

馬克思主义的当前問題

亨利·勒斐弗尔著

(内部发行)

97

所

馬克思主义的当前問題

亨利·勒斐弗尔著

李元明譯 徐懋庸校

本书是供内部参考用的，写文章引用时务請核对原文，并在注明出处时用原著版本。

Henri Lefebvre
PROBLÈMES ACTUELS
DU MARXISME

Presses Universitaires de France
Paris, 1960

根据法兰西大学出版社 1960 年第二版译出

馬克思主义的当前問題

[法]亨利·勒斐弗尔著

李元明译 徐懋庸校

*

生活·讀書·新知三联书店出版

(北京朝阳門内大街 166 号)

新华书店(内部)发行

*

开本 850×1168 毫米 $\frac{1}{32}$ · 印张 3 $\frac{1}{2}$ · 字数 82,000

1966 年 3 月第 1 版

1966 年 3 月北京第 1 次印刷

统一书号 2002·212 定价(七) 0.47 元

印数 0,001—2,850

一九六六年 七月 十一日

出版者說明

本书作者亨利·勒斐弗尔原是法共党员，著作很多，曾被认为是法国传播马克思主义方面和批判资产阶级思想方面起过“积极作用”的哲学家。1956年苏共二十大和匈牙利反革命事件以后，他彻底背叛了马克思主义，充当现代修正主义的急先锋，1958年初出版的这本《马克思主义的当前问题》，就是他公开地全面修正马克思主义哲学的第一本著作。因为这本著作在当时太露骨，他被法共领导集团开除出党。此书的某些观点，在1957年他为《日常生活批判》一书（1947年初版）第二版写的序言中已经提了出来，后来又在1959年出版的《总结和其他》一书中全面地大肆发挥。

勒斐弗尔说，他在这本书里所批判的是“马克思主义的教条主义”的历史，也就是斯大林领导时期的马克思主义哲学理论和社会主义社会的现实中的问题和“危机”。他全面否定斯大林，说斯大林是“教条主义者”或“超教条主义者”，说马克思主义哲学在斯大林时期被“简单化”了，“停滞”了，“官方化”了，成为替国家和斯大林个人的滥用权力辩护的学说，失去了“客观性”和“历史性”，总而言之是“背弃”了真正的马克思主义。他主张从马克思青年时期的著作中去找真正的马克思主义的源泉，以便“恢复”马克思主义的本来面目并加以“革新”。他说马克思主义的实质是一种渴望自由和人的全面发展的“人道主义”，而实现这种“人道主义”的途径就是克服“异化”。

勒斐弗尔主张在从资本主义向社会主义过渡的时期国家就应该开始消亡，他认为当时的南斯拉夫是“没有国家的社会主义”的

“标本”；他认为社会主义社会有种种矛盾，而把这些矛盾的性质說成与资本主义社会的矛盾相同的“异化”；他反对歌颂社会主义社会的正面人物、共产主义的新人，說这是“沒有矛盾的人物”，是“沒有人情味的，是在生活之外的”。

勒斐弗尔公然否定物质第一性、精神第二性这个哲学唯物主义的基本原理。他认为唯物主义和唯心主义不过是哲学开始的时候的两个“假設”，两者虽然在近代发生了对立，但現在已經在“先进思想”中“克服了”。他說客观现实是社会的或个人的活动的产物，硬說馬克思并不认为有必要确定哲学的物质概念。他认为物质包含在实践的感性活动中，因而物质概念已被消解在“实践”概念之中了。

因此，他反对馬克思列宁主义哲学的反映論。他說自然界的物质是看不透的、曖昧的，也就是不可知的。他硬說反映一定是“黯淡无力”的，甚至于歪曲现实的，因为它“抹煞了实践的意义”。他主张用“反射”（或“反思”）論来代替反映論，认为人的認識无非是人的意識对于外化在对象中的自己的活动及其結果的反射；說深刻的唯物主义只反射改造世界的活动但决不是反映事物；还說什么認識包含“占有”的意思。他竭力把主观能动性夸大到可以脱离客观必然性的程度，明目张胆地抛弃反映論。

勒斐弗尔也大談他的所謂“革命的辯证法”，不承认自然界的客观辯证法。他說：“如果辯证法是从对自然界的研究中得到的，就不会是革命的。如果辯证法是从革命的批判和历史的分析中得到的，那么人們怎么能在自然界找到辯证法呢？”他认为辯证法只是人的意識的辯证法，也就是他所說的“实践”的辯证法。

勒斐弗尔在书中玩弄思辨的、詭辯的甚至文字游戏的方法，歪曲馬克思、恩格斯、列宁的思想，“改造”了辯证唯物主义和历史唯物主义的全部概念，結果彻底否定了馬克思主义哲学認識世界和

改造世界的革命本质，否定了馬克思主义哲学的階級性和党性，而把它說成是从一种个人“追求自由”和追求“全面发展的基本願望”中产生的，从而把哲学和哲学家的任务說成是对“束縛个人”的任何“异化”进行“百折不撓的斗争”，以求实现“人道主义”。

在現代哲学修正主义的著作中，勒斐弗尔的《馬克思主义的当前問題》是較早的一本全面修正馬克思主义哲学的书，在其露骨的形式上又接近于資產階級的存在主义。我們特把它翻譯出版，供研究批判参考。

目 次

再版序言	1
初版序言	3
第一章 几个問題	5
(一)馬克思主义的危机和哲学的危机	5
(二)教条主义	21
(三)馬克思主义和国家	25
(四)意識形态和認識	30
第二章 追溯根源:馬克思	35
(一)关于費尔巴哈的提綱	35
(二)方 法	39
(三)抽象的作用	44
(四)馬克思主义的內部結構	52
(五)社会經濟形态	57
(六)关于国家的学說	64
(七)意識形态和認識	69
第三章 恩格斯	75
第四章 列 宁	79
第五章 斯大林和对馬克思主义的斯大林式的解释	93
結 論	99

再版序言

如果有一种永恒不变的哲学，那就不会有哲学史，而只会有記載种种哲学上的幻想和錯誤的历史。反之，如果有一部哲学史，那么这部历史必然是充滿急剧的变化的。有人以为从无知到有所認識是一种平靜的、很少起伏的演进过程，这种想法已經不能令人滿意了。各种世界观和思想体系是在原已很复杂的条件下形成的，但是它們并不完全取决于这些条件。它們自行酝酿，发展成为一种結構，然后又自行瓦解。它們在瓦解以后，却留下一些碎片，在新的条件下，被另一些嘗試和体系所利用，所采納。这些新的体系对时代，对文化，对生产力的水平，对現存的社会結構和上层建筑是(或者不是)更为适应的。

从多变的哲学史的观点看来，却会得出另外一个結論。如果从这个观点去看，我們就能够理解，哲学是怎样产生、怎样經歷各种危机、怎样死亡或者怎样发生根本的轉化的。哲学将告終結的可能性使哲学成为問題，并且提出了一个經常被重新提起的根本問題，那就是(过去、現在和将来的)哲学的意义究竟是什么？

这本小册子所涉及的是一段充滿急剧变化而范围有限的历史，即当代思潮中的教条主义的历史。它要談的主要是一种正在瓦解中的学說体系，即馬克思主义的教条主义。不过这种教条主义不是一个不会发生任何影响也不会受到任何影响的孤立現象。因此，本书的研究是在已經非常广泛的历史和許多可能是更深的成見之中进行的。

有些人(在这一个或那一个“陣营”中)认为，在馬克思主义和其他学說之間，在資產階級科学和无产階級科学之間，或者在革命

观点和反对革命的观点之間，有一堵絕對的隔牆。在这些人看来，这本书是不值一提的。然而認識上的这种“要么全都是，要么全都不是”的看法，这种拒絕承认相互作用的想法，当它被一个馬克思主义者确定为原則的时候，就从根本上破坏了辯证法。这种馬克思主义者在“世界观”的名义下不让自己去了解现实世界。当这种世界观被一个非馬克思主义者所接受的时候，它就等于否定和平共处，等于在哲学領域上宣战。我們不能把这种情况看作是无关紧要和沒有意义的。

本书介于同一作者的《辯证唯物主义》(这是二十五年前写的，它虽然反对教条主义，但本身仍受了教条主义的影响)和未来的一本著作《哲学的危机》^①之間。它給后一本书指出了某些論題并标定了路綫。

^① 《哲学的危机》于1959年发表，是《总结及其他》一书的第一部分。——校者注

初 版 序 言

为什么要从馬克思主义的当前問題出发来向讀者“闡述”馬克思主义呢？从邏輯上、教学上、历史上看来，不是應該将次序顛倒过来，先追述馬克思主义的哲学、政治經济学和政治等成份，然后說明它們的变革、它們的应用、它們的問題，最后說到当前的情况嗎？

对于一种思辨的学說，即对于一种表达一个个人的感性或者理智状态的学說說来，上面这个責問也許是有道理的。然而馬克思主义一开始就代表着一种历史事实，一种社会力量。今天誰都知道，苏联和南斯拉夫都正式宣称自己信奉馬克思主义，但是誰也都知道，一些重大的分歧使得这两国失和，甚至出現了紧张局面。关于斯大林和通常叫做“斯大林主义”的談論，有誰不曾听到呢？

問題在于这不是一种在学校里传授的哲学，而是一种有实效的、具有世界意义的学說（不管人們喜欢它还是不喜欢它）。这种哲学与世界上所发生的各种事件、现实和生活結合在一起。它的当前問題在許多方面都是所有的人能理解的。因此我們可以从辨别出和明确地提出其中的某些問題来开始。然后，循着历史而追回到馬克思的著作，以便設法了解他的著作是怎样在这段历史中，經過各种各样的轉变而出現在我們面前的。我們試图在坚持以现实作为依据的中心，恢复真正的馬克思思想，而駁斥一切站不住脚的解釋，虽然这些解釋似乎也是为了闡明馬克思的思想。

这种闡述的方法也許比通常所用的方法更为生动（也更为客观）。这种方法将使馬克思主义思想避免那种主要危險、即經院哲学的危險的威胁（本来，任何一种思想在被表示，被表述并正在起作用的时候，这种危險总是在所难免的）。

这种方法的优越性并不是不会遇到危险，也决不是不会遇到障碍的。马克思主义的历史和现代史相互纠缠在一起。现代史之所以具有复杂性，之所以具有众所周知的那种加速的发展，马克思主义显然是其理由之一。要把我们的提纲充分发挥，得写出一系列的大部头著作。在这里，我们只能限于一些主要之点，指出一些方向，专谈真正属于哲学的問題，而略去其它問題，特别是专门属于政治性的問題。

細心的讀者在閱讀本书时将会发现，这种論述的次序是怎样和为什么符合马克思主义思想和它的最根本的要求的。再沒有比将馬克思思想的方法和它的发展过程割裂开来的做法更违反馬克思思想的了。至于把馬克思思想仅仅归结为整个历史的和实际的发展，那同样是不对的……①。

是否应该补充說明，下面所发表的意見只是作者个人的意見呢？此外，摆脱了經院哲学的馬克思主义思想不能不丧失那种所謂“渾然一体”的性质。今天，在馬克思主义内部已經不能排除各种不同学派的出現了②。但是为了尽可能地預防誤会，我还要补充說明，本书对于“官方”馬克思主义某些論点的批判代表着列宁所說的那种来自左的批判。它絕不是某些人所相信的或者假装相信的那种“来自右的批判”。

① 呂貝尔(M.Rubel)在他的近著《卡尔·馬克思，精神活动传略》(“Karl Marx, essai de biographie intellectuelle”)中心安理得地避开了許多活生生的問題。他力图为馬克思“恢复名誉”(第14頁)并在馬克思的生活中去发现馬克思革命行动的“动机”，把“馬克思的”思想同馬克思主义割裂开来。他甚至把这种“馬克思的”思想說成是一种伦理的傾向。然而我們将会看到，道德主义所代表的是官方的馬克思主义思想的一条墮落的路綫。

② 以下一点可以說明这个論断：目前我們看到受馬克思主义影响的美学有两种傾向。第一种首先根据对小說和繪画的研究，傾向于新古典主义。第二种根据对音乐、詩歌和戏剧的研究，傾向于新浪漫主义。受到普遍尊敬的馬克思主义哲学家格·卢卡契(Georg Lukàcs)的名字和第一种傾向相联系。本书作者則希望他的名字和第二种傾向联系起来。

第一章 几个問題

(一) 馬克思主义的危机和哲学的危机

馬克思主义的政治家一定会宣称：社会主义国家的“陣营”并没有发生动摇；这个陣营中的矛盾并未达到对抗的地步；它保持着自己的政治团结以及經濟和軍事上的威力；这个陣营的力量甚至于有了加强，在世界上决定着一种新的局势；共产党繼續表明着有一条統一的路綫，一个客观地制定出来的綱領。

馬克思主义的哲学家不能满足于意識形态上的論据和为了論战所使用的論据，也不能满足于政治上所持的立場。当他看到政治家由于必須另找借口，或由于不够忠誠老实而不得不否认令人不安的矛盾（对理智上显而易見的事情硬要否认，就会落到可笑的地步。）的时候，只能替政治家感到惋惜而已。哲学家首先要闡明社会主义内部的种种矛盾，政治家們談到这些矛盾时則往往只作一些暗示，而且又尽快地把它們掩盖起来。

实际上存在着不安和混乱，甚至发生了危机。1957年年初，运动（我所指的是現代世界中真正存在并且能够存在的唯一的运动，即革命运动）处于停滞状态。这个运动在寻求一条道路，一个方向。群众和各个个人都在苦思力索。不对这个行将結束的历史时期作一番严格的批判性的总结，不从各方面（其中也包括“文化”部分）对世界形势作一番仔細的分析，就无法回答他們的迫切的期待。的确存在着不安，存在着危机。这是成长中的危机嗎？也許

是。一个馬克思主义者，如果他接受另一种定义，采取另一种观点，他馬上就会不再信仰馬克思主义了。因为据另一种人說来，这乃是衰亡的危机，臨終的危机^①。后一种人的論据要只在它們能够证明它們所揭露的矛盾和問題是越出了馬克思主义的范围的，那才会有說服力。如果不能作出这种证明，那么馬克思主义的敌人岂不是仅仅指出了馬克思主义本身在其中发生变化的某几点就行了嗎？至于第一个論点，即“成长中的危机”的論点，仅仅加以肯定是不够的，还必須指出这种危机是怎样导致馬克思主义的革新的。

現在，我們姑且只肯定一件事，那就是人們在談論“危机”。同时，讓我們把这个“危机”的症候說明几点。

人的意識由于馬克思主义而有了一种新的理想，即具体的自由理想。馬克思主义的敌人不承认这种理想有朝一日可能在历史上和社会中見諸实现，但他們无法否认这种理想的崇高性和吸引力。馬克思主义在哲学上給自己規定的任务是爭取思想和社会生活的最全面的解放，这种解放比十八世紀法国哲学家們所完成的格外深刻，比德国伟大哲学（康德、黑格尔）所实现的格外彻底。馬克思主义的哲学家們把他們的批判指向一切来自外部而压迫和窒息人类生活的东西，如宗教、道德、法律和政治学說，各种观念和制度等等。他們描述、分析和揭露过去发生过、現在发生着以及将来还可能发生的人的存在各种异化。

馬克思主义哲学家认为，正义和自由不可能只靠正义和自由观念力量而获得具体的实现。与这些伟大观念相联系的各种意識形态和唯心主义必須受到批判，但这种批判不是为了否定这些

^① 参看梅洛—龐蒂（Merleau-Ponty）《辯证法的冒险》（“Adventures de la dialectique”）1956年，Sallinard 版，1956年11月23日的《快报》（L'Express），此外，参見卡尔維（J-Y. Calvez）的《卡尔·馬克思的思想》（La Pensée de Karl Marx），1956年，Seuil 版，第567頁和以下几頁。

观念。完全相反。正义、自由和真理的具体实现丝毫不失为历史的目的、方向和意义。为了使这些观念最终在现实的、实际的和日常的生活得到贯彻，马克思主义者指出了与被压迫者的抗议和反抗相联系的革命行动的必要性，这种革命行动是和现实社会（资产阶级社会，资本主义社会）中被奴役的人们所进行的反对压迫的阶级斗争相联系的。马克思和马克思主义者主张给历史提供客观真理，为阶级斗争提供真理，而决不主张以一种新的意识形态、一种新的空想或新的谎言来代替旧的。他们将这种希望贯彻到一切人们所共有的、普遍的社会意识之中。他们把这个希望作为理想（有些人接受这种理想，另一些人反对它，但大家都能理解它或隐约地看到它，这就使得那些否定这种理想的人们为了反对它却不得不借用这种理想的语言）。直到最近几年，马克思主义的威望仍旧完整无损，它的敌人只能指责它在自由的方向上太走极端了。

然而，就连这种关于自由和人性发扬的学说也转变成为一种官方的理论。想不到对某些意识形态和神秘论调的批判——马克思主义——也可以用来论证国家权术和压迫行为的正当性。匈牙利的拉伊克事件（这里只举出这个众所周知的例子）暴露了一个特别严重的问题。如果一个哲学家不重视这个严重问题，不把它放在思考的首要地位，他就会背弃自己的使命。在某种意义上，二十世纪前五十年的历史和戏剧可以说是在由两个人名——德莱弗斯和拉伊克——所标志的两个“事件”之间演出的。第一个事件无法挽救地败坏了法国资产阶级的传统的爱国主义，使民族主义名誉扫地。第二个事件一时损害了革命的国际主义，损害了马克思主义的解放者的作用，损害了工人阶级的世界使命，总而言之损害了共产主义（马克思主义的社会主义，被看作历史目的和方向的共产主义）的理想。在许多人看来这种理想在今天应当叫做欺骗。这种理想，同被多次揭穿的那些意识形态和神秘论调一样，也可以用来

掩护与它自己所主张的东西相反的东西。只要借了这种要求很高的理想的名义，撒一次谎，就足以使这个理想丧失信用了。可是人们撒谎已不止一次。如果看不到一个伟大思想的这种危机，那是违反良知，不能算是马克思主义，也不能算是任何一种不曾堕落到最粗鄙庸俗的地步的思想。因此，某些严肃正直的人们，今天甚至在考虑这样一个问题：资产阶级民主，尽管有其缺点，难道不比在马克思和马克思主义的标志下所实现的那种“社会主义”更为优越么？对于马克思主义的“改造世界”这句口号，人们经常根据很有理由的论证，用“有什么好处？”这句老话来回答。这就是一个具有极端严重性的事实，这是危机的信号。

马克思主义者在作为政治理论的马克思主义的名义下，把种种异化接受下来了，而这本来是作为哲学的马克思主义应当抛弃并正在抛弃的东西。一种具有这样严肃的批判精神的、宣告这么一个真理的学说是不能掩护任何谎言的。一种宣布非正义的末日的学说是不能用来替历史上最骇人听闻的非正义进行辩护的。一种宣告压迫已经终结和自由时代已经到来的学说是不能让任何形式的压迫合法化的。何况有许多人是愿意为革命服务，情愿被革命“所利用”的。然而他们当中有些人（特别是拉伊克）却白白地丧失了生命。从革命的观点看来，尤其对马克思主义的思想说来，这种无谓的牺牲很可能比非正义更为严重，更为悲惨吧。

除了这个头等重要的矛盾、这个造成不安的原因以外，还有其他矛盾和原因。许多太年轻的人们经常对马克思主义表现出一种极端的（而且不是无缘无故的）好奇心。在最有才能的人们中间，很少没有经历过这种情况。这种吸引力，这种热心，往往是天真地发生的；他们热情地、焦躁地盼望太多的奇迹出现，以致不能不使自己失望。他们根据马克思主义而同时抱着许多希望：希望从各种偏见（“资产阶级影响”所造成的偏见）和各种难于容忍的愚昧

中获得个人解放，希望一种迅速的——即使不是立即的——改变，建立一种新的生活；希望确定各种准则以便辨明是非，并使生活和创造活动有所依据。由于他们既渴望绝对自由又渴望生活上的种种确定的常规和准则，所以常常陷入一种不可思议的矛盾中。他们至少期待着一种道德生活的风格，一种美学。当这种希望幻灭的时候，他们常常就陷于绝望。共产主义的理想，生动活泼的自由理想变得黯淡无光了；这就是目前在法国和其它国家青年人中间流行着的疾病的原因之一（虽然不是唯一的原因，但也不是次要的原因）。这种疾病又产生我们已经知道的那种不安（特别是在两次大战之间的德国）并把这种不安加强了，这种疾病和那种不安的症状是相同的，即对生活的绝望和对生活的狂恋混杂在一起。

如果说，这些青年人把他们的愿望的性质绝对化是错误的，但他们确有理由要求一种道德，一种美学，一种生活风格。然而，不幸的是，生产指标，钢和小麦的吨数，或劳动者对生产所表现的热忱，都不能构成一种生活风格，更不必提那些关于幸福、忠诚、毅力和口是心非的乐观主义之类的华而不实的词藻了。马克思主义者（“共产党人”）在生活的风格问题上，往往在内心妄自尊大地从字面上遵守斯大林的一句已经过时的指示：“我们共产党人是有特殊性格的人，我们是由特殊材料制成的”（1924年1月26日在全苏苏维埃第二次大会上的演说）^①。这样，他们就放弃了人道主义的原则，因为按这一原则说来，人性所固有的东西是作为真正的人的人所无不具有的。从此以后，忠诚和自我牺牲竟变成自居于普通人之上的借口和辩解了。马克思主义一旦变成了官方学说，变成了利用并且滥用权威的论据，它就不再提供人们所期待于它的东西了。马克思主义主要是朝着有效的、却简单化的群众教育的方向

^① 斯大林：《悼列宁》，《斯大林全集》，第3卷，人民出版社1956年版，第42页。

发展起来了。最近三十年期間，有些教育著作（如馬卡連柯的《教育詩篇》）可以說代表着一种仅有的最有价值的东西。但在美学方面，不少的嘗試却未能构成一种称得上美学的理論。至于伦理学方面，暴露出来的缺点尤其严重。大多数“馬克思主义者”（官方的）搖摆于社会的道德主义和政治的非道德主义之間——前者高談忠誠、信任、坚定、牺牲等美德（他們把这些美德优先地保留給工人階級，而对其它成分，特别是对“知識分子”，則抱着极大的怀疑态度），按照后者，則行动和斗争的直接利益必須經常放在首要的地位。

在这些領域（伦理学，美学）內，一些具有普遍的意义和光彩而确实能使生动活泼的人道主义的内容丰富起来的著作，要比单一的理論有价值得多。但是，这些著作我們連一部也沒有。特別在文学領域中，对“正面人物”——而且只限于正面的——的歌頌，只落得惨重的失敗。美学的情况也是这样，它的目的是表現“新的”——而且只限于新的——，并且以歌頌“新的”来反对“旧的”。这种美学想成为并自称为（社会主义的）现实主义的美学。但是它只提供了一种形式主义，把平平常常的东西“典型化”而已。这有什么可奇怪的呢？人們把正面的英雄和“典型”，描写成沒有任何矛盾的人物。因此这些人物显得是使人不感兴趣的，是沒有人情味的，是在生活之外、特別是在我們的生活之外的。在这里我們碰到了一个說不通的道理。难道在馬克思主义看来，真正的人的生存确实是一种沒有矛盾的生存么？或者，这难道不是在一种假馬克思主义的外衣掩盖下的对馬克思主义的背弃么？无論如何，这是說不通的（对于一种根本上是革命的学說說来，这难道不正是一种謬論么？），馬克思主义随着它的获得胜利，它的成为官方学說和它的“制度化”，而从此就枯萎了。这种枯萎的馬克思主义是不可能产生出大量的著作和作品而使得它的“官方化”具有生命

力的。

應該承認一个事实，議論它，公开宣布它，使它成为名符其实的馬克思主义哲学家思索的中心問題，这个事实就是：馬克思主义的发展今天已經与它所激发的精神要求不相适应了。这是根本問題之所在。應該分析这些要求，加以鼓励，不應該使它們失望或将它們消灭。

从这种令人不滿意的状况又产生了另一种說不通的后果。許多受到馬克思主义批判的学說，那些旧的意識形态，那些被认为已經过时的“价值”，却从这种状况中占了便宜。正如在政治上钻了空子那样，它們也在精神上钻了空子。許多人从这些学說中寻找一种支持，一种借口，一种掩护，更为严重的是，甚至于向它們要求保护以抵抗权力的濫用。这些“价值”卷土重来，把馬克思主义的批判曾經掘开，但并未用新的和富有生命力的内容予以充实的那些空子重新填滿了。

