



# 马克思恩格斯传

奥古斯特·科尔纽著

# 马克思恩格斯传

I

1818—1844

[法]奥古斯特·科尔纽著

刘丕坤 王以铸 杨静远译

持平校

---

生活·读书·新知 三联书店

О. Корню  
КАРЛ МАРКС  
И  
ФРИДРИХ ЭНГЕЛЬС  
ЖИЗНЬ И ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ  
том первый  
1818—1844

Издательство иностранной литературы  
Москва 1959  
根据苏联外国书籍出版社1959年俄文版译出

马克思恩格斯传  
第一卷  
1818—1844

〔法〕奥古斯特·科尔纽著  
刘丕坤 王以铸 杨静远译  
持平校

生活·读书·新知三联书店出版

北京朝阳门内大街166号  
香港分店：域多利皇后街9号

新华书店发行

六〇三厂印刷

850×1168毫米32开本 20.625印张 478,000字  
1963年6月第1版 1980年11月北京第2次印刷  
印数 10,001—30,000

书号 11002·352 定价 2.05 元

## 目 录

德文版序 .....	2
导 言 .....	3
第一章 历史环境 .....	5
第二章 童年和学生时代 .....	46
第三章 青年黑格尔运动的产生 .....	144
第四章 政治激进主义 .....	246
第五章 《莱茵报》 .....	314
第六章 转向共产主义 .....	432
第七章 《德法年鉴》 .....	535
结论 .....	642
译后记 .....	657

馬克思首先是一个革命者。他采取各种方式参加推翻资本主义社会及其所建立的国家制度的事业，参加现代无产阶级的解放事业；他第一个使无产阶级意识到本身的地位和要求，意识到本身解放的条件。这一切实际上就是他毕生的使命。斗争就是他的本分。

弗里德里希·恩格斯

## 德 文 版 序

要写出一本能滿足各种要求的馬克思和恩格斯的傳記，必須进行广泛的研究工作，而这是只有通过集体劳动才能實現的。本书作者以考察卡尔·馬克思和弗里德里希·恩格斯青年时代的思想发展为主，因而不能提出这样的目标。由于本书沒有从一些研究家方面得到經常的具体的批評的帮助，因而也就决定了本书所存在的一些缺点。虽然如此，它在收集以及部分地重新整理和利用丰富的材料方面，在为今后的馬克思和恩格斯傳記提供一个开端方面，还是有它的意义的。

本书主要参考了弗兰茨·梅林的《馬克思傳》，他給《馬克思恩格斯遺著》一书所写的序言，以及古斯达夫·迈尔的《恩格斯傳》，虽然在引用后一书时并不是每次都注明出处，因为这样做就过于頻繁了。

我对于已經給我提出的批評意見表示感謝；我已經考虑了这些意見，并且非常欢迎今后提出的一切能够帮助改进本书的意見。

我衷心地感謝德意志民主共和国政府以及柏林洪堡大学和萊比錫卡尔·馬克思大学；它們使我有机会从事本书的写作。

柏林洪堡大学文化史教研室教授

博士 奥古斯特·科尔紐

## 导 言

列宁在他对马克思主义的三个来源和三个组成部分所做的简要而精辟的论述中，把马克思主义学说的产生说成是19世纪最先进国家的三个主要理论思潮的继续。这三个理论思潮就是：德国古典哲学，英国政治经济学，以及同一般法国革命学说相联系的法国社会主义。

只是在马克思和恩格斯接受了并且“翻转了”德国古典哲学的最高成就——辩证法之后，他们才有可能在研究英法两国理论并且把它们应用于无产阶级运动的基础上创立辩证唯物主义和历史唯物主义；而辩证唯物主义和历史唯物主义已经不是空想社会主义的基础，而是科学社会主义的基础了。

本书主要地考察了马克思和恩格斯参加青年黑格尔运动时期的思想发展。第一章是绪论性质的；它虽然不是一般意义的时代概观，却可以算是当时的一些最重要事件、运动和问题的简述，而知道这些东西是理解青年黑格尔运动以及这一时期马克思和恩格斯的发展所必需的。

