

馬克思理論中「共產主義」觀念的作用

孫善豪

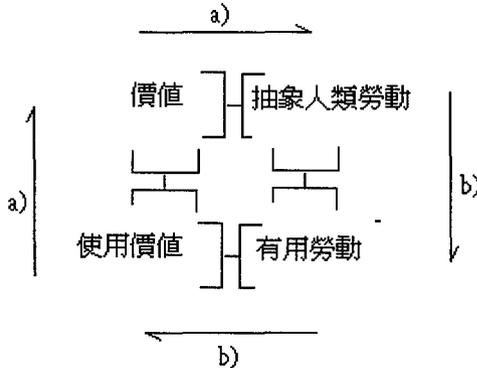
政治大學政治系副教授

內容摘要：「共產主義」（「自由人聯合體」）首度出現在《資本論》中，是用來作為對照以理解資本主義，或用來指出資本主義之限制、亦即批判資本主義的。但是「共產主義」不只是一個批判的武器，反而，它也是一種可欲的價值、具有實踐的意涵。只是，這種實踐的意涵並不是空洞的「無上命令」，也並不懸浮於真空之中，反而，歷史正是朝向這個目的而發展的：它是歷史發展的目的(Zweck)，「共產主義」因此涉及三個方面：(1)對資本主義的瞭解或批判；(2)實踐；(3)歷史解釋。

關鍵詞：共產主義·批判·辯證·想像的焦點·設準·目的

壹、「共產主義」作為「觀念」(“Kommunismus” als “Idee”)

馬克思的《政治經濟(學)批判》，原本計畫從「資本」一直寫到「世界市場」。(MEW42, 42) 在「資本」(即《資本論》)中，馬克思指出了：「抽象人類勞動」是他「首次批判地指明的」，並且也是「理解政治經濟學的起跳點」。(MEW23, 56) 從這個「起跳點」要一直走到「世界市場」，儘管路途遙遠——如此之遙，以致馬克思終其一生都未能走完，但是，如果研究的是馬克思的方法，則並不必待抵達旅程的終點之後才能得出結論。相反，既然馬克思極其自覺地使用了一個特別的方法，因此，這個方法，在(馬克思親自撰寫和編校的)《資本論》第一卷、甚至第一章裡，其實就應該可以見出端倪了。撇開後來所有複雜的變形不談，《資本論》第一章前兩節的「商品」(它的兩個屬性是「價值」「Wert」與「交換價值」[Gebrauchswert])與「勞動」(它的二重性是「抽象人類勞動」[abstrakt menschliche Arbeit]與「有用勞動」[nuetzliche Arbeit])之間，就組成了一個基本的四角關係：



a) 批判(Kritik)、分析(Alytik)或研究(Forschung)

b) 鋪陳(Darstellung)、表現(Erscheinen)或辯證(Dialektik)

在這四角關係中，

1. 左邊是商品（物的一邊），右邊是勞動（人的一邊）。

2. 下邊是經驗的、可感的領域，上邊是超驗的、超感的領域。

3. 從左（物）到右（人），是「批判」（或「研究」、「分析」）過程。亦即，透過對「使用價值」的批判，可以找到「有用勞動」；透過對「價值」的批判，可以找到「抽象人類勞動」。

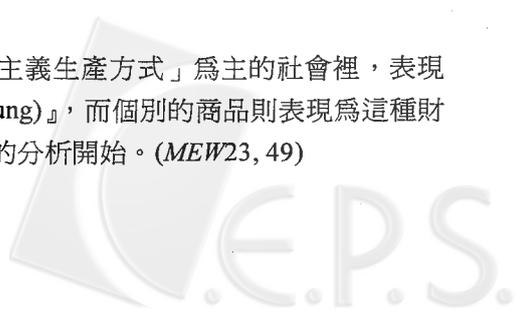
4. 從右（人）到左（物），是「辯證」（或「表現」、「鋪陳」）過程。亦即，「抽象人類勞動」表現為「價值」；「有用勞動」產生「使用價值」。

5. 從下（經驗的、可感的領域）到上（超驗的、超感的領域），也是「批判」過程。亦即，透過對「使用價值」的批判，可以找到「價值」；透過對「有用勞動」的批判，可以找到「抽象人類勞動」。

