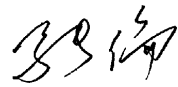


# 批判、實踐與閱讀



在《我們為甚麼要閱讀經典》(*Pourquoi lire les classiques*)一書中，意大利作家卡爾維諾 (Italo Calvino) 說：「所有對經典的重新閱讀都是一種發現，如同第一次閱讀。」「經典是這樣一種著作，它不斷引生批判它的種種論說的雲朵，而又不停地將其擺脫。」「它永遠不會完結它所說的東西。」<sup>①</sup>這些話是否也適用於《共產黨宣言》這部紅色經典？

## 一 實踐哲學與實踐：關於批判

對馬克思的重新閱讀並不始於今日，也不會結束於今日。在東西方知識份子對馬克思的不斷重新閱讀中，阿爾杜塞 (Louis Althusser) 有其特有的地位。他以一種結構主義的方法將馬克思思想發展劃分為「青年馬克思」(人道的、意識形態的) 和「成熟馬克思」(科學的)，為西方馬克思主義奠定了一種新範式，也為自由地閱讀馬克思開創了道路<sup>②</sup>。在《閱讀資本論》(*Lire le Capital*) 中，阿爾杜塞的弟子韓謝爾 (Jacques Rancière) 認為，馬克思的批判思想及其在政治經濟批判中的運用，是由批判的對象 (l'objet de critique)、批判的主體 (qui fait la critique) 和批判的方法 (la méthode) 組成的。對象是指「整個人類的經驗」；主體是代表着批判意識的「我們」；而方法則是一種陳述和解釋的統一。批判的「出發點就是對抽象的拒絕」，就是「將事物的本來狀態展示出來，這種展示本身就是一種解釋」。馬克思正是在陳述和解釋人類經驗的矛盾、特別是異化這種人同其本質分裂的現象中展開他的批判的，目的是要揭示和解釋「人以非人，理性以非理性的形式而存在」的現象和原因。韓氏因此作了一個比喻：「閱讀就是批判。」

是的，「批判」無疑是貫穿馬克思思想的重要觀念，因為它是馬克思理論思考的最根本方法；此外，作為術語，它也是馬克思著作中使用得最頻繁的詞彙

對馬克思的重新閱讀並不始於今日，也不會結束於今日。是的，「批判」無疑是貫穿馬克思思想的重要觀念，因為它是馬克思理論思考的最根本方法；此外，它也是馬克思著作中使用最頻繁的詞彙之一。

之一。可《共產黨宣言》(以下簡稱《宣言》)卻是馬克思所有重要著作中少有地沒有有用「批判」來作為標題或副標題，甚至在正文中也很少出現「批判」字眼的主要作品。但事實上，貫穿全文的思想主題依然是「批判」——對歷史的批判，對傳統和各階級意識形態的批判，對以資產階級為主角的現代資本主義文明的批判。這種批判因《宣言》直接的表述形式和政治性質而顯得更加直接、強烈和突出。可以說，離開了馬克思的批判思想，是無法理解《宣言》也無法真正理解馬克思的其他作品和思想體系的。在這個意義上講，批判的閱讀與閱讀的批判，既是對馬克思思想的尊重，也是閱讀理解馬克思包括其《宣言》的最好方法。

審視《宣言》發表以來150年的歷史，我們可以發現一個令人費解的矛盾現象：一方面，今天似乎比以往任何時候都更能顯現出《宣言》的現實性，資本主義的全球化趨向正以不可抗拒的力量將世界上所有國家的人們捲入其中；另一方面，那些以《宣言》為藍本實踐社會主義的國家，早已成為古老的君主專權或寡頭政治的一種現代翻版。

