



書叢察觀

3

義精觀史物唯

著裕恩吳

行發 社察觀 海上



書叢察觀

3

義精觀史物唯

著裕恩吳

·社察觀·

目次

| | |
|----------------|----|
| 自序 | 一 |
| 第一章 唯物史觀的基本涵義 | 一 |
| 第二章 唯物史觀的政治論 | 一三 |
| 第三章 唯物史觀的道德論 | 二七 |
| 第四章 唯物史觀的人性論 | 三九 |
| 第五章 唯物史觀的計劃社會論 | 四九 |
| 第六章 唯物史觀的永久和平論 | 六四 |

目次

367422

自序

由於本書預約的數目之多，我知道讀者對於它一定寄與一些希望。這使我很惶愧：這本小書雖遠在去年十二月赴滬時，安平兄就和我說定；可是成書的時間，却祇有一個多月。而且，在這月餘內，因為我的母親病重，教課的忙迫，以及所謂「東齋事件」（讓我在這裏謝謝遠道不相識的朋友們的通信慰問！），使我無法按着自己規定的時間去寫，終於拿出這本不成樣子的東西來；我實在愧對讀者先生們的期望。

本書的性質或體裁，讀者可能有種種的看法。關於此點，我祇願意申明一句：我除了根據唯物史觀的本義參照近今的實際情況做些「推論」或「闡釋」外，對本書各章所提出的問題的基本觀念，都是馬克斯自己的。我並沒有逾越一個「解釋者」應有的限度。如果讀者再要追問我的「根據」，就請參閱我那本「馬克斯的政治思想」（商務印書館出版）。如果要我看我對本書中某些問題比較詳細一點的「推論」，即請參看我的「政治學問題研究」（商務）一書。

其次，本書的內容雖然是理論的，但我相信它和當前許多實際問題，是有密切的關係的。我覺得搜集一些事實的材料易，得到一個理論的線索難。我相信在今天，許多朋友都會發生下面的問題：現在世界政治中發生了某一問題，對於這問題，自由主義者有什麼看法

呢？社會主義者又有什麼看法呢？本書至少是把馬克斯派社會主義對於當前問題可能的看法闡述出來了。就這方面說，本書的內容不見得和現實完全沒有關係。

就不能鋪張一點而言，我可謂不會寫文章。十餘年前我在倫敦寫論文的時候，我的先生拉斯基 (Harold J. Laski) 教授，老是我叫我 amplify 一下。可是我總覺得：能用一句話說完的，何必用兩句三句呢？回國以後，寫「政治思想與邏輯」（中國文化社出版）時候的文字，一般朋友們看了都說文字寫得太簡澀，看了費勁。此後我便覺得真該改一改了。可是努力的成績仍然不佳。直到今日，還是不能。不太願意寫洋洋灑灑的大文。因此，我願意請求讀者：如果覺得這小書不值一讀則已；如肯賜讀，我希望不要忽略我用三言兩語就講過去的。地方。例如：我考出 Die Lebensweise 一詞，而後我們纔有理由認為唯物史觀能夠解釋個人的活動及其思想；我把「國家論」與「政治論」分開，而後我們纔可使唯物史觀能夠避免陷入無國家即無政治的謬誤結論；我考據出馬克斯的「全面」道德估價觀，而後我們纔知道：他不是不講道德，而是根本要取消「人剝削人」的不道德行為；我考據出他對於人性的見解，而後我們纔知道：人性固然需要生活資料，但不一定要私產；我把少數人的自由叫做「特權」，而後纔把自由與平等的問題，在「計劃的社會」中，得到適當的解決；我推論馬克斯的永久和平論，而後我們纔知道：真正的世界和平必須取消主權國家和資本主義始可實現。凡此種種，都是十分重要的地方，可是我卻都講得十分的簡略。

三十七年五月十八日，著者，於北京大學。

唯物史觀精義

第一章 唯物史觀的基本涵義

唯物史觀 (The Materialist Conception of History) 又叫做歷史的唯物論 (Historical Materialism)。關於這個名稱，曾經引起許多辯論；因為有些馬克斯派的學者，認為「唯物」(materialist) 一詞的意義，是形而上學的；而馬克斯的學說，則是說明人類歷史演變的科學見解。因此主張用旁的字代替「唯物」一詞，俾免與哲學上的唯物論互相混淆。例如，馬克斯死後，考茨基 (K. Kautsky) 便有過這種主張。

不過，我覺得這種擔憂是不必的。因為我們一經細考馬克斯用「唯物的」一詞的意義，便可以知道：他的用法和形而上學的唯物論，是顯然不同的。關於此點，我在「馬克斯的政治思想」(商務版)一書的第二章中，已經有詳細的考證，此處無須再說。我們現在祇要知道：唯物論是形而上學中的學說，而唯物史觀則是一種歷史理論，也就夠了。

我們說：唯物史觀是「一種」歷史理論，因為除了唯物史觀之外，還有什麼唯心史觀、宗教史觀、道德史觀、科學史觀、種種的歷史理論。我們說：唯物史觀是一種「歷史」理



論·因為它是說明人類歷史構成及其演變的學說。

然而，唯物史觀固不僅能解釋人類過去的歷史而已。它也能解釋人類社會的演變過程。何以呢？因為所謂「歷史」不過是人類過去的社會事實，而所謂現在的「社會」事實，也正是將來的歷史。兩者雖有「過去」與「現在」之別，但既同是人類的社會，所以唯物史觀便都能解釋。

又有人認為：唯物史觀雖然能說明人類的歷史演進過程，或人類的社會事實，但是它却不能說明個人的活動及其思想。殊不知唯物史觀也是能解釋個人的行動及思想的。它「怎樣」解釋個人的行動及思想？關於這個問題，我們祇要看到馬克斯說明各階級的行動及其思想的必然性（也就是說，屬於某一階級的人，便有某一階級所必有的行動及思想），便可以知道唯物史觀「怎樣」解釋個人的行動及思想了。

它「用什麼」解釋個人的活動及思想？關於這個問題，我便不能不提到我個人一個小小的發現了。大家都知道：把馬克斯的唯物史觀當做一種歷史或社會的理論時，它有一個根本的概念（fundamental concept），它便用這個根本概念來說明歷史或社會的構成及其演進。這個根本的概念是什麼呢？就是所謂「生產方法」。這個名詞德文叫做 Die Produktionsweise，英譯為 mode of production。關於這個概念的涵意，留待下面再講。總之，唯物史觀就「用」此概念，來說明一切歷史及社會的構成及其演進的過程。可是，唯物史觀又「用」什麼根本的概念說明個人的活動及其思想呢？馬克斯究竟用過與上述生產方

法相似的名詞來說明個人的行動及其思想沒有呢？在過去，很少有人提出這問題，所以自然也就沒有解答。

我於一九三六到一九三九年在敦倫寫「馬克斯的政治思想」（我的論文）的時候，曾經提出了這個問題；並且也得到了解答。我的解答是「有」。在馬克斯的「德意志意識形態」（Die Deutsche Ideologie）一書中，我找到了他「用」以解釋個人活動及其思想的根本概念就是「生活方法」——這個名詞，德文是 Die Lebensweise，英譯為 mode of living 或 mode of life。這個字從字形上看，和「生產方法」是相似的；從字義上看，和「生產方法」是相通的。正如馬克斯解釋人類歷史或社會的構成及其發展，最後都歸之於生產方法的決定一樣，他說明個人的活動及其思想，最後也歸之於生活方法的決定。由此可見馬克斯也認為：唯物史觀既能說明歷史或社會，也能解釋個人。而當我把這個證據舉出之後，則當更能取信於讀者。

我們不要忽視 Die Lebensweise 一字的發現：因為祇有借重這個概念，我們纔能正確地理解許多當前的事實。例如：資產階級何以不能參加無產階級的革命？無產階級又何以不願維持「現狀」，而必欲推翻它？這都可以用他們賴以維持其物質生存之「生活方法」的不同，求得解釋。關於這些問題，留待以後再講。

二

現在，讓我們回到「唯物史觀的基本涵義」。

唯物史觀既能說明社會（過去的、現在的、將來的）及個人，則其基本的涵義，也自然分兩方面。茲分別闡述如下。

第一、當我們引用唯物史觀解釋社會時，它的理論是主張：『在社會的發展過程中，人類物質生活中的生產方法（即馬克斯所謂「下層基礎」），必然地決定社會上層建築之政治、道德、法律、哲學、美術、宗教等的一般的性質』。這句話裏包括許多特別的名詞，我們必須先分別地加以解釋，然後再連貫起來，做一個總的說明。

先說什麼叫做「物質的生活」(material life)。這個名詞是和精神生活(spiritual life)相對的。在馬克斯看來，一個社會中的人羣，必皆有這兩方面的生活。人類的物質生活就是生活資料(Lebensmittel, living, livelihood)所維持的生活。人類饑寒，渴需飲，寒需衣，住；這飲、食、衣、住，就正是生活的資料。人類必須有了這些，纔能維持其現實的存在。這種存在和「豹死留皮，人死留名」那空名的存在，和「精神不死」那種虛幻的存在，都絕對不同。這種用生活資料所支持的存在，馬克斯名之為「物質的生存」或「物質的生活」。

製造及分配某一社會的生活資料的方法，馬克斯名之為「生產方法」。生產方法實亦包括二義。一，是指生產的技術問題。如手工業生產，機器生產等。但生產方法絕不祇是生產技術的問題而已。例如資本主義與社會主義同是機器生產，可是兩種生產方法，仍然大不相同。所以，二，生產方法的不同還包括分配方法的不同。我們知道：資本主義與社會主義在分配方法上，大相逕庭：一個是私人資本，僱用勞動者，製造出賣的商品；另一個是產業公

有，共同勞動，公享製造品。所以兩者大不相同。

「社會上層建築」(social superstructures) 即指所有：政治、道德、法律、哲學、美術、宗教等。名之爲「上層」建築者；是說它們不如下層基礎根本，猶如一個唯物論者認爲精神不如物質根本一樣，故馬克斯又把一切上層建築的生活，喻爲精神生活，或名爲「意識」(consciousness)，或「意識形態」(ideology)。

明白了這幾個比較特殊的名詞以後，我們便可以進一步理解上面那句話了。在上面那句話中，馬克斯有兩層意思。(一)他是說：任何一個社會「必先」有一個維持其物質存在的方法。何以說「必先」呢？因爲非如此，這個社會便不能存在。試想：一個社會如在維生資料上無術以自存，卽等於說，該社會人羣必須凍餓至死，亦卽不能存在。既不存在，尙有什麼政治、道德、法律、哲學、美術、宗教等生活可言？所以說：「必先」有一種製造及分配生活必需品的生產方法。在此種意義上，馬克斯纔說：一個社會物質生活中的生產方法，對於所有社會上層建築，都具決定性的作用。(二)他也是說：倘這個生產方法是某種性質的，則所有一切社會上層建築，也都受它的決定(determine)而變成某種性質的了。例如，倘使生產方法是資本主義的，則所有的上層建築，也必沾染上「資本主義」的色彩。假如生產方法是社會主義的，則所有的上層建築，又必都沾染上「社會主義」的色彩。而且，這種沾染(或者說是反映)，還是逃避不了的。在這種意義上，纔說：「社會的生產方法必然地決定所有社會上層建築的一般的性質。」關於這種抽象意義的分析，請參閱我那本「馬

克斯的政治思想」第三章「唯物史觀考釋」)

我們試舉簡單的例證說明。關於上述第(一)個意義，我想用不着再證明了，因為我們實在舉不出來一個相反的實例。也就是說，古今中外，從來沒有一個社會是在物質生活方面不能存在，亦即沒有一種生產方法維持其生存，而竟能有政治、道德、法律、哲學、美術、宗教等制度及活動的。關於第(二)個意義，我們可以說，馬克斯乃是認為：在所有人類歷史上各時代，各地域的社會中，上述所謂上層建築之政治、道德、法律、哲學、美術、宗教等的一般性質，必然地都要受其所在社會的下層基礎之生產方法所決定。他既然認為唯物史觀是個普遍的公律，就沒有一個例外。下面我們稍舉幾個例證，以資說明。我們却不必詳細闡釋：因為除了本章是說明唯物史觀的基本涵意外，本書其餘各章，可以說都是分別詳細例示：生產方法「怎樣」決定了，決定着，並且將決定，所有社會上層建築的。

試以政治事實為例：古代希臘政治的特殊性質，照馬克斯看來，便是受希臘的生產方法所決定的。希臘的政治是公民階級執政，政治事項是他們的特權；這種特權政治具有壓迫奴隸的特質。這都是由於什麼原因呢？依照唯物史觀的看法，乃是由於當時的生產方法是以奴隸勞動 (slave labour) 為基礎的生產方法。有了奴隸為公民階級從事生產工作，故公民纔得成爲一種有間的特權階級，纔得從事於所有政治方面的活動，纔得有餘力創造偉大的藝術品，和高深的科學與哲學。他們既已沾了這種奴隸生產方法的便宜，他們自然要利用國家的機構，來壓迫奴隸勞動者：俾使其永久不能翻身，而他們自己却可以永久沾這便宜，享

這特權。所以說：有了以奴隸勞動爲基礎的生產方法，其政治的性質，也必然地要受此種生產方法的決定。

法律和道德，也有同樣的情形。「每一種生產方法都有其自己的法律關係」。孟德斯鳩 (Montesquieu) 曾經探討過 *Esprit des Lois* (即「法律的精神」，嚴復譯爲「法意」)。在馬克斯看來，實則「*L'esprit des Lois, c'est la propriété*」(譯言：「法律的精神，就是財產」) 而已。在封建制度生產方法之下的法律，便保護封建制度的財產關係；在資本主義的生產方法之下的法律，也便保護資本主義制度的財產關係。故洛克 (John Locke) 就直捷了當地說：政治法律的目的就是在保護財產。道德也是如此。此一民族與彼一民族的道德不同，固然也由民族的特殊經驗、遺訓、民族性，種種因素的造成；但是，最顯著而且重要的因素，仍然是生產方法的不同。試想一個農業社會中的道德規範，便和一個工業社會的道德規範不同。奠基於農業社會經濟基礎之上的大家庭制度，當它因爲自己的經濟基礎崩潰而解體時，所有以大家庭爲中心的道德規範，也逐漸地失掉約束行爲的能力了。

哲學、藝術、和宗教，也有同樣的情形。亞理士多德 (Aristotle) 的「平等」(equality) 觀念與希臘的奴隸制度有關。柏拉圖 (Plato) 的「理想國」(Republic) 亦以埃及的社會階級制度 (caste) 爲背景。德國的唯心哲學，在馬克斯看來，充分地表現着當時資產階級的小的、地方性的利益。康德 (Kant) 的「純粹理性批判」(Critique of Pure Reason) 一書，也忠實地反映着十八世紀末葉德意志的實際情形。邊沁 (Bentham) 也是個「純粹英國

