

反 抗 者

三民主義圖書館 / 劉俊餘譯 / ② 159 三民主義圖書館



劉

蘇工業學院圖書館
藏書章

抗
者

三民書局印行

行政院新聞局登記證 局版臺業字第〇二〇〇號

中華民國六十一年七月初版
中華民國六十九年四月再版

◎ 反 抗 者 (二)

基本定價壹元

版權所有
翻印必究

譯者	劉俊餘
發行人	劉振強
出版者	三民書局股份有限公司
印刷所	三民書局股份有限公司

臺北市重慶南路一段六十一號
郵政劃撥九九九八號

三民文庫編刊序言

書是知識的滙集，知識是人人必備的，因而書是人人必讀的；我們出版界的責任，就是要提供好書，供應廣大的需要。不但在內容上要提高書的水準，同時在價格上也要適合一般的購買力，至於外觀求其精美，當然更是印刷進步的今日應該做得到的。

知識是多方面的，社會科學、自然科學的知識，文學、藝術、哲學，歷史的知識，莫不為人所必需，推而至於山川人物的記載，個人經歷的回憶，也都包括在知識的範圍以內；這樣廣博知識的滙集，就是我們所要出版的三民文庫陸續提供的讀物。

在歐美日本等國，這種文庫形式的出版物，有悠久的歷史及豐富的收穫，人人愛讀，家家傳誦，極為我們所欣羨。近年來我國的出版界，在這方面亦已有良好的開始；我們願意站在共求文化進步的立場並肩努力，貢獻我們微薄的力量，參加各種的行列。我們希望得到作家的支持，讀者的愛護，同業的協作。

中華民國五十五年雙十節

三民書局編輯委員會謹識

反抗者 目錄 (下冊)

第三章 弒神者	一五三
第四章 個體之恐怖主義	一六七
第一節 俄國青年	一六七
第二節 德性之喪失	一六九
第三節 三個怪物	一七二
第四節 高尚的兇手	一八三
第五節 齊格樂夫主義	一九二
第五章 政府的恐怖主義與非理性恐怖	一九五
第六章 政府的恐怖主義與理性恐怖	二〇五
第一節 資產階級的預言	二〇五

反抗者

二

第二節	革命性的預言	二一四
第三節	預言的失敗	二二七
第四節	列寧的王國	二四二
第五節	全體與訴訟	二四九
第七章	反抗與革命	二六〇
第四編	反抗與藝術	二六七
第一章	反抗與美術	二六七
第二章	小說與反抗	二七三
第三章	反抗與風格	二八二
第四章	創造與革命	二八七
第五編	正午的思想	二九三

第一章	反抗與兇殺	二九三
第一節	反抗	二九三
第二節	虛無派的兇殺	二九七
第三節	歷史性的兇殺	三〇〇
第二章	安分與越分	三〇八
第一節	限度	三〇八
第二節	正午的思想	三一一
第三章	虛無主義之超越	三一五
附錄	卡繆年譜	三二一

第三章 弑神者

在雅各般派的天空，尚有正義，理性，和真理照耀着；這些固定的星座至少可用爲指南。十九世紀的德國思想，特別是黑格耳，是要繼續法國大革命的事業，但他想除掉其所以失敗的原因。黑格耳認爲可以看出，恐怖主義已包含在雅各般原理之抽象性質裡。據他說，絕對而抽象的自由，定然走向恐怖主義；抽象的法律與壓制是一事。黑格耳舉例說，自奧古斯都皇帝到塞偉陸皇帝 (Alexandre Sévère, 公元一三五年) 這段時期，是法律學的極盛時期，也是最冷酷的暴政時期。爲能擺脫這個矛盾，須接受具體的社會，用非形式化原理支持它，使自由與必要能彼此調諧。德國思想用個比較自然但更模糊的概念，卽具體之普遍，代替了桑如斯特和盧梭的抽象普遍理性。在此之前，理性是懸在現象的頭上，現象以它爲準則。現在它與歷史事件之河流合成了一個體，它光照歷史事件，而歷史事件給予它一個身體。