在我們这里最感兴趣的专门属于哲学問題方面，馬克思主义常常被归結为所謂“原則上”的一些簡單的論断，并且令人厌烦地被翻来复去地說个不休。本来富有吸引力的一种学說竟显得如此討厌，人們很难加以諒解。但人們是不无理由的。从这样一部自称为闡明了馬克思主义的(唯物主义的)認識論的书籍中，只要是自己沒有教条主义癖的讀者就会得到最不舒服的印象。讀了这种著作以后，就再沒有可說，再沒有有什么可以发现的了。总之，再沒有有什么問題了。甚至连作者本人也不感到这个論点有繼續申說的必要，因为作者謙虛得很，而这是理所当然的。照这些唯物主义者的說法，在我們之外存在着种种事物，而我們的头脑中則有这些事物的“反映”。只此一点，就是全部。然而，哲学上的这样一种干巴巴的論断被归結为一套乏味的老生常談，确定一个“事物”，說它存在于我之外，而我的关于这个“事物”的意識反映了这个事物。因

此，在我的头脑中所有的是这个事物的黯淡无力的副本。这种唯物主义自以为是哲学唯心主义的坚决反对者。然而有那一个称得起哲学家的唯心主义者否认过某棵树木是存在于我们之外的呢？只有小学生才会用这种空想来开玩笑。然而某棵树木之可能存在于一切意识之外，这却是另外一个问题。而这正是问题之所在。庸俗化的马克思主义自相矛盾到倒霉的程度。他们一方面跟着斯大林肯定：世界上没有孤立的现象，一切现象是彼此联系和相互制约的，而与古老的形而上学相反，辩证法将自然界看作为其中的事物与现象彼此互相依赖的一个整体^①。另一方面又将这种对象，这种事物，这种现象确定为不仅可以存在于我的意识之外，而且可以存在于一切意识之外的东西；这样一来，人们就把这种现象或这种事物同作为另一个现象的意识割裂开来了。他们从孤立的事物（这块石头，这棵树）出发，却没有发现他们犯了违反辩证法的逻辑错误，即犯了同语反复的毛病。他们同时破坏了辩证法和哲学上关于物质概念的规定。他们还抹杀了实践的意义，即人的活动的意义（因为如果不是因为有人的手将这块石头从自然界中分离出来、移动它并将它放在道路上，那末这块石头就会是“不存在的”）。他们没有把黯淡无力的“反映”（reflet）（事物在头脑中的副本）同生动活泼的反射（reflexion）^②区别开来。我们在后面还要谈到这个问题

① 参看《联共（布）党史简明教程》（1953年莫斯科外国文书籍出版局出版）第四章第二节《辩证唯物主义与历史唯物主义》。这一节曾作为小册子单独印发。

② 按作者的观点，认识不是客观事物在人的头脑中的反映，不是意识对客观存在的本来面目及其规律的思维。他认为，人的主观活动作用于对象上，对象只是人的活动所产生的结果，而不是本来面目的存在，因此认识无非是人的意识对于作用在对象中的自己的活动及其结果的“反射”。根据这个理由，他要区别“反映”和“反射”，从而反对马克思主义哲学的反映论。“反射”一词，一般译作“反思”，但是作者所指的又不是那种只限于反省自己的内心活动的“反思”。在这里为表示区别起见，姑直译“反射”。——校者注

題，但并不是为了否定唯物主义，而是为了深刻地研究唯物主义。我們將根据列宁和馬克思的观点来证明，真正馬克思主义的唯物主义并不把哲学問題看作脫离现实的知識分子所常用的那种毫无結果的猜謎游戏从而就把这些問題取消。唯物主义是带着疑問去接近现实的。只有作为一种庸俗化和公式化的思想表现的教条主义才取消这些問題，因为它认为所有这些問題都已經一劳永逸地解决了。这种枯萎的唯物主义丧失了古代唯物主义——即卢克莱茨的唯物主义或最早的希腊哲学家的唯物主义——的詩意。古希腊的哲学家虽然也把物质、生命和意識混为一談，但是他們以素朴的、清新的、深刻的方式談論着“自然”。馬克思在批判黑格尔哲学时指出，抽象的唯物主义和抽象的唯灵主义这两个极端是相通的^①。他在《神圣家族》中談到十八世紀的哲学家时还說，近代的唯物主义表现为禁欲的和厌世的；感性失去它的显明的色彩，为了适应这种毫无血肉的“精神”，现实的哲学作为一种“理智的东西”而出現。这些严酷的指責也适用于那种自称为馬克思主义的新近的唯物主义。

唯物主义思想的这些困难是同哲学思想的总危机分不开的。哲学在彻底的专门化和劳动分工中找寻自己的出路。在知識的各个領域和部門中专家們各自达到了一种既高深又狹隘的技术水平。哲学家怎么办呢？在一个面对种种暴力而且一切关系都依暴力为轉移的世界中，他能有什么作为呢？他的作用是什么呢？他处在什么地位呢？

任何远离现实或似乎远离现实的哲学，都免不了要同事变和客观条件进行对质。假如事件不来干涉，那末个人对哲学的选择就可以只凭偶然，而且可以在大量事例上进行考察而作一种統計式

^① 馬克思：《黑格尔法哲学批判》，《馬克思恩格斯全集》，第1卷，人民出版社1956年版，第355頁。

的研究了。但是，在现实生活中，一切选择都决定于事变。所以这样的任意选择总有一天会成为不可能的。

法国获得解放以后，原先在著作界受到压制的辩证法思想（即关于思想中和现实中的矛盾的学说）重新抬起了头。应该从各个社会阶级、各种经济制度和政治制度、各种愿望和观念之间的复杂的矛盾中去思维一个世界了。哲学家只能研究和掌握关于矛盾的学说（或多或少片面地或全面地去解释它）。十一年来，这种新的态度一直深刻地标志着法国哲学的特点。辩证法广泛流传，竟成为一种风气，它成为初入门的或老资格的哲学家的“奶油大蛋糕”。现在甚至于几乎不再需要对“辩证法”这个名词的意义加以解释了。更需要的是确定应用辩证法的种种条件。那些认为方法和概念具有客观内容的唯物主义辩证法家莫名其妙地发现自己在这场竞赛中已经落后了。人们大显身手，运用辩证法的妙技。他们卖弄着种种最庸俗的和最怪诞的矛盾：生与死，爱与憎，梦寐与清醒，敬神与瀆神，阳性与阴性，白日与夜晚，光明与黑暗，洞眼与尖锋，自在与自为，衣柜与衣架，抽屉与箱子，内与外等等。被这样主观地运用的辩证法（黑格尔），已经同诡辩没有什么区别。这种辩证法由于承认一种怪诞的折衷主义而使自己名声扫地，在这种折衷主义中，“辩证地”一对一对配合起来的术语（字眼）猫儿叫春似的喧嚷着。再没有人理会这些辩证法的投机家或冒险家了。

看到辩证法这样地被滥用，马克思主义者也许会非常气愤，强烈地提出抗议，并感觉到自己受了侮辱。他可以立即提出政治方面的问题，因为在这一方面资产阶级的意识形态的确是反对革命的意识形态的。可以说，“你们是想从工人阶级手中夺取它的理论武器；你们是在进行一种广义的政治活动……”。马克思主义者也可以停留在哲学方面而进行如下的谈话：“你是否确信在你自己的思想中没有引入那些看不见的、最糟糕的、最无法解决的矛

盾？如果你采用辩证法作为你的思维手段，那么你把它建立在什么基础上呢？如果你主观地接受辩证法，你就不能不力求为它奠定基础，然而基础却从你那里消失了。如果你认为辩证法来自你自己——来自你的意识——，那么它岂不是变成对客观内容的某种个人方式的处理了么？这种处理对内容而言岂不是外加的么？如果你认为辩证法不是主观地、个人地来自你自己，那么它岂不是同客观性、社会实践、历史以及某些确定的概念相通的么？辩证法不是在这里找到了自己的‘基础’和起源了吗？”

马克思主义的辩证论者可以这样非常有礼貌地在不断的谈话中划出一条分明的界线，把那些承认辩证法客观性的人和否认辩证法客观性的人区别开来。

现象学^①自命为是精确描述意识内的“实际体验”（*vécu*）和意识结构的一种方法。现象学甚至于把理解 and 认识、以及分析和描述互相对立起来。马克思主义的辩证论者可以对现象学者说道：“你的描述作为‘实际体验’的丰富性在主观上的表现，是有非常重大的意义的；我们和列宁一样，比起那种愚蠢的唯物主义来更喜欢你的聪明的唯心主义；但是你能够满足于这种主观地表现出来的丰富性吗？你确信并没有无意之中将你所看不到的某些文化和历史因素按它们的本来面目包括到你的关于意识的描述里面去了吗？……你在描述时所遇到的那些矛盾，你是拒绝承认它们呢，还是将它们化为乌有呢？你是否没有想到：你的那种想恢复事物自体、恢复事物的确定性和具体性的努力，你的那种关于意识的现象和结构所作的精确描述，实际上揭露了一些隐藏的‘本质’，而这种‘本质’是必须通过分析和认识才能达到的，因此必然会有种种不能归结为主观性的辩证关系出现？如果你想到了这一些，那末

① 现象学是从德国著名哲学家胡塞尔（Husserl）的（复杂的、繁多的和不一致的）著作中得到启发的。胡塞尔在某种程度上是非理性主义的反对者。

我們就有了共同立場。如果你沒有想到，那么你的关于固定的結構的描述如何能与实际體驗的运动相符合呢？如何能与認識的历史性以及社会生活的历史性相符合呢？你难道能够只在实际體驗上轉来轉去而不对它深入钻研一下嗎？你将怎样給从实际體驗向历史的或个人的现实‘情境’的这种过渡找到基础并证明其合理性呢？……”。

辯证法并不是若干年来作为“矛盾”概念传入法国思想界的唯一基本概念。同时还有异化概念。这个从黑格尔和馬克思主义那里抄襲来的概念，已成为流行的論題，成为一种老生常談。馬克思的青年时期的一些著作是这些年代中哲学上的重大发现，在这些著作中，馬克思革新了黑格尔的概念，并使之具有生命力。这个流行的論題从哲学传播到文学；作家們恣意談論着“异己者” (autre)，談論着在与“异己者”的关系中的利弊，或者談論着“异己者”的各种不同的类型。关于异化的荒誕可笑的說法之多是决不会在关于辯证法的幻想和糊塗可笑的說法之下的。这也使馬克思主义者感到吃惊和憤怒。馬克思主义者甚至可以抛弃异化概念，认为它已經为资产階級意識形态所玷污。但他也可以繼續认为这个概念是有效的，不过它已經成为人們的口头禪，意义分歧混乱，常常引起爭論。异化这个論題既然可以作出矛盾的和混乱的解释，那么馬克思主义者不是應該同时把它的意义統一起来并使其具有生命力么？

我們已經一步一步地說明了法国哲学現狀的某些重要方面。因此我們认为，馬克思主义應該答复它所极力激发起来的种种精神的要求。但是它还没有做到这一点；这就是不安和“危机”的由来。可是思想一旦同化于馬克思主义的某些論題，就轉变为某些主要概念，即辯证法和异化。虽然馬克思主义碰到重大的困难，而哲学思想却在馬克思主义的基地上向前迈进了。甚至于当哲学家

不理會馬克思主義，或拒絕同意它，或企圖奪取馬克思主義的某些論題以便轉而反對馬克思主義的時候，情形也是如此。

但這並不是說馬克思主義在這一點上並沒有什麼嚴重的問題。從各方面看來似乎馬克思主義論題的豐富性和複雜性已經喪失了。在馬克思主義公式化、貧乏化和教條化的過程中，卻從它的實質中產生出多種多樣的（而且經常是謬誤的）學說上的變種。這種枝節橫生的徒長和這種精神財富的浪費是在官方馬克思主義者的嚴酷的但是無可奈何的注視下發生的。他們沒有辦法在論爭中進行有效的干預，因為在他們當中大多數人看來，是既沒有爭論也沒有問題的。他們只能說，意識形態上的敵人，階級的敵人在進行活動；他們認為只要不厭其煩地把它們反來復去地說一通就行了。為什麼要進行嚴肅的討論呢？為什麼不可以對階級的意識形態作出籠統的、粗暴的評價呢？

這種形勢構成了一個歷史階段，構成了哲學的總危機——這是全部危機的一個方面。

在今天，哲學家能做什么，又想做什么呢？跟着科學家的足跡走嗎？把各門科學的一些暫時成果通俗化和整理一下嗎？這是使哲學失去威信的第二綫的和第二手的工作。在這個方向上，科學家們總是使哲學家望塵莫及的；那些不局限於自己的專業化的科學家們，那些不在勞動分工和“實證的”精神的借口下排斥哲學的科學家們，都喜欢討論他們研究工作中所提出的一些哲學問題。某些生物學家從生物學中引伸出一種哲學，某些物理學家從物理學中引伸出一種哲學，如此等等。我們不能因此而責備他們。說不通的問題就在這裡：在哲學侵入了各個科學領域的時期，哲學家的作用和職能卻大為減色了。在沒有哲學就沒有威力的這個時期，哲學的威力卻削弱了。就是因為這個緣故，我們看到許多哲學家脫離了哲學而另找出路，企圖通過小說，戲劇，論文，小冊子，行

动等等而发生影响和威力。

在两个方面（馬克思主义者方面和非馬克思主义者方面），这种危机的征状是不一样的。在非馬克思主义者方面，我們所看到的是許多形形色色的著作，許多或多或少自圓其說的“体系”，許多哲学上的小宗派。思想变得愈益“深奥”和晦涩了；术语愈益繁复，甚至不惜采用行話。人們于是认为哲学是互不相通的，哲学家是各自孤立的。在馬克思主义者方面，則恰恰相反，語言十分明白（从外表上看来），公式一成不变，教育內容非常简单（这句话并没有任何輕視群众的意思，它只是指出在广泛传布的教育中，哲学論題被简单化了）。但从哲学上說来，这也是靠不住的。难道哲学已經被穷尽了么？已經登峰造极了么？它被归納为几点（七点，其中辯证法四点，唯物主义三点，在許多小册子中提法完全与上面已提到的斯大林的文章相一致）。哲学是否溶化在群众之中了？哲学是否在实践和阶级斗争的明证性面前消失了？哲学是否消化在政治之中了？在被看作思維着的而且高于它的全体党员的一个集体的党——而且这个党把哲学的要求具体化为科学的和行动的要求——之中，哲学还繼續存在着么？

也許我們將看到哲学会从这个变得非常深刻的“危机”中解脱出来吧。很可能，哲学会不放弃有关物质的概念和范畴而把現在仍然属于“本体論”的那些論断（关于存在的說明），即关于物质的定論，让詩負責去作吧。对于彻底的唯物主义說来，“物质”这个词和这个概念所指的是已知的存在的无限性。在宇宙的最小微粒中，在电子中以及在人当中，都有着无限性。唯物主义哲学家說物质存在着，但并不是如它所存在的那样。这个概念的意义是极为抽象的，因为物质是一个抽象。同时这个概念的意义又是极为具体的，因为实践生活、認識生活和意識生活的每时每刻都意味着对宇宙的肯定和确定。但是，对物质的一定的認識来自特殊的、专

門化的和部門的科学(物理,化学,生物学等)。这些認識完全是暫时的,近似的,是与科学史中的一定阶段相关的;这些認識是逐漸积累到这个发展过程之中的;因而这些認識都包含着一个“真理的顆粒”,而这个真理的顆粒究竟是什么,我們还不很清楚。我們不知道,我們目前所作的論断将来有哪些将被保留并将得到发展。这些認識是分散的,矛盾的,已經成問題的,已經处于被否定中,也就是处于被超越的道路上的。我們关于物质的科学知識决不会赶上它的哲学概念。它們决不会把物质的全部本性說尽而把哲学的普遍性和科学的特殊性之間的深沟填滿从而使物质概念的抽象达到最高限度。它們决不会消除哲学概念的不确定性。另一方面,它們也决不会把認識完成,把物质的具体面貌概括得詳尽无遺,从而取消在哲学上确定概念的必要性。

每一門特殊科学,在肯定关于物质的“某物”时,也談到此物所不是的东西;每一門特殊科学迟早总要达到一个“相反的世界”^①。任何部分的論断都是从无数的分析中求得的,这种分析是在人的实践和感性材料的現成的东西上面通过認識而进行的;这种分析按科学上的劳动分工的需要而破坏并仍在破坏着現成的东西和变化着的东西的統一。每一門特殊科学必然包含某种和某些抽象作用。哲学与科学之間所达到的融合(也可能是各門科学之間的融合),只能作为对无限而言的极限(即認識的限界和終点)而出現。然而,如果一般認識的发展将这个終点作为自己的界限和方向,那么每一种实际获得的認識可能(如数学家所說的“漸近地”)接近这个終点,但要达到它是不可能的。

物质这一哲学概念在認識的无限的进程中总将起一定的作用。这个概念是不会衰老的。因为哲学概念总是和科学家們所使

① “虛”的理論可以发现“实”,而实的发现又引向“虛”的某些新形式。粒子的发现导致反粒子(反质子,反中子)的发现。

用的各种不同的概念(特殊的,專門的)彼此交流,以便把这些概念联系起来,作出明确的解释,指出它們是如何在認識的道路上前进的。但是哲学家,特别是彻底的唯物主义者,从来不会禁止自己把关于物质的一定的和有限的論断推向绝对。如果只从这块石头或这棵树木之类的孤立的事物出发来論证物质,那是哲学上的怪事,只表明着哲学的墮落和危机。任何确定的論断都会使关于物质的概念一成不变,使这一概念变成許多靜止的事物的集合体,也就是說使它成为非哲学的,同时也是非辯证法的概念。与庸俗的唯物主义所想的相反,在使用这个概念的时候,必須极其慎重。否則它就会失去意义;人們就会把同样的話反来复去地說个不休,而把社会的人的(生产性的和創造性的)实践活动以及理智的活动和哲学理性的要求都置而不顾了。

既然如此,那末为什么不把关于世界、自然、物质和关于人(因为人是置身于宇宙之中的)的那些“宇宙論的”或“本体論的”論证的任务(和权力)明确地轉让給詩或音乐呢?如果这样做,我們就会恢复素朴的辯证法哲学的最初阶段的那种清新性,像希腊人那样把概念和形象联結起来,不过是在新的、非神秘化的、非神圣化的基础上把它們联結起来……。

我們完全知道这些意見包含着許多不能自圓其說的地方,也知道它們会有激起几乎一致的抗議的危險。但是这些意見与一般哲学的某些现实問題、特别是哲学唯物主义的某些现实問題仍然是切合的。这些意見指出了现实“問題”的一部分,指出了这个事实,即哲学已經成为疑問,它本身也正在使自己成为疑問,而且今天是哲学思想开端——使哲学思想进入新阶段——的时候了。

到目前为止,我們还不很知道哲学究竟是什么。我們只知道有下一个新的定义的必要,而且應該根据对下述一系列問題的深入研究来找寻这个定义,这些問題是:哲学唯物主义(馬克思主义)

和其它思想流派之間的关系，哲学和自然科学、历史科学、社会科学之間的关系，哲学和社会生活、政治生活之間的关系。

(二) 教条主义

我們已經碰到过教条主义这个名詞，但沒有給它下过定义。这个问题現在提了出来，尤其是所有最为“官方的”的文件里到处都提到教条主义，但只是为了排斥它，却毫不考虑給它下个明确的定义。

我們要指出，教条主义的某些粗糙形式已經被克服了；例如“經濟主义”即把馬克思主义——和人类的生活——归結为經濟，或者更粗魯地把它归結为与其它“因素”（地理的、生物的、心理的等等）并列的“經濟因素”的那种教条主义已經被克服了。被某些馬克思主义者所接受的这种簡單化的教条主义曾經广泛传布，并对馬克思主义的思想起了不小的影响；由于它所引起的反响，对它的批判倒比較容易了。然而另一种說法认为經濟提供了“基础”，也就是說，它同时是一切社会的或个人的人的行动的实际条件和界限；但是这个說法的前提正是在于，人的活动不能归結为經濟活动，而且是不断地超出經濟活动的范围的。人們却不免要問，这是馬克思的真实思想么？为了回答这个问题，只要提一下《資本論》的副題：政治經濟学批判就行了。政治經濟学只考察物与物（产品，商品，货币量）之間的关系。馬克思的批判指出了，只有被物的关系所掩盖的那种活生生的和正在行动的人与人之間的关系才是真实的关系。

有一个困难問題立刻使得給“教条主义”下定义和对它进行分析的工作复杂化了。如果在馬克思主义者中間有这么一个执迷不悟和粗暴的教条主义者，那就是斯大林。教条主义是同斯大林时

代，即同通常所說的“斯大林主義”（一般對這個名詞的意義沒有作出明確的解釋）分不開的。但是，斯大林從未間斷過對教條主義的批判和駁斥；在斯大林的著作中很容易找到關於這方面的無數聲明；當“斯大林分子”為他們的偶像辯護的時候，他們並不缺少這種證據。例如，斯大林在總結關於語言學問題討論時就曾說過：“馬克思主義是一切教條主義的敵人”^①。事實上，斯大林從未對他自己的態度所造成的某些後果停止過反對；他不惜把那些最愚蠢的和最易惹禍的“斯大林分子”作為犧牲。他對於那些反復引證他的話的人們總是加以嘲笑，雖然即使發表一篇很短的文章也必須到處引用他的話。這就是他的登峰造極的政治才能；由於給自己保留了公證人和決審人的角色，他終於把問題弄混亂了。他是一個怎樣的人呢？從任何意義上說來他都是一個政治家：他詭計多端，粗暴殘忍，背信棄義，追求實效。他的權力之大和可惡達到了極點。根據官方說來，斯大林時期是堅持不懈地對教條主義進行鬥爭的時期。但是在今天全世界最官方的馬克思主義者們至少已同意這個事實：曾經有過一種斯大林式的教條主義。

長期以來，蘇聯的馬克思主義哲學家們曾經提醒我們，按照馬克思主義的導師們（其中包括斯大林）的意見，馬克思主義是有變化，有發展的。他們煞有介事地反對缺乏調查研究。他們針對那些否定過去的人的某些極端態度，高談回復到哲學的歷史上去；然而要寫出這種歷史，必須有一個前提，即，不把從蘇格拉底到黑格爾的這個時期中占統治地位的唯心主義歸結為荒謬、一派胡言，或者歸結為統治階級的謊言。這些蘇聯哲學家曾經反對引證癖，贊賞過這樣一句諷刺性的名言：思想是從一段引證到另一段引證的捷徑。最後他們反對把辯證方法歸納為公式化的幾點而人為地

^① 斯大林：《馬克思主義與語言學問題》，人民出版社 1953 年版，第 55 頁。

使辩证法同认识和哲学概念的发展分离开来的那种解释。

但是，也是这些哲学家们却认为，一种已经形成的教条主义是不容易摆脱的；反对教条主义的斗争本身极易带有教条主义的性质；空口叫喊“向前”是既不能使人前进，也不能使人知道可以朝什么方向前进的。他们把贴着新标签的旧东西献给那些要求新东西的人们。教条主义者装作反对教条主义而照旧保持着权力。在从官方进攻官方的教条主义的时候，某些马克思主义哲学家从事于从一些人所共知的文献中拼凑引证的勾当。当人们抛弃辩证法的那些抽象的“金科玉律”的时候，有人继续分四点来说明辩证法（诸现象的相互作用和普遍联系，自然界中的不断发展，量的变化和质的飞跃，矛盾的斗争），分三点来说明唯物主义（世界的物质性，物质对意识的第一性，世界的可知性）。

人们常说教条主义的特点在于那种不容分辩的语调和缺乏证据的论断。这个定义丝毫也不能满足有批判力的思想。一种已经绝对地得到证明的论断有权自命为绝对真理。但是这样一种摆脱了相对性的论断是不存在的。任何一种论断都不可能带来已经完结的和最后确定了的证据。这种对教条主义的批判本身就是以一种十足的教条主义的可能性为依据的。

教条主义的特征可能就在于对证据所发生的错觉。对已经完成的论证的迷信引起了智力的麻痹。例如，在政治经济学中，马克思主义者把马克思所提出的——在资本主义范围内——周期性危机的理论视为已经科学地“得到证明的”，因而是绝对正确的；马克思研究了他所处时代的许多材料，预见到在资本主义制度下由于资本家的生产过剩和群众的消费下降，大约每隔十年就会发生一次巨大的经济危机。最后一次的巨大的周期性危机发生在1929—1933年。从那个时候以后，马克思主义者曾经多次宣告过实际上并没有发生的危机；因此，他们就退一步采用了资本主义经济停滞

