

馬克思的人性觀之析述及其意涵

洪鎌德

國立台灣大學國家發展研究所教授

內容摘要：本文析述馬克思人性觀的來源、內容和意涵。首先指出影響馬克思對人與人性看法有古希臘的亞理士多德，近世的亞丹·斯密、黑格爾和費爾巴哈。其次討論馬克思青年時代與成年以後人性觀的改變。進一步針對人與自然、人與種類、人與社會和人與歷史，解析馬克思的特定看法。其次強調人的主動、能動、創造、自主和自由為馬克思人性觀之特質，以及這種人性觀對其一生追求人的解放之意涵，並從中引申其人性觀對運動員與體育家發揮身體文化與運動精神的啟示，最後對馬克思的人性觀做出批判與讚賞。

關鍵詞：勞動人、種類本質、自我實現、潛能轉化為現能、人的解放

壹、前言

除了受黑格爾把人當做「勞動動物」(*animal laborans*)的看法所影響，也受到費爾巴哈強調人是「種類存有」(*Gattungswesen*)的說法之衝擊，馬克思的人性觀可以說是亞丹·斯密的看法所型塑。有異於經典的政治經濟學諸大家（司徒亞、李嘉圖、詹姆士·穆勒和約翰·穆勒等）、或社會契約論的思想家（霍布士、洛克、盧梭等）主張人類文明社會之前身為自然狀態，斯密卻從人的本性（*properties*）、性向（*disposition*）來解釋人類社會關係的緣起。在《國富論》第一卷第二章中，他指出人類交易的性向、癖好（*trucking disposition*）是有異於其他動物之所在，它是建立人際乃至國際商貿的基石，也是人所以會分工的理由，甚至是法律與政治契約締定的動力。這種交易的癖好、性向之原始固然可以在人類懂得使用語文、人類具有理性等理由中找到，但真正的源頭是自愛、自私、自利。其原因為磋商、講價、交易的過程之動機並非在利他、或彼此共利互益，而首先在追求本身的利益。是故經濟上的好處（*economic beneficence*）是源之於自利自愛。在其早期的著作《道德情

操的理論》(1759)中，斯密認為一個人懂得謹言慎行(*prudence*)，懂得自尊自愛，乃是人諸種道德中主要的德目。在《國富論》中，他進一步說明人群對公共福利的關心基於謀取眾人公共利益的成分少，基於純屬個人的好處之成分多。儘管個人追求自利，但在上天那一隻看不見的手之指揮操縱之下，大家的互換、交易之結果卻使社會全體獲得了公益、眾利。斯密政經學說的特色，就是他有關人性的理論中明顯的哲學基礎。

斯密這種追求自我利益的「經濟人」(*homo oeconomicus*)之概念，成為他勞動價值說的起點。在《國富論》第一卷第六章中，他指出在漁獵社會中，人們殺死一隻海狸比殺死一隻鹿要多花一倍的勞力(力氣)，是故一隻海狸可換取兩隻鹿。這段說詞成為其後李嘉圖以及其他政經學者的複述與引申(洪謙德、廖育信 2009: 59-65)。斯密有關資本主義中交換關係立基於人性的自利之解釋，卻受到馬克思的批駁。馬克思指摘 18 世紀的思想家對人性的看法之偏頗，在於只從生物學的特徵引申而出，卻忘記人性是社會關係的總和，是歷史變遷中的產品。

正如馬克思在〈費爾巴哈的提綱〉(1845)第六條所言：

費爾巴哈把宗教的本質化約為人的本質。但人的本質並非內在於每個人身內的抽象物。在其實際上它〔人性〕乃是社會關係的總和(*das Ensemble der gesellschaftlichen Verhältnisse*)。費爾巴哈不肯就〔人〕實在的本質深入探討，反而被迫〔做出下列兩項結論〕：

其一、從歷史的過程中抽象化〔抽離出來〕，而把宗教情操單獨確定，而預設一個抽象的——也是孤立的——人類整體；

其二、〔人的〕本質只能看成是「種類」的〔事物〕，當成身內的、沈默的，對諸多個人具有「自然上」〔生物學上〕拘束的普遍東西來理解。(FS II: 2-3; CW 5: 4, 7)

從這段話看出青年馬克思反對以生物學、自然界中的人的種類特質來界定人性。

在《經濟與哲學手稿》(1844)中，馬克思對人原始的本性之概念，更顯示他與其他經濟學者與哲學家看法的不同。他顯然受到黑格爾對斯密批評的影響，不贊成把自利與自私等量齊觀。他反對自利不但於己也沒有好處，於公更有問題。這並非由於青年馬克思是一位道德理想主義者之緣故，而是他受到亞理士多德以來古希臘人追求自我實現理念的洗禮。在批評 17 與 18 世紀社會契約論者的經濟人概念與自

由派的個人主義之後，馬克思強調人的自私自利之觀念（egoism），含有自我異化的性質。他認為人之異於禽獸，在於人轉化獸性與物質上的需要為整體發展的社會性——人為住在市邦的動物（*zoon politikon*）。也就是透過說話、語文、自我意識、理性等個人類合作的經驗與文化，提升人性——人之異於禽獸的特質。這回歸他視人性不但是社會關係，也是社會合作、社會成就（social accomplishments）之總和底說法。

馬克思也就此觀點總結地說，對別人的愛護、關心是自我實現的條件，其目的不只追求個人的自由，也是促成人類的解放，以及無異化、無階級、無剝削的社群之建立（洪謙德 2000: 419-451）。

馬克思認為建立在人的自利動機上的行動理論，將會導致人群為了滿足本身的需要，而展開稀少性、匱乏性物資的爭奪，造成人際、群際之間不斷地、慘烈的鬥爭和好戰貪婪的惡性循環。做為個人自私自利活動的寫照之「經濟人」概念不免要陷身於自我矛盾、自我擊敗的窘境中。自我利益的追求，必然導致以人為手段、為奠腳石的惡性競爭，這是與康德以人為目的，強調人的主體性之倫理學說相違背的。這會造成個己的私人與公共領域之彼此排斥。但基本上，人的私自面與公共（社會）面是一體的兩面，蓋社會離不開諸具體的個人之集合和累積。私有財產便與公共財富相反，也與人必須同他人連繫，共享的想法相違逆。是故未來共產主義的社會是充分發展的社會。在該社會中有必要消除私產，才會落實真正的人性——平等、自由、創思、開發的人性。這也是在一個直接生產者組合裡實現個體性（individuality）的真正人性。現存的社會係站在諸種個人的頭上，不把諸個人看做社會存在的要件，這點與馬克思強調的個體性不同。只是馬克思卻認為只有未來的社會主義和共產主義社會才會內涵強大轉變的力量，企圖把現存社會的典章制度作一個徹底的轉變，俾迎合人性之所需（Hodges 1974: 7-10）。

