

Deutsche Ideologie I. Feuerbachs Urmanuskript

德意志意識型態

I. 費爾巴哈 原始手稿

by Friedrich Engels · Karl Marx

恩格斯、馬克思 著

孫善豪 譯註

德意志意識型態 I. 費爾巴哈

Deutsche Ideologie I. Feuerbach

・ 原始手稿 ・

Urmanuskript

恩格斯 (Friedrich Engels) 、馬克思 (Karl Marx)

孫善豪 譯註

德意志意識型態 I. 費爾巴哈原始手稿/
Friedrich Engels、Karl Marx著，孫善豪譯注，初版，
臺北市：聯經，2016年6月（民105年），192面，
16.8×23公分（聯經經典）
譯自：*Deutsche Ideologie I. Feuerbach Urmanuskript*
ISBN 978-957-08-4718-5（精裝）

1. 費爾巴哈（Feuerbach, Ludwig, 1804-1872）
2. 學術思想 3. 哲學

147.55

105004656

導論

|| 一、歷史／理論背景

馬克思是在 1818 年出生的。時當中國的滿清嘉慶廿三年。三年之後（1821 年），道光皇帝即位。當馬克思 1883 年過世的時候，光緒皇帝即位九年，中國由慈禧太后執政。恩格斯比馬克思晚兩年生、晚十二年過世（1895 年，光緒廿一年）。

他們雖然生在德國、長在德國，但是，第一，這個「德國」是很歧義的，第二，他們的後半生，其實都不在德國。

「德國」作為一個民族國家，是在 1864 年普丹戰爭（當時馬克思 46 歲，滯留倫敦十五年）、1866 年普奧戰爭（當時馬克思 48 歲，滯留倫敦十七年。次年，《資本論》出版）、1871 年普法戰爭（當時馬克思 53 歲，滯留倫敦二十二年。兩年後，1873 年，《資本論》第二版出版）三次戰爭之後成立的。十二年後，馬克思過世。換言之，在馬克思生前的大半時間，「德國」（Deutschland）或「德意志的」（deutsche）這個字眼，所指涉的，並不是目前（21 世紀）所慣常指涉的那個對象。反而，只是個（中世紀封建制度下）邦國林立的區域。當時德國大概有三種主要政治勢力，一是以俾斯麥為首的貴族地主階級，一是新興的資產階級，一是隨著資產階級而出現的無產階級。一如黑格爾的描述，貴族地主是「土地佔有者等級」中「有教養的部分」，他們形成「實體性的等級」，具有「鞏固的實體性地位」，要求的是「確保需要能夠滿足」。（GPR § 306 Zusatz, § 203, § 307, § 203）資產階級則是「市民社會中不穩定（bewegliche）的方面」，這個等級中的「個人」都要靠「自己、自己的活動」才能獲得和享受些什麼，因此他們有一種「自我感」（Selbstgefühl），並且會要求「自由與秩序」。相較於貴族地主階級之「較傾向服從」，這個階級則「較

傾向自由」。(Ibid. § 308, § 204) 這兩個階級之間的衝突，把新興的無產階級帶上政治鬥爭舞台、成為雙方爭取的關鍵勢力。例如，俾斯麥就施展兩手策略，一方面以《社會黨人法》禁止國內的社會主義運動，一方面則拉攏拉薩爾 (Ferdinand Lassalle) 的全德工人協會 (Allgemeiner Deutscher Arbeiterverein, ADAV) 推行國家社會主義，¹ 甚至也曾試圖與馬克思取得某種和解。² (孫善豪，2010:144-45)

德國的資產階級與資本主義的發展，固然也十分迅速（所以會有 1848 年的法蘭克福制憲會議），但是，和目前一般對 “Made in Germany” 那種「高品質」的印象相反，當時德國經濟毋寧是某種「山寨版經濟」。所以馬克思與恩格斯會嘲笑德國的「慣常方式」是「大量生產仿冒品、降低品質、原料不實、偽造商標、買空賣空、空頭支票以及毫無現實基礎的信用制度。」(本書 p.2, 8) 與此相適應的，德國思想界原本由黑格爾所建立起來的整幢思想大廈，隨著他 1831 年（當時馬克思十三歲）的過世，驟然傾頹。代之而起的是各種批判以及所謂「超越」黑格爾的哲學。馬克思與恩格斯譏笑這是個「絕對精神的腐爛過程」：「當最後一點生命的火花熄滅後，這個殘渣 (caput mortuum) 的各個組成部分就分解了，它們重新組合，形成了新的實體。那些迄今一直以剝削絕對精神維生的『哲學工業家們』，現在都撲向了這些新的組合物。每個人都竭盡所能地推銷他所分得的那一份。」(本書 p.1) 對於這些「哲學的吹牛大王」，(本書 p.8) 《共產黨宣言》批評說：他們的工作只是「把法國的新思想和他們的哲學舊良心給調和起來」，是「把自己的哲學談論方式 (Redensarten) 硬塞進法國理論 [的發展] 裡去」。(MEW4: 485, 486) 換言之，對馬克思與恩格斯來說，當時德國各種新興的哲學，其實不過是「山寨版」的法國思想。或者，借用金庸《天龍八部》裡鳩摩智「外少林而內小無相功」為喻，則當時德國哲學毋寧是「外法國而內黑格爾」：他們「沒有任何一個人曾經（哪怕只是試圖）對黑格爾體系進行全面的批判」(本書 p.3)，亦即：「沒有一個想到要去問問