的理論。然而从今天的情况看来,这两种理論都是不完全的,其中有一部分是正确的,有一部分是錯誤的;尽管有些技術人員和技術主義者竭力想創造出一些發展或平衡的“模型”,但是資本主義經濟確實沒有顯出和諧的和令人滿意的發展;然而這種經濟在今天(1957年)也並沒有出現“經典”意義的停滯或危機,而是出現了某些新型的現象和矛盾。社會主義經濟也是這樣。如果要了解這些情況,那就必須對經濟事實——生產力——作一番新的分析,但是教條主義迴避了這種分析,因為這是他們所做不到的。

可以清楚地看出,教條主義(它不僅在馬克思主義的思想中極為流行)既是形形色色的又是彼此矛盾的。就三十年來的馬克思主義思想來說,我們也可以責難它在某些基本點上沒有遵守教條,以致不斷地搖擺不定。舉一個哲學領域上的例子來說:馬克思、恩格斯、列寧等“經典作家”曾經把黑格爾看作哲學的巨人、馬克思主義的源泉和辯證法的導師。但是“蘇聯大百科全書”中關於《黑格爾》一條却是這樣開始的:

“1800年左右以黑格爾主義為其頂峰的德國唯心主義哲學所代表的是貴族對法國革命和法國唯物主義的一種反動”。

這種說法是極端錯誤的,因為恰恰相反,黑格爾主義所代表的是當時一個落後國家中一位偉大思想家的努力,它要了解那個時代的一切變動並通過哲學教育將這些變動傳達給人民。蘇聯哲學家在反抗希特勒德國的戰爭年代里提出了這種說法;他們想借此根絕日耳曼思想和文化的影響和威望,這個事實說明了他們為什麼要這樣說,但這種說法是不能得到原諒的。在這種情況下,與其為了宣傳而糟蹋哲學倒不如保持沉默為妙吧。在不遵守教條主義的時候,他們使哲學遷就情況的需要,遷就作為武器的意識形態和政治上的論爭。這是一種隨機應變的哲學機會主義;它以一種表面上的教條主義掩護自己;它不能不這樣;它隨聲附和權威者的口

气；它甚至根本不是什么教条主义。他们就是这样摇摆于教条和沒有教条之間。

至于說到斯大林关于（反对）教条主义的一些論調，那末这些論調使我們知道了存在着一种非常別致的“超教条主义”，它能够否认它自己的教条主义，以便把它更巧妙地强加于人；它組織一些沒有真正意义的例行公事的“討論”，以便給自己打掩护。要是所提出的問題是现实的，那么这种“討論”就只能把一个事先准备好和預先拟制好的結論强加于人。

有人說，馬克思主义在发展着。这是否仅仅根据政治方面的問題，即有关权力和国家的問題而言呢？这是否仅仅根据政治行动而言呢？在这种情况下，政治上的經驗主义，政治上的实用主义（它按成效来判断行动），实用主义的历史（它按現在的观点来修改过去），道德的經驗主义（它按实践中的直接命令来确定“价值”）威胁着思想。有人认为，使理論服从于实践，就可以远离教条主义；但事情决不如此簡單。何况国家权术拥有强大的实践手段而哲学的实践手段則很少。在这里，我們也許接触到了我們所要探索的問題的实质，找到了教条主义的一个根源，即使不是唯一的根源。

（三）馬克思主义和国家

馬克思主义在成为官方学說（成为有組織的和有权力的政治行动的学說）的时候，同时也就成为国家的学說。然而，最初它并不是如此的。官方的“馬克思主义者”背弃了馬克思主义的启示（inspiration）、革命气息和破坏精神。即使这种变化在历史上有其不得不然的原因，但这些“馬克思主义者”并不加以說明。他們只是閉口不談馬克思主义思想的一个主要方面，不怀好意地把它与自由主义混淆起来，并且把一些基本的文件埋沒掉。

斯大林在他一生的末期，在討論語言學的問題時說道：

“恩格斯在《反杜林論》中說道，在社会主义革命胜利以后，国家应当衰亡。在我国社会主义革命胜利以后，我們党内的一些书呆子和死啃书本的人便根据这点开始要求党采取办法使我們的国家尽快地衰亡，把国家机关解散，把常备軍取消。

“但是苏联馬克思主义者，根据对当代世界形势的研究，得出了結論；在資本主义包围之下，社会主义革命的胜利只发生在一个国家内，而所有其他国家則为資本主义所統治，这时候革命胜利了的国家不应当削弱自己的国家（国家机关、偵察机关、軍隊），而应当用一切办法加强它們（如果这个国家不願意被資本主义的包围所击潰的話）”^①。

对于这样一段文章，只有加以細仔的分析才能看出它的似是而非的性质。首先，国家在一切領域中建立了絕對集中的权力，把它們置于某些行政机构的管轄之下，这与加强国防本来是并没有什么必然的关系的。斯大林把对付內部的国家机器的加强看作国防上确定不移的需要。他有意将各个領域——經濟、社会、政治、文化——混为一談，又把（法律上的）鎮压的权力，或者調节消費品的分配甚至各种契約的权力同行政等的权力混为一談。此外，他仅仅引证恩格斯的一段話却勾銷了馬克思和列宁有关这个问题的許多精确得多的言論。我們必須将被“官方的”論述所勾銷的东西恢复过来。

在所謂“死啃书本的人”中間有南斯拉夫現在的領導人。他們通曉有关国家消亡的“經典”著作；他們认真地对待这些著作，不顾“斯大林分子”把他們当作无政府主义者，或者相反把他們当作民族主义者（因为他們沒有把斯大林指出的方向作为絕對的和

^① 斯大林：《馬克思主义与語言学問題》，人民出版社 1953 年版，第 49—50 頁。
（括号內的字句法文譯文沒有。——譯者）

“无条件的”东西接受下来而沿着那个方向走，因为他们为他们本国找出了一条走向社会主义的独创的道路)。在1950年，这里的马克思主义者建立了经典著作中所说的国家消亡的社会经济基础。它是由一套复杂的经过民主选举的、分权的地方机构所组成的：工厂中的工人管理委员会，各级生产者委员会（公社的、区的、共和国的、联邦的）。1953年初，南斯拉夫联邦议会宣布国家的部分消亡。包括计划部、农业部、国民教育部在内的许多中央机构和几个部撤消了，它们的职权移交地方机关；从理论上说来，行政的国家，管理的国家在南斯拉夫已不存在了（尽管按大多数人的意见，甚至于社会主义的信奉者也认为，社会主义的特点首先是由国家来管理经济）。在南斯拉夫，被保留下来的只有有关国防、领土安全、对外关系等中央机关；此外当然还有议会（有立法权）和国家银行（国家总会计机构、经济控制和投资分配的机构）。

由此，我们就可以了解斯大林与铁托之间的分歧以及由此而起的许多论争和紧张关系的深刻原因。这里涉及的是社会主义性质的问题，也就是说资本主义社会和共产主义社会之间的过渡时期问题——前者以阶级对抗为其特点，后者则以消费品的无限丰富，以“按需分配”的原则和以阶级的消灭为基础。

目前，在我们面前有着两种极不相同的社会主义的“样本”。一种是行政的社会主义或者国家的社会主义，它显示出而有时是惊人地显示出它的效能^①。另一种是没有国家的社会主义，它正在寻求它的道路和公式；它还没有实现自己的稳定；还没有获得自己的证明。

应当指出，上述两种中的任何一种社会主义的“样本”或典型

^① 这时（1957年3—4月），我们获悉，由于赫鲁晓夫的有力推动，苏联也实行了地方分权；几十万官僚被分配到生产部门中去。这种重大措施是与反对“铁托主义”的猛烈论战一同出现的。

都不能使我們滿意；它們對一個高度發達的、高度工業化的國家是不適宜的，在這個國家中已經實行了有限的、但是在一定程度上是真實的民主，它已經部分地解決了農民問題，這個國家就是法國。還應該指出，必須把“樣本”、“中心”和“政治支柱”加以區別。如果沒有國家的社會主義在南斯拉夫獲得成功，如果這種“樣本”證實了它的有效性，但南斯拉夫這個國家未免還太小，不足以代表一個“中心”（如果不是從理論上來考慮），也不足以代表一個“政治支柱”；要起這樣的作用，必須有巨大的經濟、軍事力量作為前提。最後，還必須指出，承認一個強大的社會主義國家是支柱，並不意味着一切方面都必須無條件地從屬於它，也並不意味着承認它是一個絕對的“樣本”。把這種“樣本”說成一種科學上證明了的、既成的真理而憑權威把它強加于人，這是一種危險的教條主義的態度。

我們應該回到馬克思、恩格斯和列寧而去重新探索他們關於國家的真實思想。此外，還應該解釋清楚，為什麼他們關於國家消亡的理論會被人們所遺棄。這裡難道有一種絕對的歷史必然性嗎？或者只是斯大林的一種“學說”的任意的創作呢？此外，是不是因為從俄國的歷史狀況（1919—1921年經濟和社會生活的解體——內戰——外國干涉——國家的龐大和落后——多民族等等）看來，這是客觀上必然的傾向呢？這種傾向，斯大林本來是有可能對它進行鬥爭，加以限制的，却反而被他推向極端了。人們創造歷史，但是他們所創造的歷史並非像他們所期望的那樣，也不是他們自以為創造的那樣。認識和意志的某種程度的提高，既不意味着對規律和現象的完全認識，也不意味着對規律和現象的絕對控制，即並不意味着自由。使那些不受我們控制和打亂我們的估計的具體力量受到社會活動的控制，這是歷史的主要方面之一（馬克思）。

這個假說好像是最容易被接受的。但它還有待於蘇維埃國家

的客观历史的证实。

此外还有待于决定：其它国家（这些国家的馬克思主义者认为他們正在寻找他們走向社会主义的道路）的馬克思主义思想应如何吸取这些重要的經驗，保留它的积极方面，而消除它的消极方面。但是沒有理由去抄襲这些經驗，甚至沒有理由去抄襲它們的成功經驗……

由于斯大林的解释，对政治的批判和对国家的批判——这是馬克思主义的基本精神——已經被冲淡了，甚至消失了。馬克思主义者放弃了对社会主义的国家的批判的分析，也就丧失了具体分析資产階級国家的能力。在資本主义国家中，政治分析只在进行論战的时候被使用。馬克思主义变成了属于国家的意識形态和关于国家的意識形态（二者相互联系，但有区别）。同时，馬克思主义不去分析社会主义社会的矛盾，尤其不去分析这种社会中个人与社会之間的矛盾。长期以来，它认为只有在被資产階級和資产階級意識形态所統治的資本主义社会才存在着这种矛盾。有人說，在社会主义社会占統治地位的是一种基于个人对集体忠誠的完全的协调。这样一来，他們把馬克思主义的思想 and 批判，改換成为主张忠誠的道德主义，也就是个人为社会而牺牲的道德主义。这样的道德誠然不缺乏崇高性。但是这种道德在实践中却与經常存在的矛盾相冲突，特别是与一种經濟現象相冲突，这就是：在社会主义社会里还保存着个人利益，而且这种个人利益是合法的，受到法律的承认的。

难道历史发展的目标是要使个人屈从于社会嗎？不是。这种观点只是使一种多次被表述过、应用过而无人理会的道德主义苟延殘喘而已；这种观点沒有有什么新内容，也沒有任何的根据。馬克思并不是这样来規定人道主义的。馬克思认为，革命地結束人类史前状态的决定性时刻也就是每个个人充分和自由的发展成为可能

的时刻。那时候，异化如果还没有消灭，它就会采取别的一些更自觉的和更有意識地进行斗争的方式。我們所知道的經濟的、社会的和政治的异化正在衰退和消灭。社会的東西具体地从属于个人，个人已不再从社会中分离出来而与它对立并强使社会服从自己的权力。只要閱讀一下馬克思的許多著作，我們就会追溯到馬克思主义人道主义的源泉。我們就会摆脱种种浮夸的冗談。在这一点上，有人为了提高道德主义的地位，又把本质的真理同由具体情况所产生的一时的真理混淆起来了。

(四) 意識形态和認識

在法語的哲学詞汇中，“idéologie”这个術語是一种貶詞。当它指的是“关于思想意識的言論”时，它含有玄之又玄的意思。

然而在馬克思主义思想中，这个術語的价值却得到了恢复，尽管它的意义还是很混乱的。它所指的是那些作为政治行动和作为論爭手段的观念。例如，人們經常談到資產階級的意識形态，社会主义的(或无产階級的)意識形态以及这两个敌对階級之間的意識形态上的斗争。从政治方面說来，这是非常容易理解的。但是人們也常常談到科学的意識形态。这却有說清楚的必要。人們是不是想說，作为对自然或社会研究的实际成果的科学真理是可以当作工具，給那些站在工人階級方面反对資產階級和反对替資產階級辯护的意識形态的、为社会主义而斗争的人們服务么？这种思想的作用可以同十六和十八世紀反对中世紀意識形态的斗争中的那些物理学上的发现所起的作用相比拟。这种类比是可以同意的，而且还可以做下去；但是，还应该把作为科学真理的哥白尼、开普勒和伽利略等人的发现，同在这些发现以前和以后的思想的复杂途徑以及这些发现在論爭中的利用区别开来。

然而，前面所引的那些術語可以有另一種意義。它們可能意味着人們把科學和認識歸結為意識形態。這就不能不引起許多困難。這樣一來，人們就把那種追求知識、追求真理的特殊要求縮小，甚至取消了，因為這種要求本來是不受任何限制、任何阻礙、不服從任何權威的論據的。他們使科學的客觀性服從於政治形勢，更進而服從於宣傳的一時需要。人們輕蔑地把客觀性和“客觀主義”混為一談，而客觀主義是避免採取一定的立場的；當真理發生困難時，它可以不聞不問；它有時也會把某些“客觀的”資料，孤立的事實，照片和數字成功地剪輯在一起，以便證明剪輯者所要證明的東西。

把“意識形態”和“認識”混同起來，使嚴密的和深刻的客觀性降低為宣傳的利用品，這就不能不把一些基本概念和基本的區別弄得亂七八糟而引起嚴重的後果。舉一個例子。愛因斯坦在“意識形態”方面採取了一種傷感的、浪漫的、泛神論的世界觀，總而言之是一個唯心主義的世界觀。他在世界的事業中看到一種不可究詰的和至高無上的理由。然而，不幸得很，我們卻看到一些哲學論文，它們在攻擊愛因斯坦的科學理論時，竟然把這些理論和愛因斯坦的意識形態攪在一起；把物理學上的相對論同哲學上的相對主義和主觀主義混為一談。這樣一來，認識和科學就同意識形態危險地等同起來，而意識形態本身則被理解為上層建築（一個經濟制度在觀念和政治制度上的表現，正如一個階級的權力之在這個基礎上的表現）。

象這樣，客觀性的危機破壞了馬克思主義中的認識和科學。這種危機具有許多徵象：缺乏調查或作歪曲事實的調查，缺乏分析和研究，偽造歷史和文件，借意識形態的名義在各個不同領域中進行粗暴的干涉等等。這種危機也表現為對各種意識形態的態度的莫名其妙的動搖。時而放棄對客觀性的嚴密研究，以便將思想意

識的作用、思想意識的效能以及为政治目的而行动的必要性和积极参加政治行动的必要性放在首要地位。这样，人們就走向（階級或政党的）唯意志主义或主观主义。有时又回头去認識客观现实，即去認識事实、历史条件和經濟規律，直到对这些規律采取拜物教的态度，把它們看成絕對的东西。各种意識形态时而被看作华而不实的空談，时而又被看作对“基础”起顛覆作用或巩固作用的决定性力量。我們已經指出过，这种搖摆不定的态度是由于在一种既虛构又特別有实效的教条主义支配下的思想缺乏首尾一貫性而造成的。

显然，在这里我們必須追溯馬克思主义創始人的思想，給一些名詞重新严格地来下定义。特別应当給客观性重新下定义，無論从理論認識上說来，或从理論認識与实践、行动、政治行动上所持的（党派）立場的关系上說来，都有此必要。

上面所提出的那些問題是如此复杂如此重要，我們必須一个一个地加以处理①。

这些局部問題也可能隱蔽着更为严重的东西。因此，我們甚至必須把笛卡儿的方法（方法上的怀疑論）应用于馬克思主义。今天的悲剧在于必須对已經过去的时代进行批判性的检查，这一种必不可少的检查，既可以采取《致外省人的信》②的特征来进行也

① 这些問題并不是最近的对馬克思主义的批評家所指出的那些問題。尚布勒（H. Chambre）在他的《馬克思主义在苏联》（Le Marxisme en Union soviétique, Éd. du Seuil, 1954）一书中对于基本問題，即关于国家問題、国家的形成及其理論根据等避而不談。至于卡尔維（J. Y. Calvez），他反对馬克思主义关于历史观的論点，而提出了他认为从馬克思那里发现的关于历史的革命終点的論点。他认为这种內在矛盾根本上破坏了馬克思主义。然而馬克思仅仅宣告了社会主义革命将結束人类的前史时期，結束了人类的自然史时期（因为社会存在是从自然与动物性中緩慢地浮現出来的）。

② 法国哲学家、数学家巴斯葛（B. Pascal, 1623—1662）所著（1656—1657）。

可以采取“方法論”^①的特征来进行。怀疑并不排除憤慨。

我們把这些意見作为极端的假說来提出。我們願意清楚地、明确地声明,在認識面前,任何障碍,任何阻撓,任何权威的論据,任何关于实际行动的命令(或者妄图发这样的命令)都站不住脚,也都不能縮小認識的要求。在今天,認識和哲学比任何时候都更要庄严地肯定自己的权利,这种权利不能忍受任何的限制。如果必要的話,哲学家也可以像站在法官面前的伽利略那样声称:“尽管严密的認識同复杂的、运动着的生活两者的步調并不一致,但是它們共同前进着”。

这种态度,如果必須求助于极端的假說,也不会先驗地蘊涵着修正主义;这样的主要論点(如辯证法的客观性的論点)如果受到考驗,将会表明它是完全有效的。

这种态度也并不意味着对那种使得社会主义革命于1917年在一个落后的国家、在俄国爆发的历史必然性的否认。这个历史事实的种种积极的和消极的后果就是这种历史必然性。最細心的分析证实了一定的、特殊的情况有其必然性这个論点。如果认为,这样一个事件可能是由某些人的意志或任意的行动所引起的,那就是把历史委諸非理性主义;这就破坏了馬克思主义,也破坏了社会的人的科学認識。这就将陷入荒謬之中并淪为虚无主义。承认一定的情况有其历史必然性,这并不意味着把这种情况看作历史必然性的典型和本质。如果从否认一个大的过程的客观性和合理性开始,那怎么能够分析这个过程的积极面和消极面,又怎么能够分清哪些是积极的哪些是消极的呢?在《路易·波拿巴的雾月十八日》一书中,馬克思說到资产階級革命具有一种奇特的性质,由一个胜利飞到另一个胜利,它們的戏剧性的效果一个胜似一个;

① 法国著名哲学家笛卡儿(R. Descartes, 1596—1650)所著(1637)。

人和物似乎被置于五色繽紛的烈火中；陶醉成為時代精神；然而資產階級革命為時短暫，而社會在還沒有清醒地領略其躍進和沖擊時期的成果之前，長期地處於停滯狀態。無產階級革命恰恰相反，它停頓下來，退回到那似乎已獲得的和已經作過的事情上去，以便重新開始把這些事情再作一遍，再三後退，又重新開始直至最後創造出一種不可能再後退的局面^①。

^① 馬克思的原文見《馬克思恩格斯全集》，第8卷，第125頁。——譯者注

第二章 追溯根源：馬克思

(一) 关于費尔巴哈的提綱

細心的讀者，如果注意到前面所提到的許多問題，就不会不看到在馬克思那里，無論关于物质、关于認識論、关于方法論，一个个地看来都沒有教条主义的論断。他的各种指示都是与一定的前后关系和某种具体的內容分不开的。

讓我們重溫一下馬克思的最有名的、最精练的、最难解的著作：《关于費尔巴哈的提綱》^①吧。

提綱认为，现实的（社会的）人并不是为了下一步去改造对象——事物——而首先去認識它們的；他也不是为了下一步去認識世界而从認識自己开始的。統一的生成的这两个方面，應該一起被把握住。人在他的探索和創造的实践（社会实践）中認識了他所生产的事物；人对这些事物发生作用，改造这些事物；而他的認識就把实践的行動和行動的結果（产物）“反射”出来。人在創造自己的人类世界，即創造自己的过程中認識了世界。这种認識的出发点是那些很快就被超越和被改造的現成的东西，即身体、需要、器官、手、基本工具（特別是制造工具的工具）、劳动。

（社会的）人被看作可再生产的产品的創造者，也是具有独特性的作品的創造者。社会的人在对有創造力的自然界进行斗争中

^① 《馬克思恩格斯全集》，第3卷，人民出版社1960年版，第3—8頁。

发展了这个自然界。没有无主体的客体，没有无客体的主体，这个命题应当根据（社会的）实践活动的意义而不是根据纯粹的意识的意义来理解。没有一种活动不是在客体中、在作品中实现的。任何一种好象本来如此、与众不同的客体都无非是活动的产物。通过生产物，一方面人接触了世界和发现了世界，另一方面作为真正的人的人就实现了。但是人必须通过反射才慢慢地获得自我意识。

哲学的基本概念变成了权力概念。不是政治权力，而是人对人以外的自然（和人本身的自然）的权力。正如私有制歪曲了人对宇宙的占有那样，对人的权力也歪曲了人对自然的权力，成为对自然的权力的寄生物。

由于哲学的唯物主义被归结为对各个孤立事物（这块石头，这棵树等等）的论断，唯心主义对人的活动反而理解得更好些（提纲第一条），但是唯心主义只是从抽象方面去理解人的活动的。哲学唯心主义表现为两个方面；它具有有一种哲学基础，然而它包含着一种把活生生的人肢解开来的片面性。深刻的哲学唯物主义，消除了庸俗唯物主义和旧唯心主义的片面性，重新认识到人的生动活泼的统一性。

所以，唯心主义哲学的历史悠久的传统并没有被抛弃。远远没有被抛弃。在唯心主义哲学中有着关于人的创造性活动的抽象的——但在某种程度上有效的——表述；传统的唯心主义曾经提供了逻辑、哲学思想和科学思想的许多重要的范畴、辩证思想的要素以及关于世界、历史、社会、艺术、道德等等的广泛的观点的探索。只有严密的分析工作才能改正同这种长时期的探索混在一起的思辨的抽象。由于思辨的抽象与有根据的抽象（后者是认识所必须利用的抽象，即概念）难解难分地混合在一起，所以分析就比较困难了。

所以，唯心主义曾是伟大而有意义的。如果说唯心主义将丧

失或者早已經喪失了它的偉大和意義，這是一個歷史的事實，而不是無時間性的事實，不是絕對錯誤或絕對荒謬所造成的結果。唯心主義將由於衰退而告終。唯心主義漸漸地失去了它与“世俗”世界、与实践、与科学、与生活的联系。在十七世紀和十八世紀，偉大的古典哲學家們，那些徹底唯心主義者，如笛卡兒，巴斯葛，萊布尼茨，保持了同認識的联系。其他的哲學家，如馬勒伯朗士，沃尔夫，康德則割斷了这种联系。康德以后的哲學家，特別是黑格爾，重新恢復了这种联系，但后来他們又把这种联系放鬆了。当时唯心主義不過是一種意識形態，是統治階級的哲學。唯心主義總是同統治階級的意識形態有某種关系；但不能認為只有这种关系；何况，这些統治階級在历史上，在社会劳动分工的某些阶段中，曾經起过积极的和創造性的作用哩。

至于唯物主义——旧唯物主义也一样——它和实践的联系将保证它的发展和成长。深刻的唯物主义“按世界的本来面目”去認識实际世界的现实，但决不原封不动地把世界接受过来。深刻的唯物主义反射着改造事物的活动（这种活动創造了“事物”，作品或产品），但决不反映事物。所以，这种唯物主义从运动的生动活泼的本质上去掌握改造世界的运动，这个运动永远否定着和超越着現存的现实①。

