



英·約·翰·劉·易·士·作
杜·若·譯

馬克思主義倫理學

世界知識出版社

六十三之卷識知界世

學理倫與義主思克馬

作書譯
譯 著 註

版出社識知界世海上

月一十年〇五九一

200265

馬克思主義與倫理學

世界知識叢書之卅六

一九五〇年十一月出版

原著者 英·約翰·劉易士

譯者 杜 若

出版者 世界知識社

北京○東堂子胡同四七號
上海○延安東路一七二號

經售者 全國各大書局

基本定價每冊二元七角

◁印 翻 准 不 ★ 有 所 權 版 ▷

上海造(1)0001—5000

目 錄

一	導言	一
二	唯心論者的道德謬說	五
三	馬克思主義的道德觀	一〇
四	馬克思主義的平等博愛觀	一五
五	階級道德的妥適有効性的限度	二〇
六	階級道德價值判斷的標準	二五
七	馬克思主義的道德目的	二六
八	無產階級倫理學的基礎	二九
九	資產階級道德的破產	三三
一〇	無產階級倫理學的任务	三七

一	無產階級倫理學與階級鬥爭	四〇
二	無產階級倫理學的優越性	四二
三	結 論	四七

一 導 言

「在一方面的共產主義和另一方面的基督教倫理學及西方文明間的決裂，是人類種族所已知道的最勢不兩立的，最廣泛的和最支離破碎的決裂。」——邱吉爾。

每一個社會制度都創造一個倫理學制度來支撐與維持它。宗教則另添上了它的各種超自然的制裁。社會制度被認為起源於絕對因素，因此顛覆性的因素，不但根據政治理由加以反對，並且還給以不道德和異端的罪名。

因此急進的社會改革家，不僅是批判社會形式而已。他還攻擊社會倫理的與宗教的基礎。他向那些現存社會制度試圖拿它來作道德優越性基礎的絕對觀念挑戰。那就是為什麼一個急進的改變時期，也是一個倫理爭執時期，這一倫理的爭執時期，在過渡期走近的時候，更為激烈。一個當代的哲學家說：「緩進，是被人接受的，但就人類經驗上來說，當急速的改變到來的時候，人性就會變成了歇斯底里。在這樣的期間，一方面，對於某一部分人，是天亮了，另一方面，對於某一部分人，却是地獄之門張開了。」（註一）

在當前對共產主義的攻擊中，人們當然注意到歇斯底里的各種各樣的唱和的聲音。這確然也

（註一）見A. N懷德海的「思想方式」一書。

含有對於資本主義社會是否穩定的懷疑與日益明瞭它的（資本主義社會的）繼承者已出現於歷史的舞台的意義在內。即使泰晤士報也希圖解釋美國對共產主義的極度恐懼，是產生於一種迷惘的感覺，一種對美國資本主義深切周而復始的焦慮和社會主義是唯一可選擇的出路這一認識而起。

目前倫理的攻勢，特別是以來自教會方面爲多，它（教會），雖則應該注意它的先知般的領袖之一的話更爲有益，却永遠對一切社會原則，給以宗教權威的援手。這一領袖，就是哥爾主教（Bishop Gore），他曾這樣說過：「這是真實的——最可悲憫地真實的——自從君士坦丁（註二）時代以來，基督教竟胆敢絕對地一反它的祖師的方法，從此遂失去了它的倫理的特色和它的道德的權力。就全體來說，官方教會是多麼不能表現它的先知的精神！經過了這樣長久和這樣範圍廣大不能充當被壓迫者和弱者的保護者，並且有時還站在錯誤的方面，這是應該做一次極大的懺悔動作的。」

教會也和勸人爲善的政客及世俗的基督教倫理擁護者一樣，實在也重視這樣的責備：「你們不要論斷人，免得你們被論斷，因爲你們怎樣論斷人，也必怎樣被論斷；你們用甚麼量器量給人，也必用甚麼量器量給你們。」（註三）對於那些負毀滅廣島責任的人們，另一些非常虔敬地

