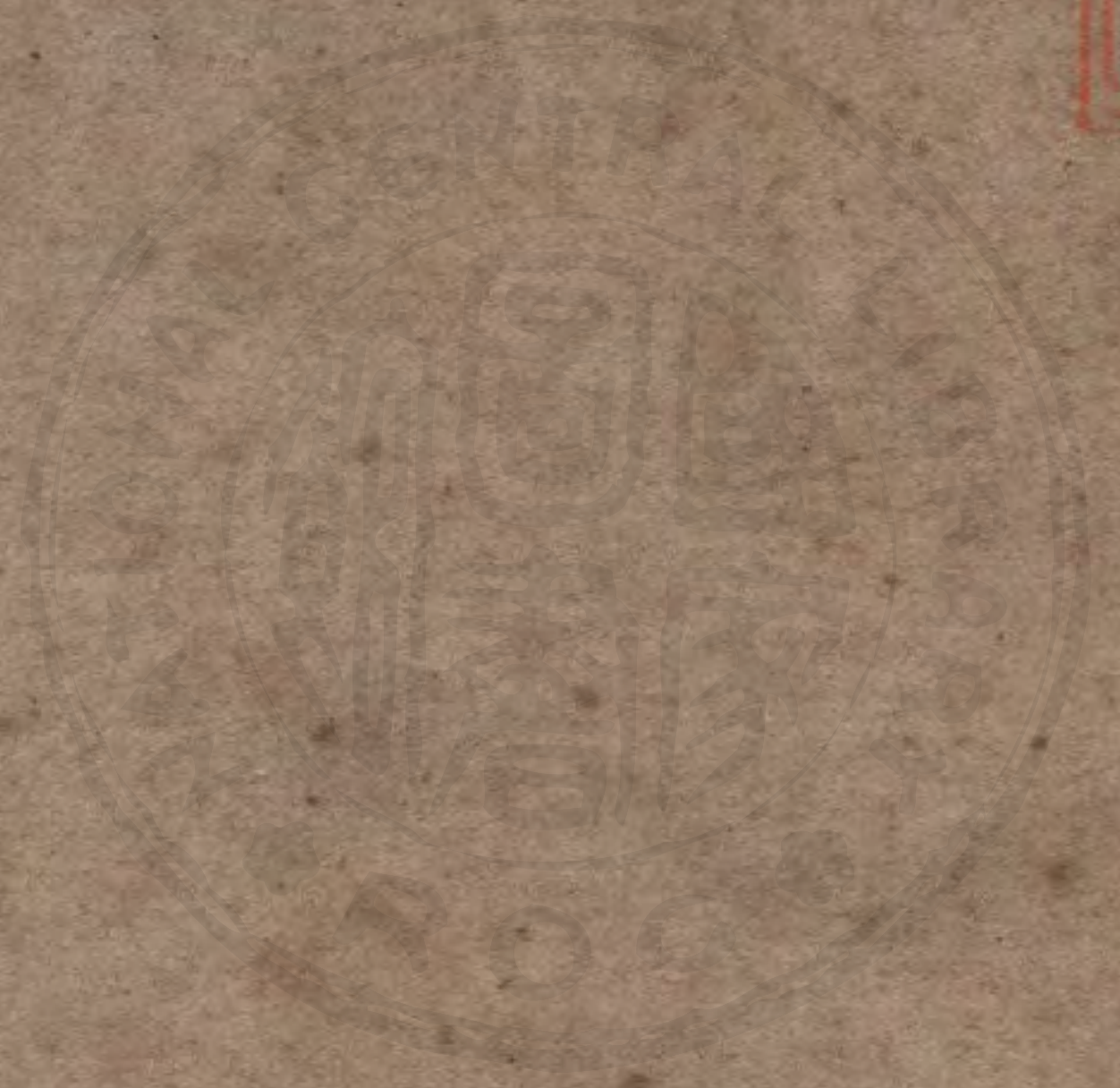


馬克思的政治思想

吳恩裕 著



商務印書館印行



由國家圖書館數位化、典藏

馬克思的政治思想

吳恩裕 著



商務印書館印行



自序

流光易逝，我回國忽忽已經五年了。數年以來，我的舊師友和我的學生，都希望我把我在英國倫敦大學政治經濟學院的博士論文：*The Evolution of Marx's Social and Political Ideas with Special Reference to the Period 1840-1848*，譯成中文出版。因忙於其他工作，我終於沒有把它整個地翻譯出來。一九四三年八月，蟄居四川江北柏溪，稍有餘暇，我纔正式開始這項工作。十月以後，又因他故而致延擱。到一九四四年三月，移住沙坪壩嘉陵江畔；乃以二十日的時間，把未完的部分譯成。

本書的性質，猶如我十年前出版的那本馬克斯的哲學一樣：既不取感情上的贊成態度，也不取感情上的反對態度。我祇是對馬克斯的學說，做純粹學術的研究。本書的範圍，不限於中文書名中的「政治」思想，也不限於英文原題目的「社會及政治」思想；取材的時代，亦非囿於一八四〇——一八四八、八年內的作品。在本書中，我分析馬克斯所有關於方法、哲學、歷史、經濟、政治、倫理各方面的理論；取材方面，也涉及馬克斯生平所有的著作。英文題目原來是：*The Philosophical, Ethical and Political Ideas of Marx*。現在的題目是我的導師拉斯基教授 (Prof. Harold J. Laski) 最後改定的。他所以這樣改者，是爲了註冊的方便。因爲當時倫敦大學的高級學位委員會，懷疑我能寫這樣範圍廣大一個題目，而我的導師拉斯基則相信我能寫。所以，他最後給我改定此題，表面上限於研究馬克斯的「社會及政治」思想，又加上由一八四〇到一八四八年代的限制。但他卻告訴我：原稿的內容不必更動；並且他解釋：他之所以如此改者乃是 *in order that the philosophers of the University may not put in their hands!* 他希望我安心地繼續寫下去。

我的論文是在一九三七年春至一九三九年春寫成的。在論文屬稿的各階段，都得到拉斯基教授熱心的鼓勵與指導。他曾經給我修改過原文第一章的文字，借給我必要而難得的參考書籍，介紹 Max Beer 先生討論某些



問題。尤有關係者，是他對我經濟上的幫助。一九三八年尾中國政府命令：『與抗戰無關』學科立即停止公費。我所研究的政治思想，自係在『與抗戰無關』學科之列，照章應即停止公費。當時不但論文實際上未寫完稿，距考期也還有一學期（英國大學每學年分三學期）尚多。幸經拉斯基教授私人資助我六十英鎊，我纔得繼續住在倫敦，寫完論文，得到學位。他又曾高興地告訴過我：他將把我的論文介紹給倫敦 George Allen & Unwin, Ltd. 公司出版。我於一九三九年四月回國，九月歐洲戰爭爆發，絕少消息，論文出版與否，不可得而知矣。今當中文本行將付梓之時，回憶他對我的論文的一切評語，我最不能忘懷的，是他所說的：『I believe it will be a valuable addition to the literature of its kind.』一句話。慚愧之餘，我謹在此志感念之私。

倫敦大學政治經濟學院的 Charles H. Wilson 先生和我常討論論文中的問題，並修改我的文字。劍橋大學 經濟系的 Maurice Dobb 先生是我的外校考試人。我的論文之中有一兩點和他的見解不同，口試時發生辯論。我佩服他的鋒利批評，欽敬他能尊重自圓其說的異己之見。我的論文中又有對於美國紐約大學 Sidney Hook 教授著作的批評。當拉斯基教授遊美時，曾經把我的批評告訴他。他不但同意我對他的批評，並且託拉斯基教授向我代致感謝與期勉之意。對以上諸位，我均在此致謝。Miss H. Perls 和 Miss H. Margsa 對於我讀德文 原文的 Marr-Engels Gesamtausgabe，都會幫忙，亦所感激。

關於譯稿，也有應提及者。第一章講馬克斯方法的初稿，曾發表於青年中國季刊第二卷第二期。第六章末段講馬克斯的人性論，曾發表於新評論第一卷第三期。第三、四兩章講馬克斯的唯物史觀及革命理論，曾發表於國立中央大學法學院出版的社會科學季刊第一卷第一期。第二章譯稿係由余無忌同學代譯。譯筆暢達，我在改稿時幾乎就沒有什麼更動。一九四〇至一九四一年的下學期，我曾在國立中央大學政治系開過一班西洋政治思想專家研究。第一個政治思想家我選的就是馬克斯（原計劃陸續講柏拉圖及盧梭等）；而所用的講稿，即係根據我論文中一部分的譯稿。復次，儘管英文原文是出諸己手，但本書的文字仍然脫不掉譯文的語氣。大概若非另屬新稿，則這種情形是不可避免的。

我於一九三六年赴英時，原不想讀學位。經張東蓀、胡石青、周天放諸先生函勉，我纔寫此論文，完成學位工作。現在胡先生、周先生已做古人，追思昔日的情誼，不禁黯然！馮友蘭、蕭公權、張奚若、浦薛鳳、錢端升諸先生均曾先後鼓勵本書的譯述與出版。我在國立中央大學任教期中，張匯文、李泰華兩兄殷勤的勉勵，也有助於譯稿的完成。均統此致謝。

若沒有內子宋漱青在倫敦三年以及回國後五年不斷的幫忙，英文論文及中文譯稿，都是不會完成的。

著者，於重慶沙坪壩嘉陵江畔寓舍，一九四四年，四月。





目次



自序

第一章	方法與方法論	一
第二章	反玄學的論證	二七
第三章	唯物史觀考釋	四五
第四章	革命理論闡微	六六
第五章	評康德及邊沁	八七
第六章	論道德與人性	一〇九



馬克斯的政治思想

第一章 方法與方法論

一 引論：方法論

本章目的在說明：馬克斯自己方法的性質，以及他對於方法論 (methodology) 的意見。爲易於了解他自己方法的性質起見，我們在引論中先講他關於方法論的見解。方法論乃是討論：許多不同的方法，在科學研究過程中的相互關係；並指明在此研究過程中，到某一階段用某種方法。一般講馬克斯學說的人，都不講他的方法論，其原因大概是因爲材料太少。但據我所知，馬克斯並不是絕對沒有關於方法論的見解。下面一段話，便是講方法論的；可是它在方法論上的含義，卻一向沒有被人注意。

『自然，陳述法 (method of expression) 在形式上是與研究法 (method of investigation) 不同的。後一種方法必須把對象詳細研究：即分析其不同的發展形態，並考求此諸形態的內部關係。把這段工作做完，纔能把實際的運動圓滿地描繪出來。若描寫的很成功，亦即，若對象的生命反映在心理上像反映在鏡子上一樣，則我們視之，就像祇是一個超經驗的結構似的』。(註一)

這段話非常重要。一、馬克斯明白表示：凡一種科學的研究皆有兩個階段；即研究的階段與陳述的階段。又據『把這工作做完』一語，可知研究的階段在陳述的階段之前。二、在研究的階段中，我們必須用研究法。這種方法即『面對事實』與『比較事實』。(註二) 在陳述的階段中，我們用陳述法。即把用研究法得來的知識，描述出來。

凡科學方法必先與外界物事接觸。若想研究這些物事，『所有的科學必皆以經驗為根據，且能將由感官所得的材料，付諸理性的研究法之研究』。（註三）在這種理性的研究法中，『歸納、分析、比較、觀察、及實驗，皆為主要的工具』。（註四）利用這些有用的工具，然後我們可以『詳細地研究對象：即分析其諸發展形態，並且推究此諸形態的內部關係』。把這個工作做完，我們不僅知道了所研究之對象的根本特徵，也知道了它的不同的發展形態之內部關係。

我們既由研究法清楚地「知道」了對象，那麼在我們心理中，即留下了一個它的印象。用恩格斯（Engels）的名詞說，即我們有了一個該對象的「心理影像」。（註五）但我們若想把由分析得來的結果，一傳達給旁人，我們必須用另外一種方法，來直接描摹那個「心理影像」，間接描摹外在對象本身。這種方法就是陳述法。假如我們的陳述或描摹圓滿地成功，則外界物事的「生命」反映在我們的心理上，就像它被反映在鏡子裏面同樣的清楚或逼真。這個「心理上反映出來的」對象，看來似乎僅是一個與經驗無關的概念；實則它乃是由一個勞苦的經驗過程而得來的。換句話說，它乃是經過研究法的觀察、分析、比較、試驗等手續而得來的。

我們已經知道，研究法的工具是歸納、分析、比較、觀察、和實驗。但在陳述法中有些什麼工具，馬克斯並沒有說明。他雖然自己沒有說明，我們可以斷言：陳述法必以語言為第一工具。祇有用語言中的「字」，纔能把外界的「物」表示出來；用語言中的「句」，把外界的「事」表示出來。既用語言來表示外界的物事，則因語言本身必受文法學與修辭學的限制，所以特語言為工具的陳述法，也必須受它們的限制。如果違反文法和修辭的規則，即不會有明白的、成功的陳述。如果演繹邏輯是一種釐清語言之意謂及涵義的東西，則它亦是有效的敘述之一種必不可少的工具。成功的陳述也不能忽視演繹邏輯。

研究的對象之「真實的生命」在被「描摹」後，無論描摹的怎樣成功，也不能不失掉其「生動氣」。因此，馬克斯說：『自然，陳述法在形式上是必與研究法不同的』。「必」不同云者，因為這不同是「不能不

然」的。在研究法中的真的物與事，到了陳述法中，不能被翻譯成字與句。也就是說，我們既不能把實際的物事，當做敘述的工具；也不能拿「心理影像」當做敘述的工具。「心理影像」是每人心理中所私有的東西；若不譯成語言文字，也無法傳達。「形式上」不同云者，因為在研究法中的物事，是我們感官所認識的活的物事的形態；而陳述法中的物事，則被譯為死的字句的形態。馬克斯的意思是說：這兩種方法形式上儘管不能相同，但它們都是任何科學研究所必用的方法，大體上說，研究法是獲得新的實質知識的工具；陳述法是表現這種知識的工具。

二 社會研究方法的性質

上述馬克斯方法論的見解，對於我們了解他自己所用的方法很有幫助。馬克斯認為自然現象的研究法，與社會現象的研究法不同。他不相信社會現象也可以用研究物理現象的方法來研究。如物理學上的以試驗為基礎的「證實」，則顯然不能應用於社會現象。馬克斯以為在社會現象的研究中，以下三項是主要的工具。一、事實的「分析」或利用「抽象能力」；二、「面對事實」及「比較事實」；三、推求社會上層結構之歷史經濟動機的方法。以下分別說明。

一、分析社會事實的「抽象能力」 馬克斯在他的哲學的貧困一書中，即贊成「分析」(analysis)。(註六)他又認為在社會的分析中，我們的「抽象能力」(Die Abstraktionskraft 英譯為 power of abstraction) 是本要素。他說：「分析經濟的形態，顯微鏡和化學試驗，都是不中用的。抽象能力必須代替此二者」。(註七)這段話明白地表示，「抽象能力」在社會經濟的分析中，是一有用的工具。

但在下述兩段話中，馬克斯又像自己在矛盾了：「所有存在的，所有生存於陸上水中的東西，都可用抽象能力（著者按：哲學的貧困，原為用法文寫成的。「抽象能力」一詞在原著中是：a force d'abstraction）給變成一個邏輯的範疇」。(註八)「用抽象能力，我們（著者按：馬克斯上文是批評「形上學家們」，所以此

處之「我們」，並非馬克斯「自道」，乃係指那些喜歡用抽象方法的形上學家們。（已把所有的物事給變成一個邏輯的範疇了）。（註九）

馬克斯說上面的話時，是在攻擊普魯東（Proudhon）那種以「抽象能力」為特徵的「形上學的思考方法」。照後兩段話的意思，則馬克斯似乎又表示「抽象能力」不是求知識的有用工具了。它祇能給我們弄出些空洞的邏輯範疇而已。因此，上面所引第一段話與後面的兩段話便似乎矛盾了。即一方面他主張抽象能力是社會科學中必要的、有用的方法；另一方面又認為它是形而上學的方法，不可用的方法。據我考證的結果，我認為這僅是語言上的矛盾（verbal contradiction），而不是真實的矛盾（real contradiction）。也就是說，這祇是馬克斯用字之不慎，而非真的自己矛盾。所謂語言上的矛盾，即經過了我們的精細分析之後，實質上並不矛盾。我們有什麼證據，認為上述這個矛盾僅是語言的而非實質的矛盾呢？最可靠的辦法，就是證明：前一段話中所用之「抽象能力」一詞，與後兩段話中所用的「抽象能力」一詞的實際所指，並非一物。亦即，說明它們儘管字面相同，而其意義則不同。茲證明如下。

馬克斯反對形上學的思考方法，說它用「抽象能力」。這個「抽象能力」，實則係指一種很特別的思考過程。這種特別的思考過程，據馬克斯自己說，就是「逐漸離開了物事，反而認為已達深知該物事之境」的一種謬誤思想。實則，在馬克斯看來，這種思考過程祇是「把人所熟知的物事之特徵，給變換成了邏輯的概念」（註一〇）而已。形上學家即用這種思考方法，把世間一切物事，都給變成了邏輯的範疇。並且又用那些邏輯的範疇，來組成他想像中的「範疇世界」。推其來源，這種思考方法並不是普魯東的；而是黑格爾（Hegel）的。

（註一一）馬克斯早年熱心於黑格爾的著作，特別是他的邏輯學（Wissenschaft der Logik）。所以他對黑格爾這種思考方法，知道的很清楚。我們且看他怎樣諷刺地批評這種思考方法。他說：「假如由真實的蘋果、梨、梅子、杏子，我能「用思維力」組成一個普遍的概念「水果」，並且假如我再進一步妄想我這個抽象概念，即本來是由真實的水果得來的「水果」概念，能夠當做離開梨、蘋果等等而獨立存在的東西，我自然可以宣稱——

玄想地表示——「水菓」一概念是梨、蘋果、杏子等等的「本體」了。因此，我也可以說，梨之所以爲梨，蘋果之所以爲蘋果，是不重要的。它們的真實的，可感覺的存在，是無關重要的；它們的要素，乃是我給它們抽象出來的那個水菓「概念」』。(註一三)馬克斯又接着說：『這種方法是不會含有多量知識的』。(註一三)何以呢？因爲使用這種方法的人，實際上『是把他自己的活動，亦即，他自己用由蘋果的表象跳到梨的表象的「抽象悟解力」的活動，當做了「水菓」自己的活動了』。(註一四)結果，這種方法所給予我們的，當然祇是一些空的範疇了。

但當馬克斯說「抽象能力」是社會究研中之有用的心理工具時候，他乃是指「由單純概念起始，歸結到複雜概念的方法」。(註一五)照馬克斯的意見，這種方法「顯然地是合乎科學的正確方法」。(註一六)在這種方法中，我們既然已經用「抽象能力」得到「複雜概念」之後，我們便不應該把它視爲一個：能離開其具體組成分子而單獨存在的空體。我們應該再用一種「由抽象回到具體的方法」(註一七)把「在我們推理過程中的抽象定義，應用到具體物事的再生產 (reproduction 或譯摹本) 上去」。(註一八)也就是說，在社會科學的研究中，我們應該「永遠把對象——即社會——把握在心裏，當做我們出發的前提」。(註一九)試用馬克斯自己的例證來說明。當我們分析資本主義社會經濟的時候，我們必須由單純的、具體的「勞動產品之商品形態——或商品的價值形態」(註二〇)出發。因爲商品的價值形態是資產階級社會的「經濟細胞形態」。(註二一)可是，一旦我們由此細胞的分析，一步一步的分析到資本主義社會的「整個的有機體」的組織時，我們卻不要忘記了：這個「整體」(著者按：即資本主義生產方法全體)並不是個與經驗無關的結構或概念。它乃是一個「有許多異點的，許多東西的集合體，亦即一個歧異成分的統一體」。(註二二)一個膚淺的觀察者，也許認爲分析細胞形態是在做瑣屑的事情。可是，馬克斯說：『事實上它是在分析瑣屑之事，但這些瑣屑的事情，卻和用顯微鏡的解剖學所分析的東西，同樣重要』。(註二三)所以，馬克斯說：『從最單純到最複雜的抽象思考法則，是與實際的歷史過程相符合的』。(註二四)在馬克斯看來，這纔是正確的方法。

照以上的分析，我們可知形上學家所用的「抽象法」，根本有一種「把物事之顯著的特徵，給抽象成爲邏輯的空名」的壞結果。而社會科學家所用的「抽象法」，則係「由最單純到最複雜」的對具體物事的分析。這樣一來，則上面第一段那個「抽象能力」和後兩段那個「抽象能力」，實際上所指的對象並不是相同的。既然實質上這兩個名詞沒有指述同一件東西，則馬克斯即沒有自己矛盾。不過，爲了清楚起見，最好把在社會科學中有用的那個「抽象能力」改名爲「分析能力」。實際上馬克斯也常用「分析」這個字。

二、「面對事實」與「比較事實」 我們既知道「分析」，即「抽象能力」的運用，是社會科學中的有用工具，現在則須知在社會的研究中，第一要務便是對於實際物事的分析。馬克斯認爲分析應從實際的事實開始。這就是所謂「面對事實」。(註二五)所謂「實際的事實」，似乎有兩種可能的涵義。馬克斯何以側重「事實」呢？因爲他認爲：在社會現象的研究中，「可以做我們出發點的，並不是「觀念」而止是「物質現象」」。(註二六)但我們都知道，凡是研究社會現象的人，差不多沒有從「觀念」出發的。那麼，馬克斯上面的話，豈非無的放矢？實則不然。馬克斯說上面的話之原因，乃係對當時德國流行的黑格爾傳統之形上學思考方法的一大反動。這一點，我們祇要一看馬克斯對普魯東的批評，(註二七)便可證明他特別注重「事實」是有所爲而發的了。

其次，何以馬克斯又加重「實際的」一詞呢？關於此點我們須知：馬克斯把我們認識外物的「表象」或「形式」與「實體」是分別開的。他說：「如果表象或形式若和物事的性質完全同一的話，則科學即無用了」。(註二八)「用日常經驗來判斷，科學的真理永遠是似是而非的；因爲日常經驗祇捉到了物事的虛偽的表象」。(註二九)「正如天體的表面運動，祇有深知其內部運動（這種運動是非我們的感覺所能領悟的）的人，纔能深切了解一樣；同樣，祇有一個深知資本之內在性質的人，纔能對於競爭(competition)做一科學的分析」。(註三〇)那就是說，科學的真理，以常識觀之，是「似是而非的，且反乎日常觀察的」。例如，若說「地球是在圍繞太陽轉，水是兩種具有高度燃性的瓦斯做成的」(註三一)似乎是不對的。但科學必須揭穿物事的「表象」，而去發見

「物事的真實關係」(註三二)或物事的「隱蔽的本質」。(註三三)

由上可知所謂面對事實，馬克斯的意思是說：我們在研究法中，必須與事實接觸。但是怎樣纔可以接觸事實，而避免接觸其表象呢？馬克斯認為：若了解物事的真實狀態，我們不能限於考察它的「靜態」。反之，我們必須對物事的「諸不同的發展形態」，做一種「比較」的研究。這種「比較」的研究，也就是對物事的「動態」或演變狀態的研究。研究任何一社會現象的關鍵，都在「各別地研究其諸演變形態，而後再進而比較之」。(註三四)照馬克斯的見解，在人們所理想的靜固狀態下分析物事，祇能了解物事的虛像。那個靜固狀態祇是理想的，所以是假的。因為靜固的情勢，不是常在變動着的外物的本相。因此，若非對一社會現象之「諸不同發展形態」做一比較的研究。我們即僅求了解該現象之存在的一種形態，都談不到；更談不到了解它的史的意義了。

因為史的意義是更需要比較研究的。例如，資本主義的生產方法，不過祇是人類經濟生活發展的一種形態，它並不是一靜固的狀態；它有它的過去和將來。所以在我們分析資本主義生產方法的時候，我們既要探究它所以成爲現狀的過程；也要推測它將來發展的去路。對資本主義生產方法之諸不同發展階段的比較研究，不僅可以把它現階段的發展安置在其整個歷史過程中（由此可知其現階段的發展，在其歷史上的位置與意義）；且亦可充分了解其內部組織與作用，俾可推測其將來的發展。每個發展形態的自身，都有其個別的歷史特徵。沒有一個是可以被「永久固定住」(註三五)的，或是被普遍化的。古典派經濟學家如斯密司 (Smith) 和李嘉圖 (Ricardo) 的大缺點，就在於他們不能了解「價值形態」(value-form)。(註三六)古典派經濟學既然忽略了價值形態的問題，所以它即不能了解以下諸形態的特別的史的性質：如商品形態、貨幣形態、資本形態等等。因此古典派經濟學也就忽略了資本主義的交換方法 (capitalist-exchange) 之特別的史的性質；而誤認資本主義的交換方法是「大自然給任何狀態的社會所永久確定的」(註三七)唯一交換方法。

當然，比較是會發見相似點的。但這並不是說：一現象的諸發展形態，可以用一個「普遍的護照」(密

訣）（註三八）解釋得通的。歷史是不重演的。同理，它的各演變階段，也是不重演的。即使很相像，但出現在不同的歷史環境中的諸事實，也不會產生同樣的結果。古代羅馬的貧民，原來是自由農民：自己耕種自己所有的一塊土地，並且是自己應用的。在羅馬史的演變中，他們後來被剝削了。這段運動的過程，和資本主義產生的原始堆積是一樣的。原始堆積的過程，一方面使平民失掉了生產手段和生活資料，另一方面卻促成了大量的土地財產和大量的貨幣資本。一方面有自由人，除了自己的勞動力外，餘無所有。另一方面有領有大量攬得財富的，剝削自由人之勞動力的人。『事情怎樣了呢？』馬克斯問。『那羅馬無產階級，並沒有變成工資勞動者，而變成了無所事事的游民，其生活情況比美國南部的「窮白人」更爲惡劣。隨之而發生的，並不是資本主義的而是依靠奴隸的生產方法』。（註三九）這是他的解答。他認爲相似的現象，但有不同的時地因素，不一定產生同樣的結果。所以，他說：若有人把對於一物事的特殊發展形態的特殊分析，當做一個解釋「一切運動的歷史哲學理論」，那纔是謬妄之至！社會或歷史研究中之事實的分析，其目的乃是在：推求一社會現象的諸發展形態的內部關係，並因此求了解該事實在其演化過程中之特殊的史的性質，和它的運動法則。正如有評馬克斯道：「這種研究方法的科學價值，乃在揭明某一社會有機體的生長、存在、及發展的規律，及其被另一更高發展形態所代替的法則」。（註四〇）

三、求社會上層結構之歷史經濟動機的方法 馬克斯研究法的主要特徵，是推求一切現象之歷史經濟動機的方法（*historico-economic motivation*）。照他的見解，任何理論系統或社會上層結構，均可有兩種研究或批評的方法。一是就其本身而批評之，再則由其歷史或社會的背景中批評之。

如對宗教，他主張即有兩種研究或批評的方法。一種是「以宗教自身爲其原因地了解宗教」，亦即「不越宗教之雷池一步」地去了解宗教。另一種是「用物質的條件去解釋宗教」。（註四一）所謂「物質的條件」，馬克斯的意思是：我們研究宗教，應該推求出來「某種工業及商業的關係，怎樣必然地與某種社會形態聯繫；這種形態自身又怎樣與某種國家的形態相關聯；因而又產生某種形態的宗教意識」。（註四二）他認爲德國的自由主義，

也有兩種不同的研究方法：第一、我們可以限於批評『德國小資產階級對自由主義的幻想』；第二、我們也可以由其『所由發生，並且賴以存在的，真實的利益關係中』，去批評它。（註四三）在他自己看來，我們對於德國的自由主義是應該由其社會背景中，去研究的。他又說：『一部宗教史，若不探究宗教的物質基礎，是不會合科學的』。（註四四）即整個的『人類的歷史，也應該與工業及商業史去聯絡研究』。（註四五）在馬克斯看來，假如我們若以：『研究宗教祇以宗教自身為其原因，研究自由主義僅批判某些人對自由主義的幻想，為滿足；則我們必得到一個最不通和最無味的結果』。（註四六）固然，馬克斯說：由『分析宗教的模糊的概念，而求了解此諸概念的塵世的核心，是很容易的；而從對一特殊時代的物質條件之分析，推知此諸條件所應產生的宗教形態，是很難的』；（註四七）但我們須知：『後一種方法是唯一唯物的方法，所以，也是唯一科學的方法』。（註四八）換言之，後一種方法，便是採取唯物史觀的分析方法。

實則馬克斯把他所認為是社會上層結構的東西，都由其歷史發展和經濟動機中，來尋求解釋。一方探究一社會上層結構直接與社會關係之聯繫；間接地，但究極地，與社會關係所必符合之生產關係的聯繫。再舉些例，可以說明此點。當馬克斯批評亞里士多德（Aristotle）關於商品價值表現中的「平等」概念時，他並不去考察亞里士多德理論系統內部的一致與否，而說：『亞里士多德所生存的社會之特殊情形，使他不能發現這個「平等」的實際是什麼』。（註四九）又說：『柏拉圖（Plato）的「理想國」，由其認為分工是國家的組成原則言之，也不過是埃及階級制度的一個雅典的理想化而已』。（註五〇）馬克斯解釋笛卡兒（Descartes）的「動物是機器」一定義，也採取經濟的觀點。他說：『笛卡兒這個定義是『以製造品時代（manufacturing period）的觀點，來着想的。這與中世紀，把動物視為人類的助手的觀點不同』。而此不同的基本原因，在他看來是因為社會經濟背景的不同。（註五一）這樣一來，則一般所認為是純粹的思想，馬克斯都認為與某一社會之工業關係有密切的聯繫了。

由上述各例，可以得一結論。即馬克斯的分析方法，第一特徵是：在一社會之上層結構內部，或許多社會

上層結構之間的變化中，推求其「外在的原因」；第二是馬克斯認為這外在的原因主要地、究極地、是「經濟的」。這兩種特徵，都可以在馬克斯對康德（Kant）和邊沁（Bentham）的批判中看出。（註五二）在他批判黑格爾的法律哲學（*Philosophie des Rechts*）一文中，也可看出。假如我們承認可以有一種「知識的社會學」（*Sociology of Knowledge*），（註五三）則馬克斯的方法，當亦為其中之特殊的一派。「特殊的一派」云者，因為馬克斯主張在社會制度中，經濟是最有勢力的。而其他派的「知識的社會學」，則不必如此主張故。

此處似須有一言解釋。據德意志的意識形態一書，馬克斯原來之主張歷史的唯物論，可以說是對黑格爾用「意識形態的方法」（註五四）解釋歷史的一個反動。馬克斯認為「歷史」和「唯物論」可以聯合在一起。（註五五）從歷史與唯物論聯合的觀點，馬克斯把歷史根本看成一個實踐的過程，（註五六）一個有着固定的取得生活資料方法的，實際存在的人類生活過程。（註五七）在此實踐的過程中，抽象概念、（註五八）純粹思想、（註五九）純粹精神、（註六〇）意識等，「若離開真實的歷史而觀之，它們自己是沒有任何價值的」。（註六一）這個看法，直接是反對黑格爾的。黑格爾「他自己在歷史哲學一書末尾說他「祇是研究了觀念的過程」，並祇表示出了歷史中的真的上帝意旨」。（註六二）因此黑格爾就把歷史當做一個「精神之實現和發展的過程」。（註六三）在馬克斯看來，凡一種思想的產生，不過祇是物質條件的反映；而所謂「意識者非他，祇是有意識的存在而已」。（註六四）觀念、範疇、原則，都是人的製品。（註六五）即純粹的自然科學，也自有其物質的基礎。（註六六）這些主張都可表示馬克斯的「唯物的態度」。

但他更進一步的研究，便把這種態度做成「經濟地唯物的」態度了。經濟地唯物的史學分析法，不但用物質來解釋概念，而且以經濟的動機去研究概念的產生。比如，我們研究歷史上流行的觀念，我們不該「把統治階級的觀念，與統治階級自身分開，而認為那些觀念有另外一個獨立的存在」。（註六七）我們也不能祇說「這些或那些觀念是有勢力的，而不顧及那些觀念產生的條件，及它們的製造者」。（註六八）「假如我們忽略了這些觀念之淵源的個人及世界情形，我們自然可以說，在貴族政治佔勢力的時代，光榮、忠誠等概念是佔優勢的；在

資產階級佔勢力的時代，自由、平等諸概念是流行的』。(註六九)事實上，馬克斯認為：不但「任何時代統治者的觀念，都是統治的觀念」，(註七〇)而且「某時期若有革命觀念的存在，就表示先已有了一個革命階級的存在」。(註七一)

也許有人說，這種求經濟地唯物的動機的方法，不免把嚴格的形式思想系統和具體的社會事實給相混了。關於這點，我們須知馬克斯的目的乃在：去估量各種社會上層結構的社會功用和意義；在社會上層結構中，自然也包括形式的思想系統。一形式的思想系統，其自身內部，可以與具體的社會事實無關；但此系統之生長、發展、和沒落，以及它對社會的功能，卻是必須由其歷史的背景中，去分析的。譬如以F代表一形式的思想系統； $f_1, f_2, f_3, \dots, f_n$ 代表此系統的內部組織。R代表關係。H代表產生F的歷史背景。馬克斯的方法並不是研究內在系統 $(f_1, f_2, f_3, \dots, f_n)$ 。這個系統顯然是純粹形式的，與經濟無關的。但我們欲知此形式系統的社會功用和意義，則我們不是在討論F或 $(f_1, f_2, f_3, \dots, f_n)$ 本身，而是在考察「FRH」或 $(f_1, f_2, f_3, \dots, f_n)$ 。F的本身固然可以是形式的，但「FRH」則本質上是一件歷史的事實。馬克斯的意思乃是：祇有研究「FRH」這個關係體，纔能估量出F的社會功用，及其與其他社會制度的關係。我們所必要知道的是：馬克斯乃是在研究形式系統在其歷史背景中的情形；而非研究內部自成「形式系統的系統本身」。

另一點與上述有關的是：馬克斯主張社會制度，如宗教、政治等，都是「階級偏見化了的」。(註七二)即科學自身，也脫不掉階級的偏見。(註七三)這種說法本來代表他的「經濟的」唯物觀。馬克斯在此處也是在講「實踐中的制度」，而非理想家空想中的制度。理想家可以說「理想的制度」是圓滿的，公正的，無私心的。但實踐中的制度，並非制度本身；它們自己是不會運動起來的。必須由某些「人」來運用它們。在任何社會中，既然都有經濟上不同的階級，並且，經濟上佔優勢的階級，也在其他社會活動及制度中佔優勢，故馬克斯說：「制度是階級偏見化了的」。而在現社會中，制度是「資產階級化」了的。他又認為：即理想家之創造其理想的制度，也是有自來的，而非無自來的。那就是說，他們實際的生活方法，在某種限度內，也限制他們的思想

方式。用拉斯基教授 (Prof. Harold J. Laski) 的話，人不同地「生」，故亦不同地「想」。(註七四)照馬克斯的看法，在人們的社會思考中，最有社會意義的不同，乃是因其不同的經濟存在方式，而產生的差異。這就是馬克斯用社會實踐解釋社會理論的學說。亦即上述探求社會上層結構之歷史經濟動機的方法。

三 辯證法與思想律

我們先述馬克斯和黑格爾的辯證法的關係。試看辯證法在馬克斯的系統中有什麼意義。其次，我們要證明形式邏輯中的「思想律」與辯證法並不衝突。

一、馬克斯和黑格爾的辯證法 我們現在所欲證明的要點是：第一、馬克斯否認了當做形上學理論的辯證法；第二、但辯證法尚可當做一種了解演變中之物事的方法，這是馬克斯所接受的。

第一、馬克斯否認了唯心的辯證法，即辯證的唯心論。在證明此點之前，我們必須說明：何以辯證法在黑格爾的系統中，必須是一種形上學的理论？又何以知道當馬克斯說黑格爾的辯證法的時候，他是指的唯心的辯證法或辯證的唯心論？每個治哲學的人都知道，黑格爾哲學的特徵是「有」(Beings) 和「思」(Thinking) 的同一。這同一的必然結果，便是形上學與邏輯的同一。黑格爾的「邏輯學」不僅是一套思考的規則，也必然地是一套「有」和「變」(Becoming) 的學說。固然，這「必然地」，是祇就黑格爾說的。其他邏輯家的邏輯著作，當然不「必」是一套形上學的理论。因為黑格爾同一「思」和「有」，故講思的邏輯，必然地與講有及變的形上學同一。因此纔有「唯心的辯證法」這類名詞。「方法」本是空的形式或架子，它並不斷言關於物事的真理。「唯心的」則是在心物發展過程中，斷言心是根本的，之一種形上學說。所以，「唯心的辯證法」一詞的意義，實則即是「辯證法的唯心論」。其中之「辯證法」，乃是其結構的理則；「心」是其結構的質料。

馬克斯對黑格爾哲學之「思」和「有」的同一，也知之甚悉。他在哲學的貧困一書中，曾說：「但事實上，形上學（整個哲學）是被黑格爾裝在他的方法裏了」。(註七五)這句話充分地證明：馬克斯確知黑格爾哲學

中「思」和「有」同一的特徵。他既確知此點，則當他說到黑格爾辯證法的時候，他當然指的是「唯心的辯證法」，也就是「辯證的唯心論」。雖然他在資本論序中說：「我的辯證法不僅和黑格爾的辯證法，根本上不同，而且是它正面的對頭」；（註七六）可是他緊接着又說：「在黑格爾看來，思想過程是實在的創主；他認為實在不過是觀念的外在表現而已。反之，照我的看法，所謂觀念，不過是反映在、翻譯在人們心理中的物質而已」。（註七七）馬克斯又說：「在黑格爾的著作中，辯證法是倒立着的」，（註七八）或是被他「神秘化」（註七九）了的。

從上述可以看出：馬克斯雖然在語言文字中說的是他自己的「辯證法」和黑格爾的辯證法不同，實則上卻是指着他的辯證唯物論和黑格爾的辯證唯心論的不同。何以見得呢？一則，假如上述馬克斯所說的「辯證法」係當做一個純粹方法的辯證法，則馬克斯顯然地犯了：既接受又反對同一件東西的矛盾。事實上，他既然接受了黑格爾的當做了方法的辯證法，且謂之為「一切辯證法一般的基本形態」；（註八〇）則他不能（實際上他也沒有）又反對它。上述「思考過程是實在的創主」的主張，正是唯心論的見解，決非辯證法本身。「觀念不過是反映在、翻譯在人們心理中的物質」的主張，正是唯物論的見解，也不是辯證法自身。

