

馬克思研究叢書

馬克思派社會主義

英國拉爾金著

李鳳亭譯

共 學 社

馬 克 斯 研 究 叢 書
共 學 社

馬 克 斯 派 社 會 主 義

英 國 拉 爾 金 著
李 鳳 亭 譯

一 九 二 八 年
一 一 月

商 務 印 書 館 發 行



3 0610 6172 1

序

本書係從拉爾金氏所著 Marxian Socialism 翻譯出來，題名為馬克斯派社會主義。原來馬克斯的學說，本極難解，而且非常之多，單以資本論一書而論，全書三卷，共有兩千多頁。而他預定的剩餘價值學說發達史，作為資本論的第四卷，至今還未曾出版。我們要研究馬克斯，真令人望洋興歎。難怪歐洲人說五十歲以前的人，沒有能了解馬克斯的。後來崇拜馬克斯的人，和反對馬克斯的人，未必都能真正了解。本書的著者，是一個信仰宗教的人，這一點與馬克斯立於正反對的地位，但是他的態度，却極溫和。批評也比較的公正。處處平情說理，不逞一點意氣。全書僅七萬餘言，以馬克斯的學說為中心，上起亞當斯密，以及十八世紀後期的哲學思潮，下至最近各國社會主義運動，其間思想變遷的大勢，包舉無遺。所引用的書籍，幾近百種。其抄引他人學說，斷章取義，乍見似乎沒有首尾。過細讀之，條理却極整齊。批評馬克斯的著述，像這樣簡括平允的書，總算不可多得。譯者淺學寡聞，對於原著引用之書，不能一一參考。又加以脫稿倉卒，沒有精細審校的

餘暇，顛倒錯誤，在所不免，還希望讀者賜教。

九，二十，李鳳亭識於東京月印精舍

本書脫稿於九年十月，原定吾友彭君一湖爲我校閱，彼時彭君因事由北京回到湖南，不久又由湖南回到北京，遲延了半年，彭君畢竟無暇校閱，遂將原稿退還把我。我當時在安慶法政學校，功課極忙，簡直沒有閒工夫能許我審校這本譯稿。幸同事常熟胡君守白和我至好，他情願代我任校閱之勞。胡君費了兩三個月的工夫，纔將本書校閱完竣。回顧脫稿期間，已整整一年多了。人事蹉跎，不可預計，好容易今天告厥成功。我對於胡君非常感謝，對於讀者又實在抱歉得很；還希望讀者格外的原諒。

十，十一，二四，鳳亭附記於皖垣法政學校

原序

這本小書的大義，不難了解。第一章，是述馬克斯的學派，對於十九世紀初期社會主義諸學派的關係，並說明他有名的剩餘價值，和唯物史觀，兩種學說的起源。以下第二章，詳細研究這兩種學說。最後的一章，研究馬克斯學說的進化，並略述這兩種學說後來的發展。這就是本書研究的大體。

要敘述馬克斯，而不及他終生的摯友，又是他的共勞者殷格爾斯 F. Engels，實不可能。但說馬克斯怎樣的得力於殷格爾斯，這個問題，却無甚重要。雖則黎布克尼希 Liebknecht有言，「他們兩人中間，我們不能單提那一個。」究竟馬克斯精氣特旺，確是毫無疑義。就是殷格爾斯自己也說，「歷史的唯物解釋，和由剩餘價值而闡明的資本主義生產之祕密，這樣兩大發見，我們是受的馬克斯之賜。」(Socialism Utopian, and Scientific p. 93)現在要說到馬克斯學派的兩大主要點，就是(一)馬克斯的價值說，和價值說的推論。(這個推論，就是剩餘價值說)和(二)唯物史觀的學說。

一般格爾斯敘述馬克斯之特殊的歷史觀察，用的名詞，是唯物史觀 *Historical Materialism*，而馬克斯自身的著述中，却未見過。這事我們儘可不管，因為要是讚揚馬克斯，或抨擊馬克斯，所相伴不離的，究竟是這個學說。他是一方面博得多數的稱揚，同時亦引起不少的攻擊。但是崇拜者熱心稱揚，遂不免囫圇吞棗。而一般反對者，又汲汲於推翻他這種誤謬的人生觀，因之不分皂白，一味非難。都是不能恠心貴當。我們應該知道馬克斯既然大膽，以唯物的人生觀為立足點，則一般信奉宗教的人，自然不能容受。依馬克斯的觀察，社會的經濟生活，為宗教倫理哲學法律等的泉源。他所謂思想學 *Ideology* 的要因，都是經濟狀態的反映和產物。不過這類要因，依馬克斯的見解，不單是一個反映，於歷史發達上却有若干的影響。

這種學說，就其全部的承認與概括的非難中，却可尋出一條中道。若加以適當的解釋，就能受人承認。經濟的要因，是國民生活上最重要的各要因之一，實無疑義。而且這種要因，比之從歷史家得來的，更有特別注意之價值。這種唯物的歷史學說，算得是解釋歷史的規範。對於過去的史家，拿偏重理想的方法，論述歷史的通病，確是一個最有價值的矯正。但是我們的意思，並不是就

指這個是馬克斯的學說如何透闢之處。我們所相信的，這個學說中間，包括著人生全體的觀察。至於第二種學說，就是所謂價值學說，後來的解釋，也却不能一致。

馬克斯的價值學說，其不合理的地方，雖是屢經被人指摘出來，而社會主義者中間，沒有多受教育的人，還是擁護着。至一般有識的社會主義者，深恐馬克斯聲望之失墜，遂懸揣馬克斯心目中所有的一種理想的社會，來證明馬克斯學說之正當。但是以這種方法，爲馬克斯辯護，終不能使人折服。馬克斯自身，固然與古典派經濟學者相像，常常沉酣於魯濱孫式的孤立經濟學中。但他在資本論第三卷中，想調和他與價值說相矛盾的產業生活中若干事實，分明是想拿這個學說，解明現實的經濟價值。依馬克斯所見，勞動固然是一個重要的原素，然却不是決定價值的唯一原素。人類的勞動，所有的價值，與「富」Wealth之造成與否的事實，完全無關。人類不能和機械一樣看待。他的人格，有要求相當的「勞銀」Wages之權。但在現代資本主義的組織之下，人的原素，是沒有放在眼裏，勞動却和機械一樣看待。於是勞動者只有以制限生產品，來對抗雇主的酷使，和勞銀的低減政策。不幸這種政策，對於勞動者，不啻是致命傷。因爲勞動者生活標準向

上的可能性，實難避去這種生產政策之限制。

近年來勞動者對於主張勞銀的增加，興味已不大濃，而很想於他們的生活及勞動的境遇上，獲得若干支配權。所以他們要求專業經營上的發言權。「工團主義」Syndicalist 的運動，就是這種要求最強她表示，而「基爾特社會主義」Guild Socialism 的提倡，也不外是這種政策的，一個極合理的形式。在這些各種發展中，有一個最顯著的事實，就是對於馬克斯社會主義，表示一種反動。勞動者現正感覺產業國有和管理，其所加於勞動者各種的抑壓之難於忍受，這種信念，因這次戰爭中，產業上面，所受的國家干涉之實驗而益強。

William Larkin

503.1
600:0

馬克斯派社會主義目次

第一章 馬克斯及其先進諸學者……………一

第二章 唯物史觀……………三八

第三章 馬克斯的價值說……………八〇

第四章 新馬克斯派及其近來之發展……………一一四

馬克斯派社會主義 目次

一

807068

馬克斯派社會主義

第一章 馬克斯及其先進諸學者 Mark and his Predecessors

社會主義，在一般的見解，公認爲一種近世的現象，發生於十八世紀後半期，「產業革命」所創造的新產業和社會諸關係中，但就是這樣說明，社會主義的起源，還是不當。蓋現代社會各階級間許多不平等的地方，雖可溯源於機械力之誕生，和大量的生產，因之社會的經濟組織中，惹起巨大之變化，但是社會主義所努力，要絕滅和減輕的貧困與悲慘之狀況，數世紀前，已經存在了無疑義。就拿「貧困與爾相終始」(For the poor you have always with you)的一語，即足證明產業的革命，使一方面由逾量之富，他一方面由極度之貧，所發生的種種惡害，變而爲勇敢的信仰。社會主義的思想，就由此發生，是無疑的。但是要研究這種新運動的原因，與其求之於物質的和歷史的諸狀態，寧可求之於同世紀的思想界，較爲穩當。

十八世紀，——康德盧梭福祿特爾的時代，——卽具有懷疑的合理人生觀，於人類思想上，造

成一種不能磨滅的印象。到了十九世紀，就結成充分的果實。康德 Kant 主觀的原則，把當時流行的宗教信仰，完全打破。蓋未來命運的確實情，既不能用理性去造成。那麼什麼冥報天罰，都不足以動人恐怖之念，和希望之心。康德憑「綜合」Synthesis 的觀念，建成赫格爾 Hegel「萬有神論」的基礎。這種萬有神論，在費爾哈巴 Feuerbach 指導之下，已得有一種純粹唯物物的外觀。除却這些助長唯物人生觀的哲學諸傾向外，人類對於自然界日漸增大的支配力，亦應注意。這種支配力的結果，使人類物質的幸福，積極增大，頗足令人驚異。於是既讚美現在，即聯帶而崇拜現實。各種希望，都集中於現在生活之上。釋兒性的信仰心，變而為理性萬能的深信。因既推得現存社會中種種惡害的原因，不在人之心，而在人之腦。世人的眼光，於是遠注於人類的無窮發達。說到信服人性本善和教育的權力之心，通世界各時代歷史中，其強度無有過於十八世紀的。他們把智育認為根本的要件，意志的訓練，不過是輔助品。豈知知識的修養和道德的訓練，究竟是因後果。詩人的「讚善行惡」Video meliora proboque, deteriora sequor，一句話，用人類的經驗，就可證明，他們則似乎茫然以上的見解，在威廉戈登 William Godwin 所著「研

究」Enquiry (1793) 一書中，可以尋繹出來。著者的意思，是論證人類的完全性，而很與「原富」一書相像，把十九世紀思想界各學派所從產出的種種傾向，包括無遺。世人目他爲社會主義學界的亞當斯密，所以也頗確當。社會主義和無政府主義，都可溯源於戈登的研究一書。若將這樣偉大的社會主義理論家的學說，細心考究，那麼如何容易變遷到英國初期的，且以戈登爲鼻祖的社會主義學派，同那變遷到同時代之法國社會主義學派的情形，已經瞭如指掌。這類社會主義的學者，都有討論之價值，而馬克斯統稱之爲「烏托邦人」Utopians。

戈登氏的出發點，與後來各派社會主義者是一樣的，都是對於現存的社會制度，加以批評。說是現存社會的種種罪惡，都發生於公共制度，要改良他，立刻就有辦法。因爲人類有自動的願應「新環境」New environment 的特性，並無須用何等強制與暴行。人類一經置身於適當的環境中間，必然向着正當的善良的道路走去。國家的干涉，是背逆無道。戈登所欲達的最高目的，簡直是不要國家。所主張的，精確的說起來，就是「無政府的共產主義」Anarchical Communism。在戈登看起來，當時社會各種惡害的第一個原因，就是「私有財產制度」。所以這種制度，必須廢

除，社會也必須改造，使人人都位於平等的基礎上面，這種思想並不是戈登所首創，在古代「古典」經濟學的文學中，已經見過，而至於他近世的先進，如馬百里莫利雷 *Mably Morelley* 等，却也唱導過的。

希臘古代的哲學家柏拉圖 *Plato* 說過，若把動產和妻室歸之共有，那麼宇宙間一切紊亂和平的種子，都可掃除淨盡。而柏拉圖較有常識的哲學家，雅里斯多德 *Aristotle* 氏，則以柏拉圖拿由人類先天的惡性和缺點，其所產生的惡害，歸咎於私有財產和家族制度，謂為大誤。並以為無論行什麼家族制度和經濟制度，紛擾邪曲爭議，仍然無有已時。因為這些事情，本是人類的換句話說，就是人類的天性，總是趨於「惡」的一面。無論制度如何改良，決不會達到「超人類」的境界。又如湯麥斯 *St. Thomas* 也說，害惡之發生，不是由於制度，純出於人性的先天之惡。是與前說，同一見地。自從戈登以來，社會主義思想中間，有一個最顯著的現象，就是對於人類謀「康寧」*Welfare* 求「幸福」*Happiness* 於現存世界中的外部組織，格外注重。所謂「各給所需」的分配制度，戈登要算是首唱的第一人。這種主義正當的解釋，就是對於各個勞動者，須給與他

和人格相當的勞銀。這件事情，拿經濟的和倫理的見地說起來，當然是正當的。還有要緊而並須注意的一事，就是戈登之人類完全性的見解。當其在世時，已經受人抨擊；他的論據，被馬爾沙斯 F. R. Malthus 不費什麼大力，就推翻了。（馬爾沙斯因與「研究」之著者戈登論辯，而成有名的「人口論」一書，迄今名垂不朽。）馬爾沙斯的意見，以為社會種種禍惡，不原於當時政治制度，純粹由於吾人自身情弱的——不完全的——性質所產生。他把人類所具的一切悲慘和邪惡的種子，和盤托出，很容易的就把戈登的學說排斥了。要之人類自從墮入塵世，就生出惡害，且惡害自身，又攜帶着許多罪惡禍害的種子。雖如何努力向前，期達完全之域。此生終難觀厥成。這種真理，十八世紀詭辯家所疎忽而不道的，馬爾沙斯却已給了我們一個暗示。

其次我們再進而考究十九世紀中期——馬克斯開始現身舞臺之時——美國及法國所流行的各種社會主義的思想。十九世紀初期社會主義的思想，枝分節解，固屬異說紛紜，然其中却有共通類似之點。在這個時期，觀察社會的害惡，不從倫理的見地，而專從經濟上着眼。古典派經濟學的根本，上種種妄斷，已顯出與經驗不符。而以自由競爭為基礎的社會組織，說他是自然的

組織，算得是最善的組織，這種意見也見出矛盾。「社會的調和與自然之秩序」(Social Harmony and Natural order) 說，固屬可以容納。然決非於個人自由行動中，可以望其實現，如古典經濟學者之所竭力主張的。資本主義的社會，是反社會的，不合理的，決不能與專用理性所造成的自然的制度相一致，但是「人的心中，都藏有完全的種子」，稍施教育，即可望其實現。故上述的十八世紀之「自然」及「合理」的哲學，是一個總關鍵，可以說明十九世紀社會主義各派。這些最初數年的思想全體，統通是受了人類合理主義解釋的浸染。這種思想，在一理想高超巧奪化工的詩中，見出返響。當詩人雪勒 (Shelley) 悲痛當日社會慘狀時，發為詩曰：

貧窮鐵鎖今猶昔，常使工奴跪富前。

“The iron rod of penury still compels,

Her wretched slave to bow the knee to wealth.”

雖然如此，他却相信那合理的與自然的呼聲，是同樣的高昂，可將一般國民喚醒，使幸福與人類調和之新紀元，不久就能實現。

沃文 Robert Owen 氏也抱這種希望，看來他是很受了戈登思想的影響。他對於社會外部組織和定命論的人生觀，大概與戈登相類。所謂「人性係爲人而造，而非被人所造」The character of man is formed for him, and not by him. 的大原則，不是指着宗教和道德上一切悲慘的結果而言，實在說經濟制度中，應有絕對平等報酬的法則。蓋人類肉體的——道德的——知識的——完全，若都認爲社會和環象的產物，而非造物主自由之惠，則此人何以較他人所享之利益爲優，於理即說不過去。但是沃文是同戈登一樣相信教育能力的，他又想拿教育來創造新環境。若是人類的性質，僅不過是社會環象的產物，那麼他又何能修正環境而於那人性係爲人而造，而非被人所造的一說，又何能貫徹得去？所以沃文與戈登，關於這點，不能不放棄定命論人生觀的主張。沃文的新環境之創造，就是拿「協同動作的主義」The principle of co-operation 來代替「現時的競爭制度」The present system of competition。換句話說，就是以「自治的職業」和「同盟的組織」來驅除現世惡魔的競爭制度。這種主義，有時叫做「職業組合」Group-industry 與現在的工團主義和基爾特社會主義，極其相近。

沃文之理想實現的第一步，即在廢除「利潤」Profit，以爲人類貪利之心，爲一切禍惡的根源。但是沃文的利潤觀念，極爲渾沌，對於利潤觀念中所含之極複雜的要素，並沒有加以分析。即對於構成生產費要素的利潤，和常有掃除之趨向之「純粹的剩餘利潤」Pure surplus profits的區別，沒有認真。例如普通營業，其中勞動的工銀，各種的稅金，設備和機械的消耗，資本的「利息」Interest，危險擔負者之報償，經營者之俸給，管理者和職員的薪水，以及其他雜費，假使不能支出，這種營業，必不能繼續經營。至於危險擔負者之報償，與經營者的俸給，都因事業的種類而有差異，是顯然易見的。若經營者的能力，在營別種事業，可以獲若干報酬，而現在所給的報酬，不及若干，則經營者必棄此而就彼。若是此營業於一切必要支出外，尙有多少盈餘（即剩餘利潤），則此種盈餘之產生，亦有種種理由。或者此種營業，較之其他競爭者，有豐富的資本，可以自由運用。或者由經營者之天才和預見，能想出更新的生產方法。但是這種利潤，有即時消失的性質，並造成經濟界的進步。因爲冀獲重利的念頭，使別種營業的人，都將其資本投入這種營業，並採用更科學的生產方法。於是物價下落，有時遂變成社會全般的利益。此等利益，學者常稱之爲

「準收益」Quasi-rent。準收益雖不是生產費的必要因子，但對於有力投資者，可喚起營利之心，於市場上有重大的影響。這種太過的收益，有時雖如上面所說，變成經濟的進步，和社會的利盆，然不限定常常如此，後面更當詳說。但是沃文的抨擊利潤，覺得太一味抹煞了。

與沃文同時的，還有佛利葉 Charles Fourier。他的學說，實質上大概與沃文相同。今且不必細說，僅舉較為優美的學者之見解，而加以考證。

特穆蓀 William Thompson，在十九世紀初期的社會主義者中間，可以算得是一個最有名的。他在社會主義學思想史中，雖是湮沒不彰了好久，但是他的真實的地位，終久受了人家承認。關於此點，我們不能不感謝敏格爾 Menger 和福克思威 Foxwell 兩教授的研究。蓋特穆蓀本為沃文之弟子，與其稱他為一個大思想家，不如稱他為一個活動的慈善家。所以分析精微，理解透闢，遠過其師。我們簡直可以說馬克斯所創的科學社會主義，其各種根本觀念，都由於特氏闡明。所以敏格爾要說，「人家都呼馬克斯為科學社會主義之始祖，其實馬氏當之，當有愧色。」

維也納大學教授之敏格爾，關於此點，陳說不遺餘力。他說：「馬克斯的全部『剩餘價值學說』The theory of surplus value，實際上都由特穆蓀借來。然馬氏一面採襲其說，一面又不承認其學說的根底，導源於特穆蓀。」又說：「一八四七年，馬氏出版的『哲學之貧困』一書，多繼承特穆蓀和郝狄思金 Hodgskin 二氏。」（吾人的意見，覺得敏氏批評馬克斯，有欠公平的地方。）並說馬克斯的資本論中，引用特穆蓀的名著「分配原理之研究」An Inquiry into the Principle of the Distribution of Wealth 的地方很多。

特穆蓀對於李嘉圖 Richardo 派的教理，攻擊之烈，甚於西斯孟底 Stamond。李氏對於現社會的各種分析，特穆蓀固大體承認。惟至私有財產及自由競爭制度，在李氏及古典派諸學者，認為有裨於社會的主張，特氏極端反對。特氏的意見，謂現在狀態之下，所有各種之富，無一不由勞動所造成。則凡「商品」Commodities 之價值，都應準生產的勞動之分量而定。依這兩個前題，則邏輯上當然的歸結，勞動者對於勞力所生產之全部，有本然之權利。惟因現代社會種種不公平的處理和組織，使資本家握有操縱全權，排斥工人合法的要求，逼得他們甘受僅足餬口

的勞銀。他對於現社會改良的意見，全然是一個沃文的後進。他的信仰教育權力，即足表明他所受當時哲學傾向的感化，到的是什麼一個地步。

查爾斯郝爾 Charles Hall 及約翰格勒 John Gray，都會於社會主義，發表意見。但其學說，遠不及郝狄斯金和布勒 Bray 之重要。蓋郝布二人，影響之及於馬克斯，比之查約二人，無論如何，總是覺得大些。

資本論第一卷中，有許多關於郝狄斯金的論述。又在三二九頁上，對於郝氏所著「工人抵禦資本需索論」Labour defend against the claims of capital 一書，大加讚賞。郝氏此書，出現於一八二五年，謂因資本家握有契約上特殊的勢力，勞動者名爲自由，實際上勢力的報酬數目，幾乎皆是逼他們受的。至其價值學說，對於李嘉圖派的主張，完全贊同。

布勒氏在一八三九年左右，出版一書，名曰「勞動之罪惡與救治策」Labour's Wrongs and Labour's Remedies。這一本書，若用尼克爾遜 Nicholson 的話說起來，馬克斯資本論中，各種利潤的分析，布勒氏已先言之。然馬克斯資本論中，却沒有提及布勒一字。

其次再考察法蘭西社會主義之起源和發達。法國的社會主義，其於社會上和經濟上害惡之實例，大率由資本主義之祖國（英國）借來。然其本質，要不失為法國之土產物。法國學者之中，對於馬克斯學派之建設上，實在供給許多材料，其中尤以西斯孟底（1773—1835）的地位為最高。西氏不能稱為社會主義者，然其學說，每為一般社會主義者所執持，以為攻擊「正統經濟學派」Orthodox school of economics之利器。至其攻擊格蘭博士 Dr. Ingram 所唱之「國家經濟放任」論，一般學者，都認西氏詞氣為最厲。影響所及，就顛覆古典派經濟學的基礎，喚起斯派之反省。他是批評亞當司密的後進，對於司密氏的主要原則，固多贊同。而於「人的自愛即神之設心，個人營個人的利益即萬人的福利」之意見，則始終反對。以為個人與社會兩個目的中間，並無調和。據經驗所得，則個人利益與社會利益，乖離衝突之事，往往而有。西氏對於自由派的學說，偏重富之生產，也不滿足。

西氏與拉斯金 Ruskin 所見略同，以為富是為人造的，人不是為富造的，所以分配不能聽其自然，必須秉公調節，而國家必須保持勞動者以人類相當的勞銀。且以為欲將現行的生產制所

屬的一切害惡，依着正義人道與適宜的方法以救濟之並不甚難。貧困與掠奪，原非現行制度固有的性質。故西氏對於現行社會的制度，根本上的改造，持的是反對態度。關於此點，他與聖西猛派 St. Simonians 馬克斯派，大相徑庭。但西氏以日增無已之窮促，堅稱爲工業主義發展之出產品，實爲馬克斯有名的「集中」(Concentration) 與「貧困」(Pauperisation) 說之先河。試看馬克斯資本論第一卷第二十五章(七一頁)，所援引西氏「經濟學的新原則」(Nouveaux principes de l'Economie Politique) 就可證明他的受惠於西氏。馬氏有言曰：「現在的勞動與報酬，日即分離。勞動的是這個人，既而休息的，未必仍然就是這個人。因爲有了這個人的勞動，所以有那一個別的人休息，……「生產力」(Productive powers) 增加無限，其結果僅不過增加了「怠惰的富翁」(The idle rich) 之奢侈與安樂。」全部資本論中，援引西氏的論述，共計三次。至於西氏的「資本之蓄積」(The Accumulation of Capital) 一章，其影響於馬克斯的學說，其中有線索之可尋，尤其顯然。

