

汉译世界学术名著丛书



分科本◎政法

纪念版

# 贫困的哲学

上卷

[法] 蒲鲁东 著



SINCE 1897

商務印書館  
The Commercial Press

汉译世界学术名著丛书



分科本◎政法

纪念版

# 贫困的哲学

上卷

[法] 蒲鲁东 著

余叔通 汪雪华 译



商务印书馆

2017年·北京

**SYSTÈME**  
*des*  
**CONTRADICTIONS ÉCONOMIQUES**  
*ou*  
**PHILOSOPHIE DE LA MISÈRE**  
PARIS

Librairie des Sciences Politiques et Sociales

Marcel Rivière

1923

根据巴黎马尔塞尔·李维耶尔政治社会科学出版社 1923 年版译出

# 汉译世界学术名著丛书

## (120 周年纪念版·分科本)

### 出版说明

2017年2月11日,商务印书馆迎来120岁的生日。120年前,商务印书馆前贤怀揣文化救国的理想,抱持“昌明教育,开启民智”的使命,立足本土,放眼寰宇,以出版为津梁,沟通中西,为中国、为世界提供最富智慧的思想文化成果。无论世事白云苍狗,潮流左右激荡,甚至战火硝烟弥漫,始终践行学术报国之志,无改初心。

译译世界各国学术名著,即其一端。早在20世纪初年便出版《原富》《天演论》等影响至今的代表性著作,1950年代后更致力于外国哲学和社会科学经典的译介,及至1980年代,辑为“汉译世界学术名著丛书”,汇涓为流,蔚为大观。丛书自1981年开始出版,历时三十余年,迄今已推出七百种,是我国现代出版史上规模最大、最为重要的学术翻译工程。

丛书所选之书,立场观点不囿于一派,学科领域不限于一门,皆为文明开启以来,各时代、各国家、各民族的思想与文化精粹,代表着人类已经到达过的精神境界。丛书系统译介世界学术经典,



引领时代思想,为本土原创学术的发展提供丰富的文化滋养,为推动中国现代学术和现代化进程做出了突出的贡献。

为纪念商务印书馆成立 120 周年,我们整体推出“汉译世界学术名著丛书”120 周年纪念版的分科本,延续传统分为橙色、绿色、蓝色、黄色和赭石色五类,对应收录哲学、政治·法律·社会学、经济、历史·地理和语言学等学科的学术经典著作,既利于文化积累,又便于研读查考,同时向长期支持丛书出版的译者、编者和读者致以敬意。

两甲子后的今天,商务印书馆又站在了一个新的历史时间节点上。我们不仅要铭记先辈的身影和足迹,更须让我们的步伐充满新的时代精神。这是商务人代代相传的事业,更是与国家和民族的命运始终紧密相连的事业。我们责无旁贷,必须做好我们这代人的传承与创造,让我们的努力和成果不仅凝聚成民族文化的记忆,还能成为后来人可以接续的事业。唯此,才能不负前贤,无愧来者。

商务印书馆编辑部

2017 年 5 月



# 目 录

前言	1
第一章 经济学	44
第一节 社会经济中事实与法律的对立	44
第二节 理论的缺陷和批判的不足	53
第二章 论价值	73
第一节 使用价值与交换价值的对立	73
第二节 价值的构成：财富的定义	90
第三节 价值比例规律的运用	106
第三章 第一个时期——分工	125
第一节 分工原则的对抗性后果	127
第二节 布朗基、舍伐利埃、杜诺瓦耶、罗西和帕西诸先生的 无效处方	139
第四章 第二个时期——机器	162
第一节 机器在它和自由的关系中的作用	164
第二节 机器的矛盾——资本和雇佣劳动的起源	177
第三节 防止机器灾难性影响的办法	196
第五章 第三个时期——竞争	208
第一节 竞争的必要性	208



第二节	竞争的破坏作用及其对自由的损害·····	228
第三节	防治竞争弊病的办法·····	247
第六章	第四个时期——垄断·····	261
第一节	垄断的必然性·····	262
第二节	垄断在劳动中造成的灾害和对思想的败坏·····	280
第七章	第五个时期——警察或捐税·····	304
第一节	捐税的综合概念——这个概念的出发点及其发展 经过·····	305
第二节	捐税的二律背反·····	315
第三节	捐税的无可避免的灾难性后果(生活必需品、禁奢 法、农村和工业警察、发明专利证、商标等)·····	330
第八章	人和上帝在矛盾规律下的责任,或天命问题的解答 ·····	380
第一节	人的罪责——对原罪神话的说明·····	385
第二节	对天命神话的说明。上帝的退化·····	414



## 前 言

在讨论构成这部新著对象的问题以前,我需要先就一个假设作些说明,这就是关于上帝的假设。无疑,这个假设看起来非常奇特,但是,离开这个假设,我的论述就无从进行,也无法为人所理解。

有人会说:只是假定上帝存在,就等于否定上帝;为什么不肯定上帝存在呢?

如果信仰神明竟成了一种可疑之见,如果对上帝的存在稍有怀疑就被当成意志薄弱的标志,如果在一切哲学乌托邦中这是唯一令人最难接受的乌托邦,这难道是我的过错吗?如果伪善与愚蠢到处都以这个神圣的标记作为掩护,这难道也是我的过错吗?

假使一位学者设想宇宙间存在着一种不可知的力量在牵引着群星和原子,推动着整个宇宙的运转,那么这个毫无依据的设想,不但学者本人认为完全理所当然,而且还受到人们的欢迎和鼓励。因为万有引力这个证据,尽管是人们永远无法证实的假设,它却使发明人名传遐迩。可是,当我为了阐明人间事物的进程,而以我所能想象到的最严谨的态度假定存在一位上帝在干预人世时,那我敢断言,这一定会冒犯科学的尊严,并且触怒不信上帝的人;原因是:我们的虔诚业已使上帝的信誉完全扫地,而且,形形色色的江





湖骗子利用这一推理或虚拟所进行的招摇撞骗已到了不可思议的程度。我一见到当今的有神论者，渎神的话就到了嘴边；可是一想到布里登<sup>①</sup>称之为上帝最真诚的友人的人民对上帝的崇敬，便又为我那险些脱口而出的否定上帝的话而战栗自惭。在这两种相反情感的折磨下，我只好诉诸理性。正是这个理性指引我在各种武断的对立之中得出了现在这个假设。既然原先那种认为上帝一定存在的先验之见迄今并未帮助我们解决疑难，那么，这个假设将把我们引向何方，又有谁能预料呢？……

因此，我要说明一下，当我摆脱一切人世的思虑，在我心里默默探索着种种社会变革的秘密时，上帝这一伟大的不可知者是怎样变成我的一个前提，我的意思是说，怎样变成我的一种不可缺少的论证工具的。

## (一)

如果追溯一下人类对上帝的观念的衍变情况，就可以看出这种观念首先是社会性的，这意思就是说，与其说它是某种个人的观念，不如说它是集体思想信念的表现。那么，这种信念表现是在什么情况下并通过什么方式产生的呢？这就是我们需要加以确定的。

从精神和智慧方面看，社会，或者说集体的人，区别于个人的地方主要在于它行动的自发性，换句话说，在于它的本能。当个人

<sup>①</sup> 布里登(1701—1767)，法国神学家。——译者



是只服从,或者说自以为只服从自己所完全认识的并且可以凭自己意志取舍的动机来行事时,总的说,他自以为是自由的;而且,他愈是善于推论,知识就愈丰富,他就愈觉得自己是自由的。可是,社会却受着热情冲动的支配;这种冲动乍一看来似乎并没有经过预先的考虑和计划,但是,逐渐就会显示出它是受着某种最高意志的支配,这个意志存在于社会之外,并以一种不可抗拒的力量推动社会朝着一个不可知的目标前进。君主国与共和国的建立、种姓的划分,以及司法制度的出现等等,都是这种社会自发性的表现;指出这种社会自发性的表现,要比找出它的根源和说明它的依据容易得多。那些追随博胥埃<sup>①</sup>、维科<sup>②</sup>、艾尔德<sup>③</sup>和黑格尔之后埋头于历史科学的人,迄今所作的努力都不过是证明确实存在一种支配着人类全部活动的天命。关于这一点我想指出:社会在行动之前总要乞灵于神,就像是希望上帝来就它已经凭自发性决定要做的事情下一道命令似的。求签、问神、祭祀、群众的欢呼、公众的祈祷,这都是社会在事后进行的一些最流行的评议方式。

这种完全出于直觉的,而且可以说是超社会的神秘性能,人们是不大感觉到的,或者说根本就没有感觉到;但是,它却好像一位驾乎人类之上的天才启迪者一样,成为全部心理学的首要研究对象。

人虽然与其他动物一样,同时受着本身欲念和集体冲动的支

---

① 博胥埃(1627—1704),法国神学作家,教会活动家,天主教反动势力和专制政体的思想家。——译者

② 维科(1668—1744),意大利历史哲学家。——译者

③ 艾尔德(1744—1803),德国人文主义哲学家和作家。——译者



配；但是，他又和动物不同，他具有一种特殊的天赋，就是能够意识到并从思想上理解到支配着自己行动的本能或命运，而且，往后我们还可以看到，人能够预见并影响这种本能所作出的决定。人受到（神意的）热情的感召和鼓舞以后，第一个行动就是崇拜他感到需要依靠的名曰上帝的不可见的神明。这个神明或称生命、存在、精神，或者更简单一点，叫做我，因为，这些字在古代语言里都同音同义。

上帝对亚伯拉罕<sup>①</sup>说：“吾即我，吾与汝相约……”；上帝又对摩西<sup>②</sup>说：“吾即存在。汝告犹太子民：‘存在遣我前来’。”在人类最富有宗教性的古代语言中，存在和我这两个字具有相同的特殊含义<sup>③</sup>。此外，当耶和华通过摩西之口自命为立法者，声称自己永恒不灭，并以自己的身份为证作誓时，总是说我怎么怎么，或者为了加重语气而说“我，也就是存在……”因此，希伯来人的上帝是一切神明中最人格化和最富自由意志的一位，任何神明都不如他那样明确地表达着人类的直觉意识。

① 亚伯拉罕，是《圣经》中传说的古犹太族长。语见《旧约·创世记》。——译者

② 摩西，圣经中传说的先知和立法者，领导古犹太人摆脱埃及的奴役，并给他们立下约法。语见《旧约·出埃及记》。——译者

③ 例如：Ie-horah（〔耶和华〕，古犹太教中的主神。——译者）一字来源于 Iah，意为“存在”；Iao〔我存在〕又与 iou-piter（〔丘比特〕，罗马神话中的主神。——译者）同义；ha-iah，希伯来语，意为“曾有”；ei，希腊语，意为“有”；ei-nai，意为“存在”；an-i，希伯来语，变位为 th-i，意为“我”；ego、io、ich、i、m-i、m-e、t-ibi、t-e 及所有的人称代词中，元音 i、e、ei、oi 是总的表示人身，辅音 m 或 n、s 或 t 则表示人称的次序。如果有人对这样类比表示异议，我并不准备辩驳，因为一般的词源学都只是浮光掠影，玄妙神秘，根本达不到我们所谈的这种深度。与我们的论题有关而我必须指出的是，名词发音上的联系看来是反映着观念上的形而上的联系的。



因此,在人类看来,上帝仿佛就是一个我,一个纯粹的永恒不变的实体;他伫立在人类面前,好比一位君主站在自己的臣仆面前一样。有时,他通过诗人、立法者或卖卜者的口来表达自己的意志,这就是 *musa*(歌谣)、*nomos*(律令)和 *numum*(命卦);有时却又借助群众的欢呼来表达自己的意志,这就是所谓 *Vox populi Vox Dei*[万民之声、上帝之声]。正是因为如此,所以神谕才有真假之别。一个生来与世隔绝的人,本身无从产生上帝概念,可是,当集体思维告知他这个概念时,他马上就如获至宝地抓住不放,原因也在于此。此外,这个道理还可以用来解释为什么像中国这样一个保守不前的民族也终于抛弃了神明的概念<sup>①</sup>。先就神谕来说,它的真实性显然完全来自于启示人类的普遍意识;至于上帝的观念,我们不难理解,只要人们与世隔绝或安于现状,就会致它于死命。一方面,离群索居将使人的心灵沉溺于兽性的利己主义之中;另一方面,缺少活动则使社会生活逐渐变成呆板和机械的生活,最终将使人们失去意志和天命的观念;所以,说来也奇怪,社会

<sup>①</sup> 中国人的传统中还保留着某种大概消失于公元前 5、6 世纪的原始宗教的遗迹。(参看普蒂埃著:《中国》,巴黎狄铎书店版)(普蒂埃[J. P. -G. -Pauthier], 1801—1873,法国汉学家,曾著《中国与西方关系史》。——译者)尤其令人惊奇的是,这个奇特的民族在抛弃自己的原始宗教时,似乎已经懂得神明并不是别的,只不过是人类的集体的我;因此,两千多年以前中国人流行的信仰就已经达到西方哲学的近代水平。例如,《书经》上说:“天视自我民视,天听自我民听”,“天道福善祸淫”,“天命弗僭,贲若草木,兆民允殖”;《诗经》上说:“小心翼翼,昭事上帝,幸怀多福,厥德不回。”孔子则用另外一种方式来表达同样的思想,他说:“顺天者昌,逆天者亡。”这指的就是普遍理性,行天经世之道,或者称为天启。《道德经》就说得更明确了。在这部扼要地论述纯理性的著作中,哲学家老子始终把普遍理性与无限存在等同起来,名之曰“道”。依我看来,这就是各种原理的永恒的统一性,而我们宗教的和形而上学的习惯是那样深刻地把这些原理加以区别,以致使我们难于理解老子的这部著作。



进步固然足以使宗教消失，停滞不前也能毁灭宗教。

此外，还必须指出，当我们把上帝的最初启示归结为一种模糊的意识，并且可以说它就是普遍理性的体现时，绝对不是对上帝是否确实存在作出任何定论。实际上，即使我们承认上帝不过是集体本能或者普遍理性，也仍然需要弄清这普遍理性究竟是什么；因为，正如我们在下面还要指出的，普遍理性并非来自个人的理性，换句话说，对社会规律的认识，或者说集体思维的结论，虽然是产生于纯理性的基本概念，但是却完全是实证性的，绝不是通过演绎、归纳或综合的途径先验地发现的。由此可见，这种我们认为能够自己创制规律的普遍理性，这种作为纯理性的特殊形态而在某一个特殊领域内存在、思考和起作用的普遍理性，与宇宙体系的情况是相类似的。宇宙体系虽然是根据数学定理研究出来的，但是却是一种与数学有别的特殊现实，我们不可能只根据数学便推论出宇宙体系的存在。因此我认为，现代语言中所称的普遍理性，正是古人所谓的上帝。名称是改变了，但是对它的内容我们是不是有更多的了解呢？

现在就让我们来追溯一下上帝观念的衍变情况。

当上帝的存在被最初作出的一个神秘的判断所确定以后，人类马上就用另一个神秘的判断，亦即用类推的方法把这个命题普遍化了；可以这样说，起初上帝还只是一个点，可是顷刻之间他就无所不在，充塞宇宙。

人类自从感到自己是社会之我时起，就开始礼拜自己的造物主；同样，人类自从发现动物、植物、水流、星辰和万物都各有其决意和意向时，就分别赋予它们以一个灵魂、智慧或精神作为主宰，



接着又创造一个支配着万物的总的灵魂、智慧或精神。从作为自然界最高形态的人类社会，到最卑微的生物，甚而到无生命的、无机的物体，人类无不运用这种归纳法加以神化。这就是说，人类把上帝的观念从自己这个起着无上创造作用的集体的我扩展到最微小的原子，亦即把一切都人格化和智慧化，就如《创世记》里告诉我们的：上帝自己扩大了天体，创造了容纳万物的空间和时间。

因此，如果没有一个最高的造物主上帝，宇宙和人类就不存在，这就是公开主张的社会信念。但是，同样地，如果没有人类，也就不会设想出上帝（让我们还是跨越这个界限吧！），上帝就子虚乌有。如果说，人类需要有一位造物主，那么，上帝和一切神明也需要人类作为感知者。叙述天堂和地狱及其人物故事的神统记，虽说是人类思想上的幻境，毕竟就是宇宙的写照；某些哲学家把它称为上帝的梦幻，是把事情颠倒了。这种神学创作，这种社会的集体作品是多么伟大啊！（〔造物主〕）的创造力已经消失，我们所谓的全能之主已经甘拜下风；而且，多少世纪以来，人类心醉神迷的种种想象却由于向往庄严富丽的奇观而被歪曲得不符合自然景象了。

我们还是走出这梦幻般的境界吧！因为无情的理性正在叩门，我们必须回答它所提出的那些可怕的问题。

理性问道：什么是上帝？上帝在哪里？上帝有多少？他想干些什么？他能够干些什么？他又答应干些什么？大家看，在分析法的光芒照耀下，天上、人间和地狱里的一切神明都变成某种谁也不了解的既无形体又无感觉、静止不动、难以洞察和无从确定的东西，一句话，变成一种丧失了存在的一切属性的东西。的确，尽管



人类赋予每种事物以一种特殊的灵魂或精神，或者是设想宇宙间有一种独一无二的力量在统治着，他总不应该事先假定存在一个不受条件限制、因而是根本不可能有的实体，然后用它来解释一些非此就无法解释的现象。上帝与理性的关系真是神秘莫测啊！信徒们愈是想把自己所崇拜的偶像理性化，就愈是抽掉了一切能够使它成为现实的属性。经过人们的一番天才构思和奇妙的逻辑推论以后，上帝这个卓绝存在的一切属性反而变成了否定上帝存在的依据。这种衍变是必然的、不可避免的，因为，护神论本身总是潜藏着无神论。

让我们尝试来弄明白这个进步的过程。

作为万物创造者的上帝刚刚被人类意识创造出来时，换句话说，当我们刚刚把上帝从社会的我的观念提高到宇宙的我的观念时，我们的思维立刻就借口要完善这个观念而把它摧毁了。改进上帝观念，澄清神学教理，这就是人类的第二个幻想！

善于分析的鬼神，不知疲倦的撒旦<sup>①</sup>，不断地在追问、反驳，总想寻根究底，找出宗教教理的依据。不论这位哲学家是肯定上帝观念还是声称这个观念无法确定，也不论他使这个观念接近或者远离他的理性，我认为这个观念总是受到损害；而且，由于这种研究无法终止，久而久之，上帝这个观念就必然归于消灭。于是，无神论运动便成了神学悲剧的第二幕；它来自第一幕，正如结果来自原因一样。圣经诗篇作者说：“诸天传颂神的荣耀”；<sup>②</sup>我们不妨加

① 撒旦，《圣经》中传说的魔鬼首领。——译者

② 语见《圣经》，《旧约·诗篇》，第19章。——译者

上一句：诸天的证言推翻了神的地位。

事实上，人类愈是深入观察各种现象，就愈是发现自然界与上帝之间存在着种种的媒介，这就是：数字关系、图形关系和承继关系，以及构成规律、进化规律和类同规律；这一切形成一定的系列，它的各种表现形式始终互为因果，或者说互相呼应。人们甚至还看到，在这个他们是其一部分的社会发展过程中，在某些事情上是个人意志和公众见解同时在起着作用，于是就推断那伟大的圣灵对世界的感召并不是直接亲自而为的，也不是随心所欲专断而行的，而是按照一定的规律、直接借助于某种手段、通过人们的感觉器官来进行的。而且，人们还依靠思维，溯及因果系列，把上帝置于这个系列的一端，就如把它放在天秤的一方。这正像一位诗人所说的：

“诸天上帝高居于诸天彼岸。”

这样一来，理论开宗明义便把上帝的作用贬为一种原动力，一种动因，或者拱心石。如果允许我作一个更为通俗的比喻的话，可以说他的作用就好比一位在朝而不掌政的立宪君主，只宣誓自己按法律行事，而实际执行则委诸臣宰。但是，沉迷于自己梦幻的有神论者，反而把这种可笑的制度看作是自己膜拜的那个偶像崇高超绝的一个新证据；因为在他们看来，这个偶像是把自己的造物作为行使权力的工具，把人类的智慧变成自己的光荣。

不久，人们又不满足于限制神的权力了，他们用一种愈来愈戕害上帝神明性的敬神方式来要求分享神的权力。

有神论者继续说道：既然我是一个生灵，是一个有感觉、能思想的我，那么，在那个绝对存在中也有我的一份；我是自由的，我是造物主，我和上帝一样是永存的。我思故我永存，这是我思





故我在的推理和表达。在这一点上，哲学和《圣经》完全一致。上帝的存在和灵魂的不灭是从人们作出同一判断的意识中产生出来的，因为，人们在谈论上帝的存在时，是把自己移置于宇宙之中，以宇宙之我自居；而在谈论灵魂不灭时，则是以自我的我出现。其实，这一来一去无非都重复着同一个我，只不过大家没有觉察到罢了！

灵魂不灭，神的真正分化，在相隔很长一段时期以后开始传播时，曾被笃信古代教义的人视为异端邪说，但是仍被人们看作是神的尊严的补充，看作神的永恒善良和公正的必要基准。有神论者说：没有灵魂不灭性，上帝就无从为人们所理解；这和政治理论家声称那位代表最高主权的君主和大批官吏的不可罢免性是君主制必不可少的条件的道理完全一样。但是，学说上愈是牵强附会，概念上的矛盾就愈是明显；因而，灵魂不灭的教理很快就成为哲学神学家们的绊脚石。从毕达哥拉斯<sup>①</sup>和俄耳甫斯<sup>②</sup>时代起的多少世纪以来，哲学神学家们便竭力想使神的属性与人的自由一致起来，使信仰与理性一致起来，可是却始终枉然。对于不信宗教的人说来，这倒是一件非常快意的事！……可是，幻想是不可能很快消失的；何况灵魂不灭的教理正是对尚未定型的上帝的一种限制，所以它也不失为一种进步。人类的智慧虽然只获得了部分真理而有所迷误，但它是从不后退的；这种勇往直前的精神，正是人类永不谬误的明证。关于这一点，我们还将获得另一项新的证据。

<sup>①</sup> 毕达哥拉斯(约公元前 580—前 500)，古希腊奴隶主阶级思想家，唯心主义哲学家。——译者

<sup>②</sup> 俄耳甫斯，希腊神话中的佛律癸亚歌手。——译者



人类一方面把自己说成与上帝相似,另一方面又把上帝说成和自己一样,这种人神不分的做法虽然许多世纪以来一直遭人厌弃,但是却成为一种新神话的潜在根源。据这种神话说,在宗法时代,上帝曾经与人类结盟,现在,为了巩固这种联盟,上帝也使自己变成了人。他将和我们一样,具有形体、面貌、情欲、欢乐与痛苦;他将和我们一样,由一位妇女生育出来,也和我们一样地有一天必将死亡。在这样辱没了上帝以后,人类还自以为提高了对上帝的理想,其实,这不过是通过逻辑换位法,把它迄今称之为造物主的上帝贬抑为一位守护神和救世主。人类这时还不敢说自己就是上帝,因为这样一种僭越会对自己的虔诚感到恐惧;他是说:“上帝寓于我身,与我同在。”之后,到了哲学高傲地和普遍意识惶恐地同声高喊诸神退位时,一个延续达十八个世纪的狂热崇拜和超人的信仰时代便宣告开始了。

但是,不可避免的结局正在临近。任何王政,如果任人限制,必以暴民统治告终;任何神国,如果有了明确的界限,也势必成为群魔的巢穴。崇拜耶稣基督是人类思想的这段长时期演变的结果。《教理答问》上说:天使、圣人、童女与上帝同在天国为王;魔鬼与罪人则在地狱永受惩罚。原来,超尘世的社会里也有左翼与右翼之别!可是,现在到了结束天国与人世差别的时候了,那个神秘的等级社会降临大地,而现出它的本相的时候已经到来了!

弥尔顿<sup>①</sup>描写过第一位女人怎样面对清泉顾影自怜,深情地

---

<sup>①</sup> 弥尔顿(1608—1674),英国的伟大诗人和政论家,资产阶级革命思想家。——译者



伸出双臂想拥抱自己的影子，其实这不过惟妙惟肖地刻画了人类。啊！人啊！你所崇拜的上帝，你所创造的善良、公正、万能、全知、不朽和神圣的上帝，其实就是你自己；这个十全十美的理想不过是经过你的意识明镜美化了的自我形象罢了！上帝、自然和人类其实是同一存在的三副面孔。人就是那个经过无数的进化才被意识到的上帝，人在耶稣基督身上感觉到自己就是上帝；因此，基督教真正是上帝即人的宗教。除了从一出生就自称为我的人以外，没有别的上帝；除了你以外，也没有别的上帝。

这就是哲学的最后之言。它在揭露了宗教的秘密和自己的秘密以后便安然长逝了。

## (二)

从此，一切都好像结束了。人类似乎不再崇拜自己和把自己神秘化了，神学问题也永远束诸高阁。诸神业已离去，人类只能在利己主义中自寻烦恼，走向灭亡。展现在我周围的是一片可怕的空虚，而且它逐渐扩及我的心灵深处。我的激情似乎已经泯灭，而且，自从我把自己变成上帝以后，自己就好像只是一个幽灵。也许我还仍然是一个我，但是，我已很难把自己看作绝对存在；既然我不是绝对存在，那我就只是一个不完整的概念。

有一位我不知其名的讽刺家说过：少许的哲理使人背离宗教，过多的哲理又使人重新皈依宗教。这个观察是一个令人羞愧的真理。

一切科学都先后经历过三个发展时代，如果和伟大文明时代



相比,我们可以称之为宗教时代、诡辩时代和科学时代。<sup>①</sup>例如,炼金术标志着后来我们称之为化学的那门科学的宗教时代,而这门科学的最终轮廓还没有发现;同样,占星学则标志着另一门科学结构,即天文学的宗教时代。

请看,化学家们在嘲笑了点金石六十年以后,由于经验的指引,现在已不敢再否认物体的变质性了;同样,天文学家们也根据天体运行的规律而怀疑天体也许存在着一种像占星学所说的神秘的结构。这种情况正好可以援引刚才那位讽刺家的话来解释:倘使少量化学使人离开了点金石,那么更多的化学又使人回到点金石;倘使不多一点天文知识使人嘲笑占星家,那么天文知识多了又使人相信起占星家来。这难道不是这样的吗?<sup>②</sup>

<sup>①</sup> 参看奥古斯特·孔德(1798—1857,法国资产阶级哲学家和社会学家,实证论的创始人。——译者)著:《实证哲学教程》和本人所著《人类秩序的创立》。

<sup>②</sup> 这里我并不是想肯定物体有变质性,也不准备把这作为研讨的对象,更无意劝说学者在这个问题上采取什么意见。我只是想指出,化学哲学上的一些最一般性的结论使某些毫无主见的人们头脑里产生了怀疑论思想,更确切点说使他们产生了附和这些结论的种种互不相容的假设。化学确实是使理性束手无策的一门科学,因为它的哪一部分都牵涉到幻想;我们通过实验对化学了解得愈多,它就愈是包藏在无法理解的神秘之中。这是我不久前读了李比希(1803—1873,德国化学家,曾发明土壤施肥的原理。——译者)的《化学札记》(贝尔特·杜比尼和杜布勒伊·海利昂译,巴黎马斯格那书店 1845 年出版)后所产生的感想。

例如,李比希先生把一些假设的原因和古人所承认的一些概念,如物质的创造力、对虚无的恐怖、指导一切的精神等等,一律排除于科学之外(见原著《导论》,第 22 页,中译本从略),然后马上又承认了另外一系列同样模糊的概念,如生命力、化学力、电力和引力等等,把它们作为了解化学现象的必要条件。(见第 121 和 124 页)据说,这些都是物体属性的体现,就如心理学家之认定自由、想象力和记忆力是灵魂属性的体现一样。试问,为什么不坚持只谈元素呢?既然原子如李比希先生自己所相信的那样,本身是有重量的,为什么它又不带电和具有生命呢?事物真是奇怪!不论物质或精神现象,都只有当我们假定它们是某些不可知的力量所创造和受着某些矛盾规律的支配时,才成为可以理解的;从李比希先生这本书的每一页里都可以得出这样的结论。



当然,我并不像许多无神论者那样对奇异的事物特别感兴趣,

按照李比希先生的说法,物质在本质上是惰性的,没有自发能动力的。(见第 123 页)如果真是这样,原子为什么会有重量呢?原子所固有的重力难道不就是物质本身自发和永恒运动的表现吗?把我们所认为的静止状态称作平衡状态不是更正确吗?为什么要时而假定存在一种业已为定义所否定的惰性,时而又假定存在一种未经任何证实的外在潜力呢?

李比希先生根据原子具有重量这一假定而作出原子不可分的结论。(见第 30 页)这叫什么推论啊!重量不过是一种力量,也就是说,它是一种无从感觉而只能从现象上观察到的东西,因而也是一种不适用于可分或不可分概念的东西;可是,李比希却居然以存在这种力量为理由,从存在这样一种未经确定的、非物质的事物的假定出发,得出物质不可分的结论!

此外,李比希虽然承认原子的绝对不可分是我们的智慧所无法想象的,也承认这种不可分性并没有得到证实;可是,他却仍然要补充一句说:科学没有这个假定是不行的。这样一来,这位化学权威就是供认,化学是以某种既与智慧相违又为经验所否定的虚构为出发点了。还有比这更可笑吗?

李比希先生说:原子的重量并不相等,因为它们的体积是不相等的;而且,我们无法证明化学等价物能够表示出原子的相对重量,或者换句话说,我们无法证明我们根据原子等价物的计算视之为原子的物体并不是由若干原子组成的。这一番话就等于说较多的物质比较少的物质要重一些;而且,既然重力是物质的组成要素,我们就可以得出一个完全合乎逻辑的结论,就是重力在任何地方都是同一的,在物质中也是同一的;单体之所以有区别,或者是由于原子的组合方式不同,或者是由于原子间聚合的密度不同,而且原子是会变质的,这正是李比希先生所不承认的结论。

他说:“我们没有任何理由相信一种元素能够转变为另一种元素。”(见第 110 页)他凭什么这样说呢?相信这种转变的理由完全存在,只不过他没有看到罢了!看来,在这个问题上,他的智力水平是否与经验相称是大可怀疑的。就算我们承认李比希先生的这个否定论断是正确的,那么,又该作出什么结论呢?除了有五六十种目前还没有弄清的例外情况以外,一切物质都是在不断地变化的。我们的理性有一个规律,就是假定自然界中的任何物质、任何力量 and 任何体系都有它本身独特的同一性;化学化合物的系列和化学单体的系列就更不用说了,它们本身就无可争辩地证实了这一点。既然如此,又怎么可以拒绝沿着科学所开辟的这条大道走到底呢?怎么可以拒绝承认这个根据经验必然得出的假定呢?

李比希先生不但否认元素的可变性,而且还否认胚胎的自发形成。既然否认胚胎的自发形成,也就不得不承认胚胎的永恒性。可是,相反地,地质学却已经证明地球并不是从一开始就有生物的,因此人们又不得不承认动植物的永恒的胚胎一定是在某个时期无父无母地突然出现在地球的表面。因此,对自发形成的否定最后还是要回到



但是我也情不自禁地认为,奇迹、预言、符咒等等,无非就是对由某些潜在力或者如过去人们所说的魔力所造成的一些异常结果所作的歪曲描述罢了!我们的科学仍然是那样粗暴和满怀恶意,我们的学者凭着一点点知识就那样傲慢非凡,竟然鲁莽地否认一切他们难于解释的事实,为的不过是维护对他们有利的主张。因此,我对这些自以为是者跟对迷信者一样地不信任。当然,我还是确信,我们粗俗的理性主义将标志着一个由于科学的力量而成为真正奇迹般的时代的开始;而且,在我心目中,宇宙不过是一个魔术实验室,在这里面,应该预料什么奇迹都可能发生……说到这里,我就要谈我的正题。

如果人们在听了我这里所说的宗教衍变概况以后,便以为形而上学对那表现为上帝存在和灵魂不灭这样两句话的复合谜语已经作出定论,那就大谬不然了。在这个问题上,与其他问题一样,理性所作出的最先进和最明确的结论,虽然表面上好像已经把神学问题彻底解决了,实际上却反而把我们引回到原始的神秘主义,并且为一种必然要出现的新哲学提供了依据。今天,对宗教思想的批判使我们既嘲笑宗教,也嘲笑自己;可是,这种批判的结果,只是又把问题重新提出来。当我写这几行话的时候,人类正处在承

---

自发性的假设上。形而上学尽管受到如此羞辱,恐怕也不会提出比这更自相矛盾的东西吧!

请大家不要因此以为我想否定化学理论的价值和真实性,不要以为我会把原子论当成荒谬之谈,或者以为我赞成伊壁鸠鲁派(伊壁鸠鲁,约公元前341—前270,杰出的古希腊唯物主义哲学家,无神论者。——译者)关于自发形成的主张。再说一遍,我想指出的不过是:从原则上说,研究化学需要有极大的宽容态度,因为只有承认某些既违背理性又不符合经验,而且又互相推翻的假设,才有可能发展这门科学。



认和肯定某种对它说来与古代的神明概念并无二致的观点的前夕；所不同的是，这种观点过去是自发地产生的，而现在却是经过思考，并且通过一种无可辩驳的辩证法推论出来的。

我将以尽可能简短的篇幅来说明我的意思。

如果说有哪一个论点是哲学家们经过争论后终于取得一致的话，那当然就是智慧区别于必然性，思维主体区别于思维客体，自我区别于非我，说得通俗一点就是精神区别于物质。我完全懂得：所有这些概念都不能表达任何真正的和现实的东西，其中每个概念只能指出绝对存在的一个侧面；只有绝对存在才是真正的和现实的东西，若把这些概念一一分开来，它们各自都同样包含着矛盾。可是，同样应该肯定的是：绝对存在是我们根本不可及的，只有通过能为我们的经验所理解的它的对立概念，才能认识它；而且，如果说我们的思维只相信一元论，那么，二元论却是科学的首要条件。

例如，是谁在思维呢？思维的对象是什么？什么是灵魂？什么是肉体？我认为这些问题都逃不出二元论的范畴。无论是物质还是观念都是如此，不过，前者是在自然界里表现为分裂状态，而后者则是在人的悟性上表现出分裂状态。因此，尽管上帝存在和灵魂不灭是同一个观念，但是，两者在哲学上却是有先有后、相互矛盾的；同样，尽管自我与非我在绝对存在中是混同的，但是在自然界中却是互相分离和彼此矛盾的。因此，当有的存在在思维时，另外一些存在则不在思维。

然而，谁只要稍下工夫思索一下，马上就会发现：类似这样的区别，尽管十分现实，却始终是理性所遇到的最难理解、矛盾最大，



也最为荒谬的论点。没有精神属性或者物质属性存在就无法理解。因此,如果说你是因为精神不属于时间、空间、运动、体积等等任何范畴,因为它似乎缺乏构成实体的一切属性而加以否定;那么我呢,我却要否定物质,因为物质能供我感知的只是它的被动性,能为我看到的只是它的形状,无论从哪一方面说,物质都不表现为一种(有意志和自由的)动因,并且它作为一种实体完全把自己荫蔽起来了。这样一来,我们便会陷入纯概念主义,也就是说,沦于虚无主义了。但是,虚无主义是和我所不知道的那些生存着并推理着的東西背道而驰的,这些东西把物体的一切对立的属性在正在开始综合或者即将分裂的状态下(我也不知道该叫它做什么状态最确切)集合于本身。因此,尽管我们完全知道这些二元的名词全都是虚构的,但它们又是我们到达真理的必要前提,我们不可避免地一定要运用它们,所以我们不得不从二元论着手来研究问题。总之,我们不得不与笛卡儿<sup>①</sup>及人类一道,从我,也就是从精神出发来研究问题。

但是,自从原来被分析法割裂开的宗教与哲学在关于绝对存在的理论中重新结合起来以后,我们对精神究竟是什么的问题,并没有得到进一步的解决;在这方面,我们不同于古人之处只是利用丰富的辞句来粉饰我们四周各种模糊难解的事物。不过,古代人是把人类秩序的建立归因于某种世界之外的智慧,而现代人,则似

---

<sup>①</sup> 笛卡儿(1596—1650),法国著名的二元论哲学家、数学家和自然科学家,在认识论上代表近代唯心主义的唯理论,其思想既有反对经院哲学和宗教迷信的唯物论成分,也有许多与封建思想、宗教神学妥协的唯心论思想。此处指他的“我思故我在”的论点。——译者





乎宁愿认为人间秩序的成因在于世界之内的智慧。但是，不论把智慧归诸世界之内或世界之外，既然都是因为有了秩序便肯定智慧的存在，那么，就应该对任何表现出秩序的事物都承认有智慧在起作用，或者否认有智慧在起作用。既然承认《伊利亚特》<sup>①</sup>的作者的大脑中存在着智慧，当然同样有充分理由认为构成一个八角晶体的那堆物质也有智慧；反过来说，把宇宙体系归因于物理学规律而忽视那发号施令的“我”，以及把马伦哥战役的胜利归功于军事战略而忽视第一执政<sup>②</sup>的作用，都同样是荒谬的。这两个事例唯一的差别就在于：后例中从事思维的“我”，是寄寓在拿破仑的头脑中，至于前例，也就是关于宇宙体系的例子中，那个从事思维的“我”并没有固定的寓地，而是无所不在。

唯物论者一直以为用下面的说法便可以轻易地驳倒自己的论敌。他们说：人类是先把宇宙比作自己的躯体，然后再把一个与他假定为自己生命与思维根源的灵魂相似的灵魂赋予这个宇宙，从而完成了整个比喻，因此，一切认为上帝存在的论点就统统归结成为一种类似，既然比喻本身就是一种假设，那么，这种类似与之相比，它就更属虚构了。

当然，我并不想为古老的三段论式作辩护。三段论法对这个问题的公式是：一切秩序都必然有一个智慧在指挥，世界既然存在着一种令人惊叹的秩序，因此世界是某种智慧的产物。这种从约

① 《伊利亚特》是古希腊著名诗人荷马所著的叙事长诗。——译者

② 第一执政指波拿巴·拿破仑；马伦哥战役指1800年6月14日拿破仑在意大利境内马伦哥村击溃奥军的著名战役。——译者



伯<sup>①</sup>和摩西以来不知有多少人无数遍地重复过的三段论式,远不能作为问题的答案,而只是一个有待破读的谜语公式。我们十分熟悉秩序是什么,但是,灵魂、精神或智慧指的又是什么,我们便毫无所知了;因而,从逻辑上说,我们又怎么能仅仅根据秩序的存在便推定智慧也存在呢?所以,在获得更充分的材料以前,我否认世界秩序的存在能够作为上帝存在的证据,最多只能把它看作哲学上应该加以解决的一个未知方程式。从秩序这个概念到肯定精神的存在,中间还有一道形而上学的鸿沟需要填平。这点我不准备再作什么说明了。

但是,当前的问题并不在此。我想证明的是:人的理性必然地和不可避免地需要区别自我和非我、精神和物质、灵魂和肉体。可是,谁都能看到,唯物论者所提出的反面论据不是恰恰证实了他们原来想否定的论点吗?既然人类也能看出自身具有一个精神来源和一个物质来源,那么,还有什么别的东西比自然界更有权利宣称自己具有双重的本质,并且证明自己具有特殊的规律呢?让我们来看看唯物主义的这种矛盾吧:它否认,而且是被迫否认人类是自由的;可是,人类愈是不自由,他的言论就应该愈是重要,而且理应被视为真理的体现。当我听到人类这个机体对我说“我是灵魂,又是肉体”时,虽然会对这种启示感到惊奇和迷惑;但是在我看来,这种说法要比唯物论者的论调有分量得多,因为唯物论者是在歪曲意识与自然,妄图让它们说:“我是物质,而且只是物质,智慧不过是物质的一种认识能力罢了!”



<sup>①</sup> 约伯,《圣经》中人物,希伯来人族长。此处隐指自有人类以来。——译者

如果我也来采取攻势,证明那种认为物体的存在也就是纯粹有形的自然的实体的说法是站不住脚的,那将会出现什么情况呢?人们一定会说:“物质是具有不可入性的啊!”我就要问:“你们所说的不可入性是对什么而言呢?”当然是对物质本身啦!因为人们不敢回答说是对精神而言;否则,他们就等于承认了他们原来想回避的结论。说到这里,我要进一步提出这样两个相关的问题:你们对不可入性知道些什么?它又意味什么呢?

1. 被当成物质必要属性的不可入性,其实只是某些不求甚解的物理学家的一种假设,是根据表面观察而推断出来的一个肤浅结论。经验证明,物质具有一种无限可分性和无限扩张性,有无数可填充的空隙,能够无限度地吸收热量、电能和磁力并无限地把它们储藏起来;物质还具有亲合性,能够相互影响并且变化无穷。即使是程度不大的不可入性,也是与物质的这些特性不相容的。根据弹力和抗力的概念,弹性比物质的其他一切特性能更好地引到不可入性的概念上去,这种弹性随着情况的不同而发生变化,而且完全取决于分子间的吸引力。试问,还有什么东西比吸引力更难与不可入性协调的呢?再说,世界上存在着一种我们可以给它下一个严格的定义叫做关于物质可入性的科学,这就是化学;事实上,我们所说的化学化合和可入性又有什么区别呢?①简而言之,

① 化学家是把混合与化合区别开来的,就如逻辑学家把概念的结合与综合区别开来一样。但是,按照化学家的说法,化合实际上仍然只是一种混合,或者更确切地说,是原子的一种有系统而非偶然的聚合;不同的化合物就是由于原子排列的不同而产生的。不过,这还只是一个毫无依据的假设,丝毫不能用以解释任何事物,而且甚至还违背逻辑。原子的结构和形式的这种纯属数字上和几何上的区别,又怎么能够在生理特性上形成那样巨大的差别呢?如果原子真的是不可分和不可入,那么,这种局限



人们看到的只是物质的外表形式，对它的本质却一无所知。既然如此，又怎么能肯定一种看不见、抓不住、摸不着、压不住，而且不断在变化和流动、只显露其伪装形式、因而对思想来说是不可入的存在的现实呢？唯物论者们！我倒允许你们证明你们具有感觉，但是，要是问你们的感觉是怎样引起的，大概你们也只能用事物的某种相互关系来解释吧，就是说，某种东西（你们称之为物质）作用于感官，然后感官又把它传送给另外一种东西（我称之为精神）。

2. 既然物质的所谓不可入性并不现实，而且从外部观察也无法证明其存在，那么这种关于不可入性的假设是怎样产生的呢？它指的究竟是什么呢？

在这个问题上看来二元论是胜利了。之所以说物质具有不可入性，并不是像唯物论者和庸俗之辈所认为的那样，是由于什么感官的证实，而是凭借意识的作用。自我是一种不可理解的自然物，它自以为是自由、独特和永恒的；它在自身之外遇上了另一个同样不可理解的自然物，这个自然物也是独特的，而且尽管它有各种变

---

于机械性的聚合又怎么不使它们在本质上不发生变化呢？在这点上，所得的效果与假设的原因之间的关系何在呢？

如果我们否认智慧的洞察力，那么，我们也应该不相信化学和心理学理论才对。人的悟性为了理解各种现象而作用于原子，可是它并没有看见原子，也永远不可能看到原子，就如它看不见自我而仍然作用于自我一样；它把自己的各种范畴适用于一切，也就是说，它把本来是统一不可分的物质性或非物质性的事物加以划分，加以个别化、具体化和分类对比。在我们眼前，物质与精神一样，是变化多端和起着各种各样作用的，而且物质的变态丝毫不是任意的，我们正是根据这种情况来创立心理学和有关原子的各种理论的。只要这些理论用一些约定的术语如实地反映了各该系列的现象，那么，它们就是正确的；但是，如果以为这些理论业已完成了一切抽象，作出了完全准确的定论，那就大谬不然了！



态,却仍然是永恒的。自我就是根据这句话向它启示的感觉和思维而宣称非我是排他的和不可入的。不可入性只是一种形象化的说法,是一种想象,在这种想象下,思维即绝对物的一种分裂把物质的实体即绝对物的另一种分裂表现出来。不过,没有不可入性,物质就会消灭,这种不可入性分析到最后不过是人们内心的一种自发的推断,是一种形而上学的臆断,是一种来自精神而未经证实的假设。

因此,哲学在推翻了神学教条以后,不论是把物质精神化或把思想物质化,是把存在理想化或把观念现实化,或者是把物质与动因等同起来,都是以所谓力量和一些不能解释任何事物与没有任何意义的用语来取代一切;结果,它总是把我们引导到无穷尽的二元论,而且在号召我们相信自己的同时,如果说不上强迫我们相信鬼怪,最少也是强迫我们相信上帝。诚然,哲学与古人的做法不同,古人是把精神与自然区别开,而哲学则是使精神返回自然;但是,哲学的全部研究成果归结起来几乎只有这样一个著名的结论,就是在人身上,精神是自知的,而在一切其他的事物上,精神却似乎是不自知的。有一位哲学家就说过:“心智在人类身上昼夜不眠,在动物身上正在入梦,在石头上则完全酣睡。”

因此,哲学即使到了它的最后时刻,也并不比它诞生时知道得更多。它好像只是为了证实苏格拉底<sup>①</sup>的一句名言而出现在这个世界上的,因为,它一面为自己裹上尸布,一面又对我们重复苏格

<sup>①</sup> 苏格拉底(约公元前 469—约前 399),古希腊唯心主义哲学家,奴隶主贵族的思想家。——译者



拉底的话：“我知道我是一无所知的。”为什么这么说呢？因为，哲学现在完全明白自己的一切论断都是建立在两个同样错误和不能自圆其说，但是又同样必要和无可避免的假设之上，即关于物质和精神的假设。结果，过去宗教的偏执和哲学的论战尽管到处散播愚昧，促使人们安于现状和乐天知命，但是还允许怀疑，现在呢，在一切问题上占据上风的否定论，却连怀疑也不许存在了。人们的思想虽然摆脱了一切桎梏，却又被自己的成就所征服，被迫去肯定那些在它看来是显然矛盾和荒谬的论点。野蛮人认为世界是一个由巨神守护着的大怪物；可是在其后的三十个世纪里，文明世界的诗人、立法者和贤人尽管把哲学明灯代代相传，却始终没有提出什么比这种旧信仰更为高明的理论。现在当那自称为哲学的、反上帝的阴谋即将告终时，解放了的理性却像未开化的理性一样得出结论说：宇宙是被自我客观化了的非我。

因此，人类必然要假定上帝的存在；而且，既然到我们时代为止的这段漫长时期里人类一直都相信自己的假设是真实的，既然它一直都在礼拜自己所假设的这个不可思议的偶像，既然他从这种信仰中醒悟过来以后，仍然不由自主地继续坚持存在一个他明知就是自己思想的人格化的上帝，既然他现在又将重新开始他那魔术般的祷告，那么，我们就应该肯定人类这种奇怪的幻觉里一定包藏着某种值得我们深入探究的秘密。

我把这叫做幻觉和秘密，并不是说我想否认上帝观念的超尘世的含义，也不是认为有必要建立一种新的图腾、新的宗教；因为，毫无疑问，人类肯定上帝或者我或精神这些名词所指的那一切的时候，无非就是肯定它自己的存在；我们也不能否认，这时人类是



把自己当成与自我认识不相同的事物来肯定的。这一点是从一切神话和护神论中得出来的。此外,既然人类作这种肯定是不可避免的,那么,这种肯定一定牵涉到某种神秘的关系。假如科学上有此可能的话,就需要确定这种神秘的关系。

换句话说,无神论,或叫人文主义,尽管它批判和否定的论点整个说来是正确的,但是如果它只停留在人的本性上面,如果它把当初认定自己是上帝的儿女、产物、形象、反映和圣裔的观念视为过分的判断而加以抛弃,也就是如果它否定了自己的过去,我认为,那它只会造成更大的矛盾。因此,我们不得不对人文主义进行一番批判,也就是说,不得不过来考察一下人类在整个发展过程中以及在它存在各个时期里是否都符合于剔除了有关上帝的一些纯属夸张和幻想的属性以后的神明概念,是否符合存在的全部要求,是否符合于它本身的一切条件。总而言之,我们不得不探索一下人类究竟是像古代教义所说的只是仰慕上帝呢,还是像现代人所说的,它本身就变成上帝。也许我们最终将发现,这两种学说尽管表面完全对立,但同样都是正确的,而且实质上是相同的;要是真是那样,就可以完全肯定,人类的理性不论是在它的集体表现中,或者是对它进行深思熟虑的考察,都是永无谬误的。一句话,一直到我们从人身上证实了关于上帝的假设以前,无神论所作的否定是没有丝毫依据的。

由此可见,关于上帝的观念仍然有待作出科学的论证,也就是经验的论证;可是,这项论证从来还没有人尝试过。由于神学是以神话权威来宣扬教理,哲学则是借助各种范畴来作推论,结果上帝仍然处于先验概念的状态,亦即理性所不可及的状态,因而关于上



帝的假设就始终存在。

我认为,这个假设在今天比以往任何时候都更要根深蒂固和冷酷无情。我们已经到达这样一个听天由命的时代,在这个时代里,社会既鄙视过去,又担心未来;它有时狂热地拥抱现在,任凭几个遁世的思想家去搜索枯肠,构思新的宗教,有时又从它享乐的深渊中向上帝呼喊,恳求得到一点儿获救的征兆,或者像在蒙难者的内心深处那样在各种变迁的景象中摸索自己命运的秘密。

还有必要再往下说吗?关于上帝的假设是合理的,因为任何人不管愿意与否,都不得不承认这个假设,因而谁也不能在这点上责备我。信教的人当然会同意我关于上帝的假设;即使是不信教的人,也不得不同意我的假设,因为一切否定都是以肯定为前提,所以他们是在我之先便同意了这个假设;至于那些怀疑上帝的人,那么,只要他们稍为思索一下,便会懂得他们的怀疑必然要假定某个我不知道是什么的东西,这种东西早晚他们总要称之为上帝。

但是,如果说我单凭自己具有思想这一点就有权假设上帝存在,那么,我应该获得肯定上帝的权利。换句话说,如果我的假设是人们所无法否认的话,那么,这个假设就是截止目前所主张的一切。因为,所谓肯定,就是作出定论,而一切定论,为了是真实的,必须有经验作依据。实际上,说到定论,就是指关系、因果性和经验。因此,对我们来说,要作出上帝存在的定论,必须有经验的证实。在探讨这个至高的不可知的概念时,应该避开任何未经经验证实而超越假设的东西,以免重新陷入神学矛盾之中,招致无神论的再度抗议。





### (三)

现在剩下需要说的是：为什么在这本政治经济学著述中，我需要以全部哲学的这个基本假设作为出发点。

首先，我需要关于上帝的假设来树立社会科学的权威。天文学家为了解释宇宙体系，只根据一些表面现象便和一般凡夫俗子一道假定天是拱形的，地是平的，太阳像个大圆球，并且只是从东到西划一道弧线便用以表示天空。当他们这样做时，是假定自己的感觉并无谬误，只是准备以后再根据进一步观察的结果稍为修正一下自己原来不得不作为依据的这个假设。这是因为，天文哲学不能先验地承认感官会欺骗我们，也不能承认我们看不见所看到的东·西；否则天文学的可靠性还有什么可言呢？尽管感官所提供的感觉在某种情况下是会自行修正和自我补充的，但是，感觉的权威仍然是不可动摇的，从而天文学才可能存在。

同样，社会哲学也不能先验地承认人类的行为既不会欺骗人也不会被人欺骗，不然，人类的权威，也就是实质上与人民的主宰者同义的理性的权威，将变成什么样子呢？但是，社会哲学认为，虽然人类的判断在当前和直接的意义上说始终是正确的，但是，随着某些观念的获得，这些判断将互相补充，彼此诠释，使一般理性与个人思考始终趋于一致，并且无止境地扩大真实性的范围；这样，人类判断的权威才永远得到肯定。

但是，理性的第一个判断以及一切正在寻求认可和依据的政治制度所必需的前提，就是必然要有一位上帝存在；这意思就是



说,人们是依靠启示、预谋和智慧来治理社会的。这个排除了偶然因素的判断就是为社会科学奠定可能性的东西;而一切对社会事实进行历史的与实证的研究工作,既然目的都是在求得社会的改善和进步,当然就应该先和人民一道假定上帝的存在,然后再对这个判断作出自己的解释。

因此,对我们来说,社会的历史无非是一个确定上帝观念的漫长过程,是人类逐渐感知自己的命运的过程。古代先知与现代哲学不同之处就在于:古代先知把一切都附属于那个关于神明的武断与幻想的概念上,排斥理性与良知,并且用一位不可见的主宰的恫吓来阻挠社会的进步;而现代哲学则是一反这种方法,完全粉碎上帝和人类的权威,只承认事实与证据的束缚,把一切都集中在神学的这个假设上,如同集中在它的最终问题上一样。

因此,人文主义的无神论是人类迈出的最后一步,因而也是哲学的最后一个变种;它将为科学地重建或者说证实一切已被摧毁的教理开辟道路。

我需要上帝存在的假设,不仅是像我刚才所说的,为了使历史具有意义,而且是为了以科学名义进行的国内改革合法化。

无论我们是把上帝看作一种从上天支配社会运动的外在力量(这种意见当然全无依据,而且可能只是一种错觉),或者是把它看作一种等同于非人格化和下意识的理性的社会内在力量;是把它看成一种推动文明发展的本能(尽管非人格化和下意识是和智慧概念不相容的),或者是认为社会所发生的一切都来源于它的各种因素之间的关系(这种理论的全部功绩就在于把某种主动因素变成被动因素,使智慧成为必要,或者说把规律视为原因),结论总是



一样,就是社会能动性的各种表现在我们看来都必然是上帝意志的体现,或者是一般的和非人格化的理性的一种典型的语言,或者是必然性所竖立的路标;因此,这些表现对我们来说都具有绝对的权威。既然它们的构成在时间上和思想上是联系在一起的,所以既成的事实就决定着将要出现的事实,并使后者合法化。科学与命运是一致的;一切已出现的事实都来源于理性,反之,理性的判断是以既有的经验为依据,因此科学有权参与治理国家,并且作为顾问而建立自己权力的人,也为它以主权者的身份进行干预而辩解。

经过大家一致同意作为神明加以承认和接受的科学,是世界的主宰。因此,我们可以借助关于上帝的假设来断然地、一劳永逸地摒弃一切主张停滞和倒退的反对意见,抛弃一切根据神学理论、旧日传统和利己主义而提出来的反驳理由。

我需要关于上帝的假设来证明文明与自然之间的联系。

事实上,这个人类用以自比于绝对物的奇妙假设,本身就包含着自然规律与理性规律的同—性;它可以使我们把人类的才能看作上帝创造活动的补充,把人类与它所居住的地球统一起来,共同开发上帝安置我们的这块领地,使这种开发工作成为我们劳动的组成部分,使我们了解一切事物的原理与用途。因此,即使人类不是上帝本身,最少也是上帝的延续;或者用另外一种说法,人类今天经过思考所做的事情,无非是在继续从事它当初出于本能已经开始的工作和在我们看来自然所必须完成的事情。无论在上述哪一种情况下,也无论人们倾向于哪一种看法,有一点总是无可置疑的,就是人类的行动与自然的规律是统一的。由于我们是一种有



智慧的动物，又充当着智慧所导演的神话剧的演员，我们就可以大胆地从自身到宇宙和到永恒作出结论；而且，当我们最终把我们的劳动组织起来时，我们就可以自豪地说：万物都已得到解释。

这样一来，哲学应予探索的领域便确定下来了，这就是：传统是一切有关未来的推理的出发点；乌托邦应该永远被抛弃；对那个由个人良知转变为社会意志的表现的“我”的研究，获得了恢复它至今被剥夺了的客观性；历史学应该变成心理学，神学应该变成人类学，自然科学应该变成形而上学；关于理性的学说不应该只凭空洞的智力来推论，而必须从可以广泛而直接观察的自然的无数形式中推断出来。

我还需要关于上帝的假设来向许多因为我不赞同其主张而有可能向我报复的学派证明我的善意。拿有神论者来说，我知道其中有的人为了上帝的事业将不惜拔剑出鞘，例如罗伯斯庇尔<sup>①</sup>就曾经动用了断头台，企图把无神论者斩尽杀绝，而丝毫没有想到最后一名被害的无神论者恰好是他自己。再如神秘学派，它的成员虽然大部分是学生和妇女，但是，他们在拉梅耐<sup>②</sup>、纪奈<sup>③</sup>、勒鲁<sup>④</sup>和另外几位先生的号召下，竟然把“有其主必有其仆，有什

---

① 罗伯斯庇尔(1758—1794)，法国资产阶级革命的杰出活动家，雅各宾派领袖，革命专政时期的政府首脑，热月政变后被杀害。——译者

② 拉梅耐(1782—1854)，法国神父、政论家，基督教社会主义思想家之一。——译者

③ 纪奈(1803—1875)，法国资产阶级哲学家、诗人和历史学家，基督教社会主义者。——译者

④ 勒鲁(1797—1871)，法国小资产阶级政论家、圣西门门徒，基督教社会主义的代表人物之一。——译者



么样的上帝就有什么样的人民”这样一句话当作座右铭，因而仅仅为了调整工人的工资便不惜复活宗教。又如唯灵主义者，只要我稍一蔑视精神的权威，他们马上就指责我在建立拜物教，其实我却是全身心地反对拜物教的。至于唯欲论者和唯物论者，对他们说来，神的教义无非是克己的象征和抑制欲念的原理。他们说，撇开了欲念，人生就没有什么欢乐、德行和天才可言。再就是折衷论者和怀疑论者，他们都不过是各种古老哲学的编纂发行者，自己从来就不研究哲学，而只是结成一些拥有出版许可证和特权的庞大团体来反对任何不经他们允许而敢于思考、信仰或发表主张的人。最后是保守主义者、倒退主义者、利己主义者和种种伪善之徒，这些人用对亲人的仇恨来宣扬上帝的爱，控诉从太古洪水时代以来世上穷苦人的自由，并且怀着卑鄙愚昧的情感来诽谤理性。

关于上帝的假设丝毫没有亵渎信徒们所崇敬的神灵，而只是想弄清神灵的真相；这个假设并不是抛弃传统的教义和良知的成见，而只是要求证实这些教义和成见；它在避免固执的偏见的同时，把理性永不谬误看作是个定理；而且，由于这个定理是兼容并包的，它就永远不会作出任何反对敌对派别的结论来。对于这样一个假设，人们难道能加以非难吗？既然我是通过这个假设来承认存在着一个作为一切秩序观念的來源的无上智慧，那么，宗教界和政治界的保守分子又怎么可以谴责我扰乱社会秩序呢？既然我是在探索上帝概念的含义和内容，那么，半基督教化的民主派又怎么可以咒骂我是上帝之敌、因而是背叛共和制度呢？既然我正是主张哲学应该从客体中去探索，也就是说应该研究社会与自然的各种表现，那么，大学里的那些市侩学者们又怎么可以把我证明他



们的那些哲学赝品分文不值,看作是我对宗教的蔑视呢?

我还需要关于上帝存在的假设来为我的文体作辩护。

由于我对一切有关上帝、宇宙、灵魂和命运的问题了无所知,所以我不得不采用唯物论者的研究方法,也就是以观察和经验为依据,并且不得不用信徒的语言来作结论,因为除此以外就没有别的语言可用了。我虽然用的是神学语言,却并不懂得应该按这些用语的本义还是衍义来理解;不过,根据我对上帝、人类和各种事物的不断思考,我认为最好是采用这类术语在思想、言语和行动三方面相同的含义,而不偏重任何一方面,因为辩证法的严密性要求我只能恰到好处地假定我们称谓上帝的这个未知数,既不多肯定,也不少肯定。我们到处都碰到神明,神寓于万物。我们的纪念物、传统、法律、观念、语言和科学,无一不受这种根深蒂固的迷信的影响;离开这种迷信,我们便片口难开,寸步难行,没有这种迷信,我们甚至无法思维。

最后,我需要关于上帝存在的假设来解释我为什么要出版这些新的回忆录。

我们的社会也自感到行将发生巨大的事变,正在为未来担忧。怎样借助于普遍的可以说是有内在联系的、永恒的、而非人格化的、因而是缄默不语的理性的仅有帮助,或者借助于能够自我认识和具有预感的必然性观念,来使模糊的预感成为理性呢?这就需要假定存在一个推动着社会和赋予社会以幻觉的媒介物和恶魔。

但是,社会在作预言的时候,总是通过某些人的口来提问,又通过另一些人的口来作答。只有先知们才听得见和听得懂这些问



答,因为这是上帝本身在说话。

伦理与政治科学院提出了这样一个征文题目:

试确定支配利润与工资的关系的各种一般因素,并且分别说明利润与工资波动的原因。

几年以前,这个科学院曾经提出过另外一个问题:贫困的根源是什么?实际上,19世纪的世界,只有一种思想,就是平等与改革;而思想是不可阻拦地到处传播的,所以,许多人就开始苦心思虑这个问题,可是始终没有人拿得出答案来。于是,现代的肠卜僧<sup>①</sup>学院这回又重新提出这个问题,不过用的是更为明确语句。这个科学院想了解的是:工场里是否秩序良好,工资是否平等,自由与特权是否恰好相抵,按照经济学家所提出的方式支配着一切交易活动的价值概念是否完全适宜,信用是否保护了劳动,货币流通是否正常,以及对每个人的社会负担是否公平,等等,等等。

实际上,既然贫困的直接原因是收入太少,那么,需要弄清楚除了天灾和恶意行为之外,究竟是什么原因使得工人的收入太少。归根结底,这还是一个世纪以前闹得满城风雨的那个老问题,即财富分配不均的问题;只是由于某种奇怪的命运,这个问题才又不断地出现在科学会议的议事日程上,似乎成了现代社会一切问题的症结所在。

因此,平等、平等的原则、方法、障碍和理论,平等迟迟未能实现的原因,以及社会和上天为什么那样不公平,这些就是我们必须不顾怀疑论者的嘲讽而设法使世人懂得的问题。

<sup>①</sup> 肠卜僧,古罗马以供神牲畜的肠脏进行占卜的僧侣。——译者



我很明白科学院的见解并不那么深湛，它和教廷会议一样害怕新事物；不过，它越是面向过去，便越是给我们反映了未来，所以我们应该相信它的启示。要知道，真正的预言家正是那些不知所云的人物。我们不妨来听听他们是怎么说的：

科学院曾经提出这样的问题：如何最有效地运用私人自愿联合的原则来减轻贫困？

它还出过这样的题目：请说明保险契约的理论和原则，叙述它的历史，并且根据理论和事实推断它今后可能的发展趋势，指出它在我们目前的工商业所处的进步状态中所能作到的各种有效的运用。

政论家们都一致认为，作为商业互助的初步形式的保险，是以实物为基础的联合，也就是说，它是个具有建立在纯粹经济关系基础上的条件的社会，这些条件是不以人们的意志为转移的。因此，从实际社会演绎而来的保险哲学或相互利益保证的哲学，本身就包括着普遍联合的公式，然而对于这个公式，科学院里谁也不相信。当科学院把主体与客体归结为同一观点时，在利益联合的理论方面，主张自愿联合的理论，它向我们启示了一种最完善的社会应该是怎样的，这样一来，它便肯定了和它的信念最不相容的一切，即自由、平等、团结和联合！这样一个显然非常保守的团体，究竟是由于什么严重的误解而居然向公民们提出这样一个关于人权的新纲领呢？该亚法<sup>①</sup>就是这样，他一面否定耶稣基督，一面又宣传赎罪原理。

<sup>①</sup> 该亚法，犹太僧侣，相传他主持了对耶稣的审讯和处决。——译者





关于上述第一个问题，科学院在两年里一共收到了四十五篇论文；这点说明这个题目十分符合人们的思想要求。但是，科学院却认为这许多应征论文中没有一篇够上领奖的资格，借口所谓应征人数不足而撤销了这个题目。其实，科学院原来提出这个问题的唯一目的就是要使征文失败，所以它迫不及待地急忙宣布那些拥护联合的人的希望是没有根据的。

科学院的那帮先生们就这样在自己的会议室里取消了他们在讲台上<sup>①</sup>宣布的题目。这种出尔反尔的做法并不使我感到惊讶，但愿上帝保佑我不要把这当成他们的什么罪过！古人相信各种重大变故在发生前总是通过某种可怕的征兆来警告世人，这种奇妙的征兆也包括动物张口说话。其实，这不过是一种形象化的比喻，它指的是在危机时期总是突然流传一些前所未闻的思想和稀奇古怪的话语，这些思想和话语距离一般判断能力的范围，似乎是史无前例的。在我们所生活的时代里，不免也会出现这样的事情。伦理与政治科学院的先生们，在凭借自己的预言本能和机械的自发性像无灵之物说话一样宣扬了一番联合以后，马上又恢复了原来那种谨小慎微的态度，因而在他们身上，陈规陋习又把他们的灵感否定了。因此，我们要善于把来自上天的意旨与人间出自个人利害关系而作的判断区别开来，而且应该肯定，在先知们的演说中，凡是夹杂其个人见解最少的地方才是可靠的。

可是，科学院又似乎因为这样突然地与自己的直觉见解相决

---

<sup>①</sup> 原字为 *trepied*，三脚神座。相传古希腊阿波罗神殿的女巫皮蒂娅是在三脚神座上下达神谕的。——译者



裂而感到某种内疚,因此又转而要求人们着重从皮斯塔罗兹<sup>①</sup>所提出的教育和训练制度与穷苦阶级的幸福和道德的关系来一次批判的审查,以此取代他们经过考虑后已经不再信奉的联合的理论。天知道这是怎么一回事?也许是因为他们把利润与工资的关系、联合、最后还有劳动的组织,统统都算在教育制度之内吧!人生难道不就始终是个学习过程吗?哲学和宗教难道不就是对人类的教育吗?因此,组织教育就等于组织生产和创立有关社会的理论;看来,科学院头脑一清醒,就总是要回到这个问题上来的。

物质福利的进步和享受的提高对一个民族的道德有什么影响?这是科学院提出的又一个问题。

从表面上看,科学院所提的这个新问题并没有什么深奥之处,充其量只能用来考问普通辩士。但是,直到最后对自己所判定的革命意义也注定不知道的科学院,这次却在注解里道出了真情。那么,究竟它从这篇伊壁鸠鲁式<sup>②</sup>的论文中看出了什么深奥的东西呢?

这段注解里说:“对奢侈和享受的贪婪,大多数人对这些感到奇异的爱好的,以全部心灵和智慧来追求它们的倾向,个人和国家都不约而同地把这当成自己的一切计划、一切努力和一切牺牲的动机和目的,这一切都变成公众和个人的情趣;而且不管这种情趣是有益的还是有害的,反正已经成了比其他时代支配人们的行动原

---

① 皮斯塔罗兹(1746—1827),瑞士资产阶级教育学家,卢梭的学生,曾致力于贫儿教育。——译者

② 伊壁鸠鲁主张人生的最大幸福是快乐,但在追求享受时,不应破坏国家与社会的利益。——译者



则更强有力的行动原则。”

对道德家来说,从来没有这样一个更好机会来谴责肉欲横流、良知堕落和由于统治而造成的腐败了。可是,伦理科学院却没有这样做,反而干了些什么呢?它以最本能的平静态度,提出了一整套准则,在这些准则里,早已为禁欲主义者和苦行主义者这样一些圣人君子所抛弃的奢侈,则作为一个行为原则来出现,这个原则与宗教和哲学从前所标榜的合法、纯洁和伟大都是同样的。这段注解对我们说:请确定一下历史上享乐注定要继承的行为动机吧(毫无疑问,这些动机现在已经老旧过时了),并根据行为动机的结果来估计享乐的作用。总而言之,科学院是要人们证明阿里斯提卜<sup>①</sup>的学说不过是提得过早罢了,他的道德观和后来芝诺<sup>②</sup>及坎皮斯<sup>③</sup>的道德观一样应该取得胜利。

科学院的意思就是说:我们所处的社会是一个不希望再贫困下去的社会,这个社会在它没有财富的时候,它蔑视前此一切对它说来属于宝贵和神圣的事物,诸如自由、宗教和荣誉,为了获得财富,它甘冒一切风险,充当一切懦夫的同谋者;因此,那种对享乐的炽烈欲望,那种追求奢侈的不可抗拒的意愿,是文明新阶段的征兆,是我们的最高统帅,我们应该在它的指挥下进行驱除贫困的工作。既然这样,什么赎罪和克己的戒条,什么自我牺牲、乐天知命

① 阿里斯提卜,公元前5世纪古希腊哲学家,苏格拉底门徒,宣扬享乐主义哲学。——译者

② 芝诺,公元前4世纪古希腊哲学家,斯多葛派创始人,提倡禁欲主义。——译者

③ 坎皮斯(1379—1471),德国神秘主义作家,吹捧耶稣,有基督第二之称。——译者

和抑制享受的道德,又有什么用处呢?这对神所允诺的来世报偿和福音书的教导未免太不信任了吧!但是,这对于以金钱作为万能的政府又是一种怎样特别的辩护啊!这些宗教人士、基督信徒、塞涅卡主义者<sup>①</sup>怎么突然又发表这一大套反道德的叫嚣呢?

科学院为了进一步表达自己的思想,还提出了一个这样的问题:

请说明从野蛮时代一直到法治最完善的时代为止,刑事审判制度在追诉和惩罚侵犯人身或财产的罪行方面是怎样随着文明的发展而进步的?各个时代刑事审判制度的特征又是什么?

你们以为伦理科学院的刑法学家们曾经预见到他们的这个前提可能导致的结论吗?不!问题是要对它每个阶段加以研究,科学院用刑事审判制度的进步这几个字所指明的事实,无非是指随着文明在自由、知识和财富方面的扩大,刑事审判制度在刑事预审或刑罚方式上所表现的逐步温和化。这就是说,镇压制度原则是和社会幸福的增长背道而驰的,不论是刑事制度的各个部分或者是整个司法制度都有的淘汰现象,其最后结果必然是:秩序的确立不再依靠恐怖和刑罚,因而也用不着什么地狱与宗教。

这样一来,伦理科学院又根本推翻了自己原来的观点了!它把本来自己有责任加以维护的一切全部否定了!可是,如果秩序不再依靠今世或来世惧怕惩罚来维持,那又如何使人身和财产得到保护呢?更确切地说,没有镇压制度,所有权将何以存在呢?而

<sup>①</sup> 塞涅卡(公元前2—公元65),古罗马斯多葛学派代表人,宣扬宿命论和禁欲主义。——译者



没有所有权,家庭又将变成什么样子呢?

科学院对这些一概不懂,所以便若无其事地回答说:

请追溯一下自古到今法国境内家庭组织的变迁情况。

这意思是说,要大家根据家庭组织的先前发展,来确定在财富平等、自愿和自由结社、整个社会休戚相关、物质福利和奢侈享受、公共秩序方面不靠监狱、法院、警察和刽子手来维持的情况下,家庭需要什么条件才能存在下去。

人们一定会觉得很奇怪,伦理与政治科学院既然像一位大无畏的革新家那样提出了有关社会秩序、宗教、家庭、所有权和司法制度等等原则问题,为什么又不一起提出什么是最良好的政府形式的问题呢?实际上,对社会说来,政府是一切创造、一切保障和一切改革的源泉。因此,更重要的是弄清宪章<sup>①</sup>中所规定的政府形式是否足以实际解决科学院所提出的这些问题。

不过,如果以为这些神谕只是凭归纳和分析得出来的,那就对它们太不了解了;正是因为政治问题是要求论证的一个条件或结论,所以科学院才不敢把政治问题放在征文题目中。如果人们作出这样的结论,将使科学院瞠目结舌,所以它才不待征文到齐便急忙取消了整个征文计划。可是,接着它又以更玄妙的方式重新提出这个问题。它自言自语地说:

上帝创造的万物在本质上都是美好的,一句话,因为它们都是来自上帝,所以都是真确的。人类的思想犹如被细长的闪电划破

---

<sup>①</sup> 指法国 1830 年资产阶级革命所通过的宪章,为七月王朝的根本法。它表面上承认人民的主权,对王权作了某些限制,但所有反人民反民主的规定原封未动。——译者



的浓雾。那么，对我们来说什么是真理呢？确定性的特征是什么呢？

科学院就好像在对我们说：你们应该先证实关于你们自己存在的假设，证实科学院考问你们的那些假设，即有关时间、空间、运动、思想和思想规律的假设；然后再证实关于贫困化的假设、关于生活条件不平等的假设、关于普遍联合的假设、关于幸福的假设、关于君主制与共和制的假设、关于存在某种天命的假设等等。

这简直就是对上帝和人类来一番全面的批判。

我可以用这点证明受尊敬的科学院的征文计划，因为我的工作条件并不是我自己规定的，而是伦理与政治科学院规定的。可是，如果我不是天生永不谬误的话，也就是说，如果我不是上帝或神明，又怎么能满足这些条件呢？因此，科学院承认神明与人类是一体的，或且最少是密切相关的；不过，问题在于它们之间究竟存在一种什么样的关系。科学院所提的关于确定性的问题，其真正含义就在于此；社会哲学的目的也在于此。

因此，科学院就是以受上帝启导的社会的名义进行发问的！

我呢？我是试图以同一个社会的名义对问题作出答复的预言家之一。任务是艰巨的，我也不敢担保一定能够完成；我只是准备竭尽上帝所赋予我的能力而为。不过，无论我发表的什么议论，都不是来自我自己，如同我笔下的思想都不是我本人的，因此其中如有谬误，都不应由我来负责。我将把我所看到的一切如实地反映出来，我将根据我所说的事实来作出判断，我将用最明确的名字来称呼每一件事物，任何人都不会在这方面感到什么疑难。我将自



由地和根据我所学过的占卜术的规则,去探索神的旨意要我们去做的事情,这种旨意在当前是通过博学之士的善辩之口和人民牙牙学语之声表达出来的。因此,即使我全部否定了我国宪法所认可的各种特权,也绝无叛逆之心。我将指出那无形的指针将把我们引向何处,但是不论我的行动或语言都不含有任何恶意。我将只向太空挑战,即使因此触怒上天,遭到雷打电劈,我也仍然是无罪的。既然科学院邀请我来参与这次郑重其事的调查,我就更有权说出真理,有权表达我的一切观点;但愿我的思想、我的言论能永远与真理相一致!

至于你们,读者们,我的作品有着你们一半的功劳,因为没有读者也就没有作家。没有你们,我就只是一个可以敲响的铜钟;由于你们的赏光倾听,我才能谈出美妙的思想。你们看见眼前发生的那股大家称之为社会的旋风吗?旋风过处,闪电、霹雳和人声竞相鼎沸,爆发出来的音响是何等骇人!我想让你们亲手触摸一下藏在暗处搅动着这股旋风的发条,但是,为此你们必须在我的指挥下返回到纯洁的智慧状态中。追求爱情与逸乐的目光无从发现骷髅的美丽,无从理解剖开的内脏有何和谐可言,也无法从黑色的血液找出生命;因此,对被情欲和偏见迷住心窍的人说来,社会机体的秘密永远是一个不解之谜。这种崇高的境界,只有依靠沉默和冷静的深思才可望到达。因此,在给你们展示生活的篇章之前,我需要用这一番怀疑派的斋戒来洗涤你们的灵魂;要知道,古代的一些伟大的人民教育家,如苏格拉底、耶稣基督、圣保罗<sup>①</sup>、

<sup>①</sup> 圣保罗(公元1—67),相传为基督十二使徒之一。——译者



圣雷米<sup>①</sup>、培根<sup>②</sup>、笛卡儿、伽利略<sup>③</sup>和康德<sup>④</sup>，都是要求他们的门徒沐浴清心的。

不管你是衣衫褴褛的穷汉还是服饰华丽的富翁，我都要让你回复到那种不为富贵烟尘所沾染，也不被来自贫困的嫉妒意识所毒害的光彩夺目的赤裸状态去。富贵者哪里会相信贫富生活的差别是来自某种计算上的错误；行乞者又怎么能设想私有主是出于善意而占有财产呢？过问劳动者的疾苦，对有闲者说来是最乏味的消遣；同样，承认幸福者的权利，对穷苦人说来则是苦酒一杯。

要是你的职位已得到升迁，那我把你免职，你就自由了；要是你是身穿制服的军官，你就未免太无忧无虑了，它会使你习惯于发号施令和四体不勤。科学要求在思想上来一个暴动；可是，有其位必有其思，这是理所当然的。

我倒希望你那位美丽、热情和灵巧的太太确实只为你一人所占有，换句话说就是，你的灵魂、精神和良知都已经过渡到这个迷人的奢侈品上；可是，这种奢侈品是自然和艺术专使那些受蛊惑的人永受折磨而创造出来的。我准备把你和你身上的这一半天工巧物分离开来，因为当今之世，要想既获公平待遇又得女子之爱，未免有点过于奢望了。为了能够意境高尚、纯洁无瑕地从事思考，男



① 圣雷米(公元 437—533)，法国兰斯地区著名主教。——译者

② 培根，当指反对经院哲学的罗哲尔·培根(1214—1294)，而不是提倡机械唯物论的法兰西斯·培根(1561—1626)。——译者

③ 伽利略(1564—1642)，意大利伟大的物理学家和天文学家，争取先进世界观的战士。——译者

④ 康德(1724—1804)，德国古典哲学的创始人，唯心主义者，资产阶级思想家。——译者



子必须把自己的天性分作两半,只留下男性的假定;何况,在我将给你安排的那个位置上,你的爱人将视你如路人,所以,你不妨回忆一下约伯之妻的行径<sup>①</sup>!

你信奉哪一种宗教呢?……请忘掉你的信仰,依靠明智的思考变个无神论者吧?!你一定会说:“什么?撇开我们的假设,当个无神论者!”是的,当个无神论者!不过,不是撇开我们的假设,而恰恰是以我们的假设为依据。必须长期使自己的思想高出于神物,才有权假设存在世外的超人和此生以外的生命。此外,对你的救赎请不要担心,因为上帝绝不会迁怒于依据理性而否认上帝的人,也不会特别恩宠那些只在口头上崇拜上帝的人。你在目前的思想状态下,最可靠的办法就是丝毫不去想它。难道你没有发现,对待宗教就如对待政府一样,最好的办法就是根本不承认它吗?因此,要使你的灵魂不做任何政治或宗教幻想的俘虏,这就是今天不致受骗和不必谋反的唯一途径。我在狂热的青年时代曾经叹息过:唉!我也许再也听不到共和国的第二次晚祷钟声,听不到我们那些身披白袈裟的神父用多利亚调咏唱赞美诗的叠句:“我的主呵!改变我们的奴隶地位吧!就像使沙漠的风变成一股清风吧!……”不过,现在我已经对共和派完全绝望了,也不再认识宗教与神父了!

亲爱的读者!为了保证你们能够得出完全正确的判断,我本来还准备要求你们的心灵完全抛弃恻隐之情、超越德善之上和对

---

<sup>①</sup> 《圣经》上说约伯受上天惩罚,在火堆上受背叛的妻子的折磨和亲友的嘲辱。——译者



幸福无动于衷。可是,这对新人教者未免过于苛求,所以我只希望你们永远牢记:什么恻隐之心、什么功德慈善、什么幸福欢乐,统统都和祖国、宗教、爱情一样,是一些虚假的词句! 这点千万千万不要忘记!



# 第一章 经济学

## 第一节 社会经济中事实与法律的对立

我肯定经济学具有现实性。

这个论点虽然现在只有很少经济学家会表示怀疑,可是对哲学家说来,恐怕是从来没有支持过的最大胆的立论吧!我希望本书的探讨将会证明,人类智慧的最大努力终有一天会证实这个立论。

另一方面,在肯定经济学的进步性的同时,我又肯定了经济学的绝对确实性。在我看来,经济学是一切科学中最渊博、最纯洁和最适于实践的科学。这个新的论点,使经济学成为一种具体的逻辑学或形而上学,从而根本改变了旧哲学的基础。换句话说,对我说来,经济学是形而上学的一种客观形式和具体体现,是在行动中的形而上学,是以不断流逝的时间为背景的形而上学。因此,谁要是研究劳动与交换的规律,谁就是真正的形而上学专家。

读了我在前言中所说的那番话,对这一点就不会引以为奇。上帝创造万物,无非就是把理性的各种永恒规律外化为现实;人类的劳动就是上帝的这项事业的延续。因此,经济学必然地既是一



种关于观念的理论,又是一种自然神学,又是一种心理学。仅仅这样一个总的观点,就足以说明为什么我在讨论经济问题之前要首先假定上帝的存在,以及为什么我作为一个普通的经济学家,竟敢试图解决确实性问题。

但是,我应该现在就指出,我并不把近百年来人们正式名之曰政治经济学的那一套自相矛盾的理论视为科学,原因是这套理论不管它定名如何有据,毕竟只是一部自古沿袭下来的关于所有权的法典或惯例集成,它只能给我们提供经济学的基本概念,或者说入门知识。正因为如此,所以这些理论如同所有权本身一样,自相矛盾,在大多数情况下都是行不通的;其证据就是,亚当·斯密、李嘉图、马尔萨斯<sup>①</sup>和让·巴·萨伊<sup>②</sup>所留传给我们的那种政治经济学已经在某种意义上遭到否定,而且半个世纪来我们亲眼看到它停滞不前。这是本书所得出的一个重要结论。

某些肯于思考的人,倒也经常感觉到政治经济学的贫乏无能;但是,他们因为过分沉迷于自己的幻想,不深入了解实际,而只根据一些表面现象来作判断,所以,总是从一开始就形成某种反对现状的宗派,并且醉心于不断有计划地嘲讽文明及其成规。反过来,作为一切社会制度的基础的所有权,历来也不乏热忱的捍卫者;他们以实践家自命,以牙还牙地反击政治经济学的批判者,勇敢地,而且往往颇为巧妙地加固了这座由公众成见与个人自由协调而建

---

① 马尔萨斯(1766—1834),英国教士,经济学家,资本主义制度的辩护士,宣传仇视人类的人口论。——译者

② 让·巴·萨伊(1767—1832),法国资产阶级经济学家,庸俗政治经济学的代表人物。——译者



立起来的大厦。保守派与革新派之间目前仍在进行的这场论争，类似于哲学史上唯实论者和唯名论者的争吵，光是彼此的逞强、褊狭和不相宽容，便造成了种种误会，更不用说本来双方就是是非各半。

这样，两种势力对世界的统治权进行争吵，各抱敌对信念，相互狂热攻击；其中，一方是政治经济学，或曰传统，另一方是社会主义，或曰乌托邦。

那么，确切地说，什么是政治经济学，什么是社会主义呢？

政治经济学是迄今为止对财富的生产与分配的各种现象进行观察的成果的综合，也就是对劳动与交换的最一般、最自发、因而也是最现实的形式观察成果的综合。

经济学家尽一切可能把这些观察成果分门别类，描述了各种现象，指出它们的变化和相互关系；在某些情况下也注意到他们称之为规律的事物必然性。这一整套可以说是以最原始的社会现象为依据而建立起来的知识，构成了政治经济学。

因此，政治经济学是有关人类在财富的生产与分配方面的最明显和最普遍的习惯、传统、成规与实例的最原原本本的历史。从这个角度看，政治经济学不论在事实或法律方面，都可以说是可取的；因为就事实而言，它所研究的都是经常、自发和普遍发生的现象，就法律而言，它认定这些现象是经人类的权威认可了的，而人类权威又是一切权威中最强有力的。因而，政治经济学自认为是一种科学，也就是说，是一种对经常的和必然的事实进行推理而系统化的知识。



至于社会主义,则有点像一再死而复生的毘湿奴天帝<sup>①</sup>一样,二十年来它无数次地托生于五六位天启者身上。它认定现存的社会结构是畸形的,因而也认定过去的一切制度都是畸形的;它断定,而且也证明了文明法制是人为的、自相矛盾的和无能的,本身只会产生压迫、贫困和罪恶;它虽然说不上诬蔑,最少也是责骂社会过去的一切,力图移风易俗,改变全部制度。

社会主义宣称政治经济学是一种谬误的假设,是为了维护极少数人对多数人的剥削而捏造出来的诡辩;它还遵照食其果而知其木这样一句格言,通过描绘人类的苦难来证明政治经济学的无能和空虚,把这些灾难统统归罪于政治经济学。

可是,如果政治经济学是谬误的,那么,研究每个国家的法律和习惯的科学,亦即法学,就将更为谬误了;因为法学本身是建立在你我之分的基础上,它事先就假定政治经济学所描述和分类的各种事实一概是合法的。至于有关公法、国际法和各种代议制的理论,就更为荒谬了,因为它们所依据的原则便是个人占有至上和个人意志第一。

社会主义接受了这全部论点。在它看来,被某些人视为财富生理学的政治经济学,不过是有组织的盗窃行为和贫困现象的写照;而法学家美其名曰成文理性的法学,在它心目中则无非是为维护合法和公开的盗窃行为,亦即为私有权而制造的理论根据。照社会主义的说法,这两种所谓的科学,即政治经济学和法学,结合在一起构成了一套维护不平等和提倡尔虞我诈的完整理论。据

<sup>①</sup> 毘湿奴天帝,印度教三大神中的第二位,后逐渐取代婆罗门。——译者



此,社会主义又从否定转入肯定,以联合原则取代私有权原则,自信能以此来彻底改造社会经济,也就是说,能够建立一种与旧日形式完全相反的新的法制、新的政治、新的制度和新的风尚。

这样一来,社会主义与政治经济学之间便壁垒分明,公开敌对。

政治经济学趋向于把利己主义神圣化;而社会主义则侧重于颂扬公有。

经济学家除了有时就某些他们认为违背了自己原则的事情责难政府以外,对既成事实一概欢迎;而社会主义者则只对未来将完成的事情表示乐观。

经济学家肯定说,应该存在的事物现在已经存在了;社会主义者们则认定应该存在的事物尚未存在。因此,前者以宗教、权威和其他现代原则的捍卫者和私有权的维护者自居,可是他们凭借理性所作的批判却往往反而击中自己的一些偏见。后者则唾弃权威与宗教信仰,一切均诉诸科学。然而,他们的学说最明显的特点却恰恰在于具有十分褊狭的宗教气息和反科学地蔑视事实。

此外,他们彼此还不断地攻击对方愚昧无知和拙劣无能。

社会主义者把账全算到经济学家身上,声称生活条件的不平等、商业的堕落以及由于垄断与竞争的大规模结合而不断滋生的豪富与贫困现象,统统要由经济学家来负责。他们责备经济学理论总是因袭过去、不寄任何希望于未来;简而言之,他们认为私有制是一种可怕的谬误,认为人类四千年来一直在以言论和行动反对这种制度。

至于经济学家,则历来就无视社会主义者关于可以建立一个



没有私有制、没有竞争和没有警察的社会制度的主张,并且确凿地证明了社会主义的一切改革方案,都不过是向它所谴责的旧制度摹仿而来的一些零乱的幻想,一句话,就是剽窃政治经济学;一离开政治经济学,社会主义就一筹莫展,什么主张也提不出来。

在这场重大的争论中,每天所写的文章日益增多,问题也愈来愈纠缠不清。

当这个社会正在遵照经济常规时而稳步前进,时而踉跄而行,时而艰难困苦,时而繁荣昌盛的时候,社会主义者却从毕达哥拉斯、奥尔菲和高深莫测的赫尔姆斯<sup>①</sup>时起便致力于创立一套与政治经济学相对抗的理论,甚至还根据自己的设想,在某些地方做过一些建立联合会的试验;可是,到现在为止,这些寥若晨星的试验始终不见成效,全都淹没在私有制的汪洋大海里。似乎命运之神在攻击社会乌托邦之前,先要使各种经济假设缺乏论证的力量,于是改革派在忍气吞声地咽下了对手的种种嘲讽时,仍在等待自己大显身手一天的到来。

结果,就出现了这样一种情况:社会主义一刻不停地揭露文明的弊害,天天连篇累牍地指控政治经济学未能实现人类所希望的和谐要求;反过来,政治经济学的档案柜里又堆积着各种社会主义学说,这些学说由于为常人所忽视而一个一个地相继消逝。社会灾难有增无已,给社会主义提供了更充分的控诉理由;可是,社会主义的节节失败又给政治经济学提供了进行恶意嘲讽的资料。这

---

<sup>①</sup> 赫尔姆斯(1775—1831),德国神学家和哲学家,主张信仰服从于理性,为教廷所排斥。——译者





场争论究竟何时了结呢？法官们都避不出庭；政治经济学便正好利用它的优势，不许下任何诺言，得寸进尺地继续把持世界。

如果我们从理论领域转过来看看现实世界，那么，这种对立就显得更为严重、更为尖锐了！

最近这些年来，长期风暴所引起的社会主义一再在我们中间出现，使得一些历来对这场争论漠不关心、默不作声的人们也惊惶起来，他们竞相转向君主制和宗教的思想；人们谴责民主派应对造成社会不良后果负责，因而遭到咒骂和唾弃。其实，保守派对民主派的责难是一种诽谤。民主派一方面无力代替王室，另一方面在本质上又与社会主义思想毫不相容；他们的命运就是不断地密谋推翻王权，却又永无实现之日；这种情况早就暴露无遗，而且我们天天都亲眼目睹。民主派政论家既然在自己提出的誓言中一再表示忠于基督教和忠于私有制，也就从此见弃于人民了。

另一方面，哲学与社会主义格格不入和相互敌视的程度，并不亚于政治和宗教。

因为在政治方面，民主政治是以多数的主权作为原则的，而君主政治是以君主主权作为原则的；在思想意识方面，宗教无非是主张服从一个所谓上帝的神秘存在和代表着上帝的教士；最后，在经济方面，一切理论均以所有权为出发点，亦即以个人对生产工具的绝对占有为出发点；哲学其实也是一样，它以理性的先验判断为基础，其必然结果是把观念的产生及其权威性单纯归因于“我”，否认经验的抽象价值，也就是说，在一切问题上都以专断意志来代替客观规律。

但是，社会内部突然涌现出一种既无先例又乏渊源的学说；它



在意识形态和社会各个领域排斥专断原则，只把事物之间的关系作为唯一的真理；它与传统决裂，只同意把过去当成向未来前进的一个起点。这样一种学说当然不能不招致各种现存权威的反对。我们可以清楚地看到，当今的各种权威虽然彼此互相倾轧，毕竟还是联合起来与这个企图吞没它们的魔怪作斗争。

工人们既然抱怨工资低微，工作缺乏保障，政治经济学便拿商业自由来搪塞；公民们既然要求自由与秩序，观念政治学派便报以代议制；失去古代信仰而又意志薄弱的人既然对自己的生存依据和生存目的迷惑不解，宗教就连忙建议他们信仰一位神秘莫测的上帝，而哲学则对此暂抱怀疑态度。这一切到头来都是些荒谬的遁词，连一点足以平息心头忧虑、解决脑海疑难的真知灼见也没有！社会主义大声疾呼：是扬帆靠岸，进入港口的时候了。可是，反社会主义者却说，根本就没有什么港口可靠，人类是在天主的庇荫下，在僧侣、哲学家、雄辩家和经济学家的引领下进行着永无止境的环航。

因此，社会从一开始就分裂成两大派，一方是传统派，它从根本上承认等级区别，不过根据不同时期的需要，时而主张王政，时而主张民主，时而崇尚哲学，时而又崇尚宗教，总而言之是维护私有制。另一方是社会主义派，特别是那些自称为无政府主义者和无神论者的派别，它们反对天国与人间的一切权威，而且每当文明遭逢危机时总要卷土重来。

但是，现代评论家已经证明，在这场论争中，为了求得真理，绝不能排斥对立双方中任何一方的意见，而必须协调两者的主张。我的意思就是说，科学已经得出一个这样的结论：不论是自然界或



者是观念形态上的对立,都必须在某种广泛的基础上或者说通过某种复杂的公式来解决,也就是说,使对立双方互相吸收,彼此协调。在我们期待将来一定会解决这一问题的时候,我们这些具有常识的人,为什么不能通过对斗争双方力量的分析,以及通过对它们各自的积极面与消极面的分析,为今后的巨大转变做好准备呢?切实和自觉地做好这样一项工作,即使不能马上奏效,起码也会有很大的好处,可以使我们了解解决问题的条件是什么,从而避免陷入任何乌托邦的迷途。

那么,政治经济学的必要性和真实性究竟何在?它的趋向是什么?它能起什么作用?它要求我们做些什么?这就是我准备在这本书里要探讨的问题。至于对社会主义应该如何评价,通过本书的研究,也将得出答案来。

因为,归根结底,社会主义和政治经济学所追求的是同一个目的,即人类的自由、安定和幸福。因此,很明显,对它们两者说来,为了达到这个目的所必须具备的条件,或者说所必须克服的困难,也是相同的,而我们需要做的只是权衡一下它们双方所建议和试验的方法的优劣。此外,由于到目前为止只有政治经济学一方有可能把自己的主张付诸实践,而社会主义除了不断进行嘲讽之外,则别无他事可为,所以很明显,我们在根据经济工作的成败来衡量政治经济学的同时,也必须对社会主义的各种言论作出公正的评价;这样,我们的批判虽然表面看来集中于政治经济学,却仍然可以得出具有绝对意义和明确的结论。

为了使读者更好地了解这一点,有必要在进入政治经济学的实质讨论以前再举几个例子来说明。



## 第二节 理论的缺陷和批判的不足

首先,应该指出非常重要的一点,就是:争论双方都一致同意诉诸共同的权威,这就是各方都认为可以为自己辩护的科学。

乌托邦主义者柏拉图<sup>①</sup>借科学的名义来创立他的理想国,不过,他还比较谦虚和含蓄一些,把这种科学只叫做哲学。实践主义者亚里士多德<sup>②</sup>以同一哲学名义来反驳柏拉图的乌托邦。这样,从柏拉图和亚里士多德时代起,社会斗争便一直延续下来。现代社会主义者都认为科学是统一的、不可分割的;但是,究竟这种科学的内容、范围和方法如何,却众说纷纭,莫衷一是。而经济学家呢?则肯定社会科学不是别的,就是政治经济学。

因此,首先要弄清什么是社会科学。

一般地说,科学就是对现存事物的理论的和系统的知识。

把这个基本定义运用于社会,我们就可以说,社会科学并不是关于社会过去情况或未来情况,而是关于社会的整个生存过程,亦即关于社会的整个不断变迁情况的理论和系统的知识。因为只有社会科学里才能有理论和系统。这门科学的对象包括的不仅是某一个时期的人类秩序,也不仅是其中的某一些因素,而是社会存在的一切原则和全部希望,就好像一切时期和一切地点的社会进

① 柏拉图(约公元前 427—前 347),古希腊唯心主义哲学家,奴隶主贵族的思想家。——译者

② 亚里士多德(公元前 384—前 322),古希腊伟大思想家,代表奴隶主阶级,哲学上摇摆于唯物主义和唯心主义之间。——译者



化一下子都集中在一起,固定在一个完整的画面上,从而使各个时代的联系和各种现象的次序一目了然,我们可以从中找出它的系列关系和统一性。凡是有关生动的和发展着的事物的科学本来都是如此,关于社会科学无疑也是这样。

因此,政治经济学虽然带有个人主义和狭隘排他的特点,仍然可以说它是社会科学的一个组成部分;政治经济学所描述的现象,就如进行大三角测量时所树立的基本标柱,也如一个复杂机体中的各个组成部件。从这个角度看,人类由简单状态发展为有组织状态,是完全符合科学的发展进程的;而今天构成政治经济学的基础和对象的那些不协调的,甚至具有极大破坏性的事实,我们应该视之为人类为了到达某种最高假设而逐项加以实现的局部假设。这种最高假设一旦成为现实,一切困难也就迎刃而解,并且既不必废除政治经济学,同时又可以满足社会主义的要求。其原因就如我在前言里已经说过的,无论在什么情况下,也无论人类用何种形式来表达自己的思想,我们都不能承认人类会有迷误的。

现在让我们拿事实来进一步说明这一点。

当前人们争论最激烈的问题,无疑就是关于组织劳动的问题。

就像施洗者约翰<sup>①</sup>在旷野劝导人们忏悔一样,社会主义者也到处兜售他们那套陈词滥调,呼吁人们“把劳动组织起来”,可是,这个组织应该是什么样的呢?他们却始终说不出来。尽管如此,经济学家还是认为这种社会主义叫嚣是对政治经济学理论的污

<sup>①</sup> 施洗者约翰,《圣经》中说约翰在约旦河畔为耶稣洗礼,故事见《新约·约翰福音》。——译者



辱,因为它实际上就像责备经济学家连应该懂得的劳动组织这样起码的事情也不懂。于是,经济学家便着手反击对方的挑衅,首先宣称劳动已经组织起来,因为所谓劳动组织无非就是独资或者合伙从事自由的生产和交换,而这点在民法典和商法典中已经作了详细的规定。之后,由于这种论据只能供对方笑骂,他们又改而采取攻势,说社会主义者本身对劳动组织什么也不了解,不过是把劳动组织当稻草人似地拿来吓唬人。最后他们还说,劳动组织不过是社会主义的一种新幻想,是一个毫无意义的口号,是一个荒谬的论点。在经济学家的一些最新著作中,充塞着这类无情的论断。

不过,可以肯定的是,劳动组织这几个字的含义与作坊组织、军队组织、警察组织、救济组织和战争组织一样地明确和合理。在这个问题上,经济学家的争论是十分荒谬的。同样应该肯定的是,劳动组织绝不是什麼乌托邦或幻想,因为作为文明首要条件的劳动一经存在,便可以说劳动已经有了某种程度的组织,只不过这种组织形式在经济学家看来已经十分完善,而社会主义者则认为极其可憎。

所以,社会主义所提出的有关劳动组织的建议,现在只剩下这样一个不能接受的论点,就是劳动是否已经组织起来了。其实,这种说法是完全站不住脚的;因为众所周知,劳动不论在供求、分工、数量、比例、价格和保障等等方面,没有,或者说根本没有规律,相反,一切都取决于个人的独断意志,换句话说,一切都听凭偶然性的摆布。

至于我们,从我们对伦理学的观点出发,是既反对社会主义者的意见也反对经济学家的说法;我们肯定劳动正在自发地组织着,



既不是说必须去组织它，也不是说它已经组织起来了。

我们说劳动正在自发地组织着，意思就是说，从开天辟地以来，它就在自发地组织着，而且直至最后一天，它还将自发地组织着。政治经济学给我们指出了这种组织的基本原理，而社会主义却正确地告诉我们，目前的组织形式是不够完善的，它只是过渡性的。科学的全部使命就在于根据已有的成果和正在发展中的各种现象不断地探索各种可以立即实行的改革。

社会主义与政治经济学虽然彼此进行着一场可笑的斗争，其实归根结底追求的是同一个思想，就是劳动组织。

可是，它们双方都犯了违背科学和互相诽谤的错误。政治经济学这方面是把自己那些零七八碎的理论当成科学，拒不接受未来的任何进步；而社会主义那方面则是无视传统，企图在一种虚无缥缈的基础上改建社会。

因此，如果没有政治经济学的深刻批判和不断发展，社会主义将是一筹莫展。如果借用经院哲学的一句名言：不经感觉，便无智慧<sup>①</sup>，就可以说，社会主义提出的一切假设，都是可以从经济实践中找到它的。反过来，政治经济学只要是坚持认为亚当·斯密和让·巴·萨伊所收集的那些事例绝对适用于任何时代，那它就只会成为一种荒谬的狂想。

另外一个争论的激烈程度不亚于前者的问题，就是高利贷问题，或者说有息借贷问题。

高利贷，或者像有些人所说的使用的代价，不论其性质如何，

<sup>①</sup> 按当指经院哲学中唯名论的观点。——译者



反正就是所有者通过贷出物品而获取的收益。神学家们说：“本之所殖是为利。”作为信用制度的基础的高利贷，看来是社会自发性最早用以组织劳动的工具之一，所以，对高利贷进行分析，可以揭示文明发展的深奥规律。在这方面，古代的哲学家和教父，由于对当时经济知识的贫乏，曾提出过前后矛盾的奇怪论点，是可以被看作社会主义在基督纪元初期的代表的。他们承认地租，但是谴责金钱的利息，因为按照他们的看法，金钱是非生产性的。所以他们把借贷分为两类：一类是贷出的物品因使用而消耗掉的借贷，金钱就属于这种物品；另一类借贷是贷出的物品并不因使用而消耗掉，使用人可以利用它们的生息而从中获益。

经济学家通过把地租概念普遍化，毫不费力地便证明说：不论花费在工资上的资本，或者是化为工具保留下来的资本，在社会经济中的作用和本身的生产性都是相同的。所以，要不就连地租也废除掉，要不就应该同时承认金钱的利息，因为两者都是特权应得的报酬和出贷应获的偿金。这个观念经过十五个多世纪才为人们所接受，一直害怕天主教对高利贷诅咒的人们，这时才心安理得地收取贷利。最后，明显的事态和普遍的愿望都倾向于贷主，他们终于战胜了社会主义，高利贷的这种合法化无疑也大有裨益于社会。摩西曾经给犹太人规定了这样一条戒律：勿向亲朋索取贷利，唯他族人除外。<sup>①</sup> 一直想把这条戒律普遍化的社会主义这时也只好认输，从原来只接受经济惯例中的地租进而承认资本具有生产性的理论。

<sup>①</sup> 语见《旧约·出埃及记》，第22章。——译者





可是,当人们后来要求经济学家证明地租制度本身的合理性,以及确立资本效能的学说时,他们的日子就不怎么好过了。可以说,在这一点上他们原先对社会主义的优势便丧失净尽了。

毫无疑问,我首先承认,地租和金钱及一切动产与不动产的租金一样,是一种自发的和普遍的事实,它源于我们天性的最深处,而且通过正常的发展,成为我们组织劳动的最有效的手段之一。我甚至可以证明,资本利息不过是“凡劳动必产生剩余”这一原理的具体化。但是,针对着这种理论,或者更确切地说,针对着这种关于资本具有生产性的虚构,近来又出现一种使最高明的经济学家也感到惊异的同样确切的论点,就是一切价值都是由劳动产生的,而且主要是由工资构成的,换言之,就是任何财富都不是来源于特权,只有通过制作才具有价值,因此,在人与人之间,唯有劳动才是一切收益的来源。地租理论或者资本具有生产性的理论原来是在普遍实践中形成的;政治经济学不过是因为本性尊重成规而不得不承认它,但始终未能为它提供证明。而另一种理论却给我们指出,价值在正常情况下是由工资构成的,而且,就像我们下面还要证明的,这种理论必然导致社会净产值与社会总产值完全相等的结论。那么,怎样才能使这两种理论协调起来呢?