我們可以說，黑格耳把非理性界也理性化了。但同時他給了理性一種非理性的沸動，注入了一種非分，其後果就擺在我們眼前。在那時代的靜態思想裡，德國思想突然引入了一個不可抗拒的衝動。真理，理性，和正義，一下混進了世界的造化。但德國思想在把它們投入永在加速的運動

之中時，是把其實在性與其動態看成了一個東西，並把其實在性之成就放在歷史的終局，倘若有個終局。這些價值不再是標誌，而成了目的。至於達到這些目的之方法，亦即生命和歷史，沒有任何既成之價值以充其嚮導。正好相反，黑格耳的大部分證明，都在指出：通俗的道德意識，服從正義與真理，好似這些價值早在世外什麼地方存在着，正好防碍這些價值的實現。那末，行動的法則，現在就是行動本身，它在黑暗中滾動，等待着終局的揭曉。在這浪漫主義下當附庸的理性，只不過是個倔強的激動。

目的仍然相同，但野心更大了；思想成了進取性的，而理性成了造化和侵略。行動只不過是針對結果之盤算，不是針對原理。故此，它與永恆運動混合成了一個。同樣，所有的學說，在十九世紀都拋棄了十八世紀所專有的靜止性和分類法。例如，林內 (Linné) 代替了達爾文，辯證無息的哲學家代替了和諧貧乏的理性之結構家。人沒有一成不變的天性，他不是已完工的物品，人是個探險，自己是自己的創造者，這些觀念即由此而來（與古代思想完全對立，法國革命精神中反而保有一些古代思想）。從拿破崙和黑格耳始，以後便是效力的時代。直到拿破崙，人只發現了宇宙的空間，從他以後，人發現了時間和造化。反抗精神因而起了很大的變化。

在反抗精神這個新階段，竟然遇上了黑格耳的著作，確是有點奇怪。在某些意義下，他的全部著作固然對分裂沒有好感：他曾謀求成全諧和的精神。但這只是他那哲學體系的面相之一；由

於他所用的法則，他的系統是哲學史上含義最不明確的。由於他認為凡實在的都是合理的，他使思想家對實在的任何處理都成了合理的。一般所謂的黑格耳之泛邏輯主義 (panlogisme)，乃是對事實局面之認許。但他的泛悲劇主義 (pantragisme) 也推重破壞。固然在辯證中一切都得到了和諧，你不能肯定一個極端而不同時肯定另一個極端；像任何大思想系統一樣，在黑格耳內可以找到足以修正黑格耳的東西。但人在讀哲學家的著作時，很少只用理解力，多次是用感情和慾望，因而什麼也調諧不了。

無論如何，廿世紀的革命者是用從黑格耳來的武器，徹底破壞了道德之形式原理。他們接受了他那無超然意識的歷史觀，看歷史為無止無休的抗議，和權力意志之搏鬥。在批判方面，我們這時代的革命運動，首先是對維持資產階級之社會的形式偽善之猛烈攻擊。現代共產主義以及法西斯主義之企圖，是要揭穿使資產階級型之民主、原理，德性等腐化之騙局。在一七八九年以前，神的超然性是國王之獨裁的後盾。法國大革命以後，形式原理——理性或正義——之超然性，被用來維持一種既不公平也不合理的統治。這個超然性乃是應予除掉的面具。上帝已經死去，然而尚須殺死原理性的道德，如斯蒂爾諾預言過的，因為其中留有上帝的影子。對形式德性之仇恨——因為它是神的退化見證，因為它是被不義所利用的假見證——到現在仍是歷史的動力之一。什麼也不純潔，這喊聲使這世紀產生痙攣。不潔，或說歷史，將成為**王法**，而荒涼的大地