其次我須考察聖西猛及聖西猛派學者的諸學說，他們的見解，不與初期英國派社會主義學

者相同，是由社會的見地，觀察現世的惡害。關於價值和「價格」Price 等的討論，則注重於細目。我們於研究此派學說之先，應把聖西猛本身的意見，略為解說。大凡世界大思想家的學說，每每因後進者，崇拜過甚，以致牽強附會，曲為解釋，反把真面目遮掩不顯。假使死者有知，亦必含冤地下。聖西猛的學說，不幸而亦不能逃此慣例。聖西猛的學說，不能當作與「自由派經濟學說」The Liberal system of political economy 絕然相反。雖其中有許多根本的歧異，然大概與自由派所見略同。聖氏因受了當時歷史的影響，如法國革命時政治，及工場制度設定後所生之混亂情狀，遂引起對於社會本原的月旦。私有財產制度，遂為他攻擊的大目標。然亦非對於全體財產，統加攻擊。只想廢除土地的私有財產制，作坐收「租金」Rent 不勞而獲的怠惰富家翁的當頭棒喝。至若動產，其對於社會，能以有利益之貢獻，證明其正當者，與其為個人的特殊權利，無寧與以維持。更主張於私有財產廢止時，對於動產與不動產之所有者，亦應衡其量而給以相當之賠償。

依聖西猛之說，現代社會，正是在醞釀的狀態中。自由主義和批評，是廢除腐敗制度的唯一方

法，目的已經達到。現在應該建設一個新制度，人類社會的改造，時機已經成熟，社會上各種的要求，漸漸與中世時代慈善和友愛的精神相結合。但是歷史的變化，並不是自轉的。所以現在的狀態，必須容納新的制度，建設在實驗的科學基礎上。實驗科學，是將來人羣結合上精神的關鍵。我們已經經過神學的形而上學的階梯，進而入於實驗的時代。以後基督教對於人道的宗教，應當退避三舍了。

聖氏要實施他的意見，主張一種新政治組織。這種組織，與其謂為建設於政治觀念之上，不如謂為建設於產業主義的基礎之上。他想創造的新社會，要使社會無不勞動之人。他的主義，就是「不勞則不得食」。因於商業的人是政治的骨髓，他們的目的，是造出最大分量之富固是不錯，但是同時個人的報酬，要都以對於社會的貢獻大小為準。資本的利息，也得准這個原則。凡投資於社會無益的事業，就要剝奪他利息要求權。但是廢除資本的利息，雖不為近代全部社會主義的要義，至少也是馬克斯派社會主義的一個原則。所以聖西猛派，在邏輯上說起來，自然不能與馬克斯派混為一談。聖氏之視資本與勞動二物，並非截然相反。與後來馬克斯所倡階級敵視說，迥

然差異。然馬克斯和般格爾斯之對於聖氏，依然崇拜，尤以對聖氏所主張的國家觀念，極為稱揚。般格爾斯說：「聖氏的見解，吾人觀之，覺其廣大，發於包羅萬象，後來許多社會主義者（不是嚴格經濟學的思想，都是由聖氏脫胎而出。）」

聖西猛的學說，在社會主義思想上，總算一大進步。錫繼威克 Stewart 說他的天才，遠在馬克斯之上，因為他的熱心於「富之生產」和「土地之開發」，使我們聯想到標榜生產的瑟依 J. B. Say。他的基於產業主義的國家觀念，足以表明他對於自由派學者所主張（即「限制政府職務以維持秩序為限度」之學說）反撥之程度如何。

聖西猛雖稱為法國社會主義之始祖，然其對於社會運動的影響，大抵是間接的。近世的「集產主義」Collectivism，都是由他的弟子安汎敦 Enfantin、巴札爾 Bazard、雪發理 Chevalier、加爾諾 Carnot 等所首倡。他們認資本與勞動的關係，是敵對的。掠奪 Exploitation 為資本主義的生產制度 Capitalistic system of production 之心髓。國家應該把各種生產機關，改為社會的。私有財產中，尤以遺產首應廢止。個人死後，所有遺產，全歸國家收沒。「勞績」Merit 的

觀念（沒有勞績，即不應承繼財產）是他們學說的全體主腦。徒恃他人勞動的結果以維持生活的遊惰階級，認為不正之極度。事實上近來成爲最大問題，爲社會爭論燒點的分配論，實以經濟派學者爲其先河。蓋勞動家在生產中，久成爲一種「非人格的要素」Impersonal factor。至聖西猛派學者，始研究過富過貧之理由，而講求救濟之方法。惟安汎敦諸人，對於道德標準，過於低下，倫理上感化力，極爲微小。於是全學派遂爲空疎的理想和衍奇的高論所掩蔽。信用因之失墜，是很不幸的。而且他們遺產廢止的學說中，於經濟倫理上，附隨着一種缺點。即個人對於其所親愛，以無財產讓渡的權利，則占社會道德主位的慈善觀念，因之薄弱。產業上最普遍的與奮劑（爲子孫謀幸福之心），也就消失。社會進步的一種有力的因子，也要化歸烏有。蓋人生而勤儉，死則沒歸國有，勤儉亦了無意味。於是人皆祇知「取快目前」，將不計及後世。所以聖西猛派，人皆呼爲「純粹的自利主義」A system of unadulterated egotism。

此派學說衰頹以後，社會主義，從此多帶着「無產階級」Proletarian 的彩色。這種傾向，於路易布蘭 Louis Blanc 及蒲路東 Proudhon 論說中，可以看出。一二此輩學者，人皆目之爲過

渡時期之人物。究其變化的主因，無須遠求。在一七八九年，法國革命的初期，一般人民，雖然要求廢除特權，而實在的目的，不過是求政治上平等之確立。此事不久就受承認，然而這種讓步，就可作為獲得社會平等之樞紐。迨至一八四八年，社會革命的奇觀，就實現於法國。

路易布蘭，為此次革命的中堅人物，盡人皆知。他起初是在 *Revue du Progrès* 雜誌，後來是在「勞動的組織」*Organisation of Labour* 一書中，發表意見。他同勞動界，因此成了至契。他的著述，於發達勞動者的階級意識，很有力量。能使他們了解到勞動家的地位，並不僅僅的是產業過程上一種齒輪，實在是一個很重要的分子。路易布蘭更拿社會上所受的各種惡害，都歸到競爭上去。所以要用「團結」*Association* 主義，代替競爭。用國家的力量，建設社會工場。他的團結的意義，與沃文福利葉不同，不僅是自足的。路氏各種學說之中，其最有興味的，或者是一「勞動權」*The droit au travail* 的學說。今且舉其大要，略述如下。

人類都有生存的權利，要維持生存，便不能不勞動。所以各個人都有相當的——安定的——報酬充分的——職業之權利。這種勞動權，比其他偶發的私有財產權利，在生產要素上，有天淵

之別而且私有財產權，事實上不爲大多數人所有，亦不是絕對不可缺的。當各種權利衝突的時候，小權利應該服從大權利。那麼私有財產權，就應該屈從大多數的勞動權。但是考其實際，勞動權常受一種悲慘的侵害，因爲現代的商業，僱主爲利慾所驅，繼續生產，一直到了「商業恐慌」Commercial crisis 的極端。馬克斯所謂「產業預備軍」The industrial reserve army，因此造成。既然國家之存在，爲擁護大多數自然之權利，就當首先防止「生產機關」The means of production 因壟斷於少數者手中而生之害惡。把生產機關，改爲社會所有，這就是路易布蘭的社會主義。至於蒲路東，人家或稱他爲無產階級的社會主義者，他並達到「無政府主義」Anarchism 的初步。但是蒲路東終不屬於任何主義。蓋蒲氏同時爲「個人主義者」Individualist，又爲「社會主義者」Socialist，又爲「工團主義者」又爲「弭兵論者」Pacifist，又爲「道德家」Moralist。若一定認他爲何種主義者，完全隨人所好。至蒲氏與馬克斯的關係一問題，亦復人各異辭，迄無定說。法國及德國的著述家，多說「科學社會主義」Scientific Socialism 的始祖馬克斯氏，其主要的意見，與根本的原則，大抵是受的蒲路東之惠。卽如狄德爾 Karl Dietl 婁洛

波留 P. Leroy-Beaulieu 拉弗勒 De Laveleye 等都抱同一意見，而敏格爾氏則謂「馬克斯的學說，與其說受蒲路東的感化，無寧說是受愛爾蘭人特穆孫的影響爲多。但是蒲氏的學說，却又是受了羅波特斯 Robertus的感化。」然考其事實，馬克斯當一八四四年移居巴里以後，與風靡全歐的社會主義者蒲路東氏，過從最密，每一論學，卽作長夜之譚。則蒲氏之學說，爲有影響於馬克斯，自無疑義。但是後來於一八四六年，蒲路東著出一部「貧困之哲學」*Mesure de la Philosophie*，馬克斯就發行一部「哲學之貧困」*Philophie de la Mesure* 來辯駁他，二人就此分道揚鑣了。馬氏的書，對於他的師友蒲路東，表示輕侮的態度。我們要明馬蒲兩氏乖離之真相，不可不先考究亞當斯密和李嘉圖的價值論。蓋馬蒲兩氏之差異，在於馬克斯承認李嘉圖的價值說，是在產業實狀上，見其爲真實的緣故而起。

亞當斯密的價值說有二，其最初「假設」*Hypothesis*，純粹是勞動說，因他急於探求商品的真實和自然之價值，（這種價值，因「市價」*Market* 漲落無定，常有曖昧之傾向，他則以爲得之於生產此商品所費之勞苦中），所以就認勞動爲一切商品「交換價值」*Exchange Value* 的

準度。但是這種學說，亞氏自身，因為感受困難，（就是沒有法子，將各種勞動，歸納到一個共通準度），所以也就捐棄了。而且近世文明社會的商品生產，大概是資本土地勞動三者，共同動作。單以勞動衡量一切，於理難通。亞氏之見，以為單純勞動說，只可適用於原始的簡陋的社會狀態，而不能適用於現代文明的生產。因此遂有第二之假設。

亞氏價值說的第二假設，就是「生產費用說」(Cost of production)。商品的真實價值和自然價值，是由商品之生產所支出的各種費用——勞動者勞銀土地的地租資本的利息——所組成。假使一種商品的賣價，與地租勞銀和由生產以至運至市場所用去之資本的利息，恰恰相等。不多不少，便算是商品的自然價格。然而亞氏自身，對於這兩個學說，都不會絕對主張。他的矛盾之處，也實在無法調和。蓋一方面既說利息與地租，是資本和土地的合法報酬。再加上勞銀，以決定商品之價值。一面又說利息和地租，是資本家和地主由勞動者所生產的價值中抽出來的。因此就要調和，也難求圓滿。歐南 (Cannan) 氏則說亞當斯密始終所堅持的，僅一掠奪說。他的這句話，我們贊成與否，是另一問題。而馬克斯將此一說，據為己有，確是毫無疑義。至於亞氏生產費

說，馬克斯是大大地加以諷刺譏評，並說此是亞氏的一種奇異而不可思議的教理，遺留於經濟學上者。

其次再看李嘉圖的價值說。李氏對於「純粹的勞動說」A pure labour theory 其不能稱心快意，與亞氏不相上下。就其給與馬庫洛克 McCulloch 的信中，即能見得。而他的著作，開章明義，就將「使用價值」Value in use（或稱爲「效用價值」Utility）與「交換價值」Exchange value，嚴爲區分。並且言及效用爲交換價值絕對要素。至於交換價值，他也承認有時是由「稀少性或需要」Scarcity or demand 而決定的。例如字畫古玩等，爲不能再生產之物品，即可舉例。但他以爲此類物品，卽作爲例外，亦無甚重要。因爲所要研究的，還是大多數能再生產的商品。李氏的結論，認定此類商品之價值，仍以勞動的分量，爲決定的標準。其不能認明價值爲由「供給」Supply 和需要而生之均衡，與亞當斯密正同。而未會將效用爲有影響於決定交換價值，詳細說明，亦不減於其師。後來社會主義者，把亞當斯密和其餘經濟學者，關於價值勞動說，所有的種種潛在的假設，和顯著的制限，一概屏斥。裴洛波理 Paul Leroy-Beaulieu 有言，

「社會主義伸張的主要原因之一，是一種多數學者所輕輕認許的公式，這種公式，雖經人再三傳述，却仍不能作為定案。公式為何，即一切之富，應歸勞動。」婁氏之言，不為無見。

馬克斯的價值說，是他的全體學說之基礎。這種學說，不過脫去了亞當斯密和李嘉圖的假設與限制。如果李氏的學說，真如馬克斯那樣解釋，那麼地租和利息，統通無存在的理由，都應當歸諸勞動者。然而李氏的價值說，却處處講到勞動者，只收得全生產物之一部，其餘的變為剩餘價值，為資本家所有。而馬氏對於各個的資本家，却與蒲路東相同，並不十分非難。在馬氏心中，以為現在的生產制度，不從根本上改革，想廢除剩餘價值的掠奪，是完全無望的。蓋現存弊害，與現世制度，有不可分離的固着性，而非偶有性。所以馬克斯對於在現存的資本主義制度之下，而求改良的主張，嗤為妄想。凡屬環於其四周之各問題的解決方法，彼則一概拒而不道。而抱一貫的信念，以為現存的社會，於弊害層疊的重荷之下，必有一度的潰爛，而有更高尚——更完全的社會主義的組織，產生出來。因人類生存於經濟災厄的網羅之中，強掙力擺，希圖解脫，為不可能。所以馬氏只好以所謂科學的論調，說明此理，聊以自慰。馬氏對於蒲路東所持之反對態度，觀

此可以知之。

我們研究蒲路東的發端，就遇着一種困難。因無適當的名詞，姑且就叫他做性質的矛盾。一則因為他不能將自己的思想，明晰的發表出來。一則由於他不能將通常社會的和學問的教理，完全破除。我們若把這兩種事實，放在心頭，然後對於他的學說中無數矛盾，可以漸次了解。而要將他思想中靜的和不變的，與那動的和變的，分別開來，或者亦可告厥成功。

第一，蒲路東的價值說，雖是傳播甚廣，與馬克斯的價值說，却完全不同。蒲氏的主張，與他的社會主義諸先進相同，認定單是勞動是生產的。他的意思，就是說生產物，非生產物之價值，應歸諸勞動者。在現存社會中間的勞動，既不能為價值的原因，又不能為價值的準度，顯而易見。所以此事只可於將來完全的社會，正義與自由相調和，形成一種大勢力的社會中，纔能望其實現。但蒲氏對於現世的惡害，處的是如何態度？他想出的補救方法，又是怎樣？可於下方言之。

蒲氏似以為現世的惡害，並不是一定隨「私有財產」Private property 和「自由競爭制度」Competitive system of industry 而來的。他對於「古典經濟學者」Classical economists

私有財產之許可，加以攻擊，但又不主張私有財產之廢除。蓋私有財產，依正當的解釋，實為自由之精髓。蒲氏所主張廢除的，是無勞所得權，和不費勞力而給與所有者的收入取得權。所以他的財產即掠奪之定則，並不合一般財產的沒收及破壞的意義。若財產即是掠奪，則對於所有的非難，是物質的和客觀的，而非正式的和主觀的。這種意見，與資本論第一卷序文中所引用之文，其意義正相酷似。

蒲氏的社會問題解決之方案，係求之於交換中。他認交換可以調和生產，所以要設立一個「自由信用」(Free credit)、「Credit gratuit」制度，代替現在的交換。由是利息地租利潤及原因於財產之資本，都可廢除。這種方案，其不脫空想，却與他所不表同情的諸先輩，正屬相同。蒲氏學說中最特異之點，在注重道德的理想一層。其與馬克斯根本上差異之處，亦即在此。蒲氏的思想，以自由與正義二者為中心。因為愛正義，所以引起他對於私有財產憎惡之念。因為愛自由，於是又激成他對於社會主義的反感。他既不如馬克斯專以自尊的精神，責之於勞動界。又不輕於鼓吹勞動的繁富，並拿那掠奪人的，現在到了自己被掠奪的時期一句話，誘起他們的幻

想。蓋蒲氏不以貧窮爲絕對的害惡，反以爲於激發人的勇氣，鼓舞人的精神，陶冶人的道德，是很有益的。他有時說「我是認財富爲自由的唯一條件之一人，蓋財富乃自由的最初條件，又爲自由的最低階梯。」他有時又說「物質的繁榮，若不合於「正義」Justice 與名譽之原則，則物質的繁榮，亦了無意味。」蒲氏又反對「階級的敵視」Class hatred，他最大的希望，是資本與勞動間平和的解決。他以爲資本和勞動，若是敵對，則無論何方奏凱，終是雙方同歸於盡。

我們於此可以知道，馬克斯在他的哲學之貧困一書中，所以嘲弄蒲氏，指爲紳閥頭腦的緣故。蒲氏的社會解決策，因爲他是信仰理想的革命，而不信仰機械的和唯物的革命，故是一種道德的社會解決策。他所以招馬克斯的反對，亦即在此。依馬克斯的意見，以爲四圍產業的各種惡害之解決，決不能訴之於抽象的永遠正義和永遠理性，必定是社會發達所受之痛苦的過程之結果。這種療治社會惡害的萬應靈丹的社會主義，是必然有的，但他的誕生，即備受人類意志上無上的慶賀，亦不爲過。馬氏於資本論第一卷序文中間說，一個社會裏面，因爲發現了活動的自然法則，縱使他已經入了正軌，但其正當發達的連續階段中所生之種種障礙，仍不能一躍而脫却。

之，亦復不能以法規的制度而除去之。唯稍稍可以縮短或輕減其生產之苦痛而已。馬克斯的歷史觀，以爲歷史的形成上，自由意志的活動範圍極其狹小，社會的及物質的事象，其主要的經過實出於人力範圍以外。他這一點，是與孔德 Comte 略同。孔氏以爲人類所棲息的世界，是一個「能修改命運」 Modifiable fatality 的世界。孔氏之說，影響於馬克斯，深到怎樣，實難斷定。但是現在就生出兩種疑問：第一，馬克斯批評蒲氏正義的理想，是不是合乎邏輯？第二，馬克斯關於人類完全性的見解，有沒有露出他所非難，陷於空想的諸先輩，一樣的幼稚性之信仰？

馬克斯是主張以科學的方法，研究資本主義之社會的。換句話說，就是除了道德說話，專門研究事實。但是此舉，他却未曾成功。促進剩餘價值概念之構成，是不是一個道德的利害關係？要是愛說他是社會的，是不是一個社會的利害關係？胸中要是沒有道德的意思，要來說明馬克斯的政治活動，和資本論中，到處流露的猛烈憤怒，和尖刻諷刺，簡直不能。資本論中，如資本家的掠奪勞動，剩餘價值，「無償勞動」 Unpaid labour 等，實暗含正義的觀念。此種觀念，貫徹到馬氏資本論最重要之三卷的全部。但是只把資本家依賴他人的無償勞動，以維持他的生存之事實，指

示出來，而不注重於掠奪之不正，又有何益？由此可知馬克斯對於蒲路東的永遠正義和永遠理性之非難，實在是不邏輯。假使如馬克斯所云，正義公道，不過是抽象的空虛而無意義之名詞，那麼資本論的連篇累牘，都成了無意義了。

「空想派社會主義者」The Utopian socialists，以為人人都肯遵守幾條單純的法律，就能改造社會，所以他們要依賴教育來變化人心使之遵道而行。馬克斯則宣言社會主義，不是關於人類氣質變動的問題，實為多年的歷史發達不能免的結果。自以為關於此點，完全脫去空想派的見解。

「依資本主義的生產方法之結果，成功了資本主義的領有權。由此領有權，生出資本主義的私有財產制。那麼以勞動為基礎的個人財產私有制，就成為第一個否定。但是資本主義的生產，因「自然律」A law of Nature 中有一種不可求免性，生出自身的否定。就是否定之否定。這句話，並不是代生產者，更設一種私有財產制，不過因在資本獲得的時期中，因「協作」Co-operation 的關係，土地和生產機關歸諸共有，予生產者以個人之財產。若由個人的勞動，產生四散的

私有財產制，要是把他變爲資本主義的私有財產制，這種過程，比之變那實際上已經用在「社會化」Socialised的生產之資本主義的私有財產制，而爲社會化的財產，更爲難些。要建設社會主義的制度，只要多數的民衆，由少數掠奪者手中，收回舊物就是。此事要是辦到，則以後無所謂掠奪，紛爭，和階級的敵對。馬克斯的這個意見，過信人類的完全性，豈不是和空想派諸學者一樣？社會主義理想中的「黃金時代」，「Millennium」，「Golden time」，就是人類之狀態，一切爭鬪紛擾，都化爲烏有。此在研究人性學的，不能不認爲一種空想。

關於蒲路東的，還有一事應該研究，就是馬克斯的歷史觀，是不是由蒲氏書中借來？即令不是由蒲氏書中借來，蒲氏書中，有沒有這樣的見解？就我的意見，馬克斯的唯物史觀，與其說是導源於蒲路東，寧可說是受了他哲學的先進赫格爾Hegel和費爾巴哈的感化。馬蒲二人，相處日久，又讀蒲氏之書，馬氏的思想構成上，多少要受些影響，固屬無疑。蒲氏的著述中，有些地方，若照狹義的解釋，也可稱他爲抱唯物史觀的一人。但就全體觀之，他的傾向於理想的哲學一方面，還是多些，所以始終不能認蒲氏爲經濟學者。

一八四一年以來，蒲氏會說經濟的要因，爲歷史的重要因子。就是私有財產制度，也詳細的說是許多歷史現象解決的鎖鑰。一八四一年，蒲氏出版的財產第二紀錄，內有一章，專門是拿私有財產，解釋斯巴達、雅典、羅馬的歷史。殷格爾斯推崇馬克斯說：「政治的狀態和事實，無論何時何地，都能以當時的經濟狀態說明之。此種創見，實一八四五年馬克斯所完成。」而崇拜蒲路東的，以爲這種意見，蒲氏早已言及，因此對於殷格爾斯，未免忿忿，而作不平之鳴。雖說馬克斯論到貧困的問題，曾經參考十八世紀著者麥布理 *Mably*、莫爾勒 *Morelly*、滿得維爾 *Mandeville*、蘭格 *Lingnet* 等之書，然於蒲氏之貢獻，價值終不少減。所以說馬氏係得力於誦讀蒲路東之書，亦無矛盾之處。

蒲氏有時又說經濟學是一種哲學，是解答以下諸問題的人是什麼人從何處來的？又到何處去？政治經濟學，是解釋歷史的關鍵，秩序的理論，造物者最後之言。經濟學果依這樣解釋，是這種意思，而不把社會的各種活動，關係到經濟上面去，且與歷史以唯物的解明，是不能領悟的。但是蒲氏有的時候，似乎忘其理想主義的人生觀，專門發些感情的議論，而謂古代的宗教，新建的各

派哲學，古代的各種政治組織，法令，社會團結的各種方式，以及文學美術，要是社會經濟狀態的特殊顯相，這種顯相，就要時時變化，這是顯而易見的。換句話說，生產兩大要素（資本和勞動）之關係，生了變化，政治經濟，因之就要完全改革。社會上，一切宗教政治哲學文學美術等，都要隨之變化。有時蒲氏也懸擬以爲道德上政治上多數的主義，用之於物質界，分子界，仍不失爲真理。但是他不久就把這種唯物主義，完全放棄，以爲解釋歷史，唯物主義，終不合理。

是故以物質的經濟的要素，解釋人類全部的歷史過程的，所謂唯物史信者中，要以蒲路東氏置諸其列，實有未能。依他的矛盾的性質，雖解釋歷史時，有時似乎否認精神的要因。但其思想的底裏實含有靜態的元素，即以正義的觀念，來解釋及貫徹全部的歷史過程及要點。他的全體著述，就可用這句話斷定的。所以我們對於馬克斯的唯物史觀，不說他是從蒲路東借來，也就是這一個道理。