社会主义者是从来不放过任何有利机会的。他们抓住劳动是一切收益的来源这一原则,开始向拥有地租或其他资本收益的所有者算账了!经济学家原先是把地租与高利贷综合起来,放在一个共同的概念里,因而首先取得了胜利;现在社会主义者采取了报复措施,他们用一个更为一般化的原则,即劳动产生价值的原则,来否定资本的领主权。所有权被彻底推翻了,经济学家就只好



噤若寒蝉。可是，社会主义者在这条新的陡坡上刹不住车，一直滑到共产主义乌托邦的深渊的边缘。于是，社会因为找不到一种实际的解决办法，便进退两难，既无从为自己的传统辩护，又不敢贸然进行试验，因为只要试验中出点什么小差错，便可能使它倒退若干千年。

科学应该怎样对付这样一个局面呢？

当然，绝不能让事情停留在任意选择的、捉摸不定的半途上，而且这实际上也是不可能的。社会主义者如果想使他们的理论更合乎逻辑，就必须进一步总结，探索出第三个原则，某项实例和更高超的规律来，既能解释有关资本的虚构和有关所有权的奥妙，又能把它们与主张劳动是一切财富的源泉的理论协调起来。事实上，主张劳动具有真实生产力的理论与认定资本具有虚构生产性的理论，二者都是经济学的理论；社会主义者只能设法证明二者的矛盾，却不能从它的经验和辩证法中提出任何证据，因为社会主义似乎是既缺乏经验又没有辩证法。但是，按照正常的诉讼程序，诉讼人只要是局部地承认一项书证的强制力，就应当全部承认它的强制力，因为书证或口证的效力是不可分割的。社会主义既然承认政治经济学关于价值分析的理论强制力，难道还有权否定政治经济学关于高利贷问题的理论强制力吗？没有，当然没有！在这种情况下，社会主义唯一能做的事情就是要求政治经济学协调这两种理论，或者是干脆自己承担起这项棘手的任务。

我们愈是深入地研究这场煞有介事的辩论，就愈感到这场全部争执的由来在于一方当事人闭眼不看事实，而另一方当事人则顽固拒绝进步。



我们的公法里有这样一条原则，就是任何人的财产，如果不是由于公益需要，并且事先作了公正的赔偿，一律不得征用。

这个原则非常符合经济学的原理，因为，它一方面承认公民合法占有的财产是神圣的，必须经过所有权人的同意才能征用；另一方面又规定征用时应付偿金，或者说应对不动产付给征用价格，而且其数额并不按固有价格计算，而是根据商业规律，亦即一般的供求规律来估定，也就是说，按公意来决定。以社会的名义所作的征用，相当于经物主承诺的一项有利于公众的交易，因此，不但应该偿付征用物的价格，而且应该对与人方便这一点也付给代价。实际上确实也是这样估定偿金数额的。如果当年罗马的法学家也掌握了这种类推法，无疑就不致在公益征用问题上那样犹豫不前了。

因此，社会要取得征用的权利，其前提就是要给物主以偿金。

但是，在实践中，赔偿原则不仅没有按应有的方式执行，而且根本就无法照此执行。例如，关于修建铁路的法律虽然规定线路占用的土地应给予赔偿，却完全没有提到对与运输有关的许多行业的赔偿问题，而实际上，这些行业的损失要远远超过偿付给土地所有人的地价。同样，在谈到对甜菜糖制造商的赔偿时，谁也没有想到国家还应该赔偿原来依赖甜菜糖业为生，而现在可能陷入贫困的大量职工。可是，根据资本的概念和有关生产的理论，有一点是完全可以肯定的，就是：既然土地所有人由于自己的劳动工具被铁路线占用而有权获得赔偿，那么，那些因为铁路修通而致自己的资本不能获利的经营者，当然也有权索取赔偿。可是，为什么不给他们以赔偿呢？唉！问题就在这是根本办不到的事情。社会无法完全按照这种公正无私的原则来行事，因而它往往不得不返回到



罗马法的那种无所作为的状态。这样社会里总是有吃亏的人……因此，赔偿原则被抛弃了，国家不可避免地要有负于某一个阶级或某几个阶级的公民！

于是，社会主义者又跑出来了！他们责备政治经济学只知牺牲广大群众的利益，而求建立特权；接着又说征用法就是土地法的雏形，并提出普遍征用的主张，也就是主张实行共同生产和共同消费。

但是，在这个问题上，社会主义又从批判的立场重新坠入乌托邦，再度暴露出它由于自身的矛盾而完全不能解决这个问题。如果公益征用的原则充分地发展，最终结果将导致整个社会的改组。因此，在着手这项工作之前，必须先确定这个新的组织是什么样子的。可是，我要重说一遍，社会主义的所谓科学，实际上不过是一些剽窃生理学和政治经济学的支离破碎的原理。其次，既然要征用，就必须按照赔偿原则偿付公民被征用的价值，即使不立即偿付，最少也要给予保证，简言之，就是要保证这些价值不致减损。可是，社会主义除了它要求管理的公共财产以外，试问又能够从哪儿为这笔财产找到担保呢？

按照正确而真实的逻辑来说，要跳出这个圈子是不可能的。因此，比起那些温和而动摇的学派来，共产主义者的态度倒反而比较老实。他们解开这个难题，公开宣布一旦他们掌握了政权，便要征用一切人的财产，而且一律不予赔偿，也不提供任何担保。当然，这样做法是既不公平又欠信义的；不幸的是，风趣的德穆兰<sup>①</sup>

<sup>①</sup> 德穆兰(1760—1794)，法国律师和政论家，资产阶级革命活动家；曾参加攻打巴士底狱，后为国民公会山岳派议员，因追随右翼，与丹敦同时被罗伯斯庇尔处决。——译者



曾经对罗伯斯庇尔说，烧杀不等于答复，在类似的争论中，人们总是又回到放火和断头台的老路上去。在这个问题上，与其他问题一样，互相对立的是两种同样神圣的权利，即公民的权利与国家的权利；而且我们曾再三说过，总是存在着一种能够把社会主义的乌托邦和政治经济学的支离破碎的学说很好协调起来的公式，任务是在于找出这个公式来。可是，在这方面争论的双方都作了些什么贡献呢？什么也没有！与其说有什么贡献，还不如说他们之所以提出问题本来就只是为了制造辱骂对方的机会。还有什么好说的呢？他们不仅对问题本身不理解，而且当公众关心起这个与社会前途和人类命运攸关的问题时，这些自命在研究社会科学的学者们，不管是正统派还是叛道派，他们在一些原则上也没有取得一致的认识。本书将要探讨的利润与工资的关系问题，就是这种情况的证明。因为提出这个问题的人本身对问题的了解就肯定不比无视这个问题的人高明多少！

什么！经济学家，科学院居然把连它自己也不理解的问题提出来辩论！它怎么会产生这样的想法呢？……

是的，我的话确实令人难以置信，确实太出人意料了，但是实际情况就是如此。神学家只是用神话和比喻来回答形而上学的问题，结果只能又回到原来的出发点，永远也解决不了问题。经济学家也是这样，他们对自己所提问题的答复，总是以某种方式谈他们是怎样想起提出这些问题，但是避而不作正面回答，原因在于要是他们果真能够越出这个圈子，也就不成其为经济学家了！

比方说吧，什么是利润？他们说，利润就是企业主在支付一切成本以后余下的那一部分价值。但是，成本是由消耗了的劳动日



和消费了的价值组成的,也就是说,归根结底是由工资构成的。那么,究竟一个工人的工资应该是多少呢?他们说,是企业主所能发给工人的最低数额;也就是说,谁也不知道应该是多少。企业主拿到市场上去的商品,价格应该是多少呢?他们说,是企业主所能得到的最高数额;也就是说,同样是谁也不知道应该是多少。在政治经济学上,尽管人们都一致同意商品和劳动日是可以估值的,但是一说到给它们定价,就谁也认为不可能。经济学家说,鉴于这个原因,定价实质上是随心所欲的行动,它永远不能达到确实而可靠的结论。按照政治经济学的观点,既然在任何情况下不能求出两个未知数,那么怎么能找它们的关系呢?所以,政治经济学提出的都是一些无法解决的问题,可是我们在下文即将看到,这些问题是政治经济学不可避免地一定要提出来的,同时又是我们的时代必然会加以解决的。正因为如此,所以我说,伦理科学院在把利润与工资的关系提交辩论时,尽管并不意识到这个问题的真正含义,却说出了带预见性的话。

可是,人们会问,假使劳动需求大而工人数量少,岂不是工资就会上升,利润就会下降吗?假使竞争激烈,生产过剩,会不会出现销路停滞,蚀本出售,企业主无利可图,工人面临失业的危险呢?那时工人会贬价出卖劳动力吗?假使发明了一种新机器,这种机器首先是挤垮竞争对手,然后建立垄断,从而使工人受制于企业主,那么,利润和工资不就朝着与上述相反的方向变动了吗?所有这些以及其他许多原因不是都很值得研究、讨论和找出补救的办法吗?

唉!在亚当·斯密和让·巴·萨伊以后,形形色色的专著和



史册,我们已经领略了不知多少,可惜其内容全都是抄袭他们两人的原理。不过,话又说回来,尽管科学院对利润与工资的关系问题的含义并没有作出什么新的解释,我们却认为不应该像原来那样理解这个问题,也就是说,不应该从商业行情和利益划分上难以确定的观点来观察,而应该从绝对意义上来观察,因为不论是行情变动或者是利益划分,应该是以后才能解释清楚的。现在我就来解释一下我这话的意思。

我们可以先把生产者和消费者当作同一个人,这样,他的产品当然就是他的所得;接着,我们再根据凡劳动必产生剩余的原理,把他的全部产品划分为两部分,一部分用以抵偿生产者预付的资金,一部分则构成其利润,之后,我们的任务便是确定这两部分的比例关系;这种关系一经确定,我们就很容易推算出企业主与雇佣工人这两个阶级之间的财富比例应该如何,同时也可以解释商业上的各种波动现象。这些将是论证过程中应该得出的一系列结论。

但是,要使这样一种关系确实存在,并且可以加以确定,就必然要有某种内在或外在的规律决定工资与销售价格的构成。而在目前状况下,由于工资和价格不断在变化和波动,人们就不免要问:究竟是哪些一般性开支、哪些原因促使价值变化和波动的?这种摆动的幅度多大?

但是,这个问题本身就违反了原则,因为既然说是摆动,就必须假定存在一个价值重心不断向其摆动的中心方位,而科学院在要求人们确定利润与工资的摆动情况时,就等于要求人们确定价值。可是,这又正是科学院的先生们所反对的。他们根本不愿意



听到人们说,价值正因为是可变的,所以才是可确定的,这种可变性正是可确定性的标志和条件。他们硬说,由于价值始终在变动,所以它是永远无法确定的,似乎即使已知钟摆每秒钟的次数、摆动的幅度、进行实验地点的纬度和高度,也仍然无法确定钟摆的时长,因为钟摆始终在运动。这是政治经济学的首要信条。

至于社会主义,它对这个问题似乎也不见得有更多了解和关心。它的许多机关刊物中,有的干脆回避这个问题,以配给代替分配,也就是说,把数量和尺度问题从社会组织中排除掉;有的则把普选办法运用于工资问题,借此摆脱困境。自不待言,这些浅薄的说法欺骗了成千上万的人。

马尔萨斯在这段著名文章中曾对政治经济学作了以下责难:

“一个人生到人满为患的社会里来,要是他的家庭无法供养他,或者是社会并不需要他的劳动,那么我说,这个人就根本无权要求得到一碗饭吃,他在这个地球上实在是个多余的人。大自然的宴席上没有准备他的那份饭。大自然命令他滚开,而且马上就亲自来执行这个命令。”

两手空空的人都给我死掉吧!这是政治经济学注定必然要作出的结论。我在探讨这类问题时将用一个迄今还不为人所知的证据来证实这个结论。

“为了更正确地理解马尔萨斯的意思,让我们把它的那套华丽辞藻改换成哲学用语吧!”

“个人自由和作为它的表现形式的所有权,政治经济学中给予了阐述,但它是不谈平等和团结问题的。”

“在这种制度下,人人自己做主,人人为了自己,因而劳动和一





切商品一样，价格有涨有落；无产阶级的艰苦处境就是由此而来。”

“谁要是既无收入又无工资，谁就无权向别人要求任何东西。他的不幸只好由他自己来负责；在命运的赌博中，他交的是倒霉运。”

从政治经济学观点看来，这些论点是不容辩驳的；马尔萨斯惊人准确地表述了这些论点，也是完全无可非议的。可是，从社会科学的一些条件来看，这些论点都是根本错误的，甚至是矛盾百出的。

马尔萨斯的错误，或者更确切地说，政治经济学的错误，既不在于它主张没有饭吃的人应该死去，也不在于它认为在私有制下既无工作又无收入的人，如果不想辗转沟壑，就只能以自杀离开人间；这种情形，既是我们生活的规律，又是私有制必然的后果。罗西<sup>①</sup>先生在这一点上竭力为马尔萨斯辩解，未免太煞费苦心了；说真的，我倒有点疑心罗西先生之所以这样长篇累牍、推崇备至地为马尔萨斯辩护，真正的意图恐怕是效法他的同胞马基雅维利<sup>②</sup>在《君主论》一书中向人们介绍专制制度那样，向人们推荐政治经济学。当罗西先生告诉我们说，贫困是工商业自由经营不可缺少的条件时，他就好像在对我们高喊：“瞧！这就是你们的法律，你们的正义，你们的政治经济学！这就是私有制！”

不过，天真的高卢人是不会懂得含蓄隐晦的语言的，对他们还

<sup>①</sup> 罗西(1787—1848)，意大利资产阶级庸俗经济学家，政治经济学中所谓历史学派的创始人。——译者

<sup>②</sup> 马基雅维利(1469—1527)，意大利政治活动家、历史学家和作家，资本主义关系产生时期资产阶级思想家之一。——译者



不如说点法兰西淳朴的语言！马尔萨斯的错误，或者说政治经济学的根本缺陷，总的说来是在于把过渡时期的情况，即把社会分裂为贵族与无产阶级的情况肯定为社会的终极状态。尤其错误的是，认为在一个有组织的因而是休戚与共的社会里，仍然可能有一些人既拥有财产，又有工作、消费品，而另外一些人则既无财产，又无工作，更无面包。最后，马尔萨斯，或者说政治经济学，在作结论时完全迷误了，他认为人类像动植物一样具有无限繁殖力，是使我们永远处于匮乏的威胁之下的原因。但是，从这种情况中，应该推论出一种必要的东西，即推论出人口与生产之间的平衡规律的存在。

总而言之：马尔萨斯的理论暴露了全部政治经济学的荒谬性。这正是这位作家最大的功劳；而他的同辈中却没有一个人想到过应该承认他的这个功劳。

至于社会主义，则老早就被柏拉图和托马斯·莫尔<sup>①</sup>下了定论，称之为乌托邦，也就是说，是无法实现的空想。

不过，我们还是应该还人类以荣誉，为一切人都说句公道话，那就是：不论是经济学或者人类的立法，在开始时总是只能像我们所看到的这种样子，社会也绝不可能就此停留在最初的这种状态。

任何一门科学开始都必须先确定自己的研究范围，搜集和整理有关材料；因为，在形成体系之前总需要先有事实，在出现艺术世纪之前也先要有浏览博物物的世纪。经济科学和其他一切科学一样，也要服从时间的制约以及经验条件的限制；它在探索社会的

---

<sup>①</sup> 托马斯·莫尔(1478—1535)，英国政治活动家，曾任大法官，人道主义作家，空想共产主义的早期代表人物之一，著有《乌托邦》。——译者



各种事物应该如何发生之前,必须先告诉人们这些事物现在在怎样发生。作者们在他们的著述中煞有介事地称之为规律、原则或理论的一切成规旧习,虽然彼此矛盾、互不连贯,我们还是应该细心加以汇集整理,并且严肃认真、不偏不倚地加以介绍。完成这项任务,也许比以后继续发展这门科学更需要高超的才能和刻苦的钻研精神。

因此,如果说,今天的社会经济学还只是表达了对未来的愿望而不是一种有关现实的知识,那么,必须承认在政治经济学中包含了研究这门学科的一切要素。当我说这个意见已经成为绝大多数人的看法时,我相信我是表达了一般人的意见。固然,为现状辩护的人确实不多,但是厌恶乌托邦的情绪也相当普遍。大家都知道,真理是寓于某种能够把保守与变动两者协调起来的公式之中。

因此,应该感谢亚当·斯密、让·巴·萨伊、李嘉图、马尔萨斯和那些敢于反驳他们的人,因为他们揭穿了财富(财神殿)的秘密。资本的无上地位、对劳动者的压榨、垄断企业的权谋,均被揭露无遗,不得不在众目睽睽之下稍事敛迹。人们根据经济学家所观察和描述的种种事实进行推论和揣测,发现非法权利和陈规陋习都只有在黑暗下才能存在;只要社会仍然是黑暗的,这些东西就总是受人敬重;可是一旦它们被置诸光天化日之下,便必遭众议责难而寿终正寝。人们开始疑心社会的治理恐怕不应该再按《社会契约论》所主张的那种空洞的意识形态来理解,而应该像孟德斯鸠<sup>①</sup>所

<sup>①</sup> 孟德斯鸠(1689—1755),法国资产阶级杰出的社会学家和法学家,18世纪资产阶级启蒙运动的代表人物之一。——译者



预见的那样，从物的关系中去理解。出现了一个明显左倾的社会势力，其成员全是曾经一直充当特权的代表者和捍卫者的学者、官吏、法学家、教授，甚至还有资本家和实业界巨头；此外，还有成百万的追随者。这些人在民族中自命超越于议会之上和代表议会外的舆论，孜孜于分析各种经济事实，力图从中探索社会生活的奥秘。

我们不妨把政治经济学看作一片辽阔的空地，到处堆满着准备建筑大厦的材料。工人们正等待着信号，他们满腔热情，急于动手干活；可是建筑师不见了，也没有留下图样。经济学家的脑海里倒是记得不少东西，可惜连点建筑图案的印象也没有。他们了解每件材料的来历，加工花了多少钱；懂得什么木料做椽子最好，什么黏土做砖最难得，也知道工具的购置和搬运一共花了多少钱，木匠和石匠的工钱多少；可就是，哪块材料打算作什么用途、用在什么地方，却一概不晓得。经济学家无法否认，他们眼前确实乱七八糟地堆放着许多可供建造宏伟大厦的材料，到处是诗作的素材；可是截至目前，他们还没有找到那张总图样，每当他们的尝试有了某种进步，便又碰到一些互不相关的疑难，终于因为找不出办法而绝望了，只好承认科学的创造力总是有限的，或者如他们自己所说的，“科学原则不免都有缺陷”；总而言之，他们否定了科学。<sup>①</sup>

<sup>①</sup> 法国一位头脑最清醒的人莱昂·福舍先生(1803—1854,法国资产阶级政治活动家、马尔萨斯派经济学家。——译者)在1844年12月曾经说过：“支配着各民族生活的原则并不是纯粹的科学，而是来自文明、需求和利益的许多复杂的事实材料。”大家不妨体会一下，怎么这样一位高明的人物竟会由于自己对经济学所抱的信念而得出社会上的复杂的事实材料与纯粹的科学背道而驰的结论。



例如劳动分工,没有它,生产便近乎乌有,但是分工又有许多流弊,最严重的就是使工人意志消沉;机器带来了廉价商品,但是又造成货物充斥和工人失业;竞争的结果是产生压迫;捐税尽管是社会的物质上的束缚,但是却往往成为一种与水、火、冰雹同样可怕的灾难;信用必然与破产相联系;所有权成为一切罪恶的渊藪;商业蜕化为赌博,有时甚至公然容许欺诈。总而言之,到处是无秩序和有秩序的现象均等地存在着,谁也不知道怎样才能使秩序战胜混乱。于是,经济学家便下决心作出定论,宣称万事业已大吉;任何救治时弊的建议,在他们看来都是敌视政治经济学的表现。

这样一来,建筑社会大厦的事也就无人过问了,人们纷纷涌到工地,不论大柱、柱头、柱基,或者木料、石料、金属材料,全都按人平分或者抽签分掉。结果,本来集中起来可以建筑一座华丽庙宇的材料,全被无知和野蛮的所有权制度修成一些茅棚草舍。以后的问题就不仅需要重新找到原来那座大厦的建筑图样,而且还必须把住在这些棚舍里的人赶出来;可是,他们坚持认为他们原来那个住区实在美不可言,所以一听说要改建便不约而同地排列在自己大门口,严阵以待,准备厮杀一场。混乱的程度比修建巴贝尔塔<sup>①</sup>时还要严重;所幸的是,我们都是说法兰西语的,而且比起尼姆洛<sup>②</sup>的同伙们还要勇敢得多。

好了,我们还是抛开这些比喻吧!历史的和叙述的方法尽管

---

① 巴贝尔塔,《圣经》上说诺尔的儿子想修建巴贝尔塔,好登上天国。上帝为了使这个狂妄的企图失败,故意创造出许多种语言,使大家因为言语不通,一片混乱而修不成塔。——译者

② 尼姆洛,传说中的迦勒底国王,号称“天下第一猎手”。——译者



在当初认识事物时颇为有效,可是以后就毫无益处了,因为,我们虽然已经写了成千上万部著作,编制了多不胜数的统计表,却并不比塞诺芬<sup>①</sup>和赫西欧德<sup>②</sup>时代的人先进多少。腓尼基人、希腊人和意大利人当年的做法与我们现在并没有多大的区别:他们同样放款、雇工、扩大私有田地,同样送货收钱、登记账目,同样投机倒把、倾家荡产,一切都合乎经济艺术的规则;他们之善于争夺专利和敲诈消费者与工人,并不在我们之下。关于这方面的记载,真是多如牛毛。如果我们无休止地翻阅这些统计数字,那么眼前将永远是一片混乱,一片无穷无尽、千篇一律的混乱。

确实,人们也相信,从神话时代起一直到现在我国大革命的第五十七年止,总的福利状况是提高了。在很长一段时期里人们把这种改善主要归功于基督教,可是现在经济学家却主张应该归功于他们的那些原则。他们责问说,基督教到底对社会有多大的影响呢?它从创始时起便是一种彻底的乌托邦,只是在逐步采纳了诸如劳动、资本、地租、高利贷、贸易、所有权等经济范畴以后,简而言之,就是在确认了作为政治经济学的最高表现形式的罗马法以后,才得以维持下来和扩大了影响。

就其神学部分说,基督教与关于生产和消费的理论是风马牛不相及的,它与欧洲文明的关系类似于过去的同业工会或共济会与流动工人之间的关系,无非是一种保险契约,一种互助组织。在这方面,基督教并没有什么要对政治经济学感恩的;政治经济学并

<sup>①</sup> 塞诺芬(约公元前427—前355),雅典将军、历史学家和哲学家,苏格拉底的学生。——译者

<sup>②</sup> 赫西欧德,公元前8世纪希腊诗人。——译者



不能拿基督教所做过的好事来证明自己是正确的。博爱和自我牺牲精神所起的作用不在经济学范围之内，经济学的任务是通过组织劳动和实行公平来造福社会。此外，我也愿意承认所有制确实也有一些良好的作用；不过，我发现这些作用都被所有制本身必然产生的贫困现象所掩盖了。因此，正像当年英国的一位著名的大臣在议会上承认的，也正像我们在下文行将证明的：在当今的社会里，贫困的加重和财富的增长并驾而前，恰成正比。这种情况的出现，完全抵消了政治经济学的功劳。

由此可见，政治经济学不论是以它的理论教条或者实际事业，都无法为它辩护；而社会主义呢？它的全部价值在于证实了这个事实。结果，我们不得不重新考察一番政治经济学，因为毕竟只有政治经济学才包含着某些社会科学的材料，至少是部分地包含着这种材料；与此同时，我们也要考察一下它的理论是否还隐藏着某些虽然错误，但是经过纠正便可以使事实与权利协调起来，可以揭示出人类的组织规律，从而使秩序二字恢复它应有的积极意义。



## 第二章 论价值

### 第一节 使用价值与交换价值的对立

价值是经济大厦的基石。责成我们继承他的创世大业的那位天国艺术大师并没有向任何人解释过价值的含义；但是，根据某些迹象，我们仍然可以猜度出来。实际上，价值生就两副面孔：一副是经济学家称之为使用价值，或曰固有价值；另一副称为交换价值，或曰议定价值。只要价值还没有确定，或者说得哲学意味更重一点，只要价值还没有构成，这种具有双重面孔的价值所起的作用是非常不规则的，因为这些作用由于这种构成关系完全处在变动之中。

那么，使用价值与交换价值的关系是怎样的呢？所谓构成价值指的又是什么呢？价值的构成需要经过哪些重大的变化呢？这就是政治经济学的对象和目的。我希望读者充分重视下文各节，因为这是本书中最重要的一章，需要花费力气阅读；至于我，则将尽力把问题说得简单明了。

凡是对我有某种用处的物品，在我看来就是有价值的。我手中有用的东西越丰足，我就越是富有，这一点并无难解之处。奶品、肉类、果品、谷物、羊毛、糖、棉花、酒、金属、大理石，最后还有土





地、水、空气、火、阳光等等，它们的价值是由性质与用途构成，对我说来都有使用价值。如果我生存所需的一切物品都能像上述某些物品那样丰富，像光线那样充足，换句话说，如果每一类价值的数量都取之不竭，那么，我的福利将永远得到保障，从而，我也就不必劳动，甚至根本不会想到要劳动。在这种情况下，物品虽然始终具有效用，但是如果说它有价值就不正确了；因为，就如我们在下文马上就可以看到的，价值表示的主要是一种社会关系，甚至可以说，我们正是通过交换，使物品的社会性回到它的自然状态，我们才获得了效用的概念。所以，全部文明都是为了人类本身需要而不断创造新价值才发展起来的；这就像社会的种种弊端在我们不断地与自己的惰性作斗争中有它们最初的起因一样。如果使人类丧失了这种激发他进行思考并使他习惯于沉思生活的需求，那么，人类这个从事创造的巨匠就不过是一种头等的四足动物罢了！

可是，使用价值又怎样变成交换价值呢？必须指出，这两种价值虽然在观念上是同时产生的（因为前者只有在存在后者时才觉察得出来），但两者仍然有其先后之别。交换价值是使用价值的一种反映，正像神学家所宣传的三位一体的圣父在永恒的沉思中产生了圣子的情况一样。经济学家并没有仔细阐明价值观念产生的经过，所以我们必须加以论述。

由于我所需要的物品中有许多在自然界里为数很有限或者根本就没有，因此我不得不致力于生产我所缺少的物品；可是，因为我不能亲自动手生产多种东西，所以我就向别人建议，也就是向其他行业中我的合作者们建议，把他们所生产的一部分产品同我所生产的产品交换。这样一来，我便必须保证我的产品数量始终超



过我将消费的数量。同样,我对方也要保证他们各自的产品数量超过他们自己使用的数量。这项默契是通过商业来履行的。说到这里,我想顺便给大家指出,这两种价值的逻辑顺序在历史上的表现比理论上明显得多,因为人类在他们的产品足以进行交换以前,曾经有几千年是处在互相争夺天然财富的状态下(也就是人们所称的原始共产制)。

一切天然产物或者工业产品所具有的那种维持人类生存的性能,有一个专门的名称,叫做使用价值;它们所具有的相互交换的性能,则称为交换价值。事实上,两者是一回事情,因为后者只是给前者加上一个交换的概念。这种区分乍看起来似乎有点多余,可是,实践上其后果却是惊人的,有时产生良好的效果,有时则招致灾难性的后果。

因此,价值的这种区分是由事实决定的,丝毫不是人们任意规定的。人类的责任就在于遵循这个规律,并且运用它来创造幸福和自由。按照作家沃尔拉斯先生<sup>①</sup>所下的美好定义,劳动就是向自然界的吝啬开战;的确,财富和社会都是依靠劳动产生的。劳动不仅创造了财富,而且它所创造的财富比自然界赋予我们的要多得不可比拟。例如,有人就指出,光是法国制鞋业的产值就比秘鲁、巴西和墨西哥三国的矿藏总值高出十倍。可是,因为劳动能改造天然价值,所以它的权限便不断地扩展和增大,逐渐形成了这样一种情况,就是一切财富由于通过工业加工而全部归它们的创

---

<sup>①</sup> 沃尔拉斯,指数理经济学家华尔拉斯之父,中学教师,曾著有《财富的性质与价值的起源》一书。——译者



造者所有，而拥有原料的人则一无所得或者几乎一无所得。

因此，经济发展经历的过程是：首先是对土地和各种天然价值的占有；其次是通过劳动进行联合与分配，一直到实现完全的平等。在我们前进的道路上，的确遍布深渊，头顶上刀剑逼人；可是，为了预防一切艰险，我们有的是理性，而理性正是万能的力量。

由于使用价值与交换价值存在着这样的关系，所以，如果某一个生产者由于偶然事故或者别人的恶意行为而无法与人交换，或者是他的产品突然失去了效用，那么，即使他的店铺里堆满了货物，还是等于一无所有。他愈是拼命生产，就愈是穷困。假如产品的效用不是完全消失，而只是降低了（这是一种在许多情况下可能发生的事情），那么，劳动者虽然不致马上遭殃，顷刻倾家荡产，还是要逐渐变穷，因为他不得不以自己的大量价值来换取别人的少量价值，他的生计势必降低，其比例相当于他卖出价值时的亏损。这样，他就将从原来的宽裕日子逐步走向衰微。最后，假如产品的效用提高了，或者是生产成本降低了，那么，交换的天平便转而有利于生产者，他的生活便会节节上升，从辛劳的小康之家进而成为饱食终日的朱门富户了。这种衰落与致富的现象是多种多样的，其过程也是千变万化的。工商业之所以投机成风，权谋百出，原因盖出于此。经济学家认为应该永远继续下去的正是这样一种充满骗局的赌博。伦理和政治科学院以探讨利润与工资的关系为名，要求人们把使用价值与交换价值协调起来，也就是说，要求人们找出一种能够使一切使用价值都同时具有交换价值，以及反过来使一切交换价值也同时具有使用价值的办法，其实就是不自觉地要求消灭这种赌博。



经济学家十分明确地揭示了价值的两重性,但是,对价值的矛盾性并没有作出同样明确的阐述。我们的批判就将从这个问题开始。

使用是交换的必要条件,可是离开交换,使用也就等于零,所以,两者是不可分离地联系在一起。那么,矛盾究竟表现在哪里呢?

既然我们大家目前都只能依靠劳动和交换来维持生活,而且只要我们生产和交换愈多,我们就愈是富有,那么,每个人就必然设法生产尽可能多的使用价值,以便拿尽可能多的产品去交换,从而提高自己的享受水平。那么,这样造成的第一个结果,就是价值不可避免地增多,而价格则不可避免地降低;因为同一种商品的数量愈富足,交换时就愈不值钱,它的商业价格就愈是下降。这样,劳动的必要性与它的实际结果之间难道不是存在着矛盾吗?

在正面解释这个问题之前,我想先请读者注意一个事实。

一个农民收获了 20 袋小麦,打算全部留作自己一家食用;在他看来,收获 20 袋当然比只收获 10 袋要富足一倍。同样,一位家庭妇女织了 50 奥纳<sup>①</sup>的粗布,也会觉得比织 25 奥纳要富足一倍。从家庭经济的角度来说,这两个人的看法都是对的;但是,从与外界的关系说来,这种看法却是完全错误的。因为,如果全国的小麦产量都增加一倍,那么,出卖 20 袋小麦的所得,将不及小麦的收获减半时出卖 10 袋小麦的所得。同样,在类似的情况下,50 奥纳粗布的卖价也抵不上 25 奥纳。这就是说,使用的数量虽然增加,价

<sup>①</sup> 奥纳是法国旧度量单位,等于 1.188 米。——译者



值却下降了。这样一来,生产者虽然手中的货物不断增多,却可能反而贫困。这种局面看来是无法摆脱的,因为唯一的补救方法就是让所有的工业产品都像空气和阳光一样地取之不竭,可是这显然是荒唐无稽的事情。要是卢梭在场,他一定会喊道:“明智的上帝啊!这可不是经济学家们在语无伦次,而是政治经济学背叛了自身的使命;赝造也会使自己上当的。”

上面所举的是使用价值超过交换价值的例子;在另外一些情况下,使用价值又可能低于交换价值。这时,也会发生类似的现象,不过正好颠倒过来,交换的天平转而有利于生产者,受打击的是消费者。这在灾荒时表现得特别明显,那时生活必需品价格的上涨往往是人为造成的。另外,有一些行业虽然制造的产品效用并不大,人们不用它也完全可以,可是却具有较高的议定价值。奢侈艺术品一般地说便属于这类产品。人类因为有审美感,所以往往贪恋一些虽然毫无实用,但是能够满足虚荣心、天生的奢侈癖或者比这更清高一点的爱美感的物品;于是,这类物品的供应者便得以从中投机渔利。本来,对珍奇和高雅的物品征收捐税,其可恶与荒谬并不亚于征收交通税;可是,某些时髦商人已经堂而皇之地征收起这种税来了,而公众则出于自己的无聊癖好而甘心保护他们。其实,这种商人的全部功劳,往往就在于败坏风尚,使人更热衷于追求珍奇古雅之物。从来就没有人埋怨过这种税收;而那些日用必需品的垄断者绞尽脑汁,好不容易才在一尺布或者一块面包上涨上几文钱,却反倒成了众矢之的。

光是指出使用价值和交换价值之间的这种惊人的对立是很不够的,因为经济学家惯于把这种对立看作非常普通的事情;我们的



责任在于证明这种所谓的普通事情本身隐藏着深奥的秘密,并且对此作出透彻的分析。

因此,我敦促所有严肃的经济学家不要只是变换一种形式来提出或者简单地重复这个问题,而是设法告诉我们为什么价值会随着生产的增长而降低,或者反过来随着产品的减少而增高,用经济学的术语来说,就是为什么彼此不可或缺的使用价值与交换价值会成反比地增减。我想问的是:为什么“昂贵”的同义词不是“使用”而是“稀少”?因为,请大家注意,商品价格的涨落并不以生产过程中所耗费的劳动量多少为转移,生产成本的多寡也丝毫不能解释行情的变动。价值和自由一样,变化无常,既不考虑效用大小,也不顾劳动多少;更有甚者,除了某些例外,在一般情况下都是效用最大的东西反而要以最低的价格出售;换句话说,好像劳动最轻松的人理应得到最高的报酬,而流血流汗地劳动的人,收入却反而应该最低。按这样的原则推论下去,将会得出世界上最合逻辑的结论,就是凡属日用必需品,只要数量无穷就一钱不值,而毫无用处但又极端稀少的物品,却成了无价之宝。可是,最伤脑筋的是,这两种极端情况在实践中都不可能存在,因为一方面人类生产的任何产品永远不可能在数量上增加到无止境的程度,另一方面,即使是最稀有的东西也必须有某种用处,否则它就不会有任何价值。因此,使用价值和交换价值虽然由于它们的性质而始终互相排斥,可是两者又命定地互相联系。

有的人为了弄清这个问题,可能会提出种种咬文嚼字的异议,我就不打算一一加以反驳了,以免读者感到厌烦;原因是,价值概念所固有的矛盾,没有什么明确可寻的原因,也难以作出任何解



释。我所提到的这个事实就是人们所称的原始事实之一；也就是说，它可以用来解释其他的事实，而本身却像所谓单一体一样，是无法分解的。精神与物质的二元关系，就是这种情况。精神与物质是两个用语，如果把它们分开便各有其特殊的含义，可是却并不反映任何具体现实。同样，人类既然需要多种多样的产品，而产品又必须通过劳动来取得，也就必然产生使用价值与交换价值的对立；政治经济学最先碰到的一个矛盾就是从这种对立产生的。任何才智，任何神的意志或人的意志，都不能阻止这个矛盾的出现。

所以，与其寻求类似于幻想的解释，不如满足于承认矛盾的必然性。

不论已创造出来的价值是多是少，也不论不同价值之间的交换比例如何，如果我们想交换商品，就必须双方同意，也就是说，要是你是需求者，就必须使我的产品合你的意，要是你是供应者，则必须我喜欢你的产品。因为，谁也无权把自己的商品强加给别人；商品是否具有效用，或者说商品是否符合需要，唯一的判断者就是买主。在上述第一种情形下，是否符合需要是由你来做主；在第二种情形下，则是由我来做主。取消了双方的这种自由，交换便不再起工业纽带的作用，而成了掠夺了。说到这里，我要顺便指出，共产主义是永远战胜不了这个困难的。

可是，有了自由，生产不论在数量上或质量上就必然无法确定；结果，不论从经济发展的角度来看，还是从消费者利益的角度来看，商品的估价就永远是任意估定的，其价格将始终在波动。假如有一天所有的生产者都必须按固定的价格出卖产品，那么，一定会有的人因为生产成本较低或者产品较佳而赚钱很多，而另外一



些人则赚不到钱；反正是平衡遭到了破坏。那么，为了避免商业停滞，我们不能把生产限制在必需的数量上吗？不行！这是侵犯自由；因为，你既然剥夺了我选择的权利，就等于迫使我付出最高的代价；你扼杀了唯一可以保证物价低廉的竞争制度，就引起了走私。这样一来，你为了阻止商业上的自由专断，就走上了行政上的强制武断；为了建立平等，你却毁灭了自由；这种做法等于否定了平等。那么，你能把生产者全都集中到一个工厂里吗？我假定你掌握这种秘诀。但是，光是这点还不够，你必须把消费者也集中到一个大家庭里。那样，岂不是超出了我们所谈问题的范围了吗？问题不在于废除价值概念，因为这和废除劳动一样是办不到的，而在于确定价值概念；问题不在于取消个人自由，而在于把个人自由社会化。但是，既然我们已经证明，使用价值和交换价值的对立是由于个人自由专断而造成的，那么，只要存在自由专断，又怎么可能消除这种对立呢？不牺牲个人，又怎能牺牲自由意志呢？……

所以，只要我是自由的买者，我就是我的需要的判断者，是物品是否合适的判断者，是对这件物品愿意出价多少的判断者；另一方面，只要你是自由的生产者，你就是制造物品用的资料的主人，你可以缩减你的成本。所以专断的意志必然要渗透到价值中去，并且使价值在效用与议价之间摇摆。

其实，这种由经济学家详尽描述的摇摆情况，不过是一种矛盾的结果，这种矛盾一旦大规模地表现出来，便产生出许多完全意外的现象。在俄国的某些省份里，接连三年的丰收竟等于一场社会大灾难；我国的葡萄产地也一样，连续三个丰年对葡萄种植者说来也成了灾难。我完全懂得，经济学家是把这种不幸归因于缺少市





场。所以,在他们看来,市场问题是一个非常重大的问题。可惜他们的市场理论和人们想用以对抗马尔萨斯理论的移民主张一样,都只是一种原则性的呼吁。即使是市场最充足的国家也和最孤立的国家一样地会出现生产过剩。世界上又有哪个地方物价的涨落比巴黎和伦敦的交易所更为明显呢?

对价值的摇摆和它所造成的反常结果,社会主义者和经济学家双方作出的结论是相反的,但是又都是错误的。不过,前者是借题发挥,大肆诬蔑政治经济学,把它革出社会科学的大门;而政治经济学家呢?则利用这种状况来完全否定两种价值有任何协调的可能,并且从财富不平等的观点出发,肯定价值的不可估量是商业上的绝对规律。

我认为,双方错误的程度不相上下。

一、如果用使用价值和交换价值的不可避免的区别的方法,来分析具有矛盾性的价值概念,那就很清楚,它既不是来自思想上的错觉,也不是由于用语不当,或者实践上的谬误;它和事物的本性密切相关,而且是作为思想的一种普遍形式,也就是说,作为一种范畴强加于理性的。政治经济学既然是以价值概念作为出发点,这门科学(我暂且提前使用“科学”这个名词)的一切基本要素也就必然自相矛盾和彼此对立,从而使经济学家在每一个问题上都不得不始终置身于同属无可辩驳的肯定与否定之间。如果用现代哲学所确认的术语来说,就是二律背反<sup>①</sup>是政治经济学的基本特点,

<sup>①</sup> 二律背反原文为 antinomie,源自拉丁文 anti[反]和希腊文 nomos[律];反律 contre-loi 就是这个外来语的法语直译。——译者



换言之,二律背反既是政治经济学的死刑判决,又是它的辩护词。

二律背反直解就是反律,指的是原则上的对立或者关系上的对抗,就如矛盾或前后不符,是指辩论中的对立或抵触。请大家原谅我不得不谈论这些烦琐哲学的细节,原因是二律背反一词对大部分经济学家来说还是陌生的。二律背反是一种具有两面性规律的概念,它既有其肯定的一面,又有其否定的一面。例如,推动星球绕太阳而转的万有引力,几何学家就把它分解为向心力与离心力;又例如,物质是否无限可分的问题也是这样,因为康德<sup>①</sup>已经证实这个问题可以交替使用同样无可辩驳的正确论据分别作出否定或肯定的答案。

二律背反只是表示一种事实,它无可抗拒地强加给我们的思想。至于矛盾,严格说来却是一种谬误。二律背反(〔反律〕)与矛盾(〔反论〕)之间的这种区别,指明了在什么意义上我们可以说在某些种类的观念和事实中,矛盾律并不如它在数学上那样有价值。

在数学上,按照常律,如果一项定理被证明是错误的,那么,与此相反的定理就是正确的,反之亦然。甚至可以说,这是数学上一种最有效的求证方法。可是,在社会经济问题上,情况就不同了。比方说,我们即使根据所有权的后果证明了它是谬误的,也绝不能因此肯定它的反面公式公有制就是正确的;我们可以同时以同样的理由既否定所有制,又否定公有制。可是,是不是可以因此就像有些人那样可笑地夸大其词,说一切真理、一切概念都是来自某种

<sup>①</sup> 康德(1724—1804),德国古典哲学的创始人,唯心主义者,资产阶级思想家,写过一些重要的自然科学著作。——译者



矛盾,也就是说,来自某种在同一时候从同一角度上看既可以肯定又可以否定的事物,因而应该把那种认为矛盾是错误的最好标志的古老逻辑抛得远远的呢?不!这类陈词滥调只配诡辩家们来发表,因为他们是既无信念又不怀善意,总是竭力要使怀疑主义永世长存,借以维护他们那些于世无补的粗鄙主张。二律背反只要尚未为人们所认识,就必然要导致矛盾,因为人们总是把这两者混为一谈,尤其在法语中,法国人喜欢根据每一件事物所起的作用来确定它的名称。但是,对一切简单概念进行彻底分析后所发现的矛盾或者二律背反,都不是真理所在。矛盾始终只是虚无的同义语;至于二律背反,人们有时用同样的名词称呼它,实际上也只是真理的前驱。可以说,二律背反给真理提供了材料,可是它还不是真理;而且就它本身而言,它是混乱状态的成因,是谎言和罪恶的特有形式。

二律背反由两个词组成,它们互不可缺,可是又始终彼此对立,而且总想消灭对方。往下的道理本来我也犹豫是不是有必要讲,但是,毕竟还是认为不得不说出来,这就是其中的第一个词叫做正题,即本论,第二个叫做反题,即反论。这套论证方法如今已经是人所共知,而且我还希望它很快能列入小学教程。我们下文马上就可以看到这两个词起初怎样结合起来产生出一个统一名称,或者叫做概念,从而使二律背反归于消失。

例如,在价值中,没有一种具有效用的价值是不能交换的,也没有一种能交换的价值是无效用的;所以,使用价值和交换价值是不可分开的。但是,一方面由于工业的进步,需求不断地增大和多样化,制造业便趋向于提高各种物品的自然效用,并且最后把所



有的使用价值都变成交换价值；另一方面，因为生产工具的效能不断提高和成本不断降低，生产又趋向于把物品的交换能力回复到原来只供使用的状态。结果，使用价值和交换价值便永远在相互斗争。

这场斗争的结果是人所共知的，这就是商业竞争，市场竞争，产品过剩，货物滞销，颁布各种禁令，扼杀竞争，垄断独占，降低工资，制定限价法律，财富悬殊，贫困现象；这一切都源自价值的二律背反。这点恕我暂不加以论证，因为以后的章节自然会谈到这个问题。

社会主义者虽然理所应当地要求结束这种对抗，但是又错误地不承认对抗的根源，以为这只是一般常识造成的谬误，因而可以用行政法令来补救。正是因为这样，他们才迸发出那种可悲的狂热，拼命宣传一些最荒唐的幻想，使不少人直到今天仍然受骗，其结果是使社会主义在一些求实者的心目中变得平庸不足道了。我对社会主义的责备，并不是它的无病呻吟，而是它长期地这样冥顽不灵，愚昧无知。

二、但是，经济学家所犯的错误，其严重性也不亚于社会主义者。他们正是根据矛盾的事实，或者更正确地说是根据价值的二律背反，就武断地拒绝一切革新主张和改革愿望，而且他们从来也不愿意了解，正是由于矛盾社会已经发展到它最高度的对抗时期，所以协调与和谐的日子也在逼近。其实，只要政治经济学的信徒们比较重视现代形而上学的知识，对政治经济学作一番仔细的检查，这个道理本来是了如指掌的。实际上，根据人类理性所知的最确凿的证据，完全可以证实一点，就是凡是表现出二律背反的地



方便有解决问题的希望,便预示着变化即将来临。而价值概念,特别是像让·巴·萨伊先生所揭示的那种价值概念,正好符合我们所说的这种情况。可是,大部分经济学家却由于某种不可思议的命运,对哲学动机漠不关心,从来不去设想价值的这种固有的矛盾性(或者照他们的说法是价值的可变性)正是价值的可构成性的真正标志,这意思就是说,价值的矛盾性表明价值在本质上是完全可以协调,可以确定的。对于各经济学派来说,它们之所以反对社会主义,主要是对于它们自己的原则抱有错误的理解,这确实是不太光彩的。有关这点的证据当然很多,我们只要略举一二便足以说明问题。

科学院(这指的是另一科学院,而不是伦理科学院)有一次忽然越出它的职权范围,宣读了一篇建议根据各行工业每人每个劳动日的平均产量来编制全部商品的价目表的论文。《经济学家杂志》(1845年8月号)立刻抓住了这个在它看来是越权的事件,对论文中关于编制价目表的建议提出抗议,并且重申了它所谓的真正原则。

这家杂志在结论中说道:“价值是没有尺度没有标准的,这是经济学告诉我们的;情况就如数学告诉我们说,没有什么永恒的运动,也没有什么圆积计算法,这种运动和这种求积法是永远找不到的。但是,既然价值没有标准,既然价值尺度甚至连一种形而上学的幻想也算不上,那么,到底支配交换的法则是什呢?……这点我们曾经说过了,就是普遍的‘供给与需求’,这就是科学的最终结论。”

可是,《经济学家杂志》是怎样证明没有价值尺度的呢? 这里



我暂且使用这个公认的术语,不过马上我就会指出价值尺度这个名称是比较含糊的,它并不能正确地表达人们要讲的和应该讲的意思。

诚然,这家杂志也提到我们上面所说的价值可变性,并且还附例作了说明,但是,却不像我们那样追究到矛盾。假使这位可敬的编辑先生是萨伊学派中的一位赫赫有名的经济学家,具有较为严格的辩证法训练,假使他长期习惯于不仅观察事实,而且善于从产生这些事实的观念中寻找对事实的解释,那么,我毫不怀疑他的话一定会比较留有余地,一定不会把价值的可变性看作科学的最后结论,而会承认它只是科学的起点。如果考虑到价值的可变性并不是来自物品本身,而是来自人们的观念,那就应该说,正像人的自由有它的规律一样,价值也有它自己的规律;因此,假定存在一种价值尺度,并没有什么不合理之处,因为大家都把这种规律称为价值尺度;相反地,否认价值尺度才不合逻辑和不能容忍。

而且,事实上,衡量价值概念,也就是说把价值固定下来的做法,究竟与科学有什么抵触呢?大家都相信价值是可以固定的,都希望固定价值,探索这种固定,并且假定了固定;每一项出售或购入的提议归根结底不过就是把两个价值加以比较,也就是对价值作出正确程度不等的,但是又可说是有效的估定。公众对实际价值与商业价格之间的差别所作的估定,可以说总是一致的。正是因为这样,所以许多商品才能定价出售;甚至有些商品例如面包,即使价格不断在变动,仍然是按定价出售的。既然两个工业家之间可以按照议定的价格、以来往记账的方式相互如数供应各自的产品,那么,我们就不能否认,十个、百个、千个实业家也可以照此



行事。这样价值尺度问题正好得到解决。不错,我承认每件物品的价格都是经过争议才确定下来的,因为争议仍然是我们确定价格的唯一方法;但是就像一切光线都是由碰击而发射出来的一样,争议虽然是价值尚不确定的证明,但不论争议双方所抱的善意大小如何,争议目的总是在发现两种物品价值之间的关系,也就是说,在于测定价值和找出它的规律。

李嘉图在他的地租理论中提供了一个测定价值的出色范例。他给我们指出,不同的可耕地在费用相等的情况下,其价值之比相当于各该土地的生产率之比;在这方面普遍的实践也确实和这个理论相符。谁又能说这种正确可靠的估定土地价值的方法,而且一般地说也就是估定各种投资的价值的方法,不能推广到其他产品上呢? ……

有人说:政治经济学绝不是以先验的演绎为准绳的,而是只根据事实来作出判断;正是事实和经验告诉我们,不可能存在什么价值尺度,事实和经验还证明,虽然这种价值尺度的概念会自然而然地产生出来,但是要找出这种尺度纯粹是一种幻想。只有供求关系才是支配交换的唯一法则。

有一点我不想再重复了,那就是经验所证明的恰恰与此相反。社会经济发展过程中的一切,都说明存在着一种力求构成价值和确定价值的倾向。这正是政治经济学应该达到的顶峰,因为通过价值的构成,政治经济学将得到改造;同时,这也正是社会进入有秩序状态的最高标志。这个总的观点如果只是来回重复而不证以实例,便有点使人厌烦。不过,我暂时还是不想越出我们的讨论范围。我想说的只是,人们断言为调整价值的唯一法则的供给与需



求,不过是使使用价值与交换价值相会合并且促使它们协调起来的两种仪式。供给与需求是两个电极,把它们连接起来就会发生一种名为交换的经济上亲合现象。供给与需求就和电池的两极一样,彼此根本对立,而且不断想消灭对方;由于它们之间的对抗,物品的价格就偏高或者偏低。因此,问题在于弄清是否有可能使这两种力量在任何情况下都处于平衡或协调状态,使物品的价格能够始终代表物品的真实价值和体现公平关系。如果承认了这一点却又仍然说供求是支配交换的法则,就等于说供求是供求的法则。这就不是解释实践,而是宣布实践为谬误;可是,我却否认实践是谬误的。

上面我提到李嘉图通过一个具体问题,提出一个比较价值的确切规则;经济学家比他又前进了一步,他们每年利用各种统计表计算出一切商品的平均价格。试问平均价格的意义究竟何在呢?谁都会想象到,从千百万项交易中偶然举出个别的一项,丝毫不能说明究竟是供给(使用价值)还是需求(交换价值)占着优势。可是,一段完整时期的平均价格,却可以表示出产品真实和合理的价值,因为商品价格无论怎样上涨,迟早总会以同样的比例下降,换句话说,就是整个社会里投机的赢利与亏损总是相等。当然,这样计算平均价格确实为时过晚,可是,谁又知道不能提前发现呢?有哪一位经济学家敢说一定不行呢?

所以,不管你愿意与否,反正是必须找出价值尺度来,这是逻辑的要求;可是,不论经济学家也好,社会主义者也好,想法都和逻辑的结论相反。否认存在这种尺度的意见,是不合事理和毫无根据的。不管你怎么说,一方面你声称政治经济学是一种事实的科





学,而事实是与确定价值的假设相矛盾的,另一方面你宣称在世界性的联合中这个危险的问题已不再存在,因为联合本身将消除这种对抗,但是,我都能够从两方面回答你:

第一,任何事实都不可能没有自己的规律,正如它不可能没有产生的原因;因此,如果交换的规律还未被发现,其过失不在事实而在学者们身上。

第二,只要人们是为生存而劳动,而且是自由地劳动,公平就是博爱的条件、联合的基础;可是,如果价值不确定,公平就不仅是不完整的,而且是不可能的。

## 第二节 价值的构成:财富的定义

我们已经认识价值的两种相反的面貌;但是,我们还没有认识价值的整体。如果我们能够了解这个新的观念,我们就能得出绝对价值,而向科学院宣读的那篇要求编制价目表格的论文,也将成为可能。

我们不妨把财富设想为一种由于某种化学作用的维持而始终处于化合状态的物体,有许多新的元素不断地按照一定的规律以不同的比例参与化合。价值就是那种比例关系(尺度),根据这种关系,每种元素构成整体的一部分。

由此可以得出两点结论:第一,经济学家想在小麦、钱币和地租上寻找价值的一般尺度,是完全错误的;当他们证明了这些东西中哪一种也不能作为价值的标准以后,便作出价值既没有道理也没有尺度的结论,同样也是错误的。另一点是,价值的比例虽然不



断地变动,但是并不因此而不受某种规律的约束,我们所需要确定的正是这个规律。

我们不久就可以看到,这个价值概念是能够满足一切条件的,因为在确认和固定价值方面它包含了使用价值,同时在反映价值的可变的一面又包含了交换价值;其次,它消除了那种在确定价值过程中似乎是无法克服的困难,即两种价值的对立;再次,这样来理解价值,与那种把使用价值和交换价值两个概念简单地并列起来的做法有根本的区别,它具有新的特征。

产品的比例不是我们要给世界作出的什么新启示,也不是我们要给科学带来什么新发现,更不是像亚当·斯密当年把分工说成是前所未闻的奇迹。产品的比例是一个普通而又普通的概念,在政治经济学著作中比比皆是,我们不难找出大量的例证;不过,迄今还没有人考虑到要恢复它应有的地位,这正是我们今天要做的事情。此外,我们之所以要声明这一点,是为了使读者相信我们不是别出心裁,并且为了使那些因为胆小怕事而不欢迎新思想的人们能够与我们协调一致。

经济学家似乎历来只是把价值尺度了解为一种自身存在的、可以应用于一切商品的标准和基本单位,如像公尺可以量度一切长度一样。所以,在许多经济学家看来,价值尺度似乎起着与钱币相同的作用。可是,货币理论已经证明,钱币并非价值尺度,它不过是价值的一种计算器,而且只是一种约定通用的计算器。钱币对于价值就如温度计之于温度:温度计上人为地刻上的度数,固然能够表示出热量的增减;可是,温度均衡的规律如何、各种物体温度的比例怎样、需要多少热量才能使温度计上升10度、15度或20



度,这一切却不是温度计能够告诉我们的;同样,温度计上每一度的距离尽管相等,但它与热量的等量增加也不一定是相等的。

所以,到今天为止人们对价值尺度的观念还是不正确的;我们要寻求的并不是大家反复说的价值标准,那是毫无意义的事情;我们要探索的是那种支配着产品在社会财富中的比例的规律,因为在正常和合理的情况下,商品价格的一涨一落完全取决于对这个规律的认识。总而言之,正如所谓天体的尺度是指各天体之间相互比较而得出的关系,所谓价值尺度也应该了解为各种价值之间互相比较所得出的关系;而我认定,这种关系有它的规律,这种比较有它的原则。

因此,我假定存在着一种按照一定的比例把财富的各种元素配合起来组成一个同质的财富整体的力量;如果这些组成元素不按照应有的比例配合,其组合过程并不因此便停止,不过,并不是把全部物质都吸收进去,而是有一部分被作为废料抛弃了。各种物质的亲合力所产生的内部运动,促成着物体的组合;在社会上,这种运动就是交换。这里指的不仅是初级形式的人与人之间的交换,而且包括把私人工业所生产的一切价值融合成整个统一的社会财富的那种交换。还有,每一种元素在参与组合时所依据的比例,就是我们所称的价值;在组合后所剩下的多余部分,就是非价值。除非再加进一定数量的其他元素,这些多余的元素便不能互相组合,也就是说,不能互相交换。

关于钱币的作用,我们往后再作解释。

在明了这一切以后,我们就不难理解,组成国家财富的各种价值在某个特定时期中的比例,是可以借助于统计表和物资清册来



确定的,至少是可以依据经验作出大约的估计,其情形多少类似于化学家通过实验和分析而发现合成水所需要的氢与氧的比例。把这种方法应用于确定价值,没有什么不可以的,何况它毕竟只是一种会计性的工作。这样一项工作虽说颇有意义,可是使我们学到的东西不会很多。一方面,的确如我们所知,比例实际上是不不断变动的;另一方面,公众财富的统计表能够告诉我们的,显然只是制表当时和当地的价值比例,我们还不能由此推论出财富比例的规律。要做到后一点,单是进行一次这类工作是不够的,即使这样一个方法很可靠,最少也要进行成千上万次才能见效。

可是,这里说的是和化学完全不同的经济科学。化学家虽然通过实验发现了许多微妙的比例,可是对这些比例是如何形成的、为什么一定要这样的比例以及是什么力量确定这些比例的,完全一无所知。相反,社会经济学虽然不能通过任何事后的研究直接探索出价值比例的规律,可是却能从这种规律所由产生的力量中探索出这个规律。现在是把这种力量揭示出来的时候了。

这种力量就是劳动。亚当·斯密曾经大费笔墨加以称颂,可是他的后继人却加以否定,把它与特权等量齐观。劳动在质量上和数量上都因人而异。在这方面,它与自然界的一切重大原则和最普遍的规律本来是一样的,就是说,其动作和形式都是很简单的;但是,由于存在种种的特殊原因,它又变化无穷,表现为多种多样的形式。劳动,只有劳动,才能创造出组成财富的一切元素,并且按照一种可变的而又相对固定的比例规律,把这些元素组合起来,直至最微小的分子。最后,也正是作为生活动力的劳动,使物质财富的组合不断变动,并使它们形成比例。



社会,或者说集体的人,生产着无数的物品;享受这些物品就是社会福利。这种福利不但随着产品数量的增加而提高,而且也随着产品的多样化(质量)和产品比例的改进而提高。根据这个基本事实,可以得出这样的结论:社会在它存在的任何时刻都可以找出这样一种比例,按照这种比例,在当时的生产能力和生产手段所许可的情况下,能给人们提供最大的福利。产品的数量丰足、种类繁多和比例合适是构成财富的三大要件;因为作为社会经济学的对象的财富,如同作为美学的对象美、伦理学的对象品德和形而上学的对象真实一样,都依附同样的生存条件。

但是,如果没有这样奇妙和必要的比例,人类的一部分劳动便被弃置了,也就是说,白白浪费了,不和谐了,不真实了,因而,这部分劳动便与贫困和虚无同义。可是,怎样才能建立起这样的比例呢?

根据神话,普罗米修斯<sup>①</sup>的所作所为正是人类活动的写照。普罗米修斯盗取了天火,发明了初期的工艺;普罗米修斯能预知未来,并且企图和丘比特<sup>②</sup>分庭抗礼;普罗米修斯就是上帝。因此,我们就把社会叫做普罗米修斯吧!

普罗米修斯每天平均劳动十小时,休息七小时,娱乐七小时。为了使自己的操作能够获得效用最大的果实,普罗米修斯十分注意自己所消费的每一种物品需要付出多少精力和时间才能生产出来。这些都只有经验才能告诉他,而他一生都在汲取经验。普罗

---

① 普罗米修斯是古希腊神话中的火神,因为从天上盗取了火种,带给人间,被宙斯神锁缚在悬崖上,任凭飞鹰啄食他的脏腑。——译者

② 丘比特,希腊神话中的最高之神,相当于希腊诸神中的宙斯。——译者



米修斯在劳动生产过程中,也有许多失算之处。不过,归根结底他是劳动愈多,自己的福利就愈是提高,享受也愈是理想;他所征服的自然领域愈大,他本身的那种唯一能给他创造幸福的生命和智能的活力就愈强大。当这位“劳动者”获得了初步的教育,操作井然有序以后,劳动对他说来就不再是苦差,劳动就是生活,就是享受了。可是,劳动的引诱力并不破坏劳动的规律,恰恰相反,它正是劳动规律化的结果。因此,那些借口劳动应该具有诱人的力量,因而否定公平和主张实现共有的人们,就好像一群从花园里采摘鲜花,想在楼梯上布置花坛的孩童。

因此,社会的公平不是别的,就是价值的比例;生产者的责任就是使公平得到保障和得以确立。

普罗米修斯知道哪一种产品需要一小时的劳动,哪一种产品又需要一天、一星期或一年的劳动;同时,他也懂得,投入生产的费用愈多,自己的财富也愈是增长。因此,在开始时,他为了保证自己的生存,总是给自己准备一些成本最低、因而也就是最必要的东西,随着生活愈来愈有保障,他便逐渐考虑到各种奢侈品了;而且,既然他是个聪明人,他一定是按照每一种物品所需成本的大小的自然顺序来安排生产,也就是说,先低后高。有时,普罗米修斯也打错了算盘,或者因为感情冲动而牺牲眼前的需要去换取时机尚未成熟的享受,结果流尽了血汗换来的却是饥寒交迫。因此,规律本身就带有制裁,它是不能违反的,违反者没有不马上受到惩罚的。

萨伊有一句话是很有道理的,他说:“这个阶级(消费阶级)是由一切阶级组成的,它的幸福就是公众的幸福,就是一个国家的繁



荣。”不过，萨伊应该加上一句，就是生产阶级也是由一切阶级组成的，它的幸福也是公众的幸福，也是一个国家的繁荣。萨伊还说过：“每个消费者的财产永远和他所购买的一切处于对立状态”，这句话也应该补充一点，就是：每个生产者的财产总是不断地受到他所卖出的一切的冲击。如果不明确指出这种对应现象，大部分经济现象将不可理解。大多数经济学家正是由于忽视了这一重要的遗漏，所以才在论述商业平衡时谬论百出。关于这一点，我将在适当的地方加以说明。

我刚才说过，社会首先是生产那些成本最低、因而也就是最必需的东西……那么，对产品来说，是不是必需一定与廉价相联系，反过来，廉价又必然与必需相联系呢？是不是说必需与低廉同义，就如我们下面还要提到的，昂贵则与非必需同义呢？

如果每种劳动产品都能单独地满足人类生存的需要，那么，上述说法当然没有什么可怀疑的；因为既然一切产品都同样可以为人所用，那么，凡是成本最低的物品当然生产起来最合算，因而也就是最必需的。可是，产品的效用与价格之间平衡的形成过程并不像理论所说的那样严格。需要与生产力之间的平衡不仅是个理论问题，而且是个实际问题，它是依靠大自然的预见或者由于其他原因造成的；每天的实践和社会的进步都足以证明这一点。

让我们来回顾一下人类开始出现、文明刚刚发轫时的情况吧！最初人类难道不是只从事一些最简单的生产，既不需要什么准备，也不需要多少费用，如采集、畜牧、狩猎和捕鱼，而且是在很长一段时期以后才进而从事农业生产吗？从这时起，四大原始生产又有所改进了，私有的东西也多起来了。但是这两种情况都没有改变



事情的本质,相反地只是使事情的本质更为明显。实际上,所有权总是偏爱那些具有最直接效用的物品,如果我敢这样说的话,总是偏爱既成的价值。因此,人们可以根据私有权的发展程度来确定各种价值的等级。

杜诺瓦耶<sup>①</sup>先生在《劳动的自由》一书中是积极支持这个原则的;他把生产分为四大类,并且按照它们发展的先后加以排列,也就是说,耗费劳动少的在前,耗费劳动多的在后。这四大类就是:采掘生产,包括上述所有半野蛮性的作业;商业生产; 工场生产; 农业生产。这位博学的作者把农业列在最后,是有充分理由的,因为农业虽然源自远古,但是它发展的速度确实不如其他生产那样快,而人类事物的发展次序不应该按照它们起源的迟早来决定,而应该根据它们的全部发展状况来确定。农业的出现可能比其他生产要早,或者和其他生产同时产生,但是改进较慢的就应该排列在最后。

因此,事物本身的性质和劳动者本身的需要就给劳动者指出应该按照怎样的顺序来生产组成其福利的各种价值。所以,我们的比例规律既合乎自然,又合乎逻辑,既合乎客观,又合乎主观,它具有最高度的确定性。现在来看看这个规律的实际运用吧!

一切劳动产品中,最耗时间和精力,恐怕要算日历了。可是,今天使用日历所花的代价却最低。如果按我们自己所下的定义,日历就成了最必需的物品。究竟应当怎样解释这种变化呢?

---

<sup>①</sup> 杜诺瓦耶(1786—1862),法国资产阶级庸俗经济学家和政治活动家。——译者





对原始部落人来说,日历是没有多大用处的,因为他们只是日出而作日入而息,如同春秋更迭那样;可是为什么到了后来日历却变得这样必需、这样低廉和这样完善呢?(我们之所以把这三个形容词放在一起,是因为由于某种奇妙的协议,这三者在社会经济中的意义是相通的。)简而言之就是,怎样根据我们的比例规律来说明日历价值的变迁?

为了使生产日历所必需的劳动得以进行,使这种生产成为可能,就必须使人们能够从原始的劳作及其直接引起的其他劳作中抽出空余时间,换句话说,就是必须使这类劳作的生产率比开始时提高或者成本比开始时降低;这就等于说,必须从采掘生产本身来解决生产日历的问题。

所以,假定有一天忽然由于各方面努力的顺利结合,由于分工,由于使用了某种新机器,由于进一步驾驭了自然界的各种动力,一句话,由于普罗米修斯的多才多艺,终于找到了一种方法,能够在一天之内生产出从前需要 10 天才能生产出来的某种物品,那么,结果会怎么样呢?那时,这种产品在财富元素表上的地位将发生变化,我可以说,它与其他产品的亲和力提高了,而它的相对价值却相应地降低了;如果从前定价为 100,以后将只能定价为 10。可是,这种产品本身的价值并未减少,而且始终是严格固定的,它的价值大小仍然唯一地取决于劳动的多少。因此,价值虽然可变,决定价值的规律则仍然不变;何况,价值之所以可变,是因为它服从于一种其原则在本质上是活动的规律,也就是以时间来衡量的劳动。

同样的推理可以应用到日历生产上,也可以应用到一切可能



有价值的生产上。至于文明,也就是财富增长的社会事实,究竟怎样加重了我们的事务,使我们的时间愈来愈宝贵,迫使我们不断细致地安排我们一生的活动,怎样使日历成为一切人所最必需的物品,这一点我想没有必要作补充说明了。何况,大家都知道,这项难得的发明还促使我们的工业出现一种极为可贵的行业,即作为日历业的当然补充的钟表业。

关于这一点,很自然地会出现一种反对意见,不过,能够拿出来反对价值比例学说的,也就只有这么一点意见了。

萨伊和追随他的一些经济学家认为,劳动和一切其他商品一样,本身也有待估值,因此,如果把劳动当作价值的原则和成因,那就陷入不良的循环论中了。由此,他们得出结论说,应该从稀有性和公意中去寻找价值原则和成因。

请这些经济学家们原谅,我认为他们在这个问题上表现出严重的疏忽。我们说劳动具有价值,并不是因为它本身就是商品,而是因为我们假定它隐含着价值。劳动价值是一种循果溯因的类比说法。

劳动的价值和资本的生产性一样,是一种虚构。劳动从事生产,而资本获得价值,因此,人们为了简略起见,把两步并作一步,便说成劳动价值;这样做丝毫不违背语言的规则;可是,理论家们却不应该把这看成一种现实。劳动就像自由、爱情、野心、天才一样,本质上是一种模糊和不确定的东西,可是,劳动的质量却体现在劳动对象中;换句话说,劳动通过它的产品变为现实。因此,当我们说某一个人每天的劳动值5个法郎,意思就是说这个人每天劳动的产品值5个法郎。



劳动的作用在于不断地把稀有性和公意排除于价值构成因素之外,其必然结果就是把各种具有天然效用的物品或者效用还不明显的物品(不论是否已为人所占有)变成可以衡量的有用物品,或者说具有社会性的有用物品。因此可以说,劳动既是对自然界的吝啬宣战,也是反对所有权的一种经常性的阴谋。

根据以上的分析,价值就是生产者之间通过分工与交换这两种方式自然地形成的社会里组成财富的各种产品的比例关系;我们所说的某种产品的价值,无非就是一种以货币符号来表示这种产品在总财富中所占比例的公式。效用奠定价值,劳动则把这种关系固定下来;至于价格,则除了我们需要另行研究的一些例外情况外,就是这种关系的表现形式。

这就是使用价值与交换价值摆动的中心,是它们之间的鸿沟消失的地方;这就是支配经济紊乱状态、工商业变幻局面和社会进步的绝对不变的规律。善于思考、朝夕勤劳的人类的全部努力,社会和个人的一切活动,作为创造集体财富所不可缺少的因素,全都受着这个规律的约束。政治经济学的使命就在于依次举出这个规律的各个矛盾,帮助人们认识它们;社会经济学(虽然社会经济学与政治经济学本质上没有什么区别,但是,请大家允许我暂时把它们划分开)的目的则在于阐明这个规律并且使它在各方面付诸实现。

请大家注意,价值尺度理论或者价值比例理论其实就是平等的理论。在社会上,我们实际上可以看到生产者与消费者是完全一样的,因此,付给一名游手好闲者以收益就好比把价值抛进埃特



纳火山<sup>①</sup>的熔岩里；同样，给一名劳动者以过高的工资，也等于给只拾了一株麦穗的收获工发一块面包。凡是经济学家所称的非生产性消费，实质上无非就是一种违背比例规律的行为。

下文我们将看到社会天才又是如何从这些简单的事实中逐渐演绎出一整套还比较模糊的关于劳动组织、工资分配、产品定价和普遍联合的制度的。因为社会秩序是建立在严格的公平计算之上，而绝不是建立在今天许多可敬的社会主义者仍然力图在人民当中激发起来的四海一家、舍己为人、爱人如己等一类天国情感之上。他们效法耶稣基督，宣传自我牺牲的必要性，而且还自己作出榜样，其实都是徒劳。利己主义是非常顽强的，只有无情的规律和经济的必然性才能驯服它。人道主义热情虽然可以推动文明的进步，但是这类情感的发作和价值的摇摆一样，归根结底只能使公平计算的地位更为牢固，作用更为重要。大自然，或者说天国神明，不相信我们的心灵，不相信人对其同类会相亲相爱；而且从科学给我们揭示出来的神明对社会变迁的一切观点来看，上帝是十分愤世嫉俗的。道破这一点，虽然有点辱没了人类的良心，不过确实有必要让我们的伪善心理明白这一点。上帝之所以帮助我们，并不是出于什么仁慈之情，而是因为秩序就是上帝的本性；上帝为世间造福，也并不是认为世人受之无愧，而是因为他的无上智慧所抱的信仰使他非这样做不可。庸夫俗子们虽然给上帝加上一个亲切的称号，名之曰天父，可是，历史学家和经济哲学家却万万不可相信上帝真的爱护我们和看重我们。



<sup>①</sup> 埃特纳火山是地中海西西里岛东北部的著名火山。——译者

让我们模仿上帝这种超凡绝俗、宁静不染的高尚精神吧！既然用博爱的信条来创造社会福利总是碰壁，那么，我们还是到纯理性中去寻找和谐与高尚的境界吧！

作为产品比例的价值，换言之，即构成价值，必然包含同等的效用与交换能力，而且这两者是不可分离和和谐地结合在一起的。构成价值之所以包含效用，是因为如果不具备这个条件，产品就完全失去那种使它能够通过进入交换的亲合力，从而也就不成其为财富的一种组成元素；构成价值之所以包含交换能力，则是因为任何产品如果不是在任何时候都能按照一定的价格从事交换，那么，它就不过是一种无价值的东西，它就一无所用。

不过，在构成价值中，这两种特性具有比先前更为广泛、更为规则和更为真实的意义。所以，效用不再是各种物品所具有的那种供我们享受和观赏的所谓消极的东西；交换能力也不再是出于盲目的幻想或者无原则的公意的夸张；最后，它的变动也不再说成是供求双方进行充满恶意的争辩的结果。所有这一切都消失了，代之而起的将是一种实证的和正常的、在任何可能的变化情况下都可以确定的概念。如果允许我作个通俗的比喻；那么，通过价值的构成过程，产品就好比食物被人类的养生本能所发现，经过消化器官的吸收，进入人体总的循环体系，按照一定的比例变成肌肉、骨骼和体液等等，从而赋予人体以生命、力量和美。

可是，当我们的认识从使用价值与交换价值互相对抗的概念提高到构成价值或者绝对价值的概念时，价值概念的本身究竟发生了什么变化呢？可以这么说，它这时发生了一种结合现象，一种互相渗透的现象，在这种现象里面，价值的两个基本概念，有如伊



壁鸠鲁所说的偏斜原子<sup>①</sup>一样,彼此捕捉,互相吸收,最后都消失了,只留下一个混合体;不过,这已经是一种高一级的物体,它具备两者原有的一切积极特性,清除了它们各自的消极特性。真正构成的价值,例如货币、最可靠的商业证券、国家债券和稳固企业的股票,是不会毫无理由地增值或丧失交换能力的,它们将只服从与生产行业增多和产量提高有关的自然规律。此外,这样一种价值,并不是交易行为的结果,也就是说,并不是折衷、对等或混杂的结果;它是一种完全混成一体的产品,一种与它的组合成分完全不同的全新产品,正如水虽然由氧与氢化合而成,却自成一种物体,完全不同于原来的那两种元素。

两种相反的概念结合为高一级的第三种概念,这就是经院哲学中的所谓合题。正如我们在上文说过的,合题是通过对两项绝对对立的观念不断地肯定或不断地否定(因为这两者其实是一回事)而得出来的,只有它才能提供确实而完整的观念。由此,我们可以作出一个在应用上和理论上都具有同等重要意义的结论,就是:不论在伦理学、历史学或政治经济学领域内,分析一个二律背反观念时,我们都可以先验地肯定这个二律背反中必然隐藏着一个迟早总要显现出来的更高级的观念。

我很抱歉这样冗长地叙述了一些连大学预科的青年人也滚瓜烂熟的概念;但是,我之所以要这样不厌其详,是因为某些经济学家就我对所有权的批判再三地提出各种两难论点,力图证明我如

---

<sup>①</sup> 伊壁鸠鲁认为原子本身有重量,自上而下作直线式降落,但是在运动过程中,由于原子内部的原因而产生脱离直线的偏向,这种偏斜运动使原子彼此冲突,互相结合而形成万物。——译者



果不是一名私有主便一定是一个共产主义者,这就是说,他们的问题全在于不懂得什么是正题、反题和合题。

亚当·斯密曾经模糊地看到价值的综合概念是社会秩序与社会进步的基本条件,如果用布朗基<sup>①</sup>先生的话说,就是“亚当·斯密证明了劳动是价值的普遍不变的尺度,并且给大家指出:任何物品都有它的自然价格;物品的流通价格虽然由于某些与物品的交换价值毫不相干的偶然情况而发生波动,但是总是不断趋向于与自然价格相一致”。

不过,亚当·斯密对价值概念的这种理解,还完全是直觉的,而社会是不会因为直觉所产生的信念而改变自己的习惯,只有事实的权威才能使社会信服。因此,必须对二律背反作出更有力和更明确的说明,而让·巴·萨伊就是这方面的主要解释者。不过,这位经济学家虽然富于想象力而且惊人地敏锐,却仍然不知不觉地受着亚当·斯密的定义的束缚,这一点在他的论证中随处可以看到。

萨伊说:“估计一件物品的价格,就是宣布这件物品应与人们指定的另一物品的估值相当……每一件物品的价值在未得到承认以前,始终是模糊不定和自由专断的……”。因此,必定存在某种承认物品价值的方式,也就是说,确定物品价值的方式;而且,因为承认或确定物品的价值是通过物品与物品的比较来实现的,因此也必定要有一种我们可以据以宣布某一物的价值高于、低于或等

<sup>①</sup> 布朗基(1798—1854),法国资产阶级经济学家和经济学说史家,庸俗政治经济学的代表人物。——译者



于另一物品的共同标准或共同原则。

萨伊开始时曾经说：“价值尺度是另一产品的价值”，后来，他发现这句话不过是同义反复，所以便把它改为“价值尺度是另一产品的数量”，这和上面那句话同样费解。另外，这位平素头脑非常清醒和严谨的作者，还有一些无聊的区别上自寻烦恼，他说：“物品的价值可以鉴评，但是不能衡量，也就是说，不能拿它与某种公认的不变标准相比较，因为这样的标准根本就不存在。人们所能做的归结起来只是把各种物品加以比较来估定其价值。”在另外一个地方，萨伊又区别出真实价值与相对价值，他说：“前者是随着生产费用的增减而变化的物品价值；后者是随着它与其他商品价值的关系的改变而变化的物品价值。”

奇怪的是，这位天才人物潜心研究的结果，竟然看不到所谓比较、估定和鉴评，也就是衡量，看不到一切衡量任何时候都不过是一种比较，只要比较得当，就能够表示出真实的关系，因此，所谓真实的价值或尺度，与所谓相对的价值或尺度，其实完全是一回事；困难在于规定出比较点，而不在于寻找衡量的单位，因为一切数量都是可以互相代替的。在几何学上，当比较点是长度时，度量单位有时是分为三百六十度的圆，有时是地球的圆周，有时是人的手臂、手掌、大拇指或脚板的平均长度。在经济学上，我们已经根据亚当·斯密的说法指出了一切价值的比较点便是劳动，至于尺度单位，法国采用的是法郎。四十年来，竟然有那样多有见识的人为这样一个简单的概念费尽脑筋，未免令人难以置信，可是事情就是如此。19世纪口称接受革命的平等理论的经济学家们竟然一反众议，下决心维护这样的论点，就是：各种价值是在它们彼此没有





任何比较点和度量单位的情况下进行着比较。对此，后人该怎么说好呢？

现在，我就以一些明显的例证来说明，价值尺度或价值比例的概念，这不仅在理论上是必需的，而且在实践中早已实现，并且每天都在实现。

### 第三节 价值比例规律的运用

一切产品都是代表劳动的标志。

因此，一切产品都能够和另一产品交换，并且普遍的实践证明了这一点。

如果取消了劳动，剩下的就只是一些或大或小的效用，它们既不具任何经济性质，也不带任何人类的标志，彼此间没有共同的尺度可供比较，也就是说，逻辑上是不可交换的。

钱币和一切其他商品一样，也是一种代表劳动的标志，凭这一点它就可以作为共同的估值标准，作为交易的中介物。但是，习惯赋予贵金属充当交换手段的特殊职能，纯粹是约定的职能。任何别的商品，虽然可能不如贵金属那样方便，但是，也同样可以有效地履行这种职能；经济学家都承认这一点，并且还举出了不少的例子。那么，是什么原因使贵金属被公众选定为货币的呢？怎样解释货币的这种在政治经济学中绝无仅有的特殊职能呢？因为一种东西只要是独一无二和无可类比的，便是最难理解的，甚至往往根本就弄不明白。货币似乎就是一种已经从某一系列中脱离出来的东西，是不是有可能重建这种系列并把它引回到货币的真正原理



上呢？

在这个问题上，经济学家按照自己的习惯越出了自己的科学领域，而研究起物理学、力学和历史学来了。他们海阔天空，什么都谈，唯独没有对问题作出解答。他们说，贵金属因为数量少、比重大、不易毁损，用作货币有着其他物品所没有的种种便利之处。简而言之，他们不是回答人们向他们提出的经济问题，而是讨论起工艺来。他们虽然完全正确地指出了金银充当货币在物质方面的优点，可是他们中却没有一个人看到或者理解决定贵金属具有这种特权的经济原因。

他们谁也没有注意到，在所有商品中，金银是价值已经构成的第一种商品。在宗法时期，金银还仍然是交易对象，而且是一锭锭地互相交换，然而当时它们就已经比其他商品有着显著的优势，具有占据支配地位的趋势。君主们逐渐霸占了贵金属，并且在贵金属上打上自己的印章。经过君主的这种确认，货币，亦即最优越的商品便出现了；不论商业上发生什么动荡，这种商品始终保持着一定的比值，并且在各种支付中为人们所接受。

事实上，货币之所以与其他物品有区别，并不在于金属的坚硬，因为金属的硬度比起钢来还要差一些；也不在于它的效用，因为它的效用远在被金银排挤到几乎分文不值的小麦、铁、煤以及许多其他物品之下；也不在于它的稀少可贵、比重较大，因为这两个优点并不是不可代替的，比如，对别的物质做一些加工，或者像今天一样使用银行证券，代表着大量的铁或铜。我再说一遍，金银除了它所具有的金属特殊性能外，还因为它本身开采困难，特别是由于国家所作的干预，所以很早以来便成为一种具有稳定性和确实



性的商品。

因此我说,金与银,特别是铸成货币的那部分金银,虽然其价值可能没有经过严格的计算,也绝不是任意规定的。还应该加上一句,就是这种价值尽管可能不断地改变,却不会像别的价值那样发生贬损。人们引经据典,举出种种理由,力图以金银为例来证明价值是一种本质上无法确定的东西,其实他们的论据都是一些似是而非的推论,是由于对问题茫无所知而得出来的。

法国国王菲力浦一世<sup>①</sup>以为自己既然拥有铸造货币的垄断权,便可以像一般商人垄断自己产品那样任意而为,所以,就在查理大帝<sup>②</sup>时代的土尔银币中掺进三分之一的杂质。其实,他和他的继承人遭到多方责难的伪造钱币,究竟是怎么回事呢?从商业惯例来看,这是一种非常正当的行为。可是,从经济学观点来看,这是一种十分荒谬的想法,就是以为既然供求支配着价值,那就只要人为地使一种物品稀少或者完全独占这种物品的生产,就可以提高它的价格和价值;而且以为这种情况也适用于金银,正如它适用于粮食、酒、食油、烟草一样。可是,菲力浦的欺诈行为一旦受疑,他的铸币就回跌到真实的价值,从而也就失去了他指望从臣民那里攫取的一切。在这以后出现的所有类似的企图,也都遭到同样的命运。这种失算的原因何在呢?

经济学家说,这是因为伪造货币并没有实际减少或增加金银的数量,这两种金属与其他商品的比例并未改变,因此,国王无法

① 菲力浦一世,1060年至1108年在位的法国国王。——译者

② 查理大帝(约公元742—814),法兰克国王,其后为皇帝。——译者



使在国内只值 2 的东西改值为 4。同时应当考虑到,如果君主不是伪造钱币,而是设法把钱币的数量增加一倍,那么,金银的交换价值马上就会由于比例性和均衡的原因而下降一半。因此,货币的变质,从国王方面来说,是一种强制征借;说得确切一点,是一种破产,一种诈骗。

说得太好了!如果经济学家愿意把这些观点写进货币一章里,那将是对价值尺度理论的非常出色的阐述。可是,为什么他们又没有看到货币是商业的成文法和交换的标准呢?为什么没有看到货币不过是一系列只要经过社会的认可、即使不在事实上、至少也在法律上具有与货币相同的普遍支付职能的名为商品的第一项呢?

奥日埃<sup>①</sup>先生说得好:“货币只有在它的价值最接近永恒不变这个理想时才能用来作为已成交易的检验尺度或者交换的良好手段;因为货币所交换或是购买到的价值始终不能超过它本身具有的价值。”(见《公共信用史》)

让我们把这个高度精确的论断翻译成一般的公式吧!