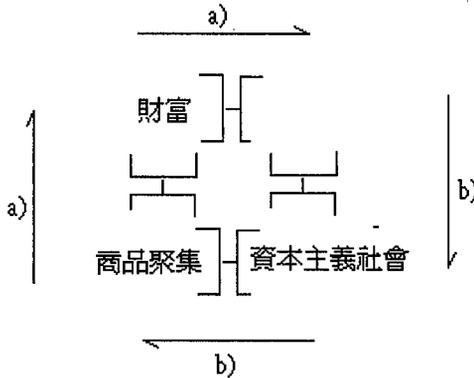
6. 從上（超驗的、超感的領域）到下（經驗的、可感的領域），也是「辯證」過程。亦即，「抽象人類勞動」表現為「有用勞動」；「價值」附著於「使用價值」上。

如果這樣的——出現於《資本論》第一章的——四角關係確實是馬克思的方法（或思考模式）所在，那麼，更往前回溯，回到《資本論》開頭的第一句話，則應該也就已經出現這四角關係了。但是，不能盡如人意地，這第一句話裡其實只出現了三個「角」：

財富（Der Reichtum），在那些以「資本主義生產方式」為主的社會裡，表現（erscheint）為『龐大的商品聚集（Warensammlung）』，而個別的商品則表現為這種財富的「元素形式」。我們的研究，因此從商品的分析開始。（MEW23, 49）



所謂「三個角」是三個名詞：1、財富；2、以「資本主義生產方式」為主的社會（資本主義社會）；以及3、商品聚集。由於財富「表現為」商品聚集，而財富和商品聚集又顯然屬「物」之一面，所以可以將之填入左邊上下位置。又由於對資本主義社會的「研究」必須從對商品的「分析」「開始」，所以，「資本主義社會」應該很合理地被放在右邊下方。這樣，就可以得到：



a) 批判 (Kritik)、分析 (Analytik) 或研究 (Forschung)

b) 鋪陳 (Darstellung)、表現 (Erscheinen) 或辯證 (Dialektik)

在這個圖解裡，顯然「三缺一」了：缺了一個透過對「財富」和「資本主義社會」的「批判」所理應能得到的，或者，反過來，理當「表現」為「資本主義社會」或「生產出」財富的，某種屬「人」的「社會」。

這個「缺席者」究竟是什麼？何以它（必須？）缺席？鑑於這個「缺席者」可以透過對「財富」和「資本主義社會」兩方面的「批判」求得，所以，馬克思對「財富」和「資本主義社會」的論述，毋寧可以充當為找尋這個缺席者的線索 (Leitfaden)。

首先，[所有各種]使用價值形成了 (bilden) 「財富」的實物內容——不管財富的「社會形式」是什麼。(MEW23, 50) 脫離社會形式，則財富就是所有使用價值之和。此時財富不必「表現」、不必間接地以任何「表現形式」（諸如商品聚集）來揭露自己，反而直接就是它本身。此亦所以馬克思以定冠詞 *der* 加諸其前。而使用價值是由有用勞動生產的。

勞動，作為使用價值的形成者、作為有用勞動，是一個獨立於所有社會形式之外的「人類存在條件」、是永恆的自然必然性：為的是要媒介起人和自然間的實物交替 (Stoffwechsel)、也就是媒介起人類的生活。(MEW23, 57)

有用勞動作為「人類存在條件」，同樣是脫離、獨立於任何社會形式之外的。也



就是說：離開特定社會形式，則勞動將直接表現為勞動，猶如「商品拜物教」一節中馬克思所舉魯濱遜與「自由人聯合體」兩個想像（*Vorstellung*）中的勞動，都是「簡單明瞭的」然。

既然「財富」（*der Reichtum*）與生產出財富的「有用勞動」是脫離於任何社會形式之外的，那麼透過對這種財富的批判，所能找到的，應該也是一個脫離於任何特定形式之外的社會。因此，第二，從馬克思對資本主義的描述來看：「資本主義生產方式」不是絕對的，反而只是一個歷史的、適應於某種受限的物質生產條件的發展階段的一種生產方式而已。（*MEW25*, 270）

作為特定的生產方式，因此不能被誇大為人類社會的「原型」，反而只是人類社會的一個表現形式。正是在這個社會裡，財富才表現為商品、或才必須以商品為其表現形式；而勞動也才表現為價值：

