



孫善豪

批判與辯證

馬克思主義政治哲學論文集

YOU ARE LEAVING
THE AMERICAN SECTOR
SO WISELY! NO
AMERICAN WOULD LET YOU
YOUR SORTS
SO SECRET AMERICAN
COLON ON AMERICAN



孫善豪

批判與辯證

馬克思主義政治哲學論文集

國家圖書館出版品預行編目資料

批判與辯證：馬克思主義政治哲學論文集／孫善豪，--
臺北市：唐山，2009.4[民98]

面；公分

ISBN 978-986-6552-09-0（平裝）

1. 馬克斯主義 2. 政治思想 3. 文集

147.5707

97019707

批判與辯證—馬克思主義政治哲學論文集 © 2009 by 孫善豪

All rights reserved. No part of this publication may be reproduced,
stored in a retrieval system, or transmitted, in any form or by any
means, electronic, mechanical, photocopying, recording, or otherwise,
without the prior written permission of the publisher.

Printed in Taiwan.

批判與辯證

馬克思主義政治哲學論文集

作者 孫善豪

校對 官子程 張又升

封面設計 邱士博

出版 唐山出版社

地址：10647臺北市大安區羅斯福路三段333巷9號地下室

電話：(02)2363-3072 傳真：(02)2363-9735

電郵：tonsan@ms37.hinet.net

唐山部落格：<http://blog.yam.com/tsbooks/>

劃撥帳號：05878385 戶名：唐山出版社

發行 正港文化資訊有限公司

地址：10660臺北市大安區溫州街64號地下室

電話：(02)2366-1376 傳真：(02)2363-9735

印刷 國順印刷公司

出版日期 2009年4月

售價 360元

ISBN 978-986-6552-09-0

版權所有・翻印必究

如有破損缺頁請寄回更換

沈序

善豪從台北寫信到多倫多來，盼我能為他的《批判與辯證》寫序。前此我已經拜讀過一些善豪的學術論文與政論性文章，頗為欣賞。猶記得過去善豪還在大學生時代，當時我正在政治大學任教，他常來修習我的課，課後也常來討論其所關心的問題，對於所論問題之關注，學術志趣之專一，令我印象深刻。他在政大政治學研究所的碩士論文，也是我由我指導的。後來，他負笈德國攻讀博士，期間我也曾借赴歐講學之便，到柏林去探視過他。我關心學生，總希望多知道一些他們的學術進展。善豪在取得博士之後，返台任教多年，勤於研究和著述。現在知道他將這些論述集結成冊，我實在感到欣喜，答應為他寫序也是十分自然的事。

等到書店把清樣寄來，拜讀之下，才知道善豪在柏林求學期間，住在維鼎區之時，對於了解馬克思的《資本論》，曾經有過類似王陽明龍場悟道的經驗。雖然不像王陽明那樣通天徹地、照見本心，而只是搞懂了馬克思的《資本論》而已，然而，就解悟事理而言，也可以稱為善豪的維鼎悟道經驗吧。善豪這一體驗雖僅集中於對「自由人聯合體」之嚮往，然也能擴大其心，類比於陸象山「宇宙內事乃己分內事，己分內事乃宇宙內事」之大義，可見其胸懷並不止於研究馬克思，而對於象山「先立乎其大者」之義，亦可有所體會。我之所以把柏林的 Wedding

區譯為「維鼎」區，不同於善豪譯的「微酊」，是因為我覺得一個人在醉意酩酊之時，雖仍可讀懂馬克思的著作，然卻著實不易有頓悟本心的經驗。再說，善豪在本書首章便質疑所謂「馬克思、恩格斯、馬克思主義三位一體」之論，也因此這本表達其悟道成果之書，也可視為出自善豪對此一鼎論的思維與批判。

自從蘇俄與東歐在上世紀八十年代末期陸續放棄共產主義，而資本主義一時之間洋洋得意，頗有「提劍四顧，敵手何在」的氣慨。然而，曾幾何時，在資本主義全球統治之下，今日整個世界遭逢金融危機，經濟衰退，百業蕭條之際，研究者都必須反省這兩個相關的問題：到底在今天談馬克思主義還有什麼意義？到底資本主義出了什麼問題？在此問題脈絡下，我們更能明白，為什麼善豪要思之再三，仔細考訂，深入探掘，研究馬克思的思想。在我看來，在今天來思考馬克思主義，其最適切的脈絡，當在於對資本主義的批判，尤其對當前資本主義的全球統治的批判，如何還能從馬克思獲得啟發。如此追問之時，當然還須更進一步追問：何謂批判？在批判方法上，如何可從馬克思獲得啟發？