迄今為止，哲學家們只是說明世界（提綱第十一條）。馬克思認為，唯物主义和唯心主義一樣是关于世界的說明。如果人們斷定馬克思認為只有唯心主義是一種“說明”，那末馬克思思想本身也只被片面地說明了。現在，僅僅說明世界是不夠的，應該改造世界。這是否說人們將拒絕各種說明呢？不是的。因為如果是這樣，人們就同時拋棄了唯物主义哲學和唯心主義哲學。這個命題

① 這段文字的大意采自馬克思的《神聖家族》一書和他的其它著作，特別是《一八四四年手稿》和《關於費爾巴哈的提綱》。這些著作是相互闡明的。

意味着人們要使各种哲学受行动的考驗。在这种考驗中，唯物主义将占上风；因为唯物主义指明了有待于改造的世界。此外，它是从改造世界的活动中产生出来的。它越来越明白、深刻地表达了关于改造世界的活动的深思熟虑的意識。从前唯心主义也曾从这种活动出发而且表达过这种活动，但由于自己的片面性却脱离了这种活动。于是唯心主义企图把自身作为改造的对象本身；思辨在說明的时候认为就是在改造。

唯物主义根本上是革命的；开始它并没有意識到这一点；因此它只进行了“說明”。深刻的唯物主义在承认現存的现实时否定了并且超越了这种现实。唯心主义則企图拒絕承认現存的现实而加以否定。这样一来，唯心主义便变成了虚构和空想。在这个意义上，思辨的唯心主义延长了宗教、魔术、神秘主义的寿命；思辨的唯心主义只限于把这些东西世俗化，只限于使这些东西“非神圣化”。唯心主义贊成了这些东西的异化，只是在思辨上变换了它們的位置。至于唯物主义，它必将战胜唯心主义，但要經過长时期的交鋒，对它說来，这种交鋒决不是依靠一个“命令”就可以避免的。

所以在《关于費尔巴哈的提綱》中所草拟的关于認識的理論表明着它具有深刻的历史性。“物质”一詞在提綱中沒有出現；十分清楚，在馬克思看来，“物质”是包含在实践的感性活动、生产活动之中的。至于事物，或者不如說各种事物，它們是被社会地生产、剪裁和組織起来的。事物在自然界失去了它們的統一性——因为人的活动把它們拆散了，为的是要鑄造它們，使它們定型——，但它們将在人的（社会的）世界中重新找到統一性。总而言之，实践是以使实践无限地發揮出来的自然或物质为前提的，而認識对自然或物质的探索則是从認識的实际基础，即从支配力中获得的。馬克思沒有感到有給这“物质”下定义的必要。

(二)方 法

关于这个问题，人们常常引用《资本论》序言中著名的一段话：

“我的辩证的方法，不只是在它的基础上与黑格尔的方法不同，而且是它的正相反对……”

“……在他手上，辩证法是倒立着。必须把它再颠倒过来，以便在神秘的外壳中，发现合理的内核”^①。

然而，如果孤立地来看这段话，仍然是难以理解的。这段话不容作如下的简单化的注释：“你看，马克思的方法是根本上与黑格尔的辩证法不同的”。所谓马克思主义的方法与黑格尔的方法正相反对，这是什么意思呢？辩证法肯定互相冲突的矛盾的内在关系和这些矛盾的客观统一性；这种肯定精确地表明了辩证思想的本质（但这是难以掌握的，因为我们必须区别辩证的统一性和逻辑的同一性——辩证法上的差异和逻辑上的差异——特别重要的一点是要把辩证的矛盾和逻辑的矛盾——悖谬——区别开来！）。

马克思所说的“颠倒过来”是什么意思呢？人们不能把方法像倒一个罐子那样的颠倒过来。当我们倒罐子时，双手所捧的是同一个罐子；此外，倒的时候，一般是将里面盛着的东西倒出了！

为了不至于简单化地理解这个问题，必须研究黑格尔，必须参照马克思所引证、批评或赞同的黑格尔的许多文章。只有这样我们才能从历史上掌握从黑格尔向马克思过渡的过程。要把这种过渡彻底地研究清楚无疑是不可能的。也许每个时代或每个哲学家都必须重新研究从黑格尔到马克思的过渡，以便从中找出新的内

^① 马克思：《资本论》，第1卷，参看人民出版社1963年版，《第二版的跋》，第XXII—XXIII页。

容来。

在我們上面所引证的那段話的前面有一段話，可以补充說明这意思：“当然，叙述的方法，必須在形式上同研究的方法相区别。研究必須詳細地占有材料 (matière)^①，分析它的不同的发展形态，并探寻出这各种形态的内部联系。只有在完成这种工作之后，实际的运动方才能够适当地叙述出来。不过，这层一經做到，材料的生命一經观念地反映出来，看起来我們就好像是处理一个先驗的结构了”^②。

在这段文字中我們終於找到了“物质”(matière)这个詞。但它具有一种十分确定的意义。它所指的是一种历史的内容(在《資本論》中，那就是資產階級社会的、資本主义的历史内容)。这个内容，摆在要求認識它的思想面前，最初看来它是看不透的，曖昧的，現成的，而且是使思想无限地發揮出来的东西，这就是物质。研究者的分析的理智和綜合的理性紧紧地掌握住它。研究把它占为己有。这个名詞对馬克思具有普遍意义；它所指的是某种哲学概念：即一种活动；这个活动占有有一种具体資料——一种“物质”——生产出种种作品，在这些作品中再認識自己从而也認識了这些作品。認識包含着“占有”的意思。認識是对物质进行加工的一种个人的和能动的思想。認識和人的一切劳动一样，它改造物质；但是認識活动有它的特殊的一面；这种活动把連它自己在內的那个生成的总体原样恢复起来，因为这种历史的生成，在某个时机允許甚至要求認識来理解自己。所以認識和其它的“占有”生产劳动、艺术、社会生活、爱情等等——是不同的。

① 在法文中，matière 这个字，有“物质”的意思，也有“材料”的意思。本书作者在后面故意把馬克思原来作“材料”解的这个字說成“物质”，借以反对馬克思主义的物质概念。——校者注

② 馬克思：《資本論》，第1卷，人民出版社1963年版，《第二版的跋》，第XXII頁。

掌握了广泛的“物质”的研究者是从分析开始的。他使用所有的方法；这个研究者按照不同的时间和变化着的内容的不同的要求而轮流地成为逻辑学家（他下定义，作出抽象，演绎或归纳），成为辩证法者（他分析具体矛盾以便阐明它的双方的斗争和统一），成为哲学家（他把他的“物质”的具体面貌和普遍概念联系起来）。同样地，这个研究者又是经济学家（他使用经济学的某些专门概念：商品，交换价值，等等），又是社会学家（他研究各种社会关系，家庭的多种形式，城市和乡村等集团间的关系），又是历史学家（他收集文献，他考察他所研究的现实：现实的形成），他又是心理学家等等。就象这样，他发现了一个总体的各个方面和各个因素，既不把它们混淆起来，也不把它们分割开来。他之所以区别它们，是为了发现统一；他之所以确定它们之间的联系是为了避免把它们混同。这样，而且只有这样，他才能发现人的现实——创造性的活动。这种现实既显露在“物质”上，同时也隐藏在“物质”中。通过分析和综合，研究就能够揭露总体，并通过反射而获得整个运动的真实反映。

有人认为有一种万人通用的方法——这种方法是形式上确定了的，它作为一种思想方法只要机械地应用就行了。这样的想法与马克思主义毫无共同之处。马克思认为，思考并不是在绝对的方法论的名义下硬从外部对所与的物质进行辩证的探究。这就是马克思的方法和黑格尔的方法之间的根本区别（虽然马克思在方法上同黑格尔主义的精神是一致的，并且把黑格尔的方法复活过来而反对它的体系的方面）。在马克思看来，主要应该避免的是这种就外部来思考对象的方法，因为这种方法只在构成一个有机的整体的许多现实之间确定某些表面的关系。研究工作只有在“物质”的生成中可能存在着辩证的运动、而且这种运动确已存在着的限度内，才能在“物质”的生成中发现辩证的运动。但是只有在这个

“物质”发生变化的情况下，才会发生辩证的运动，因为一切生成都包含着对现存事物的否定。认识是在形式和结构的运动过程中，而也就是从它们的方生方灭的方面掌握各种形式和结构的。认识不把形式从形成分开，也不把结构从生成分开，所以，按其本质而论，认识同时是批判的、革命的和辩证的。

这就是说，研究不能像人们用手抓面团那样直接理解自己的材料。研究者需要种种工具。像任何一个工作者一样，他置身于传统之中，他处在认识发展的一定阶段上。即使这个阶段是革新的阶段，它也不能同在它之前和使它成为可能的那个阶段分离开来。所以，分析的理智和综合的理性能够利用一切技术方法，而使它们服从于最新的和最大胆的研究形式。研究者如果必须下定义，他就会运用逻辑的规则和定律，尽管他知道这些规则和定律虽是必要的，却是不够的。如果需要通过推理以求得一个命题的结论，研究者就进行演绎，但是他记得，演绎必须和生成中的“物质”相对照。如果他进行分析，他知道分析意味着打碎和宰割，它只能用于发现现实的某些关节——它的结构——，此外这种分析还发现，生成对它自己所创造和扬弃的结构是怎样进行打击和破坏的。

什么是辩证法？什么是方法？它不是一切事物的起点和终点；它首先是在与一个内容的接触中，在认识的实践中学习到的；它是研究者的经验总结，又是他的工作上的一种预见；这是他手中的得力工具，但是不能把它看作存在于凭手法作、凭技巧而使用它的人之外的东西。辩证法决不是虽然保留在某些个人手中却与个人特性无关的一种通用的机械。合乎马克思的本意的“马克思主义者”懂得如何更好地磨砺自己的工具或者如何更好地使用自己的工具。马克思在同一篇文章中曾经提到，在资本主义社会的矛盾中，在“近代产业所通过的周期性循环的转变中（转变的顶点，是全

面的危机)”^①，辩证法成为实际的资产阶级所能感觉到的东西。在资产阶级社会里，意识形态的生产任务落在某些脱离实际的人的身上，因此这些意识形态家可能不懂得“实际的资产阶级”所能懂得的东西；或者他们只能慢慢地懂起来。辩证法毕竟是可以感觉到的。

研究者所使用的得力工具——不属于技术和方法的范围的——，就是概念。

对于这个决定性的要点，马克思曾在《资本论》之前的一篇文章《政治经济学批判导言》(1857年)中作了说明，这篇文章是《政治经济学》一书的附录。它由于《资本论》之故而经常被人们所忽视。

经济学家考察的是那一种“物质”？是一个国家的人口。所以他就可以从描述人口——社会生产活动的基础和主体——来开始；他先调查人口(在城市，乡村和海岸等)的分布，然后是人口的阶级划分，生产的各个部门，输出与输入和商品的价格等等。如果经济学家像我们常见的那样只做这些工作，那么认识活动就在刚开始的地方停止住了。分析不再继续了；它没有接触到人与人之间的真实的——本质的、根本的——关系。它只满足于事物，而不去揭露事物所包含和隐藏的东西。至于人们拿来作为出发点的人口，它似乎是人的现实，但它仍然是一个抽象。必须划清构成人口的各个阶级。但如果分析并未接触到阶级所依据的因素如分工，交换与价值，金钱与货币，工资与工资制度等等，那么所谓阶级仍

^① 马克思：《资本论》，第1卷，人民出版社1963年版，《第二版的跋》，第XXIII页。

马克思在这里所用的“循环”(Révolution)一词具有特殊的意义。他按照最古典的意义，把循环理解为与进化不同的意思，它表示在运行了一圈之后回到了起点；同时这个词又表示着资产阶级社会所固有的循环性质，因为资产阶级社会具有引起它本身的消灭的原理，这个社会只是在不断的自我消灭的情况下存在着。资产阶级社会倾向于周期性的重复，但是这里没有那种在生成中的重复。

然是一句空話，什麼也不是。

所以，只有超越了整體的混沌表象的分析，才能達到愈益簡單和愈益精微的一些概念；精細而深刻的抽象抓住了隱藏在現實中的本質（結構）。這樣一來，交換價值，這個具有神學煩瑣性的概念——而且只有這個概念——才使得經濟科學得以開始。從這個概念出發，我們現在應該把行程倒過來，拾起遺留在半道上的那些因素，整頓這些因素，最後再回到人口這個最初的出發點上。可是，這時出現在我們面前的已不是整體的混沌表象；我們把握住一個由許多規定和關係形成的、豐富的整体。真正具體的東西是許多規定與概念的綜合。對於說明，並在說明的時候，真正的具體是作為結果，而不是作為出發點出現的，雖然它本來是真正的出發點。認識是通過抽象而從直接的東西到具體的東西，從自發的實踐到經過深思的實踐，從感性的經驗到理性的行動的。

（三）抽象的作用

應該區別各種類型和各種形式的抽象。直接的東西——最初的所與物——也是一個抽象，而且是最有害的、最危險的抽象，因為如果停留在那種東西的描述上，會使人發生這就是具體的東西的錯覺。至於接觸到隱藏的本質的那種精細的科學抽象，則比較具體得多；它確定了走向具體的東西的一個階段。它不存在於其本身之中；例如，假如沒有從事勞動的並按一定的價格交換他們的產品的活生生的人們，也就沒有人口，沒有某種類型的家庭，共同體或國家，從而也就沒有什麼“交換價值”。馬克思說：“交換價值只能作為一個既與的、具體而活生生的整體之抽象片面的關係，除此之外，它是決不能存在的”^①。如果我們把商品價值，也就是商品

^① 馬克思：《政治經濟學批判》，人民出版社1955年版，第163頁。

本身，当作一种存在于人們之外的客观现实，我們就会陷入拜物教。但是交换价值具有某种现实性；交换价值体现了活生生的人們之間的不依赖于——或者不再依赖于——他們的意志和意識的关系。这种关系对人們而言是外在化了的并从外面压迫着人們。因此，概念的抽象性不在于非现实性之中而在于規定的片面性之中。

交换价值在資本主义以前的商业社会里几乎以純粹的状态存在着，这是千真万确的。这些主要是进行手工生产的狹小的社会，通过商人而彼此发生关系，在这些商人之間产生了竞争；因此，交换价值便支配着并調节着社会关系。产品倾向于按它們的价值进行交换，而价值是由社会平均劳动時間所决定的（按照交换的速度——按照竞争的情况——，而且这里談的不是“宝物”，即不是在一地价格低廉在另一地价格昂貴的物品）。所以，“交换价值”这个抽象，是历史地存在并且参加到相对简单的关系之中的。

資本主义的交换价值中有着洪水期前的存在，因为（由生产力发展所决定的）为資本主义所固有的新的社会关系虽然把旧的交换关系掩蔽起来，却并没有消灭这些关系。因而，資本主义社会中交换价值的存在是很难确切說明的。沒有比这种买卖行为更通行，更平常，更常見的了；但是有关这种平常行为的一般規律却不是在这种行为本身上看得到的，只有耐心的研究才能接触到这些規律。在資本主义社会里，劳动产物的商品形式依然保持着經濟现实的細胞形态。沒有商品生产，沒有商品交换，就沒有資本主义。在資本主义社会，甚至一切都成了商品：活的劳动、良心、尊严、整个生命，无一不是商品。但是，資本比简单的商品交换要复杂得多；特別因为在商品生产者的竞争上面又加上了資本的竞争。所以实际上只能在极为复杂的全部联系中去研究交换价值，而这些联系必須被抽象化。但在同时，这些在历史上发生于简单交换之后并添

加在简单交换上面的关系又加深了原有的矛盾，这就是：在交换中，产品脱离了生产者而具有一种它所固有的、现实的、同时又是抽象的生命。商品的这种固有的生命在货币和资本的固有的生命中发展起来了。这是一些社会物；它们不具有超乎人之外的现实性；虽然如此，它们却压在人们的头上；它们拥有一种回头反对活生生的人们（主要是对那些从事劳动进行生产的人们）的力量，而这种力量却正是人们在征服物质的自然界时所获得的。这些社会物的抽象被物神化了。

像这样，我们就逐渐地可以确定，思想中、社会现实中、历史中的那些所谓“抽象的存在类型”和形式是什么东西了。抽象有许多类型或形式：纯形式的抽象，片面的抽象，采取物神形式的现实的抽象和拜物教的虚构的抽象，有科学根据的概念的抽象。这是真正的马克思思想中最困难和最不易认识的要点之一。庸俗的马克思主义者总认为自己是置身于“本来面目的世界中”，置身于实际生活中。他口头上不停地说着“具体”一词，并对抽象表示极大的蔑视。但他很快就丧失了全部分析能力，再也不能掌握真正的概念了。

马克思并未创造这些概念。他甚至于没有创造出任何组成他的精神工具的概念。那么这些概念是从那里来的呢？它们是从他的先辈那里来的。先辈又是从哪里获得这些概念的呢？他们是从历史中，即从资产阶级社会中获得的，这些概念在某种程度上客观地表述了这个社会。

让我们来确定一下马克思思想的这另一方面。资产阶级社会在历史上第一次把自己“反射在”客观地表述了这个社会的概念和范畴中，也就是说表述在构成（关于历史的和社会的以及物质自然界的现实的）一种认识的概念和范畴中。尽管可能有意識形态上的许多油盐酱醋渗杂在概念之中，并使各个概念和理解这些概念的

人們受到種種限制(從而對更深入的認識造成種種障礙),但資產階級社會畢竟被表述出來。還必須立即指出:這些客觀概念是在資產階級反封建的階級鬥爭的過程中獲得和制定的。這個歷史事實是說明問題的一個重要因素,但不是唯一的因素。這個事實並不能決定新興的資產階級的意識形態家所獲得的概念的客觀性。這一點上的曖昧性,使得所謂階級真理的假馬克思主義理論有機可乘,這種理論還被庸俗的馬克思主義廣泛傳播。

馬克思曾經闡明了以下的基本意見:

“資本主義社會是歷史上最發達、最複雜的生產組織。因此,表現出它的各種關係的各種範疇,關於它的結構的理解,同時使我們能夠透視一切已經覆滅的社會形態的結構和生產關係。資本主義社會用這些社會形態的殘片和因素來建設自己,其中一部分是未被克服的遺物,在這裡苟延殘喘,一部分原來只是預兆的東西,在這裡發展到具有充分意義……。資本主義經濟為古代經濟等等提供了鑰匙。但是,決不是像那些抹煞一切歷史差別、在一切社會形態中都看到資本主義的東西的經濟學家所理解的……。

“……例如,從地租開始,從土地所有權開始,似乎是再自然不過的了,因為這是同土地結合着的,而農業是一切生產和一切存在的源泉……。但是,那是最錯誤不過的了。在一切社會形態中有一定的生產,它指示着其他一切生產的地位和影響……。農業越來越變成僅僅是一個工業部門,完全由資本支配。地租也是如此。在土地所有權居于支配地位的一切形態中,自然聯系還占優勢。在資本居于支配地位的社會形態中,社會歷史所創造的因素占優勢。不懂資本就不能懂得地租。不懂地租却盡可以懂資本。……分別觀察了兩者之後,必須考察它們的相互關係。”^①

^① 馬克思:《政治經濟學批判》,人民出版社1961年版,第155—157頁。

为了理解这一段简练而又深奥的引文，让我们研究一个特殊的概念，即“社会劳动”的概念。今天我们知道，从来未曾有过不存在有组织的劳动的社会生活；这个基本真理是由马克思充分地阐明了的。但是那些如果没有分工、没有工具和没有技术就无法存在下去的古代社会，却并不认识它们自己的实际的立足点，即它们的“基础”。它们将自己的存在归因于另一个基础，另一个起源，另一个本质。它们根据与巫术相联系的神话来说明它们本身。它们把自身看作是神和英雄的一系列决定的结果。社会劳动的概念并不存在，或者只作为在意识形态上变了形的一个萌芽而存在。人们把劳动想像为对人类的一种普遍的惩罚，或作为某个社会阶层（奴隶，农民，农奴等）的天然命运。

当人们开始考虑“经济”问题的时候，这种思考并没有立即把社会劳动作为主要对象。最早的“经济学家”将土地或金钱当作财富的源泉。劳动的自然材料和它的物化的结果，隐蔽了它的实质。

英国的经济学家（主要是亚当斯密和李嘉图）在认识上迈进了一大步。亚当斯密从社会的一般职能所必需的各种个别的和专门的劳动出发，通过抽象，得出了社会劳动的概念。这个抽象概念有一种完全具体的客观内容：社会第一次把自己当作一个整体来考察。从表面上看来很简单的这个概念，概括出、提炼出经济与社会现象的一个复杂体，或更正确地說：一个整体。各种现实的具体劳动被吸收在社会劳动这个抽象概念之中而消失了。马克思所强调的这种“无差别”是以巨大的差别为前提的，即存在着多种多样的现实的劳动，其中任何一种都不占优势。当一定的特性作为整体的一切因素所共有的东西而出现的时候，简单的和普通的抽象只能同发展的一个高级阶段一起发生。为了得出我们的概念，不仅需要一种高度发展的分工，而且还需要一个个人可以在其中由一个工作转到另一个工作的社会；这时候，共同的因素就会显示出来了。

抽象决不是純思維的产物；它具有历史的内容，也就是即使抽象成为可能和必要的各种条件。

概念一旦形成，它就显示出历史，也就是說，显示出导致概念形成的发展过程。我們确定了“社会劳动”的概念之后，就能够設想过去的所有社会都有劳动分工、工具和技术，——也就是“生产力”——作为它們的“基础”，还有“社会关系”（集团，阶级，所有制等）与这些东西交織在一起。各种概念都具有回溯力。虽然概念是从历史和社会关系中产生的，但我們必須避免單純从历史上和社会学上去考察它們。这些概念具有一般的理論的意义并包括于認識之中。

我們看到历史唯物主义同进化論有多大的区别。高級的、发达的、复杂的東西，使发展中所包含的低級的、原始的、基本的東西有可能被認識。这些低級的東西在发展中被克服，被改变，但在高級的東西中繼續存在着；它們是高級的東西的条件和因素。通过人能够理解动物，通过成人能够理解儿童。我們要有系統地进行研究，必須在现实中、从现实出发，先对概念进行深刻的批判。

資产阶级古典經濟学家（亚当斯密，李嘉图）所获得的概念，既不是空洞的抽象，也不是“阶级的真理”；也不是某些有天才的个人思維着的头脑的产物。它們是社会实践和社会本身的产物，是社会发展到一定阶段的产物，它們把社会看作一个整体而从某个角度表示了它，并在某个（特定的和有限的）方面表明了它。这就是各种概念的客观性的基础，它們的历史内容。

概念的客观性决不是絕對的和确定不移的。客观性是和社会发展的这个时期或阶段（即資本主义）相关連的。这些概念表述了作为总体的資产阶级社会，而这是因为資产阶级社会在历史上第一次显示为一个包含差别的总体（由于許多特定的性质，如貨幣势力的充分扩张——市場打破了区域的划分——在一个有机的整体

中的极細的劳动分工,等等)。

但是,这些概念并没有把资产阶级社会完全地表述出来。我们将会看到,这些概念将某些矛盾擱在一边。所以必須从批判这些概念开始,但并非为了破坏这些概念,而是为了超越它們以便达到客观性的高級阶段。

从現在起,我們就可以着手排除馬克思主义的敌人或庸俗唯物主义者所广泛传播的对历史唯物主义的一系列解释了。我們現在不是以进化論为对手,而是以复杂得多的生成理論为对手。历史唯物主义既不是一种简单的历史哲学(因为它包括对自然界也适用的普遍的生成概念),也不是一种超历史的哲学(根据同样的理由,即它包括着生成概念)。历史唯物主义既不能归結为某些“阶级的真理”,也不能归結为一种經驗地基于“实践”的意識形态,尽管历史唯物主义显然是以社会实践为依据的。最后,历史唯物主义与一切有关意識的哲学(不管是个人的意識,社会的意識,还是阶级的意識或政治的意識)具有根本的区别。历史唯物主义被定义为一种具有历史内容和(社会的)实践内容的概念的哲学,也是这些概念的总和。内容是同使概念能表述出来的各种条件不可分离的。

人的活动——一个人的活动和社会的活动,这两个方面是无法分离的——产生出种种客观现实。这种活动对对象以及对作品的关系自相矛盾地一分为二。活动在“产品”中并通过产品而得到实现,同时又消失在产品中。产品以活动为前提,它体现活动,包含活动,又把活动隐藏着。对象和作品一經生产,就开始过着一种特有的、自主的生活,在某种意义上这种生活是虚构的,在另一种意义上,它是现实的。对象和作品从创造性的活动中借取了生命和力量,但它們又把这种力量轉而与那种活动相对抗。拜物教和异化是同人的活动的实现相伴随的。所以活动在成为(一个“人的世界”的)对象以及作品的生产力的同时,也成为幻想的創造力。把人实