只有在這個特殊的生產形式——商品生產裡，「彼此獨立的私人勞動」才有一個特別的社會性格：它們都是相等的人類勞動，並且，這種社會性格也才採取了「勞動產物的價值性格」這樣的形式。雖然這只有在商品生產裡才是有效的，但是對於那些囿限在商品生產關係裡的人來說，卻是永遠有效的。（*MEW23*, 88）

把特殊物當作普遍、永恆之物，是謂「拜物教」。但是它是可以被克服的——而馬克思也主張去克服它。

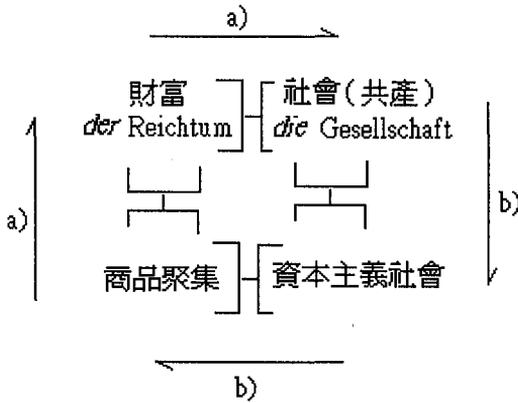
「社會生活過程」的形貌（*Gestalt*）、即「物質的生產過程」的形貌，如果要揭開它自己的神秘面紗，那麼它就必須作為「自由地組成社會」的人之「產物」、而處於他們「有意識的而合於計劃的控制」之下。（*MEW23*, 94）

顯然，這種克服並不是以另一種特定生產方式來取代這一種生產方式。所謂把「『物質的生產過程』變成『自由地組成社會』」的人之『產物』，其實是對所有過去已有的社會形式的拒絕。因為過去的社會形式，都是人受「自然長成的社會分工」的制約、從而不是不自由的社會。因此，把人與社會的關係倒轉過來，其實是一種真正的革命：

過去一切階級在爭得統治權之後，總是力圖把已經獲得的生活地位鞏固起來，使全社會都服從那保障他們的佔有方式的條件。無產者只有消滅自己的現有方式，從而消滅全部迄今存在的佔有方式，才能獲得社會的生產力。（*MEW4*, 472, *Herv. SHS*）

這個新的、與全部迄今存在的社會形式相決裂的社會，無疑是共產主義。但是，就它被資本主義（以及其他各種社會形式）蒙上了「神秘面紗」而言，則它其實也就是（揭開面紗後的）「原本的」社會、一個不必以任何表現形式出現（從而也可以

進入任何表現形式¹⁾的社會、作為社會的社會。這樣，上圖的右上角乃可以填入「社會」(die Gesellschaft)：



a) 批判 (Kritik)、分析 (Analytik) 或研究 (Forschung)

b) 鋪陳 (Darstellung)、表現 (Erscheinen) 或辯證 (Dialektik)

這個「社會作為社會」，就這樣以缺席的方式，出現在《資本論》第一句話中。而即使在第一章最後又以「自由人聯合體」的名義出現時，它仍然只是個「想像」(sollen wir uns vor)，而顯非「經驗物」。在如此「重」的著作中，卻只賦予「共產主義」如此「輕」的位置，應該不是出自馬克思的「無意」，反而是「有意」。如果「批判」在於指出限制，那麼對商品的批判，一方面(向右邊)指出了它是資本主義社會下的特殊產物，一方面又(向上)指出了它是財富之特定表現形式。但是資本主義本身也是一個特定社會形式，而財富作為全體使用價值，也必是被生產出來的。後兩者，都指向「共產主義」或「社會作為社會」。而這個「共產主義」或「社會作為社會」之所以以缺席的方式出席，或許是因爲：作為限制性條件，它不能被直接說出，而只能「反顯」、只能被「烘托」。猶如霍克海默(M. Horkheimer)所說：不能爲上帝畫肖像。²⁾ 它的「缺席」也表明：它並非(康德意義下的)經驗概念(Begriff, concept)，而是觀念(Idee)。

目前通行的《資本論》第二版中，「商品拜物教」一節舉了四個例子，分別是魯

¹⁾ 「人們在社會地生產出他們的生活時，會進入(eingehen)各種特定的、必然的、獨立於他們意志之外的關係之中。」MEW13, 8. (Herv.SHS)。

²⁾ Max Horkheimer, "Kritische Theorie gestern und heute," in *Gesammelte Schriften*, Bd. 8, 1985, Frankfurt/M, 343.