（註二）君士坦丁一世（Constantine I.），羅馬皇帝，生於公元二七二，死於三三七年。把基督教變爲羅馬的國教，就是從他開始的。——譯者註。

（註三）馬太福音第七章第一節。原文未註明出自何書，註是譯者加上去的。

宣佈他們的關切着個人和他們的厭惡着這類政策如以殘酷手段爲達到目的的藉口的人們，曾發出過怎樣論斷呢？對東印度（印度尼西亞——譯者）及非洲的被剝削的殖民地人民的鎮壓，或對現在越南及馬來亞進行中的帝國主義戰爭，宗教的及道德的抗議，又到了那兒去了呢？一個孤單的主教或有勇氣的教士，可能對南非的種族歧視提出抗議，但在這兒（英國）以及美國的基督教徒中的大多數人却毫不關切。（註四）

湯姆生教授（Professor George Thomason）曾經說過：「用他們自己的過錯來斥責他們的反對者，這是資產階級的習慣。」確然，他們在他們自己身上，找到了那些對共產主義的批判者所歸於他們的反對者的一切罪惡。他們甚至承認自己有這樣的罪惡，因爲報紙及講壇，都在大聲地悲傷我們時代的墮落、我們時代的卑污的商業主義、我們時代的與日俱增的難以控制的犯罪、我們時代的不道德和貪污腐化。雖然如此，可是他們的主要攻擊，並不是針對着他們自己的文明，而是針對着那些爲社會完全改造而工作的人們。

這些反映暗示我們，道德的論斷，並不像它永遠所認爲是的一樣，是獨立的，是客觀的。道德並不是從來無偏見的，（不問在創立道德原則上還是在實行這些原則上，總是一直不變地爲人們實際利益的表現，這種利益，在每一個階級社會中，都以階級的利益把它們自己暴露出來。恩

（註四）南非的荷蘭改革教派最近的會議，曾把種族隔離政策，（The policy of Apartheid）載入於記錄，認爲它在基督教的教義上，是充分許可的。

格斯說：「人們自覺地或不自覺地，是從自身階級地位所處的實際條件中，取得自己的道德觀念。……道德總是階級的道德；牠或是爲統治階級的統治及利益辯護，或是當被壓迫階級充分有力之時，牠就表現對於這個統治的反抗而擁護被壓迫者的將來的利益。」（註五）「權利」，馬克思說，不問它是平等的權利還是別種權利，「決不能高過於社會底經濟結構，及由之而決定的文化發展。」（註六）如果情形是那樣的，那末資產階級道德家所唱導的社會道德原則以及對馬克思主義的倫理攻擊，兩者都不如所假定的那樣是絕對的。共產黨宣言上說：「你們的觀念本身，便是資產階級關係與財產關係底產物。」（註七）資產階級會把從他們特殊生產方式所產生的社會形式，變成爲自然及理性的永恒法則，其結果，而拿來作爲批評馬克思主義的那些高尚原則就暴露出：「非常多的資產階級的偏見，在這些東西後面，隱藏着資產階級變的利益。」

（註八）

（註五）吳理屏譯「反杜林論」，第九六頁及第九七頁。

（註六）見中譯「哥達綱領批判」第一五頁。（按此節引文中，「……經濟結構……」（economic structure），中譯本譯成「經濟狀態」，譯者仍根據英譯文譯爲「經濟結構」。）

（註七）見中譯本「共產黨宣言」第四六頁（新華一九四九年六月版。）

（註八）同上書第三六頁。

二 唯心論者的道德謬說

馬克思主義者並不是從什麼先驗的（註九）來源，或正義的固定原則，把道德引伸出來的，而是直接從人們共同生活的需要引伸出來的。倫理信仰所盡的是什麼任務呢？一般地說，道德使人在社會中的共同生活，成為可能；沒有道德，人類只不過是一羣動物，或遊離的自我主義者，永遠爲了各人自己的利益而互相作戰。道德反映出人與人之間的某種關係，它們本身產生自人爲了取得一種生活而與自然所作的搏鬥。在特種條件下，某種目的成爲人們所認爲有價值的，某種責任認爲是必要的。這樣，在任何社會中，都有一種道德法典出現，反映社會生存所必需的行為方式，並認爲是終極的和絕對的。它常常得到超自然的制裁的支持。（註十）