現的东西也剝夺了使人成为人的东西。而且这确实不仅仅指商品而言。拜物教从社会实践和社会生活的深处产生而且不断地重新产生着。例如,艺术作品在具有深刻的“表現性”的同时,还具有某种奇特的和在人看来是陌生的东西。在艺术作品长期留传的情况下,它脱离了使它形成的那些条件(創作者一般并没有認識到这些条件原来是如此的,所以他的作品从产生之时起就已超越了創作者),这些条件已經消失了,以致人們必須有适当的方法,根据作品本身(也根据历史資料)重新发现这些条件,以便再回到作品而力求說明这个作品。从历史方面,社会方面和客观方面看来,内容和条件先于作品和形式。但从主观方面看来,从創作这个作品的作者方面看来,則他的早已訓練成的美学形式先于他所掌握的并用他的創作方法表現出来的内容。从后人来看,作品居先,然后才是分析出来的内容和形式。但是这时候,使得作品产生的那个真正过程看不見了,作品显得不可理解和不可思議了。作品的魅力就是这样产生的;認識也同样地显得模糊了。杰出的人,有成就的人,有創作才能的个人就使人看来望尘莫及,显得神秘而可怕,神圣而可恶,从而物神化了。拜物教和异化——馬克思所接受并加以深化的两个哲学概念——扩张到全部历史现实和社会现实之中了。

然而概念是一个特殊的東西和一个特殊的产物。的确,人們可以将它物神化,把它看成为絕对的。黑格尔的錯觉就在这里,一般說来,那些认为思想存在于人之前和人之外的唯心主义形而上学家的錯觉也在这里。他們将概念置于实践之外,把它孤立起来,沒有确定每个概念的范围和界限,于是就把它物神化了。只有把这些观点保留起来,概念才成为对拜物教和异化的批判工具。概念作为認識中的专门活动的产物,反射着人的一切活动实现于对象和产品中的普遍过程。被这样重新估价的观念,克服了一批判

断哲学家的主智主义和直观哲学的非理性主义。它不能归结为“操作的”意义。它具有内容并可以深入内容的深处。

所以，在马克思主义中，反射具有新的含义。它决不像庸俗化者所想的那样可以归结为对事物的一种死板的反映。恰恰相反，它反对意识形态的反映而与之发生不断的冲突，因为正如马克思明确地指出过的那样，意识形态的反映把它所反映的现实歪曲了，颠倒了，使它头朝下了，而反映这个现实的意识形态家并没有认识这个现实是什么样子的。至于反射，它并不象主张个人躲在自身之中的“主观”理论那样，一味纠缠在“私人意识”的内心生活中，也不一味纠缠在个人对世界的直接的或“实存的”关系上面。反射间接地同人的全部活动相联系，同人的活动对产品和作品的那种复杂的、矛盾的关系相联系。它又直接同认识的特殊活动相联系。所谓反射，就是关于一个对象的反射（这个对象或者是可感觉的或者是抽象的，或者是一个事实或者是一个已经成立的概念）。这也就是从对象中发现自己，超越对象，产生出另一对象，另一概念，以便立即确定对象的界限和范围。

（四）马克思主义的内部结构

所以，马克思曾从他的先辈那里接受了某些概念（经济学的、社会学的、法学的、政治学的、哲学的等等）。而且他还接受了一种关于概念的学说。马克思把这一切看作是社会发展的一个重要阶段的客观的、但仍然是片面的表现。这个阶段在许多方面都表明是具有决定意义的。

首先，（社会的）人对自然的威力显示出来，确定下来，并成为自觉的了。在这以前，自然统治着人。从经济学上说来，人的这种抬头表现在工业优于农业，动产（货币，资本）优于土地占有。在社

社会学方面，它表现在种种直接的联系（个人与个人的关系、血统关系、个人与土地的关系）比起越来越复杂、分化的那些更广泛的社会关系来，意义有所降低。从哲学上说，这种变化表现为魔术的终结、对宗教的批判以及许多基本观念的“非神圣化”或世俗化。

人性的这种在高级阶段上的实现，同时带来比以往更严重的物神化和异化的可能性。随着社会关系的变得更加复杂更加丰富，尽管自然界的秘密开始消失，而社会的神秘性却反而更浓厚了。思辨哲学以其暧昧思想代替了神学的冥土和神秘性的黑夜。中世纪的偶像崇拜为金钱崇拜所代替，姑且不提那些观念崇拜，权力崇拜，王公崇拜和天才崇拜等等。尽管有着这些非常消极的方面，一个历史时代在十六世纪结束了；一个新的时代开始了；这就是由于工业发达而发生的近代大革命的时代，它具有两个截然不同但又互相错综的阶段：资产阶级民主革命阶段和社会主义革命阶段。

于是，马克思把许多概念整理出一份系统的清单，这个工作是以资产阶级社会的总体为依据的，因此也依据了在他以前由于种种客观原因而一般被人忽视的这个社会的否定的一面，即工人阶级的存在。要做好这个工作，必须首先对每一个概念进行批判性的深刻研究并把它全部重新作一番组织。

在这里，对马克思主义形成的研究必须在每一个领域中选取那些基本的概念和范畴，考察它们在马克思思想中有了什么改变，并考察它们在马克思主义中所具有的新的辩证联系。马克思主义形成的这种历史应当是严密的，应当是真正马克思主义的，它终将把那种对马克思的思想（这些思想有的是同他个人相联系的，有的是同当时的情况相联系的）的隔靴搔痒的解释扬弃掉。

我们把各个领域彼此分开，分析地加以考虑，就可以如下地进

行詳細的考察。

(1) 政治經濟学的主要概念和范畴

生产与消費, 需要, 社会劳动与劳动分工, 交换价值与价格, 利潤, 收入。

馬克思从英国“古典”經濟学家手中接受了这些概念和范畴。他更有系統地闡明了它們之間的关系, 从而把这些概念和范畴深化了。他据此說明了生产(生产关系)如何决定产品分配的方式, 尽管經濟学家們倾向于与此相反的考虑, 而且实际上, 初看起来, 馬克思的論点似乎是說不通的。馬克思指出, 需要不是一成不变的; 生产者——他在对自然取得了越来越大的力量时——也生产出他的需要, 这种需要是不断变化, 不断发展的。

在政治經濟学方面, 馬克思区别了生产力和社会关系, 从而使問題明朗化了; 他在这門科学中引进了一个新的概念, 即剩余价值概念, 从而修正了这門科学, 使它成为真正客观的科学。这个概念好像是“党派性的”; 事实上, 剩余价值概念說明了利潤概念, 使本来仍然带經驗性的利潤概念成为科学概念。資本主义的利潤来自(工人作为商品出卖的)劳动力的价值和劳动力所創造的价值之間的差額。这种差額是按照資本主义制度的規律(决不是由于資本家个人所进行的偷窃或掠夺)在有利于資產階級的情况下实现的。

(2) 社会經濟学与社会学的概念和范畴

社会各階級和階級斗争——沒有階級的社会——一个人, 社会集团, 社会。

馬克思从“空想社会主义者”, 从哲学家, 也从著述第三等級反对封建制度和专制政体的斗争历史的法国历史学家那里接受了

这些概念和范畴。马克思提出了在一种新社会中消灭阶级对抗的思想。

(3) 历史的概念和范畴

人民,民族。

马克思从历史学家那里接受了这些概念,并加以改造。他清楚地指出,要根据阶级来分析“人民”这个概念,阶级斗争在民族的形成中起了决定性的作用。所以,民族不是一个绝对体。

(4) 法学的概念和范畴

马克思从黑格尔,从德国的历史法学派那里接受了这些概念和范畴;其中有起源于原始社会的习惯法——罗马法或私有财产法和个人之间的契约法——以及这些法权之间的关系和冲突,它们的废除。

(5) 政治学的概念和范畴

马克思从黑格尔和资产阶级自由主义思想家那里所接受的主要是国家的概念和理论。今天看来,在这个领域中,一步一步地探索马克思思想的进展、他对这个概念的批判以及他对这个概念的新的考虑,是十分重要的。对国家的考虑与对政党和一般政治的考虑是分不开的。

(6) 哲学的概念和范畴

这是全部马克思主义的要领,是马克思从黑格尔和某些唯物主义者(狄德罗,费尔巴哈)那里接受来的。作为哲学范畴的概念和观念,逻辑和辩证法,物质和意识,意识形态和认识,生成的规律和人的发展,对自然界的占有,异化和(社会的)人的实现。

馬克思批判地采用每一个概念。因为他的哲学永远伴随着一种本当如此的哲学批判。

对每一概念的分析的和历史的研究，可以作出綜合的說明，指出馬克思主义的各个概念的正确关节和馬克思主义的內部結構，即，历史唯物主义和辯证唯物主义的关系——以哲学的各普遍范疇为一方，和以各专门科学的各个概念和范疇为另一方之間的关系。

在今天，只有这样一种既是历史的（关于馬克思主义的形成）又是严密的（含有各种概念的理論分析）說明才能革新馬克思主义，而把被支解了的、被簡化为一种經驗主义的、被漫不經心地“历史化了的”、被改变为一种知識的記錄、“階級的真理”（即使还没有成为一种曖昧的道德主义）的馬克思的思想恢复本来的面目。

暫時，讓我們只討論一个主要問題吧。对概念的批判性的和客观性的深入研究是以辯证法为前提的，是同革命的批判相符合的，也就是說，事实上是同工人階級（以及它的階級斗争）之进入社会、历史、国家的舞台这事相符合的。

只有辯证的思想才能从总体上——包括它的否定面——来把握已經在資產階級社会本身之中傾向于否定和揚弃这个社会的那种生成。这种“否定性”就在資產階級社会的历史內容之中，在这种內容的令人注意的特征之中被发现的。它的否定的一面是同本质上属于辯证法的这个叫做异化的哲学概念分不开的。馬克思发现了，社会劳动——它的概念表述了資產階級社会——在資產階級社会中仍然是被异化了的社会劳动（因为社会地劳动着和生产着的人們“被剝夺”了社会生产資料的所有权，而这正是被“私人的”所有制^①所剝夺的）。馬克思发现，需要是一种被剝夺的、不滿

^① 按法文，“被剝夺”为 *privé*，“私人的”为 *privée*，字面很相似，作者在这里是在玩文字游戏。——譯者

足的、被破坏了的需要，总而言之，是异化了的需要；他发现了，个人是没有被实现的，是异化了的。而且正因为这样，他在揭露否定面的同时，就深化了概念的客观性。

在首尾一贯的论述中，为了确定概念和使用概念，逻辑是必不可少的，但逻辑既不足以使概念深化，也不足以发现概念之间的本质的联系。在这一意义上，马克思的先辈所发现的那些最有价值的概念应当重新被采用。但是，马克思主义的特征并不仅仅表现在这些概念之被重新采用。马克思提出了一些新的概念。例如，其中主要者，有剩余价值的概念。

另一个为马克思主义所特有的新概念反映了作为整体来看的社会，这就是社会形态这个概念。

(五) 社会形态

这个术语由意义不同的三个词组成，它表明了社会的诸要素，并且重新构成了这些要素的总体，同时指出了这个总体是一种生成（一种历史）。社会，一旦我们把它了解为一个高度复杂和高度分化的总体，它就包含着许多因素，这些因素的现实性不是属于同一个方面的。我们必须把经济的方面和社会的方面区别开来。但是如果把它们分割开来，那么双方都是（片面的）抽象。具体性只存在于它们的统一之中，并只有在考虑到它们的统一性的时候才能加以把握。

“经济”一词，按其一般意义言，指的是人对自然的关系。总而言之，马克思第一次分析了生产力这个概念。经济，即生产力，包括许多自然要素（土地及其资源，~~森林~~一定的人类集团所固有的生物学条件等等）和许多人所特有的、~~获得的~~从历史上获得的要素，这些要素改造了上述的自然条件，~~这些要素~~就是：技术与工具，

知識，組織。

因此，对流行的政治經濟学的概念必須进行严格的批判。我們已經指出过，經濟学家往往傾向于研究事物，而不注意事物所包含着和隱藏着的人的各种关系。我們知道，經濟学家往往停留在現象上，而不去接触它們的本质和規律：他描述人口，或者还研究产品的分配和收入的分配，而不去認識这些現象在生产上的种种理由。最后，当經濟学家将生产作为自己的科学研究的对象时，他又过分地扩大这个領域；他的这門科学包括了地理，工艺学，关于需要的生理学和心理学，甚至于把物理和化学都包括进去了，因为生产的許多因素也牽連到几門自然科学。馬克思的政治經濟学并不研究一般的生产（虽然他的政治經濟学是从指出生产的决定性的作用入手的），而是研究生产关系，即社会地組織起来的人与自然的关系：劳动分工，产品交換和这种交換的規律等等。

至于社会这个名詞，它所指的是人与人之间关系的总和。这些关系是极端复杂的。只有經過分析才能把它們从那些人与自然的关系中划分出来。而且各种社会关系具有它們的特殊性和特有的矛盾。这些社会关系既是联合的关系又是統治的关系，既是实际的連带的关系又是竞争的关系，既是“互补”的关系又是剝削关系。还有从最簡單的社会关系到最复杂的社会关系，从两性之間的关系到階級之間的关系。

劳动分工和日益增长的劳动的分化产生了各种矛盾，这些矛盾之从最初的萌芽状态发展到对抗，从其某些主要路綫上說来，是一个必然的历史过程，（因为这是和人对自然的日益增长的控制能力相联系的）。所以，每个集团的不平等的职能的存在，从而高級的职能的存在，曾經是而且将来仍将是长期存在的一种实际的必然性。一种原始公社式的平等社会只能是落后的和停滯的。然而社会的分化不仅提供了专业化的个人，而且还造成了各种集团和

各个阶级。此外，本来具有某些职能（劳动的管理和组织，社会生活的管制，观念的生产等等）的阶级不可避免地要丧失这些职能而
这些阶级本身就变成无用的东西。这时，这些阶级的权力就转化为压迫的力量，而它们的特权就成为使人不能容忍的了。

因此，权力、命令、强制，并不是历史的不合理的要素；这些要素曾经在人类的有组织、有文化、有文明的各个稳定的集团（部落，人民，民族）的构成中起过作用。不过，这些要素从其本身说来并不是积极的和建设性的。至于反抗，它也不是一个自然而然地纯粹消极的东西。从混乱中产生出来的反抗始终对现存事物的瓦解起着作用，因为统治阶级越是失去自己的存在的意义就越想维持他们的权力和特权。所以，历史决不会无原因、无结果、无意义地显示出纯粹状态的强制和绝对的暴力的。在历史上，一个社会形态的建立和它的消亡一样，都必须以一大堆观念方面的、个人创举方面的、政治行动方面的原因和条件为前提。积极的东西同时也是消极的，消极的东西也具有一种积极作用。甚至于有这样的情况：消极的东西——从零星的反抗到有组织的叛乱，到革命——起着一种本质的创造作用。无论如何，统治与反抗，现存的秩序与革命，都只有暂时性；它们体现了一个历史时期，并不具有永恒的意义。在将要消灭阶级对抗的社会里，它们将一起消失。暴力和强制固然是社会的催生婆，但它们决不包含着正在产生的社会机体的胚胎和躯体；暴力和强制只能促使这些社会机体产生出来罢了。

所以，社会包含有各种阶级关系。阶级产生于生产力，但还有更为复杂的一些现象，即种种特殊的社会关系也是阶级产生的原因。没有这些关系的构成——没有某种类型的家庭，没有占有关系和所有关系，就没有社会生活。这些关系交织在社会生活的组织中。它们开始是自发地出现，然后或多或少地为人所理解，并且被构成概念而表述出来；它们通过专家的思考和国家的行动而在

社会生活中显现出来。于是它们构成了法权。因此，资产阶级的所有制关系是依据资本主义的生产关系而形成的，起初它们是慢慢地形成的，而且是在封建制度之中、在各种封建关系内部侵蚀着封建关系而形成的。后来，它们获得了胜利，不再被埋没在社会实践的深处；它们完成了自己的结构；它们变成一种上层建筑；从此以后它们就起着巩固资产阶级社会的作用。这样一来，它们就变成这个社会的名副其实的“建筑”了。在这个社会中，这些关系既存在于社会之中，也凌驾于社会之上，它们被制订为一种企图成为首尾一贯和确定不移的体系，即法权和法典。但这个时期却或迟或早地就成为衰落的时期，解体的时期，即被超越的时期。原来所制定的法权很快就显得不够用了；为了适应社会的新的需要，必须修改法典，调整它的原则，推翻它的体系。我们在这里要指出一点：按马克思的意见，社会主义社会的法权并没有单纯地废除资产阶级社会的法权；社会主义社会的法权保留着资产阶级社会法权的许多要素；它调节某些（个人之间，个人和集团之间，集团和集团之间的）契约；它按照资产阶级社会所提出而未能实现的“按劳分配”的原则调节服务的交换以及消费品的占有。另一方面，资产阶级法权包含有扬弃其自身的原则，这是由于它必须估计到集体的、劳动者的、儿童的、妇女的、国家的、职工会的……权利，这也就是说必须估计到具体的社会条件，而并不固执法律上的抽象（一般说来是人的法权，但实际上是私有财产的法权）。

总之，社会不能没有经济而存在，但社会又和经济有所不同。经过区别以后的分析，必须再发现两者的统一。由此就发生一个微妙的问题。我们前面说过，政治经济学的领域并不能把关于生产的全部问题都包括在内，而另一方面，它却扩展到社会关系，并且不能不接触到阶级斗争。但是，政治经济学既不并吞历史，也不并吞社会学，也不并吞关于法权和政治国家的研究。这里我们把

这些部分地尚未解决^①、而且全部是在馬克思以后所提出的問題暫且擱在一旁。我們只想指出我們基本論点的意义，这个基本論点就是：馬克思的思想是关于一个总体的彻底新型的探究。

馬克思从来不曾把被考察的总体的各种要素混淆起来以致达到把它們作为单独一門科学的对象的地步。在他看来，这个总体的各种要素在它們的不断的相互作用中，其重要性不是相等的，它們的特殊的存在方式也不一样。不能根据混同的統一形式，也不能根据靜态的等級形式以及对称性、可还原性和任何邏輯上的关系形式去設想它們的关系。馬克思把經濟比做骨骼，把关于經濟的研究比做解剖学，而关于社会的科学則与生理学相接近。所以在某种意义上，經濟比社会更实在；高級的有机体需要它的骨骼；但是生理学的东西却高于它的“条件”；只有生理学的东西才是活的。社会表現着經濟的一种发展，即經濟的各种矛盾的发展。各种社会現象比它們的經濟本质更为丰富，更为复杂。

由馬克思所留下的公式即由此而来，但这些公式往往被人們解释得过于簡單。

那些根本的变化，即正在顛覆社会生活的那些根本变化是在人們同自然的关系中(在經濟中)实现的。不断增长着的控制自然的力量是一个主要的事实，如果没有这个事实，就不可能有发展，而只能有停滯和混乱。这就是历史的方向，因为象这样，历史就有了一个方向，有了一个总的趋势。所以技术上的发明具有怎么估計也不会过高的重要性。生产力是社会生活的原动力和革命的要素。为了理解这一点，只要想一想自动化、原子能等在今天所提出的一些問題就够了。但是，一种恶劣的思想方法却孤立地把生产力当作單純的原因。然而技术所造成的震动——以及它們在生产

^① 参看《国际社会学手冊》(Cahiers Internationaux de Sociologie), 1956年, 第21卷, 关于社会学的危机以及社会学与其它科学的关系的专刊。

关系中所发生的影响——不会自动地产生社会的变革。任何时期总有一种社会秩序——一种“结构”——在支配着，它是一定的社会力量的創造物，它被这些社会力量以及它们的法律准则、物质利益、道德观念、各种制度等等竭力维护着。这些社会力量只根据自己的利益采用新的技术。日益增长的生产力使社会秩序的改变成为可能而且使这种改变愈益成为必要了。只有阶级斗争才能完成这种改变。只有一种革命的力量，或者社会的革命力量的总和给生产力开辟康庄大道，使生产关系同这种生产力相适应，才能摧毁敌对的社会力量所建立和维护的既成秩序。而这一切——特别在过去，例如在法国大革命中，——往往是在人们不知不覺的情况下发生的。

所以，馬克思认为，生产力是历史的原动力的因素，而阶级斗争则是历史的发动机。这种区别在有些人看来可能觉得太微妙，在另一些人看来却可能觉得太粗糙。但这种区别具有深刻的意义。工人阶级斗争的历史表明，它是怎样迫使资产阶级革新它的工具，采用新的技术，并进行“投資”的（不是只用陈旧的工具去加重劳动强度，去消耗剩余价值）。资本家之间的竞争在推动技术的进步方面起了重大作用，但这种作用只在某些时期——危机时期——中成为支配的作用，而工人争取权利的斗争的压力却是不断的施加着的。

除此以外，社会經濟形态这一概念并没有给予制度和观念以別的地位。制度与观念构成人与人之间的各种关系的一部分。人类并没有充分意识到他们的现实生活；他们不認識它；正因为这样，才需要有一門——或几門——关于人的现实的科学。人们在大多数场合总是一面探索一面行动着，他们的行为所产生的种种结果，或者是順从着他们，或者是牵引着他们，或者是脱离了他们。因而在每一个时刻，无论集团也好，个人也好，都常常碰

到非所預期的結果。但是，任何东西都只有通过并借助意識、意志和观念才能发生和完成。为了理解这种情况起見，讓我們用一个譬喻來說明——但要避免把它濫用。人們不能說，我沒有意識到我的眼睛；但是，我看到物体，而且除非在我的眼睛使我感到痛楚的时候，我不会离开物体而单独地意識到我的眼睛。痛苦虽然引起我对眼睛的功能的注意，但它並沒有通知我。飢餓的情况也是如此，飢餓引起有机体的某种普遍的状态：需要，食欲等等。但只有科学家才知道飢餓来自胃的分泌的作用；我則只在胃痛的时候，才发觉胃的存在。同样，只有困难，阻碍，問題和危机才能发现人类行动的客观事实（特別是經濟事实）的存在；它們的条件和它們的限制。

人們的社会存在决定他們的意識（他們的观念和他們的意志）。这并不是說人們認識这种社会存在，也不是說，他們的意識立即地、直接地“反映出”这种存在。个人的或社会的意識所“反射”出的是实际行动的产物，即它的結果，而不是实际行动的条件。当社会存在决定个人的或社会的意識的时候，这些意識并不認識它們自身的社会存在，或者只是緩慢地、片断地認識到自身的社会存在，同时歪曲了现实（它們自身的现实），使现实变了形。人类就是这样地以外为內、以內为外，或者将偶然的当作本质的。对人們及其行动的真实的研究，首先就是对他們的种种錯觉的研究，對他們的眼界和可能性的限界——他們自己是不知道这个限界的——的研究。这种研究并不簡單。再沒有比将“现实”放在一边，将“现实”在人脑中的“反映”放在另一边的做法更违反馬克思主义辯证法的了。现实本来是复杂和矛盾的，而现实的反映，則又在现实的矛盾之外，增添了反映的矛盾、反映的不一致，而且有时还增添了反映的妄求一致的无效的尝试。如果可以談“反映”，那么，还应当談“折射”；尤其是应当把反射同反映区别开来。观念的历史，

不是像黑格尔所想像的那样同一般的历史相符合，也不同認識的历史相符合；但是，观念之間的矛盾，观念和现实之間的矛盾，乃是现实的一部分，是现实矛盾和现实历史的一部分。

現在我們論述一下“形态”这个名詞。在社会生活中没有什么东西不是来自历史的，没有什么东西不是在发展过程中获得的。所以社会的构成可以同有机体的生活相比，它是在运动中形成的，并不保持一种固定的結構或形式，它超越它的連續发生的各个阶段而保留着每一个阶段的某些东西。同整体相联結的許多要素或部分，在不脱离整体的情况下成长着或消亡着。

馬克思有时用多数說各种社会經濟形态，有时用单数說社会經濟形态……。事实上，这个概念既是指从原始社会直到目前可以預見到的最后阶段（共产主义社会）的整个发展过程而言，又是指这个发展过程中的每一个当作整体来看的主要阶段（例如资产階級社会或者封建社会）而言的。