的現象」。他的功利主義 (Utilitarianism) 根本就是代表英國資產階級利益的哲學。至於藝術呢，一般固然以爲它和社會生產方法的發展無關，其實不然。希臘的藝術導源於希臘的神話，但希臘的神話却又與當時的生產方法，有密切的關係。在一個生產技術進步到有火車頭、鐵路、電信等等的社會裏，人們對於自然界的事物，是不會再有那種神話解釋的。既無那種神話性質的解釋，自然就不會產生那種奠基於此種神話之上的藝術了。所以藝術的發展及其性質，也與生產方法有着關聯。宗教更是「現實世界的反映」了。在某一種生產方法之下，便有某一種特殊性質的宗教。「對於一個以商品生產爲基礎的社會而言，基督教，特別是在其布爾喬亞的發展階段，卽新教，自然神論等，乃是最適合的宗教形式」。但無論人類各時期的宗教性質怎樣不同，它們却有一個相同之點。那就是：它們都是「雅片」。因爲它們都具有麻醉的性質。就維持社會秩序言，它們有功；對社會進步言，它們有害。宗教尙容忍，而容忍對於求進步，求改變不合理的現狀的情緒，是一種麻醉。

以上可見用唯物史觀來解釋人類社會演進的涵義之一般。我們試再歸結一下：如果用唯物史觀說明人類的歷史或社會的演進，它的基本觀念就是「生產方法」。它認爲：任何一個社會，都必須先有一個生產方法，以製造及分配人類生活的必需品，俾可維持人類的生活或社會的存在。它又認爲：一個社會有了某種性質的生產方法，便必然地會有某種性質的社會上層建築——卽政治、道德、法律、哲學、美術、宗教等。第一點可以說幾乎是自明的 (self-evident) 道理，無須疏證。第二點，如果對於「決定」之類名詞的意義，有正確的理解，

也可以用歷史及社會事實證實。用唯物史觀解釋歷史或社會，它的主張不過如此而已。如果你說它主張得再多，因而說它的主張講不通；那「再多」出來的主張便是你自己的主張；那「不通」也是你自己的不通。可惜有好多值得敬佩的學者，都陷於此種錯誤。比如塞里格曼 (Seligman) 和羅素 (B. Russell) 等人，便都對於唯物史觀有上述的誤解，並因其自己的誤解，而又有對於那「誤解」的批評。其結果就是越說越遠了。

三

第二，假如用唯物史觀來說明個人的活動及思想時，它的基本概念是「生活方法」。它說：任何一個人必須先有一種維持其生活的方法，而後纔能有旁的活動。例如政治、道德、法律、哲學、美術、宗教等等。它又說：他這種維持生活的方法的性質，也必然地決定所有上述旁的活動的性質。

關於第一點我們須知：馬克斯所用 *Die Lebensweise* (生活方法)，是有特別意義的。他認為：*Die Lebensweise* 就等於 (*Die Weise in der die Menschen ihre Lebensmittel produzieren*)。 (『人們獲得其生活資料的方法』)。因此，用唯物史觀來說明個人的活動，它第一個基本的意思就是：任何一個人都得有一種取得生活資料的辦法，纔能維持其物質的存在。換言之，你必須用一種辦法 (不管是什麼辦法)，能得到食、衣、住等生活必需品，然後你纔能把這七尺之軀，維持生存於天壤之間。你若無術取得生活資料，或生活的必需品，那就等於說：你無法自活。既不能自活，你還談什麼政治活動？談什麼哲學思想？

更談什麼道德觀念？所以說：任何一個人，必須先有一種生活方法，亦即維持生活的辦法，或取得生活資料的方法。美國已故的賽里格曼教授便對此有所誤解，他認為：人類的需要很多，如美術的、哲學的、宗教的等等，何嘗如馬克斯所云祇有經濟的需要呢？殊不知馬克斯亦未嘗說：人類「祇有」經濟的需要；而是說：在滿足其他種種需要以前，「必須先」滿足上述意義的經濟需要纔行。祇有用生活資料維持了這個「生」的物質存在之後，纔能進一步談怎樣使這「生」政治化、道德化、哲學化、美術化、宗教化等等。後者都是在有了物質的生存後，使生活怎樣有組織、有規律、有理想、有信仰的辦法；這些辦法若沒有一個實質存在的物質的生存存在着，都是「無所用之」的。這乃是很明顯的道理，無須多加詮釋。

關於第二點，看來似乎是比較不易取信，但我們仔細想想之後，也可以承認它是不易的真理。一個工資勞動者，他以賺取工資為取得生活資料的方法；這種維生的辦法就是他的物質生活的基本性質。他所有的行為、思想，都必要受這基本事實所決定。例如，他要參加罷工，因為他參加了罷工，則工資有提高的可能，工時有縮短的可能。他也要加入工會，因為工會是集體的行動，而他做為一個工人的利益，只有在集體的行動中纔能有效地獲得勝利。至於他的思想方面呢？他相信社會主義，因為社會主義主張取消階級剝削的事實，而社會主義的實現，也就正是他自己利益的實現。可見他之所以有這些行動，有這類思想，完全是因為他是用「出賣勞動力，賺取工資」為取得生活資料的方法。相反地，一個資本家呢，他以攫得利潤為維持其物質生存的方法。他的行為及思想便恰好和一個工資勞動者相反。他要反

對社會主義，要反對罷工，因為社會主義的實行，罷工的勝利，都和他的利益相違反。他不但祇是口頭上反對而已，他還用盡技巧與力量，來阻礙罷工，來撲滅社會主義。這在唯物史觀的觀點看來，都是無足怪的：因為資本家用以維持其物質生存的方法，就根本是具有這種特質的。祇要他是一個資本家，他仍然能維持其資本家的寶座，他便「必然地」如此。

除了這兩個極端的例子以外，我們似乎還可以舉小資產階級為例。小資產階級取得維生資料的辦法是賺薪水，這既不同於近代「除了鎖鏈之外，再沒有什麼可丟失了的」勞動者，又不同於資本家。當然，薪金的獲得，也是由於出賣勞力；但這勞力，大都是「腦力」而不是「體力」。這便明顯地表示着：小資產階級在近代社會中，顯然地也是一種「特權的」(privileged)階級。也就是說：在近代社會中，他們已經幸運地得到了訓練腦力(亦即取得知識)的機會。他們取得生活的方法，比勞動者優越，比資本家不如。在他們的物質生活中，涵蘊着兩個可能：一個是時運不濟不幸而淪為無產的勞動者；另一個是遭逢時會僥倖而上升為資本家階級。此所謂「時運」，「時會」，當然都不是宿命的意義；而是說：因個人的聰明與愚笨，個人的勤勉與懶惰，加上大的社會經濟演變所造成的情勢，因而造成對小資產階級「下降」或「上升」的可能。總之，他們的物質生活基礎，不如勞動者「壞」得那麼固定；也不如資本家「好」得那麼固定：他們的物質生活基礎根本是動蕩不定的。這樣的一種人，無怪其今天擁護資本主義，明天又贊成社會主義的了。也無怪其在實際社會行動中，朝秦暮楚的了。他的行動，他的思想，仍然是受他的物質生活方法，亦即取得生活資料的方

法，所決定的。

四

綜括以上所述，用唯物史觀來說明人類社會和個人的行動，其涵義大概如上。因為本書以下各章，都可以說是發揮、闡釋、這個基本涵義的，所以本章只能略述梗概，以免重複。但在結束本章之前，尚有一點，應提及的，即是：這種理論，無論用它說明社會或個人，都可以說是平易近人的；可怪一般人或則視之為神祕，或則認為其不通。其實這都是未能平心靜氣地思考一下的緣故。即以唯物史觀說明個人的行動言，中國古代管子所說：「倉廩實而知禮節，衣食足而知榮辱」，也未嘗不含有「倉廩」實與否，「衣食」足與否，都包括着：把禮節、榮辱、視為上層建築，並且承認它們都受「倉廩」實與否，「衣食」足與否，所決定。以「倉廩」、「衣食」為決定社會進程的，或個人活動的重要因素，正是唯物史觀注重生產方法或生活方法的意思。他們所用的名詞儘管不同，但其涵義却是相似的。又如英國十八世紀的蘇格蘭歷史學派(Scottish Historical School)中的人物如亞當斯密(A. Smith)佛古森(A. Ferguson)、彌勒(J. Millar)等人，也都有以生產方式及財產關係，來說明社會性質及其演進的理論；其中都可謂有接近唯物史觀的成分。所以，我們用不着大驚小怪地祇以為這是馬克斯一個人突如其來地創此洪水猛獸的學說。我的意思是：他這種學說是平易近人的真理。前人無論中外，也都有意識到這種理論的邊緣的，但組成系統的理论，却是馬克斯和恩格斯的功績。

第二章 唯物史觀的政治論

一

習政治學的讀者，一定會奇怪：何以本章不用「國家論」而用「政治論」這個名詞呢？是的，我是有意地不用「國家論」這個名詞。我有我的理由。

我認爲：「政治」(politics)和「國家」(the state)不相等。因此，「政治論」(Theory of Politics)和「國家論」(Theory of The State)也不是同樣的東西。這見解是我幾年來研習政治學所得到的一個不易的結論；而這結論，在理論上，可以說（雖然從來沒有人指出過）也是已經包括在馬克斯派的國家論裏面的。並且，我還認爲：只有承認政治與國家不相等，然後我們纔能理解馬克斯取消國家的主張；然後纔可以不致發生像有一次拉斯基教授 (Prof. Harold J. Laski) 問我的「馬克斯主張取消國家，那麼，倘那時無任何一種之行政 (administration)，豈不成了無政府的狀態了麼？」之類的疑問。本節首先說明：何以政治不等於國家；下節再說明：唯物史觀的政治論；第三節說明：唯物史觀的國家論；最後一節希望得到一個結論。

政治何以不等於國家？關於這個問題，我曾經在一篇「政治學的對象問題」中，詳細討論過（該文已搜集在拙著「政治學問題研究」一書中，即將由商務出版）。這裏祇介紹那篇文

章中的主要論證。第一，政治的歷史不等於國家的歷史。因為無論我們對於政治社會的起源採取那一種解釋，都可以證明：政治社會的雛形實早於國家的產生。關於政治社會的起源，有一派政治學者主張：人類最初家庭中的母權或父權，就是一種雛形的政治權威。這種家族的生活，也就是政治社會的起源；彼時當然距離國家產生的年代，還相當遠。故照此說法，政治實早於國家。又有一派政治學者認為：初民戰爭中的勝利者，往往把戰敗者予以虜掠，命令他們做奴隸，而加以一種權威的強力統治。於是戰勝者便逐漸地演變成爲統治者，而戰敗者則變成了被治者或臣服者。當時雖尚無國家的組織，然而我們却不能不承認此種治者與被治者之間的命令與服從的關係，是政治生活的雛形。照此說法，亦可見政治實先於國家而存在；至少，政治的雛形，是遠在國家之前便存在了的。我們就歷史方面說，可謂：政治與國家並非「同年同月同日生」。

第二，政治的將來也不等於國家的將來。上面論及政治與國家發生的來源種種說法，或者有許多問題可以發生；但從政治與國家之將來的前途說，則很明顯地可以看出：國家的前途是黯淡的，而政治（至少是我們以下所理解的政治）則似乎是不能取消的。試將此意，申述如下。照馬克斯派的想法，現代資本主義國家中，必然地會產生無產階級的革命。經過了一個無產階級專政的時期後，國家制度自然便自己會「凋謝」（withers away）。中國政治學說中的所謂「大同世界」，也自應是一種無國家制度的世界。可見國家的前途，實在並不樂觀。它祇有日趨於沒落之途。這也沒有什麼希奇的；因爲，誠如馬克斯引用黑格爾

(Hegel) 的辯證真理所言，『所有歷史的人物，都出台兩次：一次是喜劇，一次是悲劇』。國家的發生，自有其歷史的背景，也自有其歷史的使命。所以它在人類歷史上扮演了悠長的喜劇。它雖然在一方面是維護榨取、剝削的機關；但從另一方面看，在它創生以後的歷史中，人類的的生活至少在技術上，在物質的享受上，也委實有了長足的進步（儘管享受這種進步的生活，不是平等的）。近代國家，就其擺脫宗教的羈絆言，就其以民族為中心而產生的民族文化言，就正是喜劇性質的出演（也儘管其中有着多少問題）。然而，好景不長，時至今日，它的內部因為勞資的鬥爭，固然千瘡百孔；而它在國際關係中所出現的主權國家 (sovereign states) 的姿態，更足以危害世界和平，更是世界性的戰爭的基因。所以，由於階級鬥爭的尖銳化，由於人類本地慾求真正的全面的和平，國家的前途，勢將日趨於沒落之途。不但社會主義國家的國策，是取消國界的全世界的社會主義化，即資本主義國家的政治家，也一次兩次地建立世界性質的政治機構。此種機構，假如有效的話，也必然地要削減主權國家的權力；而就遠景看，這也未嘗不是國家趨向不可避免的沒落之途的必經之路。但即使國家將來消失，却不能說：彼時亦將沒有政治。如果那樣說，即等於承認：在未來的社會中，人類會進步到可以任何「治理」都不要的程度。事實上，這既是不可能的，也是不應該的。因為我們不能說：人們彼此之間沒有了經濟的衝突，便不需要「除」他種弊害的「除弊」工作；便不需「興」種種利益的「興利」工作。而「除弊興利」，就正是我們所謂「政治」的工作。所以，就政治與國家的未來壽命看，它們也不能「同年同月同日死」。

只有這樣來理解政治和國家的不同，來認識政治論和國家論的不同，纔能避免下列對於唯物史觀謬誤推論：『無產階級專政後，國家凋謝後，便成了無政府的狀態了』。因為：國家不過只是一種之政治生活方式，沒有了國家，仍然可以有「除弊興利」的政治！此理既明，我們再進一步講唯物史觀的政治論。

二

唯物史觀的政治論是一種貫通國家以前時期 (pre-state period)，國家時期 (state-period)，及國家以後時期 (post-state period) 政治生活的理論。祇要是政治，不論是在上述任何一個時期，都可以用這種唯物史觀的政治論的理論解釋。這種理論，簡單地說，便是：政治受人類物質生產方法所決定的理論。這是一個關於政治生活的通則。它固然可以解釋人類國家時期的政治生活；可是它也可以說明人類有國家以前時期的雛形政治生活；最重要的是：它更可以說明人類把國家取消之後的政治生活。不過，人類國家時期的政治生活，雖然也可以和國家以前及國家以後兩時期的政治生活，同樣地用唯物史觀的政治論解釋，但以國家時期與國家以前以後各時期的政治生活比較，它終於有它自己的特殊性。說明這種「特殊性」的，便是唯物史觀的國家論的責任。我們在這一段中祇闡述那個通則：唯物史觀的政治論。