貳、黑格爾、費爾巴哈和馬克思人性觀的同異

早期影響馬克思人性觀最主要的思想家除了亞丹·斯密之外，還包括古希臘亞理士多德所強調的「人是住在社群（市邦）的動物」。此外，黑格爾所主張的人是勞動動物，以及費爾巴哈所使用的「人是種類動物」之看法。這些人性的描繪都是青年馬克思拳拳服膺的。

首先，馬克思讚美黑格爾超越前賢之所在，為有關人類基本的性質以及相關的

事實之體認。其一為人的自我創造；其二為人存有的異化。當做勞動動物的人類，是懂得操勞、使用工具的生物。在早期的著作裡馬克思說：「黑格爾瞭解勞動，視勞動為人的本質」，這就是「他〔黑格爾〕理解人的勞動本質，理解客體〔人把勞動落實為身外產品的客體〕的人——真實的人、實在的人——當成是人自己勞動的結果」（*FS I: 645; CW 3: 333*）。

其次，馬克思也承認黑格爾對異化一概念倡用的貢獻。前者在其 1844 年《經濟學與哲學手稿》中提到：「黑格爾認為人的自我創造是一個過程，認為客體的喪失是一種客體化，而客體化無異是異化，以及異化的排除〔揚棄〕」（*FS I: 645; CW 3: 332-333*）。

在讚美黑格爾對勞動的基本人性觀和異化概念之後，馬克思對黑格爾也有所批評。馬克思指出：「黑格爾只發現歷史過程中一個抽象的、邏輯的和思辨的表達〔方法、名詞〕，而非人真實的歷史」（*FS I: 640; CW 3: 329*），原因是黑格爾在其《精神現象學》中把人當成精神的出現、或「自我意識」的出現（*FS I: 644; CW 3: 332*）。馬克思認為把人用這種抽象的方式加以表述，是對人的誤解，人乃為「實在的、有軀體的人，是把其雙腳站立在堅實的土地上，能夠呼吸自然各種勢力〔的人〕」（*FS I: 649; CW 3: 536*）。

費爾巴哈也談人性、談人的異化。只是他的人性觀早期多少反映黑格爾精神說，後來轉化成以人的身體、軀幹，甚至人的「食品」、人的「你我共同體」等物質面向的看法。有關人的異化費爾巴哈卻偏重宗教方面，強調人是上帝的異化，上帝是人的異化，而無視於人的經濟生活、社會生活、政治生活的異化現象。是故馬克思說：「一旦人的自我異化底神性的形式〔涉及宗教、神學、哲學方面〕被揭破之後，便要揭開異化非神聖的形式。是故對天堂的批判要轉入對地土的批判」（*FS I: 489; CW 3: 176*）。

青年時代的馬克思曾經受著黑格爾的影響，認為整部人類的歷史便是人類自由史，也是人的解放史。人的特質為勞動，是勞動的動物（*animal laborans; homo laborans*）。與黑格爾不同的是，馬克思認為所有歷史的起點、社會的起點是人，而非黑格爾所強調的精神、國家之類，更不是普遍的、寰宇的體系。黑格爾喜談普遍性、寰宇性，彷彿把那個龐大的體系當作宇宙的重心。但對馬克思而言，整個宇宙的重心就是人——具體的、真實的、個別的人。他早期思考的對象便是人、整體的人、人的現實，亦即正面的人本主義。

那麼人究竟是個什麼樣的動物？只稱人是理性的動物、合群的動物、勞動的動物夠嗎？對此，馬克思顯然受到費爾巴哈的影響。後者視人為寰宇的動物

(*Universalwesen*)、為種類的動物(*Gattungswesen*)、為社群的動物(*Gemeinwesen*)、為客體的動物(*gegenständliches Wesen*) (Hung 1984: 12-18)。

然則，在探討人究竟是什麼樣的動物時，一個更重要的前提疑問便是：人性是什麼？馬克思在後期並不像青年時代以哲學的觀點奢談人性，而是以政治經濟學的方法來剖析人性之常，亦即一般性，以及人性之變，亦即特殊性。因之，他說：

要知道什麼對狗有用，就要研究狗性。這種性質並非由功利的原則上抽繹出來。應用到人之上，凡藉功利原則來批評人的各種行動、運動、關係等等的人，都必須討論一般的人性和歷史上各時期經過修改過的人性。
(*Capital* I: 57n.)

儘管馬克思並沒有對人性之常與人性之變做過系統性的分析，我們不妨稱人性之常為其生物學上的人性觀，而人性之變則為其歷史過程上的人性觀。

在生物學上，青年馬克思視人為自然的、客體有關的、異化的、種類的動物。這是時不分古今、地不分東西的所有人類所擁有的通性。在歷史模型中，成年的馬克思視人為社會的、歷史的、被剝削的、或被貪婪制約的生物。換言之，人是在不同的社會和不同的時期，受其本身自我創造(*self-creation*)之產品。

馬克思對人性之常和人性之變的說法同黑格爾和費爾巴哈有異，都是建立在「真實前提」之上，這正是他與恩格斯合著的《德意志意識形態》(1845-46)一稿件上所指出的：「我們出發的前提絕非任意隨便的，也不是教條，而是真實的前提，在此前提中，任何的抽象只存在於想像裡……我們的這個前提是在經驗裡得到證實的〔那麼這個真實前提是什麼呢？〕它們乃是真實的諸個人、他們的活動、以及他們生活的物質條件……」(*FS* II: 16 ; *CW* 5: 31)。

因之，我們在討論馬克思的人性觀時，不妨先考察他怎樣看待人與自然、人與人類(種類)、人與社會、人與歷史等幾個主題(Hung 1984: 20-38)。

參、人與自然

人是自然的動物(*Naturwesen*; *natural being*)，自然是人「無機的身體」(*unorganischer Körper*; *unorganischer Leib*; *inorganic being*)，原因是自然提供人生存所不可或缺的直接資料或手段。自然也是人活動的物質、對象和工具，也是人展

現其才能的舞台。人與自然的交往，無論是形體上或是精神上的接觸，都是「自然與其本身的聯繫，因為人也是自然的一部分」(FS I: 566; CW 3: 275-276)。

作為自然一部分的人，亦即自然的動物之人，是擁有自然的力量、生命力。因之，人乃為能動之物。這種力量存在人身上，成為他本性本能的一部分。由於人擁有軀體和感覺，他必須靠外物來滿足他本身新陳代謝的需要。因之，人也是一個有限的、受苦受難的生物。這是說滿足人類本身欲求所需的客體物存在他身體之外，而他又需要靠這些客體物的滿足才能存活。因之，這些客體物成為他基本的、必需的對象，對這些對象與客體物的攝取，成為人基本能力的展現與證實(FS I: 650; CW 3: 336)。