只有当每一个人的产品都和产品总量成比例时,劳动才能成为福利与平等的保证,因为劳动所交换或购买到的价值始终只能等于它本身所包含的价值。

伪造货币的君主其实不过是把政治经济学的基本原理,即价值具有任意专断的不稳定性的原理,应用于货币上罢了!因此,一面拼命维护投机欺骗的商业,一面又大声疾呼反对君主伪造货币,



<sup>①</sup> 奥日埃,法国新闻记者,写有若干有关经济问题的著作。——译者

岂不是有点奇怪吗？只要官卖局胆敢把 750 克烟草当作 1 公斤出售，经济学家们便叫嚷这是盗窃；可是，要是这同一个官卖局利用它的特权把 1 公斤烟草的价格提高 2 法郎，他们却只觉得太贵了点，而不认为有什么违背原则之处。请看政治经济学的错乱到了什么程度！

所以，关于把金银铸成货币，其中道理绝不只是经济学家所谈到的那些，这里首先有一个确认比例规律的问题，也就是价值构成的第一步的问题。人类不论在哪一方面的活动，都是经过无数阶段的；因此，当人类理解到所有的劳动产品都应该服从一种能够使各种产品都同样可以转换的比例尺度，他便着手把这种绝对可换性只赋给一种特殊的产品，使这种特殊产品成为人类其他一切产品的范本和保证；其道理正如人类为了使其成员达到自由平等而首先创立了君主一样。对这种命定的过程，人民是隐约感觉到的，因此他们在自己的美梦和各种神话中经常提到黄金和国王，而哲学家在赞颂所谓道德和宣传乌托邦社会理想时，又都对黄金和暴政大肆挞伐，从而，把贫穷神圣化。有那么一位共产主义者可笑地喊道：“让黄金见鬼去吧！”这无异于叫嚷“让小麦见鬼去吧！”“让葡萄见鬼去吧！”“让绵羊见鬼去吧！”因为一切商业价值都将和金银一样，最终得到精确而严格的确定。这项事业早就开始了，而且显然今天还在前进！

现在我们来谈谈一些其他论点。

任何劳动必有剩余，这是经济学家公认的定理。

对我说来，这个提法是普遍和绝对的真理，因为它是可以视为全部经济学的总结的比例规律的必然结论。但是，请经济学家原



谅,我认为任何劳动必有剩余这个原理在他们的理论中是毫无意义的,而且也不可能得到任何证实。如果供求是调节价值的唯一法则,那么人们又怎样辨别剩余的部分和足够的部分呢?成本、卖价、工资都无法精密地确定,又怎么可能计算出剩余和利润呢?商业惯例既然给我们提供了利润的名称及其概念,而我们在政治上又都是平等的;那么,由此应该得出结论,每个公民都有通过自己的经营获取利润的同等权利。可是,商业活动在本质上是不规则的,而且人们也已经无可置辩地证明了商业利润无非是生产者对消费者所作的一种专断性和强制性的征扣,说得婉转一点就是一种专断性和强制性的转移。假使我们能够把每年亏损的总额与盈余的总额作个比较,就立即可以看出这一点。任何劳动必有剩余这一原则,按照政治经济学的意义说来,并不是别的,只不过是把我们大家通过革命获得的盗窃他人财富的宪法权利神圣化。

只有价值比例规律能够说明这个问题。我将更深入地研讨这个问题,因为它意义比较重大,完全有必要以更多的篇幅加以论述。

大部分哲学家和语言学家都把社会看作一个理性存在,或者说得确切一点,看作一个用以表示人类集体的抽象名词。我们大家从童年的最初几堂语法课中便接受了一个先入为主的成见,认为集合名词和类属名词指的都不是实物。关于这一点,可谈的问题很多,这里我只限于探讨涉及我们论题的一些问题。在真正的经济学家看来,社会是一个有机的存在,它本身赋有独特的智能和活动力,受着一些只有经过仔细观察才能发现的特殊规律的支配;而且,它的存在并不是以实物的形式表现出来,而是体现为全体成



员的协调一致与亲密团结。所以，刚才我们用神话里的一个神灵来比喻社会，丝毫不是什么隐喻，而不过是给社会存在这个有机的和综合的统一体定一个名字罢了。在任何思考过劳动规律和交换规律的人看来（我暂且把一切其他考虑撇开不谈），集体的人的现实性（几乎可以说是集体的人的存在）与个人的现实性和个人的存在是一样地肯定的；唯一不同之点就是：个人是以一种在形体上各部分密切结合的有机物的面貌出现在人们的感觉中，而社会就不是这样。可是，智慧、自发性、发展、生命等一切构成生物高度现实性的要件，不论个人或社会都是主要的；由此可以说，社会管理是一种科学，亦即对天然关系的研究，而不是艺术，也就是说，不能凭喜爱和专断行事。正是因为这样，任何社会一旦转入空想理论家的手里，便总是要衰落下去的。

任何劳动必有剩余这个在政治经济学中无法证实的原理，也就是说，在所有制的惯例上无法证实的原理，最能证明集体的人的现实性；因为下文我们将看到这个原则对于个人也是真实的，因为它是来自社会，而社会也因此使得个人得以受益于它自身的规律。

现在我们来谈谈事实。我们曾经指出，铁路企业为企业主提供的财富，远不如为国家提供的多。这个论断是正确的，而且应该再补充一句，这个论断不仅适用于铁路，而且也适用于一切生产行业。但是，这种主要来自价值比例规律和生产与消费的绝对一致性的现象，是不能用通常关于使用价值与交换价值的概念来解释的。

兽力车的运费（包括装卸费用在内）平均每吨公里为 18 生丁。有人计算过，普通的铁路企业如果按照这个价目收运，所得的纯利



便不及 10%，其利润率与兽力车运输企业相仿。但是，假定铁路与兽力车运输速度之比为 4:1，那么，因为时间对社会来说就是价值，在两者运输相等的情况下，铁路运输给社会提供的利益就等于兽力车的 4 倍。运输业主却远不能像社会那样获得如此巨大的现实利益。这就是说，运输业主使社会获得 4 倍的利益，而自己却连 10% 的利益也得不到。为了把问题说得更清楚些，我们不妨再假定铁路运费提高到 25 生丁，而兽力车的运费仍然保持为 18 生丁，那么，铁路将立刻失去一切托运；因为不论是发货人或收货人，都将重新使用旧日的兽力货运车，必要时甚至使用兽力客车来运货。这样，铁路机车就会弃置不用，400% 的社会利益将因 33% 的私人损失而遭到牺牲。

这个道理是很容易懂的，因为铁路货运迅速所带来的利益完全是社会性的，每个人在其中所占的比例非常小（不要忘记，暂时我们说的只是货运问题），而托运人却遭到直接和具体的损失。假设社会总共只有 100 万人，那么，每个人从相当于 400% 的社会利益中的所得只有 0.0004%，而托运人遭受的 33% 的损失却决定了社会将损失 33 000 000% 的损失。因此，私人利益与集体利益，乍看起来虽然分歧很大，其实却是完全一致和相等的。光是这个例子就足以使我们了解，在经济学中，一切利害都是互相协调的。

因此，为了让社会获得上面所假定的利益，必须使铁路运价不超过兽力车，或者只超过一点点。

可是，为了满足上述条件，换言之，为了使铁路能用于商业，就必须使可托运物资的数量相当多，使铁路企业至少可以收回所投资本的利息和养路的费用。因此，铁路存在的第一个条件就是货





运频繁,做到这一点的前提便是生产大大增长,交易量非常庞大。

生产、运输和交换都不是临时拼凑起来的,而且,不同形式的劳动也不是互不相干、彼此孤立地发展的,它们的进步必然相互联系,彼此牵连,并且形成比例。实业家之间虽然可能存在对抗,社会的活动却仍然是统一、一致和协调的,一言以蔽之,是一体化的。因此,庞大的劳动工具要到一定的时期才会创造出来,这就是当公众的消费能够保证这些工具得到使用的时候,或者换一个意义相通的说法,当其他的劳动供养得起这些新型机器的时候,才创造出来的。想把劳动进步所指定的这个时刻提前,就不啻模仿那个为了从里昂去马赛而想让人专门为他一人开一班轮船的疯子了。

弄清这一点以后,要解释为什么每个生产者的劳动必然留下剩余,就再容易不过了。

首先,就社会来说,普罗米修斯当初脱离了自然的怀抱以后,便生活在充满乐趣的闲逸之中;可是,如果他不赶紧想法摆脱这种生活而从事劳动,这种乐趣很快就会变成灾难和痛苦。在这段懒散的岁月里,普罗米修斯因为不事生产,所以,其福利状况与禽兽无异,可以以零来表示。

于是,普罗米修斯开始劳动了,第一天,也就是第二次创世的第二天,他的产品,即他的财富和福利便等于 10。

第二天,普罗米修斯实行了分工,他的产品便增加到 100。

从第三天起,普罗米修斯每天都发明一些机器和发现物品新的效用和新的自然力,他的生活范围逐渐从感官领域扩展到道德与文化领域。他的生产活动每前进一步,产量也随着上升一步,这就意味着他的福利不断在增进。最后,由于对他来说消费也就是



生产,所以很明显他每天所消费的只是前一天的产品,每天都为第二天留下一些剩余产品。

不过我们也要注意,特别要注意到一个重要的事实,就是人们的福利是与劳动的强度和品种类的多寡成正比的,因此财富的增长与劳力的增加是互相关联和并行的。

现在如果只是说每个个人都参与了创造集体发展的一般条件,就等于肯定一个由于证据明显而近乎老生常谈的真理。所以,还是让我们来谈一谈社会消费的两种普遍形式吧!

社会和个人一样,首先也是拥有那些由于时间的推移而逐渐感觉到需要的社会消费品,即它的神秘本能命令它创造的那些物品。因此,中世纪的大多数城市都有过一个人人们强烈地要求建筑市政厅和天主教堂的时期,必须不惜代价满足这个要求,原因是城市这个共同体的存在有赖于此。安全与武力、公共秩序、集权、民族、祖国、独立等等,这些都是社会生命的组成部分,是社会的精神,是一些必须找到自己表现形式和标记的情感。当年耶路撒冷神庙的用途就在于此,它是犹太民族真正的守护神;罗马卡匹托里亚山<sup>①</sup>上的丘比特神庙也是这样。稍后,在修建了这种可以说是代表集权与进步的机构市政厅和神庙以后,又出现了其他的公用设施,如桥梁、剧院、学校、医院和公路等等。

公用设施主要是供公众使用,因而是不收费的。社会预付了这些大工程的修筑费用,但是却获得它们所带来的政治利益和道义利益作为抵偿;这些工程因为给劳动提供了保障,赋予人们以理



<sup>①</sup> 卡匹托里亚山,罗马郊外的七个山冈之一,传说为神庙圣地。——译者

想,因而促进了生产和艺术的进一步发展。

可是,唯一进入交换领域的个人消费品,情况就不是这样。这类物品只有当其消费需要履行一定的条件时才会生产出来,也就是说,消费者必须能立即偿付货价而生产者能从中获利时,才会生产出来。这样的条件,我们在前面讨论价值比例理论或者说成本逐步降低理论时已经作过充分的阐述。

我已经用理论和事实证明了任何劳动必然留下某些剩余的原理。但是这个像算术定理一样精确的原理,还远没有体现在每一个人身上。本来,由于集体生产的进步,个人每天劳动创造的产品也愈来愈增多,因而劳动者的工资尽管不变,生活应该日益富裕;可是,社会上却出现两种等级的人:一种从中获利,一种则因之变穷;一部分劳动者的所得增加一倍、两倍甚至三倍,另一部分则不断亏损;总而言之,到处都是有的人享受,有的人受苦,而且,由于生产能力的畸形划分,有些人甚至只消费不生产。福利的分配紧随价值的波动而变化,并且把这种波动再变为规模和程度都十分惊人的贫富不均的现象。可是,财富的增长,也就是说价值的比例,无论在哪里却仍然是占支配地位的规律;而且,当经济学家以所谓公共福利逐步增长和最贫困阶级的生活条件也已经得到改善为理由来反驳社会主义者的控诉时,实际上就是不自觉地承认了一个否定他们自己理论的真理。

我希望经济学家暂时摆脱那些迷惑着他们的成见,不要考虑自己既得的或者正在觊觎的禄位,不要考虑自己所贪图的利益,也不要考虑自己所追求的选票和向往的虚荣,反躬自问一下:到目前为止,自己是否已经按照我所提到的这一系列前提和后果来理解



任何劳动必然留下剩余这个原理；自己是否一向只把这句话理解为生产者有权玩弄供求规律来在价值上进行投机；自己是否一方面肯定财富与福利的增长，因而也肯定了价值尺度，另一方面却又肯定商业交易的任意专断性和价值的不可度量性，也就是说，自己是否完全自相矛盾了。我们在大学讲堂里不断听到和在政治经济学著作里反复读到的一个荒谬的假设，不正是来自这种矛盾吗？这个假设就是：倘若一切物品的价格提高一倍……好像各种物品的价格就不是物品间的比例，好像我们可以使比例、关系或者规律提高一倍似的！还有，现在不论商业界、工业界、艺术界或者国家官吏，人人都借口自己在为社会服务，夸大自己工作的重要性，争相要求奖金、津贴、巨额养老金和大笔酬金，似乎劳务的报酬并不一定都要按照它本身费用的大小来规定；这种现象难道不是来自政治经济学所维护的反常的所有制惯例吗？如果经济学家果真相信每个人的劳动必然留下一些剩余，那么，为什么他们不全力宣传这个十分简单而明白的真理，即任何人的劳动都只能购买相当于本身所含价值的物品，而且这个价值又是和所有其他劳动者的劳动成比例的呢？

可是，这里还有最后一个论点，我需要稍为说几句。

在经济学家中，让·巴·萨伊最坚持价值绝对无法确定，但他又是最不惜气力来推翻这个立论的人。如果我没有记错的话，正是他创造了下面这个公式，就是任何产品的价值就是它的成本，或者说，产品只能用产品来购买。这句充满平等精神的格言一开始就遭到其他经济学家的反对。我们不妨来依次分析一下它的肯定的一面和否定的一面。



当我说任何产品的价值都等于它所耗费的全部产品,那就意味着任何产品都是一种一定数量的其他产品集中起来以新的形式出现的集合体,而这些产品的消耗量又各不相同。由此可见,人类生产的各种产品彼此间是类与属的关系,而且是按照各自的组成成分的数量多少和比例大小而形成一個由简到繁的系列的,每一种产品的各种成分对于这个产品来说都同居于属的地位。这个系列以及它的各种成分的等值是否通过工资与财产的平衡而或多或少地在实践中得到准确的表现,我们暂时不去管它;首先需要解决的问题是物与物的关系,是经济规律。因为这和事物通常的情况一样,总是观念首先自发地产生了事实,然后,事实又被它所由产生的思想所承认,经过逐步地矫正,最后按照自身的原则固定起来。商业既是自由的,又是竞争性的,它不过是一个漫长的矫正过程,目的在于找出价值的比例;只要民法加以认可,这个比例就被视为调节人们生活条件的法则。所以我认为,萨伊提出的任何产品的价值就是它的成本的原则就是指明了人类生产的一个系列,就如动物和植物各有其本身的系列一样;而且,在人类生产的系列中,其基本单位(劳动日)是相等的。因此,政治经济学从一开始就自我矛盾地肯定生活条件和财产的平等,这是包括柏拉图和卢梭在内的古今一切政论家都认为不可能实现的。

普罗米修斯先后当过农夫、葡萄种植者、面包师和纺织工。不论是哪一行,由于他只是为自己而劳动,所以总是只用同一种货币(他自己的产品)来购买他所消费的一切(也是他自己的产品),而这种货币的共同单位必然就是他的劳动日。不错,劳动本身是变化不定的,普罗米修斯也不是经常那样精力充沛,他的热情和体力



也时有高低。不过,像一切可变的事物一样,劳动也有它的平均数,因此我们可以说:总的说来,一个劳动日正好偿付一个劳动日,既不多也不少。当然,如果拿社会存在的某一个时期的产品与另外一个时期的产品相比,比方拿人类存在的第一万万天的劳动来和第一天相比,前者提供的产品,显然要比后者多得不可比拟;但是,我们同样也可以说,集体的生命和个人的生命一样,是不能分割的,昨天与今天虽然不同,可是两者却是不可分离地联系着的;在全部生命中,昨天与今天是苦乐与共的。所以,假使一名裁缝为了生产1个劳动日的价值,需要消费纺织工用10个劳动日才能生产的价值,这就好比纺织工10天的生命才抵得上裁缝1天的生命。同样,一个公证人只花1小时就能写好的文书,农民却必须缴纳12个法郎给他,其情况也和上述例子一样。交换中的这种不平等和不公正,正是贫困最主要的根源。社会主义者揭露了这个根源,经济学家则只是私下里承认,没有主人示意许可,他们是不敢公开承认的。

公平交易中的任何错误,都等于拿劳动者作牺牲品,从一个人身上输血给另一个人……可是,请大家不要害怕,我绝对无意为此而猛烈抨击所有权;而且按照我所说的原则,人类是永远不会迷误的,人类开始时按所有权组合起来,不过是为自己的组织奠定一个基础,而当所有权的优势一旦取消,需要做的也不过就是使这个人所共知的反题重归于统一,所以,我就更不会去猛烈抨击所有权了。反对我的人在所有权问题上可能对我提出什么非难,我是完全知道的;我倒希望他们如果感到论证无术,就干脆坦率一点儿! 请问,如果财富不是以劳动为尺度,我们又怎么能对它估价



呢？既然创造财富和使所有权合法化的是劳动，那么，怎么来解释游手好闲者的消费呢？那种产品的价值因人而异、有时高出有时又低于产品成本的分配制度，又怎能说是公平的呢？

萨伊的观点最后将导致平分土地，所以保守派急忙起来反对。罗西先生说过：“财富的第一源泉是劳动。工业学派宣布了这个伟大的原则，不仅是证实了一个经济原则，而且还阐明了一项社会事实的原则。高明的历史学家要是掌握了这个原则，就能把它变成可靠的指南，用以追踪人类的行程和它在地球上成家立业的经过。”

为什么罗西先生在讲义里写上这样一段深邃的见解以后，却又在一本杂志上认为应该否定这个见解，从而无缘无故地败坏了自己的哲学家与经济家的声誉呢？

他在杂志上写道：“你说财富只能是劳动的成果，你肯定在任何情况下劳动都是价值的尺度，价格的调节器；为了尽量使这个理论免受来自四面八方的各种或则不完备，或则武断的责难，你不管愿意与否，总是不得不把劳动概念普遍化，用一种极其错误的综合来代替分析。”

像罗西先生这样的人也竟然向我提出这样一个可悲的论点，使我十分遗憾；但是，在重读我刚才引述的这段话时，我实在禁不住要说：科学与真理再也算不了什么了；现在人们崇拜的首先是商号，其次便是那代表着商号的绝望的宪法主义。罗西先生的话究竟是想对谁说呢？他赞成的是劳动还是别的什么呢？是分析还是综合呢？还是统统都赞成呢？不管他选择的是哪一项，反正结论不可避免一定是反对他的。



如果劳动是一切财富的来源，如果劳动是用以追踪人类的行程和它在地球上成家立业的经过的最可靠的指南，那么，平等分配和按照劳动尺度实行完全平等，为什么不应该成为一项规律呢？

相反地，如果说有的财富并不是来自劳动，那么，为什么占有这些财富却成了一种特权呢？垄断的合法性又何在呢？要是这样，就请你把非生产者消费权的理论、善意的法理、游手好闲的信条和特殊等级神圣特权的依据给我们解释一下吧！

现在呼吁对综合的错误判断进行分析，究竟是什么意思呢？这些形而上学用语只能用来吓唬头脑简单的人，因为这样的人根本就不会想到，不论是用综合法或者分析法，只要你愿意，都可以得出同一个结论。劳动是价值的依据和财富的源泉，这本来是罗西先生所要的那种分析结论，因为它经过分析，证明了劳动这个原始概念与产品、价值、资本、财富等后续概念是同一的，然后才得出来的结论。可是，我们看到，罗西先生却唾弃了这个分析成果。反过来，劳动、资本和土地是财富的源泉，这本来是罗西先生所要的那种综合结论，因为在这个结论中财富是作为一个由三个非同一的、互存区别类属概念所构成的总概念；可是，这样表达的结论却深得罗西先生的喜爱。现在，罗西先生愿不愿意我们说，他的理论是分析的垄断，而我们的理论是综合的劳动呢？我可以满足他的愿望……不过，和这样一位严肃的人继续开这样的玩笑，我实在过意不去。罗西先生比谁都清楚，不论分析法还是综合法，本身都不能单独证明什么问题，要紧的还是像培根所说的那样，做一些精确的比较和完整的调查。

既然罗西先生热衷于抽象法，他为什么不敢向对他的一字一





句五体投地的大批经济学家说明以下的道理：

“资本是财富的原料，正像银子是铸币的原料，小麦是面包的原料一样；而且，循着这个序列追溯到底，也可以说这正像土地、水、火、空气是我们全部产品的原料一样。但是，劳动，只有劳动，才能陆续创造出这些原料的各种效用，从而把它们变成资本和财富。资本来自劳动，也就是说，它是已实现的智慧与生命，如同动物与植物是宇宙灵魂的体现，如同荷马、拉斐尔<sup>①</sup>、罗西尼<sup>②</sup>等人的杰作是他们思想与感情的表现。价值是一种比例，人类灵魂的体现必须遵循这个比例取得平衡才能产生一个和谐的整体，这和谐的整体就是财富；就能为我们创造福利，或者说得确切一点，它是我们幸福的象征而不是幸福的对象。”

“价值没有尺度这个命题既违反逻辑，又自相矛盾，这是因为人们据以立论的理由本身就违反逻辑和自相矛盾。”

“劳动是价值比例的原则，这个命题是正确的，因为它是经过无可辩驳的分析而得出的结论；不仅如此，这个命题还是进步的目标，是社会福利的条件与形式，是政治经济学的开端与归宿。从这个命题和它的结论来说，任何产品的价值都等于它的成本，产品必须用产品来购买，可以推论出生活条件平等的定理。”

“社会构成价值的观念，或者说产品比例的观念，还可以用来解释下列各种情况：(1)为什么任何机器的发明尽管暂时产生一种特权和引起一些紊乱，最终总是促使境况普遍改善；(2)为什么经

① 拉斐尔(1483—1520)，文艺复兴时代意大利的伟大现实主义画家。——译者

② 罗西尼(1792—1868)，意大利著名作曲家。——译者



济方面的新发现给发现者带来的利益永远不及它给社会提供的利益；(3)为什么每种产品的价值尽管经历着一系列供求上的波动，仍然不断地趋向于与成本和消费需求相一致，从而得以稳固和积极地确定下来；(4)为什么随着集体生产不断地增加消费品的数量，因而每个劳动日的报酬的愈来愈多，劳动必须给每一个生产者留下剩余；(5)为什么劳动不会因生产进步而减轻，反而在数量上不断加重，质量要求不断提高，也就是说，各个生产行业中的劳动强度和难度都不断地提高；(6)为什么社会价值会不断排挤虚构的价值，换句话说，为什么工业会使资本与所有权社会化；(7)最后，为什么当产品的分配由于各种价值的构成所形成的相互保障而逐步正常化以后，便能推动社会走向生活条件与财产的平等。”

“最后，从经济观点看，涉及劳动、财富和福利无止境进步的一切商品价值的连续构成学说，社会的命运，都向我们揭示：用尽可能少的劳动生产每一件产品，不断地生产出数量尽可能大、品种尽可能多的价值，使每个人都能获得最大限度的物质、精神与文化上的福利，使全人类进入尽善尽美和无限光荣的境界。”

现在，我们既然经过一番周折终于确定了科学院所提出的有关利润与工资波动的问题的含义，便可以开始着手解决我们的主要任务了。凡是劳动还没有社会化的地方，也就是说，凡是价值未经综合地确定的地方，交换必然混乱和不诚实，必然彼此诈骗和陷害，生产、流通和消费也必然遇到艰难，必然有的劳力不事生产，劳动缺乏保障，人们彼此掠夺，互不团结，出现贫困与豪富；但是，与此同时，社会天才却始终在努力实现公正，不断走向联合与秩序。政治经济学不是别的，就是这场伟大斗争的历史。事实上，政治经



济学一方面是货真价实的延长灾难和制造贫困的理论,因为它企图把价值的反常状态和利己主义的优势地位神圣化和永恒化;另一方面,它又不失为组织财富的开端,因为它阐述了文明世界所创造的种种克服贫困的方法,尽管这些方法经常转而有利于垄断。

因此,重要的是重新研究事实,研究经济惯例,找出它们的精神所在,阐明它们的哲理;不如此就不能获得有关社会进程的任何知识,也无法从事任何改革试验。直到目前,社会主义的错误仍在于继续做自己的宗教迷梦,置身于一种虚幻的未来之中,而不去了解粉碎这种梦幻的现实;反之,经济学家的错误则在于把每一件既成事实都当成反对任何改革方案的禁令。

就我来说,我所理解的经济学,我所理解的真正的社会科学,并不是这样的。与其先验地回答劳动组织、财富分配这类可怕问题,我宁愿把政治经济学当作人类内心秘密的保管人来请教,我要让事实按照它们产生的先后次序出来作证,我要不带任何成见地披露它们的证言。这将是一篇悲壮的史实,其人物是一些概念,旁白是一些理论,而时日则是一些公式。



### 第三章 第一个时期——分工

价值是政治经济学的基本概念，也是它的主要范畴。

价值是通过供给与需求的一系列波动而达到的绝对的确定状态。

所以，价值先后以三种面目出现，这就是：使用价值，交换价值，综合价值或称社会价值。后者是真正的价值。第一项价值在矛盾状态下产生了第二项价值，这两者又通过互相渗透、彼此吸收而产生出第三项价值，因而观念的矛盾或对抗便是全部经济学的出发点。德尔图良<sup>①</sup>论福音书时说过这样一句话：“因为它是荒谬的，所以我相信它。”在社会经济中，只在存在明显的矛盾，就潜藏着真理，因此，我也可以套用上面这句话来评价政治经济学：因为它是矛盾的，所以我相信它。

因此，从政治经济学观点看来，社会的进步就在于不断地解决价值构成的问题，或者说解决产品的比例和联系问题。

不过，在自然界中，对立面的综合与对立面的对抗是同时产生的；在社会上，各种相反的因素似乎需要经过一段长时期才能产



---

<sup>①</sup> 德尔图良(Tertullien, 约公元 160—约 220), 北非的基督教教父和拉丁神学的创立者。——译者

生,而且必须经过一场长久而剧烈的动乱才能解决。例如,在自然界中我们找不出一个有谷而无岭、有左而无右、有北极而无南极、棍子只有一梢或只有两梢而无中段之类的例子,而且根本也不会设想存在这样的事情。人身分成左右,而且如此完美地对称,是从一受胎时便完整地形成的;它不愿意像后来经过量身制成、用以掩体的衣衫那样,分片缝合而成<sup>①</sup>。

相反地,在社会里,就如在精神方面一样,一种观念并不是一跃而达到完整的境地,可以说,在两个相反命题之间存在着一鸿沟;而且即使是这两种命题终于被认识,人们也许还仍然看不出合题究竟是什么。必须使原始概念通过热烈的争论和剧烈的斗争得到充分的阐发;浴血战斗是和平的前提条件。现在,欧洲已厌倦战争与论战,正在期待着出现一种排难解纷的原则;正是出于这种对局势的模糊认识,所以伦理与政治科学院才会提出下面这样一个问题:支配着利润与工资的关系和利润与工资的波动的是哪些普遍事实?换一种说法就是,在劳动与资本的斗争中最值得注意的情节和最明显的变化是什么?

因此,如果我能证明政治经济学连同其自相矛盾的假定和模棱两可的结论不过是一种确立特权和制造贫困的理论,就等于证明了政治经济学包含着一种组织劳动与建立平等的可能性;因为我们已经说过,任何一种成系统的矛盾都预示着要出现一种协调

---

<sup>①</sup> 高明的语言学家保尔·阿克曼先生以法语为例向大家证明,语言中每一个词都有它的反面词,或者如作者所说的,有它的反义词。全部词汇都可以分编成对,形成一个庞大的二元体系(参阅《反义词典》,保尔·阿克曼著,巴黎布洛克奥斯与阿弗那里乌斯书店 1842 年版)。



的组合,而且我们已经指出了这种组合的原则。总而言之,揭示经济矛盾的体系就是为普遍联合打下基础;说明集体努力所创造的产品如何出自社会就是解释怎样使这些产品返回社会;阐明生产与分配问题的由来就是为这些问题的解决作好准备。所有这些命题都是同一的,都有充分的依据。

## 第一节 分工原则的对抗性后果

在原始公社里,所有的人都是平等的,就赤身露体和野蛮无知来说,是平等的,就其拥有无限智能来说,也是平等的。经济学家习惯于只看到前一方面而忽视或者根本不承认后一方面。不过,根据拉·罗什富科<sup>①</sup>、爱尔维修<sup>②</sup>、康德、费希特<sup>③</sup>、黑格尔、雅戈多<sup>④</sup>等现代最伟大的哲学家的说法,不同的人的智能只是在构成每个人的特点和专长的质的确定性方面有所区别,至于作为智能本质的判断力,则每个人在数量上是完全相等的。由此可以得出结论:按照环境的有利程度,普遍的进步总是或迟或早地引导所有的人从原始的消极平等进入才能与知识上的积极平等。

心理学的这个可贵的论据,我是坚决赞同的。它的必然结论是:才能上的等级今后不应该作为组织的原则与规律,因为平等是

① 拉·罗什富科(1747—1827),法国慈善事业家。——译者

② 爱尔维修(1715—1771),法国杰出的哲学家,机械唯物主义代表人物,资产阶级思想家之一。——译者

③ 费希特(1762—1814),德国主观唯心主义哲学家。——译者

④ 雅戈多(1770—1840),法国教学家、物理学家和化学家。——译者



我们唯一的准则,也是我们的理想。因此,就如我们已经用价值理论证明了的,贫困的平等应该逐步转变为福利的平等,最初因为只代表虚无而属于消极的精神平等,在人类教育发展到最后最后一个阶段时,也应该以积极方式重现。智能活动是和经济活动平行地进行的,它们彼此互为表里,互作解释;心理学与社会经济学是相一致的,说得确切一点,就是它们是从不同的角度来展示同一部历史。这一点在亚当·斯密所发现的关于分工的重要规律中尤为明显。

从本质上说,分工是实现生活条件平等和知识平等的方式。分工使职业多样化,产生产品的比例和交换的平衡,从而为我们打开通向财富的道路;同时,它在工艺和自然的各个领域为我们开辟无限的前景,从而引导我们把自己的一切活动理想化,使我们的智慧具有创造性,也就是说,使我们的智慧变成神明本身,变成一种永存于一切劳动者身上的敏锐的神明化的智慧。

所以,分工既是经济进化的第一个阶段,也是智能发展的第一个阶段。无论对人或对物,我们都应该从这个阶段开始研究,而我们论述的顺序并不是随心所欲任意决定的。

但是,就在这进入分工的庄严时刻,狂风便已开始袭击人类。进步虽然最终总是要扩及每一个智力与体力创造者,使他们发生变化,但是,它并不是划一地同时及于每一个人。进步首先只影响到少数特权者,使他们成为民族的精华部分,而广大群众则仍然处于野蛮状态,甚或变得更其野蛮。正是进步的这种对一部分人的偏私,使得人们长期相信生活条件的不平等是出自自然与天意;也正是这种偏私产生了种姓制,建立了各个社会的等级制。人们并



不了解,任何不平等始终不过是一种否定,它本身就带有不合法的标志和最后灭亡的征兆;人们更不会想象到,这种不平等是由于某种原因偶然地造成的,而这种原因最后必将使这种不平等完全归于消失。

价值的二律背反就是这样地重现在分工规律上,结果上天赋予我们用以获取知识和财富的第一个最强有力的工具竟变成了我们制造贫困和愚蠢的工具。这就形成一种新的对抗规律公式,我们应该把文明社会的两种最古老的病态,即贵族和无产阶级归于这个公式。劳动根据其固有的规律进行分工,这个规律也是劳动增殖财富的首要条件,但是劳动分工却导致了否定了自己的目的,并且自我毁灭了;换句话说,没有分工就没有进步,没有财富,没有平等,可是分工的结果却使工人处于从属地位,使智力无用武之地,使财富为害于人,使平等无从实现。

从亚当·斯密以来,所有的经济学家都提到了分工规律的益处和害处,但是他们过分强调了前者而忽视后者,因为这样更适合他们的乐观主义;没有一个经济学家肯于反问一下这个规律的害处究竟何在。请看让·巴·萨伊是怎样总结这个问题的:

“一个人一生只从事一种操作,就必然比别的人做得更好和更快;但是与此同时,对于其他的工作,不论是劳力的还是劳心的,他的能力就不免要差一点;他的其他官能便慢慢地衰退,结果就单个的人来说,人类是退化了。一生只从事制造扣针的第18道工序的工人,就是一个可悲的例子。但是,大家不要以为只有那些终身摆弄锉刀或铁锤的工人才这样失去天赋的尊严,即使是那些由于职位关系而运用他的智慧最敏锐的官能进行脑力劳动的人也不免如





此……因此我们可以说，分工固然是一种使用人力的巧妙办法，它能奇迹般地增加社会的产品；但是，对于每个人来说，它又剥夺了他们的一部分才能。”（见《政治经济学原理》）

因此，除了劳动以外，什么是财富增长与劳动者熟练程度提高的首要原因呢？就是分工。

造成精神衰退和文化贫乏的首要原因又是什么呢？就如我们将要不断看到的，这原因也是分工。

为什么把这同一个原则一直严格地贯彻到底竟会产生出截然相反的结果呢？无论是在亚当·斯密以前或以后，始终没有一个经济学家发现这是一个需要加以说明的问题。萨伊虽然已经走到承认分工既产生良好的结果，也产生不良的后果，可是，他接着就只是对行业分工的受害者说上几句怜悯话便就此满足，以为自己已经作出了不偏不倚和符合实情的解释了，问题便这样放下了。他这种做法就好像在对我们说：“你们应该懂得，劳动分工愈细，劳动生产率就愈高；可是与此同时，由于劳动逐渐地变成机械性的操作，人们的智能也就逐渐愚钝了。”

人们慷慨激昂地抨击那种企图利用劳动来制造一个才能上的贵族阶层，从而不可避免地导致政治不平等的理论，完全是徒劳之举；人们以民主和进步的名义提出抗议，主张今后不应再有贵族、资产阶级和贱民之分，也同样是无功之事。这位经济学家像命运之神一样，冷酷无情地答道：“你们注定必须大量地生产，廉价地生产，不然你们的工业就一蹶不振，你们的商业濒于乌有，你们将不仅不能指导文明，而且将落后于文明。”怎么？在我们这些善良的人中间，竟然有一部分人命中注定要愚昧无知？我们的工业愈完



善,我们倒霉的弟兄人数反而更要增多吗?……啊!……这可是经济学家的最后结论!

不能否认,作为一种普遍事实和一种原因的分工,具有规律的一切特征;不过,由于这个规律支配着两种根本相反、彼此对立的现象,因此我们也必须承认,这个规律在严格的科学中是一种未知事物,是一种自相矛盾的奇特规律,一种反律,一种二律背反。我们还不妨先入为主地加上一句,就是任何社会的经济看来都具有这种特点,因而哲学看来也具有这种特点。

除非改组劳动,消除分工的弊病,同时又保留它的有益作用,否则,分工原则所固有的矛盾是无法补救的。必须按照谋害基督的犹太祭司们所主张的杀一以拯百的原则行事,把穷人灭绝以保护私有主的财产。这个判决之所以必要,我将在下面加以说明;分工的劳动者,只要还有一丝理性,就应懂得自己的死亡是政治经济学的规律使然,也庶几得以自慰。

劳动本来应该发挥人们的意识,使人愈来愈无愧于幸福;可是分工的结果却引起智能的衰退,使人体最高贵的那个部分衰退了,造成中枢失灵,从而使人重新沦入兽性。从这时起,堕落的人类就像牲畜一样地劳动,因而理应待之如役畜。作出这个判决的是自然和必然性,执行判决的则是社会。

劳动分工在败坏了人们的灵魂以后造成的第一个后果就是延长工作日,使工作日与脑力的消耗量成反比。因为产品是既根据数量也根据质量来评值的,所以,如果劳动由于工业的某种进步而在上述的任何一方面缩减了,就必须在另一方面找到补偿。既然工作日的长度不能超过 16 至 18 小时,所以一旦不能依靠增加劳



动时间来获得这种补偿,便只好从劳动价格上下手,于是工资就降低了。而工资的这种降低并不像人们可笑地想象的那样,是因为价值本质上是任意专断的,而是由于价值本质上是可确定的。供求斗争的结果虽然时而有利于雇主,时而有利于佣工,但是,这种由于人所周知的、数以千次评定的次要因素而造成的摆动,幅度大小不一。有一点是可以肯定的,而且也是我们在这里唯一需要指出的,就是公众的意识是不会把监工的工作与小工的劳动等量齐观的。因此劳动日的价格必然降低。这样一来,一个劳动者除了由于执行屈辱的职能而使灵魂受到摧残以外,还免不了要忍受报酬微薄所造成的肉体上痛苦。这是不折不扣地执行了《圣经》上所说的那句话:所得无多者,吾亦将尽去其所有。

在经济波澜中,存在着一个无情地嘲弄宗教、公平和政治信条的原理,这就是一个人是否幸福,要看他是否顺从命运的支配。的确,在这个问题上我们绝不是抱着今天许多可敬的著作家仍然向往的那种基督博爱精神。渗透着这种精神的资产阶级,总是力图通过大量慈善措施来缓和法律的严酷。政治经济学家只承认公平,承认不可改变的、有如守财奴的钱袋口一样勒得紧紧的公平;这是因为政治经济学是社会自发性的产物,是神明意志的表现,因此我可以说:上帝是反对人类的,他是愤世嫉俗的。上帝要我们付出无尽的血泪才能挽回一点经验教训;尤其不幸的是,我们在与自己同类的交往中,大家都和上帝一样地冷酷无情。这么说来,天父对自己创造物的慈爱究竟跑到哪里去呢?人类手足之情又何物之有呢?

有神论者说:不这样还能换个其他的样子吗?人性堕落了,剩



下的只是兽性,造物主又怎么能在这样的人身上看到自己的影像呢?所以,造物主只好把人当成役畜来看待,这又有什么不好理解的呢?可是,考验总不会没有终止之日,劳动在专业化之后迟早终将进入综合化。

为天意辩解的人们,通常就持这种论据,结果往往给无神论者提供了新的武器。这种论调不就等于说,上帝六千年来一直在嫉妒我们那种可以拯救亿万受害者的主张:劳动同时既按专业又按综合分配!反过来说,就是上帝通过圣仆摩西、佛祖、琐罗亚斯德<sup>①</sup>、穆罕默德等人教给我们一些有辱我们理性、杀人多于牛毛的无聊礼仪吗?更有甚者,如果我们相信原始的启示,社会经济学岂不成了一种可诅咒的科学,它的果实只供上帝享用,而对人类来说却是不许触动的禁果吗?如果劳动果真如经济学所发现的那样,是仁爱之父和通向幸福之途,那么,宗教为什么要贬抑劳动呢?为什么要嫉妒我们的进步呢?既然现在人们已经可以明显看到,我们的进步靠的只是我们自己,那么,崇拜这神界幽灵干什么呢?而这个幽灵依靠它那帮皈依道者拼命给我们说教又有什么用处呢?天主教徒们,耶稣教徒们,东正教徒们,新天启教徒们,招摇撞骗者,愚夫愚妇们,请你们大家听听人类赞美上帝仁慈的第一节歌词吧:“随着分工原则的付诸实施,工人变得愈益衰弱、狭隘和依附于别人;工艺进步了,匠人却倒退了。”(见托克维尔<sup>②</sup>《论美国民主》)

因此,我们还是不要过早地下结论,不要任意臆断经验将作的

① 琐罗亚斯德(约公元前 628—前 551)古波斯袄教创始人。——译者

② 托克维尔(1805—1859),法国资产阶级历史学家和政治活动家。——译者



最后启示。就目前而论,上帝似乎不大厚待我们,更多地是和我们作对,所以,我们还是来谈谈事实吧!

政治经济学开宗明义就对我们说了一句神秘而阴郁的话:效用生产得愈多,交换能力便愈降低;同样,在到了第一站时,它又对我们发出可怕的警告:工艺愈是进步,匠人便愈是倒退。

为了使大家更明确这些观点,我们来举几个实例。

在整个冶金工业中,什么工人最没有技术呢?恰恰是人们所称的机械工。自从工具显著改进以后,机械工便成了一种只懂得动动刨子或者把零件送上刨床的人。至于机械原理呢?那是工程师和工长的事。乡下的一个钉马掌的匠人,迫于环境往往需要擅长几种活计,既是锁匠,又是铁匠,又是刀剑匠,又是机械工,又是修车工,又是兽医。人民总是很幽默的,他们给这种工匠起个外号叫打铁人,殊不知打铁人的铁锤底下包藏着许多高深的学问,会使文人学士为之惊奇不已!克勒佐<sup>①</sup>的一名工人,十年里亲身经历了自己那个行业里最壮观和最精巧的技术改造,可是,他一离开了工厂,便成了个对什么活儿都粗手笨脚、无法挣钱糊口的人。人的无能竟与工艺的改善成正比,这种情况不但冶金业存在,而且所有行业都如此。

机械工的工资直至目前仍然算是比较高的;可是,早晚总是不可避免地要降低,因为这种劳动并无过人之处,要维持这样高的工资是不可能的。

我刚才引证的是机械工艺方面的例子,现在我们再举一项文

<sup>①</sup> 克勒佐(或叫勒克勒佐),法国东部一冶金工业中心。——译者



化工业为例。

德国大印刷家古腾堡<sup>①</sup>及其勤巧的伙伴浮斯特、萨伐尔又何曾想到他们那项高明卓绝的发明竟会由于分工而使印刷沦为一种无知的行业,甚至可以说是白痴的行业呢?像印刷业中的排字工、印刷工、铸字工、装订工和纸张管理工那样智能衰弱和文化低下的人还真是很少见。人们在埃蒂安纳<sup>②</sup>时代看到的那种印刷专家,现在几乎已经绝迹,成了一个抽象名词了。由于使用妇女排字,这个高贵的行业本来就大受打击,从此更每况愈下了。我见过一个算是比较高明的排字女工,她不认得字,只认得字母。印刷工艺全面地倒退了,只有那么几个真正够得上艺术家的工人和一些有专长的工长和校对,还算保留有一点儿技术;可是这些无名学者照样受到作家和老板的粗暴轻慢。总而言之,印刷术已沦为一种机械性行业,由于职工的状况,它已经够不上文明水平了,大概不用多久就将只剩下一些残迹供人凭吊了。

我听说巴黎的一些印刷工人正力图靠结社来摆脱自己的屈辱地位。但愿他们的努力不要耗费在一些没有成效的经验主义做法上,不要迷失在难以结果的乌托邦中!

在谈过私营工业以后,我们来看看行政部门的情况吧!

在公务人员中,分工后果之严重与可怕,也并不亚于私营工业,因为在行政部门,到处都随着技术的发展而缩减大量雇员的薪

<sup>①</sup> 古腾堡(约 1400—约 1468),德国印刷工人,1440 年发明西方活字印刷术。——译者

<sup>②</sup> 埃蒂安纳,16 世纪法国的一个从事印刷出版和诠释古籍的著名家族。——译者



金。一名邮递员的年薪约为 400 至 600 法郎，行政当局从中扣下大约 10% 作为退休基金。任职满 30 年退休的，每年可领 300 法郎的养老金，说得更确切些，每年领回原扣薪金 300 法郎；这笔钱如果退休人愿意转给养老院，则可以在养老院享受食、住和洗换衣被的权利。提起这些，我真有点心酸；不过，我觉得政府还算是慷慨的，因为一个全部工作只是用两条腿跑跑路的人，还想得到多少报酬呢？传说从前的犹太流浪者只能领到 5 个铜子，邮递员究竟还算拿到二三十个铜子呢！当然，大部分邮递员还要设法养家。至于需要使用脑力工作的只有主任和办事员，他们做的倒是人干的工作，因而收入也比较高。

因此，在各种公共服务事业中如同在自由行业中一样，事情的安排都是 90% 的劳动者给另外那 10% 的人当牛马：这就是工业进步不可避免的后果，也是财富不可缺少的条件。必须首先深刻了解这个基本道理，才能向人民谈论什么平等、自由、民主制度和种种乌托邦理想，因为这些东西的实现都以劳动者的相互关系经过彻底的革命为必要的前提。

分工最显著的一个后果是文学的衰落。

在中世纪和古代，文人都像百科全书那样博古通今，无所不知，无所不能，不愧为骚士墨客的后代。文学高高在上地指导着社会；连国王也要乞求作家的青睐，或者是为了报复他们的侮慢，把他们连人带书付之一炬，可是，这后一种办法归根结底也是承认文学至上的一种方式。

今天，有的只是工业家、律师、医生、银行家、商人、教师、工程师、图书专家等等，而不再有文人了；我们还不如说，谁只要是在自



己那个行业里有点地位,那就好像一定是腹有文墨似的,文学有如学位,成了任何这类职业的基本标志。文人二字只能按照字面最简单的意义来解释,成了公共写作者,也就是受雇于众人的捉刀小吏,其中人们最熟悉的的就是新闻记者……

四年前,议会突然心血来潮,想起要制定一项有关文学所有权的法律,好像今后思想观念再也不会凌驾一切,文笔的高下已经无足轻重。感谢上帝,议会的雄辩总算像史诗和神话一样成为过去了,这幕戏没有引起商人和学者多大的兴趣;结果,内行人尽管慨叹艺术衰落,哲学观察家却认为这是人类理性的一大进步,因为理性对这类琐事与其说是喜爱,还不如说是厌烦。小说只有接近现实才能引起人们的兴趣;历史已沦落为人类学的注释;最后,修辞技巧到处成了从属于观念和事实的走卒。讲究口才在不耐烦的人看来,实在是太烦琐、太耽误事情了,所以,根本就无人重视,一天天地失去魅力。19世纪的语言是由事实和数字组成的,谁最言简意赅,谁就是我们中间最有辩才的人;谁做不到这一点,谁就被毫不留情地排斥于能言者之外,归入无头脑者之列。

在一个新生的社会里,文学的发展必然走在哲学与工业之前,并且长期作为哲学与工业二者的表现形式。可是,思想超越语言的一天总要到来,这时文学所保有的优越地位,便成了社会衰退的可靠征兆。事实上,语言是各个民族天赋思想的集成,是上天最初向它启示的一部百科全书;语言是各民族的理性在通过观察与实验直接向大自然进军之前必须耕耘的园地。可是,当一个民族穷尽本族词汇所包含的知识以后,不去依仗高一级的哲学来加以提高,而只是披着诗人的斗篷,舞文弄墨,玩弄章句,那么,我们就可





以大胆地宣称,这个社会正在没落。它的一切都将变得烦琐、庸俗和虚假;它甚至不能再保持它所珍爱的本族语言的光辉。我们将看到它不是走上塔西佗<sup>①</sup>、修昔底德<sup>②</sup>、马基雅维利、孟德斯鸠这样一些承上启下的天才人物的道路,而是无可挽回地走向毁灭,从西塞罗<sup>③</sup>的威严磅礴沦落为塞涅卡的烦琐诡谲、圣奥古斯丁<sup>④</sup>的对偶论法和圣贝尔纳<sup>⑤</sup>的双关语式。

所以,请大家千万不要产生错觉,当最初全神贯注于语言的有才干的人把精力转移到经验和劳动上的时候起,所谓真正的文人就只不过是我們最渺小的一种官能的可怜化身罢了;文学这种智力劳动的糟粕,只是在以之作为消遣的有闲阶级和受它迷惑的无产阶级,在觊觎江山的政治骗子和捍卫政权的附庸风雅者之中,在传达西奈山<sup>⑥</sup>诫命的神权祭司和主张人民主权至上的狂热信徒中,才有销路。其中最后的那种人为数并不多,他们只知道向公众贩卖格拉古<sup>⑦</sup>和狄摩西尼<sup>⑧</sup>的陈词滥调,目的无非是想在自己先辈

① 塔西佗(约公元 55—120),罗马最著名的历史学家。——译者

② 修昔底德(公元前约 460—前 395),古希腊历史学家。——译者

③ 西塞罗(公元前 106—前 43),罗马杰出的演说家和国务活动家,折中主义哲学家。——译者

④ 圣奥古斯丁(公元 354—430),北非主教,基督教神学家和唯心主义哲学家,宗教世界观的狂热宣扬者。——译者

⑤ 圣贝尔纳(1090—1153),法国基督教神学家,宣扬神秘主义。——译者

⑥ 西奈山,在埃及西奈半岛,圣经上说上帝在此显灵于摩西,颁示神谕。——译者

⑦ 格拉古(公元前 163—前 133),古罗马护民官,曾为农民利益进行过争取土地法的斗争。——译者

⑧ 狄摩西尼(公元前 384—前 322),古希腊大演说家和政治活动家,奴隶主民主制的拥护者。——译者



的墓前小试护民的雄辩,巴望有一天真能登上高高的讲坛倾吐自己的宏论。

所以,不论建立了何种政权的社会,在无止境地恶化工人处境这点上都是一样的,到处的实践都证明这个论断是正确的。经验证明,劳动者一出母胎,就注定必须蒙受苦难;任何政治改革,任何劳资联合,以及任何慈善救济或教育方面的努力,都无从拯救他们。人们最近设想出来的种种灵丹妙药,都远不能治疗这种创伤,而只会刺激它恶化;有关这方面的种种著述,都只是明确指出了政治经济学的这种恶性循环。

下文我们将扼要地证实这一点。

## 第二节 布朗基、舍伐利埃、杜诺瓦耶、 罗西和帕西诸先生的无效处方

人们为救治分工的灾难性后果而提出的种种处方,归结起来不外是两类,甚而可以说只有一类,因为其中的一类只是另一类的反面罢了。这就是:增加工人的福利和提高他们的地位以重新振奋他们的精神,或者是通过教育,及早为他们的解放和幸福作好准备。

我们就来逐一分析一下这两类方案。前一套办法的代表者是布朗基先生,后一套办法的代表者是舍伐利埃<sup>①</sup>先生。

<sup>①</sup> 舍伐利埃(1806—1879),法国经济学家和政论家,原为圣西门主义者,后为资产阶级自由贸易论者。——译者



布朗基先生主张劳资联合与进步，是一位有民主倾向的作家、无产阶级所拥护的教授。在他的1845年新年献词中，布朗基先生宣布劳资联合和工人分享利润是救国之途，是产业团结的第一步。他大声疾呼：“我们的世纪应该产生集体生产者”。布朗基先生忘记了集体生产者和集体消费者一样，早就诞生了，问题已经不在接生，而在治疗了。现在需要做的是：不要让集体消化系统所制造的血液全部涌到头部、腹部和胸部，而使它也流到腿部和臀部。此外，我不知道布朗基先生建议用些什么办法来实现他这个好心的主张：是创办国家工场呢还是组织国营股份公司？是没收私人企业而代之以劳动者的合资企业呢还是只建议工人多多储蓄？如果是后者，利润分享就永无实现之日了。

不管怎样说，布朗基先生的想法归根结底不外就是通过给工人一个合伙者的身份，或者最少是给他一个共同利害人的身份；把他们的工资提高一点。试问，他所说的这种利润分享究竟对工人有什么好处呢？

一家拥有15000纱锭、雇用300名工人的纱厂，每年提供的利润远远到不了2万法郎。我听牟罗兹<sup>①</sup>的一位实业学说，阿尔萨斯的纺纱厂，一般都入不敷出，这个行业已经不是靠劳动来赚钱，而是靠投机获利。卖货卖得及时，卖得价钱高，这就是关键所在；制造只是准备出售的手段。因此，我假定一个拥有300名工人的工厂平均利润为2万法郎，只是以此作为论述的一般依据，所以必须要有2万法郎我才算对。我们就姑且假定这样一个数字吧！我

<sup>①</sup> 牟罗兹，法国东部边境的工业中心。——译者



以 300 人和 300 个劳动日来除工厂的利润 2 万法郎,就发现每人的日工资不过提高 22.2 生丁,或者说每日可以多消费一块面包,因为一块面包的价钱是 18 生丁。为了这一点点东西,值得下令剥夺企业主,拿公共财富作赌注来建立一些弱不禁风的机构吗?这样的机构是由无数的小股份组成,又没有利润作支柱,就好比一条船没有压舱货,又怎么有保证抵挡得住狂风骇浪呢?反之,如果不是没收,那么,给工人阶级提供的前景就未免太暗淡了!为了增加 18 生丁的收入,竟要花几个世纪的辛勤积蓄才能换到,因为即使周期性的失业不致耗光工人们积蓄,也最少要有这样长的时间才能攒足他们该纳的那份股金!

这一事实在我以前也曾经有人以某种别的方式提到过。帕西<sup>①</sup>先生曾经亲自从诺曼底的一家劳资合营纱厂的账簿里摘录了几个工人家庭十年里的工资数字,发现这些家庭每年平均工资为 1200 至 1400 法郎;然后,他又把按照老板卖价高低来领取工资的工人的生活状况与挣固定工资的工人作了比较,结果他承认两者并没有多大的差别<sup>②</sup>。这个结论是不难预料的。经济现象是服从一些与数字同样抽象和无情的规律的,只有特权、欺诈和任意专断才会打乱这些现象永生不灭的和谐状态。

可是,布朗基先生似乎有点后悔自己不该作出这种迎合社会主义思想的建议,所以急忙又收回自己的话。在帕西先生证明劳资合营公司不解决问题的那次会议上,布朗基先生大声疾呼道:

① 帕西(1793—1880),法国资产阶级经济学家,宣扬自由贸易。——译者

② 参阅伦理与政治科学院 1845 年 9 月的会议记录。



“劳动不是看来能组织起来的事情吗？人类的幸福难道真的和军队行进一样应当依靠政府以数学上的精确性来调节吗？这是一种不良的倾向，是科学院无论怎样反对也不为过的一种幻想，因为它不仅是一种梦呓，而且是一种危险的诡辩。我们固然应当尊重善良和正直的愿望，但是我们也应该大胆地说：出版一部论劳动组织的书籍无异于第五十次修订论述圆积法或者点金术的文章。”

接着，布朗基先生为热情所驱使，终于用下面这个事例摧毁了那个已经被帕西先生所动摇的合营理论，他说：“一位头脑清醒的耕植者达利先生曾经给自己的每一块耕地和每一种产品算了一笔细账，发现同一个人在同一块土地上，三十年里的收获都不一样。产值的增减大约在 26000 法郎至 9000 或 7000 法郎之间，有时甚至降到 300 法郎；有的产品，例如马铃薯，甚至九年就有一年亏本。面对着这样的变化、这样不稳定的收入数字，又怎么能为劳动者制定一种正常化的分配制度和划一的工资额呢？……”

对此我们可以回答说：每块土地的产量经常变化的事实无非告诉我们，在把工人和地主联合起来以后，还必须把地主与地主也联合起来，这样才能建立起更为紧密的连带关系。可是，这恰恰等于对争论中的问题，亦即布朗基先生经过深思以后认为一定办不到的劳动组织问题事先作出一个肯定性的结论。此外，很明显，即使建立了连带关系，也丝毫不能给公共财富增加一文钱，而且一点也接触不到分工问题。

总而言之，为人们所嫉妒的、可是又往往不可靠的雇主利润，远远不足以弥补实付工资与要求工资之间的差额；布朗基先生原先提出、后来又撤回的这个效果十分可怜的方案，实行起来对制造



业将是一场灾难。何况,从那时以来,到处都实现了分工,我们的论断就更可以普遍适用,甚至可以得出结论说,贫困不但是懒惰的结果,而且也是劳动的结果。

针对这一点,人们说,那就提高劳务的价格,把工资加上二三倍,这倒是一种大受民众欢迎的论据。

如果工资真的可能提高,那么,我承认成效一定很大;不管舍伐利埃先生怎么说,反正我必须对他作一点修正。

根据舍伐利埃先生的说法,如果任何一种商品的价格提高了,其他商品的价格就必然以同样的比例上涨,这样就对谁也没有好处。

经济学家们沿袭了一百多年的这个传统观点,既陈旧又错误;身为工程师的舍伐利埃先生,本来应该加以纠正。一个办公室主任的日薪金是10法郎,一个工人的日工资只有4法郎;如果各增加5法郎,那么,他们之间的财富比例原来是100与40之比,现在变成100与60之比了。工资的提高必然是按加法计算,而不是按比例计算,所以,它当然是一个拉齐水平的好办法;可见,经济学家原先不分青红皂白地给社会主义者扣的无知帽子,理应受到社会主义者的回敬。

可是,我却要说,这种提高是办不到的,所以这个假设是荒谬的;因为就像舍伐利埃先生在另一个地方所正确指出的,表示工作日价格的那个数字不过是一种代数指数,对于实际情况毫无影响;为了纠正分配上的不平等,需要设法增加的首先是产品数量,而不是货币表现;在产品得以增加以前,任何争取提高工资的运动,除了使粮食、酒、肉类、糖、肥皂和煤炭等等涨价,亦即加剧贫困以外,



不会有别的结果。因为所谓工资究竟是什么呢？

工资就是小麦、酒、肉类与煤炭的成本，就是一切物品综合的价格；再进一步说，工资就是工人群众每日为再生产而消费的各种财富组成要素之间的比例性。因此，如果按照人们所理解的那样，把工资提高一倍，就等于发给每个生产者以超过其生产量的产品，这当然是矛盾的做法；而且，如果只是在少数生产部门内提高，就会使交换普遍混乱，总而言之就是加剧贫困。尽管我渴望工人阶级的命运得到改善，我还是要断言：罢工所争取到的工资提高，不能不引起价格的普遍上涨，这同  $2+2=4$  一样地确定无疑。当然啦！但愿上帝保佑我这话不致不幸而言中！工人们靠这样的收入是绝不能致富的，更不用说想借此获得那比财富宝贵万倍的自由了。工人们受到某些言论轻率的报刊的支持，而要求提高工资，与其说是在为自己的真正利益服务，还不如说主要是为垄断企业服务。但愿他们在重受艰苦日子的煎熬时，能够认清这种由于缺乏经验而造成的苦果就好了！

舍伐利埃先生深信提高工资于事无补，或者更确切地说，深信提高工资将产生恶劣后果，同时也明确地感到这个问题绝对不是一个商业问题而是个制度问题，所以又从反面提出解决办法。他首先为工人阶级要求教育权，并且在这方面提出一些重大的改革措施。

教育！教育是一切进步的起源！这正是阿拉戈<sup>①</sup>先生对工人

<sup>①</sup> 阿拉戈(1786—1853)，法国著名天文学家、物理学家和数学家，资产阶级政治活动家。——译者



说的一句话。教育！……我们必须时刻懂得，为了解决我们当前所关心的这个问题，究竟能期待教育起什么样的作用；我的意思就是说，问题不在于人人受教育是否是件好事，毫无疑问，这是件好事，问题是究竟是否做得到。

为了更好地理解舍伐利埃先生的观点的全部意义，必须懂得他采用的是什么战术。

舍伐利埃先生最初是研究理工的，接着又与圣西门派发生关系，最后是在大学任教，因此早就习惯于守纪律；他看来根本不会承认：一个学生除了校规的意志以外还有别的意志，一个派别的成员除了首领的意志以外还有别的意志，一个国家职员除了当局的见解以外还有别的见解。这是一种对待命令的态度问题，也许和别的态度一样地可敬，我并不想对此表示可否。舍伐利埃先生是否有他个人的意见要发表呢？他根据凡是“未经法律禁止都是许可的”的原则，总是抢先发表自己的见解，可是只要后来当局一表示意见，他就赶忙回头表示赞同。正是因为这样，舍伐利埃先生在未归附立宪派之前曾经皈依过安凡丹<sup>①</sup>先生；也正是因为这样，所以早在政府各部对铁路修建、租佃转让、发明专利和著作版权等问题作出规定之前，便先行发表了许多有关河道、铁路、财政和所有权方面的意见。

因此，舍伐利埃先生绝不是盲目崇拜大学教育的人；在新命令下来以前，他总是毫无顾忌地说出自己的想法。他的意见总是最



<sup>①</sup> 安凡丹(1796—1864)，法国空想社会主义者，圣西门亲信门徒之一；领导过圣西门学派。——译者



激进的。

维尔曼<sup>①</sup>先生在他的报告中说道：“高等教育的目的是培养一批准备担任行政和司法职务、充当律师和从事各种文教职业的出色人才，其中也包括海陆军的高级人员和学问高深的专门人员。”

对上述意见，舍伐利埃先生指出：“高等教育同时也负有培养农艺师、制造师、商人、私人职业工程师的任务。可是，在计划中，这些人却被遗忘了！这种遗漏未免有点过分；因为各种形式的工业、农业或商业，对一个国家说来毕竟都不是附属性或者可有可无的事情，而是主要的事情……如果巴黎大学想名副其实，就必须再开设这类学科，否则，它将看到自己的对面矗立起一所工·艺·大·学……那将出现分庭抗礼的局面……”

任何真知灼见的特点就是能同时解决一切与它有关的疑难。舍伐利埃先生从职业教育问题中得到启发，找到了解决教会与巴黎大学之间关于教学自由问题的争论的捷径：

“必须承认，继续把拉丁语规定为基础课程，显然大大有利于教会。由于拉丁语是教会通用语言，所以神职人员与巴黎大学一样地精通拉丁语；而且教会的学费又较低，因此，大部分青年便必然被吸引到教会的各种神学专修班和本科神学院里……”

由此，结论只有一个：只要改变教学内容，就可以使王国非天主教化，而且，由于神职人员除了拉丁语和《圣经》以外一无所知，他们当中既没有艺术大师，也没有农艺师和会计，在总数4万名教

<sup>①</sup> 维尔曼（1790—1870），法国文学史家，巴黎大学教授，曾任国民教育部长。——译者



士中,能够画个图或者钉个钉的,也许连 20 人也不到;所以,我们很快就会看到:家长们是喜爱工业还是喜爱弥撒书,而且他们并不认为劳动是最适于向上帝祷告的语言。

这样一来,宗教教育与世俗科学、神权与政权、信仰与理性、神坛与讲台之间的那种可笑的对立就会终结;它们之间历来的争吵,也将从此失去意义,当然,在公众的愤怒暂时没有爆发以前,这些争吵也许还能愚弄某些天真的人们。

不过,舍伐利埃先生并没有坚持这个方案,因为他也知道宗教与君主政治是一对伴侣,它们之间虽然经常口角,可是彼此却相依为命。为了避免引起怀疑,舍伐利埃先生又转而皈依另一种革命思想,就是平等思想。

“法国完全能够给理工学院提供多于目前二十倍的学生(以平均 176 人计算,这一数目将是 3520 人)。巴黎大学只要愿意接收就行……如果我的意见多少能被重视,那我就要说,数学才能绝不像一般所想象的那样专门。大家一定还记得那批可以说是随便从巴黎大街上捡来的儿童经过拉马蒂尼埃<sup>①</sup>用塔巴罗上尉的教学法进行教育后所取得的成绩吧!”

目前受过高等教育的人数大概只有 9 万人左右,如果按照舍伐利埃先生的主张加以改革,全部法国青年都接受高等教育,那么,可以毫不夸大地说,数学专门人才将从 3520 人增加到 1 万人;根据同一理由,我们还将有 1 万名艺术家、语言学家和哲学家,1 万名医师、药剂师、化学家和生物学家,1 万名经济学家、



<sup>①</sup> 拉马蒂尼埃(1683—1749),法国的一名多学科著作家。——译者

法学家和行政学家,2万名工业家、工长、商业工作者和会计人员,4万名农艺师、葡萄种植者、矿工,等等。总计每年可以培养出10万人才,其人数约占全部青年的1/3。剩下的虽然没有专门才能,可是对于各种技术都略知一二,可以分别安排到其他部门。

这样一种有力地推动大家学习知识的办法,当然会加速平等的发展。我毫不怀疑,这正是舍伐利埃先生内心的期望。可是,这也正是我所担心的问题;因为人才和居民一样,什么时候也缺不了,问题是怎样给人才找到职位和给居民找到面包。舍伐利埃先生枉费心机地对我们说:“这样,高等学校就可以少给外界口实,免得人们埋怨它把大批眼高手低、一无专长、只热心于扰乱国家的野心家,既不勤奋、又无所用场、偏偏自以为万事皆能,特别是自命擅长于领导国家公务的人物塞进社会。科学研究较少使人激动,它同时可以启迪人和使人做事有条理,使人适应实际生活……”我的回答是:这一套话要是给神甫们说说倒还可以;可是作为一位政治经济学教授对于自己的讲坛和听众应该更尊重一点才是。政府每年只有120个空缺来安置176名理工毕业生;要是入学人数增加到1万名,或者就按舍伐利埃先生所说的数字,只增加到3500名,试问,会出现多大的麻烦呢?就整个来说,文职人员的职务总共只有6万,假定每年空缺为3000,要是突然采纳舍伐利埃先生的革新主张,那么,就将有5万人缠着当局求职,这岂不吓坏了政府?人们经常质问共和主义而不见答复的一个问题是:要是每人都有选举权,是不是议员就会好一点,无产阶级也比较进步一些?我也想向舍伐利埃先生提出一个类似的问题:如果每学年结束时给你



送来 10 万个人才,你该怎么办呢?

为了安插这一批令人喜爱的青年,你只好从最低级的职务上做点文章。可是,他们都经过 15 年寒窗,你却无法像现在这样开始就让他们当见习工程师、炮兵少尉、海军少尉、见习检察官、审计官、总监守等职务,而是叫他们当工兵、辎重兵、挖泥工、见习水手、税务员、杂工等卑微工作;结果,他们只有等到有一天死神清洗了一部分人员之后,才能稍作升迁。因此,一个理工学校毕业生,即使才能可成为沃邦<sup>①</sup>第二,也许至死也不过当个二级公路的修道夫,或者是团队的伍长。

唉!天主教就表现得稳重多了!它对人类和社会的认识真是远远超过圣西门主义者、共和主义者、大学教授和经济学家!神甫们懂得我们的一生不过是一次旅行,绝对不可能在今世到达尽善尽美的境地;因此他们满足于对人类进行一些初步的教育,等到了天国再加以完善。宗教只希望培养出来的人,懂得如何制造和取得他们在人世间维生的东西,这样的人不但不会成为政府的累赘,而且不如说只是政府的牺牲者。啊!可敬爱的宗教啊!十分需要你的资产阶级竟如此不了解你,这难道应该吗?……

这个普及教育的狂想将把人们推向一场多么可怕的虚荣与贫困的战斗啊!如果你的学生既没有企业,又没有资本,职业教育有什么用处呢?农业学校和商业学校又干什么用呢?如果他们将来不过是在纺纱机上接接线头,在煤井下挖煤,又有什么必要让他们

<sup>①</sup> 沃邦(1633—1707),法国军事工程师,后升元帅,曾多次攻城获胜,在修筑城防上有特殊才能。——译者



在 20 岁前往脑子里塞那么多各式各样的科学知识呢？你看，你不是自己也承认说每年只有 3000 个职位来安排可能毕业的 5 万名人才吗？可是你却还在谈论增办学校！我看还是维持你原来那种垄断的和特权的教育制度吧！这种制度是自古就有的制度，是历代王朝贵族的根基，确实是一种对多数人施行宫刑以保证暴君享乐的机器。你对授业索取高价，设置重重障碍，延长考察时间，借此把由于饥饿而无法久待的无产阶级子弟排斥于门外！你还尽其所能保护教会学校，在那里，人们学习为来世工作，怎样忍辱负重、斋戒绝欲，怎样尊敬大人先生、热爱国王、祷告天主吧。因为一切无用的学习迟早总要被抛弃；对奴隶来说，科学只能是一种毒药！

当然，舍伐利埃先生很聪明，他一定会看到他的这个主张可能带来的后果；可是他内心还是想：首先总得把人培养成个人的样子，然后就看谁能活就活下去好了。他的这个善良愿望，我们也只能热烈赞许就是了！

我们就这样在上帝的指引下冒着风险前进，而上帝却永远是通过打击我们来警告我们，这就是政治经济学的开宗明义第一章和最后的结论。

法兰西国家学会的成员、经济学家杜诺瓦耶先生的看法与法兰西高等学院政治经济学教授舍伐利埃先生的看法恰恰相反，他不赞成把教育组织起来，认为组织教育只是组织劳动的一环，所以也是不可能办到的。他认为：教育是一种职业，不是一种行政职务；它应该像其他行业一样，始终是自由的。正是以罗伯斯庇尔、



拿破仑、路易十八<sup>①</sup>和基佐<sup>②</sup>为代表的各种共同体、社会主义和革命倾向,在我们中间散布了这种主张一切活动都集中和统一到国家手中的害人观念。新闻界是十分自由的,因此记者的笔杆成了一种商品;宗教也是十分自由的,因此身披长短袈裟的神父们都懂得怎样激发人们的好奇心,把群众吸引到自己的周围。拉科戴尔<sup>③</sup>先生拥有一批信徒,勒鲁先生有他的一批门人,毕舍<sup>④</sup>先生也有他的修道院,为什么教育就不能也自由一番呢?既然受教育者的权利和购货人的权利一样地无可非议,那么,教育者的权利当然也不过是售货人权利的一个变种,与教育者的权利是相关的,因为侵犯教育自由就不可能不侵犯我们最宝贵的一种自由,即良心自由。接着,杜诺瓦耶先生又补充道:如果说国家对任何人都负有教育的义务,那么,很快人们就会说国家有义务给每个人找工作,然后又会说,食、住等等都应该由国家来供给……这样下去会搞到什么田地呢?

杜诺瓦耶先生的论据是不容置辩的,因为把教育组织起来就等于许诺每一个公民都有一份自由职业,有一笔宽裕的工资;而这两点是紧密相连的,就如动脉循环与静脉循环密切联系在一起一样。可是,杜诺瓦耶先生的理论却引起另一个意思,就是只有人类一部分精英的进步才是真的,其他十分之九的人必须永远处在野

① 路易十八(1755—1824),法国复辟王朝国王。——译者

② 基佐(1787—1874),法国资产阶级历史学家和国务活动家,大金融资产阶级利益的代表人。——译者

③ 拉科戴尔(1802—1861),法国基督教社会主义宣传家之一。——译者

④ 毕舍(1796—1865),法国政治活动家和历史学家,基督教社会主义思想家之一。——译者



蛮状态中。按照杜诺瓦耶先生的说法,这种情况甚至是社会的本质,因为社会的本质就表现为以下三个特点,即宗教、等级制度与行乞。依照这种理论,就如德斯蒂·德·特拉西<sup>①</sup>、孟德斯鸠和柏拉图所主张的那样,分工的二律背反和价值的二律背反都是无法解决的。

我承认,当我看到主张教育集中的舍伐利埃先生受到拥护自由的杜诺瓦耶先生的驳斥时,心里有说不出的高兴。不过杜诺瓦耶先生本身又遭到基佐先生的反对。基佐先生是违背以自由为原则的宪章而主张集权的代表人物;这部宪章已经被大学教授们踩在脚下了,他们完全不顾福音书对神父们发出的“去·吧·!·去·教·育·人·吧”的庄严敕令,径直宣布自己拥有教育特权。经济上的神谕压倒<sup>了</sup>经济学家、立法者、部长先生、科学院士、教授和神父们的种种喧嚷,完全无视福音书而高呼道:教育家,你们想干什么呢?你们的教育究竟对我有什么用处呢?

谁能使我们摆脱这个困境呢?罗西先生倾向于折中主义,他说:分工太粗糙,劳动生产率便不高,分工太细微,又会使人愚钝,所以,最妥善的办法便是介乎两个极端之间,因为中·庸·是·为·德。可惜,这中庸妙计不过是小康加上小贫;结果,人们的生活条件丝毫没有改变。如果说原来好坏之比是100与100,现在则是50与50,因为折中主义的标准永远是如此。更何况罗西先生的中庸之道是和经济方面一个大原则直接相违背的,这就是用·尽·可·能·低·的

<sup>①</sup> 德斯蒂·德·特拉西(1754—1836),法国庸俗经济学家,感觉论哲学家,君主立宪的拥护者。——译者



费用生产出尽可能多的价值……那么,没有精密的分工,劳动怎么才能完成自己的使命呢?如果大家愿意,我们就继续探讨下去。

罗西先生说道:“一切经济制度,一切经济假设,都属于经济学家的事情;可是,明智、自由和有责任感的人却是遵循道德规律行事的……政治经济学只是一种考察各种事物间的关系并从中得出结论的科学。它考察劳动所起的作用是:在实施中,你应该根据劳动目的的重要性来使用劳动。如果只是为了生产财富而使用劳动,缺乏一个更为高尚的目的,那就不应该使用它……假定让童工每日工作 15 小时是国家致富的一种方法,那么,道德便会说,这是不容许的。这是不是就证明政治经济学错误了呢?不!这只是证明你把应该分开的事物混淆在一起了。”

如果罗西先生多具备一点高卢民族所特有而外国人难以学到的直率性格,那他一定会像德·赛维涅夫人<sup>①</sup>所说的那样,干脆把自己的舌头丢给狗吃不要再啰唆了。可是,既然当了教授,必须说话,说话,说话,目的不是要说点些什么,而只是为了不表示沉默。所以,罗西先生绕着问题转上三圈,然后就睡觉去了,可是,即使是这样,居然还是有人相信他对问题已经作了答复了。

如果一门科学按照自己固有的原则发展下去,竟然到了被另一门科学所否定的地步,那么,对这门科学说来,当然是一个颇为不妙的征兆。就说政治经济学吧,当它的基本要求与道德学的基本要求相背驰时,情况便是如此。我这样说是把道德学和政治经



<sup>①</sup> 德·赛维涅夫人(1626—1696),法国女侯爵,年轻时守寡,习多种文字,成为贵族作家。——译者



济学一样假定作为一种科学。那么,既然人类知识所作的一切肯定都是彼此矛盾,相互否定的,我们还能相信些什么呢?分工劳动是奴隶的事情,可是却是生产率最高的一种劳动;自由人从事的是不分工的劳动,可是,却得不偿所费。一方面,政治经济学告诉我们说,发财致富吧!另一方面道德学却又告诉我们:争取自由吧!罗西先生正是代表着这两方面在说话;他警告我们说,我们是既不能致富也无法获得自由,因为我们顶多只能半富裕,半自由,这就等于既不富裕也不自由。因此,罗西先生的学说远远不能满足人类的这种双重倾向;他为了不排斥任何一方而把我们一切全都剥夺了,这是另一种形式的代议制度。因此,罗西的学说是有害的。

可是,对抗要比罗西先生所看到的深刻得多,因为,根据普遍的经验(在这一点上,普遍经验与理论是相符的),分工愈细,工资便愈低,由此可见,我们尽管服从了分工的奴役,仍然不能致富,它只会把人变成机器。这点请看看新旧两大陆工人群众的情况就清楚了。另一方面,社会要是不分工,固然会退到野蛮时代;可是,更为明显的是,即使牺牲掉财富,也并不能获得自由。亚洲和非洲所有游牧民族的情况就是这一点的明证。因此,政治经济学和道德学都迫切要求我们解决分工问题。可是经济学家现在做到了哪一步呢?三十多年以前勒蒙特<sup>①</sup>曾经发展了亚当·斯密的一个论点,揭露了分工所起的败坏精神、杀人害世的作用,人们对此有过什么反应吗?作过什么研究吗?提过什么计划吗?恐怕连问题本

<sup>①</sup> 勒蒙特(1762—1826),法国历史学家、经济学家和政治活动家,资产阶级革命时期追随立法议会右翼。——译者



身是怎么一回事也不了解吧！

经济学家年复一年一丝不苟地介绍欧洲各国的商业动态，如果我没有看见这种精神始终没有结果的话，我是会大加称赞的。经济学家知道一共制造了多少公尺的毛织品，多少匹丝织品，多少公斤铁，他们也知道每人消费了多少小麦、酒、糖和肉；简直可以说，对他们说来，科学的最高成就就是公布表册，他们工作的最后目的就是要成为各国的总稽核人。搜集这样大量的资料，本来给研究工作提供了前所未有的美好远景，可是他们究竟发现了些什么呢？从这一大堆资料中究竟总结出什么新的原理呢？从中又对那一大批老问题作出了什么答案呢？给研究工作找到了什么新方向呢？

在各种问题中有一个问题似乎为作出最后判断作了准备，这就是贫穷问题。今天，在文明世界的一切事件中，贫穷是大家最为了解的。人们差不多已经明白它从何而来，什么时候和怎样出现的，它的代价有多大；人们也已经计算出在不同文明程度下贫穷所占的比重如何；与此同时，人们也已经相信，截至目前，一切用以救治贫穷的灵丹妙药都了无成效。贫穷分成各种各类，形式繁多，构成一部完整的自然史，是人类学的一个重要组成部分。那么，从已搜集到的一切事实中，可以得出一个不容置辩的结论，就是：只要劳动与资本的对抗存在一天，贫穷就是社会的一种器质性慢性病，只有彻底否定政治经济学，才能结束这种对抗。可是，这一点人们并没有看到，也不想看到；至于经济学家，则顽固地以沉默来掩盖它。他们究竟给这座迷宫找到什么出路呢？

最后这一点值得我们稍为谈一谈。



在原始共有社会里,如像我们在上一节里已经提到的,贫困是普遍的现象。

劳动就是对这种贫困展开的战争。

劳动先是通过分工,后来通过机器,最后通过竞争等等而组织起来。

不过,问题是要了解:这样组织起来的本质是否就像政治经济学告诉我们的那样,一面结束了一部分人的贫困,一面又命定不可避免地加剧了另一部分人的贫困。我们应该从这个角度来提出和解决贫困问题。

那么,经济学家喋喋不休地埋怨工人不会长远打算、偷懒、缺乏自尊心、无知、浪费、早婚等等,究竟是什么意思呢?实际上,所有这些恶习,这些堕落现象,都不过是贫穷的表现形式;可是,使五分之四的人类命定地永处贫贱地位的首要原因是什么呢?大自然难道不是使一切人都同样地粗鄙下流、厌恶劳动,同样地淫秽、野蛮吗?贵族与无产者不都是用同样的泥土捏成的吗?可是,为什么在经过这么些世纪以后,尽管出现了这么多工业、科学和艺术的奇迹,生活福利和道德礼仪却仍然未能成为人们的共同财产呢?为什么在巴黎、伦敦,在社会财富的各个中心,贫穷仍然同恺撒<sup>①</sup>和阿格里哥拉<sup>②</sup>时代一样地严重呢?为什么贵族阶级那样地文质彬彬,而周围的广大群众却那样缺乏教养呢?人们责骂平民的种种恶习,可是上等阶级的恶习不见得就少于贫民,也许还有过之而

① 恺撒(约公元前100—前44),罗马著名的统帅、国务活动家和著作家。——译者

② 阿格里哥拉(公元40—93),罗马帝国将领,曾征服大不列颠。——译者



无不及呢！原始的污点人皆有之；我们再说一遍：问题是为什么文明的洗礼在不同人的身上成效就不相同呢？这岂不是连进步也成了一种特权么？岂不是凡无驷马高车者都必得永世辗转沟洫么？这还有什么好说的呢？一个两手空空的人，连获救的愿望都没有，因为他灰心丧气，什么雄心壮志都泯灭净尽。

杜诺瓦耶先生说得非常有道理：“个人美德中，是必要的，而且又是一切其他美德的源泉的，就是对幸福的酷爱，就是想摆脱贫困与卑贱的强烈愿望，就是那种不容自己满足于卑微处境的竞争心和自尊心……可是不幸的是，这种看来似乎纯属天然的情感，远不如人们所想象的那样普天共有。提倡禁欲主义的道德学家责备大多数人过于贪图逸乐，这未免有点颠倒是非了；如果反过来责备他们太不想望安逸，倒是公道得多……在人类天性中，甚至有一种非常明显的天性，就是谁愈是没有知识和财富，就愈是不想获得知识与财富。人类中最穷苦和最不开化的野蛮人，恰恰最不愿意接受他们所需要的东西，人们也最难于激发其摆脱原来处境的愿望；因此，一个人总是在通过劳动为自己赢得了某种程度的福利以后，才会比较强烈地感到有必要改善自己的生活条件和丰富自己的生活内容，也就是说，才可能具有我称之为对幸福的向往的那样一种欲望。”（见《论劳动自由》，第二卷，法文版，第80页）

所以，一般地说，劳动阶级之所以贫困是由于他们缺乏头脑，欠缺思想，或者像帕西先生在什么地方说过的，是由于他们精神官能和智慧官能的软弱与迟钝；而根据杜诺瓦耶先生的意见，这种迟钝又是由于这些尚处于半开化状态的劳动阶级没有足够强烈的改善生活条件的愿望而造成的。可是，缺乏这种愿望，本身就是贫困



的结果,所以应该得出的结论是:贫困与淡漠二者是互为因果的,无产阶级就处于这样一种恶性循环之中。

为了脱离这个深渊,就必须有一点生活福利,也就是说,必须逐步提高工资,或者是智力和勇气有所恢复,也就是才能得以逐步增长;可是,这两点都与作为分工的必然后果的精神与肉体的堕落直接对立。因此,无产阶级的苦难完全出自天意,在政治经济学目前的情况下,要想着手消灭这种苦难,就等于企图煽起一场革命旋风。

一般人的意识总是交替地表现为富人的自私和穷人的淡漠,因而人们拒绝给那些只是同操纵杆和动力开关打交道的人以应得的报酬。从最崇高的道德观点来看,这是非常有道理的。假使那种不可能有的事情果真出现,即物质福利真的落到分工的工人手里,那么,就一定会发生一种可怕的现象,就是那些从事令人厌恶的劳动的工人将和当年因为刮尽天下财宝而愚钝不堪的罗马人一样,不知道怎样享受手中的财富。只有物质福利而没有教育,只会使人民粗鄙蛮横;这种看法从远古以来便有,《旧约·申命记》就写道:既粗鄙又蛮横。何况,分工工人就已经给自己下了断语:只要有面包充饥,有床铺过夜,星期日又有酒可醉,他们就满足了。因此,再多的生活享受对他们都是有害的,都将危害公共秩序。

里昂有一个阶层的人,凭借市政府给他们的垄断权,领着高于学院教授和部里局长的工资,这就是装卸工。那里有几个码头的装卸费,根据装卸工协会的规定,每100公斤货物收费30生丁。照这个收费标准,一个装卸工每天赚上12.15乃至20个法郎是常事,而所干的活也不过就是把四五十袋货从船上运到堆栈,花不了



几个钟头。如果财富本身以及所提供的闲聊能起劝善惩恶的作用,那么,对装卸工们一家老少的智力发展来说,上述情况该是多好的条件啊!可是,情况完全不是这样。现在里昂的装卸工还是和以往一样:酗酒,放荡,粗野,无礼,自私,散漫。提起这事来实在令人痛心,可是我认为明说出来是我的责任,因为它包含着一个真理,即在劳动阶级中,首先要进行的几项改革之一是在提高某几类工人工资的同时,降低另外几类工人的工资。垄断权并不因为它属于人民中最卑微的等级便比较可敬,特别是当它只起着支持最粗鄙的个人主义的作用时,情形更是如此。码头装卸工以及推而广之包括所有的河运工,对丝织业工人的暴动就一点也不同情,而且甚至可以说是抱敌视态度。凡是码头以外发生的事情,他们都无动于衷。只要他们的特权得以保持,他们就像一群事先驯服好来为专制制度服务的牲畜一样,从来不过问任何的政治。不过,我也应当替他们说几句公道话:近几年来,由于竞争使装卸价格也下跌了,所以合群的社会情感在这批粗野的人群中也开始萌芽了,只要再来几次降低工资,使他们也尝到一点贫困的滋味,那么,当需要向巴士底狱冲锋的时候,里昂的装卸工是会成为一支优秀队伍的。

总之,在目前这种社会制度下,无产阶级想通过教育来争得物质福利,或者通过提高物质福利来获得教育,都是不可能和矛盾的。因为,无产者作为一种机器人,既无从接受教育,也不能享受富裕生活;即使撇开这一点不说,事实也已经证明:一方面他们的工资降低的趋势大于提高的趋势,另一方面他们的知识即使得到提高,对他们也没有什么用处。因此,存在着一种不断推动他们走



向野蛮与贫困的力量。近年来法国和英国都有人在童工劳动、女工劳动和初等教育等方面作过一些改善贫穷阶级境遇的尝试,但是,这一切如果不是激进主义者别有用心之举,最少也是违背经济原理和有害社会秩序的做法。对广大劳动群众来说,进步永远是一部重重封条的禁书;依靠立法上的反常之举是无法解决这个无情的难题的。

此外,如果说,经济学家因为只知墨守成规,终至丧失对社会各种事物的理解力,那么,我们也不能因而认为社会主义者对分工所引起的二律背反有什么更为妥善的解决办法。恰恰相反,社会主义者始终停留在否定上。例如,他们建议以一种所谓多样性的分工来代替单调的分工,即每一个人都可以在同一天里任意 10 次、15 次乃至 20 次地调换工种,这难道不是只停留在否定上吗?

难道一天 10 次、15 次或 20 次地调换工种就等于使劳动综合化了吗? 难道一天干 20 项体力劳动,凑起来就能抵上一个艺术家的工作日吗? 这种工业把戏即使可行,也丝毫改变不了工人在物质、精神和文化方面的条件,而且我们可以事先肯定它一定要失败,因为工业生产要求劳动者对自己工作有责任心,因而必须使他们各有专职。这种把戏只会由于它所起的分散作用而更进一步使工人缺乏专长,使他们更处于依赖地位。这一点是各种组织家、共产主义者和其他人士都承认的。他们没有雄心解决分工的二律背反,所以都承认等级制是劳动组织的必要条件,也就是说,必须把工人划分为分工工人与一般性工人或综合性工人,因此在一切乌托邦思想中,作为财富不平等的基础和永久借口的才能区别,被承认为一个基本原则。有一些只是在逻辑上转圈子的革新派人士,



在非难劳动的简单化、单调、划一和琐碎以后，竟然提出了劳动多样化作为合题；这样的发明家已经受到批判，应该回学校认真学习一番。

毫无疑问，读者一定会问：那么，你，批评家，你的解决方案又是什么呢？请把你那个既能保持责任心和个性，也就是保存工人的专业技能，又能把最大限度的分工与最高度的多样性结合起来的复杂而和谐的合题拿出来给我们看看吧！

我的答案早已准备好了，这就是让我们调查事实，请教人类！因为我们再也找不出比它们更为高明的向导了。继价值摆动之后，分工是最明显地影响着利润与工资的经济现象。分工是上天在工业场地上竖立的第一根标杆，它是那项最终将确定每一个人的权利与义务的大型三角测量工作的起点。因此，请注视着我们的测量仪吧；否则，我们就将迷途失路，走向谬误。

你要踏着我的脚印，紧紧跟上来。





## 第四章 第二个时期——机器

“国内各工业区继续穷困，朕深以为憾。”

这是维多利亚女王<sup>①</sup>在国会复会时说的话。

如果有什么事情值得帝王们三思的，那就是社会制度本身和他们权力的性质决定了他们绝对不可能解除人民的痛苦，甚至根本就不容许他们管这种事，所以，他们都是不同程度地对人类的苦难漠不关心的观众。经济学理论家和代议制理论家都异口同声地说：任何关于劳动与工资的问题，都不是当政者分内之事。被宗教捧到天上的君主、王公、诸侯、主教和一切神权卫士，经受不到狂风暴雨的袭击，从崇高的天国俯瞰社会的风云变幻，可是他们的权力也因此扩展不到这些风暴，他们是丝毫不能拯救世人的。说实在的，理论家们的这些话是有道理的，因为建立帝王的目的是为了保守而不是革命，为了维护现实而不是寻求乌托邦。他们代表着这互相对立的原则的一方，因为如果他们建立起和谐，他们自己便会毁灭；这对他们说来，是完全违宪和非常荒谬的。

但是，尽管理论是如此，观念的进步仍然不断地改变着各种制度的外表形式，不断地使那些立法者所不希望有和未曾预料到的

<sup>①</sup> 维多利亚女王(1819—1901)，1837至1901年在位的英国国王。——译者



事情成为必要,例如,税收问题变成了分配问题,公益征用问题变成了国民劳动与工业组织问题,财政问题变成了信贷活动问题,国际公法问题变成了关税与市场问题。这就证明:不论人们怎么说,帝王与他们所由产生的神明一样,不过是、也不能不是一种假定,一种虚构而已;因为按照理论,帝王永远不应该干预的一些事务,竟出乎理论的预料之外,无可抗拒地日益变成政府工作的对象。

可是,帝王和他们负有使命加以捍卫的利益,面对着新出现的原则与新产生的权利,毕竟是不甘屈服和自行消失的;所以,当进步不知不觉地在人们思想上树立以后,便以动乱的方式在社会上实现;因而暴力尽管遭到人们责难,却不失为进行改革所必不可少的条件。凡是反叛力量被压制的社会,都是停步不前、垂死没落的社会。历史上没有比这更为确凿的真理了。

我所说的关于君主立宪制的道理,对于代议制民主政体也同样正确,因为社会契约到处都束缚着政权,禁锢着生活;立法者既无从看到自己做的正是与自己目标背道而驰的事情,又不可能采取其他的做法。

君主们和议员们!你们这些议会闹剧的可怜演员们,请看,你们到头来不过扮演着诅咒未来的角色!每年你们都收到人民的陈情表,当人们向你们讨一份救治方案时,你们的智慧就避而不露面了!那么,应不应该支持特权?就是说,应不应该支持这种对创造了你们而且日新月异的强权的认可呢?你们马上就点头示意,把千军万马动员起来,全副武装,摆开阵势,准备战斗。当人民抱怨自己虽然辛勤劳动,而且恰恰是因为辛勤劳动而被贫困所吞噬时,当社会向你们要求活命时,你们就大念起慈善经来!你们的全部



精力都用于维护现状,你们的全部德行却熔铸在对天国的向往中!你们就像法利赛派<sup>①</sup>一样,不去奉养自己的父亲,却只是为他祈祷!啊!我可要告诉你们:我已经掌握了你们使命的秘密,原来你们的存在只是为了不让我们活下去!给我滚开吧!别想再统治我们了!

至于我们,对政权的使命却是另外一种看法,我们认为政府应该专门从事探索未来,寻求进步,保证每一个人的自由、平等、健康和财富。我们将继续勇敢地进行批判工作。我们深信,在我们把社会弊病的原因、狂热的根源和动乱的理由揭示出来以后,我们完全有把握对症下药,根治疾病。

## 第一节 机器在它与自由的关系中的作用

工业是在与分工规律相对立的过程中采用机器的,目的就像为了重建被分工规律严重破坏了的平衡。为了正确地评价这种变动的意义,并且掌握它的实质,必须进行一些一般性的思考。

现代的哲学家在搜集了各种编年材料并加以分类以后,由于他们的工作性质,不能不同时专心于历史研究。这时他们便不免要惊奇地发现:哲学史与历史哲学本质上是一回事;而且这两门思辨学科,即哲学史和历史哲学,表面上虽然区别很大,实际上都只不过是各种形而上学概念的运用,因为形而上学就是全部的哲学。

<sup>①</sup> 法利赛派,古犹太的一个教派,以伪装圣洁著称,传说耶稣曾揭露他们的伪善。——译者



如果把宇宙史的资料划为若干领域,例如:数学、自然史、社会经济学等等,我们就会发现这每一个分科都包含着形而上学。即使把全部历史分成最细小的纲目,情形也是如此。因此,任何自然界或工业方面的现象,本质上无不蕴藏着整个哲学,不论事物的大小和性质如何,都是如此;哲学为了达到它观念的顶峰,它的各种规范都同样地适用于一切事物;还有,最卑微的行业也和最具概括性的科学一样,包含着理性的一些基本原理,为了把一个工匠熏陶成哲学家,也就是说,把他变成一个头脑有概括能力和高度综合能力的人,只要加以指导就行。指导他什么呢?可以就他的那一行职业指导他。

的确,直至现在,哲学始终和财富一样,只为某几个等级所掌握;我们虽然有历史哲学、法哲学,还有某些其他哲学,但是这都成了专用品,它们和其他许多来源高贵的专用品一样,理应消灭掉。可是,为了演算这个庞大的方程式,必须先从劳动哲学着手,在这以后,每个劳动者才可能着手掌握他自己那个行业的哲学。

既然任何艺术和工业的产品,任何政治和宗教制度,都和一切有机的或无机的创造物一样,不过是哲学的一种实现,是哲学的一种天然的或实际的运用,自然规律与理性规律的同—性,物质规律与思想规律的同—性,也就得到了证实。而对于我们来说,当我们确定了经济现象与思想的抽象规律的永恒一致性,确定了人类事实中实际与理想的等值时,无非就是针对一种个别情况重申这个永恒不变的论点罢了。

实际上,我们要说的是什么呢?