『政治受人類物質生活中的生產方法所決定』，這句話看來十分簡單，但詳細確切的說明，則牽涉頗多。比如，財產問題、人性問題、階級問題、自由與平等的問題，都和這句話

有密切的關係。以下姑且把這句話，做一個粗淺的解釋。

人性是什麼？此處我們可以不回答這問題，留待第四章中去講。人性是否能脫離開私有財產？我們暫時也不做解答。我們此處祇要知道：自從人類有了私有財產以後，人與人之間就有了裂痕。在這裂痕的右面是一些用技巧、暴力、欺騙、榨取、幸運、也可能是勤勉、或節省種種方法而致富的，有大量財產的人。在這裂痕的左面，却是更多的一些因為笨拙、懦弱、誠實、被榨取、不幸、也可能是怠惰、或浪費種種原因，而致貧，或無產的人。有了這種裂痕，或這雛形的階級分野之後，有產的人便利用其戰勝者的權威來控制無產的人。這種初步的控制或支配，就是一種之政治行爲（即使這是不正常的，要不得的）。而他們之所以「能夠」取得控制或支配的地位，是和他們在經濟上的優越情況有密切關係的。

等到勝利者更有計劃地建立了進步的政治組織（國家）之後，國家就是勝利的及經濟上佔優勢的階級的「御」用機構：用它來維持階級的榨取，和經濟上的不平等。到了這個時期，我們可以說：上述的所謂「裂痕」，就已經變成不可填充的「鴻溝」了。在國家時期的人類政治生活中，更易證實「政治是受人類物質的生產方法所決定的」這條公律了。希臘的生產方法是建築在奴隸勞動（slave labour）之上的，其政治的特質便相應地是壓迫奴隸。因為不壓迫奴隸使他們不得翻身，則特權的公民階級，便無法取得優越的統治地位了。這就是因為：在這種生產方法中，政治上佔優越地位的公民同時也正是經濟上佔優勢的人們。羅馬帝國亦壓迫奴隸及貧民。中世紀的國家的執政人，偏袒地主，而壓迫農民，也是因為當時

政治上的執政人同時就是經濟上佔優勢的地主或貴族階級。自工業革命以後，政治組織的國家，却又偏袒領有生產手段的人，亦即資本家；而壓迫出賣勞動力的人，亦即勞動者。所謂財閥政治 (Plutocracy)，就正是這種國家的特徵。所謂財閥政治就是：統治階級把富人階級的利益，視為整個國家的利益。近代國家間的戰爭，也每每受此種政治的支配。國際戰爭的產生，往往不在平民之要求維持法律的秩序，或保持國際正義；反之，乃在於殖民地的爭取。當糾紛是在爭取殖民地問題時，政府不惜使國民流血而從事於戰爭。這理由很簡單：這就因為殖民地問題，是財閥階級所不能放鬆，不能忽視的問題。凡此種種，更可以充分地看出：近代政治組織的國家是怎樣地在受着近代生產方法的影響。由此也可見：在實際政治中，充分地可以證明某一時期政治的特質，是受該時期經濟生產方法的特質所決定着的。

歷史的事實固然顯示出這種『政治受經濟決定』的特徵。認識這種特徵，而用語言表達出來的命題，便是真理 (truth)。這真理雖然祇有馬克斯是真正的創發者和系統的闡述者，但是，其他聰明的政治思想家，也有窺其一鱗一爪的。柏拉圖 (Plato)，儘管他是個唯心論者，却對於這個真理，有局部的，表皮的理解。他痛心疾首於希臘城市國家中普遍地得不到政治安定。他所追求到的原因便是：經濟上的不平等。『每個城市國家』。他慨歎地說，『都分裂成爲一個貧人之國和一個富人之國了！由於貧富的不均，故有階級間不斷地鬥爭，鬥爭不已，政治上自然無從安定。故政治上不安定的局面，乃是受了經濟上的不平等所決定的。亞里士多德 (Aristotle) 也鑒於每個城市國家中，代表貧人的民主勢力和代表富人

的寡頭勢力，永遠爭權不已，故建議一種合民主與寡頭於一爐而冶之的混合憲法 (mixed constitution)。他也看出了：政治紛爭的基因，是爲了經濟；因此他纔建議一種在經濟上用加強中等階級力量而組成的混合政制。此後的政治思想家如馬開維里 (Machiavelli)，他也承認財產對於政治的重要性，而主張統治者（如果他要統治得穩定久遠）不能侵害富人的財產。布但 (Bodin) 本是主權學說 (Theory of Sovereignty) 的創始者，而他給主權下的定義也是：『統治所有公民的最高權力，不受任何法律約束』的。然而，這樣一個至高無上，在法律上毫無拘束的權力，對於人民財產的事項，却不能「任意」措置！這也正表示：布但對於財產決定政治的道理，有相當的認識。霍布士 (Hobbes) 坦白地承認：人類之所以有政治社會，是爲了安全 (security)。什麼東西的安全呢？身體和財產！洛克 (Locke) 在他的政府論 (Treatises on Civil Government) 中，承認政府的目的就是爲了保護財產，不下十餘處之多！盧梭 (Rousseau) 也認爲：欲求國家安定，必不使富人富到能購買旁人的程度，亦必不使窮人窮到不得不出賣自己的程度方可。德國的唯心派政治思想家，在他們的政治和法律哲學著作中，也都承認國家保護財產的責任。至於英國的功利派，如邊沁 (Bentham)，兩密爾 (Mills) 等的政治學說，更是資產階級活動的反映了。凡此種種，都表示：經濟決定政治，人類物質生活中的生產方法決定政治的特質。這情形其他思想家亦多少意識得到一些，不過他們說明的方式不同，並且他們的理解比較上也不完全罷了。至於前一章所提到的蘇格蘭歷史學派中的亞當斯密、佛古森、彌勒等，自更有進一步的理解。當然，

深刻地，系統的理解與闡明，却是馬克斯和恩格斯。

其他學者對於經濟決定政治的認識，尚不及馬克斯和恩格斯的認識深刻，有系統而已，他們至多是枝節地舉出這種決定關係的存在，並沒有檢討過這種決定關係的將來。馬克斯的唯物史觀政治論，則不但說明了國家以前時期的政治生活，也剖析了國家時期的政治生活。更特別的是，他還推測了未來的，國家沒落以後時期的，政治生活。關於國家以前時期人類的政治生活，本書不預備詳細討論，讀者儘可參閱恩格斯的「家族·私有財產·與國家的起源」一書。關於國家時期的理論，容下一段解釋。此處只略述及唯物史觀的政治論在國家消滅以後時期的應用問題。我們可以簡單地說：到了那個時期，國家雖然是消滅了，但人類仍有政治生活。而那政治生活却不會再有不安定的現象；因為造成不安定的基因之階級鬥爭，已隨着階級的消滅，及階級機關的國家之消滅，而不再存在了。過去人類政治歷史上，不安定現象的基本原因，既然不復存在，自然就不會再有那種政治上的不安狀態了。所以，即在彼時，亦仍可謂：是經濟上的生產方法决定着政治的情況。惟其在經濟上將來有那種無階級分野的，無剝削關係的，無私產的生產方法，所以將來纔會有那種政治上的安定局面。這又何嘗不是：「經濟決定政治」的明證？所以，唯物史觀政治論的基本命題『政治受人類物質生活中的生產方法所決定』，乃是一個貫通有國家和無國家時期人類政治生活的普遍的、永久的真理。

當然，國家時期的政治生活，比較最重要，而我們現在也就正生活在這個階段之中。探討這國家時期政治生活的問題，便是唯物史觀的國家論。因為在這方面已有許多足供參讀的著作（如上述恩格斯的書，列甯的「國家與革命」等等），所以我在本段中祇把唯物史觀的國家論的基本特徵指出，並且在可能範圍內，涉及當代世界政治中的問題。

其他政治思想家的國家論，有的從法理方面說明國家的性質；有的用有機體的觀念 (idea of organism) 來比擬國家，因而證明國家對於個人的重要性；有的用契約觀念 (idea of contract) 擬定一個建立合理國家的基礎；又有的以唯心哲學為骨幹，而創出神化國家 (deification of the state) 的理論。綜之，這些派別都是為了國家「存在」而辯護的。獨有唯物史觀的國家論，他固然一方面也解釋國家的存在，另一方面也用它的存在的內在矛盾，來說明，來推論，國家必然地「消滅」。所以，旁人的國家論，是國家應該存在論，必然存在論；而唯物史觀的國家論，乃是國家必然消滅論。

資本主義以前的國家演變，本書不擬討論。單說資本主義時代的國家。照唯物史觀的看法，國家本是階級獨佔的工具。在資本主義之下的階級鬥爭，便是資本案與勞動者間的鬥爭。祇要資本案能獨佔一天，國家便存在一天，也便壓迫勞動者一天。國家是軀殼，是外形；階級鬥爭是核心，是內容。資本主義之下的階級鬥爭是那裏來的呢？它來自資本主義內在的矛盾。資本主義本是資本 (capital) 與工資勞動 (wage-labour) 兩大因素支持着的。沒有此二者，就不會有資本主義。這是因為兩者「相成」，而造成了資本主義制度。但這

「相成」的兩種因素，同時也蘊育着「相反」的傾向。因為，按照馬克斯的經濟學理論：已有的資本固然是剩餘勞動（surplus labour）的壘積，新生的資本也非專恃剝削剩餘勞動不可。那裏來的剩餘勞動呢？因為在資本主義制度之下，一切東西都已變成了商品，勞動力也變成了商品。但是馬克斯認為：在運用中的勞動力却能創造一種比它自己價值（即用工資所量度的價值）大的價值。所以，勞動力中一部分尚沒有付給代價，故曰剩餘的或未付工資的勞動（unpaid labour）。這種「資本不能增加，除非它剝削剩餘勞動」的情形，本是馬克斯派經濟學的公律，純粹是物與物的關係。但這種關係反映在人事關係上，便成「資本家不成其為資本家，除非他剝削工資勞動者」了。馬克斯認為：在資本主義的私有財產制度之下，資本家不過是「資本」的人格化（capitalist as personification of capital），而勞動者則是「工資勞動」的人格化（wage-labourer as personification of wage-labour）。惟其如此，故資本與勞動之經濟關係的矛盾，反映在社會關係上便成了：資本家與勞動者在財產關係上的鬥爭，這就是階級鬥爭的基本原因。

國家既是資本家所直接或間接用以壓迫勞動者的工具，所以除非沒有了階級鬥爭，國家不會根本「凋謝」；而階級鬥爭的消滅，又非根本取消階級不可。在馬克斯看來，階級鬥爭一旦由所謂「隱蔽的內戰」（指罷工等）轉變成為「公開的革命」時，勞動者便奪取資產階級的國家，施行無產階級專政（dictatorship of the proletariat），使用強力取消私有財產制度，改造人類在私有財產制度下根深蒂固了的自私自利的習慣及心理。渡過了這個時期

以後，國家便自然地會凋謝了。

然而，在這裏却發生一個與當前實際政治有密切關係的問題。此問題即：人們對於社會主義未嘗不心嚮往之，而且鑒於資本主義經濟制度的缺陷，有的國家，已在實行近於社會主義的經濟措施。祇是他們都不能同意用這階級鬥爭方式的暴力革命的辦法。那麼，照唯物史觀的政治論和國家論的看法，用所謂「和平的方法」，例如英國的「議會式的方法」(Parliamentary method)，是否可能達到真正社會主義或取消國家的目標呢？

我的回答是：照唯物史觀的看法，這是不可能的。英國目前儘管把大的企業收歸國有並且由國家經營，這一點固然很和社會主義接近；但真正的社會主義社會，必須整個取消私有財產方可。換言之，即必須取消資本家與勞動者間的剝削關係方可。希望資本家自動地同意放棄他累世經營的大量私產，而同他的工人共同走入一個社會主義的社會，是不能想像的事情。固然，現代國家也可以用徵收各種稅目的方式，來對付大量的資產；但這至多能限制資產者的資產加大，卻不能把他們的資產根本地取消。最重要的却是：照馬克斯派國家論的看法，根本現代國家就是建築在資本主義社會上面的，它們都各別地代表其本國資本家的利益。英國、美國、是資產階級所左右的國家。戰前的德、義、則是資產階級與中產階級聯合起來壓迫無產階級的國家。這種性能的「國家」，希望它們能用社會主義性質的立法(socialistic legislation)，亦即所謂「和平的」方法，來建立一個社會主義的國家，豈不是緣木求魚麼？資產階級對於他們的私有財產，誠如馬克斯所形容的：如果你要取消他們的

資產，他們便會對你說：『你取消了我當做資產階級的存在，就等於取消我唯一的存在！那就是說：假如你不叫我做資本家，而叫我同你們（工人）一樣地過生活，那就是等於不叫我生活了！』一種對於自己財產和自己的關係如此認識如此感覺的人們，希望他們自動放棄其私有財產，豈非癡人說夢？如果再有人駁辯，那麼，好了，讓我們拭目以待，看看英國究竟會走到那裏去？

固然，你也可以說，英國有悠久議會政治的歷史，又有良好的民族性，所以費邊社（Fabian Society）這派思想家，纔創出和平轉變（peaceful transformation）之說。然而，不但在目前我們認為此種學說的奉行者之工黨的政策與社會主義相距甚遠；在最近的未來，英國的「民族性」也不會變到和平地自動地放棄私有財產實行真正社會主義的地步。所以，這派理論家仍然是些「善意」（good will）改革的思想家。而我們最後仍然認為：如果是真正的社會主義，必須包括取消私有財產；而實行這種社會主義，便非用強力（force）不可。馬克斯說：當兩方面互相自以為「對」（right）而相持不下時，「強力」便來決定一切！

也許有人認為使用「強力」不能得到辯護。關於此點，我們却要知道：我們原則上固然不贊成掠奪，但是我們却要對以下兩項，加以深思：（一）這社會，誠如莫爾（Thomas More）所言，乃是一個『除了製造盜匪然後再懲罰他們之外』便無其他作用了的社會；（二）如果這「掠奪」是列寧（Lenin）所謂「掠奪「掠奪者」！』，亦即：認為資本家剝削所得的資產是普魯東（Mr. Proudhon）所謂「賊物」，而資本家是「掠奪者」的話，那麼對於

這「掠奪者」加以掠奪，豈不可以有了辯護麼？「道理」是不能單從片面講的，要單從法理上來看國家，而忽略這些事實，便自然會認為它是「維持法紀」的必要工具了。可是，從另一方面看，它却又是一個某一階級壓迫另一階級的工具。唯物史觀的國家論，不但主張取消它，而且還是用「強力」取消它。有人或者會擔憂：國家被取消了之後，人類的生活豈不陷於混亂，或者又回到原始的「自然狀態」中去了麼？