濱遜、中世紀、當時（十九世紀）的鄉村，以及「自由人聯合體」，似乎頗有一種「歷史發展」的意味。但是在第一版中，則只以魯濱遜與自由人聯合體這兩個想像，來說明政治經濟學各種範疇是如何只在資本主義社會中有效的：「一旦我們逃到別的生產方式裡去，那麼商品世界的所有神秘主義、所有魔法和妖術（它們在商品生產的基礎上，把勞動產物給籠罩在一片迷霧裡）就都會立刻消失了。」（MEW23, 90）換言之，「共產主義」（它是「自由人聯合體」的同義字）首度直接出現在《資本論》中，是用來作為對照以理解資本主義，或用來指出資本主義之限制、亦即批判資本主義的。但是，作為共產主義的宗師，馬克思顯然不會只把「共產主義」當作一個批判的武器，反而，它當然地是一種可欲的價值、具有實踐的意涵。只是，這種實踐的意涵並不是空洞的「無上命令」，也並不——如烏托邦社會主義——懸浮於真空之中，反而，歷史正是朝向這個目的而發展的：它是歷史發展的目的(Zweck)。

「共產主義」因此涉及三個方面：(1)對資本主義的瞭解或批判；(2)實踐；(3)歷史解釋。

貳、批判資本主義之「想像的焦點」

康德為了說明「超驗觀念」之規約功能，曾作了一個透視法的類比：

超驗觀念永不能為建構使用，以賦予概念以某種對象……。但是反之，它有一個出色的、必不可免的規約使用，亦即使知性去瞄準某個目標（Ziel），在這個目標的牽引下，使知性的所有規則之方向線(Richtungslinien)都共同朝向一個點匯集（Zusammenlaufen），這個點，雖然只是一個觀念（focus imaginarius 想像的焦點），亦即，一個點，它其實不能成為知性概念出發的起點，因為它完全處於可能經驗的界線之外，但是，它卻有一作用，就是緊隨著知性概念之擴充，為其最大擴充，創造出最大的統一（Einheit）。（*KdV*, A644/B672）

經驗（可能經驗）會不斷擴充，而每一擴充都同時標界出它的（新的）界線。在此界線外，則是康德所謂「點」、「觀念」或「想像的焦點」，作為「統一性」之提供者。如果知性之所為，不過是對經驗雜多之「綜合」、「綜攝」（Zusammenfassung）或「統一」（Vereinigung），是則「統一」，作為物自身，必不能成為對象而被「知」，反而只能作為觀念而被「思」。否則，知識作為雜多之統一，但它本身卻不是「統一的」，這將是個矛盾。（*Ebd.*, BXXVI f）

出於類似理由，馬克思也做過一個幾何學的類比：



爲了確定和比較各種多邊形的面積，於是人們把它們化爲三角形。這個三角形又被化爲一個與它可見的形貌(sichtbare Figur)完全不同的表述：底成高除以二。同樣，商品的交換價值也被化爲一個共同者(ein Gemeinsames)，來或多或少表達(darstellen)交換價值。(MEW23, 51)

一個「可見的形貌」，可以被理解爲康德的「經驗」：它從感性直觀取得「可見的」內容。而一個「完全不同的」共同者，則毋寧可以被理解爲康德式的「觀念」：它與經驗「完全不同」，(因而)提供最後的「統一」。這個「共同者」，馬克思指出，並非商品的任何自然屬性(或經驗屬性)，而是抽象人類勞動：勞動作爲勞動。

抽象人類勞動不在經驗世界之中——這個世界中的有用勞動，一如商品體的自然屬性，才是可被掌握的——，而在之外，因而是不能掌握的。從而，它(在資本主義中)的凝結：價值，也是不能掌握的：「把個別商品翻來轉去，怎麼也看不出它是個價值物」。(MEW23, 62) 即使如此，它卻必須關聯於感性世界(亦即康德意義的「經驗使用」)，作爲「感性的超感物」(sinnlich uebersinnliche Dinge)(MEW23, 86)而表現(erscheint)在交換關係之中，或是作爲後者之「理論上的必要條件」。

抽象人類勞動之所以重要，在於它提供了一個「想像的焦點」，而使政治經濟學的各個範疇之「方向線」都能匯集於它，從而組成一個整體。因此，政治經濟學的批判，其實無異於以抽象人類勞動爲起點，而把政治經濟學的各範疇辯証地鋪陳出來。

