們中的一大部分，當時都對十月革命採取了不可調和的敵對立場的，祇當蘇聯業已發生特爾米多

式的墮落時，他們才成爲牠的「朋友」——西方的小資產階級民主主義者承認東方的小資產階級官僚是他們的同類。

難道這些人真的相信莫斯科審判所控的罪狀嗎？只有那些最蠢的傢伙。其他的人只是不願求得個水落石出來驚嚇自己罷了。爲此而捐棄與蘇聯大使館間那種諂媚的，安適的與常是代價很高的友誼！難道是合理的？而且——呀，他們倒不忘記這一點！——不合式的真相能夠損害蘇聯的威權。這些人由於功利主義的顧慮，遮掩了罪惡，這是公然應用着「目的使手段成爲正當」這一個原則。

英皇的御用律師，潑立脫，能及時地在史大林派的德米斯神（希臘神話中司法律的女神——譯者）的衣裾之下出現，且能無恥地倡議，說這審判毫無毛病。羅曼羅蘭，他的道德的聲望是爲蘇聯印刷所的簿記上看得極高的，

趕快發佈了一個宣言（這是他所發的許多由悲愁的抒情詩與老朽的犬儒主義聯合起來的宣言之一）。法國的人權同盟，在一九一七年時曾爲『列寧與托洛斯基的無道德論』而咆哮如雷的，因爲這兩個人斷絕了俄國與法國的軍事同盟，可是在一九三六年卻爲了法蘇公約的利益而趕緊來掩蓋住史大林的罪惡。由此可知愛國主義的目的是可以使任何手段成爲正當的。民族與新共和國（美國兩種自由主義的雜誌——譯者）對於耶戈達（蘇聯格柏烏即秘密警察的首領，齊諾維也夫之獄爲他一手煉成，但本人也在最近一次審判中被槍斃了——譯者）的偉業閉着眼，因爲牠們和蘇聯的友誼，保證了他們自己的威望。還祇在一年以前，這些紳士們是決不宣佈史大林主義與托洛斯基主義是二而一的。他們公開地贊成史大林，贊成他的現實主義，他的司法與他的耶戈達。他們儘可能長久地堅持着這個立場。

等到杜哈契夫斯基，耶吉爾等人之被處死刑，民主各國的大資產階級，並非不懷快意的，雖然表面上帶着一種厭惡的神氣，注視着蘇聯革命者之被處死刑。在這意義上，民族與新共和國（再不用說杜朗蒂與路易菲雪兒）及其同類的文娼們，是完全適應着『民主』帝國主義的利益的。紅軍將領之處死，震駭了資產階級，使他們不得不懂得史大林派機關之急劇的分解，使希特勒，莫索里尼與天皇的工作輕易了。紐約時報開始小心地，但是卻堅決地來糾正牠自己的杜朗蒂的錯誤。巴黎時報的篇幅中，也略微透露出一些蘇聯的真相。至於小資產階級的道德家與諂媚家們，那始終不過是資本階級的應聲蟲。更當約翰杜威領導的國際調查委員會提出了牠的報告書以後，就是那些最無思想的人也清楚了，如果再來公開擁護格柏烏，那無異是政治的與道德的死亡。祇當這個時候，克里姆宮的『朋友們』決定把永恆道德的真理

送進上帝的世界裏去，這就是，退守到第二道戰壕。

受了驚的史大林主義者或半史大林主義者，在道德家中所佔的地位並不是最末的一個。許多年來，友琴·里昂與特爾米多的黨與處得很好，他是「準布爾雪維克」自命的。一旦退出了克里姆宮——退出的理由完全引不起我們的關心——自然立刻就昇騰到唯心主義的雲端裏去了。里斯東·屋克，一直在不久以前，還受着共產國際這樣的信任，竟委託他為西班牙共和政府方面進行英文的宣傳。當然這並不妨礙他一旦拋棄了這個位置，同時也就拋棄了馬克思主義的A. B. C.。亡命者華爾脫·克里維次基和格柏烏破裂了關係，馬上就投身於資產階級的民主主義。那位最年老的查爾士·拉包包脫的變化，顯然也是如此。這一類人——他們是很多的——將史大林主義拋棄之後，不能不在抽象道德的公理裏尋找補償，即補償他們所經歷了的幻滅與理想的墮落。

如果問他們：『爲什麼你們從第三國際或格柏烏隊伍中出來之後，就轉入到資產階級的營壘中呢？』那他們已經有現成的答案：『托洛斯基主義並不見得比史大林主義好些。』

政治棋子的佈置

『托洛斯基主義是革命的浪漫主義；史大林主義則是實際的政治』。這一庸俗的對比，一直到昨天，還爲普通的俗子們用以辯護他們與那反革命的特爾米多的友誼的，今天卻連一點影子都沒有了。托洛斯基主義與史大林主義一般的已不再對立而是相等。不過牠們祇在形式上而不在實質上相等。民主主義者倒跳到『無上命令』的絕頂以後，實際上還是繼續在擁護着格柏烏，不過帶着更大的虛飾與無信罷了。凡是對犧牲者施以汗皴的，即是予創

子手以幫助。在這情形中，也與在其他的情形中一樣，道德替政治服務。

民主主義的俗子與史大林主義的官僚，縱不是雙生子，也總是精神上的弟兄。無論如何，他們在政治上是屬於同一營壘的。法國的，如果把無政府主義也加進去，則還有西班牙共和國的目的的政制，都是以史大林主義者，社會民主主義者與自由主義者的合作為基礎的。如果英國的獨立工黨似乎有憤怒之色，那是因為許多年來，牠並沒有脫離共產國際的懷抱。法國的社會主義黨從牠的隊伍中驅逐出托洛斯基主義者的時候，正當牠要同史大林主義者合併。合併之所以沒有實現，不是因原則上的分歧——還有什麼分歧呢？——而祇因為社會民主黨的升官發財主義者怕失去自己的地位。挪門·塔瑪斯（美國社會黨首領——譯者）打西班牙回來，聲明托洛斯基主義者『客觀上』幫助佛朗哥，可是他用這種主觀上的荒謬意見，『客觀上』替格柏烏

的創子手幫了忙。這位正直的人把美國的「托洛斯基主義者」從他的黨裏開除出去，正與格柏烏在蘇聯與西班牙槍殺「托洛斯基主義者」一樣。在許多民主主義的國家中，史大林主義者雖抱着「無道德論」，但也頗能鑽入政府機關中去。在職工會中，他們頗能與其他派別的官僚們相處。誠然，史大林主義者對於刑法的態度是極其隨便的，但這祇能在和平時期嚇走他們那「民主主義的」朋友；可是在非常時期，恰如西班牙的例子所指出的，他們充當反無產階級的小資產階級的領袖這一個角色，卻是更加可靠。第二國際與阿姆斯特丹國際自然不要為那些冤獄擔負責任；這工作他們是留給第三國際來幹的。他們自己保持着靜默。在私下裏，他們的解釋是：站在「道德的」觀點上，他們是反對史大林的，但在政治的觀點上，他們卻是贊成他的。祇當法國的人民陣線業已破碎得不能收拾，社會主義者被迫得非想一想明天的事

情不可之時，來昂·勃倫才在他墨水瓶的底裏，尋找那叫人不快的道德的必
要公式來。

如果鄂托·鮑威爾（奧國社民黨首領——譯者）曾經和善地譴責過維興
斯基（蘇聯檢察長，歷次冤獄均由他承辦——譯者）的司法，那祇爲要以更
大的「無偏袒」的態度來擁護史大林的政治。據鮑威爾最近的宣言說：社會主
義的命運是與蘇聯的命運聯繫着的。「而蘇聯的命運，」他繼續着說，「那
祇當（！）蘇聯本身的內部發展，還沒有超出史大林主義的發展階段之時，
也就是史大林主義的命運。」整個的鮑威爾，整個的奧國馬克思主義，整個
的社會民主黨的誑言與腐敗，都包括在這一句非常的句子中了！「祇當」史
大林主義的官僚制度還有足夠的力量來屠殺「內部發展」之進步的代表時，
鮑威爾是歸附於史大林的。將來違反了鮑威爾的意志，革命的力量推翻了史

大林，那末鮑威爾將慷慨地承認這個「內部發展」——不過總要延遲十多年吧。

中派主義者的倫敦辦事處，追隨在這些舊國際之後，沾沾自喜地綜合着幼稚園，智力不開的成人學校與殘廢院的各種特點。辦事處的書記芬尼·勃洛克威，開始時發了一道宣言，以為調查莫斯科的審判會「於蘇聯有害」，乃提議成立一個「公正的」委員會（由五個托洛斯基的不可調和的敵人組織之）研究……托洛斯基的政治活動。勃朗德勒（德國共黨右派領袖——譯者）與勞夫斯東（美國共黨右派首領——譯者）則公然同意於耶戈達；他們祇對葉喬夫（耶戈達的繼承者，他槍殺耶戈達，布哈林等之後，最近亦被免職——譯者）表示有點不敢領教。耶可勃·華爾歇，以某種顯屬虛偽的藉口，拒絕在杜威領導的國際調查委員會出席作證，因該事件不利於史大林。

這班人的腐朽道德，祇是他們那腐朽政治的一種產物。

不過無政府主義者所串演的角色，也許是最可嘆的了。如果史大林主義與托洛斯基主義真如他們所云，是二而一的東西，那爲什麼西班牙的無政府主義者要幫助着史大林主義者，藉爲自己向托洛斯基主義者復仇，同時又對革命的無政府主義者復仇呢？比較坦白的無政府主義的理論家回答道：這是軍火的代價。換句話說：目的使手段成爲正當。但是他們的目的。是什麼？無政府主義嗎？社會主義嗎？不是的，祇不過要拯救那爲法西斯主義準備勝利的這個同樣的資產階級民主主義罷了。卑劣的手段，適合着卑劣的目的。