四

不會的！因為國家既然不等於政治，因此取消了國家以後，仍然可以有政治。照唯物史觀的看法，國家這種政治組織雖然是壓迫被剝削階級的工具，所以要取消它；但是不以國家形式來表現的政治生活，則是人類必需的制度，是不能被取消的。政治有兩種作用：一為取消對於社會進步有妨害的事項，此即上文所謂「除弊」作用；另一為舉辦對於社會進步有增益的事項，此即上文所謂「興利」作用。

人類社會生活，即使沒有了「階級」鬥爭，但人與人之間總不能不會絲毫爭執沒有。對於某一個東西，你說它是圓的，我說它是方的，因而可以有爭執；對於太陽，你說它是從東出來的，我說它是從西出來的，也可以有爭執。這些經濟方面階級鬥爭以外的爭執，無論人類進化到何種地步，都是不會絕跡的。對於這種爭執，教育的組織不能處理，經濟的組織不能處理，工業的組織也不能處理，只有政治性質的組織（當然不再是國家了）來處理它們。所以，就釋疑解紛而言，已經可以證明政治的必要了。如果再進一步設想，到了無國家的社

會時，難道人們之間就絕對沒有危害公共秩序，破壞公共福利的人了麼？假如有，當然也只有政治性質的機構，來對於這種人加以懲罰。可見這種「除弊」性質的工作，也是必要的。以上都是證明：政治組織的消極任務的必要性。

但積極方面的「興利」工作，尤為政治的主要工作。在未來的社會中，公共觀念與事實，都將比過去及現在的社會為重要。對於與整個社會人羣福利有關的事項，無論是教育的、科學的、經濟的、美術的、種種方面的通盤計劃，執行工作，也需要政治性質的組織。因為所有其他性質的組織，如經濟的、教育的等等，都祇是局部的，而不是全面的。所以它們都不能担起這種溝通全局，為整個社會謀福利的工作。這種未來的政治的組織，就將如政治多元論 (Political Pluralism) 的主張一樣：它乃是聯絡、督導、各社會團體 (associations) 的一個「總」機構。

這樣的一個組織，你把它叫做「行政」機構 (administration) 可以 (如拉斯基教授然)；你把它叫做「社團」也可以 (如馬克斯在「資本論」第一卷第一章中所說的 Free Association)。總而言之，人類必須有政治性質的組織。

第三章 唯物史觀的道德論

真正了解道德的社會性質，把它視為一種社會的力量 (a social force)，在社會科學領域的思想家中，我認為只有馬開維里 (Machiavelli) 和馬克斯兩人。而這兩個人却又都不幸是被罵為「不道德的」，至少是被認為鼓吹用不道德的手段，來達到某種目的的。

其實，馬開維里何嘗不知道：道德是道德，不道德是不道德。他分明地告訴我們：道德是光輝 (glory)；用殺國人、賣朋友、無信仰、無惻隱心、這些不道德的手段，祇能得到權力 (power)，但却得不到光輝！他既明白道德的高貴，却又勸人不可常常行道德者，乃是因為他鑒於：道德的手段，往往使實行者受害；而用不道德的手段，却往往使實行者得到利益。因此，在他看來，不是抽象的『不應該講道德』的問題；而是：在什麼情況之下，在什麼時候，什麼地方，不應該採取道德手段的問題。祇就此一點說，我認為馬開維里就懂道德，他認識道德乃是一種社會的力量，何時何地應該用它，何時何地又不該用它。一個社會科學家，必須懂得這些，而不能一味地討論抽象的道德律問題。如果你祇注意抽象的討論，而不顧及實際的情形，那麼，一旦到了實行的時候，你會如馬開維里所預測的：『在一個很多壞人羣中，一個人想以事事為善為職志，必然地會悲苦失望』！

由於認識的膚淺，也由於時代的環境不同，馬開維里祇曉得人是「壞」的，但却指不出這「壞」的根源在那裏。這種更進一步的深刻認識，便是馬克斯的卓見。他發現：人並非「本來就壞」；他的「壞」是在生存競爭過程中所創出的「制度」（例如私有財產制度等）所染成的（關於此點，請讀者參看第四章唯物史觀的人性論）。他又認為：道德是一種社會力量，他也（同馬開維里一樣）認為不能不顧及情勢、地點、和時間、而一味地使用道德的方法；而且道德這種社會的力量運用，也是自有其限度的（這便是馬開維里所不可能有的認識了）。他發現：如果不取消私有財產制度，則馬開維里所謂人們的「壞」便不能剷除。因為在這「壞」的核心，便正是攫取財產的剝削關係。祇要有此根本是「壞」的，是不道德的，「剝削」關係存在，一切道德，都將無從談起。但這並不是說：人「根本」是「壞」的；他們的「壞」是在其生存競爭 (struggle for existence) 過程中所創出的私產制度造成的。所以，馬克斯對於道德，實在有一套極為澈底的或根本的看法，那就是：除非根本整個地取消人與人間的「剝削關係」(relation of exploitation)，人類社會中不能談任何普遍應用的道德原則。他所注意的不是抽象的道德原則問題，而是某項道德原則在某種時間、地域、情況之下、能不能實現的問題。這一點是他和過去的道德哲學家不同的地方。而就其發現所謂人們的「壞」點，與求生方式密切相關一點言之，他比馬開維里的見解高明得多了。他不是根本不贊成行道德；他一則認為道德在現社會中也是階級偏見化了的，行之也只能局部地發生效用；再則他認為非根本取消人與人之間的剝削關係，實在無法談道德行為。

此點既明，我們再進一步看看唯物史觀的道德論。

二

先看馬克斯怎樣批評過去在道德哲學史中的有力學說。道德哲學中有兩大派別。一爲直覺派 (Intuitionism)，以康德 (Kant) 爲代表。二爲樂利派 (Utilitarianism)，以邊沁 (Bentham) 爲代表。這兩派的見解，在馬克斯看來，都有問題。

康德認爲「善意」(Good will) 是至善的；任何東西，加上了善意便成爲善的。也就是說，任何善的東西或行爲，必不能沒有善意夾雜其中。把這種道德原則，應用到實際的人類社會行爲上去，便是：必須人人具有善意，然後纔能人人有善的行爲。不幸，事實上人們常常不能具有善意。照馬克斯的意見，人們所具有的意志，乃是物質動機化了的意志 (materially motivated will)。他們所企求的不是「爲善」最樂，反之，乃是「獲利」便佳！每個人聽得最入耳的，是那些怎樣能增加他們物質的福利的理論。如果把康德這套理論對他們闡釋，再叫他們奉行康德那個無條件道德命令 (categorical imperative) 「己之所欲，乃施於人」，那簡直就等於對着一羣無神論者說教一樣，是終於不會收到多少效果的。但當然，你可以反駁：人間正多好心（亦姑做 good will 的譯文）人，何得謂康德的說教無效？關於此點，須知：做爲一種應用於實際社會的理論，必須能普遍實行方可；祇有一二個特殊的人奉行，如基督、釋迦等，是無用的。所以，馬克斯以爲直覺派的理論，離事實太遠，使人『仰之彌高』，可望而不可及，根本是一種抽象的空論。

邊沁的樂利主義倒是比較切實多了。他認為道德行爲的準則，要看一種行爲能否增加快樂 (happiness) 或減少苦痛 (pain) 而定；亦即對於行爲者能否有樂利 (utility) 而定。這標準固然是個比較正確的標準；但在馬克斯看來，邊沁的視野，未免是限於資產階級的集團了的。何以呢？因為他假定英國的商人 (shopkeepers) 爲所謂「標準人」(normal man)，並且看看什麼對於這種人是有樂利的，便是普遍的樂利了。實則，講快樂哲學是一回事，真正在事實上享受快樂又是一回事。一個人在實際上能否享受到快樂，是受他的經濟能力所限制的。英國資產階級的商人能享受的快樂，英國的勞苦大眾便不一定能或不能享受得到。既然如此，那麼，邊沁以英國的商人爲標準人，豈不是把英國的勞苦大眾排斥在享樂範圍之外了麼？因此馬克斯認為邊沁的樂利論，實在充滿了資產階級的偏見。他的樂利，儘管他聲言是爲了「一般人」的利益，講來講去有意無意地還是爲了資產階級講的！總之，馬克斯固然認爲邊沁所提出的「樂利」概念，比較康德「善意」的概念，更切事實；但是，馬克斯却不主張把這樂利的享受限於某一階級，他要把這種享受給予普遍化。不能普遍化的樂利，不但不能構成道德的行爲，反而祇是以數人所享受的特權！是道德應該攻擊的目標！

三

馬克斯認爲：必須把樂利推廣到人人能享受的地步，這種樂利論纔夠得上是大眾的道德學說。但不幸在資本主義社會中因爲有財產不均所造成的階級鴻溝，使這樂利根本無法推廣。欲推廣，即必須泯滅財產的不均，取消階級的分野。他認爲：在現代社會中資本家對於

勞動者的剝削；對於童工、女工的僱用，根本有造成種族頹敗 (degeneration) 的可能；而資本家竟悍然不顧。所以，資家的剝削行爲，乃是一種根本不道德的行爲。有這樣大的不道德現象存在，一切道德信條的實施，都絕對無從說起。可見道德律的遵行，根本有這剝削的關係，爲之阻礙。

假如把現代社會分成三種人，即資本家、勞動者、和中產階級，我們便可以發現：資本家與勞動者之間固然是剝削，他和中產階級之間的關係，又何嘗不是剝削？

當一個資本家到勞動力市場，把勞動者的勞動力，像購買其他商品一樣，買到工廠裏來從事生產之時，他和勞動者之間的剝削關係，便開始了。何以他們之間是「剝削」的關係呢？難道資本家僱用勞動者，亦即購買他的勞動力，不給後者的代價麼？工資 (wage) 不是代價麼？關於此點，即有待於馬克斯剩餘價值說 (Theory of Surplus Value) 的說明了。照這種說法：在資本主義的經濟制度之下，一切一切都變成了商品 (commodity)，亦即都變成可買的與可賣的東西了。勞動力 (labour-power) 也不能例外。它也變成了一種商品，它也可以獲得一個價值 (value)。但是馬克斯認爲：勞動力在運用起來的時候，它會創造一個比它自己的價值 (即用工資所量度的價值) 更大的價值；而這部分價值就是未付工資的勞動 (unpaid labour)，亦即剩餘價值。資本家就取這個巧，把它變成利潤 (profit)，據爲己有。在這種意義上，馬克斯纔說：資本家是「剝削」勞動者。可見資本家與勞動者之間，根本是一種之剝削的關係。

在這種剝削關係裏，你休想發現任何美麗的道德！照馬克斯的意思，你如果皮相看來，你也許會誤認爲資本家和勞動者的接洽是有「自由」(freedom)的。因爲資本家願意買勞動力與否，固然是隨他自己的便；即勞動者之出賣他的勞動力與否，又何嘗不是隨他自己的便呢？但仔細考察，即可知其實不然。至少，勞動者之出賣勞動力並不是「自由」的。在這表面上的自由背後，實在隱藏着「強迫」。當近代勞動者由封建的手工業者的地位，因爲原始的資本集中，而失却其生活手段，不得不走到城市中勞動力市場，出賣他自己的唯一財產（勞動力）時，他正是「被迫」出賣，而絕不是「自由」出賣！這一點，在今日講自由的人，是應該注意的。另外也許一個膚淺的觀察者，又認爲在資本家與勞動者間的關係中，有「平等」(equality)，因爲「他們都以商品所有者的資格而發生關係，並以同等的東西交換另一同等的東西」。實則，以一個擁有大量必需及奢侈商品的資本家，和一個窮得身無長物祇有以自己的勞動力爲商品的勞動者相比，後者不知要顯得多麼寒賤了！如果把他們視爲平等，該是多麼歪曲事實！除此以外，一個近視的、淺見的觀察者，當然還可以舉出許多好聽的名詞，但可惜祇能是「名詞」而已，與事實不知相距有多麼遠！總之：資本家與勞動者之間的關係，是十足的「剝削」關係。

祇要有這種基本的「剝削」關係存在，便根本談不到一切道德。勞動者不能和資本家一齊開步走講道德：因爲資本家的剝削行爲根本是不道德的行爲。有人說他的財產是「賊物」，近似！有人說他本人是「掠奪者」，也差不多！他不但對於一般勞動者，剝削的無微不至

至；他又剝削女工、童工。儘管勞動力之早熟，會斷傷民族的健康，會造成人民普遍的頹毀；然而他之不愛「國家」、「民族」（除非在兩者可以被利用時，他纔會愛），而一味貪婪，是可以由下面一句話中看出來的：「這些事情（指人民普遍的頹毀）既能增加我們的利潤，我們爲什麼要去管它們呢！」實際上，他們都是一些心懷着「在我以後再有天塌地陷」（“After me, the deluge”）的絕對自私者。要想和他講道德如何會可能？要想把「樂利」普遍地實現又如何會可能？

我們再看資產家與中產階級間的關係。中產階級並不是在出賣勞動的市場上或工廠裏遇到資本家，而是在商品流通的過程中遇到他的。在資本主義經濟制度的流通過程中，金錢（money）是流通的媒介。它一方面是價值的尺度（measure of value），另一方面也是價格的標準（standard of price）。在這種社會中，金錢的勢力非常之大。「誰有它，誰就是他自己一切需要的主人」；用它「就可以給人們開闢一個樂園」；「金錢乃是一切力量的力量」。擁有大量商品及生產手段的資本家，同時就是大量金錢的所有者。本來應該是一種社會力量的金錢，在資本主義的社會裏，却「變成了一私人手中的私人的力量」了。因此，資本家可以用他的金錢的魔力，把一切事物都改變成爲商品。於是「一切事物都變成可賣的與可買的」了。

中產階級對其自己的地位，常自詡爲「公正」，他幻想：勞資的衝突，能在他身上得到「正常的平衡」。在馬克斯看來，這都祇是妄想。實際上，中產階級也不過是資本家的工資

勞動者而已。資本家階級『已把被人們所尊崇的及敬畏的職業給剝去皮了。他已經把醫生、律師、詩人、科學家、給變成他的工資勞動者了』。不但如此，即中產階級一向所視為『超然而不交易的，贈與而非出賣的，生來而非買來的東西——如美德、愛、信仰、知識、良心等、總之，一切事物，都迫入商品之中了。……一切事物，道德的抑物理的，都有了一個市場的價值』。一言以蔽之：在資本主義的社會中，『金錢和商品的流通，就好像一個社會的大蒸溜器，一切東西都經不起這個煉金爐的錘煉。連聖人的骨頭，都要給它化為灰燼；至於人類商業交易以外的其他清高聖物，更是抵抗不住它的錘煉的了』。中產階級又豈能抵抗或逃出這錘煉的過程？