¹ 馬克思在《共產黨宣言》中稱之為「封建社會主義」。(MEW4: 482)

² 馬克思在 1867 年 4 月 24 日從漢諾威 (Hannover) 寫信給恩格斯說：「昨天俾斯麥派了他一名爪牙，律師瓦內伯德 (Warnebold)，來找我（此事僅你我知之）。」(MEW31: 290)

德國哲學和德國現實之間的關聯、問問他們的批判和他們自己的物質環境之間的關聯。」（本書 p.6）

馬克思是在 1843 年（被迫）離開這個封建勢力籠罩下、資產階級剛興起、而思想界一片混亂的德國的。迎向他的，主要是法國與英國：在那裡，法國（至少）在 1789 年的大革命中完成了資產階級革命，而英國甚至早在 1642-51 年內戰中就已完成了。與此相伴隨的，是大規模的工業生產與新型的社會組織方式，以及新的學問：政治經濟學。

據馬克思自述，他在 1842-43 年間，作為《萊茵報》的編輯，首次遇到了「要對所謂物質利益發表意見的難事」。（*MEW*13: 7）這個「從哲學到政治經濟學」的「思想轉向」，幾乎是與馬克思「從德國到萊茵河左岸」的「人身轉向」同時發生的：1843 年，他被迫離開了德國，開始在巴黎、布魯塞爾與倫敦之間展開了他的流亡生涯。

在這個流亡過程中，馬克思不僅身體離開了德國，而且思想也離開了：走向唯物論（雖然這個轉向發生得更早）。只是：他仍然以德國為念。不僅他最後的代表作《資本論》，雖然在英國寫就、但在 1867 年仍以德文在漢堡出版、而且還警告它的德國讀者：[換個名字，]「這說的正是閣下的事」（*De te fabula narratur*）：（*MEW*23: 12）——顯然這部著作是寫給德國人看的。而且，即使他流亡初期，身體上揮別了德國，也不能在思想上忘情於德國，所以，他一方面毅然決然地從黑格爾唯心論出走、進入政治經濟學的研究，一方面又從哲學的方面回頭批判他的那些落在後面的所謂「新黑格爾主義者」。這種類似柏拉圖洞穴譬喻中那位返回洞穴的哲學家的立場，可能正是馬克思在「進步的西方」與「落後的德國」之間、在「唯物論」與「唯心論」之間所採取的立足點。因此，在這個意義上，由於本書《德意志意識型態》正是在流亡初期寫的，所以當然可以說：本書是馬克思思想「轉折」的標誌之一——不過未必可以像阿圖色（L. Althusser）那樣誇大成「斷裂點」。（Cf. e.g. 1977: 45, 219ff etc.）

至少有兩條線索使得阿圖色的誇大成為可疑的：

其一，是《資本論》的〈二版跋〉（1873）裡，馬克思特別對「在《資本論》

中所使用的方法，很少被理解」（*MEW*23: 25）一事，花了許多篇幅辯解與說明。在嘲諷了「形上學方法」、「演繹法」和「分析法」等等的評論後，馬克思特別舉出一位俄國評論家考夫曼（I. I. Kaufman）的話：

如果從外部的敘述形式來判斷，那麼乍看之下，馬克思是最大的唯心主義哲學家，而且是德國意義的、亦即壞的意義的唯心主義哲學家。但是其實，在經濟學批判的事業上，他是他的所有前輩都萬難望其項背的實在主義者（Realist）……。無論如何都不能稱他為唯心主義者。（*ibid.*）