這是世界政治棋盤上子兒分佈的真實情形！

史大林主義——舊社會的一種產物

俄羅斯曾發生了歷史上最大的一次跳躍，在這跳躍中，國家中各種最進步的力量，都表現了出來。如今她是處在流行的反動中了，這反動的衝擊力正與革命的衝擊力成着比例，落後性在從事復仇了。史大林主義代表着這一反動。建立在新的社會基礎上的，舊俄羅斯歷史上的野蠻主義，彷彿叫人更加厭惡，因為牠不得不用空前的偽善來掩蓋自己。

西歐的自由主義者與社會民主黨人，以前爲俄國革命所逼，不得不對他們那些腐敗的思想表示懷疑的，現在卻注入了新的勇氣。蘇維埃官僚制度之道德的疽，在他們看來似乎是自由主義的復原。鉛板印成的抄寫簿給拿到世間來了：『每一個獨裁制度都包含有牠自身墮落的種子』；『祇有民主主義才能保證人格的發展』等等。民主主義與獨裁制的對立（其中有時還包括着贊成資產階級制度而對於社會主義的斥責），從理論的觀點來看，是會因牠

的無知與放肆而令人昏迷的。史大林主義者的腐敗，這是一個歷史的真實，卻與超歷史的抽象的東西——民主主義，等量齊觀了。不過民主主義也具一種歷史，其中也正不乏腐敗。爲要評量蘇維埃的官僚制度，我們曾經從資產階級民主主義的歷史中，借用了『特爾米多』與『拿破侖主義』這兩個名字，因爲要讓那些後起的自由派的說教者知道，民主主義之來到世界，絕不是經過民主主義的道路的。祇有那些庸俗的頭腦，才能以咀嚼這等意見爲滿足，即以爲拿破侖主義是耶可賓主義之『私生子』，是破壞了民主主義的歷史的懲罰，以及諸如此類的說法。沒有耶可賓黨對封建制度之摧毀，資產階級的民主主義是絕對想像不到的。如果把耶可賓主義，特爾米多，拿破侖主義這些具體的歷史階段來同理想化了的『民主主義』的抽象原則對立起來，其糊塗正如把生產的痛苦與活的孩子對立起來一樣。

至於史大林主義則也不是一種抽象的『獨裁制』，而是在落後的與孤立的國家中，官僚對無產階級獨裁制的一種大反動。十月革命廢止了特權，對社會的不平等宣戰，以勞動者的自治政府代替了官僚制度，廢除秘密外交，努力將一切社會關係弄得完全透明。史大林主義重新建立起一些最討人厭的特權形式，使不平等具有一種桃燬的性質，用警察的絕對主義窒死了羣衆的自己活動，將行政機關變成爲克里姆宮寡頭的獨占，並且復活了對權力的拜物教，這些方式即使是最專制的君主制度都不敢夢想的。

無論什麼形式的社會反動，都不得不用假面具掩蓋起牠那真正的目的。從革命到反動的轉變愈突兀，這反動對革命的依賴愈切，即牠對羣衆的恐懼愈大——則當牠來反對革命的代表們時，也就愈加不得不求助於謊騙與司法的羅織。史大林主義者的羅織並不是布爾雪維克『無道德論』的結果；不

是的，與歷史的一切重要事件一樣，牠們是具體的社會鬥爭的產物，而且這種鬥爭是最無信義與最殘酷的，因為牠是一種新的貴族反對那些拾他們上政權的羣衆的鬥爭。

如果把史大林主義之反動的警察道德與布爾雪維克的革命道德一視同仁，那是需要有智慧上與道德上的確實無限的愚蠢的。列寧的黨久已不存在了——牠是在內部的困難與世界帝國主義之間粉碎了的。代之而起的是史大林主義的官僚制度，這是帝國主義的一個轉達機關。官僚制度在世界的範圍內，用階級合作代替了階級鬥爭，用社會愛國主義代替了國際主義。為要使那統治的黨能適應於反動的任務，官僚制度用屠殺革命者與徵收昇官發財主義者的方法來『更新』牠的内部成分。

每一種反動都使那些歷史上過去了的遺物，更生，滋長與加強起來，這

些遺物受過革命的打擊，但是不能消滅。史大林主義的方法，使一切虛偽，野蠻與卑鄙的方法（這是每一個階級性的社會——也包括民主主義的社會在內——用以構成其統治機關的）達到了最緊張的程度，達到了最高點，同時也達到了荒唐的地步。史大林主義是歷史國家之一切古怪事物的一個凝血塊，是牠的一幀最惡劣的諷刺畫與一張討厭的鬼臉。當舊社會的代表們，清教徒式地把那硬化了的民主主義的抽象原則與史大林主義的毒疽等量齊觀的時候，我們能夠很公平地對他們，乃至對舊社會的一切人說，他們是在蘇維埃特爾米多的彎曲鏡裏顧影自憐。誠然，格柏烏的罪惡之赤裸性，是遠超過於其他一切的制度的。但這是由於在世界帝國主義腐敗的影響下，震撼俄國的那些事件太重大的緣故。

在自由主義者與激進主義者當中，有不少曾經消受過以唯物論解釋事件

的方法，而且也自稱爲馬克思主義者的。但這卻並不妨礙他們仍舊成爲資產階級的新聞記者，教授或政治家。自然，倘然沒有唯物論的方法，那就不成其爲布爾雪維克的，在道德方面也是如此。但這方法，牠卻並不是祇用以解釋事變，而更是要創立一個無產階級的革命黨。要完成這個任務，如果不完全脫離資產階級及其道德，那是不可能的。但是資產階級的輿論，現在卻實際上還完全統治着正式的工人運動，從美國的威廉格林（美國改良主義工會的領袖——譯者），法國的來昂·勃倫（社會黨黨魁——譯者），與毛里斯·陶來斯（共黨領袖——譯者）起，一直到西班牙的喀西耶·奧立佛（無政府黨領袖——譯者）止，都受着牠的指揮。在這一事實上，目前這一時期的反動性，得到了牠最尖銳的表現。

一個革命的馬克思主義者，開始去履行他的歷史使命時，不得不先在道

德上與資產階級的輿論及其在無產階級中的代理人，斷絕關係。爲要做到這個地步，需要有一種不同量的道德勇氣，這種勇氣與那在大會上張大了嘴巴高呼『打倒希特勒！』『打倒佛朗哥！』是不一樣的。正是布爾雪維克這種堅決的，深思熟慮的，不可變易的不僅與大資產階級的，而且與小資產階級的保守道德哲學相決裂，纔給那些民主主義的空談家，客廳裏的預言家與應接室裏的英雄們以致命的駭怖。從這裏發生了他們關於布爾雪維克『無道德論』的怨訴。

人們之以資產階級的道德與『一般的』道德視同一物，最好也許可以在小資產階級的極左派，正在那所謂倫敦辦事處的各個中派主義的政黨中，得到證實。因爲這個組織『承認』無產階級革命的政綱，我們和牠的不同意見，一眼看來，彷彿是次要的，其實他們的『承認』並無價值，因爲牠一點

兒也不能束縛他們。他們像康德派承認無上命令一樣地承認無產階級的革命，也就是說，他們把牠當作是神聖的原則，但不能應用到日常生活中間去的。在實際政治的範圍中，他們同革命之最壞的敵人聯合起來（改良主義者與史大林主義者），從事於反對我們的鬥爭。他們的全部思想滲透了言行不符與虛偽。如果依照着一般的規律說來，中派主義者並未幹過厲害的罪惡，那祇因為他們是永遠站在政治的旁邊的：他們可以說是歷史上的小偷。爲了這個原因，他們自以爲要用新的道德來復活工人運動。

在這『左傾』團體的極左翼，有一個政治上完全不重要的德國亡命者的小集團，他們出版了一張名叫新路的報紙。讓我們更俯下一點身去，聽一聽這些『革命家』對於布爾雪維克無道德論的控訴吧。新路用一種模稜兩可的假意讚美的聲調宣稱：布爾雪維克黨人所異於其他政黨的，即在於他們並

不偽善，他們把其他政黨所實幹而不言的原則公然地宣佈出來，這原則就是：『目的使手段成爲正當。』不過按照新路的信仰，這樣一種『資產階級的』誠律是與『健全的社會主義運動』不相容的。『謊騙以及更壞的行爲，並不像列甯還主張的，是可以允許的鬥爭方法。』這一個『還』字，顯然是說列甯祇爲了死得太早，不及見新路的發明，以致不能克服他的謬見。

在『謊騙以及更壞的行爲』這一公式中，所謂『更壞的行爲』，自然是指暴力，屠殺等事而言的，因爲在相等的條件之下，暴力較壞於謊騙；而屠殺則是最極端形式的暴力。這樣我們就得到了一個結論：謊騙，暴力，屠殺是與『健全的社會主義運動』不相容的。不過我們對革命該採取怎樣的一種關係呢？內戰是一切戰爭形式中之最殘酷的。牠不僅非對雙方無關的人施用暴力不可，而且在現代的技術之下，甚至連不屠殺老人，老婦與孩子都是辦

不到的。難道一定要叫大家想起西班牙的情形來嗎？西班牙共和政府方面的『朋友們』的唯一可能的回答，就是如此：內戰比法西斯的奴役要好些。不過這個完全正確的答案，祇能表示出：目的（民主主義或社會主義）在某種條件之下，能使暴力與屠殺那樣的手段成爲正當罷了。至於謊騙那是更不必說了。如果戰爭沒有謊騙，那簡直同機器沒有油一樣的不能想象。甚至爲要保證加泰隆省議會集會時（一九三八年，二月一日）不致受法西斯的轟炸起見，巴塞洛那政府也會有意地幾次欺騙了新聞記者與牠自己的人民。難道還有其他的方法可以幹嗎？誰如果接受這個目的：戰勝佛朗哥；那必須要接受這個手段：內戰及其恐怖與罪惡的活躍。