在這種金錢與商品的力量支配下，中產階級並沒有一個社會地固定的個性（a socially definite individuality）；他的地位乃是『動蕩於無產階級與資本家階級之間』的。他不是革命的，而是保守的；甚至於是反動的。『小資產階級，由其特殊的地位言之，……是被兩種情形給弄昏眩了的：即資本家的富麗，和對無產階級苦痛的同情』。假如遇機會他變成了革命的，馬克斯以為，他之所以成為革命的，乃是鑒於他即將淪為無產階級之故。是則其所以『為』之利益，不是現在的利益，而是未來的利益。所以，像這樣一個中產階級，『他本身不是旁的，他乃是一個行動的社會的矛盾』；『矛盾便是他存在的基礎』。

中產階級這種動蕩不定的社會地位，使他們也沒有採取一個一致不變的道德標準的可能。當他們情況好轉，好到接近資本家的地位時，他們自然會採取有利於資本家的道德標準。

因爲那是他們的利益所在。反之，當他們情況惡劣，壞到接近無產階級的時候，他們又自然會採取無產階級的道德範疇。因爲那樣去做也是他們的利益所在。總而言之，中產階級沒有自己獨特的道德準繩，其原因就因爲他們既可以有剝削人的機會，也可以有被剝削的機會。

四

有什麼理由認爲：階級的分野和剝削的關係，根本阻礙普遍性的道德原則的推行呢？關於這個問題，我們可以拿資本主義社會中道德理論的特徵說明。我認爲至少下列特徵，都充分地表示着：在資本主義的社會中，普遍性的道德律之實現是不可能的。

第一，在資本主義制度之下，人們行爲的道德估價 (moral valuation)，必然是零碎的估價 (a piecemeal valuation)。一個人在道德上之值得贊揚與否，本來應該是整個的。假如一個人在某一方面在道德上值得贊揚，而在其他更根本的一方面是最不道德的，那麼，我們便不能給予他高度的道德價值。例如一個人，他治事甚勤，我們固然可以說他具有「勤」的美德。但是從另一方面看，他却是一個剝削無產階級勞動者的主角；他的「勤」因此就變成了勤於剝削。對於這種人，我們能說他是道德的麼？我們明知他是剝削人的人，而又一味稱贊他的「勤」，這豈不是極度地悖理麼？道德如果要這樣講下去，必致是非混淆，無法攪清了。

然而，在資本主義的社會中，道德就是這樣講的。一個剝削人的人，不但可以因爲他治事甚勤，而譽之爲有「勤」的美德；也可以因爲他事親至孝，而謂其有「孝」的美德；也可

以因爲他對少數貧人的周濟，而說他具有「慈善」的美德；也可以是個好的丈夫，祇要他對他的妻好；他可以是個好的父親，祇要對他的子女好；他們可以是個好的朋友，祇要他對他的朋友好……至於他根本是剝削人的人，這件重要的事實，就無人過問了。何以呢？因爲不但他所存在的社會是個資本主義的社會，而且在這個社會中，他的地位還是一個獨佔的，優越的地位。不但正確地認識他這種剝削的事實，需要科學的知識（說明事實的是馬克斯）纔能辦到；即使有了正確的認識，一般人也無法非議他這剝削的惡行；因爲在一個資本家佔優越地位的社會中，連輿論及一般的情緒（sentiment），都會直接間接受他支配或影響的。再退一步說，即使這件剝削的事實遭受了「道德的」譏評，然而它却已經在近代國家中得到了「法律的」保障。每個國家的法律，都大書特書地保障「私產」的神聖權利。而這私產，如利潤、地租、高利貸、大都是剝削而來的。

因此，我們可以說：這種零碎的估價人類行爲的事實，根本否定了整個的估價的可能，而這結癥所在，即在於現在社會中有「人剝削人」這件基本事實。

第二，在資本主義的階級社會中，道德學說祇能有局部的應用（partial application）的性質。例如勤、儉、諸美德，都必然地與資產階級經濟學有關係。對於一個資本家或資產階級，自然是「生產的愈多，則出賣的愈多。故勤、儉、貪、便是他的主要美德」；而「多賣出少買入，便是他全部的經濟學」。這些美德，都是對於資產階級有用的。對於中產階級，亦即小資產階級，它們便不會那麼有用；但也是可能是有用的。因爲：中產階級的社會地位

是流動的，變化的。他可以用勤、儉、這些美德，達到經濟上的優越地位。馬克斯也承認：一個勤儉的中產階級，用他的『魄力、健強、能力及商業常識，可以變成一個資本家』。但對於一個無產階級說，勤、儉、這些美德；『賣出多買入少』的經濟學精義，都是無絲毫意義的。何以呢？一無產階級，除了『黃油麵包』之外，他還有買什麼的經濟力呢？除了他自己的勞動力之外，他還有什麼可賣的呢？這許多情形，都表示着：在階級制度的社會中，根本不會有通行於各階級間的道德原則。

同樣，對於善、惡、正當、不正當等道德觀念之不同的、甚至於矛盾的解釋，也表示着：資本家和勞動者，都各有其個人對於「正當」的看法；而他們的看法又自然是互相衝突的。譬如，勞動者以每日六小時工作為正當，資本家則以十小時為正當。勞動者以不妨害身體康健為正當，資本家則以多生產，多賺錢，多剝削剩餘勞動為正當。勞動者的身體健康，與他何干？兩方面的看法，永遠不會一致。其原因即在：他們的經濟地位根本是衝突的。

此外可舉的例證尚多，我們無須多費篇幅。即就以上所說，已可知：講道德問題，是要全面的、整個的；在現代社會中，因為有經濟上不同的階級存在，根本便不能產生全面的及整個的道德估價。

五

在馬克斯看來，欲講全面的道德，欲整個地估價人類行為，非取消階級的分野不可。無階級的區別，自然也就不會再有剝削的事實了。換言之，祇要取消了私有財產，人們之間即

不會再有因貧富階級的分野，而有道德原則的乖離。人，並不像馬開維里所說，根本是壞的。人的本性祇需要保持他的生存，改進他的生存。有了私產制度，則自然要攫得「必要的」財貨；因為非如此，便不能自存。亦自然要攫得「奢侈的」，「多於必要的」財貨；因為非如此，便不能改進他的生存。假如不用私產制度，即可保持人們的生存，改進人們的生存，那麼，人們又何必費盡心機，耗盡精力，一味地去攫奪財產呢？彼時既不會再攫奪財產，即表示：人並不是根本地壞的；他不過是求保生，求孳生而已。

當人們在私產的階級制度社會中時，他們在保持生存改進生存的過程裏，創造、利用、各種美德，以求達到保生，孳生的目的，又有什麼奇怪的呢？故馬克斯所說：『道德……充滿了資產階級的偏見 (bourgeois prejudices)，在這些偏見背後，隱藏着如許資產階級的利益！』這原是不希奇的。

一旦取消了階級之後，人與人之間，不必再有生存競爭。你的「豪華」，也不必再建築在我的「貧困」之上，而且也根本無所謂個人的豪華，祇有以集體地勞動來提高大眾生活水準的事實。到了那種境界，人們也不再用道德這個社會的力量，來掩護階級利益，做防禦旁人侵害自己利益的工具了。道德的箴言，也無須再採取否定的語氣和禁止的口吻，如『勿竊取！』，『勿自私！』等等。自私必將隨着私產制度而消滅。彼時的道德性質，馬克斯雖然沒有十分描摹，但無疑地是積極的而非消極的，尤必是有助於人類集體生產集體享受的行為規範。

第四章 唯物史觀的人性論

社會科學者必須瞭解人性，猶如物理學者必須瞭解物性一樣。物理學以「物」的能力為研究的對象，所以它必知「物」的性質；社會科學以「人」的行為為研究的對象，所以它必知「人」的性質。政治學是社會科學之一，它是研究人類政治活動及其產物的科學；所以政治學者，也必須認識人性。不瞭解人的性質，從事政治不會成功，制定政策不會適用，創立理論也不會實現。

近代有些政治學者，絕口不談人性的問題。他們非但不談，並且還創出一些似是而非的理由，來為自己辯護。他們說：學術愈進步，分工便愈細密；因此，他們就祇能夠專精於制度，行政等等，却不能，亦不應，兼及人性的問題。我則認為：爲了研究的方便，分工是對的。但我可絕對不相信：一個祇談抽象制度結構 (institution as structure) 的政治學者，能擬出來什麼實際應用的方案。一個建築工程師，假如他不熟諳建造用的木料、水泥、鋼骨等等堅實的程度，他如何會實際建造成功一座大廈？又如何能夠推斷這座大廈能支持幾多年之久？一個政治學者，也是如此。假如他不知道一般的人性，又不知道某一國家中人民的特質，及其歷史上相沿下來的積習遺訓，天天祇由法理上，由空的制度結構上，來開醫治

政治病的藥方，試問這藥方如何能實用？在這種意義上，我們認為社會科學者，絕對不能忽略人性的研究。

以上是由理論上說明人性問題的重要性。我們再試看過去的政治學者，便可以發現：他們都有意無意地假定着一種對於人性的看法。而他們對於人性的看法，又深切地影響着他們的政治主張。霍布士何以主張絕對主義(Absolutism)？還不是因為：他認為人性是壞的，必須有一個強有力的君主來統治其人民，俾使其因畏懼(fear)律令，而不敢有越規的行為。洛克(Locke)相信人性並不那麼壞，因之他纔信任人民，纔有把一切權力的來源、運用、都委之於人民的民主主張。其他政治思想家，也各有個人對於人性的看法。固然，他們對於人性的看法，有時候是無意的流露，而不是正式的主張。

人性問題對於政治學的研究，既然這樣重要，我們當然應該正式地研究它纔是。近代許多政治學者，因為他們心理學的造詣很深，故對於人性有正確的認識，因而在政治學說上，有很大的貢獻。例如英國的瓦拉斯(G. Wallas)，他所著的「政治中的人性」(Human Nature in Politics)和「大社會論」(The Great Society)各書，極得政治學者的推重。因為他有充分的心理學的知識，所以他對於代議制政府(representative government)；衝動、本能、及習慣、在政治中的作用等問題，也頗多新解。可見我們如果把政治當做一種與實際有關的科學，我們絕不能專研究空的架子之制度問題，我們必須要考虑一種制度對於「人」或「某一種人」適合不適合的問題。那就是說，我們必須要懂人性！

但是研究人性，並不是詛咒人性，或誇獎人性。罵人性是惡的，只是詛咒人性。譽人性為善的，只是誇獎人性。這都不是真正瞭解人性。主張性善、性惡者，在中國如孟、荀；在西洋如盧梭、霍布士。何以這種認為人性是善的或是惡的的說法，並不是研究人性的正確方法呢？因為：我們研究人性乃是想知道人性的本質是什麼（human nature as it is），及其可能變成的樣子是什麼（what human nature is capable of becoming），並非祇是說它善、惡、便可了事。比如，欲知某一個東西的性質，我們發現它是紅的或白的，是軟的或是硬的，是方的或是圓的，都是發現它的本來性質中的一部分特質。如果我們承認紅、白、軟、硬、方、圓、這些範疇，都可以表示外在的知識，那麼，這些特質便都是那個東西的真實性質。研究人性，也是如此。我們必須知道人性本身的屬性，然後纔算是瞭解、認識了人性的本質。僅僅說人性是善的或惡的，都沒有涉及人性本身性質的問題。

因為善與惡都是價值的範疇，都是些道德的形容詞。價值問題，道德問題，都是由於社會生活，社會關係，而產生的估價作用（valuation）。我絕不是否認：對於人性，可以有一種社會的，或道德的估價。如說某人的個性（亦即某一個人的「性」）是惡的：因為他常有欺騙、自私、野蠻等等行為。這「惡的」乃是道德的估價。在一個社會人羣中，這種估價的重要性，是沒有人否認的。也許愈是在文明社會中，此種道德的估價愈是重要。因為照今日所用「文明」一詞的意義，則愈是文明人愈尊重道德的義務。但我們却不要忘記：這種估

價是具有社會性的。若非站在社會的立場來講，也就是說，若非把這個人視為與旁的人發生社會的關係，則欺騙、自私、野蠻等行為，也根本無所謂善，無所謂惡了。這些行為，祇發生對行為者本人有用無用，有利無利，必要不必要的問題。歸結起來，所謂人性本身，初無所謂善或惡。我們祇能說：由於人們本性的某種流露，對他本人有用無用，有利無利；對於旁人，發生好的影響，或壞的影響。如果是好的影響，我們說這是「好」的行為；如果是壞的影響，我們說這是「壞」的行為。這種好壞，完全是站在某一行為的社會效果觀點上面說的。

在一社會及政治的學說中，純粹用善惡觀念來講人性的辦法，是沒有用處的。因為一種社會的及政治的學說的主要任務，便是研究人類的活動。欲研究人類的活動，他們第一件重要的工作，便是得知道實際的人性；而絕不是用道德的形容詞來褒貶人性。祇有認識了實際的人性，他們纔能有效分析人類的活動，有效地計劃、設計、各種適應人性需要的制度。

三

如果探討人性真正的本質，而不祇是談道德的褒貶問題，我們知道：過去有許多學者，都會捉摸到一點兒「人性」邊緣。當柏拉圖在「理想國」中建議一種共產主義制度的時候，無疑地他已經理解：人類是喜歡財貨的，一切政治上的不安定，黨爭之烈，都是由於財貨做祟。統治者利用其優越的地位，魚肉民衆，都是爲了財貨。因此柏拉圖纔建議一種共產的辦法，使治者祇有尊榮的地位，而得不到貨利的益處。姑不論他這辦法能否行得通，但祇就這

種建議而論，就可見他瞭解人性是喜歡貨利的了。這可以說已經認識了一點人性的邊緣。

近代政治思想家中，提出關於人性的基本概念，我認爲是斯賓諾莎 (Spinoza) 的「自求生存」的衝動 (impulse of self-preservation)。固然，他的說法也是承襲霍布士而來的；後者在他的「巨靈」(Leviathan) 一書中，曾經申述此義，一般人也認爲這是斯賓諾莎立說所本。但我認爲如果要追溯「自求生存」(self-preservation) 一詞的來源，則應推馬開維里爲第一人。任何細心讀「霸術」的人，都可以發現其中講到這個名詞的地方很多，並且他也認爲「自求生存」，乃是每一個人的最基本的要求。不過，來源雖然如此，把這個概念當做一個關於人性的基本假定，並且講得最完滿的，却是斯賓諾莎。

斯賓諾莎認爲：「自求生存」的衝動，是人類一切情緒的基礎，是人類所有活動的基本動力。它是與生俱來的，自然而然的。斯賓諾莎認爲我們必須確切地認識這種人性，然後纔可以制定出來能在實行方面有效的學說。誤認這種人性的性質是不對的；同時譏評這種人性也是不對的；因爲這是事實，凡理論家，如欲其理論有效，必不能忽略既成的事實。把這種理論應用到倫理學方面，他認爲：離開這種自求生存的衝動而談道德，是不可理解的事情。一切道德都應該順應着這個基本衝動而制定。把這個學說應用到政治學方面，他認爲政治上的至善 (chief good) 是保持政治社會的存在，因爲政治社會對人們有利益，它可以使人們能更圓滿地實現其「自求生存」的衝動。所以，政治社會的存在，也是順著人性的自利行爲。