凡是不靠外頭的對象或客體而存在的事物，對馬克思而言，是為沒有客體關連之物，亦即非物，亦即幻想的、不實之物、抽象之物。換言之，一個事物的存在必是人的感官可以感受其存在的事物。不僅靠感官感受外頭世界的存在，人還經由勞動而改變，亦即改變自然界與社會界周遭的事物，進一步塑造他本身，可以說人改變環境，同時環境也改變他。有異於黑格爾把人當成精神的事物，馬克思（如同費爾巴哈）視人為具體的、能感受外界事物的存在，乃為感覺的動物(*sinnliches Wesen; sensuous being*) (洪謙德 1997: 120)。但感受也是能接受、能忍受，被動的意思，故人類除了是主動的、能動的動物之外，也是一個被動的、受動的、受苦受難的動物(FS I: 651; CW 3:337)。

黑格爾把自然看做精神之外的事物，是一種徹頭徹尾抽象之物。反之，馬克思是認為人在自然當中，是自然的中心，與自然應當合一。人在生存方式、意識樣態中可以表現的事物，也可以透過人類全體或透過別人而應用到自然之上。這種說法表示意識和心靈都隸屬於物質，心物的互依，也顯示人與自然的契合。

馬克思認為黑格爾把思想從自然的人那裡割開是不對的。須知思想是作為自然主體的人心靈的活動，而人是具有五官，活在社會、活在現世、活在自然裡頭的動物。在此吾人可知青年馬克思浸淫在德國浪漫主義的思潮裡，視自然主義與人本主義是一而二、二而一的東西。

馬克思對自然的理解，依據法蘭克福學派第二代重要思想家施密特(Alfred Schmidt 1931-)之說法，並非單純是主觀主義的，或是絕然客觀主義的，也非採取物質的、或觀念的化約之理解方式。他強調馬克思理論中自然與社會的相互穿透。施氏對正統馬克思主義者與新馬克思主義者有關馬克思對自然的理解都有所批評與辯正。他指出正統馬克思者視馬克思早年的著作為受到黑格爾觀念論影響下的執迷不悟，強調成年後重視經濟的馬克思之自然觀才是正確。反之，新馬的理論家卻強

調早期馬克思的哲學著作才是馬學可以傳承、可以發揮的基礎。施密特確認為馬克思重大的貢獻在於中年與後期有關政治經濟學的批判，以及資本主義的商品生產之批評上。不過他在強調馬克思《資本論》的結構性與科學性之餘，卻提醒讀者認識該一重要著作的包含歷史與哲學的意涵（Schmidt 1971; 洪鐮德 2004: 234-235）。

其實這種看法早便為盧卡奇所倡說。盧氏指出：「自然是一種社會的範疇。這是指社會發展任何的階段上，凡被指為自然的〔事物〕，自然與人及其活動涉及自然的形式，都是自然的形式、自然的內容、自然的範圍、自然的客體化。這些涉及自然所有的事項都受到社會所制約〔規定〕」（Lukács 1971: 234）。

從上面施密特與盧卡奇的說法，可以看出馬克思心目的自然是脫離不了人的需要及其滿足，也是人發展其本身才華，透過社會的生產、交換、消費，而成為人化的自然，或稱自然的人化。因此，我們接著討論馬克思怎樣看待人與人類的關係。

肆、人與人類

馬克思早期的著作中一再出現費爾巴哈哲學人類學（philosophical anthropology）的用語，特別是種類本質（*Gattungswesen*; species being）、種類生活（*Gattungsleben*; species-life）、種類活動（*Gattungstätigkeit*; species-activity）等等名詞。藉著這些名詞，青年馬克思企圖界定人社會的性格和社群的（communal）性格，也界定人生產的活動。其最終的目的，在說明未來理想社會是社群的集合體，其中人如何重獲失去的自由，達到真正解放的願望。

在《經濟學與哲學手稿》中，馬克思指出：

人是種類的動物，不僅是因為在實踐與理論中，他採用人類（他自己和其他事物）當成他的客體物……並且還因為他看待自己是真實的、活生生的種類〔人類〕，也是因為他看待自己是一個普遍的〔寰宇的〕動物，亦即自由的動物之緣故。（*FS* I:566; *CW* 3:275）

就像其他動物一樣，人要靠無機的自然存活、要靠自然的產品維持其生存。不過與動物相異的是：動物和動物的活動是合一的，動物無法從其生活中分別出來。動物就是其生存活動的全體。人卻把其生活當成他意志和意識的標的物，他擁有充滿意識的生命活動。有意識的生命活動把人從其

餘動物的生命活動中直接分辨出來。就因為如此，他才是一個人類的本質，或者說由於他是人類的本質，他才是有意識的動物……他的生命成為他的客體物。(FS I:567; CW 3: 276)

換言之，有異於其他動物，人類是一種特別的生物種類——靈長類，不但擁有理性、能夠思想，並藉語言和符號彼此溝通。人還能根據事先的想像，畫出藍圖，而造就其生存所必須的條件。人是唯一懂得勞動，把勞動當成展示個人才華特質的第一需要，是一個生產創造的動物。正因為人無所不知、無所不能，其活動不限於某一特定範圍，而是展示他樣樣都能精通、行行都能出狀元的寰宇性動物。只有人類不受本性本能的束縛，可以自由進行各種活動，這是有異於禽獸之處，也是人為自由的動物的意思。

人的生產活動是人類營生也是繁衍之道，亦即一個生命生產另一個生命的活動。這種活動的特質是作為人類的人自由與有意識的活動。生產勞動首要的目的在滿足人的需要，俾維持其生存。因之，勞動被視為「一種人與自然共同參與的過程，在此過程中人本身發動、調節和控制人與自然之間的物質反應」(Capital I: 173)。

藉由他的運作，人勘天闢地、開物成務，既改變自然又利用自然，以達厚生的目的。人改變了自然，也改變了本身，改變了人的天性。「他發展那隱晦沈睡的〔生命〕力量，強迫這些力量聽從他的方式〔意志〕去發揮」(ibid.)。

人透過實踐的、生產的活動，透過對無機的自然之型塑，創造了一大堆文明與文化的典章制度。這種創造正顯示人是有意識的，也是自由發揮的種類之物。人之創造世界，改變世界，根據的就是美的原則、美的律例。人在尚未創造發明之前，早就在其腦海中便構思各種圖案、程式、藍圖。他「不僅對他使用的材料之形式有所改變，他還實現其本身的目的，使其操作方式符合規律，甚至他的意志也要配合這種規律的要求」(Capital I:174)。

事實上，人有異於禽獸之處為人自由的、有意識的、開創的、生產的勞動，這些特質的勞動合在一起就叫做實踐(Praxis)。實踐使人與動物分開。實踐是人改變環境，跟著人本身也起變化的人類活動(Petrovic 1967: 78-79)。