我覺得，此書雖是善豪多年創作的論文收集起來的成果，然其中仍可發現有一基本的問題意識，那就是恢復馬克思主義的批判向度，重現馬克思本人的批判鋒芒。如果把馬克思主義晚近遭逢的重大變局與當前資本主義全球化的問題連繫起來看，此書的意義便益趨明朗。如果說前此第二國際的馬列主義是受到恩格斯的扭曲，然而像盧卡奇、馬庫色等人的黑格爾式辯證轉向，是為區隔馬克思本人的思想，與恩格斯及其後利用恩格斯所謂自然辯證法與歷史法則對馬克思的曲解及其所造成的歷史災難；那麼，善豪本人則是在今天資本主義危機重重之時，希望再度昂揚馬克思的批判精神，無論是從馬克思的原典尋覓其中的批判之劍，或是從其與康德批判哲學的相似性找尋批判的資源。此外，善豪也想藉此重新檢視馬克思所批判地繼承的黑格爾辯證法，並將受到第二國際污染的辯證法去除實體化，藉以釐清批判與辯證之間的真正關係。

我想，善豪在此書中所要張舉的批判精神是深遠的，也是適切的。面對當前資本主義的全球統治，批判的力量當不僅止於

對資本主義提出質疑或予以否定，雖然質疑與否定也是批判的面向之一，然而總還缺乏積極的動力。所謂批判也不能僅止於康德哲學的意義，只在人的主體內尋求數學、物理學、形上學，甚至道德、美感與人生目的等之先驗可能性條件；更不能像恩格斯那樣，將機械式的「心物倒轉」視為批判，甚或是用「以物代心」式的「替代」，來詮釋「倒轉」。馬克思的批判，一方面要回到人群在歷史中呈現的生活世界，來指陳某特定勞動與交往關係發生的可能性條件；另一方面，馬克思的批判更要指出人的普遍性，也就是人的勞動性與價值，決不可等同於某種特定的勞動形式與金錢；而人群由於相互交往而形成的社會，也決不能等同於任何具體形式的社會，如資本主義社會。如此的等同，是將特殊拜舉為普遍，於是形成崇拜金錢的偶像或馬克思所謂的金錢拜物教。在此，馬克思的批判既有對於金錢拜物教的否定之意，更透過此一否定而指向那普遍的價值與人的勞動本性。

就前者言，馬克思著重在客觀實在界，其實也就是在人的歷史與生活世界中，尋找資本主義的可能性條件，而不再如康德那般僅封限於主體性之內尋求科學、道德與美感的可能性條件。馬克思著重於價值本身和人的勞動本性的全面展開與實現，而不再像他所繼承的猶太人的默西亞主義，一味等待一超絕的默西亞的來臨。他主張抽象勞動與具體勞動不可逾越的差距、金錢與價值的差距、社會本身與資本主義的差距，可以說是以其政治經濟學的批判，轉化了康德所謂「現象與物自身」、「理念與經驗」的差距，以及猶太傳統所謂「不可敬拜偶像」、「凡已出現者皆不是默西亞」的信仰的結果。

在我看來，人是出生並成長於多元他者之間，自始即動態地指向多元他者，以不斷的外推 (strangification) 與內納 (appropriation) 的辯證歷程，產生有意義的世間。人作為意義的動物不只有狹義的勞動性，更可透過種種物質生產、聲音、圖像、語言、藝術創作、人際交往、政經社會制度、倫理關係、宗教信仰等等，用以表現並規定其動態發展的人性，我們也可以將這層層表現、層層推進的歷程，視為人整體 (兼物質與精神) 的勞動歷程，其間人由於與多元他者的自由、真誠與負責任的交往，將可形成真