但是，謊騙與暴力的『本身』就該當斥責嗎？當然，甚至同那產生牠們的階級社會一樣地該受斥責。沒有社會矛盾的社會，自然將成爲一個沒有謊

鬚與暴力的社會。不過要跨進這樣一種社會時所當經過的那一條橋，卻除了用革命的，亦即暴力的手段之外，就沒法建造起來。革命的本身是階級社會的一個產物，因此牠沒法不帶有階級社會的特點。從『永恆真理』的觀點來看，革命自然是『反道德的』。但這祇表示出唯心主義的道德是反革命的，就是說，牠是替剝削者服務的。

不知所措的哲學家也許會這樣回答道：『內戰雖然是一個可悲的例外，但是在和平的時候，健全的社會主義運動是不能用暴力和謊騙來進行的。』這樣的答案所代表者無他，只是一種可憐的遁辭罷了。在『和平的』階級鬥爭與革命之間，並無不可超越的界限。每一次罷工，在一種未開展的形式中，包含着內戰的一切成分。每一邊都要竭力使對方感覺到一個關於牠鬥爭的堅決性及其物質來源之誇大的印象。資本家經過他們的報章，代理人與偵探，

竭力使罷工者驚駭與沮喪。至於罷工者的一方面，則工人糾察隊當說服的辦法沒有有效的時候，就不得不採取暴力。這樣看來，即令在最起碼形式的階級鬥爭中，『謊騙與更壞的行爲』也已經是一種不可分離的成分了。現在還該添說一句：真實與謊騙這一觀念的本身就是從社會矛盾中產生出來的。

革命與入質的制度

當史大林的政敵本人被用一種捏造出來的罪名處死以後，史大林還把這些敵對者的子弟逮捕與槍殺。靠着以家人作質這個制度的幫助，史大林能逼那些敢對耶戈達或葉喬夫的永遠正確辦法表示懷疑的蘇聯外交家，回返國內。在這時機，新路上的道德家們認為必須而且及時地要提醒我們一件事實，即托洛斯基在一九一九年，『也』曾採用了入質的法律。不過這裏卻必

須逐字逐句地摘引下來：「史大林拘禁那些無罪的親族，是一種可惡的野蠻主義。不過托洛斯基在一九一九年發令採用這個制度的時候，也還是一種野蠻主義。」這兒可表示出唯心主義道德家的全般才華來了！他的標準與資產階級民主主義的尺度同樣的虛偽——他們都以為那兩種情形是相等的，其實卻連一點兒類似的痕跡都沒有。

這兒我們並不想特別固執地說到這個事實，即一九一九年的命令，甚至沒有因此而殺死這些背信軍官們的一個親族，而此等軍官的背信，卻不僅損失了無數的人命，並且還使革命本身有被直接消滅的危險。如果革命能從一開始起就少做一點表面上的寬洪大量，那末有幾十萬的生命是可以保全的。不過無論這樣或那樣，我總是為一九一九年的命令負擔完全的責任。這在反對壓迫者的鬥爭中，乃是一個必需的方法。祇有鬥爭之歷史的內容，才能替

命令的正當作辯解，至於整個內戰之欲使其成爲正當，也不得不靠鬥爭之歷史的內容，否則，內戰也是頗有理由被稱爲『可惡的野蠻主義』的。

我們讓哀米爾·羅道維奇或他的同類去用玫瑰花的小翼子來畫阿勃來漢姆·林肯的像好了。可是林肯的意義，乃在於他發現了爲要完成一個偉大的歷史目的時，他毫不猶豫地採取了最嚴厲的手段，至於這個偉大的歷史目的，那是由一個年青國家的發展所立下來的。這裏的問題絕不在於究竟交戰的那一營壘打死了或者被打死了最大多數的人。歷史對於內戰中北人的殘暴與南人的殘暴，是用不同的尺度來量的。一個奴隸主用狡計與暴力把一個奴隸鎖上了鐵鏈，而這奴隸用狡計與暴力破壞了這鐵鏈——讓那些可鄙的閹宦們告訴我們吧：他們在道德的法庭之前是同等的！

當巴黎公社被淹沒在血泊中之後，全世界的反動的惡棍，把牠的旗幟在

毀謗與誣讒的汙泥中拖曳，這時也有不少的民主主義的俗子們，自己適應着反動，誣讒公社中人槍殺了六十四名以巴黎大主教爲首的人質。馬克思毫不猶豫地起來爲公社的這一件血案辯護。在第一國際總委員會所發佈的一個宣言中（那裏沸騰着可怕的火山噴發的溶岩），馬克思開始提醒我們資產階級在其反對殖民地人民與本國勞動者的鬥爭中，正採用人質的制度，後來又提到那些瘋狂的反動分子整批整批地屠殺着公社的俘虜，然後接着說道：

『……公社爲要保護他們「俘虜」的生命起見，不得不採用普魯士式以人作質的辦法。因凡爾賽軍方面不斷的槍殺俘虜，人質已經再次三次地被殺死了。當馬克·馬昂的衛兵舉行大屠殺來慶祝他們之進軍巴黎以後，怎能再留他們（人質——譯者）的性命呢？甚至這種對於資產階級政府肆無忌憚的殘暴之最後的一個防止物——人質——也祇是假裝聲勢的嗎？』馬克思是這樣地爲

人質之被處決作辯護的，雖然在他的背後總委員會中，坐着不少的芬尼·勃洛克威們，挪門·塔瑪斯們與其他的鄂托·鮑威爾們。不過全世界無產階級反對凡爾賽軍暴行的憤怒還太新鮮了，以致這些反動的道德主義的笨蛋們，情願保持沉默，等待着對他們更加有利的時間，這時間，唉，很快就來了。祇當反動確實勝利之後，小資產階級的道德家們，與職工會的官僚及無政府主義的空談家，共同摧毀了第一國際。

當十月革命在延長五千英里的前線上，抵禦帝國主義聯軍的進攻時，全世界的工人都以這樣熱烈的一種同情，注視着鬥爭的過程，這時在他們的演說中如果稱人質的制度為『可惡的野蠻主義』，那是極其冒險的。蘇維埃國家完全墮落與多數國家中反動勝利之後，道德家們才從他們的空隙裏爬行出來……去幫助史大林。如果保障新貴族的特權所用的高壓手段，與解放鬥

爭中所用的革命辦法，真的具有同樣的道德價值，那末史大林是完全有所辯解了，如果……如果無產階級的革命並不完全受到懲罰的話。

當這班道德先生們在俄國的內戰中尋找不道德事件的例子時，同時卻不得不對西班牙革命（至少當牠是真正的羣衆革命之時）中也產生人質制度這一個事實閉着眼睛。如果這些控訴者不敢攻擊西班牙工人的『可惡的野蠻主義』，那祇因為比利斯半島的土地對他們還是太熱了的緣故。回顧到一九一九年自然是更方便得多。這已經是歷史了，老人們業已忘却，年青人還不會知道。也爲了這同樣的理由，各式各樣的法利賽人就以那樣固執的態度回轉去攻擊克朗脫達與馬克諾事件——此地存在着自由發洩道德臭氣的出口！

『加非爾人(Kaffirs)的道德』

歷史選擇着可悲的小徑來前進，這種說法，我們是不能不與道德家同意的。但是從這裏，我們該得出那一種實際行動的結論呢？來奧·托爾斯泰教我們莫管社會制度，且完成我們自己。聖雄甘地則勸我們去飲羊乳。唉，新路上『革命的』道德家竟和這些方單離得不遠！他們宣善教：『我們應該從加非爾人的道德中解脫出來，對於這些人說來，凡敵人之所為都是錯誤的。』真是頂刮刮的忠告！『我們應該從……解脫……』托爾斯泰還勸我們從肉的罪惡中解脫出來。可是，統計並不能證實他這種勸告的成功。我們中派主義的侏儒們在一個階級性的社會中，竟能自躋到超階級的道德。但自『愛你的仇敵』，『連你的右頰也給他……』的學說出來之後，到現在已經差

不多有兩千年了。可是，甚至那位神聖的羅馬教父，也還不能『自行解脫』於對於他敵人的仇恨呢。撒旦，這一個人類的敵人，誠然是強有力的！

對於剝削者與被剝削者的行為，採用一個不同的標準來判斷，據這些可憐的侏儒們的意見，是站在『加非爾人的道德』水平上的。首先，用這樣傲慢的一種態度來提到加非爾人，出之於『社會主義者』的筆下是很不相宜的。難道加非爾人的道德真是那麼壞嗎？這裏是大英百科全書上關於這一問題所說的話：

『在他們之社會的與政治的關係中，他們發揮着很大的機敏與智慧；他們是非常勇敢，好戰與好客，並且在從前，他們是誠實與忠心的，等後來同白人一接觸，才接受了歐洲人的許多壞德，更變成好疑的，愛復仇的與愛盜竊的了。』如此，我們不能不得到這樣的一個結論：宣傳永恆道德的白種人

的牧師與教師們，是參加了加非爾人的腐化的。

假使我們告訴一個加非爾人的勞動者說，地球上有一部分的工人已經起來了，使他們的剝削者不知所措，那末他一定會很歡喜的。在另一方面，他發見了壓迫者竟能欺騙被壓迫者，一定會苦悶的。一個尚未被牧師們腐化到骨髓裏的加非爾人，那決不以一個同樣的抽象的道德標準，應用於壓迫者與被壓迫者的。而且他還會很容易地懂得一種解釋，即阻止被壓迫者起來反抗他們的壓迫者，正是這些抽象標準的功用。

這是一種多麼有教育意義的巧合呢？爲要誣衊布爾雪維克，新路的牧師們不得不在同時誣衊加非爾人；而且在這兩個情形中，那誣衊都依照着正式資產階級的誑騙的路綫，即反對革命者與反對有色種族。不，無論在精神界與塵俗界，我們都認爲加非爾人好過於一切的牧師！