此外還有許多學說，是與馬克斯有影響的，不可不略爲研究。我們覺得赫格爾的「辯證法」Dialectic method與費爾巴哈的「唯物主義」Materialism（然此主義，以名爲「自然主義」）

Naturalism 爲佳) 確於馬克斯的思想, 留有印象, 並給唯物史觀一個鎖鑰。當赫格爾之世, 德意志的「浪漫思想」 Romantic thought 已達極度, 心意與物質的「二元論」 Dualism 已經推翻精神而外, 別無他物。宇宙萬有, 沒有能離開相互的關係, 而孤立存在的。由此原理, 遂產生赫格爾有名的辯證法。此法的根本觀念, 就是結合相反的二物, 共同發展。

馬克斯說:「赫格爾的辯證法, 是倒立的。」要想由神祕的外殼中, 尋出合理的核來, 必要拿他來轉過一方向。這種合理的核, 就是赫格爾辯證法的外形, 而馬克斯藉以演成「社會發達宿命論」 The fatalistic character of social development。馬克斯說:「我的辯證法, 不僅與赫格爾不同, 並且簡直相反。赫氏的意見, 以爲人類腦筋的生活過程, (即思考的過程) 在「觀念」 Idea 的名義之下, 大可以變爲獨立的主體, 而爲真實世界的主宰。真實的世界, 不過是觀念的外部形相而已。而我(馬氏自稱)的意見, 與赫氏正相反對。所謂理想者, 不過是物質世界, 反映於人類的心意, 而轉成思想的形式。」實則用辯證的方法, 來考察社會, 則一社會的制度, 向他一制度的推移, 並不是任意亂動, 是由「正與反」 Thesis and antithesis 兩個相反的勢力中間, 自然湧現出

來的。這種相反的勢力，是潛伏在一個社會制度中間，這個社會制度，是緊靠着後來的制度前面。約在一八三一年，赫格爾的學派，漸次崩頹，赫格爾左派（青年派）的新運動，於是開始。此派的影響，深及於宗教哲學和社會。一八四一年，費爾巴哈刊行一書，題名「基督、教之精髓」Essence of Christianity，對於當日德國所流行的思想，公然挑戰。由此形勢一變，認心意不過是物質的反射，與赫格爾的學說，正相反對。由「唯心的二元論」Spiritualistic monism 一變而為「唯物的一元論」Materialistic monism。所謂神之存在，超然的秩序，都不過是與時代相推移，由人類的欲望與恐怖所產生之幻影。於是神的研究，降而為人的研究。照費爾巴哈的說法，神是人類之大敵，神之崇拜，即是消滅個性，與人的知能。所以他想廢除宗教，由神道的崇拜，轉到人道的崇拜。一般人所企望的來世，皆足以使費氏當作妄想看待。人類的幸福，應於現世生活中求之。所謂天堂樂園，應該建設在吾人棲息的地球上面。費氏這種人道主義，在十九世紀前半期，德國所發生的，真實的哲學的社會主義，一個短期運動上，有很多的影響。但是馬克斯對於這種運動，不表同情。馬氏之意，則謂社會問題的解決，非人道主義思想之運用，可以成功。只能聽之於進化上。

漸進過程的結果。但馬氏對於費爾巴哈的人道主義說，雖不贊同，而他的宗教虛幻說，馬氏却受有影響。

馬氏對於宗教虛幻說，雖有採擇，然他却有自得的主張和推論。他以爲宗教的虛幻，非如費氏所云，是心理上主觀的原因。實原於世界上物質的客觀之矛盾。宗教是社會的產物，就是由社會的經濟組織，所生的誤謬觀念和信仰。這種觀念和信仰，就是吾人息於社會中間，普遍存在的無數矛盾，反映於吾人心意上的現實世界之反映。由是可知馬氏之說，經濟的狀態，不僅爲一時代宗教的原因，實決定全時代一切思想學術上部的組織。由這樣解釋，物質生產相反的狀態，既爲一切思想界決定的基礎。由是物質生產相反的狀態，就是我們研究的中心。所以馬氏因要確定他哲學的辯證，專門從事於社會經濟生活的研究。拉布洛拉 Arturo Labriola 之論馬克斯，說他從一八四〇年到一八五〇年，專研究哲學問題，而後來注全力於經濟學，原因即在於此。馬克斯研究各時代的經濟變遷時，而於資本主義及現狀，致力尤多。研究的結果，即爲一八六七年所出版，名播全球的「資本論」Das Kapital。

要了解馬克斯的唯物史觀，而求正確的批評，務必要知道馬克斯是由哲學辯證的結果，進而入於社會及經濟的問題之研究。克羅瑟 *Benedetto Croce* 說馬克斯的唯物史論，與形而上學的唯物論，並沒有實質上的聯絡。但是我們却認定形而上學或哲學的唯物論，與馬克斯的唯物論，確有密切的關係。

費爾巴哈「自然主義的唯物論」*Naturalistic materialism*，很有影響於馬克斯。費氏的名句，「人之爲人，即所食者」*Man is what he eats*，所含蓄的意思，就是說人類的種種行爲，只在人類生活的必需品上求出解說。這種觀念，和赫格爾辯證展開的觀念相結合，使馬克斯容易得到這種結論。就是只有用經濟的需要，方可以說明歷史的事實。從此可知馬克斯的唯物史說，對於費爾巴哈和赫格爾的關係爲如何。馬克斯的歷史爲必然的內存的進化之順序說，是受惠於赫格爾。他認歷史依經濟的進化而推移，是承費爾巴哈之賜。由前之說，馬氏爲赫格爾派之一人，由後之說，馬氏又爲費爾巴哈之弟子。

除與國際革命性的社會主義相關聯外，赫格爾的哲學，又有重大的影響於德國的國家社會

主義。此主義依與洛柏特斯 Rodburus 及萊沙爾 Lassalle 而顯其名。赫格爾不但承受康德 Kant 的意見，謂歷史的發達，純粹是「合理的國家」Rational State 之發達，並且更進一層，否認個人對於國家，有什麼權利的主張。他論個人，也不像康德，說是達目的的一種手段。又不說人是對於自身，是一種法律，而說人是為國家而生的。這種見解，早已由菲希特 Fichte 所唱。其勢力之及於德國政治學說及行動上，却是很大的。

一八〇〇年，菲氏出了一個創見的冊子，題曰「完全產業的國家」The Complete Industrial State。對於歐洲風行的「不干涉主義之學說」The laissez-faire theory 完全反對。其議論極抽象，而於普通的國家之倫理觀念，確有不朽之價值。菲氏始終不離嘴的一句話，就是國家非進步到人人都有財產的狀態，國家不能強迫個人尊重私有財產權。粟慕拉 Schmoller 說，菲氏是德國最初的社會主義者。此言當否，是由社會主義的定義，——如何而定。至其關於國家的見地，實大有影響於萊沙爾及洛柏特斯，——不過洛氏所受的影響，比較的少些，——毫無疑義。至洛氏與馬克斯多年的爭論，本章不能細說。只能說洛氏之生產物應歸諸勞動者的意見，與蒲

路東同。至於價值的勞動說，洛氏却不曾主張。絕約 Yves Guyot 說馬克斯是波麥拉尼 Pom-eranian 大地主的弟子，此言殊為不當。又認洛柏特斯的勞銀遞減的學說，與萊沙爾之有名的「勞銀鐵則說」Iron Law of Wages 為馬克斯所首倡，亦不盡然。蓋李嘉圖在他們之前，早已說過勞動的自然價格，就是勞動者，支撐生活，維持家族的必要而不可缺的全額。馬克斯自身，則謂萊沙爾的經濟著作中，是假借他的文字，而於學說則概不承認。至於洛柏特斯的學說，是以國家漸及的干涉，救治產業主義的惡害。但是他的社會改良，是建設數世紀後社會主義的一個手段。但洛氏的社會主義，與馬克斯不同。洛氏係以國家主義為基礎。馬克斯則以世界主義為基礎。主張由各國勞動者，作一大團結。此所以馬克斯的社會主義，比之洛柏特斯及初期的美國派，更近於空想。

以上是把十八世紀前半期所起的各種社會主義，與馬克斯學說的類似點，差異點，已略加說明。這種參考，雖極簡略，然而我們由是可得幾個重要的結論。第一，馬克斯學說之成立，承受許多經濟學者，社會主義者，哲學者，諸先輩的學說為多。他的特長，並不是有特殊的發見能力，實在他

於各種龐雜的學說中，有一種整理綜合的能力。他的同派，雖自誇科學的社會主義，與聖西猛沃文輩，毫不相謀。究之馬克斯的學說，與古來諸說極多聯絡。馬克斯獨具的本領，是將赫格爾費爾巴哈的學說，與十九世紀初期美法各國流行的各種社會主義，打作一團。取長去短，成立他的社會主義的學說。

又社會主義之意義，遊移於極端的共產主義，與改進的社會政策中間，雖至今日，仍無一定的界說。所以這個名詞，有時亦作廣意的用法，拿來代表人生全體的哲學。這雖是德國社會主義的情態，恐怕其餘各國，亦不免有這種混淆。到了現在，所謂社會主義，却不限於社會的經濟的範圍以內，進而包羅人生的全體問題。換言之，近代的社會主義，已經變成一種進化唯物論的哲學了。凡信仰主宰與人生不滅的，當討論社會主義的時候，於社會主義的經濟目的，在國家管領一切生產機關，與按照各個勞動的分量，及社會上的效用，分配他們用勞力所生產的共同物，則上述一類之事實，萬不可忽略過去。

第二章 唯物史觀 Historical Materialism

前章把馬克斯唯物史觀的學說之起源，已略說一過，吾人覺得於馬克斯的哲學上，已經有了幾分知識。但是要了解馬氏唯物史觀真實的性質，及唯物史觀中的一部，何以與他的哲學之原則相矛盾，則我們對於他的哲學，須加上一番較深的研究。如再把馬克斯和費格爾斯著述中，所舉的各種學說，詳加考察，以下各疑點，我們纔能解答。疑點爲何第一，馬克斯自己，是不是把他的唯物史觀，竟當作人生全體的哲學，如德國著作家之所謂「人生觀及世界觀」Lebens- und Weltanschauung？其次，經濟的要因，是不是歷史的要因？是不是只有這個要因，可以決定歷史的再次，馬克斯是不是單把歷史家所忽視，斷定文化進步的經濟要因，張大其辭，喚起人家的注意？最後，這個學說，能不能用一種和平的形式，邀人採納，如一般著述家表現他的學說時，所經用的可惜現在世上，馬克斯手訂的書，沒有一本，能把他哲學的意見，完全表示，堪供吾人研究的基礎。不得已，祇好參考他一八四五年，在布利塞爾 Brussels 所著，關於費爾巴哈的評註。這個評註，費格爾斯說，是馬氏哲學之核心。其主要論題，就是從赫格爾出現以來，德國所繼起的理想主義哲學之評考。此書當時即預備付梓，不知何故，竟然擱置。設非費格爾斯於一八八八年，刊入評

論費爾巴哈的附錄中早已散佚。但是既然作為附錄，付諸梨棗，其非完璧，可想而知。馬克斯自身亦萬想不到就是這樣草草付梓。至於內容之解釋，職是之故，遂不免人各異辭，混淆歧異，竟至不能辯其高下。

馬克斯的費爾巴哈第一評註，有云「自來唯物哲學（包括費爾巴哈哲學）的主要缺點，就是把思想實在感覺諸名詞，僅當作對象或直觀之形式來思考。沒有把他當作人類感覺的活動，及主觀的經驗來思考。所以這種結果，唯物論哲學所忽視的活動方面，須賴唯心論哲學來開發。然因唯心論對於感覺的活動，亦甚茫然，所以開發也極抽象。費爾巴哈把感覺的對象和思想的對象，截然分開。對於人類活動的本身，沒有當作一個客觀的活動。所以他所著「基督教之精髓」中間，竟把學說的立腳點，當作人類真實的立腳點……而於革命的活動，實際及批評的活動，其真正意義，沒有握住。」

馬氏又在第二評註中，說「人類的思想，是否能發得到客觀的真理，是一個實際上的問題，而非學說上的問題。人類要證實真理，須於實際生活上著想。就是說要在人類思想的實在，思想的

能力，思想的積極性質上著想。要是討論離開實際的思想之實在與非實在，那就是空虛學究的爭議。」

那本書的第一篇，馬克斯派學者，解釋不一。意大利人俊迪勒 Gentile 拉布洛拉 拿馬克斯與赫格爾，在心理學上，給以同等的地位。他們的論斷，可以約略言之。彼等以為馬克斯的學說，是以感覺之實在，代赫格爾的精神之實在。不過馬克斯加上了一種動的性質，所以他的唯物主義，與費爾巴哈的機械唯物主義，也就有了區分。赫格爾認主體為實在，馬克斯則謂客體也是實在，所以主體並非最高的實在。客體借重主體，主體也借重客體。主體客體，是由兩者相互的關係而具重。所以馬克斯因客體的自身之產生與進化，而創為「客體物力論」 Dynamism of the object，終不能完全脫去赫格爾的「萬物精靈說」 Pan-animism 之窠臼。依這樣說，實在的觀念，由兩者相互關係而產生。那麼要求客觀的真理，便不可能。因為凡百事理，既非存在本身，那麼拿他與有知覺的主體，有什麼關係來問他，是無益的。俊迪勒批評第二評註，則曰「我們既然認哲學是唯物的，那麼研究哲學，思想這個名詞，當然要作人類感覺活動的一個偶發現象解。」

勒威 Levy 的解釋馬克斯第一評註，我們覺得比了俊迪勒和勒布洛拉要妥當些。據勒威說，馬克斯並不會主張宇宙相關性。他同費爾巴哈，都認定客觀物象之存在，就是認定與人類迥別，而與人類心意表象相適應，真實的物體之存在，其非難費氏，是說他沒有把實在當作活動的根源。勒威氏又拿馬克斯的思想，概括之如下。吾人自身而外，有一種與吾人現象的活動相適應的真實活動（即物質的活動）之存在，猶之吾人自身而外，有一種適應於人類心意表象的真實物體之存在。由此可知人性一物，不僅關於學說的知識，亦且關於實際的活動，所以人類的活動，可以達到與學說同等之威嚴與尊貴。因之革命的活動，就具有形而上學的意義。

馬克斯明明認定革命的活動，具有科學的價值。他以為觀念的世界，並非獨立存在，不過是物質世界之反映。若是由革命的活動，把社會上經濟的構造，加以改革，那麼全體理想的結構上，都要變動。他要證明這句話，所以又說「大凡哲學家，僅不過用種種方法，「解釋」 Interpreted 世界，但是「改革」 Change 世界，方是問題。」研究馬克斯的費爾巴哈評註，而欲求一正確的見解，不可不於「認識論」 Epistemology 和「心理學」 Psychology 加以研究，但是既嫌太迂，又非

緊要，然姑提明下面諸說，亦足。

馬克斯哲學的意見，對於赫格爾的極端「知識本位論」Intellectualism與「超絕論」Transcendentalism，成一強烈的反動。其力說外界之及於吾人主觀表象上的影響，於哲學本原，實有很大的貢獻。不過對於赫格爾，未免矯枉過正。他的採用唯物一元論，一偏之見，與赫氏正同。

馬克斯的意見，一言以蔽之，即以「分離思想與思考者爲不可能之事」It is impossible to separate thought from matter that thinks。其評論霍布士 Hobbes 之「英國近世唯物論之起源」The British origin of modern materialism 卽用此語。後來一八五九年，他的政治經濟學批評中，又說「不是各人的心意，可以決定各人的社會生活。反過來說，乃是各人的生活，決定各人的心意。」這兩句話，不單是說明人的知識，統由經驗而來，及心意中沒有不經感覺的東西，並且說明物質是唯一的實在。知識中間，並無靈的或感覺以上（超於五官的）的東西。惟馬克斯之輕蔑抽象的觀念，在我們看起來，實原於思想之混雜。蓋爲諸理解根本之「範疇」Categories，不過是實在之鎖鑰，而非實在之本身。此理馬氏似未曾參透。

馬克斯的意見，以為萬有的各種形態，不外物質，不過發達的程度，高下不一而已。除了具體的現象及其反映，並沒有什麼非物質的或精神的世界。至於所謂上帝，所謂靈魂，毫無物質的存在，不過是中產階級者心意的創造物而已。般格爾有言：「人與自然而外無他物。」就是說明馬克斯的這層意思。又說「物質與「動力」Energy（亦稱愛涅基）不能創造，亦不能消滅。」這一句話，就把從來對於萬能的造物主之信仰，根本推翻。把所謂世界末日的信條，亦同時否定。從來基督教徒，以為進化者，是一幅無窮盡的畫圖之展開。馬克斯與般格爾斯，則以進化為一種自然的法則，並沒有外部的神力或人力，所能作用於其間。般格爾斯說：「在吾人的宇宙進化觀，什麼造物主，真宰，都沒有容留的餘地。且既說是至高無上的真宰，而又置身於現實世界之外，名稱上已自矛盾。於此不得不說不是宗教家欺人之談。」這種論調，就是潛伏在馬克斯的第二發見，唯物史觀的底下，而為一種無神論與唯物論的哲學。

馬克斯初期的著述，如「神聖家族」Holy Family 及「哲學之貧困」Poverty of Philosophy 的中間，關於這種學說，已有許多的暗示。至於晚年的著述，其表明這種學說，更有科學的形式。吾

人的研究，自當以「共產黨宣言」Manifesto of the Communist Party「政治經濟學批評」Criticism of Political Economy 及資本論爲根據，然後再參考馬克斯故後，般格爾斯與人通信，關於此種學說之答案。

共產黨宣言的根本觀念，就是：社會之進化，由社會經濟的構造而決定。換言之，就是人類因求物質的幸福，所用的生產及交換一般之法則，爲解釋歷史之總鍵。一時代的「思想學」Ideology，卽其時代經濟的產物。道德的規範，卽其時代物質的環境之產物。制定的法律，卽現存的財產制所生於社會之關係的頌德文。共產黨宣言中有曰：「對於我們所主張的中產階級財產之廢除，你們中產階級中人，不必拿自由，文化，法律等觀念，和我們爭論，因爲這些觀念，不外是你們中產階級之財產，及生產狀態之產物。現存的法律，不外是用你們中產階級的意志，立了出來，要大家共守。這種意見的主要性質及趨向，是因你們中產階級經濟的現狀之存在，而後決定的。」吾人若觀以下諸語，更覺令人可驚。

「對於我們——由宗教哲學，——及全體思想學的立腳點——而發生——共產主義，所下

的攻擊，實在沒有十分研究之價值。大凡人的觀念，意見，思想等，一言以蔽之曰人之意識，都是隨着他社會的關係與生活，以及那物質存在的各種狀態，所生之變化而來。此理甚明，要有甚麼艱深的思考歷史的觀念，除了證明智的生產物，與物的生產物成比例，隨物之變化而各異其性質，以外還有甚麼證明？一個時代有勢力的觀念，就是那個時代有勢力之階級的觀念。所謂社會革命的觀念，就是表示舊社會中間，新社會的元素，既已作成，舊有的觀念，即隨舊有的社會狀態之消滅，而同時消滅。古代世界，當其最感苦痛的時候，古代宗教，即為基督教所征服。及至十八世紀，基督教的觀念，又為合理主義的觀念所征服。即如封建的社會，與當時革命的中產階級，作死鬥時，所謂宗教的自由，良心的自由，皆所以於知識領域中，給自由競爭的威權以表示而已。」

難者將曰，「宗教道德哲學及法律等各種觀念，固然隨歷史發達之過程而變更。但是宗教道德哲學及法律等之本身，決不因這種變更，而失其存在。此外再有所謂「永久的真理」Eternal truths，如「自由」Freedom「正義」Justice等，為社會所同具。共產主義者，不將他們措之於新基礎之上，而要廢除永久真理，並一切宗教道德而廢棄之，其與過去歷史之經驗，未免背道而

馳」

「究竟這種非難，有何意義？過去社會的歷史，不外階級對抗的發展，不過各時代的對抗，形式不一而已。但是無論用何種形式，就已往之各時代觀之，却有一種共同的事實，就是因為社會中這一種階級，受了他一種階級的掠奪，所以起而對抗。過去各時代的社會之覺悟，雖其表示之種類不同，然而必定是活動於一種共通形式中，及一般的觀念以內。除非階級對抗的事實，完全銷滅，此種觀念，始能化為烏有，這不能算是奇事。共產主義的革命，就是要把世襲的財產關係，加以最根本的破裂。那麼他的發展，包括着傳統的觀念之最根本的推翻，亦不為奇。」這是唯物史觀的學說，摘錄於共產黨宣言中者。

共產黨宣言發表以後，約十一年，馬克斯於政治經濟批評的序文中間，說明這個學說的本質之原理。這篇序文，有人當他包含唯物史觀的「經典的」Classical表現。但是這個經典的名詞，用在此處，很有疑問。我們覺得馬克斯絕非如某批評家所說，是那樣的混淆。今姑將政治經濟批評中的名言，摘錄如下。

「予」(馬克斯)因解釋疑義,最初着手的一書,就是赫格爾的「法律哲學」(Philosophy of Law)之評訂,其緒論係發表於一八四四年,巴黎所發行的「德法年報」(The Deutsch-Französische Jahrbücher)上面。我的研究所得,以為法律關係,政治形式,不能於法律自身,及所謂人類心意一般的進步中求理解。反而言之,這些關係,都是植根於生活的物質狀態上面,就是要植根於赫格爾從十八世紀英法哲學家之後,稱之為「民衆社會」(Civil Society)的上面。我們要研究民衆社會之形態,應於政治經濟學中求之……我所得的結論(即一八四四年以來,做我研究的指導原則之結論)今且略述如左。

「人類的生活方法,在社會生產中,自然發生各種關係,此種關係非發生於自身之意志,實因欲適合於當時物質生產力發達的程度而然。此等生產關係的總和,就是社會上經濟的構造。一切法律政治等上部的結構,即建立於此真正基礎之上,而種種形式的社會意識,始由此以成。所以物質生活的生產方法,決定吾人生活上政治的,社會的,知識的行程。社會上人類的生活,非由人類的心意而決定。人類的生活,實決定人類的心意。社會之發達,達到某程度時,社會的物質生

產力，與當時生產的狀態，即生衝突。就是生產到這個時候同從前在這種狀態之下發生出來的所有權諸條件自相衝突。於是這些條件，從前助成生產力之發達，今則變為束縛生產力之枷鎖，遂演成社會的革命。因為這種經濟的基礎之變革，於是全體的上部結構，或急或徐的，也就隨之變革。我們研究這種變革時，務必把物質生產條件之革命，與倫理的政治的宗教的藝術的哲學的諸革命，（約言之，即人人所知道所認識為思想之革命）截分區別，不可混為一談。恰如判斷他人，不能以自身的感想為標準。所以判斷一個革命時期，自不能以當時各人自己的良心作標準。因為這種心意，須用物質生活上的各種矛盾，及社會生產力和生產上的社會關係間所存在的衝突，纔能說明。社會的全體生產力，不會擴充到飽滿點時，他原來的各種形式不會消滅。新生產之條件，若非所必要而不可缺的物質條件，在舊有社會母胎中，完全成熟，決不會發生。我們可把歷史上生產的各種形式，分為以下數種，而稱為「亞細亞式」Asiatic，「古代式」Ancient，「封建式」Feudal，「近世中產階級式」Modern-bourgeois等，都是可以看做經濟發達的進步。生產階級式的生產條件，就是社會的（社會主義的）生產方式之最後對抗物。這種對抗，並不是個

人的對抗，是由社會的生活諸條件中所生之對抗。在此等中產階級社會母胎中所發達的生產力，即造成解決此種對抗所必要而不可缺的物質諸條件。社會依此形式，遂達到吾人入於「理想社會」[The ideal human society 的「最後階段」The final stage]