二則，我們知道，方法本身，或把辯證法當一個純粹方法，並不發生「倒立」或「神秘化」的問題。方法既是空的，何所謂「倒」和「正」？何所謂「神秘」和「不神秘」？祇有對於以心物說明「有」和「變」的形上學說，纔有所謂「倒」和「正」，「神秘」和「不神秘」的問題。以唯心唯物兩種理論來說，則對於以下兩命題：一、「思想是物質的創主」（姑認為是唯心論者的主張）；二、「物質是思想的創立」（姑認為是唯物論者的主張）：唯物論者當然可以說，第一命題是「倒立」着的。因為在他看來，應該做主詞（頭）的「物質」，卻在第一命題中，變成賓詞（腳）了。把頭變成腳，腳變成頭，這豈不是「倒立」着麼？既然「倒立」着，自然就不可解；「不可解」就是「神秘」了。所以馬克斯說黑格爾的「辯證法」是「倒立」着的，「神秘化」了的，實在只是以辯證唯物論者的眼光，來批評「辯證唯心論」。

三則，此外還可以找到史料上的證明。他在給顧節爾曼 (Dr. Kugelmann) 的信上說：『我解釋發展的方法並不是黑格爾派的，因為我是個唯物論者，黑格爾是個唯心論者』。(註八一) 那就是說：『我和黑格爾解釋發展的方法之不同，乃因為我用唯物的看法，他用唯心的看法』。亦即『我主張由物發展成爲心；他主張由心發展成爲物』。這裏顯然地表明：他解釋「發展」的方法是指着「正」(與「倒」相對)的，「合理化」(與「神秘化」相對)的辯證法，亦即唯物的辯證法，或辯證的唯物論。恩格斯也有這個習慣：即用「辯證法」一詞表示一種形上學理論。他說：『黑格爾的辯證法是弄倒了，因為他把辯證法當做了「思想的自身發展」，而「事實的辯證法」不過祇是它的一個反映而已』。(註八二) 又說：『據黑格爾看來，辯證法是概念之自身的運動』。(註八三) 這些例證，都表示黑格爾之「倒立」着的辯證法，實際上就是辯證唯心論。

以上的討論可以總結如下。在黑格爾的系統中，因為他同一了「有」和「思」，所以辯證法必須是唯心辯證法，而唯心辯證法實即辯證唯心論。當馬克斯批評黑格爾說：黑格爾的辯證法是把心物的演變過程，給「倒立」了的，或給「神秘化」了的時候，他乃是指着辯證唯心論。一般地說，辯證法自身，只是一個運動的形式，它和運動的本體(即唯心論的「心」)不應混爲一談。在馬克斯看來，運動的形式，可以與運動的本體分開。但在黑格爾卻是不能的：因為他主張「思」和「有」同一，亦即形式和本體不可分離。站在馬克斯的立場，既可說形式與本體不「必」聯合，則他自然可以一面反對黑格爾的唯心論，另一面卻接受他的辯證法了。他們兩人的不同，根本上是因為：一個用辯證法建立了他的唯心論及唯心史觀；另一個用辯證法樹立了他的唯物論及唯物史觀。兩個人都以辯證法爲運動的形式，故在此方面是相同的。但一個注重物，另一個注重心，故在此方面又不相同。在黑格爾，宇宙任何物事都是由「絕對觀念」中辯證地發展出來的。馬克斯則強烈地攻擊這種說法。他認爲觀念不過是現實世界的產品，而現實世界是受辯證法則支配的。

第二、馬克斯接受黑格爾的辯證法當了解物事的方法。接受黑格爾的辯證法而反對他的辯證唯心論，在邏輯上並不矛盾。辯證法與辯證唯心論之不同，有如「紅」和「紅X」之不同。正如一個人可以毫無邏輯矛盾

地接受「紅」而同時反對「紅X」一樣，馬克斯亦可毫無邏輯矛盾地接受辯證法而同時卻又反對唯心辯證法，即辯證唯心論。

上面已經說過了，馬克斯在另一方面，認為黑格爾的辯證法是所有的辯證法之基本的形式。他說：『雖然在黑格爾手裏，辯證法遭受了神祕化，但這並不能抹煞以下的事實：即他是第一個完全有意地、完滿地、把辯證法的運動之一般形式給發揮出來的人』。(註八四)又說：『黑格爾的辯證法是所有辯證法的基本形式』。(註八五)但是這個基本的形式，到底是什麼呢？馬克斯自己，並沒有直接回答這個問題，回答這個問題的是他的朋友恩格斯。他說辯證法有三個法則：即否定之否定，對立物之溶一，及由量到質和由質到量。(註八六)馬克斯自己關於辯證法的形式，並沒有寫什麼東西；但他自己卻把上述三項法則都應用了。例如他講到：有錢的人或有商品的人，除非其最低限度的生產金額，大為超過中世紀的最高限度時候，不會變成一個資本家；他曾引用由量到質的變化法則。他說：『正如在自然科學中一樣，我們也可以證實黑格爾在他的邏輯學中發現那個法則：原來本是量的變化，卻變成質的了』。(註八七)他又認為由手工業主變成資本家，也是量的變化引出質的結果。(註八八)此外在其他地方，他也常提到這個法則。(註八九)關於否定之否定的法則，馬克斯說：『辯證法除了供給一種現存物事狀態的正面了解之外，它同時也供給對那種物事狀態的否定(即反面)的了解，即對其必然沒落的了解』。(註九〇)馬克斯又說：『資本主義的生產遭遇了(如自然律之不可易一樣)它自己的否定(即沒落)』。(註九一)馬克斯又把這個說法，應用到解釋歷史的事實上去。他說：『黑格爾在某書中曾說過「所有的歷史大事和大人物，都出台兩次」。但他卻忘記加上「一次是悲劇，另一次是喜劇」』。(註九二)關於對立物之溶一的法則，馬克斯說：『雖然他(著者案：指T. S. Mill)對黑格爾的對立物的理論(此實為一切辯證法的主要源泉)，是不了解的；但他卻完全了解顯明的矛盾的性質』。(註九三)

我們引證的太多了。現在且把辯證法在馬克斯的社會研究法中的意義說明一下。這個問題比較困難。我們現在祇想把辯證法在馬克斯的系統中，有什麼可能的意義，略加說明。至於辯證法本身的問題，我們不想在此

表示什麼意見。

上面已經說過，馬克斯的方法是：動的分析 and 社會現象之經濟動機說為特徵的。正如其他方法一樣，動的分析亦必先假定一悟解外物的原則；按着這個原則所給予的線索，去推得結論。（註九四）這個悟解的原則，在馬克斯的系統中，就是辯證性質的原則。把辯證法看成一個方法，它的啓示便是：外界物事既然在辯證地連動着，（註九五）我們便應該去辯證地了解它們；因為這樣纔能了解的「對」。也許有人說，辯證法不過是個假定，你假定外界物事是辯證地動，轉過來又去辯證地了解它們，這豈不是轉圈子麼？這的確是個很大的理論問題。我們雖然不能解答這個問題，但我們卻可以說，這個問題，並不能駁倒馬克斯的辯證法。何以呢？因為其他科學方法，也發生同樣的問題。任何科學方法，祇要它企圖分析外界，必先假定外界確有某種「條理」（order）可供分析，而並非漆黑一團，無法攪清。（至於這個「假定的條理」，是完全屬於外界的呢，還祇是我們人類悟解能力的產品呢，那是知識論上的問題。即使有法證明這種條理是屬於外界的呢，我們所「知道」的條理是否即是外界的「自然的條理」，都是問題。我們現在不討論這些問題）。既然如此，則馬克斯的方法，何嘗不可以拿辯證法為一關於外界條理的假定呢？若果把辯證法視為這樣一種東西，則它在馬克斯的系統中，確可產生某種關係。

它可以使馬克斯在物事的變化過程中去研究物事。因為辯證法不僅「包括對物事存在之形態的正面了解，也包括其反面的了解，即其必然沒落的了解。因為它認為每個由史的發展出來的社會形式，都是在變化的運動中的，所以它注意一社會形式的暫時存在，同樣也注意其代謝的性質」。（註九六）現存物事既是根本變化的，則照這樣去了解它，便是把握到了「真理」。馬克斯認為這種悟解外界物事的辦法，在「本質上是批判的及革命的」。 （註九七）

在這種意義上，馬克斯說：『任何以舊社會的「迷信」來阻撓「社會」問題的人，都是「反動的」』。（註九八）因為任何社會形式都是變動的，所以社會問題的研究，乃是了解其變動的性質。如果有人以前一社會形

式中的觀念，來和當代社會的問題，攪在一起，便是「食古不化」，根本不了解社會的變動性，這就是「反動」。或者有人以代表當代社會中行將沒落之勢力的觀念，來和代表新興勢力的問題爭論，這便是妄想挽回「史的狂瀾」，這自然也是「反動」。這種代表沒落勢力的觀念，馬克斯名之為「迷信」或「意底渥邏輯」。也就是一種維持現狀的保守思想。（馬克斯這方面的理論，近人道勃 M. Dobb，曾加以研究。（註九九）但注意最早，並且因受馬克斯的影響而發揮成一套理論的，則推滿海莫 K. Mannheim 的意底渥邏輯與烏托邦 Ideology and Utopia 一書。簡單地講，他認為在某一社會形式中，代表沒落勢力的觀念，是意底渥邏輯。此種觀念常有維持現狀的效用。代表新興勢力的觀念，是烏托邦。此種觀念常有推翻現狀的效用。）

馬克斯又以「內在的必然性」（註一〇〇）來解釋物事的發展。在他看來，一物事的內部成分，發展到某一階段，而互相衝突；此衝突勢必形成一種該物事的新狀態。用黑格爾的術語說，此即對立物之溶一的法則。這種了解物事的方式，如其說其意義在於應用什麼「律」解釋什麼「事」，倒不如說它的意義在於：使馬克斯在物事的發展過程自身內，而非在其外，去推求其發展的原因。馬克斯所謂物事之「史的必然性」或「內在法則」，就是這種思想的表現。（註一〇一）馬克斯使用這些法則解釋資本主義生產方法之史的趨勢。他由這種生產方法的內部組織成分及其運動的規律，來推求其必然沒落的趨勢。這種了解物事的方法，可以說是受黑格爾之以物事的內在矛盾成分，解釋其運動的說法，所影響了的。

二、「思想律」和辯證法 在研究形式邏輯中的思想律和辯證法的關係以前，我們先把形式邏輯之一般的性質，敘述一下。

有許多人把形上學思考方法，當做形式邏輯。這種錯誤，是因為不了解此兩者的性質所致。另外，恩格斯對形式邏輯的討論，如 $A \equiv A$ ，「矛盾」等等，也能促成這種錯誤。很可能的：馬克斯派的學者，對於形式邏輯的認識，乃是由恩格斯的反杜林和自然辯證法二書中獲得的。在此二書中，恩格斯似乎把形上學思考方法和形式邏輯相混了。因為他所談的「法則」，並不是形式邏輯的法則，而是形上學的教義。但這在恩格斯的時

代，猶有可說。因為在恩格斯時代，邏輯也許還是半形式的，亦即仍然包括着一些後來認為是心理的和經驗的成分在內。但現在談邏輯的人，不談則已；若談，則都應該知道：現代邏輯之嚴格的形式性質。數理邏輯或符號邏輯是嚴格地形式的，固不必說；即舊日邏輯中的問題，也都變成形式化的討論了。要想「批判」形式邏輯的人們，必須先了解其現代的進境和內容。否則，他們不免仍然談的是恩格斯的舊問題。他們若不是在寫恩格斯個人對邏輯見解的歷史，而是在批判現代的形式邏輯；則恐其對於邏輯的知識也太趕不上時代了罷。

形式邏輯，顧名思義，是以形式性為特徵的。「形式的」就是說，它不涉及事實或內容。比如，我們說「李君昨天演算了 $2+2=4$ 」一題」。在某一意義上說，「李君昨天演算了某個算題」，即是一種「事實」。在另外一意義上講， $2+2=4$ 也可說是一種「事實」。但這兩種事實的涵義，卻是不同。所謂形式邏輯不研究事實，乃指不研究前一種意義的事實。2, 4, 等數字，固然可以被我們加入前一種意義的事實裏去，如「2桌加2桌是4桌」；但 $2+2=4$ 這個算式自身，卻和「2桌加2桌是4桌」不一樣。我們普通都說 $2+2=4$ 與事實無關，其真意是說：它和前一種意義的事實無關。形式邏輯不研究實際物事的性質，它研究表現在命題中之物事的架構或關係。它又從這種關係中，推引出結論。例如有一架三塊木板做成的橋，假定我們已知第一塊板比第二塊板結實，第二塊板比第三塊板結實，我們不必再測量，便可以知道：第一塊板比第三塊板結實。但形式邏輯又把這種關係，譯為符號。設A, B, C代表這三塊木板， \vee 代表「比……更結實」的關係。則假如知 $A \vee B, B \vee C$ 都是真的，我們即可推知 $A \vee C$ 也是真的。由 $A \vee B$ 和 $B \vee C$ 兩命題中，推出 $A \vee C$ ，乃是依賴邏輯上名之為「涵蘊」(implication)的一種關係。但 $A \vee B, B \vee C$ ，故 $A \vee C$ 等命題，仍不是現代形式邏輯的核心；它們祇是表示某種邏輯關係的實例而已。形式邏輯乃是研究關係，如 \vee ， \equiv 等等之邏輯性質的學問。它說 \vee 這種關係，既是「傳遞的」又是「不對稱的」。傳遞的，那就是說，由 $A \vee B$ 和 $B \vee C$ 中，傳遞到或推出來 $A \vee C$ 是可能的。不對稱的，因為：若 $A \vee B$ ，則不會 $B \vee A$ ，可是 \equiv 這個關係便不同了。它既是傳遞的，又是對稱的。例如若 $A \equiv B, B \equiv C$ ，則 $A \equiv C$ ；同時，若 $A \equiv B$ ，則 $B \equiv A$ 。形式邏輯便是研究這

種傳遞、不傳遞、對稱、不對稱、涵蘊、析取等關係的學問。它並不探究物事的本性，因為：『正如分析棋子的原子結構，對研究下棋之無補一樣；所以對名稱 (Terms) 的究極分析，及考求其所代表之對象的性質，也無補於邏輯的研究』。(註一〇二) 形式邏輯也不管命題的「真」和「假」的問題。反之，它乃是研究命題的「妥當」和「不妥當」的。命題的真假問題，是它和事實符合與否的問題。而一推論式之妥當與不妥當的問題，則是此推論式中之諸命題，能否邏輯地產生某一結論的問題。後一問題是要看：在此諸命題中，有無「涵蘊」關係的存在。那就是說：『一個形式上妥當的論式之結論，是被包括於其前提中了的；否認結論，接受前提，是自相矛盾的』。(註一〇三) 簡單地說，邏輯的職務，乃限於分析命題的諸種關係，並且憑藉它們推出結論。它的研究純是形式的。它是一種分析的手段，它既可把命題的意義弄明顯；又可當做一種證示或表達的方法。

我們再看一看形上學思考方法，便可發現：在消極方面它缺乏形式邏輯的形式性質；在積極方面它又妄想『祇由靜坐與思考，去發現宇宙、生命之將來，以及人類之命運的真理』。(註一〇四) 可是形式邏輯則有意地避免這些問題。其實形上學家，單靠一些範疇和抽象的公式，也沒有能力去解答那些問題。他們不過祇是用形上學思考方法，自創「物」、「本體」一類名詞，要妄想由分析這些東西，便可以求得宇宙的真理而已。他們並不真的去研究外界的事實。

從以上的討論中，我們知道：形式邏輯和形上學思考方法，是顯然不同的。前者祇是一個形式的系統，由原始概念和命題 (primitive ideas and propositions) 所發。並不斷定經驗中的任何真理。後者自以為是一個宇宙的真理，卻又不是由分析物事得來的結果，不過止於分析抽象的觀念而已。因此，如果勉強把形式邏輯中的同一律，當做一個斷定實際物事之行動的真理，同一律當然沒有這種資格。實際上同一律並不是那種斷定事實真理的東西。但是近來的馬克斯派學者，卻把此二者混為一談。

現在我們可以知道：若把辯證法視為講事實法則的東西，則形式邏輯中的思想律和它並不衝突。先講同一律。恩格斯在他的自然辯證法中曾說：『那個抽象的同一律，即 A = A，不能應用到有機的自然界去；因為，

認爲任何物事，如太陽系、行星、生物等等，永遠是在不變動的，的看法，已經過時了』（註一〇五）近來的馬克斯主義者，受這個見解的影響很大。他們也拿同樣的論據來批評同一律。他們有的人說：任何物事都在變化的狀態中， $\triangleright \parallel \triangleright$ 是不可能的。這種批評，顯然地是由於誤解了同一律所致。現在的邏輯家，都已不用 $\triangleright \parallel \triangleright$ 這個公式表示同一律的思想了。因爲，它一方面發生某A是否等於A的問題；又發生 $\triangleright \parallel \triangleright$ 是否在任何時任何地都是真的，的問題。爲了避免這些誤解，他們用一個假言命題，去表示同一律的思想，即「如果X是A，它就是A」。此處的X代表一個具體的東西，A代表那個東西的「名稱」（name）。在這個命題之中，我們對於：X是或不是A；對於X在某處是A而在他處又不是A，都沒有表示意見。我們所表示的意見祇是：A必須是A。A既然僅是X的名稱，則「假如X是A，它就是A」這個命題僅涉及A的意義問題；而沒有涉及物事本身（即X）的行爲問題。使令「這個桌子是圓的」一命題有意義的條件很多：同一律所指陳的情形，就是其中之一。當我們說「這個桌子是圓的」的時候，我們必須承認「桌子」是桌子，「圓的」是圓的纔行。如果「桌子」不是桌子，「圓的」不是圓的，則「這個桌子是圓的」一命題，不能有意義。因爲如果那樣，則「桌子」和「圓的」可以同時是任何東西，又不是任何東西。它們的意義既不確定，則它們止是畫出來的符號或叫出來的聲音而已。「桌子」和「圓的」既都無意義，則「這個桌子是圓的」當然也沒有意義。同一律所確述的祇是：在說「這個桌子是圓的」時，不能不承認「桌子」是桌子，「圓的」是圓的，那個必要的條件。所以，同一律本卽祇是和語言中的意義有關係的。如果人類的思考作用不能缺少語言，並且不能缺少固定的意義，則也可以說同一律和思想有關係。固然，從其他方面看，我們也可以把思想視爲一個心理的作用，因而它也就受其他法則所支配：如心理學上的觀念之聯合法則等。但由與思考、語言、及名稱之意義有關一點言之，則同一律確是有效的思考的一個必要條件。若沒有它，說話和思考都不可能。沒有它，思想會變成「漆黑一團」，說話會變成吟嘯。因爲「思」、「說」所必用的字句，都沒有固定的意義了。但這並不是說，同一律是思想的充足條件；因爲祇有它，也不能思考。

假如上面的話都是對的，則恩格斯所言『實際的東西，如太陽系等，都永遠在一種變化狀態中』一命題之所以爲「真」，並不能證明同一律是「假的」。我們已經說過了，同一律並未涉及物事本身行動的情形。物事本身運動的情形，即使可以受辯證法則的支配，但其名稱的意義卻要受同一律的支配。恩格斯那個批評：『既然宇宙間每件物事都是在變動狀態中的，所以 \rightarrow 』 \rightarrow 是不可能的』，假如其目的是在攻擊同一律，可以說是『文不對題』，沒有效果。

其次，我們再討論矛盾律。我們先看看批評矛盾律的人的說法。他說：『形式邏輯的基本原則是排斥矛盾。在形式邏輯的範疇內，一個物事不能既存在又不存在，不能同時是它自己又不是它自己。顯然地，如果把現實視爲靜止的，形式邏輯家們這種觀點是正確的。……但現實向來未曾立定不動。若承認此點，我們同時即須承認形式邏輯範疇的缺點。因爲對於在變動過程中的物事，形式邏輯家所制定的排斥矛盾法則，是不能應用的。一件物事可以是它現在不是的東西，因爲它可以變成其他物事』。（註一〇六）這種見解，也是對於矛盾律的誤解。「矛盾」這個字，在近代邏輯中，特別指存在於兩命題間的情形。其意義和黑格爾的用法，即以之指述關於物事存在的情形，大不相同。矛盾律的說法是：『X不能同時既是A，又不是A』。這裏所謂矛盾，並不是兩個名詞，如「A」和「非A」的矛盾。因爲「A」和「非A」，顯然地可以同時存在而不必矛盾。例如帽子和非帽子，即可同時存在，而不衝突。矛盾律中的矛盾，乃指兩個二分法的命題，即『X是A』，『X不是A』。這兩個命題既然是二分法的，則它們間的關係，既是互相排斥的又是窮盡所有可能的。那就是說，只有兩個可能：即『X是A』和『X不是A』。因爲矛盾律說：『X不能既是A同時又不是A』。如果用這個律來解釋實際的物事，則須知此律卻未曾對實際物事中的物質矛盾，加以可否。這個律也是關於思考的，特別指和語言及其意謂發生關係的思考作用而言。擺在桌子上面的一本書，可以時時刻刻地在改變它的色素。但假如我說：X是一本書，則X不能是一本書，同時又不是一本書。儘管『現實向未立定不變』，但這並不能證明矛盾律是假的。宇宙儘管有各種方式的變動，但這件事實並不能使一個對它沒有確說什麼的命題，變成假的。批評

矛盾律的人，可以主張：一個物事能變成其他物事；但這與矛盾律無關。因為矛盾律對於物事的行為，並沒有表示意見。所以，『認為邏輯真理對於實在或宇宙之某些特殊的不可思議的性質有所指述』的人，（註一〇七）是錯了：因為邏輯真理並沒有那樣指述。

（註一） Capital, Vol. I, pp. 24-25. (Chicago).

（註二） Ibid., p. 23.

（註三） Marx, On French Materialism, in Die heiligie Familie. Cf. Marx-Engels Gesamtausgabe, Abt. I, Bd. 3, p. 304. or Selected Essays, p. 181.

（註四） Ibid.

（註五） Engels, Introduction to Capital, Vol. III, p. 21.

（註六） Marx, Poverty of Philosophy, p. 89. (M.L. Ed.).

（註七） Marx, Capital, Vol. I, p. 12. (Chicago) Also Eden & Cedar Paul's Tr. p. 852. Das Kapital, Vol. I, p. 4. (Hamburg 1872).

（註八） Marx, Poverty of Philosophy, p. 90. (英文譯文) Misère de la Philosophie, Cf. Marx-Engels Gesamtausgabe, Abt. I, Bd. 6, p. 117.

（註九） Ibid.

（註一〇） Marx, Die heiligie Familie, Cf. Marx-Engels Gesamtausgabe, Abt. I, Bd. 3, pp. 228-231.

（註一一） 在 Poverty of Philosophy 中有此意見。

（註一二） Marx, Die heiligie Familie, Cf. Marx-Engels Gesamtausgabe, Abt. I, Bd. 3, pp. 228-231.

（註一三） Ibid.

（註一四） Ibid.

（註一五） Marx, Critique of Political Economy, MSS. Introduction, p. 292.

（註一六） Ibid.

（註一七） Ibid., pp. 293-294.

（註一八） Ibid., p. 293.

- (註一六) Ibid., p. 295.
(註一七) Marx, *Capital*, Vol. I, p. 12.
(註一八) Ibid.
(註一九) Marx, *Critique of Political Economy*, p. 293.
(註二〇) Marx, *Capital*, Vol. I, p. 12. (Chicago).
(註二一) Marx, *Critique of Political Economy*, p. 293.
(註二二) Marx, *Capital*, Vol. p. 23.
(註二三) Ibid.
(註二四) See *Poverty of Philosophy*, *Observations*.
(註二五) Marx, *Capital*, Vol. III, p. 951.
(註二六) Marx, *Value, Price & Profit*, Cf. Lee's *Essentials of Marx*, p. 143.
(註二七) Marx, *Capital*, Vol. I, p. 330 (Paul's Tr.).
(註二八) Marx, *Value, Price, & Profit*, Cf. Ibid.
(註二九) Marx, *Capital*, I, p. 594. Also, *Capital*, III, p. 362. (Chicago)
(註三〇) Ibid., Vol. I, p. 594.
(註三一) Marx, *Letter to Editor of Otycestvenniye Zapisky*, End of 1877.
(註三二) Marx, *Letter to Editor of Otycestvenniye Zapisky*, End of 1877.
(註三三) Marx, *Capital*, Vol. I, p. 93. Note. (Chicago)
(註三四) Ibid.
(註三五) Marx, *Letter to Editor of Otycestvenniye Zapisky*, End of 1877.
(註三六) Ibid.
(註三七) Marx, *Letter to Editor of Otycestvenniye Zapisky*, End of 1877.
(註三八) Ibid.
(註三九) Quoted by Marx in *Capital*, Vol. I, p. 24. (Chicago).
(註四〇) Marx, & Engels, *Die deutsche Ideologie*, Cf. Marx-Engels *Gesamtausgabe*, Abt. I, Bd. 5, p. 121.
(註四一) Ibid.
(註四二) Ibid., p. 178.
(註四三) Marx, *Capital*, I, 393. Paul's Tr.

- (註四五) Marx, & Engels, *Marx-Engels Gesamtausgabe*, Abt. I, Bd. 5, p. 19.
- (註四六) *Ibid.*, p. 178.
- (註四七) Marx, *Capital*, I, p. 393. Paul's Tr.
- (註四八) *Ibid.*
- (註四九) *Ibid.*, p. 69.
- (註五〇) *Ibid.*, pp. 388-389.
- (註五一) *Ibid.*, p. 414. Note.
- (註五二) 見本書第五章。
- (註五三) See Mannheim, *Ideology and Utopia*.
- (註五四) Marx & Engels, *German Ideology*, p. 80. (1938 Tr.)
- (註五五) *Ibid.*, p. 38.
- (註五六) Marx, *Theses on Feuerbach*.
- (註五七) Marx & Engels, *German Ideology*, pp. 6-27.
- (註五八) *Ibid.*
- (註五九) *Ibid.*
- (註六〇) *Ibid.*
- (註六一) *Ibid.*, p. 15.
- (註六二) *Ibid.*, p. 42.
- (註六三) Hegel, *Philosophy of History*, p. 477, Tr. by Sibree (London 1872).
- (註六四) Marx & Engels, *German Ideology*, p. 14.
- (註六五) See Marx, *Poverty of Philosophy*; Marx & Engels, *Communist Manifesto*.
- (註六六) Marx & Engels, *German Ideology*, p. 33.
- (註六七) *I id.*, p. 40.
- (註六八) *Ibid.*
- (註六九) *Ibid.*
- (註七〇) *Ibid.*, p. 39.

- (註七一) Ibid., p. 40.
- (註七二) Marx & Engels, Communist Manifesto, Cf. Handbook of Marxism, p. 25.
- (註七三) Marx, The Civil War in France, p. 44. (Chicago).
- (註七四) Laski, The State in Theory and Practice, p. 102.
- (註七五) Marx, Poverty of Philosophy, p. 113.
- (註七六) Marx, Capital, I, p. 873. Paul's Tr.
- (註七七) Ibid.
- (註七八) Ibid.
- (註七九) Ibid., p. 874.
- (註八〇) Ibid., p. 873.
- (註八一) Ibid.
- (註八二) Engels, Letter to Schmidt, 1st. Nov. 1891.
- (註八三) Engels, Feuerbach, pp. 223-224.
- (註八四) Marx, Capital, I, p. 893.
- (註八五) Marx, Letter to Dr. Kugelmann, 6th. Mar. 1865.
- (註八六) Engels, Natur Dialektik, See Marx-Engels Gesamtausgabe, Abt. I, Bl. 6, p. 500. Sonderausgabe, Or Translation of this section by C. Dutt, in The Modern Quarterly, Vol. I, No. . .
- (註八七) Marx, Capital, I, p. 319. Paul's Tr.
- (註八八) Marx, Letter to Engels, 22nd. Jun. 1867.
- (註八九) Marx, Capital I, p. 694, Note. (Chicago).
- (註九〇) Ibid., p. 27.
- (註九一) Ibid., p. 837. Paul's Tr.
- (註九二) Marx, 18th. Brumaire of L. Bonaparte, p. 9.
- (註九三) Marx, Capital, I, p. 656. Paul's Tr.
- (註九四) Hegel, Lesser Logic, See The Logic of Hegel, Tr. by Wallace, p. 78.
- (註九五) Engels, Socialism: Utopian & Scientific, p. 34 (1892).

- (註九六) Marx, *Capital*, I, p. 26. (Chicago).
- (註九七) Ibid.
- (註九八) Marx, Letter to Engels, 20th. Jun. 1866.
- (註九九) Dobb, M., *Capitalism and Political Economy*.
- (註一〇〇) Marx, Letter to Kugelmann, 3rd. Mar. 1869.
- (註一〇一) Marx, *Capital*, I, pp. 270, 846. Paul's Tr.
- (註一〇二) Ramsey, F., On Facts and Propositions, See *Foundations of Mathematics*, p. 145.
- (註一〇三) Ibid., p. 185.
- (註一〇四) Russell, B., Philosophy in The 20th Century, in *Listener*, 14th. Oct. 1936.
- (註一〇五) Engels, *Natur Dialektik*, Cf. Marx-Engels Gesamtausgabe, Abt. I, Bd. 6, p. 623. Sonderausgabe, including Engels' Writings from 1873 to 1882.
- (註一〇六) Cole, G. D. H., What Marx Really Meant, pp. 284-285.
- (註一〇七) Lewis, C. I. & Longford, *Symbolic Logic*, p. 212.

第二章 反玄學的論證

一 引論：解題

馬克斯的學說有兩種性質。在積極方面，它是一種歷史的或社會的理論。在消極方面，它是一種激烈的反形上學（註一）主義。本章僅擬討論其消極方面的性質。至於其積極方面的意義，則留待下二章詳論。

我們最好不名馬克斯的學說為哲學，因為他的學說和傳統哲學的性質，是迥乎不同的。但假如名之為哲學，我們卻要知道：馬克斯的哲學乃是反形上學的。我們所以說它是反形上學的緣故，不僅因為它反對形上學系統內的某一種「主義」（Ism）；並且因為，對於整個形上學而言，它根本是另外一個哲學系統。馬克斯既反對形上學的思考方法；又否認形上學中的基本概念。此外，他所認為的哲學之性質與功用，也和傳統的形上學之性質與功用大不相同。傳統的形上學的思考方法，基本概念，性質及功用既都與馬克斯的學說不同；則如果馬克斯的學說能成爲一個系統，且亦名之爲哲學，它便是反形上學的哲學系統了。

以上一點證明了以後，我們再進而指出：馬克斯哲學的應用範圍，以及在他的唯物史觀或史的唯物論中「唯物論」一詞之特殊的意義。知道馬克斯的哲學之正當的應用範圍，我們纔不至於把它應用到不該應用的範圍中去。知道「唯物論」一詞在馬克斯史的唯物論中之特殊的意義，我們纔不至於把它與形上學中的唯物論相混；並且也不至於以批評後者的標準，來批評馬克斯的學說。以下試逐次說明。

二 反形上學的論據

馬克斯反對形上學當然有他的理由。他的反形上學的論證雖以見於哲學的貧困一書者爲最多，但散見於他

書者也不少；而且在性質上比較更重要。我們搜集馬克斯反形上學的文字，分析其內容，可得以下三種意見：一、他否證了形上學的思考方法。二、他駁斥與實踐分離的「實在」及「真理」諸概念。三、他自己關於哲學的性質及其功用也有另外一套積極的見解。四、最後我們分析以上三項論證的涵意，而斷定馬克斯的哲學與形上學是兩種不同的哲學系統，而非理論的哲學與應用的哲學之別。

一、馬克斯否證形上學思考方法 我們先講馬克斯所述形上學的思考方法的特徵是什麼，然後再講馬克斯對於這種思考方法的批評。茲分述如下。

第一、馬克斯認為形上學的思考方法，有三種特徵。（註二）一則，形上學的思考方法之第一個特徵，便是利用「抽象能力」以創造「抽象的概念」。當馬克斯批評普魯東（M. Proudhon）的「經濟形上學的思考方法」（*economico-metaphysical method of thinking*）（註三）時，他說：「這種方法的特質，便是在創造抽象的概念（*making abstraction*）或範疇，而不是在做分析（*making analysis*）」。（註四）又說：「形上學家們在創造抽象概念的時候：以為自己是在分析：他們逐漸離開了物事，反而認為自己已達深知該物事之境。這種形上學家們自然可以說：物事僅是一些以邏輯範疇為底布的刺繡了」。（註五）但這抽象的過程究竟是怎樣一種過程呢？馬克斯認為：就是使「自己逐漸離開物事」，「把人們所熟知的物事特徵給抽出來」的一種過程。用這種方法，於是「所有生活於陸上及水中的物事，都可被抽象成一種邏輯的範疇」。（註六）「整個的真實世界因而可被浸入一個抽象概念的世界，浸入邏輯的抽象概念世界」。（註七）

二則，形上學的思考方法之第二個特徵，便是將範疇視為「固定的觀念」、（註八）是「不朽的」、「不動的」、「不變的」（註九）等。馬克斯在批評普魯東時說：「不把它們（著者按：指範疇）當做與物質生產之某特殊階段相符合的，生產之歷史關係的理論表現（*theoretical expression*）」，他（著者按：指普魯東）竟妄謂它們是先於所有實在而存在的永恆的觀念」。（註一〇）又說：「在普魯東看來……抽象的概念及範疇是原始的原因。於是，照他的見解，不是人，而是它們，製造了歷史。離開了人們及其活動，把抽象的概念，範疇視為

獨立的，它自然是不朽的、不動的、不變的了』。(註一一)在這一段話中，馬克斯告訴我們：形上學的思考方法認為範疇是「無變化的」及「不動的」。(註一二)

三則，形上學家們不僅視範疇為固定的、永恆的，他們並以範疇為唯一的研究對象。他們以為可以從範疇中，發現宇宙究極的真理。馬克斯說：『經濟學家們的材料是人類之活的、有力的生活』；(註一三)而普魯東這個經濟的形上學家的材料，則『是經濟學者們的教條』。(註一四)他已『有這些現成的範疇在他的面前』，(註一五)他『僅僅把這些思想依字母的順序，排列成秩序』(註一六)即可。也就是說：普魯東『在實際的關係中，沒有看到其他，而祇看到這些原則，這些範疇的化身而已』。(註一七)因此，他相信：『改變範疇的結果即將改變真實社會的秩序』(註一八)了。

第二、馬克斯既指出形上學的思考方法具有上述的特徵，我們再看他怎樣批評這種思考的方法。

一則，馬克斯首先認為：範疇是具有歷史性及暫時性的產物。他認為：『一物事的名稱與該物事的實質不同。由於僅知某人名叫傑克，我並不能認識一個人』。(註一九)因為名字僅能「代表」或「指述」一物事，而並不就「是」它。馬克斯以為範疇祇是實際物事之「理論的表現」(註二〇)或「抽象的表現」。(註二一)例如，『經濟的範疇便僅是這些實際「經濟」關係的抽象表現，且祇有當這些關係存在時，它們纔是真的』。(註二二)範疇的自身，根本是人發明的。『建立與他們的物質生產相符合的社會關係的人們，也製造了與他們社會關係相符合的原則、觀念、與範疇』。(註二三)所以，很顯然地，『這些觀念，這些範疇不會比它們所表示的關係更恆久。它們乃是具有歷史性、暫時性的產品』。(註二四)

二則，研究的對象，在馬克斯看來，是事實而非範疇自身。馬克斯在他的資本論中，曾談及他自己的研究方法；他同意他的俄國批評者所說：『研究的出發點，必須是外界現象，而非觀念』。(註二五)我們還須進而『詳細考究外物，分析其諸不同的發展形態，並探求此諸形態之間的內部關係』。(註二六)也就是說，我們的物質知識惟有得自對於外物自身的研究。所謂研究云者，便是人類與客觀的實在之不斷的接觸。惟有這樣，我

們纔可以真確地知道外物的本質。這種認識不是僅憑範疇做抽象的玄想，所可得到的。形上學的思考方法的錯誤是在：它整個地依賴着抽象的範疇。須知範疇、「魔術的公式」、（註二七）以及「意識形態系統的大廈」（*edifice of ideological system*）（註二八）的本身，並不能「解釋那個一切關係同時存在，並且彼此互相支持着的社會結構」。 （註二九）它們同樣也不能說明歷史。因為「歷史並不是這樣規範地進行着的」（*History does not proceed so categorically*）。（註三〇）『歷史不會是由公式造成的』。（註三一）因此，我們可以用恩格斯的話來歸結：『馬克斯認為物事及其相互關係，是在不斷地變動着的；因此，它們的心理影像（*mental image*）以及代表它們的觀念，同樣也是不固定的；故不能把它們泥封於嚴格的定義之中』。（註三二）

二、馬克斯駁斥形上學中某些基本概念 馬克斯不特否認了形上學的思考方法，他對於形上學最基本的概念，也加以駁斥。關於這方面的意見，我們可由其費耶巴赫論綱（註三三）中窺出。

第一、關於「實在」（*Wirklichkeit*）（註三四）的問題。馬克斯以為：思想的實在與非實在問題，不應與「實踐」（*practice*）分開。若與實踐分離，則此問題即變成「煩瑣哲學的」（*scholastic*）問題了。這樣一個問題便不值得我們回答，而且也不能做實際的解答。據馬克斯看來，自古迄今的唯物論其主要缺點，即在不能認識「客觀東西」（*object*）、「實在」（*reality*）、「感覺性」（*sensuousness*）乃是「人類感官的活動」（*human sensuous activity*），亦即實踐。馬克斯這句話非常重要。實際上，這等於否認了每一種之形上學理論，無論是唯心論或唯物論：因為後者都是解答思想中的實在與非實在問題的。例如，唯物論便證明物質是實在，而唯心論相反地，則證明心靈是實在。其他形上學說，即使它們可以放棄心物等概念，但不能拒絕回答實在的問題。傳統的形上學主要地便是尋求實在的學問。假如它若不尋求實在，它就失去其存在的意義與價值，不成其為形上學了。馬克斯給實在問題所加上的「實踐」一觀念，（註三五）與傳統的形上學是全然無關的。因為形上學的內容全都是在講一些抽象的範疇，如心、物等，它並無意躋於實踐的科學之列。

第二、關於「真理」（*Wahrheit*）的問題。馬克斯也不承認：真理的問題可經一玄想的過程而解決。這問

題，在他看來，也是個實踐的問題，而非一理論的問題。惟有在實踐中，人們纔可以證明一種思想或觀念的正確 (true) 與否。並且，祇有在「人類的實踐」及在「此實踐之理解」(comprehension of this practice) 中，一切使理論變成神秘主義的神秘性，纔可以求得其理性的解決。馬克斯在這裏所提供這個關於真理的理論，似有幾分與詹姆斯 (W. James) 實驗主義的真理論相類似。詹姆斯認為形上學中的一多、心物等問題的爭論，是無謂的，無頭緒的。(註三六) 因此他自己另外創立一種實驗主義的真理論。據這種真理論，我們的每個觀念都以其能否在人類的實踐中產生「實際的效果」一標準來衡量。在這一意義上言，詹姆斯的實驗主義，也是一種反形上學主義。但是，馬克斯反形上學的態度，卻又遠較他為激烈。

