

當代文學批評巨擘 泰瑞·伊格頓 —— 著 李尚遠 —— 譯

Terry Eagleton

兩個世紀前，馬克思深刻批判了資本主義；上一個世紀，馬克思主義與全世界的思潮和資本體制衝撞出激烈火花；
 這個世紀，當人們以為可以忘了馬克思主義時，卻同時目睹資本主義大崩壞；
 因為對馬克思主義的強烈誤解，使人們不想再碰觸馬克思主義，但是歷史的腳步似乎已經開始證明，馬克思也許終究是對的。

散步在華爾街的 馬克思



The Communist Manifesto has been described as “without doubt the single most influential text written in the nineteenth century.” Very few thinkers, as opposed to statesmen, scientists, soldiers, religious figures and the like, have changed the course of actual history as decisively as its author. There Hegelian trade unions. Not even Marx’s most implacable critics would deny that he transformed our understanding of human history. The antisocialist thinker Ludwig von Mises described socialism as “the most powerful reform movement that history has ever known, the first ideological trend not limited to a section of mankind but supported by people of all races, nations, religions and civilisations.” Yet there is a curious notion abroad that Marx and his theories can now be safely buried—and this in the wake of one of the most devastating crises of capitalism on historical record. Marxism, for long the most theoretically rich, politically uncompromising critique of that system, is now complacently consigned to the primeval past.

That crisis has at least meant that the word “capitalism,” usually disguised

under some such coy pseudonym as “the modern system” or “the West,” has become current once more. You cannot say the system is in trouble when people start talking about it. It is trouble that the system has ceased to be as natural as the air we breathe. It can be seen instead as the historically rather recent product of human action. Moreover, whatever was born can always die, which is why socialism seems like to present themselves as immortal. Rather as the discovery of dengue fever makes you newly aware of your body, so a form of social life can be perceived for what it is when it begins to break down. Marx was the first to identify the historical object known as capitalism, to show how it arose, by what laws it worked, and how it might be brought to an end. Rather as Newton discovered the invisible forces known as the laws of gravity, and Freud laid bare the workings of an invisible phenomenon known as the unconscious, so Marx unmasked our everyday life to reveal an imperceptible entity known as the capitalist mode of production.

WHY MARX WAS RIGHT

吳叡人 中央研究院臺灣史研究所副研究員 | 張鐵志 政治與文化評論家 推薦

當代文學批評巨擘 泰瑞·伊格頓 —— 著 李尚遠 —— 譯

Terry Eagleton

兩個世紀前，馬克思深刻批判了資本主義；上一個世紀，馬克思主義與全世界的思潮和資本體制衝撞出激烈火花；
這個世紀，當人們以為可以忘了馬克思主義時，卻同時目睹資本主義大崩壞；
因為對馬克思主義的強烈誤解，使人們不想再碰觸馬克思主義，但是歷史的腳步似乎已經開始證明，馬克思也許終究是對的。

散步在華爾街的 馬克思



The Communist Manifesto has been described as “without doubt the single most influential text written in the nineteenth century.” Very few thinkers, as opposed to statesmen, scientists, soldiers, religious figures and the like, have changed the course of actual history as decisively as its author. There Hegelian trade unions. Not even Marx’s most implacable critics would deny that he transformed our understanding of human history. The antisocialist thinker Ludwig von Mises described socialism as “the most powerful reform movement that history has ever known, the first ideological trend not limited to a section of mankind but supported by people of all races, nations, religions and civilisations.” Yet there is a curious notion abroad that Marx and his theories can now be safely buried—and this in the wake of one of the most devastating crises of capitalism on historical record. Marxism, for long the most theoretically rich, politically uncompromising critique of that system, is now complacently consigned to the primeval past. That crisis has at least meant that the word “capitalism,” usually disguised

under some such coy pseudonym as “the modern system” or “the West,” has become current once more. You might say that the system is in trouble when people start talking about it. This indicates that the system has ceased to be as natural as the air we breathe. It can be seen instead as the historically rather recent product of human action. Moreover, whatever was born can always die, which is why socialist systems like to present themselves as immortal. Rather as a doctor of dentistry never makes you newly aware of your body, so a form of social life can only be perceived for what it is when it begins to break down. Marx was the first to identify the historical object known as capitalism, to show how it arose, by what laws it worked, and how it might be brought to an end. Rather as Newton discovered the invisible forces known as the laws of gravity, and Freud laid bare the workings of an invisible phenomenon known as the unconscious, so Marx unmasked our everyday life to reveal an imperceptible entity known as the capitalist mode of production.

WHY MARX WAS RIGHT

吳叡人 中央研究院臺灣史研究所副研究員 | 張鐵志 政治與文化評論家 推薦

推薦序 除魅的詩學

—吳叡人（中央研究院臺灣史研究所副研究員）

「我奮力起身，不再接受任何束縛

『你要往哪裡去？』『去找尋這個世界！』」

—〈探求〉，《卡爾·馬克思詩集》

泰瑞·伊格頓（Terry Eagleton）這冊《Why Marx was Right》不是正統的馬克思主義思想史著作，也不是體系性的理論翻案文章。某個意義上，它其實更像是一本巴黎公社革命中群眾散發的宣傳小冊子，雖然篇幅長了一些。然而我們不應小看這本革命小冊子的意義，因為它體現了一種「除魅的詩學」（poetics of disenchantment）：它用力除去了馬克思死後一百多年的馬克思主義歷史對馬克思本人的層層遮蔽阻絕，重新召喚出他生時鮮活的熱情與思想，使他與我們這個新黑暗時代連結，讓我們再一次感動、思索、希望，然而它用以除魅、召喚的語言卻是詩的，自由的，浪漫的，因此我們同時也被感染、獲得啟示，並且敢於大膽想像、積極行動。閱讀這本書，我們同時經驗了除魅與再魅惑—歷史的除魅，以及思想的再魅惑。

這本小冊子不是嚴謹的思想史著作，因為作者雖然試圖還原「馬克思主義之前的馬克思」（Marx before Marxism）的思想與情感，然而他的作法完全不是馬克思主義傳統那種解經學式的（hermeneutical）緊貼原典文本的解讀，也不是 Quentin Skinner 的劍橋學派那種細密的歷史化、脈絡化的意義重建，更不是分析馬克思主義（analytical Marxism）那種分析、拆解論證的路數（如 Jon Elster 的經典《Making Sense of Marx》（一九八五），而是一種更為自由的、大開大闔的—甚至是文學的—閱讀與再詮釋。這個解讀策略，使得他筆下馬克思所處的十九世紀中葉與我們的時代高度重疊，使初期資本主義的粗暴掠奪與晚期資本主義的貪婪失控處處呼應，使曼徹斯特與

福島相互映照，使一八四八年的《共產黨宣言》彷彿是為二〇一二年的世界而寫——一言以蔽之，這種解讀策略，使馬克思成為現代人，成為我們之間的一分子，我們的導師、友人，以及一起並肩作戰的同志。

這是政治論爭（political polemic）的寫法，它包含著關於馬克思與馬克思主義的知識，但這些知識不是系譜學的知識，不是繁瑣哲學的知識，而是作者在當下的語言—政治行動的一環，也只有在這個行動脈絡之中才彰顯其功能與意義。那麼，泰瑞·伊格頓寫這本論爭小冊子的語言政治行動到底試圖達成什麼目的？讓我們借用他自己的話來回答這個問題：

「正如德國哲學家班雅明所言，革命並不是一輛失控的火車，而是在緊急狀態下必須踩下的煞車。真正失控的，是資本主義，因為驅使它的，是市場力所導致的無政府狀態，而試著在這頭脫韁野獸身上重新施行某種集體控制力的，是社會主義。」

將二十世紀失敗的馬克思主義實踐的歷史予以除魅，還原馬克思主義之前的馬克思原初的熱情與思想，然後將他那超人的熱情與未完成的思想連結到當代——這個資本的貪婪完全失控，市場基本教義（market fundamentalism）以有史以來最肆無忌憚的方式破壞人類的平等、自由、尊嚴與認同，乃至將要毀滅人類賴以存身的自然環境的，新的黑暗時代，為它重新燃起一盞自由與連帶的希望之光。阻止資本主義的失控，摸索新的願景——這就是被遺忘了的「革命」的當代意義，也就是伊格頓書寫這篇文本的行動目標。因此他捨棄經院哲學的解經方式，用論爭、挑釁、抵抗的姿勢重讀馬克思。他要我們先「得其神」，先受到感染、感動、感觸，然後才從這裡進入、深入馬克思。

因此革命手冊不能取代革命理論，要分析、理解、抵抗晚期資本主義的暴走，要找出替代的願景，最終我們還是得回到《資本論》和《一八四四手稿》，還是得如同馬克思所說「回到大英博物館！」，

進行認真的學習與思考。儘管如此，革命手冊仍然是一個有用的起點與入口，因為它提示了一條從詩到哲學，從熱情到熱情的思考（from passion to passionate thinking）的道路，而這其實就是青年浪漫主義詩人卡爾·馬克思所走的道路：

「世界從我自身之中出現
降落在我的胸中，我的體內
我生命之流如潮水洶湧
我靈魂之氣息是大氣的殿堂」
我在遠處徘徊、歸來
我將世界抬起又放下
在那裡，星辰與太陽躍動
然後閃光一現，一切沉沒。

——卡爾·馬克思〈探求〉

二〇一二年七月三日，寫於南港四分溪畔

推薦序

—張鐵志 政治與文化評論家

當資本主義的正當性面臨一世紀以來的最大危機，當國家愈來愈被證明是為資產階級服務，當所謂中國模式的迷思正在不斷蔓延，當許多人把反美、反西方視為左翼的最高價值；我們真的應該面對馬克思始終未曾離去的幽靈。

前言

這本書的發想，其實來自一個非常單純而令人驚訝的念頭：如果所有我們習以為常的對馬克思（Karl Marx）的批判其實都是錯的，那我們該怎麼辦？或者，如果它們不是全部錯誤，而是大多數都是錯的，那我們該怎麼辦？

這並不代表馬克思從來沒犯錯過。有些左派會虔誠地說，任何事情都該接受批評，但當有人要他們隨便對馬克思提出三個重大批評時，他們卻總是靜默不語——但我絕對不是那樣的左派。在本書裡，讀者可以明瞭，我對馬克思的某些想法確實存有疑慮。但無論如何，對於某些議題，他所提出的見解確實是正確無誤，因此當我們表示自己是個馬克思主義者時，可以問心無愧。沒有任何一個佛洛伊德（Sigmund Freud）學派的信徒，會認為他是從來不犯錯的；就像沒有任何一個希區考克（Alfred Hitchcock）的影癡，會認為大師的每個運鏡與台詞是無懈可擊的。我的目的，不是要闡釋馬克思的想法完美無缺，只是要指出，他的想法是站得住腳的。為了說明這點，我會在書裡提出十個對馬克思最常見的批評，而它們之間的順序沒有輕重緩急，我只是要一個接著一個地駁斥它們而已。在這個過程裡，我也希望能夠提供那些不曾接觸過他的思想的人，一個簡單而容易理解的導引。

《共產黨宣言》（Communist Manifesto）向來被譽為「毫無疑問，是十九世紀唯一最具影響力的文本」。1相較於政治家、科學家、軍人、宗教領袖等等，從來沒有一個思想家，能夠像馬克思一樣，如此決定性地改變實際歷史的進程。你曾聽過笛卡兒（René Descartes）式的政府、柏拉圖（Plato）主義的游擊隊，或是黑格爾（G. W. F. Hegel）主義的工會嗎？就算是批判馬克思最不遺餘力的人，也不敢否認他完全改變了我們對歷史的理解。就連反社會主義的思想家米塞斯（Ludwig von Mises）也說，社會主義是「史上所知最強大的改革運動，它是第一個不局限於少數人的意識形態，而是被不分種族、民

族、宗教、文明的人們所珍視的信念」。2然而，很奇怪的是，在世界各地，卻普遍存在著一種想法，那就是在現在——也就是資本主義在歷史上最大的危機之後——馬克思和他的理論該入土為安了。現在，人們自滿地認為，馬克思主義這個長期以來一直是理論沃土並對體制提出無情政治批判的學說，該回到那個它所應屬的遠古時代了。

無論如何，這場危機意味著「資本主義」，還有「現代」、「工業主義」引自 Robin Blackburn, "Fin de Siècle: Socialism after the Crash," *New Left Review*, no. 185 (January/February 1991), p. 7。或「西方世界」的許多虛矯別名，又捲土重來了。當人們開始談論資本主義時，你就該明白，資本主義體制已經深陷泥淖了。這代表資本主義已不再像是我們所呼吸的空氣那般自然，而是可以看作一個十分晚近的歷史現象——而且，它本來就是如此。此外，凡是曾經降生的，就總有結束的時候，這也就是為什麼社會體制總是想要主張自己是不朽的。就像你在得了登革熱之後，你對自己的身體會有全新的體會，所以當一種社會生活的形式開始崩潰時，你也能夠對它有一種澈底的領略。馬克思是第一個指出資本主義不過是個歷史物件的人——他闡釋它崛起的過程、它賴以運作的法則，還有，怎樣可以讓它下台一鞠躬。牛頓（Isaac Newton）發現了肉眼無法看見的萬有引力，佛洛伊德闡釋了潛意識在心靈中的運作，馬克思也在我們的日常生活中揭穿了無從察覺的資本主義生產模式。

在本書裡，我鮮少提及馬克思主義作為道德與文化批判的面向，因為很少有人會據此批評馬克思主義，而這也不符合我寫作的初衷。不過，對我而言，光是馬克思主義在這方面所提供的非凡沃土，就足以讓人獻身馬克思主義的志業了。不管討論的議題是異化，社會生活的「商品化」，貪婪、侵略、無腦耽樂與日趨虛無的文化，還是人類存在的意義與價值的流失，若你不想提及馬克思思想傳統，那麼，你根本不可能得到任何有意義的討論。

在女性主義初起之時，有些笨拙但用意良善的男性作者會特別標明，「當我說（男）人之時，我指的當然是『男人和女人』」。秉持

他們的傳統，我也要表示，當我說馬克思時，我通常指的是馬克思與恩格斯（Friedrich Engels）。不過，他們兩人之間的關係就是另外一回事了，在此不再贅述。

在此，我要特別感謝卡列尼科斯（Alex Callinicos）、卡本特（Philip Carpenter）與伍德（Ellen Meiksins Wood），他們讀了本書的初稿，提供了寶貴的批評與建議。

1 Peter Osborne, in Leo Panich and Colin Leys (eds.), *The Communist Manifesto Now: Socialist Register* (New York, 1998), p. 190.

2 引自 Robin Blackburn, "Fin de Siècle: Socialism after the Crash," *New Left Review*, no. 185 (January/February 1991), p. 7。

第二版前言

本書是在二〇一一年初版，此後馬克思的思想至少有一方面已經獲得了戲劇性的肯定。馬克思主張，在自由資本主義社會中，政治場域與他所謂的「公民社會」，意即社會與經濟存在之間，有一道裂縫。在前者，舉例來說，投票箱中，男女似乎平等而自主，每個人都算一票，但這不過是掩蓋了日常生活中的實際分工、不平等與從屬關係。政治領域似乎抽離了這些情境，於是公民們也變得如同自身的蒼白擬像。只有當民主自治延伸到公民社會本身，例如勞工的自我管理中，這道裂縫才會弭平。

因此對馬克思來說，自由民主政治場域並不完全真實，而從本書首次面世以來，我們在西方所見到的便是對這個事實的熱血反應——不僅是在理論上否定正統政治，更有排山倒海的群眾湧上街頭。失去信用的不僅是政治生活的這個或那個方面，更是政治本身，所以世界上最強盛的國家寧可從電視真人實境秀所找來的跳樑小丑中選出領導人，也不願相信傳統的政治程序，而事實上，真人實境秀正是非真實的化身。從一九三〇年代以來，人們對自由中產階級政治共識的信心從未如此低落，在狂怒、仇恨與絕望的火焰中，階級戰爭屢次爆發，暴力革命的傳言不斷，遠遠不同於西敏寺與國會山莊沉著開明的氛圍。統治階級遭到公開抨擊、嘲弄、叫罵，被轟下台，這在溫斯頓·邱吉爾或約翰·甘迺迪時期都不常見。政治成為混戰，如果你在不對的時間出現在不對的地點，就有可能頭破血流。

當然，左派面對這一切只能說五味雜陳。一方面，英國差一點就在二〇一七年出人意料地選出一位思想深受馬克思影響的左翼社會主義領導人。另一方面，走上街頭的不僅是左翼民粹主義，還有討人厭的右翼民粹主義：種族主義者、沙文主義者、暴力分子和威權主義者。這種情況下的民粹主義永遠是雙面刃，釋放出某些最寬大的平等主義本能，也解放了某些最醜陋的本能。重點是要能看出，這類右翼民粹主義代表著資本主義所隱含的一個矛盾端點。隨著新自由市場體

系變得更全球化而密集，形成一個流動與震盪不息的世界，所有安全的身分與熟悉的座標統統被丟進大熔爐，自認被這美麗新世界連根拔起、動搖了地位的人，會生出一股濃厚的焦慮感，成為這股騷動的反衝；而那股焦慮感也很容易變現為怨恨與種族主義。常見的情況是，恨意源自恐懼，而不只是對立那麼簡單。一個想吊死戀童癖者並驅逐少數族裔人士的英格蘭本土主義者，另一面卻是個和藹可親的執行長，穿著開領襯衫，和屬下相處甚歡，直呼彼此名字，他周遊全球為公司談生意謀利，外表看起來完全是相信四海一家的自由主義者。

政治正統所拒絕承認的正是這層關聯，也只有政治左派才會對此窮追不捨。重點是，不要在這場沒有結果的衝突中選邊站，而應該瞭解這場衝突如何根源於發達資本主義的本性——該體系的全球形式只有不斷陷入這種內建的矛盾才能運作，要消除矛盾就會自取滅亡，同時卻又時時遭受其威脅。為了尋求理解，馬克思的思想仍舊一如既往地重要。

T.E. 二〇一七年十月

第一章 馬克思主義未曾消失

馬克思主義已經結束了。或許，在一個有著工廠與糧食暴動、煤礦工人與煙囪打掃工人，到處充斥悲慘與大量勞動階級的世界裡，它是有意義的。但是，在現在西方這個日趨無階級、充滿社會流動可能、後工業時代的社會裡，它顯然無足輕重。只有那些冥頑不靈、充滿恐懼或是心懷幻想的人，才會繼續抱持這樣的信念，因為他們不知道，這個世界已經永遠改變了，而且變得更好。

對於世界各地的馬克思主義者而言，聽到馬克思主義已經結束，無疑是則喜訊。他們終於可以不再抗議、不再充當示威的糾察員，回到他們那些早已抱怨連連的家庭，好好享受一個美好的晚上，而不是得參加另一個無聊至極的小組會議。馬克思主義者所希望的，不過就是不要再當個馬克思主義者而已。就這一點而言，身為馬克思主義者，完全不同於當個佛教徒或是億萬富豪，反倒比較像是醫生。醫生是種剛愎自用、自作自受的生物，因為他們一心只想治好病人，而當病人痊癒時，醫生自己倒是失業了。政治基進分子的任務也是一樣，因為他們只想達成目標，而目標一旦達成，自己就沒有容身之地了，接下來，他們就可以下台一鞠躬，燒掉格瓦拉（Che Guevara）的海報，重新拾起蒙塵的大提琴，聊些遠比亞洲生產模式更有趣的話題。如果在二十年後，還有人說自己是馬克思主義者或是女性主義者，那就太悲哀了。馬克思主義本來就是一個暫時性的任務，那些把自己的認同完全投入馬克思主義的人，根本是錯失重點；馬克思主義的重點，就在於在它結束之後，人們可以有一個自己的人生。

本章一開始所提及的批評或許聽來令人陶然欲醉，然而，它其實有個嚴重的問題。馬克思主義是一種對資本主義的批判，而且還是有史以來，對資本主義最澈底、最熱情、最全面的批判；也就是說，如

果資本主義仍然存在，那麼，馬克思主義就該存在。只有在馬克思主義的對手承認挫敗之後，它才能跟著下台；然而，就我最近一次的觀察而言，資本主義依然生龍活虎，一如往昔。

絕大多數當下的馬克思主義批評者不會質疑這一點。事實上，他們認為，資本主義體制已經完全變了樣，跟馬克思所認識的全然不同，這就是為何他的想法無關宏旨的原因。在我們進一步探究這種主張之前，我們該記得，馬克思充分瞭解自己所挑戰的體制的特性，那就是它是不斷變遷的。我們之所以能夠瞭解資本在歷史上有著各種不同的形式，像是重商、農業、工業、獨占、金融、帝國等等，完全要歸功於馬克思主義。所以，為什麼要因為資本主義在這數十年來不停的變化，而去質疑一個早已認清資本主義的本質就是改變的馬克思理論？更何況，馬克思原本就已提出一個預測，那就是勞動階級將會減少，而白領階級將會大幅增加？（待會，我們會再回來討論這一點。）他還預見了所謂的全球化——不可思議吧？一個人們認為已經過時的人，竟然會想到這一點。或許，馬克思的「過時」，反而成為他在今日仍然具有影響力的原因。事實上，那些指控他過時的人，自己卻立即熱情地擁護維多利亞（Victoria）時代不平等的資本主義。

一九七六年，還有許多人認為馬克思主義是站得住腳的；然而，到了一九八六年，這群人之中的許多人卻不再如此認為。這段期間裡究竟發生了什麼事？難道只是因為他們現在已經結婚生子，無暇顧及其他身外事？難道此時有什麼足以讓全世界震驚的研究證明了馬克思主義不過是春夢一場？或者，我們碰巧發現了一篇馬克思隱沒於世的手稿，而其中他坦言自己所說的一切不過是個玩笑？不管怎樣，這顯然不是因為我們失望地發現，馬克思其實是靠資本主義吃飯的。因為，我們一直以來都對這件事了然於心；如果沒有恩格斯的父親所擁有的那間位在沙爾福（Salford）的厄曼與恩格斯（Ermen & Engels）棉紡廠的資助，那麼每隔一段時間就會陷入貧困的馬克思可能根本活不下去，當然更不會有機會寫出他對織品商的批判了。

無論如何，在這段時期裡，確實發生了某些事。自一九七〇年代中期起，西方體制經歷了重大的變遷；³傳統的製造業式微，消費主義的「後工業」文化、通訊業、資訊科技業、服務業成為體制的重心。此時所盛行的，是小規模、分權化、多面性、無層級的企業；市場的管制解除，勞動階級的運動則在法律與政治上遭受無情打壓；傳統的階級認同弱化，在地、性別與族群認同則日趨強大。在這段時期裡，政治變得愈來愈容易管理與操控。

在資本主義體制日趨全球化的過程裡，新興的資訊科技扮演重要角色，因為有了資訊科技，跨國企業才能為了獲利而把生產與投資分散至全球各地。絕大部分的製造業都遷廠到工資低廉的「未開發」世界，這使得某些目光狹隘的西方人得出一個結論，那就是重工業已經完全從這個地球上消失了。緊接在全球流動性浪潮之後的，是勞動力的國際大遷徙，而當這些赤貧的移民遷居至先進經濟體後，當地便會再次盛行種族主義與法西斯主義。「邊緣」國家不僅得要忍受自己的國家淪為血汗工廠、基礎設施私有化、福利體系破壞殆盡，還得接受超乎想像的不公平貿易的條件，於此同時，那些在「都會」國家的總裁，卻蓄著修剪整齊的鬍鬚，鬆開自己的領帶，解開令人喘不過氣的襯衫鈕釦，擔憂自己的員工是否享有充實的精神生活。⁴

上述這一切的發生，絕不是因為資本主義體系正處於一個明朗無憂、扶搖直上的時期，相反地，資本主義此時所展現的好戰，就如同絕大多數的攻擊行為發生時一樣，是因為它正處於極度焦慮的狀態；若資本主義體制變得瘋狂，也是因為當中潛藏著沮喪。上述的重整之所以出現，主要是因為戰後的榮景忽然之間開始消逝；愈來愈激烈的國際競爭，迫使獲利率下滑，用以投資的資金枯竭，經濟成長率趨緩。這個時候，就連社會民主主義（social democracy）都是太基進、太花錢的政治選項。於是，雷根（Ronald Reagan）與柴契爾（Margaret Thatcher）的舞台已經架設好了，接下來，他們會進一步拆解傳統製造業、打擊勞工運動、允許市場予取予求、強化國家的壓制力，並擁護一種新的社會哲學，也就是厚顏無恥的貪婪。投資之所以

從製造業轉向服務業、金融業與通訊業，不過是一種對不斷延長的經濟危機的反應，而不是為了從醜陋舊世界躍進美麗新世界。

值得懷疑的是，絕大多數在一九七〇年代與一九八〇年代改變對資本主義觀感的基進分子，難道真的只是因為眼前的棉紡廠沒有以前那麼多嗎？他們拋棄馬克思主義以及那些註冊商標（像是落腮鬍或是髮束之類的）是因為他們愈來愈相信自己所對抗的政權實在太過嚴密而無法擊垮。這不是因為他們對新的資本主義體制心懷幻想，而是因為他們認為能夠改變它的幻想已經破滅，這才是決定性的因素。當然，有許多前社會主義者為自己的厄運找到下台階：既然體制無法改變，那麼，也就沒必要去改變它了。然而，正是這種認為不再有另一種未來的信念，決定了後來的一切。由於勞動階級運動受到冷血無情的打壓，而政治左派不抱希望地退縮，使得未來似乎消失得無影無蹤。而且，對於某些左派而言，蘇聯集團在一九八〇年代末的瓦解，使得這股幻滅益發深重。現代最為成功的基進思想——革命民族主義——在此際的油盡燈枯，也無濟於事。後現代主義（postmodernism）文化在此刻的茁壯，還有它對巨型敘事（grand narrative）的鄙視，及其自滿的「歷史終結」（End of History）宣稱，[5](#)尤其要歸功於這樣的信念：從現在起，未來只會像現在一樣，或者，如某個充滿文采的後現代主義者所言，未來不過是「有著更多選項的當下」。

於是，真正使得人們拋棄馬克思主義的，是一種不斷加深的政治無力感；當你覺得改變已經毫無可能時，你便很難再繼續堅持自己關於改變的信念，就算這正是你最需要這種信念之際。其實，若你不抵抗看似無法逆轉的必然性，你就永遠無法知道所謂的「必然性」究竟有多麼「必然」，如果那些怯懦的人們，可以再堅持自己的想法二十年，那麼，他們就會看到洋洋得意、不斷滋生的資本主義，在二〇〇八年竟得要在大街上不斷尋找資金以維持運作；同時，他們也會見到巴拿馬海峽以南的整個美洲大陸，居然全面性地擺向左翼政府。現在，歷史終結論已經終結。無論如何，馬克思主義者早就該習於挫敗了；

他們曾經遭遇過更加嚴重的挫折。既存政治體制的勝算總是比較大，就算只是因為它們擁有比你更多的坦克。

然而，一九六〇年代那種讓人陶然欲醉的願景與充滿可能的希望，使得曾經歷過這一切，並倖存下來的人們別無他法，只能面對這種情勢逆轉，苦澀地面對現實。

因此，使馬克思主義站不住腳的，不是資本主義已經改變本性，恰恰相反，這是因為資本主義比以往更加忠於自己的本性；因此，很反諷地，把馬克思主義逼到牆腳的局勢，反倒使得它更加可信。馬克思主義之所以邊緣化，正是因為它所對抗的社會秩序不但沒有變得更加節制與溫和，反而比以往更加無情與極端；而正是這個原因，使得馬克思主義對它的批判更加切題。若從全球性的角度來看，資本變得更加集中、更具掠食性，而勞動階級的人口則日益增長；在這樣的境況下，其實我們更可以預見一個未來，那就是億萬富翁將會安享於他們那些戒備森嚴的社區，而數以兆計的貧民則屈居於四周環繞著守望員與鐵蒺藜的發臭陋屋。在這樣的情形下，宣稱馬克思主義已經結束，不啻宣稱消防隊早已不合時宜，因為現在的縱火犯已經變得更加狡猾、更加聰慧。

正如馬克思所預測的，在我們這個時代，貧富差距只是變得愈來愈嚴重而已；今日，一個墨西哥富豪所享有的財產，相當於他最貧困的一千七百萬同胞的收入總和。資本主義創造了史無前例的繁榮，然而就算我們無視於接近赤貧的數兆人，它的代價仍舊令人髮指；根據世界銀行的資料顯示，二〇〇一年時有二十七億四千萬的人們每日靠著不到二美元過活。我們現在所面臨的，是核武國家為了逐漸稀少的資源而彼此開戰的世界，而資源之所以枯竭，大體上正要歸功於資本主義。有史以來第一次，我們的主流生活型態，不僅孕育種族主義、散播文化痴呆，逼迫我們互相交戰或是驅趕我們進入勞改營，甚至還能把我們從地球上整個抹去。若反社會的行為能夠獲利，資本主義將會照做不誤，而在現在這個時刻，這意味著人們將遭受無法想像的蹂躪。過去的末日狂想，今日卻成了再冷酷不過的現實。傳統的左派口

號「要麼是社會主義，要麼是野蠻狀態」，從來沒有像此際一般不再是個華麗的修辭，而是對現實的陰鬱針砭。一如詹明信（Fredric Jameson）所言，在如此嚴峻的狀況下，「馬克思主義無可避免地必須再次成真」。6

財富與權力分配的極度失衡、心懷侵略野心的戰爭、日益加重的剝削，以及更趨高壓的國家，上述這些不僅是今日世界的特徵，也同樣是馬克思在將近兩個世紀前所思考並提出對策的議題。因此，他的想法理當可以為今日的我們提供一些建議。對那個時代的馬克思而言，他尤其感到震驚的，是在他所移居的英格蘭，農民被迫離開家園並被打造成都市勞動階級的殘暴過程，而這正是一個在今日的巴西、中國、俄羅斯與印度，屬於現在進行式的過程。杭特（Tristram Hunt）指出，戴維斯（Mike Davis）記錄今日拉哥斯與達卡「臭氣薰天」的貧民窟的作品《貧民窟星球》（Planet of Slums），可以視為恩格斯《英國工人階級狀況》（The Condition of the Working Class）的現代版。隨著中國成為世界工廠，杭特指出，「廣東與上海的經濟特區，令人毛骨悚然地想起一八四〇年代的曼徹斯特與格拉斯哥。」7

或許，過時的不是馬克思主義，而是資本主義本身？早在維多利亞時代的英格蘭，馬克思便認為資本主義已時日無多；在資本主義的全盛時期，它確實促使社會發展，只是至今已然是個累贅。馬克思認為資本主義社會一直誇耀其本身具有的現代性，但其內在本質卻充斥著幻想、拜物、迷信與偶像崇拜；資本主義社會所帶來的「啟蒙」本身，也就是對自己高人一等的理性洋洋自得的信仰，不過是另一種迷信而已。如果資本主義確實有能力達成某些令人刮目相看的進步，那也已經是過去式，現在它必須極盡所能才能繼續維持自己曾有過的光鮮亮麗。馬克思曾指出，資本主義的終極限制，就是資本本身，它注定只能不斷地再生產資本而已，因此，這個史上最具動力的體制，竟奇怪地帶有停滯與不斷重複的色彩。資本主義的深層邏輯始終如一的事實，是為何馬克思對它的批判大體上仍然成立的原因之一。只有在資本主義體制真的有能力突破自身的局限，開展一個無人能想見的新

局時，馬克思的批判才會失效。但資本主義除了不斷地再生產當下外，它無法創造未來，當然，它所不停生產的當下，是有著愈來愈多選項的當下……

資本主義曾經帶來長足的物質進步。過去，資本主義確實證明了它組織人類事務的方式可以滿足我們的各種需求，現在卻似乎再也辦不到了。究竟還要等多久，我們才能等到它提供給我們的財貨？我們為什麼還要繼續耽溺在這樣的迷思，也就是這種生產模式所產生的驚人財富總有一天能夠為眾人共享？若是換成極左翼所提出的類似主張，這個世界還會用如此親切的「讓我們再等一下就好」的寬容以待嗎？有些右翼分子會坦承資本主義體制始終存在著巨大的不義，這對所有人都不好受，但儘管如此，它還是比其他可能來得好；這些人或許可憎，卻比那些成天訓斥一切終究都會好轉的人要誠實多了。有人說，世上恰好存在著富人與窮人，正如世上也存在著黑人與白人，那麼，當時候到了，富人所享有的利益很有可能會擴及窮人。不過，指出有些人深陷赤貧，有些人坐享富貴，不啻指出世上有著警察也有罪犯。確實如此，但這種說法卻模糊了一個事實，那就是世上之所以有警察，正是因為這世上有罪犯存在。

3 雖然有些馬克思主義者會質疑這些變遷到底有多重大，可參考 Alex Callinicos, *Against Postmodernism* (Cambridge, 1989), Ch. 5。

4 關於「邊緣」與「都會」（或「核心」）的關係，可參考華勒斯坦（Immanuel Wallerstein）的著作。

5 見 Francis Fukuyama, *The End of History and the Last Man*。

6 Fredric Jameson, *The Ideologies of Theory* (London, 2008), p. 514.

7 Tristram Hunt, "War of the Words," *Guardian*, 9 May 2009.

第二章 社會主義的反暴政立場

就理論而言，馬克思主義或許不錯。然而，每當它付諸實踐時，結果都是超乎想像的駭人恐怖、暴政與大屠殺。對於那些視自由與民主為理所當然的富有西方知識分子而言，馬克思主義可能是個了不起的思想，但對數百萬的一般人而言，它意味著饑荒、痛苦、刑求、強制勞動、殘破不全的經濟與箝制一切的高壓國家。那些無視於上述事實而持續擁護馬克思主義的人，要麼是愚鈍、自欺欺人，不然就是根本毫無道德可言。社會主義所代表的，就是毫無自由；它也意味著缺乏物資，因為它廢除了市場。

許多西方世界的人們，都狂熱地主張在體制設立初始，手上沾點血是不可避免的，例如基督徒；同樣地，有些正派而充滿同情心的人們，會認為就算整個文明都被血所浸透，也在所不惜，特別是自由主義者與保守主義者。現代資本主義國家之所以出現，完全要歸功於奴役、種族滅絕、暴力與剝削，這些暴行就如毛澤東的中國與史達林（Joseph Stalin）的蘇聯一樣令人髮指，而它們同樣建立於人民的血淚之上。只不過，現代資本主義國家撐得夠久，足以讓人們忘卻過去的恐怖記憶，但毛澤東與史達林就沒那麼幸運了。如果說對於資本主義體制令人髮指的敗行劣跡，馬克思並未罹患歷史失憶症，部分的原因在於他親眼目睹了這個體制的形成過程。

在《維多利亞時代末期的大屠殺》（Late Victorian Holocausts）裡，戴維斯記錄了上千萬名的印第安人、非洲人、中國人、巴西人、韓國人、俄羅斯人等等的死亡，而他們之所以喪生，只是因為十九世紀末完全可以避免的饑荒、旱災與疾病。這些災難之所以發生，有許多是因為自由市場的信條，像是急速攀升的糧價，使得一般人根本無法買到食物。事實上，這類可怖的事蹟，絕非維多利亞時代的陳年往事。在一九八〇年代到二〇〇〇年代，每日靠著不到二美元過活的人們，

幾乎增加了一億人。⁸在今日的英國，三分之一的孩童生活於貧窮線之下，在此同時，銀行家只要每年紅利少了區區的一百萬英鎊就會大發脾氣。

儘管有著這些敗行劣跡，但不容否認地，資本主義確實也為我們帶來一些無可衡量的貴重之物；要是沒有馬克思深深讚揚的中產階級，今日的我們就不會有自由、民主、民權、女性主義、共和制度、科學進步等等，但也不會有貧民窟、血汗工廠、法西斯主義、侵略戰爭與梅爾·吉勃遜（Mel Gibson）。然而，所謂的社會主義體制，也確實達成了某些成就。中國與蘇聯把它們的人民從經濟後進國強行拖進現代工業世界，儘管是以人民的性命換來的；但代價之所以如此慘重，部分的原因出在西方資本主義世界的敵意。這股敵意也迫使蘇聯加入軍備競賽，使得它原本便已不健全的經濟更加破敗，最後導致了全面的崩潰。

然而，在此同時，蘇聯及其附庸國，卻還是為半個歐洲的人民帶來便宜的住居、燃料、大眾運輸與文化活動，還有完全的就業率與驚人的社會服務，也讓這些國家的人民享有遠比以前更高程度的平等以及（最後終於來到的）物質幸福。共產東德的孩童照護體系可謂世界第一。不管是對抗法西斯主義的邪惡，還是協助推翻殖民政權，蘇聯都是居功厥偉。此外，它還使得它的國民產生一種凝聚力，這讓西方國家望其項背，因為後者大概只有在屠殺其他地方的原住民時，才能產生那樣的凝聚力。當然，上述這一切並不能取代自由、民主以及湯裡的蔬菜，但也不該就此棄之不顧。當自由與民主終於前來營救蘇聯與東歐國家時，它們以經濟震盪治療（shock therapy）的方式現身，說好聽一點是「私有化」，事實上則是大大方方的搶劫，這導致數千萬人失業、貧困與不平等程度急遽增加、免費托兒所關閉、婦女權利喪失，而以前運作良好的社會福利網絡也幾近全毀。

即便如此，共產主義的優點還是無法彌補其缺點。這很可能是因為在早期蘇聯的惡劣環境下，某種獨裁政府幾乎是不可避免的；但這並不表示它就一定得採取史達林主義，或是其他窮凶惡極的類似主

張。整體來說，毛主義與史達林主義是拙劣、血腥的實驗，使得世上其他地方許多大大獲益於社會主義的人們，一聽到「社會主義」就避之唯恐不及。但是，資本主義又是怎樣呢？在我寫作之際，西方世界的失業人口已達數百萬，而且還穩定地向上攀升，資本主義經濟之所以免於內爆，是因為各國政府壓榨人民，用數兆的血汗錢來挹注經濟。將世界金融體系帶向深淵邊緣的銀行家與金融家，此刻無疑正在整型診所排隊，以免憤怒的人們發現他們，將他們五馬分屍。

有時，資本主義確實是管用的，也就是說，它為世上的某些人帶來數不盡的財富。但就如同史達林與毛澤東，它也是用人命換來的，而且代價驚人；這不只是種族滅絕、饑荒、帝國主義與販奴的問題而已。資本主義體制也無法在帶來富裕的同時，不順道使眾多人口陷於貧困。不過，就長期而言，這可能也不會太重要了，因為資本主義式的生活方式現在正要毀滅整個地球。如某位有名的西方經濟學家所言，氣候變遷是「史上最嚴重的市場失靈」。[9](#)

馬克思本人從來沒想過，社會主義可以在赤貧的條件下達成。這樣的計畫等於是種離奇的時光跳躍，就像要在中世紀發明網際網路一樣。直到史達林出現為止，也沒有任何馬克思主義思想家曾認為這樣的計畫是可行的，包括列寧（Vladimir Lenin）、托洛茨基（Leon Trotsky）與其他布爾什維克黨人（Bolshevik）的領袖。如果財富根本就少得可憐，那要怎麼為所有人的裨益重新分配財富？在必需品匱乏的狀況下，是無法廢除社會階級的，因為當物資根本沒有什麼剩餘，無法滿足每個人的需求時，對物資的爭奪，便會使得社會階級再度出現。馬克思在《德意志意識形態》（The German Ideology）裡提到，若欲在這種條件下進行革命，結果就是「全部陳腐的東西」（若用比較俚俗的譯法，就是「同樣狗皮倒灶的東西」）[10](#)又要死灰復燃。只不過現在出現的，是社會主義下的物資匱乏。如果多少得從頭開始積累資本，那麼最有效率的方式，是透過追求利潤的動機，儘管這十分野蠻；貪婪的自利心態，能夠以驚人的速度積聚財富，儘管它同時也會造成大規模的貧困。

此外，也從來沒有任何馬克思主義者會認為，社會主義可以只在一個國家裡達成；社會主義運動是國際性的，若不具國際性，便不是社會主義。這是個務實的唯物論主張，不是個虔誠的唯心論主張。在一個生產依國界分工與專化的世界裡，若一個社會主義國家無法贏得國際支持，那麼它就無法運用所需的全球資源來終止物資匱乏；光靠一個國家所生產的財富，是不可能足夠的。「一國社會主義」這種怪誕的想法，是史達林在一九二〇年代發明的，或許可以視之為犬儒式的藉口，因為沒有其他國家願意幫助蘇聯。馬克思本人從來沒有認可這樣的想法。當然，社會主義革命一定得從某個地方開始，但它們不可能在國界之內完成。如果只依據一個孤立無援的國家的施行結果來評斷社會主義，就像是只根據一項卡拉馬如（Kalamazoo）的反社會精神病患的學術研究來論斷人類，這只會得出荒謬的結論。

從幾乎等於零開始打造經濟，是個費力而令人倍感挫折的工作，因此人們不太可能會自願想要承擔這樣的重擔。所以，如果這項計畫不是在民主監督與社會主義價值的協調下逐步進行，那麼便有可能出現一個威權式國家，強迫人民去做那些他們不願主動去做的事。布爾什維克黨人統治下的俄羅斯所出現的勞動軍事化便是個例子，然而，很諷刺的是，正是為了打造經濟基礎，反倒侵蝕了社會主義的政治上層建築（全民民主、完全自治）。這就像是有人邀請你去參加派對，結果到了現場，你卻發現不但得自己烤蛋糕、釀啤酒，甚至還得自己整地和鋪地，結果根本沒有享樂的時間。

在理想狀況下，社會主義只有在滿足下列的條件時才能建立：具有技能、受過教育、熟稔政治的人民，充滿活力的公民社團、先進的科技、開明的自由主義傳統，以及民主的素養。然而，如果你連僅有的少數幾條高速公路都無法修繕，或是除了後院僅有的一條豬外，別無其他抵抗疾病或飢餓的社會安全政策，那麼，你還能奢望自己滿足上述條件嗎？曾經遭到殖民的國家尤其無法具備這些條件，因為殖民強權從來就不會想讓殖民地的人民享有公民自由與民主社團。

如同馬克思所堅持的，社會主義也要求縮短人民的工時，原因之一是要讓人們擁有自我實踐的閒暇，另一個原因則是要讓他們有時間參與政經的自治。然而，如果人民連鞋子都沒有，該如何縮短工時？而為了要讓數百萬的人民有鞋可穿，就很可能會出現一個中央集權的官僚國家。而且，若一群充滿敵意的資本主義強權想要入侵這個國家，就像布爾什維克革命後的俄羅斯，那麼，一個專制國家的出現應該不足為奇。二次世界大戰期間的英國絕非獨裁政權，然而，它也絕對不是個自由的國家，而且，也沒有人會認為那時的英國該是個自由的國度。

因此，想要建立社會主義國家，不僅得要有錢，還得要有槍。這就是從馬克思與恩格斯到列寧與托洛茨基的馬克思主義者的主張，他們從來沒想過還有其他的可能。如果錢不夠、槍也不夠，那麼，就只能寄望有個同情你處境的鄰國能夠感同身受、出面相挺，提供所需要的物資援助。就布爾什維克黨人的例子而言，這意味著它的鄰國（特別是德國）也會出現它們自己的革命。如果這些國家的勞動階級能夠推翻自己的資本主義主人，自行控制自己的生產力，他們就可以運用這些資源來拯救史上第一個勞工國家，讓它不至於無聲無息地消失。這種說法或許聽來荒謬，但在那個時刻，它並非毫無可能，因為那時的歐洲各地都充滿著對革命的熱切期望，在柏林、華沙、維也納、慕尼黑與里加等城市，紛紛成立了勞工議會與軍隊委員會（或蘇維埃）。然而，在當局鎮壓這些反叛後，列寧與托洛茨基便瞭解自己的革命危在旦夕。

這倒不是說，在赤貧的條件下，就絕對無法建立社會主義；而是說，在物資匱乏的情形下，它很容易就會變成一種駭人的偽社會主義，也就是史達林主義。布爾什維克革命很快就發現自己腹背受敵，不但得對抗西方強權的軍隊，還得應付反動勢力、城市饑荒與血腥內戰。由於它所面對的是幾近於零的資本主義基礎、低到不能再低的物資生產、少到可憐的公民團體、筋疲力竭的勞動階級、四處竄起的農民叛亂以及與沙皇時期不相上下的龐大官僚，因此革命可謂打從一開

始就深陷困境。於是，布爾什維克黨人只好用槍指著那些飢寒交迫、消極被動、厭倦戰爭的人民，強迫他們進入現代。而在這段期間裡，絕大多數積極參與政治的勞工已在西方世界所支持的內戰裡死亡殆盡，使得布爾什維克黨人的社會基礎日趨薄弱。接下來，布爾什維克黨人只好篡奪勞工蘇維埃的權力、禁止獨立的媒體與司法體系、壓制異議分子與敵對黨派、操控選舉過程並使勞動軍事化。這些冷酷的反社會主義舉措的出現，完全是因為內戰爆發、饑荒蔓延與外來侵略；俄羅斯的經濟殘敗不堪，而其社會鏈結已蕩然無存。這是整個二十世紀裡最具悲劇性的反諷：在最需要社會主義之時，它卻處於最不可能成真之際。

史家多伊徹（Isaac Deutcher）以他向來無人能及的文采描述了此時的情形。當時俄羅斯的處境「意味著第一個、而且也是截至目前為止唯一一個建立社會主義的嘗試，必須在一個最不可能實現的條件下進行，在一個沒有任何密集的國際勞動分工、一個毫無歷史與深度的文化傳承下實現。它所面對的，是一個在物資與文化上均屬貧乏、原始、粗糙的環境，而這對於正努力想要冒出頭的社會主義顯然極為不利，而且還會扭曲它的方向」。11只有最厚顏無恥的馬克思批評者，才會說上述這一切完全無關宏旨，因為馬克思主義本來就是個威權主義的教條。按照他們的說法，如果倫敦及其周遭在明天開始採行社會主義，那麼一週之內，倫敦以南的多琴（Dorking）就會出現勞改營。

正如我們稍後會提及的，對於僵化死板的教條、軍事高壓帶來的恐懼、政治手段的壓迫與專斷獨裁的國家權力，馬克思本人向來批判不遺餘力。他相信民意代表必須向他們的選民負責，他也抨擊當時的德國社會民主黨（German Social Democrat）的國家主義立場。他堅持言論自由與公民自由的重要性，厭惡強行打造的都市勞動階級（當時他所指的是英格蘭，而非俄羅斯），並主張農村公有化必須出於自願，不該出自強迫。然而，身為一個深知社會主義無法在赤貧條件下實現的思想家，他必定會明白俄羅斯革命是如何成為一場被背叛的革命。