正意義的社會。換言之，人由於原初慷慨，不自我封限地走出自己，經由外推歷程而形制產品，並經由相互外推而交談。在創作與交往之中，實際蘊藏了多少偶然性 (contingencies)，然而，也正因為這無數的偶然性，更凸顯了人的自由、創造與仁愛的可貴。資本主義把這人性中的原初慷慨閉塞在私己的佔有與享用中，將人的理性封限於算計理性與策略理性，使得資本的網絡不斷自我擴張，吞噬所有的能動力為其所用。馬克思的批判的確有助於了解資本主義的困境，鼓舞人性發揮其出自原初慷慨的能動性。當然，我們不能再像馬克思那樣，將人性僅定限於抽象勞動，在我看來，人性有其「即有限以應無窮」的尊嚴與崇高目的。

就某種意義來說，善豪把人的抽象勞動視為人的本性，把建立「自由人聯合體」視為人的終極目的，雖然也是出自他的人文主義胸懷，然而多少仍有一些本質主義的意味。也因此，他會把辯證視為由「抽象勞動」到「有用勞動」、由「價值本身」到「使用價值」的歷程，把一種頗似黑格爾所謂理念實現為具體存在的歷程，視為辯證之意。我想指出的是：原先在古希臘哲學中，「辯證」的本意原是「對話的藝術」。在柏拉圖的《對話錄》中，往往表現為蘇格拉底與其弟子或訪客的對話。雖然在一篇對話錄中可以引進多人進行對話，但每次對話都是個人一對一的進行。對話者彼此是師徒、朋友的親近關係，然在對話中，為了真理，往往要針鋒相對，否定對方的論題，以便前進到更接近真理的論題。換言之，在柏拉圖那裡，辯證是朋友之間為了真理而進行的針對性或敵對的論辯性對話，在敵對中有友誼，在友誼中有敵對。然而，到了馬克思那裡，對話成為一種在歷史中、在社會中進行的交往形式，也因此辯證的場所是在具體的社會關係中，不僅限於個人與個人，也不像黑格爾那樣失去對話向度，以辯證為精神自我出走上升以致完成於絕對精神的步驟；更不像恩格斯那樣，將辯證視為自然甚或宇宙全體所遵循的法則。我雖然欣賞馬克思將對話放入社會交往脈絡之中，然而，無論如何，我所不能同意的是，由於其所謂的「抽象勞動」終非「有用勞動」，「價值本身」終非「使用價值」，馬克思的辯證終究否定、敵對與揚棄者多，積極創造、保存與

友愛者少。

說到恩格斯將辯證視為自然、歷史甚或宇宙全體所遵循的法則，這在第二國際以及其後的共產主義統治中被取來做為證成極權統治宰制人的歷史與自由的藉口。也因此，我贊成將馬克思的思想與恩格斯的嫁接史分別開來。然而，我如此的看法並不是要忽視宇宙向度，將人框限在「太過人性」、封閉的人文主義中，而是主張向宇宙開放的人文主義。從馬克思到恩格斯的轉折，也洩露了從人至其宇宙關聯的必要發展，有必要在宇宙之中重新定位人。可惜的是，恩格斯將此僵化為宇宙和歷史的法則，其後更被用來作為極權者宰制人的歷史性的藉口。於今，我們所需要的是具有宇宙向度，能開展人的自由與創造，發揮人「參贊天地化育」，「天行健，君子以自強不息」的開放的人文主義精神。

閱讀善豪的著作，使我在他的字裡行間看到一個嚴肅的馬克思學學者，一位真誠的思想者。本書所呈現的研究成果顯示出一位台灣學者研究馬克思主義的力道，並以其慷慨心胸，將之分享於學界和一般讀者。相信本書對於近一世紀來這段歷史的底層問題，有更進一步的深思和了解。祝福善豪，也祝福各位讀者。是為序。

公元 2009 年二月二十八日

沈清松 序於多倫多大學

自序

這裡所集結的，是我取得博士學位前後至升等為副教授的十年左右所發表的幾篇論文。之所以集結，本沒有什麼特殊的理由好說。勉強給個理由，則：一來，很實用地，是爲了讓後來者引用方便，二來，也可以有某種「紀念」之效。

我是在 1987 年秋負笈德國的。在此之前，我固然已經自認是一個馬克思主義者了，但是，以今視昔，這個二十年前的「自認」，實在是羞愧得很。我真正搞懂馬克思，應該是在 1989-90 年的冬天。當時，我失去了獎學金和德國簽證、告別了共住兩年的 WG¹ 室友，搬進了安東街 (Antonstraße) 一個四壁蕭條、廁所在樓梯間、沒有浴室的老民宅。暖氣，是 Offenheizung，要燒煤。但是我不會燒煤。