由此可見，資本主义是总的社会經濟形态的全部历史和全部发展中所产生的一种社会經濟形态。資本主义作为决定性的环节，既显示了过去也显示着未来。在資本主义阶段，人在对客观自然的斗争中获得了一种新的客观现实。生产力完成了决定性的跃进；现代工业指出人具有无限的可能性，并指出了为实现这些可能性所必須解决的問題。同时資本主义使得人和人所創造的东西全部发生异化。所以，資本主义本身包含着超越自己和否定自己的必然性，这种必然性是由工人階級体现出来的。资产階級曾經承担过重大的历史使命，但这个使命今天已告結束了。

（六）关于国家的学說

在这个关键点上，馬克思的思想在斯大林时期被掩蔽了真相。

由于斯大林的許多大敌——西方的“社会党人”和“托洛茨基分子”——在这一点上与斯大林持有相同的意見，真相就更容易掩蔽了。社会民主党人或“社会党人”否认在一个本来落后的国家中有建立社会主义国家的可能性；但是他們——托洛茨基也一样——并不怀疑国家在社会主义中的作用。

然而，沒有比这更远离真正的馬克思思想的了。馬克思清楚地指出任何形式的国家所具有的强制和暴力的一面。国家，这就是权力；沒有一种权力是不被濫用的。馬克思特別在国家中清楚地看出了它的本性，认为国家是一部龐大的、复杂的、拥有从本质上說来是一种惰性的机器。这部机器只是为了維持而維持下去。如果变动其中的一个齒輪，整部机器就会乱轉起来，或者空轉，或者不分敌友地将人們軋死。上帝（就是这个国家）甚至不認識誰是他的子民了。

既然馬克思和恩格斯认为国家是一种必然的病害，他們从来不反对使社会主义社会尽快从这部起着障碍作用的机器中解放出来。

馬克思的著作是从对国家問題上的大理論家（黑格尔）的国家概念的彻底批判开始的。黑格尔认为国家是观念的至高无上的体现者，它使得社会建筑物完全落成；国家高于法权和道德，并将它們集結于自身。其它种种的制度，特别是道德与法权，并不是沒有矛盾的。个人有个人的权利，家庭有家庭的权利，不同的社会集团也都有它們的权利。有客观的道德（习惯和风俗），又有主观的道德，即个人的道德。除这一套之外，还要加上种种利益和欲求。这些要素永远处于冲突之中。如果沒有国家，社会生活——黑格尔称之为市民社会，以別于政治社会——就会瓦解。所以权力具有高于法权和道德的正当性，因为权力包含了它們，保证着它們。国家高度地表現着社会的总体性，它是一种与自由同样高級的形式。

馬克思在批駁黑格爾的時候，他所針對的是一般的國家。他是作為哲學家，人道主義者，也作為經濟學家和歷史學家而嚴格地批判國家的。政治的異化在深度上不次于其它的異化形式。談到“國家”，就得談權力，也就得談強制，而且也得談官僚主義。官僚主義似乎完成着一些積極的和不可缺少的職能，但實際上，官僚主義為了替它本身的存在和擴張辯護，正在不斷地為自己創造種種新的職能。至於個人，則在國家之中以及對國家的關係之中，成為一個“公民”。但這樣一來，“私”人就同“公”人，同公民分離，而這種一分为二就使社會的人的一個方面變為非現實的東西了。或者是個人躲在“私人”之中，躲在自私的利益和欲求之中，於是所謂公民就成為政治上的空話。或者是，公民的方面占了優勢，於是公民按照國家的目的而使“私的”個人發生作用。或者還有另外一種情況，私人希望作為政治的人的那一方來替自己的利益服務。各種矛盾侵入社會生活並使它敗壞。

人只有在克服這種分裂現象和二重性之後，才能成為真正的人。當一種權力壓在人們頭上的時候，就不可能有效地實現人之為人，也就是說，不可能實現具體的自由；不僅如此而已，當人看到自己的社會力量脫離了自己並採取政治權力的形式回頭反對自己的時候，人之為人就會喪失意義。只要存在着國家和國家權力，社會的人就會把自己固有的權力拋棄於自身之外；因為國家——或多或少粗暴地——控制着一切社會生活，藝術，文化，知識以及各種觀念。

馬克思明確地反對一種政治迷信，照這種政治迷信說來，似乎國家在市民社會的各個部分和“私的”個人之間起着聯結和鞏固的作用。與此相反，馬克思認為，市民社會——連同它的各種需要、各種關係、各個階級和如此組成的整個的統一體——對國家起着基礎的作用。國家維持市民社會，但並不創造這個社會。不過是

国家只在自居于社会之上而其“臣民”承认这种局面的时候，才在表面上高于市民社会。此外，国家还把个人置于“私人的”地位；国家把个人分散以便更容易统治他们；国家剥夺了个人的社会权力，另一方面，又把他们的利己主义和“私的”利益神圣化，如在法律上所承认的那样。

馬克思政治思想中这个基本学說后来根据历史情况而有所改变。按照 1848 年的《共产党宣言》的說法，工人階級應該夺取国家机器并利用它来实现自己的目的；因而組織成为統治階級的工人階級决定了新的国家的性质。工人階級需要爭取民主，需使自己成为民族階級，确立成为民族。但这既不是資產階級意义上的民族——因为資產階級不能真正地消灭民族——，也不是为了建立一个永久的国家形式；从階級对抗消灭之时起，从联合起来的个人領導和发展生产之时期起，公共权力就会立即失去它的政治性质。

这些新的論点也随着事件的发展并在与改良主义者（工人运动中的右的傾向：蒲魯东）和极端主义者（无政府主义傾向：巴枯宁）的論爭中得到进一步的明确。右傾分子想利用包括国家在內的資產階級的各种机构改造資產階級社会。无政府主义者則要立即消灭这些机构（特别是国家的种种机构，同时也要消灭民族、家庭等等），以便毫不迟延地实现共产主义社会。对于第一种人，馬克思和恩格斯駁斥道，巩固地建立在資本主义生产方式基础之上的各种机构带着資本主义的特征，尤以政治国家为甚；这些都是这个生产方式的上层建筑。对于第二种人，馬克思和恩格斯反駁道，这些人想跑得太快了。要跳过一个历史时代而进入共产主义是不可能的。这个轉变首先包含着从資本主义到社会主义的过渡，然后才是社会主义社会本身，在这个社会里各階級之間的对抗虽已不再存在，但財富的无限丰富程度尚未实现。

馬克思恩格斯从他們对 1848 年和 1871 年的革命失敗的分析

中，得出了一條政治結論。從資本主義向社會主義的過渡時期在政治上的特點是無產階級專政。工人階級不可能在現有的資產階級國家的範圍和形式內組成統治階級。為了促進社會關係方面的革命的改造，工人階級在打碎了資產階級所建立的官僚機構和軍事機構以後必須建立一個新型的国家。

在無產階級專政的過渡時期中，國家消亡的基本理論並沒有改變。馬克思從來沒有把政治民主看作一種無可無不可的次要條件，從來沒有把它看作是臨時利用一下然後就可以拋棄的一種手段。馬克思始終只把革命看作是必須實現社會主義民主的手段。馬克思和恩格斯認為，巴黎公社是一種范例；巴黎公社用人民武裝代替了常備軍；巴黎公社剝奪了官吏和警察的政治屬性和特權。新型國家，在消亡之前，必須建立在勞動人民力量的基礎上，特別是在既擁有立法權又擁有行政權的多級議會上。最後，必須把那種自稱體現着民族、但實際上只代表民族的一種贅瘤的權力消滅掉，民族的統一才能實現。因此，革命必須把那些由寄生性的國家所壟斷的力量還給社會。

總而言之，國家和權力凌駕於社會之上而把社會的各種形式組織起來並固定起來了。這些形式因此必然成為強制的力量，成為一個階級（統治階級）的權力。通過革命而獲得的自由，使國家從凌駕於社會之上的機構轉化為從屬於社會的機構。通過民主的深入和自由的實現而發生的這種轉化，宣告了國家的結束。

馬克思的思想是始終一貫的。但我們應該注意到，他的思想也隨着情況而有所演變。這種演變反映着一種矛盾。馬克思主義是從一種追求自由的基本願望中，一種迫不及待的需求中，一種全面發展的要求中產生出來的。但在同時，馬克思主義也意味着對實踐和認識的必然性、對客觀現實的規律及其限制的必然性的服從。人們不難指出，這種矛盾延長了並深化了哲學上的意志和命

运、灵感冲动和现实主义、激情和認識之間的种种旧有的矛盾。馬克思企图解决这种矛盾，指出客观和实践是第一性的，但并不牺牲原有的伟大願望。他在他早期的一篇作品中，曾表达了这种理想：

“自由确实是人所固有的东西……”

“因此，沒有自由对人說来就是一种真正的致命的危險。……”

“只要某一种自由成問題，那末整个自由都成問題。”^①

这种矛盾，是不是已經解决了？克服了？历史的发展——馬克思主义历史的发展也同样——表明了这个问题并没有解决。悲剧就是这样发生的。許多被压迫的人們，活生生的人們，曾經期待一次完全的革命能使他們立即进入新的生活；他們失望了，他們怀着这种过度的奢望而死去。体現在馬克思主义所說的革命中的追求自由的願望曾經激发了最富于战斗性的毅力。在这个时期中，现实的历史——馬克思所启发的革命的历史——却沿着一条不曾預見到的道路前进了。

这种矛盾是不是破坏了馬克思主义呢？恰恰相反，我們认为这种矛盾使馬克思主义更富于生命力了；它不让馬克思主义的思想固定在一个体系之中；回到馬克思而找到馬克思主义的源泉，这也意味着重新接触到最初的动力。必須使这种矛盾尖銳化而不是把它磨鈍，当然这种矛盾的尖銳性是会愈来愈变成痛苦的……。

(七) 意識形态和認識

在《資本論》以前的一部著名的、并常常被人們孤立地引证的著作中，馬克思提供了关于基础和上层建筑的一些說明：

“人們在自己生活的社会生产中参与一定的、必然的、不依他

^① 馬克思：《第六届萊茵省議会的辯論：关于出版自由和公布等級會議記錄的辯論》，《馬克思恩格斯全集》，第1卷，人民出版社1956年版，第63、74和95頁。

們本身意志为轉移的关系，即与他們当时的物质生产力发展程度相适合的生产关系。这些关系的总和就組成社会的經濟結構，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識形态与其相适应的那个现实基础。”^①

照这段文章說来，对社会的分析必然会作出基础和上层建筑的区别，而基础就是种种上层建筑象一座房子那样在其上丛立着的那个坚固的现实。在这个著名的公式中，社会的東西有被归結为經濟的东西的傾向。真正属于社会的東西只存在于“社会意識”这个不太清楚的概念之中了。

如果我們將这几行文字同以后在《資本論》中所写的話比較一下，我們就会认为社会經濟形态这个概念包括着基础和上层建筑的概念，并且丰富了这两个概念。

这里有一个疑难之点。馬克思主义者从基础和上层建筑概念出发，开始考察它們之間的关系。有时他們认为，同經濟基础相比，上层建筑是非现实的（恩格斯在晚年时曾經認識到这种錯誤）。有时則相反，他們夸大了上层建筑的作用，认为上层建筑能够对“基础”起一种强有力的、甚至是不可抗拒的作用。

我們在后面很快就会知道，我們在这一点上找到了斯大林对馬克思主义的解釋的根源之一。在斯大林的解釋中，由于基础和上层建筑这两个概念在內容上被弄得更貧乏而在表面上却更为准确之故，所以，社会經濟形态这个概念（作为一个总体）几乎消失了。社会所特有的要素，即社会力量这个概念（和社会学这一专门科学一起）也同样地消失了；在这个內容貧乏的綱要中，只剩下經濟的东西和政治的东西。至于上层建筑（特别是国家）的作用，却是被夸大了，甚至于作为决定性的因素而出現；因此基础和上层建

^① 馬克思：《政治經濟学批判》，人民出版社 1961 年版，第 2 頁。

筑之間的历史关系变成非常曖昧了^①。

上层建筑这个概念本身是不明确的；特别是上层建筑和意識形态之間的关系需要加以闡明。上层建筑是不是意識形态的各种形式——即(社会的)意識的各种形式？它們的互相适应属于什么性质？这种适应是具有一些規律呢，还是仅仅包括一些随机应变的关系呢？意識形态是否和一切制度或者和一切意識活动混在一起的呢？馬克思写道，“必須时刻把經濟生产条件方面所发生的……物质变革，去与人們所借以意識到这个冲突并力求把它克服的那些法律的、政治的、宗教的、艺术的或哲学的形式——簡言之，思想形式，——分別清楚”^②。他是不是把法律、艺术、哲学放在政治行动的地位上，而认为它們的差別只在于对政治行动的无知或錯觉的程度呢？意識形态的形式是对一个客观問題的認識(广义的解释)呢，还是对于在生产力和生产关系的冲突中所拟定的解决方案的无知或者甚至反对的态度(狭义的解释)呢？在第二种解释中，艺术、哲学、法律受到一种錯誤系数(和“反动的”政治性)的影响，而在第一种解释中，这种錯誤系数却小得多。

在馬克思和恩格斯那里，意識形态被定义为与现实分离的一种思想(一种意識)，这种分离的根本条件在于劳动分工之中。

脑力劳动与物质生产劳动、体力劳动相分离。在統治階級和其統治范围的限界內，从事行动的人們和从事思考的人們相互分离，往往还相互反对。所以，与社会实践比較起来，意識形态只有一种虛假的独立性，这种虛假的独立性已經被馬克思主义的批判

① 所以，H·尚布勒說馬克思忽視了社会要素(參看前已引証过的《馬克思主义在苏联》一书，第48和505頁)的这种責难是沒有根据的。H·尚布勒把后来由于一定的历史条件而产生的教条主义簡單化承认为一个既成的事实。他将馬克思主义和斯大林对馬克思主义的解释混为一談了。

② 參看《政治經濟学批判》，人民出版社1961年版，第3頁，重点系引用者所加。——譯者注

所揭穿了。只有作为自己的幻想的牺牲的意識形态家才把这种抽象的形式当做现实。

这就是說，观念对现实的依存关系可以有两种意义。馬克思有时設法证明，各种观念是同现实生活、同实践、同客观条件以及人們之間的具体关系相联系的；它們甚至在意識形态家們不知不覺之中已經“反映出”这些东西。他們的不知不覺构成了意識形态之为意識形态的基础。但是有时恰恰相反，馬克思指出，观念歪曲了现实，改換了现实的位置，把现实肢解，使现实头足倒置起来，如此等等。

馬克思思想的这种不确定性，是和上面已經論及的抽象作用的性质的游移不定相符合的。抽象作用有时被看作是意識形态的幻想性的本质，有时又被认为是認識的不可缺少的工具。

我們已經抓住全部問題的關鍵（當我們說明了抽象的各种形式和类型的差別时，我們就已在着手解决这些問題）。这些問題是和馬克思思想的发展相联系的；而在这些問題沒有被明确提出的情况下，它們也和馬克思思想的衰退相联系。这里且举出其中的几个来問問。意識形态（包括关于世界的解释，即各种哲学在內）本质上都是騙人的么？意識形态可否毋宁說是获得認識的（矛盾的）場所呢？它們是不是各种客观問題的或多或少的正确的解决方案彼此会合和互相冲突的領域呢？

如果真理（真实的思想）仅仅是意識形态的一种形式，那么我們怎能有一种真理，即使只是一种近似的真理呢？馬克思主义是不是要給所有的意識形态以致命的打击呢？或者恰恰相反，馬克思主义本身也还是一种意識形态呢？到底什么是科学和上层建筑之間的关系，什么是意識形态和認識之間的关系呢？这是一种简单的和不变的关系呢，还是一种变动的和复杂的矛盾关系呢？

艺术是不是永远为統治階級服务的呢？艺术是不是适应統治

階級的实际需要或适应他們的意識形态的呢？如果是这样的，如果意識形态始終滲透在艺术之中，如果艺术总是受經濟条件和历史条件的决定的，那末，那些并不同它們的条件一起消失而永远流传的作品是从何而来的呢？艺术作品怎么会有一种“价值”的呢？如果艺术作品的“价值”必須由它們的条件来解释，那怎么可能有艺术作品本身的“价值”呢？

最后还有一个問題，但并不是无关紧要的問題：什么是馬克思主义呢？它是一种上层建筑，还是一种意識形态（无产階級的意識形态）呢？或者它是一种科学？如果是一种科学，那末这种科学怎么能够摆脱意識形态的羈絆呢？

由于还没有一种明确的回答，因而馬克思主义仍然悬在“空中”，它是各种意識形态中的一种意識形态，或是与其它理論很少区别的一种科学理論。

在我們看来，馬克思所遺留下来的这些悬而未决的問題，这些由馬克思著作所提出以及根据他的著作而提出的問題，指示着馬克思主义思想发展的一条大有前途的路綫。这些問題在馬克思的著作中已經部分地得到了解决，尽管解决得不很明确。我們已經強調指出了把多种多样的和不同程度的现实因素放在客观的、具体的总体中进行研究的一种新的特征。我們也同时指出了，这种研究应当怎样批判地接受前人的思考所获得的成果——概念——并使之深化。这样就可以做到把意識形态的反映（顛倒的、支离破碎的反映）和对现实的反射（即認識）区别开来。意識的这两个方面已經在它們的辯证統一中混合起来并发生了冲突。

这样又可以做到把作为政治行动和政治斗争的工具的种种观念与汇合到認識发展中的种种相对真理区别开来。社会意識的这两个方面是有所区别的，但并不是截然分离的。它們之間的差別可能随着时机、傾向和具体条件而发展成为冲突。在发生革命危

机的时刻，認識立即成为行动的工具；意識形态与認識的差异会縮小到最低限度，但这些差异仍然沒有消失，并且不应將論战或宣传与認識混同起来。

这些差异还有待于进一步地加以明确。为了获得令人滿意的明确性，应该首先把各种問題提出来，而不应该設想这些問題已經解决了。各种理論上的要求还没有得到滿足，它們还是盲目地积压在馬克思主义的历史上；这些要求本来是应当促进馬克思主义的发展的，但它們却起着一种消极的作用。

第三章 恩格斯

恩格斯在对馬克思主义的形成作出了貢獻之后，便致力于教科书式地解释馬克思主义。

恩格斯明白地闡述了最一般的哲学問題。他在論述費尔巴哈时，认为哲学的最初和最終的問題是思維和存在的关系、精神和自然的关系的問題。唯物主义认为自然是第一性的。唯心主义的看法却恰恰相反。唯物主义和唯心主义代表着两种思潮，或者可以說是哲学上的两大基本“陣营”。

但是，談到反射，恩格斯的思想却不太清楚，不太确定。这个哲学問題是不是一个真正的問題呢？或者，这个問題是不是只出于哲学家們的胡思乱想呢？恩格斯在那本論費尔巴哈的小册子中，贊同后一个論点：

“全部哲学的最高問題，即思維对存在，精神对自然界的的关系問題，跟任何宗教一样，其根源就是蒙昧时代人們的有限的愚昧的观念”^①。

这就是說，如果不是宗教由于人在自然界面前的无知无能而提供了虛构的形象，那末在思維中就不会有任何现实的东西和观念的东西的分化。从意識觉醒之时起，唯物主义就会占統治地位。唯物主义就会直接同那种联結着自然界各种現象的关系、即同宇宙的体系相吻合。这种唯物主义不会是一种哲学，而会是人的劳动成果、人的技术、人的科学資料和科学发明等等所构成的总

^① 恩格斯：《費尔巴哈与德国古典哲学的終結》，人民出版社1961年版，第13頁。

和。从此，哲学就变成一种广义的意识形态的幻想，哲学的历史只由于历史上的阶级斗争才具有意义，因为唯心主义是为统治阶级服务的，而现实的斗争则反映在意识形态的斗争中。

当恩格斯宣称唯物主义只是不附加任何外来的东西地“如实”地认识世界时，他确认了上述的解释。所以唯物主义只要正确地把自己表达出来，就取消哲学上的似是而非的问题而把这些问题解决了。哲学随着古典哲学的消失而消失了。哲学还剩下些什么呢？形式逻辑，辩证法和方法论，这些东西都可以直接同各门科学结合起来，而人们无须乎经过旧哲学的迂回曲折的道路而发现它们。传统的哲学和黑格尔的体系一起结束了它的生涯；传统哲学在本质上是思辨的和死板的，它已经爆裂了。黑格尔曾经指出达到对世界实证认识的途径（zur wirklichen positiven Erkenntnis der Welt）。

这样，马克思和恩格斯数十年前在《德意志意识形态》一书中所宣告的预言就实现了：

“思辨终止的地方，即在现实生活面前，正是……真正的实证的科学开始的地方。……对现实的描述会使独立的哲学失去生存环境……”^①。

但是，当马克思批判黑格尔的国家和法的哲学的时候，他没有用上述词句提出哲学问题。哲学必须从工人阶级中找到它的物质武器；而无产阶级必须在哲学中——在哲学家追求自由的强烈愿望中——找到它的精神武器。哲学是人的解放的头脑，而无产阶级是人的解放的心脏。哲学在实现自己的过程中扬弃了自己；哲学不消灭无产阶级就不能实现自己；无产阶级不实现哲学就不可

^① 《马克思恩格斯全集》，第3卷，人民出版社1960年版，第30—31页。生存环境原文是《Existenzmedium》，既是环境也是手段。参看德文《马克思恩格斯全集》（Marx-Engels Gesamtausgabe），I, V, 第16页。——译者注

能揚弃自己，消灭自己^①。

哲学，作为理論上追求自由的願望和作为关于人的思辨性的解释或定义——这两者是混合在一起的——，它的揚弃意味着哲学的具体实现。所以問題不在于一个哲学陣营的由于另一个哲学陣营的消灭而获得胜利，而在于哲学本身的实际消灭；既然哲学抽象地表达了一种願望，它就在这种願望实现的时候自行消灭了。即使有人认为馬克思曾在某一个时期，关于无产階級和关于自由，只有一个哲学观念，但是否可以认为这个观念已完全消失了？这个問題与一个更一般的和已經提起过的問題相联系，那就是馬克思青年时代著作的意义以及其中所包含的某些概念（异化，总体和“完全的人”等等）的意义的問題。

在恩格斯看来，唯物主义似乎可以变成科学，甚至向来已經是科学了。但是这就提出了一个問題，或者还可以說提出了一系列的問題。这种把科学和哲学融而为一的完成的整体，究竟与一个体系有什么不同呢？把实践和科学汇合在这个体系中，不是只会使这个体系封閉得更死么？唯物主义成为一种“世界观”(Weltanschauung)，即成为无产階級的世界观。誰来保证，誰来证明这种世界观的真理性？它是一种“階級的真理”么？是一种为体系的充分一貫性所保证的真理么？还是一种实践的真理呢？它具有什么权利认为自己是最終的东西呢？是什么样的特权使它可以摆脱一切認識所固有的相对性呢？

有些問題提得很明确。例如，辯证法的客观性在哪里，又怎样证明它？恩格斯正确地认为，我們應該区别辯证法的普遍規律（生成的規律）和自然界、社会、思維各自所有的特殊規律。各种特殊規律可以根据对具体过程和一定内容的分析而发现出来，根据

^① 馬克思：《黑格尔法哲学批判导言》，《馬克思恩格斯全集》，第1卷，参看人民出版社1956年版，第467頁。

一些专门科学的成果而建立起来。要是不走出专门科学的领域，那怎么能够把这些特殊规律概括成为普遍规律呢？要是没有确定一个比形式逻辑和辩证逻辑的领域更高级的哲学领域，又怎么能够把这些特殊规律概括为普遍规律呢？普遍规律怎么能够不受哲学概念（物质，生成，规律）的约束呢？按照列宁的一个恰当的意见说来，恩格斯只限于用一些例子来证明辩证法的客观性。

还有其它的一些问题。恩格斯认为不应该把世界看作各种已完成的事物的总和。他这话是有理由的。但是，恩格斯从一个个事物的“概念”出发去批判概念而没有使概念明确化。概念从何而来？事物又从何而来？实践的人们追求和实现一个个事物的这种稳定性，这又是什么缘故呢？在普遍的生成中怎么会有常住性，稳定性或相对的稳定性，重复性和规则性呢？“生成的规律”这个名词的准确的哲学内容是什么？形式逻辑和逻辑形式是与什么东西相对应的呢？

如果辩证法是从对自然界的研究中得到的，那它是怎样成为革命的，又为什么是革命的呢？如果辩证法是从革命的批判和历史的分析中得到的，那么人们又怎样和为什么会在自然界中找到辩证法呢？这些名词之间的准确的关节是什么？物质、生成、普遍规律、特定领域中的特殊规律等等哲学概念之间的准确的关节是什么？