事實上，史達林主義有個很弔詭的地方，就是它非但沒有駁斥馬克思的主張，反倒是證明其正確性。若你真的想對史達林主義的興起提出有力的論據，那麼你一定得援引馬克思主義；若你只是對史達林主義這個怪獸提出道德譴責，那麼你的論據根本站不住腳。我們必須知道它崛起的物質條件、它如何運作以及它會如何垮台，而為了瞭解這一切，某些主流的馬克思主義思想提供了最完美的導引。這些馬克思主義者，其中有許多是托洛茨基或其他「自由派」社會主義的追隨者；他們與西方的自由主義者，在一個極為重要的面向上有著明顯的不同：對於所謂的共產主義社會的批判更為深層而根深柢固。他們所要求的，並不只是陰鬱地渴望更多的民主參與或公民權利；事實上，他們希望推翻整個壓迫體制，而他們認為，這才真的是社會主義者所應該要求的。在此同時，他們也提出警告，若共產體制崩潰，那麼它很有可能成為資本主義的獵物，因為這些飢餓的禿鷹早就等待多時，想要分食其殘骸。托洛茨基早就預見蘇聯會淪落至此，而在二十多年後，事實證明他的預測果然成真。

※

假設有一群狂熱的資本主義者，想在一段短到不可思議的時間內，把一個前現代的部落，變成恣意奪取、熟稔科技的企業家，脫口而出的全是公共關係與自由市場經濟的術語，那麼，這個注定失敗的實驗，可以構成我們譴責資本主義的理由嗎？當然不行。若你真的覺得這是個譴責資本主義的好理由，那你就等於是要求女童軍必須解散，因為她們無法解決量子力學的難題。馬克思主義者從來就不相信從傑佛遜（Thomas Jefferson）以降到彌爾（John Stuart Mill）的深厚自由主義傳統，會因為美國中情局設立了刑求穆斯林的地下監獄就變得一文不值，就算這樣的監獄已是今日自由社會政治現況的一部分。相對而言，那些批判馬克思主義的人，卻不願意承認共黨統治下的審判秀與高壓統治，不該成為駁斥馬克思主義的理由。[12](#)

不過，某些人認為社會主義之所以無法實現，還有另一個理由：就算可以在一個富裕的環境中建立社會主義，那麼，該如何在沒有市

場的情況下，使得複雜的現代經濟得以運轉？愈來愈多的馬克思主義者會告訴你，這完全是多慮，因為根本不需要廢除市場；就他們的觀點看來，市場依然是社會主義經濟不可或缺的一部分。所謂的市場社會主義所預見的，是一個生產工具為社會所共有，但各個自治的合作社仍將在市場中彼此競爭的未來。¹³透過這樣的方式，市場的某些優點仍得以保留，卻可以避免它的某些缺點。就個別企業的層面來說，合作社的效率會來得更高，因為已有證據證明，它的效率與資本主義企業一樣好，甚至有過之而無不及。就整體經濟的層面來說，傳統史達林中央計畫的模式所無法避免的資訊流通、資源配置、動機誘因難題，也將不再出現。

有些馬克思主義者會主張，馬克思本人其實也是個市場社會主義者，至少他認為在社會主義革命後，市場仍將在過渡時期裡扮演重要的角色。此外，他也認為市場所做的不單只是剝削而已，它也帶來解放，使得人們可以不再仰賴領主與雇主。市場撥開了社會關係的神祕光環，揭露其陰鬱的實在。馬克思對於市場的熱情讚譽，使得哲學家鄂蘭（Hannah Arendt）說道，《共產黨宣言》的開場白可謂「有史以來對資本主義最大的讚揚」。¹⁴市場社會主義者同時也指出，市場機制絕非專屬於資本主義。儘管某些托洛茨基的門徒可能會感到驚訝，但就連托洛茨基也一樣支持市場，雖然他只是認為在過渡到社會主義的期間，需要市場的存在，而且必須配合經濟計畫；他認為，市場可以監督計畫經濟的適當性與合理性，因為「若沒有市場關係，就無法進行經濟究責」。¹⁵與其他蘇維埃左翼反對派（Soviet Left Opposition）的成員一樣，他強烈抨擊所謂的指令經濟。

市場社會主義廢除了私有財產、社會階級與剝削，它也讓實際的生產者擁有經濟權力。就這些面向而言，它可謂資本主義經濟的進化，受到人們的殷切期待。不過，對於某些馬克思主義者而言，它保留了過多資本主義經濟的特色，因此讓人無法接受。在市場社會主義裡，商品生產、不平等、失業以及不受人們控制的市場力依然存在；勞工如何才能不受資本主義的持續積累驅力所擄獲——成為一個資本家

群體：只想極大化獲利、忽視品質、無視社會需求並迎合消費主義？又該如何避免長期以來市場的短視近利——習於忽略整體社會所需，以及因為在決策時只考量自身利害而長期導致的反社會結果？教育與國家監督或許可以減少這些危險，但某些馬克思主義者會另行主張一種既非中央計畫、也非市場自治的經濟。⁷在這種模式裡，資源的配置，是透過生產者、消費者、環保人士及其他相關各方，在工廠、社區與消費者議會網絡裡的協商。這種經濟模式所涵蓋的面向十分寬廣，從總體資源配置、經濟成長率到金融、能源、運輸與環保政策等等，而地方、區域與全國層次的議會將會對這些配置做出決定；例如，關於資源配置的總體決定，將會下放到地方與區域層級，由它們漸次地做出更詳盡的規畫。但不管是在哪個階段，對於各種可能的經濟計畫與政策的公共辯論都是不可或缺的。藉此，該生產什麼與如何生產，將會由社會的需求決定，而非私人的獲利。在資本主義裡，我們被剝奪了決定生產的權力，無法說出我們究竟是需要更多的醫院，還是更多的早餐玉米片。但在社會主義下，我們卻可以經常性地行使這種決策自由。

這種議會所擁有的權力，是透過由下而上的民主選舉，而非由上而下的命令。代表各個商業或生產部門的民選組織，會在全國的經濟委員會裡協商，以獲致一個得到各方共識的投資決定。價格不會由中央決定，而是由生產單位依據消費者、使用者、利益團體等等所提供的訊息來決定。這就是所謂的參與式經濟（participatory economics），某些支持者還會同時主張一種混合式的社會主義經濟：由於某些財貨（食物、公衛、製藥、教育、交通、能源、生活必需品、金融體制、媒體等等）對於社群至為重要，因此它們必須受到民主的公共控制，因為這些事業的經營者往往會做出反社會的決定，只要他們發現這麼做更加有利可圖。至於那些並非社會必需品的財貨（消費品、奢侈品），則可交由市場自行運作。某些市場社會主義者覺得上述整個計畫實在太過複雜，完全無法運行。正如王爾德（Oscar Wilde）所言，社會主義的麻煩之處，在於它實在得耗掉太多個晚上；不過，現代的資訊科技，或許可以為這個體制的輪子上點潤滑油，就

連寶僑（Procter & Gamble）的前副總裁都表示，資訊科技使得勞工的自我管理成為一個實際的可能選項，¹⁶此外，戴文（Pat Devine）也提醒我們，現下的資本主義體制花在管理與組織的時間，其實也相當驚人。¹⁷我們實在沒有理由認為，社會主義體制所耗費的時間一定會比資本主義體制來得多。

某些參與式經濟的支持者還主張，只要每個人的工作量相同，就應該領取相同的薪資，沒有天賦、資歷與職業之分。如阿爾貝（Michael Albert）所言，「醫生在豪華的診療室裡工作，環境不但舒適，還充滿成就感，但生產線上的工人卻得在震耳欲聾的工廠裡工作，冒著失去生命與四肢的風險，忍受無聊的工作內容與他人的鄙夷眼光，而不管工人的工時有多長、工作量有多大，醫生永遠賺得比工人多」。¹⁸事實上，我們有很好的理由讓從事無趣、辛苦、骯髒或危險工作的人領取比醫生或教授之類的人更多的薪水，因為後者的勞動可以帶來相當的成就感。或許，該讓前英國皇室成員來從事絕大多數骯髒、危險的工作，我們需要逆轉貴賤之分。

由於我稍早曾提及，媒體適合公有，因此接下來我就以它為例。半個世紀以前，威廉斯（Raymond Williams）寫了一本精彩的小書《傳播》（Communications），¹⁹他在書裡為藝術與媒體勾勒了一個社會主義的藍圖，不僅拒絕讓國家控制它們的內容，也拒絕讓獲利的動機主宰一切。相反地，藝術與媒體場域的主動參與者，將有權控制他們的表達與傳播工具；至於藝術與媒體的實際「設施」，像是電台、表演廳、電視網、劇院、報社等等，則屬公有（其形式可能各自不同），並由民選委員會加以管理，其成員既來自公眾，也包括媒體或藝術組織的代表。

於是，這些獨立於國家之外的委員會，將會負責公共資源的分配以及社會公有設施的「租賃」，對象可以是個別的從業人員，也可以是由演員、記者、音樂家等所組成的獨立、民主自治社團，藉此，他們可以享有完全的創作自由，既不受國家管制，也無須臣服於市場壓力。這麼做的好處很多，但其中最為重要的是，我們再也不用忍受那

些渴求權力、貪婪無度的惡霸，因為他們再也無法利用自己所擁有的媒體來命令公眾到底該相信什麼——也就是說，命令公眾相信他們自己完全出於自利的想法與他們所支持的體制。有一天，當我們回顧過去，不可置信地發現史上曾出現一種想法，主張少數幾個商業惡棍可以恣意任行，只顧著自己的進帳，無視於其他一切，敗壞公眾的心智，灌輸他們原始尼安德塔人的政治觀點，在那個時刻，我們便會明白，社會主義已在我們的社會裡生根茁壯。

在資本主義社會裡，絕大多數的媒體都盡力避免艱困、爭議性或開創性的工作，因為這根本無法獲利，還會賠錢。相反地，它們安於陳腐、追求煽色腥並不厭其煩地操作偏見。相較之下，社會主義媒體不會成天只播放荀貝格（Arnold Schoenberg）、拉辛（Jean Racine），還有改編自《資本論》（Capital）的各種廣播劇、連續劇、舞台劇、電影，禁止其他一切，而是會讓各種受人喜愛的戲劇、電視與報紙都能存在。「受人喜愛」不必然表示「低俗」，曼德拉（Nelson Mandela）受人喜愛，但他並不低俗；很多平常人都閱讀極為專業的期刊，裡面充斥外行人無法理解的術語，只不過這些期刊多半是關於釣魚、農機或育犬，而不是美學或內分泌學。只有在媒體試圖以最快的速度與最輕鬆的方式鯨吞市場時，受人喜愛的事物才會變成垃圾、變得媚俗，而它們之所以會想要這麼做，絕大多數是因為商業考量。

當然，對於後資本主義經濟的細節，社會主義者還會繼續彼此爭論，截至目前為止，還沒有任何完美無瑕的方案；人們有充分的理由把這些不完美拿來與資本主義經濟比較，後者此際的運作可謂盡善盡美，而且它一點都不會為自己所造成的貧困、浪費或蕭條負責。眾所周知，資本主義經濟也導致超乎想像的失業率，不過世上最先進的資本主義國家倒是想出一個妙招來解決這個問題：今日的美國有超過一百萬人被關在牢裡，若非如此，失業率可不只這個數字。

8 見 Joseph Stiglitz, *Globalisation and Its Discontents* (London, 2002), p. 5。

- 9 引自 Slavoj Žižek, *First as Tragedy, Then as Farce* (London, 2009), p. 91。
- 10 本書中所有關於馬克思與恩格斯的引文，均參考自人民出版社出版、中國共產黨中央馬克思恩格斯列寧史達林著作編譯局所譯之《馬克思恩格斯全集》，有興趣的讀者可在 <http://www.marxists.org/chinese/PDF/ME-old.htm> 找到相關資料，<http://www.xiachao.org.tw/ccdb/docindex.html> 亦有部分資料可供參考。
- 11 Isaac Deutscher, *The Prophet Armed: Trotsky 1879–1921* (London, 2003), p. 373.
- 12 審判秀為史達林在一九四〇年代的大整肅時期裡所進行的公審，可參考《審判的歷史》，二〇〇七：商周出版。
- 13 例如 Alec Nove, *The Economics of Feasible Socialism* (London, 1983), David Schweickart, *Against Capitalism* (Cambridge, 1993) 與 Bertell Ollman (ed.), *Market Socialism: The Debate Among Socialists* (New York and London, 1998)。若想瞭解關於市場社會主義的哲學思辨，可參考 David Miller, *Market, State and Community: The Theoretical Foundations of Market Socialism* (Oxford, 1989)。
- 14 Melvin Hill (ed.), *Hannah Arendt: The Recovery of the Public World* (New York, 1979), pp. 334–35.
- 15 引自 Robin Blackburn, "Fin de Siècle: Socialism after the Crash," *New Left Review*, no. 185 (January/February 1991), p. 29。
- 16 見 Ernest Mandel, "The Myth of Market Socialism," *New Left Review*, no. 169 (May/June 1988), p. 109 注釋。
- 17 Devine, *Democracy and Economic Planning*, pp. 253, 265–66.
- 18 Albert, *Parecon*, p. 59.
- 19 Raymond Williams, *Communications* (Harmondsworth, 1962).

第三章 能動者的主動性

馬克思主義是種決定論。它只把人們當成歷史的工具，因此剝奪了他們的自由與個體性。馬克思相信歷史的鐵則，這些鐵則不容扭轉，人力也無法撼動：封建主義注定會帶來資本主義，而社會主義必然會取代資本主義；因此，馬克思的歷史理論不過是世俗版的神意或命運。它侵犯了人類的自由與尊嚴，一如馬克思主義國家。

對於這個批評，我們可以從探究馬克思主義的獨到之處開始。馬克思主義到底提出了什麼主張，是其他政治理論不曾提出的？答案顯然不會是「革命」，因為這個想法早在馬克思的著作出現前便已存在。答案也不會是「共產主義」，因為遠古時期便有這樣的主張。馬克思既沒有發明社會主義，也沒有創造共產主義。早在馬克思自己還是個自由主義者時，歐洲的勞動階級運動已發展得如火如荼。老實說吧，在他的思想裡，我們實在很難找出任何一個政治主張可謂「兄弟個人之創見」。答案也絕對不會是「革命政黨」，因為這個想法出自法國大革命，而馬克思對此著墨甚少。

那麼，「社會階級」呢？這也不算，因為馬克思本人很誠實地否認這是他創造的概念。確實，他重新定義了這整個概念，而且影響深遠，但它的源起絕非馬克思本人。他也不是提出「無產階級」的第一人，許多十九世紀的思想家對這個概念再熟悉不過。他對「異化」的想法，絕大多數得自黑格爾；而且，偉大的愛爾蘭社會主義者與女性主義者湯普森（William Thompson），也早就預見到這一點。在後文裡，我們還會提及，馬克思也不是唯一一個認為經濟在社會生活中具有首要性的思想家。他相信在一個由生產者自行運作的合作社裡，剝削無從出現；而且他主張，只有透過革命，才有可能達成這樣的社會。但二十世紀的偉大社會主義者威廉斯也做如是觀，而他一點都不

認為自己是馬克思主義者；主張這種看法的人還有很多，像是許多無政府主義者、自由派社會主義者等等，但他們都堅決反對馬克思主義。

在馬克思思想的核心裡，有兩個基本主張，一個是經濟在社會生活裡所扮演的根本角色，另一個則是生產模式在歷史進程中的遞嬗。不過，正如下文會闡釋的，這兩個主張都不是馬克思自己的發明。那麼，如果說馬克思主義的獨到之處，不在於「階級」的概念，而是在於「階級鬥爭」的概念呢？這樣的想法確實觸及馬克思思想的核心，但「階級鬥爭」就跟「階級」一樣，絕非他獨創的概念。高士密（Oliver Goldsmith）曾在〈荒村〉（The Deserted Village）裡以如此的對句描繪富有的地主：

那件裹住他四肢的絲質長袍

耗費了領地田野的半數收成

這兩行對稱而精鍊的文字，還有它們簡潔而平等的對偶，清晰描繪了經濟上的浪費與失衡。它們顯然是關於階級鬥爭的：領主身上的華服，竊自佃農的收成。或者，我們也可看看彌爾頓（John Milton）在《酒神之假面舞會》（Comus）所言：

假若每個現在因所需而憔悴的正直人們

能夠分得他們所需要且毫不多取的那些

被稱之為只有富人才能享用的奢侈事物

且只有少數人享有，並一輩子也用不完

大自然的賜福，才可謂完全為人們所有

不僅絲毫不缺，還服膺個人之所需……

同樣的說法也出現在《李爾王》（King Lear）裡；事實上，彌爾頓其實是偷偷地從莎士比亞（William Shakespeare）那裡剽竊了這樣的想法；伏爾泰（Voltaire）同樣相信富人不過是窮人身上的水蛭，而財產正是社會衝突的原因；正如後文所提及的，盧梭（Jean-Jacques Rousseau）也抱持同樣的看法。「階級鬥爭」絕不是馬克思的獨創概念，就像他自己所坦承的。

即便如此，這依然是他思想的核心。事實上，他認為「階級鬥爭」是如此重要，以致於認定它是驅動人類歷史的力量。它可謂人類發展的馬達或動力，而這樣的重要性，是彌爾頓從來未曾賦予的。雖然許多社會主義思想家認為人類社會是個有機的整體，但只有馬克思認為，這種有機體的構成成分在於對立。人類社會是由各種互不相讓的利益所構成；其邏輯是鬥爭，而非凝聚。簡單舉個例子：資產階級的利益在於降低工資，但勞工的利益卻在於提高薪資。

在《共產黨宣言》裡，馬克思有句名言：「全部歷史都是階級鬥爭的歷史。」當然，這句話不能完全從字面上解釋。如果說我在上星期三刷牙可以算得上是歷史，那麼，這跟階級鬥爭有何關連？如果我在板球賽中摔斷了腿，或是我對企鵝有種病態的執迷，這與階級鬥爭又有何干？或許，他所謂的「歷史」是公共事件，而非刷牙這種私事。不過，如果我昨天在酒吧裡跟人打了一架，這總該算是「公共」事件了吧？或者，所謂的「歷史」，只限定在重大的公共事件，但誰有權定義何謂「重大」呢？倫敦在一六六六年的大火，其原因是階級鬥爭嗎？假使有台貨車輾過格瓦拉，該算是階級鬥爭吧？不過，這也要看開車的人是誰：如果駕駛是美國中情局特務，那應該就是；不然的話，那就只是意外而已。女性壓迫史與階級鬥爭史息息相關，但前者絕非僅是後者的一個面向而已。渥茲華斯（William Wordsworth）與希尼（Seamus Heaney）的詩作也是一樣。階級鬥爭不可能包山包海、大小通吃。

或許，就連馬克思本人，也根本不希望讀者就字面上的意義來解讀他所說的話。畢竟，《共產黨宣言》是個政治宣傳的小冊子，正因

如此，裡頭充滿了華麗的辭藻。即便如此，我們還是得提出一個重要的問題：這裡頭到底含括了多少馬克思主義的思想？某些馬克思主義者似乎把它當成是「萬有理論」（Theory of Everything），但它顯然不是。對於麥芽威士忌、潛意識的本質、玫瑰醉人的香氣，或是為何會有事物存在、而非無物，馬克思主義從來不曾提出任何有意思的見解，但這絕不構成質疑它的理由。馬克思主義從來就不打算成為一個無所不包的哲學：它一點都不想向我們解釋何謂美或情欲，或是葉慈（W. B. Yeats）如何透過韻文讓我們顫抖；對於愛情、死亡以及生命的意義，它幾乎連一聲都不吭。當然，它確實提出了一個壯麗的巨型敘事，從文明之始直到當下與未來。然而，除了馬克思主義，還有其他巨型敘事，像是科學史、宗教史、情欲史，而它們都與階級鬥爭史相關，儘管它們無法化約為後者。（後現代主義者往往認為，要麼是只有一個巨型敘事，不然的話，就只有一堆微型敘事。但顯然並非如此。）因此，不管馬克思自己葫蘆裡賣的是什麼膏藥，「全部歷史都是階級鬥爭的歷史」這句話的意思，不該當成是任何曾經發生的事，都與階級鬥爭有關。事實上，它的重點在於階級鬥爭是人類歷史上最為根本的面向。

那麼，「根本」又是什麼意思呢？舉例來說，它會比宗教、科學、情欲壓迫史來得更「根本」嗎？就政治行動的動機而言，階級未必是最根本的。馬克思主義鮮少提及的族群認同便是個好例子。紀登斯（Anthony Giddens）表示，國家間的衝突，還有種族與性別的不平等，「具有和階級剝削同樣的重要性」。²⁰但到底在哪一方面讓國家間的衝突、種族與性別的不平等和階級剝削這三者有同樣的重要性？是在道德與政治方面有同樣的重要性，還是在達成社會主義方面有同樣的重要性？有時，我們會說某物是「根本」的，因為若沒有它，其他事物根本無以為繼；但就宗教信仰、科學發現或女性壓迫而言，階級鬥爭很難看作是它們必然的基礎，就算它們彼此之間密切相關。如果拿掉階級鬥爭這個所謂的基礎，佛教、天體物理學與世界小姐選美顯然也不會消失得無影無蹤，因為它們已經擁有自己相對獨立的歷史。

那麼，階級鬥爭到底是什麼的根本？馬克思的答案似乎是雙重的。一方面，它形塑了諸多事件、制度與思想形式，儘管乍看之下，它們與階級鬥爭毫無瓜葛；另一方面，它在歷史紀元替換的狂暴騷亂中扮演著決定性的角色。而馬克思所謂的「歷史」，並非「過去所曾發生的一切」，而是歷史底下的一種特定軌跡。他在使用「歷史」這個詞時，指的是重大事件的進程，而不是人類截至目前為止的整個存在的同義詞。

所以，馬克思思想之所以有別於其他社會理論家之處，在於「階級鬥爭」的概念嗎？這倒不盡然。之前已經說過，他並非提出這種想法的第一人，正如他也不是想出「生產模式」這個概念的第一人。他的思想真正的獨到之處，在於他把「階級鬥爭」與「生產模式」的想法合為一體，從而對歷史發展提出了一種完全獨創的解讀。長久以來，馬克思主義者一直爭辯這兩個概念到底是如何融合為一，而馬克思本人根本懶得對這一點多作說明。不過，若我們只是想探究他的作品到底有何獨到之處，我們最好就此打住。基本上，馬克思主義是一個關於長期歷史變遷的理論與實作。正如後文會提及的，真正的麻煩在於馬克思主義的獨到之處，也是它充滿問題之處。

※

大致上，馬克思所謂的生產模式，意味著某些生產力與某些生產關係的組合。生產力的意思，是我們在工作時所使用的任何器具，藉以再生產我們的物質生活。因此，這個概念相當廣泛，包括各種為了生產的目的而讓人類得以主宰或控制自然的事物；例如，當電腦在整個物質生產過程中扮演重要角色時，它就是一種生產力，但如果只是用於跟一個宣稱自己很友善、但其實是連續殺人犯的陌生人聊天，它就不能算是生產力；驢子在十九世紀的愛爾蘭是一種生產力，人類的勞動力也是一種生產力。不過，生產力從來就不是獨立存在的，它們總是伴隨著某種社會關係，對馬克思而言，這種社會關係就是社會階級的關係；例如，某個社會階級可能擁有並控制所謂的生產工具，另一個社會階級則受其剝削。

馬克思相信，生產力會隨著歷史的開展而發展，但這並不表示它們會持續地向前邁進，因為馬克思顯然也主張，它們有可能會長期處於停滯不前的狀態。在這樣的發展過程中，「能動者」（agent）是得以掌控物質生產的那個社會階級。就這樣的歷史觀而言，生產力彷彿「選擇」了最有辦法擴張它們自己的階級。然而，有個時間點終究會出現：在那時，原有的社會關係不但無法促進生產力的成長，反倒開始窒礙它們的發展。由於兩者出現嚴重的矛盾，於是政治革命的舞台也跟著架設好了。階級鬥爭日趨尖銳，而有辦法帶領生產力前進的社會階級，從原本主宰它的社會階級手中奪走了權力。例如，資本主義因其社會關係而在一個又一個的危機與蕭條中蹣跚前進；而當它衰頹到某個時點，已準備好了的勞動階級，便會接手生產的所有權與控制權。馬克思甚至曾在著作裡主張，如果生產力無法比在前一個社會階級宰制時更加進步，那麼，新的社會階級便無從掌權。

下面這段著名的引文，以極為精簡的方式主張了這一點：

社會的物質生產力發展到一定階段，便同它們一直在其中運動的現存生產關係或財產關係（這只是生產關係的法律用語）發生矛盾。於是這些關係便由生產力的發展形式變成生產力的桎梏。那時社會革命的時代就到來了。[21](#)

就像馬克思主義者自己很快便指出的，這個理論有著數不清的問題。首先，馬克思為何假定生產力大體上會持續演進？確實，科技發展與時漸進，也就是說，人類不會輕言放棄他們為了增進繁榮與效率而創造的事物。這是因為身為一個物種，我們不但擁有理性，還有點懶惰，因此如果可以省事的話，何樂而不為？（正是因為這些緣故，在超市裡等著結帳的隊伍，才會幾乎每個櫃檯都一樣長。）在電子郵件發明後，我們不會想要再回到那個必須透過在石壁上刻畫才能流通訊息的時代。而且，我們還有能力把自己所享用的便利流傳給未來的子孫。科技知識很少會失傳，就算科技本身遭到毀滅也一樣。這是事實，不過這個事實實在太明顯了，根本無法解釋什麼；例如說，它根本沒辦法解釋為何生產力有時會出現突飛猛進的進展，有時卻是好幾

個世紀都停滯不前。重大的科技發展果真完全仰仗當時的社會關係，而非來自某種內建的趨力嗎？某些馬克思主義者認為，改善生產力的必要性，並非歷史通則，而是資本主義特有的需求；因此，對於每種生產模式都必然會被更具生產力的生產模式取代的假定，他們有所懷疑。說不定，就連馬克思自己都是這樣的馬克思主義者。

其次，生產力到底是透過什麼樣的機制，「選擇」了某個能夠增進它們的階級？畢竟，生產力又不是有如幽靈一般的人，有辦法考察社會局勢，任命足以肩負增進生產力這個重責大任的社會階級。「利他」這種心理因素顯然不是統治階級增進生產力的原因，正如同它之所以奪權的動機，也絕非那些漂亮的空話：讓飢寒交迫的人有食物可吃、讓衣不蔽體的人有衣服可穿。事實上，統治階級所追求的，往往是自身的物質利益，從他人的勞動中榨取剩餘。不管怎樣，此處的重點在於，當統治階級如此行事之際，它也不智地增進了整體的生產力，於是（至少就長期而言）也跟著提升了人類的精神與物質財富。儘管在階級社會裡，絕大多數的人根本無緣享受統治階級所帶來的物資增長的好處，但這仍將成為遺產，終有一日，未來共產主義社會裡的人們將會擁有這一切。

馬克思明確主張，物質財富有害道德健全，即便如此，不同於某些理想主義思想家，他不認為在道德與物質之間有著無法跨越的鴻溝；就他看來，生產力的進展，也使得人類充滿創意的力量與能力隨之開展。在某個意義上，歷史不全然是個關於進步的故事；事實上，我們只不過是在原地打轉，從一種階級社會轉換成另一種，從一種壓迫與剝削轉換成另一種。然而，在另一個意義上，這個陰鬱的敘事也可看成是一種持續且向上的運動，因為在這個過程裡，人們的需求與欲望變得益發複雜，而且也以更加複雜而有益的方式彼此合作，同時還創造出新型態的人類關係與自我實踐之道。

在未來的共產主義社會裡，全體人類將會繼承這所有的一切；但在打造共產主義社會的過程裡，卻免不了會有暴力與剝削。最後所建立的社會關係，會將所有人的裨益列入考量，分配這些積累的財富。

但財富積累的過程，必然會將絕大多數的人們排除在外，讓他們無從享用這些美好的果實。正因如此，馬克思表示，歷史「是以它負面的方向在進步」，似乎，為了日後的正義，當下的不義無從避免。目的與手段相互矛盾：如果沒有剝削，生產力就無法取得可觀的進展；而生產力若無法出現可觀的進展，社會主義就根本不會有可以立足的物質基礎。

馬克思很正確地指出，物質層面與精神層面之間的關係，是既對抗又勾結。他之所以譴責階級社會，並不只是因為它道德敗壞而已，儘管他也確實因此譴責它；他同時也明白，精神層面的自我實踐必須擁有物質層面的基礎：如果連溫飽都無法奢望，還有餘力追求一個像樣的關係嗎？人類溝通的方式日新月異，而每種方式都帶來其特有的凝聚與畫分型式。新科技或許使人們的潛能受到抑制，但也可能剛好相反，我們不該一股腦地頌揚現代性，但也不該無腦地輕蔑、鄙視它。大體上，它的正面與負面特質，不過是同一個過程的不同面向。這就是為什麼唯有透過辯證的方式，我們才能公正地評判它，因為唯有透過辯證法才能掌握其本質中的矛盾。

不管怎樣，馬克思的歷史理論確實有著嚴重的問題，例如，為什麼一個階級社會轉變為另一個階級社會的過程裡，發揮作用的機制始終是生產力與生產關係之間的矛盾？有什麼理由可以解釋為何在歷史長流裡，這種機制竟能出人意料地恆久不變？此外，如果反對力量已勢不可擋，難道還是無法推翻一個仍處於全盛狀態的宰制階級嗎？難道我們真的只能等，直到生產力出現窒礙之際？而且，持續成長的生產力，難道不會反咬正準備接手的社會階級一口——例如，它可能會創造出某種新型態的壓迫科技？確實，隨著生產力的增長，勞工可能會變得更加熟練、組織化、明事理，而且在政治上（或許）還會變得更自信、更圓滑；但基於相同的原因，難道不會也出現更多的坦克、監視器、右翼報紙與委外職缺嗎？新科技可能會讓更多人失業，從而喪失政治行動力。無論如何，決定一個社會階級是否足以發動革命的因素很多，絕對不僅止於它是否能增進生產力而已。很多因素都會影響

社會階級的能力。我們真的能夠主張某組特定的社會關係，必定會使得該社會階級得以發動革命嗎？

社會關係的變遷不能只從生產力的擴張來解釋，而生產力的全面改變，也不必然會導致新的社會關係，從工業革命的結果來看，就可以知道這一點。同樣的生產力，可以與許多不同組的社會關係並存，例如史達林主義與工業資本主義當中的生產力是相同的，但社會關係不同；從古代到現代的佃農農業也是個例子，它可以與各式各樣的社會關係與財產型式共存。反過來說，同樣的一組社會關係，則可能會帶來不同型式的生產力，例如資本主義工業與資本主義農業。在整個歷史發展中，生產力與生產關係並不是始終攜手和諧共舞；實際上，生產力的每個發展階段，都各自開啟了諸多可能的社會關係，至於最後實際出現的社會關係究竟是哪一種，沒有人能擔保；同樣地，也沒人能擔保，歷史危機到來的那一刻，會湊巧出現一個可能的革命能動者。有的時候，根本就不存在任何可以帶領生產力前進的階級，古代中國的情形就是如此。

即便如此，指出生產力與社會關係之間的聯繫，還是相當具有啟發性，尤其是，它讓我們明白，只有當生產力發展到一定的程度，某些社會關係才會出現。如果某些人可以過著遠比其他更加舒適、愜意的生活，那麼這樣的社會必須要能夠生產相當的經濟剩餘。如果社會裡的每個人為了要能活下去，成天都忙著牧羊或找尋可食的植物，那麼一個有吟遊詩人、小廝、弄臣、大臣等樣樣不缺的宮廷，根本就難以為繼。

基本上，階級鬥爭就是對於剩餘的爭奪，而只要剩餘不足以分配給每個人，階級鬥爭就會持續下去。當物質生產組織化，使得某些個體為了要活命，被迫得將自己的勞動剩餘交給他人時，便會出現階級。若剩餘很少，或是根本沒有，正如所謂的原始共產主義社會，每個人都必須工作，沒有人可以靠別人的辛勞為生，那麼，階級便不會存在。接下來，社會所生產的剩餘足以支撐諸如封建領主的階級，它靠著封地人民的勞動過活。只有資本主義才能生產足夠的剩餘，於是

匱乏的情形將會消失，社會階級也會跟著廢除；但只有在社會主義社會裡，上述這些才能真正實現。

不過，究竟是因為什麼緣故，生產力始終可以主宰社會關係——為何後者始終對前者卑躬屈膝？而且，這個理論其實與馬克思實際上對封建主義轉換為資本主義的描繪有所出入，在某些面向上，也不符合他對奴隸制轉換為封建主義的描述。此外，儘管掌權的社會階級無法促成生產的成長，它往往還是能繼續維持數個世紀的宰制。

這個模型最顯而易見的缺失之一，便是決定論：生產力的大步向前，似乎沛然莫之能禦。歷史本身的運作，乃是出自無從避免的內在邏輯；歷史裡的單一「主體」（即持續增長的生產力）橫互了全部歷史，並於途中設立了不同的政治體制。這是一個極為形上的視角，但它並不是一個關於進步的天真綱要。到了最後，人類的力量與能力將隨著生產力而進展，使得人類更加完善。但為了達成這一點，代價十分慘重。生產力的每個進展，既是文明的勝利，也是野蠻的勝利。如果說生產力的進展帶來嶄新的解放可能性，它也滿布著鮮血。馬克思並不是個到處推銷進步的天真銷售員，他非常清楚為了落實共產主義所必須付出的慘痛代價。

當然，歷史裡頭也存在著階級鬥爭，這似乎意味著人們是自由的。勞方罷工、資方關廠，還有勞方霸占廠房，這些行動之所以出現，顯然不太可能是來自於神意。但是，如果這種自由，其實不過是事先設定好的、是歷史勢不可擋的進程中固有的因素呢？這其實類似於基督教教義中神意與人類自由意志的互動。對於基督徒而言，當我勒死警長時，我的行動出於自由意志；但上帝始終知道我會這麼做，而且老早就把這項行動包括在祂為人類所設定的計畫中。上帝也沒命令我在上星期五玩角色扮演遊戲，把自己打扮成女僕，還告訴別人我的名字叫蜜莉；然而，上帝是全知全能的，祂原本就知道我會這麼做，因此祂在設計宇宙時，已把我會裝扮成蜜莉的事情放在心上。當我向上帝禱告，希望自己能有一隻酷斃了的泰迪熊，而不是現在睡在我枕頭上那隻有著狗耳朵、渾身滿是啤酒漬的泰迪熊時，這絕對不是因

為上帝從來不曾想過要施捨我這個恩惠，但在聽到我的禱告後，祂忽然改變了心意。上帝是不會改變心意的，事實上，祂本來就決定一旦聽到我的禱告，就會賜給我一隻新的泰迪熊，因為祂也老早就預見我會對祂如此禱告。就某個意義而言，上帝的國度並非命定會在未來降臨：只有當人們在當下為了上帝的國度而努力時，它才會來到。不過，他們出於自由意志而為上帝的國度努力的事實本身，本身就是上帝救恩不可避免的結果。

對馬克思而言，自由與必然性也有著類似的互動。有時，馬克思似乎認為，儘管階級鬥爭在某種意義上是出於自由意志，但在某些歷史條件下，它必然會更加劇烈，而且有時候，其結果是可以百分之百地預測的；就社會主義而言，馬克思似乎認為它的到來是不可避免的，而且還不只一次如此主張。在《共產黨宣言》裡，他表示資產階級的沒落與勞動階級的勝利是「同樣必然」的。不過，這並不是因為馬克思相信，歷史內在有個祕密法則，而它必然會導向社會主義，不管人們到底做了什麼，還是沒有做什麼。若馬克思真的如此認為，那他還有必要大聲疾呼人們需要進行政治鬥爭嗎？如果社會主義真的是不可避免的，那麼為什麼我們不乖乖地等著它到來就好了，或許，我們在等待的同時，還可點盤咖哩來吃，或是跑去刺青什麼的。歷史決定論只會導致政治上的清靜無為。在二十世紀裡，這樣的想法是共產主義運動之所以無法擊潰法西斯主義的關鍵之一，因為當時的共產主義運動者確信法西斯主義不過是即將斷氣的資本主義體制在臨死前的最後掙扎。或許有人會主張，十九世紀所謂的「必然」意味著「眾人的殷切期望」，但對我們而言，這顯然無法成立。在當下，任何以「現在，必然的是……」開首的句子，通常都語帶威脅。

馬克思從來不認為社會主義的必然到來，意味著我們只需要躺在床上睡懶覺就好了。事實上，他相信在資本主義已經澈頭澈尾地失敗後，勞工實在沒有理由不接手，甚至還有充分的理由放手去做。他們會明白，改變體制對自己有利，而且身為社會裡的多數，他們也擁有這麼做的力量。於是，身為理性動物的他們會如其所是地採取行動，

並設立另一種可能的未來。當你有能力改變體制，使自己的生活過得更好時，為何還要忍受這個讓你生不如死的現存體制？當你可以摳腳時，為何還要讓自己的腳癢到受不了？就如同在基督教教義裡，儘管人類的行動是自由的，但它們也屬於預定計畫的一部分；馬克思的看法也頗為類似，資本主義的分崩離析，必然會使得人們透過其自由意志將之掃除殆盡。

因此，他想表達的，是在某種狀況下，擁有自由意志的人們必然會做的事。但這顯然是個自相矛盾的主張，因為自由意味著，沒有什麼事情是非做不可的。就算你的肚子已經飢餓難耐，你還是擁有自由，可以決定不要吃下一份鮮美多汁的豬排。若你是個虔誠的穆斯林，你可能寧可餓死也不要吃下那個瀆神的東西。如果說，我只能採取一個行動，而且我非得採取那個行動不可，那麼在那樣的境況下，我根本就不是自由人。資本主義或許已經臻至生死存亡之際，但取代它的，未必非得是社會主義不可，它可以是法西斯主義，也可以是野蠻狀態。或許在資本主義體制崩潰之際，勞動階級可能會毫無力量或是士氣盡失，無法做出任何建設性的行動。馬克思曾表示，在某個超乎尋常的陰鬱時刻裡，階級鬥爭可能會讓彼此相爭的各個階級陷於共同的滅亡。

不過，也有可能出現一種他完全不曾預想到的可能性，那就是體制本身可以藉由改革來避免政治叛變的發生。社會民主主義可謂體制與災難之間的防波堤。藉此，高度發展的生產力所產出的剩餘，可以拿來收買革命，避免其發生，而這種情境是馬克思的歷史模式完全不曾預見的。他似乎認為，資本主義的繁榮只會是暫時性的，到了最後，資本主義體制必然會崩潰，而勞動階級必定會崛起，接手一切。這種主張很可疑，但此處僅指出一個問題，就是它忽略了諸多資本主義可以持續獲致其公民同意的方式（而且這些方式相當圓滑且老練，是馬克思那個時代所無法想像的），就算資本主義已深陷危機。因為馬克思從來不曉得，未來竟會出現福斯新聞（Fox News）與《每日鏡報》（Daily Mirror）這些東西。

當然，我們還可以預想另一種未來，也就是毫無未來可言。馬克思從沒想過，核子浩劫與生態災難竟然會發生。或者，統治階級的成員也可能因為小行星撞上地球而被摧毀殆盡，或許對於某些成員而言，他們寧可發生這種事也不願目睹社會主義革命的出現。在面臨這類偶發性的事件時，就算是最極端的歷史決定論也不得不低頭。即便如此，我們還是能夠質疑，馬克思到底有多堅持他的歷史決定論主張。如果說在他的著作裡，除了生產力的進展會帶來某些社會關係外，別無其他，那麼答案就再明顯不過：這等於是一種完全的決定論；在今日，只有極為少數的馬克思主義者才會抱持這樣的觀點。²²就這種觀點而言，創造人類自身歷史的，並非人類，而是生產力，後者有其自身怪誕、戀物癖的生命。

然而，在馬克思的著作裡，卻出現一種截然不同的思緒，它認為社會的生產關係主宰了生產力，而非反其道而行。封建主義之所以被資本主義取代，不是因為後者能夠更有效率地增進生產力，而是因為資本主義的社會關係逐漸取代了鄉間的封建社會關係；封建主義創造了布爾喬亞階級得以茁壯的條件，但這個階級之所以出現，不是因為生產力的增長。此外，封建主義下的生產力之所以能夠增長的原因，也不是因為它們內建了某種發展的傾向，而是因為階級利益。就現代而言，生產力之所以在過去幾個世紀裡出現突飛猛進的進展，是因為資本主義若沒有持續的擴張，就無法繼續存活下去。

就這種不同的歷史觀而言，人類儘管是社會關係與階級鬥爭的產物，卻確實是他們自身歷史的作者。馬克思曾經如此說道，在過去四十年裡，他與恩格斯一直強調「階級鬥爭才是最為直接的歷史趨力」。²³階級鬥爭的重點，在於我們永遠無法預測其結果，因此決定論根本毫無立足之地。或許，我們可以主張階級衝突是命定的——因為各個社會階級所追求的利益，本來就互不相容；而且，這種衝突由生產模式所決定。然而，這種「客觀」的利益衝突只有在某些時刻才會演變成全面的政治戰役；而且，我們不太可能事先就寫好這種戰役的劇本。馬克思或許認為社會主義是必然的，但他顯然沒有料到《工廠

法》（Factory Acts）或是巴黎公社（Paris Commune）也會在歷史上出現。如果他真的是個狂熱的決定論信徒，或許他會告訴我們社會主義將會在何時以怎樣的方式到來。不過，他之所以是個先知，是因為他揭露了不義，而不是因為他成天緊抓著水晶球不放，想從裡面讀出未來的端倪。

馬克思寫道：「歷史什麼事情也沒有做，它『不擁有任何無窮盡的豐富性』，它『沒有在任何戰鬥中作戰』！創造這一切、擁有這一切並為這一切而鬥爭的，不是『歷史』，而正是人，現實的、活生生的人。『歷史』不是把人當作達到自己目的的工具來利用的某種特殊的人格。歷史不過是追求著自己目的的人的活動而已。」²⁴當馬克思在論及古代、中世紀或現代世界的階級關係時，他的語調往往像是它們具有首要性。但同時，他又主張，從奴隸制到封建主義、再到資本主義的各種生產模式，都有其特定的發展法則。若是如此，那我們就不該再認為歷史進程是嚴格「線性」的：各種生產模式都根據內在邏輯而緊密銜接前一種生產模式。在歷史這幅織錦中，並沒有一個單一的線頭貫穿一切，而是由差異與斷裂構成。主張以普世的演化法則來進行思考的，是布爾喬亞經濟，而不是馬克思主義。有人曾指控馬克思試圖以單一的法則來解釋整個歷史，但他本人嚴正地加以駁斥。馬克思是個純正的浪漫主義者，他對這類沒血沒肉的抽象作法深惡痛絕。他堅稱：「如果不把唯物主義方法當作研究歷史的指南，而把它當作現成的公式，按照它來剪裁各種歷史事實，那它就會轉變為自己的對立物。」²⁵他同時也警告，他對資本主義起源的觀點，不該被轉化成「一般發展道路的歷史哲學理論，一切民族，不管它們所處的歷史環境如何，都注定要走這條道路」。²⁶如果說確實有某些傾向在推動歷史，那麼相反的傾向也同樣存在，也就是說，歷史的結果仍在未定之天。

某些馬克思主義者會刻意輕描淡寫「生產力的首要性」，轉而強調前文所提出的另一種理論詮釋。但是，這麼做可能也太過頭了。在馬克思的作品裡，俯拾皆是對「生產力的首要性」的強調，這顯示他

十分看重這個主張，而非只是一時昏了頭的胡言亂語。大體上，列寧與托洛茨基等馬克思主義者也是如此詮釋他的想法。某些論者主張，在馬克思寫作《資本論》之時，他已多少放棄了過去的信念——生產力才是歷史的主角。不過，也有人認為這樣的主張不具說服力。不管怎樣，馬克思主義的學者，可以在他的作品裡自由揀選自己認為最具說服力的觀念來加以發揮。只有馬克思基要主義者，才會認為他的作品是聖經，而現在還如此相信的人，要比基督教基要主義者的人數還少。

※

沒有證據可以證明馬克思基本上是個決定論者（否定人類的行動是自由的）；事實上，他顯然信奉自由，而且總是提及不管歷史如何限制了個體的選擇，他們還是可以（有時是應該）採取不同的行動，特別是在他發表於報刊雜誌的文章裡。某些人認為恩格斯是個澈頭澈尾的決定論者，但他終其一生，其實都對軍事戰略相當感興趣，而這顯然不像是一個相信命定的人會做的事。²⁷馬克思也強調，勇氣與奮戰不懈，是達成政治勝利所不可或缺的，而且，他也承認，歷史進程中的隨機事件，可能會具有決定性的影響，例如一八四九年霍亂的肆虐，毀滅了當時法國充滿鬥志的勞動階級。

不管怎樣，「必然」其實有很多種類。人們大可以認為某些事物是必然的，卻又不是個決定論者。就連自由放任主義者（libertarianism），也會相信人終有一死。如果有一堆德州人想把自己擠進一個公共電話亭，而且人數夠多的話，那麼結果一定是有些人會被擠死；這跟物理學有關，而不是命運，就算這些人是出於自己的自由意志而這麼做的，也改變不了這個結果。我們自由採取的行動，往往會變成對抗我們的外來力量；而馬克思的異化與商品拜物教理論所根據的，正是這樣的事實。

「必然」還有很多其他的意義。主張正義必然會降臨在辛巴威，未必表示這件事一定會發生，而可能只是個道德或政治呼籲，意味著

若正義不會降臨在辛巴威，那麼這種可能性實在是太可怕了，讓人連想都不敢想。「要麼是社會主義，要麼是野蠻狀態」的意思，可能也不是我們最後必然只能二者擇一而已，它可能是一種強調性的修辭法，表示前者若無法達成，後果將令人難以想像。在《德意志意識形態》裡，馬克思指出，「現代的.....個人必須去消滅私有制」，但此處的「必須」其實比較是一種政治勸誡，而不是個人毫無選擇，就只能這麼做。因此，馬克思大體上或許不是個決定論者；不過，在他的著作裡，確實存在著許多帶有歷史決定論意涵的表述。有時，他會把歷史法則與自然法則相提並論，例如在《資本論》裡，他寫道，「資本主義生產的自然規律.....以鐵的必然性發生作用並且正在實現的趨勢」。²⁸有位論者曾如此形容他的作品，就是他把社會的演化當成自然史的進程來處理，對此，馬克思本人似乎並無異議。此外，他也曾語帶譏諷卻又頗為認同地引用了一位書評的說法，後者認為他的作品闡釋了「現有秩序的必然性，同時證明這種秩序不可避免地要過渡到另一種秩序的必然性」。²⁹至於這種嚴苛的決定論該如何與階級鬥爭在其作品中的核心地位並行不悖，那就不得而知了。