馬克思認為這個評論非常「中肯」（*treffend*），並且聲稱：這位書評者所描述的他方法，正是「辯證的方法」。（*MEW*23:27）顯然，即使是在最「科學」的著作裡，馬克思不僅絕沒有放棄「德國的、而且是壞意義上的德國的」唯心論，反而確實是以它來當作「真正科學的」鋪陳法的。

其二，在《政治經濟學批判》（1859）的〈序言〉裡，馬克思簡略地敘述了他從哲學轉向政治經濟學的經過，其中提及了幾本著作：他自己的（1）《黑格爾法哲學批判》（1844），³（2）《關於自由貿易問題的演說》（1848, *MEW*4:444-58），（3）《哲學的貧困》（1847, *MEW*4:63-182），（4）《薪水勞動》（1849）；⁴ 恩格斯的（5）〈國民經濟學批判大綱〉（1844, *MEW*1:499-524），（6）《英國工人階級狀況》（1845, *MEW*2:225-506），以及他與恩格斯合寫的（7）《共產黨宣言》（1848, *MEW*4: 459-93），與（8）本書。

為了解決那些曾困擾我的疑惑，我寫的第一本著作是對黑格爾法哲學的一個批判性的修正（Revision），這本書的〈導論〉曾發表在 1844 年巴黎出版的《德法年鑑》上。我的研究得出這樣的結果：法的關係和國家的形式一樣，都既不能從它們本身出發來掌握（*begreifen*），也不能從所謂

³ 該書在馬克思生前並未出版，手稿收入 *MEW*1: 201-333。該書之〈導論〉刊於《德法年鑑》（1844），收入 *MEW*1:378-91。

⁴ 收入 *MEW*6:397-423。據馬克思自述，「這本書的印刷由於二月革命和我因此被迫離開比利時而中斷。」（*MEW*13:10）據 1891 年恩格斯所寫之導論，該書在此之前已有許多單行本或小冊流傳。

人類精神的普遍發展出發來掌握，反而，它們毋寧根源於物質的生活關係，這種物質的生活關係的總和（Gesamtheit），黑格爾按照 18 世紀的英國人和法國人的先例，概括為“市民社會”（bürgerliche Gesellschaft），而對市民社會的解剖則要在政治經濟學中去找。……

自從弗里德里希·恩格斯（在《德法年鑑》上）發表了他批判經濟學範疇的天才大綱以後，我就與他不斷通信交換意見。他從另一條道路（參看他的《英國工人階級狀況》）得到了和我一樣的結果，而當 1845 年春他也滯留布魯塞爾時，我們決定共同來把「我們的觀點（Ansicht）」與「德國哲學的意識型態的觀點」的對立給闡明清楚，其實[也就]是把我們從前的哲學良心給清算一下（abzurechnen）。這個心願是以「批判後黑格爾哲學」的形式來實現的。兩本厚厚的八開本的手稿早就送到了威斯法倫（Westphalen）的出版所，後來我們才接到通知說，由於情況改變，不能付印了。既然我們已經達到了我們的主要目的——自己弄清楚問題，我們就很樂意把手稿留給老鼠的牙齒去批判了。在我們當時從這方面或那方面向公眾表達我們觀點的各種著作中，我只提出恩格斯與我合著的《共產黨宣言》和我自己發表的《關於自由貿易問題的演說》。我們觀點中一些有決定意義的論點，在我 1847 年出版的針對蒲魯東的著作《哲學的貧困》中，第一次作了科學的、雖然只是論戰性的提示（angedeutet）。我用德文寫的關於《薪水勞動》一書，匯集了我在布魯塞爾德意志工人協會上對於這個問題的講演，這本書的付印由於二月革命和我因此被迫離開比利時而中斷。（MEW13:9-10）

在這段引文中，（1）《黑格爾法哲學批判》這部可能被阿圖色認為還是以「自由—理性主義的人本主義」（Althusser 1977: 223f）或「人的本質」（ibid.:227）為基礎的著作，不僅並沒有被馬克思本人排除在他的「轉向」或「過渡」之外，反而，正是這部（哲學？）著作，開啟了馬克思的「唯物論翻轉」或「政治經濟學轉向」。（2）馬克思所提的幾本著作，都是 1840 年代，即前所謂他的「轉折期」的著作。其中雖然本書（當時、而且在馬克思與恩格斯生前，都

沒有命名、遑論出版）被用了許多文字描述，但是馬克思既沒有給本書特別突出的評價（它只是用來讓自己弄清楚問題，所以不出版也無所謂），而且本書的論點，馬克思也非常清楚地建議：它們可以在其他已出版的著作中找到。這樣，本書應該就未必能被單獨突出成為馬克思思想轉折的「定冠詞的」（*the*）標竿，反而似乎應較適當地被視為「其中之一」。