儘管早期經常使用費爾巴哈「種類本質」、「種類生活」等詞彙，可是到了 1845 年，馬克思終於揚棄費氏哲學人類學的玄思。他在〈費爾巴哈提綱〉第 8 條不僅批判費爾巴哈把感性(Sinnlichkeit)只看成為省思的偏狹，而不知感性含有「實踐的人類感覺的活動」之意。此為馬克思指摘費氏把人的本質看做存在於個別人內心的抽象物，「當成內在的、靜默的，把諸個人自然聯繫在一起的普遍性」，亦即看作人

的「種類」(*Gattung*)。也在這裡馬克思宣佈「究其實際它〔人性〕乃是社會關係之總和」(*FS II: 2-3; CW 5: 4*)。

這一改變，使馬克思放棄以本質論(*essentialism*)方式討論人的本質、人的本性。取代這種看法是研究人在「社會關係」、「生產關係」、「階級關係」的作為。換言之，在〈費爾巴哈提綱〉之前，馬克思大談人的自然的種類本質和社群本質。由於人的本質與人的生存發生重大矛盾，再談本質，而忽略其生存的方式——勞動、社會關係、階級關係——是違反現實，也是與積極尋覓科學(政治經濟學)來理解人與社會的成年馬克思之心願相左。

伍、人與社會

在《德意志意識形態》長篇手稿中，馬克思與恩格斯強調生產了生存所需的資料是人異於動物之所在。生產是人活命的手段，可是生產不能排除社會的影響，蓋為了生產人人必須來往，這便發生社會的互動。馬、恩這樣寫著：

為生活而進行的生產含有兩層意思，其一為靠勞動去幹活；其二人的生殖後代之新生命的製造。這種生產活動〔營生與生殖〕以兩重的關係展示出來：一方面是自然的〔開物成務、利用厚生〕，他方面是社會的——所謂的社會是它指涉勞動必然是數位個人的合作，不管是處於何種條件下，以何種的方式，或為何種的目的進行合作。(*FS II: 30; CW 5: 43*)

顯然，在此馬克思強調物質連繫作為社群從事生產活動的基礎之重要性，而不再像早前論述人種類的自然結合。因為他接著說：「很清楚明白的是一開始人與人之間存有物質的連繫，這種連繫是受到他們的需要和生產方式所規定的。這種連繫幾乎是與人類出現在地球之日一樣古老。這種連繫卻不斷改變，而經常披上新的形式，而自具『歷史』。不管政治上或宗教上無聊的話題之存在，後者認為人的成群結黨是靠政治或宗教的力量」(*ibid.*)。

換句話說，並非宗教的信仰體系、教義、教規，或政治上的典章制度、意識形態，使人類過群居集體的生活，而是人的物質連繫把人群緊緊綁在一起。所謂的物質連繫並非一成不變，它本身也受到人的需要與生產方式的規定。談到生產馬克思說：「生產是個人通過或在特定的社會型態下對自然的佔有(*Aneignung*)」(*Grundrisse*

9; G 87)。至於什麼是社會呢？馬克思在《政治經濟學批判綱要》(1857-58)中指出：「社會不是由諸個人所組成，而是表述了諸個人相互之間形成的關係、關連之綜合」(*Grundrisse* 176; G 265)。

換言之，只有在社會裡頭人方才能夠發展，也方才能夠表現他的能力與需要。是故馬克思說：「人所以是一個嚴格定義下的『市邦動物』(*zoon politikon*)¹，並不因為他是一個群居的動物，而是一個只有在社會中使自己個體化的動物……自外於社會孤獨的個人進行生產……是荒謬的，其荒謬的情形何異於個人們不住在一起、不相互交談而能夠發展出一套語言來」(*Grundrisse* 6; G 84)。

要之，自古以來，人人必須經營集體生活，成為社群的動物，這並非如費爾巴哈所說是由於「種類」在發生作用，人擁有種族的本質，這種種族的本質自然地把個人們連繫在一起。反之，此時的馬克思則認為是由於人類為追求生存、追求繁衍，不能不從事生產活動，而生產活動及其關係——生產關係——把人推向社會或社群裡，使他們過著集體、群體的生活。

但社會的關係、社群的關係卻非固定不變，而是隨著社會與經濟的形構(socio-economic formation)和歷史階段的變遷而變化。因之，社會關係乃取決於社會型態與歷史遞嬗，在《政治經濟學批判綱要》中馬克思指出：

這是愚昧的觀點，去把僅僅是外觀的連繫看成為內存於諸個人之間自動自發、自然的特徵，而無法與自然分開……這個連繫是諸個人的產品，它也是歷史的產品……普遍〔向各方〕發展的諸個人，他們之間的社會關係，正如同他們社群的關係，是隸屬於他們社群的控制，〔因之〕這些關係並非自然的產品，而是歷史的結果。(*Grundrisse* 79; G 162)

假使人性是在社會關係中呈現，而看作人物質條件的產品，那麼再談人性之常或一般的人性便非妥善。因之，馬克思不再言經常不變的人性、一般的人性，而改談在歷史過程中人性的變化與修正，這也就是成年馬克思在具體的、實際的歷史情況下討論具體的、真實的人群及其關係。換言之，他討論了人性的歷史變遷的兩個面向：人怎樣發展需要，以及發展滿足這些需要的能力(LeoGrande 1977: 144)。

至今為止的人類歷史顯示，人的需要在量的方面不斷擴張，在質的方面不斷提高。為了滿足這種持續增大的人類需要，人也不斷改善其生產能力，從而生產能力

¹ *Zoon politikon* 是亞理士多德對人類的稱呼。過去譯為政治動物或社會動物都不甚嚴謹，應該譯為住在市邦(*polis*)的動物，或簡稱市邦動物。

也水漲船高、節節跟進，一部人類史可說是人的需要與能力的交互競爭和辯證發展。是故馬克思說：

正像野蠻人必須與自然搏鬥，俾滿足其需要，保持其生命與繁衍其後代，同樣文明人必須在各種社會形構中與各種可能的生產方式下進行同樣〔謀生〕的活動。在他發展中，人的能力的必然擴大，這是他需要擴大的結果，可是在此同時滿足這些〔擴大的〕需要的生產力也增長。（*Capital* III：144）

利用人的需要與勞動生產力這兩種概念，馬克思在其後期的作品中，描述資本主義時期市民社會真實的人（工人）的實際性格。在資本主義體制下，人的本性是被異化、被扭曲。資本主義的關係阻卻人發展他真正的能力，同時也損害人從歷史演進以來的真正需要。這何異說資本主義社會的基本矛盾為生產力與生產關係的衝突，而表現在資產階級與普勞階級²之間的階級鬥爭。