三、馬克斯對新哲學的性質及功用的暗示 在推翻了形上學的思考方法及其根本概念後，馬克斯接着又講到一種新哲學的性質及功用。馬克斯認為「形上學已變成陳腐的了」，因為「正值實在的塵世的物事將所有的興趣集中於其自身時，形上學的境域中除了幻想的生物及天上的物事外，別無所有了」。(註三七) 新哲學的性質則與此不同。它不研究抽象範疇的「實在」問題，而研究活動的人們之可感覺的活動，並「由人們正在生活於其中的某種社會狀態中，去認識它們」，更要「在使其變成現在狀態的生存條件中，去了解它們」。(註三八) 馬克斯既假定這是新哲學的中心問題，他自然會主張：「當代哲學如欲變成真理，捨與政治聯合而外，別無他途」(註三九)了。

至於這種哲學的功用，也就不是「不同地解釋了世界」，而是「變革這世界」了。(註四〇) 對於「實踐的唯一物論者，亦即共產主義者，問題乃是變革現存的世界，並積極地攻擊既存的環境而改變之」。(註四一) 這種看法也和傳統的形上學的看法，全然不同。誠如羅素 (B. Russell) 所說，形上學家們企圖由靜坐沉思中，發現宇宙的重要真理，生命的將來，或人類的命運。(註四二) 馬克斯則認為：在哲學中理論與實踐必須聯合。在這種意義上，他把傳統的形上學叫做「玄想的哲學」，(註四三) 叫做一個「武斷的，空想地脆弱的抽象概念」(註四四) 的系統。它是玄想的，抽象的，因為它與人們的活動毫無積極的關係。它以武斷的，純理論的概念出發，結果亦終

於是一種玄想。

四 不同的哲學系統 我們講到這裏自然要發生一個問題，即：馬克斯的哲學與傳統的形上學究竟是什麼關係呢？在我看來，它們的關係有三種可能。以下逐項述之。

第一、馬克斯的哲學是形上學系統中的一種「主義」。這樣，則馬克斯的哲學在形上學中的地位，即將無異於康德的唯心論，或霍布士的唯物論在其中的地位了。它祇是一種形上學理論而已。但這顯然是不可能的。馬克斯用「實踐」一概念批評形上學，實在提供了一個批判形上學的外在標準。因此，馬克斯的哲學不但是「反」形上學系統中之某一主義的（如形上學中的唯物論「反」形上學中的唯心論）；並且也是「反」整個形上學的。它既是反整個形上學的，所以它就立於形上學的系統之外。

我們可以舉例說明。比如我們批評歐幾里德派 (Euclidian) 幾何學中的「點」與「線」不是真的，因為我們在實際經驗中找不到這種點。據歐幾里德的定義，點是不可分的；但在事實上沒有一個點是沒有部分的。我們這種批評，便是給歐幾里德幾何學一個外在的批評。因為歐幾里德幾何學內部即以上述意義的點與線，為其根本的假設。它雖然不管這些基本概念的經驗內容，可是它祇利用那些抽象的概念及規則，就可以自成系統。它是個演繹的系統，也是個自足的系統，不必求助於經驗。學幾何學的人都知道：只要熟悉幾何學內部的概念、原理、規則，我們就可以證明的頭頭是道；幾何學者不必問：這些概念、原理、規則在幾何學系統以外，還有什麼經驗的意義。

因此，所謂「經驗的內容」一概念，乃是立於歐幾里德幾何學系統以外的思想。而用「經驗」觀念來批評歐幾里德幾何學的評論，便是一種系統外的批評。馬克斯之批評形上學，也是像這種批評之於歐幾里德幾何學一樣。他用「實踐」一概念來批評形上學，但我們知道：形上學根本便不談實踐。所以，馬克斯對於形上學的批評乃是系統外的批評。而他自己用實踐概念為基本觀念的學說，亦立於形上學系統之外，絕不是其中的一種主義。

第二、把馬克斯的哲學視爲「應用哲學」而形上學爲「理論哲學」，如果不能滿足下列兩種條件，這種看法也是不對的。這兩個條件是：一則，假定傳統形上學的根本精神或問題（即其所以爲形上學的特質）爲 X, Y, Z ，則我們如果把馬克斯的哲學視爲應用哲學，它亦必以 Xa, Ya, Za 爲其根本精神或問題。正如應用數學必須利用理論數學的基本公式一樣，故應用哲學亦必應用理論哲學的基本觀念與原則。簡言之，理論哲學與應用哲學在形式上相同，因爲它們都有 X, Y, Z 等特徵。但在本質上卻不相同，因爲應用哲學除了 X, Y, Z 之外，還有個 a ； a 是特殊的應用範圍， X, Y, Z 是被應用到 a 方面的基本觀念及原則。二則，由上項中還可以得出一個推論。即：在理論上，應用哲學絕無理由否認證理論哲學；因爲它們在理論上是互相倚賴的。並且，在事實上，應用哲學也無必要，甚至也無可能，攻擊理論哲學；因爲它們在事實上是不可分的同時存在。

按着上述二規則來考察，可知馬克斯的哲學與形上學的關係，絕不是應用哲學與理論哲學間的關係。相反地，馬克斯既駁斥了形上學追求實在的基本觀念，駁斥了形上學的思考方法，他自然就是駁斥了整個的形上學。他已經『在理論上摧毀了形上學的聲譽』。（註四五）不惟在理論上，馬克斯否認了形上學的基本概念、原則、及方法；即在事實上，自他本人倡導反形上學的學說以來，馬克斯派的哲學家即不斷地企圖推翻形上學系統，而欲取而代之。借用馬克斯的話說，馬克斯派哲學家已變成了形上學的「歷史家」，『爲了要寫它滅亡的歷史』。（註四六）可見馬克斯的哲學與形上學的關係，並不能滿足上述那兩項規則；因此，它們便不是應用哲學和理論哲學。

第三、最後一個可能是說它們是不同的哲學系統。爲了要證明這個說法，我們必先說明何謂「不同的哲學系統」。大凡一哲學系統必有其自己的問題及其自己的解答方法。在西洋哲學的系統中，有實在、本體等問題；而唯物論、唯心論、一元論、多元論等便是從質量各方面回答此諸形上學問題的學說。並且也有其特殊的解答方法。在中國的哲學中，則有「天人」問題，「知行」問題等，並亦有其特殊的解答方法。任何理論，祇

要承認某一哲學系統中之問題是問題，並積極地解答此問題者，即為該哲學系統內的學說。反之，若一學說認為某一哲學系統內之問題不成問題，而提出另外一些問題，並求解答那些問題者，則此學說即不在該系統之內。用符號來表示：試以 A, B 代表兩不同的哲學系統；以 a, b, c 及 a', b', c' 各代表此二系統內的積極學說，亦即對 A 及 B 的各種答案。於是，則一系統內兩不同的學說之差別，只是 A_a 與 A_b, A_b 與 A_c 的不同。或者只是 B_a 與 B_b, B_b 與 B_c 的不同。但整個系統的不同，則是 A 與 B 的不同。這是根本的性質及根本的問題之不同，非如 B_a 與 B_b 或 A_a 與 A_b 祇是對相同問題之不同解答的不同。

既明不同的哲學系統的性質，我們試再證明：馬克斯的哲學與形上學為不同的哲學系統。形上學的主要特徵，是主張我們的知識並不限於耳聞目睹的物事。它研究不存在於時間，亦即不是自然之部分的物事。形上學假定：凡不存在於時間中之物事，必存在於其他地方。也就是說：凡不存在於自然界中的物事，都是一種「超經驗的實在」(supersensible reality)。(註四七)由此可知，形上學乃是想用推理的方法取得知識，此種知識的對象，乃是不存在於自然界，為人類知覺所不能及的超經驗的實在。形上學認此種超經驗的實在為真的；而知覺的對象，如紅色的桌，木的椅等，都祇是些表象 (appearance) 而已。當然，形上學家們也可以說「心」或「物」是究極的實在；但他們所謂「心」並非你我之心，乃是一個超經驗的實在或一個抽象的概念。同樣，他們所謂「物」亦非桌子或電子等，也祇是一個邏輯的抽象概念，即一個超經驗的實在。自柏拉圖以迄今日，形上學家們如斯賓諾莎、萊伯尼茲 (Leibniz)、康德、黑格爾，大體上均從事於此種研究，亦即：都探究此超經驗的實在是什麼。固然，我們知道他們的解答是不同的。自另一方面言，形上學家的方法，僅是在創造抽象的概念或抽象的範疇，並造出一些武斷的思考規則。復由此範疇及規則建立他們的思想系統。他們的方法純粹是演繹的，因為他們以某些武斷決定的概念與規則開始，而由其中推得結論。

我們根據上述即可斷定：馬克斯的哲學是反形上學的。我們細細分析上面一、二、三各項論證，可見馬克斯不但不滿於「抽象的範疇」，探求「超經驗的實在」等概念；他也不滿於形上學的思考方法。但因事實上

形上學本來就是這麼一種抽象的研究，所以，馬克斯的論證不僅是反對形上學中之某一種主義，而是反對整個的形上學。此外，馬克斯又以爲形上學家的邏輯公式，不能解決實際的人類社會問題，因爲它們沒有經驗的意義。然而，我們知道：形上學根本就是非經驗的，則馬克斯此說法若非因不懂形上學的性質而「無的放矢」；（註四八）便是有意地給它一個致命的打擊。但根據我們以上對馬克斯見解的分析，他確乎很知道形上學的基本性質。明明知道傳統形上學的真實性質，馬克斯卻公然地攻擊它；不但攻擊它，他更積極地主張：哲學應變成一種與人類活動相聯合的正確研究。可見馬克斯的哲學顯然地是反形上學的。而僅就其消極方面看，它是一種反形上學主義。

茲將馬克斯哲學與形上學的主要異點，歸結如下。一則，形上學無相關事實（relevant fact），只是純理論的抽象系統。儘管它自己認爲是在研究宇宙的究極本體問題，但它之所謂宇宙卻只是想象中的宇宙，而非經驗界的外在宇宙。馬克斯的哲學則以人類具體的，變動着的社會爲其對象或相關事實。二則，形上學的方法是玄想的推理，如羅素所說，是靜坐沉思，是一種「有紀律的想像」（disciplined imagination）。（註四九）它不但以玄想爲手段；就其想出之結果言，也等於以玄想爲目的。馬克斯的方法（註五〇）是分析事實，分析物事之性質及其相互關係。在馬克斯看來，分析不過祇是達到認識外界物事這個目的的一種手段。三則，倘形上學家自以爲他們是在尋求宇宙的真理，他們也不能僅憑玄想的方法求得。其理由可借用黑格爾的話說：認爲「去思維一物事便是發現該物事之本質的手段」（註五一）是不可能的。反之，馬克斯由於事實的分析，直接與實際物事接觸，故有正確了解物事之可能。四則，形上學的功用，如羅素所說，乃是「情緒上的滿足」；（註五二）而馬克斯哲學的功用，則在了解社會並且有意地促進社會轉形的必然性。

根據以上種種的分析，我們可以斷定：在消極方面，馬克斯的學說是反形上學的；在積極方面，他的學說也自成一個系統。如果我們名其學說爲哲學，那麼，也可以說：馬克斯的學說另成一個哲學系統。

三 馬克斯哲學的應用範圍及「唯物論」一詞的特殊意義

馬克斯在積極方面自成系統的學說，就是唯物史觀，或歷史的唯物論，亦稱辯證唯物論。關於這種學說的內容，我們留待以下兩章詳述。此處先要討論另外兩個問題。一、馬克斯哲學可應用的適當範圍。二、馬克斯在他的辯證唯物論中所用「唯物論」一詞的特殊意義。

一、馬克斯哲學的應用範圍 馬克斯的哲學不是，並且在某種意義上，也不能是，一種無機及有機的自然界的哲學。我的意思是說，如果不把馬克斯用以說明人類歷史的基本觀念（即生產方法）取消，則不能解釋無機的及有機的自然界的演化。目前有一趨勢，認為馬克斯的學說既為一解釋人類社會發展的學說，同時又是一種解釋無機的及有機的自然現象的學說。這派主張的理由，即：先把辯證法視為一普遍的運動規律，（註五三）而此規律又為馬克斯所應用，所以，馬克斯的哲學乃是一種包羅自然界與人類社會的學說。

在我看來，這種意見，是錯誤的。我們所以認為馬克斯的唯物論是一種人類社會的哲學者，係因它的「物」的概念（即生產方法一概念），根本是由社會的成分所組成的。它用此種已經存在於社會中的成分，來說明社會的內部機構及其活動。它說：「*Das*」一關係體乃是社會發展的基本動因。因為「*Das*」根本即已存在於此發展的過程之中，所以它纔有與社會發展過程發生關係（即為其動因）的可能。此外，若用神的意志或任何其他外在的原因，來說明人類社會的演進，我們認為都是講不通的。但我們認為：生產方法這個基本概念，雖可能說明社會的發展，卻不能用以說明自然的演化。其理由即因：在自然界的演化過程中，並沒有生產方法的存在。既然如此，它當然就不能解釋那個過程。無機自然界中岩石的生成，有機自然界中草木的滋長，牲畜的蕃殖，都不會以生產方法為其動因。換言之，由勞動力、原料、和工具三者所構成的生產方法，祇能加工或利用上述各物，卻不是決定它們內部組織之發展的動因。不但岩石生成和草木滋長過程中，沒有生產方法存在；即牲畜蕃殖過程中，也何嘗有生產方法？因此，生產方法當然不是決定其內部發展的動因；而唯物史觀或

辯證唯物論亦即不是解釋無機或有機自然界的學說。這似乎是很自然的事情，因為每種有用的學說，都有其一定的應用範圍，超越此界限它便無用了。

至於辯證法自身究竟是不是一種普遍的運動規律，對於唯物史觀的應用範圍這個問題，並無關係。辯證法在馬克斯的哲學中，僅是「物」運動的方式或狀態，而非物本身。固然我們知道，恩格斯曾說過：「自然在辯證地運動着」；（註五四）但他絕不是說：自然界的演化可以用生產方法來解釋。假如我們勉強說馬克斯的學說是一種說明自然界現象的哲學，則必須放棄其生產方法一根本觀念；而另用一種既能解釋社會又可說明自然界現象的基本觀念代替之。可是，它假如放棄了生產方法一觀念，它就失去唯物史觀的核心了。甚至於也就不再成爲一種社會學說了。在此種意義上，我們認爲：馬克斯的哲學不是說明自然界現象的學說。

實則，馬克斯自己的作品本來都是討論社會和歷史問題的。恩格斯則有時超出此範圍。（註五五）不過恩格斯卻深知馬克斯的偉大處，乃在其發現「社會發展的法則」，並且亦承認此法則與達爾文（C. Darwin）的「有機界的法則」（Laws of organic nature）不同。（註五六）馬克斯自己並無意使他的「唯物論」成爲一解釋自然現象的學說；同時，他亦深知：他自己的著作和達爾文的學說，純屬兩方面的東西。他曾經明確地承認達爾文的物種原始（Origin of Species by Natural Selection. etc.）一書是自然科學（註五七）或自然歷史（註五八）方面的學說。由上可見：馬克斯和恩格斯兩人都以人類社會爲其研究的主要對象。

因爲上述的理由，我們認爲馬克斯的哲學既爲一歷史觀，又爲一革命論。辯證唯物論一方面說明：過去社會的形成及發展，另一方面又根據社會發展中「歷史的必然性」的觀念說明來變革現社會，建立未來的社會。前一段是一種歷史哲學；後一段是一種革命理論。我們試仔細閱讀馬克斯的著作，即可發現這種特質。其實，馬克斯學說的性質，最好是拿他自己的話來形容。他說：「至於我自己，我並未先發現近代社會階級及階級鬭爭的存在……我的新貢獻乃在證明：一、階級的存在是與生產發展中之特殊的歷史條件有密切關係的；二、階級鬭爭必然地會走上無產階級專政一途；三、無產階級本身乃是達到消滅階級及達到一無階級社會的過渡」。

(註五九)上述第一項當然是歷史哲學的工作；後二項則是革命哲學的工作。共產主義者即由此而推出他們的革命策略。而且馬克斯在第二項中所言，已於一九一七年俄國的革命家付諸實行了。另外，還有一件事情，也不是偶然的。即馬克斯和恩格斯的共產黨宣言，開首一句便可以代表他的歷史觀；而結尾一句則可以代表他的革命論。開首那句話是：『所有過去以迄現在社會的歷史，都是階級鬥爭史』，這乃是他的歷史哲學，即說明過去以迄現在社會的理論。結尾一句說：『全世界的無產階級們，聯合起來！』俾『有意地參加目前正在進行着的社會轉形之史的過程』。(註六〇)這顯然地是他革命理論的核心。所以，辯證唯物論的主要及究極目的，乃在解釋歷史和變革社會。它研究的範圍是過去的、現在的、和未來的人類社會。

在這個對於人類社會的一貫學說中，歷史觀是革命論的基礎。馬克斯派先有自己對於歷史的看法，然後再推演出他們的革命哲學。若無前者，則革命行動等於盲動；若無後者，則歷史觀等於死的過去觀。將此二者連接起來，辯證唯物論對於過去、現在、與未來的人類社會之間，有一個聯絡的解釋。歷史所以有意義，不僅因為它能告訴我們一些過去的故事；亦因為它能影響我們。而社會活動，亦必係洞鑒過去的結果，然後纔會是合理的活動。歷史觀與革命論兩者是相互關聯的。

二、馬克斯辯證唯物論中「唯物論」一詞的特殊意義 關於唯物論一詞在馬克斯哲學中的意義與傳統哲學中唯物論的不同，前人已有鑒及者。考茨基(K. Kautsky)說過：『那是真的，辯證唯物論乃是自有其特徵的唯物論，與自然科學的唯物論，很不相同』。(註六一)他又說：『許多朋友因此希望用一個旁的字代替唯物論(materialism)一詞，庶可避免誤會』。(註六二)我們固然知道，馬克斯並未像孟德斯究(Montesquieu)一樣地說：『我的思想是新的，所以爲了表達我的意思，我應該另用一新字，或對舊名詞加以新的意義』；(註六三)但馬克斯卻必須在此二法中，任擇其一：即或另覓一新字或改變舊名詞的涵義，因為他的思想是新的。事實上，馬克斯採取了後一種辦法。而這個舊名詞，便是他辯證唯物論中的「唯物論」一字。

馬克斯給予這舊名詞「唯物論」的新意義，可歸結如下。一、用亞理士多德的話說：形上學是研究宇宙之

馬克思的社會學說中之生產方法一概念，則必須符合其相關事實。換言之，即實際存在於社會中的生產方法既然是個複雜的活動的整體，則馬克斯自然不應該勉強把它界定成爲一元的或純粹唯物的。只有這樣，唯物史觀纔能符合社會的實際情形，因此纔能解釋社會。否則，那便是不切事實的空洞的學說了。

然而，這並不是說馬克斯的唯物論不能用任何標準來批評。我們認爲合理而本分的批評標準，應該是：
一、看它的解釋是否與事實相合；二、看它在歷史的進程中產生了什麼樣的效果。當然，此二者都是實際的標準，而且近於科學上的證實 (Verification)。但它們卻應該是實際的，因爲馬克斯的唯物論即是研究人類之實際活動的。

(註一) 本章題目中之「玄學」一詞，在篇中皆改稱「形上學」，都是 *Metaphysics* 的譯名。

(註二) 馬克斯和恩格斯二人，都用過「形上學的思考方法」一詞。近代的馬克斯派尤常用之。但近代作者既不知此名詞的正確意義，也不知其淵源所自。就我們所知：此名詞乃是馬克斯自黑格爾的小邏輯學一書中引用來的。黑格爾在該書的「思想對於外界性的態度」一章中，曾討論過「舊形上學的思考方法」。他曾說明此種思考方法的特徵如下：『此形上學系統，把思想的法則與形式，當做了物事的基本法則與形式。它以爲對一物事加以思考，便是發現該物事之基本性質的方法』。『不做預先的研究，它便採用了抽象的思想範疇，而把它們當做了真理的表詞』。『舊形上學系統的思考是有限的。它整個的行動方式都受範疇所規定，並相信此諸範疇的限際是永遠固定不移的』。『藉現在的討論，我們一規整個形上學的思考方法，即可發現其主要特徵乃在：以抽象的同一性爲其原則，而用理解之抽象及有限的範疇，去了解理性的對象』。(Wallace, *The Logic of Hegel*, Tr. pp. 50-75) 由上所引各段黑格爾的話中，可知形上學的思考方法有三種特點：
一、以抽象的同一性爲其原則，並企圖用有限的悟解範疇，去理解理性的對象。亦即，以創造抽象的範疇爲理解外物的方法。
二、認爲「範疇的限際」是「永久固定的」。
三、相信「抽象的思想範疇」是「真理的表詞」。亦即，相信「對某一物事加以思考，便是尋求該物事的本質的方法」。這三點正與馬克斯所指出的形上學思考方法的特徵相合。我們再以馬克斯所受黑格爾深切的影響一事參證，便可以斷定：「形上學的思考方法」一概念，乃是馬克斯由黑格爾的著作中得來的。黑格爾雖然也批評形上學的思考方法，但馬克斯認爲黑格爾的思考方法，也有幾分形上學思考方法的味道。關於此點，可看馬克斯的 *'On Hegel's Concrete Universal'* 美國 S. Hook 譯，見所著 *From Hegel To Marx* 一書。

(註三) 馬克斯批評普魯東的「經濟的形上學方法」，他自然同時也就批評了形上學的思考方法。因爲，馬克斯認爲：『Proudhon is another Dr. Quesnay. He is the Quesnay of the Metaphysics of Political Economy.』(see *Poverty of Philosophy*, p. 87. M.

- (註四) Marx, Poverty of Philosophy, p. 90.
(註五) Ibid.
(註六) Ibid., p. 90.
(註七) Ibid.
(註八) Marx, Letter to Annenkov, Brussels, 28th, Dec. 1846.
(註九) Ibid.
(註一〇) Ibid.
(註一一) Ibid.
(註一二) Marx, Poverty of Philosophy, p. 89 (M. I. ed.).
(註一三) Ibid., p. 88.
(註一四) Ibid.
(註一五) Ibid.
(註一六) Ibid.
(註一七) Ibid., p. 92.
(註一八) Marx, Letter to F. V. Annenkov, Brussels, 28th, Dec. 1846.
(註一九) Marx, Capital, Vol. I, p. 113. (Chicago)
(註二〇) Marx, Poverty of Philosophy, p. 88. M. I. ed.
(註二一) 同註十八。
(註二二) Ibid.
(註二三) Marx, Poverty of Philosophy, p. 93. M. I. ed.
(註二四) Ibid.
(註二五) Marx, Capital, Vol. I, p. 873. Eden's Tr.
(註二六) Ibid., 872.
(註二七) Marx, Poverty of Philosophy, p. 168. M. I. ed.
(註二八) Ibid., p. 93.

(註二九) Ibid., p. 94.

(註三〇) Ibid., p. 108.

(註三一) Ibid., p. 115.

(註三二) Marx, *Capital*, Vol. III, p. 24 Engels' Preface.

(註三三) 列寧指出費耶巴赫的唯物論是形上學的，因為它是「非歷史的」或「非辯證的」。(*The Teaching of Karl Marx*, p. 123)

但這並不能使我們清楚地了解：何以既為形上的便是非歷史的或非辯證的，亦即在「X是形上學的意即非歷史的或非辯證的」一命題中，存在着一個未證明的關係。我們在此處即想對此關係，加以分析。亦即：分析形上學的X與歷史的或辯證的X之互相排斥性。

(註三四) 美國 S Hook 認為：Wirklichkeit, 1字與 truth 相近。他在引證了第二條論綱之後，說“Marx, here equates the real with the true, the unreal with the false.” (see *From Hegel To Marx*, pp. 281-2) 假如 Hook 君不想把馬克斯的理論和 John Dewey 的工具主義相混（如 Eastman 在其所著 *Last Stand of Marxism* 一書中所言者），則無疑地，他在解釋這兩個字的字義上，做了個大膽而危險的假定。這種態度是不合乎歷史考證的常規的。我認為：仍然把 Wirklichkeit, 1字照字書中的解釋，即解做 reality, real existence, 較為妥當。

(註三五) 無疑地，馬克斯的看法和近代邏輯的實證主義(Logical Positivism)所提供之反形上學理論，十分相近。參看 R. Carnap, *Philosophy and Logical Syntax*, pp. 9-22; *Logical Syntax of Language*, pp. 177-281.

(註三六) James, W., *Pragmatism*, p. 45 (1907).

(註三七) Marx, *Die heilige Familie*, Cf. Marx-Engels Gesamtausgabe, Abt. I, Bd. 3, p. 303.

(註三八) Marx, *Theses on Feuerbach: Die deutsche Ideologie*, Cf. Marx-Engels Gesamtausgabe, Abt. I, Bd. 5, p. 24.

(註三九) Marx, *Letter to Ruge*, 13th. Mar. 1813 Cf. Marx-Engels Gesamtausgabe, Abt. I, Bd. 1, 2nd halband. p. 308. 我

願在此解釋一下羅素對馬克斯反形上學態度的誤會。羅素在 *Freedom and Organisation* 論辯證唯物論一章中，曾批評馬克斯說：「相信形上學和實際物事有關的信念，我認為是缺乏邏輯能力所致」。(p. 223) 羅素之意似謂：馬克斯相信形上學與實際物事有關，而此信念是錯誤的，是缺乏邏輯能力來區別抽象的形上學與具體的實際物事所致。此處我們要注意：馬克斯並沒有相信形上學與實際物事「有一關係」；他祇相信：假如形上學若想變成一正確的研究，它便和實際物事「必有」一關係。相信「X有P性質」是一件事；相信「X必有P性質，假如它能變成一正確的研究」又是一件事。在事實上，即使一初習哲學者亦知：形上學和實際物事「沒有」一關係。馬克斯對於形上學的知識我想總不會比初習哲學者還壞吧？當然，羅素仍可說：相信形上學若想變成正確的研究便和實際物事「必有」一關係，也是錯誤的見解。但這樣，羅素便須拿出新的證據了。實則，照本章所證明者：形上學和馬克斯的哲學不但根本不同，並且是互相排斥的。

(註四〇) Marx, *Last Thesis on Feuerbach*.

- (註四一) Marx, Marx-Engels Gesamtausgabe, Abt. I, Bd. 5, s. 32.
- (註四二) Russell, B., "Philosophy in the 20th. Century," Listener, Oct. 14, 1934.
- (註四三) Marx, Letter to Schweitzer, London, Jan. 1855.
- (註四四) Marx, Letter to Engels, August, 9th. 1862.
- (註四五) Marx, Marx-Engels Gesamtausgabe, Abt. I, Bd. 3, p. 303.
- (註四六) Ibid.
- (註四七) Moore, G. E., Principia Ethica, pp. 110-3.
- (註四八) 見(註三九)。
- (註四九) 見(註四二)。
- (註五〇) 見第一章。
- (註五一) Hegel, The Logic of Hegel, Tr. by Wallace, p. 61.
- (註五二) 見(註四二)。
- (註五三) 見第一章。
- (註五四) Engels, Socialism: Utopian & Scientific, p. 34.
- (註五五) 特別是在 Anti-Dühring 1 章中。
- (註五六) Engels, Speech on the Death of Marx, Cf. Karl Marx, p. 531 English Tr.
- (註五七) Marx, Letter to Lassalle, London, 16th. Jan. 1861.
- (註五八) Marx, Letter to Engels, London, 9th. December, 1860.
- (註五九) Marx, Letter to Weydemeyers, London, 5th. Mar. 1858.
- (註六〇) Marx, Herr Vogt, 1860.
- (註六一) Kautsky, Ethics & Materialist Conception of History, p. 118.
- (註六二) Ibid.
- (註六三) Montesquieu, Spirit of Laws, p. Xlvii (London 1914).
- (註六四) Leibnitz, Monadology, Cf. Philosophical Writings, p. 3.
- (註六五) Bober, M., Karl Marx's Interpretation of History, pp. 291-339.
- (註六六) 美國 S. Hook 鑑於辯證唯物論因非「一元的」而被攻擊，乃爲之解釋云：「Monism is a highly ambiguous term, it

may mean……” (See his *Towards The Understanding of Marx*, pp. 150-62) 我倒認爲·Monistic 一字的意義並不含混，它是形上學中常用的名詞；其意義在哲學辭典中，也有明確之規定。我和 Hook 的用意是一樣的·即都在證明用 Monistic 一字來批評馬克斯學說的不當。但是我們的理由，則大不相同。



第三章 唯物史觀考釋

一 引論：反形上學的積極系統

在前一章中，我們已經知道：馬克斯的學說是反形上學的；並且我們曾經說明：他的學說也自成另外一個系統。馬克斯對於僅僅反對形上學與創立新的反形上學的思想系統，是區別得很清楚的。他曾經說過：『除了對形上學的消極的反駁外……還需要一個積極的，反形上學的系統(a positive anti-metaphysical system)』。(註一)事實上，建立這個積極的反形上學的系統的，就是馬克斯自己。他這個學說系統普通叫做「辯證唯物論」或「歷史的唯物論」。(註二)這種學說，一方面，是一種歷史觀；另一方面，也是一種革命論。本章先講歷史的唯物論或唯物史觀；下章再講馬克斯的革命理論。

馬克斯的唯物史觀，完成於一八四四至一八四八(註三)之間，到現在已經九十餘年了。在此悠長的時期中，事實上，各國的勞工運動，俄國的革命，都和它有密切的關係。在理論上，唯物史觀也曾引起激烈的爭辯。對於唯物史觀在事實方面的影響，本又不想討論。就理論方面說，各國贊成唯物史觀者，固然每年都有若干新著，闡明馬克斯學說的真諦。而反對它的學者，也時刻在指摘其缺陷；以期推翻馬克斯的系統。然而唯物史觀的影響儘管大，它所引起的爭論也儘管激烈；可是它本身仍然有些基本問題，至今還沒有人提出；或者雖然提出，而沒有圓滿的解答。(註四)本文目的即在提出幾個新的問題，並且貢獻幾種新的解釋。我們的方法，一方面是歷史的，另一方面是分析的。因為用歷史的方法，所以我們多徵引馬克斯的原話，而不致流於空疏。因為用分析的方法，所以我們要推求原話涵意，以期得到新的解釋。

二 唯物史觀的考證與解釋

我們要想考證及解釋唯物史觀的意義，必須先知道它的主要命題。所謂主要命題就是用一句話把唯物史觀所用的重要名詞，所包含的主要思想，全都表示出來。然後我們再就此主要命題，加以考釋。根據馬克斯的重要著作，（註五）我們認爲下面一命題，乃是唯物史觀的主要命題：『在社會的發展過程中，人類物質生活中的生產方法（即「下層基礎」），必然地決定其他社會上層建築（如政治、道德、法律、宗教、哲學、美術等）的一般的性質』。這個命題不但可以代表唯物史觀的中心思想；並且其中的名詞，如「生產方法」、「下層基礎」、「上層建築」、「決定」、「一般的性質」、「必然地」等，都見於政治經濟學批判一書的序文中。我們即根據此命題，加以分析。一、我們要討論「生產方法」一名詞所發生的問題，及其在唯物史觀中所以佔重要地位的理由。二、我們要解釋「決定」、「一般的性質」、「必然地」等名詞的意義。明白了上述兩點，我們便可以說已經瞭解唯物史觀的主要意義了。

一、「生產方法」考釋 生產方法是唯物史觀中之所謂「物」。它是上述命題中最重要的一個概念，它所發生的問題也比較多。但從來研究或批評唯物史觀的人，對於此點卻很少注意。以下我們把生產方法一概念所發生的問題，逐項提出，並且加以討論。

第一、生產方法和生產諸力有何不同？由構成的因素說，馬克斯認爲在任何一種生產方法（mode of production）中，都包括三種因素。即有目的的勞動（purposive labour），原料，和工具。（註六）工具和原料二者又合稱爲生產手段（means of production）。（註七）同樣，由構成的因素講，生產諸力（forces for production）主要地也有上述三種因素。試舉例明之，當馬克斯講到在資本主義制度下的勞動者時，他說：『他的存在，除了那個單純的生產力（a simple productive force）之外，沒有其他價值』。（註八）又說：『我們可知：由合作及分工所產生的生產諸力，是不費資本分文的。它們都是天然的生產諸力』。（註九）由此可見馬克斯把勞動視爲一種生產力。馬克斯又承認原料和工具也是生產力。他說：『生產手段（著者按：包括原料和工具）集中在少數人手裏，這樣，它們便不是直接勞動者的財產，而變成了社會的生產諸力』。（註一〇）又說：『機器祇是一

種生產力』。(註一)由上可見工具和原料也是生產諸力。我們因此可知，舉凡生產方法所包括的因素，也都是生產諸力所包括的主要成分了。我們在這裏自然不免要發生一個問題：即生產方法和生產諸力，究竟有什麼不同呢？如果二者相同，何以馬克斯用此兩個名詞，徒滋混淆？如果不同，那麼不同究竟在那裏呢？

仔細分析起來，生產方法和生產諸力是不同的。美國的鮑貝 (M. Boher) 教授認為：生產方法是一個「活的單位」(living unit)，一個「有機的整體」(organic whole)，(註二)而生產諸力祇是包括勞動力，工具，及原料諸死的項目之總稱。這個見解大體上是對的。但是鮑貝教授祇有這種說法，而沒有在馬克斯自己著作中找到充分的證據。所以鮑貝教授的判斷，祇能算是臆度的推斷。並且因為沒有充分的證據，所以他也不能發現此種區別的重大意義。我們固然也認為鮑貝教授的說法是對的；但我們有充分的證據。以下我們先由馬克斯自己的著作中搜尋材料，來證實這種說法的正確；然後再由生產方法一詞中「方法」(Die Weise) 一字本身，來證明何以生產方法是活動的東西。

在馬克斯自己的著作中，我們可以找到證據：證明當什麼時候，馬克斯把上述諸因素叫做生產諸力；又當什麼時候，把它們叫做生產方法。一、我們知道馬克斯認為勞動力和『在運動中的勞動力』(labour-power in motion. in use, in its exercise) 是不同的。他說：『人類的在運動中的勞動力，……創造使用價值』。(註三)又說：『資本家購買勞動力是爲了使用它；在使用中的勞動力(labour-power in use)即是勞動(labour)本身。用工作(workings)勞動纔由其從前的潛存狀態，變成真實的，即變成了動作中的勞動力(labour-power in action)』。(註四)又說：『勞動力祇有在運用中，才會變成實在(reality)；而祇有用工作，它纔會把它自己置於動作的狀態之中』。(註五)以上都可證明：馬克斯明顯地承認，未參加生產工作之靜止的勞動力，和參加生產工作之在運動中的勞動力，是不同的。二、馬克斯又認爲一機器本身，和使用此機器的方法是不同的。他說：『機器被我們利用的方法(the way in which machinery is utilized)，和機器本身是完全不同的』。(註六)又說：『一個未從事勞動目的的機器，是無用的』。(註七)可見馬克斯對於工具也認爲有兩種狀態：一

種是未參加生產活動的靜止狀態；另一種是已參加生產工作的活動狀態。三、關於原料馬克斯曾經和勞動及工具聯在一起地說：原料不能變成商品，除非「活的勞動抓到這些東西（著者案：指工具和原料），並且由其死睡的（death-sleep）狀態中驚醒，由其祇是可能的使用價值，把它們變成真實的，有效的使用價值」。〔註一八〕可見原料如不被我們利用，便不會成爲使用價值；亦即與生產過程無關。以上是馬克斯逐項承認勞動力、工具、和原料三者，有其動的狀態，也有靜止的狀態的證據。

馬克斯又把上述三者聯合地說：爲了組成一種生產方法，「祇有這些因素聯絡在一起，纔會有效」。〔註一九〕所謂它們「聯絡」，就是說它們在動作中；不在動作中怎麼能夠聯絡呢？由此可見馬克斯認爲：生產方法中的勞動力、工具、和原料乃是在聯合地運動中的勞動力、工具、和原料。祇有上述諸因素聯合地運動起來，亦即勞動力開始工作，拿起工具，改造原料，然後纔能製造物品，纔能自然地形成一種生產方法。反之，生產諸力則是在所謂「死睡」狀態中的勞動力、工具、和原料。它們對於製造物品說，是無效的；因爲它們沒有被人們應用起來。也就是說，死睡狀態中的生產諸力，不能發生作用，不能創造使用價值；除非活動的勞動力來應用工具，改造原料。但勞動力拿起工具，改造原料，便是在動的狀態中的勞動力、工具、和原料了。既然是動的狀態中，亦即馬克斯所謂它們在「聯絡」起來了。在它們聯絡的動的過程中，它們自然而然地就形成了一種生產方法。由此可見，生產方法與生產諸力，在構成的因素一點上說，雖然相同；但卻有一動一靜之別。此區別之意義非常重大，容後言之。

再就生產方法(Die Produktionsweise)中之方法(Die Weise)一字，加以證明。Die Weise 英譯做 mode，中譯初從日譯做形態，比較切合原意。後譯方法便有毛病，德文和英譯都可以說表示一種形成物事的方法或動態(The way in which something is done)。我們要知道：祇有活的東西纔有形態。死的東西，雖可有形，然而不會有態；因爲態根本是動的。例如，說某小姐的態度大方，某先生的態度拘謹，這大方和拘謹的態度，都是活人的現象。人死了便祇可有形，而不能有態。至於根本是死的東西，如桌子，它更不能有態。由此亦可

見生產方法乃是一個動的東西，可以由其內部因素組合之不同，表示出來不同的形態或樣子的活東西。這些不同的形態或樣子，即不同的生產形態或方法。例如，古代以奴隸勞動為基礎的生產方法，封建時代的生產方法，近世資本主義的生產方法等。這都是生產形態或方法所表現的樣子之不同。也就是，因其內部因素的組合分配的不同，而產生的不同。

在文字方面還有一點可講。生產方法乃是一個集合名詞 (collective term)，聯合地指述在活動中的生產諸力。而生產諸力乃是分別地 (distinctively) 直接地指述上述三種因素。我們認為生產方法是一個集合名詞：因為馬克斯永遠把生產方法用做單數的形式。而當他把它用作單數形式的時候，他的意思即指在某一個歷史時期中活動着的生產諸力所表現的特殊形態。自然，馬克斯也可以用「生產諸方法」 (modes of production) 一名詞，但這並不是分別地指述以上三種因素，而是指述不同的以上三種因素之不同的結合了。例如，中世的生產方法和資本主義的生產方法，便是不同的生產「諸」方法。而馬克斯在指以上三種靜止的因素的時候，他一向是用生產諸力一名詞。固然，他也可以用「生產力」 (force of production) 一詞。如說勞動力是一種生產力，工具也是一種生產力。但這便是指述以上三者中之任何一個，而不是同時分別地指述所有的以上三種因素了。惟其是靜止的可分的，所以馬克斯纔用生產諸力一名詞。惟其是動的不可分的整體，所以他纔用生產方法這個集合名詞。

我們總結以上所舉證據，可以斷定：馬克斯認為生產諸力是死的，未實際參加生產工作的勞動力、工具、和原料；而生產方法是指參加生產過程的動的勞動力、工具、和原料所表現出來的樣子或形態。