但是正如「人性」不能被理解爲「內在的、諳啞的、把許多個人自然地連結起來的普遍性」(MEW3, 6)，同樣，抽象人類勞動也不是「在己地」深藏於個別、孤立的有用勞動之中的東西，反而是「爲己地」社會性的東西。抽象人類勞動之所以能被「思」，是因爲人不再被理解爲個別的、固定作某種職業的，或是「無窗的單子」的個人，而是「同樣的人」所組成的「整體」。而這種理解之所以可能，又反過來預設了抽象人類勞動作爲共同的統一。

「勞動本身」這個抽象，並不只是「具體的勞動整體」的「精神產物」而已。特定勞動(工作)的無差別性，是適應於這樣一個社會形式的：個人很容易從一個工作轉到另一個工作，而這種特定的工作對他們來說是偶然的、從而無差別的。(MEW42, 39)

這樣的社會形式，雖然可以以馬克思時代的美國爲例，但顯然並不是美國。它真正的形貌，毋寧是「自由人聯合體」、是「自由地組成社會」的人之「產物」、是把社會生活置於他們「有意識的而合於計劃的控制」之下。「不過，爲此，卻必須要有一個『社會的物質基礎』、或是一系列的物質存在條件——而後者本身，又是一個

『長久而痛苦的發展史』所自然長成的產物。」(MEW23, 94) 在這些物質條件尚未形成之前，至少，這個社會仍是「想像的」。它之所以被想像，如馬庫斯(G. Márkus)所說：

人的解剖是猴的解剖的鑰匙，同樣，對他「馬克思」來說，這不僅表明了資本主義對資本主義之前的各種社會的關係，而且也表明了社會主義對資本主義的關係。³

換言之，猶如理解資本主義是理解封建、奴隸……等社會形式的鑰匙，同樣，對資本主義的理解，也必須以社會主義的想像為鑰匙。只是，後者作為普遍社會形式、作為社會本身，其實完全不同於前此一切社會形式，從而不與經驗世界中的社會同列：它是超驗觀念。

參、革命實踐之設準 (Postulat)

馬克思的理論——尤其是一次世界大戰後，一般並不被看成一個中立的科學理論，反而具有其倫理或實踐的意涵。⁴對馬克思來說，矛盾(Widerspruch)之解決，並不(只)是理論的，尚且(也)是實踐的。「矛盾律」之於邏輯，一如之於實踐，都是要被貫徹的。或者甚至：只有當物質基礎不再矛盾時，邏輯的不矛盾律才算完成。

但是這個現世基礎的自己從自己冒竄出去、並且在雲端固著成一個獨立的王國，這是只能從這現世基礎的「自我撕裂性」和「自我矛盾」來解釋的。這個[現世基礎]本身，因此本身就必須從它的矛盾裡來理解，一如在實踐上被革命化。因此，例如，當發現了「俗世家庭是神聖家庭的秘密」之後，俗世家庭本身，現在就必須理論地和實踐地被摧毀了。(MEW3, 6)

「從它的矛盾裡來理解，一如在實踐上被革命化」和「俗世家庭本身，現在就必須理論地和實踐地被摧毀了」，在在指涉了理論與實踐之統一性。雖然對於這種倫理的或實踐的意涵是否「自太初起即為馬克思主義『理論』外的『第二組成部分』」，

³ G. Márkus, "Entfremdung und Verdinglichung," S.94.

⁴ 關於馬克思理論之倫理意涵，可參見：Steven Lukes, *Marxism and Morality*, Oxford, 1985; Philip J. Kain, *Marx and Ethics*, Oxford, 1988; E. Angehrn u. G. Lohmann (Herg.), *Ethik und Marx*, Koenigstein/Ts, 1986; Franz von Magnis, *Normative Voraussetzungen im Denken des jungen Marx (1843-1848)*, Freiburg/Muechen, 1976. etc.