有些時候，恩格斯明顯區分歷史法則與自然法則之間的不同，但另一些時候，他又論證兩者之間的相似性。馬克思本人則是頗為喜歡在自然裡為歷史找到基礎的想法，但他同時也強調，想在歷史裡為自然找到基礎，則是不可取的。有時，他會批評將生物學應用到人類歷史上的作法，並拒斥放諸四海皆準的歷史法則這樣的想法。在十九世紀，自然科學是知識的至高典範，因此如同許多當時的思想家，馬克思也想竊奪自然科學的權威，為自己的作品增添幾許正當性。不過，或許他也相信，人們可以發現所謂的歷史法則，而且它們就像科學法則一樣準確無誤。

即便如此，我們還是難以判斷，他是否希望我們把所謂的資本主義獲利率下降的趨勢，當作有如萬有引力定律一般來解讀。顯然，他不認為歷史的演進，就像雷雨突然出現般必然，他認為歷史事件的發展，應具有一個意義重大的輪廓，但他不是唯一一個作如是觀的思想

家。並不是很多人都認為，人類歷史完全由隨機事件構成，如果說在社會生活裡，真的沒有任何規律可言，或是連可供預測的大致趨勢都沒有，我們就無法進行任何具有目的性的行動了。但這也不是說，在鐵則與全然混亂之間，我們只能二者擇一而已，就像每個人類行動，每個社會在開啟某些可能未來的同時，也關閉了一些其他可能性；然而這種自由與限制之間的互動，並非如鐵一般的必然。如果有人想要在一個極端惡劣的經濟狀況下建立社會主義，那麼我們只能說，他們最後的下場，非常有可能是某種史達林主義，這是個屢試不爽的歷史模式，數不盡的笨拙社會實驗已經證實了這一點；就連通常完全不會提及歷史法則的自由主義者與保守主義者，在這些實證有助於他們的主張時，都會毫不猶豫地改弦易轍。不過，若是說他們最後必定得採行史達林主義，等於是忽略了歷史的偶然性。或許，人民會反叛，奪回自己的主導權；或許，一些富裕的國家會不期然地前來援助他們；又或許，他們會發現自己坐擁世上最大的油田，於是可以藉此透過民主的方式來建立自己的經濟。

歷史的進程也是一樣。馬克思並不認為，從古代奴隸制到現代資本主義的各種生產模式，是一個接著一個地取代前者，而且這種取代模式還是無從改變的。恩格斯曾經說過「歷史常常是跳躍式地和曲折地前進的」。³⁰關於這點，首先要提及的是，各種不同的生產模式之間本來就不是相互更迭的，它們可以同時並存於同一個社會之中。其次，馬克思早已聲明，他對於封建主義轉換成資本主義的論述，本來就只限定在西方世界，不該加以普遍化。至少就生產模式而言，不是每個國家都得遵循一模一樣的軌跡，乖乖地從其中一種轉換成另一種。布爾什維克黨人便證明了，他們可以從一個半封建的俄羅斯一躍成為一個社會主義國家，而無須忍受像是過長插曲般的資本主義。

在某個時點上，馬克思相信自己所屬的國家德意志，在勞動階級得以掌權之前，必須忍受布爾喬亞統治的過渡階段，然而，後來他似乎放棄了這樣的想法，轉而提倡一種「不斷革命論」，將所有這些階段匯聚在一起。典型的啟蒙主義歷史觀，將歷史視為一個有機的演化

過程，也就是說，各個歷史階段都在前一個階段結束之際自然興起，從而構成了我們所知的進步。相較之下，馬克思主義的敘事標記，卻是暴力、混亂、衝突與斷裂。在馬克思主義敘事裡，進步確實存在，但正如馬克思在一篇論及印度的文章裡所提及，它就像「可怕的異教神像那樣，只有用人頭做酒杯才能喝下甜美的酒漿」。

馬克思究竟有多麼相信歷史的必然性，這不僅是個政經議題，也是個道德議題。他似乎不認為，封建主義或資本主義必然會興起。不管是哪種生產模式，脫離它的方法都有千千百百種；當然，這種自由也不是沒有限制的。人們不可能從消費資本主義轉換成以採集狩獵為生，除非發生了核戰；已經獲得提升的生產力，會使得這樣的逆轉不僅是完全不必要的，也是人們根本不想要的。不過，就馬克思看來，在這樣的過程中，有某種特定的遞嬗是必然的，亦即在達成社會主義之前，需要資本主義的存在。由於資本主義的趨力是自利、無情的競爭以及對永無止境的擴張的渴望，所以只有它有能力將生產力發揮到極致，因此若我們能夠建立一個不同的政治分配體制，那麼，這些生產力所產生的剩餘，就可以用來滿足全體之所需。因此，若要建立社會主義，就得先有資本主義；或者，更正確的說法，是你或許不需要建立資本主義，但某人必須先建立資本主義。馬克思認為，俄羅斯或許可以在不曾經歷工業資本主義、僅仰賴農民公社的基礎上，建立某種社會主義；但他從來不曾認為，若沒有外來的資本主義援助，俄羅斯可以自己辦到這一點。某個國家若欲施行社會主義，它並不一定得親身經歷過資本主義，然而，前提在於資本主義已在某處或某國存在。

這種主張引發了一些棘手的道德問題。就像有些基督徒之所以會接受惡的存在，是因為他們認為，對於上帝對人類的偉大計畫而言，它不管怎樣是必要的；所以，人們在詮釋馬克思時，也可以認為他的主張，是不管資本主義有多麼貪婪與不義，但為了在它結束之後所必定出現的社會主義未來，人類必須忍受這一切——事實上，人類不僅必須忍受這些苦難，還得興高采烈地迎接它們。在馬克思的作品裡，他

確實曾為資本主義的進展大聲喝采，因為唯有如此，通往社會主義的道路才會敞開。例如，在一場一八四七年的演講裡，他捍衛自由貿易，因為這可以加速社會主義的到來。³¹他也期待德意志的統一，因為這樣可以增進德意志的資本主義。在作品裡，這位革命社會主義者還在許多地方流露出多到不太恰當的熱情，企盼不斷成長的資本主義階級，可以終結「野蠻狀態」。

這種主張的道德觀尤其啟人疑竇。這和史達林或毛澤東的嗜血計畫有何不同，它們不都是在社會主義未來的名號下施行的嗎？究竟在怎樣的程度上，目的是可以證成手段的？而且，既然今日已沒多少人相信社會主義是必然的，難道這沒有構成另一個理由，去放棄這種殘忍的獻祭，也就是為了「未來」，必須以「當下」作為犧牲，何況，這個未來可能永遠不會來到？如果說，資本主義是達成社會主義所不可或缺的階段，而資本主義又是不義的，那麼，這豈不是意味著不義在道德上是可以接受的？為了要讓未來能夠有正義存在，在過去就必須要有不義的存在？在《剩餘價值理論》（Theories of Surplus Value）裡，馬克思寫道，「人類的才能的這種發展.....要靠犧牲多數的個人，甚至靠犧牲整個階級」。³²他的意思是說，人類的善最終將會以共產主義的形式取得勝利，但在獲得勝利的途中，卻必定會充滿著大量的苦難與不義，亦即最終助長自由的物質繁榮來自不自由的果實。

「因為做壞事可能導致善果發生，所以做壞事」與「因為他人已做了壞事，所以試著將它轉變成善果」，這兩者是有所不同的。社會主義者並沒有實施資本主義，因此也無須承擔資本主義的罪狀；不過，既然資本主義已經存在，那麼，試著善加利用它似乎不失為一個理性的作法。這麼做是可能的，因為資本主義當然並非只有邪惡而已。認為它只有邪惡的人，未免太過偏頗，而馬克思本人幾乎很少犯下這樣的疏失。正如我們已經瞭解的，資本主義體制既帶來自由也助長野蠻，在解放的同時也導致奴役。資本主義社會製造了大量的財富，但它製造財富的方式，卻是讓絕大多數的公民無從享用。即便如此，我們還是有辦法讓財富能夠為所有公民所共享：我們可以讓財富

與產生財富的貪婪、個體主義形式脫勾，令它為社群整體所共享，用來將煩人的工作減到最低，於是，財富可以讓人們掙脫經濟必要的枷鎖，令他們轉而過著一種能夠自由實現其創意潛能的生活。這就是馬克思對共產主義的願景。

上述這一切並不表示，資本主義的興起是種絕對的善。如果人類解放的達成可以少流那麼多的血、汗、淚，不是會更好嗎？在這個意義上，馬克思的歷史理論並不是「目的論」式的。目的論式的歷史理論，主張每個歷史階段都必然承接著前一個階段而起，過程裡的各個階段本身都是必要的，而且就像其他所有階段，對於達成某個目標，各個階段都是不可或缺的。而且，目標本身也是必然的，它是整個過程中隱而不顯的動力。在這樣的歷史敘事裡，不能遺漏任何事物，而且每個事物都促成了整體的善，不管它們看來有多麼有害或負面。

這與馬克思主義的主張是不同的。主張為了一個更好的未來，可以善加利用資本主義，並不表示資本主義正是為此而存在，也不表示社會主義必然繼資本主義而起，當然也不意味社會主義的來到，可以合理化資本主義的罪行。這也並非主張資本主義必然會出現。生產模式的興起，沒有必然性可言；沒有什麼內在邏輯，將它們與此前的所有階段串連在一起，在這個過程裡，沒有任何一個階段是為了其他階段而存在的。跳過某些階段是可行的，正如布爾什維克黨人所做的。而且，沒人能擔保，目的絕對能達成。對馬克思而言，歷史沒有往任何特定的方向前進；資本主義可以用來打造社會主義，但這不表示整個歷史過程正祕密地朝著社會主義這個目標努力。

因此，現代的資本主義時代所帶來的裨益是無庸置疑的。它的特色很多，從麻醉劑、刑罰改革到高效能的公衛體制與言論自由，這些事物本身就相當可貴，而不只是因為社會主義的未來可以想到方法利用它們。不過，這不表示資本主義體制終於證明了自己的清白。我們還是可以主張，就算階級社會最終碰巧會帶來社會主義，但人類為此可喜可賀的結果所被迫付出的代價，實在是太高了。如果社會主義世界能夠實現，那麼，這樣的世界至少該維持多久，又該帶來多少的繁

榮，才足以正當化過往階級社會的苦難？階級社會的苦難真的能夠正當化嗎？那麼，奧許維茲集中營（Auschwitz）的存在也能正當化嗎？馬克思主義哲學家霍克海默（Max Horkheimer）如此論道，「歷史的道路，鋪設在個人的苦難與悲慘上。對於這兩件事實之間的關連，人們可以提出一連串的解釋，但無法找出任何能夠加以正當化的意義。」³³

通常，人們不會認為馬克思主義是一種悲劇性的世界願景，因為它的最終一幕——共產主義，是如此令人振奮。不過，若我們未能察覺到它所帶有的悲劇性色彩，那麼，我們就無法體認到它所具備的複雜深度。馬克思主義敘事之所以是悲劇性的，並不是因為它的結局很悲慘，事實上，不是非得要有個淒慘的結局，一個敘事才會是悲劇性的。就算人們終有一天能夠自我實踐，但為了達成這一點，他們的祖先卻得處在地獄的水深火熱之中，難道這稱不上是悲劇性嗎？而且，在達成這個目標的路上，許多人會倒下，非但未能自我實踐，還沒人記得他們。但是，我們無法使他們起死回生，也永遠無法補償這些受苦受難的數百萬人。馬克思的歷史理論之所以是悲劇性的，正是因為這一點。

阿默德（Aijaz Ahmad）就確確實實地掌握了這個悲劇性的特質。雖然下面這段話，是他在論及馬克思對農民階級滅絕的看法時所言，但裡頭的重點卻可以廣泛地適用在馬克思的所有作品：「裡頭有著某種代價慘重的混亂與無可彌補的損失的色彩，某種不管是舊有事物或新起事物都無法全然斷定的道德兩難，某種對於受苦受難者既是端正卻又帶有缺陷的認知，還有某種對於歷史勝敗其實就是物質生產史的認知，以及希望的微光畢竟會出現，因為這段無情的歷史終究會帶來美好的事物，只不過它們尚未出現而已。」³⁴悲劇不必然意味著毫無希望可言；事實上，它之所以是悲劇，是因為它得要在恐懼與憂慮下肯定希望的存在，而且就算驚恐萬分，它還是得保持鎮定。

因此，我們還得留意另一個重點。我們已經瞭解，馬克思本人認為資本主義對於社會主義是不可或缺的，但果真如此嗎？如果有人想

要使生產力在低度發展的狀態下快速成長，而且採取盡可能與民主社會主義價值相容的方式呢？這將會是個極為艱鉅的任務，但在大體上，這正是布爾什維克俄羅斯的左翼反對派的某些成員所主張的；儘管這個計畫已告失敗，但我們還是有足夠的理由可以主張，在那樣的狀況下，它才是正確的策略。如果說，資本主義從未出現，那又會帶給我們什麼樣的光景？難道人類真的無法找到其他比較不那麼暴虐的方式，演化出馬克思認為資本主義所帶來的最寶貴資產——物質繁榮、富足的人類創造力、自決、全球貿易與交流、個體自由、非凡文化等等？在另一種歷史裡，真的無法出現等同於拉斐爾（Raphael）與莎士比亞的天才嗎？事實上，在古希臘、波斯、埃及、中國、印度與美索不達米亞等地，藝術與科學也是同樣充滿活力。資本主義現代性果真是那麼必要的嗎？在現代科學與人類自由的價值，以及部落社會的精神資產之間，我們真能斷定孰輕孰重嗎？若我們把民主與猶太人大屠殺放在同一個磅秤上，天平會傾向哪邊呢？

這類的問題並非只是學院派的思辨而已。假設在歷經核武或環境浩劫後，還有少數倖存者能夠從廢墟中存活，得要從零開始進行重建文明的艱鉅工作，那麼，有鑑於災難的肇因已經眾所皆知，難道他們這次不該以社會主義的方式開始重建嗎？

20 引自 Alex Callinicos (ed.), *Marxist Theory* (Oxford, 1989), p. 143。

21 Marx, *Preface to A Contribution to the Critique of Political Economy*, in *Marx and Engels: Selected Works* (London, 1968), p. 182.

22 對於這種理論，最有力的辯護可見 G. A. Cohen, *Marx's Theory of History: A Defence* (Oxford, 1978)，一個錯到離譜的想法竟會受到如此強烈的擁護實屬罕事。若欲深入瞭解馬克思的歷史理論，可見 S. H. Rigby, *Marxism and History* (Manchester and New York, 1987)，我在本書裡常援引該書。

23 引自 Alex Callinicos and Chris Harmon, *The Changing Working Class* (London, 1983), p. 13。

24 Marx, *The Holy Family* (New York, 1973), p. 101.

25 Marx & Engels, *Selected Correspondence* (Moscow, 1975), pp. 390–91.

26 *Ibid.*, pp. 293–94.

- 27 John Maguire, *Marx's Theory of Politics* (Cambridge, 1978), p. 123 指出了這一點。
- 28 Marx, *Capital*, vol. 1 (New York, 1967), p. 9。 (譯注：較完整的原文如下：「問題本身並不在於資本主義生產的自然規律所引起的社會對抗的發展程度的高低。問題在於這些規律本身，在於這些以鐵的必然性發生作用並且正在實現的趨勢。」)
- 29 引自 T. Bottomore (ed.), *A Dictionary of Marxist Thought* (Oxford, 1983), p. 140。 (譯注：較完整的原文如下：「彼得堡的《歐洲通報》在專談《資本論》的方法一文（一八七二年五月號第四二七至四三六頁）中，認為我的研究方法是嚴格地現實主義的，而敘述方法不幸是德國辯證法的。作者寫道：『如果從外表的敘述形式來判斷，那麼最初看來，馬克思是最大的唯心主義哲學家，而且是德國的即壞的唯心主義哲學家。而實際上，在經濟學的批判方面，他是他的所有前輩都無法比擬的現實主義者……絕不能把他稱為唯心主義者。』我回答這位作者先生最好的辦法，是從他自己的批評中摘出幾段話來，這幾段話也會使某些不懂俄文原文的讀者感到興趣。這位作者先生從我的《政治經濟學批判》序言（一八五九年柏林版第四至七頁，在那裡我說明了我的方法的唯物主義基礎）中摘引一段話後說：在馬克思看來，只有一件事情是重要的，那就是發現他所研究的那些現象的規律。而且他認為重要的，不僅是在這些現象具有完成形式和處於一定時期內可見到的聯繫中的時候支配著它們的那種規律。在他看來，除此而外，最重要的是這些現象變化的規律、這些現象發展的規律，即它們由一種形式過渡到另一種形式，由一種聯繫秩序過渡到另一種聯繫秩序的規律。他一發現了這個規律，就詳細地來考察這個規律在社會生活中表現出來的各種後果……所以馬克思竭力去做的只是一件事：透過準確的科學研究來證明一定的社會關係秩序的必然性，同時盡可能完善地指出那些作為他的出發點和根據的事實。為了這個目的，只要證明現有秩序的必然性，同時證明這種秩序不可避免地要過渡到另一種秩序的必然性就完全夠了，而不管人們相信或不相信、意識到或沒有意識到這種過渡。」)
- 30 引自 Umberto Melotti, *Marxism and the Third World* (London, 1972), p. 6。
- 31 詳細引文為：「但總的說來，保護關稅制度在現今是保守的，而自由貿易制度卻起著破壞的作用。自由貿易引起過去民族的瓦解，使無產階級和資產階級間的對立達到了頂點。總而言之，自由貿易制度加速了社會革命。先生們，也只有在這種革命意義上我才贊成自由貿易。」
- 32 Marx, *Theories of Surplus Value* (London, 1972), p. 134.
- 33 引自 Alfred Schmidt, *The Concept of Nature in Marx* (London, 1971), p. 36。
- 34 Aijaz Ahmad, *In Theory: Classes, Nations, Literatures* (London, 1992), p. 228.

第四章 馬克思主義不是烏托邦

馬克思主義是一種烏托邦式的夢想。它所信仰的，是一種完美社會的可能性，其中不會再有艱辛、磨難、暴力或衝突。在共產主義裡，不會再有敵意、自私、占有、競爭或不平等。沒有任何人的地位會優於或遜於他人。每個人都無須工作，彼此之間的生活將處於完全的和諧，物質資源將會源源不絕。這種天真到令人訝異的願景，是因為它對人性有種輕信到無可救藥的信仰。它對人性的邪惡視若無睹——它完全忽視我們天生就是種自私、占有、侵略性、競爭性的生物，而且事實是，不管經過怎麼樣的社會工程，都無法改變我們的本性。馬克思對於未來的天真願景，反映出他整體政治觀的荒謬與不切實際。

「那麼，在你所謂的馬克思主義烏托邦裡，還會發生車禍嗎？」馬克思主義者老早就習於這類挖苦的問題。事實上，與其說這類問題反映出馬克思主義者夢想的幻滅，不如說它們顯示出提問者的無知。因為，如果「烏托邦」所意味的是個完美的社會，那麼所謂的「馬克思主義烏托邦」就是個自相矛盾的詞語。

很巧的是，在馬克思主義傳統裡，「烏托邦」這個詞有著諸多相當有趣的用途。³⁵莫里斯（William Morris）是英國最偉大的馬克思主義革命者之一，他曾寫出《烏有鄉消息》（News from Nowhere）這本關於烏托邦的難忘著作，不同於其他關於烏托邦的作品，它鉅細靡遺地描繪了政治變遷實際開展的過程。不過，若我們指的是「烏托邦」這個詞在日常生活裡的使用，那我們就該留意，馬克思對於一個沒有苦難、死亡、損傷、失敗、挫折、衝突、悲劇或甚至勞動的未來，一點興趣都沒有。事實上，他對未來幾乎完全沒有興趣可言；一項眾所周知的事實，是在他的作品裡，他幾乎完全沒有詳談一個社會主義或共產主義社會究竟應呈現怎樣的面貌。批評者或許可以因此指控他在

這點上的模糊是不可原諒的，但是，他們不能在如此指控他的同時，又指控他為未來畫出烏托邦式的藍圖。販賣未來的，是資本主義，而不是馬克思主義。在《德意志意識形態》裡，他否認共產主義該是「現實應當與之相適應的理想」，相反地，他主張它是「那種消滅現存狀況的現實的運動」。36

正如猶太人有著禁止預言未來的傳統，馬克思這個世俗派的猶太人也鮮少提及未來到底會發生什麼事。我們已經瞭解，他可能認為，社會主義是必然來到的，但對於即將來到的社會主義究竟會呈現怎樣的樣貌，他的描述少得可憐。他之所以對此保留的原因很多。首先，未來並不存在，因此強行為它塑造出一個形象，等於是說謊。而且，如果有人想要這麼做，不啻於表示未來早已決定——未來存在於某種朦朧曖昧的界域裡，等著我們去發現。我們已經明白，在某種意義上，馬克思主張未來是必然的，不過，「必然」並不必然意謂「可欲」。死亡也是必然的，但對絕大多數人而言，它一點都不可欲。未來或許已經命定，但我們沒有理由認為它一定會比當下來得更好。「必然」常使人感到不悅，馬克思需要比別人更注意這一點。

無論如何，昭告未來將會發生的事，不僅是無意義的，事實上，它還可能是毀滅性的。就算是未來，自己都能加以掌控，然而，這樣的想法只不過是讓自己有種自欺欺人的安全感，充其量，它不過是種策略，讓我們可以不用再去掛心當下在本質上所具有的無限可能，以及隨之而來的不穩定性與不可預測性。這相當於把未來當成物神，一個可以仰仗的偶像，就像孩子的小毛毯一樣。「未來」是一個不會讓人失望的絕對值，因為它（由於它從來不曾存在）就像幽靈一樣，從來不受歷史的風向所左右；人們也可以試著壟斷未來，並視之為宰制當下的方法。在我們這個時代裡，真正的預言者，不是那些渾身長毛、成天咆哮的遊民，陰森地呢喃著資本主義之死，而是那些跨國企業雇用的專家，他們仔細檢查資本主義體制的運作狀況，向統治者確保他們的獲利還能再維持十年。相較之下，先知並沒有那樣的好眼力。若以為聖經裡的先知所想做的，是預測未來，那就大錯特錯；事

實上，先知所做的，是譴責當下的貪婪、腐敗與嗜權，警告我們若不做出改變，就有可能會毫無未來可言。馬克思是個先知，不是算命仙。

馬克思之所以不願提出未來的願景，還有另一個原因。當時充斥著各種關於未來的願景，而它們幾乎全都出自無可救藥的基進唯心論者。左派並不會主張，歷史正不斷前進、上升而臻於完美之境。事實上，那是十八世紀啟蒙運動的陳腔濫調，而革命社會主義顯然絕非這個時期的特色。歷史不斷進步的觀點所反映的，是新興而充滿活力的歐洲中產階級的信心。由於理性正在擊潰專制，科學正在打敗迷信，而和平正在驅走戰爭，因此，整個人類歷史（絕大多數這些思想家在使用這個詞時，指的是歐洲歷史）終將實現自由、和諧與繁榮。要馬克思這個史上最為無情地譴責中產階級的人支持這種自滿的幻象，顯然不太可能。正如我們已瞭解的，馬克思確實信仰進步與文明；但他同時也認為，至少截至目前為止，它們始終與野蠻和蒙昧分不開。

這並不是說馬克思完全沒從諸如傅立葉（Charles Fourier）、聖西門（Henri de Saint-Simon）、歐文（Robert Owen）等烏托邦思想家那裡學到什麼。如果說他可以大肆批判他們，其實他也可以為他們的想法大聲喝采，因為它們有時其實非常進步。（當然也不是所有的想法都如此。傅立葉創造出「女性主義」這個詞，並主張理想的社會單元該由不多不少的一千六百二十個人構成，便相信在未來的社會裡，海水將會變成檸檬水。馬克思本人大概會比較希望它變成清爽的麗絲玲白酒。）對於烏托邦主義者，馬克思尤其抨擊的，是他們認為自己可以完全靠論證與說理打敗對手的信念。對他們而言，社會是一場理念之爭，而非物質利益的衝突。相較之下，馬克思懷疑這種對於智識對話的信念；他深深瞭解到，真正能夠擄獲人心的理念，是出現在人們的例行事務中，而非出現在哲學家的論述或辯論會中。若想瞭解人們真正的想法，只需要看他們做了什麼，而非他們說了什麼。

對馬克思而言，烏托邦藍圖只會讓人分心，無法專注於當下的政治課題，與其把心力耗費在那上頭，不如拿來進行政治鬥爭還比較實

在。作為唯物論者，馬克思與那些和歷史實在脫節的理念畫清界線，並認為我們通常有著充分的歷史理由這麼做。任何閒著沒事做的人，都可以坐下來為一個更好的未來勾勒出細密的藍圖，正如同任何人都可以為他們寫不出來的偉大小說擬定一個又一個的綱要，而他們之所以寫不出來，正是因為他們始終僅止於紙上談兵。對馬克思而言，重點不在於夢想一個美好的未來，而在於解決當下的矛盾，因為這些矛盾將會阻礙美好未來的出現。若當下的矛盾解決了，就再也不需要像他這樣的人了。

在《法蘭西內戰》（The Civil War in France）中，馬克思寫道：「工人階級不是要實現什麼理想，而只是要解放那些在舊的正在崩潰的資產階級社會裡孕育著的新社會因素。」³⁷對於更好的未來的企盼，不能只是句發愁的「如果.....的話，不是會很好嗎？」。如果要讓這樣的企盼不至於淪為空想，那麼一個從根本上不同的未來就不僅必須是可欲的，還得要是可行的；而為了要讓它是可行的，它就必須立基於當下的實在：未來不可能從某個政治外太空咻一聲地降臨到當下。我們必須掃瞄當下，或是用X光機檢查它，看看裡頭到底蘊含了哪一種未來的可能性。若沒有這麼做，不過就是讓人們無望地渴求而已；而就佛洛伊德看來，無望地渴求，即是患了精神官能症。

因此，當下裡已經蘊藏著超越當下的力量。舉例而言，女性主義是一個目前正在進行的政治運動；但它之所以能夠運作，是因為它指出一個當下還遠遠落後、必須努力追趕的未來。對馬克思而言，連結當下與未來的，正是勞動階級——它既是當下的實在，也是可以改變當下的能動者。在當下的核心裡，解放政治種下了未來的開端。解放政治所代表的，是當下與未來的橋樑、兩者的交會點。而當下與未來同樣都為過去的「資源」所推動，此處所謂的資源，即是我們必須奮力使之不致消亡的珍貴政治傳統。

有些保守主義者其實也是烏托邦主義者，只不過他們心中的烏托邦是在過去，而非未來。在他們看來，歷史是個漫長而陰鬱的衰頹過程，無法再重回那個輝煌的黃金時代；而他們心中的黃金時代，可以

是亞當（Adam）、維吉爾（Virgil）、但丁（Dante）、莎士比亞、約翰生（Samuel Johnson）、傑佛遜、迪斯雷利（Benjamin Disraeli）、柴契爾或其他任何你想得出來的人物的時代。這種作法，等於是把過去當成物神，跟某些烏托邦思想家對未來的態度沒什麼兩樣；然而，事實是，就跟未來一樣，過去同樣也不存在，儘管人們覺得它好像存在。不過，也有一些保守主義者拒絕這種墮落的迷思，因為不管是哪個時代，它們其實都一樣糟；對他們而言，好消息是事態並沒有變得更糟，壞消息則是因為它已經不能更糟了。主宰歷史的，是人性，而人性(a)荒廢受損、亟待整修，(b)卻絕對無法改變。因此，最大的蠢事（或更該說是慘事），就是在人們面前揮舞著他們先天就無法達到的理想。基進主義者最後只會使得人們自我厭惡而已，因為他們成天鼓動人們完成高不可攀的目標，於是讓人們深陷愧疚與絕望之中。

「從我們所在的當下開始」，聽來或許不是什麼啟動政治轉型的好主意；當下顯然比較是這類變革的障礙，而不是機會。有個關於愚蠢的愛爾蘭人的刻板印象笑話是這樣的，在被問到該怎麼到火車站時，愛爾蘭人的回答是：「嗯，如果是我，我是不會從這裡出發的。」不過，這句回答，還有那個愛爾蘭人，或許不像某些人所以為地那麼無厘頭。它的意思其實是：「如果你不是從這個鳥不生蛋的地方出發的話，你會更快、更直接地到達火車站。」對於這樣的心情，今日的社會主義者很有可能會感同身受。如果上述那個愛爾蘭人來到布爾什維克革命後的俄羅斯，看到人們準備要在一個孤立無援、半赤貧的國家裡建立社會主義，他大概還是會說：「嗯，如果是我，我是不會從這裡開始的。」

然而，顯而易見的是，除了此處之外，別無其他起始之地。一個不同的未來，必須要是這個特定當下所蘊含的未來。而且，當下的絕大部分，都是由過去所構成。除了從歷史所繼承的不管用又少到可憐的工具外，我們別無他物可以創造未來；而這些工具又滿布著過去苦難與剝削的汙點，但我們之所以得以承接這些工具，正是因為過去的苦難與剝削。在《哥達綱領批判》（Critique of the Gotha Programme）

中，馬克思指出新社會將會帶有舊社會的胎記，因為它正是從舊社會的子宮中孕育而出。因此，並不存在任何「純潔」的起始點。只有所謂的極左派（亦即列寧口中的「幼稚病」患者）³⁸，才會相信這樣的起始點存在，他們秉持著革命熱誠，拒絕任何沾有當下汙點的工具：社會改革、工會、政黨、議會民主等等。於是，極左派得以保持無瑕，正如其無能。

因此，未來並非只是以大頭針釘在當下上頭而已，就像青春期中不是用大頭針釘在兒童期上就好。在當下裡頭，必定可以看出未來的端倪，但這並不意味著，這個可能的未來就一定會出現，就像孩童未必會邁入青春期中，因為他們有可能會患上白血病而早夭。重點其實在於認知到，特定的當下不一定會成為我們所預想的未來；未來是開放的，卻又不是全然開放。我們所以為的未來，未必會發生。「十分鐘之後我會在哪裡」這個問題的答案，除了要看我現在在哪裡之外，也還需要其他要素來決定；在當下之中看到一個可能的未來，並不像看到雞蛋就以為它會孵出小雞那般單純。只要雞蛋沒有摔破，或是變成野餐的白煮蛋，自然法則可能會使雞蛋變成小雞；但自然法則卻沒有擔保社會主義必然會繼資本主義而起。在當下裡，其實蘊含著許多不同的未來，只不過其中有些未來似乎沒有另一些來得吸引人而已。

撇開別的不說，以這樣的方式看待未來，尤其能夠讓我們不為任何虛假的未來所惑；例如，它使我們不再相信自滿的「演化論」未來觀，亦即認為未來不過就是更多的當下、不過就是放大的當下。大體上，這就是我們的統治者情有獨鍾的未來觀——未來會比當下更好，而且令人安心的是，它仍是當下的延續：討厭的意外儘管還是會出現，但出現的頻率會被降至最低；未來不會再有打擊或巨變，只是穩健地持續改善既有的一切。不久前，人們還津津樂道這種所謂「歷史的終結」（End of History）的歷史觀——直到基進的伊斯蘭主義者沒事找事地又撬開了歷史。我們也可稱歷史終結論為金魚史觀，因為它夢想著一個安全又無聊的存在，就跟金魚的生活一樣。為了避免出現戲劇性的變革，它所付出的代價是全然的煩悶。因此，它未能明白，不管未

來會不會比當下來得更糟，但有件事是可以確定的，那就是它會與當下截然不同。金融市場之所以會在數年後崩潰的原因之一，就是因為他們仰賴這個模型：未來與當下沒什麼兩樣。

相較之下，社會主義所代表的，就是與當下決定性的斷裂。歷史必須被打破並重塑，這不是因為社會主義者就是比較喜歡革命、而非改革，是無視於中庸之道的嗜血猛獸，而是因為所需治癒的疾病是如此深重。儘管我用了「歷史」這個詞，但對於截至目前為止所發生的一切，馬克思不願意為它們冠上這個高貴的頭銜。對他而言，我們所知的一切不過是「史前史」，也就是說，一切不過是各種不同的人類壓迫與剝削形式的轉換而已。唯一真正的歷史行動，乃是與這種乏味敘事決裂，而步入純正的歷史。身為社會主義者，必須要能夠細述這樣的斷裂將會如何達成，以及將會涉及哪些制度。但是，如果新的社會秩序確實是種完完全全的轉型，那麼，你現在能夠述說的就非常有限；畢竟，我們只能透過來自過去或當下的詞彙描繪未來，而一個與當下基進斷裂的未來，會把我們逼向自身語言的極限，因為我們無可名之。正如馬克思本人在《路易·波拿巴的霧月十八日》（The Eighteenth Brumaire of Louis Bonaparte）中所言，「（在社會主義的未來中）內容超越了形式」。³⁹威廉斯在《文化與社會：一七八〇至一九五〇年英國文化觀念之發展》（Culture and Society 1780-1950）中強調了幾乎一樣的重點，他寫道：「我們必須依據我們的共同決定，為可先行計畫者擬定計畫。但對文化這個觀念的強調，只有在當它提醒我們『就其本質而言，文化乃屬不可計畫』之時，它才是正確的。我們必須確保生活與社群賴以為繼的工具，但究竟是什麼在未來將會藉著這些工具而存續，我們不知道，也無從表述。」⁴⁰

我們還可以用另一個方式來陳述這一點。如果截至目前為止的一切是「史前史」，那麼它會比馬克思所認定的真正歷史更容易預測。我們可以在過去的歷史裡隨便選擇一個時點，細察它的剖面，不過，早在我們這麼做之前，我們已經知道自己會在剖面裡發現什麼。例如，我們會發現在這段時期裡，絕大多數人們為了統治菁英的利益，

終其一生艱辛地從事無意義的勞動；我們會發現當時的政體，不管它究竟採取何種形式，都隨時準備以暴力來維持局面；我們會發現這段時期的各種神話、文化與思想都為這樣的局面提供正當性；或許，我們還會發現，被剝削者可能會採取某種行動抵抗這些不義。

然而，一旦移除了這些桎梏人類發展的枷鎖，究竟會發生什麼事，就很難說了。因為，人們會擁有更多的自由，可以在對彼此負有責任的前提下，依其所願而行。如果他們還能把更多的時間花在我們現在所謂的休閒活動上的話，就更難預測他們到底會做什麼了。我之所以說「我們現在所謂的休閒」，是因為如果我們真的利用資本主義所積聚的資源來使大多數人免於工作，那麼我們就不能用「休閒」來指稱他們所做的是。這是因為「休閒」這個概念的成立，有賴於其對立物（即勞動）的存在，一如沒有「和平」的概念，便無從定義何謂「戰爭」。同時，我們還應該留意，所謂的休閒活動，可能會遠比挖煤來得更辛苦、費力，馬克思本人便指出了這一點；不用工作，並非意味著可以成天賴在那裡抽大麻享受，某些左派若聽到這一點，大概會大失所望。

我們可以用囚犯的行為來打個比方。囚犯在起床之後一整天會做些什麼，是相當容易預測的，因為他們的活動受到嚴格的管制。警衛可以多少準確地預測囚犯在每週三下午五點時會在什麼地方，如果他們辦不到，大概就得到典獄長面前報告。然而，一旦受刑人回歸社會後，要監控他們的行蹤，就變得困難許多，除非他們身上有電子腳鐐。可以說，此時的他們，從他們監禁時的「史前史」，踏入了他們真正的歷史，也就是說，他們現在可以自由地決定自身的存在，不再由外力來決定。對馬克思而言，社會主義發生的時刻，就在於我們開始集體決定自身命運的瞬間。這才是完全的民主，而不是種（在大多時候）僅只是政治辭令的民主。而人們變得更加自由的事實，意味著他們在每週三下午五點時會做些什麼，將變得更難以預測。

一個真正完全不同的未來，既不會只是當下的延伸，也不會是與當下的完全斷裂。假若未來與當下完全斷裂，那麼，我們該如何辨識

出它呢？然而，若我們可以很輕鬆地使用當下的語言來描繪它，那麼，它又如何能稱之為「真正完全不同的未來」？馬克思對於解放的觀念，既拒斥平穩的持續，也否定全然的斷裂。就這一點而言，他可是個難得一見的傢伙：因為他雖有願景，卻是個冷靜的現實主義者。他不耽溺於對未來的幻想，而是專注於當下的單調運作，正因如此，他發現了一個正準備破繭而出的多彩未來。比起其他思想家，他看待過去的態度更加陰鬱，然而對於未來，他卻比他們更加樂觀。

在此，現實主義與願景攜手同行：如其真正所是地看待當下，即是從其可能轉化的角度來看待它；若非如此，就等於是完全沒有正確地看待它；就像如果你不瞭解嬰孩具有成為成人的可能，那麼你就沒有充分掌握嬰孩究竟意味著什麼。資本主義使得非凡的力量與可能性得以出現，但在此同時，也窒礙了它們的發展；而這正是馬克思之所以能夠懷抱希望卻不成為「進步」天真的擁護者、無情地面對現實卻不淪為犬儒或失敗主義者的原因。這是種悲劇性的願景，因為它直視最為悲慘的深淵卻不為所動，但正是藉由這樣的舉措，它得以凌淵而上。正如我們所見，馬克思在某些方面是個悲劇性的思想家，但這並不表示他是個悲觀的思想家。

就一方面而言，馬克思主義者是現實的人，他們不信任高調的道德教誨，也提防理想主義的說詞，由於他們天生就會對一切起疑，因此他們會探究在那些令人陶然欲醉的政治修辭底下，到底藏有怎樣的物質利益；對於潛藏在虔誠訓誡與動人願景底下的平凡且多半卑鄙的趨力，他們心懷警戒。然而，這是因為他們想讓人們擺脫這些趨力的操控，因為他們相信人們有能力實現更美好的事物。因此，他們把現實的態度與對人類的信念揉合為一。唯物論太過務實，因此不會被指天為誓的修辭所惑；然而，它又太過樂觀，因此不會對凡事抱持揶揄的態度。不過，在人類歷史中，比這種揉合更糟的綜合比比皆是。

我們或許可以回想巴黎一九六八年學運時浮誇的標語：「當個現實主義者：要求不可能之事！」這句標語儘管誇張，卻是準確無誤：修繕社會所需的務實舉動，遠遠超乎現行體制能力所及，因此在這個

意義上，它們是不可能的；但同時它又是種現實主義的態度，因為它相信這個世界在原則上可以大幅改善。真正腦海裡充斥幻想的人，是那些對「重大社會變革是可能的」這種想法嗤之以鼻的人；真正的夢想家，是那些認為除了漸進改革別無他法的人。這種死腦筋的務實主義論不過是種妄想，就跟以為自己是法國皇后瑪麗·安東尼（Marie Antoinette）一樣。這種人總可能會出其不意地落入歷史的陷阱之中。例如頑固的封建制度擁護者，就一點都不相信像資本主義這種「不自然」的經濟體制能夠占上風。同時，也有那些憂愁而自欺欺人的傢伙，他們的幻覺是只要再多一點時間、再多一些努力，資本主義就會為所有人帶來一個富足的世界；對他們而言，資本主義之所以截至目前為止未能辦到這一點，不過是個令人遺憾的意外。他們完全不明白，資本主義的本性就是不平等，如同好萊塢的本性就是自戀與誇飾。

馬克思在當下所發現的，是利益的致命衝突；然而，不同於那些熱心希望我們為了愛與同袍之情而拋開這些衝突的烏托邦思想家，馬克思本人採取了一個截然不同的路線。確實，他相信愛與同袍之情，但他並不認為它們可以在一個虛情假意的和諧之中達成；那些受到剝削、無依無靠的人們，不該拋棄自身的利益，因為這正是他們的主人所企盼的，相反地，他們應該自始至終地捍衛它們。只有這樣，一個不再自利的社會才會來到。如果除了誤以為自己是在自我犧牲而珍視自己的枷鎖外別無其他選擇可言，那麼，堅持自利一點也沒錯。

馬克思的批評者或許會認為，這種對階級利益的強調實在令人反感，不過，他們不能在如此認為的同時，還批評馬克思對人性抱持著不可置信的樂觀態度。只有當你從無可救藥的當下開始並屈服於它無可救藥的邏輯時，你才能企盼自己可以忍受這一切並超越其上。而這也正是傳統的悲劇精神之所在：只有接受矛盾乃屬階級社會之本性，而不是以一種大公無私的態度否認矛盾的存在，才有可能明白這些矛盾究竟是如何窒礙了人類共有的富足。正是在這些當下的邏輯分崩離析、陷入僵局並無法自圓其說的節點裡，馬克思令人驚嘆地找到了一

個全然不一樣的未來的草圖：未來的真實影像，就存在於當下的失靈當中。

※

許多馬克思主義的批評者指出，它對人性抱持一種太過理想化的觀點，而這根本不可能成真：馬克思主義愚蠢地夢想著一個未來，在那裡，人們互愛而彼此合作，敵對、嫉妒、不平等、暴力、侵略與競爭都再也不會出現。事實上，在馬克思的著作裡，從來沒有任何隻字片語提出如此異想天開的主張，然而，只有極少數的批評者會不情願地承認這一點。絕大多數的他們，確信馬克思企盼一種連天使長加百列都望塵莫及的德行，亦即所謂的「共產主義」。因此，馬克思刻意或無心地忽視了所謂的「人性」那種充滿瑕疵、心術不正、永遠抱屈的特質。

對於這樣的指控，某些馬克思主義者的回應是，即使馬克思低估了「人性」，也是因為他從來就不相信這樣的概念。就這樣的觀點而言，「人性」的概念，不過是種在政治上將我們束縛於所在之處的方法而已。它所代表的是，人類是種意志薄弱、邪惡墮落、自私自利的生物；而且，無論歷史如何遞嬗，人類就是無法改變，就像狗改不了吃屎；此外，它也是任何基進變革之所以挫敗的原因。不管是哪種革命性的政治變革，最為常見的反駁之一都是「你無法改變人的本性」。為了駁斥這一點，某些馬克思主義者會堅稱，人類從來就沒有一個永恆不變的本性。就他們看來，我們之所以呈現現在的樣貌，是因為我們自身的歷史，而非自身的本性；而且，既然歷史原本就是關於變遷，因此，只要改變我們的歷史境況，我們就能轉化我們自身。

馬克思沒有全然認同這種「歷史主義論」的觀點。事實上，證據顯示，他確實相信某種「人性」的存在，而且他有很好的理由如此認為，就如傑拉斯（Norman Geras）在他精彩的小書裡所論證的。⁴¹馬克思不認為人性可以壓倒個體的重要性；相反地，他認為我們所共通的本性具有一個弔詭的特質，就是它使得我們所有人都具有獨一無二

的個體性。在早期著作裡，當他論及他所謂的人類的「類存有」時，他所指的其實就是一種唯物論的人性觀點：由於我們物質軀體的本性，我們是種擁有需求、需要勞動、渴望與人往來、具有性欲、希望與人溝通、尋求自我表達的動物，我們需要他人才能存活下去，但我們之所以需要他人的陪伴，除了上述這種社會性的用處外，更是因為我們可以藉此實踐自身。在此，我想要引用自己之前曾經說過的話：

「如果有另一種生物在原則上可以和我們交談，與我們一起從事物質勞動，和我們進行性互動，製造某些堪稱藝術（亦即看似完全沒有實用目的可言）的物件，而且像我們一般受苦、開玩笑並死去，那麼，從這些生物事實，我們可以演繹出一大堆的道德結論，甚至政治結論。」⁴²若用術語來講，這種立場稱為哲學人類學，儘管現在它已不再流行，但在馬克思的早期著作裡，這正是他所論證的，而且，我們找不出任何理由相信，他在日後拋棄了這樣的立場。

由於我們是種需要勞動、具有欲望、能用語言表達自己的生物，我們才能夠在我們理解為「歷史」的過程中改變自身的境況，同時，我們也藉此改變了自身。換句話說，改變並非人性的對立物；改變之所以可能，正是因為我們是種具有創造力、擁有無限可能、未完成的存有。至少就我們所知而言，上述這些並不適用於白鼬，因為就其所擁有的物質軀體的本性而言，牠們沒有歷史可言；牠們也沒有政治可言，除非牠們掩飾得太好，讓我們完全無法察覺其存在；我們也無須擔憂牠們某日將會主宰我們，儘管牠們可能會比我們當下的統治者來得更稱職。就我們所知而言，白鼬既無法成為社會民主主義者，也無法成為右翼民族主義者；相較之下，人類究其本性而言，卻是種政治動物，這不僅是因為他們與他人共存於一個社群之中，也是因為他們需要某種體制來規範他們的物質生活；而且，他們也需要某種體制來規範他們的性生活，原因之一，在於若不如此，性欲將會毀滅社會。好比說吧，欲望這東西不會把社會區分放在眼裡；不過，這也是人類之所以需要政治的另一個理由：截至目前為止，人類得以維持其物質存在的方式，都涉及剝削與不平等，因此需要政治體制的存在，才得以控制由此產生的衝突。可以想見的，人類這種動物還需要透過各種

象徵方式來向自己表述這一切，不管是所謂的藝術、神話或意識形態。

對馬克思而言，人類因其物質本性而具有某些力量與能力，當我們能夠自由地把這些能力當作目的來加以實現，而不是出於任何純然發自效用的目的來加以施行時，我們便最趨近於所謂「人類」的狀態。這些力量與能力永遠都是歷史特定的，不能放諸四海而皆準，然而，它們的基礎始終建立在我們的軀體之上，而且，不管是哪種人類文化，我們都會發現它們其實大同小異。兩個來自截然不同的文化並擁有不同語言的人類，可以輕易地在務實的任務中相互合作，這是因為他們所共有的肉體軀體，使得他們共享同樣的設想、期望與理解；
43 不管是哪樣的人類文化，都知曉哀傷與狂喜、勞動與性欲、友情與敵對、壓迫與不義、疾病與死亡、連帶與藝術。確實，有時他們會以完全不同的文化形式來認知這些事物，例如，馬德拉斯對於死亡的認知，就完全不同於曼徹斯特，但事實是，我們都會死。在《經濟學哲學手稿》（Economic and Philosophical Manuscripts）裡，馬克思自己寫道：「因此，人作為對象性的、感性的存在物，是一個受動的存在物；因為它感到自己是受動的，所以是一個有激情的存在物。」因此，對他而言，死亡代表著物種對於個體的殘酷勝利。在《資本論》裡，他表示，如果這樣的死亡過早來到，如果生命因為壓榨或是意外、傷害或疾病而早夭，那麼，這對人們確實意義重大。共產主義或許可以終結壓榨，但我們很難相信馬克思所提出的願景，會是個沒有意外、傷害或疾病的社會秩序，正如同他不可能認為死亡不會在這樣的社會秩序裡發生。