有時有人論證，認爲對人類道德的任何自然主義的說明，必然含有排斥道德價值的意味在內。但這是假定物與心是兩個基本不同的實體和假定，馬克思主義者排斥了心，因而就限制於一個「無心」和無價值的物質世界。然而馬克思主義者並不排斥道德或把世界還元到一個「無心」的物。他們當一切心理的、道德的和精神的現象，是到達人類發展水平的物的各方面的表現，正猶生命本身是到達某一特殊水平的物的一方面或行爲的一個方式的表現一樣。馬克思主義者推論道德的來源，不但和唯心論者的方法不同，並且他們排斥了一類的道德，而接受了另一類的道

德。他們有着一種不同的道德觀。唯心論剝奪了物質世界的生命和價值，這樣一來，道德和價值遂產自物質世界以外而不是以內。馬克思主義者在物質世界本身，在它的發展條件下並當它爲物質世界本身完整的一部分，去發現心與價值兩者，這樣，一方面的意見，是把物質世界抑低，另方面的意見，是把物質世界昂揚。

唯心論者不能找出任何不是從價值的超自然起源中引伸出來的善。除非是這樣使之妥適有效，他就不能認識我們怎樣會曉得一件事是善的。在承認價值時，我們全然承認一個屬於精神世

(註九) 德國唯心論哲學家康德把直觀形式(時間、空間)和思維形式(範疇、因果性、必然性等)，認爲是先驗的(transcendental)，那就是先經驗並離經驗而存在的——譯者註。

(註十) 這樣的道德法典，並不如某些自然主義的哲學家所曾認爲的一樣，是如此云云的人性或如此云云的社會生活的一種反映，這樣一來，就像然只有一種社會的範式和一種人性的類型存在了。在相反方面，它(道德法典)依存於人類生產生活的特殊階段，因爲就是這才決定了社會關係的範式。爲了同一理由，馬克思主義排斥了視道德制度差不多是偶然或出於人的奇想的事物的相對論。從這一觀點(即馬克思主義者所反對的自然主義的觀點——譯者註)來說，社會範式的意義是隱微的，而道德法典也沒有特殊的目的。一個民族，顯然出於它自己的自由意志，選擇了任何類型的它願有的社會組織和道德法典(例如鮑士(Boss)、皮尼狄克(Benedict)、米德(Mead)及他們的學派的學說)。這一類的自然主義寧願把實際上是某一特殊社會形式的反映，當爲絕對的。它(自然主義)既完全不能解釋道德的妥適有效性或其發展，又不能解釋各種道德制度的衝突，它當然也就沒有用來估定各種倫理生活的價值的標準。

界的、表現它自己於某種善或美的事物的、或表現於我們在道德上所讚許的行爲形式的理想。因此有人常拿這來當爲系論(Collary)，力言那些排斥價值的先驗的來源的人，僅不過使之還元到物質的滿足，因爲除此以外，不能再有其他東西他們能認爲具有善的意義的。

這樣的觀點，(指唯心論者觀點——譯者)立即暴露出它本身的不適當的人生觀，因爲這是被認爲「自在」的，與特殊超自然的天賦才能無關的，僅不過受有機的需要和基本的感官的慾望支配。而超出這以外的一切，才離開了自然的範圍而走到了精神的王國、理想的王國。但馬克思主義者不採取這樣還元論者(註十一)的人生觀，因此沒有假定精神界來維護那被唯心論者排出於自然之外的人類品質的必要。唯心論是一種僞唯物論的相反一面，而這種粗浮的唯物論，也是把道德和其他價值排斥於科學範圍以外的唯心論的另一面。這樣的把倫理價值和有機需要從外面對立，是錯誤的。科學闡明新的特殊屬於人類的心理與道德生活的形式的起源，但並不把它和有機的需要分離。道德的出現，與社會的事物有關，因爲「社會生活與社會分工這一事實本身，由於內部的必然性，產生了這樣情形，就是人的活動，它的目的直接是在不獨滿足他個人自己的需要，並且也同樣滿足社會的需要……這意義就是說過渡到一個新的特屬於人類的動因(motivation)形式，這些形式，在這傳學上是和有機地制約的需要(Organically conditioned needs)