马克思和恩格斯的最初的思想政治发展没有超出青年黑格尔运动的范围，青年黑格尔运动是在“青年德意志”这个自由主义的文学—政治运动之后发生的。和“青年德意志”不同，青年黑格尔运动具有哲学—政治的性质，它力图使黑格尔哲学适合于1830年革命和1834年关税同盟结成之后日益迅速发展起来的自由资产

階級的政治要求。

同时，青年黑格尔派拋棄了黑格尔的反动的政治体系，只是接受了它的辯证方法。他們利用这个方法作为他們反对基督教和普魯士国家的批判武器。由于沒有得到軟弱的、畏首畏尾的普魯士資產階級的充分支持，青年黑格尔派很快就遭到了失敗。

当青年黑格尔派的斗争日益局限于形式主义的为批判而批判，并且这种批判又日益浸透了主观主义（归根到底也是无政府主义）的时候，馬克思和恩格斯却先是积极地参加了爭取自由主义的政治斗争（他們当时把自由主义理解为民主主义），后来又积极地参加了无产階級的階級斗争——恩格斯是在英国，馬克思是在巴黎。

这种向共产主义的轉变，是同拋棄唯心主义和开始形成辯证唯物主义与历史唯物主义同时发生的。馬克思和恩格斯为《德法年鉴》写的一些文章就說明了这一点。

这些文章标志着馬克思和恩格斯生活中的青年黑格尔时期的終結和他們发展中具有决定意义的轉折点，也就是說，标志着創立无产階級的科学世界观即辯证唯物主义和历史唯物主义以及科学社会主义的那一时期的开端。本书的最后一章对这些文章作了分析。



# 第一章

## 历史环境

卡尔·马克思和弗里德里希·恩格斯都出生于莱茵省：马克思于1818年生于特利尔，恩格斯于1820年生于巴门。他们的童年是在拿破仑倒台后笼罩整个欧洲的反动时期度过的，而他们的少年时代则恰值1830年革命后德国资产阶级迅速发展、德国无产阶级开始产生和最初的阶级搏斗开始爆发的时期。

法国革命消灭了法国的封建关系，并且在整个欧洲使资产阶级自由主义势力和封建专制势力之间的矛盾尖锐化起来；这一革命对德国也发生了强烈的影响。

同17世纪和18世纪英法两国经济和社会的迅速发展相反，德国的经济和社会的发展进行得较为迟缓。德国由于美洲和印度航路的发现而被大西洋沿岸诸国排挤出国际贸易之后，它的经济的、政治的和社会的衰落，又为镇压伟大农民起义、三十年战争的破坏以及威斯特伐里亚和约签订后长期的四分五裂局面所加速。因此，它在两个世纪中间未能得到英法两国在17世纪和18世纪所实现的那种经济和社会的发展。

固然，在弗里德里希二世时期，曾经企图用创立手工工厂的办法来推广普鲁士的重商主义制度，但是这个尝试失败了，因而直到法国革命爆发的时候，普鲁士以及整个德意志实际上仍然是个封建农业国家。

这也就是德意志各邦政府对法国革命采取反动态度的根本原因。但是法国在国民公会、执政內閣和拿破侖治下所取得的胜利和成就，对德国发生了极强烈的影响。这些胜利和成就破坏了旧德意志帝国，动摇了它的封建体制，并且使革命思想进入了德国。这就使得政治、社会和精神生活都分成两个对立的派别：一个是自由民主派，这个派别也和法国一样，代表着新兴资产阶级的意向和人民意识的觉醒；一个是维护封建专制制度的反动派。

1815年拿破侖倒台时，德国在经济、政治和社会方面有着如下的结构：

(1)在德意志东北部的农业各邦——奥尔登堡和麦克伦堡——是封建制度和专制制度占统治地位；

(2)在普鲁士，施泰因—哈登堡改革促进了工农业方面的资本主义的发展；

(3)在受到法国强烈影响的中部和南部各邦如巴登、符腾堡、黑森、汉诺威、巴伐利亚和萨克森，是温和的自由主义占统治地位。但是这种自由主义没有任何巩固的社会基础，因为这些邦大都是农业邦；