馬沙利 Masaryk 氏於一八九九年，著「馬克斯派哲學與社會學之基礎」[Die philosophischen und sociologischen Grundlagen Marxismus] 一書，以非難馬克斯說他於一時代的思想，與一時代的經濟狀態之關係，未曾說明。這種非難，沃菲柏爾 Van Overbergh 謂為不當。蓋馬克斯於一時代智的宗教的道德的諸現象，到如何程度，以如何方式，而為一時代經濟狀態之產物，雖未曾明確指示。然有許多地方，兩者間因果關係，固已言之。共產黨宣言中說，「智的生產，按照物質的生產變化之比例而變更其性質。」又說，「你們的觀念之本身，不外是你們中產階級之生產狀態，和財產狀態所產生的結果。」又資本論中亦說，「宗教的世界，不外現實世界之反映而已。」以上各語，都是表明這種意思。

馬沙利持論的基礎，因為馬克斯在上面引證過的序言某段中，以為馬克斯認經濟狀態與思

想學之間，有「平行」Parallelism 之存在。馬沙利以爲決定 Bebingen 之一語，雖可爲造因的意義，究竟無須如此解釋。又說馬氏所說「一個革命時期，不能以人人自身所有的心意來下判斷」的一句話，只能說是生產方法與智的生活間是平行的關係，不能說是因果的關係，這就是他的爭點。

實則馬克斯的序文前半，曾說「吾人的法律觀念，政治形式，都是植根於生活的物質狀態上面」。此語馬沙利似未經意。若把共產黨宣言和資本論中散見的文句，互相考證，則 Bebingen 一語，實含有因果的意味，就可了然。至馬克斯所謂「一個革命時期，不能以當時人人所有的心意來下判斷」一句，並不是原則的問題，不過是個方法的問題。當他以爲經濟上部全體的結構，或急或徐者變革，是經濟的基礎變革之結果。不過是說我們研究大革命時，所應採的方法。馬克斯曾警告我們，說物質的狀態之變化是根本的，思想學的形式之變化是表面的。二者必須慎爲區別。蓋馬克斯以爲前者可用嚴格的科學研究，後者則不然。馬克斯的意見，以爲依一時代思想學的形式，判斷他革命的時期，猶之依本人的意見，判斷本人。這句話，我們並不否認馬氏是承認

經濟狀態與思想學間，有平行之存在。但是我們否認的，此外他再有什麼別的承認。他明明說思想學是經濟狀態之產物，是使大家有自己的經濟狀態之「覺悟」(Consciousness)。但在革命時期，却是例外。要把參加革命的人所抱之意見，判斷革命，殊不妥當。這是馬克斯的見解。馬沙利軍把上面所引「一個革命時期，不能以當時人人所有的心意來下判斷」一語，便以為馬克斯是認經濟狀態和思想學間，有平行之存在，直是把例外當作原則。不獨結論諂於謬誤，即對於馬克斯屢次說明的生產狀態與思想學間因果關係，亦未免失當。我們對於馬克斯學說中思想學的位置，將於嚴格爾斯書札中，再行詳述。今因要把馬氏的唯物史觀學說，確當解釋，故將當時美國所發行之某德文報的反駁，和馬克斯的答案，援引如左。

「謂凡生產的特別方法，及社會的各種關係，是與社會之經濟的組織相適應。換言之，即謂法律政治等上部之結構，是以社會之經濟的組織為真正的基礎，而思想上一定的社會諸形式，亦與此組織相適應。又如生產之方式，謂係決定社會的政治的以及智的生活之性質。凡此種種，在現代物質的利害關係最占優勢的時代，足見不虛。然在羅馬教主義最盛的中世，和政治學最占

優勢的雅典羅馬時代，殊難深信。」

馬克斯答之曰，「單拿這些無從考察的古代及中世的陳腐事實，來作證據，已屬可笑。即在中世，難道人人都靠羅馬教而生活？古代的人，又都是靠政治學而生活？蓋此皆不外表示當時謀生的一個樣式，而說明何以羅馬教盛於此，政治學則盛於彼而已。至於土地所有權的歷史，爲羅馬共和國的私史，凡稍治羅馬史的，無待說明。又如董基郝特 Don Quixot 以誤認騎兵武士之制，合宜於當日社會各種經濟的形式，因之失敗，亦可作證。」

(Don Quixot 爲西班牙小說中人名譯者註)

馬克斯所說「中世紀不能生活於羅馬教，上古不能生活於政治」是由古語「生活第一，哲學第二」Primum vivere deinde philosophari 脫胎而來，無待說明。至於說「羅馬教主義於政治學，亦不外表示當時謀生的一個式樣，而說明何以羅馬教盛於此，政治學盛於彼而已」，此言很難了解。吾人對於經濟的要因，影響於政治事件甚大之一語，及認董基郝特爲錯誤，固極承認。但對於馬克斯中世羅馬教的主張，却難表同情。蓋羅馬教主義，決不能單認爲當時封建制度

的社會形式，而謂其勢力與封建制度相終始。吾人平心考察歷史，即知當時教會的勢力，明明與當時特殊的社會形式，及經濟狀態，沒有多少關聯。而且當時真正的攻擊封建權力之濫用，教會實爲領袖。謂宗教若無所作爲於經濟的發展，遂於文化上決無十分影響，唯馬克斯這樣的唯物論者爲然。

馬克斯似乎以經濟的事實，在歷史上爲唯一重要的事實。別的事實，或者偶然於某一時期，也可以影響於歷史的發展。然而經濟所演的戲劇，大概是確定的。依最終的分析，經濟的事實，確爲歷史上廣漠的現象中一條線索。因此馬克斯的唯物哲學，就容易把歷史上經濟方面的事實，過於誇張。試觀古代及近時的歷史，實有許多實例，足以表明經濟的事實，對於一國或一民族的全體生活上，所起的巨大變動，是一個主要原因，而無疑義之發生。例如封建社會之所以顛覆，政治上中流階級之勃興，完全是由於十六世紀資本（現代意義的資本）之逐次發達。而然。柯寧漢博士 Dr. Cunningham 有言，資本是一種分解力，把「農奴」的「和土地的結子解開」。我們若取法國革命的陳例來看，可知道德宗教知識等，雖是造成此次事變的原因，然經濟的事實，是一

個確實的原因。此事實給馬克斯以重大的印象，因此以爲一種社會的形式，變爲他種形式，完全由於經濟的衝突。由於所謂辯證的或「對偶的」[Antithetical]方法，由此以觀，馬克斯的學說，很和孔德 Comte 有名的「必然而無限的進步說」[The theory of necessary and indefinite progress]相似。社會學的研究，必要避去以主觀的或個人的原素混入之危險，並且要獲得事實的正確分析（這種分析是實驗學者極重視的）。故孔德所採用之方法如下：他所立之定則，是在研究以前，必有一種社會的定理。這種定理，可以把歷史的事實聯絡起來，使這類事實，有完全彼此互相決定的現象。這就是孔德「必然而無限進步說」的性質。但是依他的這種說法，這種治療，明明比病更壞。這是因爲由孔系學說所造成之學說，是主觀的，而非科學的。

馬克斯自己，常誇稱他的方法確當，而且把「表示的方法」[The method of presentation]與「研究的方法」[The method of inquiry]，劃出明確的界限。但是他對於歷史發展的解釋，仍然算不得明白精細，而實帶有「先天的構成性」[A priori Construction]。正如孔德要想在歷史中求連續的進步，把許多與他豫料相反之事實，完全契置。馬克斯則想於各種歷史事實中，看

出對偶的發展。馬氏這種對偶發展的意見，誠有如杜弗爾尼 Defourny 所云，用於思想學的方法尚可，至用於社會的事實方面，不能見其有程序之正確。試問馬氏之對偶的進化法則，何以一至於社會主義的黃金時代，其用就窮？何以只有社會主義的國家，自身不發生否定？從來決定社會進化的階級戰爭，將來有什麼起而代之？這些問題之解答，馬克斯主義，從來不曾預備。

馬克斯和孔德二人，關於意志自由問題的平行說，更爲有趣。孔德相信歷史的定命論，是和物理的定命論一樣。換言之，他否認個人能影響於社會進化的方向。馬克斯似乎也是相信人類是在經濟勢力的掌握中，人類對於這種經濟的勢力，簡直無可如何。而且這種經濟的勢力，能漸次發展到自由最佔勢力的一個理想社會。馬氏資本論第一卷中，有云「基於物質生產的社會生活之行程，若非等到自由結合的人類，依一定之計畫，爲意識的處理之時，不能取去他神祕的面具。然此必須有一定的物質基礎，和許多存在的條件。這種條件，是發展上最長久最痛苦的過程之一種自然產物。」

我們若看殷格爾斯的著述，也可以尋出他許多的矛盾，與其師相同。殷格爾斯也是認定我們

現在都生活於「制度」System 的中間，無論什麼計畫，怎樣努力，反抗這種苛刻的定則，均歸無效。但是打從這個裏面，漸漸演進，會變成一個新社會。在這個新社會裏面，向來支配人類歷史的物質力量，自此始屈伏於人類支配之下。到了這個時候，人類纔漸漸的能費用意識發展他的歷史。也只有這個時候，由他們主動的社會原因，能以平均連續的進行率，達到他們預定的結果。人類從必然的世界，達到自由的世界，就是人類的向上性。完成這種普遍的「解放」[Emancipation] 運動，就是近代「無產階級者」[Proletariat] 歷史的使命。馬克斯和殷格爾斯關於自由意志問題的見解，在他們著述中間所表示的，既然這樣混淆，那麼拿他的真義，稍說幾句，諒亦不為非分。

第一我們須知道自由意志和社會的定命論，是可以相容的。人的行動，常常有一定的方式。並不是因為外界有個原因來強迫他，實在是人類的行動，合乎理性。反之，有謂人的行動，既有一定的方式，則意志並不自由。這是把自由和「放縱」[Capriciousness] 混為一談。要確立自由意志的理論，須要證明的，就是有許多場合，人在一種最誘惑的環象中間，而能保持他的意志。換言之，

除去行為本身外，實行某種意思的必要條件，都已齊備，而後來這種行為，竟未實現，這就算是自由意志。此時之意識，證明我們時常的自由行動，這是在心理學上所得到的極強證據。所謂自由意志，並不是說人的行為，連動機都沒有，蓋此言實不合理，也不是說最強的動機，對於自由意志，常有真實的反對，最強的動機，所以能占優勢，是我們使之能占優勢，所以如此，因為我們能注意力，而自行取決。這樣看來，我們行為的大部分，雖說是不自由，受的是教育和環境的影響，而與自由意志的學說，却尚不衝突，但是巴克爾 *Buckle* 也不免錯誤，他以為人的行動，順從社會環境之變化而變化，……而且這種變化，是起於社會總體上偉大而且普遍的各種原因之結果，不管組成社會的個人之意志如何，必定產生某種之效果。

馬克斯和殷格爾斯對於自由意志問題的意見，照殷格爾斯於一八九四年所寫的信看起來，並非和巴克爾完全差異。此信可以表示他的唯物史觀，對於歷史上偉人的見解。信中有云，「各人自己的歷史，是各人自己造的。」但是直到現在，並沒有人是依照一個集合的意志之指揮，也沒有人是依照一定的計畫，來造成他的歷史。即是在一個渺小孤立的團體，也是如此。他們的努

力，互相感應。就因為這個感應的緣故，於是各種社會，都受「必然」Necessity 的支配。這種必然的補充物和表示，就是「運命」Chance。藉這種運命所表示的必然，就是經濟的必然。

我們苦於解索的，就是何以因個人努力之互相感應，而社會即為以運命為補充為表示之經濟的必然所支配。人類努力結合之結果，與許多獻身者所預期的結果，鮮有相應。此事我們縱然可以歸之於經濟的原因，但不能全歸之於經濟的必然。

信中又云，某時某國的偉大人物之出現（殷氏即謂之為「自命偉人」Sol-disants grands hommes），是緣於運命。萬一那應運而生，實在現身舞臺的偉人，假使沒有出來，總有一個別人來替代他。因為就已往的歷史，可以見出無論何時，要是需要偉人，偉人就可出現，如愷撒 Caesar，沃古斯特 Augustus，克林威爾 Cromwell，就可舉以為例。殷氏此言，不過是說在昔既然有了偉人，今後也應當再有偉人。至說偉人出現，原於運命，等於末言，何以殷氏不更進一步，探討他究竟的原因？則以他的哲學，不許他把偉人出現的原因，歸之於「天意」Providence，所以到此止步。但是運命一字，按諸通俗的語法，不過是天意之綽號。惟殷氏所謂假使當時無愷撒和拿破侖

Napoleon 出現，一定有別人出來，完成與拿破崙破命體撒同樣的豐功偉業。此言之主旨，重在說明偉大的事業，都是由於社會的環境，至用何人完成這種事業，却無足重輕。

這種「環象」Milieu 的理論，却含有真理的元素，篤學之士，當無反對之者。但是亦只能認為「半面的真理」Half-truth 不能當作全部看待。大凡偉人的助功戀業，是預先料定社會的某種情形。因此意義，偉人既是一時代的後起英俊，又為一時代的先進導師。在一特定的社會狀態之下，社會中發展的程途，千百其徑，而決定何途之從，是在英才邁傑。由此言之，偉人之與社會，猶形體之與物質。偉人的事業，不能完全歸之於社會的情勢。在馬克斯和般格爾斯兩人，雖沒有把偉人的助業，完全否認，然亦把他減到極小限度。從此可知何以大學教授亞希勒 Prof. Ashley 要說，「唯物的歷史觀不能保守，這個問題，——就是凡人類歷史上各種形態的全體運動，除去說是人類意志之本身，即是環象之產物，是不是原於與人類意志無關的外界狀態之壓力？——不過是宇宙間必然與意志二物的永久問題之變形而已。」

前節我們以闡明唯物史觀學說的目的，曾參考般格爾斯從一八九〇年到一八九五年的信

件。若是我們對於這個學說，還想得一個更完全的圖形，則不能不更參考以下的信件。殷格爾斯本和馬克斯是摯友，又爲共勞者。我們對於他的解說，可以不必躊躇，信爲的確。況且他這些信札裏面，並沒有參以新說。對於馬克斯的學說，本質上並沒有修改，不過以原說爲出發點，更進一層。有人說薛禮門 Collingwood 以爲馬氏的學說，自從所謂修正以後，免去各種重要的反對，此言未免過於把這些信件看重，我們甚爲相信。以下引用之文，是表明馬克斯與殷格爾斯兩人，決不如一般人所云，把經濟的要因，當作狹意的解釋。

一八九四年，殷格爾斯在倫敦所作的信，有云「我們既認定經濟的關係，爲社會上歷史決定的基礎。由這種經濟的關係，我們就可以了解社會上的人，以分工的形式，作成生活必要品，及彼此交換的方法。生產及搬運的全技術，也都包括在內。依我們的觀察，此種技術，即決定交換的方法，和生產物之分配。而且在「氏族社會」Gentle Society 崩頹以後，社會上階級之區分，個人之支配及隸屬的關係，以及國家之成立，政治法律等，都依此技術而定。所謂經濟的要因，是把地理學的基礎，社會形式外部的環境，以及由從前的經濟變革中，因自昔相傳與「墮勢」Vis inertiae

的關係，所實際傳來的遺物，亦皆包括於其中。依最後之分析，經濟的狀態，固然是決定歷史發展的進路，但人種之自身，亦為經濟要因之一。」

然則唯物史觀的根本原則，究竟如何解釋？殷格爾斯解答這個疑問，則云「依唯物的史觀，則歷史最後之決定的要因，就是現實生活上的生產與再生產。此外我和馬克斯，都無他語。人若解釋此語，以為經濟的要因，是個唯一的要素，則把此言變為一種無意義及空虛而不合理的話。經濟的狀態，不過是一個基礎，但是在這個基礎上面建設的各種要素，——如階級戰爭之政治形式及其結果，——即戰勝階級所建的制度，法律的各種形式，以及關係者頭腦中一切現實的戰鬥之反映，政治的哲學的諸理論，宗教的理想及其「結晶」Crystallisation 而為「武斷的制度」Systems of dogmas，——都影響於歷史上奮鬥之發展。至於他決定奮鬥之形式，亦非無例可舉。殷氏又云，若是此等要素，沒有相互反撥的情事，則此種學說，無論應用於何代的歷史，其易於解決，與簡單的方程式正同。」

就「歷史最後之決定的要因，就是現實生活上的生產與再生產」的一言，可以知道殷格爾斯

的意思，是說歷史上我們值得慎重考量的唯一之點，就是人類的生存與繼續發達之必要的生活資料，將由何法而生產。換言之，要理解歷史上一個時代的事象，其主要關鍵，全在研究大多數人民的謀生的狀態，及生產的方法。我們現在可以領悟馬克斯何以要說，「達爾文 Darwin 的「自然工藝學史」The history of Nature's Technology，（即是動植物為維持生命，所用為生產器具的各「機關」Organs 之形成）給我們以許多益處。人類生產機關的歷史，（即一切社會組織上物質基礎的各機關之歷史）我們更當有同樣的注意。維哥 Vico 有言，「人類史」Human history 與「自然史」Natural history 之區別，在於人類史是我們造的，自然史則否。如此則人類史之編纂，豈不比自然史更為容易？工藝學者，是解明人類處置「自然」Nature 的方法，即解明人類維持生活的生產過程。於是形成人類社會關係的方法，及由這關係中所流露的心之思索，亦可由工藝學解明。」

馬克斯與殷格爾斯兩人，對於人類維持生活的生產方法，（即最廣義的經濟要因）都以為在人類歷史上，是最值得注意之一物。生產之形式，是歷史上全社會制度的基礎。但是有史以前，與

此不同。殷氏以爲「元始時代」Primitive age，社會是基於「血統」Consanguinity的關係，人類生命的生產，比物質的生產，更爲重大。在這種塵世的天堂中間，（即人所共知之血族社會）人類安享共產主義之幸福。不幸而有元始的「集聚」Accumulation。馬克斯所謂「經濟的禍首」Economic original sin之發生，血族社會之根本，因之動搖。於是以血統關係爲基礎之社會的廢址上面，起了一種以私有財產爲基礎的新式社會。這種私有財產，遂引起經濟上敵對的各階級之成立。而僅代表經濟上優勢階級的國家，亦因之產生。自血族社會崩頽以後，階級戰爭，所以就成爲歷史進化上主要的因子。馬克斯將各種生產形式之興廢，都歸之於階級戰爭之活動的影響，放膽的摘述於政治經濟學批評的序文中間。由此以觀，經濟的要因，在馬克斯唯物史觀中，其重要既已如此，至其對於非經濟的要因及思想學，其重要又將如何，吾人不可不一爲研究。

馬克斯和殷格爾斯，並沒有認經濟的要因，爲歷史上唯一而單獨的要因。所承認的，乃是各種觀念，是實有影響於外界。至認思想上的要因，有獨立之影響，是爲不邏輯，則是另一問題。菲勒氏

Fouillée 云，馬克斯對於歷史上「心意」Mind 與「觀念」Ideas 的影響，完全茫然，此言殊爲不當。至菲氏又云，「經濟的唯物論，若承認心的勞動，則經濟的唯物論，變成怎樣？」此語實把兩種不同的觀念，完全混淆，就是把馬克斯的唯物史觀，和他的價值說，兩相混同。

馬克斯把各種品質不同的勞動，想以一個量度均齊之，這種計畫，與此處討論之點，毫無關係。所以菲氏之所陳述，關於人類社會上科學之貢獻，與馬氏之唯物史觀，完全無關。馬氏對於科學上之發見及發明，有重要的社會之意義，並未否認。資本論中，關於增加勞動者生產力之機械的效力，馬氏的意見，以爲徒增資本家之利益而已。

馬克斯與殷格爾斯，雖沒有否認思想之有影響於歷史之發達，然都否認思想有自動的進化，及思想之自身，能依固有的法則而發展。他們的意見，以爲社會中思想之進化與發展，究竟是原於經濟要因之進化。並且經濟的條件，實決定先存的知識上材料之變化與發展的樣式，不過間接的時候，較多於直接而已。

馬克斯和殷格爾斯都認定許多的要因，影響於「文化」Civilization 之進步，固無疑義。但是

依最後之分析，這些知識的宗教的及道德的要因，終不能敵經濟的要因。要沒有經濟的要因，這些各種要因，都沒有生氣。殷格爾斯信中有云，「若謂經濟的情勢，爲唯一自動的原因，其餘都是被動的結果，此言實在不對。反之，這些要因，於終久自己要顯出來的經濟必然性的基礎上面，有一個相互的作用。」殷氏於別的信札中又云，「現實生活上所有的發達，都是各種勢力交互作用之結果。各種勢力中，經濟的勢力，最爲有力，而且是最主要而最一定的。」原信中間，殷氏又說，「宗教與哲學，有無史時代之內容，而爲有史時代所採入者。這種內容，我們將要叫他背理的內容。科學的歷史，就是破壞這種背理的歷史，或是以較少的新背理代替舊背理。從事於此種事業之人，屬於新體的分工範圍以內，很像動作於獨立的領土之上。他們在社會的分業中，達到一種獨立的團體地步。但是他們的生產物，包括著他們的錯誤在內，在社會全體的發達上，甚至於經濟的發達上，都呈出一種反響。但是他們雖是這樣，他們的自身，却也受制於經濟之進化，而爲其權力所支配。」

觀上面的引證，可以知道馬克斯和殷格爾斯，對於觀念學之發達的見解。他們都把經濟的狀況

態，認為觀念學唯一的根元，而且認定觀念學，若是於經濟的發達上，不起作用，則觀念學於文化上，絕無實在的影響。但是我們由從前的及現在的經濟狀態，依什麼規程，纔能够推論到知識的宗教的道德的產物上面去之一問題，同那相關聯的，如由經濟狀態，一經產生觀念學，這個觀念學，是怎樣發達的一問題，我們不能不承認是在馬克斯唯物史觀中，算得是曖昧不明的問題。即般氏信中，關於此點，亦不過稍露微光。至羅布洛拉之說，浮泛亦正相同。

唯物史觀之大旨，已如上述。本章其餘部分，須供研究馬氏及其後進運用此學說之方法。

第一點，是一個根本點，就是關於宗教之解釋。宗教也和觀念學各種別的形式一樣，不過是社會經濟狀態之反映。宗教世界，不過現實世界之反映。宗教的種種形式，都是隨着物質生產樣式的發達與傾頹而定其榮枯。馬克斯說，在太古時代，生產方法之粗野，產業組織之缺憾，即反映於從前的「崇拜自然」Worship of Nature，及其他顯著的宗教元素。後來社會既植基於商品生產之上，基督教義，同了抽象的人之禮拜，及於中產階級發達中最顯著之改正教義，為最合時宜的宗教之形式。但是若等到日常生活的實際關係，與人類以對於同類及自然，除去完全的

了解與理性的關係之外無他物，(即社會主義之國家)則宗教終歸消滅。可見馬克斯的唯物史觀，對於一切宗教，持的都是不能和解的反對態度。所以馬氏批評赫格爾的「法理哲學」(The Philosophy of Law)，至稱「宗教爲人類之阿片。」

資本論的註釋中間，有一段文章，說是「由現實生活的各關係，去發展與此種關係相應之各種天國化的形式，與夫由宗教的模糊創造物中，以分析的方法，發見塵世的核心，這兩種方法，後者實較前者爲易，但是前者之方法，是唯一的唯物方法，因此又是唯一的科學方法。」這種說明，只有在馬克斯之唯物論的與無神論的哲學中爲然，可以無庸贅述。今且把馬克斯的高足弟子考茨基(Kautsky)對於唯物論的方法之應用，稍爲加以研究。