(註十一)那些主張把複雜事物分解成爲單純的構成部分的人，就稱爲還元論者(Reductionist)。

相關聯的，而在質上，是和它們（有機地制約的需要——譯者）相異的。」（註十二）

關於善的概念，既沒有什麼先驗的東西，也不需要從絕對的水平上來使之有妥適有效性。善從來不是絕對的，但這樣也不失其爲善。我們決定什麼是善的東西，是根據於科學的社會認識所解釋的經驗，而組織到我們人生計劃中去。在一切社會中，人根據對於他是善的東西，創造他的生活所要是那樣的理想，並且甚至就事物的能否幫助他或阻礙他實行這些理想，來判斷事物的善惡。善可能由缺乏來決定。在你寒冷時，暖是善的，在你餓時，食物是善的。善是嚴格地和我們當時的實際條件相對的。善將首先和我們的在技術及社會發展的某一特殊水平上最感覺的缺乏是相對的，和某一特殊環境是相關的，其次，和一個人的成爲主人與奴隸，工人與僱主，農民與地主的主階級地位是相關聯的，如我們在下節將講到的一樣。如果唯心論者仍堅持告訴我們說，除非我們能够表明被體現於不可少的需要的價值，是「自在」的善，是獨立存在於人、歷史和任何條件之外的，我們所認爲是我們的不可少的需要，它是否實在地善，我們也就不能確定，如果他（唯心論者）仍要問，怎樣能「證明」健康比生病好，食糧衣服及居住優裕比缺乏好，享受經濟安全比不安全感好，那末即使最有見識的人，也要大惑不解，認爲這些事情，竟還會有人要求提出證據。最聰明的人要認爲更重要的，是在思考如何達到這樣價值，而不是根據什麼理由來思考這些價值的所以有價值。我們當然懷疑，即使不懷疑其意識的動機，至少要懷疑這種長期把生存是否便於

（註十二）見魯賓斯坦載於「在馬克思主義旗幟下」一九四三年第九、十兩期上的文章。

死亡，健康是否優於疾病的成爲哲學問題後所造成的實際社會後果。西爾賽姆 (Selsam) 會暗示這一類的質問，是來自道德的克己主義 (Cynism) 和虛無主義的一種意識形態，這種意識形態，爲了保持社會現狀，對於人類這種基本需要的普遍滿足，設法阻止它前進一步。

把道德從人類的社會性引伸出來的自然主義，在一切心和物的二原論及一切先驗論上，都標誌着很大的提高一步。它 (自然主義) 正確地排斥了這種幼稚的觀念，即除非標準及規律是絕對的，因而也是永久的不變的，它們即完全不是規則與批判的標準。但自然主義接受着階級社會的特殊需要，當爲一種人性的反映，或不能探究出社會制度及社會法典的起源，因而對它們 (社會制度與社會法典) 採取了相對論者及主觀論者的態度，也像絕對論一樣，陷於同一危險。這樣，一個佛洛伊德 (Freud)，或一個羅素，去發現我們時代的一定環境下的人們陷於幾乎是在永遠的衝突中時，把這種情形歸咎於人類的侵略性，他方面，若干人類學家解釋退化的社會生活形式時，認爲純粹由於機會，正如主觀論者解釋道德的判斷僅不過是個人感情的表現一樣。這樣，自然主義最後是發現它自己也像先驗論一樣不能了解道德的真正的功用。不問人們從神的法權上，還是從人性上來解釋人類的行爲，然而却如馬克思所說：「他們頭腦所產生的幻想操縱了他們。他們，這些創造者，在他們的創造物的前面低頭。」(註十三) 因爲「人的本質決不是內在於各個個人中的抽象物。在其現實性中，人的本質是社會的諸關係的總匯。」(註十四)

(註十三) 參考郭譯馬克思著的「德意志意識形態」第三七頁。

三 馬克思主義的道德觀

我們因此對於任何道德法典的真正的意義，需要有更其詳盡具體的敘述。把如此云云的人性和道德原則置而不論，我們發現人們的行為，產生自人們的實際的利益，雖則這種依存關係，有不少是把它和實際利益脫離，被隱蔽了起來。一切是與非、正義與不正義、利他與利己的觀點，反映出主張這些觀點的人們的實際社會關係。沒有一種人類行動，可以不顧它的環境如何，能稱之為先天的。（註十五）「是」或「非」的。因為這個原故，道德的箴言，將隨着實際社會條件的改變而改變；如果我們要曉得什麼東西是造成任何特殊的道德形式或道德衝突出現的終極的原因，我們必須問，什麼東西決定這些社會條件的改變。馬克思主義者把這些條件，認為和普遍的生產制度及有關的階級利益，不可分離。