为了确定价值,换句话说,为了在社会内部把财富的生产与分



配组织起来,社会所经历的过程恰恰和理性创造概念的过程完全一样。首先,社会提出一个原始事实,作出一个假定,就是分工。分工是一种真正的二律背反现象,它的对抗性后果就像观念上演绎出的结论一样,体现在社会经济中;因此,工业运动随着观念的演绎而分为两股洪流,一股是产生有益结果的洪流,另一股是产生有害结果的洪流,两者都是必要的,都是同一个规律的合理产物。为了协调地构成这个两重性的原则和解决这个二律背反,社会便创造出第二个二律背反,随后很快又创造出第三个二律背反;社会天才一直就是这样前进,直到解决了自己的全部矛盾为止(我假定人类的矛盾是有止境的,尽管这点还没有得到证实),然后再跳回原来的各个出发点,按照一项统一的公式解决自己所面临的一切问题。

我在论述中采取这种现实与观念并行发展的方法,有两点好处:首先是可以避免被人责难为唯物主义者。经济学家就经常受到这种非议,因为在他们看来,事实就是真理,唯一的理由就是因为它们是事实,是有形的事实。在我看来,事情正好相反,事实绝不是物质的事物,因为我不明白有形这个字在这里是什么意思,而只知道事实是无形观念的有形表现。根据这个理由,事实所证明的只是它所代表的那个范围内的观念;正因为如此,所以我认为使用价值与交换价值是不合理的,不确定的,因而应予抛弃,而且接着又抛弃了分工本身,尽管这三者在经济学家看来都是具有绝对权威的。

另一方面,人们也不能指责我是唯灵主义者、唯心主义者或者神秘主义者。原因是我只把观念的外在表现作为立论的出发点,



只要观念还没有反映出来,我就不理睬它,它就不存在,就像太阳如果独自存在于无穷尽的太虚中,也就谈不上有什么阳光;我事先就撇开神统记和宇宙起源论之类的说法,也不去研究什么本质、原因以及自我与非我,我只限于探索事物的规律,并且尽我们理性所及来追踪这些规律表现于外部的体系。

毫无疑问,事实上,任何知识在一种神秘面前就要停滞不前。比方说,物质与精神就是这样,因为我们承认二者都是不可知的因素,是一切现象的支柱。但是,这并不等于说神秘是知识的出发点,也不等于说神秘主义是逻辑的必要条件;恰恰相反,我们理性的自发性倾向于永远排除神秘主义,它先天地反对一切神秘,因为对理性来说,神秘的唯一用处就是可以被否定,神秘主义就是理性可以不凭经验便能否定的唯一事情。

总之,人类的事实是人类观念的化身;所以,研究社会经济的规律就是创立有关理性规律的理论,就是创立哲学。现在我们可以继续我们的研究。

上一章结束时,我们正谈到劳动者和分工规律之间的纠纷,那位不知疲倦的俄狄浦斯<sup>①</sup>究竟怎样着手解决这个难题呢?

社会上新机器的不断出现,是分工的反题,即分工的反公式;这是工业天才对分工和杀人劳动的抗议。机器实际上是什么呢?机器是把被分工所分割的各部分劳动联结起来的一种方式。任何机器都有这样的特点,就是把若干项操作合并起来,简化传动系

---

<sup>①</sup> 俄狄浦斯,希腊神话中特拉俄斯国王的儿子,被放逐到科林斯;后来在归国途中遭到妖怪斯芬克斯的留难,由于他机智地回答了斯芬克斯故意为难的谜语,才保住安全。——译者



统,压缩劳动量和降低成本。在这一切方面,机器都是分工的对立物。因此,机器的采用使分工劳动者恢复原状,减轻工人的劳动强度,降低产品的价格,活跃各种价值的交流,促进新发明和提高公众福利。

一项新定理的发现给几何学家提供新的能力,同样,一种新机器的发明也会减少手工劳动,加强生产者的力量;因而我们可以相信,分工的二律背反即使不能因此完全消除,最少也会出现均衡,得到中和。舍伐利埃先生的教程中列举了机器对社会的无数益处,那是一幅非常动人的图景,我愿意向读者做个推荐。

在政治经济学中作为分工的对立物出现的机器,在人类思想中则代表着与分析相对立的综合。而且,就像我们马上要谈到的,有了分工和机器,政治经济学就全部形成了;犹如有了分析和综合,就构成全部逻辑,构成哲学一样。劳动必然是交替地通过分工和借助工具来进行;正如推理必然是交替地进行分析 and 综合,仅此而已,别无他法,也绝无他法。劳动与理智是永远超不出这个范围。所以,普罗米修斯和内普顿<sup>①</sup>一样,三步便跨到世界的尽头。

根据这些如公理一样简单、一样明确的原则,可以引申出无数的结论。

在智力活动中,分析与综合本质上是不可分离的;另一方面,理论也只有步步紧随经验才能正确;由此可以得出结论:既然劳动是把分析与综合、理论与经验集中于一种持续不断的行动之中,既然它是逻辑的外在形式,从而概括了现实与观念,所以,劳动又一

<sup>①</sup> 内普顿,希腊神话中的海神。——译者



次显示出它是教育的一种普遍方式。劳动创造了工匠,所以,在一切教育制度中,最荒谬的莫过于把思维与行动分开,把人分成为不可能存在的两种实体,一个是抽象的,一个是机械的。正因为如此,所以我才赞许舍伐利埃先生、杜诺瓦耶先生以及其他一切要求改革大学教育的人士所提出的正当责难;也正因为如此,我才对他们所允诺的改革寄予期望。如果教育首先是通过经验和实践来进行,讲授只起解释、总结和条理化的作用,如果容许那些不能用想象力和记忆力来学习的人使用眼睛和双手来学习,那么,我们很快就将看到,人的才能将通过劳动而大大地增长,而且任何人都能懂得某些事物的理论,甚至由此而了解哲学语言,只要一有机会,哪怕是终生只有一次,他们便会有所创造、改变和革新,完成某种杰作,证明他们是有才智和理解力的;总而言之,他们将表现为真正的人。人们的记忆力虽有强弱,却丝毫不会改变能力的平等,因为在我看来,天才实际上不过是指健全的智能。

18世纪的贤人智士曾经长期争论什么是天才,它和才干有什么区别,以及才智指的是什么问题。他们把人们在社会地位上的种种区别运用到智能范畴。在他们看来,有帝王和统治者的天才、王公诸侯的天才、大臣宰相的天才;然后又有贵人绅士的才智、资产者的才智,有城里人的才干、乡下人的才干;处在这个阶梯最下层的是大群做工的粗鲁人,他们只勉强有点智能的雏形,根本被排除在优秀分子行列之外。全部修辞学至今还充斥着这一类无礼的话,王室的利益、文人学士的虚荣和社会主义的伪善,为了永久奴役各民族和维持现存秩序,都对之竭力加以宣扬。

但是,既然我们已经证明:一切智能活动归结起来不外是两





种,就是分析和综合,两者虽然有所区别,却又必然地不可分离;劳动与研究工作的虽然千变万化,形式繁多,可是,智能总是不断反复地织着同样的布,因而天才者无非就是本身很健全,进行许多劳动、思考和分析,对事物作出比较、分类、总结和结论的人;而才智有限的人则是由于墨守成规,不去发挥自己的官能,消极和机械地行事,因而扼杀了自己的智能罢了。把实际上只是由于年龄不同而形成的差别说成是天性的区别,然后又把本来通过劳动和教育便能日益消除的由于发展程度不同或者某些自发的偶然原因而造成的差别变成一种特权和非特权的区别,这是一种非常荒谬的做法。

心理学的浮夸的演说家虽然按智能把人分为王室的、贵族的、资产阶级的和无产阶级的;但是,他们也看到,天才绝不可能是全才,总是各有所长。因此,在他们看来,荷马、柏拉图、菲迪亚斯<sup>①</sup>、阿基米德<sup>②</sup>和恺撒等人,都只是他们各自那一行中首屈一指的人物,只是被奉为他们各自的科学王国中的至尊,彼此地位是平等的。这是多么前后矛盾啊!天才的特性不正好证明了智能平等的规律吗?另一方面,天才的作品之所以经常成功不也正好说明天才是按照一些非它所固有的原则在进行活动,只有忠实而准确地遵循这些原则才能保证其作品更得臻完善。对天才的神化不过是那些专门说废话的人的白日梦呓;我们只能把它看作人类有可能臻于完美的明证,不然,人们也许会使我们认为绝大部分人真的生

① 菲迪亚斯(约公元前 500—前 430),古希腊伟大的古典雕刻家。——译者

② 阿基米德(约公元前 287—前 212),古希腊伟大的数学家和机械学家。——译者



来都是白痴。

所以,我们可以说,劳动在把才能加以区分并且通过行业分工为才能的均衡化作好准备以后,便依靠机器来把智能彻底武装起来。历史和分析结论都证明:尽管存在着由各种经济原则的对抗所造成的一些例外情况,人们智能的差别并不在它的高下、明晦或广狭,而首先在于专门知识的不同,或者像一个学派所说的,在于质的规定性的不同,其次在于使用与教育的不同。因此,不论在个别的人身上或者集体的人身上,智慧都是一种逐渐生长、逐渐形成、逐渐发展、逐渐成熟的机能,而不是一种在学习以前就已经形成的完整的实体或存在。理性,或者叫做天才、才智、才干都可以,在开始时总是一个空白的惰性的实体,后来才逐渐成长壮大,有了色泽,慢慢确定下来,斑驳陆离,乃至无穷。由于智能收获的重要性,一句话,由于智能的实质,一个人跟另一个人的智能是不同的,并且将永远不同;可是,作为一种能力,它从一开始就是人皆等同的,随着社会的进步和工具的不断完善,这种能力最终应该在一切人身上最终归于等同。如果不是这样,劳动对一部分人来说就是一种特权,而对另一部分人来说则是一种惩罚。

可是,我们从分工阶段就能看到其序幕的才能均衡状态,还不是机器所追求的全部目的;上帝的眼光比这要远大得多,因为经济上一采用机器,自由便突飞猛进。

机器是人类自由的象征,是我们驾驭自然的标志,是我们能力的属性,是我们权利的表现,是我们人格的标记。自由加上智慧便构成完整的人,因为,假如我们把那种只从本质(精神或物质)来看待人类的空论当作神秘和不可理解的见解暂时撇在一旁,那么,人



就只剩下两类具体的机能：第一类包括一切我们称之为感觉、意志、热情、兴趣、本能、情感的机能；另一类则包括一切所谓注意、理解、记忆、想象、比较、判断、推理的机能。至于机体的器官，绝不是这两类机能的根源或基础，我们应该把它视为这两类机能的综合的与实证的体现，视为这两类机能的生动与和谐的表现形式。人类本身存在的各种相互对抗的原则经年累月地发挥着作用，最终总有一天要形成社会组织；同样地，我们也应该把每一个人看作上述两类机能的产物。

因此，社会经济学先是以逻辑学的形式出现，在进一步发展的过程中，又以心理学的形式出现。政治经济学和哲学的共同目的是进行智能教育和自由教育，简而言之，就是创造人类的福利以及一切与福利同义的事物。确定财富生产与财富分配的各种规律，就是通过客观而具体的论述来揭示理性与自由的各种规律，就是事后由果及因地创立哲学与法学；因此，不论我们朝哪个方向前进，都始终离不开形而上学。

现在，让我们借助心理学和政治经济学所收集的事实材料来给自由试下一个定义。

如果可以把人类的理性设想为开始时是一颗明亮的能起反射作用的原子，它在初生时是一个毫无形象的空虚体，可是总有一天要代表整个宇宙；那么，就同样可以把自由看作意识刚萌芽时的一个生命起点，看作一种模糊的、盲目的自发性，或者更确切地说，看作一种对一切都无所偏倚的、可以接受一切可能的印象、意向和癖好的自发性。自由是作为或不作为的能力；这种能力通过某种选择或决定（我这里使用的决定一词同时包括主动与被动两方面的含



义),突破了它本身的那种无所偏倚的状态而形成意志。

所以我说,自由与智慧一样,就其本性说是一种尚未确定的、尚未成形的能力,有待接受外界的影响以形成自己的价值和特点;因此,它虽然最初只是一种消极的能力,但是经过锻炼,我的意思就是说经过教育,便会逐渐定形和确立。

对“自由”一词的词源至少有我这样的理解,才能真正懂得我的意思。自由的拉丁语词根是 *lib-et*,意为“喜欢”(请比照德语中的动词“爱”*lieben*);由 *libet* 又派生出拉丁语 *lib-eri*,指自己所喜爱的儿童,是做父母的对自己子女的专门称谓;又派生出 *lib-er-tas*“自由”,指贵族子女的身份、性格与意向;*lib-ido*“放肆”,指的是无法无天、不认祖国的奴隶狂热,它是 *licentia*“恶行”一词的同义语。自发性所作的决定如果是有益的、慷慨的或者向善的,便称为 *libertas*(自由);反之,如果是有害的、卑鄙的或者向恶的,便称为 *libido*(放肆)。

渊博的经济学家杜诺瓦耶先生也曾经给自由下了一个与我相近的定义,适足以证明我的定义是十分精确的。

“我所说的自由是指人随着克服原来妨碍他运用自己能力的各种障碍而获得的更易于发挥自己能力的那种权能。我的意思是说,人愈是摆脱妨碍他运用自己能力的束缚,愈是远离这些束缚,愈是扩展和延伸自己的活动范围,他就愈是自由……所以,说一个人有自由的思想,说他在思想上享有很大的自由,指的不仅是他的智力没有受到任何外界暴力的干扰,同时也指他的智力没有因为醉酒而昏迷,没有因为疾病而变质,也没有因为缺乏锻炼而停留在无能为力状态中。”



杜诺瓦耶先生只是从消极方面看自由,似乎自由只不过是克服障碍的同义语。照这种说法,自由就不成其为人的一种能力了,它将什么也不是。不过,在坚持这个不完整的定义的同时,他很快也抓住了事情的积极一面,所以才进而指出,人发明一种机器就是促进了自己的自由。但是,他不是像我们所理解的那样,他认为人确立了自由,这是因为人类给自由消除了一项困难。“因此,发音语言是一种比手势要优越的工具,用发音语言比用手势更能自由地表达自己的思想,更能自由地把自己的思想注入别人的脑海中。文字又胜于发音语言,它是一种更为有效的工具;因此,当人们懂得把语言表达为文字形象供人阅读时,就比只使用口头语言更能自由地影响他人的思想。印刷又是一种效力比笔写高出二三百倍的工具;所以,当人们能通过印刷传播自己的思想时,就比只能用笔写方式与别人交往时要自由二三百倍。”

这种表述自由的方式所包含的不精确和不合逻辑之处,我就不一一列举了。自从孔狄亚克<sup>①</sup>哲学派别的最后一位代表人物德斯杜特·德·特拉西时起,在法兰西学派的经济学家中,哲学思想便模糊起来了;对意识形态的惧怕心理败坏了他们的语言。只要你仔细观察一下,就会发觉对事实的崇拜已经使他们失去了理论感。不过,尚堪告慰的是,杜诺瓦耶先生和他的政治经济学对自由本质的理解还没有迷误,懂得所谓自由就是不受任何行动影响的,因而能够接受任何好的或坏的、有益的或有害的的决定的一种力量、机能或自发性。杜诺瓦耶先生对所谓真理是十分怀疑的,他本人

<sup>①</sup> 孔狄亚克(1715—1780),法国经济学家和自然神论哲学家。——译者

就写道：“与其把自由看作一种信条，我宁愿把它当作一种结果；与其把它看作人的属性，我宁愿把它当作文明的属性；与其设想种种适于建立自由的政体，我宁愿尽我所能来解释自由是怎样从我们的一切进步中产生出来的。”

接着，他又补充了几句颇有理由的话：

“人们将会发现，这种方法与那些武断的哲学家所采用的方法是多么地不一样。这类哲学家只会终日谈论什么权利与义务，谈论政府该干些什么，人民又有权要求些什么，如此等等。我并不想下这样的断语，即人皆有自由之权；我只是在寻思：人是如何获得自由的？”

根据这段表述，我们可以把杜诺瓦耶先生准备写的那部书归纳成四行：论述妨害自由的种种障碍和促进自由的种种手段（工具、方法、观念、习惯、宗教、政府等等）。只要没有什么遗漏，那么，他的这部著作简直就是一部政治经济的哲理著作。

可见，政治经济学不但提出了自由的问题，而且还给我们提供了一个与心理学所下的定义以及根据语言推论出来的定义相一致的关于自由的定义。对人的研究就是这样地逐步从对自我的探索进入对现实事物的观察。

于是，正如人的理性所作的决定被称之为观念（包括对先验假设的概括观念、或曰原则、概念、范畴，以及第二观念，用比较专门的术语说就是后天观念或实证观念），自由所作的决定可称之为意志、情感、习惯、风俗。然后，本身使命在于表象的语言又继续提供基础心理学的各种要素，使人们逐步养成一种习惯，指定智慧作为观念寄寓的场所和机能，而意识则作为意志、情感寄寓的场所和机



能。长期以来，哲学家一直把这些抽象概念当成现实，始终没有人发现给各种心理机能这样地分派任务必然只是一种幻觉，这样的心理学只能是一种海市蜃楼。

不管怎么说，如果现在我们认定理性和自由所作的两类决定是通过一种组织聚合和融合在一个有理性和自由的活人身上，那么，我们马上就能理解到，这两者理应彼此扶持、互相影响。如果由于理性的谬误或疏忽，使本性上盲目的自由养成一种恶劣和不幸的习惯，那么，理性也会很快就受到影响；结果，理性不是去创立符合于事物的天然关系的正确观念，而是墨守偏见；天长日久，这种偏见便深入于意识之中，以后要想把它从智力中根除就困难了。在这种情况下，理性与自由就减弱了，前者的发展受到了干扰，后者则在前进中受到压抑；从而，这个人便陷入迷途，也就是说，变得恶劣和不幸了。

因此，当理性根据矛盾的感觉和不完整的经验而借经济学家之口宣称根本不存在什么价值尺度，而商业的规律就是供求关系时，自由便为野心、利己主义和投机心理所驱策，商业便变成一种在某些警规保护下的赌博，贫困便从财富源泉上产生了。本身也是陈规陋习的奴隶的社会主义，只知道对结果抗议，而不起来反对产生的原因，结果理性面对着这样大量的弊害，也就不得不承认自己走错了道。

任何人只有当自己的理性与自由不仅协调地前进，而且两者都永不休止地向前发展，才有可能到达幸福的境界。但是，和理性的进步一样，自由的发展也是无止境的，而且这两种能力又是密切相关、互相联系的，由此应该得出结论：自由的决定愈是符合理性



的规律、亦即符合事物的规律，自由就愈是完美；而且，既然理性是无穷尽的，那么，自由也是无穷尽的。换句话说，充分的自由存在于完美的理性之中。法律愈完善，自由愈充分。

为了正确地评价机器的作用，为了揭示经济进化的联系，这一段前言是不可缺少的。说到这里，我应该提请读者注意，我们要叙述的并不是那种符合时间顺序的历史，而是一种符合观念顺序的历史。各个经济阶段或经济范畴有时是同时出现，有时又先后颠倒；因此，经济学家历来总是感到很难把自己的观念系统化，从而他们的著作也就总是杂乱无章，即使像亚当·斯密、李嘉图和让·巴·萨伊等人的著述，尽管在其他方面十分可取，也难免有上述的弊病。不过，经济理论有它自己的逻辑顺序和理性系列。我高兴的是，这种顺序和系列已经被我所发现，从而，我这本书也就既成为一部哲学著作，又成为一部历史著作。

## 第二节 机器的矛盾——资本和 雇佣劳动的起源

正因为机器减少了工人的劳苦，缩短了劳动时间，并减轻了劳动强度，因此劳动就日益供过于求。诚然，价格的降低会逐渐增加消费，使比例重新建立起来，劳动者又重新受雇；但是，工业上的改良是不停地进行的，而且不断地趋向于以机械操作取代人工劳动，结果便形成一种经常性的趋势，就是削减一部分劳务，把一些劳动者从生产中排挤出去。可是，经济领域与精神领域的情况一样，既然离开教会就得不到拯救，离开劳动也就无以生存。社会和自然同样地冷酷无情，它们协同一致地执行着这项新的判决。





让·巴·萨伊写道：“当一种新机器，或者一般地说一种更为简捷的操作方式，代替使用中的人工劳动时，一部分手工劳动者便因为他们的操作被有效地代替而闲下来。这样，一部新机器代替了一部分劳动者的劳力，而且还不降低产品的数量；如果产量降低，人们就不会使用新机器了，因为那样一来，机器就使收益转移了。不过，事情最终总是有利于机器的，因为产品的数量丰足和成本的低廉使交换价值降低了，消费者，也就是说所有的人，都将从中获益。”

让·巴·萨伊的乐观既违背逻辑，又不符合事实。这里说的不是少量的偶然事件，不是三千年里才出现那么三两部新机器的<sub>问题</sub>，这里说的是一种经常性的正常而普遍的现象。当收益像萨伊所说的那样通过一种新机器而转移以后，又会通过第二种、第三种机器继续转移；只要一天需要劳动，需要交换，收益便会不断地通过另一种新机器而转移。我们应该从这个角度来描述和观察这种现象，而且应该了解，它的表现形式是千奇百怪的。收益的转移，工作和工资的丧失，是一种永远消灭不了的慢性瘟疫，是一种霍乱症；它时而戴上古腾堡的面具，时而又换上了阿克莱<sup>①</sup>的容貌；这里人们名之曰雅卡尔<sup>②</sup>，那里又称之为詹姆士·瓦特<sup>③</sup>或者儒弗拉瓦侯爵<sup>④</sup>。这个怪物以某种形式肆虐一段或长或短的时期

① 古腾堡是西方活字印刷发明人，见上章注；阿克莱(1732—1792)是产业革命时期英国资产阶级企业家，买下了英国的许多发明专利。——译者

② 雅卡尔(1752—1834)，法国机械学家，发明雅卡尔式纺织机。——译者

③ 瓦特(1736—1819)，英国杰出发明家，设计了万能蒸汽机。——译者

④ 儒弗拉瓦(1751—1832)，法国侯爵，最早设想把蒸汽机用于航海。——译者



以后,又变换另一种形式;而经济学家竟误以为它已经离去,便高声叫喊:“这又有什么了不起!”只要自己的论点能从事物的积极方面找到一点依据,他们便心安理得,根本闭眼不看事情的破坏性一面;只是到了人家向他们重新提出贫困问题时,他们才又搬出自己那套指责劳动者没有长远打算、嗜酒如命之类的说教来。

下面是杜诺瓦耶先生提供的一些数字,从中也可以看出在这个问题上他是怎样煞费苦心的:

“1750年兰开斯特公爵的领地人口只有30万人。

“到1801年,由于纺纱机的发展,人口增加到了67.2万人。

“1831年又增加到133.6万人。

“以前棉纺业雇用的工人只有4万;自从机器发明以后,便增达150万人。”

杜诺瓦耶先生还补充说:这个行业在工人数目这样猛增的同时,劳动价格也提高了半倍多。因此,居民随着工业的发展而增加,这是一件正常的、无可非议的事情。对此我有什么好说的呢?既然他把居民的增加当成机器发展的功绩与光荣,机器发展当然是件可喜的事情了!可是,杜诺瓦耶先生忽然又变了一副面孔说:不久,大批的纺纱机便停止运转了,工资理所当然地下降,机器所召唤来的居民又被机器抛弃了。据此,杜诺瓦耶先生竟然宣称:工人轻率地结婚成家是造成贫困的原因。

英国商界为了应付大主顾的需求,从四面八方招来工人,从而增加了结婚的人数。其实,只要工作源源而来,结婚本来是件大好事;人们为了吹嘘机器的好处,也喜欢举出结婚的作用;可是,一旦没有把握找到主顾,因而工作减少,工资无着时,人们又大喊结婚



过多,责备工人太不会盘算日子。政治经济学,也就是说私有主的专制制度,就是这样永远没有错误的,一切都应归咎于无产阶级!

人们曾反复援引印刷业为例,而且总是抱着乐观的态度来谈论它。印刷业现在养活着的人,比起古腾堡以前靠抄写和涂色为生的人数,可能要多一千倍;于是人们就得意扬扬地作出结论,说印刷业从来没有对不起过任何人。类似的事实也许不胜枚举,而且没有一件是可以否认的;可是,问题的解决仍然没有因此前进一步。我再重申一遍,谁也不否认机器确实有助于提高普遍的福利;可是,面对着这个无可辩驳的事实,我也要肯定地说:经济学家断言任何工业雇用的工人数目的减少完全与操作的简化无关,是违背现实的;正确的说法应该是:在现存的社会经济制度下,机器和分工一样,既是财富的一个源泉,同时又是产生贫困的一个永久性的、无可幸免的原因。

“1836年,在曼彻斯特的一家工厂里,4名工人操纵着9台各有324枚纱锭的纺纱机;后来,由于机身加长了一倍,每台增加到680枚纱锭,便只要两个人就能管理了。”

这是一个通过改进机器而削减工人的赤裸裸的事实。通过一项简单的组合,4名工人中3名便被排挤了。即使再过五十年以后,地球上的人口增加1倍,英国的主顾增加4倍,新的机器也制造出来了,英国制造商们终于又把他们的工人全部召回去,这跟当前又有什么关系呢?经济学家是不是准备为了给机器说几句好话而来预先夸耀一番人口的增加呢?要是那样,那就请他们抛弃马尔萨斯的理论,停止攻击结婚过多和生育太滥吧!

“事情还不止于此。很快,机器的某项新改进又将使1个工人



能完成过去4个工人担负的工作。”好了，结果又是缩减了3/4的劳力，前后总共就减少了15/16劳力。

博尔顿<sup>①</sup>的一位制造商曾经写道：“我们的纺纱机加长车身以后，1837年需要雇用35名纺纱工人的活计，现在只需要26人就完成了。”又是一个裁减工人的例子，4个人里就有1个人充当牺牲品。

这些都是从1842年的《经济评论》上摘录下来的例子，其实，谁都能够举出一些类似的事实。我亲身经历了改用印刷机的过程，可以说，我是目睹了印刷工人在这一过程中所遭受的苦痛的。安装了印刷机以后的15到20年里，一部分工人改当排字工，另外一些工人脱离了这个行业，还有一些因贫病交迫而死去了；每当工业革新之后，都是这样谢绝工人的。二十年前，布尔盖<sup>②</sup>和里昂之间的航运是靠80艘马拉的拖驳来维持；可是，自从20来艘汽船问世以后，它们就全完蛋了。当然，商业上确实得益匪浅，可是，那批靠拖驳为生的居民怎样办呢？转到汽船上工作吗？没有。他们的去处和一切过时行业里的工人一样，就此消失了！

此外，我从同一本杂志里摘引的下列资料，也有助于大家比较正确地理解工业改进给工人命运带来的影响。

“曼彻斯特的工人每周平均工资为12法郎50生丁（相当于10个先令）。在450名工人中，挣25个法郎的还不到40人。”文章的作者还特别指出，一个英国人的消费相当于一个法国人的5

① 博尔顿，英国曼彻斯特附近一城市，曾为棉纺业中心。——译者

② 布尔盖，法国罗纳河下游一商业城镇，在尼姆市附近。——译者



倍,就好像一个法国工人只要有 2 法郎 50 生丁就应该能维持一个星期的生活。

1835 年的《爱丁堡评论》说:“发明沙尔佩和罗伯特牌纺纱机的是曼彻斯特的一个工人同盟(这是工人们为反对厂主降低工资而结成的同盟),可是,这项发明狠狠地惩罚了这批鲁莽的同盟成员。”这就是说,受惩罚者罪有应得:曼彻斯特沙佩尔和罗伯特牌纺纱机的发明是酿成事态的根本原因;工人们拒绝降低工资的要求不过是一个导火线。从《爱丁堡评论》的报复态度中,不是也可看出机器的反面作用吗?

一位英国制造商说:“我们的工人的不服从指挥,使我们有必要考虑怎样不要他们。我们费尽了脑筋,想方设法寻找一些可以代替人力的更为驯服的工具,终于取得成功。机器使资本摆脱了劳动的压迫。不管是哪项劳动,如果我们还雇用着个把工人,都只是暂时的现象;总有一天有人会为我们发明出一种可以完全代替人工操作的工具。”

当一种制度使商人满心高兴地想望着社会不久就可以用不着工人,你说这是种什么样的制度啊! 机器使资本摆脱了劳动的压迫!这就好比说:政府部门正在着手使预算摆脱纳税人的压迫,这真是荒谬透顶!工人虽说要花费你们的钱,可是他们是你们的主顾;如果工人被你们赶走,再也不能消费你们的产品了,那你们的产品又有什么用呢?所以,机器的拳头在伤害了工人之后,马上就会落到老板头上;因为生产如果排除了消费,自己很快也将被迫停顿下来。

“英国的一座工业城市在 1841 年第四季度有 4 家大制造厂破



产，一共解雇了 1720 人。”破产的原因是生产过剩，这就是说市场不足，或者人民穷困。多么可惜啊！机器竟然没有使资本摆脱消费者的压迫！多么不幸啊！机器竟然不能买它自己制造的织物！要是在世界上连一个人也没有的情况下，农、工、商三业仍然能照样向前发展，那该是多么理想的社会啊！

“约克郡有一个教区，9 个月来工人们每星期只做两天工。”原因是机器！

“盖士顿有两家价值 6 万英镑的制造厂以 2.6 万英镑的代价出让了，因为它们的产量超过了销售量。”原因也是机器！

“1841 年，制造厂中 13 岁以下的童工减少了，因为他们被 13 岁以上的童工取代了。”原因还是机器！成年工人倒回去当学徒，当童工。这个后果我们在论述分工时就已经预见到了，因为那时我们就已经说过，随着工业的改进，工人的质量也相应地降低了。

在文章的末尾，这位新闻记者发表了这样一个感想：“1836 年以来，棉纺业后退了。”这就是说，它和其他的工业不相称了；这又是我们在价值比例论中就预见到的另一后果。

今天在英国各地，工人同盟和工人罢工似乎已经停止了，经济学家对秩序的恢复深为欣慰，这是有道理的。我们这样说完全是出自常识。可是，这不过是因为工人不想今后除了机器给他们带来的贫困之外再加上自愿罢工所造成的贫困罢了！至少我是这样希望的。既然这样，难道可以说局面因此就有所改变吗？既然局面丝毫没有改变，那么前途岂不永远是过去那种悲惨情景的翻版吗？

经济学家总喜欢从万户安康的前景里寻求自我安慰；这是可



以用以辨认他们的主要标志,而且也是他们彼此互相评价的标准所在。但是,在他们之中也不乏心情抑郁、忧思忡忡的人,他们随时都准备以种种难以根除的贫困现象作为证据来反驳那些关于经济日益繁荣的报道。

1844年12月,提奥多尔·费克斯<sup>①</sup>先生是这样总结当时的一般形势的:

“截至19世纪初,由于经常发生贫困和饥荒而造成可怕的混乱现象,现在对人民的粮食供应已不再有危险了。作物的多样化和农业的改进,几乎已经完全扑灭了这两重灾难。据估计,1791年法国小麦的总产量约达4700万公石,除去留作麦种以外,每个居民可得1公石65公升。1840年的小麦总产量估计为7000万公石,每个居民可得1公石82公升;小麦耕种面积与革命以前没有多大出入……加工品增加的比例不下于原粮增加的比例。另外,纺织品的产量比五十年前可以说增加了不止一倍,也许可达两倍。这些都是技术改良的结果……”

“从本世纪初以来,寿命平均延长了两三年,这是生活大有改善的无可争辩的证据,如果人们愿意的话,也可以说这是贫困有所缓和的无可争辩的证据。”

“二十年来,在立法上没有作出任何新的增税规定的情况下,间接岁入从5.4亿增加到7.2亿;这与其说主要标志着税务工作的进步,还不如说主要是标志着经济的发展。”

“1844年1月1日,国家信托金库收存各储蓄银行的款项为

<sup>①</sup> 费克斯(1800—1846),瑞士资产阶级庸俗经济学家。——译者



3.515 亿,其中巴黎占 1.5 亿。但是,这种业务是最近十二年才发展起来的,而且应该指出,目前收存的那 3.515 亿并不是居民储蓄的总额,因为积累下来的资金都定期另作别用……1843 年,居住在首都的 32 万名工人和 8 万名仆役中,有 9 万名工人在储蓄银行存款 254.7 万法郎,3.4 万名仆役存款 126.8 万法郎。”

这些事实全是千真万确的,由此得出的有利于机器的结论也是确凿无疑的;机器确实大大地促进了公众福利的提高。但是,我们将在下面举出的事例也同样是确凿的,从中得出的不利于机器的结论也一样正确,就是说,机器是产生贫困的一个经常性原因。我们根据的还是费克斯先生自己的数字。

在巴黎居住的 32 万名工人和 8 万名仆役中,没有参加储蓄的分别为 23 万人和 4.6 万人,共计 27.6 万人。我们总不能说这 27.6 万人全都是挥金如土、游手好闲、自甘贫困的浪荡子吧!再说,即使是参加积蓄的人,也有一部分是贫穷或者境况中常的,对于他们说来,储蓄只不过是暂时性的,一遇困难必须应急或者稍一浪费便要提尽存款;所以,我们可以得出这样的结论:在以劳动为生的人们当中,大约有  $3/4$  的人或者因为不会盘算日子、偷懒、放荡而一个钱也没有储蓄,或者是穷得无钱储蓄。除此不可能有别的解释。可是,即使不谈宽厚,就按常理说,我们也不能笼统地指责整个劳动阶级,只得把错误归咎于我们的经济制度。费克斯先生怎么没有看到他举出的这些数字正好打了他自己的嘴巴呢?

人们总是希望不久的将来也许所有的或者几乎所有的劳动人民都能参加储蓄。可是,用不着等待将来事实的证明,我们现在就可以推断出这个希望是否将落空。





根据巴黎第五区区长维耶先生的证实，“社会救济局调查册上登记的赤贫户共为3万，包括的人数是6.5万”。1846年初户口调查的结果，赤贫人数为88474人。没有登记的赤贫户还有多少呢？大约也是这个数字。好吧，我们姑且把没有疑问的穷人暂定为18万人，虽然这不算什么官方的正式数字。至于外表宽裕、实际却手头拮据的人又有多少呢？又是一倍。所以，总计起来，巴黎生活困难的人达36万人。

另一位经济学家路易·勒克莱克<sup>①</sup>先生大声疾呼道：“人们总是谈论小麦；可是，难道不是有大批居民是不吃小麦面包过日子的吗？难道只有到国外才能找到专靠玉蜀黍、荞麦和栗子度日的居民吗？……”

勒克莱克先生已经把事实摊开了，我们就不妨来解释一下。无疑，居民人口增长在大城市里特别显著，也就是说，在小麦消费最多的地方特别显著，既然如此，大城市里每人平均消费量的增加显然不等于普遍情况有所好转。天下没有比平均数字更能骗人的了。

这位经济学家接着又说：“人们大谈间接消费品的增长，企图以此为巴黎人的掺假行为打掩护，其实是徒劳之举，因为这种行为确实存在。它有它的主子，有精通此道的人，有不切实际的虚文，有它说教的和典型的论著……法国拥有醇酿的美酒，如今怎样呢？这种灿烂的财富成了什么样子呢？自从布罗贝斯<sup>②</sup>以来法国民族

<sup>①</sup> 路易·勒克莱克，法国资产阶级庸俗经济学家。——译者

<sup>②</sup> 布罗贝斯，公元276—282年在位的罗马皇帝，据说古高卢的葡萄是他引进来的。——译者



的天才所创造的这种宝物究竟到哪里去了呢？特别是当我们看到在酒价昂贵或者酒类还未纳入正规管理的地区所出现的过度饮酒现象，更是有此感觉。至于巴黎这个美酒之都，我们可以看到，这里老百姓喝的都是些我说不上叫什么的伪造、掺假、令人作呕、有时简直无法下咽的饮料；一般生活优裕的人在自己家里喝的或者在著名饭馆里忍气吞声地接受的饮料，虽然也叫做酒，但是都混浊不堪，色近紫黑，索然无味，苦涩难言，连勃艮第或都兰一带的贫苦农民也望而生畏；看到这种情况，难道我们还能对酒精饮料确实是我们民族天然的绝对必需品有所怀疑吗！……”

我之所以要全文引述这一大段话，是因为它通过一个具体例子概括了应该提到的机器的种种弊病。对于民众来说，酒的情况如此，纺织品的情况也是如此，而且一般说来，举凡一切供贫苦阶级消费而制造的食物和商品，情形无不是这样。酒商始终离不开这样一种考虑，就是一定要通过一切办法来降低生产费用，以便第一，能够以优势地位与运气较好、资产较丰的同行竞争，第二，能够为那不计其数的买不起优质饮料的贫穷主顾服务。如果用普通方法来造酒，对广大消费者来说价格一定太贵，产品有长期堆存在酒窖里卖不出去的危险。于是，造酒商便设法避开这个困难：既然无法使葡萄种植机械化，那就靠掺点别的原料来使大家都能喝到这种宝贵的饮料。既然有的野蛮人在饥荒的时候可以咽土度日，文明制度下的工人当然也不妨喝点清水。马尔萨斯确实是一位伟大的天才！

至于平均寿命的提高，我承认这是事实，但是，我同时也要宣布这种观察方法是错误的。让我们来解释一下：假设居民人数是



1000万,不管是由于什么原因,反正其中有100万人的寿命延长了5年,其余900万人死亡年龄如前不变;那么,要是把那100万人寿命延长的年数平均到1000万人身上,每人的平均寿命便延长了6个月。被当成平均福利增长标志的平均寿命的延长,其实就是这么一回事,其情况正和平均教育程度的问题一样:平均知识水平尽管不断提高,却丝毫不妨碍今天法国的文盲数目仍然和弗朗索瓦一世<sup>①</sup>时不相上下。那些主张修筑铁路的江湖骗子,大吹大擂地说蒸汽机车对思想交流如何地重要;而一个劲儿地维护文明蠢事的经济学家中也有很多人附和这种胡言乱语,似乎为了传播思想就非靠蒸汽机车不可!但是,究竟现在是什么在妨碍着思想从法兰西学院传播到巴黎圣安东尼和圣马尔苏郊区,传播到巴黎旧城和马莱区的穷街陋巷,传播到一切缺乏思想比缺乏面包更为严重的广大居民区呢?我们今天已经有了公共马车,有小邮局,但是巴黎人与巴黎人之间的距离却比14世纪还要远两倍,这原因究竟在哪里呢?

机器对社会经济和劳动者生活条件的破坏性影响是多种多样的,它们彼此联系,互为因果。诸如:生产中断、工资降低、生产过剩、商品滞销、货物变质、掺假伪造、破产倒闭、解雇工人、能力蜕化,最后是疾病与死亡。

提奥多尔·费克斯先生本人就注意到,近五十年来法国人的平均身高缩短了几公厘。这个问题和刚才的那个问题是一样的:究竟是什么人矮小了呢?

<sup>①</sup> 费朗索瓦一世,1515年至1547年在位的法国国王。——译者



莱昂·福希埃先生在他向伦理科学院宣读的一篇关于 1841 年 3 月 22 日法律执行结果的报告中曾经这样说道：“青年工人脸色苍白，身体衰弱，体格矮小，思想和动作都很迟钝。十四五岁童工的发育状况还不如正常发育的 9 岁或 10 岁儿童。至于他们德智两方面的发展，人们可以看到，有的 13 岁儿童连上帝也没听说过，从来没有人教他们懂得什么是他们的本分，他们进的第一所道德学校就是监狱。”

上面是莱昂·福希埃先生所看到并据以宣称 3 月 22 日法律难以补救的现实情况；这使查理·迪潘<sup>①</sup>先生大为不快。我们不要对立法者的无能生气；这种祸害是来自一种对我们来说和日出日落一样地必然的原因；我们已经陷入这样的泥潭，无论怎样气愤，不管使用什么治标法术，都只会使我们处境更为恶化。是的，在科学和工业突飞猛进的同时，如果不迅速改变文明的重点，无产阶级的智能和生活水平就必然逐步降低；在富裕阶级寿命延长、生活提高的同时，贫苦人的生命注定要缩短，生活也注定要恶化。这是从一些最富有思想的著述中，也就是想说的最乐观的著述中得出的结论。

根据德·蒙洛格<sup>②</sup>先生的统计，法国有 750 万人每年只能花 91 个法郎，平均每天 25 生丁。“5 个苏！5 个苏<sup>③</sup>！”这句讨人嫌的歌词叠句原来还带点预言性哩！

① 查理·迪潘(1784—1873)，法国经济学家和工程师，曾协助其兄安德烈·迪潘立法。——译者

② 德·蒙洛格(1776—1840)，法国农艺师，经济学家。——译者

③ 苏，法国旧币单位，合 5 生丁。——译者



在英格兰(不包括苏格兰和爱尔兰),济贫税是:

1801年——人口 8872980 人

税收 4078891 英镑

1818年——人口 11978875 人

税收 7870801 英镑

1833年——人口 14000000 人

税收 8000000 英镑

可见,贫困增长的速度超过了人口。面对着这一事实,马尔萨斯的假设难道需要改动吗?但是,毫无疑问的是,在同期内,平均福利水平又确实有所提高,那么,这统计数字究竟意味着什么呢?

巴黎第一区的死亡率是 52 名居民中死一人;第十二区则是 26 名居民中死一人。原来,前一区是 28 名居民里才有一名贫民;而后一个区里却是 7 名居民里就有一名贫民。这种情况并不妨碍巴黎居民的平均寿命像费克斯先生所正确指出的那样,有所提高了。

在米卢兹,有闲阶级的儿女,平均寿命约为 29 岁,而工人阶级的儿女则大约只有 2 岁。1812 年这一地区居民的平均寿命为 25 岁 9 个月零 12 天,到 1827 年已下降为 21 岁 9 个月;可是,全法国的平均寿命却有所延长,这又说明什么呢?

布朗基先生因为无法解释这种既十分繁荣又十分贫困的景况,便在一个地方大声疾呼说:“生产的扩大不等于财富的增长……相反地,工业愈是集中,贫困就愈普遍。这样一种既不能保障资本安全,又不能保障劳动稳定的制度,这样一种既给生产者增加困难,同时又强迫生产者增产的制度,本身一定存在着某种根本



性的毛病！”

其实，这里并没有什么根本性的毛病。使布朗基先生惊奇的，不过是他所属的那个科学院要求人们加以确定的那种现象，就是价值的波动。价值这一经济钟摆按同样的摆幅交替地向善恶两方摆动，一直到普遍均衡的时刻到来时为止。如果容许我再作一个比喻的话，那我就要说，人类好比行进中的一队士兵，他们踏着鼓点，以整齐的步伐前进，可是，队列慢慢就会参差不齐；尽管大家都在行进，但是前后间隔不一，队伍不断地拉开了，有人蹒跚而行，有人甚至迷失路途，这是行军中必然出现的现象。

不过，我们必须进一步深究这个二律背反。机器允诺给我们增加财富，它也确实没有失信；但是，与此同时，它也给我们加重了贫困。机器又答应给我们自由，但是却给我们带来了奴役，这点我将在下文加以证实。

前面我说过，价值的确定以及随之而来的社会苦难，始于生产上的分工；而没有生产上的分工，就既不可能有交换，也不可能有财富与进步。我们现在所处的是另外一个时期，即机器时期；它的一个突出的特点就是雇佣劳动。

雇佣劳动是使用机器的直接产物。为了明确表达我的这个看法所具有的普遍意义，我们也可以换一种说法，就是雇佣劳动是那种把资本视为生产动因的经济虚构的直接产物。雇佣劳动出现于分工和交换之后，它是降低成本的理论、即设法以某种方式来降低生产费用的理论的必然产物。这个谱系太有意思了，我们不能不稍为说几句。

机器的最首要、最简单和最显著的产物就是工场。



分工只是把劳动的不同部分分开,让每一个人都从事他最惬意的专业;工场却是根据部分与整体的关系来组合劳动者。这是经济学家认为无法做到的价值均衡化的最初形式,工场制度使生产提高了,同时又造成生产的亏损。

有一个人曾经注意到:把生产分为不同的部分,让每一个工人分别完成其中的一个部分,工人的劳动效率就进一步提高,产品的总产量将比不分工时同样数量工人生产的产品要高出许多。

他抓住这个线索进一步思考,发现如果根据自己行业的需要选拔一批劳动者,组成一个永久性的集团,那么,生产便会更持久,产量会更提高,费用也会更减少。此外,工人们并不一定要集中到一起,因为工场的存在本质上并不一定要有这样一种联系。只要各项劳动之间保持着一定的关系和比例,而且存在着一个统一的思想来指导这些劳动,便成其为工场。总而言之,集中在一起可能有它的好处,对此确实不应该忽视;但是,它并不是工场的构成要件。

因此,投机者向愿意与他合作的人提出这样一个建议:如果你们愿意接受我为你们的买主或中间人,我将保证你们的产品永远能够销售出去。这样的交易显然于双方都有利,所以建议本身绝不会遭到拒绝。这样一来,工人们就可以经常有工作,工价稳定,生活有保障;而企业主方面则销售货物比较容易,因为既然生产费用较低,在价格上自然可以高抬贵手,而且,由于商品大量推销,所得利润也将较大。至于广大群众和官方当局,对于企业主能够通过这种办法来增加社会财富,当然无不表示庆幸,都会赞同给他以褒赏。



可是,首先,所谓减少费用就等于减少劳务,当然这不是指这个新工场的劳务需求减少,而是指工场以外的同行业工人以及许多从事附属劳动的工人在未来将很少有人问津。因此,任何工场的成立相应地必然剥夺了一部分劳动者的工作权利。这个论断表面看来虽然矛盾,但是不论就工场或机器来说,都是正确的。

经济学家也承认这一点;可是在这个问题上他们又老调重弹,说是经过一段时期以后,由于价格的降低,产品的需求将有所增加,于是劳动力的需求也必然要比以前增加。毫无疑问,随着时间的推移,平衡是会重新建立起来的,但是,当平衡在这一点上还未重新建立,在另外一点上又会出毛病了,原因是发明和劳动一样,也是永远不会停步不前的。那么,有什么理论能为这种无休止的大规模牺牲作辩解呢?西斯蒙第<sup>①</sup>曾经写道:“如果我们把从事血汗劳动的人数减少到目前的1/4或1/5,我们就只需要现有1/4或1/5的教士和医师,等等。如果把从事劳动的人全取消了,我们也就完全可以完全不要人类了。”事实上也确实是如此,因为如果要使每部机器的工作量与消费需求相协调,也就是说要使那些不断被破坏的价值比例恢复原状,我们就不应该不停地创造新机器和开辟新市场,从而也不应该增加劳务和占用别的劳动力。现在的情况可以说是工业与财富为一方,人口与贫困为另一方,互为因果,并行不悖。

前面我曾经说过,在工业萌芽时期,企业主对于以后才成为自

<sup>①</sup> 西斯蒙第(1773—1842),瑞士经济学家,批判资本主义的小资产阶级批评家,经济浪漫主义的代表人物。——译者





已属下工人的伙伴,是平等相待的。不难理解,这种初期的平等,由于主人的有利地位和雇佣工人的从属地位,势必很快就消失。所以,法律上保证每个人都有权经营企业,有权单独劳动和直接出售自己的产品,是完全徒劳无用的。按照我们的命题,后面这项规定是无法实行的,因为工场的目的正是要消灭单独劳动。至于人们所谓的操犁度日之权,在工业上与农业上的情况是一样的:不懂得劳动是不管用的,还必须适时;商号也好,土地也好,都归最初占有者所有。企业可以随意发展营业,扩大根基,充实资本,招徕顾客,赤手空拳的工人又怎么能够和这样的优势力量较量呢?所以,中世纪同业公会和工长制度的建立,既不是君主们随心所欲的专断措施,也不是人们一时心血来潮的野蛮的僭越行为;早在王室敕令加以确认之前,这种组织便已由于事物本身的发展规律而建立起来了;而且,尽管经过 1789 年的改革,我们仍然看到它们以百倍于前的威力东山再起。如果任凭劳动按它本身的趋势发展,3/4 的人类定将遭受奴役。

但是,事情并不止于此。机器或工场通过使劳动者从属于一位主人而贬低其地位以后,最终还把他们排除于手艺人行列之外,使他们下降为小工。

从前,索恩河与罗纳河<sup>①</sup>两岸的居民大部分从事水运,都擅长操舟,或用马拉,或用桨划。现在,几乎到处都有了蒸汽拖轮,这些人大多数也就找不到本行工作,其中有的人只好 3/4 的岁月失业,有的人则改行当了火夫。

<sup>①</sup> 均在法国西部,索恩河为罗纳河的上游。——译者



即使幸免贫困,也难逃地位卑微——这是机器给工人带来的最后一个恶果。因为一部机器和一门大炮一样,大炮除了长官之外,还必须配备一批炮手,机器也需要有一批奴隶来侍候它。

自从建立了大工厂,大批小型的家族手工业便被淘汰了。可是,你以为那些每天挣 50 至 70 生丁的女工能像她们的祖母那样能干吗?

杜诺瓦耶先生说道:“自从巴黎到圣日耳曼<sup>①</sup>的铁路修通以后,在贝克<sup>②</sup>和许多邻近地方之间,公共马车和定时班车数量骤增。这条铁路的建成,出人意料地大量增加了马匹的使用。”

好一个出人意料!恐怕只有他这么一位经济学家没有预料到这件事。多添些机器,就多添些痛苦与可恶的劳动,这个论断可是和太古洪水时代就流传下来的任何格言一样地可靠。如果人们愿意,就尽管责备我敌视本世纪里最美好的发明好了;可是,谁也不能阻止我说铁路的主要成果就是在挤垮了小手工业之外还制造出大批卑微的劳动者,包括养路工、清道夫、装货工、卸货工、货运马车夫、看守员、看门人、过磅员、油漆工、清洁工,以及火夫、消防员,等等,等等。四千公里的铁路将给法国增加五万名奴隶。毫无疑问,舍伐利埃先生要求开办的职业学校,肯定不是为了培养这样的人才。

也许有人会说,运输量的增加在比例上要比粗工人数的增加大得多,既然存在这种差距,那么修建铁路总是有好处的,而且,社



① 圣日耳曼,巴黎西北一城镇。——译者

② 贝克,圣日耳曼与凡尔赛间一小城镇。——译者

会毕竟因此有了进步。人们甚至可以把这种论点普遍化,将同样的推理应用到所有的工业上去。

可是,正是这种现象的普遍化使劳动人民受奴役更为严重了。在工业中,机器扮演的是主要角色,而人却只是次要的;结果,通过劳动显示出来的全部天才,反而使无产阶级变得愚蠢。要是总共4000万人口中,竟然有3500万在做苦工,或者只是抄抄写写,或者当个仆人,那么,那时我们的国家该有多体面啊!

随着机器和作坊的出现,神圣的法权,亦即权威原则也进入政治经济学领域了。资本、工长制度、特权、垄断、股份公司、信贷、私有权等等这样一些经济上的术语,无非就是人们所称的权力、权威、主权、成文法、启示、宗教这些我不很明白的各种名称,最后还有天主这个我们一切苦难和一切罪恶的根源,我们愈是设法给它下个定义,它就愈是逃避我们。

这么说来,在目前的社会状况下,难道工厂及其等级制组织以及机器就不可能专为人数很少、不爱劳动的富有阶级服务,而为大众的福利服务吗?

这就是我们将要研究的课题。

### 第三节 防止机器灾难性影响的办法

减少人工劳动是降低价格的同义语,因而也是增加交换的同义语;因为如果消费者付出较少的钱,他们就可以买进更多的东西。

可是,减少人工劳动也是市场紧缩的同义语;因为如果生产者



获利减少,他们买入也就少。实际情形也正是这样。把劳动力集中到工厂,让资本以机器的名义干预生产,结果就同时引起生产过剩和人民穷困,因而大家都看到,这两种比水灾和鼠疫还要可怕的灾难,今天正在大规模地蔓延,简直吞噬了一切。可是,我们要后退是不可能的,因为我们必须生产,必须永远地生产,必须低成本地生产,不然,社会的生存就遭到破坏。分工原则使劳动者受到变得愚蠢化的威胁;为了避免这种灾难,劳动者创造出许多奇妙的机器,可是现在却自食其果,不是失业,就是受人压迫。为了避免这二者必居其一的结局,人们提出了些什么办法呢?

德·西斯蒙第先生以及一切具有宗法观念的人都希望放弃分工,抛弃机器和工厂,每个家庭都恢复原始的不分工制度,也就是说,回到严格意义上的自给自足状态。这是开倒车,是行不通的。

布朗基先生则旧调重弹,再次提出他那个把一切工业都变成集体劳动者的合资企业、让工人分享利润的方案。我在前面已经指出,这种计划只会损害公共财富,而对劳动工人的境况却不会有什么了不起的改善,而且布朗基先生本人对此也似乎不无同感。可是,怎样才能事实上把工人的利润分享权与发明者、企业主和资本家的权利协调起来呢?后面这些人当中,有的人需要收回他们的大笔预付资金,取得他们长期耐心经营应有的代价;有的人原来不断地拿自己既得财富来冒险是为了投机碰运,从企业中捞一把;还有第三种人则经受不了利润率的降低,只要出现这种情况,他们的积蓄就不可能不受某种损失。一句话,既然企业主、股东和发明者拥有明显地使他们能独占利润的优越地位,而我们又不可能取消他们的这种地位,那么,我们又怎么能在工人和这批主



人之间实现我们所希望建立的平等呢？颁布法律来承认所有工人都有权参加利润的分配，就等于宣布解散社会，这一点所有的经济学家都是清楚地意识到的；因此，尽管当初他们曾经把这作为一项计划向国家提出来，现在也只好把它当成给企业主的一种建议了。可是，只要雇佣工人除了企业主留给他们的那么一点点利润之外别无所得的情况一天不改变，我们就可以肯定他们将永远处在贫苦之中；而从事劳动的工人是根本无力改变这种情况的。

此外，这种把工人与企业主联合起来的主张，虽然精神十分可嘉，却会走向附和共产主义者的一个前提显然错误的结论，这就是：机器的最后结果就是使人不必劳动便能致富享福；而且，既然自然的动力本来应该完全为我们大家所用，所以机器应该属于国家所有，进步的目标就是共有。

关于共产主义的学说，我将在适当的时候再来讨论。

但是，我认为从现在起就应该先警告这种乌托邦的拥护者：你们寄托于机器的希望不过是经济学家的一种幻想，它就像永恒运动的某种东西，人们一直在寻求它，却始终找不到，因为人们这是在知其不可而为之。机器光靠自己是转动不了的：为了维持机器的运转，必须为它组织起庞大的服务设施；结果是人们自己被许多工具所包围，而且还给自己增添无数的劳务；为了保养这些机器，也就是说为了不断地供给这些机器以动力，所耗费的精力钱财，远比分享产品的利益为多。而且这种动力既不是空气或水，也不是蒸汽或电力，而是劳动，换言之就是产品销路。

铁路消灭了沿线的所有马车、货运马车、马具商、制鞍工、造车匠和客栈主，这是铁路修成以后我才晓得的事情。假定政府采取



预防措施或是实行赔偿原则,使这些被铁路运输淘汰了的工商业者变成铁路的所有者或经营者,又假定运价降低 25% (要是运价不降低,铁路又有什么好处呢?),那么,所有这些人的收入总合起来也就比过去减少 25%;这就等于说,虽然政府采取了优厚的措施,原先依赖畜力运输为生的人中,仍然有 1/4 的人将毫无生活来源。为了弥补这笔损失,他们只有一个希望,就是这条路线上的运输量能增加 25%,或者是自己能够在别的工业部门找到工作。后者是根本不可能的,因为不论是理论或事实都证明,到处都没有空缺,到处都恪守比例,到处都供大于求。

但是,为了增加运输量,必须给其他生产部门的劳动以新的刺激。可是然而,即使运输业上过剩的工人都得到安排,而且这些工人在各个劳动部门的分配果真如理论上所说的那样轻易办到,离开问题的解决还远着呢!原因是,既然运费降低了 1/4,也就是运输能力提高了 1/4,那么运输业要获得和从前同等的收益,就必须使其他生产也提高 1/4;由于原来交通部门人员与生产部门人员的比例约为 100 与 1000 之比,所以,工农业大军需要增加的人数不是交通系统中减少的 25 人,而是 250 人。但是,为了做到这一点,又必须制造机器,而且更糟糕的是还要制造出大批能使用机器的人;问题转来转去,还是回到原来的地方。就这样,矛盾之上又加矛盾:不仅由于有了机器而使人缺少工作;而且又由于人在数量上的不足和消费力的薄弱,机器反过来又缺少人;结果在等待建立平衡的同时,出现了既缺乏工作又缺乏工人、既缺乏产品又缺乏市场的情况。我们关于铁路所说的一切,对一切工业也同样适用。人与机器永远互相追逐,人永远得不到休息,机器也永远得不到



满足。

因此，不论机械的进步多大，即使发明了比棉纺机、织袜机、圆筒印刷机还要精良百倍的机器，找到了比蒸汽还要强大百倍的动力，也远远不能解放人类，不能为人类创造舒适的日子，不能无代价地从事一切生产，而只能无止境地增加劳务，刺激人口增长，加重奴役，使生活费用愈来愈高，使统治和享受的阶级与被统治和受苦的阶级之间的鸿沟愈来愈深。

现在，我们假定这一切困难都能克服，假定那些由于修筑铁路而多余下来的工人足以应付机车所增加的劳动，而且赔偿工作可以进行得有条不紊，谁也不致受苦，甚至相反地各人都因为分到一份高出于马车的铁路利润而生活提高，那么，人们一定会问我：谁在阻止事态如此正常和精确地发展呢？对一个聪明的政府说来，还有什么事情比用这种方式来改造工业更为容易的呢？

我之所以作这样极端的假定，一方面是为了指出人类应该走向的目标，另一方面是为了说明人类要达到这个目标所必须克服的困难。就机器而言，上天的命令肯定是要让它的进步像我刚才所说的那种方式来实现；但是，由于社会的整个进程缺乏组织，所以它的进步受到了障碍，结果是过了卡律底又碰上西拉<sup>①</sup>。我们目前还只是到达社会进化的第二个阶段，可是途中已经碰到了两个似乎无法逾越的深渊，即分工和机器。怎样使一个秉性聪慧的分工工人不致变得愚蠢呢？如果他们已经愚蠢了，又怎样使他重

<sup>①</sup> 卡律底和西拉是地中海西西里岛与意大利半岛之间墨西拿海峡的著名暗礁，为航海之忌。此处意指灾难重重。——译者



新恢复智能活动呢？其次，如果这些劳动者缺乏利害与共的思想，工业的每一个进步就只会造成更大的灾难；可是，当这些劳动者已经被劳动、工资、知识和自由所严重分裂，也就是说，被利己主义所严重分裂，又怎样才能在他们当中树立这种思想呢？最后，我们又怎样才能使已有的进步所造成的那些不协调的事物协调起来呢？如果求诸共有，求诸博爱，那就未免为时过早了，因为分工和使用机器的结果，人与人之间是不会产生任何共有观念和博爱情谊的。因此，至少就目前而论，我们不应当从这方面寻找答案。

有人会说：好啦，既然思想上的毛病比制度上的毛病还要严重，那我们就回过来搞教育，努力去教育人民吧！

要使教育起良好作用，或者至少能为人所接受，首先必须使学生有自由，这就好比播种以前必须先把土地犁松，把荆棘杂草除掉一样。而且，最优良的教育方式，即使是涉及哲学和伦理方面的教育，也莫过于职业教育。因此，我们又要追问：怎样才能把这种教育与分工和使用机器协调起来呢？既然人们由于他们所从事的劳动的性质已经变成了奴隶，也就是说变成了一种工具、一种物品，那么，怎样才能通过同样的劳动或者说通过同样的操作而使他们重新恢复为人呢？人们怎么就看不到这都是些自相矛盾的想法呢？怎么看不到倘若无产者万一真能达到某种知识水平，他们必定会把这些知识首先用于革新社会，改变人与人之间和工业方面的各种关系呢？我这样说并不是信口开河，故意危言耸听。巴黎和其他大城市的工人阶级在思想观念上比二十五年前高明多了；可是，人们能对我说它不是坚决的和强大的革命阶级吗！随着它逐步获得正义和秩序的观念，尤其是逐渐了解了所有权的结构，这





个阶级将愈来愈革命化。

请允许我再次回过来讨论词源问题。如果说劳动者在被工业剥夺了人格之后,那么,在我看来,语言便明确地表达了劳动者的这种精神状态。在拉丁语里,奴役这个词的含义是人从属于物的状态,其后,封建法律关于农奴附属于土地的规定,不过是以一种婉转的说法来表达奴隶一词的本义<sup>①</sup>。所以,在科学尚未证实雇佣工人的地位卑微以前,自发的理性,也就是命运的决定,早已判定他们必须蒙受屈辱。既然如此,各种慈善事业对这些遭到上天委弃的人们又有什么用处呢?

劳动对我们来说就是培植自由的教育。古人把奴隶工艺和自由工艺划分开来,就是已经深刻地意识到这条真理;因为,吃哪一行饭就有哪一类思想观念;有哪一类思想观念就有哪一派习尚。

<sup>①</sup> 有一些最享盛誉的权威人士认为,拉丁语中的 servus(奴隶)一词源自 servare(保留),因为奴隶是人们保留下来从事劳动的战俘;可是,我却不以为然。奴隶制,或者起码是家奴制,虽然在战争出现以后才大为推广,但是,其存在肯定先于战争。而且,如果奴隶一词的起源果真在观念上和事实上都如他们所说的那样,那为什么这个词要写成 servus 而不按正常的语法构词法写成 serv-atus(被保留的)呢?依我看来,对比一下 serv-are 和 serv-ire 这两个词,就可以发现 servus 的真正词源。serv-are 和 serv-ire 这两个词与 ser-ies(关节、系列)、ser-a(锁)和 sertir(嵌入)等词一样,原始词根都是 ser-o 或 in-ser-o(连接、捆绑);所有这些词都有一个共同的含义,就是在一件主物上系上一件有特殊功用的从物。因此,serv-ire(服役)就是指一件从属于他物的有用物品;serv-are(保留)就如我们刚才所说的,是指把一件有用的物品捆绑好,放在一边,准备作一定的用途;而 serv-us 则是指手中掌握的一种有用的物品、工具或奴仆。servus(奴隶)的反义词是 dom-inus(主人),其同根词有 dom-us(家庭)、dom-inium(占有物)、dom-are(驯服),指的是有权使役人(servat,奴仆)、动物(domat,牲畜)和物(possidet,财产)的一族之长或一家之主。至于战俘,则是后来才被保留下来充当奴隶,或者更确切地说才被束缚于土地上,这点是很清楚的。由于他们的用途很明确,所以也就用了奴隶这个名称。

受奴役者的一切习惯、爱好、倾向、情感和欢乐都具有堕落的特点，他们身上存在一种普遍的破坏性。在这样的情况下你想去教育穷苦阶级吗？那就是在这些堕落的灵魂里制造最残酷的对立，因为这等于把一些劳动已经使他们无法接受的概念、一些与他们的粗鄙状态不相调和的情感和一些他们业已不能感受的欢乐强加给他们。假如这样一个计划居然收到成效，其结果将不是把劳动者教育成人，而是把他们变成魔鬼。大家不妨研究一下监狱和苦役牢里各色人等的精神面貌，然后给我说说，其中的大部分人是不是确实对于美丽、高雅、财富、福利、荣誉、科学和构成人类尊严的一切启导的感应力都很薄弱，这一切是不是都只会败坏他们的精神和戕杀了他们。

一些胆子较小的人说：“至少总应该固定一下工资，在各工业部门规定一个雇主与工人都能接受的工资定额。”

提出这个济世设想的是费克斯先生，而且他扬扬得意地回答道：

“这种工资定额在英国和其他一些国家都实行过了，它的作用是大家都清楚的；但是，到处都是刚一规定就遭到违反，而且不但雇主违反，工人也违反。”

工资定额遭到违反的原因是很容易找到的，就在机器、就在工业的操作方法和管理制度不断地变化。尽管某一个时期商定了一项工资定额，可是忽然又出现了新发明，使发明人便有可能降低商品的价格；这时，其他企业主该怎么办呢？他们只好停工和辞退工人，或者向工人提出降低工资。在他们自己也发明某种方法，能够在不降低工资的情况下生产出比竞争对手更为廉价的产品以前，



唯一的出路就是如此。可是，降低工资又是等于减缩工人。

莱昂·福适先生似乎倾向于实行赔偿制度，他说：“我赞同，为了某种利益，国家应当代表公众的愿望，命令某一种工业作出牺牲。”自从政府赋予每个人以生产自由并且保护这种自由使它不受任何侵犯时起，人们就一直认为政府是有权支配这种自由的。“不过，这是一种极端措施，是一种始终有害的实践；因此，在实行这种措施的同时必须对个人作出尽可能妥善的安排。国家在有其他办法来维持某一阶级公民的生活或者保证他们能在一种新工业中找到使用其智力或体力的职位以前，是没有权力禁止他们从事某种赖以谋生的劳动的。在文明国度里，从原则上说，政府即使是为了公众利益，如果没有事先给私有主以合理的赔偿，是不能侵占其私人财产的；而在我看来，劳动是一种和土地及房产同样合法与神圣的财产，所以我无法理解为什么可以在不给任何赔偿的情况下剥夺人们劳动的权利……”

“我认为，把政府当成社会工作的总供应者的理论是空想的，同样，我觉得为了公共利益而调整劳动，都必须提供某种赔偿或是采取妥善的过渡措施，以便使任何个人或阶级不致为了国家而蒙受牺牲，这是公正和必要的。在一个组织完善的国家里，当局总是有金钱和时间来减轻这种局部性的苦难的。而且，正因为工业并不是国家建立起来的，而是在公民的自由推动下产生和发展起来的，所以，政府打乱工业进程时，当然有义务对工业提供某种补贴或赔偿。”

话说得多么冠冕堂皇啊！其实，不管莱昂·福适先生怎么说，反正他要求的就是把劳动彻底组织起来。如果凡是调整劳动都必



须提供某种赔偿或者采取妥善的过渡措施,而且不使任何个人或阶级为了国家而蒙受牺牲,那么,这毫无疑问就是要使国家的最高法律为了工业的进步和企业的自由而成为社会工作的供应者和工资的保护者,至于具体方式如何,则视未来情况而定。可是,我们在前面已经一再指出,工业进步是继续不断的,因而社会上劳动力的解雇和重新召回也是继续不断的;所以,问题并不在于为每一次革新找出一种特殊的过渡办法,而是要探索出一个适用于可能出现的一切过渡状态并且能自动起作用的总的原则和有机的规律。莱昂·福适先生能够提出这样一个规律吗?他能把我们上面所说的各种对立现象全都协调起来吗?不能!因为他只停留在提供赔偿的主张上。他说:在一个组织完善的国家里,当局总是有金钱和时间来减轻这种局部性的苦难的。福适先生的慷慨意愿使我十分感动,可是在我看来,这是完全不切实际的。

当局拥有的只是从纳税人那里取得的时间和金钱。以税收来赔偿被淘汰的工业家,就等于排斥新发明和用刺刀来推行共产主义;这并不是在解决困难。继续坚持由政府作出赔偿只是徒劳之举。如果按照莱昂·福适先生的观点来实行赔偿,其结果要不就是导致某种像穆罕默德·阿里<sup>①</sup>治下的那种工业专制政治,要不就蜕变为一种济贫税,也就是实行一种毫无实效的伪善措施。为了人类的利益,最好还是不要赔偿,让劳动去寻找它自己永恒的体制为好。

<sup>①</sup> 穆罕默德·阿里(1769—1849),1811年至1849年在位的埃及总督,任内振兴农业和手工业,初步发展了资本主义关系。——译者



有人主张：政府不妨把被解雇的工人转移到尚未建立私营工业或者是私人经营无法到达的地方；我们有的是荒山可以植树，有的是河道需要疏浚，还有五六百万公顷的土地等待开垦，最后，还有数以千计的亟需的公用事业需要兴办。

费克斯先生回答道：“可是，我要请读者原谅，这些事都需要资本的参与。除了若干村镇公地以外，上述土地之所以荒芜是因为开垦了不但不会带来什么纯利，而且可能连耕作费用也收不回来。这些土地的所有者，有的拥有必要的开垦资本，有的则缺乏这种资本。在第一种情况下，如果所有者开垦过这些土地，很可能是当初愿意满足于某种最低利润，并且甘心放弃通常所谓的地租。可是，后来便发现经营这种垦殖使自己亏蚀了本钱，再从其他方面盘算一下，又发现产品销售所得连耕作费用也抵不上……于是，经过仔细计算以后，他们还是让这些土地荒着，理由是在那里投资不但无利可图，而且连本钱也丢光了。如果不是这样，所有这些土地早就种上作物了；而今天投入其他用途的储蓄，也必然早就或多或少地用于开垦土地了，原因是，资本是没有感情的，它只懂得利润，它永远在寻找一种最可靠而又最赚钱的用途。”

这个理由充分的论点就等于说：对法国说来，宜于垦荒的时刻尚未到来，就如对非洲的加弗里人和贺旦多人<sup>①</sup>说来适于修筑铁路的时刻尚未到来一样。原因正如我们在第二章里说过的那样，社会总是首先开垦那些耕作起来最容易、最有把握、最必需和最不

<sup>①</sup> 加弗里人和贺旦多人是住非洲东南部和西南部靠近好望角两个地区的黑人。——译者



费钱的土地,然后才逐渐地利用那些生产率相对比较低的土地。人类自从在地球上安身以来,成天奔波的就是这件事情,他最关心的始终是如何找到新的方法来保证自己的生存。为了使我们所说的这种垦荒事业不致成为一种倾家荡产的买卖和困苦的来由,换一句话说,为了使垦荒成为可能,必须进一步增加我们的资本和机器,发明新的方法,并且使分工更为完善;可是,请求政府在这方面采取主动,就等于农民看到暴风雨将至便赶忙祷告上帝、恳求开恩一样。有一点现在重提一下也不为多,那就是:政府是神界的代表,甚至可以说是上天报应的执行者,所以它是一点好事也不会替我们办的。比方英国政府吧,难道它会想到应该给那些栖身于贫民救济所的不幸者找个个工作吗?即使它知道应该这样做,难道它敢吗?“自助然后天助!”人民的这句蔑视神明的话也已经告诉我们从当权者那里能期待点什么了……什么也期待不了!

当我们到达自己难途的第二站时,与其沉迷于一些不着边际的幻想,还不如步步倾听命运的启导!我们自由的保证就在我们苦难的征途上。



## 第五章 第三个时期——竞争

在百喙怪蛇般的分工和桀骜飞龙般的机器之间，人类将变成什么样呢？两千多年以前，有一位先知曾经说过：当萨旦看着他的牺牲者时，战火已经燃起，万民受劫，散逸四方。为了使我们在饥荒和瘟疫的双重灾难中幸存，上帝便给我们送来竞争。

竞争代表着这样一个哲学时代，即对理性的二律背反的一知半解产生了诡辩术，混淆了真假；人们只从事自欺欺人的智力格斗，没有什么学说可言。工业动态也如实地反映了形而上学的动态。社会经济的全部历史都见诸哲学家的著作。让我们来研究一下这个有趣的阶段，它最显著的特征便是不论拥护者或者反对者都失去了判断力。

### 第一节 竞争的必要性

偶尔也被称为经济学家的小小说家路易·雷布<sup>①</sup>先生，曾经以自己的反革新的讽刺文章而获得伦理和政治科学院的奖状，而且

---

<sup>①</sup> 路易·雷布(1790—1879)，法国小说家，早年是商人，曾任马赛议员。——译者



后来变成了最厌恶社会改革思想的作家之一。但是,尽管如此,这个人还是深深浸透着这类思想;他虽然大叫大嚷,并不是内心上真的反对,而不过是在事实上表示反对。

路易·雷布先生因为对社会上种种痛苦现象有所感触,又为那些热情奔放、自信能够改造世界的学派创立者的勇气所感动,在自己所著的《论现代革新者》一书的第一版中公开表明自己的见解,认为这些人的学说中关于联合的思想将是永垂不朽的。参加评定雷布先生著作的杜诺瓦耶先生给他下了如下的一段评语,这段评语由于略带讽刺笔法而显得对作者的赞许更甚。

“雷布先生在一本法兰西科学院嘉奖过的著作里正确而卓越地指出了三种主要革新学说的缺点,同时表示赞同作为这些学说的共同基础的联合原则。他宣称,在他心目中,联合是当代的首要问题。他说:联合的使命在于解决劳动果实的分配问题。如果说,政府对这个问题的解决无能为力,那么,联合却是完全胜任的。在这一点上,雷布先生的说法和法伦斯泰尔<sup>①</sup>派著述家的说法完全不谋而合……”

我们可以看出,雷布先生走得有点太远了。不过,由于他天资敏锐,秉性善良,不至于看不到前面的深渊,所以很快便意识到自己有所迷误而开始后退了。我绝不想责备他的出尔反尔,因为雷布先生是属于这样一种人,如果要他对自己所作的种种比喻负责是不公平的。没有仔细考虑就说了,然后又撤回自己的话,这在他

<sup>①</sup> 法伦斯泰尔是法国伟大的空想社会主义者傅立叶(1772—1837)所设想的理想社会主义的生产消费协作社成员们居住和工作的场所,此处用以代表傅立叶主义。——译者





说来是再自然不过的事情！倘若社会主义者一定要把这归罪于什么人的话，那么，杜诺瓦耶先生应该首当其冲，因为正是由于他发表了上述奇妙的赞词，才惹得雷布先生出来否认自己的前说。

杜诺瓦耶先生很快就发觉人们对他的话并不都是充耳不闻的，所以在谈到这个卓越的原则时他说：“雷布先生在《论现代革新者》的另一版中，已经稍为缓和了自己措辞中的绝对化语气，不是说完全胜任，而是说比较胜任。”

正如杜诺瓦耶先生所正确地指出的，这是一个重大的修正。但是，这并不妨碍雷布先生此时又写出这样的话来：“这些征兆是很有意义的。我们可以把它看作一种混乱组织的征兆，在这种组织中，劳动将寻求它所欠缺的均衡和秩序。在革新家的这一切努力的背后，隐藏着一个原则，就是联合原则；如果因为这个原则存在各种不正常的表现形式而对它加以责备，那就错了。”

最后，雷布先生终于公开宣称自己是竞争的拥护者，这就等于说他坚决放弃联合原则了。因为如果所谓联合只应理解为由商法典所规定的、而其哲理又已由特洛勃隆<sup>①</sup>和德朗格尔两位先生扼要地阐述了的那种社团形式，那么，就没有必要再费力去把正在追求联合的社会主义者与认定联合已经存在的经济学家加以区别了。

请读者不要误以为我会因为雷布先生对一个看来他并没有明确论的问题任意表示可否而把他归入社会主义投机分子之列。

---

<sup>①</sup> 特洛勃隆(1795—1869)，法国资产阶级法学家，第二帝国时曾任贵族院议长，撰有若干有关民法的著作。——译者



那类投机分子总是向世界抽出一些神秘莫测的高论,然后很快又把它收回,借口是这些思想已经成为公共财富,可以让它们去自行发展。照我的看法,雷布先生毋宁说只是一位受骗者,有不少老实人,甚至很有头脑的人也都上当了。因此,在我的心目中,雷布先生仍然是一位直言善辩之士,一位有良心、有才华的作家。他虽然容易受骗,可是从来说的都是他亲眼目睹和经历的实事。此外,雷布先生一旦接触到经济思想领域的问题,理解就更为清楚,推论也更为正确,因而也就更感到需要否定自己原来的意见。现在就让我给读者做一个奇特的试验。

如果雷布先生愿意倾听我的意见,我一定会对他说:“你赞成竞争,那是错误的,你反对竞争,也是错误的,这意思是说你总是有理的。其次,如果你认定自己不论在第一版或第四版的著作里表示的意见都没有错误,那你就应该用使人更易理解的方式归纳出自己的见解,只要做到这一点,我就认为你是一位天才的经济学家,堪与杜尔哥<sup>①</sup>和亚当·斯密相媲美。可是,我也要提醒你,那样你就和这位你肯定不大了解的亚当·斯密没有多大差别了,也就是说,你将是一个平等主义者。这点你敢和我打赌吗?”

为了使雷布先生承认他自己的前后主张其实是一致的,我首先要给他证明:尽管任何人处在我的地位都会严厉指责他的反复无常是一种背弃行为,可是,实际上并不是这位作家本人犯了什么背弃之罪,而是他所要表述的事实背弃了他。

<sup>①</sup> 杜尔哥(1727—1781),法国资产阶级经济学家和国务活动家,重农学派著名代表人物之一。——译者



1844年3月,雷布先生就他的故乡马赛全城都关心的油料种子问题发表了一篇文章,热烈赞同自由竞争和提倡芝麻榨油。根据他所收集的看来是正确的材料,芝麻的出油率是45%—46%,而罌粟和油菜籽则只有25%—30%,橄榄只有20%—22%。因此,北方的榨油商很讨厌芝麻,便要求政府禁种芝麻,而且果然得到同意。但是,英国人却正在窥伺机会,准备夺取这项获利不浅的买卖。雷布先生说,即使连芝麻也禁种了,这种油还是会掺杂在肥皂中或者以其他方式进入法国,结果我们就失去以芝麻制油的利润。此外,保护这项贸易也是我们航运业的需要,因为这不只是4万多吨油子的问题,而是涉及300条船和3000名海员的出路问题。

这些事实都是有决定意义的:因为出油率不是25%而是45%,质量高于法国的一切其他油类,一种日常必需品的价格得以降低,消费者就可以节省开支,300条船和3000名海员也有了出路,这就是自由贸易给我们带来的好处。因此,竞争万岁!芝麻油万岁!

接着,为了更好地保证这些辉煌成果,雷布先生在自己爱国主义精神的驱策下,对自己的主张又作了在我看来十分正确的发展,建议政府今后应该避免签订任何有关运输的互惠条约,要求不论是出口或进口的运输都由法国自己的航运界来承担。他说:“所谓互惠,全是一句空话,它只有利于航运成本较低的一方;而法国由于航运业的各种因素,如船只的购置费、船员的工资、装备和供应的费用等等都大大高出其他海运国家,所以,任何互惠条约对我们说来都算不上什么互利文件,而只是一种丧权的条约,签订这种条约无非是自觉或不自觉地作出牺牲。”说到这里,雷布先生还列举



了互惠所产生的灾难性后果：“法国消费 50 万包棉花，把它运到我们码头的是美国人；法国要用大量的煤炭，而运输这些煤炭的是英国人；瑞典人和挪威人把他们的钢铁和木材亲自运给我们，荷兰人把他们的干酪亲自运给我们；俄国人运给我们的是他们的大麻和小麦，热那亚人运给我们的是他们的大米，西班牙人运给我们的是他们的油，西西里人运给我们的是他们的硫磺，希腊人和亚美尼亚人则运来地中海和黑海一带的各种产品。”

显而易见，这种情况是不能容忍的，因为这样做的结果是使我们的商船弃置不用。因此，我们应该迅速回到外国低廉运费正在把我们摈诸门外的世界海运队伍中去。应该对外国船只封闭我们的港口，至少也要向他们征收重税。因此，必须打倒竞争！打倒海运对手！

雷布先生是否已经开始懂得他这种动摇于经济学家和社会主义者之间的做法其实比他自己想象的还要直率得多呢？我终于使他那自疚的良心平静下来，他该如何来答谢我呢？

雷布先生那样深恶痛绝的互惠条约，不过是贸易自由的一种形式。如果让贸易自由充分和全面地发展下去，我们的商船就会像芝麻被逐出大陆一样，从海面上被驱赶出去。因此，如果我们坚持要自己榨油，我们就得付出更高的价钱来买我们的油，如果我们想包办殖民地商品的运输，我们就得付出更高的价钱来购买这些商品。为了保证物价低廉，我们在放弃了我们的油类之后，还必须放弃我们的海运，这就等于马上连我们的呢绒、我们的织物、我们的印花布和我们的钢铁全都放弃了。此外，既然任何生产如果单独地进行，其成本必然过高，所以不如连我们的葡萄酒、我们的小麦、我们的饲料也统统放弃掉！不论你选择哪一种办法，反正都行



不通，都荒谬悖理。

这里无疑存在着一个协调的原则；但是，除非它是完全专横武断的，否则就应该从某种高于自由本身的规律中把它探寻出来。可是，正是这个规律目前还没有人能够确定，因此我正想请问经济学家，他们是否真正掌握这种知识。因为我不能把一位心怀善意和才智过人、竟然在短短十五行文字里忽而宣扬自由、忽而鼓吹垄断的人尊为学者。

竞争消灭着竞争，这难道不是显而易见、一目了然的事情吗？几何学上还有比这更为确凿无疑和不容置辩的定理吗？那么，在什么条件下，在什么意义上，一个自我否定的原则能够进入科学的范畴，能够成为社会的内在规律呢？如果说竞争是必要的，如果它像学院人士所说的那样，是生产的基本要件，为什么它又具有那样大的破坏性呢？既然它最必然的后果就是抵消了它所起的一切良好作用，那么随着竞争而来的种种弊害就如它所带来的种种利益一样，并不是人为的偶然现象，两者都是从竞争原则的本身逻辑地产生出来的，都以同样的地位针锋相对地存在着……

首先，对劳动说来，竞争与分工是同样地必要的。因为竞争本身就是以另一种形式出现的分工，或者更确切地说，是提高到第二种能力的分工。我的意思是说这时的分工已经不再像经济进化的第一个时期那样地相当于集体力量，把劳动者个人吸收到工厂中，而是把每一种再分工都变成一种自主权，人们可以凭着这种权力而以完全独立的姿态出现，自由也就由此产生。总而言之，竞争是存在于分工过程和已划分的各种劳动中的自由，它不但存在于最综合性的工种中，而且正在逐渐扩大到各种最低级的操作上。



关于这一点,共产主义者提出了异议。他们说,对任何事物都应该区别使用与滥用。有一种竞争是有益的、值得赞许和合乎道德的,这种竞争会开阔胸襟,提高思想,是一种高尚慷慨的竞争,这就是竞赛。为什么不可以利用这种竞赛来为大众谋利益呢?另外一种竞争是有害的、不道德和非社会的,它是一种互相嫉妒、互相仇恨、互相杀害的竞争,这就是利己主义。

共有制就是这样说明,大约一年以前,《革新报》在宣布它们的社会信仰时就是这样表述的。

尽管我并不愿意反对那些和我主张实质上相同的人,但是我却不能赞同他们的这种论证。《革新报》以为用这种主要是字面上而不是实际上的区别就可以调和一切,其实是不自觉地在搞折衷,也就是说采用了一种最恶劣的手法。这家报纸的论证和罗西先生在分工问题上所作的论证完全相同,就是把竞争和道德对立起来,使它们彼此互相限制。罗西先生企图用道德来阻挠和限制各种经济上的推论,按照不同需要和不同情况把这些推论或掐头或去尾;这家报纸也正是这样做法。我曾经为了反驳罗西先生而向他提出了这样一个简单的问题:科学怎么能自相矛盾呢?关于财富的科学和关于义务的科学怎么可以互相抵触呢?现在我也要问一问共产主义者:为什么一个发展下去显然有利的原则会同时又是有害的呢?

有人说:竞赛并不是竞争。我首先要指出:这种所谓的区分不过是根据原则所发生的不同效果而作出的,结果只会使人们以为真的存在两种原则,人们把它混为一谈罢了。竞赛不是别的,就是竞争本身。既然人们想讨论抽象的理论,那我也愿意奉陪。正如世间不会有无对象的热爱一样,无目的的竞赛也是不存在的;而



且,由于人们所好不同,热爱的对象必然取决于热爱者是什么人,好色者爱女人,野心家爱权力,贪财者爱黄金,诗人则爱桂冠,同样,工业竞赛的目标必然是利润。

共产主义者会反驳说:不!劳动者进行竞赛的目的应该是公众利益,是友情与博爱。

本来我们这里谈的是个人问题,可是,因为人们总是要扯到集体的人,所以我也就只好来谈社会了。我认为,社会本身只是为了财富而劳动,福利和享受是它唯一的目标。既然整个社会归根结底指的就是人,而整个人类就寓于每个人,那么,适用于社会的原理为什么就不适用于个人呢?特别是,既然公众福利只能产生自个人福利,没有后者,前者也就等于乌有;那么,又怎么可以拿这种非常遥远的、近乎虚无缥缈的所谓公众福利来取代作为工业竞赛的直接目标的个人福利呢?

共产主义者一般都有一种奇特的幻想,就是迷信权力,认为可以依靠集权力量,就我们现在所谈的具体问题说,就是依靠集体财富,以某种归还的方式给创造这些财富的工人提供福利,似乎社会是先于个人而存在,而不是先有个人才有社会。社会主义者不自觉地受他们所反对的那个制度的旧传统支配的事例,并不只此一端,以后我们还会看到许多。

可是,固执己见又有什么必要呢?共产主义者既然想改变事物的名称,那就是默认自己无能,开始逃避问题的讨论。因此我对他们只有一个答复,就是:“你们既然连竞争也否认了,就是抛弃了论题;从今以后,你们也就没有权利参加讨论。关于个人为了公众的利益应该作出多大程度的牺牲,我们以后再探讨;现在要解决



的是关于竞争的问题,就是说,如何把最大限度地满足利己主义和最大限度地满足社会的种种需要协调起来。请你们还是开恩不要再提你们那仁义道德了吧!”

竞争是价值构成所必需的,也就是说,是分配原则本身所必需的,因而也是实现平等所不可或缺的。只要某种产品只由唯一的一个制造商来提供,这种产品的真实价值就始终是一个谜,其原因或者是由于生产者故意地隐瞒,或者是由于他忽视或者无力把成本降低到极限。因此,生产上的特权对社会说来是一种真正的损失;而生产的公开和劳动者的竞争对社会来说却是一种必要。一切已经设想出来或者可能设想到的乌托邦,都不能脱离这个规律。

当然,我并不想否认,劳动和工资可能而且应该得到保障,我甚至希望这个日子为期不要太远。但是,我坚持认为,如果不正确地认识价值,工资的保障就不可能实现;而这种价值又只有借助于竞争才能发现,绝不是各种共产主义制度或者人民的一道法令所能确定的。原因就在于这里存在着一种比立法者和人民的意志更为强有力的规律,这就是一个人一旦摆脱了对自己应负的一切责任,就绝对不会去履行自己的义务,而所谓对自己应负的责任,从劳动方面说,就必然意味着与别人作竞争。要是颁布一道法令,规定从1847年1月1日起一切人的劳动和工资都受保障,那么,工业上热气腾腾、你追我赶的局面就会立即大大松弛下来;真实价值将迅速降低到名义价值之下;硬币尽管铸有国王的肖像和印鉴,也将遭到大革命时期的流通券同样的命运,商人将索取高价,减少供应;我们将处于更深一层的贫困地狱,而竞争毕竟还只是地狱的第三层,比这总是略好些吧!





即使我像某些社会主义者一样,承认劳动的吸引力也许有一天会使人们不追求私利而从事竞赛,可是,这种乌托邦空想对我们正在探讨的这个时期来说,又有什么用处呢?我们还只处在经济进化的第三个阶段、即劳动构成的第三个时代,也就是说,处于劳动还不可能具有吸引力的时期;因为劳动的吸引力只能是劳动者的体力、道德和智慧高度发展的产物,这样的发展,这种生产对人类的教育成果,正是我们通过社会经济的种种矛盾力图达到的目的。对我们来说,酷爱劳动还只是一种目标和愿望,我们又怎么能把它当成一个原则和杠杆呢?