要不是因為我們共享如此眾多的根本人性，那麼社會主義的全球合作願景就一點都不可能。在《資本論》第一卷裡，馬克思提到：「要研究人的一般本性……以及在每個時代歷史地發生了變化的人的本性。」
44 在整個歷史長河裡，人性有諸多特點是始終維持不變的，而這樣的事實，是後現代主義要麼否定、要麼認為無關緊要的。後現代主義之所以如此主張，部分是因為它對於自然與生物學有種不理性

的偏見；部分是因為它認為所有關於本性的討論，都是一種虛與委蛇的態度，以否認變遷的可能；45部分是因為它傾向於認定任何變遷都是正面的，而所有恆久不滅的事物都是負面的。就最後一點而言，它其實和四處可見的資本主義「現代主義者」沒什麼兩樣。事實是（而且這個事實實在太過平庸，根本沒有任何知識分子會把它當作一回事），某些變遷將會帶來毀滅性的後果，而某些恆久不滅的事物卻是深切可欲的，好比說吧，若所有法國的葡萄園會在明天摧毀殆盡，那麼這實在是椿糟糕透頂的事，正如同一個原本不存在的社會只維持了三個星期而已。

社會主義者老是在談論壓迫、不義與剝削。然而，如果人類截至目前為止所知的就只有這一切，那麼我們就無法如其所是地指認出這一切；相反地，我們會認為它們不過是我們自然境況的一部分，甚至無法想出任何特定的名稱來指稱這一切。若你想要指稱某種關係是剝削性的，那麼，你至少得先知道什麼是不具剝削性的關係。或許，你並不需要訴諸人性的概念來得出這一點；事實上，你可以轉而訴諸某些歷史因素。無論如何，我們還是可以主張，就這一點而言，我們的本性具有某些特質，可以在此作為某種規範。舉例而言，我們可以說，所有的人類都是「過早」出世的：人類在出生之後好長一段時間之內，都無法自食其力，因此需要長期的照料（一些精神分析學家指出，正是因為人類所需要的護育時期超乎尋常地漫長，因此它才會對日後成人的心靈產生如此深重的影響。如果嬰孩在出生之後，就能自食其力，那麼，諸多成人的磨難就可以避免，而且，不僅是因為不再會有吵鬧不休的小傢伙讓我們不得好眠）。就算嬰孩本身所獲得的照料極為糟糕，他們也很快就會明白，什麼才能算得上是一種照料他人的關係；這是為何在長大之後，他們得以辨識何謂對人類需求漠不關心的生活方式的原因之一。正是在這樣的意義上，我們可以將過早出世的論點應用在政治上。

對於我們的生存與福祉至為重要的需求，像是免於挨餓受凍、擁有棲身之所、享有他人陪伴、不受奴役或虐待等等，可以作為政治批

判的基礎，也就是說，任何未能滿足這些基本要求的社會，顯然有所不足。當然，我們也可以用比較在地或文化的理由來批判這樣的社會，但相較之下，以它們侵害了某些我們本性最為根本的需求作為論據，顯然更有力量。因此，如果認為人性的觀念只能用來捍衛現狀，是種錯誤的想法，因為它也能用來大肆抨擊現狀。

在諸如《經濟學哲學手稿》的早期作品裡，馬克思抱持一種現在已不太流行的觀點：我們身為物質動物的方式，能夠教導我們該如何過活。對於倫理與政治的問題，我們確實可以從人類的身體得到啟發：如果人類是種自我實現的生物，那麼他們就需要能夠自由地實踐自己的需求並表現自己的能力，但如果他們同時又是種社會動物，與其他自我實現的存有相伴而行，那麼他們就需要避免彼此能力之間的衝突，但這樣的衝突永無止盡，而且深具毀滅性。事實上，這正是自由社會最棘手的難題之一，因為個體在此理當擁有自由，包括一天到晚爭到你死我活的自由。相較之下，共產主義安排社會生活的方式，是讓個體藉由、並透過他人自我實現的方式來實現自我。正如馬克思在《共產黨宣言》裡所言：「以各個人自由發展為一切人自由發展的條件。」在這個意義上，社會主義並非僅是拒斥自由社會及其對個體的熱情允諾，相反地，它建立在自由社會之上並加以完善；藉此，它闡釋了自由主義的某些矛盾如何得以化解，因為在自由主義裡，只有透過壓制我的自由，你才能舒展自己的自由。唯有透過他人的自由，我們才終於能達成自己的自由；這麼做，只會讓個體的自由變得更加豐饒，而非加以減損。很難想出有什麼比這更美好的倫理學，而在個人的層次上，這就是所謂的愛。

我們有必要強調馬克思對個體的關懷，因為這與人們對其作品一知半解的刻板印象大相逕庭。在刻板印象裡，馬克思主義完全只關乎缺乏個性的集體，而這些集體恣意踐踏個人生活；事實上，這與馬克思的想法根本天差地遠。我們甚至可以說，個體的自由發展，就是他的整個政治學所希望達成的目標，只要我們記得，這些個體必須找出讓彼此都能發展的方式。在《神聖家族》（The Holy Family）裡，馬

克思寫道，主張自己的個體性，即是「彰顯（個人）存有的生命力」⁴⁶，可以說，這自始至終都是馬克思的道德觀。

當然，我們有很好的理由相信，在群己之間永遠不可能達成完全的和諧。群己之間能夠有機交融的夢想，是種過於熱情的狂想；在我的自我實踐與你的自我實踐之間，或是我身為公民應盡的義務與我真正想要做的事情之間，總是會有衝突存在。這種再明顯不過的矛盾是種悲劇，只有死亡才能解消，而非馬克思主義。很有可能，馬克思在《共產黨宣言》裡所主張的「一切人的自由發展」，永遠都不會實現。就像所有最為高尚的理想，它是種鼓勵我們邁進的目標，而不是種真正可以達成的狀態；理想是種路標，而非可觸及的實體，它們只是指引我們該往何處前進。嘲笑社會主義的人們該記得，自由市場同樣也是始終無法完全實現的理想；然而，這沒有阻止他們繼續為之搖旗吶喊。同樣地，絕大多數的我們，不會因為完美無瑕的民主不存在，轉而覺得暴政也是可以忍受的。世上有許多窮人，但我們不會因為早在知道自己所做的善舉無法避免他們之中的某些人必然會早夭之前，就放棄這樣的舉措；有些認為社會主義不可行的人們，會很確信他們可以根除貧困、解決地球暖化的危機、為阿富汗帶來自由民主，而且，還能透過聯合國決議來化解世界上所有的衝突，因為他們認為，上述這些艱困的任務都是可能的，唯有社會主義例外，因為基於某種神祕的理由，它是永遠無法達成的。

不管怎樣，如果我們無須仰賴每個人都擁有完美無缺的德行，馬克思的目標更有可能實現。社會主義社會，並不是個要求所有公民都潔白無瑕的社會；同樣地，它也不是個我們必須無時無刻緊緊擁抱彼此的社會，畢竟，它不是某種為了慶祝我們合為一體而舉行的狂歡。我們得以邁向馬克思目標的機制，事實上早已內建在社會制度之中；打從一開始，它們就不曾建立在個體的善意之上。自治的合作社便是個例子，而馬克思認為，這將會是未來社會主義的關鍵生產單位。個人對這種組織所做的貢獻，可以讓他們達成某種程度的自我實現，但在此同時，它也增進了其他人的福祉，之所以如此，全是因為制度使

然：我不需要體貼和我同樣從事勞動的同事，我也不需要每兩個小時就強迫自己完全為了他們的利益而勞動；原因很簡單，因為合作社本來就是個相互合作、分享獲利、自治平等的社會單元，因此我自身的自我實現，可以增進他人的自我實現。所以，這是個攸關結構的問題，而非個體德行的問題，也就是說，它不是個到底誰能像是《李爾王》裡的小女兒柯特麗雅（Cordelia）的競賽。

因此，對於某些社會主義的目的而言，我到底是不是個西方世界裡頭最為好吃懶做的懶蟲，其實無關宏旨；同樣地，就算我是個任職於私營製藥企業的生物化學家，而且自認我會對科學與人類的進步做出傑出的貢獻，其實也同樣無關宏旨。事實是，真正決定我工作意義的，在於我仍然替那些喪盡天良的資本家創造利潤，而且對他們而言，就算是自己的小孩因為發燒而需要吃顆阿斯匹靈，那麼小孩自己同樣也該乖乖掏出十美元。我對於自己工作的認知，其實一點意義都沒有，因為意義完全是由制度所決定的。

我們可以相信，就算是在社會主義制度裡，投機、諂媚、霸凌、詐騙、浪蕩、勒索、揩油、搭便車的人們依然會存在，甚至偶爾也會出現反社會的變態。馬克思從來沒有在他的著作裡表示，上述這一切都不會再存在。而且，如果說共產主義的重點，在於每個人盡可能地完全參與社會生活，那麼，我們可以預期，衝突只會增加，而非減少，因為積極參與的個體變多了。共產主義不會止息人類之間的紛爭，只有歷史的真正終結才有可能辦到。嫉妒、挑釁、宰制、侵占與競爭依然會存在；只不過，它們所呈現的樣貌，會不同於它們在資本主義裡的表現，而這卻不是因為人類的德行變得高尚，只是因為制度出現改變。

在社會主義制度裡，上述這些惡行劣跡再也不會涉及童工剝削、殖民暴力、社會不平等與割喉式的經濟競爭，而是會以不同的面貌出現。部落社會也同樣存在著暴力、敵對以及爭權奪利，但它們所出現的形式，不會是帝國主義的戰爭、自由市場的競爭或是高到嚇人的失業率，因為這些制度並不存在於努爾（Nuer）或丁卡（Dinka）社會

中。到處都有惡棍，但不是每個無賴都可以利用制度來竊占年金基金或透過媒體來散播政治宣傳的謊言，對於這類事情，絕大多數的歹徒只能望之興嘆，因為他們頂多僅能用吊鉤把人們懸在半空，讓受害者嚇得半死而已。然而，在社會主義社會中，沒有任何人能夠從事這類的行為，這不是因為他們的品德高尚，有如聖徒一般，而是因為在這樣的社會裡，不存在委任私人信託的年金基金或是私營媒體；莎士比亞筆下的惡徒若欲一展自己的歹毒，得要絞盡腦汁另尋他法，因為他們再也無法向巴勒斯坦的難民發射飛彈。假如某個產業不存在，你就無法成為壓榨他人的產業大亨，你只能徒呼負負，轉而欺壓奴隸、廷臣或是在新石器時代裡和你一起勞動的同伴。

我們也可以想想民主的實作。確實，在民主體制裡，始終會有成天只想著損人利己這類勾當的人們，也同樣會有想要藉由賄賂或遊說來爭權奪利的人們；然而，民主體制早已內建了一套機制，可以用來防範這類行為的出現：透過一人一票、公正主席、修正法案、官員負責、正當程序、多數決定等機制，我們已經竭盡所能地防範那些惡棍得以遂行己意。當然，他們偶爾還是能夠找到漏洞、稱心如意，甚至還能夠顛覆機制，使機制為其服務。然而，一旦我們設立了這些機制，他們多半就只能臣服於民主的查核；也就是說，所謂的德行，已經內建在程序之中，而不在於個體無可捉摸的品德當中。若想要結束戰爭，你不需要創造出無法施行暴力的人種；你所需要的，只是調停談判、裁減軍備、和約與監督等等。當然，這很難辦到，不過，若與創造出一個只要一看到侵略就會反胃昏厥的人種相比，這還算是個輕鬆的任務。

※

因此，馬克思主義不曾允諾人類會變得盡善盡美，甚至，它也不曾許諾所有辛勤的勞動都會消失。馬克思似乎相信，就算我們處於富足的狀態，我們仍然得從事一些自己一點都不想從事的勞動。就算我們衣食無缺，亞當的詛咒依然存在。馬克思主義真正的允諾，在於解

決目前阻止真正的歷史發生的矛盾，好讓真正的歷史能夠自由而充滿多樣性地開展。

不過，馬克思主義的目標，並非局限於物質層次。對馬克思而言，共產主義不僅意味著匱乏的終結，也意味著壓迫性勞動的終結，於是，它為人們所帶來的自由與閒暇，使得他們能夠追求更完整的精神發展。正如我們已經明瞭的，精神發展與物質發展未必會相伴而行，只消看看滾石樂團（The Rolling Stones）的吉他手理察斯（Keith Richards）是副什麼德行就能明白；事實是，許多不同類型的物質富裕，都會使得精神窒息。然而，同樣真實的是，在你飢寒交加、備受壓迫或是整個人生只有無盡的苦勞而窒礙你的道德發展之際，你絕對無法自由地成為自己渴望成為的模樣。唯物論者並不是否認精神層面的人，他們只是提醒我們，精神層面的實踐，必須以某種物質條件作為基礎，儘管這些物質條件並不擔保精神層面的實踐必然會實現，但若沒有它們，精神層面的實踐根本無從開展。

當人類處於匱乏的狀態時，不管它究竟是自然或人為導致的，他們就是無法展現出自己最佳的一面，這樣的匱乏，會導致暴力、恐懼、貪婪、焦慮、侵占、宰制與尖銳的敵對。因此，我們或許可以期待，如果人們得以活在物資充裕的狀態，再也無須面對那些苦難與折磨的壓力，那麼身為道德存有的他們，可能會比現在表現得更好。然而，我們無法確知這必然會發生，因為我們從來就不曾知曉這樣的狀態究竟是怎麼一回事。而這就是馬克思在《共產黨宣言》裡宣稱，截至目前為止的所有歷史，都不過是階級鬥爭的歷史時，心裡所想的。就算我們處於物資充裕的狀態，我們還是必須面對許多其他的事物，而它們會讓我們變得焦慮、侵略與霸占；儘管我們不會因為共產主義的魔棒一揮，就忽然全都變成了天使，但某些我們之所以在道德上出現瑕疵的根源，卻會因此而消失。就此而言，我們確實可以合理地主張，共產主義社會可以帶來比當下更為高尚的人類；然而，這樣的人類仍然有其瑕疵，他們還是會彼此衝突，而這些衝突不但殘忍，可能還相當歹毒。

認為這種道德進展不可能發生的犬儒主義者，該想想女巫必須處以火刑與女性必須享有平等工資之間的不同；會出現這樣的差異，不是因為比起中世紀的人們，我們全都變得更加高尚、在乎他人感受而且充滿人道主義的精神；就此而言，我們也能想想弓箭與導彈之間的不同。真正的關鍵，不是歷史整體在道德上出現了可觀的進步，只是因為我們不時出現重大進展。清醒而務實地認知到這樣的事實，就如同我們可以合理地宣稱自從羅賓漢（Robin Hood）的時代之後，我們就每況愈下。在這裡，並不存在著關於進步的巨型敘事，正如同關於衰頹的神話故事也同樣不存在。

任何曾經看過一個小孩從他的兄弟姊妹手中奪走一個玩具並大喊「那是我的！」的人們，都能夠明白，對立與占有在我們的心靈中究竟是如何地根深柢固。在此，我們所說的，是難以變更的文化、心理，甚或演化的習性，而這些是光靠制度本身的改變所無法撼動的。不過，社會變遷所需要的，不是每個人的態度在一夜之間忽然有了一百八十度的大轉變；北愛爾蘭便是個例子，和平之所以能在這個動盪的地方出現，不是因為天主教徒與新教徒終於放下了數世紀以來的仇恨，深情地彼此相擁。事實遠非如此，在可預見的未來，他們當中還是會有一些人一如往常地繼續相互憎惡；宗派意識的變遷，就像地質變遷一樣緩慢。然而，在某個意義上，這其實並不是那麼重要，真正重要的是，在公眾忍受了三十年的暴力衝突後，終於可以達成一項政治協議，而這項協議是能夠受到仔細監督並隨著事態與時漸進的。

不過，這也只是其中的一個面向。因為事實是，在經過一段時間之後，制度的變遷確實會對人類的態度造成深遠的影響。史上幾乎任何一個比較文明的刑罰改革，在引進當時，都引起極大的反彈；但現在的我們，卻會把它們當成理所當然，甚至會覺得對殺人犯處以車裂之刑令人反胃。這樣的改革已經成為我們精神的一部分。真正改變我們的世界觀的，其實並不是觀念，而是著根於日常社會實作的觀念。儘管要改變實作相當困難，但若它真的改變，那麼，我們理解事物的方式最終也可能會隨之改變。

絕大多數的我們，都不需要煞費苦心，才不至於在人來人往的大街上小便，不僅是因為法律禁止我們這麼做，也因為社會不認可這樣的行為，因此，不在大街上小便成了我們的第二天性。當然，這不表示我們之中的任何人都不曾這麼做過，特別是在酒館打烊後的市中心裡，而是說，就算當街撒尿被認定為至高無上的優雅舉措，我們還是不大可能會這麼做。英國對於駕駛必須靠左開車的規定，也無須壓抑英國人心中那股在右側開車的渴望。制度形塑了我們的內在經驗，它們是種再教育的工具。在初次見面時，我們握手致意，一方面是因為習慣使然，另一方面則因為既然是習慣使然，我們便覺得有必要這麼做。

習慣得耗上很長一段時間才會改變。資本主義花了好幾個世紀的時間，才根除了人們傳承自封建主義的感受模式；而一個參觀白金漢宮的遊客，很有可能會覺得某些必須嚴加戒備的地方，竟出人意料地無人看管。然而，我們希望自己不需要耗上這麼久的時間，才能建立一個這樣的社會秩序：當學童上歷史課時，會不可置信地發現，史上曾有段時期，有數百萬的人們挨餓受凍，但少數的富人卻能餵他們的貴賓狗吃魚子醬；他們將會認為這實在是荒誕絕倫而且噁心透頂，一如我們現在對人們竟會因為異端指控而必須被五馬分屍的感覺。

上文提及了學童，而這正好引出另一個重點。在今日，許多的學童都是狂熱的環保主義者，他們認為，用棍棒打死海豹，或是汙染大氣層，實在是罪無可赦的惡行，甚至有些還會覺得亂丟垃圾該受天譴；他們之所以如此，大體上是因為教育；不只是因為正規的教育，也因為他們是一個受新的思考與感受模式所影響的新世代，而在他們身上，舊有的感受習慣沒有那麼根深柢固。我們無法確知，他們的態度能否拯救地球；而且，還是有些小孩會覺得，把獾的腦袋打碎實屬樂事一樁。即便如此，這還是證明了教育可以如何改變人們的態度，並培育出新的行為模式。

因此，政治教育永遠是可能的。在一九七〇年代初的英國，某個會議在討論人類是否擁有某些普遍的特質時，有個男性站起來宣稱：

「嗯，我們都有睪丸。」聽眾席裡的一位女性則是大叫說：「不，我們沒有！」此時英國的女性主義仍在萌芽階段，因此會議室裡的絕大多數男性只是覺得這樣的回應儘管有些離題，但仍微笑以對，就連某些女性都覺得這種說法有點難為情。但過不了幾年，若還有男性膽敢在公開場合發表這種昏庸愚昧的言論，那麼他或許會成為自己主張中的唯一例外。

在中世紀與現代初期的歐洲，人們認為貪婪是罪惡之極。因此，從那樣的態度轉換為華爾街的口號「貪婪是美德！」所涉及的，正是密集的再教育過程。但一開始使得這種再教育得以成功的，倒不是教師或宣傳者，而是我們物質生活形式的改變。亞里斯多德（Aristotle）認為，奴役是種自然狀態，儘管某些古代思想家並不如此認為。不過，他也認為，經濟生產若只是純粹為了利潤，那麼它也有悖於人類本性；顯然，川普（Donald Trump）不會做如是想。（亞里斯多德之所以如此主張的理由相當耐人尋味。他所想到的，正是馬克思日後所謂的「交換價值」（exchange-value）——某項產品能與另一項產品交換，而接著又能再與另一項產品交換，如此持續以致無窮。就他看來，其中所涉及的交換是無止盡的，而這與我們身為人類這種有限存有的本性完全不相容。）中世紀的思想家認為獲利有悖於人性，是因為他們覺得，人性即是封建本性；採集狩獵時代的人們，可能也同樣會認定，任何不同於他們自身社會秩序的模式，根本難以為繼；前聯邦準備理事會（U.S. Federal Reserve）主席葛林斯班（Alan Greenspan）在他絕大多數的職業生涯裡，相信所謂的自由市場乃是無可撼動地根源於人性，然而，這項主張，就跟備受歡迎的樂手理察（Cliff Richard）深植於人性當中的說法同樣荒謬。事實上，自由市場在歷史上不過是個晚近的人類發明，而且在好長一段時間裡，全球只有極少數的人們才相信這種東西可能成真。

同樣地，那些認為社會主義悖於人類本性的人們之所以如此主張，是因為他們目光如豆，相信只有資本主義才是人類本性。他們相信，撒哈拉沙漠中部的圖阿雷格人（Tuareg）打從一開始就是資本主

義企業家，他們心中祕而不宣的渴望，就是設立投資銀行；至於他們為何根本沒有設立投資銀行的想法，完全無關宏旨。然而，人們根本無法渴望一個自己毫無概念的事物：如果我是個雅典奴隸，那麼我不可能希冀自己成為股票經紀人，就算我貪得無厭、覬覦一切，而且完全獻身於自己的私利，宛如信仰一般，但是，我還是無法成為一個不出櫃的資本主義者；同樣地，如果我出生在十一世紀，我就無法夢想成為一個腦科醫生。

前面我曾提到，馬克思是個奇特的組合，因為他異常悲觀地看待過去，然而，對於未來，他卻是超乎尋常地樂觀。他之所以如此的原因很多，但其中有一個與我們現在所探討的議題尤其相關：馬克思對絕大多數的過去抱持陰鬱的看法，是因為它不過是不同的悲慘壓迫與剝削形式之間的遞嬗。阿多諾（Theodor Adorno）曾經說道，相較於不成熟的樂觀思想家，悲觀的思想家更能對人類的解放有所貢獻（儘管他此處所指的其實是佛洛伊德，而非馬克思）。因為他們見證了那些必須加以矯正的不義，而若非他們提醒，我們很容易便會忘卻不義的存在；由於他們警醒我們事態的嚴重，因此他們敦促我們必須及時加以改善，他們要求我們不能再繼續麻痺下去，必須有所作為。

無論如何，馬克思之所以同時也超乎尋常地樂觀看待未來，那是因為他瞭解到，絕大多數的陰鬱過去，並非全是我們的錯；就算截至目前為止的歷史充滿血腥，但這不是因為絕大多數的人類都喪心病狂，而是因為人類不得不臣服於物質的壓力。因此，馬克思得以務實地看待過去，卻不至於陷入人類內心滿是邪惡的迷思，而這正是他得以對未來懷有某種信念的原因之一。正是因為他的唯物論，使得他能擁有這樣的希望。如果說戰爭、饑荒與種族滅絕並非僅僅出於人性永遠無法變更的黑暗面，那麼，我們至少有理由相信，未來可能變得更好；而且，如果它們出現的原因，部分是因為不義的社會體制所致，而個體有時幾乎無能為力，除了與之配合外別無他法，那麼，我們就更有理由相信，體制的變革，將會帶來一個更為美好的世界。在此同時，完美這回事就留給那些蠢蛋繼續去瞎操心吧。

這不是說，身處階級社會的人們，就可以因此赦免他們因自身舉措所招致的責難，或是個人的劣根性和戰爭與種族滅絕完全不相關。我們絕對可以譴責那些解雇數以百計或千計的員工、迫使他們終日只能無所事事的企業。不過，它們之所以這麼做，並不是因為它們憎恨員工，或是蓄意如此，抑或它們只是想要藉此對他們發動攻擊；它們之所以裁員，是因為它們想要在一個競爭體制裡確保自己的獲利，而它們擔憂，若不如此，就無法達成這個目標。那些下令軍隊開戰，甚至無視於這可能會把孩童活活燒死的指揮官，很有可能會是人類當中最為溫柔體貼的人。即便如此，納粹主義並非只是一個有毒的政治體制而已，它同時也仰賴個體的虐待、妄想以及病態憎恨，而這些人確實可謂邪惡至極。如果說希特勒（Adolf Hitler）不能算是邪惡，那麼「邪惡」這個詞還能有任何意義嗎？然而，這些個人的邪惡之所以能夠導致這些令人髮指的結果，正是因為有個可以與之配合的政治體制，這就像是讓莎士比亞《奧賽羅》（Othello）的依阿高（Iago）掌管戰俘營。

如果人類真有某種本性，那麼這在某些層面上可謂是個好消息，姑且不論後現代主義者的觀感；之所以是好消息，是因為人性有個恆常的特徵，就是它始終會抗拒不義。這也是為何這樣的想法實在愚蠢不過：人性的觀念，永遠只適用於保守主義的主張；我們只消看看歷史，就能明白，政治壓迫幾乎總是會引發反叛，不管它們是如何受到鎮壓或是遭逢失敗。在人性裡，似乎存在著某種特性，那就是它永遠不會恭敬地對權力的傲慢卑躬屈膝。確實，權力只有在贏得臣服於其者的共謀之際，才有可能樹立；然而，事實是，這樣的共謀通常是局部、曖昧與暫訂的，大體上，臣服者只是容忍統治階級，而不是打從心裡讚賞他們。如果我們的本性真的只是全然由文化所形塑，那麼政治體制大可以把我們打造成不帶任何疑問便接受其權威的生物；而它們多半會發現，這個極其難以辦到的事實，證明了抵抗的根源，遠遠深於在地文化。

※

那麼，馬克思是個烏托邦思想家嗎？是的，如果這般認定的原因，在於他所預見的，是個在當下基礎上進行大幅改善的未來。正如我們所見，他相信物資匱乏、私有財產、剝削、社會階級的終結。然而，同樣也有許多思想家，在看到今日世界所積累的資源後，也同樣會認為物資不致匱乏在原則上絕對是行得通的，儘管在實作上困難重重。讓我們無法達成這點的，正是政治。

正如我們已經瞭解的，馬克思也認為，這將會涉及人類的解放與精神財富的大幅增加。在擺脫過去的桎梏後，身為個體的人們，將能透過前所未有的可能方式發展自身；然而，馬克思從來不曾在著作裡表示我們會因此成為完人。由於這會是個人類能夠行使其自由的狀態，因此人類也可以濫用這樣的自由；事實上，無論是多大的自由，若人類無法加以濫用，那麼，這樣的自由便不可能存在。因此，我們可以合理地推論，在共產主義社會裡，會有許多問題、衝突，與無可避免的悲劇存在，也同樣會有兒童謀殺、交通事故、糟糕透頂的爛小說、強烈到足以殺人的妒意、傲慢自大的野心、看了就令人倒胃的長褲，以及無法撫慰的悲痛，此外也可能得要清理糞坑。

共產主義所攸關的，是滿足每個人的需求，但就算在富庶的社會裡，這也同樣需要有所節制。正如傑拉斯所指出的，「如果（在共產主義下）你所需要的自我發展工具是把小提琴，我的則是腳踏車，那麼，可以想見，這應該不會構成什麼衝突；然而，如果我所需要的，是一片龐大的土地，像是澳洲，好讓我能不受他人騷擾，自在地在上頭漫遊，或是任憑己意地加以使用，那麼這顯然會造成問題。不管社會再怎麼富庶，都不可能滿足這種程度的自我發展需求……其實，就算是沒這麼誇張的需求，我們也不難想見它們之間也同樣會發生衝突」。47

一如我們已經瞭解的，馬克思眼中的未來，並不是空想的對象，而是當下的可行發展。他的關懷，不在於和平與友愛的詩意願景，而是一個真正人性的未來賴以出現的物質條件；身為唯物論者，他深知實在複雜、頑強、未盡的本質，而這樣的世界與完美的願景並不相

容。一個完美的世界，是一個所有偶然都將不再存在的世界，也就是說，所有構成我們日常生活肌理的那些隨機碰撞、機緣以及悲劇性而無法預見的結果，都將不復存在。那也會是個我們不但能公正地對待生者，更能公正地對待亡者的世界，我們可以矯正並彌補過去的惡行與罪孽，但是，這樣的社會不可能成真，而它也未必是可欲的。一個沒有火車相撞的世界，可能也會是個無法找到癌症治癒之道的世界。

同樣地，一個每個人都平等的社會秩序，也是不可能的，「社會主義會把我們變成一模一樣的人」的論點，完全無憑無據。這根本不是馬克思的想法；對於毫無個性的畫一，他抵死抗拒，事實上，他認為平等是布爾喬亞的價值，因為它不過是他所謂的交換價值（即某個商品與另一個商品等值）在政治領域上的投射。他曾經表示，商品是「早已實現的……平等」。在《經濟學哲學手稿》中，他曾提及一種涉及全面社會平均化的共產主義，並將之譴責為「對整個文化和文明的抽象否定」。⁴⁸馬克思也認為平等的構想，與他在中產階級民主裡所看到的抽象平等有關，因為我們在此身為選民與公民的形式平等，只不過是用來遮掩財富與階級的實質不平等；在《哥達綱領批判》（Critique of the Gotha Programme）裡，他也否定了所得平等的概念，正因為每個人都有其獨特的需求：有些人的工作成天與髒臭為伍，有些人則必須冒著生命危險，有些人則有孩子得養，如此等等。

不過，這倒不是說，馬克思連想都沒想，就覺得平等的觀念不值一哂。他不會因為某些觀念出自中產階級，就把它們批評得一文不值。事實上，對於中產階級社會的理想，他從來不曾嗤之以鼻，反倒是強悍地擁護中產階級社會所帶來的偉大革命性價值，像是自由、自決與自我發展；對他而言，就算是抽象平等，也是人類拋開封建階層的重大進展，只不過，他認為，只要資本主義還存在一天，這些珍貴的價值就不可能真正地為每個人所享有。即便如此，他還是大方地稱讚中產階級，說他們是史上最具革命精神的人們，只不過有趣的是，那些批評他的中產階級幾乎總是當作沒聽到這樣的讚揚，或許是因為他們覺得受到馬克思的誇獎，就好像得了瘟疫一樣，必死無疑。

就馬克思看來，廣為流行的平等概念之所以有問題，是因為它實在太過抽象，這種抽象的平等概念，不會特別關注事物與人們的獨特性，這種獨特性，他在經濟領域裡稱之為「使用價值」（use-value）。將人們視為均質的，是資本主義，而不是社會主義，這是馬克思之所以也對「權利」的概念謹慎以對的一個原因。他說道：「權利，就它的本性來講，只在於使用同一的尺度；但是不同等的個人（而如果他們不是不同等的，他們就不成其為不同的個人）要用同一的尺度去計量，就只有從同一個角度去看待他們，從一個特定的方面去對待他們，例如在現在所講的這個場合，把他們只當作勞動者；再不把他們看作別的什麼，把其他一切都撇開了。」⁴⁹原來，這就是人們口中那個想要把我們全體都變得駭人畫一的馬克思的想法，也是人們口中那個只把人類看成勞動者的馬克思的想法。對社會主義而言，平等不表示每個人都一模一樣——這顯然是史上最荒謬的主張；就算是馬克思，也會注意到，自己要比威靈頓公爵（Duke of Wellington）聰明許多。社會主義的平等，也不意味著每個人都能夠得到同等的財富或資源。

真正的平等不是以一模一樣的方式對待每個人，而是平等地看待每個人的不同需求，這樣的社會，才是馬克思真正期盼的。人類的需求很多，但你很難權衡它們之間的輕重，因為它們無法用單一的度量衡來測量；對馬克思而言，每個人都享有平等的權利去實現自我並積極參與社會生活的形塑，於是，不平等的桎梏終於可以打破；不過，這只是要讓每個人盡可能地成為他們自己的獨特個體。究極而言，就馬克思看來，平等之所以需要存在，是因為差異性。社會主義所主張的，不是每個人都得穿上一模一樣的工作服；真正想要讓所有的公民都穿上制服——運動服與球鞋——的，是消費者資本主義。

因此，就馬克思看來，社會主義將會帶來一個遠比現在更為多元的社會秩序。在階級社會裡，為了要讓極少數人得以自由地自我發展，就必須讓絕大多數人戴上腳鐐，於是，他們的個人敘事變得單調乏味；相較之下，正由於共產主義鼓勵每個人發展自己的才華，所以

他們的個人敘事將會散漫冗長、多樣分歧且無法預測，也就是說，它們會比較像是現代主義的小說，而不是寫實主義的小說。批評馬克思的人，或許會覺得這不過是幻夢一場，不值得認真看待。不過，他們顯然不能在這麼做的同時，又主張馬克思心中的理想社會秩序有如歐威爾（George Orwell）的《一九八四》（Nineteen Eighty-Four）。

事實上，現代世界確實罹患了某種惡性的烏托邦主義，但它的病名並非馬克思主義，而是某種瘋狂的想法，認為有種所謂「自由市場」的單一全球體系，可以加諸各種分歧的文化與經濟之上，並因此治癒它們所有的疾患。不同於龐德（James Bond）小說或電影裡的惡棍，這種極權主義幻想的買辦，並非只是躺在地下室裡的行軍床上，而且臉上帶著傷疤，說起話來怪模怪樣；你可以在華盛頓的高檔餐廳看到他們用餐，或是在索塞克斯（Sussex）街道上看到他們漫步。

對於馬克思到底是不是個烏托邦主義思想家，阿多諾的答案既是「是」、也是「否」。阿多諾寫道，馬克思之所以敵視烏托邦，正因為它可能實現。

35 對於「烏托邦」這個概念所具有的正面意義，最為精彩的研究之一可見 Fredric Jameson, *Archaeologies of the Future* (London, 2005)。（譯注：在馬克思主義的中譯裡，「烏托邦」亦譯為「空想」。）

36 Marx and Engels, *The German Ideology* (London, 1974).

37 Marx, *The Civil War in France* (New York, 1972), p. 134.

38 見 Vladimir Lenin, "Left-Wing" Communism: An Infantile Disorder。

39 伊格頓此處的引文與一般的譯本略有不同，較詳細的引文如下：「十九世紀的社會革命不能從過去，而只能從未來汲取自己的詩情。它在破除一切對過去的事物的迷信以前，是不能開始實現自身的任務的。從前的革命需要回憶過去的世界歷史事件，為的是向自己隱瞞自己的內容。十九世紀的革命一定要讓死者去埋葬他們自己的死者，為的是自己能弄清自己的內容。從前是辭藻勝於內容，現在是內容勝於辭藻。」

40 Raymond Williams, *Culture and Society 1780–1950* (Harmondsworth, 1985), p. 320.

41 Norman Geras, *Marx and Human Nature: Refutation of a Legend* (London, 1983).

42 Terry Eagleton, *The Illusions of Postmodernism* (Oxford, 1996), p. 47.

43 見 Len Doyal and Roger Harris, "The Practical Foundations of Human Understanding," *New Left Review*, no. 139 (May/June 1983)。

44 完整引文如下：「假如我們想知道什麼東西對狗有用，我們就必須探究狗的本性。這種本性本身是不能從『效用原則』中虛構出來的。如果我們想把這一原則運用到人身上來，想根據效用原則來評價人的一切行為、運動和關係等等，就首先要研究人的一般本性，然後要研究在每個時代歷史地發生了變化的人的本性。」

45 關於反對這種主張的論證，見 Eagleton, *The Illusions of Postmodernism*。

46 此處譯者採取與中譯本不同的譯法，原譯文為「使每個人都（能）……顯露他的重要的生命力」。

47 Norman Geras, "The Controversy about Marx and Justice," *New Left Review*, no. 150 (March/April 1985), p. 82.

48 馬克思論及這種共產主義的完整引文如下：「這樣的共產主義以兩種形式表現出來：首先，物質的財產對它的統治那麼厲害，以致它想把不能被所有人作為私有財產占有的一切都消滅；它想用強制的方式把才能等等捨棄。在它看來，質的直接占有是生存和存在的唯一目的；工人這個範疇並沒有被取消，而是被推廣到一切人身上；私有財產關係仍然是整個社會同實物世界的關係；最後，用普遍的私有財產來反對私有財產的這個運動以一種動物的形式表現出來：用公妻制（也就是把婦女變成公有的和共有的財產）來反對婚姻（它確實是一種排他性的私有財產的形式）。人們可以說，公妻制這種思想暴露了這個完全粗陋的和無思想的共產主義的祕密，正像婦女從婚姻轉向普遍

49 引自 Norman Geras, "The Controversy about Marx and Justice," *New Left Review*, no. 150 (March/April 1985), p. 52。

第五章 經濟活動與生產的關係

馬克思主義將一切都化約成經濟；這是種經濟決定論。不管是藝術、宗教、政治、法律、戰爭、道德還是歷史變遷，馬克思主義都以粗鄙的角度看待它們，認為它們不過是經濟或階級鬥爭的投射而已。它忽略了人類事務所具有的深刻複雜性，只把它們當作單調的歷史。由於馬克思過度執迷於經濟，因此他不過是他所抨擊的資本主義體制的鏡像。他的想法與現代社會的多樣性格格不入，因為各個社會很清楚，它們各自不同的歷史經驗，不能被壓縮在一個單一的僵化框架裡。

在某個意義上，將萬事萬物化約為經濟的主張，根本是不證自明，無須贅言；事實上，這實在是再明顯不過，很難有人不做如是觀。我們得先吃飽喝足，才有可能進行其他的事物；除非我們是住在薩摩亞，而不是諸如雪菲耳（Sheffield）之類的地方，我們也需要衣物與居所。馬克思在《德意志意識形態》寫道，「第一個歷史活動就是生產滿足這些需要的資料」。只有在我們可以辦到這一點之後，我們才能去學習如何彈斑鳩琴、寫出關於情欲的詩，或是為門廊上漆。文化的基礎是勞動；若沒有物質生產，文明根本不可能存在。

不過，馬克思主義所想要主張的，遠不僅止於此。它之所以想要論證物質生產乃是根本的理由，不僅在於若沒有物質生產，文明根本無從建立，也在於終極而言，物質生產決定了它所帶來的文明的本質。「對於寫作而言，鋼筆或電腦是不可或缺的」與「不同的書寫媒介，能夠決定小說的內容」，是兩種截然不同的主張；馬克思主義對於「物質生產能決定文明的本質」的主張，其實就相當於「書寫媒介能決定小說的內容」的說法，而這絕非不證自明，就算它能夠獲得某些反馬克思主義者的認同也是一樣。一點都不認同馬克思主義的哲學家葛雷（John Gray）曾經寫道，「在市場社會裡……經濟活動不僅有

別於其他的社會生活，它還制約了社會整體，有時甚至加以主宰」。50儘管葛雷將他的主張限定在市場社會，但馬克思卻把它推演到整個人類的歷史。

在這兩種不同的主張裡，批評馬克思的人們認為「物質生產能決定文明的本質」這個更為強烈的主張是種化約論：它把任何事情都歸結為同樣的因素，而這顯然是種冥頑不靈的看法。人類歷史如此驚人的多樣性，怎能用這種一體適用的方式看待？推動歷史的，是各式各樣的動力，它們怎能化約成一種單一而不變的原則？確實如此，但我們還是可以質疑，這樣的多元主義論證究竟能推演到什麼樣的地步。在歷史境況中，真的沒有任何一個單一的因素，會比其他因素來得更重要嗎？若真的有人如此主張，實在很難令人信服。對於到底是什麼導致了法國大革命，我們可以爭論不休，直到世界末日，但沒有人會認為它之所以發生，是因為法國人吃了太多的起司，使得他們的腦子產生了某種生理改變，進而發動革命。只有極少數的怪誕人士會認為，法國大革命之所以發生，是因為白羊宮在那時升起。每個人都會認同，比起其他歷史因素，某些因素更為重要；但這並沒有改變他們身為多元主義者的立場，至少是在多元主義的某個意義上而言。他們可能還是會認為，每個重大的歷史事件，背後都有各式各樣的動力；只是他們不願認定，所有的動力都具有同樣的重要性。

恩格斯正是這種意義下的多元主義者。他強烈駁斥他與馬克思所主張的，經濟力是唯一決定歷史的因素，他認為這是「毫無內容的、抽象的、荒誕無稽的空話」。51事實是，沒有一個多元主義者會認為，不管是在什麼狀況下，任何一個因素都與其他因素一樣重要。每個人都相信某種階序的存在，就算是最為狂熱的平等主義者也不例外。很少會有人認為，搔飢貧者的癢，讓他們噗哧發笑，會遠比讓他們吃飽重要；沒有人會主張，英格蘭內戰（English Civil War）的決定性因素，不在於宗教，而是查理一世（Charles I）指甲的長度。我之所以要把你的頭按在水裡二十分鐘的原因很多（譬如我是個虐待狂、你身上穿著令人倒胃的花襯衫、電視上除了一個無聊透頂的老紀錄片

外沒有其他節目好看），但最主要的原因，是我想要得到那匹你在遺囑中說要讓我繼承的得獎賽馬。既然如此，為什麼公眾事件不該同樣有個最重要的動機呢？

一些多元主義者會同意，公眾事件可能源自一個單一的首要原因；只不過，他們不認為每個事例都源自同樣的肇因。所謂的經濟歷史論啟人疑竇之處，顯然正在於無論何處何事都以一模一樣的方式受到制約的想法。難道，這不意味著歷史是一個單一的現象，就像一根糖果棍一樣，奇蹟似地從頭到尾都毫無二致？認定我之所以頭疼，是因為我執意在昨晚的宴會上戴著那幅緊到不能再緊的瑪麗蓮·夢露（Marilyn Monroe）假髮，是有道理的；然而，不同於頭疼，歷史並不是個單一的事物。正如人們所抱怨的，歷史只是一個又一個該死的可怕事物紛沓而至。歷史並沒有童話的一致性，也無法形成首尾一貫的敘事；一條能夠串起整個人類歷史的意義之線並不存在。

我們已經明白，很少有人會認為，歷史裡完全不存在著任何可以理解的模式。幾乎不可能有人主張，歷史不過是由一團混亂、機緣、意外與偶然所構成，儘管尼采（Friedrich Nietzsche）及其門生傅柯（Michel Foucault）有時幾乎抱持這樣的態度。絕大多數的人們相信，歷史中存在著因果鍊，不管它們是如何複雜或難以看穿，正因如此，歷史具有某種粗略的模式。例如，我們很難相信，好幾個國家在某個特定歷史時點上開始搶奪殖民地的動機，毫無任何共通之處可言；非洲奴隸並不是平白無故地被送到美洲；在二十世紀，法西斯主義之所以約莫同時出現在好幾個國家，原因絕非僅是彼此抄襲而已。人們不會忽然只是因為想要開火而彼此攻伐，不管是在地球的哪一處，我們都能明顯地看到人們刻意避免這樣的局面。

顯然，問題不在於歷史是否存在著模式，而在於是否有個主要模式。人們大有理由承認前者，卻否定後者。為什麼不能說歷史中存在著一組彼此交疊的模式，但它們永遠無法融合為一個完整的模式呢？人類歷史的紛亂不堪，果真能構成一個統一的故事嗎？儘管主張從穴居時代到資本主義，「第一動者」（prime mover）始終是物質利益，

會遠比認定它是齋戒、利他主義、偉人、撐竿跳或五星連珠來得可信，但這個主張還是太過單一，無法令人滿意。

如果說馬克思認為這個答案堪稱滿意，那是因為就他看來，歷史絕非像其表面看來那般多采多姿，事實上，它始終是個單調的故事。確實，歷史是個具有某種統一性的故事；不過，這種統一性不會讓我們感到愉悅，像是《荒涼山莊》（Bleak House）或《日正當中》（High Noon）的統一性那樣。就歷史的絕大部分而言，把它串在一起的軸線，始終是匱乏、苦勞、暴力與剝削。儘管這些事物以不同的樣貌呈現，但截至目前為止，它們始終是史上每個文明的基礎。而正是這種一再出現的乏味與煩悶，使得人類歷史具有超乎我們渴求的一致性。在歷史裡，確實有著巨型敘事，但也有更多的憾事。正如阿多諾所言，「從目的論的角度來看，直至今日——間或穿插著喘息片刻——令一切得以運行的唯一者，乃是苦難這個絕對者」。歷史的巨型敘事並非進步、理性或啟蒙，而是一則陰鬱的故事，「人們不過是放下彈弓、改用原子彈而已」，⁵²一如阿多諾所言。

人們大有理由同意暴力、苦勞與剝削在人類歷史中具有顯著地位，同時卻不接受它們是人類歷史的基礎。對馬克思主義者而言，它們之所以如此基礎的原因之一，在於它們與我們的肉體存活息息相關；它們並不是隨機的事件，而是我們維繫自己物質存在的方式本身所具有的特質。此處我們所論及的，並非偶發的暴行或侵略。如果說這些事物在某種程度上之所以必須出現，那是因為它們已內建於我們賴以生產與再生產物質生活的結構之中。即便如此，沒有任何馬克思主義者會認為，每件事物都絕對地受這些力量所形塑。若果真如此，那麼傷寒、頭上綁的馬尾、哄堂大笑、蘇菲教派、《馬太受難曲》（Saint Matthew Passion）以及你擦在腳趾甲上的那種帶有異國風情的紫色指甲油，就全都是經濟力的反映；如此一來，任何戰爭都必定直接發自經濟動機，而任何藝術作品都必定是對階級鬥爭的表態。

有時，馬克思在陳述自己的看法時，會讓人覺得政治不過是經濟的反映，然而，他多半也會探究歷史事件背後的社會、政治或軍事動

機，一點都不認為它們不過是更深層的經濟動機的外在呈現。有時，物質力量確實直接在政治、藝術與社會生活上留下它們的痕跡；但是，它們的影響力，通常都是比較長期而隱蔽的。有的時候，這樣的影響力是非常局部的；而在另外一些時候，我們根本就無法以它們的影響力為由來解釋事物。例如，資本主義生產模式，真的形塑了我對領帶的品味嗎？它又是如何決定了滑翔翼或十二小節藍調呢？

因此，真正發揮作用的，並非經濟化約論。政治、文化、科學、觀念與社會存在，並非只是經濟的假面具，正如同心智並非僅是大腦的假面具，儘管有些神經科學家會如此主張。它們有其自身的實在，隨著自身的歷史演化，並依其自身的內在邏輯運作。它們並非只是他物暗淡的反映；它們同樣深刻地形塑了生產模式本身。正如我們稍後將會看到的，經濟「基礎」（base）與社會「上層建築」（superstructure）之間的關係，從來就不是單向的。若我們此處所討論的，並非某種機械決定論，那麼我們的主張到底是什麼？難道，它是某種模糊不清、毫無特色的主張，完全無法在政治上有所作為？