第二、何以馬克斯認為生產方法，而非生產諸力，是決定人類社會發展的動因？由上述可知生產方法和生產諸力的區別。我們在這裏要說明：一、何以馬克斯認為生產方法是決定人類歷史或社會發展的動因；二、死的靜止狀態中的生產諸力只能限制或影響生產方法的發展，卻不能做決定生產方法發展的動因。

先講前一點。人類社會的發展是一個動的過程。拋開形上學不談，就經驗科學的立場講，祇有一個自身是

動的東西纔會做其他運動的動因 (motive cause)。因為一個根本是死的東西便不會產生一個運動。假如說生產諸力是支配人類社會發展的動因，便等於說一些靜止的死的因素做了活的人類社會發展的原動力，這顯然是不合理的。根本言之，決定人類歷史的動因，祇是人類自己的活動。試問沒有人類自己的活動，還有什麼力量來推動歷史的前進與社會的發展呢？馬克斯所謂：『人類做成了他們自己的歷史』，(註二〇)就是這種意思。但是人類自己的活動中最基本的活動，乃是維持其物質生存的活動。對於社會說，一社會維持其物質存在的方法，就是那個社會的生產方法。馬克斯所言：『物質生活中的生產方法決定其他社會上層建築的一般性質』，也即是說：生產方法是決定社會發展的動因。何以說「物質生活中的生產方法」呢？什麼叫做「物質生活」呢？物質生活，用馬克斯的話說，就是用生活資料 (Lebensmittel) 所支持的生活。馬克斯說：『在生產其生活資料的過程中，人們即間接地生產了他們實際的物質生活本身』。(『Indem die Menschen ihre Lebensmittel produzieren, produzieren die indirekt ihr materiales Leben selbst.』)(註二一)可見「社會取得其生存資料的方法，就是它的生產方法 (Die Produktionsweise)。一個人取得其生活資料的方法，就是他的生活方法 (Die Lebensweise)」。 (註二二)馬克斯認為：任何社會中的生產方法，都是那個社會發展的真實基礎。如資本主義的生產方法，便是整個資本主義社會的基礎。因為該「社會」之所以變成「資本主義的」社會，完全是因為先有了資本主義的生產方法。也就是說：這個社會之資本主義的性質，乃是由資本主義的生產方法所「決定」的。在此種意義上，馬克斯認為生產方法是決定社會發展的動因。生產方法根本是變動的。不但由古代，經中古，到近世的生產方法各個不同；即在任何一時期中的任何一種生產方法之本身，也是在動的。它要不動，就等於沒有取得生活資料的方法，沒有物質的生活了。一社會沒有了物質生存，即等於其社會不存在。一個人沒有了物質生活，即等於其人不生存。所以在馬克斯看來，惟有當做人羣維持生活來理解之動的生產方法，纔是決定社會發展的動因。至於生產諸力如果放在那裏不用，祇是在所謂「死睡」狀態中的東西，它們根本和人類社會的發展，不發生積極的關係。必須勞動力拿起來工具，改造原料，纔會構成生產過程，纔會產生使用價

值，纔會影響人類的的生活及社會的發展。但這已經不是靜止的生產諸力，而是活動起來的生產諸力了。活動起來的生產諸力，自己即形成了一種人類生產其生活資料的生產方法。

那麼，生產諸力能不能決定生產方法呢？我們在此不能不提到羅素（B. Russell）反駁唯物史觀的意見。羅素說：『……生產方法在馬克斯看來是初基的原因（*Primo cause*），但生產方法時時在變化的理由，馬克斯卻毫無解釋。事實上，生產方法的變化，主要地是因為知識的原因，那即是說，因為科學上的發現和發明』。（註二三）關於此點，我們認為馬克斯並非『毫無解釋』。馬克斯認為科學的發現及發明，是一種之生產力。他說：科學工作所產生的『只是發現及發明』。（註二四）又說：『在近代工業中，已完成了把科學當做一種生產力的工作』。（註二五）例如瓦特（*Watt*）的蒸汽機，是一科學發明，它即是一種生產力。因此羅素的話，實際上包括兩點。一、生產方法時時因生產力的變化而改變，所以生產方法不是決定人類社會發展的基因。二、當做生產力看的科學發明，是人類知識的產果，所以知識乃是決定人類社會發展的基本原因。

關於前一點我們須知：馬克斯自己也未嘗不知道生產方法可以因獲得新的生產力，特別是工具，而發生變化。比如他說：『當獲得新的生產諸力時，人們改變了他們的生產方法』。（註二六）又說：『在取得新的生產諸力的過程中，人們改變了他們的生產方法』。（註二七）我們用近代工業發展史來證明，資本主義生產方法的發生，顯然地和機器的發明有深切的關係。雖然如此，但我們認為有兩個理由，仍然不能說整個生產方法的性質，受生產諸力所決定。就一方面說，無論人類獲得什麼新的生產力，假如不使用它們，它們即與生產方法無關。例如紡織機是一個科學發明，也是一個生產力。假如發明了以後，我們不使用它織布，把它放在那裏不用，它便與生產方法毫無關係。反之，如果應用它來織布，那麼，它並不是決定了生產方法；而是其本身即在形成着生產方法的一環。因為上面已經證明了：動的被用的生產諸力，即自然會形成一種生產方法。就另一方面說，有某一同樣的生產力，不一定產生同樣的生產方法。這也可以證明，生產力不能決定整個生產方法的性質。例如，資本主義的生產用機器，社會主義的生產也用機器；然而此兩種生產方法的性質，卻並不一樣。

可見生產方法的不同，不僅僅是技術上的不同，亦即不僅僅是不同的生產諸力的問題。另一方面，也有分配上的不同，亦即此不同的生產諸力之一「怎樣聯合」的問題。關於後一點，馬克斯曾說：『這個聯合（著者案：指勞動力、工具、及原料的聯合）的特殊方法（Die besondere Art und Weise），乃是區分不同的經濟時期的準繩』（註二八）這種所謂「特殊的聯合方法」，即包括着分配的問題。馬克斯認爲生產方法和分配方法，是不能分開的。（註二九）例如我們說資本主義的生產方法，我們一方面知道：它是一種機器生產。另一方面，但是較重要的一方面，我們也知道：在此種生產方法之下，直接生產者之勞動者，不能利用他勞動的產果。他的生活祇有用出賣勞動力來維持；而不參加勞動過程的資本家，則可享用，並領有生產品。此即表示：在資本主義生產方法中，生產手段（包括生產工具和原料）和勞動力三者的聯合，是一種特殊的聯合方法。亦即資本家領有生產手段及生產品。勞動者和它們，則沒有領有的關係。（此即馬克斯所謂“the separation of labourer from his means of production.”）（註三〇）可見所謂生產方法的不同，受分配關係的影響甚大。而死的生產力，如機器，亦即科學發明，並不一定能改變生產方法。歸結起來說，馬克斯祇承認：科學發明只能影響生產方法的技術方面，不能改變整個的生產方法。因爲改變後者，也需要分配關係的改變；此種改變非單純的科學發明所可做到。所以羅素認爲科學發現和發明能改變生產方法的見解，依照馬克斯的理論，是講不通的。

關於科學發明是人類知識的產果，所以人類的知識乃是決定社會發展的基因一點，我們須注意：馬克斯所探求的是歷史的動因，不是基因。基因可以是靜的，而動因本身非是動的不可。因爲自己不動，不能使令另外一個東西動。假如我們是在研究人類歷史發展的動因，那麼，智慧也不能做人類歷史發展的動因。何以呢？因爲智慧如無具體表現，亦是空洞的東西，不會影響人類社會的發展。如果它有具體的表現，如羅素所說，表現於科學發現和發明之中，則上面一段話已經證明未經應用的科學發明，不能改變生產方法的性質了。因此它也就不會是決定歷史的最後動因了。決定人類歷史發展的動因，在馬克斯看來，只有當做人類自己活動理解的物

質生活中活的生產方法。其中有科學發明，亦包括人類的智慧；但卻是在活動中的科學發明，具體表現的智慧，而非棄置不用的發明，未經表現的智慧。至於怎樣決定，決定到什麼程度，請詳言之。

二、解釋「決定」、「一般的性質」、及「必然地」諸名詞的意義。我們既明白了生產方法一名詞的意義，再進一步分析並考據上述唯物史觀基本命題中之其他名詞。

第一、什麼叫做「決定」(Bedingt 英譯 *determines*)？決定一詞在唯物史觀的基本命題中非常重要。許多學者所以反對唯物史觀，都由於他們自己對於決定一詞，有所誤解。其實決定一詞的意義，本來非常簡單。在上述基本命題中，生產方法是決定者，其他社會上層建築，是被決定者。此兩者間之關係，馬克斯用以下的話來描寫：「隨着經濟基礎的變化，整個龐大的上層建築，也很快地變形了」。(註三一)馬克斯在這裏用「隨着變」(change with)一詞，代替決定一名詞。他的意思當然就是說：後者可以用前者來界定。因此原命題所謂社會下層基礎決定其上層建築云者，即是說：祇要社會下層基礎發生變化，則上層建築即隨着變化。例如，有某種性質的生產方法，便有某種性質的政治、道德、哲學、美術等，這就是說，後者是隨着生產方法變化的。

但是，有許多反對甚或贊成唯物史觀的學者，把決定的涵義，釋為「創造」(create)。例如十幾年前陳獨秀先生在科學與人生觀論戰的序文中，就有這種意思。他以為經濟是父母，其他政治、教育、道德、哲學、美術等是子女。這便是把決定一詞，看成創造的意思。其實，決定和創造的意義，是顯然不同的。說C決定P，並不一定說P是C創造出來的。用近代邏輯中的術語來講，創造一概念需要充足原因(sufficient cause)。因為創生一件東西，必須每個條件具備，缺一不可。譬如父母創造子女，父母即為此創造過程的充足原因。所謂充足云者，就是說不再需要其他原因了。至於決定一概念，則祇需必要原因(necessary cause)。亦即是說，被決定者需要決定者為其必要原因。如空氣對於動物的生命，便是必要原因，而非充足原因。何以呢？因為動物固然必須有空氣纔能生存；但是祇有空氣，它仍然不能生存。所以說要有生命，必要空氣；但有了空氣，生存的

要素還不夠用。它必還需要食物，飲水，居處等其他事項。我們試用符號來表明唯物史觀中決定一詞的意義。以M代表生產方法，c代表資本主義的，P, Q, R代表政治、法律、道德等。那麼，唯物史觀祇是說：一、若有P, Q, R一定得先有M；二、若有Pc, Qc, Rc一定得先有Mc。前一項是說人類社會必須先維持其物質的存在，然後纔能有政治、法律、道德等生活。後一項是說，若有資本主義性質的政治、法律、道德等現象，一定先已經有了資本主義的生產方法。但這都並不是說政治、法律、道德等現象，都是生產方法所創造的。它們都是根據人性中的特殊需要而產生的。它們的產生，自有其特殊的原因。決定一詞既然不等於創造，則一切不必要的誤解，自然會消除了。

第二、什麼叫做「一般的性質」(general character)？關於物質生活中的生產方法決定其他社會上層建築之「一般的性質」一點，我們須注意德文的原句。這句話見於政治經濟學批判的序文中。原句云：“Die Produktivonsweise des materiellen Lebens bedingt den sozialen, politischen und geistigen Lebensprozess überhaupt.” (註三)其中 *uberhaupt* 一字，乃是一個副詞，即英文 *generally*, *in general* 之意。英譯者 Stone 君把上述這句話譯成：“The mode of production in material life determines the general character of the social, political, and spiritual processes of life.” (註三)我們認為 *uberhaupt* 一字，在馬克斯原話中，有兩種可能的意義。一、是說此種決定是一般地，即遍及於所有社會上層建築的。二、是說此種決定的影響所及，乃是及於各個社會上層建築之一般的性質。前一義是原文字面上的意義。後一義是英譯所側重的意義。我們現在要知道：馬克斯的原意決不僅是前一意義，而是兼有以上兩種意義。因為前一意義，實際上是很空洞的。亦即，它祇說此種決定是遍及於一切社會上層建築的；但並沒有說出：是決定上層建築之一般的性質，還是決定它們之特殊的性質？前一義當然是有的：因為整個唯物史觀的輪廓，就是說，所有的社會上層建築，都普遍地要受生產方法所決定。後一義也是有的：因為馬克斯常說，假定有某一種生產方法，便有某一種上層的建築。(註三四)可見他也注意到決定上層建築的什麼性質的問題。

此問題解決以後，我們便要進一步問：何以說此決定只能決定上層建築之一般的性質呢？關於此點，我們仍用上面的符號來說明。唯物史觀是說：如果有了Mc，則建築在它上面的P, Q, R必然的會變成Pc, Qc, Rc。也就是說：如果有了資本主義的生產方法(Mc)，則一切政治(P)、法律(Q)、道德(R)等都必然地會染上資本主義的(○)彩色。須知在Pc, Qc, Rc三者之中的○，祇是此三者的一般的性質，亦即它們所共有的性質。既然是共有的，當然就不是特殊的性質了。它們之特殊的性質，乃是它們之所以為它們的特徵。如仍用符號來表示，則它們的特殊的性質乃是P-ness, Q-ness, 和R-ness。對於法律、道德、宗教等其他制度說，政治之所以為政治，是政治的特殊性。對於政治、道德、法律等制度說，宗教之所以為宗教，是宗教的特殊性。也就是說，在Pc, Qc, Rc中，○是三者相同的性質，所以是一般的性質。而P, Q, R是各個不同的，所以P-ness, Q-ness, R-ness是它們各個的特殊性。

第三、何以說「必然地」(necessarily)決定呢？關於此點，我們須知：馬克斯認為這種決定關係是「不可避免的」(inescapable)。何以不可避免呢？這乃是一個事實問題，不是理論問題。所謂事實問題，就是說馬克斯認為這都是事物本身之內在的法則(immanent laws of things) (註三六)或內在必然性(inner necessity) (註三六)的問題。馬克斯認為在個人的生活及人類的社會生活兩種生存中，事實上必然地便有上述唯物史觀主要命題所指述的那種情形。以下分別說明。

一則，把唯物史觀應用到解釋個人的社會活動時，其意即謂：個人的生活方法(Lebensweise, mode of life。或譯生活形態)，(註三七)「必然地」決定他的其他政治、宗教、道德等活動的一般的性質。從前有人認為唯物史觀不能說明個人之社會的存在及其人生觀，(註三八)其實是不對的。因為唯物史觀既能解釋社會的存在及其發展，它便也能說明個人的生存及其活動。所謂社會不過是集合個人而成的一羣人；而所謂社會存在不過是一羣人的生活而已。個人生活與社會存在之間，並沒有不可填充的鴻溝。用唯物史觀解釋社會存在時，它的根本觀念便是生產方法。用唯物史觀說明個人生存時，它的根本觀念即為生活方法。此意馬克斯在德意志意識形

態一書中，已有明白的表示，不過學者很少注意。我們現在即要問：何以說生活方法「必然地」決定個人其他政治、道德、宗教等活動呢？此點可分兩方面來說。自一方面言，其最簡單的理由是：人本性 (by nature) 即「必須先」活着，然後纔能談到其他活動。也即是說，一個人必先保持一個「物質的生活」，然後纔能談到其活動。所謂物質的生活，即等於：用生活資料所維持的生活；而所謂物質生活中的「生活方法」，即等於：如何取得生活資料的方法（亦即 *Lebensweise* 等於 *Die Weise in der die Menschen ihre Lebensmittel (Produzierer)*）。（註三九）因此，馬克斯主張：凡人必須先有一個物質的生活方法，即先有一個取得其生活資料的方法，然後纔可以有政治、宗教、美術等活動及思想。因為沒有取得生活資料的方法，即等於沒有物質的生活。沒有物質的生活，精神生活亦無所依靠，故即等於沒有生活。沒有生活，還能談到什麼其他活動呢！所以，先有一個特定的生活方法，即先保持一個物質的生活，乃是一件不可避免的事實，亦即必然的事實。這必然性是和人性有關係的：因為人根本就是這樣一種動物。美國已故的塞里格曼 (Seligman) 教授駁馬克斯說：人類的需要甚多，如美術的、哲學的、宗教的等等，何嘗如馬克斯所說，祇有經濟的需要呢？（註四〇）須知馬克斯只是在上述意義中看重了經濟需要，並不是說祇有經濟需要。誠如拉斯基教授 (Prof. Harold J. Laski) 所言：「在人們活得舒服以前，他們必須先活着」。（註四一）試問：在人們沒有取得生活資料的方法以前，亦即在他們不能維持生活以前，他們怎麼能談到宗教、美術、哲學、教育等活動呢？所以馬克斯的主張非常簡單，即人必須先活着，亦即必須先有某一種取得生活資料的方法以維持其物質生活，然後纔能談到其他活動及思想。

自另一方面言，一個人不但必須先具有一個取得其生活資料的方法，而且此取得生活資料方法的性質，亦即此物質生活的性質，也「必然地」要決定一個人的其他活動及思想的性質。例如一個工資勞動者，以賺取工資為取得生活資料的方法，這即是他的物質生活的性質。他的行為，如參加罷工，加入工會等；他的思想，如相信社會主義，完全都受他的物質生活方法，即取得生活資料的方法，所決定。因為他有這樣一個物質的生活

方法，因為他用賺取工資爲唯一的取得生活資料的方法，所以他必然地就有上述的行爲及思想。因爲那種性質的行爲及思想，包括着他自身利益之可能的實現。反之，一個資本家則以攫得利潤爲維持其物質生存的方法，他的行爲及思想，便恰好與工資勞動者相反。一般地說，資本家是要反對社會主義的，是要反對罷工的；因爲社會主義的實行和罷工的行爲，都包括着他自身利益的否定。不但行爲，思想都必要受不同的物質生活方法，亦即不同的取得生活資料的方法，所限制；即一個人的希望，也是如此。爲清楚起見，我們可以把希望分成三種。凡是人力所不能做到的希望，我們名之爲幻想。人力所能辦到的，叫做希望。雖爲人力所能辦到，但具有甲種物質生活方法的人可以辦到，而具有乙種物質生活方法的人則辦不到；對於乙種人說，此種希望即爲奢望。例如，希望「白日飛升」，「海市蜃樓」這是人力所不能及的事情，無論資本家或勞動者，都辦不到。我們拋開這種幻想不談。但是坐汽車，住洋房，則是人力可及的事情。此在資本家則爲希望，並且由希望很容易地可以變成事實。在勞動者則爲奢望，因爲他的能力不能實現這些事實。這種「可以」實現，「不能」實現的主要關鍵，就因爲他們的物質生活方法不同；亦即由於他們取得其生活資料的方法不同。如果工資勞動者能改用攫取利潤爲其取得生活資料的方法，當然從前對於他是奢望的東西，不能實現的東西，現在變成是可希望的東西，可實現的東西了。可是我們要知道：他既然改變了他取得生活資料的方法，他就已經變成資本家而不再是勞動者了。其他希望也是如此。在此種意義上說，他們對人生的看法，亦即其人生觀，也因他們取得生活資料的方法不同而不同。希臘人有他們的人生觀，現代人有現代人的人生觀。兩者的不同，原因自然很多。但必須有，而且很重要的一個原因，便是兩個社會的物質存在之性質不同。希臘社會的物質存在乃是以奴隸的勞動維持的；現代社會的物質存在乃是工錢勞動維持的。在同一時代中，一個貴族和一個奴隸的人生看法，也不相同。在另一同時代中，一個資本家和一個工資勞動者對於人生的看法，也不相同。在個人間此種不同，自然亦有心理遺傳的關係，但自社會的觀點言，最重要的乃是他們取得生活資料方法的不同。因爲後者的不同，所以他們的社會行動、思想、希望都不同。因此，他們對人生的看法，自然也就不同。

了。

二則，我們已經知道，把唯物史觀應用到解釋人類社會的發展，它的意思是說：在社會的發展過程中，該社會物質生存中的生產方法「必然地」決定其他上層建築的一般性質。所謂一社會的存在便是一羣人的生存。正如一個人需要維持其物質生活，需要有一個取得其生活資料的方法一樣；一羣人，一個社會，也需要維持其自己的物質生存的方法，需要有一個取得其生存資料的方法。任何社會的人都需要衣、食、住等項，亦即都需要生活的必需品。製造和分配這些物品的主要方法，便是該社會之特殊的生產方法。此生產方法之特殊的性質，必然地決定該社會中之政治、法律、哲學、宗教等上層建築的一般性質。

以政治上的事實為例。古代希臘的城邦是貴族執政，因此，他們必然地維持奴隸制度。這是爲了什麼呢？根本便因爲維持城邦社會之物質存在的方法，是以奴隸勞動爲基礎的生產方法；不維持奴隸制度，貴族們便不會有他們的政治生活了。這是自然而然的東西。即偉大的思想家如亞理士多德，都不自覺地擁護奴隸制度。

（註四二）馬克斯曾說：也許有人認爲在希臘的社會中，政治決定一切，物質的生產方法並不重要；（註四三）他認爲這是倒果爲因的解釋。馬克斯以爲：『……古代社會不能以政治維持生活（live on politics）。反之，……古代社會所取得其生活資料的方法（the way in which, during the classical antiquity…… the people gained a livelihood），倒可以說明……何以在古代社會中政治……佔重要地位』（註四四）古代社會中政治佔重要位置的原因，大體上是因爲：當時社會有利用奴隸勞動爲取得社會生存資料的生產方法。有了這種生產方法，所以貴族纔能把握政權，並且享受優越的生活。一但生產方法改變，貴族在政治上自然就會失勢。所以，馬克斯認爲在政治方面：『每一種形式的生產，都創造其自己的政府形式』（註四五）而國家性質的變遷，大體上可以用生產方法的變遷說明。（註四六）

法律也是如此。馬克斯認爲：『法律乃是物質的生產關係的產果』（註四七）而且『每一種之生產方式都有其自己的法律關係』（註四八）馬克斯曾經諷刺孟德斯究（Montesquieu）的法意（Esprit des Lois）一書說：『法

律的精神就是財產』(‘L'esprit des Lois, c'est la propriété’)。 (註四九) 在馬克斯看來國家既然是一個階級的工具，同時又是造法機關，則握有此工具的階級，自然就要造出一些保護其本階級利益的法律。近世資本主義國家法律的基本原則，便是承認資本主義的私有財產制度。這個基本原則是絕不允許推翻的。這種財產權利，在資本主義社會的法律中，被認為是一種平等的權利 (equal right)。也就是說，任何人，只要他能取得財產，都可以領有私有財產。但馬克斯認為這仍然是一個資產階級的權利 (bourgeois right)，其中已經以不平等 (inequality) 為前題了。(註五〇) 因為人類經濟生活發展到資本主義的時期，勞動者已成了工資勞動者 (wage-labourer)。他們除了出賣勞動力賺取工資以維持生活之外，沒有財產的可能。既然不能領有財產，則所謂財產權利的法律保障，對於他們便是毫無意義的。所以馬克斯認為：這種權利祇是資產階級所特享的權利。何以又說此種權利以不平等為前題呢？馬克斯認為：資本家與勞動者的分野，乃是一種社會經濟的不平等。(註五一) 亦即：勞動者以出賣自己的勞動力為收入的來源，資本家以剝削剩餘勞動為收入的來源，這種對比是不公平的，不平等的。(註五二) 資本主義社會中的法律，既以保護此種財產制度為出發點，所以在此種財產權利中，根本便包括着不平等。也就是說，此種權利先已認為社會的經濟上的不公正不平等，是不成問題的事情了。在此種意義上，馬克斯認為：任何社會中的法律都不可避免地充滿了階級的偏見。(註五三)

哲學也不能獨立無倚地玄想，它是與「真實的生產發展過程」(註五四) 密切聯繫着的。例如，亞理士多德的平等觀念，便和希臘的奴隸制度有關係。(註五五) 康德的純粹理性批判一書，也忠實地反映着十八世紀末葉德意志的情形。(註五六) 邊沁是個「純粹英國的現象」。(註五七) 康德與邊沁的物質背景是很不同的。康德的善意理論 (The Doctrine of Good Will) 代表德意志當時資產階級之小的、地方的利益。邊沁的功利說 (Theory of Utility) 則代表已在經濟上發展了的英國資產階級的利益。用唯物史觀來說明哲學，恩格斯也得到同樣的結論。他說：霍布士 (Hobbes) 雖然是近代第一個唯物論者，但他卻是個絕對主義者。他之所以是絕對主義者，乃因絕對君主制在當時的歐洲正值高潮，又因當時英國的絕對君主正開始與其人民對抗。洛克 (Locke) 無論在

宗教方面或在政治方面，都可以說是一六八八階級讓步的產兒。英國的自然神教者（Deists，著者按：指Locke, Toland等）及其更堅決的繼承者之法國唯物論者，乃是真正的資產階級哲學家，也是法國革命甚至資產階級革命的哲學家。德意志小資產階級的利益，則有康德和黑格爾的學說為代表。（註五八）

藝術普通認為與社會之一般的發展無關，（註五九）事實上是相反的。馬克斯以希臘的藝術為例。他認為：希臘的藝術是與希臘的神話（Mythology）有關係的。他說：『希臘的神話不僅是希臘藝術的武器廠，而且是後者產生的唯一園地，這乃是人所共知的事實。那種形成希臘人的想像（Imagination）及希臘藝術的，對自然及社會關係的看法，可能產生於自動機器、鐵路、火車頭、以及電信的時代麼？……所有的神話祇有在想像中，並且祇有憑藉着想像，來征服、支配、以及形成自然界的力量；但當人們真的能支配自然界的力量時，它就消失了。……希臘的藝術先假定希臘神話的存在。亦即，其社會的性質甚至形式，都在一種特殊的幻想中，製造成一種不自覺地藝術的樣式。那便是它的材料。……在一個排除對於自然之神話的解釋的，排斥對於自然之神話態度的社會裏，一個需要藝術具有不受神話羈絆的想像的社會裏，希臘的藝術是不會出現的』（註六〇）在這種意義上，馬克斯認為：希臘的藝術實際上是與某種的社會發展形式相關聯着的。（註六一）

宗教也是與物質世界的利益分不開的。馬克斯曾說：『宗教世界不過是真實世界的反映』（註六二）『對於一個以商品生產為基礎的社會言，……基督教，特別是在其布爾喬亞的發展階段、新教、自然神論等，乃是最適合的宗教形式。……古代社會生產的機構，與布爾喬亞的社會相較，是簡單及易明得多了。但這些生產機構或者建築在個人之未成熟的發展上；他們還沒有解脫在原始的部落社會中連結他和他的同伴的臍帶；或者這種生產機構建立在直接的征服關係之上。這些生產機構，祇有當勞動生產力的發展未超過低的階段的時候，以及當人與人在物質生活方面的社會關係，人與自然的關係，相應地狹隘的時候，纔會發生與存在。這種狹隘性是反映在古代對於自然的崇拜，並且也反映在當時流行的宗教的其他要素中了的』（註六三）我們要細細研究一下宗教革命史，更可以發見經濟與宗教的關係了。

觀念、概念、範疇及所有其他的社會意識形態，都是隨着社會的物質生活變化的。馬克斯說：『那還是需要深的智慧纔會了解：人的觀念、看法、及概念，一言以蔽之，人的意識，隨着其物質存在的條件中的，其社會關係中的，以及其社會生活中的變動而變化麼？一部觀念史，除了證明：當物質的生產變動的時候知識的生產也隨着變化之外，還證明什麼呢？』（註六四）這在馬克斯看來是很自然的，因為『按着其物質生產力而建立其社會關係的人們，也按着其社會關係製造了原理、觀念、及範疇。這樣，則此諸觀念，此諸範疇，便和它們所代表的諸關係一樣，不會是永恆的了。它們乃是歷史性的，過渡的產品』（註六五）

這些上層建築，都是人類社會存在的意識形態；它們之一般的性質是要受該社會的物質存在的性質所決定的。我們由此可知：用唯物史觀來說明社會，猶如用它來說明個人一樣：在一方面，它主張一社會必須先有一支持其自己物質存在的方法，亦即先保持其物質生存，然後纔能談到其他問題。在另一方面，這個支持整個社會存在的方法的性質，必然地決定其他政治、法律、道德等上層建築的一般性質。馬克斯認爲用這個觀點，可以說明古代、中世、以及近代社會的歷史。古代有依靠奴隸的生產方法，其政治、道德、法律等等，必然地要染上此種生產方法的色彩。中世紀的政治、道德、法律等制度，也受其特殊的生產方法的影響。至於近世資本主義的社會，則更是因受資本主義生產方法的影響而產生的了。（註六六）

關於用生產方法解釋社會，我們平常不免發生一個問題。此問題即：是否社會上層建築，也可以同樣地「決定」生產方法的「一般的性質」呢？這個問題可以有兩種意思：一、是否 P_o 能把 M_o 改變成 N_o（此處 S 代表社會主義的）？二、是否 P_o 能把 M_o 決定到使其變成 N_o？假如此問題是第一種意思，則顯然是不可能的。因為祇要 P 變成了 P_o 的形式，它一定永遠是保護，至少是維持，M_o：因為後者即是它本身的利益所在。現代代表資本家利益的政府，何以不能，並且不想，建立一種社會主義的生產方法，便可以說明此點。所謂和平的轉變，根本是不可能的事情。在馬克斯看來，受資本家所支配的政府，是決不會和平地放棄它的權利的。（註六七）一個 P_o 如果它想建設 N_o，即等於自掘坟墓。但這並不是說政治行動在任何意義上，都不能給此

經濟基礎以任何影響。誠如恩格斯所言：政治行動顯然地可以規定關稅、稅務、（註六八）甚至於制定經濟政策等。用這種行動，政治當然可以對經濟基礎的發展，加上一種力量。但此種力量必須不妨害此經濟基礎發展之一般的趨勢。如果它妨害，它便不是P了。假如上述問題是第二種意思，則政治行動似乎能對經濟基礎有這樣大的決定力量。但是我們在此卻要注意：政治行動若果有此力量，則它必代表另一種經濟制度的物質需要。它既然代表另外一種經濟制度的需要，就沒有理由說：這是此政治行動的本身，決定着生產方法。反之，乃是該政治行動背後所代表之新的經濟制度的需要，促成了N的實現。此種需要，照馬克斯的經濟理論來講，乃是在N發展到某一階段時，所必有的內在矛盾。此種矛盾即所謂生產關係阻礙了生產諸力的發展。

根據以上對於唯物史觀的考釋，我們即可對它有個明確清楚的概念了。它是推求決定人類社會發展之動因的學說。這個動因就是當做人類活動理解的生產方法。唯有人類自己的活動纔能推動人類歷史的進展。但人類活動是多方面的；馬克斯認為：祇有一個人或一社會取得其生活資料以維持其物質存在這一活動，是人類最基本的活動。必先有此活動，然後始可有其他活動。同時，此活動的性質，也必然地會影響其他活動之一的性質。此取得生活資料的方法，即生產方法，就是唯物史觀或歷史的唯物論中之所謂「物」。（註六九）

（註一）Marx, On French Materialism, Die heilige Familie, Cf. Marx-Engels Gesamtausgabe, Abt. I, Bd. 3, p. 304 Also, Selected Essays, Tr. Stenning, pp. 180-193.

（註二）Engels, Socialism: Utopian & Scientific, p. 23.

（註三）在此期中馬克斯會寫下列諸書：Die heilige Familie (1844)；Die deutsche Ideologie (1845)；Misere de la Philosophie (1847)；及 Communist Manifesto (1848)。

（註四）美國的 M. Bober 所著 Karl Marx's Interpretation of History 一書，確可謂考證精詳之作。然而它的缺點，乃在沒有引用 Die deutsche Ideologie 及 Die heilige Familie 諸書。

（註五）如 Critique of Political Economy；Wage-labour and Capital；Letter to P. V. Annenkov, 25th, Dec. 1846；German Ideology；Capital；Poverty of Philosophy 諸書，均有關於唯物史觀之意見。

（註六）Marx, Capital, Vol. I, p. 170 (Chicago).

- (註七) Ibid.
- (註八) Marx, *Free Trade, Appendix to Poverty of Philosophy*, p. 224.
- (註九) Marx, *Capital*, I, p. 422.
- (註一〇) Ibid., p. 312.
- (註一一) Marx, *Poverty of Philosophy*, p. 145 (K. L.).
- (註一二) M. Bober, *Karl Marx's Interpretation of History*, p.
- (註一三) Marx, *Capital*, I, p. 157.
- (註一四) Ibid., p. 197.
- (註一五) Ibid., p. 190.
- (註一六) Marx, *Letter to P. V. Annenkov*, 28th. Dec. 1846; Also *Capital*, I, p. 458 *Paul's Tr.*
- (註一七) Marx, *Capital*, I, pp. 204-5 (Chicago).
- (註一八) Ibid.
- (註一九) Ibid., Vol. II, p. 44.
- (註二〇) Marx, 18th Brumaire of Louis Bonaparte, p. 9.
- (註二一) Marx, *Die deutsche Ideologie*, Marx-Engels Gesamtausgabe, Abt. I, Bd. 5, p. 10.
- (註二二) Ibid., S. 11.
- (註二三) B. Russell, *Freedom and Organization*, p. 230.
- (註二四) Marx, *Capital*, I, pp. 396-7 (Chicago).
- (註二五) Ibid., p. 397.
- (註二六) 同(註十六)。
- (註二七) Marx, *Poverty of Philosophy*, p. 119 (K. Ed.).
- (註二八) Marx, *Capital*, I, p. 44.
- (註二九) Marx, *Critique of Gotha Programme*, pp. 32-33; *Capital*, I, p. 129 (Chicago).
- (註三〇) Marx, *Capital*, II, p. 44.
- (註三一) Marx, *Critique of Political Economy*. Preface. p. 11.
- (註三二) Marx, *Zur Kritik der Politischen Ökonomie*, Moscow, Ed.

- (註三三) 同(註三一)。
(註三四) 同(註三〇)。
(註三五) Marx, *Capital*, I. pp. 275, 840 Paul's Tr.
(註三六) Marx, Letter to Dr Kugelmann, 3rd. March, 1869.
(註三七) Marx & Engels, *Marx-Engels Gesamtausgabe*, Abt. I, Bd. 5, S. 11.
(註三八) 科學與人生觀論戰，胡適的序文。
(註三九) 同(註三七)。
(註四〇) Seligman, *Economic Interpretation of History*, p. 150.
(註四一) Laski, H. J., *The State in Theory and Practice*, p. 20.
(註四二) Marx, *Capital*, I, p, 69 Paul's Tr.
(註四三) *Ibid.*, p. 57, note.
(註四四) *Ibid.*
(註四五) Marx, *Critique of Political Economy*, p, 173.
(註四六) *Ibid.*, p, 11.
(註四七) Marx, *Capital*, I, p, 675 note.
(註四八) *Ibid.*, note.
(註四九) *Ibid.*, p. 679 note (Chicago).
(註五〇) Marx, *Critique of Gotha Programme*, pp. 19-30.
(註五一) Marx, *Capital*, I, p. 306.
(註五二) M. Dobb, *Capitalism and Political Economy*, p. 22.
(註五三) Marx & Engels, *Communist Manifesto*, Cf. *Handbook of Marxism*, Burns, p. 35.
(註五四) Marx & Engels, *Marx-Engels Gesamtausgabe*, Abt. I, Bd. 5, p. 27.
(註五五) Marx, *Capital*, Vol. I, p. 69 (Chicago).
(註五六) Marx & Engels, *Marx-Engels Gesamtausgabe*, Abt. I, B. 5, p. 175. Also, *Marx-Engels Correspondence*, p. 531.
(註五七) Marx, *Capital*, Vol. I, p. 638 note (Chicago).
(註五八) Engels, Letter to Schmidt, London 27th. Oct. 1890.

(註五九) Marx, Unfinished Manuscript of the Introduction to Critique of Political Economy, pp. 309-310.

(註六〇) Ibid.

(註六一) Ibid.

(註六二) Marx, Capital, Vol. I, p. 91 (Chicago).

(註六三) Ibid.

(註六四) Marx & Engels, Communist Manifesto, Burns, Handbook of Marxism, p. 44.

(註六五) Marx, Poverty of Philosophy, p. 93 (M. I.) Also, Marx, Letter to P. V. Annenkov, dated Brussels, 28th. Dec

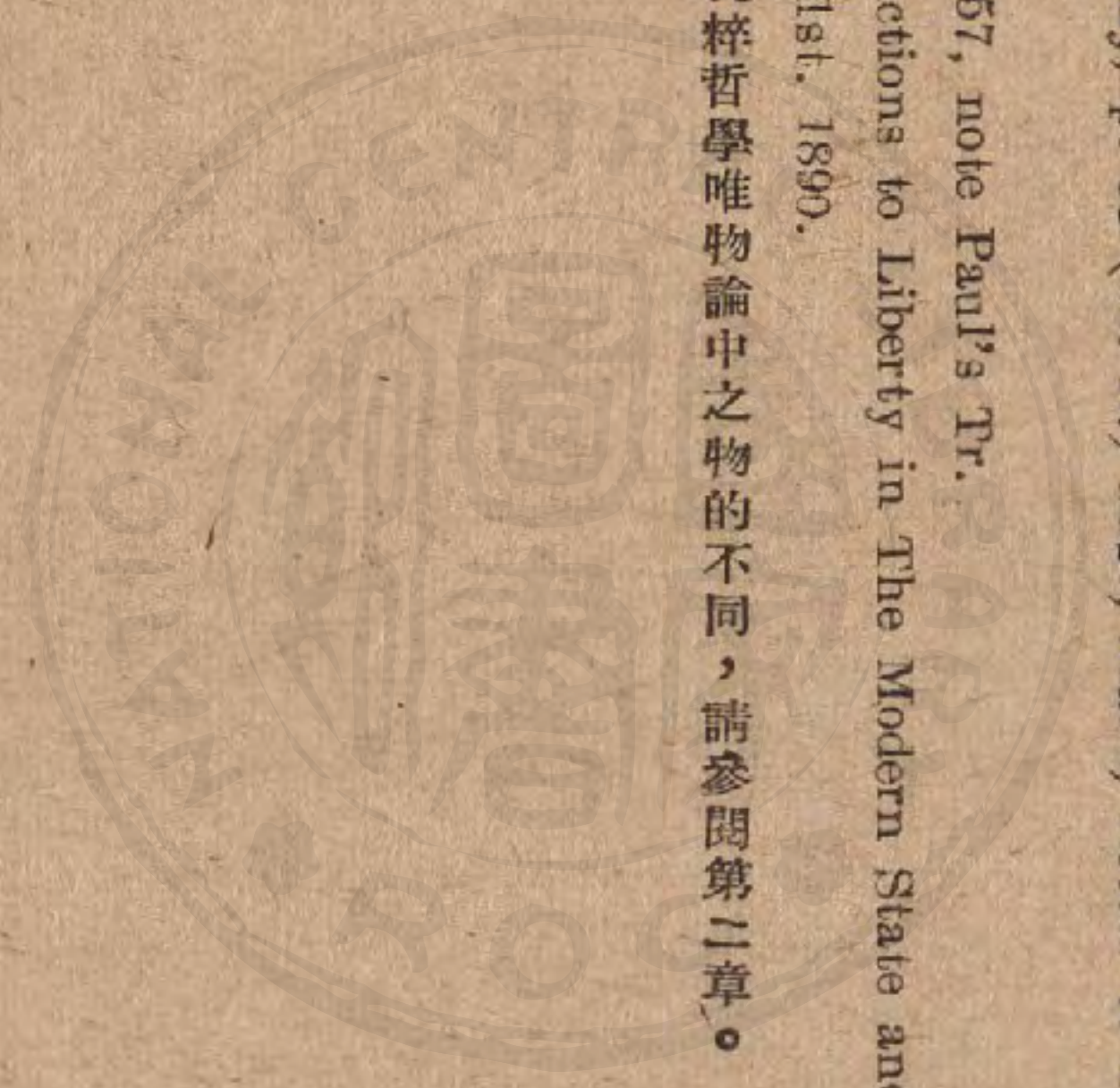
1846.