⁵ 近百年來頗多爭論，但是大約沒有人會否認：馬克思的理論確實喚起了希望、提供了信心。⁶ 但是馬克思理論之所以能致此，並不因為它保證了歷史發展、從而保證了無產階級革命和共產主義的「必然性」，反而毋寧因為後者是「完全合乎正義的」、⁷ 是一個值得追求的理想、一個從尚不存在的社會形式中抽象出來的「形成中的絕對性」(gewordene Absolutheit)。⁸ 這樣的理想，無疑是具有「設準」之性格的。

但是共產主義革命和此前所有革命的差別，不在於它提出一個特定的「理想」，而在於它不是「少數人或出於少數人利益的」運動，反而是「大量的多數人為了大量多數人的利益的自主運動」；它不試圖「讓整個社會臣服於它 [階級] 的營生條件之下」(MEW4,472f)、從而「把社會分成兩部分——其中一部份凌越於社會之上」(MEW3, 6)。亦即：共產革命並不是要讓無產階級去接收統治者的角色，而是要根本取消「統治/被統治」關係本身。其手段，則是把統治工具，亦即生產工具，不當成自己的佔有物，而是當作社會中所有(同質的)生產者的社會佔有物，以致生產者不再因為生產工具之有無而被區分為階級，反而是根據生產職能而有計畫地分工。

因此，共產革命並不是由一個特定的團體——無論是共產黨或「先鋒隊」、無論是被稱為革命無產階級的工廠工人等等，出於本身的眼前利益、依據他們自己的圖像，來否定、壓迫或改造其他團體，所達至的表面上的、形式上的社會變革。(前)現實中的共產主義革命和共產主義體制，正是這樣表面上的、形式上的社會變革：財產關係並沒有本質的改變，而只是換了個名字而已。在這種體制下，「中央計畫永遠只被當作黨官僚與國家官僚的權力來源，而從不是社會化的計畫——它理應是整個社會都積極參與的過程」。⁹

反之，共產革命是「革命的實踐」：

「環境和人類活動的一起改變」或「自我改變」，只能被當成革命的實踐來掌握並理性地理解。(MEW3, 6)

「環境和人類活動」的「自我改變」，實亦即「社會的自我改變」。但是「社會」自我改變的前提是：「有」一個社會；而「自我改變」的前提則是：這個社會「有」

⁵ E. Mandel, "Die zukuenftige Funktion des Marxismus," S.171f.

⁶ Bernd Rabehl, *Marxismus heute*, Zuerich, 1986, Ernst Bloch, *Das Prinzip Hoffnung*, Frankfurt/M, 1977.

⁷ Ralf Dahrendorf, *Marx in Perspektive*, Hannover, 1953, S.94f.

⁸ Ebd.

⁹ Elmar Altvater, *Die Zukunft des Marktes*, Muenster, 1992, S.356. 類似的批評亦見：張東蓀：《民主主義與社會主義》，上海：上海觀察社，1948。

一個作為整體的「自我」認同。根據馬克思，則這兩個前提，在資本主義社會裡，都是不存在的：資本主義社會是許多生活在一起的魯濱遜，或許多魯濱遜的一起生活，而不成其為「社會」(Cf, *MEW1*, 366f)；既然「社會」不存在，則其作為整體的自我認同亦無所附麗。然而，正是在這樣的「非社會的社會」裡的無產階級，要進行一個以「作為社會的社會」和「以社會整體為自我認同」為前提的「社會的自我改變」。這樣，他們之能夠進行這樣的改變，就必須以「共產社會」(作為社會的社會、*die Gesellschaft*)為其實踐之「設準」，亦即：雖然實際上並不存在(或尚未存在)一個「共產社會」，但是無產階級必須把自己設想為這樣的社會中的一份子，並且以這樣的身份來決定他們的行動方針、策略……等等。他們必須把所有的勞動者，包括手工操作員和經理，甚至會計人員、運輸業者、投資者……全都看成同質的勞動者——而非資本主義下不同質的「職業」，從而可以在一個統一的計畫下把他們都納入同一個生產過程。¹⁰無產階級之所以能致此，一方面是由於資本主義必然¹¹會走向自我否定，一方面則是因為無產階級「除非解放全人類，否則就無法解放自己」的現實處境。後者，造就了不斷擴大的「團結」——這是「他們鬥爭的真正成果」(*MEW4*, 471)，從而為「自由人聯合體」鋪平了道路。

這種「以共產社會為實踐設準」之意識，後來被盧卡奇界定為「階級意識」、被霍克海默界定為「人類意識」。無論名目如何，其內容皆同：共產社會並不是天外飛來、與人的實踐無關的一種社會形式，反而正是藉由無產階級的實踐——它又以「共產社會」為設準——而表現出來的社會形式。換言之，共產社會之所以可能，不僅在於它是實踐之結果，更且在於它是實踐之設準。

肆、歷史解釋之「目的」(Zweck)

為了把一種社會形式瞭解為一個特定的社會形式，就必須將之視為「社會本身」(*die Gesellschaft*)之一種「表現形式」，或是它之塵世的「墮落」；而這個「社會本身」，又在「革命實踐」上被當作「設準」，以便它能「在地上行走」。但是無論作為「以某個表現形式」來表現的「表現者」(*das Erscheinende*)，或是作為實踐之設準，

¹⁰ Cf. *MEW23*, 392f; *MEW25*, 452f; 456f.