此德國之馬克斯派學者(即考茨基)，斷言羅馬帝國當時的物質狀態，可以充分說明基督教厭生樂死的教理，很像把「厭棄塵世」(The aversion from earthly things)當作基督教主義所特具，或爲其精髓。若說基督教不起於猶太，而起於羅馬，已是把歷史拿來曲解。而且基督教的教理，與當時的社會經濟狀態，那樣反背，竟能以最大的速度，瀰漫全世界者，定有別的原因。當時

歐洲文明的奴隸制度之基礎，實破壞於基督教因反對此制而創造的道德空氣之前。從前自由民 Free man 所不屑爲，而認爲奴隸專責的勞動，基督教纔正式陳說，以爲不僅合於人類最高的發達，而且是必要而不可缺的東西。

基督教的開創人，或稱救世主，曾被「珊瑚郡公會」Council of the Sanhedrin 及多數猶太人所嘲笑的一事，似乎被考茨基 Kautsky 及羅布洛拉 Labriola 這一類的人所淡忘。因爲這些猶太人，當救世主不過是一個塵世中人，人間的大君主，想由羅馬虐政之下，使人人都得解放，成爲自主之民，要之基督教無論如何解釋，其所以雖經各方面的反對，至今猶能發榮滋長者，正因爲他有「神靈的元素」Divine Origin。而於唯物論的解釋中，却也很有一部的真理。羅馬帝國當時全體的狀態，確於基督教的傳播上，有助長之功。蓋生前若能持正不阿，死後即可超升天國，享福無窮。基督教的這種教理，對於當時大多數疲困憂傷的奴隸和細民，實給與一個最大的慰藉。同時上流社會的人，亦寧肯節其奢侈逸樂的生活，多行仁義，以冀獲永久幸福的報償。這確是當時羅馬政治對於基督教的影响。至若說基督教亦與尋常宗教相同，單是由社會的經

濟狀態中間偶然產出的東西，則明明把原因和實際狀態相混淆，而且把歷史的事實一筆抹煞了。

馬克斯及其後學之徒，既然把宗教都當作經濟狀態的產物，則他們把法律和道德，都當作先存的或現在的，生產狀態的一個「副象」[Erscheinungen]。自不足奇。經濟的狀態，和歷史的事件，對於法律的發達上，誠有重要的影響，固不待言。然若謂法律完全是社會經濟關係的產物或反映，我們實難承認。蓋宗教是法律的基礎，也是道德的基礎。各種法律，都不外是宗教的意識，和道德的觀念之結晶而已。依我們看起來，積極的法律之職分，是把神靈默示的自然法則中所包含之不明確的部分，使他明確。換言之，積極法律的目的，是執行最終的斷案，及闡明以神靈為根據之自然法則的意義。布拉斯頓 Blackstone 氏（布氏以前中世的「蘇格拉底哲學者」[Scholar-the philosopher] 已經說過）「若是違背自然法則，則人為的法律，必不發生」[Validity] 而且具有效力的法律，其能力與權威，都是直接或間接得之於神意所指示的本原中間。」但是馬克斯對於這種意見，始終不能贊同。馬氏之意，以為神之存在，不外是中產階級人頭腦中所湧現

的幻影而已。

資本論第一卷中間，馬氏關於法律的見解，已明白表示。說法律的根原，就是經濟的狀態。葉登 F. M. Eden 氏說「因為單是他們是『公民制度』Civil institution 的生物，所以能够支配產業的生產。」馬克斯加以旁註云，葉登氏應當要問，公民制度之本身，又是誰的創造物？因其判斷之誤謬，故不認法律為物質生產關係的產物，反把生產關係當作法律的產物。獨有蘭格 Lingnet 氏以「法律之精神，即私有財產之精神」L'esprit des lois, C'est la propriété 一語，把孟德斯鳩 Montesquien 所著之虛妄的「萬法精理」Esprit des lois 根本推翻。」馬克斯直斥孟德斯鳩的著述為虛妄，即是因為孟氏承認風土習慣宗教等，以及生活之狀況，都有影響於法律。法律完全為經濟生活的產物一句話，在施丹勒 Stammler 的名著「由唯物史觀所觀察的經濟與法律」Wirtschaft und Recht, nach der materialistischen Geschichtsauffassung 中，完全推翻。施丹勒氏雖不信唯物論者之成功，然對於他們發見社會一元的解釋，其努力之處，却極讚賞。斯氏看見他們誤認「社會的事象」Social matter 為唯一的實在，所以施氏很想把

「社會的形式」Social form 弄到適當的地方。他說社會是人人服從外界的束縛之規則所營的共同生活。這些規則的總體，不拘定是法律的或習慣的，都可稱為社會的形式。在這種規則之下而生活的各個人，其種種行動，都可名為社會的事象。無論那樣的社會，都包含規則與規則之下的行動——即形式與事象兩種。故社會之不能離規則而存在，猶如「事象不能離形式而存在」Matter cannot exist without form。若是沒有規則，我們便不能一刻生活於社會之內。而索處於社會之外。我們既不能在法律或規則（即社會形式）以外而行動，則法律便不是經濟活動的產物，而為經濟活動的先存條件。

馬克斯把法律當作社會經濟狀態的產物，雖是失策。但是他的學說中間，却有真理。立法的時候，政府的行動，並不是主一無關係。往往能使社會上優勢階級的意志之表現，見諸實行。馬克斯又說「成文法之決定，可以隨社會的需要——即經濟的變化——而變更，而且不能不變更。」這話也是不錯的。唯物史觀對於成文法的領域之應用亦然。現在我們且再研究唯物史觀所及於道德律之影響。

本來沒有宗教，即不能有真正所謂道德。不過唯物史觀，既然否認最高立法者（神）之存在，則永久不易的道德律之存在，自然也是不承認。但是此言確嗎？道德之本原，原來是社會的嗎？對於社會的一種罪惡，認為對於神的罪過，這種觀念，單是社會進步到某種階段以後，纔發生的嗎？社會對於倫理的價值，是時常變動嗎？又道德律果然進化，那麼他的進化，是用什麼纔能說出來？這些疑問，是馬克斯及其徒輩的進化唯物論之諸原則中所產出的根本疑問。我們討論這些疑問之先，姑把道德的起原及其性質上的正確之見解，略施研究。道德律者，就是受正當理性所指示的行爲之規律。他的原則，是自明的，而且心智發達到某程度以後，無論何人，都能了解的。且又終始不變，並分有所根據的神法之不變性。所以道德的適用，雖隨時代而進化。至於道德的根本原則，是不進化的。約言之，道德律在客觀上是不進化的，不過我們關於道德律的知識，依經驗和研究，常常可以補充。所以主觀的說起來，也可以謂之爲進化。然而我們這種道德上的知識之增加，還是達到某種年齡以後，打從盡人皆知的根本原則裏面，推論出來的。

薛禮門教授，把罪惡或不道德 Sin or immorality，和對於社會及個人的罪過 Offence，截

然區分。確是十分武斷。我們對於「個人的道德，是社會道德的產物或反映」以及「良心（即識別善惡的能力）的本身，為社會勢力歷史上的產物」這些話，不能不加以否認。蓋道德實基於人類的合理的性質，這種性質，於任何時間，任何地點，都是毫無二樣。所謂良心，既不是一種判別的能力，亦復不是一種道德的感覺。僅不過我們對於一種行動，判斷其是否合乎道德的一種實用之智識及理性的行為而已。這種道德的規律，亦復不是理性的創造物，如康德所想像的。理性雖能見到這種規律，但不能創造這種規律。但是若說人類是由野獸進化而來（薛禮門教授也主張這一說），那麼我們又當怎樣？我們就要答稱人類的肉體之原於野獸，是較少於人類精神之原於野獸，此言尚未證實。雖則薛禮門曾經說過「人類與野獸間心靈上本質的差別，依近代的研究，早已完全打消了」。但是我們可以指出近年以來，一般生物學者，都拋棄生物進化的舊信條，公然說人類理性的心靈，不能由野獸的進化來說明他。固然動物中也有具人類同樣的心靈動性，和人類同樣的感覺知識記憶感覺想像。然動物總沒有「抽象的能力」Power of abstraction，就是動物不能有離開了個性的特質，而能觀察事物之本能。這種抽象的能力，即是

人類顯著的特性，只有人類纔能構成概念及提得事物的精髓。動物也許能描寫心的想像或圖像，但這樣想像，總是具體的個性的。說到這裏，本問題的燒點，轉到感覺與理知二者，在本質上，有無差異的一問題。我們的意見，還是主張本質上是有差異。我們要維持我們的論旨，種種的辨論，都無須提出，我們只要抱定心靈的能動性，是不能互相減消的。因此我們可以斷定這種能動性的源淵，本質上是迥然有別。

哥倫比亞大學有名的教授薛禮門氏，以善惡的觀念，實質上原來是社會的，用來作維持這種學說的證明。過細察之，即知其一無意味。野蠻人往往有犯殺人殺父母殺幼兒的事實，但這些事實，不能斷定他們對於此種兇行，不以爲「不德」Immorality，或僅認爲「無德」Non-moral。（譯者案不德與無德二語，在中文意義，似乎相同。其實 Immorality 與 Non-moral 有很大的區別。蓋不德 Immorality 一語，含罪惡之意，即反乎道德之意。至 Non-moral 則不過不含善意，并無何等惡意。如美與不美二語，不美者不過美之打消，然不能即斷爲醜。無德一語，亦與此相類。文選有「幕府雖無德於堯士之民，而有大造於操也」兩句話，此處無德一語，與文選無德一語

頗相似。日譯本則譯爲「道德以外者」。此語的意義，仍然不甚明瞭，而且嫌其太長。故雖明知無德一語，不甚妥當，不得已勉強用之。野蠻部落當自殺同部落的人，以爲無德，即在歷史學人數學上，亦不能證明。假使一種蠻族的法律，允許他們殺害異種蠻族，這種蠻族，未嘗不知殺人爲不德。不過因爲他們蠻族之間，常有戰爭狀態，所以這種殘酷的報復，都認爲正當。固然蠻族的心理，關於此類之事，時有錯誤。但是我們要想到就是號稱文明的人，此種野蠻舉動，時常也有犯的。當然不可以十分嚴格的標準批評這些蠻族。至於蠻人的行爲，在道德上說起來，亦有充分的理由。蓋永久的戰鬪，是蠻族文明的一種形相。蠻族所得之領土，決不能永久佔據。於是不得不預備萬一他族來攻，因大敵之當前而退却。此時老親幼兒，與其將來被僇於仇讎，倒不如預爲之計，親手把他們殺了，還安心些。這種行爲，實出於萬不得已，自不能全然以不德來批評他。他們對於道德律，不是不知道他們對於父母兒子的性命，與我們今日同樣的重視。而所以發生此種弑親誅子的殘忍風氣，實出於親愛之意。薛禮門教授的意見，本雖有與人以重大的批評之處。但薛氏對於唯物史觀（薛氏所謂歷史的經濟解釋），併不認爲包含人生全體的哲學。然此言非所論於馬克斯

與殷格爾斯。

依以上的研究，馬克斯明明認定唯物史觀，包含人生全體的解釋。他以為經濟的狀態，是解釋人生全體問題的總關鍵。宗教及來世的信仰，都是由我們經濟的經驗上所產生的幻想。道德也是與宗教一樣，為我們物質環境的創造物。由是馬克斯以為善與惡之間，併沒有真實的差別。又馬氏及殷格爾斯兩人，有時雖承認精神的各種要因（他所謂觀念學的諸要因），於歷史發達上，有實在的影響。但他們還是主張這種影響的結局，是基於經濟的進化。馬氏既否定未來的生命，則當然認現世物質的愉樂與此生之幸福，為人類的「至善」*Suumum bonum*。鄧璧 *Joynter* 氏說，「於神無信於同胞無愛的物質繁榮，其無益於人類，等於不當日光的土地之無益於植物。」馬克斯則以為「進步」與人類物質愉樂之增加，是同意的。依我們的見解，物質愉樂的增大，固然也是進步。但是真實的進步，還是在精神生活中，各種真理之充分實現。這種精神生活之增加物質的幸福，亦有有能有不能之分。我們與鄧璧氏同樣的主張，即「假使各種行為和制度，沒有宗教的精神通呼吸於其間，這種進步，絕不會有生機的。」然現在社會主義者的大多數，對於宗教

及其實行，公然處敵對的態度。他們對於社會主義始祖（馬克斯和殷格爾斯）的唯物史觀，始終不能拋棄，反代他蒙以新衣，崇拜起來。馬克斯派學者中間，能如克羅瑟那樣解釋唯物史觀的人，已經不可多得。蓋克氏把馬克斯的唯物論，當作一種「言語的方法」[Way of speaking] 來解釋，就是當作一種研究歷史之有效的指導方法來解釋。

克羅瑟把唯物史觀，當作解釋歷史的一個「規範」[Canon] 而且深信本諸馬克斯和殷格爾斯的衷心，也是這樣解釋。克氏也承認有許多馬克斯派學者，把唯物史觀，當作一種社會哲學，而且他與林德瑟 A. D. Lindsay 都深惜這種有益的學說，被一般人改成一種宿命唯物論的形而上學的教理來解釋。薛禮門教授，雖然不能算是馬克斯派學者，他對於這種學說科學的方面，曾喚起我們的注意。他說「這種高尚的形式裏面，含有甚大的真理。於科學的進步上，實有很多的貢獻。」我們對於克羅瑟及薛禮門的意見，以為馬克斯與殷格爾斯，對於這個學說，是作這樣的解釋，雖不首肯。至云「唯物史觀是解釋歷史的一個規範」，却認為是有十分的見地。

由歷史學家的態度，一變而趨向於經濟要因的方向，馬克斯的唯物史觀，實大有影響。今日有

名的歷史家，都不承認佛利門 Freeman「歷史即過去的政治」之意見。現在的歷史學，已不限於專述政治的事情，而以敘述各時代人類，種種複雜的活動，及有統系的敘述爲目的。各時代民衆物質的生活狀態，比之統治者的野心和奢望，在歷史家的研究中，占更重要的位置。關於歷史的性質解釋，所起的這樣變化，馬克斯的功績，實在不小。從來對於物質生產的發達，歷史家甚不措意。所以馬克斯之對於當時流行的極端理想派之歷史研究法，痛下指摘，不爲無見。雖他對於歷史中經濟方面，未免過於着重，而實爲一種很有益的抗議。蓋從來一般的歷史，專門是政治的歷史，比他再廣大的社會生活方面，不過偶一及之。

現在我們知道經濟的要因，是一個民族的歷史進化上最優越的各種勢力之一，而往往於一時代全體事象上，發生最重大的影響。離開經濟的思索，要知道一時代的事象，實不可能。但是若以爲全體歷史的發達，結局只有經濟的進化纔能解釋，這種思考，仍然錯誤。羅利亞 Loria 氏「片面光的」Onegiel 學說，（羅氏認經濟的原因爲歷史的唯一主因及統轄全體的主動力）仍然不能使那些不知道單靠麵包不能生存的歷史家信服。我並不說歷史一物，能殺將偏見完

全脫去，毫無存在。現在世界所留存的各種歷史，何一不是推斷偏頗的標本。蓋歷史家心裏，雖如何富於判斷力，然而一切歷史上各種要因間所存在的相互系屬的關係，終不能完全捉得。人類是肉體與靈魂（即物質與心靈）組織而成，則要想達到理想的歷史，最近的一條路，當研究歷史事實時，把歷史的唯物論，和歷史的唯心論，細心結合起來。現在的時代，是一個特殊的時代，似不能與吾人以過去的綜合觀察。我們現在只希望準備達到完成的方法。因為要把全體歷史複雜的種種要因，正當判斷，精細比較，只能待到特殊的歷史研究法，完成以後，纔能做到。

第三章 馬克斯的價值說 (The Marxian Theory of Value)

我們已經說明馬克斯的價值說，與司密氏和李嘉圖的價值說之關係，並說明馬克斯如何把李氏關於價值論上不確定而且有限制的勞動價值學說，賦以絕對的形而上學之性質。本章當將價值的理論，及那有名的剩餘價值說，細為研究，又當說明此種理論之時，我們並且常採用馬克斯自身之言論。我們一讀馬克斯的學說，見其中有許多矛盾的斷定及一般之缺點，即知道他資本論第一卷中，所嚴密論述的價值說，到了第三卷中，自己亦不能不拋棄其主張。而且馬克斯

的學說，因要令其與產業界的事實相符，不能不犧牲其首尾一貫的精神，以致馬克斯的後學之徒，就中崇拜馬克斯者，要想把馬克斯這種偉大的學說，其根本矛盾的地方，掩飾過去，也不免費去種種的努力。茲就此點，姑先加以敘述。至於那有名剩餘價值說中，却含有許多不易之真理，我們可以到了後來，再以數言斷定之。

馬克斯資本論第一卷的序文中間，關於商品分析的困難，曾給讀者以警告，說是「要明了第一章內面商品分析的一節，是個大難事。」既然只有他馬氏一人，能拿外觀和實物分開——即拿現象和掩蔽不彰的實體分開——這種事件，設在中產階級和庸俗的經濟學家，決不能得精確之了解，故他生平最得意的一事，就是要拿他這個分析的十分重要，深深印入讀者之腦筋。馬氏對於所反對者之智的能力，肆意賤視，故他往往不用論證，即行嘲罵。不假證據，即下斷語。馬氏辯論的根據，無論虛偽的算式，障礙到何等地步，赫格爾式的語法，玄妙到得怎樣，並不見得難解。雖然他在序文中間，下有嚴重之警告，實在是沒有關係。真正使我們費解者，倒是才能如馬克斯這樣的一個人，竟倡出這種荒誕的學說，而自己且信為實在。

馬克斯的說明之開始，即服從經濟學者尊崇已久之舊習，拿「使用價值」Value of use 與「交換價值」Value in exchange 二者加以區別。說是「物之效用，構成使用價值」。至於交換價值，他却分爲性質的與分量的兩種而研究之。他說「交換價值，乍見之好似一種分量的關係，亦即一種使用價值與他種使用價值相交換的比例。這種關係，因時因地，常生變化。故交換價值，遂成了一種偶然的而又全然是有連帶關係的一個價值。而且這個價值，又係內存的。就是存在商品的內部，相連而不可分的一種交換價值。」這樣看來，交換價值的一個名詞，似乎是有矛盾。所以馬克斯又進而說明此事如下。

「一種有定的商品，例如一柯特(Quarter 英量名)的麥，與X的靴墨，Y的絹，Z的金等相交換。換言之，就是種種不同的比例，與別的商品相交換。所以小麥不僅有一個交換價值，同時有多樣的交換價值。但是X的靴墨，Y的絹，Z的金等，都是代表一柯特小麥的交換價值。所以X的靴墨，Y的絹，Z的金等可以互相轉置。就是這幾種物品的交換價值相等。於是(第一)一種有定的商品之真實的交換價值，是表示一個相等的某物。(第二)交換價值，通常說起來，不過是一個表

示的式樣（現象之形狀）亦即含在交換價值以內的某物之式樣，而却與交換價值，又是迥然有別。」

既然交換價值，是含在內面的某物的現象之形狀，却又與之有別，於是研究的第二步，要表明不同的商品，互相交換，可以用作共通的要素，究竟什麼？馬克斯則說：「這種共通的某物，不能是商品之幾何的，化學的，及其他一切固有的性質。這些特性，只有要顯明這些商品的效用時，始成爲價值。至於商品之交換，明明是一種行爲，完全與使用價值無關。故講到使用價值，最要緊的，要知到各種商品，性質是至爲不一，而交換價值，則僅不過分量有別，絲毫不含有使用價值的意思。我們若是把商品的使用價值，省略不問，則所存者，不過一種共通的性質，即是勞動的產物。但是這勞動的產物之本身，亦復於吾人手中而生變化。假使我們把使用的價值抽出，同時又把形成使用價值的物質要素和形體抽出，那麼家屋、桌案及其他一切有用之物，都要歸諸烏有。我們設再把生產物本身所具的有用之性質，及此有用之性質所具的各種勞動之有用的特質，和勞動的具象形體，一齊置之度外，則各商品中間，除了一個共通性質以外，就要別無他物。歸功成爲一

種毫無二樣的勞動，就是人類抽象的勞動。要是作爲社會實體的結晶觀之，彼此就要相同，就是所謂價值。」

其次，這種價值的大小，是用什麼方法定之？馬克斯的意見，以爲這種商品所費的社會必要之勞動量，即爲價值決定之標準。所謂社會必要的勞動量，就是在生產的正常狀態之下，以普通的熟練與緊張，一個商品生產所要的勞動之分量。馬克斯對於此點，特別詳說。且於論「勞銀」的項目中，再行論及。他說「決定價值，是以生產所需的勞動量，並不是以勞動已經實現的形體。」例如一種商品的生產，原來是要六小時的勞動。假定現在有了新發明出現，這種商品生產，只要三小時。於是連從前已經生產的商品，價值都要跌下一半。因爲從前社會必要的勞動，是六小時，現在是只要令三小時。

依着這種說明，物品既然包含着人類一定的勞動，豈不與社會實體之結晶的一個前題相衝突？若是一個商品，因爲是社會實體（同質的人類之抽象勞動）的結晶而有價值。換言之，就是因爲含有幾分勞動，那麼這種商品的「尺度」Measure，必不能爲此商品之生產社會必要的勞

動之分量。因為商品所含的勞動，並不是此商品之生產必要的勞動平均數，乃是實在用在商品上的勞動。這種矛盾，我們暫且不管，且把這種價值標準的社會必要勞動，其時間之倫理，考察一番。雖然馬克斯沒有想到倫理上去，但是他的全部著述，對於正義，抗辯都很激烈。假如以勞動的時間，為價值的尺度及標準，實際的結果，究竟如何？實在是對於社會上的多數人，明明要欠缺公平。例如一國之中，要一萬「布雪兒」(Bushel 英量名)的小麥，生產這許多的小麥，所費的社會勞動時間，假定為五萬天。於是小麥一布雪兒的社會主義之價值，是50000÷10000，就是社會所決定的每人勞動的五日分。即令這個中間，有些能力優越的人，只要兩天，就可生產。或是有些人，十天纔能生產。那都不問。一布雪兒的小麥，始終是五天的勞動時間。這事豈可謂平？豈不就是馬氏所說，強者對於弱者的掠奪？這就是馬克斯的理論，要適用於現實生活界的實行上，所最困難的一個地方。今就專以倫理的見地觀之，馬氏的論旨，也未必就能堅定不搖。

若說能設使我們拿一種商品的交換價值，與別種商品的交換價值，互相比較，其唯一的共通元素，是在這商品上面的勞動之分量。要是肯定這一句話，就是絕對的錯誤。所以馬克斯想維

持這個論旨，始終沒有成功。他用來作證明的話，就是「商品之交換，為具有全與使用價值無關的性質之一種行為」。但是勞動的一物，並不是一種唯一的共通物，各種的商品，可以用來比較的。希臘古代的哲學家亞里斯多德早已指明，說是各種商品中間，有一樣共通的元素，可以用來互相比較的。這個元素，就是他們的「能力」Capacity。也就是他們能滿足一般人類慾望的權能。各種商品特具的使用價值，千差萬別，但是滿足人類的慾望，是全體相同。所以作為標準，就可以比較衡量種種商品。馬氏思想謬誤，以為各種的勞動，都可「歸縮」Reduce 到一種共通尺度。歡喜稱他為人類所同的抽象之勞動，使熟練的勞動之一日，等於笨拙的勞動之六日。於是熟練的勞動，就能歸縮到社會平均的勞動。其實性質各異的勞動，歸縮到一種共通尺度，而不考量其所付於生產物之「價格」Price，只拿各種的勞動，使之相等。這種方法，却是不行。要是一講到勞動的結果，所付之價格，就要發生全部的問題了。