然而，斯賓諾莎闡述這種「自求生存」的衝動，雖然是對於人性的正確的看法，可是他祇

是把它當做一件心理學的對象來研究。他並沒有把這種「自求生存的衝動」放置在其社會經濟背景(socio-economic context)中去研究，因此，他便對於這種衝動祇有片面的心理的認識。固然，他的看法是對的：人類，毫無例外地，都具有這種「自求生存的衝動」；而且這種衝動是他們一切行爲、思想的核心動力。人類一切行爲、思想都是適應這種人性的基本要而產生的；這是人之所以爲人的特質。不過，我們要知道：如果祇把這種衝動視爲人性的本質，那麼，我認爲一切動物的「性」的本質都是如此。一切動物都好生而惡死，所以都謂具有這種「自求生存的衝動」。然則，若果如此，人類又何以自別於其他動物呢？

在理論上承認這種「自求生存的衝動」，然後再由這種衝動在社會經濟的背景中，來考察「人」性的特質，並且得到可信的結論的，便是馬克斯。他的人性論從來沒有人研討過，但他實在有一套最圓滿的人性論。應用他的人性論，可以把一切社會問題解釋得通，尤其可以引導我們由人性上證明：取消私產、計劃社會、永久和平都不但不違反，而且更適合人性。

四

馬克斯認爲：就社會事實的表現，可知人類本質地 (intrinsically) 且永遠地 (persistently) 具有一種保持及改進其物質生存的趨向 (A tendency to maintain and improve their material existence)。這是關於人性的基本事實，是人之所以爲「人」的要素。這件事實，便是實際的人生中之最實際部分的生存。它也便是我們在實際社會中所以見到的基本人性之表現。它也就是社會科學者所不能忽視、阻礙、修改，而必需重視的事實。忽視它，

其理論必將祇注意形式結構而卒致架空。阻礙它，必如填堵奔騰的洪流，迅速地即將決口成災。修改它，亦將似東方人電燙捲髮，很快地又出生直叢，捲不勝捲。

什麼叫做「實際的人生」呢？實際的人生就是生的實際之總和。哲學的玄想是生的實際；宗教的信仰，道德律的遵行，美術的陶冶等等，也都是生的實際。它們對於人類都各有其意義及價值。但是這些生的實際，祇能組成實際的生之上層建築。若沒有另外一種基礎，它們根本是空中樓閣，不能成爲事實。如果先有那個基礎，而中途又失掉了那個基礎，則這些上層建築都將會『皮之不存，毛將焉附』地傾覆下來。

那個基礎是什麼呢？是「物質的生存」。所謂物質的生存，簡言之，就是用生活資料所維持的生存。所謂上層建築必靠此下層基礎云者，就是說：一個人必須先有了用必需的生活資料所維持的基本物質生活，然後纔能談到美術、宗教、哲學、道德等生活。假如他沒有用必需生活資料所維持的基本的物質生活，就等於說：他無以爲生。真正的無以爲生，就等於不生存，或死。不生存了，死了，還讀什麼宗教、美術、道德、哲學等生活？所以這些上層建築之依靠其下層的基礎，是不容疑問的事實。

把這些特別名詞解釋了之後，我們再看看上述唯物史觀的人性論是否正確？也就是說，是否可以說明所有的人類活動？

無論賢與不肖，富人與貧人，他們的活動都無例外地可以用上述原則說明。因爲賢與不肖，都需求保持其「物質的生存」。若非有比死更大的苦難，他們都好生而惡死。他們又都

有改進其「物質的生存」的本性需求。因為改進了的生，將使他們的生活更爲美滿。富人顯然好生，因為在生中，他們已陶醉了自己。貧人也『好死不如壞活着』，自然也有求生的本性。另一方面，貧人因生活情況不佳，而本性地努力於改善他「物質的生存」，乃是不可否認的事實。富人則多多益善，錦上添花，也是事實。這些事實都表示着：貧人富人同樣地都有改進其「物質的生存」的要求。可見這種基本的人性，人人都本然地具有它。

也許有人以爲：這裏所講的基本的人性，很像一切動物的基本性質。是的，在動物中，特別是能利用經驗的高級動物中，也都似乎有這種衝動或傾向的。但人與禽獸終有相異之點。那異點在於給求生加的意義上；在改進生的技巧上；也在於人類社會之有政治、美術、宗教、道德等生活上。所以「自求生存」雖然人與其他動物共有，而「改進生存的衝動」之實際演進過程，則以人類爲最有獨到的造詣。人類把那自然事實的生，給宗教化、美術化、哲學化、倫理化、政治化等。這種宗教、美術、哲學、倫理、政治化了的生，乃是進步的生，亦即生的改進。這等於把那自然的生給雕刻上一些花紋，滲入幾許詩意。凡此種種，都是人和其他動物不全的地方。

綜上可見：「自求保持和改進物質的生存」，就是人性的本質，也就是「基本的」人性。何以說是基本的人性呢？因為有許多其他心理的官能，都會被認爲是基本的人「性」，而其實不是。例如：喜、怒、哀、樂、愛、惡、欲、吝嗇、慷慨、高明、沉潛……；都會經被認爲是人的本性。但是經過心理科學的研究，可知吝嗇、慷慨、高明、沉潛，都只是習

憤，並不是天性。而喜、怒、哀、樂、愛、惡、欲，雖然是秉賦，但它們若非可以改變，至少也可以轉移。改變是由於情境或刺激的不同而改變性質；轉移是用不同的對象或刺激來轉移其方向。但上文所謂基本的人性，則是人之所以為「人」之性，它是根本不能被改變或轉移的。因為改變了它，轉移了它，人就不再成其為「人」了。

這就是唯物史觀所認為的基本的人性，這種基本的人性，自從有人類那一天起，一直到今天，從來沒有改變過。固然馬克斯認為這種他所謂「一般的人性」也有在「每個特殊時代中表現方式」的不同。什麼叫做：人性在每個特殊時代中表現方式的不同呢？

照馬克斯的看法，人類本性即慾求保持及改進其物質的生存。爲了滿足此種要求，他們需要生活資料，亦即一切的生活必需品。此處我們要注意：馬克斯是說人們祇是需要生活必需品，以維持其物質的存在而已。至於用什麼方法得到他們的生活必需品，那是另一個問題。他們可以有計劃地共同生產，共同享受。他們也可以任其自然發展地私人生產，私人分配。前者可以說是共產的社會，後者則是私產的社會。人性在這兩種社會中，都可以表現。因爲在共產的社會中，他們通力合作共同地製造維持生活的資料，又共同地「分用」它們，故其「自求保持及改進其物質生存」的衝動，可以滿足，固不用說。即在私產社會中，一部分人製造維生資料（即商品），然後再賣出去，俾使旁人亦得「購用」它們，故人們在此種私產制度下，也可以滿足其「保持及改進其物質生存」的衝動。這兩種表現人性的不同的辦法，就正是馬克斯所謂人性在「每個特殊時代中表現方式」之不同亦即，人性在共產制度

時代，和在私產制度時代，表現方式的不同。

由上述馬克斯關於人性的基本命題，再加上共產、私產、兩種制度的對照，有一個問題是清楚地解答出來了：即，人性並非根本地需要私產！人性與私產並非根本地不可分離！人性所需要的是維持生活的資料；在私產制度的社會中，因為非有私產不能「購得」維生的資料，所以當然要私產，並且不擇手段地攫取私產。但在共產的社會中，用共同「分配」的方式，也可以得到維生的資料，所以自然即不必要私產。可見私產對人性、人生、是可有可無的。而究竟有乎無乎，完全應該尋覓一個另外的標準來決定。那標準，據我們由馬克斯的著作中所能推論得到的，便是：要看有私產更能充分地發展人性，抑無私產更能發展人性？

第五章 唯物史觀的計劃社會論

一
人是有個性(individuality)的：因為假如沒有個性，他就不能自別於旁的人了。不必徵引個人主義者的淵博的論證，祇由自有歷史以來人類在各時代各方面所表現的事實看，就可以得到充分的證實。他不但具有個性，他還隨時隨地企圖發揮、表現他的個性。在消極方面，他常常是注意、關切、維護「自己的」，而忽視、甚至於侵害「別人的」。在積極方面，他也常常企求發揮他自己的天才，他想做個偉大的音樂家、淵深的哲學家、科學的發明者、左右大局的政治領袖等等。

然而人也是有社會性(sociality)的。何以呢？因為：他所有音樂的成就，哲學的造詣，科學的創發等業績，都必須在社會中，始能完成。魯濱孫(Robinson Crusoe)雖然飄流在荒島上尚可苟活，但他顯然地不能有上述的成就。即使他也可以哼一曲殘歌，那也是他飄流之前，在「社會」中學習的，由「社會」裏帶去的記憶，不能算是他自己憑空創造的。可見人是具有社會性的。

過去的哲學家大都承認人類這兩種特點。康德在他一篇不甚為人熟知的文章「政治秩序的**自然原則**」中曾提到社會性(sociality)及反社會性(unsociality)。所謂反社會性也就是

個性，特別指上述個性的消極方面的特徵。康德認為：歷史的進步有賴於兩者的調協。康德對這問題的認識是正確的。自柏拉圖以來的思想家，都有意無意地在做這種調協的工作。但是這調協的工作，却是十分地艱鉅。我們固然知道：在西洋思想家中，有的是集體主義者（collectivists），他們歌頌着以「社會」為基則的集體哲學。有的却是個人主義者（individualists），他們闡揚着「個人」重要的理論。然而，真正圓滿的社會哲學却是：（一）要把「個人」怎樣放置在「社會」裏去？（二）用什麼具體的辦法來實現這個理想？對於這兩項工作，旁的社會政治思想家，都沒有顯著的成績。集體主義者，往往因太強調了「整體」的社會，就流為一種之極權主義（totalitarianism）。個人主義者，亦每以過分強調「分子」的個人，而有無政府主義（anarchism）的傾向。

真正對於這個問題有貢獻的，祇有馬克斯。他不但有圓滿的理論，也有具體的辦法。在理論方面，他認為：如果沒有一個衡量是非的標準，則集體主義和個人主義都是「公說公有理，婆說婆有理」的。這種爭論永遠攪不清。在辦法方面，他提出了具體的措施，並且提供了怎樣實施此種措施的手段。這便是他的「計劃社會」理論及其實踐的方法；也就是本章所要講的唯物史觀的計劃社會論。

二

爲了避免「公說公有理，婆說婆有理」，馬克斯提出了一個衡量這些說辭的「準則」。他問：每個活着的人最基本的「所爲」是「爲」了什麼？他自己的解答是：「爲」保持及改

進他自己的生存。好了，這便是衡量一切社會學說的準繩。

個人之有個性，我想是無須證明的。求生存、求改進生存、就是他個性中最基本的要素。我們要注意的是：極力發揮「自我」精神，絲毫不顧他人的利害，不但是不應該的，也是不可能的。柏拉圖在二千多年前就宣稱：『個人不是自足的 (self-sufficing) 』；即使維持最低限度的生存，他都不能不求助於人，他和他的同類，必須有交換服務的合作行爲 (co-operation)。一個人最低限度的需要，也要解決衣、食、住，三大問題。有了這三種生活必需的資料，纔能維持「生存」。可是，就在這三件事中，你就得求助於人，就得和旁的人有交換服務的合作。假如你自己正在建立一座茅草屋，你同時就不能去找食料；假如你正在尋覓食料，你同時就不能建立起你那茅屋。你必須和旁的人有交換服務的合作關係，而那交換服務的合作行爲，自然就會造成了一種之分工 (division of labour)。可見，即使是維持最低限度的生存，絕對孤居獨處的個人，也不能做到。這是所有個人的自由主義者 (Individualistic Liberalists)，所應認清的限際。

但以上祇是說：個人「保持」其生存，必有賴於旁人的分工合作，亦即，他必須加入社會裏來。可是這「保持」生存，祇是限於生活必需品的獲得。假如進一步「改進」生存，那就有待於這些必需品數量的加多和品質的改善，甚至於我們可以說，有待於超過「必需品」的享受了。這種「改進」生存的圓滿實現，更有賴於人與人之間的有效的交換服務的合作及社會分工了。這正表示：爲了「改進」人的生存，人們更需要高度的「社會的」生活。所謂

人之具有「社會性」，其證據就正在這裏。同時，這種情形也就正是所有集體主義者立論所本。

當然，在這裏你免不了疑問：所謂「個性」中之成分，如自私等，是顯而易見的事實；而所謂「社會性」則是推論的結果。關於這點，我們須知：所謂人性乃是生物之性，它乃是一個發展的過程。它一方面包括着其本然的狀態(what it is)；另一方面也包括着其可能變成的狀態(what it is capable of becoming)。這種演變的過程，就是由「個性」步入「社會性」的表現。人類既不能過那種孤居獨處的、老死不相往來的生活，他既必然地要走入社會生活的境界，那就正表示：走入社會生活乃是他本「性」中的必然的需要，亦即，是他本「性」中之成分。這種把人性視為一發展的過程(human nature as development)的看法，是亞里士多德的創說，其中顯然包含着真理。

讓我們回到本題。既然「保持」和「改進」人們的生存，都需要有效的社會生活，那麼，所謂「有效的」社會生活究竟是什麼意思呢？上面已經說過了：社會的生活中包括最基本的事項就是交換服務的合作和社會分工。因此所謂「有效的」社會生活，就包括有效的交換服務合作和社會分工。怎樣纔能使一個社會的合作和分工「有效」呢？對於這個問題的正確解答，乃是馬克斯對於社會人羣最有價值的貢獻。本來討論到分工合作問題的學者甚多，例如亞當·斯密在他的「原富」(Wealth of Nations)中便有詳細的分析。但這些古典派經濟學者的分析，都祇承認人類有史以來分工合作的事實，他們承認那種分工合作的方式幾乎