資本主義社會的矛盾表現在資本家對工人的剝削、壓榨。剝削的出現乃由於社會分工與私產制度，它允許資本家在交易過程中搾取勞工剩餘的價值，這也是成年馬克思多談剝削而少談異化的緣由。當成一項社會事實，根植於特定的社會經濟形構，亦即資本主義的體制，要克服剝削，只有透過取消私產與化除社會分工一途，亦即訴諸普勞階級的革命來推翻資本主義。一旦私產制度和社會分工消失，那麼人將重獲自由，也真正得到解放（洪謙德 2000: 388, 413-417）。

陸、人與歷史

馬克思對社會的看法是動態，而非靜態，因之他的社會觀同他的歷史觀是分不開的。德國著名的馬克思學專家費徹爾（Iring Fetscher）就指出在討論馬克思的人性觀時，一個不容忽視、而事實上十分重要的面向，便是馬克思講究人的「歷史性」（historicity）（Fetscher 1973: 454）。事實上，馬克思就說過：「歷史〔人文史〕本身是自然史真實的部分——有關自然〔人〕發展為〔文明〕人的史實」（*FS* I: 604; *CW*

² *Das Proletariat* 過去譯為普羅階級、無產階級、工人階級。由於台北街頭的招牌多的是普羅汽車、普羅牙科、普羅飲水機之廣告。這是由英文 professional（專業）翻譯而成。是故本文作者主張以普勞階級來翻譯 *das Proletariat*，含有普遍勞動（尤其是勞力重於勞心）的意思。

3: 303-304)。那麼人怎樣由自然人變成文明人呢？那莫非人開物成務、利用厚生，藉由勞動與生產，把無機的自然轉化成有機的組合——社會、社群。因之，馬克思接著說：「對信仰社會主義的人而言，所謂世界的整部歷史，莫非是透過人的勞動由人所創造之歷史。也莫非自然為人類演變的歷史，人終於擁有可資目擊與確證，亦即透過他本身而生成的記錄，這就是他的崛起（昇揚）過程（*Entstehungsprozess*）的記錄」（*FS I*: 607; *CW 3*: 305）。

同樣馬克思便視近世文明發展史，特別是一部實業史，是人類展示其「本質能力」（*Wesenskräfte*）翻開的書，也是一部可以感受得到存在的人類心理學著作（*FS I*: 607; *CW 3*: 302），論述實業對人類帶來的外表功利與內心創傷的實況。

顯然對馬克思而言，人所以成為人的歷史過程，是透過逆反、否定、異化，經由痛苦錘鍊的歷程而回歸到人的本質。換言之，在歷史過程中，人的本質與存在由早期的合一，變成其後的分開，而展望未來的再度合一，只有當未來共產主義實現之後，本質與存在的矛盾、客體化與自我確認之矛盾、自由與必然的矛盾才可以解開，屆時歷史之謎也才可以破解（*FS I*: 593-594；*CW 3*: 296-297；洪謙德 2009: 184-185）。

這種把人類的生成變化當成歷史來看待，是青年馬克思仍受到黑格爾觀念哲學與費爾巴哈哲學人類學影響下之觀點，當他進入成年時期後，已揚棄哲學的思辨方式，而宣稱至今為止的人類歷史都不是人類有意識、按照人的理想所創造的歷史。因之，只能當成人類的「前史」（*Vorgeschichte*）來看待。根據《政治經濟學批判》（1859）的〈獻言〉，在「前史」中由於「經濟的社會形構」（*ökonomische Gesellschaftsformation*）之有異，人類的歷史可分為亞細亞、古代奴隸、中古封建主義、目前資本主義等不同的社會發展階段。馬克思認為資產階級的社會之形構，將為人類社會的前史譜上句號而宣告前史的終結（*SW I*: 504；洪謙德 2007: 403）。

的確，歷史是人類所創造的，但馬克思卻指出：「人類創造歷史，並非按照其喜歡來創造，也非按照其選擇的情況來創造，而是在直接面對的情況、給予的情況，以及過去所傳承下來的情況下，從事歷史的創造」（*CW 11*: 103）。換言之，在前史中人類無法按照其心願、理想而創造一個富有人性、人道的歷史。要創造這種理想的歷史——有意識、有計畫、符合理性，為人們所開拓、所原創、所營構的活動及其記錄——只有在資本主義體制被推翻，而代以社會主義以及更高階的共產主義之落實後才有可能。

不過，共產主義理想一旦落實，會不會是人類歷史的登峰造極，而不再向前向上發展？不再變遷，真正造成「歷史的終結」呢？對這點馬克思所持的看法是非常

特別的。他不認為共產主義是人類的最終目的，事物最後的狀態。原因是共產主義並不是一個靜態的社會、不是一種理想狀態，而是變動不居的對現存狀態的取消之真實的運動（*FS* II: 37; *CW* 5: 49）。

馬克思固然承認黑格爾之功勞在發現歷史運動與產生的原則是「否定的辯證法」（*Dialektik der Negation*），但卻指摘後者用心靈、精神之生成變化來解釋歷史的遞嬗。馬克思說：

黑格爾的歷史觀……莫非是把精神和物質的對立、上帝和現世的對立之基督教與日耳曼教條，加以玄學的表述。這種對立之出現於歷史意味少數知識菁英對抗著廣大的人群，亦即對抗著當成物質的沒有精神〔無知〕的群眾。黑格爾的歷史觀預設一個「抽象的精神」，或稱「絕對精神」。這個精神的發展使人類成為或多或少意識的群眾跟著跑、跟著變化。黑格爾把經驗上可被認知、外觀上可以闡明的歷史，轉化成玄思的、內蘊奧義的歷史。於是人類的歷史變成人類「絕對精神」之歷史，因之，這種精神也就變成與真實的人群遠離渺不可測的彼岸精神。（*FS* I: 766-767; *CW* 4: 85）

把黑格爾頭腳上下顛倒的辯證法重加扶正，馬克思不以精神為歷史探索的出發點。反之，他以活跳跳、生機活潑的真實個人及其社會與經濟的條件為人類歷史的前提與基礎，而追蹤人所生活的場域——階級社會以及造成階級社會的條件，亦即生產方式——之變遷，其結果得出「至今為止存在的社會之歷史乃為階級鬥爭史」的結論（*FS* II: 817; *CW* 6: 482）。從而強調至今為止的人類「前史」，都是社會必須分裂為兩個相分離、相敵峙、相對抗的階級（奴隸主階級對抗奴隸階級；地主階級對抗農奴階級；資產階級對抗無產階級）。人一旦隸屬任何一個階級，便無法同時為另一對立階級之成員。其結果就是人的割裂。在今日資本主義盛行的時代，資產階級與無產階級的對抗不啻為資本家與勞動者的對抗，都標誌著人類的分裂、不統一。