不過，也正是在前面所列舉的幾本書中，透露了一些玄機。

本書是馬克思與恩格斯在大約 1845-46 年間合寫的、也是兩人在 1844 年巴黎訂交之後，繼 1844-45 年出版的《神聖家族》（*Die heilige Familie*）後，第二部（或最後一部）合寫的著作。⁵ 與後者不同的是：第一，本書並非由馬克思與恩格斯各自撰寫若干篇章後集成，而（似乎）是由兩人共同撰寫。⁶ 第二，本書並未完成、並未出版，⁷ 甚至書名也並未確定。這或許是因為：本書其實並非由一個設想完整的寫作計畫而來，而是由於《神聖家族》出版之後，並沒有得到預期的重視，反而，《韋剛德季刊》（*Widgand's Vierteljahrsschrift*）第三卷（1845）刊出了兩篇布魯諾（Bruno）與史蒂納（Stirner）的文章，⁸ 這些文章對《神聖家族》嗤之以鼻、不屑一顧，因而引起馬克思與恩格斯之憤慨，決心與此輩斷絕關係，於是針對這些青年黑格爾派一一加以駁斥。這些駁斥文章逐漸擴大、深入，浸然有一發不可收拾之勢，於是，原本可能只是對「《神聖家族》之批判」的回應或再批判，現在成了一本專書。（Cf. 鄭文吉，2010: 57-111）只是，這本專書始終沒有取得一個系統的形式。

換言之，本書其實在某種程度上可以被視為《神聖家族》的「續篇」：不僅討論範圍幾乎一致，而且寫作時間也相距無幾。但是，有趣的就是：當馬克思在十多年後回顧自己的思想歷程時，對已出版的《神聖家族》隻字不提，反而一本未出版、未完成的著作，卻用了許多文字追憶。這其間是否有什麼道

⁵ 其後尚有（1）1848 年馬克思恩格斯兩人聯名發表之《共產黨宣言》（*Manifest der kommunistischen Partei*）。但據恩格斯〈卡爾·馬克思〉一文，該《宣言》應被視為「馬克思一個人的作品」。（*MEW*16: 363）（2）1877、1878 年初版、1885 再版的《反杜林論》（*Anti-Dühring*）。該書之「第十章」據恩格斯說，就是馬克思寫的。關於此書及馬克思於其中之角色，cf. 孫善豪，2009: 3ff。

⁶ 全書手稿幾乎都是恩格斯的筆跡。此外可能尚有赫斯（Hess）與魏德麥爾（Weydmeyer）之參與。

⁷ 雖然有若干篇章已以文章形式獨立出版。Cf. *MEW*3: 548N.

⁸ Bruno Bauer, "Charakteristik Ludwig Feuerbachs", Max Stirner, "Recensenten Stirners", in: *Widgand's Vierteljahrsschrift*, 1845, Bd. 3, Leipzig 1845.

理？

以「常理」(common sense)度之，僅僅在一兩年間就完全地改變了對事物的「觀點」(Ansicht)，這是頗難以想像的（因為這毋寧需要較長時間的醞釀）。但是短期間選擇或發明了另外的「說法」(Darstellung)來把某些事情「說出來」(dar-zu-stellen)，這倒是完全合乎情理的。本書之於《神聖家族》，情況可能就是如此。亦即，馬克思與恩格斯似乎是試圖在《神聖家族》提出了許多論戰式的、甚至情緒性的激烈批評之後，要以更精確、更為系統性的「說法」，來把他們的主張說得更明確。而由於對馬克思來說，「對現實作科學的鋪陳」愈來愈成為他日後專心致力之所在，所以，本書的這種異於《神聖家族》的努力與企圖（雖然它們因為外在因素而未能完成），才使得他在十餘年後回憶起來的時候，不是回憶起已出版的《神聖家族》，而是本書。

本書確實首倡了(initiiert)若干命題或概念，它們不僅有其確定內容（亦即其「概念性」Begrifflichkeit），而且也在馬克思後來的著作中重現身影。例如「不是意識規定生活，而是生活規定意識」（本書 p.25），就在 1859 年《政治經濟學批判·序言》裡重新表述為：「不是人們的意識規定人們的存在，相反，是人們的社會存在規定他們的意識。」(MEW13:9)或是「自由聯合起來的個人」（本書 p.82），則在《資本論》裡表述為「自由人聯合體」（MEW23:92）、而「無產者的佔有，則必須使一大群生產工具臣服於每一個個人之下」（本書 p.88）則被表述為「『社會生活過程』的樣貌(Gestalt)、即『物質的生產過程』的樣貌，如果要揭開它自己的神秘面紗，那麼它就必須作為『自由地組成社會』的人之『產物』、而處於他們『有意識的而合於計畫的控制』之下。」(MEW23: 94)……等等。