那個冬天，應該是聖誕節前後吧？我幾乎足不出戶，過著不見天日的日子：當我醒來，往往天已黑了；而當我睡下時，天又還沒亮。

¹ Wohngemeinschaft (居住共同體) 的縮寫。這是一種居住形式，而為柏林的許多學生宿舍採取的。我所住的，是六人屋（三男三女、三個德國人、三個外國人），一人一間房，共用客廳、廚房、衛浴和電話。每週每人都要在共同的撲滿裡存 40 馬克，當作共同開銷（衛生紙、牛奶、咖啡、麵包……等等）。每人輪班打掃、洗碗。若有人有興緻，則可以用撲滿裡的錢買菜、做飯給大家吃。撲滿有餘，則開派對，不足，則再補上……。約略有「共產社群」的味道。這是柏林學生宿舍自 1960 年代以來一個很有意思的傳統。可惜當我搬離時，這個傳統已經支離破碎了。

雖說一無所有，但我畢竟還是有一張古董書桌、一盞用童軍繩綁住的立燈，以及 IKEA 書架上唯一的一本書：MEW23：《資本論》。就是在這樣的環境下，我在室內披著大衣、一字一句、啃著《資本論》。

這樣，我搞懂了。

後來，當我終於可以安定地在柏林繼續讀書之後，乃步了稼軒〈水龍吟：登建康賞心亭〉的韻，寫了幅字，貼在牆上：

三年荒唐書酒 靈犀一點通國際²

初始維艱³ 今後猶當 錐骨懸髻

微酊小樓 一統書齋 自由學子⁴

把群籍讀了 詳參細究 期無負 老馬⁵ 意

休揭民族大義 儘嘮叨 言詞窮末

宇宙內事 識入分內⁶ 復我神氣

運動目標 即用顯體⁷ 玫瑰在此⁸

教同志先烈 驚喜知己 齊潛老淚

² 我之所以「通」，除了讀《資本論》，還有之前的一個切身經驗：我初到柏林所住的學生宿舍，位於市郊的高級住宅區殺騰湖 (Schlachtensee) 附近。某日我散步在這些高級別墅群中，正夢想著自己有一天可以住進這種夢想之屋裡，卻看到一位土耳其工人汗流浹背在家庭院裡打掃。我突然警覺到：我在這個國家裡其實也是個所謂的「外國人」——不是「法國人」、「美國人」，而是「外國人」——，則我究竟認為自己是這些高級住宅區裡的一份子、或是土耳其工人裡的一份子？這個區別，其實已不是「國籍」區別，而是「階級」了。當下，我突然體會了何謂「國際」。

³ Aller Anfang ist schwer. (MEW23,11)

⁴ 「微酊」(Wedding) 是柏林市中心靠北邊的一個區。它在二戰前以「工人區」聞名，戰後則幾乎是「土耳其人區」的代名詞。我所住的那個四層樓的老民宅，就在這個區裡，所以名之為「微酊小樓」。既名為「小樓」，則何妨又依魯迅「躲進小樓成一統」之句而名之曰「一統」書齋？而我又自由大學註冊的學生，故曰「自由學子」。

⁵ Marx 也。

⁶ 「宇宙內事，即識入分內事」，依張君勱手書。依《象山全集》則應為：「宇宙內事乃已分內事」。無論何者，義皆與 *Gattungswesen* 或「自由人聯合體」或相近。

⁷ 在伯恩施坦 (E. Bernstein) 看來，運動與目標是非此即彼的兩件事：「目標對我來說什麼都不是，運動即一切」(Das Endziel ist mir nichts, die Bewegung alles)。但是若把兩者視為「體用」關係，則目標正只能在運動中顯，而運動也無非只是目標之必然表現形式。

⁸ 伊索寓言裡，有個人誇稱：他在羅德斯島 (Rhodus) 時，曾一個筋斗跳很遠，若必要，他可以找人作證！旁人說：「那就把這裡當羅德斯島吧！就在這裡跳來瞧瞧吧！」(hic rhodus, hic saltus !) 黑格爾在《法哲學大綱》序言裡把 Rhodus 譯成德文「玫瑰」，把翻筋斗譯成「跳舞」，於是成了：Hier ist die Rose, hier tanz ! (玫瑰在此，即此起舞！)