號稱「歷史唯物主義」的馬克思之歷史觀，是指出引發社會改變和歷史變遷的動力來自社會的經濟基礎的變化。作為經濟基礎的生產力突破了生產關係，造成經濟力量的湧現（透過科技應用，以及管理技術突破，資本的累積、擴大、流通，使經濟力量膨脹），從而導致社會上層建築的典章制度、社會風氣、時代精神（亦即所謂的意識形態）跟著變化。換言之，社會所以轉型和歷史所以變遷都是拜受生產方式的物質因素變化之賜。不僅經濟、生產、勞動、人的營生勞動是物質力量，就是人群形成群眾，形成階級，尋求改變現實的活動，亦即改革或革命的實踐，也被視

為是物質的力量。是故，推動歷史變遷不是精神力量，而是物質力量（洪鎌德 2007: 403-422）。

依當代一位重要的馬克思主義者柯亨（Gerald A. Cohen）的解釋，一部人類的歷史就是人怎樣改善生產力來克服匱乏（scarcity）的歷史。馬克思的唯物史觀討論歷史上幾個主要階段中，人類生產方式的起落，由原始、而古代、而中古、而現代，每一個取代前一階段的生產方式都代表了人類生產力的節節上升。透過生產力的提昇來對付匱乏，才是人類自我實現（self-realization）之途。但匱乏的存在卻經常挫敗人自我實現的努力。歷史進展的動力乃是克服挫敗的勇氣與堅持，亦即不斷尋找有利於人自我實現更有效的方法、更佳的环境、更好的世界。在充滿匱乏的世界中，人只要存心達成自我實現，不能不使盡各種手段方法來改善生產力。當有朝一日富裕取代了匱乏（即馬克思憧憬的共產主義社會實現之日），人對改善環境、改造社會的生產力之抬高的興趣，會轉向本身的發展，清除阻卻個人發展的障礙。為何普勞階級最終要推翻資本主義制度，就是由於資本家到達後期的發展階段，只關心其公司、行號、階級的利益，而無視於個人求取自我發展、自我實現的關懷之故（Cohen 1978: 302-307）³。

此外，柯亨還指出，馬克思所理解的整部人類歷史，乃是「辯證的過程」。他把馬克思的歷史觀作出簡單的三分法：前資本主義時代、資本主義時代和後資本主義時代。在前資本主義社會中，人處於「不分別的團結」（undifferentiated unity）之階段；在現時資本主義社會中，人處於「分別的不團結」（differentiated disunity）之階段；在未來共產主義社會中，則將處於「分別的團結」（differentiated unity）之階段。換言之，人類的勞動就經歷了「不分別的統一」、「分別的不統一」和「分別的統一」的三個階段（Cohen 1974-75: 26-27, 29, 235-261）。這三階段辯證的發展過程與黑格爾歷史哲學三階段之變化生成完全一致（洪鎌德 1995：72）。

要之，馬克思相信人的發展史是愈來愈使個人形成他的個性，是個人化的過程（individuating process），也是人解放的過程。所以他有關人的個人化演變的三個階段為「無異化—異化—異化的克服」，也是「無剝削—剝削—剝削的揚棄」，人的「倚賴—獨立—自主」。這就是說明馬克思的人性觀與歷史觀息息相關，無法分開的道理（洪鎌德 1996：79）。

³ 參考洪鎌德 1996〈馬克斯社群觀之析評〉：國科會專題研究計畫成果報告，第 72 頁註十之說明，也參考洪鎌德 2000: 414。

柒、馬克思人性觀對運動精神的啟示

馬克思很少談休閒、娛樂、運動、競賽等體能方面的運動 (sport)，更少談及體育 (physical education)。但他在青年時代對擁有身軀 (Körper)、能動 (tätiges)、主動 (subjektive bewegendes)、自由 (freies)、覺知 (sinnliches) 的人之本質 (menschliches Wesen) 卻著墨不少。這是由於他把人當成自然的一部分，是具有自然的本質看待。此外，人又是特殊的生物種類之一，故擁有種類特質，更重要的是人是社會動物，擁有社群本質。最後人的創作發明，改變環境、締造文明、創造歷史、改變本身，人擁有歷史的本質。由是可見人對自然、對種類、對社會、對歷史都產生了關係，這是人與世界的關係。

人是以完全的方式，亦即完人 (totaler Mensch; a whole man) 的身分來掌握人與世界的各種關係、全面關係。馬克思說：「人與世界的每一個關係，他的視、聽、嗅、味、觸、思想、觀感、感受、意欲、活動、愛心；要之，他個體性的官能，這些都是直接以社群的器官之形式〔呈現〕，都是與對象體的關係，也是諸器官與對象物之關係，亦即〔這些關係〕是以對象物為導向的，包括了對象物含攝、佔有，也是人的實在之佔有。他們取向於對象物，正是人的實在之表述、展示，這些都是人的活動，也是人的受難，原因是以人的角度來看受難也是另類的人的自我享受」(FS I: 598-599; CW 3:299-300; 洪謙德 2009: 184-185)。

人並不消失在他的對象物之內，這是由於他把對象物轉變成適合人的需要，能為人提供享受的客體物，這些客體物無異人內心能力外化到外頭世界的人造物，這種人造物常常是人際共同生產與交易的東西，因之，也是社會的產品。社會不只是諸人群共同生活的場域，也藉著人人生產不同的貨物，經過交換的過程，而讓每個人來加以享受，這時社會便化作這個生產、交易、消費的客體呈現在每個人之前。人的對象物（客體物）對個人而言，不啻為他的個體性之證明與落實。是故一個活生生，而有所動作的人，他要證實其存活於客體的、對象的世界中，不只人會思想，還要顯示人擁有各種各樣的感官，能夠體認世界。是故人的感受能力也要透過訓練、教育，而在主觀上能夠認識客體，並藉著認識、享受而得到滿足。除了五官之外，尚有心內的感受與實踐的感受（意志、愛心等等）。這些五官的官覺與感受都與它們的客體有關，而人類至今的歷史正是這些官感的形成與養成之過程。工業史和工業的客體存在無異是人本質能力的公開書。

在馬克思強調人的五官與內心感受與實際（踐）感受的重要之時，我們會聯想

到在運動場上身軀矯健、精神集中、求勝志堅的運動員，這是這種官能蓄勢待發的人群代表——選手。他們如何選擇其單項或多項運動項目對象體、客體——發揮內在的潛能，表現出外顯的才華，締造亮麗的成績，都成為大家矚目與希望之所在。尤其是馬克思強調人類如何地把其本質能力經由長期的栽培、養成，從鍛鍊、煎熬、受苦受難、拔尖參賽，到最後展現完成，而享受勝利的果實，可以說是人自我完成、自我實現最佳的寫照。