首先，這是個消極性的主張；也就是說，人們生產其物質生活的方式，限定了他們所能建構的文化、法律、政治與社會制度。「決定」這個詞真正的意義，其實是「限定」。生產模式並沒有命令某種特定的政治、文化或觀念非得出現不可。資本主義並非洛克（John Locke）哲學或奧斯汀（Jane Austen）小說的肇因；事實上，它比較是一種脈絡，使得我們可以藉此闡釋洛克的哲學與奧斯汀的小說。生產模式也不會只是產出符合其目的的觀念或制度而已；若果真如此，那麼馬克思主義根本無從出現，同樣地，也不會出現無政府主義的街頭行動劇，潘恩（Tom Paine）也無從在當時最高壓的警察國家英格蘭寫出史上最暢銷的書籍——革命性的《人權論》（Rights of Men）。即便如此，英國文化也不單只有潘恩的著作與無政府主義的劇團而已；若真的是那樣，大概連我們自己都會大吃一驚。事實是，絕大多數的小說家、學者、廣告商、報社、教師與電視台都不會生產出全然顛覆現狀的事物。這一點實在是太過明顯，以致於我們通常都不會細想這樣

的事態究竟具有怎樣的意涵；馬克思的重點，就在於這絕非偶然。而正是藉由這一點，我們得以移向這項主張的積極面。廣泛而言，階級社會的文化、法律與政治，都與宰制階級的利益密不可分。正如馬克思本人在《德意志意識形態》所言，「一個階級是社會上占統治地位的物質力量，同時也是社會上占統治地位的精神力量」。

※

絕大多數的人們若願意停下來細想的話，大概都會同意，物質生產這檔事在人類歷史中所具有的重要地位，它所汲取的時間與能量資源是如此無邊無際，它所導致的衝突往往不是你死就是我亡，它是眾多人們從出生到死亡的關注焦點，而且還攸關生死，因此，若它沒有在我們存在的諸多面向上留下印記，那還真是不可思議。各種社會制度終將發現自己被無情地拖進它的軌道。物質生產扭曲了政治、法律、文化與觀念的本然發展，要求它們不能因自身之故而開展，而是必須努力正當化現有的社會秩序。當代的資本主義便是一例，從體育到性欲、從如何奮力讓自己能夠進入天堂到美國電視記者為了增加收視率進而爭取更多廣告的激昂語調，都在在證明了這一點。最能證明馬克思歷史理論有效性的論據，正是晚期資本主義；確實，隨著時間過去，他的主張愈來愈具說服力。主張經濟化約論的，不是馬克思主義，而是資本主義。真正信仰為了生產而生產的，是資本主義，而此處的「生產」是就其狹義而言。

相較之下，馬克思所信仰的為了生產而生產，乃是就「生產」的廣義而言。他主張，人類的自我實現應當作為目的本身來看待，而不該被化約成達成其他目標的手段；就他看來，只要狹義的「為生產而生產」依然主宰著社會，這就不可能落實，因為在那樣的狀況下，我們絕大多數的創造力，仍然耗費在生活工具的生產上，而不是用來細細品味生活本身。當我們將狹義與廣義的「為生產而生產」——一個是經濟的，另一個則是創意或藝術的——兩相對照時，我們便能大致領略馬克思主義的要旨。馬克思絕非經濟化約論者，事實上，他嚴厲抨擊將人類生產化約成牽引機與渦輪機的想法；他所重視的「生產」，其

實比較接近於藝術，而不是裝配電晶體收音機或屠宰羊隻。稍後，我們會再細論這個主題。

即便如此，馬克思確實仍然堅持（狹義下的）經濟在截至目前為止的歷史所扮演的核心角色；不過，這並不是馬克思主義者獨有的信念——西塞羅（Cicero）也同樣主張，國家的目的，是為了保護私有財產。在十八世紀的啟蒙運動裡，「經濟」歷史論是老生常談。很多啟蒙時代的思想家，都認為歷史是生產模式的遞嬗；而且，他們也相信，這可以用來解釋階層、生活方式、社會不平等以及家庭與國家內部的關係。斯密（Adam Smith）認為，史上各個物質發展的階段，都發展出它們所獨有的法律、財產與政府形式。在《論人類不平等的起源和基礎》（Discourse on Inequality）中，盧梭也論證，隨著財產而來的，是戰爭、剝削與階級衝突；他同時也主張，所謂的社會契約，不過是富人對窮人的詐欺，用以保護自己的特權。盧梭認為，打從一開始，人類社會便箝制弱勢者，賦予富者權力——而這樣的權力「澈底地摧毀了人類天生的自由，永恆地確立了財產與不平等的法律……為了一群野心分子的利益，強迫人類勞動，使他們永遠處於奴役與悲慘的狀態」。53盧梭也認為，法律大體上是強者藉以欺凌弱者的靠山，司法多半是暴力與宰制的凶器，而文化、科學、藝術與宗教的目的，則是為了捍衛現狀，為拖垮人們的枷鎖獻上「花環」。盧梭主張，人類不滿的根源，就是財產。

認為社會主義不過是「出於經濟無知的雜草」的偉大愛爾蘭經濟學者凱尼斯（John Elliot Cairnes），曾被譽為是最正統的古典經濟學家，但連他也曾表示，「在決定人們的政治意見與行為上，物質利益所具有的影響力是如此廣泛」。54在《奴權》（The Slave Power）的前言中，他也說道，「大體上，歷史進程由出自經濟原因的行動所決定」。他的同胞列克（W. E. H. Lecky）是當時最偉大的愛爾蘭史學家，同時也是堅定的反社會主義者，亦曾表示「在社會類型的形成上，少有其他事物比規範財產繼承的法律扮演更重大的角色」。55就連佛洛伊德也一樣主張某種形式的經濟決定論，他表示，若沒有勞動

的需求，我們就只會終日遊手好閒，無恥地任憑自己的原欲（libido）放縱。驅使我們拋開天生的怠惰而從事社會活動的，正是經濟的必要性。

或者，我們也可以看看這段鮮為人知的歷史唯物論評論：

（人類社會的）棲息者，必須經歷不同的階段，從狩獵、畜牧到農耕，而當他們開始重視財產時，不義亦因此而生；接著，當他們設立法律以抑制侵害並確保所有物時，當他們憑藉這些法律而擁有過剩之物時，當奢侈品於是出現而人們寄望它們的供給能夠永不中斷時，科學便成為必要而有用之物；若沒有它們，國家則無以為繼……56

這段以古意盎然的文體寫出的文句並非出自一個馬克思主義者之筆，而是十八世紀愛爾蘭作家高士密的沉思，此外，他還是個堅貞的保皇黨員。如果說愛爾蘭人似乎對所謂的經濟歷史論尤其情有獨鍾，那是因為在當時這個由盎格魯愛爾蘭地主宰制的貧瘠殖民地裡，他們的生活艱苦異常，從而能以整體的角度看待事物。由於英格蘭有著複雜的文化上層建築，因此詩人與史學家無法一眼看穿痛苦的經濟議題。在今日的世界裡，許多蔑視、鄙棄馬克思歷史理論的人，其呈現在世人面前的舉止，卻好比它是完全真實的。這些人就是銀行家、理財顧問、財政官員、企業執行長等等，他們所做的一切全都證明了自己對於經濟首要性的信仰。對世人而言，他們是再自然不過的馬克思主義者。

值得一提的是，「經濟歷史論」是以曼徹斯特為中心發展而出的，而此處正是工業資本主義的發源之地，這實在是個有趣的對稱發展。恩格斯曾如此說道，正是那段在曼徹斯特的歲月，讓他初次瞭解到經濟所具有的中心地位。正如前文所提及的，恩格斯父親的棉紡廠使得他自己與（多數時期的）馬克思的生活不至於無以為繼，因此這個洞見可謂發自內心：有錢的恩格斯成為物質基礎，以支撐馬克思的智識上層建築。

※

認定馬克思認為一切都由「經濟」決定的主張，是個荒謬至極的過度簡化。就他看來，形塑歷史進程的，是階級鬥爭，而階級無法化約為經濟因素。馬克思在看待階級時，大致上都把它視為是由在某個生產模式中占據相同地位的人們所組成。不過，相當重要的一點是，此處我們所論及的是社會階級，而非經濟階級；馬克思所探討的，是「社會」的生產關係與「社會」的革命。既然社會的生產關係的重要性遠高於生產力，那麼歷史的第一動者顯然不會是輕率地稱之為「經濟」的東西。

階級並不是只存在於礦坑或保險公司而已，它們既是經濟實體，也是社會組成、社會團體。它們有其獨特的習俗、傳統、社會制度、價值觀與思考習慣。此外，它們也是政治現象；事實上，馬克思曾在著作中暗示道，假若階級缺乏政治表徵，就不能算是完整意義下的階級。他的意思似乎是，階級只有在意識到自己是個階級時，才能真正地成為階級。⁵⁷它們所涉及的，是法律、社會、文化、政治與意識形態的過程。因此，馬克思主張，在前資本主義社會裡，這些非經濟的因素具有特別的重要性。階級並不是均質的，其內部充滿差異與多樣性。

※

此外，正如下文將會說明的，對馬克思而言，勞動所涉及的，遠非僅止於經濟；它所涉及的，是整個人類學——一個關於自然與人類能動性、身體與其需求、感官的本質、社會合作與個體自我實踐的觀念的理論。這不是《華爾街日報》（Wall Street Journal）所瞭解的經濟；《金融時報》（Financial Times）也不會有太多關於人類「類存有」的報導。勞動同時也涉及性別、親緣與性欲。一開始的問題，是勞動者是怎麼生產出來的，以及他們又是如何受到物質上的支撐與精神上的補給。生產是在特定的生活形式裡進行的，因此它充滿著社會意義。由於勞動永遠有所指涉，而人類是指涉（亦即製造符號）的動物，因此勞動永遠不會只是攸關工藝或物質而已。你可以把勞動看作是讚美上帝、歌頌祖國或是掙錢來買啤酒的方法。簡言之，經濟所代

表的意義遠超過其原本預設的意義；與它有關的，不是只有市場如何運作而已，它還攸關我們成為人類的方式，而非僅是我們變成股票經紀人的方式。58

因此，階級不只是經濟，正如性欲並非僅攸關個人。事實上，大概沒有什麼事情會只是經濟而已。就算是硬幣，也能被人們收藏並放在玻璃櫃裡展示，或是從美學的角度欣賞它們，抑或是將之融化以提煉金屬。既然我們提到了金錢，這正好是個例子，讓我們得以理解為何人們能夠輕易地將人類的整個存在化約為經濟，因為在某種意義上，這正是金錢所做的事：金錢的神奇之處，在於它能夠把人類富饒的可能性壓縮在它那狹隘的範圍內：生命裡比金錢更重要的東西比比皆是，但是，唯有透過金錢，我們才有可能獲得它們。金錢使得我們在與他人建立有意義的關係時，不會陷入尷尬的社交場面，也就是說，忽然因為餓昏了頭而倒地不起，甚至因此而死。透過金錢，你可以得到隱私、健康、教育、美貌、安適、自由、尊敬、社會地位、交通往來的便利與感官享受的滿足，還有瓦立克郡的都鐸宅邸。在《經濟學哲學手稿》裡，對於金錢千變萬化、形貌多樣、點石成金的特質，以及人們可以藉由金錢這個平淡無奇的咒語召喚出各式各樣的驚人財貨，馬克思寫下了精彩的論述。只要幾枚硬幣，就可以含括整個宇宙。

但正如我們已經看到的，即便是硬幣，也不只是赤裸裸的經濟。事實上，「經濟」從來就不曾裸體現身。報紙財經版上所稱的「經濟」，不過是個魅影。事實上，根本沒人瞧過它到底長什麼德行——它是個來自複雜社會過程的抽象概念。正統經濟思想往往會窄化經濟的概念；相較之下，馬克思主義則是最豐富、最寬廣的方式來看待生產。馬克思的歷史理論之所以站得住腳的原因之一，正在於物質財貨從來就不僅只是物質財貨而已。它們與人類福祉的允諾有關；只有透過它們，人類才有可能得到生命中最可貴的事物，這就是人們為了土地、財產、金錢與資本而鬥得你死我活的原因。除了把經濟看成專業並藉此維生的人之外，再沒有人會只以「經濟」這兩個字單純地評價

經濟。正是因為「經濟」這個人類存在的範疇實在壓縮了太多的面向，所以它才會在人類歷史中成為要角。

※

人們常常指控，馬克思主義不過是其政治敵手的鏡像：資本主義將人類化約成經濟人，但大肆抨擊它的馬克思主義也一樣；資本主義將物質生產當成神祇膜拜，而馬克思亦復如此。然而，這樣的說法其實誤解了馬克思對於「生產」的概念：馬克思主張，持續至今的絕大多數生產，都完全不是純正意義下的生產；就他看來，人們只有在自由地生產並為生產而生產時，才能算是真正的生產。而只有在共產主義下，這樣的生產才是完全可能的；但在此同時，透過一種我們稱之為「藝術」的特殊生產形式，我們將得以一瞥這樣的創造力的面貌。馬克思寫道，「彌爾頓出於同春蠶吐絲一樣的必要而創作《失樂園》（Paradise Lost）。那是他的天性的能動表現」。59藝術是非異化勞動的形象；而馬克思也喜歡將自己的著作視為藝術，他曾表示，自己的作品形成「一個藝術的整體」，且極為注重自己的寫作風格（不同於他絕大部分的門生）。他對藝術的興趣，並非只是全然理論性的；他曾創作抒情詩、一部未完成的喜劇小說、一齣不完整的詩劇，還有一堆論藝術與宗教的未發表的手稿。此外，他也成立了一個戲劇評論的期刊，並寫了一篇關於美學的論文；他所涉獵的世界文學，廣泛到令人咋舌。

人類的勞動，向來很少會是攸關自我實現。首先，人類的勞動始終多少帶有強迫的性質，就算所謂的「強迫」僅是出於免於挨餓的需求；其次，人類勞動向來是在階級社會中進行的，因此，它並非目的本身，而是為他人權力與利益服務的工具。一如其恩師亞里斯多德，馬克思也認為，良善的生活乃是由為其自身之故而進行的活動所構成；美好的事物也是一樣，我們之所以創造它們，純粹是因其之故，完全是因為它們攸關我們這種生物的自我實現，而不是出於責任、習慣、威權命令、物質需要、社會效用或對上帝的畏懼。好比說吧，沒有理由可以解釋為什麼當我們與朋友在一起時，會有那種自由舒暢的

感覺。然而，在我們這麼做之際，我們其實就是在根本地踐履所謂的「類存有」；而就馬克思看來，這就是一種生產形式，就跟種植馬鈴薯一樣。對於政治改革而言，人類的連帶是不可或缺的；而且，終極而言，人類連帶其實就是目的本身。在《經濟學哲學手稿》裡，馬克思如此動人而清晰地寫道：

「當共產主義的手工業者聯合起來的時候，他們的目的首先是學說、宣傳等等。但是同時，他們也因此產生一種新的需要，即交往的需要，而作為手段出現的東西則成了目的。當法國社會主義工人聯合起來的時候，人們就可以看出，這一實踐運動取得了何等光輝的成果。吸菸、飲酒、吃飯等等在那裡已經不再是聯合的手段，或連絡的手段。交往、聯合以及仍然以交往為目的的敘談，對他們說來已經足夠了；人與人之間的兄弟情誼在他們那裡不是空話，而是真情，並且他們那由於勞動而變得結實的形象向我們放射出人類崇高精神之光。」⁶⁰

因此，對馬克思而言，生產是人類轉化實在的行動，而這樣的行動能力是他們與生俱來的。在《政治經濟學批判大綱》（Grundrisse，即《經濟學手稿（一八五七～一八五八年）》）中，他主張，真正的財富「正是人的創造天賦的絕對發揮……即不以舊有的尺度來衡量的人類全部力量的全面發展成為目的本身」。⁶¹在《資本論》裡，他寫道，只有在超越階級歷史後，才能開啟「作為目的本身的人類能力的發展，（於是）真正的自由王國，就開始了」。⁶²在馬克思的著作裡，「生產」一詞所涵蓋的，是任何自我實踐的活動：演奏橫笛、品味桃子、爭辯柏拉圖的主張、跳蘇格蘭的侶爾舞（reel）、積極參與政治、為兒女籌畫生日宴會等；完全沒有所謂男子氣概的指涉。當馬克思表示生產乃是人類的本質時，他的意思並不是說，灌香腸乃是人類的本質。我們所知的「勞動」，是他所謂的「實踐」（praxis）的一種異化形式——「實踐」是個來自古希臘的詞，它的意思是我們藉以轉化世界的自由的、自我實現的活動。在古希臘，這個詞意味著任何自由人、而非奴隸所做的活動。

然而，只有狹義下的經濟，才能讓我們得以超越經濟。藉由重新配置資本主義為我們所積累的眾多資源，社會主義使得經濟不再成為我們終日懸念之事。這不表示經濟會就此蒸發，只是它不會再那麼顯眼而已；得以享用充裕的財貨，意味著我們無須成天滿腦子都是錢，這讓我們得以追求其他的興趣，而不是乏味地只想賺錢。馬克思一點都不著迷於經濟事務，事實上，他認為它把人類的真正天賦變得滑稽可笑。他所企盼的，是一個經濟不再獨占如此驚人的時間與精力的社會。

我們完全可以理解，物質事務為何會是我們祖先心中的要務：當你只能生產少到可憐的經濟剩餘，或甚至根本沒有任何剩餘可言時，若不成天進行辛苦的勞動，你就只能倒地而亡。然而，資本主義所生產的剩餘，卻可以實實在在地大幅增進我們閒暇的時光；只不過，反諷的是，它賴以創造財富的方式，是不斷地進行積累與擴張，從而也要求永不止歇的勞動，同時，它也創造了貧窮與困苦。簡而言之，這是個自我矛盾的體系。因此，儘管現代人們所享有的，是其游獵採集、古代奴隸或封建農奴的祖先所無法想像的財富，但他們卻仍然得一如往常地辛勤勞動。

馬克思著作的要點，完全在於人類的滿足。對他而言，美好而良善的生活並非充斥勞動，而是閒暇；確實，自由的自我實現是一種「生產」形式，但它並非出於強迫。如果人們希望能夠自由地將時間投注在追求自身的興趣上，那麼，閒暇是不可或缺的。因此，那些終日無所事事、遊手好閒的人，竟然不會獻身於馬克思主義，還真是奇事一樁。然而，這或許是由於為了要達成這樣的目標，得要耗費大量的心神，因為只有透過努力，才能得到閒暇。

50 John Gray, *False Dawn: The Delusions of Global Capitalism* (London, 2002), p. 12.

51 Marx and Engels, *Selected Correspondence* (Moscow, 1965), p. 417.

52 Theodor W. Adorno, *Negative Dialectics* (London, 1966), p. 320.

53 Jean-Jacques Rousseau, *A Discourse on Inequality* (London, 1984), p. 122.

- 54 John Elliot Cairnes, "Mr Comte and Political Economy," *Fortnightly Review* (May 1870).
- 55 W. E. H. Lecky, *Political and Historical Essays* (London, 1908), p. 11.
- 56 Arthur Friedman (ed.), *Collected Works of Oliver Goldsmith* (Oxford, 1966), vol. 2, p. 338.
- 57 即「自在階級」 (class in itself) 與「自為階級」 (class for itself) 的區分。
- 58 對於這一點的精彩探討，見 Peter Osborne, *Marx* (London, 2005), Ch. 3。
- 59 Marx, *Theories of Surplus Value* (London, 1972), p. 202.
- 60 Marx, *Economic and Philosophical Manuscripts of 1844*, in *Selected Works of Marx and Engels* (New York, 1972).
- 61 Marx, *Grundrisse* (Harmondsworth, 1973), pp. 110–11.
- 62 Marx, *Capital* (New York, 1967), vol. 1, p. 85.

第六章 唯物論中的浪漫本質

馬克思是唯物論者。他只相信物質的存在。對於人類的精神面向，他一點興趣都沒有；對他而言，人類意識不過是物質世界的反映。他對宗教不屑一顧，認為道德不過是用來達成目的的手段而已。對於人類身上最珍貴的特質，馬克思棄若敝屣，他把我們貶抑為毫無能力的僵化物質，完全由我們的環境所決定。很明顯地，這種枯寂乏味、毫無靈性的人性觀，導致了史達林與其他馬克思的弟子所犯下的暴行。

這世界到底是物質、精神還是未熟成起司構成的，並不是馬克思澈夜難眠所苦思的問題。他蔑視這類巨型的形上抽象思考，馬上就把它們歸類為無聊的玄思冥想。身為現代性最重要的思想家之一，他對奇思幻想的念頭尤其退避三舍。那些認為他是個無血無肉的思想家的人士，忘記了他其實是個浪漫主義的思想家，對於抽象懷有疑慮，同時熱愛具體與特定。就他看來，抽象是簡單乏味、平淡無奇的，真正豐饒而複雜的，乃是具體。因此，不管對他而言，唯物論究竟意味著什麼，它顯然不會只是繞著「世界到底由何構成」的問題打轉而已。

不過，這倒是十八世紀啟蒙運動中的唯物論哲學家心裡所想的問題，其中有些人認為，人類不過是物質世界的機械性反映。然而，馬克思本人卻認為，這種想法不過是種澈頭澈尾的意識形態。首先，它貶抑了人們，視他們處於被動的狀態。他們的心智被視為一塊白板，他們藉此接收外在物質世界的感官印象；而藉由這些印象，他們形成了自己的觀念。因此，如果能夠操控這些印象，從而生產出「正確」的觀念，那麼，人類就能穩健地進步，達成社會完美的狀態。不過，這可不是一樁完全無涉政治的事：所謂「正確」的觀念，是中產階級菁英思想家已經準備好的觀念，他們愛好正義、自由與人權，但他們也同樣擁護個體主義、私有財產與自由市場。藉由這種心智改造的過

程，他們希望能夠以一種父權主義的方式來影響大眾的行為。因此，馬克思顯然不可能會支持這樣的唯物論。

不過，這也不是馬克思著手改造前的唯物論哲學的全貌。然而，就他看來，唯物論是種與中產階級的財富密切相關的思考形式；相較之下，他在《關於費爾巴哈的提綱》（Theses on Feuerbach）及其他著作裡所發展的獨特唯物論與之大相逕庭，而他自己也深深明白這一點。他瞭解自己所提出的主張，與先前的唯物論毫無瓜葛，而是開創了一種全新的哲學：對馬克思而言，唯物論意味著從人類的本質出發，而不是從某種我們只能企盼的模糊理想開始。而最基本的事實，就是真正的我們，是一種實作、物質、身體存有的物種；不管除此之外我們還是什麼，或者還可以是什麼，都必須從這個根本的事實開始。

馬克思革新性的舉措可謂十分大膽，他拒斥中產階級唯物論將人類主體視為被動的想法，轉而將之置於主動的地位。所有的哲學都必須以這樣的前提出發，那就是不管人類究竟是什麼，我們首先都必須視他們為能動者：人類是一種能夠透過轉化自身所處的物質環境來轉化自身的生物，他們並非歷史、物質或精神的禁癮，而是能夠創造自身歷史的主動、自決存有。這所代表的是，相較於啟蒙運動的智識菁英主義，馬克思主義的人類觀是民主的。唯有透過絕大多數人的集體實作，才能真正改變主宰我們生活的觀念；而之所以如此，是因為這些觀念深植於我們實際的行為之中。

在這個意義上，馬克思比較像是個反哲學家，而非哲學家。巴里巴（Etienne Balibar）曾如此形容：馬克思「或許是……現代最偉大的反哲學家」。63所謂的反哲學家，是那些對哲學戒慎恐懼的人——不過，他們之所以如此，不只是由於他們像布萊德·彼特（Brad Pitt）一樣對哲學退避三舍，而是因為他們在攸關哲學的理由上對其抱持疑慮。反哲學家所提出的觀念，往往會質疑所有的觀念；而儘管在絕大多數的時刻，他們是全然理性的，但他們還是不相信理性會是一切的根源。費爾巴哈是馬克思賴以建立自己的唯物論的導師，他曾經寫

道，任何真正的哲學都必須從其對立物開始，也就是反哲學。他表示，哲學家必須接受「人類身上無法哲學化的事物，而它們完全與哲學和抽象思維對立」。⁶⁴同時，他也說道，「真正思考的，是人，而非自我或理性」。⁶⁵正如斯密特（Alfred Schmidt）所言，「因此，對於人類是一種有所需求、具備感受性、擁有生理機能的存有的理解，是任何主體性理論的前提」。⁶⁶換言之，人類意識是肉身性的——但這並不代表它就只是身體性的而已。事實上，這所表徵的是，在某種意義上，身體始終是未竟的、開放性的，而且它永遠能夠從事遠比它現在所展現的來得更多的創造性活動。

因此，在我們思考的同時，我們也行動，因為我們就是這樣的動物。如果說有時我們的思緒疲憊，那是因為我們的身體與感官知覺也同樣如此。有時，哲學家會想探究機器究竟能否思考的問題。或許，機器能夠思考，但它們思考的方式絕對不同於人類，因為機器的物質構成完全與我們相異。好比說吧，它們完全沒有身體的需求，而且不像人類，它們也沒有與這些需求密切相關的情感生活。人類的思考，永遠無法脫離這種感官、實作與情感的脈絡。這就是何以就算機器能思考，我們可能也無法瞭解其思緒的原因。

大體而言，馬克思所摒棄的哲學，是沉思冥想的哲學。這種哲學的典型思考模式，是一個消極被動、與世隔絕、無所著根的人類主體不帶任何感受地觀察一個孤立的客體。正如我們已經明白的，馬克思否認這樣的主體，但他同時也主張，我們知識的客體並不是永遠由外界所給定與界限的，事實上，它們更可能是我們自身歷史活動的產物。正如同我們必須重新將主體視為實作的形式，我們也必須重新將客觀世界視為人類實作的結果。而這所代表的，就是客觀世界在原則上是可以改變的。

藉由將人類視為積極與實作的，並由此將他們的思緒置放於這樣的脈絡中，我們便得以重新思考許多哲學家所無法解決的難題。相較於那些悠然且超然地思索世界的人們，實際在這個世界上勞動的人們，更可能確信這個世界的存在。事實上，那些思索世界究竟是否存

在的懷疑論者之所以能夠存在，完全是因為世界確實存在；如果能夠餵養他們的世界並不存在，那麼，他們也將不復存在，而他們的那些疑慮當然也會就此煙消雲散。就算你相信人類只能被動地接受實在，但這樣的想法也同樣會說服你去探究這種世界的存在。這是因為我們之所以能夠確認事物的存在，正是透過它們對我們意欲的抗拒；而基本上，我們之所以能夠明白這一點，就是透過我們的實作。

有時，哲學家會提出「他者心智」的問題：我們怎能知道，自己遇到的其他人類軀體擁有與我們一樣的心智？唯物論者的答案是，如果他們並不擁有與我們一樣的心智，我們可能根本不會存在，更遑論是提出這樣的問題。因為若沒有這樣的社會合作，就不會有讓我們得以生存的物質生產，而與他者溝通的能力，大體上就是所謂擁有「心智」的意思。甚至，我們還可以指出，「心智」這個詞所描繪的，是一種身體的特定行為：一種發揮創意、具有意義、彼此溝通的行為。要瞭解他人為何具有這種神祕的「心智」，我們並不需要潛入他們的腦袋，或是用醫學儀器來檢察他們。我們唯一需要做的，就只有觀察他們的行動而已。意識並不是一種超自然的現象，而是我們能夠看到、聽聞並瞭解的東西。確實，人類的身體是由物質所構成，但其特別之處，在於其具有創造與表達的能力；而正是因為這樣的創造力，我們才會說他們擁有「心智」。我們之所以說人類是「理性」的，其實是因為他們的行為展現出某種具有意義或指涉的模式。有時，人們會指控啟蒙時代的唯物論者把世界化約為無生氣、無意義的物質，這樣的說法確實有其道理；然而，馬克思的唯物論完全與之對立。

不過，唯物論者的答案卻無法一舉擊倒懷疑論者。我們總是可以主張，我們對於社會合作的經驗，或是世界對我們計畫的抗拒，不過是春夢一場，很有可能，這一切只是我們的幻想。不過，若從唯物論的精神來看待這些問題，我們或許可以用一種截然不同的方式來解釋它們。好比說吧，我們能夠藉此明白，那些從與現實脫節的心智出發而且泰半也以此作結的知識分子，為何總是無法瞭解心智與身體的連結，也無法明白它與他者身體的關係。這或許是因為，他們認為在心

智與世界之間存在著一條鴻溝。這其實相當反諷，因為他們之所以會有那樣的想法，多半是來自世界形塑他們自身心智的方式。知識分子是種與物質世界隔絕的種姓階級。然而，只有當社會能夠生產足夠的物質剩餘時，教士、聖人、律師、藝術家、牛津學院院長之類的專業菁英才有可能出現。

柏拉圖曾表示，哲學的前提，是要有一群有錢有閒的貴族菁英。如果每個人都必須奮力工作才能讓社會生活得以死氣沉沉地運作，那麼，文學沙龍與研習會能夠出現嗎？在部落文化裡，象牙塔就像保齡球道一樣罕見。（不過，在高度發展社會裡，它們同樣罕見，因為大學已經被收編為企業資本主義的一員。）由於知識分子的勞動完全不同於泥水匠的勞動，所以他們會認為，自己與自己的觀念全然獨立於其他的社會存在。而這就是馬克思主義者口中的「意識形態」。這樣的人，往往無法理解他們之所以能夠和社會保持距離，其實完全是受到社會的制約。

對馬克思而言，我們的思考方式，是由我們在世上的運作過程所形塑，而這是由我們的身體需求所決定的物質必然。因此，我們或許可以宣稱，思考本身是一種物質必然。正如尼采與佛洛伊德所言，思考與我們的身體驅力是密切連結的。意識是我們自身與我們的物質環境之間的互動的結果，它本身就是一種歷史產物。馬克思寫道，人性是由物質世界所「確立」，因為只有藉由參與物質世界，我們才能發揮自己的能力，並確認它們的實在。正是由於實在的「他性」，以及它對我們計畫的抗拒，我們的自我覺醒才能由此出現。而在這裡面最重要的，就是他者的存在；正是透過他者，我們才能成為自己。個人認同與身分是一種社會產物。世界上不可能存在著一個「單一」的人，正如同不可能存在著一個「單一」的數字。

然而，在此同時，我們必須認知這樣的實在，是完全出於我們自身的創造。若我們未能明白這一點——而是把實在當作是自然或無法解釋的、完全獨立於我們自身的活動——那麼，這就是馬克思所謂的異化。也就是說，在這樣的狀況下，我們忘了歷史是我們自身的產物，

反而像是受其操控，好像它是一股外力。德國哲學家哈伯瑪斯（Jürgen Habermas）曾說道，對馬克思而言，世界的客觀性「是著根於……人類的身體構造，而這樣的構造所指向的，則是行動」。67

因此，在某個意義上，意識總是來得「太遲」，就如同孩童的理性一樣。早在我們來得及加以思索之前，我們就始終處於一個物質脈絡之中，而不管我們的思緒究竟如何不著邊際與充滿玄思，它從頭到尾都由這樣的物質脈絡所決定。哲學唯心論忘卻了一點，那就是我們觀念的基礎其實在於實作。一旦我們認為這些觀念與這樣的脈絡毫無瓜葛，那麼，我們就會陷入幻象，認為創造實在的，乃是思想。

因此，對馬克思而言，在我們的論理與我們的身體生活之間，存在著緊密的關連。人類的感知，正跨越了這兩者之間的界限。相較之下，對於某些唯心論哲學家而言，「物質」是一回事，而觀念或「精神」則是另外一回事。然而，就馬克思看來，人類的身體本身恰恰駁斥了這樣的分裂；更準確來說，是人的行動推翻了這樣的主張。行動是物質的事，但它顯然也和意義、價值、目的與企圖有關。如果說這樣的實作是「主體」的，那麼它也同時是「客體」的。或者，更可以說，馬克思的看法，質疑了這整個關於「主體」與「客體」的區分。馬克思之前的思想家認為，心靈是主動的，而感官則是被動的；然而，馬克思卻認為，人類的感官本身是積極參與實在的形式。正是由於人類長期與物質世界互動，感官才得以形塑。在《經濟學哲學手稿》裡，他表示，「五官感覺的形成是以往全部世界歷史的產物。」

洛克或休謨（David Hume）之流的思想家從「感官」開始立論；相較之下，馬克思則是探究「感官」究竟從何而來。而他的答案如下：我們的生物需求，乃是歷史的基礎。我們之所以會有歷史，是因為我們是一種有所欠缺的生物，正是由於這個緣故，我們才能自然而然地發展出歷史。對馬克思而言，自然與歷史是一體的兩面。然而，由於我們的需求深陷於歷史之中，它們也會出現變遷。好比說吧，為了滿足某些需求，我們發現自己又創造了嶄新的需求。而在這整個過程裡，我們的感官生活不斷重新形塑與精鍊。之所以如此，是因為我

們需求的滿足同時也涉及欲望，不過，拼圖上這個缺失的一角，要等到佛洛伊德之後才有辦法填上。

於是，我們開始得以敘說故事——事實上，是我們開始成為故事。不具欲望、無法從事複雜勞動或進行細緻溝通的動物，往往只是在重複自身的行為。自然界的循環決定了牠們的生活，牠們無法為自己形塑出一個敘事，而「能夠形塑自身敘事」即是馬克思所謂的「自由」。然而，就他看來，反諷之處在於，儘管這樣的自決是人類的本質，但歷史上絕大多數的人們卻始終無法行使這樣的自決權。換句話說，他們不被允許成為完全的人類；相反地，乏味的階級社會循環大體上決定了他們的生活。為何如此，以及如何加以改正，是馬克思論著的重點：我們如何能夠脫離必然王國，邁入自由的領域。也就是說，我們能夠不再像獾一般依著本能過活，而是過著人所應得的生活。而馬克思只將我們帶往跨向自由的門檻，至於下一步要做什麼，該由我們自己好好想想——若不如此，還稱得上是自由嗎？

※

如果你想避免落入哲學家二元論的圈套，只需仔細瞧瞧人類實際的舉止即可。在某個意義上，人類的身體是個物質客體，既屬於自然也屬於歷史。不過，它是一種特別的客體，跟包心菜與煤箱截然不同。首先，它擁有改變自身境況的能力：它可以把自然變成自己的延伸，這可是煤箱無法辦到的。人類的勞動使得自然成為我們身體的延伸，也就是我們所知的文明。所有的人類建制，從藝廊、鴉片菸館到賭場與世界衛生組織，都是具有生產力的身體的延伸。

它們同時也是人類意識的具體化。馬克思寫道，「人類的工業，一目瞭然地呈現了人類的意識，它是能以感官認知的人類心理學」；此處需要注意的是，馬克思口中的「工業」，是從最廣泛的意義而言。⁶⁸身體之所以能夠辦到上述這一切，是因為它具有超越自身的能力——在一個永無止境的過程中，它不僅能轉化自身及其境況，還能與

其他同類的身體建立複雜的關係，而這個過程就是我們所知的歷史。至於不能超越自身的人類身體，即是我們所知的屍體。

包心菜同樣無法辦到這一點，但它們也不需要辦到；它們是純粹的自然實體，沒有任何我們可在人類身上找到的需求。人類之所以能夠創造歷史，正因為他們就是具有生產力的生物；但同時，他們也需要創造歷史，因為在物質匱乏的狀態下，他們必須生產與再生產自己的物質生活。正是這點，刺激他們持續地處於活躍的狀態。他們之所以具有歷史，乃是出於必需。在物資充裕的狀態下，我們還是會有歷史，只不過它的意義會不同於我們截至目前為止所知的「歷史」。唯有透過社會工具——也就是集體生產我們的生產工具——我們的自然需求才能得到滿足。而這引發了其他的需求，而它們又再次導致其他的需求，如此等等；但這一切的根源，也就是我們所知的文化、歷史或文明的根源，在於具有需求的人類身體及其物質境況。這不過是用另一種方式來表示，經濟是我們共同生活的基礎，它是連結生物性與社會性的命脈。

因此，這就是我們為何會有歷史的緣故；不過，它同時也是我們用「精神」一詞來指稱的東西。所謂「精神」，並不是與身體無涉、超脫俗世的事務。只有有錢的布爾喬亞，才會認為精神問題處於一個遠非日常生活所能及的領域，因為他們需要一個藏身所來躲避自己粗鄙的唯物論，所以像瑪丹娜（Madonna）之流的「物質女孩」

（Material Girl）⁶⁹會對卡巴拉（Kabbala）如此著迷，一點都不出人意外。相較之下，對馬克思而言，「精神」是攸關藝術、友誼、享樂、同情、歡笑、性愛、反叛、創意、感官愉悅、義憤填膺、生命富足的問題。（不過，他偶爾確實縱樂過頭：有一次，他曾與朋友逛遍從牛津街〔Oxford Street〕到漢普斯特路〔Hampstead Road〕的每間酒吧；只要是酒吧，他們就不放過，直到他們因為把鋪路石丟向街燈而被警察追趕為止⁷⁰由此看來，他關於國家的壓迫特質的理論，確實其來有自，而非只是抽象玄思。）一點都不出人意料地，在《路易·波拿巴的霧月十八日》裡，他以社會利益的角度來探討政治，然而，他

同時也論及政治展現出「舊日的回憶、個人的仇怨、憂慮和希望、偏見和幻想、同情和反感、信念、信條和原則」⁷¹。假如馬克思真如反對他的人所想像般地那樣冷血，他又怎會寫出上面這段話呢？

上述我所列舉的精神活動，都與身體密切相關，因為我們就是這樣的存有。當我在電話上跟你說話時，我的身體與你同在，儘管我的軀體不在你身邊。維根斯坦（Ludwig Wittgenstein）曾經說道，如果你想看看靈魂的形像，那麼，你只需要看看人類的身體。如同亞里斯多德，就馬克思看來，幸福是一種實作的活動，而非心境。儘管馬克思是個一點都不相信猶太傳統的猶太人，然而，對他而言，「精神」是個攸關餵養飢寒者、接納外來者並保護窮人免受富人欺凌的問題。

「精神」並非凡俗、日常生活的對立物，而是一種在凡俗、日常生活中生存的方式。

儘管身體從事著各種活動，但其中有一種特別能夠展現「精神」的存在，那就是「語言」。雖然身體是一個整體，但語言卻是精神或人類意識的物質展現。在《德意志意識形態》裡，馬克思寫道：「語言和意識具有同樣長久的歷史；語言是一種實踐的、既為別人存在並僅僅因此也為我自己存在的、現實的意識。語言也和意識一樣，只是由於需要，由於和他人交往的迫切需要才產生的。」⁷²從頭至尾，意識都是社會性的、實作的，因此，語言才會是意識的最高表徵。我之所以會擁有心智，是因為我生在一個共享的意義遺產之中。同時，馬克思也說道，語言是「共同體……不言而喻的存在」。⁷³就他看來，語言哲學是實際社會語言的扭曲。思想與語言絕非孤伶伶地處於專屬它們自己的領域，而是實際生活的展現。即使是最為高深莫測的概念，在最終，都可以追溯到我們共同享有的存在。

因此，人類意識的前提，是大量的物質性舞台背景。若我們只是從人類的意識出發，正如絕大多數哲學的取徑，那麼，我們往往會忽略這樣的事實。這是種丐論（begging the questions）。⁷⁴一般的哲學，並沒有追溯到它們真正應該開始的源頭。它忽視了一開始令觀念得以出現的社會境況、它們所涉及的熱情、它們身處其中的權力鬥

爭，以及它們所服務的物質需求。它的典型問題，不是「人類這個主體究竟來自何方」，也不是「這個客體究竟是怎麼被製造出來的」。若我們想要思考，我們得先吃飽才行；而「吃」這個字，便開啟了關於整個社會生產模式的問題。當然，我們也得先出生才行；而「出生」這個詞，則打開了關於整個親屬、性欲、父權、生殖的領域。早在我們能夠反思實在之前，我們便已在實作和情感上與之密不可分，而且，我們永遠都是在這樣的脈絡下進行思考。哲學家麥慕理（John Macmurray）曾說：「基本上，我們對於世界的知識，都是我們在世界上的行動的一個面向。」⁷⁵在〈評阿·瓦格納的《政治經濟學教科書》〉（Comments on Wagner）中，馬克思有些神似海德格（Martin Heidegger）般地寫道：「人們絕不是首先處在一種對外界物的理論關係中。」⁷⁶在我們能夠開始運用理性之前，有一大堆東西得先存在才行。

我們的思想，也在另一個意義上與世界密不可分。思想並非只是對實在的「反思」，事實上，它本身就是一種物質性的力量。馬克思主義理論本身並不只是一種對於世界的評論，而更是一種改變世界的工具。有時，馬克思在行文時，會讓人覺得思想不過是物質處境的「反映」；然而，馬克思自身的洞見是極為細膩複雜的，但他在落筆時卻沒有將其微妙之處完整地呈現出來。某類理論，也就是所謂的解放理論，可以是世界中一股政治力，而非只是詮釋世界的方式，這使得它們具有一種獨特的性質，也就是說，它們是實然與應然之間的橋樑。它們描繪了世界的實然，但在這麼做的同時，它們也改變了人們對世界的瞭解，進而能夠改變實在。奴隸知道自己是個奴隸，但明白自己為何會是奴隸，是不再淪為奴隸的第一步。所以這類的理論在描繪現狀時，它們也指出該如何超越現狀，從而達致一個更可欲的狀態。藉由它們本身的主張，它們從實然邁向了應然。這類的理論，使得人們能夠以詰問自己與自身處境的方式來描繪它們，從而在最終能夠令人們得以重新描繪自身。在這個意義上，理性、知識與自由是密不可分的。對於人類的自由與幸福而言，某類知識是不可或缺的；而當人們根據這樣的知識來行動時，他們就會更為透澈地掌握這些知

識，這又進一步使得他們據此所進行的行動更加有效。我們瞭解的愈多，我們能夠辦到的也就愈多；不過，就馬克思看來，真正重要的瞭解，唯有透過實際的鬥爭才能獲致。如何演奏低音號是一種實務的知識，政治解放也是一樣。

正因如此，所以儘管馬克思在《關於費爾巴哈的提綱》裡的第十一條提綱中說出這句名言「哲學家們只是用不同的方式解釋世界，而問題在於改變世界」，但我們必須對這句話有所保留。若不先解釋世界，該如何改變世界？難道，以某種特定方式解釋世界的能力，並不是政治改變的開始嗎？

※

在《德意志意識形態》裡，馬克思寫道，「決定人們意識的，是人們的社會存有」。77 或者，如維根斯坦在《論確定性》（On Certainty）所言：「我們語言遊戲的基礎，乃是我們所做之事。」78 這樣的論點，可以導出相當重要的政治結論。好比說吧，若我們想要基進地改變我們思考與感受的方式，那麼，我們就必須改變自己的行事方式，光憑教育或改變想法是不夠的。我們的社會存有，限制了我們的思想。唯有改變我們的社會存有（也就是說，我們的物質生活形式），我們才能突破這樣的限制。光靠思想，我們無法突破自己思想的限制。

不過，這難道不是一種虛假的二分法嗎？若所謂的「社會存有」，代表的是我們所進行的事務，那麼，這必然已經涉及我們的意識。難道兩者之間有著不可跨越的鴻溝：一邊是意識，另一邊則是我們的社會活動？投票、親吻、握手或是剝削外籍勞工，是沒有辦法在缺乏意義與意圖的情形下進行的。當意義與意圖在行為中付之闕如時，便無法稱之為人類行動，正如同摔了一跤或肚子發出了咕嚕聲，算不上是有目的的計畫。我相信，馬克思不會否認這樣的事實。正如我們已經明白的，馬克思認為人類意識是體現（embodied）的——具身呈現在我們的實作行為中。即便如此，他仍然認為，在某種意義上，

物質存在還是比意義與觀念來得根本，而且意義與觀念可以透過物質存在來加以解釋。那麼，我們該如何理解這項主張呢？

正如我們已經看到的，一個答案，是對於人類而言，思考是一種物質必需，正如同海狸與刺蝟也同樣需要思考，只不過牠們的思考相當單純。我們需要思考，因為我們就是這樣的物質動物。我們是認知的存有，因為我們是肉身的存有。對馬克思而言，認知過程與勞動、勤奮與實驗是並肩前行的。在《德意志意識形態》裡，他寫道：「思想、觀念、意識的生產最初是直接與人們的物質活動、與人們的物質交往、與現實生活的語言交織在一起的。」⁷⁹如果自然會將它甜美的果實直接倒入我們感恩的大嘴中，或是我們一輩子只要吃一餐就夠了（多可怕的想法，但願這永遠不會成真），我們可能根本沒太多有的沒的好想，只要躺在那裡好好享受就夠了。可惜的是，自然其實很吝嗇，而人類的身體為各種欲求所苦，始終沒有滿足的一天。

因此，在一開始時，是我們的身體需求形塑了我們的思考方式。而這正是為何思想並非至高無上的原因之一，儘管許多思想主張會如此認為。馬克思主張，在接下來的人類發展階段中，觀念變得愈來愈獨立於身體需求，而這個階段即是我們所知的文化。我們開始為了觀念本身所帶來的樂趣而思考，而不是因為它們令我們得以存活；如同布萊希特（Bertolt Brecht）曾說的，思考可以是一種貨真價實的感官愉悅。即便如此，但事實依舊：無論思考受到怎樣的吹捧，它的身世仍舊卑微——它來自生物需求。正如尼采所教導的，思想與我們想要對抗自然的欲望密不可分。⁸⁰我們所有的抽象智識活動，源自於我們想要宰制環境的驅力，而能否宰制環境，是件攸關生死的事務。

因此，一如尼采與佛洛伊德的觀念，馬克思的思想帶有某種嘉年華會的色彩：在高潮之際，低點始終徘徊不去、籠罩一切。正如文學評論家燕卜蘇（William Empson）所言，「最為高尚的欲望源自最為平凡的欲望，若非如此，則它們是虛假的欲望」。⁸¹我們最為崇高的概念的根源，乃是暴力、欠缺、欲望、貪欲、匱乏與掠奪。這些正是我們所知的文明的祕密基礎，一如阿多諾所生動描繪的，「文化的礎

石，是各種駭人之事」。82班雅明（Walter Benjamin）也說道，「階級鬥爭.....是對粗鄙物質事物的爭奪，而若沒有這些事物，任何高尚的精神事物都不可能存在」。83必須注意的是，班雅明並不想詆毀「高尚的精神事物」的價值，一如馬克思；他的重點，在於必須將它們置於歷史脈絡之中。如同其他思想帶有嘉年華會色彩的哲學家，馬克思是個打從心裡便對崇高觀念存疑的思想巨人；常常出現在我們眼前的政客恰好相反，在公眾場合，他們總是懇切地高談尊貴的理想，但在私底下，他們只是冷酷地想著物質的利益。