(註六六) Marx, Capital, Vol. I, p. 57, note Paul's Tr.

(註六七) Laski, H. J., New Introductions to Liberty in The Modern State and Grammar of Politics.

(註六八) Engels, Letter to Bloch, 21st. 1890.

(註六九) 關於唯物史觀中之「物」與純粹哲學唯物論中之物的不同，請參閱第二章。



第四章 革命理論闡微

一 引論：革命、法律、與實際需要

我們在前一章中，已對唯物史觀的基本命題，加以考釋。本章再對他革命理論中的基本命題，加以分析。這個基本命題便是：把資本主義的生產方法改變為社會主義的生產方法，乃是無產階級革命的目標。馬克斯的革命理論，和其他政治學者的革命論顯然不同。其他政治學者祇是討論「革命的權利」、「革命的辯護」等問題，而馬克斯則推求革命的經濟原因。從政治學的觀點上看，這種不同可以說是因為他們國家論的不同。其他政治學者，如霍布士 (Hobbes)、洛克 (Locke) 等的國家論，都以社會契約說 (Social Contract Theory) 為基礎。他們由社會契約說推論：所謂國家乃是政治社會的標幟。馬克斯的國家論則以其經濟地唯物的社會觀為基礎。他認為國家乃是經濟上的矛盾之表現。國家是一個階級獨佔的機關。霍布士認為革命的「權利」是沒有方法辯護的，我們沒有理由說：人民有革命的「權利」。何以呢？因為在霍布士看來，每一個屬民都是他的主權者之行爲的「作者」，所以反對主權者，即等於自相矛盾。(註一) 洛克雖然承認國家具有經濟的性質，(註二) 但是他對於私有財產的觀念，(註三) 使他認為國家是一個合法的保護財產的機關，而非一經濟上佔優勢的階級壓迫另一階級的工具。

馬克斯的革命論更進一步推究革命的經濟原因；他最後的目的，乃在推翻現在作為階級工具的國家機關。他認為國家既然是一個階級鬭爭的工具，則革命即不需要在傳統的法律範圍內，尋找理由來辯護。他說：「『革命』這個字是什麼意思呢？簡明地說，就是不服從法律。但是，統治我們生命的法律是什麼呢？它們不過是資產階級社會的產品，或它們所要擁護之制度的產品而已。革命的簡單意思就是說：用另一種具有完全不

同的理由辯護的法律，來代替這些法律』。(註四)馬克斯認爲如果革命需要理由解釋，便祇有用實際生活情形中所產生的物質需要來解釋；革命根本不需要用法律上的理由來辯護。因爲『革命並不是法律製造出來的』。(註五)任何革命，在馬克斯看來，都是由於人們實際生活中之物質的需要。(註六)

我們對於馬克斯的革命理論，分兩節敘述，第一節敘述他的革命理論與革命實踐統一的見解。第二節敘述他的無產階級革命理論。

二 革命理論與革命實踐的統一

馬克斯在共產黨宣言中曾經把無產階級與共產黨認爲是同一種人。因爲他認爲他們的「利益」和「原理」是一致的。(註七)但是共產主義者實際上乃是比較「進步的」及「果斷的」無產階級，(註八)因爲「他們比無產階級大眾所特有的好處，是在於：他們清楚地知道無產階級運動前進的路線與情況，和最後的一般結果」。(註九)在這種特殊意義上，馬克斯把共產主義者叫做「實踐的唯物論者」：他們的工作，乃是在「變革世界」。(註一〇)這些在知識上進步的共產主義者，這些實踐的唯物論者或哲學家們，對於一般的勞動者，乃處於一種教育的地位。他們教給勞動者：人類社會演變的歷史，現在的情形，以及未來的展望。因爲一般勞動者自己，沒有時間和能力，去單獨研究這些問題。如果一般勞動者不了解這些問題，亦即不也變成共產主義者，實踐的唯物論者，或哲學家，則他們仍然會是不自覺地忍受着資本家的剝削。只有在他們也變成共產主義者的時候，他們纔開始知道：把他們弄得「除了鎖鏈之外，別無可丟失」(註一一)的境況之歷史的過程，以及歷史的必然性加諸他們自身的，結束「人類社會之史前階段」的使命。(註一二)所謂「人類社會之史前階段」，即是共產主義社會以前的社會：因爲馬克斯認爲，在實行共產主義以前的社會是殘忍的、野蠻的、剝削的社會，猶如人類在史前時期的生活一樣。

這些共產主義者們，實踐的唯物論者們，將以兩種理論教給一般勞動者。此兩種理論即唯物史觀和革命理

論。教給他們這種理論，就等於使他們「階級自覺」。所謂「自覺」即使他們覺悟他們自己的階級地位，與階級利益。唯物史觀可以使他們了解：所以把他們弄到目前情況的歷史過程。革命理論則告訴他們：他們自身在變革現社會秩序過程中的重要性。共產主義者，實踐的唯物論者們，這樣地教導了一般勞動者之後，一般勞動者纔會曉得：在歷史發展到現階段的時侯，「勞動者們沒有選擇：他們不是被餓死，即須開始戰鬥！」（註一三）

「資產階級祇允許無產階級一種篡奪——即戰鬥！」（註一四）除非一般勞動者已經階級自覺，或變成了馬克斯所謂「哲學家」，是不會產生無產革命的。因為無產階級乃是為自己求解放，（註一五）照馬克斯的說法，此解放的「頭」是哲學，而無產階級自身是此解放的「心」。（註一六）了解哲學等於有「知識的自信力」。（註一七）這種知識的自信力，可幫助他們取得「解放的地位」。（註一八）所以，「若不了解哲學，無產階級是不能取消它自己當做無產階級的存在」。（註一九）

但是我們卻不可把這種哲學看成一種用以激動勞動者們之情緒的宣傳。固然，在某一意義上，我們可以說這種理論是一種宣傳。如果我們這樣說，則我們必須知道：若是宣傳不代表一些實在的事實，或若宣傳不是真的，則它決不會產生深切的永久的效果。因為，假如它不代表任何事實，它祇是空話，空話是沒有實際意義的。既無切實的意義，則絕不能激動被宣傳者的情緒。反之，如果宣傳代表事實，那麼，我們勿寧說是此「事實」本身具有激動人們情緒或迫使他們行動的力量；而宣傳不過是一種媒介而已。

馬克斯革命理論中的「現實」或「事實」，究竟是什麼意思呢？我們所謂馬克斯的革命理論基於事實者，有兩種理由。一、在勞動階級方面，此種理論以他們的「貧乏的生活方法」(wretched mode of life)，（註二〇）和他們實際上想改善他們生活方法的慾望，為基本事實。二、關於勞動者未來的行動，它注意無產階級求「解放的歷史條件」。（註二一）據馬克斯的意見，「共產主義者的理論結論，並非人們發明或發現的觀念或原則」。

（註二二）反之，「將來在任何固定階級所要做的事情，現在所要做的事情，自然都必須根據一個人所必遵循的特定的歷史條件」。（註二三）他認為：在討論社會問題的時候，「若不是解決的要素都已包括在一個問題的條件之

中，則此問題是不會解決的』。(註二四)用我們的話說，馬克斯認為無產革命是有其歷史的原因與條件的。如果條件不具備，則革命不會成功。故共產主義者，應該注意這些條件。這些條件即是經濟的條件。在無產革命的運動中，革命者必須注意生產諸力發展的情形。馬克斯說：『在所有的生產力發展以前，亦即在一種社會秩序中仍有生產諸力發展的餘地時，則此社會秩序是不會消滅的。』(同時)，在舊社會的子宮裏，新的較高的生產關係之物質存在條件成熟以前，這種新的較高的生產關係，是不會出現的』。(註二五)

我們由上面的討論，可以得到一個結論：即馬克斯的革命理論乃是教人承認歷史的必然情勢。也許有人以為，既然依靠歷史的必然情勢，那麼，勞動階級便可以等待着新社會的來臨好了，何必又要革命呢？這種見解是錯誤的。馬克斯固然說物質生產發展的條件對於革命是重要的，但同時他也告訴我們不要忘記：『人的本身乃是他的物質生產的基礎』。(註二六)他說，固然『生產主體的人，是把他自己表現在所有制度中的。這些制度都多少也改變一些他一切的職能與活動』；(註二七)但須知『所有人類的關係及職能對於物質的生產也多少加上一些確定的影響』。(註二八)在後一種意義上，馬克斯說：『人做成了他自己的歷史』；可是同時他又接着說：『他卻不能在整個的範圍之外製造他的歷史；他並不是在他自己選擇的諸條件下製造他的歷史，而是在他身邊所遭遇的諸條件下製造成的』。(註二九)這些話所表示的意思，簡單地說便是：馬克斯認為人類社會發展的一般趨勢，是不可抵抗的。這種趨勢必然地在某種限度內會限制人類的活動。但這並不是說，人類便不能行動了。反之，人類的行動也是促成那個必然趨勢諸因素中的一種因素。以上所引馬克斯的話，也絕不表示：人類不能有「自由」的活動。馬克斯所謂自由，是受黑格爾的影響。他認為「自由」的行動，必須承認「可能性」(possibility)。祇有它承認可能性，它纔能夠變成「實際性」(actuality)。而「可能性」與「實際性」的聯合，便是所謂「必然性」(necessity)。(註三〇)

我們試再把馬克斯的話，加以解釋。人類的活動既然是社會事實中之一種因素，則它便不能和這些事實沒有關係。它一定在那些事實中發生一些影響。從另一方面說，既然在社會事實中尚有其他因素，則此諸因素也一

定要影響人類的行爲。人的行爲每每以此諸其他因素爲前提，它不能逃掉它們對它的影響，甚至於限制。所謂「自由」，是一個相對的名詞。若不對於一個可能的結果說，一種行動或一個意志，無所謂自由不自由。至於某結果是否是不可能的，即可以實現的，絕不能祇用「行動」或「意志」來說明。而必須用此「行動」、「意志」再加上「其他因素」一齊來說明。因爲，一結果之所以變成爲實際的，也有此「其他因素」在內，不僅是人的「行動」和「意志」。也可以說：「行動」和「意志」祇是某結果的必要原因；而「行動」、「意志」再加上「其他因素」纔是某結果的充足原因。一結果之實現，必靠充足的原因，而非祇由於必要的原因。例如，馬克斯認爲：無產階級革命，是人類歷史發展之一個可能的結果。人類的活動既爲歷史發展中的一種因素，則人類的活動即不能與此結果毫無關係。固然一方面，無產階級革命，乃是「現在社會不可敵抗地向之趨赴」(註三一)的結果，但另一方面，「無產者自身也必須把他們自己做成正在他們眼前進行着的事實的工具」。(註三二)換句話說，無產階級必須「把新社會的因素，解放開來。這些因素都是已在舊的、正在崩潰中的資產階級的社會之本身孕育了的」。(註三三)共產主義雖然是可能的，但無產階級若不起來促其實現，也是不會成爲事實的。唯物史觀告訴無產階級這個歷史演變的必然過程。革命理論告訴他們：他們自己必須做「接生婆」(midwife)的工作。此工作不過是一種「訴諸強力」(force)。但「強力乃是任何孕育着一個新社會之舊社會的接生婆」。(註三四)這種強力乃是「歷史的發動機」，(註三五)這種行動即是革命。因此，他認爲：「所謂共產主義乃是一種實際運動，這種運動將掃除現在的情況。這個運動的條件，乃是已經存在着的前提所供給的」。(註三六)因爲以上種種原因，所以馬克斯最後的教訓是：「全世界的勞動者們，聯合起來！」(註三七)

三 無產階級革命論

我們在本段所討論的問題，一個是無產階級革命的經濟原因；另一個是用階級鬭爭的方式所進行的革命。

一、革命的經濟原因 在馬克斯看來，生產方法之內在的衝突，乃是無產階級革命的基本原因。關於此種

內在的矛盾或衝突，馬克斯曾有文章說明。

他說：『在它們發展的某一階段中，一社會的物質生產諸力，便與現存的生產關係發生衝突；或者用法律的術語說，與它們一向相安無事的財產關係，發生了衝突。由這些生產諸力的發展形式中，這些生產關係變成了它們發展的阻礙（feters）。然後，即將到了社會革命的時期。整個龐大的上層建築，隨着經濟基礎的變化，也很快地轉形。

在我們研究這種轉變時，我們永遠應該把：可以用自然科學中之確切性決定的，生產之經濟條件的物質轉形，和人們由以自覺此衝突而謀打開此衝突的，法律的、政治的、宗教的、美術的或哲學的，簡言之，即意識諸形態的轉形，加以區別。

正如我們對一個人的意見不能靠他自己對他自己的看法決定一樣，所以我們也不能根據一轉形時期的意識，來判斷這個時期。相反地，我們應該用物質生活中的矛盾，用現存的社會生產諸力與生產關係間的衝突，來解釋這種意識。在某一社會秩序中，當所有的生產諸力被充分地發展前，亦即所有的生產諸力仍有發展的餘地時，則此社會秩序是不會消滅的；而且，新的較高的生產關係，當它們存在的物質條件在舊社會的子宮裏成熟前，也是不會出現的。

所以，人類所拾取的問題，永遠是他們所能解決的問題。我們比較仔細地觀察這個問題，便可以知道：問題本身的發生，恆在其解決所必需的物質條件已經存在之時，或至少恆在此種條件正在形成過程之時。

就大概而言，我們可以指出：亞細亞的、古代的、封建的、及近代資產階級的生產方法，是社會經濟結構進步過程中的許多不同的時期。資產階級的生產關係，乃是社會生產過程中之最後的衝突形式。所謂衝突，並非指個人的衝突，而是由環繞個人在社會生活中的條件而產生的衝突。同時，在資產階級社會中發展着的生產諸力，也創造了解決此種衝突之物質的條件。上述社會的構成，便作成了人類歷史的史前時期的最後一章。

（註三八）

我們知道，資本主義生產方法之主要的條件是要有資本和工資勞動。在馬克斯看來，資本是累積的勞動（accumulated labour），而工資勞動是活的，現實的勞動（living, actual labour）。（註三九）在資本主義生產方法中，此二者一方面是必然的基本的條件；另一方面又是對立的。（註四〇）何以呢？因為照馬克斯的剩餘價值學說來講，若不剝削未付工資的勞動（unpaid labour），資本是不會增加的。剩餘價值說，最簡單的說明是：製造品的價值減去勞動力的價值等於利潤。這利潤就是勞動者的剩餘勞動變成功的。什麼叫做剩餘勞動呢？即未付工資的勞動。何以有未付工資的勞動呢？因為馬克斯相信：在資本主義之下，勞動力也變成了一種商品，也可以有價值。但是在工作中的勞動力，可以產生一種比它自己價值（即其工資）大的價值。既然如此，則除了已得工資的勞動外，還有一些未得工資的勞動，即剩餘勞動。這剩餘勞動就是剩餘價值或利潤的前身。所以，馬克斯不但把累積的勞動視為堆積的剩餘勞動；又認為：若使資本增加非剝削剩餘勞動不可。因此可見「在資產階級的社會中，活的勞動，不過是增加累積勞動的一種工具」；（註四一）而「資本的增加亦即是無產階級的增加，或勞動階級的增加」。（註四二）所以說資本與工資勞動是對立的。

與這種資本主義生產方法相符合的財產關係，乃是：領有生產手段者，領有所有的一切；而祇有勞動力者，便只有以出賣勞動力賺取工資來維持生活。生產手段既為私人所有，所以如何利用此生產手段，以從事生產這件事情，完全受私人資本家的支配。而他們生產的目的，祇是爲了取得利潤。這種受求利潤慾望趨使，任意生產，而無照顧整個社會之需要的狀態，馬克斯名之爲「生產的無政府狀態」。這種生產的無政府狀態，在以出賣勞動力維生的人們方面，產生了貧困的現象。（註四三）因爲私人的生產與社會的需要及分配之間沒有計劃，自然不免有生產過剩的現象；同時，亦即不能不有減低工資或失業的現象。資本主義社會的「進步」，（註四四）就是建築在這種矛盾的生產無政府狀態之上。因此，生產諸力發展得愈快，資本家與勞動者的衝突或矛盾亦愈尖銳化。所以馬克斯說：「社會的物質的生產諸力發展到某一階段時，它們便要 and 現存的生產關係發生衝突了」。資本家和工資勞動者在生產關係中的不同，即等於他們在財產關係中的不同。財產關係不過是生產關係

的法律表現。生產諸力發展到某一階段與生產關係發生衝突，即等於與財產關係發生衝突。不但衝突，而且『這些生產關係還變成了物質的生產諸力的阻礙』。也就是說，在資本家的私有財產制度之下，活的勞動到了這個階段，便不允許資本（capital）再來剝削它了。工資勞動者需要另外一種生產方法，而取消在資本主義的生產方法中：集體生產（production is collective），和私人交換或分配（exchange or distribution is individual）的矛盾。（註四五）這種衝突根本是經濟的；但反映在社會的關係中，它就變成了財產上的衝突了。馬克斯認為：財產問題從來即是某一特殊階級的生命問題。在十七、十八兩世紀時，當時的糾紛是在：取消封建的財產關係；所以財產問題乃是資產階級的生命問題。在十九世紀，當時的糾紛是在：取消資產階級的財產關係；所以財產問題是勞動階級的生命問題。（註四六）勞動者便是『自覺到此種衝突而促其實現』的人。

因為上述諸原因，我們不能用一社會之意識形態如道德或政治的企圖，來判斷一個社會轉形的時期。反之，這種轉形的原因，祇有用現存的社會生產諸力與生產關係的衝突來說明。只有由此衝突展開，纔能把現存的生產方法改變成爲一較高的生產方法。而這種衝突是根本存在於資本主義社會之內的。在資本主義社會中，一方面有生產手段的集中，另一方面有勞動的社會化。此兩現象發展到必要時期，即與其資本主義的外皮衝突，而此外皮即行脫落。那時候『資本主義私有財產的喪鐘便鳴了。剝削者們也被剝削了』。（註四七）在事實上，馬克斯認為：由資本主義私有財產轉變成共產是比由分散的封建私有財產轉變成資本主義私有財產，容易一些。因為資本主義的私有財產，實質上早已建築在社會化的生產之上了；（註四八）而分散的封建私有財產則係根據個人的勞動（individual labour）。（註四九）在由封建私有財產轉變爲資本主義私有財產的過程中，是少數剝削者，剝削大眾；所以這個過程比較不易完成。而由資本主義私有財產轉變爲社會化財產的過程中，是大眾來剝削少數的剝削者；所以這個過程比較容易完成。（註五〇）等到歷史走到了後一個時期，馬克斯說：『資本主義的生產方法，如一個自然法則的準確性，也遭遇到了它自己的否定。這是否定之否定』。（註五一）何以說『否定之否定』呢？因為：資本主義生產方法否定了封建的生產方法；而它自己又被社會主義生產方法所否定了。故此

最後一個否定，乃是否定之否定。

二、階級鬭爭 上面已將無產階級革命的經濟原因說明。我們現在再分析馬克斯所謂階級鬭爭的意義。關於此點，我們可分三部分敘述。第一、馬克斯對於階級的看法。第二、階級鬭爭在馬克斯學說中之地位。第三、階級鬭爭之實際的過程。以下分別述之。

第一、馬克斯的階級觀。馬克斯自己並沒有給階級下定義。資本論第三卷的最末一章，是討論階級的；然而並沒有完稿。固然，他曾提到過許多階級的名稱，如自由人與奴隸、貴族與貧民、地主與農奴、行會主人與職工；（註五二）古代的債務者及債權者、羅馬時代的貧民債務者、及中世封建的債務者。（註五三）在近代社會中，最有社會意義的階級，是資產階級及無產階級。（註五四）我們現在所要注意的，乃是馬克斯給階級分類的標準。此標準即是他的經濟地唯物的觀點。馬克斯用他的經濟地唯物的觀點，來給人類社會經濟演進階段分期；同時，他也用這個標準給近代社會中所存在的階級分類。這個觀點，這個標準，當用以說明人類社會的存在時，即是「某一社會中人們取得其生活資料的方法」。也就是該社會取得生存的手段（means of subsistence）或生產方法。馬克斯是把「生產方法」及「某一社會中人們取得其生活資料的方法」二者，用以表示同樣的意思。關於此點，我們已經在「唯物史觀考釋」一章中，詳加說明。但在此處，我們不妨再舉兩個證據，證明馬克斯把這兩個名詞用做一個意義。

在哲學的貧困一書中，馬克斯曾經把這兩個名詞當做文法上的同位（apposition）。他說：“en changeant la mode de production, la manière de gagner leur vie, ils changent tous leurs rapports sociaux.”（註五五）（英譯：“In changing their mode of production—their manner of gaining a living—they change all their social relations.”（註五六）英譯句中之線係我所加，可以清楚地表示「同位」之意。意即：『在人們改變其生活方法，即取得其生活資料的方法之時，他們也改變了所有他們的社會關係』）。在這句話中，la mode de production 一名詞，顯然地與 la manière de gagner leur vie 一詞是文法上同位的關係。既然是同位，當然

表示兩者是一個東西了。在資本論中，他又在應該用「生產方法」一詞的地方，不用「生產方法」，而用「人們取得生活資料的方法」一詞來代替。他說：「Das mittelalter könnte nicht vom Katholizismus und die antike Welt nicht von der Politik leben. Die Art und Weise, wie sie ihr Leben gewannen, erklärt umgekehrt, warum dort die Politik, hier der Katholizismus die Hauptrolle spielte.」（註五九）（英譯：「The Middle Ages could not live on catholicism, nor the ancient world on politics. On the contrary, it is the mode by which they gained a livelihood that explains why here politics, and there catholicism, played the chief part.」（註五八）意即：『中世紀不能以天主教維生，古代世界亦不能以政治維生。反之，乃是它們求得其生活資料的方法，倒可以說明，何以政治在古代，天主教在中世紀，佔重要的地位』）。在這段話中，馬克斯的原意乃是用生產方法的性質來解釋政治及天主教的發展，認為後兩者都與當時的生產方法，有密切的關係。但是他在這裏卻不用 Die Produktionsweise 一名詞，而以 Die Art und Weise, wie sie ihr Leben gewannen 一詞代替。由此亦可見兩者是可以通用的。馬克斯使用「人們取得生活資料的方法」這個標準，來區分各不同的經濟時期，並且也把它當做給階級分類的標準。

我們雖然已知：馬克斯給階級分類的標準，是一個人的「生活方法」（Die Lebensweise），一個社會的「生產方法」，或「一個人取得其生活資料的方法」，但是我們如果僅用此標準而不加以限制，其結果不但不能得到正確的分類，並且有違馬克斯的原意。所以，又有人主張把上述標準稍加限制，而以「一個人取得其生活資料的方法與其當時流行的生產手段的關係」（「The way in which one earns his livelihood in relationship to the prevailing means of production.」），（註五九）為區分階級的標準。以下分別述之。

先述毫無限制，與馬克斯原意不符的說法。拉斯基教授在他的共產主義論一書中，曾說：「據馬克斯的觀點，合於科學正確的區分階級的方法，是以人們取得其生活資料的方法為標準」（註六〇）其實這個見解，已經馬克斯在資本論第三卷最後論階級一章中表示過了。但馬克斯對此標準並不滿意。他祇是提出此意見，並未確

定算做他自己最後的意見。不但如此，而且由他行文的語氣看來，假如「論階級」一章寫完的話，他一定不拿上述的標準為標準。何以呢？因為用這標準並不能得到階級的正確分類。假如以「一個人取得生活資料的方法」為標準，則事實上有一特別的不同取得生活資料的方法，即須有一特殊的階級，這樣一來階級就不免太多了。例如教書匠，以教書賺薪金為取得生活資料的方法；賣花生的以賣花生為取得生活資料的方法；賣報的以賣報為取得生活資料的方法；這樣下去，差不多每一種職業都是一種不同的取得生活資料的方法。則階級豈不是太多了麼？並且，馬克斯自己也曾說：這祇是職業的不同，而不是階級的不同。（註六一）所以，拉斯基這個看法是有毛病的。

道勃（Dobb, N.）的看法，我覺得比較正確，並且也似乎合於馬克斯的原意。他認為馬克斯區分階級的標準，乃是「一個人取得生活資料的方法與其當時流行的生產手段的關係」。道勃對這句話並無說明。我們試加解釋如下。這關係是一種什麼關係呢？生產者與生產手段所發生的關係，祇是「所有權」的關係，亦即「有」或「無」的關係。依照這個標準，我們便可把勞動者及資本家都視為特殊的階級。直接從事生產工作，不領有生產手段，僅以出賣勞動力，賺取工資，以取得維生資料者，即是勞動階級。經營生產事業，而不直接參加勞動過程，但領有生產手段，以剝削剩餘勞動，賺取利潤，為取得維生資料方法者，即是資本家階級。這種階級分類的標準，我們認為可以代表馬克斯的原意。此標準不但注意各人不同的取得生活資料的方法；也注意此取得生活資料的方法與當時流行的生產手段之所有權的關係。有了這個標準，我們便可對近代社會中之兩大階級的性質，得到明確的解釋。

馬克斯此觀點，是不是合於客觀事實呢？馬克斯自以為：他並不是在用一個理論的武器，創造出來上述的階級。因為他自己曾說他「發現」（註六二）階級。說發現某種東西，當然先假定某種東西已經存在在那裏了。他認為有一種特殊的生產方法，便有一種特殊的階級。他自己說，他的重要工作，乃是證明：「階級的存在是與生產發展的特殊，歷史的形態有密切關係的」（註六三）比如，近代資本家階級及工資勞動者階級，便是資本主

義生產方法下的特殊產物。因為「資本主義生產發展的規則及其不斷的趨勢乃是：愈來愈把生產手段與勞動分開，並且把分散的生產手段愈來愈集中於大的集團裏。這樣便把勞動變成工資勞動，生產手段變成資本」。(註六四)資本家階級及工資勞動者階級，也就於以產生。馬克斯特別告訴我們，此兩階級所代表之經濟關係，並非是大自然創造的；也不是一切歷史時期所共有的。他說：「有一件事情是很清楚的；大自然並沒有一方面創造出金錢或商品的領有者，另一方面創造出除了自己的勞動力外一無所有的人們。此種關係，並無自然的基礎，而且此種關係的社會基礎，也非一切歷史時期所同有的」。(註六五)反之，「此種關係顯然乃是過去歷史發展的結果，是許多經濟革命的結果，亦即整個舊的社會生產形式消滅後，纔有的產果」。(註六六)也就是說，資本家階級與勞動者階級乃是資本主義生產方法下的產品，而此種生產方法，祇是我們的時代所特有的。

此外，還有一點可以注意。馬克斯不但用經濟的標準來區分階級，並且他還認為此標準是究極的或基本的標準。他的整個歷史觀便是說明此經濟觀點之根本性的。馬克斯與其他社會學者關於區分階級意見的不同，乃是他們所用的標準不同。當社會學家批評馬克斯時，他們都是說，區分階級不能「祇」以經濟為標準。他們並不是說：即使用經濟標準來區分，馬克斯也把階級給分錯了。由此可見：他們間的爭端根本乃是一「區分的標準」(criterion of classification)問題。我們要知道，如果爭點是在區分標準的不同，則不祇是某一特殊的分類不合事實的問題，而是那一個標準最根本的問題了。由政治觀點，社會觀點的分類，都可以合於事實。我們可以把人類分成治者與被治者，這是用政治的標準；同時也合於政治事實。我們又可以按着社會的等級，把人類分成若干種類，這是用社會的標準；並且也合於社會事實。馬克斯的問題是：「在這些標準中，那一種標準最基本」？也就是說：合於那一種事實，最關重要？上述分類雖然都與某種事實相合，但馬克斯毫無疑問地，認為：區分階級以合於經濟事實為最關重要。亦即，經濟的標準，最為基本。所謂「重要」與「基本」，都是相對的名詞。一件東西的「重要」或「基本」與否，全看對於什麼說。給階級分類的目的在於：把這一羣人的社會存在及其活動，與另外一羣人的社會存在及其活動區別開。對於這個目的說，馬克斯認為經濟的標準是重要

的，是基本的。因為人類最重要或基本的存在，就是物質的經濟的存在；而最能決定他種活動之性質的活動，就是物質的經濟的活動。舉凡政治的社會的存在之不同，及政治的社會的活動之不同，都因為先有了經濟的物質的存在及活動之不同。把握住這種物質的經濟的存在及活動的不同，自然可以推得人類其他存在及活動之不同了。這便是馬克斯認為物質的經濟的標準比一切標準更重要，更基本的原因。而此種分類標準的不同，根本地說，仍然是馬克斯的唯物史觀與其他社會學家的見解之不同。所以，馬克斯區分階級的標準，乃是他的唯物史觀之邏輯的產物。事實上，固然每一種區分都代表一觀點，並且每一觀點，都可把握一事實的某一方面。但是在解釋整個人類社會的發展時，此諸區分之可應用的程度，則大不相同。社會科學家便應該在此不同的觀點中，尋找一個最重要、最基本的觀點。

第二、階級鬭爭在馬克斯理論系統中之地位。大家都知道在馬克斯的學說中，階級鬭爭是很重要的。一個概念。但有許多人卻誤解階級鬭爭在馬克斯整個思想系統中的地位。有的人認為：階級鬭爭是馬克斯解釋人類歷史的基本觀念，他們認為生產方法一概念倒反不重要了。其實這是錯的。但此種錯誤，也並不是偶然的。馬克斯常用「階級鬭爭」這個名詞：在法國的階級鬭爭一書中，並且拿它做書名。共產黨宣言第一句便說：「從來以迄現在社會的歷史，都是階級鬭爭的歷史」。他又說：「階級鬭爭當做直接推動歷史的力量。」（註六七）「除了用階級鬭爭的方式外，自來存在的社會，不曾根本地變動過」。因馬克斯這樣看重了「階級鬭爭」，自然不免有人誤會以為「階級鬭爭」是他的理論系統中的根本觀念。然而，儘管馬克斯認為「階級鬭爭」是一件重要的事實，但他卻絕沒有把它當做其理論系統中的基本觀念。他理論系統中的基本觀念，仍然是生產方法。何以呢？

一則，在理論上，階級鬭爭一觀念，可以用生產方法來說明或界定。既然如此，則階級鬭爭一觀念即是次級的或引出的概念，而非初級的或基本的概念。根據第一節所述，可知某一特殊階級的產生，乃是由於有某種特殊的生產方法。這就表示：階級可以用生產方法來說明或界定。「階級鬭爭」表示存在於階級間的一種「關

係」，即「鬪爭的關係」。此種「關係」當然不如「階級」根本。因為如果沒有階級做關係者，即不會有階級鬪爭的關係。可是假如有階級鬪爭，則必然地已有某些敵對的階級。階級鬪爭概念既然不及階級概念根本，則它自然更不及生產方法一概念根本了。因為階級概念本身，也可以用生產方法概念說明或界定。

二則，在事實上，馬克斯認為階級鬪爭的特殊形式，也受特殊的生產方法所決定。例如，他認為近代的階級鬪爭，乃是因為「生產方法中把勞動附庸於資本的變化」所致。（註六九）這種關係一日不解除，則兩階級間的實際鬪爭，即一日不能停止。他說：「祇要允許此工資勞動與資本的關係仍然存在，……則永久有一個剝削的階級，和一個被剝削的階級存在」。（註七〇）這樣，鬪爭自然也就不能停止了。他們間之關係，代表着近代資本主義制度的生產方法中一種不可調協的衝突；階級鬪爭不過其外在的反映而已。可見在事實上生產方法也是決定階級鬪爭之存在及其性質的基本原因。

以上兩點，已經說明階級鬪爭在馬克斯理論系統中，並不如生產方法重要。我們在這裏仍有兩點，要加解釋。其一、有人以為：馬克斯既認為人類歷史是階級鬪爭史而當無產階級執政後，即可無階級鬪爭，是說不通的見解。實則馬克斯的共產黨宣言開首是說：「Die Geschichte aller bisherigen Gesellschaft ist die Geschichte von Klassenkämpfen.」（註七一）（即『所有過去以迄現在社會的歷史是階級鬪爭史』）。這句話所指的社會乃是 die Geschichte aller bisherigen Gesellschaft，即指資本主義及其以前的社會，並不包括社會主義的社會在內。既然如此，則在現在及現在以前社會的歷史儘管是「階級鬪爭史」；而將來的社會則並不必有階級，亦自然即不必有階級鬪爭。兩者並不衝突。因為在未來的社會中，無產階級執政後，它可以取消階級，即資本家與工資勞動者，自然也就沒有近代資本主義社會勞資的階級鬪爭了。取消階級的根本辦法，即是改變生產方法的性質。至於在未來的社會中，再有因必要的社會分工，而發生的職司上的區別，如教書、打鐵、演劇、縫衣等等，這就不是馬克斯所謂階級了。在教書的人，打鐵的人，演劇的人，及縫衣的人們之間，祇有合作，並沒有上述那種意義的根本矛盾與鬪爭。

其二、在未來社會中，既沒有了階級，但馬克斯上面卻說：『階級鬭爭當做推動歷史的力量』，則未來的社會，豈不要因失卻此推動力量而停止前進麼？關於此點，我們要注意：馬克斯祇是說：『除了用階級鬭爭的方式外，從來迄今的社會，不曾根本地變動過』。這句話並不是說：除了因階級鬭爭而生的變化外，從來迄今的社會沒有其他變化，例如政治的、哲學的、道德的等變化是；不過雖有，但不「根本」而已。因階級鬭爭而起的變化，窮源竟委，仍然是受生產方法所決定的變化。這句話也並不是說：未來社會中沒有了階級鬭爭便沒有了進化。而是說：在沒有階級的社會中，社會進化不再用階級鬭爭的方式來表現而已。換言之，在未來的社會中，人類各方面的生活都可以有進步，但因根本沒有了階級，所以也沒有了階級鬭爭。

第三、階級鬭爭之實際的過程。但是階級鬭爭在事實上是重要的，它是解決基本經濟矛盾的手段。在資本主義的社會中，根本即不能取消階級鬭爭。『要取消它，我們必須把資本對於勞動的剝削剷除』。(註七二)我們都知道：資本對於勞動的剝削，乃是資本主義存在的基本條件，取消它即等於取消整個資本主義生產方法本身。照馬克斯的唯物史觀說，整個舊社會即立脚於此生產方法之上。『所以，被壓迫階級的解放，必然地包涵着創造新社會』的意思。(註七三)我們下面試把無產階級解放，求達到建設新社會的步驟，略加敘述。

近代階級鬭爭，是有其歷史的。最初，勞動者是互相隔離的，因為他們出賣勞動的時候，也有競爭(competition)；這種競爭把他們自己間的利益給分化了。(註七四)但遲早他們會發現他們之間共同利益，於是便組織了工團(combination)。『他們有保持工資以對抗他們的主人這個共同利益，此利益使他們可以為了一個共同對抗的目的而聯合——工團』。(註七五)工團的目的有二：一是停止工人階級自身的競爭；二是組織一個對付資本家的共同戰線。因為勞動者方面有此種組織，故資本家也有聯合的行動以達其壓服勞動者的目的。在資本家有了聯合行動的狀態下，勞動組織之工團的意義，便比原來為了維持工資的目的更重要了。(註七六)在此期間中，知識上進步的勞動階級或共產黨，便把一般勞動者組織成爲一個階級。共產黨的「當前的目的」乃是『把無產者組織成功一個階級』。(註七七)他們依照唯物史觀的說法教給勞動者：不應該僅爲了工資而鬭爭，爲

了確定正常的工時而鬪爭，總之不應僅爲了暫時對他們有益的事情而鬪爭；反之，而應該爲了爭取他們最後的解放而鬪爭。用聯合力量和伸張力量這些辦法，勞動階級便可準備及訓練『爲了未來鬪爭的一切必需的條件』。(註七八)所謂「未來的鬪爭」，不是旁的，即是把階級鬪爭由「掩蔽的內戰」變成「公開的革命」。(註七九)所謂革命，簡單地說便是『把所有現存的社會情形都用強力推翻』。(註八〇)這種行動，必須用強力，因爲強力是社會降生的產婆。(註八一)革命是歷史的推動力。(註八二)

但是「公開的革命」與「掩蔽的內戰」之間究竟有什麼區別呢？根本地說，它們是一樣的，它們都是階級鬪爭。它們的不同即在：到了「公開革命」的階段，「掩蔽的內戰」具有了「政治的性質」。(註八三)也就是說階級鬪爭到了這種時候，不可避免地要推翻舊社會的政治權力，(註八四)或國家。何以必須要推翻國家呢？因爲「國家的存在與奴隸制度的存在是不能分開的」；(註八五)而因受生產方面資本與勞動對立愈尖銳化的影響，國家權力也逐漸變成壓迫勞動的力量，變成了維持社會奴役的公共力量，變成了階級專制的引擎。(註八六)

推翻國家後，接着便是無產階級專政時期。(註八七)但此階段乃是『取消所有階級而達到一無階級社會的過渡時期』。(註八八)無產階級專政是必要的，因爲這是一種改變表現人性方式(註八九)的手段。經此改變，可以剷除人們之資產階級的偏見及心理。過了這個過渡時期之後，國家也自然就凋謝(Withers away)了。接着的便是一種基本的聯合(association)，此聯合代替了政治權力的國家。馬克斯說：『勞動階級將以一種「聯合」來代替舊的政治社會。在此聯合中，將不會再有階級與階級鬪爭。也不會有一般意義的政治的權力了。因爲政治權力顯然地是政治社會中之矛盾的表現』。(註九〇)我們由此可知：馬克斯認爲未來的社會必將是一個「聯合」的形式，在此「聯合」之中，某一個人的自由發展，就是所有其他的人之自由發展的條件。(註九一)這種社會就正是自由聯合，有整個計劃，各個份子休戚相關的社會。祇有在那時候『每個人……纔能誠懇地把他的能力應用到促進人類進步的工作上去』。(註九二)祇有在那個時候人們纔取消了「他的抽象的公民性質」，而實質上真享受到應享的權利。關於未來社會的經濟特徵，馬克斯曾說：『在未來的社會中，階級鬪爭是沒有了，因爲

在那個社會中已經沒有了階級。「用」(use)也不再受最少生產時間 (minimum time of production) 來決定；一件物品所需的生產時間要受該物品的功用所決定了』。(the time of production devoted to an article will be determined by the degree of its utility) (註九三)又說：『在共產社會中，累積的勞動祇是一個擴大、充裕、發展勞動者之存在的工具』；(註九四)而不再為資本家私人的資本。在未來的社會中也不會有生產無政府的狀態：因為生產的目的不再受獲利潤的慾望所支配。祇有在那個時候，纔有『各盡所能，各取所需』(註九五)的情形。

(註一) Hobbes, *Leviathan*, p. 92. Chap. XVIII, Everyman's Edition.