不過無論如何，把新路與其他「不通之路」的道德家的良心加以過高的估計，總是不必要的。這批人的意思倒並不那麼壞。但是，不管他們的意思如何，他們總當了反動機械中的槓杆。在目前那樣的時期中，小資產階級的政黨攀附着自由資產階級或牠的影子（『人民陣綫』的政治），在麻痺着無產階級，且替法西斯主義鋪設道路（西班牙，法國……），這時的布爾雪維克，即革命的馬克思主義者，在資產階級輿論的眼中，成爲特別可憎的人物。我們這時代的基本的政治壓力，從右邊移轉到左邊。最後的分析起來，反動的整個重量，壓抑在極小的革命的少數人的肩上了。這些少數人就稱爲新的國際。Voilà l'ennemi！敵人就在這兒哪！

在這架反動的機械中，史大林主義佔據了許多主要的位置。資產階級社會中的一切派別，連無政府主義者在內，都利用牠的幫助來反對無產階級的

革命。同時小資產階級的民主主義者，至少有百分之五十的程度，要把牠莫斯科同盟者所犯的罪惡的可惡性，轉嫁於那不可克制的革命的少數者。現在流行的所謂『托洛斯基主義與史大林主義是二而一的』那一句名言的意義，就在這裏。布爾雪維克與加非爾人的敵人，就這樣地幫助着反動去誣蔑革命的政黨。

列寧的『無道德論』

俄國的『社會革命黨人』，時常是最道德的人，因為他們本質上祇是以倫理來結合的。但是，在革命的時候，這並不會阻止他們去欺騙俄國的農民。在克倫斯基（這位最講倫理的社會主義者，在以莫須有的罪名來反對布爾雪維克這件事上講來，乃是史大林的先驅者）的巴黎機關報上，另外一位

老「社會革命黨人」順金諾夫寫道：「大家知道，列寧主張過，爲要達到所期望的目的，共產主義者能夠，而且在有時又是必須「採用各種策略，詭計與遁辭的」……」（見一九三八年二月十七日新俄羅斯第三頁）從這裏，他們得出了一個儀式主義的結論來：史大林主義是列寧主義之自然的後裔。

不幸講倫理的原告甚至還不能忠實地引證別人的文字。甯列說：「爲要插進職工會，留在那裏面，在那裏以任何代價進行共產主義的工作，必須能……採取各種策略，詭計，與祕密的方法，規避與遁辭。」按照列寧的解釋，規避與詭計之所以成爲必需，乃由於這一事實，即改良主義的官僚把工人叛賣給資方，追迫革命者，逼害他們，甚至叫資產階級的警察來對付他們。在這個情形中，「詭計」與「遁辭」，祇是革命者反對那背信的改良派官僚的一種有效的自衛。

就是這位順金諾夫的黨，以前曾經進行非法工作來反對沙皇制度，後來又用這種工作來反對布爾雪維克。在這兩種情形之下，牠都應用詐術，規避，假護照與其他方式的『遁辭』。所有這些手段，認為不僅是合乎『倫理的』，而且又是英雄的，因為牠們與小資產階級政黨的政治目的相符。但當無產階級的革命者不得不採取秘密工作的方法來反對小資產階級的民主主義時，情形卻立刻改變了。這些先生們對於道德的認識，像我們所已經見到的，乃是具有階級的性質的！

『無道德論者』列寧，在刊上物，公開叫入家用軍事的詐術來反對那些背信的領袖們。而道德家順金諾夫則惡意地從引文上砍去了兩頭，以便欺騙讀者：倫理家的控訴者常被證明為小小的欺詐者。無怪乎列寧常愛重覆着這樣的話：有良心的敵手是很難遇見的！

一個工人如果不對資本家隱藏起關於罷工者計劃的「真實」，那他祇是一個值得輕視與抵制的叛徒。一個向敵人洩露「真實」的兵士，會以偵探罪處罰。克倫斯基曾經企圖在布爾雪維克的門口，放下如下的罪狀：他們向魯登道夫的參謀部透露了「真實」。由此可知，甚至連那「神聖的真實」也不是自身就是目的。另有一個更爲迫切的標準，一如我們的分析，牠是帶有階級性的，統治着這個「神聖的真實」。

生死攸關的激烈鬥爭，如果沒有軍事的詐術，易言之，如果沒有說謊與欺騙，那是不可思議的。德國的無產階級不可以欺騙希特勒的警察嗎？或者，蘇聯的布爾雪維克如果欺騙了格柏烏，難道是「非道德的」態度嗎？當警察用了詐術捉到了一個危險的盜匪，每一個虔誠的資產者都會讚美他的能幹的。那末問題在於推翻帝國主義的盜匪時，軍事的詐術難道真是不能許可

的嗎？

73

挪門·塔瑪斯談到那『祇關心於其政黨及其政權的奇怪的共產黨主義者的無道德論』（一九三八年三月十二日社會主義之呼聲，第五頁）。並且，塔瑪斯將目前的共產國際與布爾雪維克黨拋在一堆裏了，其實前者是克里姆宮官僚們反對工人階級的陰謀，而後者則是前進工人反對資產階級的陰謀。此種完全不忠實的對立，在上面我們已經揭發得足夠了。史大林主義只是將自己掩蓋在黨的儀式之下；實際上牠破壞並踐踏黨於汙泥之中。不過在布爾雪維克看來，黨就是一切，那是真的。這位會客室裏的社會主義者，挪門·塔瑪斯，爲此種革命者與革命間同樣的關係而驚駭，乃加以拋棄，這因爲他自己祇是一個具有一種社會主義的『理想』的資產者。在塔瑪斯及其同類者的眼中，黨祇是一個次要的工具，用作選舉的拉攏與其他同樣的功用罷了。

他的私人的生活，興趣，關係，道德的標準，都存在於政黨之外。但布爾雪維克把黨作為以革命方法改造社會的一種武器，且包括牠的道德在內，當然塔瑪斯要以敵對的驚異態度來看着他們了。對革命的馬克思主義者而言，個人道德與黨的利益之間是沒有矛盾的，因為黨在其意識中正包含着人類最高的任務與目的。如果以為塔瑪斯比馬克思主義者具有較高的道德觀，那是糊塗的。他祇具有一個關於黨的卑劣的觀念。

辯證法者歌德說：『一切發長的都要消滅。』布爾雪維克黨的毀滅——這是在世界反動中的一個插話——決不能貶低牠的世界範圍內的歷史意義，在牠的革命的上昇時期中，即是說，當牠實際上代表着無產階級的先鋒隊的時候，牠是歷史上一個最誠實的黨。當牠能擊欺騙牠的階級敵人時，牠當然是欺騙的；但在另一方面，對於勞動者卻講真話，全部的真話，除真話之外別

無他物，祇因為這一點，牠所取得的勞動者的信任，為世界上任何其他政黨所不會得到過的。

統治階級的僱員們稱這一政黨的組織者為『無道德論者』，可是在自覺的工人們的眼中，這種罪狀卻帶有可以尊敬的性質。牠表示着：列甯拒絕承認奴隸主為奴隸造出來的，同時却從不為奴隸主自己所遵守的道德標準；他號召無產階級把階級鬥爭也要擴展到道德的範圍中去。誰如果在敵人造出來的誠律之前卑躬屈膝，那他就永不能克服這個敵人！

列甯的『無道德論』，即他對於超階級道德的否認，並不妨礙他終生矢志於同一的理想；不妨礙他將全身心貢獻於被壓迫者的事業；不妨礙他在思想方面，發揮着最高的良心，在行動的方面，發揮着最高度的無所顧忌；不妨礙他對『普通的』工人，無助的女子與小孩不表示一絲一毫的優越。這樣

看來，在某種情形之下，「無道德論」這一個名詞，豈不是祇代表着較高的人類的道德嗎？

一個頗有教益的插話

在此地提到一個插話倒是合適的，雖然牠的範圍很小，但是很可以顯示出他們的道德與我們的道德之間的區別。一九三五年，在我一封寫給比利時朋友們的信中，我發揮了這樣的一個觀念：一個年青的革命黨企圖組織「牠自己的」工會，那就等於自殺。我們必須到工人所在的地方去尋找工人。但這不是繳納會費去維持機會主義的機關嗎？「當然」，我回答道，「爲要取得掘毀改良派根基的權利，必須暫時繳納一點錢給他們。」但是改良主義者能允許我們掘毀他們的根基嗎？我答道：「當然不允許的。要進行掘毀的工

作，需要有秘密工作的方法。改良主義者是資產階級在工人階級中的政治警察。我們一定要不得他們的允許來行動，而且要反對他們的禁令……」假使我沒有記錯，那是爲了與供給西班牙工人以軍火的案件有關，D同志的家裏遭到了一次突然的搜查，比利時的警察抄到了我這一封信。幾天之內，牠就給發表出來了。樊迪文，台·曼與斯巴克的刊物上，當然絕不放過一會兒時光來反對『馬奇亞凡爾主義』（馬氏——一四六九年至一五二七年——爲佛羅棲斯的政治家，主張霸術——譯者）與『耶穌會派主義』的。可是這些原告們是何等樣人呢？樊迪文，許多年來就是第二國際的主席，很久以來就成爲比利時資本階級之可靠的奴僕。台·曼呢，在許多無生氣的巨著裏，用唯心主義的道德把社會主義貴族化了，替宗教奏樂，找住了第一個適當的機會，就把工人賣了，成爲一個普通的資產階級的總長。斯巴克的事情可更有興趣了。

