

国外马克思主义和社会主义研究丛书

徐崇温 主编

(美) 悉尼·胡克 著

徐崇温 译

# 对卡尔·马克思 的理解

YANJIUCONGSHU



重庆出版社

522575

国外马克思主义和社会主义研究丛书 ● 重庆出版社

# 对卡尔·马克思的理解

YANJIUCONGSHU  
YANJIUCONGSHU  
YANJIUCONGSHU





# 在研究当代各种思潮中 发展马克思主义

——为《国外马克思主义和社会主义研究》丛书的出版而作

徐崇温

党的十三大指出，社会主义从空想到科学、从学说与实践、从一国到多国、从建设到改革的发展，“都是对社会主义再认识的扩展和深化，都是科学社会主义理论同各国实践和时代发展的结合”；指出“马克思主义需要有新的大发展，这是现时代的大趋势”。

要适应这样的大趋势，我国的马克思主义理论工作，就必须在研究实践的同时，研究当代各种思潮。就是说，必须在积极探索解决社会主义现代化建设和全面改革中的新问题，探索建设具有中国特色的社会主义的规律的同时，研究当代世界的新变化，研究当代各种思潮，批判地吸取和概括各门科学发展的最新成果。

为了发展马克思主义，为什么必须在研究实践的同时，还要研究当代各种思潮？

这是由马克思主义的本质所决定的：马克思主义是一个开放的体系。在过去，马克思主义之所以赢得世界历史性的意义，就是

因为它是在吸取和改造两千多年来人类思想和文化发展中一切有价值的东西中形成起来的；在今天，在世界发生着巨大变化，人类对自然、社会历史和人的思维本身的认识日益深化，并且在新的探索中，提出种种新的学说、新的思想、新的理论、新的观念的时候，研究当代各种思潮，吸取和改造其中一切有价值的东西，就显然有助于马克思主义的发展。

即使是资产阶级思潮，尽管它们大多以现代唯心主义的歪曲形式出现，却毕竟在这种形式下，提出了一系列真正由实践产生的问题，一些实际的、迫切的科学问题。把这些问题当作正面考察的对象，纳入马克思主义的视野，从中引出应有的结论，可以使马克思主义紧紧把握时代和实践的脉搏，从新的实践中吸取思想营养。

在一场新的技术革命正在世界范围内兴起的现时代，对于马克思主义来说，研究当代各种思潮尤其具有迫切的重要意义，这是因为新的技术革命使得全球问题日益尖锐化，把人类生存的利益提到极其突出的地位，要求人们改变传统的思维方式和价值观，以正确对待和解决这些问题。十分明显，必须深入研究围绕这些问题而展开的当代各种思潮，我们才能跟上时代和实践的足迹，开拓新视野，发展新观念，进入新境界。

而在当代各种思潮的研究中，对于那些研究马克思主义和社会主义的思潮、流派的考察，对于我们发展马克思主义的宏伟事业来说，又具有特殊的意义，一是因为这些思潮、流派都以马克思主义、社会主义为研究对象，二是因为它们又是在不同的社会历史条件和思想文化背景之下，以不同的哲学世界观为指导去进行这种研究的，课题的同一性和观点的多样性相统一，这就使这种考察可以更加直接地有助于我们在与当代各种思潮的交流和撞击中，全面准确地把握马克思主义的基本精神，破除对马克思主义的教条式理解和附加到马克思主义名义下的错误观点，并结合亿万人民

的实践,把马克思主义推向前进。

以马克思的哲学世界观为例,长时期以来,人们对这个问题一直进行着热烈的讨论:苏联模式的马克思主义哲学把世界看成是一个只按自己的规律运转、而同人的实践没有干系的体系,认为马克思在哲学领域中实现的革命变革是把实践引进了认识论,把人对客观世界的改变,看成是认识的基础;而“西方马克思主义”人本主义思潮各流派则认为,世界是通过主体而得到中介的,因而,在马克思那里,不是物质的抽象,而是社会实践的具体性,才是唯物主义理论的真正对象和基础。

在这些不同思潮的撞击中去研究和把握马克思著作的精神,我们便不难发现:马克思的哲学世界观具有两个基本点:一方面,是把实践引进了本体论,强调也要从主观方面去理解事物,即把事物当作人的感性活动、当作实践去理解,强调人类连续不断的感性活动,是现存感性世界的深刻基础;另一方面,则是始终坚持外部自然界的优先地位,始终坚持劳动实践在多种层次上所受的自然制约性。

马克思哲学世界观的这两个基本点是相互联结、不可分割的。然而,苏联模式的马克思主义哲学虽然强调了它的第二个基本点,即外部自然界的优先地位,却忽略了它的第一个基本点,即从主观方面把事物当作实践去理解,这就很难同旧唯物主义完全划清界限,这种模式的马克思主义哲学充其量只是一种片面化的马克思主义哲学。反之,“西方马克思主义”人本主义思潮各流派虽然突出了马克思哲学世界观的第一个基本点,却又忽略乃至否定了它的第二个基本点,所以,尽管它们再三声称要纠正苏联模式马克思主义哲学的缺陷,但在实际上,却只是对马克思主义哲学作了一个和苏联模式方向相反的歪曲,这样那样地陷入了唯心主义。

所以,从当代各种思潮的交流和撞击中,我们可以看到,无论

是苏联模式的马克思主义哲学，还是“西方马克思主义”人本主义思潮各派的哲学，它们都没有从上述两个基本点的联结上去把握马克思的哲学世界观，因而在不同程度上成为对马克思主义的附加成分，我们必须从中引出应有的经验教训，在建设有中国特色的社会主义的过程中，恢复马克思哲学世界观的本来面貌，并且根据当代人类的实践去理解其深刻含意，把它推向前进。

《国外马克思主义和社会主义研究》丛书就是根据这样的指导思想，在重庆出版社的大力支持下编辑出版的。

就这套丛书的覆盖面来说，它既包括东方的，又包括西方的，但鉴于长期以来，我们对于西方对马克思主义和社会主义的研究，了解得较少，所以，在选材方面将以西方的研究为主。邓小平同志说过：“资本主义国家中一切要求社会进步的政治力量也在努力研究和宣传社会主义，努力为消灭资本主义社会的各种不公道、不合理现象直至实现社会主义革命而斗争。我们要向人民特别是青年介绍资本主义国家中进步和有益的东西，批判资本主义国家中反动和腐朽的东西。”（《邓小平文选》第154页）

就这套丛书的品种来说，既有对国外学者原著的翻译，又有我国学者对于国外马克思主义和社会主义的思潮、流派的研究和评述。但长期以来，我国读者接触国外马克思主义和社会主义研究的原始材料太少，因此，这套丛书将以翻译国外原著为主，随着我国学者在这方面研究的广泛展开和逐步深入，而逐渐增加我国学者研究专著的比重。

这套丛书的编选，力求具有一定的开放性，就是说，一方面，我们将根据这套丛书的指导思想，挑选一定的翻译和写作书目，组织合适的译者和作者去完成以后分期分批出版。另一方面，我们又竭诚欢迎大家向我们推荐有关的书目、选题，包括推荐译者和作者，还竭诚欢迎大家对丛书中已经出版的作品提出批评和意见。

---

希望通过这些办法，把这套丛书真正办成一套比较能够反映我国广大读者的需要和要求，在全党全国建设一支马克思主义的理论队伍，在实践中学习和丰富马克思主义，建设有中国特色的社会主义的宏伟任务中，发挥一点促进作用的丛书。

# 中译本序

《对卡尔·马克思的理解》，是美国哲学家悉尼·胡克所写的一部解释马克思主义基本理论的书。

胡克是现代美国实用主义哲学流派的重要代表人物，又是一个致力于用实用主义的哲学观点去解释和发挥马克思主义的著名人士。而《对卡尔·马克思的理解》，则是他在马克思逝世50周年的时候，发表的第一部论述马克思和马克思主义的书。

由于在当时，在客观上，正值资本主义世界的经济危机达到顶峰，一场社会主义革命看来似乎是摆脱这种局面的最有生命力的抉择的时候；在主观上，胡克当时还厕身在美国的马克思主义理论队伍之中，在1932年曾积极支持共产党候选人在美国总统选举中同罗斯福、胡佛相抗争，而在本书中又猛烈抨击第二国际的经济决定论，把马克思主义解释成一种社会革命的理论，因而，它的出版在当时引起了人们的广泛注意，如《美国政治科学评论》的书评家柏尔曼曾把此书说成是“叙述马克思主义社会哲学的最优秀的英文著作”，南斯拉夫的弗兰尼茨基院士则把此书列为美国“马克思主义思想最著名的代表”的

“引起广泛的兴趣”的著作之一。

但是，在另一方面，尽管胡克在这本书中自称它不是要修正马克思主义、把马克思主义现代化，也不企图在其中加进一点不是马克思思想所固有的东西，而只是“促使人们注意”“马克思思想中被遗忘了的诸方面具有着现代含意”。然而，在实际上，这本书却是一种用实用主义去解释马克思主义的典型表现。所以，在事情过了半个世纪之后，女皇学院的哲学教授尼古拉·卡帕第还回顾说：“胡克至少在任何别人之前30年就看到了马克思主义和实用主义之间的连续性，更重要的则是理解、结合实用主义和马克思主义的那种新奇方式，产生出一种超越其源泉的、抗意识形态的混血哲学”<sup>①</sup>。

胡克在本书中展开的对于马克思主义所作的实用主义解释，在一些方面接近于“西方马克思主义”中的人本主义思潮，特别是1923年卢卡奇在《历史和阶级意识》、柯尔施在《马克思主义和哲学》中阐述的观点。胡克在本书的序言中，曾向他们两人表示感谢，并特地指出前者强调辩证法，而后者则论述了马克思思想的实践——历史轴心；虽然在某些方面，胡克对马克思主义所作的实用主义解释，又是和卢卡奇、柯尔施的“黑格尔主义的马克思主义”截然不同的。

那么，胡克在本书中展开的对于马克思的思想、特别是对于马克思的哲学世界观的解释，究竟有些什么独特的特征呢？具体地说来，有以下几点：

第一，胡克的马克思主义观。

在现代西方哲学的人本主义思潮与科学主义思潮的双峰对峙

---

<sup>①</sup> 卡帕第：《悉尼·胡克个人画像》载《悉尼·胡克——民主和人道主义的哲学家》，1983年巴法罗版，第18页。

中，胡克站在人本主义思潮一边，主张在人与世界、意识形态与科学、价值论和认识论、实践与认识的对立统一中，强调前者而否弃后者，正是从这样一个基本立场出发，他在本书中强调马克思的“出发点”是“人的需要、进化和活动”（本书第 26 页）。

也正是从这样一个基本立场出发，胡克强调马克思主义的阶级性、革命性、战斗性而否定其科学性。在胡克看来，马克思主义是一种“战斗哲学”、“社会行动的哲学”、“社会革命的理论”，说它“预先假定着一种阶级倾向和一个阶级目的”，是一种“旨在达到一个阶级目的思想和行动的方法”，它高于或低于科学，但不是科学，因而要是“把马克思主义说成是一种‘客观的科学’，乃是阉割它的阶级性质”（本书第 12 页），结论是：“马克思主义既不是科学，也不是神话，而是一种实在主义的社会行动方法”（本书第 96 页）。

在马克思主义的方法与结论统一的问题上，胡克主张把两者分解开来，强调方法而否弃结论。他认为，“正如可以将黑格尔的方法从黑格尔的体系中分解出来那样，也可以将马克思主义的方法从任何特定系列的结论……任何特定的政治战术中分解出来”（本书第 10 页），而“马克思思想的带有特征性的东西，就在于他用以解决这些问题和达到他的目的的辩证法”（本书第 61 页），所以，在方法和结论的统一中，“结论却是引伸出来的，而不是主要的，它们是暂时的和有条件的”（本书第 10 页）。

在有关马克思学说的基本原理的问题上，胡克认为，“他〔指马克思〕的任何著作都没有对其学说作出确定的和完成的表述”，而且是“含糊暧昧的学说”（本书第 8 页），因而“没有一种行动会不适当到不能依据马克思主义的公式来加以表述，没有一种政策或原则的宣言会深奥难解到不能用马克思的某些原文来加以支持”（本书第 14 页）。

在马克思主义的原则性和灵活性的统一中，胡克强调灵活性

而否弃原则性。因为“对于变化着的情况作出能动的反映，总是及时的，因为任何一个运动，如果没有适应于变更着的周围环境的灵活调整，就不能够生存下去，所作的事情就是应付当时的需要，然后再证明其正确性”（本书第14页），在胡克看来，理解就是行动，成功地行动就是构造，实践和成功的行动是可理解性的标准。

在哲学世界观与社会革命理论的统一中，胡克强调马克思主义主要是一种社会革命理论，而认为“辩证唯物主义哲学”只是它所具有的在“逻辑、心理学、形而上学”等方面的广泛含意所构成的“松散的学说体系”（本书第204页），辩证唯物主义的许多命题，在胡克看来，“人们甚至不能说它们是以马克思主义为前提的”；总之，“不能够从它的较为广泛的哲学演绎出它的社会理论来，因为这种社会理论在逻辑上并不是为任何一种哲学所必需的”（本书第204页）。

## 第二，关于马克思的哲学世界观

胡克认为，从把马克思主义当作社会革命的理论 and 实践这一点出发，必须强调精神，也即人的知觉、思想、认识的能动性，强调人在历史上是能动的。正因为如此，他就把马克思和列宁的哲学世界观，说成是“经验主义”、“自然主义的能动主义”，或者“关于相互作用的物力论的哲学”（本书第30、54、63页），而把坚持“一切实在都归结为运动着的物质”的观点，叫作“机械的、简单化的唯物主义”（本书第30页）。

那么，所谓“经验主义”、“自然主义的能动主义”，或者说“相互作用的物力的哲学”，到底是什么意思呢？

在胡克看来，这意味着“马克思拒绝把社会经验分裂为某种只是原因的东西——外部世界，和某种只是结果的东西——意识，而力图说明从自然、社会和人的智慧这三者的相互作用的过程中怎样产生出社会变化来”（本书第71页）；在他看来，知觉的出发点，并

不是一方面是一个客体，而另一方面则是一个同它相对立的主体，“不，它是一个相互作用着的过程”（本书第80页）。

那么，坚持“把一切实在都归结为运动着的物质”的观点，为什么是“机械的简单化的机械唯物主义”呢？胡克说，那是因为，持这种观点的人认为，“除非假定精神产生出它所对之发生作用的东西，否则就不能解释事物和思想之间的相互作用”（本书第6页）。

第三，关于马克思的认识论。

在本书中，胡克还从他所说的这种“能动主义”出发，猛烈抨击唯物主义的反映论。

在胡克看来，马克思是和黑格尔一样地反对那种“认为一个正确的观念，就是一个反映或者符合外部环境的观念”的真理观和反映论的，他说，这是“费尔巴哈的爱的政治在政治上的消极被动主义”的“根源”之一。胡克认为，观念媒介着一切社会活动和变革，所以它就不能是一些消极的映象，它们必须是一些能动的工具，反之，“如果观念只是一些反映，那么，它们又怎么可能有助于改造或革新事物”（本书第31页）呢？胡克还责问说：“怎么能够判定其感觉是否同外部世界相符合”，以及“怎么能够知道存在着一个外部世界”（本书第31页）。

胡克认为，“认识是一件能动的事情，是一个在其中存在着事物、文化和精神的一种相互作用的过程，而感觉则不是认识，而是认识同它一起发生作用的各种原料的组成部分”（本书第55页）。他说，这是马克思在其《关于费尔巴哈的提纲》和其《德意志意识形态》等书中所采取的立场，谁要是认为感觉是外部世界的准确的复写，并且本身就能产生认识，那他就不能避免宿命论和机械论。

在胡克看来，正确的观念就是一种为我们的实践活动（它表现观念的意义）同外部对象（它引出这种观念）这两者之间的相互作用的结果所证实的观念。他说，“既然我们所力求知道的客观情况，

由于检验活动的缘故而发生了某种变化,那么,就必须把观念同事物之间的符合,看作是事后的,而不是事前的”(本书第 87、88、89 页)。

胡克还认为,恩格斯《费尔巴哈与德国古典哲学的终结》中,没有充分强调这个能动的实践因素在马克思主义认识论中的地位和重要性,而接受了费尔巴哈浅薄的公式,他用求助于实验和实践来揭开这个秘密的作法,并不比休谟的现代信徒们“更加接近于非感觉主义关于真理和存在的轨范”(本书第 31 页),直到 1892 年恩格斯为《社会主义从空想到科学的发展》所写的英文版序言中,他才“回到了马克思这一边”,即在实际上抛弃了早先的感觉论,而采取了一种明确的经验主义者的观点(本书第 31 页)。

同样地,胡克认为,列宁忽略了他的政治能动主义和作为其基础的、表现在《怎么办?》一书中的关于相互作用的物力论哲学,同他在其《唯物主义和经验批判主义》一书中非常热烈地加以捍卫的认识机械符合论这两者之间的不相容性,在后面这本书里,列宁在关于“感觉是物质的复写、摄影、映象和镜子似的反映”以及精神在认识中并不是能动的等等表述中,逐字逐句地仿效着恩格斯。而在列宁的政治的、非专门的著作中,却不存在这种二元论的洛克式认识论的痕迹,例如在《怎么办?》中就强调“阶级意识在社会进程中的能动作用”。胡克认为,这才是“他〔指列宁〕的真正的哲学”(本书第 55 页)。

#### 第四,关于马克思的辩证法。

在胡克看来,在应用辩证方法的任何地方,都以行动的姿态为其必需条件,它是从行动者而不是旁观者的立场出发,去探求自然、社会事实的客观知识的,人的活动是作为一种必要因素而参加进去的,所以,胡克认为,“马克思的辩证方法,主要地适用于人类历史和社会”(本书第 66 页),而不是自然界。胡克强调说,在马克

思那里,像在黑格尔那里一样,辩证法乃是意识生活的哲学韵律,辩证方法是理解这种韵律并参加到它里面去的一种方式。

第五,关于马克思的历史观。

胡克首先否认马克思的历史观是一种一元论的历史观,他说,这是因为马克思主义的一元论意味着历史无非是经济上的活动而已,而这是对一个批判的思想家的最荒唐的歪曲。

接着,胡克又在有关人物在历史中的作用的问题上,对马克思在《法兰西阶级斗争》中所说“每一个社会都需要有自己的伟大人物,如果没有,就要创造出这样的人物来”的论断提出异议,他认为,说每一个问题都会找到它的答案,这是没有什么逻辑的、科学的或社会的必然性的。为此,他先是从科学、艺术和文学方面举例来否定这个论断,说“除非能够证明莎士比亚在生物学意义上的实际诞生,是包含在16世纪的英国的文学发展中的,牛顿的诞生是包含在17世纪的科学发展中的,否则的话,在任何意义上我们都不能够主张说这些人是由他们的环境所产生的。但是,要假定在生物学领域和社会领域之间存在有这样一种有机的联系,却又明明是荒唐的”(本书第138页)。接着,胡克又转到社会历史和政治领域中,认为恩格斯在致施塔尔根堡的信中坚持这个论断,意味着抛弃马克思的自然主义唯物主义而屈服于唯心主义的神秘主义。

通过把伟大人物在历史中的出现说成是偶然因素,胡克得出了否定社会历史领域中存在客观规律性、必然性的结论。他说:“在历史中并没有什么必定的东西;而只存在有条件的盖然性”(本书第141页),因为,例如通行于资本主义、社会主义经济中的那些社会规律,虽然并不是由人创造的,但是,这些规律在一定历史阶段上所借以发生作用的那些条件,究竟是否存在,却取决于阶级的意志和活动。所以,“共产主义制度并不是根据事物的本性命定地要实现的某种东西”(本书第95页),促成共产主义这种革命理想得以

实现的历史因素,是人的抉择,而这种抉择所表现的,不是客观规律性,而是人的自由。他强调说,“人的自由在于:在为他所设定的许多可能的情境中,自觉地选择一种可能性,那种选择是他自己本质的一个独特的和不可还原的表现”(本书第153页),所以,“全部人类历史,就是人们为实现一定的目的、价值或决心而行动的结果”(本书第88页)。

《对卡尔·马克思的理解》,实际上是胡克对马克思学说的理解的一个提纲,特别是对于马克思的哲学世界观、认识论和方法论的论述来说,更其如此。这是因为全书用了一半以上的篇幅去论述历史唯物主义的有关问题,而对于马克思的哲学世界观和认识论,则没有根据马克思本人的原文来加以详细论证,对于马克思的方法论,甚至没有加以展开。

所以,在《对卡尔·马克思的理解》发表之后三年,胡克又发表了《从黑格尔到马克思》一书,其中通过对马克思《关于费尔巴哈的提纲》的分析,论述了马克思的哲学世界观和认识论,再四年以后,又发表了《理性、社会神话和民主》,其中又通过对恩格斯的自然辩证法理论的批评,详细展开他对马克思辩证法的理解,为使读者对胡克的马克思主义观有一个比较完全的了解,本书特地把这些材料收在一起,作为他对马克思理解的第二、三编,而把《对卡尔·马克思的理解》作为本书的第一编。

从上面展示的胡克对马克思学说的理解中,可以看出,这种理解针对着第二国际把马克思主义曲解成一种消极被动的经济决定论,而强调无产阶级革命意识的能动作用,并且把这种能动作用贯串到马克思主义哲学的各个方面,应当说其中有一些是有积极意义的,有一些虽然就其观点来说是不正确的,但就其问题的提出来讲,却又是具有参考价值的。然而,就总的方面来说,胡克的这种对马克思学说的理解,和第二国际的经济决定论比较起来,却又是一

种“方向相反的歪曲”，就是说，它在强调能动作用的时候，又使他所理解的马克思主义偏离了唯物主义，而转到了资产阶级的实用主义唯心主义方面去了。

十分明显，以马克思主义基本原理和基本方法为指针，剖析胡克的《对卡尔·马克思的理解》，将有助于我们结合面临的任务，更好地学习和丰富马克思主义。

译 者

# 目 录

在研究当代各种思潮中发展马克思主义 ——为《国外马克思主义和社会主义 研究》丛书的出版而作 .....	徐崇温
中译本序 .....	( 1 )
<b>第一编 《对卡尔·马克思的理解》 .....</b>	<b>( 1 )</b>
序言 .....	( 3 )
<b>第一部分 对马克思的探求 .....</b>	<b>( 8 )</b>
第一章  引言 .....	( 8 )
第二章  论历史的理解 .....	( 13 )
第三章  “围绕着马克思所进行的斗争” ..	( 20 )
第四章  正统派的溢圣 .....	( 25 )
第五章  修正主义者的注释 .....	( 33 )
第六章  工团主义者的异端 .....	( 40 )
第七章  列宁：回到马克思并向前推进 .....	( 47 )
第八章  作为方法的马克思主义 .....	( 56 )
<b>第二部分 卡尔·马克思的哲学 .....</b>	<b>( 62 )</b>
第九章  马克思主义的辩证法 .....	( 62 )
第十章  辩证法和真理 .....	( 86 )

第十一章	唯物主义的历史观.....	(97)
第十二章	历史唯物主义所不是的东西...	(117)
第十三章	历史唯物主义诸问题 .....	(134)
第十四章	马克思的社会学经济学 .....	(154)
第十五章	政治经济学的哲学 .....	(171)
第十六章	阶级斗争和社会心理 .....	(185)
第十七章	关于国家的理论 .....	(202)
第十八章	关于革命的理论 .....	(221)
第十九章	专政和民主 .....	(241)
	附录 .....	(260)
<b>第二编</b>	<b>对《关于费尔巴哈的提纲》的理解.....</b>	<b>(261)</b>
	提纲一 .....	(264)
	提纲二 .....	(274)
	提纲三 .....	(280)
	提纲四 .....	(286)
	提纲五 .....	(290)
	提纲六 .....	(293)
	提纲七 .....	(294)
	提纲八 .....	(297)

---

提纲九 .....	(300)
提纲十 .....	(301)
提纲十一 .....	(306)
<b>第三编 对马克思主义辩证法的理解</b> .....	<b>(311)</b>
一 对马克思辩证法的理解 .....	(313)
I 黑格尔的辩证方法的缺陷 .....	(314)
II 在马克思那里,辩证法是总体性 的逻辑 .....	(316)
III 辩证法是活动的原则 .....	(318)
IV 辩证法是“革命的代数学” .....	(329)
V 辩证法和自然 .....	(330)
二 对自然辩证法的理解 .....	(333)
I 辩证法的七种意义 .....	(335)
II 辩证法的含糊与不一贯之处 .....	(349)
III 辩证法诸“规律” .....	(357)
IV 作为神话的辩证法 .....	(379)
V 附录:爱因斯坦论恩格斯 .....	(385)



第一编

《对卡尔·马克思的理解》





# 序 言

这本为纪念卡尔·马克思逝世 50 周年而写的书，对 19 世纪一个卓越思想家的活动和思想，提供了一种解释。写这本书的目的，是希望它可以澄清马克思哲学中的某些基本问题和论点——围绕着这些问题和论点曾经进行了数十年的争论。对于那些已经熟悉马克思及其信徒们的著作的读者来说，希望这本书将为他们提供一种新鲜的概念。对于那些还不熟悉马克思的读者来说，我们提供这本书作为其进一步研究的向导。

写这本书的原因以及它的读者对象的参差不齐性，决定了这本书的内容和表达方法，并使作者不得不放弃对所论述的课题，作一个系统的历史的阐释和一个详细的批判性分析的打算。我们将在以后的研究中作出这些阐释和分析。但是，我希望在这里以充分的明确性提出的马克思的主导思想，足以使读者对马克思的思想在今天的世界上所具有的意义和影响，有一个逼真的了解。假如除此以外，读者还被引向对下文中所提供的材料和解释这些材料的观点进行独立的思考，那么，作者的目的就算已经达到了。

经验已经表明，不能期待任何论述马克思的书，会像一本论述

阿玛萨里克地方的爱斯基摩人的书或一篇论述恒星内部结构的论文那样，被读者以同样超然的态度所接受。马克思的思想在今天是这样地成为人们所恐惧或欢迎的事情的一部分，他的学说是这样紧密地和不同阶级的活的信仰和憎恨相联结着，并且这样经常地为具有相互冲突的政治上的效忠关系的各个集团所利用，以致单单看到他的名字，就会在读者中间唤起一种多半是无意识的精神倾向。然而，对马克思——如对任何有争论的文章或时期——的每一个批判的研究者，都必须努力把由分析所揭示出来的意义，同他自己对那个意义的评价区别开来。在马克思的问题上，要作出这样一种努力，是非常地艰难的，因为甚至当我们知道了我们存有偏见的时候，我们也并不因而就超脱了这些偏见；但是，假如我们要公平地对待马克思和我们自己的话，这却是一种必须作的努力。

为了使这个区别过程易于进行起见，著者认为，明确地指出某些在较少遭到激烈争论的问题中，被一般地认作是当然的方法论上的告诫，可能是有帮助的。他也希望通过在一开头就明确地表明他自己的立场，可以避免许多的误解。

这本书不是由一个“正统派”马克思主义者所写的。作者实际上把在1895年至1917年内流行的那种形式的正统派马克思主义，看作是对马克思思想的一种阉割。他认为马克思本人并不是正统派马克思主义者。信奉正统派，这不仅对正直的思维来说是致命的；它还包含有对作为马克思生活和思想的核心的革命观点的背弃。这已经为德国社会民主党的历史经验所证实——这个党的中派和右翼的领导人认为，他们自己是卓越的正统派马克思主义者，并急于以异端者的绰号来反对所有一切力图把马克思主义解释成为一种行动哲学的人。

在任何革命运动中，运用“正统派”这一名词本身，都是一种变态。它的来源路人皆知是宗教性的。它的意义是在罗马教同拜占庭

基督教的争论中形成起来的。由“正统派”一词所产生的联想，自然暗示着一个教会和授予一个教会的特权，而不是暗示着一个为社会的解放而进行斗争的、有觉悟的和训练有素的男人和女人们的组织。在任何地方，只要有人坚持把他们自己称为正统派，在那里就总会发现有教条；而在任何地方，只要那里存在着教条，具体的分析和特殊的行动，就会被一种盲目的信仰或一般的公式所代替。

一个人决不能是一个不惜一切代价的正统派，而同时又是一个真理的热爱者。这已经为“正统派”马克思主义者的固执性所清楚地证明：他们在实践中早就背弃了马克思和恩格斯，但在现代人类学家们的最无争论余地的发现面前，却还墨守着恩格斯的人类学。假如接受摩尔根的过时的人类学，是为正统派马克思主义所必需的话，那么，在这一点上，作者也必然会被谴责为一个异端者。摩尔根是人类学的伟大先驱。但是，如果不想成为智力上的笑柄的话，那么，在今天，就没有一个人能够接受他的关于家庭和其它制度的社会发展的普遍的图式。

这本书并不是一种修正马克思或者把马克思现代化的尝试。这样一种处置，在一本认为是对马克思本人的理论作出评论的和释义的说明书中，是不允许的。马克思思想中被遗忘了的诸方面（这是本书促使人们注意的），具有着深刻的现代含意，这个事实或许说明了为什么要进行这种研究的原因，但它并不意味着在所论述的学说中，加进一种并非固有的观点。

没有一个作者能够使他自己不遭到蓄意的误解。但是，也能够通过下面这种方式来减少被歪曲的危险。即：请读者遵循着用它自己的名词所构成的论证，并把它同他所反对的观点进行比较来判断它。这本书对马克思主义中能动性作用的强调——和在正统派圈子里所流行的关于社会过程的机械观和宿命观有显著的不同——使作者易于受到偷运哲学唯心主义的谴责。但是，马克思

的辩证唯物主义，在下面这样一些人看来，也总显得是唯心主义的，这些人由于把一切实在的都归结为运动着的物质，因而认为，除非假定精神产生出它所对之发生作用的东西，否则就不能解释事物和思想之间的相互作用。老实说，最后这个假定是唯心主义的，但它却不连累到辩证唯物主义。

限于篇幅，同所论述的各个中心问题有关的大量材料被省略掉了。某些重要的哲学问题甚至没有被提到。然而，应当记住，在这些以及其它——有关的或无关的——问题上未加论述的东西，除非在逻辑上是同所论述的含意不相容，并不因此而被否定。再没有比下面这种批评方式更为无理的了，这种批评预先假定作者打算巨细无遗地论述其主题，接着就竭力反对作者所采取的立场、说这种立场在暗中否定各种观点，而在实际上，这却是一些由于必要的选择而没有机会加以论述的东西。作者之所以要加上这一个警告，并不是为了要阻止读者提出的各种异议，而是为了保证所提出的各种异议，都同所论述的问题有适切的关系。作者十分清楚，对这本书中所采取的见解，并不是没有异议的。他甚至述及到某些这样的异议。一个不遭到异议的见解，是过于平易而不可能是真实的，或者假如是真实的，它在这个世界上也是过于平凡而没有实际意义的。而在另一方面，对于一切见解，都是有异议的，但并不因此就有理由拒不采取一种见解。在某些课题上——特别是在这本书所论述的课题上——没有一个人能够避不采取一种见解。因为就社会变革问题所采取的每一种见解——包括已被人忘怀的冷漠主义的观点在内——都有其社会后果。因而，在作者看来，所需要采取的明智之举，就是采取一种见解，承认有异议，并同所有那些共同采取这种见解的人，协力合作地来解决这些异议。

作者希望向两个同时代的作家表示其感谢之意：乔治·卢卡奇，他的《历史和阶级意识》一书，强调了马克思思想中辩证法因素

的重要性，并把马克思同德国古典哲学的思潮连结起来——不幸的是，这个连结过于紧密了；以及卡尔·柯尔施，他的《马克思主义与哲学》一书，证实了作者自己的、关于马克思思想的实践——历史轴心的假设，但是，它低估了从这种观点出发，来论述马克思思想的形式方面时所包含的各种困难。引用的原文和脚注要感谢非当代的作家。

前面几章中的某些材料，原先曾作为一篇论文发表于1931年7月号的《论丛》；感谢编者允许把它重印在这里。《论丛》中的那篇论文和1928年《哲学杂志》上发表的关于《辩证唯物主义》的一篇更早的论文，包含有其措辞曾引起了严重误解的材料。这些在本书中已经得到了纠正。

悉尼·胡克

纽约，1933年1月1日

# 第一部分 对马克思的探求

## 第一章

### 导 言

今天的世界正处在一个仅仅逝世了 50 周年的人的学说的阴影之中。卡尔·马克思的社会哲学，在他生时还比较地为人们所不知和置若罔闻，但对现时代却发挥着一种较诸我们当代的任何理论都更为强烈的影响。正在用他的名字创造着历史。一种新的生活哲学，在灵感上公然自认的马克思主义的，对在东方和西方文化中占有统治地位的观点和准则，正在渐渐地形成并发出挑战。

可是当一个人致力于马克思主义的学说的研究的时候，他就会发现：有关于它的见解，并不存在经典的公式。马克思延及 40 年之久的文字活动，其绝大部分是极端地有争论的。他的任何著作都没有对其学说作出确定的和完成的表述。在他还活着的时候，他自己就说过：“我不是一个马克思主义者”。对他的哲学所作的各种相互冲突的解释，分裂了他的自称为信徒的行列和他的批评者的行列。同确定他的学说和意义相比较，人们更热心于讨论其学

说的真理性。

今天的情况，同马克思为“布尔乔亚”思想家们所首次发现的时候，并没有什么不同。学院里的德国教授们，在其避而不谈马克思的阴谋于 90 年代遭到破产之后，转而谴责马克思的结论，说它们由于不适当的道德上的考虑而受到了损害。以后，新康德主义者和宗教社会主义者又从相反的方面谴责马克思的结论，说它们由于缺乏这种判断而受到了损害。有些人说，马克思过分强调了革命意志的重要性；而另一些人则说，马克思在用一种荒谬的经济宿命论瓦解人类的进取心。他们一致地认为，马克思的思想，是一堆分析、预言、信仰和感情的相互矛盾的杂乱之物。每一个批评者，都有其反批评者；而每个综合的尝试，则都带来了另一次争论的战役。加诸于这些学院式的切磋琢磨之上的，不仅有“正统派”马克思主义者的驳斥性的答辩，而且还有那些甚至没有阅读过马克思的著作，就轻率地驳斥马克思的牧师、评论家和二、三流文人们的尖声叫喊，讨论的气氛就这样地形成了。在某些人看来，这似乎是一个智力上的竞技场；而在另一些人看来，它似乎是阶级战争的另一个实例。

然而，就其本身而论，解释的这种多样性，在思想史上却不是一件稀罕的事情。几乎每一个具有历史重要性的思想家，都曾因为其拥有信徒而付出了代价；不同的人对他就有不同的理解。正如没有对柏拉图的标准解释那样，也没有基督生活的标准记录。但是，在马克思的问题上，解释的天然多样性，却是因为在讨论中加进了一根明显的政治轴线而得到加强的。除此之外，获致这些解释的独特方法，又使事情错综复杂起来。人们是孤立地从其结论中，而不是从他得出这些结论的方法中，来探求马克思思想的统一的。人们所考察的，是马克思的系统的结论，而不是他的系统的方法。人们不加评论地把统一性和单一性看作是同义词；从而在

面临着往往显得相互矛盾的、复杂的发现时，就得出结论说，马克思的思想缺乏统一性。然而，单一性乃是内容的一种属性；而统一性却是组织的一种属性。假如马克思的思想具有统一性的话，那也并不是在他的各个特定的结论中，而是在他的为革命的目的和国际工人阶级的需要所指导的分析方法中，发现有这种统一性的。当然，方法是按照他的结论来加以核对的；但是结论却是引申出来的，而不是主要的。它们是暂时的和有条件的，它们可能受到责难而并不必然地使方法也受到怀疑，特别在由于方法的一种新的运用而获得新的结论时，尤其是如此。正如可以将黑格尔的方法从黑格尔的体系中分解出来（如马克思和恩格斯所反复强调的）那样，也可以将马克思主义的方法从任何特定系列的结论，或者从以它的名义所倡导的任何特定的政治战术中分解出来。换言之，这就是说，在马克思的哲学中没有什么先验的东西；它自始至终都是自然主义的、历史的和经验的。

把马克思的方法同他的结论区别开来，并不是把这两者分割开来，正如把科学方法的本质同在任何特定的一天所作出的科学发现——它当然是有缺点的和不完全的——这两者区别开来，并不就是否认它们之间的任何有机联系那样。科学方法的效力，最终取决于其预见的能力，以及在任何可能的场合，控制自然现象的连续次序的能力。正是预见和控制的这种向前推进的力量，使我们能够在甚至已经抛弃或修改了托勒密、哥白尼和牛顿的物理学的时候，还保留其科学方法。同样地，马克思的方法的效力，也取决于它究竟能否使我们实现它所为之而形成的那个阶级的目的。

但是，“科学”同“马克思主义”之间的类似性就到这里为止。这并不是说，马克思主义不是一种适合于和胜任于达到其目的的“科学的方法”。这两者之间的区别，是从承认自然科学和“社会科学”涉及到两种极为不同的课题这一点中产生出来的。在课题上的这种

区别，迫使人们进而承认价值观念——阶级价值观念——主要地是包含在发展一种方法论和社会行动纲领的每一个尝试中的。因而这种区别意味着：就马克思主义是一种旨在达到一个阶级目的思想和行动的方法而论，它是某种高于或低于科学的东西；因为科学虽然可以被用于各种阶级目的，但其本身却不具阶级特性。甚至在阶级斗争是科学命题的客观的关联物时，科学命题的正确与错误，也同阶级斗争毫无关系。无可否认，科学研究所采取的方向，在很大程度上，往往是由那些以费用供给实验室和以补助金津贴科学家们的阶级的经济、政治和“道德”的利益所决定的。但是，既然这一点也像适用于正确的理论那样地适用于所产生的错误理论，那么，对于正确和错误的区别，就不能用阶级的或者社会的原因来加以解释。如果要作出相反的断言，那就是混淆范畴。

在另一方面，在马克思的理论中，却预先假定着一种阶级倾向和一个阶级目的。不仅他的学说描写阶级社会和阶级斗争的现象，而且这些学说还是被当作进行阶级斗争的工具，被当作一种他信以为将从社会生活中最终消灭阶级斗争的行为方式的指导而提供出来的。作为工具，这些学说只有在其接近于客观真理的时候，才能够有效地发挥作用；但是，作为客观真理，如果同主观的阶级目的没有关系，它们就不能够成为有效的工具。马克思的哲学，就是这些客观要素和主观要素的辩证的综合。所谓主观的，并不是说它是不实在的或者无根据的——因为阶级目的显然是社会经济环境所决定的——而是说，它是一种受自觉的意志或愿望所指导的反映方式。在历史的任何瞬间，人们所能够意欲的可能的阶级目的，其范围是由客观的社会因素所决定的，但是，如果不引用其它的因素，却既不能解释任何特定期内的意欲，也不能解释任何特定期内的特定的抉择。这些其它的因素，就其关系来说，我们称之为主观的；但是，就其与一个



成员所意欲的东西的关系来说,我们却说它们是客观的。所以,忽略这一区别而把马克思主义说成是一种“客观的科学”,乃是阉割它的阶级性质。对于这样一种行动在逻辑上和和历史事实上的有害后果,将在以后各章中加以考察。

## 第二章

# 论历史的理解

和卡尔·马克思相联结、被统称为马克思主义的思想体系，同所有一切其它的社会理论和方法的区别，就在于：它是自从基督教产生以来，横扫了欧洲的最广大的群众运动的战斗哲学<sup>①</sup>。不能把它同与它联系密切的历史背景彻底地割裂开来，而专门按照其字义上的一致性来考察它。因为它并不是一种学士椅中的怀古哲学，而是一种社会行动的哲学；更加具体地说，它是一种社会革命的理论。由于它是马克思在阶级斗争战场上一生的社会行动过程中发展起来的，因而，它具有着引起其产生的各种时机和指导它的各种目的的形迹。马克思以一个革命家的身份开始其成年生活，像一个革命家那样地战斗，并由于是一个革命家而被放逐。虽然他是由于在大不列颠博物馆劳瘁许多年的结果而逝世的，但是在

---

<sup>①</sup> 马克思本人在《共产党宣言》中说，共产党人的理论“不过是当前进行着的阶级斗争的情况的总的表述，不过是现在我们眼前进行着的历史运动的表现”，它们不是以某一个“世界改革家所臆想或发现的思想或原则为根据的”。

这些年代中，他却从来也没有脱离过同全世界工人阶级日常斗争的接触。他曾经参加过 1848 年的战斗，但是，他自己的最好的武器，却是辩证批判的武器。

马克思的学说，不仅是在各种社会斗争的过程中和他自己毕生的经历中发展起来的；它们还在其死后被其它人在那个斗争的继续中发扬着。整个运动是按照马克思主义的口号和论证发轫起来的。更加精确地说，现存的德国工人运动，假如不是在事实上，那也至少在名义上，是马克思主义的。这个运动具有着一个较诸运动中的任何成员来得更为伟大的生命，并有一项在社会起义史上独特无比的任务需要履行，那就是：要自觉地去发展一种会帮助它赢得这场战斗的哲学。这种任务所要求的，不是一系列僵化的教条，而是一种在理论上和实践上的革命灵活性。不久就发展出一种为马克思的著作和人格所直接唤起的文学、传统和分析方式。在德国社会民主党赢得一个自由的活动场所之前，早期的学说上的正统派，其危险是不大的。在马克思还活着的时候，他领导着它。它的问题也就是他的问题。而在马克思逝世以后，恩格斯就当了它的官方顾问。但是，年代不长，这个运动就面临着各种新的具体的任务和问题。这些任务和问题很自然地从一个变化了的社会、技术的、民族的和心理的情况——这些情况是在 19 世纪的最后 25 年中，由于工业资本主义的扩展而产生的——中涌现了出来。对于变化的情况作出能动的反映，总是及时的，因为任何一个运动，如果没有适应于变更着的周围环境的灵活调整，就不能够生存下去，所作的事情就是应付当时的需要，然后再证明其正确性。对于这种行动的原因和结果所作的解释，是用马克思主义的术语来加以表述的。没有一种行动纲领会不适当到不能依据马克思主义的公式来加以表述；没有一种政策或原则的宣言会深奥难解到不能用马克思的原文来加以支持。

所发生的事情仅仅是这样。面临着产生出各种新的任务和那些任务的新概念的新情况，马克思的信徒们决定作出合理的处置，并辩护说，这些处置是按照正统派马克思主义的方法作出来的。但是，究竟是什么东西在决定着那些被人们——他们面对着一个共同的问题——认为是合理的政策呢？当这个问题不是一个手段之于目的的逻辑上的适当性的时候，“合理的”政策归根到底是他们所希望作出的某些事情中推演出来的。那就是说，他们的目的和价值在逻辑上——假如不是在心理上的话——是先于他们的直接的行动纲领的。这样，随着不同的方针和目的产生，会出现对马克思的不同解释，就成为十分自然的事情。在接踵而来的世代中，几乎在每一个欧洲国家，都产生了新的态度和观点。有少数人，例如德国的伯恩施坦，法国的索烈尔，以及俄国的司徒卢威，则在他们自己毕生的时间内，发展了关于马克思主义本质的各种相互冲突的概念。同时，也不必设想，所有这些解释都是非常地矫揉造作或牵强附会的。那些以正统派的名义来抨击他们的人，倒反而陷入了这样一种关于马克思的概念之中：这种概念本身就是一幅经过选择的写照，一幅具有它所反对的观点的许多缺陷而只有其少许优点的写照。这些缺陷就是：它没有考虑到能获得的所有的原文和上下文，没有估计到它们相对的份量，没有把所运用的方法同由于运用那种方法而得出的结论的临时性质区别开来，而最重要的，则是：缺乏一种把握马克思的阶级倾向的根本重要性的能力。其优点则在于：它是一种公开宣称的，对当时所经历的事件的灵活政策，一种在科学和哲学的新潮流中操驶直线航程的尝试，以及拒绝把根本的理论结论当作是最终地封闭了的东西。

对马克思主义所作的这些相互冲突的学说上的解释，并不仅仅是在一个思想课题上的各种变异。存在着由各种不同的集团在一场控制社会——经济舞台的斗争中所提出的不同形式的社会反

应。它们是创造历史的不同方法，却被天真地标榜为解释历史的方法。它们所说明的，并不是马克思，而是这些集团对于那些激动着的他们的现有问题所采取的方针。

颇有意义的是，马克思主义的解释史，为一切文化的意识形态的马克思主义的批评，提供了一个奇特的证实：不同的社会阶级对于同一个社会对象有不同的反映。这些差别，首先在解释的完全不同的侧重点上表现出来，接着，在相互矛盾的评价上，以及最后，在相反的社会活动方式上，表现出来。他们的阶级观点变成为他们所力图理解的东西的一个对象化了的部份。但是，假如事情真是这样的话，人们会以烦扰的困惑问道：所有这一切解释的共同题材究竟是什么？这些各不相同的解释，其客观的历史依据究竟是什么，以及这样一些依据是否可能产生客观真理呢？

在我们放弃在社会问题上——不同的社会阶级必然地对它具有不同的看法——达到客观真理的希望之前，让我们暂且停一下，来指出：这种情境，同历史学家们每当为一个历史事件提供一种确定的解释时，就发现他们自己处于困境之中这种情形，具有着逻辑上的类似性。在今天，下面这一点已经是一种方法论上的常识了，这就是：人的历史并不是某种能够从一份编年纪录中自动地看清楚的东西。它包含有解释、挑选和组织。它的可能性和关联性的准绳，归根到底是由现在引伸出来的<sup>①</sup>。然而，这种常识的结果却是令人惊愕的。这是因为，当我们从一个时期进入另一个时期的时候，对于过去所作的解释变化了。过去的意义似乎是现在的比较广泛的经历和目的的一种移动的影子。这不仅适用于那些意义并非一目了然的事件，而且也同样适用于那些在其死后留下了著作

---

① 参照著者《对历史——发生学方法的实用主义的批判》一文，载《向约翰·杜威致敬论文集》，纽约1929年版。

文集的人们的思想。在这方面，再也找不到比对柏拉图所作的解释的历史来得更好的例证了。在世界市场上，流行着多少柏拉图的哲学画像啊！而这些画像所展示出来的它们的画像的容貌，又是多么地清楚啊！一个操摩西语言的雅典人柏拉图，一个基督教神父的柏拉图，一个神秘的毕达哥拉斯信徒的柏拉图，一个理性生活的剧作家的柏拉图；亚里士多德的第一个信徒，康德、黑格尔、康托和现代连续性理论的先行者，“一切正统派之父和一切异端之源”——这些仅仅是在思想史上曾经出现过的柏拉图的某些风姿。在这里，正如在其它地方一样，历史的重现，并不是用那种在特洛伊的基址中挖掘出一定的材料的开掘方法，去在文化传统的长流中揭示出现成的事实。而是一种有选择的强调，这种强调，是在当代的或未来的某些活动形态中得到确定的。

但是，还是回到马克思的问题上面来。假如对马克思所作的历史的解释，乃是对于现存的问题所采取的现代的方针，那么，人们就会问：为什么德国和其它欧洲国家的工人阶级运动的领导者，全都要自称是马克思主义者呢？为什么他们并不由探求“真正的马克思”转向献身于对手头的问题作出新的分析呢？为什么甚至在其队伍中的持异议者，要大家注意他们的非马克思主义实践的时候，他们还坚持把他们自己称做是马克思主义者呢？对于这些问题，部份地可以从下面这一事实中找到回答，这就是：名字和象征会在群众运动中带来巨大的威信。新的观念，甚至在证明其本身在实现各种目的时，作为工具来说是有效的，在开始时也会带来混乱。而当它们在旧的假面目和口号的装扮下出现时，人们将更加易于接受它们。过激主义同样是为习惯的天然保守主义所束缚着的。它很快就懂得，一个运动如果没有适应于变化着的环境的手段，就是没有生存的手段；但是，在适应的过程中，它却是更加坚定不变地墨守着它过去的象征的。因为一般地说来，过去，乃是它最

有理由用以自夸的东西。只要旧的信仰一度是真诚地富于战斗性的，那么，人们就仍然要用一种仪式去赞美它；而各种观念和术语，只要曾有一度具有过实际的含意，那么，它们就会变成崇拜物。

正如我们将要看到的，在社会主义者中间，甚至当他们的政党在实践中已经远非马克思主义者的时候，马克思主义的传统还保持着生命力，这除了学说的“真理性”之外，还有其它各种原因。首先是对存在于阶级斗争中的，用一种学说代替另一种学说的天然的憎恶。“在渡过一条河流的时候，千万不要换马”，看来是一句在政治中像在战争中一样地值得赞美的格言。伯恩斯坦在研究他试图修正马克思而引起的激烈反对时，有充分的理由想起这句话。德国社会民主党几乎决定开除他的原因，在以后发现只是一些术语上的分歧。其次是马克思的一心一意的热忱和不朽的革命品质的光辉典范。他本人的顽强的理想主义——它从来没有为机会主义的妥协所玷污（同拉萨尔相比），或者为多愁善感的幻想主义所弄偏（同巴枯宁相比）——所提供的道德和政治的理想，正因为其难以实现，所以才更为可贵。再次，则是马克思智力的天才的保证，这是甚至连马克思的敌人也不得不加以承认的。谁不热望在自己这一边有一个天才，而产生出情绪上的安全感呢？而对于那些力求变革现有秩序的人们——那怕只有一个社会改革的纲领——即使根据狭隘的实践上的原因，在他们早已不再介意于是否还在实行马克思的精神的时候，他们也仍然有充分的理由要求助于马克思的名字。但是，公开承认马克思主义，却是以接受、保卫和解释他的学说为必要条件的。在下面我们将讨论所提出的各种解释的忠实性。这些解释的最有意义的方面——正因为他们影响到意义这个问题——是它们据以表现那现在的目的和直接经验到的阶级需要的方法。

在19世纪和20世纪之交，在社会主义者中间，实践上爆发了

---

一场有关马克思思想的真正精神和意义的战争——一场在今天像在以前一样地恶毒的战争。在能够理解这里所提出的解释的含意之前，必须先叙述和批判这些相互争论的见解中最有影响的见解。下面各章与其说是一种对四个声称是按照马克思的精神来展开的伟大运动的历史漫涉，倒不如说是一个揭示它们的前提、目的和思想结构的尝试。

### 第三章

## “围绕着马克思所 进行的斗争”

为占有马克思的精神遗产所进行的斗争，早在马克思本人还活着的时候，就已经开始了。马克思本人为马克思主义者和反马克思主义者招来了灾难；但是，他却以批判的不安心情注视着他在全世界、特别在德国的信徒们在学说上的背离和错误的战术活动。早在1875年，在对哥达纲领——这是由他的信徒在同拉萨尔派联合时所制定的——所作的一次毁灭性的批判时，马克思抱怨他的信徒们对他们的社会主义作了一种民族主义的歪曲，并且已经感染上了一种奴颜婢膝地信仰资产阶级国家的病症<sup>①</sup>。再没有别的批判比这更有预言性了。在下一个25年<sup>②</sup>过去之前，这些倾向就已

---

① “但是整个纲领，尽管满是民主的喧嚣，却彻头彻尾地感染了拉萨尔派对国家的忠顺信仰”（死后版。《新时代》，第9卷，1891年，第574页）。

② 指1875—1900年——译者注。

经变得十分流行并且已经发展成为对马克思主义的这样一种学说上的解释了：按照这种解释，马克思主义已不再是一种社会革命的哲学，而是一种公开支持民族主义和改良主义实践的、非阶级的社会发展的科学了。

假如马克思的社会分析方法是有效的話，那么，就不应当到少数个别领导人的观念中，而应当到德国的社会和经济的发展中，去寻找这种学说上的发展的原因。

19世纪的最后25年，出现了作为一个头等的帝国主义列强的德国。随着对外国市场的征服，就业的机会增多了——移居他国现象的减少，证明了这一点；殖民地的原料和消费物品（橡胶、茶叶、咖啡等等）的价格，因为没有关税的保护而下降了；高度有组织的熟练工人——但不包括重工业中的非熟练工人和农业劳动者——的货币工资和实际工资提高了。对外贸易的巨额利润和德国工业的优越组织工作，使得国家能够维持和扩大有限的社会保险制度——这种制度原来是为了防御群众的革命浪潮而加以采用的<sup>①</sup>。所有这些，对于那在民族主义文化的传统中，为国家机构及其制度所有效地训练过的工人阶级来说，并不是没有其深远的影响的。那些在其祖国的帝国主义的扩张中觉得有所获益的熟练工人，恰好就是那些在社会主义的工会中最有势力的人；而工会，那时像现在一样，在其后面跟有社会主义的政党。工会的意识形态——这种意识形态集中于为争取更高的生活水平而进行的日常斗争上面——渗透到了政党中。虽然政党的代表大会仍然虔诚地忠于革命的公式，但是，政党组织的实践却只是致力于一种渐进的社会改良。右翼的领导们利用了科学的马克思主义者的部份理

<sup>①</sup> 这种国家保险制度非常之有效，因此，帝国保险局的大臣在回顾其成果时写道：“社会民主党赞成战争贷款，代表了德国社会改良的最美满的成功”（考夫曼：《战斗的德国对于其社会救济的看法》，1918年版，第11页）。

论,竭力主张说,反对那随着为马克思本人所发现经济规律的“铁的必然性”而来的帝国主义扩张,乃是乌托邦式的举动;唯一明智的政策,乃是提出一种能够减轻土著居民由于经济入侵而忍受的痛苦

的殖民地纲领。一个开明的、和平的和文明的帝国主义,伴之以一种自由的教育政策,就会把土著居民的文化水平提高到能够了解帝国主义扩张的经济、社会、科学从道德上的必要性的程度。

随着政党的发展,它对工会的控制日益增长着。而它又是为工会的直接的

社会政策打算的。工会主要对使其成员不失业一事感兴趣。而这显然是同商品的出口相联系着的。出口需要有市场,而为了获得市场,则需要有一种强硬的外交政策。这样,工会的领导们又怎么能够把他们的为改善工人的直接利益而作的努力,同反对他们本民族的帝国主义的坚决斗争这两者调合起来呢?当然,他们是注意到下面这个事实的,这就是:帝国主义扩张的利润,其大部分并不是落到他们自己手中,而是落到他们雇主的手中。但是,还是有让予物的——从食物过剩的桌子上掉下来作为布施品的面包屑。沙佩尔和其它的改良主义领导们叫喊道:干活肯定要比挨饿好。至于战斗,则成了题外之事。但是,他们必须战斗!在1914年一个悲哀的日子里,为了纪念那让予物的面包屑,他们就迈着正步走入了一场由帝国主义发动的战争中去参加战斗<sup>①</sup>。

德国社会民主党对实际的直接改良所采取的这种方针,在政党的社会成分上,造成了一个重大的变化。大量的非无产阶级分子——小资产阶级店主、专家和知识分子——开始流入到党组织中来。但是,他们却并不留在基层队伍里,而是以他们的技术成就和社会联系,渐渐爬到党的最高层,成为官员、理论家和政治代

<sup>①</sup> 对于德国工人阶级的社会爱国主义的原因,所作的一个有趣的和记述得很好的分析,参看查希·毛萨:《社会爱国主义的经济因果性》,斯特拉斯堡,1928年版。

表。虽然压倒多数的党员仍是无产阶级，但是，他们所占据的战略职位，却使他们能够发挥一种同他们的人数全然不成比例的影响。随着工会的发展，也造成了一个其生活水平高于普通工人的管理机关。官吏们这样长期地在办公室内工作，以致使他们脱离了同产业斗争现实的原始经验的接触，而渐渐地获得了典型官僚——在他们的眼前始终存在的永恒的最高榜样，就是普鲁士国家官吏的形象——以狭隘的、以自我为中心的意识形态。他们的政敌和政府对党和工会所施加的迫害，往往采取一种经济的和社会的抵制形式。这就造成了一个不小的店主和旅馆主人<sup>①</sup>集团的产生，这个集团迎合运动的需要，并从而发展各种并不总是同党的路线或党员的福利相符合的特殊利益。对于这些集团的力量的一个令人发笑但却非常雄辩的说明，乃是“社会主义的旅馆主协会”这种组织的存在，有一个时期它提供了帝国主义中党代表的百分之七以上<sup>②</sup>。

随着年代的消逝，党日益具有一种有来世论装饰的慈善性组织的性质。政党的官员们在其职位上被授予的利益，是同更多的物质利益联系在一起的。在1913年，德国的社会主义政党和工会占有的不动产，就已接近于9千万马克。对他们来说，这就是他们长入社会主义真正的证据。因而当1914年的决定性时刻突然到来的时候，他们就不能牺牲这一切。

政治事件和社会经济环境的压力，助长了把马克思主义解释成为一种社会发展的“客观科学”这种现象的流行，只有那些为幻

---

① 在德国，每一个政党都有其自己的旅馆——LaKale，它充当着政治和社会生活的中心。

② 罗伯特·米凯尔斯的《关于党的现代民主制度的社会学，对集体生活的寡头政治趋势的研究》（修订第21版，莱比锡，1925年）一书，包含有关于德国社会民主党的这个方面的大量的有关材料，但这些材料却并没有证明米凯尔斯所由此引出的结论的正确性。

想和自私心蒙蔽了眼睛的人才不同意这种解释。在70年代中,书报检查官还对好战的阶级意识的措辞和分析,保持着一种防患的眼光。在80年代中,在俾斯麦的特别法<sup>①</sup>下,社会主义者由于选择了有节制的和科学的语言而安全地活动着(恩格斯关于在1885年或大约那个时候的欧洲的革命性骚动的预言,没有得到实现)。在90年代中,在废除了特别法以后,社会主义者拥有300万张选票的这种发展,在德国领导人中间引起了这样的感觉,即:与其说他们是“革命党”,还不如说他们是一个反对党。他们博取社会上的和精神上的尊敬的愿望,使得他们强调系统的学说的重要性。一种以真正的知识为根据和以有力的散文来表述的理论,能够是危险的吗?

德国运动在实践上和精神上的资产阶级化,不久就产生了理论上的果实。自然依稀可记得的马克思的革命立场,同他们的“门徒们”的生存活动之间所存在的矛盾,迫使后者去寻找某种方法,把这两者调合起来而又不需要过多地牺牲合法性和安全性。有两种方法可以使社会改良的实践同马克思主义的理论相符合。其中的一种,是由在那些自称为“正统派”马克思主义者的人的思想领导之下的官方党所采取的方法;另一种则是由那被称做“修正主义派”马克思主义者的伯恩施坦和其它人所采取的方法。在这两方之间爆发了一场具有国际规模的文字战争。

---

<sup>①</sup> 德国俾斯麦政府为镇压工人运动和社会主义运动,在1878年颁布了“反社会主义者特别法”,这个反动法令规定,禁止一切社会民主党组织和工人群众团体的活动,封闭社会主义报刊杂志,禁止出版社会主义书籍。在法令实施的12年中,解散了350个党组织,近900人被逐出国外,1500人被监禁,几百份报纸杂志和不定期的出版物被查封。1890年在群众的压力和工人运动迅速发展的形势下,德国政府被迫废除了这一反动法令——译者注。

## 第四章

# 正统派的谥圣

正统派马克思主义的理论建筑，是用引自马克思本人著作中的片言只语和命题所构成的。的确，考茨基、希法亭和其它人都否认他们的正统主义构成一种解释。在他们的心目中，这是对马克思学说的一个忠实的阐释。然而，在他们阐释的基本特征中，都存在一种明确的变化。马克思主义不再被认为在本质上是社会革命的理论 and 实践，而被认为是一种社会发展的科学了。官方的理论上的强调，包含有这样的意思，那就是：与其说马克思主义是一种创造历史的方法，还不如说是在历史已经被创造出来之后，理解它的一种方法。马克思主义被看作是某种中性的和超越于价值判断的东西，就像山坡决定冰河运动一样，马克思主义决定行动。在严格的意义上说来，它是客观的和科学的。它的威力不仅建立在权力上，而且建立在知识上。它力图通过把从《资本论》的劳动价值论中所得出的结论加以通俗化的办法，而不是通过强调《共产党宣言》——其中，对具有其独特的马克思主义的形式的劳动价

值论，甚至连提都没有提到——的革命哲学的办法，来证明其立场。

资本主义的继续稳定与扩张，连同德国社会民主党人所提出的关于用和平、进化的方法进行社会改革的纲领，使得社会主义的观念成为这样一种关于社会发展的客观科学，它不仅是有说服力的，而且还是从那些拥护法律和秩序的政党那里赢取改变信仰者的一个有效验的论点。依靠“在事物的组织体系内发生作用的过程”，渐渐地被解释成为资本主义发展到社会主义的“不可避免性”的神话般的语言。人的需要、进化和活动，这些被马克思当作他的出发点的东西，现在在理论上变成——按照严格的逻辑，而不是公开的承认——一种独立自主的社会主义机械学的多余的附加物。人是会死亡的；人所生活在其中的社会，也同样会灭亡。在前一种情况中，人类的努力只能适度地影响末日，在后一种情况，也是如此。正统派马克思主义者大声疾呼地反对马克思主义的这种解释，说是混淆了社会主义决定论同社会宿命论，然而，这却是从他们的下面这样一些理论中产生出来的，这些理论认为，阶级斗争是一种像地心吸力那样客观的事实，而社会革命则是像日月蚀那样地不可避免的。因而，对这种伪装的自然必然性，会导使“正统派”马克思主义者被描绘成“天文学的”社会主义这一事实，也就不足为奇了。

这时发生了一件令人惊愕的事情。理论家们说道：一个马克思主义者不再必须是一个社会主义者了。马克思主义是科学，而社会主义则是世界观。马克思主义是这样一种科学：它证明社会主义是一种将会到来的社会状态。对作为一种理想的社会主义的一切反对和忠诚，都同样地是无足轻重的。社会主义即将到来！假如你不欢迎它，它也无论如何要到来——或许稍为晚一些。在上述两种情况中，你的态度对事情都没有什么影响——或者影响不大。对马克思所作的这种纯客观主义解释，造成了这样一种使人

麻痹的理论。

下面是摘一个这样的正统派马克思主义者的一本主要著作的一段言论，它揭示了这种立场的影响。鲁道夫·希法亭在其重要著作《财政资本》一书的序言中写道：

“马克思主义的理论和它的实践，是不受价值判断约束的。因而，像在党内外所广泛流行的那样，把马克思主义和社会主义设想为本身就是同一的东西，这是错误的。因为从逻辑上来说，如果把马克思主义看作是一种科学体系而不管其历史意义，那么它就只是一种用马克思主义历史观的一般术语加以表达的、关于社会的运动规律的理论；马克思主义的经济学，特别适用于商品生产社会时期。但是洞察马克思主义的效力——包括洞察社会主义的必然性——却不是一件价值判断的事情，而且对实际行动的指示作用也同样不足道的。因为承认必然性是一回事情，而为这种必然性而努力则是另一回事情。完全可能有这样的事情：某一个人相信社会主义的最终胜利，但却竭力反对它”。（第10页，1910年版。重点是我加的）

的确，这是一种奇怪的革命理论。它能够解释过去和预言未来，但在现在却没有用处。从经验上来说，还没有什么东西可以把它同下面这种护神论区别开来：这种护神论拒绝在任何现在的事件中，领悟神的方法，阅读过去的全部特定历史，并除了最后审判的革命日以外，对未来不作任何预言。因此，这种牌号的“正统派”马克思主义，对那些欢迎社会主义的人来说，就变成一种慰藉的宗教，而对那些反对社会主义的人来说，则变成一种失望的学说。它不仅是德国社会民主党的意识形态，而且也是为德国党所统治的

第二国际的意识形态<sup>①</sup>。

直到 1895 年,官方理论家都力图求助于马克思的最亲密的合作者和文字上的遗嘱执行人弗里德里希·恩格斯,以证明他们自己的正确,正是恩格斯在马克思生时解释了他的中心学说,而在其死后编辑和出版了他的手稿。但是,恩格斯所毅然承担的这件事情,却不是通常的劳动。这两个人之间的确切的思想上的关系,还没有被人们恰当地记述下来。肯定地说,没有什么根据可以证明那自称的“正统派”所作的这样一个轻易的假定,即:马克思和恩格斯在他们的友谊刚开始时,在他们的学说和立场之间,就有一种完全的一致。无可争辩的事实是:他们是不同类型的思想家这一点使上述假设站不住脚。也没有任何更多的根据可以证明像马萨里克、安东尼奥、拉布里奥拉和蒙特尔福等评论家所说的那样,在马克思和恩格斯之间,有一个本质的区别。实际情况似乎是:恩格斯对马克思的学说,作了一种带有特征性的强调——然而,这是这样一种强调,它在官方的党的理论家手中,对于这种学说的发展具有着深远的后果。在恩格斯的《欧根·杜林对于科学所实现的变

<sup>①</sup> 考茨基同中派和右派的其它领导人的立场,都是暧昧的和时常相互矛盾的。这些矛盾,不仅在理论著作中,而且甚至在为革命的政治问题所写的小册子中,都流露了出来。例如,考茨基在《夺取政权的道路》一书中这样写道:“社会主义政党是一个革命党,但不是一个制造革命的政党。我们知道,我们的目的只有通过革命才能实现。我们也知道,正如我们的反对者很少有力量去防止革命那样,我们也很少有力量去制造这种革命,煽动革命,或者为革命准备道路,都不是我们的工作”(西蒙士英译本,第 50 页)。在以后,考茨基日益转向右派。马克思在对哥达纲领所作的批判中,曾经写道:“在资本主义社会和共产主义社会之间,有一个从一个社会转变为另一个社会的革命转变时期。同这个时期相适应的也有一个政治上的过渡时期,这个时期的国家只能是无产阶级的革命专政。”在 1922 年,考茨基写道:“在纯粹的资产阶级时代同纯粹的无产阶级民主地统治国家的时代之间,有一个从一个社会转变为另一个社会的转变时期。同这个时期相适应的,也有一个政治上的过渡时期,这个时期的政府一般地将采取联合政府的形式”(《无产阶级革命及其纲领》,第 196 页)。

革》一书(其中的一节是马克思写的)中,我们就已经看到:他不是从一种统一的方法出发,而是从一种一元论体系的观点出发,来对待形而上学、科学和伦理实践的争论问题的。然而,更其重要的是,在完成和出版《资本论》第2卷和第3卷的时候,恩格斯使下面这种观念得到了最终的流行,即:马克思的经济理论,构成一种以一般的科学理论为其例证的那类假定—推理体系,而不是革命批判方法的一种例证。恩格斯在这样做的时候,就没有能够发挥马克思的关于“商品拜物教”学说的重要社会逻辑的和实践的含意。恩格斯使自己致力于这样的解释工作,即:利润下降率的规律,怎样能够既同利润率是同样地不问资本的有机构成情况如何这一经验事实相符合,又同劳动力交换价值的定义相符合。

就我所知,恩格斯在任何地方都没有恰当地解释过在《资本论》第1卷第2版的跋中,马克思本人所写的这样一段话,即:政治经济学“只有在阶级斗争处于潜伏状态或只是在个别的现象上表现出来的时候,它还能够是科学”<sup>①</sup>。马克思没有把《资本论》设想成对客观的、自然的政治经济学体系的一个推理性阐释,而是看成一个自认为是客观的体系的批判的——社会学的和历史的——分析,这怎么强调也不过分。《资本论》的副标题就是《政治经济学批判》。而批判则要求有一个立场,有一种论旨。马克思的立场就是西欧的具有阶级意识的无产阶级的立场。他的论旨表明,一种政治经济学体系,从根本上说来,总是一种阶级的经济学。一种暗含的价值判断成为一种横坐标,经济学分析的方程式就是依据这种横坐标写成的。

恩格斯把马克思经济学学说,解释成一种已定的推理体系,这是一件相对地强调的事情。在决定性的时刻,它是由他的革命政

---

<sup>①</sup> 《马克思恩格斯全集》第23卷,第16页。

治直觉所控制着，并在其论历史唯物主义的重要信件所加以纠正了的。然而恩格斯毕竟是生活在伦敦的。于是，为了幻想中的政治上的必要性，第二国际的领导人就乐于像修正马克思学说那样地去修正他的学说。的确，在恩格斯还活着的时候，就已经看到他的著作受到删改和歪曲，以便使他显得似乎是支持党的路线的。修正他为马克思的《法兰西阶级斗争》一书所写的导言——恩格斯的最后的著作，便是这方面的一个例子。甚至对他在被说成似乎是一个“不惜以任何代价换取合法性的和平崇拜者”<sup>①</sup>时所提出的抗议，也被人们冷漠地置若罔闻了。

在哲学中，也发生了一种从马克思的自然主义的能动主义，到算作为辩证的、在实际上则是机械的简单化的唯物主义的相应变化。在这里，恩格斯自己的系统叙述，就有助于支持这样一种认识论：这种认识论，对马克思本人在关于费尔巴哈的评注和在《德意志意识形态》一书中所表述的观点来说，在侧重点上构成了一种明确的变化。马克思在上述这些著作中，忠于其黑格尔主义的传统，对那一切把人的感觉和思想看成是环境影响动物有机体的消极的自动的结果的机械唯物主义，发表了粉碎性的批判意见。他宣称所有一切以前的唯物主义的主要缺点是：一般地说不能解释自觉的活动，尤其是不能解释文化的选择性。费尔巴哈的爱的政治在政治上的消极被动主义，其根源之一，就在于，他认为感觉是严格的映象，知识的运载物，客观世界的复写报告。而对马克思来说，感觉却是各种形式的实践的感性活动。它们并不是知识，而是在行动中使自己得到完成的、知识的刺激物。它们不可能是任何别的东西。否则的话，社会的相互作用——如果没有这种相互作用，世

---

① 参阅恩格斯在1895年4月1日致卡尔·考茨基的信，《马克思恩格斯书信选集》，人民出版社1962年版，第536页——译者注。

界就不能得到改造——就会成为不可能的事情。假如人们不能够反作用于、并且改变他们的周围环境,那么,社会革命就不再能够被看作是人类活动的一种形式,而要被归结为具有某种理性的机械学和力学性质的意外事件了。但是,一切社会活动和变革,却都是以人们头脑中的观念为媒介的。因而,观念就不能够是消极的映象;它们必须是能动的工具。在其《费尔巴哈与德国古典哲学的终结》一书中,恩格斯为了捍卫辩证唯物主义的唯物主义基础,并没有充分地强调这个能动的实践因素在马克思主义认识论中的地位和重要性。他接受了费尔巴哈的浅薄的公式,依据这个公式,感觉是外部世界的映象和复写,而没有解释:如果观念只是一些反映,那么,它们又怎么可能有助于改造或革新事物。他不把感觉当作获得认识的重要线索,而把认识同感觉等同起来,并把真理定义为这些感觉同外部世界的符合。人类怎么能够避开他们感觉的魔术般的圆圈,他们怎么能够判定其感觉是否同外部世界相符合,以及他们甚至怎么能够知道存在着一个外部世界呢,根据这个假设,这些都变成神秘的东西。

不错,恩格斯确实企图用求助于实验和实践的办法,来揭开这个秘密。但是,既然他所看到的实验的结果是那又被当作直接认识的实例的感觉,那么,恩格斯就并没有比休谟——恩格斯用了“根据于实验的论证”来反对他——的现代信徒们,更加接近于非感觉主义关于真理和存在的轨范。而在马克思那里,求助于实验和实践都是合法的,因为作为黑格尔的《精神现象学》的一个亲密的学生,他已经抛弃对认识的直接信仰了。他认为,同形而上学唯物主义相对的德国古典哲学,其主要贡献就在于它强调了精神的能动性,马克思还纠正了它的唯心主义歪曲。

在1892年,恩格斯在《社会主义从空想到科学的发展》一书的英文版序言中,回到了马克思这一边;在那里,他采取了一种明确

的经验主义者的观点，而他的早先的感觉论，则已经在实际上被抛弃了。但是，正统派的德国社会主义者却既不根据马克思，又不根据恩格斯的最终结论，来建立他们的认识论。他们把那为恩格斯在以后所抛弃了的相对的侧重点，僵化成一种系统的教条。他们的引证从来也不是引自恩格斯的最后的著作的。德国社会主义者的唯物主义，不是辩证唯物主义，而是感觉主义者的和机械的、忘却了实践的唯物主义。

所以，社会民主党的经济学和哲学，和它的政治完全成为一体，只有革命的词句还作为新的综合中的一种拍来品而仍然被保留着，这是那个当马克思的思想还是行动原则的英雄时代的一个回声。

## 第五章

# 修正主义者的注释

在19世纪末、本世纪初时欧洲的经济情况，连同马克思主义的特有的“科学性”，这两者使社会民主党成为一个其策略同其原则没有任何关系的、自由主义改良集团。但是，这并不妨碍运动的思想领导人去高喊马克思早期的革命词句。一方面是组织的使人厌倦的阶级合作活动，另一方面，则是其节日的大会讲演人的高傲的革命声调，正是这种两重性，给了伯恩施坦——他是恩格斯的学生和考茨基的老师——以巨大的机会。使其同志们大感羞耻的是，伯恩施坦在其《社会主义的前提和社会民主党的任务》一书——所有一切以后的修正主义的《资本论》——中宣称道：社会民主党应当“有勇气把它自己从一种在事实上早已过时了的词句学中解放出来，并乐于表明今天它在实质上已经是：一个民主的社会主义的改良政党”<sup>①</sup>（最新版本，第230页）。伯恩施坦并没有反对社会民主

---

<sup>①</sup> “但是，在今天，社会民主党除了是一个用民主的和经济的改良手段，去争取社

党的实践；然而，他却一心一意要证明，那种实践在逻辑上和理论上的对应物，是明显地同马克思主义者所宣布的理论相矛盾的。正是那种证明社会民主党在实际上所作的事情的努力，使得伯恩斯坦说出他那句著名的话来：“在我看来，一般所说社会主义的最终目的的那种东西是微不足道的，运动就是一切”。在他的殖民地政策和土地纲领中，在他的同自由主义政党的政治合作和它的工会活动中，都表现了社会主义运动的真正的哲学。为什么不把那种哲学明白地说出来呢？吹牛夸大仅仅是空谈。

于是伯恩斯坦使用康德去反对这种空谈(Kant wider cant<sup>②</sup>)。双关语是伯恩斯坦的)。

正是在伯恩斯坦的新康德主义和那些使康德的伦理的和政治的学说得以复活的条件中，人们看到了马克思主义修正主义的理论源泉。“正统派”带着特有的近视，把其绝大部分反对意见局限于：剧烈地批判伯恩斯坦在经济学方面对马克思的背离。伯恩斯坦曾经对马克思的某些分析的精确性，提出过挑战，而“科学的”社会

---

会的社会主义改造的政党以外，难道还是任何别的东西吗？……倍倍尔……曾经最猛烈地反对过这样一种观念，即：认为社会民主党赞成暴力政策，而党的一切机关都以热烈的掌声接受了这些演说；在任何地方都不曾对它们提出过反对意见。考茨基在其《土地问题》一书中，发挥了社会民主党土地政策的原则，它代表着一种贯串始终的彻底民主的改良制度。在勃兰登堡通过的《公社纲领》，是一个民主的改良纲领。在帝国议会里，党拥护那仲裁商业争议的法庭的强制建立及其权力的扩张，这些法庭是为促进工业和平而建立的一些机构。它们的代表的演说都散发着改良的气息。在根据克拉拉·蔡特金的说法，最终地完成了‘同伯恩斯坦告别’的同一个斯图加特，在大会的不久之后，社会民主党就为了市政选举而同资产阶级民主派结成了联盟。胡尔德姆伯格的其它城市，也仿效他们的榜样。在工会运动中，一个工会接着一个工会地相继建立了失业基金，这在实际上意味着抛弃纯粹的战斗的工会的作用，并声明赞成市劳动局平等地欢迎雇主和受雇人。在各大城市——汉堡、爱堡菲尔特——社会主义者和工会已经开办合作商店。到处都是争取改良的活动，争取社会进步的活动，争取民主的活动”(同上引，第231—232页)。

② 康德反对空谈——译者注。

主义者则不顾这些分析没有论及准确的量的相互关系或特定的时间系数这一事实,把它们看作是在任何时候都有效的严格的预言,这些分析就是:中间阶级的消失,商业循环的日益增长的剧烈性和它的必然结果,群众贫困的比例和性质。然而,事实上伯恩斯坦的经济观点都是内在批判的一种形式。如果酌量到时间的因素,金融资本主义的发展和新的工业的兴起,那么他所引证的这些“麻烦的”事实,是全都能够马克思主义立场的框框内,给予适当的解释的。但是,伯恩斯坦的伦理学的康德主义,却在其论述中引进了不可调和的因素。因为由此所得出的结论是,就原则而论,社会民主党所宣称要做的事情,仅属一种便宜得策之举。

在伯恩斯坦原先的著作中语调缓和的康德主义声调,在他以后出版的著作中变得日益强烈起来,其中他的《科学的社会主义有多大的可能》一书(1901年)是有代表性的。作为一种科学的社会主义,以对社会主义运动的理解作为其目的。它给我们以关于那种运动的原因和条件的知识。但是,它永远也不能证明那种运动的正确,因为在他的核心中,有社会主义者的主张、要求、努力。正是这些观念性的动机,告诉我们情况应当是什么样——它给运动以力量——,而不是关于现状的知识。在事实上,在科学的理论同伦理的实践之间,总是可能存在有冲突的。不仅“现状”可能同“应当是什么样”相对立,而且一个“应当”也可能同另一个“应当”相对立。为了解决这些冲突,就需要有一种关于正确和合理的东西的客观的伦理学说。伯恩斯坦认为,这样一种客观的理论,必定必然地远避自然主义,并含有某种形式的康德主义哲学。那就是在他的关于社会民主党是过于自然主义了这种经常重复的谴责后面,所存在的东西。有了这样一种伦理学说,社会主义运动在现在就能够谈论一个人对全人类的“伦理上的责任”了,现在就能够把它的隐藏在像 *Aus bent ung* (剥削, bent, 原来的意思是掠夺物) 这样一

些字中的、“天然权利”的学说显得明确了。F·A·朗格和霍尔曼·柯亨，以及像那托普、斯泰乌定格尔和伏伦特尔茶那些把社会主义当作一种伦理学和宗教来加以发挥的其它的新康德主义者的著作，使伯恩斯坦加强了他的观点。当伯恩斯坦说：“社会民主党需要有一个康德”的时候，这是由于他对伦理学的兴趣，而不是由于他对批判方法的兴趣。

非常明显，一种客观的、非阶级的伦理学，会为零零碎碎的社会改良提供一个美丽的前提。无产阶级作为社会伦理学的旗手，能够系统地表述那把它的阶级敌人当作更广泛的社会整体的组成部分包括在内的、各种要求和意见。它能够宣称正在把各部分统合成为整体，而不是分离主义者；在时机需要的时候，它能够声称自己的特征是基督教的、法国启蒙运动先知的应验。斗争不是为了一个阶级的权利，而是为了共同的权利而进行的。在社会中，伦理上的自我意识的发展是逐渐的。因而，社会民主党的方法必须是进化的。而阶级暴力则包含有对作为人类的其他阶级的基本权利的否定。因而社会民主党必须是温和的。爱好暴力和无产阶级专政的词句的人，可以成为布朗基和巴枯宁的信徒，而不是马克思的信徒。阶级专政所意味着的，不是社会的进步，而是重新回到野蛮主义。拉萨尔的人民国家（他从黑格尔那里得到其国家观——这是一个为马克思在其《哥达纲领批判》中加以痛责的概念）在讨论中，特别在伯恩斯坦对工人祖国的保卫中，再次作为一种基调而重新出现。

在《共产党宣言》中，马克思曾经写道：“无产阶级没有祖国”，其意思是说，国家不是归工人所有，而是归地主和工业主所有的，而无产阶级的任务则在于从他们手中夺取它。然而，伯恩斯坦却把这句话的意思理解成：工人没有国籍，工人只是无国籍者国际的一个成员。他提出异议说，由于工人作为一个公民而被授以选举

权，马克思的这个说法就不再是正确的了。他的作为一个公民的责任，他的对国家的责任，是同他作为一个特定阶级的成员的责任，有所不同的。这样，就开始把阶级和国家，阶级和公众，阶级和人民这些概念之间的界线弄得模糊不清。这种模糊不清在以后证明对国际工人阶级的事业是非常地致命的。经济上的阶级被看成是在国家的属类范围内的一个种族。既然工人在其是经济上的一个阶级的成员以前，就已经是国家的成员，那么，他的作为一个公民的责任就高于其阶级利益。当然，作为一个公民，他就有为成立一个“人民的国家”而进行鼓动的自由。而且，的确，正是由于强烈地意识到他们作为国家的公民的责任，那个曾经差一点就把伯恩施坦及其信徒当作异端者而从其队伍里驱逐出去的德国社会民主党，才在1914年为了在实在的祖国中保卫潜在的人民国家，而投票赞成战争预算的。这并不是对伯恩施坦的投降，而是党的改良主义的过去在逻辑上的完成。当威廉二世在其在柏林王宫的阳台上宣布说：“我不知道有更多的政党；我仍然只知道有德国”的时候，社会民主党人和所有一切其它的政党，都报之以掌声。不久以后，党和工会的理论家就已在刻苦地写作那为伯恩施坦本人（在部分干部的会议上，他曾因赞成战争公债而遭到反对）所勇敢地加以反对的辩护论了。有下面这一段带有代表性的章节，它以十足的坦率奏出了这新的调子：

“群众们知道并且感觉到民族及其有组织的表现——国家——的命运，也就是他们的命运。他们感觉到他们自己因为参与在国家领导之下的社会的生活，从而在经济上、政治上和文化上是对国家负有义务的。他们的经济福利和未来取决于那为了发展便需有行动的自由国民经济状况。工会只有在商业和交换处于充分繁荣的状态之下，才能成功地磋商劳

动和工资的条件。在这方面，工人群众是关心国民经济的命运和国家社会的政治上的确认的。那就是他们会在击退那些来自外部威胁的危险的斗争中，感到要有同其它人的这样一种内部的团结一致的原因”(A·温宁：《战争与工人国际》，载于西曼和莱琴编：《新德国的劳工界》，1915年，第37页)。

修正主义者在他们那个时代都是非常地首尾一贯的——和诚实的。在谴责“正统派”做的是一回事（总是同修正主义者一起），而说的却是另一回事（总是反对修正主义者）的时候，他们是有道理的。在党内所发生的反对他们的叫嚣，乃是思想混乱、同样也是良心不安的一种表现。中央委员会的一个委员奥尔，写了一封不公开的信给伯恩斯坦说：“我亲爱的爱德华，人们是这样做的，但他们却没有这样说”<sup>①</sup>。伯恩斯坦除了把教条称作为教条外，在任何的重要方面，伯恩斯坦同他的党并没有什么分歧。正是那个领导了反对伯恩斯坦的理论攻击的考茨基本人，在伯恩斯坦的80周年纪念时承认说：“自从1880年以来，在政党的事务中，我们就已经是暹罗孪生子了。有时甚至在暹罗孪生子之间也会发生争论。而且我们还常常作得更多。但是，甚至在那些时刻，你也不能只谈到一个而不提另一个”<sup>②</sup>。考茨基在大体上是正确的，这是毫无疑问的。他和伯恩斯坦是马克思主义修正主义的两个暹罗孪生子，他们之间的差别只是在于他们为改良主义的实践找到恰当的理论表现的手法有所不同罢了。