凡此，都多少說明或證明了本書在馬克思思想發展或轉折中的關鍵位置。但是，值得注意的是：這種說明或證明，都是以馬克思後來的政治經濟學批判為根據，才「由後往前」(MEW23:89)得出的。反過來說就是：若干在本書中所發展出來的概念，未必在馬克思後來的思想發展中取得重要的或明顯的位置。但是或許也正因為如此，所以它們之在本書中的（某種意義上「橫空出世」式的、獨立的）出現，才使得本書格外引起後學者的注意。關於這些概

念，為了避免引起太過廣泛的爭議（這其實也是本譯本的原初目的），在此只提出兩點，一是「共產主義」，一是「唯物史觀」。

（1）本書最常被引用的，可能就是關於「共產主義」的一段非常形象的描述：

在共產主義社會裡，[1] 每個人都並沒有一個封閉的活動範圍，反而可以在隨便哪個部門裡發展；[2] 社會調控著普遍生產，並且正因為如此而使我有可能今天做這個、明天做那個，上午當鞋匠打獵、下午當園子捕魚、傍晚當演員放牧，晚飯後批判，一概隨我興之所至，而不必各（je）變成獵人、漁夫、牧人或批判家。（本書 p.38）

這段描述常使讀者以為：共產主義就是可以讓我無條件地「上午 xxx」、「下午 xxx」，「一概隨興之所至」。似乎共產主義就是「我想做什麼就可以任意做什麼」的意思。以致，它的反面問題就是：如果某件工作（例如收垃圾、清糞便……）沒人想做，則怎麼辦？（這種說法常被用來反對這樣被理解的共產主義。）但是，這種以「任意」為前提的、「無政府主義式的」解讀，其實忽略了本段的開頭：「社會調控著普遍生產，並且正因為如此而使我有可能……」。換言之，個人之所以可以「任意地」上午做這個、下午做那個……，其實並非（個人主義意義下的）「任意的」，反而是「有前提的」：以「社會調控普遍生產」為前提。而這個「社會調控」，實亦即「計畫」或「有意識的控制」，或甚至（後來被汙名化了的）「計畫經濟」之謂。這也就是本書中所謂的「只有在共同體中，『人的自由』才是可能的」。（p.77）這個道理其實也並不複雜：首先，如果「共產主義」就是讓每個人任意地去做自己喜歡做的事、而無須任何「社會的」前提，那麼這與資本主義何異？而這種任意，其結果豈不也就正是「一些人的自由」和「另一些人的不自由」之間的對立、亦即兩個「階級」（兩「類」人）之間的對立？因此，其次，很清楚的是：沒有「社會的」前提（簡言之，社會的調控、計畫經濟），那麼每個個人的「任意」就只是一種假象（以表面的自由掩蓋實質的不自由）。反之，若要使每個

人的任意成為「實際的」，那麼，「社會的」前提（有意識的控制、非任意）也就是必要的。前者可能只是使得每個人的自由都用來滿足他自己的肉體生存；後者才可能使得每個人都在生存無虞的情況下發揮他的自由。（這也是《1844 經濟學哲學手稿》「異化勞動」的主旨。Cf. MEWEB1:510ff）

恩格斯對於這種關係可能（和當前一般台灣大眾一樣）掌握得還不是很好，因此他在一開始落筆寫作的時候，還寫的是「上午當鞋匠、下午當園丁、傍晚當演員」。鞋匠、園丁、演員，其實也都還是「職業」。似乎，對當下的恩格斯來說，「當園丁……」等等，就已經是「當獵人……」等等的「反面」了：我可以「不當獵人、而當園丁」。可能是在馬克思的提醒之下，（而且加入了「批判」的「工作」——以「批判家」為「工作」或「職業」，多少有點諷刺的意味——後），才使恩格斯把各種名詞的「職業」改成了動詞的「打獵、捕魚、放牧、批判」，亦即以「活動」代替了「職業」。這種「替代」，其實也就是恢復了人的「自主性活動」，或者說，「自由」的主動地位。

此外，值得注意的是：馬克思當然是一位共產主義者。但是他卻在著作中甚少（如果不是完全沒有）像這裡一樣去形象地描繪共產主義。即使本書中馬克思最完整的書寫，就是關於共產主義的部分。（本書 p.39-40）但是在那裡，馬克思所論述的，其實主要就是共產主義的「條件」。甚至，在寫完了一大段「這種異化……」之後，還是要利用狹小的空白處寫下：⁹