尽管劳动作为生活、智慧和自由的最高表现来说本身无疑具有吸引力,可是我认为这种吸引力永远不能完全离开功利的动机,从而也永远不能排除利己主义的复发。这就是说,我否认人们为劳动而劳动,就如我否认人们为写文章而写文章,为爱情而爱情,为艺术而艺术一样。今天,为写文章而写文章已经产生了草率下笔、急就而成和空洞无物的著述;为爱情而爱情导致了鸡奸、手淫和卖淫;为艺术而艺术的结果则产生了毫不实用、滑稽可笑的作品,形成对丑恶的崇拜。如果一个人在劳动中只是为了寻求锻炼的乐趣,那么他很快就会停止劳动,干脆玩起游戏来。历史上不乏这种堕落的事例,例如,希腊那样一个全靠奴隶生产的社会的各种游艺,包括伊斯特姆、奥林匹克、皮忒克、尼梅等竞技大会<sup>①</sup>;斯巴

<sup>①</sup> 伊斯特姆、奥林匹克、皮忒克和尼梅是古希腊著名的四大竞技大会,分别为2年或4年举行一次,内容包括运动和文艺竞赛。伊斯特姆即科林斯地峡,奥林匹克是伯罗奔尼撒半岛一个平原,皮忒克是达尔斐地方神巫的名字,尼梅是一个山谷的名称。——译者



达人及其楷模古克里特人的生活；雅典人的竞技、角力、赛马和广场游艺；柏拉图为他的理想国战士规定的反映着那个时代的情趣的各种活动；最后，还有我们封建社会里的骑士比武和军事竞技。所有这些发明，以及从据说是帕拉麦德在特洛伊城<sup>①</sup>被围时发明的象棋起一直到格林哥奈尔为查理六世<sup>②</sup>绘制的纸牌为止的无数我难以列举的其他发明，都是劳动在脱离了严肃的功利动机以后蜕变的例证。劳动，真正的劳动，创造财富和科学的劳动，必须遵守规则，持之以恒和富有牺牲精神，才能和那本性转瞬即逝、变化无常和杂乱无章的热情长期结伴并存；只为了娱乐和享受而劳动，未免是一种过于崇高、过于理想和哲学意味太甚的事情，也就是说，是一种神秘和感情化的事情。使人区别于禽兽的劳动能力，根源于最内在的理性；它怎么会变成我们身上的一种简单的生命活动，变成我们感官上的一种逸乐行为呢？

人性可变的假定不但在历史上找不到例证，而且直到现在还无迹可循，它不过是一种连为它辩护的人也并不理解的幻想，一种对进步的反动，一种对经济科学上最可靠的规律的否定。因此，我对它的唯一回答就是不予讨论。

我们还是来谈事实吧！因为只有事实才有意义，才对我们有所帮助。法国革命既是为了争取政治自由，也是为了争取工业自由。我要理直气壮地说，法国在1789年虽然还没有意识到它要求实现的那个原则将产生的全部后果，可是，不论是它的愿望或者是

<sup>①</sup> 特洛伊，小亚细亚古城，古波希战争著名战地。帕拉麦德相传为爱琴海优卑亚岛国王，特洛伊被围时曾为希军主要将领之一。——译者

<sup>②</sup> 查理六世，1380年至1422年在位的法国国王。——译者



它的期待,都没有错误。谁要是试图否认这一点,我就认为他已经丧失了任何批判的权利。因为我拒绝与任何在原则上认定 2500 万人的自发行为是犯了错误的论敌进行辩论。

18 世纪末,法国已经对各种特权感到厌倦,因而不惜任何代价想使它的各种同业公会从麻木状态中清醒过来,给予工人以自由,以恢复他们的尊严。到处都需要解放劳动,激发天才,在给工业家招致千百万竞争者,并使他们在单独承担由于自己软弱无能、愚昧无知和心怀恶意而造成的一切后果的同时,使他们负起责任来。1789 年以前,法国实现这种转变的条件就已经成熟,光荣地迈出了第一步的正是杜尔哥。

假如竞争不是社会经济的一项原则,不是命运注定的一种法令和人类灵魂的一种必然性,那么,为什么人们宁愿废除同业公会、工长制和商会,却不考虑加以改进呢?为什么要进行革命而不满足于改革呢?如果改变一下就能解决问题,为什么要作这种否定呢?中间党派固然完全站在资产阶级所赞成的保守思想一边;即使是共产主义者和准社会主义的民主主义者,在竞争原则上也不自觉地代表着折中主义,反映了反革命思想。如果可能,我倒要请他们给我解释一下为什么举国意见竟然如此一致。

还应补充一点,事变也证实了理论。自从杜尔哥主持财政部时起,全国便开始出现工业活跃、生活提高的局面。这个试验看来非常有说服力,所以得到了历届立法机关的赞许;结果在我国宪法上,工商业自由与政治自由被列在同等重要的地位。六十年来法国财富的增长归根结底正是归功于这种自由。

除了这件雄辩地证明竞争的必要性的事件以外,请允许我再



举三四个类似的事例，它们虽然普遍影响不如前者，但是却更突出地表明我所维护的原则所起的重大作用。

为什么我国的农业这样惊人地落后呢？为什么国民劳动的这个重要部门在绝大部分地区仍然被陈规陋习和野蛮状态所笼罩呢？在人们所能举出的许多原因中，我认为居首位的就是缺乏竞争。农民们为一小块土地而争夺不休，在公证人面前进行竞争；可是在耕作上却不这样。要是你对他们谈论什么竞赛，什么公共的利益，那他们就全都愕然以对。他们会说：“还是让国王（在他们看来，国王就是国家、公共利益和社会同义词）去操心这些事情吧！我们只管自家的事！”这就是他们的哲学，他们的爱国主义。唉！要是国王能够给他们制造一些竞争者就好了！可惜这是办不到的。在工业中，竞争来自自由和所有权；而在农业中，自由和所有权却是竞争的一种直接障碍。农民并不是按照自己的劳动和知识来领取报酬，而是凭土地的质量和上帝的喜怒来获取报酬的；他们耕作的时候，只希望尽量少付工资，少出垫款。由于自己的货物随时有把握售出，因此，他们努力的与其说是改良土壤和提高产品质量，不如说是减少生产费用。他们只管播种，其他一切都听天由命。农民阶级所懂得的唯一一种竞争就是租佃竞争；而我们不能否认，这种竞争在法国，例如在博斯地带<sup>①</sup>，曾经带来了良好的效果。但是，因为这种竞争可说只是间接产生的，并不是直接来自耕作者的自由和所有权，当产生这种竞争的原因一消失，竞争本身也随之消失。因此，在许多地区里，只要把佃农变成土地私有主，农



<sup>①</sup> 博斯地带，法国中部塞纳河以南广大肥沃平原的统称。——译者

业恐怕就一定会衰落,或者至少是停止发展……

最近几年间引起激烈争论的另一个集体劳动部门就是公共工程业。杜诺瓦耶先生说得好:“为了修筑一条公路,与其让一个新从土木工程学校毕业的工程师来负责,恐怕还不如交给一个工兵或者驿车夫来负责更为可靠。”还没有人有机会来试验一下这种说法是否正确。

在我国的一条最美丽和在交通上极其重要的河道上,正在修建一座桥梁。工程开始之初,河运人员就发觉桥拱太低,涨水时船只将无法通过。他们向负责修建这项工程的工程师提出了意见,这位工程师竟然摆起架子回答说:“桥梁是给从桥面通过的人修造的,而不是给从桥下通过的人修造的。”这句话已经成为当地的一句谚语。但是,胡说八道到底是站不住脚的,政府终于觉得有必要检查一下这位官员的工作。在我写这几行字的时候,人们正在加高桥拱。如果这项工程交给对航道有利害关系,而且对工程质量要负赔偿责任的商人来承造,你们以为会有这种返工的事情发生吗?土木工程学校的毕业生创造的这类杰作,收集起来简直可以写成一大本书,原因就在,这些博学的青年,只要一离开学校,终身有靠了,就再也没有什么竞争心了。

有人举烟草专卖公司为例,企图证明国家在工业上是大有作为的,因而任何部门都可以取消竞争。据说,在烟草工业里,没有赝品,没有官司,也不发生破产和贫穷;工人们有足够的报酬,得到教育和培养,有牧师给讲道,道德上有人指导,退休后可以领到以平日交纳的储蓄作为基金的退休金,总之,处境比自由工业所雇用的绝大多数工人要优越得多。



这一切可能都是确实的，反正我不了解。烟草专卖公司里的情况，我一点也不晓得；我既没有向经理也没有向工人作过任何调查，也没有这种必要。专卖公司烟草的售价是多少？这些烟草究竟应该值多少钱？第一个问题好办，只要到公司的任何一个办公处跑一趟就能得到回答；可是，对第二个问题你就什么也说不上来了，因为你缺少一个比较的标准，又不可能通过实验来核实官营工业的各项成本，因而无法确定公司的售价是否合宜。所以，烟草一经规定为专卖，社会所付的代价就必然高于以前；它变成了一种不是靠自己的产品而是靠补贴来维持的工业，从而它不但不能作为我们的范例，而且是必须首先加以改革的弊端之一。

我之所以说烟草生产应该实行改革，考虑的不仅是那高出产品价值两三倍的巨大税收，也不仅是公司里由于待遇悬殊而使一部分人员高官厚禄、毫无用场，另一部分雇佣工人则永远地位卑微、全无指望的等级组织。我所着重考虑的不是这些机关所享受的种种特权和它们所豢养的大批寄生虫，我特别着眼于那些有益的劳动，即工人的劳动。光是因为专卖公司里的工人没有竞争，不关心公司的盈亏，一句话就是因为他们并不自由，所以生产率就必然很低，劳务代价必然十分昂贵。既然如此，人们一定会说，政府非常关心它的用工，关心他们的福利，上哪儿找得到这样的奇迹呢？可是，承受着特权重担的是自由；而且就算所有的工业部门果真都实行烟草业那样的待遇，补贴的来源也就断绝，国家便无法平衡收支，就要宣布破产，这点为什么人们却看不到呢？

至于外国产品，我想引述一位并不熟悉政治经济学的学者李比希先生提供的证据：“过去，法国每年从西班牙输入 2000—3000



万法郎的苏打,因为西班牙出产的苏打质量最好。在和英国作战的整个时期中,苏打的价格不断上涨,因此肥皂和玻璃的价格也不断上涨。这个情况使法国制造商吃了很大的苦头。正在这个时候,勒白朗<sup>①</sup>先生发明了从普通盐里提炼苏打的方法。这对法国说来是一个财富的源泉,苏打制造业也就突飞猛进地发展起来了。但是,不论是勒白朗先生或者拿破仑,都没有享受到这项发明的好处。拿破仑皇帝本来答应给勒白朗一笔钱,从而鼓励了他的这项发明;可是,王室复辟之后,政府却利用了民众对大陆封锁的主谋者拿破仑的愤怒,拒绝清偿这位前皇帝的债务……

“几年以前,那不勒斯国王着手把西西里的硫黄贸易改为专卖。原来消耗大量西西里硫黄的英国,便以战争来威胁那不勒斯国王,要他取消专卖。就在两国政府交换外交照会期间。英国批准了十五项从英国盛产的石膏、硫化铁和其他矿物中提炼硫酸的发明专利,和那不勒斯国王的纠葛也就因此解决了。其实,当时硫酸的提炼还没有结果,能够肯定的只不过是根据已进行的实验,用新的方法提炼硫酸是有可能成功的,那样就将摧毁西西里的硫黄专卖。”

假如没有同英国作战,假如那不勒斯国王没有垄断硫黄的妙想,我们法国也许长期不会想到要从海盐里提炼苏打,英国人也不会想到要从自己拥有的大量石膏和硫化铁中提取硫酸,这正是竞争对工业发展所起的作用。一个人只有受困迫时才会从偷安中振作起来,而毁灭一个人的天才最有效的办法莫若给他解除一切忧

<sup>①</sup> 勒白朗(1753—1806),法国医师和化学家。——译者



虑,使他摆脱社会上名利的诱惑,在他周围建立起普遍的和平、永恒的安宁,把由于他怠惰而造成的恶果推给国家来负担。

是的,应该说,和这种现代的宁静主义<sup>①</sup>理论相反,人生是一场持久不息的战争,一场夺取必需品的战争,一场对自然的战争,一场对同类因而也是对自己的战争。那种鼓吹建立一个以博爱和牺牲精神为基础的平等宁静的世界的理论,不过是天主教关于弃绝人寰财产与欢乐的禁欲主义教义的翻版,是一种行乞至上论,一曲贫困赞歌。一个人能够至死热爱其同类,但是却不会为爱其同类而去劳动。

除了我们刚才从事实上和法律上驳斥过的牺牲论以外,反对竞争的人还提出另外一种与此正好相反的理论,这就是反竞争的社会主义者的所谓奖励论。思想的规律就是这样,当你否认作为均衡点的真理时,你就必然摇摆于两种矛盾之间。

还有什么事情在表面上比奖励劳动和奖励工业更符合社会利益和更为先进的呢?没有一个民主主义者不把奖励当成良好政府的一种特征;没有一个空想家不把奖励列为创造幸福的首要方法之一。可是,由于政府的本性是无能领导劳动,所以它所发给的任何奖励,都是不折不扣的盗窃公有金库的行为。雷布先生就给我们归纳出这样一个结论。

他曾经在一篇文章里指出:“为了鼓励出口而发给的奖励,其实就是进口原料所缴纳的税款。好处一点也没有,无非就是鼓励

<sup>①</sup> 宁静主义是一种反动的唯心主义哲学,宣扬听天由命,无所作为。其主要代表人有西班牙神甫莫利奈斯(1640—1696)、法国神秘主义哲学家居戎夫人(1648—1717)和法国大主教菲尼隆(1651—1715)。——译者





了大规模的走私。”

这种结果是不可避免的。如果你取消进口税，那么，就跟我们上面谈到芝麻问题时所指出的那样，本国工业会因之衰落；可是，要是你保留进口税而又不给出口以任何奖励，那么，本国商品又会在外国市场上被打败。你想恢复奖励来防止这种弊病吗？那你就只不过是一手收进，一手又付出，反而鼓励了走私舞弊，这是任何工业奖励的最终结局和死路一条。由此可见，任何高出产品本身价值以外的劳动奖励和工业奖赏，都是无偿的赠与，都是从消费者身上征收的小费，然后以消费者的名义赏给当局的受宠者，挽回的却是零或无。因此，奖励工业就是奖励懒惰的同义语，它是一种欺骗手段。

为了我国海军的利益，政府曾经认为应该根据船上雇用的人员数目发给海运业主以奖金；可是，我继续引用雷布先生的话：“每艘开往纽芬兰的船都雇有六七十人。其中只有 12 名水手，其余的都是刚脱离农村的乡下人，在船上做短工，料理从海上捕获的鱼类，完全不懂海上操作。他们和水手相同的只是都有胃有脚，能吃饭走路。可是这些人也列入海员名册，永远蒙混下去。人们在捍卫奖金制度时，都把他们的计算在内；因为他们人数很多，当然有助于达到保留这种制度的目的。”

毫无疑问，某些天真的革新者一定会高喊：这实在是太不光彩的骗局！好吧！就让我们来分析一下这个事实，设法从中找出它包含的一般思想。

原则上，科学能够承认的唯一的劳动奖励就是利润。因为不能在本身产品中获得报偿的劳动，不但不应该奖励，而且应该尽快



放弃；而如果这项劳动的结果能产生净收入，那么，在这种净收入之外再给一份无偿的赠与，从而加大劳务的价值，那是荒谬悖理的。根据这个原则，我可以说：如果商船上的劳务只需要1万名水手，就不应该要求它维持1.5万人。政府最简捷的办法就是把已招募的多余的5000人转到国家船只上，让他们像王公诸侯的运输队一样给国家运输。对商船的任何奖励都只会直接造成舞弊。对这种办法我应该说些什么呢？我说，这等于建议给一种并不存在的劳务支付工资。就目前商船的操作、纪律和一切条件来说，难道适宜于增加这样一批闲散人员吗？既然政府愿意给船主一笔意外之财，但求船主把船上所不需要的人员收留下来，那么船主除了收下以外，还能怎么办呢？既然部长把国库的金钱扔在大街上，难道我把它捡起来算是犯罪吗？……

因此，有必要指出，奖励理论是直接来自牺牲理论的。反竞争论者的思想注定是自相矛盾的，他们为了使人们都变得不负责任，一会儿把人当成上帝，一会儿又把人看作禽兽。然后，他们又责怪社会为什么对他们的呼吁置若罔闻。可怜的孩子啊！人总是像你们所看到的那个样子，既不太好，也不太坏。只要个人利益需要，他们就不顾公众的利益。这样的人我认为虽然不值得尊敬，至少也应该原谅。既然你一会儿要他们负起超过他们不应对你应尽的职责，一会儿又用他们所不应得的奖励来刺激他们的贪欲，那么，这就是你的过错了！一个人最宝贵的莫过于他自己，因此，对他自己负责是他唯一的法律。牺牲理论和奖励理论都是骗人的理论，都是颠覆社会、败坏道德的理论。仅就你们企图靠牺牲或者靠特权来维持社会秩序这一点说，你们就是在给社会制造新的对抗。



你们不是在创造人们的活动自由与和谐局面,而是在个人与国家之间制造隔阂;你们一面呼吁人们团结,其实一面却在挑动纠纷。

总起来说,离开了竞争,就不外是两种出路,要么就是骗人的奖励,要么就是伪善的牺牲。

因此,竞争从它的起源来分析是对公平的鼓励,但是就其的结果而言,我们又将看到它是不公平的。

## 第二节 竞争的破坏作用及其对自由的损害

福音书上说：“天国是努力进入的，努力的人就得着了。”这句话是对社会的讽喻。在受劳动支配的社会中，地位、财富和荣誉都任凭人们竞争，它们是强者应得的报酬，所以，竞争的定义可以说是强者的统治。古代的经济学家都没有觉察到这个矛盾；现代的经济学家也只是被迫承认这个矛盾。

亚当·斯密写道：“为了使一个国家从极端野蛮的状态提高到高度的富裕，只需要三件东西，就是和平，适当的赋税和一个差强人意的司法机关；其他的一切都会在事物的天然进程中产生。”

亚当·斯密著作的最新译者布朗基先生情不自禁地给这段话加上了这样一个阴暗的注解：“我们看到，事物的天然进程产生了灾难性后果，使生产出现无政府状态，产生了市场战，并且把竞争变成海盗行为。分工制度和机器的改良本来应该为人类的工人大家庭争得无损其尊严的幸福与安乐，可是结果却在许多方面制造了堕落与贫困……这位格拉斯哥大学的教授在写这段话的时候，自由连同它的种种麻烦和弊病还没有到来，因而他只是预见到自由的有利一



面……要是斯密能够亲眼看到当今的爱尔兰和英国各工业区的悲惨状况,恐怕也会写出德·西斯蒙第先生那样的文章……”

那么,我们的文学家、政治家、政论家、宗教徒和半宗教徒们,你们不是都以教育人类为己任吗?你们可曾听到过这一番就像是从耶利米<sup>①</sup>的预言转译过来的话呢?请告诉我们,到底你们想把文明引向哪里?你们打算对社会、对危难中的祖国提出些什么忠告?

可是,我是在向谁说话呢?是对部长、新闻记者、教堂监守和学究先生们。这些人会关心各种社会经济问题吗?他们听过人们说起竞争吗?

有一个在商业战中冷酷无情的里昂人,在托斯卡纳<sup>②</sup>旅行时曾经注意到这个国家每年制造五六十万顶草帽,总值达四五百万。这种工业几乎是当地人赖以生为生的唯一行业。这里昂人想的是:“这样简单的作物和这样简单的工业为什么没有转移到普罗旺斯<sup>③</sup>和朗格多克<sup>④</sup>去呢?这两个地方的气候和托斯卡纳的气候不是一样吗?”可是,一位经济学家对同一情况却会说:如果夺去托斯卡纳乡下人的这项生产,他们该怎么生活下去呢?

黑丝绒制造业已经成为佛罗伦萨的一种秘传的特种工业。一位游客曾扬扬得意地说:“里昂的一位能干的制造商不久前搬到佛罗伦萨,终于掌握了那里特有的印染和纺织方法,这个发现也许将

① 耶利米(公元前约 650—前 590),相传为犹太四大预言家之一,鼓吹犹太人应该屈服于巴比伦王。——译者

② 托斯卡纳,曾为大公国,1860 年并入意大利,即今意大利中部佛罗伦萨一带。——译者

③ 普罗旺斯 Provence,法国旧行省,在东南部地中海沿岸。——译者

④ 朗格多克 Languedoc,法国旧行省,在南部,即今图鲁兹一带。——译者



减少佛罗伦萨的出口。”（见菲尔希隆《意大利游记》）

过去，托斯卡纳的农民盛行养蚕来补贴生活，现在却已经放弃了。“农业协会的人来了，他们声称，在农民的卧室里养蚕，空气不够流通，温度不均匀，而且不如专业工人那样内行和照管周到。于是，一些富裕、聪明而慷慨的公民便在公众的一片欢呼声中建造了所谓‘蚕房’。”（德·西斯蒙第先生语）

你们一定会问：那些养蚕的农民，那些制造黑丝绒和草帽的手工业者，是不是会失去他们营生的职业呢？一点儿不差！而且人们还给他们证明说这样对他们更为有利，因为他们可以用低于自己原来制造成本的价钱买回同样的产品。请看，这就是所谓的竞争！

竞争具有杀人的本能，它经常夺取了整个劳动阶层的面包，而且还把这当成改进和节约。它卑鄙地盗窃了人家的秘密，然后庆贺自己作出了新的发明。它改变了生产的天然区域，使当地的全部居民受到损害，反过来却说这样做只会更好地发挥当地的自然条件的作用。竞争颠倒了一切公平与正义的概念。它毫无必要地增加投资，以致提高了生产的实际成本，使产品的价格时而上涨，时而下跌。它用投机赌博来代替行使权利，从而败坏了公共道义，到处制造了恐怖和猜疑。

这又有什么可奇怪的呢？如果竞争没有这种残酷的性格，也就丧失它的一切良好作用；如果交易不是任从人意而为，市场上又不存在什么风险，工厂就不会你追我赶地不断提高生产；如果生产稍一松懈，它就无从创造它的各种奇迹竞争从它本来的良好作用中产生了祸害之后，又会由祸得福；破坏中产生了效用，动乱实现了平衡。参逊在谈到被他打死的狮子时所说的话也适用于竞争，



他说：“肉必取自肉食者，福必得自强者。”<sup>①</sup>在人类的一切科学领域中，难道还有比政治经济学更为奇妙的吗？

但是，我们要注意别屈服于嘲讽的冲动，因为从我们方面说，这只是不公平地谩骂一通。经济科学的特性就是从自己的种种矛盾中探求自己的确定性，经济学家的全部错误就在于不了解这一点。一接触到竞争问题，就显出他们的批判贫乏无力和他们的思想混乱可悲。因为他们就像是一些受不了刑讯的证人，不得已才供出自己心中不愿意说的话。现在，我把经济学家关于自由放任政策的全部论据都摆到读者眼前，就好比让大家列席他们的一次秘密会议；想来读者们一定会领我的情吧。

最先发言的是杜诺瓦耶先生。

杜诺瓦耶先生是所有经济学家中最热衷于维护竞争的积极方面的一位经济学家，因此我们可以料想到，他也是他们中间最不了解竞争的消极方面的一位经济学家。杜诺瓦耶先生在他所谓的原则问题上是不通融的，他绝不会相信在政治经济问题上是与否居然能够同时具有同等的正确性。可是，有一点我们应该称赞他，那就是当他的论述越是率直和真诚，他就愈是厌弃上述原则。对我来说，政治经济学的一切范畴都是矛盾，这是一个明如白昼的真理；为了使这位如此纯真、如此固执的学者相信这个真理，我是什么都愿意牺牲的！如果他不再白费气力地企图调和实际与理论，不是满足于世间一切都是有利有弊这样一个可笑的遁词，而是去探求一种能

<sup>①</sup> 参逊，《圣经》中人物。据说他力大无穷，有一次打死了一头狮子，饱食其肉。事见《圣经·士师记》，第14章。——译者



够解决一切二律背反现象的综合概念；那么，他就将从今天这样一位乖悖常理的保守派变成和我们一样坚决彻底的革命家了。

杜诺瓦耶先生说：“如果竞争是一个谬误的原则，那结论就是人类两千年来走的都是错误的道路。”

不是的，结论并不像你所说的那样。你的这个先入为主的判断，用进步理论便可以驳倒。人类先后提出了各种原则，其间的间隔有时是很长的。人类尽管不断地摧毁这些原则的表现形式或公式，但是却从来不抛弃这些原则的内容。这种摧毁称为否定，因为不断进步的普遍理性总是不断地否认自己原来观念的完善性和充分性。正是因为这样，所以竞争只是价值构成的一个时期和社会合题的一个因素，而且应该说，竞争作为一个原则是不可摧毁的，可是它的现存形式却应该废除，应该否定。如果说有谁在这个问题上违背了历史的话，那就只能是你。

关于对竞争的种种指责，我有几点看法需要提出来。第一点是这个制度不管好坏，不管它是破坏性的还是建设性的，实际上还没有真正存在；即使个别地方已经出现了竞争，也只是一些例外，而且其形式也很不完善。

这第一点看法并没有什么意义。我们在开始时就说过，竞争消灭着竞争，既然这句话可以视为定论，竞争又怎么可能有完善的一天呢？何况，你认定竞争实际上还没有真正存在，指的无非就是竞争还没有完全发挥出它所拥有的消灭一切的力量；可是，这种情况丝毫不会改变它的矛盾本性。我们有什么必要再等三十个世纪才来说竞争愈是发展就愈倾向于减少竞争者的数目呢？

“第二点是：人们对竞争所作的描述是不符合实际的，他们没



有充分注意到包括劳动阶级的福利在内的公众福利的大幅度提高。”

如果说,有的社会主义者忽视竞争的有益一面的话,那么你呢?你却只字不提它的有害作用。如果拿你对方的论据来补充你的论据,竞争的真相就大白了;对我来说,双重的谬误便构成真理。至于竞争为害的严重性,我认为是必须强调的,这点我们下面还要谈到。

“第三点是:人们并没有找出劳动阶级遭受苦难的全部真正原因。”

如果除了竞争之外还有其他造成贫困的原因,难道竞争就不成其为原因之一吗?哪怕每年有一个工业家被竞争所毁灭,而且你又承认这种毁灭是竞争原则的必然后果,那么,竞争作为一个原则就应该抛弃掉。

“第四点是:人们提出的防止竞争恶果的一些主要方法是很难见效的……”

这倒是可能的,可是我由此得出的结论却是:正是因为人们所建议的处方无济于事,所以你才负有一个新的任务,就是探索出一些能够最有效地防止竞争弊病的办法。

“最后,第五点是:如果这些弊病能够通过某种立法来加以救治,那么,这种正确的处方就恰恰应该从这个被指责为弊害之源的制度中去探寻,也就是说,要在日益成为现实的自由和竞争制度中去寻找。”

太好了!我也希望事情确实如此。照你的说法,竞争的补救办法就是使竞争普遍化;但是,为了使竞争普遍化,就必须保证所





有的人都拥有竞争手段，必须取消或改变资本对劳动的支配，改变雇主与工人的关系；一句话，必须解决分工和机器的二律背反，必须组织劳动。可是，你能拿出这种解决办法来吗？

然后，杜诺瓦耶先生似乎更为理直气壮地阐发了一通他自己的那个实行普遍竞争的乌托邦；这可是一座大迷宫，连它的建造者自己在里面也跌跌撞撞，一步一摔跤，处处自相矛盾。

杜诺瓦耶先生说：“竞争正遇到许多的障碍。”

的确，竞争遇到了大量严重的障碍，以致它无法前进。因为，我们有克服社会制度所固有的，从而和竞争不可分离的障碍的办法吗？

“除了公共职务以外，还有一些行业是政府认为多少应该给自己保留的，至于立法上规定给少数人垄断的职业，那就更多了。余下来供人们竞争的职业，又规定有种种的手续、种种的限制和种种的障碍，结果是多数人对之可望而不可即，竞争离不受限制很远。最后，几乎从事任何职业都要缴纳各种各样无疑是必要的捐税……”

这一切意味着什么呢？杜诺瓦耶先生的意思肯定不是说社会可以不需要政府，不需要行政机关、警察、捐税、大学等等，一句话，不是不需要构成社会的一切。既然社会必然存在竞争的种种例外情况，那么，普遍竞争就只能是一种空想，我们便只好重新厕身于专制制度之下，这一点从竞争的定义中便可以预见到。既然如此，杜诺瓦耶先生的这个论据又有什么值得重视之处呢？

过去的一些科学大师们总是开始时先把一切既有的成见抛得远远的，而致力于研究各种事实，既不加以歪曲，也不加以掩饰，设



法从中归纳出一些普遍性的规律。亚当·斯密的著述,就它发表的那个时代而言,是充满了智慧和高度理性的杰作。魁奈<sup>①</sup>的经济图表,看来虽然十分费解,却证明了他对一般综合法有深刻的认识。萨伊的巨著中的序言,是专门论述政治经济学的科学特点的,我们从其中每一行里都能看到作者感到多么需要绝对观念。毫无疑问,上一世纪的科学家们还没有把这门科学建立起来,但是他们曾经热情而真诚地探索过如何把它建立起来。

今天我们距离这种高尚的理想多么远啊!人们并不是在探索科学,而是致力于维护王室和阶级的利益。人们坚持的惯例即使已不起作用,还是允许用一些最可贵的名称来给一些反常的现象标上它们所没有的正确性;反过来却又把对方根据事实所作的揭露当成异端邪说。人们肆意诽谤时代的潮流,最使经济学家恼怒的便是有人敢于和他争论。

杜诺瓦耶先生用非常不满的口气大喊道:“当前时代的特点就是一切阶级都在骚动,它们都在忧虑,什么事情都安不下心来,而且永无满足之日;由于比较不幸的人们被迫从事着恶极无道的劳动,以致社会愈是致力于改善他们的处境,他们却愈是不满。”

好啊!因为社会主义者触犯了政治经济学,他们简直是魔鬼的化身!的确,把无产者在劳动和工资上受剥削和在现存条件下他们的贫困是无可挽救的这样的道理告诉无产者,还有比这更为亵渎上帝的行为吗?

雷布先生重复了他老师杜诺瓦耶先生的怨言,而且语气更为

<sup>①</sup> 魁奈(1694—1774),法国著名经济学家,重农学派的创始人。——译者



加重,就像《以赛亚书》<sup>①</sup>中说的那两位天使一样,配合起来给竞争唱赞诗。1844年6月《现代革新者》第四版出版时,雷布先生伤感地写道:“提出组织劳动和维护劳动权利的是社会主义者,监督制度的倡始者也是社会主义者……海峡两岸的立法议会已经逐渐接受了他们的影响……乌托邦就这样得势起来……”于是雷布先生斥责社会主义对一些好心肠的人的暗中影响,痛斥那些曾经与社会主义决裂的人又让自己接受了社会主义的感染。你瞧,是多么切齿痛恨啊!然而他预言不久将发表一部名为《劳动的规律》的著作,作为他对这些恶人的最后裁判。据称,他在这部著作里将证明(除非他的思想有新的的发展)劳动规律与劳动权利及组织劳动毫无共同之处,而最好的改革就是放任自流。雷布先生还补充说:“政治经济学的趋势已不再是研究理论,而是研究实践,从而这门科学的抽象部分看来从此将具体化了。有关定义的争论业已结束或者接近结束了。一些大经济学家关于价值、资本、供求、工资、捐税、机器、地租、人口增长、产品过剩、市场、银行、垄断等等问题的著作似乎标志着理论研究的顶峰,形成一整套的学说,离开了它就别无理论可言了。”

说话容易,论证无能,这是孟德斯鸠对社会经济学创始者的这种奇异赞歌所下的结论。雷布先生发誓说,科学已经建立起来了!他的这番宣告十分有权威,以致人们在科学院里、讲台上、参议院里和议会里都在重复它,报纸上发表它,国王在新年献词中也提到

<sup>①</sup> 以赛亚,相传为公元前8世纪时犹太族四大预言家之一,所著预言诗集称《以赛亚书》。——译者



它,连法庭对当事人的请求也据此作出裁决。

科学已经建立起来了! 因此,我们的那些社会主义者该是多么愚蠢啊! 竟然在大白天里寻找太阳,手里提着灯笼去和阳光对抗。

但是,先生们,我出于由衷的遗憾和深切的怀疑,不得不要求你们给我作点解释。如果你们不能医治我们的痛苦,至少也应该给我们说点安慰话,举些例证,告诉我们怎样才能乐天知命呀!

杜诺瓦耶先生说:“显然,今天财富的分配状况比过去任何时候都要好得多。”雷布先生马上接过去说:“人间的苦乐正日渐恢复均等。”

什么? 你们说什么? 财富分配状况变好多了! 苦乐均等恢复了! 对不起,你们能说明这种分配状况变好表现在哪里吗? 难道平等已经实现,或者说不平等已经消失了吗? 难道团结加强了,或者说竞争减少了吗? 只要你们不答复我这些问题,我就绝不罢休,绝不放过你们……不论你们举出的造成均等恢复和分配变好的原因是什么,我都举双手欢迎,而且一定要寻根究底地研究下去。1830年以前(这个时间界线我不过是随便划定的)财富分配得不好是什么原因呢? 而今天照你们的说法是财富分配得比较好,那又是为什么呢? 你们一定懂得,我这些话的真意何在,这就是分配还不完全公平,均等也并不绝对完善;我要请问你们的是:一方面究竟是什么破坏了均等? 另一方面,人类之所以会不断地从最坏的境遇进到不太坏的境遇,又从好的境遇进到更好的境遇,又是由于什么原因呢? 因为,不论是竞争、机器、分工或供求,归根结底都不是这种好转的奥秘所在;正如伦理科学院所正确理解的,所有这



些原则,都不过是一些先后促使价值摆动的杠杆。既然如此,幸福的最高规律是什么呢?进步的规则、尺度和标准是什么呢?这种进步一旦破坏便会招致永远的贫困吗?请说呀!可就是不要高谈阔论!

你们说财富分配比较好了。我们就来看看你们举出的证据吧。

杜诺瓦耶先生说:

“根据官方文件,土地税已不少于 1100 万份。缴纳这些税款的私有主估计约为 600 万人;以每户 4 人计算,全国 3400 万居民中至少有 2400 万人占有土地。”

那就是说,根据最乐观的数字,法国也有 1000 万无产者,这个数字将近占人口的 1/3。嘿!你们该说些什么呢?除了这 1000 万以外,还要加上那 2400 万人的一半,他们的土地因为抵押、割让、丢荒和贫瘠而价值还抵不上一部织布机。何况,这里还没有包括那些生活朝不保夕者的数字呐!

“这 2400 万私有主的数字显然还在增加。”

我呢,我肯定这个数字明显地在减少。照你的意见,哪些人算是真正的私有主呢?是负担着各色各样的摊派和捐税,不得不典押财产,因而只是徒有其名的土地占有者呢,还是那些真正获取收益的债权人呢?今天,阿尔萨斯的真正地主是犹太人和巴塞尔人<sup>①</sup>中的放债人;他们宁愿贷放资金,而丝毫不想买地,足证他们见识之卓越。

<sup>①</sup> 巴塞尔人,指瑞士北部旧省巴塞尔的居民,首府同名。——译者



“除土地私有主以外,还应该加上约计 150 万户持有营业执照者。按每户 4 人计算,以企业主身份从事赢利的共 600 万人。”

但是,首先,这些营业执照持有人绝大多数就是土地私有主,你把他们算成双份了。其次,可以肯定,在全部持有营业执照的工商业者中,最多只有 1/4 是赚钱的,另外 1/4 盈亏相抵,其余的都是经常亏损。所以,这 600 万企业主中顶多只能算它一半,加上那本来数字就大有问题的 1200 万真正的土地私有主,总共是 1500 万人,这就是由于自己有文化、才干、资本、信用和财产而能够从事竞争的法国人的总数。至于其他的 1900 万法国人,竞争对他们来说,就像亨利四世<sup>①</sup>的炖鸡一样,是他们制作出来供买得起的阶级享用的一道名菜,可是自己却根本尝不到。

还有另外一个麻烦就是,这 1900 万对竞争无缘的人都是竞争者的雇佣大军。他们就像过去的农奴一样,只为领主打仗,不能另树旗帜自成队伍。既然竞争本身不能为大家所共同享有,那么,那些只受到它祸害的人们怎么能不向他们的主人要求有点保障呢?既然这样的要求又不便拒绝,那么,除了像中世纪的主教们用杜撰的神命休战来阻止封建主战争那样给竞争设置点障碍以外,还能提供点什么别的保障呢?我刚才说过,就社会结构来说,竞争只是一种例外情况,是一种特权;现在我要进一步问,如果有了权利平等,这种特权还能存在吗?

当我为消费者和受雇者要求保障以防止竞争的祸害时,你以

<sup>①</sup> 亨利四世,1399—1413年在位的英国国王,相传他曾许诺农民每星期天饭桌上都能有炖鸡。此处意指空洞的诺言,可望而不可即。——译者



为这是一种社会主义者的梦想吗？请听听你的两位总不致被你认为别有用心的著名同行是怎么说的吧！

罗西先生在他的讲义的第1编第16讲里承认，国家在危险太大，保障又不足时，就是说在任何时候有权管理劳动。因为立法者必须用各种原则和法律来维持公共秩序，而不应该等待不测事件发生以后才任意专断地压制。此外，在第2编第73—77页里，这位教授还大声警告说，过度的竞争将日益形成一个金融和土地贵族阶层，而小私有主则迅速破产。至于布朗基先生，则宣称组织劳动的问题已经列入经济学的研究日程（后来他又取消了这句话），他鼓吹工人分享利润和组成集体劳动者，而且不断猛烈地抨击垄断企业、各色禁令和资本的暴政。有耳便请恭听！罗西先生以刑法学家的资格判定竞争为抢劫；布朗基先生则以预审推事的身份揭发了罪犯。这正好是刚才雷布和杜诺瓦耶两位先生二重唱的对台戏；当这两人高唱赞诗时，罗西和布朗基却像教廷会议里的主教一样，报之以咒词。

但是，有人会说，布朗基和罗西两位先生想攻击的不过是竞争的滥用，而并不想革除竞争这个原则；因此在这个问题上他们与雷布和杜诺瓦耶两先生是完全一致的。

为了维护这两位教授的声誉，我反对作这样的区别。

事实上，滥用已到处蔓延，例外已变成常规。当特洛勒隆先生与所有的经济学家一起维护贸易自由时，也承认运输公司结成联营看来是违背了社会经济学最起码概念的，但是又是立法者绝对无法禁止的事情。不过，那时候特洛勒隆先生还可以自我安慰地说，这类事情恐怕还只是一种例外，大概不至于普遍化吧；可是，现



在事情却已经普遍化了。即使是最迂腐的法学家,只要把头探出窗外就能看到,今天的一切,包括交通(陆运、水运、铁路运输)、小麦和面粉、葡萄酒和各种烧酒、木材、煤、油、铁、纺织品、盐、化学产品等等,都已经完全被竞争所囊括。对法学这门政治经济学的孪生学科来说,看到自己作出的庄严预言还不到五年时间就破了产,当然是大为痛心。但是,更为可悲的是,一个大国竟然被几个可怜的英才牵着鼻子走,指靠着他们著作里的一些混乱不堪的主张过日子。

在理论上我们已经证明:竞争就它有益的一面来说应该普遍化,而且应该提到最大的高度;可是,就其消极的一面来说,则应该到处都加以扼杀,一点残余也不留。经济学家们是否有能力进行这种去芜取精的工作呢?他们有没有预见到这样做的后果和估计到可能出现的各种困难呢?如果答案是肯定的话,那么,我愿意提出下面一个事例来请他们解决。

不久以前卢瓦尔<sup>①</sup>矿区的所有煤矿签订了一项联营协议,或者说联合协议(因为法庭要确定两者的区别是很困难的),合并成一个公司。由于里昂和圣太田<sup>②</sup>两市政府提出控诉,部长便指定一个委员会负责审查这个令人惊恐的公司的性质和意向。好啦,请问,在这件事情上,根据民法和政治经济学,当局能进行些什么干预呢?

政府可以对联营大声责骂,但是能够阻止矿主联合起来吗?

① 卢瓦尔矿区,在法国东南部。——译者

② 圣太田市 St. -Etienne,在里昂西南不远。——译者





能够阻止他们减少一般开支和开采费吗？能够阻止他们更合理地安排劳动以便从自己的煤矿获得更大的收益吗？政府是不是可以命令他们恢复原来的竞争，命令他们增加开支，进行浪费，造成滞销、混乱和跌价而致破产呢？这一切都是荒谬绝伦的。

是不是可以阻止他们提高价格以收回他们的资本利息呢？那样，政府就必须支持他们反对工人提出的增加工资的要求，必须修改股份公司法，禁止股票买卖，如果这些措施都实行了，拥有矿井的资本家便被迫丧失在原来的制度下投入的资金，这当然是不公正的；结果，政府便又只好给他们以赔偿。

可以向他们强加一个定价吗？那就是说要制定最高限价法。结果，国家就必须代替矿主来计算资金、利息和办公费，规定矿工的工资、工程师和经理的薪金、坑木的价格和材料的消费等等，最后还要定出正常和合法的利润额。这一切都不能靠部里的一纸命令便能做到，必须有一部法律。立法者难道敢于为了一种个别工业而改变法国人的公法，并且以政权来取代私有主吗？结果就只有二者择一：或者是煤炭贸易落入国家手里，或者是国家设法协调采矿工业中的自由和秩序，而在后一种情况下，社会主义者就会要求对其他工业也一律采取煤炭工业的做法。

卢瓦尔矿业联营事件提出了一个不容回避的社会问题，这就是：或者是实行竞争，也就是说允许垄断及其一切后果存在；或者是由国家开采，其结果是工价昂贵，贫苦依旧；最后，或者是实行一种平等主义的解决办法，换句话说，就是组织劳动，可是，这却是对政治经济学和私有制目的的否定。

但是，经济学家们绝不是按照这种简捷的逻辑行事的。他们



必然喜欢讨价还价。杜班<sup>①</sup>先生在伦理与政治科学院 1843 年 6 月 10 日会议上发表了一个这样的意见：“如果说竞争在国内也许有些益处，那么，在国家之间则必须制止。”

阻止或者放任，这是经济学家永远的两选择道路，他们的才智始终超不出这个范围。尽管人们向他们高声疾呼说，问题并不在一律阻止，也不在全部放任，人们所要求于他们和社会所期待于他们的是找出一种协调的办法，可是这种两元观念怎么也进不了他们的头脑。

杜诺瓦耶先生反驳杜班先生说：“必须把理论和实践区别开来。”

我的天哪！谁都知道，杜诺瓦耶先生历来在他的著作里对原则问题是毫不通融的，而在参议院里他却非常迁就实际。但愿他至少能稍为想一想这样一个问题：“为什么我非得不断地把实践与理论区别开来？为什么它们不结合起来呢？”

为人平和、善于妥协的布朗基先生，一面拥护博学的杜诺瓦耶先生，也就是说，拥护理论；但是一面又和杜班先生一样，也就是说和实践一样，认为竞争并不是无可非议的。布朗基先生是多么害怕别人说闲话啊！

杜班先生坚持自己的主张。他举出诈骗、小秤出售、使用童工等等来责备竞争。这一切无疑都只是为了证明竞争在国内可能是有益的！

帕西先生按照他平时的逻辑，要人们注意弄虚作假的人总是

<sup>①</sup> 此处当指安德烈·杜班(1783—1865)，法国法学家和国务活动家。——译者



永远会有的，等等。总而言之，他是在高呼：控诉人性吧，可就是不要控诉竞争！

帕西先生的论证从一开始就离开了本题。我们对竞争的谴责针对的是它本质所产生的弊病，而不是针对那些以竞争作为条件或借口的诈骗行为。一个制造商以一个每天工资 1 法郎的女工来代替每天工资 3 法郎的男工，对这个制造商来说，这是对付跌价、维持营业的唯一办法。很快，除了女工之外，他又雇用童工。接着，出于竞争的必要，他又逐步降低工资，延长工时。这究竟是谁的过错呢？这种论据可以用千百种方式提出来，而且可以适用于一切工业，可丝毫不需要指责人性。

帕西先生自己也不得不承认这一点，所以他补充说：“至于儿童的强制劳动，过错在于父母。”这是正确的。可是，父母的过错又应该归咎于谁呢？

这位演说家接下去又说：“爱尔兰完全没有竞争，但是却极端贫困。”

在这一点上，帕西先生由于太健忘而违反了自己平素的逻辑。爱尔兰的土地被普遍而彻底地垄断了，租佃竞争非常地剧烈，完全不受限制。竞争和垄断是苦难的爱尔兰双脚拖着的两条锁链。

经济学家虽然疲于指责人性，指责父母的贪欲，指责激进派的捣乱，可是，他们却又陶醉于无产阶级的幸福前景。不过，即使在这一点上他们彼此的看法也并不一致，而且每个人自己就自相矛盾。没有什么比他们思想上的混乱更真切地体现出竞争的无政府状态了！

“今天一个工匠妻子穿的华丽长袍，连上一个世纪的贵族妇女



见了也甘拜下风。”(见舍伐利埃先生讲义,第6讲)也正是这位舍伐利埃先生,根据自己特有的计算法,算出了在国民收入总值中每人每日收入为65生丁;有的经济学家甚至把这个数字降低为55生丁。可是,国民收入总值中应该除掉那些构成上等阶层财产的数目,所以,按照德·蒙洛克先生的计算,半数的法国人每天的收入不超过25生丁。

尽管如此,舍伐利埃先生却仍然以一种莫名其妙的愉快口吻接着说:“幸福不正是存在于欲望与享受的协调,存在于需要与满足的均衡之中吗?不正是存在于政治经济学所无法回避又不能促使其产生的某种精神状态中吗?这是属于宗教和哲学的任务。”要是贺雷西活在我们的时代,他一定会对舍伐利埃先生说:经济学家呀!请你只关心我的收入吧!至于我们的灵魂,还是让我自己来操心好了!只要给我生命与财富,我便自有宁静的心灵。

杜诺瓦耶先生又发言说:“有许多城市过节的时候,工人阶级和资产阶级简直都分不清了(可是为什么会有两个阶级呢?),因为工人阶级的服装都讲究得很。至于饮食方面,也远比以前丰足、富有营养和多样化了。各地面包的质量都有提高。在许多工业城市里,肉类、肉汤和白面包都成了最普通的食物了。最后,平均寿命已经从35岁提高到了40岁。”

后来,杜诺瓦耶先生又根据马歇尔提供的资料描述了英国的财产状况。从中可以看出:英国有250万个家庭每年只有1200法郎的收入。可是,在英国1200法郎相当于我国730法郎;这个数字按一家4口计算,每人只摊到182法郎50生丁,亦即每天50生丁。这与舍伐利埃先生所估计的每个法国人每日收入为65生丁



的数字相近；法国人之所以幸运地收入较高，是因为财富在法国增长较慢，穷苦程度也就不如英国显著。应该相信什么说法呢？是相信经济学家关于豪华生活的描述，还是相信他们计算的数字呢？

布朗基先生承认：“英国的贫困已经到了这样一种程度，以致英国政府必须在那种可怕的劳动所里寻找某种出路……”事实上，在这些所谓的劳动所里，全是些可笑的无益的劳动，不管人们怎么说，反正劳动所就是受难所。因为对一个具有理性的人来说，成天推着不放粮食、不出面粉的空磨，目的只在不让你休息，免得你懒惰，恐怕是再苦不过的折磨了！

布朗基先生继续说：“这种组织（竞争组织）的趋势是把劳动所得的全部利润转到资本手里……在兰斯·米卢兹和圣康坦<sup>①</sup>等地，与曼彻斯特、里兹、斯皮塔菲德<sup>②</sup>一样，工人的生活最无保障……”接着便是一幅工人贫困的可怕景象。你眼前的男男女女、姑娘小孩，全都面带饥色，体质孱弱，衣衫褴褛，肤色苍白，骨瘦如柴。这段描述是以这样一句话结语的：“机械工业的工人再也不能应征入伍了！”看来，杜诺瓦耶先生的白面包和肉汤，与这批人是完全无缘的。

维尔梅先生认为年轻女工的放荡淫佚是不可避免的。姘度是她们习以为常的事情。她们全靠老板、店员和大学生们供养。结婚对于平民来说虽然一般比对资产阶级更有吸引力，但是大批并不知道马尔萨斯的马尔萨斯主义者一无产者，都随附潮流，害怕成

① 兰斯和圣康坦均为法国北部工业城市。——译者

② 里兹和斯皮塔菲德均为英国南部工业城市。——译者



家。所以，女工成了卖淫的材料，就像男工充当炮灰一样。这一切完全可以说明为什么女工在星期日要穿红着绿。不管怎么说，为什么一定要求这些姑娘比资产阶级女人更有操守呢？

获得法兰西学院奖金的欧仁·布莱<sup>①</sup>先生说：“我敢肯定，工人阶级的肉体与灵魂都受着工业的任情蹂躏。”在另一个地方又说：“只要投机者作点小小努力就能使每磅面包的价格涨落5个生丁或者更多；按3400万人口计算，这出入就是6.205亿法郎。”这里要顺便指出，这位不幸早逝的布莱先生竟认为垄断者的存在只是民间的一种成见。唉！诡辩家呀！你既然承认事实，那么，名称叫做投机者还是垄断者究竟有什么区别呢？

类似的例证真是成卷累牍。但是，我这本书的目的并不在列举经济学家的种种矛盾和进行一些毫无结果的争论；我所抱的是完全另外一个目的，比这要崇高和严肃得多，这就是：展示经济矛盾的体系。因此，我们到这里就煞住这段令人不快的叙述，不过在结束之前，让我们再检阅一下人们所提的种种防治竞争弊病的办法。

### 第三节 防治竞争弊病的办法

劳动中的竞争能够废除吗？

这就等于问个性、自由和个人责任能否取消。

竞争实际上是集体活动的一种表现，正如工资就其最精确意

<sup>①</sup> 布莱(1810—1842)，法国经济学家，西斯蒙第的学生。——译者



义来说是劳动者功过的一种表现,简言之即劳动者责任的表现。人们对纪律和自由体现于劳动中的这两种基本形式的指责和抨击,全都是徒然的。没有工资理论,就没有分配,没有公平;没有竞争的组织,就没有社会保障,因而也就没有团结。

社会主义者把工业上的竞争与家庭里的团结加以对比,是把两件本质上不同的事物相提并论。他们老是在设想,是不是可以把社会组织得像一个大家庭,所有成员都亲如骨肉团结一致,而不是一种每个成员都受个人利益的规律支配的同盟。

我敢这样说:家庭不是社会的模型,也不是社会的有机组成单位。正如德·波纳尔特<sup>①</sup>先生非常恰当地指出的,家庭是只有一个精神、一个思想、一个灵魂,甚至如《圣经》所说的,只有一个肉体。家庭是君主制和宗法制的模型和摇篮;它在现代国家中体现和并保持了正在逐渐消失的那种权威和无上权力的思想。一切古代的和封建的社会,都是以家庭为模型组织起来的;而近代民主主义者所抗议和反叛的正是这种古老的宗法结构。

工场才是社会的组成单位。

但是,工场必然包含着整体利益和私人利益,包含着集体和个人。由此便产生出一系列在家庭中所没有的关系,其中最首要的便是厂主所代表的集体意志与佣工所代表的个人意志的对立;其次是工场与工场之间、资本与资本之间的关系,换言之就是竞争与联合的关系。竞争和联合是互相依存的,彼此不可或缺;它们不仅

<sup>①</sup> 德·波纳尔特(1754—1840),法国作家和哲学家,神权君主制的狂热卫士。——译者



不互相排斥,甚至彼此间并不存在分歧。只要说到竞争,就必然假定存在着一个共同的目标;可见,竞争并不是利己主义,而社会主义最可悲的错误就在于它把竞争看成是对社会的倾覆。

因此,问题并不在于消灭竞争,消灭竞争与消灭自由一样,是不可能的事情;问题在于如何使竞争获得平衡,或者说,如何使竞争受到监督。因为任何一种力量,任何一种自发性,不论是属于个人的或者集体的,都必须有一个确定的范围;在这一点上,竞争与自由、理智是一样的。那么,怎样在社会中协调地确定竞争的范围呢?

杜诺瓦耶先生在为政治经济学辩护时曾经回答过这个问题,这我们已经听到过了,就是竞争的范围应该由它自己来确定。换句话说,照杜诺瓦耶先生和所有经济学家的意见,防治竞争弊病的办法仍然是竞争。显然,由于政治经济学是一种有关所有权的理论,一种有关使用或滥用的绝对权利的理论,所以,它当然不能提供任何别的答案。这就好比主张以自由来指导自由,以思想来培育思想,以价值来确定价值同样明显地同义反复和荒谬可笑。

事实上,就我们所讨论的问题而言,显而易见的是:如果是为了竞争而竞争,为了维持虚假的和互相抵触的自主性而竞争,是收不到任何效果的,而只会造成永无休止的动乱。竞争中从事斗争的是资本,还有机器、工艺、才能和经验,这后几项说到底还是资本;斗争的结果总是最强大的队伍取得胜利。所以,如果竞争只是为了私人利益,而它对社会应起的作用既未经科学加以确定,又不受国家的控制;那么,竞争就将如民主政治一样,不





断地通过内战而变为寡头政治,由寡头政治又变为专制,然后,专制崩溃了,内战又重起,这一切将永无休止之日。放任自流的竞争之所以永远不能到达它的构成阶段,原因就在这里。竞争正如价值一样,需要有一个更高的原则来加以社会化,给它确定一个范围。这些论点已经得到充分的证实,我们完全可以把它们看作批判的成果,以后就不必再重复了。政治经济学既然在监督竞争这个问题上除了竞争以外提不出任何其他方法,也就证明它在这方面是完全无能的。

好了,现在我們还需要弄清楚的是,社会主义又是打算怎样来解决这个问题的。只要举一个例子就可以看出它的办法的大概,并且作出一般的结论。

路易·勃朗<sup>①</sup>先生也许是近代社会主义者中由于才华出众而最能用自己的著作吸引大众注意力的。他在《劳动组织》一书中把联合的障碍统统归咎于竞争,然后斩钉截铁地主张取消竞争。根据这一点,我们可以看出这位平常非常谨慎的作者是多么错误地理解了政治经济学的价值和社会主义的意义。一方面,勃朗先生不知从哪里接受了那么一套成见,把一切都归咎于他的时代,而丝毫不归咎于历史,把政治经济学从形式到内容全部抛弃了,连它所提供的有关劳动组织方面的材料也撇在一旁;另一方面,他又把一些复活的旧倾向当成新倾向加以宣扬,赋予这些倾向以它们所没有的现实性,并且否定了本性专事批判的社会主义。从勃朗先生身上,我们看到了一个异想天开、仓猝鲁莽地与一些根本不可能存

<sup>①</sup> 路易·勃朗(1811—1882),法国小资产阶级社会主义者,历史学家。——译者



在的事物作斗争的人物形象。他相信天才的预见；可是他应该懂得，科学并不是即兴可就的，不管你叫阿道尔夫·布瓦耶也好，路易·布朗也好，卢梭也好，凡是实践中还不存在的事物，你思想上就不可能有。

勃朗先生一开始就宣称：“对那些妄想把两个相反的原则神秘地结合在一起的人，我实在无法理解。企图把联合嫁接到竞争上，是一种可怜的想法，这就等于用阴阳人来取代阉人。”

这几行文字将使勃朗先生终身引以为憾。它证明勃朗先生直到自己著作的第四版发表时，在逻辑学和政治经济学两方面都进步很小，证明他对这两门科学的理解，就类似于色盲人对色彩的理解。从政治上说，雌雄同体恰恰表现为互相排斥，因为排斥的结果总是以某种形式和在同等程度上重新引上排斥的思想。勃朗先生在自己的著作里就不断地把最为对立的原则，如权威与权利、私有制与共产主义、贵族制与平等、劳动与资本、奖励与牺牲、自由与独裁、思想自由与宗教信仰混合在一起，因此，他自己就是一个地道的阴阳人，一个两性同体的政论家。把这点告诉他，他一定会大吃一惊。勃朗先生置身于在民主主义和社会主义的边缘上，比起共和派来要低一等，比巴罗<sup>①</sup>先生低两等，比梯也尔<sup>②</sup>先生则低三等。无论他说些什么和做些什么，反正他是基佐先生的第四代后裔，是个空谈家。

<sup>①</sup> 巴罗(1791—1873)，法国资产阶级政治活动家，原系王朝的自由主义反对派首领，后领导过受各保皇集团支持的内阁。——译者

<sup>②</sup> 梯也尔(1797—1877)，法国资产阶级历史学家和国务活动家，镇压巴黎公社的刽子手。——译者



勃朗先生大声说道：“我们当然不是那种诅咒权威原则的人。我曾经在许多场合维护这个原则，驳斥人们对它的一些恶毒而愚蠢的攻击。我们都知道，社会上哪里缺乏有组织的力量，那里就出现专制……”

所以，按照勃朗先生的看法，防治竞争弊病的办法，或者说废除竞争的办法，就在于政权的干预，在于以国家来代替个人自由；这和经济学家的主张正好相反。

勃朗先生的社会倾向是人所共知的。如果他因为我批驳了他而指责我对他不公正，那我将深感遗憾。我承认他悲天悯人，我阅读并且热爱他的著作，我尤其感谢他所作的贡献，这就是他在《十年史》一书中把他自己所属党派的致命弱点揭露无遗。当然，谁也不愿意让人看出自己是受骗者或者傻瓜，不过，撇开他的个人性格不谈，试问，在社会主义这样一种反对一切的理论 with 勃朗先生的那种由各种古老成见七拼八凑而成的共和理论之间，究竟有什么共同之处呢？勃朗先生不断地求助于权威，而社会主义则公开宣称自己是无政府主义的；勃朗先生把政权置于社会之上，社会主义则倾向于使社会凌驾于政权之上；勃朗先生希望从上而下安排社会生活，而社会主义则想使社会生活从下面发芽滋长；勃朗先生追逐的是政治，而社会主义则是探索科学。我倒想向勃朗先生说：还是不要当伪善君子吧！你不赞成天主教，不赞成君主制，不赞成贵族阶层，可是，你却需要一位上帝，一种宗教，需要独裁监督、荣誉和等级。至于我呢？我可要否定你的上帝、你的权威、你的主权、你的法治国家和你关于代议制的一切玄妙主张。我既不要罗伯斯庇



尔的香炉,也不要马拉<sup>①</sup>的棍棒;与其忍受你们的雌雄同体的民主,我宁愿安于现状。十六年来,你们那个党一直在抗拒进步,压制舆论。十六年来,它充当中左政权中的极左派,暴露了自己的专制本性。现在是这个党引退或彻底改变的时候了!那么,冷酷无情的权威论者,你们究竟向你们所抨击的政府提出了些什么它能够以一种比你们原来的做法更易于为人接受的方式来实现的建议呢?

勃朗先生的制度可以归纳为三点:

(1) 赋予政权以广泛的主动权,用法国人的话来说就是赋予专制政权以全权来建立乌托邦;

(2) 国家出资建立社会工场;

(3) 依靠国营工业的竞争来消灭私营工业。

如此而已。

勃朗先生提到过牵涉一切其他问题的价值问题吗?他连想也没有想到!他提出什么关于分配的理论吗?没有!他解决了作为工人愚昧、堕落和贫困的永恒原因的分工的二律背反问题吗?也没有!他消除了机器与雇佣制度之间的矛盾,协调了联合权利与自由权利吗?正好相反,他把这些矛盾神圣化了。他原则上承认了在专制国家的保护下保留地位与工资的不平等,只不过加上一个选举权作为补救。工人们拥有批准自己的规章和选举自己的领导人的权利便自由了吗?完全可能出现这样的情况,就是投票的

<sup>①</sup> 马拉(1743—1793),法国政论家,资产阶级革命的著名活动家。他和罗伯斯庇尔都是雅各宾派领袖。此处所称香炉指讨好人民,棍棒指镇压反动派,都是作者对雅各宾派的污蔑。——译者



工人既不愿意接受任何人的指挥,也不希望有任何薪给的差别,而由于事前没规定什么既能维护政治平等、又能发挥工业才能的办法,结果除非警察出来干预,否则这种工场就将彻底瓦解,所有的人都只好回去重操旧业。在勃朗先生看来,这些都是杞人之忧,既不现实,也毫无根据。所以他才那样若无其事地等待考验的到来,满有把握地认定社会不会越轨出来反对他。

还有捐税、信贷、国际贸易、所有权、继承权这样一些非常复杂和混乱的问题,勃朗先生是不是深入研讨了呢?还有人口问题,他解决了吗?没有,没有,一千个没有!当他不能解决的难题,他就把它抹杀掉。一谈到人口,他就说:“因为贫困,人口才迅速增长;既然社会工场能取消贫困,因此人口问题也就不必操心。”

西斯蒙第先生曾经根据普遍经验向他大声疾呼:“我们绝不信任行使代表权的人们。我们认为,任何一个机关办事都比以私人利益为动力的个人还要糟糕,经理们总是玩忽职守、铺张浪费、徇私偏袒、害怕负责,而且总是沾染上只见诸公共财务机关,而在私有财务管理上却难得看到的种种污点。此外,我们还认为,股东会里无非都是一些漫不经心、随心所欲、吊儿郎当的人,要是企业靠这样一个会议而不是由一个商人来管理,那就一定会不断亏损,而且很快就会倒闭。”可是这些话等于白说,勃朗先生一概充耳不闻,而只是用一些漂亮词句来搪塞,比如,用所谓对公共利益的献身精神来代替个人利益,用竞赛和奖励来代替竞争,等等。由于他信仰上帝、权威和天才,因而也就必然地把等级制确立为工业的原则;在这以后,他就任凭这种神秘力量和自己内心想象的种种偶像来支配自己了。



因此,勃朗先生的第一步就是要发动一场政变,照他自己的说法就是,行使他为政权而创造的那种主动力量,对富有者征收一项特种税,来为无产阶级垫付股金。勃朗先生的逻辑十分简单,也就是共和国的逻辑:凡是人民所希望的,政权都能办到,而且凡是人民所希望的,就是真实的。压制社会的最自发的倾向,否认社会的最现实的表现,不是靠正常发展传统而是靠任意摆布劳动和收益来使福利普及化,这真是一种奇特的社会改革方式!可是,这样伪装实际上有什么必要呢?何必这样拐弯抹角呢?马上平分土地不是更简单吗?政权只要根据自己的主动权力,一下子宣布一切资本和劳动工具收归国有,并且给私有主以偿金作为过渡措施,不就行了吗?采取这种率直真诚的断然措施,经济领域的种种障碍就可以一扫而光,要实现乌托邦也就不需要再多的代价。那时,勃朗先生不就可以毫无阻碍地从容进行他的社会组织了吗?

且慢,我说什么来着?组织!勃朗先生的全部组织工作,不管他自己怎么说,反正就是“没收”或曰“取代”的伟大行动;只要工业一旦转手和共和化,大规模垄断也就组成了。勃朗先生确信生产将如人所愿地向前发展;他想象人们对他的这个所谓制度的实现是不会制造任何障碍的。说实在的,像勃朗先生的这种难以捉摸的可笑主张,又有什么值得反驳的呢!他的著作中最奇怪的部分便是选集了一些怀疑者所提出的疑难,而对于这些疑难,我们可以想象,他当然是扬扬自得地答复的。这些批评家在讨论勃朗先生的制度时并没有看到自己原来只是在讨论数学上某一点的大小、重量和形状。事情的结果是,勃朗先生所挑起的这场争论教给他的东西比他自己苦思所得的还要多得多;而我们可以想象,要是人



们继续起来反驳他，他总会发现他自以为已经发明了的那种劳动组织。

可是，勃朗先生所追求的目的毕竟十分有限，那就是：取消竞争并且保证国家所保护和资助的企业获得成功。但是，即使是这样一个有限的目的，究竟能否实现呢？关于这个问题，我想引述一位有才干的经济学家约瑟夫·加尔涅先生的感想，而且，请原谅我加上一点评注。

“按照勃朗先生的办法，政府将挑选一些品行端正的工人，发给他们优厚的工资。”可见，勃朗先生需要的是一些特意制造出来的人；他并不自诩对任何品质的人都适用这个办法。至于工资，勃朗先生许诺一定优厚，这当然比确定一个工资标准要容易得多了。

“勃朗先生根据自己的假设，宣称这些工场一定会获得纯利，并且能够在竞争中压倒私营工业，从而促使私营工业转变为国营工场。”

如果国营工场的成本高于自由工场，上述情况又怎么可能出现呢？在第一章里我曾经指出，雇用300名工人的纺纱厂正常所得的全部纯利超不过20000法郎，分配到300个劳动者身上，每人每天只增加18生丁的收入。其实，所有的工业，情况都是如此。国营工场既然必须发给工人以优厚的工资，又怎么能够弥补这笔亏空呢？勃朗先生说：靠竞赛么！

勃朗先生非常得意地引用了油漆工人协会创办勒克莱尔商行为例，指出它的业务非常兴隆，并且把这作为他的制度的现成证据。类似的例子勃朗先生本来还可以举出很多，但是，它们所能证明的也不会超过这家商行的例子。勒克莱尔商行是受一个大型社



团庇护和支持的集体垄断企业。问题在于这整个社团是否可能都按照勃朗先生的意向变成勒克莱尔商行式的垄断企业，这点我坚决认为是不可能的。有一点与我们所讨论的问题有密切的关系，而且也是勃朗先生所完全没有注意到的，那就是从勒克莱尔商行提供给勃朗的分配账目中可以看出，这家商行的工资比一般工资要高得多，因此为了改组这个社团，首先要做的事情就是这家商行的工人中间或者在商行之外的工人中间鼓励竞争。

“工资将由政府来规定。社会工场的成员可以按照自己的方便来共同支配全部工资，这样，共同生活无可争辩的优越性将很快就使联合劳动发展为联合的享受。”

勃朗先生是个共产主义者吗？究竟是不是？希望他不要回避，直截了当地表明自己的态度。即使共产主义不会使他变得聪明些，至少人们可以知道究竟他所希望的是什么。

“读了勃朗先生著作中用以反驳某些报刊对他提出异议的附录部分，更可以看出他的观念不完全，他的那套主张至少来自三个方面，即圣西门主义、傅立叶主义和共产主义，另外加上一点政治学，再加上一点点政治经济学。

“按照他的解释，国家不过是工业的调节者、立法者和保护者，而不是囊括一切的厂主或生产者。但是，既然勃朗先生光是保护社会工场以消灭私营工业，势必就不由自主地走上垄断道路，并且陷入圣西门的理论，至少在生产方面是这样。”

这点勃朗先生是无法否认的，因为他的制度的锋芒是对着私人工业的；而且在他看来，政权的任务就是运用它的主动力量来消灭个人的一切主动力量，禁止自由劳动。勃朗先生最厌恶人们把





相反的命题结合在一起,因此我们看到,为了联合他不但牺牲了竞争,而且连自由也抛弃了。我预料他还将废除家庭呐!

“不过,就像在傅立叶主义和立宪政体中一样,等级制是从选举原则产生出来的,而这些由法律来调节的社会工场难道不也就等于同业公会吗?这些同业公会受什么东西约束呢?法律!谁制定法律呢?政府!你以为政府一定管用吗?不!经验证明,政府是从来不懂得如何处理工业中的无数事件的。你对我们说,政府将确定利润率和工资率,你希望它这样做的结果会使劳动者和资本都涌到社会工场来安身;可是你却没有任何告诉我们怎样在这些理应向共有生活发展、向法伦斯泰尔发展的工场之间建立起均衡,没有告诉我们这些工场怎样避免内外的竞争,它们怎样解决人口超过资本的困难,社会制造业工场和社会农业工场究竟有什么区别;此外,还有许多其他问题你都没有说明。我完全知道,你一定会回答说:这些都由法律来作专门规定好了!要是你的政府、你的国家不懂得制定这些法律呢?你难道没有看到,你正在顺着斜坡往下滑,以致必须抓住一种像灵活变化的法律这样的东西来救命吗?读了你的著作,可以非常清楚地看到,你是特别用心于创造一种能够适应你的制度的政权;可是,我必须声明,在仔细地阅读了你的著作以后,我认为你还缺少一个你所必需的明确概念。你所缺少的,也是我们大家所缺少的,就是对自由和平等的真正概念。当然,你并不想否定这个概念,可是尽管你小心谨慎,最后还是不得不牺牲它。”

“你因为不了解政权的本质和作用,所以不敢对它作任何解释,连最小的例证也没有举出来。”



“我们姑且承认这些工场是为了生产而经营的，可是，它们也是商业性的工场，因为它们也从事商品流通，从事交换。那么，谁来规定价格呢？还是靠法律吗？老实对你说，除非上帝在西奈山<sup>①</sup>上再度降灵，否则你和你的那个国家委员会、你的国民议会、你的参议院都永远无法摆脱困境。”

这些思考无可辩驳地正确。勃朗先生既然主张靠国家来组织，结果也就不可避免地要回到原来的出发点；说真的，他本来就不必费那一番工夫去写这么一部《经济学研究》。正如批评他的人非常正确地指出的：“勃朗先生的严重错误就在于把政治上的权术运用于一些不适用这类手法的问题上。”勃朗先生曾经试图使政府履行它的职责，可是结果只能愈来愈清楚地证明社会主义和崇尚高谈阔论的议会民主是互不相容的。他这本妙笔生花的小册子虽然足以显示出他的文学才华，但是就其哲学价值而言，如果作者每一页上只写上“我抗议”三个大字，它的价值将与此完全相等。

让我们来总结几句吧：

作为一种经济状态或一个经济阶段的竞争，就其起源来说，是机器的出现、工场的建立和成本降低论的必然产物；就其本身作用和发展趋向来说，则是集体活动的一种表现形式和实现方式，是社会自发性的表现，是民主与平等的象征，是价值构成的最有力的工具，也是联合的支柱。作为个人力量的刺激剂，它是个人自由的保证，是个人之间和谐的初步时刻，是把一切人联合起来、团结起来

<sup>①</sup> 西奈山，在埃及西奈半岛上。《圣经》上说上帝在这里显灵给摩西。——译者



的负责任的形式。

但是,如果缺乏一个高尚而有效的原则来指导,放任其自流,就只会成为一种难以捉摸的运动,成为工业力量在两个同样都是灾难性的极端之间毫无目的的一种摆动,其中一个极端是我们所看到的由工场产生的同业公会和共济会,另一个极端就是下一章里将要讨论的垄断。

社会主义虽然正确地反对了这种无政府状态的竞争,但是并没有提出任何令人满意的调节竞争的建议。下列事实都足以证明这一点:他们提出的都是一些乌托邦理想;他们把价值的确定和社会化委诸专断的决定;而他们的一切改革,其结果要不就导致等级制的企业公会,要不就导致国家垄断或者是共产主义专制。



## 第六章 第四个时期——垄断

垄断就是对某种物品进行独占的经营、开发和享用。

垄断是竞争的天然对立物。正如我们曾经指出的，这个简单的说明就足以驳倒各种企图消灭竞争的乌托邦理论，因为它们以为竞争的对立物是联合与博爱。竞争是维持集体存在的生命力，如果消灭竞争这个命题得以成立，社会就将被扼杀。

可是，竞争既然是必要的，那么，它就必然包含着垄断的概念，因为垄断就像是每一个竞争者的安身之所。所以，经济学家们曾经指出过，罗西先生也正式承认，垄断是社会占有的一种形式，没有垄断就没有劳动，没有产品，没有交换，也没有财富。一切土地占有都是垄断，一切工业方面的乌托邦都倾向于以垄断作为基础；而且应该说，一切不属于这两个范畴的行业，也都是如此。

所以，垄断本身并没有不公平的含义。反之，不论就社会或个人而言，垄断本身都具有某种合法性。我们即将讨论的就是这个原则的积极的一面。

但是，垄断也和竞争一样，正在变成反社会的和灾难性的现象，为什么会这样呢？经济学家回答说，那是因为人们滥用了垄断。于是法官就出来确定和取缔垄断的种种滥用行为；而新经济学家派也以揭露垄断的各种流弊引以为荣。



我们将证明,所谓垄断的滥用,不过是合法的垄断向消极方面发展时所产生的后果。这些流弊与原则的本身是不可分离的,否则,这个原则就要受到破坏,因此,法律对这些流弊是无能为力的,取缔这些流弊是专横无理和不公平的。因而垄断既是社会的基本构成原则和财富的必要条件,同时又是掠夺和贫困的主要根源;人们愈是要运用它来造福,从它那里得到的祸害也就愈大;没有垄断,社会就将停止前进;有了垄断,劳动却又怠惰,文明也将衰败。

## 第一节 垄断的必然性

所以,垄断是竞争的必然产物,竞争通过不断的自我否定而产生垄断。垄断的这种起源,本身就证明垄断是合法的。因为既然竞争就如运动是生物的固有属性一样,是社会的一种固有属性,既然随着竞争而产生的垄断是竞争的目的和结果,没有垄断,竞争就不会被人接受,那么,只要竞争本身、机器操作和工业管理方式、分工制度和价值构成仍然是必要的,仍然是规律,垄断就始终是合法的。

因此,光是垄断的这种合乎逻辑的产生过程,就足以证明垄断是正当的。但是,如果垄断不能依靠自身作为一种原则确定下来,上述论断看来就毫无意义,而且只会使人更坚决地反对竞争。

在前几章里我们已经看到,分工意味着工人的专业化,特别是就他们的智力来说是这样;机器的创造和工场的建立表现了工人的自由;而竞争则是人或者智力的自由进入行动。垄断乃是自由取得胜利的表现,是斗争所得的代价,是天才应获的报偿,它是盘



古开天以来业已实现的一切进步的最强有力的刺激剂。正因为如此,所以就像我们刚才所说的,社会虽然不能与垄断并存,但是如果没有垄断,社会又不能形成。

垄断的这种特殊效能究竟从何而来?不论是垄断一字的词源或者它通常的外表,都不能给我们提供什么解释。

垄断实质上只不过是人类对自己实施的强制,是自然赋予每个生产者的一种独断权,使他能够随心所欲地运用自己的能力,按照自己所喜爱的方向发展自己的思想,用自己的一切有效手段来从事自己所任意选择的专业活动,以及自主地使用自己所创造的工具和自己储蓄所得的资金来经营自己认为值得冒险的事业,而且这一切都附有明确的条件,就是他可以单独地享有自己发明的成果和经历风险所获得的利润。

这种权利是自由的这样一种本质,如果否定它,人们的身心就将遭到损害,他的能力的运用就将受到妨碍,而只靠个人的自由发展才能进步的社会也将失去自己的探险者,从而停止了前进。

现在到了用事实来证明这一切观念的具体化的时候了。

我知道有那么一个小城镇,自古以来就没有修过一条可以出去垦荒或者与外界往来的道路,在一年的 $3/4$ 时间里,任何货物都无法进出。泥泞和沼泽保护着这个神圣不可侵犯的城镇,既防止了外人的侵入,又阻碍了居民的远行。好道上一匹瘦马就能驮走的东西,这里即使是晴天也要6匹马才勉强拉得动。当地的镇长不顾村民的劝告,决定在自己管界内修一条道路。为此,他长期被人嘲笑、咒骂和抱怨,说他当镇长以前这里没有道路也过得很好,干什么要花镇里的钱和浪费大家的时间来运土修路呢?这一定是



镇长先生为了满足自己的虚荣心,想让那些从城市里来拜访他的朋友们有条平坦的大道好走,所以才折磨咱们穷苦农民……不管怎么说,道路终究还是修成了。这下子农民可高兴啦!他们说,过去我们运 30 袋粮食上市,需要 8 匹马和 3 天时间,现在只用两匹马,早晨动身,晚上就能回来了,这差别多大啊!可是,在议论中谁也不提镇长了。既然事情已经证明他是正确的,人们也就不再谈论他了。可是我知道,大多数人可都曾埋怨过他。

这位镇长倒是照阿里斯提得<sup>①</sup>的榜样行事的。不过,假定当初他因为厌烦人们的无理取闹,干脆向他管区的居民建议,由他来出资修建道路,条件是他有权收 50 年路捐,至于其他田间小路,大家仍然可以照样免费自由通行;请问,这样一项交易有什么不正当之处呢?

这就是社会和垄断者的故事。

不是所有的人都能把一条道路或者一部机器当作礼品来送给自己同胞的,耗尽心血和财产的发明人通常总是期待着酬劳。要是你拒绝给阿克莱<sup>②</sup>、瓦特、雅卡尔<sup>③</sup>等人的发明以特权,而且还嘲笑他们,那他们一定宁可关起门来悄悄地工作,也许会对自己的发明秘而不宣,一直带进坟墓。如果你拒绝承认拓荒者对他们所开垦的土地的占有权,就谁也不会去垦荒。

但是,人们说:这难道才是真正的权利、社会的权利和博爱的权

---

① 阿里斯提得(公元前约 540—前 468),雅典将领和国务活动家。相传为人正直爱国,虽受谗言遭放逐,仍以国家利益为重,后来重回雅典,再立大功。——译者

② 阿克莱(1732—1792),英国机械师,曾改进纺织机。——译者

③ 雅卡尔(1752—1834),法国机械师,发明纺织机。——译者



利吗？在脱离原始共产社会的时候，这种情况还可以原谅，因为那时确实有这种必要，不过这毕竟是一种暂时的现象；现在，当人们已经比较完整地理解什么是人和社会的权利与义务时，这种权利就应该取消了。

我绝不放弃自己的任何假设。好吧，让我们来比较深入地探讨一下吧！我的论敌已经供认，在文明的第一时期，事情不能不是这样，这是很重要的一点。剩下的问题就是那个时期的这种制度实际上是否像他们所说的那样，只是一种暂时的现象，还是说它是社会本身永恒规律造成的结果。不过，我所主张的论点目前还难于为人所理解，因为它和一般的潮流相违背而且马上我还需要以它的矛盾来推翻它。

因此，我要请问人们，既然社会本身是排斥一切团结与博爱的交易的，我们又怎么能求助于和睦、博爱、团结等原则呢？在每种生产开始的时候，在每项发明刚出现的时候，其创始者或发明者总是孤立的，社会对他置之不理，站在后面不管他。更确切地说，就这个人所怀抱和力求实现的理想来说，他一个人就代表着整个社会。他没有伙伴，没有合作者，也没有保证人。谁都远远地躲开他，责任只由他一人来负，因此投机所得的利益也归他一人所独占。

人们坚持说：社会是因为不辨是非，才放弃了自己最神圣的权利和利益，断送了后世子孙的幸福。至于那个比较聪明或者说比较幸运的投机者，只不过是公正地利用了人们的普遍无知所提供的垄断机会罢了。

我认为，社会的这种做法，对目前来说仍然是最明智的；至于





将来,就像我行将证明的,也不会使社会受到什么损失。我在第二章中谈到价值二律背反的解决办法时已经指出,每一项有益的发明给发明人带来的利益,无论如何总是比给社会带来的利益要小得多;而且我是如数学一样精密地作了证明的。何况,我以后还要证明一点,就是除了一切发明保证社会的利益外,社会还可以利用它所让与的各种短期性或永久性的特权来大大消除私人财产的某些过度增长的现象,从而迅速地恢复平衡。不过,这点我们暂时先不讨论它。

因此,我注意到社会生活表现为保守和发展两种形式。

发展是通过个别人能力的发挥而实现的;至于群众,就其本性说,是无所作为的、被动的和拒绝接受任何新事物的。如果打个比方,可以说群众就像是子宫,它本身是不会妊娠的,可是经过性交,胎儿便在子宫里成长;在雌雄同体的社会中,个人的活动所起的作用和男子的性器官完全一样。

但是,社会只有避免与个人投机牵连在一起,完全让个人来承担一切革新的风险,才能维持下去。如果把有益的发明开列出来,几页纸就可以写完。获得成功的研究发明总是有限的。可是,任何数字也无法表示人类头脑每天所出现的错误设想和轻率尝试如何之多。任何一个发明家,任何一个工人,为了获得一个合理而正确的观念,都要先有千千万万个幻想。任何智慧要想获得一星半点半儿的理性,都要先散发出迷漫无际的烟云。如果把人类理性的全部产物划分为两部分,一部分是有益的产物,一部分是白白地消耗了体力、脑力、资金和时间而毫无效用的产物,那么,我们将会十分惊讶地发现,后者远远超过前者,也许是亿倍于前者。倘若社会必须



支付这笔亏损,清偿这笔破产债务,那它还成其为社会吗?而劳动者如果有社会作靠山,自己不冒任何风险地胡思乱想,任意妄为,随时都可以拿人类的生存孤注一掷,那么,他们的责任和尊严又变成什么呢?

根据上面所说的这些道理,我的结论是:原始时代实践的事情,将一直实行下去;在这个问题上,和在其他问题上一样,既然我们的任务在于协调一切,那么认为现存事物可以废除的想法是荒谬的。因为思想与自然世界一样是无穷无尽的,人的本性总是倾向于投机冒险,也就是说总是会犯错误的。现在和过去一样,对于个人总是存在着对投机的鼓励,对于社会则有理由提出并加以提防,因而垄断也就始终有存在的依据。

人们提出了什么办法来摆脱这种困境呢?赎买行吗?首先,赎买是不可能的,因为一切价值都被垄断了,社会拿什么来赔偿垄断者呢?哪里来抵押品呢?其次,赎买是一点好处也没有的,因为如果一切垄断都赎买了,你就得组织工业。可是用什么办法来组织工业呢?公众的意见又怎么想呢?有哪些问题已经解决了呢?如果工业按等级制来组织,我们就将回到垄断制度;如果采取民主形式,我们又要回到原来出发的地方,已经赎买的工业将再度落入公众手里,就是说又进入竞争,慢慢地便又重新变成垄断企业。最后,如果是采取共产主义形式,那么,我们就不过是从一种行不通的办法转到另一种行不通的办法,因为正像我们在适当时候将要证明的那样,共产制度与竞争及垄断一样,本身也是一种二律背反,是行不通的。

为了不使社会财产负担无限的、从而也是贻害无穷的连带责



任,是不是只作出一些规定来限制赋有发明天才和富有事业心的人们就行了呢?假定社会能够事先知道某项发明正在试验,是不是可以对天才和狂徒建立一种审查制度呢?预先审查工业家的计划,就等于事先禁止一切活动。我们再说一遍,因为就企业家给自己提出的目标来说,他有一段时候是代表着社会的,因为他比其他的人都看得更远大、更正确,而且往往连他自己也无法解释为什么是这样,也无法使人了解自己。牛顿<sup>①</sup>的前辈哥白尼<sup>②</sup>、开普勒<sup>③</sup>和伽利略等人当年对以教会为代表的基督教社会宣称:《圣经》是错误的,地球是旋转的,太阳是不动的;尽管这些意见是正确的,可是那时的社会只相信感觉和传说,否定了他们的意见。既然如此,社会能够接受哥白尼体系的连带责任吗?这种可能性极小,因为这个体系公开地反对社会的信仰。在理性和感知获得一致以前,这项发现的负责者之一伽利略就因为坚持这种新思想而遭受酷刑。我认为,现在我们在这方面还是比较宽容的,但是这种宽容本身也证明了一点,就是我们赋予天才以较大自由,并不意味着我们不如自己的祖先那样审慎。政府虽然批准了大量的发明专利,但是并不加以保证。把地产契据交由公民自行保存,可是不论是土地登记册或者是契据,都不保障这些地产的价值,只有依靠劳动才能使地产取得价值。至于政府有时一高兴不花分文地委托一些探险家

① 牛顿(1642—1727),英国伟大的物理学家、天文学家和数学家,经典力学的创始人。——译者

② 哥白尼(1473—1543),波兰伟大的天文学家,太阳中心说的创始人。——译者

③ 开普勒(1571—1630),德国杰出的天文学家,在哥白尼学说的基础上发现行星运动的规律。——译者



去完成某项科学研究任务或其他任务,这些任务对政府来说就成了一种掠夺行为和更加舞弊的行为。

事实上,社会对任何人也不能保证供应其进行某种试验所需要的资本;在法律上,社会也不能要求享有它所没有资助的事业的成果。因此,垄断是无法消灭的。何况,即使存在这种连带责任,也是不起任何作用的;因为如果每个人都可以要求所有的人为自己的某种幻想负连带责任,如果每个人都有权获得政府的空白专利证,那么,很快就会出现一种普遍为所欲为的局面,也就是说,直接回复到垄断的原状。

我由衷地感到遗憾的是,有的社会主义者非常不幸地受了福音书上的一些抽象思想的激发,以为可以依靠一些美好的教义——才能的不平等证明义务也不平等,你得天独厚,就应该比你的弟兄们多贡献一些,还有其他种种诸如此类的漂亮动人的说法——来解决困难。这些说法对缺乏头脑的人来说倒是始终起作用的,但是也只有最天真幼稚的人才会想象出这种说法。从这些美妙的格言中演绎出的实践公式就是:每一个劳动者都应该把自己的全部时间贡献给社会,反过来,社会又应该尽自己所能支配的资源来满足每一个人所必需的一切。

请我的共产主义朋友们原谅!要不是我的理性和内心确信当前阻碍着社会进步的最大障碍就是共产主义、共和主义和一切不顾事实、无视批评的社会的、政治的或宗教的乌托邦理论,我也不至于这样苛责你们的思想。须知,博爱只有在公平的基础上才能建立,只有公平才是自由和博爱唯一的条件、手段和规律;我们研究的对象应该是公平,而且应该不断地加以研究,一直到它的细微



的一点，即它的确定的意义和形式是什么？那些熟悉经济学术语的作家怎么会忘了才能至上就是需要至上的同义语，所以，社会绝不应该期待从能者手中获得比庸人更多的东西，而是应该经常注意不让能者的所得高于他们的贡献，因为一般群众的贡献本来就不容易抵偿他们的所得。无论你们怎样绕圈子，最后还是要回到现金出纳账和损益计算书上来，这是对付大型消费者和小型生产者的唯一保障。工人是不断要从生产中超支的，他们总倾向于赊欠，借贷，最后是破产，他们永远需要人们用萨伊的格言来提醒他们：产品只能用产品来购买。

如果假定才能出众的劳动者竟然会为了照顾弱者而满足于领取一半工资，无偿地贡献出自己半数的劳务与产品，也就是说，像老百姓所说的“为了普鲁士国王”，也就是为了名曰“社会”、“君主”或者“我的兄弟”的抽象概念而无偿地贡献自己的劳务与产品，那就是要社会建立在某种情感基础上。当然，我不是说人类就根本不可能有这样的情感，但是，如果企图把这确立为一项贯彻始终的原则，就只能说是一种哗众取宠的办法，是一种危险的伪善行为。人们建议我们举办慈善事业，作为对因不测事故而病残的同胞的一种救济办法。我认为，为了这个目的，慈善事业倒是应该组织的，因为慈善事业本身也是渊源于连带责任，其目的无非也是为了恢复公平。但是，如果把慈善事业当成建立平等的工具和均衡的规律，那就等于让社会解体。人与人的平等是依靠严格和不可变更的劳动规律和价值的比例关系，依靠交换的诚实和职业的平等而建立起来的，一句话，就是依靠精确地解决一切对抗而建立起来的。



正是因为这样，慈善虽然是基督教徒的第一德行，是社会主义者的正当期望和经济学家全部努力的目标，可是，只要是把它当成一项基本原则和规律，就会成为社会的一种祸害；也正是因为这样，所以某些经济学家才说，合法的慈善事业给社会带来的祸害比私有主的掠夺更要严重。个人与他所属的社会一样，总是不断在计算自己的流水收支，凡是自己消费的一切，都要自己生产出来。这是事情的一般规则，谁要是违背了这个规则，便不免于声名狼藉或蒙诈欺之嫌。企图以博爱为借口来相对地贬低大多数人，这确实是一种古怪的想法。人们既然要发表这种堂而皇之的宣言，就只好等待着收获恶果了，用不了多久，贵族政治就将借助于博爱而卷土重来！

要是把工人正常的工资增加一倍，那就只会鼓励他们偷懒，辱没他们的尊严，败坏他们的良知。要是克扣他们劳动的正当代价，又会激起他们的愤怒，或者助长他们的傲气。不论上述哪一种情况，都会损伤他们的博爱情感。相反，如果你采取自然所预见的唯一足以使人联合起来、使人变得善良和幸福的方式，也就是把劳动作为享受的前提条件，那么，你就回到了“产品只能用产品来购买”这个经济分配规律上了。社会的基本原则就是职业和能力逐步地趋于平等。为整个社会主义者所倾慕的共产主义者，不相信通过自然和教育能够达到平等，而是企图用一些他们无论怎样努力也实施不了的强制法令来代替。他们不从事实的相互关系中寻求公平，而是从自己的感觉中探索公平，把一切在他们看来属于博爱性质的事物都称作公平，不断地把理性事物与感性事物混为一谈。

那么，他们为什么要不断地把博爱、慈善、牺牲精神和上帝掺



杂到各种经济问题里呢？难道不正是因为乌托邦主义者觉得玩弄这些高尚的辞藻比认真地研究社会的各种现象容易得多吗？

博爱！兄弟！你喜欢怎么说都行，反正只要我是大哥，你是小弟，只要作为我们共同母亲的社会能够尊重我的长子身份和我的劳务，给我加倍的报酬就行。你说你要尽你的资源所能供给我所需要的一切，相反，我却认为你不过是按我的劳动来供应我的需要，否则我就会停止劳动。

慈善！我否认慈善，因为这是神秘主义。你给我讲什么慈善和博爱，统统都是徒劳，我还是相信你并不爱我，而且也深感我并不爱你。你的友谊是虚伪的，即便你爱我，也是出于私利。我所要求的不过是我应得的全部报酬，只此而已；为什么你要拒绝我呢？

牺牲精神！我否认牺牲精神，因为这是神秘主义。还是给我讲讲债权和债务吧！在我看来，这才是社会上公平与不公平、善与恶的唯一标准。首先是按每个人的工作付酬；然后，如果需要我帮助的时候，我可以自愿地帮助你，但是我不想被迫帮助你。强迫我牺牲，就是谋杀我。

上帝！我不认得上帝，这还是神秘主义。如果你希望我听你讲，那么，请你先从你的话里去掉“上帝”这个字样。因为三千年来的经验使我明白：谁要是给我讲上帝，谁就是想剥夺我的自由，或者是想劫走我的钱包。你究竟欠我多少钱，我到底又欠你多少钱，这就是我的宗教，我的上帝。

垄断是以自然和人的名义存在的，因为它的根源是在我们内心的深处，是在我们个性的外在事实中。正如我们的躯体和智力各有其特点一样，我们的劳动也各有其固有的特性，劳动的质量高



低和价值大小就取决于这种特性。同时,由于劳动的表现不能没有材料或者对象,有了人还必须要有物,因此,垄断也必然是在主体与客体之间建立,正如时间是由过去和将来组成一样。蜜蜂、蚂蚁和其他的群居动物,似乎天性就没有个体意识而只有机械性,它们的灵魂和本能几乎都是集体性的。正因为这样,所以在这些动物中不可能存在特权和垄断,所以即使是最具反射性的行动,它们也不经过商量和研究。可是,人类在多样性中各有个性,因此每一个人不可避免地要成为垄断者,他不成为垄断者,就一文不值;而所谓社会问题,就是如何协调各种垄断,而不是如何消灭垄断。

垄断最显著和最直接的作用就是:

(1) 在政治方面,它把人类划分为家庭、部落、城市、民族和国家:这是人类的一种基本区分,也就是根据劳动者的血统、语言、习尚和水土而分成大集团和小集团。正是通过垄断,人类才能占有地球,正如由于联合,人类才完全成了地球的主宰。

一切立法者所制定的和法学家们所论证的宪法和民法,都是产生于社会的这种爱国的和民族的组织;在社会矛盾的系列中,这些法律是首要的环节和广泛交叉的一个部门。研究这个部门所需要的时间,恐怕要4倍于研究我们科学院所提出的有关工业的经济问题。

(2) 在经济方面,垄断有助于增进福利,其途径首先是通过改良工具来增加总的财富,其次是把财富资本化,也就是说,牢固地掌握依靠分工、机器和竞争而取得的劳动果实。由于垄断具有这种作用,所以就产生了这样一个经济虚构,就是认为资本家便是生产者,资本是生产的媒介;根据这个虚构,又产生出关于净产值和





总产值的理论。

关于这个问题,我们需要介绍几种看法。我们先来引述让·巴·萨伊的几段话:

“已生产的价值是总·产·值,从这个产值中减去生产费用后所余的就是净·产·值。”

“把国家作为一个整体来说,它是没有净产值的,因为产品所具有的只是相当于生产费用的价值;如果减去这种费用,就等于减去产品的全部价值。因此,所谓全国产值,全年产值,应该始终指的是总·产·值。”

“岁入是总收入。”

“所谓净·产·值,指的只能是某一个生产者的利润与其他生产者的利润的对比。企业主的利·润·就·是·已·生·产·的·价·值·减·去·已·消·耗·的·价·值。但是,他的所谓已·消·耗·的·价·值,例如购买生产性劳务的开支,对提供劳务的人说来,却是一种收入。”(见《政治经济学概论:分析图表》)

这些定义都是无可非议的。可惜的是,让·巴·萨伊并没有理解这些定义的全部意义,也没有预料到他在法兰西学院的一位后继者竟然有一天会跑出来攻击这些定义。罗西先生企图驳倒让·巴·萨伊所说的“一·个·国·家·的·净·产·值·等·于·其·总·产·值”的论断,根据的理由是:国家和企业家一样,如果不预付资金就生产不出物品;而且,如果让·巴·萨伊的公式是正确的话,那么,无中不能生有这个格言也就不能成立了。

可是事情却恰恰是如此。人类效法上帝的做法,无中生有,从虚无中生产出一切,正如它本身就是虚无的产物以及它的思想产生于虚无是一样的道理。如果罗西先生不是像重农主义者那样,



把工业领域的产品与动物界、植物界、矿物界的产品混为一谈的话,他就不至于产生这种错误了。政治经济学与劳动同时产生,并且随着劳动而发展,凡是不是来自劳动的产品,都属于纯粹有用的物品,亦即受人的行动支配的一类的物品,而没有变成可以用劳动来交换的物品,从而也就根本不属于政治经济学的研究范围。垄断本身尽管纯粹是通过集体意志的行为而建立的,也丝毫不能改变上述关系;因为根据历史,根据成文法和根据经济学理论,垄断是后于劳动出现的,或是被认为在劳动之后出现的。

因此,让·巴·萨伊的学说是不可攻击的。就各个企业主来说,他的专业总是需要有其他行业的工业家来合作,利润就是已生产的价值减去已消耗的价值后余下的部分,这里所谓已消耗的价值,也包括企业主的工资,亦即他本人的报酬在内。就整个社会来说,因为它包括了一切可能存在的行业,所以它的净产值和总产值是一致的。

但是有一个问题我在让·巴·萨伊和其他经济学家的著作中找不到解释,就是怎样证明净产值的现实性和合法性。因为,显而易见,只要一提高工人的工资,增加消耗价值的定额,而售价又不改变,净产值便化为乌有。因此,净产值看来就像是工资中扣下的一笔款子,或者从另一个角度说,就像是消费者身上预收的一笔款子,它完全类似于强制勒索所得,而丝毫不像是一种权利。

这个困难在我们的价值比例学说中已经事先得到解决了。

按照这种学说,任何人要是采用一种新机器,运用一种新观念或者使用一笔资金,都应该被认为是在以原来同等数量的费用生产出更多的产品,因而是为社会节省了时间,增加了社会的财富。



所以,净产值合法性的依据就在于优先使用新的生产方法。如果新的方法成功,就产生一笔多余的价值,因而就有利润,这就是净产值。如果企业建立在错误的基础上,总产值便要减少,造成亏损,久而久之,企业便要倒闭以至破产。即使像常见的情况那样,企业主并没有采取什么新方法,一项工业是否成功只取决于经营管理的好坏,上述关于净产值的原理也还是适用。根据垄断的性质,任何企业的风险既然都应由企业主来承担,那么,由此应该得出结论:净产值也应归人间最神圣的称号:劳动和智慧,即企业主所有。

提出用欺骗手段减少工资,或者用所有其他方法,使净产值经常增大,那是没有益处的。这种流弊并不是来自原则本身,而是来自人们的贪欲,因此它不属于理论研究的范围。而且,我在第2章第2节里讨论价值构成的时候就已经指出了两点:1. 为什么净产值始终不会超过由于生产工具的差别而造成的差额;2. 每项新的发明给社会带来的利益总是远远超过给企业主带来的利益。我不准备回头再来谈这些已经作了充分说明的问题,这里只想指出一点,就是工业的进步虽然使福利增长了,但是,对工业家来说,净产值却不断在减少,就像树木的年轮一样,树干愈粗,年轮就愈薄,离树心也愈远。

我曾经指出,除了提供作为劳动者当然报酬的净产值之外,垄断的最可喜的结果之一就是使价值资本化,由此又产生出另外一种利润:资本的利息或租金。至于地租,虽然人们往往把它与利息混为一谈,并且在通常言语中把它与利润、利息统称为收益,但是实际上地租和利息并不相同。地租不是来自垄断而是来自土地私



有权,它属于一种专门的理论范畴,我们将在适当的地方另作讨论。

那么,这种人所共知的现实,但其定义还很不明确,人们称之为利息与借贷代价,而且它又引申出资本具有生产性的假定,它究竟是什么东西呢?

大家知道,企业主计算自己的生产费用时,通常是把它分成三类:1.已消耗的价值和已支付的劳务代价;2.他个人的薪金;3.资本的折旧和利息。正是这最后一类费用产生了企业主与资本家的区别,当然这两种身份往往是代表着同一种职能,就是垄断。

因此,如果一个工业企业只是产生资本利息而不产生任何净产值,那么,它就是一个毫无意义的企业,因为它只是改变一下价值的形式,而丝毫没有增加财富。这样一个企业完全没有存在的理由,很快就会被抛弃。那么,为什么这种资本利息不被看作净产值的一种代替物呢?为什么利息本身不是净产值呢?