收在這裡的文章，幾乎都是在這幅字的提醒下所寫的。雖然未必都發表在所謂「學術期刊」，從而未必都所謂「嚴謹」。但是，不嚴謹、或——爲了讓大眾看懂而刻意——通俗化，卻未必不是優點。

各篇文章都（主要出於技術的考量）在格式或文字上做了或多或少的裁改，但是於主要論點則無所改易。較值得說明的是：〈馬克思論意識型態〉一篇，刪去了一些引發後來爭議（甚或不快）的註腳。

本書的編排，大致依據了「理論—實踐」的順序：從「馬克思主義本身」、「馬克思—黑格爾—康德」的關係、到馬克思與自由主義的關係、再回到個別馬克思主義的思想家、乃至最後對一個政黨的籌畫等等。

這個編排順序，其實並非我的初衷。如果時間允許，我倒寧願把所有文章打散、重寫一遍，然後按照另一個（顛倒的）順序來安排。但是，「遷就現實」（儘管是我自己造就的現實），也就只好讓這本書以這個面貌出現了。

如果我在 1988 年出版的政論文集《宰制與合法》之所以命名，是因為這兩個概念貫穿了當年我幾乎所有文章，⁹ 那麼，二十年後的本書之命名，也是因為：「批判」和「辯證」兩個概念，其實是貫穿了所有這些文章的一根紅線。

關於這兩個概念，或許還值得一提（再提）：康德以「批判」聞名、黑格爾以「辯證」。但是，在馬克思，則顯然把兩者統一起來了。這個「統一」，或許並非馬克思的原本意圖，但是效果畢竟如此。這個「統一」，也絕非「概念上的」或「思想史上的」，而是「實際上的」。換言之，馬克思的「基源問題」，固非「如何統一起『批判』與『辯證』」這種「經院問題」，而是：如何真正地理解人類的生活；但是在這種理解中，他同時（順便）解決了「批判與辯證」的關係。

馬克思對這個問題的解決，簡單說，就是：批判是辯證的基礎、而辯證是批判的導線。

如果我在留德十年中，思想上有任何進展，則總結而言，無

⁹ 這一點，要感謝當年吳瑞蘭的提醒。

非就只是這兩句話而已。

這兩句話看似平凡，其實未必沒有孕育一個可能的巨大能量：它幾乎可以解決大部分——如果不是所有——的哲學爭議。因為，所有哲學問題的根本，都在爭論「孰先孰後」。¹⁰ 馬克思的這個批判是辯證的基礎、而辯證是批判的導線的立場，為「孰先孰後」定了位：其實有兩種不同的「先後關係」：知識論的和存有論的。

關於 *vorstellen*、*darstellen* 和 *erscheinen* 這三個常出現而且很重要的字眼，或許也應該在此略做說明：首先，它們其實是非常日用的德文，因而未必先天就有嚴格的哲學意義（一如 *Dasein* 這個看似玄遠的字，其實每個德國人每天都會說上好幾次）；其次，為了方便，我把它們都各依語脈譯為「表現」或「想像」。但是，其三，它們之間也未必沒有區別：*erscheinen* 通常指的是由一個「表現者」(*das Erscheinende*)或「本質」(*Wesen*)或「類」(*Gattung*)表現成「現象」(*Erscheinung*)或「特殊者」的過程，這種關係約略同於「三太子」降乩於某個乩身的關係。而 *darstellen* 有時與 *erscheinen* 同義，有時卻也是「表達」、「鋪陳」、「描述」之意。若與 *vorstellen* 相對，則前者所表達的，往往是「實情」，而後者所表達的，則往往只是「想像」。在此意義下，學界或把 *darstellen* (*Darstellung*) 譯為「呈現」，而將 *vorstellen* (*Vorstellung*) 譯為「表現」。如果我並沒有依此學界慣例翻譯和使用這些概念，則那並不是因為我不同意或忽略這些差別，而只是為了適應中文表達的語脈。何況，我向來認為：只要附註原文，則任何翻譯，在不致誤解的條件下，都是可接受的。

此外，在編輯的過程中，我發現：許多語句、引文和著重，都在許多文章中重複出現了。這種重複，確實予人累贅、沈重

¹⁰ 這裡或許值得記下一個有趣的經歷：某次友朋聚會，我提出了「所有哲學問題的根本，都在爭論『孰先孰後』」的看法，魯貴顯說：「不對！先有『區別』，然後才有『先後』」。但是，他所爭論的，豈不正是「區別」與「先後」之間的「孰先孰後」嗎？