一年半之前，這位紳士屬於左派社會主義者反對派，到法國來看我，請教我反對樊迪文官僚派的鬥爭方法。我提出了同樣的意見，這意見後來就是寫成了我那一封信的。不過在他訪問我以後的一年內，他爲了蓄微拋棄了刺。叛賣了他反對派中的同志，他成爲比利時資本階級之一個最無恥的總長。在職工會與在他們自己的黨中，這些紳士們窒息了每一個批評的呼聲，有系統地腐化着與賄賂着最前進的工人，而且也以同樣有系統的方法來開除那些頑強的工人。他們與格柏烏所不同的，只在於這一個事實，即他們還沒有採取流血的办法——他們以好的愛國者的資格，培養工人的血來爲第二次帝國主義大戰而流。顯然地，我們必須成爲他們最可憎惡的人，道德的變形者，『加非爾人』，布爾雪維克，以便勸告革命的工人在爲反對這些紳士而進行的鬥爭中，保持着秘密工作的誠律！

由比利時的法律來看，我的信自然不含有任何犯罪的成分。『民主主義』警察的責任，在於把信歸還給受信任人，並致歉意。而社會主義政黨的責任則在於反對搜查，因為這搜查乃由於關心着佛朗哥將軍的利益。可是這些社會主義的先生們却絕不惜利用那齷齪的警察的服務——如果沒有牠，他們就不能享受這個機會，藉以再次地暴露出他們的道德之優於布爾雪維克的無道德論了。

在這一插話中，每一件事情都具有象徵的意義。正當他們在挪威的同志們，將我與我的妻用鎖禁閉起來，使我們不能對格柏烏的指控有所自衛的時候，這些比利時的社會民主黨人把他們的憤恨，一桶一桶地澆灌到我的頭上。挪威政府明明知道莫斯科的指控是偽造的——當最初的幾天中，社民黨的半官機關報上會公開地證明這一點。但是莫斯科一觸犯到挪威船主與魚商

的袖珍賬簿——社會民主黨人立刻就四脚四手地倒下來了。該黨領袖——馬丁·脫蘭馬爾，不僅是道德方面的一個權威，而且是老少咸知的一個正直的人：他不飲酒，不吸煙，不濫吃肉，冬天還在冰洞裏洗澡。但當他奉了格柏烏之命將我逮捕以後，這道德却決不妨礙他特別邀請一個格柏烏在挪威的密探，一個名叫耶可勃·法來斯的——他是一個既無榮譽又無良心的資產者，前來對我汗流。但是，算了吧……

這些先生們的道德，包含着傳統的誠律與變化的言辭，而這種誠律與言辭，那是要用以掩蓋他們的利益，嗜好與恐懼的。他們之中之最大多數，爲了野心與貪婪之故，是準備幹出任何卑鄙的事情來的，例如拋棄信仰，不義與背叛。在那個人利益的神聖範圍中，他們認爲目的是可以使任何手段成爲正當的。但是正因爲這，他們需要特殊的道德法典，永久的，但同時又得

是彈性的，像一些好的吊襪帶一樣。任何人祇要向羣衆揭穿了他們職業的秘密，他們就恨。在『和平』時期，他們的毒恨表現於毀謗中——於惡毒的詈罵，或『哲學的』言語中。在激烈的社會鬥爭時，例如在西班牙，這班道德家們就和格柏烏手攜着手兒來屠殺革命者了。爲要替自己辯解，他們重複着說道：『托洛斯基主義與史大林主義是二而一的。』

目的與手段之辯證式的相互依存

一個手段祇能由牠的目的來使其成爲正當。但是目的自己也得有東西使其成爲正當的。由馬克思主義的觀點看來，因爲馬克思主義表示着無產階級的歷史利益，所以能成爲正當的目的，祇是牠是趨向於增加人征服自然的力量，並趨向於消滅那人壓迫人的權力的。

『那末我們該懂得，凡是去達到這個目的的，任憑什麼手段都是允許的了？』俗士就這樣譏刺地問着，表示他之一點也不會懂得。我們的回答是：凡是真正趨向於人類之解放的手段，都是允許的。既然這目的祇有經過革命才能達到，那末無產階級解放的道德，必然是賦有革命性的。牠不僅反對着宗教的獨斷教義，而且還反對各式各樣的唯心論的拜物教，這些統治階級之哲學上的憲兵。牠從社會發展的法則中，因此，首先是從一切法則的法則——階級鬥爭中，抽繹出行爲的規則。

『還是一樣，』道德家繼續堅持着說，『這不是說，在反對資本家的階級鬥爭中，一切手段如說謊，羅織，背叛，兇殺等等，都是允許的嗎？』我們回答道：凡能使革命的無產階級聯合起來的，能在他們的心裏注入對壓迫之不可調和的敵意的，能教他們對官方的道德及其民主主義的應聲蟲表示卑

視的，能使他們覺悟到自己的歷史使命的，能提高他們在戰鬥中之勇氣與犧牲精神的，這些手段，而且祇有這些手段，都是允許的與必不可少的。恰恰從這一點出發，所以並不是一切手段都是允許的。所以當我們說目的使手段成爲正當之時，在我們看來，一定會有這樣的一個結論：偉大的革命的目的，鄙棄下列這些卑劣的手段與方法：使工人階級的一部分反對另一部分，或企圖不讓羣衆參加而替羣衆謀取幸福；或者減低羣衆對於自身及其組織的信心，代之以對於『領袖』的崇拜。革命的道德之最起碼與最不可調和的一種，就是要鄙棄那對於資產階級的奴屬與對於勞動者的傲慢，而小資產階級的腐儒與道德家，卻正是完全沉溺在這些特點中的。

上述這些道德標準，對於那個問題：在每一個單獨的場合中，究竟什麼是可以做的，什麼是不可以做的，當然並不能給以一個現成的答案。世界上

也不能有這樣機械的答案。革命道德的問題，是與革命的戰略與策略問題混合起來的。在理論的鑒照之下的那些運動之活的經驗，供給人們以這些問題之正確的答案。

辯證法的唯物論，並不知道目的與手段之間的兩元論。目的自然而地從歷史的運動中發生出來，手段是有機地從屬於目的的。近即的目的，變成爲較遠目的的手段。斐迪南·拉薩爾在他的劇本 Franz Von Sickingen 中，借其中英雄們之一的嘴，說過下面的話：

「……別單單指點着目標，

也得指點出路。路徑與目標，

是那樣緊密地交織着，相互的位置

永遠在變換，倘使走上了其他的路徑，

立刻就定下了另外的目標。」

拉薩爾的這幾行話並不十分完全。更壞的則是在實際的政治中，拉薩爾本人就和上面所表示的教訓相違反了這一個事實——只要想起他竟與俾斯麥秘密結合就夠了！不過目的與手段間辯證式的依存，卻在上面摘引的幾句子中完全正確地表示出來了。爲要收穫麥穗，必須撒播麥種。

例如個人恐怖這件事，從『純粹道德』的觀點來看，究竟是允許的還是不允許的？我們以爲在這樣抽象的形式中，這問題絕對不能存在。保守的瑞士的資產階級，甚至在現在，還對恐怖主義者威廉·退爾作正式的頌揚。當愛爾蘭，俄國，波蘭，或印度的恐怖主義者，從事於反對民族的與政治的壓迫時，我們的同情完全寄託在他們的一面。那個被暗殺的基洛夫，一個粗暴的小霸王，引不起任何的同情。我們對於兇手的態度還是中立的，那祇因爲

我們不知道使他去實行暗殺的動機。假使我們知道尼古拉也夫之行刺基洛夫，是自覺的爲了工人權利之被基洛夫蹂躪而復仇，那我們的同情將完全寄託在兇手的一方面。不過，對於我們說來，具有決定意義的，不是主觀的動機，而是客觀的益處。難道所說的手段真能達到目的嗎？對個人恐怖而言，無論理論或經驗都證明決不是那麼一回事。我們對恐怖主義者說：個人恐怖是不能替代羣衆的；祇有在羣衆的運動中，你才能爲你的英雄氣概找到有益的代表機會。不過在內戰的條件中，暗殺某幾個壓迫者，卻不再是個人的恐怖了。假使，我們可以說，一個革命者從空中炸死了佛朗哥將軍和他的參謀團，那末甚至從民主主義的闖入中間也不會引起道德的憤慨的。在內戰的情形之下，同樣的事件在政治上是完全有益的。這樣看來，甚至在最尖銳的問題——人殺人——上，那些道德的絕對論者也被證明爲無用的了。道德的評價，

與政治的評價一樣，都是從鬥爭之內在需要上發生出來的。

工人們的解放，祇能由工人們自己來取得。因此，世界上的罪惡，無有大過於欺騙羣衆，把失敗說做勝利，把朋友當成敵人，賄賂工人領袖，編造謠言，扮演冤獄，總之，無有大過於史大林主義者的所作所爲了。這些手段祇能替一個目的服務，即：延長那個已被歷史懲處了的小集團的統治。但牠們不能用以解放羣衆。這就是新的國際要對史大林主義進行生死鬥爭的緣故。

羣衆，自然不是完全不會有罪惡的。把羣衆加以理想化，決非我們之道。我們已經在不同的條件之下，在不同的階段，此外，還在最大的政治的激動中，看見過他們。我們已經觀察到他們的長處與短處。他們的長處——堅決，自我犧牲，英雄氣概——時常在革命緊張時期得了最清楚的表現。當這個

時期，布爾雪維克做了羣衆的領袖。實際上，我們經歷過兩個這樣大的歷史循環：一八九七年——一九〇五年，是進潮的幾年；一九〇七——一九一三年，是退潮的幾年；一九一七——一九二三年，是歷史上空前的一個高漲時期；最後，是一個新的反動時期，牠一直到现在還不會完結。在這些大事變中，『托洛斯基主義者』學習到了歷史的節奏，即是說，學習到了階級鬥爭的辯證律。他們又似乎學習到（在某種限度以內是成功的），怎樣把他們主觀的計劃與政綱，從屬於這一客觀的節奏。他們學習到對於這一事實，即歷史的法則並不依靠着他們個人的口味且不服從着他們自己的道德標準這一事實，並不表示失望。他們學習到把他們個人的願望從屬於歷史的法則。他們學習到不爲最強有力的敵人所懾服，因爲他們的權力是違反乎歷史發展的需要的。他們知道怎樣去逆流游泳，因爲深深地相信將來新的歷史的進潮，