將被交付於強權，由它決定人有無神性。從此大家以進宗教的那種誠切心情，進入謊言和暴力。

第一個從根本上批評良心，指責善良精神及無利之情操的，是黑格耳；在他眼中，真、善、美之哲學，即是無宗教者的宗教。異派的存在，使桑如斯特驚愕，不合於他所肯定的理想秩序；黑格耳不但不以為怪，且認為異派是精神的起點。雅各般派認為大家都有德性，而按在今天盛行的來自黑格耳之看法，沒有人生來就有德性，但大家將來都是有德性的。按桑如斯特，在起初一切都是詩情畫意；按黑格耳，起初都是悲劇。但最後都是一樣，或破壞那些破壞詩意的，或破壞了創造詩意。在兩種情況，一切都被暴力所掩蓋。黑格耳所從事的恐怖之超越，結果只擴大了恐怖的範圍。

這還不是一切。從表面看來，今天的世界只能是主人與奴隸的世界，因為現代的哲學，那些改變世界面貌的，跟黑格耳學會了從自主與奴役之辯證觀點看歷史。假若在遼闊的天空下，在世界甫始，只有一個主人和一個奴隸；假若從超然的神到人，只有主人與奴隸的連繫，則在世界上除了強權，不可能有別的法律。從前因為有高於主人和奴隸的神或原理介乎其間，才使人類的歷史不限於他們的勝利或失敗之歷史。黑格耳及黑格耳派的努力正相反，他們企圖漸漸破壞一切超然性，及對超然性的懷念。雖然在黑格耳的思想裡比黑格耳派的超然性意識濃厚，然而是在主

人與奴隸的辯證中，給廿世紀的權力精神提供了最有效的藉口。從十九世紀德國這個最龐大的哲學體系中大家學到的是：勝利者常是有理的。當然，在黑格耳的多產作品裡，可以找到與此相反的資料。可是廿世紀的哲學所繼承的，不是師傅的理想主義。在俄國共產主義中出現之黑格耳的面孔，曾先後經了司特老司 (David Strauss)，包威 (Bruno Bauer)，費耶[?]哈，馬克斯，以及整個黑格耳左翼之修改。這裡我們只看他一個人，因為是他左右了我們這時代的歷史。雖然尼采和黑格耳曾被人用為藉口，這並非說他們的哲學全部不好。但這使人猜想到他們的思想或邏輯的某一面，能導向這些可怕的極端。

尼采的虛無主義是法則性的。「精神現象學」(Phénoménologie de l'Esprit) 也有教育意味。這本出現在兩個世紀之交接點的書，描寫的是意識之教育，一步一步走向絕對之真理。這是一本形上「愛彌兒」。每一階段是一個錯謬，伴着幾乎必然的歷史性處罰，無論是對意識而言，或對反映意識的文化而言。黑格耳是要指出這些痛苦的階段是必然的。從某方面說，「現象學」是有關絕望和死亡的思維。不過，這絕望是法則性的，因為到了歷史的終局，絕望應在滿足和絕對智慧中超化。這套教育有個缺點，它假定學生都資質很高；而大家偏誤取其字義，其實字義原是為傳神的。這正是他那出名的自主與奴役之分析的遭遇。