在前文裡，我們其實已經觸及「社會存有」為何能決定意識的另一層意義：真正會跟著我們一輩子的知識或理解，多半來自於我們實際所做之事。事實上，社會理論家指出某種知識——也就是他們所謂的「默會知識」（tacit knowledge）——是唯有透過實際進行某事才能習得的，並因而無法以理論的形式傳遞給他人。好比說吧，難道你能透過解釋的方式，教別人用口哨吹出〈丹尼男孩〉（Danny Boy）嗎？不過，就算不是這類的知識，這一點也依然成立。你不可能光憑一本自學手冊就學會該如何演奏小提琴，而且一拿起小提琴，就能馬上令人折服地演繹孟德爾頌（Felix Mendelssohn）的《E小調小提琴協奏曲》（Violin Concerto in E Minor）。在某個意義上，人們對於協奏曲的知識，與演奏協奏曲的能力是密不可分的。

社會存有之所以能決定意識，還有另一層意義。當馬克思在提及「意識」時，他所指的，並非總是隱含在我們日常活動之內的觀念與價值，有時，他指的是概念的形式體系，像是法律、科學、政治等等。而他的論點在於，終極而言，這些思想形式由社會實在所決定。事實上，這就是馬克思主義裡最有名、也最常被大肆批評的主張：「基礎」與「上層建築」的模型。而馬克思是如此加以描繪的：

人們在自己生活的社會生產中發生一定的、必然的、不以他們的意志為轉移的關係，即同他們的物質生產力的一定發展階段相適合的生產關係。這些生產關係的總和構成社會的經濟結構，即有法律的和

政治的上層建築堅立其上並有一定的社會意識形式與之相適應的現實基礎。⁸⁴

藉由「經濟結構」或「基礎」一詞，馬克思所指涉的，是生產力與生產關係；而藉由「上層建築」一詞，他指的是國家、法律、政治、宗教與文化等制度。就他看來，這些制度的功能在於支撐「基礎」，也就是當時居於主導地位的階級體制。某些制度，像是文化與宗教，大體上是透過生產為體制提供正當性的觀念（也就是生產所謂的意識形態）來履行這項任務。在《德意志意識形態》裡，馬克思寫道，「統治階級的思想在每一時代都是占統治地位的思想」。⁸⁵要是在一個處於極盛期的封建社會裡，絕大多數人心中所抱持的，卻是極端反封建制度的主張，那可會是怪事一樁。正如我們已經明白的，馬克思認為，那些控制物質生產的人，往往也掌控了精神生產。比起馬克思本人所處的時代，這項主張在現在這個新聞業大亨與媒體鉅子的時代裡更加有力。

有鑑於基礎與上層建築的模型不僅飽受馬克思批評者的嘲笑，甚至就連他的擁護者，都有人不假辭色地大肆奚落，因此，我要冥頑不靈地幫它美言幾句。有時，人們反對這個模型的理由，是因為它實在太過靜態；但是，任何模型都是靜態的，而且也都是過度簡化的。馬克思的意思，不是社會生活有著兩個完全不同的部分；相反地，在這兩者之間，存在著密切的往來。或許，基礎令上層建築得以出現，但為了要讓基礎得以持續存在，上層建築卻是不可或缺。要是沒有國家、法律體制、政黨以及媒體各界對資本主義的大力吹捧，那麼，現存的財產體制可能會比它目前的狀態來得更加搖搖欲墜。就馬克思看來，在前資本主義社會中，這種雙向往來甚至更加明顯，因為法律、宗教、政治、親族、國家都獻身於物質生產的大業。

上層建築從屬於基礎這一點，也不代表它們就因此比較不真實。如同銀行與煤礦，監獄、教堂、學校、電視台也一樣是再真實不過的東西。或許比起上層建築，基礎確實比較重要；但是，究竟是從怎樣的觀點看來，它是比較重要的呢？對於人類的精神福祉而言，藝術要

比一種新巧克力棒的問世來得重要，但新巧克力棒通常算得上是基礎，而藝術不是。對於基礎之所以比較重要，馬克思主義者的答案，是因為歷史上真正畫時代的變遷，大體上都源自物質力量，而非觀念或信仰。

觀念與信仰可以具有驚人的影響力，但唯物論者的主張是，只有當它們與強大的物質利益結盟時，它們才能成為真正的歷史力量。荷馬（Homer）可能會認為特洛伊戰爭（Trojan war）攸關榮譽、勇氣、神意等等，但古希臘史學家修斯提底斯（Thucydides）這個純粹而獨特的唯物論者，則是冷靜地指出，這場戰事之所以持續如此之久，是因為資源短缺，以及希臘人在開始墾殖與劫掠前發動戰爭的習慣。修斯提底斯也指出，希臘的整個權力體系是建立在航海的發展，以及由此帶來的商業與財富積累。唯物史觀早在馬克思出現前便已存在。

此外，還有很多制度可以說是既屬於基礎，也屬於上層建築。在美國，重生教會（born-again church）是意識形態的製造廠，但也是門獲利驚人的事業。出版業、媒體業、電影業也是一樣。某些美國大學既是知識工廠，也是大型企業。或者，我們也可以想想查爾斯王子（Prince Charles），他的存在大體上是要激發英國人民的敬意，但在這麼做的同時，他也賺進了大把的鈔票。

不過，人類存在這個整體顯然不能按照基礎與上層建築的分別砍成兩半吧？確實不行。其中有數不盡的事物既不屬於物質生產，也不屬於所謂的上層建築。語言、性愛、脛骨、金星、痛澈心肺的懊悔、性感迷人的探戈舞步、北約克郡（North Yorkshire）的荒野，只是其中幾個例子。前文已經提及，馬克思主義並非萬有理論。不過，偶爾我們還是可以在階級鬥爭與文化之間發現幾乎不可能存在的連結：性愛其實跟物質基礎有關，因為它通常會為勞動力帶來新的源頭，也就是孩子。二〇〇八年金融風暴期間，牙醫師發現因下巴疼痛而前來求診的病人明顯增加許多，他們的病因是壓力過大所導致的磨牙；顯然，在面臨災難時咬緊牙根，已不再只是個譬喻。當小說家普魯斯特（Marcel Proust）還在娘胎時，他那來自上流社會的母親對於巴黎公

社的掌權倍感憂心，因此有人猜測，這樣的焦慮是普魯斯特終生都為氣喘所苦的原因；也有人說，普魯斯特那種蜿蜒漫長的文句，是一種氣喘的心理彌補，換句話說，在普魯斯特的構句法與社會主義的巴黎公社之間，存在著某種關係。

如果說基礎與上層建築這個模型所想表達的，是上層建築之所以會存在，就是為了要履行它支撐基礎的功能，那麼這個模型顯然是錯誤的。這對國家或許說得通，但顯然不能套在藝術上頭；同樣地，我們也不能說，學校、媒體、教會、國家的任何舉措，都是為了要支撐當下的社會體制。當學校教孩童如何綁鞋帶，或是電視台播放天氣預報時，說它們正在履行身為「上層建築」的任務，實在是荒謬絕倫；此際的它們，並沒有在支撐生產關係。國家會下令鎮暴警察追打理性平和的示威者，但警察也會協尋失蹤孩童。當小報新聞汙名化外國移民時，它們確實是「上層建築」；但當它們報導交通意外時，它們顯然不會是「上層建築」。（不過，交通意外的報導，永遠可以變成對抗體制的工具。據說在歷史悠久的英國共產黨〔British Communist Party〕黨報《工人日報》〔Daily Worker〕86編輯室裡，副主筆在拿到交通意外的報導素材時，上頭會有句指示，寫著「同志，請用階級角度加以報導」。）

因此，宣稱學校、教會或電視台屬於上層建築，是種引人誤解的主張。我們或許應該將上層建築想成是一套實作，而不是個地方；馬克思本人或許不會以這樣的方式看待上層建築，但這麼做，卻可以使他的論證更加細緻。

或許，在原則上，任何事物都可以用來支撐現存體制。如果電視上的天氣預報員刻意輕描淡寫即將登陸的颶風的嚴重性，是因為這項新聞會讓觀眾沮喪，而比起開朗的公民，沮喪的公民在工作時會比較不賣力，那麼，此刻的他，便是統治階級的代理人（有種很有意思的看法認為，沮喪這種心情具有顛覆政治的潛力，而這種見解尤其盛行於開朗到病態的美國）。不過，一般而言，我們可以說，這些制度的某些面向確實支撐了現存體制，但其他面向則否。或者，我們也可以

說，它們有時支撐了現存體制，有時則否；也就是說，某個制度在週三屬於「上層建築」，但在週五則否。「上層建築」這個詞，要求我們將某個實作置於特定的脈絡之中；它是個關係性的語詞，要求我們探究某種活動在與另一種活動發生關係時，究竟扮演著怎樣的功能。如同柯恩（G. A. Cohen）所言，「上層建築」以經濟的角度解釋了某些非經濟的制度；⁸⁷不過，它無法解釋所有的非經濟制度，或是它們所做的事，抑或是它們在一開始之所以存在的原因。

即便如此，馬克思的主張卻比上述的詮釋更加尖銳。他的重點，不在於某些事物屬於上層建築，某些則否，就像某類蘋果是赤褐色的，某類則否；而是說，若我們檢視階級社會的法律、政治、宗教、教育與文化，我們會發現它們絕大多數所做的事，都支撐了居於主導地位的社會秩序；而確實，這正是我們唯一會發現的事情。在資本主義文明裡，不可能出現禁止私有財產的法律，學童也不會被定期教導經濟競爭的邪惡。當然，相當多的藝術與文學作品確實都深刻地批判了現狀；如果說雪萊（Percy Bysshe Shelley）、布雷克（William Blake）、沃斯通克拉夫特（Mary Wollstonecraft）、布朗蒂（Emily Brontë）、狄更斯（Charles Dickens）、歐威爾與勞倫斯（D. H. Lawrence）全都是無恥的渾球，不過是在為統治階級生產一堆又一堆的政治宣傳，那麼，這一點都說不通。然而，如果我們從整體的角度來觀察英國文學，我們便會發現，這些文學作品對社會秩序的批判，幾乎都不會深刻到去質疑財產體制的地步。在《剩餘價值理論》裡，馬克思將藝術置於他所謂的「自由的精神生產」，並以此與「意識形態的生產」對立。然而，更準確的說法，或許是藝術為兩者兼具。

在哈代（Thomas Hardy）的小說《無名的裘德》（Jude the Obscure）裡，主角裘德·佛利是個貧困的石匠，住在牛津的工人階級區耶律哥（Jericho），在思索自己的命運時，他明白自己並不屬於大學的尖塔與中庭，而是屬於「艱苦勞動者的破敗貧民窟，也就是自己身處之地。而拜訪、頌揚牛津的人，甚至不知道這座城市有個像這樣的地區。然而，要是沒有這些與牛津格格不入的人存在，那些勤勉的

學者便無法閱讀，那些高尚的思想家也無法存活」（第二部第六章）。這段動人的文字是否能算是馬克思基礎／上層建築教條的一種表述呢？不盡然。從唯物論的角度來看，這段文句使得我們注意到，若沒有勞力者，勞心者也無以為繼。牛津大學是個「上層建築」，建立在耶律哥這個「基礎」上。但如果學院裡的學究得要自行烹飪、修繕、整修、裝潢等等，那麼，他們顯然不會有任何空間得以從事研究。在每部哲學作品的背後，都有著無名勞動者的貢獻，一如每部交響曲或每座教堂的興築。但正如我們已經瞭解的，馬克思的主張的意涵遠不僅限於此：他的主張並不在於，為了要研讀柏拉圖，你得先吃飽才行；而是在於，物質生產的方式，會影響你對柏拉圖的解讀。

此處的重點，不在於牛津大學裡的學者如何得以從事思考，而在於他們思想的本質。正如其他人，牛津大學學者的思想由當時的物質實在形塑；大體上，他們不會以一種可能會削弱私有財產權的方式來詮釋柏拉圖或任何其他作者。當裘德不顧一切地寫了封信給牛津大學裡的學院院長，詢問自己能否成為其中的學生時，他所得到的回覆，是像他這樣的工人最好不要存有這樣的幻想。（反諷之處在於，哈代本人也會同意這樣的建議，儘管可能出於不同的理由。）

那麼，在一開始，對於上層建築的需求究竟從何而來？請注意，這不是在探究我們為何會有藝術、法律或宗教；對於後者這個問題，存在著許多答案。事實上，這個提問所要問的是，「為什麼絕大多數的藝術、法律與宗教所扮演的角色，都在於為現存體制提供正當性」？簡而言之，答案在於「基礎」本身是分裂的。由於「基礎」涉及剝削，因此它引發了大量的衝突，而上層建築的功能，便在於規約並承認這些衝突的存在——上層建築之所以必要，就是因為衝突存在。或許，若衝突並不存在，我們仍然會有藝術、法律甚或宗教，而它們再也無須受到「剝削」的限制，而是能夠拋開它，不再履行為現存體制提供正當性這個卑下的功能。

基礎—上層建築是個垂直的模型，但我們也可以把它想成是種水平的模型；而當我們這麼做時，我們可以把基礎想成是政治可能性的

外在限制。也就是說，它是在最終抵抗我們所要求的一切的防線——亦即儘管體制已對其他改革要求做出讓步，它仍然死守的堅持。若有人認為，他們只需要改變人們的觀念，或是成立一個新的政黨，便能改變社會的基礎，那麼，透過基礎——上層建築這個模型的政治意涵，他們便能明白，自己所做出的舉措雖然往注意義重大，但它們終究不是人們賴以生存的事物。或許，他們會因此把精力投注在其他比較可能獲得回報的目標。基礎所代表的，是一種最終的障礙，而社會主義政治將會持續挑戰這個障礙。若用美國人的說法，它就是所謂的底線。由於對美國人而言，「底線」這個詞有時指的就是金錢，因此，這顯示了在這塊「自由之地」上頭，其實有許多子民在渾然不覺之中，便早已是馬克思主義者；我在幾年前才驚覺這個再明顯不過的事實，當時，我與美國中西部一個州立大學人文學院的院長共同乘車，途經一片結實纍纍的麥田時，那位院長瞥了一眼即將獲致的收成，說道：「今年應該會是個豐年，看來我們可以多聘幾個助理教授了。」

※

因此，唯物論者並非毫無靈魂的生物；就算他們是，那也未必是因為他們是唯物論者。馬克思自己是個深受中歐偉大文化傳統薰陶的人，他一心想早日完成《資本論》這個自己鄙視為「經濟學廢話」的作品，好開始進行關於巴爾扎克（Honoré de Balzac）的大部頭論著。不過，他找不出時間開始這項豐功偉業，這對他而言或許相當不幸，卻是我們所有人的幸事。他曾經說道，為了撰寫《資本論》，他犧牲了自己的健康、幸福與家庭，然而，若要他對人類的苦難視而不見，那麼他就是「渾球」一個。⁸⁸而且，他也明白，史上從來沒有人像他一樣對金錢著墨如此之多，但自己卻一貧如洗。他是個滿懷熱情、語帶譏諷、風趣幽默卻又樂在生活、親切和藹、喜好論辯的傢伙，從而能夠克服自己的極端困窘與慢性的健康惡化。⁸⁹當然，他是個無神論者；但人們不一定得要有信仰，才能充滿宗教情操，而在他的作品裡，某些猶太教裡最為重要的主題俯拾皆是，只不過他如其本性以一種世俗化的方式來加以表述，包括正義、解放，還有和平與豐盈的

滿溢、審判日的降臨，以及歷史作為人類邁向自由的敘事，還有救贖並非個體所獨享，而是所有流離失所的人們所共有。此外，他也秉持猶太教傳統，對偶像、拜物與奴化的妄念不懷任何好感。

既然我們談到了宗教，我們也該指出，世上存在著猶太教馬克思主義者、伊斯蘭教馬克思主義者以及基督教馬克思主義者，他們所擁護的，即是所謂的解放神學。對馬克思而言，他們都是貨真價實的唯物論者。事實上，馬克思的女兒伊蘭諾（Eleanor Marx）曾說道，有次馬克思對她的母親表示，若她想要滿足「自己對形上學的需求」，那麼，她就該在猶太教的先知裡尋求慰藉，而不是她有時會參加的世俗聚會。⁹⁰馬克思主義唯物論並不是一組關於宇宙的陳述，像是「一切都由原子構成」，或是「上帝不存在」；事實上，它是一個關於歷史生物如何運作的理論。

就其猶太教傳統而言，馬克思其實是個不屈不撓的道德思想家。雖然他想在《資本論》完成後開始關於巴爾札克的巨著，但他其實也想在完成《資本論》後開始關於倫理學的大作；儘管在一般人眼中，馬克思是個冷血的傢伙，對道德置若罔聞，只曉得以純粹科學的方式來研究社會，然而，「道德思想家」才是他的真貌。很難想像，一個對道德棄若敝屣的思想家，會說資本主義「撕裂了人們之間所有真切的紐帶，代之以自私與自私的需求，並將人類的世界解消為原子化個體的世界，彼此之間只剩敵意」。⁹¹馬克思認為，規範資本主義社會的倫理——亦即我之所以會對你表達善意，純粹是因為這對我有利可圖——是一種可鄙的生活方式。既然我們根本不會如此對待自己的朋友或子女，那麼，當我們在公領域裡與他人往來時，我們怎能把這當作是再自然不過的交往方式呢？

確實，馬克思本人常常詆毀道德。不過，藉由這樣的作法，他所譴責的，是只注重道德因素，卻忽視物質因素的歷史探究。因此，他所譴責的，不是道德，而是道德主義。道德主義把所謂的「道德價值」抽離它們原本所處的歷史脈絡，從而將它們一般化，做出絕對的道德判斷。相較之下，真正的道德探究，必須探求特定人類境況的所

有面向。在探究人類所特有的價值、行為、關係與性質時，它要求我們必須同時探究形塑上述這一切的社會力與歷史力，不能認為這兩者渺不相涉；藉此，它可以避免道德判斷與科學分析兩者之間的虛假二分。真正的道德判斷，必須要盡其所能地檢驗所有相關的事實。在這個意義上，馬克思確實是個亞里斯多德傳統下的道德學家，儘管他自己並不總是意會到這一點。

此外，他也屬於源遠流長的偉大亞里斯多德傳統，認為道德並非只是關乎法律、義務、慣例與禁令而已，而是更在於人們該怎麼以最自由、完滿與自我實踐的方式來生活的問題。對馬克思而言，追根究柢，道德完全是個如何能讓自己過著快適人生的問題；然而，既然沒有人可以與世隔絕地過著自己的生活，那麼，倫理學必然涉及政治學。而這正是亞里斯多德的看法。

精神或靈性，確實攸關來世。但它所關乎的「來世」，並不如牧師所想像地一般。那是個社會主義者希望能在未來建立的來世，因為他們目前所處的這個世界，早已超過了它的賞味期限。任何不是在這個意義下渴望來世的人，顯然沒有好好地冷靜審視自己周遭的一切。

63 Etienne Balibar, *The Philosophy of Marx* (London, 1995), p. 2.

64 引自 Alfred Schmidt, *The Concept of Nature in Marx* (London, 1971), p. 24。

65 Ibid., p. 26.

66 Ibid., p. 25.

67 Jürgen Habermas, *Knowledge and Human Interests* (Oxford, 1987), p. 35.

68 Marx, *The German Ideology*, p. 151。〈譯注：這段引言的出處應為《經濟學哲學手稿》，而非《德意志意識形態》。由於上下文的脈絡，以及伊格頓採取的引文與其他英譯本略有出入，此處譯者採取與中共中央編譯局譯本不同的譯法，較完整的原譯文為「我們看到，工業的歷史和工業的已經產生的對象性的存在，是一本打開了的關於人的本質力量的書，是感性地擺在我們面前的人的心理學」。〉

69 〈物質女孩〉同時也是瑪丹娜的著名單曲。

70 見 Alex Callinicos, *The Revolutionary Ideas of Karl Marx* (London and Sydney, 1983), p. 31。

71 此處較完整的引文如下：「我們已經說過，正統派和奧爾良派是秩序黨中的兩個大集團。什麼東西使這兩個集團依附於它們的王位追求者並使它們互相分離呢？難道只是百合花和三色旗、波旁王室和奧爾良王室、各種色彩的保皇主義？難道真是它們的保皇主義信仰？在波旁王朝時期進行統治的是大地產連同它的僧侶和僕從；在奧爾良王朝時期進行統治的是金融貴族、大工業、大商業，即資本和它的隨從者——律師、教授和健談家。正統王朝不過是地主世襲權力的政治表現，而七月王朝則不過是資產階級暴發戶篡奪權力的政治表現。所以，這兩個集團彼此分離絕不是由於什麼所謂的原則，而是由於各自的物質生存條件，由於兩種不同的占有形式；它們彼此分離是由於城市和農村之間的舊有的對立，由於資本和地產之間的競爭。當然，把它們同某個王朝聯結起來的同時還有舊日的回憶、個人的仇怨、憂慮和希望、偏見和幻想、同情和反感、信念、信條和原則，這有誰會否認呢？在不同的占有形式上，在社會生存條件上，聳立著由各種不同的、表現獨特的情感、幻想、思想方式和人生觀構成的整個上層建築。整個階級在它的物質條件和相應的社會關係的基礎上創造和構成這一切。透過傳統和教育承受了這些情感和觀點的個人，會以為這些情感和觀點就是他的行為的真實動機和出發點。」

72 Marx and Engels, *The German Ideology* (London, 1974), p. 51.

73 出自《政治經濟學批判大綱》。

74 「丐論」為理則學術語，它的意思並非「提出太多的問題」。若認為如此的讀者，可參照Oxford English Dictionary。

75 John Macmurray, *The Self as Agent* (London, 1957), p. 101.

76 引自 Jon Elster, *Making Sense of Marx* (Cambridge, 1985), p. 64。

77 此處的引文應出自《政治經濟學批判》（*A Contribution to the Critique of Political Economy*），而非《德意志意識形態》。原引文為「不是人們的意識決定人們的存在，相反，是人們的社會存在決定人們的意識」。在《德意志意識形態》裡，較貼近伊格頓引文的文句為「不是意識決定生活，而是生活決定意識」。

78 對於馬克思與維根斯坦兩者思想之間的關係，有兩個相當有趣的探究，見 David Rubinstein, *Marx and Wittgenstein: Knowledge, Morality and Politics* (London, 1981) 與 G. Kitching and Nigel Pleasants (eds.), *Marx and Wittgenstein* (London, 2006)。

79 Marx and Engels, *The German Ideology*, p. 47.

80 在〈評阿·瓦格納的《政治經濟學教科書》〉中，馬克思以一種近乎佛洛伊德的方式來討論人類：首先，對於世界中的客體，人類按照它們究竟會為自己帶來痛苦或歡愉的準則來加以區分，接著，他們學習如何憑藉它們能否滿足自己需求的標準來進行區辨。如同尼采所言，知識在一開始時，是為了掌控這些客體。因此，對馬克思與尼采而言，這攸關權力。

81 William Empson, *Some Versions of Pastoral* (London, 1966), p. 114.

82 Theodor Adorno, *Prisms* (London, 1967), p. 260.

- 83 Hannah Arendt (ed.), Walter Benjamin: Illuminations (London, 1973), pp. 256–57.
- 84 Marx, Preface to A Contribution to the Critique of Political Economy, 收於 Marx and Engels: Selected Works (London, 1968), p. 182。
- 85 在這句話後面，馬克思補充說明：「這就是說，一個階級是社會上占統治地位的物質力量，同時也是社會上占統治地位的精神力量。支配著物質生產資料的階級，同時也支配著精神生產資料，因此，那些沒有精神生產資料的人的思想，一般地是受統治階級支配的。」
- 86 即《晨星報》（Morning Star）前身。
- 87 G. A. Cohen, History, Labour and Freedom (Oxford, 1988), p. 178.
- 88 見 S. H. Rigby, Engels and the Formation of Marxism (Manchester, 1992), p. 233。
- 89 關於馬克思的精彩傳記，可見 Francis Wheen, Karl Marx (London, 1999)。
- 90 見 Max Beer, Fifty Years of International Socialism (London, 1935), p. 74。謝謝穆霍蘭（Marc Mulholland）提供我這部參考著作。
- 91 引自 Tom Bottomore (ed.), Interpretations of Marx (Oxford, 1988), p. 275。

第七章 階級仍然存在

世上最過時的，莫過於馬克思主義對階級的無聊執迷。馬克思主義者似乎沒有注意到，早在馬克思本人論述之時，階級的形貌便已大不如前，幾乎無從辨識。特別是，他們一相情願地以為將會帶來社會主義新紀元的勞動階級，早已消失得無影無蹤。我們現在所身處的，是個社會階級日漸無關緊要，而社會流動性日趨增加的世界，因此，那些關於階級鬥爭的討論，就像是否該把異端架上火刑柱的論辯一樣過時。具有革命精神的勞工（如同戴著高禮帽的邪惡資本家），不過是馬克思主義的向壁虛構。

我們已經明白，馬克思主義者並不信任烏托邦的想法。這是為何儘管今日的執行長會穿著球鞋、聽著討伐體制樂團（Rage Against the Machine）的音樂、央求員工用「親愛的」稱呼自己，但馬克思主義者仍然不相信社會階級已自地球完全消失的原因之一。馬克思主義在界定階級時，並不是按照穿著打扮、身分高低、所得多寡、說話腔調、職業類別，或牆上掛的究竟是幅鴨子還是竇加（Edgar Degas）。幾個世紀以來，社會主義者所爭取、有時甚至因此喪命的，並不是為了要終止市儈。

美國人有種古怪的想法，叫做「階級歧視」（classism），好像階級大體上不過是個攸關態度的問題：中產階級不應繼續蔑視勞動階級，就像白人不該再瞧不起非裔美人。然而，馬克思主義關注的不是態度問題。如同亞里斯多德對德行的看法，對馬克思主義而言，階級所意味的不是你有什麼感覺，而是你做了什麼。它所攸關的，是你在特定的生產模式裡究竟占有怎樣的位置：奴隸、自雇農民、佃農、資本家、融資者、勞力出售者，還是小企業主等等。不管貴族學校伊頓公學（Eaton College）裡的學生開始在說話時不發h這個音，[92](#)或是皇室成員對著夜店外的水溝嘔吐，抑或是金錢這個無所不能的溶劑將某

些淵源流長的階級區分消蝕殆盡，馬克思主義都不會就此消失。光是歐洲貴族會對他人吹噓自己與滾石樂團的主唱米克·傑格（Mick Jagger）私交甚篤的事實，便足以證明無階級的社會根本不存在。

關於勞動階級的消失，我們常常聽人提及。不過，在處理這個主題之前，我們是否該想想人們不常提到的傳統高層布爾喬亞或上層中產階級的消失呢？如同安德森（Perry Anderson）所言，在諸如普魯斯特或曼（Thomas Mann）等小說家的筆下，曾出現令人難以忘懷的中產階級角色，但是現在，這些人多已絕跡。安德森寫道，「就整體來說，即使是布爾喬亞如波特萊爾（Charles Baudelaire）或馬克思、易卜生（Henrik Ibsen）或韓波（Arthur Rimbaud）、格羅茲（George Grosz）或布萊希特——甚至是沙特（Jean-Paul Sartre）或奧哈拉（John O'Hara）——都清楚布爾喬亞已經成為歷史遺跡」。不過，社會主義者在聽到這則訃聞時，倒不需要血脈賁張，因為安德森接著說道，「取代那個穩固的圓形劇場的，是一個充斥著各種瞬息萬變的生命形式的水族箱——裡頭有著當代資本的規畫者與經理人、查帳人與看守人、執行者與投機者：他們應運一個金錢宇宙而起，而在這個宇宙裡，既沒有社會固定性，也沒有穩定的認同。」⁹³階級的構成隨著時間不斷改變，但這不代表它會因此消失得無影無蹤。

資本主義的本性，就是混淆區分、瓦解階序並將各種最為分歧的生活形式雜合共處；沒有任何其他的生活形式，會比它來得更混雜與多元。在論及該被剝削的人到底是誰時，這個體制一視同仁的程度令人驚嘆；它就像最為虔誠的後現代主義者一樣抗拒階序，就像最為真摯的英國國教牧師一樣來者不拒。它小心翼翼，以免不經意地有人被排擠在體制之外；只要有利可圖，不管是黑人或白人、女人或男人、嬰兒或老人、威克菲（Wakefield）的市民或蘇門答臘（Sumatra）的農民，都得為它效力，而它一視同仁的態度可謂無懈可擊。真正為世人帶來平等的偉大舵手，不是社會主義，而是商品形式：商品不會檢查潛在的消費者上的是哪所學校，或是他會不會用 basin（臉盆）來與

bison（野牛）押韻。前文已經提到，它所加諸的齊一性，正是馬克思試圖正面迎戰的。

因此，我們無須訝異，先進資本主義竟會帶來無階級的幻象。它不是體制用來掩飾背後的真正不平等的表面工夫而已；事實上，它就是這頭野獸的本性。即便如此，以下兩者的貌合神離卻仍昭然若揭：一方面是在現代辦公室裡，老闆與員工之間的稱兄道弟；另一方面則是在全球體制中，有錢有勢者與無權無勢者的截然二分。在某些經濟部門裡，過去的階序可能早已被去中心化、著重網絡、團隊導向、仰賴資訊、以名互稱、無須打領帶的組織形式所取代；然而，資本集中在極少數人手上的情形卻遠比以前更加嚴重，而貧困潦倒、流離失所的人們則是與時俱增。正當執行長好整以暇地打理他那配成對的牛仔褲和球鞋時，地球上超過十億的人連餬口飯吃都難以為繼。在南半球多數的大城市裡，到處都是疾病橫行、擁擠不堪的貧民窟，裡面住了約全球三分之一的都市人口，而他們至少占了全球人口的一半；⁹⁴在此同時，西方世界則有人滿懷熱情，想對世上的其他地方散播自由民主的福音，儘管此刻全球的命運，操之於屈指可數的西方企業手中，而它們不對任何人負責，只聽命於股東。

即便如此，馬克思主義者並不是單純地「反對」資本主義階級，如同那些要求禁獵或禁菸的人士。正如我們已經看到的，沒有人比馬克思自己更加讚賞資本主義階級所達成的偉大成就：對暴政的堅決反對，讓所有人都有好日子過的驚人財富積累，對個體、公民自由、民主權利、真正的國際社群等等的尊重——因為只有在這些成就之上，社會主義本身才有出現的可能。我們可以善用階級歷史，而不是拋棄。正如我們已經指出的，儘管資本主義是股解放的力量，但它也是股毀滅一切的力量；而在所有的政治理論中，唯有馬克思主義試圖明智地評價資本主義，既不沒頭沒腦地加以歌頌，也不頭腦簡單地否定一切。儘管只是無心插柳，但資本主義為世界帶來的最偉大賜福之一，正是勞動階級：這是一股資本主義為其自利目的而養育出來的社會力，但在發展成熟後，這股力量卻在基本上變得足以推翻資本主義。

這是為何反諷的色彩深植於馬克思史觀的原因之一：資本主義秩序培育出自己的掘墓人，堪稱某種黑色幽默。

馬克思主義之所以把焦點放在勞動階級上，並不是因為它在勞動這件事上看到某種耀眼奪目的德行；竊賊與銀行家也很辛苦，但馬克思卻沒有特別把桂冠放在他們頭上（不過，他倒是曾用諧仿自己經濟理論的方式來描述竊盜）。正如我們已經明白的，馬克思主義想要盡可能地廢止勞動。馬克思主義之所以賦予勞動階級如此重大的政治重要性，也不是因為它顯然是最飽受蹂躪的社會團體；這類的社會團體其實很多，像是遊民、學生、難民、年長者、失業者以及長期被拒於就業門外的人，他們往往比一般的勞工更加潦倒。馬克思主義不會因為勞動階級忽然有了私人浴室或彩色電視，就覺得它索然無味。真正具有決定性的，是勞動階級在資本主義生產模式裡所占據的位置：只有在資本主義體制之內、熟悉其運作、因而成為一股熟練且具政治意識的集體力量、對其成功運作不可或缺，但若將其推翻又能得到物質利益的人們，才真的有辦法接收這個體制，並使它轉而為所有人的裨益服務。這不是心懷善意的家父長主義者或一群事不關己的煽動者能夠辦到的——也就是說，馬克思對勞動階級（當時人口中的絕大多數）的關注，與他打從心裡對民主的敬重是密不可分的。

馬克思之所以賦予勞動階級如此的重要性，原因之一是因為他認為它能帶來普世的解放：

要形成一個被澈底的鎖鍊束縛著的階級，即形成一個非市民社會階級的市民社會階級，一個表明一切等級解體的等級；一個由於自己受的普遍苦難而具有普遍性質的領域，這個階級並不要求享有任何一種特殊權，因為它的痛苦並不是特殊的無權，而是一般無權，它不能再求助於歷史權利，而只能求助於人權……總之是這樣一個領域，它本身表現了人的完全喪失，並因而只有透過人的完全恢復才能恢復自己。這個社會解體的結果，作為一個特殊的等級來說，就是無產階級……95

在某個意義上，馬克思眼中的勞動階級是一個特定的社會團體。然而，對他而言，正因為它所蒙受的苦難，代表著諸多其他的苦難（帝國戰爭、殖民擴張、糧食缺乏、種族滅絕、劫掠自然，乃至於種族歧視與父權主義）將永無止息之日，所以它所具有的意義亦遠遠擴散至其他領域；在這個意義上，勞動階級就像古代社會的替罪羊，它之所以遭到驅逐，是因為它代表了普遍的罪行，然而，正是由於這個緣故，它才得以成為新社會秩序的基石。因為對於資本主義體制而言，勞動階級儘管不可或缺，卻又被排除在外，這個「非階級的階級」才會成為一個難解之謎。這個「非階級的階級」幾乎一手打造了社會秩序：透過它悄然無聲、持續不懈的勞動，整個強大的體制才得以建立。然而，在這個社會秩序裡，卻沒有任何人會真正為它發聲，而它的人性也沒有受到完全的認可。儘管它令體制得以運作，卻無法在其中找到棲身之所；它既是特殊的，卻也是普遍的；它是市民社會不可或缺的一部分，同時卻又什麼都不是。

在這個意義上，社會基礎本身是自我矛盾的，正因如此，勞動階級所代表的，是社會秩序的整個邏輯分崩離析的起始點。在文明這副撲克牌裡，它是鬼牌；這個要素從來不曾真正屬於其中，卻也同樣不曾真正被畫於界外；在此，文明的生活形式被迫得要直視構成它本身的真正矛盾。由於勞動階級與現狀毫無利害關係，因此它在現狀裡多少是看不見的；但正因如此，它才能預見另一種未來。就其遭到否定的意義而言，它是被社會「分離」出來的東西——它是垃圾、廢料，在社會秩序裡沒有真正的容身之地。因此，在這一點上，它所表徵的，是社會秩序必須基進地加以打破並重塑，如此它才得以含括在內。不過，在一個比較正面的意義上，它也是當下社會的「解消」，因為若這個階級掌權，整個階級社會也終將土崩瓦解。⁹⁶於是，個體終於能夠擺脫社會階級的束縛，如其所是地自我發展。在這個意義上，勞動階級也是「普遍」的，因為藉由它轉化自身矛盾的嘗試，它也為這整個歹戲拖棚的階級社會敘事畫上句點。

於是，出現了另一個反諷或矛盾之處：唯有透過階級，才能超克階級。如果說馬克思主義執迷於階級的概念，那麼，這完全是因為它巴不得趕快消滅階級。馬克思本人似乎認為，社會階級是一種異化的形式：把人們簡單地稱之為「勞工」或「資本家」，等於是抹煞每個人特殊的個體性，將他們歸類在毫無特性的範疇底下。不過，這是種只有從內部才能加以克服的異化：唯有深刻地體認到階級的存在，接受它是一種無可迴避的社會實在，而不是虔誠地希望它終有一天會消逝，才能夠真正地瓦解階級。種族與性別的問題也是一樣。美國的自由派認為每個人都是「特別」的（不管是川普，還是波士頓連環勒殺案凶手），然而，這種每個個體都是獨一無二的想法，無法解決問題。在一種意義上，一群人被一起冠上一個毫無個性的名稱，或許是一種異化；但在另一種意義上，這也意味著唯有如此，他們才能獲得解放。那些認為魯瑞坦尼亞解放運動（Ruritania Liberation Movement）⁹⁷的每個成員都是獨特個體的自由派，儘管心懷善意，卻根本搞不清楚這些人的根本訴求；這個團體的主張，就是要讓魯瑞坦尼亞人可以確實地當家作主，如果這些人早已擁有這樣的自由，那他們又何必組織解放運動？

其實，馬克思在關注勞動階級時，他的焦點不僅止於勞動階級。任何一個有自尊的社會主義者都會認為，光憑勞動階級一己之力，是無法擊垮資本主義的；唯有透過政治結盟，這樣艱鉅的任務才有可能完成。馬克思本人認為，勞動階級應該支持小資產階級與農民，特別是在法國、俄羅斯與德國等地，因為在當時，產業工人在這些國家仍屬小眾。而布爾什維克黨人則是企圖打造一個結合勞工、貧農、士兵、水手、都市知識分子等等的聯合陣線。

在這一點上，值得注意的是，原本的無產階級不是藍領的男性勞動階級，而是古代社會中的底層女性。「無產階級」（proletariat）的字根源自拉丁文的「後代」（proli），它所指的，是那些窮到除了子宮外別無他物可報效國家的女性。這些女性由於太過貧苦，對經濟生活根本毫無貢獻，因而只能透過生出下一代來創造勞動力：除了她們

身體結出的果實外，她們生產不出其他的東西；社會想從她們身上得到的，不是生產，而是生殖（再生產）。因此，無產階級一開始其實是在勞動過程之外，而非勞動過程之內。然而，她們在分娩（勞動）時所承受的痛苦要遠比敲鑿巨石來得更加艱辛。[98](#)

在今日這個血汗工廠與農業勞力移往第三世界的時代裡，典型的無產階級，依舊是女性。在維多利亞時代裡絕大多數由中下階級男性負責的白領工作，現在大體上落到了勞動階級女性肩上，而她們所獲得的薪資，基本上都低於沒有專業技術的男性體力勞工；同樣地，隨著重工業在第一次世界大戰後的沒落，大幅擴張的商店與文職工作，大體上也都由女性接手。在馬克思的時代，人數最多的工薪勞動者不是產業勞動階級，是家傭，而這些人絕大多數都是女性。

※

因此，勞動階級並非始終是手持大槌的精練壯漢。如果你還有這種錯誤印象，你會覺得地理學家哈維（David Harvey）的這句話實在難以理解：「在今日，無產階級的人數更甚以往。」[99](#)如果勞動階級所指的是藍領的工廠勞工，那麼，在先進的資本主義社會裡，他們的人數確實急遽遞減——儘管部分的原因，是絕大多數這類的職缺，都移往地球上更貧困的區域。無論如何，如果從全球的觀點來看，產業工人的人數確實愈來愈少；然而，就算在英國身居世界工廠的時代，製造業工人的人數也遠不及家傭與農工。[100](#)不過，體力勞動者日趨減少、白領勞工持續增加，這絕不是一種「後現代」的現象；事實上，這種境況可以追溯到二十世紀初期。

馬克思本人並不認為，你非得是體力勞動者，才能算得上是勞動階級：例如，在《資本論》裡，他認為商業工人與產業工人屬於同一等級，而且他並不認為，只有所謂的生產工人（亦即直接生產商品的工人），才能算得上是無產階級。事實上，勞動階級所包括的，是所有被迫向資本出賣勞力的人、所有被資本的沉重規訓壓得喘不過氣的人，以及所有無法或只能些許掌控自身勞動條件的人。從負面角度來

看，我們可以說，這些人是在資本主義崩解後獲得最大利益的人們。在這個意義上，那些通常沒有一技之長、薪資少得可憐、工作時時不保而且在職務上毫無發言權的低階白領勞工，都屬於無產階級。因此，不僅存在著產業勞工的勞動階級，也存在著白領勞工的勞動階級；勞動階級所含括的，是一大群喪失自主性或職務裁量的技術、文職、管理人員。我們應該明白，階級並非關乎抽象的法律產權，而是關於人們可以為了一己之私使喚他人的權力。

那些迫不及待想擔當勞動階級葬禮司儀的人士，往往會提出一種論證，那就是服務業、資訊業、通訊業的大幅成長。這種從工業轉向「後期」、「商業主義」、「後工業」或「後現代」資本主義的遞移，正如我們已經瞭解的，確實產生了諸多改變。但我們同樣瞭解的是，這些變遷都沒有改變資本主義財產關係的根本特質；相反地，絕大多數的改變只是使得資本主義的財產關係變得更普遍、更鞏固。在想到這些新興的經濟部門時，我們不該只想到高檔餐廳光鮮的主廚或是哈雷街（Harley Street）[101](#)亮麗的接待員，也該想到碼頭工人、運輸工人、清潔隊員、郵差、看護、打掃人員與服務生，因為後者所從事的勞動，跟傳統的「產業工人」一樣繁重、骯髒、令人生厭。事實上，從薪資水準、工作環境與職務裁量範圍來看，製造業勞工與服務業勞工之間往往沒有什麼差別；在客服中心裡接電話的人員所受到的剝削，不會少於在礦坑裡挖煤的勞工。諸如「服務業」或「白領」之類的標籤，只是用來打迷糊仗，讓人搞不清楚飛機機長與醫院看護或高階文官與飯店服務生之間的差別而已。正如湯森（Jules Townshend）所言：「無須贅言，光憑直覺就會認為，把那些無法掌控自己勞力、工作不受保障、薪資少得可憐的低階白領勞工畫歸在勞動階級之外的作法，是大有問題的。」[102](#)

畢竟，服務業本身就涉及大量的製造業。如果說產業工人已逐漸被銀行櫃員、接待生所取代，那麼，櫃臺、辦公桌、吧臺、電腦與收銀機又從何而來？服務生、司機、助教或電腦作業員不會被視為中產階級，原因很簡單，因為他們所生產的東西是無形的；然而，至少就

物質利益而言，他們與深受剝削的工資奴隸是一樣的，因為他們都同樣渴求一個更加平等的社會秩序。同時，我們也該記得，社會上還有一大群退休、失業與長期飽受疾病所苦的人們，他們就跟臨時工一樣，始終都不被視為「正規」勞動過程的一員，然而，他們卻是貨真價實的勞動階級。

當然，如果從資本主義運用其科技以從最低的人力擠壓出最多的財貨的角度來看，技術、行政與管理的職缺確實大幅增加，可是這一點並不能拿來駁斥馬克思主義，部分的原因是馬克思本人早就謹慎地觀察到這樣的現象了。早在十九世紀中葉，他就提及「數量持續增長的中產階級」，並指責正統的政治經濟學忽視了這一點。這些人「位於工人和資本家中間」¹⁰³——光是這句話，便足以瓦解氾濫的迷思，認定馬克思將現代社會的複雜性化約成兩個涇渭分明的對立階級。事實上，曾有論者指出，馬克思已預見了他那個時代的無產階級在今日的消失殆盡：資本主義不會被飢寒交迫、流離失所的人們推翻，而是會被生產過程所運用的先進科技擊垮，因為這將會帶來一個由自由而平等的個體所組成的社會。不管你是否同意上述這種對馬克思的詮釋，無可否認的是，馬克思確實清楚地觀察到，資本主義的生產過程早就不斷地將愈來愈多的技術與科學勞動吸納到自己的軌道之中。在《經濟學手稿》（一八五七～一八五八年）中，他提及「一般的社會知識……（正在）變成……直接的生產力」，這句話可謂預見了今日所謂的資訊社會。

無論如何，隨著技術與管理部門的擴張，勞動階級與中產階級之間的界線確實也日趨模糊；嶄新的資訊科技，使得許多傳統行業消失，也大幅削弱了經濟的穩定性與既定的生涯結構，「志業」的觀念也跟著一去不返。如此所導致的結果之一，便是專業人士的日趨無產階級化，以及諸多產業勞動階級部門的再次無產階級化。正如葛雷所言：「中產階級再次發現，自己陷入因為沒有資產而缺乏經濟保障的境況，而這正是十九世紀的無產階級所經歷的。」¹⁰⁴許多傳統上認為屬於低階中產階級的人們，像是教師、社工、技師、記者、中階神職

人員與行政官員，都陷入冷酷的無產階級化過程，得要承受日趨嚴密的管理規訓所帶來的壓力；而這意味著，比起以往，他們更可能在政治危機發生時與「真正」的勞動階級站在同一邊。

當然，對社會主義者而言，要是高階經理人、行政官員與企業總裁也能站在勞動階級這一邊，那更是喜事一樁。若是法官、搖滾明星、媒體大亨與少將迫不及待地想投入馬克思主義的陣營，那麼，馬克思主義只會張開雙臂歡迎：像是媒體巨擘梅鐸（Rupert Murdoch）與社交名媛芭莉絲·希爾頓（Paris Hilton）之類的人，只要他們願意適度懺悔，並為了自己的罪行進行一段長長的補贖，那麼，他們也能成為馬克思主義者；就連艾米斯（Martin Amis）◆*****與湯姆·克魯斯（Tom Cruise）之流，也能得到某種臨時的初級成員資格，不過，當然只是「臨時」而已。可惜的是，這些人所擁有的社會地位與物質財富，往往讓他們比較認同當下的體制。如果出於某種奇怪的緣故，覺得當下體制的結束會對自己有利的是服裝設計師，而不是郵差，那麼，馬克思主義者就會將他們的政治注意力轉向服裝設計師，並強烈反對郵差的訴求。

因此，情況絕非如那些主張工人之死的思想家所認定的那麼一清二楚。在社會的頂層，是我們可以理所當然地稱為統治階級的分子，儘管他們絕非只是個由邪惡資本家所組成的陰謀集團；其成員包括貴族、法官、資深律師、高階神職人員、媒體大亨、高級軍官、媒體名嘴，還有高階的政客、警官與官員，以及教授（其中有些是政治叛徒）、大地主、銀行家、證券經紀人、企業家、執行長、私立學校校長等等。這些人絕大多數都不是資本家，不過，他們卻是資本的代理人，儘管只是間接的。在這一點上，他們到底是不是靠著資本、地租或薪水過活，其實完全無關宏旨；不是每個靠工資或薪水生活的人都屬於勞動階級，只要想想小甜甜布蘭妮（Britney Spears）就能明白。在這個社會頂層之下，則是一群屬於中產階級的經理人、科學家、行政人員、文官等等；而在他們之下的，則是另一層低階的中產階級，像是教師、社工與低階經理人。因此，真正的勞動階級所含括的，不

僅是體力勞動者，也包括低層的白領勞工，他們可能從事神職、技術、管理、服務等等的行業，因此包括了絕大多數的世界人口。根據哈曼（Chris Harman）的估計，全球的勞動階級人口約有二十億，此外還有另外二十億的人們也受制於同樣的經濟邏輯；105另一項估計則認為全球的勞動階級人口約有三十億。106比起魯肯爵士（Lord Lucan），勞動階級想讓自己銷聲匿跡的嘗試看來並不怎麼成功。107