毫無疑問，作為馬克思實踐哲學的政治說明，《宣言》從其寫作目的到思想內容，都是為了指導「改變世界」的革命實踐。如果借用馬克思的批判方法來審視《宣言》所描述的圖景及其發表以來150年的歷史，我們可以發現一個深刻的、令人費解的矛盾現象。一方面，就馬克思在《宣言》所作的對資本主義的運作方式的描述來講，今天似乎比以往任何時候都更能顯現出《宣言》的現實性：資本主義的全球化趨向正以其最嚴酷的、不可抗拒的力量將世界上所有國家的人們捲入其中，國際市場比任何時候都更現實地決定着不同民族的生存，「生產和消費更加世界化」，金融資本正重新擺脫一切約束而成為一種難以駕馭的異化力量，市場的邏輯不僅在物質生產的領域成為絕對的統馭，且更深入地浸透進人們的文化、性、家庭、體育、教育、藝術等各個生活方面。另一方面，沒有任何時候比今天更能凸顯《宣言》中許多偏頗、武斷、錯誤的判斷，它提出的資本異化的辯證命題(工人越是創造財富，越是貧困)不僅沒有被歷史證明，相反，在那些以《宣言》為藍本實踐社會主義的國家，工人愈是成為理論上的國家主人，就愈是失去基本的自由，連那在資本主義體系下被認為是虛假的形式權利的罷工權，也在實踐和理論上被全部剝奪。那些被馬克思判決死刑的資產階級及其制度不僅未「日薄西山，氣息奄奄」，反而在柏林牆的廢墟上高奏着勝利前進的頌歌。至於被馬、恩斥為資產階級統治工具的民主政治，也給予社會下層從未有過的權利與尊嚴，成了包括工人階級在內的一切社會階層利益表達的最有效的制度性渠道。而那號稱代表全社會最大多數人利益的新興階級的專政形式，也早已成為古老的君主專權或寡頭政治的一種現代翻版。馬克思這位世界公民所深信不疑的全世界無產者超民族的階級聯合的理想，不僅被二十世紀民族主義的喧嚷和戰爭所粉碎，在這新世紀的前夜，我們仍看不到他給我們許諾的世界主義的大同黎明。貧困國家的無產階級同富裕國家的無產階級之間的矛盾，一如這兩類國家資產階級的矛盾一樣現實深刻。正像柏林(Isaiah Berlin)生前所說的，在新的歷史背景下，民族主義猶如「鐘擺回擺」正在重新蔚然成潮<sup>③</sup>……《宣言》的描述是精彩的，但因這種描述所推論的預言卻是糟糕的。

再引柏林。這位以研究馬克思思想、生平開始其學術生涯的馬克思批判者認為，馬克思所有重要的思想都早已有人論述，馬克思的天才在於能將這些思想綜合、系統化。但就其所知，馬克思是一個「從來沒有接受任何對其思想錯誤合理批評的人」。馬克思不像恩格斯那樣直接參與過戰鬥，「他一直處在革命行

動之外。他只是一個教授，一個意識形態家」；其思想是一個封閉的體系，他唯一具有創意的思想（聖西門也談到過）是關於技術發展對文化形態變遷的影響<sup>④</sup>。不論柏林的意見是否完全客觀正確，但有一點是有道理的：說到底，馬克思仍然是個德國哲學家，他真正的興趣仍然是理論的、哲學的。馬克思相信自己發現了人類歷史進程的「元動力」、人類社會的「原因」，對這「元動力」、「原因」的考察將為他也為人類提供一切有關人類行為歷史最根本的解釋答案。馬克思是啟蒙時代理性主義的忠實信徒，對人類的理性有絕對的信念，但同時，他好像對人類的理性沒有信心。他懷疑也排斥一種理性改良的可能，認定人類必然要以暴力來解決社會階級之間的矛盾。社會生活的本質是無所不在的衝突，准此，就將歷史和人類生活放到物質領域、放到主體實踐的角度來考察講，馬克思是一個現代思想家；但就其將這些都歸結到一個「元動力」來解釋來看，馬克思又是一個標準的傳統哲學家、一個世俗的「神學家」。正如阿宏（Raymond Aron）所說：「從考察它們的經濟組織出發來理解社會特別是現代社會，是一具有合理性的甚至是較優的方法。但從這種分析過渡到對歷史運動的解釋，則必須引進那些在現實不同領域之間的各種限定關係。」<sup>⑤</sup>也許，正是在技術（生產力）經濟對文化、社會形態的影響上，馬克思思想展現了其經久不衰的洞察力和現實性；然而，由於忽視各種現實領域之間的限定關係，導致馬克思的歷史解釋與歷史現實進程的相背離<sup>⑥</sup>。實際上，在馬克思仍然在世之時，歷史進程的詭譎和出人意表就已讓他不斷面對理論與現實的差距的問題了。每當一個超出其理論預想的事件發生，他便試圖尋找將此事件納入其理論解釋的可能，終其一生，他也沒有完結這個過程<sup>⑦</sup>。