共產主義對我們來說不是一個應該被確立的狀態，不是一個「現實」（*Wirklichkeit*）所要去瞄準的理想。費爾巴哈我們稱為共產主義的，是那種實踐地揚棄目前狀態的實際的（*wirkliche*）運動。我們只要寫這個運動的條件要由目前的現實性本身來判~~XX~~是由目前現有的前提中產生出來的。（本書 p.39）

這個「共產主義不是理想、不是狀態」的「警語」，幾乎是對於任何像前

⁹ 這個「寫完之後又在狹小的空白中寫」的先後關係，正是要看到「手稿原貌」後才會知道的。此或亦本譯本的些許貢獻之一。

面「打獵、放牧……」那樣「對理想狀態的描繪」的嚴峻拒絕。而在把共產主義定位為「實際的運動」後，馬克思也不是（像一個「搞運動的人」通常會很自然地）接著談「運動的策略」，而仍然是（像一個「理論家」一樣）談運動的「條件」。這種「探究條件」的思考方式，毋寧是馬克思作為一位「批判的思想家」的特色所在。而它也與唯物唯心之爭、或是所謂「唯物史觀」息息相關。

（2）一如很少描繪共產主義，馬克思也絕少使用「史觀」（*geschichtliche Auffassung*, 或 *Geschichtsauffassung*）、「唯物史觀」（*Materialistische Geschichtsauffassung*）這些概念。但是這些概念確實是在本書中首先提出的。（本書 p.32, 46...etc.）。可能由於本書中提出了財產制度發展的幾個階段（本書 p.16ff），加上馬克思後來在《政治經濟學批判·序言》中提及了「亞細亞的、古代的、封建的和現代資產階級的生產方式」等幾個「可以看作是經濟的社會型態演進的幾個時代」，（*MEW*13:9）以至於後來的馬克思主義者紛紛試圖為這種「史觀」填充「確定的」內容：不僅例如考茨基（K. Kautsky）試圖以此概念為名寫成專著，¹⁰ 而且例如史達林，也以此名目「欽定」了「歷史唯物論」（相對於「辯證唯物論」作為普遍理論）的五階段論。¹¹ 以致後來各種「庸俗的馬克思主義」都以「唯物史觀」為其基本。

但是，只要閱讀本書，一定就會知道：所謂「史觀」，即使在恩格斯的說法裡，它的「作用」也「只是考察歷史、簡化歷史材料的整理、指出歷史材料的各個層次之間的順序」，而「絕不——像哲學那樣——提供一個配方或圖式，好據以刪改各個歷史時期。」（本書 p.26）換言之，所謂「史觀」，在馬克思或恩格斯那裡，重音都不讀在「史」，而在「觀」（或「唯物觀」）：它並不是針對「歷史」、甚至也並不是從歷史中歸納出某些法則（以便據此宣稱自己是「科學的」）。反而，「觀」之所以為「觀」，在於一種方法論上的反省，亦即反對以唯心論的方式去理解世界，反而主張以唯物論的方式。

¹⁰ Karl Kautsky, *Die materialistische Geschichtsauffassung*, 1988: Berlin.

¹¹ 即原始共產、奴隸、封建、資本主義、社會主義。這是史達林在《辯證唯物論與歷史唯物論》裡提出的公式，後來成為1938年出版的《聯共（布）黨史簡明教程》的教科書說法。

所謂「唯物」與「唯心」，一般教科書式的說明可能愈說愈糊塗。馬克思在後來的《資本論》第一版裡的一段話（但在第二版之後被改寫、刪除了），可能反而更為簡單清楚：在價值形式的「等價物」身上，會產生一種混淆或顛倒，即：

「感性—具體的東西」[彷彿]只是「抽象—普遍的東西」之表現形式[似的]，而非反過來：「抽象—普遍」是（*gilt als*）「具體的東西」之性質。（*MEGA*②II/5: 634.）