我們也不該忘記，在全球人口裡，有為數眾多的人住在貧民窟裡，而且還以驚人的速度持續增加；如果說貧民窟裡的居民現在還算不上是全球都市人口中的多數，那麼，情形很快就會是如此。在傳統的定義上，他們不能算是勞動階級，不過，他們也並非完全與生產過程毫不相干；事實上，他們比較像是出入於生產過程之間，他們的典型工作是薪資微薄、無須專業技能、工安把關不嚴的零工，既沒有合約、權利、法規的保障，也沒有與資方談判的權力，例如路邊攤小販、騙徒、織工、飲食攤小販、性工作者、童工、人力車伕、幫傭以及小買賣經營者。馬克思本人區分了好幾種不同的失業人口，他認為當時的「流動」失業人口或零工，也同樣屬於勞動階級，而他對他們的描述，聽起來就像今日諸多貧民窟居民所面對的境況。就算他們不是終日受到剝削，他們也確實在經濟上受到壓迫；而就整體而言，他們可謂是地球上成長最快的社會群體。儘管他們很容易成為右翼宗教運動的目標，但他們也能進行驚人的政治抵抗行動。在拉丁美洲，這種地下經濟現已含括過半的勞動力；這些人形成地下的無產階級，而且也展現出自我組織成政治勢力的能耐，假若他們挺身而出，對抗自己所面臨的嚴苛處境，那麼，世界的資本主義體制絕對會從根基開始動搖。

馬克思主張，勞工在工廠裡的集結，乃是他們政治解放的前提。雖然資本主義出於自利的目的，把勞工面對面地放在同一個環境裡，但這卻湊巧創造出一個條件，使得勞工得以將自身組織成一股政治勢力，而這顯然完全出乎體制統治者的意料之外。若沒有勞動階級，資本主義就無法存活；然而，要是沒有資本主義，勞動階級卻可以更自

在地發展。儘管那些住在大型城市貧民窟裡的人們並沒有在生產環境裡集結，但我們沒有理由認為，那是唯一一個飽受大地之不仁的人們能夠團結以改變自身處境的地方。如同古典意義下的無產階級，他們不僅以集體的方式存在；在推翻當下的世界秩序上，他們也有最為強大的利益——除了鎖鍊，他們沒有什麼可失去的。¹⁰⁸

因此，勞動階級的消亡是種太過誇張的主張。有些人認為，現在能做出基進變革的範疇，已經從階級轉向種族、性別與後殖民主義；對於這樣的主張，我們稍後就會討論。但在此同時，我們該記住，只有那些認為階級只與穿著禮服的工廠老闆和穿著工作服的工人有關的人士，才會接受這樣一種頭腦簡單的主張：他們認為階級就像冷戰一樣已成往事，並因此將注意力放在文化、認同、族群與性欲。然而，在今日的世界裡，這些東西與社會階級是緊密交織的，一如以往。

92 伊頓公學是英國著名的私立學校，至今已有十九位校友為英國首相，包括卡麥隆（David Cameron）。對英國人而言，不發出 h 的音，代表說話者來自中下階層。

93 Perry Anderson, *The Origins of Postmodernity* (London, 1998), p. 85.

94 見 Mike Davis, *Planet of Slums* (London, 2006), p. 25。

95 Marx, *Contribution to the Critique of Hegel's Philosophy of Right*，引自 Marx and Engels: *Selected Works* (London, 1968), p. 219。

96 伊格頓在此處使用了 dissolution 的兩種意義，譯者依上下文分別譯為「分離」與「解消」。

97 魯瑞坦尼亞是個虛構的國家，首次出現在霍普（Anthony Hope）的小說中。這個虛構的國家後來不僅成為許多小說的背景，也出現在學院論述中，藉以闡釋論證。

98 伊格頓在此處使用了 reproduce 與 labour 的兩種意義。

99 引自 Leo Panitch and Colin Leys (eds.), *The Socialist Register* (New York, 1998), p. 68。

100 除了其他來源外，此處的數據尤其來自 Alex Callinicos and Chris Harman, *The Changing Working Class* (London and Melbourne, 1987)、Lindsey German, *A Question of Class* (London, 1996)，以及 Chris Harman, "The Workers of the World," *International Socialism*, no. 96 (autumn, 2002)。

101 倫敦的哈雷街以醫院與診所著稱。

- 102 Jules Townshend, *The Politics of Marxism* (London and New York, 1996), p. 237.
- 103 Tom Bottomore (ed.), *Interpretations of Marx* (Oxford, 1968), p. 19 引用了這段話。
- 104 John Gray, *False Dawn: The Delusions of Global Capitalism* (London, 2002), p. 111.
- 105 Chris Harman, "The Workers of the World"。G. A. Cohen, *If You're an Egalitarian, How Come You're So Rich?* (London, 2000) 則是提出了一種完全不同的估計。
- 106 見 Perry Anderson, *New Left Review*, no. 48 (November/December 2007), p. 29。
- 107 謹為不熟悉英國上流社會犯罪的讀者解釋一下：魯肯爵士是個英國貴族，在被控謀殺了他所雇用的保母後，就此人間蒸發，已達數十年。
- 108 Slavoj Žižek, *In Defense of Lost Causes* (London, 2008), p. 425 指出了這一點。對於今日貧民窟的精彩論述，可見 Mike Davis, *Planet of Slums* (London, 2006)。

第八章 非革命不可嗎

馬克思主義者提倡的，是激烈的政治行動。穩健、漸進的改革才是明理的選擇，但他們卻對這種方式不屑一顧，寧可發動革命，導致血流成河的混亂；於是，一小撮的暴徒起身推翻國家，強行把他們的意志加諸大多數人身上，這是為何馬克思主義與民主勢不兩立的原因之一。由於馬克思主義者鄙視道德，認為它不過是意識形態，因此他們根本毫不在意自己的政治行動會為人民帶來怎樣的災難。對他們來說，目的證成了手段，不管在達成目的的過程中，究竟犧牲了多少人的生命。

一想到革命，我們往往也會想到暴力與混亂的場面，於是，人們把它當成社會改革的對立面，因為我們多半會認為社會改革是平和、穩健與漸進的；不過，這是個虛假的對立。許多改革絕對稱不上是平和的，美國的民權運動便是一例，儘管它絕非革命，卻也涉及死亡、暴力、私刑與血腥鎮壓；十八、十九世紀殖民時代的拉丁美洲，每次的自由改革嘗試，都引發激烈的社會衝突。

相較之下，某些革命反而比較平和；除了暴力革命外，也有絲絨革命。一九一六年都柏林起義裡的死傷人數並不多，卻使得除了北愛之外的愛爾蘭能夠獨立；一九一七年布爾什維克革命的傷亡人數也是少得出奇，事實上，革命分子甚至連槍都還沒開，便占領了莫斯科的重要據點。多伊徹指出，政府「只是輕輕一推，便倒了下來」，¹⁰⁹這是因為一般人民對起義者的擁護宛如排山倒海。而當蘇維埃體制在七十年之後垮台時，這個充滿凶暴衝突歷史的政府，也同樣在幾乎不流血的情形下瓦解，一如它建立之時。

接踵布爾什維克革命而來的，確實是一場血腥的內戰，不過，這是因為新的社會秩序所受到的猛烈攻擊，不僅來自右翼勢力，也來自

外國侵略者；反革命的白軍（White Army）得到英國與法國的澈底支持。

因此，對馬克思主義而言，革命的特徵並不是它涉及多少的暴力，而且，革命也不是全然的混亂。俄國人並沒有在布爾什維克革命後的次日醒來，便發現所有的市場關係都已廢除，而所有的產業全都收歸國有；相反地，就算在布爾什維克黨人掌權一段時間之後，市場與私有財產依然存在，而且，他們大半希望以漸進的方式來瓦解它們。就算是黨內的左派，也是以相同的方式來對待農民：沒有人會想用武力迫使他們加入集體農場；相反地，這是個漸進的過程，而且還獲得農民的共識。

革命通常需要一段為時甚長的醞釀期，甚至可能需要花上數百年才能達成其目標：歐洲的中產階級，不是在一夜之間就廢除封建制度的。儘管人們可以在很短的時間內掌握政權，然而，改變社會的風俗、體制與感受習慣，卻需要耗上很長的一段時間。透過一紙行政命令，馬上就能令工業國有化；然而，光靠法規，卻無法生產出一群感受與舉止完全不同於其祖父母的人們，這需要一段漫長的教育與文化變遷過程才能辦到。

覺得這種變遷不可能發生的人士，該好好地自我審視，因為身處現代英國的我們，就是這樣一場漫長革命的產物，而這場革命可以回溯到十七世紀；這場革命之所以成功的最重要跡象，就是絕大多數的我們完全沒有注意到這樣的事實。真正成功的革命，是完全不留下任何痕跡的革命，藉此，它們使得自己奮力爭取而來的局面，變得彷彿再自然不過。就這一點而言，它們如同分娩：為了能夠像「正常」的人類生活，我們得忘卻自己誕生之際的痛苦與恐懼。「誕生」往往帶來創傷，不管是個體，還是國家。在《資本論》裡，馬克思提醒我們，現代英國的誕生，完全建立在血汗之上，因為它的基礎建立在對那些從農民變成無產階級的人們的大量剝削；這是為什麼倘若他看到史達林強迫都市化俄羅斯的農民時，他一定會認定這實屬滔天大罪的原因之一。絕大多數的國家之所以能夠誕生，完全是透過革命、侵

略、占領、暴動或（就美國這樣的社會而言）種族滅絕。真正成功的國家，是那些能把這段血腥歷史從它們公民心中抹滅的國家；有些國家由於這種不義的衝突仍歷歷在目，因此無法將之完全抹去，從而不斷出現政治衝突，例如以色列與北愛爾蘭。

如果我們本身就是這種極為成功的革命的產物，那麼，光是這一點，就足以駁斥保守主義者的主張，因為他們認為，所有的革命都必然會失敗，如果不是無法改變現狀，就是會讓現狀比以前更糟，不然的話，便是會淪落至骨肉相食的局面。對於他們的主張，我只想說，除非是我在看報時完全心不在焉，不然的話，我從來沒有聽說過法國人想重建過去的封建秩序，也沒有聽說過德國人想重建普魯士貴族享有的土地采邑。確實，比起絕大多數的現代國家，英國的封建傳統更加濃厚，從諸如上議院到執杖官（Black Rod）的建制便可略知一二；不過，這大體上是因為對享有統治權的中產階級而言，這些建制還是能夠發揮影響力，因為它們能夠創造某種神祕氛圍，讓絕大多數人不由得心生崇敬與畏懼。只要有更多的英國人在看到安德魯王子（Prince Andrew）時，不會覺得他身上散發出某種難解的誘人吸引力，那麼，他們就更有可能施展出自己的所有能耐。

無疑地，今日西方世界的許多人都宣稱自己反對革命；不過，這其實很可能是他們反對某些革命，卻贊同另外一些革命。因為，他人的革命，就像別人在餐廳裡所點的那道菜，往往會比發生在自己身上的來得更誘人。他們絕大多數人，顯然都會認同美國在十八世紀末推翻英國統治的革命，也會贊同諸如愛爾蘭、印度、肯亞、馬來西亞等地脫離殖民母國而獨立的革命，而且也不會因為蘇聯所導致的共產政權垮台而傷心欲絕。不管是斯巴達的奴隸暴動，還是美洲殖民地南部的黑奴起義，他們可能都會同樣予以肯定；然而，這些起義都必然涉及暴力——有些甚至比布爾什維克革命更加嚴重。所以，為什麼不乾脆地承認，自己所反對的是社會主義革命，而非革命本身呢？

當然，在這些人裡也有少數派，亦即所謂的和平主義者，他們反對任何形式的暴力；儘管他們往往受到眾人的辱罵，但他們的勇氣與

對原則的堅持確實令人感佩。不過，和平主義者並不只是單純地憎恨暴力這麼簡單，除了虐待狂與反社會的精神變態外，幾乎每個人都憎恨暴力。如果確實有種值得耗費心神與之辯論的和平主義，那麼，它絕對不會只是虔誠地主張戰爭可憎這麼簡單而已。如果和平主義者只是提出幾乎每個人都會同意的論證，那麼不管這些論證如何有力，它們實在無聊透頂。真正值得與之辯論的和平主義者，是那些完全拒斥暴力的人；也就是說，他們不僅否定戰爭或革命，也不願意在一個持槍的逃犯將槍口對準一間滿是無辜孩童的教室時，只想弄昏他，卻不打死他。如果換作其他人像和平主義者一樣地不為所動，那麼，他們大概得在下次的師長座談會裡好好解釋自己為何在當時啥事都不做。若從「和平主義」這個詞的嚴格意義來看，它其實是一種完全反道德的立場——幾乎每個人都會同意，在極端與例外的狀態下，使用暴力是必要的。就連聯合國憲章也允許以武裝來抵抗侵略，只不過這樣的舉措必須受到嚴格的限制：它的本質必須是防禦性的、必須在一切手段都無效之後，才能訴諸這樣的行動、它必須是能夠彌補重大不義的唯一方式、它必須符合比例原則、它必須要有成功的可能、它必須不會波及無辜的人民等等。

馬克思主義擅場的時間雖然不長，卻是血跡斑斑，充斥著可鄙的暴力，史達林與毛澤東都是殺人不眨眼的劊子手，其暴虐程度遠遠超乎想像。然而，正如我們已經瞭解的，在今日，只有微乎其微的馬克思主義者，才會試圖辯護這些可怕的暴行；相較之下，卻有很多非馬克思主義者會辯護轟炸德勒斯登（Dresden）或廣島的正當性。稍早，我已經指出，馬克思主義者已經為像史達林這樣的人所犯下的暴行做出相當具有說服力的解釋，也因此指出了如何在未來防範這些暴行的再度出現，而他們論證的透澈是任何思想流派都難望項背的。然而，資本主義所犯下的罪行又如何？為了滿足帝國主義國家對領土的飢渴而將屬於勞動階級的士兵送上戰場，讓他們白白犧牲，第一次世界大戰因此爆發，難道這段歷史就不血腥嗎？撇開別的不談，資本主義的歷史，充斥著全球戰禍、殖民剝削、種族屠殺以及原可避免的人為饑荒。如果說史達林政體的出現，是因為它扭曲了馬克思主義的本意，

那麼，法西斯政體的出現，也是因為它完全扭曲了資本主義的原意。一八四〇年代的愛爾蘭大饑荒（Great Irish Famine），數以百萬計的人們死去，最主要的原因，是因為當時的英國政府固守自由市場原則，不願施行任何除此之外的救濟政策。對於英國農民被迫一步一步離開自己土地的血腥過程，我們可以在馬克思的《資本論》裡看見他毫不掩飾的憤慨。在英國鄉村寧靜祥和的風景底下，是這樣一段以暴力強行徵收的歷史；比起這段漫長而可怖的過程，古巴革命簡直就是悠閒的下午茶會。

對馬克思主義者而言，對立是內建在資本主義本質之中的。這不僅是由於它涉及階級衝突，也因為它會引發戰爭：資本主義國家會為了奪取全球資源或帝國勢力範圍而開戰。相較之下，國際社會主義運動極力想要達成的目標之一卻是和平；當布爾什維克黨人掌權後，俄羅斯馬上就從第一次世界大戰的大屠殺中抽身。由於社會主義者憎恨軍國主義與沙文主義，因此他們在現代史的絕大多數和平運動中都扮演了主要角色。勞動階級運動的目標不是製造暴力，而是終止暴力。

此外，馬克思主義者向來反對他們所謂的「冒險主義」，也就是魯莽地讓一小群革命分子去對抗巨大的國家機器。帶領布爾什維克革命的，不是一個由一小撮人組成的祕密組織，而是透過「蘇維埃」這個以人民為基礎的代議制度所公開選舉出來的個人。對於那些表情肅穆、在坦克前頭揮舞長耙的武裝分子，馬克思認為他們一點都不可取，因為那只是莽夫之勇的起義；就他看來，成功的革命，必須建立在某些物質前提上。你所需要的，不光只是鋼鐵一般的意志與毫不畏縮的勇氣而已。假如政權深得民心，反對勢力卻是零零散散，甚至彼此傾軋，那麼，革命顯然不太可能成功；但如果統治階級陷於重大危機，不僅虛弱無力，還四分五裂，而社會主義勢力卻是強盛且組織完善，那麼，情況就大不相同。就這個意義而言，在馬克思的唯物論（他強調必須分析在社會中運作的物質力量）與革命暴力的問題之間，確實存在著關連。

在英國，絕大多數的勞動階級抗爭都是平和的，從憲章運動（Chartism）到一九三〇年代的反飢餓遊行都是如此。整體而言，只有在受到挑釁，或是出於非如此不可的需求，抑或是和平的策略顯然無法達成訴求時，勞運才會訴諸暴力；要求擴大參政權的人們也是一樣。相較於勞動階級的主人隨時準備用鞭子與子彈伺候他們，他們寧可不流血的立場更是鮮明；而且，他們手中也缺乏資源，沒法像資本主義國家一樣有著驚人的軍力可以發號施令。在今日世界的許多地方，隨時準備用武器對付平和的罷工者與示威者的高壓國家，已成了再熟悉不過的景象。正如德國哲學家班雅明所言，革命不是一輛失控的火車，而是在緊急狀態下必須踩的煞車；真正失控的，是資本主義，因為驅使它的，是市場力所導致的無政府狀態，而試著在這頭脫韁野獸身上重新施行某種集體控制力的，則是社會主義。

如果說社會主義革命往往涉及暴力，這大抵是因為資產階級很少會在完全不抵抗的情況下讓出自己擁有的特權。即便如此，我們還是有足夠的理由企盼，這樣的武力使用可以限制在最低的程度；因為對馬克思主義而言，革命並非政變，也不是人民自發性不滿的爆發。革命並非只是想要讓國家垮台而已，這點就連右翼的軍事政變也能辦到，然而，這絕非馬克思主義者所認定的革命；就其最完滿的意義而言，所謂的革命，是一個社會階級推翻另一個社會階級的統治，並以自身的權力起而代之。

就社會主義革命而言，這意味著將勞動階級及其各種盟友加以組織化，從布爾喬亞或資本主義中產階級手裡奪得政權。不過，對馬克思而言，勞動階級所代表的，是資本主義社會裡人數最多的階級，因此，此處所論及的，是絕大多數人的行動，而非僅局限於一小撮反抗者。由於社會主義主張的是全民自治，因此沒有人能為了自身裨益而發動社會主義革命，正如同沒有人能夠在沒有對家的狀態下打橋牌。如同卻斯特頓（G. K. Chesterton）所言，這樣的人民自決「如同寫出自己的情書，或是擰自己的鼻子；這類的事情是我們希望當事者能夠自己辦到的，就算他們完全不知道該怎麼做，只是弄得一塌糊塗」。

110 比起我自己，或許我的隨從比我自己更知道該如何把鼻涕擤乾淨，然而，如果我想擁有尊嚴的話，我最好還是乖乖地自己擤鼻涕，或至少是偶爾得要自己擤鼻涕（如果我是查爾斯王子的話）。我不能單純地從某個組織嚴密的革命先鋒隊接手他們的事業；革命也不能從外國進口（如同列寧所堅持的），或是在槍口的威脅下被迫進行（如同史達林在東歐所做的）。你必須自己積極地參與革命的過程，而不能像畫家一樣，差遣自己的助手去買條鯊魚，把牠醃起來，然後以自己的名義發表（許多小說家無疑也會很快群起效尤）。111 因為，只有透過這樣的方式，那些曾經毫無權力的人，才能獲得足以重塑整個社會的經驗、技巧與自信。社會主義革命必定得是民主革命，因為只有統治階級才是非民主的少數派；正由於這樣的叛變必然有群眾的參與，因此他們正好成了反制過度暴力最穩固的壁壘。在這個意義上，最有可能成功的革命，也可能是最溫和的。

不過，這絕不表示革命不會導致血腥鎮壓，因為驚慌失措的政府隨時都準備好要用可怕的暴力來對付革命。然而，就算是最專制的國家，也必須仰賴人民一定程度上的消極同意，不管這樣的同意有多麼不情願與短暫；如果你的人民不僅長期不滿，還完全不信服你的治理，那麼，你要如何統治這個國家？你可以把某些人抓起來，關上一段時間，但你無法逮捕所有的人，並將他們永遠囚禁在牢裡。這種沒有民意支持的政府有時確實可以維持很長的一段時間，當下的緬甸或辛巴威政權就是如此；然而，到了最後，就算是暴君也會明白，自己已經難以為繼。不管南非的種族隔離制度有多麼殘酷、暴虐，它最後還是明白自己已經撐不下去了；一九八〇年代末的波蘭、東德、羅馬尼亞與其他受蘇聯控制的獨裁政權也一樣。這甚至也適用在今日的許多北愛爾蘭統一黨（Ulster Unionist Party）黨員身上，在歷經多年的流血事件後，他們終於被迫認清事實，自己想要將天主教公民完全排除在外的作法已經不可行了。

※

既然如此，那麼馬克思主義者又為何主張革命，而非議會民主與社會改革？答案是他們沒有這樣主張，或至少不是完全這麼主張。只有所謂的極左派才會如此主張。¹¹²當布爾什維克黨人在俄國掌權後，廢除死刑便是他們頒布的第一批法令之一。採取「改革」或「革命」的立場，不是像在支持足球隊一樣，要麼是埃弗頓（Everton），不然就是兵工廠（Arsenal）。絕大多數的革命派，也會同樣支持改革；只不過，他們支持的不是任何舊式的改革，他們也不會把改革主義當作政治萬靈丹；事實是，他們希望社會主義能夠像封建制度或資本主義一樣，在很短的時間內改變一切。革命派與「純正」的改革派確實有所不同，但之間的差別，不在於革命派會拒絕為了醫院遭到裁撤而進行抗爭，因為他們認為這類的行動只會讓人分神，無心從事革命大業。兩者之間的差別，其實在於革命派會從比較長遠、基進的角度來看待這些改革：改革十分重要，但它遲早會遇到一堵牆，也就是體制拒絕再做出任何讓步，而對馬克思主義而言，這堵牆就是所謂的社會生產關係，若用比較不客氣的專業術語來說，這堵牆就是宰制階級，它掌控了物質資源，而且完全不願把它們拱手讓人。只有在此刻，該採取「改革」還是「革命」，才會變成是一個決定性的選擇。正如社會主義史學家托尼（R. H. Tawney）所言，終究，你可以一層又一層地剝洋蔥，但你無法一爪又一爪地剝下老虎的皮。不過，用剝洋蔥來比擬改革，或許引喻失當，畢竟絕大多數我們今日珍視為自由社會特色的改革，如普選權、受教權、言論自由權、工會權等等，都是透過人民的直接抗爭，殘暴的統治階級才心不甘情不願地讓步。

革命派也未必會否定議會民主。如果它能使他們早日達成目標，那麼，何樂而不為？不過，對於議會民主，馬克思主義者確實有所保留——不是因為它「民主」，而是因為它不夠民主。議會究竟是個怎樣的體制？就是用來說服人民，要他們簽下一個終身契約，委任自己的權力，但卻幾乎無法控制自己委任的代表。一想到革命，人們往往會認為它是民主的對立物，因為他們覺得那是一小撮密圖不軌的傢伙想要推翻多數人的意志。事實上，革命作為一個人們藉此透過公民會議與集會來掌控自身存在的過程，它其實要比當下任何誇稱為民主的東

西來得更加民主。眾所周知，布爾什維克黨人內部經常意見紛歧，而他們理當成為唯一能治理俄羅斯這個國家的政黨的想法，其實不在他們原本的規畫之內。此外，正如我們稍後將會看到的，議會不過是國家的一個部門，而大體上，國家存在的目的，就是要確保資本能夠宰制勞動。並非只有馬克思主義者會抱持這樣的論調，某位十七世紀的論者也表示，英國的議會乃是「財產的壁壘」。113馬克思主張，議會或國家所代表的，畢竟不是一般的民眾，而是私有財產的利益；前文曾提及，就連西塞羅也會衷心贊同這樣的主張。任何資本主義建制裡的議會，都不會有勇氣挑戰這種既得利益的駭人權力；如果它膽敢太過積極地干涉既得利益，它很快就會被攆出門外。因此，要是社會主義者認為對於他們的主張而言，這樣一種密室政治絕對不可或缺，而非只是諸多方式的一種，那還真是怪不可言。

馬克思本人似乎認為，在英格蘭、荷蘭與美國之類的國家裡，社會主義者或許能夠透過和平的手段來達成目標。他從來不曾鄙視議會或社會改革；他認為，唯有透過勞動階級的多數支持，社會主義政黨才能掌權；而且，對於主張漸進改革的團體，像是勞動階級政黨、工會、文化協會與黨派報紙，他也不餘遺力地加以支持；此外，對於某些特定的改革主義主張，如參政權的擴張與工時的縮短，他也大聲疾呼，希望人們能夠予以認同。事實上，在某個時點，他曾經樂觀地認為，光是憑著普選權，便足以推翻資本主義。就連他的夥伴恩格斯，也承認和平社會改革的重要性，並因此寄望於非暴力的革命。

然而，社會主義革命的一個問題所在，卻是這樣的革命往往是在它們最不可能成功的地方發生的：在布爾什維克黨人的起義裡，列寧深深體會到這樣的反諷。飽受壓迫與飢寒的人們，或許會覺得就算是他們發動革命，他們也沒有什麼好失去的；然而，就如我們已經說過的，由於迫使他們革命的社會境況實在太過落後，所以在那樣的環境裡，社會主義根本難以建立。或許，在那樣的境況裡，推翻國家確實很容易，但人們所擁有的資源根本不夠，完全無法打造一個可行的未來。覺得現狀堪稱滿意的人不太可能會發動革命；然而，覺得自己毫

無未來可言的人也同樣不太可能會發動革命。對於社會主義者而言，壞消息是人們完全不想改變其境況，只要他們仍可在既存中獲得某些利益。

勞動階級看似政治冷感的態度，有時會成為人們奚落馬克思主義者的理由。當國家的日常政務與自己渺不相涉時，他們確實會一派漠不關心，但是，一旦國家想要裁撤他們的醫院、把他們的工作移往西愛爾蘭或是在他們的後院蓋起一座機場，他們往往會起而抗爭。值得注意的是，這樣的一種政治冷感並非完全不理性；只要社會體制依然能夠多少滿足其公民的需求，那麼，公民其實也沒有必要去揚棄既存體制，甘冒一切風險，躍入一個不可知的未來。若是有人因為這樣的理由而採取保守主義的立場，那麼，我們也無須太過苛責。

無論如何，絕大多數人多半只顧著自己的生計，無暇去想像一個更美好的未來。確實，社會混亂絕對不是人們會熱情擁護的東西；當然，他們也不會因為社會主義聽起來很美好，就覺得自己該投身其中。只有當現狀對他們的剝奪遠超過基進的改革所帶來的風險時，獻身於社會主義才會是個合理的選擇。若人們寧可冒險投入任何可能的未來，只求能夠擺脫當下，革命往往就會發生；只有在這樣的境況下，不反抗才真的會是不理性的行動。數百年來，資本主義一直告訴人們，自利才是最重要的，那麼，當它的傭工發現自己的集體利益在於推翻資本主義以尋求改變時，它理當沒什麼好抱怨的。

確實，改革與社會民主可以收買革命。在有生之年，馬克思見證到這個過程在維多利亞英格蘭的開始，但他活得不夠久，無法看到這樣的過程究竟帶來怎樣的影響。如果一個階級社會能夠丟給它的小嘍囉足夠的殘羹剩菜，那麼至少就目前而言，它可以鬆一口氣；然而，如果它連這點都無法辦到，那些被它宰制的人們便很有可能（儘管並非必然）起而推翻它。他們有充分的理由這麼做，因為還有什麼會比連殘羹剩菜都沒有更糟糕呢？在這個時候，將所有的賭注放在另一種可能的未來上，變成一個再理性不過的決定。儘管人類的理性並非永遠都能發揮作用，但它至少能夠清楚地判斷，在此際放棄當下、投向

未來只會對自己有利。在某種意義上，那些質疑誰會推翻資本主義的人士，往往沒發覺這其實是個假問題：資本主義本身充滿了矛盾，以致於它的對手根本無須使力，它就會整個解體。事實上，在幾年前，它就瀕臨這樣的生死關頭。不過，如果在整個資本主義體系內爆之際，我們並沒有任何可以提供另一種選擇的組織化政治力量，那麼，其結果比較可能是野蠻狀態，而非社會主義。因此，我們為何如此迫切需要這樣一個組織的原因之一，便是因為有了它，在資本主義發生重大危機之際，受到傷害的人數可以降低，我們也更能從資本主義的廢墟中重建一個裨益所有人的新體系。

109 Isaac Deutscher, *Stalin* (Harmondsworth, 1968), p. 173.

110 如同寫出自己的情書，或是擤自己的鼻子；這類的事情是我們希望當事者能夠自己辦到的，就算他們完全不知道該怎麼做，只是弄得一塌糊塗

111 伊格頓此處所指的，應是赫斯特（Damian Hirst）。他最有名的作品之一，即是泡在防腐液裡的鯊魚屍體，名為《死亡在生者心中的實體不可能性》（*The Physical Impossibility of Death in the Mind of Someone Living*）。

112 在好辯的一九七〇年代，諸如「若你的另一半慘遭殺害，你是否會透過布爾喬亞的司法體制來討回公道？」或「你是否會為布爾喬亞的報紙寫文章？」這類的問題，有時會被拿來當作某個社會主義者的思想是否純正的測試。不過，對於「你是否會打電話叫布爾喬亞的消防隊來滅火？」這個問題，只有思想最純正的人或極左派，才會連想都不想地就說「不」。

113 引自 Christopher Hill, *God's Englishman: Oliver Cromwell and the English Revolution* (London, 1990), p. 137。

第九章 馬克思的反國家立場

馬克思主義信奉無所不能的國家。在廢除私有財產後，社會主義革命者將會以專制的權力施行治理，而這意味著個體自由的終結。只要是在馬克思主義付諸實踐之地，都出現同樣的場景，因此，我們沒有理由相信，它在未來可能會有不同的面貌。馬克思主義邏輯的一部分，就是人民屈服於政黨，政黨屈服於國家，而國家屈服於一個可怕的獨裁者。自由主義民主制度或許未臻完美，但它絕對要比會把你關在瘋人院的政權來得好，因為後者這麼做的理由，只是因為你膽敢批評野蠻的威權政府。

對於國家這個敵人，馬克思的抨擊不遺餘力；事實上，他以期盼國家的消亡而著稱。批評他的人，或許會覺得這樣一種烏托邦式的想法實在荒謬到可笑，但他們不能在如此主張的同時，又指控他熱切地擁抱專制政府。

不過，馬克思的主張並非只是一種荒謬的烏托邦想法而已。馬克思希望在共產社會裡消亡的政府，並不是中央管理；任何複雜的現代文化，都需要這樣的中央管理。事實上，在《資本論》第三卷裡，馬克思正是秉持這樣的主張而表示，國家將「執行由一切社會的性質產生的各種公共事務」。作為一個中央管理的組織，國家將會繼續存在；而馬克思期盼消逝的，是作為暴力工具的國家。如同他在《共產黨宣言》裡主張的，在共產主義底下，「公眾的權力就失去自己的政治性質」；面對當時的各種無政府主義思想，馬克思堅持主張，只有在這樣的意義下，國家才應該消逝無蹤。因此，該消逝的是某種特定的權力，因為它是某個階級宰制社會其他成員的靠山，所以諸如國家公園與駕照監理處之類的制度，仍將繼續存在。

馬克思以冷酷的現實主義態度來看待國家。很明顯地，國家不是一個政治中立的組織，能夠公允地對待各種相互對立的社會利益；特

別是在勞動與資本的衝突之間，它更不可能保持中立。國家存在的宗旨，不是對財產發動革命；其存在的理由很多，但其中之一，是捍衛當下的社會秩序，防範任何想要將之顛覆的嘗試。如果說那樣的秩序本來就是不義的，那麼就這一點而言，國家也是同樣不義的。正是在這樣的意義上，馬克思企盼國家的逝世，而不是國家劇院或犯罪鑑識中心的消失。

不是只有陰謀論者，才會主張國家其實帶有深刻的黨派色彩；任何會做如是想的人士，顯然沒有參加最近的政治示威。自由主義國家確實能夠在資本主義與其批評者之間保持中立，但前提是批評者無法獲得多數民意的支持；一旦批評者獲得多數民意的支持，它馬上就會動用水柱與抗暴部隊，如果這還不足以壓制反對勢力，那麼，接下來就會是坦克車。對於國家為何會採取如此殘暴的手段，沒有人曾加以質疑；不過，對於國家到底是為了誰的利益而採取如此暴虐的手段，馬克思倒是提供了一個前所未有的答案。真正滿腦子充斥浪漫夢想的，是那些以為國家實屬大公無私的人士，而不是那些認為我們終有一天可以擺脫這種動不動就鎮壓人民的國家的人們。事實上，在某些場合，就連國家也不認為自己是大公無私的；就算是鎮壓罷工勞工或和平示威的警察，也懶得假裝自己對一切保持中立。政府根本不想隱藏自己對工運的敵意，就算執政的是工黨也一樣。如同洪席耶（Jacques Rancière）所言：「馬克思曾經提出一個惡名昭彰的論題，亦即政府不過是國際資本的買辦；然而，在今日，不管是所謂的『自由主義者』還是『社會主義者』，都會承認這是一個再明確不過的事實。將政治完全等同於資本的管理，不再是各種民主『形式』羞於啟齒的祕密；事實上，這反倒是我們的政府取得正當性最堂而皇之的理由。」[114](#)

不過，這並不表示我們可以就此攆走警察、法院、監獄或維安部隊。好比說吧，如果出現一幫隨時準備動用化學武器或核子武器的恐怖分子，維安部隊就能派上用場，而這樣的事實是任何心軟的左翼分子都該牢記在心的。並不是所有的國家暴力，都是為了保護現狀；在

《資本論》第三卷裡，馬克思本人區分了國家的職能，一種是為特定階級行使的，另一種則與階級無涉。當警官防止種族歧視的惡徒將亞裔青年攻擊致死時，他們顯然不是資本主義的代理人；那些在女性遭受性侵害後予以協助的醫療與社工人員，也不會是國家高壓措施的可鄙走狗；那些追查下載兒童裸照的變童癖者的警探，也同樣沒有殘酷地侵犯人權。只要自由存在，就一定會有人加以濫用；而有些人對自由的濫用實在令人髮指，因此必須將他們打入大牢，以保障他人的安全。監獄的存在，不只是為了懲罰社會弱勢者而已，儘管這確實也是它們的功能之一。

沒有任何證據顯示，馬克思會駁斥上述的任何主張。事實上，他相信國家可以是股增進公共福利的力量；這就是為何對於維多利亞時代英格蘭改善社會條件的立法，他會熱切擁護的原因。為遭到棄養的孩童興建育幼院，或是規定每個人在開車時都沿著同一邊走，可不是什麼高壓的措施；馬克思真正駁斥的，是一種浪漫的迷思，認為國家是和諧的源頭，能夠以和平的方式將各種歧異的社會團體與階級合而為一。就他看來，國家只會帶來更多的分裂，而非和諧。確實，國家想要將社會團結為一，但終極而言，它這麼做，是為了統治階級的利益；在它看似公平的外貌底下，是根本的偏袒：國家這個制度「為窮人扣上新的枷鎖、為富人增添新的權力……永恆地確立了財產與不平等的法律；將巧取豪奪變成不可讓渡的權利；為了一群野心分子的利益，強迫人類勞動，使他們永遠處於奴役與悲慘的狀態」。上述這段話並非出自馬克思之口，而是（如前文已提及的）出自盧梭的《論人類不平等的起源和基礎》。在指出國家權力與階級特權的關係上，馬克思並不是什麼離經叛道的思想家，其他人也和他一樣抱持類似的看法。他確實不是一直都這麼主張；當他還是追隨黑格爾的年輕學子時，他曾以慷慨激昂的方式來讚頌國家。不過，這是在他成為馬克思主義者之前的陳年往事；而就算他已經成為馬克思主義者，他還是堅稱自己不是個馬克思主義者。

那些滿口和諧與共識的人，該提防所謂的職場牧師式的世界觀。大致說來，這種世界觀認為，貪婪的老闆與好戰的勞工分屬社會的兩極。至於秉持中道的究竟是何方神聖？答案當然是理性、平衡與節制的化身——一位品格高尚、語調輕柔、自由開明的牧師，無私地想要讓交戰的雙方找到共同點。但是，為什麼中道永遠是最明理的立場呢？為什麼我們往往會覺得自己秉持中庸之道，而別人卻總是走偏峰呢？答案很簡單，某人眼中的中庸，大可能是另一個人眼裡的極端。正如同不會有人四處張揚自己是個乳臭未乾的小伙子，也不會有人到處對人說自己是個毫無理性的狂熱分子。會有人想要試著調解奴隸與奴隸主之間的衝突嗎？或是試著說服原住民，對於那些想要滅絕他們的人，他們無須奮力抵抗，只要輕聲抱怨即可？在種族歧視與反種族歧視之間，真的存在著中庸之道嗎？

如果說馬克思懶得對國家多費唇舌，那是因為就他看來，它是一種異化的權力。國家這個高貴的獨立體，彷彿沒收了人們決定自身存在的能力，並因而代替他們做出決定，而且，它還大言不慚地說這樣的過程叫「民主」。馬克思本人在一開始時，是個基進的民主分子，但後來卻成為革命分子，因為他逐漸明白，為了達到真正的民主，必須歷經怎樣的轉型；正因為他主張民主，他才會挑戰國家至高無上的權威。他完全獻身於人民主權的觀念，因此他拒絕廉價的仿冒品，也就是所謂的議會民主。就像列寧，馬克思不是一個打從原則就反對議會的人；馬克思只是認為，民主實在太過可貴，因此不能將它只託付給議會而已。民主必須是在地的、全民的，而且還必須滲透到市民社會的每個制度；它不僅必須延伸到政治生活，更必須延伸到經濟生活；它必須是真正的自治，而不是將治理委由一群政治菁英行使。馬克思所肯定的國家，是公民自我治理的國家，而不是少數人治理多數人的國家。

馬克思認為，國家與市民社會漸行漸遠，而兩者之間的矛盾昭然若揭。舉例來說，在國家之內，身為公民的我們享有架空的平等，但在日常的社會存在裡，我們彼此之間的不平等卻是如此驚人。日常的

社會存在被衝突所撕裂，但透過國家的粉飾太平，它卻像是個合作無間的整體。國家自認自己是一股由上而下形塑社會的力量，但事實是，它不過是社會的產物；社會並非起源於國家，相反地，國家才是社會的寄生蟲——這整個建制是本末倒置的。正如某位論者所言，「民主與資本主義的關係被倒轉了過來」，也就是說，不是政治制度在規範資本主義，而是資本主義在規範政治制度；說出這句話的人，是個人們通常不會認為他是個馬克思主義者的人，亦即美國前勞工部長賴克（Robert Reich）。馬克思的目標，是弭平這道國家與社會、政治與日常生活之間的鴻溝；而他所提出的辦法，是讓前者消融於後者。這就是他口中的民主：人們必須要求國家歸還它從他們身上奪走的權力，好讓他們得以重新掌控自己的日常生活。社會主義使得民主完整無缺，而不是予以否認。因此，實在很難理解，為什麼會有這麼多的民主捍衛者認為自己應該反對這樣的願景。

在今日，真正擁有權力的，是銀行、財團與金融機構，儘管它們的負責人從來不曾受過選舉的洗禮，但他們做出的決定，卻會影響數百萬人的生活——對馬克思主義者而言，這原本就是老生常談。大體上，政權不過是個奴僕，對宇宙主宰卑躬屈膝。偶爾，政府會訓斥它們，甚或打它們一巴掌，說它們觸犯了反社會行為令（Anti-Social Behavior Order）；不過，假若政府企圖讓它們歇業，就很有可能會被自己的維安部隊打入大牢。充其量，國家唯一能夠試圖辦到的，只是多少收拾當下體制所帶來的殘局而已；它這麼做的原因，部分是出於人道立場，部分則是為了要重建體制早已敗壞的可信性。大體來說，為何我們不能簡單地挾持我們所熟悉的政府，讓它為社會主義的目的服務，正是由於這樣的事實：政治是經濟的禁臠。在《法蘭西內戰》中，馬克思指出，勞動階級不能單純地接手現有的國家機器，把它挪為己用。這是因為在國家機器之中，原本就內建了對現狀的支持；國家所主張的那種面無血色、糟糕透頂的民主，本來就是為了當下這些掌控一切的反民主利益量身打造的。

對於全民自治，馬克思主要的模型是一八七一年的巴黎公社，在那群情激昂的幾個月裡，法國首都的勞動階級掌控了自己的命運。在《法蘭西內戰》中，馬克思指出，巴黎公社是由地方議員組成，他們絕大多數都是勞動階級，經由普選而取得議員資格，且其選區選民可以罷免他們。在公社裡，公職的薪資必須比照勞工的薪資，常備軍被廢除，而警察必須對公社負責；之前由法國政府行使的權力，現在完全由公社接手；在公共生活裡，不再有神職人員這樣的角色，而教育制度則是對所有人開放，不再受到教會與國家的干涉；不管是行政長官、法官還是公僕，都必須透過選任，不僅必須對人民負責，而且人民還可以罷免他們；此外，公社也打算以合作生產來廢除私有財產。

馬克思寫道，在巴黎公社，「普選制不是為了每三年或六年決定一次，究竟由統治階級中的什麼人在議會裡代表和壓迫人民」，「它實質上是工人階級的政府……終於發現的，是可以使勞動在經濟上獲得解放的政治形式」。115儘管對於巴黎公社這個注定會失敗的嘗試，他並非不曾加以批判（例如，他曾經指出，絕大多數的公社成員，並非社會主義者），不過，他還是覺得這裡頭有許多值得社會主義政治借鏡之處。而巴黎公社的可貴之處，便是它並非出於理論的空談與想像，而是出自勞動階級的實作。在那段短暫卻令人醺然欲醉的片刻裡，國家不再是異化的權力，而是由全民自治接手。

對於巴黎在那幾個月裡所發生的事，馬克思稱之為「無產階級專政」或「無產階級獨裁」（dictatorship of the proletariat）。在馬克思的名言裡，大概沒有幾句話會比這句讓批評者更加不寒而慄；不過，這句話雖然聽來恐怖，但他的意思，不過就是全民民主。無產階級獨裁，就只是多數統治而已。無論如何，在馬克思的時代，「獨裁」不必然帶有它今日具有的意涵；它意味的是忤逆政治體制。「無產階級獨裁」其實是布朗基（Auguste Blanqui）杜撰出來的詞語，他最為人稱道之處，就是從一八一五年到一八八〇年的每個法國政府，都將他打入大牢。布朗基所謂的「無產階級獨裁」，指的是代表一般人民所行使的治理；而當馬克思從這位與他爭論不休的盟友借用這個詞語

時，他指的是由一般人民所施行的治理。儘管布朗基被選任為巴黎公社的主席，但這只是個虛位，因為，一如往常，他此時仍然身陷囹圄。

※

有時，馬克思在論述時，會讓人覺得國家不過是統治階級可以直接號令的工具；不過，在他的史學論著裡，他其實對國家進行了相當細緻的探討。國家的任務，不只是服務統治階級的直接利益這麼簡單；它還必須確保社會的凝聚力。儘管終極而言，這兩個目標其實是同一個，但其實就短期或中期而言，兩者仍有扞格之處。此外，相較於封建制度而言，資本主義下的國家其實更不受制於階級關係：封建領主不僅是政治事務的主宰，也是經濟事務的主宰；然而，在資本主義裡，這兩者多半可以明顯區分。你所選出的民意代表，通常不會是你的雇主；而這意味的是，資本主義國家超脫於階級的表象，並不僅僅只是表象而已。國家能夠獨立於物質利益的程度，隨著不斷變遷的歷史境況而定。馬克思似乎認為，在所謂的「亞細亞生產模式」裡，由於它涉及的是唯有國家能夠建立的大型灌溉系統，因此，國家確實是唯一具有宰制性的社會力。所謂的「庸俗馬克思主義」往往認為，在國家與經濟主宰階級之間，存在著一對一的關係，而在某些時候，這樣的對應關係確實存在。有時，持具性的統治階級直接宰制了國家，美國布希總統（George Bush）與他那些狐群狗黨的石油大亨便是一例。換句話說，布希最大的成就之一，便是證明庸俗馬克思主義者的主張正確無誤。此外，他似乎也不辭辛勞地揭露資本主義最為可憎的一面，而這樣的事實，讓人不禁懷疑，他到底是不是北韓的祕密盟友。

不過，兩者之間錯綜複雜的關係，往往比布希政權所能闡釋的要來得更加複雜（事實上，人類存在的每個面向，都遠比它表面上看來的更加難解）。舉例來說，在歷史的某些時期裡，某個階級的統治，其實是為了其他階級的利益；正如馬克思本人所指出的，十九世紀的英格蘭，儘管輝格黨（Whig）貴族在政治上仍居於主導地位，但他們

大體上其實是日漸在經濟上取得主宰地位的工業中產階級的代言人；馬克思同時也論證道，儘管法國的路易·波拿帕（Louis Bonaparte）自認他是小農階級的代表，但他在治理國家時，其實是為了金融資本主義的利益。同樣地，儘管納粹黨的意識形態在表面看來是為了低階中產階級服務，但它其實代表的是發達資本主義的利益。藉此，納粹可以怒斥上層階級的寄生蟲與無所事事的富人，讓那些對政治懵懂無知的人們，誤以為它們由衷擁護基進的立場。不過，他們的看法也非全然錯誤：法西斯主義確實是基進的，只不過，它一點都不在乎中產階級的自由主義文明，而是基進地擁護右派，而非左派。

不同於眾多自由主義者，馬克思不會因為聽到「權力」就退避三舍。事實上，對於那些完全沒有權力的人而言，告訴他們任何權力都是可鄙的，幾乎完全不是為了他們的利益在著想，特別是當這樣的言論出自擁有太多權力的人時。那些認為「權力」這個詞永遠帶有貶義的人，確實是有福的。而且，為了人類解放而施行的權力，不該與暴政混為一談。比起「黑人力量！」（Black Power!）的標語，「打倒權力！」（Down with Power!）的吶喊要來得更加撼動人心。不過，只有當權力不僅能改變當下的政治建制，還能改變權力本身的意義時，這樣的權力才真正具備解放的性格。社會主義的主張，並不是用一群新的統治者來換掉過去的統治者。在論及巴黎公社時，馬克思說道：「它不是為了把國家政權從統治階級這一集團轉給另一集團而進行的革命，它是為了粉碎這個階級統治的凶惡機器本身而進行的革命。」

116

社會主義涉及「主權」這個概念本身的改變。在今日的倫敦與一八七一年的巴黎，「權力」這個詞的含意幾乎沒有什麼相似之處。最能帶來實效的權力形式，其實就是自我掌控的權力，而民主所意味的，就是這種能力的集體行使。啟蒙運動主張，我們唯一值得臣服的主權形式，就是由我們自身所形塑的主權形式。這樣的自決，正是自由最為可貴的意義；儘管人類會濫用自由，然而，若人們不能享有自由，他們便不能算是真正的人類。偶爾，人們確實會做出草莽輕率或