造成這種失敗的另一個缺失，是馬克思及其信徒將許多具體的問題、需要限定的命題一般化、絕對化。這自然有其方法論上的原因，但由此造成的理論和實踐後果則是嚴重的。如馬克思認為「國家」只是統治階級的工具，沒有對社會其他階層的公正可言。而馬克思對那些抽象道德理論的批判、道德的階級屬性的觀點也是很值得商榷的。道德從其本質上講就必須是抽象的、具普遍意義的，將道德階級化的結果只能是摧毀道德、虛無道德。從整體講，所有以這種道德觀作為國家道德觀的國家道德狀態，必然是極其糟糕的。至於作為馬克思實踐哲學核心之一的階級鬥爭思想，若從今天的世界實況來看，其成立的歷史和文化條件的局限也是顯而易見的。二十世紀的歷史清楚證明了這一點。

馬克思相信自己發現了人類歷史進程的「元動力」、人類社會的「原因」，這為他也為人類提供一切有關人類行為歷史最根本的解釋答案。然而，由於忽視各種現實領域之間的限定關係，導致馬克思的歷史解釋與歷史現實進程的相背離。實際上，在馬克思仍然在世之時，歷史進程的詭譎和出人意表就已讓他不斷面對理論與現實的差距的問題了。

## 二 關於「共產主義」

「共產主義」一詞雖然早在十八世紀便已出現，在十九世紀40年代開始具有相對確定的含義，但直至《宣言》的發表，它才真正廣泛流傳並成為一種政治學說名稱。恩格斯後來幾次談到當時他們選擇這個詞彙的原因，是為了同那個時代流行的社會主義理論相區別。半個多世紀後，十月革命不僅為中國人送來了

馬克思主義，也為「共產主義」在全世界左派中樹立了權威。從此，「社會主義」這一個曾長期是左派最高貴的名稱被共產主義所代替。

在語義史上講，「共產主義者」(communiste)的出現要早於共產主義(communisme)一詞，意為「同屬一個社群、共同體」。這種含義從十八世紀初一直延伸至法國大革命期間。也因此，共產主義的德文詞Kommunismus最初就是用來談論法國大革命的。但基本上，所有西文中的共產主義(communisme)一詞，都是從十九世紀40年代法國取得其現代形式和意含的，它最初是由一些秘密社團性質的工人組織在使用。在英國，該詞較具宗教含義；而在歐陸的法、德，則具有較強的政治運動色彩。它同基督教儀式「分領聖餐」(communion，象徵分食基督聖體，群體的高度和諧，個體在群體中的消融。英文中最初communism與communionism是不分的)和「社群」(communauté)、「公社」(commun)等同出於拉丁文communis，表示「共有的、屬於全體」之意，有其在西方文明歷史上宗教性的、淵源流長的內含。事實上，後來常被作為共產主義同義詞使用的「社會主義」(socialisme)，在詞義上卻與「共產主義」並不同源。「社會」(société)、「社會主義」(socialisme)等詞同出於拉丁文socius，societas，意為「伴侶、結盟、溝通」、「合作、協作」之意。近代以降，「社會」一詞常常指由自由人出於理性的考量而自願結成的相互間的一種契約性次序。為更好地理解西文société的含義，這裏可舉西文中另一個同「社會」、「社會主義」等詞同出socius一源的常用詞association為例，其意指合作、協作的行動和狀態，中譯為「協會」。其拉丁文動詞為associare，意為「加盟、結合」，由ad，sociare，socius等拉丁詞演化組合而成。馬克思在《宣言》第二節結尾時所提出的那個著名的、作為共產主義目標的「自由人聯合體」的命題，所用的就是association而不是communauté<sup>⑧</sup>。筆者認為，正是在此，暴露了一個作為個人主義者的馬克思和一個作為集體主義者的馬克思的內在衝突。這樣一個命題帶有很強的「個人主義」色彩的，同共產主義所具有的個體對整體的所屬性含義是有矛盾的<sup>⑨</sup>。Association和communisme屬不同的辭源，有基本不同的意義取向。以「社會」在社會學、社會思想中的含義來講，基本上是作為同「社群」這種建諸地緣、血緣、文化、宗教等傳統人際聯帶關係上的組織形式相對立而存在的。整個十九世紀，作為對法國大革命所帶來的「禮崩樂壞」局面的反思，對現代資本主義文明的批判，關於「社群」的討論成為歐洲思想界核心話題之一。對傳統溫情的人際關係和田園詩情的懷念，對大工業、商業活動之冷酷無情的憎惡，對道德解體的痛惜，成為一些以不同學術、政治理論為形式出現的對現代社會文明批判論說的共同特徵。「社會」的組織形式之契約性、理性化、個人主義等現代性質被強烈質疑，浪漫主義思想家對現代性的批判成為那個「時代的最強音」。也正是在這種歷史條件下，出現了社會主義、共產主義的思潮與實踐。在相當一段時間裏，這兩種思潮是相互混合、難以區分的。但隨着歷史的變化(特別是工人運動的發展)，兩者逐漸分離。社會主義漸趨改良，成為自由主義的一種批判和補充。用蕭伯納(Bernard Shaw)的話講，是「經濟方面的民主理想」。相反，共產主義則日益激進，特別是在馬克思以理論