甚或多餘之感，因而本來很想在編輯時予以適當刪減。但是，鑑於 *einmal ist keinmal* (僅一就是全無)、鑑於「重複之處，正是重點所在」，所以，也就保留原貌了。

感謝《當代》、《哲學雜誌》、《哲學與文化》，和《台灣社會研究季刊》、《揭諦》、《台灣哲學研究》、《政大哲學學報》、《政治社會哲學評論》等等刊物讓我能發表我的想法。也感謝這些刊物的審查人給予我的各種寶貴建議。

最後，如果真要說感謝，則我的感謝一定要給予我的母親：如《宰制與合法》的序裡說過的：如果我今日能文、能想，那麼，這都要歸功於母親當我小學時一字一句令我手寫她口地寫日記、三不五時對我的耳提面命，以及極為睿智地對我許多怪問題的回答。母親的學歷，只有小學畢業。但是，她的智慧，卻是我想我一輩子都趕不上的。

今年也是馬克思 190 年的誕辰。

2008 年十一月

台北木柵 景美溪畔 綠隄 遯舍

目錄

沈序 *i*

自序 *vii*

馬克思主義的三位一體 *1*

馬克思主義者對「馬克思—黑格爾」關係的討論 *19*

資本的創世紀 *41*

馬克思理論中「共產主義」觀念的作用 *55*

馬克思論意識型態 *71*

「幽靈」與「精神」 *91*

超驗幻象與拜物教 *101*

一百塔勒 *115*

「存有的前提」與「認識的前提」 *127*

意識規定存在或存在規定意識 *145*

價值形式與統治形式 *165*

個人與自由 *193*

自由主義與民族主義：一個綱要 *223*

論伯恩施坦對馬克思主義之理解與修正 *243*

羅莎·盧笙葆論波蘭統一問題 *265*

論霍克海默 *277*

我們需要第二條路 *301*

馬克思主義的三位一體

一、

基督教裡有個三位一體：聖父—聖子—聖靈；馬克思主義裡也有個三位一體：馬克思—恩格斯—馬克思主義。前者，是有了「聖子」之後才出現的，同樣，後者也是在恩格斯遞補馬克思成為社會主義理論的「首席小提琴」¹之後，才逐漸成形的。那背景，約略地說是：馬克思死後，社會民主黨失去了「革命導師」，於是它的領袖們只好去請教馬克思的長期戰友恩格斯。而恩格斯也很謙沖為懷：在說了一番道理後，總是說：這不是我的意思，而是馬克思的意思——我可沒有那天才（一如耶穌也說過的：「非任吾意，吾唯汝意是從」）。於是，彷彿恩格斯只是個打手，而馬克思則是始終在背後真正的操控者似的，乃至後來馬克思的名頭愈來愈響亮，而恩格斯反倒相對而言默默無聞了。

這個「馬克思主義的三位一體」起著甚麼作用呢？

大概自第二國際以來，馬克思的學說就被理解成一種歷史理論、一種「史學」。例如考茨基就說：《資本論》「基本上是一

* 本文原刊於《哲學雜誌》14期，台北，1995/11。

¹ 這是恩格斯的比喻，見 *MEW*36, 218。

本歷史著作」、「一個新的史學與經濟學體系」；² 而如「叛教」的伯恩施坦，在詮釋他所反對的馬克思主義時也說：它最主要的構成部分就是「歷史唯物論」或「唯物史觀」，而這又是唯物論「在歷史解釋上的運用」。³ 這種理解也一直貫穿至當代：無論教條的「馬克思—列寧主義」或所謂「西方馬克思主義」。所以例如蘇共的標準教科書《馬克思主義哲學基礎》就認為：「歷史唯物論的基本問題」是「人類社會普遍發展法則的科學」；⁴ 而「試圖成為當代馬克思」⁵ 的哈伯瑪斯，也把歷史唯物論理解成「(普遍的) 社會演進理論」，而「馬克思在《大綱》和《資本論》中所做出的資本主義發展的理論，則作為部分理論而適應於歷史唯物論」。⁶