就是唯一的好方式。他們沒有發現過去人類社會的分工合作的缺點，沒有找到它缺乏效率 (efficiency) 的原因何在。反之，馬克斯便把這些問題都一一解答了。

馬克斯認為自有歷史以來，人類社會的分工合作，便缺乏效率。其所以如此，實在是因為過去人類社會的分工合作都在不自覺地 (unconsciously) 進行着。何以名之爲「不自覺的」 (unconscious) 呢？我們可以舉資本主義制度下的事實爲例。在資本主義制度之下，你替我做衣服，你便是裁縫；他替我造房子，他便是建築家；我替你們寫小說，我便是小說家。由用金錢來交易的方法中，就自然地造成了一種「你取我予，我取你予」的社會合作方式。由於這種社會合作的方式，又產生了一種相應的分工形式，使每人都各有一種專門職業或工作。整個社會就依賴這種特殊形式的社會分工與合作，得以維持。然而，馬克斯却認爲：這種以商品交換所造成的分工合作，乃是「不自覺的」。那就是說，在這種社會中，沒有一個人或一個機構來安排：在該社會中多少人應該造房子，多少人應該做麵包，多少人應該行醫，多少人應該從事著作，多少人應該做其他必要的工作！相反地，在這種社會中的分工合作，完全是不自覺地按着市場上的商品售購增減情況，而決定的；完全是由於市場上自然的、無管制的作用 (automatic and uncontrolled play)，來決定多少人做麵包，多少人行醫，又多少人寫書等等。在這種聽其自然的分工合作情形下，便會有太多的人製造麵包了。因此麵包是做多了，麵包跌價了，麵包工人失業了；於是麵包工人又轉業，或竟致失業。在其他種工人也有同樣的情形。這種情形，生活在今日世界中的人們，都很熟悉。我們都已經

認為這些現象，的確是現代社會的病態，是應該診治的症候。但我們須知：古典派的經濟學者，當初還贊譽人類社會這種自然的分工合作情形呢！他們有的甚至於認為這種「不自覺的」分工合作不會使社會失調，因為他們相信：在這「不自覺的」分工合作背後，有一隻「看不見的巨手」(invisible hand) 在那裏支配着。

然而馬克斯却認為這種聽其自然發展所造成的社會分工與合作，對於人們高度的社會生活，是有莫大的阻力的。這種高度的社會生活亦即「有效的」社會分工合作，在馬克斯看來，必須在「計劃的」社會(planned society)中，始可實現。也就是說，欲求社會分工與合作提高效率，必須有「自覺的安排」(conscious arrangement)方可。上述那種聽其自然的社會分工合作，乃是阻礙「自覺的安排」的力量。何以呢？因為馬克斯認為：欲有「計劃」，欲有「自覺的安排」，必須交換工作者們，人與人接觸方可。他們人和人到一起，纔能把供給與需要的情形，有所調查，有所安排，有所計劃。然後再接着調查的結果，安排、計劃好的辦法實行，始可避免前此社會分工合作之混亂的、無政府的狀態(anarchy)按此名詞乃是馬克斯在「資本論」中所用)。可是，在資本主義的社會中，把這種本來應該是人與人之間的關係，却給變成爲物與物之間的關係了。在此種社會中，寫書的人看不見賣麵包的人，賣麵包的人看不見賣衣服的人。反之，書籍、麵包、衣服，却都在市場中聚會了。它們都按市場的價格被交換着。它們生產的多寡，也就受這種對於市場上供給與需要數量的推測所決定。我們的問題是：製造者既互不相謀，他們當然就無法控制(control)這種生產無政

府的狀態。於是供求失調乃是必然的現象；因為供求失調又必然地產生了「浪費」；又因為資本集中的規律，使貧者愈貧，富者更富，結果造成一社會中之大富極貧的事實，也是必然的現象。馬克斯因此斷定：欲求高度的社會生活，欲求有效率的合作和分工，便非令人們「自覺地」管制這個製造及分配人們生活必需品的過程不可，也就是非有「計劃的」社會不可！

總結以上，我們可知：人有個性，亦有社會性。不但維持最低限度的生存，人必得和旁人合作及分工；而改進個人的生存，尤其需要高度的合作與細密的分工。這種高度的合作與分工的社會就正是所謂「計劃的」社會。因此，「計劃的」社會乃是人性的要求。這要求在理論上可以有充分的證明；在事實上也即將逐步地證實。它不怕任何阻力；因為它是「歷史的狂瀾」，任何人休想挽回歷史的狂瀾！它也不需要道德的辯護；因為一切道德都不能違反，而必適應，人性中求保持及改進其生存的要求；更不能違反大眾集體地、自覺地、有計劃地滿足上述要求的企圖及事實。因為集體地、自覺地、計劃地滿足上述要求的方法，比個別的、不自覺的、無計劃的方法更有效率，所以，個人主義的自由主義的歌頌者，也要約束他們的歌喉；使他們的濫調不要妨礙集體地、自覺地、有計劃地滿足人性保持及改進生存的社會之實現！

三

儘管旁人可以講種種的計劃社會，但馬克斯所講的計劃社會的最主要的特點，便是必須

取消私有財產 (Private Property)。因為有私產就有私人企業，而私人企業之無拘束的發展，正是造成人類社會有史以來的生產無政府狀態的基本原因。取消了私產之後，再把整個社會重新安排，實行有計劃的分工與合作，俾使全面的供給適應全面的需要。這樣，享受纔能普遍化。祇有享受普遍化的社會，纔真正是健康的社會。以享受普遍化的社會為基礎，然後再以爭服自然，開發自然為普通「改進」人類生存的手段，這種社會的進步，纔是真的進步。在一個社會中，如果你提高你的生活水準建築在降低我的生活水準上；增加你的快樂建築在我的忍受苦痛上，這社會根本不是一個健康的社會。它遲早會要發生問題，會要崩潰。不幸現在的社會就正是如此。一個以剝削剩餘勞動為維持生活辦法的資本家，他提高他的生活水準，是建築在降低勞動者的生活水準上；也可以說，他的快樂是建築在勞動者的苦痛上。人們提高生活水準，亦即改進其物質生存，既恆以降低旁人的生活水準為基礎，於是自然就會有動物界的「生存競爭」(struggle for existence)現象。在這激烈的競爭中，當然也是「適者生存」(survival of the fittest)。誰是「適者」？不是有力出力的人，他們是被入奴役的被壓迫者。有生產手段以剝削勞動為生的人們，纔是適者。他們不但「能」生存，而且還生活得美滿！所以，在這種社會中，享受根本不是平均的，不是普遍的。其中生存競爭之烈，有如馬克斯所言：『這個社會不是一個社會，誠如盧梭 (Rousseau) 所說，它是一個野獸所居住的荒原』！

但是在真正的計劃社會中，人們保持及改進他們的生存，都不必再靠『人剝削人』(expi-

otation de l'homme par l'homme) 的手段。他們有計劃地集體生產，然後再有計劃地集體分配。他們如果想要無限度地提高他們的生活水準，他們儘可以向無窮盡的大自然中去開拓。他們可以竭盡智慮，發明機械，開發自然富源，利用自然富源。你和我不必再發生生存競爭的問題；「同行」也不必再是「冤家」；那種『生於憂患』之類的格言，也不再有意義；「奢侈」，如果它所指的已經是人人所能享受得到的高度生活水準的話，自然也就不再是貶抑的名詞；特別是，任何一個人都不必先憂慮謀生之道然後再「偷閑」做自己所願意做的工作；在一個計劃的社會中，你保持生存、改進生存的要求，已經用集體分配的方法解決了；你實際參加的工作，有最大的可能就是你所願意做的工作，所以不必再偷閑爲之。一個人做他自己所願意做的工作，他的效率一定會高，成績一定會好。如果在一個計劃的社會中，每個人都能如此，則這個社會的一切進步自然會非凡地迅速的。到了那個時候，社會進步的成果，不再是個人壟積的財富，而是提高大眾生活水準的手段。所謂『各盡所能，各取所需』，就正是這種社會的描繪。它是人類社會形態發展的最高峯，是人類自覺地管制他們各方面生活的有計劃的社會。

也許有人提出疑問：實現計劃社會最基本的步驟是取消私產，可是，沒有私產何以「保持」生存？威尼斯那個猶太商人不是說過麼：『你奪去了我的生活手段，就等於奪去了我的生命！』（馬克斯引沙氏比亞「威城商人」中語）可見私產乃是人性的需要，取消它便違反人性！

關於私產與人性，我們在「唯物史觀的人性論」一章中，已經稍為討論過了。在這裏，讓我們再強調：人性只是企求「保持」並「改進」他的生存，為達到這種企求，他需要各種生活資料，亦即各種生活必需品。在一個私人交換的私產社會中，他有私產，用個人交換的方法，來換得生活資料，以「保持」及「改進」他的生存，固然是可以的，但不是必要的；因為在一個集體生產、集體分配的社會裏，他不必用私產去換取生活資料；改用集體分配的方式，他也可以取得生活的資料。可見：並不是人性和私產「根本」不能脫離，而是過去的人類歷史就是在私產制度的大前提下發展着的。取消私產並不損傷絲毫人「性」；但取消私產的確取消人的根深蒂固的「習慣」！從一方面說，私產固能解決取得生活資料以保持及改進生存的問題，但從另一方面說，它却造成人與人間的貧富鴻溝，人與人間的剝削關係，使本質上原來可以和諧的人類，彼此敵視，互相殘殺，有如在「獸類的王國」(Kingdom of Animals)中，像馬克斯所引霍布士形容「自然狀態」(state of nature)中「人人與人人相爭」(war of everyone against everyone)的情形一樣。這不是在斲傷着整個社會的健康麼？所以，我們不必擔憂：取消私產會違反人性！但我們應該知道：取消私產確是一個困難的過程！

也許又有人提出疑問：在此種事事以整個社會為前題的計劃社會中，個人不是沒有顯著的地位了麼？個性的自由發展不是會受阻礙，甚至於窒息了麼？既然人類具有個性與社會性的兩種特質，何以單獨發揮他們的社會性呢？不是有些個人主義者們在吶喊着：「不自由，毋

寧死！」麼？

關於這個問題，我認爲許多當前的學者，都沒有把握到「自由」問題的核心。他們所提出的最好的解決辦法是：爲了希冀取得一個未來更好的東西「平等」，我們可以「暫時」犧牲自由。他們的意思似乎是：等到平等實現以後，一切現在「暫時」犧牲的自由，就又可以恢復了。

殊不知：人們既然有了社會生活以後，所謂個性的發展就必須是「在社會中的」個性發展。它的發展必然地要受限制，應受限制。它不能有畸形的發展。所謂「畸形的」發展，就是說：祇有少數人能有個性自由發展的機會，而大衆則沒有這種機會。少數人的自由，最後的分析，都祇是特權。這是我對自由問題分析的最後結果。等到自由變成了特權時，它不但不應該被倡導，反而應該被取消。凡是特權（即使是自由變成的特權）都應該永久地摒棄，不是「暫時的」犧牲。真的自由必須普遍化。普遍化了的自由，不但和平等衝突（如愛克頓 Lord Acton 所設想者），反而是在平等的大圈子裏和諧的一環。平等的境界，是人類社會性發揮的極致，也是自由的基礎。我們不要認爲如要平等即必須損失一些自由，因爲那「些」自由既已成爲少數人的特權，則取消它便是應該，而非不應該的了。人類歷史所以被認爲是進步的主要原因之一，就在於：它是一個不斷地取消種種特權的過程！（關於此問題，請參閱商務出版的拙著「政治學問題研究」中，「論自由與平等」一章，或「觀察」三卷十二期拙作「自由乎？平等乎？」一文）

講自由的先生們，要知道：個人自由的要求是在社會裏提出的。既已承認個人非在社會中不能保持生存，更不能改進生存，那麼，凡是防害提高整個社會分工合作效率的所謂個人的自由，便都得取消！資本家何嘗不認爲增加資本是天經地義的，個人的，有法律保障的神聖權利？但可惜他的增加資本是建築在剝削勞苦大眾的勞動上面的。因此：不能給他這自由！他這種自由的享受，影響了提高「整個」社會生活水準的效率，雖然提高了他，資本家，自己的！其餘的例證還多得很，我們不必一一列舉。

四

那麼，像以上所描述的計劃的社會，究竟用什麼方法來實現呢？這乃是問題的中心，而解答這個問題，我們最當注意的便是：實現這種計劃的社會必須取消私有財產制度。

在理論上，自來就有和平的轉變和暴力革命兩種主張。在事實上，我們知道過去蘇聯是用暴力革命而成功的；而現在的英國，則多少給人以和平轉變而成功的希望。蘇聯的方法是按着馬克斯的教訓，用自覺的無產階級暴力革命的方法。英國的辦法是費邊社會主義者的主張：在議會政治中，用立法來和平地轉變社會的經濟結構。關於這兩種理論，我願意介紹比爾（Max Beer）在他的偉著「英國社會主義史」中批評費邊社鉅子威伯（Sidney Webb）的話。他說：威伯祇有一點是錯誤的，即他並沒有理解馬克斯階級鬥爭理論的精義及其重要性。（見該書第二卷頁二八四）我同意比爾的看法，我不相信威伯的主張真能實現一個圓滿的社會。和平的轉變，根本不是一個有效的工具。以英國的實際政治而論，我們固然承認英國因

爲此次大戰全國經濟極度地艱窘。在這種情形之下，英國人民都承認必須有非常的措施以應付當前的難關。於是工黨上台所採取的大企業國有國營的政策，始得行通。議會政府在這個限度內，還可以發揮它的效能。然而，我們絕不可認爲這就是大規模地，根本地取消私有財產制度的表示。不但私產制度根本不能用這種所謂「和平的」方法取消，資產階級的主要利益，還是被加意地保護着。政府各重要部門，都直接間接地與既得利益階級，有着密切的關係。二次大戰前，英國何以在「九一八事件」中，袒護日本？何以在對希特勒問題中，犧牲捷克？這都是他們認爲：只有那樣纔能保持她國內既得利益階級的利益。可是等到既得利益階級在國外的利益真正動搖或被侵害的時候，她便十分堅決地宣戰了。這可以充分證明行政、立法部門的措施維護本階級利益的事實。司法部門呢，它也不見得有「出塵」的特性。著名的「拉斯基教授 (Prof. Harold J. Laski) 事件」，足以說明英國的陪審制度和納稅階級的密切關係。我們可以說：陪審官的良知 (conscience)，也不能擺脫階級的偏見。拉斯基的敗訴，充分地證明：在一個階級制度的社會中，司法部門也不能中立。歸結起來，還是馬克斯說的對：政府祇不過是階級鬥爭的工具而已！它是經濟上佔優勢的階級，壓迫另一階級的武器。在此種情形下，我們由英國自然看不到任何希望。和平革命根本是不會有有效的。政府既然受既得利益階級的支配，你希望它造出和平革命的奇蹟，絕對是不可能的事情。

即使再退一步，假定承認一個政府有實行和平革命的決心和可能，試問當它宣佈把所有私產收歸公有時，會不會遭遇到資產階級的反抗？一定會的！馬克斯曾經形容資產階級對

於其資產的依戀道：『你取消我當做資產階級的存在，就等於取消我「唯一的」存在！』你看他（資產階級）的偏見與錯覺該多麼大！取消唯一的存在等於死，上述的話，意即：他認為不讓他做資產階級就等於不讓他活而叫他死！這是什麼邏輯？然而儘管其不合邏輯，也儘管是自利的偏見，是自私的錯覺，但事實上，資產階級的信念及行爲的的確確是如此。他既然有這種感覺，你要想取消他的私產，豈不會遭遇到他們的「殊死」鬥麼？從這方面着想，試問「和平的」轉變是可能的麼？