问题是如此之多。虽然恩格斯具有和马克思同等的天才，但他已经倾向于教科书式地把这些问题简单化，倾向于把它们假设为已经解决了的问题，从而把这些问题公式化和系统化了^①。后面让我们看一看列宁是怎样重新考虑这些问题并更深刻地把它们提了出来的。

① 对恩格斯的这种批评和“修正主义者”对他的批评毫无共同之处。修正主义者企图取消辩证法而把马克思主义缩小为一门科学：政治经济学，历史，社会学等等。

第四章 列 宁

与甚至包括馬克思主义者在内的流行的意見相反，列宁并不满足于重复恩格斯的各种观念而进一步使这些观念成为“渾然一体”。列宁回溯到这些观念的源泉，回溯到馬克思的思想，因而扩展了这些观念。列宁像馬克思一样，他永远从有待于分析的一个新内容出发，从一定的情况出发，从精确的討論出发，从他以批判态度重新考虑的特定的問題或概念出发。

列宁从他的第一部重要著作开始就已从馬克思那里重新找到了社会經济形态这个概念并深入研究了这个概念。在《什么是“人民之友”》^①这部著作里，他指出經濟并不能完全概括社会现实。馬克思主义不仅包括科学的政治經济学，而且还包括科学的社会学。唯物主义的方法与“經濟唯物主义”毫无共同之处，后者将社会生活归结为物质事实和物质需要，并否认社会学和历史。历史唯物主义客观地分析了各种社会現象，因此只有历史唯物主义才能达到对这些現象的科学的認識。历史唯物主义把社会的发展看作一个客观的过程，这个发展过程具有与自然規律相类似的客观規律(但仍然与自然規律有所区别)。这种唯物主义的論断最初只是一种假說，但这种假說与研究社会生活各种形式(政治观念和法律观念)的社会学家們的假說正相反，因为在后者看来，好象人們是完全有意識地創造了这些形式的。列宁指出，唯物主义方法，而且只有这种方法才能在人的現象的无限复杂性中区别本质的东西

^① 列宁：《什么是“人民之友”以及他們如何攻击社会民主主义者？》，《列宁全集》，第1卷，人民出版社1955年版，第109—309頁。

和非本质的东西。这种方法在对这些现象的研究中引进了发展的概念，因而唯物主义方法发现了某些规则性和重复性，类似性，也发现了差异性。假说得到了证实。根据一个特定的社会经济形态（资本主义）的研究，这种假说接着就普遍运用到其它的社会经济形态上去，这一点在恩格斯的著作中表现得特别明显。

在列宁看来，意识形态的上层建筑不能脱离社会关系：“社会关系包含物质的关系和意识形态的关系”^①。列宁在分析各种意识形态和各种机构（如国家）之间的关系时，从来既不把两者混淆，也不把两者分割开来。

列宁主义意义上的唯物主义者不曾将他们对社会的科学研究建立在他们所研究的现实以外和以前的公式的基础上（如黑格尔的三段论公式：正，反，合——或者：肯定，否定，否定之否定）。这样一种公式什么也不能证明。坚持辩证法公式，坚持证明这种公式的例子，这只不过是科学社会主义所由来的黑格尔主义的残余。唯物主义者只在一个客观进程中发现了辩证过程的时候，才说明这个过程；唯物主义者总是从一定的内容出发的。

因此，列宁继马克思之后，描述和分析劳动的社会化。这个过程是充满矛盾的。它一方面包含着一直发展到分得很细的劳动的专门化，另一方面它又包含着由无数局部的劳动融合而成的总的社会劳动。这个过程有一个前提，它既要求在一个特定的工业部门中把企业的数目（以及资本家数目）减少，又要求工业部门的数目以及各部门之间的联系增加。资本主义必然地要促使生产社会化；或者如果人们愿意换一句话来说，这种必然的社会化，和生产力的发展一起，是在资本主义范围内进行的；经济的东西和社会的东西的联系加强了；一个总体就这样地构成了，它结束了各种孤立的小

^① 列宁：《什么是“人民之友”以及他们如何攻击社会民主主义者？》，《列宁全集》，第1卷，人民出版社1955年版，第131页。

生产者的存在，或将它们并吞过来。制度的性质改变了。许多不同的制造业融合而成一个单一的社会过程，虽然各个企业仍然是私有的。生产的方式与占有的方式(私有制)处于日益增长的矛盾中，而占有方式必须——或多或少困难地——适应生产方式。这就是从其生成中对社会经济形态的分析所揭示的基本趋势。

暂时我们只来谈一下有关认识论的问题。

列宁一开始就以怀疑态度来对待那种预先制定的辩证公式。列宁认为，唯物主义辩证方法特别意味着对主观主义方法的否定^①。后来，列宁在《唯物主义和經驗批判主义》(1908年)^②一书中提出了一些更为一般的、更为正面的和在表面上更不受历史内容拘束的哲学公式和方法论的公式。在这本书里他重新研究了恩格斯关于物质、唯物主义、辩证法和认识论的论题和定义。是不是像人们一般所说的那样，列宁只限于对恩格斯的著作加以注释并使之更为明确而已呢？

让我们仔细地来看一看吧。列宁显然是把唯物主义看作一种假设的。他把唯心主义看作另一种哲学的假设。什么是假设？它是一种必要的但未经证实的论断。假设既不是一种赌注，也不是一种精神上的选择，也不是一种“实际上的”取舍。假设把自己规定为哲学领域中一种理论命题，它引进一些哲学的因而是普遍的概念。两种假设的存在意味着有两种关于世界的可能的和矛盾的说明，而作为说明，这两种都是可以接受的（这又与我们关于费尔巴哈提纲的论述联系起来）。

这两种假设，最初是混合在一起的，以后在认识和历史过程中逐渐区别开来以至互相对立起来。十八世纪（其中有貝克

① 列宁：《什么是“人民之友”以及他们如何攻击社会民主主义者？》，《列宁全集》，第1卷，人民出版社1955年版，第163页。

② 《列宁全集》，第14卷，人民出版社1957年版，第1—382页。

萊和狄德罗) 显明地表述了这两种假設。于是有了一种唯心主义的假設所固有的、具有它本身的一貫性的历史发展和一种唯物主义的假設的发展。哲学和認識的辯证发展达到了对抗性的程度。

然而两种假設不是对称地、均等地发展着的。每一种假設都循着自己的曲綫而发展。唯心主义的假設长期以来以关于一般人类活动的解释、特别是以关于認識中的理智活动的解释为依据。唯心主义的假設过去曾經、現在也还是既有其認識上的根源, 同样也在統治階級的社会实践和态度方面有其根源。这个假設在黑格尔的絕对的、但是客观的唯心主义中达到了頂点, 黑格尔的唯心主义通过矛盾而系統地說明了人的生成。由于这种唯心主义与唯物主义非常接近, 所以它在馬克思的著作中部分地轉化为唯物主义。后来, 唯心主义在主观唯心主义——直接来自貝克莱——中枯萎了。这种主观唯心主义通过巧妙的和純粹的邏輯而变成了“唯我主义”(个人意識的絕对孤独状态)。这样一来, 唯心主义就失去了它的生动活泼的內容。

至于唯物主义的假設, 它在唯心主义的統治之下长期地苟且偷生之后, 在十八世紀(在一定的历史条件下) 突然得到了飞跃的发展。唯物主义已能具体地表示出人对自然界的威力。它取得了黑格尔的辯证的生成理論这笔巨大的遺產因而使自己发达起来。黑格尔的辯证的生成理論按其本质來說是同意这种結合的。唯物主义假設暗示了历史唯物主义的科学假說。它既同自然科学相联系, 也同无产階級的階級斗争联系起来。所以它、也只有它能够在对现实总体的反射中, 在对人的生成和对認識的反射中, 窺見那种日积月累的过程(integration progressive)。

唯物主义仍然是一种哲学的假設么? 是的。列宁沒有在任何地方提出过相反的意见。作为假設, 它会不会有消灭的一天呢? 会的, 但它将同与其相对抗的假設以及一切哲学概念同时消灭。因

此它要經過一場斗爭才会消灭，這場斗爭是激烈的、肯定是长期的，而且是不能同其他种种意識形态的、社会的、政治的斗爭分开的。所以，唯物主义的一种絕对的、最后的——而且已經获得的真理无疑是会有的。此外，哲学的終結，从而一切哲学的假設和概念的完全消灭，对于我們不能不表现为認識的終点，即表现为認識在哲学和科学的融合之中、在各門科学的融合之中、在認識和行动的融合之中的最后完成。但这个終点只能說无限的、一个終点，虽然人的思維能够“漸近地”接近它。

列宁用一个深刻得多的观念，即哲学的历史真理这个观念来代替那种永远使人左右为难的两端論 (dilemme) 的观念——这种两端論随时随地可以提出，但是健全的意識永远能够作出决断。更确切地說，列宁从馬克思那里取得了这种历史真理的观念并把它明确化了。哲学是按照起伏不定的、不平衡的、矛盾的方式发展的。哲学有它的成长，衰落，复兴，有局部的或根本的消亡。构成哲学領域的全部概念、范疇、論断和假設也是这样。

各种哲学假設，或其中之一，怎么会輕易地消失的呢？物质概念是一个哲学概念，它的最初的使用就出現在一个假設之中。精神概念即一般所說的思維概念也是如此。物质概念在哲学上代替了不准确的“自然”、“世界”或“宇宙”等概念。自然概念既丰富又模糊，其中含有超乎人以外的物神化的、客观化的神人同形說的要素，含有莫名其妙的势力，神秘莫測的性质。这个概念同时也包括有人类的概念；它意味着人不能从外面出現于自然之中。因此，自然概念虽具有某种含义，但不很确定。物质概念使含义明确了。

物质是一个 X (未知数)，但在我們的論断中必須肯定它(或者拒絕肯定它)。物质比“各种事物”的总和或总体含义更广，这正是因为哲学不能从“事物”出发而只能从对“事物”的批判出发。物质意味着一种在一切思想、一切認識之先和之外的东西，所以也

超出一切已确定的論断之外。关于物质的一定的命題，只能不完整地、局部地把总体反射出来。当这个命題确定“某一事物”时，它就破坏了、割裂了、固定了、否定了这个事物，并且已經轉到“另一个事物”。

物质这一范疇不会不同其它(普遍的)哲学諸范疇发生关系。只要考察一下这个范疇就可以了解，物质在各方面——在時間方面，在空間方面，在其有不可穷尽的丰富的規定性的深度方面——都是无限的。因为物质是无限的，所以它超出一切思想之外，也超出任何有限的和一定的命題之外。因此，没有什么“事物的基地”，没有什么德国自然哲学所說的那种“基础”(“grund”)，不可能給存在指出它的最后的依据。但在同时，物质也有理由可以說是有·限·的。物质包含着許·多·状·态、許·多·要·素、許·多·部·分，而其中的每一个(不論它是电子或人)同时既是有限·的·又·是·无·限·的，既是可規定的又是不可穷尽的。因此，我們的从无限中掌握有限的思考，它虽然破坏了物质的总体，但并没有脱离物质。实践和思考有理由把“自在之物”的各个部分轉变成成为“为我們”的現·实·，被·我·們·占·有·的·現·实·。

象这样，辯证地提出来而被看作 X 的物质概念，参加到一切局部性的認識之中。任何有限制的、近似的、相对的(因而是有限的、处于被超越的过程中的、并且已被思維的无限发展所否定的)認識都以这个辯证的 X 为依据。

这里是不是缺乏理論上的首尾一貫性呢？我們是不是引进了物质的两个彼此不相干的概念呢？不是的，不过这个概念一分为二而既成为一个哲学概念又成为各門科学概念上的多样性了。哲学概念从哲学开始时就存在了，虽然唯物主义的假設只是慢慢地被揭露、被表述并同与它矛盾的假設相对立的。至于各門不同科学的特殊概念(物理学上的物质、化学上的物质等)，它們也是在历

史过程中被揭露出来的。哲学概念沒有改变；它只是不断地精密化，不断地明确化。科学上的种种特殊概念則在它們的历史过程中发生了变化。

因此，关于各种專門的和局部的科学所提出的論断的哲学上的解释，有一个前提，这就是，这种解释必須在普遍概念和特殊概念之間永远“来回往复”。至于認識的运动本身，它也在哲学上得到解释。一切認識都是相对的，但并不受純粹的相对主义的影响。認識是在历史过程中获得的，但它們既不由它自己的历史来决定，也不由它們的社会学上的前因后果来决定。認識不是上层建筑。它們一方面以实践和人的力量为依据，另一方面又以普遍的(哲学的)概念为依据。認識的辯证法具有客观的意义，这种意义只有哲学才能表明；而且对各种專門科学來說，在某种意义上，这种客观意义可以說是来自外面的。因为这些科学不能通过本身正确地表明自己的客观性(它們的命題所达到的客观性程度)。

在各門科学和哲学之間的这样建立起来的联系并沒有达到融合的程度。这种联系在无限延伸的有限程度內确定了一种統一。如果认为科学和哲学融合在一个已經完成的統一上了，那是近乎唯心主义的解释。因为这样一来，人們就肯定：被获得的和被表述出来的种种規定性完全和絕对的客观性同一起来了，而且肯定：人們已經接触到完成了的知識。这就是承认各門局部的科学已經构成了一个体系。这样一来人們就創造了一个科学的哲学体系，而宣告哲学的作用已經結束了。

照列宁的說法，唯物主义的假設提出了不受任何約束的物质这一哲学概念，而且只是这样地提出了这个概念。唯心主义的假設拒絕在物质概念的无限积累性中来理解这个概念，唯一的原因是，企图使物质概念从属于“精神”的概念。但是唯心主义的假設并不因此而成为荒謬和不通。概念与假設之間有着不可分的联系，

但假設的意义比概念更为丰富。假設是一种行为；它表示着一种具有党派性的立场。这就是列宁思想中最深刻（也是很少被理解的）的意义。哲学，意味着一种立场，这个立场也反射到别的领域。所以在哲学和这些别的领域（其中包括政治行动）之间存在着一种联系，但这种联系不是直接的；它并不意味着融合；哲学问题不能从政治上来解决。如果认为哲学问题可以从政治上来解决，那末这个论点会得出荒谬的结论：哲学上采取党派立场的必要性就会同哲学问题一起消失！

主张唯物主义，这就是主张无保留地承认社会实践，承认认识的总体，也承认被压迫者的物质利益。主张唯心主义，这就是决心要掩盖或否认这些物质现实，就是避开这些现实。反过来，在社会和政治方面采取一定立场必然会——逐渐地——在其它领域（其中也包括哲学）中也采取一定的立场。哲学立场的确定就会在理性上使实践的立场和政治的立场合理化。哲学立场是全部问题的纲领。

这样一来，在政治领域中，在政治行动方面，有两种——而且只有两种——意识形态作为政治斗争的武器而互相交锋，这就是，革命的（社会主义的）意识形态和资产阶级的意识形态。这两种意识形态与哲学上的两种基本立场相适应。这种关系不应当使我们把哲学和政治、哲学史和政治斗争史以及国家历史混淆起来（也不应当把哲学的发展割成两截）而把它分为假設的历史和概念、范畴的历史。

在列宁看来，客观性的问题是怎样提出来的呢？

列宁认为^①，某些概念及其逻辑上的运用是属于一切人的。从理论上说，这些概念是人人可以理解，人人可以学会的。它们是哲

^① 这里特别注意到以《哲学笔记》为题而发表的草稿。这部著作有待于阐明；但人们经常把它看作引证的宝藏，或者把它看作一个体系的零零碎碎的说明。

学的普遍概念和构成一切人的公共精神工具的一般概念（例如：数）。从它们的历史起源来看，它们是生产力（技术）发展的结果，是整个社会实践发展的结果，也是直到马克思主义产生以前的认识发展的结果。革命的马克思主义的出现并没有取消这些概念；这些概念仍然是有价值的，在物质现实的研究中尤其如此。甚至应该从这些概念出发去理解马克思主义。这些概念具有因人、因时和因著作不同而有所变化的一定程度的客观性。这种客观性同意识形态和阶级幻想发生冲突；它不可能被归结为某些简单化的概念；它可能包含着辩证法的要素，包含着一种或多或少首尾一贯的自发的唯物主义。因此，这些概念引起两个基本问题：一个是理论上的，即哲学问题；另一个是实践上的，即阶级斗争问题。在这里，必须有立场，因为在这里表现着种种对抗。站在唯物主义立场的人揭示了唯心主义所忽视或拒绝的某些现实要素。承认阶级斗争的人会从历史的总体中去考虑历史。在这个意义上，许多旧概念被深化了；人们能够根据它们创造出新的概念。人们由此达到了更高级的客观性。党派的立场并不破坏客观性；反之，它决定了一种更为深入的客观性。只有哲学才能说明客观性和客观性的种种程度；但这并不是说，客观性仍处于哲学之内，被关闭在哲学上各自孤立的一个范围或一个领域之内。

列宁认为，辩证法本质上是具体的辩证法。因此他在《哲学笔记》中指出，按他的意见，唯物主义的认识论应该建立在动物与儿童的心理学上，建立在感觉器官（有训练的眼睛和耳朵）的生理学和心理学上，建立在语言的分析上，最后建立在诸概念、它们的制定以及它们的理论联系的历史研究上^①。这样的一个纲领排斥了哲学的教条主义但并不排斥哲学。同样，列宁对哲学史的看法

^① 参看列宁：《哲学笔记》，人民出版社 1956 年版，第 328 页。

比較广泛。他决不否认馬克思主义以前的哲学，也不否认把唯心主义混在唯物主义里面的种种学說，他劝人去研究这些学說。列宁就是这样认为希腊思想是純朴的、坦率的和深刻的。希腊思想在思維的各个方向上都嘗試（按这个詞的最充分的意义）了一下。所以，希腊思想虽然是先于唯物主义和唯心主义的对立之前的东西，也应该加以研究。

有时候，列宁似乎把事物和物质等同起来。他认为（孤立的）感觉是（孤立的）事物的副本和直接的反映。这时，他似乎想像着一种事物的辯证法，即辯证法的客观性的根据，由此就产生了在哲学上描繪出一幅完成的宇宙图景的可能性。但是，在另一些著作中，列宁清楚地想到，在作为現象的感觉中，发生着假象和实在（客观的本质）的冲突。感觉并不直接“反映”客观的本质，感觉必須通过抽象方法和概念才能达到客观的本质。物质现实和社会现实的反映决不是簡單的，不能同一个物体在鏡子中的反映相比較。必須把反映和反射区别开来。各种反映是远离实在的，因为它们容忍各种假象，而反射則是在建立概念的过程中构成的，它們重新找出被掩盖在假象下面的实在。然而沒有一种不提出問題（沒有一个“疑問”）的反射。所以我們可以設想在物质自然及其結構的基础中存在着一种与意識和感觉相类似的特性^①。但这是一种假說，一个问题。

現在我們可以进一步理解我們上面已經指出的馬克思主义教条主义的某些方面。唯物主义的假說已經轉变为絕对的真理，轉变为阶级的或政党的真理；哲学的問題被作为純邏輯的（何况是荒謬的）、而且已經解决了的两端論而提了出来。哲学被从历史割裂开来，而哲学史本身也被公式化地歪曲了。在談到唯物主义时，

^① 参看《唯物主义和經驗批判主义》，《列宁全集》，第14卷，人民出版社1957年版，第34頁。

“假設”这个術語在教条主义者中間已經不見了。只有唯心主义者是从一个恶劣的意义上的假設出发的（尽管列宁再三明确地說过相反的意見）。唯心主义变成了絕对的錯誤，变成了階級的幻想和謊言。至于哲学上采取党派立場的必要性，則变成了直接的政治态度，被合并到政治組織本身之中去了。于是，同政治的联系被看成为認識的出发点和条件，不被看成是在認識发展的一定阶段中确定的。这样，人們就傾向于輕蔑地抛弃客观性，把它看作小资产階級的一种偏見，把客观性和客观主义混同起来。唯物主义既自命为通常所說的普遍体系，又自命为政党的体系（政党是一种被构成的、狹隘的社会集团，这种集团成立之后就具有許多一定的、属于一种專門的社会学的社会特性）。这是双重的錯誤和无法解决的矛盾……。

在对馬克思主义的种种解释中已經表現着的那种硬要搞成一个体系的作风虽然被列宁駁得体无完肤，但上述的情况还是发生了。列宁給馬克思主义提供了一种新的但表面上似乎說不通的观念。列宁认为，在历史中永远不断地有新的、因而是未曾預料到的东西出現；但其中存在着規律。所以每一次革命是一种个别的、特殊的現象，同时又是整体的現象，它使社会、結構、观念和願望全都发生了动摇。从前被社会成員所忽視的社会結構現在显露出来了；上层建筑正在巩固結構，不再把它掩盖起来了。在革命的危机中，人民、群众和各个階級都意識到自己，意識到自己的目标，并进行面对面的斗争。当他們不再願意也不再可能像以往那样繼續生活下去的时候，他們就意識到自己的生活。在这种情况下，客观与主观就互相遭遇。这就是一切革命的基本規律。

所以历史永远比任何預見更为丰富，更为生动。像在任何现实中一样，任何事件也都有无限性。但现实不是沒有任何規律、沒有任何意义的一片渾沌。

关于国家的问题，列宁没有表示不同于马克思和恩格斯的意见。他在《国家与革命》一书中写道，无产阶级所需要的只是逐渐消亡的国家，即需要建立一个立刻开始消亡而且不能不消亡的国家^①。

无产阶级所必需的专政意味着一种扩大化的、深化的民主，因而也意味着国家的消亡。

“既然人民大多数亲自镇压压迫自己的人，实行镇压的‘特别力量’也就不需要了。”

“……行使国家政权的职能愈是全民化，这个国家政权就愈不需要了”^②。

在马克思之后，被马克思研究过的那种资本主义——自由竞争的资本主义——发生了深刻的变化。对于特别由1914年大战所暴露的这些资本主义的新现象说来，有一个概念是适用的，这个概念不是列宁所创造，而是他从一些自由主义的理论家和以前的社会主义理论家那里拿过来的，不过他批判地加以深刻化了，这个概念就是帝国主义的概念。

列宁认为，帝国主义的特征是垄断资本主义和财政资本的统治，而这是工业资本和银行资本相融合的结果。帝国主义一定要向“不发达”国家输出资本，这又包含着对这些国家的经济控制甚至政治统治，这些国家既成为投资的领域，又成为原料的出口地和产地。这里就引起了各国帝国主义瓜分世界的明争暗斗。

帝国主义——垄断的资本主义——建立在旧资本主义（自由竞争的资本主义）的躯体上，犹如上层建筑之建立在基础上。但是，帝国主义不仅表现为意识形态的或政治的上层建筑。当垄断形成一种结构的时候，就引起了某些新的矛盾并加剧了旧有的矛盾；垄

① 《列宁全集》，第25卷，人民出版社1958年版，第390页。

② 同上，第406—407页。

断资本主义从根本上改变了结构。垄断资本主义动摇了这个结构。财政的投机，资本家之成为食利者，收入与货币的滥用，这都是资本主义的腐朽现象。

列宁在1917年断定，既然资本主义已经控制了整个世界，革命就不一定发生在最发达的国家里；在这些国家中帝国主义资产阶级有可能用各种手段腐蚀和压服工人阶级。革命不一定像马克思和恩格斯长期相信和希望着的那样，是“世界性的”、普遍的和整体的。革命将从矛盾集中的地方，破裂发生的地方，决定性的社会力量行动起来的地方开始。

在构成帝国主义基地的先进国家中也发生了一些重要的变化。在银行和资本家企业之间的联系发生纠缠的情况下，生产的社会关系继续不断地在改变。各种垄断，如银行，成为巨大的经济组织，它们掩蔽着生产的社会化。资本主义所有制的各种关系形成一种与其内容不相适应的外壳。这个外壳在慢慢地腐烂下去，或者将被摧毁。无论如何，自由竞争时代的那种小生产的无政府状态是消失了。但是必须考虑到这种现象的一切方面。只在垄断中看到它的组织性方面的人们却忘记了其它的各个方面：竞争和敌对的剧烈形式，寄生状态，结构的动摇，各个国家和各个工业部门的不平衡发展，迂回曲折的形势，野蛮的政治行动。

但是，如果人们仅仅看到政治方面的这些情况，他们就有看不到另外一个情况的危险，这就是：在这个外壳的下面，共产主义在社会生活的各点上真正象所谓“冒头”那样的冒了出来。如果人们封闭了一个出口，这个运动就会找到另一个出口。