伯恩斯坦，作为启蒙常识的一个阐释者，他认为他的社会主义同伴们的思想混乱，是由于他们假装应用辩证法的缘故。在他自

<sup>①</sup> K.柯尔施所摘引，《斗争前线》，1930年1月11日。

<sup>②</sup> 《斗争》，1930年，第15页。

己的思维中，他复旧到了法国革命的思想家——他对这些思想家经常表示巨大的敬仰——的锐利而独特的两分法中去。只有根据伯恩施坦的方法论上的出发点，即那个由于接受了社会进化论和信仰人的可臻于至善而趋于成熟的、18世纪的理性主义以及它的“理性的恐怖”，才能对伯恩施坦的结论，作出最好的评价。在马克思的“正统派”信徒那一方，对马克思的方法的鉴赏竟是这样的生硬，以致在同伯恩施坦争论时，他们只是围绕着他的特定的结论，时常是围绕着这些结论的措辞，而不是针对他的浅薄的理性主义，大发雷霆<sup>①</sup>。

伯恩施坦的巨大的优点在于其思想上的诚实性。他按照马克思和恩格斯在清醒的年代里所给他的印象——爱好和平的，善于分析的，献身于社会改革事业，对革命的青年时代怀着激动的追念的戴单眼镜的学者——来解释他们。以伯恩施坦为其文字上的首领的那个运动，在1918年以前，代表了欧洲社会主义力量阵线中最强有力的趋势。它是作为一种社会改良的自由主义哲学的马克思主义。

---

① 在1929年初夏同我的一次谈话中，伯恩施坦(那时他已经79岁)高兴地承认说，他是——用他自己的话来说，——“一个方法论上的反动派”。“我仍然是一个18世纪的理性主义者”，他说道，“而且完全没有为此而感到羞耻。我相信，在本质上，他们的观点既是有效的，又是富有成果的”。在谈话快要结束，当我问他：他是否认为这个方法就是马克思的方法时，他放低了他的声音，并且用秘密的声调、好像怕被别人听去了似地说：“布尔什维克在把马克思说成是他们自己的人的时候，并不是不正确的，你知道吗？在马克思本人身上，就有强烈的布尔什维克的特色！”

## 第六章

# 工团主义者的异端

对官方马克思主义正统派的最早的批判性反映，出现在法国。在这里，仍然盛行着布朗基、蒲鲁东、巴枯宁的传统。在19世纪与20世纪之交，这些传统还由于存在着下面这样一个社会主义政党而得到了加强：这个党的左翼同样具有着那为德国党所具有的、革命的词句和改良主义的行为之间的分裂的灵魂，而其右翼则定期地为资产阶级的联合政府提供部长人选。政府的共和形式，一个领导过反对教权主义斗争的资产阶级激进阶层的存在，法国革命的民主政治的意识形态和1848年小资产阶级社会主义的残余影响，所有这些，在许多社会主义者的心目中，掩蔽了存在于无产阶级政党和所有一切其它政党之间的基本的实际的区别。

然而，在经济战线上进行有斗争的工会，却被迫而不得不使阶级斗争的主要问题明确起来。他们力图把他们自己从那种同非无产阶级分子的混合体中解放出来，并创造一个纯粹的无产阶级社会主义运动，工团主义就正是那个运动的理论和实践。由于他们

非常怕议会主义的危险，他们就把他们自己局限于组织那种产生于有阶级意识的工会的自发斗争中的、直接的经济行动。一切政治活动都在被摒斥之列。权力是靠总罢工的简单武器来获得的。作为原则上的反理智主义者，他们既反对社会主义政党的职业革命家的领导，又反对来自外面的政治和理论指导的整个概念，他们没有发展什么系统的理论。他们在防御性的和进攻性的罢工的经验实践中，寻找统一。然而，在不久以后，他们就已经非正式地接受了一个反对理智主义的知识分子集团对他们立场所作的系统阐述了。在这个集团中，索烈尔、拉加德尔和贝鲁特尔（他也是一个重要的官员）是最著名的人物。正是索烈尔，一个“老牌”马克思主义者，企图为这个运动奠定下理论基础。

假如伯恩施坦是由于接受了社会主义政党的实际政纲而导致对马克思主义进行修正的话，那么，索烈尔却是由于单调地拒绝那种政纲而起来修正马克思主义的。甚至在伯恩施坦的批判哄传于国外之前，索烈尔就已决心“用马克思主义自己的方法去修正马克思主义”<sup>①</sup>了，这项工作，在德雷福斯案件的过程中，曾暂时地中断过，但在19世纪与20世纪之交，索烈尔又因法国的政治机会主义的重振旗鼓，而热烈地重新献身于其中。

关于索烈尔及其信徒们同马克思的关系，被人们悲哀地误解了。关于工团主义在其根源、意向和实践上都是公然地反对马克思主义的，这种流行的印象（这是由马克思的“正统派”的解释者所加以散布的）是没有根据的。与其说工团主义反对马克思，倒不如说它反对那些以马克思的名义所作的事情。许多年以来，索烈尔与安东尼奥、拉布里奥拉在马克思主义者中间，就共享着作为哲学领袖的声誉。然而，由于一方面对法国的过度的议会附属主义

---

<sup>①</sup> 《一个无产阶级理论的材料》，第253页。

厌恶恐惧,另方面对德国工会的改良主义浪潮厌恶恐惧,索烈尔把饶勒斯的和平主义幻想,同考茨基的没有生气的、暧昧的公式看作是同样地同马克思主义的意思格格不入的东西,而一并地加以摒弃了。他特别攻击那种为一切西欧社会民主党的领导人——除了俄国人以外——所死抱住不放的非暴力拜物教。他说,马克思主义是阶级斗争的理论和实践。既然在工团主义运动之外,阶级斗争的原则在实际上已经被抛弃了,那么就只有革命的工团主义才能被认为是马克思主义的真正的继承人。当然,在索烈尔的全部著作中,也还散布有少量的对马克思主义理论的批评;但是,在任何地方,当索烈尔谈到马克思主义的解体的时候,他都是明显地指的官方马克思主义的改良主义实践及其辩论文件。关于马克思本人,索烈尔在他的最重要著作中写道:“除了被发现存在于马克思的观点,同革命的工团主义在今天慢慢地和煞费苦心建立起来的、并经常严格地保持着的罢工策略的学说之间的惊人的一致之外,也许没有更好的证据能够证明马克思的天才了”<sup>①</sup>。当索烈尔攻击右的方面的议会雄辩家和国家社会主义者,以及左的方面的无政府主义者集团和他们对权威原则的否定的时候,他能够正当地声称他同马克思有某种连续性;但是,他非常公开地无视马克思对巴枯宁主义者和蒲鲁东主义者“不要政治”的口号所作的连续批判,却是接近于离奇古怪的事情。索烈尔声称,既然后者是一些无政府主义者,那么,适用于反对他们的东西,就不能也适用于像他本人那样的谴责他们的人。

就此而论,甚至更为有趣的乃是:索烈尔在其对阶级斗争的实际的强调中,所宣扬的在文化上打破旧风气的意见,这一种只有在俄国革命之后才被国际工人运动采纳的意见。资产阶级和无产阶

<sup>①</sup> 《论暴力》,霍尔姆英译本,第153页。

级之间在经济上和政治上的冲突，在同时也是文化上的冲突。在决死的战斗中布阵以待的，乃是两种其基本价值不能由诉请客观的社会责任来公断的文化。据此，甚至在这些相冲突的要求，可以被无偏见地看作是局部利益的情况下，也不存在什么有意义的共同利益。索烈尔提醒那些置身于战斗之外以便使自己目光更远大的人们说：只有“在一个其所有各部分都是紧密地联结着并对彼此负责的社会中”，责任才有其意义。

索烈尔并不满足于强调革命情绪的工具性效用。他还进而按照柏格森主义的模式，发展了一种关于情绪的“逻辑”。索烈尔的这种反对理智主义的倾向，不仅在第三共和国的天主教沙龙中博得大声的喝采，而且使他不久就失掉了工团主义的广大信徒的支持。而这种倾向正是为了所想象的他们的利益而苦心形成的。在索烈尔关于“神话”的理论中，可以找到其非理论性主义的经典表述。对于索烈尔来说，神话就是把人们驱向伟大的社会行动中去的任何一般观念、信仰或幻想：

“那些参加一个伟大的社会运动的人，往往把他们的行将到来的行动描绘成一场他们的事业就要取得胜利的战斗。……我提议把这些解释——关于它的知识，对历史学家来说是非常重要的——称做为‘神话’……工团主义者的‘总罢工’和马克思的‘大变动的革命’，就是这样的神话”（同上引，第22页）。

但是，怎样理解这些神话呢？通过谨慎的分析？通过把所描述的东西同所预言的东西区别开来？通过把行动所可能具有的结果同人们所期望的结果分解开来？禁止直觉！神话并不是某种经过分析之后仍能存在的东西。甚至谁试图分析它，就已显出他缺少智

慧。“必须把它当作一个整体，当做一种历史的力量来看待”。这岂不等于把总罢工的神话描写成乌托邦吗？不，乌托邦的解释是有错误的抽象的三位一体中的第三个组成部分，这个三位一体的另外两个部分是社会主义的诺言和无政府主义的不妥协性。乌托邦是同那些能够加以讨论和拒绝的观念一起发生作用的；然而，神话却是一种只能加以扮演的情绪。正是基于这种柏格森主义基调的幻想，才诱使社会主义运动拿它的生命去作赌注。

借助于纯粹的智力上的粗暴行动，把马克思从社会活动的理论家变成它的诗人；把他的合理的分析转化成罗曼谛克的见识；把他的解释生产过程的努力说成是创造的奥秘以间接证实。

“思维的任何努力，知识的任何进步，任何合理的归纳都不能驱散那包围着社会主义的奥秘，而且正是由于马克思的哲学完全承认社会主义的这种特点，它才获得了充当社会主义探索的起点的权利”（同上引，第164页）。

对于体现在总罢工中的暴力所作的这种赞美，在议会会谈的浓雾的气压下，乃是一股澄清的力量。它使“不惜一切代价的合法主义者”害羞了，并迫使他们公开地承认他们已经秘密地对自己承认了的那些事情。这就是：他们希望建立一个新的政府，而不是要创造一个新的国家。但是除了宣称把国家置若罔闻之外，工团主义者自己并没有提供什么能够摧毁旧国家的特定的方法。被它当作一种策略上的万灵妙药而提出来的总罢工，乃是一个非常抽象的概念。总罢工被看成是一种能够随心所欲地加以运用的技术武器，而不是被看成产生于具体的历史形势之下的所控制的政治——经济的反应。它被当作是一种单纯的经济行动，而不是被当作政治革命进程的一个阶段。工团主义者没有意识到：总罢工其本身

永远也不可能创造出一种革命的形势；相反地，它的效果倒是取决于它本身是不是在一种革命的形势之下产生出来的。作为没有辩证地进行思考的又一次报应，他们被驱入到一种在实际上同那些为他们所反对的正统派马克思主义者没有什么区别的立场上去。他们的目的并没有同他们的手段相联结起来。

直到 1914 年为止，工团主义运动的积极成就，在于使法国的工会运动不受议会改良主义的影响。但是，像美国的世界产业工人联合会那样，他们不是建立一个革命的政党，而是宣传“不要党”的口号；他们不是依靠他的革命忠心的高度热情去医治他们的“龌龊的政治”的疾病，而只是把“不要政治”的口号当作防护物；他们不是把工会对所有一切政党而言的正当的组织上的独立性，同不可避免地接受一种政治哲学区别开来，而是在 1907 年的倭明斯宪章中，把这些东西混成了一团，因而在他们的心目中，组织上的独立性，就意味着政治上的独立性。但是，在实际上，它却并不意味着这类东西。经济斗争总是一种政治斗争。甚至在战前，下面这一点就已经很明确了，这就是：由于工团主义者的理论和纲领拒不承认在政治战线上对国家进行斗争的必要性，因而是不能消灭国家的存在的。而在战争过程中，当国家在美国粉碎了工团主义者的联盟，而在法国则腐蚀了工团主义运动的时候，关于“存在就是被感知”的格言，在政治上并不比在哲学上更为有效的这个事实，就得到了一种卓越的证实。

工团主义者的哲学具有一种双重的动力。在政治上说来，它力图将一场为了些微的改良而进行的持久战，变成一场为了社会革命而进行的直接行政的战役。它是对社会主义政党的复杂成分的一种抗议，它们的许多领导人都是些热衷于政治的积极分子，贫穷的职业革命家，有辩才的店主，以及处于无业游民边缘的人物。只要指出总罢工是一种严重的、或许是一种流血的事业，你就会把

所有那些“拥有为无产阶级而思维的职业”的知识分子一扫而光。从理论上说来，由于它认为不论有多少科学资料在手头，未来总是不可预测的，它就把注意力集中于在行动上作某种孤注一掷的事情的必要性。通常采用的柏格森主义的立场被用来否认分析能够恰当地表现存在、特别是其动态的方面这个事实。变化只有在感觉中才能加以把握；而感觉则只有在行动中才能表现出来。思想是行动的结果并从所记录的成功中获得其效用的标准。任何使你达到你所要去的地方的思维，都是有效的。但是，既然“你所要去的地方”，是一种不容描述的感觉，那么，“究竟你是否已经达到你所要去的地方”的问题，就只能是一个在行动之后，从而也只能是由另一种感觉来加以决定的问题。这样，整个立场就伸展成为詹姆士的实用主义的一种有缺陷的变种<sup>①</sup>。

工团主义运动是一个处于胚胎状态的革命政策。因为它没有觉察到它本身是什么东西，它就瓦解了，而其革命的精力和热诚则被消耗殆尽。工团主义者至多只能够恐吓国家，而不能征服国家。一个批评家把工团主义者的特征恰当地描写为：“狂怒地同时奔向一切方向的革命的无头脑的骑士”。

---

<sup>①</sup> 始终贯穿在索烈尔的《实用主义的用处》一书中。

## 第七章

# 列宁：回到马克思 并向前推进

甚至在索烈尔精心琢磨其工团主义哲学之前，一股反对官方社会民主党改良主义的潮流，就已经在另一个地方使人们感觉到它了，在德国，这股潮流是以罗莎·卢森堡为代表的，在俄国，则是以乌里扬诺夫——列宁为代表的。它没有受到反理智主义的蛊惑宣传的影响，而又对广大群众中革命情绪的每一个表现，保持着充分的敏感性。它对马克思所作的解释，像它不同于伯恩施坦的解释那样地不同于索烈尔的解释。它谴责工团主义者忽略了每一次阶级斗争都是一场政治斗争的事实，谴责他们拒绝运用议会活动为革命服务，并谴责他们对暴力的拜物教。它又更加严厉地批判了社会主义政党的苟安的议会主义，批判了他们的认为每一次议会辩论都是一场阶级斗争的天真想法以及他们对非暴力的拜物教。

早在1901年，列宁就已经采取了反对俄国的经济主义的变种

——表面上的马克思主义——的立场，它宣称，必须听任日常的经济斗争同时产生出它自己的政治活动和政治领导来。作为“尾巴主义者”<sup>①</sup>，他们宣称，如果赋予政治意识形态以任何指导群众运动的力量，那便不符合历史唯物主义的理论。一个国家的政治意识不可能比它的经济发展更为成熟。为了反驳对革命思想的这种低估，列宁写道：

“他们不懂得，思想家所以配成为思想家，就是因为他走在自发运动的前面，为它指出真正的道路，能够比其它一切人更先解决运动的‘物质因素’自发地遇到的一切理论的、政治的和策略的问题。……必须批判地对待它(运动)，指出它的危险和缺点，并立志要把自发性提高到自觉性。说思想家们不能使运动脱离那由环境和因素的相互作用而决定的道路，这就是忘记一个起码的真理：自觉性是参加这种相互作用和这种决定的”(《同经济主义的拥护者商榷》，《全集》，英译本第4卷，第67页)<sup>②</sup>。

在1905年的俄国革命的经验之后，罗莎·卢森堡用一种相同的心情，但远非那样明确地，在其《群众罢工、党和工会》一书中写道：

“……社会民主党的任务不仅在于为这些罢工做好技术上的准备与指导，而且，首先在于对整个运动的政治指导。社会民主党是无产阶级的最有觉悟的，最有阶级意识的先锋队。

① “尾巴主义者”就是那些认为政治斗争是经济发展的一个自动的反应，认为一个政党应该跟随、而不是领导群众的人。

② 中译本参看《列宁全集》第5卷，人民出版社1959年版，第283页——译者注。

他不能够而且不应该奉信宿命主义而束手等待‘革命形势’的出现——直等到天上会降下那自发的人民运动来。相反地，在这个场合，正如在其他一切场合一样，它必须保持其走在事物发展的前面的地位，并竭力促进这种发展”。

列宁和卢森堡所呼吁的觉悟，并不是神秘的直觉，而是科学的认识，但是，科学的认识并不只是对经济世界中客观趋势的一份没有偏见的报告，而是由于这种认识而获得的对政治活动的可能性的一种批判的估计。工团主义者牺牲了深思熟虑而把它捧到天上的自发性是不够的。除非有一种好战的意识形态或理论在指导着那个自发的意志，否则的话，它的精力就会在零星的和无效的罢工战术中消耗掉。而对劳工运动的适当的领导，就包含有一个职业革命家的特殊的阶级——它是那个运动的一个组成部分，但在职能上又有所区别——的存在，以便使所产生的任何自发性变得更有效果。马克思就是这样一个职业革命家。那些力图成为正统派的人们，期望着经济发展的进程会自动地导致社会主义，这显然是件荒唐透顶的事情。经济发展的进程只能通过自己内在的运动产生社会主义的先决条件，权力既不是由上帝，也不是由经济的进程所赋予的。必须夺取它。当马克思谈到共产主义是“社会的必然性”的结果时，他所说的乃是整个社会进程的合成结果，其中的一个要素是客观的经济条件的发展，而另一个要素则是对一个革命的阶级意志的要求。一个职业革命家的政党的任务，就在于调节这两个相互作用着的因素，既作为革命的阶级斗争的先锋队，又作为它的总参谋部。阶级斗争并不是经济发展速度的一个简单的、表示原因的功能。那会意味着宿命论。列宁强调说，经济力量同革命组织，并不是像机械的原因与结果那样地彼此联系着的，不，它们是一个辩证的整体中的两个独立的因素，而一个辩证的整体

则是不断地发展着的，它的各个部分也是彼此相互作用着的。轻视革命观念——它根据事物过去的状态，以及作为自觉地行使意志力的生物的我们的现状，从现在的行动中，预见到事物的将来的方向——的效能，就是堕落成为资产阶级意识形态的牺牲品<sup>①</sup>。它概括了所有一切随俗浮沉、妥协和反复无常的远非马克思主义的政策，对于这些政策，马克思曾同它们进行战斗到底。

原始的经济主义没有考虑过工人阶级运动的真正的最终目标。因而它把手段与目的混淆了起来。在这样做的时候，它对革命的阶级斗争采取了像修正主义者一样的消极态度。从理论上说来，左的无政府——工团主义者和右的改良主义——社会主义者是携起手来的。“值得指望的那种斗争就是可能的斗争，而可能的斗争就是现在正在进行着的斗争”，经济主义的机关报《工人思想报》所写的这些话，在言论上同“合法”马克思主义者——修正主义的俄国变种——的话是十分地相似的。

正是罗莎·卢森堡，从辩证的马克思主义的立场出发，对修正主义发出历史上值得纪念的攻击。这种攻击同时也是对官方的学说上的正统派的一个含蓄的控诉。她在其著名的小册子：《社会改良还是社会革命》一书中，一开始就指出，伯恩斯坦拒绝认真对待社会主义运动的公认目的有那么一点道理。“正统派”究竟是怎样设想那个目的的呢？一般地说来像一种其组织结构模模糊糊的经济集体主义，连同由那些作出这种描述的人的个人幻想所添加的各种各样的特点。的确，在这种乌托邦的结构同日常的阶级斗争的迫切性之间，又究竟能够有什么有机的联系呢！所以当伯恩斯坦说最终目的是没有的，运动就是一切的时候，也就不足为奇了。麻烦在于，伯恩斯坦和那些反对他的人，在关于无产阶级运动的最终目

<sup>①</sup> 《怎么办》，《全集》第4卷，第121页。

的的问题上，共有着同样错误的前提。那个最终目的并不是一个社会主义的共同体组织（有关它的各种问题，只有在其产生时才能加以明智的处理），而是夺取政治权力。卢森堡像列宁一样，认为只有社会主义的前提条件，才是由资本主义生产过程所自动地产生出来的。然而，对于权力的能动的夺取——在一个革命的危机中，它将使工人阶级掌握政权——却主要地取决于政治智慧、意志和组织。在由资本主义到社会主义的过渡时期内进行着统治的、工人阶级的革命专政，只有这才能是运动的现实主义的最终目的。这才是一个同在日常的斗争中所运用的手段有着有机联系的目的。目的必须在所使用的手段的选择和特性中得到承认。而且不再可能有关于手段的严重争论；它们不可能是那种阻碍目的的实现的东西<sup>①</sup>。

从强调社会的未来状态，到强调为夺取政权而进行当前的斗争，这种转变的后果是令人难忘和意义深远的。它一举而从那些相信补偿政治的人的脚底下铲除了根子。正如一个改良主义者所宣称的那样，有这样的社会民主党代表，他们曾经乐意“投票赞成大炮的拨款，来换取人民的选举权”。而假如把运动的目的看成是作为经济发展的一个固有的方面的社会主义，那么，对于这一替换，在原则上就不能有所异议。无论凯塞尔的陆军有多少大炮，无论现存的国家有多么强大，它总归不可能作任何事情来阻止事件的不可避免的发展。为什么这同一个逻辑没有妨碍争取选举改革的要求，这是一件不可思议的事情。但是，如果不是社会主义的模糊不清的目的，而是代之以夺取政权和无产阶级专政，那么，这种

<sup>①</sup> 手段和目的的有机统一，是辩证唯物主义的一个组成部分。对于它们之间的关系所作的适当的——当然是为一种唯心主义的本体论所歪曲了的——分析，已经由黑格尔作出了（《百科全书》，第212节；《逻辑学》，拉松版，第2卷，第344页），除了普列汉诺夫、列宁和他们的一派以外，社会民主党的理论家全都把黑格尔置若罔闻。

双方在大肆讨价还价后互相让步的策略的自杀性质就不再是什么不可思议的事情了。假如国家必须加以夺取,那么,从加强国家来开始这种夺取,就是纯粹的精神错乱。

卢森堡和列宁所猛烈攻击的官方社会民主党的进退维谷的逻辑,是很清楚的。假如实际的改良就是运动的一切和全部目的,那就必然会妨碍强调那被看作是夺取政治权力的最终目的。在这样的强调不是被当作某种有诗意的神话的时候,它就变成对当前的特定任务的一种不适当的妨碍。一个人不能把为争取每个小时增加二美分工资或星期六有半个假日的斗争与为夺取政治权力而进行的斗争有意义地联系起来。当伯恩斯坦说他给予德国社会民主党以改良主义实践以理论上的表现时,他是正确的。在另一方面,假如运动的目的是夺取政治权力,改良就应被看作是阶级斗争的副产物。因而,当前的要求就不是根据纲领而提出来的——这是美国马克思主义者中间最大的正统派分子丹尼尔·德莱昂的错误之一——而是被当作政治煽动的跳板。这样的话,如果把它用于加剧阶级斗争,就没有任何问题会是过于微小的。但是,每一场阶级斗争都必须被看作是一场潜在的政治斗争。它的锋芒不只是指向改善广大群众的状况的——这是足够重要的——而且是指向从统治阶级的手中夺取对国家的控制的。

可以说,卢森堡和列宁的著作标志着马克思主义的革新的开始<sup>①</sup>对于马克思和恩格斯的原文,应当根据它们背后的原有精神来加以解释的。在不惜代价地拒绝成为“正统派”的时候,卢森堡和列宁声称,他们比起那些把他们诅咒为异端的、躺在公式上面的

---

<sup>①</sup> 这种说法,仅仅是恩格斯本人在把马克思的《资本论》说成是国际工人阶级的圣经时所用的隐喻的一个发挥。参看他的关于马克思的《资本论》的评论之一,重印于《马克思恩格斯文库》第2卷,第445页;英文译本中恩格斯的序言,第1卷,第30页,克尔版。

空论家来，要更加忠实于那些原来创造出正统派理论的人们的思想和方法。事件的进程，把这两种对马克思主义所作的解释，带到了尖锐对立的地位。一个集团导致了德意志共和国的形成；另一个集团则导致了俄国革命。在这两者之间所产生的裂缝是如此之大，以致第一个集团的领导人有可能夸口说，他们把西方文明从第二个集团所鼓吹的混乱和野蛮中拯救了出来；而第二个集团的领导人则有可能把第一个集团谴责为工人阶级事业的叛徒。

在结束这一章之前，历史的准确性要求我们指出，尽管他们都反对马克思主义正统派，列宁和卢森堡相互之间还是有某些重要差异。列宁从他对自发性理论——就它们关系到组织问题的范围而论——的否定中，引伸出了恰当的逻辑结论。假如政党是争取社会革命的斗争中的先锋队，那么，它就不能在同工会或同整个无产阶级的关系中，破坏它自己的组织上的自治性，因为这样就可能冒损害其领导地位的危险。卢森堡则要求有一种能够更加民主地反映党外群众要求的组织形式。这种要求，就其针对德国党的官僚政治来说，是正当的，因为德国党的官僚政治，不仅落后于它的党员和工人阶级同情者的激进情绪，而且还在他们为争取一个更加革命的地位而进行斗争的运动中，充当闸车。然而，就其普遍地适用于一切国家、特别是俄国——在那里，这样一种组织形式将包含有使党被不成熟的因素引入歧途的危险——而论，这种要求却是不适当的。同样地，她反对革命的专政中工人和农民之间的任何联盟，她轻视民族问题（例如，她认为在垄断帝国主义时代，不再可能有民族战争，这些都显示出她对机械的自发理论的过大的信赖。或许她同列宁的最重要的区别，在于她对帝国主义的分析。在她的《资本积累》一书中，她认为，随着国内市场的枯竭，资本主义必然地从一个殖民地国家进展到另一个殖民地国家，并且资本主义只有在这些国家还存在的时候，它才能够生存下去。当世界在帝

国主义列强中间被瓜分掉和工业化的时候，国际革命就必然会爆发出来，因为资本主义终归不能在任何相对地孤立的商品生产社会中——不论这个社会有多大——无限地扩展其生产力和继续其积极过程。

列宁否认资本主义会以任何这种机械的方式崩溃。谁要是认为资本主义——不论其危机如何严重——没有出路，他就是受了正统派德国社会民主党的宿命论的假科学所欺骗。没有一个有组织的国际革命，资本主义就永远也不会崩溃。除非它在血腥的战争中使整个文明世界连同它一起毁灭。

“我们首先必须揭示两种广泛地流行的错误。一种是资产阶级的经济学家，用英国人文雅的口吻来说，把这次危机简单地描述成‘失调’。另一种是革命者力图证明危机是绝对没有出路的，那是错误的，绝对的没有出路的情况是没有的”（《全集》，德文版，第25卷，第420页。1920年在第二次共产国际代表大会上发表的演说）<sup>①</sup>。

很奇怪的是，列宁忽略了他的政治能动主义和作为其基础的、表现在《怎么办？》一书中的关于相互作用的物力论哲学，同他在其《唯物主义与经验批判主义》一书中非常热烈地加以捍卫的机械符合的认识论这两者之间的不相容性。在后面这本书里，他在关于“感觉是物质的复写、摄影、映象和镜子似的反映”<sup>②</sup>以及关于精神在认识中并不是能动的等等表述中，逐字逐句的仿效着恩格斯。他

<sup>①</sup> 中译本参看《列宁全集》第31卷，人民出版社1958年版，第198—199页——译者注。

<sup>②</sup> 《全集》第13卷，英译本，第195页（参见《列宁全集》第14卷，人民出版社出版，第128页，译文为“物质……为我们的感觉所复写、摄影、反映”——译者注）。

似乎认为,假如一个人主张:(1)精神是认识的能动的因素,并为神经系统和所有一切过去的历史所制约,那么,由此推定说他就必须相信;(2)精神创造出包括其自己的头脑在内的一切存在物。这是最粗鄙的唯心主义,而唯心主义则意味着宗教与上帝。但是,从命题(1)到(2)的那一步,却是可以想象得到的最明白的前后不符。实际上,为了他的把马克思主义当作社会革命的理论 and 实践的概念,列宁就必须承认认识是一件能动的东西,是一个在其中存在着事物、文化和精神的一种相互作用的过程,而感觉则不是认识,而是认识同它一起发生作用的各种原料的组成部分。这是马克思在其《关于费尔巴哈》的提纲和其《德意志意识形态》等书中所采取的立场。谁要是认为感觉是外部世界的准确的复写并且本身就能产生认识,那他就不能够避免宿命论和机械论。在列宁的政治的非专门的著作中,都不存在这种二元论的洛克式的认识论的痕迹;正如我们在上面所看到的那样,在他的《怎么办?》一书中,他毫无掩饰地承认阶级意识在社会进程中的能动作用。正是在列宁的这些涉及到鼓动、革命和改造的具体问题的实践的著作中,可以找到他的真正的哲学。

## 第八章

# 作为方法的马克思主义

面对着这么一些对马克思的相互冲突的解释，我们将作些什么呢？添加另一种解释吗？谁将在它们中间作出决定呢？既然他的理论是一套或多或少含糊暧昧的学说，其所以会在人们中间发挥巨大的影响，乃是因为它容许他们去作他们在任何场合下所希望作的事情，那么，为什么不把它搁置起来呢？然而，这样一种处置，却不能够解释为什么人们求助于马克思，而不是求助于圣西门或者蒲鲁东或者巴枯宁的原因。在马克思的学说中，至少有些方面其本身就是有助于这些不同的解释的。我们这里希望说明有这样一种可能性，即上述的各种见解（这并不是说已经穷尽无遗了），除列宁的见解以外，都是片面地强调了马克思思想的某些方面，而都没有领会马克思的辩证法的本质。

作为马克思学说的线索的马克思的方法的意义，由于有下面这样一种流行的批判性的解释而显得特别重要，这种解释的主要之点在于：认为马克思的这些学说是相互矛盾的。而且假如离开

了这些学说所据以提出的方法，以及它们所由此产生的历史关系来考察它们的话，那么，它们倒确实是显得相互矛盾的。从这些明显的矛盾中，曾经产生出桑巴特的关于马克思——作为一个思想家和作为一个愤世嫉俗者——的两重精神的理论；以及甚至更为流行的关于马克思作为一个职业革命家和一个过分注意细节的玄学家具有杰开尔博士和海特先生双重性格的概念。但是，在这里，却忽略了方法论上最起码的注意事项。在仅仅对孤立的原文作拘泥于形式的分析中，是找不到一种学说的全部含意的。这种含意是从把这些原文同那些为它们所反对的立场和观点联系起来的考察中获得的。正如当我们指出一个论题的逻辑上的矛盾对立时，这个论题的意义就变得更加清楚那样，一个人的思想的含意，也只有当我们知道了他所正在反对的那些学说时，才变得更加明显。假如他正在反对的学说，其本身就是相互对立的，那么我们就预料到其中一种学说所承认的观点会被用来反对另一种学说。假如批评家对于正在遭到攻击的命题没有明确的观念，那么，他就会有把在不同的场合下相对地强调的东西，受到绝对的矛盾对立的危险。这适用于我所熟悉的对马克思的一切“批判性的歼灭”。

马克思由于清算了他那个时代的各种各样的思想传统和态度，而达到批判的自我意识。马克思并没有写什么教科书并把冷藏的真理装到它们里面去。他的著作都是一些行动的纲领；而他的分析则是一种为行动扫清道路的方法。因而如果不领会他所明确地或含蓄地提到的相反立场，便不能理解他的任何著作。在反对布鲁诺·鲍威尔及其青年黑格尔主义的伙伴们的唯心主义时，马克思提出了唯物主义的论点。在反对费尔巴哈的消极的唯物主义时，马克思保卫了作为黑格尔辩证法的核心的能动性和交互作用的原则。在反对绝对唯心主义和“庸俗的”（还原的）机械主义的宿命论时，马克思宣称人类创造他们自己的历史。然而，在反对词

句上的革命者时，马克思又指出，历史并不是由整块布料作成的，而是在确定的、限定的条件下创造出来的。正如易于因为马克思攻击原子经验论的假设，而把他的特征描述成在其方法上完全是黑格尔主义的那样，也易于因为他探索一个关于价值的起因的解释，而控诉他是一个“没有灵魂的”唯物主义者。针对真正社会主义者——他们力图在像“社会的爱”和正义那样的绝对的伦理原则的基础上，发动一个社会改良运动——马克思宣称，每一个现实的社会运动，必然是一种阶级运动。针对那些为“一个公平的劳动日的公平的日工资”而斗争的道道地地的工会主义者，马克思强调每一场阶级斗争都是一场政治斗争。斯蒂纳对于顽固的利己主义以及它的“我，我，我自己”的不断的代名词的格的变化的颂扬，被马克思揭露是一个渴望拯救“它自己”的小资产阶级灵魂的社会保卫机械论。在反对那些把其经济范畴看作是在任何历史制度下都有效的经济学的古典派时，他竭力主张经济范畴并不是一些柏拉图式的观念，而像他们所表现的历史关系一样是暂时的。在反对经济学的历史学派时，他论证了分析政治经济学的结构——不以关于他的起源的臆测性幻想为转移——的必要性。在反对无政府主义者的完全分权的理想时，他保卫了权威的原则。针对拉萨尔式的对国家的迷信，他以国家最终将被消失的观念来加以还击。正如他批判右的小资产阶级的机会主义那样，他也藐视像摩斯脱和巴枯宁等人的过左的宗派主义。那些大肆宣扬马克思的自相矛盾的立场的批评家们，却没有试图去发现这样一种观点，根据这种观点，这些所谓的矛盾，结果变成是相同的原则和目的在不同的历史情境下的运用。

对于这些历史情况，正如对于马克思所针对它们提出的各个问题的广泛的社会范围那样，也不能在这里加以论述。对于马克思的思想的完全的论述，必须包括它们，并包括有对于他那个时代的

工业的变化、政治上的群众运动以及文化上的发展的说明。只有这样，我们才能把马克思的历史方法应用于马克思本人的著作<sup>①</sup>。即使如此，也还难以明白马克思思想的独特的特色。因为马克思的时代，大抵也就是那些和马克思极不相同的其它思想家的背景。而我希望加以论述的，却正是这种独特的特色。

因而，假如要完全理解马克思，那就必须对他的背景作出解释。除此之外，我们还必须知道他一些什么呢？很明显，那就是他的目的，他对那个环境的反映，以及在把它概括为理论时他的思想的逻辑上的兴趣。因为只有依据这些目的，我们才能理解他的各种问题。马克思思想活动的目的在于革命地推翻现存的秩序。它闪烁于他的一切著作中。甚至他的博学的经济学论文，也没有哄骗过欧洲的被指定的权威的学术界代表们——虽然它们成功地使他的某些自称的信徒非革命化了。在恩格斯于1883年在高门墓地就马克思而发表的悼词中，人们能够听到马克思自己的声音：“马克思首先是一个革命家”。而且正是作为一个革命家，他探讨了他在社会学、经济学和哲学方面的理论问题。对于他来说，这些问题首先是社会革命的理论问题<sup>②</sup>。对于社会科学来说，不可能有任何没有前提的论述。在它们的核心深处，存在着某种不

① 在梅林的传记著作《卡尔·马克思的活动史》柏林，1919年版；哥斯塔夫·梅耶尔的《弗里德里希·恩格斯第一》，柏林1920年版；梅林和比亚的社会主义运动史；以及在李亚山诺夫的《马克思和恩格斯》1927年英文版中却已经作了有趣的开始。

② 关于马克思的目的，实际上是他的问题的一个限定条件，而不是一个无关的心理学上的细节问题。这可以从他和恩格斯估量他们的敌手的社会理论的意义的方法中，得到证明：首先是为他们对于革命的政治组织的形成所可能具有的影响所证明；其次是为他们不受那导致这些革命组织放弃战斗性的“混杂的人道主义”的影响的程度中得到证明；例如，关于费尔巴哈的可能的破坏组织的影响，参看《马克思和恩格斯通讯集》第1卷，梅林编，第7、24、45—48页。以及《德意志意识形态》，到处。关于格隆和蒲鲁东的危险影响，同上第1卷，第40—42页。

能削减的价值或立场态度，当然，这些价值是由社会的情境和存在于任何确定的时期内的阶级力量的平衡所历史地制约着的，但是，却不能够在逻辑上从中把它演绎出来。社会科学是阶级科学，而马克思所指的科学，又不是今天所说的科学，而是建立在社会发展的可以观察到的趋向的基础上的批判。

对于社会的科学探讨，包含有把各种理想连续不断地应用于制度的实施，以及拿应用它们的社会后果来连续不断地检验那些理想。马克思把那些使自己局限于对社会行为作一种客观的描述——在这种描述中，一切关于“应当是的东西”的观念都被排除掉了——的人们，看作是现存秩序和体现社会制度的理想的辩护士。而对那些把它们“应当是”看作是独立于特定的历史情境的限定的条件之外的、一种范畴上的不可避免的事情的人们，马克思把他们斥为乌托邦主义者。马克思只以从他的前提中引出恰当的结论来为限度，对于其探索的结果不抱任何偏见。他并不掩饰他的利害和倾向，而是为了更加有效地揭露那些迷信公正无私的人们的利益而运用它们。关于他怎么可能断言他的立场并不是公正无私的，而在同时又还是客观的，这是一个我们将在下面加以考察的问题。

马克思的革命动机，并不比他的社会背景，更为独特地属于他自己所有。他的许多的同时代人——包括乌托邦主义者(欧文)和反革命分子(罗伦稷·冯·斯坦因)中间的同时代人——都感到在本质上是同一个问题的东西的影响。至于说到他的目的——社会革命——这乃是许许多多的德国亡命者、巴朗基主义的法国人，被放逐的波兰人和俄罗斯人的共同目的。同马克思的似乎是平淡的信仰相较，对于某些人来说，它还是一种宗教。它不仅是少数个人的目的。假如马克思思想的特点既不是马克思的问题，马克思的目的，也不是马克思的结论，那么，我们就必须问：马克思思想的

特点又究竟何在呢？在这里提出的答案是，马克思思想的带有特征性的东西、就在于他用以解决这些问题和达到他的目的的辩证法<sup>①</sup>。

把马克思的辩证法同他的结论区别开来，并不是说他的结论都是错误的；考虑马克思的辩证法也并不意味着它是个抽象的工具。在应用辩证法的任何特定场合下，马克思的特定的目的都是它的一部分。虽然如此，要描述辩证法的一般性质和指出它的一些较大的哲学的和社会的含意，却仍然是可能的。

---

① “马克思对于政治经济学的批判，就是把这个方法作基础的。这个方法的确立，我认为是某种其重要性丝毫不次于唯物主义历史观的东西”（恩格斯关于马克思的《政治经济学批判导论》的一篇评论；重印于《费尔巴哈》一书，杜克尔编，第118页）马克思在其经济学的分析中所运用的、为历史的描述所修改的抽象方法，只是辩证方法的一个特殊的运用。

## 第二部分 卡尔·马克思的哲学

### 第九章

## 马克思主义的辩证法

一个诙谐的法国人有一次说道，马克思主义像基督教那样有它的圣经，它的教法会议，它的宗派，它的正统和异端，它的神圣的注释和褻渎的注释。并且像基督教那样有它的奥秘，而其中主要的一种，就是辩证法。这并不是是一种罕见的批评。很少有一个马克思的批评家，不把辩证法的原则或者看作是一种宗教上的玄妙的东西，或者看作是故弄玄虚使人昏迷的东西的。在马克思主义者的著作中，辩证法与其说是经常作为一个清楚地限定了的概念而出现的，还不如说是作为一个有魔法的信条而出现的。

然而，马克思主义辩证法的明显的神秘性质，却不是因为别的原因，而是因为马克思出自对黑格尔的遗芳的虔敬，赋予他的辩证法以黑格尔主义的术语的缘故，也是因为马克思的批评家们，拒不把其意义从哲学的专门用语，翻译成为变化、成长和新生事物的万古常青的经验的缘故。这样，问题就变得非常清楚：虽然在黑格尔

和马克思的思想之间,存在有一种重要的连续性,但它们却又有深刻的区别。

## I 辩证法的范围

黑格尔是一个有眼光的人,然而,他为了使人相信普鲁士君主制的存在,是神的计划的一部分而且确实就是其最终表现,而错误地表述了他的见识。由于他所援引的各种理由,都是一些最明显的合理化,所以,他的体系和他的方法,就都弄得名誉扫地。黑格尔在力图证明一切存在都是合理的,因而都是必然的,以及因而都是好的的时候,他没有使任何特殊事物的存在成为可以理解的。他的无情的乐观主义(这种乐观主义使处在上升阶段的德国资产阶级相信:这个世界是一切可能有的世界中的最好的世界),同他的主要敌手叔本华的多情的悲观主义(这种悲观主义认为这个世界是最坏的世界),并没有多大的区别。因为这两种体系都不承认世界能够以一种或另一种方式发生意义重大的变化。在黑格尔看来,变化只是现象,在叔本华看来,变化只是幻想。

马克思是一个经验主义者。如果变化不是实在的话,那就没有什么东西是实在的了。即使永恒性和不变性是存在的特征,那也只有从变化和差异中去认识他们。马克思的辩证方法,是一种处理在每个情境下都既是稳定的东西、又是变化的东西的方法。它是运动、力量、成长和行动的逻辑。

辩证方法并不反对科学方法,它只是反对这样一些假的科学哲学:这些哲学忽视了在物理学和生物学研究中获得的成果所具有的特定范围和尝试性质,而试图将它们的发现没有恰当限制地应用到其它领域中去。用“能量守恒定律”或“生存竞争”学说去构

造社会物理学或社会生物学的体系的,并不是科学,而是错误的科学哲学。如果把科学方法狭隘地设想成是主张“只有存在的东西才能够被衡量”的,那么,辩证方法就比科学方法来得更为广泛,因为辩证方法虽然把科学发现当作外部世界结构的一份准确报告而接受过来,但它却又承认存在有其它的经验领域,诸如以性质和活动、而不是以数量为其基本组织概念的艺术和实际事务领域。它区分各种类型和各种水平的存在,研究它们的相互关系,并根据它们在时间上和在组织结构上的依存次序来综合它们。在物理学中,辩证的探讨从科学分析的终了结果——方程式和抽象概念——开始,它不是像形而上学唯物主义所作的那样,宣称“只有这些才是实在的”,而是研究这样一些问题:这些理论公式是怎样从具体的实践问题中得出来的,以及数理物理学的看不见、听不出、摸不到的世界,是如何同熟知的经验的五光十色的世界相关联着的。在生物学中,它接受对器官的结构所借以决定它们现在的功能的方式的描述,但它又在现在的结构中寻找以往的功能的证据,并力图发现:在任何特定的时间内,任何器官的特有结构和特有功能是怎样同整个有机体的作用相关联着的。在社会生活的事实和人物的后面,它看到阶级斗争的严酷现实;在斗争中,它看到社会发展的可能性;在可能性中,它看到行动的计划。马克思用它来解决政治经济学中的各种问题——非历史的“古典学派”曾经埋头研究过这些问题,但是没有效果;而列宁则用它来纠正布哈林和托洛茨基在工会问题上的片面性。

辩证方法是适用于一切水平的存在的。在每一个水平上,它都反映出它的主题的行为中的新鲜事物。当它论述原子的结构时,它不像唯心主义者所作的那样,把意志或目的或感情引到原子的论述里面去(怀特海);当它论述各种文明的兴亡时,它并不用“庸俗的”行为主义唯物主义者(华生)式样的、生物学上的刺激和反

应,去解释历史的过程。

在应用辩证方法的任何地方,都不是以沉思冥想的态度,而是以行动的姿态为其必需条件。辩证方法摆脱了它同唯心主义的门第不当的联姻之后,它就真正地成为实验的了。它从行动者而不是旁观者的立场出发,去探求自然和社会事实的客观知识。的确,掌握任何前进过程的客观知识,其意思是包含有对未来结果的预测的,而为了作出这种预测,人的活动是作为一种必要的因素而参加进去的。这就是为什么马克思要主张说,只有在实践中,问题才能够得到解决的原因。可以把不能用某种现实的或可能的实践来解决的任何问题,当作根本不是真正的问题而加以摒弃。而实践的各种类型和种类,则都是由问题所借以产生的存在的范围所决定的。

## II 关于辩证法的某些不同的概念

需要说少许话,把马克思主义的辩证法同辩证法一词的较为古老的各种意思区别开来。古代的辩证法——诡辩家的“争辩术”——和中世纪的辩证法,并不是一种论证已知的真理或发现新的真理的方法。它主要地是一种辩论的方法,这种方法的主要目的在于:通过指出一个发言人的陈述的含意的自相矛盾,来击败他。它抓住名词的暧昧含糊、有省略之处的表述、笨拙的文法结构,来歪曲字句的意思,使之截然不同于发表这些言论的人的原意。既然它指出了发言人是自相矛盾的以及因而是在说些无意义的话,那么,在这种意义上,辩证法就是一种证明任何事物的方法,或者更严格地说,是一种驳斥一切事物的方法。在法庭和公开集会上,以及有时在卑贱等级的哲学展览会上,人们使用着这种辩证法。照一般的说法,人们又往往是把这种辩证法当作诡辩术的一个同义语来使用的。

在古代的思想中，“辩证法”一词还有一种比较高尚的意义，这是在柏拉图的著作中所得到的例证的。辩证法是这样一个思维过程：在对话和独白中所产生的各种观念之间的戏剧式冲突，是由定义、变异、再定义直到获得一个最终的、显然地自然明白的见解而得到解决的，在这种见解中，各种观念之间原来的冲突，已经达到了和谐一致。在柏拉图看来，观念并不是精神性的事情或物质性的东西。它们是意义、本质、形式，而且是同存在无关的。因此，辩证法乃是发现逻辑体系的结构的过程。

在黑格尔看来，辩证方法不仅是逻辑观念借以发展的过程；它还是世界上一切事物借以发展的过程。因为根据黑格尔的说法，自然界、社会、人类精神的原料都完全是逻辑的。柏拉图的世界是一种数理逻辑的冻结范型；而黑格尔的世界则是历史的和有机的。但是，为了解释外界自然和人类文化中历史发展的根本理由，黑格尔却不得不赋予他的逻辑观念或逻辑原则以有效的力量。正如在传统的神学中，上帝头脑中的思想创造了世界那样，在黑格尔的体系中，天地之间的一切物件也全都是逻辑观念发展或展开的结果。马克思抛弃了黑格尔哲学的辩证法，因为它的逻辑过程像创世纪的创造一样地神秘莫测。虽然有黑格尔的精巧的思想机器的琢磨，但人们从黑格尔的逻辑中，除了世界上已经有的东西之外，却还是不可能得到更多的东西。根据马克思的说法，经验哲学家的真正任务，并不在于说明历史的内容是逻辑的，而是在于说明逻辑的内容是历史的。这只有在尽可能广泛意义上来看待逻辑，使之包括有获得知识的全部过程，并说明认识的各种问题和目的总是配置在某种具体的历史关系中，才能作到。

同黑格尔相反，马克思的辩证方法，主要地适用于人类历史和社会。在这里，马克思作成了黑格尔所没能作的事情。马克思在纵横交错的社会过程中，提出了一条指导线索，而又不否认它所包含的

各种因素的巨大的复杂性。如果遵循这条线索，那就不仅会对过去作出富有成果的探究，而且会得出一条使人类免除其主要的社会弊端的行动路线。在马克思的经济理论、唯物主义历史观和他的关于国家和社会的哲学中，可以找到马克思的辩证方法的详细应用。在这一章里，将阐述应用于一般的文化问题中的辩证方法，并试图追溯和表述这种方法的形式上的特征，而不用使人讨厌的术语。

我们可以从比较马克思的文化哲学同施宾格勒的最时髦的文化理论来开始，正如马克思是黑格尔的最伟大的左翼信徒一样，在某种意义上说，施宾格勒是黑格尔的最伟大的右翼信徒。根据施宾格勒的说法，每一种文化，都是各种制度、习惯、观念和神话的一个有机整体；正如一个人不同于另一个人一样，一种文化也以同样的明白无误的方式不同于一切别的文化。虽然每一种文化都有其生活轨道，但是，一切文化的轨道的公式却是相同的。用施宾格勒自己的话来说，从文化到文明，从生到死，这是一种运动。当一种文化成长到衰老而没有生气的时候，思想就代替感情，机械学就代替生命，法律就代替个性。每一种文化，都走自己的、独立于一切别的文化的道路；它的文化的范型并没有什么重要的扩散。施宾格勒所最感兴趣的，是这种文化范型的形态学。正如是整个神经系统通过眼睛来观察，整个身体在推动着胳膊一样，一种文化的整个范型，也是它的艺术、它的宗教、它的数学、甚至它的厨房里的锅和罐的基础。

然而，当我们探讨究竟是什么东西在决定着一种特定的文化的特征性的类型或范型，为什么希腊文化的核心是有限状态、质量和自然顺序，而现代欧洲和美国却又那样多地同过程、数量和经验相关联着，为什么中世纪文化的“世界感情”同文艺复兴时代的“世界感情”又是那样地不同，对于所有这一切问题，施宾格勒却同黑格尔一样，是用形而上学的抽象术语来加以回答的。一个民族的灵魂或精神在它的文化中表现出来，而一个民族的精神，则又是作

为原始的形而上学实体的精神的一种表现。的确，为了说明不同的民族曾经创造了不同类型的数学这个事实，施宾格勒甚至求助于“灵魂的体裁”。精神、灵魂、体裁、命运——所有这一切都是同一个整体。它们是一切存在着的东西的最终决定力量。它们是不能被解释的；但是，它们却解释着其他一种别的东西：

体裁并不是……物质、技术、功能的产物。它是某种与此正相对立的、不能用艺术理性解释的东西。它是形而上学的顺序、神秘的必定、命运之神的一种启示”（《西方的衰落》，第1卷，第7章）。

在这里，我们有了一个不是经验的、而主要是神秘的文化概念（正如一切客观唯心主义者都是神秘的那样）；它所说明的，至多是一种文化的组织，而不是它的发展；它是宿命论的并否认人类是真正的创造力量；这种文化概念所表现出的特色是：冷漠地忽视西方历史中文化扩散和社会遗传的巨大重要性。

施宾格勒的这种成体系的结构，其主要的缺点在于：他用“精神”和“灵魂”等等去解释文化中的各种差异。如果是精神在决定着一种现存的文化，那又是什么东西在决定着精神呢？而如果精神是自我决定的，那为什么文化的复合体不能是自我决定的呢？如果精神是像奴隶制度、封建制度和资本主义制度这样一些不同的制度的源泉，那又如何解释它们出现的时期以及它们出现的顺序呢？每一种文化都表示一种存在于发展着它们各自的意识形态的不同集团之间的冲突。时代精神或人民精神或民族精神又如何能够解释这些不同的表现呢？为什么改革会在北欧获得成功而在其它的一切地方都宣告失败呢？为什么“自由的精神”把欧洲人从奴隶制度和封建制度中解放出来，但却又把奴隶制度重新强加到美国的

黑人头上呢?非常明显,引用文化的灵魂来说明实体的文化,这就是引用神秘的东西。

马克思的文化哲学,已经包含有被施宾格勒隐蔽在大量的虚假博学中的真理的核心了。像黑格尔的一切学生一样,马克思认为,每一种文化在结构上都是一种相互联系着的整体,对于任何制度上的活动,比如说宗教和法律,只有联系别的社会活动的整个复合体,才能够加以理解。但是,他却在两个方面,超过了他的早期的老师和那些在以后追随他或者剽窃他的人。他并不认为一种文化是完全地有机的,也不认为用一个原则就能够解释这种文化的从烹调艺术中的最新的花样,一直到理论物理学的最近的进展这所有一切现存的方面。他承认有相对独立的因素的存在,虽然这些因素全都是从先前的社会过程中产生出来,并全都以确定的方式在现存的社会过程中发生作用,但是,它们却并不是全部具有相同的份量。然而,更其重要的却是:马克思是在社会过程本身的范围内,而不是在形而上学的抽象的领域内,来探索文化变革的原因的。他的方法是实在主义的和唯物主义的。他认为,对于文化上的变化所作的任何解释,都必须满足两个条件。首先,它必须提供某种使理论能够获得经验上的证实的方法。宣称社会必须变革是不够的。那是太含糊了。必须指出变革社会制度的各种条件,并说明这种变革在任何时候都具有的各种确定的可能性。其次,它必须正确地对待那积极地参加了创造他们自己的历史的人类的意识。那就是说,在指出了社会变革的各种确定的可能性之后,还必须指出:社会变革之所以采取这一种方向,而不是采取另一种方向,这种盖然性至少部分地是由于阶级利益和阶级目的作用。

### Ⅲ 社会变化的辩证法

对马克思本人的关于经济生产方式的发展，是社会和文化变化的主要的但不是唯一的原因性因素这个假设，我们将在后面作详细的考察。首先要考察的是，一切历史哲学都面临的文化和知识的某些问题。马克思的辩证方法，实在就是从他对这些问题的考虑中产生发展起来的。

一种历史哲学所必须解释的明显事实之一是：一种文化同另一种文化之间的连续性。文化的连续性，只是指它的各种制度的发展。的确，这些制度的发展，它们的作用，就反映了人类的持续活动。这种活动具有一个两重性的方面。它是由事物的以前的状态所决定的，然而，它又致力于确保或者改变这种状态。马克思所加以系统地阐述的文化变化的主要问题，就是：被他们的文化教育和环境所决定的人类，又是怎么能够成功地改变那个环境的。法国的唯物主义哲学家，在很久以前就已经指出，人类是完全被环境和教育所决定的；但是，他们却不能用这样的思想方式来解释：他们自己又怎么能够倡导一种〔把现存的社会改造成〕一个不同的社会的革命变革。

“有一种唯物主义学说”，马克思写道，“认为人是他们的环境和教育的产物，不同的人是不同的环境和教育的产物，这种学说忘记了：环境本身是由人来改变的，而教育者本人是必须受教育的。那就是为什么这种学说会把社会分成两部分，其中的一部分高出于整个社会之上的原因。

环境的改变和人的活动的改变或自我改变的同时性，只

能被领悟为或合理地理解为革命的实践”（《关于费尔巴哈的提纲》的第3条注解，《全集》，第1辑，第5卷，第534页）<sup>①</sup>。

马克思拒绝把社会经验分裂成某种只是原因的东西——外部世界，和某种只是结果的东西——意识，而力图说明从自然、社会和人的智慧这三者的相互作用的过程中，怎样产生出社会变化来。从社会和自然的客观条件中（正题），产生出人类的需要和目的，这些需要和目的在承认特定情境的各种客观可能性（反题）的时候，发起一个旨在实现这些可能性的行动过程（合题）。从一种社会情境到另一种社会情境、从一种社会制度到另一种社会制度的一切变化，都显示出（1）这两个阶段之间存在统一性，因为某些特征被保存下来了（例如，资本主义制度下面的社会化生产的技术方式，在共产主义制度下面被保存下来了）；（2）第一种社会情境或社会制度的某些特征（例如，资本主义生产的社会关系，私有财产，等等）被摧毁，“存在有这两个阶段之间的”差异；以及（3）由于新的组织和活动形式的出现改变了那些仍然被保存下来的旧因素的意义，但又不能把这仅仅归结为这组织和活动形式的机械组合，因此说出现了性质上的新事物。创造性发展的过程永远继续着。除了发展的一般的略图之外，社会生活的任何规律都不是不变的。在（1）我们所据以出发的社会制度，（2）由这些制度的内在发展所产生的感觉得到的需要，以及（3）由对制度和人的需要之间关系的认识中，所产生的行动意志，在这三者的复杂的交互作用的一个临界点上，产生出社会组织和社会行为的新规律来。

这种情境的逻辑，甚至对于自然现象来说，也并不是陌生的。在水的变动着的温度的某些临界点上，产生出冰和蒸汽等新质来。但是，马克思都总是不倦地反复指出，社会发展不同于自然发展过

<sup>①</sup> 参阅《马克思恩格斯全集》第3卷，人民出版社1960年版，第4页——译者注。

程的鉴别性特征,就在于在社会发展中包含有人的意识这个事实。

现在我们能够看到,某些假马克思主义者关于共产主义制度包含有同过去的完全决裂这种说法,是多么的不辩证。还要使用那充满着过去经验的内涵的同一种语言这个事实,就排除了这种间断的可能性。过去的伟大的文化遗产的存在,总是对在现在和为了现在而作出的重新解释,构成一种责难。变化是必定会有的,然而是有选择性的变化。当然,有选择性的变化,其影响也必然地是带有破坏性的。但是,它仅仅毁坏那些强调祷告而不强调知识和行动的宗教准则和观点,它仅仅毁坏那些表现出身门第、职份地位和经济权力的势利而阻挠创造性人物的尽可能广泛的发展的社会价值——它仅仅毁坏所有这样一些准则:它们在吹捧技术对生活的控制的时候(机器至上主义,艺术至上主义,科学至上主义,哲学至上主义),把局部误认为整体,抹杀一个领域同另一个领域的有机联系,由于墨守着经过试验和已经确立的东西,而使世界穷困,反对冒险、实验和发展。虽然如此,共产主义文化却不只是对过去遗产有毁坏作用。它认为,正如马克思是他那个时代的伟大的叛逆者那样,被他们那个时代所决定的苏格拉底、布鲁诺和卢骚,也是他们那个时代的伟大的叛逆者;它认为,亚里士多德、奥哈默和康德,就他们同他们的过去的关系而论,至少也是一些同马克思在智力上相等的人。只有像布哈林那样非辩证的马克思主义者,才会说什么“柏拉图的直言无讳的百倍地阴郁的倾向”。这是不是说,共产主义制度在接受过去的遗产的时候,也接受这些人的理论;例如,奖励米开兰哲罗的风格和鼓励巴赫的教堂音乐的仿造品呢?完全不是这样的。它在一个新的文化综合中,对它们重新加以解释。反映在艺术和文学中的人类经验的永久的、不变的和普遍的方面,是在一种新的关系中再现的,因此,过去的有意义的见识,是通过现在所作的重新解释而变得丰富起来的。文化和历史的辩证法,结

果得出这样一种似非而是的议论：过去并不是某种死亡的、凝结成为一种永远顽固的范型的東西，这种范型可以有美感但却没有生命。每当现在的一个新的前景，使我们能够回顾和观察一下从过去中间所生长出来的东西的时候，过去就变得增大了。而当我们认识到从过去中间所生长出来的东西的时候，我们就能够毫不夸张地说，我们要比过去本身来得更加理解过去。

马克思本人是完全知道下面这个事实的：一个历史时期内的艺术或文化，虽然反映一定的社会发展形式，但却能够远远地超越它所借以产生的直接的历史环境，在美感上吸引人。当然，在一件艺术作品原来就是为了他们才创作的那些人消失之后，有某些东西也是完全无可挽回地丧失掉的，而且也没有办法完全重建那些充当他们的美学鉴赏的标准的偏见和前提。但是，人类的经验却是具有足够的连续性的，这就使我们能够把过去的艺术成就的意义，翻译成某种现在的心情、情绪和信仰。我们往往能够把一件古代的艺术作品，看成是用地方土语对更为广泛的社会或美感的经历的所作的特殊表现。在随便哪一个场合下，批判性的识别力，都能使过去的文化活动产生现实的意义。

马克思在谈到希腊艺术的复现的魅力时，就是把这个问题搁在心上的：

“……困难不在于理解希腊艺术和史诗同一定的社会发展形式结合在一起的这个思想。困难在于理解它们何以仍能成为给我们艺术享受的源泉，并且就某些方面说，还作为高不可及的规范和模本而流行着。

一个成人不能再变成儿童，否则就稚气了。但是，儿童的天真不使他感到愉快吗？他不该努力在一个更高的水平上把它的真实再现出来吗？每一个时代，他的固有的性格岂不是

在儿童的天性中纯朴地复活着吗?为什么人类社会的童年,在它发展得最完美的地方,不该作为永不复返的时代而显示出不朽的魅力呢?有粗野的儿童,有早熟的儿童。古代民族有许多是属于后一类的。希腊人是正常的儿童。他们的艺术对我们所产生的魅力,同它在其中生长的那个不发达的社会阶段并不矛盾。它倒是那个社会阶段的结果,而且是同它在其中产生而且只能在其中产生的那些未成熟的社会条件永远不复返这一点分不开的”(《政治经济学批判》,克尔版,第311、312页)①。

在这一段话中,人们能够听到19世纪德国美学理论、特别是黑格尔的艺术哲学的强烈的陪音;因此,它对希腊艺术的特征所作的描述,可能会在现代读者中间,造成一种喜剧的效果。虽然如此,它还是清楚地说明了美感经验的相对自主性。

然而,马克思在论述社会变革的时候,却稍为深刻一点地坚持了他的辩证法观点。各种社会制度,在它们自己毕生的发展过程中,创造出它们所借以被变革的手段,并造成那些在最终鼓舞人们走向革命行动的需要。由此就得出某些重要的结论。在能够改造现存的社会生产状况之前,必须先接受它们。在一个大规模的机器制造的时代里,对于由生产资料私有制所造成的祸害,是不能用拒绝机器过程和退回到手工业,或退回到土地,或就那件事而论,退回到教会的怀抱中去的办法,来加以消除的。可以使历史改变方向,但却不能使它倒退。如果企图造成任何这种历史倒退运动,那就会造成比原来引起运动的祸害来得更大的灾难。能够很容易地说明这一点,例如,作为生产制度的一个函数的入口,已经增长

① 参阅《马克思恩格斯全集》第12卷,人民出版社1962年版,第762页——译者注。

到这样的程度,以致在今天,甚至对于其最起码的需要,也很难用一种原始的手工制造业和农业的制度去加以满足。压迫着人们的,并不是机器,而是机器生产在其中实现的那些社会关系。周期性的危机、失业和群众的贫困,并不是从前者,而是从后者中间产生出来的。因此,必须要加以改变的,乃是社会诸生产关系。“但是,在每一个社会中”,马克思写道,“生产关系都构成一个整体”<sup>①</sup>。而假如它们是一个整体,那我们就不能够接受被我们称之为好的那一个方面,而拒绝那被我们称之为坏的另一个方面。因为好的方面和坏的方面是彼此有机地联系着的。我们不能为一切事业上的才能和经济上的首创精神,保存一个开放的领域——所谓的资本主义制度的好的方面——而又消灭掉生产过剩——资本主义制度的坏的方面;我们不能为了计划经济的缘故抛弃竞争而又在同时接受现存的国家。在这里,人们只能通过革命行动来获得一种真正的综合。改良者的意识形态的弱点,就在于:在这个问题上企图把相互矛盾的东西调和起来,正如他的异父母兄弟乌托邦的不治之症,就在于:在其它的一些问题上,企图割断文化上的连续性和经济上的连续性那样。对于前者来说,一切变化都是一种缓慢的进化过程,人类永远在其慢吞吞的运动上向前飘浮着;而对于后者来说,则除了飞跃之外,就没有什么发展。然而,对于马克思来说,革命乃是社会进化所借以发生的政治方式。它究竟是在什么时候、什么地方和怎么样发生的,这些都不是在事先就能够安排好的。这总是一个对具体的需要作特殊分析的问题。但当它一旦发生了,那么,新旧形式的政府,在政治上的不同,是要比新旧形式的艺术、文学和哲学之间的不同,来得更为强烈和更为鲜明的。

<sup>①</sup> 参阅《马克思恩格斯全集》第4卷,人民出版社1958年版,第144页——译者注。

#### IV 社会心理学的辩证法

我们现在正处在评价马克思的社会心理学的深度的地位。一切社会活动都是围绕着满足人的需要和欲望而旋转的。但是，那些需要和欲望，却要比一张生物学上的冲动的清单来得更多。它们是社会的并因而是历史的。我们用人作为一定的社会制度的成员所觉得他自己正在从事的生产过程，来解释这些需要和欲望的特征与变化。生产在时间上和逻辑上都先于消费。只是在人的经历的后期，人才开始具有关于他所需要的东西的现成观念。他的意识乃是对他觉得自己正在做的事情的一个缓慢的思考的结果；他的活动的改组，只是作为尔后的结果才发生的。人类学家已经证明，艺术生产是先于艺术鉴赏而存在的。在其它的各个领域里，生产也往往是先于鉴赏而存在的。马克思指出，在社会生活中，生产用三种不同的方式影响着消费和鉴赏。它提供被消费的对象；它决定消费的方式；并引起消费的新的需要，而这种新的需要又引起别的各种生产活动。

为了连续的消费而进行生产，因而对于连续的消费来说，生产总是必要的，这个道理是不需要仔细推敲就能够明白的。但是，认为生产决定着人类消费的方式，决定着人类的需要的形式和特征，并且往往决定着人类的意识所能达到的最高境界，这种看法是同那些把人性（它是社会的和可变的）同人的固有的本性（它是生物学的和不变的）严格地区别开来的社会哲学，背道而驰的。马克思是对这种严格的区分提出责难，而又没有使人变成社会过程中的一个纯粹被动的工具的第一个实在主义的社会学家。不论构成为人的动物本性的各种倾向和冲动是些什么东西，人的人类本性，

都只有在一个由社会所决定的关系内，才显示出来，在这种关系内，生物学上的范型只是作为整体的一个构成要素在起作用。而既然社会关系是由历史所决定的，那么，人性就也是一个历史的事实。“饥饿就是饥饿”，马克思写道，“但是，用刀叉食用煮熟的肉来解除的饥饿，却是一种不同于借助手、指甲和牙齿来吞食生肉而加以解除的饥饿”。同样地，自私就是自私，而权力也就是权力；但是，在一个商品生产的制度中所表现出来的自私和权力，同那些在一个社会化的经济中所表现出来的自私和权力相比，却是不同种类的自私和权力；因为在商品生产的制度中，不让别人使用土地和机器的法律权利，就是宣告别人贫困和死亡的大权，而社会化的经济却保证一切能够劳动和愿意劳动的人，都有生活和生存的权利。

人性是各种需要和欲望的一个复合体。人的生产活动，由于其引起新的需要和欲望（不论它是对那种为我们的祖先所不知道的快速旅行的需要，还是对那种在较近的时候才流行起来的传奇的爱情的向往），终于导致到人性的重大发展。因此，社会改变的过程，在同时也就是心理改造的过程。辩证法的原则说明了，虽然人类是被社会所决定的，但人类却能够通过活动去改变社会和改变他们本身的状况。理智的社会活动，变成创造性的活动。“由于作用于外部世界并改变它”，马克思写道，“人就改变他自己的本性”（《资本论》第1卷，第198页）<sup>①</sup>。在社会学家的著作中，起这样一种作用的正常的个人、自然的个人，往往是一个为历史所决定的社会以及那个社会中的统治阶级的有限理想的具体体现。亚里

---

<sup>①</sup> 参阅《马克思恩格斯全集》第23卷，人民出版社1972年版，第202页：“当他通过这种运动作用于他身外的自然并改变自然时，也就同时改变他自身的自然”——译者注。

士多德把人定义为一种天生的“政治”动物(根据字面的意义来说,一种居住于城市的动物);富兰克林则把人定义为一种“制造工具”的动物。而对于马克思来说,人是所有这一切而且超过这一切。一旦人获得了对社会生活条件的控制,他就能够根据一种道德上的自由意志,来自觉地改造他自己的本性,而同过去的人相反,因为在过去,人的本性是被各经济上的阶级的、由社会所决定的意志,所不自觉地改造着的。

马克思对人性的辩证发展及其发展的可能性所作的强调,并没有阻止批评家们(甚至那些对他表示同情的人们)去谴责他对人性的特征,抱有一种机械的和僵硬的观点。我几乎是信手拈来地拿起一本书,它写道:

“卡尔·马克思在经济决定论的基础上,展示了整个历史的进程,他的这种理论几乎完全没有考虑到人性变化的可能性”(林特曼,《社会发现》,第46页)。

人们可以用整页整页的引证,来说明这样一种描述,是多么的不公正。然而,单单引证一句话就已经够了。在同蒲鲁东——怪有趣的是,看来他已经在现代小资产阶级的公用事业和社会计划的社会主义中复活了——辩论的时候,马克思大声疾呼道:“蒲鲁东先生不知道整个历史无非是人性的不断的改变而已”<sup>①</sup>。

---

① 参阅《马克思恩格斯全集》第4卷,人民出版社,1958年版,第174页——译者注。

## V 知觉的辩证法

人性并不在一夜之内改变。它从对新的需要的意识中逐渐地发展起来。这些新的需要，同环境的限定条件一起，决定新的任务和提出新的目的。但是，这些新的需要其本身却并不突然地在人的经验中显露出来。它们是从要在一个变动着的环境中，满足各种旧的需要的努力中产生出来的，并且只有在人既改变环境、又使他自己适应于他的环境的能动的实践过程中，来获得自觉的明确表现。这就是为什么辩证法的原则——对于马克思来说，同对于黑格尔来说是一样的——既表现在社会和自然中，也表现在个人知觉和个人思想的能动性中的原因。马克思并没有详细地阐明他的观点，但是，他对于费尔巴哈唯物主义的批判，却包含有关于知觉的辩证法理论的可供参考的暗示。这种知觉的理论，是为他的历史哲学所必需的。如果人类在历史上是能动的，而人的一切活动又既然都是由观念和理论所支配，那么，人的思维就必然是一个能动的历史力量。关于人的愚蠢是一个历史力量的说法，这是任何活得长的人都不免要在某些时候信仰的一个命题。而关于人的思想是能动的说法，则是一个作为一切哲学唯心主义的特征的命题。但是，唯心主义却是不恰当的，因为它没有考虑到智力活动的物质条件，没有考虑到思想和感觉之间的关系。而唯物主义则认为感觉取决于某种不是思想的东西。然而，他们却又摆到了一种作为唯心主义谬误的直接的逆命题的、恰恰是同样地错误的观点上去。他们把思想归结为感觉；因而一个人头脑中的观念，就被认为是外部世界的被动的印象——被看成像他遭到电击一样发生的经历。认为意识仅仅是那些在外面发生着作用的力量产物这

种观点,到德谟克利特的关于除了“原子和虚空”之外,什么也不存在的观点,到霍布士的把一切精神现象都归结为“幽灵”和“幻影”的观点,到费尔巴哈的认为“生活资料就是思想资料”的格言,以及到使这份荒唐话的记录的各种变种流传到现代的,J·B·华生的关于压根儿就不存在有意识这种东西的争论止,只有短短的一步之差。

在经历了一个献身于谢林和黑格尔“研究”的早期之后,马克思就抛弃了他的唯心主义观点。但是,他却力求拯救出唯心主义者关于认识的能动性的见识。否则的话,他自己的历史唯物主义就会导致到宿命论。马克思解释道,如果认识是能动的,而且是同感觉有机地相联系着的,那么,感觉本身就必然是某种与被动的经验有所不同的东西,而有人认为世界就是由联想的心理过程和推理的逻辑过程所从这种被动的经验中建立起来的。事物并不是在感觉中显现出来的;感觉其本身就是在人作用于事物的历程中产生的。知觉的出发点,并不是一方面是一个客体,而另一方面则是一个同它相对立的主体,不,它是一个相互作用着的过程,在这个过程中,感觉与接受作用的事物同样都是能动的精神(总的有机体)的结果。因而,在知觉中所看到的東西,取决于知觉的先前的原因,也取决于知觉者。而既然精神在接触到世界的时候,在它后面就已经有一个长久的历史发展了,那么,对于它所看到的東西,它的有选择性的反应,它的注意的范围和方式,就不应当仅仅解释成一种物理学的或生物学的事实,而且也应当解释成一种社会的事实。马克思写道:“甚至最简单的‘感官确定性’的对象,也只是通过社会的发展而给予人的”。这样,整个心理学——它并不是生物物理学或精神物理学的一个方面——就变成了社会心理学。因为不仅仅知觉——他补充道——是同社会生活的实际物质过程有密切关系的,而且观念和更高意识形式的产生,也是这样。因而,意

识在其是个人的意识之前，就已经是社会的意识了。而这是任何机械的、感觉论者的唯物主义都不能加以恰当的解释的东西。

“从前的一切唯物主义(包括费尔巴哈的唯物主义)的主要缺点是：对于事物——现实——感觉——只是从客体的或直观的形式去理解；而不是把它们当作感性的人的活动，当作实践去理解，不是从主观方面去理解。所以，能动的方面就被和唯物主义相反唯心主义所抽象地发展了，唯心主义当然是不承认这种真正的感性活动的。费尔巴哈愿意承认跟思想客体确实有所不同的感觉客体；但是，他没有把人的活动本身理解为客观的活动。……所以，他不了解‘革命的’、‘批判实践的’活动的意义。

感觉论者的唯物主义，即不是把感觉理解为实践活动的唯物主义，至多也只能达到对单个人和资产阶级社会的观点”（马克思——恩格斯《全集》，第1辑，第5卷，第533—535页）<sup>①</sup>。

## VI 辩证法的未来

由辩证法的社会表述所提出的一个更大的问题是：在共产主义制度下，这个原则将采取什么形态的问题。关于这个问题，无论在马克思的批评者阵营里，还是在他的朋友的阵营里，都存在着极

---

<sup>①</sup> 参阅《马克思恩格斯全集》第3卷，人民出版社1960年版，第3、5页——译者注。

大的混乱。

马克思主义学说的三个主要原则，在其仅仅适用于阶级社会的意义上说来，显然是为历史条件所制约着的。历史唯物主义，用人类生活于其中并控制着人类的经济关系来解释社会生活的一般特征；剩余价值论则教导说，工人所生产的东西，其较大的一部分，是被那些占有着生产工具的人从他那里偷走的；而阶级斗争的理论，则认为自从早期的氏族社会覆灭以来的全部历史，都是存在于不同的经济阶级之间的、为争夺国家和社会统治权而进行的斗争，——这些原则，在一个集体主义的社会里，是必然地要被废除的，因为在这种社会里，人创造着他自己的社会历史，劳动力的全部产品，虽然不是归还给个别的工人，但却是为了民众的利益而加以支出和重新投资的，同时，在这种社会里，经济上的阶级已经消失了，只有变换着的职业上的区分还保存着。好，那么，在共产主义制度下，社会发展的可能性将是怎样的呢？社会生活中哪些矛盾为它提供推动力量呢？或许说这是人类发展的终结，一切罪恶、斗争和挫折都在其中消失的天国的牧歌呢？（这就是像索罗金那样的马克思的职业批评家们谴责马克思所信仰的东西！）辩证法的遭遇又如何呢？当辩证法来到普鲁士国家的时候，黑格尔否认他还具有任何支配作用。而当马克思责备黑格尔的时候，他的意思是否只是说，黑格尔只是应当等到了共产主义社会的时候，才应当宣布历史的终结呢？

辩证法的原理和马克思的一切别的学说不同，它在共产社会中仍将继续发生作用。它并不是在相同的意义上像他的其它理论一样地受历史条件的制约的。然而，它是在一个更高的水平上表现出来的。虽然没有一个人能够预先描述出它所采取的详细的形态，然而，它的一般场所是个体的和个人的，而且无论发生什么社会变革，这种变革总归是通过合作性的冲突，而不是通过反社会的

阶级斗争来进行，这些都是清楚的。世界仍然存在于不完备的过程之中，而冲突也将始终逗留在变动的核心，但是，在现在，人所努力解决的，已不是社会存在的基本问题，而是个人发展的更有意义的问题。每一种社会进步都将造成它自己的制度上的弊端和问题，自然现象仍将按照其同人类福利漠不相关的道路发展，而人们也将永远不是同等地聪明和美丽的。但是，对于创造性的个性来说，它们的发展机会将比以前任何时候都更为广泛。因为真正的创造的法则就在于：当心灵所必须克服的障碍，不是来自生计的物质问题，而是来自个体的智慧发展、情感发展和精神发展过程中所产生的问题的时候，它才获得最好的滋长。

马克思不是一个功利主义者。他在任何地方都没有保证过未来的“幸福”或在现在为“幸福”而进行过战斗。他之所以谴责资本主义，并不是因为它使人民不幸福，而是因为它使他们不人道，剥夺了他们的不可缺少的尊严，由于给他们的一切理想确定了金钱上的价值而贬低了它们，并使它们遭受无谓的痛苦。他会同意尼采对边沁所作的残忍的苛评：“人并不渴望幸福，只有英国人才那样”；而且马克思在《资本论》中，也轻蔑地批评了功利主义者关于痛苦和快乐的簿记，他指出：“边沁以最枯燥无味的天真烂漫，把现代的店主，特别是英国的店主，当成了标准的人”<sup>①</sup>。

这并不是说，马克思是反对人类追求幸福的，也不是说，他否认有幸福存在的可能性。然而，他十分正当地感到，功利主义其本身，是永远不能成为一种战斗的、革命的伦理学的基础的。理由很简单。幸福是通过需要、愿望和野心的满足而产生的。因而我们能够或者借助于增进成绩或物质利益方面的成就来获得幸福，或

<sup>①</sup> 参阅《马克思恩格斯全集》第23卷，人民出版社1972年版，第669页，“边沁……幼稚而乏味地把现代的市侩，特别是英国的市侩说成是标准的人”——译者注。

者借助于削减愿望和野心而获得幸福。正如威廉·詹姆士在某处所说的,幸福的获得,或者是“由于获得我们所要的东西,或者是由于学会喜欢我们所已经获得的东西”。没有任何东西说明,虔诚的基督教徒以及其它一切把宗教当作镇痛剂的人,和那些并不“像骆驼和基督教徒那样跪着接受其重负”的人相比,不如他们幸福(俾亚斯语)。但是,却有很多东西说明,那些准备为他们的理想甚至战斗到死的人,那些用他们的智慧和力量同一切可以矫正的罪恶作斗争的人,那些藐视粗劣的斐列斯丁的世欲(它不愿冒任何危及其奢侈生活的危险)和宗教的超凡性(它抛弃人类一切最美好的德行——智慧和勇敢)的人,甚至在他们失败的时候,也还是高贵的。马克思自己的生活连同其被放逐,难熬的贫困,拒不污损真理和革命的荣誉,就已说明马克思的伦理价值是哪些东西的一个例证。马克思肯定地认为作为一个人就有他所应当作的某些事情,但至于这些事情会对人带来愉快还是痛苦,他就不那么肯定了。马克思在其把无产阶级的革命道德同基督教的社会道德作对比的时候,最有力地说明了这一点:

“基督教的社会原则鼓吹懦弱性、自卑、屈辱、柔顺、谦让……但是,无产阶级将不允许它自己被看作是愚民,它认为它的勇敢、自信、独立和人的尊严的感觉,要比它的每天的面包更为必要。

基督教的社会原则是油嘴滑舌的;而无产阶级的社会原则却是革命的”(《全集》第1辑,第6卷,第278页)。

所以说,在马克思那里,像在黑格尔那里一样,辩证法乃是意识生活的哲学韵律。辩证方法是理解这种韵律并参加到它里面去的一种方式。它表示一切发展过程的紧张、展开和成长。它并不

承认那种认为可以实现一个完善的社会,完善的人的天真信仰;但是,它也不为相反的错误辩护,这种错误就是认为:既然完善性是可达到的,那么,存在着什么样的人们和社会,就是无关紧要的。

“如果承认了人的不完善性的原则,那又怎么样呢?”马克思问道,“我们事先就知道人类的一切制度都是不完备的。那并没有把我们带到多远的地方:那并不表示赞成它们或者反对它们。那并不是它们的特殊的特征,它们的区分的标志”(《全集》,第1辑,第1卷,第201页)。

对于马克思来说,正像对于黑格尔来说一样,文化的进步,就在于把问题转移到更高的和更加囊括一切的水平上。但是,问题总是经常存在着的。“历史”,他写道,“除了用提出新问题的办法以外,没有其它办法来解决老问题”。在共产主义制度下,人不再像动物那样地受苦,而是像人那样地过活。因而,他由可怜的水平,进入到悲剧的水平。

## 第十章

# 辩证法和真理

马克思自己承认，他的理论是受历史条件的制约的。只有在社会历史发展到这样一个阶段，当占统治地位的生产方式，把社会主要地划分为两个阶级——即靠出卖其劳动力来获得其收入的阶级，和从其对社会生产手段的法律所有权中，以利润、利息和地租的形式获得其收入的阶级——的时候，这些理论才能够产生出来。马克思的理论，不仅是受历史条件制约的，而且因为它为国际无产阶级提出一种社会生活观和社会行动计划，所以它也是受阶级的制约的。但是，提出一种于真理没有裨益的社会生活观，这有什么意义呢？真理大抵是一般的、客观的和必然的，而阶级利益则是局限的、特殊的和主观的，把二者联结起来，就会造成一连串的自相矛盾。马克思断然地否认经济学、历史学和哲学是一些凌驾于阶级之上的无偏袒性学科。他也并不把他自己的理论排除在外。在谈到他的《资本论》（《政治经济学批判》）时，他说到：“就这种批判代表一个阶级而言，它就只能代表那个以推翻资本主义生产方式

和最终消灭一切阶级为其历史任务的阶级,就是说,它只能代表无产阶级”。他的遍及于全世界的信徒,都认为马克思主义是一种阶级理论。那么,在什么意义上说,它才是一种客观的理论呢?它的命运是不是一些取决于可以从别的阶级的观点出发来正当地加以拒绝的前提的相对真理呢?如果是这样的话,那么,它的客观性又何在呢?