馬克斯價值學說主要的缺點，就是從交換價值中間，棄去使用的價值。此科學的社會主義之始祖，既不能將亞丹司密之謬誤，作為前車之鑑，而反蹈亞氏之覆轍，甚且變本加嚴，以為物品相

交換的價值，與效用或使用之價值，絕然無涉。效用爲無何等影響於決定交換價值之上。然馬氏亦曾說過「無論什麼東西，假使沒有效用，絕對沒有價值。」是馬氏也承認效用與價值，是有關係。但他雖如此說，却未曾把使用價值與交換價值，互相黏合。始終總堅持以爲交換價值，是與需要和效用，決不相連而完全獨立。馬克斯資本論中之謬誤，就可說是非偶然的了。資本論出版的前兩年，時在一八六五年，萬國協會總會議的席上，所宣讀的論文中間，亦有這種同樣的根本之謬誤。說是「吾人用一種商品，與種種不同的物品相交換。（就拿小麥作個例子，可見一柯特小麥，有無限不同的比例。）無論用金用銀或其他物品，表示出來，他的價值，總是一樣的。即此可見物品之交換，除去種種的交換率外，必有迥然不同而却獨立的一物，存在其間。」

又此資本論著者之價值說，單指再生產之物品而言，並不能說明何以即非再生產之物品，亦有價值，而其價值完全由效用及「稀少性」(Scarcity)決定之。馬氏遇着此類情形，則說此類物品，雖有價格，却無價值。說是此類物品的本身，並非商品。但他一則是因爲所有主，能以拿來出賣，又因他能借重於價格，於是得到商品之形式。因此一種物品，可以沒有價值而有價格。但是這種價

格，純係虛空想像的，正如數學上的一種量而已。馬氏於此，實欠缺「科學之平允與真理之篤實」。這句所引用的話，就是馬氏用來盛稱李嘉圖的。李氏的價值說，雖不完美，較之馬克斯，覺得是要合理。李氏之於價值與價格，並沒有強為區分。他的著作之開端，就承認非再生產之價值，係決定於效用。可見他尚不失其知識上之忠實。馬氏對於商品，却又加以武斷的批評。他說「無論何人，是用自己勞動所得之生產物，直接的滿足他的慾望。他確是創造使用的價值，但不是創造商品。要是生產商品，必定不是僅僅的生產使用價值，應當是別人的使用價值，就是社會的使用價值。他的這句話，顯然忘去了社會的使用價值，就是個人的使用價值之總和。個人若為自己造成一種物品，事實上於社會的使用價值之總和，已是有所貢獻。而且他把價值價格強為區分，以為無價值之物，能有價格，實不合理。要之價格一物，是以某種尺度計算的價值之表現，而又為一種商品，當交換之時，是為一種常見的交換價值之忠實的代表。馬克斯這種不邏輯而又牽強的區分，於我們的研究上，將來却再有喚起吾人注意的機會。

馬克斯的價值說，却崇拜他的人，也不能說是完全信服。我們拿他反覆討論，是近於鞭策死馬。

但是近年來，多數的社會主義者，關於馬氏的價值說，以及其他各點，雖承認其有「右轉」(A volte face)的事實，而他們所宣傳的社會主義，並不是馬克斯社會主義之批評，實為馬克斯的社會主義之「正統派」(Orthodox)。他們今日，還是把唯有勞動者為社會上的生產之階級一語，告諸勞動。換言之，就是說唯有勞動乃生產一切之富，所以馬克斯之剩餘價值說，我們應當加以精密之研究。蓋馬克斯之能盡力扶摘資本主義生產之祕奧，而擡升社會主義，在殷格爾斯言之，要說是立於科學的尊嚴之上，人家都以為是靠了這個剩餘價值的學說。

若指勞動為產富的不可缺少之「要因」(Factor)，及勞動與資本一樣，應受一種正當的報酬，馬氏却不能滿意。至說，勞動乃是唯一的要因，資本則不過已死的勞動，為吸血之鬼，吸收生氣蓬勃的勞動之膏血，賴以維持他的生命，他方暢然意滿。他因建立這種論旨，則不得不採用惹人疑慮的界說。茲取資本論第一卷第二章中之言，舉例如下。

他的文字上說，「商品的流通，就是資本的出發點。商品的生產，流通，和流通的進步之形式，就叫做商業。此類事實，遂形成歷史的基礎，資本也就由此發生。貨幣的一物，是商品流通的最後之

產物而為資本的，最初的一個形式。」這種論旨，明明是一個「專斷的臆說」Petitio principii。蓋在使用貨幣以前，資本（用供生產的富財）久已存在。馬克斯之所謂資本，與一般之經濟學者之所謂資本，意義絕然不同。一般經濟學者之意見，以為資本的重要職務，是幫助勞動者於富之生產。就其大端言之，其結果為有利於勞動階級。馬克斯則以為資本元來是富者手中的掠奪之工具，不僅代表支配勞動的權，並為無償勞動的支配權。

資本的一個名詞，要是立為界說，其困難本是無疑。但就廣義言之，就是沒有登時消費，而用以供將來的生產之富財。大凡用來解明「集聚」Accumulation 的「過程」Process 之名詞，無一不招惹疑問。亞當斯密則用「貯蓄」Savings 二字，解明集聚之現象。但是這個用語，未能愜心貴當。因為似乎有幾分涉到「自制」Self-denial 上面。又在一般的狀態中，與資本之集聚，嫌其毫無連絡。塞尼倭 Senior 的意見，以為「資本是原於『節慾』Abstinence。社會愈進步，節慾愈見其需要。」馬克斯就在此話後面，加上一句話，說「這就是節制致力勤勉之人，不徒使用他人勤勉之果實。」塞尼倭之節慾說，實為馬克斯肆口嫚罵之目標。不但不承認塞氏語中，仍然含着

的甚大之真理，並不許可塞氏心中所懷蓄的歷史之情事，而以此類無意識之嫚罵爲自甘。說「世界之進步，所以仍然徐徐不前者，全是因着近世資本家的自制之苦行。」實在資本之集聚，確是沒有一個說明，能以包括。就自制與節慾的一般理解，且以中產之家而論，實於近日以及十八世紀世界中資本集聚之大部分，奏有奇蹟。至馬氏之言，固然不免失實，然却含有真理。亞希勒 Ashley 於馬夏爾 Marshall 的缺乏論之批評中，很能洞中竅要。說「是因爲着許多的款項，流入所有者手裏，數目甚大，不能真正消費得了，於是有巨大而日進無已的資本之集聚的事實發生。若說是於目前能以享樂之中，而爲享樂之延期，實爲導人於歧途之論。」但是馬克斯之視一切資本，當作由利潤中取得。把利潤和無償勞動，混而爲一。否認節慾是資本之集聚的一個原因。總之馬克斯之論資本之集聚，已入於千迴百折之迂道中。要求解脫，除非置身於所出發之一點，就是非從原始的集聚入手不可。

馬克斯分資本爲兩種，即「不變」Constant 資本與「可變」Variable 資本。這兩種資本的定義，也是由他任意武斷，只求與他的目的相合而已。他說不變資本，就是生產機關與機械所成，

並不生產利潤或剩餘價值。並於生產過程中，不受任何分量的價值之變動。向使機械不生利潤，何以大家要犧牲光陰與勞動，以謀機械的製造？此事確是難於了解。換一面講，可變資本或勞銀，因為他能再生產自己之價值，且往往又生出一種超過原額的剩餘價值，故有一種特質。著述資本論者，實常昧昧於經營者與管理者於生產富財中之職能。故凡講到資本家，總說是「資本的化身」[The personification of capital]，或加以「非人格的稱號」[An impersonal designation]，直呼之曰「錢囊先生」[Mr. Moneybags]。似乎是想用此語，以免去考慮經營者與管理者之知識道德的困難。實在此類品德，最後的分析起來，是凡百事業之成功的主要原因。資本與勞動二者，在富之生產上，是互相倚賴，且為不可缺少的要因。但是沒有馬洛克 Mallouk 所謂指導的幹略，二者皆不適於生產。經營者之為全體實業的過程之有關於生命的原動力，瑟依 J. B. Say 早已指明。本來經營者，在現代工藝的企業上，占有重要的位置。他是來把生產的各種要因，配合整理，使之齊整和合。又常常計畫，把商品的價格低廉，使社會的大多數蒙其利。一言以蔽之，經營者之於全部的實業，實為樞軸。其餘的生產要因，都是迴轉於此中心點上。我們要是明乎此類事實，

然後纔容易了解以下的分析。

馬克斯的責備李嘉圖，因為他是沒有追溯到剩餘價值的起原。他說「李嘉圖的研究剩餘價值，同別的經濟學者比較起來，幾如一邱之貉，都是不能脫除利潤和租金諸特殊的陳套。」但是馬克斯的自身，關於剩餘價值的起原，他在資本論第一卷中，所用以攻擊李嘉圖的異意，是否能以免除，是一疑問。他在哲學的貧困中所說的話，與李嘉圖的政治經濟學中所說的，幾無毫髮之差。而且馬克斯資本論中間，因說現實生活的勞動，是一切價值之起原與度量。其所生哲理之結果，能剷除去的，不過借得語句上魔力之援助。蒲路東則不信現實狀態之下，勞動是為一切價值之原因與量度。他以為若勞動異，其為價值的原因與量度，則勞動者所得的勞銀，應該與他所生產的物品，完全相等。但從客觀的看起來，並沒有這種均平。所以他只有望到將來，正義的觀念，能設風行全體社會時，這種理想，或可實現。

哲學之貧困一書中，馬克斯對於蒲氏的意見，極端反對。又於別部書中，直謂蒲氏的勞動價值之分析為軟弱無能。馬克斯說「雖然生產物之價值，與勞動的報酬，結果不能均平，但是一件商

品所費的勞動，爲其價值之原因與量度的一說，若在現實社會，此言足證其不虛。『現在勞動者所得的勞銀，縱然是以用在商品上的勞動，決定其價值。但因勞動的本身，已經是一種商品，他的價值，是用生產他的必須的勞動時間以度量之，則所得的勞銀，豈能足以使他買他所已經生產的商品。』此說與李嘉圖的意見，謂勞動之價值，度量於生產勞銀所要的勞動量，實質相類似。馬克斯後來，對於他自己的分析，也就起了疑團。他在政治經濟學的批評一書中，就講到他約定在資本論中所要解決的問題，說是「兩物平準，交換乃成。百物之生產，既根據於勞動時間所決定的交換價值，何以所生之結果，勞動之交換價值，較之於生產物之交換價值爲少？」我們要像古典經濟學者觀察此事，或推波助瀾的駕而上之，就要到一種背理的結論。就是馬氏自身，此事亦嘗不免。『即創造六先令價值之勞動，而所得的，三先令勞動的價值』之一語，就可引證。

然則勞動的價值，究竟是怎樣？若說勞動的價值，是用於生產的勞動量，即就犯了一種「背理的覆語」An absurd tautology。馬克斯在資本論中，拿此事看得極爲明瞭，並且極力迴避。所以他在後來的著作中間，改勞動字樣爲「勞動力」Labour power。並拿勞銀不是代表勞動的

價值是代表勞動力的價值，作為命題。以後就把勞動力的價值之語詞，代替經濟學者之勞動價值。勞動力存在於勞動者之本身，其與「功能」Function 之區別，是與機械之與機械所作之工程，區別之處，全然相同。價值僅存於「物體」Object 中，而歸之於抽象的「可能性」Potentiality。應當就要發生異議。馬氏似於著作中之開端，就先提出說「人的自身，雖是一個有生命具有知覺的東西，就其為勞動之化身觀之，乃是一個自然物體，是一件東西。至勞動的一物，是存在人身內面的這種能力之表現。」

其次我們再論馬克斯關於勞銀的矯強之議論，「市場上面，與身懷貨幣者，當面直接交易，事實上不是勞動，而為勞動者。勞動者所出售，是他的勞動力。勞動一經開始，勞動力就不為勞動者所有，因此已不能由他出售。勞動是一個實體，並為價值的固有量度，但是自身，並無價值。」

「勞動之價值一語，不僅將價值之觀念，完全打消，而且正相反背。同說「地球之價值」一樣為一種想像之詞。這種想像之語詞，發生於生產自身的種種關係。是為對於本質之關係所有的各種現象之形式，而列為範疇。在這範疇中間，事事物物，各以違背顛倒的形式，現其形態。此在經濟

學而外，他種科學之中，都是顯著而通曉的。」馬克斯是幸有此種辯別，於是剩餘價值之啞謎，賴以解開。殷格爾斯至說李嘉圖學派之所以傾頹，因為無此扼要之能力。殷格爾斯因要力陳其師之創見之有價值，自己也發為議論，以為上面所摘錄的馬氏之見地，加以證明。說「並不是勞動有什麼價值。勞動是一種能力，創造價值而本身却無特殊的價值。就同重力的本身，沒有特殊的重量；熱的本身，沒有特殊的溫度，電氣本身，沒有強度的電流。當作商品買賣的，不是勞動，乃是勞動力。勞動力一經變為商品，他的價值，就同社會的產物一樣，用那附入此商品中間的勞動而決定之。這個價值，與這個商品的生產及再生產所要的社會勞動相等。所以勞動力之買入賣出，以這種價值為根據，則與關於價值的經濟定則，庶幾不相衝突。」

因勞動力是一種商品，勞動就不是商品。所以勞動力的賣主，和無論何種商品的賣主一樣。一面實得了交換價值，一面脫卸了使用價值。要問什麼是勞動力的價值，或換句話說，就是勞動者的勞銀，却是什麼？就要說「是維持勞動者的必須之生活費。但是與別的商品不同，其價值之決定，含有歷史和道德的要素。又於一個有定的國中，有定的期間，勞動者的平均的必要之生活費，

實際上是能以知道的。」馬氏既承認歷史和道德的要素，於勞動力或勞銀之決定，爲有關係。馬氏學說的全部系統，就要爲之破壞。這却爲馬氏未及注意的一個重要點。蓋歷史和道德的原因，爲有影響於勞銀之決定，一經承認，那麼勞銀之高低，就不是勞動者不能變更的永定量。至少也有一部分，是要靠着勞動者的或同級者的意志，而定其高下。

勞動力之價值，即所謂勞銀，是決定於勞動者純生產費。這種觀念，馬氏始終不曾拋棄。他以爲「勞動者的自然價格或勞銀之決定，不是靠着「供」Supply「需」Demand的關係，却是獨立的。」因爲勞動力也和別的商品一樣，在勞銀契約成立之前，就有價值，也不是靠了勞銀契約，纔有價值。他的價值，就是他自己的生產費。這個生產費，必定要足以填補「因衰耗或死亡，而市場上因此少去的勞動力，所以生產勞動力的必要之生活料的總量，是包括着勞動者繼承人（即其子嗣）的生活必須料，如此則這類的特種商品所有者，乃能永久的見於市場。」所以若說勞銀是決定於供需的關係，或決定於供需所生的勢力之結果，在馬氏觀之，簡直以爲謬語。這却拿現象和「隱形的實體」而相混淆。古典派經濟學者，講到勞銀，彷彿說是決定於僅足生活的最低限

度之資料，並且成爲習慣，是與事理的真實關係，接觸甚近。然因有亞當司密馬爾沙李嘉圖諸先輩，又不利於中產階級，所以始終未曾公然放膽出之。但此事並非不能，却是難忌不爲。

據馬克斯一般的勞銀論中，其生產費的一說，我們是顯然不能贊同。馬氏這種理論，與拉沙爾 Lassalle 的「勞銀之鐵則」The iron law of wages，外觀雖然不同，實質却是一樣。但是此事，馬氏自己，自然不肯承認。一般的社會主義者，把這學說中間所含的真理，即在現今進步的時代，仍不失爲真理的原素，格外誇張，以爲可以就在這個上面，興起一個永久不磨隨地皆準的勞銀法則。但是徒託空言，未遂所願。這種理論，現在尤適用於下級的勞動。下級的勞動之需要，常常較小於供給。故這種傭役的勞銀，實在是定於僅足餬口的資生料。但是所有的史乘，常有全體勞銀騰高之表現，並且繼續至於一極長的時期。例如美國廢除「穀例」The Corn Law 之後，食品低廉，名義上的勞銀，雖未加高，實際上已增漲了不少。馬氏對於此等事實，彷彿沒有留意。或者我們要說他是因爲與他所懷蓄的觀念，不相符合，故意的裝聾作啞。然而無論如何，馬氏這樣的辦法，決不能算是科學的。況且我們普通的觀察，勞動者的「生活標準」The standard of living，常有

變動的事實，勞動者的地位，就全體觀之，已經大有增進。若是一切勞銀，按準僅足餬口的生活資料之水平，決定下去。這種現象，就要不會發生。依據勞銀之鐵則觀之，則勞動者的生活程度之改善，就要變為一種不可思議之神祕。

勞動者既然脫卸他的勞動力使用價值於資本家，而接受此勞動力的交換價值，那麼此種奇妙的實體（即勞動力），不可不加以討論。這種勞動力，不獨再生產自己價值，且超過自身的價值。此超過的價值，即所謂剩餘價值。所謂剩餘價值者，就是生產物之價值，和構成生產物所消費之元素之價值之差。換言之，即生產機關和勞動力之價值之差。馬氏又把勞動日，任意的分作兩部。當勞動日的最初一部，勞動者所生產的價值，是僅不過等於他的勞動力的價值。就是僅不過生產與資本家預先墊付他的可變資本相等之價值。每天的這個一部分，馬氏標他為「必要的勞動時間」。其所費的勞動，就叫他是「必要勞動」。馬氏又警告我們，說是上面所說的必要勞動時間，切不可與那在有定的社會狀態之下，生產某種商品所需要的時間，現在也用必要的勞動時間之名詞來叫他的，相混起來。當勞動日的第二部，勞動者也用勞動力。但是他的勞動，已經不是

必要勞動對於自己，就並不創造價值。他創造的，乃是剩餘價值。這種剩餘價值，蓋因資本家有種種符籙魔道，不須報酬，即能創造出來。每天的這一部，就發生「剩餘勞動時間」和「剩餘勞動」的相應之現象。這種剩餘價值率，以算式表之，則為

$$\frac{S \text{ (Surplus value)}}{V \text{ (Variable capital)}} \text{ 剩餘價值 / 可變資本} \quad \text{或} \quad \frac{S \text{ (Surplus labour)}}{N \text{ (Necessary labour)}} \text{ 剩餘勞動 / 必要勞動}$$

形式雖然不同，而表示之物，却是無二。據上面的分析看來，馬氏是把勞動者所生產，常較所得之勞銀為少，作為公理看待，固是顯然易見。但是此事，却不能與以證明，勞動者需要之資料，並沒有什麼天定的必要，使他不能吸收勞動者之勞動的全部生產物。例如一種營業，其「界限上之勞動者」[The marginal worker (其意觀下句自明。譯者註)] 僅不過生產足以支給他的勞銀之物。於是資本所有者，對於類此之個人，雇與不雇，即在躊躇之間。從來重農學派，只認農業的勞動，為生產的勞動，亦只有農業勞動，生產剩餘價值。馬氏對於這個名詞，却不下如此嚴格的註解。不唯如是，並宣言剩餘價值，是一切勞動的特質。所以重農學者，不能當他是已透澈剩餘價值之祕奧。再者，在各種社會的形式之中，（即在一以奴隸勞動為基礎，一以勞銀勞動為基礎的社會之

中)，其根本之差異，就是在於由實際生產者（即勞動者）手中，抽出剩餘價值，所用的方法，各有不同而已。所以馬氏對於羅雪爾 Roscher 之主張，以為剩餘價值或剩餘生產之構成，乃由於資本家之節儉，常下攻擊。馬氏之言，就因其如遇有與他的意見相左之時，所下之駁詰，往往筆鋒獨到，別樹一幟，故常有足令人注意之處。

馬克斯說，「羅雪兒却已發現了一個虛偽的真理。他所得的重大之發明，就是倘若這一方面剩餘價值或剩餘生產之形成，及後來資本的聚集，現在是由於資本家的節儉。那麼他的一方面，在低級的文化中間，強迫弱者節儉的，就要是強者。節儉的是些什麼？是勞動？抑是尚未存在的過剩富財？使羅雪爾這樣的一些人，說到剩餘價值的起原，用的是資本家用以藉口的似是而非之一套陳話，做他的所謂之剩餘價值之解說，又是什麼？這是由於他們的真正愚魯外，並且生怕對於價值和剩餘價值，加以科學的分析，致令分析的結果，能穀對於那些有勞力的資本家，甚至有所不利。」

若說馬氏自己的價值說，也是一種虛偽的真理，却很有理。他所謂科學的分析，其引出的背理

之結果，我們不久即可見得，依着馬氏這個科學的分析，則剩餘價值或「利益」Profit，是僅能從付作勞銀之資本中，產生出來。機械及不變資本，並不產生絲毫利益。此語我們在上面各節，已經轉述過了。既然所用的定義，說是利益率乃剩餘價值與預付的資本總和之比。又剩餘價值率即是剩餘價值與資本的可變部分之比。由是利益率必隨各種資本之構成的諸要素之變化，而即發生變化。假如說是有五百元的資本，是由（一）四百元的原料和機械等不變資本（C）和（二）一百元的用作勞銀之可變資本（V）所組成。再假定總利益為二百五十元，從中抽出一百元的勞銀，則剩餘價值（S）就為一百五十元。故利益率則為

$$\frac{S}{C+V} \left(\frac{\text{剩餘價值}}{\text{不變資本+可變資本}} \right) = \frac{150}{500} = 30 \text{ per cent.} \quad \text{即百分之三十。現在再假定剩餘價}$$

值與可變資本之比，仍然一樣。因為機械多用了些，不變資本與可變資本之比，就增加了。例如不變資本為四百五十元，可變資本為五十元，而剩餘價值為七十五元。則利益率變為僅不過百分之十五。

由我們的經驗，則知用作不變資本的分量，無論何時，都隨企業之性質而有變異。如依馬氏所

云，加以邏輯的結果，就要各種實業中間，其所有之利益率，應當各不相同，但是客觀的事實，是如此麼？一定是不是的。同量的資本，不管他如何構成（譯者按此之所謂構成，即可變資本與不變資本之比例），所生之利益，就經驗說起來，却是沒有二樣，似可成爲定則。馬氏對於此種事實，並非茫然，但是他用的是一種形而上學的公式，竭力的想把此事解釋過去。他說與這個法則相衝突的，僅不過是以「外觀爲根據的經驗」並約於資本論第三卷中，再解決此項之矛盾。

馬氏文中有曰，「假定一個棉績商，對於他所用爲資本的全體之百分數，與以計算他所靈入懷中之利益或剩餘價值，並不因此而與一個用可變資本較多不變資本較少的麵包商相較，覺得少一些。此是盡人皆知的。要解決這個矛盾，要有許多「中項」Intermediate terms，至今仍缺而未有的。就同自代數的立足點以爲觀察，要明白○所代表的是一個「眞量」Actual magnitude，也是缺乏許多的中項。古典經濟學上，縱然沒有把他定爲法則，但因他爲一般價值法的必然之結果，不覺也與以維持。但他們所用的是一種越理的抽象，護持這種法則，使不與矛盾的現象，一相衝撞。」

*〔因證明0是一個真量，今用一個 $\frac{x}{\sqrt{a+x}-\sqrt{a-x}}$ 的算式，若 $x=0$ 則全式為0。今要

證明他是個真值，則分母分子同以 $\sqrt{a+x}-\sqrt{a-x}$ 乘之，而為 $\frac{x(\sqrt{a+x}-\sqrt{a-x})}{2x}$ 〕

$$= \frac{\sqrt{a+x}-\sqrt{a-x}}{2} \cdot \frac{x(\sqrt{a+x}-\sqrt{a-x})}{2x} \text{ 若 } x=0 \text{ 則全式爲 } \frac{2\sqrt{a}-2\sqrt{a}}{2} = \sqrt{a}-\sqrt{a} \text{ 故 } 0 = \sqrt{a}-\sqrt{a} \text{ 即 } 0 \text{ 所表示的}$$