馬克思在《宣言》第二節結尾時所提出的「自由人聯合體」的命題，暴露了一個作為個人主義者的馬克思和一個作為集體主義者的馬克思的內在衝突。這樣一個命題是帶有很強的「個人主義」色彩的，同共產主義所具有的個體對整體的所屬性含義是有矛盾的。

的方式將暴力合理化之後。馬克思慢慢被尊為先知，《宣言》的命運也從十九世紀70年代前並不很走紅的狀況，經1870年的巴黎公社(La Commune)，1904-1905年日俄戰爭、俄國革命以及1917年的十月革命等事件的催化而產生了三次傳播高潮，它被翻譯成世界上絕大多數的語言，成為工人運動的聖經<sup>⑩</sup>。1918年「俄國社會民主工黨」改名為「全俄共產(主義)黨」，「共產主義」和作為其初級階段的「社會主義」從此便具有了與作為一種改良的、崇尚民主、尊重個人自由的社會主義完全不同的含義和歷史……80年後，從西歐到東歐以至世界各地，一個改名的浪潮將絕大部分的共產主義政黨(共產黨)重新變成各種「社會民主黨」。「共產主義」一詞正在失去其現實性，而那非共產主義式的社會主義思潮與運動不僅在戰後有較大的發展，而且在經過冷戰結束的衝擊後，經一番新的調整正以各種形式捲土重來。

我們從以上分別從辭源及思想史的角度所作的簡單介紹和分析，可看出共產主義與社會主義的分野並不是偶然的。「共產主義」一詞本身便帶有較強的內封和極端色彩(特別是在處理個體與集體的關係上)，而「社會主義」則具有更豐富的闡釋資源和彈性空間。也許因此，那「民主社會主義」的名稱能夠成立，而對「共產主義」一詞來講，要結合這樣的前綴意義就很困難。社會主義更具西方傳統意義上的政治(politique)色彩，而共產主義則更具宗教和「社群」的意義。這種宗教內涵雖經馬克思「科學化」、「唯物主義化」，但還是為所謂「人道的共產主義」作了思想上的伏筆。

### 三 馬克思的幽靈仍在徘徊

「馬克思死了」(Marx est mort)，在30年前因五月風暴而起的左派思想高潮中，法國英年早逝的思想家勃納斯特(Jean-Marie Benoist)便以此為名出版了他討論毛主義者、西方左派知識份子(特別是馬爾庫塞、阿爾杜塞等人)對馬克思的閱讀的著作。他認為馬克思死了，「死於列寧，死於斯大林，死於一切那些將馬克思據為己有，以服務於其獨佔、不寬容的狂熱行為，那些用他們盲目和黨派的偏見來繼承馬克思批判理論的人們」<sup>⑪</sup>，他因此提倡一種自由、平等的馬克思閱讀。但問題是，馬克思同權力、政治運作、黨派利益有這樣緊密的聯繫，因此，要以中立的學術角度閱讀馬克思便顯得困難重重，特別是馬克思哲學自己便宣稱其特有的黨派性。不過，事實證明勃納斯特是對的：馬克思思想的國家哲學地位不僅將其理論上的某些封閉性加以強化，也將其思想上其他自由的、多彩的元素禁錮起來。三十多年後，歷史的巨變已使這種閱讀馬克思的觀點變得無足輕重，支撐馬克思偶像的絕大多數權力系統也已崩解。聯帶着，馬克思之死成了這世紀末最重要的文化現象之一，馬克思忽然間重新成為「幽靈」。