(註二) Locke, 2nd Treatise on Government, pp. 163-4, 228.

(註三) *Ibid.*, pp. 129-41. Of Property.

(註四) Cf. Gide and Rist, *History of Economic Doctrines*, p. 472. Note.

(註五) *Capital*, I, p. 823 (Chicago).

(註六) Marx, *Critique of the Hegelian Philosophy of Law*, of *Selected Essays*, pp. 26-9.

(註七) Cf. Burns, *Handbook of Marxism*, p. 37.

(註八) *Ibid.*

(註九) *Ibid.*

(註一〇) Marx, *Die deutsche Ideologie*, Cf. Marx-Engels *Gesamtausgabe*, Abt. I, Bd. 5, p. 32.

(註一一) Cf. Burns, *Handbook of Marxism*, p. 59.

(註一二) Marx, *Critique of Political Economy*, p. 13. Preface.

(註一三) Marx, *Class Struggle in France*, p. 56.

(註一四) *Ibid.*, p. 39.

(註一五) Marx, *Civil War in France*, p. 50. (M. L.).

(註一六) Marx, *Critique of the Hegelian Philosophy of Law*, Cf. *Selected Essays*, p. 32.

(註一七) *Ibid.*, p. 33.

(註一八) *Ibid.*

- (註一九) Ibid., p. 39.
- (註二〇) Marx, *Capital*, I, p. 807. (Chicago).
- (註二一) Marx, *Communist Manifesto*, Cf. Burns, *Handbook of Marxism*, p. 53.
- (註二二) Ibid., pp. 37-38.
- (註二三) Marx, Letter to D. Nieuwenhuis, dated London 22nd, Feb. 1881.
- (註二四) Ibid.
- (註二五) Ibid., p. 12.
- (註二六) Marx, *Theorien über den Mehrwert*, Bd. I, p. 388.
- (註二七) Ibid.
- (註二八) Ibid.
- (註二九) Marx, 18th. *Brumaire of Louis Bonaparte*, p. 9.
- (註三〇) Hegel, *The Logic of He, gel*, Tr. Wallace, p. 267. *Capital*, III, p. 954.
- (註三一) Marx, *Civil War in France*, p. 50.
- (註三二) Cf. Mehring, *Karl Marx: His Life and Writings*, p. 125.
- (註三三) Marx, *Civil War in France*, p. 50.
- (註三四) Marx, *Capital*, Vol. I, p. 824. (Chicago).
- (註三五) Cf. Mehring, *Karl Marx: His Life and Writings*, p. 195.
- (註三六) Marx, *Marx-Engels Archiv*, Bd. I, p. 252.
- (註三十七) Marx, *Communist Manifesto* 末1句。此即馬克斯把他的理論叫做“Das Energrische Prinzip der nächsten Zukunft.”
- (註三十八) Marx, *Critique of Political Economy*, pp. 12-15.
- (註三十九) Marx, *Poverty of Philosophy*, p. 53. (M. L.) *Communist Manifesto*, Cf. Burns, *Handbook of Marxism*, p. 39.
- (註四〇) Marx, *Poverty of Philosophy*, p. 54.
- (註四一) Marx, *Communist Manifesto*, Cf. Burns, *Handbook of Marxism*, p. 39.
- (註四二) Marx, *Wage-labour and Capital*, Lee's *Essentials of Marx*, p. 97.
- (註四三) Marx, *Poverty of Philosophy*, p. 59.

(註四四) Ibid.
(註四五) Ibid., p. 59.
(註四六) Marx, *Die Moralisierende, Kritik und die Kritiksierende Moral*. Cf. *Marx-Engels Gesamtausgabe*, Abt. I, Bd. 6, p. 309.

(註四七) Marx, *Capital*, I, p. 837. (Chicago).

(註四八) Ibid.

(註四九) Ibid.

(註五〇) Ibid.

(註五一) Ibid.

(註五二) Marx and Engels, *Communist Manifesto*, Cf. *Lee's Essentials of Marx*, p. 31.

(註五三) Marx, *Capital*, I, p. 152. (Chicago).

(註五四) Marx, and Engels, *Communist Manifesto*, Cf. *Lee's Essentials of Marx*, p. 31.

(註五五) Marx, *Misère de la Philosophie*, Cf. *Marx-Engels Gesamtausgabe*, Abt. I, Bd. 6. p. 176.

(註五六) 英譯 *Poverty of Philosophy*, p. 92. (M. L.).

(註五七) Marx, *Das Kapital*, Bd. I, p. 88 (Moscow).

(註五八) Marx, *Capital*, I, p. 91. Note. (Chicago).

(註五九) Dobb, *M. Capitalism and Political Economy*, p. 58.

(註六〇) Laski, *Communism*, p. 67.

(註六一) Marx, *Capital*, III, p. 1032.

(註六二) Marx, *Letter to Weydemeyer*, London, 5th. March, 1852.

(註六三) Ibid.

(註六四) Marx, *Capital*, III. p. 1031. (Chicago).

(註六五) Ibid., Vol. I, p. 118. (Chicago).

(註六六) Ibid.

(註六六) Marx, and Engels, *Letter to Bebel, Lieblsnecht, Bracke, Etc.* Written by Engels, Dated London, Middle of

Sept. 1879 (draft).

- (註六八) Marx, and Engels, Communist Manifesto, Burn, Handbook of Marxism, p. 33.
- (註六九) Marx, Capital, Vol. I, pp. 205-6, (Chicago).
- (註七〇) Marx, Poverty of Philosophy, Appendix, p. 221. (K. Ed).
- (註七一) Marx, Marx-Engels Gesamtausgabe, Abt. I, Bd. 6, p. 525.
- (註七十二) Marx, Civil War in France, p. 78.
- (註七十三) Marx, Poverty of Philosophy, p. 43. (M. L.).
- (註七四) Ibid., p. 145.
- (註七五) Ibid.
- (註七六) Ibid., p. 145. Also Communist Manifesto, Cf. Burns, Handbook of Marxism, p. 36.
- (註七十七) Marx, Inauguraladresse der internationalen Arbeiterassociation, p. 29. Cf. Burns, Handbook of Marxism, p. 37.
- (註七八) Marx, Poverty of Philosophy, p. 145. (M. L.).
- (註七十九) Marx, Communist Manifesto, Cf. Burns, Handbook of Marxism, p. 35.
- (註八〇) Ibid.
- (註八一) Marx, Poverty of Philosophy, Cf. Gide and List, History of Economic Doctrines, p. 492.
- (註八二) Marx, Die deutsche Ideologie, Cf. Marx-Engels Archiv. Bd. I, p. 259.
- (註八三) Marx, Poverty of Philosophy, p. 145. (M. L.).
- (註八四) Ibid.
- (註八五) Marx, Kritische Randglossen, Cf. Marx-Engels Gesamtausgabe, Abt. I, Bd. 3, p. 15.
- (註八六) Marx, Civil War in France, p. 40.
- (註八十七) Marx, Letter to Weydemeyer, London, 5th. March, 852. Critique of Gotha Programme; Class Struggle in France, pp. 5-8.
- (註八八) Marx, Poverty of Philosophy, p. 124. (M. L.).
- (註八九) Ibid.
- (註九〇) Ibid., p. 147. Also Marx's Letter to Annenkov, Brussels, 28th. Dec. 1846.
- (註九一) Marx, and Engels, Communist Manifesto, Cf. Burns, Handbook of Marxism, p. 47.
- (註九二) Engels, Preface to Die Lage Der Arbeiterden Klass in England, Cf. Marx-Engels Gesamtausgabe, Abt. I, Bd.

4, p. 6.

(註九三) Marx, *Poverty of Philosophy*, p. 55. (M. I.).

(註九四) Marx and Engels, *Communist Manifesto*, Cf. Barns, *Handbook of Marxism*, p. 32

(註九五) Marx, *Critique of Gotha Programme*, p. 31. (New York edition).



第五章 評康德及邊沁

一 引論：批評的方法

馬克斯批評康德 (Kant, 1724-1804 A.D.) 和邊沁 (Bentham, 1748-1832 A.D.) 的見解，主要地見於德意志的意識形態一書。(註一)他在通信中，雖偶然提及康德，但都只是隻字片言。對於邊沁則材料頗多。資本論中有很多批評邊沁的地方。本章一方面搜輯馬克斯對康德及邊沁之倫理和政治學說的批評；另一方面闡述他批評中所包涵的意義。

我們在第一章中，已經講過馬克斯的方法了。他最重要的方法，就是推求各種現象或學說之歷史的經濟動機的方法。他批評康德及邊沁的學說，亦即用這種方法。這種方法的原則，我們在第一章中已經詳述；至於他怎樣應用這種原則來批評康德及邊沁的學說，則須留待以下二節敘述。

我們要在這裏先須加以說明者，即在批評康德及邊沁時，馬克斯並未將他們的倫理及政治學說分別討論；反之，他把它們視爲一個一貫的學說。例如他評康德，他便把康德在政治上的自由主義及其以「善意」爲核心的倫理學說，混在一起批評。又如他評邊沁，他一方面把功利主義視爲一倫理學說，另一方面又以爲它也是一種政治理論。馬克斯這種辦法，有沒有根據呢？他是有理由的。固然我們知道：倫理與政治在亞里士多德時代，即已分別地討論。(註二)但是自康德以來的德國思想家，卻是把道德哲學和政治理論攪在一起了的。康德在他的倫理著作中，也討論法律及政治的問題。他不想信『政治與道德之間，有一真正的衝突』。(註三)他主張『真正的政治，若不先尊重道德的原則，是不會有進步的』。(註四)這種態度乃是德國政治思想的特徵。

邊沁的功利主義，也有同樣的情形。他的功利原則 (Principle of Utility) 一方面是倫理學說或道德原則；

另一方面也是一種立法的原則。(註五)他自己認為：功利原則不僅可以量度個人的行爲，也可以衡量政府的行爲。(註六)當我們把功利原則用來量度個人行爲的時候，它便是一個倫理學說。當把它用來衡量政府行動的時候，它便是一個政治學說。(註七)因此，邊沁的功利主義，也是一個涉及倫理及政治兩方面的學說。

康德及邊沁的學說本身，既然都是涉及倫理及政治兩方面的理論，則馬克斯在批評它們時，把它們視爲一體，便是有根據的。此點既明，我們即可進而一覘馬克斯對於康德及邊沁的批評。茲先講康德，後述邊沁。

二 評康德的倫理及政治學說

關於馬克斯對於康德的批評，我們可以分兩步敘述。一、康德的倫理及政治學說述略；二、馬克斯的批評。茲依次說明。

一、康德的倫理及政治學說 誠如康德自己所說一樣，他的倫理觀點，根本是反樂利主義的(anti-hedonistic)。他的看法和霍布士、斯賓諾莎等，都不相同。霍布士等都認為：人們的行爲是受「慾求」(desire)所支配的；而康德則認為：不管實際上的行爲受什麼支配，凡是正當的行爲，則祇以「理性」(reason)爲嚮導。他也認爲：人性一半是本能的(instinctive)，另一半是理性的(rational)。他在倫理學中正如在純粹哲學中一樣，都由兩個對立的觀念出發。在他的純粹理性批判(註八)一書中，有經驗的和先驗的(a priori)知識的對立。同樣，在他的實踐理性批判(註九)一書中，則有感覺的嗜慾(sensuous propensity)和理性的原則(Law of reason)之對立。(註一〇)

對於一道德律說，康德以爲祇有理性是根本的。他認爲「意志」(will)就是實踐的理性，故其倫理學說乃從「善意」(Good Will)一觀念出發。他認爲除了「善意」外，沒有一件物事是本質上善的(intrinsically good)。何謂「善意」？「善意」就是一個習於正當的所欲(A good will is one that habitually wills rightly)。『所欲』一詞，係採自論語中之『從心所欲不踰矩』。如果把「矩」限於道德的準繩，則「善意」正

是這種意思)。一行爲之善否，須視其動機如何。祇有動機是善的，纔是善的行爲；至其結果如何，則比較是次要的問題。

但是，用什麼標準來評判一動機是善的或是惡的呢？**康德**認爲：一行爲之動機，若不導源於衝動，而發於一種之原則，則此動機即是善的。所謂『發於一種之原則』云者，即行爲者對於該行爲有理性的解釋。但是我們可以接着再問：這個特殊的，能夠普遍實行的原則或箴言是什麼呢？**康德**告訴我們：這原則或箴言，即是無條件的道德命令 (categorical imperative)。在**康德**看來，所有的命令，都是指示「應該」實現物事的一種客觀的實踐法則。但無條件的命令，卻和有條件的命令 (hypothetical imperative) 不同。其不同乃在：『若某一善行祇是達到另一件事的工具，則此命令即爲有條件的。但若此行爲本身即是善的，是導源於一個合於理性的意志原則的，則此命令即爲無條件的』。(註一)最基本的命令或道德律，即『按着一個你自己認爲可做一普遍公律的原則去做』(‘Act on a maxim which thou canst will to be a law universal’)。欲了解這句話，可用一消極的命題表示其意義，即『己所不欲，勿施於人』。同時，這句話亦即可譯爲：『己之所欲，乃施於人』。(註二)固然**康德**知道：這是一個形式的原則；但他以爲非形式的即不能普遍地應用。因爲在他看來，善『與樂 (the pleasant) 是不同的，後者祇以源於主觀的感覺來影響意志，它祇可對這個或那個人的官覺應用；而非一可應用於一切人的理性原則』。(註三)

康德又用「義務」(duty or obligation) 觀念來說明「善意」，故他認爲「義務」在倫理學中，也很重要。由此點言，他和休謨 (Hume) 及斯賓諾莎都不相同。在後者的著作中，幾乎就沒有提到「義務」的字樣。**康德**對「義務」一詞的解釋，和邊沁也不同。在邊沁看來，如說一人「應做」或「有義務做」(is obliged to perform) 某種行爲，這祇單純地表示：如果此人不做那種行爲他即必得到苦痛，如此而已。邊沁認爲：把「義務」這個字當做名詞用，乃表示一虛擬的物體 (fictitious entity)，而此名詞與苦和樂是不能分開的。(註一四)**康德**的見解，則恰好與此相反。他認爲：一義務行爲之所以有道德的價值者，並非視此種行爲所達到之

目的如何；反之，乃視其受某種道德原則所決定。故該行爲之有無道德價值，亦不靠該行爲之目的實現與否，而靠其所依據之無關物慾的意志原則。(註一五)用黑格爾解釋康德道德哲學的話說，即：『純爲義務而盡義務』。(註一六)康德本人亦認「義務」爲一先驗的概念。(註一七)他認爲：一種倫理學說絕不能建築在經驗的基礎之上。他很雄辯地證明：所有由經驗立場（如用美滿 *Perfection* 與快樂等）來建立道德律的企圖，都終歸失敗。(註一八)倫理學最後必須建築在形上學之上。(註一九)所以康德主張：道德原則不是建築在人性上面的，它乃是先驗的原則，猶如純粹數學及純粹邏輯中之原則一樣。但由此先驗的道德原則中，卻可推引出：可以通用於具有理性的人類之實踐規則。(註二〇)這些話充分地可以表明：他在倫理學中乃是一個理想主義者，一個形上學家。康德自己也知道他的地位；他所以坦白地自認爲是個反樂利論者，就是此故。(註二一)

康德這種玄想的和理想主義的態度，也影響了他的政治學說。(註二二)他在政治學說中，也認爲：實踐的理性佔重要的地位。政治社會的組成，照他的看法，乃是由於：使人們之「反社會的社會性」(*unsocial sociability*)。(註二三)適應其自己理性的「普遍聯合意志」(*universal united will*)。(註二四)政治社會中的憲法，就正是理性自己所欲求的東西。因爲人有理性，故將來也可能有一個「大同的政治制度」(*universal cosmopolitan institution*)。政治中所謂「理性」，乃是純粹內在的造法規則 (*pure innate law-giving*)，它與經驗（如快樂）無關，並且也不是由經驗推出來的。康德認爲快樂一觀念，不能當做立法的原則。因爲沒有一個人能替旁人規定什麼是他所認爲快樂的。所以，實踐理性在政治社會中的功能，便是以法律來保持人們的自由與平等。法律和道德一樣，他也有最高的箴言或命令：『表現於外的行爲，應遵循一公律而行：俾使你的意志之自由運用，可與他人的自由並行不悖』。(註二五)這乃是理性所宣佈的規則，無須並且也不可能再有證明。(註二六)政治權威的工作，即在用製造及執行法律的辦法打破「自我的意志」(*self will*)而「迫使個人服從一普遍通行的意志；依着這個意志，人人都可以自由」。(註二七)

上述可以代表康德在倫理及政治兩方面的意見。以下我們再看馬克斯怎樣來批評這種學說。

二、馬克斯的批評 黑格爾在他的歷史哲學及精神現象學各書中，都批評過康德的倫理學說。他的批評採取一種純粹抽象的觀點。馬克斯對康德倫理及政治學說的批評，卻與黑格爾剛剛相反；他採取一種純粹實際的觀點。康德在政治上的主張是一種自由主義。馬克斯認為：德國資產階級發展的歷史，乃是批評德國自由主義的關鍵。所以，馬克斯先把自法國革命後德國資產階級發展的歷史，考察一下；然後又分析康德「善意」的理論和這種史實的關係。

第一、德國資產階級發展的歷史。(註二八)十八世紀德國的資產階級，和英法的資產階級比較，顯然是無力的，艱困的。當時法國的資產階級，已因發動歷史上稀有的革命，而取得了政權，並且稱雄於歐陸。而在政治上早已解放了的英國資產階級，則適從事於工業的革命。他們在政治上宰割了印度；在經濟上，他們的勢力遍及於全世界。反觀德國的資產階級，則其勢力之小，幾不能與英法相比。他們所關切的祇是微小的利益，他們無力把這種微小的利益，發展成爲舉國一致的利益。這種微小的、地方的利益，一方面和德國資產階級之地方或省域性有關，另一方面和他們的「大同主義」的幻想也有關係。我們試一觀自宗教革命後，德國資產階級的歷史，便可明白。

自宗教革命以後，德國資產階級的發展，僅可以說是一種小資產階級性質的發展。因爲他們在經濟上沒有力量，所以他們並沒有達到經濟集中的地步。經濟上既未集中力量，故其在政治上也沒有集中的和龐大的力量。因爲政治力量的集中，必先有人口、生產手段、財產等項的集中。(註二九)馬克斯說：「在一個缺乏一切經濟集中條件的國家裏，如何會有政治的集中呢？」(註三〇)德國的資產階級既然在經濟上沒有力量，自然便會有外國人剝削的事實。於是，荷蘭這個商業發達的國家，除了德國兩個口岸(Hamburg 和 Bremen)以外，便壟斷了整個德國的商業。德國的資產階級雖然數目衆多，但是卻沒有力量來反抗這荷蘭資產階級的剝削。荷蘭的資產階級顯然是比較進步的資產階級。在拿破崙(Napoleon)的宰制之下，德國的資產階級更發展了他們小的剝削(Usury)和大的幻想。他們在彼時異常憎恨拿破崙，但卻十分地欽羨英國。其實英國又何嘗不是在相機等待

來左右剝剝他們呢！德國的統治者常時自以為是在反對革命（著者按：指法國革命），是在爭取「合法的原則」（Principle of Legitimacy），實則，他們也不過祇是英國資產階級收買了的走卒。

但是，我們要知道：也正是因為有強烈的外國的競爭，因為受世界貿易的影響，所以德國資產階級之微小、分散的利益，纔會在某種形式之下，集中起來。自一八四八年後，德國的資產階級便開始想保衛他們的共同的利益；——他們變成爲全國性和自由主義性質的了。他們需要關稅，也需要一個憲法。——總之，他們到了這個時期，已發展到法國資產階級在一七八九年時候的那種情形了。

第二、由其社會經濟背景中來批評康德的倫理及政治學說。馬克斯首先指出：康德的倫理及政治學說，是不能實踐的（impracticable）。「善意」一觀念，乃是抽象的概念。何以是抽象的呢？因為它祇是一個理想化的意志，不是人們之真正的意志。馬克斯認爲：康德把人們之「物質動機化了的意志」，給改成了一個自決的「自由意志」，一個「意志自身」（will in-and-for itself）。（註三一）此「自由意志」、「意志自身」若是有所欲求的話，它祇是欲求應該做的事情。（註三二）康德既把人們之物質動機化了的意志給改變成了「善意」，於是他希望並且「假定今後總有一天會有「善意」的實現，會有此實現與個人的需要及欲求間的調協」。（註三三）如果一般人都切實遵行無條件的命令，康德以爲那便可以實現上述的調協。（註三四）但這正表示：「善意」自身根本上只是一個「道德的設準」（moral postulate）。（註三五）馬克斯認爲：如果把這個抽象的概念應用於事實上，它顯然地不會有什麼用處。這理由很簡單：即實際上的人並沒有康德所謂「善意」，而祇有一個物質動機化了的意志（materially motivated will）。亦即，實際上的人祇是意欲利，而非意欲道德上的「應該」。

因爲忽略了人性中之物質的動機，所以康德的倫理及政治學說，便無補於實用。世間很少有人能奉行他那個無條件的命令；康德希望人們普遍地遵行這個命令，乃是不可能的事情。既然如此，則所謂「善意」的實現，及其與個人欲求間之調協，是永遠不會成功的。由此方面言，可以說康德不了解實際的人性。但在另一方面，康德並不失望，「康德即以終無效果的純粹的「善意」來自慰」。（註三六）他告訴我們說：「道德的原則並

非基於人性的本質之上，這些原則本身乃是潛存的超經驗的東西』。(註三七)康德的意思是說：即使「善意」一觀念永久祇是無人實踐的超經驗的觀念，也沒有關係；但祇要你做善行，則必根據「善意」。「善意」永遠是道德行爲的基本條件。這正表示：無論實際的人性如何，只要你想做善的行爲，則必須根據「善意」纔行。實則這種聊以自慰的見解，並不能減少康德學說在道德哲學中的困難。因爲：這祇表示他故意地 (consciously) 忽略實際的人性，與上述之根本不了解實際的人性不同。但在實際應用上，一倫理及政治學說，祇要忽略了人性，無論有意地也好，無意地也好，它必不會切於實用。

其次，馬克斯以爲：最後的分析，「善意」不過代表某一階級之「虔誠的希望」(註三八)而已。他說：十八世紀末年德國的情形，都切實地反映在康德的實踐理性批判(註三九)一書中了。他的「善意」一觀念，確切地符合德國資產階級之無力的、艱困的狀態。德國的資產階級限於他們之地方的、有限的經濟力量，故祇能以「善意」做爲人生哲學，以「善意」來應付事情。(註四〇)因爲他們沒有大的經濟力量，所以他們也不能取得大的政治權力。正如德國的資產階級用道德的尺度「良心」，來爭取政治的自由一樣，康德也用「義務」、「善意」等觀念，來建築政治哲學的體系。由此點言，馬克斯認爲：康德確可謂他本階級的發言人。馬克斯在這裏又發見：康德所代表的德國自由主義，和法國的自由主義，大不相同。法國的自由主義，乃根據法國資產階級之物質動機化了的意志；它的目的乃在：給已經具有政治、經濟發展的資產階級，求得實際上的政治自由。反之，康德的自由主義，則用道德的概念，來講政治自由，這根本不會有實際的政治意義。康德自以爲：他的學說具有一種「理論上普遍的有效性」，並且以此爲滿足。但在馬克斯看來，這不過是一種「大同的妄想」(cosmopolitan pretension)，(註四一)事實上是辦不到的。可是這卻正表示康德學說之抽象性質。

實則，抽象乃是德國政治思想的通病。馬克斯說：『德國人在政治中所「想」的，乃是他國人民所「做」的事情』。(註四二)這也沒有什麼費解的，因爲：『德國政治思想的抽象性及狂妄性，永遠是和她片斷的，發育不健全的現實，步調一致的』。(註四三)

第三、馬克斯的批評與黑格爾的批評之比較。馬克斯對康德見解的批評，最好和黑格爾對康德的批評，比較一下。這樣纔能看出馬克斯批評的優點所在。黑格爾在他的歷史哲學（註四四）一書中，承認：康德在政治思想中已經能把「意志自身或抽象的意志」當做基本的概念了。在黑格爾看來，這是對的。他同意康德下面的話：「除非不欲求（will）其身外的，外在的物事，意志是不會自由的（因為如果欲求的話，他就變成依賴的了），意志祇欲求其自身，——即欲求意志（wills the will）……意志把他自身做為對象，纔是一切正當行為（Right）與義務的基礎」。（註四五）他又認為祇有：「純粹為正當而行正當，純為義務而盡義務」，（註四六）「應該為義務而盡義務」，（註四七）纔能產生道德的行為。

指出了這些特點之後，黑格爾接着說：「在我們德國人，這種看法祇表現在一種安靜的學理之中；但是法國人卻希望給它以實際的效果」。（註四八）但黑格爾卻不以為然地批評法國人道：「可是法國人卻是性急的（Hsout la tête près du bonnet），（註四九）所以他們祇是把自由問題，做一個「表面的解決」。」（註五〇）黑格爾對於「自由的原則何以在德國祇具一個形式」？（註五一）這個問題，並不用德國的實際情形來說明。反之，他卻用她的倫理的宗教的信念來解釋。他說：「這個哲學的形式原則，在德國遭遇到一個：使「精神」（spirit）能得到內在滿足，並且使「良心」能鎮靜的具體的現實世界」。（註五二）因此，德國人就自然不會像性急的法國人一樣地，去求自由的實現，而祇安於欣賞自由的形式原則了。德國當時是個什麼樣的世界呢？黑格爾認為：是個新教徒的世界，是自我意識（self-consciousness）已實現到絕對高峯了的世界，並且新教理論已在人們心中取得了安靜的信念！（註五三）

前面已經說過了：馬克斯用德國現實情形，來說明德國政治思想之抽象性質。他認為德國政治思想所以不能達到實踐的水準，完全因為限於德國落後的資產階級的實際情形。在德國思想中，固然講抽象的「善意」，但事實上祇有某一階級之「物質動機化了的意志」。它也有世界大同制度及永久和平（Perpetual Peace）（註五四）的幻想；但是若沒有經濟的基礎，大同制度是不會實現的。若是各階級及各國家間仍有經濟的矛盾存在，永久

和平也是不會成功的。特別是，基於經濟背景的主權國家 (sovereign states)，(註五五)更足妨礙世界永久和平計劃的實現。馬克斯認為這種講法，都是空想。而黑格爾則認為：本即應該空談形式的原則及抽象的概念。由此可見他們態度的不同；而這不同，正表示一個唯心史觀論者，和一個唯物史觀論者的差別。

『當法國人和英國人至少使他們的政治幻想接近現實時，德國人卻只在「純粹精神」的領域中轉旋；祇以宗教的幻想為推動歷史的動力』。(註五六)一般評論，以為黑格爾乃是，有意或無意地，(註五七)替當時德國政治制度辯護的學者；而馬克斯則要求一種變革現社會秩序的行動，其根本目的乃在取消社會的階級。祇有在此種意義上，我們纔能理解：他評黑格爾法理哲學一書時所說的那句話：『批評德國玄想的法理學，只有用「實踐」！』(註五八)

馬克斯認為：急進的理論或批判，可以變成一種物質的力量。『所謂急進者，即從根底上把握一物事』。(註五九)『人類的根源即是人自己』，(註六〇)故馬克斯批評的性質，一方面在揭明資產階級對現實的幻想及理想化的觀念；另一方面則以研究現實存在着的人們之生存情況，來了解他們的活動。他絕對反對抽象的理解。他認為：德國資產階級在倫理及政治方面的幻想及奢望是無用的，絕對不會成爲一種物質的力量。他們的理論家之所以有「善意」這類理論者，純係其所屬階級之生活情況的實際反映。

三 評邊沁的功利學說

其次，我們便要看：馬克斯對於邊沁的功利學說，有什麼批評。本節分兩部：一、邊沁功利學說之一般的性質；二、馬克斯對於這種學說的批評。

一、邊沁功利學說的一般性質 邊沁認為「苦」(pain)與「樂」(pleasure)是人類行爲的兩個主宰者 (sovereign masters)。無論在「應爲」或「擬爲」的事項中，我們都受這兩種力量的支配。他說：『在所有我們的動作、言談、及思想中，它們都在支配着我們』。(註六一)功利學說即承認此二主宰者支配我們的行爲。

照此種學說：我們對於任何一種行為贊美與否，須視其能否增加我們的快樂而定。所謂「任何一種行為」，邊沁之意既包括個人的行為，也包括政府的行動。（註六二）所謂「功利」者，即任何物事中能增進我們福利、快樂、及善的性質；此種性質又能阻止禍害、苦痛、及惡的發生。若行為者是社會人羣，則對此社會人羣的功利，乃是應取得人羣的快樂。若行為者是個人，則對此個人的功利，乃是應取得個人的快樂。（註六三）但「社會」乃是一個虛擬的物體，它是分散的個人所組成的。所以「社會的利益」乃是「許多組成該社會的分子」之利益之合。邊沁認為：若空談社會的利益而不詳究個人的利益所在，是不會有實際效果的。講到一個人的利益，邊沁以為：一個人的利益所在，即在獲得「能增加個人快樂之總合」的物事，或獲得「能減少個人苦痛之總合」的物事。故謂一行為合於功利原則者，即該行為能增加個人快樂之趨向大於其減少快樂之趨向。若把功利原則當做量度政府行為的尺度，則合於此原則之政府行為乃是：該行為增加社會人羣快樂之趨勢少於其減少人羣快樂的趨勢。他認為功利主義的原則，乃是理性的判斷。其根本要義，即以「最大樂至最大量」的原則，為倫理學及政治學的究極標準。

邊沁又把許多倫理學中重要的概念，如「應該」、「正當」、「不當」等，都用功利來解釋。一行為如果合於功利的原則，它即是我們「應該」做的行為；或至少不是「不應該」做的行為。也可以說：至少這樣做是「正當」的，絕不會是「不當」的行為。他以為「如果這樣解釋，「應該」、「正當」、「不當」……這些名詞纔有意謂；否則，它們便不會有意謂」。（註六四）義務不過是一個虛構的物體，反之，快樂與痛苦纔是真實的事體。我們在這裏可見邊沁與康德迥然不同。康德絕對否認以快樂一概念為道德原則的基礎；他主張：祇有基於「善意」的，或由「善意」推出的義務，纔能做道德原則的基礎。邊沁的主張則恰好與此相反。故康德的學說叫做直覺主義（Intuitionism），而邊沁的學說叫樂利主義（Hedonism）。這兩學派乃是道德哲學中的兩個主潮。

二、馬克斯對邊沁功利學說的批評 本段亦分兩步敘述。第一、馬克斯對邊沁以前功利學說發展史的分

析。第二、馬克斯對邊沁功利主義的批評。

第一、我們先講馬克斯分析邊沁以前功利學說之史的發展。他認為古代之「自我享樂」(self-enjoyment)哲學是功利學說的始祖。此說導源於色倫那學派(Cyrenaic School 爲 Aristippus 所倡)，(註六五)故希臘人乃是這種學說的實行者。古代希臘社會的特殊性質，使他們特別有享樂的能力。但事實上，馬克斯認為：他們享樂的形式與內容，都受當時社會的一般情況所限制，並且是當時社會之矛盾情況的反映。究極地分析，享樂主義的哲學(Philosophy of Pleasure)，不過祇是某一具有享樂特權的階級(pleasure-privileged class)之「聰明的語言」(clever language)而已。在希臘社會中，那個階級便是以奴隸爲財產的公民階級。因爲他們能驅使奴隸，使令奴隸來給他們勞作，所以他們纔能形成一種不事生產而參加政治、社會等等活動的公民階級。這樣，他們纔成功了所謂具有享樂特權的階級。

近代享樂主義的哲學，肇始於封建制度的沒落，及封建地主貴族變成絕對君主專制下的王庭貴族之時。這些貴族仍然把享樂主義當做他們的人生哲學。這種態度明顯地表現於當時的自傳文字、詩篇、及小說之中。但享樂主義的人生哲學，祇是在近代資產階級之文學代表手中，纔變成了一種真正的哲學。這些資產階級的文學代表都受了與王庭貴族同樣的教育。他們也享受了與王庭貴族同樣的生活方式(mode of living)。但除此之外，他們又接受或承認資產階級對於物事之比較一般的看法。這種「比較一般的看法」是基於資產階級之比較一般的存在條件的。因爲此諸原因，這些作家纔能被這些階級普遍地歡迎。固然，他們歡迎這些作家是站在不同的觀點之上的。貴族歡迎他們，因爲貴族認爲享樂學說乃是主張：把享樂祇限於第一階級(first estate)，祇有他們的生存條件纔配享樂。資產階級也贊成這種享樂主義，但他們卻主張應把享樂普及於所有的人。可是這些作家們卻把個人由其實際的生存條件中給抽出來了，忽略了個人的生存條件而談個人。因此，這種快樂學說，就變成了腐敗的、虛偽的說教了。在此後的發展中，資產階級推翻了貴族，轉而與無產階級公開地衝突。於是貴族因缺乏了實力而變成祈禱式的，虔誠地「宗教的」了，而資產階級則變成了莊重地道德的，並且在理論上嚴

格的了。他們何以如此呢？因為道德、理論，到了這個時期都變成維護他們利益的工具了。但在實踐中，我們須知：貴族階級固然未曾稍稍放棄享樂；而資產階級則竟把享樂給變成一個官樣的經濟範疇——奢侈品了。

享樂哲學的發展史既已說明，馬克斯進而陳述：功利學說或剝削學說 (Theory of Exploitation) 乃是古代及中古以來享樂哲學之最近代的形式。他認為：各種形態的功利學說與資產階級之不同的發展時期，有密切關係。功利主義根本假定人們的許多關係，都可以包括在一種功利的關係之中。這種說法顯然是不合理的。這種形上學的抽象理論的來源，乃是根據下面的事實：即在近代資產階級的社會中所有的關係都被收納於抽象的金錢及商業關係之中了。此說導源於英國第一次及第二次革命時期。霍布士、洛克都是最初的創始者。他們兩人都在荷蘭居住過一個時期，他們對於荷蘭資產階級的發展，知道的很詳細。他們也目擊英國的資產階級如何打破其地方的、省限的藩籬，而發展到較大規模的製造品、航運、以及殖民事業。特別是洛克，他著書的時候適當股票交易公司發生，英格蘭銀行成立，及英國在海上稱霸的時期。在霍布士和洛克兩人的學說中，尤其是在洛克的學說中，剝削的理論是充滿了直接的經濟內容的。

但功利學說在重農學派手中，纔得到真正的、積極的經濟內容。政治經濟學在他們手裏纔第一次變成了一種特殊的科學。(註六六)在海爾維夏斯 (Holvetius) 及哈爾巴赫 (Holbach) 的著作中，這種理論又得到了一種理想化的解釋。這兩個人，除了英國的理論及荷蘭與英國資產階級的實際發展外，還有法國資產階級仍在爭取自由發展的實際經驗。十八世紀之普遍的商業精神，已經以玄想的方式緊握了法國的各階級。法國當時苦於：政府的財政困難，以及增加稅率的爭論。而巴黎在十八世紀是唯一各國人士聚會接觸的，具有世界性的城市。因為有這些事實為背景，兼以法國人的普遍的性格 (universal character)，都曾給予海爾維夏斯及哈爾巴赫學說以一種普遍性質的色彩；但是他們的學說裏卻缺乏英國人的經濟的內容。對於這一點，馬克斯仍然以社會經濟的背景來說明。他認為英法思想家之不同，其原因即在：法國的經濟情形落後，而封建地主財產仍有很大的勢力，則思想家的理論自然受此情形的限制。他們都為封建的觀念所限制，他們因此便認為土地財產及農民勞動

二者，乃是決定整個社會組織的生產力。因此，『一個在英國人中祇是由單純觀察事實而來的學說，在法國人就變成了一個哲學系統了』。此即因為英國的工商業發達，它已成爲一個功利主義的世界；而法國因受經濟發展落後的限制，祇有空想地把功利主義當做一個哲學的系統。不過法國功利學說乃是代表法國新興的資產階級之一種幻想，他們剝削的貪欲，乃是剛剛脫離舊的封建束縛之個人的慾望。在十八世紀時的資產階級看來，由封建的束縛解放出來，乃是個人求自由發展（指競爭）的唯一辦法。當時的作家，在理論上也表現這種意識，這乃是和資產階級的實踐有密切關係的。這種意識是什麼呢？根本地說，即是把互相剝削（mutual exploitation）當做所有的人們間的一般關係。這確是一個顯明進步的表徵。對於封建制度言，這確是在政治、宗教、道德等方面的的一種開明的進步。

第二、我們現在看看馬克斯如何來批評這種功利學說或功利主義。他認爲邊沁的學說乃是他的時代的反映；同時他也否認功利學說的正確性。

一則，由上述我們已知：海爾維夏斯和哈爾巴赫所提倡的功利學說，是缺乏積極內容的了。他們的功利說並非表現『把所有的關係都變成剝削關係的事實，而祇表示這種希望』。（註六七）這也是很自然的現象，因爲在他們的時代，法國並沒有像邊沁時代的英國那種發達了的經濟條件。既沒有實際的經濟條件，則談剝削談功利自然都不必能成爲事實，而祇表示一種希望了。一般講邊沁功利學說的人，都認爲邊沁的學說是根據海爾維夏斯的。馬克斯也曾說過：邊沁的功利說不過是『海爾維夏斯及十八世紀在他以前的法國作家已經說過的理論』（註六八）的一個「摹本」而已。但是馬克斯卻認爲：邊沁的功利說和法國學者的功利說的意義，是迥乎不同的。

海爾維夏斯和哈爾巴赫理論的真正內容，也不過祇是絕對君主制時代文人學士之生活形態的翻譯而已。（註六九）這些感情的、道德的譯語，便是法國功利學說整個的內容。把這些玩意兒播弄完了之後，功利說唯一可發展的，便是下面這個問題：『怎樣去剝削個人及人們的關係呢？』（註七〇）回答了這個問題的是政治經濟學。

所以功利說可能的進步便在吸收政治經濟學的理論。經濟學說中已經證明：基本的剝削關係乃是受整個生產所決定的，是獨立於個人意志控制之外的。這種基本的剝削關係既是不靠個人意志而獨立的，那麼功利學說對實際亦發生不了什麼作用。它祇是對着個人及其相互間的基本剝削關係，加以「玄想」(speculation)罷了。這種剝削的關係，即某一時代某種個人對另外的個人間之私的剝削。(註七一)