在这个问题上,经济学家的哲学也是错误的。他们为了替高利贷辩护,认为资本是能够生产的,并把一种比喻当成现实。反私有主的社会主义者不费吹灰之力便把他们的这种诡辩推翻了。这场论战的结果,使关于资本的理论声名狼藉,以致资本家今天在人民的头脑里成了有闲者的同义语。当然,我这样说并不是打算反悔自己在其他人之后曾经主张过的论点,也不是想为一个莫名其妙地错误理解自己职责的公民阶级恢复名誉。不过,科学的利益和无产阶级本身的利益要求我不得不对我原先的主张作些补充以捍卫正确的原理。

(1) 进行任何生产都是为了满足消费,也就是为了满足某种



享受。在社会上,生产和消费这两个相关联的名词,就像净产值与总产值一样,指的是同一件事物。所以,如果一个劳动者取得净产值以后,不把它用来增进自己的生活福利,仍旧只满足于他自己的工资,并且像许多只为购买而赚钱的人一样,把盈余部分不断用于新的生产,那么,生产就将无止境地增长;至于居民的福利状况,从社会的角度来看,却似乎仍然处于原来状态。投入这个企业的资本由于净产值的积累而逐渐形成的利息,就好像是增加生产的需要与增进福利的需要之间的一种协调工具,也是一种既再生产净产值又消耗净产值的方式。正因为这样,所以某些工业公司才能够在企业还没有生产出任何东西之前便把红利先发给股东们。生命是短促的,成就却非一蹴可得。人一方面必须劳动,一方面又需要享受。为了协调这两种需要,必须使净产值返回生产,但是,在这个过程中,也就是在等待新产值产生的时候,资本家便可以先享受。

因此,如果说净产值的数字代表着财富的增长,资本利息则代表着福利的提高;没有资本利息,净产值就等于无用,甚至根本就不存在。不论人们所建立的是何种形式的政府,不论人们是生活在垄断制度下还是共有制度下,每个劳动者总是要开借贷的户头,或者尽管共有制度给劳动者分配了劳动和享受,我们刚才所揭示的规律总是要实现的。我们关于利息的计算只不过是提供一个证据罢了。

(2) 净产品所创造的价值归入储蓄,从而变成一种最具交换能力、最不易贬值和最自由的资本,简而言之就是变成唯一的构成价值即货币形式的资本。假如这种自由的资本又转而采取机器、



房屋等形式来投放,那么,它还是具有交换能力,不过,这时就比前此更容易受供求波动的影响了。一旦投放了,就很难抽回。所有主唯一的办法就是加以利用,只有加以利用才能保持已投放资本的票面价值;但是,既然是加以利用,就既可能增加原来价值,也可能降低它。以这种形式投放资本就像经营海运事业一样,利息就是资本的保险费,其高低取决于资本来源是短缺还是充裕。

后来,人们又把保险费和资本利息区别开来,这就产生了一些新的事实。因此,人类的历史就是一个不断地区别智力概念的过程。

(3) 资本利息不但使劳动者得以享受自己的劳动成果和保证他能够储蓄;它最奇妙的作用在于给生产者以报酬的同时还促使生产者继续劳动,永不休止地劳动。

如果企业主本人就是这家企业的资本家,便可能会出现这样的情况,就是他只要能获得相当于资本利息的利润额,他就满足了;但是,如果是这样,他的企业就肯定无法继续发展,而只会逐渐衰落。如果企业主并不同时是资本家,我们也可以看到这种情况,就是资本家拿走利息以后,厂主便别无利润可言,结果,这项企业对他说来成了一种经常性的负担,因而必须尽速摆脱它。因为正如对社会来说生活福利必须在无止境的进步中发展一样,生产者的规律则是必须不断地创造出剩余,不然他的生活便朝不保夕,单调乏味,令人厌倦。所以,生产者欠资本家的利息就如时刻在困睡的奴隶头上挥舞作响的殖民者的鞭子,它发出这样的进步呼声:前进,前进! 劳动,劳动! 人类的命运驱使着人们去追求幸福,不容人们稍事憩息。



(4) 最后,金钱利息是资本流通的条件,是工业连锁的主要媒介。这一点是所有的经济学家都看到的,我们在研究信用问题时再来专门加以探讨。

我认为,我业已比迄今为止任何人的论证都更为有力地证明了下列几点:

垄断是必要的,因为它是竞争的对立物。

垄断是社会所不可缺少的,因为没有垄断,社会就无法脱离原始森林,没有垄断,人类社会将急速倒退。

最后,垄断是对生产者的褒赏,因为它通过给生产提供净产值或者资本利息而使垄断者的生活福利获得由于他的预见和努力而应得的提高。

那么,我们是不是和经济学家一起来赞美垄断并且为了富有的保守派的利益而把垄断神圣化呢?我倒很愿意这样做,不过,他们必须像我在上面承认他们意见的正确性一样,反过来也承认我在下面将要提到的主张的正确性。

## 第二节 垄断在劳动中造成的灾害和对思想的败坏

像竞争一样,垄断在名称上和定义上都包含着矛盾。实际上,由于对社会说来消费和生产是一回事,销售与购买是同义语,所以,谁要是提到销售或开发的特权,指的必然也就是消费和购买的特权,结果是二者相互否定了。由此,垄断便有可能禁止工人生产,也有可能禁止工人消费。竞争是内战;垄断则是在屠杀俘虏。

这些命题在物理学、代数和形而上学上都有其依据。我要补



充的不过是一些比较详细的说明,这些说明本身就足以证实这些命题的正确性。

从经济关系上看,任何社会都自然地分为资本家和劳动者,企业主和受雇者。他们每个人都根据自己的收入来源,亦即按照自己领取的工资、利润、利息、租金或地租而分属于各个阶层。

根据这种按身份和收入而划分的等级制,可以得出这样一个结论,就是上面引述的萨伊原理:一个国家的净产值等于其总产值不再是正确的。因为垄断的结果使销售价格的总额大大高出于成本的总额。可是,由于用以抵偿销售价格的是成本,而一个国家事实上除了本身之外就没有别的市场,所以,上述情况便使交换无法进行,因而社会流通和社会生活都难以进行。

“法国分布在科学、艺术和工业各个部门的劳动者有 2000 万,他们都在生产着有益于人类生活的各种物品。假定他们的工资总额为 200 亿,由于垄断者拿走利润(净产值和利息),全部产品的售价应该是 250 亿。可是,因为一个国家中除了挣工资的和付工资的人以外,便没有别的买主,而后者是不会为前者偿付货价的,同时,商品售价对所有的人又都是相同的,所以,很显然,为了使商品能够流通,劳动者就必须以 5 个法郎来购买只值 4 个法郎的东西。”(见《什么是私有权?》<sup>①</sup>,第4章)

正因为这样,所以富裕和贫困不仅在观念上互相关联,不可分离,而且在事实上也是如此。也正因为这样,富裕和贫困才彼此共同存在,使挣工资者有权认为富人拥有的并不比穷人的多,穷人的



<sup>①</sup> 《什么是私有权?》,蒲鲁东的成名作。——译者



东西并没有被侵占。在垄断者计算了自己的成本、利润和利息之后，挣工资的消费者也要打自己的算盘；后者终于发现在劳动契约上虽然答应给 100 的工资，实际上却只给了 75。因此，使雇佣工人破产的是垄断者，说垄断者靠掠夺为生是完全正确的。

我六年前就已经指出了这个触目惊心的矛盾，可是报纸上为什么没有任何反应呢？有名望的舆论主持者们为什么不把这告诉公众呢？为什么那些替工人要求政治权利的人不向工人说明工人正遭受着掠夺呢？为什么经济学家对此噤若寒蝉呢？这一切到底是什么原因呢？

我们的革命民主派之所以大声疾呼是因为他们害怕革命；可是，他们越是不敢正视危险，越是想掩饰危险，就只会越是增加危险。布朗基先生说：“我们就像一些火车司机，一面加大气门，一面又放跑蒸汽。”垄断的受害者们，你们自相宽慰吧！如果说你们的刽子手不理睬你们的呼声，那是因为上帝决心要惩罚他们。《圣经》上说：他们不听话，因为上帝将处决他们。

产品销路不能满足垄断的要求，就出现商品过剩；一年劳动的产品足够开支 15 个月的工资，劳动者一年便必须有 3 个月失业。但是，失业就拿不到工资，他又怎么买东西呢？垄断者的产品既然销售不出去，他的企业又怎么维持下去呢？于是围绕着工场逻辑上办不到的事情便愈来愈多，而且到处都见诸事实。

欧仁·布莱说：“英国制帽工人竟致两天挣的工资不够一天吃，这种情况持续了一年半。”他还举了许多类似的例子。

但是，垄断的种种后果中最使人痛心的是可怜的工人因为贫苦而彼此埋怨，都以为只要大家联合起来互相支持就可以防止工



资降低。有一位观察家曾经指出：“爱尔兰人给大不列颠的劳动阶级上了有害的一课。他们传授了一个可悲的秘诀给我们的劳动者，这就是把自己的需要减少到只能维持动物生活的水平，并且像野蛮人一样满足于能延续生命的最低限度的生活必需……劳动阶级因为受这种可悲的榜样的启发，而且部分地也因为环境所迫，都失去了他们原来可敬的自尊心，再也无心布置和收拾自己的住处，谁也不想在自己周围增添点增进幸福的东西。”

我从来没有读过比这更令人丧气和愚昧无知的文章了！作者究竟打算要这些工人怎么办呢？爱尔兰人既然来了，难道应该屠杀他们吗？工资已经降低了，难道应该拒绝接受，自寻死路吗？这位作者自己也说，这是环境所迫。他接着又没完没了地描绘了一大堆悲惨的情景，包括疾病、残废、堕落、愚昧以及工业奴隶制的其他种种表现。这一切灾难本来都是来自垄断和它以前的一些可悲的事实，即竞争、机器和分工；可是，他却大骂起爱尔兰人来！

有时，工人们就埋怨命运不好，互相勉励要好生忍耐，这和他们在有工可做、工资够花的时候对上帝感恩祈祷的做法是相对应的。

莱昂·福适先生在《经济学家杂志》（1845年9月号）上发表的一篇文章中提到：近来英国工人对同盟已不发生兴趣，这肯定是应该祝贺的进步。不过，工人思想上的这种进步主要还是经济上开化的结果。在波尔顿<sup>①</sup>的一次集会上，有一位纺纱工大声疾呼：“工资的增减不是由厂主决定的。可以说，萧条时期的老板们不过



<sup>①</sup> 波尔顿，英国英格兰西北部一工业城市。——译者

是充当他随手必备的鞭子，不管他们是否愿意，反正就得抽打。起调节作用的是供求关系，老板是无能为力的……我们还是应该谨慎行事，既然交上厄运，就要学会忍耐，等待有一天好运到来！支援我们的工业发展，不但有利于我们自己，而且也有利于整个国家。”（鼓掌）

妙极了！这就是行为检点的工人，堪称模范的工人。这些纺织工人因为明白供求关系对工资所起的调节原理，毫无怨言地忍受必然性的鞭子的抽打，这是多么杰出的人物啊！莱昂·福适先生还以一种天真可爱的口气补充道：“英国工人是大无畏的推理家。要是给他们一个错误的原则，他们也会严谨地推论下去，一直到得出荒谬的结论，既不中途而废，也无所畏惧，就好像自己是在向着真理胜利进军似的。”对我来说，我却希望不管经济学家怎样拼命宣传，法国的工人千万不要变成这种高明的推理家，希望不论是供求关系还是必需的鞭子都不致支配他们的头脑。英国看来还缺少法国的那种贫困，但愿这种贫困不致蔓延到海峡那边去！

分工、机器、净产值和利息互相结合的结果，使垄断不断地扩大自己的领域。它囊括了农业、商业、工业以至所有种类的产品。大家想必都听说过普林尼<sup>①</sup>在谈到招致意大利灭亡的土地垄断时所说的那句话：大土地占有制灭亡了意大利。正是这种土地垄断，使得罗马的农村穷困不堪，荒无人烟，使得英国纷扰重重，永无宁日。也正是这种在一次种族战争后迅速建立起来的土地垄断，给

<sup>①</sup> 当指小普林尼（公元62—约114），古罗马作家，著有图拉真皇帝的《颂辞》和《书信》10卷，描述古代风俗。——译者



爱尔兰带来了种种的灾难,这些灾难使奥康奈尔<sup>①</sup>大伤脑筋,以致这位足智多谋之士也没有能力指引他的追随者走出这座迷宫。用伟大的情感和优美的辞令来救治社会的灾难,是最坏的处方。奥康奈尔想用演说来推翻扼杀爱尔兰人的垄断,恐怕要比把爱尔兰连人带岛从北海迁到澳大利亚海洋去还要困难。空洞的祷告和说教也不见得更有效。如果说,唯一可以作为爱尔兰人精神支柱的就是宗教情感,那么,现在是到了拿一点教会所鄙弃的世俗科学来拯救一下教会牧羊鞭所无法保护的羊群的时候了!

垄断侵入了商业和工业,这是人所共知的,无须我再来收集这方面的证据。再说,既然实际结果已经那样明显,又有什么必要再多作论证呢?布莱对工人阶级的贫困所作的描述,是多么令人触目惊心,使人难过已极,简直透不过气来。虽然这是些证明文件和正式记录,但却令人难以置信。衣不蔽体的夫妇带着一群光身的孩子蜷缩在一无所有的卧室里;大批居民因为穿不上衣服而礼拜天上不了教堂;尸体停在家里8天不能入葬,因为死者连块裹尸布也没有留下,也没有钱买棺材和雇人殓殮(可是主教却享有四五十万地租);一家老少住在阴沟或者猪圈里,皮肉活活地腐烂了,或者像西非的黑人一样,住在洞穴里;年近古稀的老人赤身露体躺在地板上;处女和卖淫者一样裸着身体见人。到处是绝望、衰颓、饥饿!最后还是饥饿!……而这样一些在为他们的老板赎罪的老百姓竟然不起来反抗!是的,他们没有反抗,因为赏罚之神感召了他们!

<sup>①</sup> 当指丹尼尔·奥康奈尔(1775—1847),爱尔兰律师和资产阶级政治活动家,民族解放运动右翼自由派的领袖。——译者



可是，要是这些老百姓不再存复仇之念，上帝也就不再存在了！

垄断所造成的无数惨状还没有诗人来为它吟叹。我们那些对世事漠不关心、对无产者冷酷无情的庸俗诗人，只顾吟花弄月，发泄他们悠闲的随感。可是，垄断所造成的灾难该是诗人多么好的沉思成章的题材啊！<sup>①</sup>

下面是瓦尔特·斯葛特<sup>②</sup>写的一段话：

“许多年以前，这里每个村民都有自己的牛和猪，房屋的周围还有围墙。从前 30 户小农靠它过活的地块，现在只由一家富农在耕作。为了一家独富，而且确实比过去那 30 家都要富，自然就得有 29 户变成可怜的雇农，他们的智慧和双手都无处用武，大多数成了多余的人，唯一的用处就是在他们力所能及的时候，为自己所住的草房纳 60 先令的年租。”

布莱引述了一首近代歌谣，描述了垄断造成的荒凉情景：

山谷不闻纺车音，  
远近无复家室情；  
衰翁败手侍炊烟，  
寒屋身心并凄零。

议会里提出的报告也可与小说家和诗人的描述相媲美：

“登迪山谷附近格仑瑟尔地方的居民，过去体格一直胜过附近的人。男子高大魁梧，活泼勇敢；妇女和蔼可亲，落落大方。不论男女都非常爱好诗歌和音乐。现在呢，唉！长期贫困的折磨，经常

<sup>①</sup> 《沉思》和《随感》是当时拉马丁和圣贝夫等作家的诗篇，作者此句为双关讽喻之辞，所以他加了着重点。——译者

<sup>②</sup> 瓦尔特·斯葛特(1771—1832)，英格兰诗人和小说家。——译者



性的营养不足和衣着不全,已经彻底毁损了这个优美的种族!”

这也就是我在分工和机器那两章中曾经提到的不可避免的退化现象。我们的文人总是念念不忘描述过去的美妙日子,似乎当前的现实都不值得他们的天才来花费笔墨。他们之中要是有人胆敢走上这条可恶的写作道路,简直就是大逆不道,一定受到同行的指责!真是一批无耻的寄生虫,卑鄙的诗文掮客!全都该像马西亚斯<sup>①</sup>那样受报应。你们听着!要是我轻蔑你们一天,你们就该受一天惩罚,那么,你们就死了心吧,你们将在地狱里万劫不复!

我们在前一节里刚看到,垄断似乎是十分公平的,其实它是很不公平的;因为它不仅使工资虚幻不实,而且利用虚假的名称和虚假的内容使工人们工资的高低产生错觉。

西斯蒙第先生在他的《社会经济学研究》中曾经指出,银行家以纸币来换取商人的价值时,并不是贷款给商人,而是从商人手里借入款项。他还说:“这笔贷款为期其实很短,以致商人几乎没有时间来弄清银行家是不是有那么些钱借给他们,更不用说弄明白银行家原来不是在贷出款项而是借入款项了。”

所以,按照西斯蒙第先生的看法,在发行纸币时,银行家的身份刚好与商人颠倒过来,前者是债务人,后者才是债权人。

垄断者与雇佣工人之间的关系,就类似于这种情况。

工人事实上就像向银行贷款的商人一样,要求预支自己的劳动代价。在法律上,企业主理应向他们提供抵押和担保。现在我

<sup>①</sup> 马西亚斯,希腊神话中的林神,因擅长演奏一种新乐器,冒犯了阿波罗神,被天神捆绑在大树上凌迟而死。——译者



来解释一下。

在任何性质的企业中,企业主除了他个人的劳动以外,能够合法地要求的,只有他所提供的各种主意,至于这些主意的实现,则是许多劳动者合作的结果,是集体努力的成果;而付出努力的劳动者是和老板一样自由的,也就是说,不能无报酬地进行生产。但是,问题在于企业主发给所有工人的工资总额是否相等于我所说的集体成果,因为,如果并不相等,就是违反了萨伊的“任何产品的价值都等于它的成本”的原理。

“有人说,资本家把双方商定的日工资发给工人,因此他并不欠工人任何东西。确切的说法应该是:他雇用工人一天,就应付一天工资,可是实际不是那么回事。因为由于劳动者的同心协力、分工合作和协调一致而产生的巨大力量,由于组成工场而获致的生产费用上的节省,以及由此导致的产量的增加,虽然这些都是企业家所预见到的,但却是由额外的力量来实现的,资本家对之并未付出任何代价。例如,200名士兵在一名工程师的领导下几小时内就把一座方底尖碑修建起来,难道一个人做200天就能完成这项工作吗?可是,按照企业主的计算方法,上述两种情况的工资总额却是一样的,因为他把集体力量所创造的利益算作自己的了。这里总是两者必居其一,或者是他有侵占行为,或者是计算错误了。”(见《什么是私有制》,第3章)

为了使一座纺织厂正常运转,就必须有机械师、建筑师、职员和各个工种的男女工人。这些人在受雇进厂时,总是要代表自己的自由、自己的安全、自己的未来以及子女们的未来提出某些条件;但是,他们向企业主提出的受雇条件书在哪里呢?他们又从企



业家那里得到什么保证呢？怎么！千百万出卖自己体力，割让自己自由的人，原来是完全不知道合同的重要性；他们是以为能够长期有工作而且报酬又合适才来受雇的；他们用自己的双手实现了老板设想的计划，而且通过这种合作成为企业中的联合成员。可是，当垄断一旦无力或者不再愿意进行交换而停止制造，以致这千百万劳动者粥饭不继时，人们却劝告他们要安于天命。由于新生产方法的采用，他们十天有九天失业；人们却拿高悬在他们头上的必然的鞭子来威吓他们。要是他们因为工资太少而拒绝工作，人们就给他们证明说这是自作自受；要是他们接受雇主提出的工价，那他们就将失去那种构成自己尊严和幸福并且使自己有权博得富人同情的高贵的自尊心和生活的乐趣。如果他们协议共同要求增加工资，人们便把他们投进监狱。本来应该由他们在法庭上控告剥削者，法庭却反过来给他们加上妨碍商业自由的罪名。垄断的受害者其实是在为垄断者服刑。唉！人类的正义啊！你这个披着女神外衣的宫廷奸佞，究竟你要到什么时候才停止吮饮被戕杀的无产者的鲜血呢？

垄断侵入了一切，侵入了土地、劳动和劳动工具、产品和产品分配。这事实连政治经济学本身也不能不承认。罗西先生说：“你几乎随时随地都能看到垄断。几乎没有一件产品可以视为纯粹劳动的果实，因而按照生产费用来确定价格的经济规律从来也没有完全实现过。由于支配生产工具的这样或那样的垄断的干扰，这个公式被彻底改变了。”（见《政治经济学讲义》，第1册，第143页。）

罗西先生谈到垄断问题时站得很高，所以不能给他的论点以科学所要求的一切正确性和严密性。他那样婉转地称之为改变经





济公式的现象,实际上指的就是劳动和交换的基本规律遭到长期而粗暴的破坏。正是由于垄断的作用,所以社会上除了总产值以外又出现了净产值,劳动者必须以高于产品成本的价格来买回自己生产的产品,这是矛盾的和不可能的;也正是由于垄断的作用,所以生产和消费的自然平衡遭到破坏,劳动者在工资额和工资结算上遭受欺骗;也正是由于垄断的作用,所以福利的提高对劳动者来说才变成贫困的不断加剧。最后,也正是由于垄断的作用,一切公平交易的观念被歪曲了,社会经济学也从一种实证科学变成了一种不折不扣的乌托邦理论。

政治经济学在垄断的影响下所受到的歪曲,在社会思想史上是一件非常显著的事实,因而我不能不在这里举几个例子来说明。

例如,从垄断的角度来看,价值已不再是一个用来表示某种有用物品与全部财富之间的比例关系的综合观念;因为,垄断并不是根据物品与社会的关系,而是根据物品与它的关系来评定物品的价值,从而价值也就失去它的社会性质,变成一种模糊、专断、利己和变动不定的关系。从这个原则出发,垄断者便把产品这个名称扩展到各种各样的劳役,并把资本概念适用于一切用以满足他们的嗜好和恶癖的无聊和下流的行业。萨伊说,妓女的美色是一种资本,它的产品是受价值的一般规律亦即供求规律的支配的。大多数政治经济学著作都充斥着这类见解。但是,由于卖淫和它所派生的婢妾制是道德所谴责的,所以罗西先生一定还打算给我们指出,政治经济学由于垄断的干扰而在改变了它的公式之后,还应该来一番订正,虽然这样的结论是无可非议的。因为他说,政治经济学和道德毫无共同之处,政治经济学的公式应该由我们根据自



己的利益和社会的利益,参照道德标准来确定、改变和订正。可见,政治经济学与真理的距离有多么大啊!

与此同时,具有高度社会性、渐进性和保守性的净产值理论也可以说是由于垄断的作用而个人化了,这个本来应该给社会带来福利的原则反而毁灭了社会。垄断者的一切行动都是为了取得最大可能的净产值,他已不再作为社会的一个成员为社会谋福利了;他只为自己的利益而活动,而不顾这利益是否违背社会的利益。西斯蒙第先生认为这种变化趋势就是罗马农村居民减少的原因。他把罗马农业生产按土地用于耕作或放牧两种不同情况作了对比后,发现第一种情况下的总产值等于第二种情况下的12倍;可是,因为耕作相对地需要较多的人手,所以第一种情况下的净产值减少了。这一点逃不过土地私有主的计算,所以就出现了让土地荒芜的习惯,从而罗马农村也就无人居住了。

西斯蒙第先生又补充说:“在原来属于罗马领地的各国,到处可以看到中世纪的繁荣与今日的荒凉的对比。由于多次击退查理五世<sup>①</sup>对马赛的攻击和挫败萨伏依公爵<sup>②</sup>对日内瓦入侵的郎骚·多·塞里的战功而著名的塞里城,现在已经一片荒芜;奥尔辛尼和柯伦那<sup>③</sup>的所有旧采邑都已荒无人烟;环绕着秀丽的维科湖<sup>④</sup>的森林地带,人类已经绝迹。14世纪时多次使罗马战栗的可怕的维科

① 查理五世(1500—1558),所谓神圣罗马帝国的皇帝。——译者

② 萨伏伊,法国东南部与意大利西北部交界的公国。——译者

③ 奥尔辛尼和柯伦那都是中世纪罗马著名家族,结有冤仇。不少教皇和主教出身于这两个家族。——译者

④ 维科湖,在地中海科西嘉岛西南维科城。——译者



总督手下的士兵,竟然连一个后代也没有留下;卡斯特罗和龙西格里奥诺地方已成荒原……”(见《政治经济学研究》)

实际上,社会追求的是最大限度的总产值,因此也希望有尽可能多的人口,因为对社会来说,总产值和净产值是一致的。与此相反,垄断却力求不断地攫取最大限度的净产值,为了这个目的,即使灭绝人类也在所不惜。

在垄断的这种影响下,曲解了概念的资本利息也变成了社会毁灭的根源。正如我们已经解释过的,资本利息一方面是劳动者把净产值投入新的生产的形式,同时也是他们享用净产值的一种形式;另一方面,从财富增长的角度来说,它又是生产者相互团结的物质联系。从前一方面说,利息的总额绝不应超过资本的总额;从后一方面说,利息除了有还本的作用外,还含有对已贡献的劳务进行奖励的意义。无论在上述哪一种情况下,资本利息都不是永存不灭的。

资本只能说是人类利用大自然所赋予我们的可开发的资源经过劳动创造出来的,它属于大家所有。当社会处于无政府状态下,对资源的占有必须具有排他性,永久性和主权性才能确立,所以天然富源往往被窃为己有。可是,垄断却把资本概念和可开发的资源混同起来。它认为,资本就像土地、动物和植物一样,本身就具有一种固有的活动性能,资本家不必再拿别的东西去与人交换,可以不参加任何工场劳动,而且垄断还把这点确定为一项原则。从垄断的这种错误理解中派生出含义相当于资本子息或者资本增殖的希腊字高利贷;因此,亚里士多德才有必要说那么一句俏皮话,就是“银币绝对长不出小银币”。但是高利贷者的类比胜过这位斯



塔奇拉城人的妙语。贷利就像作为它的样板的地租一样，被宣布为一种永恒的权利；只是在很长时期以后，它才稍为恢复它原来的原则，重新含有折旧还本的用意……

这就是这个多次在神学家和法学家中闹出笑话的难题的全部谜底。基督教会在这个问题上曾经犯过两次错误：第一次是谴责一切利息，第二次是附和了经济学家的意见，完全推翻了自己原来的教义。高利贷或者意外收益权，既是垄断的表现形式，也是垄断的罪名。这是资本对劳动的有组织和合法化的掠夺，是古代社会中最受责难的一种经济反常现象，这种丑恶现象的继续存在，为人们要求立即无偿没收整个资本家阶级的财产提供了依据。

最后，垄断由于它的保守本性，甚至把联合概念当成大敌而加以否定，说得更确切些，就是它根本不容许这种概念产生。

今天谁又敢自诩能够给社团下一个确切的定义呢？法律上把公民社团区别为两种和四类，把商业团体也分作同样多的类别，包括简单的两人合伙一直到股份公司。我曾经读过有关这种联合形式的最权威性的注释，我声明从这些注释里我看到的无非就是两个或者再多的同盟者把它们的资本和精力联合起来从事垄断的惯例，目的是对付其他一切生产者和消费者、发明者和交换者，甚至生者和死者。这些社团必不可少的条件就是资本，只要有了资本便可以组织社团，便有了社团的基础；这些社团的目的是垄断，也就是说，排斥所有其他的劳动者和资本家，从而就人格方面说就是否定社会的一致性。

因此，按照法典的规定，如果一个商业团体在原则上承认任何人只要提出申请就有资格参加该团体并立即享有合股人的权利和



特权,甚至可以充当经理,那么,它就不成其为商业团体,法院可以根据职权不予承认并责令其解散。还有,团体合伙契约中如果没有规定缔约人应投的股份金额,一方面保留每个缔约人有与大家作竞争的特殊权利,一方面只限于保证他们相互之间的劳动和工资,不提它的经营的性质,不提资本、不提利息、分红和亏损,这样的契约从内容说就是自相矛盾的,既缺乏目的,也缺乏依据,因而只要任何一个拒绝履行契约的合伙人提出控诉,法官便可以裁定契约无效。这种内容的契约不能产生任何法律效力,那些自认为与其他人合伙的人可以被视为不是合伙人。凡是只规定合伙人之间的保障和竞争,而不提团体资产和经营目的的契约文件,只能看作是纯粹江湖骗子的作品;草拟这种契约的人,只要法官同意,实在应该把他当成疯子送进精神病院。

可是,历史和社会经济已提供了最确凿的事实,证明人类最初在他耕作土地上赤手空拳、没有任何资本的;因此,正是人类自己创造了,而且现在天天还在继续每天不断地在创造着财富。而垄断对人类来说只是一个相对的目标,其作用就在于确定劳动者的等级以及与这些等级相应的享受条件。任何进步都表现为在无止境地增加产品的同时确定产品之间的比例,也就是说,通过分工、机器、工厂、教育和竞争来组织劳动和提供福利。即使对各种现象进行更深入的考察,结论也不过如此。另一方面,很明显,人类不论在政治方面或者民事法律方面,总的趋向是把我们法典上所规定的团体概念普遍化,也就是彻底加以改变。

我由此得出的结论是:既然根据经济学理论,每一个合伙人在参加团体时都是一无所有的,那么,如果一个团体的契约完全没有



规定参加人应纳的股金,而只规定了劳动和交换的条件,而且谁要申请都可以参加,在我看来,就并没有什么不合理和不科学的地方,因为这正是进步的表现,是劳动的基本公式,也可以说,因为它能使人类恢复自己原来的面目,给人类组织提供了一个正确的雏形。

可是,法学家和经济学家中又有谁接近于——即使是相距千里——发现这样一个极其重要而又十分简单的观念呢?特洛勃隆先生说:“我认为联合精神所能完成的任务绝不会超出它迄今所完成的任务……我承认我从来没有作过任何尝试来实现这种我认为过分的希望……联合有它不能逾越的合理界限。不!联合不是要它在法国支配一切。个人智慧的自由发挥也是我们民族的一种活跃力量,是我们民族特征的原因之一……”

“联合概念并不是什么新东西……我们从罗马人那里就已经看到带有垄断、居奇、勾结、合盟、掠夺和诈欺性质的商业团体……关于合伙经营的规定充斥于中世纪的民法、商法和海事法中,当时它就已经成为组织团体劳动的最活跃的工具。从14世纪中叶起,我们便看到股份公司的出现;直到约翰·罗<sup>①</sup>失败时为止,这种团体一直在增加。怎么?我们奇怪人们把矿山、制造厂、专利和报纸分成股份!要知道,早在两个世纪以前,人们就已经连岛屿、王国甚至将近半个地球也分成股份了。我们大喊一个企业集中成百上千的股东是什么奇迹,可是早在14世纪时,整个佛罗伦萨城就已

<sup>①</sup> 约翰·罗(1671—1729),英国资产阶级经济学家和金融家,曾受法王延聘任法国财政大臣,设立银行,发行纸币,从事金融投机,搜刮民资以解决财政困难,后因失败去职。——译者



经由几名充分发挥了经营才能的商人在合股经营了。后来，当我们的投机事业由于过分轻率、缺乏预见或者轻听人言而不太顺利时，我们便提出种种烦琐的要求来和立法者纠缠，要求他们制定各种禁令和宣布这样或那样东西无效；我们似乎有一种想用法律来调整一切的怪癖，甚至连法典已经有规定的事情也要用法律来重新调整一番；我们有一种用一再修改、订正和增补的法律条文来约束一切的怪癖，有一种企图管理一切，甚至连买卖运气的好坏也想管理的怪癖，所以，尽管现有法律已经多不胜数，我们还是要叫喊：应该再规定点什么……”

特洛勃隆先生虽然信仰上帝，但是可以肯定地说，他不是知天者，因为他未能探索出今天那些对他在注释中列举的同盟和掠夺的现象深恶痛绝的有识之士所盼望的联合公式。特洛勃隆先生对那些想用法律条文来约束一切的人们大发雷霆虽然颇有理由，但是他自己却也想拿几十条在有清醒理性的人看来丝毫没有一点经济学和哲学影子的条文来束缚未来。他说：我们似乎有一种想用法律来调整一切的怪癖，甚至连法典已经有规定的事情也要用法律来重新调整一番……我还没有见过比这更充分暴露出法学家和经济学家真面目的说法了！在他们看来，拿破仑法典简直是空前绝后了！……

特洛勃隆接着又说：“所幸的是，1837年和1838年出现的各种轰动一时的改革方案今天都已经被人遗忘了。这些方案的建议相互冲突和改革意见的混乱带来了消极的后果。公众在反对投机者的同时，以其正确的判断力驳斥了官方的种种组织计划，这些计划远不如现有法律那样合理，远不符合现行的商业惯例，而且更远



不如1830年帝国参政院的主张那样自由化。现在，一切都已经恢复秩序。商法保持了它的完整性，它的卓越的完整性。当商业有需要时，在商法中除了集体公司、合营公司、有限公司的规定外，还可以找到关于自由有限股份公司的规定。后者由于吸收合伙人的条件较严格和刑法上有关于欺诈行为的条款而较为稳妥。”（见特洛勃隆著：《民事社团和商业社团》序言）

看到改革尝试流产而幸灾乐祸，看到研究精神招致消极效果便自认获胜，这是一种什么哲理啊！对于为特洛勃隆写了两卷著作提供资料的民事社团和商业社团，我们暂时还不可能进行更深入的批判。这个问题我们先保留下来，等以后再发表意见，就是说，等最后我们完全结束了关于经济矛盾的理论的讨论，从这些矛盾的总方程式中得出联合方案以后，我们再拿出前人的实践和主张来作比较。

现在我们只就有限股份公司说几句。

乍看起来，人们认为有限股份公司由于它易于扩展和股权转让方便，它就可以普及到全国的一切工业和商业关系上。可是，只要对这种公司的结构进行一番哪怕只是很表面的考察，马上就可以发现，它虽然可以增加股东的人数，却同社会联系的扩大毫无共同之处。

首先，像其他一切商业公司一样，有限股份公司必然只限于经营某种单一的行业，从这一方面说，它是排斥其他工业的，否则它就将改变性质，成为宗旨并不专为利润，而在于改善劳动分配和交换条件的新型公司了；可是，这正是特洛勃隆先生所否定的、也是维护垄断的法律所排斥的那种联合。





至于组成有限股份公司的人员，则自然地分成两类，就是经理人和股东。前者为数极少，都是从企业的发起人、筹建人和资助人中挑选出来的。老实说，只有他们才是真正的合伙人。和这个全权统治着公司的管理集团相比，股东们不过是一批彼此不相认识、没有影响也没有责任，只是因为投资才和企业发生关系的纳贡者。他们是贷主而不是合伙人。

由此可以想见，王国的一切企业都可以由这类有限股份公司来经营，每一个公民都会由于增加股份十分便利而对一切或者大部分的有限股份公司发生兴趣，他们的境况并不因此而有什么改善，甚至还可能愈来愈恶化。因为，我再说一遍，股东其实不过是役畜，是有限股份公司剥削的对象，这些公司不是为他们而建立的。为了使联合名副其实，就必须使参加人不是以赌客的身份，而是以企业主的身份来参加，让他们在董事会上有表决权，把他们的姓名包括在公司名称中，或者含蓄地有所表达，总而言之，凡是有关他们的规定，都应该以平等原则为依据。可是，这些恰恰是劳动组织起来的条件，它们与垄断是根本不相容的，而且法典上也完全没有规定。这些条件的实现还只是经济学的最终目标，因此问题是要创造这些条件，而不应该假定它们已经存在。

社会主义尽管声名煊赫，可是在解释公司的含义方面，迄今也并不比垄断者来得高明；甚至我们可以说，在它的种种组织计划中，一涉及这个问题就总是暴露出它是在剽窃政治经济学。我在讨论竞争问题时曾经提到，勃朗先生时而赞成等级原则，公开维护不平等制度，时而又宣扬共产主义，一笔抹杀他所无法领会的矛盾规律，并且把政权作为他的制度的最后靠山。现在，勃朗先生又给



我们提供了一个不自觉地抄袭政治经济学、不断在私有制成规里兜圈子的社会主义者的奇特例子。实际上，勃朗先生否认资本的优势地位，甚至否认资本在生产中与劳动是平等的，就这一点说，他的主张确实和健全的经济学理论相一致。但是他没有办法或者说不懂得怎样才能摆脱资本，所以他仍然把资本作为出发点，不过是求助于国营有限股份公司，也就是说，他向资本家屈膝求救，承认了垄断的无上权力。由此可见，他的辩证法是多么地古怪和蹩脚。希望读者原谅我老是要评论某些个人。可是，因为社会主义和政治经济学一样，总是体现在某些著作家身上，所以我除了引用他们的话以外，也没有别的办法。

《法朗吉》<sup>①</sup>杂志曾经写道：“资本作为一种促进生产的能力来说，是否具有与其他一切生产能力同样的合法性呢？如果它是不合法的，那么它要求参加生产就是不合法的，应该把它排除出去，而且不应该取得利息。相反，如果是合法的，那么，拒绝它分享它协同增加的利润就是不合法的。”

这里问题提得再清楚不过了。可是，相反，勃朗先生却认为问题提得太含混，其实意思就是说这个问题使他感到十分为难，为了弄清它的含义，他十分伤脑筋。

首先，勃朗先生假定人们问他的是：“从生产利润中分给资本家以相等于给劳动者的一份是否公平？”对此他毫不犹豫地回答说这是不公平的，接着就滔滔不绝地大谈起不公平的理由何在。

可是，法伦斯泰尔主义者问的并不是资本家的那份应否与劳



<sup>①</sup> 《法朗吉》是傅立叶主义者办的半月刊，1834年创刊。——译者

劳动者的那份相等，他们想知道的是资本家是否应该有自己的那份。勃朗先生没有回答的正是这后一点。

勃朗先生接着又说，人们是不是想问资本是否和劳动一样是生产所不可缺少的因素呢？在这个问题上他作了一个区分：他承认资本和劳动同样是必要的，但是其必要的程度不如劳动。

事情又是这样，法伦斯泰尔主义者要争辩的并不是数量问题而是权利问题。

提出问题的老是勃朗先生：人们是不是认为所有资本家都不是不干活的吗？勃朗先生对参加劳动的资本家实在照顾，他责问为什么给不劳动的资本家那样大的份额？接着便又长篇大论地谈起资本家的非直接劳动和劳动者的直接劳动来，最后还是求助于上帝才结束了这番议论。

我们再说第三遍：人家问你，既然你承认资本参加生产是必要的，那么资本分享利润是不是合法的？

最后勃朗先生总算明白了，但是又决定作这样一个答复：要是他给资本以利息，那也不过是一种过渡性措施，为的是减轻资本家走下坡路的痛苦。再说，既然他的方案不可避免地要把私人资本全吸收在联合里，再进一步岂不就近乎愚蠢，而且连自己的原则也要放弃了吗？如果勃朗先生研究他所说的话，他只要用“我否认资本”一句话来回答就行了。

因此，勃朗先生（我提到他的名字时指的就是整个社会主义）声称资本是生产中不可缺少的因素，因此资本应该像劳动一样地参与生产并分享利润，这是和他著作的标题《劳动组织》的第一个矛盾。其次，他又把资本从劳动组织中排除出去，拒绝承认资本，



这是第二个矛盾。第三个矛盾是，他虽然讥笑各种勋位和贵族头衔，可是又把各种桂冠、奖金和荣誉给予那些对祖国有功的文学家、发明家和艺术家，主张按照他们的等级和名位发给俸禄；这和利润、净产值一样，是不折不扣的资本复辟，尽管不如后两者那样具有数学上精确性。第四个矛盾是，他想在平等原则的基础上建立一个新贵族阶层，也就是说，他主张由自由平等的合伙人来选举一批主人，由劳动者来批准有闲者的特权，由被掠夺者来认可掠夺行为。第五个矛盾是，他主张这个所谓平等的新贵族阶层要有一个拥有强大力量的政权做基础，也就是说，要把这个阶层建立在专制制度，亦即另一种形式的垄断的基础上。第六个矛盾是，他企图通过对艺术和劳动的种种奖励而像垄断那样按劳动贡献付酬和按能力定薪之后，开始赞美起共同生活，鼓吹共同劳动和共同消费。当然，这仍然不妨碍他主张国家用共有产品来充当奖励，以帮助那些大多数读者所不关心的严肃认真的文学家之类不致继续被人忽视。第七个矛盾是……不过让我们就停在第七个上吧！因为，如果继续说下去，恐怕 77 个矛盾也不止。

有人说，勃朗先生已经开始认真研究政治经济学，现在正在撰写一部法国革命史。我毫不怀疑，这番研究的第一个成果将是抛弃《劳动组织》这本小册子，从而改正自己对权威和政府的一切观念。只有这样，勃朗先生的《法国革命史》才能成为一部真正有创见和有益的作品。

一切社会主义派别都毫无例外地具有同样的成见，不自觉地领悟到经济矛盾，在资本的必要性面前承认自己的无能，为了实现自己的理想，他们都期待自己有一天能掌握政权和金钱。在联合



问题上,社会主义的各种乌托邦思想更足以证实我们在一开始就说的那个真理:社会主义的任何论点在政治经济学中都能找到。这种不断抄袭的现象对双方都是一种不容置辩的谴责。无论在哪一方的著作中,我们从来没有看到这种从各种经济范畴中光辉地产生出来的基本思想,就是资本不过是个人账本中的一个项目,联合的最高公式完全不必把它考虑在内,而它所关心的只应是生产的平衡、交换条件的改善和成本的逐渐降低,这才是增加财富的唯一源泉。社会主义者所考虑的不是如何确定工业与工业的关系、劳动者与劳动者的关系、省与省的关系、民族与民族的关系,而只是梦想如何筹措资本,总是把劳动者之间的团结问题设想为建立一个新型的垄断机构的问题。世界、人类、资本、工业和各种商业实践都现成地存在着,问题是在于寻求它们的哲理,换句话说,在于把这一切组织起来,可是社会主义者们却去寻求资本!他们始终离开现实,因而永远找不到现实,这又有什么奇怪的呢?

因此,勃朗先生要求成立国家有限股份公司和建立国家工场;因此,傅立叶要求 600 万法郎,他的学派直到今天还在筹措这笔款项;因此,共产主义者盼望能给他们送来政权和金库的革命,他们竭尽全力,等待人们进行无用的认捐。资本和政权这两种次要的社会工具,成了社会主义永远崇拜的偶像;因此,如果资本和政权并不存在,社会主义自己也要设想出政权和资本来。由于社会主义过分重视政权和资本,所以它完全不了解它自己所提出的抗议的含义;尤有甚者,它竟然没有觉察到由于自己的所作所为而陷入各种经济成规,已经自行剥夺了抗议的权利。它指责社会上的对抗现象,可是它自己却正是想依靠这种对抗来实现改革。它为贫苦



的劳动者争取资本,似乎劳动者的贫困并非来自资本之间的竞争和劳动与资本之间人为的对立,似乎今天的问题并非资本出现以前就早已存在的那个问题,即始终还是个平衡的问题。最后让我们不断重复地说,重复到令人厌烦为止,似乎今后的问题是其他事情,而不再把文明所传播的一切原则加以综合,并且即使是这个合题、这个指引世界前进的观念已经发现,也仍然需要资本和国家的干预才能使它表明出来。

社会主义者放弃批判工作而徒事空想,光唱高调,并且参与各种政治和宗教阴谋活动,这就背弃了自己的使命,无视时代的特点。1830年的革命已经挫伤了我们的士气,现在社会主义又使我们沮丧颓废。社会主义只是不厌其烦地重复政治经济学的各种矛盾,它和政治经济学一样无力满足智慧的运动。因此,对那些受其迷惑的人说,它不过是一种必须破除的新成见,而在那些为它宣传的人说来,则是一种必须加以揭露的江湖骗局,特别是它几乎总是说出自善意,所以就更为危险。



## 第七章 第五个时期——警察或捐税

人类像服从一道最高命令似地遵循着自己的原则永不后退；它就如一位通过蜿蜒陡峭的山道从深谷攀登顶峰的旅行家一样，勇敢不屈地沿着迂回曲折的道路，以坚定的步伐向自己的目标进发，既不犹豫后悔，也不中途而废。社会天才在到达名为垄断的拐角时，以忧郁的目光回头眺望，并在沉思中自言自语地说：

“垄断剥夺了穷苦佣工的一切，包括面包、衣着、家室、教育、自由和安全等等。这些我一定要让垄断来偿还，为此我不妨保留它的特权。”

“土地、矿藏、森林和河流这样一些人类的基本财富，无产者都无缘享受，我一定要参与开发它们，然后我才能有自己的一份，而垄断也才能得到尊重。”

“工业已经进入封建制度；可是，我就是宗主，藩属必须给我纳贡，才能保持他们的资本收益。”

“商业向消费者收取高额的利润，我将在它的路上遍设关卡，货单要贴上印花，货物必须经过检验才能通过。”

“既然资本依靠知识战胜了劳动，那么我就兴办学校；只要劳动者本身有了知识，他们便能成为资本家。”

“产品如果不能流通，社会生活就会陷于毁灭。所以我将修筑



道路,架设桥梁,开凿河道,建立市场,建造剧院,兴修庙宇,这样,人们就既有工作,又有财富,货物也有了销路。”

“富人过着富裕的生活,穷人却饥寒交迫。我何不从面包、酒类、肉类、食盐、蜂蜜和种种必需品和珍贵品上征收捐税,这将对我的穷人的一种救济。”

“我将在河道、森林、乡村、矿区和公路遍设警卫;我将派遣税吏征收税金,聘请教师教育儿童;我将建立军队来处置违抗者,设立法庭来审判他们,修建监狱来惩罚他们,委派牧师来诅咒他们。这一切职务都将委派无产者担任,而由从事垄断的人来负担开支。”

“这是我坚定而有效的意志。”

我们需要证明的就是,社会所设想的这些措施虽然再好不过,但是执行起来却又再坏不过。这将是下面论述的内容,而且我希望我能够帮助人们以一种新的观点来观察这个社会问题。

一切警察措施,一切行政和商业条规,就如一切有关捐税的法律一样,实质上不过是贵族与无产阶级自古以来就有的不断遭到破坏又不断恢复起来的无数妥协办法之一。至于双方或其代表是否意识到这一点,以及他们是以什么样的观点来看待他们的政治结构,与我们并没有多大关系;我们的着眼点并不在行为人、即立法者或君主从事这些行为的意图,而是行为本身的含义。

## 第一节 捐税的综合概念——

### 这个概念的出发点及其发展经过

为了使下文即将论述的问题更易于理解,我将一反前此采用





的方法,首先说明捐税的基本理论,然后指出捐税的起源,最后才叙述它的矛盾和后果。捐税的综合概念和它的原始思想可供阐述的内容十分丰富。但是我将只限于概括地阐明某些论点并辅以简要的例证。

就其本质和积极使命而言,捐税是亚当·斯密所称的非生产性人员的一种分配形式,虽然他也和其他人一样,承认这类人员的劳动对社会是有用和必要的。亚当·斯密根据这种非生产的属性,以他的天才窥见了一切,而把一切留给我们来做。他认为这类劳动者的产品是消极的。所谓消极,与毫无价值是有很大的区别的,因此对这些人要付给报酬,但又不能通过交换,而要采取另外一种形式。

其实,从分配的观点看,我们不妨看看矿业、工业、商业和农业这四大集体劳动分工中是怎样进行分配的。每个生产者都把自己一种数量可以计算、质量可以鉴定、价格可以商讨的具体产品带到市场上去,它的价值最后是以别的劳务和商品,或者以货币来清偿。对所有这些行业说来,所谓分配不过是按照价值比例规律进行相互的交换。

至于所谓公职人员,事情却完全不一样。他们之所以拥有生活权利,并不是因为他们生产了有实际效用的物品,而恰恰是由于他们不事生产,而他们处于这种地位并不是他们自己的过错。对他们来说,比例规律是颠倒过来的:社会财富是直接由于四大类生产所提供的实际产品的数量、种类和比例所形成和增加的,法治人员则相反,他们由于财富的增长和社会秩序的改进而必然逐渐地减少,直至取消。所以,国家公职人员确实是非生产性的。在这方



面,让·巴·萨伊的想法和亚当·斯密是一样的,我们很容易看出,他在这个问题上对他老师的观点所做的一切修正完全是一种误解,可是有人却愚蠢地以为这是他的功劳之一。总而言之,政府雇员的工资对社会来说是一个贷项,应该列入亏损栏下,因而不断地降低这个贷项应该是生产组织的目标之一。既然如此,对政府人员,除了用亚当·斯密所下的那个定义外,还能有什么其他更确切的说法呢?

由此可见,公职人员从事的是一种不提供真正产品的劳务,因此是不能以任何通常方式来支付工资的,这种劳务既不受交换规律支配,又不能成为具体投机活动、竞争活动、有限股份公司或任何商业买卖的对象,这种劳务实际上应该由一切人无偿地完成,但是却由于劳动分工的规律而委托给了少数人来专事其事,因此,对这种劳动应该付给报酬。历史证实了这个总的看法是正确的。人类的智慧对每一个问题都尝试过各种解决办法,它对公职人员的报酬问题也曾经试图以交换方法来解决。在很长一段时期里,法国的法官像公证人一样,就曾经靠收取讼金为生。可是,经验证明,对非生产性公职人员采取这种分配方式,未免代价过高,流弊太甚,因而不得不放弃。

非生产性劳务在许多方面有助于提高公众的福利。首先,它使劳动者摆脱了公共事务的负担;而原来因为这些事务大家都要负责,所以人人多少都要受到牵累。其次,它在社会上建立起一个人人为的权力中心,成为未来各种生产统一联系的雏形和前奏。最后,它是均衡和纪律的初步试验。

因此,我们虽然和让·巴·萨伊一样,承认法官和其他公共权



力代理人的效用,但是,我们认为这种效用完全是消极的,因而赞成对创造这种效用的人沿用亚当·斯密所定的名称,即非生产者;这并不是因为我们对他们有什么轻蔑之意,而是因为他们确实不能列入生产者这一范畴之内。属于萨伊学派的经济学家加尼埃<sup>①</sup>先生说得非常恰当:“捐税是一种掠夺,必须尽量减少到社会上竞争所必需的限度以内。”如果我们所引述的这位作者仔细思考一下自己这句话的含义,一定会发现这里所用的掠夺一词正是非生产的同义语,因而那些因征收捐税而得利的人员确实确实是非生产者。

我坚持这个在我看来是无可争辩的正确的定义,尤其是考虑到人们尽管在用语上还有些争论,但是对事情本身看法却完全一致,这个定义就更不容怀疑了。原因是,这个提法包含着世界应该完成的一场最伟大的革命的萌芽思想,我所说的革命就是指人们所一直向往而又从来没有实现过的使非生产性职能从属于生产性职能的革命,简而言之,就是使权力有效地受制于公民的革命。

经济矛盾发展的后果之一是:社会秩序在开始看起来是颠倒的,上下倒置,高低反常,明暗易位。因此,本来和资本一样本质上应该附属于劳动、服从于劳动的政权,却由于社会上的对抗而变成了凌驾于生产职能之上的警探、判官和暴君,原来由于自己的从属地位而应该服从于生产者的政权,却成了君王和主宰者。

自古迄今,劳动阶级都力求通过反对官吏阶级来解决这种只

<sup>①</sup> 加尼埃(1813—1882),法国庸俗经济学家、自由贸易论者,曾任参议员。——译者



有经济学才能提供解决秘诀的二律背反现象。这种动荡不定的局面,也就是说这种劳动反对政权的斗争所造成的政治动乱,有时导致中央权力的削弱,甚至使社会的生存也受到威胁,有时则使这种权力过分地膨胀,产生了专制政权。之后,由于非生产性职能具有发号施令的特权,由于它能无穷尽地满足野心与虚荣,所以,它成了竞相逐鹿的目标,制造了一种深入到社会一切方面的新的分裂;社会本来就一方面分为资本家和雇佣工人,一方面又分为生产者和非生产者;现在又因为权力的争夺而分成君主派和民主派。王权和共和主义之间的纷争有着许多极其微妙和引人入胜的问题值得我们论述;但是,由于本书主旨所限,我们不便多作题外之谈,因此在指出人类除了原来的大量迷误外还有这样一种新的谬误以后,我们将转而仅限于从经济角度来讨论捐税问题。

这就是捐税综合理论的最简要的说明,也就是有关政治术语上所称的国家,或者打个通俗的比方就是有关人类战车上发出辘辘巨响的第五个轮子的综合理论的最简要的说明。我再说一遍,国家、警察或者是它们生存手段的捐税,就是政治经济学上称之为非生产者的那个阶级,亦即社会公仆的正式名称。

但是,公众理性却不是一下子就能掌握这个简单的概念的;多少世纪以来它始终只是一个超验的概念。文明要越过这个高峰,必须经历无数可怕的暴风雨和革命,在每一次革命中,文明可以说都是通过浴血斗争而进一步增强了自己的力量。可是,当资本所代表的生产终于接近驾驭非生产性机构即国家时,社会便出于激愤,起而反抗;劳动因为不久即将获得自由而饮泣;民主由于政权的削弱而胆战心惊;正义痛责这种无赖行为;所有的神谕解释人都



惶恐万状，奔走相告，惊呼圣域发生了渎圣的丑事，世界末日正在到来。其实，人类从不希望自己所追求的事物真的到来，因为无论实现任何一点进步，在人民中总是引起一番恐惧啊！

那么，在这种渐进过程中，社会究竟是以什么为出发点，又经过什么曲折的道路才能实现这种政治改革，也就是说达到节省开支、均摊税负和使权力从属于生产呢？关于这点，我们这里只说几句话，以后再详细发挥。

捐税的原始概念是赎买。

照《摩西法典》的说法，每一个长子都被认为是属于耶和华的，必须以供物赎身；这样，捐税就到处都表现为什一税或朝贡的形式，私有主的经营收益好像是得自君主的，所以必须每年向他交纳赎金。此外，捐税不过是人们所谓的社会契约中的一项特殊规定。

古人和今人们，都程度不等地明确认定社团的法律地位体现着弱者对强者的一种反抗。这种观念贯串在柏拉图的所有著作中，特别是在那本《高尔吉亚斯答问》<sup>①</sup>里，他维护法律的宗旨，反对暴力，也就是说维护立法者的专断，反对贵族和将领的专断，他的说法透彻入微，胜于逻辑。在这场双方各有所据的难解难分的论战中，柏拉图表达的不过是整个古代的舆论情感罢了。远在柏拉图以前很久，摩西在划分土地时就已宣布遗产不得转让，并且规定每隔 50 年便对一切抵押进行一次清理，不予任何赔偿，从而给强权的欺凌设置了一层障碍。整部《圣经》可以说就是一部对公平

<sup>①</sup> 《高尔吉亚斯答问》为柏拉图的论辩集，内容宣扬苏格拉底和诡辩主义的学说。——译者



的赞歌,用希伯来人的说法就是对强者慈善宽大地对待弱者和自愿放弃特权的行为的颂歌。梭伦<sup>①</sup>执行自己的立法使命时,首先是废除一切债务,规定各种权利和限制条件以防止借贷卷土重来,在这方面他也是一个反抗者。吕库古斯<sup>②</sup>则更进一步,他禁止私人占有,尽力设法把个人吸收在国家之中,他废止自由,以便更好地保持均衡。霍布斯<sup>③</sup>十分正确地认为立法起源于战争状态,所以他企图通过一条奇特的道路,在专制的基础上建立平等。他的著作虽然遭到不少非议,其实也不过是对这个著名的反题作了一点发挥罢了。1830年的宪章<sup>④</sup>确认了1789年平民对贵族的起义,宣布了人人在法律面前的抽象平等;这部宪章尽管仍然承认作为当时社会制度真正基础的财产与才能上的不平等,毕竟还是体现了社会上穷人对富人、平民对显贵的反抗情绪。人类有关销售、购买、租赁、所有权、借贷、抵押、时效、继承、赠与、遗嘱、嫁妆、未成年人权利义务和监护制度等等的一切法律,都是立法者的专断为了对抗强者的专断而设置的种种障碍。正如著名的莱桑达<sup>⑤</sup>所一针见血地指出的,所谓遵守契约、言而有信、誓约神圣不可侵犯等等,都是社会用来欺骗强者和束缚强者的虚构和骗局。

① 梭伦(约公元前638—前558),雅典著名的立法家,在人民群众的压力下制定了许多反对世袭贵族的法律。——译者

② 吕库古斯,传说中公元前9—前8世纪古斯巴达的著名立法者。——译者

③ 霍布斯(1588—1679),英国著名的哲学家,机械唯物主义的代表人物;他的社会政治观点具有明显的反民主倾向。——译者

④ 指1830年法国“七月革命”后路易·菲利浦颁布的维护金融贵族利益的宪章。——译者

⑤ 莱桑达 Lysandre,公元4世纪斯巴达著名将领,以勇谋兼备著称。——译者



捐税属于起预防、强制、约束、惩罚作用的制度的这一大类中，亚当·斯密统称这一类为警察制度；而就它的原始概念而言，正如我已经说过的，只是弱者对强者的一种反抗。这是从捐税的自然区别中产生的结果，尽管历史也提供了丰富的证据，我并不准备加以引述，而只限于讨论经济证据。

捐税可以分为两大类：(1)摊派税，或称特权税，这是最早设立的一种捐税；(2)消费税，或称定率税，它的趋势是使一切人平均负担全部公共开支，在这一点上，它和前一种捐税相似。

在我国，第一种捐税包括土地税、房产税、人口税、动产和租赁税，营业税和特许税，所有权转移税，百分之一税，实物税和专利税。这一类捐税是国王专门对他所许可或宽容的各种垄断征收的；正如我们说过的，它是对穷人的补偿金，是发给私有的一种通行证。古代王国的一切捐税都是采取这种形式和包含这种精神的，因而对这种捐税来说，封建制度是最理想的一种制度。在这种制度下，捐税不过是财产持有人向国王这位总所有权人或总股东缴纳的贡赋。

后来，当王权这种最高的宗法形式由于公法的发展而开始浸染民主精神时，捐税便变成合格选民对公共事务的负担份额，而且是归入国库而不再落入国王手中。经过这样的演变，捐税的原则仍然依旧，制度本身没有改变，只不过是真正的主权者取代了象征的主权者。不论是供国王享用或作清偿公共债务之用的捐税，都始终是社会对特权提出的一种赔偿要求，否则就无法解释捐税为什么要按照财产比例征收。

“所有的人都来分担公共费用，这是再好不过的事情了；但是，



为什么富人要比穷人交纳得多呢？有人说，这是公平的，因为富人钱多。我坦白地说，我不理解这种所谓公平。这里二者必居其一：或者是比例税制保障了富有的纳税人享有特权，或者是这种税制本身就不公平。因为如果私有产权如1793年宣言所说的那样，是一种天赋权利，那么，凡是根据这种权利属于我所有的财产便和我的人身一样地神圣不可侵犯；它是我的血肉、我的生命，是我本身，谁要侵犯了它，就等于伤害了我的眼珠。我的10万法郎的收益与女工每天的75生丁的工资一样地不可侵犯，我的邸宅与她的茅屋也一样地不可侵犯。捐税既然不是按照体力、身材或者才能计征，当然也不应该按照财产的多寡来摊派。”（见《什么是私有产权》，第2章。）

这些看法是非常正确的，因为它所提出的用以反对比例摊派的原则确实是存在过的。历史上比例税的出现大大后于藩属的进贡；藩属进贡只是表示敬意，并不是一种实际的租税。

第二类捐税包括人们一般以反语称之为间接税的各种捐税，如酒税、盐税、烟草税、关税等，一句话，就是指对一切应课税的物品，亦即对产品直接征收的捐税。这种其名称与实际相反的捐税，其征收原则在理论上比前者无疑更有依据，趋向也比前者公平。尽管舆论往往误解了有利于它和有害于它的事物，我还是毫不迟疑地说，这后一种捐税是唯一正常的捐税，除了它的分配和征收方法以外，我在这里不作研究。

如果捐税确如我们刚才所说的，其真正性质是以一种特殊的工资形式来偿付某些不适用通常的交换形式来付酬的劳务，那么就应该认为，每一个生产者既然都同等地享受着这些劳务，当然也就应该分担同等的税额。因此，每个生产者所交纳的定率税将是





的可交换产品的一部分,换句话说,就是从它提供给人们消费的价值中扣除下来的一部分价值。但是,在垄断制度下,尤其是就地产税来说,税务局在产品尚未进入交换时,甚至在产品尚未收获之前便征收了,结果是税额被列入生产费用之内,从而这项负担便由垄断者转嫁到消费者身上。

不管摊派税和定率税的作用如何不同,有一点是可以肯定的,也是我们特别需要弄清楚的,这就是:君主之所以要按比例原则征税,其意图是不想再按照旧日征收人头税那样的封建原则(这种原则的含义就是按纳税人的数目征收而不按他们财产的比例来征收)来使公民分担公共开支,而是按收益的比例来分担;这样的做法就是假定资本从属于一种高于资本家的权力的支配。人们不约而同地认为这种摊派办法是公平的,从而也就不约而同地断定捐税是社会的一种回扣,是垄断者付给社会的偿金。这种情况在英国尤其明显,按照那里的一项特别法,土地私有者和制造业主根据他们收入的比例缴纳一笔总额为2亿法郎的名为济贫税的捐税。

简而言之,捐税的实际和公认的目的就是为了人民的利益而按资本的比例向富人征收的回扣。

但是,事实和分析的结果都证明:

摊派税,也就是垄断税,并不是由那些占有人缴纳,而是几乎全部由那些并不占有的消费者来缴纳。

对生产者 and 消费者区别对待的定率税,实际上只是向后者征收,资本家所缴纳的只是像在财产绝对平等时应缴纳的那一部分。

最后,军队、法院、警察、学校、医院、养老院、救济院和感化院、公共机关、宗教团体等等所有这些社会为了保护、解放和救济无产



阶级而建立的机构,都由无产阶级出资创办和维持,然后又反过来反对无产阶级,或者是对无产阶级毫无用处;结果,无产阶级不但开始时必须为那个吮吸无产者血汗的资本家阶级劳动,现在还必须为那个鞭笞它的阶级,即非生产者阶级劳动。

这些事实现在已经是人所共知的,而且平心而论,经济学家对此也作了充分的揭露,既没有必要由我再作补充,也没有什么人会表示异议。我唯一想说明的,而且看来也是经济学家还没有足够认识的是:社会经济的这个阶段给劳动者造成的境况是根本无法改善的,除非把生产组织起来,从而使政治得到改革,财产获致平等,祸害是和警察制度分不开的,犹如产生了这个制度的慈善观念是和这个制度不可分开的一样。最后一点是,不论国家采取何种形式,是贵族政体还是神权政体,君主政体还是民主政体,只是它一天不从属和听命于一个人人平等的社会,对人民说来就永远是一个地狱,甚至可以说是一种合法的刑罚。

## 第二节 捐税的二律背反

有时候我听到一些拥护现状的人说,我们现在已经享受着充分的自由,他们甚至认为,尽管人们大肆攻击现存秩序,我们毕竟还是配不上我们的制度。这种乐观主义者的看法,至少就捐税方面说,我是完全同意的。

按照我们刚才提到的理论,捐税是社会对垄断的一种反抗。在这一点上,舆论的看法是完全一致的,因为不论人民也好,还是立法者、经济学家、新闻记者和喜剧作家也好,都异口同声地用各



自的语言表达了这种社会思潮，公开宣称应该向富有者征收捐税，应该对剩余品和奢侈品征税，而对日用必需品则应该豁免。简而言之，人们都把交纳捐税当成特权者的一种特权。这是一种有害的思潮，因为这就等于从事实上承认不论在任何情况下，不论任何形式的特权都不值得加以合法化。人民这种出自利己心的前后矛盾的态度是应该受到惩罚的，而上帝也确实没有贻误自己执行这项惩罚的使命。

既然是把捐税看作一种赔偿要求，那么，不论是对资本征收的捐税，或者专门对收益征收的捐税，都应该按比例征收。可是，我必须指出，一个财产完全平等的国家正应该采取这种按资本或收益大小的比例来征税的办法，尽管不同的国家在起征基数和税率上可以有不同；在我们的社会里，税务局是最自由的机关之一，在这方面，我们的风尚确实是落后于我们的制度。只要有了坏人，哪怕是最好的事情也免不了会变成坏事；因此我们将会看到，平等税制怎样恰恰由于人民的觉悟适应不了而使人民遭殃。

假定法国每个四口之家一年的总收入是 1000 法郎。这个数字比舍伐利埃提供的数字略高一点，因为，按照他的计算，每人每天的收入是 63 生丁，也就是说，每户一年的总收入为 919 法郎 60 生丁。目前全国税收为 10 亿多以上，约为法国人全部收入的  $\frac{1}{8}$ ，这就是说，每年收入 1000 法郎的家庭应交 125 法郎的捐税。

按照这个比例，收入 2000 法郎的家庭应纳 250 法郎，收入 3000 法郎的应纳 375 法郎，收入 4000 法郎的应纳 500 法郎，以此类推。这个比例是严密的，在数学上是找不到漏洞的。税务机关完全可以根据数学加以计算，万无一失。



可是到了纳税人身上,情形就完全变了。立法者设想的是税额应该与财产成正比,但是事实却相反,它变成按贫困的程度累进征收,谁愈是穷,纳税也就愈多。下面几个数字可作证明:

按照比例税制,应向国库交纳的税额是:

收入	1000	2000	3000	4000	5000	6000	(单位法郎,其余按此类推)
应纳税额	125	250	375	500	625	750	

根据表列数字,税额似乎按照收入的比例递增。

但是,如果我们考虑到这里的每一笔收入都是由代表着纳税人每天收入的365个单位组成的,那么,就会发现,捐税并不是按比例征收的,而是平均分担的。事实上,国家对收入1000法郎的家庭所征收的125法郎捐税,就好比征收了这个家庭45天的生活资料;而对收入分别为2000、3000、4000、5000或6000法郎的家庭所征收的250、375、500、625和750法郎的捐税,对于这些纳税人来说,也同样只相当于他们45天的收入。

现在我要说的是,捐税上的这种平等是一种惊人的不平等,因为用每天收入作为征收基数,以为就能使收入多的人交纳更重的税,纯属一种极大的错觉。让我们从个人收入转而分析一下集体收入。

由于垄断的结果,社会财富脱离了劳动阶级而转移到资产阶级一边,捐税的目的就是缓和这种转移,对抗这种掠夺,从每一个特权者手中按比例地回收一部分财富。但是按照什么比例呢?当然是按照特权者所超额收入的数额,而不是按照他的收入所占的



社会资本的份额。可见，税务机关不是到拥有  $1/8$  社会财富的地方去征收这  $1/8$  的税，相反是向应得这  $1/8$  的人征收这  $1/8$  的税；这样一来，捐税就迷失了方向，法律也遭到了歪曲。只要拿上述数字作个计算，问题就十分清楚。

假定法国每人每天收入为 68 生丁，一家之长每年的工资收入或资本收益为 1000 法郎，即占国民收入中的 4 个份额。可是，每年收入 2000 法郎的家庭，所得是国民收入的 8 个份额，每年收入 4000 法郎的家庭，所得是国民收入的 16 个份额，以此类推。从这个数字中可以看出，收入 1000 法郎的工人向税务机关缴纳的 125 法郎的捐税，等于还给公家半个份额，这数额占他的收入和家庭生活资料的  $1/8$ 。可是，收入达 6000 法郎的人却只交纳 750 法郎的捐税，从集体收入中就得到 17 个份额，或者换个说法，等于通过捐税获得了 425% 的份额。

同样的道理也可以用另外一种方式来说明：

法国的选民大约为 20 万人。我不清楚这 20 万选民交纳的捐税总额是多少，姑且假定为每人平均交纳 300 法郎，这个数字大概与实际情况相差不致太远。按此计算，20 万符合财产资格的选民交纳的总税额是 6000 万法郎，再加上他们交纳的约等于此数  $1/4$  的间接税，总共也只有 7500 万；如果每个选民家庭有 5 口人，那就等于每人纳税 75 法郎。这就是选民阶级交纳给国家的全部税款。根据 1845 年《经济年鉴》的记载，国家预算是 11.06 亿法郎。除去选民所纳税款外，余下的 10.31 亿万都是由非选民来负担，每人平均纳税 31 法郎 30 生丁，这个数字相当于每个富有者所纳税额的  $2/5$ 。为了使这个比例公平合理，必须使非选民阶级的平均生活水

平能达到选民阶级的  $2/5$ ,可是实际上并不如此,前者的生活水平还不到后者的  $1/4$ 。

可是,如果考虑到我们刚才关于选民阶级纳税额的计算其实是错误的和有利于选民的,那就会发现不公平的程度更要惊人了。

实际上,为了享有选举权而应纳的捐税只有:1. 地产税,2. 个人所得税和动产税,3. 房产税,4. 营业税。除了个人所得税和动产税变动不大以外,其他三种捐税都转嫁到消费者身上。所有间接税的情况也是一样,资本占有者已从消费者手中拿回了这笔税款。例外的只有所有权转移税,因为这是直接向所有权人征收的,其总数约为 1.5 亿法郎,不过,其中选民交纳的即使从宽估计也只占  $1/6$ 。把这个数字加上每人分担的直接税 12 法郎(总额为 4.9 亿)、间接税 16 法郎(总额为 5.47 亿),每一个有 5 口之家的选民平均交纳的捐税为 265 法郎。只靠双手来养活自己、妻子和两个孩子的工人,缴纳的税额却是 112 法郎。说得好懂一点,就是上层阶级每人平均纳税 53 法郎,下层阶级每人 28 法郎。面对着这两个数字,我又要提出刚才说到的那个问题,就是选民阶级的生活水平难道只高出于非选民一倍吗?

捐税的情况和定期刊物相仿。定期刊物出版次数愈少,价格就愈高。日报每月定价为 40 法郎,周刊是 10 法郎,月刊是 4 法郎。假定其他因素相同,这些刊物每月的预订价分别为 40 法郎、70 法郎和 120 法郎,价格随着出版次数的减少而增高。捐税累进的情况正是这样,它就好比每个公民用以换取劳动权和生存权的订金:享受这种权利最少的人,付的订金最多;享受较多的人,付得



较少；享受最多的人，反而付得最少。

经济学家一般都同意这种看法。他们不仅抨击比例税的原则，而且抨击它的实际征收办法；他们还揭露了各种几乎都是因为资本与收益的比例和耕地面积与地租的比例没有确定而造成的畸形现象。

“如果对产量各为 8 法郎、6 法郎和 5 法郎小麦的三种不同质量的土地一律按统估收益的  $1/10$ ，征收 1 个法郎的捐税，那么，对其中最肥沃的土地来说，捐税等于其收益的  $1/8$ ；对不很肥沃的土地来说，等于其收益的  $1/6$ ；而对不肥沃的土地来说，等于其收益的  $1/5$ 。这样的规定难道不是与征收捐税的原意相违背吗？如果不谈土地而以其他生产工具为例，产量不同的工业部门，即使投入同样价值的资本和同量的劳动，其捐税负担的不合理也有如前述。向一个每年收入 1000 法郎的工人和向一个收入 6000 法郎的艺术家或医生同样地征收 10 法郎的个人所得税，是不公平的。”（见加尼埃著：《政治经济学原理》）

这段议论谈的虽然只是捐税的计征法或具体税率问题，还没有触及捐税的原则，但却是非常正确的，因为如果税额不以资本为准而以收入为准，那么本来应该按照财产比例征收的捐税，便总是转嫁到消费者身上。

经济学家终于下了决心，公开承认比例税制是不公平的。

萨伊说：“对必需品绝不能征收捐税。”诚然，这位作者没有给所谓必需品下一个明确的定义，不过我们可以弥补这个漏洞：必需品就是全国的产品扣掉应征收的捐税以后需要归还给每个国民的那部分产品。为了计算方便，我们假定法国的全部产值是个整数



80 亿，捐税也是整数 10 亿，那么，每人每天的必需品价值就是 56.5 生丁。按照萨伊的说法，只有超过这个数字的那部分收入，才能课税，在此数字以下的收入，对税务机关来说一律是神圣不可侵犯的。

这同一位作者还用另外一种说法来表明自己的意见，他说：“比例税制是不公平的。”在他以前，亚当·斯密就已经说过：“富人不但按照收入的比例来分担公共费用是合理的，而且即使再多负担一点也不为过。”萨伊补充说：“我想更进一步大胆地说，累进税制是唯一公平的税制。”新近的一位经济名著节写人加尼埃先生说：“可以这样说，改革的目的是规定一种累进平等税制，这比所谓平等税制要公平合理得多，后者其实是一种极其不平等的税制。”

因此，按照一般的舆论和经济学家的分析，有两点是已经证实的：一点是捐税就其原则来说是对垄断的一种反抗，而且是针对富人的；另一点是就其实践情况来说，捐税背弃了它原来的目的，因为它主要是从穷人身上征收，犯了不公平的罪行，所以，立法者应该不断设法以一种比较公平的方式来加以补救。

在谈其他意见以前，我需要把这两点先作进一步的论证。现在先从批判开始。

经济学家虽然从他们前辈那里继承了至今仍受人称颂的那敦厚朴实的品质，但是他们没有觉察到，他们当作一项最明智和最宽大的政策向各国政府建议的累进税学说，不但在名称上自相矛盾，而且在许多方面是行不通的。他们争相谴责税务机关的横征暴敛，宣称这是时代的野蛮行为，是对原则的无知，是阶级的成见，是





税吏贪婪的表现,总而言之,按照他们的看法,正是这一切妨碍了累进税制的实施,妨碍了真正平等分担国家预算。他们丝毫没有想到,他们要求实行的所谓累进税制是违背一切经济概念的。

例如,他们没有看到,捐税既然是按比例征收的,便必然是累进的,只不过像我们已经说过的,现在它是向相反的方向累进,也就是说,它不是随财产的增多而累进,而是随财产的减少而累进。捐税的这种畸形现象无一例外地存在于一切国家之中,经济学家不会不注意到,如果他们对这种畸形现象有一个明确的认识,他们就一定会探究它的原因,最终总会发现,这种他们以为只是文明发展中的一种偶然现象和人类管理工作中一种无法克服的困难,其实只是整个政治经济固有矛盾的产物。

不论是对资本或是对收益实行的累进税,都是对罗西先生所说的那种社会经济发展过程中随时都能看到的垄断的否定;可是,垄断是工业的真正刺激剂,是储蓄的希望所在,是一切财富的保管者和创造者,因而我们才说,社会上有了垄断,固然难以存在下去,但是没有垄断,又不可能有社会。如果捐税突然变成它无疑应有的那个样子,也就是说,变成由每个生产者负担公共开支的比例税(或者说累进税,反正这是一回事)。那么,一切地租和利润便立即统统没收归国家所有,个人的劳动果实被剥夺,每人只剩下每天56.5生丁的微薄收入,贫困变成普遍的现象,劳动与资本之间的契约被解除,这样一来,社会就没有了领导,就必然要倒退到它的原始状态。

有人也许会说,只要在适当程度上停止累进,不就可以避免完全取消资本的收益吗?



折中主义,中庸之道,听天由命,安分守己,总是这么一套哲学!真正的科学是不容这样委曲求全的。一切已投放的资本都应该以利息的形式给生产者以报偿,一切劳动都应该留有剩余,一切工资都应该和产品相等。只有在这些规律的保护下,社会才能不断地通过多种多样的生产,不断提供最大的福利。这些规律是绝对的,违背这些规律就是破坏社会,毁灭社会。资本归根结底不过是累积起来的劳动,它是不可侵犯的。但是另一方面,要求平等的趋势也是不可改变的,每进入一个新的经济发展阶段,这二者都以更大的力量和不可战胜的威力显现出来。因此,你们必须同时满足劳动与公平的要求,也就是说,必须给劳动以愈来愈现实的保障,同时又毫不含糊、毫不退缩地实现公平。

可是,你们不是这样做,而只知不断以君主的专制旨意来代替你们的理论,靠某种专断的权力来抑制经济规律的作用,并且以公平为借口来同时欺骗劳动与垄断!你们的自由只是一种半真半假的自由,你们的公平也只是半虚半实的公平,你们最高明的一手就是折中,可是这却是在不公平之上再加不公平,因为它没有满足任何一方的要求。不!这不可能是你们答应给我们提供的那种科学,真正的科学应该给我们揭露财富生产和消费的秘密,毫不含糊地提出解决二律背反的办法。你们的半自由的理论其实是一部专制法典,它只能暴露出你们既没有能力前进又缺乏勇气后撤!

如果说社会因为受着它先前的经济事实的束缚,永远无法转身后退,如果说,在实行普遍平等以前,垄断将始终保有它的阵地,那么,捐税的征收标准就不可能有任何的改变。它无非和其他的矛盾一样,是一个将继续发展直到最后才获得解决的矛盾。因此,



请你们还是大胆地亮出你们的真正主张,那就是:尊重豪富,对遭到垄断之神惩罚的穷人丝毫不要怜悯;愈是无以为生的佣工,愈是应该多纳税,因为唯其他所得不多,更要剥夺得他一无所有。这是完全必要的,不可避免的,因为这关系到社会的安宁!

虽然如此,我们不妨也来尝试把捐税累进的方向改变一下,使纳税较多的不是劳动者而是资本家,看看情况又是怎么样。

首先我要指出,如果用惯常的征收方式,捐税仍然全部计算在生产费用之内,那就必然出现下列两种情况之一:一种是尽管产品的售价提高了,消费者仍然购买它,从而生产者便摆脱了自己的捐税负担;另一种情况是因为价钱实在太高,消费者不买了,结果就像萨伊所非常恰当地形容的,捐税有如对种子征收的什一税一样,妨碍了生产。不动产转移税的情况就是如此,由于这种税收过高,妨碍了不动产的流通,从而使这类资金无从通过转手而提高生息率。

可是,如果相反地改为对产品征收捐税,那就只是一种由每人按照消费多少来交纳定率税,而原来应负担捐税的资本家反而逃之夭夭。

何况,累进税不论是以产品为基准,或者是以资本为基准,都是非常荒谬的。怎样可以设想同一种产品在这一个商人手中征收10%的捐税,而在另一个商人手中则只征收5%的捐税呢?对那些已抵押出去并且每天都在易主的土地,以及合股资本或个人资本,我们又怎么可能只根据土地注册或资本注册便找出每个所有人的资产总数和收益总额来据以征税呢?怎么可能不按其原有价值和固定租金来按比例征税呢?……



因此,剩下的只有一个办法,就是根据每一个纳税人的净收入来征税,不管这种净收入是以什么形式组成的。例如,收入 1000 法郎的征税 10%,收入 2000 法郎的征税 20%,收入 3000 法郎的征税 30%,以此类推。姑且不谈这种办法在调查核实方面的重重困难和麻烦,就算这项工作完全如你们所想象的那么容易,我也认为它恰恰是一种伪善、自相矛盾和不公平的制度。

我首先要说的是,这种制度是伪善的,因为除非把富人超过每户应得的国民收入平均数以外的全部收入都征收了,否则捐税就不可能像人们所设想的那样按富裕程度累进征收,而至多只是稍为改变一下比例数字罢了!何况,这种全部征收的办法是根本行不通的。按照现行税法,其累进状况是收入 1000 法郎以下的纳税比例是照 10、11、12、13 递增,而收入 1000 法郎以上的纳税比例却是按 10、9、8、7、6 递减,捐税始终随着贫困的程度而递增,随着富裕的程度而递减。如果说,你只限于减征主要由穷人负担的间接税,与此同时仍对富人阶级的收入以原有比例累进征税,那么,确实上述累进数字会有所缩小,比方说穷人纳税的累进比例将是 10、10.25、10.5、10.75、11.25 等等,而富人纳税的累减比例则是 10、9.75、9.5、9.25、9、8.75 等等;这样的累进,虽然对两方面说来都比原来缓和一点,但是累进的方向始终如前,始终与公平背道而驰。因此,这种所谓累进税,顶多只是给慈善家增添点高谈阔论的资料,没有丝毫的科学价值。税法不会因它而作出任何修改,因为正如俗语所说的:穷人总是要背着乞食袋,有钱人才始终受到当地的关怀。

我还要补充的是,这种制度是自相矛盾的。



其实,法学家就说过,边给边收,等于不给。如果垄断者所得的唯一好处就是失去一切收益,从而也失去一切享受,那何不马上颁布土地法呢?由于实行累进税或者说由于它的趋势,每天所得只许可在 56.5 生丁之内,这种情况法律上的确没有预料,而是实行累进税的必然结果。既然如此,宪法上又何必规定人人可以自由享受他的劳动和经营成果呢?立法者之所以容许我们垄断,目的是为了有利于生产和维持我们的经营热情;可是,如果我们在没有联合起来以前,不能专为自己而生产,那么,生产还有什么意思呢?既然宣布赋予我们以自由,怎么又可以对我们的销售、租赁和交换附加种种足以取消我们自由的条件呢?

假定一个人持有利息 2 万法郎收入的国家公债,按照新的累进税率需要征税 50%,那么,他还不如把资本抽回,光花本金而不花利息更为有利。那好吧,就把本金归还给他!什么?还本?国家是不能简单地还本的,要是它同意清偿本金,就要同时根据净收入额按比例征捐税,结果,公债持有人如果想抽回本金,由于需要纳税,2 万法郎利息就只等于 1 万法郎,除非他把公债分成 20 份,那样,他拿到的将是双倍于此。同样,地租为 5 万法郎的地产,如果捐税为收益的  $\frac{2}{3}$ ,这份地产就贬值  $\frac{2}{3}$ ;但是,如果地产主把它分成 100 份拍卖,那么,税则的规定便伤害不到买主,而地产主也就可以收回全部地价。因此,如果实行累进税制,不动产便不再依据供求规律和实际收益来定值,而是按所有者的财产资格来定值。结果是大地产贬值,中地产反而行时,业主都急于变卖产业,因为对他们来说,与其收回为数有限的地租,不如直接花销这笔产业;资本家也纷纷撤回他们的资金,或者是只肯以高利贷出。这样一



来,一切大规模的经营都将停止,一切显眼的财产都受到迫害,一切超过本人生活必需数量的资本都在禁止之列。这些受蹂躏的财富一定会隐蔽起来,只在走私中才出现;而劳动则将永远和贫困结伴,就像一个活人和一具死尸捆在一起一样。设想出这样一种改革的经济学家难道还有资格嘲笑别的改革家吗?

在证明了累进税的虚伪性和矛盾性之后,它的不公平难道还用得着证明吗?经济学家和附和他们的某些激进人士所设想的这种累进税,如果是对资本和产品征税,那么,就像我刚才所说的,它是行不通的;因此,我假定它是对收入征税的。但是税务机关是根本不管资本、产品和收益三者间的纯理论上的区别的,所以,我们上面所指出的行不通的状况和它们的不幸的特性在这里还会出现,这点又有谁看不到呢?

假定一位工业家发明了一种能够节省 20% 生产费用的新方法,因而获得 25000 法郎的收益,而税务机关从中征收了 15000 法郎,那么,这位工业家就只好提高价格,因为纳税的结果使这种新方法不是节省 20% 的生产费用,而只是 8%。这不就好像税务机关妨碍了产品降价了吗?因此,本来人们以为能加重富人负担的累进税,总是转而加重了消费者的负担;除非完全取消了生产,否则便不可能不是如此。可见,这是多么失算啊!

任何已投放的资本都应该不断地以利息的形式归还企业家,这是一条社会经济规律。累进税制是根本违背这条规律的,因为征收累进税的结果使资本利息减少到这样一种程度,就是只要创办企业就一定要损失一部分甚至全部的投资。要使情况不致如此,就必须使资本利息像捐税一样地累进;可是,这又荒谬悖理。



因此累进税不仅阻止了资本的形成,并且妨碍了资本的流通。实际上,要是实行累进税制,那么任何想置办生产工具或土地从事经营的人,需要考虑的与其说是这些工具或这块土地的实际价值,还不如说是他因此将负担的捐税;结果,如果实际收益为4%,可是由于累进税的规定,或者说由于投资人的财产资格,收益将减少为3%,那么,这项生产工具或土地的买卖也就难以成交。累进税因为伤害了一切利息,并且以它的无数累进等级造成了市场的混乱,也就妨碍了财富的增长,使交换价值降低到实际价值之下,从而使社会萎缩,停滞不前,这又是多么专横无道,多么滑稽可笑啊!

因此,累进税无论如何最终总是变成一种破坏公平、禁止生产和没收财富的制度。它使政权拥有一种对任何想通过劳动、储蓄和改进工具来协助增长公共财富的人进行无限制和专横的压制的权力。

既然我们已经掌握了这个真理,再沉迷在这些空幻的设想之中还有什么意义呢?如果说,捐税对社会各个阶级如此惊人地不平等,那么,过失并不在比例原则本身,而在我们的成见和习俗。只要人类仍然实行捐税制度,那么,捐税就总是公正和准确的。社会经济要求它对产品征收,它就对产品征收;如果产品逃避它,它就对资本征收。还有什么比这更顺理成章的呢?先行于文明的捐税,认定劳动者和资本家是平等的;这是必然性的不可更易的表现。捐税似乎是在鼓励我们通过教育和劳动使我们一律平等,鼓励把各行各业平等化和把我们的利益联合起来,以便我们能与捐税步调一致。捐税拒绝区别对待每一个人,可是我们却指责它过



分严格地服从财产的不平等！我们竟然要求实现某种适应于我们的不公平状态的平等！……我在开始谈到捐税时说我们的思想落后于我们的制度，这话现在看来不是完全正确吗？

因此，我们经常看到，立法者在制定税法时，因为考虑到累进税的破坏性后果而裹足不前，宁愿承认比例税制的必要性而不改行累进税制。原因就在于福利的平等不能靠破坏资本来实现，二律背反必须合乎规律地解决，否则社会将重新陷入混乱。永恒的公平是不会迁就人们的任何幻想的。一个妇女，人们可以凌辱她，但是如果想要和她结成夫妻，那就必须正式转让自己的感情；永恒的公平要求我们放弃利己主义和承认它的一切权利，也就是科学的一切权利。

如同我们已经指出的，捐税的最终目的是给非生产者以报酬，但是，它最初的用意是在于恢复劳动者的地位。但是，在垄断制度下，捐税却变成一种单纯的抗议，成了一种不公平的制度，它的全部后果是干扰了垄断者的占有并且恶化了雇佣工人的处境。至于那种想把比例税制改为累进税制的主张，或者说得确切一点，那种企图改变捐税的累进方向的主张，则是一种完全要归咎于经济学家的莫大谬误。

但是，从今以后，特权将受到威胁。政府既然有权改变捐税的比例，手上就掌握了一个简便可靠的手段，可以随时任意剥夺资本所有者。所有权这种伟大的制度和社会基础，成了无数争论、无数法律、无数赞颂和无数罪行的目标，它就像一个连着绳子的钓钩一样悬挂在无产阶级嗷嗷待哺的大口上。看到这种情形，怎能不令人惊心触目呢？





### 第三节 捐税的无可避免的灾难性后果

(生活必需品、禁奢法、农村和工业警察、发明专利证、商标等)

1843年7月,舍伐利埃先生就捐税问题给自己提出了下列几个问题:

“(1)捐税是向全体国民还是主要向一部分国民征收?(2)捐税是不是类似于人头税,还是完全与纳税人的财产成正比?(3)农业的负担是不是比工业和商业多些还是少些?(4)对地产的征税是比动产宽些还是严些?(5)对生产者是否比消费者优待一点?(6)我国的税法是否具有禁奢法性质?”

舍伐利埃先生对这些不同问题所作的答复,是我迄今所看到的在捐税问题上最具哲学意味的宏论了,特引述如下:

“(1)捐税有着普遍影响,它是把全国当作一个整体看待的,因此征及全体国民;但是,由于穷人为数最多,为了保证税收,当然向他们征收的税额就较大。(2)由于某些事物性质特殊,所以有时捐税也采取人头税的形式,盐税就是一例。(3)(4)(5)税务机关对劳动和消费同样地征税,因为法国人全都在劳动;对地产比对动产征得多,对农业比对工业征得多。(6)由于同样的理由,我们的法律没有多少禁奢法的性质。”

怎么?教授先生!难道科学就是这样启导你的吗?你说,捐税是把全国当作一个整体看待,因此征及全体国民,唉呀呀!这点我早就懂得了,可是这是最不公平的办法,我正想请你给解释解释呢!当政府考虑捐税的基准和分担办法时,它并不认为也不可能



认为人们的财产是平等的,因此它没有规定,也不可能规定平等的税额。究竟为什么政府在实践中总是和它口头上的说法不一致,是不是劳驾你给解答一下这个疑难。只管作解释好了,不论是维护税务机关的还是谴责税务机关的都行;不论你赞成哪一方面,只要拿出个看法,说出点什么意见总是好的。可就是,你不该说出这样的话来:“由于穷人为数最多,为了保证税收,当然向他们征收的税额就较大。”你可别忘记,读你的文章的可都是人,他们是不会宽恕一位博士先生坐在安乐椅上发表这样一番谬论的。不,先生!支配着捐税的不是人数,捐税完全懂得成千上万的穷光蛋加上成千上万的穷光蛋还是顶不上一位选民。你的说法使税务机关变得可笑又可恨;可是,我却认为它两者都不是。穷人纳税之所以多于富人,是因为在上帝看来贫困和犯罪一样地可恶,因此它在安排万物时就有意使穷人永远受最大的盘剥。捐税的不公平是一种天降的灾难,它的作用就是驱策我们走向平等。我的上帝!但愿这位旧日圣西门主义宣道者、经济学家终于有一天能领会到上天的这个启示!

舍伐利埃说:“由于某些事物的特殊性质,所以有时捐税也采取人头税的形式。”好吧,那么究竟在什么情况下采取人头税形式是公平的呢?还是在任何情况下总是都不公平或永远不公平呢?捐税的原则究竟是什么?捐税的目的何在?请你说说回答我!

“税务机关对劳动和消费同样地征税,对地产比对动产征得多,对农业比对工业征得多。”我倒要问一问,你从这些本来就不值得援引的事实中究竟得出什么教训呢?你摆出这一大堆原始事实,从中又分析出半点对科学有用处的道理来了吗?



所有预先征收的捐税、地租或者资本利息等等，都转嫁到消费上，因为它们都算在一般费用里，成为价格的一部分，结果捐税全部是，或者说几乎全部是由消费者来交纳，这是我们知道的。何况，由于消费最多的商品总是获利最大的商品，结果必然是最穷的人负担最重。这和前一个结论一样是不可避免的。因此，我想再问一遍，你对捐税所作的区别，跟我们又有什么关系呢？不论你把课税的物品如何分类，反正对资本征收的捐税总是只限于它的收益，因而总是有利于资本家，而无产者则始终受到不公平的待遇，受到压榨。问题并不出在捐税的分派不当，而出在财富的分配不均。这点舍伐利埃先生本来是不会不知道的，可是，为什么这位其言论显然比任何有不尊重事物规律之嫌的著作家更有权威的舍伐利埃先生却偏偏不说出来呢？

从1806年到1811年，巴黎每人一年酒的消费量是160公升，现在已经降到95公升了；如果取消了每公升30至35生丁的零售税，消费量马上就将从95公升上升到200公升；那样一来，正苦于卖不出去的酿酒业也就有了销路了。肉类也是一样。因为对牲畜征收进口税，老百姓的肉类消费量也减少了，下降的比例与酒类相仿；所以经济学家惊恐地承认法国的工人因为营养不足而不如英国工人那样出活。

舍伐利埃先生出于对劳动阶级的同情而赞成让我们的制造商感受一点外国竞争的刺激。可是，要是每条裤子上能减少一个法郎的羊毛进口税，消费者就可以节省将近3000万法郎，这个数字足够交纳半数的食盐税；如果每件衬衫的价格降低20个生丁，节约下来的钱，可能相当于装备一支2万人部队所需的费用。



最近十五年食糖的消费从 5300 万公斤提高到 11800 万公斤，实际上是人均消费 3.5 公斤。这一进步表明，从此以后，食糖应该和面包、肉类、牛奶、棉花、木材和煤一样，列为生活必需品。食糖是穷人唯一的药剂，难道把这种东西的人均消费量从 3.5 公斤提高到 7 公斤是过分的吗？每一百公斤的税收才 49 法郎 50 生丁，大可废除这笔税收，每人增加一倍的消费。

因此，生活必需品的税收只是以种种方式使贫困的无产者不安和受苦；食盐的昂贵损害了牲畜的成长；肉类的税款进一步降低工人的消费量。为了及时完税，同时又满足工人阶级所消费的发酵饮料，人们让化学师来供应不知其名的混合制剂，而不是由啤酒厂主、葡萄园主来供应。这一来，岂不是我们还需要向牧师去请教营养食谱吗？对劳动者来说，承蒙捐税，终年都要斋戒；他们的复活节晚餐只相当于主教大人在复活节前星期五斋戒日的小吃！这就是说，废除一切生活必需品的捐税十分必要，因为它使人民挨饿，使人民筋疲力竭，这就是经济学家们和激进派的结论。

这就是需要解决的问题，一个不可回避的问题。

舍伐利埃先生对自己所提的第 6 个问题，即我们的捐税法是否具有反奢侈的性质，是这样回答的：不！我们的捐税法并不具有反奢侈的性质。舍伐利埃先生本来应该加上一句：这正是我们的捐税法的优越所在。这是千真万确的。但是，舍伐利埃先生不管三七二十一，总是保留着一种对激进主义的固执的狂热，宁可宣称要反对奢侈，在这个问题上对任何党派他都不打算妥协。他写道：“如果在巴黎，人们对专车，对配鞍的马和马车，对家佣和宠物狗，像对肉类一样一律公平地收税，那将是一律公平。”



身在法兰西学院的舍伐利埃先生说这话,是不是为了评论马萨尼罗的政策呢?① 我在巴塞尔曾经见过狗颈上都挂着税牌,标帜这狗已经纳了狗头税。我当时就认为这样一个几乎不收捐税的国家之所以征收狗头税,与其说是为了增加收入,还不如说是旨在劝勉人道和维护卫生。1844年布拉邦省②(居民为66.7万人)每条狗纳税2法郎11.5生丁,全省共收入6300法郎。照此计算,法国全国的狗税收入有300万法郎,从而使每人每年可以减少捐税8个生丁。当然,我并不是认为300万法郎可以轻视,特别是由于我们存在着一个善于挥霍的内阁,所以我对议会拒绝征收狗头税深感遗憾,这样一笔钱至少总可以用来为半打公主殿下置备嫁妆。但是,我想提醒大家注意:从原则上说,这种性质的捐税与其说是为了增加税收,不如说主要是为了维护社会秩序;因此,当绝大部分人变得比较文明,厌恶与牲畜为伴时,这种征税就应视为一种苛捐杂税;何况,每年8个生丁对穷人又有多大的补益呢?……

不过,舍伐利埃先生还把马匹、车辆、仆役、奢侈品,总之是一切涉及奢侈的物品都盘算在内,当作税源呐!奢侈品!这词包括多少东西啊!