“旧形式破裂了，……我们现有的工作内容是这样强大有力，这样富有推动力量，它能够而且应该在任何新的或旧的形式中表现出来，……”

“……右倾教条主义固执地只承认旧形式……。左倾教条主

义則固执地绝对否定某些旧形式，看不见新内容正在通过各种各样的形式为自己开辟道路……（列宁最后的重要著作《共产主义运动中的“左派”幼稚病》一书的结束语）^①。

^① 《列宁全集》，第31卷，人民出版社1958年版，第84—85页。

第五章 斯大林和对馬克思主义的斯大林式的解释

人們在这里不会找到“斯大林主义”的历史研究和“斯大林主义”的社会学，在这里只能找到这样一个观念：被不恰当地称为“斯大林主义”的这种現象是与历史并与斯大林所否认的这种社会学有关的現象。我們只想指出，存在着一种对馬克思主义的斯大林式的解释。这种解释提出了許多問題。这些問題是：怎样分析这种解释，怎样說明这种解释，怎样糾正由这种解释的簡單化所造成的錯誤，怎样恢复馬克思主义的生动活泼的运动。我們还只限于指出，在斯大林的第一篇著作《无政府主义还是社会主义？》（1905年）中，就已經有了这种解释的萌芽。在最近的一篇文献^①里，中国的馬克思主义者以无可否认的权威断定，“斯大林主义”^②的錯誤有它的历史的、社会的根源，也有它的“認識論”上的根源。我們現在仅就認識論的根源作一番探討。

《无政府主义还是社会主义？》的第一章是这样开始的：

“馬克思主义不只是社会主义的理論，而且是一个完整的世界觀，是一个哲学体系……。这个哲学体系叫做辯证唯物主义。”

“为什么这个体系叫做辯证唯物主义呢？”

“因为它的方法是辯证的，而理論是唯物的。”^③

① 《再論无产階級专政的历史經驗》，发表于1956年12月29日《人民日报》，毛泽东的几次重要演說肯定了这篇文章。

② 这篇文章根本没有提到什么“斯大林主义”。——譯者

③ 《斯大林全集》，第1卷，人民出版社1953年版，第274頁。

每一个阶级都有自己的意识形态，资产阶级有资产阶级的意识形态，即自由主义；而无产阶级也有自己的意识形态，即社会主义。

据斯大林看来，什么是辩证方法呢？那就是“应当把生活当做动的东西来考察”^①。生活中新产生的、一天天成长起来的东西是不可克服的。无产阶级既然作为一个阶级已在生活中产生并且一天天成长起来，所以它就会得到胜利。我们必须为无产阶级服务，并将我们的希望寄托在它身上。在另一处又说：

“统一而不可分的自然表现在物质的和观念的两种不同的形式上；统一而不可分的社会生活也表现在物质的和观念的两种不同的形式上，——我们应该这样去看自然和社会生活的发展。”^②

意识和存在，观念和物质，是同一现象的两种不同形式，这种现象具有自然或社会这种普遍名称。

这种理论使斯大林接着在他的小册子中提出了一条规律，即意识落后的规律^③。有一个现实，一种事物，在我们作出它（例如树）的表象之前，它是存在于我们之外的东西；然后才有一般的意识和认识：

“由此可见，物质方面的发展，外部条件的发展先于观念方面的发展，先于意识的发展……”^④。

现在让我们睁开眼睛，就有种种的简单化、一种粗枝大叶的儿童教学法的萌芽、一种极端教条主义的萌芽从这些引文中清清楚楚地出现在我们眼前。再从用法来看吧，他用现象这个术语来表示在唯物主义中恰恰不是现象的东西，即自然和物质。重要的

① 《斯大林全集》，第1卷，人民出版社1953年版，第275页。

② 同上，第288页。

③ 同上，第289页和以下。

④ 同上，第289页。

是，斯大林一开始就认为：馬克思主义是一个体系，并且是已經完成的体系；在他看来，主要的問題是意識落后于现实。他不去分析人的意識的本身以便了解意識是否具有預見、預測、預計等具体作用；他既不研究想像和意像，也不研究幻想。他更不考虑科学的預見。他并不研究烏托邦及其历史条件。斯大林在这里并不关心可能这个极为重要的哲学范疇，并不关心可能同现实以及同合理的东西的各种关系。他从簡單化的公式(对象及其反映)中演繹出意識落后的論点和規律。須知意識落后論是对馬克思主义的斯大林式的解释的關鍵所在，是他的“認識論上”的根本性錯誤。斯大林是否知道，这个理論与其說是属于馬克思主义的，还不如說是属于黑格尔体系的？因为在黑格尔看来，意識，認識是遵循使它們成为意識和認識的东西的，好比智慧之鳥，猫头鷹只在黄昏时候才起飞那样。但照馬克思的說法，意識与認識是給具体矛盾所提出的现实問題寻找可能的解决办法的。

斯大林根据这种意識落后論越来越明白地一再引伸出一个論点，这个論点就是：比起一切自发的意識来，学說、体系、政治結論、最后还有国家，具有彻底的外在性。各种意識或一般意識落后于事实和生活。只有一种具有特权的意識才能够預見。斯大林如此貶低自发性，硬說自发性具有反动的特性。要实现历史必然性，要解决各种問題，必須对人民群众、对他們的自发的首創性进行完全是外来的干涉，即国家的干涉。

当他考察資本主义生产的一般特性时，斯大林写道：

“很明显，資本主义生产不能是什么統一的和有組織的生产……。

“这种无組織的社会制度之所以暂时还没有被摧毀，它之所以暂时还能坚强地抵抗无产阶级的攻击，首先是因为有資本主义国家保卫它，有資本主义政府保卫它。

“現代資本主義社會的基礎就是如此”^①

這裡很清楚，斯大林混淆了經濟與社會，至少他低估了社會的東西。他在資本主義中只看到私有企業生產的分散性，即“無組織的特性”。他沒有看到，儘管資本主義社會具有無組織的特性，它卻構成了一個具有內在的調節性和種種規律的總體。他從經濟跳到政治，把社會經濟形態的概念和社會力量的概念放置一邊。在他看來，國家是維持資本主義生產的組織根源。換言之，斯大林不折不扣地採取了馬克思叫做的政治迷信的東西。斯大林認為，不是社會結構維持着國家；恰恰相反，是國家維持着社會和經濟的結構。經濟和政治之間的關係被非常危險地概念化了，以致兩者有時被混淆在一起，有時又被割裂開來。

這幾段話已經暴露出下列各種不可容忍的矛盾：國家消亡理論和“政治迷信”之間的矛盾，被認為已經完整的體系和承認永恆的變化的方法之間的矛盾，意識形態和認識之間的矛盾，科學和政治經驗主義之間的矛盾，群眾的作用和具有認識與先見的特殊人物的作用之間的矛盾，最後是獨斷的主觀主義和具體現實的分析之間的矛盾。

在斯大林的不尋常的政治生涯中，他既不能不加深這些根本的矛盾，同時又不能不企圖解決這些矛盾（這兩方面是分不開的）。他不得不用一種固執不化的和不可動搖的邏輯去加深這些矛盾。他又不得不把辯證法的要素、建立在實踐和分析之上的客觀認識的要素合併到“體系”中而去解決這些矛盾。這種發展勢必會產生具有上面已經指出的那些奇特的內在矛盾的“斯大林主義”。這些內在矛盾的具體表現是：再三再四地搞體系化但畢竟不成為一個“體系”；搞教條主義但又拋棄教條主義；把意識形態弄得非常複雜

^① 《斯大林全集》，第1卷，人民出版社1953年版，第305頁。

但又把它簡單化；意識形態與認識之間的有增無已的混亂等等。斯大林式解決這些矛盾的虛假的辦法反而加劇了這些矛盾；教條主義成為超教條主義，這種超教條主義不堅持任何教條，只給自己保留一種權利，即在一場純粹形式上虛應故事的討論以後，強使人們接受它。

前面我們已經指出過，馬克思主義思想中存在着一種活生生的辯證矛盾，即，一方面是對人的自由和對人的全面發展的願望，另一方面是從實際出發、從現實出發、從經驗上的情況出發的種種要求。在斯大林的解釋中提到了這種矛盾，但將它們顛倒了：他把服從目前情況（即服從認為是合理的現實）作為標準，用這個標準壓倒嚮往自由的願望^①。這樣看來，斯大林的解釋是重新墮入了黑格爾主義，而且陷得很深。國家的權限和作為國家首腦的斯大林的權限，自命為現實和真實的標準，這就和黑格爾的理念相類似了。甚至當他把黑格爾及其形而上學拋入“歷史垃圾箱”的時候，也仍然這樣做。一種邏輯的濫用和辯證法的敗壞，與國家的這種物神化相輔而行。只要合乎邏輯地應用一些普遍公式就足以給一切問題推演出解決方案。此外，在人們把舊邏輯也扔到“歷史垃圾箱”中去的時候來保全這種舊邏輯，倒也是一種巧妙的方式，雖然這是不會有什麼結果的。

最後還有一點，這些來自上面的公式的應用，這些“戰鬥的”立場和態度的採取，是表現為應盡的義務的。道德上的忠誠擅自替代了辯證的分析。因此這個時期是道德的形式主義和邏輯的形式主義特別當令的時期。一種道德化的主觀主義（另一方面它並不

① 這裡，斯大林分子可能要說，並沒有永恆的自由。當然！但是，嚮往自由和繁榮的願望難道不是文化和文明的深遠的因素嗎？這種因素不是和造成偉大藝術作品的不朽的“價值”的因素相類似的嗎？這至少是大多數馬克思主義的作品的趨向。

排除一种奇怪的非道德主义)代替了客观认识的要求。所以,事实上马克思主义的思想已被拉到马克思主义以前的立场上去了,甚至被拉到黑格尔主义以前的立场去了。个人迷信成为这一切的顶点。意识形态的和政治的“体系”——以及这个词的意义所指的各种含义——只是其中的一个部分而已。忠实、信任和无条件的忠诚等等的道德标准成为高于一切的东西。这样,马克思主义思想失去了它的根本方向,即不屈服于现存的事实——对它进行坚决的、不妥协的批判——对国家、对历史、对已完成的事实的批判。人们必须附和一种麻木不仁的无稽之谈:把无矛盾论当作天经地义,认为无矛盾的理想已经在苏维埃社会主义中,在工人中间,在意识形态的和政治的“体系”中实现了。这一切都是在一种理论的幌子下出现的,而照这种理论说来,没有矛盾的生活、没有矛盾的运动和没有矛盾的创造力本来是不存在的!意识形态则处于与认识相反的一个极端上,并借用了认识的词汇。这样就犯了严重的“认识论上的错误”;人们直截了当地抛弃了马克思主义的基本观念,即矛盾的动力作用;他们忘记了现实的矛盾应该被尖锐地揭露(以便通过批评和自我批评的精神加以解决),而不应该被隐蔽起来。他们通过官方把这种对富有生命力的马克思主义的背弃命名为“马克思列宁主义”。

結 論

我們一開始時就曾說過，馬克思主義，除非它的困難和問題逸出了它自己的分析方法，按其整體而言是並沒有什麼問題的。我們曾經試圖證明，事情正好與此相反。我們特別指出了馬克思主義思想中暴露出來的那種客觀性的嚴重危機是有許多客觀理由的；馬克思主義的分析，即這裡所作的初步分析，就是要揭示這些理由。我們還要說：只有馬克思主義的分析方法才能從事實上說明，為什麼迄今為止人們總是想抵抗這種分析方法。因此，既已說到這裡，說到現在，我們就不需要求助於我們曾經考察過的那種極端的假說，即方法上的懷疑了。我們達到了極為重要的初步結論。馬克思主義依存於它本身的各個範疇。它隨着歷史條件和社會條件而變化。它通過各種客觀的矛盾而發展，從這個角度看來，這些矛盾中的某些最主要的矛盾就是它本身的矛盾。

在今天，富有生命力的馬克思主義是由對這些矛盾的客觀分析開始的。它通過對寄生在長生樹上的種種贅瘤、蛇足、瘋杈的批判性的考察而繼續發展。首先要在政治領域中弄明白社會主義國家的歷史，它的對內和對外（軍事的與外交的）活動的歷史。這種歷史和它自己的社會主義的性質無關，而是和國家機器、國家的意識形態、國家的宣傳、國家的權術等等過分要求的性質有關。這種分析必然伴隨着對於在經濟領域中（計劃化）、在社會生活和文化生活中（把文化歸結為政治意識的某種形式和國家的意識形態）、在歷史中（歪曲、甚至於偽造歷史）所進行的國家活動的批判性的研究。

在哲学方面，我們认为，馬克思主义思想必須而且可能由于实行历史性的治疗而恢复生气，因为任何論断不能脫离具体内容的研究。当馬克思和恩格斯把清洗認識中的意識形态要素作为自己的迫切任务的时候，他們写道：“我們只認識一种科学，即历史”（《德意志意識形态》）。我們决沒有把业已形成的“認識論”一股脑儿抛弃的想法。但是必須看到这种認識論的局限性和它的濫用。必須最終地排除那种只着眼于孤立事物的庸俗唯物主义，这种庸俗唯物主义与其說接近于具体的辯证思想，不如說更接近于十八世紀的唯物主义。特別應該反对一种暗含的或公开的論点，照这种論点，在認識論这个領域內，一切都已說尽了，已經有一个完成的体系。教条主义的关于認識論、关于物质、关于被孤立地和形式地看待的辯证法規律等等的解释的夸大狂是有許多历史原因的。我們承认这些論点代表着辯证唯物主义的骨架。但是必須肯定，人們已經將辯证唯物主义变成一个阴森可怕的怪物：这个怪物圍繞着可以使它有血有肉的东西，却得意洋洋地炫耀它的巨大的干枯的骨胳。

馬克思主义和列宁主义关于哲学的概念和問題、关于假設以及关于深刻的客观性等問題的理論，要求一种全面的論述，以便重新闡明哲学和認識的发展的两个方面：历史的方面和理論的方面，定言的方面和問題的方面。

这显然是要求人們重新掌握認識的历史，避免所犯的錯誤和片面性。关于概念的理論既要消除那种孤立地用概念进行思考的客观主义，同时又要消除那种不用概念而进行思考的主观主义。普遍概念（即哲学的概念）和特殊概念（各門科学的特殊概念）并不是像黑格尔所想像的那样随着一种內在的和連續的运动而形成的。它是沿着一种起伏不定的、間断的运动而形成的，这个运动常常发生“故障”，有中止也有飞跃，所以不能把这些概念的形成归結

于一般的历史或經濟史。

哲学上两种假設的发展趋势尤其复杂，它們从哲学的开端一直发展到近代的对抗，曾有某种連續性。但是这种相对的連續性不应当把它們的发展中的不平衡性和起伏性掩盖起来。这两种假設不是在同一时间、以同样的步法和同样的速度发展的，它們并不同时具有同样的深度和一貫性。它們的曲綫現在不同，将来也不同。

馬克思主义思想應該防止自己从一个領域滑到另一个領域，或者从一个方面滑到另一个方面，不应当从哲学滑到政治，或从政治滑到哲学；不应当从哲学滑到各种專門科学，或从各种專門科学滑到哲学。馬克思主义思想同样地應該避免在一个“体系”中的各种融合和混合。举一个例來說，某些馬克思主义者根据什么权利可以断言，只有物理学上的决定論才符合于辯证唯物主义呢？他們根据什么权利可以在这一意义上批判物理学上的非决定論并将决定論的物理学看作“馬克思主义的科学”呢？

辯证地說来，在哲学范围内，不应当把决定論看作沒有偶发性的东西，必然性也不是沒有偶然性的东西。普遍范疇之間的各种联系的研究——即辯证邏輯，它自成一个領域、但又隶属于哲学——表明，必然性的概念包含偶然性的概念，而偶然性的概念也包含必然性的概念。因此可以有偶然的規律，也可以有必然的規律。所以，在物质自然的研究中，决定論的假說很可能在現在和将来只具有一种有限的效力；这个假說最后会确认偶然性的存在并去探討它的規律；反之，对实验結果和特殊規律的研究会在定理上从偶然性中闡明决定論的原則。这样一来，从非决定論的假說出发而对偶然性的研究，現在和将来都会有一种有限的效力；它将重新导至对必然性的研究。作为專門科学的物理学无疑是辯证地前进的，概念的矛盾与客观的矛盾混合在一起。只有科学在将来才能把它們分开。这样一个論断，其本身只是从哲学概念中引伸出来的一个

假說，只有科学的历史和对科学的历史的研究才能加以验证。因此，唯物主义的哲学批判只可向那种臆造的“把物质非物质化”的哲学论点进行攻击，因为这种论点把非决定论绝对化，并停止了研究。但是唯物主义的哲学批判无权把决定论绝对化而同非决定论相对立。专门科学（这里指的是物理学）摆脱了一种建立在研究的片面性上、建立在障碍它的发展和闭塞它的眼界的各种解释上的哲学批判。专门科学不在唯物主义的名义下宣称某一单独概念（这里指的是决定论的概念）的至上性而把某个片面性神圣化。况且，很可能甚至一定会有几种倾向共存于同一门专门科学的内部，其中某些倾向援引这个概念，而另一些倾向援引另一个概念作为工作上的假說。甚至于并不排斥这样一种情况：相互对立的几种倾向——不论有理与否——都要求辩证唯物主义来证明自己^①。

唯物主义哲学家似乎没有意识到他们正冒着一种危险，因为他们正在漫不经心地把关于物质、关于方法和关于辩证法的各个规律等个别的论断“绝对化”。

这些规律只适用于分析那种破坏了自己的统一性的生成。所以“认识论”把许多规律区别开来，有属于已经由具体的分析区别开的各种“事物”和各种过程之间的相互作用的规律；有属于数量与质量之间各种关系的规律；有属于一定阶段上质的飞跃的规律；最后，还有属于作为生成的原因的矛盾的规律。但是这些规律之作为规律，也如一切规律一样，只能是相对的、近似的，而且都是在具体的内容中掌握到的。你想要把这些规律一般化吗？把这些规律普遍化吗？那你就脱离了具体的内容和各门专门的科学。你就转移到哲学的范围。我们知道这个转移是必要的；但这时候，人们

^① 现在已经发生了这类事情。在法国和在国外，存在着“唯物主义”物理学的两个潮流或两个学派。一个将量子过程归结为力学型的因果性，另一派以物质因素整体的相互作用说明量子过程的统计特性。

要求給辯證法的種種規定性設定其普遍性、必然性和客觀性。于是這些規定性就成為理論上討論和爭辯的對象。我們已認識到，錯誤就在於把假設當作一種自滿自足的絕對真理。實際的情況恰恰與此相反。辯證法的絕對的客觀性，儘管必然被辯證唯物主義所設定，但它作為哲學上的論點，却不能不經常成為問題。這時候不是要從外面引進辯證法的公式，而是必須從特定的內容出發，而在每個情況下，在每個內容中，具體地指明這種客觀性的存在。真理永遠是具體的，這是辯證法的最高原則（我們堅決認為：真理，即認識，是具體的。如果有人說：現實是具體的，這只是一種同語反復）。黑格爾和馬克思不斷地重述，任何否定和任何矛盾都有其具體的、確定的、因而是新的、預見不到的、特殊的性質。所以不應該再從事先臆造的辯證法公式出發去進行邏輯的演繹。對辯證法說來，沒有比這種邏輯的誘惑，這種簡單化的誘惑更危險的了。它借辯證法的名義從外面來給認識立法。從這個角度來看，辯證法思想必須在歷史中和具體內容的研究中，在因思維的反射和表述而具有形式的內容的運動中，磨煉自己和革新自己。

馬克思主義哲學不把自己公式化而變成一套死板的論斷，也不變成一種金科玉律式的方法論。它超出認識史的范围，尤其超出服從某種公式的歷史的界限。它包含許多階段。在低級階段中，它仍然採用形式邏輯（這是關於說理的言論的首尾一貫性的理論，是關於被孤立地使用的概念及其運動的理論）。這種邏輯不能縮小成為思維的文法，也不能縮小成為它的初步的粗略的近似值。從首尾一貫性和形式上的嚴密性的要求而言，這種邏輯還大有發展的余地；沒有任何東西能夠證明它是一成不變的。辯證邏輯屬於較高級的階段，它所考察的是思維的諸範疇的合理運用，是這些範疇的理論聯繫（本質與現象，連續性與間斷性，數量與質量等等），是使思考有可能在具體內容中重新發現這些範疇的條件。辯證邏

輯和形式邏輯一樣，也不是一成不變的。因此，辯證邏輯能夠發現新的範疇或者新的理論聯繫。這裡，我們必須指出，與通常的解釋相反，辯證邏輯比起可能抽象化的形式邏輯來並不反映具體的東西。辯證邏輯按它自己的方式和地位而言是形式的；它並不研究內容而只研究思維的形式。至於形式邏輯，按它自己的方式而言，它是具體的；它所研究的是使得思考與相對地穩定或鞏固的現實（對象或產物）相符合的各種條件。邏輯的這兩個階段，在某種意義上都是形式的，在某種意義上又都是具體的。這就要求給形式這個概念下一個精確的定義（這個概念在美學中、倫理學中、法學中，混亂到無法清理的地步）。十分清楚，我們不能在哲學上將思維的形式從可怕的分析力量中分離出來，這種分析力量是一種否定的力量，它破壞並扼殺了內容，然後重新構成內容並從整體上加以前述。認為形式是作為一個簡單“反映”而從內容中取出來的，這是抽象的唯物主義的錯誤之一。這種唯物主義不會懂得抽象和形式的任何方面和任何“類型”。分析和思考具有一種更大和更難處理的力量，它也是形式的力量。形式具有一種作用；形式的構成含有主觀的因素；那反映內容的總體的形式結構，只有通過內容的破裂才會顯現出來。

最後，在最高的階段，才產生真正可以叫做辯證唯物主義理論，即關於各種哲學概念、問題、假設以及它們的兩個方面（定言的和問題的）的理論。在這個階段，在這個水平上，哲學對部分的和專門的科學所獲得的結果的解釋進行檢討和批判。這意味著（哲學的）普遍概念和各門科學的概念之間的永遠反復來往的關係。任何科學都要求一種多方面的分析，而任何聯繫都有具體的特性。例如，各門社會科學與哲學及哲學的立場之間的聯繫、與階級實踐和階級鬥爭（因而與政治鬥爭）之間的聯繫，確實不同於自然科學的實踐與哲學之間的聯繫。人們不能把辯證唯物主義規定為一門

单独的科学；也不能把它看作科学的科学；也不能把它看作各門科学的哲学；更不能把它看作一种“科学的意識形态”。虽然从一种全新的意义上說来，辯证唯物主义仍然是一种哲学。

馬克思主义的哲学(或哲学的馬克思主义)保持着自己所固有的領域，它可以重新采取专门属于哲学的許多概念，尤其是异化的概念(或者是更复杂、更难于掌握的关于“完全的人”的概念)。这些概念不应再被抽象地看待，只应在它們的具体形式的多样性中被研究，只应在它們反射某些内容(資本主义社会和这个社会中的个人的結構，社会主义社会和它的各种矛盾等等)的时候被处理。馬克思已經表示了个人趋向全面发展的一种深远傾向(一种願望)。个人或有些人們所說的“人格”，必然要在历史上經過破裂，分散和各种各式的异化。和整个社会一样，个人在解决各种矛盾，在克服分散的、有限的、分裂为“私”与“公”的个性时，将在更高的水平上重新获得統一。这些論題必須在具体事物中被重新发现并得到证明。哲学的思考繼續存在着，但有所改变。这样，人道主义可以重新大放光明，并恢复其在哲学上和对现实的革命批判上的頂峰地位。辯证法思想的这种深化和革新不能不在那些至今几乎毫无成就的領域(伦理学，美学)中产生結果。但是这些展望已超出了我們論述的范围。这里只要強調指出哲学和哲学家的任务就够了，这个任务就是：对任何异化进行百折不撓的斗争，因为异化束縛了个人，使他不能越来越多地分享社会的人的全部力量。如果不把辯证批判的刀鋒重新磨快，这个任务是无法完成的。尽管賦予哲学家的这个使命可能非常困难，甚至非常危險，但是为了一般地使哲学，特别是使馬克思主义哲学家恢复其意义和使命起見，我們不得不把它指出来。在經過深思熟虑而再一次作出这个論断之后，这本小册子就算結束，而我們的任务就在此停止了。