會將他們帶到彼岸。並不是全體都能到達彼岸的，許多人將中途溺死。但是他們睜開了眼睛，懷着熱切的意志，參加着這個運動——祇有這樣，才能予一個能思想的生物以最高的道德滿足！

考約奧岡，墨西哥。一九三八年二月十六日。

里昂·托洛斯基。

附記：當我寫着上面這幾行文字的時候，我的兒子正在死亡的掙扎中，當時這是我並不知道的。我把這一小作獻給他，作為他的紀念，這作品，我希望能得到他的贊許的——里昂·西道夫是一個真正的革命者，而且卑視那些法利賽人。

L·T·

手段與目的

杜威博士

——論他們的相互依存，與里昂·托洛斯基所著論文「他們的道德與我們的

道德」——

手段與目的的關係，久已成為道德方面的一個懸案。牠也已成爲政治理論與實際中之一個熱烈討論的問題。最近，這討論已集中在蘇聯內部馬克思主義之後一時期的發展了。史大林派的行徑，爲其他國家中史氏的信從者所辯護，理由是：這些清黨與逼害的行動，即令含有某些虛偽的成分，但爲要維持該國的所謂社會主義的制度，卻是必須的。另一些人則利用史大林派官僚制度的方法來判定馬克思主義政策的罪惡，理由是正因爲馬克思主義主張

爲目的不擇手段，結果就發生了像蘇聯所發生的那種暴行。這些批評家中的某幾名，以爲既然托洛斯基也是一個馬克思主義者，他也採取同樣的政策，因此，如果他還當權，那末爲要達到無產階級專政所定的目的起見，也會覺得必須採取任何手段的。

這爭論至少已經有了一個有用的理論的結果。就我所知，一個激頭激尾的馬克思主義者，對於社會行動中手段與目的的關係，予以明白確切的論究，世間還只是第一次看見。(註)蒙該雜誌編者之一的謙恭的邀請，我就想依着托洛斯基先生那種討論目的與手段相互依存的方式，來討論這個問題。

(註)里昂·托洛斯基氏的「他們的道德與我們的道德」，揭載於一九三八年六月號新

因此，他那篇論文中前面的好些部分，並不在我的討論範圍之內，雖然我可以說，根基於『你也如此』的論據（由題目表示出來的），托洛斯基是不難指出某些批評他的人，其行徑正與他們所諉在他身上的完全一樣。托洛斯基先生指出過：唯一立場，可以接近那爲目的不擇手段這一個思想的，就是以某種虛構的良心的解釋，或一個道德的意識，或某種永恆真理爲基礎的一些絕對主義的倫理學，我想說的，就是我寫文章的觀點，對於這一切教義，正如托洛斯基先生本人的態度一樣，堅決地予以拋棄的，我又以爲目的要在結果這個意義上來談，才能予道德思想與道德行爲以唯一的基礎，因此，也給那被應用的手段以唯一可能找到的辯解。

我想來考慮的一點，就是托洛斯基先生文章的末段，卽冠以『手段與目的之辯證式的相互依存』這個小題的那一節。下引這一段話是基本的：『一

個手段祇能由牠的目的來使其成爲正當。但是目的自己也得有東西來使其成爲正當的。由馬克思主義的觀點看來，因爲馬克思主義表示着無產階級的歷史利益，所以能成爲正當的目的，祇是牠是趨向於增加人征服自然的力量，並趨向於消滅那人壓迫人的權力的。（見一七二頁）這樣看來，此種人對自然之權力的增加，以及相應而至的人對人的那種權力的消滅，彷彿是終極目的了，牠本身再不需要其他的東西替牠辯解，而其他的許多目的，對牠而言成爲手段了的，卻必須由牠來加以辯護。這裏也許可以添加一句，對於這種終極目的的說法，不是馬克斯主義者也可以接受的，而且他們以爲這種說法表示着社會的道德利益——即令不是歷史的利益——不僅是，並且不完全是無產階級的利益。

不過爲了我目前的目的起見，必須說明一下：此地的「目的」一詞，是

用來包括兩種東西的——最後的自爲正當的目的，以及對這最後目的而言本
身成爲手段的目的。因爲雖然沒有用許多話來說某些目的不過是手段，可是
這種命題是已經包括在下面這個說法中了，即某些手段「趨向於增加人對自
然的力量等。」托洛斯基先生接着就解釋這個原則說，目的使手段成爲正
當，這意思並不是說每一個手段都是允許的。「我們的回答是：凡是真正趨
向於人類之解放的手段，都是允許的。」

如果始終如一地信從着後面這一種說法，那末同手段與目的之相互依存
這一個健全的原則不相矛盾的。按照着這個說法，那就得去對於所應用的手
段，加以謹慎的考驗，儘人類智力之所能，要確定那些實際的客觀的結果將
要如何，要表示出牠們是「真正」趨向於人類的解放的，正在這一點上，目
的之兩重意義就成爲重要了。只要牠是指那所達到的結果而言的，那牠顯然

是依靠着所應用的手段的，至於說那作爲手段而應用的方法，是依靠着目的，這意思就是說，這些方法，一定要從牠們客觀的實際結果來加以觀察與判斷。在這個基礎上，一個心目中的目的，代表着，或者可以說，牠簡直就是一個最後結果的概念。當這概念的形成，是站在這樣的基礎上，即這些手段被斷定爲最能產生出結果來的。這樣說來，心目中的結果，本身就是一種指導行動的手段——這正猶之乎一個人懷着一個必須達到健康，或必須建築一間屋子這一種概念一樣，牠在實際結果的意義上說，並不等於目的，而只是指導行動達到目的的一個手段。

目的使手段成爲正當這一個格言（以及由牠所產生的行動）之所以獲得惡名，即因那個心目中的目的，人們所認定與所懷抱的（也許是很忠實的）目的，替某種手段之應用辯護，可是在辯護的時候，並不需要考驗他們所選

擇的手段之應用，將發生怎樣實際的結果。某一個人可以主張，並且就他個人意見來說是很忠實的，主張某些手段將『真正』趨向於他所認定與想望的目的。但是真正的問題並不在於個人的信仰，而在於那信仰所在的客觀基礎，即牠們將實際產生的結果。所以當托洛斯基先生說：『辯證唯物論不知道有手段與目的之間的兩元論』時，其最自然的解釋，即他將推薦人家應用一些手段，由於這些手段的本質，就能表示出牠們是能達到人類的解放作為客觀的結果的。

那末，有人會這樣地希望着：既然以人類解放這一個概念作為心目中的目的，那末凡是彷彿可以達到這一切目的的方法，都應加以考驗，不要有固定的先入之見，以為非此不可的，每一個提出來的方法，都應該按牠可能發生的後果的見地上，來加以評量與判斷。

但是托洛斯基先生在以下的論究，卻並不採取這個方針。他說：「無產階級解放的道德，必然是賦有革命性的……牠從社會發展的法則中，因此，首先是從一切法則的法則——階級鬥爭中，抽繹出行爲的規則。」（圈是我加的。）似乎要使他的意思不叫人懷疑，他說道：「目的是從歷史的運動中發生出來」的，即是從階級鬥爭中發生出來的。這樣一來，手段與目的相互依存的原則就消失了，至少是被埋沒了。因為手段的選擇，並不是依着牠們實際的客觀結果，從而對各方法與政策加以獨立的考驗而決定的。相反的，手段是從一個獨立的來源，一個假擬的歷史法則，從這個社會發展的一切法則之終極法則中「抽繹」出來的。如果「假擬的」這個詞拿掉了，這事件的邏輯也不會改變的。因為即使不是假擬的法則，但那應用的手段總不是對目的——即人類的解放——考慮了以後的結果，而是從另一個外界的根源中得出來

的。這樣一來，那個認定的目的——心目中的目的——即人類的解放，就從屬於階級鬥爭，像是用以達到這種鬥爭的一個工具了。現在不再是手段與目的之相互的依存了，而是目的依靠着手段，同時手段又不是從目的上引伸出來的。因為階級鬥爭被看成可以到達目的之唯一的手段，又因為這是唯一手段這一個見解，是用演繹法得來，而不是在手段與結果之相互依存關係上，用歸納法加以考驗而得，因此，這個手段，即階級鬥爭，並不必對牠實際的客觀結果，加以批評的考驗。牠是自行免除了一切批評的考驗之必要的。如果我們不是站在這樣的立場上，即心目中的目的（牠顯然與客觀的結果有別），能使任何依階級鬥爭路線所應用的手段成爲正當，且有權忽視一切其他的手段，那我就不懂得托洛斯基先生立場的邏輯了。

我在上面說過的，真正表示手段與目的間相互依存的立場，自然不把階

級鬥爭除外，也把牠當做一個可以達到目的的手段。但這立場確實不贊成用演繹的方法來說牠是一種手段，更不容說牠是唯一的。手段了。要選擇階級鬥爭作為一個手段，祇有站在手段與目的相互依存的立場上，考驗其應用後之實際效果，才算正當，不是演繹式地加以選擇的。歷史的研究固然是適合於此種考驗的。但擅行假設一個社會發展之確定的法則卻是不合適的。這正好像一個生物學家或醫生肯定地說：他所接受的某一個生物學法則，對於健康的目的，具有這樣的關係，即可以達到健康之境的手段——而且是唯一的手段——能夠從這法則中演繹出來的，所以再不需要對生物學的現象，作進一步的考驗了。這整個的事件都是預先判定了的。