邊沁對於功利學說的貢獻，在馬克斯看來，即他把所有現存的關係都給整個地容納在功利的關係之中了。(註七二)邊沁之所以能把所有的關係都整個地納入功利關係之中者，馬克斯以為也是社會經濟的進步使然。固然，自重農學派以後，政治經濟學曾經把政治的及法律等等的關係也吸收進「政治經濟學」中去。可是，他們卻認為：這不過是從某一方面講，政治及法律的關係都可以用經濟的關係來解釋而已；他們同時也認為離開了經濟學，政治及法律諸關係仍有其自己獨立的意義。(註七三)至於邊沁把所有的關係納入功利的關係之中，則是無條件地把功利主義的關係陞高，使其變為一切關係的內容。他所以能如此者，亦因「自法國革命及大工業發展後，資產階級已不僅為許多階級中之一階級，它已步入一新階段，在此階段中它的存在條件即是整個社會存在的條件」(註七四)了。資產階級既然如此強大有力，它自然即可以把功利的關係普遍化了。換言之，邊沁的功利學說已經是表現他本時代的英國資產階級的「實事」，而非如海爾維夏斯及哈爾巴赫的作品，祇表示法國那種未發展的資產階級的「希望」了。以上是馬克斯說明邊沁的學說如何是他時代情形的反映。

再則，馬克斯對功利學說本身的批評。在敘述馬克斯對邊沁功利說的批評以前，邊沁有一句意味深長的話，我們可以引來印證。邊沁說：「當一個人要反駁功利原則的時候，他的理由本身，即使他個人不自覺，也是根據功利原則的。他的論證若果能證明一些事理的話，並不能證明功利原則是錯的，而祇證明：在他所認為這種學說的應用看來，功利原則是用錯了。一個人想要移動大地是可能的麼？若是可能的，他必須先找另外一個大地以為立腳點」。(註七五)我們由這幾句話中可以看出：邊沁對他功利學說的正確性是如何地堅信！絕不能說這原則是錯的，祇能說它應用的錯，但應用的錯並不是原則本身錯。功利原則好比大地，反對此原則者猶

如站在大地上企圖來移動大地。由力學的觀點言，這根本是不可能的事情。假如說可能，則反對者必另外覓得一個大地以爲立腳之處，然後再來移動這個大地。但是，邊沁雖然沒有說出口，這也同樣是不可能的事情。功利原則本身，任何人都無法反對。

邊沁的話是不是過分地狂妄呢？假如我們把馬克斯批評他的話拿來與功利原則本身比較考察一下，覺得邊沁的話是有道理的。他深知：他的功利原則是建築在經驗的立場上，因此任何根據實踐立場對它下的批評，都不能根本打倒它，亦即都不能否棄其經驗的立腳點。固然，如果站在超經驗的立場來批評它，又當別論。例如康德派的哲學家批評它，我們可以說批評者確是站在（假如不是另一個大地的話）另一個立場上面。至於馬克斯對邊沁的批評則是絕對地經驗的、實踐的，所以馬克斯並不是想：根本推翻邊沁經驗的立場，而採取其他非經驗的立場。由此觀點言，邊沁的話確有先見之明。馬克斯對邊沁的批評，並沒有找到『另外一個大地以爲立腳點』，他祇是主張：「快樂」應當被一切存在於這個大地上的人所享受；而不應被某些具有「享樂特權」的特殊階級所獨享而已。當然，馬克斯的批評是有重大意義的。可是馬克斯卻承認功利學說具有唯物的意義。他說：『不錯，功利學說發揮了所有存在着的關係都與經濟聯繫的概念』；（註七六）也可以說它發揮了『用物質的需要及滿足此諸需要的方法來說明社會關係』（註七七）的概念。一般地說，邊沁用經濟的概念來說明社會的關係，是與馬克斯相同的。

馬克斯雖認爲邊沁創發整個社會關係都與經濟有聯繫之說，然而他卻說：邊沁把這種說法講得太『片面且狹隘』了。（註七八）因爲講得片面與狹隘，所以他的學說自然就『限於狹小的視界』（註七九）之內。反之，馬克斯的學說，是在貢獻一個比邊沁更急進的看法。所謂更急進者，即馬克斯認爲邊沁有意或無意地注意資產階級的利益，而馬克斯則以無產階級的利益爲前提。此點爲馬克斯和邊沁的基本差別；而此種差異也都反映在他們相互的學說之中了。我們試細看馬克斯用什麼理由來說邊沁的學說是一『偏狹的』、『片面的』。

首先我們要注意的，是馬克斯在資本論中批評邊沁的話。他說：『若想知道什麼東西對於狗是有用的，我

們必須先知道狗的性質 (*dog's nature*)。這種性質不是由功利原則中所可推得的。把同樣的研究應用於人類，則若想依照功利原則對於所有的人類活動、運動、關係等加以判斷的人，必須先熟知：一般的人性 (*human nature in general*)；然後還須熟知：表現人性的方式在每個歷史時期中的變遷』。(註八〇)這是馬克斯對此問題的 basic 態度。他接着又說：『但邊沁對此，卻是沒有成績的。他用他那乾燥的、單純的方法，把近代的小資產階級，特別是近代英國的小資產階級，假定為標準人 (*normal man*)。對這種可疑的標準人及其所存在的世界，似乎是有用的東西，便是絕對有用的了。邊沁即用這個尺度去度量一切過去、現在及未來的事情……』。(註八一)

假使對邊沁公正的話，我們認為邊沁對於所謂「一般的人性」，也知道一些。因為他明確地告訴我們：苦與樂是人類行動的兩大支配者。邊沁所缺乏的，乃是對於「表現人性的方式在每個歷史時期中的變遷」的認識。在馬克斯看來，一個欲產生實際效果的學說，一定不能忽略關於人性的各種特徵。如果像康德那樣，祇假定一個普通的人性 (*a human nature as such*)，這不過是製造出來一個抽象的概念而已。可是，假如像邊沁那樣，把人性限於趨樂和避苦的水平線上去了解它，則至少在實際應用上，也不過等於說出一個抽象的名詞而已。因為在實際應用時，這些心理學上的老生常談，對倫理及政治科學都無大補益。何以呢？因為這兩種科學所討論的人類行為，絕不祇是心理的，同時也是社會的、經濟的、政治的等等。在馬克斯看來，『人並不是站在世界之外的抽象的動物』；(註八二)人乃『不僅是一個社會的動物，而且是一個祇有在社會中纔能發展成爲個人的動物』。(註八三)當做了一個社會的動物，人們表現其性質的方式，乃是在各個歷史時期都不相同的。(註八四)由此可知馬克斯已經不把人性看成一個內在的、現成的模型了。他暗示：人性乃是一種能夠對利益刺激發生反應的，受社會經濟條件所決定的，一種心理狀態 (*mental state*)。一資本家喜歡剝削工資勞動者的剩餘勞動。他所以有此剝削慾者，乃因為他是一個資本家，他受社會經濟條件決定的性質，使他自然要如此。同樣，一個勞動者也有他受社會經濟條件所決定的性質。他要爭取固定工時，合理的工資，工人結合，甚至於公開的革

命；此無他，這都因為他們這樣做可以實現他們自己特殊的利益。由此可見，歷史演進到資本主義社會的階段，因受經濟條件的限制，已使人們滿足或表現其本性的方式，大為不同了。資本家和勞動者絕對不能一例相繩。馬克斯認為邊沁對此問題，實在陷於進退兩難的苦境。一、他也許真的不知道人性表現方式在各歷史時期變化的事實；二、不然，他也許明知道這種事實而仍然故意把「近代英國的資產階級」視為所謂「標準人」。這兩個選擇毫無疑義地是在兩個惡當中的選擇。

如果邊沁真的不知道人性表現方式在各歷史時期的演變，那麼，邊沁雖自謂研究實際的人性。（註八五）但實則是不顧及個人在社會經濟上的不同而討論人類。（註八六）其結果他便不懂「享樂的哲學」和「實際的快樂」（註八七）間的區別；也不知「功利」和受社會經濟條件限制的「實際的功利關係」的區別了。也即是說：邊沁不知道「快樂的經驗」（註八八）與「階級」的關係；不知道：人們享樂的形式與內容是永遠受他的階級地位限制的。並且，祇認為快樂是可欲的（desirable）或實欲的（desired）和取得快樂的「能力」，也純然是兩件事。取得快樂的能力，在馬克斯看來，不是旁的，只是經濟力而已。在資本主義私有財產制的社會中，有經濟力的人便能享樂，沒有經濟力的人便不能享樂。所以，在事實上，快樂祇有被一社會中某些具有享樂特權的階級所享受；而快樂哲學，也祇不過是此階級的聰明的話言（註八九）。邊沁的功利學說既忽略了這些特徵，則假如他若自以為功利原則是可以普遍應用於現社會所有人們的哲學，那麼，他的學說就變成純粹的空話（註九〇）了。換言之，假如邊沁認為功利原則可以普遍地應用於「所有抽象的個人，而不計其實際生活情形」，（註九一）則功利學說便是一個毫無實際價值的「腐敗的及虛偽的說教」（註九二）了。

但假如邊沁有意地把英國小資產階級當做「標準人」，而且認為：祇要是對於這一階級有用的，便是絕對有用的，便是有用的自身（useful in itself）的話，那麼，馬克斯認為他便是「限於資產階級的假定」（註九三）之內了。這也是自然的現象，因為「資產階級自然認為他在其中佔優勢的世界是最好的世界」；（註九四）而邊沁乃是小資產階級的代言人，他也有「小資產階級的心理狀態」，（註九五）所以他也「習於認為在他鼻子前面的利

益是真實的利益』。(註九六)故邊沁雖自言係考慮「普通經驗之事實」，(註九七)而實則已經具有小資產階級的偏見了。最後的分析，他的功利學說祇不過代表具有「人剝削人」現象(註九八)的資本主義社會中的實際功利關係而已。

(註一) 即 *Die deutsche Ideologie*，今見 *Marx-Engels Gesamtausgabe*, Abt. I, Bd. 5. 一九三八年該書經 W. Lough, O. P. Magill, R. Pascal 等譯成英文，在倫敦出版。原書之第二部，被譯者刪去。該書第二部適為批評康德、邊沁之作。惟美國 Sidney Hook 教授將馬克斯批評康德、邊沁兩段譯出，附錄於他所著的 *From Hegel To Marx* 一書之後。不能讀德文原文的讀者，可以取閱。

(註二) 亞理士多德有 *Ethics* 及 *Politics* 兩種著作，分別討論此二種問題。再參閱 F. Pollock, *Introduction to the Science of Politics*, pp. 58-59.

(註三) Kant, *Perpetual Peace*, p. 162. Appendix, *Essay on The Disagreement between Moral and Politics*, etc. (London 1903).

(註四) *Ibid.*, pp. 182-183.

(註五) 參閱 A. D. Dacey, *Introduction to the Study of Law and Opinion in England*. 可見邊沁的功利原則對英國立法的影響。

(註六) Bentham, *Principles of Morals and Legislation*, p. 2.

(註七) *Ibid.* Also his *Theory of Legislation*.

(註八) 英譯名 *A Critique of Pure Reason*, 譯本甚多。

(註九) 英譯名 *A Critique of Practical Reason*, Tr. by Abbott.

(一〇) 對此加以闡明者，有 Ueberweg, *History of Philosophy From Thales to the Present Time*, Vol. II, p. 180. Eng Tr. (London 1878).

(註一) Kant, *Metaphysic of Morals*, Cf. Abbott's Tr. of Kant's *Critique of Practical Reason*, etc., p. 31.

(註二) *Ibid.*, p. 30.

(註三) *Ibid.*

(註四) Stephen, L., *The English Utilitarians*, Vol. I, pp. 248-249.

(註五) Kant, *Metaphysic of Morals*, Cf. Abbott's Tr. of Kant's *Critique of Practical Reason*, etc. p. 16.

(註六) Hegel, *Philosophy of History*, Eng. Tr. p. 462 (London 1872).

(註一七) Kant, *Ibid.*, p. 23.

(註一八) *Ibid.*, pp. 23-24.

(註一九) *Ibid.*, p. 26.

(註二〇) *Ibid.*, p. 27, Note.

(註二一) 關於康德是一個形上學家，看 G. E. Moore, *Principia Ethica*, pp. 110-113.

(註二二) 可於他的 *Philosophy of Law; Metaphysic of Morals*, & *Principles of Politics* 中略之。

(註二三) Kant, *Principles of Politics*, pp. 10-14. Tr. by W. Hastie, (Edinburgh 1891).

(註二四) *Ibid.*

(註二五) Kant, Introduction to the Science of Right, Cf. his *Philosophy of Law*, p. 46. Eng. Tr. by W. Hastie, (Edinburgh 1887).

(註二六) *Ibid.*

(註二七) Kant, *Principles of Politics*, p. 14.

(註二八) 以下的材料都是馬克斯自己的話，本書著者不過把它們重新排比一下而已。

(註二九) 關於政治集中與經濟集中的關係，馬克斯在另外的地方也說：“The bourgeoisie keeps more and more doing away with the scattered state of population, of the means of production, and of property. It has agglomerated population, centralized means of production, and has concentrated property in a few hands. The necessary consequence of this was political centralization.” *Communist Manifesto*, Cf. Burns, *Handbook of Marxism*, p. 28.

(註三〇) Marx & Engels, *Die deutsche Ideologie*, Cf. Marx-Engels *Gesamtausgabe*, Abt. I, Bd. 5, p. 176.

(註三一) *Ibid.*

(註三二) *Ibid.*, p. 177.

(註三三) *Ibid.*, p. 175.

(註三四) Marx, *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie*, Cf. Mayer, *Historische Materialismus*, Bd. I, p. 272. Or *Selected Essays*, p. 27.

(註三五) Marx, Marx-Engels *Gesamtausgabe*, Abt. I, Bd. 5, p. 177.

(註三六) *Ibid.*, p. 175.

(註三七) Kant, *Metaphysic of Morals*, Cf. Abbott's Tr. p. 27, Note.

(註三八) Marx & Engels, *Marx-Engels Gesamtausgabe*, Abt. I, Bd. 5, p. 178.

(註三九) *Ibid.*, p. 175.

(註四〇) *Ibid.*

(註四一) *Ibid.*

(註四二) Marx, *Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie*, Cf. Mayer, *Historische Materialismus*, Bd. I, p. 271, *Or Selected Essays*, p. 25.

(註四三) Marx & Engels, *Marx-Engels Gesamtausgabe*, Abt. I, Bd. 5, p. 178.

(註四四) See also Hegel's *Phenomenology of Mind*, p. 239; *Philosophy of Right*, p. 129. Eng. Tr. (London).

(註四五) Hegel, *Philosophy of History*, pp. 491-492.

(註四六) *Ibid.*, p. 432.

(註四七) Hegel, *Philosophy of Right*, p. 127.

(註四八) Hegel, *Philosophy of History*, p. 462.

(註四九) *Ibid.*, p. 463.

(註五〇) *Ibid.*

(註五一) *Ibid.*, pp. 462-463.

(註五二) *Ibid.*, p. 163.

(註五三) *Ibid.*, pp. 463-464.

(註五四) 看康德 *Perpetual Peace, Principles of Politics and Philosophy of Law* 各書。

(註五五) 關於主權國家之足以妨害永久和平，黑格爾亦有卓見，他說：“The sovereign will, which is private, makes any institution aiming at perpetual peace among states liable to be disturbed by the elements of contingency. For the state is individual, and in individuality negation is essentially implied.” See his *Philosophy of Right*, pp. 332, 338.

(註五六) Marx & Engels, *Marx-Engels Gesamtausgabe*, Abt. I, Bd. 5, p. 29.

(註五七) 我總認為黑格爾似乎是無意地這樣。當我們讀到他的“*The state is the Divine Idea as it exists on earth.*” (*Philosophy of History*, p. 41); “*The state is the march of God in the world.*” (*Philosophy of Right*, p. 247). 時候，我們認為這是他把國家給「神化」了的理論。但黑格爾自己卻很謹慎地說：任何特殊的國家都是與「國家這觀念」(*The Idea “State”*) 不同的。可見他自己所有着神化的，原來祇是「國家這觀念」；並不一定是某個特殊的國家。(See *Ibid.*, p. 247). 不過，由實際觀點言，這兩種態度的

結果卻可以是一樣的；因爲即使你所神化的是國家的觀念，則特殊國家的地位自然也就可以神秘起來了。

(註五八) Marx, Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie, Cf. Mayer, Historische Materialismus, Bd. I, p. 272.

(註五九) Ibid.

(註六〇) Ibid.

(註六一) Bentham, Introduction to the Principles of Morals and Legislation, p. 1. (London).

(註六二) Ibid., p. 2.

(註六三) Ibid., p. 4.

(註六四) Ibid.

(註六五) 上面一說，參見 Die deutsche Ideologie, Cf. Marx-Engels Gesamtausgabe, Abt. I, Bd. 5, p. 287-297.

(註六六) 德文原文略曰：『Die Ökonomie, die früher, entweder von Finanzmännern, Bankiers and Kaufleuten, also überhaupt von Leuten, die unmittelbar mit ökonomischen Verhältnissen zu tun hatten—oder von allgemein gebildeten Männern wie Hobbes, Locke, Hume behandelt wurde, für die sie als ein *Zweig* des enzyklopädischen Wissens Bedeutung hatte—die Ökonomie wurde erst durch die Physiokraten zu einer besonderen Wissenschaft erhoben und seit ihnen als eine solche behandelt.』 Marx-Engels Gesamtausgabe, Abt. I, Bd. 5, p. 391.

(註六七) Marx, Marx-Engels Gesamtausgabe, Abt. I, Bd. 5, p. 391.

(註六八) Marx, Capital, Vol. I, p. 671. Note. Paul's Tr. Also "Bentham gründet auf die Moral des Helvetius sein System des wohlverstandenen Interesses." See Die heiligie Familie, Cf. Marx-Engels Gesamtausgabe, Abt. I, Bd. 3, p. 308.

(註六九) Marx, Marx-Engels Gesamtausgabe, Abt. I, Bd. 5, p. 391.

(註七〇) Ibid., p. 391.

(註七一) Ibid.

(註七二) Ibid.

(註七三) Ibid., p. 390-391.

(註七四) Ibid., p. 391.

(註七五) Bentham, Introduction to The Principles of Morals and Legislation, pp. 4-5.

(註七六) Marx, Marx-Engels Gesamtausgabe, Abt. I, Bd. 5, p. 392.

(註七七) Ibid., p. 390.

- (註七八) Ibid., p. 392.
- (註七九) Ibid.
- (註八〇) Marx, *Capital* Vol. I, p. 671. Note, Paul's Tr.
- (註八一) Ibid.
- (註八二) Marx, *Kritik der Hegel'schen Rechtsphilosophie*, Cf. Mayer, *Historische Materialismus*, Bd. I, p. Or *Selected Essays*, p. 11.
- (註八三) Marx, *Critique of Political Economy*, p. 268.
- (註八四) Marx, *Poverty of Philosophy*, p. 160. "All history is nothing but a continual transformation of human nature,"
- (註八五) Bentham, *Theory of Legislation*, p. 3. ed. C. K. Ogden.
- (註八六) Marx, *Marx-Engels Gesamtausgabe*, Abt. I, Bd. 5, p. 397.
- (註八七) Ibid.
- (註八八) Ibid.
- (註八九) Ibid., p. 396.
- (註九〇) Ibid.
- (註九一) Ibid.
- (註九二) Ibid.
- (註九三) Ibid., p. 392
- (註九四) Marx and Engels, *Communist Manifesto*, Cf. Burns, *Handbook of Marxism*, p. 54. Also *Capital*, Vol. I, p. 5. note, Paul's Tr.
- (註九五) Marx, *Poverty of Philosophy*, p. 169.
- (註九六) Marx, *Letter to Dr. Kugelmann*, dated London, Feb. 23rd, 1865.
- (註九七) Cf. Stephen, L., *English Utilitarians*, Vol. I, p. 294.
- (註九八) Marx, *Marx-Engels Gesamtausgabe*, Abt. I, Bd. 5, p. 388.

第六章 論道德與人性

一 引論：道德、效率、與內在的必然

在說明馬克斯關於道德與人性的見解以前，我們試把共產主義與道德的關係，略加解釋。我們要說明：馬克斯雖然也談道德的問題，但他卻沒有用道德的論證，來證明共產主義的必要。

達到共產主義的結論，可由三方面論證。一是道德的論證 (moral argument)。這種論證是說：鑒於貧苦階級生活的可憐，及人們間之其他不平等的現象，我們應該建設一種共產主義的社會秩序。此論證中之「應該」二字，甚為重要。一般地講，凡相對的物事，都可以談「應該」。如對怕饑餓，可以說「應該」吃食物；對怕頭冷，可以說「應該」戴帽子等。但在上述一命題中，「應該」二字的產生，乃由對於遭受貧苦的人們之公正的、同情的感情而來；其動機完全是道德的「善意」。所以我們名此論證為道德的論證。二是效率的論證 (argument of efficiency)。這個論證是說：社會上每一個人都應對於促進整個人類文化，盡最大的努力。但在資本主義的社會中，一個人必先役於自己的生活事項，故無許多的時間，來做直接促進整個人類文化的工作。因為這種緣故，所以在資本主義社會中，大量的人類能力，都因為無計劃以及供給與需要的不調協，而被浪費了。爲了節省精力，增進效率，所以要實行共產主義。

馬克斯共產主義的論證，和上述二者都不相同。他的論證是說：由於其本身的「內在法則」 (immanent laws) (註1) 或必然性 (necessity)，資本主義的社會，不能永遠不生變動。在它的內部是有物質矛盾存在着的；此矛盾必然地要開展成爲一新的、共產主義的社會。此論證乃是承認事實演變的邏輯。這種見解乃是與唯物史觀一致的見解。

在馬克斯的唯物史觀中，道德不過祇是許多社會上層建築中之一種。它是受生產方法所決定的。馬克斯認為：人類的歷史並不是倫理或道德所能推動的；革命也不是倫理或道德所造成的。所以，他說：『共產主義者並不宣傳道德，……他們並不希望把「私的個人」給變成一個專門的「爲博愛而犧牲的動物」(professional for-love-sacrificing creature)』。(註二)因爲那是不可能的事情。唯物史觀論者，也『並不要求人們：「要彼此相愛」！或「不要自私」！』(註三)因爲共產主義並不是用道德的宣傳可以達到的。恩格斯也認爲用道德的論證來證明共產主義，不過祇是一種「社會的詩」(social poetry)。(註四)何以叫做社會的詩呢？因爲這一個論證僅僅表示一種希望的感情，而詩的本質即是表達感情的。想用表露某種感情，來達到一種新的社會秩序，顯然是不可能的事情。

但上述並不是說：馬克斯的學說與倫理或道德，不發生絲毫關係。反之，他的書中常常暗示某些批評倫理及政治學說的標準。他表示：若談道德，必有些基本條件。如這些基本條件不滿足，則根本不能談道德。本章也可以說是第一個探討馬克斯自己的倫理及道德觀的企圖。固然，我們曉得：考茨基(Kautsky)的倫理與唯物史觀以及拉發格(Lafargue)的倫理著述，(註五)都是研究馬克斯倫理思想的著作。可是這兩本書，祇是根據唯物史觀的基本命題，來推論馬克斯在倫理方面的主張；他們並沒有充分地徵引馬克斯自己的話言。因爲在馬克斯的著作中，未找到充分的根據，所以他們「推論」的結果，有時並不能代表馬克斯自己的倫理觀或道德學說。實則馬克斯有許多關於倫理或道德的話語，散見於各書之中。特別是，他對於整個道德問題的看法，和前人完全不同。他的主張不但否認了康德(Kant)所代表的直覺主義(Intuitionism)；(註六)也否認了邊沁(Bentham)所代表的功利主義(Utilitarianism)。(註七)他認爲：直覺主義是空想，功利主義是一階級求滿足其一己利益的思想。直覺主義根本忽視了人性，功利主義雖然多少了解人性，卻沒有深刻的認識。本章目的即在：把馬克斯自己對倫理或道德以及人性問題的見解，考據出來；並加解釋。

二 資本主義社會中之倫理關係及倫理學說的分析

在本節先說明：資本主義社會中基於經濟關係的社會關係，然後再看這些基本的社會關係，對於資本主義社會中之倫理學說，會產生什麼影響。

一、資本主義社會中之基本的社會關係 馬克斯認為：資本主義中之社會關係，是依靠該社會中的階級關係的。他又說：在資本主義社會中，有三個主要的階級，即資本家或資產階級，工資勞動者或無產階級，及中產階級或小資產階級。我們若研究資本主義社會中的基本社會關係，便祇有把此三個階級間的實際關係，加以分析了。何以把這些經濟的或階級的關係叫做「基本的」關係呢？因為依照唯物史觀的看法，這些關係是根本地決定人們之其他活動的關係。

第一、我們試先分析：資本主義社會中之主要角色，即資本家及工資勞動者間的關係。從一方面說，資本主義的特徵，即生產是集體的 (collective)，而財產制度則是私有財產制。(註八) 在生產的過程中，直接從事生產的勞動者，不領有生產手段；生產手段乃為資本家所領有。據馬克斯的剩餘價值學說 (Theory of Surplus Value)，資本家之所以為資本家者，乃因他剝削勞動者的剩餘勞動。他是直接剝削勞動者的人，而勞動者則是直接被剝削者。由此，我們可以看出：資本家與勞動者間的關係，用馬克斯的話說，根本上是一種「人剝削人的關係」(exploitation de l'homme par l'homme)。(註九)

我們由資本家與勞動者接觸的各階段中，便可看出這種經濟的剝削關係。他們的接觸開始於資本家購買勞動者的勞動力時。在一膚淺的觀察者看來，也許認為他們間的交易，是不違背人類道德的。不但不違背，而且還可以說是包含着許多美德的。何以呢？這種觀察者可以說，第一、在他們講買賣的過程中，便有「自由」。(註一〇)「因為買賣這種商品，即勞動力的人們，都以其自己本人的意志而買賣。他們都以「自由個人」的資格來進行交易。……他們最後所訂的契約，乃是表現他們共同意志之最後的果實」。(註一一) 第二、也有一平

等」。(註一二)『因為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』。(註一三)第三、還有「私有財產」。(註一四)『因為每個人所處理的，都絕對地是他自己的東西』。(註一五)最後還有「傑里梅、邊沁」(Jeremy Bentham)。(註一六)『因為這一對人中之任何一位，都祇考慮他自己的利益，此外都非其所計。每個人都祇爲其自己，誰也不關切對方』。(註一七)這種膚淺的觀察者最後便可以推論：『他們在一起工作乃是爲了相互的利益，共同的福利』。(註一八)

但在事實上，馬克斯認爲：事情並不是這樣的。在資本家與勞動者的交易中，後者實際上被資本家所購買，猶如他購買一匹馬一樣。(註一九)正如資本家買一匹馬以馬的勞動力如何爲標準一樣，他買勞動者也是以勞動力爲標準的。不但在他們的交易中沒有自由，相反地，勞動者在資本主義的生產方法之下，乃是被迫出賣他自己的勞動力的。在自資本的原始堆積 (primitive accumulation of capital) 至資本主義形成的過程中，勞動者已窮到不能不以出賣自己勞動力爲維生工具的地步。他出賣自己的勞動力，乃是爲了賺得『一點工資，俾使他自己及其族類，能維持其鄙陋的存在』。(註二〇)他的勞動力既經出賣於資本家之後，則資本家必利用此勞動力於最大可能的限度；至於勞動者的健康情況，他是不顧及的。這也是自然的。資本主義的生產方法，根本便是生產剩餘價值的，亦即，根本便需要吸收勞動者的剩餘勞動。因此，資本家們絕不會顧惜勞動者的勞動力，也不會考慮人道問題；而祇努力於延長工作，以求加速對勞動者的剝削。(註二一)其結果，資本家階級乃『以減短勞動者的整個生命，來延長後者生命過程中之某一時期的生產時間』。(註二二)我們可以說他是從根底上削弱了「人們的活力」(vital energy)。(註二三)『他促成了勞動力之早熟的消耗及死亡』。(註二四)總之，『他造成了從事工業的人口的頹毀 (degeneration)』。(註二五)

但資本家們『對環繞着他們的勞動羣衆所受的苦痛，是有這種理由忽視的：事實上他們之不會爲人類之未來的頹毀及最後滅絕的預測所動，猶如不會爲天塌地陷的預測所動一樣。當股票交易 (stock exchange) 有了暢銷的現象時，每個參加這騙局的人都知道破產遲早是會來臨的；但每個人卻都希望：等他自己得到安全並且分

得了搶掠品之後，那不幸歸之於他的鄰人。「在我以後再有天塌地陷」！是任何一資本主義國家中任何一資本家的座右銘。所以，資本對於勞動者的病症及早熟的死亡，是不注意的。……每當關於「勞動者的」生理及心理的摧毀、早亡，以及過度工作的苦痛有抱怨之聲時，資本家們便回答說：「這些事情既能增加我們的利潤，我們爲什麼要去管它們呢！」（註二六）

這還不是資本家和勞動者接觸過程的整個故事。在出賣自己勞動力時，勞動者既須受「競爭波動」（註二七）的苦惱，又須受勞動力之早晚市價不同的影響。（註二八）有時因受此諸影響，他便不得不把他的勞動力，廉價出賣。（註二九）就是這樣，他仍然逃避不掉失業的危險。因爲在資本主義之生產無政府的狀態之下，失業現象是不能避免的。以上便是資本家與勞動者，在資本主義社會中的關係。

第二、我們再看資本家與中產階級間的關係。中產階級不是在出賣勞動力的市場上或工廠中遇到資本家，而是在商品流通的過程中遇到他。在資本主義的商品流通過程（註三〇）中，金錢是流通的媒介。金錢一方面是用值的尺度（measure of value），另一方面也是價格的標準（standard of price）。（註三一）在此種社會中，金錢的力量非常之大，『誰有它，誰就是他一切需要的主人』（註三二）用它『即可以給人們開闢一個樂園』（註三三）馬克斯承認在資本主義社會中金錢力量之大，可以用下面一句話證明。他說：『金錢乃是一切力量的力量』（註三四）

但在資本主義社會中，祇有資本家是商品及生產手段的領有者；所以資本家同時就是大量金錢的所有者。本應是一種社會力量的金錢，在資本主義社會裏，却『變成一私人手中所有的私人力量』了。（註三五）因此，資本家用他們金錢的力量，可以把一切物事，都改變成商品。即在資本主義的社會中，『一切物事都變成可賣與可買的』了。（註三六）

中產階級對其自己的地位，常自詡爲「公正」；（註三七）並且以爲資本家與勞動者之間的衝突，在他身上已得到了「正當的平衡」。（註三八）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。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、僧侶、詩人、科學家，給變成他的工資勞動者了』。(註三九)不但如此，即中產階級所一向視爲『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，一切物事，都迫入商品之中了。……一切物事，道德的抑物理的，都具有一個市場的價值』。(註四〇)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，都要給它化爲灰燼；至於人類商業交易以外的清高聖物，更是抵抗不住它的錘煉了』。(註四一)中產階級，在馬克斯看來，當然也不能抵抗或逃出這個錘煉的過程。

不過，資本家之購買或剝削中產階級，卻是間接的而非直接的。中產階級並沒有一個社會地固定的個性(a socially definite individuality)。它是『立於』(註四二)並且『動蕩於無產階級與資本家階級之間的』。(註四三)他不是革命的，而是保守的；甚至於是反動的。(註四四)『小資產階級，由其特殊的地位言之，……是被兩種情形給弄得昏眩了的：即資本家的富麗，和對無產階級苦痛的同情』。(註四五)假如遇機會他變成了革命的，馬克斯以爲，他之所以成爲革命的，乃是鑒於他即將淪爲無產階級之故。是則其所保護的利益，不是現在的利益，而是未來的利益。(註四六)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』；(註四七)『矛盾便是他存在的基礎』。(註四八)

正如所有的矛盾必須展開一樣，中產階級這個矛盾也是不能不變動的。他也許會變成一個資本家，也許會淪爲一個勞動者。在此種意義上，馬克斯以爲：他的受社會經濟力量所決定的個性，不是社會地確定的(not socially definite)。如果這句話是對的，那麼，他在社會中的功能，也便不是社會地確定的了。就其動蕩性與可變性言，中產階級乃是一個『危險的階級』。(註四九)他既沒有充分的經濟能力在社會中佔有勢力，又沒有受物資需要所支配的勇氣，來根本地變革現存的社會秩序。他的地位絕不是公正的。他的良心、信仰都可以用最

高力量之金錢，以相當的市價而購買。甚至具有最高金錢力量的資本家，都可以說：就是中產階級本人，在某

種意義上，也是他的工資勞動者。

二、資本主義社會中之道德理論的幾種基本特徵 馬克斯曾在共產黨宣言中說過：在一社會中，當資產階級（著者按：即指資本家）在經濟上佔勢力時，則『法律、道德、宗教，在無產階級看來，即充滿了資產階級的偏見（bourgeois prejudice），在此諸偏見背後，隱藏着如許資產階級的利益』（註五〇）這似乎是在暗示：法律、道德、宗教，都是階級偏見化了的（class-prejudiced）。以法律言，我們固然可以這樣說：因為法律有具體的條文，有司法機關，所以我們易於想像法律和階級利益的聯繫。在任何社會中，經濟上佔優勢的階級，在法律上也佔勢力。以生產手段為私有財產的人們，可以用種種方法，在造法和執法的過程之中，影響法律的性質及其實踐。故若謂『法律乃基於……離開其真實基礎的意志——而基於自由意志，這乃是一種幻想』（註五一）相反的，資本主義社會中的法律，乃是依照經濟上佔優勢的資產階級的『物質動機化了的意志』（materially motivated will）而造成的。馬克斯常用『「賺錢」（money making）怎樣變成了「得勢」（power winning）』（註五二）一現象，來說明如何一階級在法律及政治上取得權勢。他批評資產階級的法理學也說：『你的法理學僅是把你本階級的意志加入一個統治萬人的法律之中。你的意志之基本的性質與方向，是受你的階級存在之經濟條件所決定的』（註五三）。

宗教姑且不講，我們試看馬克斯有什麼理由說：道德是階級偏見化了的呢？關於道德，恩格斯也認為有一種『階級道德』（註五四）因為道德是抽象的行為原則，沒有具體條文，沒有執行和懲罰的機關，所以我們不能把它視同法律一樣，而說：凡是在經濟方面佔優勢的階級，在道德上也佔優勢。這種說法顯然是講不通的。既講不通，豈非唯物史觀中經濟決定道德之說，發生錯誤了麼？關於此點，我們在馬克斯的著作中，可以找到解答。他在這方面的見解，一向沒有被人注意。他認為道德是要受經濟力量所決定的。但其決定的方式，却和決定法律性質的方式，不甚相同。根據我的考證，所謂道德也是階級偏見化了的云者，至少有下面各種涵義。

第一、在資本主義社會中，其社會關係的階級性質，對於道德的影響很大。在那種情形之下，沒有施行一

個普通應用的道德原則的可能性。資本主義社會中的道德學說，都祇具有局部應用 (partial application) 的性質。例如在資本主義社會中，勤、儉諸美德，都必然地與資產階級的經濟行為有關聯。對於一資本家或資產階級，自然是『生產的愈多，則出賣的愈多。故勤、儉、貪，便是他的主要的美德』，(註五五)而『多賣出少買入，便是他全部經濟學』(註五六)的精義。這些美德，都是對資產階級有用的。對於中產階級，即小資產階級，它們便不會那麼有用了；但也可能是有用的。因為中產階級的本質是流動的，變化的；所以他或者可以用勤、儉、貪這些美德，達到經濟上的優越地位。馬克斯自己也明顯地承認：『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』。(註五七)但對一個無產階級說，勤、儉、貪這些美德，『賣出多，買入少』的經濟學精義，都是沒有絲毫意義的。何以呢？一無產階級，除了「黃油和麵包」之外，他還有買什麼的經濟力呢？除了他自己的勞動力之外，他還有什麼可賣呢？這種情形即表示：在階級制度的社會中，不會有通行於各階級的道德原則。

同樣，對於善、惡、(註五八)正當 (right)、不正當 (wrong) 等觀念之不同的，甚至於矛盾的解釋，也表示着：沒有一個普遍道德原則的可能。在勞動者爭取正常工時 (struggle for normal working day) 的過程中，資本家和勞動者都各有各人對於「正當」的看法；(註五九)他們的看法當然是互相衝突的。譬如，勞動者以每日六小時工作為正當；資本家則認為十小時為正當。勞動者以不妨害身體健康為正當；資本家則以多生產，多賺錢為正當。兩者的看法永遠不會一致。其原因則以他們的經濟地位是根本衝突的。

「自由」一觀念對於資本家的意義是『自由剝削勞動力』(註六〇)是『「自由」剝削的「權利」』。(註六一)但「自由」對於勞動者則祇有：自由勞動的意義。而所謂『自由勞動祇是自由出賣勞動力』(註六二)而已。這種自由，實際上就是奴役。實則在馬克斯看來，當近代勞動者初次與資本家接觸的時候，他就已經失去真正的自由了。當他把他的勞動力帶到市場出售的時候，他表面上以「自由的」勞動者的身份而出現。他『在法律上有權利管理他自己的事情』，(註六三)他是「他自己的主人」。(註六四)但若撥開這表象而探究其真實情形，則在

這個表面上的「自由」背後，却隱藏着一種社會的壓迫。事實上，「他並不是個自由的人，因為當他自由出賣他的勞動力的時候，也就是他被迫出賣他的勞動力的時候」。(註六五)他並非「自動地願意出賣他的整個的活動的生命，他的唯一工作的能力」，他乃是「被社會的情形所迫使而然的」。(註六六)而這種社會條件之形成，就歷史上觀察，乃是由資本家的活動促成的。所以，資本家對此是要負責的。

勞動者既已出賣其勞動力於資本家，既已失掉了「自由」之後，他即不會再收回這自由了。因為在他被買去後，「祇要有一塊筋肉，一個神經，一滴血可以被剝削」，(註六七)他便不斷地被資本家所剝削。不用談什麼「自由」，即資本家對他唯一生命權利的「侵略」；(註六八)也都沒有力量抵抗了。

政治上的平等、自由，在資本主義的民主制下，被資產階級視為最高貴的政治理想。但勞動者則視此種自由為「虛假的自由，最壞的奴役，表象是自由實則是迫害。政治上的平等也是一樣的東西」。(註六九)在勞動者看來，「真正的自由與真正的平等」即是「共產主義」。(註七〇)何以說共產主義便是真正的自由與平等呢？因馬克斯認為：政治上的自由與平等，都必須以經濟上的平等為基礎。沒有經濟上的平等，不能實現政治自由與政治平等的理想。儘管政治上具有空的自由權利，但經濟上的不平等，會使人們實際上不能得到自由。而此種「有人得到又有人得不到」的情形，同時也使政治上的平等成為不可能的空想。在馬克斯和恩格斯看來，共產主義乃是使人們在經濟上平等的制度。因此，他們說：真正的自由及平等便是共產主義。

第二、資本主義社會中的道德學說，還有另外一種特徵。即它祇能局部地估價 (a piecemeal valuation) 人們的行爲。在資本主義社會中，倫理學逐漸變成「德目的倫理學」(Ethics of Virtues)。照這種德目倫理學的理論：即使把一種美德 (Virtue) 放置在「道德上不完美的配景之中，而此美德自身，仍然是一種美德，因此也就值得我們的稱譽。在實際上，此說的結果，即儘管從另一觀點看一個人有很多道德上的缺點，但因為他具有某種單純的美德，則也須認為他具有美德，他是道德上的好人。