所謂「抽象—普遍」，實即「概念」（*Begriff, concept*）或「觀念」（*Idee, idea*），而「感性—具體」，則即是「物」或「質料」或「內容」（*Material, material, matter*）。因此，可以說：把「抽象—普遍」理解為「感性—具體」的性質，實即唯物論（*Materialismus*）；而反之，把「感性—具體」理解為「抽象—普遍」之表現形式，則即為唯心論（*Idealismus*）。在唯心論這裡，「感性—具體」主要充當「抽象—普遍」（或「概念」、「觀念」）的附屬物或工具，類似寄居蟹的殼：總是隨著寄居蟹本身的長大而被拋棄與擇取；在唯物論那裡，「抽象—普遍」（或「概念」、「觀念」）並沒有本身獨立的存在，反而只是「感性—具體」本身所具有的屬性。例如，中國歷史上的（周）天子、（秦之後的）皇帝、（民國的）總統、執政、（人民共和國的）國家主席……等等，其實都有各不相同的性質，但是，由於它們共同的「最高統治者」的性質，所以往往會被歸為一類、成為「同一個」概念（當然，也可以就其各自的其他性質，把它們歸屬於不同的類、不同的概念）。以唯心論的方式，其實無法解釋「抽象—普遍」（或「概念」、「觀念」）究竟是怎麼出現的，以致它們常帶有神秘的性質（神秘甚或神聖常來自隱藏身世）；反之，以唯物論的方式，倒是很可以一步一步把「抽象—普遍」（或「概念」、「觀念」）的「出現」給解釋出來、並因而取消其神秘性的。只是，「行遠必自邇」！這「一步一步」，是一段艱辛的歷程：它必須從「腳下」開始，亦即從人的生活的最基本處開始，這就是「生產」，而且是「物質生產」。

這種「唯物論翻轉」，在本書中固然多次明顯地說明了，而且，在恩格斯把本書（或本章）命名為「唯心唯物觀點（Anschauung）的對立」時，更顯得有「畫龍點睛」之效。但是，〈費爾巴哈題綱〉可能更為明顯地提醒了這種對立。

〈題綱〉最為人所熟知的，當然是第 11 條：「哲學家們只是各不相同地解釋了世界，重點在於：改變它。」（本書 p.99）但是，如果只把這句話孤立地看，很可能會產生一種印象：彷彿馬克思有某種「反智主義」的傾向，以至於呼籲：「不要再說了！動手大幹一番吧！」但是如果馬克思確實有這樣的意思，那麼他又何必辛辛苦苦地寫作《資本論》呢？因此，即使這第 11 條膾炙人口，但是整個〈題綱〉的總綱領，可能還是必須在第 1 條裡找尋。在那裡，「唯心／唯物」的對立（分類）之間，被插入了另一組對立（分類）：「理論／實踐」，因而有了四種觀點：1. 理論的唯心論；2. 實踐的唯心論；3. 理論的唯物論；4. 實踐的唯物論。馬克思自己的立場當然是「實踐的唯物論」，而費爾巴哈的則被歸為「理論的唯物論」、黑格爾的是「實踐的唯心論」。至於「理論的唯心論」，則或許可以以康德為代表。這裡所謂的「理論／實踐」，主要是指：主體對待「對象」（無論是概念或感性對象）的方式，究竟是「旁觀」抑或「產生」。希臘文的「理論」，*theoria*, θεωρία，原本即是「觀看」之意；而「實踐」，*praxis*, πράξις，則是「自由人」的行動。¹² 在馬克思的語脈下，它主要就是指「人類生活」。朱光潛曾經以一棵樹（古松）為喻，說明三種態度：1. 把這棵樹當對象來研究它的構造……等等，這是自然科學的、亦即理論的態度；2. 把這棵樹砍下來做成桌子，這是實踐的、利用厚生的、或道德的態度；3. 只是欣賞這棵樹的姿態……等等，這是審美的態度。（1980:4）用同樣的樹喻，則馬克思的分類可能不是三種，而只有兩種：研究樹的構造，當然是「理論的」態度；但是樹要由人種出來。人是如何種出樹的？這就是「實踐」的問題了。而且這個問題一定與（人的）歷史相關。例如：印度的棉花田、南美的咖啡林……，它們絕非「自然」的產物，反而是「人的」歷史（殖民歷史）

¹² 依據亞里斯多德，則在 *theoria* 與 *praxis* 之間，還有 *poesis* (ποίησις)。此處暫不討論。

的產物。正因為費爾巴哈沒有掌握到這種「[人的] 歷史的自然」與「自然的歷史」的同一（或在人類行動或活動上的統一），所以馬克思批評費爾巴哈「不瞭解“革命的”、“實踐—批判的”活動的意義」。（本書 p.96）所謂「革命、實踐、批判的」，在此，顯然指的是「全面的、完整的」，而相對於「片面的」、「主／客分離的」。而本書中恩格斯則寫下了：「當費爾巴哈是一個唯物主義者的時候，他那裡不出現歷史；而當他去看歷史的時候，他不是一個唯物主義者。」（本書 p.32）換言之，當把「對象」理解為「物」而非「概念」的時候，必須也同時不能把「主體」理解為「對象」之外的某種「旁觀者」，反而，主體與客體應該被理解成「同一個整體」的兩個不同方面：既不可能設想一個獨立存在於客體之外的主體，也不可能設想一個獨立存在於主體之外的客體。同樣的關係，其實也是「活動和思想」的關係：「沒有思維的活動和沒有活動的思維」（本書 p.37）其實都是意識型態。