让我先用一个简单的计算来打破这种可笑的幻想,然后再拿出我的看法来。1842年,进口税总额增加到1.29亿法郎,其中对61种日用消费品征收的税占1.24亿法郎,对177种高级奢侈品

① 马萨尼罗,意大利那波里渔夫,1647年在该地领导抗税起义,占领城市7天,后被刺身亡。——译者

② 布拉邦,法国旧行省,在今比利时首都布鲁塞尔一带。——译者



征收的税只占 5 万法郎。在前一类商品中,食糖进口税达 4300 万,咖啡 1200 万,棉花 1100 万,羊毛 1000 万,油类 800 万,煤 400 万,大麻和亚麻 300 万;这 7 种商品的税额共计 9100 万。因此,效用愈小、消费量愈低、奢侈程度愈高的商品,税收数字也就愈小,尽管各种用品中税率最高的是奢侈品。由此可见,即使为了大幅度降低生活必需品捐税的比重而把奢侈品捐税提高 100 倍,也无非等于用一种禁止性税收来取消商业上的一个项目罢了。可是,经济学家全都主张废除关税,这无疑不是最终要用入市关税来代替关卡吗?……如果把把这个例子推而广之,盐税给税务机关提供 5700 万法郎,烟草税提供 8400 万,那请你们根据手上这些数字给我说说,如果取消盐税和烟草税,有什么奢侈品税能够弥补这些亏额?

你们要对奢侈品课税,那你们就误解了文明了!我呢?我主张奢侈品应该免税。在经济术语上,什么叫做奢侈品呢?所谓奢侈品就是那些在全部财富中比重最小、在工业序列中居于末位、只是在有了其他一切产品之后才进行生产的物品。从这个角度说,人类劳动创造的一切产品原先都曾经是奢侈品,只是后来才逐渐不成其为奢侈品,因为所谓奢侈品,我们所了解的不过是财富成分中无论在年代上或商业上后来产生收益的物品。总而言之,奢侈是进步的同义语,它是社会生活的每一个时期中劳动所能创造的最大限度福利的表现,这种福利是一切人都有权利享受和命定应该享受的。既然捐税在一定时期内优待新建筑的房屋和新开垦的田地,那么,它也同样应该优待新产品和贵重物品;原因是:就新产品来说,对每一种新发明都应该给予鼓励,就贵重物品来说,则应



该帮助这类物品由少变多。怎么?! 你想利用奢侈来建立一个新的公民等级吗? 你以为关于撒兰特城<sup>①</sup>和法布利西乌斯<sup>②</sup>的传说当成真的了吗?

既然说到这个问题,我们就来谈谈道德吧! 你们无疑是赞成历代禁欲主义者所一再重复的一个真理,就是奢侈使风俗败坏和颓废;可是,这正好说明奢侈使人们的习惯变得文明、庄重和高尚,意味着奢侈是对民众进行教育的一种最首要和最有效的方式,是促使大多数人追求理想的刺激剂。古人传说女神都是裸体的,可是,人们什么时候听说过女神是赤贫的呢? 今天,正是对奢侈的向往,而不是宗教信条,在推动着社会前进和使下层阶级显出自己的尊严。伦理与政治科学院是很懂得这个道理的,所以它才把奢侈作为它一个征文题目;我由衷地赞赏它的这种明智做法。事实上,奢侈在我们的社会里已经不仅是一种权利,而且是一种需要,因而从来半点奢侈也没有享受的人确实太可怜了。当人们普遍致力于使奢侈品愈来愈普及的时候,你们却想连那些你们高抬贵手称之为生活必需品的东西也限制人们享受;当奢侈品正为大家所共享,因而各个阶级也更加接近和逐渐混合起来的时候,你们却把阶级的鸿沟掘得更深,把它们彼此之间的壁垒砌得更高! 工人流汗出力,节衣缩食,挤出一点钱来买件首饰给自己的未婚妻,买条项链给自己的女儿,买块表给自己的儿子,可是只要他们不向你们纳税,也

① 撒兰特城是神话中的先知向克里特岛古王伊多美尼介绍的一个位于意大利半岛南部的民风淳朴、政治修明的城市。——译者

② 法布利西乌斯,公元前 282 年古罗马执政官,史称其廉洁简朴、治国有方;卢梭曾引述其例。——译者



就是说不把罚金交上,你们就打算连他们这点幸福也给剥夺掉!

可是,对奢侈品课税,就是禁绝华贵的艺术,这点你们想过没有? 丝织工人的工资平均还不到两个法郎;妇女时装工人一天只挣 50 生丁,珠宝匠、金银匠和钟表匠不时失业,仆人的工资一年只有 10 个埃居<sup>①</sup>,你们发现他们的收入太多了吗?

你们能够断定奢侈品税不是由奢侈品工人缴纳,就像饮料税不是由饮料消费者缴纳吗? 你们知道奢侈品的价格高昂就一定不妨碍生活必需品的价格降低吗? 你们以为只要你们自信是在做有益于人数最多的阶级的事情,你们就一定不会反而使人们的境况更为恶化吗? 其实,这是你们的一种巧妙的计算! 你们在酒类和食糖上替劳动者节省 20 个法郎捐税,却打算在娱乐上从他们手里拿走 40 法郎;你们在做皮靴的皮革上少征 75 生丁,却要他们每年四次到乡下时在车费上多花 6 个法郎! 我倒要问问,如果一个本来在雇佣近身女仆、洗衣工、女裁缝和听差上总共花费 600 法郎的小资产者,现在因为征收奢侈税而顺从公意改行节约,总共只雇一个女仆,税务机关从人民生计出发能不谴责这种节约的做法吗? 只要仔细推敲一下,就可以发现经济学家的博爱主义多么地荒唐可笑!

不过,我还是愿意满足你们的幻想。既然你们一定非要禁奢法不可,我倒也可以给你们出个主意,而且按我这个办法行事,我保证税收一定来得十分容易。就是不要海关稽查员、评税员、品尝员、化验员、检查员、收税员,不要稽查机关,也不必花办公费,根本

<sup>①</sup> 埃居,法国古代钱币名。——译者





用不着骚扰老百姓和粗暴地对待纳税人,更不必采取任何强制措施。只要颁布一条法律,规定今后任何人均不得领取两份俸给,巴黎任何官吏的薪水都不得超过 6000 法郎,外省的不得超过 4000 法郎。怎么?你们傻了眼啦!……所以,你们还是承认你们的那个禁奢法不过是假仁假义的好了!

有一些人为了减轻民众的苦难而主张把商业成规用到捐税上。他们说,把食盐的价格降低一半,把邮资也减收一半,消费量就一定会提高,税收的增加也许还不止一倍,国库将会增收,消费者也会得到好处。

姑且假定事实真如这种推断,我还是要说,如果邮资减收 $3/4$ ,或者食盐不花钱,国库还能多收吗?不,肯定不能!这样一来,人们所谓的邮政改革究竟还有什么意义呢?原因就在于每种产品都有一个自然的利率,利润如果超过这个利率就变成高利贷,其结果势必使消费减少;可是,反过来如果利润低于这个利率,生产者就要亏损。这和经济学家所反对的价值可以确定的道理非常相似,我们曾经说过,有一种神秘的力量在规定着价值在其间摆动的两个极限,其中就存在一个表达正确价值的中间界限。

可以肯定,谁也不希望邮政业务亏损,因此舆论都主张这项业务应该按成本收费。这本来是一个简单明了的道理,可是令人奇怪的是,我们居然还要对英国降低邮资的效果进行一番煞费苦心的调查,收集多得可怕的数字,分析无数可能出现的情况,费尽九牛二虎之力,为的只是想弄清楚,如果法国也降低邮资的话,其后果将是盈余还是亏损,而且,最后还是莫衷一是,没有得出什么一致的意见!这是怎么一回事?竟然找不到一个思路健全的人出来



告诉议会：用不着什么大使的报告，也用不着英国的先例作参考，只要逐步降低邮资，一直到邮政收入与邮局开支相抵就行了<sup>①</sup>！可叹的是，我们这个古老的高卢民族的智慧都跑到哪里去了！

但是，有人会说，如果食盐、烟草、邮资、糖、酒、肉类等等都不抽税，一律让它们按成本出售，那么消费量毫无疑问是会增加，生活也会有显著的改善。可是，那时国家拿什么来弥补它的开支呢？间接税的总额将近6亿，你准备让国家从什么别的产品上补上这笔税收呢？如果国库在邮政上一无收入，势必就得增加盐税，如果减免盐税，税额又得摊到饮料上，这样下去，事情总是完结不了。所以，不论是国营工业的产品也好，或者是私营工业的产品也好，让它们按成本出售，都是行不通的。

因此，现在该我来解释：由国家来解救穷苦阶级的苦难，正如禁奢法和累进税一样，都是办不到的。你们有关捐税的这一派胡言，都是讼棍的狡辩。照你们的这套做法，连将来也许由于人口增加，有更多的人分摊负担，因而减轻每人税负的远景也指望不到。因为随着人口的增加，贫困也将加剧，贫困一加剧，国家的杂务和人员也就更为增加。

众议院在1845—1846年开会期间所通过的各种税法完全足以证明，当局不论采取什么方式都绝对无法保障人民获得福利；光是因为它是一个政权，也就是说，是神权和私有权的代表，是强制机构，就必然在这方面无能为力，它的一切措施都必然具有深刻的

<sup>①</sup> 谢天谢地，部长总算解决了问题，我向他表示诚挚的祝贺。按照他的建议：1至20公里距离内的邮资减为10生丁；20至40公里内减为20生丁；40至120公里内减为30生丁；120至360公里内减为40生丁；360公里以上减为50生丁。



欺骗性。

我刚才谈到邮资降低约 1/3 的改革问题。当然,如果只是谈改革的动机,我就没有什么好责备办了这样一件好事的政府;尤其是,我绝对无意像报刊上的无聊文人那样,吹毛求疵地力图贬低政府的功绩。这样一种重税,一下子减少了 30%,税额的分担也规定得比较公道和适宜;我看到的事实就是如此,所以我很赞赏办了这件事的部长。但是,我们的问题并不在此。

首先,政府在邮资方面让我们享受的利益,是完全按捐税的比例规律分配到每个人身上,也就是说人们享受这个利益的程度是不公平的,这一点几乎不言自明。邮资负担上的不平等一如往日,从降低邮资中得到好处的主要还是最富有者而不是最穷困者。原先需要交纳 3000 法郎邮资的商号,现在只交 2000 法郎不到,这 1000 法郎净利便可以加到它的买卖所赚到的 5000 法郎利润上,这当然应该归功于税务机关的宽宏大量。至于每年只给他当兵的儿子发两封信并且收到同样数目的复信的农民或工人,所节省的也不过就是 50 生丁。这样的邮资改革难道不是与捐税公平分担的原则背道而驰吗?再说,即使政府果真像舍伐利埃先生所希望的那样,有心加重富人的负担和照顾一下穷人的话,在应该减少的税收项目中,邮资难道不是属于最微末的一项吗?税务机关难道不是背弃了它原来建立的目的,像是在找个借口实行一点对穷人来说完全无足轻重的减免,以便趁机给富人献礼吗?

这本来是法律草案审查人应该发表的意见,然而他们之中却没有一个人看到。当然,要是提出这样的批评,矛头就不是对着部长,而是抨击政权的实质,同时也攻击了所有权,这对于反对者来



说是不大合适的。真理在今天总是受到一切舆论的反对。

话又说回来,现在不这样做行不行呢?不行!因为如果你保留原来的税率,所有的人都受损害,谁的负担也不能减轻;反过来,如果你降低税率,就不能按照公民的阶级来分别规定税额,否则便违反宪章第一条关于法国公民在法律面前一律平等,亦即在捐税面前一律平等的规定。但是,邮资必然牵涉到每一个人,这种税收是一种人头税,所以,从这个方面看,它是公平;但是,从另外一个角度看,它又是不公平的。总之,公平负担是不可能的。

在这同一时期,由于政府的关怀,还进行了另外一项改革,就是改订肉畜税则。过去,不论是从外国进口的或者是农村运进城市的肉畜,都是按头计征的,现在这种捐税改按重量征收了。这项有益的改革是经济学家多年以来就一直要求的,这次得以实现,部分正是得力于他们施加的影响。在这件事情上,就像在我也记不全的许多其他事情上一样,经济学家显示出最堪钦佩的热情,使那些只会发些无聊高论的社会主义者黯然失色。可是,要说这项法律有助于改善穷苦阶级的境况,同样只是一种幻想。对肉畜的税负平等化了,划一起来了,但是具体到人来说,却并不公平。每年消费600公斤肉食的有钱人,当然能够感受到屠宰业所面临的新情况;至于从来就吃不上肉的绝大多数老百姓,却无由感觉到这种变化。所以,我还是要重复刚才提出的那个问题,就是政府和议会除此以外还能做出别的事情吗?答案还是一样:不能!因为你总不能对肉商说,有钱人来买肉,你要他两个法郎一公斤,穷人买就只要10个苏1公斤。肉商给你的答复也许正好与此相反!

盐的情况也是这样。政府对农业用盐减征4/5的捐税,条件



是只适用于未经加工、不能食用的盐。有位记者觉得没有比这更值得大作文章的事情了，于是就大鸣不平。他怜悯这些不幸的农民的遭遇，叫嚷法律对农民的虐待比对牲畜还甚。我倒要第三次提出这样的问题：政府难道有别的办法吗？本来就只有两种做法可供选择：一是完全取消盐税，那就必须用另一种税收来代替它，我不信有哪位记者能发明出任何经得起两分钟考验的捐税来。二是部分减税，这也有两种做法，或者是对全部盐都减税，仍然保留一定的税率，或者是对某种用途的盐全部免税；前一减法对农业和穷苦阶级并无若何补益，后一减法仍然保留人头税性质，负担很不公平。总之，不管怎样，倒霉的总是穷人，因为无论理论上怎么说，捐税反正只能按照已占有或已投放的资本按比例征收，税务机关如果违背这一条，就会阻碍社会的进步，束缚财富的增长和扼杀了资本。

民主派既然指责我们为了社会主义的利益而牺牲革命的利益（究竟什么叫革命利益呢？），那么，他们就应该告诉我们，按照他们的理解，怎样才能既不让国家成为唯一的所有者，不宣布财富和利益的共有，又能通过某种捐税制度来救济民众，把资本掠自劳动的财富归还给劳动。我绞尽脑汁，发现在任何问题上，政权都处在十分虚伪尴尬的地位，报刊舆论则陷于无止境的谬误中。

阿拉戈先生 1842 年曾经赞成铁路由私营公司来经营，大多数法国人的想法也和他一致。可是到了 1846 年，他就宣布改变自己的主张，而且，可以说除了那些铁路投机商外，大多数国民也都跟他一样改变了主意。学者和整个法国的意见这样地来回变动，你说该信哪个主张好呢？怎么办才好呢？



由国家来经营,表面看来似乎更能保证全国的利益;可是这可费时误事,既不经济,质量也差。不相信这一点的人,只要看看 25 年来全国疏浚河道的工程中大量的错误、失算、缺乏远见和严重浪费的事实就清楚了。我们甚至可以听到一些工程师和政府官员公开地承认国家不论在修建公共工程上或者兴办工业上都一样地无能。

由私营公司来经营,从股东的利益看来当然是无可指摘的;但是,那样一来,公众利益自然要遭到牺牲,而且也给有组织的垄断大开了投机和剥削公众之门。

如果能够有一种既兼有上述两种方式的优点、又不带有它们的任何缺点的制度,当然是最理想了,但是用什么方法来协调这些相互矛盾的特性呢?究竟怎样激起那批对企业毫无利害关系的终身官员们的经营热情,促使他们精打细算和精通业务呢?如何让公司像珍惜自己利益一样地珍惜公众利益,使公众利益真正成为它们的利益,但是又使公司的利益有别于国家的利益,因而使公司仍然可以谋取其本身利益呢?在官方人员中,有谁认为有必要和有可能协调这两种利益呢?更不用说,又有谁掌握协调这两种利益的秘诀呢?

在这件事情上,政府和平素一样,采取了折中的办法,就是自己经营一部分,让私营公司经营一部分,也就是说,它不是协调相反的两方,恰恰倒是使双方发生冲突。而报界呢?由于它对任何问题的任何方面都既不比当局聪明,也不比当局愚蠢,所以同样分成三派,一派拥护政府的折中办法,一派赞成只由国家经营,一派则赞成由私营公司来经营。结果,今天和过去一样,尽管公众和阿



拉戈先生都已改变了主意，他们还是弄不清自己究竟希望怎么办。

19 世纪的法兰西民族有三权分立制，有报纸，有学术团体，有文学，有教育，然而它是一群什么人啊！我们国家里虽然有 10 万人在专门注视着一切与民族进步和祖国声誉有关的事情，可是，你要是向这 10 万人提出一个有关公共秩序的最简单的问题，我可以向你保证，他们一定全都一样地糊里糊涂，莫衷一是！

公务员的升迁是以劳绩为准还是以年资为准比较好呢？

当然，谁都认为最好是这两种评定能力的标准能够合而为一。要是才能的高下能够始终与年龄的长幼相一致，那该是一种多好的社会啊！但是，有人说，这样十全十美的事情只是一种乌托邦，因为它的前提就是自相矛盾的；他们没有看到恰恰是因为存在矛盾才使事情成为可能，人们才去争论这两种对立制度各自的价值，结果在把每一种制度引导到荒谬地步的同时，同样地纵容了各种难以容忍的弊端。

应该由谁来鉴定劳绩呢？一种人说是政府，因为政府是最了解自己人员的贡献的，因此不会任意升迁，不会出现各种损害公务员的独立和尊严的不道德的做法。

但是，另一种人说，年资无疑是最值得尊重的。可惜这有一个缺点，就是把本质上是自愿和自由的劳动和思想固定了下来，给当局在所有人员中制造了障碍，而且往往让一些无能之辈侥幸获得智勇之士应得的奖赏。

最后一种人则主张折中，就是：政府有权任用一定数量它认为不需要什么年资考验的有功之士；至于其他的人显然都被认为无能，就只好按部就班，循序等待升迁。于是，那些本身就是由平庸



自负之徒驱策的朽马,而且一般都是靠一些不学无术的年轻人的免酬文章支撑门面的报刊,便急忙出来抨击当局,这家说它任人唯亲,那家又说它墨守成规。

谁又敢夸口说永远不按报纸的舆论行事!你看,它们刚刚指手画脚地指摘国家预算过于庞大,马上又出来要求增加庞大公务员队伍的待遇。凭良心说,公务员们也的确是穷得难以为生。你看,一会儿是替包括高等和低级教育人员在内的教育界诉说苦楚,一会儿又为农村牧师的种种丑闻和弊端辩护,说他们是因为待遇菲薄才不得不收受津贴。现在又替全国的公务员说话了,什么没有房子住啦,没有衣服穿啦,没有煤火取暖啦,没有食物饱肚啦,说是这些人有100万,连同他们的家属,人数将近占全国人口的1/8,他们的穷苦是法国的耻辱,为了消除这种耻辱,首先必须增加5亿预算。可是,请大家注意,这大批人员中没有一个是多余的,相反地,如果人口继续增长,这种人的数目还将相应地增加。请问,你能为此在全国再多征20亿捐税吗?在国家其他支出已经十分浩繁的情况下,你能够从每4口之家平均只有920法郎的收入中再抽走236个法郎,即1/4强来专门增补这些非生产者的俸给吗?既然你做不到这一点,既然你拿不出钱来开支,又减少不了开支,那你到底要求政府怎么办呢?你有什么好抱怨的呢?

但愿人民能彻底明白:当局的施政演说和党派人士的抨击发言中竞相用以安抚老百姓的那些关于减轻捐税和税负公平化的种种诺言和希望,全都是骗人的鬼话。在垄断制度下,捐税既不可能减轻,也无法做到公平。相反,公民的生活条件愈是降低,他们的税负就愈是沉重。不管立法者意图如何善良,税务机关如何竭尽





努力,这种现象总是不可抗拒地必然要出现的。谁成不了富人,或者保持不了自己的富裕,谁就只好进入苦难的深渊,别指望能够按自己的贫困程度少纳捐税,既来之则安之吧!

因此,捐税,或者说警察(以后我们就不再区别这两个概念了),是贫困的一个新的根源。它加剧了原先分工、机器、竞争、垄断等这样一些二律背反的破坏性后果。捐税以它的寄生生活、横征暴敛、欺诈舞弊以及随之而来的刑罚,打击了劳动者的自由和良知,戕害了他们的肉体 and 心灵。

在路易十四时代,光是在住家查获的私盐案每年就达 3700 起,逮捕的男子达 2000 名、妇女 1800 名、儿童 6600 名,扣押 1100 匹马,没收 50 辆车,300 人被处苦役。有一位历史学家指出:这还只是盐税一项所造成的后果,如果把所有因为捐税而不幸被监禁、处刑或没收财产的人算在一起,数目就不知该有多大了!……

在英国,每 4 个家庭中就有一家是非生产者,而生活富裕的正是这一家。你们一定以为这种寄生生活的瘟疫一旦消灭,对工人阶级将有很大的好处!其实不然,在理论上无疑你们是对的,但是在实践上,寄生的消灭将是一场大灾难。既然英国有 1/4 的居民是非生产者,那就一定还有另外 1/4 的居民在为他们劳动;倘若这后一部分劳动者突然失去自己产品的销路,他们该怎么办呢?你们一定会说这是荒谬的假设。不错,这是荒谬的假设,但却是非常现实的假设;而且正是因为这个假设是荒谬的,你们就更应该承认它。法国有 50 万常备军、4 万神父、2 万医生、8 万律师、2.6 万官吏,还有不知其数的各式各样非生产者,对我们的农业和制造业来说,这是一个非常巨大的市场。只要这个市场突然关闭,马



上工业就要停顿，商业就要破产，农业也将被自己的产品窒息而死。

可是，怎么可能设想一个民族竟然会因为摆脱了它的那些光吃饭不生产的人便停止前进了呢？提这样一个问题还不如问：如果给一架每小时要消耗 300 公斤煤的机器，只供应 150 公斤煤，为什么它就失去动力了呢？还有，既然我们摆脱不了这些非生产者，难道我们不能把他们变成生产者吗？嗯，天真的人们！那就请你们告诉我，如果没有组成现存秩序的警察、垄断、竞争以及矛盾，你们又怎样过日子呢？你们不妨听听：

1844 年里弗·德·日耶<sup>①</sup>发生骚动时，安森姆·培特丹先生在《独立评论》杂志上发表了两篇揭发卢瓦尔煤矿开发的无政府状态的文章，理由充分，态度率直。他指出矿山完全有必要合并起来集中开采。他向公众报道的那些事实，政府并不是不知道，可是政府考虑过怎样合并矿山和如何经营这门工业的问题吗？一点也没有！当局遵循的是自由竞争原则，所以采取放任态度，坐视不管。

从那时起，矿主就自动联合起来了，这当然不能不引起消费者的某种不安，因为他们发现这是一个旨在提高燃料价格的阴谋。政府虽然接到了许多有关这方面的控诉，可是它会出来干涉、禁止垄断、让人们恢复竞争吗？不会的！因为联营的权利与联合的权利在法律上是完全一回事；垄断是我们社会的基础，正如竞争是社会的胜利果实一样；因而只要不发生暴动，政府就将放任一切，顺

<sup>①</sup> 里弗·德·日耶，法国东部城镇，在卢瓦尔矿区中心。1844 年矿工为反对矿主降低工资，曾先后举行多次罢工斗争，遭到政府残酷镇压。——译者



其自然。它能采取别的态度吗？它能查禁一个依法组织起来的商业社团吗？它能迫使同胞自相毁灭吗？它能禁止他们降低自己的生产费用吗？它能规定一个最高限价吗？只要政府做了这其中的任何一件事情，它就要推翻现存秩序。因此，政府是不会采取任何主动措施的。政府之所以建立，就是为了同时捍卫和保护垄断与竞争，其条件就是私有主需要履行申领专利证和许可证、交纳地产税以及法律给私有主规定的种种义务。除此以外，政府没有任何权利借社会的名义来施加限制。社会权利并没有确定，而且社会权利也将是对垄断和竞争的否定。既然如此，政府又怎么能维护这种未经法律规定和确认，而且又是与立法者所承认的其他权利相对立的权利呢？

所以，尽管里弗·德·日耶事件中与矿主作斗争的矿工理应被认为是社会的真正代表，但是，既然他们竟敢起来抗拒垄断者抬高物价并且捍卫自己的工资，竟敢以工人同盟来对抗矿主同盟，政府便出来枪杀矿工了。于是，一些无理取闹的政客便谴责起政府来了，说它偏私、残忍，说它卖身投靠垄断者等等。至于我，我却认为这样判断政府的行为是没有多大道理的，因此我坚决反对。当时也许应该少杀些人，也有可能杀得更多一些；这里指出的不是死伤多少，而是镇压工人的事实。那些批评政府的人如果处在政府的地位，也会像政府那样办，所不同的也许只是他们的刺刀更加不留情，射击更要准确。我的意思就是说，反正他们也得进行镇压，他们非如此不可；其原因是人们否认不了的，那就是：竞争是合法的，股份公司是合法的，供求是合法的，以及从竞争、股份公司和自由贸易中直接产生的一切事物也都是合法的；反过来，工人罢工却



是非法的。这点不但刑法典上有明文规定，而且是经济制度和现存秩序的必然性所要求的。劳动只要还没有主宰一切，就理应遭受奴役，社会只有以此为代价才能生存下去。工人有支配自己的人身和双手的自由，这是可以容忍的<sup>①</sup>；但是，如果工人依靠同盟来对垄断施加暴力，社会就不能容许了。你要是取消垄断，那就是废除竞争，就是瓦解工厂，就是到处撒播毁灭的种子。政府在枪决工人时，处境正如昔日的布鲁图斯<sup>②</sup>，必须在爱子之情与执政官的职责之间作出抉择，唯一应该做的就是抛弃自己的儿子，保全共和国。这种选择的确是可怕的，但是，社会契约的精神和文字就是如此，宪章的主旨就是如此，上帝的命令就是如此。

因此，原来为了保护无产阶级而建立的警察，锋芒完全反过来对准无产阶级。无产者被驱逐出森林、河流和山谷，人们甚至禁止他们通过道路；很快他们就将只认识通向监狱的道路了。

农业的进步使人普遍感到人工牧场的优越性和废弃野生牧场的必要性。于是，人们到处开垦、出租和圈围市镇公地；新的进步带来了新的财富。但是，穷苦的日工除了市镇公地以外别无财产可言，只靠饲养一头半头奶牛和几只绵羊度日；他们过去都是在路

① 关于工人手册的新法律把工人的独立性限制到最低程度。在这个问题上民主派的报刊又对当权人士大大发泄一番愤慨，似乎当权者干了什么不符合于民主精神的权威与私有原则的事情。其实，两院议院对工人手册的做法是无可避免的，也是可以料想到的。建立在私有原则上的社会总是不能不对各个等级区别对待，正如民主国家总不能不最后变为专制，宗教不能不最终变成违反理性，狂热不能不沦为狭隘。这是矛盾的法则；我们需要多少时间才能明白这个道理呢？！

② 布鲁图斯，指吕赛乌斯·尤尼乌斯·布鲁图斯，公元前509年罗马执政官，曾发动政变推翻第五位罗马国王塔克文，建立了共和国。其子参与塔克文的复辟阴谋，布鲁图斯判处他死刑，并亲自主持处决。——译者



旁的杂草丛和收了庄稼的地里放牧，这一下可失去了他们最后唯一的草原了。从此以后，地主、市镇公地的购买者或租佃人，除了出售小麦和蔬菜之外，还出售牛奶和奶酪了。不但旧的垄断没有削弱，而且还出现了一种新的垄断。甚至连养路工人也无不保留一小块路边地作为自己放牧之所，把不属于公家的牲畜驱赶出去。结果怎样呢？凡是不愿舍弃自己奶牛的日工，便只好违警放牧，盗窃田园，到处进行破坏，最后被罚款，坐班房；既然如此，警察措施和农业进步对他们又有什么好处呢？去年，米卢兹市市长为了防止葡萄被盗，竟然规定凡是非葡萄园主以外的任何人无论白天或黑夜都不得通过葡萄园旁或葡萄园里的道路；防范之严真可谓无微不至，连人们的意图和良心也在警戒之列。但是，既然公共道路不过是私有权的附属品，既然市镇公产变成了私有财产，既然公共土地就和私有地一样由私人保有、开垦、出租和转卖，还有无产者的那份吗？对无产者来说，社会脱离了战争状态而进入警察制度究竟又有什么好处呢？

工业和土地一样，也有它的特权；像惯常一样，在一定的条件和保留之下，这种特权为法律所确认，也像惯常一样，这种特权使消费者受到极大损害。这是一个很有意思的问题，我们需要说上几句。

先引述勒努阿尔<sup>①</sup>先生的一句话。

他说：“特权是对条例的校正……”

为了解释勒努阿尔先生的原意，请他允许我把这句话颠倒过

<sup>①</sup> 勒努阿尔(1765—1853)，法国著名出版家，著有《论发明专利》。——译者



来,说成条例是对特权的校正,因为谁要提到条例,指的就是限制。但是,怎么可以想象在特权还没有存在之前便能加以限制呢?我能够设想君主怎样使特权服从于条例,可是却无法理解君主们怎么会故意为了减弱规则的效力而规定特权。这样一种让步是没有任何理由的,它是一种无因之果,不论从逻辑上或者历史上说,在制定法律或条例的时候,一切总是已被占有,被垄断。这一点不论民事或刑事立法都是如此;前者是从占有和取得而产生的,后者则是因为出现了各种轻重罪行才有必要。勒努阿尔先生只注意一切条例所固有的某种奴役性,因而认为特权是对这种奴役的一种补偿,因而才说特权是对条例的校正。可是,勒努阿尔接着补充的另一句话证明他所指的恰恰是相反的意思,他说:“我国立法中的一个基本原则,即以让与暂时的垄断权作为社会与劳动者订立契约的代价,总是被忽视了……”可是,让与垄断权实质上是什么意思呢?它不过是一种简单的承认和声明。社会为了发展某种新的工业和享有这种工业可能提供的利益,便与发明人做交易,就如与垦殖者做交易一样,保证发明者在一定时期内对其工业实行垄断;但是,这垄断并不是社会创立的,发明的本身就产生了垄断,社会所做的只是承认这种垄断。

在澄清了这个模糊观点以后,我们就可以来谈一谈法律上的各种矛盾。

“所有的工业国家都以建立暂时垄断作为社会与发明人之间所订契约的代价……我绝不认为各国所有的立法者这样做是犯了什么掠夺罪。”

要是勒努阿尔先生哪一天读到我这部著作,他一定会公道地



承认我引述他的话时想批评的并不是他的思想，因为他自己也觉得法律关于专利权的规定是存在某些矛盾的。我的目的只是想把这些矛盾归结到总的制度上。

首先，为什么工业垄断是暂时性的，而土地垄断却是永久性的呢？过去埃及人在这个问题上就比较前后一贯，他们规定这两种垄断都是世袭、永久和不可侵犯的。我懂得人们反对著作权的永久性时用的是什么理由，而且我也同意这一切理由；可是，土地所有权也同样适用这些理由，何况，光是这些理由也并不能完全驳倒反面的论据。那么，立法者所以要对工业和地产作出不同的规定，其奥秘究竟何在呢？当然，用不着说，我指出这种不一致的情况，目的既不在责备立法者，也不是想讥笑他们，因为我承认立法者作出这样的决定并不是自愿的，而是出于不得已。

可是，最明显的矛盾是法律主义上出现的矛盾。第4章第13条第3款规定：“如果申请专利的内容只是一些原理、方法、体系、发现、理论或纯科学的概念，并没有指出工业上的实际用途，其专利即无效。”

所谓原理、方法、理论概念和体系究竟是什么？其实这就是才智的成果，就是纯粹的发明，就是思想，就是一切；至于实际用途，那不过是些简单而微不足道的事实罢了。可是，法律却把理应获得专利的思想本身排斥于专利之外，反而赋予实际用途以专利；而照柏拉图的说法，这种实际用途不过是有形的事实和思想的实例罢了！因此，把这叫做发明专利是错误的，正确的说法应该是最初占有的专利。

在我们的时代里，谁要是发明了算术、代数、十进法，一定得不



到什么专利；可是，巴莱姆<sup>①</sup>却因他所著的《计算手册》而获得著作所有权。巴斯噶<sup>②</sup>还会因为他的气压理论而获得专利；可是，最先制造出气压计的玻璃商却会取代他而获得特权。下面引述的是阿拉戈的一段话：“在经过两千年以后，我们的一位同胞发现原来用以引水上升的阿基米德螺旋也可以用来使气体下降，而且螺旋无需改动，只要使它从左向右转，而不是像提水时那样从右向左转。含有其他物质的大量气体就这样被迫降到水的最底层；当气体重新上升时就变纯了。我坚持认为这是一种发明，想出把阿基米德的螺旋当成吹风机的来使用的人，完全有权获得专利。”最奇特的是：如果阿基米德本人想使用自己发明的螺旋桨，还必须向这人赎买此权利，而阿拉戈先生却认为这是完全合理的。

这样的例证无须多举，因为，就像我刚才所说的，法律准备赋予垄断权的，并不是思想，而是事实，不是发明，而是占有。好像思想不是包含表达它的一切事实的范畴，好像一种方法、一种体系不是经验的概括，因而不是真正构成才智的成果——发明！在这一点上，法律不但具有反经济的性质，而且简直到了愚蠢的地步。所以我完全有权质问立法者，他们既然承认自由竞争，而所谓自由竞争指的又不外是把某种还没有被占有的理论、原则、方法和体系付诸实用的权利，那么，为什么他们又要在某些情况下禁止自由竞争，禁止实施这种原理的权利呢？勒努阿尔先生非常正确地指出：“人们因为不能再组成同盟和行会来扼杀自己

① 巴莱姆(1640—1703)，法国著名数学家，著有《计算手册》。——译者

② 巴斯噶(1623—1662)，法国著名数学家、物理学家和思想家，曾发明关于圆锥内接六角形的“巴斯噶定理”、气压随高度变化和近代计算机等原理。——译者





的竞争者，便利用专利权作为一种代替办法。”请问，立法者为什么要帮助垄断者实现这种阴谋，为什么要禁止那些本来属于一切人所有的理论呢？

但是，老是质问这些说不出什么理由的人又有什么用处呢？当立法者这样奇怪地运用所有权，更正确地说，运用优先权的时候他们自己其实也不明白依据的是什麼道理。但愿他们起码能够说明他们假借我们的名义与垄断者订立的契约的条文。

我撇开这部法律中关于专利期限、行政程序和税收的规定不谈，只来讨论一下这样一个条文：

“专利特许证不保证发明物。”

毫无疑问，社会或者代表社会的君主，既不能够也不应该保证发明物，因为既然社会已经承认为期 14 年的垄断权，就已经成为特权的购买者，因此应该由取得专利特许证者来提供保证。既然如此，立法者怎么可以得意扬扬地跑出来对自己的选民说：“我们已经代表你们和一位发明人议定，他保证让大家享受到他的发明，条件是他享有在 14 年期限内单独使用这项发明的权利。可是我们并不保证这项发明！”立法者们，你们依靠的是什么呢？如果这发明是没有保证的，那么你们给予专利权的并不是一项实际存在的发明，而只是一项可能出现的发明，这不有点像在耕犁发明之前，你们就把工场转让了吗？这一点为什么你们没有看到呢？你们的职责是谨慎从事，谁让你们随便上当的？！

因此，发明专利特许证甚至都没有登记的日期，而且是一种预先转让的行为。似乎法律在说：我保证最初占有者对土地的权利，但是并不保证这块土地的质量及其所在，甚至连它是否存在我也



不作保证；而且，连我是否有权转让和这块土地是否能够被占有，我也并不清楚。这样来运用立法权，真是滑稽之极！

我知道法律不保证发明是有充分理由的，但是我认为法律也有充分理由对保证发明进行干预。证据如下。

勒努阿尔先生说：“专利权现在是、将来也仍将是一种江湖诈骗的工具，同时也是对劳动与才智的合法报偿……人们不能掩盖，也无法阻止。这种诈骗行为只有靠公众的良知来制裁。”这就等于说：“真品与赝品、纯酒与掺水的酒，都要靠公众的良知来判别；同是胸前的勋章，究竟是凭功劳而得还是靠庸碌奸佞而获，也要靠公众的良知来辨认。既然警察职能要由公众良知来履行，为什么你们还要把自己称为国家、政权、政府和警察呢？”

“正如人们所说，谁有土地，谁就一定想为土地而战，同样，谁有特权，谁就一定为特权而讼争。”

好了！既然你没有保证，你怎么判别真伪呢？只要人们向你争辩说，产品在法律上是用独有的方法制造的，在事实上是类似的物品，你就没有办法了。凡是其真伪取决于质量的物品，你要是不要什么保证，就等于没有赋予任何专利权，等于放弃了比较新旧制造方法和辨别真伪的权利。可是，工业上的制造方法失之毫厘便谬以千里，这毫厘之差可决定着一切啊！

根据上述，我得出以下的结论：发明专利法虽然从动机上说是不可缺少的，但是从经济上说是办不到的，也就是违反逻辑、专横武断和极其有害的。立法者出于某种需要，以为赋予某种确定的物品以特权是有利于公众的，结果却是发给垄断者一张可以任意填写的空白证书，并且白白断送了公众作出这项发明或任何类似



发明的机会,无偿地剥夺了其他竞争者的权利,使善意的消费者任由贪婪的骗子蹂躏而不加任何保护。然后,为了使契约的荒谬悖理达到无以复加的地步,立法者竟然对他应该提供保证的人们说:“你们自己去保证吧!”

我也和勒努阿尔先生一样,不相信任何时代任何国家的立法者在确认作为社会经济基础的各种垄断时是有意地进行什么掠夺。但是,勒努阿尔先生也应该和我一样地承认,任何时代任何国家的立法者对自己所制定的法规的含义从来就并不了解。一个学会了敲本区教堂的钟和给它上弦的既聋又瞎的人,之所以适于充当敲钟人,正是因为他不会被钟声和钟楼的高度弄得头晕眼花。我和勒努阿尔所一致深为敬佩的一切时代一切国家的立法者们,就类似于这位既聋又瞎的敲钟人,因为他们是盲目地表达着人类一切愚妄思想的机械人。

要是我终于能使这些机械人也进行一些思考,使他们懂得他们的工作成果就像培娜洛普<sup>①</sup>织的那块布一样,这头往前织,那头又往下拆,注定永远也织不完,这对我是多么光荣啊!

人们就是这样地一面欢呼设定专利权,一面又要求废除特权,而且终是那样得意扬扬、心安理得。奥拉斯·萨伊<sup>②</sup>先生为要求肉类买卖自由而提出的各种理由中,有一点非常正确:

---

<sup>①</sup> 培娜洛普,希腊神话人物奥德赛的妻子。奥德赛出外征战20年;培娜洛普为了摆脱许多求婚者的纠缠,推说等自己手上的布织完以后再作答复,实际却白天织布,晚上拆掉,始终没有织完。——译者

<sup>②</sup> 奥拉斯·萨伊(1794—1860),让·巴·萨伊之子,法国商人和政治活动家,写过一些有关经济实际问题的著作。——译者



“一位准备停业的肉商想找人买下他的铺底，出售清单开列的是原有的工具、货物、商号信誉和经常往来的主顾；可是，在现行制度下，他还添上一项，就是参加某种垄断的空头资格的代价。承顶的肉商为购买这项资格而付出的额外资本是可以拿回利息的，用的不是什么新办法，只是把利息额加进肉价就行了。因此，限制肉店数目的结果只会使肉价上涨而不是降低。

“顺便说一下，我敢肯定，我所说的关于肉店出顶的情况，也适用于一切行时的行业。”

奥拉斯·萨伊先生所提出的那些关于废除肉店特权的理由是无可置辩的，而且，这些理由确实不但适用于肉商，也同样适用于印刷商、公证人、律师、法警、法院书记、拍卖估价人、经纪人、股票经纪人、药剂师以及其他各行各业的人。但是，这些理由并不能驳倒那些主张垄断，并根据业务上的安全、信实与正确的需要，作为商业利益和公共卫生利益而一般演绎出来的理由。你们一定会说，这些目的都是无法实现的。天哪！这点我也懂得，可是问题在于：让肉店竞争，大家固然要吃上臭肉，可是让肉店垄断呢，大家照样还是得吃臭肉。这就是从你们的那些有关垄断和专利的法律中能够期待的唯一结果。

于是，喜欢一切都用条例来调整的经济学家便大声疾呼道：“这都是人们滥用垄断所造成的！应该设立警察来监督商业，强制使用商标，惩罚制造赝品，等等……”

因此，文明在前进道路上不管朝哪个方向走，结果总不外是两种情况：或者是垄断者实行专制，从而使消费者受到压榨；或者是用警察措施来消灭特权，这又会造成经济的倒退，破坏自由，进而



瓦解社会。事情就是这样奇怪,在这种工业自由制度下,防止弊端的办法反而使弊端像虱子一样不断地繁殖,立法者如果为了消灭各种罪行,取缔一切诈骗行为,保障人身、财产和公共安宁不受侵害而一再进行改革,其结果将是使非生产性职务增加到需要全国人民都来担任的程度,最后是连一个人留下来生产也没有,所有的人都成了警察,工业阶级也成了神话里的事物。也许只有到了那个时候,垄断才说得上被纳入秩序。

勒努阿尔先生说:“正在拟订的商标法的原则应该是:商标不能够也不应该变成质量的保证。”这是从专利法引申出来的原则,因为正如他上面所说的,专利法是不保证发明的。如果我们采纳勒努阿尔先生的原则,商标还有什么用处呢?酒瓶上不标明12度酒或者15度酒,而是写上人们所喜爱的艾尼菲尔公司<sup>①</sup>或者其他酿酒厂的商标,这于我又有什么关系呢?我关心的并不是哪家商号出品的,而是商品的质量如何和价格是否合理。

固然,人们假定制造商的名字是工艺优劣和质量高低的简略标志;既然如此,为什么不干脆赞成除了产地商标之外再加一个示意商标呢?故意这样隐晦其词,实在令人难以理解。其实,两种商标的目的是一样的。第二种商标不过是第一种商标的说明或注释,是商人的简明广告;因此,我再重复说一遍,既然产商商标本身就表示某种商品,为什么商标就不能完全代表商品说明呢?

<sup>①</sup> 艾尼是古希腊一城邦国君,嗜酒,以己名命酒;艾尼菲尔是取其名的酒厂。——译者



沃洛夫斯基<sup>①</sup>先生在 1843—1844 年的议会开幕词中曾经非常出色地阐明了这个论点。这篇演说的主要之点完全包括在下面这个类比说法中,他说:“政府既然可以确定一个数量标准,就同样可以,而且也应该确定一个质量标准。它们互为必要的补充。既然货币单位和度量衡制度丝毫不损害工业自由,那么,商标制度也不致对工业自由有什么损害。”接着,他又引用了科学泰斗亚当·斯密和让·巴·萨伊的一些话来作依据,因为在信奉权威甚于遵从理性的听众面前,小心设防总是有好处的。

就我来说,我愿意宣布我完全同意沃洛夫斯基先生的意见,因为我深感他的意见具有革命意义。按照沃洛夫斯基先生的说法,商标不是别的,就是一种质量标准,在我看来,这就等于说商标就是价目标签。因为,无论是官办的特种事业,即以国家的名义来保证商品质量的行业,例如,铸造货币的金银成色,或者是制造商自定的商标,只要这种商标能表明商品的固有成分(这是沃洛夫斯基的原话)并保证消费者不受任何欺骗,它就必然代表一个固定的价格。商标并不就是价格,因为,外形相似但产商质量却不同的产品,也可能价格一样,一瓶勃艮第葡萄酒和一瓶波尔多葡萄酒的价格可能相等;但是,商标既然表示商品的质量,也就是说对商品提供了说明,那么,人们就可以据此准确地了解它的价格。计算一种商品的价格,就是分析它的构成;如果说我们希望商标能起表意的作用,那么,产商商标应该起的正是这种作用。所以,就像刚才所

<sup>①</sup> 沃洛夫斯基(1810—1876),波兰裔法国人,工业经济学教授,终身参议员;著有若干经济著作。——译者



说的,我们现在正向着一般的规定货价迈进。

可是,一般的规定货价并不是别的,而是确定它的全部价值,在这一点上,政治经济学的原则与它的倾向又发生了矛盾。所以,不幸的是,为了实现沃洛夫斯基所主张的改革,就必须首先解决以前的种种矛盾,并置身于更高的联合会的范围内,而沃洛夫斯基的主张之所以遭到他的大多数经济学同行们的非难,正是因为缺乏解决这些矛盾的办法。

实际上,商标制度在目前制度下是行不通的,因为它违背制造商的利益,与他们的成习不相容,只是靠政府的强制才能实行。假如暂时由税务机关负责粘贴商标,税务人员就势必要时刻干预劳动过程,就像他们干预啤酒的制造和酒类的销售一样;就拿这后两项干预来说,实际情况已经表明够麻烦琐碎的了,而且结果也只能做到监督产品的数量,防止漏税,至于上市产品的质量,根本就无法查核。为了消灭和防止诈骗,税局的监税员和化验员就必须对一切细节都进行检查。就算这都可以做到,诈骗的标准又是什么呢?立法者对此并没有规定,或者,即使规定了也并不精确。事情难办之处就在这里。

出售哪怕是最下等质量的酒也不算诈骗,可是把一种质量的酒冒充另一种质量的酒就是诈骗;所以,你就必须区别酒的各种质量,从而也就必须加以保证。那么,把酒混合起来算不算诈骗呢?夏普塔尔<sup>①</sup>在他的一本研究酿酒法的著作中认为混成酒是非常有

<sup>①</sup> 夏普塔尔(1756—1832),法国化学家,曾任执政府内政部长。对化学有过不少贡献,其中包括酒的保存法。——译者



益的；可是，另一方面，经验又证明，有的酒互相忌讳，不相协调，如果把它们混合起来就既难入口，又有碍卫生。因此，你就需要说明哪一些酒混合起来是有益的，哪一些酒是不能混合的。往酒里加香料、酒精或者清水又算不算诈骗呢？夏普塔尔也建议采取这些做法；可是，我们大家都知道，掺入这类杂质的酒，有时虽然有益，有时却十分有害，而且难以下咽。这样一来，你究竟准备禁止添加哪些物质呢？在什么情况下禁止呢？添加到多大比重就禁止呢？你是不是打算禁止往咖啡里加菊苣根、往啤酒里加葡萄糖、往葡萄酒里加清水、苹果汁和 36 度酒精呢？

众议院今年曾经一时高兴，试图草率制定关于伪造酒类的法律，但是，因为无法解决这个困难，只好半途而废。不过，它毕竟还是宣布往葡萄酒里掺水或者加进 10% 以上的酒精是诈骗行为，接着还把这种行为明定为轻罪。这样做在理论上虽然站得住脚，不会碰到什么障碍；但是，大家都能看到，这个双重的严厉措施给税务机关带来的好处远远多于消费者，众议院也没有敢设置大批葡萄酒品尝员和化验员之类来检查和核实诈骗行为，免得增加几百万法郎的预算。而且，在禁止往酒里掺水和加酒精这样一种制造商用以使大家买得起酒而自己又能获利的唯一方法的同时，下议院并没有能通过减轻酿酒业的税负来扩大它的销路。总而言之，下议院取缔伪造酒类的结果反而扩大了诈骗的门路。为了真正达到查禁假酒的目的，必须事先解决怎样使酒商不掺假品而仍能维持营业以及怎样使人民买得起不掺假的酒的问题，可是这却越出了议会的职权范围，而且也不是它能力所及的事情。

如果你要使消费者在酒的价值和卫生方面得到保证，你就必





须弄清并且规定怎样就算优质和诚实的生产,就必须不断把着制造商的手指点,每一步都领着他们走。结果,从事制造的就不再是他们,而是你,就是说,国家倒成了真正的制造商。

这样一来你就上了圈套:或者是需要以种种方法干预生产,从而妨碍了贸易自由,或者是宣布自己是唯一的生产者和唯一的商人。

在第一种情况下,所有的人都会讨厌你,结果是所有的人都起来反对你,国家迟早还是会被排除出去,商标也要废止。在第二种情况下,你是到处以政权的活动来代替个人的主动性,这就违背政治经济学的原则和社会制度。要是采取折中办法,那又必然产生偏私、滥权和伪善,因而是一切办法中最坏的办法。

现在,我们假定让制造商自己来处理商标问题,那么,我说,这时商标即使强制使用,也会逐渐失去它的表意作用,最后只成为产商的标志。很不了解商业内幕的人才会以为使用专利不能接受的方式的商人或厂主愿意泄露自己的生产赢利和营业的秘诀。因此,商标的表意是骗人的,而警察措施对此是无可奈何的。当年的罗马皇帝为了查缉那些隐瞒自己信仰的基督徒而强迫所有的人都供奉神像,固然使有的基督徒叛教,有的殉教;可是,基督徒的数目却反而增加了。同样,表意商标虽然对某些商号有益,可是却又孕育了不计其数的诈骗罪行和取缔行动;这是应该预料到的一切。为了使制造商能够诚实地标明自己商品的真实成分,就是说标明这些商品的工业和商业价值,就必须使他们摆脱竞争的威胁,并且满足他们的垄断本能;这点你能做到吗?此外,还必须使消费者关心对诈骗行为的取缔,但是只要生产者还没有完全消除私心,要做



到这点是不可能的,而且也是矛盾的。为什么说不可能呢?请大家设想一下,一边是堕落的消费者中国,一边是陷于绝境的商人英国,双方交易的是一种使人兴奋和麻醉的毒物,在这种情况下,即使你出动全世界所有的警察,还是禁止不了鸦片买卖。为什么说矛盾的呢?在社会上,消费者和生产者其实是一回事,也就是说,尽管某种产品对消费者有害,他们还是有兴趣去生产它,因为对每一个人说来,只有生产和销售以后才能有消费,所以,大家都是首先协同照顾生产与销售,然后再各自去小心安排自己的消费。

产生商标的思想与产生最高限价法的思想有着同一起源。这又是政治经济学无数难题之一。

立法者制定最高限价法虽然目的在于救济饥馑,其理由也十分充分,但是结果却反而加剧了粮荒。因此,经济学家对这种令人厌恶的法律,并不是责备它不公平或者意图险恶,而是指责这种做法愚蠢失策;但是他们用以反对这种法律的论据却是十分矛盾的。

他们说:为了救济饥荒,就必须有粮食,说得更确切些,就是必须使粮食上市,别的办法是没有的;而为了使粮食上市,就必须使存粮者有利可图,鼓励他们竞争,保证他们在市场上有完全的自由。在你们看来,这大概是一种最荒谬的以毒攻毒的办法了!怎么可以设想,愈是让人家放手向我勒索高价,我才愈早得到粮食供应呢?他们说,还是放任自流吧!让人们自由行事吧!特别是在粮荒的时候,更应该让竞争和垄断进行活动,尽管粮荒正是竞争和垄断的结果。这叫什么逻辑啊?!尤其是,这叫什么道德啊?!

那么,为什么不可以像对待面包商那样,也给农户规定限价呢?为什么不可以对播种、收获、葡萄的收摘,饲料的收割和牲畜



的饲养也来一番监督,就像账本、票证、汇单需要贴印花以及对啤酒商和葡萄酒商进行税务管理那样呢?……我承认,在垄断制度下,这样做将增加不少麻烦,但是鉴于我们商业上不诚实的风气愈来愈严重和政府也喜欢不断增加人员和预算,所以制定一项有关查核收获情况的法律看来是愈来愈必要了。

此外,我们也很难肯定,在粮荒的时候,究竟自由贸易和实行限价两种办法中哪一种的害处更大。

不管怎样,你总得从两者中择一;可是,无论你采取哪一种办法,都制止不了商人的欺诈,人民也避免不了严重的灾难。要是实行限价,人们就把商品囤积起来,结果限价便使粮荒更为严重,粮价一个劲地上涨,不久流通便中断,急剧无情的灾难就像劫匪一样接踵而来。要是容许实行竞争,祸害的到来虽然比较缓慢,但是程度照样是致命的。在高昂的价格还没有把粮食吸引出来之前,就已经有许多人因为饥饿而奄奄一息,或者干脆就死去了;待到粮食上市了,又不知有多少人被盘剥一光!这就和大卫王的故事相像:上帝为了惩戒这位国王的骄矜自大,命他在3天瘟疫、3个月饥荒和3年战争这三种灾难中任选一项<sup>①</sup>;大卫选择的是最短期的灾难,而经济学家则选择最长期的灾难。人类确实也可怜,他们宁可死于慢性痨病,而不愿突然中风而亡;在他们看来,好像两种死法有什么不一样似的。人们之所以这样夸大限价的害处和自由贸易的优点,理由就在这里。

<sup>①</sup> 大卫(David,公元前约1010—前970),相传为犹太第二位国王;故事见《圣经:旧约》,《撒母耳记下》,第24章;文中所称3年战争按《圣经》原文为7年战争。——译者



何况,如果说法国这 25 年来没有遭受普遍的饥荒,原因绝不在有了贸易自由,而且只要贸易自由愿意,它完全能够在富足中制造匮乏,在丰收中制造粮荒;真正的原因在于交通改善,距离缩短,所以能够很快地恢复由于局部地区的匮乏而一时遭到破坏的平衡。这个实例雄辩地证明了这样一条痛苦的真理,就是社会的普遍幸福永远不能依靠个人的意志和谋算来实现。

我们愈是深入地探究垄断与社会之间这种虚幻的妥协,亦即我们在本章第一节中论述过的资本与劳动之间、贵族阶层与无产阶级之间的虚幻的妥协,就愈是清楚地看到,一切都是按照一句连专制主义理论家霍布斯和马基雅维利也不懂的可怕箴言的预见和规定在实现:一切事情都是由人民所做,一切事情都是反对人民的。当劳动在进行生产时,资本在虚构的生产性的掩护下享受和滥用财富;立法者为了从中协调而企图唤起特权者的博爱情感和给劳动者提供各种保障;可是现在的情况却是,由于不可避免的利害冲突,所有这些保障都变成了惩罚手段;国家在这方面对穷人犯下的罪行和它对穷人施加的无数酷刑,需要有铁石心肠的人用十辈子的年月才能说得清,需要几百本厚书才写得完。只要粗看一下警察措施的各种主要类型,就足以了解它的用意和真义所在了。

国家既然用大批混乱不堪的民法、商法、行政法来扰乱人们的思想,制造更多的矛盾,使公平概念更加模糊不清,也就需要有一整个阶层的诠释人来说明这套制度,而且必须组织对罪行的追究和实施各种刑罚。刑事法庭就是这个非生产的大家族中的一个非常庞大的支系,为了维持它的存在,法国每年就要花费 3000 多万法郎;它变成社会的一个不可缺少的生存要素,就如人生不能没有



面包一样。当然,这两者有一点不同,就是人是依靠自己双手创造的产品为生,而社会却是吞食自己的成员,吮吸他们的血肉来养活自己。

根据某些经济学家提供的数字,我们算出:

伦敦每 89 个居民中有 1 名罪犯。

利物浦每 45 个居民中有 1 名罪犯。

纽卡斯尔每 27 个居民中有 1 名罪犯。

可是这些数字看起来似乎惊人,还是不够精确的,并没有反映出警察对社会的败坏程度。我们需要知道的不仅是已承认的罪犯数目,而且要知道已确定的罪犯和罪行的实际数目。刑事法庭的工作只是暴露垄断制度下人类道德败坏程度的一种特殊方面,官方所披露的这些数字还远远没有包括全部的犯罪行为。请看看另外一些更接近事实的数字:

巴黎轻罪法庭受理案件的数目:

1835 年为 106467 起

1836 年为 128489 起

1837 年为 104247 起

假定从这时起一直到 1846 年期间这类案件继续按这个比例增长,而且除了这些轻罪案件以外再加上重罪法庭审理的案件、违警案件以及那种据法官们说其数目大大超过法庭审理的案件的未经揭发和惩处的案件,那么,我们就可以得出这样的结论:巴黎城每年发生的违法行为比全城人口数目还要多。这当中,7 岁以下的儿童当然谈不上犯罪,所以需要除外,结果是每个成年公民每年都要犯上三四次妨害现存秩序的罪行。



这就是说,巴黎的私有制是靠每年发生一二百万起罪行才维持下来的。可是,即使这全部罪行都是一个人干的,还是可以找出理由为他辩护:他不过是犹太人的种种罪孽的替罪羊罢了!而且,只要司法队伍齐全,犯罪人数再多又有什么关系呢?

暴力、背约、盗窃、诈骗、蔑视人与社会,这都是垄断的本性;这些现象的产生是非常自然的、十分正常的,而且完全合乎规律。人们甚至可以精确地计算出这些罪行的数目,而且只要知道人口数目、工业发展状况和人们的文化程度,便可以精确地衡量出他们的道德水平。经济学家尽管还不懂得价值原理,可是对罪犯在居民中所占的比重,究竟占几位小数,还是懂得的。人口有多少万,其中坏人占多少,判了罪的又有多少,都一点不会弄错。这是或然率计算法的一种最高明的实际运用,是经济学中最先进的一个部门。要是这种揭露性论点是社会主义发表的,那么大家就一定会大声斥之为诬告。

再说,这对我们又有什么好大惊小怪的呢?正像贫困是社会各种矛盾的必然后果,是可以根据利率的大小、工资的数字和贸易的价格精确地加以计算的后果;重罪和轻罪也是这样,它是这种对抗状态的另一后果,也可以和它的成因一样准确地计算出来。可是,唯物主义者却从这种支配着自由的数字规律中得出一些最荒谬的结论,似乎人们根本不受周围一切的影响,尽管周围的一切都受着一些必然规律所支配,只要人们达到最自由的程度,便感受不到这些规律的作用。

我们刚才提到建立和维持刑事法庭的必要性,在道德方面也有所表现,不过是比较抽象一点罢了。



按照一切道德学家的观点,刑罚的目的应该是使罪人改过自新,因此它是排斥任何足以使罪人堕落的做法的。我绝对无意驳斥人们这种善良的愿望,也不想轻蔑古代一些伟大人物曾经作过的种种有口皆碑的尝试。博爱主义这个字眼儿虽然有时带有讽刺的意味,可是,在后代人的心目中,它将永远作为我们这个时代的一种最可敬的特点:废除死刑或缓期执行,取消犯人文身,研究单间监禁问题,设立监狱工场,以及其他不胜枚举的改革,都证明我们在观念和风气上确实有了进步。基督教的创始人怀着悲天悯人的高尚情感向人们叙述的那个神秘的天国里,悔过自新的罪人简直比无罪的人还要光荣。这种基督教的仁爱乌托邦已经变成了我们世俗社会的想望。可是,既然所有的人在这方面的感情是一致的,我们就不禁要惊奇地问道:究竟是谁在阻碍这种愿望的实现呢?

唉!这是因为理智比仁爱更为有力,逻辑比罪恶更为顽强;是因为和其他问题一样,在这个问题上我们的文明也存在着一个无法解决的矛盾。我们还是不要沉迷于想入非非的世界吧,还是回头来面对赤裸裸的可怕现实吧!

俗话说:

罪恶招来的是耻辱,而不是断头。

一个人只要受了惩罚,而且是罪有应得的,那么,他的人格就贬损了,因为刑罚已使他名声扫地;这倒不是因为法典上的定义谴责了这种行为,而是因为他犯了招致刑罚的过错。因此,刑罚在物质上的改进有什么意义呢?你们的种种感化制度又有什么用处呢?你们在这方面所做的一切,都不过是为了安慰自己的良心,而丝毫不能恢复受你们司法惩处的不幸者的名誉。罪人一旦蒙受了



刑罚的耻辱,就不能回复原状了,他的污点将无法磨灭,他的罪名也将永劫不复。如果不是这样,刑罚也就与罪行不相称,将形同虚设。因贫困而被迫偷窃的人,如果遭到法庭审判,以致永远成为上帝和人类的敌人,那他还不如不生此世,耶稣基督就是这样对他说的:汝不生此世为佳。耶稣基督还有一句话无论是否基督徒都是同样信奉的,那就是:有产者所懂得的唯一福音启示就是不要宽恕耻辱。既然垄断使平民与自然隔绝,作为一切罪行和刑罚的根源的贫困又把他们从人类中排除出去,那么,无法靠劳动为生又无力进行抢劫的平民,还有什么其他出路呢?

为了对无产阶级进行这场攻防兼而有之的战争,就必须有一种官方力量,因为执行权是来自民法、行政和司法上的需要。在这方面,人们最美好的希望又一次悲惨地落空了。

犹如立法者、市长和法官一样,君主也以神权代表者自居。自命为穷人和孤儿寡妇的保护者的君主,都允诺在自己王政所及之处实施自由与平等,救助劳动者和倾听人民的呼声,于是人民便满心爱戴地投入政府的怀抱。可是,当经验使他们觉醒到政权原来是在反对他们时,他们并不归咎于制度,而是指责君主。他们从来不愿了解,君主从其本质和使命来说乃是非生产者的首脑,是首屈一指的垄断者;希望他们来维护人民,即使他们有心这样做,也是根本办不到的。

无论是对政府的形式或对政府的行动进行批判,最终总是要归结到这个根本矛盾上。那些所谓民权论者认为结束暴政之道在于建立民选政府,其实这不过就像松鼠在笼子里打转转,老也逮不着自己的尾巴。因为,只要权威、私有制和等级制仍然是政权的构





成要件,普选就不过是人民对政权的压迫行为表示同意罢了,因此这是一种最恶毒的骗局。

在权威制度下,不论其权威来自君主制还是民主制,政权就总是社会的最高机构,社会必须依靠它才能生存和活动,一切创议都来自政权,一切秩序、一切成就都归功于它。相反,按照经济学所下的符合实情的定义,政权是一个非生产者组成的体系,社会应该不断地缩小这个体系。因此,在民主派所最珍视的权威原则下,政治经济学的这种代表着人民愿望的理想又怎么能实现呢?既然假设政府就是一切,那么,又怎么能期待政府会成为一个顺从的公仆,一个从属于人民的机构呢?君主又怎么会为了削弱政权而接受权力呢?怎么会为了社会利益而致力于消灭自己呢?反过来说,君主又怎么会不设法加强自己的力量,增加自己的属员,不断征收新的国税,以求最终摆脱作为民选政权最终目的的那种依附于人民的局面呢?

有人说,人民既然任命了自己的立法者,并且通过他们向政府表达自己的意志,就能够随时制止政府侵犯人民;人民这样就既起着君主的作用,又起着最高主权者的作用。可以总括一句说,这不过是民主派的一种乌托邦,是他们用以愚弄无产阶级的永恒的迷宫。

但是人民是不是可以制定一些法律来反对政权,反对作为社会基础的权威原则和等级原则,反对自由和私有权呢?按照我的设想,这不仅是不可能的,而且是自相矛盾的。因此,私有权、垄断、竞争、工业特权、财富不均、资本的优势地位、压倒一切的阶级集权、行政压迫和司法专横等等都将保留下来。而且,由于政府不



可能不按照它自身的原则行事，所以资本仍将和过去一样充当社会的神祇，人民将永远受剥削，受贬抑，在这场民权试验中，他们唯一所得的将是证明自己的无能。

政权的拥护者，所有君主立宪空论家，彼此间只有策略上的区别，他们一旦当权以后，总是到处吹嘘改革，可是全都是徒劳之举。究竟改革些什么呢？

改革宪法吗？这是不可能的！即使全国大批民众进入立法议会，结果也只是以另一种形式来批准奴役制，要不就是议会遭到解散。

重新修订拿破仑皇帝集罗马法和习惯法的精华而制定的那部法典吗？这是不可能的！你除了私有制惯例以外什么也没见过，什么也没听说过，你拿什么来代替这些惯例呢？你的想象力根本无法越出垄断法的范围，你又拿什么来代替垄断法呢？自从古代世界传给我们的王权和民主这两位女神在最近半个世纪以宪法形式协调她们的神谕以来，自从君主的圣明思想与人民的意志取得一致以来，究竟发出过什么新的启示呢？发明了些什么新的治国原则呢？找到了什么摆脱这个特权迷宫的出路呢？在君主与人民达成这项奇特的协议以前，它们的分歧是什么？自从他们尽力解除这个协议以后，它们的分歧又在哪里呢？

减轻公共负担，根据比较公平的原则来分配捐税吗？这是不可能的！因为人民纳捐上税总是像应征入伍一样，超过他们应负担的份额。

调节垄断，限制竞争吗？这是不可能的！因为这将扼杀生产。



开辟新市场吗？这是不可能的<sup>①</sup>！

组织信贷吗？这是不可能的<sup>②</sup>！

攻击世袭权吗？这是不可能的<sup>③</sup>！

开办国营工场，保证不开工时也发给工人最低限度的生活费，并且分配给他们一份利润吗？这是不可能的！政府的性质是：管理劳动是为了束缚劳动者，正如它管理产品不过是为了征收什一税。

通过某种赔偿制度来补救机器所造成的灾难吗？这是不可能的！

通过各种条例来消灭精细分工所造成的使人愚昧的后果吗？这是不可能的！

让人民享受教育的好处吗？这是不可能的！

规定物价和工资的标准，并且运用最高权力来确定一切物品的价值吗？这是不可能的！不可能的！

处于危难中的社会所需要的一切改革，没有一项是政权力所能及的，没有一项可以靠它来实现，因为政权在性质上就反对这些改革，凡是上帝已经分离的东西，人类就无法重新加以弥合。

崇拜政府主动性的人一定会说：至少你总该承认，在二律背反的发展所必然导致的革命中，政权将是一个有力的助手吧！既然如此，为什么你又要反对那种把政权转移到人民手中的改革呢？这种改革不是很符合你的观点吗？社会改革是目的，政治革新是

① 参阅本书下卷第九章。

②③ 参阅本书下卷第十章。



手段；如果你希望达到目的，为什么要反对手段呢？

这是今天所有民主报刊所持的论点。我衷心祝贺这些报纸终于通过表白这种准社会主义的信念而宣告了自己理论的破产。民主派是用科学的名义来要求以政治改革作为社会改革的前提的。可是，科学却反对这种有辱其声誉的遁词，科学拒绝与政治结成任何联盟，它不希望从政治方面得到丝毫的援助，而恰恰要在政治方面开始它的否定工作。

人的思想和真理是多么无缘啊！当我看到民主派，即旧日的社会主义派，不断地要求以资本来战胜资本的影响，要求以财富来救助贫困，要求抛弃自由来建立自由，要求改革政府来改革社会时，也就是说，当我看到民主派毅然挑起社会重任，但求社会问题得以排除或解决时，我就好像听到一个女巫在释卦之前先探询一番问卜者的年龄、身份、家庭和一生遭遇。唉！可怜的算命婆啊！要是你真能预知未来，真能晓得我是谁，知道我想的是什么，那么，干什么还要问我这些呢？

因此，我对民主派的答复是：如果你们真的懂得应该如何运用政权，真的知道政权应该如何组织，你们也就完全精通经济学了；但是，如果你们真的精通经济学，如果你们了解各种经济矛盾的关键所在，如果你们能够组织劳动，如果你们研究过交换规律，你们也就不需要什么国家资本或者公共权力了。从今天起，你们就比金钱更有权势，比政权更有力量。因为，单凭劳动者站在你们一边这点，你们就可以主宰生产，可以掌握商业、工业、农业的联系，可以支配所有的社会资本，你们也将成为捐税的公断者，将控制住政权，将把垄断踏在脚下。你们还想望什么别的主动权，什么更大的



权威呢？是什么东西阻碍你们实行自己的理论呢？

当然，阻碍你们实现自己理论的并不是一般所遵循和信奉的政治经济学，因为政治经济学里既有正确的一面，也有谬误的一面。对你们说来，问题只在于如何协调各种经济因素，使它们结合在一起时不再发生矛盾。

阻碍你们实行自己理论的也不是民法，因为这部法律之所以单纯地确认经济惯例，是由于这些经济惯例虽然有其弊害，却有着种种优点；民法和政治经济学本身一样，可以适应正确的综合命题的一切要求，因此它对你们来说是再有利不过了。

最后，阻碍你们实行自己理论的也不是政权，因为政权是对抗状态的一种最终表现，它是为了维护法律而建立的，除非它背弃职责，否则是不会给你们制造障碍的。

所以，我再问你们一遍，究竟是什么阻碍着你们实行自己的理论呢？

如果你们精通社会科学，你们就会懂得，联合的问题不仅在于如何组织非生产者，因为，谢天谢地，这方面已经没有什么事情需要做了；问题在于如何组织生产者，如何通过这种组织工作来制服资本和使政权处于从属地位。这就是你们需要进行的战争，一场劳动反对资本的战争、自由反对权威的战争、生产者反对非生产者的战争、平等反对特权的战争。你们为了在这场战争中取得胜利而要求的东西，恰恰是你们应该打倒的东西。为了制服和贬抑政权，使政权回复到它在社会里本来应处的地位，仅仅更换掌权人或者改变一下政权的活动方式是无济于事的，必须找出一种能够把政权从今天的社会主宰者变成作为社会奴隶的工农业组织形式才



行,可是你们掌握了这种工农业组织形式的奥秘吗?

可是我说什么呢?这不正是你们所不赞成的事情吗?你们因为不能设想社会可以不要等级,所以就充当权威的宣扬者;你们因为是政权的崇拜者,所以就一心只想加强政权,束缚自由;你们所喜爱的箴言是不顾人民的意愿如何,应该为人民争取福利;你们不是用消灭政权、消灭政治的方法,而是想依靠重建政权、改组政治的办法来实现社会改革。这样一来,你们就制造了一系列的矛盾。你们向我们保证政权将节省开支,平均税负,保护劳动,实施义务教育,实行普选,保证实现一切与权威和私有权不相容的乌托邦理想。这固然足以证明你们的善意,但是,你们的手,亦即作为政权的真正友人的贵族与保皇派,却完全懂得这不过是一些幻想。因此,政权一到你们手里,便总是摇摇欲坠。正因为如此,所以你们永远无法保持政权;也正因为如此,所以雾月 18 日那天<sup>①</sup>只要 4 个人就把你们推翻了;而今天,和你们一样地酷爱权力并且正想有一个强大政权的资产阶级,是不会把权力交给你们的。

因此,原来作为社会集体力量的工具和劳动与特权之间的调停者而建立的政权,命定地要受制于资本并把锋芒对准无产阶级。任何政治改革都不能解决这个矛盾,因为政治家自己也供认,这种改革最终只能使政权的权力更大,范围更广。除非取消等级,解散社会,政权是不会去触动垄断特权的。因此,对劳动阶级来说,问题并不在于夺取政权,而在于同时压倒政权与垄断,也就是说,要从人民的内心和劳动的深处发出强大的权威,创造出一种能够支

<sup>①</sup> 指 1799 年拿破仑推翻督政府、夺取政权的日子。——译者



配资本和国家,使它们处于从属地位的强大事实。任何不能满足这个条件的改革建议,都只能更增加一重灾难,如同一位先知所说的,增加一根威胁无产阶级的警鞭。

对现存制度的褒扬是宗教。这里我没有必要来讨论宗教思想的哲学价值,叙述它的历史,探究它的释义,而只限于论述它的经济根源,它与警察的隐蔽联系,以及它在社会现象系列中所占的地位。

我们可以说,一个人在无望获得自身能力的均衡时,便会跳出自我的束缚,到无限中去寻求无上的和谐;对他说来,实现了这种和谐便是到达自己理性、力量和幸福的最高阶段。由于他不能与自身取得和谐,他便跪在上帝面前祈祷;可是他祈祷,他献给上帝的祷词,他给上帝唱的赞歌却是对社会的诅咒。

他自己认为,权威和政权既然来自上帝,我们就应该服从上帝和君王,你也要服从上帝与君王;法律和正义来自上帝,君王为我而治,能者掌执正义,让我们尊重立法者和官吏的谕示吧!劳动是上帝激发起来的,财富也是上帝支配的,愿上帝的意志得以实现!我主赏赐,我主籍没,应向我主感恩!如果贫困吞噬着我们,那是上帝在惩罚我们,是我们在为正义而受难,这灾难是上帝出自慈悲之心用以洗涤我们的罪恶,让我们毕恭毕敬地承受这灾难吧!在万能上帝的指引下谦恭行事吧!我的生命是上帝赐给的,为的是给我以考验,引导我获得拯救,让我们摆脱一切享受,热爱苦难,追求苦难吧!让我们把忏悔当成无上的欢乐吧!不公平所造成的哀伤,是上天的恩惠;号哭的人才是幸福的!哀者福也……苦难乃上天之赐!



一个世纪以前，有一位传教士在对一批银行家和大领主讲道时，便曾经供出了这种令人作呕的戒律的本来面目。他声泪俱下地喊道：“我一直做了什么呢？我使上帝最好的朋友即穷苦人悲伤，我在饥肠辘辘的不幸者面前宣扬要严于忏悔；现在，当我站在苦难人类的压迫者面前，眼前看到的全是有钱有势者的时候，我有责任高声传达上帝的重如千钧的教导！……”

不过，我们还是应该承认，乐天知命的理论曾经替社会防止了暴乱。宗教依据神权确认了政权与特权的不可侵犯性，赋予人类以继续前进和穷究各种矛盾的力量。如果没有宗教来蒙住人民的眼睛，社会早就不知多少次地瓦解了。总要有人受苦，社会才能得救。作为苦难者的慰藉的宗教，说服了穷人安于苦难；正是这些苦难引导着我们达到今天的发展程度。文明的一切奇迹固然要归功于劳动者，文明的存在及其前景，也要依靠劳动者的自我牺牲。彼系自愿牺牲，余盍治其创伤。

唉！劳动者们！你们这些被剥夺了继承权、备受折磨、被排斥于法律保护之外的老百姓，你们这些被监禁、受审判、遭杀害的老百姓，蒙受嘲弄和侮辱的老百姓啊！难道你们竟不懂得忍耐和牺牲也总该有个限度吗？难道你们还要继续洗耳恭听这些故弄玄虚的演说家要你们祷告和等待的劝告吗？还要继续让他们用那些宣扬依靠宗教或者政权来获致幸福的慷慨激昂、娓娓动听的言辞来迷惑你们吗？你们的命运是一个不论什么坚强的体力或高昂的勇气、不论任何热诚的光芒或感情的威力也不能解决的神秘之谜。否认这一点的人实际上是在欺骗你们，他们的一切说教都只会推迟那本来就近在眼前的解放时刻的到来。热诚、情感和无聊的诗





意又哪里敌得过必然性呢？为了战胜必然性，还是需要必然性，也就是说，需要最高度的理性和最纯净的物质与精神。

因此，产生于自由意志的必然性的价值矛盾，应该以另一种必然性来解决，亦即依靠自由与智慧相结合而产生的价值比例性来解决。但是，社会总要经历长期的痛苦变乱，才能使聪明与自由的劳动所取得的胜利显现出它的全部成果。

因此，劳动为了增加自己的能力便必然要分工；而由于分工，劳动者又必然沦于卑贱和贫困。

这种初步的分工又必然导致各种更为巧妙的工具和操作方法的出现；这种改变又必然使从属于厂主的劳动者丧失合理的工资和赖以生存的运用自己技能的机会。

由于技艺高超而变得高贵的生产者，在劳动中必然高举自己的旗号以驾驭众人，就如昔日由于武艺过人而变得高贵的武士在战斗中高举自己的旗号以号令千军一样。由此，特权又必然迅即产生无产阶级。

这样一来，社会就必然把备受摧残而乞食街头、无处栖身的平民置于自己的保护之下，这种保护又必然转变为一系列新的刑罚。

我们在前进的道路上还将遇到其他种种的必然性，它们都将和最初的一些必然性一样，在更为强大的必然性面前逐一地消失，最后将出现一种最高级的必然性、一个最终的胜利者，即普遍平等，到了那时，劳动就将一劳永逸地建立起自己的统治。

但是这种最终解决既非反掌而成之事，也非徒劳妥协可得。正如没有劳动和资本便不可能生产，劳动与资本的联合也是不可能的；社会不可能取消政权和平等，不可能没有人民和警察，同样，



想依靠政权来实现平等也是办不到的。

我再重复一下我的论点，就是必须有一种无敌的力量来把社会现有的各种公式颠倒过来，以某种巧妙、合法、一劳永逸和不可抗拒的方式使资本从属于人民，把权力交给人民，这种力量既不是人民的勇气，也不是他们的选票，而是人民的劳动。



## 第八章 人和上帝在矛盾规律下的 责任,或天命问题的解答

古人把世界上罪恶的存在归咎于人性。

基督教神学不过是以自己独特的方式来表达这个命题。由于这种神学是原始社会一直到我们时代为止的全部宗教的总结,所以可以说,它关于原罪的教理是得到人类同意的,是有高度盖然率的。

因此,古代哲人的种种言论证明,每个民族都把自己的各种制度当成最完善的制度加以维护和颂扬,因而他们都不是从宗教、政府和世代相沿的传统习惯中来追寻罪恶的根源,而是把它归咎于某种原始的堕落状态和人类先天就有的某种恶性。至于为什么一个人生来就是堕落和败坏的,古人则只是用寓言来释难;夏娃的苹果和潘多拉的盒子<sup>①</sup>就是至今仍然传诵着的代表性解答。

因此,古人不仅在神话里提出了罪恶的根源问题,而且还用另一种神话来解答这个问题,毫不犹疑地肯定人类是生而有罪的。

近代哲学家们提出了一个和基督教理相反的稍为明确的说

---

<sup>①</sup> 夏娃是《圣经》中所说的第一个女人,她偷食上帝的禁果。潘多拉是希腊神话中的第一个女人,宙斯神赠给她一个封藏着一切罪恶的盒子,她的丈夫擅自打开了这个盒子,从此世间罪恶便层出不穷。——译者



法,就是把罪恶归咎于社会的腐败。卢梭以他一向斩钉截铁的语调宣称:人类生而性善;只是社会,也就是社会的形式和制度,使他们堕落了。这位日内瓦的哲学家的反论,或者更确切地说是他的抗议,就是这样表述的。

可是,这种思想显然只是古代假设的另外一种表达形式。古人指责的是个别的人,卢梭指责的是集体的人;实质上二者是同一个命题,同样是荒谬的。

但是,尽管它们在原则上基本相同,由于卢梭的提法正好是基督教理的反题,是一个进步,所以受到人们热烈的欢迎;而且即使它本身违反逻辑和充满矛盾,却仍然是对基督教理的一种反动标志。事情的奇特就在于:近代社会主义正是在这位《爱弥儿》的作者对社会所作的咒骂的基础上产生的。

最近七八十年来,各种不同的学派都利用和传播这种社会腐败论。他们一面抄袭卢梭的说法,一面又极力反对这位作家的反社会的哲学,而没有觉察到单是他们的向往社会改革,便说明他们和卢梭一样地反社会,或者说一样地不利于社会。这些假革新者尾随卢梭之后,既谴责君主制,又指责民主制,既谴责私有制,又指责共有制,指责你的和我的,指责垄断、雇佣劳动、警察、捐税、奢侈、商业、金钱,总而言之,指责社会所不可或缺的一切。然后,他们反过来又指责卢梭过于厌世,立论过于荒唐,指责他在揭露文明社会的对抗状态以后,既然已经发现各种乌托邦思想都是虚无缥缈的,并且也承认离开社会就没有人类可言,却仍然顽固地作出反社会的结论。看到假革新者的这种做法,真是不可思议的奇观!

对那些相信这类诽谤之议和剽窃之论、以为卢梭真的只是为



了标新立异而发怪论的人,我奉劝他们重读一下《爱弥儿》和《社会契约论》。这位可钦佩的辩证论者虽然不得不承认社会是必要的,但是又从公平的观点着眼,走到否定社会,这种做法就和我们一样:我们相信社会将无止境地进步,但是又始终否认社会的现存状态是正常和终极的。所不同的是,卢梭竭力以自己独创的一套政治体系和教育制度来使人类接近他所说的那种自然状态,也就是他所憧憬的那种理想社会;而我们呢?却以一种更为深邃的学理为依据,认定社会的任务就在于不断地解决它的各种二律背反,这一点是卢梭所没有考虑到的。所以,今天的社会主义,虽然已经抛弃了《社会契约论》的体系,但是就其批判部分来说,不管是如何提法,却仍然是采取了卢梭的立场,也就是必须不断地改革社会,亦即不断地否定社会。

总而言之,卢梭不过是把社会主义者每看到一个进步时便不厌其详地重复的一个论点简要而明确地表达出来,即现存社会制度并不完善,它总是缺少点什么东西。卢梭的错误并不在于而且也不可能在于他否定社会。正如我们即将指出的,他的错误在于未能把自己的论证贯彻到底,在否定社会的同时没有把人和上帝也一齐否定掉。

不管怎么说,人本无罪论和与它相联系的社会腐败论毕竟还是占据优势。绝大多数社会主义者,包括圣西门、欧文、傅立叶和他们的信徒、各色共产主义者、民主主义者、进步主义者,都曾严正地驳斥了人类带有原罪的基督教神话,而代之以社会失常的理论。这类派别的大多数人尽管众所周知地不信宗教,却仍然由于过于宗教化、过于虔诚而未能完成卢梭的事业,他们不敢把性恶的责任



加诸上帝,而只是从关于上帝的假设中引申出人性本善的论点,从而更加起劲地咒骂社会。

这种对基督教理的反动,在理论上和实际上的结论就是:罪恶是内在与外在斗争的结果,它本身是反常的、暂时的,因而各种惩罚和镇压制度都是过渡性的;人们并非生来就有恶性,只是生活环境使人的性格堕落了;文明已经违背了自己的意旨,强制是不道德的,我们的情欲和享受都是神圣的,应该像修炼品德一样去追求情欲与享受,因为让我们这样做的上帝本身就是神圣的。连女子也跑出来给哲学家的这番高论助威。于是,反强制的抗议就像《圣经》上所说的,有如决堤的洪流,冲向惊惶失措的公众。

这类思潮的著作,从它们模仿《圣经》的风格上,从它们充满阴郁的有神论语调上,特别是从它们深奥莫测的辩证法上,就可以辨认出来。

路易·勃朗先生说:“人们几乎把我们所有的罪恶都归咎于人性,其实应该谴责的是不良的社会制度。请看,我们周围有多少才智由于无用武之地而失落,多少活动由于缺乏合法和自然的目的而混乱不堪!人们迫使我们的情欲进入污秽的境界,它当然就要变质,这又有什么可奇怪呢?把一个健康的人放在满是病菌的空气里,他当然只好束手待毙了……文明已经走错了道路……如果你一定要说事情只能如此,那你就完全无权谈论公平、道德和进步,无权谈论上帝。上帝也只好让位于最庸俗的宿命论。”勃朗先生在《劳动组织》一书中,提到上帝的名字达40次之多,可是却什么道理也没有说出来。我是最喜欢引证他的话的,因为在我看来,他比任何人都更能代表那种先进的民主主义思想,我既批驳他,但也



尊敬他。

因此,当时在极端民主主义支持下的社会主义神化了人类,否定了原罪教理,从而打倒了上帝,它从此也就无助于改进上帝的造物。正是这种社会主义,在否认历史的神意权威的同时,却又由于内心的怯懦与空虚而重新陷入肯定神意的说法。

人类世界中没有别的事物比矛盾更具成功的机会,因此,伊壁鸠鲁在公众理性暂时消失的时期中所复活的那种享乐主义宗教思想,才被当成民族天才的启示。新有神论者与旧天主教徒之间的区别正是在这一点上;前者近两年来努力用以抗衡后者的办法,无非就是与后者比赛谁更狂热。当今最时髦的做法是:什么问题都谈到上帝,但是又攻击教皇;一切都援引天命,却又嘲笑教会。革新派大概有一天将会说,“感谢上帝,我们可绝不是无神论者”;而且,也许还会更加前后矛盾地加上一句说,“可是,我们也不是基督教徒”。一切动笔的人都心照不宣地一齐来迷惑人民,他们的第一条新教义就是:无比善良的上帝创造了和他自己一样善良的人类,但是,这并不妨碍他亲眼看着人类在一个可诅咒的社会里堕落下去。

但是,显而易见的是,社会主义和基督教传统之间关于人与社会的这场争论,虽然双方同具宗教色彩,甚至可以说同具宗教意愿,其结局却必然是否定上帝。因为在我们看来,社会理性与绝对理性并无任何区别,而所谓绝对理性也不是别的,正是上帝本身,否定以前说法的社会,也就是否定天命,否定了上帝。

这样一来,我们就面对着两种否定,亦即两种相互矛盾的肯定:一种是以整个古代的意见为依据,免除了社会和它所代表的上



帝的责任,把罪恶归因于人类;另一种是以自由人类、明智人类、进步人类的名义提出异议,把世间的一切动乱都归咎于社会的缺陷,从而也必然进一步归咎于作为社会的天才创造者和启导者的上帝身上。

既然社会秩序的种种反常现象和个人自由所受的压迫主要是来自各种经济矛盾,那么,我们就有必要根据我们业已提到的种种事实来探索一下下列两个问题:

(1) 既然其圈子包围着我们的宿命是我们的自由所无法抗拒和难以摆脱的,那么,在二律背反的支配下所犯的违法行为是否还应该归咎于我们? 如果答案是否定的,那为什么又要追究个人的罪责呢?

(2) 人类假定其存在并相信其掌握着人类活动的最高指导权的那位至善、万能和全知的上帝,在危难的时候是否会前来拯救社会? 如果回答是肯定的,那就请解释一下为什么上帝竟然这样无能。

简而言之,我们将要探讨的是,人类是否就是上帝,上帝本身是否存在,或者说,为了达到智慧和自由的顶峰,我们是否应该寻求某种高于上帝的主因。

## 第一节 人的罪责——对原罪神话的说明

只要人生活在利己法则的支配下,他就总是谴责自己,一旦他思想上形成了一种社会规律的概念,他就谴责社会。不论是哪一种情况,人类总是在谴责人类。这种双重的谴责一直遗留至今的





最显著的产物就是我们一直还没有谈到的那种不可思议的忏悔本能；赋予上帝和人以这种后悔本能的就是宗教。

可是，人类有什么可忏悔的呢？既然上帝也和我们一样忏悔，他为什么还要惩罚我们呢？上帝后悔在大地上创造了人类，五内忧烦地说：我要设法消灭人类……

如果我能证明，人类所自责的罪行并不是经济贫困的结果，尽管经济贫困是人类的观念体系所造成的，同时又能证明，一个人作恶总是没有理由的，也并非出于被迫的，正如他引以为荣的英勇行动并不是迫于正义的要求而为一样；那么，我就可以得出这样几点结论：这个人面对着自己良心的裁判时，虽然也可以提出某些减轻罪责的理由，但总不能完全推卸自己的罪责；其次，人在精神上和理性上始终存在着斗争；再次，人虽然有时应该受到称赞，有时又应该受到谴责，但是，这两种情况都是他本身的不和谐状态的一种表现；最后，人的心灵在本质上是两种相反的诱惑力相妥协的产物，人的道德始终处于左右摇摆的状态，总之就是处于折中主义，这句话可以说明一切。

现在我就来作出证明。

自有人世以来，就存在着—项先于自由的戒律，它经过耶稣基督的增补，经过使徒、殉教者、修士、圣女的言传身带，已经铭刻在人们的内心深处，这就是爱。在摩西之后，基督又教导我们说，要爱人如爱己。一切问题都归结于此。只要爱人如爱己，社会就将完美无缺；只要爱人如爱己，君主与羊倌、富人与穷人、学者与愚氓之间的一切区别就归于消灭，人类的利害冲突也将化为乌有；只要爱人如爱己，大家的日子就充满劳动的欢乐，完全用不着为未来担



忧。本来，人们只要顺从自己内心的倾向，倾听自己同情的心声，便能履行这条戒律，为自己获致幸福；可是，人们却顽固拒绝这样做，尤有甚者，他们不但不满足于爱己甚于爱人，而且时刻致力于毁灭他人，也就是说，他们不但出于利己而背弃了爱，而且以不公正的行径破坏了爱。

我的意思就是说，人们背弃了博爱的戒律，毫无必要地使社会的各种矛盾作为害自己的方法。由于他们的利己主义，文明竟变成一场措手不及、危机四伏的战斗。人们互相欺骗、盗窃和杀害，而这一切都不是出于什么不得已，不是因为受到什么挑衅，而且也没有任何可信的理由。总而言之，他们的作恶具有出自天性故意为之的一切特点，尤其可恨的是，他们本来天生就懂得，只要自己愿意，是可以作出无偿的善行，甚至作出自我牺牲。所以，人们在论及人性时所说的人之于人，或似虎狼，或如神明，是既正确又深刻的。

为了不离题太远，特别是为了避免对我应该回答的问题作出先入为主的判断，我的论述将局限于上面已经分析过的经济事实。

劳动分工在实现综合组织以前，本质上是人与人之间在体力、道德和智力上不平等的一种无可抗拒的根源，对此，不论是社会或个人的良知，都是无力改变的。这是一种带必然性的事实，也就是说，不但那些由于自己处境而遭受着各种苦难的分工工人是无辜的，即使是富人，也同样是无罪的。

可是，这种命定的不平等为什么会使一部分人身份高贵，另一部分人则地位卑微呢？如果人类果真是善良的，为什么他们不按照自己的善良心愿来破除这种纯粹抽象的障碍呢？为什么那个无



情的必然性不来密切人与人之间的友爱联系,却反而破坏这种联系呢?在这一点上,人们是不能以自己经济无能为力或者立法上的缺乏预见来为自己辩解的;因为,只要他们确实具有善良的心愿,就完全足以解决问题。劳动分工的受害者本来应该受到富人的救助和尊敬,为什么反而被富人当成卑鄙者加以唾弃呢?为什么从来没有见过主人与奴隶交换一下工作,王公、官吏,牧师与工匠互易一下地位,或者是贵族取代一下农奴呢?为什么有权势者都那样粗暴骄矜呢?