¹¹ 馬克思所謂「必然」，應是邏輯的必然而非歷史的必然。後者，依據康德，其實只是擴大的或然而非必然：蓋經驗無必然可言。所謂邏輯的必然，指的其實是「矛盾律」之實現：矛盾者在邏輯上「必然」不能成立。

這個「社會本身」都與現實的社會保持了距離，因而拉開了一道此岸與彼岸的罅隙。這個彼岸者要能表現於此岸、行走於此岸，則唯有此岸者把它當作自己的「目的」，以致現實世界可以被看成一個「整體歷史」而非「偶然歷史事件之聚合」、可以被看成一個「發展」(Entwicklung)而非「演變」(Wandlung)、被看成向「目的」前進的、從而使自己成爲「過道」。

整個人類社會歷史(或「人類史前史」)，在馬克思看來，「無非各個個別世代之相續」，它們「可以被標名爲亞細亞的、古代的、封建的和現代市民的生產方式這幾個經濟社會形式的幾個進步階段。」(MEW13, 9) 老舊的社會形式的沒落與新社會形式的取而代之的這個「相續」，引致了一個幻想：「後面的歷史被當成了之前的歷史的目的」，(MEW3, 45) 但是其實，馬克思指出：「目的」無非是「從後面的歷史中抽離出來的、是從之前的歷史對後來的歷史所施加的實際影響中抽離出來的。」(MEW13, 9)

但是如果之前的歷史對後來的歷史有所影響、而從這個影響中方得以抽離出之前歷史的目的，那麼，資本主義作爲當前的、或是(至少暫時)最後的社會形式，將是前一歷史階段之目的，而自己本身卻沒有目的。如果停留在這一點上，則馬克思將不可能說「資本之回復成生產者之財產」、不可能說資本主義之「否定的否定」了。反而，福山的黑格爾式的「歷史的終結」倒將是合理的。

但是在「辯證」的觀點下，資本主義作爲經驗世界中的特定生產方式，並不會——或不能看成始終不變、反而會，或應看成會——走向消亡。但也並非走向一個任意的消亡。相較於資產階級在西方已取得的和在全世界仍繼續在取得的革命勝利，馬克思(和恩格斯)乃提出了一個無產階級革命的想法：它以引入新的生產方式(共產主義)，而消滅資本主義、甚或同樣地仍繼續在消滅資本主義。若非設定這個研究資本主義發展軌跡的「導線」(Leitfaden)，則不可能在「股票市場」上看出「資本之回復爲生產工具之佔有和剩餘勞動之佔有」之「過渡點」(Durchgangspunkt)，(MEW25, 456f) 或是在「工時縮短」中看出「真正的自由王國」的「基本條件」。(MEW25, 828) 反之，就只能得出結論說：資本主義將會改變(依據經驗「法則」——雖然實則經驗並不提供法則)，或是如華勒斯坦所說：「即使今天必不可免會有一個轉變，但並非必不可免地轉向社會主義。」¹²

「價值並沒有在額頭上寫明它是什麼」(MEW23, 88)。資本主義的發展同樣也沒

¹² E. Balibar u. I. Wallerstein, *Race, Nation, Class: Ambiguous Identities* (London/New York, 1991), p.133f.

有。如果對華勒斯坦——一如對蘿莎·盧笙葆來說，「資本主義在不久的未來就會知道自己的滅亡」是「確定而且可欲的」，那麼這意味的，並不是資本主義的發展「本身」，而是以共產主義為導向的對資本主義發展的歷史解釋：它尚待實際之發展，其中包括了人類的「革命實踐」來證明。因此華勒斯坦也接著說：「我們的未來仍是一個待決問題，端賴目前的努力結果而定——這對我也是同樣確定的」。¹³ 站在歷史大門前扣著門的無產階級革命、共產主義之取資本主義而代之，並無任何法則之保證——除非「社會本身」、整體或共產主義，被啟發地 (*heuristisch*) 當作「規約性原則」(*regulative Prinzipien*) 來使用。¹⁴ 在此意義下，也可以說：馬克思毋寧較接近「康德的超驗哲學，而遠於黑格爾的同一性系統」，¹⁵ 因為歷史唯物論作為「歷史研究之導線」，表達了兩個環節：「對於起決定作用之原因和實際事件之『冷觀點』，和對於歷史之尚未是而理應是的『規約性解釋』。」¹⁶