馬克斯所提供的便是武力革命的辦法。他深切體認到：資產階級不會輕易放鬆他們的私產，他也深切認識政治組織的性階級，所以他決不倚賴道理的說服，因為他認為階級利害的取消，是不可以「理」喻的。就這一點說，馬克斯的方法是和號稱理性政治的民主政治的方法相左的。但是，那有什麼辦法呢！「理性」只能說服資本家行小惠，不能根本說服他取消他所有的私產。而且，即使講理性，也發生以下的問題：是你的理性，還是我的？是資本家們的理性，還是無產階級的？說來說去，理性也不免有階級性。即使理性本身沒有階級性，但理性的考慮，却受考慮者的階級性所影響與支配。因此，取消私產，非用暴力不可。

或者有人說：安見計劃社會不是階級的偏見呢？我們的回答是：無產者要求取消私產的計劃社會，雖然是爲了不滿於他們本階級困苦的生活情況，但在取消了私產之後，便不再有的「階級」，大家集體地生產，集體地分配。到了那種境界，便可謂已經實現了本章開端所講的「整個人類」社會性的最高要求。這並非某一階級的特殊利益的實現。在馬克斯看來，這

種最高要求的實現，不是由於道德格言的功效，也不是由於宗教家的說教使然。它乃是無產階級在求解放自己的過程中，也解放了全人類；在實現他本階級的利益中，也與所有被壓迫階級利益吻合。我們可以說：計劃社會乃是人類必然趨赴的目標，因為這是人類發展其「社會性」的必然的結果。而無產階級則担負起這個歷史的使命。小資產階級，知識份子雖然並非不能革命，但因為他們對於舊社會並未絕望，所以絕對不是革命的中堅份子。馬克斯認為：計劃社會的實現，非暴力革命不可；這革命的擔子，又非無產階級担起不可。

第六章 唯物史觀的永久和平論

「永久和平」(Perpetual Peace)是德國思想家康德(Kant)首先創用的。他曾經寫過一本討論永久和平的書，提出解決這問題的許多辦法。這本書增加了康德的美譽，各國政治思想家，都很注意它。然而，康德所提供的辦法，並未解決了永久和平的問題。他的方法在實際上都不能行得通。真正提示解決永久和平問題具體辦法的是馬克斯。本節先略為介紹康德的主張；然後再說明他和馬克斯對這問題的認識根本不同。其餘各節分述：當前「兩個世界」對立的情形，乃是永久和平問題的核心；以及馬克斯派對於解決此問題的意見等等。

先講康德。康德固然是個大哲學家，但康德在國外的聲譽，却和他那本小冊子「永久和平論」有密切關係。他不但是最先用「永久和平」這個名詞的人，而且他對於世界和平的看法，直至今日，也還是很新穎的。他認為：人類歷史是進步的。推動這個進步，也許有許多複雜的因素；但是，和平却是一個最基本的條件。沒有和平，不但不會有建設及進步，而且還會產生無情的、大規模的破壞。因此，他認為永久和平，應為一般人所企求，並設法促其實現。

他曾建議一種取消戰爭的組織。這種組織及其工作，一則很像國際聯盟之類的組織，再

則也有像裁軍會議之類的措施。他擬定許多限制軍備的條款，限制借外債來擴充軍備，又有一些秘密條款以消弭戰爭。這種機構如果實際上建立起來，大約就和第一次大戰後的國際聯盟，相差不遠了。然而他這種思想的年代，却比國聯早了一百五十年。這當然是很有意義的創見。論者謂近代以世界永久和平爲目的的國際組織，就是受了他的影響，並不算誇大。

康德這種見解，正如他在道德哲學上的態度與主張一樣，也祇是假定一個目標，鼓勵人們趨赴而已。他並沒有十分清楚地說明：怎樣走近這個目標？在趨赴這個目標的過程中，會遭遇到一些什麼具體的困難？對這些問題，有具體解答的是馬克斯。

許多人認爲：馬克斯既宣傳「暴力」革命，當然就不會有什麼關於「永久和平」的見解了。其實這是錯誤的看法。馬克斯不但有關於世界永久和平的見解，他還有一套達到這種永久和平境界的辦法。他仔細診斷現在世界所以不能有持久和平的病源，究竟在那裏？他找到了那個病源，並且他也開了一個對症的藥方，特別是，他堅持非使用強烈的藥劑不可。一切緩和性的藥劑，都不能達到根除妨害永久和平病源的目的。我們以下先看：世界永久和平在當今世界政治中，不能達到的結癥何在？然後再詳述馬克斯派的解決方法。

二

在現代而談世界永久和平的問題，我們必須知道：這問題實在包括着兩個問題。第一個問題是：資本主義國家與資本主義國家之間，能不能有永久性的和平？第二個問題是：資本主義國家與社會主義國家之間，能不能有永久性的和平？

在資本主義國家之間，它們雖然都在經濟上實行着資本主義的制度，但是它們的利害關係是可以衝突，甚至於說，是必然衝突的。它們爲了爭奪殖民地、原料、一般的資源、希有的金屬、市場等等，都可以發生衝突。衝突而不獲和平的解決，又都可以發動戰爭。第二次世界大戰，就是最好的證明。因此，如果沒有調協它們之間的利害的妥善辦法，我認爲資本主義國家之間，是不會有永久性的和平的。

在資本主義國家與社會主義國家之間，更不會有持久性質的和平。這個問題便是近來有許多人討論到的「兩個世界」的前途發展的問題。這問題大概是這樣的：從蘇聯建立社會主義的國家起，我們可以說，在世界政治中，就有了資本主義國家與社會主義國家的對立。這種所謂「兩個世界」的對立，到了第二次大戰以後，纔更爲明朗化。

首先要知道：這個對立是有具體事實的。拋開枝節不談，兩者對立的骨幹，却是經濟制度。在資本主義的國家中，承認私產的權利，自由競爭的原則，一切企業私營；在社會主義國家中，取消私產，工業國有國營。這都是具體的差異。由經濟制度不同而產生的結果，例如資本主義國家的工人失業，週期性的恐慌，社會貧富的不均等，和社會主義國家的充分就業，避免恐慌與不均現象相比，便成了強烈的對照。

其次須知：不但兩者經濟制度不同，它們所根據的基本原則也不同。資本主義國家的原則，是自由主義的理論：「一任所謂『放任自由』，私人競爭，把社會的生產及分工都付諸「看不見的巨手」來支配。社會主義國家的原則，是社會主義派的理論：他們看重計劃經

濟，產業公有，實行有計劃的社會生產及分工，以求避免資本主義國家貧富不均，供給與需要不能呼應等現象。根本言之，它們在基本原則上的不同，便是：私產制度下自由放任的生產，和取消私產計劃生產的不同。

再次便是：由於上述具體制度上及基本原則上兩方面的不同，又產生了心理的敵愾。馬克斯派的社會主義，本來主張世界革命，過去有第三國際的組織，近來又有新的國際性的組織。所以，共產黨在現代的政黨中，乃是可以超越國家界限活動的政黨。這自然也會引起資本主義國家的戒懼心理。而二者之中，一則因有失業，貧富分野，所以造成社會及政治的不安定；另一則充分就業，有計劃的生產及建設，一切都比較安定。這也不能不發生嫉羨的心理。凡此種種，都是不易剷除的心理隔閡。

第二次大戰以後，唯一的社會主義國家之蘇聯，與典型的資本主義國家之美國，又因上述制度、原則、心理上的距離，而互相擴充在世界政治中的勢力範圍，以謀自保。這便是最近引起人們擔憂所謂「兩個世界」對立之前途的原因。

以上可見：就既往的事實看，資本主義與資本主義國家間，未能保持持久的和平，它們因為利害的衝突，曾經一再地發動大規模的戰爭。至於資本主義國家與社會主義國家間的關係呢，以今日兩種國家在經濟制度，經濟發展的原則，以及因之而生的心理敵愾言，將來也是不會有持久的和平的。這結癥究竟是在那裏呢？

三、

先解答資本主義國家與資本主義國家之間的問題。這結論是雙重的。第一個結論是：主權國家 (sovereign states) 之間，根本不能調協。第二個結論是：在主權國家的背後，實在還有一個更根本的各國間經濟利害衝突的問題。這種經濟利害的衝突，就因為它們根本是不同的經濟集團，而這些不同的集團，又以主權國家為外形、為軀殼。

一、先說主權國家。國家的主權根本妨害世界和平。近代國家就正是所謂主權國家。誠如黑格爾的意思：國家是一個個體 (individual)，猶如在其他個體中一樣，國家是自有其個性的 (individuality) 的。既有個性，便有差異，而差異的見解及差異的利益，正是國際間的糾紛及戰爭的重要原因。這種差異，在黑格爾看來，乃是任何以求永久和平為目的的國際組織的真正致命傷。因為既成爲一個國家，便有其獨立性，獨立也正是個性的別名。既然永遠不能沒有獨立性、個性，則自然就是永遠不能有國際性的永久和平的組織了。就承認主權國家與世界和平衝突一點說，黑格爾這種理解是正確的。

近代主權國家，在它的發展史上，可以說分成兩個階段。第一個階段，當它在近代史剛剛興起的時候，它把政權由教權中解放出來，把政治社團的國家，造成在所有其他社團中唯我獨尊的地位。它的功用就是疏導各社團之間的關係，監督各社團的活動。凡此種種工作，都可以說是有益於人類文化進步的工作。固然，這進步仍然是在國家範圍內的進步。這一段的發展，可以說是國家之喜劇性質的扮演。

但它在第二個階段中的發展，便扮演着不愉快的節目了。因為主權國家的後期發展，就

變成了在國際社會中製造彼此不調、敵愾、以至於戰爭，的角色了。何以呢？因為，既是主權國家，便具有獨立的特質。既然獨立，便自然是「各自為政」的，不受任何其他國家約束的。它在國際社會的交往或糾紛中，便都是自己替自己做主的主人。假如它和其他國家間的糾紛，能自動地彼此讓步，當然最好；假如不能，則一切仲裁、調解等機構，也都是對它無可如何的。而最後就只有訴諸戰爭一途。這也是自有其邏輯的：因為既然自己有主權，則別人的勸告當然可以不聽，而獨行其是了。單就政治方面看，兩次世界大戰，都可以說是由於主權國家造成的結果。至少，我們可以說，祇要有主權國家存在，則這些主權國家對於一個糾紛之不聽勸告，訴諸戰爭，便不是不合什麼「法」的。就這一點言，現在國際社會的一切，可謂尚在自然狀態 (state of nature) 之中。

因此，我們必然地得到一個結論：欲求世界和平，必須取消「主權」國家，或國家的主權。祇有把國家的主權取消後，一個國家纔能聽從調解，而避免一意孤行地發動戰爭。這樣纔會有真正的世界和平。

可是，當一個國家失掉了主權，聽從一個更高的命令後，是否還應該被叫做國家？這是很成問題的。而且，這樣一來，有把現在的國家弄到一種「國將不國」的地步的。然而這却是事實的必然。我們如果不要世界和平則已，假如要，我們便非根本取消主權國家不可！

二、進一步的分析，便可知所謂主權國家在國際社會中的堅持已見，一意孤行，乃是祇從政治方面，來理解這個問題。實際上，這政治的背後，是有經濟背景的。試問：主權國家

在國際社會中，都是「爲」了什麼事情，纔一意孤行，發動戰爭的呢？是爲了甲國相信自己宗教是正教，而乙國的是邪教，纔發動戰爭的麼？是爲了相信本國的民族優越，而他國的民族低劣，纔發動戰爭的麼？這些情形，在過去當然都是有的；但是宗教及種族的敵愾，在開明的教育下，都祇是些偏見，這些偏見都可以由人類的頭腦中，剷除去的。

國家與國家之間，真正不易剷除的敵愾，還是經濟方面的問題。在近代國際社會中，支配主權國家獨行其是，發動戰爭的動機，大都是經濟的。日本爲什麼侵佔東北？希特勒何以發動二次大戰？還不都是爲了經濟的利益！

因此，政治上的主權國家祇是一個軀殼，而經濟上的資本主義制度，纔是真正支配當代主權國家行動的靈魂。同是資本主義經濟制度的國家，但卻有不同的政治壁壘。有了這些壁壘，不但資本主義國家，對於工業落後的國家，可以因殖民地、市場、原料的爭奪，而發動侵略的戰爭；即資本主義國家之間，也會因彼此利害的衝突，而有規模的戰爭。日本之侵佔東北，英、德之開戰，便可以分別地做爲上述兩種情形的例證。

我們可以歸結說：主權國家在政治上可以說是與世界和平衝突的。但這衝突的背後，卻有經濟的背景。這背景便是自成系統，自成壁壘的資本主義。如果在經濟上一天有資本主義系統存在，在政治上便一天不會取消主權國家。而世界真正永久的和平，也就一天不能實現。所以，歸根結蒂：欲求世界和平，非取消主權國家不可！欲取消主權國家，非自取消資本主義開始不可！

至於資本主義國家與社會主義國家間「兩個世界」的對立問題，照唯物史觀的看法，那就更簡單了：兩者不但是對立的，而且是絕對不相容的。我們由上面第二段所舉出的兩種國家在經濟制度上、在基本原則上、以及在心理上的不同與敵愾，使令它們根本無法調協。豈但不能調協而已，而且兩者都必然地有「誓不兩立」的感覺。資本主義國家，當然不願意世界上有社會主義的國家存在。因為所謂資本主義國家，就是資本家所壟斷的國家，它的利益，是必然地以資本家的利益為前題的。既然如此，則有個社會主義國家存在在世界上，自然是對它的一種威脅。並且實際上，罷工的風潮，違反資本家利益的政黨組織等等，也都必然地要受那個社會主義國家行動的影響。

社會主義國家既遵行馬克斯的學說，它當然以「世界革命」為目標，它當然要服膺「全世界的無產階級們，聯合起來！」的主張。遲早姑不論，祇要它是馬克斯恩格斯科學的社會主義的信徒，它總歸是要發動世界革命的。等到真正的世界革命完成了以後，主權國家當然是消滅了。資本主義的私有財產制度也消滅了。照唯物史觀的看法，祇有那時候纔會有「永久的和平」。

委託武昌國氏文化供應社
代訂各種雜誌迅速省費

唯物史觀精義

(版權所有不准翻印)

三十七年六月初版
七月再版

三〇〇〇一
一五〇〇〇

著者 吳恩裕

發行人 儲安平

發行所 觀察社

上海北四川路一九七二號內一號

基本定價：國幣八元

#10
264363

10