按黑格耳的看法，禽獸對外在世界有意識 (conscience)，對自己[?]有感覺 (sentiment)，但沒

有自我意識 (conscience de soi-même)，後者是人的特點。以人爲一認知主體而言，從他意識到自己時才算真正出生。那末，人在根本上是自我意識。自我意識爲能肯定自己，須與不是他者相區分。人是個爲了肯定自己之存在及特點而否定的東西。使自我意識與自然界相區分的，不是單純的觀賞，而是他對世界感到的願望；觀賞使人忘我，與外在世界混成一個。這願望使他回到自己，同時並指示給他世界與他不同。在願望中，外在世界的存在代表着人所沒有的，但爲了自己的存在，外界物也是他想要的，他想使它不存在。故此，自我意識必然是願望。但自我意識爲能存在，須得到滿足；它只能通過願望的滿全以滿足自己。它乃謀求滿足自己，這樣，它否定，它消滅它用以滿足自己的東西。所以自我意識是否定。活動，就等於破壞，爲使意識之精神現實得以誕生。但是破壞一個沒有意識的東西，也是個動物性事實，例如，吃一塊肉。「吃」不是個意識行爲。意識之願望須指向有別於無意識的東西。世界上唯一有別於這東西的正是自我意識。那末，願望須走向願望，自我意識須由另一個自我意識得到滿足。用淺近的話來講，人若只限於動物式的存在，他不自認爲是人，也不被認爲是人。他須有他人予以承認。在原則上，每個意識都是求被別的意識所承認之願望。是他人使我出生。只有在社會中我們能獲得高於動物性價值的人性價值。

動物之最高價值既然在於生命之保存，意識應超越這本能，始能得到人性價值。它應能拿生

命當賭注。爲得到別的意識之承認，人應準備冒生命的危險，接受死亡之可能性。故此，基本的人性關係，乃是純威信之關係，是個不停的搏鬥，以生死爲代價，爲使人彼此互相承認。

黑格耳在他這辯證的第一階段，認爲死亡既爲人與動物共同的結局，因此是在人接受甚而要
求死亡時始與動物有別。在求承認的初期決鬥中，人與暴死是一個東西。黑格耳採用了傳統格言：「你應死，並造育」。然而「造育你所是者」，則被「造育你所不是者」代替了。這個追求承認的原始狂猛願望，即等於生存意志，只有得到愈來愈廣的承認，直到大家都承認了，方能得到滿足。既然每人都想爲大家所承認，到了大家承認了大家，生命之決鬥方能停止，這也是歷史的結尾。黑格耳之意識所追求的存在，是生在不異得到的全體承認之光榮中。值得注意的是，按啓發現代革命之思想，至善與實在不真正是一體，至善乃是一種絕對的表現。無論如何，人類的全部歷史就是個長期的生死之決鬥，用以爭取普遍的威信，和絕對的權力。它本身是帝國主義的。這與十八世紀和「民約論」之善良野人有天壤之別。從此以後，在世世代代的吶喊和激狂中，爲了存在，每個意識都要求他人的死亡。此外，這個無了期的悲劇又是荒謬的，因爲一個意識若是被消滅了，勝利者並未因此而得到承認，因爲不能被那已不存在者所承認。這裡是「表現」之哲學的極限。

若非由於一種巧合，一個人性現實也不能產生，幸而從一開始，就有兩種意識，一種沒有勇

氣放棄生命，接受承認別的意識而自身不被對方承認。總之，它同意被看爲一件東西。這個爲了保全動物性生命而放棄獨立的意識，即是奴隸的意識。那個被人承認，得到獨立的，是主人的意識。當二者相遇，其中一個向另一個低頭時，二者就有了區別。在這階段的選擇，已經不是自由或死亡，而是殺人或屈服。這選擇對歷史後果有極大的影響，雖然在此刻荒謬性仍未減少。

當然，主人的自由是全面的，首先對奴隸而言，因爲奴隸對他是全面的承認；然後是對自然界而言，因爲由於奴隸的工作，自然物變爲主人的享受品，供主人在自我肯定中消費。然而，這自主並不是絕對的。主人的不幸，在於他的自主是被一個他不承認有自主的所承認。他不能感到滿足，他的自主只有消極意義。主人權是一條死巷。既然他也不能放棄主人權力而成爲奴隸，主人的命運遂是生活在不滿足中，或是被人殺害。在歷史中，主人沒有別的使用途，只在製造奴隸意識；而創造歷史的，正是奴隸意識。的確，奴隸的身份並不是一成不變的，他想加以改變。與主人的不同處，是他能訓練自己；所謂歷史，就是他們爲求得真正的自由而作的一串長期的努力。由於工作，把自然界變爲技術界，他已從自然界解放了自己；這自然正是他的奴役之根由，因爲他不曾凌駕於自然之上，接受死亡。其次就是他在屈辱中所感到的死亡之憂患，把他提升到人性整體之意識。從此他知道這整體存在；只須他通過對自然與主人之長期決鬥而去爭取。人類的歷史，實等於工作和反抗之歷史。難怪馬列主義從這辯證中獲得了現代的「戰士工人」之理想。