馬克思認為人是自我創造、自我生成、身心齊一的靈智動物。一方面藉大自然作為其表演舞台，他方面人也利用自然界有機物與無機物改善與維持其生活。人之所以是自然界特殊種類的原因在於其有意識、有計畫的勞動與生產，而生產和勞動。不僅是集體的操作，更是社會上的合作與互換。換言之，只有在社會或社群中人才會把身內的本質能力外化身外，成為社會共享互利的的生活資料。社會的變遷、歷史的遞嬗、文明的興衰，都是人作為自主、自由、主動、能動的生物之傑作。向來社會的典章制度由於私產所保護，與分工的倡導，造成階級的對立與鬥爭。在未來的社會中階級的對峙與鬥爭終歸泯沒，全人類不但會重獲平等與自由，人的個體性終會在新的社群——共產主義社會——中發揮出來。這不但是至今為止的歷史之終結，也是人真正創造歷史的開端。

馬克思這種人性觀不僅是綜合前賢（亞理士多德、康德、亞丹·斯密、黑格爾、費爾巴哈）的精華，還加上他人本主義、自然主義、浪漫主義的體認，使其人性觀更為周全細膩。

在強調人的主動、能動方面，以及人改變世界，世界也改變人，教育家也要經常接受再教育，這種說詞有利於運動者、體育家的動心忍性，增益其所不能，藉由長期的培養、再教育，將其體內之健能繼續蓄養、栽培，而在賽場上作最大的發揮。

馬克思重視人的驅體，把身體放在首要地位，然後把心靈擺在次要的地位，這顯然是他受到費爾巴哈以人身為尊的人本主義之影響。他的物質主義（唯物主義）也是人開物成務、以利用厚生為出發點，認為人的物質生活（存活、繁殖之生產與再生產）制約（*bestimmen*）人的精神生活。因之，這種唯物主義、自然主義、人本主義勿寧與運動界、體育界所倡導的健身、活力、公平比賽（*fair play*）、團隊精神（*team work*）更為接近。至於運動員在賽場上爭取的不僅是錦標、獎牌、金杯、銀盾、打破紀錄的佳績而已，而是展現本身內在的潛能，化潛能為顯能，落實自我實現的理想。這種自我實現的偉景（*vision*, 願景），是馬克思一生中哲學思想的主旨。

捌、結語

影響馬克思對人與人性的看法最主要的思想淵源，無疑地是黑格爾的觀念論，或稱唯心主義，也是費爾巴哈以人為中心的人本主義。這由馬克思的反覆使用「勞動」、「異化」、「種類」、「社群本質」、「需要」、「力量」等名詞可知，可是馬克思雖受到兩位前輩哲學家學說的衝擊，卻不是盲目接受，誠如法國哲學家波提傑利(Emile Bottigelli)所說：「馬克思從黑格爾那裡得到人在歷史演化中的理念，從費爾巴哈那裡取得唯物主義，具體的人和『人本主義就是自然主義』等等概念。可是他並非把兩位前輩的說法揉合，而有他特定的看法。他是用原創性的方法把這些思想的元素貫穿揚棄，儘管他使用了激發他思想的前輩哲人之語言字彙」(Bottigelli 1962: lxix)。

事實上，馬克思以哲學家身分首次接觸經濟問題時，大部分是受到費爾巴哈的唯物論對黑格爾哲學之批判的影響，但其後他又回歸黑格爾，利用黑格爾的歷史和社會觀來批評費爾巴哈空洞的哲學人類學(Mandel 1978: 154n.)。

儘管歐美馬克思學(Marxology，不含共黨意識形態的客觀性、科學性之馬克思思想之研究)中傾向於指出馬克思早期與晚期的思想並無斷裂的現象，但我們仍可參酌阿圖舍的說法，就馬克思理論結構的變化對他思想加以分期(Althusser 1977: 31ff., 35)。涉及到馬克思的人性觀方面，我們可以說：他早期偏重於把人當作種類特質、異化的動物看待，後期則視人為社會經濟動物，為一個歷史性的、被剝削的勞動者。早期著作中的人之異化的理論，強調的是人的本質與人的存在這兩者互相悖離。這一異化概念稍後為馬克思棄置不用(或說少用)，那是由於他開始批評費爾巴哈「種類」一名詞的抽象、含糊，牽連更多的自然屬性，缺少關鍵性的社會關連。要之，此時馬克思已擺脫「本質主義」(essentialism)，不再奢談人的「本質」，社會的「本質」，國家的「本質」等等，這些涉及本質的推論是一種靜態的理解世界之方式，殊知哲學本身也是變動不居的文化與歷史之一環。因之，無法為瞬息萬變的實在提供不變的基礎(West 1991: 2)。

後期的馬克思少談異化，多談剝削、物化、「商品拜物教」。他這種改變表示他與費爾巴哈的人類學決裂，而回歸到黑格爾的歷史哲學。更重要的是成年馬克思的人性觀是由於他掌握了政治經濟學的知識，深切瞭解人在階級社會裡的無助境況，而思考怎樣來幫忙人獲得解放。

馬克思人論和人性觀有幾點缺陷，值得吾人加以檢討。首先馬克思雖然批判了黑格爾「糟粕」的純觀念論，卻保留後者「精華」的辯證法，亦即對辯證法毫無

批評地全盤接受。當然黑格爾的辯證法早經費爾巴哈利用主體與客體的「翻轉」(inversion)，由精神的辯證變成人的辯證。費爾巴哈把基督教的上帝和黑格爾的絕對精神轉化為人異化的意識。有了費氏這個「轉型批判法」，馬克思便可以把「翻轉」、「顛倒」、「扶正」的方法之應用，從宗教、哲學推擴到政治、社會、經濟等方面，由是精神的辯證法變成了物質的辯證法。於是人的意識，人的心靈遂與自然、與社會、與歷史統合起來。換言之，人與自然、心靈與物質、本質與存在都合而為一。人的歷史變成自然歷史的一部分，這是由於自然終於發展為人類的緣故。至此馬克思企圖對物理客體（自然）進行哲學的思考，把隨機變化、條件變化（*Kontingent; contingent*）的現象附屬於哲學辯證法之必然範圍中（後來導致恩格斯索性演繹一套《自然的辯證法》），把哲學附屬於科學，把實然同應然統一。這一切造成其跟隨者和批評者之困惑，這是馬克思人學引起的第一個困擾。