## I 客观性和前提

客观性和前提的问题,是社会科学中最困难的一个问题。马克思试图用辩证方法来解决它。他相信他的理论是正确的。但是,他所说的正确理论,是指的什么意思呢?“人的思想能否达到客观的真理性,这并不是一个理论的问题”,他写道,“而是一个实践的问题。人必须在实践中证明思想的真理性”<sup>①</sup>。让我们用这种观点,去考察一下马克思和黑格尔所共同反对的那个传统的真理定义;那就是,认为一个正确的观念,就是一个反映或者符合外部环境的观念。为了要检验我们的观念是否正确,我们就必须根据它们来行动。在根据这些观念而行动的过程中,我们改变了外部环境。因而,正确的观念,就是一种为我们的实践活动(它表现观念的意义),同外部对象(它引出这种观念),这两者之间的相互作用的结果所证实的观念。当然,为了知道怎样行动,我们就必须在事先具备有某种知识。但是,那种知识的可靠性,却同样只有在实践中才能够得到确定。任何不能在行动中加以检验的东西,都是教条。但是,既然我们所力求知道的客观情况,由于检验活动的缘故而发生

<sup>①</sup> 参阅马克思:《关于费尔巴哈的提纲》,《马克思恩格斯全集》第3卷,人民出版社1960年版,第3页——译者注。

了某种变化,那么,就必须把观念同事物之间的符合,看作是事后的,而不是事前的。

如果我们记住马克思在自然科学同社会历史科学的题材之间所作的区分,那就可以得出重要的结论。全部人类历史,就是人们为实现一定的目的、价值或决心而行动的结果。关于历史和社会的各种理论,其本身就是历史的。这就是说,它们是为了某种价值或决心而被提出来的,这种价值或决心,在决定什么样的知识同当前的问题有关或者无关时,是一个重要的因素。只要这些理论声称是知识,那就意味着在社会生活中展开活动,也即造成为用实验证实这些理论所必需的变化。只要这些理论是为了某些目的而被提出来的,那就意味着发动有一定方向的变化。我们所希望奔赴的这个方向,决定着我们在现存的情景中,注意哪些方面,我们搜寻哪些情报,我们做哪些实验——简言之,决定着关联性的标准。因而,依各种理论所借以提出的、不同的目的和价值为转移,会提出不同的社会行动方式来。但是,根据马克思的意见,在阶级社会,在社会组织所要采取的方向或者目标这个问题上,是不可能存在什么一致性的。不同的阶级利益表现在不同的目的里。

当然,凡是可以被采取的可能目的,往往是为社会生产力状况所局限或者所制约着的。但却总是有可能作出选择的,即使要在社会继续存在下去或社会的毁灭之间作出抉择时,也是如此。不同的阶级所作的不同抉择,表现在他们所采纳的各种社会理论中。这些社会理论可能还含有大量的客观真理,但是,从一个阶级的观点来看,为其它的阶级所发现的真理,却可能是不相干的。这样说或许更加准确一些,即:对于其真理性的检验,将包含有改变现存的财产关系或者阶级力量的平衡的任何社会理论,都将被当权的阶级斥责为一种危险的无稽之谈。那就是为什么在阶级社会中不可能有真正的社会实验的缘故。同自然科学中的实验有所不同,据

以判断社会科学中实验是否成功的标准，是因作出这种判断的阶级的经济利益不同而有所不同的。只有在转喻的意义上，才能把俄国革命看作是一次社会实验。在公布第一道没收土地的法令的时候，那些从当权地位上被扫除下来的人们，同他们在全世界的同盟者，都认为这次“实验”是失败的。

说认识是行动过程的开始，而行动过程又改变我们出发时的情境的某些方面；更进一步说，社会知识是为〔实现〕一定的目的或价值而采取的行动的指南，以及说行动是实现事物的未来状态（它声称这种状态具有真理性）的一个因素——所有这些，都不意味着自然界和历史领域中的暂时联系是人们制造出来的。这会意味着主观主义。通行于资本主义经济中的社会规律，和通行于社会主义经济中的规律，都不是人制造的；但是，某种或另一种类型的规律，在一定历史阶段所借以发生作用的那些条件，究竟是否存在，却取决于阶级的意志和活动。否认这一点，就是认为社会生活规律具有着自然规律的特征。而这却表现出放任主义经济学家们的虚假的客观主义，这些经济学家们，由于不愿对资本主义的掠夺性扩张加以合法的限制，便把经济学的规律说成是自然的必然性，以便从中演绎出这样一种便宜的准则：干涉得最少的政府就是最好的政府。

马克思关于社会发展问题的唯物主义观点，总是根据其阶级隶属关系和阶级的革命目的来确定其方向的。这并不使他的结论的客观性有所逊色，但它却使它们在其意义和含意方面，成为有偏袒性的。马克思主张，一切社会思想，不论其是否客观——特别当它成为当时“被接受的真理”的时候——都同样地是有偏袒性的。在若干场合，他暗示说，对于社会境况的“纯粹客观”的描述——甚至在它们是真实的时候——也有一种堕落到替它们所描述的境况作辩护的倾向。这种情形是能够克服的，只要探究一下阶级活动能否改变这些境况就行了。他公开承认，每一种对社会过程的描

述,都必须有一个评价才算完成。这种对事实的判断,并不是对价值的判断;但是,马克思认为,当事实涉及到阶级利益的冲突的时候,任何人都逃避不了要根据阶级利益作出对价值的判断这种必然性。谁要拒绝这样做,根据马克思的观点,也都会因为他的拒绝所产生的客观后果,而采取了一种立场。

列宁在一段饶有趣味的文字中,非常忠实于马克思的原意地把“客观主义者”同“唯物主义者”作了一个尖锐的对比:

“客观主义者谈论一个确定的历史过程的必然性,唯物主义者则精确地考察特定的社会经济复合体以及它所产生的对抗关系。力图证明一个确定系列的事实的客观主义者,却总是经历着堕落到成为这些事实的一个辩护者的危险;唯物主义者则是揭露阶级矛盾,从而确定自己的立场。客观主义者谈论‘不可争辩的历史趋势’;唯物主义者则谈论那个‘支配’特定的经济制度、以及在同时造成其它阶级那方面的确定的反抗形式的阶级。因而,唯物主义者比客观主义者更加首尾一贯,并显出是一个更深刻,更全面的客观主义者。他并不把他自己局限在仅仅指出过程的必然性上面,而且阐明什么样的社会经济复合体提供这一过程的内容,什么样的阶级决定这种必然性。……另一方面,唯物主义包含有在各个方面中所作的确定的抉择,在估计事变时,他感到他必须公开地和明确地站在一个确定的社会集团的立场上”(杜伯林在其论文:《作为革命的辩证法家的列宁》——载于《在马克思主义的旗帜下》,第1卷,第213页——中所摘引)①。

① 参阅列宁…《民粹主义的经济内容及其在司徒卢威先生的书中受到的批评》,《列宁全集》第1卷,人民出版社1955年版,第378—379页——译者注。

像马克思一样，列宁也认为，在分析有关阶级关系和阶级斗争的事实的时候，要严格地保持中立态度是不可能的。那是“整个的人”在认识着。虽然我们不应当让我们的价值观“捏造”事实——承认我们的价值观，比妄言我们不具有任何价值观，要更加易于避免这种捏造——但是，我们的价值观却决定我们搜罗哪些事实，以及在找到这些事实以后，我们用哪些办法去处理它们。有些社会科学家宣称，研究阶级关系的学者同情一个或者另一个阶级是不适当的，并指出不袒护任何一方是他的“责任”，列宁在驳斥他们时，写道：“就此而论，甚至谈论不袒护的责任，也是荒谬的，因为任何一个活人，在他一旦理解了阶级之间的关系和阶级斗争之后，便不能不站在拥护一个阶级或者另一个阶级的立场上，为它的胜利而高兴，为它的失败而悲观，愤恨那些同它相敌对的人，以及那些由于宣传错误的观点而妨碍它发展的人”（鲁波尔在《列宁和哲学》一书第144页中摘引）。

不论这些引文如何，如果像某些马克思主义者所作的那样，去谈论阶级真理，却是完全会使人迷误的。真理是超阶级的。其意思往往是下面两种情况中的一种。或者是：各阶级觉得，揭示或注意某些真理而掩盖另一些真理，对他们是有利的；或者是：论述的真正主题是阶级价值，而不是阶级真理。在第一个场合，一个命题的真理性或虚假性，对揭示它的那个阶级来说是全然无关的；而在第二个场合，不能用真实或者虚假来表征价值，说一种价值要比另一种价值“更为真实”，那显然是无稽之谈。其实，所有这一切，无非是说，一种价值“更加囊括一切”或“更加引人”——或者简言之，它是我们的价值。

马克思主义的阶级前提，同它的客观真理性，这两者之间的关系，是非常重要的，它足以证明可以从一种不同的着眼点来重新表述其立场。作为生产资料私有制的产物的阶级斗争，发生在社

会产品的分配上。这个斗争不仅表现在经济领域中，而且也表现在政治领域和文化领域中。每个阶级都发展自己的理想和行动纲领，如果根据这些理想和纲领而行动起来，那就意味着其敌对阶级的损失、苦难或者受压迫。它发展出一种哲学，一种社会的和历史的观点，这种哲学和观点，是同它现在在生产过程中所起的作用，以及它希望在将来所要起的作用相适合的。它收集事实、作出分析以证明它的主张和实现它的目的。它的学说不可能是不偏不倚的，因为学说表现决心和描述，并因而决定着社会活动的过程，其后果愈是有损于一个阶级，就愈是有利于另一个阶级。

作为社会革命的理论和实践的马克思主义，是无产阶级的阶级理论。在这个意义上，它是一种“有偏袒的”或“有党性的”理论，然而，又仍然不失其为无产阶级利益的客观表现。但是，根据它而进行活动的结果，能否实现无阶级的社会——那是<sup>不</sup><sub>需</sub><sup>要</sup><sub>进</sub><sup>一</sup><sub>步</sub>参照阶级利益就能够加以检验的。在这里，马克思主义不是正确的，便是错误的。在谈到实现无阶级社会所必需具备的条件时，在描述那些使革命行动更为适时、更易取得成功的各种趋势时，马克思主义再次提出了其真伪不能用阶级利益来衡量的命题。例如，上段所说的关于阶级冲突引起相互冲突的意识形态的学说，就是这样一个命题。接受这一特定的或任何其它的学说，并不会使人成为一个马克思主义者，除非他也接受了阶级目的，正是这些阶级目的才使得这些命题成为至关紧要的。

## Ⅱ 社会革命是“不可避免的”吗？

让我们用一个重要的实际问题——而且确实是社会主义运动

的中心问题——即：社会主义的到来依靠什么东西的问题，来考察一下这个想法。首先，依靠有大规模的、高度集中的生产，这是资本积累的结果。但是，这显然只是一个必要条件，而不是一个充分的条件。因为甚至资产阶级政府也承认工业中的集权化和集中化的事实——资产阶级政府虽然坚决地反对革命，却从马克思那个时候起一直到现在都谦恭地提供着统计数字。一个有阶级觉悟的无产阶级的存在，像任何前述条件一样地是必不可少的。那么，它又是取决于什么呢？取决于在经济过程中产生的要求和必需。要求和必需有多大？能不能用任何方法把这些要求和必需精确地测量出来呢？当然不能。但是，如果能够把它们测量出来，那么，它们的产生，是不是像工业中的集权化和财政金融中的集中化一样地不可避免的，是不是就采取它们所采取的那种方法呢？再者，这种需要是否又不可避免地表现在革命行动中呢？仅仅提出这些问题，就可以看出这些假定所包含的荒谬性。因为如果这些命题是正确的，那就没有必要去表白它们，也没有必要去为它们拼命。这里是有某些相对地独立的因素的。工人的觉悟程度，他们认为基本需要的东西是什么；“意识到阶级斗争而且不仅是意识到阶级斗争的存在”；主张从一个危机到另一个危机地不断进行革命的原则的政党的存在——所有这些都必须估计进去。它们并不是经济发展的一些自动的、简单的机能；因为正如我们将在后面所看到的，它们在一定限度内能够在经济体系中引起重要的变化。无论是上帝、人或经济过程都不能保证共产主义制度的最终确实性和确定性。已知的只是一些客观的可能性。至于这些可能性能否得到实现，则是一个政治问题。经济的发展所决定的，只是共产主义制度大抵上可能在哪个时期实现，而且并不能决定实际上向共产主义过渡的具体时间。“英国具有社会革命所必须的一切物质条件”，马克思在1870年写信给库格曼道：“它所缺乏的是普遍的精神和革命

的热忱”<sup>①</sup>。

马克思信赖需要，或宁可说信赖关于需要的意识，会在社会变革中提供能动的力量。但是，正如我们所已经看到的那样，决定着行动的途径和手段的，并不是生物性的需要，而是一种社会性的和理论的需要。最革命的并不是那些为肉体的需要弄得最残忍的人，倒宁可说是那些最能意识到物质文化生活的客观可能性，同他们在其经验中所实际地体验到的东西这二者之间的悬殊的人们。

“一座房子可以是大的或者小的，但是，在周围的房屋都是同样地小的时候，它满足着对住房的一切社会要求。但是，如果让一座宫殿耸立在这座小房子的近旁，它就由一座房子缩成一间茅舍了。现在，房子的狭小性证明它的居住者要求很低或者毫不讲究；而且，不管它随着文明的进步而怎样高地高耸起来，但是，如果近旁的宫殿也以同样的或者更大的比例高耸起来，那么，较小的房子的居住者，就会在他的四壁之内越发觉得不舒适，不满意，越发觉得被人轻视。……”

“工人所得到的享受纵然增长了，但是，比起资本家的那些为工人所不能得到的增长了享受来说，以及比起社会发展所达到的一般水平来说，工人所得到的社会满足程度反而降低了。我们的要求及其满足，在社会中有它们的根源；因而，我们对于它们是从社会的角度，而不是从满足它们的物品的角度去衡量的。既然我们的要求及其满足的性质是社会的，那么它们就是相对的”（《工资，劳动和资本》，克尔版，第

---

<sup>①</sup> 参阅马克思：《致库格曼书信集》，人民出版社1957年版，第99页——译者注。

35——36页)①。

我们从这些考察中所得出的结论,也许好像是一种老生常谈。然而,第二国际的历史,却告诉我们,这些老生常谈在某些时候是怎样的重要。我们现在能够理解:当马克思谈到共产主义制度的历史不可避免性的时候,他在实际上是指的什么意思了。共产主义制度并不是根据事物的本性命定地要实现的某种东西;但是,如果社会要继续存在下去,那么,共产主义制度就为摆脱资本主义制度的无能所造成的绝境(尽管它有过剩的财富),提供唯一的出路,共产主义制度还为它自己的工资劳动者提供体面的社会生活条件。在实际上马克思所说的是:或者是这个(共产主义),或者是虚无(野蛮)。那就是为什么共产主义者会觉得自己有理由宣称他们的学说既表现了无产阶级的主观的阶级利益,又表现了文明的客观利益的缘故。马克思主义的客观性,来自这一选言命题的真实性;而马克思主义的主观性,则来自选择了这个而不是虚无这个事实。通常承认了这一选言命题的真实性,就会求助于共产主义。但是,这种联系,并不比认识到牛奶是一种有益健康的饮料,就使人成为一个爱喝牛奶者这中间的联系的必然性更大些。一个人可以接受马克思的经济分析,承认阶级斗争的存在,并且将历史唯物主义应用于过去。但这并不使他成为一个马克思主义者。从马克思那个时候起,资产阶级的思想家们就已经这样作了,而某些人则甚至在此之前就曾这样作过。只有当一个人接受了这一选言命题的第一个名词——这是一种心理行动,而且,请原谅,这也是一种伦理行动——他才有权获得马克思主义者的称

① 参阅《马克思恩格斯全集》第6卷,人民出版社1961年版,第493页——译者注。

号<sup>①</sup>。只有注意到马克思所作的分析的时候，这种选择才是明智的；但是，一当作出了这种选择之后，这种选择本身就·成了·促使·革命·理想·得以·实现·的·历史·因素。除此之外，我们又·怎么·能够·解释·：·为什么·马克思·的·哲学·在今·日·的·世界·上·其·本·身·就·是·一·种·历史·的·力量·呢？或者·怎么·能·理解·他的·关于·“在·一切·生产·工具·中，最·强·大·的·一·种·生产·力·是·革·命·阶·级·本·身”的·言论·呢？马克思主义的·客观·真·理·性，通过·有·知识·的·革·命·行·动·而·实·现·其·自·己。马克思主义·既·不·是·科学，也·不·是·神话，而·是·一·种·实·在·主·义·的·社会·行·动·方·法。

---

① “阶级斗争学说不是由马克思，而是由资产阶级在马克思以前创立的，而且一般地说来，是资产阶级可以接受的。

“谁要是仅仅承认阶级斗争，那他还不是马克思主义者；他可能还没有走出资产阶级思想和资产阶级政策的圈子。用阶级斗争学说来限制马克思主义，就是割裂和歪曲马克思主义，把马克思主义降低为资产阶级所可以接受的某种东西。只有把承认阶级斗争扩展到承认无产阶级专政的人，才是马克思主义者。马克思主义者同一个普通的资产阶级的主要区别就在这里。必须用这块试金石来测验是否真正理解和承认马克思主义”（列宁：《国家与革命》，英译本，先锋出版社1926年版，第141页）。

参阅《列宁全集》第25卷，人民出版社1958年版，第398—399页——译者注。

## 第十一章

# 唯物主义的历史观

在马克思的全部理论中，最受人误解的，要算是唯物主义的历史观了。这不仅是因为它的某些重要术语的含糊性，而且也是因为下面这样一个事实，即：马克思其实是把这种历史观当作一种理解和创造历史的方法提出来的，而他的信徒却力图把它变成一种社会学的体系。正因为这样，它在马克思和恩格斯著作中所具有的灵活性，在其后继者的著作中，就为了不能证实的教条而被抛弃了。依批评者的阶级隶属关系为转移，历史唯物主义的理论或者被看成是一种老生常谈，或者被看成是一种谬论，或者被看成是可以用来研究社会思想的起源的最有力的工具。马克思本人只是拟订这个理论的总的纲要，但是，他却把他的历史、经济学和哲学方面的全部著作，看成是揭示历史唯物主义的意义和检验其真理性的。

只有根据马克思本人的思想发展，根据 19 世纪社会和经济力量的发展，才能最好地阐明这种理论。然而，考虑到篇幅的限制，

却不允许这样作。从当前分析的目的来看,概述它的重要命题,讨论一下对它的批评和误解,指出它在哪些地方是富有成果的,而哪些问题还有待于解决,就已经够了。在一开头就把这种理论,同那些使人们产生联想或者容易相提并论的其它各种理论隔绝开来,对于我们来说可能是有益的。

## I 马克思的历史观

马克思所说的历史是指的什么?对于马克思来说,历史并不是曾经发生过的所有事情。许多事件,例如一个行星的诞生或一种动物的消失,在马克思看来,在任何意义上说都不是历史事件。历史也不是社会生活的记录或年表。因为这些都是历史的结果——都是必须先加以说明和解释,然后才能有意义的材料。历史是一个过程——它同一切别的自然过程的区别,就在于“它是人追求其目的的活动”(《全集》,第1辑,第3卷,第265页)<sup>①</sup>。人类的行为是为了种种目的或理想的缘故才采取的这个事实,把历史的题材同物质自然界的题材区别了开来。但是,这两者的区别又不是大到足以使实在主义的方法不能适用于历史活动的程度的。

虽然如果没有理想,就不可能有任何历史活动,然而,却不是仅仅根据理想,就能够说明历史的结果的。因为在日常生活中推动着人们的利益和动力,是非常地不同和相互矛盾着的。每一个人都为了他自己而施展力量,然而,每一个人又都感到他自己被卷入其它人的活动。各个个人愿望的复杂的相互作用的结局,是不同

---

<sup>①</sup> 参阅《马克思恩格斯全集》第2卷,人民出版社1957年版,第118—119页——译者注。

于每一个人所希望的东西的。恩格斯在他的《费尔巴哈》中，非常有力地指出了这一点：

“社会发展史在一个方面是和自然发展史根本不同的。这就是，在自然界（就我们不考虑人对自然界的反应而论），只有各种不自觉的、盲目的力量在彼此影响着，而一般规律则是通过这些力量彼此之间的相互作用而表现出来的。在这里所发生的任何事情……都不是作为一种自觉的、所希望的目的而发生的。反之，在社会历史领域内，起作用的力量，却往往是赋有意识的力量，往往是有思想和热情的、朝着确定的目的而活动的人。在这里所发生的任何事情，都不是没有自觉的意图、没有所希望的目的的。但是，不管这个差别对于历史的研究是如何重要，……它丝毫也不改变历史进程服从一般规律这个事实。因为就是在这个领域内，尽管各个个人都抱有自觉的所希望的目的，但是，在现象的表面上，好像也是偶然性在支配着。只有在很少的场合下，所发生的事情才是为人们所希望的。而在大多数场合下，人们所希望的许多目的却是彼此冲突和矛盾的，或者它们在一开始就注定是达不到的，或者实现这些目的的手段是不充分的。这样，由于许许多多个别意志和个别行动之间的冲突，就在社会领域中造成了一种同不自觉的自然界的状态完全相似的状态。行为的目的是被预期着的，或者，就结果而论，似乎是与所预期的目的相符合的，但是，在最终它们却变成远不是所预期的结果”（邓克尔版，第56页）<sup>①</sup>。

---

<sup>①</sup> 参阅《费尔巴哈与德国古典哲学的终结》，人民出版社1957年版，第37—38页——译者注。

每一种历史哲学所必然要碰到的难题是：究竟有没有任何因素在决定着各个个别意志的相互作用的历史结局。即使不知道不可胜数的意志的内容，也能预言在某种情况下会发生哪些事情，比如说，当人口的密度增加时，或者当实际工资的水平降低时，这是可能的吗？或者，为人们所意料不到的历史结局——它是所发生的事情的整个记录——是否其本身就是一件偶然的事情？有某些哲学家，用下面这种办法来抹煞这些难题，即：否认在历史中存在有任何决定性的原因力，认为已经发生的每一件事情都能用与原来不同的方式发生，认为在历史的范围内，除了诗人，预言家或狂热者对历史所作的曲解之外，是不可能发现有任何韵律或者理性的。他们把过去各种文化的破坏与覆灭，把随着从一种社会制度变为另一种社会制度而产生的不必要的流血与痛苦，把对一个时代的历史罪恶的惩罚施加于其子孙头上的无法摆脱的悲剧和不公正性——他们把这些当成补充的证据来说明：偶然性的表面现象，并不像马克思和恩格斯所认为的那样，是内部规律的一种反映，而毋宁说是历史过程的完全没有理性的表现。他们说，历史的结果，是由许多意志的相互作用所决定的，而不是由别的什么东西决定的。而既然这些意志都是在彼此之间相互反对的目的中发生作用的，那么，历史范型的任意性也就得到了解释。

至少有三个具有说服力理由，足以说明为什么必须拒绝历史全属偶然这种假设。首先，有某些事件之所以会发生，在我们看来，是因为有一连串以往的事件而成为必然的，虽然那个链索中的一切环节，可能并不是全都清楚的。在今天，任何人都不能认真地主张说，世界战争或〔日本〕最近对满洲里的入侵，是一种偶然现象。当然，这里面有偶然因素的介入，但是，这些偶然因素却并不是决定性的。世界战争的确切日期，交战各方的政府领导人的类型，世界上突然爆发战争的一千零一种详情细节，所有这些都是永

远也不能在事先加以推断的。尽管如此，事件本身，事件发生的时期，它的最重要的后果，所有这些都不仅是由争夺着世界霸权的帝国主义列强之间的冲突所决定的，在实际上，它们都已经被预见到了。然而，它们却并不是预定的，并不是说，如果先决条件不同，结果也会一样。如果国际无产阶级既是充分地组织起来的，又是真正的马克思主义者，那么，它就有可能把世界战争变成一种国际的内战，并一直打到社会主义。但是国际无产阶级没有这样做的准备，这个事实其本身就不是偶然的，而是像我们所已经看到的那样，是因为有一整群其它的社会力量。

其次，如果把那种认为在历史领域中只有偶然性才起支配作用的假设当真的话，那就意味着认为在任何时候都能够发生任何事情。这是一切唯理主义解释的得意假定，它力图证明，只要理性和智慧在支配着人的行为，那么，人类就会免除掉其绝大部分的邪恶。他们说，如果在十字军时代，就有了自由贸易，那么，人类就会避免掉在数百年内受压迫的遭遇；如果在基督教的头几个世纪中，教会就废除了奴隶制，那么，就不会有在1861年的美国内战；如果欧洲的王室首脑听信了欧文，那么，在今天，我们大家就都会生活在一个共产主义的共同体中。正如在历史领域中存在着各种偶然因素一样，过去的许多事情发展的结果也可能完全不是它们在现在的那个样子；然而，这种不同的结果却只限于由事物的先前状态所决定的、狭隘的范围之内。当鲍斯射击林肯的时候，他很可能射不中目标，但是，林肯想要实现其改造政策，那却是非常地不可能的。教会甚至在其依附罗马帝国之后，还可能仍然忠于其原始共产主义，但它却仍不能够阻止欧洲的经济发 展进程，正如它在一千年以后虽然谴责一切利息都是高利贷，但却不能阻止资本主义的产生一样。

不仅物质文化发展的可能性，是由一定的社会力量——我们

将在下面详细考察这些力量的特征——所限制着的；而且精神的独立自主的创造，人们往往认为业已超越了空间和时间限制的想象力的飞翔——艺术、宗教和哲学，除了有它们自己的体系之外，也都是服从于由外面加诸于它们的秩序的。一旦它们诞生以后，它们往往表现出相对独立的发展，但是，它们却并不能诞生于任何时候，也不能诞生在任何地方。

“成为希腊人的幻想的基础以及从而成为希腊人的艺术的基础的那种对自然的观点和对社会关系的观点，在一个自动纺纱机、铁道、机车和电报的时代，还可能存在吗？在罗伯茨公司面前，武尔坎神又在哪儿呢？在避雷针面前，丘必特神又在哪儿呢？在动产信用公司面前，海尔梅斯神又在哪儿呢？一切神话都是在想象中并通过想象以征服自然力，支配自然力，把自然力形象化；因此，随着人在实际上支配了自然力，一切神话也就消失了。在印刷所广场旁边，法玛神还成什么呢？……或者从另一个角度看，阿基里斯能够同火药和弹丸并存吗？或者，伊利亚特诗篇能够同手摇印刷机和印刷机并存吗？随着印刷工人的棍棒的出现，歌谣、传说以及诗神缪斯岂不是必然要绝迹；从而，史诗的必要的前提条件岂不是也必然要消灭吗？”（马克思：《政治经济学批判导言》，英译本，第310—311页）<sup>①</sup>。

关于历史领域并不是未知的和不可知的领域的第三个理由在于，尽管在人的行为的动机方面存在着许许多多的不同情况，但在一切群众性的行动中，却都可以看到有某些统计学上的常数。不

<sup>①</sup> 参阅《马克思恩格斯全集》第12卷，人民出版社1962年版，第761—762页——译者注。

仅人寿保险公司能够在不同集团的人们的死亡率上进行安全的赌博，从而得到收获，而且一切别的社会机关，也能仅仅由于预测到人类行为的某些大的规则而发挥其作用。我们为尚未诞生的儿童建立学校，又为还没有犯罪的人们设置监狱。还有什么行为比自杀来得更加极度地属于个人的呢？然而，要在有限的范围内说明：在下一年度究竟将有多少人自杀，男人和女人，犹太人和非犹太人，已婚者、独身者和离婚者的百分比是多少，却还是可能的。而当死亡、自杀、结婚和离婚的比率改变了——当然，它们是会改变的——也往往可以在同它们有相互关联的别的社会现象中，找出变化来。这些相互关系虽然并不必然地包含有，但却往往提供出因果的联系。对于这些规则的再现作些什么解释呢？甚至没有必要作出像卡尔·李卜克内西在其对马克思主义的修正中所作出的假定<sup>①</sup>，即认为在人的行为后面存在着无非是表现经济利益的“普通的物质动机”。因为人类行为的动机其参差性越大，那么，它所产生的统计学上的规则性也就越令人注目，而且如果找到了对这种规则性的解释，那么，它也越加可能不取决于在后来的社会学家中间非常地流行的、关于不变的心理力量、气质或愿望的清单。

## II 两不相容的历史观

到目前为止，我们仅仅说明了在历史中存在有为一切历史哲学所必须承认的各种确定的范型。那么，能够根据什么原则来解释这些范型的继承次序呢？在能够理解马克思的具有与众不同的特征的理论之前，我们现在就必须把两种普通的——唯心主义的

<sup>①</sup> 《关于社会发展运动规律的研究》，第181页。

和唯物主义的——历史和文化理论区别开来。

唯心主义的历史理论，根据目的——神的目的或自然的目的——来解释各种事件的注定的次序，并且拒不超越创造历史的人、或控制历史的上帝的意志或智力的范围。无论发现了存在有什么样的次序，对于他们来说，都必定是一种可以归因于好的目的或坏的目的，可以归因于明智或归因于愚钝的目的论次序。文明的未来，取决于人纯化其心灵或增进其智慧的意愿和能力——是前者还是后者要看情况而定。

用一句话就可以驳倒超自然的唯心主义。它永远也不能说明任何事情的发生原因。它只能在事情已经发生之后，为它祝福祈祷。无论求助于上帝的意志，柏拉图的善的理念，普罗提诺的原初实质，黑格尔的绝对，叔本华的意志，哈特曼的无意识，还是柏格森的飞跃，都不能预言，或使人了解任何一个历史事件。实在，合理性和拜物教是它的智力上的手法，而无谓主义和听天由命的麻木不仁，则是其在政治上的结果。它所采取的每一个实际步骤，都是以逻辑上的矛盾为代价的。信神的人在教堂里祈祷说：“啊！上帝，完成你的意志吧！”——而教堂的尖塔上竖着一根避雷针，以便在这种意志茫然地置喙于错误的地方时加以纠正——这只是更加生动地表现了唯心主义哲学家的混乱，这些哲学家宣称，局部的目前的痛苦，是整体的长远的幸福，接着，又把这种感想在实际上翻译成下面这样一个命题，即：一个阶级处于奴隶状态，是为使另一个阶级获得闲暇所必需的。

那些指望人类的观念和感情会成为社会和历史变化的最终原因的心理唯心主义是大量地存在着的，要对它们作出适当的论述，就需要另外写一整本书。但却可以简要地指出它们的共同缺陷。首先，在诉诸像抱负、同情、酷爱、统治、恐惧这样一些心理实体，或任何被当成是历史过程中的主要因素的时候，它们所援引的某种东

西,虽然是存在着的,但却是不容易观察得出来的。由于它在假定上所据以传递其效力的特殊的机制很少讲明,因而,它的影响就显得是非常地神秘的。而当在对神经系统作生物学的类推的基础上,构成或发现了这些机制的时候,却又会出现一个更大的困难。这些由假设的机制使之成为可能的心理态度,要么是不变的,要么是可变的。假如它们是不变的,那又怎样解释社会范型——既然从来就不曾找到过纯粹形态的心理态度,那么,这些态度就只是从这些社会范型中分析出来的——中的巨大变化呢?人可以是一种有爱情的动物,一种爱游戏的动物,一种好战的动物。但是,用这样的理论又怎样来解释人在爱情方式上的区别(即各种家庭形式),在游戏的特征方面的区别(比较一下原始的舞蹈和现代的电影院),在他的斗争方法方面的区别(社会主义的竞赛和民族主义的战争)呢?现在,如果假定这些心理态度是可变的,并假定它们是同变化着的社会关系相互联系着的,那么,更加迫切的问题就是:什么东西在决定着它们的特征中的这些变化。它们是在什么时候,什么地方,以及在什么范围内滋长起来和成为占统治地位的呢?如果不采用某些物质环境的因素,就不能够对这些问题作出解释,这是因为,正如我们所已经看到的那样,在个人行为的动机方面的变化是非常之大的,这些动机本身——恐惧、爱情、抱负、憎恨——其意思又是这样的含糊,以致不能担保某一个特定的心理因素,而不是另一个心理因素,可以成为解释历史结果的特征的关键性名词。

假如人的动机,是服从于来自外面的——也就是说,由自然界和经济组织中的变化所产生的——物质的控制的,那么,后面这些因素是否也具有有目的的特征呢?它们是否掉进了为一切唯心主义所不可或缺的目的论体系中去了呢?他必须是一个大胆的人,才敢断言这一点,因为他必须把作为个别的人所未有的特征的意志、

感情和理性，倒过来曲解成人的生活所从中产生的社会和自然条件才成。不，我们必须断定观念并不能创造历史，因为对观念的取舍，取决于某种并不是观念的东西；虽然如果没有在心理上赋予动机的行为，就不可能有历史，但是，在整个感情生活范围的外部所表现出来的特定的感情倾向，却是由那些不是心理的、而是社会的因素所确定的。

唯物主义的历史哲学不赞成在历史过程中寻求客观的意义、精神和目的，而力图在自然和社会环境的某个看得见的方面找到它的制约条件。在马克思之前，大多数唯物主义哲学家对文化生活抱有一种物理的、化学的或生物学的观点。例如，霍布士就曾制定过一个理论方案，根据这个方案，从运动的数理规则和物质分子在空间和时间的位置中，应当可以演绎出全部政治生活和社会生活来。而费尔巴哈这个富于启发性但却过于敏感的思想家，则被他那个时代的简单的食品化学弄得这样的神魂颠倒，以致力图把英格兰和爱尔兰在政治上的差别，概括为烤牛肉与马铃薯之间的差别。这可以是社会分析的一个出发点，但是，费尔巴哈却仍然固执于他的化学。结果是，那在宗教的心理学方面提出了19世纪的最有成果的假设的同一人，却由于企图把其政治建立在食品化学的基础上，而提出了在一切曾被设想到过的革命理论中最最荒唐可笑的理论。费尔巴哈在实际上认为1848年的革命，是以反革命的胜利而告终的，因为人民中比较贫穷的分子，已经被他们的马铃薯制的食物弄得懒惰起来了。“马铃薯血统不能进行革命！”他叫喊道。“那么我们就绝望了吗？”他追问到。“在比较贫穷的阶级中间难道没有其它的食品能够代替马铃薯，并把他们养育得具有刚毅的精神和气质吗？是的，有这样一种食品，一种作为更好的未来的保证的食品，它包含有更加彻底的、即使是更加渐进的革命的种子。这就是豆类。”（波林和乔特尔编：《全集》，第10卷，第23页）。

当然，并不是一切化学决定论者都有这种过度的过错的。但是，种族主义者和以后的社会达尔文主义者——他们把一切社会生活都看成是生物学上的生存竞争的结果——却都干了同样的方法论上的荒唐事情。

在近来，有些人，特别是爱尔斯华兹·亨丁顿，企图复活那在18世纪已经由赫尔达和孟德斯鸠所提出，在19世纪又由布克尔所更加明确地表述过的，对历史的地理学解释。它断言，存在着气候地带的某些在气候上的震动和变化，它们能够同文化的盛衰相互联系。关于气候上变化的证据的本质，是非常有问题的。有人曾经从世界的一个地区到另一个地区，以及从现在到过去地作过无拘无束的推断。没有任何根据，哪怕是最微弱的根据，可以使人相信希腊在公元前第6世纪到公元第1世纪——这是一个巨大的社会变革时期——中，气候发生了任何可观的变化。而且甚至在那些已经看到有极端的气候压力的时期里，例如像在14世纪的大水和大冷时期，也不曾在气候的这些事实同以后欧洲的物质和精神文化中的深刻变化之间，确立起任何似乎可能的联系。有时被归因于自然力量的后果，在实际上却是社会因素的结果。例如，在中国由周期的洪水所造成的灾难，并不总是难以控制的自然灾害的结果。而是因为下面这一事实的缘故，即：中国的军阀把为了维修错综复杂的堤防和水道系统而征收来的租税财富，转用到了军事目的上去。

没有任何气候不能维持不同的文化；而同样的文化也往往能够在不同的气候中繁盛起来。这相同的论述也适用于对历史所作的种族解释，在用气候中的差异和它对人所产生的选择作用来解释种族之间的差异的地方，尤其是如此。即使采纳了关于气候和文化变化之间相互关系的最荒唐的主张，如果不知道气候影响创造性冲动的特定方式，那么，我们就仍然必须寻找更加适切的社会

原因,来解释各种思想的盛衰。

所有这一切唯物主义哲学的主要缺陷,就在于,试图把社会性的东西说成仅仅是非社会性的东西的一种错综复杂的结果,而结果是没有看到在人们的联合行为中所产生的不可否认地与众不同的新型关系。加之,把社会行为的特殊性质和规律说成物理学和生物学的范畴是说不通的,而除了这一基本的异议之外,证据说明了下面这样一个事实,即:在任何特定的地区,这些物理的和生物学上的因素都是相对地不变的,而社会生活却表现出显著的变化。甚至黑格尔这个唯心主义者也指出了这一点。马克思主义者承认气候、地形、土壤和种族是社会和历史活动的真正的制约性因素;他们所否认的是,这些因素决定着文化的总的性质或它的历史发展。他们主张,一种真正的历史哲学,必须比物理学决定论者和生物学决定论者的理论,更加正确地对待人在文化生活的一切方面的活动。恩格斯在其《辩证法和自然》一书中写道:

“自然科学和哲学一样,完全忽视了人的活动对他的思维的影响。它们一方面只知道自然界,另一方面只知道思维。但是,人的思维的最本质的和最主要的基础,却恰恰是通过人而在自然界中所引起的变化,而非单独是自然界本身。人的智力是按照他改变自然界的程度的比例而发展的。因而,自然主义的历史观(例如,在德雷柏和其它的一些自然科学家中可以或多或少地找到这种见解)——按照这种历史观,只是自然界作用于人,只是自然条件在决定着人的历史发展——是片面的。它忘记了人能够反作用于自然界,改变它,并创造新的生存条件。在日尔曼部落移入时期存在于德意志的‘自然界’,只剩下很少很少了。土壤的表面,气候,植物界,动物界,人本身都经历了无限的变化,而这一切都是由于人的活动。而另

一方面，德意志的自然形势在没有人类的控制的情况下所发生的变化，都是不能计量地微小的（《马克思恩格斯文库》，第2卷，第165页）<sup>①</sup>。

### Ⅲ 历史唯物主义的理论

在这一章剩余的篇幅中，我们将扼要地叙述一下历史唯物主义理论的主要命题，尽可能紧密地跟踪马克思，而把疑难和问题留给以后各章去解决。我们将从首先叙述马克思的关于社会组织的理论，来开始我们的阐释。接着再叙述他的关于社会发展的理论。它们分别构成为历史唯物主义的（甲）静态方面和（乙）动态方面。

甲—I 对于马克思来说，每一个社会，都是一个在结构上相互关联着的文化整体。因而，不能把那个整体的物质方面或精神方面——不论它是其法典，工业制造的方法，教育实践，宗教还是艺术——理解成一种孤立的现象。必须把它同整个制度运转的方式联系起来考察。在它的内部，可能存在着有传统的因素，但是，这些因素已经被重新修改得同那些占支配地位的思想和行动的范型相一致了。例如，基督教在美国是一种传统的宗教，但是，它在今天所表现出来的不同于过去的特征，却是美国的拓荒生活以及它的在单调的经历和情感的解放之间的交替，美国的表现癖，哲学上的乐观主义，商业上的努力赚钱的策略，如此等等因素的反映。而这些因素则又反映着美国宗教的影响。但是，虽然文化诸因素是存在于某些发生着作用的联系之中的，然而，它们却又不是非常

---

<sup>①</sup> 参阅《马克思恩格斯全集》第20卷，人民出版社1971年版，第573—574页——译者注。

有机地彼此关联着,以致在一个因素中所发生的变化,会在一切因素中引起同时的或者同等程度的变化的。甚至在像人的有机体这样一个高度地有组织的系统中——虽然整个有机体是卷进了它的任何部分的作用中的——某些器官中的变化,也不会对其它的器官马上造成影响,还有另一些器官可能相对地不受影响。同样地,任何人都不能认真地主张说,哲学逻辑中最新的精细的推理,会必然地影响妇女服装的式样。然而,服装式样和思想潮流的重大变化,却不仅揭示他们各自领域中特有的发展,而且还揭示了发生于它们外面的变化。当妇女们在20世纪开始穿骑马裤和抛弃胸衣,以及当哲学家在重写他们的历史时强调种族观念和民族观念的时候,那并不是由于服式或哲学领域内部的任何内在的逻辑,而倒不如说,是由于某些来自外面的社会和政治力量的影响。或者甚至更为明显的是,如果考察一下罗马、中世纪教会和20世纪欧洲的法律制度,我们就能看到,尽管存在有概念的某些相似之处,这些法律制度却终究不是从一个到另一个的发展中产生出来的,而是从深刻的社会变革中产生出来的。因而,一部有意义的法律史——或甚至对法律的分析——就必须说明那些表现在形式概念和法律概念中的社会变革和文化变革。对于这些概念的仅属逻辑解释方面的知识,告诉我们的是逻辑,而不是法律。非常有趣的是,马克思理论发展的出发点是法律哲学。在记述马克思自己的思想史的时候,他告诉我们说,甚至早在1844年以前,在批判黑格尔的法律哲学的过程中,他就已经相信“法律关系如同国家形态一样,既不能就其本身来理解,也不能从所谓人类精神的一般发展来理解,不如说,它们是在物质生活关系之中生根的”<sup>①</sup>。

<sup>①</sup> 参阅马克思:《政治经济学批判》序言,《马克思恩格斯全集》第13卷,人民出版社1962年版,第8页——译者注。

适用于精神文化的一个方面的东西，也适用于其一切方面。而如果适用于其一切方面的话，那我们就能理解马克思的下面这个似非而是的意见了，这个意见就是：根据他的观点，不存在有像观念的历史这样的东西，而只有社会的历史。那就是说，正如可以把一个人的思想，看作是他的生活中的事件——因而，它们的接连发生的真正的历史，就包含有他的传记——那样，也可以把主导观念（它们的真理性是另一个问题）的兴亡，看作是一些只有在把它们当成世界历史的一部分时才能加以适当的理解的社会事件。这是黑格尔的伟大的、以经验为根据的见识，它曾被一种过于囊括一切的有机决定论所夸大和弄得含糊不清，但却被马克思所纠正和发展。这种见识在多大程度上同多元论相适合，将在下一章加以考察。

甲—Ⅱ 在任何文化内部，法律对教育、教育对宗教、宗教对经济组织、经济组织对政治，都发挥影响，反之亦然。除了把生活看成铁板一块的人之外，这对所有的人来说都是显然的。但是，承认文化过程是一种多样的反作用和交互作用的过程，对我们理解一种文化的总的性质同另一种文化相区别的原因，或者一种特定的文化是沿着什么方向发展起来并将沿着什么方向发展下去等问题，却并没有什么帮助。停留在承认所包含的因素的复杂性上面，就是折衷主义。黑格尔和马克思都不是折衷主义者。他们都探求一种考虑到文化的各部分彼此之间交互影响的、会对整个过程提供一个总的解释的线索。黑格尔认为“政治历史，政府的形式，艺术，宗教和哲学——全都具有同一个共同的根源——时代精神”（《历史哲学》第1卷）。我们已经看到这就是神学。究竟它有没有任何意义，其真理性是不能加以检验的。

根据马克思的假设，物质的“生产关系”决定着文化生活的总的性质。“这些生产关系的总和就组成为社会的经济结构，即法律

的和政治的上层建筑所借以树立起来而且有一定的社会意识形态与其相适应的那个现实基础”<sup>①</sup>。社会的经济结构,生产关系,包括有像工艺学、现存的体力的和脑力的技能、被继承下来的传统和意识形态这样的生产力,但却不能与它们等同起来;它也不是和像天然供应的原料、气候、种族、人口这样的生产条件相同的东西。“生产关系”表示人的社会活动组织生产力和生产条件的方式。它们构成为经济生产方式。财产关系是他们的法律上的表现。对于马克思来说,文化上层建筑的基础是生产关系,而不是生产力,也不是生产条件。在后面我们将看到这些区别是多么的重要。无论如何,只有生产关系,才能被恰当地描述为是封建的或资产阶级的,这是清楚的。除了在转喻的意义上,我们不能说封建的或资产阶级的生产力和生产条件。

甲—Ⅱ 如果生产过程要继续下去的话,那么,生产关系就是必不可少的。对它们能够明智地提出的唯一问题,就是:任何特定形式的生产关系,是否仍然同继续进行的生产相容。不论存在着什么形式的生产关系,它总是不依那些参加生产的人的意志为转移的。一个人身处的地位是个雇主或受雇人,封建主或农奴,奴隶或奴隶主。某些少数的个人可以成功地改变他们的身份地位,但是如果推翻现存社会关系的制度,整个阶级就不能改变其地位。不是在任何时候都能进行这样一种革命的,而假如进行了这样一种革命,那么,除非它是处于某些确定的条件——所有这一切条件都是为获得胜利所必需的,但其中的任何一种条件,都不是以保证胜利——之下的,否则的话,它也是不会成功的。既然对于阶级,是用它在生产组织中所起的客观作用来加以定义的,那么,阶级对立的根源,就不是从阶级的个别成员的意识(或缺乏这种意识)中,

<sup>①</sup> 参阅:《马克思恩格斯全集》第13卷,人民出版社1962年版,第8页——译者注。

而是从生产成果的分配中涌现出来的。要保证分配制度能抵制不满情绪,要促成较多地占用产品,就必须有经济以外的力量来支持作为生产关系的形式上的表现的财产关系。国家就是使这种法律关系获得道德上和物质上的批准的机关和工具。一个阶级如果不控制国家,它就不能够支配生产。这样,既然一切政治生活和历史,都是围绕着为控制国家政权所进行的斗争而旋转的,那就要用在生产过程中产生的阶级冲突来说明它们。

甲—Ⅳ 社会划分为阶级,引起了观察世界的不同方法。这部分地是由各阶级所作实际工作的特征决定的,但它更多地还是由保存或者改变现存制度的愿望所决定的。政治的、伦理的、宗教的和哲学的体系——不论它们有多么庞大——都是建立在各种价值观上面的,这些价值观在形式上可以是普遍的,但在事实上却永远也不是普遍的。分析揭示了这些价值全都是同那为争夺社会权力而进行的斗争有关的,即使当它们自称与这种斗争无关的时候,也还是如此。为争取生存和统治而进行的斗争,不但在阶级之间进行,也在各种观念之间进行。既然那些控制着生产手段的人,也直接或间接地控制着宣传工具——教堂,报纸,学校,电影院,无线电,那么,占优势的意识形态就总是倾向于巩固统治阶级的权力和加强它的权威的。马克思写道:“统治阶级的思想在每一时代都是占统治地位的思想”<sup>①</sup>。由此不能得出结论说,意识形态的灌输总是蓄意的,或者信奉一种学说的那些人,他们自己就能把他们信仰中的真理,同仅仅有助于实现他们的政治目的的东西区别开来。在每一种制度中,最深刻的和最普及的文化状况,从来也不是机械的灌输的产物。在个人毕生经历的过程中,他吸收那些为环绕他的人所自然地接受的价值观和态度。一种审核和赞许的制度在每一

<sup>①</sup> 参阅马克思:《德意志意识形态》,《马克思恩格斯全集》第3卷,人民出版社1960年版。第52页——译者注。

个步骤上都控制着行为——不仅在个人由一个社会水平上升到另一个水平的稀有际遇时是这样，而且甚至在他自己的阶级的范围内，也是如此。行为的情调和模型，志向的目标，都是由那些当权的人或者为当权派服务的人所确立的。在每一个时代，流行的“理想的人”的概念，概括了统治集团的德行和歌颂了它的地位。亚里士多德的“高尚的人”，卡斯底里奥的“廷臣”，中世纪的“好战的修道士”，英国的“绅士”，早期美国的“圆木小屋出生的总统”和晚近美国的“工业巨头”，都在被统治者和统治者中间灌输了一种感情和行动的模型。

乙—I 我们现在转到社会过程的动态方面。如果这是组织一种文化的方法的话，那么，它又为什么会发生变化呢？在每一种社会制度中，物质的生产力都在发生着不断的变化。在早期的社会中，生产是原始的，在生产中所发生的这些变化，往往是由像河流的干涸或土壤的衰竭那样的自然现象所造成的。然而，在通常情况下，而特别是在资本主义制度下，这些变化却是在生产工具的发展中产生的。在它们的发展过程中的某一点上，生产力中改变了的关系同现存的财产关系冲突了起来。在哪一点上呢？那就是，当在现存的收入分配的基础上，变得不再能够容许有用的生产过程发挥其全部能力的时候；当广大群众——从他们的劳动中产生出一切社会价值和资本——自己的社会性劳动不能够赡养他们的时候。于是，人们便承认“生产关系由生产力发展的形式变成了它们的桎梏”<sup>①</sup>。

乙—II 因为改变生产关系而获得利益的那个阶级，变成了革命的，以便允许生产力的扩展。它成为一种政治力量，并发展一种

---

<sup>①</sup> 参阅：马克思：《政治经济学批判》序言，《马克思恩格斯全集》第13卷，人民出版社1962年版，第9页——译者注。

革命的意识形态，以帮助其为夺取国家权力而进行的斗争。有时，它把它的阶级利益掩盖在普遍呼吁的假面具之下，如像 18 世纪的法国资产阶级，在其宣布要为摆脱一切压迫而斗争，但却仅仅为贱买贵卖的自由而战斗时所作的那样；有时，它使自己穿上借自古代的长袍或摹仿先知，或者像克伦威尔的队伍，唱着赞美歌长驱直入地进入战斗；但是，在任何时候，它的学说都是社会行动的范型——这些学说有助于纠合正面攻击以打击敌人，或者通过阴险的批评来暗中败坏敌人的士气。一个阶级并不总是精确地意识到它所真正为之而战斗的东西的。使它获得自觉的，是斗争的打击和结果。严格地说来，只有在缺乏自觉的情况下，一组观念才成为一种意识形态。

马克思写道：“必须时刻把经济生产条件方面所发生的那些可以用自然科学精确眼光指明出来的物质变革，去与人们所借以意识到这个冲突并力求把它克服的那些法律的、政治的、宗教的、美术的或哲学的形式——简言之，思想形式——分别清楚。正如我们评判一个人时不能以他对于自己的揣度为根据一样，我们评判这样一个变革时代也不能以它自己的意识为根据”<sup>①</sup>。

历史唯物主义的最重要任务，就在于批判各种文化的和社会的学说，以便暴露它们的社会根源和前提，揭露它们的公开的纲领同它们的阶级隶属关系之间的矛盾，以及揭示用它们的名义进行的实际活动所可能具有的社会影响范围。

---

<sup>①</sup> 参阅马克思：《政治经济学批判》序言，《马克思恩格斯全集》第 13 卷，人民出版社 1962 年版，第 9 页——译者注。

乙一Ⅲ 根据当代的经验来看，自从原始共产主义消失以后的全部历史，都可以被看成是一部阶级斗争的历史。要记住，阶级就是在生产中具有一定的作用的任何一群人。这并不是说，全部历史只是阶级斗争。正如我们在后面将看到的那样，它只是断言，没有任何别的人类结合形式——不论它是斗争的还是合作的——能够被明智地看成是社会变革的推动因素。每一场阶级斗争在同时都是一场政治斗争，因为在阶级冲突中，国家从来也不是真正地中立的，而一场坚持到成功的阶级斗争，其锋芒是指向推翻现存的国家的。每一场观念上的斗争，只要它以任何方式影响阶级斗争，就都具有政治上的反响，并可以从政治观点出发来评价它，而不损害它自己的特殊范畴。

乙一Ⅳ 资本家阶级和无产阶级之间的斗争，代表着社会对立的最后一个历史形态，因为在那场斗争中，不再是哪一个阶级应当享有生产的社会机能的所有权的问题，而是私有制本身的存在问题。生产手段私有制的废除，带来了一切阶级的消灭。只有无产阶级的革命专政才能实现这一点。在过渡时期中——在那时，反社会活动的最后痕迹，将得到根除——无产阶级的国家要巩固政治权力。在实现了这一点的时候，无产阶级的国家，用恩格斯的话来说，就“消亡”了，就是说，它的压迫机能消失了，而它的管理机能，则变成这样一个社会的生产过程的重要部分，在这个社会中，“一切人的自由发展是每一个人的自由发展的条件”。

这个简单的纲要，就是历史唯物主义所意指的东西。在下一章中，我们将把它同历史唯物主义所往往被曲解成的那种东西分开来，并接着动手论述它的效力。

## 第十二章

# 历史唯物主义所 不是的东西

当前对历史唯物主义的误解，竟流传得这样地广泛，以致需要专门有一章来说明这些误解是怎样从片面地强调历史唯物主义的不同方面中产生出来的。这样一种论述，还有助于把这一理论的基础概念弄得更加精确。

### I 技术和经济

对历史唯物主义的最普遍的、并为许多自己认为是马克思主义者的人所共有的一个误解，就是把社会生产关系和生产的技术力量等同起来，并从而把对历史的唯物主义解释当成对历史从技术方面进行的解释，全部社会生活取决于在生产中所用工具的性

质，并取决于在矿山，田野和工厂中如何从技术上组织运用这些工具。锄和耙，镐和铲会产生出一种社会；而蒸汽犁和拖拉机、汽锤和蒸汽起重机则会产生出另一种社会。可以把10世纪和20世纪之间的区别，表述为各别的手工工具同统一的机械工具之间的区别。一切别的文化上的区别，都是从这一主要事实中派生出来的。

马克思经常说，技术的发展可以充当社会发展的一个指标，但是，这和说我们应当把技术学的发展当作是社会变革的原因或独立的变量，却是完全不同的事情<sup>①</sup>。对于马克思来说，技术只是生产过程中三个一般的构成因素之一。其它的两个因素是自然和人的社会活动。当他谈到社会的经济基础时，他指的是从组织这三个因素的特定方式中所产生的各种关系的整个复合体。他提醒蒲鲁东说，机器本身“正像拖犁的牛一样，并不是一个经济范畴。机器只是一种生产力”<sup>②</sup>。

因而，不能把社会生产关系（它同“财产关系”以及“文化的经济基础”等说法，其意义是相同的）看作是技术的自发反映。相反的，技术的开发其本身往往是取决于它所遇到的社会关系的制度的。技术发明所采取的方向是由这样一些需要所决定的，这些需要其本身不是狭隘的技术的，而是经济的或社会的。的确，究竟是利用还是丢弃某一特定的发明，通常并不是由发明者或他的创造

---

① 这一根本错误遍及于并损害了布哈林的《历史唯物主义》的主要部分。他的分析的一个有代表性的例子，是在英译本第143页上所作的这样一个表述：“劳动工具的结合（社会工艺学）是人与人的结合和关系中的，就是说，是社会经济中的决定性因素”。而马克思在《资本论》中却证明了正是与此相反的命题，才是正确的。布哈林的立场更接近于18世纪的机械唯物主义者的立场，而不是更接近于辩证唯物主义的立场。

② 参阅马克思：《哲学的贫困》，《马克思恩格斯全集》第4卷，人民出版社1958年版，第163页。——译者注。

的逻辑所决定的，而是由这种发明同生产的基本理由的相容性所决定的。例如，在今天，决定性的考虑就在于，究竟这种发明会不会有助于降低生产成本和增加利润。这并不意味着，每当存在有一种社会需要的时候，就会产生出某种发明去满足它。只要想想工业和社会生活中的许多紧急需要还仍然没有得到满足就够了。它也不意味着，不论什么技术发明的产生，总是针对着实现生产中的某种改进的，因为人的头脑中也产生出了成千种同生产没有关系的，或者被允许搁置不用的精巧的设计。上面的说法所断定的，只是：对于技术发明的选用，是由现存的生产关系所决定的，而不是相反。古代的技术，在很大程度上是由奴隶经济的性质所决定的，而在这种经济形式中，把人类当作工具用，比更有效地运用他们的劳力，要来的容易一些。在有闲阶级中流行的看法间接地反映了这种情况，有闲阶级垄断了那时的科学，而把理论知识用于物质的和实际的课题，则被认为是奴隶似的堕落，而当任何时候，如像在资本主义制度下，一切技术力量的不断增进最终导致生产过程的瘫痪时，其原因就不在于生产力，而在于生产关系（财产关系），这些生产关系由于它们的本质而不得不创造出结果反而成为它自己的报应的生产工具。造成资本主义的覆灭的，并不是技术——或者像厚道的和罗曼蒂克的思想家们所称作为“机器的作祟”的东西。在更广泛的意义上，资本主义是它自己的覆灭的根源。它出世时心里就带着死亡的种子。它的发展的逻辑迫使它把其生产的爪牙发展到这样的程度，以致使资本主义不再能调整它的运动，或者更具体地说，它不得不把资本重新投资于进一步生产生产资料，但又不能保证消费掉所生产的商品。

不仅技术的特征和它的发展方向取决于社会关系，而且甚至更为明显的是，永远也不能单单从技术方面的原因中演绎出技术发明的社会后果来。不然的话，又怎样说明机械上的发明，并没有

减轻广大群众的劳苦,解除他们的终生贱役的重担,并为他们提供创造性的闲暇机会,却反而强化劳动并把劳动者降为“机器的附属物”这一事实呢。在今天,工业的不断的机械化答应为工资劳动者所提供的唯一闲暇,是被迫挨饿的闲暇。

为给技术解释作辩护而提出的最有趣的论点之一,是认为它说明了有体动产奴隶制在12世纪西欧的最终消除。被认为引起这种结果的技术中的变化,是一个简单的变化。直到那个时候为止,轭是上在牛的脖子上的,这使牛易于气喘,并使它们甚至在比较短的距离内平均也只能拉半吨重的东西。很难提供更多的东西。然而,有人发现:如果把轭上在肩膀肉上,就会使牛的拉力增加好几倍,并且不那么容易耗尽它们的力量。结果是,生产率增加了,而人则能够大致以先前他们所耗费的一半的劳动时间,来为他的主人提供充足的给养。这时,在剩下的时间内,他耕种他的小块土地上其余的庄稼,并作为一个农奴而享受一种比他在当奴隶时可能享受到的更高的生活水平。

从技术方面解释历史的理论应用于这种特定情况所遇到的困难,对于这种理论的一切别的应用来说,也是典型的。首先,封建主义在12世纪以前很久,就已经是一个成熟的生产制度。其次,不能担保说,把轭上在牛的肩膀肉上这种办法,是为拥有奴隶的古代和亚洲的某些地区所不知道的。再次,也是最重要的,很难看出整个地租制度,连同其关于双方的义务和服役的特定准则,是怎样能够从由一种上轭方法到另一种上轭方法的变化中产生出来的。最后,为什么不能够在奴隶经济内部保持那提高了的劳动生产率,这也是不清楚的;因为经常存在着把奴隶劳动用于巨大的公共工程(像埃及和希腊所作的那样),以及为了征服和掠夺的目的,而用奴隶去装备军队的可能性。对奴隶制度没落的原因,必须从其它地方,而不是从生产技术的逐步改善中,去寻找。

关于技术本身并不决定经济生产方式的更进一步的证据，人们只要指出在今天，美国和苏联这样地不同的经济，都普遍应用着大规模的机械装置这一点就够了。

对历史从技术上进行的解释，在探索社会变革的可以测定的第一因时，把技术和先前的社会需要分割了开来。一旦用这种过程的简单化了的逻辑与其唯物主义的出发点进行对照，就不得不抛弃唯物主义的出发点。这是因为任何技术变革都不是在技术家或发明者的头脑中没有一个指导思想的情况下作出来的。即使下面这样一种说法是正确的，即：任何伟大的发明从来也不是一个头脑的单独创造，机器也终归先是在思想中设计出来，然后才体现在石头与钢铁中的。这样，原因就会是一个或几个人头脑中的某种灿烂的观念或巧妙的思想，而我们就会回到一种彻底唯心主义的文化哲学。

## II 经济条件和经济私利

在马克思的历史唯物主义学说所遭到的一切误解中，最不正当的误解或许要算是把它归结为一种个人动机的理论。这种误解了。根据这种观点，马克思认为任何人都是以发展他们自己的个人私利的欲望为行动的动力，而这种私利又是不可避免地表现在一种获得经济利益的欲望中的。因此，唯物主义的解释就意味着一切行为都是由物质上的原因所指导的。每一次行为都有一种金钱价值，而对每一个人也都可以用一种手段去收买或笼络。美学、宗教、道德等等理想主义的动机，仅仅是对经济动力的文饰。

这种解释的惊人之处，就在于它不能从马克思〔著作〕的任何一章或关于马克思本人传记的公开著作的一段简单的原文中，引

伸出这种解释来。但却可以在学术界的上层找到它。这种解释的产生,部分地是由于“唯物主义的”这个名词的含糊性,以及由于把伦理唯物主义和历史唯物主义相互混淆的结果。伦理唯物主义就是利己主义;它认为每一个欲望的目的就是得到快乐或避免痛苦;而理性的生命则是这样一种自然冲动的有机体;这种自然冲动就是要为自己寻找最大限度的快乐并尽量避免痛苦。然而,历史唯物主义却是这样一种理论:它力图解释在什么时候、什么地方和为什么会产生利己主义的和非利己主义的动机。马克思是第一个谴责廉价的犬儒主义的人,这种犬儒主义否认理想的行为的真诚性,不论它是为自己的事业而作出的牺牲、宗教虔诚、爱国热情或对真和美的无私爱慕。这是一种掩盖在下面这种诡辩学说下的犬儒主义,这种学说诡称支配着人们的大的利益都是由小的利益所构成的。只有小人物才会从他自己的情况的概括中设想出这样一种理论。马克思在作为一个青年人时,就已经认为,即使说每一个欲望的目的,满足着某种自我的利益,这种说法是正确的,它也不因此就意味着这种利益就是自私的,金钱上的利益;

“大家知道有某一种心理学,根据那种认为人所为之而奋斗的每一样东西都是由他的利益而定的这种正确直觉,从许多细小的缘由中阐释出伟大来。但它却从这一点得出了错误的观念,认为只存在有“细小的”利益,只存在有固定不变地自私的利益。大家也熟知,这种心理学和人的科学特别繁盛于这样一些都市;在这些都市中,还把看透世界上的事情当作是敏锐的智力的一个标志,把在观念和事实之需后面,瞥见那些把全部事物都串在他们的细小的线上的,十分锁碎的、爱嫉妒的,策划阴谋的侏儒,当作是敏锐的智力的一个标志。但是,大家都知道,如果一个人过于接近地凝视一面镜子,他就会砰地撞

着他自己的头。这些聪明的人的关于世界的知识和关于人的知识,从根本上说,就是这样一种撞到自己头上的莫明其妙的一碰”(《全集》,第1辑,第1卷,第218—219页)。

马克思之所以要攻击边沁和施蒂纳,正是因为他们根据一个利己主义的和以自我为中心的小资产阶级店主的范型来设想人,他对自己的感情也要记盈亏帐,他的每一次行为都是由作算个人获利的可能性来决定的。人们通常都不知道马克思曾经以一本甚至比施蒂纳自己的著作还要长的著作来答复麦克斯·施蒂纳的《唯一者及其所有物》一书——这是一本在一切曾经有过的著作中最最极端的超诡辩的私欲的福音书。而马克思则在其书中指出,施蒂纳的辉煌的虚构的异教和它所反对的费尔巴哈(和赫斯)的多情的基督教道德这两者所共有的缺陷在于它们都漠视一切理想的社会和历史背景。他谴责他们——对于一个来说,是他的“我、我、我自己”,对于另一个来说,则是其“爱你的邻居,因为你就是你的邻居,而你的邻居也就是你”——在道德领域内套用了他们全都谴责形而上学者在认识论领域内所套用的同一种宗教上的基督人格。

对于马克思来说,指导着各个人的动机是十分不同的。只有极其少的人,才知道他的动机实在是什么。但是,马克思一点也不关心个人的动机本身,除非这种动机代表着一个阶级的态度。他的问题是要说明为什么某些理想会流行于某一个时期而不是流行于另一个时期;并找出是哪些因素在决定着人们为之而生而死的各种理想的继承顺序。他的假设是:经济条件(正如上面所指出的,这是就广义而言的)在决定着哪些理想要盛行起来;而一切被实施的理想的轨迹则是阶级斗争。这样,不能把经济条件同经济私利等同起来,就变的易于说明了,因为后者的流行还是根本就不

存在,是要用前者来说明的。在任何特定的社会中,经济利益,做为行为的动机,在那些只需对经济过程付出很少的注意力的阶级中间,比起在那些并不享有相同程度的经济安全的阶级中间,要微弱得多。美国的工业巨子漫不经心的浪费,并不证明他生来就比其吝啬的杨基祖先更少有利己心。它仅仅反映早期的商业资本主义和晚近的金融资本主义之间的区别,在商业资本主义制度下,节约由于其在生产中所具有的作用,是一种德行,而在金融资本主义制度下,显著的浪费却具有着同样的作用。

## Ⅱ 马克思主义是一种一元论的体系吗?

对历史唯物主义所作的最倒霉的特征描述——而且还是它的信徒们对它所作的描述——是“一元论的历史观”。一元论是一个极其含糊的名词。它可以是指历史的素质,那就是说,必须予以解释的东西,只是由一种行动所组成的。马克思主义的一元论意味着历史无非是经济上的活动而已——这是对一个批判的思想家的最荒唐的歪曲。或者历史的一元论可以是指只有一种解释是有效的,对于一切历史事件都能够从经济的或社会的方面来加以解释。某些“马克思主义者”相信这一点,但是,马克思却从来也没有相信过它。或者最后,它可以是指,在历史生活的各个方面之间,存在有一种连续性,而文化的任何分枝——无论有多么抽象——都不是天生的;一切艺术和科学都是从社会生活之流中产生出来的,它们都带有其起源的标记,而不论它们以后的发展如何。但是,这是一种同义反复,因为本来就包含在历史探讨的意义中的。假如有任何事物是不能从历史上来进行探讨的话,就是说,假如不能根据其连续性来进行研究的话,那它简直就不是历史的组成部分了。关

于不是历史的组成部分的外部世界中是否存在任何事物的问题是一个形而上学的分析问题，而且是在历史学家的研究范围之外的。如果每个事物都是历史的，那就显然必须区分历史的这个名词的几种意义。

马克思的具体的历史分析，比任何注释所或许能够作到的，更好地说明了马克思究竟把他的方法设想成什么东西。他把经济生产方式采用为只是文化的一般的和最普遍的特征的基本决定因素。他并不忽视每个国家以及其每一个历史情境所特有的和独特的东西。传统、个性的偶然事件，对发展的各种形式上的可能性的考虑，所有这一切全都在经济生产的基调中引起重要的变化。在马克思的非批判的“一元论”信徒们手中，他的方法往往导致到试图用一般的经济条件去解释特定的文化事实或历史事件，而这种一般的经济条件的存在，则总是同存在或者不存在需要解释的东西同样地相容的。比如说，对现代美国文化的任何特定形式或表现——例如它的现代宗教、科学、法律或大众音乐——的解释，除非在论述经济的决定情况之外，还包含有其它的东西，否则的话，就不可能是恰当的。因为在任何特定的时期内，对于文化的一切方面来说，经济生产方式都是不变的，因而除非考虑到其它的传统或形式的因素，否则的话，我们就不能把经济组织在美国宗教上所具有的特有影响，同它在美国法律或美国科学上所具有的特有影响区别开来。不应当忽略，美国法律和科学之间的区别，是可以被看作一种基本经济的两个方面之间的区别的。但是，那并不是它们之间的唯一的区别。在法律关系和科学命题之间存在有一种形式上的区别，不能把它归结为任何别的东西，而必须把它看作是·具有·它们·自己·所·独有·的·逻辑·关系·的·明确·的·自主·领域。这并不是否认法律活动和科学活动都是从社会过程中产生出来，并反映其它许多领域——特别是生产关系领域——中每一个重要的变

化。但是，它却使人们着重于注意这样一些事实，即：(甲) 每一个领域都是以其自己所特有的方式反映这些基本的社会变化的；(乙) 每一个领域都具有它自己的有限的独立发展，必须用它自己的手法来解释这种发展，例如，在法律中，就必须用确立一批在逻辑上说来是首尾一贯的法规的必要性来加以解释；在科学中，就必须用在一组最简单的能够证实的假定的基础上，证明一切已知现象的必要性来加以解释；在艺术中，就必须用揭示某种把一切细目都合成一体的心理范型的必要性来加以解释；以及最后，(丙) 在某些情况下，这些领域内部独立自主的发展，对整个社会过程，特别是对经济生活具有重要的反影响。这最后一种事实的例证是充满于一切方面的。黑兹的发现电磁波，是寻求马克思威尔的方程式在实验上的证实的直接结果；由于它使无线电报术和无线电成为可能，因而它对文化生活，特别是对经济活动所发生的深刻影响，是无可争辩也是无可估量的。在法律中，采用了许多程序法规来简化案件的处理——例如，在破产案件中——结果却使本来要纠正的做法反而增加了。

恩格斯在晚年感到有必要使他的信徒去注意这样一种在全部文化活动中都存在的形式上的因素。

“新的分工一旦使职业法律家的产生成为必要的，就开辟了一个新的独立部门，这个部门虽然一般是依赖于生产和贸易的，但是它仍然具有反过来影响这两个部门的特殊能力。在现代国家中，法权不仅必须适应于总的经济状况，不仅必须是它的表现，而且还必须是一种首尾一贯地一致地表现和摆脱掉显眼的内部矛盾的。而为了达到这一点，法律据以直接反映经济状况的确切性便变得微乎其微了。在法典表现阶级统治的严酷的、不加缓和的和鲜明的事实的那些稀有的场合，就

更是这样的”。(摘自恩格斯致施米特的信,参看附录)①。

“还有一点,……马克思和我都强调得不够,在这方面我们两人都有同样的过错。我们都把主要力量放在从基本的经济事实中派生出政治观念,法权观念和其它思想观念以及由这些观念所逐渐导出的行动,而当时是应当这样做的。结果,我们便为了内容的缘故而忽略了形式的方面,即这些观念是由什么样的方式产生的。……这是惯见的情况,起初总是因为内容而忽视形式”(摘自恩格斯致梅林的一封信,参看附录)②。

除了文化的形式诸要素之外,还存在有传统诸要素。马克思在强调经济生产方式对社会生活的一般特征的压倒影响时,从来都指出,在每一个特定的场合,传统在缓和文化的非物质方面的变化速度中,具有一种重要的作用。他在《雾月十八日》中写道:“一切已死的时代的传统,像梦魇一样纠缠着活人的头脑”③。家庭关系、宗教、艺术和哲学都将或迟或早地反映经济制度中的变化所造成的新的社会均势。但是,在任何特定的时期内,对它们的性质所作的分析,都将揭示出在它们发生作用的方式和它们的组织结构方面的落后。换句话说,任何文化都不是彻头彻尾地有机的。从一个长期远景的有利地位的观点来看,文化上的落后现象可能显示不出什么意义来;但是,从近期的政治效果的观点来看,它们却具有极大的重要性。比方说,如果不考虑美国的地方的和地区性的宗教传统的特有特征,就甚至会像给像组织工会或成功地领导一

① 参阅《马克思恩格斯选集》第4卷,人民出版社1972年版,第483页——译者注。

② 参阅同上引,第500页——译者注。

③ 参阅《马克思恩格斯全集》第8卷,人民出版社1961年版,第121页——译者注。

次罢工这样一些活动带来灾难。

当然，传统本身从来也不是对任何文化特征的存在或残存的一个充分解释，否则的话，我们就不能解释为什么某些传统影响或实践会残存下来，而另一些却没有残存下来的原因。甚至可以承认，任何被普通的习俗非批判地认为是起因于传统的文化实践或信仰，例如，戴结婚戒指，或柏拉图的唯心主义和黑格尔的唯心主义的流行，也同现代的社会生活过程有某种机能上的关系。然而，一切文化特性却仍然有它们的传统的方面。适当的社会分析必须揭露这些特征，并说明在任何时候，它们的现状，怎样地就是它们从前的状况和由一个变动着的社会环境所产生的变化这两者的合成结果。例如，对于柏拉图哲学和黑格尔哲学在西欧的复活以及它们的现代式样，是部分地由于它们提供了易懂的公式来掩盖那些由帝国主义的扩张和战争所造成的巨大社会问题。完善的国家就是在智力上杰出的人物的统治下，一切阶级进行合作的国家，完善的社会就是资本、劳动和国家官吏命运相共的团体<sup>①</sup>——还有什么东西能够比这种理论同法西斯主义的劳资协会主义的意识形态（金融资本用它来否认阶级斗争的存在，以便使它自己的阶级统治更为牢靠），更为协调一致呢？然而，却有必要根据某些永久的哲学问题，也根据学理的和宗教的传统，来解释下面这个事实，即：为什么是黑格尔和柏拉图的哲学被复活起来，而不是在类型上与这些哲学十分相似的其它哲学去发挥相同的社会作用。这些传统和问题，在其原来的形式上，以某种方式反映它们当代的经济和政治环境这个事实，并不改变由于把传统的原来的产生原因，看作也是那种传统生存下来的原因，而产生的无可弥补的逻辑上的混乱。这种谬误不仅损害了厄雷塞鲁波斯那样墨守着过分简单化的经济

<sup>①</sup> 关于对黑格尔，特别是黑格尔的法哲学在德国的复兴的真正秘密的无意的坦白，参看：《法律和经济哲学文库》，第22卷，1929年版，第313页。

观点的人的工作，而且也损害了他们的马克思主义批评者，像考茨基、普列汉诺夫那样的人的工作。我们可以顺便提一下，在传播“一元论的历史观”这一名词方面，普列汉诺夫是作得最多的人。

一元论谬误的根源，就其精致的形态来说，在于企图用这样一些因素来解释一切特定的文化现象，这些因素被承认是多元的，但是，它们中间的一个——经济的——因素却总被假定为是占优势地位的。让我们从普列汉诺夫本人的著作中取出某些例证：

“假如我们要了解澳洲土人的舞蹈，我们只要知道澳洲部落的妇女们在搜集野生植物的根茎时所具有的作用就够了。但是，18世纪法国经济生活的知识，却还不能给我们解释米努哀脱舞的起源。在后一场合，我们所研究的是表现非生产阶级的心理的舞蹈。……然而，我们不要忘记，社会里非生产阶级的出现，其本身就是那个社会的经济发展的结果。这说明即使经济因素的活动为别的因素所压制时，经济因素也仍然保持着其优势地位”（《马克思主义的基本问题》，第61页，英译本。重点是我加的）<sup>①</sup>。

“你来试一试对18世纪末期法国绘画界出现大卫学派的事实作一个直接经济上的说明吧，你肯定只能谈些无意义的话。但是，在另一个方面，如果你把这个学派看作是大革命前夜法国社会阶级斗争的意识形态上的反映的话，那么，事情就完全不同了。于是大卫绘画中某些似乎同社会经济没有任何关联的品质，就将变得完全明白了”（同上引，第63页）<sup>②</sup>。

① 参阅《普列汉诺夫哲学著作选集》第3卷，三联书店1962年版。第186页——译者注。

② 参阅《普列汉诺夫哲学著作选集》第三卷，三联书店1962年版，第188页——译者注。

现在这些经过高度地选择的例证，显然是十分有利于普列汉诺夫所捍卫的马克思主义的观点的。在责难普列汉诺夫的解释的时候，我们并不对马克思的方法，而是对普列汉诺夫的对这种方法的应用，表示异议。他的解释，究竟有多少确实根据呢？

假定我们从米努哀脱舞开始。米努哀脱舞和通常总是同它联系在一起的特舞一样，原先是一种农民舞蹈。它不仅在路易十五的朝廷之前，甚至在路易十四的朝廷之前，就已存在。作为一种乡村舞蹈，它是快乐的和充满生气的；作为一种宫廷舞蹈，它是庄严的和矫柔做作的。因而，能够用非生产阶级的心理来加以解释的，并不是它的起源，而至多不过是其独特的发展。但是，在非生产阶级的心理同米努哀脱舞的装腔作势的庄严之间，存在有什么必然的联系呢？特舞比米努哀脱舞更活泼一点，并是直接添加在米努哀脱舞之后的。难道温雅和轻快的步伐不能够像米努哀脱舞一样地表达非生产阶级的心理吗？的确，难道人们不能说，喧闹的和放荡的舞蹈能同样适合地表现18世纪的非生产阶级的心理吗？而假如这些舞蹈在那时流行了，那么，同样的公式就能很容易地被引用来解释它们的存在。不论表演的是什么舞蹈，都能不费力地把它们的特征归之于这样一个事实，即：舞蹈家们并不是直接地参加生产的。各个非生产阶级的阶级心理并不是完全一样的。为什么这种特定的舞蹈会同这个特定的非生产阶级联结在一起呢？为什么米努哀脱舞就不能表现一个生产阶级的心理呢？就事实而论，有证据说明米努哀脱舞是一种民族舞蹈，而不仅是一种宫廷舞蹈，而它在各个地方的变异，则正如它的原先的乡村形态和以后的宫廷发展这两者之间的差别一样显著。而且，根据普列汉诺夫的理论，我们又怎样解释为什么米努哀脱舞在整个西欧的生产阶级中间和在非生产阶级中间一样地迅速漫延呢？我们又怎样根据非生产阶级的心理来解释贝多芬把米努哀脱舞发展成谐谑曲这个

事实呢？但是，普列汉诺夫的最大的错误，却在于这样来进行推论，即：由于米努哀脱舞是一种非生产阶级心理的成果，又由于非生产阶级的出现其本身是经济发展的结果，因而，米努哀脱舞就是经济发展的结果。这种逻辑和下面这种论证相类似，即：既然某君开枪自杀，只是由于存在手枪才成为可能，又既然手枪又取决于把科学应用于手工业，那么，某君自杀的真正原因就是科学和资本主义。无论如何，即使承认了米努哀脱舞在过去的经济生活中有其根源，根据任何已知的逻辑规则或科学方法，也不能把当时的经济生活看成是米努哀脱舞存在于以后时代的经济生活中的一个原因。

同样地，我们也能够主张说，大卫的风格并不是18世纪法国的意识形态上的斗争所产生的，而是在革命之中和之后，由共和主义的法国因为模仿罗马和希腊古人的严格德行的确定的政治意义而加以挑选出来的。就事实而论，早在大卫之前，就已经明确地背离了洛可可式的风格。德国人温克尔曼并没有受法国的新古典主义的整个运动的影响，但他却宣称：“对于我们来说，变得——假如可能的话——无比地伟大的唯一手段，就是模仿佛古人”。必须记住，大卫是国民议会的一个成员，而他研究被暗杀的李派兰泰和马兰脱则是政治上的任务。他在那些国画中所表现的技巧，同他在以后用于他们那幅赞美拿破仑的加冕典礼的图画中的技巧，并没有什么不同。它同它的最伟大的学生安格尔用以赞美在一个土耳其沐浴室中裸体女人的肉感美的技巧，也没有什么可观的区别。

所有这一切，提示了在任何文化事实的起源同对它的采纳之间所存在的重要区别。例如，在艺术中，在任何时候都有任何种类的风格上的变种或变异。社会和政治环境像一个挑选的工具那样地对它发生作用。被挑选出来占优势的风格，可以转向发挥一种社会的和政治的影响。当我们说被采纳的风格“表现”一个阶级的社会利益或政治愿望时，我们可以是指两种东西中的一种。我们

或者是指已经从新的社会经验中成长出作品的技术要素，或者是指业已存在的各种技术要素已经被融和在一种新的方式中，或者已经被充实了新的内容。这并不是—种严格的区别，但是，对于文化的一切解释，都要求作出这样的区别。在文学中，这种区别则是最难于划定的，在绘画中，作出这样的区别，困难就较小，而在音乐中，则最易于作出这样的区别。但是，甚至在文学中，某些形式上的要素，例如短诗形式，报告，自传式的小说，也显然可以无差别地被用于表现不同的政治和社会利益。在绘画中，现实主义的手法可以为革命的或非革命的目的服务。在音乐中，同一个调子常常是德国的法西斯主义者和俄国的共产主义者的战歌。

我们所获得的带有试验性的结论是：虽然—种文化的每一个特定表现，是由社会所决定的，但它的发展的范型却可以取决于某些相对地不能还原的、技术上的因素，同时，用这些技术上的因素所作出的解释，对于某些目的来说，还可以是有效的。关于社会环境究竟在多大程度上作为—种构成因素来决定范型，这是—个以经验为根据的研究课题。从那种认为如果没有某种形式的社会组织，所议论的文化事实便不能存在的陈词滥调中，是不能引伸出任何有意义的东西来的。在社会环境影响文化现象的地方，它可以用两种不同的方式来发挥这种影响——在分析中，必须把这两种不同的方式区别开来，虽然在事实上他们是不可分割的。它可以提供各种新的形态所从中发展出来的技术上的资料。例如，膨胀性的都拉铭管的制造，使建筑术中新的变化具有了可能性，毒气和飞机战的发明，则可以革新军事科学和战略的艺术。社会环境可以影响文化特征的第二种方法，是通过对它的利用。膨胀性的都拉铭管可以被用来建筑更有利可图的摩天楼，或可以被用来在明智地设计的城市中，为劳动人民建筑生活条件更好的住宅。为—支只是靠纪律来约束的军队所不能具有的新的战斗形式。对于资料

和技术的利用就这个字的广义而言，是有政治性的和有道德性的。它是同阶级斗争以及由此产生的行动的不同目的和道路联结在一起的。任何艺术的阶级特征并不是显露在它的资料和技巧——除了说是从那儿派生的——之中的，这是明白无误的。

假如上述分析是正确的话，那么，对于文化的真正马克思主义的批判，就永远不应负有那非常经常地假冒它的名字的一元论的还原法之罪。

## 第十三章

# 历史唯物主义诸问题

只有把历史唯物主义的各个命题应用到政治、法律、宗教、哲学、科学和艺术的丰富的细目中去，才能恰当地检验它的各个论点。而这就不是需要一章，而是需要一部百科全书。因而，我们必须使自己限于讨论在应用历史唯物主义的每一个领域中所产生的某些基本问题。

讨论的结果将说明，马克思的历史方法，是同他的革命目的和活动有机地联系着的，它并不企图解释现在和过去的社会生活的一切方面，而只是试图解释那些卷到了社会变革中去的行动和条件、方向和技巧有关的方面，他从来没有把他所提出来的解释，当作是最终的解释，而作为历史唯物主义理论的基础的因果关系概念，则是实用的，而不是理论性的。

为了方便起见，讨论将围绕下面几点来进行：(1) 人物在历史中的作用；(2) 由特定问题所提出的较大的问题，即：偶然性和客观必然性的问题；(3) 承认多种因素之间的相互影响的重要性；(4) 取

代度量理论的、马克思主义关于社会因果关系的实际特征的理论；以及(5)历史的可理解性本质，那就是说，从人类行为的历史方面来理解这种行为，这是指的什么意思。

## I 人物在历史中的作用

由于马克思反对那种认为全部历史就是伟大人物的传记这种非常流行的理论，因此，人们就批评他低估了人物在历史中的意义。然而，他的历史分析，却是充满着关于个人的灿烂的性格描写的，同时，鉴于他经常地强调人在历史中的创造性活动，因此，就不易看出上面这种观念所以会产生的原因。这或许是因为，对一个命题的矛盾，同它的反命题不加区分的这种现象是太普遍了，以致把下面这样两种说法等同了起来：一种说法是说“全部历史都是伟人的历史，这并不是事实”，另一种说法是说，“任何历史都不是伟大人物的历史”。但是，在我看来，造成这一误解的主要原因，却是因为马克思的绝大多数信徒们实际上都赞成马克思的批评者的观点——或许不是用同样的话——但是，就他们解释的客观意向所及而言，却正是如此。