例如，一個資本家，如果他很勤懇地經營他的事業，則按照此種倫理學說，即須認為他是一個具有「勤」的

美德的人。如果他有一部分金錢用於慈善的目的，則須認爲他是慈善的人。一資本家可以是個好的兒子，好的丈夫，好的父親，好的朋友；祇要他好好地對待他的父母、妻子、兒女、朋友即可。但自另一觀點言，他便是個完全不同的人了。他的「勤」，是勤於剝削勞動者的勞動力。他的金錢，照馬克斯的經濟理論言，乃根本由一不道德的方法中得來。他就是唯一剝削童工，陷勞動者於苦境，摧毀整個勞苦羣衆健康的人。他絕無人道觀念，他祇會向你說：『在我以後再天塌地陷！』這樣的一個人的行爲，在道德上根本是惡的；但是德目倫理學卻不注意這些。這種情形也並不是偶然的：在資本主義制度之下，倫理學說是和資產階級的實踐相呼應的。德目的倫理學自其本質言，即不能「全面」地來估價人們的行爲。因爲如果那樣估價，那麼，在現社會中唯一不道德的人，便是資產階級了。則此種倫理學即不成其爲資產階級的倫理學了。在資本主義社會中，全面估價人們行爲的倫理學，是不會存在的。而馬克斯自己則主張「全面」估價人們的行爲。

第三、假如試再分析資本主義倫理學中之所謂「道德的命令」(moral imperatives)，我們也可以發現它們與階級關係有密切的聯繫。這些道德的命令，常常是否定性質的，但永遠是命令或禁止形式的。以馬克斯和恩格斯所舉的例爲例，則有：『應該互愛！』『不要自私！』(註七一)『不可竊取！』等。(註七二)

由分析馬克斯和恩格斯所舉的道德命令，我們發現他們的觀點，與當代之邏輯的實證主義者(Logical Positivists)(註七三)的意見很相似。據邏輯的實證主義，如『不要殺人！』這類道德的命令，僅是表現(express)一種「希望」，並未能確述(assert)什麼事實。它們祇是「表現的文句」(expressions)不是「確述的文句」(assertions)。這種表現某種希望和感情的文句，不屬於經驗的科學，而屬於詩的範圍。倫理學中既爲這類道德的命令所組成，邏輯的實證主義便認爲：它乃是假的科學(pseudo-science)；它祇是詩。他們主張：此外還可以有另外一種經驗的倫理學，對於人們的行爲做心理的及社會的觀察。研究人們行爲在感情及意志方面的起源，及其對於旁人的影響。(註七四)

馬克斯和恩格斯也得到同樣的結論。馬克斯在他批評康德及邊沁的文章中，發現了：倫理學的性質不但符

合資產階級的實踐，而且也符合他們的「希望」，即「把一切關係都變成爲剝削關係的希望」。(註七五)恩格斯也認爲：基於同情之感的倫理學，祇是「社會的詩」。(註七六)而且他也認爲：對於人類的道德行爲，有做一番科學研究的必要。凡此諸點，都與邏輯的實證主義不謀而合。

但因馬克斯係由社會經濟觀點，來研究這個問題，所以他自然比邏輯的實證論者多發見一些事實。由社會的觀點言，馬克斯以爲：這種道德的命令，在某一個特殊階級的手裏便有一種特殊的意義。某種解釋對本階級有利益，便給這些道德的命令，加上這種解釋。這樣，便可以利用那些道德的命令。例如，當資本家向勞動者說「不要自私！」的時候，他的意思是說：「你不要加入工會，不要罷工，不要多索工資；總之，不要太爲了自己。因爲那樣，便對我們資本家不利了」。但是，若是勞動者向資本家說這句話，相反地，他的意思是說：「你不應該剝削我們，你不能再繼續剝削我們」！這種意義上的衝突，確切地代表着不同階級之衝突的「希望」；而此種不同的希望，又是受他們不同的經濟利益所決定的。此外，在階級鬭爭的過程中，某一階級常常利用這種道德的命令，來抵抗另一階級。

所以，道德命令，實際上根本地，反映着某一社會中各階級間之經濟利益的矛盾。也可以說，它們代表有經濟上不同階級的社會中的病態。

三 斯賓諾莎、盧梭、邊沁、康德、及馬克斯的人性論

人性論在倫理及政治思想中，佔很重要的地位。一道德哲學家或政治思想家的整個道德哲學或政治思想系統，常受其自己之人性觀的影響。我們現在要研究馬克斯的人性觀；但我們也要把馬克斯的人性見解和斯賓諾莎(Spinoza)、盧梭(Rousseau)、康德、邊沁等人的人性觀比較一下。(註七七)馬克斯對於人性問題，有一種具體看法；他這種看法和以上諸人都不相同。我們先講康德。

康德在他的倫理及政治學說中，都極重視「善意」(Good Will)一觀念。「善意」在他的抽象人性研究

中，是基本的觀念。照康德的主張，人是或至少應該是，沒有慾求和希望的。他們不求滿足他們的物質需要；而祇求履行道德的義務。所謂道德的義務，既非快樂，也不是與快樂相似的東西；乃是由實現「善意」後所得到的任何結果。「善意」的實現，其結果一定是善的；因為它是根據至高無上的「無條件的命令」(categorical imperative)而產生的。「無條件的命令」告訴我們：『須依照你自己認為可成一公律之箴言去做』。康德理想的「至善」就是由道德觀點看，「應該」(ought to)做的一些事情。

在馬克斯看來，如果康德認為實際上的人，「本來」具有他所謂「善意」，則康德不免看錯了實際上的人性。馬克斯認為：在現實世界中，人類具有的意志，並不是「善意」；而是「物質動機化了的意志」(materially motivated will)。人是自私自利的，毫無所為的「善意」，是不會有的。所以康德這種說法，是把人與其實際生活情形，給割裂開了。退一步說，如果康德認為：人「應該」具有他所謂「善意」——因為必須這樣，纔能產生善的行爲——這倒不失爲一種之道德理論。但假如人性若「本來」是自利的，亦即物質動機化了的，則這本來的成分，是不會被「善意」代替了的。因此，康德那個理想的至善，祇有他自己想像中之具有「善意」的人，纔能實現；並且祇有用他那種形上學的演繹法，纔能使其實現。有人說：『康德在他的倫理學中，假設了一羣聖人的社會，或至少是道德哲學教授的社會』，(註七八)這是一個很恰當的，並且具有諷刺性的批評。

馬克斯在他對康德的批評中，提示兩個要點。第一，大凡一種倫理或政治學說，不應陷於以下的錯誤：即把人由其具體環境中抽出來，因為忽略了他的實際生活情形。第二，一種倫理或政治學說，也不應假設一個常人所不能達到的理想的「至善」，使一般人只能感到『仰之彌高』，而不可趨赴。

馬克斯對人性的見解，和邊沁的「趨樂」(pleasure-seeking)「避苦」(pain-avoiding)的「心理算盤」(psychological calculus)，也有所不同。馬克斯固然承認邊沁比康德較為切實，因為邊沁確能將人性問題，多少在唯物的立場上把握一些。功利論認為：人性並不是形上學的抽象概念，絕無任何慾求；反之，人性乃是受兩種主因所支配的。這兩種主因，便是「樂」和「苦」。如果把邊沁的人性見解叫做唯物觀，我們應該名之為

「心理的唯物觀」；因為「樂」「苦」是心理方面的事實。大體上說，誠如拉斯基教授所言，邊沁的人性觀和馬克斯的見解，是有相當關係的。（註七九）但邊沁祇是空談「苦」和「樂」本身，在馬克斯看來，這仍不過是談抽象的概念而已。用勞滋（Lozne）的話說：『如果我們不知道所享受的是什麼，快樂本身是個不完全的思想』。（註八〇）馬克斯以為最重要的乃是：『要去考察那個實際的「快樂或利益的尋求關係」（pleasure or interest-seeking relation）；這個實際的關係，是受經濟及社會的條件所決定的。我們不應該把快樂或利益本身，與人們取得快樂或利益的能力，混為一談。講快樂與享受快樂，純然是兩回事。借用斯賓諾莎的話說：『沒有金錢觀念之基因相伴的任何種快樂，都是不可了解的』。（註八一）邊沁固然在一方面很切實地警告我們：『不要把虛構的（fictitious）社會利益，和實在的（real）個人利益相混；但他在另一方面卻不能把不同的集團的利益分別看待，尤不能把快樂或利益本身，與取得快樂或利益的力量分開。』

馬克斯在他對邊沁的批評中，也暗示兩個要點。第一、一倫理或政治學說，不應把「苦」和「樂」本身，當做人們之間的實際苦樂關係。因為前者是抽象的概念問題，後者是能否取得快樂，避免痛苦，受經濟力所決定的問題。第二、一倫理和政治學說，更不應把某一具有快樂特權的階級（pleasure-privileged class 本文著者按：此即指富人）之特殊利益，當做一切人們的共同利益。

斯賓諾莎代表另一種心理的唯物人性觀。在某一意義上，我們可以說斯賓諾莎是一個功利論者。（註八二）他不但把「善」和「惡」解釋為「有用」（useful）與「無用」（not useful）（註八三）或「樂」與「苦」；（註八四）並且他認為：「善」、「惡」、「苦」、「樂」、「有用」、「無用」，是可以計算的（calculable）。（註八五）斯賓諾莎認為：『下面的事實，乃是一個公律：即沒有人能放鬆他所認為是善的東西，除非他為了得到一個較大的善（a greater good），或為了恐懼較大的惡（a greater evil）。也沒有人能忍受惡，除非為了避免一個較大的惡，或為了取得一個較大的善。在兩個善中，必擇取他自己認為是最大的善。在兩個惡中，任何人亦必擇取他自己認為是最小的惡』。（註八六）斯賓諾莎認為：『這個律根深蒂固地生長在人們心中，我們應把它算做一個』

永久的真理與公例』。(註八七)但斯賓諾莎卻很了解人們對於善惡判斷的主觀性，所以他說：『我審慎地說：某人自己所認爲之最大善或最小惡，因爲這並不是說他自己判斷的正確』。(註八八)以上的見解，和邊沁的「心理算盤」，很有相同之處。

斯賓諾莎的人性論，並非建築在主觀感覺之「苦」與「樂」上；而是建築在心理狀態之本身的「情緒」(emotions)上面的。這一點和邊沁很不相同。他認爲「自求生存的衝動」(conatus sese conservandi)是一切情緒的基礎。(註八九)霍布士(Hobbes)也講「自求生存的衝動」；在這一點上，斯賓諾莎與霍布士是很有關係的。「自求生存的衝動」是所有人類活動的基本動力，它是與生俱來的，自然而然的。斯賓諾莎認爲：政治學者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。(註九〇)斯賓諾莎以「自求生存的衝動」爲核心的人性觀，對於倫理學及政治思想的影響很大。

在倫理學方面，他認爲：『沒有一種美德能被認爲是比這自求生存的努力，更爲佔先的』；(註九一)並且人愈能努力於自我生存，則其人爲愈有美德。離開這種自求生存的衝動而談道德，是不可理解的事情。(註九二)這樣則「本來」的人性實無所謂善惡，一切德目都是後起的東西，都是順應着這個基本衝動而制定的。在政治思想方面，斯賓諾莎認爲政治上的「至善」(chief good)是「保持國家的存在」。(註九三)因爲國家對人們有益，它可以使人們能更圓滿地實現其「自求生存的衝動」。這樣講來，則國家的存在，也是順著人性的自利行爲。

關於以「自求生存的衝動」爲倫理或政治學說之基礎一點，斯賓諾莎的人性觀和馬克斯的見解，頗有相似之處。馬克斯固然讀過斯賓諾莎的倫理學(Ethica)及神學政治論(Tractatus Theologico-Politicus)，(註九四)但他似乎沒有充分注意到斯賓諾莎以「自求生存的衝動」爲基礎的情緒論。馬克斯曾批評過斯賓諾莎的本體概念，他又講過某階級的「情緒」，在社會發展的某階段中，會感到舊的社會組織是一個羈絆(Letter)，並且想

衝破它。(註九五)但在馬克斯看來，若想有社會的意義，我們必須在「情緒」的社會背景中去研究它。否則，我們無法知道「情緒」的社會功能。斯賓諾莎對「情緒」之心理的研究，可謂與「情緒」在社會中的功能，無大關係。這便是心理的唯物和經濟的唯物人性觀的區別所在。

雖然兩人的學說在此方面不同，但「自求生存衝動」在斯賓諾莎系統中的地位，卻和「物質的生存形態」(material mode of existence)在馬克斯系統中的地位，極為相似。在人性觀方面，馬克斯認為凡人皆具有「一般的人性」；同時也有「人性在每個特殊的歷史時代中的變化」。(註九六)

馬克斯對「一般的人性」的研究，採取外在的觀點。他所注意的，是表現在社會事實中的人性。在他看來，人性並不是一個先天的，現成的模型。反之，乃是一件在社會中可以觀察出來的事實。在這件社會的事實中，包含着「一個心理的趨向。此趨向是會對受經濟決定的「利益刺激」(interest stimulation)起反應的。除了由其具體的表現外，我們沒有方法研究人性。「人性」一詞本身，似乎暗示有一種抽象的人性，這正是哲學家們想像中之「本來的」、「純粹的」人性。但在事實上，卻是沒有這種人性的。由這方面說，「人性」一詞頗有語病。如果仍欲採用「人性」一名詞，則我們認為：祇有「關於人性的些事實」(facts of human nature)。所謂「抽象的人性」，乃是一個由不合邏輯的思考過程而推演出來的概念。由表現在社會中的事實來看，馬克斯認為「一般的人性」之根本規律便是：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的生存形態的趨向 (a tendency to maintain and improve their material mode of existence)。(註九七)這是關於人性的基本事實：因為這是人之所以為人的要素。這是一個自然法則；正如「一個國家要停止工作，就要滅亡」(註九八)一樣，一個人如果喪失了其物質的生存，即等於沒有生存。馬克斯以為：『沒有一個自然法則是可以取消的』，(註九九)所以人們之自求保持及改進其物質生存形態的趨向，也是不能取消的。由馬克斯認為「一般的人性」不變一點言之，他這種見解很像休謨 (Hume) 的主張。休謨以為『人性中之物質的成分』 (anything material in our nature)，是不能改變或更正的，『我們至多

能改變我們的環境與情境』（註一〇〇）而已。用休謨的話講，馬克斯之「一般的人性」就是人性中之「最物質的成分」。這種成分是根本不能取消的，因為取消了它人即不成其爲人了。

現在我們先把馬克斯的「物質生存形態」，與斯賓諾莎的「自求生存的衝動」比較一下。馬克斯認爲：凡一倫理或政治學說，若想社會地有效，它必須把這種人性當做大前題。正如斯賓諾莎主張：任何道德原則，不能先於「自求生存的衝動」，並且離開了它，任何美德都不可了解一樣，馬克斯也主張：任何權利及義務的討論，必須先考慮人們的「物質的生存形態」。有意或無意地忽略這件基本事實，任何倫理及政治學說，都不會行得通。例如康德便是有意地忽略這種事實的道德及政治理論家。他未嘗不知道人性中有自私的成分，但他卻假定「善意」一觀念爲他道德哲學的基礎。馬克斯以爲這種辦法是不會普遍有效的；這僅可代表一種空想或希望。馬克斯認爲人的意志乃是「物質動機化了的意志」，祇有在這種人性中，我們纔能找到「苦」、「樂」、「利益」等範疇的來源。一理論家如果忽略這件事實，則將如斯賓諾莎所說：「他不是研究實際上的人類，而是在研究他自己所願意那樣的人類」。（註一〇一）如果一社會理論，忽略或錯認了實際的人性，它是不會有用的。

就以上所述觀之，馬克斯與斯賓諾莎在這一點上，固然頗有相似之處；但他們也有其根本的差異。馬克斯因爲他自己站在經濟決定論的立場，必要把人性的問題，進一步拉到它的社會經濟背景中去。關於此點，我們須知：祇要我們是在討論倫理或政治學說，我們必須把斯賓諾莎的「自求生存的衝動」一概念，翻譯成一件社會的事實——即馬克斯的「物質的生存形態」。在一方面，我們可以說，這是馬克斯和斯賓諾莎的不同。在另一方面，也可以說，「自求生存的衝動」可以做「物質的生存形態」的一個理論假設。但這並不是說：前者比後者更爲重要，因爲前者祇可做後者的一個「理論上」的假設。在馬克斯的社會學說中，可以不必用這個理論的假設，而無害處。那就是說，當研究人類的社會活動時，馬克斯可以祇研究在社會中可以觀察出來的事實——人們的「物質的生存形態」，也就夠了。

盧梭的著作對於馬克斯的影響很大，這一點可由馬克斯早年的作品中看出。(註一〇二)當馬克斯研究自殺現象的時候，他說：『這個社會不是一個社會，誠如盧梭所言：它是一個野獸所居住的荒原』，(註一〇三)此即可爲一證。但馬克斯下面接着下去的話，便和盧梭大異其趣了。他說：『當我研究警察行政組織時，我曾特別注意自殺的案件，我曾探求：是否能以減少自殺原因的辦法，使自殺事件減少。我對此做了好多工作，結果我發現，若非把現代社會秩序整個的改造(einer totalen Reform der jetzigen Gesellschaftsordnung)，所有其他企圖，都是無效的』。(註一〇四)盧梭那裏夢想到這種「整個的改造」？反之，盧梭在政治思想上的工作，祇是擁護市民社會(civil society)。至於對於經濟的不平等，盧梭和其他社會改造家一樣，他祇希望『沒有一個公民能富到購買其他公民的程度，沒有一個公民能窮到不能不出賣自己的程度』。(註一〇五)

關於盧梭的人性觀，馬克斯以爲勿寧霍布士的「人與人爭」(Bellum omnium contra omnes)倒比盧梭的見解，更近於事實一些。(註一〇六)盧梭主張人性本來是善的、自由的、獨立的。(註一〇七)盧梭的觀點，用狄驥(Duguit)的話來說，乃是『關於人性的一個純粹形上學的命題』。(註一〇八)對於人是生而自由的，獨立的見解，馬克斯的批評是：『隻身及與世隔絕的獵者或漁人，乃是司密斯(Smith)和李嘉圖(Ricardo)學說的出發點。這見解已經是屬於十八世紀不合事實的幻想了』。(註一〇九)又說：『盧梭之社約論使令天然獨立着的個人，發生接觸，且因契約(contract)而發生相互關係』，(註一一〇)這也祇是一個虛構(fiction)。

據馬克斯的見解，在滿足人們的物質需要過程中，人類必須彼此依賴地去生產他們相互的生存手段。(註一一一)這是一件歷史事實，一個所有歷史的基本條件。就祇是爲了保持人類的生命，這件事實在今日，正如在幾千年前一樣，必須時時刻刻地使其實現』。(註一二二)那就是說，只要人類想活着，他們必須在生產及利用他們的生活必需品上，互相依賴。馬克斯這個論據，顯然是歷史的論據。在此史的論據中，他一面否認了霍布士性惡的意見，另一方面又否認了盧梭性善的意見。由馬克斯承認人類「物質的生存形態」之根本性(fundamental)一點言之，馬克斯和斯賓諾莎一樣，也主張道德的形容詞(moral adjectives)，如善、惡等，

不能用來界定 (define) 人性。因為照邏輯上講，界定的分子 (defining factor) 必須比被界定的分子 (the defined)，較為根本。所謂善、惡，不過是些道德的概念，它們在邏輯上既不比斯賓諾莎的「自求生存」的衝動「佔先 (prior to)」，也不比馬克斯的「物質的生存形態」佔先。對於保持人們的物質的生存形態這件事實來講，善、惡這些形容字，根本是用不上的。如果一政治學說假定根本的人性是善的或是惡的，並且照此假定去決定政治的措施，則這個學說，一定不會有用。因為事實上，人性既不是善的，也不是惡的。人性祇是需要活着而已。用馬克斯的話說，基本的人性即需要「維持」並且「改善」他的「物質的生存形態」。人性的本身，根本與道德無關。前人之「人性是惡的」、「人性是善的」等說法，都有很大的錯誤。我們祇能說，站在某道德立場上說某件事實所表現的人性是惡的或是善的。至於「某道德立場」在時間上及空間上，都不是唯一的立場。既不是唯一的立場，則「人性是善的或惡的」，如果改換了立場，都是靠不住的見解。在馬克斯看來，靠得住的，只有人類無時無地不在需要保持及改進他們的物質的生存形態。若談道德，則任何善的觀念，都得依照，至少是不違悖，人類之物質的生存形態。

但我們如果像林賽 (Lindsay) 一樣，注意馬克斯和盧梭的同點，(註一三) 則在人性論一點上，他們亦未始不可比較。把盧梭的「自然人」(natural man) 及其加之於該自然人的道德性質(如「自然人是善的」)拋開，我們不能不承認：盧梭認為人性的表現是變化的，且其變化與社會制度，有深切的關係。因為盧梭以為本來的人性是善的，但却被制度給腐化了。這種見解即暗示着：人性的表現，是因受社會制度的影響，而異其變化的。馬克斯也主張，但卻更有力量地主張，人性的表現不是一成不變的。它的表現方式，是因歷史的、經濟的環境演變，而不同的。這便是馬克斯人性論的第一部分的理論，即「人性在每個特殊歷史時期中的變化」。

上面我們已經知道，馬克斯所謂「一般的人性」，是指人們之內在的、永久的、求保持及改進其物質的生存形態的趨向。這種趨向本身是與階級地位及利益無關的，因為儘管階級不同，但其自己階級，必想維持及改

進其本階級之物質的生存形態則一。資本家和勞動者都想生存，不過他們的生存方式不同而已。因此，『都想生存』是人所共具的「一般的人性」。馬克斯把自求保持或改進物質的生存形態一事，視爲一個關於人性的自然法則。上面已經講過了，他認爲：『凡是自然法則，皆不能取消』。(註一四)馬克斯又接着說：『在變換的歷史環境中，可以變化的東西，只是這些法則表現的方式』。(註一五)後一句話，非常重要。照上面兩段話的暗示：馬克斯的人性見解，乃是主張：自求保持或改進個人之物質的生存形態，是一個關於人性的自然法則；它在任何時代，任何地域，都是不變的。因爲它若變了，人即不成其爲人了。但是人的表現此種保持或改進物質的生存形態之趨向的「方式」，在各歷史時期，都不相同。所以，馬克斯又認爲：人性在每個特殊的歷史時期中，都有變化。這裏所謂變化，即指表現「一般的人性」之「方式」的變化。

這種表現「方式」的不同無他，就是人們在各歷史時期中，表現「一般的人性」之具體的、特殊的樣子。這樣子即是人們之實際生存的樣子或形態。凡是實際的生存，馬克斯都名之爲「物質的生存」。物質的生存，就是用生活資料 (Lebensmittel) 所支持的生存。「人們生產其生活資料的形態或方法」 (Die Weiso in der die Menschen ihrer Lebensmittel produzieren)，各時代各地域都不相同。這種不同的取得生活資料的方法，便是支配或決定人們思想與行爲的力量；也就是我們由以得覘其人性表現的源泉。因爲取得生活資料的方法是「一件經濟的事實，所以「人性的表現」自然與經濟事實，發生密切的關係。

馬克斯認爲：在資本主義制度之下，個人祇是「經濟範疇的人格化身 (personification)」，是特殊階級關係及階級利益的表記 (embodiments)』。(註一六)所以，他說：『資本家祇是人格化了的資本 (capital personified)，他的靈魂，就是資本的靈魂』。(註一七)正如「資本祇有一個單純的生命衝動——即其創造價值及剩餘價值的趨向」(註一八)一樣，資本的「人格化身」之資本家的活動，也是在剝削工資勞動者的勞動。這是資本家之所以爲資本家之唯一取得生活資料的方法。受這件基本事實的決定，一資本家的其他行爲，也都必然地染上了資本家所以爲資本家的色彩。其他資本家的行爲，也是如此。假如有一資本家企圖要做，或實際做，與此相反的

事情，他就不成其爲資本家了。任何取消此種剝削的企圖，必將遇到資本家下面的回答：『你要把我的生活手段奪去，你就是把我的生命拿去了！』（註一一九）或者他這樣地回答：『要取消我做一個資產階級的生存，就等於取消我唯一的生存』。（註一二〇）一個工資勞動者所表示的需要，則恰恰與此相反。工資勞動者以出賣自己勞動力，爲唯一的生存方法。他受社會關係所決定的趨勢，自然就是反對資本主義之現狀的。馬克斯所以認爲：工資勞動者是唯一的革命階級的理由，也正是爲此。這是很自然的事情：因爲革命對於工資勞動者，是解決他的「生存問題」（Life-question）。（註一二一）至於中產階級對於社會刺激的反應，又和以上所述兩種不同。中產階級對於受社會經濟所決定的利益刺激，自有另外一種反應。那種反應，也就是他具有社會意義的個性之唯一的表現方式。一般地講，資本家與無產階級都是人，他們都是飢需食渴需飲的。但這件事實，在一倫理或政治的學說中，沒有多大社會的意義。那就是說，此類學說祇知這件事實，還不夠用。在一倫理或政治學說中，勿寧說資本家及工資勞動者對他們各個人的特殊「利益刺激」的不同反應方式，是具有社會意義的。這些不同的反應方式，就是勞資衝突的基因。他們之間的爭端，用唐納教授（R. H. Tawney）的話說：『不是由於對同一利益的誤解，乃是由於對不同利益的了解』。（註一二二）

因此，假如「人性」一詞在一倫理或政治學說中，表示一點意義，則馬克斯認爲：第一、它表示人類一般保持及改進其物質存在的趨向；第二、它表示此種趨向在各歷史時期所表現的特別方式。我們對於第二點，應特別注意。因爲對第二點的研究，馬克斯纔發現階級關係對於人性的影響。受階級關係的決定，一資本家的「性」，便必然地剝削工資勞動者的剩餘勞動。勞動者的「性」，也是受其階級地位所決定的，他永遠是在想反抗資本家。這是必然的情形。因爲他們相互的「一般的人性」——即其求保持及改進其自己物質生存的趨向——祇有從其特殊的物質生存方式上表現出來。他們的物質生存方式是不同的，所以他們對於社會利益刺激的反應，也是不同並且衝突的。此種反應的總合，便是表現「人性」的事實。因此，人性是隨着不同之物質的生存方式而異其表現的。馬克斯認爲人性在各歷史時期，都有不同的表現方式，也正是指此。

在上述兩階級的衝突中，彼此都自己堅持自己的權利。馬克斯說：「當兩個權利衝突時，強力可以決定此糾紛」。(註一二三)這強力的解決，在馬克斯的系統中，便是社會革命。社會革命是取消階級的唯一方法。恩格斯認為：真正的道德，非至人類歷史沒有了階級鬭爭時，不能實現。(註一二四)用馬克斯的話說，那時候：「社會化的人，那聯合生產者，合理地規定着他們與自然界的接觸，把自然置於人類支配之下，而不被盲目的自然力量所支配。他們以最少精力的耗用，完成他們的工作。並且他們都處於一種最適合於他們的「人性」的，最對他們的「人性」有價值的情形之下」。(註一二五)我們不要怕，取消階級區別似乎包括一種人性的變化，因為改變人性在某社會中所表現的特殊「方式」，並不是取消「人性」本身。換言之，並不是取消人們自求保持及改進其物質的生存趨向，不過祇是採取另一種與經濟上的階級無關的方式，來表現那種趨向而已。這並沒有什麼奇怪，馬克斯說：「所有的歷史不是別的，祇是不斷的人性表現方式變化的歷史」。(註一二六)

馬克斯的人性觀及其與倫理或政治學說之關係的意見，略其於此。這種見解照馬克斯說：「非至資產階級的人生觀和無產的社會主義者的人生觀之對立，已經產生時，不能被發現出來。這種對立一經發生，則一切道德——無論為制慾主義的道德，或是快樂哲學的道德——都證明是破產的了」。(註一二七)

(註一) Marx, *Capital*, I, pp. 275, 846, 329, Paul's Tr.

(註二) Marx, *Marx-Engels Gesamtausgabe*, Abt. I, Bd. 5, pp. 227-228.

(註三) Marx, *Cf. Dokumente des Sozialismus*, Vol. III, p. 215.

(註四) Engels, *Progress of Social Reform on the Continent*, See Letter to New Moral World, 23rd. Oct. 1843. Cf.

Marx-Engels Gesamtausgabe, Abt. I, Bd. 2, pp. 436-442.

(註五) Lafargue 的著作有 *Social and Philosophical Studies; The Right To Be Lazy; Economic Determinism* (in French).

(註六) 見本書第五章。

(註七) 同上。

(註八) Marx, *Capital*, I, pp. 844-847. Paul's Tr.

(註九) Marx, *Marx-Engels Gesamtausgabe*, Abt. I, Ed. 5, p. 338.

(註一〇) Marx, *Capital*, I, p. 164. Paul's Tr.

(註一一) Ibid.

(註一二) Ibid.

(註一三) Ibid.

(註一四) Ibid.

(註一五) Ibid.

(註一六) Ibid.

(註一七) Ibid.

(註一八) Ibid.

(註一九) Ibid., p. 292 (Chicago).

(註二〇) Marx, Marx-Engels Gesamtausgabe, Abt. I, Bd. 3, p. 430. Also Selected Essays, p. 154.

(註二一) Marx, *Capital*, I, pp. 269-270. Paul's Tr.

(註二二) Ibid.

(註二三) Ibid., p. 273.

(註二四) Ibid., pp. 273-274.

(註二五) Ibid., p. 293.

(註二六) Ibid., pp. 273-275.

(註二七) Marx & Engels, *Communist Manifesto*, Cf. Lee's Essentials of Marx, p. 37.

(註二八) Ibid.

(註二九) Marx, *On Free Trade*, Marx-Engels Gesamtausgabe, Abt. I, Bd. 6, p. 430.

(註三〇) Marx, *Capital*, I, p. 91 或 Barter Exchange. 詳註。

(註三一) Ibid., pp. 70-72.

(註三二) Columbus in a Letter from Jamaica penned in 1503. Cf. Ibid., p. 112. Paul's Tr.

(註三三) Ibid.

(註三四) Ibid., p. 795.

(註三五) Ibid., p. 113.

- (註三大) Ibid., p. 112.
- (註三平) Marx, Letter to P. V. Anenkov, 28th. Dec. 1846. Brussels.
- (註三八) Ibid.
- (註三九) Marx & Engels, Communist Manifesto, Cf. Lee's Essentials Marx, p. 33.
- (註四〇) Marx, Poverty of Philosophy, p. 31. (M. L. Ed.).
- (註四一) Marx, Capital, I, p. 148. Paul's Tr.
- (註四二) Marx, Class Struggle in France, p. 44. (M. L. Ed.).
- (註四三) Marx & Engels, Communist Manifesto, Cf. Burns, Handbook of Marxism, p. 49.
- (註四四) Ibid., Cf. Lee's Essentials of Marx, pp. 41-42.
- (註四五) Marx, Letter to P. V. Anenkov, 28th. Dec. 1846; Brussels.
- (註四六) Marx & Engels, Communist Manifesto, Cf. Lee's Essentials of Marx, p. 42.
- (註四七) Marx, Letter to P. V. Anenkov. 28th. Dec. 1846. Brussels.
- (註四八) Ibid.
- (註四九) Marx & Engels, Communist Manifesto, Cf. Ibid., p. 42.
- (註五〇) Ibid.
- (註五一) Marx & Engels, German Ideology, p. 60.
- (註五二) Marx, Marx-Engels Gesamtausgabe, Abt. I, Bd. 6, pp. 306-307.
- (註五三) Marx & Engels, Communist Manifesto, Burns, Handbook, p. 41.
- (註五四) Engels, Anti-Dühring, English Tr. p. 103.
- (註五五) Marx, Capital, I, p. 150. Paul's Tr.
- (註五六) Ibid.
- (註五七) Ibid., II, pp. 705-706.
- (註五八) Engels, Anti-Dühring, p. 103.
- (註五九) Marx, Capital, I, pp. 234-235; Paul's Tr.
- (註六〇) Ibid., p. 293.
- (註六一) Ibid., p. 303.

- (註六二) Marx, Die deutsche Ideologie, Cf. Marx-Engels Gesamtausgabe, Abt. I, Bd. 5, pp. 181-185.
- (註六三) Marx, Capital, I, p. 308. Paul's Tr.
- (註六四) Ibid., p. 301.
- (註六五) Ibid.
- (註六六) Ibid., p. 276.
- (註六七) Ibid., pp. 310-311.
- (註六八) Ibid., p. 317.
- (註六九) Engels, Letter to New Moral World, 4th. Nov. 1843. Cf. Marx-Engels Gesamtausgabe, I, Bd. 2, p. 435.
- (註七〇) Ibid.
- (註七一) Marx, Dokumente des Sozialismus, III, p. 215.
- (註七二) Engels, Anti-Dühring, p. 109.
- (註七三) McGill, V. J., 有一文，題爲：An Evolution of Logical Positivism, see Science & Society, Vol. I, No. 1, 1936.
- 此文固係由馬克斯派觀點來估價邏輯的實證主義者，但該文著者對本書所提出各點，並未注意。
- (註七四) Carnap, R., Philosophy and Logical Syntax, pp. 22-26. Also his Logical Syntax of Language, pp. 278-333.
- (註七五) Marx, Marx-Engels Gesamtausgabe, Abt. I, Bd. 5, p. 382.
- (註七六) Engels, Letter to New Moral World, 33rd. Oct. 1843. Cf. Marx-Engels Gesamtausgabe, Abt. I, Bd. 2, pp. 43

8-442.

(註七七) 比較這些人的人性觀，是 Prof. H. J. Laski 所指示的，但工作雖亦由他指導，而工作結果，是由我個人負責的。

(註七八) Aris, R., History of Political Thought in Germany, From 1789 To 1815, p. 87.

(註七九) Laski, Karl Marx, An Essay, p. 27.

(註八〇) Lotze, Microcosmus, Vol. I, p. 694. English Tr. 4th. edition.

(註八一) Spinoza, Ethics, Cf. Chief Works of Spinoza, Vol. II, p. 241. English Tr. 1891.

(註八二) Duff, R. A., 在其 Spinoza's Political and Ethical Philosophy, p. 82. 中論及斯賓諾莎之功利主義與小密耳及斯賓塞的功利主義之不同，但他卻未指出，斯賓諾莎的功利主義却與邊沁的功利主義在某一點上相同。

(註八三) Spinoza, Ibid., Vol. II, 4th. pt. Def. I & II, p. 144. Everyman's edition.

(註八四) Ibid., p. 149.

(註八五) Spinoza, Tractatus Theologico-Politicus, Cf. Chief Works, Vol. I, p. 203.

(註八六) Ibid., p. 303.

(註八七) Ibid.

(註八八) Ibid.

(註八九) 參閱 Duff, Spinoza's Political & Ethical Philosophy, Chap. VII, pp. 76-92. 及 Pollock, Spinoza, His Life and Philosophy, Chap. XV, pp. 214-244.

(註九〇) Spinoza, Tractatus Politicus, Cf. Chief Works, Vol. I, p. 287.

(註九一) Spinoza, Ethics, pt. IV, Prop. 22, Coroll. p. 157.

(註九二) Ibid.

(註九三) Spinoza, Tractatus Theologico-Politicus, Cf. Chief Works Vol. I, p. 204.

(註九四) Marx, Marx-Engels Gesamtausgabe, Abt. I, Bd. I, Halband 2, pp. 108-110. 附有馬克斯讀過拉丁原文新賓講稿上書的證明。

(註九五) Marx, Capital, I, p. 835. Also on "Fetter" See Selected Essays, pp. 142-143. German Ideology, pp. 63-69. Critique of Political Economy, Author's Preface.

(註九六) Marx, Capital, I, p. 671. Note. Paul's Tr.

(註九七) Marx & Engels, German Ideology, pp. 6-78. Capital, I, p. 94. Note. (Chicago).

(註九八) Marx, Letter to Dr. Kugelmann, 11th. July, 1868.

(註九九) Ibid.

(註一〇〇) Hume, A Treatise of Human Nature, Vol. II, p. 237.

(註一〇一) Spinoza, Tractatus, Politicus, Cf. Chief Works, Vol. I, p. 287.

(註一〇二) Marx, Peuchet: Vom Selbstmord, Cf. Marx-Engels Gesamtausgabe, Abt. I, Bd. 3, p. 391.

(註一〇三) Ibid., p. 394.

(註一〇四) Ibid., p. 395.

(註一〇五) Rousseau, Social Contract, Bk. II, Chap. XI. Cole's Tr. p. 45.

(註一〇六) Marx & Engels, German Ideology, p. 103.

(註一〇七) Rousseau Emile; Social Contract. Also E. H. Wright's The Meaning of Rousseau.

- (註107) Duguit, L., *The Law and The State*, p. 23. Cf. *Harvard Law Review*, Vol. XXXI, No. 1, Nov. 1917.
- (註108) Marx, *Critique of Political Economy*, pp. 265-268.
- (註109) *Ibid.*, p. 268.
- (註110) Marx, and Engels, *German Ideology*, pp. 16-27.
- (註111) *Ibid.*, p. 16.
- (註112) Lindsay, A. D., *On Marx and Rousseau*, Cf. *Karl Marx's Capital*, pp. 109-125.
- (註113) Marx, *Letter to Dr. Kugelmann*, 11th. July, 1868.
- (註114) *Ibid.*
- (註115) Marx, *Capital*, I, pp. 15, 97, 257; III, pp. 1025, 1027. (Chicago).
- (註116) *Ibid.*, I, p. 257.
- (註117) *Ibid.*
- (註118) *Ibid.*
- (註119) 馬克思和 Shakespeare, *Merchant of Venice* 中 之 對 Capital, I, p. 526. Note. *Paul's Tr.*
- (註120) Marx, *On Stirner*, *Of Dokumente des Sozialismus*, III, pp. 262-263.
- (註121) Marx, *Selected Essays*, p. 143.
- (註122) Tawney, R. H., *The Acquisitive Society*, p. 43.
- (註123) Marx, *Capital*, I, pp. 234-235. *Paul's Tr.*
- (註124) Engels, *Anti-Dühring*, p. 109.
- (註125) Marx, *Capital*, III, pp. 954-955.
- (註126) Marx, *Poverty of Philosophy*, p. 160. (M. I. ed).
- (註127) Marx, *Marx-Engels Gesamtausgabe*, Abt. I, Bd. 5, pp. 397-397.

中華民國三十四年一月重慶初版
中華民國三十五年十二月上海初版
再版

(*37443滬報紙)

馬克斯的政治思想一冊

定價國幣貳元伍角

印刷地點外另加運費

版 翻
權 印
所 必
有 究

著 者 吳 恩 裕

發 行 人 朱 經 農
上海河南路

印 刷 所 商 務 印 書 館
印刷書廠

發 行 所 商 務 印 書 館
各地

國家圖書館



001708438



資料