說階級鬥爭是達到人類解放這目的的一種手段是一回事；說階級鬥爭是決定一切該用的手段之絕對法則，又是完全不同的一回事。因為如果牠決定

手段，那牠也決定目的——決定實際的結果，而且對手段與目的真正的相互依存這個原則而言，說那結果會是人類的解放，也未免太專斷與主觀。人類的解放是一個努力的目的。就『道德』之任何合法的意義來說，牠是一個道德的目的。除非拋棄那手段與目的相互依存的原則，沒有一個科學的法則能決定一個道德的目的的。一位馬克思主義者可以誠心誠意地相信階級鬥爭是社會發展的大法。但即使放開這個事實，即信仰關閉了歷史之繼續研究的門（正猶之乎把牛頓法則當成物理學之最後法則，就阻塞住物理法則之深入探求一樣），這個事實不論，那也不能從這信仰，即令牠是歷史之終極的科學的法則，得出如下的論斷，即以爲牠走向人類解放這個道德目標的手段。這樣的一種手段，不能由一個法則中『演繹』出來，而是要由考驗手段與結果的實際關係才能得出來的；以人類的解放作爲目的而進行考驗，可以自由

地與無偏見地探求那些能達到這個目的的手段。

關於以階級鬥爭作為手段這件事，還可以說到一個意見。要進行階級鬥爭，想來總有好幾種，也許還有許多不同的方法的。如果不從牠們對於人類解放這個目標所生的結果來加以考驗，怎樣能在這些不同的方法中加以選擇呢？有人相信一種歷史法則決定着鬥爭進行的特殊方法，這種信仰，一定會趨向到這樣的一種情形，就是用某種瘋狂的，甚至是神秘的虔誠態度，應用某些方法來進行階級鬥爭，並排斥了一切其他的方法。我不想起出於手段與目的相互依存這個理論問題，但是我們知道了手段是從一個假定的科學法則中演繹出來，而不是從牠們對於人類解放這個道德目的的關係中尋求而採取的，之後，關於蘇聯革命所發生的實際過程，也就更加明白了。

我所能得到的唯一的結論，就是托洛斯基先生避免了一種絕對主義，卻

投入於另一種絕對主義。在矢志不渝的正統派的馬克思主義者中，似乎有一種古怪的轉移，從社會主義的理想與達到此種理想的科學方法（科學的之意，即指那方法是根基於手段與結果的客觀關係的），轉移到把階級鬥爭作為歷史變遷的法則。把這法則當作首要的事物，再從牠那裏演繹出設定的目的，手段與態度來，這就使一切的道德問題，即一切關於那行將在最後達到的那個目的的問題，變成爲毫無意義的了。要用科學方法來處理各種目的，並不是要從法則中去發見牠們，無論那法則是自然科學的或社會科學的。正統派的馬克思主義，與正統派的宗教學說及傳統的唯心論，共同相信人類的目的就是交織在存在之經緯與結構中的。這一觀念多半是從馬克思主義之黑格爾學說的根源中承襲下來的。

一九三八年七月三日，紐約市，約翰·杜威。

科學家的麥克斯·伊斯脫曼

魯姆斯·盤納姆

麥克斯·伊斯脫曼登載在 Harper's 雜誌二月號上的文章『俄國與社會主義理想』，究竟想說些什麼，很難確定。他牽涉很大的範圍，探索了許多不同的問題，心理學的，歷史的，政治的與道德的；而得到的結論，照例是空洞與一般得叫人不必爭論的。不過，他彷彿覺得，如果我們把他文章整個所給予我們的印象綜合起來，可以得到兩點主要的意思的。

第一，他把自己多年來對於他硬派給馬克思的一些『哲學』與『宗教』意見的攻擊，最後來了一次修正。現在，倒底馬克思的『真意是什麼』這一個問題，已經成爲學院式研究之一個有趣的問題了。而且，我們大家都知道馬克

思說過許多不正確的意見。如果我們鄭重其事地來研究那個歷史方法，那末馬克思受他時代中科學知識發展的階段所限制，或者他的專門術語受着他所生活的社會內容的影響，都是無足驚奇的。我個人就同意伊斯脫曼的主張，最好把這種術語加以部分的改變，以便更加適合於現代科學的方法與實際。

但是這種學院式研究與語言學方面改良的問題，是比較的不緊要的，與人無關的，而且是可以延宕的。馬克思主義對於革命家具有決定意義的，不是馬克思書籍中枯燥的文字，而是關於活的革命運動之理論與戰略。但是在這裏，伊斯脫曼卻在他素來對於馬克思觀念的攻擊，添加一種對於馬克思主義的新的攻擊。過去，伊斯脫曼曾經攻擊過馬克思，不問他的立論正確與否，據說都是爲了社會主義的緣故。他曾經主張：馬克思的哲學，及其爲現代馬克思主義者所作的字義上的解釋，並不是一種實現社會主義的有效工

具。不過他從來不會把社會主義理想的本身當作問題。

在這篇文章——如果牠是鄭重的作品，如果牠並不是欺騙與騙錢吃飯之作——中，伊斯脫曼拿起武器所攻擊的，卻正是這個社會主義的理想。這還不過是一個開始，攻擊的對象還不是整個的社會主義理想，並且他究竟所攻擊的是什麼，也實在還不完全清楚。在有一段裏他還說到『我們社會主義者』，這不幸使我們也許要憶起阿里斯多德的故事來：當他開始與柏拉圖從事根本的分裂時，他還說『我們柏拉圖主義者』。不過在最後，他總括起『我們對於社會主義理想』的修正。他說：『一個人的心，假使沒有勇氣在俄國試驗的光輝之下來重新考慮社會主義的假設，那牠就稱不到聰慧的。』就這句話的本身——每一個聰慧的心，是準備在新證據的光輝之下，去重新考慮每一個假設的——來說，決不能發生什麼例外的。但伊斯脫曼所寫的『重新考慮』，

意思顯然是說修正，改變或排斥。

傳統的社會主義的假設——社會主義者提出的關於社會改造及其主要問題的解決法——伊斯脫曼說，已經被推翻了。牠是一方面被現代科學，特別是生物學與心理學，另一方面被『俄國的試驗』所推翻了。因此，必須修正這個假設；而在文章的末尾，列舉了八點，以從事這樣的修正。

伊斯脫曼自稱他之處理這一個問題，以及得到他的結論，是以一種科學家的態度；而他之批評馬克思主義者，正因為他們不是科學的。我開始就想來考核，憑他那篇文章的本身來看，他是否有自命為科學家的權利。對於真偽互爭的一切問題，伊斯脫曼要用科學方法來加以處理，這我當然同意；但一個方法可並不簡單因為使用者如此稱牠而就成為科學的。

.....

伊斯脫曼老是着重地說出他這個信念：馬克思主義者犯着『願望滿足思想』（Wish-fulfillment thinking）的毛病。但是很有趣的，他那『在科學的光輝中修正社會主義理想』的列舉的八點中，有幾點的內容與字面，都祇是——願望。尤其是第八條：『在這限度之外，我們必須以永遠的警覺來保護我們個人的自由。』這兒並不一定有什麼錯誤。一個理想，在某一意義中說，就是一種願望。社會主義者願望有社會主義。麥克斯·伊斯脫曼願望有個人的自由。不過關於這樣的願望，絕無特別科學的東西。祇當我們問到這願望能否實現，以及如何實現之時，科學才來了。我提到這件事情，祇為的指明伊斯脫曼如何把『科學的』這一個詞首先當作一個贊美或申斥的形容詞，並不是用以描寫這一方法和另一方法的如何相反。

修正案中的第二點則更是奇怪。『從這情形中發生出來的存在與世界史

的問題，應該承認其存在……」現存科學並不承認有什麼『存在』或『世界史』的問題，這難道還需要我來提醒那位科學家與反玄學的伊斯脫曼嗎？這些傳統的，玄而又玄的本體論與宇宙論的問題，或被現代科學解釋為經驗上無意義的，或被認為是純粹分析的，被擯棄於科學的討論之外了。伊斯脫曼寫道：「這是一個向前進步或陷入泥淖的問題。」此地，與其他地方一樣，伊斯脫曼一點也沒有在現代科學的光輝之下前進，祇退回到馬克思以前的觀念，退回到唯理主義的玄學，這玄學，馬克思本人曾經竭力予以排斥的。

伊斯脫曼說：「在目的的定義上，馬克思主義之缺乏科學標準也就最清楚……」牠之缺乏科學標準，據他自相矛盾的說法，因為牠不規定目的是什麼，又因為牠規定了一個不能實現的目的。我們必須指明：『目的的規定』，如果目的是指一個理想而言的，那祇有一部分的科學的程序；即當確

定價值，確定我們的需要，或提議要企圖去達到這個目的的時候。……科學能告訴我怎樣去治病，但光是牠卻不能使我痊愈。伊斯脫曼在一個經驗的神學假設與一個理想的目的之間做一種類比，那是不確切的。

其次，規定一個目的，沒有像伊斯脫曼所要求的，不把細目規定出來，並不一定是缺點。事實上，如果那目的是道德的或社會行動的目的，那末相反的情形倒常是真實的：太詳細的規定倒是一個缺點，因這規定或者使那計劃的執行者成爲不變的教條主義者，或成爲烏托邦的非現實主義者。這兩種，伊斯脫曼都認爲是痛心的。聰敏的行動，需要對我們在某一環境中所能合理地得到的可能的結果，加以儘量精密的研究。一個詳細的規定，祇當我們事先具有對於該目的有關的一切事實的淵博知識，譬如造一條橋，才有可能。可是無論關於生活或社會，我們都沒有這樣淵博的知識。因此，我們能

穀做而且需要做的，最多祇能定下一個一般的粗疏的輪廓。祇有經過累積起來的經驗，把那個叫我們依循的粗疏輪廓所供給的大綱，予以改變，轉換，適應與充實。

.....