用马克思的历史哲学很容易驳倒任何像卡莱尔那样的观点，这种观点在文明的发展中，只看到有英雄的功绩和天才的思想，除此之外，就别无所见。我们可以从这样一种决定性的考虑开始，那就是，在社会和政治事务中，“伟大”的意义，并不是某种固定不变的东西，而是为历史所决定的东西。每一个社会不仅有它自己的经济组织，它自己的人口律和它自己的艺术风格；它还有它自己的关于伟大的标准。一个时代的圣人是另一个时代的愚人；今天的果断的政治家可以成为明天的罪犯。在政治和宗教中，“伟人”就

是那些能够使他自己被人们信仰的人。而要使人民信仰他，他就必须以某种方式满足或实现他们的需要。需要和实现需要的可能性总是这样明白地存在着的，以致为了从微贱之辈登身于知名人士之列，并不需要有什么特别的天资。在这样一些场合——而伟大，最通常的就是由这些材料所构成的——伟大是硬派到一个人头上去的；它不是由人们所成就的。一个查理曼大帝，一个穆罕默德，一个乔治·华盛顿或一个弗雷德立克二世并不具有任何非常独特的品质，以致不能轻而易举地找到其它的人去领导他们是其名誉领袖的那些运动。在今天，能够用这同样的话来谈论希特勒或甘地。要说如果他们不是像他们那样的人，那么，从历史上来说，其它的人就会成为他们那样的人，这并不是夸张。那么，如果历史上的伟大人物的才干并不比所列举的那些人的才干来得高，那么，我们就能认为，如果不曾有过他们的话，在世界历史中也不会有什么值得重视的区别。对于他们的全体，我们都能够用谈论哥伦布的话去谈论他们：假如他不曾发现美洲的话，某一个别人也会发现美洲的。马克思写道：“如爱尔维修所说的那样，每一个社会都需要有自己的伟大人物，如果没有这样的人物，它就要创造出这样的人物来”（《法兰西阶级斗争》，第69页）<sup>①</sup>。这些人之所以伟大并不归功于他们卓越的才能，而应归功于历史的必然性。

然而，关键问题在于，是否历史上一切伟大人物都是这样的。我们能够用谈论穆罕默德或乔治·华盛顿的那些话，去谈论彼里克拉斯恺撒、克伦威尔、拿破仑、马克思和列宁吗？在我们回答这个问题之前让我们转向其它的领域——科学和艺术的领域，在这些领域内，个人的伟大同社会的需要之间的关系，是有稍许不同的。

<sup>①</sup> 参阅《马克思恩格斯全集》第7卷，人民出版社1959年版，第72页——译者注。

如果把科学的历史,看作是知识的系统组织(我们知道,这是一种抽象,但是为了便于分析,我们是可以这样作的),那么,我们能不能说,如果不曾有阿基米德、伽利略、恺卜勒、牛顿、克鲁克·马克思威尔和爱因斯坦,科学的历史在实质上还仍然是同样的吗?如果一个人无条件地作出这样的断言,那他就是一个轻率的人。就以科学的一切嗣后的发展都由他扩大开来的牛顿为例,人们承认他并不是从头开始的,他的许多问题是他那个时代的共同问题,如果不存在为他那时的社会和政治所许可的条件,那么,不论他们的工作还是他的成果都将成为不可能的。但是,如果要那样说的话,那么,假如没有为气候、为他自己的诞生以及一般地说来的世界的存在所许可的条件,他的工作也会是不可能的。牛顿能够完成他所作的那些事情,所必需存在的各种必要条件的数目,在理论上说是没有限度的。虽然如此,这一切许可的或必要的条件,对于争论中的真正问题来说,却仍然是不相干的,真正的问题是:在没有牛顿的情况下(假定他在童年就死于结膜性喉炎),他的那些不仅革新了理论科学,而且深刻地影响了工业和资本主义发展的发现,究竟会不会由其它人做出来。如果要反驳说莱布尼茨是微积分学的共同发现者,并说任何伟大的科学发现都不是由一个人完成的,那就暴露出没有理解这里的问题的可怜的无能。任何能够解决牛顿问题的人,都必须是具有像牛顿那样的智力上的才干的人。让我们违反事实地姑且承认牛顿的每一个发现都是由别人独立地完成的。让我们假定,不仅牛顿和莱布尼茨彼此独立地发现了微积分学,而且另外还有其它两人也发现了微积分学,所争论的问题是,假如所有这四个伟大人物都不曾有过的话(这是一个并没有超出可能性的范围的假定),究竟人们会不会无论如何都把微积分学发明出来呢?关于这一点,有什么可以采用的可能的证据?只有下面这个事实,即:从阿基米德那时以来,人们曾经作了种种努力,去解

决有关圆和立方的某些问题，而伽利略和柏尔努列则曾为涉及函数的难题大伤脑筋。放宽一点说，我们能够说的也至多只是：存在有一个科学问题罢了。而且我们甚至能够承认这个问题和另一些问题，不仅已经为数学和科学的内在发展所提出来，而且也已经为战争、工业和商业的某些实际问题所提出来了。但是，根据什么样的神秘保证，人们能够断言，所有这一切问题，不论它们是怎样和如何会产生的，都必然会得到解决呢？这并不是说，任何问题是不可解决的或不可知的。它只是断言，说每一个问题都会找到它的答案，这是没有什么逻辑的、科学的或社会的必然性的<sup>①</sup>。

假如说伟大人物的存在，会对科学的发展发生一种不能削减的重大影响，这种说法是正确的，那么，对于艺术和文学的发展来说，这种说法该又是多么的更加正确啊！在这里，社会环境也为艺术和文学的创造提供机会和材料。然而同上面所考察的那些政治上的实例相比，社会在这里并不能恩赐伟大，而只是把它挑选出来。如果没有一个莎士比亚或者一个歌德，人类“就会比现在矮一头”。如果提出异议说，社会会在一个场合“产生”莎士比亚，而在另一个场合产生牛顿，那就是在使用着非常混乱的语言。除非能够证明莎士比亚在生物学意义上的实际诞生，是包含在16世纪的英国的文学发展中的，牛顿的诞生是包含在17世纪的科学发展中的，否则的话，在任何意义上我们都不能够主张说这些人是由他们的环境所产生的。但是，要假定在生物学领域和社会领域之间存在有这样一种有机的联系，却又明明是荒唐的。究竟是什么样的“社会的”或“文学的”必然性，在指导着那诞生莎士比亚胎儿的精液和卵子的结合呢？假如莎士比亚不曾出生的话，是否有某一个人会成

---

<sup>①</sup> 假如有人认为，一个被明确地提出来的问题，就是一个在暗中已经解决了的问题，那么，上面所说的就是指没有宇宙的或社会的必然性使这个问题得到明白的解决。

为莎士比亚呢？这类神秘的联系，只能由绝对唯心主义哲学去断言，而不能由辩证唯物主义去断言。

人们会反对道，艺术和科学方面的人物，不论他们可能多么伟大，并不影响历史。那么好吧，我们就回到社会历史和政治中伟大人物的作用这个问题上来。假如列宁在瑞士的流浪中已经逝世，那么，俄国革命在1917年的10月会发生吗？而假如俄国革命在1917年10月不曾发生，那么，俄国以后的事件是否会采取同样的进程呢<sup>①</sup>？假如拿破仑已经在第一次意大利战役中丧命，欧洲的历史是否会有所不同呢？假如克伦威尔在其发迹之初，就实行其出卖其房产和离弃国家的威胁，圆头党是否无论如何都会得胜呢？假如苏拉在公元前82年，除了剥夺恺撒的财产和祭司职务之外，不听从凡斯塔的修女们的调停，并按照预定计划执行恺撒的死刑，那么罗马会上升到世界帝国的顶点吗？对于这些问题不能教条式地作出肯定的答复。它们是一些棘手的问题，而历史上的证据也没有给予确定的答复。然而，马克思的大多数信徒却不是把这些问题留交对历史上各种可能性的精致分析去解决，而是用僵硬地和机械地应用历史唯物主义和办法来预先解决所有这一切困难。我们可以从恩格斯开始：

“恰巧某个特定的人物，而不是其它的人，在一定时局出现于某一个国家，这当然纯粹是一种偶然现象。但是，如果我们把这个人除掉，那时就会需要有另外一个人来代替他，而且这个代替者总是会被找到的。恰巧拿破仑这个特定的科西嘉人，做了被战争弄得精疲力尽的法兰西共和国所需要的军事

<sup>①</sup> 比较一下托洛茨基就这个问题所作的有趣的讨论和他的含糊的答复。《俄国革命史》，英译本，第1卷，第329—330页。

独裁者——这是个偶然的現象。但是，假如不曾有拿破仑这个人，那么，也会有另一个人来填充他的位置；这点可以由下面的事实来证明，即每当需要有一个人的时候，他就总会被找到：恺撒、奥古斯特、克伦威尔”（摘自恩格斯致布洛赫的信。参看附录。文中重点是我加的）<sup>①</sup>。

曾经被称作“马克思主义正统派的老战马”的卡尔·考茨基，就同一个题写道：

“假如不曾有过克伦威尔或者拿破仑，也会有某一个别的人。克伦威尔和拿破仑之所以会当权，那是由于军队的革命的来历，也正是由于这一点，使各部分革命的人民的战斗本能和能力全部被唤起，而在同时，又为整个民族中间那些在军事问题上有天赋的人获得最高的位置，扫清了道路。每一个人都记得革命军队的每个士兵都在其背包里携带有一根元帅指挥棒这种说法。就这样，在英国和法兰西共和国的军队中，建立起了高尚而优秀的军官团队，因而假如克伦威尔或拿破仑不曾成功地达到顶点的话，他们就会很容易地选出另一个军事独裁者”（《唯物主义历史观》，第2卷，第703页）。

普列汉诺夫<sup>②</sup>，库诺夫<sup>③</sup>和布哈林<sup>④</sup>在这个问题上，以无比的忠诚玩着猴子学样的把戏。

我没有不敬之意，但在在我看来，这种立场却是一种彻头彻尾的

① 胡克所引这段话，不是出于恩格斯致布洛赫的信，而是出于恩格斯致施塔尔根堡的信——译者注。

② 普列汉诺夫：《马克思主义的基本问题》，第68页以下。

③ 库诺夫：《马克思的历史、社会和国家理论》，第2卷，第220页。

④ 布哈林：《历史唯物论》，第97页。

胡扯。即使是它的最易理解的表达,也意味着抛弃马克思的自然主义唯物主义而屈服于唯心主义的神秘主义。认为假如不曾有过拿破仑,某一个别的人,而不是他,就会成为拿破仑(这就是说,就会完成拿破仑的工作),并因而把下述事实当作论据提出来,即每当需要有一个伟人时,他就总会被找到,这在逻辑上是幼稚的。这是因为,当社会需要有一个伟人时,我们是怎样知道的呢?当然不是在他已经出现之后——对他的需要,必定是先于他的出现而存在的。但是,社会是否只是在当恺撒、克伦威尔、拿破仑和其它人出人头地的那些时期里,才需要伟大人物呢?那会像说社会只是在亚里士多德、阿奎那、康德等等存在着的时候,才需要伟大的思想家一样。说社会总是需要伟大人物,这不是更加正确吗?那么为什么伟大人物并不总是随时都有的呢?当鞑靼游牧民群蹂躏俄国并阻挠它的发展的那个时候,伟大人物又在哪里呢?为什么在19世纪的印度和20世纪的中国,没有一个伟大人物起来团结全国反对外国帝国主义呢?当1921年的意大利、1923年的德意志在客观上已具备了革命的条件的时候,伟大的领袖又隐藏在哪里呢?那时不需要他吗?假定拿破仑、马克思、列宁出现了的时候,存在着对他们的需要,又怎么能担保说那种需要,如果不是被这些人,也会被像他们一样地十分伟大的别人所必然地付诸实现?虔诚的基督教徒能够投靠上帝的意志。但是,如果好战的革命家竟允许社会的自动的经济发展在他的体系中,像上帝的意志在基督教徒的体系中那样,执行同样的逻辑功能的话,那么,他就犯了智力上的自杀罪。而当他在议论的压力下,抛弃社会自动发展的观念时,他在逻辑上就不得不抛弃那种认为每当需要有一个伟人时,他就必然地会找到的观念。在历史中并没有什么必定的东西;而只存在有条件的盖然性。

马克思本人的观点是比较严肃的,而恩格斯在其它の場合也

忠实于这种观点。我们将连带着关于偶然性在历史中的作用这个较大的问题来讨论它。

## I 历史中的偶然性

在前面一章中，我们曾经考察了并且驳斥了历史中大规模偶然性的理论。但是，从“并非全部历史都是一种偶然事件”这种否认，到“在历史中不存在偶然因素”这种陈述，却是一件完全不同的事情。而这却正是某些马克思主义的历史学家所作的事情。例如，波克罗夫斯基在他的《俄罗斯史》（第1卷）中指出“求助于历史中的偶然性就是提出一张贫困的证书”。在用这种简单的方法去处理这个问题这一点上，他同绝大多数资产阶级历史学家——他们忽视历史中规律和偶然性问题的辩证观点——是相一致的。

什么是偶然事件？这既是一个形而上学问题，又是一个历史问题。在这里，我们仅仅涉及历史中的偶然事件。首先，一种偶然事件，不仅是一件为我们所不知道的事件；因为有许多多为我们所不知道的事件，结果会发现是为历史所决定的事件。有一个时期，我们不知道第一次十字军远征的原因，并由此得出它是一个教会的事件的说法。那并没有使十字军远征成为一个偶然事件；一个具有11世纪后半期欧洲社会和经济史的适当知识的历史学家，在他的说明中并不需要引用偶然性或上帝的意志。

历史的偶然事件，也不是一个没有原因的事件。一切事件，不论其性质如何，究竟有没有一个原因，这是一个在历史学家的研究范围之外的问题。历史学家的问题是在于：一切具有历史后果的事件，其本身究竟有没有历史原因。地震是一个具有一定的地质

上的原因的自然事件。然而，它具有一定的历史后果。一个历史学家在论述一个国家的社会经济发展的时候，必须把地震的发生看作是一种偶然事件。为什么？因为他不能在他所加以利用的任何历史和社会资料的基础上，演绎或解释它的发生。地震的原因，在历史上是不相干的；而它的后果却不是如此，因为一次地震的社会后果，在一定经济情境下和在另一种经济情境下，其情形是各不相同的。历史中的偶然事件，就是那种虽然有它的历史后果，但却没有什么历史原因的事件。正如地质学家不能仅仅在他的地质学规律的基础上，预言一次地震的社会后果那样，历史学家也不能在历史资料的基础上预言一次地震。

并不是一切具有历史后果的事件都很易于被分类为：其原因是纯粹的物理或生物的事件，以及其原因是纯粹的社会的事件。生产关系的不断地依赖于自然原料的供给等等，排除了作出严格的分类的可能性。但是，这并不是说历史学家不用试图对正在发生作用的偶然性的程度作出评价，也不是说不用把那些其结果的原因在历史上都是不相干的偶然事件，同那些某原因在历史上是不相干的，但其后果却并非如此的偶然事件加以区别开来。马克思在一封著名的信中，指出了呈现在历史中的客观偶然性的意义，以及否认这种偶然性会产生的后果：

“如果斗争只是在确实可靠地顺利的条件下才着手进行的，那么，创造世界历史当然就会是件很容易的事情了。而假如‘偶然性’不起任何作用的话，那么，历史的性质就会是属于一种非常神秘的种类。这些偶然性自然是适合于发展的总的进程，而且为其它的偶然性所补充着的。但是，事件的加速和延缓都在很大程度上取决于这样一些‘偶然性’，站在运动前列的人们的性格也必须被算在这些偶然性之中”（就巴黎公社

问题致库格曼的信,1871年4月12日)①。

马克思的意思,并不是说任何领袖的性格不是由其它东西所决定的,也不是说生物学家和心理学家都不能对这种性格的本质提出一个完全令人满意的解释。他只是指出这样一个事实,即:某个为历史学家所不能完全加以解释的东西,可以对一个伟大的历史事件具有一种决定性的影响。马克思正是以这种方式对我们所由以出发的那个特定问题提出了答案。一个伟人的出现,就意味着会有伟大的历史后果出现。参看一下马克思本人的情况就行了。但是,一个伟人的出现是不是一个历史原因的后果呢?只是部分地如此。从历史的观点来看,伟人的生物学上的天赋,是一种偶然性的事情。而它的特有的文化上的表现则不是如此。世界历史是两系列相对地独立的——生物学的(或视情形而定地是物理的)和社会政治的——现象的合成结果,在其中,后者是更有决定性的,因为它为个人的表现提供内容和材料。

当马克思说如果没有偶然事件,世界历史就会具有一种“神秘的”性质,这是什么意思呢?他的意思是说,一旦排除了偶然性,那么,包含在一个历史事件中的一切因果联系——不论它们是物理学的或是生物学的——就都不得·不·被·看·作·是·有·机·地·联·系·在·一·个·意·味·深·长·的·历·史·整·体·中·了。它会意味着,如果在这个整体中,有任何东西有所不同的话,那么,每一样东西都会有所不同,各个系列的事件的特殊连结,不论他们是多么的细微,全都是必然的,而且假如我们有足够的知识的话,那么,在它们在实际上发生以前,我们

① 胡克的这段引自马克思的原文,不是出于马克思在1871年4月12日致库格曼的信,而是出于马克思在1871年4月17日致库格曼的信。参阅马克思:《致库格曼书信集》,人民出版社1957年版,第119—120页——译者注。

就能够把它们演绎出来。只有在世界或者真像黑格尔所设想成的那样,是一个处在时间之外的绝对的整体,或者真像形而上学的机械论者所假定的那样,是一个巨大的复杂的机器——其中所有各部分都是同时被给予的——时候,上面这种说法才可能是正确的。这两种见解同样地都是宿命论的,并共有着同样的神学偏见。

### Ⅲ 历史上的相互作用

一旦承认一切历史事件都有其偶然性的方面——在大多数场合下可以安然无事地不考虑它们——就为考虑各种社会因素之间的相互作用这一与之有关的问题扫清了道路。任何过程都不能用一个因素来解释。因为一切活动,不论其是人的活动还是属于自然的·活动,都以某种被作用的材料为其前提条件。活动和材料的性质都必然被反映在得到的结果中。在活动继续不变而材料有所不同时,在结果中所发生的差异实际上就将被认为是由材料的影响所致;而当材料相同、活动却有所不同时,就将用活动的性质中的差异,来解释结果中的差异。从广义上说来,正在创造中的历史,也即处于现在的丰富的直接性中的历史,就是一种材料和一种活动合成结果。材料是每一代所接触到的传统和制度的整个复合体;活动则是对那些为传统的文明所决定的理想的追逐——一种导致到那些状况的改变的活动。然而,更精密的分析却说明,历史材料和历史活动都不是单一的;材料有许多种体态,而活动也有许多种形态。同一种文明在其歌曲中和在其建筑中都有所表现,但是,歌曲的历史却并不是建筑的历史,虽然可以有各种接触点;在实验室里寻求真理和追逐帝国的权利,这两者都是历史的活动——但是,化学却并不是军事战略,虽然他们当然可以是相连系着的。

因而,对于任何特定情境的解释,就要求有某种关于同它有关的东西和同它无关的东西的概念,如果历史的一切物质方面的问题和历史活动的一切形态都是同每一种情境有联系的,那么,对于一种情境的解释,就会同对任何其它情况的解释完全一样。的确,将没有任何方法把一种情境同另一种情境区别开来。这样,问题就在于要找出同任何被解释的文化现象有关的东西和无关的东西。正如可以承认太阳系的全部历史牵连到地球上任何个人的存在,但在分析约翰·斯密斯的个性(或甚至关于他的构造)的时候,却可以把太阳的内在结构作为无关的东西排除在外那样,也可以承认经济生产方式牵连到每一件文化事实,但在分析一件特定的艺术作品时,却可以把它当作无关的东西而排除在外。在一个总括的解释中,它会是有关系的;但是,任何人都不会对总括的解释感兴趣,而总括的解释这个措辞究竟有没有意义,那是非常地可疑的。

任何一个了解下面两件事情的人,都必须承认文化上的相互作用的问题。第一件事情是,虽然包括一切形态的社会努力在内的历史活动,都是从限定的社会环境中产生出来的,但却又以某种具体的形式反作用于它。第二件事情是,历史活动的不同形态——科学的、法律的、艺术的——由于反作用于它们的社会状况,因而往往彼此影响着。例如,一件在建筑材料方面的新发明,被当作是有利可图的而加以采用之后,就可以导致大量建造住宅的计划,并影响建筑的风格;飞机使商业上的空中航线成为可能,而这种航线又需要有法律的新的发展。某些马克思主义者拒绝或没有能力去正确地处理这类文化现象,致使敌对的批评者认为历史唯物主义是陷在原始的一元论之中的,根据这种一元论,历史中一切有效的原因,都是物质的,而从来也不是精神的。恩格斯在去世之前不得不出阵去反对他们:

“政治、法律、哲学、宗教、文学、艺术等的发展是以经济为基础的。但是，它们又都互相影响并影响到经济基础。并不是只有经济状况才是积极的原因，而其余一切都不过是消极的结果。在归根到底总要表现出来的基本经济必然性的范围内存在一种相互作用”（摘自致施塔尔根堡的信。参看附录）。

“根据唯物主义的历史观，现实生活的生产和再生产归根到底构成历史的决定因素。无论马克思或我都不曾主张过更多的东西。现在，当某一个人想来歪曲这一原理，把它说成：经济因素是唯一决定性因素，那么他就是把前面的命题变成毫无意义的、抽象的和荒诞无稽的空话。经济状况是基础。但是对历史斗争的进程发生影响并且在许多情况下主要是决定着这一斗争的形式的，还有上层建筑的各种因素——阶级斗争的各种政治形式和这个斗争的成果，也即：由胜利了的阶级在艰难地获胜后所建立的宪法等等，各种法权形式，以及甚至所有这一切实际斗争在参加者头脑中的反映，政治的、法律和哲学的理论，业已发展成为教义体系的各种宗教观点。在这一切因素之间存在着一种相互作用，而在这种相互作用中，归根到底是经济运动作为必然的东西，通过无穷系列偶然性而表现出来（这些偶然性就是这样一些事物和事件：它们彼此之间的内在联系，是如此疏远或如此难于确定，以致我们可以忽略掉它，认为这种联系并不存在）。否则把理论应用于任何特定的历史时期，就会比解答一个简单的一次方程式更容易了”（摘自致布洛赫的信，参看附录）。

“所有这些人们所缺少的东西，就是辩证法。他们在这里只是看到原因，在那里只是看到结果。他们全然没有看到，这种观察事物的方法终于会成为空洞的抽象；这种形而上学的两极式的对立在现实世界中只是在危机的情况下才有；整个

伟大的过程是在相互作用中发展它本身的，这当然是各种非常不均衡的力量的相互作用，但是，经济运动在其中是最强大有力的、最基本的和最有决定性的。他们没有差别，在这里，没有任何绝对的东西，一切都是相对的。对他们来说，黑格尔是从来也不曾存在过的”（摘自致施米特的信）。

#### IV 马克思主义的社会因果关系理论

在上面的全部引证中，“归根到底”一语是有关键性意义的。它同“社会的真正基础”和“最有决定性因素”等表述，是同意义的。在宣称经济生产方式是这些事物中的任何一种的时候，要提出的当然问题是：这些表述是什么意思，以及我们怎样检验它们所断言的东西的真理性？

每当把任何事物的特征表述为归根到底决定着某种别的东西的时候，我们就必须记住这里包含着据以提出分析的某种观点。“归根到底”（或“分析到底”）的意思，对于每一个出发点来说，并不是某种绝对地已定的和固定不变的东西。倒不如说，它是取决于我们所要证明的论题的。而在牵连到社会活动的地方，它是取决于隐藏在那个论题的核心深处的实际利益的。在这样的上下文关系中，实在的和决定的也是同所期待的行动纲领有关系的，并只能在那种活动中对它们进行检验。正是在这里，在作为资本主义时代的社会革命的理论 and 实践的马克思主义，同作为一种社会变革理论的历史唯物主义，存在着直接的联系。当马克思和恩格斯认为经济生产方式是社会生活中的决定性因素时，证明这种观点正确的是：那个准备奉行这一假定的无产阶级的革命意志。这是一种由于认识了限定的条件——这些条件影响着他们努力的成

功——而得到增强的意志。但是，包含有失败的危机和成功的希望的，却是革命的行动，这种行动不仅对于社会的进步来说，是必不可少的，而且甚至对于获得社会知识来说，有时也是必不可少的。它像任何或全部别的限定条件一样，也是必要的。正是这种对于行动的信仰，使马克思主义成为一种批判性的假设，而不是一种僵死的教条，或一种浪漫的神话。只是因为我们要改变社会的经济结构，我们才去寻找事实的证据，说明在过去，经济变革曾经对全部社会和文化生活具有深刻的影响。因为我们要改变社会的经济结构，我们才断言，这种来自过去的证据，连同我们现在的革命行动，构成为相信“经济生产方式归根到底决定着社会生活的一般性质”这个一般的命题在最近的将来将成为事实的充分原因。换句话说，要到现在的具体的历史活动以及它们在将来的结果中，去寻找有关过去的历史判断的真理性的检验。

社会领域中因果联系的真正检验——不论在物理领域中这种检验可能是些什么——是人的活动。只有在我们能够创造各种事物，或者造成某些情境的范围内，我们才能征服因果关系的著名的休谟难题。不能从行动的一般需要和欲望中，推论出我们所要制造的东西，以及我们要制造这些东西的时间；因为这些都是由社会来决定的。但是，也不能从所欲望的实际的或可能的对象中推论出需要或欲望这种行动来；因为人的活动是社会过程的一个不可还原的构成要素。社会并不通过它的活动制造或创造出规律来，但是，它却有助于了解几种可能有的因果联系中的一种所据以发生作用的条件。

恩格斯概括这种关于因果性的实际概念甚至还适用于自然界：

“我们在观察运动着的物质时所遇见的第一件事情，就是

各个个别物体的个别运动彼此之间的联系，他们的相互地批判的性质。但是，我们不仅看到某一个运动后面跟随着另一个运动，而且我们也看到：只要我们造成某一特定的运动在自然界中发生时所必需的条件，我们就能引起这一特定的运动；的确，我们甚至还能造成各种在自然界中完全不会发生的运动（工业），或至少不是以这同一种方式进行的运动，同时我们还发现，我们能预先给予这些活动以一定的方向。因此，通过人的活动，就建立了因果性观念的基础，这个观念就是：一个运动是另一个运动的原因。的确，某些自然现象的有规则的依次更替，能够产生因果性观念：例如，随太阳而来的热和光。但是，这种依此更替并不构成任何证明，并且在这个范围内休漠的怀疑论说的很对：post hoc（在这以后）的规则性决不能证明propter hoc（由于这）。只有通过人的活动，才能造成对因果性的检验”（《辩证法和自然》，《马克思和恩格斯文库》第2卷，第164页）<sup>①</sup>。

同人有关系的，是因果联系的实际可靠性，而不是它的合理的必然性。任何人如果回答说，我们的行动所取决于它的因果联系的可靠性，以及我们的行动所帮助其实现的社会情境，其本身是为事物本性中以前的必然性所决定的，那就是把盖然性变成不能证实的确定性。这个问题涉及一个人所能举出的最基本的形而上学和逻辑问题，也即：所谓理解任何事物，这是指的什么意思，一个可以理解的解释，其标准又是什么。已经从几何学、心理学和历史学领域中推论出来了可理解性的三个伟大规则。它们各自的说明性

<sup>①</sup> 参阅《马克思恩格斯全集》第20卷，人民出版社1971年版，第573页——译者注。

范畴是：逻辑上的必然性、心理学上的似真性和成功的行动。对于马克思和他的那些忠实于其革命理论的信徒们来说，可理解性的策源地就是历史和行动。有某些事物，是不能仅仅用论证来证明其正确的。恩格斯写道：“在人们论证之前，他们就已经行动了。起初是行动”<sup>①</sup>。

理解就是行动。成功地行动就是构造。

## V 历史的可理解性的本质

如果实践和成功的行动是可理解性的标准，那么，就可以把批判性的智慧定义为对那些包含在一切受指导的活动中的技巧、程序和工具的理解。在历史的领域之外，是没有什么受指导的活动的。这样，一切真正的问题就变成方法和手段的问题，而且虽然没有什么担保可以说它们都能够得到解决，但是，却已经知道解决它们的必要条件。根据这种观点，整个生活就变得同宗教相分离开来。只有疑难还仍然存在着，但是却没有什么神秘了。因为每当我们面临神秘的时候，我们就是还没有意识到我们的技巧的理论基础，还没有了解到我们正在做的事情。

“一切社会生活在本质上是实践的，凡是把理论导致神秘主义方面去的一切神秘东西，都在人的实践中和对这种实践的理解中得到合理的解决”（马克思：《全集》第1辑，第5卷，第533页）<sup>②</sup>。

<sup>①</sup> 参阅《马克思恩格斯全集》第22卷，人民出版社1965年版，第344页——译者注。

<sup>②</sup> 参阅《马克思恩格斯全集》第3卷，人民出版社1960年版，第5页——译者注。

在科学是人的活动的一部分这个范围内，马克思的解释是全部运用它的许多非常经常地引起滑向神学和迷信的“神秘东西”的。因为科学也是一件实践的事情。这不是在庸俗的商业意义之下的实践，而是在其关键之点上包含有对于物质性事物的改变和整理的意义上的实践。当一个人在寻求着对许多“神秘东西”（与疑难有所不同）——它们同对原子结构的分析一起繁殖着——的解答时，必须经常地借助于那些已经看到其经验上效果的技巧，借助于测量的仪器和假定，以及借助于各种解释方法。根据这种观点，要把爱丁顿地方的鲸司、米立凯和其它人的先验的和宗教的梦话偷运进数理物理学的方程式中，就成为永远不可能的了。

在社会和政治生活中，像道德和政治义务的源泉、或者利润的根源这样一些被宣布为“不可说明的”或“神秘的”东西，要用人类实际的行为方式来加以解释，这是更其明显的。革命哲学家的任务，就在于要使社会各阶级理解他们正在做的事情，以及他们的活动的历史条件。当一个阶级意识到它正在做的事情，它在生产中所具有的作用时，它就发现了它是其中的一部分的整个社会的秘密。它现在就能够理解它自己，而不要等到某一个未来的历史学家去把它的行动的真正意义，同作为行动的口实和辩解的想象上的意义区别开来。它的意识形态变成一种实在主义的哲学。因为它理解它自己，所以是自由的。但是，却只有在废除了阶级以后，才能有充分的理解和社会的自由。因为只有在那时，社会理想和社会行为之间的基本两重性才会消失。

“建立在物质生产过程基础上的社会生产过程，只有到它被当作自由地结合的人的产物来加以对待，并被他们按照安排好的计划来加以自觉的调节的时候，才会揭去它的神秘的面纱”（马克思：《资本论》第1卷，第92页。英译本，一切引

证都引自克尔版)①。

如果停留在下面这种自相矛盾的说法上面，即认为除了回顾既往，便永远也不能充分理解阶级社会的历史，又认为只有无阶级社会的历史——由于它是被人们自由地创造出来的——才能得到完全合理的解释，那是危险的。其所以是危险的，是因为它暗示说，未来的人类自由将是完全不受束缚和制约的。然而，实际情况是，人类历史的可能性，以及人类能够在其中创造历史的范围，将总是由自然的必然性所决定的，人对于这种自然的必然性的存在，只能作很小的干与。人的自由在于：在为他所设定的许多可能的情境中，自觉地选择一种可能性。那种选择是他自己本质的一个独特的和不可还原的表现。马克思本人在《资本论》的一节中，就这一点论述如下：

“在这个领域内，自由不可能是由任何其它的事物，而只能是由下面这一事实所构成的，即：社会化的人，结合着的生产者，合理地调节他们同自然界的物质变换，把它放在他们的人的管理之下，而不是被它——作为某种盲目的力量——所统治；他们以最少的力量支出，并在最适合于他们的人性和最值得作的条件下，完成他们的工作。但这个领域，终归仍然是一个必然的领域。在这个领域的彼岸，作为其自己的目的的人类力量的发展，真正自由的领域，方才开始，然而，这个真正自由的领域，又只有以那个必然的领域为它的基础，才能够繁盛起来”（第3卷，英译本，第954页）②。

① 参阅《马克思恩格斯全集》第23卷，人民出版社1972年版，第97页——译者注。

② 参阅《马克思恩格斯全集》第25卷，人民出版社1974年版，第926—927页——译者注。

## 第十四章

# 马克思的社会学经济学

马克思的经济学说，是把历史唯物主义应用于价值、价格和利润这些“神秘东西”的产物，马克思教导说，所有一切神秘东西都是在社会实践中得到解决的。而表现出马克思对政治经济学所作出的特殊贡献的，则是他的对一切经济特征和经济范畴的社会品质的分析。

传统经济学曾经用那种和物理学家研究钢棒或化学家研究染料的相同的方法，去研究政治经济学的对象。经济关系并不是从事物参加社会过程的方式中得出来的，而是在自然科学的类推的基础上，被看作是事物的固有的性质。它们在鲁滨逊·克鲁索的孤独的家庭经济中，在野蛮的游牧民群经济中，是像在现代社会的复杂经济中，同样地彰明较著的。因而，正统派的经济学家们认为，没有必要考虑特殊的历史关系，尽管正是在这些关系中，才能找到事物的经济性质。而且，国家方面调节价格、工资或资本投资的一切尝试，都能被斥责为妨碍经济规律的自然作用的荒唐而有害的

尝试。没有为正常的判断留下余地。从这种抽象的、非历史观点出发,黄金被认为自然是货币,生产工具被认为自然是资本,人的劳动力被认为自然是工资劳动,土地,而不是社会,被认为是地租的自然的所在地,在马克思看来是属于社会历史过程的成果的东西,被[传统经济学]当作是那个过程的自然的前提。一组生产关系的历史表现,被变成固定不变的东西;而人的在一切经济门类中的行为,则被解释成是受事物的支配的。

这种非历史的探究的结论,是符合于那些生活在商品生产社会中、而还不曾看穿商品生产的秘密的人的意识的。市场的起落,周期性的过剩与匮乏,小规模和大规模的恐慌,都被看作是像气候的运气那样,给正直的人和不正直的人,聪明人和笨人降赐幸福和灾难的自然事件。人与人之间的社会关系被“物化”为非人的、自动的规律,而物质的生活工具则被“人化”为支配人类命运的力量。人发现他被他自己创造的生产产品(商品)所统治着。这些生产产品之间的关系“不顾生产者的意志,预见和行动,而不断发生变动。在他们看来,他们自己的社会活动,采取了物品的运动的形式,这些物品统治着生产者,而不是生产者统治着这些物品”(《资本论》,第1卷,第86页)<sup>①</sup>。可以说,整个资产阶级经济,是由一个在人的背后处理事物的过程所构成的。这是一个用制造失业、穷困和战争的办法,来嘲弄人的争取安全、舒适与和平的斗争的过程。它使人与人之间的关系脱离它们的人的形式,并由于给人类事物笼罩上神秘的阴影而产生神秘主义、迷信和宗教蒙昧主义。在资产阶级社会中,不是生产工具被人类用于人的目的,而是把人类当作工具用来为机器服务。不仅在萨苗尔·白脱勒的讽刺式的乌托

<sup>①</sup> 参阅《马克思恩格斯全集》第23卷,人民出版社1971年版,第91页——译者注。

邦中,人类才是被机器用来制造更大的和更好的机器的生产工具。那也就是人类在商品生产社会的实践和理论中的现状。马克思在把资产阶级社会称作“商品拜物教”,把正统派的政治经济学家“科学”称作是它的神学时,他所指的,就是这个意思。

虽然边际效用学派在马克思之后才盛行起来,但是,它的非历史特征,却像古典学派的非历史特征一样地显著。在它的最发达的形态中,它认为它的任务就是把“人的行为当作目的同有几种用处的稀有手段的关系”来加以研究。纯粹的经济学最终会成为关于形式的规律(不变的关系)的表述,这种规律是从下面这个经验事实中得出来的,即:许多相互矛盾着的事物都是被需要的。包含在人的行为中的心理动机和目的的特征,提供它的框架的社会制度,所有这些都排除在经济研究的范围之外,而纯粹的经济科学的各个命题——它们是真正地以经验为根据的——却被标榜为对基本原则进行分析演绎的结果。从经济行为的变更了的心理和社会条件中产生的、在评价中所发生的变化,被认为是盲目的、不合理的资料。没有作出任何努力去说明经济规律怎样同同一个发展着的社会一起变化,因为根据定义,经济规律是永恒的。能够变化的,只是经济规律的历史表现,而不是它们的意义和效力。在这种观点看来,经济学的规律,对于一切社会——封建社会、资本主义社会和共产主义社会——来说,都是相同的。一个拒不研究物质关系用以影响形式关系的方式的分析,尽管它否认价值判断,是不能避免为维持现状作精致辩护的气派和风格的。认为像“土地、劳动和资本所得到的收入份额是正好同它们所持有的、边际的生产率成比例的”这样一些命题,是永恒的经济规律的表现,而不进一步把那些被认为是不变的形式的、骨骼的经济要素,同那提供意义的血肉的具体的历史情况区别开来,那就是在鼓励这样一种非批判的信仰,即认为经济制度组织得很合适,因为从严格的经济观点

来看，除了它现在的那个样子之外，是不可能有任何其它的样子。

并不是一切非马克思主义的经济理论，都有忽视他们所提出来分析经济关系的特定的历史和社会范围的过错的。但是，关于那些采取发生论的和机能的观点的学派——如 19 世纪的历史学派和 20 世纪的制度学派——所产生的问题是：它们在什么程度上真正是理论？理论的任务在于把它的题材的各个经验上的命题，组织成某种有系统的联系，使得所推论出来的结果，或者符合于已经观察到的现象，或者能够被用作发现新的现象的向导。对结构和过程所作的描述，只能为理论推敲提供原料。历史学派除非受一种理论的指导，否则的话，它就不能正确地对待现代经济发展的趋势。虽然它的出发点是同抽象的分析学派截然相反的，但是，它的实际结果却是和抽象的分析学派相同的：把现存的<sup>·</sup>东西当作<sup>·</sup>应当<sup>·</sup>成为<sup>·</sup>的东西的规范来加以接受。

然而，把马克思的社会学经济学，拿来同那些把价格或需要或成本或福利当作由以开始的基本东西的经济流派加以比较，然后探究这两种流派中哪一种更为正确，这却是一个错误。因为它们并不是关系到同样的问题的。各个现代流派在经验上的发现，能够被马克思主义者当作商品运动的拜物教表现中的某些相互关系的征兆，而接收过来。但是，把马克思的经济分析同所有一切其它的分析区别开来的，却是它的为了革命活动的实际纲领，而把资本主义生产的历史要素和分析要素融合起来。它拒不把政治经济学看作是一门独立的学科，它按照社会生产关系的总和——其中包括那时所特有的历史关系、政治、心理学和法律关系——对资本主义积累的历史趋势的意义，所作出的评价，使它能够把历史观点和分析观点这两个中间的正确东西，结合到一个具体的综合体中去。马克思所作出的真正贡献，是一种建立在所有重要的显著事实的基

础上，并提出了一种从根本上改变现有制度的方法的政治经济学的哲学。它的政治经济学理论不能被用作买空卖空或进行安全的投资的入门书，正如一篇关于战争的基本原因的论文，不能被用作在战场上进行军事行动的教范一样。

马克思的经济分析的“直接”目的，是找出那些支配着资本主义社会中财富的生产和分配的规律。在资本主义社会中，财富以“其基本的形态是简单商品的、商品的无限积累”的形式出现。并不是每一种产品都是商品，也不是一切财富都是资本。商品、资本，这些都是历史的范畴。有这样一些社会，在这些社会中所生产的东西并不是商品，财富也并不是资本。商品是一种能够用其它的产品来同它交换的产品——它是通常能够被买进或卖出的某种东西；而资本则是被用来生产更多的商品的财富。资本可以存在于货币或生产手段的形态中；但是，不论其体现的形态是什么，“它却并不是一种物，而是一种以物为媒介而建立起来的人与人之间的社会关系”。财富被用来生产通称为资本的更多的财富的、人与人之间的社会关系，是表现在被称为资本主义的那种经济生产方式中的。

什么是资本主义？资本主义就是为私人利润而经营的，并雇用那些在形式上或法律上有自由出卖其劳动力的工人的、社会生产资料的私有制。这段加上重点的话，把资本主义同一切其它的生产形态（包括有时被错误地称为是古代资本主义的东西在内）区别开来，并表明它具有明确的历史特征。自从优雅的社会衰落以来，存在着的就总是生产资料的私人所有制；而获取利润的动机则是像古代的商人一样地古老的。但是，只有当对利润的追求，同“自由的”工资劳动一起展开时，资本主义制度方才发轫。资本主义制度下的工资劳动在“双重的意义上”是自由的，即：“他们〔自由劳动者〕本身既不像奴隶、农奴等等那样，构成生产手段的重要部

分,又不像小农那样,占有着生产资料;因而,他们是由于摆脱了、和由于没有属于他们自己的任何生产手段的负担,而是自由的”。

这一点是重要的,因为马克思认为劳动的工资构成了资本主义生产的主要的“神秘问题”,而这种神秘问题的解答,则会暴露出:虽然劳动者是那样的自由,但却仍然像他的祖先在封建制度和奴隶制度下而被剥削那样,是被剥削的。为什么在资本主义制度下,比起以前的各种社会形态来,对于劳动的剥削——如果它存在的话——还甚至更是一种神秘东西呢<sup>①</sup>?要回答这个问题,我们就必须在片刻间看一看存在于封建时代和奴隶时代的生产关系。在这里,每一样东西都是像白昼那样清楚的。有三天时间在他自己的土地上劳动和有三天时间在他的主人的土地上劳动的农奴,是能够把他为他自己所作的工作,同他为另一个人所作的没有报酬的工作区别开来的。他没有必要推论出这种区别的存在来;这种区别在空间和时间上都是看得见的。这两块土地一般地都是彼此分隔开来的,而他必须到他主人的土地上去劳动的日子,也都是已经被指定了的。或者,在它必须交付他的生产产品的什一税的地方,他也能够把他的生产品分成:他所可以保存的,和他所必须交付的两堆。在奴隶制度下,一切劳动都是没有报酬的,而被奴隶当作是他的驱体的燃料那样接过来的食物,则似乎是出于其主人的恩赐。在这些场合中,任何一个场合都不存在关于剥削的事实和进行剥削的地点与时间的任何神秘东西。

而在工资劳动制度下,情形就完全不同了。因为一切劳动,如维持劳动者的健康所严格地必需的劳动,和超出于这个最低限度

---

<sup>①</sup> 参阅《马克思恩格斯全集》第23卷,人民出版社1972年版,第595页——译者注。

的必需量之上的剩余生产的劳动，这两者似乎都是被偿付了报酬的。比方说，劳动者是被雇用来进行计日劳动的。他并不在他所创造的价值相等于被他当作工资接受过来的货币或商品的价值的时候，停止其劳动。在他的得到了报酬的工作，同他的没有得到报酬的工作，这两者之间没有明确的物质的或时间的划分。在一天的终了，他的工资报酬在表面上是支付给整天的工作的。现在，人们可以问，究竟怎样知道，在劳动者一天的工作中，有任何部分是没有得到报酬的呢？认为工人以商品和服役的形式，创造了比他在工资中所得到的来得更多的价值，这不是一个武断的假定吗？马克思的回答是，假如在工人所创造的东西的价值同他所得到的东西的价值之间，没有什么差别，那就没有利润或利息或地租了。

关于利润、利息和地租的存在，是没有什么神秘可言的。成问题的是它们的来源。马克思同他以前或以后的一切别的经济学家相反，他主张说，收入的这些形态，全都是从那些实际地从事于生产的人的没有报酬的劳动中得来的。利润和利息的来源还会成为一个问题，这必定要震惊任何从事于探究以下问题的人：是谁这么慷慨，使得社会中那些既不耕又不织的非生产阶级才衣食住俱全地生活着。至于说到参加生产的企业家们所常常获得的巨额利润，从表面判断起来，把这些利润全都归之于管理的工资，就明明是讲不通的。那么利润是怎样产生的呢？在我们考察马克思本人的理论解释之前，最好先看一下马克思是从哪些方面驳斥各种关于利润来源的流行理论的。

1. 利润是在通常的商品交换和流通过程中产生的吗？商品流通中的正常情况，就是同等价值的交换。这并不是说，所交换的各种商品其使用价值是相等的，因为那样的话，就不会有任何进行交换的动机了。就使用而论，交换双方在交易中都是得益的。但是，关于各种商品的交换价值，它们的复合的价格——这是它们的交换

价值的粗略的指标——在交换的即刻之前和之后，却都是相同的。因而，并没有创造出任何新的价值。在流通中，一个买者可以欺骗一个卖者，或者相反，在那种场合下，我们说，不存在任何诚实的买卖。这只是意味着现存的价值被重新分配了，而并不意味着创造了新的价值。然而，在一个竞争的市场上，商品流通却不可能是通过一系列不诚实的买卖来实现的。卖者可以在他的商品的价值之外任意地增加附加费。但是为了继续不断地卖出去，他自己也必须是一个买主。卖主，即卖东西给他的那个人，作出了这样的推论：可以用之于乙方的，也可以用之于甲方，并同样地就他的货物漫天讨价。结果是，增加的只是名义上的价格。在一个买主也是卖主，而卖主也是买主的社会里，把利润解释为某种由于以高于商品的价值出卖商品而产生出来的东西，那是荒诞无稽的。而假如这些商品都是按照它们的价值来进行交换的，那么，世界就不会因为获得任何新的价值而更加富裕起来。然而，说利润即使不是在交换中被创造出来，却可以通过交换来获得它，那倒是正确的。但是，真正的问题是：利润的最初的来源是什么呢？

2. 利润是从使用机器和生产手段中产生的吗？这个观点最初是由法国经济学家J·B·萨伊宣布的。以后又为下面这样一些人所复活：这些人注意到，在其它东西相等的情况下，一个以大量的机器（比如说 9000 美元）和小量的工资劳动（比如说 1000 美元）进行生产的工厂，它在年终所创造的利润中，同一个有较少的机器（比方说 2000 美元）和较多的工资劳动（比方说 8000 美元）的工厂，所生产的利润率是相同的。的确，如果真像马克思所说的那样，利润的源泉是工人的没有报酬的劳动，或工人所生产的剩余价值，那么，既然第二个工厂的总资本的较大一部分是由工资劳动所组成的，就应当比第一个工厂有更多的利润。加之，如果利润仅仅是从工资劳动中得来的，那么，又怎样解释资本家为什么渴望用机器来

代替工资劳动呢?我们将在下一章中更加详细地考察这些问题。在这里,必须提出这样的问题:机器具有一些什么样的特殊性质,使得它们能够把比它们本身所具有的还要来得多的价值给予它们的产品呢(我们不是在谈论使用价值)?根据马克思的意见,如果没有垄断的话,那么,机器在商品的总的年产量上所生产的价值,是并不多于机器的年折旧量的。实业家在确定他所出卖的商品的价格时,正如他的会计在起草他的损益报告时所作的那样,要加上一笔由于分摊机器的固有消耗(按其平均寿命计算)而得出的金额。机器把它本身所具有的价值转移到它的产品中去;但它并不能产生新的价值,而在有垄断的情况下,则是准许索取高于商品的真正价值的价格的,但是,这样地创造出来的附加利润的源泉,却不是机器,而是垄断生产的社会状况<sup>①</sup>。

3. 那么,资本的利润和利息,是不是对节制的酬劳呢?西尼欧把利润看成是对那种不是直接地消耗的资本的自然酬报,看成是对那种包含在资本积累(为了在以后获得更高的盈利)过程中的牺牲的报答。资本家在现在的“等待”和“丧失”,被看成是生产耗费的一部分并必须被偿付价格。然而,被称作节制的那种东西,其本身是从来也不会生产出任何新价值的;它至多只允许形成一种借以生产新价值的情境。至于整个资本家阶级究竟是积累还是消耗它的财富,这并不取决于它自己的自由意志,而取决于资本主义生产的需要。除了某些情况之外,这甚至适用于作为独立个体的资本家。只要他希望得到一笔利润,那么,他所消耗的金额和他重新

<sup>①</sup> “不论一个特定的原材料或一种机器或其它的生产资料,是怎样的有用,即使它可以值 150 磅,或比如说 500 个劳动日,然而它以转移到产品中去的价值,在任何情况下,都不可能超过 150 磅。它的价值,并不是由它作为生产资料而加入的那个劳动过程所决定的,而是由它作为一种产品所从中生产出来的那个劳动过程来决定的”(《资本论》第 1 卷,第 229 页。(参阅《马克思恩格斯全集》第 23 卷,人民出版社 1972 年版,第 232 页——译者注)

投资于他的工厂中的金额,就便是由市场为他派定的,而如果他并不希望得到一笔利润,那么,在他那方面,就不会比在假定他希望得到一笔利润时的情况下,有更少或更多的节制。在供他选择的这两种可能的行动中,选择任何一种,在他那方面来说,都意味着对另一方面作出“节制”。那么,为什么某些种类的节制,就会产生出一笔有利的酬报呢?

4. 那么,利润是从供给和需求的波动情况中产生的吗?如果真是那样的话,交换商品的价格,就必须是供给和需求的相互影响的力量的合成结果。马克思并没有否认价格是同供给和需求一起变动的。对于在特定时期和特定地方的一种特定商品的价格,往往必须到当地的供应价格和需求价格的清单中去寻找其线索。但是,马克思感兴趣的却是:价格变动的方向,各种限制供给和需求的情况。虽然在没有垄断的情况下,一件商品的最终价格是取决于公开市场上的讨价还价的,但是,卖主再把它拿出来出卖以前,的确,甚至在他生产它以前,就已经知道它在市场上的大致的价格情况了,否则的话,他又为什么要去冒生产中的每一种危险呢?商业在有时可以是一场赌博;但是,它却还不是一场纯粹偶然性的赌博。如果回答说:关于那种商品过去的供给和需求的波动情况的知识,在指导着卖主,那就能够指出,在一种新制的商品被放到市场上去的时候,它的价格早在需求本身被人们感觉到以前,就已经确定了。在事实上,对于这种商品的需要,部分地能够看作是价格的一种作用,那就是说,被看作是一种从属的变量。

市场上的各种意外事件,将决定一件商品究竟卖得高于还是低于它的“真正的价值”,而在这个过程中,利润将部分地取决于供给和需要的波动情况。但是,为了要得到他的利润,卖主就只需要按照商品的真正价值来处置它。那么,是什么东西在决定着—件商品的真正价值呢?根据马克思的意见,这便是包含在生产这一商

品时所耗的社会地必要的劳动力的总量。那么，各种商品是否按照其真正的价值被出售过呢？假如有过这种情形的话，那也是很罕见的。它们在什么时候才会按照其真正价值被出售呢？如果资本的有机构成是相等的话。它们是相等的吗？不是。那么，说各种商品的价格倾向于和他们的“真正的价值”相等，这种说法是有道理的吗？是的，正如我们在后面将看到的那样，这种说法同下面那种说法是同样地有道理的，这就是：运动着的物体，除非受到一种外部力量的影响，否则的话，总是倾向于运动的，甚至当我们认识到任何物体都是受外部引力的影响的时候，我们也还要这样说。

现在，我们转到一种更为直截了当的阐释，而把对马克思的方法论的分析，留给下一章。

在资本主义制度下，劳动力像任何别的商品一样出现在市场上。它的价值是以同样的方式决定的，同时它是服从于供给和需求的同样的变动的。在理想的或典型的资本主义生产的条件下，工人用其劳动力换取一笔在价值上相等于养他——他自己和其家庭的食物、衣服和住宅——所必须的生活资料的货币。像一切商品一样，劳动力的使用价值同它的交换价值也是有所不同的。但是，在一个方面，它又是绝对的不同于其它各种商品的。它的特有的使用价值，就在于它创造出要比它本身所值来得更多的交换价值。如果劳动力不创造出比它在货币工资中所得到的来得更多的交换价值，那么，所生产的商品的价值，就会仅仅相等于投入到商品制造中去的原材料、机器和劳动力的价值。那么，利润又从何而来呢？而资本家也就该把他的店铺关闭起来了，因为在这样的情况下，他所能够得到的唯一收入，便将是他自己的劳动力的交换价值，如果他真的在自己的工厂中做工的话。但是，在他可以不使他的资本冒险，而在别处找到一个职业的情况下，他为什么要去开办工厂为自己提供职业呢？只有在他所购买的劳动力的价值，同那个

劳动力所创造的价值有所不同的时候，他才能仍然经营他的工厂。只有当劳动力所创造的价值大于购买劳动力的价值的时候，才可能有利润。

马克思把工作日中劳动者生产其交换价值(同原材料等等的交换价值有所不同)与他自己的劳动力的交换价值相等的商品的那部分时间，称做**为必要的劳动时间**；超出于这一部分之外的任何部分，则是**剩余的劳动时间**。在这以后一部分时间中所生产的东西，就是**剩余价值**，对于这些**剩余价值**，工人没有得到任何报酬。马克思把**剩余价值和工资(劳动力的价值)**之间的比率称做**剩余价值率或剥削率**。资本主义生产的利润，只是从**剩余价值**中得来的；资本主义生产的发展，就在于设想出可以增加**剩余价值**的各种方法和手段。有两种达到这个目的的一般方法。第一种方法是通过**劳动日长度的延长**。在这种方法中所得到的**是绝对的剩余价值**。另一种增加**剩余价值**的一般方法——这种方法在现代资本主义的条件下比在早期的资本主义条件下，更为显著——则是通过**劳动生产率的增加和必要劳动时间的缩短**。在这种方法中，甚至当**劳动日的长度仍然不变的时候**，**必要劳动时间和剩余劳动时间之间的差异增大了**，从而，**剩余价值率和剥削率也都增加了**。通过这种手段，所获得的是**相对的剩余价值**。**剩余价值不是在生产它的那个地方被全部侵吞的，而是在资本主义生产、流通和交换的整个过程中被侵吞的**。在任何时候，**全部剩余价值的分配**，都不仅仅是由**内在经济规律的作用所决定的**，而且也是由**企业家、土地所有者和银行家之间的政治斗争所决定的**；是由**企业家和企业家之间的政治斗争所决定的**(甚至当生产已经成为**垄断性的时候**)；尤其是**企业家和工资劳动者之间的政治斗争所决定的**。

马克思把制造业中的**资本**，划分为**不变资本和可变资本**。**不变资本**是由正统派政治经济学所谓的**固定资本**，如**建筑和机器**，以

及它所谓的流通资本的一部分,即动力和原材料,所构成的。可变资本则是由被非马克思主义的经济学家看作仅仅是由流通资本的一部分的工资所构成的。把资本划分为不变资本和可变资本,这是为了马克思下面这种分析的目的而作出的,根据这种分析,不变资本的价值,只是再现于所创造的产品中,而工资,或者说可变资本,则总是创造出某种超过其本身的再生产耗费的新价值。通常把资本划分为固定资本和流通资本,这反映了企业家下面这种假定,即认为利润的源泉不仅是工资劳动,而且也是没有生命的生产工具。因此,他根据他投入到他的计划中去的全部资本,而不是根据他所垫付的工资总额,来计算他的利润率。这说明了所谓的利润率同剥削率之间为什么不一致。例如,在一个有一百万元资本的康采恩中,90万元投资在机器和原材料中(马克思称之为不变资本C),10万元是工资报酬(可变资本V)。假如利润(根据马克思的意见,因为一切利润都是在剩余劳动时间内生产出来的,所以,它就被称为剩余价值S)是10万元,那么,利润率就是S为C加V所除 $[S \div (C + V)]$ ,就是说是10%。然而,剩余价值率则是S为V所除 $(S \div V)$ ,就是说是100%。剩余价值率越大(它总是由于采用上面所指出的两种方法中的任何一种或两种全部被采用而增大的),所生产的利润的绝对总量也越大。并不是全部利润都是消耗于个人的目的的,而是其大部分又重新投资于不变资本之中;由于竞争的压力和追求更大的利润,使得现代化和合理化成为必需的。所使用的资本的总额增长了。然而,既然资本的总额已经增长了,那么,为了保持利润率不变,利润的总量以及从而剩余价值率(剥削率)就必须也有所增加。附加于资本投资的利润的年增加量,是同这种年增加量所加于其上的总量一起增长的。今天的不变资本无非是昨天的没有报酬的劳动罢了。相对于不变资本量的增加而言,用于生产中的可变资本总量是减少了。随着可变资本量的减

少,就要求相对地减少劳动者,并用非熟练工人去代替熟练工人。于是就产生工资降低和产业后备军的形成等现象。

正如我们所已经看到的那样,利润率是由剩余价值同所投资的总资本之间的比率来决定的。随着资本的有机构成(即不变资本对可变资本的比率)的增长,甚至在剥削率或剩余价值仍然相同的时候,利润率也会降低。希望维持利润率,这是改进工厂和增加劳动的强度和生产率的原因。结果是越来越大量的商品被抛到市场上去。既然工人工资的购买力是必然地低于他们所生产的商品的价值时,那么,他们就当然不能消费掉这些商品。而资本家也不能消费掉这些商品,这是因为(1)他们和他们的直接扈从仅仅使用所生产的直接财富的一部分,以及(2)剩余的财富的价值,在它被再一次地用于投资以前,必须首先把它变成货币。除非生产遭到永久的衰退,否则的话,就必然要为剩余的供应商品——在人民所需要的东西方面,并不存在有剩余问题,而且在他们所能够购买的东西方面存在有剩余——找到一个出路。既然国内市场所可以扩展的限度,是由工资的购买力所决定的——而这种购买力又因为存在着失业同资本的有机构成一起增长的趋向,而在经常地降低着——因此,就必须依赖于出口。

首先要出口的是各种消费物品:例如,假定我们是一个美国工厂主的话,那就把波士顿的鞋子出口到南美去,而假如我们是一个英国工厂主的话,那就把兰开夏的纺织品出口到印度去。曾经有一个时期,必须教会土著居民去使用这些商品。但是,在学会了如何使用它们以后,他们不久就渴望学会如何去制造它们。在这方面,有新英格兰的制鞋机器工厂主和曼彻斯特的纺织机器的工厂主来帮助他们,这些工厂主们当然渴望处置他们自己的商品。原材料近在咫尺——在前一个情况中是阿根廷的皮革,在后一个情况中是埃及和印度的棉花。相对地说来,它们比在母国更加便宜,这是因

为：(甲)运输费用较低；(乙)在那里土地便宜，它的产品——皮革和棉花——也都是便宜的；以及(丙)劳动日较长。不久以后，阿根廷鞋厂就以比波士顿工厂更低的价格出售产品了，而印度则“纺织它自己的东西”。曼彻斯特的纺织机被搁置不用，而新英格兰的工厂主们则在他们的存货仍然未动的时候，就已吵吵嚷嚷地要求征收关税了。但是，这是一个不断持续的过程。在学会了如何使用制鞋机器和纺织机器之后，有什么比这些殖民地希望学会如何制造这些机器更为自然的事情呢？在这方面，有美国和英国的制造工作母机的工厂主来帮助他们，因为这些工厂主也希望处理他们自己的商品。不久以后，在阿根廷就存在有一家制造制鞋机械的工厂了，而印度则制造着他自己的纺织机。在以后，美国钢铁公司的代表们又将使南美人和印度人相信，进口那些制造工作母机的钢和铁和其它的原材料，要比购买现成的工作母机来得更加有利可图。或者可能发现可供开发的自然资源。一家纽约的或伦敦的银行会为这种资本支出预付必要的货币，像它为其它的工厂所作的那样。利息和利润将是可观的，但是它却无法改变新英格兰和旧英格兰许多闲散工厂的命运。假如在殖民地市场上存在着供给过剩的现象，因而不能应付利息的支付，美国和大不列颠政府就要进行干涉，以挽回他们的国家荣誉和保护生命、财产。

随着这个过程而来的是周期性的生产过剩危机。在各种部门工业和整个工业中，这种危机越来越严重。生产所据以进行的，以及使工资劳动者不可能在任何特定的时期买回他们所生产的东西的那些社会关系，造成了在那些生产性商品的工业部门中，比在那些生产消费性商品的工业部门中，投入更多的资本的结果。在生产性商品中的投资和消费性商品中的投资这两者之间的这种不平衡，在资本主义制度下是永恒的。但是，既然生产性商品的成品，在最终必须进入到那些生产消费性商品的工厂中去，那么，那些被

抛到市场上去的、不能找到任何买主的商品的数量就更大了。在危机爆发的时候,和在危机爆发的即刻之前的时期里,工资劳动者可能比平时赚得更多和消费得更多。因此,引起危机的,并不是工人对于所需要的东西消费不足,因为在繁荣时期,他的生活水平一般是高于他在迟滞时期的生活水平的,引起危机的,是工人对于他所生产的东·西的消费不足。因而,在资本主义制度下,既然绝对的生活水平的增长,至多只能影响生产过剩的比率,而不是影响生产过剩的趋势,那么,它就不会消除危机的可能性。只有消除资本主义制度本身,才能够做到消除危机。虽然随着生产从繁荣的一个顶峰进到另一个顶峰,生活水平可以越来越高,但是,一旦危机开始了,生活水平就会以更快的速度下降。

在资本主义制度下,生产力不断扩展的趋势同消费的相对地递增的限制这两者之间的矛盾的反社会后果,不仅在危机的存在中,而且也在克服危机的方式中,获得其最彻底的表现。不管数百万人的紧急需要,各种商品被故意地毁灭了,而基本的生产则被有计划地削减了。有些时候,甚至战争也被当成是处理剩余的商品存货,以及处理资本主义的正常发展所产生的剩余人口的最好手段,而加以欢迎了。资本主义生产的历史趋势是在于从小规模的组织进到大规模的组织;从剥削工资劳动进到剥夺资本家的财产,从反对个人的孤立行动进到有组织地推翻这种制度。任何人都不能使出比马克思本人所做的生动的概括更为好的叙述:

“这个转化过程一旦是以使旧社会完全解体,劳动者一旦转变为无产者,他们的劳动手段一旦转化为资本,资本主义的生产方式一旦用它自己的脚跟站起来,那么,劳动的进一步社会化,土地及其它生产资料进一步转化为社会利用的、以及从而共有的生产资料的转化,以及对私有者的进一步剥夺,就会

采取一种新的形式。现在要被剥夺的，已经不再是为他自己工作的劳动者，而是剥削许多劳动者的资本家了。这种剥夺，是由资本主义生产本身的内在规律的作用，由资本的集中，来完成的。一个资本家总是扼杀许多资本家。同这种集中，或这种许多资本家为少数资本家所剥夺的现象联结在一起的，是规模越益扩大的劳动过程的协作形式，科学在工艺上的自觉应用，土地的有组织的开垦，劳动工具变为只能共同利用的劳动工具，由于把一切生产资料当作结合的社会化劳动的生产资料来使用而产生的节约，一切民族在世界市场网中形成的密切关系，以及从而资本主义制度的国际性质，所有这一切的发展。同夺取和垄断这个转化过程的所有利益的资本大王的人数在不断减少这种现象一起发生的，是贫穷、压迫、奴役、堕落和剥削的大量增长；但是，与此一起增长的，还有工人阶级的反抗，这是一个在人数上总是在增长着的，为资本主义生产过程的机构本身所训练、所联合和所组织起来的阶级的反抗。资本的垄断，变成了和这种垄断一起，并在其条件下发展和繁荣的那种生产方式的桎梏。生产资料的集中和劳动的社会化，在最终达到了同它们的资本主义外壳不能相容的地步。这个外壳被挣扎得粉碎地破裂了。资本主义的丧钟响起来了。剥夺者被剥夺了”（《资本论》，第1卷，第836—837页）<sup>①</sup>。

---

<sup>①</sup> 参阅《马克思恩格斯全集》第23卷，人民出版社1972年版，第831—832页——译者注。

## 第十五章

# 政治经济学的哲学

对马克思的经济理论所作的批评，不论是好意的还是不怀好意的，绝大多数都涉及到他的分析中特定命题的真理性。这种批评至多只考察了存在于一个命题同另一个命题之间的那些联系，但它却忽略了如下两个方面之间更进一步的双重联系：(1)包含在《资本论》中的全部命题和马克思的抽象的方法论，以及(2)他的经济分析同工人阶级的政治和经济斗争之间的关系。

抽象的方法是以什么方式成为马克思的分析的一部分的呢？对于马克思来说，社会过程是一个发展着的整体，在这个整体中，人和人类活动的条件，是处于不断的相互作用之中心。对社会过程的任何方面——例如，对它的经济组织——的分析，似乎将必然地意味着要把社会生活中的某些制度方面的问题，同他们的活生生的社会环境隔离开，并把它们变成自我活动的力量，而其他的社会因素，为了进行分析起见，则必须被看作是在任何特定时期都经久不变的，虽然所有的人都知道——而且没有任何人比马克思更清

楚——它们并不是经久不变的。然而在开始对社会的经济组织进行分析的时候，却又产生了更进一步的曲解。这是因为，经济生活并不是由各种小心谨慎的和偶然的活动——这些活动在它们自己的直接关系中是完全可以理解的——所组成的；它们也是一个过程——这是社会的各种物质需要，不说它是目的还是手段，都在其中得到满足的一个过程——的有机组成部分。这样马克思在《资本论》中所由以开始的简单的经济行为——商品交换——就包含有一种双重的抽象，一次是从社会活动的整个复合体中抽象出来，而另一次则是从特殊的经济过程中抽象出来，这个特殊的经济过程，就其同社会过程的关系而言，它本身就是一个抽象。这种开始时的双重抽象，对于力图揭示社会生活的复杂节奏，并找出为什么它会采取它现在的那个方面的原因的任何分析来说，都是必要的。

可以用推广马克思本人所用的一种类比的办法，来澄清包含在这个观点中的那些方法论的疑难。黑格尔把人的需要和活动的制度，称为市民社会，马克思则称它们是一种社会有机体。马克思把政治经济学称做是那个有机体的“解剖学”。那么，非常明显，可以不依赖于一个有机体的神经、血管和消化系统，也可以不依赖于它的发生学和比较史，来研究这个有机体的解剖学。然而，却又只有联系这些其它的过程，才能恰当地理解它在有机体内的作用。对于骨骼结构——它的构成、生长的速度等等——的详细研究，揭示了人体解剖也是一个要用整个有机体的其他各个方面来加以解释的过程，同时，它还是一部要用对其他动物的骨骼结构的研究来加以说明的历史。我们对于整个身体在其中发生作用的方式了解得越清楚，我们就越是被迫要去修正我们关于解剖学结构的本质的结论。但是，我们又只有从分析有机体的各部分开始，才能研究整个有机体。运用于解剖学同整个有机体之间关系的東西，也适

用于整个解剖学同它的任何一部分的关系。不论我们把骨骼细胞，还是把骨骼结构的一个限定区域的机械结构，当作解剖的单位，对于从孤立地分析这个单位所得出来的知识，在考察其他方面和区域时，都必须予以修正。正如不把有机体的各个部分从整个有机体中抽象出来，就不能对整个有机体进行研究一样，在这里，对整个人体解剖的研究，也只能够从一个相对地孤立的单位开始，并说明较大的相互关系体系是怎样地包含在这个单位里面的。这就意味着要修正在最初分析孤立的单位时所得出来的某些结论。

马克思感兴趣的，是对整个资本主义生产进行分析。但是，他必须从分析一个部分（它的最小的部分，经济上的细胞形态）——从分析商品的价值形态开始。在日常生活中，任何人都不能看到这种经济上的细胞；这是埋置在一个巨大的结构中的。“但是，经济上的抽象力却代替了显微镜”。马克思试图在他的分析过程中，说明经济活动的一切特有现象是怎样地已经包含在这个简单的细胞形态中的。“在商品的价值形式中，已经隐藏着整个资本主义生产形式的萌芽，资本家和工资劳动者之间对立的萌芽，产业后备军的萌芽，危机的萌芽”<sup>①</sup>。马克思的分析的各个主要假定，允许他去推论出他所感兴趣的一切已知现象。从实际上来说，马克思从简单的抽象——商品交换的单位——来开始他的分析，这是必要的；从理论上来说，从任何别的地方开始也是可能的，因为资本主义生产的本质是表现在一切经济现象中的。同样地，为了进行分析起见，他不得不在一开始就假定：商品交换是在这样一种纯粹的资本

---

① 恩格斯：《反杜林论》，第12版，第336页（参阅《马克思恩格斯全集》第20卷，人民出版社1971年版，第335页——译者注）。

主义制度下进行的；在这种制度中，已经没有封建特权的痕迹，又还没有垄断的端绪；能够把整个商业世界看成是一个国家；资本主义的生产方式控制着每一种工业，供给和需求是经常地处于均衡状态之中的；在抽掉商品的不能比较的使用价值以后，留下来决定所交换的的商品的价值的唯一有关的和可以衡量的性质，便是耗费在这些商品上面的社会地必要的劳动力的总额。

马克思对经济理论所做出的特殊贡献，并不是劳动价值论，甚至也不是把劳动价值论应用于劳动力这种商品——所有这一切已经为亚当·斯密所发现了——而是他的下面这种主张，即：企业家在正常的需求条件下所购买的劳动力，其使用价值是比劳动力本身所具有的交换价值来得更大的交换价值的源泉，并认为利润、地租和利息是从劳动力以交换价值用劳动力所生产的交换价值这两者之间的差额中得来的。马克思用下面这样一些说明来“证明”他的主张，那就是，如果存在有一种“纯粹的”资本主义制度，而且，如果我们暂且不考虑是否存在有无产阶级的革命行动（这正如我们将要说明的那样，马克思从来也不曾真正地不考虑这一点），那么，在解释经济制度的机械学和动力学时，马克思的劳动力理论，以及劳动价值论，就具有像——比如说——哥白尼的假设在解释太阳系的运动时所具有同样的逻辑上的作用。说马克思的假定具有着和哥白尼的假设相同的逻辑上的作用，这并不是说它们具有着相同的作用，因为在一个场合下，我们的知识和我们的行动，对正在发生的事情全然没有什么影响，而在另一个场合下，它们却显然有所影响；在一个场合下，预言的可靠性是压倒一切的，而在另一个场合下却只能绘画出各种趋势和方向。在第一个场合，能够推论出新的现象的发生，而在第二个场合，却不能推论出任何还不知道的东西，因此，各个基本的假定，都显现出精致的为此而作出的假设的特征；结果是，在第一个场合，任何规律都不是历史性的，而在

第二个场合，一切规律都是历史性的。

仅仅借助于纯粹的逻辑，任何人都不能够证明或反驳任何的价值理论。在这方面，经济价值的理论可以同几何学的理论相比。可以用许多不同的几何学来描述物理空间的同样的关系。在这里，不论经验的陈述是些什么，只要我们持有一种狭隘的理论观点，那么，就可以或者用欧几里得几何学，或者用非欧几里得几何学的许多变种中的一种，来描述空间的经验。如果我们决心用一种几何学来坚持这种描述的话，那么，经验的陈述便永远也不能驳倒这种几何学。它只能把它弄得更加复杂。当然，从经验上说来，经验是否迫使我们把我们的几何学加以复杂化是有很大的关系的。对于物理学家来说，“真正的”几何学，是一种他只需在他的经验上的发现的基础上作最少的复杂化的几何学。但是，在经验上的核对不成问题的地方，几何学家可以通过采用附属性的假设，以及用他所选择的任何几何学上的语言来描述其理论的办法，去保全全部面子。对于各种经济价值的理论，也可以这样说。

的确，对于不同的价值理论同不同的几何学理论之间的类比，还可以更进一步。正如可以把用欧几里得几何学写成的、对于一种物理关系的任何描述，翻译成为非欧几里得几何学的语言那样，在理论上说来，也可以把例如从劳动价值论的观点提出来的、对于从经验上观察到的经济现象所作的任何解释，重新表述成边际效用的价值论，反之亦然。在所讨论的这个场合，这样做是更其容易的，这是因为马克思主义学派和边际学派都主张效用和劳动成本两者都参与价格的确定，而只是在他们对上述两个因素的相对首要性的分派上有所不同。边际学派的学者们，虽然坚持说劳动成本最终必须从价格中得出，却承认价格可以为供应所影响，而供应又转而为劳动成本所控制着。而马克思，则和古典学派相一

致<sup>①</sup>，坚持说价格最终必须从劳动成本中得出；但是，在用社会地必要的一语来限制劳动成本的时候，他又承认需求的有力影响<sup>②</sup>。

在把一种价值理论应用于经济现象时，比在把各种几何学理论应用于物质存在时，附属性的假设甚至具有更大的作用。这就是为什么不能用指出所谓的矛盾的办法，来驳斥任何价值理论的原因。这些矛盾总是能够被看作是要用引进各种特定的条件或假设的办法来加以解决的疑难。这些条件或假设可能是附加的分析原则或特殊的历史论据。可以把存在于《资本论》第一卷和第三卷之间的被大为宣扬的矛盾，当作一个实例。然而，马克思所作的却不过引进一个附属性的假设来解决各种疑难，而只是指出在第一卷中所假定的各种抽象的和理想的条件，在实际上并不存在的这个事实。

让我们更仔细地看一看这个矛盾。它的产生有如下述。利润的源泉是剩余价值。只有劳动力才能够生产出剩余价值来。劳动力的工资表现为康采恩的可变资本。假如所涉及的是同样的总资本，而且假如剥削的比率也是相同的，那么，可变资本越大，利润也应当越大，利润率也越大。让甲代表一家其总资本是100万美元的康采恩，把其中的90万美元投资于不变资本C，并把10万美元投资于可变资本V。剥削率是100%，利润或剩余价值S将是10万美元。由S除以C加V $[S \div (C + V)]$ 而得出的利润率，将是30%。让乙代表一家其总资本是C'，而把30万美元投资于可变资本V'。剥削率是100%，利润或剩余价值S'将是30万美元，由S'除以C'

① “具有效用的商品，从两个源泉中得到它们的可供交换的价值：从它们的稀少以及为获得它们而需要的劳动量。……在使用劳动方面的节约，总是可以减少一件商品的相对价值”（李嘉图：《政治经济学和赋税原理》，第515页。人人图书公司版）。

② 强调这一点，是林赛的有趣著作：《卡尔·马克思的资本论》一书（第78页以下）的突出优点之一。

加 $V' [S \div (C' + V')]$ 而得出的利润率应当是 30%。它是这样的吗?不是的。利润率是和资本的有机构成无关的。

正是马克思本人指出了这个明显的矛盾,也正是他提出了对这个矛盾的解释。就这一点而论,人们能够用谈论达尔文的话去谈论马克思,即:对他的理论所提出的任何一个批评,都是为他本人所曾预料到的和指出过的。在他的关于“不同诸生产部门的不同资本构成及由此产生的利润率中的差异”的一章中,他写道:

“我们已经论证了,适应于资本主义有机构成中的差异,以及在所指出的限度内,还适应于周转时间的差异,不同的诸产业部门可以有不同的利润率;关于利润同资本的大小成比例,或关于数量相等的资本在相等的时间内提供相等的利润的规律(作为一种一般的趋势)仅仅适用于具有相同的剩余价值率和相同的周转时间的,其有机构成相同的诸资本。而且这些说明的适用性,是依据于作为我们的迄今为止的全部分析的基础的这样一个假定的,那就是,假定商品是按照其价值出售的。而另一方面,假如把这些非本质的、偶然的和相互抵销的区别暂且置诸不论,那么,各个产业部门在平均利润率中的差异,便不存在于现实之中,而且如果不废除资本主义生产的全部制度,这种差异也不能存在,这是没有疑问的。这样,在这一点上,价值理论似乎是同现实过程相矛盾的,同生产的实际现象相矛盾的,所以,我们似乎必须放弃理解这些现象的企图”(《资本论》第3卷,第181—182页)①。

那么,马克思是怎样说明在正常的生产和交换过程中,会从不

---

① 参阅《马克思恩格斯全集》第25卷,人民出版社1974年版,第171—172页——译者注。

同诸产业部门的不同的利润率中，产生出一个平均利润率来的呢？这就是假定利润率中的变化，会引起在不同的有机构成的诸资本之间为获得更大利润而进行的竞争，从而通过这种方式产生出一个平均利润率来。在任何特定的时间内，一件商品的价格，并不是由包含在它里面的社会地必要的劳动力的总量来决定的，而是由它的生产费用加上平均利润率来决定的：

“现在，假如商品是按照它们的价值来出售的，那么，正如我们所已经说明的那样，就会按照投资在各个生产领域中的资本群的不同有机构成，而在各生产领域中产生出颇为不同的利润率来。但是，资本却会从利润率低的那些领域中撤出来，而蜂拥到提供较高的利润率的其它领域中去。按照这种不断的移出和移入，一句话，按照资本根据利润率在这里提高和在那里下降的情况而在各个领域中的分配，资本就会使供给和需求形成这样一种比例，那就是，使各个生产领域中的平均利润成为相同的，从而使价值变成为生产价格”（《资本论》第3卷，第230页。文中重点是我加的）<sup>①</sup>。

马克思的解释，显然含有这样的意思，即：就事实而论，商品在实际上，从来也不是在包含在它们里面的社会地必要的劳动力总额的基础上进行交换的，而总是高于或者低于这个限额来进行交换的。在《资本论》第一卷中，对于经济的细胞形态所作的分析，并不是从经验上去描述在看得见的世界中所实际上发生的事情，而是试图在找到这样一种情况下资本主义生产的趋势，假定能够排

---

<sup>①</sup> 参阅《马克思恩格斯全集》第25卷，人民出版社1974年版，第218—219页——译者注。

除掉供给和需求的变化，假定没有垄断，假定所有一切资本的有机构成都是相同，如此等等。只有在后面这些假定之下，对于交换所作的理论分析，才会符合于实际的经验实践，出售商品的价格，才会符合于它的真正的价值。但是，马克思对价格的变化，却并不感兴趣。他能够接受从杰冯士到巴利图的正统派心理学理论中，任何一种涉及到从一个时期到另一个并非同它隔得很远的时期的价格变化的理论。然而，当问题是解释一个长时期中的价格变化的范型时，心理学上的观念就不相干了。

然而，在这里要指出的重要之点，乃是在于：不论对市场经验作出什么样的陈述，劳动价值论总是能够保全的。但是，为什么要保全它呢？有些人认为，之所以要保全它，其理由同应当保全任何其它的科学假设是相同的，就是说，是因为其作出预言的力量。然而，不论是劳动价值论还是任何别的价值论，却都不能预言任何不是已经预先知道的事情。在马克思重新表述价值理论的时候，战争和危机，集中和失业，都已经是一些很常见的现象。他能够说明这些现象的存在和日益增长的频繁性，是同那种理论相适合的，并能够用这种理论来描述经济生活中的最重要的现象。然而，如果象布哈林所作的那样，认为人们能够在劳动理论的基础上预言任何特定的事物，那都是错误的。关于战争和恐慌将要发生，而资本主义则要崩溃的命题，乃是一些过于一般而不需加以点明的命题；因为除非指出这些事件的特定的时间上的共同作用。否则的话，人们就能够说，这些事件也是毫不勉强地作为除了马克思所用的那些经济假定之外的、另一些假定的结果而产生的。如果用那种众所周知的方式来反对说，经济现象是过于复杂了，以致是不允许预言的，那便是承认对方的论点，因为这就是承认理论上的假定是不适合于人们所着手去解释的东西的；就是承认在存在着的各种事件的联结中，是没有衡量相对的不确定性程度的方法的，而最重

要的,则是承认从这些所谓正确的一般命题中,是不能得出任何特定的行动指南的。各种价值论都没有预言的力量。

那么,为什么要保全劳动价值论呢?某些在其心目中认为劳动价值论在科学上是站不住脚的急进的思想家们说,那是因为,它是一个鼓舞无产阶级行动起来很有号召力的口号。它教导工人说,他被剥夺了他所生产的东西,在社会生活中,剥削是象肺在呼吸中扩张和收缩一样地自然和自动的。它是这样一种必要的神话,它起而满足对一种用逻辑来加强心灵的直接要求的学说的普遍需要。卡尔·李卜克内西<sup>①</sup>、海伦特尔、比亚以及全世界的工团主义的理论家们,都持有这种观点。

对于这种见解,除了它的简单性之外,是没有什么可以推荐的。它包含有一种关于神话的本质、以及神话同它在其中发生作用的环境这两者的关系的非马克思主义理论。如果我们认为仅仅是为了要有助于运动的宣传,就可以把一种社会神话和这个运动联系起来,那么,把工人描写为一切德行的化身,并把企业家描写为其个人就是邪恶的压迫者的半打神话中的任何一种,都会是对劳动价值论和剩余价值论的一个改进。如果我们认为一种社会神话之所以会有效力是因为它用富于诗意的方式把一个集团的战争要求加以仪式化,那么,价值论以及它的一切在分析上的花式,就必须被当作对美学的褻渎而加以摒弃了。从马克思主义的观点来看,神话是意识形态的总的体系中的一个因素。因而,它以一种歪曲的形式反映它的社会环境,反映在那个环境里发展出来的活动和目的。任何吸引着成百万人的巨大的神话,都不能是一种任意的创造。

<sup>①</sup> 然而,李卜克内西提出了他自己的经济解释,在其中,工资并不代表劳动的交换价值,而总是少于它的价值,所以,工人不仅被诈取走了由于使用他的劳动力所产生的剩余的交换价值,而且被诈取走了再生产那种劳动力的实际价格(《关于社会发展的运动规律研究》,第259页)。

价值和剩余价值论,在其特殊的马克思主义的形式下,既不是一种武断的理性的解释,也不是一种神话。它甚至不是一种意识形态。因为它并不是阶级活动的一个不自觉的反映。倒不如说,它是从事于一场为不断地提高生活水平而进行的斗争——这是一场在社会革命中达到最高潮的斗争——的工人阶级的实际活动的自觉的理论表现。它指出工人阶级所为之而斗争的东西以及它的成功和失败的后果。在这个方面,它同马克思的整个学说并没有什么区别,而关于这个学说,马克思在《共产党宣言》中告诉我们说:“不过是当前进行着的阶级斗争的真实环境的总的表述”<sup>①</sup>。只有从工人阶级的立场出发接受阶级斗争并使自己投身到它的斗争中去的人,才能理解这个学说的全部意义。经济现象脱离阶级斗争的影响的程度越大,要用劳动价值论去作出分析的解释,就变得越困难。如果反对资本主义的斗争,是值得为之而战斗的话,那么,劳动价值论也是值得挽救的。