欠缺思慮的決定——而這樣的決定是精明幹練的獨裁君主絕對不會做的；然而，不管這些決定有多麼天縱英明，只要它們並非是人們自己做出的決定，那麼，它們似乎就會帶有虛無飄渺、事不關己的色彩。

因此，從資本主義的當下直到社會主義的未來，權力都是存在的，只不過它的形式不同。在此，至關重要的是「權力」這個觀念本身產生了改變，「國家」也是一樣。就「國家」這個詞的某種意義而言，「國家社會主義」（state socialism）是個自相矛盾的概念，就像「老虎伍茲（Tiger Woods）的認識論」；不過，在另一種意義上，這個詞語還是有幾分力道。對馬克思而言，在社會主義底下，國家仍然會存在；然而，只有在超越社會主義並邁入共產主義之後，高壓的國家才會變成一個管理的組織。不過，此刻的「國家」，不是一個現在的我們可以輕易辨識出的「國家」。就好像有人忽然叫道，「看，這就是國家！」，並要我們好好瞧著一個地方分權的網絡，而這個網絡由自治的社群構成，只受民選中央行政官員的因地制宜規約；但是，我們在聽到那人說出這句話的那一刻，心裡卻是以為自己可以看到什麼冠冕堂皇、永垂不朽的東西：像是西敏寺（Westminster）、白廳（Whitehall）¹¹⁷以及安德魯王子的難解魔力。

馬克思與無政府主義者之間的論辯，有一部分就在於「權力」究竟根本到什麼地步：它真的是最終唯一攸關的東西嗎？馬克思並不這麼認為。對他而言，政治權力必須放在一個更廣闊的歷史脈絡下來考量。我們必須探問，它究竟是在為哪些物質利益服務；而就他看來，這些物質利益才是它的根基。他不僅批判將國家理想化的保守主義者，也批判過度強調國家重要性的無政府主義者。馬克思拒絕「物化」（reify）權力，將之從其社會環境割離，把它當作「物自身」（thing in itself）。這無疑是他最有力的論證之一；然而，它也有其盲點，一如任何有力的論證。馬克思低估權力的地方，正是他的同胞尼采與佛洛伊德以截然不同的方式揭諸的。權力或許不是物自身；然而，權力具有一種性質，那就是在進行宰制的過程中，它會找到自己獨有的樂趣——權力會在沒有任何特定目的的情形下，只是因為想要展

現自己的力量便恣意妄為；而當權力有實際的目標必須達成時，它也總是會施展過頭。莎士比亞在《暴風雨》（The Tempest）裡描寫博思普（Prospero）與愛瑞兒（Ariel）的關係時，便清楚認知到這一點。愛瑞兒是博思普的忠誠奴僕，但他始終試圖擺脫博思普的號令，只想做自己要做的事。由於他是個喜歡惡搞與嬉戲的精靈，所以他在施展魔法時，不是為了其他什麼原因，只是因為自己能夠這麼做，而且一點都不想讓魔法與他的主人的宏大目的有任何關係。如果只把權力當作工具，就等於是忽視了權力的這個重要特質，而且，也會無法理解權力為何會具有如此高壓的性格。

114 Jacques Rancière, *Dis-agreement* (Minneapolis, 1999), p.113.

115 Marx, *The Civil War in France* (New York, 1972), p. 213.

116 引自 Tom Bottomore, *Interpretations of Marx* (Oxford, 1988), p. 286。

117 倫敦街道名，中央機關所在地，因此也是英國政府的代名詞。

第十章 馬克思主義與其他思潮的正向關係

過去四十年來，真正讓人感興趣的基進運動都與馬克思主義無關。對階級鬥爭的全心奉獻現已成為古蹟，接手的則是女性主義、環保主義、同志與族群政治、動物權、反全球化以及和平運動，而且它們所代表的，是將馬克思主義完全拋諸腦後的嶄新政治行動主義。對於它們而言，馬克思主義幾乎沒有什麼貢獻，也沒有帶來什麼啟發。確實，政治左派依然存在，只不過他們存在於一個後階級、後工業的世界。

目前發展最蓬勃的嶄新政治潮流之一，就叫做反資本主義運動，因此，我們實在很難明白，馬克思主義怎麼可能會被完全拋諸腦後；不管反資本主義運動對馬克思主義的觀念做出怎樣的批判，從馬克思主義遞移到反資本主義，實在算不上是什麼驚人的巨變。事實是，馬克思主義與其他基進思潮之間的激盪大體上都是正向的，例如它與女權運動的關係，當然，偶爾兩者也會有齟齬的時刻：某些男性馬克思主義者輕蔑地認為所有與性欲有關的問題根本上不了檯面，也有人試圖為了自己的目的而利用女性主義政治。在馬克思主義傳統裡，多的是可以美其名為性別盲（gender-blind）的東西，若說得不客氣點，就是它們散發著父權主義的惡臭。不過，這遠非故事的全貌，如同某些一九七〇與八〇年代一心想和馬克思主義畫清界線的女性主義者自欺欺人地所主張的。事實是，許多男性馬克思主義者持續地從女性主義中汲取養分，不管是政治還是個人；而馬克思主義也同樣對女性主義的思考與實作做出很大的貢獻。

數十年前，在馬克思主義與女性主義之間的對話最充滿活力的年代，一整組重大的問題也隨之提出。¹¹⁸對於馬克思本人幾乎完全忽略的家務勞動，馬克思主義的觀點是什麼？就馬克思主義的定義而言，

女性是否算得上是一種社會階級？一個大體上以工業生產為關注焦點的理論，該怎麼理解兒童看顧、消費、性欲、家庭？在資本主義裡，家庭居於核心地位嗎？還是，如果資本主義發現把人們趕到公社裡會帶來更高的利潤，那麼它就會義無反顧地這麼做，而且還能得逞？

（《共產黨宣言》裡對中產階級家庭的攻擊，可視作是恩格斯熱情地想要實現實作與理論的辯證統一的嘗試，因為在私生活裡，生性風流的他正是如此親身力行。）在不推翻階級社會的狀態下，女性能獲得自由嗎？既然父權制的存在比資本主義更為久遠，那麼，兩者之間的關係又是什麼？某些馬克思主義女性主義者主張，唯有推翻資本主義，女性的壓迫才能終結；其他人則是主張，就算不壓迫女性，資本主義還是可以繼續下去。後者的說法似乎比較有道理，因為就它看來，資本主義在本質上並不要求女性的臣服。不過，父權制的歷史與階級社會的歷史，在實作上是如此緊密交織，因此很難想像在推翻其中一者時，不會深深動搖另一者的根基。

絕大多數馬克思本人的作品都是性別盲的——儘管這一點有時可以用資本主義（至少是在某些面向上）同樣具有性別盲的理由來解釋。稍早，我們已經注意到，只要是能夠剝削的對象，或是只要是能夠上門的顧客，資本主義體制基本上根本不會在乎他們的性別、族裔、社會地位等等。不管怎樣，假如說馬克思筆下的勞工始終都是男性，那麼，這是因為他本人是個老派的維多利亞時代家父長，而不是因為這是資本主義的性格使然。即便如此，他仍然認為生殖關係至關重大；在《德意志意識形態》裡，他甚至主張，家庭打從一開始就是唯一的社會關係。馬克思也認為，在論及生命的生產本身時「無論是通過勞動而達到的自己生命的生產，或是通過生育而達到的他人生命的生產」，也就是生殖生產與物質生產這兩個巨型歷史敘事，若喪失其一，人類歷史必然停擺時，兩者是緊密交織的。在男性與女性所創造出來的事物裡，最特別的是下一代男性與女性的創造；藉此，他們生產出任何社會體系為了持續自身的存在所必需的勞動力。不管是生殖生產，還是物質生產，都有其特定的歷史，我們不該將它們混為一

談；不過，兩者長期以來都造成不滿與不義，因此，它們的受害者在政治解放上確實有著共同的利益。

在政治與性欲上和無產階級站在同一陣線的恩格斯（他的親密伴侶是位勞動階級女子）認為，女性的解放與階級社會的終結密不可分。（由於他的伴侶是位愛爾蘭人，他很體貼地在描繪他們之間的關係時添上了反殖民的色彩。）出自他筆下的《家庭、私有制和國家的起源》（The Origin of the Family, Private Property and the State）是部傑出的社會人類學論述，儘管缺失不少，但用意良善；雖然它不曾挑戰傳統的性別分工，但他仍然指出，「最初的階級壓迫是同男性對女性的奴役同時發生的」。對於所謂的女性問題，布爾什維克黨人也是同樣嚴肅以對：推翻沙皇的開端，正是一九一七年的國際婦女節群眾示威。而在布爾什維克黨人掌權後，他們也認為女性的平等地位是政治首務，因而設立了國際婦女祕書處（International Women's Secretariat）；接著，國際婦女祕書處召開了第一屆國際勞動婦女大會（First International Working Women's Congress），其代表來自二十個國家，而與會者認為共產主義的目標與女性的解放實屬密不可分，因此其訴求亦以「全世界勞動女性」為名。

楊（Robert J. C. Young）寫道：「令人訝異地是，直到婦運在一九六〇年代捲土重來之前，只有來自社會主義或共產主義陣營的男性，才會認為女性的平等與其他形式的政治解放實屬一體。」¹¹⁹在二十世紀初期，只有共產主義運動，才會系統性地提問與論辯性別以及民族主義與殖民主義的議題。楊接著說道：「共產主義是第一個、也是唯一一個體認到下列事實的政治綱領：不同形式的宰制與剝削形式（階級、性別與殖民）實屬相互關連，以及為了要成功地擺脫其中任何一種，那麼，其根本的基礎，必定是廢除一切宰制與剝削的形式。」¹²⁰在女性權利上，絕大多數的所謂社會主義國家均已取得長足的進展；而且，早在任何西方國家心不甘情不願地處理「女性議題」之前，它們便已令人敬佩地嚴肅以對。確實，在論及性別與性欲的議題時，共產主義的實際紀錄並不是那麼光彩；不過，正如貝雷

（Michèle Barrett）所言：「對於女性壓迫的批判分析，在女性主義思潮之外，沒有任何一個思想傳統能夠比得上一個又一個的馬克思主義思想家所提出的尖銳問題。」[121](#)

※

如果說馬克思主義自始至終都擁護女性權利的話，那麼，它對世上任何角落的反殖民運動的支持也是不遺餘力。事實上，在整個二十世紀上半葉，馬克思主義一直是反殖民運動背後根本的靈感來源。因此，馬克思主義率先集結了現代三股最重要的政治鬥爭：殖民抵抗、女性解放，以及對法西斯主義的反抗。在反殖民戰爭裡，對絕大多數的第一代理論大師而言，馬克思主義都是不可或缺的出發點。在一九二〇與三〇年代，唯一倡導種族平等的人士，幾乎都是共產主義者。在第二次世界大戰之後，從恩克魯瑪（Kwame Nkrumah）到法農（Frantz Fanon）的非洲國族主義，在很大的程度上都汲取了某些馬克思主義或社會主義的養分；絕大多數的亞洲共產黨，也在自己的主張中納入國族主義的元素。正如唐森（Jules Townshend）所言：

（一九六〇年代）除了法國與義大利以外，當先進資本主義國家勞動階級似乎處於休眠期時，亞洲、非洲與拉丁美洲的農民以及知識分子卻是正在以社會主義為名發動革命或創造社會：在亞洲，中國的毛澤東在一九六六年發動了文化大革命，越南的胡志明則是率領越共抵抗美國入侵；在非洲，坦尚尼亞的尼雷爾（Julius Nyerere）、迦納的恩克魯瑪、幾內亞比索的卡布拉爾（Amílcar Cabral）與阿爾及利亞的法農，則是提出了社會主義與解放的願景；在拉丁美洲，卡斯楚（Fidel Castro）與格瓦拉則是引領古巴革命。[122](#)

從馬來西亞到加勒比海，從愛爾蘭到阿爾及利亞，國族主義的革命分子迫使馬克思主義重新思考自己的意義。在此同時，馬克思主義也試圖為第三世界的解放運動帶來更具有建設性的東西，而不光只是用本土的資本主義階級來取代外來的資本主義階級；此外，它也試圖超越國族的物神，望向一個更具國際主義色彩的願景。如果說馬克思

主義在所謂的第三世界的國族解放運動中奉獻了一份心力的話，那麼，這是因為它在這麼做的同時，也強調解放運動必須融入國際社會主義的觀點，而非布爾喬亞的國族主義。只可惜，多數時刻，人們對這樣的強調充耳不聞。

布爾什維克黨人在掌權後，便立刻主張殖民地人民的自決權利；世界共產主義運動費了很大的工夫，才把這樣的觀點付諸實踐。儘管列寧對國族主義多所批判，但他卻是第一位能夠真正理解國族解放運動的意義的重要政治思想家；他反對浪漫主義的國族主義，強調國族解放所攸關的，是基進的民主，而不是沙文主義的情感。於是，透過一種獨特而強大的結合，馬克思主義既支持反殖民運動，也批判了國族主義的意識形態。正如安德森（Kevin Anderson）所言：「在印度贏得獨立三十年前、在非洲解放運動於一九六〇年代初風起雲湧四十年前，（列寧）便已提出關於反帝國主義的國族運動的理論，將它視為全球政治的重要因素。」¹²³列寧在一九二〇年寫道：「對於受人宰制、居於弱勢的民族（例如愛爾蘭人和美國黑人等等）以及殖民地所發動的革命，所有的共產黨都必須直接伸出援手。」¹²⁴他攻擊蘇維埃共產黨內部所謂的「大俄羅斯沙文主義」，儘管如此，他還是默認了蘇聯日後對烏克蘭的兼併，以及對喬治亞的強行併吞。至於其他布爾什維克黨人，包括托洛茨基與盧森堡（Rosa Luxemburg），則是對國族主義倒胃至極。

對於反殖民政治而言，馬克思本人的態度其實要曖昧許多。起初，他似乎只有在反殖民強權的鬥爭有助於達成社會主義革命的目標時，才會加以支持。他曾經惡名昭彰地宣稱，某些民族是「沒有歷史」的，因此注定會滅絕；他以歐洲中心論的態度，傲慢地主張捷克人、斯洛維尼亞人、達爾馬提亞人（Dalmatian）、羅馬尼亞人、克羅埃西亞人、塞爾維亞人、摩拉維亞人、烏克蘭人等等，都該被掃進歷史的垃圾堆。在某個時點上，恩格斯曾熱情支持法國對阿爾及利亞的殖民與美國對墨西哥的征服；至於馬克思，則是瞧不起偉大的拉丁美洲解放者玻利維（Simon Bolivar）。馬克思曾表示，印度根本沒有自

己的歷史可言，因此淪為英國屬地，反倒為這塊次大陸的社會主義革命打下了基礎。不管是在坎特伯里（Canterbury），還是在加州，如果你膽敢在後殖民的課程上發表上述言論，那麼，教授肯定不會給你太好看的成績。

如果說馬克思之所以會用正面的態度看待殖民主義，其實並不是因為他認為某個國族踐踏另一個國族實在是椿樂不可言的妙事，而是因為儘管他認為這樣的壓迫不僅卑劣又可恥，但它與資本主義現代性在「未開發」世界的開展是密不可分的；因此，他認為它不僅能為「未開發」世界帶來某些裨益，還能夠為社會主義打好基礎。至於這種「目的論」思考的正反雙方意見，我們稍早已討論過，此處不再綴述。

對絕大多數的西方後殖民學者而言，這種殖民主義能夠帶來某些進步的說法實在令人難以下嚥，因為他們非常擔心自己會不小心溜出任何政治不正確的言論，以致落人把柄，說他們其實是種族主義者與族群中心主義者。不過，對於諸如印度或愛爾蘭史家而言，這卻是再明顯不過的事實。¹²⁵作為一個如此複雜且橫跨各地與數世紀的複雜現象，難道殖民主義真的連一點正面的貢獻都沒有嗎？在十九世紀的愛爾蘭，英國的統治帶來了饑荒、暴力、貧困、種族優越與宗教壓迫；然而，它也減少了文盲，帶來了語言、教育、有限民主、科技發展、交通傳播與公民體制，而這一切使得國族主義得以成形並在最終掌權。上述這些就其本身而言即是善，更不用說它們令一個值得追求的政治目標得以成真。

儘管許多愛爾蘭人努力想藉由學習英語而進入現代，但某些上層階級的愛爾蘭浪漫主義者卻是紆尊降貴地期望他們只要好好地說出自己的母語就夠了。在今日的後殖民學者身上，我們仍然能看到類似的偏見；對他們而言，資本主義現代性是澈頭澈尾的大災難，但這卻不是絕大多數他們所熱情擁抱的後殖民民族所會抱持的見解。當然，如果愛爾蘭人能夠以不受到如此嚴重創傷的方式邁向民主（以及最終的繁榮），那當然是再好不過。打從一開始，愛爾蘭人就不該被貶抑為

殖民主義的臣民；然而，既然木已成舟，那麼我們最好還是試著從這樣的慘境中找出某些好事。

因此，我們可以說，馬克思或許在殖民主義裡看出某些「進步」的趨勢存在；不過，這並沒有阻止他抨擊殖民治理在印度及其他地方的「野蠻」，也沒有阻止他為一八五七年的印度大起義大聲歡呼。就他看來，英國在一八五七年大起義裡犯下的暴行，不過是反映了英國在自身國境內的掠奪。英國在印度所施行的帝國主義，絕不是個開化的文明化過程，而是「殘酷的敲骨吸髓的過程」¹²⁶在印度所發生的事情，赤裸裸地展現了「資產階級文明的極端偽善和它的野蠻本性」，「它在故鄉還裝出一副很有體面的樣子，而一到殖民地，它就絲毫不加掩飾了」。¹²⁷確實，正如阿默德（Aijaz Ahmad）所言，就十九世紀的印度改革者而言，沒有人像馬克思一樣在印度國族獨立的問題上採取如此清楚的態度。¹²⁸

不過，馬克思後來也撤回自己對美國征服墨西哥的說法，正如恩格斯也收回自己對法國殖民阿爾及利亞的主張。恩格斯後來痛苦地思索道，它所帶來的，不過是虐殺、劫掠、暴力以及殖民者在面對「弱小」的原住民時所展現的「厚顏無恥的傲慢」而已；恩格斯主張，唯有革命運動，才能逆轉這樣的局勢。馬克思支持當時的中國國族解放運動，因為它所對抗的，是他輕蔑地稱為「文明販子」的殖民者；換句話說，他是在為自己早先所發表的沙文主義言論贖罪。現在他與被殖民的民族所發動的解放鬥爭站在一起，不管它們到底有無「歷史」可言；現在的他，相信任何民族對另一個民族的壓迫，都會為自己打造出自己特有的枷鎖，因此，他認為，愛爾蘭的獨立，將會是英格蘭發生社會主義革命的前提。在《共產黨宣言》裡，他寫道：「無產階級反對資產階級的鬥爭，最初總是民族的鬥爭。」

※

對於我現在所追索的思想傳統而言，任何關於文化、性別、語言、他者、差異、認同與族裔的議題，始終與國家權力、物質不平

等、勞工剝削、帝國劫掠、群眾的政治抵抗與革命所帶來的改變的問題密不可分。如果你真的想要把後者完全從前者割離，那麼，絕大多數今日の後殖民理論大概就是你會得到的結果。有種甚囂塵上、但其實頭腦簡單的主張，認為在一九八〇年左右，已然喪失可信性的馬克思主義，在政治上便已被更有意義的後殖民主義所取代。事實上，此處所涉及的，是哲學家所謂的「範疇謬誤」，就像有人想要把睡鼠與婚姻的概念兩相比較。馬克思主義是個屬於群眾的政治運動，它橫跨了數個大陸與世紀，無數的人們堅守這樣的信念，有時甚至因此喪命；相較之下，後殖民主義不過是種學術界的語言，除了幾百間大學之外，根本沒有人熟悉，甚至，對於一般的西方人而言，它就像史瓦希里語（Swahili）一樣難解。

作為理論，後殖民主義在二十世紀末現身，而此時正是國族解放鬥爭多少已完成之際。薩依德（Edward Said）的《東方主義》（Orientalism）是這股思潮的奠基作品，它發表於一九七〇年代中期，此時正值西方世界的革命精神隨著嚴厲的資本主義危機而潰散之際；就這一點而言，薩依德的作品帶有強烈的反馬克思主義色彩，或許可謂意義深遠。儘管在某層意義上，後殖民主義保存了革命的遺產，但在另一層意義上，後殖民主義卻是取而代之——後殖民主義是一種因應後革命世界而起的後革命論述：就其優點而言，後殖民主義創造了諸多別具洞見與原創性的作品；但就其缺點而言，它不過是後現代主義的外交部而已。

所以，階級現在並沒有被性別、認同與族群所取代；事實上，跨國企業與血汗工廠裡非白人且多屬女性的勞工之間的衝突，正是馬克思主義意義上的階級問題。真正的重點，不是某種關心西方世界煤礦與工廠工人的「歐洲中心」觀點，現已被一種比較不那麼偏狹的觀點所取代；事實是，階級始終是一種國際性的現象。儘管馬克思很喜歡說，勞動階級是沒有祖國的，但在實際上，真正沒有祖國的，卻是資本主義。在某種意義上，全球化實在算不上是新聞，只要隨便讀讀《共產黨宣言》就能明白它不過是樁陳年往事。從頭至尾，女性在勞

動力裡都舉足輕重，而經濟剝削則是與種族壓迫難分難解。因此，絕大多數的所謂新興社會運動，其實毫無新奇之處可言；而認為它們已經「取代」了執迷於階級且反多元主義的馬克思主義的想法，則是對於馬克思主義與這些社會運動的長期結盟所帶來的豐碩果實視若無睹。

有時，後現代主義者會指控馬克思主義的歐洲中心觀，認為它只是想要把自己白種人、理性主義的西方價值觀加諸全球各個迥異的角落。確實，馬克思是個歐洲人，我們可以從他衷心奉獻於政治解放的事實看出這一點。解放的思想傳統是歐洲史的特色，一同奴役；歐洲既是民主的發源地，也是集中營的故鄉。如果說歐洲涉及剛果的種族滅絕，那麼，它也同時包含巴黎公社與女性參政權；它所代表的，既是社會主義也是法西斯主義，既是索弗克利斯（Sophocles）也是阿諾·史瓦辛格（Arnold Schwarzenegger），既是公民權利也是巡弋飛彈，既是女性主義的思想傳承也是饑荒慘狀的歷史紀錄。呈現在歐洲歷史上的，既有開放，也有壓迫，一如世界的其他角落；只有一想到歐洲就覺得它全然惡貫滿盈、而一提到後殖民「邊緣」就覺得它充滿正向能量的白癡，才會對這種事實視若無睹。在這群白癡裡，有些人還會宣稱自己是多元主義者；而絕大多數這類的傢伙，都是充滿罪惡感的歐洲人，不是曾被殖民而一心一意想反抗歐洲的民族。順道一提，這些人從來都不覺得自己對歐洲的鄙視其實也是種種族主義，但他們從來不會因此覺得自己難辭其咎。

馬克思的著作確實受其社會境況所限；然而，要不是如此，他的思想本身可能就根本就無法成立。他確實是個歐洲中產階級的知識分子；不過，卻沒有許多歐洲中產階級知識分子會主張推翻帝國或解放工廠工人，事實上，許多來自殖民地的思想家都不曾提出這類的呼籲。而且，如果說從康諾利（James Connolly）到詹姆士（C. L. R. James）以降的那些接受馬克思主張的英勇反殖民領袖，不過是一群對西方啟蒙運動感到幻滅的知識分子，這實在說不過去。儘管這場出自十八世紀歐洲中產階級心中對自由、理性與進步的吶喊強大，但事實

是，雖然它對人們從暴政解放的籲求令人心醉神迷，但在某種程度上，它其實是另一種形式的專制；而在所有的思想家裡，正是馬克思使得我們注意到這樣的矛盾。對於布爾喬亞有關自由、理性與進步的偉大理想，他總是不加餘力地加以捍衛；然而，他也想知道為什麼每當這些理想付諸實作時，它們總是會背叛初衷。因此，他猛力批判啟蒙運動，而就像所有真正有力的批判，他的批判是從啟蒙運動內部出發的。所以，他既是啟蒙運動最熱情的擁護者，也是它最無情的批判者。

追求政治解放的人們，並不擁有可以挑剔那些願意對他們伸出援手的身世背景的本錢。卡斯楚沒有因為馬克思是個來自德國的布爾喬亞，就拒絕發動社會主義革命；亞洲與非洲的基進分子，也對托洛茨基是個俄國猶太人的事實漠不關心。通常，只有中產階級的自由主義者，才會擔心自己在對勞動階級宣講諸如多元主義或莫里斯時，自己是否一副「高高在上」的態度。大體而言，勞動階級本身沒有這種有如特權般的神經質，而且，不管是怎樣的政治支持，只要它們可能有用，他們都樂於接受；而那些從馬克思的著作裡首次學到何謂政治解放的殖民地人民所做的，正是如此。確實，馬克思來自歐洲，但正是在亞洲，他的思想才首次生根，而在所謂的第三世界裡，他的思想更是完全地開展；絕大多數所謂的馬克思主義社會，都不在歐洲。畢竟，實踐理論的過程，從來就不只是群眾單純地接受理論，然後按部就班地一一履行；事實上，群眾會在這樣的過程中不斷地重塑理論，而馬克思主義反殖民運動所一面倒地體現的，正是這樣的事實。

※

批判馬克思的人，有時會指出他的著作帶有普羅米修斯（Prometheus）的色彩——也就是相信人類可以戰勝自然，而且人類還會無止無盡地持續進步。他的作品確實具有這種色彩，一如其他十九世紀歐洲知識分子的著作；在一八六〇年，沒有什麼人會去關心塑膠袋與碳排放量的問題。而且，有的時候，自然似乎是必須加以征服的：若我們不趕快興建許多防波堤，那麼，孟加拉可能會就此消失。

傷寒疫苗是人類戰勝自然的展現，橋樑與腦科手術也是一樣。不管是為母牛擠奶，還是興建城市，它們所代表的，都是我們為了自己的目的而駕馭自然。認為我們絕對不該從自然獲取任何益處的想法，不過是多愁善感的胡說八道。無論如何，如果我們不時需要善加利用自然的話，我們必須細膩敏感地明瞭它內在的運作方式，也就是所謂的科學。

馬克思本人認為，這種多愁善感（亦即他所謂的「對自然抱持著幼稚的態度」）所反映的，其實是對自然世界的迷信，也就是說，自然世界是股優越的力量，我們必須在其面前卑躬屈膝；而在現代，我們與周遭環境之間的這種神祕化關係又再次出現，亦即他口中的商品物神。我們的生活再次由這些外在力量所決定，而這些毫無生命可言的物質，卻被賦予生命的形式，而且還能如同暴君一般對我們發號施令。正是在這樣的意義上，自然力量不再是木精與水妖，卻是商品在市場裡的流通；而對此，我們絲毫沒有控制的能力，就像奧德修斯（Odysseus）在面臨海神時一般。因此，不管是在這層意義上，或是其他意義上，馬克思對資本主義經濟學的批判，與他對自然的看法是密不可分的。

早在《德意志意識形態》裡，我們便可發現他在分析社會時，也將地理與氣候的因素含括在內。他主張，所有的歷史分析，「都應當從這些自然基礎以及它們在歷史進程中由於人們的活動而發生的變更出發」。129在《資本論》裡，他則是寫道，「社會化的人，聯合起來的生產者，將合理地調節他們和自然之間的物質變換，把它置於他們的共同控制之下，而不讓它作為盲目的力量來統治自己」；130此處的重點，是「變換」而非「統御」，是「理性控制」而非「暴力欺凌」。不管怎樣，馬克思眼中的普羅米修斯（這是他在古典文學裡最喜歡的人物），並不是科技的樂觀擁護者，而是政治的反叛者。如同對於但丁、彌爾頓、歌德（Johann Wolfgang von Goethe）、布雷克、貝多芬（Ludwig van Beethoven）與拜倫（George Gordon Byron）而

言，就馬克思看來，普羅米修斯所代表的，是革命、創造力以及對諸神的反叛。[131](#)

對於馬克思不過是另一個想要以人類之名劫掠自然的啟蒙理性主義者的指控，其實一點根據都沒有；事實上，除了他之外，少有任何維多利亞時代思想家曾經如此驚人地預見現代的環保主義。一位當代論者指出，「在十九世紀的社會思潮或任何更早的時代裡」，馬克思的著作闡釋了「對於人類掌控自然的複雜議題最為深刻的洞見」。[132](#)就算是馬克思最為忠實的追隨者，或許也會覺得這樣的說法有點太過誇張，儘管它確實有幾分真實性。青年恩格斯的看法與馬克思的生態觀也相當接近，他表示「地球是我們的一切，是我們生存的首要條件；出賣地球，就是走向自我出賣的最後一步」。[133](#)

馬克思本人也同樣主張地球是我們生存的首要條件，也就是說，若想要為人類事務找個基礎，那麼就該在這樣的事實裡尋找；在《哥達綱領批判》中，他主張，人類存在的根基就是自然，而不是獨立視之的勞動或生產。恩格斯後來也在《自然辯證法》（Dialectics of Nature）寫道，「我們統治自然界，絕不像征服者統治異民族一樣，絕不像站在自然界以外的人一樣——相反地，我們連同我們的血、肉和頭腦都是屬於自然界、存在於自然界的；我們對自然界的整個統治，是在於我們比其他一切動物強，能夠認識和正確運用自然規律。」[134](#)確實，在《社會主義從空想到科學的發展》（Socialism: Utopian and Scientific）中，他表示人類是「自然界的自覺的和真正的主人」；同樣屬實的是，他在提出這類主張時實在太過慷慨激昂，好像他是赤夏獵狐俱樂部（Cheshire Hunt）的衷心成員一般，從而玷汙了自己的環保聲譽。不過，從馬克思的唯物論主張來看，畢竟沒有任何事物或任何人是完美的。

馬克思論道：「甚至整個社會、一個民族，以致一切同時存在的社會加在一起，都不是土地的所有者。它們只是土地的占有者、土地的利用者，並且它們必須像好家長那樣，把土地改良後傳給後代。」[135](#)對於短期的自然資源資本主義剝削與長期的永續生產之間的衝突，

他瞭然於心；因此，他一次又一次地強調，經濟發展不能危及自然與地球的環境，因為這正是未來世代的福祉所繫。無疑地，如果他今天還活著的話，他一定會站在環保運動的最前線。身為最初的生態主義者，他認為資本主義是「對地力的……濫用」，而且它侵蝕了「合理」的農業的基礎。

在《資本論》裡，馬克思寫道，「對土地這個人類世世代代共同的永久的財產……的自覺的合理的經營」，是他們「不能出讓的生存條件和再生產條件」。¹³⁶就他看來，資本主義農業之所以能夠發展，完全是因為「它同時破壞了一切財富的源泉——土地和工人」。而在馬克思對工業資本主義的批判當中，他也討論了廢棄物的處理、森林的砍伐、河流的汙染、環境中的有害物質以及空氣的品質；就他看來，生態的永續將在社會主義農業裡扮演著至關重要的角色。¹³⁷

這種關懷自然的基礎，是一種哲學願景：馬克思是個自然主義者與唯物論者，對他而言，人類是自然的一部分，倘若他們忘卻自己不過是種生物，他們就等於是把自己的生命當玩笑。在《資本論》裡，他甚至寫道，自然是「人的身體」，是「人為了不致死亡而必須與之不斷交往的……身體」；他論道，生產工具不過是「身體器官的延伸」。從元老院到潛水艇的整個文明，不過是我們身體力量的延伸而已。不管是身體與世界，還是主體與客體，都應該在一個脆弱的平衡中並存，這樣，我們的環境才能表達出人類的意義，如同語言；若不能達成這樣的平衡，便會淪落至馬克思口中的「異化」，在此，我們無法在無動於衷的物質世界裡看到自身的映像，從而也與我們自身至關重要的存有脫節。

當這種自我與自然之間的相互關係崩潰時，我們所剩下的，就只有資本主義由無意義的物質所構成的世界，在此，自然成了逆來順受的黏土，能夠隨我們的喜好加以形塑，於是文明成了一場大型整型手術。在此同時，自我不僅脫離了自然，也脫離了自身以及他人的身體。馬克思相信，儘管在資本主義下，我們的身體感知都已「商品化」，而且身體也已轉化，變成不過是一種抽象的生產工具，但即便

如此，在這樣的境況下，我們的身體還是無法品味自身的感官生活；只有透過共產主義，我們才能再次感知自身的身體。他表示，只有在那樣的狀況下，我們才能超越野蠻的工具理性，細品世界靈性與美學的向度；從頭至尾，他的作品都是「美學」的。在《政治經濟學批判大綱》中，他指控資本主義下的自然已經完全成了受人利用的客體，不再被視為「自成一格的力量」。

就馬克思看來，透過物質生產，人類調和、規約與控制了人類本身與自然之間的「物質變換」，這是一種雙向關係，絕非一者對另一者的傲慢掌控；而且，對馬克思而言，所有這一切：自然、勞動以及受苦但具生產性的身體及其需求，構成了人類歷史必須遵守的基礎。這樣的敘事不但穿透人類的文化，也是它們的根基，並在上頭留下無法抹滅的痕跡。對馬克思而言，由於勞動是人類與自然之間的「物質變換」，因此它是「永恆」不變的條件；¹³⁸真正改變的，也就是使得自然存有變得具有歷史性的，是人類影響自然的各種方式。人類以各種不同的方式生產出維生的工具：這是自然的，也就是說，這對於物種的繁衍是必需的；不過，這同時也是文化或歷史的，因為這也涉及統治、衝突與剝削。我們沒有理由認定，一旦接受勞動具有「永恆」的性質，我們就該誤以為這些統治、衝突與剝削的社會形式也同樣是永恆的。

馬克思所謂的「自然永恆施加於人類存在上的條件」，¹³⁹可以拿來與後現代主義對自然的、物質的身體的壓抑做個對比，後者試圖把身體消融於文化之中。後現代主義一聽到「自然」這個詞，就會打個政治正確的哆嗦；任何對於我們共有的生物學特質的關注，全都成了「生物決定論」的思想犯罪。一聽到有什麼亙古不移的東西，後現代主義就退避三舍，因為它誤以為任何這類的說法，都出自政治反動派之口；因此，既然人類的身體在其演化過程中實在沒出現什麼重大的改變，所以後現代主義在面對這樣的事實時，只好說它不過是一種「文化建構」。有趣的是，沒有任何思想家比馬克思更清楚，自然與身體其實都受到社會的調節；而基本上，這樣的調節便是所謂的勞

動，它賦予自然人類的意義。勞動是一種賦予意義的活動：我們從來就不會遇到完全缺乏意義的事物；事實是，我們所遭逢的物質世界，永遠充滿了人類所賦予的意義，就算是一片空白，也同樣充滿了意義，這正是哈代在小說裡所完全闡釋的。

馬克思相信，人類社會史，是自然史的一部分。這個主張特別重要之處，在於社會性乃是內建於像我們這樣的動物之中。對於我們的物質存續而言，社會合作是必需的，但是，它同時也是我們作為一種物種在自我實踐時所必需的；因此，如果說自然在某種意義上是種社會範疇，那麼，社會也同樣是某種自然範疇。後現代主義者努力不懈地強調前者，卻竭盡所能地否認後者。對馬克思而言，自然與人類之間的關係，並不是對稱的：正如他在《德意志意識形態》中所言，自然終究還是占了上風；對於個體而言，這就是所謂的死亡。至於物質世界會神奇地呼應我們對它所做出的任何指示、從而讓我們無止無盡地進步的浮士德（Faust）夢想，則是忽視了「外部自然界的優先地位」。在今日，這樣的夢想不再稱為「浮士德夢想」，而是「美國夢想」。在這樣的願景底下，它所隱藏的是對物質的憎惡，因為它阻礙了我們邁向無限的大道；這就是為何物質世界要麼得靠武力加以征服，要麼就是得消融於文化之中的原因。後現代主義與拓荒精神不過是一體兩面：它們都無法接受我們之所以是我們，是因為我們面對著局限；就如同它們也同樣無法接受，對這些局限的持續超越，乃是我們所知的人類史。

對馬克思而言，人類雖是自然的一部分，卻能起身反抗它；而這種部分能夠脫身於自然的特質，正是其本性之一。¹⁴⁰我們賴以運用在自然上頭的科技本身，其實便是由自然所形塑。不過，儘管馬克思認為自然與文化構成一個複雜的統一體，但他拒絕讓任何一者消融於另一者。在他出奇老成的早期作品裡，他曾夢想自然與人類的終極合一；然而，在他比較成熟的作品裡，他明白在這兩者之間，永遠會存在著緊張關係或是非同一性，而這種衝突就叫做勞動。於是，儘管心中必然抱著遺憾，他拒絕了這場美麗的幻夢，而這場幻夢的歷史幾乎

就像人類本身一樣古老，在此，富饒的自然殷勤地款待我們的各種欲望：

我的生活是何等美妙！

紅透的蘋果自然垂落。

成串的甜美葡萄

在口中成了佳釀。

油桃，還有異國蜜桃

無須遠求，俯拾皆是；

甜瓜瓜藤蔓生小徑，絆倒了我，

花香醉人，我倒臥在草地之上。

—馬維爾（Andrew Marvel1），〈花園〉（The Garden）

馬克思相信他所謂的「人化的自然界」（humanisation of nature），但對他而言，自然始終會抵抗人類的需要，就算我們可以盡力將之降到最低。這未必是壞事一樁，因為難以克服的障礙才能激發我們的創造力；一個回應我們各種需要的魔法世界，也會是個乏味至極的世界。或許，馬維爾只需在那神奇的花園裡待上一天，就會巴不得趕快回到倫敦。

馬克思是否相信人類力量的無止盡擴張，以致於與今日的我們所抱持的生態原則有所扞格？對於人類發展的自然限制，有時他確實會刻意輕描淡寫，部分原因在於諸如馬爾薩斯（Thomas Malthus）的論辯對手太過強調這一點。他承認自然為歷史施加了限制，但他認為我們還是可以加以挑戰。他的著作確實明顯帶著可以稱之為科技樂觀論——有時甚至是科技勝利論——的色彩：藉著生產力的迸發，人類可以跨入美麗的新世界。某些後來的馬克思主義者（托洛茨基便是其中之

一) 甚至把這樣的願景推向烏托邦的極端，預見一個充滿英雄與天才的未來。¹⁴¹不過，正如我們已經明白的，另一個馬克思也同時存在，他主張這樣的發展必須兼顧人類的尊嚴與福祉。認為生產具有無限可能的，是資本主義；而把生產置於道德與美學價值脈絡中的，則是社會主義。或者，若用馬克思本人在《資本論》第一卷裡的說法，就是把生產置於「一種同人的充分發展相適合的形式」。

正如班頓（Ted Benton）所論，承認自然的限制，並不會與政治解放扞格，真正與之衝突的，只有烏托邦式的政治解放。¹⁴²在利用這個世界的資源時，我們的目標不該是讓所有人都活得愈來愈好，而是要讓每個人都能活得好。柯恩寫道：「富足的允諾，並不是財貨的無止盡供應，而是在盡可能減少可憎差事的條件下所帶來的不虞匱乏。」¹⁴³使得這種情況無法發生的，不是自然，而是政治。正如我們已經明白的，對馬克思而言，社會主義的前提，是生產力的擴張；但是，擴張生產力這項任務不該落在社會主義頭上，而是該由資本主義負責。社會主義的前進，必須以這樣的物質財富作為基礎，而不是得要親自打造。認為可以用社會主義來發展生產力的，是史達林，而不是馬克思。資本主義是魔法師的學徒：它召喚出各種力量，卻無法加以控制，而這些力量正準備要毀滅我們。社會主義的任務，不是激發這些力量，而是將它們置於理性的人類控制之下。

今日對人類存續最嚴重的兩種威脅，分別是戰爭與環境。在未來，隨著對稀少資源的爭奪逐漸升高為武裝衝突，它們愈來愈有可能合而為一。這些年來，共產主義者向來都是和平最為熱情的捍衛者，伍德（Ellen Meiksins Wood）言簡意賅地說明了原因何在：「對我而言，這似乎是不證自明的公理，亦即不管就長期或短期言之，民族國家體系脈絡下的資本主義積聚的擴張性、競爭性與剝削性邏輯，必定會令一切分崩離析，而資本主義.....在可預見的未來不僅是對世界和平最大的威脅，而且也將持續如此。」¹⁴⁴如果和平運動真的想要掐住全球侵略的根源，那麼它就該正視餵養侵略行徑的野獸的本質；因此，這也意味著它必須正視馬克思主義的洞見。

環保運動也是一樣。伍德指出資本主義必然會帶來生態浩劫，因為它的積累驅力在本質上是反社會的。資本主義體系或許終有一日能夠平等對待種族與性別，但就其本質而言，它無法達成世界和平，也無法尊重物質世界。伍德論道，資本主義「或許能夠在某種程度上關心中生態，特別是當環保科技本身有利可圖時。但是，由於資本積累的驅力想要將一切置於資本的自我擴張與所謂的成長之下，這種在本質上的不理性，必然會與生態平衡發生衝突」。¹⁴⁵對某些人而言，傳統的共產主義標語「要麼是社會主義，要麼是野蠻狀態」，似乎始終帶有太過世界末日的色彩；然而，隨著歷史蹣跚地走入核子戰爭與生態浩劫，這句標語應當已是再真確不過的事實。如果我們現在還不趕快行動，資本主義就會是我們的末日。

¹¹⁸ 對這些論戰有興趣的讀者，可見 Juliet Mitchell, *Women's Estate* (Harmondsworth, 1971)、S. Rowbotham, L. Segal and H. Wainwright, *Beyond the Fragments* (Newcastle and London, 1979)、L. Sargent (ed.), *Women and Revolution* (Montreal, 1981) 與 Michèle Barrett, *Women's Oppression Today* (revised edition, London, 1986)。

¹¹⁹ Robert J. C. Young, *Postcolonialism: An Historical Introduction* (Oxford, 2001), pp. 372–73.

¹²⁰ *Ibid.*, p. 142.

¹²¹ Michèle Barrett, in T. Bottomore (ed.), *A Dictionary of Marxist Thought* (Oxford, 1983), p. 190.

¹²² Jules Townshend, *The Politics of Marxism* (London and New York, 1996), p. 142.

¹²³ Kevin B. Anderson, "The Rediscovery and Persistence of the Dialectic in Philosophy and in World Politics," in *Lenin Reloaded: Towards a Politics of Truth*, ed. S. Budgeon, S. Kouvelakis and S. Žižek (London, 2007), p. 121.

¹²⁴ 引自 *ibid.*, p. 133。

¹²⁵ 就印度史學家而言，可參照 Aijaz Ahmad, *In Theory: Classes, Nations, Literatures* (London, 1992), Ch. 6。

¹²⁶ 引自 Ahmad, *In Theory*, p. 228。

¹²⁷ 引自 *ibid.*, p. 235。

¹²⁸ *Ibid.*, p. 236.

- 129 Marx and Engels, *German Ideology*, p. 33.
- 130 Marx, *Capital*, vol. 3 (New York, 1967), p. 102.
- 131 John Bellamy Foster, "Marx and the Environment," in *In Defense of History*, ed. E. M. Wood and J. B. Foster (New York, 1997), p. 150.
- 132 W. Leiss, *The Domination of Nature* (Boston, 1974), p. 198.
- 133 引自 *ibid.*, p. 153。 (譯注：由於上下文的脈絡，此處譯者採取與中共中央編譯局譯本不同的譯法，中共中央編譯局將「地球」譯為「土地」。)
- 134 Frederick Engels, *The Dialectics of Nature* (New York, 1940), pp. 291–92.
- 135 Marx, *Capital*, vol. 3, p. 218.
- 136 *Ibid.*, p. 219.
- 137 見 Ted Benton, "Marxism and Natural Limits," *New Left Review*, no. 178 (November/December 1989), p. 83。
- 138 在《資本論》中，馬克思表示，「勞動作為使用價值的創造者、作為有用勞動，是不以一切社會形式為轉移的人類生存條件，是人和自然之間的物質變換即人類生活得以實現的永恆的自然必然性」。
- 139 由於上下文的脈絡，此處譯者採取與中共中央編譯局譯本不同的譯法，中共中央編譯局將此句譯為「人類生活的永恆的自然條件」。
- 140 對於馬克思就這個主題所做的經典闡釋，可見 Alfred Schmidt, *The Concept of Nature in Marx* (London, 1971)。
- 141 舉例而言，可參照 Trotsky, *Literature and Revolution* 的最後幾段。
- 142 Benton, "Marxism and Natural Limits," p. 78.
- 143 G. A. Cohen, *Karl Marx's Theory of History: A Defence* (Oxford, 1978), p. 307.
- 144 Ellen Meiksins Wood, "Capitalism and Human Emancipation," *New Left Review*, no. 67 (January/February 1988), p. 5.
- 145 *Ibid.*, p. 5.

結論

該是做結論的時候了。對於個體，馬克思有著熱情的信念；對於抽象教條，他則是深表懷疑。他對完美社會的概念沒有興趣，也沒有那種閒工夫去管它；對於平等的想法，他戒慎恐懼，而且他也沒有夢想一個所有人都必須穿上工作服、背上還得烙上社會保險號碼或身分證字號的未來。他渴望看到的，是多樣性，而非畫一性。他也從來沒有宣講，人們不過是歷史的無助玩物。對於國家，他的敵意甚至比右翼的保守主義者還深，而且他認為社會主義只會深化民主，而不會是與它為敵。他關於良善生活的模型，乃是建立在藝術性的自我表現的觀念之上。他相信某些革命是可以透過和平手段完成的，而且他一點都不反對社會改革。他的關注焦點，從來沒有局限在從事體力勞動的勞動階級身上；而且，他也沒有用極端二元對立的階級角度來看待社會。

他並沒有把物質生產當作物神；相反地，他認為我們應當盡可能地擺脫它。他的理想是閒暇，而非勞動。如果說他實在太過關注經濟事務，那麼，這是因為他想藉此減少它對人類的控制。他的唯物論，與他衷心秉持的道德與精神信念毫無相悖之處。他不吝於讚揚中產階級，而且他認為社會主義繼承了中產階級在自由、民權與物質繁榮上的偉大遺產。大體上，他對於自然與環境的看法，更是出奇前衛，遠遠超出他的時代。除了他的著作所催生的政治運動外，還有其他如此衷心擁護女性解放、世界和平、反法西斯主義與殖民解放的政治運動嗎？

除了他之外，還有哪位思想家曾經受到如此嚴重的誤解嗎？