把歷史唯物論理解成「唯物史觀」，也就無異說：歷史唯物論是以「歷史」為對象，而從一個特定的角度來觀看、解釋這個對象。這個角度又是甚麼呢？就是「唯物辯證法」。換言之，歷史唯物論——當被理解成唯物史觀的時候——就是從一個變動的、辯證的、唯物的觀點，來解釋歷史。

因此，隨便翻開一本共產主義的或是反共八股的教科書，開宗明義大概都要談「科學社會主義的哲學基礎」。這個基礎是甚麼呢？大概都是「辯證唯物論」或「唯物辯證法」。

但是還不急著去看它的內容，只要先看看這部分的註釋，就會發現：這裡所引用的原始材料，其實多半是恩格斯晚年的著作——尤其是《反杜林論》、《費爾巴哈與德國古典哲學的終結》和《自然辯證》。這是不是有點奇怪呢？為甚麼像「哲學基礎」這麼基本的東西，竟然是恩格斯而不是馬克思所處理的呢？為了證成 (rechtfertigen, justify) 恩格斯的東西確實就是馬克思主義的哲學基礎，於是馬恩之間就必須有個像化學鍵一樣的牢不可破的连接。這樣，「三位一體」的意象就派上用場了。換言

² Karl Kautsky, *Karl Marx' Ökonomische Lehren*, Stuttgart, 1877, S. VII u. V.

³ Eduard Bernstein, *Die Voraussetzungen des Sozialismus und die Aufgaben der Sozialdemokratie*, Hamburg, 1969, S. 32.

⁴ *Grundlage der marxistischen Philosophie*, hrsg. von F.K. Konstantinow, Berlin, 1960, S. 373.

⁵ Anthony Giddens, "Jürgen Habermas", in *The Return of Grand Theory in the Human Sciences*, Cambridge, 1985, p. 124. 中譯見：張君勱學會編譯，《歐洲思潮引介·第一卷》，台北，1989，頁 106。

⁶ Jürgen Habermas, *Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus*, Frankfurt/M., 1967, S. 144.

之，馬克思和恩格斯必須首先「一致」，然後恩格斯的詮釋才能順利地被當成就是馬克思的，而添補進馬克思的體系，從而其他立基於恩格斯的著作上的詮釋，也才能連帶地順利銜接上去，而形成一個（整個的）「馬克思主義」或「馬克思主義史」。

這個像化學鍵一樣的連接究竟是哪裡來的呢？其實來自馬克思死後兩年，《反杜林論》出第二版的時候，恩格斯自己在序裡一小段看似不經意的話。

《反杜林論》的寫作，是因為當時柏林大學講師杜林 (E. Dühring) 出了一些書。由於文字淺顯易懂，所以在社會主義陣營裡頗具有一些影響力。但是他的理論明顯地在攻擊馬克思。於是當時社民黨的領袖之一、《人民國家》的編輯李布克內希特 (Wilhelm Liebknecht) 就希望馬克思能出面反駁一下，以便釋疑。但是馬克思根本沒興趣，認為李布克內希特只是因為缺稿才提這樣的無聊要求。於是李布克內希特轉而求助於恩格斯，而老好人恩格斯也終究禁不起一再請託，終於勉強出馬了。全書從 1877 年一月至 1878 年四月連載於《前進》。1877 年七月，第一篇的單行本出版；78 年七月則出版了二、三篇合刊的單行本，以及全書《倭根·杜林先生在科學中實行的變革：哲學、政治經濟學、社會主義》。寫作期間，恩格斯曾請馬克思對杜林《國民經濟學批判史》提供意見，於是馬克思寫了個「杜林研究資料」(Dühringiana) 於 1877 年三月五日給恩格斯寄去。(MEW34, 36)⁷ 這分 ana (研究資料)，恩格斯作了些刪節之後，就原文照鈔，當作一章而發表了——這件事，在馬克思生前，始終沒有披露。

1885 年，也就是馬克思死後兩年，這本書再版了。再版序裡，恩格斯才首次「順便指出」：

由於這裡所闡述的世界觀，絕大部分是由馬克思、而只有極少部分是由我，所建立和闡發的，所以，如果沒有他的知識，則我的這部書是寫不出來的——而這在我們之間是不證自明的。我在付梓前曾經把全部手稿唸給他聽過，而且關於經濟學那部分的第十

⁷ 馬克思在信中說：寫完了這個 ana 後，「我終於可以在往後一段時間裡耳根清淨，不必理他了」。