这看来可能像骑士解决问题的办法,但是,细致地阅读马克思著作的任何人都会看到,价值和剩余价值的整个理论,是带着那些占有社会生产资料的人同那些必须使用生产资料才能生存的人这两种之间的不断发生的斗争的标记的。资本同劳动之间的每一场斗争,都表现出下面两种价值论之间的冲突:一种价值论会把集体劳动的社会成果的分配,归之于法律上的占有这一残酷的历史事实和供给与需求规律的作用;而另一种价值论则会按照某种社会计划来分配社会成果,这种社会计划的基本原则不是为了私人的利润而积累资本,而是为了人类的利益而明智地使用它。工人阶级的每一场斗争,都是把剩余价值从有产阶级的控制下夺取出

---

<sup>①</sup> 参阅《马克思恩格斯全集》第4卷,人民出版社1958年版,第480页——译者注。

来，并把它用于其正当的社会用途的一种尝试。只有通过政治手段，才能在占有剩余价值的冲突中，赢得最后的胜利。而在同时，每一场具体的经济斗争，也是各种经济原则之间的理论斗争。马克思在谈到英国工人阶级的胜利，使十小时法案获得通过时，写道：

“这种围绕用法律手段限制劳动时间问题而展开的斗争，所以更加激烈，撇开利润贪求者的惊慌不说，是因为这里的问题涉及到一个大的争论，即构成资产阶级政治经济学〔实质〕的供求规律〔的盲目统治〕同构成工人阶级政治经济学〔实质〕的由社会预见指导社会生产之间的争论。因此，十小时工作日法案不仅是一个重大的实际的成功，而且是一个原则的胜利；资产阶级政治经济学第一次在工人阶级政治经济学面前公开投降了”（《国际工人协会成立宣言》，1864年）<sup>①</sup>。

价值论的实际含意，对于工资劳动来说，其意义是最清楚不过的。不管其它的商品情况如何，在最严格的经济意义上，工资劳动的价值在很大程度上取决于阶级斗争。根据马克思的意见，劳动力的价值是由为养活劳动者的所必需的生活资料的价值来决定的。什么是为他的生计所必需的呢？至少是他的各种自然需要的满足。他的各种自然需要是固定不变的和生来就确定的吗？马克思写道：

“他的〔人的〕所谓必要的需要的数目和范围，也和满足这

---

<sup>①</sup> 参阅《马克思恩格斯全集》第16卷，人民出版社1964年版，第11—12页——译者注。

些需要的方法一样，仍然是历史发展的产物，从而，在很大程度上是取决于一个国家的文明程度，尤其是取决于自由劳动者阶级在它下面得以形成的各种条件，以及从而在其中得以形成的各种习惯和舒适的程度。所以，和在别的商品的场合下有所不同，在劳动力价值的决定中，包含有一个历史的和道德的要素”（《资本论》第1卷，第190页，重点是我加的）<sup>①</sup>。

包含在劳动力决定中的历史的和道德的要素，是由阶级斗争的强度来衡量的。它的存在解释了生计工资的“意义”的不断变化。它是经济和政治之间活生生的连结。今天的阶级斗争的结果，影响着明天的价值的衡量标准。当危机来到或者发生战争或失业的时候，它们的社会和政治的后果，并不仅仅是经济规律不可避免地自己发生作用的问题，而且也是是否存在工人阶级的活动的问题。当马克思说人是生产和全部生产规律的基础的时候，他就是指的这一点。剩余价值究竟有多少落入到以企业家、土地所有者、银行家为一方的手中，又有多少落入到以无产阶级为另一方的手中，这不仅是一个经济的事实，而且也是一个政治的和道德的事实。它之所以是一个道德的事实，并不是因为它依存于一种抽象的正义理论，而是因为它依存于为阶级需要和利益而进行的斗争的具体实践。马克思的革命观，并不是他“附加”于他的经济分析上面的某种东西。它是包含在他的经济分析中的。

国际改良主义对马克思的经济理论的根本背离，并不是在于它对经济过程的不同解释，来代替马克思的经济理论，而在于它拒绝进行一场反对资本统治的根本斗争。这是背离马克思主义的

---

<sup>①</sup> 参阅《马克思恩格斯全集》第23卷，人民出版社1972年版，第194页——译者注。

根源。

马克思的哲学既不包含有形而上学意义上的宿命论，也不包含有经济意义上的宿命论。各种社会制度在它们的有机的成长过程中显现出一定的结构。但是，这种结构的范型却从来也不以其纯粹的形态表现出来。在一定限度内，人类是能够重新决定它的发展的。的确，正是马克思本人坚持说，人类的活动是一切社会制度的物质基础。认识到人能够据以反作用于那些似乎是在支配着他的条件的各种方式，就会带来力量和自由。

“人本身是他的物质生产的基础，正如他也是他所建立的任何别的东西的基础一样。生产的主体——人所据以表现他自己的一切制度，或多或少地改变着他的包括参加物质财富——商品——的生产在内的全部机能和活动。就这一点而论，说人类的全部关系和机能影响着物质生产并或多或少地对它发挥着决定性的影响，这是能够很容易地加以证明的”（马克思：《剩余价值学说史》第1卷，第388页）<sup>①</sup>。

---

<sup>①</sup> 参阅《马克思恩格斯全集》第26卷I，1972年版，第300页——译者注。

## 第十六章

# 阶级斗争和社会心理

有一个在新英格兰进行活动、对革命的理论感兴趣的工会组织者，写了一封信给作者，其中有一部分这样写道：

“我和工会有过许多的和十分密切的接触。我知道例如在马萨诸塞州海伐尔黑尔地方——从前我曾试图在那里办一个工会——在劳动人民中的决定性因素，性别、宗教、民族性等是非常强烈的，以致虽然他们全都是鞋匠，他们却没有共同的特征。他们更易于作为男人和女人——女人比男人获得更多的劳动机会——作为爱尔兰人、希腊人、意大利人，以及作为罗马天主教徒和新教徒和犹太人而行动，而不易于作为一个工人阶级而行动”。

这并不是一种罕有的经验。它提出了一些关键性的问题。假如阶级斗争是马克思主义的主要学说，那么，了解一下阶级斗争究

竟是一种理论还是一个事实，究竟存在着一种阶级斗争还是许多种阶级斗争，究竟阶级斗争是从马克思主义的其它学说中得出来的，还是马克思主义的其它学说是从阶级斗争学说中得出来的，便是很重要的。

我们可以在一开始就指出存在于阶级斗争的理论同历史唯物主义和剩余价值理论之间的有机联系。历史唯物主义的理论认为，不同诸阶级在生产过程中具有的不同作用，引起了各种需要和利益的冲突。从这种冲突中，结晶出相互敌对的思维方式和实践方式，它们表现为对一种共同情境的不同反映，而且，在冲突是在一个共同的历史传统里面展开的地方，便对被假定为共同学说的东西，作出不同的强调和解释。扩展着的生产力同进行生产有关的固定不变的财产关系这两者之间在扩大着的裂缝，导致到社会哲学和实际斗争中甚至更为尖锐的分化的结果。为了从历史上解决这种冲突，各阶级必须使他们自己同冲突着的社会关系相一致，并变成为这些关系的使役。历史的发展，是由阶级活动来推进的，而不是由死的生产工具，也不是由孤立的个人行为来推进的。我们已经看到，对于马克思的经济理论来说，阶级斗争是怎样的必不可少。剩余的社会产品的分配，从来也不是一件自动的事情，而是取决于从事生产的不同诸阶级之间的政治斗争的。因而，历史唯物主义和剩余价值的理论的真理性的真理性，是以阶级斗争的存在为前提的。假如能够卓有成效地非难阶级斗争的事实，马克思的整个理论结构就会彻底崩溃。

有必要下一些定义。什么是阶级？从逻辑上说来，在任何领域里，阶级总是由这样一个集团所构成的，这个集团的全部成员都具有着一种不为某些别的成员所分享的共同特征。当我们谈到人类的时候，人类的任何集团就都构成一个阶级，如果这个集团的每个成员都具有某种不为别的人们所分享的特殊特征的话。这样一个

阶级的任何成员，也可以是某个别的阶级的成员。如果某甲是红头发人阶级的一个成员，他也可以是父亲阶级、长人阶级、爱尔兰人阶级的一个成员。然而，马克思感兴趣的，却不是这样一些阶级，而是社会的各阶级，不是每一种类型的社会阶级，而仅仅是根据不同的群体在经济生产过程中所起的作用，进行划分的那些社会阶级，即：经济上的各阶级。从最广泛的意义上来说，社会各阶级是同任何类型有分工的社会的存在，密切地联系着的；然而，经济上的各阶级，却表现了那些存在有生产资料私有制的社会中的基本的社会划分。究竟在什么意义上说经济上的各阶级，表现了“基本的”社会划分，这将在下面加以指明。

在《资本论》中，马克思区分了三个不同的经济阶级——资本家、地主和工资劳动者。他们各自的收入来源是利润、地租和工资。然而，任何现代社会，却都不是以一种纯粹的形态来揭示各阶级的这种层理的。在这些阶级内部和在这些阶级之间，都存在有中间的、过渡的和残存的集团。在一个国家里，存在有封建阶级的残余，在另一个国家里，存在有一个巨大的流氓无产阶级或贫民无产阶级，而几乎在任何地方，都存有穷困潦倒的小农，自由职业者，手工业者和官员。但是，在《共产党宣言》中，马克思就已经主张说，资本主义生产的正常发展，会导致到把“社会日益分裂为两大敌对阶级……资产阶级和无产阶级”，而在《资本论》中，他说明了这种情况是怎样从产业集权化和财富集中化的趋势中产生出来的。在垄断资本主义时代，大土地所有者的利益，在金融和市场买卖结构的许多方面，是同资本家的利益非常密切地纠缠在一起的，以致可以把这两个集团——虽然它们是相互对抗的——看成在实质上是同一个经济阶级的两翼。

然而，为政治活动打算，在任何时候也不是以这样一种方式去抽象地应用阶级划分的经济图解的：说什么无产阶级以外的——一切

阶级或集团构成为“一个反革命的集团”。首先，这些阶级所共同地具有的东西，在某些时候可能为他们之间的差异所遮掩。因而其次，各阶级的成分以及它们面临的前途，随着生产过程施加于它们的限制的缩小，而不断地变化着的。在19世纪50年代，还可以利用英国的土地所有者同资本家之间的对抗，去赢得10小时工作日。而在现时代，在这些集团之间，却已经没有任何对抗激烈得不能在反对工人阶级的共同防卫中被忽略，在上一个世纪中间，虽然工人阶级同大陆上的小资产阶级和农民协同一致地赢得了某些政治改良，但是，它却不能克服这些阶级对工人阶级社会主义纲领的剧烈的敌对态度。而在今天，面对着这些阶级的大部分行将转而沦入失业的和穷困潦倒的无产阶级的行列的情况，都可以把他们拉过来参加革命的社会活动。这就需要对阶级的构成——以及构成阶级的成分这样一些问题，有一个更广泛的概念。就正在创造着的历史而论，一个阶级的政治潜力，并不是单纯地和明显地由它的经济情况——虽然这是基本的——所加以决定的，而且也是由社会心理力量的整个复合体所决定的。这就是为什么一个人如果仅仅知道一个国家的经济构造和它的各阶级的人数，还不能够推论出它的政治前途的原因。马克思一开始就根据一个经济阶级在生产中的作用来确定这个阶级，接着就通过对特定的历史情况的分析，来发现这个阶级的特定的社会心理态度。在《路易·拿破仑的雾月十八日》一书中，像在马克思的一切别的政治著作中一样，他就是在这个较广泛的社会心理意义上来使用阶级的概念的，但是，在每一个场合，它都是建立在一个集团在生产中所起或曾经起的作用的基础上的。

“既然数百万家庭生活有这样一些经济环境中，这些经济环境使他们的生活方式、他们的利益和他们的文化与其他阶

级的生活方式、利益和文化各不相同，并或多或少地相敌对，所以，这些小农家庭就构成一个阶级了”（英译本，第133页）<sup>①</sup>。

如果是参照各阶级在生产中的作用来定义这些阶级的，那么，随之而来的便是，就必须要到生产过程中去寻找它们之间的对抗的源泉。根据马克思的意见，在有一个阶级垄断生产工具的任何社会中，在总的社会产品的分配上，就会产生出一种不可避免的对立——这种对立并不必定地是自觉的。一个阶级占有的东西越多，留给其它阶级的东西就越少。世界上最好的愿望，也不能改变下面这个事实，那就是：当着必须在一个潜在地存在有无限的需要性的社会中，分配有限数量的货物时，分配就必然采取反比关系的形式。

产品分配中的反比关系，其本身并不规定一种阶级对抗，虽然在任何存在有阶级对抗的地方，这种反比关系总是必然地存在着的。因为从同一个总的社会情境中，可以产生出许许多多还不是阶级对抗的社会对抗来。例如，〔人们〕消费电力越多，所买的煤就越少，因而，公用事业托拉斯将发现它本身是同煤的生产者处于对立地位的。柑桔培植者会发现西红柿售出越多，他们自己的买卖就越少。一个集团的繁荣会意味着另一个集团的衰落。在某些产业部门中，熟练工人的工资越高，非熟练工人的工资就越低。非常明显，在任何人类社会，只要某些物品和特惠的存在，其数量还没有大到足以按照每一个人所想要的那么多来供给他（必须记住，欲望和需要是一些易变的东西，它们并没有什么最高限度），那就

---

<sup>①</sup> 参阅《马克思恩格斯全集》第8卷，人民出版社1961年版，第217页——译者注。

总会有社会对立和社会冲突的客观基础。从马克思的观点来看,这些社会对立形态,全都不构成为阶级对立。为什么不呢?

首先,不同的资本家集团之间的对立,一到时候就会被合并、康采恩和托拉斯所和解。铁路公司吞并公共汽车公司或同它达成协议,公用事业同矿山、一个农场主协会同另一个农场主协会达成协议。而当这种现象并没有发生,真有一个集团破产的时候,它们之间的这种对立,也不会像工人和资本家之间的不断对立那样再现出来,因为工人和资本家之间的对立,是下面这样一种事实的自然结果,即:一个不是使用着社会生产工具的阶级,在占有和支配着社会生产工具。其次,如果把资本主义生产当作一个整体来看,那么,全体雇主在反对全体工人时,就有一种共同的利益;平均的工资率越低,利润就越高。第三,资本主义社会里面不同的职业集团之间的对立,也和那些可以在资本主义社会外面产生的社会对立一样,并不是一个集团受到另一个集团的剥削的社会对立。这便是作为阶级对立的社会对立,同不是阶级对立的社会对立这两者之间的关键性区别。在生产工具不过被共同地占有着的一切社会中,生产的过程在同时也是人剥削人的一个过程。为资本主义生产所必不可少的阶级对立,比任何其他的对立——例如,在市场上的讨价还价中,或在不同产业之间的竞争中,或在不同的工人集团之间的意见不和中,所产生的其它的社会对立更为重大。这是因为,如果不改变社会的结构,就不能够解决阶级对立,而其它各种社会对立,却是在资本主义生产方式的不变的框架内,不断地得到解决的。因而,在社会革命的一切必要的客观前提中,最基本的前提乃是阶级对抗,而不是作为辅助因素出现的其他各种社会对立。分析起来,许多种社会对立还显得是由阶级对抗中来的。

迄今为止,我们还只是谈到了阶级对立,而没有谈到阶级斗争,斗争包含有意识,而阶级对立却并不是全部带有阶级意识的。

在南北战争之前,甚至在南北战争的过程中,许多黑奴还——如果不是心甘情愿地,也是没有积极的抗议的——承受他们的命运。但当人们注意到阶级对抗的本质的时候,阶级斗争便产生了。这种注意并不是突然地产生的,它是从实际参加有关某个当前问题的争论中渐渐地成长起来的。而当面对着反抗的最初的迹象所唤出的更加严厉的镇压时,它就变得更加深刻。它可以表现出忠于各种抽象的理想。在实现一个特定系列的阶级需要的时候,总是必定会看到实现社会需要的最有效和最公平的方法。

阶级对立是自然地产生阶级斗争的吗?显然不是,有某些因素会阻止阶级对立的存在变成一种自觉的对立。这些因素中最重要因素,便是那些掩盖基本的阶级对立,并经常导致到一个阶级中的一部分,同它的阶级敌人结成联盟,转而反对它自己阶级中的其它各部分的其它各种社会对立。这些社会对立可以是熟练工人同非熟练工人的对立,富人和穷人的对立,黑人和白人的对立,罗马天主教徒和新教徒的对立,就业者和失业者的对立。欧洲和美国的 社会和经济历史,是充满着这些和其他种类的社会对立,通过这种方式充当阻止阶级对抗意识发展的抵制力量的实例的。英国工党以及在很大程度上美国劳工联合会的历史,便是一部高度熟练的工人和他们的雇主结成持续的联盟去反对非熟练工人的历史。在美国,人们都知道工厂主为了给他们自己获得一时的经济利益,而在更富裕者和更有力的竞争者的工厂中促成工潮的情形。在美国的基础工业部门中,许多年以来,雇主们就已利用种族偏见和民族偏见去分裂工人队伍,并招募了一支罢工破坏者的队伍,以防工潮。倍尔德斯特港罢工之所以失败,就是由于在新教徒工人和罗马天主教徒工人之间造成了宗教纠纷。在战后德国工人阶级的分裂为四种类型的工会这一事实中,宗教上的差异就起了一种值得重视的作用。自1929年以后,在某些为保守工会所控制着的工

业部门中，雇主们已经能够通过向工人们提出或者减低工资而扩大就业，或者维持原工资而限制就业的选择，来引起就业工人和失业工人彼此之间的纠纷了。

简单而无可否认的事实在于，社会的每一个成员，不仅是一个阶级的成员，而且也是其它集团的一个成员。在对各个集团的忠义相抵触的时候，人们对其阶级的忠义，是否必然地和不可避免地会战胜例如对其教派或对其国家的忠义呢？让我们听听马克思就英国工人阶级和国际工人阶级队伍中的分裂所说的话吧：

“……英国的资产阶级不但利用了爱尔兰的贫困，强迫迁入爱尔兰的穷人以降低英国工人的生活水平；加之，它还把无产阶级分成了两个敌对的营垒。克勒特的劳动者的革命热诚没有同盎格鲁——撒克逊劳动者的坚强的然而缓慢地移动着的力量结合在一起。相反地，在英国的所有一切大工业中心中，在爱尔兰的和英国的无产阶级之间，都流行着一种深刻的敌对情绪。普通的英国工人憎恨爱尔兰工人，认为后者是降低他的工资和生活水平的竞争者。他对爱尔兰人抱着民族的和宗教的反感。他几乎和北美南部各州的贫困白人对待黑奴一样地来对待爱尔兰人。英国无产阶级中间的这种敌对情绪，是由资产阶级使之保持下去并加以人为地培养起来的。资产阶级知道，维持他的权力的真正秘诀，就在于这种分裂。

这种敌对情绪正在大西洋的彼岸重演着。因为牛群和羊群〔圈地〕的缘故而从其自己的乡土中被赶了出来的爱尔兰人，在美国为他们自己找到了一个新的家，在那里，他们构成人口中的一个其数量相当可观的和日益增长着的部分。他们的唯一的思想，他们的唯一的激情，就是憎恨英国人。英国政府和美国政府——那就是说，这些政府所代表的阶级——

都培养着这些激情,以便使这种国际性的对立继续下去,阻挠大西洋两岸的工人阶级的任何真挚的和诚恳的联盟,并从而阻挠它们的共同解放”(摘自致库格曼的信,1870年3月28日)<sup>①</sup>。

这样,关键问题就在于,(1)在什么样的条件下,那种把整个无产阶级联合起来反对整个资产阶级的共同的阶级对立,才使它本身集中在〔阶级〕意识和〔阶级〕斗争的焦点上,以及(2)在什么样的条件下,阶级意识才会战胜种族的、宗教的和民族的意识划分关系?对于这些问题不能作出最终的和简要的回答;或者更准确地说,答案是取决于在一个情境中与另一个情境中有所不同的,社会的、经济的和传统的因素的特殊复合体的。至多只能指出最一般的必要条件。

每当一个被剥削阶级在生产过程中发现它已经不再能使自己维持在业已习惯了的水平上时,阶级对立便发展成为阶级斗争。社会生产力的发展,不断地扩大着那些对生产力有财产权的人同那些靠使用它们辛勤劳动以维持生计的人之间的差距。文化上的差距用物质上的舒适和保证方面的差异一起发展着。一个被压迫阶级找到其被剥削的根源的速度,以及他的尔后的阶级意识战胜其它的忠义的程度,这些都是一组特定的历史环境的功能。在一个国家里,由于自然财富和自由土地的偶然性,甚至在原有的各种〔有利〕条件已经消失之后,认为每一个有创业精神的人都能赢得一份生计的这种幻想,也仍然可以很流行。在另一个国家中,很低的生活水平就可以获得人们的默从了。在一个国家中,人民可以被分裂为各种相互对立的种族和宗教,而生活水平的降低,则可以

---

<sup>①</sup> 参阅马克思:《致库格曼书信集》,人民出版社1957年版,第100—101页——译者注。

加深他们的分歧,而不是把他们联合起来。在另一个国家,一个强有力的革命传统,可以造成把每一个产业上的冲突都转变为一场武装斗争的结果。

政治集团和党派的存在,对于阶级意识的成熟来说,正如生产力的发展一样,乃是必要的。政党是据以清除阶级意识的社会心理障碍的工具。它系统地表述了一种阶级哲学,以表现那些在日常经济生活的对抗中,以及在由这些对抗所爆发成的偶然的冲突中,已经被朦胧地感觉到的阶级需要。政党把那种已经蕴含在群众斗争中的东西加以明确化,并据以制订成一个纲领。它在理论的基础上来倡导行动,帮助把群众组织起来,并企图使社会中的一切进步分子相信它的社会理想的合意性和实用性。它准备夺取政权。准备〔夺取政权〕的过程,就是一个克服在这一阶级的内部表现出来的宗教、民族和种族对立的教育过程。没有政党,也可以进行阶级斗争。但是,除非这些斗争由郁积的沉痛的分散的和没有领导的爆发,变成为一个长期运动的出发点和继续点,否则的话,它们本身就永远也不能变成革命的斗争。而政治组织则作为革命连续性的能动本原而发挥作用。马克思和列宁都了解到工人阶级本身是永远也发展不出一种社会主义哲学来的。它的断断续续的阶级斗争,将被看作仅仅是其它许多种社会对立中的一种社会对立,而不是一切社会对立中最有决定性的对立。世界上最保守的工会的纲领,公开赞扬雇主工资劳动者的利益之间的根本的一致,而不是对抗<sup>①</sup>。一种革命的社会主义哲学,并不是从和工联主义的原始

<sup>①</sup> 例如,在1919年组织起来的“柏林保守工会联盟”的章程的第10段写道:“工会不把雇主看作是工人在经济上的敌人,而把他看作是工人在生产过程中的合作者作为这个概念的当然结果是:工人们和雇主们的利益远不是经常对抗着的,相反地,在大多数场合下,它们倒是彼此调和着的(米凯耳斯所引,前引书《通讯集》1913年10月11日,第627页)美国劳工联合会的理论和实践,已经为大家所熟知,而无需提出证明文件了。”

的阶级斗争相同的源泉中涌现出来的。它简直必须被引进到工会运动中去,虽然没有这样一种运动的存在,社会主义就没有什么革命的意义。只有当工人阶级充分认识到它自己存在的原因,并且被这种认识所提出的理想激发起来的时候,它才能在一种真正地激进的意义上,被称作是有阶级意识的。

对政党的自觉活动的这种强调,远不是像大多数机械论的马克思主义者所想象的那样,表示着对于马克思主义的一种唯心主义的背离,相反地,这是马克思的革命立场的核心。《共产党宣言》第二和第四部分的开头几段,使一切阅读它的人都清楚这一点。尽管普列汉诺夫给持有相反意见的人加上“异端”的浑名,但列宁在谴责那些认为工人阶级的自发运动会造成革命的阶级意识的人的态度时,却仍然是和马克思主义的传统直接地相符合的:

“……对工人运动的自发性的崇拜,对‘自觉成分’的作用即社会民主党的作用的轻视,却是——不论轻视者愿意与否——资产阶级意识形态在工人中间影响的增长。所有那些谈论‘夸大意识形态的重要性’,夸大自觉成分的作用的人,都想象着只要工人们‘从领导者手里夺回他们的命运’,纯粹的和单纯的工人运动就能够拟定出一种独立的意识形态。但是在这一点上他们是完全错误的”(《文集》,第4卷,英译本,第122页)①。

只有在革命的政治组织的领导下,阶级对抗才能发展成为革命的阶级意识。但是,在什么条件下,革命组织的使命才会落到听话的耳朵里去呢?在这里,我们似乎是在用循环论法进行辩论。姑

① 参阅《列宁全集》第5卷,人民出版社1959年版,第350页——译者注。

且认为社会的需要和欲望是当然的，工人的阶级意识就取决于革命的组织，而革命的使命的效力则取决于工人的阶级意识。然而，这个循环却仅仅是表面上的。两个必要条件的联结，这就给了我们以急进的阶级意识的充分条件。环境的压迫所造成的痛苦越大，工人政党的纲领所赢得的支持也越大。

正如政党是引起阶级对抗的工具一样，也存在有一个把它的全部精力集中于阻止阶级对抗之上升为阶级意识的政治工具。这个政治工具便是国家，它力图通过无数的工具来确保现状。虽然它本身就是占统治地位的社会阶级的利益的执行者，但它却有计划地培植那种认为国家是超越于一切阶级之上的，并认为一切阶级的不讲自明的利益是同一种利益的这种神话。每一部法典都宣布这一点，每一种学校制度也都教导这一点。没有一个人能够对这种神话提出挑战而不受到某种处罚。在为革命的鼓动所必须克服的愚昧、习惯和分裂的忠义等等势力之外，必须加上那种告诉人们说不存在什么阶级斗争的、颠倒是非的官方的阶级斗争宣传。

一个被充分地观察到的事实是，统治集团总是比那些被它们统治的人更有阶级意识。握有权力和作出选择的必要，迫使他们了解到，几乎为他们自己的利益而制订的每一个法令，在同时也都是直接或间接地反对其他的隶属阶级的法令。甚至那些假定是为整个社会打算而采取的措施，例如，公共的健康保护等等，也是以这样一种方式来实行的，那就是：其较大一部分利益都落在那些最不需要它们的人的身上。

国家是间接地卷入到阶级斗争的每一个表现中去的。这种卷入不仅表现在明显的意义上，如经常动用法院、警察和士兵，用禁令、棍棒和刺刀在破坏罢工，而且表现在更其重要的意义上，即每一场试图废除那些产生阶级对抗的剥削的社会条件的阶级斗争，都是对准着国家权力本身的存在着的。政治洞察性——不论它是为

反动的利益还是为革命的利益——的必要条件，乃是认识到每一场阶级斗争都是政治斗争；因为阶级斗争的结果或者削弱或者加强那个支配着的生产工具的阶级的政治统治。每一场阶级斗争都是一场政治斗争的事实，说明了马克思为什么会认为阶级斗争要比任何其他形式的社会斗争——不论它是宗教的、民族的还是种族的斗争——更为根本的原因。只有通过阶级斗争，才能完成财产关系方面的变革，这就是说，才能完成社会革命。马克思就是这样理解过去的伟大革命的。他就是这样评价现在的社会变革的工具的。他并不否认其它各种社会对立——例如，宗教对立、伦理对立和民族对立——在历史的变迁中具有重要的作用。但是，除非它们同阶级斗争的直接利益连结在一起，否则的话，这些斗争就永远也不是表现为革命的力量。克伦威尔的队伍在投入战斗时，嘴里唱着赞美歌，但是，他们的胜利，却决定了封建贵族的命运。正在兴起的德国资产阶级和拚命想扩大财源的诸侯支持马丁路德对罗马的猛烈进攻；但是所争执的都是教会的财产而不是关于化体的学说。后来参与这个争执的所有各派却参加了反对再浸礼教教徒农民和平民的宗教战争，因为他们的贫苦，使他们认真地采取了原始基督教的教义。

马克思认为，在资产阶级社会中，同过去截然不同，宗教上的对立已经不再和阶级对立具有同样的方向。作为制度化的结果，一切有影响的宗教，都已变得同现存的财产关系制度结合起来了。教义上的分歧仍然存在，但是，这些分歧已经不能同他们在实际上的财产占有、教育上的特权、以及通过他们的陪餐者所掌握的实际政治权力等等方面的利害一致相匹敌了。对社会制度的稳定性、也即对现有财产关系制度的任何攻击，都是对他们既得利益的攻击。他们认为无神论只是现代文明的一种弊病，但是，他们却把共产主义——经济学中的自由思想——谴责为整个文明的敌人。马

克思在他自己的那个时代里就已经讲到：“英国的高教会，会饶恕那种在三十九个信条中对三十八条进行攻击的行为，而不会饶恕那种攻击它的收入的三十九分之一的行为”<sup>①</sup>。无论这种说法是否完全地和普遍地正确，下面这一点却是没有疑问的，即：一切除了做礼拜之外还兼做社会事业的教堂，都会因为除了阶级对抗而得不到任何东西，而且还会失去很多东西。这就是为什么每当产生严酷的阶级争端的时候，一切派别的宗教领袖，都会结成一条反对共同敌人的共同战线的原因。每天的报纸都在提供着明白的例证<sup>②</sup>。

运用于统治阶级在宗教上的分歧的东西，也适用于它们在民族上的分歧。传统、对地方的忠顺和眼前利益，都在培养着爱国主义的精神。但是，一旦当阶级战争在国内或在敌人的国家内发生的时候，就会把民族主义的火焰弄在灰里，而在这种正冒着烟的火焰中，又会产生出国际阶级利益的激愤，这种激愤要比任何民族热情所可能具有的残忍性来得更为残酷无情。俾斯麦允许共和主义

① 参阅《马克思恩格斯全集》第23卷，人民出版社1972年版，第12页——译者注。

② 在许多可用的引证中，再没有比下面这则摘自1925年9月14日《纽约时报》的优雅死亡通告，更有说服力的了：

“芝加哥，9月14日讯(A.P.)——今天麦克斯潘姆在纽约的死亡，结束了他的显赫的法律生涯，他一生中不仅同法官EH、迦利、已故的G·H·哈里曼和已故的约翰·W·盖茨合伙，而且同副总统达巴士合伙组织了伊里诺州中央信托公司。

“他收藏了大量的绘画作品，并且以音乐、文学和艺术的爱好者而知名。潘姆先生是社会主义的无情敌人，而且虽然他是一个犹太人，却根据某些罗马天主教徒的组织会反对马克思主义学说的传播这一理由，而对它们作出慷慨的捐献。他也是犹太民族主义运动（一个相信犹太人回到巴勒斯坦的民族运动——译者注）的经常的捐献者，并且活跃于那个国际的组织中。

“葬礼将在芝加哥举行”。

莱曼的外国使团调查报告，坦白地承认了有关真正的社会争端，这个报告劝告一切派别忘却它们在神学上的分歧，并且在反对一切“先知、圣经、天启、礼拜仪式和教会的真正敌人”——马克思、列宁和罗素的哲学——的共同斗争中联合起来（《纽约时报》，1932年10月7日）。

的法国留存下去，以便粉碎巴黎公社的致命威胁；法国在1919年和1923年的德国无产阶级革命中，帮助拯救了资产阶级的德国，因为布尔什维克拒绝同德国继续作战而指控他们是德国代理人的米留可夫，在十月革命之后，都逃到德国总参谋部的怀抱里要求帮助和庇护。

为了避免容易发生的简单化，要反复说明：至少在阶级斗争参加者的心目中，阶级斗争是常常被当作民族战争和宗教战争来进行的。马克思并不否认这一点。但是，他认为只有在下面那种场合，即：当一个国家内的统治阶级，拥护一种形式的宗教，以致对于它的宗教的攻击，就是对于整个社会制度的复合体——它的宗教实践是这种复合体的一个组成部分——的攻击的时候，事情才是这样的。正如大多数学者所承认的那样，这是德国的宗教改革和法国的革命攻击罗马天主教的信条的关键。在大多数殖民战争中，民族意识成为一种统一的力量，也与此相似。一个宣称其利益和整个从属的国家的利益相一致的地方的阶级，可以像在美国革命中那样，在反对民族压迫者的攻击中领先。但是，不论以往的情况是怎样的，在垄断资本主义时代，经济上的原因和阶级划分却掩盖了其它的一部。在一个“哪里有市场和原料，哪里就是祖国”的格言表现为一种经济上的必然性的时代里，在一个一切宗教——只要他们谆谆教诲说要尊敬上帝所据以加入到社会制度中去的种种神秘方式——都是同样地正确的时代里，民族分歧和宗教分歧便是清楚地隶属于阶级利益的。

适用于统治阶级的东西，是断然地不适用于被它统治的那个阶级的。由资本主义的文化所培植、教导和有计划地加强的，在民族、种族和宗教上的分歧，分裂了国际工人阶级。如果不存在有这些分歧和相互冲突的隶属关系的话，资本主义就全消失。但是在事实上，在社会革命发生之前，它们却永远也不会完全消失。在那

以前，就可以正当地把阶级斗争看成是国家和工人阶级政党之间持久战争，在这场战争中，国家得到了现存的资产阶级文化的一切工具的援助，而革命的政党则得到了现存的资产阶级生产的一切结果的支援。

现在我们能够较不含糊地回答那个作为我们的出发点的基本问题了。阶级对抗和对立乃是这样一种事实，它的存在并不取决于阶级意识。而阶级意识，则是这样一种意义上的事实，即：阶级对抗往往已经由暗中的对立发展成为明显的斗争。历史记录说明由一种社会制度到另一种社会制度的变革，总是通过阶级斗争，而且不能通过任何其它的方式来获得，在这个意义上说，阶级斗争是一切别的社会斗争中最重要斗争。今天像和过去一样，人们把阶级斗争看成是现代社会中基本的斗争，在这个意义上说，它是一种理论。作为一种理论，阶级斗争是行动的指导。说阶级斗争是最基本的斗争，就是指的这个意思。只有在革命活动中，才能证明阶级斗争是社会的各种社会对立中最基本的对立，这种活动由于把社会的生产基础加以社会化，同时也就把一切现存的民族对立和种族对立，从反社会的对抗转变为合作的互利的对抗。例如，尚未完成的俄国革命的最引人注目的后果之一，就是在它的多民族的人民中，逐渐消除了民族的文化的和种族的敌对状态。这并不是用镇压各个民族单位或固有文化的办法来完成的，而是用加强它们的办法来完成的，加强它们的办法就是：说明自愿地参加到社会主义经济中来，它们的地方政治自治、对于农村的天生的虔诚、对于它们的最好的语言和传统的正当自傲，就能够最有成果地永远存在下去。

这并不是说，在完成了社会主义革命以后，就不再有各种社会对立了。它只是断言了这样一个在实践中有待检验的假设，那就是：这些社会对立将不伴随有经济上的压迫。这也不是一件仅仅

属于定义方面的事情，并不像某些马克思主义者所相信的那样，这些马克思主义者认为既然阶级斗争仅仅在阶级社会中才产生，那么，在无产阶级的社会中，根据定义就不可能有任何阶级斗争。只有在柏拉图的本质的领域里，才能根据定义来安排任何事物。这里是一个关于定义的适当性的问题。从唯物主义辩证法的观点看来，假如定义是同被定义的事物有任何关联的话，那就是预言；而关于任何早晚要发生的事情的任何预言——特别是关于人是其中的一个能够因素的社会事件的预言——都是不能自称具有必然性或最终决定性的。这就是为什么下面这种明显地自相矛盾的话会成为不可避免的原因，这种自相矛盾的话说：只有在社会革命的经验中，就是说，只有在推翻了阶级社会以后，才能够证明马克思的阶级斗争理论的真理性的。对于一个马克思主义者来说，除了社会活动的具体经验之外，再也没有任何其它的途径能够发现任何关于人类历史的理论的真理性的了。这是马克思用来检验他的反对者们的学说的方法。这是他必须用来检验他自己的学说的方法。任何别的方法，都包含有信仰、启示——简言之，迷信。

## 第十七章

# 关于国家的理论

德国共产主义的英勇领袖卡尔·李卜克内西，在他的非常地非马克思主义的《关于社会发展的运动规律研究》一书中，试图从一种被他所描述为“比休谟的怀疑主义更加怀疑，比康德的批判主义更加批判，比费希特的唯我主义更加唯我”的哲学基础出发，来修正唯物主义的历史观。他给马克思主义提供一个新的哲学出发点的尝试，是比他的失败更富有意义的，因为他提出了存在于哲学理论和政治实践之间有机联系的程度的问题。为了成为一个共产主义者，一个人究竟必须接受多少一般的哲学理论呢？如果说一个马克思主义者是信奉共产主义哲学的，是否能得出结论说，一切承认共产主义哲学的人，都必定是马克思主义者呢？从传统的观点来看，由于卡尔·李卜克内西拒不接受马克思主义的历史理论和劳动价值论，因而它肯定地是一个比像希法亭和考茨基那样的人来得更次的马克思主义者；然而，他用他自己的鲜血证明了其对共产主义事业的忠诚，而这些其他的人却都对共产主义展开了恶毒

的攻击。关于哲学上的异端同革命的忠诚结合在一起的其他实例还有许许多多，以致迫切需要把〔马克思主义的〕实质性学说和〔其〕非实质性解释区别开来。

说在较大的理论问题同实践的总方向之间存在有一种统一，这是无可争辩的。对于国际工人阶级的革命实践的每一种重大的背离，都曾企图把他自己建立在新的哲学前提或某种马克思主义之间的体系上，并为了他的目的而对他们作适当的修剪和装扮。但是，如果断言每一种政治上的分歧必定包含有哲学上的分歧，或者断言每一种哲学上的分歧必定包含有政治上的分歧，这却是一件完全不同的事情了。因为这种态度忽略了人类从来都未知他们信仰的全部实际含义这个经验事实<sup>①</sup>。抑有进者——而这是事情的关键所在——它错误地把马克思主义想象成一种关于实在的系统理论，这种理论从关于存在的本质的、不言自明的基本原理出发，并严密地推论出它的一切别的理论和纲领——甚至在后者按其种类来说，是一些特定的社会理论和社会纲领的时候，也还是如此。沿着这条线在任何地方所产生的不适合，也必定会在其它的某个地方表现出来。然而，这样一种形而上学，却是绝对地不符合于任何自然主义观点的，因为自然主义观点把世界看成在时间上是发展的，并把人看作是能动的历史的动因。这是一种在过去曾经同机械的理论主义或神学的唯心主义结合在一起的形而上学。在这两者的随便哪一个场合下，它都包含有宿命论。

---

<sup>①</sup> 尽管列宁进行了激烈的论战去反对一切类型的哲学修正主义，他却清楚地了解到虽然各种不同的理论信仰都是具有成为不同的政治实践的根源的可能，但却并不总是这样地表现出来的这个事实。甚至在像革命政党的成员的条件这样一个紧急问题上，他写道：“如果在政党成员的哲学同党的纲领之间存在有任何矛盾的话，政党要用考试的办法去审查其成员的看法，那是办不到的”，（《列宁论宗教》，英译本，第22页）（参阅列宁：《论工人政党对宗教的态度》，《列宁全集》第15卷，人民出版社1959年版，第382页——译者注）。

马克思主义主要地是一种社会主义革命的理论。它具有比较广泛的含义——逻辑的、心理学的和形而上学的含义——这些含义构成了那通常被称做为辩证唯物主义哲学的松散的学说体系。但是，虽然马克思主义包含有一种总的哲学立场，例如相信时间的实在性，相信一般概念的客观性，相信认识的能动性等等，然而都不能够从它的较为广泛的哲学中演绎出它的社会理论来。因为这种社会理论在逻辑上并不是为任何一种哲学所必需的。一个人可以承认马克思主义的进化的形而上学，而并不立刻信奉它的社会革命理论。人们至多只能说马克思主义是同某些哲学学说相矛盾的，是排斥它们的。因为甲以乙为前提，并不能由此就得出结论说，乙也以甲为前提；虽然从非乙讨论到非甲，这是正当的。如果篇幅许可的话，就能够证明辩证唯物主义的许多命题，只不过是物理科学和生物科学发现的一些概括的表述罢了，而对于这些命题，人们甚至不能够说它们是以马克思主义为前提的，而只能说它们是同马克思主义相适合的。这就使下面这一点成为一个容许争论的问题，即：究竟这些特定命题的对立面，是否同马克思主义相矛盾。例如，一个具有自问无愧的马克思主义良心的人，可以用相对论的时空观，去代替恩格斯的不清楚的绝对主义观点。

这种观点也适用于社会理论领域。虽然马克思主义的社会学说要比它的哲学含义部分，具有更加有机的特征，也并不是一切学说上的信条，全都和革命实践的迫切的政治问题具有着同等的关系的。当然，一个人可以对恩格斯的原原本本地接受摩尔根的关于家庭关系的单系的和全财产的继承体制，以及他的关于在原始公社中私有财产的性质和范围的理论——现代的批判的人类学家已经完全不相信这些理论——表示异议，而又并不必然地要被迫抛弃像国家的阶级性这样重要的主要原则。

在严格的逻辑中，人们可以甚至走得更远。对于阶级社会

中——特别是现代的资产阶级社会中——国家的本质，可以相对独立于围绕着国家的历史根源所发生的成串问题，来进行分析。关于国家究竟是不是在社会生产力的扩展以及由这种扩展所造成的劳动分工的过程中产生的，国家究竟是不是由一个民族在军事上征服另一个民族所引起的，国家究竟是不是在有生产资料私有制之前，就已经同劳动分工一起存在于某些原始部落中了，所有这一切，都是一些必须通过各别地审查从原始社会过渡到阶级社会的每一个实例的证据，才能够加以确定的问题。现代人类学家和社会学家的非常激烈的争执，不仅说明了证据并不是压倒一切地有利于一种理论或另一种理论的，而且说明了争论者们是根据国家构成要素的不同概念来进行研究的。因此，在我们着手于像国家是怎样产生的和在什么时候产生的等等问题之前，先知道我们正在谈论的是什么东西，就是更为重要的了。我们能够用马克思远在阅读到摩尔根的著作以前，就用来揭示国家是什么东西的相同方法，来揭示它，这种方法就是：考查国家在资产阶级社会中的结构和机能，并把那种分析的结果当作一个假设，用它来探讨过去的国家组织。我们能够明白地指出——尽管某些马克思主义者信奉唯心主义的黑格尔的逻辑——马克思的关于现今国家的本质的分析，以及从这种分析中所产生的各种革命的结论，其有效性是完全不取决于人类学家们在有关三千年以前的国家起源问题上所可能达到的任何结论的。同明智的政治活动的目的更有关系的，是探究现在的各种社会制度的机能和作用，而不是探究它们的假定的最初的起源。

可以通过把三个经常被混淆的基本概念——社会、国家和政府——区别开来的办法，来达到澄清问题的第一步。对于马克思来说，正如对于黑格尔来说那样，社会就是人类为了满足他们的基本的经济需要，而在一起生活和劳动的任何集团。政府则是管理

和促进这些经济需要的行政机构。社会越原始，政府的形式就越不完备。有时，政府无非是由集团的自发活动所实施的个人领导的继承制度。然而，在现代分工极为细致的社会中，政府却是一个由各自被委以不同权利的部门组成的复杂的机构。而国家则是一个为了实现任何控制着政府的集团或阶级的决定而存在的，特殊的有组织的强制的公共权力。当政府代表着整个社会的需要和利益的时候，在它后面就不需要有一个特殊的和独立的强制力量。在那种场合下，它就不再是一个特殊的政治机构，而是一个调整物质方面和文化方面的生产和分配的经济状态的行政机构。虽然像在现代社会中，政府是为国家服务的，虽然在某些个人身上，兼备有政府的社会机能和国家的镇压机能，但是，把国家和政府区别开来，却是极端重要的。例如，指挥交通和回答问题的警察，和向其学生传授基本知识的教师，就都是一些提供各种为任何复杂社会所需要的行政性服务的工作人员。如果这个国家被推翻而建立了另一个国家，或者甚至国家消失了，这种工作也仍然需要有人来做。然而，用棍棒打罢工纠察队员的这同一个警察，以及教授着民族主义的意识形态的这同一个教师，都是国家的公务员。在任何存在有国家的地方，国家都把政府的行政机能滥用于它的目的。然而，国家和政府之间的区别却仍然是存在着的。

实际地或潜在地使用强制〔手段〕，这是国家存在的一个必要的构成因素。但是，强制并不是它的区别性的特征。表现国家的特殊特征的，乃是使用强制手段的地点和方式。如果没有某种鼓励一些行为方式又阻止另一些行为方式的压力的作用，那么，任何社会——更不用说是具有复杂分工的社会——都是不可能存在的，强制不一定要是物质的。也可以通过公共舆论来行使强制。但是，只要承认被准许的行为同被禁止的行为是有区别的，那么，在这里就正是在应用着某种强制。例如，在安德曼岛民中间，并不

存在有特殊的国家权力，一个犯有谋杀罪的人并不受到其同部落人的公开惩罚。他丧失了身份并在社会上受到排斥——这被认为是一种严厉的惩罚方式。在其它的原始部落中间，虽然不存在什么相应于我们的警察的机构，但却或者由被害者的家属或者由整个社会对违犯公共道德的罪犯们分配刑罚。

只有在存在有一个站在人民之外和人民之上，具有武装组织的形式的、特殊的强制的公共权力的地方，我们才可以谈到严格意义上的国家。只有在存在有一个通过施加刑罚来从外表上保持和平与秩序的独立的组织的地方，才能找到那种表现国家强制的特殊特征，以及理解国家在社会中的作用和机能的线索。“国家必须以那种同它的成员总体相分离的强制的公共权力为前提”<sup>①</sup>。

为什么需要存在有一个特殊的强制力量——这是一个与集体的物质力量和道德力量相分离和相区别的力量——去实施和平与秩序呢？这显然是因为在社会中出现了冲突和斗争，是因为社会组织形式使得这些冲突不是现实的时候就是潜在的，因此，就必须谨防它们。那么，是哪些种类的冲突和斗争使国家的存在成为必要的呢？有时，这种冲突是各个民族之间为了争夺领土而进行的斗争。但是，国家权力不但存在和作用于国家领土的外部，也在国家领土的内部存在着和作用着；它的组织形式使它易于被用来像对付其它人那样地，去反对它自己的公民。那么，是哪些内部冲突，使国家权力的整个机器的存在成为必要的呢？马克思和恩格斯的假设是：国家是由社会的经济生产方式发展的派生结果。哪里不存在有阶级，哪里就不需要有特殊的有组织的物质强制的工具。而哪里存在有阶级，哪里就总可能有推翻现有财产关系的危险，因

<sup>①</sup> 恩格斯：《国家、私有制和家庭的起源》1884年，英译本，芝加哥1902年版，第115—116页（参阅《马克思恩格斯选集》第4卷，人民出版社1972年版，第114页）——译者注。）

为这些财产关系以牺牲一个阶级为代价而给予另一个阶级以财富和权力,马克思在《共产党宣言》中写道:“原来意义上的政治权力,不过是一个阶级用以镇压另一个阶级的有组织的暴力”<sup>①</sup>。

马克思不是到国家的哲学概念中,而是到历史和经验中去寻找国家的阶级特征的证据的。十分有意义的是,他在开始时是黑格尔国家学说的一个信徒,但是,当他试图使黑格尔称之为国家观念的那种东西,同现实的政治实践相符合的时候,他就不得不抛弃它了。抛弃黑格尔的国家观,在对他的理智发展过程的记述中,标志着一个明显的转折点。这是值得比较详细地加以论述的——由于引起马克思观点的转变的特定历史时机,与当代的某些情景非常类似,所以这种详细论述就显得格外的值得。

像一切其他的青年黑格尔主义者一样,马克思在开始时也坚定地相信黑格尔对国家的特征所作的描述,认为国家是“伦理观念的实现”,是理性的表现,而在理性中,各个个人的不同于其任性的意志的、实在的和合理的意志,是在一个有时被称为理想社会的系统的与和谐的整体中被提出来的。既然国家是超越人的,那么,它就是超越阶级的。它所表现的,不是这个人或那个人的,也不是这个阶级的或那个阶级的,而是一切人和一切阶级的普遍的和不变的利益、需要和理想。它不轻视活人的需要,它还声称代表那些在此以前已经死去和那些将在以后才出生的人们的理想的利益。

黑格尔曾经说过,普鲁士国家是理想国家的完满实现。青年黑格尔主义者知道并非如此。他们断言,在黑格尔自己心目中,也知道并不是这样的。但是,他们认为,他们能够用下面这种办法来拯救黑格尔的国家学说,这种办法就是,把理想的真理性,同现实

---

<sup>①</sup> 参阅《马克思恩格斯全集》第4卷,人民出版社1958年版,第491页——译者注。

或现存的必然的不完备性区别开来。在他们眼中，现在那种运用国家的方法，是对理想的滥用；他们的任务是要使现实同理想相一致。他们相信，倡导一个民主的、在政治上自由的国家，就能够达到这一点。他们中间比较大胆的人则把他们自己称做为共和主义者。

当马克思成为莱茵报编辑的时候，他不得不评论政府每天的活动。不久他就认识到他在国家本质问题上的观点，是无望的不恰当的。甚至在他辞掉他的职务，去研究法国社会主义和英国经济学之前，他就已经看到青年黑格尔主义旨在介绍进来的政治平等，乃是社会平等的一个条件，而不是社会平等的一个保证；而如果没有社会平等，那么，关于利害相通和国家的神性的谈论，就只是些空洞的词藻。在没有社会平等的地方，国家就是被社会中的一个阶级用来反对另一个阶级的工具。它并不是整个社会的共同理想的表现。因为根本就不存在什么共同的理想。而只存在有一个掩盖重大的阶级分歧的共同的字面上的惯用法。

使马克思痛感这一点的特殊事情，就是在莱茵省议会中所进行的关于林木盗窃法的辩论。立法者们决意要强制执行把那种从森林中拿用枯枝的行为规定为犯罪的法令。小土地占有者由于其占有土地少而受到充分的保护。由于他本人就住在他的土地上，他就能够阻止非法侵入。而对于大土地占有者来说，则除非把盗窃林木宣布为一种刑事犯罪并有法律强制实施，否则的话，他就不能用他的看守人来保卫他的林木。联邦议会在保护大土地占有者和小土地占有者——既然作为社会的公民，这两个阶级都有权得到同等的保护——的问题上费尽心力。马克思抓住了这个原则并以此激烈攻击省议会成员，还提出了下面这个尖锐的问题：国家对那些其本身也是政治社会公民的穷人、贫穷的林木盗窃者给予什么样的保护呢？穷人并不是为了出卖林木才去盗窃林木的。他们不

过偶尔地入侵到他们邻近的私人森林中，以便为他们的农舍采捡些柴薪。冬季的紧迫和林木的相对地高昂的价格，加剧了这种情况。而在事实上，穷人过去总是享有搬走枯枝这种自古就有的权利的（为法的历史学派所方便地遗忘了）。但是，现在却借口穷人有时损伤活的树木，而要禁止他们取走任何林木。国家已经出面来保卫其公民中一个阶级的财产。但是，它却不作任何事情去保卫一个更大的阶级——即那些没有财产的人——的幸福，甚至于他们的生命。如果国家真像其所声称的那样，是一个站在各阶级上面的，超越于有特权的经济利益的范围之外的组织，那么，它的保护热情就全扩展到人民的一切阶层中去。然而，如果用它的法院和立法者的特有活动去判断它，它却远不是像马克思在最初热衷于黑格尔主义时所认为的那种公正的理性的体现。

关于林木盗窃法的辩论，标志着马克思明确地抛弃黑格尔的国家学说。他现在宣称，国家并不是植根于逻辑观念的自我发展的土地中的。它的声音是理性的声音，但是，它的手却是经济特权之手。“国家的各种机构现在都变成了替森林占有者的利益探听、窥视、估价、守护、逮捕和奔波的耳、目、臂、腿”（《全集》第1辑，第1卷，第287页）<sup>①</sup>。他越是周密地研究法院和立法机关的行为，他的下面这种信念就越益增强，这种信念就是认为，影响不同诸阶级相互矛盾的利益的任何法律条例，它后面的动力、根据和动机，并不是公平无私的正义理论，而是统治阶级的私有特权，这个阶级的自私和贪婪，是用法律上的合法化和关于个人权利和自由的长长的词句掩饰起来的，有时甚至对它自己也是掩饰起来的。马克思在结束他的论述时，写道：“我们的全部叙述指出，省议会是怎样把

---

<sup>①</sup> 参阅马克思：《第六届莱茵省议会的辩论（第三篇论文）》，《马克思恩格斯全集》第1卷，人民出版社1956年版，第160页——译者注。

行政当局、行政机构、被告的生命以及国家的思想降低到私人利益的物质手段的水平”<sup>①</sup>。

在马克思写这篇论文的时候，他还不是一个马克思主义者。他所谈到的是穷人，而不是无产阶级，是私人利益，而还没有把那些利益同社会生产关系联结起来。但是在以后的论文，而特别是在《资本论》论述原始积累、资本主义积累和剥夺农业人口的财产的那些篇章中，他就用下面这种说法来加深他的分析，这就是：说明生产资料的私有制必定必然地随之而带来——而且总是具有——统治那些必须依靠应用这些生产资料来过活的人的政治权力，如果没有国家权力，就不可能有私有财产，因为占有私有财产的法律权利，无非就是国家的武装力量排斥别人应用那种财产的强权罢了。生产的继续本身就要求有国家的存在，因为资产阶级生产制度的内在逻辑加剧了各个阶级之间的对立。因而，对于国家来说，把它自己装成一个通过法律和教育来消除那些有毁灭社会之危险的对抗，在名义上公正无私的仲裁人，就成为必要的了。这样，国家就保证了剥削过程能不间断地进行。

关于国家的统治是同生产资料私有制的支配地位一起扩张的这个事实，不仅摧毁了黑格尔的政治哲学，而且也摧毁了一切其他人——例如像拉萨尔——的政治哲学，因为这种哲学把资产阶级社会和国家分割开来，把国家当做一切阶级的可以假定的代表，呼吁它去纠正资产阶级社会的弊端。这种哲学有时甚至期待现存的国家会逐步地废除资本主义而采用社会主义。一旦人们了解到不能把现存的国家同现存的经济社会分割开来，这种危险的幻想就消失了。在任何特定的时刻内，国家总是生产关系的自然结果，并暗暗渗透到整个社会中去，即使在它的制度形式好像是独立的时候，

<sup>①</sup> 参阅马克思：《第六届莱茵省议会的辩论（第三篇论文）》，《马克思恩格斯全集》第1卷，人民出版社1956年版，第176页——译者注。

也是如此。经济制度就是一种政治制度,而政治制度也就是一种经济制度。在反对那些断言这两者是相互分离和相互区别的人时,马克思提出,历史的记录证明,在“财产权力”和“政治权力”之间所作的逻辑上的区别,并没有相对应的事实上的区别,因为在社会生活中,财产权力和政治权力只不过是同一个事物的不同方面罢了。

“‘获得金钱’怎样变成‘获得权力’,以及‘财产’怎样变成‘政治统治’,以及从而,为何不是像海因岑先生所抽引出来和所奉为教条的那种硬性规定的差别,而是这两种势力的相互作用,直到两者合而为一,只要他知道农奴们怎样买得他们的自由,公社怎样买得他们的市政权;市民怎样在一方面通过商业和工业,从封建主的口袋里攫取金钱,并通过期票使他们的地产化为泡影,而另一方面又帮助君主专制政体去战胜那些被暗中削弱了的大封建主、并收买他们的种种特权;然后他们怎样利用君主专制政体本身的财政危机等等;大多数专制君主又怎样通过国债制度——现代历史和商业的一个产物——而依附于证券交易所的大王;以及在国际关系中,工业垄断又是怎样直接地变成为政治统治……只要他知道这些,他就可以使他自己很快地相信这一切”(《全集》,第1辑第6卷,第306—307页)①。

既然政治权威的力量,是为支持在经济上占统治地位的阶级的权力而服务的,既然经济生产方式不仅决定着国家的性质,而且也有决定国家的形式(君主立宪政体或民主共和政体)的倾向,我

---

① 参阅《马克思恩格斯全集》第4卷,人民出版社1958年版,第332—333页——译者注。

们就能够更加完全地理解马克思在《共产党宣言》中所说的，“现代的国家政权只不过是管理资产阶级的共同事务的委员会罢了”<sup>①</sup>这个命题的意思。

当马克思在一个地方说国家是一种独立的公共权力，而在另一个地方则说国家是渗透到社会的一切制度中并且是被卷入到它们的作用中去的，这是不是自相矛盾呢？不矛盾，因为物质的压迫制度，也即经济生产方式的一个赤裸裸的和在形式上的表现，便是特殊的压迫工具的存在。只有把国家的历史——国家的特殊的形态和组织的继承——看作是经济制度的历史的一个方面，才能更好地理解它。随着资本主义制度从露骨的竞争和放任主义的复制品，发展到相对高度组织起来的垄断形态，在国家权力的机构中，也发生了一种相应的改进。它们变得更加集中和更加有效率了。国家在机能上越来越多地参与到实业中去，而国家的武装的公共力量，则可以说变成了工厂的私家侦缉队。阶级对抗的日益增长着的压力，迫使雇主们保证有某种特殊的公共力量总是在手头的，而且在大多数人民手中是不存在有什么能够用以反对这种公共力量的别的特殊力量的。而在同时，并且为机能上的效率计，国家机器的组织似乎是独立于实业组织之外的。武装力量的集中则为下面这种说法提供了一个骗人的似真性，这种说法就是断言国家是站在实业之外的，而且仅仅是为了整个社会的利益而行使着政府的管理机能的。当国家为有效的总体生产打算而接办像铁路、电报、邮局那样的整体产业时，它把这种管理隐压在“社会服务”的委婉的说法下面。结果是，正当国家像在垄断资本主义的条件下那样最有效地为资产阶级服务的时候，关于国家的不偏不倚性和至高无上性的空论却最为强烈。

<sup>①</sup> 参阅《马克思恩格斯全集》第4卷，第468页——译者注。

金融资本和帝国主义的时代最清楚地揭示了国家的实际机能同它的伪装的哲学之间的这种两重性。但是，在上一个世纪的最后的三分之一的年代里，马克思就已经看出，正当国家的镇压职能开始最公开地发生作用的时候，国家就在官僚政治组织中和官方哲学中装出一种民族的形式。他以概括的手法总结了国家从君主专制政体时代到巴黎公社时代的发展：

“中央集权的国家政权及其遍布各地的机关——常备军、警察、官僚、僧侣和法官（这些机关是按照系统的和等级的分工方针而运转的），起源于君主专制时代，它充当了新兴资产阶级社会在反对封建主义的斗争中的有力武器。但是，它的发展却仍然受到中世纪的各式各样的垃圾，封建领主的特权，地方的特权，城市和行会的专利，以及各省的法规的阻碍。18世纪的法国革命的大扫帚，把所有这些过去时代的遗迹都扫除干净，从而在同时从社会基地上清除了那些妨碍建立现代国家大厦这个上层建筑的最后障碍，这座大厦是在第一帝国时期建立起来的，而第一帝国本身则是老朽的半封建的欧洲反对现代法国的几次同盟战争的产物。在以后的各个统治时代，政府被置于议会监督，也即被置于有产阶级的直接的监督之下，变成不仅是巨额国债和苛捐重税的温床，由于它的经不住地位、金钱和权势的诱惑，它变成了不仅是统治阶级中各个敌对的派别和冒险家进行斗争的原因；而且它的政治性质也随着社会的经济变化而同时发生变化。国家政权以现代工业的发展促使资本和劳动之间的阶级对抗发展、扩大和加剧的同一个步调，而越来越具有资本压迫劳动的全国政权的性质，具有为进行社会奴役而组织起来的公共权力的性质，具有阶级专制的机器的性质。在每一次标志着阶级斗争的前进的

状态的革命之后，国家政权的纯粹压迫性质就轮廓鲜明地显现出来”（卡尔·马克思：《巴黎公社》，纽约劳动新闻公司，1920年版，第70—71页）<sup>①</sup>。

马克思国家理论的确实性的决定性检验，归根到底必须要到分析国家的立法机关、法院和行政机构的日常活动中去寻找。国家就是它所作的那些事情，而国家所作的事情，却是通过经验而不是通过定义而被揭示出来的。每当我们探究法律的任何机构和为司法判决所提供的理由时，我们都必须坚定地记住这个方法论上的原则。任何法律和国家的任何工具都不会宣布说，人的利益是可以为了财产的权利而被牺牲的，或者更准确地说，在有各种主张之间的冲突的地方，占有生产资料的各阶级的利益，是高于不占有生产资料的各阶级的利益的。的确，公开承认事实就是这样，那就会构成对已表白的在法律面前人人平等这个法律原则的侵犯；在理论上，这样一种承认，虽然是诚实的，但却全是非法的。然而，即使一个人除了法律就其本身所说的东西之外，对它没有更多的认识，他也能够看出法律暗含的目的，乃是财产的安全，而不是财产的分配的公平。至于说到法律对人权的关心，那么，人们只要指出下面这个琐细的但却非常有象征性的事实，就可以说明法律对财产权利的关心，是无可限量地胜于其对人的关心的，这个事实就是，在英美法律中，对于从一个人的口袋中窃取一小笔钱的行为所施加的刑罚，是比对于把这个人打得半死的行为所施加的惩罚，要严厉得多的。

任何人都不能像煞有理地主张说一切法律都是经济上的阶级

---

<sup>①</sup> 参阅马克思：《法兰西内战》，《马克思恩格斯全集》，第17卷，人民出版社1963年版，第355—356页——译者注。

利益的直接表现。许多涉及到技术的商业事务的法律,只与占有不动产、做投机买卖等等的私人集团有关系。其中有些法律,特别在英美法律中,则反映了传统的势力,如在证据法的许多特征中,就是如此。而其中的另一些法律则表现了作为一个职业集团的律师的利益——而且往往是同他们的辩护委托人的利益相对立的——如在程序法中就是如此。其中还有一些法律具有纯粹的行政法令的性质,如在行车规则的情况下就是如此。然而,法律的基本的阶级性质,在解释法律的方式中和实施法律的时候,却变得像白昼一样清楚了。一旦存在有资本和劳动之间的斗争的时候,法院就插足进去保护现状的利益。不论是在劳资争议中应用禁令和军法,用总括的共谋罪来指控工人的组织者,用意义不明确的对妨碍治安的行为的指控去破坏纠察线,以“在街上乱扔纸片”为理由来扣压散发激进的传单的人,还是利用“煽动暴动”和“构成妨害公众的情况”这些词句,以便把罢工领袖收监的数千种方法——在法院的实践中,贯穿着这样一个基本目的,那就是:保护现存的财产关系。在事实上,一旦言论、出版和集会自由的行使,具有着把富有战斗精神的工人有效地组织起来的危险的时候,法院就会毫不犹豫地废除他们所宣誓要保卫的宪法上的保障。

社会的经济阶级划分对于整个刑法发挥着一种即使不是直接的,那也是深刻的影响。虽然看来似乎是自相矛盾的是,刑法尽管并不是那么直接地同经济利益和活动有关的,但却比民法具有更为公开的镇压性质和差别对待的性质。民法的目的主要地是在交换领域内调节各种商业交易,并通过迫使有罪的各方或者履行他们的契约,或者以劳役或金钱的形式赔偿损失,来对商业中心的不平作出可能的补偿。关于在危急关头,能够把民法转变成阶级镇压的工具这件事情,是为用赔偿损失的要求来对付工会,用关于逐出的诉讼程序来对付失业者等等,所清楚地例证了的。但是,大部

分民法却具有只和企业家有关的，以及只和这个企业家同别的企业家在共同追逐利润中所产生的冲突有关的私人细目，并以此为其目的。而刑法的主要目的则是惩罚——对任何其行为具有瓦解社会制度的“和平、秩序与安全”的危险的个人惩罚。这些名词都是一些不确定的变量；但是，它们究竟具有什么意义，则是由支配着那些制定法律以及解释和实施法律的人的利益所决定的。在形式上，刑法是被规定来束缚一切阶级的成员的。但在实际上每当阶级冲突激起的时候，它的实施却是有选择性的。

甚至当刑法的实施不存在有选择倾向的时候，对于同一种刑事犯罪的惩罚，也是以不相等的严酷性落到不同的经济阶级的成员的头上的。在存在有社会不平等的地方，对任何法律的实施——不论它是多么公正无私地被实施的——总是在刑罚的等级和本质中，自动地反映了不同的阶级划分。换句话说，在存在有社会不平等的地方，是不可能存在有在法律面前的严格平等的。例如，假定在一个理想的资产阶级社会中，法律是按照它的字句被公正无私地实施的——就是说，政治上的偏爱和财政上的贿赂对法院的廉正没有什么影响。工人甲和银行家乙分别以非法的杀人罪<sup>①</sup>而被捕。既然在形式上他们在法律面前都是平等的，确定的保释金数目也就相同。不能交付保释金或甚至不能交付保释证书的贴水的甲，就被监禁在狱中等到他的开庭日期的到来；而乙则靠了其经济地位而在被逮捕之后的24小时就获得了自由。甲乙两人都被送交审判。甲面对着一个不是由他的伙伴，而是由敌视或不关心他和他的整个阶级的人们所组成的陪审团，而乙所必须应付的，却只是中层社会中间较不富裕的人，在看到那些爬得更高的人时，在胸中

<sup>①</sup> 非法杀人罪在英美法中系指在犯人没有蓄意杀人的故意的情况下，以非法行为引起他人死亡的罪行，它是一种重罪，但轻于谋杀罪，按照1861年的 Person Act 第5条的规定，可处以无期徒刑或一笔罚金——译者注。

所充满着愤慨和羡慕的混合情绪罢了。甲靠一个往往由法院所指定的无名而又无力的律师来解除其责任；而乙则能够雇佣国内最杰出的辩护人，并从而大大地增加开释的可能性。在诉讼程序的每一步中，无论法律是怎样地被公正无私地实施着的，工人总归是不仅因为他的罪行，而且也因为他的贫困而被惩罚的。无论怎样行使审判上的任意酌定权，都不能改变这一事实，因为它是从法律是其表现而不是其起因的社会制度的阶级本质中产生出来的。的确，在采用审判上的任意酌定权的任何地方，工人的遭遇就甚至会更坏，因为法官的训练和阶级根源——更不用说挑选法官的技巧——导致他们（就整体来说）把他们的维持秩序和安全的传统偏见和阶级激情误解为正义的首要原则。

最后，使刑罚得到遵守的保证，也就是使一切法律得到遵守的保证，使一切法律得到遵守的保证——国家镇压力量的整个配置——乃是生产过程的一个组成部分。自足和传统的习惯范型是不足以在阶级社会中保持生产的运行的，而教育上的教诲方法则又有它们的限度。不同诸阶级的相互矛盾的需要和利益，或迟或早会变得集中到意识的焦点上并表现为行动。不论我们的哲学怎样地竭力避免它，在存在有各种利益的不可仲裁的冲突的地方，终究是由力量来决定哪一种主张将占优势的。

现在我们能够回到那个作为我们的出发点的问题了。在一种学说能够被用作为是否忠实于马克思思想的试金石的意义上说，究竟哪种学说是马克思主义的主要学说呢？假如上面的分析是有确实根据的话，那就能够明白地指出，这就是那种把真马克思主义同假马克思主义区别开来的、马克思的国家理论。因为正是关于国家的理论，在最终是同直接的政治实践相联结的。必须把全世界“自由的”马克思主义者——甚至在他们把自己称作为正统派的时候——那种把现存的经济制度同现存的国家分割开来的企图，

和他们的关于能够把现存的国家当作一种能够使经济制度“逐步地革新”为国家资本主义或国家社会主义的工具的信仰，看作是对马克思主义的根本的曲解。“自由的马克思主义”和“渐进的革命”在名词上就是一些相互矛盾的东西。对于马克思来说，每一场社会革命都必然是一场政治革命，而每一场政治革命则都必然是针对着国家的。这就是为什么把德国社会民主党看作是拉萨尔主义的党，要比把它看成是马克思主义的党，来得更为准确的原因。

马克思在他的《哲学的贫困》一书——这是一本包含有对小资产阶级社会主义，连同其关于公用事业、不兑换纸币、合作工场、自由信贷的理论以及关于非阶级的国家理论的经典批判的著作——的最后一页中，比在任何地方都更为清楚地指出了社会革命同政治革命之间的关系：

“……这是不是说，在旧社会崩溃以后，就会出现一个被包含在新政权之中的新阶级的统治呢？不是。工人阶级解放的主要条件，就是要废除一切阶级，正如资产阶级的第三等级的解放的条件，是要废除一切等级、一切品级一样。

“工人阶级在他的发展进程中，将以一个消除阶级和阶级对立的联合体来代替市民社会的旧程序，而从此将不再有任何原来意义的政权了，因为政权只不过是市民社会中阶级对抗的官方形式罢了。

“在这以前，无产阶级和资产阶级之间的对抗仍然是阶级之间的斗争，这个斗争在达到其最高的表现时，便是一场全面的革命。此外，如果一个建筑在阶级对抗上面的社会，最终将导致到残忍的冲突，导致到短兵相接的斗争作为其最终的结局，这会是奇怪的事情吗？

“不要说社会运动排斥政治运动。从来没有哪一种政治

运动不同时又是社会运动的。

“只有在事物的这样一种状态之下，即在不再有阶级和阶级对抗的情况下，社会进化才将不再是政治革命。而在这以前，在每一次社会的全盘改造的前夜，社会科学的结论终将是：‘不是战斗，就是死亡；不是血战，就是毁灭。问题的提法必然如此’（乔治·桑）”（《哲学的贫困》，查理·H·克尔公司1920年芝加哥版，英译本，奎尔克译，第190—191页）<sup>①</sup>。

相信国家的阶级性质，这显然地不是一个理论上的主张。它要求在反对国家权力的斗争中，详细拟定具体活动的各种形式。就此而论，要决定的主要问题乃是：在为夺取政权而进行的斗争中，哪些方法和制度是有效的。这就引导到关于卡尔·马克思的哲学中“无产阶级专政”的意义和作用的讨论。

---

<sup>①</sup> 参阅《马克思恩格斯全集》第4卷，人民出版社1958年版，第197—198页——译者注。

## 第十八章

# 关于革命的理论

### I “革命形势”和“革命”

如果马克思对国家的分析是有确实根据的话，那就可以得出结论说，要是不推翻国家，在控制社会生产资料方面，就不可能有任何重大的改变。而推翻国家也就是革命。既然接受国家的阶级理论，是马克思主义的必要条件，那么，要成为一个马克思主义者，就要成为一个革命家。任何地方的马克思主义者，都必须用对任何所提议的夺取政权的行动过程的后果，所作出的估计来指导其战略和策略。在条件有所不同的时候，行动的方法也有所不同。但是，用一种方法而不用另一种方法，却是由那个在一切情境下都是不变的革命目的所决定的。这并不是说，这样一种目的在任何时候都能表现为行动。那是布朗基主义者的错误。在法国，他们在

几乎半个世纪中，把革命设想成由一伙坚决果断的人策划共谋的武力政变，这些人的首要任务是夺取国家机关，并不顾生产力的条件和无产阶级在政治上的成熟程度，而采用社会主义。这样一种政策，必然地导致疯狂的冒险主义，这种冒险主义，尽管很英勇，却对无产阶级的现存组织具有着灾难性的后果。

在1848年的失败的革命以后还活着的许多社会主义者，都特别具有着这样的信仰，那就是认为一场成功的革命的独一无二的条件，在任何时候都是一个政治组织的意志和力量。他们没有停下来探讨一下：曾经有一度有利于一场暴动的经济、政治和心理的客观条件的复合体，究竟是否仍然那样。他们在失败的绝望中，急躁地极力主张：在国家有机会为它自己而采取保护措施和歼灭革命党人之前，就采取直接的行动。这些人中间的许多人曾和马克思在一些共同的组织中一起工作过。但是，为了真正的革命目标——这些组织就是为了这种目标而建立起来的——打算，马克思却不得不同这些革命的乌托邦主义者断绝关系——有时达到了同他们分裂的地步。马克思所攻击的，并不是布朗基主义的真诚，而是就其客观后果来说，甚至更为重要的东西，即他们的缺乏智慧。马克思有一次写道：“在紧要关头的瞬间，愚蠢就是一种罪行”。

马克思在国际革命运动中，所进行的反对这种倾向的最早的斗争之一，发生于1850年的伦敦。在这一回合中，由于他攻击直接行动主义者的维利希——沙佩尔派，他分裂了共产主义者同盟。在讨论的过程中，他说道：

“你们〔少数派〕用教条的态度来代替批判的态度；用唯心主义的观点来代替唯物主义的观点。对于你们来说，革命的推动力量是纯粹的意志而不是客观的条件。”

“我们对工人们说：‘你们必须经历十五年、二十年、五十

年的内战和民族斗争，不仅改变条件而且也改变你们自己并获得进行政治统治的能力’，而你们却相反地说：‘我们必须马上夺取政权，要不然我们就躺下来睡大觉也好’。我们特别促使德国工人们注意德国无产阶级的不发达性质，而你们却以最露骨的方式阿谀他们的民族感情和德国手工业者的职业性偏见。当然，你们还作了更得人心的事情。正如民主派人把‘人民’一词变成神圣的偶像一样，你们也把‘无产阶级’一词变成神圣的偶像。而且你们还像民主派人一样，把革命的词句当作革命的发展拿来骗人……”（《揭露科伦共产党人案件》，梅林版，第52页）<sup>①</sup>。

这个意见在欧洲工人阶级运动的历史中，曾一再浮现在人们的心里，它在不同的上下文中出现在恩格斯、列宁、罗莎·卢森堡的著作里。有时，在那些把他们自己称作是马克思主义者，但却认为革命活动在任何时候都是一种可诅咒的东西的人们的作品中，也可以找到引自恩格斯、列宁、卢森堡著作中的这些节录。可以把这样一些引证当作不诚实的曲解而加以驳回。因为马克思之所以谴责“词句上的革命者”，这并不是因为他是一个“道德力量”的鼓吹者，而是因为他对找到那些使一场成功的革命成为可能的条件感兴趣。

一个政党能够使自己和工人阶级的大部分作好迎接革命形势的准备，在这种形势中，政党的活动可以是决定性的因素。但是，政党本身却不能够制造革命形势。革命形势首先取决于由工人所得到的东西和工人所生产的东西这两者之间的悬殊，由日益增长的失业现象，由信贷机构的困境，由伴随着实际的或初发的经济危

<sup>①</sup> 参阅《马克思恩格斯全集》第8卷，第465页；并参阅《1850年9月15日的中央委员会会议》，《马克思恩格斯全集》第7卷，第617—618页——译者注。

机而来的一切众所周知的现象，来衡量的生产力和分配的崩溃。其次，革命形势的存在，还是在统治阶级的那一方缺乏直接的政治同质性中得到证明的。这可以是一次拖得特别长的经济危机或一次失败的战争或某种破坏生产的自然灾害的结果。政治同质性的缺乏，是反映在不同诸集团之间在政策上的意见不合中的。它的客观后果，是统治集团在人民群众的心目中丧失了威信，是一种认为“任何事情都可能发生”的感情的日益增长，是行政机构的越来越不安定和靠不住。再次，除了所有这些以外，还必须加上阶级意识和阶级斗争的自觉表现；罢工、骚动和群众示威；被压迫分子那方面的盲目反应和盲目服从的习惯范型的崩解。一切阶级都体验到革命形势就是一种达到沸腾的混乱状态<sup>①</sup>。

只有联系客观的革命形势，才能理解革命行动和革命政党的作用。从心理上说来，夺取政权被认为是在现存的混乱中带来新的秩序的一种尝试。各种革命口号和纲领是被当作拯救社会的方法而提出来的。对于人民群众——如果没有他们的支持，革命就会失败——来说，跟着发生的内战和破坏似乎是拯救社会的代价。当着不把革命形势看作是革命的前提条件的时候，革命就被认为是一种抽象的事情——一次起义或武力政变。它是注定要失败的；而如果它成功了的话，它也只是一种不改变主要的阶级关系的、表面的政治现象。作为历史上最大的社会激变的无产阶级革命，必

<sup>①</sup> 关于这一点，列宁指出：“为一切革命，尤其是20世纪俄国的三次革命所证实了的革命的基本规律有如下述：要举行革命，单是被剥削被压迫群众感到不能照旧生活下去而要求变革，还是不够的；要举行革命，还必须使剥削者也不能照旧生活下去和照旧统治下去。只有当群众不需要旧的政权，以及当统治者也不能照旧统治下去的时候，革命才能够获得成功。这个真理的另一个说法是：没有全国性的、既牵动被剥削者又牵动剥削者的危机，革命是不可能的。”（《共产主义运动中的“左派”幼稚病》，现代出版公司版，第76--77页）。（参阅《列宁全集》第31卷，人民出版社1958年版，第66页——译者注）

然毁坏比较深的根基。因为它所标志着的，不是从一个阶级社会过渡到另一个阶级社会，而是从阶级社会过渡到无阶级社会。

革命的政党并不制造“革命形势”。它本身也不制造“革命”。它只是组织和领导革命。这是一项责任繁重的任务；一项在其执行上，比起受到革命形势的任何一个“客观的”方面的影响来，要更加直接地受到领袖们先前的教育、理论和个性这样一些“主观的”因素的影响的任务。革命形势并不自动地结出果实。除非存在有一个摆脱了宗派主义和机会主义这一对孪生的弊病，因而能够恰当地利用每一个夺取政权的线索的革命政党，否则的话，这种革命形势就会失却其导致革命变革的可能。但是，不仅在这样一些时机，政党才是极为重要的。在形成革命形势的很久之前，革命的政党就应当活跃于每一个存在有社会不满的战线上。它竭力扩大群众斗争的基础，从政治上组织和教育工人阶级，并建立起它自己的队伍以准备迎接行将到来的革命形势。

对于马克思来说，革命的组织 and 革命的战略等等问题具有着最高的政治意义。它们不是被当作附随于那些较大的理论问题的琐事，而是被当作同这些理论问题不可分割地相联结着的问题来对待的。这一点清楚地表现在《告共产主义者同盟书》（1850年）关于策略的首要原则的那个经典性表述中。某些实例有如下述：在资本主义生产的过程中，工资劳动者和农业工人乃是通过革命而获得最多的东西的人。因而，他们的政党就必须领导革命。不论它怎样紧密地参加各个不满的小资产阶级政党的统一行动，它应当永远也不抛弃它们的独立的革命政策和组织上的自主性。甚至更为重要的是，由于资本主义生产具有国际性质，就需要有一个国际的组织来推翻它。只有当社会革命是国际性的革命的时候，它才是完全的。一个国家的社会革命在资本主义生产的国际体系中打开了一个裂口，这个裂口必然地或者变得更为宽广，或者就愈合起

来。正如马克思在他的《告共产主义同盟书》中所宣称的，“……我们的利益和我们的任务却是要不断地进行革命，直到所有一切统治的和有产的阶级都被剥夺了权力，直到无产阶级占领了政府机构，直到一切地方的工人阶级的组织都发展到使他们之间的一切对抗和竞争全归于停止”<sup>①</sup>。不言而喻，资本主义发展的不平衡性质和随之而来的各不相同的意识，要求把基本原理灵活地具体地应用于每个国家的特殊问题。但是，因为国家的性质和武装了的人们的特殊的团体的存在，因而，当着产生革命形势的时候，每个地方的革命组织无论怎样也必须为最终推翻国家而作好准备。

## II 暴力和非暴力

强调为最终推翻国家而作好准备，指明了马克思所说的那种革命的种类。它提出了一切有关革命的问题中的最基本的问题，那就是，武力和暴力在社会变革中的地位正当性的问题。

马克思和恩格斯从来也没有抽象地论述过使用暴力的问题。因为对于这种问题，人们又能说些什么呢？如果离开了具体的历史关系和特定的目的，来单独地论述它，那么，它就是一种没有道德上的性质的中性的事件。只有同使用暴力的社会历史条件和后果联系起来，才能够明智地论述使用暴力的问题。例如，在人们就那种把战俘变成奴隶的古代习惯作出道德上的判断之前，最好先探询一下，有哪些可供选择的历史方法，可以被用来对待它们（在这种场合下，这种方法就是大屠杀，而在某些时候，则是同类相食），

---

<sup>①</sup> 参阅《马克思恩格斯全集》第7卷，人民出版社1959年版，第292页——译者注。

并探询一下：为什么把战俘变成奴隶的这种习惯，要胜过其他各种方法。当劳动的再分工达到这样一种程度：即有可能借助于战俘的强迫劳动，来为这些战俘们提供足够的必需品，并有所剩余，从而可以把其他人解放出来从事文化活动的时候，奴隶制就构成一种明显的道德进步。根据自由的替代物总是作为一种抽象的可能性而存在的这种说法，谴责奴隶制在任何时候和任何地方都是根本错误的，这不是对奴隶制，而是对古代生活所借以发展出来的和人们只对它有有限的控制的自然和社会条件，作道德判断。当问题是要在各种全都缺乏理想的完善性的制度之间，作出评价的时候，这种抽象的道德考虑是没有任何适当之处的。恩格斯在反驳那个用这样抽象的方式去探索问题的杜林时，正确地指出：“这样，当杜林因希腊文明以奴隶制为基础而加以蔑视的时候，他就可以同样合理地因为希腊人没有蒸汽机和电报而责备他们”<sup>①</sup>。

同像巴斯蒂亚特（他力图用暴力的“自然法”观点来解释各种社会制度）那样的经济学家们相反，马克思否认单用暴力——作为权力的一个赤裸裸的表现——就能够解释社会发展的过程。它至多是一种文化覆灭或迟滞的原因。暴力的使用，只有当它把社会制度的生产能力从束缚着它们的抑制性的财产关系中解放出来的时候，才能够实现更高的社会和道德目标。这不仅是使用暴力的历史正当性的条件，而且也是使用暴力的历史功效性的条件。“暴力是每一个孕育着新社会的旧社会的助产婆。它本身也是一种经济力”（《资本论》，第1卷，第824页）<sup>②</sup>。