共產主義作為歷史發展之「目的」，並非任意的——雖然是藉助於思想之創造力或辯證之建構力的，反而它已在資本主義中現其端倪。對於這個端倪，儘管過去沒有、現在沒有、未來也不能有任何「保證」，但卻必須能「被想」(*gedacht werden*)，以使人類之努力有其方向、使「革命的實踐」不成徒勞。

參考文獻

- 張東蓀：《民主主義與社會主義》，上海，1948。
- Altwater, Elmar. *Die Zukunft des Marktes*. Muenster, 1992.
- Angehrn E. u. G. Lohmann (Herg.). *Ethik und Marx*. Koenigstein/Ts, 1986.
- Balibar E. u. I. Wallerstein. *Race, Nation, Class: Ambiguous Identities*. London/New York, 1991.
- Bloch, Ernst. *Das Prinzip Hoffnung*. Frankfurt/M, 1977.
- Dahrendorf. Ralf, *Marx in Perspektive*. Hannover, 1953.
- Horkheimer, Max. *Gesammelte Schriften*. Bd. 8, 1985, Frankfurt/M.
- Kain, Philip J. *Marx and Ethics*. Oxford, 1988.

¹³ *ibid.*, p.134.

¹⁴ J-P. Sartre (etc.), *Marxismus und Existentialismus*, S.24.

¹⁵ Werner Post u. Alfred Schmidt, *Was ist Materialismus?*, München, 1975, S.66.

¹⁶ Mattias Lutz-Bachmann, *Geschichte und Subjekt*, S.213.



- Kant, *Kritik der reinen Vernunft*. (縮寫為 *KdrV*)。
- Lukes, Steven. *Marxism and Morality*. Oxford, 1985.
- Lutz-Bachmann, Mattias. *Geschichte und Subjekt*. Freiburg, 1988.
- Magnis, Franz von. *Normative Voraussetzungen im Denken des jungen Marx (1843-1848)*. Freiburg/Muechen, 1976.
- Mandel, Ernest. “Die zukünftige Funktion des Marxismus.” in Hans Spatzenegger (Hrsg.), *Das verspielte “Kapital” ?*, Salzburg, 1991.
- Márkus, György. “Entfremdung und Verdinglichung.” in Dannemann (Hrsg.) *Georg Lukács: Jenseits der Polemiken*. Frankfurt/M, 1986.
- Marx, Karl u. F. Engels. *Werke*. Berlin, 1976ff. (縮寫為 *MEW*)。
- Post Werner u. Alfred Schmidt. *Was ist Materialismus?* München, 1975.
- Rabehl, Bernd. *Marxismus heute*. Zuerich, 1986.
- Sartre, J-P.(etc.). *Existentialismus und Marxismus: Eine Kontroverse zwischen Sartre, Garaudy, Hyppolite, Vigier und Orcel*. Frankfurt/M, 1968.

初稿收件：2003 年 12 月 22 日

二稿收件：2004 年 04 月 15 日

審查通過：2004 年 05 月 08 日

責任編輯：簡慧貞

作者簡介：

孫善豪：

政治大學政治系副教授

通訊處：116 台北市文山區指南路二段 64 號 國立政治大學政治系

E-mail：polidee@nccu.edu.tw



The Functions of the Idea "Communism" in Marx' Theory

Sun, Max

Abstract: In *Das Kapital*, the concept "communism" ("association of free men") first appears as an imagination (*Vorstellung*), which serves as a contrast to capitalism, in order to critique the latter, i.e. to point out its limitation. But communism is also a desired value, thus has its practical implication. This implication is neither pure formal imperative, nor consists in vacuum, but rather is the goal (*Zweck*) of historical development. "Communism" has thus three functions in relation to (1) understanding or critique of capitalism, (2) praxis, and (3) interpretation of history.

Key Terms: communism • critique • dialectic • *focus imaginarius* • postulate • *Zweck*