其次，由於馬克思對黑格爾辯證法深信不疑，使他在考慮人和人性時，視人的生成變化為整個變動不居的過程中的一部分，不斷地產生矛盾、否定、綜合（正、反、合），而沒有一點正面、肯定、積極（positive）的性質可言。這麼一來必定會把外頭的自然和內心的天性看做是人類的社會產品，有朝一日可被人類徹底掌握、完全吸納。其結果是成年的馬克思對人性的特殊性質加以忽視，而把人只當作社會關係的反映，或社會關係的結果。因為馬克思後期思索探究的現象，其潛在的實在不再是人，而是社會之緣故（Kamenka 1972: 131）。

再其次，馬克思人性論的瑕疵，表現在從人的種類自我異化，轉變到工人階級受到資產階級的剝削之上。把個人的自我異化轉變為人受到他人的剝削，是由於馬克思理論結構從注視個人轉到形成階級的眾人之故。早期談到異化的人去除異化的努力，含有個人爭自由、爭解放的道德意涵，可是後期談到被剝削的工人要掙脫身上的枷鎖時，強調的是推翻現存的資本主義體制，亦即改變人的處境，以為環境的改變自然會影響人的改變。於是後期中馬克思有意無意間解除了無產階級工人的道德職責。這種說法是基於他後來的主張，主張人內心的自由與統一可以擴張到未來社會與自然的重歸合一，在未來理想的共同體中人類將由必然的領域躍進自由的領域。但個人的自由與社群的自由卻是兩碼事，前者在強調人本身的一致（能力與表現一致，本質和存在一致），後者卻要求分歧（人人按其本性本能來發揮，社會充滿多才多藝的個人，也形成多彩多姿的蓬勃氣象）。因此，像馬克思那樣存心藉「革命性的實踐」，由人本身的自我實現轉變為社會整體的劇變，不但會使社會遭到損害，也可能造成個人的解體（Chamberlain 1963: 316-320）。

儘管有上述的瑕疵與問題，馬克思涉及人的哲學、人的概念仍舊是相當博厚與

精深。他視人在與自然接觸、在與人群來往中為一個自我活動、自我意識、自我創造和自我解放的動物的觀點，標誌著西方人本主義傳統中最富創意、最能引人遐思的理論。此外，他對人類經由主動、自由的勞動，以及經由批判、革命的實踐來揚棄異化與剝削的說法至今仍舊憾動人心。在此評價之下，馬克思的人本主義仍舊有其研發開拓的價值（Hung 1984: 38-41）。至於馬克思的人性觀強調創造、發明、改變、自我生成、自我更生，更有利於運動精神之養成與發揮，這點是研究運動哲學的人應當特別注意與思考的問題。

參考書目

Althusser, Louis

1977 *For Marx*, trans. B. R. Brewster, London: NLB.

Bottigelli, Emile

1962 “Presentation”, in *Karl Marx, Manuscripts de 1844*, Paris: Editions Sociales, P. Ixix; English translation see Mandel, Ernest 1971 *The Formation of the Economic Thought of Karl Marx*, New York & London: Monthly Review Press.

Chamberlain, Gary L.

1963 “The Man Marx Made”, *Science and Society*, 27(2): 316-320.

Cohen, G. A.

1978 *Karl Marx's Theory of History: A Defense*, Oxford: Oxford University Press.

Fetscher, Iring

1973 “Karl Marx on Human Nature”, *Social Research*, 40(3): 443-467.

Hodges, Ronald Clark

1974 *Socialist Humanism – The Outcome of Classical European Morality*, St. Louis, Missouri: Warren H. Green, Inc.

Hung Lien-te

1984 *The Hegelian and Feurbachian Origins of Marx's Concept of Man*, Singapore : Singapore University Press.

Kamenka, Eugene

1972 *The Ethical Foundations of Marxism*, London: Routledge and Kegan Paul.

LeoGrande, William M.

- 1977 “An Investigation into the ‘Young Marx’ Controversy”, *Science and Society*, 41(2):129-151.
- Lukács, Georg
- 1971 *History and Class Consciousness*, trans. R. Livingstone, Cambridge MA: The MIT Press.
- Mandel, Ernest
- 1978 *Late Capitalism*, London : Verso.
- Marx, Karl
- 1954 *Capital*, vol. I (簡稱 C I), Moscow: Progress Publishers.
- 1959 *Capital*, vol. III (簡稱 C III), Moscow: Progress Publishers.
- 1973 *Grundrisse, Foundations of the Critique of Political Economy*, (簡稱 G), trans., M. Nicolaus, Harmondsworth: Pelican.
- 1974 *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie (1857-1858)* (簡稱 *Grundrisse*), Berlin: Dietz-Verlag.
- 1981 *Frühe Schriften* (簡稱 FS), Zwei Bände hrsg. Hans-Joachim Lieber und Peter Furth, Darmstadt: Buchgemeinschaft.
- Marx, Karl and Frederik Engels
- 1975 *Collected Works* (簡稱 CW, 附卷頁數), Moscow: Progress Publishers.
- Petrovic, Gajo
- 1967 *Marx in the Mid-Twentieth Century*, Garden City, N.Y.: Doubleday.
- Schmidt, Alfred
- 1971 *The Concept of Nature in Marx*, London: New Left.
- West, Cornel
- 1991 *The Ethical Dimensions of Marxist Thought*, New York: Monthly Review Press.
- 洪謙德
- 1995 《新馬克思主義和現代社會科學》，台北：森大圖書公司，第一版，1988。
- 1996 〈馬克思社群觀的析評〉，國科會研究計劃成果報告。
- 1997 《馬克思社會學說之析評》，台北：揚智。
- 2000 《人的解放——21 世紀馬克思學說新探》，台北：揚智。
- 2004 《西方馬克思主義》，台北：揚智。
- 2007 《從唯心到唯物：黑格爾哲學對馬克思主義的衝擊》，台北：人本自然。
- 2009 《人本主義與人文學科》，台北：五南。

洪謙德、廖育信

2009 〈經典的政治經濟學之「經濟人」模型及其意涵〉，《台灣國際研究季刊》，
第 5 卷第 2 期 2009 年／夏季號，頁 57-78。

Karl Marx's Concept of Man and Its Implications

Hung Lien-Te

Professor, Graduate Institute of National Development, National Taiwan University

Abstract : The essay deals with Marx's concept of man and its implications for his ultimate vision of human emancipation in a future communist society. The treatise discusses firstly the impact of Aristotelian, Smithian, Hegelian, and Feuerbachian ideas of man on Marx's formulation of his own view. It follows the analysis of man's relations to nature, species, society and history respectively explicated by Marx. His stress on an autonomous, free, creative and conscious human being will be dwelt upon and evaluated. Last but not least, the article elaborates the meanings and implications of Marx's conception of man for his vision of human self-realization and emancipation. In conclusion, Marx's doctrine is subject to a severe but objective criticism. His contribution to philosophical anthropology is succinctly evaluated and adequately appreciated.

Key Terms: *homo laborans*, species beings, self-realizations, the transformation from potentiality to actuality, human emancipation