這裡，可能又可以回到前面的「共產主義」。如前所述，本書中馬克思最完整的書寫，就是關於共產主義的部分。（本書 p.39-40）但是在那裡，馬克思所提醒的，其實主要就是共產主義的「條件」：「共產主義」並非（憑空想像的）「狀態」或「理想」，而是「運動」：這個運動的「條件」是從目前的狀態中提供出來的，或者反過來說：正是因為「目前狀態」已經為「共產主義」提供了條件，所以「共產主義」才直接有別於「烏托邦社會主義」（Cf. *MEW*4, 489ff）——後者之問題毋寧也正在於割裂了理論與實踐。

無論如何，以上所有關於「共產主義」和「唯物史觀」……的問題，在本書裡，其實都只能有其「啟發式的」（heuristic）解答，而不能有「必然的」（apodictic）解答。因為，任何在本書中找尋必然解答的企圖，其實都會在兩個問題上觸礁：其一：本書手稿，幾乎都是由恩格斯書寫的：它們既無法被證明為馬克思的意思，則也就很難與馬克思前前後後的著作直接關聯起來、組成為一個有意義的整體；其二，雖然馬克思似乎曾經試圖對此部分手稿予以重新編寫，但始終並未完成，以致本書始終只停留在散亂的「手稿」形式。

本書之手稿，據馬克思說，是「兩本厚厚的八開本」。(MEW13: 10)¹³ 它們在畢勒佛 (Bielefeld) 某書商的倉庫裡「被老鼠牙齒批判了」若干年後，回到了恩格斯手上。¹⁴ 恩格斯雖然顯然整理過此手稿，¹⁵ 但也沒有(能)將此書整理付梓。伯恩施坦 (Eduard Bernstein) 繼承了這份手稿。雖然對之加以編排，但也仍然未(能)編輯出版。之所以遲遲未能出版，實由於本書之第一部分「費爾巴哈」之各種編排未能確定之故。

II 二、手稿之總樣貌

概括而言，《德意志意識型態》之「I. 費爾巴哈」是由兩份手稿構成的(這應該是恩格斯或伯恩施坦的整理分類之結果)：其一是所謂「小(束)手稿」(kleines Konvolut)，¹⁶ 共 6 印張又 1 個「半印張」。另一是所謂「大(束)手稿」(großes Konvolut)，共 15 印張又 2 個「半印張」；加上後來發現的「巴納頁」的兩個「半印張」，補足之後，總計 22 印張又 3 個「半印張」。¹⁷ 兩份(束)手稿皆未裝訂。

「小(束)手稿」是不連續的散稿；「大(束)手稿」則較為連續，但又分為三部分。

所謂一個印張，就是大約 A3 (或 8 開) 大小的紙。不過大小手稿紙張尺寸並不一致(其詳細尺寸見下)、裁切亦不整齊。其中又有三個「半印張」，即大約 A4 (或 16 開) 的紙。每張全張紙都先從長面左右對折，成為大約 A4 (或 16 開) 大小(成為「右片」與「左片」，Blatt)。每張都正反面書寫，故各張有四頁(三個「半印張」則各兩頁)。書寫係從右片正面開始，然後翻寫

¹³ 此「兩本八開本」應不包括「費爾巴哈」部分。因為此部分並未完成到可供出版的地步，因而並未交給出版社。可能馬克思在得知全書出版無望後，就停止此部分的修改了。

¹⁴ 關於本手稿流傳過程，參見：鄭文吉，2010: 109ff。

¹⁵ 例如本(大)手稿末頁之「I 費爾巴哈 唯物主義與唯心主義觀點的對立」，應即為恩格斯在馬克思過世後整理手稿時所寫下的。

¹⁶ 魏小萍主張：為避免「大、小手稿」予人「尺寸不同」之錯覺，應將「小(束)手稿」稱為「散稿」。(2010: 12)

¹⁷ 鄭文吉聲稱「大(束)手稿」有「17 印張和 1 張紙片」，(2010: 232) 廣松涉則宣稱大束手稿「由 17 張手稿構成」，小束手稿「由七張……構成」。(2005:1-2) 或皆有誤。