然而，馬克思的幽靈化也為馬克思帶來了新的生機。五年前，在那淺薄而又自信滿滿的《歷史的終結和最後的人》(*The End of History and the Last Man*)還是暢銷書時，德里達(Jacques Derrida)出版了《馬克思的幽靈》(*Spectres de Marx*)

法國思想家勃納斯特認為馬克思死了，他提倡一種自由、平等的馬克思閱讀。但問題是，馬克思同權力、政治運作、黨派利益有這樣緊密的聯繫，以致要以中立的學術角度閱讀馬克思顯得困難重重。不過，事實證明他是對的：馬克思思想的國家哲學地位不僅將其理論上的某些封閉性加以強化，也將其思想上其他自由的、多彩的元素禁錮起來。

來為馬克思的「幽靈」招魂。對這樣一個被正統馬克思主義者視作反馬克思主義的「解構」(另一種批判)大師，此舉也真可謂「反潮流」之舉了。《宣言》對資本主義所作的描述的驚人現實性，讓這位著名的後現代哲學家得出這樣的結論：「不去閱讀，不去反覆閱讀和討論馬克思將總是個錯誤。」<sup>②</sup>不過，「真正的，純潔的馬克思主義者」們也不要高興：在德氏的筆下，那單數的「共產主義幽靈」已變成複數的「馬克思的幽靈(們)」了。德里達強調馬克思思想的異質性(hétérogénéité)，而對馬克思思想異質性、多樣性的探討似乎已成為今天西方左派思想界對馬克思思想的一種共識。同樣，在90年代末，強調馬克思思想的現實性似乎也正在成為另一個類似的新共識。

五年前，德里達出版了《馬克思的幽靈》來為馬克思的「幽靈」招魂。《宣言》對資本主義所作的描述的驚人現實性，讓這位著名的後現代哲學家得出這樣的結論：「不去閱讀，不去反覆閱讀和討論馬克思將總是個錯誤。」說到底，馬克思的現實性就是馬克思批判思想的現實性。

說到底，馬克思的現實性就是馬克思批判思想的現實性，那描述上的正確並不構成馬克思思想現實性的本質。那籠罩、吞食一切的經濟力量，人類環境的危機，國際間貧富差距的加大，人類生產的財富足以供養人類正常的生活但亞洲、拉美許多孩子卻同時因營養不良而患病死亡，黑非洲在飢餓和戰亂中令人絕望地沉淪，富裕國家重新出現並日漸增多的社會排斥現象(l'exclusion sociale)，亞洲金融風暴所顯示出的國際資本的肆虐……是這一切凸現出一種新的批判思想的緊迫與重要。在這種既是舊的也是新的(科學技術已將人類帶入一個歷史、文化包括社會組織形式高度複雜的時代)歷史情境下，在自由主義成為「獨一的思想」(pensée unique)的情況下，我們需要重新閱讀馬克思、重新思考「歷史性」，藉以燭照人類的文明發展等問題。正是為此，為了那些「已逝和未生」人們的正義，德里達重新召喚馬克思的幽靈們，討論幽靈們「出現與存在」的可能和表現。也許正是在這些西方左派知識份子身上，在世界範圍內不斷對正義、平等、博愛渴望的呼喊中，在貧弱無助的人們的眼裏，我們現在、將來依然可以看到、聽到馬克思幽靈的影子和預告未來的聲音。馬克思死了，馬克思萬歲！這既是歷史、現實，也將是未來。

#### 四 《共產黨宣言》與近代中國

在中國人近代「閱讀」西方的歷史中，再沒有那本書比《宣言》給中國以如此巨大的影響了。自1906年朱執信在《民報》上登載的Karl Marx小傳中節譯《宣言》第二節「無產階級與共產黨人」中的一部分，到1920年陳望道在上海出版全譯本《宣言》，《宣言》從此就與中國人的歷史結下不解的淵源。毛澤東在30年代便自稱讀過《宣言》不下百遍，從此知道了「人類自有史以來就有階級鬥爭，階級鬥爭是社會發展的元動力，初步得到認識問題的方法」<sup>③</sup>。這裏，筆者想提及梁漱溟老先生晚年在〈試說毛潤之晚年許多過錯的根源〉一文中談到，他在1938年訪問延安時曾與毛澤東就階級問題發生爭拗。梁先生認為，中國從古至今不存在西方式的階級對峙，不可硬以階級鬥爭之說套在中國歷史和現實上；毛則持相反觀點，認為梁氏過份強調中國的特殊性而忽略了中國類似其他社會的一般性。