真量。〕

馬克斯要把他的利益說和產業界的事實相調和，而同時却不將他的價值說犧牲一點，其未成功，立刻可見。這個困難問題，他是留待資本論第三卷中，求其解決。但此書在他的生前，却未出現。到了一八九四年，馬氏已物化了十一載，纔由般格爾斯刊行。此書之遲遲未出的原因，或者由於馬氏身失健全，不能使他作脫稿的校閱，我們却不能斷定。但我們推測他生前不肯出版的原因，或是因見他不滿意於自己的分析，和書中的許多矛盾不能免除。這也不算什麼深刻。然而般格爾斯則深信利益的平均率，「不但不與價值的法則相犯，並且由他得來的。」

馬氏關於本問題的解決，可簡括之如下。資本家若用可變資本多於不變資本時，因把商品廉

價發賣，則必須犧牲其剩餘價值之幾許。於是就低減其利益，而利益率之相等，庶幾可幾。至若資本家所用不變資本較多於可變資本時，則售其商品價格就要超過其價值。因此商品如按真正價值發售，是僅限於不變資本與可變的資本之比例，用費爾滿 Fierman 的話來講，在「一定適中之度」之各部實業中，纔能實現費爾滿說，商品的價值與價格不符，不是以推翻價值之原則。照了殷格爾斯講起來，他已「着手於凸出之點。」又說「既然這幾種商品的價格，超過價值之分量，與別的幾種商品的價格，低於其價值之分量，同是一樣。那麼全體價格之和，仍然等於全體價值之和，……用後來所說的情形看來，其不齊一之事，迨已完全消失。」此種解釋，雖則殷格爾斯說他有許多缺乏「連鎖」Interconnecting link之處，不足成爲「充分明了的解決」，然他實已着馬氏之先鞭。究之馬氏的功績，不過是拿一些複雜的數學公式，和難解的言詞，填充費爾滿的隙漏。其實縱不經這些複雜的手續，費爾滿固已達到與馬氏相同之結論。

我們在資本論第三卷中，讀到……「一種商品之出售，有在他的價值以上有在以下的道理，僅不過因爲分配剩餘價值之方法，不同而已，……此種不同的分配，和各個人取得剩餘價值之

比例差，於價值的大小和性質，決不能改變絲毫。」

利益率的齊一之存在，與各種資本有機的構成，不相倚賴。此類事實，可以「此一部分的商品與別一部的商品，用同樣的比例，此則超過其價值，彼則較低於價值，而出售出去的事實，」將他說明。「至於價格與價值的乖異，可用劃一分配支度，使之互相平衡。」於是馬氏用作結論的話，就是「社會中間，一切商品的生產之價格之總和，成於各種生產之總和，而等於各商品的一切價值之總和。」

說到這裏，「價值」的真義，究竟怎樣，我們仍未見到。原來價值這個名詞，用來表明各種物品「使用上」或「交換上」的一種關係，却是不錯的。價值說的真詮，就是說明價格的現象。換言之，價值說的目的，是在說明一種商品，何以要依一定的比例，而行其交換。這就是馬氏在資本論第一卷中所說的價值之意義。並說一件物品之價值，是專依生產所費的社會必要的勞動之分量而決定。而且勞動是唯一的共通元素，使我們能把一個商品與別個商品，互相比較。馬氏的這種解說，與他資本論第三卷中所得的結論，說是各種商品真正的交換關係，不決定於他的價值（即

含在內面的勞動）而決定於他的生產費，始終是不能調和。若是價值僅僅關乎各個商品交換之比例，或是如馬氏在資本論第三卷中強勉承認的，各個商品之交換率，不決定於用於其上之勞動，而決定於他們的「生產之價格」，則馬氏的全部價值說，掃地無餘。甚至連簡單的一個商品之真實的交換價值，也不能與以說明。若是勉強牽扯，拿他來適用於交換的商品之總和上，豈不是一種邏輯的濫用？

以上所說，都是產業生活中之事實，而為一偏或片面的分析之結果。馬氏想要解明近代生產之複雜的過程，和着他「體」「德」「智」三種的元素，把一切事物，都歸到一個體的原因。說是一切之富，毋寧稱為一切價值，都是成於手足的勞動或動物的力。他的這種致力，畢竟未見成功。

後來批評馬氏的後進，和他明哲的高足，覺得馬氏的價值說，解明近代的產業生活之複雜的事實之處，甚不合理。於是不費力的，尋出一些方法，把他的虛妄，掩飾過去。他們說馬氏的學說，有內存與外示之別，與尋常之讀馬氏資本論者見解不同。故上說兩種之區別，須要分個明白。如克羅瑟 Croce 羅布洛拉 Labriola 梭勒爾 Sorel 鍾巴特 Sombart 等，皆是負有盛名於作者之

林，他們解釋這本勞動階級的聖經似的資本論，方法雖是不同，結論却異途同歸，都說馬氏與李嘉圖二人，同是大思想家，同被他人誤解，被他人顛倒批評。此中緣故，是因為他討論的是抽象，所處的是實在，而他在著作中間，也並沒有稍費心力，將此事明白披露。近日之論馬氏者，人多於鮑，即由馬氏學說，發為論述，其書亦汗牛充棟，但就吾人判斷所及，馬氏為人，總不出羅塞爾所謂「馬氏乃一社會主義之李嘉圖，又為經濟學者之赫格爾。」

意大利的哲學家克羅瑟，著有「馬克斯社會主義諸概念之解釋及批評」Interpretation and Criticism of some Concepts of marxism 一書。內云「要理解馬克斯所行的研究法中之正確的性質，對於哲學的和抽象的思想，須有相當之努力，因為除去本問題固有之困難外，就是作者自身，對於他的研究法之特質，也從未有完全的實覺。這就是說理論之殊異，與一切能為經濟的實物之研究的他種研究，未能分明。」所以解釋馬克斯的困難，因有「馬克斯自己，把可以使他的學說明白曉暢，所當有的緊要和精確之解釋，一齊忽略輕視過去」的種種事實。馬氏研究法的性質，究竟是怎樣？縱然資本論中間，歷史的例證，甚是豐富，究竟不外是一種抽

象的研究。他所研究的社會，並不是他所依養生息的社會，不過是不能成爲事實，但由一種假定而推論所得的資本主義之社會。這些假定中有一個假定，說是一切商品，只是勞動者單獨的產物。所以馬氏的價值說，亦只能於理想的社會，方可完全領悟。他的剩餘價值的概念，不外是一個差別的概念。就是把勞動爲一切價值之源泉的一個理想社會之事實，和資本與勞動二者協助的現實社會之事實，兩相對比，其所得之差別概念，在現實社會中間，自由契約的果，資本家所得的，全然是合法的事實。所謂無償勞動剩餘價值等，只能於抽象的社會中，乃能說明。

克羅瑟又說，「批評馬克斯的正確與否，其全部問題，可以歸爲以下二點。第一，馬克斯的觀念，在本質上，有不有錯誤？是前提的錯誤，抑是推論的錯誤？第二，馬克斯的觀念，在本質上，原來正確。只可惜把觀念所不屬的範疇，勉強納之於範疇中，或則搜索其所無，而忽視其所有。若依第二個結論，則我們研究馬克斯，只要問在如何條件之下，依如何的假定，然後馬氏的學說，乃爲可通。」克羅瑟的這段話，看來似甚微妙。然細思之，馬克斯的學說，可以真能應用於想像的社會，當是一事。而馬克斯自己解釋資本論，是不是如克羅瑟那樣解釋，又是一事。依我們所見，馬氏的資本

論，決不是如克羅瑟那樣解釋。馬氏對於他自己的學說，其與現實產業生活諸事實上之矛盾，在第三卷中，甚想求出調和，此是毫無疑義。若誠如克羅瑟所云，則馬氏所費的長篇大論艱深難解之文辭，不是調和利益率與價值論的矛盾，而單是表明自己的研究法之性質，和研究之預定假設了。那麼關於本問題的許多激烈的爭論，也都成爲空談。梭勒爾也說「馬克斯的學說，不能適用於經濟生活的現實狀態。雖說關於經濟學的實際智識，給了我們一些幫助，但決不能給實際的經濟狀態以一個科學的說明。況且馬克斯自己，也並沒有說明實際生活的意思。」

鍾巴特也說馬氏的價值法則，並不是經濟現象的實際法則，不過是一種心意的概念之事實。他是拿這樣的解釋，來和緩馬氏學說之矛盾。他說「價值的法則，不是一個實驗上的事實，而是一個心意的事實。是給與吾人心意上的一種刺激，使我們對於周圍的產業界，其中所有的各種現象，容易得個了解。」

羅布洛拉於所著「社會主義與哲學」一書中，其解釋馬氏的價值說，是和鍾氏一樣。他說「馬克斯的價值說，並不是表示實驗上的事實，也不是表示一個邏輯上的命題，他不過指示一個標

準的前提，無此前提，一切追難思考。羅氏這種見解，似與鍾氏稍有出入。然羅氏所謂「標準的前提」與鍾氏所謂「概念的事實」其間所有之差異，正如中世「蘇哥拉哲學」Scholastic Philosophy 上的「邏輯的」與「假設的」之區別。然而後者尚有幾分現實的基礎，前者竟無客觀的相對物。但是羅布洛拉之與前述諸學者，還有一點不同的地方，就是羅氏是肯定馬氏資本論第三卷中的矛盾。他似乎認定馬克斯為經濟學者的赫格爾……他關於波巴威克 Böhml-Bawerk 和柯莫沈斯基 Komorzynski，因資本論第一卷與第三卷的矛盾，惹起他們的爭論，而批評之曰，「一般批評馬克斯的人，大概都欠缺辯證法的知識。因為那種矛盾，並不是書籍與書籍的矛盾。而且對於著者的前提與預期，亦不反背。不過是資本生產制度的一些「對偶條件」Antithetical conditions，這種條件，以文字表示之，似乎對於心意上，乃見出矛盾。」但是我們與其建設一個抽象的社會，使馬氏的學說，得能調和。倒不如就馬氏的剩餘價值說中間，去尋真理。此蓋馬氏學說中間，含有具體事實的性質，實較論理的性質為多。

在理想的社會狀態之下，或在資本與勞動真實的平等之狀態之下，則勞動者所得之勞銀，應

該與所生產物的全價值，有均一之傾向。但在現實狀態之下，兩方都想獲得較多之配分，因此種種搗亂，此是人所共知的。因為生產結果之產物，對於生產的勞動與資本之兩種原素，應當各有所得。至於正確的決定，確又不能於是一個產業的生產物之分配，便成爲一般契約效力的問題。但是多數的地方，傭者大抵勝利，被傭者大抵失敗。因為傭者所占之經濟的地位，每占優勢，所以勞動者對於生產的剩餘（即利益），往往爲之所奪。但是這個剩餘的名稱，意義還極廣漠，不能不求一個更明白的界說。

原來剩餘的意思，是說價格與費用之差，就是超過生產上必需的總費用之貨幣，所謂總費用，是包括着經營者與監督者高額之薪水，和營業者所冒危險之報酬。超過這種總費用的剩餘，即構成純粹的剩餘利益。這種剩餘之中，又可分爲生產的剩餘，與不生產的剩餘。霍布遜 J. H. Hobson 於所著「產業制度」一書中，所下之定義，極爲正確，毫無修改之餘地。霍氏之定義說，「生產的剩餘，是對於生產要因所有者，所給與的一種費用超過額。這種費用超過額，和依一種比例而增大的他種要因之協助，能誘起生產分量之增加，和品質的改良。如要增大這種產業的組織

和能力，却爲不能缺少之一物。至於不生產的剩餘，則不是因爲保持前面所舉的產業之組織和能力之增大，是所必須之物。不過爲生產要因所有者之地租餘利利益俸給之支給而已。」

這種不生產的剩餘，就是一種生產要因。對於他種生產要因之掠奪，也就是近世社會經濟的萬惡之源。資本家若是得了適當以上的金額，則勞動者必受其掠奪。現今產業制度的狀態，大都如此。僱者方面，常常得着一種不生產的剩餘。這種剩餘，他就和勞動者共同享有，亦不覺有損。他却不然，常常假借流動資本的名義，或用別種方法，將他隱匿過去。這種舉動，在僱者方面，假使給與勞動者以相當人格的勞銀，猶不失之平允。但是此處，我們要討論的並不是最低限度的勞銀問題。依基督教徒的論旨，我們只斷言凡人既竭其謀生之最大力，則對於社會，都有要求人格生存之權。馬氏極端的非難現時之組織，說「現代的產業之組織裏面，物質的財富，不是爲勞動者發達之必要而存在。勞動者反爲現存價值之自身之擴大所需要而存在。」此言不爲無理。但是馬氏於其價值說，而爲此類自身發展之要求，未免失策。蓋勞動者生活之舒閑，和自身之表彰，與其創造諸富與否，不相倚伏。此理近世學者柯爾（G. D. H. Cole）於所著「勞動界」The World

of Labour 一書中，已明言之。

要之馬氏的著述，其喚起傭者方面的感情，和勞累的問題，並覺醒一般社會，其功效之大，實在難以形容。即其學說，雖有未當之處，而於現代產業的社會，其中所有違反正義的罪證，固已列舉無遺。

第四章 新馬克斯派及其近來之發展 Neo-Marxian and Labor Development

我們把起於十九世紀前半期的社會主義諸學說，在前章已經略述一過。知道初期的社會主義諸著作家，對於人類的完全性，微嫌過於相信。以為要實行他們的理想，只有訴之於人類的理性和感情。所以他們關於建設的提議，慣於指示將來產業上的方針。馬克斯則認訴諸人類的理性和感情為不適當，努力的要建設社會主義於一個科學的基礎上面。他的揭明社會主義，是和人類的意志，不相統屬，而為資本主義社會中間所孕育的進步律中必有之結果。並預言繼長增高的資本集中，和日進無己的無產階級之貧困，將來的結果，當然產生社會主義。也就自信以為這種科學的社會主義之建設，告厥成功。他却與先進諸學者不同，對於將來產業的組織和方針，

籍口不道，而與今日「工團主義者」Syndicalist，實相類似，不懷計及將來之念。

一八七〇年的前後，馬克斯的社會主義，瀰漫歐洲各國，他的後起之士，渴望社會的革命，急速成就，猛烈的產業恐慌循環期，震撼資本主義的社會，潰敗的危機，迫於眉睫，對於馬氏預言的信仰，似乎有了確證，就中受馬氏學說之感化最甚的，自然要推德意志當地的社會黨，為實行馬氏學說的起見，至少也努力了一番，他們認定不主張勞動者的救濟法之通過，是應盡之義務，以為勞動之救濟，只有阻礙社會主義之發達，鞏固資本家的特權，所以他們對於共同運動，勞動組合，及產業自治之管理，都是極端反對，社會黨之與資本階級，不應提攜，黨員須純由無產階級組織，階級戰爭，以次舉行，不加入黨中之人，一律視為仇敵，要達的目的，不是現存制度之改良，而為現存制度之根本改革，排除一切的妥協調和，對於政治，除非對於勞動階級之教育，有所貢獻，使勞動階級，完成他們的歷史的使命，——於集產主義基礎上，建設自由社會的使命，——別的政治，都袖手不管。

時光易過，社會的進行之速，未曾一躍而至社會主義者之所期，實際的事實，與馬克斯社會發

達的學說，日益齟齬。產業的進化，也不能如馬克斯所描摩的那樣圓滑的進行，世界各先進國裏面，產業固然是集中，然所到的程度，決不如馬氏預言之甚。而趨向於與產業資本集中和統一的運動相平行，所有之小產業和中產業，其數現已增加。照生產的統計看，即令在產業最發達的國家，生產總額之大半，是小產業所生產。又考之農業方面的實情，却與馬氏的學說，完全相反。馬氏的著述刊行以來，財產所有者之數，不僅不減少，而且增多。至於商業的恐慌，近來因銀行制度之改良，及關於發生恐慌的知識之增加，其次數及強度，現已大減。

十九世紀之末後數年，社會主義者之實行與理論，起了一種變化。因為勞動階級之狀態，有了一般的相對與絕對的改良，中產階級之人口，因之增加，商業之恐慌，亦因之減少，使社會主義者中之多數人，有能不拋棄馬氏結論中之學說，此是不可掩蔽的事實。似覺社會主義之實現，追不能由無產階級之粹然革命，只能由產業之監督與管理等，為長期連續的國家之干涉。於是馬克斯主義者之間，經數年的紛爭之後，遂產生一個新學派。後來就呼為「改良派的社會主義」[Reformist Socialism]。馬克斯主義之分為「正統」[Orthodox] 與「改良」[Revisionist] 的兩系，猶

之於赫格爾主義之分爲「左」「右」兩派。

在德國則有柏倫斯坦 Bernstein 一派的新運動。柏氏於一八九〇年，脫離馬氏的正統派，主張以國家漸進的干涉，爲社會主義實現之手段。就在那同年出版的，他的名著「社會主義之設想與社會民主主義諸問題」The Suppositions of Socialism and Problems of Social Democracy 一書中，把馬氏在資本論第三卷中所拋棄的價值說，竟成其破壞之功。柏氏把馬克斯學說之全部，都加以批評，就中尤特別致力於所謂「傾軋殘敗的學說」Theory of Collapse，用統計上的證據，把他排除了去。其實柏氏的批評，本非創見。數年之前，已經經濟學者及其他學者言及。不過因爲柏氏是殷格爾斯之摯友，又爲「福華」Vorwärts 雜誌之編輯，所以他的批評，給社會主義者以一個極重大的印象。而正統派之渠魁考茨基 Karl Kautsky，要使柏氏不忘從前的信條，就起而抗辯，說「若把馬克斯純粹的原理，犧牲毫末，都足以危及社會主義之前途」。然亦徒費唇舌，無補絲毫。而馬氏的主義，經此一度之分崩離析，也就永無復合之望。

英法兩國，亦發生同樣的運動。在法國則有始終堅持正統說的格德 Craxelle 一班人，和公然

與柏倫斯坦之修正派或改良派攜手之彌爾蘭 Millerand 一班人。彌氏對於社會主義之實現，主張採用的手段，是不惜與各種民主的黨派攜手。他贊成各階級的「共同團結」Solidarity。排斥馬氏以無產階級革命為主眼的主張。所以他不僅反對格德，並反對爵勒 James。爵氏的主張，以為勞動者之現狀，由國家設法改善，雖然無所用其反對。但是社會黨之與其他各黨，終須界限分明。易言以明之，就是階級戰爭，仍須保持，以為廢除現存的中產階級的國家之張本。格德雖主張由社會黨奪獲政權，然對於馬氏的階級戰鬥說，却也懷有信仰。要由無產階級之革命，以為現存制度最後之打破。同樣的在英國之「社會民主同盟會」Social Democratic Federation 中，給與「獨立勞動黨」Independent Labour Party 以許多的感化。於是德國的柏倫斯坦，法國的彌爾蘭，英國的魏布 Sidney Webb，比利時的汎德費爾 Vandervelde 等，皆是歐洲的改良派社會主義者之領袖，在各本國的社會黨綱中，加入此永續的漸進的進化之意見。他們的言論，是說社會主義，若非經過社會改良的連續程序，要求實現，其道莫由。

各國改良派的社會主義，其採用之方法，已如上述。蓋因各國國民野史遺聞之不同，人種之差

異，不免有偶然特殊之處。究其實質，確無二樣。他們的特徵，可簡單的括爲下列數項。

- (一) 各種共同聯合之發達。就中尤以消費聯合爲重要。
- (二) 國營產業及市營產業，務求增加。
- (三) 勞動聯合之增加。並於「集合買賣」Collective bargaining 的商業制度以外，對於政治目的，須取戰爭態度。
- (四) 普通選舉，擴張到一切工銀勞動者。
- (五) 大宗收入，須課累進稅。自然增加之不勞利得，歸國家占有。

進化的社會主義，其運動的目的與對象，在學理上說起來，是與馬克斯的社會主義無殊。雪佛爾 Shuffle 的名言，說「社會主義主要的目的，是變私有競爭的資本，爲集合的共有資本。換言之，就是以生產手段的共有制度，驅除各人的私有制度。」社會主義之經濟的目的，是在學說上鼓吹集產制度。近年來進化的社會主義者魏布之流，對於這種理想，却很冷淡。他以爲有許多事務，與其歸諸共同管理，倒不如任憑個人私自經營。考茨基對於修正派社會主義，表示他不信任。

的態度，即由於此，他說馬氏的原則，萬一有了犧牲，就危及社會主義之前途。但馬氏的主義，決未完全滅亡，不過有了變更而已。即在一九〇七年，因為要討論社會主義與工團主義之關係，巴黎開過國際會議，即可證明。此次會議，意、法、德、俄四國，都有代表出席。甚多的演說家，都推論到歐洲各國中間社會主義「復活」(Renaissance)的新潮流之存在。以為進化的社會主義，議會的社會主義，都趨向於使社會主義的心髓漸漸消失。社會主義之心髓，為何，自他們觀之，就是社會兩階級說和着階級的戰爭。於是社會主義者，不主張階級的分離，而主張聯合團結，治為一體。所謂正統的社會主義，於是漸漸的消聲匿跡。即維特馬氏主義之最力者，不覺也漸漸的向議會社會主義的潮流中捲去。至講到工團主義，如要得一個明確的觀念，我們又須轉到工團主義發源地之法國。

工團主義，是一個最近的現象，大家所知道的。這個主義，是由前世紀末年，法國所有的特殊的經濟狀態和政治的狀態中間所產生。從實際運動的發端，到學理的分派，而成爲法國工團主義的特質。所謂反政治的傾向，即是爲着當時政府，對於勞動者，採用一種威壓的政策。我們只要知

道十九世紀的末年，法國公共生活不平之狀態，再與法國勞動者之理想主義和革命的遺傳性結合起來，即可了解當時勞動者對於國家及政黨所處的態度。「工團主義」Syndicalism 這個名稱，也是起於法國。原來是稱勞動組合主義的一個名詞。法國的勞動組合，直到一八八四年之末，纔經法律認可。經了許多的奮鬥和抵抗，乃有一八八四年的條例，准許私事業的勞動者，得採用國家專業與地方事業之勞動者團結的方法。這種勞動組合主義，就是工團主義。但是却又分作兩派。一為「改良派的工團主義」Syndicalisme réformiste，一為「革命派的工團主義」Syndicalisme révolutionnaire。前者是以英國為模範，勞動者對於資本家的防護，以時間縮短，勞銀加高，求勞動階級狀況之全般改善。後者反是，目的是在革命。不求產業上害惡之減輕，而冀現存制度根本之打破。在二十世紀初年，風靡於法國的全勞動界，及至今日，人皆知為工團主義的，就是這革命的勞動組合主義。

工團主義的根本教理，就是信仰階級戰爭。工團主義者之意見，以為社會是兩大階級，即「掠奪者與被掠奪者」The exploiters and the exploited。傭者與被傭者，利益全然相反。所以

勞動者對於生產機關所有主，抱有一種固結不解難求融和的惡感。對於資本家的一種階級，當然爲綿續不斷的戰爭。勞動者要想獲得經濟的解放，不能不倚賴勞動者之自身，而且勞動者須覺悟於所奮鬥的自由，只能求戰勝於經濟的舞台。爲的是要廢除勞銀制度，及利己的掠奪。這些事情，是不能信託於議會之議員，經驗上已得有充分之證明。社會黨之過於注重勞動者之投票，亦非上策。因既投票，則抱社會主義者，就不免要爲他種階級所左右。所以工團主義者的見解，以爲要與他種利害相反的階級，求其調和妥協，是失了工團主義養命之源的革命精神。又治社會主義者，想藉「德謨克拉斯西」之助，漸化各種階級爲同志，來建設他們的主義。而治工團主義者，則爲「德謨克拉斯西」的反應。他們對於人數和地域，毫不關心。以爲與其依賴多數之愚夫蠢漢，毋寧仗恃少數之哲人志士。社會主義者，主張各階級的團結，工團主義者，鼓吹階級的戰爭。工團主義之反對社會主義，問題是在根本。社會主義者，贊成各種生產機關，收爲國有。工團主義者，則以爲國營產業，不過資本主義的放大。把資本家變爲官僚，資本公司所有之權力，悉舉而委之於官僚之手。拉了的古哲，蓋已早有名言。說是抽象的國家，似具有一種完全性，爲各個的僱主之所無。但由