對於一個社會行動的計劃，首先是對於一個猛烈的與革命的計劃，想給牠定下一個關於未來的詳細節目，那是更加可笑了。假使我們適當地確定了主要的輪廓，我們就幹，看發生什麼結果，然後在我們堅定的中心目的的界限中，靈活地用經驗來糾正我們自己。祇有用這種方法，我們才能算得是真正科學的；至於詳細的計劃，一旦不合了式，那末這班計劃先生就不得不退回到他們自己的空想中去了，變成爲烏托邦主義者或教派主義者，而且還要抱怨歷史，因爲牠沒有依照着他們的模型。伊斯脫曼讚揚烏托邦的社會主義

者，歐文，聖·西蒙與傅利葉，說他們高於馬克思，因為他們有詳細的計劃。多有意思的一種讚美呀！他想我們回到烏托邦主義者那裏去嗎？此地也像以前一樣，伊斯脫曼並沒有『前進』到現代的科學，只是跳回到馬克思以前的幻想罷了。用詳細計劃規定烏托邦的那種幻想，祇叫一提出這個問題，馬克思就加以堅決的排斥的，即因為他那科學的審慎心。

.....

不過，第三，一個指導的理想，雖然牠是烏托邦的與宗教的，如果完全不能實行一大部分，那也不必全部地與靜止地實現出來的，事實上，偉大的理想是永遠不會全部實現的（這就是發明出天堂來的原因之一，因為在地上，理想是能夠全部實現的），並且，因為如果牠們能夠全部實現，牠們那種動力的作用將會沒有意義了。伊斯脫曼拿許多社會主義的理想來開玩笑，

例如：『各盡所能，各取所需』；國家的消滅；智力勞動與體力勞動間界限的消失；『自由與平等的社會』……他企圖證明什麼呢？如果他的意思只是說：所有這些理想能頓立刻，普遍與同時實現是可疑的，其中許多是永遠不能完全實現的，那就沒有爭論的根基。如果他的意思是：即令以我們目前的技術手段與科學知識，甚至不能實現這些理想到相當程度，比牠們在今天（甚至牠們在今天限制了行動的）所實現的要無比的多些，那他不是一个科學家，而只是一個神秘主義者。他又一次地回去接受那所謂『人生的悲劇意識』，原始罪惡的信仰，即人是永遠被罰受罪的，接受那宗教的而不是科學的教條，牠表示出，而不是證明出人遇到了問題以後的弱點與失望。要醫好這種情緒，單靠科學是不夠的，還得有堅決心才行。

形式上說來，各盡所能各取所需這一個理想是不能實現的，因為人的需

要無限制地擴大着。但是，甚至在資本主義社會中，這一理想已經得到了一些行動的效能——例如，在失業者的待遇中，盲子，殘廢者與老邁者的待遇中，工人政黨中薪資的分配等等中。將來的技術工廠，利用——當然可以的——來供給人們以最大的物質需要，難道不能大大增加牠的現實性嗎？有什麼證據能證明牠不可能呢？伊斯脫曼所借重的那兩門心理學與生物學，當然拿不出一點證據，牠們對這問題沒有一點啓示。

馬克思因為不曉得現代大量生產的單調，所以他之希望勞働由苦工變成爲『人生之最高欲望』，也許是過分樂觀的。但因採用了發明的技術以後，手工勞働已經減少至最小限度（甚至目前轉動不息的工廠可以與現在尚存的工廠比較），勞働的時間，縮短到一日中的小部分，具有適當的衛生與美學的勞働環境，具有一般的教育與閒暇，又有計劃好的城市與鄉村，這情形即

使照目前的技術都是可以辦到的，那末，勞働如果不能成爲人生之最高欲望，爲什麼至少不能成爲最想念的生活之一部分呢？智力勞働與體力勞働間的界限，爲什麼不能逐漸地予以克服呢？當然無論科學與事實，都沒有能阻止牠的實現。……

在他文章結尾的地方，伊斯脫曼寫道：馬克思企圖把兩種矛盾的理想：約弗遜（美國第三任總統——一七四三——一八二六——譯者）的自由與等級個人主義的理想，和平等，合作與政府調節這個工業的理想混合起來。在他文章的結尾（『社會主義理想修正案』的第七與第八兩點）中，說得很清楚，他把前者看得比後者高得多，對於後者，祇當『絕對必需』的時候，肯才屈從一些。我們在這裏又得到了一個伊斯脫曼純粹唯理論者的——既非科學的又非經驗的——分析方法的例子；此外，我們還得到一個舊式浪漫派的（這又是馬克

（思以前的）關於自由的觀念，即把牠等於專斷擅行與絕對的自在（在這裏順便說一句，這一種觀念是伊斯脫曼對於藝術的嗜好與批評中習慣起來的）。

伊斯脫曼所寫的是關於『自由』與『合作』這兩種空洞的形式，並進而評論着這些抽象範疇的論理學上的不可調和性。而一個着重經驗的科學家則相反，時常考驗着特別的歷史的前後事件。約弗遜的自由理想，以富饒的處女地上的自由農的生活為基礎（說句老實話，那些農民與約弗遜本人一樣，擁有奴隸與僕人），牠與現代的與未來的社會均不切合。自由在牠新的歷史條件中，具有新的具體的意義。伊斯脫曼堅持着說：合作與政府的調節，一定要摧毀自由，因為那兩種觀念是乾脆矛盾的。牠們會摧毀約弗遜式的自由，這是真的。牠們會使浪漫主義式的自由成為不可能，這種自由即以爲一個人如果要稱爲自由，那他可以立刻做任何腦子裏想到的事情，可以照每一

個暫時的衝動來行事，可以不必問那事情的結果或社會影響如何。不過合作，政府的調節（如果伊斯脫曼把牠當作，因為他似乎是把牠當作，社會化的經濟的），經濟，社會的與政治的平等；在現代社會中，恰恰祇有牠們，能使人享有更重要的與更有意義的個人自由。

這一點，也即使在資本主義社會中，就可以發見出微弱的預兆。……

在這以前，我會經試行指出伊斯脫曼在分析他的問題時所裝模作樣的科學方法，終於不過是裝樣罷了。我討論的主要部分是關於他的方法。現在，我要轉過來討論他主要論據的中心點，要在現代科學結論的光輝中，檢驗這個中心點。

上面我指出過，伊斯脫曼認為社會主義的假設已經被（一）俄國試驗的失敗，（二）現代生物學與心理學的結論所推翻了。那末，照伊斯脫曼說起來，

俄國試驗的失敗怎樣解釋，以及現代生物學與心理學的結論是什麼呢？他對這個問題給以一個同樣的回答。

『這些事件的發展，在那最平常的聰敏的良好意識看來，表示出馬克思主義學說與人性之普遍的屬性間的衝突……』（圈是我加的，盤納姆。）……他根據着現代生物學與心理學的偉大成就，說俄國試驗的失敗，乃由於：人性；並且不單是普通的人性，而是『人性之普遍的屬性』；這正如我們在前面見到的，其中所包含者無他，只是我們那位老朋友——原始罪惡罷了。

嗚呼，麥克斯·伊斯脫曼！一切都用了科學的名義，他現在要我們不僅回返到浪漫主義，十八世紀的唯理主義者，而是要我們莽撞到中世紀去了。我們將重新提起實體與本質（Substance and Essence）的問題，我們將和那些優秀的經院學派一樣，在皇帝的前面，一起爭論『人的本質問題』，並且

把我們的定義精煉到烏有。

我們難道要鄭重其事地來同他討論嗎？難道還需要我來告訴他說：現代科學的方法論上的偉大成就之一，就是那差不多在各方面都很快進展着的一個假設，牠在現象的解釋中，拋棄了實體與本質，而代之以功能的分析嗎？伊斯脫曼自己也竭力稱讚馬克思主義者把『人類社會看成為一個過程而不把牠當作一件事物』。『普遍的屬性……』是存在（Being）這個空想王國裏的廢物，這些他知道的一樣清楚。並且他也知道：凡是教育學，醫學，刑罰學，人種學，社會學……的最好的現代學說，都是堅定地站在這一觀念的基礎上的，即把人類看成為一個積極活動的機體，這些機體活動不居地與他們那變易着的物質與社會環境，相互發生着關係，牠們受環境的改變，同時又在改變環境。明天他會不會再對我們說：人因為是『犯罪的種

類』，所以是有罪的，各個種族之間存在有『本質』上的不同，住貧民窟的人是『天性生成的』齷齪胚，匪徒，流浪者與暴君是天生的而不是養成的？當然不會這樣說。但是用『人性之普遍的屬性』，用人性『本質上』是（圈是他自己的），這種說法來解釋事物，那末依普邏輯的發展是極可以走到上面這種說法的。

.....

最後一個問題，本來應該詳細討論的，但這裏我只能概略地說一下了：人類如果不願意就此躺下死去，那末必定要這樣或那樣地積極的幹一下。無論在個人的或社會的事件中，我們不能在幹與不幹中選擇，而祇能在幹的這一路線或那一路線中從事選擇。這意思就是說：當我們來選擇一個道德的或政治的綱領（這些是行動路線的總括）時，一定得在幾種有用的路向

中從事選擇。

我們指出A綱領是困難的，混亂的與冒險的，這時，如果我們同時不指出B綱領是較少困難，較少混亂與冒險，而具有差不多相等的或更大的積極的潛能，那末單單指摘A綱領這件事的本身是沒有意義的。在所有的綱領中都含有混亂與冒險。

讓我們暫時假定，伊斯脫曼對於『社會主義理想』的消極批評是真理。然則，他要我們做什麼呢？如果他負責任的話，那他就不得不提出另外一個可能的假設，另外一個綱領來。

如果繼他的辯論之後，一無行動，那末他的辯論不僅在政治上，而且在經驗上都是沒有意義的，與那關於本體論與知識基礎論的無聊的學院辯論無異了。……

10

249159



有 所 權 版

法 證 辯 與 德 道

改 訂 實 價 九 角

館 書 圖 東 亞 所 行 發

號 六 弄 五 七 四 路 滄 洽 虞 海 上

理 代 社 書 益 求 部 市 門

號 五 七 三 路 馬 四 海 上

店 書 大 各 省 各 處 售 分

版 出 月 十 年 八 十 二 國 民 華 中

10
449154

10

449154