梁氏認為毛過份強調中國社會的一般性而輕忽了中國社會的特殊性，於自家民族的特徵缺乏認識。毛的這種思路在其晚年達到近於病態瘋狂的狀態，給中國帶來了災難<sup>①</sup>。姑且不論毛「晚年許多錯誤的根源」是否可以全部歸結為毛從《宣言》中學來的這種階級鬥爭的認識方法，但有一點是可以肯定的，毛及其思想上的弟子們對階級鬥爭的崇拜，極大地影響到他們對歷史、政治、社會的看法以及由此引發的一些荒唐、災難性的政治實踐。注意閱讀文本的歷史背景、文化脈絡和內在的多重性，注意閱讀評判所需的知識積累，注意閱讀距離造成的美感的誘惑，這似乎是我們能從這個閱讀經驗中吸收的教益之一。

任何人想對現代性的世界、想對我們過去一個多世紀的歷史有所了解，都不能不去讀或是重讀《宣言》，從對其批判的角度和對現實批判的角度都是如此。作為論述現代性的經典之一，只要現代性文明方式尚存，對《宣言》的重新閱讀總會讓我們有所發現。它也會在人們不斷的思想批判的努力中為我們述說新鮮的東西。自然，以中國人的經歷，烏托邦是難以誘人的了，但中國人不能不渴求正義；平等主義曾讓人窒息，可中國人不能缺少博愛；在虛妄的國際主義落幕之後，中國人難道僅讓自己民族的利益遮蔽視野？對尋找、建設自己的現代性文明的中國人來講，批判地學習和學習的批判都是不可或缺的。對《宣言》這批判的思想進行必要的思想批判，便是其中應有的部分。也許，正是對「批判」精神而不是一種庸俗的實證科學觀的合理汲取，才是中國人在對西方的閱讀學習中最應加以注意的。從中國和世界的經驗和現狀出發，為建設一種更公正、合理、自由、道義的生活而去進行思想、制度、文化、知識的批判，去造就一種新鮮有力而又不激進虛妄的批判思想，這是一個真正的學者對世界和歷史、未來不可推卸的責任。

「幽靈，一個共產主義的幽靈在歐洲徘徊」，馬克思是用這樣一個莎士比亞式的著名比喻來為《宣言》開篇的。在由這「幽靈」演變的龐然巨物漸漸消失的時代，我願用一句類似的話來結束此文：「幽靈，馬克思的幽靈在世界遊蕩。」

姑且不論毛澤東「晚年許多錯誤的根源」是否可以全部歸結為他從《宣言》中學來的階級鬥爭的認識方法，但注意閱讀文本的歷史背景、文化脈絡和內在的多重性，注意閱讀評判所需的知識積累，注意閱讀距離造成的美感的誘惑，這似乎是我們能從這個閱讀經驗中吸收的教益之一。

### 註釋

① Italo Calvino, *Pourquoi lire les classiques* (Paris: Editions du Seuil), 引自 Jacques Derrida, Marc Guillaume, Jean-Pierre Vincent, *Marx en jeu* (Paris: Descartes & Cie, 1997), 32.

② Louis Althusser, Etienne Balibar, Roger Establet, Pierre Macherey, Jacques Rancière, *Lire le Capital* (Paris: F. Maspero, 1965; Paris: P.U.F., 1996), 83-199.

③ Isaiah Berlin, "The Bent Twig: On the Rise of Nationalism", in *The Crooked Timber of Humanity*, ed. Henry Hardy (London: John Murray, 1990), 238-61.

④ Isaiah Berlin, *En toute liberté: entretiens avec Ramin Jahanbegloo* (Paris: Editions du Félin, 1990), 150-52.

⑤ Raymond Aron, *Les étapes de la pensée sociologique* (Paris: Gallimard, 1967), 185.