所有这些说明了马克思并没有制定过对暴力的盲目崇拜。他

① 《反杜林论》第12版，第191页（参阅《马克思恩格斯全集》第20卷，人民出版社1971年版，第198页——译者注）。

② 参阅《马克思恩格斯全集》第23卷，人民出版社1972年版，第819页——译者注。

的关于政治暴力必须从某种积极的社会功能中去获得其伦理上的认可的理论，具有着指导革命地使用暴力的作用。他曾经对暴力在伟大的英国和法国革命中的作用，作过周密的研究，并且从第一手经验中获得暴力在 1848 年革命中所赢得的和所丧失的东西。对于马克思来说，在一个革命的形势中使用暴力，和在日常生活中使用火一样，并不是一个道德问题，只有明智地使用暴力，才成为问题。在这个立场上，他不得不驳斥两种类型的反对革命的、理论上的不妥协性。一种是资产阶级的官方观点。资产阶级在用暴力实行了它的革命以后，现在却教导说，在政治事物中使用暴力，在原则上就是一种反对文明的罪行。其实这种说法是同下面这些事实相抵触的，那就是：资产阶级的国家和法律是借助于使用暴力而发挥作用的；每当工人们由于不可容忍的压迫，被迫起来保卫他们自己的时候，资本和劳动之间的斗争——资产阶级的文明就是以这种斗争为基础的——便采取公开的内战形式。第二种观点是较为真诚的，但是因为它有时把它自己说成是革命的，因而也是更为危险的。这便是那些主张“道德力量”的人们，基督教社会主义者，哲学上的无政府主义者，不惜任何代价的合法主义者，以及多年不断的乌托邦主义者们的立场，关于他们，马克思在《共产党宣言》中就已经说过：“他们拒绝一切政治行动，特别是拒绝一切革命行动；他们想用和平的手段和努力来达到他们的目的”<sup>①</sup>。

当代的政治思想和实践表明这种社会哲学已经在各种和平主义和不抵抗的学说中复活。说明马克思主义对这种观点的批判应当是适时的。

首先，非常清楚的是，政治中的不抵抗——假如它不表示完全

<sup>①</sup> 参阅《马克思恩格斯全集》第 4 卷，人民出版社 1958 年版，第 501 页——译者注。

容忍的态度的话——就是一种抵抗。严格地说来，它意味着消极的抵抗。它是抵抗的一种手法。那么，有什么根据能够断言，消极抵抗的手法胜于积极抵抗的手法呢？显然，只有用随着各别的应用它们而产生的后果，只有根据它们在实现各种目的——它们就是实现这些目的的手法——时所具有的功效，来作出断言。在我们所讨论的场合下，这个目的就是采用社会主义，社会主义将消除资产阶级社会的可以补救的恐怖和堕落——即由利润动机所产生的战争、失业、饥饿和许多种形式的精神卖淫。因而，说消极抵抗比积极抵抗更加有效，就是说，用消极抵抗的办法，可以以最短的时间和人类生命与痛苦的最低代价来实现社会主义。要相信这种说法总是正确的，其证据又是什么呢？难道不需要为每种情况重新决定这一点吗？如果在理论上存在有这种说法有时会不符合于事实的可能性，那么，绝对主义和平主义的基础，不就瓦解了吗？随之，对消极抵抗手法的盲目崇拜，不也就瓦解了吗？

任何否认消极抵抗是实现某些目的的手法的人，就不得不肯定它是一种宗教，因为这种和平主义把一种在某些情境中可以是有效的态度，看作是一种在一切情境中都可以有效的无条件的主张。而作为一种宗教，对它是无可争辩的。但是，它的结果却并不是无可争辩的，特别对于那些没有这种信仰的人来说，更其是如此。这些结果可以是使现存的罪恶继续存在并更加强烈，以及瓦解那些旨在迅速消除这些罪恶的积极手法。在这样一些情境中，消极抵抗态度的客观含义，使它变成一种容忍的宗教，并使它的信徒比超现存罪恶的誓死保卫者，对于那些号召革命行动的人来说，具有更加直接的危险性。例如，甘地先生在一篇关于印度的未来的演说中，曾经公开地宣称：

“假如我们必须为我们的自由付出 100 万人生命的代价的话,我会认为这算不了什么,但是,我希望国民大会党指望的一件事情,就是非暴力运动。所以,不论我们所必须付出的代价是一个人的生命还是 100 万人的生命,我祈祷未来的历史学家有可能说印度是在不流人血的情况下,为她的自由而战斗并赢得自由的”(《纽约时报》,1931 年 10 月 13 日)。

必须记住,帝国主义对印度的入侵,是在不断地伴随着虐杀流血的情况下发生的;阿姆立查大屠杀只是“平定”过程中的一个戏剧性的例证罢了。据此,甘地先生立场的含意就是非常有趣的。他并没有像某些印度的革命党人那样地说,既然用其他各种方法来实现民族独立,所可能付出的代价,会远远地超过 100 万人的生命,那么,还不如采取消极抵抗来得好些。这种立场会引起争论。不,甘地先生宣布说,即使积极抵抗能够以远低于 100 万人的生命<sub>的</sub>代价带来民族独立,他也拒绝采用它。所以,正是甘地先生准备来证明流人血的正当性,只要这种流血不是因为暴力革命才发生的。那么,又是为了什么目的而流血呢?是为了印度的独立吗?既然甘地先生拒不考虑达到这个目的的任何别的方法,那就很难说是如此。那么是出于对那些必须忍受痛苦的人的怜悯吗?显然不是,因为一个人道主义者就是一个寻找代价最低的道路——不论这种道路是什么道路——的人,一个只有当人类的痛苦或者是避免更大的痛苦的方法,或者是获致某种更加伟大的善的不可缺少的条件的时候,才认为这种痛苦是正当的人。而甘地先生的目的或善,却只能是抽象的非暴力的原则本身。但是,在那种种情况下,为什么要停留在 100 万人的生命这一点上呢?假如究竟是“一个人的生命还是 100 万人的生命”,对于这个原则来说是无关紧要的,那么,究竟是 100 万人的生命还是 1000 万人的生命,也不可能

是重要的。为了严格的首尾一贯性，甘地先生就必须准备说，假如印度能够用非暴力运动赢得她的自由的话，那么，即使任何印度人都不会活到享受这种自由的时候，他也会“认为这算不了什么”。即使世界完蛋，原则也还存在！

让我们离开印度。如果对社会生活中消极抵抗和不合作运动的结果，进行严肃认真的分析，那就会显示出在某些时候，采用这种方法会比采用某些形式的好战行动，使社会吃尽更多的苦头。在一个要害性工业部门中的总罢工，可以引起更多的苦难，但却仍然不如一次猛烈的示威游行来得有效。在其他的时候，一次暴力革命可以防止国际间的残杀。如果第二国际在1914年忠于它的誓约并为进行社会革命而组织起来的话，那么，所付出的代价就未必会高达——只提最显眼的项目——2500万人的死伤。对于1920年意大利社会主义者的极端的合法主义与和平主义的惩罚，便是墨索里尼和法西斯主义。

适用于个人之间关系的逻辑，也适用于社会事务中。在清除不满的时候，下贱的谦卑，并不总是比勇敢的抵抗来的更加有效的。我们总不能老是用爱我们的敌人的办法来摆脱敌人。这会使他们更加狂暴。至于说到消极抵抗在从精神上解除敌人武装中所具有的被大肆鼓吹的效果，在那些为了要杀死人们，并没有必要看到他们的情况下，在炸弹、毒气和细菌会在遥远的不知其名的地方发挥他们的作用的情况下，这种效果就不可能是很可靠的。但是，在任何情况下，消极抵抗的手法都有其道德上的限度。因为虽则我们可以用大慈大悲的宽恕来对付那施加于我们本身的暴力，但是，我们却把一个宽恕对其它人使用横蛮的暴力行为而且不试图——如果必要的话，那就用暴力！——去制止这种暴力行为的人，叫做懦夫，而不是叫做圣人。

人们常常宣称说，暴力的应用，败坏了那些使用暴力的人的道

德，而靠武器的力量去赢得的新社会，则会对真正的伦理价值麻木不仁。杜林这样说。托尔斯泰这样说。柏特隆·罗素也这样说。但是，必须再一次强调指出的是，使暴力卑劣的，并不是暴力的使用，而是使用暴力的目的，否则的话，从事任何事业的每一个工程师、外科医生和士兵就都会成为一种卑劣的动物了。有许多事情，从伦理上说来，要比使用暴力还来得更坏；例如，对于那些使人堕落的社会罪恶和政治专横——只要果断地使用暴力，就可以消除他们——采取懦怯的默许或没精打采的容忍态度。至于说靠武力赢得的胜利会引起道德败坏，那也是不正确的。马克思和恩格斯经常指出随着法国革命而来的在道德上和智慧上的进步。由于俄国革命而解放出来的创造性的集体力量，在人类历史上是无与伦比的。因而，在原则上，就不能总是谴责暴力的使用——虽然它总是危险的。它所造成的残忍，并不比谦卑所造成的伪善和屈从，来得更加频繁。

但是这还没有证明马克思的关于在革命形势已经成熟的时候，必须通过暴力来最后夺取政权的主张。在这里，我们必须捡起我们早先的阐释线索。国家的存在，包含有服从于那些控制着国家的人们的意志的、特殊的武装团体的存在。这些团体甚至在那些发生于阶级战争过程中的日常斗争中，也直接或间接地起作用，这是一个为那些声言不信奉任何暴力的使用，而又仍然交纳他们的国税以支持军队和警察的人们所忽视的事实。在一个革命的危机中，虽然这些力量不能避免总的动机和背叛，但是，正是形势的不确定性，使他们较广泛地为那些力图挽救旧秩序的人们的一方所用。用暴力来对付日益增长的不满，变得更加残忍无情和不负责任了。有时显得好像现存国家的维护者，乃是在力图挑起一场暴力的而不是和平的革命。除非国家的武装力量以及资产阶级的领袖所集结起来的卫队被战胜了、被解除了武装或被击败了，否则的

话,即使社会革命的政党是“合法地”夺取政权的,这些政党的胜利也仍然会是无用的。在这样的情况下,“准备就是一切”。暴力必须用暴力——用一种更加强有力的和更加明智的暴力——来对付。决定性的考虑并不是“合法性”的考虑,而是“革命的权宜方便”的考虑。在各种革命形势中,“合法性”乃是现在正处于瓦解之中的社会镇压制度的过时的陈词滥调,这种制度对于公民权利的那样一些保障,很久以前就已经被资产阶级本身所废除了。走错一步——甚至犹豫——对于革命来说,也可以成为致命的。为了保证胜利,无论在什么地方出现反抗,都必须夺取各个有战略意义的地方,必须占领军事上的各个有利的地点,必须展开暴动战术。

马克思生长在这样一个时代里;在这个时代,暴力革命的传统对于一切阶级来说都是共通的。对于欧洲大陆来说,尤其是如此。把选举权普及于全体人民并没有改变问题的实质,因为关键问题并不是衡量革命理想的力量各种形式,而是实现目的的各种方法的效能。马克思从来也没有说过,在没有绝大多数人民的积极的或消极的拥护的情况下,就能够发生社会革命。如果没有这种拥护的保证,就不可能进行革命。但是,虽然这种拥护是必要的,在它表现为力量之前,却还是不够的。归根到底,不论是50%还是90%的人民拥护革命,国家政权总不是由笔与选票赢得的,而是由持来福枪的工人们夺来的。一直到1872年,马克思在谈到各个欧陆国家(我们将在下面考察各个例外)时,还写道:“假如在最终要确立劳动的统治的话,那么,工人们在相当的时候就正是必须诉诸暴力”<sup>①</sup>。

---

<sup>①</sup> 参阅马克思:《关于海牙代表大会》,《马克思恩格斯全集》第18卷,人民出版社1964年版,第179页——译者注。

但是,人们可能会问:为什么不能和平地进行革命呢?为什么统治阶级不可能自愿地交出政权,而要在内战中冒失败或毁灭整个社会的危险呢?可以用提出其它问题的办法来回答这些问题。究竟在什么时候有这样的事实呢?究竟在什么时候有过那个统治阶级不拼命进行抵抗而允许别人恭恭敬敬地把自己赶下台呢?再者,必须强调指出的是,社会主义革命不仅包含着在私有财产所有权方面用一个阶级的权力去代替另一个阶级的权力,而且包含着取代私有财产本身的存在。在以往的历次革命中,如果一个阶级的成员改变其阶级忠诚,就可以挽救他们的财产。然而,他们却仍然猛烈地反抗那非常愿意妥协的新兴阶级,对于社会主义革命——这个革命使那种通过财产的占有,来对人类行使权力的现象,永远成为不可能的事情,并且如果在这个原则上进行妥协,就必定要遭受灾难——他们所必定要进行的反抗,又会猛烈多少倍呢?还应该记住的是,统治阶级由于他们过去所受的训练、他们的意识形态和阶级地位,必然地要把对于其财产利益的保卫,看成是保卫文明而反对野蛮,把保存它的文化的精髓,看作是保存一切文化而反对贱民对文化艺术的破坏。从这种主观上的真诚中,至少是在数量足以构成一种威胁的人中,往往产生出一种为他们所认为是荣誉和好的生活的东西,而战斗到死的愿望。

因而,对于马克思来说,工人必须用暴力来实现社会主义革命,这种可能性比历史上任何事情的可能性都要大。不考虑历史经验的证据,不在这个基础上作好准备,就是预先背叛革命。当然,总是存在着可以和平地夺取政权的抽象的可能性的。但是,历史却不是由抽象的可能性来决定的。如果说工人在平时为了获得救济和保险方面的微不足道的让步而举行的各种和平示威,尚且要为野蛮的暴力和暴行所驱散的话,那么,当他们要求废除整个利润制度的时候,又怎么能够设想说会对他们施以仁慈呢?社会主义

在1918年的芬兰国会中夺得了一个合法的多数。但是，早在他们能够通过他们的纲领之前，他们就被武装的反革命淹没在血泊之中了。

### Ⅲ 某些“例外”

现在，我们必须考察一下马克思就暴力革命这个一般的规则所提出的各种例外。在我们所引马克思的关于凭借暴力的必要性的意见的同一次演说中，马克思说道：

“工人总有一天必须夺取政权，以便建立新的劳动组织；他们必须推翻维护旧制度的旧政治组织。如果他们没有能够这样做，他们就将遭遇到初期基督教徒的命运，初期的基督教徒由于忽略了要推翻旧制度，因而就从来也未曾有过尘世的天国。当然，必不能认为我是在说，达到这个目的的手段，在每一个地方都将是相同的。我们知道，必须特别注意各国的制度、习惯和传统；我们也并不否认，有些国家像美国和英国，在这些国家里，工人可以希望用和平手段来达到他们的目的”（1872年在阿姆斯特丹的演说，参看斯塔戈尔夫：《第一国际的历史》，英译本，第240页）<sup>①</sup>。

虽然英国和美国的和平革命的可能性，是被有条件地指出的，但是，这一段话的意思却是清楚的。在1886年，恩格斯在其为《资本论》英译本第一版所作的序言中，重复了相同的意见。他要求英

<sup>①</sup> 参阅《马克思恩格斯全集》第18卷，第179页——译者注。

国侧耳倾听一个人的声音：

“……这个人的全部理论，是他毕生研究英国的经济史和经济状况的结果，这种研究使他得出结论说，至少在欧洲，只有在英国这个国家，不可避免的社会革命才可以完全用和平的合法的手段来加以实现”（克尔译本，第12页）<sup>①</sup>。

然后紧接着这段话之后，恩格斯用一种几乎是接近于天真的无意识，插进了下面的含糊句子：

“当然，他〔马克思〕从来也没有忘记加上一句：他几乎不指望英国的统治阶级，不经过一场‘维护奴隶制度的叛乱’，就会屈服于这种和平的和合法的革命”<sup>②</sup>。

就好像并不正是“维护奴隶制度的叛乱”——反革命——的危险，要求每一个地方的革命，都用暴力来保证其胜利似的！好像对于革命的合法性的要求，乃是来自现存的制度——每当法规不利于现存制度的时候，后者总有关于改变前者的“合法条款”——而不是来自群众的力量似的！

据我所知，列宁从来也不曾责备过马克思或恩格斯的任何一句话，他不是直言不讳地对待错误，而是力图说明在那个时候，马克思和恩格斯认为，英美等国家的革命“不以破坏‘可以利用的现成的国家机器’为先决条件”，这是完全正确的。然而，他赶紧补充

① 参阅《马克思恩格斯全集》第23卷，人民出版社1972年版，第37页——译者注。

② 参阅《马克思恩格斯全集》第23卷，人民出版社1972年版，第37页——译者注。

说，在现在这个时候，由于官僚制度的发展，这个说法已经不再正确了。

他写道：

“……他〔马克思〕把他的〔关于暴力革命的〕结论只限于大陆。这在1871年是当然的，那时英国还是纯粹资本主义国家的典型。还没有军事机关，大体上也没有官僚制度。

“所以马克思把英国除外，能够设想到当时的英国革命，甚至人民革命，是可能不以破坏‘可以利用的现成的国家机器’为先决条件的……。

“在1917年的今天，在第一次帝国主义大战时代，马克思的这种区分就变成不现实的了，而英国和美国这两个最大的和最后的盎格鲁撒克逊‘自由制’（从没有军国主义和官僚政治这个意义来说），在今天已经完全滚入为全欧洲所共有的、使其他一切从属于它们本身的、使其他的一切为它们自己所压得粉碎的军事官僚制度的污浊血腥的泥潭中去了。今天，无论在英国还是在美国，‘任何真正的人民革命先决条件’乃是破坏、打碎可以利用的现成的国家机器（在1914—1917年间，这些国家就已经达到了‘欧洲式的’一般帝国主义的完备程度）”（《国家和革命》，英译本，伦敦和格雷司戈，1919年版，第40页）<sup>①</sup>。

列宁是一个政治天才，但是他在这里所作的解释，却是明显地牵强附会的和不能令人信服的。在任何有关通过一场革命运动来

<sup>①</sup> 参阅《列宁全集》第25卷，人民出版社1958年版，第402—403页——译者注。

夺取政权的方面,当时和 1917 年一样,英国和美国同大陆各国相比,并没有什么区别。假如要说有任何区别的话,那就是:在这些国家要比任何其他地方更加难以和平地实现社会革命。

让我们来考察一下英国。正是马克思在《资本论》中指出了资本主义在英国是通过最残酷的专政而发展起来的。在用暴力把农民从他们的土地上赶出来之后,如果他们不想工作,他们就会在肉体上受到惩罚,而当他们由于失业的结果而不能工作的时候,他们就被驱逐到贫民院中去。在 18 世纪,克伦威尔成了一个民族英雄。里斯丁士、克莱武和其它人在印度、埃及和其它地方,用克伦威尔曾经用以镇压爱尔兰的同样的残酷手段执行了英国的殖民地政策。在马克思诞生的一年之后,英国工人在彼得罗的一次和平的集会中,遭到了枪杀。马克思本人就曾目睹过和平的宪章运动的镇压,并且还认识许多在狱中沉沦的宪章运动领袖。正当马克思提出他的有利于英国的例外的那个时候,英国拥有世界上最大的海军,驻在印度、埃及和爱尔兰的常备军,一个高度地发达的官僚政治,以及为马克思的信件所证实的,在世界上最狡猾的和最有阶级意识的统治阶级。在 1869 年,马克思在海德公园的一次群众大会上,提出了一份为被监禁的爱尔兰爱国份子要求政治大赦并谴责英国的“征服政策”——一种如果没有英国工人阶级的积极合作,就不能加以破除的政策——的决议草案<sup>①</sup>。在同一年中,他在致库格曼的信中写道:“除了用最可恶的恐怖统治和最讨厌的贿赂手段之外……英国是从来不曾而且也决不能够靠任何别的方法来统治爱尔兰的”<sup>②</sup>——这是早在十年之前恩格斯在他从爱尔兰致马

① 这一草案载于《马克思恩格斯全集》第 16 卷,人民出版社 1954 年版,第 433—434 页——译者注。

② 参阅马克思:《致库格曼书信集》,人民出版社 1957 年版,第 87 页——译者注。

克思的信中,所再三表述的感想。在这样一个国家里,怎么能够和平地发生社会革命呢<sup>①</sup>?

关于美国的引证,也并不稍为幸运一些。在马克思的阿姆斯特丹演说的前几年,美国就已经通过她的第二次革命,去打破那阻碍着工业资本主义的扩展的半封建的奴隶政治了。在马克思发表演说的那个时候,北部各州正对南部各州实行着一种事实上的专政。在几年以后,几乎呈现出一种暴动的特征的深刻的工业动乱,震撼了这个国家。在一个废除买卖奴隶制的微弱的和“立宪的”试图,尚且曾经引起了19世纪最激烈的内战的国家里,难道真正能够用道义上的劝告来实现工资奴隶制的废除吗?当马克思说“必须特别注意各国的制度、习惯和传统”的时候,他是正确的,但是,他并不知道,而列宁也不知道,在1872年,美国的暴力传统和立法上的腐败,就已经比除了俄罗斯以外的任何主要欧洲国还要来的强烈了。

人们可以为马克思辩护说,马克思只是认为,在英国和美国,它们的制度使人民有可能通过选举的“形式上的程序”来表现他们的社会革命的意志;但是,这并不排除用重新构成的国家政权去摧毁反革命分子和巩固胜利的必要性。假如这就是马克思的意思的话,那么,首先,既然在法国和德国,这相同的“形式上的”程序也是可能的,那么,把英美和欧洲各国区别开来,这在一开头就不能认为是正当的;而其次,马克思本人对于从一种形式的国家政权过渡到另一种形式的国家政权的历史研究,指出了盖然性的力量证明这种行动方式是不会获得成功的。

那么,人们仍然会问,究竟是什么东西使马克思和恩格斯陷入

<sup>①</sup> “爱尔兰是英国政府维持一支大的常备军的唯一口实,在必要时,便可以恣意地派这支军队来反对英国工人,如同在这支军队被转变成为在爱尔兰的古罗马的禁卫军后所经常发生的那样”(一八七〇年马克思致库格曼信)(参阅马克思,《致库格曼书信集》,第101页——译者注)。

到像他们所犯的那种限制他们的一般命题的错误——如果这种错误不曾引起过英国和美国的马克思主义者和假马克思主义集团之间的重大争论的话，这种错误本来是能够易于被人们当作不重要的东西而忘掉的——呢？在考虑了几种假设之后，作者老实地承认他并不知道。

#### IV 非此即彼

马克思的关于社会革命的实在论观点，往往被看作是冒犯好心人的开明的良心的，并因而为人们所拒绝，以致在结束时有必要冒重复的危险，再次来强调它的彻底的通人情的动机。人们问道：“社会革命的代价是不是太高了一点呢？”这个问题，在那些阶级斗争的局外人中间，要比在那些在阶级斗争中实际上首当其冲的人们中间，更加经常地听到。但它却是一个值得回答的问题。马克思主义者回答说愿意用它的代价来判断任何计划。但是，仅仅用它的代价来判断任何事情，这就是谴责在这个不完善的世界中所曾着手和实现的一切事情。从火的发现到科学技术的最近的发展，几乎没有一种从过去流传下来的大的好处不是人类用血和泪的代价换来的。然而，逻辑和道德却都要求我们因为一项提议的代价而拒绝它以前，要考虑一下为了任何可用的替代物而拒绝这个提议的代价。马克思主义者的主张乃是认为：社会革命的代价，是远远地低于包含在资本主义制度里边的贫困、失业、道德上的堕落和战争这些慢性痼疾的代价的；最终的争端和选择就在于：是那个除了全部文化——是的，还是人类本身——的毁灭以外就不提供任何别的指望的帝国主义战争呢？还是那个有希望在世界历史上造成一个新纪元的国际革命呢？

## 第十九章

# 专政和民主

一个马克思的批评者，有一次指出说，民主政治的真正信徒，与其说是反对马克思的思想，还不如说是反对被马克思用来表现其思想的那些字的感情上的联想。尽管这个批评者的意见很准确，不幸的是，他忘记要考虑一下，字由于其所表现的思想而获得其各种联想的可能性。但是，这个意见在某种程度上却适用于马克思的政治哲学的一个主要原则。这个原则就是“无产阶级专政”。

专政一词在流行的用法中，是用来表述和专制政治、独裁政治以及专政主义等名词相同的意义的。然而，在历史上却存在过像在克伦威尔和罗伯斯庇尔的法规中得到证例的、针对专制主义和独裁政治的专政。流行的概念使它具有不法的内涵。然而，古代的罗马共和国与现代的德意志共和国的宪法，却为专政规定了各种“合法的”条款，而且甚至连拿破仑大帝的政变以及小拿破仑的政变，也是为公民投票所承认的。据说，专政在本质上是个人的，然而，历史却发生过三头政治、宗教组织和政治党派的专政。这些

流行观念中的任何一个,都不能被用来作为研究马克思所说的“无产阶级专政”原则的线索。必须把这个原则看成是马克思的历史哲学和国家理论中的一个组成部分。

## I 什么是无产阶级专政?

理解马克思的无产阶级专政概念的关键,是由马克思本人在于1852年3月12日致魏德迈的信中所指出的。

“至于讲到我,那么,无论是发现现代社会中有阶级的存在,还是发现各阶级彼此之间的斗争,这种荣誉都不是属于我的。在我以前很久,资产阶级的历史学家就已叙述过各阶级间的这种斗争的发展,而资产阶级的经济学家也已对各阶级作过经济的解剖。我所添加的东西,是在于证明:(1)阶级的存在仅仅是同生产发展中的一定的历史斗争相联系;(2)阶级斗争必然要导致无产阶级专政;(3)而这个专政只是达到最终消灭一切阶级和进入无阶级社会的过渡”<sup>①</sup>。

在这里,非常清楚,“无产阶级专政”并不是个人、集团或政党的统治,而是一个阶级对于另一个阶级的统治。它的对立面并不是“民主”,而是“资产阶级专政”。实施专政的政治形式是各种各样的,但是,掌握那被用来替占统治地位的经济利益服务的国家政

---

<sup>①</sup> 比亚的英译本,载《劳工月刊》1922年7月号(参阅《马克思、恩格斯书信选集》,人民出版社1962年版,第63页。这封信是马克思在1882年3月5日写的——译者注)。

权,则是为一切专政所共通的。像我们所已经看到的那样,国家政权的最终基础是物质权力;而它的特殊职能则在于保护经济制度。因而,根据马克思对专政一词的定义,是不是专政,并不是从法学家所命名它的名字中,而是从他在社会和政治生活中所具有客观镇压标志中确定的。我们在哪里发现有国家,我们就在那里发现有专政。谁相信无产阶级的国家,谁就相信无产阶级专政。这就是马克思赋予专政一词的涵义。

那么,这个涵义是否适合于政治生活的事实呢?它是否忽略了各种形式的“资产阶级专政”的重要区别,例如,君主国和共和国,有限制的选举和普选之间的区别呢?马克思既不否认有这些区别的存在,也不否认这些区别对于无产阶级每天的政治策略的重要意义。然而,他认为,这些区别,同那些资产阶级专政的一切政治形式所共有的社会不平等的基本事实,却是没有关系的。为了了解为什么没有关系的原因,我们就必须稍为更仔细地考察一下马克思对“资产阶级专政”所作的分析。

## II 资产阶级专政

在一个阶级社会里,是不可能有什么社会平等的;而没有社会平等,也就不可能有民主的实质,而只能有民主的政治形式。在资产阶级社会里,影响工人阶级的生活的最重要的事情——他们借以生活的社会条件、他们的就业机会和他们的工资——绝大部分都是由政治以外的力量所决定的。银行、工厂和市场控制着工人的生存权,因为它们控制着他们的生活资料。这种控制并不是恶意的和故意的,而是现存财产关系的一种自动的结果<sup>①</sup>。而具有代表性的政治机构却不能控制这些银行、工厂和市场,因为在资本主

义生产方式的框架内，(1)政治机构不可能是“真正地”具有代表性的，因为各种政治制度并不准备对经济生活实行民主的控制；(2)工业集权化和财富集中化的趋势，并不是政治统治的结果，而是经济制度中固有的趋势，而且是不能加以抑制的；(3)掌握了经济权力，就通过对选举运动的经费、“公共”舆论机关和国家预算的控制，而几乎完全支配了各个政党的领导纲领和活动。结果是除了在每隔几年一次的洋洋大观的场合——在那时，劳动人民被赋予了一种“决定统治阶级中哪个成员在议会中代表他们”（马克思语）的机会——之外，劳动人民对政治过程表现出普遍的冷淡。政治变成了实业的附属品，而公共道德的各种原则，则是从成功的商业实践中得来的。

资产阶级专政可以在不同的政府形式中表现出来。为了鼓动的目的而加以宣传的这些原则，对于工人阶级来说，是非常有意义的。在任何地方，都必须为争取普选权而进行斗争，但这并不是因为这种普选权改变了资本专政的本质，而是因为它消除了各种使人混乱的问题，并把财产问题更加清楚地提到前面来。早在1847年的时候，马克思就写道：“社会平等在任何地方都没有像在北美东部各州那样粗鲁地硬管闲事，因为在任何地方它都不是较少地为政治平等所掩饰起来的”（《全集》，第1辑，第6卷，第309

---

① 甚至当这种控制是有意识控制的时候，它的动机也不是个人的，而是从实业公司的“客观”利益中产生出来的。贝塞罕姆钢铁公司的总经理格雷斯先生在洛克胡特委员会面前作证时，承认说他的公司在支配纽约和费城的承包人和营造业者，“他们购买装配用钢材的条件是必须在自由雇佣制（即不论是否工会会员一律雇佣制度——译者注）的情况下使用。”他宣布说这是一项国家政策。在回答由恩脱梅那先生所提出的关于他是否认为制造人的这种指挥是妄自尊大的问题时，格雷斯先生说：“如果他们认为这是为了保护他们的利益，是同他们所认为是保护他们的利益的正确政策相符合的，那我不认为这是妄自尊大，而认为是自我保护”（1920年12月15日《纽约时报》）。

页)①。在25年以后,马克思在他对哥达纲领所作的批判中,重复道:“……庸俗的民主主义……在民主共和国中看到太平盛世,而一点也不明白,正是在资本主义社会的这个最后的国家组织的形式下,阶级斗争要进行确定的决战这个事实”(英译本,S.L.P.版,第47页)②。

形式上的政治民主的存在,是伴随有无产阶级和资产阶级之间阶级斗争的更加尖锐的表现的,因为现在历史的议事日程上只存在有一个问题:究竟是人为财产服务,还是财产从传统文明产生以来第一次为人服务。在阶级斗争的过程中,每当危及私有财产和国家的权威的神圣不可侵犯时,资产阶级就不得不抛弃它自己的在形式上的政治保证。专政不再是被遮盖起来的了,而是变成为公开的了。宣布了戒严法,取消了出版和集会自由;不保护少数党,除非他们接受资产阶级的统治;拿麻绳绞索代替金绳绞索,作为镇压的措施。在缺乏平等的各种客观的社会前提时,在形式上具有政治平等——虽然必须最大限度地利用这种平等——竟是不适用于任何重大的社会变革的。

资产阶级民主并不是资产阶级专政的对立面;它是资产阶级专政的一种形式。它是人民中的少数人——一个不是根据所投的选票的数目,而是根据那些占有社会生产工具的人的数目来确定的少数——对多数人的专政。资产阶级的民主可以是议会制的,但它仍然是一种专政;它可以是议会制的,但它仍然是像马克思在谈到路易·拿破仑的法兰西共和国时所说的“一种推行不加掩饰的阶级恐怖政治的政府”。

---

① 参阅马克思:《道德化的批评和批评化的道德》、《马克思恩格斯全集》第4卷,人民出版社1958年版,第335—336页——译者注。

② 参阅《马克思恩格斯全集》第19卷,人民出版社1963年版,第32页——译者注。

根据马克思的意见,只有在一个不存在有阶级划分的社会中,真正的民主政治才是可能的,在这种社会中,由于共同管理着生产资料,因而就有一种客观的社会道德在调和着人们的各种利益,并确立起社会过程的最终目的。因而真正的民主,既不可能是资产阶级民主(专政),也不可能是无产阶级民主(专政)。但是,怎样实现这种民主呢?只有用那种把自己看作是过渡性的和为通往共产主义铺平道路的无产阶级专政,去代替那种宣称自己是民主的完善的和永恒的表现的资产阶级专政,才能实现真正的民主。

### Ⅲ 无产阶级专政的任务

在对哥达纲领所作的批判性分析中,马克思写道:

“在资本主义社会制度和共产主义社会制度之间,有一个从前者变为后者的革命转变时期。同这个时期相适应的有一个政治上的过渡时期,这个时期的国家只能是无产阶级的革命专政”(前引,第48页)<sup>①</sup>。

共产主义并不能从资本主义社会的蛋壳中一下子就产生出来,因为资本主义社会只能够创造共产主义的前提条件。而其余则必须由无产阶级来创造。在产生了革命形势的时候,无产阶级凭借人民中其它的被压迫集团的帮助而夺取政权,而在夺取政权之后,无产阶级又必须把它组织起来,用它来反对那些实际上肯

---

<sup>①</sup> 参阅《马克思恩格斯全集》第19卷,人民出版社1963年版,第31页——译者注。

定要出现的，从内部和从外部展开的反对它的尝试。无产阶级用它的权力来实现那些导向共产主义的社会化和文化教育的措施。这个权力的组织通称为无产阶级专政。

像所有的一切专政一样，无产阶级专政也是建立在暴力的基础上的。但是，它并不是没有法律的或不负责的。它的行动是由革命的必要性的指令所严格地决定的。它像一切其他的国家那样，用各种原则来说明它所做的事情是正当的，而随着时间的推移，它就着手把这些原则制定成法典。在由于贯彻这些原则而受到损害的那些人们的心目中，这些原则被看成是由恶魔的、败坏风俗的和不合人情的东西所产生的——这种判断在以前常常是由那些丧失了权力的人们讲出来的<sup>①</sup>。但是，要说的话，那只是：革命的原则，比那些被他们所取代的原则，对宣布这些原则的人的正直、勇敢、力量和智慧，提出了更大和更加经久的要求罢了。

无产阶级专政所必须完成的首要任务，乃是粉碎一切实际的或刚刚开始的反革命运动。否则的话，它就不能够生存下去，并且会被大屠杀所吞没，这种大屠杀，正如历史经验所指出的，是胜过无产阶级所能够做的任何事情。马克思非常珍视 1848 年 6 月的那些日子，同年 10 月在维也纳的那些日子以及在 1871 年巴黎公社失败以后流血最多的 5 月的那些日子里的教训。革命的恐怖政治乃是无产阶级对反革命恐怖政治的回答。它的残忍程度取决于它所对付的反抗的力量。它的行动并不是过火的，而是防卫性的措施。证明这些措施的历史正当性的，乃是它所使之宣告终结的更大的悲剧。马克思在研究了 1793 年成功的法国革命——如

---

<sup>①</sup> “现在你仿佛在一方面都已经离开了自然的大路。法国的财产并没有控制住它”（爱德蒙·柏克：《关于法国革命的信件》，《文集》，第 2 卷，第 325 页）。

果没有恐怖时代的话，这次革命是永远也不可能获得成功的——并经历了 1848 年没有成功的革命以及它们的血腥的收场之后，得出结论说：

“在 6 月和 10 月的日子以后无益的屠杀，在 2 月和 3 月以后殉难者的拖得很久的牺牲节日，反革命本身的残忍，都将使人民相信，只有一种手段可以减少、简化和压缩旧社会的反反复复的临死的痛苦，和新社会的血腥的临产阵痛，这种手段就是革命的恐怖政治”（《马克思恩格斯遗著集》第 3 卷，第 199 页）。

镇压反革命是无产阶级专政所必须完成的各项任务中的首要任务，但这并不是说，它是最重要的任务。经济问题和教育改革问题是更加基本的问题。虽然新的社会制度的物质基础在资本主义制度下就已经奠定了下来，但是，只有机械的马克思主义——它是空想的乌托邦主义的反面——才能把这一点理解为：在发生革命的时候，就已经实现了生产过程的最大限度的社会化，合适的分配机构将必然地是现成的，小的独立生产者，小农和手工业者都已经消失。如果事情真是这样的话，那就没有革命的需要了；资本主义会因为他自己内部的重压而土崩瓦解。但是，那种土崩瓦解却远不是社会主义的开始。因为在资本主义能够发展到这样一步田地之前，它就会早已完全扑灭掉积极的独立的工人阶级运动的存在了。它的土崩瓦解会意味着绝对的社会紊乱。

无产阶级专政在不满的小资产阶级和农民的帮助下掌握了政权以后，就用一种能够巩固社会主义社会的基础的方式，去完成资本主义生产的趋势。在改造的过程中，它必须非常小心地注视着它的同盟者的政治倾向——它们在生产中的中间立场，产生了一

种反对资本主义的而不是拥护社会主义的意识形态——使之不要发展成为一种要求小的独立生产的、行政权完全分散的、以及其它的非社会主义措施的纲领。当然，必须对这些集团作出让步，但是，这些让步必须是着眼于它们的最后废除的，或者更加准确地说，必须把让步同这样一种社会活动纲领联系起来，这种纲领由于消除了这些让步所具有的反社会后果，也就早晚会使它们成为多余的。在这里，是特定的情境的紧迫性和各个首要原则，在决定着什么样的让步是许可的，而什么样的让步是不许可的。

习惯势力比暴力更为强大，更加不可忽视。在革命热情的第一次迸发已经平静下来以后，由资本主义的教育工具使之成为无意识的一部分的、旧制度的各种传统习惯，就会再度表现出来。社会改造的进程，归根到底将造成心理上的转变；而在同时，反社会的动机的客观后果，也将为纲领的贯彻造成各种严重的障碍。所以，必须进行不屈不挠的努力，来克服广大群众在文化上和和心理上的落后状态。必须培养新的行为动机；必须使新的道德价值成为焦点。必须促进关于社会主义制度的创造的可能性的意识，并按照新的社会目标来改造教育制度。

这些任务的相对的艰巨性，在不同的国家中是各不相同的，但是，假如马克思的猜测是不错的话，那么，在任何地方，都必须在不少于一代人的时间内，才能完成这些任务。为了要生存下去，无产阶级专政就必须在一切战线上展开斗争。不仅研究过无产阶级专政的理论，而且在实践中检验过这一理论的列宁写道：

“无产阶级专政是反对旧社会的势力和传统而进行的一种坚决而顽强的，流血的与不流血的，强力的与和平的，军事的和经济的，教育的和行政的斗争。千百万人的习惯势力是一种最可怕的势力”《共产主义运动中的“左派”幼稚病》，英

译本,第31页)①。

#### IV 无产阶级专政的机构

无产阶级专政并不是一种专制政治。它通过各种代表制度——这些制度的基本范型,首先在巴黎公社的政治组织中显现了朦胧的轮廓——而表现出来。马克思说,巴黎公社的组织,说明了:

“它在实质上是工人阶级的政府,是生产者阶级同占有者阶级斗争的结果,是终于被发现了的、可以使劳动在经济上获得解放的政治形式”(《法兰西内战》,S.L.P.版,第78页)②。

公社所设计出来的各种代表制度——它们充当了1905年和1917年俄国苏维埃代表会议的前驱——在几个重要的方面,把它自己同资产阶级民主政治的各种代议制度区别了开来。第一,既然实现了生产手段、土地和资本的社会主义化,那么,这个政府就是一个生产者的政府。所以,一切执行管理职能的人,就都要领取工人的工资。第二,各个代表机关中的一切代表,在任何时候都能由那些选举他们的人加以罢免。第三,用马克思的话来说,公社“不是议会式的,而是同时兼管行政和立法的工作机关”③。这就

① 参阅《列宁全集》第31卷,人民出版社1958年版,第36页——译者注。

② 参阅《马克思恩格斯全集》第17卷,人民出版社1963年版,第361页——译者注。

③ 参阅《马克思恩格斯全集》第17卷,第358页——译者注。

可以使官吏们对于由他们所代表的那些人的需要更加敏感，并更能按照生产过程来核对和调整他们的管理职能。第四，权利的源泉是“武装的国民”，而不是专门的军队。●

这种设计的逻辑在1917年的苏维埃制度中得到了完成，在苏维埃制度中，●代表单位的基础已由地域性的变成职业性的——这种思想已于1904年在美国由但尼尔·德·莱昂作了表述。

虽然有这一切特点，公社或苏维埃却仍然是一种国家，就是说，仍然是一种专政。它用它的镇压力量，去对付人民中那些抗拒把社会改造成一个合作的社会主义共同体的分子。因而，它还是一种真正的民主政治。然而，在它是生产者对非生产者的专政，从而是多数人对少数人的专政这一点上说，它却比以前的任何政治民主，更加接近于真正的民主政治。在生产者阵线的内部，则通行着真正的民主政治的原则。抑有进者，它的各种活动都是向着使它自己的镇压职能成为多余的方面发展的。这就是使用它们的正当性的证明。

但是，在一个不存在有阶级的社会里，难道就不会存在多数与少数之间的冲突吗？怎样解决这些冲突呢？用暴力吗？但是，根据定义，国家——镇压的机构——已经不再存在了。和平解决吗？那么，为什么在国家消亡之前，多数和少数之间的冲突，就不能够不用镇压的行动来加以解决呢？这些问题〔的提出〕再一次地忽略了阶级压迫所特有的特征。无产阶级国家并不主张说他本身就是一种真正的民主政治。它直率地断言说，在多数人镇压着少数人的地方，是不可能存在有任何真正的民主政治的。在真正的民主政治——其形成是因为经济上阶级划分的消失，产生了各种利益的同质性——中，少数派在经过讨论和决议之后，自愿地使自己服从多数派。而在阶级的民主政治——不论它是资产阶级的还是无产阶级的——中，则不存在有社会同质性的各种前提条件，而社会则分

裂为两个不可调和的敌对阵营。既然不能信赖从属的阶级会使自己自愿地服从,那么,国家政权就成为必需的。假如一旦出现了这样的时刻,那时在阶级的民主政治中,控制着国家的集团,居然用国家来为其经济制度所压迫的那个阶级服务,或假如一旦在真正的民主政治中,出现少数派竟要用暴力去推翻多数派的决议的情况,那么,就要修正马克思主义的理论了。

还有一个更进一步的问题。在把阶级敌人从社会舞台上消灭掉以后,有什么能保证无产阶级专政将全消失,或保证它不让位于一种新的类型的专政——领导者对于他们所领导的人们的专政——呢?这样,一种压迫形式难道不可以为另一种压迫形式所代替吗?罗伯特·米凯耳斯把这种观点发展成一种社会学体系<sup>①</sup>。每一个组织——特别是政治组织——的本质就在于:如果没有领导,它们就不能发挥作用。随着时间的推移,在领导者和被领导者之间,就产生出类似于阶级对立的各种对立来。领导者从控制政党的指导机关中所获得的权力,使他们有可能自行成为自我永存的实际上的寡头政治。而在通行着各种形式的民主政治的地方,领导者由于其在政治的官僚制度中控制了各种战略性的职位,因而就能够“合法地”使他们自己再度被选当权。假如他们为有组织的群众的抗议或反抗所推翻了,那么,就由那些纠合群众进行反抗的领袖们,来取代他们的位置。于是,就产生了一种新的官僚政治,而这个过程则永远继续下去。米凯耳斯把这称为“寡头政治的铁的规律”,并认为这个规律适用于一切社会。从而,他得出结论说“社会主义者可以获得成功,但社会主义〔真正的民主政治〕则永远也不会获得成功”。历史就是一伙政客继承另一伙政客的历史。

不可否认,个人滥用权力的这种可能性总是存在着的。但是,

<sup>①</sup> 《关于党的现代民主制度的社会学》莱比锡 1925 年版。

米凯耳斯却忽略了过去的领导者的寡头政治倾向所借以产生的社会的和经济的前提条件。在以往的各种社会中，政治领导就意味着经济权力。教育和传统在某些阶级中培植横行霸道的倾向，而在同时又力图消灭广大群众对政治的兴趣。而在社会主义社会中，政治领导是一种管理职能，从而并不包含有经济权力，教育过程竭力把心灵上的任性倾向，导入到寡头政治野心的“道德的和社会的对等物”中去，一个阶级对于教育的垄断权被废除了，脑力劳动者和体力劳动者之间的分工在逐渐消失着。在这样的社会中，米凯耳斯的“寡头政治的规律”将以传统的形式表现出来的危险，其可能性就要变得非常之小了。再者，公社或苏维埃的组织，都要求一切生产者他们的劳动过程中被吸引到社会的“社会计划活动”中去。这样，他们在政治上就必定必然地变得自觉起来。而在政治意识普及、生产资料公有的地方，官僚政治是不可能繁盛的。在有限的时期内，特别在紧接着发生革命以后的时期内，罪恶还可能会出现，但是，却不可能预先预言这些罪恶将来采取什么特定的形式。然而，这种空虚而抽象的可能性，要成为米凯耳斯把沉重的社会学结构建筑在它上面的基础，却是过于薄弱的。

## V 共产主义和民主政治

敌视马克思主义的评论家，往往把马克思主义称作是乌托邦社会主义的最后一个体系。他们说过，马克思主义把未来的社会制度，看成是一种这样的东西，在那里，没有物质上的匮乏和政治上的强制，人类只是由专门利人的动机来推动的。这是一种太平盛世的梦想。而与他们同伙的评论家，则又从相反的角度坚持说，马克思主义是资本主义的最后的理论表现，说它对人类行为执有

相同的价值和动机，而没有指出一个值得指望的社会的轨范究竟是什么。他们提醒我们说，可以由不同的起因造成同样的罪恶。除非有一种比在今天的阶级战争中所表现出来的，更为恰当的伦理价值的细目来指导人类，否则的话，现代文化中的粗鄙、残酷和下流，就将以一种不同的姿态，出现于明天的文化中。

这两种评论——虽然它们是彼此取消的——都没有击中目标，因为它们共有着两个和马克思主义完全无关的前提。这两种批评都认为各种伦理价值，是不依具体的社会和历史关系为转移地有关的私有意义的。第一派评论家，根据阶级社会中过去一切关于“普遍的”和“真正人道的”道德的格式，都具有明显的虚伪性和不能适用性，因而认为永远也不可能有任何客观的社会道德体系<sup>①</sup>。而第二派评论家则希望在现在就详细地拟定出并非常具体地宣传一种只有在改变了社会状况以后才能够实现并为人们理解的道德体系。而这两派评论家还认为，在紧接着发生革命之后，就会产生出共产主义来，而忽略了那种从社会主义化的活动中所产生出来的，人类理想同社会存在两者之间逐渐的相互作用的影响。他们没有把社会经验看作是一个教育的和改造的过程，在这个过程中，由于社会制度的控制，人类的动机和理想其本身就是在改变着的。

根据马克思主义的哲学，内容——道德理想的意义——乃是

<sup>①</sup> 这是一种把马克思对阶级社会中一切“没有阶级性的”道德所作的特殊批判的方针，加以普遍化和非法化的形式。关于人道主义者海因岑，马克思写道：“……海因岑先生自称既同德国的资产阶级没有关系，又同德国的无产阶级没有关系。他的政党是‘人类的党’，所谓人类就是指那些在‘人类的’理想的形式的伪装之下，为‘资产阶级’的利益冲锋陷阵，而又从来也不了解理想主义的词句同它的现实主义的实质之间的联系，高贵而热情的热心家”（《全集》，第1辑，第6卷，第321页）。（参看马克思：《道德化的批评和批评化的道德》，《马克思恩格斯全集》，第4卷，人民出版社1958年版，第348页——译者注）

历史发展过程中的具体情况的一个函数。必须时常联系为生产力所许可的东西和人们所希望到手的东·西，来重新确定理想。所以，马克思从来不曾引用过伦理学中的天赋权利理论。他所承认的唯一的形式上的伦理常数，乃是人的追求“更好的东西”的愿望。在阶级社会中，所能够找到的只有阶级的道德，因为正如对于一个阶级来说是“好的”东西，对另一个阶级来说就是“坏的”东西那样，对于前者来说是“更好的东西”，也必定对于后者来说是“更坏的东西”。这最明显地适用于像自由、平等和民主这样一些政治上的切口。一旦我们赋予这些名词以具体的内容，我们就会发现，对于一个阶级来说是自由的东西，对于另一个阶级来说，却是工资奴隶制；对于一个阶级来说是民主的东西，对于另一个阶级来说就是专政的形式上的外衣。

在社会主义革命之后，社会道德只是逐步地失掉其二律背反的特征，因为并没有立即把阶级消灭掉。但是，阶级划分同人民中的压倒多数是没有关系的，因为人民中的压倒多数是由生产者所构成的。现在，决定着公平的原则——社会财富将要根据这个原则来进行分配——的主要的需要考虑的事，就是社会化的生产所已经达到的水平。因而，即使在共产主义制度下，单凭抽象的公平原则也将是不足以解决特定的分配问题的。

马克思正是在论述共产主义制度下指导社会产品分配的原则时，达到了他的实在主义的最高点。他避免抽象的乌托邦的道德，而在同时又超越了维持现状的道德。这个问题是同民主的问题联结在一起的。既然没有“公平的分配”，就不可能有社会的平等，又既然根据马克思早先所作的批判，如果没有社会平等，政治民主就是一种空洞的形式，那么，他对“公平的分配”所作的分析，就是他对民主所作的分析的一部分。我们可以在他的《哥达纲领批判》中找到这个论述。

“获得一个人劳动的全部产品的权利”，这从来就是乌托邦社会主义者的一个蛊惑人心的要求。由于拉萨尔思想的影响，这种要求的一个变种溜进了德国社会民主党的讲坛。它要求有这样一种社会制度，在这种制度中“社会所得不折不扣和按照平等权利属于社会的一切成员”。他们要求的前提，是刚刚完成了社会革命。

马克思坚持说，既要酬劳包括那些不劳动的人在内的“社会全体成员”，而在同时又要给予劳动的成员以他们劳动的全部的和不折不扣的产品，那显然是不可能的。如果说这是指只有劳动的成员才得到他们劳动的全部产品，而那些不劳动的人则被准许饿死，那就必须丢掉关于这两个集团的“平等权利”的一切论述。除此之外，要求劳动的成员得到他们劳动的全部产品，那也是胡扯，因为（1）产品是社会的和合作的，而不是私人和个人的，（2）必须从社会产品中扣除掉社会资本的消耗，生产的扩大等等所需要的部分，（3）必须扣除掉管理费用，教育和公共卫生费用，（4）必须扣除掉为不能劳动的人〔设立的基金〕。在考虑到所有这些扣除和保管的部分的基础上，在共产主义社会的第一阶段——正如马克思所说的，这是一个不是“在它自己的基础上发展起来的，而相反地，是刚刚从资本主义社会中产生出来的”社会——分配的原则是：每个人得到的报酬是同他所生产的东西成比例的。而他所生产的东西则是用他们劳动时间来衡量的。

“所以，个别的生产者，在作了各项扣除之后，正好〔从社会方面〕领回他所给予〔社会〕的一切。……他从社会方面领得一张支票，说明他提供了多少劳动，而他凭这张支票从共同的储存中领得和〔他所提供的〕劳动量相等的那么多的消费资料。他以一种形式给予社会的劳动量，他又以另一种形式全

部领回来”(上引,第29页)①。

但是马克思补充说,这还不是真正的社会民主或公平。然而,在一个“在经济、道德和精神等各方面还带着它脱胎出来的那个旧社会的斑痣”的社会里,这是可以得到的最好的东西。它之所以不是真正的公平,是因为它使工资报酬可以是不平等的。拥有着天生的气力的甲,可以在同一个时间长度内费力较少而生产出两倍于乙所生产的东西。假如他领得了两倍于乙所领得的报酬的话,那么,乙就由于其天生的弱小而受到了惩罚,其实乙之弱小和甲之强壮并不是他们自己所能左右的。或者如果甲和乙生产了相同数量的东西并得到了相同的报酬,也仍然会产生不平等,因为乙是一家之主,而甲则不是。

甲和乙在新社会的法律面前都是平等的,因为甲乙二人同他们在生产中的同伴一起占有并控制着生产资料。在这方面,存在一种胜过资本主义的确定的进步。但是,这还不是共产主义。就分配而言,一个人可以比另一个人获得更多的财富,某些集团则有可能享受更高的生活水平。这不会构成为对社会制度的威胁,因为生产资料的所有制是公共的。但是,旧制度的刺激与动机仍将残存到这个时期。社会紊乱的可能性是十分现实的。因而,为了保持安定,仍然需要有某种带有国家机器的痕迹的东西。仍然需要使用强制。因而,每一个人取得他所生产的(而不是他所需要的)东西的平等权利的原则,只有在下面这样一些社会条件下才是公平的,这些条件就是:生产力还没有发达到由于完全自愿的劳动,每个人的基本需要都能够得到满足的这样一个高度。但是,虽然在这些情况下,它是“公平的”,然而,这种平等权利的原则都仍然是一种来自资本主义制度的遗物。

① 参阅《马克思恩格斯全集》第19卷,人民出版社1963年版,第31页——译者注。

“所以，在这里平等的权利按照原则仍然是资本主义的法权……这个平等的权利，还仍然带有资本主义的限制。”

“然而，一个人在体力或智力上胜过另一个人，因此在同一时期内提供较多的劳动，或者能够劳动较长的时间，而为了使劳动能够成为一种尺度，就必须按照时间和强度来确定它，否则它就不成其为标准了。这种平等的权利，对不同等的劳动来说是不平等的权利。它不承认阶级差别，因为每个人都像每个其他的人一样只是一个工人，但是它默认不同等的个人天赋，因而也就默认不同等的工作能力是天然特权。所以就它的内容来讲，它像一切权利一样是一种不平等的权利。权利，就它的本性来讲，只在于使用共同的标准；但是只有把不平等的个人放在同一个观点之下，或者从一个特定的方面去看待他们，才能按照一个共同的标准去衡量不同等的个人（而如果他们不是不同等的个人，他们就不成其为不同的个人）。例如在现在所讲的这个场合，把他们只当作工人；我们在他们身上再也看不到别的什么，我们不考虑其他一切东西。而且，一个工人已经结婚，另一个则没有结婚；一个工人比另一个工人有更多的子女，如此等等。所以，在劳动的贡献相同、从而在社会消费基金中分得的份额相同的条件下，一个人在实际上得到的比另一个工人多些，一个人比另一个人富些，如此等等。要避免这些缺点，权利就应当不是平等的，而应当是不平等的。”

“但是这些缺点，在共产主义社会第一阶段，在它经过长久的阵痛之后刚刚从资本主义社会中产生出来的时候，是不可避免的。权利永远不能超出经济发展以及由经济发展所制约的文化的阶段”（《哥达纲领批判》，S. L. P. 版，第 30—31 页）<sup>①</sup>

<sup>①</sup> 参阅《马克思恩格斯全集》第 19 卷，第 21—22 页——译者注。

马克思在这一点上，没有作专门的描述，而满足于指出共产主义者关于社会分配的理想。这就是：“各尽所能，按需分配”。他并没有说在什么时候和怎么样实现它，甚至没有断言在某一天肯定会实现。它毕竟是一种想象。但是他却指出了实现这个理想的各种条件，并提出了某些有关进到完全的共产主义过程中的中间阶段的暗示。

“需要”是一个含糊的名词；“按需分配”则甚至更加含糊。一个人的需要，对于另一个人来说，可以是奢侈。当然，除非是在天堂里，否则就不是一切个人都能够按照他们的“想象的”需要获得他们的报酬的。在共产主义社会的第一阶段里，一切愿意劳动的人都将领得足以满足他们的基本需要——食、衣、住、教育等等——的东西。但是，由于工资报酬的不平等，某些人将能够满足各种并非基本的需要。以后，在已经确立了工资报酬的平等的时候，就可以用这样一种方式来重新规定“基本需要”——这是又一个有伸缩性的概念——那就是：使它包括在以前被看作是奢侈的物质需要或文化需要。随着生产的增长，平等的最低工资也增加了。但是，马克思指出，在一个人类还是不平等的世界里，报酬平等就包含有不平等。社会平等的真正理想，必须尊重人类的这些差别，并力图给予每个人以按照他自己的道德理想来发展的机会。前提条件就是技术要充分的发达，新社会的教育过程要充分地利开明和有效，以便可以使自愿的劳动创造出为一切人的自由发展所必须的物质上的先决条件。在不是这样的地方，需要的原则就必定为功过的原则所限制，就是说，为对个人的努力付出特殊的报酬的原则所限制。

马克思并不非常关心共产主义的高级阶段。他毕生的工作和思想主要地都是针对着推翻资本主义的最高阶段的。但是，他使

我们能够瞥见那不仅赋予他自己的英勇斗争，而且赋予他是其一部分的国际工人阶级运动的斗争，以进一步的意义和正当性的社会理想。这是一个其完全实现还不如其指导力量那么重要的理想。

“在共产主义的高级阶段上，在迫使人们奴隶般地服从分工的情形已经消失，从而体力劳动和脑力劳动之间的对立也随之消失之后；在劳动已经变成不仅仅是谋生的手段，而且也是生活中的最高需要之后；在随着个人的一切能力的发展生产力也相应地增长起来，而社会财富的一切源泉都更加充分地涌现出来之后，——只有在那个时候，才能完全超出资本主义法权的有限眼界，社会才能在它的旗帜上写上：‘各尽所能，按需分配！’”《哥达纲领批判》，第31页<sup>①</sup>

#### 附录 弗里德里希·恩格斯论历史唯物主义的四封信<sup>②</sup>

① 参阅《马克思恩格斯全集》第19卷，第22—23页——译者注。

② 胡克在附录中，译（由德文译成英文）载了恩格斯在1890年10月27日致康·施米特的信，在1890年9月21日致约·布格赫的信，在1894年1月25日致海·施塔尔根堡的信，以及在1893年1月14日致弗·梅林的信。的由于这些信件已有中译本（《马克思恩格斯书信选集》，人民出版社1962年版），所以，为节省篇幅起见，这里就从略了——译者注。



## 第二编

# 对《关于费尔巴哈的提纲》的理解





由于马克思对费尔巴哈的批判，先于他自己的建设性成就，所以，它在我们追溯马克思思想的发展方面具有极大的重要性。

马克思的绝大多数热诚的和“正统的”信徒，都没有恰当地把握住马克思对费尔巴哈的批评的真正意义。他们之所以没有理解马克思，是因为他们中间的大多数人对费尔巴哈的哲学一窍不通。

在这里，也像在马克思的其它重要著作中那样，所使用的语言将使那些不熟悉马克思所批判的人的专门性的行话的读者发生误解。因为我认为马克思批判费尔巴哈的提纲，在实际上代表了哲学史中的一个转折点，所以我提议采用这样一种阐述方法，这种方法既可以像学究那样打动读者，又至少使读者处在一种可以用马克思的评论原文来对照检验我的解释的地位。我将不对马克思的见解作出一个东拉西扯的离题描写，而将叙述他的关于费尔巴哈的十一条提纲，详细地逐条讨论它们。

在若干问题上，我将从《德意志意识形态》中引证有关段落。

# 提 纲 一

“从前的一切唯物主义——包括费尔巴哈的唯物主义——的主要缺点是：对事物、现实、感性，只是从客体的或者直观的形式去理解，而不是把它们当作人的感性活动，当作实践去理解，不是从主观方面去理解。所以，结果竟是这样，和唯物主义相反，能动的方面却被唯心主义发展了，但只是抽象地发展了，因为唯心主义当然是不知道真正现实的、感性的活动的。费尔巴哈想要研究跟思想客体确实不同的感性客体，但是他没有把人的活动本身理解为客观的活动。所以，他在《基督教的本质》中仅仅把理论的活动看作是真正人的活动，而对于实践则只是从它的卑污的犹太人活动的表现形式去理解和确定。所以，他不了解‘革命的’、‘实践批判的’活动的意义”<sup>①</sup>。

**在这里，马克思指出了必须加以注意和澄清的两个不同之点。**

---

<sup>①</sup> 《马克思恩格斯全集》，第3卷，第3页——译者注。

第一点是马克思对从德谟克利特到费尔巴哈的一切唯物主义所作的批评；第二点是他对企图费尔巴哈式地解决费尔巴哈和一切其它的唯物主义者所共同面临的困难的批评。

第一点提出了：在认识中，精神在多大程度上——由于马克思像费尔巴哈一样，并没有把精神和肉体分割开来，因而或者说人——在多大程度上是能动的问题。第二点则提出了马克思独特的实践概念。

马克思是古代和现代的唯物主义的一个严谨的研究者。他的博士论文本身涉及到伊壁鸠鲁和德谟克利特的自然哲学之间的区别。正如在《神圣家族》一书中，他在唯物主义史中所作简短的遨游所表明的，他是精通现代唯物主义的。他能够细致地刻划出笛卡尔的理性主义和洛克的经验主义对于法国医学理论——百科全书派的唯物主义的感觉论就是从中发展出来的——的影响。他怀着强烈的兴趣，追踪着 19 世纪生物学的发展。在这一切哲学中，他发现有一个基本的缺点，这就是：没有能力解释知觉和认识的事实——简言之，没有能力解释有意义的意识的行动的事实。

不论传统的唯物主义采取什么形式，它不仅把人体的构成，而且把人的精神的内容，统统解释成从外面注射到人身中去的各种因素和能量的合成结果。人的精神被认为是消极被动的，以及可以任意捏成任何形态的。甚至像在洛克那里，在赋予精神以某些据以把各种从外面得来的独创思想结合起来的力量的地方，对于人类在反作用于改变和改造他们的环境中所具有的作用，也没有予以恰当的承认。

由于用一种简单的因果关系来进行工作的唯物主义，不能说明人的重新定向的活动，它就不能说明人的思维的现实性及其实践果实。它至多把思维描绘成一种对已经发生的事情的私人的、皮下的反映，描绘成一种灿烂的余辉，它或许在设计 and 色泽上是

美丽的,但却绝对不能影响事物进程。

对于这种把精神搪塞过去的“科学”方法的矫正,不是来自唯物主义本身,而是来自唯心主义者。

尽管从康德到黑格尔的德国唯心主义者的解释,毫不夸张地说,是异想天开的,不可理解的,但他们的伟大贡献却在于,他们洞察到精神的本质上的能动性。

这里不是复述马克思反对一切唯心主义交流派的幻想的议论的地方,但是,必须记住的是,当他同唯心主义断绝关系时,并不是为了回到简单的唯物主义——这种简单的唯物主义,使思维显得或者不必要的,或者不可思议的——去,而是为了给唯心主义者在其对意识的分析中所作出的天才发现,提供一个唯物主义的基础。这就是马克思和恩格斯都把他们自己看作是德国古典哲学传统中任何健全的东西的继承人的原因。

剥除了唯心主义的一切曲解性的成分之后,它的贡献就在于,在阐明意识的行动同意识的内容之间的关系这种启发。

不仅不能把最简单的思想,甚至也不能把最简单的知觉像煞有理地解释成机械冲击的结果,因为把机械冲击当作认识的对象来描述,就预先假定了有某个能动的主体,用这个而不是那个范畴,用一整套不论其根源如何,而在现在则对被看到和被思考的东西有所贡献的价值、假定、回忆和预测去研究它。

唯心主义者正确地看到在给予认识的所与物中,有某种关于被给予这些所与物的主体的东西。他们的错误则产生于,企图从精神的能动性中,从精神的相对地自主的活动据以变成为复杂的物质条件的绝对独立性的那个致命的步骤中,演绎出所与的东西的存在和本质来。

在《精神现象学》和《逻辑学》中,黑格尔曾经以神话似的形式,描述了以自然界和先前的历史供给的原料为一方,同以人的精神

——肉体力量在某种历史脉络内所产生的活动为另一方，在这两者之间的相互作用的进程中，重新构成客体和主体的方式。我重申，这是以神话似的形式描述的，因为这整个过程被假定为发生在一个永恒的、神圣的主体中。

费尔巴哈指出，如果神圣的主体的属性有什么意义的话，它们无非是指用隐喻和夸张手法的语言去表述的人类精神的力量表现吧了，自我意识的神圣主体的成长的秘密，被宣称为无非是指人类精神的发展，他通过这个办法，解开了神圣的主体的概念之谜。

但是，费尔巴哈的抽象的人的概念，以及他对于制约着产生人类精神的历史因素的漠视，把他导向了自然和人之间的无限对抗，这种对抗产生出曾经折磨过以前的唯物主义者的同样一些无法解决的问题。

以前的唯物主义者同“物和意识”之间的对偶相搏斗，结果走到了死胡同里，因为他们除了把意识溶解到物中去以外，不可能获得任何从这两者之间开始的进程。

尽管在费尔巴哈的著作中有自然虔敬的陪音，他也从把“人和自然”对置起来开始。当他设想出他的解决这个对立的办法时，他就彷徨于自然的的东西和人的东西之间的无法沟通的二元论中，彷徨于把自然的的东西还原为人的一种感性形式之中。

唯物主义者和唯心主义者都曾把一个相对地固定不变的要素——在一个场合是物质，在另一个场合则是主体——当作他们的哲学的前提条件，把它当作自然界、人和社会中可以观察到的发展的出发点。

马克思本人的出发点并不是没有前提条件的，但既然他试图不是去演绎历史，而是去发现历史流动的韵律，那么，他就避免了把一些没有经验上的功能的、以及不能由观察人类实际举止的方式来加以证实的抽象物，引进来作为说明性原则。

马克思在《德意志意识形态》中写道：

“我们开始要谈的前提并不是任意想出的，它们不是教条，而是一些只有在想象中才能加以抛开的现实的前提，这是一些现实的个人，是他们的活动和他们的物质生活条件，包括他们得到的现成的和由他们自己的活动所创造出来的物质生活条件。因此，这些前提可以用纯粹经验的方法来加以确定”<sup>①</sup>。

费尔巴哈也说人是他的哲学的出发点。但是哪种人呢？“本质的人”——不是像他们存在于此时此地、城市和乡村、地位高和地位低那样的人们，而是人本身，一种与任何其它人相等的“一堆患瘰疬病的、被劳动弄得筋疲力尽的、饥饿的人”，一种按其意义，个人、集团和阶级之间一切历史差别都是表面的偶然事件的人。

马克思从人类开始，但是，他把人类理解为“不是某种处在幻想的与世隔绝、离群索居状态的人，而是处在一定条件下进行的、现实的、可以通过经验观察到的发展过程中的人。只要描绘出这个能动的生活过程，历史就不再像那些本身还是抽象的经验论者所认为的那样，是一些僵死事实的收集，也不再像唯心主义者所认为的那样，是想象的主体的想象的活动”<sup>②</sup>。

说理解历史的任何企图的出发点必须是人类，就是说人的需要必须构成为一切探究的出发点。再者，这不是费尔巴哈的抽象的需要，而是生产、再生产、交往的根本的需要。对这些需要的满足，须要有工具的发现，这种发现部分地是社会生活中日益增长地

<sup>①</sup> 《马克思恩格斯全集》第3卷，第23页——译者注。

<sup>②</sup> 《马克思恩格斯全集》，第3卷，第30页——译者注。

扩大的劳动分工的原因,部分地则是其结果。

但是,满足旧的需要过程,其本身又引起了新的需要——工艺学上的、心理学上的和精神上的需要。

历史的运动并不是由一个绝对精神的创造性命令从外面强加于它的,也不是事物内部的一种动力学上的冲动的结果,它是从人类试图满足他们的自然的和需要的重新定向的活动中发展出来的。

可以把人的历史看作是一个过程,在这个过程中,新的需要是作为满足旧的需要物质变化的结果而被创造出来的。

马克思认为,整个理论文化,包括科学在内,都是作为对于某种社会需要或匮乏的或则直接或则间接的回答而产生的。人的需要在特征和性质上的变化,包括满足这些需要的手段的变化在内,不仅是历史的变化的基调,而且也是人性的变化的基调。

马克思认为,人们的具体需要,是自然和历史之间的真正的中间项。具有需要和满足需要的可能性,那使人们成为有需要的生物的东西,可以在人的物质环境中和在人体的生物结构中得到解释。满足感官的和精神的这些需要的特殊方式,像这些需要的发展一样,是可以被归因于人的社会组织的。物质条件和社会组织之间的相互作用就是历史。

哲学本身就是一些因为满足某种社会需要而产生出来的批判的历史活动<sup>①</sup>,这些活动流行于把这些活动看作是对他们的生活方式的一种证明,并把人们试图用来指导日常事务过程的那些不自觉的原则和偏见加以系统化的集团之中。正如人类是受他们的

---

<sup>①</sup> “一切划时代的体系之真正的内容都是由于产生这些体系的那个时期的需要而形成起来的。所有这些体系都是以本国过去的整个发展为基础的,是以阶级关系的历史形式及其政治的、道德的、哲学的以及其它后果为基础的”(《马克思恩格斯全集》第3卷,第544页——译者注)。

环境制约的那样，他们也能改变那种环境或保存它，因为他们的包括思维在内的活动，是一种具有客观效果的客观活动。

当然，有批判眼光的读者会提出抗议说，这里面的许多东西不是已经包含在费尔巴哈哲学中了吗？马克思的思想不是把它本身归结为用细节去填满一种其主要提纲是由费尔巴哈规定的立场吗？这个问题把我们带到了马克思对费尔巴哈的实践理论的更加专门的批判中去。

《关于费尔巴哈的提纲》第一条的最后二句话，把费尔巴哈对生活的沉思冥想的或纯粹理论的态度，拿来同马克思的“批判的、实践的”立场相对照。它们还把费尔巴哈的关于实践的“卑污的犹太人”概念，拿来同被马克思看作是真正的实践的东西相对照。

为了阐释的目的，对于这两个对照可以加以独立的讨论。对前者可以谈得简短些，因为它在后面的一条提纲中再次出现。

在拒斥费尔巴哈把理论态度同人的态度等同起来的时候，马克思所批判的，与其说是他的不恰当的唯物主义，不如说是他的发育不全的唯心主义。

用要求回到经验的事实的办法，去克服关于非永恒活动的不同阶段的唯心主义本质，这是一回事情；而进行必要的改革和忠于人们自己的纲领的分析，那却是另一回事情。而费尔巴哈则正因为他的关于人、需要、客体、社会和共产主义的非历史的和抽象的概念，而违反了他自己的纲领，并滑到唯心主义去。

费尔巴哈用人应当是什么、人在任何时候和任何地方可能是什么、以及本质的人的理想，去反对现存秩序。既然这种理想同人们在其中发现自己处境的具体社会情况中的具体需要，是没有关系的，那么，他就不能提出任何据以达到改变现存事态的杠杆。费尔巴哈不能为他的理想创造一种实践，一种革命的和革命化的实践，他就为它创造了一种宗教。

马克思确实认为，宗教态度就在于对非历史的抽象物的信仰或崇拜。一切思想，一切概念，都是作为对特殊的历史情境的具体的反应方式的概括而产生出来的。当着把它们看成是同把它们应用于新情况的可能性无关的、永远有效的时候，人们就被他们自己精神的创造和发现所欺骗了。不论人们是否注意到它，他们变成了柏拉图主义者、超自然主义者。在他们的背后，世界继续以其习惯的方式运行着。

在马克思的心目中，西欧哲学的整个理论传统，连同其对理性的崇拜，它的认为思想有一个非衍生性的和独立的历史的概念，它的把理论活动和神的活动等同起来，以及在神不再是时髦的时候，就把理论活动同“最高”类型的人的活动等同起来——这一切都代表着一种宗教的行为范型。他认为，这种传统甚至塑造了那些把他们自己想象成极端激进的人们的世界观。

这就是他认为尽管青年黑格尔主义者有其震撼世界的名言和战斗的无神论，但却还是宗教的原因，也是他认为青年黑格尔主义者所进行的战斗，是和他们的敌对者所共有的、共同的宗教传统内的一些宗派主义插曲的原因。

的确，费尔巴哈从未忽视过人的实践，以及它对文化发展的影响。但是，马克思认为，正是因为他的抽象观念，他并不可能把握住真正的实践。

费尔巴哈认为，人类实践的一般形式，是和他在《基督教的本质》中考察的那种实践相同的。在那里，他指出宗教也是从心灵的需要产生的一种实践。它的动机是实践的；它的工具是祈祷和奇迹；它的特征，则是一种认为能够迫使世界满足人的欲望的宇宙利己主义。

费尔巴哈公开蔑视隐藏在宗教礼仪的服装和华丽装饰后面的狭隘实践性。在他的心目中，历史宗教的礼仪、想象和信仰，代表

着对于在现实中所不能获得的东西在幻想中得到满足，它是人的动物式需要和动物式恐惧的一种升华了的表现。

所以，费尔巴哈认为，通过彼此之间相爱的、人的崇拜的积极宗教——费尔巴哈把它放在传统宗教的地位——是摆脱了宗教的实践的，它是受到被设想得非常含糊的科学和社会主义的启发的。

费尔巴哈提出一种其愉快的责任在于爱自己的邻居直到死的不自私性，去代替鼓励使世界适应于我们心中欲望的那种希望的利己主义。他保卫法的普遍性、科学客体的永恒性、在其中一切事物都是同样重要或不重要的宇宙民主的高贵概念，以代替作为受困中畏神的灵魂的共同凭借的奇迹和祈祷。

费尔巴哈似乎时常用一种对上帝的斯宾诺莎主义的精神爱，去同人的堕落了的实践性相对立。但是，在他对理论认识的最高形式所作的全部的描述中，贯串始终的却是认为人只有当他像上帝那样，把事物看作可供选择的亚种时，才真正地是人。人把上帝设想为永恒的认识者这个事实，就是他赋予思维生活的那种价值的间接证据——因为上帝的属性不过是人的理想化了的属性罢了。

马克思既反对费尔巴哈的理论观，又反对他的实践观。理论是行动的指南；实践，就必须被用来检验理论的一些特殊活动。实践是某种比实际性更加广泛的东西。它是有选择的行为，它的特征不是由可能存在或可能不存在的个人利益所赋予的。

不能把实践同科学相对立，因为科学也是一种实践。科学家研究的科学客体在本质上是同科学家的实践有关的，这些又转而同支持科学的文化的根本实践有关。马克思很少论述那种不强调现代商业和工业的影响的科学。

马克思关于实践的理论，能够解释为一切别的哲学家所承认、但要是不能写神话奇谭就不能开始说明的东西，即能够解释知识是

怎么能够给出力量的。马克思认为，知识是靠了它在为社会需要而改造事物的过程中所确立的活动，给予人们以力量的。任何理论的意义最终不是在人们所说的东西中间去寻找，而是要到它引导人们去作或不去作的事情中寻找。实际的或可能的实践，不仅是意义之所在地，而且也是真理的检验。这个观点表现在马克思的第二条提纲中。

## 提 纲 二

“人的思维是否具有客观的真理性，这并不是一个理论的问题，而是一个实践的问题。人应该在实践中证明自己思维的真理性，即自己思维的现实性和力量，亦即自己思维的此岸性。关于离开实践的思维是否现实的争论，是一个纯粹经院哲学的问题”<sup>①</sup>。

在现代读者看来，马克思的这些句子使人联想起实用主义，但鉴于实用主义这个名词的多种多样的含糊性，避免这个用词而更加直接地探求马克思的意思，更为可取。

马克思在这里把真实的和正确的、不真实的和错误的等同起来。由于错误的观念和正确的观念一样地存在着，因而就不能使实在在这个方面意味着存在。实在具有着“实际地”或“真正地”正确的意思，它是被确立起来表示“实在地”正确的以对抗批判的探究和怀疑的。

---

<sup>①</sup> 《马克思恩格斯全集》第3卷，第3—4页——译者注。

唯心主义认为,任何观念的真理性在于它同其它观念的符合。因为存在在本质上是观念的,因而就有可能通过首尾一贯地发挥任何有意义的句子的逻辑含意,来发现真理,虽然不是全部真理(那是只有绝对精神才可以接近的)。

显然,这样一种真理论永远也不能服从于经验事实的控制。因为首先,根据它的假定,并不存在什么“经验”事实,而只有逻辑上的必然性;其次,即使承认了经验事实的“现象”,但要是不走出互相符合的命题的体系之外,也是没有办法在一系列同样首尾一贯的理论中间,说出哪种理论是正确的。例如,能够根据一个什么样的比较讲得通的说明,去拒绝一个首尾一贯地发展起来的癫狂者的命题呢?第三,既然唯心主义者同黑格尔一起认为真理只能整个地被发现,那么,关于每一事物的知识就必须是同任何其它东西的知识相关的。这里不需要指出有许多别的自相矛盾的结论会从这种理论中产生出来。它们全都可以从已经提到的困难中被推演出来。

严格地讲来,唯物主义没有、也不可能发展出一种真理论。观念存在的本身,就构成了一个困难;唯物主义原来企图通过把观念看作是一种微妙的物质,以后又企图把它看作是从物质分子对感觉神经末梢的轰击的结果所产生的、复杂程度不同的感性印象,以此来回答这个疑难。

但是,怎么能够把用这样一种方式得来的观念的特征,规定为正确的或者错误的呢?援引的标准公式就是:一个正确的观念就是一个同客体相“一致”或“符合”的观念。

这个公式提出了恰好无法回答的问题。符合的恰当意义预先假定了彼此符合的实体,在性质上的同一性。例如,一根尺码和某个其它的标准的尺度,或一幅图画和一个原型之间的符合。

但是,这个共同的要素能够是什么东西呢?物质吗?这意味着

观念应由和事物相同的素材所组成。一个明显的荒谬！思想吗？那样的话，世界的物质性就会消失，而我们会回到黑格尔和真理的融贯论去。

唯物主义者往往把问题改变得使之成为一个是什么东西引起（或产生）思想的问题。但是，也不能避免困难——在事实上，困难反而增殖了。错误的观念像正确的观念一样地是有原因的。这样，有什么标准使我们能够把这两者区别开来呢？而且，如果观念是结果的话，那问题就把自己提了出来：被认识的究竟是什么东西呢？是观念的非观念原因还是非物质的结果本身？

这里，至少可能有两种回答。原因可能被认识到和结果可能被认识到。如果原因被认识了，那么，真理就不可能在原因和结果之间的“一致”之中，因为原因根本不必像结果那样，正如不成熟的苹果并不必然地必须像由于吃它们而产生的抽筋。必须有某种别的真理论去说明认识的事实。

如果只知道结果，那就是说，如果由神经系统的分子所产生的思想是认识的对象的话，那么，其含意甚至是更加惊人的。既然根据这个场合的假定，我们关于原因（事物）的一切知识所能包括的，是对它们的结果（思想）的占有，那么，结果（思想）怎么能够同它们的原因（事物）相比呢？这样，根据这个观点，我们有什么保证可以说，我们的思想有原因？把思想叫做事物的“结果”是窃题论证<sup>①</sup>。

我们知道观念是精神性事件。它们根本不可能被引起，或者如果被引起的话，那也只可能由其它的精神事件所引起，而根本不能由事物所引起。

唯物主义者的真理论的踌躇，或者导向贝克莱的主观唯心主义，就是说，认为只有思想才是认识的对象，而我们称之为事物或

---

<sup>①</sup> 即以本身尚待证明的原理作为论据的议论——译者注。

物质的东西只是思想的一种复合体；或者导向休谟的怀疑主义，就是说，认为只有思想才是认识的对象，而没有说明究竟它们是否由某种不是思想的东西所引起的。

马克思的真理论切割了这一切理论。

在前面的研究中，我们已经看到马克思拒绝由布鲁诺·鲍威尔所代表的主观唯心主义的原因<sup>①</sup>。它不能开始去说明经验的有强迫力的特征。它的唯我论不仅是一种理论上的归谬法<sup>②</sup>，以及在那个问题上的不一致。而且由于声称工人阶级把自己从贫困和堕落中解放出来的努力无非是他们的私人建设而欺骗工人阶级，因而只能是一种嘲弄。

传统的唯物主义虽然在社会意向上同马克思意气相投，但在理论上和实践上却都是瞎搞。由于声称在全部人类历史和活动中所看到的无非是普遍的物质范畴的特殊实例，在人的思想中所看到的，也只是机械的或化学的力量的一個单纯结果，这就使其主要目的在于改变世界的革命家重新定向的判断成为不可理解的。

马克思并不是不知道许许多多唯物主义者是革命家，并且在唯物主义的名义下推进他们的革命建议。在《神圣家族》中，他描述了存在于一种用人们的物质条件来解释人们的愚昧、犯罪的理论，同企求终结那助长残忍的社会因素的社会主义信条这两者之间几乎已经明显的联系。但是，在《德意志意识形态》中，马克思提出了关于这种启发社会的唯物主义在理论上和实际上的恰当性的两个相互联系的问题。它们根据唯物主义者的观点，关心于证明关于物质条件的价值判断的可能性，以及要是人们完全由他们的

---

① 指《从黑格尔到马克思》一书的第三章《布鲁诺·鲍威尔和卡尔·马克思》中的论述——译者注。

② 即：为了证明某一命题之真而证明其反对之为谬的方法——译者注。

环境所决定的话,那怎么解释他们能够改变那种环境。

这些问题是下一条提纲的主题。但明显的是,在马克思作为一个革命家所作出的实际判断中,例如,如果要随之而发生某些值得想望的后果的话,就必须采取某些行动,在这里,我们看到了一种其真理性永远也不能由唯心主义的或传统唯物主义的理论确立起来的判断的明显的例证。

当马克思说,关于离开实践的判断是真理还是谬误的任何争论是一个经院哲学的问题时,他是在说这样一些问题在原则上就是不能回答的。简言之,它们根本就不是真正的问题。

任何理论的真理性,取决于引用实践所产生的实际结果去检验那种理论,是否就是它们实现着其预告的结果的那种理论。换句话说,马克思认为,一切真正的问题在科学上都是可以确定的,即使由于种种理由,我们可能永远也不知道其中某些问题的答案。

既然一切判断都是假设,那么,进入到发现关于它们的真理性的过程之中的那些期待,就不是个别思想家个人和私人的期待,而是一些人所怀抱的假设中合乎逻辑地产生出来的公共的、能够证明的期待。一个人所需要信仰的东西,只同他所信仰的东西有关,而同其真理性无关。

马克思认为,为了检验信仰,以及如果必要的话,为了给进一步的行动获致附加的理由,是不存在什么信仰意志,而只存在行动意志的。作为实践的结果而发生的事情,并不是同那种理论有关的结果,除非包含在那种理论的意义中的条件得到了满足。例如,巴黎公社的失败,就不是对马克思的关于征服政治权力的道路的理论的驳斥,因为当政治实践发生时,那种理论所预先假定的客观条件还不存在。

马克思和恩格斯(还有列宁和托洛茨基)关于不要把他们的理论当作教条的连续不断的忠告——这些忠告之得到尊敬,与其说

是由于其有名的信徒的遵从，还不如说是由于他们的破坏——告戒说，不要把信条当作似乎是固定不变的真理来接受，当作必定同实践的结果无关而得到实现的真理来接受。必定是的东西、可能的东西的到来，所表现的，是虔诚的信仰者的决心，而不是取决于包括预言者本身所作的事情在内的许多因素的科学预言。

马克思并没有活到发挥他的科学的真理论的含意的时候。但这并不是一个否认他持有这种真理论的根据。不仅他的《关于费尔巴哈的提纲》和其它著作<sup>①</sup>宣布了这种真理论的主要特征，而且他的关于阶级斗争和历史唯物主义的基本学说都需要着这种真理论。