具體的觀之，則對於被傭者之專恣橫暴，與殘酷的資本家權衡輕重，亦不過五雀之與六燕。所以全產業的集產制度，和國家公有的制度中間，要求黃金時代的實現，大難大難。至於阻害個人的自由，徒造成一種專制的官僚政治，造成柏洛克 Bellio 所說的「奴隸國家」Servile State，或可不待筮龜。工團主義者，對於社會主義之過於注重消費者之利益，亦有攻擊之辭。此事雖不免失於一偏，但能注意於生產方面之利益，使勞動者於勞動上生活上，能以發揮更大之權能，這種見解，很足以爲社會主義學說的重要之糾正。

工團主義的理想，是在建設一種「自由工場」Free workshop。工場之主人翁，即勞動者之自身。他們（工團主義者）係受「國際工人聯合會」International Workingmen's Association 的精神之激動，喚起「勞動階級之解放唯勞動階級自任之」The emancipation of working class must be the act of the working class itself 之有名的信條。他們排斥尋常的勞動組合之運動，以爲行動迂遲。並且以爲此種運動，充極其量，亦不過和緩現代社會的害惡。況既認定勞銀制度，與現代的產業組織，爲不可避免的事實，那麼此種運動，當然不能將病根除去。勞動

組合主義，以爲得選代表，出席於國會，則勞動者之利益，卽能增加。此事自工團主義者之眼光度之，不但毫無價值，且足令人鄙夷。勞動組合主義者，不信經濟的武器，能算萬能。對於「總罷工」(General strike) 的力量，尤不發生信心。通常的勞動組合，對於自發的罷工，不無厭惡。而對於罷工的準備金，亦很斤斤注意。萬一雙方的爭議，至於各種調和妥協，都歸無效，卽便採取激烈手段，也都遲迴審慎，以緩慢出之。工團主義者，大得其反。對於罷工準備金，毫不措意。罷工的期間，吃些什麼？飲些什麼？這些問題，置之度外。只要有革命的熱情，自然可以獲最後之勝利。他們的目的，是廢除現行的勞銀制度，建設一更好的產業組合，使生產品的全部，都歸勞動者之所有。他們當作問題的，就是這種理想的成與不成。工團主義實際的方針，就是要在勞動組合，法語所謂 Syndicat 的政治之下，使勞動者獲得經濟的解放。這種方針內面所含蓄的信條，就是唯勞動者自身，乃可以脫離資本主義的奴隸勞銀制，而獲得自由。這句話的意思，就是惟勞動者始是勞動者運命之建築家。

「直接行動」 Direct action 的一句話，是工團主義者之格言。要革命的成功一切道德的觀

念，都可蔑視。社會的狀態，是脫不了戰爭的。「中產界」Bourgeois world與「貧民界」Proletarian world 互相隔絕，若有鴻溝之限，兩方面都具有根本不同的人生觀。所以勞動者要由資本家及據有優越的經濟地位者之手中，奪回資本，不失舊物。無論用的何種手段，亦稱合法。勞動者以不斷的奮鬥，得寸則寸，以侵入敵人之領土。最後則以一種總攻擊的同盟罷工，推翻現代社會的全組織。所以一般的理論工團主義者，無不鋪張揚厲，交誇「總同盟罷工」的破壞可能性。Pouget 和拔圖 Patand 共著一書，名曰「如何革命？」對於將來產業組織的方針，雖有若干的建議。然而凌空涉想，大有類於紙上之談兵。但是工團主義的運動中，仍有許多不失為精深之論者。即如拉家爾德 M. Jaggerolle，他說「什麼教理，什麼公式，都可不要。關於將來社會的組織，一切無用之爭持，既須捐除。許多綿密的計畫，亦屬徒勞。只要一種屢經磨煉的戰鬪氣，和一種直觀的活動哲學，已經游刃有餘。這種直觀，能表示誠樸無偽之工人，於戰鬪的熱忱中，其了解事理，比之空談玄理者，確切多多。」此派中之最優秀者，當推蘇勒爾 G. Sora，他的所謂「總同盟罷工之辯正」Justification of the General Strike 實給與工團主義以一個哲學的基礎。

氏也就因此得名。

蘇勒爾見柏格森 Bergson 的哲學，風靡於法蘭西。他就攫得他哲學中之幾部，納入自己的工團主義中間。柏氏之於理性和直覺，無所謂畸輕畸重。蘇勒爾則把「理性」Reason 作為附屬物，而以行為的指導歸之「直覺」Intuition。又拿柏氏哲學中直覺的方面，充分利用，却將理性方面，遺漏過去。他說：「如果同盟罷工，能將精銳銳利的社會主義之精神，充分表現，則罷工不為無理。」他又不認同盟罷工，是一個歷史的事實。他認為是一種炬光，能引導勞動者，使之向成就的活動之途而前進的一種神祕的方策。蘇氏之如何把柏格森的哲學，演繹出來，在一般的勞動者，當然是茫然不解。事實上法國的勞動者，早在蘇氏的哲學之辯明以前，實行其暴動的方法。蘇氏之對於「怠業」L'abotage 不恤極端的排斥。他以為勞動者若於此時，養成一種般樂怠慢不經意之習慣，將來必不適用於產業的管理和監督。工團主義最有趣味之一點，即一方為馬克斯主義之反動，一方面又為馬克斯主義之進展。

工團主義者，以為社會並不是自身定命的進化之結果。故對於馬克斯的「資本社會自滅說」

Theory of autodestruction of capitalist society, 大加駁斥, 又以悲觀的態度, 說社會的根本之變革, 是為無產階級者的多年奮鬥與犧牲之結果。馬克斯說「暴力乃是由舊社會中產生新社會的一個產婆。」工團主義者, 亦以為社會如未達到一定的階段以前, 暴力即可適用。所以工團主義, 雖則與馬克斯的主義有些歧異, 而其中却含有許多馬克斯的真理。他們注重階級戰爭, 把他當作現代的基礎事實。這種階級爭鬥的思想, 前面已經說過, 占的是馬克斯的學說中極重要的部分。拉家爾德看見現代的社會主義者, 都拋棄了階級的戰爭。他就評論之曰, 「若是階級戰爭, 包括社會主義的全部。那麼可以說社會主義的全部, 都包括在工團主義中間。因為除了工團主義, 還講什麼階級戰爭。」蘇勒爾於工團主義之形式中, 推到馬克斯主義之復活。他說「數年之前, 馬克斯的主義, 人都以為同各種別的教理一樣, 早已長眠地下, 成為墟墓之遊魂。其所以返魂有術, 重履人間者, 僅不過賴有一種歷史的事實。蓋無產階級的人, 不能不以明白曉暢的目的, 互相團結, 實勢所必至。此言何謂, 即平民與中產階級, 應當完全隔離, 即相去如天涯之與地角, 尤嫌不能狀遠。」

「模範的工團主義者」Typical Syndicalist 則決不提及將來工團社會的形式。因為沉靜的理性的思考，反足以減殺實行的力量。法國最優秀的工團主義者格利弗勒 (Griffuelles) 說，「若要決定一個明確的目的，必引起無窮的紛爭。有人以為是在無政府的社會中間，可以實現他們的目的。又有人以為是在有統治的社會中間，可以實現他們的目的。究竟何者為當，判斷之責，我却不負。我要斷定我所要去的地方，必待旅行之歸來。因為我實在所到的地方，即此旅行之程途，已能明白宣露。」工團主義者，無不確信勞動者有支配將來社會的能力。以為一經大革命之後，則無產階級者，都要奮然興起，由混亂中間，恢復秩序。把從來資本人家所私有的一切生產機關和工具，納諸掌握。然後組織一種共同組合，管理這些工場、鑛山和着鐵道。由同種的產業組合，聯成一個大組合。又由這些各種產業的大組合，聯成一偉大之中央的或全國的組合。這種全國的議會，即決定各種職業和產業間的問題。至必要時，亦可盡統治的職分。這樣看來，可以說是由工團主義中間，產生着一種「完人」Perfect man，因其具有慈善愛羣之精神，故能富有生氣。由是政府之職分，遂收縮到極小之限度。這就從前戈登·古德溫 (Gordon Godwin) 所倡的「人類本然之善性」和政治

的害惡」一種舊學說的復興。整旗伐鼓，捲土重來，以爲勞銀制度，一經廢撤，社會內部的爭議，自然聲消影滅，解決產業爭議的國家裁判，亦成贅旆。但是這種言論，却不能作爲實際之驗金石。故上面所摘述的工團主義，若作爲一種勞動制度，坐而言者萬不能起而行之。

縱令總同盟罷工，功成業就，生產機關，爲勞動者所占有。然而工團主義者，對於勞銀制度和勢力的臣服，究竟能不能廢除，還是一個疑問。所謂工團主義的國家，還是不能不有官僚和胥吏。因之「官僚政治」Bureaucracy，亦不免如原上之草，有欣欣向榮之勢。勞動者的報酬，還是與週期勞銀制度，名異而實同。而且因種種的關係，使勞動者不能取得生產產品之全部。極其能事，不過是勞動者本業之組合的全國會議，和各種職業的全國會議之總代表，有一種「發言權」Voice。決定各組給與本組組員生產物之分量而已。至於占得優勢的組合，對於順利較遜的組合，不免犧牲若干之利益，却也在所不免。

工團主義之對於政治的方式，有很強的攻擊。但是工團主義的自身，要想脫離他，却也甚難。卽如所說的「總會議」General Council，就免不得以選舉的代議制爲基礎。於是就大開爭競之

門，權謀術數，紛至沓來，政治的方式，就難絕跡。而且經濟的連鎖，並非束縛社會羣衆唯一的綫索，如行政裁判，國民教育，宗教，及一切增進國民福諸端，在工團主義的國家裏面，仍有存在的餘地。

而且工團主義，雖然昌言尊重「少數」Minorities，究之不屬於筋肉勞動旗幟下面的人，和與物質生產無直接關係的人，他們的利益，難保不爲物質生產者之利益所蹂躪。要之勞動者既然獲得經濟的最高支配權，亦可以以暴易暴，如現代的資本家，同樣的行其掠奪。況且工團主義根本原則的階級戰爭，已經是個謬誤。

工團主義者，把社會截然分爲利害始終相反，冰炭不容的兩個階級，其實兩階級的對抗，實爲不自然的狀態，不正常的狀態，而並非不可避免之事實。勒沃第十三 *Leo XIII* 說，「關於現世問題的大謬誤，是誤認此階級與他階級之交戰，爲自然的。富者與勞動者之互相戰爭，冥冥中出於主宰之操縱。這種思考，固屬紕謬，與真理亦正相反。凡屬國家，正如人身之配置，兩種階級，互相調和，互相協濟，一呀一吁，若形與影。資本不能離勞動而獨立，勞動亦不能離資本而獨立。二者互

相調劑，人生之快愉，乃可發揮，均齊之美滿，乃可躋及。若是干戈日尋，戰爭不已，必陷於混亂的狀態，發揮的野蠻性而已。」

唯然，社會各階級間的利害，畢竟是互相倚賴。各階級都有適應必要的要求之機能，各階級都能盡其正當之職責。則全社會的調和，即可由此產生。無論工團主義者，馬克斯主義者，如何深思默慮，腦枯心竭，各種階級，總是應該調和的。固然現世的社會，因為人類性質的不完全，一階級對於他階級的責任，容有怠忽之處。於是惹起疑忌憎恨的惡感，終乃出之以暴行。現在資本與勞動間幾多的戰鬥，大都由於僱者方面，對於勞動階級應盡之義務，不肯實行，釀成悲劇。這是真正的不幸！

以上是專就工團主義的缺點，加以研究。以下是把這種學說中間所含的真理，細心探討，得益當必更多。

工團主義者，力說勞動者的成功，不屬於政治的行動，而屬於產業的行動。警告勞動組合的運動，切莫作政黨的傀儡。這一句話，却是很有見地。這種新運動，使世界產業的各國，對於勞動組合

運動，眼光爲之一變，加倍注意。卽如美國，自從獨立勞動黨成立以後，數年之間，勞動組合運動，漸入陞鄉，以爲他們的事業，已經有了庖人。然當一九一一至一九二兩年的中間，受着新精神工團主義的感化，突然驚醒，頓呈一種新鮮活潑的氣象。但是當時屢次發動的罷工，就當他是法國勞動者所期望的總同盟罷工的初步，亦屬誤認。蓋盎格羅撒遜民族 Anglo-Saxon 決不是幻想的計畫，空論的觀念，所能容易聳動的。他們都知道工團主義實行的不可能，但不因此一概抹煞，全體見棄。不過對於產業的共同團結，其意義已經認識，知道徒恃政治的武器，沒有多少的效力。又以爲英國勞動者的運動，僅以增加勞銀爲滿足，這也是昧於事理的話。他們不但如此，並且是要求產業的支配權，和勞動者身分之變革。

近年來却有二三優秀學者，對於這個問題，提出一個最有趣味的解決案。卽所謂「組合社會主義」Guild Socialism，又名「基爾特社會主義」。這種提案，與工團主義相反，正如工團主義之與集產主義。他是想拿這兩種主義，棄短取長，治爲一爐。簡言之，就是主張各種產業，歸勞動組合和國家共同管理。生產諸機關，歸「公共團體」Community 管，有，但勞動組合和着「基爾特」

Guild 有產業管理之權。不像工團主義，把產業的全權，盡委諸生產者。消費者方面，由地方的或國家的組織，亦有發言權，勞動組合所有者，唯生產的過程上或方法上的管理權。至於要生產何種物品，不能由他們決定，他們所能決定的，就是以如何的方法，生產物品。

勞動組合，就是將來基爾特的胚胎。像今日這樣的勞動組合，雖不適用於產業的管理，然決不能說將來也不適用於產業的管理。前此的勞動組合，單為和緩現代營利的害惡起見，對於現行制度，沒有打算作根本之推翻。若問現代經濟的基礎，是個甚麼？就要說是勞銀制度。這個制度，簡直就是個奴隸制度，非得廢除他不可。若是勞動組合，仍然認定勞銀所得者的工人與資本家間之關係，是天經地義，勢無所逃。那麼勞銀制度，難免推翻之功。所以勞動組合，應該拋棄雇傭條件改善之主張，而以推翻勞銀制度，與國家共同管理產業為目標。要達這種目的，勞動組合的第一着，就不可不養成一種無敵於天下的勢力。因為對於資本家極有效力之反抗，要賴勞動之獨占。勞動者第二着，是要求得產業的共同監督和指導。務要使國家收買資本家實權，及組合之特許。有了這種法律的認可，然後再由各種組合，變為基爾特。如此則筋肉勞動者，頭腦勞動者，纔可以

互相團結，而為兩不相犯的生產家。

基爾特社會主義的主張，力言基爾特制度，決不妨害生產者之自由，而且與普通的社會主義不同，能保護個人，使不至受官僚政治的強暴。「全國基爾特」National Guild 的職分，具有一種全體的性質，就是決定正確的貨幣本位，各地基爾特生產品的買賣，需要供給之調節，使各地方的基爾特，在一定的範圍以內，完全自治。如在這種制度之下，官僚政治之聲浪，當然沒有。因為基爾特的職員，都是由各基爾特的組合員，及地方的或國家的投票，選舉出來的。全國的基爾特，連合起來，組成一個中央的機關。這個機關，就是「基爾特會議」Guild Congress 為生產者方面最高權之代表。至於消費者方面之代表，由國家任之。關於產業事項最高的權力，屬於國家的代表委員，和基爾特會議的代表委員，所組織的「聯合委員會」Joint Committee。這種委員會，使生產者與消費者，兩相接觸，掠奪相衡，適得其平。於是全社會的利益，得以保護。如果有某一基爾特失了信用，或是為了自己基爾特的利益，致全體蒙了損害，那麼聯合委員會，對於這種不法的基爾特，登時加以處分。

其次，再講基爾特的國家之收入，是用甚麼一種方法取得之？國家對於各生產的基爾特，準其純收入，以單稅的形式，每年課以稅金。這種收入，拿來舉辦教育，司法，公共設施，和國際關係等，已綽有餘裕。但是基爾特的社會主義，因為有這種「權力分割」(Separation of powers)的教條，遂遭一種致命的反對。因為現代的社會，各種活動，都是互相依倚。若把國際事務單委之於國家生產的支配權，單歸之於基爾特，事實上俱不可能。蓋國際事項，往往包涵着經濟諸問題，而生產的經濟諸問題，又每每牽涉國際之事項。

卽令基爾特的制度，大功告成，這種制度，能否保證產業的平和？還是一個疑問。我們看起來，依然要說是不能。因為這制度，如若過細察之，實在與社會主義，工團主義，一樣的空中樓閣，仍不脫「烏托邦式」(Utopian)的窠臼。其故乃在過於信賴人類本然的善性，和愛他的本能。若說人類可以使之不為利益却專為效用而生產，恐怕是要蹈着「樂天主義」(Optimism)的空想。畫餅充饑，實無補於枵腹而已。

柏洛克著有一書，名為「奴隸國家」(The Servile State)，極有思想，而且能以警世。他主張以

「分產主義」Distributivism 爲近代產業害惡的解決方策。就是把私有財產分配的範圍，務求擴張。他說我們若不能恢復財產的制度，一定不能免於奴隸的制度。又說近來產業法律的風潮，徒有作成奴隸國家的傾向。借用馬克斯的話，說是把勞動者緊緊的釘在資本上面。好像火神拿楔子把樸老梅 Prometheus 釘在崖上的一樣。（譯者按此事見於希臘的「神怪誌」上載樸老梅造成一個土偶，跑到天上去，偷來火來，給與土偶以生命。於是火神 Vulcan 大怒，把他拿楔子釘在崖上。）柏氏又舉保險條令，和勞動者身分之再造，說是把社會中傭者與被傭者，分作兩種階級，而提出一種「強制的仲裁裁判」Compulsory Arbitration，使勞動者犧牲自由，而僅獲得安舒與充裕，餘非所管。此種治標之見，愈使社會的趨向，使勞動者獲得生產機關爲不可能。

觀柏氏的書，因子之多，與其說是建設的，毋寧作爲破壞的。他雖主張分產主義或「所有者的國家」Proprietary State，然與這種理想相衝突的「惰力」「習慣」諸可畏的勢力，乃至建設此種制度所生的危險，如抵當，讓渡等，若不加以何種的限制，必發生經濟上的「寡頭政治」Oligarchy，然他並不是沒有完全想到。要之柏氏學說的重要之點，是力言凡屬一人，要充分的發揮

他的人格，必須有相當的私有財產。

柏洛克於羅塔俱樂部 Rota Club 諸會員的文集中，有標題為「真正民主主義」The Real Democracy 的論文一篇。他的見解，更覺進步。他說：「現代民衆的大多數，爲着真正行使政治權所必須的條件，如經濟的來源和獨立等，未曾獲得，所以民主主義，也不過是一個幻影。」但是這種見地，却也是拾人牙慧，並非新穎之論。

從前一般的人，有認爲工團主義者，有目爲無政府主義者之蒲路東氏，認明私有財產，有維持之必要，以爲這是防止國權法外侵害的一種「衡力」counterpoise。蒲氏說：「私有財產權，是對於政治權力的一種自然而必須的衡力，關於私有財產的法律，可以支配國家的政策……財產權，因其對於主權者不敬，對於官憲叛逆，結果爲無政府，（譯者註——所有權絕對獨立，主權者不能侵害，官憲不能支配，政府不能制限。所以財產所有權，好像是對於主權者不敬，對於官憲是叛逆，而且是無政府。）故爲對於政治的唯一之衡力，既有這種原則，遂生出下面之系論。絕對的財產權，是國權分割的一種要素，蓋國家的權力，是中央集權的權力，向使毫無限制，一切個人的

權力，都要為中央所吸收，社會遂變為共產體。反之，財產權是分割的權力，他的自身，是絕對的，反專制的，反歸一的，權力。若是法蘭西沒有這種私有財產權，恐怕法蘭西正義的意義，早已與自由的感情，同時滅亡，而法蘭西成為外人的魚肉，任人割割。由是各外國即令以十八世紀對待波蘭的手段，來對待法蘭西，也是當然，不可說不是自取之咎。

法國也會聽從蒲路東的警告，法國小農的土地私有制，遂為社會主義建設的一大障礙。愛爾蘭的情形，亦大畧相同。英國自此次大戰以來，私有財產權的觀念，也大進步。蓋英國這種偏於工業一方面的發達，自潛艇戰爭，已確證其危險。（譯者註——英國為工業國，農業素不發達，因德國潛水艇封鎖之故，糧食運輸，極不自由，英國乃深感食糧缺乏之苦痛。）於是即有許多的提議，要把農業，歸到國民經濟中正當的地位。

現在我們是生活於國家社會主義之下，亦可直說是國家資本主義之下，因此就生出許多附帶的弊害，但此亦不過一時權宜之計，一到和平恢復以後，英國必有適宜的機會，植民於田野之間，二十五萬乃至五十萬的人，都希望過一種田野的生活，蓋耕田鑿井，食焉飲焉，把酒話桑麻，實

極人間之樂事。英國果能將私有財產權擴張到勞動階級，則此次大戰之於英國，大有啓迪，不能遽斷其有害，並且實利賴之。（譯者註——此書出版時，大戰尙未告終，故多戰時中語。）

現在產業主義各問題之解決，決不在個人私有財產權之廢止，而在財產權之擴張 *Multiplication of individual private property*。不在生產機私有之革除，而在使多數勞動者於土地營業二者，獲得財產所有權。如果勞動者不明此理，務使勞動者第一要明了在產業主義的組織之下，所有的狀態，要比現行的制度，未必良善，甚或變本加厲。蓋現行制度的下面，所產生的各種害惡，大半是原於道德的進步，與物質的進步，不能並駕齊驅。至於解決社會的問題，原來是沒有一種真正的萬應靈丹。但是我們與其有種種的社會問題，倒不如只有一種的社會問題。完美的社會，終不可期。我們亦只能於各時代中，求其最適宜之設施而已。要之改良社會，究竟還是改良個人的問題。欲求一永久繼續的社會組織，第一以個人道德的修養爲前提。如何的個人，就造成如何的社會，割鹽爲阿屯，其味終鹹。聚沙成浮屠，其性仍散。所謂社會，原不過個人的擴大體而已。其善其惡，是在組成此社會者。

MARXIAN SOCIALISM

BY

W. P. LARKIN

Translated by

LI FUNG T'ING

1st ed., June, 1922

3d ed., June, 1926

Price: \$0.40, postage extra

THE COMMERCIAL PRESS, LIMITED

SHANGHAI, CHINA

ALL RIGHTS RESERVED

中華民國十五年六月初版

（共）馬克斯研究叢書社馬克斯派社會主義（一冊）

（每冊定價大洋肆角）
（外埠酌加運費匯費）

原著者 英國拉爾金

譯述者 李鳳亭

發行者 上海商務印書館

印刷所 上海商務印書館

總發行所 上海棋盤街中市

分售處 商務印書館分館

長沙 常德 衡州 重慶 成都 雲南
福州 廣州 潮州 梧州 廈門
貴陽 張家口 新加坡

※此書有著作權翻印必究※



2