⑥ 關於歷史解釋的問題，馬克思以後的馬克思主義有兩種趨向：一種是教條化，將經濟基礎對上層建築的決定作用一步步絕對化（像阿爾杜塞所說的「超決定化」

[surdétermination])；另一種是試圖用一種彈性的、相對的歷史解釋觀來減弱馬克思歷史解釋的單一經濟決定論的色彩，如恩格斯後來在一些場合所做的那樣。像他在1890年9月21日給布洛赫(J. Bloch)的信件中就強調「各種行動之間的相互作用」(見Louis Althusser, *Pour Marx* [Paris: F. Maspero, 1996], 104-105)，但這並不能沖淡馬克思和後來馬克思主義的歷史解釋在這方面所具有的決定論問題。

⑦ 正如當代法國著名馬克思「主義」(?)哲學家巴利巴爾(Etienne Balibar)在其所著*La philosophie de Marx*所述，馬克思一生至少經歷了兩次「理論危機」，一次在1848年革命失敗後，另一次在1871年之後，每一次危機都迫使馬克思放棄一些理論觀點，同時也試圖去以一些新觀點加以詮釋。如馬克思停下《資本論》的寫作去學習俄文，以圖完整其社會演進理論。Etienne Balibar, *La philosophie de Marx* (Paris: La Découverte, 1993), 8-11。

⑧ 此處自然是為《宣言》法文翻譯版中所使用的詞彙，但德文究竟為何？為此，筆者分別查證了德、英文版《宣言》中「聯合體」所對應使用的詞。令我意外的是，馬克思在德文中並沒有用法文association一般的對應詞Verin，這個詞在德文中也是「聯合」之意，同「社會」(Gesellschaft)的「集合、聚合」之意很近而不近「社群」(Gemeinschaft)。馬克思直接用了拉丁詞Assoziation，也許這樣才能更準確、強烈地表述他所要表述的。至於《宣言》的英文版所用的詞也是association。分別見Karl Marx, Friedrich Engels, *Werke und Schriften: Von Mai 1846 Bis März 1848*, vol. 6 of *Marx, Engels Gesamtausgabe Erste Abteilung* (Verlag Detlev Auvermann KG Glashütten in Taunus, 1970), 546. 英文見K. M., F. E., *Collected Works*, vol. 6 (London: Lawrence & Wishart, 1976), 506。

⑨ 關於馬克思思想中的個人主義要素，法國當代著名思想家、人類學家杜蒙(Louis Dumont)認為，儘管表面上不是這樣，但從本質上講馬克思是個「個人主義者」！也有其他的研究者，如分析馬克思主義代表人物之一的艾斯特(Jon Elster)、比德慈(Jacques Bidet)等持同樣的看法。參見前者著作*Making Sense of Marx* (New York: Cambridge University Press, 1985)；亦見後者著作*Théorie de la modernité* (Paris: P.U.F., 1990)。筆者不認為馬克思是一個「個人主義者」，但筆者同樣認為在馬克思的思想中是雜陳着他從啟蒙思想中繼承來的個人主義思想要素，這也許是馬克思思想內在的一個緊張，需要進一步探討。

⑩ 從1848到1971年，《宣言》的傳播極其有限，只有1848年的瑞典譯本，1850年的英文譯本，1869年的俄文譯本。「巴黎公社」後，出現了第一次傳播高潮，《宣言》被譯為絕大多數的歐洲語言。1871，塞爾維亞語；1872，法文和西班牙文(恩格斯曾在1888年英文版序言中提到曾在1848年有過一個法文譯本，但至今沒有發現)；1873，葡萄牙語；1882，捷克語；1883，波蘭語；1884，丹麥語；1890，意大利和意第緒語；1891，保加利亞語；1892，芬蘭語……第二個傳播高潮為1904、1905年左右在遠東日本的傳播，1904出現日文譯本。第三次高潮為十月革命後，《宣言》從此被譯為人類幾乎所有的語言。參見Bert Andréas有關《宣言》傳播歷史的名著*La manifeste communiste de Marx et Engels; histoire et bibliographie, 1848-1918* (Milan: Feltrinelli, 1963)。

⑪ Jean-Marie Benoist, *Marx est mort* (Paris: Gallimard, 1970; Paris: P.U.F., 1994), 250.

⑫ Jacques Derrida, *Spectres de Marx* (Paris: Galilée, 1993), 35.

⑬ 毛澤東：〈關於農村調查〉，《毛澤東文集》，第二卷(北京：人民出版社，1993)，頁378-79。

⑭ 梁漱溟：《人心與人生》(無出版說明，從幾個補充文字和排版看，應是在台灣出版)，頁307-308。