马克思之所以没有用更加精确而详细的方式去表述这种真理论，其部分原因就在于，他认为一种真理论，像任何方法一样，是要由构成这种真理论的具体含意来加以判断的。

而当人们想起马克思并不是为了获得绝对的理论上的明确性，而是为了指导工人阶级的行动而写作的，以及想起如果按照当代分析上的精密性的标准去观察问题的话，那么，几乎19世纪思想的每一个领域，包括许多技术学科在内，都没有达到字句上的精确性，但这只是一种非历史的过份拘谨，因为它要求用我们自己的表述标准，而不是用学说的意向、精神和基本意义去判断马克思。

---

<sup>①</sup> 特别是他的作为附录重印于《政治经济学批判》英译本中的导言初稿，这个手稿对于考察马克思的方法论来说具有头等重要性。

## 提 纲 三

“有一种唯物主义学说，认为人是环境和教育的产物，因而认为改变了的人是另一种环境和改变了的教育的产物，——这种学说忘记了：环境正是由人来改变的，而教育者本人一定是受教育的。因此，这种学说必然会把社会分成两部分，其中一部分高出于社会之上（例如在罗伯特·欧文那里就是如此）。

“环境的改变和人的活动的一致，只能被看作是并合理地理解为革命的实践”<sup>①</sup>。

**这**条提纲是把矛头指向某些当代形式的乌托邦社会主义的。这些乌托邦社会主义尽管在自然现象方面有他们的唯物主义观点，但他们在社会和历史理论方面却陷入到唯心主义中去了，而那些在其自然理论方面就不是唯物主义的，即首尾一贯地唯心主义的各种乌托邦社会主义，则不在讨论之列。

---

<sup>①</sup> 《马克思恩格斯全集》第3卷，第4页——译者注。

马克思之所以提出乌托邦社会主义的问题，是因为他认为费尔巴哈是属于这一流派的。在《德意志意识形态》中，他特别谈到费尔巴哈说：“当费尔巴哈是一个唯物主义者的时候，历史在他的视野之外；当他去探讨历史的时候，他决不是一个唯物主义者”<sup>①</sup>。此外，马克思认为，关键在于把他自己的关于社会斗争的现实主义的理论，同一个声称在观点上具有相同目标的、有影响的集团的那些理论明确地区分开来。

每一种认为精神在原因上依存于物质的简单理论，当着把某种改革或革命的纲领收进那种理论的时候都遇到了困难。因为一个纲领预先假定了一个还没有实现的计划，并提出各种建立在还没有被采纳的、由科学确立起来的因果依存性的基础上面的，改变社会世界的方法。

如果每一个思想或纲领是现存世界的一个反映，而且只是其反映的话，那么，某种暂时还是超出存在的范围、却又为这种存在将来的发展照亮了一条可能的途径的理想，又怎么能够明智地指导人们的行动呢？在历史走过了它的行程，通过从人的活动结果曾对事件的趋势有过重新定向的影响的许多时机上转目他顾，就易于评论说，人的理想无非是先前的实在的被动的、镜子似的反映罢了——即使如此，分析也还是揭示了这种说法是形而上学的胡扯。但当人类面临着真正的两中取一的行动选择时——就是说，对于两中取一的选择中的两者，虽可加以觊觎，却不能都加以实现——就不能认为人的理想就是“映象”。在那些瞬间，它们显然是行动的计划。

乌托邦社会主义者能够部分地说明他们所叹惜的事态是怎样发生的。他们也能说明为什么没有出现这样一种事态来反对别的

---

<sup>①</sup> 《马克思恩格斯全集》第3卷，第51页——译者注。

事态。但他们一点也不能说明他们自己的社会变革的理想。他们以好像处在社会过程之外的样子出现在他们自己面前——好像他们是一些其丰饶多产的思想会使现存秩序革命化的历史的变态动植物。别人的哲学是由环境和教育所决定的，而他们自己的哲学却不是。而且，既然他们的环境和条件是和那些不同意他们的“别人”的环境和条件十分相似的，那么，根据他们简单的唯物主义假定，它在事实上又能是怎么样呢？这就是马克思恰当地指出这种社会主义和唯物主义的混合物必然会把社会分成两部分——其中一部分是其思想由环境和教育简单地决定的普通人，另一部分是高出于社会和社会法律之上的乌托邦人物，是超自然的神赐予迷妄的人类的罕见天才——的原因。

在乌托邦集团中间对领导的崇拜，他们的关于他们能够向从穷人到王子的任何社会阶级呼吁去支持他们的理想的假定，他们的对包医包括天生的愚蠢在内的百病的信仰——这一切全都是从那种认为救世的钥匙是掌握在一小撮正确思维的人们——可以随你的喜欢，把他们叫作圣人或科学家或哲学家或社会工程师——手中的观点产生出来的。

既然它是从唯物主义的乌托邦主义者自己的关于没有任何东西决定着他们的社会理想这种学说中产生出来的，那么，在他们看来，除非由于偶然或愚昧，这些理想没有理由不能体现在任何时候的实践中的说法，就煞是有理的。

19世纪的某些乌托邦主义者在实际上保卫了这种观点，并草拟了关于如果他们的思想在一个较早的时候流行的话，历史将会是什么样的说明。但是，他们中间的大多数人，在拒绝屈服于包含在他们的物质的唯物主义之内的严格的决定论时，把决定论转到了观念的或概念的方面。

在黑格尔主义的式样中，恶仍然是无意识，他们把历史理想的

连续，解释成精神的没有尽头的发展中的一些要素。理想的生命史变成了社会生命史。

在《德意志意识形态》中，马克思促使人们注意像斯蒂纳那样的人——他认为费尔巴哈还不够唯物主义——通过信奉绝对唯心主义的历史哲学而使之终结的那个过程。那个过程，正如马克思所描绘的那样，包括三个阶段：

(a) 占统治地位的历史理想是同社会条件和统治阶级需要的复合体分割开来的，“从而承认思想和幻想在历史上的统治”。

(b) 既然某些理想是同别的理想有机地和暂时地联系在一起的，那就导入了发展的秩序，而不同的理想则是其挨次相继的各个阶段。

(c) 为了消除理想的内在发展观念的神秘的外观，便把某些个人看作是这些理想的使役。这些人便是被认为是“历史的创造者”的“思维着的人，思想家和哲学家”。“这样一来，就把一切唯物主义的因素从历史上消除了，于是就可以放心地解开缰绳，让自己的思辩之马自由奔驰了”<sup>①</sup>。

我们已经看到马克思是怎样设想自然、社会和人之间的相互作用的。生产力的发展引起新的需要。在使这些需要得到满足的斗争中，人们锻造出理想去指导旨在改变社会的行动。这些理想“表现了”那些把它们作为标准集合在其周围的集团或阶级的需要，在它们是需要物质条件的自然结果，而不是其反映的意义上“表现”它们。在获得设定的变化的斗争中，在那些参与斗争的人们身上产生了变化。

教育工人的，是试图造成一种新的社会秩序的实践，而不是抽象的学说。除了他们能够为他们自己所赢得的东西之外，没有什

<sup>①</sup> 《马克思恩格斯全集》第3卷，第56页——译者注。

么救世主能够给他们担保任何东西。

马克思关于人类如果不改变他们自己就不能改变世界，关于在某些条件下，现实的社会斗争是在社会现实中获得教育的最好学校的伟大见解，并不是孤立的思想，而是同他的唯物主义历史理论——一种在《德意志意识形态》中比在其任何别的著作中发挥得更加详细得多的理论——有机地联系着的，在论费尔巴哈的那章的一节中，马克思本人加上了“关于意识的生产”的标题，他叙述其历史理论如下：

这种历史观就在于：“从直接生活的物质生产出发来考察现实的生产过程，并把与该生产方式相联系的、它所产生的交往形式，即各个不同阶段上的市民社会，理解为整个历史的基础；然后必须在国家生活的范围内描述市民社会的活动，同时从市民社会出发来阐明各种不同的理论产物和意识形式，如宗教、哲学、道德等等，并在这个基础上追溯它们产生的过程。这样做当然就能够完整地描述全部过程（因而也就能够描述这个过程的各个不同方面之间的相互作用）了。这种历史观和唯心主义历史观不同，它不是在每个时代中寻找某种范畴，而是始终站在现实历史的基础上，不是从观念出发来解释实践，而是从物质实践出发来解释观念的东西，由此还可以得出下述结论：意识的一切形式和产物不是可以用精神的批判来消灭的，也不是可以通过把它们消融在‘自我意识’中或化为‘幽灵’、‘怪影’、‘怪想’等等来消灭的，而只有实际地推翻这一切唯心主义谬论所由产生的现实的社会关系，才能把它们消灭；历史的动力以及宗教、哲学和任何其它理论的动力是革命，而不是批判。这种观点表明：历史并不是作为‘产生于精神的精神’消融在‘自我意识’中，历史的每一阶段都遇到有一定的物

质结果、一定数量的生产力总和，人和自然以及人与人之间在历史上形成的关系，都遇到有前一代传给后一代的大量生产力、资金和环境，尽管一方面这些生产力、资金和环境为新一代所改变，但另一方面，它们也预先规定新一代的生活条件，使它得到一定的发展和具有特殊的性质。由此可见，这种观点表明：人创造环境，同样环境也创造人。每个人和每一代当作现成的东西承受下来的生产力、资金和社会交往形式的总和，是哲学家们想象为‘实体’和‘人的本质’的东西的现实基础，是他们神化了的并与之作斗争的东西的现实基础，这种基础尽管遭到以‘自我意识’和‘唯一者’的身份出现的哲学家们的反抗，但它对人们的发展所起的作用和影响却丝毫不因此而有所削弱。当代所面临的生活条件还决定着这样一些情况：历史上周期地重演着的革命震荡是否强大到足以摧毁现存一切的基础；如果还没有具备这些实行全面变革的物质因素，就是说，一方面还没有一定的生产力，另一方面还没有形成不仅反抗旧社会的某种个别方面，而且反抗旧的‘生活生产’本身、反抗旧社会所依据的‘总和活动’的革命群众，那么，正如共产主义的历史所证明的，尽管这种变革的思想已经表述过千百次，但这一点对于实际发展没有任何意义”<sup>①</sup>。

<sup>①</sup> 《马克思恩格斯全集》第3卷，第42—44页——译者注。

## 提 纲 四

“费尔巴哈是从宗教上的‘自我异化’，从世界被二重化为宗教的、想象的世界和现实的世界这一事实出发的。他致力于把宗教世界归结于它的世俗基础。他没有注意到，在做完这一工作之后，主要的事情还没有做哩。因为，世俗的基础使自己和自身分离，并使自己转入云霄，成为一个独立王国，这一事实，只能用这个世俗基础的自我分裂和自我矛盾来说明。因此，对于世俗基础本身首先应当从它的矛盾中去理解，然后用排除这种矛盾的方法在实践中使之革命化。因此，例如，自从在世俗家庭中发现了神圣家族的秘密之后，世俗家庭本身就应当在理论上受到批判，并在实践中受到革命改造”<sup>①</sup>。

**这**一条提纲，连同第六条、第七条提纲，包含了马克思对费尔巴哈宗教心理学所作批判的主要之点。费尔巴哈发现宗教的本质植根在人类对于自然和社会世界的外部力量的依存之中，并宣称

<sup>①</sup> 《马克思恩格斯全集》第3卷，第4页——译者注。

当代表现感情上受挫折的过程的主要力量是宗教仪式，神话和神学。马克思说，在出现有宗教的任何地方，都有费尔巴哈挑选出来加以强调的特殊特征。

但是，费尔巴哈的理论作为对宗教思想和行为的一种解释，是不适当的，因为它过于抽象了。它完全没有说明宗教现象的历史多样性，并自我满足于一张关于宗教满足着不同种类需要的机械表格。例如，费尔巴哈认为，如果在任何宗教中都流行着一种对从无中创造出世界的上帝的信仰的话，那么，这表现了人性的非理性需要。“他只把他自己的非理性加以神化”（《基督教的本质》）。另一方面，如果我们在任何宗教中，发现有对世界的永恒性的信仰的话，那么，这是表现人性的理性的需要的。

但是，费尔巴哈从来没有从这些含混的一般原则，转而说明为什么在特定时期中被接受的恰恰是这些信仰中的这一个，而不是另一个。他也不追问这些需要在人身上是否总是不变的——如果是不变的话，又是什么东西在决定着它们的出现和消失？进一步假定我们承认人有非理性表现的固定不变的需要或趋向。除了一种从无中创造出世界的信仰之外，人们一下子能够想到上千种不同的非理性信仰，然而，哪一种信仰会满足人的非理性需要的所有条件呢？为什么是这种特定的非理性信仰而不是其它的非理性信仰呢？

正是在这里，马克思本人的宗教心理学进入了视野。

宗教并不是源于人的胸膛内的自然的、悲剧的分裂。迫使人们在某个梦想的王国——人们在那里享有在现世遭到拒斥的、没有异议的权力——中去寻求满足的真正力量，不仅是心理学的，而且是社会的。宗教的根源要在人们现实地进行生产的方式，同生产在其下面进行的那些传统的、社会的、法律和道德的形式，在这两者之间的对抗中去寻找。

实践和旧的需要，引起了并且对立于新的需要。从这些对抗中产生出经验的片断化，缺乏对集体命运的统一控制，对于表现昨天的需要的抽象观念的崇拜，日常的自我和理想的、节日的自我之间的对照——所有这一切构成对宗教的崇拜和神学。

马克思认为，要从人的经验生活的真实条件，而不是从人的本质来解释宗教。而如果这些条件，是一些产生出某些种类的情感上的冲突和理论上的幻想的条件的话，那么，就必须通过排除引起这些冲突和幻想的东西的办法，来排除这些冲突和幻想。

在这里必须再次指出，马克思是在预言，而不是通过定义确立任何东西。至于和宗教联结在一起的、情感上的冲突和理论上的幻想，是否随着经济秩序的改变而消失，还有待于观察。根据马克思的假设，这种经济秩序，不仅要对这些冲突和幻想的表现方式负责，而且要对它们的存在负责。

就国家在一个没有阶级的社会中的存在的问题而论，同样适用这个道理。能够向我们担保国家注定要“消亡”的，只有一种宗教的态度，而不是一种科学的哲学。但真正的问题在于：是否将产生出任何新的社会冲突，使得站在整个社会的对面强制实施特殊利益的武装人们的分裂的团体的存在成为必要。这不能由定义而只能由历史来安排——这是部分地取决于马克思主义者如何解释马克思的一部历史。

如果费尔巴哈声称在人类学中发现了神学的秘密的话，马克思却企求把人类学变成现实主义的社会学。费尔巴哈指出宗教世界是虚幻的；而马克思却问“人们是怎样把这些幻想‘塞进自己头脑’的”<sup>①</sup>？

马克思和他的正统的信徒都不曾从历史唯物主义观点出发对过去几种伟大的宗教进行过详细的分析。像伯恩施坦、韦伯、屈罗

<sup>①</sup> 《马克思恩格斯全集》第3卷，第261页——译者注。

艾尔希、托内那样一些人曾作过在宗教解释的基础上去揭露社会矛盾的某些有趣的尝试,但并不是沿着严格的马克思主义路线。

在这个领域里,也像在许许多多其它领域中一样,当马克思还是一个费尔巴哈主义者的时候,在1843年所写的一句随随便便的话,代替了他的被看重的哲学。马克思所说“宗教是人民的鸦片”这句话,其本身就像鸦片那样对他的信徒的头脑发生作用,这些信徒们复述着这句话,好像它构成了在这个问题上能够说明一切。

如果宗教是人民的鸦片的话,那么,一切批判的必要前提,就是将人们从他们的被麻醉的酣睡中唤醒,而这正是马克思在反对鲍威尔、斯蒂纳、费尔巴哈以及其它人而指出工人阶级的政治和社会运动必不要明显地或在纲领上是反宗教的时候,所批评的观点。

马克思认为,工人阶级运动,首先就必须是对准下面这样一种环境:这种环境里的社会对抗,是通过那些控制着生产、教育和交往的手段的阶级所散播的文化鸦片而得到减轻的。

## 提 纲 五

“费尔巴哈不满意抽象的思维而诉诸感性的直观，但是他把感性不是看作实践的、人类感性的活动”<sup>①</sup>。

**这**一条提纲同第一条提纲中的议论联系在一起。

在《德意志意识形态》中，马克思以若干种不同的方式回到这个问题，批评费尔巴哈不是把感觉客体理解成一种感性活动，这个事实说明马克思认为这条提纲是重要的。在这里，马克思的历史感再度以一种两重的方式表现出来反对形主式义。

费尔巴哈用现实和感性或感觉的同一性，去同唯心主义者的现实和思维的同一性相对抗。费尔巴哈对感觉本质的描述和唯心主义者对思维本质的描述，同样地不是经验主义的。唯心主义者忽略了作为有效思维的先在条件的历史材料；而费尔巴哈则忽略了选择活动的要素在决定着感觉的具体特征。

马克思认为，感觉并不仅仅是对身体发生着作用的事物的被

---

<sup>①</sup> 《马克思恩格斯全集》第3卷，第4—5页——译者注。

经验到的效果，它们是一个能动的身体同环绕着它的事物之间的相互作用的效果，好像是被被动地体验到的感觉，在很大程度上靠了身体看和听的地方，简言之，像靠身体所达到的东西那样，也靠身体的去达到的部位，来获得它们的频繁性，它们的特殊脉络，以及甚至它们的相对的强度。事实上，这是由于人的比较高度地发展的神经系统和智力而显著地存在于人身上的，把有生命的事物和无生命的事物区别开来的特征。

在《德意志意识形态》中，马克思甚至更进而表示感觉不仅具有一个生物学上的选择的方面，而且具有一个社会的方面。给予一个“相同的”环境，把这个环境定义为在一个固定的物质领域里同时存在着一系列不同的事物或行动，大家知道，在这种情况下，来自不同的文化的各个主体，将“看到”不同的事物，并用不同的方法解释它们。传统、教育、语言以及同基本生产方式交织在一起的、文化的一切其它方面，都影响着似乎是纯粹的生物学上的反映的东西。

在事实上，正是这一点把人的生物学上的反映同别的有生命东西的生物学上的反映区别了开来。例如，人的饥饿是一种自然现象，但人用来填饥的方式和被人看作是食物的东西的特征，却是一些社会事实。人是通过社会组织来连续不断地改变他原来的自然环境，把它的作用降低到一种纯粹的限定的条件的作用的。马克思断言往往能够通过社会组织，特别是通过工业，来说明所与以及所与呈现的形态。

费尔巴哈在其哲学的一个方面鼓吹说，如果你需要确定性的话，那么就张开你的眼睛，并把所与理解为直接的自然资料，例如，那里是棵樱桃树。马克思反驳说，一个人的眼睛所碰到的东西似乎并不是上帝给予的自然的永恒事实，而是一个以社会为中介的客体。

“他〔费尔巴哈〕没有看到，他周围的感性世界决不是某种开天辟地以来就已存在的、始终如一的东西，而是工业和社会状况的产物，是历史的产物，是世代活动的结果，其中每一代都在前一代所达到的基础上继续发展前一代的工业和交往方式，并随着需要的改变而改变它的社会制度。甚至连最简单的‘可靠的感性’的对象也只是由于社会发展、由于工业和商业往来才提供给他。大家知道，樱桃树和几乎所有的果树一样，只是在数世纪以前依靠商业的结果才在我们这个地区出现。由此可见，樱桃树只是依靠一定的社会在一定时期的这种活动才为费尔巴哈的‘可靠的感性’所感知”<sup>①</sup>。

马克思接着说，这种历史观点把每一个“深奥”的哲学问题，转变成一个简单的经验事实问题，这或那部分知识的可能性问题，我们知识的可靠性问题，事物的本来面貌和事物所呈现的样子的的问题，如果它们毕竟有什么意义的话，这些是要用生物学、心理学或历史来加以回答的。

马克思观点的一个正确的含意是：心理学或者是对动物行为的研究，或者是对社会行为的研究。当我们把人的反映同其社会的脉络分隔开来，而把它同各种外部刺激关联起来的时候，我们就是在分析动物行为，或者处在生理学的心理学领域中，而当允许研究人的行为的社会脉络时，我们就处在社会心理学的领域之中。

---

① 《马克思恩格斯全集》第3卷，第48—49页——译者注

## 提 纲 六

“费尔巴哈把宗教的本质归结于人的本质。但是，人的本质并不是单个人所固有的抽象物，实际上，它是一切社会关系的总和。

费尔巴哈不是对这种现实的本质进行批判，所以他不得不：

(1)撇开历史的进程，孤立地观察宗教感情，并假定出一种抽象的——孤立的——人类个体；

(2)所以，他只能把人的本质理解为‘类’，理解为一种内在的、无声的、把许多个人纯自然地联系起来的共同性”<sup>①</sup>。

---

<sup>①</sup> 《马克思恩格斯全集》第3卷，第5页——译者注。

## 提 纲 七

“所以，费尔巴哈没有看到，‘宗教感情’本身是社会的产物，而他所分析的抽象的个人，实际上是属于一定的社会形式的”<sup>①</sup>。

上述提纲展开了第四条提纲的论述。它们否认宗教和宗教经验是有关人的原初的自然事实。直到最近，这还是有关宗教起源的最善于空想的理论家们所作的假定，对于一些人来说，宗教是对于没有经过社会中介的、看不见的和不可控制的力量而自然的恐惧的一种表现。对于另一些人来说，宗教是一种安慰出现在梦境和心灵幻想的现象中的心灵存在的企图。对于施莱尔马赫来说，宗教是对绝对依存于宇宙的不可言喻的整体的感情。对于费尔巴哈来说，宗教是一种被体验到的需要的投影。所有这一切理论意味着：正如人是一种衣食住行的动物那样，人也是一种宗教的动物。他们全都断言，至少可以在一切宗教的理论和实践中，找

---

<sup>①</sup> 《马克思恩格斯全集》第3卷，第5页——译者注。

到一个表示它们的主要特征、而且在其变动不居的历史形态中还是不变的公分母。

现在,为了识别的目的,马克思从未想去否认宗教行为必定展示某些使得研究能够把它和其它行为形式区分开来的特征。但是,马克思却并没有到个别的宗教信条或活动的特性中去寻找这些特征。

马克思认为,每当社会达到劳动分工的某个阶段时,宗教就作为一套学说和实践产生出来,他力图把宗教的特征放到它所履行的社会功能之中<sup>①</sup>。

正如费尔巴哈和其它宗教哲学家所说的,宗教的决定性特征,是对于“宗教感情”的一种历史表现的概括。真的,费尔巴哈的许多同时代人会承认他的心理分析是对他们的宗教经验的一个恰当说明。

但是,从马克思的观点来看,对于他们的宗教经验的一个更为恰当的说明,却要通过对于这种宗教经验所由以发展出来的具体社会情境进行分析去寻找。人们很难声称一个19世纪的法国或德国公民的宗教经验,和一个古希腊或罗马公民的宗教经验是相同的。

给予一种文化以“音调”的社会关系的总体性,它的渗透特性是非常之大的,以致马克思认为,说古代宗教和现代宗教之间的差异,要比古代宗教和古代政治、教育、艺术以及古代文化的任何其它方面之间的差异来得更大,这种说法是正确的。

严格地说,马克思认为,不存在什么宗教史本身,而只有宗教是其片断的方面的文化史。在宗教的历史表现之一的基础上确立一个关于宗教的定义,就是认为存在着一种自然地赋予人的宗教

---

<sup>①</sup> 参见前面对第四条提纲的讨论。

感情本身,就是认为一旦抛弃了宗教的偶然的和社会和历史表现,就可以在纯粹形式中研究宗教。

第六条提纲以少许简洁的句子,重申了马克思对斯蒂纳的批判。费尔巴哈所非常深地探索其灵魂的“个人”,是社会的一个颇为晚近而复杂的产物。所以,不能用归之于作为自然动物的个人的任何特征,去说明任何社会现象。费尔巴哈认识到要从个人行为中推演出对一个人自身存在的意识,那是不可能的。没有一个不是对“你”的必要补充的“我”。

但是,对于自我和他人的联结,是在文法和共同情绪的平面上被设想的。马克思认为,这两者已经预先假定了一个共同的生产世界。在费尔巴哈努力使人与人之间的社会联结变得具体起来的地方,他掉回到相互依存和再生产的生物学事实中去。而马克思则认为,人与人之间的社会联系——这种联系使得人与人之间的差异和一致成为可以理解的——是社会关系的总体性。如果人们必须谈到“人的本质”的话,那么,人们就必须在人的物质的和观念的文明中,而不是在生物学中寻找。

## 提 纲 八

“社会生活在本质上是实践的。凡是把理论导致神秘主义方面去的神秘东西，都能在人的实践中以及对这个实践的理解中得到合理的解决”<sup>①</sup>。

这里我们有了一条具有头等重要性的启发性原则。它在马克思的所有著作中指引着他。它作为他所反对的各种理论的意义酸性试验剂而发挥作用。它既否认有不可解决的问题，也否认有对问题的神秘解决。

在人类所作的事情，同他们就他们所作事情向他们自己和别人所提供的说明，这两者之间的不一致，在一切社会生活中，都是一种明显的现象。口头上的行为似乎跛行在身体上的行为后面。在一种观点看来，甚至科学的历史也似乎是持续不断地用对于人所见和所作的事情的更加精确的描述，去代替较不精确的描述。可以提出若干理由来说明我们理解中的这种落后现象。

---

<sup>①</sup> 《马克思恩格斯全集》第3卷，第5页——译者注。

首先,远在思想能够发现所涉及的一切要素的试算表之前,身体就以某种决定性的方式行动了。

其次,当“旧的”原则仍然在行使其权威时,就已经有“新的”发现和发展出“新的”技术了。既然为使任何东西成为可以理解的,它就至少必须给人以一种“熟悉”的感觉,那么,为了解释的目的,传统的原则就以轻视经验特有的新特征为代价,而被保存下来了。在适当的时候,新东西变成熟悉的,而原则则被重新表述,但在那时,情况要求有更进一步的澄清和表述的精致。

第三,理论和实践的社会脉络被忘记了,思想被当作似乎它们是与鼓吹它们的人的需要和利益无关的独立实体来对待。关于思想和理论为什么在它们产生的那个时候产生出来,为什么它们流行,以及为什么它们发展出一种和它们的作者为它们设计的生命非常不同的生命,变成了神秘莫测的事情,或者更精确地说来,引起了神秘的解答。

马克思的主要兴趣在于,忽略社会脉络对掩盖理论和实践之间关系所具有的效果。这种社会脉络是在其最广义上被理解的,它不仅包括影响着科学研究的方向和发展的直接社会需要,而且也包括包含在交往中的思想和行动的社会习惯。

马克思认为,可理解性的基本标准预先假定着在一个共同的世界中的共同的活动。一种确定的行为方式在每种理论中沿着这条路线的某处例解它的意义。所谓非存在科学的所说的独立性,是由于没有把它们的基本概念同具体情况和具体活动联系起来的缘故,而它们就是从这些具体情况和具体活动中产生出来的,而且必须以某种或另一种方式把它们应用到其中去。

要是马克思活到今天的话,他会把现代物理学中晚近的工作所招致的陷入神秘主义的飞翔,追溯到把理论的精密的假设性成果,拿来同经验的粗糙资料进行直接的比较的根本的方法论上的

---

错误。按照他的天才的见识，他会敦促科学家用那些可获得结论所必需的操作和实践，去检验他们的结论，并说明他们理论的意义在于是特定行动的有时效的指南。

## 提 纲 九

“直观的唯物主义，即不是把感性理解为实践活动的唯物主义，至多也只能做到对‘市民社会’的单个人的直观”<sup>①</sup>。

---

<sup>①</sup> 《马克思恩格斯全集》第3卷，第5页——译者注。

# 提 纲 十

“旧唯物主义的立脚点是‘市民’社会；新唯物主义的立脚点则是人类社会或社会化了的人类”<sup>①</sup>。

这些提纲的意义的关键在于“市民社会”一词——黑格尔的《法哲学》第三部分第二节的标题。

某些“马克思主义者”把此词误译为“资产阶级的”或“资本主义的”社会，使这一段话成为胡扯。因为唯物主义比资本主义来得早，而且它并不总是资产阶级社会的官方哲学。某些承认参考了黑格尔的人认为，黑格尔以直观唯物主义而受到责备，他们忘记了黑格尔社会哲学的顶点是关于国家的学说，而在这种学说中，绝对权利、个人主义、不同社会集团之间主权的冲突和妥协，从市民社会的本质中所产生出来的一切，都被国家所超越了。

马克思认为，代表资本主义的最高哲学表现的，是黑格尔哲学而不是直观唯物主义。有意义的是发达资本主义的最后的意识形

---

<sup>①</sup> 《马克思恩格斯全集》第3卷，第5—6页——译者注。

态上的防卫,到处都是黑格尔的社会和政治哲学的变种,特别是在《法哲学》中作为转到国家的本质的过渡而起作用的,他的关于同业公会的理论。

这样,马克思的这些提纲的意思不在其表面,就清楚了。我们必须追问黑格尔所谓“市民社会”是什么意思,为什么马克思要把市民社会的理论和实践同直观唯物主义联结起来,以及为什么新唯物主义被宣布为是真正的人类社会的哲学。

在黑格尔那里,市民社会就是用利己主义的羁绊把各个个人连结在一起的有机的社会联系的复合体。在这样一种社会中的个人,其本身就是各种需要或欲求的一个体系,在这些需要和欲求中,有一些是自然的必需的表现,另一些则是任意选择的结果。他认为他自己,或者他的需要的实现,是他的唯一目的,而其它一切人则是他的自我表现的必要手段。他的社会的和政治的哲学是个人主义,这种个人主义认为,每一个别的人,天生就是只顾自己的和自由的,任何存在着的不论什么样的社会的和政府的约束,对于那些服从它们的人的精神和感情来说,都是外来的。它们是在集体地追逐个人满足中各种活动的冲突所必需的一些妥协。

根据马克思的看法,传统的唯物主义只能把人的意识看作是一种被动的感性形式。感性是每当人体受到别的事物和身体的影响时所产生的一种特性。精神,连同像回忆和概括那样的一切思想过程一起,是被修正和组织起来,去增加或减少欢乐和痛苦的基本感情的感性。不管口头上的行为如何,一切身体的自然趋势在于保持它们本身,更具体地说在于追逐他们自己的私利。根据某些唯物主义者的看法,这应是由机械学的法则证明为正当的一种推论。私利的满足是人们对自己和对其同胞的一切责任的源泉。

在马克思看来,关于人类活动的唯物主义的“利己主义”理论的最完全的表现,是边沁的哲学。在《德意志意识形态》中,对边

沁的观点进行了严密的分析，而功利主义的基本假定则遭到了拒斥。马克思说，“边沁的鼻子必定是在他决心去嗅以前就先有利益了”<sup>①</sup>。边沁所设想的利益，被描述成被导入到人类和人类变化着的生活方式之间的一个不必要的第三项目。

然而，首先把一切自然冲动和某些想象的利益联系起来的原因，是一套特殊的社会关系。正是这些社会关系使得直接地满足自然欲望或者由于它们自身的原因而在活动中消失掉，都成为不可能的。

生产取决于市场，取决于“自由”劳动者，取决于对利润的期待的社会和经济制度的存在，影响着其中的每一种人与人的关系，在这样一种文化中，除了“有用”之外，一切都是空虚的。但是，具有效用却意味着可以被剥削，“活和让人活”的规则让位给“剥削或者被剥削”的格言。“这种利益的物质表现就是金钱，它代表一切事物、人们和社会关系的价值”<sup>②</sup>。

马克思承认功利主义理论在帮助廓清封建的时代错误的基地中所发挥的进步作用。在强调通过竞争的努力彼此进行相互剥削的重要性时，资产阶级对封建主义设定的剥削进行了共同的攻击——政治的、家长制的和宗教的——它阻碍了商业的和竞争的天才发展的自由机会。然而，功利主义者任何时候都没有把他们的道德效力的标准，应用到资本主义制度及其后果中去，只是批评了早先的社会时期的那些限制“个人剥削领域”的残余。

虽然在法国，功利主义采取“一种道德的形式”，但是在英国，它的内容却迅速地变成越来越是经济的，劳动分工的特殊形式，被正当地看作是有助于社会功效的，是社会功效的表现。

从竞争中产生的市场交换里的变化，被使用了只是事后、即在

① 《马克思恩格斯全集》第3卷，第233页——译者注。

② 《马克思恩格斯全集》第3卷，第480页——译者注。

交换以后才确立其价值的相对效用的最小公分母，所彼此等同起来。马克思说，结果就是“经济学内容逐渐使功利论变成了替现存事物的单纯的辩护，变成了这样的说教：在目前条件下，人们彼此之间的现有的关系是最有益的、最有公益的关系。在所有现代经济学家的学说里，功利论都具有这种性质”<sup>①</sup>。

旧唯物主义的立场是市民社会的立场，因为它是“原子的”。它认为每一个个别的有机体都是一个由上帝赐予的有私人痛苦、欢乐和利益的独立整体。现存的社会安排被解释为每个人根据自己的利益而承担的契约义务。

新唯物主义的立场是人类社会的立场。因为它在强调私人经验的历史和文化的决定要素时，宣称对于任何一个人是什么东西的问题，可以说必须用一切人都是的东西来加以解释。但是，关于一切人是什么东西的问题，则必须从他们所作的事情中，从他们在其下面作这种事情的规定条件中，以及从曾经塑造了和改造着这些条件的历史力量中，推断出来。

这是用另一种方式来确立这样一个真理，即：人的本质不是一个生物学上的事实，而是一个社会事实。社会的有机联系和传统并不是给各个个人加上和拿走某种东西，它们深深地进入到初看起来是单个有机体的直接反应的东西中去。

原子论的、市民社会的理论家注意到，很难使对于私利进行个人追逐的结果，同压倒多数的市民所怀抱的痛苦和欢乐的期望一致起来。他们或者把矛盾解释为在每个场合中的错误计算的结果，或者他们跑到一种先定和谐的神秘概念中去寻求避难，这种先定和谐用看不见的分式发挥作用，带来一种模糊的社会福利。

马克思关于人的概念，指出了对于影响人的一切社会制度进

---

<sup>①</sup> 《马克思恩格斯全集》第3卷，第484页——译者注。

行直接的集体控制的必要性。这样一种控制预见假定了一种社会利益论，它在人类社会中必须给予私人利益以意义和内容。

根据马克思的观点，“社会化的人类”，并不毁灭个性；而是修改个性的形式，丰富它的内容，并使它成为一种可以为一切人接近的价值。马克思期待一切价值——在阶级社会中，它的表现现在被阶级利益所破坏——在经济上的阶级划分消失之后，都采取新的形式和内容。

## 提 纲 十 一

“哲学家们只是用不同的方式解释世界，而问题在于改变世界”<sup>①</sup>。

被屡次引证的这个意见，明显地继续了在《德意志意识形态》中开始的一条批判路线<sup>②</sup>。马克思曾经指出，青年黑格尔主义者尽管有其“震撼世界的格言”，但当他们发现它具有一系列新的特性时，却只是给世界重新取名。费尔巴哈也并不吝惜于运用激烈的措辞。但既然他像其它人一样，在个人态度的变化中，在已经暗含在许多日常行为中的爱的感情的概括中，去寻找社会变化的钥匙，马克思就拒绝用他的革命言词来看他。

因为在费尔巴哈的关于人、人性和共产主义的全部谈论中，费尔巴哈从未研究过人的社会条件是什么东西，被他认为是“类所必不可少的”人性的性质在什么范围内是历史的，以及他的共产主义

---

① 《马克思恩格斯全集》第3卷，第6页——译者注。

② 原文如此——译者注。

为他安排下什么样的行动纲领。

正如我们所已经看到的，在费尔巴哈的心目中，一群健康的人同一堆“患瘰疬病、饥饿而工作过度的人”之间的具体区别，其重要性反而次于他们作为在观念上定义的人类的成员所具有的共同特征。

马克思说费尔巴哈不能正确对待文化中的历史要素。而文化却是一些必须把它们看作是在社会变化中起杠杆点作用的因素。在费尔巴哈确实对历史情况给以转瞬即逝的注意的地方，特别在宗教中，他就力图在假定是不变的人类感情和行为范型中，去为它们寻找钥匙。

在阅读费尔巴哈著作的时候，人们不能不感到弥漫在其著作中的物质世界幻觉，他写着似乎对于真理的证明其本身就是那个真理会得到流行的一个证据，似乎揭露一个错误，就等于对它通过一个死刑判决。他虽然强调感情，却很少注意感情的社会源泉。尽管他批判浅薄的理性主义——它用自觉地怀抱的思想来解释一切行动，但当他期待由他的分析会影响规定的变化的时候，他自己却陷入到那个立场上去了。

每当费尔巴哈反思 1848 年德国革命的结果时，他时常发出不同的调子，但他经常回到他的理性主义信仰去。他的认为无神论的未来属于没有封建传统、人类更易接受论证的美国的可怜希望，就是一个恰当的例子。他的在美国的、并且对美国人的虔诚有某种第一手经验的友人卡普赶紧使他醒悟过来，但费尔巴哈至死都执着于他的令人慰藉的信仰（参见费尔巴哈：《通信和遗著》第 2 卷第 7 页）。

费尔巴哈的物质世界幻觉论的一个更加显著的实例，是他把他自己说成是一个共产主义者，他的这种大胆的语言后来曾给他带来了警察的拜访和对他的住宅的彻底搜查，然而，他的这种大胆

语言的根据却是语言学的，而不是政治的。斯蒂纳曾经写书嘲笑费尔巴哈的人性宗教以及他的方法和结论之间的一致。费尔巴哈在评论这本书时企图用下列语言来规定他自己哲学的特征：

“费尔巴哈不是一个唯物主义者、唯心主义者或者信仰同一性哲学的人。好，那么他是什么呢？在思想上和行为上，在精神和肉体上，在本质上和感情上，他是人；或者既然他认为人的本质只是在社会中被赋予的，那不如说，他是公社人，共产主义者”（《费尔巴哈选集》第一卷，第342页）。

马克思认为这段话是费尔巴哈思想的混乱和局限的缩影。在使用中其意义涉及到对特定的政治组织的忠诚的一个名词，被转变为一个纯粹抽象的范畴。这个抽象范畴以一种抽象方式表达了人类觉得为了生存彼此都是必要的平常话。关于一个人对另一个人的必然关系能够采取和采取了什么特定形式的种类，或关于它们在确定的历史时期内的相对证明，没有说任何东西。

最后，费尔巴哈的描述的整个含意，是把一个现存的事实带给意识：“对共产主义者说来，全部问题都在于使现存世界革命化”<sup>①</sup>。

马克思对费尔巴哈的没有把他的描述加以具体化，以及没有把他分析中的历史因素和自然因素区分开来感到不耐烦，变得越益清楚了。如果关于人们彼此之间的关系的存在事实是自然的，或用费尔巴哈的话说，对于人的本性来说是“本质的”，那么，谈论使它们革命化就是无稽之谈了。

马克思承认，费尔巴哈已经一直走到了一个传统意义上的纯

<sup>①</sup> 《马克思恩格斯全集》第3卷，第48页——译者注。

理论家或哲学家，也能不停顿地成为一个理论家或哲学家。因为在除了马克思本人的哲学观之外的每一种哲学观看来，实践在哲学上是一个外来的因素，它包含着决定、冲突，以及在若干可能的选择中代表一种选择的党派性要素。

马克思所要求并以他自己的活动例证的那种哲学，不仅使思想冒险，而且在实现它时使整个的人冒险。要是没有实现思想的企图，哲学就变成一种同探求真理和推进好的生活——它所自称的目标——都没有关系的、关于可能性的纯粹游戏。

费尔巴哈也以一种模糊不清的方式认识到这一点，但他的关于实践本质的错误概念，却使他把哲学活动限于思考观念。甚至根据他自己的观点，在面临没有热情的思想和没有思想的热情或行动这样简单的、人为的两分法时，他就把哲学同没有热情的思想，即同实践无关的思想等同了起来。他的称赞两中择一的启示的整个方式，不仅显然是同他的其它学说潜在地相矛盾的，而且在实现他自己的改造哲学的号召时是一种神经衰弱。他认为理性和热情在历史中的关系有如下述：

“理性写作历史而热情则创造历史，因为每一种新东西都是对旧东西的不公正。……一个人能够思考而不对任何人不公正，不给任何人施加痛苦，因为思想并不越出一个人自己的头脑。但是一个人要行动起来却不能不使自己的整个身体动起来，不能不跑上去反对一切方面的障碍，甚至不能不损害一个人的意志”（《费尔巴哈选集》，第2卷，第408页）。

马克思拒绝这种既不彻底又不排它的分裂。说没有不破坏某种权利或利益的行动，这是正确的。但要是说这种行动必须是盲目的，没有理论或理性知识的，那却是不正确的。

说人们没有直接地行动起来就能思考,那是对的,但要是说由此所作出的事情就没有什么不公正,那却是不正确的。因为现存的不公正被容忍着,仍然没有得到改变。

可以把哲学活动看作是代表被知识和理性所批判的价值和利益所采取的行动。哲学是在一个有空间、时间和各种相互矛盾的利益的世界里的一种活动,这个事实显然使得它的目标不可能是绝对真理或绝对正义。但是,行动是有思想的这个事实,却使它可能获得比较正确的信仰;思想指导着行动这个事实使得它可以获得一个比较公正的世界。

我相信,这就是马克思关于费尔巴哈的最后一条提纲的意思。

译自胡克:《从黑格尔到马克思》,1958年纽约版,第273—307页。



### 第三编

## 对马克思主义辩证法的理解





# 对马克思辩证法的理解

一个聪明的法国人有一次说过，马克思主义像基督教一样有它的圣经，它的教法会议，它的教会宗派，它的正统和异端，它的经典注释、亵渎和神圣，并且像基督教一样有它的神秘，而其中主要的一个就是辩证法！然而，在我看来，如果马克思的辩证法对其批评者来说还仍然是一个神秘的话，其原因在于他们不知道到什么地方去寻找其解答。他们过份拘泥于他的关于把黑格尔的方法头脚倒置的隐喻，似乎能够用我们检验母猪屁股的办法来研究一种方法！一种方法的生命在于它的应用。只有在应用中才能真正地领悟其意义。然而，批评者们却过于经常地停留在马克思著作的一些段落、特别是《资本论》的一些段落上，去冥想黑格尔术语的“较深刻的意义”，对于这种术语，马克思本人承认，曾经以一种卖弄的精神予以接收。黑格尔的辩证方法对马克思的影响确实是深刻的，但它并不是搜索出来的商品或货币循环的公式  $C-M-C$  或  $M-C-M$ 。必须从他的真正的思想程序中，从他的经济的和

历史的分析中来解释马克思的辩证法。

辩证方法的意义最小的方面,是它的划分为三个一组的方面。虽然在唯心主义的辩证法后面有一个可以把“三个一组”至少追溯到普罗克罗斯的历史传统,但从逻辑上说,它并不是为这种方法所不可缺少的。在唯心主义者中间,心理学的和宗教(基督教)的动机在使它成为焦点上起了作用。使一个情境成为辩证的,并不是它的方面的数目,而是产生出其它一些方面的连续的、那些方面之间的对立的特定关系。于是,一个辩证情境的必要条件,是至少有二个不同的、但不是分割开来的方面。当那两个方面呈现出这样一种对立和相互作用的关系,其结果是:(一)、展示出某种在性质上说是新的东西;(二)、保持着相互作用各方面的某些结构上的要素;以及(三)、消除另一些要素时,一个辩证的情境就有了充分的条件。

## I 黑格尔的辩证方法的缺陷

马克思在1876年写给狄慈根的一封信中,谈到了早先他在写给恩格斯和库格曼的信中所曾谈到过的关于黑格尔的事:

“当我摆脱了我的经济方面的吃力工作的重担之后,我将写一部辩证法。辩证法的正确法则已经以虽则是神秘的形式包括在黑格尔里面了,必须剥去它的这个形式”<sup>①</sup>。

当马克思谈到辩证方法在黑格尔那里是神秘的时候,他指的

<sup>①</sup> 见《狄慈根全集》,1922年第3版第1卷,第166页。

是什么？在我们前面讨论的基础上，可以把他的观点简要地概述如下：

第一，在黑格尔那里，辩证方法是神秘的，因为它似乎从它自己的幽灵般的活动中产生出辩证法被应用于其上面、或辩证法在其中发生作用的题材，它包含有演绎出存在的、众所周知的和不可避免地是无益的企图。

“黑格尔陷入了把实在的东西看作是自我综合、自我深化的和自发地发生作用的思想的产物”<sup>①</sup>。

第二，在黑格尔那里，辩证方法之所以是神秘的，还因为他把它当作建立一个囊括一切的整体逻辑结构的工具。严格地说来，这意味着在考虑存在的任何一部分的本质的时候，存在的全体都是有关的。

由此得出的结论是，零碎的知识是不可能的；既然在能够认识任何东西之前，必须认识东西，那么就不能恰当地认识任何东西，不能合理地依靠短时间的活动。绝对的整体和黑格尔形式的辩证法同有限的目的、方便或需要简直是没有关系的。马克思认为，存在着不是那种整体的各种整体。

第三，黑格尔辩证法之所以是神秘的，其第三个原因已经包含在上述论述之中。要说明它想用特定的式样去描述活动的详细机制，是不可能的。它没有提供从经验上进行研究或控制的线索。历史是一个例证，辩证方法向我们担保说，自由的精神将得到实现，但它没有告诉我们在什么时候、什么地方和怎么样去实现。

---

<sup>①</sup> 《马克思恩格斯全集》第12卷，第751页——译者注。

## II 在马克思那里,辩证法是 总体性的逻辑

黑格尔的辩证法一旦摆脱了它的神秘形式,它在马克思的方法论中的地位和重要性就显得锐利而明确起来。为了阐释的目的,必需把马克思思想中总体性这个范畴——它同黑格尔辩证法的静态方面相符合——的影响,同反映其动力学方面的能动性的范畴区别开来。马克思的“能动的总体性”的观念,同黑格尔的“永远自我更新的绝对总体性”观念之间的区别,在于:马克思的总体性是社会的和受其它的总体性的限制的,而黑格尔的总体性则是形而上学的和不受限制的。

马克思和黑格尔一样认为,社会制度构成一个整体。它的文化的各个方面——教育制度、宗教、艺术——是这个整体的组成部分。当我们把这些方面中的任何一个方面从规定一个时代文化的传统和活力的脉络中孤立出来时,我们便不能把握住它的真正特征。

例如,对于一种法律制度,只有按照其把不同的社会活动联系起来的功能,才能加以理解。在这些不同的社会活动中,有由实体法表述其特征的经济关系,有企求结合其理想的社会的伦理实践,还有它倾向于支持其稳定性的政治结构——但是,正如生理学家不能把人体当作一个整体来研究那样,也不能把整体的本质当作一个整体来研究。我们必须从一个假定是孤立的部分开始,然而,为了理解这个部分,我们又必须继续研究别的一些部分。随着我们扩展我们的研究以及随着这个部分同整体的关系变得较为清楚,我们不得不修改我们原先就那个部分的本质(那时它是被相对

孤立地考虑的)所作的结论。不论我们由于孤立地分析手和眼的结构的结果而对手和眼知道一些什么东西,当着把它当作整个有机体的一个工具来进行研究时,就会具有不同的意义。只有从整个体系的观点出发,功能和结构的相互决定才变成可以理解的。这里面包含着对我们知识的、从一部分到另一部分的、连续不断的修正,直到整体的、有系统的本质已经显露的时候。

知识的发展,用黑格尔和马克思的语言来说,是从抽象到具体的。部分是一个抽象,而整体则是具体。在社会的学科中,这种见解现在几乎已经变成一种口头禅。众所周知,一部仅仅依据人们所信仰的学说来编写的宗教或神学的历史,和一部说明这些宗教信仰是怎样同文化复合体的其它方面联结在一起的社会历史相比,并不具有同样程度的可理解性。这是马克思对费尔巴哈关于宗教的心理学解释所作批判的核心。

这个逻辑同样地适用于任何特定题材,例如政治经济学的结构关系,甚至是更为明显的。对资本主义生产的“经济细胞形式”的分析——在《资本论》第一卷中所论述的商品的价值形式的分析——必然为在第三卷中论述的,对“整个资本主义生产”的分析所修改。

恰好在这一点上,黑格尔关于本质学说的范畴在马克思那里显著地出现出来。所研究的体系的本性或本质,并不存在于现象后面或超越于现象,而是在这些现象中表现出来。整体存在于它的各个部分之中,部分则存在于整体之中。最初的出发点的偶然性,被洞察到有机整体的必然性的见识所合理化了,整体的必然性出现在一切可能的出发点的偶然性之中。

对于黑格尔和马克思来说,整体和部分、必然性和偶然性、连续性和中断性,是极化的范畴——如果没有一方,对于另一方的使用,就是不可理解的。自然过程中的物质的和形式的要素,历史

过程中的能动的和被动的因素，现存社会中的资产阶级和无产阶级——这一切都是有机整体内部的不可分割的区分，这些有机整体的继续存在，要求有双方的存在。在任何特定时间，只要我们保持一个分化了的整体的结构，就不可能接受两极范畴中一方的结果而拒绝另一方的结果。

正因为“每一个社会中的生产关系都形成一个统一的整体”<sup>①</sup>，所以，就不可能消灭周期性危机、失业和无产阶级大众的贫困化，即生产的坏的方面，而又在同一个方面仍然保存那为才能和主动精神提供公开场所的自由放任的操作哲学，即好的方面。坏的方面和好的方面是同一个情境的对立方面。正因为资本家由于其立场而必然为利润而生产“肆无忌惮地迫使……发展生产力”<sup>②</sup>，并为一个不同的社会奠定物质基础。两极性的原则揭示了具有系统的统一的任何东西的结构上的对立。

### Ⅲ 辩证法是活动的原则

迄今为止，我们考察了适用于一个静止体系的辩证法原则。但是，马克思所分析的那个体系，是一个处在运动之中的社会体系。协调的逻辑必须为接续的逻辑所修改。必须把静止的整体看成运动的整体的一个有限的实例。一个整体的发展，其关键在于其结构上的对立的特殊特征。在任何特定时间内，结构上的对立必须是其相互支持的要素并不是具有同等力量的。

结构内的各要素彼此相互作用着，威胁着要推翻在最初的分析中显示出来的、建立得不安定的均衡。在这种扰乱均衡的趋势

① 《马克思恩格斯全集》第4卷，第144页——译者注。

② 《马克思恩格斯全集》第23卷，第649页——译者注。

中，人们能看到早期的发展。渐渐地在那里产生一种质的变化而均衡则得到恢复。在任何情境内两极要素之间的范围、力量和程度，取决于所包含的特定因素。不能从辩证法运动的一般公式中把它们演绎出来。那意味着不能把现在分析的均衡看作是完全独立于它之前的那个均衡的；而且意味着在它本身内部已经包含有要在将来实现的均衡的一般特征的迹象。

从形式上说，可以把辩证方法的动的方面用缩写的方式表述如下：

### (1) 事实的流动性

如果逻辑是同存在有关的话，它就必须正确对待存在的一个基本特性，即运动和流动。黑格尔写道：“客体在其主要本质上是运动”（《精神现象学》）。这样，对它的本质的分析，就在于把一个客体的各个方面，当作一个过程的各个主要的要素而区别开来，以及用某个共同的概念把它们统一起来。

在我们的分析中，我们从固定的和不可改变的概念和意义开始。但是，怎么能够把这些经久不变的和没有时间性的意义，应用到可变的和暂时的（黑格尔读作“有限的”）存在呢？意义必须同客体（它们是这个客体的意义）一起发展。否则的话，它们就不能适合于其题材。

有人反驳说，意义压根儿就不能发展。根据定义来说，它们是不变的，当我们谈到意义的发展时，我们指的是新的意义的接续。然而，即使把意义中的每个发展看作是一种新的意义，情况仍然没有什么改变。这是因为：

第一，旧的意义是包括在新的意义之中的；

第二，由该题材所产生的那些系列的意义，由把它们同一切其它系列的意义区别开来的质的统一，联结在一起了。

例如，我们可以注视着 17 世纪而把资本主义定义为当着劳动

力在形式上自由地出现在市场时所产生的一种商品生产制度。然而，当我们经过了由 18 世纪和 19 世纪的技术革命而产生的工业资本主义，以及 20 世纪的金融资本主义而去分析资本主义的发展时，我们由于把它所经过的各个阶段作为同一种类型的社会组织的各个不同方面包括了进去，这就丰富了资本主义的意义。我们以同样的方式研究奴隶制和封建主义制度，但我们并没有通过把这三种不同的类型区别开来并按照一切可用的材料来重新定义它们，而把我们在研究中确立起来的各种连续性混淆起来。

## (2) 发展的逻辑

每个意义都有一个客观的所指。它是被那个客观的所指制约着的。对客观所指的本质的发现——客观所指同别的事物的有系统的联结，是作为一个过程显现出来的——给予意义以比较丰富的内涵。它是在作为它所包括的各种不同的规定的统一时，才是不变的。

任何可以应用于事物的意义，都不仅仅是一个单纯的同一性。

人是人(A是A)并不告诉我们关于人的意义；

人是有理性的(A是B)则告诉我们；

但是，人也是有道德的(C)；

人也是动物(D)；

人也是社会的(E)，等等。

人总是能够成为另一个谓语的主体。他的本质并不是存在于这些谓语后面的某种东西，而是在这些谓语中显示出来的某种东西。这些谓语中的每一个都告诉我们某种关于人的新东西，而谓语的体系——或人的意义，则同关于人的每一个新意义一起变化。

在思维同存在有关的地方，我们可以把辩证法的情境定义成我们不得不在其中随着认识的进步而重新定义我们的各词的

情境。

黑格尔在《逻辑学》中说，“知识的内容和知识的形式是不可分割的”。那么，一方的成长就包含有另一方的成长。而既然马克思认为永远也不能把知识的内容关闭在任何密封的体系内，那么，作为对事物秩序的研究的逻辑本身，就永远也不能是一个被最终地密封起来的体系。

### (3) 发展的图解

一个辩证情境中发展的推动力，是从它内部各要素的冲突和对立中得来的。事物的本质是在它同其它事物的关系中被揭示出来的。

可以从两个对立的方面，即从每一种关系所关系到的两方面的观点出发来看每一种关系。每一方把关系看作是内在于自身而把另一方则看作是外在于自身的。

只有通过重新解释那种情境并从一种更广泛的关系（整体或体系）的观点出发来注意两方面和它们的关系，才能解决所产生的两律背反。但是，解决一个两律背反，是为了给另一个两律背反开辟道路，在一个更高的水平上，两个方面之间的对立爆发了。黑格尔称这个对立为否定的原则，“一般地说，否定包含生成的根据，自我运动的不安”，这就是“精神不断地否定着”的意思。

马克思对资本主义社会的分析，开始于对人们自身所处于其中的实际经济关系的考察。这些关系采取无产阶级和资产阶级之间、生产的必然性和消费的需要之间、工业的扩张同购买力的收缩等等之间的对立的形式。这些对立都构成一个整体，如果不改变整体就不能解决这些对立。在对立要素的相互作用的某一点上，均衡被破坏了，并由人的行动把它重新构成起来。

马克思的《资本论》是对有助于对立的客观生产力量的机制的描述，在其中，辩证法的原则作为阶级活动而显现出来。

#### (4) 发展的水平

对于冲突和对立的辩证解决，是一切发展的原动力。它是对一个情境内部的相互冲突着的要素的生产性的综合，而不是对双方所共有的东西的演绎的分析。一个真正的综合要比这 and 那的逻辑上的相加来得更多。它是用一个明确的方式采取的这 and 那。永远也不能事先预言它们所采取的特定方式。

马克思认为，既然发展过程是暂时的，那么，综合的方式就不仅取决于发展在其中发生的那个题材，而且取决于人的利益及时的变化和重新组合。无论可以怎样实现特定的综合，总可以指出它的一般特征。

一个真正的综合要比排除掉进一步发展和冲突的可能性的简单的破坏过程（如当一个社会由于阶级斗争的结果而达到共同的毁灭）来得更多。

但它既不是通过使对立的要素融合和妥协而产生一个新的情境的简单的相加的过程，——在这个过程中，仍能分辨出原来的要素并通过某种逆动作，把原来的对立要素再次沉淀出来（如同我们把一个白的沙堆和一个黑的沙堆混合起来而得到一个灰的沙堆），也不是一个简单的改变过程，在这种过程中，不同要素的性质在所创造的新性质中已不再可辨认出来（如从氢和氧的统一中产生出水来）。

最后，它也不是各要素在其中仍未发生变化的简单的重复过程。

辩证的综合是这一切，而又比这一切来得更多。命题和反命题是用这样一种方式来解决的：即拒绝每一方构成为一个关系的整体的要求；然而，每一方的各方面却在新的整体或情境中得到保留和保存；并作为一个更加包罗一切的整体中的附属的要素而得到重新解释或提高。正如查理·皮尔士所认识到的，黑格尔用这

种方式摸索着去表现的，是自然的连续性的逻辑。

黑格尔断定，这种连续性纯粹是逻辑的；马克思则认为，它主要是历史的和社会的。从它中间产生出有确定的次序的社会制度的继承次序——原始共产主义、奴隶制、封建制、资本主义和社会主义。

发展的必然性，是自然的（在这个方面，更精确地说，是社会——历史的），而不是逻辑的。这些阶段中的任何两个显示上了上面所描述的关系，如社会主义和资本主义。社会主义肯定了资本主义下生产过程的社会性，而否定它的分配的反社会性，并把两者重新解释成社会化的人在其下面用他的自然必然性的知识，去达到文化上的自由的条件<sup>①</sup>。

#### (5) 意识在辩证法中的作用

黑格尔认为，辩证的过程不仅表现在客观精神的领域中，而且也表现在自然的领域中。的确，恩格斯在其《反杜林论》中所引证、并在社会主义文献中非常普遍的自然辩证法，其大部分例证可以在黑格尔的逻辑中找到（例如从种子经过花到果实的植物发展——它作为恩格斯的自然辩证法的常见例证而发挥作用——可以在黑格尔的《逻辑学》第一卷，第147页中找到。从最近发现的恩格斯手稿《自然辩证法》中，可以看出他是黑格尔的自然哲学的非常亲密的学生）。

---

<sup>①</sup> 《马克思恩格斯全集》第25卷，第926—927页。马克思的原话是：“这个领域内的自由只能是：社会化的人，联合起来的生产者，将合理地调节他们和自然之间的物质变换，把它置于他们的共同控制之下，而不让它作为盲目的力量来统治自己；靠消耗最小的力量，在最无愧于和最适合于他们的人类本性的条件下来进行这种物质变换。但是不管怎样，这个领域始终是一个必然王国。在这个必然王国的彼岸，作为目的本身的人类能力的发展，真正的自由王国，就开始了。但是，这个自由王国只有建立在必然王国的基础上，才能繁荣起来。工作日的缩短是根本条件”——译者注。

现在，除了黑格尔是否可以用他自己的体系正当地把辩证法扩展到自然外，已不可能有任何问题。难道他没有告诉我们说，“意识和存在”绝对地是同一个东西吗（《精神现象学》）？如果它们确是如此的话，那么，就能够正当地把作为不言明的自我意识的自然，分析成一个连续的系列，这个系列的每个项目在某种意义上都知道系列内尔后的项目。而要是没有这个知道的线索，系列内的关系就会是矛盾的。它提供了统一的原则。

黑格尔只是靠了意识的能动性才写出了一部自然哲学，在那部自然哲学中，物质世界的每个方面被描述为企求在连续的整体内辩证地超越和实现它自身。这个连续整体的系统的相互联系，既是客观意义，又是精神。

在《逻辑学》的头两卷书中，意识为自然界的辩证过程所必不可少，这几乎在范畴的连续的任何阶段上都是明显的。但是，为了例证的目的起见，我们可以拿出他关于“限度”范畴的论述来。

不论确定的存在有什么东西，它必须同某种别的东西有所区别。一切确定都是否定；任何某种东西都有特征；因为它不是它的它者。无边的牧场，无岸的海，会既不是牧场也不是海。这样，对于一个事物就必须连同其限度一起给予，可以把事物的特征定义为它的限度的否定的统一。

但是，黑格尔的问题是，好比在事物的限度之上和超越事物的限度去获得事物。否则的话，就不能有任何运动，任何发展，不能有每一个某种东西的肯定和否定方面之间的平衡的紧张的辩证综合。

某种东西怎么能超越它自己的限度呢？只有当该某种东西感觉到它的本质是包含在另一个可能的某种东西之中——而如果不毁坏它自己原来的限度的话，就不可能实现这另一种可能的某种东西——的时候，才能作到这一点。

黑格尔本人的语言显示了一种同意识的连续不断的、不育明的关联以及意识的活动。他告诉我们说，当某种东西认识到它自己的较深的本质，是包含在某种扩展到比它自己的限度更进一步的有系统的整体之中的时候，那些限度就变成了“桎梏”。它们阻碍自我发展和生长。必须把它们打破。“为了使适用于某种东西的限度，一般地也成为桎梏，某种东西就必须经过其本身而超出这种限度；它必须涉及它自身，使它自身间作为不是某种东西的它联系起来”（《逻辑学》）。

对于一个否认自然是暗含的精神的自然主义者来说，上述种种听起来必然像纯粹的神话学。然而，为了使它的深刻见解变得明白起来，却只需把它的专门术语翻译出来，并用从适当的领域中引出的例子来例证它就行了。

在一个自然主义者的观点看来，适当的领域就是心理学和社会学。我们可以简要地提一下个性的发展和社会制度的成长作为黑格尔所说东西的例证。

能够把个性的发展理解成一个克服由过去的成就所创造的障碍的过程。这些过去的成就，像为了不使它们束缚新经验和使新经验成为例行公事所必需作的努力一样，真正是个性的表现。可以把制度的成长，描述成一个从那些在以前的时期是为正常地发挥作用所必不可少的规则和原则的限制性影响下解放出来的过程。

任何地方每当我们抗议说，手段变成了目的，正义的形式变成了正义的目的，字句绞杀了精神，那里的情境就总是呈现出黑格尔在论限度时所展开的那种范型。

马克思是一个自然主义者。精神并不是物质的源泉而倒是其最高产物。而既然社会对于个人的灵魂来说是第一位的，那么，辩证的关系就主要是一种社会关系。因而它的综合就总是受人的活动的影响，因为人的意志是社会整体的组成部分。

在这个总体内部,对立的要素是独立于直接意识(但不是独立于历史)之外的客观条件(命题),以及在那些条件的基础上设计各种可能性的人的需要和欲望(反命题)。在某一点上,作为客观条件对一个特定阶级的意志和思想的压力的结果,产生出行动(综合)。作出了实现由社会环境和人的需要的相互作用所产生的客观可能性的尝试。依靠阶级的活动,把“对立的各要素”变成“发展的各方面”。

这样,意识显然是社会过程的一个组成部分。

令人吃惊的是,批评者竟会忽略了马克思思想中赋予阶级意识的地位和作用。对于这个问题的说明,部分地或许在于下列事实之中,即:对于阶级意识的存在和效力的强调,从《神圣家族》中的明确的断言,逐渐变成了《资本论》中的暗含的陈述。

在《资本论》中,马克思的主要兴趣在于分析产生出革命的阶级意识的条件的社会制度的机制。如果没有机制,就不能有意识,而如果没有意识,也就没有社会机制。在他的任何著作中,都没有从他在早先的哲学著作中所持立场上后退过。他的历史著作具体地例证了<sup>①</sup>在《神圣家族》中已经系统表述过的抽象命题,在那里,他考察了推动无产阶级去认识它的存在的非人性质的各种因素。

“无产阶级在这种异化中则感到自己是被毁灭的,并在其中看到自己的无力和非人的生存的现实。这个阶级,用黑格尔的话来说,就是在被唾弃的情况下对这种状况的愤慨,这个阶级之所以必然产生这种愤慨,是由于它的人类本性和它那

---

<sup>①</sup> 根据纯粹的方法论上的理由,就无法理解那些曾经非常多地谈到马克思的宿命论的批评者们,竟会忽略他的历史著作,特别是《路易·拿破仑的雾月十八日》和《1848—1850法兰西阶级斗争》。在那里,马克思的阶级意识理论得到明确的应用。

种公开地、断然地、全面地否定这种本性的生活状况相矛盾”，“私有制在自己的经济运动中自己把自己推向灭亡，但是它……只有通过无产阶级作为无产阶级——这种意识到自己在精神和肉体上的贫困的贫困、这种意识到自己的非人性从而把自己消灭的非人性——的产生，才能做到这点”<sup>①</sup>。

### (6) 辩证思维的标准

如果辩证过程控制着辩证的思维和行动的话，那么，使我们能够确定究竟我们是否有效地思维和恰当地行动的标准是什么呢？

从形式上说来，我们可以用融贯的范畴来加以回答。但是，只有当被相互冲突的因素的存在所摧毁的那个整体或单位的连续性，在另一个整体（或休息地）中被恢复或重新确立起来时，我们才能主张我们行为的有效性。

黑格尔说：一切思维以及对一切哲学的需要，都始于“当统一已经在人的生活中消失，以及当它的各种对立失掉了它们的生死攸关的关系和交互作用，而硬说它们自己是独立的时候”（《全集》1832年版，第1卷，第174页）。

我们在我们的经验中产生的沟壑上面架桥并把各种外部关系溶合成一个空前巨大的有系统的统一，通过这些，从一个整体进到另一个整体。而在没有绝对的地方，我们停留在什么地方呢？

黑格尔从一种有限的观点出发，承认每当我们探究的有限目的得到满足时，过程就完成了。但是，黑格尔又和他的自然主义的门徒不同，他坚持说，一切逻辑过程必须其本身就是有系统地统一的，而不同目的之间的辩证关系则把我们驱向绝对自我意识的——一个包括一切的目的。

<sup>①</sup> 《马克思恩格斯全集》第2卷，第44页——译者注。

马克思拒绝承认探究的一切目的和需要构成一个有机的体系，拒绝承认有任何可以把这些目的和需要全都包摄在内的绝对整体。作为一个自然主义者，他认为对于那些由实现过去的需要和欲望所产生的新的目的系列来说，是不存在什么限制的。

在这里，把黑格尔和马克思在逻辑上统一起来的，是认为正确思维的特定标准必须随发展着的题材而变化的信仰。黑格尔总是把目光从有限的标准转向自我证明的绝对的一；马克思则满足于留在日常的经验水平上并根据它自己的主张审查每一种标准。但他们两人都否认标准是一劳永逸地给出的，它们要受对之适用的题材的检验。只是因为标准是同它们的题材相连续的，这些标准才能被有意义地应用。

标准有其历史，在标准的发展过程中，它们是由别的标准来评价的，而这些别的标准本身则又是受不同的题材和目的制约的。在某种意义上，黑格尔是会同意兰克的格言“从目的和材料中形成形式”的。他坚信知识的形式在有限的经验中显现出确定的发展。

“当着其标准被假定为就是那个标准时，检验变化的标准就不再留在检验它是什么东西的过程中了。检验并不仅仅是对知识的检验，而且也是对其标准的检验”（《精神现象学》）。

黑格尔为了显示把所有范畴全都吞没掉的绝对必要性，便强调我们的评价范畴的相对性。马克思这样作，则是为了在一个变化着的世界里，赢得新的制定活动的可能性。

马克思反对蒲鲁东而竭力主张说，“范畴……是历史的暂时的产物”<sup>①</sup>。形式哲学家回答说，确实如此，但这只是指社会的和经济

<sup>①</sup> 《马克思恩格斯全集》第4卷，第144页——译者注。

的范畴。同样的道理当然不能适用于思想范畴本身，我们正是靠了这些思想范畴来区别其它现象的范畴中的变化的。

但是，从马克思的进化的自然主义(辩证唯物主义)的观点看来，思维的范畴必须同所思考的存在的一般特征一起发展。他写道：

“思维过程本身是……一个自然过程”<sup>①</sup>。

作为一个自然过程，同社会和经济变化的过程相比，比较地说来是不变的。但是，随着事物中发生的逐渐变化，以及思维器官的日益增长的复杂性，产生出了新的思想形式。站在现在的角度来看，我们必然把我们的范畴看作在任何时候都是不变的。

然而，思想史却表明，人们从一个不变的东西被驱赶到另一个不变的东西，直到他所能宣布的唯一地不变的事物是最空虚的形式逻辑关系。认为我们所知道的逻辑对一切可能的存在都是不变的，就是说了一个我们所不能检验的命题，因为“一切可能的存在”的意义取决于我们发现现实性是什么东西。

马克思认为，作为人的活动的主题的任何材料，产生出它自己的关于成功地实现人的需要的方式的标准理想。从理想和现实的交互影响和相互作用中，产生出一种新的题材，而从新的题材中又转而产生出将要改变它的手段，这就是辩证法的核心。

#### IV 辩证法是“革命的代数学”

然而，正是在历史的领域中，辩证法的原则才变成对马克思来

<sup>①</sup> 《马克思恩格斯全集》第32卷，第541页——译者注。

说是至关重要的。辩证法是在对历史的关系中,才被有意义地称作“革命的代数学”(我相信是赫尔岑语),社会通过阶级意识而达到自我意识。意识包含有活动。作为阶级意识的活动的结果,相互作用着的整体被改变了。

阶级是历史过程的主体,变化原则的运载者。社会环境则是历史过程的客体,是被改变的物质。正是在改变历史客体中间,主体改变自己。

马克思说:“当他……作用于他身外的自然并改变自然时,也就同时改变他自身的自然”<sup>①</sup>。这样,人性就远不是一个能够用固定不变的本能和欲望来加以定义的、世界历史中的常数,而变成一个能够在某种范围内被人的社会和历史活动所改变的变数。

马克思宣称:“整个历史无非人类本性的不断改变而已”<sup>②</sup>。作为生产力发展的产物的人性的渐变,引起社会生产关系中的突变。社会生产关系中的突变,只能由政治革命来实现。在阶级社会中,如果没有在过程的某一点上的政治革命,社会进化是不可能的<sup>③</sup>。

## V 辩证法和自然

根据上述解释,必须把那种将辩证法应用于自然的企图看作同自然主义者的出发点相矛盾的而予以排除。马克思本人从未谈到过一种自然辩证法,虽然他十分知道在物理和化学的基本单位中,量的渐变产生出质变。

---

① 《马克思恩格斯全集》第23卷,第202页——译者注。

② 《马克思恩格斯全集》第4卷,第174页——译者注。

③ 《马克思恩格斯全集》第4卷,第198页——译者注。

然而，恩格斯在其《反杜林论》和死后发表的手稿《自然辩证法》中，却公开地把辩证法扩展到自然现象。然而，他的辩证法定义却说明他是不知道作为同物理学的“变化”概念和生物学的“发展”概念相对立的辩证法的特殊特征的。

恩格斯写道：“辩证法不过是关于自然、人类社会和思维的运动和发展的普遍规律的科学”<sup>①</sup>。

所以，实际上一切知识都落入到辩证法的范围之中；而从泰勒士以来的每个思想家都能声称在某种意义上发展了辩证法科学。然而，只有唯心主义者才能坚持上面所解释的辩证法的特殊内涵，并仍然相信独立于人的自然是它的一个例证。

伽利略的运动规律和一个昆虫的生命史，同辩证法毫无关系，除非根据一切自然都是精神这样的假设。在这里，像在别处一样，恩格斯作为一个自然主义者，对黑格尔的思想吸收得比较多，而消化得比较少，而人们总想说，这在他的全部著作中都是适用的。

某些马克思主义者把辩证法的意义概括为涉及任何领域中新质的突然产生。例如，普列汉诺夫认为在计算的过程中，从9过渡到10，或从90过渡到100，都是辩证法发生作用的证据（参看他的《马克思主义的基本问题》、《自然和历史中的突变》）。

由于对“自然辩证法”一词的多种多样的含糊不清的引证，这就产生了混乱。有时它无非是指思维和活动的一切领域中都可以观察到变化这样一个平凡的事实；有时它是指对物理学的每一个说明都必须同对照和补充的原则一起发生作用，以便正确对待自然的结构中的两极性和对立性。

<sup>①</sup> 《马克思恩格斯全集》第20卷，第154页——译者注。

但在这些意义上,它是同马克思的辩证法概念格格不入的,马克思的辩证法概念是历史的,而且只限于考察下面这种人类活动的原因、本质和结果;这种活动破坏了一个两极性社会的均衡,并重新确定社会运动的方向。

在最后这个意义上,辩证法是社会活动的原则,它的中介物是阶级斗争,它的矛头在阶级社会是社会革命。不论自然辩证法可能是什么东西,反正它不是阶级斗争的基础。为了证明社会中的革命是正当的,并没有必要去指明在自然界存在着飞跃和跳跃。

究竟自然现象在一切点上都是连续的,还是在某些点上不连续的,这是一个经验问题。它是同任何社会问题的解决,全然地没有关系的。把它们说成有关系的,这种错误观念是同把科学发现的真理特性和科学研究的社会动机和条件这两者混淆起来同样性质的混淆。资产阶级可以利用物理学的成果,但并不存在像资产阶级物理学这样的东西。退回去把阶级斗争理解成科学和自然,就意味着一切自然都是有意识的——而这是一个只有黑格尔唯心主义者才能接受的命题。

在马克思那里,辩证法的原则主要地表现历史意识和阶级活动的逻辑。自然的客观秩序只有当它暗含地涉及到它制约着社会和历史活动的方式时,才是同辩证法有关的。而马克思作为一个唯物主义者,则认为:虽然没有自然,就不可能有活动,但要是没有社会活动,自然本身却在过去就存在着、能够存在下去而且将来也会存在。

译自胡克:《从黑格尔到马克思》,1958年纽约版,第60—76页。

## 二

# 对自然辩证法的理解

一种哲学的社会地位,是由相信这种哲学的人数、用它去证明的实践、它所留下来的思想和评价的习惯的遗辙来衡量的。从这个观点看来,辩证唯物主义哲学不难成为我们时代最重要的社会学说之一。有时这种哲学的范围被限制于社会现象与文化现象的领域;有时则又把它与对科学方法的原理所作的系统推敲等同起来;但是最经常的是,它的信徒们把它解释成为一套使我们能够用以系统地表述那些在自然界和人类的以及社会的活动中发生着作用的规律的,描述大范围和小范围的存在的特性的学说。

然而,对那些自称为是这最后一种意义上的辩证唯物主义者们的著作进行一番考察,就表明他们与其说是由于意思相通而统一起来的,倒不如说是由于具有共同的忠顺而统一起来的。当人们在他们中间寻求对于下面这样一些问题:“什么是辩证法?它与科学方法的关系怎样?说辩证法是在自然界中被发现的,这是什么意思?”的明确回答的时候,这一点就变得很清楚了。

撇开这个学说的空想的政治涵义不管，为它所提出的无所不包的理论上的论断，强调辩证法是普遍的，强调它不只是一种证明方法，而且还是在科学中获得新的真理的工具（“正如人们可以把形式逻辑或初等数学狭隘地理解为单纯证明的工具一样，杜林先生把辩证法也看成这样的工具，这是对辩证法的本性根本不了解。甚至形式逻辑也首先是探寻新结果的方法，由已知进到未知的方法，辩证法也是这样，只不过是更高超得多罢了”，《马克思恩格斯全集》第20卷，第147页），强调它克服了形式逻辑的局限性并开辟了研究的新的视野——对所有这些都应作最精密的分析。因为假如这些主张是正确的话，那么自然科学家轻视这种哲学就是完全应当受到谴责的了。

我们要考察的观点的主要来源是恩格斯的《欧根·杜林在科学中所实行的变革》（作为《反杜林论》则更有名），以及在其死后出版的、收在《马克思恩格斯文库》第二卷中的《辩证法与自然》（即《自然辩证法》）。在这些论题上，普列汉诺夫、考茨基、列宁、托洛茨基、梅林以及正统派传统的二、三流人物的哲学著作，包含没有多少不曾在恩格斯著作中被发现过的东西。

我打算作的是：

1. 区分恩格斯主要著作中“辩证法”一词的各种含意；
2. 确定这些含意是不是彼此相容的；
3. 分析辩证法所谓的普遍规律以及为每一个规律所提供的例证；
4. 研究一下辩证法能否在任何意义上被用作为科学方法的改善物、补充物或替代品。

## I 辩证法的七种意义

### (1) 作为普遍的和客观的辩证法

对于恩格斯来说,正如对于黑格尔来说那样,辩证法的规律既是客观的、又是普遍的。认识的每个领域、被认识的对象以及认识这些对象的过程都是服从于这些规律的支配的。的确,还有什么比恩格斯的下面这个表述来得更为广泛的呢?恩格斯说:“辩证法不过是关于自然、人类社会和思维的运动和发展的普遍规律的科学”<sup>①</sup>。所提出的实例,是从数学、物理学、化学、生物学、地质学、历史以及哲学中引出来的。

恩格斯并未断言对于这些规律的认识其本身就足以控制事物,因为这些规律是“不自觉地自然界与历史中起作用的”,同时要在特定的情境中发现它们,还预定着要拥有专门知识。可是每当人们正确地思维的时候,他也就是辩证地思维的。同时,每当他支配着事物的时候,那也只是由于他使自己适应于那些包含在事物之中的辩证过程的缘故。

但是,如果不明确地注意这些规律,那就可能会——而如果公开地漠视这些规律,则必然会——导致错误。就像文法和正确的语法的规则一样,它们是作为限定的条件而起作用的。人们没有造句法规则的知识也可以正确地说话;可是对于困难的句子结构来说,它们却是一种帮助,而当其被有意嘲笑的时候,就立刻有在促进交往中重建它们的必要性或者让位给新的规则。

应当顺便提到的是,承认有非辩证的思维——甚至作为一个

<sup>①</sup> 《马克思恩格斯全集》第20卷,第154页——译者注。

心理学上的事实的存在——就会使关于辩证法的普遍性这个主张归于无效了。但是，我们将在以后回到这一点上来。

这样，很明显，辩证法一词的一个重要意义就在于使它成为任何事物中的一个构成的原则，任何现有的或者可以被设想到的事物的一个无往而不在的本体论上的特质。因此，一旦我们获得了对任何情境的真正的认识，我们就能指出它是遵从辩证法的规律的。

可是，在这里我们面临着一种困难。恩格斯在捍卫马克思而反对杜林时，断然地认为马克思“并没有想到要”用辩证法的规律来“证明”资本主义的积累和灭亡的历史必然性。“相反地，在他历史地证明了这一过程部分确已实现，部分还一定会实现以后，他才指出，这还是一个按一定的辩证规律完成的过程”<sup>①</sup>。

换句话说，证明过程并不需要是辩证的。甚至，当研究的题材是历史题材的时候，辩证法充其量也不过是若干种证明方式中的一种而已。这样，说一切思维——甚至一切有效的思维——都是辩证的思维这种说法，并不比我能把一切语言都译成英语，因而就证明英语是世界语这一事实有更多的真实性。

也不能认为辩证法的普遍的和构成的特质是为下面这种事实所证明的，即：只有运用辩证的方法才能获得对于任何事物的认识，因为至少存在有某些能够用非辩证的方法来加以认识的事物。问题仍然是，辩证法作为一种证明和发现的方法，究竟是不是以及究竟在什么程度上和非辩证的方法有所区别；在那些情境下，应用辩证法会比应用其它可用的方法，获得更多的真理。

## (2) 作为转化的逻辑的辩证法

在恩格斯著作中所找到的，同这个问题最有关系的提示是在

---

<sup>①</sup> 《马克思恩格斯全集》第20卷，第147页——译者注。

于：辩证法运用于不能在其中划定绝对分明的界限的，存在有不确定的领域、临界状态与朦胧地带的各种情境。

恩格斯在这里把辩证法拿来同那些假定排中律的无条件的有效性的形而上学思维相对比。可是按照恩格斯的看法，形而上学的思维甚至不能对最简单的运动形态作出精确的分析，而且明显地是同进化论的假设不相容的。在许多章节中有两段以清楚明白的方式表述了辩证法的这个意义。在《自然辩证法》一书中谈到自然界中的转化时，他写道：

“一切对立都经过中间环节而互相过渡，对自然观的这种发展阶段来说，旧的形而上学的思维方法就不再够了。辩证法不知道什么绝对分明的和固定不变的界限，不知道什么无条件的普遍有效的‘非此即彼！’，它使固定的形而上学的差异互相过渡，除了‘非此即彼’，又在适当的地方承认‘亦此亦彼！’，并且使对立互为中介：辩证法是一致的、最高度地适合于自然观的这一发展阶段的思维方法。自然，对于日常应用，对于科学的小买卖，形而上学的范畴仍然是有效的”<sup>①</sup>。

在《反杜林论》中，恩格斯综合了他的批判，并把全部现代自然科学召唤到辩证法的法庭面前，来听取对于它的形而上学的特质的控诉：

“可是，正是那些过去被认为是不可调和的和不能解决的两极对立，正是那些强制规定的分界线和类的区别，使现代的理论自然科学带上狭隘的形而上学的性质。这些对立和区别，

---

<sup>①</sup> 《马克思恩格斯全集》第20卷，第554—555页——译者注。

虽然存在于自然界中,可是只具有相对意义,相反地,它们那些被设想的固定性和绝对意义,则只不过是我們人的反思带进自然界的——这样的一种认识,构成辩证自然观的核心”<sup>①</sup>。

在这里,再次显露出某些极其巨大的困难。要么整个自然界与经验都处在流动的状态中,要么辩证法不是普遍的。倘若存在着的东西在任何方面都没有与别的某种东西严格区分开来,那么,在科学分析中所使用的、以某些这样的区分为前提的抽象原则,就必然被认为仅仅是一些方便的虚构了。

在那种情况下,说一组虚构而不是另一组虚构的有效性就会成为不可思议的。但是,如果一切思维都像恩格斯所接着断言的那样,是实在的一面镜子或者映象,承认这些虚构的存在和发生作用的效力,那就必须对他的认识论作一番修正。

然而,更重要的还在于,存在于每一个“非此即彼”必须被“亦此亦彼”来修正的这种主张背后的本体论上的假定,需要有这样一种信仰,那就是:认为在使用选言命题的任何情境中,总是会找到第三种真实的或者有根据的可能性的。

从经验上来说,这样一种穷尽无遗的概括是没有根据的,而从事实上来说,它是同马克思主义者的历史理论断然地相矛盾的,因为按照这种理论,在特定的历史时期中,社会所面临的只有两种可能的选择。

恩格斯再三否认在现时代中,除了资本主义与社会主义之外还有一种真正的第三条道路。他的那些信徒们——对于他们来说,标语社会主义还是野蛮,民主还是法西斯主义,这不仅是个修辞学

<sup>①</sup> 《马克思恩格斯全集》第20卷,第16页——译者注。

的问题——并不能确立一个合理的理由来辩护由于承认“亦此亦彼”的逻辑的普遍的適切性而产生的这种矛盾(参看列宁:“国家垄断资本主义……是历史阶梯上的一级,从这一级上升到叫做社会主义的那一级,没有任何中间级”《大难临头,出路何在?》,《列宁全集》第25卷,第349页)。但是,如果故意地乱用定义的话,那当然一切事情都是可能发生的。