请大家注意,他们如果这样行事,将不仅是出于慈善和博爱,而且是符合最严格意义的公平原则。按照集体力量的原则,劳动者和他们的老板是平等的,是老板的合伙者,因此即使是在垄断制度下,共同行动也可以恢复分散的个人主义所打乱了的平衡,公平与博爱可以融合在一起。那么,既然假定人的本性是善良的,又怎么解释人们竭力要把有权势者变成贵族,而把处于从属地位的人变成平民呢?劳动一直在农奴和自由人之间黑白分明地画定一条不可逾越的界线;而我们这些以善良自诩的人们内心深处的看法是与我们的前人毫无二致的。我们对无产者所抱的同情竟与我们对动物的怜悯不相上下;娇贵自身,害怕贫穷,不屑与苦难者为伍,这就是被利己主义改变了的所谓博爱之心。

最后,还有一点提起来只会使我们十分难过,那就是像布施这样的自发的善行,虽然本来用心十分纯洁(因为这是济贫、同情、是慈爱),可是,对不幸的受施者说来,却变成了一种堕落的标志、一种公开的耻辱,这难道不是确凿的事实吗?社会主义者一面修改基督教义,一面竟敢给我们谈论什么博爱!基督教思想和人类



的良心都在鼓励人们举办更多的减轻穷人苦难的慈善设施，在这一点上它们是正确的。为了体会《圣经》戒条的深义，为了使合法的善行不但在行善者而且在受施者看来都同样成为一种荣誉的事情，应该怎么做才对呢？那就要少来点高傲，少来点贪婪，少来点私心！如果人类真是善良的，为什么接受救济的权利却变成一系列违警行为和大小罪行的前奏呢？谁能给我解答这个问题呢？既然社会经济的对抗状态给人们提供了这样良好的机会，使人们用不着作什么自我牺牲，只要公平行事就足以显示自己的博爱心肠，有谁还敢把人的罪恶归咎于这种对抗状态呢？

我知道，对我的观点人们能够提出的唯一反驳就是：慈善行为已经受到诋毁，蒙受了不白之冤，因为，不幸的是，要求救济的人差不多都有行为不轨之嫌，其中品行和劳动值得赞许的实在太少，而且，统计数字也已经证明，由于行为卑劣或粗疏懒惰而变穷的人，十倍于因为某种变故或时运不济而变穷的。

我不想反对这种看法，因为确实有大量事实证明它是对的，何况公众也都这么认为。最不满穷人懒惰的就是人民自己。在下层阶级里，我们经常可以看到一些人以自己从来没有去过救济院，在多困难的时候也从来不肯接受慈善机构的施舍而自豪，认为这是自己品格高尚的表现。因此，正如富裕者供认自己是靠掠夺致富一样，贫困者也承认自己接受救济是不光彩的。人之为暴君或奴隶，首先是出于自己的意志，然后才来自他的运道。无产者的内心和有钱人的内心一样，都是一个欲念翻腾的阴沟，一个恶行毒计的渊藪。

在作了这样一个人们意想不到的揭露以后，我就要问了：如果



说人是善良博爱的，为什么富人要诽谤善行，穷人又要污辱善行呢？有人说，这是由于富人把事情曲解了；也有人说，这是由于穷人过于无知了。但是，为什么前者会曲解，后者会无知呢？为什么真挚热诚的博爱精神既没有克服前者的自视不凡，也没有消除后者由于劳动而无知的后果呢？希望人们不要拿空话来回答我，而是说出点理由来！

劳动创造了各种操作方法和机器，从而无止境地扩大了自己的威力；然后又以竞争来激发工业天才，以资本利润和经营特权来保障工业天才的收益，从而使社会的等级结构变得更为分明，更为不可避免。我再说一遍，这一切都不应该归咎于任何人。反过来，我可以拿福音书上的神圣律例来证明，我们完全可以使这种人与人的从属关系，或者更确切地说使劳动者与劳动者的从属关系，产生出另外的结果来。

封建社会和宗法社会的传统给工业家提供了榜样。劳动分工和生产上的其他一些事件的出现，无非是呼吁社会进入大家庭的生活方式，标志着一个表现和发扬博爱精神的社会行将到来。行会师傅、行会、长子继承权等都是根据这种观念设想出来的。这种形式的联合，连许多共产主义者也不反对。因此，在那些遭到失败但是仍然没有放弃自己主张的人们当中，有的时至今日仍然以这种理想的代表自居，顽固地坚持这种理想；这又有什么可奇怪的呢？既然等级之分只是劳动的条件之一，那么，究竟是什么东西妨碍在各个等级之间维持博爱、团结和自我牺牲的精神呢？其实，为了做到这一点，只要那些拥有机器的人，也就是拥有势均力敌的武器的英勇骑士们，在这场战争中不要故弄玄虚，把自己的秘密隐蔽



起来；富商们不要竞相掠夺产品，而是争先降低产品的价格；另外，处于依附地位的人则相信这场战争的结果只会增加自己的财富，从而始终积极、勤劳和忠诚地劳动。这样一来，厂主就不过是为了士兵和自己的利益而指挥作战的将领，并不是以自己的金钱，而是以士兵们的劳务来维持这支军队。

可是，我们之间存在的并不是这种友爱，而是自视、妒忌和背信弃义。厂主像神话里的吸血鬼一样剥削着沦落的雇佣工人，而后者又密谋反对前者，有闲阶级吞食着劳动者的血汗脂膏，而农奴则辗转沟洫，精疲力竭，唯余满腔仇恨。

“今天，在生产过程中，一些人是提供劳动工具的，另一些人提供劳动力的，因此资本家与劳动者之间一直在进行着斗争。为什么会这样呢？原因是他们双方的一切关系都是任意专断的，资本家一方是利用劳动者对工具的需要而进行投机，劳动者一方则是利用资本家求利的需要而从中得益。”（见路易·勃朗著：《劳动组织》）

那么，资本家和劳动者的关系中为什么会存在这种任意专断的情况呢？为什么他们会有利害冲突呢？为什么他们彼此这样仇恨呢？如果你不是总以事实本身来解释事实，而是深入地探索一下，那就随处可以发现，这里首要的原因就是存在着一种非法律、正义和博爱精神所能抑制的狂热的享受欲，可以发现利己主义正在不断地预支未来的成果，任情大家的劳动、资本、生命和安全。

神学家称性欲的热望为肉欲或欲念，按照他们的说法，这是原罪的产物。暂时我不准备多费笔墨来研讨什么是原罪，而只想指出，神学家所谓的欲念并不是别的，就是那种被伦理科学院视为我们时代的主要动力的对奢侈的需求。但是，关于价值比例的理论



业已证明：奢侈是以生产为天然限度的，一切先期消费必将招来其后相应的困乏，一个社会过分地奢侈，必然造成贫困的加剧。如果一个人宁愿牺牲自己未来的幸福而先期作了奢侈享受，那么，我也许只会责备他太不审慎；可是，如果他占夺了自己同胞的福利，攫取了他们按照博爱精神和公平原则说来属于不可侵犯的福利，那么，我就要说，这个人十分卑鄙，恶劣得不可饶恕。

按照博胥埃的说法，上帝创造人的心灵时，首先赋予它以善良的品质，因而，博爱是我们的第一条戒律；纯理性的命令就如感官的刺激一样，只是第二位、第三位的。我们各种官能的等第是：博爱原则是我们良知的基础，智慧和各种器官都是为这个原则服务的。因此，只能在两种解释中任择其一：或者是说，人是屈从于自己的贪欲而违反了博爱原则，因而他是有罪的；或者是说，这样的心理分析是错误的，人们的奢侈需求本来就应该和博爱及理性并行不悖，只是这个人太放肆妄为了，本质上太卑劣了，以致成了人中的禽兽。

所以，社会固有的种种矛盾并不能免除人类的责任，何况这些矛盾本身无非都是等级制度的产物，而等级制度乃是社会存在的首要形式，因而也是一种无可指责的形式。劳动和资本通过它们发展过程中的二律背反，不断地走向既平等又从属的关系，走向既联合又依附的关系；其中一方是共同财富的管理者，一方是共同财富的促进者和看守者。封建制度的理论家曾经模糊地觉察到这种迹象，基督教适逢其会，便把这种契约关系固定下来；这种关系本来是无害和合法的，我们之所以有人至今仍然对它感到不满而支持其中一方，是因为对这种关系有一种不理解和失望的感情。这



种关系既然是命运所预先规定的,我们就不能说它本身是不好的,正如我们不能说胚胎状态是不好的,因为人的生理发展总要经过这样一种阶段才能成长起来。

因此,我还是坚持我对人类的谴责。

在路德<sup>①</sup>和法国革命所废除的那种制度下,人们本来是在工业进步所许可的范围内过幸福生活的,但是人们却不希望这样,反而加以拒绝。

劳动曾经被看作卑下的事情。教士和贵族吞噬着穷人,为了满足自己的兽性,他们扑灭了自己心中的博爱之火,摧残、压迫和杀害劳动者。我们可以看到,资本也是这样狩猎无产阶级的。资本家不采取联合和互助的方式来缓和各种经济原则的破坏性倾向,而是没有必要地和恶意地加剧这种倾向。他们滥用工人的智能和良知,把工人作为自己阴谋权变的执行者、奢侈享受的供应者、巧取豪夺的同谋者;他们把工人变成和自己一样地卑鄙,这样,他们自己才得以规避革命的裁判。令人惊奇的是,生活在贫困中的人,他的心灵本来好像应该更接近博爱与自尊,却和他们的主人一样地堕落,一样地向往虚荣与奢侈。如果说有时他们也对自己所蒙受的不平等待遇提出抗议,那也多半不是出于正义的热情,而主要是为了和主人一比欲念的高低。平等所需要克服的最大障碍,绝不是富人的贵族式的自大感,而是穷人的不可抑制的利己心。可是,人们却想指靠他们的所谓天生的善良心地来同时革除

<sup>①</sup> 路德(1483—1546),德国新教创始人,市民阶级思想家,中世纪宗教改革领袖之一;在农民战争中站到诸侯方面反对起义农民和城市贫民。——译者





他们的自发的和预谋的恶行！

路易·勃朗说：“当代这种谬误的和反社会的教育，使得社会只能以增加报酬作为鼓励人们发奋努力的动力，因而就只好划分职务等级以规定高低不同的工资。应该用一种新的教育来改变这方面的观念和习惯。”

这里我们姑且不谈职务的等级区分和工资不平等的好处何在，而只来讨论一下这位作者所提出的那个动力。勃朗先生一面肯定我们天性是善良的，一面却又求助于我们最卑鄙的一种性格，即贪欲，这不是令人奇怪吗？实际上，在他看来，社会上的弊端实在太根深蒂固了，所以不得不借助一种违反博爱的办法来着手恢复博爱。耶稣基督严厉斥责妄自尊大和贪婪之心；显然，比起被社会主义毒害的教徒来，接受耶稣谆谆教诲的非教徒倒反可以说是圣人。归根结底，既然现在已经证明社会是一直沿着宿命所安排的道路前进的，因而我们不能把人的罪责加于社会，那么，就请你给解释一下，为什么我们的观念就是谬误的，我们的教育就是反社会的呢？

社会主义的逻辑确实是妙不可言。

他们说，人虽然是善良的，但是必须使他对恶行失去兴趣，他才不去作恶；人虽然是善良的，但是也必须使他对善行发生兴趣，他才会去行善。因为，一旦欲念诱使他作恶，他就会作恶，欲念诱使他对行善淡漠，他就不去行善。社会是无权责备他屈从于自己的欲念的，因为正是社会使他屈从于欲念。尼禄<sup>①</sup>因为讨厌自己

<sup>①</sup> 尼禄(公元 37—68)，罗马著名暴君。——译者



的母亲而把这个妇人杀死了，因为想重演一场特洛伊城的浩劫而焚毁了罗马！他的性格是多么丰富多彩，多么难能可贵啊！赫里加巴尔<sup>①</sup>建立了卖淫制度，他的心灵是多么奇怪啊！提比略<sup>②</sup>纵横杀掠，他的秉性又是多么坚强啊！可是，尽管社会产生了像塔西佗和马尔库斯·奥列里乌斯<sup>③</sup>那样的伟大人物，这个社会又败坏了这些超凡入圣的灵魂，它又是多么地可恶啊！

这就是人们所谓的人类的无害性和欲念的圣洁性！年老的莎芳<sup>④</sup>被情人遗弃，恢复了正常的夫妇生活，这就是说，她对爱情不感兴趣了，重结婚姻，成了圣洁者。可惜法语里圣洁者这个词不像希伯来语里那样包含着双重的意义，否则大家也许会以为莎芳真的圣洁无瑕呢！

我从比利时的一份铁路报告中读到：比利时政府答应火车司机，如果能从每行驶一法里的平均耗煤定额 95 公斤中节约 100 公升，便发给 35 生丁的奖金；这项规定收到的效果是：耗煤量从 95 公斤降低到 48 公斤。这一事实概括了社会主义的全部哲学，就是通过提高工资、组织合伙、颁发荣誉和奖赏的办法来逐步培养工人的公平观念，鼓励他们劳动，激发他们的献身精神。当然，我丝毫无意指责这种自古就有的老办法，因为只要你能驯服毒蛇猛虎，变

① 赫里加巴尔(公元 204—222)，罗马皇帝，以奢豪淫逸见著。——译者

② 提比略(公元前 42—公元 37)，罗马皇帝，以宏图大略、但残暴多疑见称。——译者

③ 马尔库斯·奥列里乌斯(公元 121—180)，罗马皇帝，在位期间称罗马黄金时代。——译者

④ 莎芳，相传为公元前六七世纪时希腊抒情女诗人，热恋美男子法昂，未能如愿，跳崖自杀。——译者



害为利,用什么方法我都赞成。可就是你别把这野兽说成是温柔的鸽子,因为只要叫你看看它那利爪和巨齿,也就什么问题都清楚了。比利时机械工人在他们对燃料的节约有利害关系之前,多烧了一倍的燃料,这就是说,尽管他们和政府订有责成他们规矩行事的合同,他们还是玩忽职守,挥霍浪费,也许还贪污盗窃。你说使工人有利害关系是件好事,我却要更进一步地说,这是完全正当的做法。而且,我还坚持认为这种利害关系对人的影响,比他所同意接受的责任,也就是他所承担的义务,更要有力,因而它也暴露了人类的真面目。社会主义在道德方面是倒退的,它蔑视基督教,它根本不懂得什么是慈善,如果你相信它的话,慈善倒是它发明的!

社会主义者说,请看,我们社会秩序的改进已经产生了多么可喜的成果啊!现代人无可争辩地要比他们的前人优秀,我们据此作出完善的社会将产生出完美的公民的结论,难道有什么过错吗?拥护人性本恶的保守派则反驳道:这还不如说是因为宗教纯洁了人们的心灵,社会制度也同时受到影响是并不奇怪的;你们还是让宗教去完成它的事业吧,对社会你们就不必操心了!

这两派理论家就这样离题万丈地争辩不休。哪一派也不懂得,人类就像《圣经》上所说的那样,源出一宗,绵延不绝,也就是说,它在发展的每个时代,无论就个人或整体来说,都始终遵循着同一个原则,这个原则就是一成不变,而是不断变化。一方面,他们没有看到道德的提高是人性不断战胜兽性的结果,正如财富的增长是劳动与自然界的吝啬作斗争取得的成果一样,因而也就看不到那种认为社会使人丧失了天生的善良品质的说法是和认为劳动糟蹋了天然财富的说法是一样地荒谬的。另一方面,他们不愿



意理解,如果说人类确实有所进步,不论这种进步是由于宗教或者其他原因造成的,那么所谓人类天生就堕落的假设都是没有意义的,都是自相矛盾的。

不过,我先来作出本应稍后再作的结论:让我们先来证明,人类道德的提高一如物质福利的改善,是通过在善与恶、功与过之间的不断摆动而实现的。

的确,在公平方面,人类是有了进步的,但是我们在自由方面的进步应该完全归功于我们智慧的进步,而丝毫不能证明我们的天性是善良的,尤其是不等于我们有权赞颂我们的欲念,相反地,它实际上只能取消欲念的优越地位。我们的恶行随着时间的推移而改变其方式方法,例如:中世纪的领主在通衢大道上拦劫商旅,然后又在自己的城堡里殷勤款待他们;重商主义的封建制度就不这样露骨,它剥削无产者,同时又给他们修盖救济院。可是,谁能说出他们两者谁该戴上行善的桂冠呢?

在所有的经济矛盾中,价值是支配和概括了其他矛盾的,在某种意义上说,它主宰着社会,甚至可以说也主宰着道德世界。只要价值仍然在使用价值与交换价值这两个极端之间摆动而没有到达构成阶段,那么,你的和我的便始终是人们任意专横规定的,财产的分配状况就只能是凭机运而形成,私有权就只能建立在动荡不定的基础上,社会经济的一切全都是暂时性的。关心社会的、明智和自由的人们从价值的这种不确定状态中应该得出什么结论呢?结论就是要商定一些友善的规章以保障劳动,保障交换和廉价。如果大家都能以诚实、无私和宽厚的态度来弥补我们对客观的公平规律的无知,对大家该是多么幸福的事情啊!可是,事实恰恰相



反：由于自发的努力和一致同意，商业到处都变成一种指靠侥幸的活动，一种充满风险的事业，一种买卖彩票的勾当，而且往往还是一种乘人不备和故设骗局的投机行为。

是什么原因使粮户，也就是社会粮库的保管员故意制造饥荒，散布恐慌，使粮价上涨呢？国家缺乏远见使消费者任由他们摆布，气候一些许变化就给他们提供了借口，可靠的暴利又使他们最终堕落下去，而巧妙地散布出来的恐慌情绪则使居民完全掉入他们的罗网。当然，促使超出自己需要的囤积者的动机，与骗子、盗贼和杀人犯为非作歹的动机是一样的，据说这些人的本性是被社会制度弄坏的。可是，这种图利的热望为什么稍一放纵就会危害社会呢？为什么社会必须制定预防性、惩罚性、强制性的法律来不断限制这种自由呢？最能揭露问题实质和无法否认的事实是：任何国家的法律都是因为存在弊端而制定的，任何国家的立法者都不得不设法使人无能为害，就如给狮子戴上嘴套和阉猪一样。社会主义只是因袭过去的事物，自己从来就提不出什么新的主张，实际上它所要求建立的制度，如果不是更加加强司法措施和对自由作出更全面的限制又是什么呢？！

商人的特点就是把一切东西都当成交易的对象或工具。他们与自己的同行各行其是，对别人的事一概不负责任；对任何事情、任何意见或任何党派他们都既赞成又反对。每一项发明，每一种科学，在他们看来都是必须加以提防的战斗工具，只要不是他们可以用来消灭自己的竞争者的，他们就要想法加以毁灭。在他们心目中，艺术家、学者都只是会操纵大炮的炮手，如果不能据为己有，就要设法消灭他们。他们深信逻辑是一种可以按自己所需任意用



以证明是或非的艺术。发明政治贿赂、以良心做交易、收买人才和报刊的正是商人。任何谎言和不义，他们都能为它找到论据和辩护士。唯一对任何政党价值不存幻想的就是商人，因为他们认为一切政党都是可以利用的，也就是说，都是荒谬可笑的。

商人是从从来不尊重自己发表过的意见的，他们可以再三出尔反尔，他们经常食言自肥，却又别有用心地指责别人背信弃义；不论是提出申请，呈报营业状况，或者是表报财产，他们都说假话；他们有时夸大，有时隐瞒，有时又漫天要价；他们把自己当成是世界的中心，除了自己以外，一切都只是相对的存在，都只有相对的价值和相对的真理。他们做买卖时精明狡猾，订合同时提出种种保留，既怕讨价太高，又怕要得太低；对头脑简单的人，他们就花言巧语，有时是笼笼统统，不着边际，免得自己吃亏，有时又啰唆烦琐，不轻易表示同意；要拿出个最后主意，总得先经过三番五次、十回八回的考虑，吞吞吐吐，欲言又止。最后下决心没有呢？他还得反复细看合同，这样理解，那样解释，不辞劳苦地在合同的每个字眼儿上来回斟酌，发现深意，连最明确的词句也要设想出相反的意思来。

他们和短工打交道时更是要尽花枪，一派伪善！从小业主到大企业家，都不谋而合地这样对待短工，都懂得怎样在劳动上讨价还价，尽量压低工价。首先是给你点指望，好让你给他跑一趟腿，接着又答应你点什么，好叫你再给他办一次苦差；然后是试工了，这可是分文不给的，因为据说他这东家本来是并不需要雇什么人的，你这个不幸者也只好承认这一点，从而满足于很低很低的工资；清规苛求和额外工作是没完没了的，可是报酬呢？那是克扣了



又克扣，荒唐上加荒唐。工人们只好忍气吞声，逆来顺受，因为老板掌握着大权，谁能够承蒙老板高抬贵手，少榨取一点，就够幸运了！这种可恶的压榨，是如此地天真自发，完全用不着什么自上而来的推动，而人们却因为社会没有找到办法来阻止、惩处和消灭这种行为，便把它归罪于社会的压迫。多么荒谬的曲解啊！

经纪人是垄断的典型和最高表现，是商业的缩影，也就是所谓文明的缩影。任何行业都依赖于他们，都参与或者效法他们的经营，因为从财富分配的角度看，人与人的一切关系归结起来就是交换关系，也就是价值转移关系，所以可以说，经纪人是文明的人格化。

但是，你如果问一问经纪人，他们的职业道德究竟是什么，他们都会老实告诉你：经纪就是抢劫。人们惯于指责那种败坏工业声誉的诈骗和伪造行为，可是商业，尤其是经纪业，无非就是垄断者的一种时而竞争、时而勾结的大规模的和经常性的阴谋活动。它不是一种为获取正当利润而经营的行业，而是一种对一切消费品，甚而对人员和产品的流通进行投机的巨型组织。这种行业本身就容许诈欺取财：有多少运货单添加了字样、经过涂改或者是伪造的！有多少假冒的印花！有多少捏造的损耗和隐瞒的毁损！有多少关于商品质量的谎言！有多少约定被出尔反尔地废弃了！有多少证件被销毁！有多少密谋和勾结！又有多少背后出卖别人的行径啊！

经纪人，就是商人，或者干脆说是人，全都是赌棍、造谣者、无赖、购买者、盗贼、骗子……

新神秘主义者认为这是我们对抗性社会造成的后果。商界人



士也是这么说的,而且不论在什么情况下指责时代堕落的首先是他们。照他们的说法,他们所做的纯粹只是为了补偿自己的损失,而且完全不是出自本意,他们只是被必然性所迫,为了正当防卫而不得不然。

这种相互指责牵涉的是人性本身,所谓社会的腐败其实并不是别的,正是人的堕落,而原则与利益的对立也可以说不过是一种外部事件,它使我们的利己主义思想和我们自以为荣的一种稀有美德的黑暗面突出暴露出来了,但并不发生必然的影响,这难道需要什么天才的努力才能看出这一点吗?

我熟知不调和的竞争和它的排斥性的不可抗拒的后果,它是命定的。就其最高表现来说,竞争是一种齿轮传动系统,通过这种系统,它使劳动者互相激励,互相支持。但是,在竞争还没有提高到体现其本来性质的那种组织状态以前,就只能是一场内战,生产者在其中并不是通过劳动互相帮助,而是借助劳动来彼此打击,彼此消灭。这种危险近在眼前:为了防止这种危险,人幸而有博爱这条至高无上的戒律,并且为了生产的利益,人们可以使竞争发展到极限,然后用一种公平的分配办法来补救竞争所造成的破坏性后果,没有什么比这更轻而易举的事了!可惜,我们离这种状况还远得很!因为这种无政府状态的竞争已经变成劳动者的灵魂和精神。政治经济学已经把竞争这种致人死命的武器交给了人,人也就用它来互相残杀,就像猛狮使用它的利爪和血盆大口来撕裂和吞食活人一样。因此,我再说一遍,一些完全来自外部的偶然事件怎么可能改变人们假定其为善良、温厚和喜群的人性呢?

酒商求助于凝霜、害虫、清水和毒药,想方设法来加剧竞争的





有害后果。这种疯狂的做法是怎么来的？你说这不过是效法他的竞争者。可是，又是谁指使他的竞争者这样做的呢？准是另外一个竞争者。这样一来，我们便要找遍整个社会，然后才发现，原来是群众，是群众中的每个人，他们由于彼此的欲念、自视、懒惰、贪婪、猜疑和忌妒，而组织了这场可怕的战争。

企业家在置备生产工具、原材料和工人以后，从产品中除了必须收回自己所支付的成本之外，还要收回资本的利息，再加上一笔利润。正是根据这条原则，才出现了有息借贷，利润也才被视为合法的收益。在这种制度下，国家不可能一下就看出有息借贷的内在矛盾，雇佣工人也不懂得直接依靠自己，而是像士卒依赖贵族、部落依赖族长一样地依赖一位老板。这样一种结构是必要的，在彻底的平等制度建立以前，它是能够满足大家的福利需要的。但是，如果主人的利己思想疯狂发作，对他的奴仆说，你不能再在我这里干活了，一下子就剥夺了后者的工作和工资，那么，他这样做又出自什么必要，理由又在哪儿呢？难道我们应该为了替贪欲解脱而把这归因于脾气暴躁吗？如果你为了替人类的一系列贪欲辩护而作这样的让步，那你就小心，这不是在拯救人类的道德，而且在践踏人类的道德。至于我呢？我宁愿说有罪的人对人比猛兽还要凶恶。

人性使人喜欢群居，因为人的本能的自然发展，有时使他们变成一个大慈大悲的天使，有时又使他的博爱情感和忠诚观念丧失净尽。你有没有看见过一位资本家因为厌倦赚钱而想方设法为公众谋利益，或并把解放无产阶级作为他的最后投机事业呢？有很多人，是幸运的宠儿，早就一无所缺，只差顶乐善好施的桂冠；但



是,有哪一位食品商在致富之后愿意按成本出售自己的货物呢? 有哪一位面包商在改行的时候会把自己的往来主顾和他的铺底送给自己的雇工呢? 有哪一位药商在退休前夕甘心把自己手中的药品原价出售呢? 慈善事业既然有它的受害者,怎么会没有得益者呢? 如果我们马上成立一个由已经弃业但还能工作的放贷人、资本家和企业家组成的改革协会,专门不计报酬地经营某些工业,那么,用不着多长时间,社会也就得到彻底改革了。可是,白白劳动,一无收益……这是樊尚·德·保罗<sup>①</sup>、费内隆<sup>②</sup>一类人物及那些灵魂超脱、甘愿安贫乐道之士才肯干的事情。至于发了财的人却都宁可当市参政员、慈善会董事、救济院长之类,什么沽名钓誉的职务他们都愿意担任,唯独那些有实效而又违背他们习惯的事除外。没有获利希望,他们会劳动吗! 他们是不干的,因为这等于自杀! 也许有人愿意做,可就是没有勇气。我倒想办好事,可是还是要作恶。退休的财主确实像寓言里的猫头鹰一样,捡山毛榉来喂自己抓到的耗子,好等以后吞食它。我们难道应该把这种长期自由自在地得其所哉的贪欲所造成的种种后果归咎于社会吗?

人既然是这样一种既能表现出最高尚道德、又能干出最可怕罪行的复杂而矛盾的生物,那么,有谁能解释此中的奥秘呢? 一条狗哪怕挨了主人的打,还要亲昵地舐舐主人的手,那是因为狗的本性就是忠诚,它从来不会丧失这种美德;羔羊会躲在剥它皮、吃它

① 樊尚·德·保罗(1576—1660),法国教士,办过一些慈善事业。——译者

② 费内隆(1651—1715),法国主教,狂热地宣扬天命论。——译者



肉的牧人怀里,因为羔羊不可分离的本性就是温柔和善;马的急蹄即使在硝烟弹雨中也不会踩在路上躺着的死伤者身上,因为马的不可改变的本性就是宽厚仁慈。在我们看来,这些动物都是它们永恒的献身天性的牺牲者。可是,冒着生命危险保护过自己主人的仆人,却可以因为一丁点儿钱而出卖或刺杀主人;多忠贞的妻子,也会因一时喜新厌旧或者不堪远离的孤寂而与外人姘度,我们在卢克莱修<sup>①</sup>的诗篇中读到的那位玛萨琳娜<sup>②</sup>就是这种女人。地主可以时而像慈父,时而又像暴君,先是救济和扶植破了产的佃农,随后又把相信封建契约而过分繁殖家口的佃农赶出自己的庄园。骑士本来是侠义精神的典范,可是却用自己战友的尸体作为升迁的阶梯。像埃帕米农德<sup>③</sup>和列古鲁斯<sup>④</sup>出卖自己士卒的鲜血那样的事情,我们见得还少吗?大言不惭地自命为献身者的人,实际上却是最无气节的懦夫,这是多么可怕的言行不一啊!人类有其殉难者,也就有其变节者。因此,我再问一遍,这种各走极端的现象又该归因于什么呢?

你总是说,在社会处于对抗状态中,在人至今仍然生活在彼此分离、彼此孤立、彼此仇视的对立状态中,总之,在人心错乱的情况

---

① 卢克莱修(公元前99—前55),罗马杰出的哲学家和诗人,唯物主义者,无神论者。——译者

② 玛萨琳娜,据传为罗马皇帝柯罗德的皇后,秉性淫逸,因欲与当时美男子执政官西里乌斯重婚,被柯罗德处决。——译者

③ 埃帕米农德(公元前420或410—前362),底比斯古国著名将领,屡胜强敌,使底比斯一度称霸远近。——译者

④ 列古鲁斯,公元前2世纪罗马执政官,被迦太基人俘虏,回罗马说降。——译者



下,这种错乱使他把享受当作仁爱,把所有当成占有,把痛苦当成劳动,把陶醉当成欢乐。最后,在这种错误的良知下,使他在原罪的名义下良心上不断受到谴责。只有到了人本身协调一致,不再把自己的同类和自然看作敌对力量时,人才会爱人并以他唯一自发的力量从事生产,他的热情才不再像今天那样专注于掠取,而转注于施与,那时他才会劳动和献身中寻求他唯一的幸福,寻求他无上的快乐。也只有那时,仁爱才真正彻底地成为人类的戒律,司法措施才会仅余虚名,成为过去那个充满暴力和血泪的时代的不愉快的回忆。

当然,我既不想否认存在对抗的事实,存在如人们所喜欢提到的背离宗教的事实;也不想否认人有自我协调的必要,因为我的全部哲学就是不断地协调一切。你承认我们天性的不一致是社会存在的前提,我却宁可说得更确切一点,人类天性的不一致是文明的实质。而且,请注意,我想探讨的正是这种不可消灭的事实的意义所在。当然,如果你不把人类官能的歧异与和谐当成历史上两个有先有后、互相分离、互相区分的时期,而是同意我的看法,承认这只是我们天性的两种永远相反却又始终在力求协调,并且永远不能完全协调的表现形式,那么我们之间就接近于彼此了解了。总而言之,个人主义是人类的一个原始事实,联合是人类的一个补充期限;可是两者都不断地表现出来,而公平永远是实现人间博爱的必要条件。

因此,人类堕落这种教理,不仅是表达了理性和人类道德的一种特殊的和暂时的状态,而且也是形象地自发供认了一个令人惊奇却又无法否认的事实:我们人类有罪和作恶倾向。人类的良心



到处都在用不同的语言呼喊：我们罪该万死。我们应受惩罚，因为我们有罪。宗教不过是把这种思想具体化、戏剧化了，把我们内心固有的观点外化了，使它超越于世界之外，凌驾于历史之上。这虽然只是宗教的一种理论上的想象，但是却符合事实的本质和永恒性。我们需要说明的正是这个事实，而我们行将作出的关于原罪教理的解释也正是以这个事实为依据。

一切民族都有他们的赎罪习惯、祭供仪式、镇压机关和刑罚制度，这都是产生于对罪恶的恐惧和忏悔。凡是社会的自发性在哪个问题上表示出某种观念或愿望，天主教就在那个问题上创立自己的一套理论；既然罪人通过某种既是象征性的又是实际的仪式来表达自己的悔恨，祈求上帝和人类原谅自己的罪过，决心改恶从善，天主教便把这种仪式神圣化。我也毫不犹疑地认为，那种想取消赎罪忏悔、攻讦忏悔二字，把高尚品德归结为单纯信仰，最终不再做悔罪，从而后退了一步，并且完全否认了进步的规律。否认并不等于答复。教会在这方面与它在其他方面一样，有许多弊病需要改革，有关忏悔、永罚、赦罪和感恩的理论，我敢于说包含着处于潜在状态的人类教育的整个制度，应该进一步发展这些理论，使它们理性化，而路德只知道加以破坏。秘密忏悔是一种蜕化的悔罪形式，它以一种暧昧不明、人所不知的自供来代替谦恭自责的崇高行为；路德既然把在上帝和众人面前的原始忏悔改为独白忏悔，他的伪善也就超过了天主教。忏悔从此失去了基督教原来的含义；只是经过三个世纪以后，才由哲学重新加以恢复。

既然基督教，也就是说宗教化的人类没有弄错人类天性的基



本事实的现实，即他们用原始渎职一词所指的事实，那么，就让我们向基督教、向人类询问这个事实的意义何在。我们对各种隐喻或类比不必感到惊奇，因为真理是与表象无关的。何况，对我们说来，所谓真理不就是意味着我们的智慧从诗境不断走向现实的进步吗？

首先，我们来探索一下这种起码是很奇特的所谓原始渎职概念在基督神学中是否有其对应的概念。因为一种正确的观念，一种普遍化的概念，总是不会孤立地产生的，它必然有一系列对应的概念。

基督教把人类堕落的教理作为第一项命题确立起来以后，继续发展它的这种思想，进而肯定所有在这种罪恶状态中死去的人都是无可救药地背离了上帝，只好蒙受永劫不复的惩罚。然后，它又进一步完善自己的理论，以赎免或恩赦的教理作为反题来调和上述理论。按照赎免或恩赦的教理，上帝出自憎恨心情而创造的人类，又由于耶稣基督的功德而重新皈依上帝，而耶稣基督的功德则只有当人们对之信仰和忏悔时才能起作用。因此，只有自愿参与献祭基督的人才能摆脱罪恶的天性和永恒的惩罚。这就是神学观念的简略演变过程。第二个命题是第一个命题的结果，第三个命题是对上述两个命题的否定和改变。这实际上就是说：天生的恶性是必然不可毁灭的，它所招致的惩罚也如它一样是永恒的，除非有一种至高无上的力量使人类彻底洗心革面，否则是无法改变命运和终止惩罚的。

人类的智慧在宗教幻想方面像它在最具实证性的宗教理论方面一样，永远只是一种方法，就是那种既产生了基督教玄理，又导



致政治经济学矛盾的形而上学方法,信仰是不自觉地产生于理性的,所以我们作为神和人间各种现象的探究者,完全有权以理性的名义对神学上的种种假说进行一番审查。

表现为宗教教理的普遍理性,既然是运用这样一种正常的形而上学方法交替地肯定人类生而有罪、惩罚的永恒性和上帝恩宠对人类的必要性,那么,究竟它在人的天性中看到了什么呢?神学的罩纱已开始变得十分透明,以致我们可以透过它而看到神学完全类似于博物学。

如果我们设想上帝创造万物的行动并不是创造力和无限本质的发挥和运用,而是这种本质的分裂或分化,那么,任何有机物或无机物在我们看来就都是上帝的无数实力的一种特殊表现,是从绝对存在分裂出来的一部分;所有个体(液体、矿物、昆虫、鱼、鸟和四足动物)的总和就是天地万物,就是宇宙。

人是宇宙的缩影,他身上集合和凝聚了生物的一切实力和绝对存在的一切分裂部分;这些实力互相区别地聚合在一起,但是既不渗透,又不混合。由于这样一种聚合,所以人既是精神又是物质,既有自发性又能思考,既是机械的又是有生命的,既是天使又是畜生。他阴险如毒蛇,残忍如老虎,贪婪如猪,淫猥如猴,忠诚如狗,宽厚如马,勤劳如蜂,专情如鸽,喜群如海狸和绵羊。可是他又是人,也就是说,他具有理性和意志,能够接受教育和改进。人拥有与罗马主神丘比特一样多的名称。这些名称都刻在自己的脸谱上,凭借自己那万无一失的本能,他能够从自然界各色各样的镜子里辨认出自己的名称。蛇在理性看来是美丽的,而良知却感到它是丑恶可怕的。不论古代人或近代人,都懂得人是由世间一切实



力的聚合而形成的；我们可以说，加勒<sup>①</sup>和拉瓦代尔<sup>②</sup>所做的工作，不过是尝试对人类的凝聚结构进行分解，对我们的各种官能进行分类，绘制出一幅人性的简略图表。最后，人就像掉进狮子洞穴里的先知一样，只好听任猛兽的摆布；而且，如果说关于我们时代可耻的伪善有什么需要提请后代警惕的话，那就是我们的一些学者们和执迷不悟的唯灵论者曾经企图改变人类的天性和歪曲解剖学，而认为这是在维护宗教和道德。

因此，问题到此需要弄清的就只是：尽管人由于自己观念的逐步散播而增加了周围的矛盾，但是他们是否能够主动地发挥自己支配下的那些实力，或者如道德家所说的，发挥自己的热情；换句话说，就是人是否像古代的海格立斯<sup>③</sup>那样，能够克服困扰着他们的兽性，战胜那似乎随时要吞噬他的地狱妖兵。

所有民族普遍都认为，而且我们在第三、第四两章中也已经证明，一个人除了他的一切兽性冲动以外，其他特质可以概括为智慧与自由，也就是说，他首先是具有判断和选择的能力，其次是具有一种既能行善也能作恶的行为能力。此外，我们还证明这两种能力相互产生着必然的影响，它们都是可以发展，可以无止境地改善的。

因而，社会的命运和人类的谜底，可以说在这几个字里找到答

---

① 加勒(1758—1828)，德国医生，创设了反动的颅相学，其著述中涉及人脑的构造作用。——译者

② 拉瓦代尔(1751—1801)，瑞士新教神学家、哲学家和诗人，创造了反动的面相学。——译者

③ 海格立斯，古希腊神话中的一个最为大家喜爱的英雄，以非凡的力气和勇武的功绩著称。——译者





案：教育和进步。

对自由的教育，对我们本能的驯服，对我们灵魂的解放或者说救赎，正如莱辛格<sup>①</sup>所证明的，这就是基督教玄理的意义。这种教育将是我们毕生的任务，也是人类整个生存过程的任务：因为政治经济学的矛盾是可以解决的，而我们内心的矛盾却永远无法解决。人类的伟大导师摩西、释迦牟尼、耶稣基督、琐罗亚斯德之所以都是赎罪的倡导者和忏悔的活典范，原因就在这里。人天生就是罪人，换言之，他本质上并不作恶的，而是没有造好，不如说他是造坏的，因此人的命运就在于不断地在自己身上重树理想。最伟大的绘画家拉斐尔就深刻地意识到这一点，他说，艺术的任务不在于把事物描绘成自然所创造的样子，而是把它描绘成自然所应该造成的样子。

因此，今后应由我们来教育神学家，因为只有我们才真正继承了教会的传统，只有我们才真正掌握《圣经》、宗教会议和教父启示的精义。我们所作的解释是建立在最确切、最真实的事实的基础上，建立在人类中享有最大权威的关于观念和事实的形而上学结构的基础上。不错，人是有作恶倾向，因为人是违背逻辑的，因为他的天性只是万物的各种实力不断进行斗争所产生的独立于社会矛盾之外的妥协产物。人生无非就是不断地在劳动与惩罚之间、仁爱与享乐之间、公平与自私之间进行调和；人自愿地牺牲低级的享受，就是为自己与上帝重新和好作准备的一种洗礼，通过这种洗礼，他才有资格升入天国，享受永恒的幸福。

<sup>①</sup> 莱辛格(1729—1781)，德国作家。——译者



社会经济的目的就是不断巩固劳动秩序,促进对人类的教育,从而尽可能地通过平等达到博爱,亦即取消奴役的状态;说得确切一点,就是从公平中孕育博爱,正如花茎长出花朵一样。唉!要是博爱精神真的能为人间创造幸福,那么它早就该作出证明了;社会主义也不必再去寻求什么劳动组织,而只要高喊一句:“注意!你们太缺乏博爱精神!”也就行了。

然而,可叹的是,人们的博爱精神是如此微弱无力、卑微淡漠,它需要兴奋剂的激发和芳香的熏陶才会迸发出来。我之所以赞成原罪、永罚和救赎这个三部曲的教理,亦即经由公平臻于至善的教理,原因就在于此。人间的自由永远需要外力相助,所以关于上天恩宠的天主教理论,对我们人类天性缺陷所作的最真实的论述,是一个很好的补充。

神学家认为,从救人济世方面说,上帝的圣宠是引导我们走向永生的途径和方法;这就是说,只有在经验的不断帮助下,只有依靠工业、科学和艺术,只有经历欢乐与痛苦,总而言之,只有通过肉体与精神的种种磨炼,人类才能改进,才能文明化和人道化。

神学认为存在所谓惯常的恩宠,亦称从善恩宠或成圣恩宠,据说它是寓于灵魂的一种品质,包含天生的品德和神灵的天赋,这种恩宠与博爱不可分离;换句话说,惯常的恩宠象征着各种向善的动力,它促使人类走向秩序和博爱,人类正是在这种动力的作用下制服自己的不良倾向和支配自己行动。至于所谓现行的恩宠,则是指那些能够增长人们的秩序观念和战胜破坏性的欲念的外在手段。

按照圣·奥古斯丁的说法,圣宠完全是上帝当然赐予的,而且



先于罪恶而存在人的身上；博胥埃也以充满诗意和温情的笔调表达了同一思想：上帝创造人的心灵时，首先使它具有善性。的确，自由意志总是在这种天生的善性中作出了第一个决定，因此，人才不断地倾向于秩序、劳动、学习、谦逊、慈善和牺牲。因此，圣保罗也才能在不否认自由意志的情况下宣称，每当我们行善时，上帝就在我们身上支配着我们的意志和行动。因为人在开始思考和感觉以前，自己身上就存在着神明的灵感，他一违背这些灵感就感到内疚，遵从这些灵感就感到欢乐，而其后产生于社会和教育的一切冲动，都不是人类固有的属性。

当圣宠促使意志愉快地、热情地、毫不迟疑地、义无反顾地倾向于善行，它就是所谓有效圣宠。谁都经历过这样热情激动的时刻，就是在瞬息之间下决心响应某种召唤，完成某种英雄行为。在这里，自由并没有丧失，而只是由于这是圣宠所预先确定了的，所以可以说，自由就不可避免地作出这样的决定。培拉吉教派<sup>①</sup>和路德教派等都认为圣宠妨害了意志自由，扼杀意志的创造力，这种说法是错误的，因为意志的一切决定都必然来自支持它的社会，或者是来自给它展示前景和指出命运的天性。

可是，另一方面，圣奥古斯丁教派、圣托马斯教派<sup>②</sup>、适应派<sup>③</sup>、

① 培拉吉教派，英国僧侣培拉吉（公元 360—440）所创设的异端教派，否认原罪学说。——译者

② 圣托马斯教派，指中古经院哲学巨头托马斯·阿奎那（1225—1274）所创设的反动教派。——译者

③ 适应派 congruistes，指基督教中主张上帝给人的启示是适应人们所处的时地的神学家。——译者



杨赛尼乌斯<sup>①</sup>、托马辛和莫里纳<sup>②</sup>等，却陷入惊人的谬误；他们虽然同时承认意志自由和圣宠，但是却认为二者处于对立状态，看不到它们之间的关系有如内容与形式，根本不存在什么对立。自由如同智慧及一切本质、一切力量一样，必须加以确定，也就是说，自由有其形式和属性。不过，在物质方面，形式与属性是它的本质所固有的并且是与它同时存在的；在自由方面，它的形式可以说取决于三种外在的条件，即人类的本质、思想的规律、培养或教育。最后，圣宠又与它的对立物诱惑一样，其存在恰足以说明自由需要加以确定。

概括起来说，现代的一切有关人类教育的思想都不过是对圣宠这个天主教教义的一种诠释，一种哲理说明；这种教义之所以在其阐述者看来显得模糊难解，是由于他们对意志自由作了错误的理解，只要一说到圣宠或者作出决定的由来，他们就以为意志自由受到了威胁。我们却相反地认定，意志自由本身与任何形态无关，它却是按照某种既定的秩序在活动和发展的，它接受了造物主所施加的最初的推动，获得仁爱、智慧、勇气、决心以及圣灵的一切恩赐，从而投身实验工作。因此，圣宠必然是先行的，没有圣宠，人就不可能作出任何善行，自由意志便只能自发地自行思考和作出选择来完成自己的使命。这一切并没有什么矛盾或神秘之处。人，只要是人，就是善良的；但是，正如那位宣扬圣宠的学者柏拉图所描写的那位暴君一样，人的内心又潜藏着无数的魔鬼，只有对正义

① 杨赛尼乌斯(1585—1638)，荷兰主教，专事宣传奥古斯丁的神学理论。——译者

② 莫里纳(1536—1600)，西班牙神学家，耶稣会头子。——译者



和科学的追求,只有音乐和体育,只有一切临时的恩宠和经常的恩宠才能帮助他制服这些魔鬼。所以,只要把圣奥古斯丁的那个因引起争论而见著并把宗教改革引入迷途的整个圣宠教义改正过来,你就会对这个问题豁然开朗,感到顺理成章了。

现在要问,人究竟是否就是上帝?

按照神学的假设,上帝是至高无上的、绝对的、高度综合的存在,是无比睿智、无比自由、因而是完美无缺和神圣的自我;显然,作为天地万物的凝聚物,作为天地万物所具有的一切有形的、有机的、智力的、精神的实力集合物的人,是既能迁善又能从恶,他是不能满足根据他的心灵所设想的上帝的一切条件的。他既不是上帝,而且只要他还活着,就成不了上帝。

橡树、狮子、太阳和宇宙本身,也就是绝对本质的各个分裂部分,当然就更不是上帝了。这样,人神论和自然神论一下子就都被推翻了。

现在,我们需要从反面来证实这个理论。

我们曾经从社会矛盾的角度论述过人性的善恶问题,现在我们将 from 同一个角度来论述上帝的善恶问题。换句话说,就是如理论与信仰所高度推崇的那样一位上帝是否可能存在呢?

## 第二节 对天命神话的说明。上帝的退化

神学家和哲学家在自己所提出的用以证明上帝存在的三项理由中,习惯于把公众的承认列在首位。

我重视这个论据,但是既不赞成,也不反对。我马上问的是:



人们在肯定上帝时，普遍承认的是什么？关于这个问题，我应该提醒大家：宗教的千差万别并不说明人类肯定在自我之外存在一个至高无上的自我。这是错误的，正如语言的多种多样并不足以证明理性是非现实的。宗教的歧异以至对立并不削弱，而是更为加强和肯定了关于上帝存在的假设。

另一个论据是从宇宙的秩序提出来的。关于这一点，我曾经指出，自然界自发地通过人类之口肯定了自己存在精神与物质的区别，现在要知道的是是否存在一个无限精神、一个宇宙灵魂在统治和推动着宇宙，就像表现为模糊直觉的良知所告诉我们的，存在着一个赋予我们以生机的精神。因此我要补充说，如果秩序的存在确实无误地证明了精神的存在，那么，就不可否认宇宙中存在一位上帝。

不幸的是，“如果”这两个字并没有得到证实，也永远无法得到证实。因为，一方面，被设想为物质的对立物的纯精神是一种矛盾的事物，根本无法证明其确实存在；另一方面，有些事物本身就秩序井然，例如结晶体、植物、行星体系等等，它们并不像动物那样能够与我们的感觉相呼应，在我们看来，它们似乎并无感觉。我们没有任何理由假定宇宙的中央存在一个精神，正如我们不可能在硫磺色棒里放置一个精神。如果说，精神或意识果真存在于什么地方，那就只有在人的身上。

但是，宇宙秩序虽然丝毫不能证明上帝的存在，却给我们揭示了一个也许同样难能可贵的原理，一个足以指引我们的研究途径的原理，这就是：一切存在、一切本质、一切现象都按照源于它们特性的全部规律相互联系着。这全部规律，我在第三章中称之为宿



命或者必然性。由此可见，一定存在一个掌握着这全部规律和整个宿命的无限智慧，一定存在一个始终由全部宇宙规律所确定的、因而无比强大和自由的最高意志，与这个无限智慧密切结合在一起；而且，宿命、智慧和意志这三者一定是同时存在于宇宙之中，彼此相辅相成，混成一体。显然，直到现在为止，我们还没有发现任何证据足以否定这论断；可是，这个论断正是有待我们去证实的那种人神合一论的假设。

这样，人类的证明给我们揭示了一个上帝，可是还未能说明这位上帝是怎样的；宇宙秩序的存在又给我们揭示了宿命的存在，亦即存在一系列绝对的、不可抗拒的因果关系，简而言之就是存在一整套规律，如果上帝确实存在，这套规律就是他的所见所知。

有神论者用以证明上帝存在的第三个，也是最后一个证据，就是他们所称的形而上学证据；它无非是一些互相重复的概念的堆砌，根本起不了什么证明作用。比如：

因为某种事物存在，所以就存在着这种事物。

因为某种事物是合成的，所以这种事物是单一的。

因为甲事物产生于乙事物之后，所以乙事物产生于甲事物之前。

因为甲事物小于或者大于乙事物，所以乙事物大于或者小于甲事物。

因为某种事物在运动，所以一定有另一种事物起着推动作用。如此等等，无穷无尽的重复。

这就是人们今天在大学里和神学进修班里遵照教育部长和主教们的命令讲授的用以证明上帝存在的所谓形而上学证据，这就



是法国的优秀青年被迫必须跟着自己教师经年背诵的词句,否则就领不到毕业文凭,不能研习法学、医学、工科及其他科学。显然,如果有什么事情真的值得人们惊讶,那就是:尽管泛滥着这样的哲学,欧洲竟然还没有变成无神论统治的世界。在这类学派的胡言乱语横行之际,有神论思想竟能够顽强地存在下去,也的确是一件莫大的奇迹。它简直可以作为证明上帝存在的一个最有力的证据。

我不懂得人类所称的上帝究竟是什么。

我无法说明这个名字应该理解为人呢,还是宇宙,或者是别的什么不可见的实体;要不然这个名字只是表示某种理想或某种有理性的事物。

但是,为了使我的假设具体化并继续探讨下去,我姑且采用一般流行的看法,就是把上帝视为一种无所不在的独立存在,他区别于造物主,被赋有不灭的生命,无穷的见识和无限的能力,尤其是最有预见和最公正无私,能够赏善罚恶。我将撇开泛神论的假设,因为那是一种伪善的和怯懦的假设。上帝或者就是人,或者不是人,总是非此即彼;我将从这样一个原理出发来阐发我的整个神证论。

不管上帝这个概念将来可能引起什么问题,目前我需要辨明的问题是:根据我已经指出的社会进化的种种事实,应该怎样理解人们建议我和人类加以信仰的那位上帝的所作所为?简而言之,我准备从已经得到证实的恶的存在这个观点出发,用一种新的辩证法来探讨上帝。

恶是存在的,这一点现在似乎大家的看法都是一致的。





但是,禁欲主义者<sup>①</sup>、享乐主义者<sup>②</sup>、善恶二元论者<sup>③</sup>和无神论者都要问:恶的存在这一事实与上帝是至善、全知和万能的说法又怎么协调起来呢?其次,上帝既然让恶进入世界,那就一定是无能、疏忽或者心怀恶意,这样一来,他又怎么能要他所创造的并不完善的、因而容易接受各种诱惑的人类对自己的行为负责呢?最后,上帝既然应允世人死后能享受永恒的天国幸福,换句话说,他既然赋予我们以幸福的观念和愿望,那么,为什么他不使我们有能力抗拒罪恶的引诱以便今世就享受到这种幸福,而偏要我们冒遭受永罚的危险呢?

这就是无神论者过去所提出的抗辩。

今天,人们已不大争论这个问题了;有神论者也不为自己学说中的种种不合逻辑的说法而担忧。人们都希望有一位上帝,特别是希望有上帝的照顾。激进教派和保守的耶稣会员都竞相宣传这个教义。社会主义者以上帝的名义宣扬幸福与善行;在学院里,那些反对教会最力的人,则恰恰是头号的神秘论者。

古代的有神论者对自己的信仰比较关切,如果不能加以证实,最少也要设法使它们合乎情理,他们和他们的后继者相反,他们觉得如果自己的信仰缺乏真确性,就有失自己在信徒面前的尊严,于心也有不安。

于是教父们便向非教徒们答辩说:恶性无非就是缺乏一种超

① 原文为斯多葛主义者。——译者

② 原文为伊壁鸠鲁主义者。——译者

③ 原文为摩尼主义者,摩尼教是3世纪下半叶波斯人摩尼所创立的教派,兼采基督教和祆教的一些教义,主张人性二元论。——译者



越于它的善性，而且，人们尽管始终在考虑如何向善，但是因为缺少一个立足的起点，便直接沦于荒谬。实际上，任何造物都必然是有局限的、不完善的，不过由于上帝有无限的威力，所以它们又能不断地进一步完善。从这个角度说，在造物身上善总是不同程度地有所欠缺。反过来说，尽管我们假定造物都是不完善和有局限的，但是，只要它们存在，就必然具有某种对它们说来略胜于无的善性。因此，按理说，一个人只需做了他力所能及的善事，就可以被认为是至善的。对上帝来说则不然，因为他的创造能力与他的无止境地行善的职责是互相矛盾的，创造万物与使万物完善化是必然互相排斥的。只有上帝才有权判断应该赋予每一种造物以何种程度的善性；企图在这方面埋怨上帝，就是诽谤他的公正。

至于罪恶，亦即品德上的恶行，教父们则以其有关意志自由、救赎、向善和圣宠等等教义来答复无神论者所提出的异议。关于这些，我们就不必重复了。

对于这种主张造物均有其固有的不完善性的理论，也就是拉梅耐在他的《随笔》一书中出色地阐发了的理论，无神论者是否无条件地反对，我并不是很清楚。其实，即使他们想反驳也是不可能的，因为他们是以一种对恶行和意志自由的错误理解作为论证的依据的，而且对人类的规律又一无所知，当然就既没有能力解决自己的疑难，也拿不出理由来驳倒信仰这种理论的人。

现在，让我们放下有限与无限的问题，进而讨论秩序这一概念。上帝是否能画一个圆圈或者正方形呢？当然能够。

如果上帝按照几何学的原理创造了世界，然后，又让我们并非



出于自己过失而从观念上错误地设想或者相信一个圆形可以是正方形的、一个正方形又可以是圆形的，从而招来无数的祸害，那么，上帝是否应该对此担负罪责呢？当然应该。

好了！这恰恰是上帝、拥有天命的上帝在治理人类时的所作所为，恰恰是我要谴责他的地方。社会的各种秩序，亦即自由、财富和科学，如果割裂开来加以绝对化，便会成为对立的概念，从而把我们投入贫困的深渊；可是，如果使它们彼此协调，这一切便都能见诸现实。这个道理人类是经过六千年痛苦的经历才发现的，而上帝则是早就了若指掌的；试问，为什么他不事先给我们以警告呢？为什么不从一开始就来纠正我们的判断呢？为什么要让我们局限于自己那不完善的逻辑思维，任凭利己之心支配着我们去做不信不义之事呢？这位幸灾乐祸的上帝明知要是让人类凭经验去偶然地摸索，人类就一定要经过很长时期才能懂得如何保障自己全部幸福所在的生命安全，为什么不早日启示我们认识自己的发展规律以缩短这个漫长的学习年月呢？为什么他偏要用各种相互矛盾的见解来迷惑我们，而不把经验的过程颠倒过来，使我们能够沿着从综合概念到二律背反的分析法的道路前进，非要让我们艰苦地攀登那从二律背反到综合概念的险峰不可呢？

如果像人们过去曾经认为的那样，人类深受其害的恶行无非是来自造物所必然具有的不完善性，说得确切一点，就是如果这种恶行的根源在于人类固有的各种本来应该受我们的理性驾驭和引导的能力与倾向的对抗状态，那么，上帝也就无罪了，我们的处境也就只能如此，根本无权控告上帝。

但是，面对着我们悟性上的这种自觉的幻想，这种虽然非常容



易破灭,但是其后果又非常可怕的幻想,还有什么可替上帝辩解的吗?人类在这方面难道不是确实没有获得上帝的恩宠呢?宗教信仰给我们描绘的这位像慈父与明主的上帝,让我们遭受一种我们并不完全理解的命运,在我们脚下挖掘陷阱,让我们盲目地行进;然后,每当我们栽倒时,又把我们当成罪大恶极者来惩罚。这怎么说好呢?事情竟然好像连我们在历尽旅途的艰辛与苦难以后终于辨认出自己应走的道路也非上帝所愿,好像他强加给我们的种种考验一旦使我们变得稍为聪明和自由,就会有损他的光辉似的。既然如此,我们又有什么必要不断地祈求各种神明呢?那些六千年来借助于千百种宗教来欺骗我们、迷惑我们的上帝的帮闲者们究竟对我们有什么用处呢?

怎么!上帝通过他的使徒和他播植于我们心灵的规律来谕示我们要爱己及人,要己之所欲必施于人,要予人以应得之份,不得克扣工资,不得发放高利贷;而且,尽管他明知我们博爱之心并不强烈,良心也并不可靠,只要有小小的借口便力图逃避上帝律令,他还是要求我们在商业和私有权的矛盾中也要按上述律令行事。可是,按照理论不可避免地得出的结论,在这个领域里,所谓博爱与正义是绝对行不通的。必然性凭着自己的巨大威力强加于理性的那些经济原则一旦被利己主义所利用,便致人类的博爱和睦于死地。可是,上帝却不启发我们的理性了解这些原则的意义,反而让我们滥用理性为自己的欲念服务,他通过精神的诱惑破坏了我们良知的平衡,当着我们的面为我们的掠夺行为和贪欲辩解,使人自己同类的分裂成为不可避免和合法的现象;他使人们理应通过劳动和权利来建立的平等制度成为不可能,从而在我们之间制



造了分歧与仇恨；他使我们相信这种作为世界规律的平等对人类是不公正的。在做了这一切以后，他又以我们没有执行他的那些高深莫测的律令为理由而大批地给我们定罪判刑！当然，我相信我在上文曾经证实过，上帝的抛弃并不能认为我们无罪；但是，无论我们的罪恶多大，在天命上帝面前我们又总是无罪的；所以，如果说有谁在我们之前，而且比我们更应该罚入地狱的话，那么，我就不得不指出，这人的名字就是上帝。

有神论者为了确立他们有关上帝的教义，曾经援引自然界的秩序作为证据，这虽然只是一种倒果为因的推论，但是至少我们不能说它包含矛盾，不能说他们所引证的事实足以推翻他们的假设。譬如说，在宇宙体系中你就看不到哪怕是最微小的二律背反现象或者最轻佻的缺乏预见的现象，根本无法从中提出任何臆断来反对这个至高无上的、智慧无边的和具有人格的推动者的观念。总而言之，自然界的秩序虽然不能证明上帝的真实存在，但是也不能说明一定不存在。

在治理人类方面，情形就完全不同了。在这里，秩序并不是和物质同时出现的，秩序也不是像在宇宙体系里那样一劳永逸地建立起来的。社会秩序是按照一系列必然的因果关系逐渐发展起来的，而这些因果关系又是人类本身，也就是作为治理对象的人类依靠自己的力量，根据实践的要求自发地发现的。在这方面，人类并没有获得任何启示。人类从一开始就服从某种先定的必然性，服从于某种不可抗拒的绝对命令。但是，为了使这种秩序变为现实，必须由人类来发现它；为了使这种必然性存在下去，必须由人类来推断它。这个发现的过程本来是可以缩短的，但是不论天上或人



间都没有人来帮助人类和教育人类,人类就只好在几千年里不断自相残杀,流尽血汗,受尽苦难,而他们所崇拜的那位上帝却从来不来启发一下他们的理性,缩短一点对他们的考验。既然如此,神明的作用究竟何在呢?天命究竟跑到哪里去了呢?

“如果不存在上帝,就应该创造一位上帝。”这是宗教的敌人伏尔泰说的。为什么呢?“因为,”伏尔泰又说道,“如果我要同一位无神论的君主打交道,他高兴要把我放在石臼里压成齏粉,那么我敢肯定,我一定会被压成齏粉。”这样一位伟大的思想家竟然发表如此的怪论!如果你和一个笃信上帝的君主打交道,而这位君主的听告解者以上帝的名义命令他把你活焚,你不是也得肯定自己一定会被烧死吗?难道你这个反基督分子竟然忘记了宗教裁判所,忘记了圣巴塞罗缪节<sup>①</sup>,忘记了范尼尼<sup>②</sup>和布鲁诺<sup>③</sup>所受的火刑、伽利略所受的折磨以及许多其他自由思想家所受的迫害了吗?……你不必在这里区别什么使用与滥用,因为我完全可以反驳你说,凡是根据一个神秘的和超自然的原则,根据像上帝观念那样包罗一切的原则,一切结果都是合法的,而信仰者的热诚就是对这些结果是否适当的唯一判断。

卢梭说:“过去我曾经认为人可以当一个老实人而不需要什么上帝,现在我已经从这个错误中觉醒过来了。”这和伏尔泰的说法

① 1572年8月24日圣巴塞罗缪节前夕,法国天主教在巴黎大规模屠杀胡格诺教徒,史称圣巴塞罗缪事件。——译者

② 范尼尼(1585—1619),意大利哲学家,因宣传无神论和天文知识被火焚于法国图卢兹。——译者

③ 布鲁诺(G. Bruno, 1548—1600),意大利伟大思想家,唯物主义者和无神论者,发展了哥白尼的宇宙构造学说,遭宗教裁判所火焚。——译者



实质上是相同的，同样是为宗教上的不容忍主义作辩护：人之所以行善去恶，只是因为考虑到有个上帝在监督着自己，因此，否认上帝的人应该受到诅咒！尤其乖谬的是，这位要求有一位能赏善罚恶的上帝来判别我们品德的人，原来就是那位主张以人性本善作为教理的人。

至于我呢？我却要说，明智而自由的人首要的任务就是不断地把上帝观念从自己的心灵里和意识中驱除出去。因为要是上帝果真存在，那么，他也是根本敌视我们的天性的，而且我们也根本不会去求助于他的权威。我们掌握科学、获致幸福和建立社会，统统都是违背他的意愿的；因此，我们的每一个进步都是在打倒上帝的斗争中的一场胜利。

人们还是不要再说上帝的意图如何高深莫测了吧！我们已经看穿这些意图了，在这些意图里，我们读到的是用血的文字写成的无能的证明，如果这不是上帝的恶意的话。我长期来自惭形秽的理性逐渐地又提高到无限的境界，随着时间的推移，这种理性将发现由于缺乏经验而未能发现的一切，随着时间的推移，我将愈来愈少地感到不是灾难的肇事者，而且由于我获得知识，由于我的自由的改进，我将逐步洗涤自己的身心，使我的存在臻于理想，从而我将与上帝相匹敌，成为创造物的主宰。万能的上帝本来是能够阻止一时的混乱的，然而他一点不加阻止，因而这种混乱使他的神智受到谴责，使他的睿智就蒙上了污点；一个无知的、被遗弃和被出卖了的人，只要是在行善上有一点小小的进步，就应该享有无限的光荣。“你应当是神圣的，因为我是神圣的！”上帝又有什么权利对我们说这样的话呢？我回答他说：说谎的神灵，愚蠢的上帝，你



驾驭人类的时代已经终止了，还是到牲畜中去寻找别的牺牲者吧！我知道我并不是神圣的，也永远无法变成神圣的；再说，如果我真的像你，你该变成什么样子啊！不朽的天父呀，不论你是丘比特还是耶和华，我们已经学会辨认你了！原来你过去、现在和将来都永远是亚当的嫉妒者，是镇压普罗米修斯的暴君。

所以，当圣保罗禁止圣杯而对陶器制造者说：你为什么把我造成这个模样时？我绝不采用圣保罗所驳斥的这种诡辩术。我毫不责备造物主把我造成现在这样一个不和谐的生物，这样一个不统一的聚合体，因为我只有按现有条件才能存在。我只想大声责问他：为什么你要欺骗我？为什么你默不作声地纵容我身陷利己主义？为什么你要在我的悟性里灌输各种产生于互相对抗的观念的痛苦幻觉，以致使我受到怀疑一切的折磨呢？我怀疑真理，怀疑正义，对自己的良心和自由也怀疑；唉！上帝啊，我甚至连你也怀疑起来了！由于这一切怀疑，我不得不对我自己作战，对我的同胞作战！至高无上的天父啊！请看，这就是你为我们的幸福和你的荣光所做的一切，这就是你始终如一的意志和统治，这就是你拿来喂养我们的用血泪揉成的面包！我们求你宽赦的那些过错，其实都是你让我们犯下的，我们求你把我们从中解救出来的罗网，其实正是你给设下的。所以，缠扰着我们的那个魔鬼萨旦，不是别人，正好是你。

当你使我们人类的象征，正直的约伯<sup>①</sup>身心备受折磨之后，又对他天真的虔诚、无知的拘谨与谦恭进行凌辱时，你倒是胜利了，

<sup>①</sup> 约伯，《圣经》中的人物，身受各种困苦而仍对上帝恭顺驯服。——译者





谁也不敢反抗你。我们曾经把天当成你的华盖，把地当作你的宝座，在你的不可见的赫赫威仪面前，我们自惭微不足道。可是现在，你已经被废黜了，被打倒了。长期以来，你的名字曾经是学者们凭借的无上权威、法官的最高裁决者、君主的力量所在、穷人的希望和忏悔者的安身之所！从今以后，这个令人望而生畏的名字将永受人们的轻蔑和诅咒，为人类所不耻。因为上帝意味着愚昧和怯懦，上帝意味着伪善和欺诈，上帝意味着暴政和贫困，上帝本身就是罪恶。只要人类仍然拜倒在神坛面前，受君主和神父奴役的人类就将永劫不复；只要仍然有一个人在以上帝的名义接受另一个人的祷告，社会就将始终建立在非信义的基础上，和睦与仁爱就将永远被摈斥于人世之外。上帝啊！你只好退位了！因为从今天起我已经摆脱了对你的敬畏，变得明智了；我要举手朝天咒骂：你，上帝，不过是扼杀我理性的刽子手，蒙蔽我良心的魔鬼！

因此，我否认上帝对人类的无上权威；我鄙弃上帝的统治，这种统治的不存在业已由人类形而上学和经济上的种种幻觉所证实，一句话，已经由人类所受的种种苦难所证实；我拒绝上帝对人的裁判权；我要剥夺他所享有的天父、天皇、判官等等称号，取消一切诸如至善、宽容、慈悲、教世、赏善罚恶等等对他的颂辞。所有这些组成上帝概念的属性，都不过是一幅讽刺人类的漫画，与文明的二律背反绝不相容，而且已经为人类所犯的种种谬误和身受的种种灾难所否定无遗。既然上帝已经不能再被视为照顾人类的上帝，既然我已经取消了他的那些由于人类十分珍重而毫不迟疑地以之作为上帝同义语的种种属性，那么，是不是就可以得出结论说，上帝并不存在，神学教理的谬误、最少是它内容的虚伪，到此就



已确证无疑了呢？

可惜的是，事情并不是这样。有关神的本质的偏见确实已经破除了，与此同时，人类的独立性也确已得到证实，但是也就仅此而已。上帝存在的现实还没有被触动，我们的假设也依旧站得住脚。在谈到眷顾人类上帝时，我们虽然证明了上帝并不可能是这样的時候，这只不过是我们在确定上帝概念的过程中走出的第一步；接下去还需要弄清我们这第一个结论是否与我们的假设中的其他部分相符，也就是说，需要从智慧的角度来判明如果上帝真的存在，他又是个什么样子。

因为，正如我们在证明人在经济矛盾的影响下所犯的罪责以后，还需要进一步说明这种犯罪的原因，否则就会让人认为人是神智不全的，仅仅对他作了一个可耻的讽刺；同样，当我们认定所谓上帝是保护人之说完全是幻想之后，还必须探究如何把这个论断与存在一种至高无上的智慧与意志的观念协调起来，否则我们就仍然不能解决我们所提出的、至今还没有任何证据足以证明其为谬误的那个假设。

我敢肯定，即使确实存在一位上帝，那么他也绝不是哲学家和神父所描绘的那样一种形象，他也绝不像人所独具的特点那样，按照分析、预见和进步的规律来思考和行动；相反地，还不如说他是朝着相反的、倒退的方向行进，他的智慧、自由与个性与我们的智慧、自由和个性的构成并不一样，上帝所天然具有的那种所作所为一律正确的特性，决定了他在本质上是反文明、反自由、反人类的。

我将从否定到肯定来证明我的论断，也就是说，通过阐述我的反面观点来证实我的命题的真确性。



(1) 信徒们说,上帝只能被设想为无限善良、无限睿智,拥有无限能力等等,总而言之是一大串的无限。可是,无限完美的本质是和对进步漠不关心甚至反对进步的意志不相容的;因此,要么就是上帝并不存在,要么就像我们从二律背反的发展中得出的结论那样,我们对这一切奥秘根本就毫无所知。

我对这些推论家的答复是:要是只求助于某种深奥莫测的神秘之论便可以变谬见为真理,那么,不代表天命的上帝和无效的天命这两种神秘论断,我都一概赞成;但是,在事实面前,我们不应该援用这种或然之说,而应该相信经验的实证之论。经验和事实都证明,人类的发展始终遵从着某种不可变易的必然性,这种必然性所包含的规律和体系,随着人类集体理性对它们的逐步发现而日益显示其作用和见诸实践;社会发展中没有任何证据足以证明存在着什么外来的推动力,什么上天谕旨,什么超人的思想。促使人们相信存在天命的,正是这种作为人类集体的本质和基础的必然性。但是,这种似乎自成体系的和逐步实现的必然性,不论在人类或上帝身上都不成其为什么天命;人们只要回想一下社会秩序所表现出来的无穷尽的动乱状态和它所经历的痛苦的探索过程,也就不难信服这个道理。

(2) 另外一些推论者则想走一条捷径,他们大声疾呼:这种玄妙莫测的探讨究竟有什么用处呢?天地间既没有什么无限的智慧,也没有什么天命;离开了人,什么“我”、什么“意志”,都不存在;已发生的事情,不论是好是坏,反正都必然要发生;人和自然都同样注定要受种种不可抗拒的因果关系的支配;我们本身的所谓良知、意志和判断力等等,无非是那个命定的、永恒的和不变的整体



的个别组成部分而已。

这个论据和前一个论据正好相反。它是以某种必然的和永恒的,但是又是无意识的和盲目的安排来取代那个万能全知的造物主的。这个反面论据告诉我们,唯物论者的辩证法并不比宗教信仰徒们的辩证法更为可信。

谁要是谈论必然或宿命,谁就是说存在一种绝对不灭的秩序;反过来,谁要是谈论动乱和纠纷,谁就是肯定一切与宿命最不相容的事物。但是,世界上确实有纠纷,而且都是由自发力量所造成和非任何其他威力所能平息的。如果一切都是命定的,为什么会发生这种情况呢?

然而,谁都看到,这个有神论者和唯物论者多年争论的老问题,是产生于对自由和宿命的错误理解,他们都以为自由和宿命是彼此矛盾的,实际上并不如此。其中一方说:如果人是自由的,那么上帝就更有理由是自由的,这样一来,宿命就只成了一句空话。另一方则反驳说:如果自然界的一切都是互相联系的,那么,就既没有自由,也没有宿命。双方就这样朝着自己选定的方向无边无际地推论下去,谁也永远无法懂得:这种所谓自由与宿命之间的对立,其实不过是行动与智慧之间的天然差别,而不是对立性的差别。

宿命就是宇宙构成的绝对秩序、规律、法典、命运。这样一部法典本身绝不排除存在一位最高立法者的观念,与此相反,它很自然地假定存在一位最高立法者,所以古人全都毫不迟疑地承认存在一位最高立法者;今天的全部问题在于:究竟是像各种宗教的创始者所相信的那样,宇宙之间是先有立法者然后有法律,也就是智



慧先于宿命呢，还是像今人所主张的那样，先有法律然后有立法者，也就是说，精神产生于自然。在前还是在后，全部哲学归结起来就是这样一个二者择一的问题。要是只是争论精神在先还是在后，这倒并无不可；可是要是假宿命之名来否认精神，那就是毫无理由的武断了！只要回想一下这种说法无非是以恶性的存在作为立论的依据，就完全足以驳倒它了。

既然存在物质和引力，就必然产生宇宙体系，这是命定的。既然存在两种相联系又相矛盾的观念，随之就必然有一个综合观念，这也是命定的。和宿命不相容的并不是自由，因为自由的目的正是在某个领域内保证宿命的实现；与宿命不相容的是混乱，是一切妨碍规律实现的事物。世界上究竟是否存在混乱呢？宿命论者并不否认；因为令人难以思议的怪事就是，正是由于存在恶行，才使他们成为宿命论者。可是我却认为，恶行之存在不但不能证明存在宿命，反而粉碎了宿命，冒犯了宿命，因为，恶行的存在证明了存在某种动因，当这种动因自发地错误地发展时，就违背了规律。我把这种动因称之为自由；而且，我在第四章中已经证明，自由就如那作为人们心灵的指路明灯的理性一样，它愈是与宿命的自然秩序和谐一致，它就愈大、愈完美。

因此，谁要是把宿命同自我感觉自由的良知的证明对立起来，或者相反地，把这种良知的证明同宿命对立起来，都证明他误解了这两个概念，完全不了解问题何在。人类的进步可以理解为就是宿命对人类理性和自由的教育，因此把它们看成三个彼此排斥、互不相容的概念是荒谬的，实际上它们是相辅相成的，宿命是基础，其上层就是理性，自由则是大厦的冠冕。人类的理性致力于认识



宿命，洞察宿命，自由的使命则在于适应宿命。我们现在所进行的对人类的自发发展和本能信仰的批判，实质上就是对宿命的探索。关于这一点，我们来作个说明。

人是赋有活动能力和智慧的，他有能力冲破自己所处的世界秩序。但是，他的一些不端行为是可以预料的，而且它们是在一定限度作出的，这种限度经过若干反复以后，又会使人重新遵守秩序。根据自由的这种摇摆情况，我们便可以确定人类在世界上所起的作用；而且，由于人的命运和万物的命运相联系，因而我们也可以从人的身上探索出万物的最高法则，并且一直追溯到物的根源。

因此，我不再追问人为什么会有破坏神所创造的秩序的能力，上帝又为什么允许人这样做了。我想用另外一种方式来提出问题，就是作为宇宙必要组成部分和宿命的产物的人，为什么有能力破坏宿命？这种命定的组织，人类的组织，为什么那样带偶然性，那样违背逻辑，那样充满动乱和灾难呢？既然宿命并无限定在一小时之内、一世纪之内、一千年之内起作用，而我们又命定一定会掌握科学与自由，那为什么科学与自由不早些到来呢？其实，从我们开始蒙受等待之苦时起，宿命本身就出现矛盾了；所以，只要出现了恶行，就既不存在上帝，也不存在宿命了。

总而言之，宿命时时刻刻都在被它本身所制造的种种事实所否定，那么这种所谓宿命究竟是什么呢？这是宿命论者所必须解释清楚的，其道理正如有神论者有责任说明那个既不能预见也不能防止自己所创造的生灵沦于贫困的无限智慧究竟是什么。

而且，问题还不止于此。自由、智慧和宿命三者，归根结底是



用以指明万物的三种不同表现形式的相辅相成的概念。就人来说,理性只是一种已确定的自由,它是感受到限制的。但是这种在已确定的范围内的自由仍然是宿命,是一种活生生的、人格化了的宿命。因此当人们的良知宣称存在一种宇宙的宿命,也就是说宣布存在一种既符合于具体理性又适应于无限自由的至高无上的宿命时,无非就是提出一个无论从哪一方面说都是合法的假设,一切派别都有责任来证实这个假设。

(3) 现在轮到新无神论者、人文主义者出场说话了:

人类就其整体而言,是社会天才假借上帝这个神秘名义所探索的现实。这种集体理性的现象,这种由于人类注视自己,把自己当成一种外在的、主宰着人类命运的超验性的存在的海市蜃楼,这种意识上的幻觉,我们说过,是已经作过剖析和解释的;所以,今后如果再制造这种神学假设,就是科学上的后退。我们唯一应该重视的是社会,是人。宗教上的上帝,政治上的国家,经济上的所有权,就是使人类对自己变得漠不相关,不断自我毁灭的三种形式,人类今天应该抛弃这些形式了!

我承认,任何肯定或者假定上帝存在的论断都是来自神人同形论,而上帝开始只是人类的一种理想,或者说得确切一点,是人类的幽灵。此外,我还承认上帝概念是权威和专断原则的楷模和基础,而我们的任务就是在任何地方,无论是在科学方面、劳动方面还是在城市里,只要它有所表现,就必须加以清除,最少也要加以制服。因此,我并不反对人文主义,我要继承人文主义。如果我接过它对神明的批判,并把这种批判应用之于人,我就必须指出:

人既然把自己当作上帝来崇拜,就是给自己创造一个与自己



本质相反的理想,并且宣称自己是那位所谓无上完美的,亦即无限崇高的上帝的对抗者;

人根据自己的判断,只是一个虚假的神,因为他假定了上帝存在,就是否定了自己;而人文主义也和古代一切有神论一样,是一种令人厌恶的宗教;

这种人类把自己看作上帝的现象,用人文主义的理论是解释不了的,需要有进一步的说明。

按照神学的理解,上帝不仅是宇宙的最高主宰,是永不谬误和不对万物负责的最高君王,是人类智慧的典型,而且是无始无终、万古不变、无所不在、无比睿智、无限自由的存在。但是,我却要说,上帝的这些属性不过是人类相应属性的理想化和任意的拔高,它们是与人类相应的属性相矛盾的。上帝与人是相矛盾的,正如博爱是与公平相矛盾的,圣德——完善的理想是与可完善性相矛盾的,王权——立法权力的理想是与法律相矛盾的,等等。因此,关于上帝存在的假设,一旦在人类实践中获得解决以后,又会重新出现,关于是否存在某种完善的、和谐的绝对物的问题,尽管人们经常加以回避,却仍然不断地重新出现。

为了证实这种根本的二律背反现象的存在,只要把事实与定义对照一下就行。

在一切事实中,最肯定无疑和最永恒不变的当然是下面这样一个事实,就是人的知识是渐进的、有系统的、经过思考的,一句话,就是经验性的;其证据就是:任何理论只要未经经验的认可,也就是说,只要它的论点缺乏持续性和连锁性,就丧失其科学性。这一点是丝毫不容怀疑的。即使是人们认定为属于纯粹科学的数





学,它的各种定理也是以连锁性为必要的条件,也是经过经验的验证并且承认它的规律的。

人的知识,从所得的观察出发,逐渐进步,并在一个无边无际的领域内前进。它所追求的最终目标,它所致力于实现的理想,就是无限,就是绝对;可是,这个目标和理想是永远不可能达到的,相反地却可能愈走离它愈远。

那么,就像某种理论在上帝身上所假定的、那种能够决定同样无限自由的无限知识和绝对知识,究竟是什么东西呢?这种知识看来不仅是一种包罗一切的知识,而且是一种直观和自发的知识;而且,虽然它既包括了现实,也包括可能,但是却是不容任何怀疑的,也不带有任何客观性的;它是一种可靠的但是又不可能加以证实的知识,一种完整的但是又不连贯的知识;最后,它虽然是赓续不断地形成的,但是,它的各个部分之间又完全不存在任何先后的关系。

心理学提供了不少这种认识过程的例子,诸如:动物具有某些本能和预感的官能,某些人天生就有某种数学或艺术天才,并不依靠后天的教育;还有,人类大部分的制度和原始时代的许多伟大建筑物都是没有凭借什么理论而只依靠人类的天才自发地创制和修建起来的。此外,天体运行得那样复杂而规律化,物体配合得那样奇妙,难道不是在说明各种事物都存在某些固有的特殊本能在起着作用吗?……

所以,如果上帝真的存在,那么,在宇宙中和在我们身上总会显示出他的某些属性。可是,这些属性显然又和我们最真实的倾向和最现实的命运尖锐地对立;通过教育,这些属性正不断地从我



们心中消失,而我们最关心的也正是如何使它消失。上帝和人是本性上不同的两种事物,从他们互相认识时起便彼此规避,因此,除非两者之一发生变化,或是两者都发生变化,它们怎么才能协调起来呢?既然理性的每一个进步都使我们更远离神明,那么,上帝和人又怎么可能在理性上相一致呢?人类又怎么可能通过教育而变为上帝呢?

再举另外一个例子:

宗教在本质上是一种情感。因此,通过宗教,人类赋予上帝以情感,正如它原来赋予上帝以理性一样;而且,随着自己观念的正常发展,人类又肯定上帝的情感与他的知识一样,也是无限的。

光是这个情况就足以改变上帝情感的性质,使这种情感成为一种与人的属性完全不同的属性。在人身上,情感可以说是来自无数不同的源泉,这些情感相互矛盾,相互干扰,相互毁损,否则就无法自觉其存在。相反地,在上帝身上,情感却是无限的,也就是说,它是统一、完满、固定、纯洁和平静的,它不必用相反的情感来激发自己才能获致幸福。我们自己也都体验过这种神明的感情状态,比如,当某一种情感完全控制了我們的一切官能,使自己处于一种心醉神迷的状态,这时,其他一切情感便全部暂时保持缄默,不起作用。不过,我们的这种迷醉状态总是借助于情感的对比或者某种外来的刺激才会出现;它永远不是完整的,或者说,它永远也达不到完满的程度,就如月亮只有在短至不可分的一刹那是完全正圆的一样。

因此,我们是通过一系列的对立、冲突和内心的斗争而生存着、感觉着和思维着的;因此,我们的理想并不是无限的,而只是处



于平衡状态。无限指的不是我们，而是别的事物。

有人说：上帝并没有他自己特有的属性，他的属性就是人的属性，因此，人和上帝是合二为一、并无区别的。

实际却完全相反，既然人的属性一体现到上帝身上就成了无限的，上帝也就有其独有的、特殊的属性，因为有限之所以存在，正是因为无限已经特殊化了，已经变成上帝的本质了。因此，人可以如同否定某种矛盾观念的现实性一样否定上帝的现实性，人们也可以把这个我们欲离反近的、既不可捉摸又残酷无情的幽灵排斥于科学和道德之外；因为，这样做在一定程度上还是正当的，最少也是无害的。但是，却绝不能把上帝当成人类，因为这对上帝和人类都是一种诬蔑。

有人也许会说，人神的对立只是一种错觉，它是个别的人和整个人类本质之间的对立所造成的。如果事情果真如此，那就应该说，这是把人类神化了，结果，它就无论在理性上和情感上都不是不断地进步了，它的理性和情感也不存在矛盾了，一句话，人类就在一切方面都是无限的了。这种情况不仅已被历史所否定，而且，也是被心理学所否定的。

人文主义者大声疾呼说，不应该这样理解人类！他们说，为了求得人类的理想，不应该仅从历史发展来考察人类，而应该根据它的全部表现来考察，就好像各代人都生活在同一个时刻，集成成一个单一的人，一个无限的、不朽的人。

这就是说，要人们抛弃现实而去抓住一个幻影，不把现实的人当成真正的人，必须超越时间，到永恒中去寻找正确的人、理想的人。对这样的论点我们该说什么好呢？这是抛弃有限去追求无



限,撇开人类来寻觅上帝!我们所认识的人类,是正在发展着的人类,一句话,是能够存在的人类,是站立着的人类;而人们却给我们描绘一个倒立的形象,就像水中反映的人影,然后就对我们说:瞧!这就是人!我呢,我只能回答说:这已经不是人了,这是上帝!可见,人文主义是最地道的有神论。

那么,有神论者所假设的寓于上帝身上的天命究竟是什么呢?这本质上是人类的一种性能,是一种神人同形说的属性,通过这种属性,上帝就被认为能够根据事变的发展窥知未来,而人类则只能根据编年史实来回溯过去。

显然,所谓“无限”,亦即自发和全面的直觉知识,是与人类不相容的;同样,天命也与上帝的假设不相容。对上帝来说,一切观念都是同等的并列的,上帝的理性并不把二律背反和综合划分开来;在他看来,永恒已经使一切事物都成为当前现实存在的。上帝在创造我们的时候,并没有能把我们矛盾的奥秘启示给我们;原因正是在于他是上帝,他看不到矛盾,他的智慧不受时间的和发展规律的限制,他的理性是直觉的,他的知识是无限的。神授天命说其实是在上帝这个矛盾之上再加一个矛盾;正是由于有所谓天命之说,人们才按照人类的形象来创造上帝;只要否认天命,上帝也就不再成其为人,而人也会放弃充当上帝的奢望。

也许有人会问:如果上帝并不了解人类发生的事情,那么,那无限知识对他又有什么用处呢?

让我们来区别一下吧:上帝对秩序是能辨认的,对至善是能感知的。但是,他是把这种秩序和至善当成永恒和绝对的,他不看它们的渐进和不完善的一面,并不了解它们的缺陷。只有我们才能



看到、感觉到和衡量出恶性来，因为只有我们才可能为恶，正像因为我们的生命是短暂的，所以只有我们才会计算时间的长短。上帝只能看到和感觉到秩序，但是却不了解实际发生了什么事情，因为这些事情都发生在他的脚下，在他的视线之下。我们则相反，我们既看到善，又看到恶；既看到现时，又看到永恒；既看到秩序，又看到动乱；既看到有限，又看到无限；既看到自我，又看到非我，也就是说，正因为我们的理性是有限的，所以它能够越出我们的视野。

因此，通过人的创造和社会的发展，我们的这种有限的但又是天赋的理性与上帝的那种直觉与无限的理性形成了对立，结果尽管上帝在任何方面都丝毫没有丧失其无限性，可是，仅仅由于人类的存在这一事实，上帝就变得渺小了。渐进的理性是永恒不变的观念在流动着和前进着的时间中的体现，人类是能够听到上帝的言语的；因为人类本身就来自上帝，人类的理性最初与上帝的理性并无二致。但是，上帝却不能听到我们说话，也不能到我们这里来，因为他是无限的；如果他想拥有有限的属性，就不再成其为上帝，就会自我毁灭。因此，神授天命这个教理，无论在事实上或在法律上都证明是虚伪的。

现在，我们很容易就能看出，同样的论据也可以用来驳倒把人神格化的学说。

人命定地要把上帝看成具有绝对和无限的属性，可是，他自己却又向着与这种理想相反的方向发展，于是人的进步和他所设想的上帝之间便发生了矛盾。很显然，一方面，人由于其构造上的混成性及其性格的待完善性而不成其为上帝，也不可能成为上帝；另



一方面,作为最高存在的上帝,是人类的直接对立物,是至高无上的实体,人类只会离它愈来愈远。上帝和人可以说是分别赋有存在的两类相反的能力,似乎正在进行着一场争夺世界主宰权的竞争;前者赋有自发性、直觉性、不谬性、永恒性;后者则拥有预见力、演绎法、变动性和时间。上帝和人始终企图打倒对方,又不断地互相躲闪;当人永无休止地在思考和推理中前进时,上帝却好像由于他命定的无能而退缩到它本质的自发性阵地上。因此,人类和它的理想之间存在着矛盾,人和上帝之间存在着对立;基督教神学使用魔鬼或撒旦的名字,也就是用上帝和人的冤家和仇敌的名字来把这种对立寓言化和人格化。

这是根本性的二律背反。我发现现代批评家都没有注意到它;如果人们继续加以忽视,迟早总要走对人对上帝一上帝的否定,从而也否认对它的全部哲学解释,为宗教和迷信大开方便之门。

按照人文主义者的说法,上帝不是别的,就是人类本身,就是个体的我把它作为一位不可见的主人来服从的集体的我。但是,如果说肖像是根据原形忠实地临摹出来的,为什么会出现这样古怪的幻影?人类既然从它产生以来就能不借助于望远镜而直接地看到自己的形体、灵魂,看到自己的领袖、教父、祖国、国家,为什么还要像照镜子一样,通过上帝这样一个古怪的形象来观察自己,以致连自己也认不出来呢?这种幻觉有什么必要呢?这个模糊混浊的自画像,在经过一定时期以后明晰起来、矫正过来,不再使人错认为是别的东西,而是可以清楚地辨出原来的样子;这究竟是一种什么样的自画像呢?社会本身就在那里,它存在着,可以看得见,感觉得到,它有希望和活动,而且人们也已经认出它来,并且把它



叫做社会；既然如此，为什么它对人来说却变成这样一种超验的东西呢？

有人说：不！从来就不存在什么社会，人只是集合在一起而不是联合在一起；所有制和国家的那种胡乱的组成情况以及宗教的那种不容异端的现象就是证据。

这纯粹是狡辩之词，因为自从人与人通过劳动和语言彼此往来，并且商妥相互应承担的义务和创造了法律与习惯时起，社会便开始存在。无疑，随着科学知识与经济的进步，社会也逐渐趋于完善。但是，任何一个文明时代的进步都不可能给社会带来乌托邦创立者所幻想的那种根本变化；人类未来的境况尽管将非常完美，但是它也只能是其原先状态的当然的继续和必然的结果。

何况，就像我已经指出的，任何联合制度本身都不排除博爱和公平，政治理想与上帝绝不能混为一谈，而实际上我们也都亲眼看到各民族的社会都是区别于宗教的。社会被看作目的，而宗教只被当作手段。君主是集体意志的执行者，而上帝则是良知的统治者，他在坟墓旁等待着那些逃避了人间惩罚的罪人。进步和改革的思想到处可见，任何信仰宗教的民族也从来不会对构成社会生活的一切事物完全忽视或者根本加以否定。因此，我想再问一遍：如果神学上的假设确如人们所认为的那样，只不过是人类社会的理想，只不过是经过平等、团结、劳动、博爱的改造的一种先定的人类典型，那么，为什么会出现社会—上帝合一论呢？

当然，如果说当今有什么欺骗性很大的偏见和神秘之论，那么，在我看来已经不再是那正在没落的天主教义，而不如说是人文主义哲学，因为它相信一种过于高雅因而不免流于武断的空谈，把



人当成一种神圣崇高的存在；因为它不顾人们就人类道德的堕落不断提出的令人沮丧的证据，顽固地宣称人类就是上帝，也就是宣称人类的一切方面在本质上都是完善和井然有序的。它把人类的恶行归咎于人们所受的压迫，并且保证说人类只要获得充分的自由，便能作出最纯洁的牺牲；因为，根据这种哲学的说法，在作为人类自画像的神话中，人类是被描绘为要经历两个相反的时代，一个是名为地狱的压迫和惩罚的时代，另一个则是名为天堂的幸福而独立的时代。人们如果遵循这样一种哲学，便有可能，而且也必然要承认自己并不是上帝，并不善良，并不神圣，也并不明智，从而立刻投入宗教的怀抱。由此可见，世界否定上帝的结果，归根结底只能是上帝的复活。

在我看来，这并不是宗教寓言的真正含义。当人类承认上帝是自己的创造者，是它的主子，是它的第二个我时，不过是通过一个反题来确定自己固有的本质：这种本质是折中主义的和充满对比的，是产生于无限与无限相矛盾的，是在时间中发展而又向往着永恒的，因此，尽管它有善良情感的引领，有秩序观念来约束，它仍然有可能迷误。人类是上帝之子，正如任何一种对立物都是前此状态的产物；正是因为这样，人类才发现上帝类似于自己，一面把自己的一切属性加诸上帝，一面又把这些属性特殊化，也就是说，把上帝神化为与人类相对立。对人类来说，上帝是一个幽灵，同样，对上帝来说，人类也是一个幽灵，两者的存在互为原因、依据和结果。

因此，为了证明“神我”的概念来自“人我”的自感，仅仅通过对宗教观念的批判是很不够的，还必须通过对人类的批判来进一步





审查这个推论,看看人类是否符合自己的神明形象所要求的各种条件。我们同时以人类的现实和上帝存在的假设为依据来开始叙述社会的经济制度和理论思想的发展历史,其实就是在庄严地着手这项工作。

一方面,我们证明了人由于自己思想中的对抗而受到煽动,尽管这在某种程度上是可以原谅的,但是由于他的欲念的兽性冲动而作的恶行,这是和自由、睿智和圣洁的存在物的性质不相容的。另一方面,我们又指出,人的天性绝不是和谐和综合地构成的,而是由万物所特有的各种潜在性能聚合而成的;这种情况正是人类的自由造成的种种动乱的根源所在,而且最终地证明人类并非神明。最后,我们在证明了在上帝身上不但没有天命,而且根本不可能有什么天命以后,换句话说,我们在把上帝这个无限存在身上的神明属性与人神同形的属性区别开来以后,作出了一个与古代护神论相反的结论,就是:由于人类的命运从根本上说是趋向进步的,而上帝的本质却是永恒、不变和无限的,所以上帝的智慧与自由受到某种压抑、限制和贬损;结果,人就不再把上帝当作自己的最高主宰和引领者来崇拜,而只能和只应把上帝看作自己的对抗者。仅仅根据这最后一个结论,我们便完全有理由抛弃人文主义,因为人文主义由于把人神格化,必然要走向复辟宗教。在我看来,医治宗教狂的可靠办法并不是把人类与上帝同一化,因为这就等于在社会经济上肯定共有制。在哲学上肯定神秘主义和现状;正确的做法应该是给人类证明:即使真有一位上帝的话,那他也只能是人类的仇人。

根据这些论点,对上帝存在与否的问题应该得出什么解决的办



法呢？归根结底，上帝是不是某种存在物呢？……

我不晓得自己是否有一天能够解决这个问题。如果说到目前为止，我既没有理由肯定人类这个违背逻辑和自相矛盾的存在物的现实性，也没有理由肯定上帝这个不可思议和并未露面的存在物的现实性，那么，最少我还是懂得，由于这两种本性的根本对立，我对自己意识所不由自主地假定其存在的那位造物主既不寄任何希望，也不存任何畏惧；我知道自己真正的倾向是愈来愈远离这种观念的冥想；今后支配我心灵和理性的规律应该是实际的无神论；我也明白，我应该不断地从可以察觉到的宿命中学到指导自己行动的规范，至于人们向我兜售的一切神秘天命或任何神权，我都应该加以拒绝和与之作斗争；我晓得，如果我因为宗教的影响，因为自己懒于思索、愚昧无知或盲从轻信而重新皈依上帝，那将是一种自杀行为；如果有一天我要和上帝和解，只要我活着，这种和解也是不可能的，即使在和解中，我能获得一切而毫无所失，这种和解也只能是自我毁灭。

好了，让我们来总结几句，作为我们今后探讨的目标。

立法者既不信任作为自然的缩影、万物的聚合的人，也不指望上帝这位无限的神灵所并不拥有的天命。

但是，立法者必须注意各种现象的更替，倾听命运的教导，从宿命探索人类的规律，也就是探索对人类的未来永恒有效的预言。

立法者有时也考虑到，虽然人类对神明的感情已经日趋淡薄，虽然上苍的启示已经逐步让位于经验的推论；虽然人类与上帝之间的分裂已日益明显，虽然作为我们生存的形式和条件的这种进



步已经越出了那无穷的,因而也就是反历史的智慧所能感知的范围;一言以蔽之,虽然政府求助于天命已经成为一种怯懦的虚伪行为和对自由的威胁,但是,通过建立大量的各色宗教而表现出来的世界各民族信仰神灵的公意,以及始终困扰着人们的思想、行动和倾向的那种永远无法解决的矛盾,说明我们的灵魂与无限之间存在着一种神秘的关系,整个大自然也通过我们的灵魂与无限之间存在着一种神秘关系。只要确定了这种关系是什么,那么,宇宙的意义和我们生存的目的何在,也就一目了然了。





SINCE 1897