不過這種相對性，並不使倫理學失去妥適有效性；反之，唯有它（相對性）才能賦予道德以重要意義。恩格斯說：「一個適用於一切時代，一切條件下的道德是任何時候，任何地方都不適

（註十四）同上書第三三頁。

（註十五）先天的（A priori）也是先經驗或離經驗而存在的意思，其意義與「先驗的」一詞大致相同。

形的道德。」（註十六）這是因爲道德永遠是並且在一切地方是和它在某一時間或某一空間所維繫着的環境相對的。認爲一切知識是相對的及部分的，所以是不可靠的，固然是一種愚妄，但認爲道德觀念，產生自社會生產及組織的特殊條件，是沒有妥適有效性的，也同樣是一種愚妄。它們（道德概念）又怎樣用其他方法來成爲有效與妥適呢？論斷倫理的妥適有效性不是抽象的，而是具體的，並且就具備於它的恰巧缺乏了形而上學的累贅上。這一嚴格的依存關係就是道德本身的制裁力所在。

但當我們說道德只能根據實際條件去了解的時候，我們應該記得，在全部歷史時期早就存在着社會，已經是一個階級社會，那就是說，這個社會，劃分成好多集團，就其在生產手段上的關係上來講，佔據着特殊的地位。（註十七）這就是：自由人與奴隸，貴族與平民，地主與農奴，行東與僱工，工資收入者和資本家的地位。這些劃分產生不同的世界觀方法，因此也產生對立的倫理法典。

（註十六）參考中譯本「費爾巴哈與德國古典哲學的終結」第六五頁——譯者註。

（註十七）我們不應該因爲西方社會今天形成了資產階級和無產階級兩大階級區別，而遂認爲過去永久是這般階級區別非常少的情形。馬克思和恩格斯提到過在不同的國家中，不同時代內，甚至在現代的早期，還有着不下於十二種的階級，並且在今天的好多國家中，農民即使不是一個能夠擔任領導任務的階級，也還成爲一個主要的階級。

道德法典的繼承性和多樣性，是一個道德事實的繼承性和多樣性。不問前後一致與否，它們總存在着。我們的注意，主要地，應該放在它們如何發展，和它們服務於什麼目的上。過去會有過爲奴隸而設的道德，奴隸也不可能有的主人同樣的認識方法、情慾與情操。過去也有過受他的卑賤地位，他的無知，他的迷信，以及他的村莊合作生活所制約的爲農民而設的道德。過去也有過爲行會會員被約束的和單調的生活方式而設的道德。他們的存在，似乎是硬被安置在一個特定的方案中一樣。但現代無產階級和他的僱主的新經濟關係，則完全是另一回事。目前也有着爲現代工業家而設的道德，但它不是產自那個對一個雅典人賦予德行的文質彬彬和智慧高尚的條件。（註十八）「卑順的基督教有什麼說服的力量能從現代無產階級的靈魂中拔去了他們反對他們的壓迫者的仇恨的自然理性呢？如果他們願望那個正義完成，他們一定要訴諸暴力，在愛你的鄰人成爲普遍法則，他們看來有實行可能之前，他們必須想像一個和目前生活大不相同的生活，這種生活，使仇恨成爲必然的事物。在這種分化的社會中，仇恨、驕傲、偽善、說謊、卑鄙，不公道，及載着一切基本及次要罪惡的教義問答，都成爲那該是對一切人皆平等的道德的可痛心的罪惡補編，而這些罪惡也成爲這一道德的一個諷刺」。（註十九）錯誤是在於承認這是對每一過去時代的道德的諷刺，而不是對我們自己時代道德的諷刺，我們自己時代的道德，認爲是更其崇

（註十八）見拉布里奧拉：「歷史唯物論」。

（註十九）同上書。