「現象學」隨後描寫的是奴隸意識之態度（斯多噶派，懷疑派，不幸的意識），我們在此不談。但從後果來說，我們不能忽略這辯證的另一面相，即把主奴之關係，比爲古代之神與人的關係。一位註解黑格耳的 (Jean Hyppolite) 指出，若主人真存在，他將是上帝。黑格耳自己也稱世界之主人爲真神。在描寫不幸意識時，他指出，信仰基督的奴隸，爲了否定壓迫他的人，逃避到世界之外，因而把上帝看爲自己的新主人。在另一處，黑格耳說絕對的死亡卽是最高級的主人。因此，在高級層次又開始一個新決鬥，被奴役的人與亞巴郎的殘忍上帝之間的決鬥。普遍性的神與人格之間的新裂口，是由基督而得解除，在他身上普遍與特殊得到諧調。但從某方面看，基督屬於感官界。曾有人看到他，他曾生存，曾死亡。所以他只是走向普遍的路途中的一個階段；他也應以辯證法加以否定。爲能得到更高的綜合，只須承認他是人神 (homme-dieu)。跳過其他中間階段不談，這裡只須知道這綜合，先化身爲教會和理性，結束於由「戰士工人」建立的絕對政府，在每人和大家相互承認中，並在天下萬物的普遍和諧中，世界之精神終於反映出來。到了這時，「身體的眼睛與精神的眼睛合而爲一」，每個意識就是一面鏡子，反映着別的鏡子，它自己也被反映在不計其數的鏡子裡。人間國將與上帝之國合而爲一；世界的歷史就是世界的法院，使善與惡都得到合理的判決。政府將是命運之神，和在「團圓之精神時代」將宣布的對全面現實之贊許。

就是這些基本觀念，雖然或正因為講的太簡略，曾啓發在表面上方向各異的革命精神。我們現在的任務，是從現代的思想中把這些觀念一一辨認出來。反道德論、科學唯物論、和無神論、取代了古代之反抗者的反神論 (antithéisme) 之後，在黑格耳的奇怪影響下，與原來從未跟其道德性的、聖經的、和唯心的根源真正斷關係的革命運動，合成了一體。這些主張，有時雖離黑格耳的本來面目很遠，却起源於他那含義不明的思想，和他對超然性之批判。黑格耳徹底破壞了垂直的超然性，特別是原理之超然性，無疑地這是他別出心裁的地方。固然，在世界的造化中，他加強了精神的內在性 (immanence)。但這內在性不是固定的，與古代之泛神論大相逕庭。精神是又不是在世界內；它在世界內長成，它將是在世界內。那末，價值是放在歷史的結尾處。在那時以前，沒有任何根據足以支持一個價值判斷。須針對將來而行動，而生活。任何道德都是暫時的。十九和廿世紀的根本精神，是要設法捨開超然性而活下去。

黑格耳左派註解家古耶夫 (Alexandre Kojève，但在這點屬正統派)，指出黑格耳對道德學家的仇視，並說他的唯一原則，就是按自己國家的風俗習慣生活。這是社會因循主義的格言，黑格耳自己曾留下最厚顏無耻的實例。但古耶夫又補充說，在這國家的風俗合於時代精神的時侯，因循主義才合理，就是說，如果這些風俗穩定，經得起革命派的批評和攻擊。可是，由誰決定它穩固，判定它合理？西方的資本主義制度支撐了兩百年的猛烈攻擊，難道因此就得承認它合