### (3) 作为选言逻辑的辩证法

十分有趣的是,恩格斯自己的政治经验,结合他的对于两极性的事实的强调,使他经常谈到辩证法的情境,好像这些情境是以排斥其它的和穷尽无遗的选言逻辑为其显著的特证似的(关于两极对立的同一与辩证法,我们将在下面讨论)。

恩格斯在一段话中,一开头就谈到“所谓客观辩证法”“通行于整个自然界”,而“所谓主观辩证法”则只是在自然界的任何地方都有效的“对立的运动”的反映,他写道:

“在历史上,对立中的运动,在先进民族的一切存亡危急的时代中表现得特别显著。在这种时候,一个民族只能在二者之中选择其一:‘非此即彼!’而且问题的提出,总是和一切时代玩弄政治的庸人所愿作的完全不同。甚至1848年的德国自由派庸人,在1849年也突然地、意料不到地和违反自己意愿地碰到了这样一个问题:倒退到形式更尖锐的旧的反动去呢,还是继续革命一直达到共和国,……同样,1851年法国资产者也走到了他们确实意料不到的岔路口:或是皇帝和禁卫军的滑稽可笑的模仿画和一群流氓对法国的剥削,或是社会民主共和国”<sup>①</sup>。

<sup>①</sup> 《马克思恩格斯全集》第20卷,第553—554页——译者注。

很明显，正是那些被恩格斯这样嘲笑地谈到其非辩证观点的自由主义者，在这些情境中寻找着第三条道路，中间道路，和企图调和不可调和的东西的公式。

按照辩证法的现在这种意义，这样一种探求，是带有非辩证法的烙印的，虽然他诉诸连续性逻辑并激烈反对绝对分明的界限。那么，对于恩格斯曾经向我们保证过在其中没有绝对分明的界限的自然界，我们将说些什么呢？在辩证法的现在这种意义下，它肯定地不是辩证法的。

在力图避免这个明显的困难时，人们有时认为辩证法既表现出连续性的逻辑（亦此亦彼），又表现出间断性的逻辑（非此即彼）。自然界与历史提供了各种在其中这两种观点都是正确的情境。就算这样。但是，即使如此的话，它们两者也不是可以适用于同一个时间、同一个方面、和可以从同样的观点出发来加以应用的。既然两者是不能普遍地加以应用的，那么，辩证法的“非此即彼”的方面适用于什么时候，而“亦此亦彼”的那个方面又适用于什么时候呢？

不管作出什么回答，为了判定排中律的狭隘的形态，在什么时候是正当的以及什么时候是不正当的，总归需要承认必须依靠其它的方法论上的考虑。当然，这些考虑是从科学探究的逻辑中获得的，它的任务，就在于去判定所研究的材料，是否就是这样一种可以对它有效地应用各种形式规则的东西。

以后我们将看到存在有辩证法的这样一种意义：它使辩证法成为科学方法的同等物，可是我们也将看到，任何科学如果否定了排中律，那么，它能否获得有意义的结果，总归是非常可疑的。

某些辩证唯物主义者是处在这样一种奇异的幻想之下的：即认为诸如“或者甲或者乙或者两者”这样的三分法，表现了对于排中律的违背。只是在乙是与甲在形式上相矛盾的情况下，才会是

这样的,在这种场合下,说它们两者都是真实的,那简直是胡闹。有时我们发现我们自己处在这样一种地位:我们似乎是在说甲和它的反面都不是真实的,例如说,“灵魂比一克还重”和“灵魂并不比一克重”,可是所有这一切表述都是一些虚假的命题。它们包含着范畴的混乱,并且是无意义的。

#### (4) 作为两极对立的辩证法

辩证法一词的另一种意义赋予它以两极性与两极对立的意义。对于恩格斯来说,这个概念的来源是在黑格尔的本质学说中找到的。

物理的现象被引为两极性的最有力的例证,并且在这一方面为一切其它的领域提供基本的类比。“正如电、磁等等自身两极化,在对立中运动一样,思想也是如此”<sup>①</sup>。在另一书中,恩格斯在化学、生物学与心理学中追踪它的存在。在任何地方都没有对两极性的逻辑结构作出分析,因此很难说明恩格斯究竟是不是在隐喻的意义上使用两极性的概念的,或究竟是否真正地相信:例如思想是像磁石那样自身两极化的——那等于说重量的概念本身有重量。

能够给予那种认为两极性在自然界与历史中是普遍存在的这种说法的最清晰的含义,是从有意义的断言的某些语言学的原则中得出的。每一个加到谈话中去的有意思的名词,都必须要有—一个明瞭的对立面。这并不是语言学的任意规则,而是从这样一个为黑格尔与恩格斯两人都承认的事实中产生出来的,这个事实就是:对每一个事物至少能够从两个不同的方面来加以考察,而在任何事物的存在中,至少包含有某一个其它的事物的存在。

可是即使如此,这决不证明下面这样一种推理是正确的,即:

<sup>①</sup> 《马克思恩格斯全集》第20卷,第555页——译者注。

认为和一个方面或者一个事物相区别的其它事物，在性质上是正相反对的，它需要有它的对立面的存在或者为它的对立面的存在所需要。

磁石的“两极”并不是由于这两端仅仅是彼此不同的才是正相反对的。甚至在发生了退磁现象的时候，这两端仍然保持着差别。但是两极性却消失了。如果从实质上来加以解释，那么，或者两极对立仅仅表示在自然界存在有差别，那是正确的，可又是不足道的，因为在科学上说来，重要的是差别的种类、性质和程度；或者两极对立完全不是一种普遍的现象，而是明确地规定了它的在各个领域和情境中的结构之后，必须从经验上来加以证明的东西。

必须进一步指出的是，磁石中两极对立的结构，是完全不同于阳性与阴性、算术上的加与减、遗传与环境（这些实例是恩格斯引用的）、资产阶级与无产阶级之间两极对立的结构的。这个说明是故意地暧昧含糊的，并且对于任何力图找出在一定的情境内的各种因素，是怎样地以函项关系相互关联着的具体研究来说，是无益的。

#### (5) “主观的”辩证法

在恩格斯那里，辩证法这个名词的一个更为特殊的意义，是使它首先同概念的发展关联起来。这就把辩证法变成不是任何事物而是一个确定的存在领域——精神领域的构成原则。

个人的与社会的认识的发展，往往被引为说明这种意义的辩证过程的例证。某些时候这类陈述还附有这样一种说明，那就是：认为认识的发展，在实际上反射或者反映了被认识的题材中的变化和进化，由此会推定说：认识的发展的秩序同客观事物发展的秩序是同一个东西。这后一个已经由黑格尔明确地描述过的命题，显然是错误的，而且仅仅是同某种形式的哲学唯心主义相容的。

当恩格斯认为辩证法是思维过程的结构的时候，那是与别的

思维方式相对比而言的。恩格斯告诉我们说人与动物共有着悟性的一切活动——归纳、演绎、抽象、分析、综合以及实验（“整个悟性活动，即归纳、演绎以及抽象。一个果核的剖开已经是分析的开端），综合（动物的机灵的动物），以及作为二者的综合的实验（在有新的阻碍和不熟悉的情况下），是我们和动物所共有的”（《马克思恩格斯全集》第20卷，第565页）。在这些方面，人与动物除了在程度上有所不同外，是没有本质的差别的。“相反地，辩证的思维——正因为它是概念本性的研究为前提——只对于人才是可能的”<sup>①</sup>。

这样，概念的本性似乎就是辩证法所特有的题材了，而且更进一步，上面所列举的、构成为思维的很大一部分的一切悟性活动，似乎是能够在对“概念本性的研究”之外来展开的了，如果这是正确的话，那真是一种有趣的学说。

非常明显，看来这是要把辩证法限制成分析概念的方法，虽然在以前它曾被表述为证明方法与发现方法——按照恩格斯的看法，这是一些为人和不能进行辩证思维的动物所共有的活动。而且甚至作为一种分析方法，恩格斯也毫不踌躇地把它拿来同数学思维作对比。他在一篇关于运动的量度——功的论文中，一开头就提出了某些意见，认为：“但是，也许能够表明，在涉及概念的地方，辩证的思维至少可以和数学计算一样地得到有效的结果”<sup>②</sup>。当然，“也许”这个字结果变成了纯修辞学上的东西。

现在，对于概念的思维，至少可以从三种不同的观点来加以“分析”：

1. 可以使探究成为观念的自然史，它们是从思维过程的结

---

① 《马克思恩格斯全集》第20卷，第565页——译者注。

② 《马克思恩格斯全集》第20卷，第426页——译者注。

构与功能之中产生出来的——所有这一切都是借心理学来进行粗略的类别的。或者

2. 可以研究一下观念之间的形式的关系，以便揭示所包含的各种意义的成体系的模型(命题、陈述)是不是首尾一贯的——形式逻辑与符号逻辑。或者

3. 可以分析一下事物、符号和人的行为之间的关系，以便说明正常的思维原则在探究中是怎样产生出来和发生作用的。

很难确定恩格斯的关于形式逻辑与辩证法是“思维和它的规律的科学”的说法，是涉及到思维的这三个方面中的任何一方面，还是涉及到所有这三个方面(“于是，在以往的全部哲学中还仍旧独立存在的，就只有关于思维及其规律的学说——形式逻辑和辩证法”，《马克思恩格斯全集》第20卷，第28页)。

倘若辩证法是对人们实际地进行思考的各种方式的一个描述，那么，好的坏的或不好不坏的一切思维，就全都是辩证的了，而且它将像纯粹描述性的心理学那样，同有效的证明与发现的规律很少有关系。

如果辩证法同心理学无关，并且认为它自己是一种在一切领域中都是首尾一贯的和有效的思维理论，那么，既然承认某些非辩证地思维的人也并不总是不正确的，这样，辩证法作为事实与作为原则就都不是普遍的了。就我所知道的而论，思维的第三种可能的观点，并没有由于任何经典的阐释者而和辩证法等同起来，也没有发展出关于信号和符号本性的任何理论。

#### (6) 作为有机的相互联系的辩证法

在恩格斯的著作中，加诸辩证法这个名词的另一个意义，被断言为具有巨大的启发性价值。自然与历史的辩证观点认为，一切事物都是在一个巨大的总体中有机地相互联系着的。从而，对于任何对象都不能用它自己所特有的范畴来加以穷尽的解释。

总体是这样一种东西：它的一切因素都是处在连续不断的相互作用之中的，因此原因与结果乃是一个连锁着和发展着的整体的一些抽象的、局部的方面。局部和局部之间，整体与局部之间通常被称为“辩证的”相互联系的东西，是普遍的和必然的。

在恩格斯的著作中，可以引出许多段包含有这个观点的章节来：

“在进行较精确的考察时，我们也发现，某种对立的两极，例如正和负，是彼此不可分离的，正如它们是彼此对立的一样，而且不管它们如何对立，它们总是互相渗透的；同样，原因和结果这两个观念，只有在应用于个别场合时才有其本来的意义；可是只要我们把这种个别场合放在它和世界整体的总联系中来考察，这两个观念就汇合在一起，融化在普遍相互作用的观念中，在这种相互作用中，原因和结果经常交换位置；在此时或此地是结果，在彼时或彼地就成了原因，反之亦然”<sup>①</sup>。

现在，关于“所有的事物都是相互联系的”这个陈述其本身就是含糊的，除非它指明它们是怎样地相互联系着的，或者至少要指明所说的相互联系，是指的哪一种相互联系。说各种事物是“辩证地”相互联系着的，这就导入了必然性与有规则的联系的概念，但却仍然留下了这样一个问题，即究竟它们是在物理学上说来是相互联系着的，还是在逻辑学上说来是相互联系着的。

然而，从恩格斯的观点看来，既然逻辑关系是在自然界中存在着的关系的反映，那么，在因果的规定与逻辑的规定之间就没有什么本质的差别。正如在黑格尔那里，在承认有区别的地方，结果变

<sup>①</sup> 《马克思恩格斯全集》第20卷，第25页。并参看《自然辩证法》、《费尔巴哈与德国古典哲学的终结》，以及恩格斯致布洛赫、施塔尔根堡和梅林的信——译者注。

成仅仅是认识上的区别。

这个普遍的辩证的相互联系的概念，是恩格斯的一元论的根源，并且是用散布于恩格斯的全部著作中的、若干逻辑上的和经验上的考虑来加以捍卫的，逻辑上的论证全都是黑格尔的关于内部关系的理论的变种。归诸一个名词的任何性质和关系，都是以另一个名词的存在为其前提的。每一个名词，都是一组无限的关系——这些关系，对于这个名词的本质来说，全都是必要的——的聚集体。

因此，严格地说来，不能否认，一个名词如果不陷入自相矛盾的话，就有其任何的确定的性质。然而，在事实上却有可能故意地否认一个名词是用其任何性质或关系来表征的。除非当这些性质或关系是这个名词的定义的一部分的时候。

但是，如果一个事物所或许能够参与于其中的一切关系，都已经被包含在它的定义中，那就会推定说，一切有关事实的命题都是分析的，而这显然是错误的。普遍的“辩证的相互联系”这一观念的影响，也在下面这个事实中显示出来，即：正统的黑格尔主义者与辩证唯物主义者奇怪地拒不承认“同事实相反的各种假设”，即采取“如果一个事物或事件曾经不同于它本来的面目”这种形式的判断，在科学或历史中都是一些有意义的假定。

为每一事物的辩证的相互联系性这一命题所提出的经验上的论证，是靠许多实例的引证来支持的，在这些实例中，认识的发展导致了对以前所抱有的观点的修正，导致了概念的重新定义，并导致了在显然不同的领域之间的统一原则的发现。

可是，明显的或应当明显的是：经验上的证据，当然必定是零零碎碎的，并且不能把它当作前提，用来推论说，知识的任何新的片断必定必然地导致到对旧的认识的抛弃与修正。

#### (7) 作为科学方法的辩证法

最后，还剩下把辩证法同科学方法等同起来的那种辩证法概念。

虽然关于这种解释的直接表述很少，但是，在恩格斯的论述中间暗示和讽示却很多。假设的紧要作用是时常被承认的，也承认存在着各种相对地孤立的体系，而物理学的与生物学的“还原论”在方法论上的不适当性，则被非常强烈地陈说着。在许多段落中着重点放在判断（包括科学命题在内）所具有的相对的（和相关的）、历史的和周围联系的特性上，而恩格斯的某些公式，如果不管他的粗糙的抽象理论，那甚至会安慰当代的实证主义者<sup>①</sup>。

当恩格斯批判经验主义者的过火时，其目的是或者要叫人注意经验主义者的轻视假设，或者要叫人注意他们在实验中没有采取适当的检查标准，而如果没有这些标准，观察就是没有什么证据上的价值（例如，恩格斯在《神灵世界中的自然科学》一文中对华莱士或克鲁克斯的批评，参看《马克思恩格斯全集》第20卷，第389—400页）。典型地表现了恩格斯思想中这种倾向的一段话，有如下述：

“只要自然科学在思维着，它的发展形式就是假说。一个新的事实被观察到了，它使得过去用来说明和它同类的事实的方式不中用了。从这一瞬间起，就需要新的说明方式了——它最初仅仅以有限数量的事实和观察为基础。进一步的观察材料会使这些假说纯化，取消一些，修正一些，直到最后纯粹地构成定律。如果要等待构成定律的材料纯粹化起来，那末这就是在此以前要把运用思维的研究停下来，而定律也就永远不会出现”<sup>②</sup>。

<sup>①</sup> 参看《马克思恩格斯全集》第20卷，第357—657中有关段落——译者注。

<sup>②</sup> 同上引，第583—584页——译者注。

恩格斯极其恰当地补充说,各种假设相继发生、从而没有一个假设能够声称是绝对地正确的这样一个事实,并不证明下面这种信念是正确的,即认为事物的本质是不可知的或者认为在现象与实在之间能够引出一种正当的科学的区分。

借助于恩格斯的关于辩证法是发现新的真理的方法的主张,来强调这种解释,我们就愈益被认为是正当的了,因为任何别的科学方法都可以被揭示为:它主要地是人们借以扩展其认识界限的,有组织的推论、预言和核对的程序。

在这一节中,我们已经区分了在恩格斯的主要著作中的,就其与自然现象有关而言的辩证法一词所具有的七种不同的意义。它们就是:

第一,辩证法是一切事物的一个构成原则——一种没有实际的或可以设想的例外的普遍的行动方式;

第二,辩证法是转化和连续性的逻辑模型;

第三,辩证法是各种情境——在这些情境中仅仅有而且只能有两种可能的选择——中的选育的逻辑;

第四,辩证法是两极对立的原理;

第五,辩证法是只存在于概念的发展中的特殊的构成原则;

第六,辩证法认为是认为一切事物都是有规则地相互联系着的构成的和有启发性的原理;

第七,辩证法作为一种探索、首先近似于科学方法的逻辑。

还可以找到其它的意义,但是,除了仅仅适用于历史与社会学的辩证法概念(这些概念不包括在这一章的范围之内)之外,人们将发现,任何其它的意义,在恩格斯著作集中,都不具有重要的作用。

现在仍然要问:这七种概念究竟在什么程度上是彼此相容的?而假如它们是不相容的,那么,恩格斯认为哪一个(些)辩证法概念

是他自己思想中最基本的概念呢?

## II 辩证法的含糊与不一贯之处

恩格斯的辩证法的七种不同的意义，一看就说明它们是分属于三大类的：

(甲)、作为普遍的构成原则、证明有机整体的逻辑的辩证法(上述细目之一与六)；

(乙)、把辩证法的构成作用所指局限于一个限定的领域，或者局限于一切领域的一个特定的方面的辩证法(二、三、四与五)；

(丙)、与科学方法的意义相同的辩证法。

(甲)与(乙)是彼此相容的吗?是的，假如(乙)是属于可以应用于各个特殊领域的辩证法的特殊规律之列，而又不损害(甲)类规律的效力的话。

但是，被断言为适合于(乙)类的任何辩证法规律，却都被断言为适合于(甲)类的辩证法规律的复述或推论。

然而，我们看到，在其中找到辩证法的结构的(乙)类的特殊领域的细目条款，却是同其它各种不是用辩证法的结构来表征的存在领域有所区别的。或者换句话说，(乙)类所断言的，并不是“某些——或许是一切——存在领域是用辩证法来表征的”，而是“某些领域是这样地表征的而某些领域不是这样地表征的”。

由此可见，(甲)和(乙)是像传统逻辑中的A与O命题那样地相互联系着的，就是说，它们是形式上矛盾的命题。

那么，(甲)和(丙)是彼此相容的吗?这得取决于我们把科学方法理解成什么东西。

假如科学方法的理论希望正当地处理科学探讨的实际程序的

话,那么,现在就至少有一个命题必须为每一种科学方法的理论以某种或别种方式所接受,这个命题就是:可以不考虑宇宙的其它部份而在有限数目的变项中间发现函数关系。

如果没有这个前提——这个前提的效果证明它并不是武断的——那么,科学的实验就会成为不可能的。在事实上,说所有一切事物都是相互联系的,这就是说出了——一个甚至没有启发性价值的公式。当它作为附带讲的话而被引用的时候,人们就会发现,它所指的乃是:某些事物是以某些特定的方式同某些其它的事物相联系着的。这完全不是说,知识的每个附加性片断,都会导致知识的每一个其它的片断的修正。除非假定所研究的特定情况,是由一定数目的有关因素所决定的,否则的话,我们就什么也发现不了。

宇宙的无限性以及它们的相互关系的可能的无限性,如果毕竟对科学有任何重要意义的话,那也并不意味着知识必然地是不精确的,而只是意味着经常有某些更多的东西要被认识。恩格斯本人也时常承认这一点,如当他写下面这段话时就是如此:“我们的自然科学的极限,直到今天仍然是我们的宇宙,而在我们的宇宙以外的无限多的宇宙,是我们认识自然界时所用不着的”<sup>①</sup>。

科学方法的另一个特质,是在于它的技巧包含有对材料的改造,对自然过程的干预,在交到手头的东西上面进行重新确定方向的活动,以便获得为预定和控制所必需的经过检验的知识。

如果世界上的每一样东西,都是在一个复杂的客观辩证法之网中相互联系着的,那么,作为一种人类的和文化的现象的科学,从理论上说来,就全成为可以从已知的东西的存在中推想出来的了。世界就必须被宣布成这样,即下面这两种情况不可能全都是真实的:

---

<sup>①</sup> 《马克思恩格斯全集》第20卷,第580页——译者注。

1. 它具有那在实际上被发现为具有的结构,以及
2. 科学还不曾产生。

这就是断言,例如,在天空中的星群或人的肾上腺被发现之前,它们是无论如何都不可能存在的。或者,更一般地说,这就是认为,从理论上说来,可以用一种有机的逻辑去证明:在存在着的東西和被認識的東西之間有一種必然的聯繫。這是公開地通向唯心主義。貝克萊和黑格爾站在这條曲折的道路的兩邊,向那些相信這一點的輕率的辯證唯物主義者招手,要他們走得更近些。

包含在这种见解中的一个甚至更为重要的含意,是认为:科学的历史发展,是服从于科学是它的一个组成部份的、辩证的整体的内在必然性的。因为科学作为人类文化的一个方面,是受那些在科学研究及其应用的多样性方面暴露得最清楚的价值、利益和需要所控制的。因此,按照上述的有机的决定论的观点,人类价值就必然地不仅具有一个宇宙的支柱,而且必然是作为构成原则而包含在事物的本性之中的。

像一切其它的事物一样,自然和社会必然地是“辩证的”,因而,必然地互相联系着的。但是,对于马克思主义来说,正如对于每一种其它的非柏拉图哲学来说那样,在不存在有任何意识、或至少是某种形式的知觉力的地方,是不存在有价值论的。因而,使价值成为辩证的总体中的构成要素,就是使意识成为一切存在的一个主要的要素,就是赋予事物的图式以某种逐步得到实现的普及的目的或目的的体系。这一点所会导致的东西,已经由恩格斯本人在谴责杜林偷偷地把意识活动导入到自然过程之中并使神学复活的时候指出来了(“杜林先生不得不一再把有意识的行动,即把普通话中叫做上帝的东西,暗中赋予自然界”,《马克思恩格斯全集》,第20卷,第39页)。

在(甲)和(丙)适用于存在时,在它们的各别的必然性概念中,

发现有它们之间的带有决定性的根本不相容性。

在(甲)中,必然性是逻辑的、有系统的和循环往复的。在(丙)中,必然性是有限制的并且仅仅证明盖然性判断才是正当的。从一种认为世界是一个辩证总体的哲学的观点看来,科学规律所表现的各种“必然性”,都是抽象的和偶然的。抽象,是因为它们是被断言为一切情境所具有的,而这一切情境又都遵从着某些最初的定义,而不问可能出现什么其它的性质;偶然,是因为在一个情境的各种因素之间所发现的关系,并不是从研究的对象的“有系统的运动的本性”(黑格尔)或“自己运动的本性”(恩格斯)得来的。

然而,对于普通的科学家来说,象具有作为任何事物的本质的自己运动——这种自己运动构成其那套所谓的本质属性——的固有性质那样的东西,是不存在的。

一切属性、特性和关系都具有相同程度的本质性或固有性,只有在研究过程中,当研究者为了识别的目的,而把某些特性隔离开来,并在以后的研究中,把它们当作下定义的特征时,才不是如此。他的分析方法全然地是表示关系的,而当他谈到任何事物的正常的或自然的特性时,那他是在统计学的意义应用这些名词的。

在(甲)和(丙)的必然性概念之间的区别,可以用恩格斯的一个例子来加以说明,这个例子是格外中肯的,因为它指出了,对于恩格斯本人来说,“辩证法”这个名词,通常具有着什么样的意义。

在批判地论述“数理的唯物主义”——这种唯物主义用存在于特定的空间和时间领域中的各种因素之间的函数关系,来一步一步地解释发达的心理过程的各个方面——的时候,恩格斯赞同地引证了黑格尔的内在目的的学说。根据这种学说,一个有机体的本质(对于黑格尔来说,正如对于怀特海来说那样,一切事物都可以被表征为有机体),决定着在任何时候都存在于它的构成要素之间的特定类型的关系。它否认可以把一切事物的本质,解释为它

的各种要素同环境条件的复合体之间的、累积的、可以从经验上加以观察的各种关系的合成结构。

环境条件的缺乏,至多只可阻止一个事物的本质实现其自身,但一旦出现了这些条件的时候(而且有某种东西保证它们的或迟或早的出现),那就能够仅仅用一个事物的在先前就规定好了的自己运动的本性,来解释它的各种主要的特性。

恩格斯写道:

“然而,不幸的是,机械论(18世纪的唯物主义也是如此)摆脱不了抽象的必然性,因而也摆脱不了偶然性。物质从自身中发展出了能思维的人脑,这对机械论来说,是纯粹偶然的事件,虽然在这件事情发生之处是一步一步地必然地决定了的。但是事实上,进一步发展出能思维的生物,是物质的本性,因而这是在具备了条件(这些条件并非在任何地方和任何时候都必然是一样的)的任何情况下都必然地要发生的”<sup>①</sup>。

这里断言了两件永远不能用科学方法来加以证明的事情:

一件事情是,断言在某一地方和某一时间,必然地会出现那为事物的本性用一种思维着的头脑的形式去实现其自身所必需的各种条件,因为如果事变的各种条件永远不出现的话,事变的必然性除了存在于一个关于事物的武断的定义中以外,又会存在于什么地方呢?

第二件事情是,断言一个思维着的头脑的出现,并不是由一组确定的条件所无歧义地决定的,所以,不能把头脑的出现的必然性,归之于特定时间内各种决定性条件的相互作用的复合体,而只

<sup>①</sup> 《马克思恩格斯全集》第20卷,第550—551页——译者注。

能归之于事物本身的本性,关于这种事物,恩格斯在别处曾经告诉我们说,是“思想的一种纯粹的创造,是一个抽象物”。

同一本书中一段显著触目的话证明了,恩格斯是认真地主张说事物的本性须必然地发展到一个思维着的头脑的。他说道:

“我们还是确信:物质在它的一切变化中永远是同一的,它的任何一个属性都永远不会丧失,因此,它虽然在某个时候一定以铁的必然性毁灭自己在地球上的最美的花朵——思维着的精神,而在另外的某个地方和某个时候一定又以同样的铁的必然性把它重新产生出来”<sup>①</sup>。

这是辩证法(我几乎要说宗教)可以给予、而科学却永远不能给予的一种确定性。

根据上述,我认为,我们可以正当地认为辩证法在(甲)类中的各种意义,是同被认为是科学方法的(丙)类的辩证法不相容的。

(乙)和(丙)是彼此相容的吗?在这里,我们必须简略地比较一下(乙)类和(丙)类的成分。

(乙)2和(丙) (乙)2是转化和连续性的逻辑。显然,科学方法是注意连续性的。在事实上,只是由于应用了科学方法,才揭示了和恰当地描述了连续性。

但是,恩格斯却把(乙)2解释成似乎需要否定同一律和矛盾律。“同一性——抽象的, $a = a$ ;反过来说, $a$ 不能同时等于 $a$ 又不等于 $a$ ——在有机界中同样是不适用的”<sup>②</sup>。

假如真是这样的话,科学的工作就会停止。正如我们将在下

① 《马克思恩格斯全集》第20卷,第379页——译者注。

② 同上引,第556页——译者注。

面看到的,在科学似乎违反了矛盾律的地方,那是由于互不相容的描述和陈述的缘故,不相容性,无论对于描述的进一步的评定来说,也无论对于重新定义来说,都是一种刺激物——都预定着要消除矛盾。必须指出,恩格斯对(乙)2的解释,是同(丙)不相容的。

(乙)3和(丙) (乙)3是选言逻辑,在那里,两种可能的选择都是排斥其它的和穷尽无遗的。这是同(丙)相容的。在事实上,它是剩余法的一个特例。然而,科学方法却从来也没有担保过一切已知的选择都是穷尽无遗的,除非我们所处理的,是一个命题和它的逻辑上相矛盾的命题。

而且,甚至在这样的场合,也可以根据它们的意义内容同探究无关而把这两者加以排除。因而,各种科学结论,甚至在应用纯粹形态的剩余法的时候,也不能给我们以比各种盖然性来得更多的东西。

(乙)4和(丙) (乙)4是两极对立的原则。假如严格地应用两极性的隐喻,那么,把它扩展到每一种事物,就是最纯粹的神话。在这种形式中,(乙)4是浪漫派自然哲学的一个遗迹,而且是和科学方法的任何非神秘的概念不相容的。

如果两极性的原则是说:每一个科学的范畴都必定要有一个明瞭的对立面,那么,它是“正确的”并享有一个有意义的断言的、造句法上的规则的地位。把这个规则成功地应用到科学体系的结构中去,就证明下面这种推论是正确的:在自然界中,是不能找到任何可以分解为一个因素的情境,或任何只有一个方面的过程的。

人们有时企图这样来解释两极性的原则,好像它是指在每一个情境中都会找到向相反方向运动的力量似的。但是,恩格斯却把这种解释嘲笑为没有任何应用的可能性的最寻常的俗套(“既然黑格尔的‘本质论’事实上已被降低为关于按照相反方向运动而不是在矛盾中运动的力的陈词滥调,那么确实最好是避免对这套老

生常谈作任何运用”<sup>①</sup>)。

(乙)5和(丙) (乙)5是被看作为概念的自然史的、结构形式的辩证法。假如概念确实具有这种形式,那么,(丙)就是能够据以发现事实的唯一有效的方法。因此,(丙)和(乙)5是像方法和特定的结论那样地彼此联系着的。

还遗留下(乙)类中各种不同的辩证法概念彼此之间的关系问题。为了节省篇幅起见,我们将仅仅谈到分析的结论。

(乙)2和(乙)3,如果加以严格的解释,那是互不相容的,特别是如果认为双方都具有普遍的含意的话。

(乙)2和(乙)4是互不相容的。

(乙)2和(乙)3之间的关系同(乙)2和(丙)之间的关系相同,这得取决于如何理解(乙)2。

(乙)3和(乙)4是相容的。

(乙)3和(乙)5是相容的。

(乙)4和(乙)5之间的关系,同(乙)4和(丙)之间的关系相同。

我们已经回答了我们在第二节中为我们自己所提出的第一个问题。在恩格斯那里,辩证法的各种意义是彼此不相容的。

第二个问题是:在恩格斯本人的思想里,他认为哪一种意义是主要的呢?已经有足够的证明文件,可以指出答案是第一种意义,即认为辩证法是在任何地方和任何事物中发生作用的普遍的构成原则。

关于恩格斯认为这就是辩证法的主要意义的问题,在下面这一事实中也是显而易见的,即在《反杜林论》中,他的论述辩证法的主要部分,就是力图指出辩证法是客观的和普遍的规律。简言之,

---

<sup>①</sup> 《马克思恩格斯全集》第20卷,第134页——译者注。

辩证法的各个规律都是属于本体论的规律。

在第三节中,我们将从逻辑和科学方法观点出发,来批判地考察一下这些规律。

### Ⅲ 辩证法诸“规律”

我们已经看到,按照恩格斯的说法,辩证法是自然界、历史和思维的发展的非常一般的、广泛的、以及从而是重要的规律的科学。辩证法的基本规律总共有三个。在恩格斯的全部著作中接连地引证了它们。这些规律的公式是变化不定的,而在唯一地对这些规律作出展开的论述的《反杜林论》中,又主要地是用引证实例的方式来进行论述的。

辩证法的主要规律是:

1. “矛盾的同一”。有时则发现有像“对立的同一”这样的交替使用的措辞。“统一”这个名词时常被用来代替“同一”。在绝大多数的辩证唯物主义者的著作中,下面这四种表述,全都是可以相互交替地使用的:

- (甲) 矛盾的同一;
- (乙) 矛盾的统一;
- (丙) 对立的同一;
- (丁) 对立的统一。

2. “否定之否定”规律。有时它被称做“矛盾(对立)的相互转化规律”。

3. “由量到质和由质到量的过渡”。

#### (1) 矛盾

辩证法的一切规律的基本前提是:相信矛盾是“客观地存在于

事物和过程本身中的”。至少可以说，这是对“矛盾”这个名词的奇怪的应用，因为自从亚里士多德的时代以来，认为矛盾的是命题或判断或陈述，而不是事物或事件，这已经成为逻辑理论的一种老生常谈了。

恩格斯完全知道这种传统的用法，但在反驳社林时，却认为，不承认可以把矛盾的概念应用于事物，这恰恰暴露了常识和形式逻辑的局限性。的确，恩格斯不仅认为矛盾是客观地存在于自然界之中的，他还坚称它“而且这是一种实际的力量”<sup>①</sup>。

如果按照字义来解释，这就会把逻辑范畴看成是物质关系，从而整个数学和逻辑学就会成为不过是物理学的一个分枝。在这样一种观点中，存在着大量的困难。再加上它是同科学探讨的基本原则截然地不能调和的，因而甚至不能首尾一贯地把它表述出来。

假如一切存在都像恩格斯所说的那样是自相矛盾的，而一切正确的思维又是事物的映象或反映，那么，一致性就会成为虚假性的确实可靠的标志了。而把一致性看作至少是真理的一个必要条件的科学，也就不能前进一步了。

假如一切存在都是自相矛盾的，那么，恩格斯就几乎没有权利说：作为自然界的产物的思维，必须同自然界相“适应”，而不是同它相矛盾（“不言而喻，人脑的产物，归根到底亦即自然界的产物，并不同自然界的其它联系相矛盾，而是相适应的”<sup>②</sup>）。

假如逻辑学是物理学的一部分，那么，逻辑命题就不能具有那种由恩格斯同样地归之于它们的普遍性和必然性的性质。而更进一步，假如逻辑学的命题和物理学的命题一样具有相同的存在上的特性，那么，恩格斯就应该说明，为什么否认第一类命题其结果

---

① 《马克思恩格斯全集》第20卷，第133页——译者注。

② 同上引，第39页——译者注。

总是作出自相矛盾的陈述,而否认第二类命题却永远不会这样。

恩格斯没有对这些疑难作回答。相反地,他却提出例证去说明关于矛盾是客观地存在于事物和过程中的这个所谓的事实。这些例证就是:1.运动的存在。2.生命的本性。3.认识过程的形式。4.数学的基本观念。

#### 1.运动。

恩格斯为他的关于运动就是矛盾的主张所提出的唯一的论证,是在很久以前由芝诺所提出的各种总的考虑中的一个考虑的变种。但是,芝诺是用它来证明运动的非实在性,而恩格斯却用它来证明矛盾的客观存在:

“运动本身就是矛盾;甚至简单的机械的位移之所以能够实现,也只是因为物体在同一瞬间既在一个地方又在另一个地方,既在同一个地方又不在同一个地方。这种矛盾的连续产生和同时解决正好就是运动”<sup>①</sup>。

在这段议论中存在有一个重大的跳跃。因为恩格斯用如同上述的考察所能证明的全部东西,乃是关于运动的某些违反矛盾律的描述与陈述。在他能够得出结论说运动是矛盾的以前,他必须首先说明:要找到和运用关于运动的任何其它描述或陈述而又不陷于前后矛盾,那是不可能的。但他不仅没有这样作,而且在他于1894年写《反杜林论》第三版的序言的时候,关于能够用完全没有矛盾的方式来描述运动,这是已经清楚的了。

对于任何分子的运动,都能够用这样一种表述,来加以描绘,这就是指出:它在空间的地位,在任何时候都是时间的连续的函

<sup>①</sup> 《马克思恩格斯全集》第20卷,第132页——译者注。

数。而关于连续的函数的概念，则是不需要假定时间和空间的无限小的间隙，就已经表述得很清楚的，而恩格斯却认为这种间隙是包含在运动中的，而且对于微积分理论来说还是基本的。

可以更进一步指出：严格地说来，恩格斯对于运动所作的描述，完全没有显示出形式上的矛盾。如果我们承认物体具有不同的部分，那么，说它在同一时间内占据着两个不同的地方，这是完全正当的；而如果我们把不同的时间区分开来，那也不难承认一个物体能够在同一个地方，又不在同一个地方。

抑有进者，既然在事物的本性中，没有广延的点和无绵延的瞬间，那么，恩格斯的公式就可以适用于静止着的物体，正如它可以适用于运动着的物体一样。这样，他就会证明得太多了，因为不仅运动是矛盾的，而且它的对立面：静止，也会是矛盾的。

而既然世界上每一样我们可以对它有效地应用时空座标的东西，都是或者运动着或者静止着的，而这种或者运动或者静止，又不是绝对的，而是相对于某种其它的东西而言的，那么，矛盾这个名词就没有什么特定的意义。当它不是在实际上使人糊涂的时候，它就是无用的。

而在恩格斯谈到矛盾是一切运动和发展的动力，用一种甚至连黑格尔的逻辑唯心主义也不曾证明过的方式，把逻辑观念变成了造物主的时候，就陷于极端的混乱了。

## 2. 生命。

在把有机体的现象引为矛盾的客观性的例证的时候，恩格斯把矛盾同斗争等同了起来。（“人们不需要戴上马尔萨斯的眼镜就可以看到自然界中的生存斗争，看到自然界浪费地产生的无数胚胎同能够达到成熟程度的少量胚胎之间的矛盾”，《马克思恩格斯全集》，第20卷，第75页。真是一种奇怪的矛盾！）并且似乎要暗示说，凡是有两个名词是这样地联系着，以致可以把它们之间的关

系表征为存在有矛盾的地方，在矛盾双方之间总是进行着一场自觉或不自觉的实际斗争。

无疑地，斗争是一个适用于社会各阶级之间的关系的适当名词，而在达尔文主义的意义上，它也是适用于生物学上各个种之间的关系的、以及甚至适用于更低程度的同一个种中间各个个体之间的某些适当名词。

但是，既然只有在找得到活的生物的地方，才找得到斗争，那么，当恩格斯提出说斗争是存在的一个普遍的和客观的特征的时候，那就必须说他是在隐喻的意义上使用这个名词的。当然，如果他是属于浪漫派自然哲学那个类别的话，那就又当别论，因为对于这些哲学家来说，一切自然都是有生命的，而且他们惯于谈到彼此斗争着的事物。

假如我们认为恩格斯的意思是要说：生命，由于和运动是矛盾的这个命题相同的一般原因，即由于它违反矛盾律，因而也是矛盾的，那么，我们可能是最接近于恩格斯的原意的。在事实上，恩格斯有时把这同一个公式用于两种场合：

“我们在上面已经看到，生命首先正是在于：生物在每一瞬间是它自身，同时又是别的东西。所以，生命也是存在于物体和过程本身中的不断地自行产生并自行解决的矛盾；矛盾一停止，生命就停止，死亡就到来”<sup>①</sup>。

当然，恩格斯应当补充说，当这一矛盾一停止，就有一个新的矛盾到来，因为根据他自己的前提，改变的只是矛盾的形式。但是，这个关于生命的描述，是没有什么矛盾的；它仅仅患着含糊症。一

---

<sup>①</sup> 《马克思恩格斯全集》第20卷，第133页——译者注。

且我们加进了恰当的区别和限制，我们就能获得一个关于生命现象的充分一致的说明。

生命就其是一种具有一个调节摄取、消化和排泄食物，并作出可能的选择活动，以及生长和再生产的物理——化学的结构的自行保存的过程而言，是同无生命的东西相区别的。在任何确定的时刻内，它的行为是随环境的刺激的复合体而变化的，也是随它自己的物理——化学状态——能够像刺激物那样对这种状态发生作用的，只是环境的某些方面——而变化的。

一个有机体只有依靠来自外面的一定的有机化合物的分解和同化才能维持生命——“生命是一个死亡的过程”，这并不是一个矛盾；它也不是一个迫使我们描述它的时候作出矛盾的陈述的事实，除非我们在描述中使用了可以违反普通文法的诗的破格语法。例如，一个动物必须在植物（或其它的动物）死亡的情况下，才能生存下去。一个动物只有在它继续不断地排除其已经死亡的细胞的条件下，才能生存下去。

但是，却不可以把我们在任何物体中区别活的和死的细胞这一事实，说成是身体的任何细胞（作为一个整体的身体，也是如此）在同一个方面和同一个时间内既是活的又是死的。假如我们记住了当我们把同一用来作为一个说明的范畴时，它是依存于某种限定的眼界的这一事实，那么，在我们谈到同一个身体——虽然这个身体的材料是每七年左右完全更新的——时，也就没有什么神秘之处。例如，个性的同一，其取决于社会的、法律的和心理的考虑，要更甚于其取决于物理学上的或生物学上的状态。

### 3. 认识。

《反杜林论》中最有趣的章节之一，是由下面这样一种企图所构成的，即：追溯任何肯定最终的、终极的和永恒的真理的时候，滑入到伦理的和社会的辩护论中去的道路。

对于恩格斯来说,永恒真理或者是一些同义反复,或者是一些不足道的东西。绝对真理则被看成是在无穷数目的世代中继续着的认识过程的极限。就个别的思想家而论,在他获得的认识中,所包含的需要改善的因素总是远比其所包含的不需要改善的因素来得多(参看《马克思恩格斯全集》第20卷,第94页:“至于说到每一个人的思维所达到的认识的至上意义,那么我们大家都知道,它是根本谈不上的,而且根据到目前为止的一切经验看来,这些认识所包含的需要改善的因素,无例外地总是要比不需要改善的或正确的因素多得多”)。

由于恩格斯在这里强调了认识的近似的特性,因而在科学史和科学程序的本性上,他无疑地是被证明为正确的。但是,他却宣称在认识的自我矫正过程中,找到了一个矛盾——从它的理想的可能性和目标的观点来看是至上的和绝对的思维,同在其实际的例证上却是有限的和相对的思维这两者之间的矛盾。

科学争取达到绝对的认识,但在任何确定的时刻内又达不到它;然而,恩格斯却说这个矛盾是为人的获得知识的活动的无限的前进运动所解决了的:

“同样,我们已经看到,在思维的领域中我们也不能避免矛盾,例如,人的内部无限的认识能力和这种认识能力仅在外部被局限的而且认识上也被局限的个别人身上的实际存在二者之间的矛盾,是在至少对我们来说实际上是无穷无尽的、连绵不断的世代中解决的,是在无穷无尽的前进运动中解决的”<sup>①</sup>。

严格地说,得到解决的只是问题、迷惑和疑难,而不是矛盾。而

<sup>①</sup> 《马克思恩格斯全集》第20卷,第133页——译者注。

且这些解决办法也总是包含着排除不是事物中、而是我们对事物所作分析中的矛盾。

然而，就算我们承认恩格斯正确地描述了科学认识的目的和程序，在树立一个理想，和没有实现这个理想这两者中间，也并不包含有什么矛盾，这正如切望完全健康，而在某些方面却没有实现这两者中间并不包含有什么矛盾一样。

然而，在恩格斯对认识过程中所谓“矛盾”的说明中，却潜藏着两个可疑的假设：

第一个假设，就是认为科学认识的理想是绝对地有效的认识；

第二个假设则是：如果假定绝对有效的认识就是科学认识的理想的话，那就必须有绝对地确实的真理，使我们能够据以整理一系列并非绝对地确实的真理。

对于恩格斯来说，这些绝对真理乃是无穷系列的相对真理——随着时间的推移和知识的积累，这些相对真理越益坚密地接近于它们的极限——的极限。

然而，现代科学却主要地对那些使我们能够解决探究的问题的足够地有效的可靠的认识感兴趣。在它使用“真理”这个名词的地方，所涉及的，是一个命题同一组其它的命题相结合的程度，而归根到底则是其使我们能够作出可以得到证实的预言的相对的適切性。而在恩格斯的程序中，却没有一点是使科学家不得不假定存在着有关事实问题的、绝对确实的真理的（恩格斯在他的一个天才的见识——这些见识尽管有前后矛盾的地方，但甚至对于批判的读者来说也是有教益的——中，也承认这一点。“因此，真正科学的著作照例要避免使用像谬误和真理这种教条的道德的说法”，《马克思恩格斯全集》第20卷，第100—101页）。

其次，就科学运用一个关于真理的定义而论，这个定义，在科学程序整理一系列命题的可靠性中，是作为一种指导的规则而起

作用的,而并不是作为作出下面这种推论的根据而起作用的,这种推理就是:认为绝对真理是作为无限系列的相对真理的极限而存在的。

在这里,它是类似于其它的定义那样地起作用的。例如,一个关于硬度的定义,使我们能够整理处于一个其硬度在增长着或降低着的系列中的各种物质,但它全然没有得出结论说,因而就存在有一种作为一个无穷系列的、其硬度各不相同的各种物质的极限的、绝对地硬的物质。

恩格斯的意见显示出:他把一个系列借以组织起来的整理原则,同一个系列向其会聚的极限这两者混淆了起来。

#### 4. $\sqrt{-1}$ .

正如我们在第一部分中所已经看到的那样,虽然恩格斯总是把数学看成是在同一和非矛盾的抽象规律的基础上,进行非辩证的然而却是有效的思维的领域的,但他也总是把这种断言同下面这种主张联结起来的,这种主张就是:认为数学的许多领域仍然是服从于矛盾所面临着更高的辩证法规律的。

主要的例证引自微积分,但却是不幸地为无限小的陈旧理论——在恩格斯自己的时代,数学家就已经抛弃了这种理论——所损坏了的。但是,根据恩格斯的意见,甚至初等数学也是充满着矛盾的。其中最明显的是:

“负数应当是某数的平方,这也是矛盾,因为任何一个负数自乘就得出正的平方。因此,  $-1$  的平方根不仅是矛盾,而且甚至是荒谬的矛盾,是真正的背理。可是  $\sqrt{-1}$  在许多情况下毕竟是正确的数学运算的必然结果”<sup>①</sup>。

<sup>①</sup> 《马克思恩格斯全集》第20卷,第133—134页——译者注。

由此可以推论说,既然一切思维,特别是在其成功地应用于自然界时,都是自然过程的一个“反映”,那么,自然界就必然不仅是矛盾的,而且在“许多场合”必定是荒谬的了。而假如恩格斯限制了思维的“反映”特性的确实性和普遍性,那也仍然难以理解:我们怎么能够由于运用了荒谬的矛盾和真正的荒谬,而这样成功地去预定、构想和解释事物。

然而,荒谬性却必不会在 $\sqrt{-1}$ 的门前停下来,而只会停到恩格斯自己对于 $\sqrt{-1}$ 的特性所作的表述那里。负数的平方必定是正数这个规则,仅仅适用于作为有理数和无理数的整数,而不适用于虚数,而且也仅仅是靠了我们的定义,才是这样的。

的确,根据关于数的某些历史定义, $\sqrt{-1}$ 是不能被看作为一个数的,这正如根据关于数的一个还要更早的概念, $\sqrt{2}$ 是一个不合理的观念一样。但是,所有这一切只是导致对数重新作出定义——在这个定义中,矛盾的一切阴影都消失了。

恩格斯对于数学的结构所借以发展的逻辑,是这样深刻的不了解,以至使他断定,甚至 $a$ 的根( $\sqrt{a}$ )可以是 $a$ 的幂( $a^{\frac{1}{2}}$ )这一事实中也有矛盾,其实,这两个符号或只不过是表述同一种关系的两种不同的方式。

在所考察的任何例证中,恩格斯都不曾证明有矛盾的存在。在所有这一切例证中,矛盾之所以会出现,那只是因为措辞的不当或者忽视了上下文的缘故。

我们现在能够从辩证法的第一条规律的各种各样的形态中,来对它进行考察。

甲、矛盾的同一。

这既不是事物的规律,也不是思维的规律,而是要比 $\sqrt{-1}$ 更加彻底地陷入到真正的荒谬绝伦之列。从字面上说来,它是对不

矛盾律的否定，从而是同任何其它的真实或虚假的命题都相容的。

### 乙、矛盾的统一。

“统一”可以指一个命题及其反命题为一个情境的各种可能性，提出了在形式上说来是毫无遗漏的描述，当然，这是从什么是矛盾的定义推论出来的。

或者，“统一”也可以像恩格斯的某些例证所暗示的那样，指一种物质的关系。在这种场合下，我们就是在同另一种真正的荒谬——一种实体化为事物的逻辑关系——打交道。

### 丙、对立的同一。

对立是恩格斯在任何地方都没有加以定义过的，并且有时是在物理意义上，有时则是在逻辑意义上加以应用的一个名词。然而，在任何意义上都难于确定各种对立所指的意思是相同的。它似乎是指：

第一，有时无非是有意义的断言的原则；

第二，有时则是两极对立的普遍性；

第三，有时则是一种情境的两个不同的方面，或两种不同的情境，在某些情形下，具有相同的结果。

这第一种意义并不是自然的规律，第二种意义并不是普遍地适用于自然的，而第三种意义则会证明我们不顾许多不同的事物是否彼此对立，而把它们称作是相同的这种说法是正确的。

恩格斯在《辩证法与自然》一书中，对麦克斯韦的《热的理论》中的一个意见所作的扬扬得意的注释，透露了他赋予对立同一规律的特殊意义。麦克斯韦写道：“这些‘辐射热的’射线具有光射线的一切物理性质，并且能反射，等等……有一些热射线是和光射线等同的，可是其他各种热射线对我们的眼睛不起作用”。

恩格斯附言道：“因此，存在着暗的光线，而尽人皆知的光和暗的对立，作为绝对的对立，就从自然科学中消失了。顺便说说，最深的暗和最明亮、最耀眼的光对我们的眼睛起同样的目眩的作用，所以对我们来说也是等同的”<sup>①</sup>。

除了光和暗之外，其它的事物例如殴打、淹没在水中、或者无意中碰见一个离奇地哭叫的人，也是能够具有使我们目眩的作用的。虽然它们在结构上并不是同一的或者在性质上也不是对立的，然而对于我们来说，却可以全都是等同的。为了证明自然中的任何情境都不是绝对地黑暗或绝对地光明这个事实，并不需要发现电磁的振动——它的波长并不是表现在人类的眼网上的。

而承认在自然界中没有任何绝对地黑暗或绝对地光明的领域，也并不证明用关于暗和光的同一或统一的断言来混淆它们的意义这种做法是正当的。

可以说当恩格斯本人承认“什么是光明的或不光明的，这取决于眼睛的结构”的时候，居然能够谈到暗的光线，好像是一种天真的谬误；但是，作为一个好的例证，它也说明了语言上的错误如何会引起坏的形而上学。

#### 丁、对立的统一。

对于这一点的最像煞有真的解释，是说一切事情和情境都具有一个两极的结构。但是，正如我们在第一节中所已看到的那样，两极对立既可以是指：除非所用的名词，具有有意义的对立面，否则的话，对事物的任何状态所作的任何描述，都是不能被理解的，也可以是指：事物的任何状态，都是能够分化成为它自己的各个部

<sup>①</sup> 《马克思恩格斯全集》第20卷，第631页——译者注。

分、要素或相邻接着的领域的。

第一种观点使这规律成为造句法的一条重要规则；第二种观点则仅仅表示任何地方都可以看到有差异的事实，这是一个像说世界存在着那种命题一样地过于一般而不具有任何启发性价值的命题。

## (2) 否定之否定

现在我们将考察辩证法的第二条基本规律：“否定之否定”。这条规律往往被认为是辩证法的灵魂。

像辩证法的其它各个规律一样，“否定之否定”在任何地方都不曾被严格地定义过。它显然包含着在一个时间的系列中的三个名词或成语之间所具有的关系。在三一体中的任何两个相连的名词之间的关系，被认为是一种逻辑上的矛盾或对立。在能够完成“否定之否定”以前，就发生了“对立（矛盾、两极）的相互转化”，假如这种相互转化意味着什么的话，那就是断言各种事物早晚要变化，断言在一个暂时的过程中的每一种差异都可以被看作是一种对立，以及断言每一种对立早晚要失却其确定的性质并采取其相反方向的特性。

在这里，我们除了考察恩格斯为否定之否定规律所提供的各种例证之外，别无其它的依靠。而且我们可以信奉他的保证认为这个规律所描述的过程实在是非常简单的，“每日每地都在发生的”，而一旦清除了唯心主义的浮夸，那就连“任何一个小孩都能够理解的”<sup>①</sup>。

为篇幅和读者的耐心计，我们将仅仅考察恩格斯所引许多例证中的两个例证——一个引自自然界，另一个引自数学。我之所以要选择这两个例证，是因为它们在正统派的辩证唯物主义的文

---

<sup>①</sup> 《马克思恩格斯全集》第20卷，第148页——译者注。

献中,是一些常见的例证(颇有意思的是,在黑格尔的《逻辑学》一书中就有这两个例证)。

### 1. 生长:

“我们以大麦粒为例。亿万颗大麦粒被磨碎、煮熟、酿制、然后被消费。但是,如果这样的一颗大麦粒得到它所需要的正常的条件,落到适宜的土壤里,那么它在热和水分的影响下就发生特有的变化:发芽;而麦粒本身就消失了,被否定了,代替它的是从它生长起来的植物,即麦粒的否定。而这种植物的生命的正常进程是怎样的呢?它生长,开花,结实,最后又产生大麦粒,大麦粒一成熟,植株就渐渐死去,它本身被否定了。作为这一否定的否定的结果,我们又有了原来的大麦粒,但是不是一粒,而是加了10倍、20倍或30倍”<sup>①</sup>。

在种子、花和果实的这个循环中,既没有逻辑上的矛盾,又没有反对命题,因为在这些东西经过双重否定之后,我们便得到原来的名词或命题 $[-(-p) = p]$ ,规律的要领在于我们永远也不是简单地返回我们的出发点。

当然,能够把生长过程的各个时期区别开来,但是,这样一种时期的数目,却取决于我们的探究的目的。一个时期也并不是嗣后的时期的原因,因为一个时期之是否实现,这不仅取决于先前那个时期的结构,而且也取决于各种现存条件的复合体,而后者的存在则完全不是种子——花——果实的循环的当然结果。

当恩格斯谈到在大麦发育之前必须附加有各种正常的条件时,他承认否定之否定这个过程的完成,是一个统计上的事实。但

<sup>①</sup> 《马克思恩格斯全集》第20卷,第148页——译者注。

假如这证明了否定之否定规律的客观性,那么,承认各种正常条件有时并不是接着发生的事实,也就驳斥了这个规律的普遍性。那么,那些被“磨碎、煮熟、酿制、然后被消费”的大麦粒又怎么样呢?从科学上说来,这个过程正如大麦粒之被当作种子来使用时,是一样地正常和自然的。

恩格斯说道, 喂! 这不是按照规则来处置的。对于种子的否定, 必须不使嗣后的否定成为不可能。“如果我磨碎了大麦粒, 如果我踩死了昆虫, 那末我虽然完成了第一个动作, 却使第二个动作成为不可能了。因此, 每一种事物都有它特殊的否定方式, 经过这样的否定, 它同时就获得发展”<sup>①</sup>。

但是, 从科学上说来, 大麦粒的磨碎或被消费, 却正如一定的条件之下它的发芽生长一样地是它的本质的一部分。在这里, 正如在别处一样, 恩格斯又重新陷入到亚里士多德的关于主要本质的学说中——这种概念是同他从黑格尔那里接受过来的下述说法不相容的, 这个说法就是: 事物的本质就等于事物的所有一切现象的总和, 而不是一种存在于这些现象后面的、同它们分离的或同它们相对立的结构。假如有任何事物能够被非辩证地“否定”的话, 那么, 这正如它之能够被辩证地“否定”一样, 也是它的本质的一部分, 而且对于科学探究和人类福利的目的来说, 这两者还可以正是同样地重要的。

对于这个反对意见可能提出这样的回答, 即: 不说大麦粒碰到了怎样的命运, 它总归进入了一个有否定之否定规律在发生着作用的新的情境之中。这样, 如果麦粒被用作为牲畜的饲料, 我们便有一个种子——饲料——养料的循环; 如果它被磨成药物的粉末, 我们便有一个种子——药剂——健康的循环; 而假如有一阵风把

<sup>①</sup> 《马克思恩格斯全集》第20卷, 第155页——译者注。

它吹到贫瘠的土壤或吹到水中，我们便有一个种子——腐朽的循环。

但是，从恩格斯的观点来看，这种回答是错误的，因为这些循环并不必然地——或甚至不是经常地——导致种子的再生；而从科学的观点来看，这是最空洞的同义反复，因为这等于说，所发生的任何事情都构成一种发展，从而使发展成为变化的同义语；而按照定义，所发生的任何事情都包含有变化。

在任何有意义地应用否定之否定原则的地方，例如在历史中，它都以实现一种植根于那种情境的结构中的可能性的、人类活动为其先决条件。具体的实践是合题；被用来和情境相对立和指点它的计划是反题；而原来的情境连同它的一切困难和问题则是正题或出发点。可以用这样一种方式来重新加以描写，使得人类需要的存在和指导性影响更为清楚。

但是，不论怎样表述，却总是存在有同计划、目的或利益的关联，对于科学的分析来说，这种关联本身总归是可以接近的，而且它还说明了否定一种情境的特殊的、不同于其它一切可能方式的方式。甚至暂且不谈逻辑范畴和物理范畴的混淆，恩格斯的关于自然过程是受辩证否定的支配的描述，也把意识的要素当成了一切事物的一个普遍的特征，从而是同马克思主义的唯物主义的和科学的假设不相容的。

## 2. 数学：

从明确性和一贯性的观点来看，恩格斯的关于数学的论述，存在有某种缺点。

恩格斯的认识论要求他把一切思想都看作是存在的一种反映。所谓反映，有时是指一种复写或映象，有时仅仅是指一种效果，而有时则是指一种抽象。所以，无论如何都不要把数学上的关系，解释成自由的创造或约定。“在纯数学中悟性绝不能只处理自

己的想象物和创造物。……纯数学的对象是现实世界的空间形式和数量关系,所以是非常现实的材料”<sup>①</sup>。数学从各种事物的特定内容中抽象出来并只涉及它们的一般形态。

但是,在这一点上,恩格斯添加了一种不可思议的学说,认为只有在抽象过程的结束,我们才达到自由创造的领域。“只是在最后才得到悟性的自由创造物和想象物,即虚数。甚至数学上各种数量的明显的相互导出,也并不证明它们的先验的来源,而只是证明它们的合理的相互关系”<sup>②</sup>。

但正是数学概念之间的这种合理的相互关系,说明了把某些数学关系看作是“现实的”、把另一些则看作是“想象的”,乃是荒谬的。从数学上说来,它们全都是处在同一种状态之下的——或者它们全都是自由创造或者它们全不是。

恩格斯在他的《自然辩证法》中断定,谁赋予 $\sqrt{-1}$ 以我们自己头脑之外的任何种类的现实性,谁也就可以信鬼<sup>③</sup>,这同样的道理也可以适用于包括 $\sqrt{2}$ ,  $-1$  和  $1$  在内的任何其它数字。

恩格斯的混淆的根源,在于一个不恰当的抽象概念和一个关于数学的错误的定义。他的抽象理论没有把下面两种抽象区别开来,这两种抽象就是:

一种是像有完全的弹性的物体和无摩擦力的机器那样的物理上的抽象,另一种则是数学上的“抽象”,对于这种“抽象”,除非从含糊的心理学意义上来加以考察,否则的话,在实际上就完全不是抽象,而只是逻辑定义。

至于恩格斯的主要论述,即数学是数量和空间的科学这一定

① 《马克思恩格斯全集》第20卷,第41页——译者注。

② 同上引,第41—42页——译者注。

③ 《马克思恩格斯文库》第2卷,英文版,第216页——译者注。

义,则简单地忽略了甚至在他的时代就已为人们熟知的下述事实,即:数学的许多分枝至少其本身既不涉及数量,也不涉及空间。

对于恩格斯来说,既然包括数学思维在内的一切思想,都是自然界的“反映”,那么,假如“否定之否定”规律适用于自然界的话,它也就必定适用于数学。再也没有比恩格斯自己的关键性例证和在捍卫它时所不得不作出的供认,能够更好地证明这样一种观念所具有的异想天开的结果了:

“在数学上也是一样。我们试取任何一个代数数,例如  $a$ , 如果我们否定它,我们就得到  $-a$  (负  $a$ )。如果我们否定这一否定,以  $-a$  乘  $-a$ , 那么我们就得到  $+a^2$ , 就是说,得出了原来的正数,但是已经处在更高的阶段,即二次幂的阶段”<sup>①</sup>。

恩格斯预料到就在他的读者的口边的反对意见。如果我们否定  $-a$ , 我们并不得出  $+a^2$ , 而是得出  $-(-a)$ , 或  $a$ , 即原来的名词。或者如果我们要得出  $a^2$ , 那我们只需要用  $a$  自乘, 而不需要第一次的否定, 如此等等。对于所有这一切反对意见, 恩格斯用一句暴露了整个底细的话来回答: “我做第一个否定的时候, 就必须做得使第二个否定可能发生或者将有可能发生”<sup>②</sup>。而对于第二个否定, 即应当用这样一种方式来实现, 即要使对第一个否定的扬弃在“更高”的阶段上给出原来的实体。

认为在纯数学中, 所用的各种运算, 无论如何是取决于我们的定义, 我们的作图, 我们的对于这一套规则而不是另一套规则的选择, 而完全不是取决于在自然界中所发现的辩证法的客观结构, 还

① 《马克思恩格斯全集》第20卷,第149页——译者注。

② 《马克思恩格斯全集》第20卷,第155页——译者注。

有什么能够比这种承认更加清楚的呢？至少有某些作为初等代数的基础的数学演算，如普通的双重否定 $[-(-a) = a]$ ，并不是遵从被认为是具有普遍的效力的否定之否定这个宝贝规律的，恩格斯怎么能够忽视他的认可所具有的这个含意呢？

恩格斯不顾他自己的陈述的含义，而用最后的冲锋来猛攻像不幸的杜林那样的人们，因为这些人坚持说黑格尔的否定之否定原则，甚至在它作为一种实实在在的规律、而不是作为在诗中才是正当的隐喻，而出现在公然自认的唯物主义者的著作中的时候，也无非只是神学神秘主义的一种痕迹。“如果他想从思维中排除这件事，那么请他先把它从自然界和历史中排除出去，并请他发明一种数学，在那里， $-a \times -a$  不等于  $+a^2$ ”<sup>①</sup>。

噫！杜林应当不难感谢他，因为完全容易发明  $-a$  乘  $-a$  不等于  $a^2$  的那种数学体系。能够用这样一种方式来规定乘法的演算，使得  $-a$  和  $-a$  的乘积不是  $a^2$ ，而是  $-a$  或甚至是  $0$ 。在事实上，我们并不需要发明一种数学体系。我们只需指出  $a \times a = a$  和  $-a \times -a = -a$  和布耳—施累德代数来就行了<sup>②</sup>。

### (3) 量和质

在辩证法的所谓的一切规律中，量转化为质的规律最接近于暗示一条有效的科学原则。但是，甚至这一规律也受到成串的误人的联想和不正确的公式的困扰。

有时依据量和质是逻辑上的反对命题这一错误假设，认为这个规律是“对立(矛盾)的同一(统一、相互渗透)”规律的一个特例。在《反杜林论》中，恩格斯在论述这一规律时，谈到了量“转化”为质和质转化为量<sup>③</sup>，这是在含糊中又加进混淆，因为虽然各种量可能

① 《马克思恩格斯全集》第20卷，第156页——译者注。

② 参看刘易士和兰富尔特：《符号逻辑》，纽约和伦敦，1932年版，第29页。

③ 《马克思恩格斯全集》第20卷，第48—50, 137—141页——译者注。

变化,各种质也可能变化,并可以视情形而定地用连续的或不连续的函数,来描述这两者的变化的关系,但是,说量不断地变成质和质不断地变成量,却是荒谬的。而且有时这样来表述这个规律,使之暗示说质由于量的变化的结果而首先产生出来,好像每一种量并不是某种已经具有着质的东西的量似的。而当承认这是一种错误时,又往往不正确地认为量和质是严格地相互关联着的。这忽视了在逻辑上质是先于量的。

如果不预先假定有各种质的存在,我们就不能谈到各种量,但是,在各种成问题的情境中,却可以谈到质而不管量的情况如何——在事实上,能够可靠地把量归之于质,而在其它各种作为造句法的问题的情境中,则不许可叙述质的量。例如,关于究竟我们能否叙述智力的量,这仍然是一个未决的问题;而且严格地说来,任何人都不能够表示像天真或完备那样一些质的份量。

恩格斯所用化学、经济学和骑兵战术方面的例证,说明了这个规律所表示的,无非是量的逐渐的变化,达到一定的程度,会引起一种新质的突然出现这个简单的原理罢了。

既然在科学和日常生活中,只能通过改变和质有关联的(相适应的)量的关系,来控制这些新质的出现(或消失),那么,说量的渐变有时引起新质的出现,这是可以允许的。从伽利略时代起,科学的方法论上的原则,就已经是:可以用量的方面的差别来表示一切在质的方面的差别——当然,这个原理并不证明把质和量视为同一是正当的。

关于量或度的渐渐的差异,在某些临界点上,导致质或种的突然的差异,这是一个在其能够被看作是正当的概括之前,必须在某些重要的方面加以限制的命题。

首先,这是一个不能被断言为普遍地正确的原则,因为存在着许多种的质,它们允许有无限的变化而又不让位于其它各种质。例

如,当越来越多的石头被添加到一堆石头上去的时候,重量并不消失而让位于一种新的质;而当一个人知道越来越多的东西的时候,博学也并不为一种新的质所替代,而获得一种完全不同的质。

其次,如果突然产生的新质,是一种真正的意外突现,那么,这个原则就只有很小的科学价值,因为它只能在事后证明——假如我可以这样说的话——一种新质已经突然出现了,而不能从它的先前状态的构成要素的质和量的关系的存在中,推断出新质的出现。这会使新质在本质上成为不可预言的。

困难在于:恩格斯的某些例证暗示着他正在谈论这些作为真正的意外突现以及从而是完全新奇的质,而在同时他又这样地来谈论它们,似乎它们是完全可以预言的。

再次,一种质的突然性和新奇性的属性,并不仅仅取决于和这种质有关联的(相适应的)量的方面的渐变的结果,而且也是同某种兴趣、需要和注意的眼界有关的。例如,对于一个音乐家来说,音阶上的任何二个相连接的音符之间的质的差别,可以在每一个方面都是同物理学家在声波从刚好低于最小限度的听觉之点,变为刚好高于最大限度的听觉之点时,所看到的质的差别一样地绝对、突然和新奇的。

如果我们考察一下恩格斯就辩证法的第三条规律所提出的常见的例证<sup>①</sup>,就会把这最后一点弄得更清楚。水在标准大气压之下,在摄氏零度时从液体转变为固体,在摄氏100度时从液体转变为气体。在这些临界点上,突然地出现有冰和水蒸汽。

但是,对于某些目的来说,水在摄氏10度时和水在摄氏99度时所具有的在质的方面的差别,甚至可以比液体和水蒸汽之间的

---

<sup>①</sup> 关于黑格尔对这一例证的论述,参看《逻辑学》,英译本,第一卷,第389—390页。

差别更有关系。对于鹤侯其暖房装置暖热起来的房客来说，在暖气管中周转的水，究竟其温度是 99 度还是已经变成了水蒸汽，那只有很小的差异。

但是，在水的温度方面的差异，却可以成为感到寒冷和感到适意之间的全部差别。当我们在描述那种适合于用手去摸的水时所指出的水的性质，其真实性并不比描述那种适合于用眼去看的水的性质，来得差些。能够同任何特定系列的量的变化有关联的，往往不止有一系列的质的变化。而把一个质的系列中的变化，描写为突变时，总是跟着就把和我们在一个具体的情境中所具有的目的有关的一种质的系列，同其它各种质区别开来。

喝茶的人看到他的水在蒸汽中蒸发掉会感到沮丧；而医生则能够在蒸汽中恰好像在沸腾的水中一样地消毒他的工具。厨师会因为没有达到合适的温度可以把水和其它的拼料混合在一起而使劲扭他的手；而搬运工人则可以对一切差异全然没有感觉。

质的各种变化全都是同样地客观的；这些变化也可以是全都取决于一个基本系列的量变的。但是，我们却不能想象在一系列的变化中出现一种质的突然性，总是使我们能够作出正当的推论说，这也是被那些其兴趣和注意在于关心其它系列的质变的人，所体验为突然的东西。

关于质最后说一句话：在我们考察像绿的、硬的、玻璃质的那样一些在空间和时间中具有确定的存在的具体的质的范围内，谈论质的变化和更替，那是有意义的；但是，在质所涉及的不是被经验到的事物的具体的特征，而是象绿色、结实、玻璃质那样一些使我们能够把这些特征加以整理和分类的定义的范围内，说那是服从于空间和时间上的变化和更替的，则是不许可的。

在两块不同的绿荫中，并没有较多或较少绿色的性质(定义)，正比如另一个物体坚硬两倍的一个物体，并不例示着两倍地坚固

的结实的性质(定义)一样。忽视这个和特殊同普遍之间的传统区别相符合的区别,就会认为绿色的性质其本身就是绿的,而硬的性质其本身就是硬的<sup>①</sup>。

像恩格斯所表述的那种量转化(转变)为质的规律,就其声称适用于所有一切的质而言,是违反这种区别的。它抹煞了下面这一事实,即存在这样一类质,对于它,我们只能说或者各种物体例示出它们,或者并没有例示出它们,而不能说各种物体在某种程度上或其它的程度上包含有它们。

我们必须得出结论说,辩证法的所谓的普遍规律,既不是自然的规律,也不是精神的规律,也不是逻辑的规律。

#### IV 作为神话的辩证法

假如迄今为止我们已经确立了任何东西的话,那么,这就是我们已经证明了:辩证法能应用于自然界的唯一意义,就是它的作为科学方法的节略了的同义语的那种意义。而为了证实这个结论,我们只要问一下否认这一结论的那些人,让他们指出单单一个由辩证的方法所发现的或可以用辩证的方法来加以解释的,而不能为科学方法的规则所更加简明地加以证明的认识问题就行了。

作为一个附加的任务,我们还可以向他们提出这样的挑战,那就是:让他们把现代科学的发现翻译成辩证法的语言,并把这样地得出来的各种命题的结构,同科学为获得新知识而提出的那些命题的能证实性、简朴性、系统联系性和正确性相比较一下。如果在

---

<sup>①</sup> 关于对这种区别的细致推敲,参看杜威:《特征与特性、种与类》,《哲学杂志》,第10号,1936年5月7日。

上述条款的分析中,辩证法的各个基本规律,被认为是辩证法概念的主要东西,那么,能否作出任何翻译,是可疑的,因为我们已经看到,这些规律违反了逻辑、科学方法的基本原则,而且处处违反了首尾一贯的造句法的基本原则。

如果有人断言辩证法是科学方法的理论,那么,它的“规律”就会不是自然界的规律,而是正确的科学程序的规则。但是,这些规则的语言,却说明了它们是一些把任何种类——不论是科学的还是不科学的、正确的还是不正确的——的程序,都描述成为同样地好或同样地坏的规则。而且妄想成为头等的发现方法和证明方法——像辩证法的信仰者们声称它是这种方法那样——这也不是任何科学方法理论的本份。

那些把辩证的方法解释成为被带到了批判的自觉性的科学方法的人,在接受恩格斯为这种学说所捏造出来的历史起源时,必须小心谨慎。这并不是指他的关于希腊哲学家们的原始的辩证方法的引证,虽然甚至就在这里,他们的哲学的明显的不科学性质,以及在他们那个时代像我们所理解那样的实验科学的缺乏,就使得这种祖宗家系的存在,多少有点暧昧。

上面所说的捏造是指:恩格斯特别企图从刻卜勒到浪漫派自然哲学家(歌德、倭铿、屈里佛兰纳斯和其它人),通过他们到黑格尔,又从黑格尔到现代的辩证唯物主义,而不是从伽利略到牛顿,再到现代的自然科学,去引出辩证法起源的一条直线。

恩格斯赞许地引证了黑格尔的主张,认为天体力学的真正奠基人是刻卜勒、而不是牛顿,认为牛顿是一个归纳法的驴子<sup>①</sup>,认为现代科学家跟黑格尔学习仍然是有益的,并且毫不隐讳地把神秘怪诞的幻想家——他们的作品是神学和科学的混合物——引为

<sup>①</sup> 《马克思恩格斯全集》第20卷,第546页——译者注。

辩证唯物主义的激励人们的先驱。正是他们，而不是伽利略、牛顿、拉不拉斯，是伟大的“乌托邦主义者”。“自然哲学家对自觉的辩证的自然科学的态度，同空想主义者对现代共产主义的态度是一样的”<sup>①</sup>。

毋须否认，浪漫派自然哲学家触及了某些有关进化和磁力的观念——在以后，这些观念以更加科学的形态发展起来——但是，这些观念却具有侥幸的预感性质，而且同他们的直觉的方法以及他们的不可思议的唯心主义毫无逻辑联系。

假如辩证的方法是科学方法的别名，那么，对于它的普遍性问题就必须理解为：科学方法是可以普遍地适用的吗？对此的回答是，对于一切事件能够从科学上来进行探讨，虽然并不能由此得出结论说，任何能够从科学上来加以探讨的东西，都将成为一种科学。那得取决于所包含的题材的复杂性，所观察的现象中的规则性和程度，以及受科学团体支配的实际资源。

马克思认为科学方法是获得和证实新知识的唯一地有效的方法，而且认为，说在事物或人类精神的结构中，不存在有妨碍人们的科学研究的固有障碍，这是不可争辩的。但是，他的承认科学方法是扩展和证明知识的唯一正确的方法，却一点也不证明下面这种荒唐主张是对的，这种主张就是：认为马克思（或恩格斯）预料到了由于应用科学方法而接着发生的结果。

像宗教的基要论的信徒们，在每一个新的科学发现中都看到了某一个圣经题目的证实那样，某些正统派的辩证唯物主义者，也在现代科学的发展中，看到了奠基创始人的学说的进一步的证实。因此，例如 J.D. 贝尔纳<sup>②</sup> 就断言：“从相对性的力学以来，运

① 《马克思恩格斯全集》第 20 卷，第 14 页——译者注。

② 英国物理学家——译者注。

动和质量就已经成为相等的了。这个要求全盘洗炼迈克尔逊的数学方法的、并为爱因斯坦的数学天才在 20 世纪加以证明的结论，是马克思和恩格斯在 19 世纪中叶以前就已经从原则上把握住了的”<sup>①</sup>。

对于这种观点来说，非常奇怪的是爱因斯坦本人对恩格斯的《自然辩证法》的评论，在伯恩施坦把恩格斯这本书的手稿送交给他的时候，爱因斯坦答道：“无论从现代物理学的观点来看，还是从物理学的历史来看，它的内容都是没有任何特别的趣味的”<sup>②</sup>（应当指出，杜林在关于空间和时间的本质的基本问题上所预见到的发展，要比恩格斯精确得多，恩格斯以一种暧昧的方式赞同牛顿的绝对的空间和时间的理论。爱因斯坦大大地受惠于马赫的关于空间和时间的合理概念，而不是受惠于他的科学理论。而马赫则在他的《力学》中非常豪爽地感谢杜林，特别感谢杜林的批判著作——英译本，第 11 页）。

约翰·斯特莱彻先生——他的关于科学方法和哲学的知识，仅仅等于他的把他所没有理解的事情加以武断化的臆测——认为恩格斯以一种惊人的方式预测到了弗洛伊德的发现。因而他接着就说道，精神分析学的各种发现，“为辩证唯物主义所已经获得的有效性提供了最惊人的证实”，好像辩证唯物主义是一种特殊的心理学上的假设似的<sup>③</sup>。在一切主张中最放肆的主张，是由 J. B. S. 霍耳登<sup>④</sup> 在最近的著作中，特别在他为《自然辩证法》一书英译本所作的导言中，所提出来的。

① 《辩证唯物主义诸方面》，伦敦，1934 年版，第 101 页。

② 梁赞诺夫所引，《马克思恩格斯文库》第 2 卷，第 141 页。

③ 参看他为奥斯本的《弗洛伊德和马克思》一书所作的导言，一个辩证的研究，伦敦和纽约，1937 年版。

④ 英国科学家——译者注。

假如把辩证法加以恰当的理解的话,那么,它无非是科学方法而已,这样,在辩证法适用于历史学和社会学的领域的时候,它就是在那个特定的领域运用科学方法的一个名称。恩格斯就是凭科学方法的名义,来对那种把历史学和心理学归结为物理学的企图提出抗议的。“终有一天我们可以用实验的方法把思维‘归纳’为脑子中的分子的和化学的运动;但是难道这样一来就把思维的本质包括无遗了吗?”<sup>①</sup>。这并不是说,如果没有某种分子运动的存在,思维也是可能的,而是说:这种运动是为它和无思想的有机体以及无机物所共有的。因此,它就不能像一个说明思维的特殊性质或本质的线索那样地起作用。

再者,恩格斯也是凭科学的名义来抗议把历史学归结为生物学的。在达尔文之后成为囊括一切的解释原则的“生存斗争”,甚至作为一个纯粹的生物学的范畴,也是十分可疑的,因为在自然界中,除了斗争之外,还存在有其它的东西,但是,当生存斗争适用于历史学的时候,恩格斯说,它忽略了这样一个事实,即:人在其生产、而不仅是搜集生活资料这件事情上,是同其它的动物相区别的。这些区别是服从于其它的规律和记述的。“因此,把动物社会的生活规律直接搬到人类社会中来是不行的”<sup>②</sup>。

有时,人们认为,辩证法是纠正科学家们在其漫游到他们的专门兴趣以外的领域中去的时候所陷入的错误的方法。但是,明显的是,这样地犯下的错误,是由于违反科学方法的结果,因而并不需要引用任何其它的方法,就能够加以纠正。而那些认为辩证法是某种不同于科学方法的东西的人,他们所犯的错误,其厉害并不亚于唯心主义的科学家所犯的那些错误,而且还更加无趣。

① 《马克思恩格斯全集》第20卷,第591页——译者注。

② 《马克思恩格斯全集》第20卷,第652—653页——译者注。

所以，我们得出结论说，辩证的方法，只有在其被理解为是科学方法的同义语时，才能声称有意义和正确性；而既然在其传统的公式中，辩证法为许多使人误解的和错误的观念所困扰着，那么，如果抛弃辩证法这个用语，它就会更有助于清晰的思维；而保留这个用语，则会酿成一种神秘的自然哲学，为“双重真理”的学说——一种是通常的、科学的和俗世的真理，另一种则是神秘的、“辩证的”和“更高的”真理——准备道路；而最后，它还鼓励了一种易于导致检查、命令和迫害科学家的态度<sup>①</sup>。

在把能够赋予辩证的方法的唯一明智的意义，同科学方法等同起来的时候，这并不含有这样的意思，即已经非常清楚地规定了科学方法的本质，以致在涉及到它的全部原则的问题上，都存在有普遍的意见一致。在某些问题上，特别在那些包含有归纳法和盖然性的问题上——更不用说意义和证明——还存在大量的意见分歧。甚至可能是这样：每一种有系统的科学方法理论都涉及到某些“形而上学的”前提，不论这些前提是什么。

但是，作为与传统的辩证法有所不同的科学的哲学，不仅是从对科学程序的反映中产生出来的，它还在它同那些程序的关系的效果中受到它的检验。为了证明它的那些为它所加之于认识和理解中去的主张是正当的，它就必须提出一个关于这些程序的首尾一贯的说明，或者必须使人注意和排除为通告科学发现而作的陈述中的不一致之处，或者必须把科学解释成同社会生活和经验的其它方面有关系的一种人类事业。

简言之，它至少要能够做到：避免用那些永远被人们记住是唯

---

<sup>①</sup> 关于辩证法这个概念在现代俄国的科学和哲学中所起的有害作用的说明，参看罗森塔尔：《在苏联的哲学战线上》，1936年12月号《现代月刊》以及以后的刊物。

心主义的形而上学的错误，去感染科学的精神。从历史上和从分析上说来，相信自然辩证法，这是从普罗提诺到黑格尔的每一形而上学唯心主义体系的中心学说。盛行于今天的辩证唯物主义的差不多每一个变种，都是由有政治动机的形而上学唯心主义在现代科学的肌体上所产的私生子。

## V 附录：爱因斯坦论恩格斯

我们已经引证了爱因斯坦在致伯恩施坦的信中所提到的对恩格斯的科学手稿的评价，这不是用权威来解决任何问题，而是指出它们给予一个大科学家以怎样的印象，而这个大科学家对于恩格斯的社会观点的比较民主的诸方面，并不是缺乏同情的。甚至即使爱因斯坦的评价不是这样的话，我们对于恩格斯的思想的批判，其效力也仍然是不受影响的。

但是，非常明显的是，辩证唯物主义者却是很重视爱因斯坦的评价的。他们中间的一个斯特鲁伊克甚至于竟用这样一种方式来引证爱因斯坦，以至暗示说，爱因斯坦认为恩格斯的《自然辩证法》具有非常重大的意义，而公然隐匿了爱因斯坦认为它在科学上的无价值性的评价（《科学的哲学》，第1卷，第123页）。

而其他的斯大林主义者，在他们不是采用这种露骨的歪曲手段的时候，便散播这样一种传说，那就是：伯恩施坦拿给爱因斯坦看的，并不是恩格斯的自然辩证法的全部手稿，而只不过是公认为没有价值的关于电的那个片断。最近，斯大林主义者霍耳登在其为《自然辩证法》一书新近的英译本所作的导言中，复述了这个故事。霍耳登——甚至在战争的悲惨日子里，他还认真地供认说，他曾经用阅读列宁著作的办法来治疗他自己的胃炎，从而引起了

两个大陆上的嘻笑——承认恩格斯犯了某些严重的错误。

然而，他争辩说，如果恩格斯能够完成并发表他的手稿的话，那么，他是会纠正所有这一切错误的；而甚至即使他没有纠正这些错误，其中的某些错误，对于科学来说也还是极端地有益的。他补充说：

“当人们提出所有这样一些批评的时候，下面这件事情是令人惊奇的，即恩格斯怎么会预测到在他写作之后的60年中科学的发展……如果人们更加熟悉恩格斯的思想方法的话，那么，对于在最近30年中所发生的，我们在物理学上的思想的变化（爱因斯坦、普朗克，等等），就会觉得很平滑流畅的了”。

所以，知道一下爱德华·伯恩斯坦于1929年在柏林对现在的作者所作的说明，即：爱因斯坦真的看到了并评价了全部手稿，这并不是没有意思的。伯恩斯坦的这个说明是为来自爱因斯坦教授本人的一封信所证实了的，现在把这封信的译文附上（经由爱因斯坦的许可而转载的）。

亲爱的胡克教授：

爱德华·伯恩斯坦把全部手稿交给我使用。我的评语是指整个手稿而言的。我坚信恩格斯本人如果能够看到，在这样长的时间之后，他所作的谦逊的努力竟被认为有如此巨大的重要性，他会觉得这是可笑的。

A·爱因斯坦谨启  
普林斯顿，新泽西州  
1940年6月17日

译自胡克：《理性、社会神话和民主》，  
纽约1950年版，第183—226页。