(4)在莱茵省和威斯特伐里亚，由于法国的长期占领，由于工业以及随工业而来的资产阶级的迅速发展，自由主义有着较为巩固的基础。

莱茵省从1794年到1815年一直为法国人所占领。它的一百个小邦组成了四个区，在那里推行了革命和帝国\*的经济、社会和政治的改革<sup>1</sup>。因此，莱茵省便从几乎是中世纪的状态过渡到新的社会经济形式。以城市脱离农村和居民分为贵族、僧侣、市民、

---

\* 这里是指法国革命和拿破侖的帝国。——译者

农民这些等级为基础的旧的封建社会体制，同与之相联系的封建特权一起被消灭了。建立在经济自由和政治、法律、纳税平等上面的新的经济和社会组织产生了。贵族和教会的地产的出售，使富裕农民成为更大的土地所有者，而广大小农则变为乡村和城市的无产者。土地的分割有力地推动了曾经受到封建制度束缚的农业的发展。鼓舞了经营企业的积极性的经济自由，也和行会和国内关税的废止一样，大大地促进了工商业的繁荣。由于法国这个销售市场的开辟和实行抵制英国竞争的大陆封锁，亚亨、巴门和爱北斐特的纺织工业，以及雷姆夏特和佐林根的金属加工工业都大大发展起来，以致鲁尔区的行政区长官能够在1810年时说，他的区是全欧洲工业化程度最高的地区<sup>2</sup>。

经济的这种发展，增强了资产阶级的实力；资产阶级逐渐代替了作为统治阶级的被剥夺了的贵族，并且同意把莱茵省并入法国。

但是，另一方面，这次合并却阻碍了德意志民族国家的形成，因而遭到了一部分居民、特别是知识分子的代表，如阿伦特、哥列斯和布阿塞勒兄弟的反对；他们都力求把莱茵省重新收归德意志。

但是绝大多数的莱茵资产阶级都对新的政权表示满意。他们由衷地欢迎保卫了他们的阶级利益的法国革命。固然，他们由于威胁着这种利益的恐怖行动而离开了革命，但是却以更大的热情

---

1 J. Hansen, Die Rheinprovinz (汉逊:《莱茵省》), 波恩, 1917年; Ph. Sagnac, Le Rhin français pendant la Révolution et l'Empire (萨尼亚克:《革命和帝国时期的法国莱茵》), 巴黎, 1917年。这四个区就是: 鲁尔(蒙东涅尔)、莱茵、摩塞尔和萨尔, 以及作为区属城市的科伦、科布伦茨、美因兹和特利尔。

2 萨尼亚克:《革命和帝国时期的法国莱茵》, 巴黎, 1917年, 第270页。工商业的这种迅速发展, 十分明显地表现在莱茵地区运输税的增加上面, 这种税从1803年的六万六千法郎增加到1808年的十七万法郎。

投靠了拿破侖，因为拿破侖的民法典(Code civil)保障了他們的特權，并且用損害无产階級的方法大力促进經濟的发展。

新政权也受到乡村富农的欢迎，因为新政权使他們能够自由地占有土地。

因此，尽管賦稅和軍費負擔日益增长，萊茵省的領導集团却并不对拿破侖的倒台特別感到欢欣鼓舞；并且，当1815年根据維也納會議的決議而把萊茵省和威斯特伐里亚并入普魯士的时候，他們只是不得已地忍受了对他們說来意味着經濟、政治和社会退步的新地位<sup>3</sup>。

固然，普魯士王弗里德里希-威廉三世在耶拿和奥尔施泰特战敗（这次战敗动搖了普魯士的容克专制制度）之后，曾經被迫做出一些自由主义的让步。按照自由派大臣如施泰因和哈尔登堡的計劃，实行了許多特別有利于資產階級的改革。他們給工商业和城市一些特權。他們給农民的东西很少；如果不把廢除农民世代相傳的人身隶属这件事計算在內，那末农民仍然处于土地貴族的支配之下。当时已在城市中出現的无产階級則根本沒有得到任何好处。

在1813年反法起义时期，国王曾經郑重地許諾在普魯士实行自由主义的宪法，而在两年之后他又重申了这个諾言。但是在拿破侖倒台之后，当国王不再需要曾經为他光复了国家的人民的帮

---

3 科倫銀行家沙福豪森关于这点公然宣称：“我們不得已同穷家庭結了亲。”參閱 K. Obermann, *Einheit und Freiheit* (奧伯曼：《統一和自由》)，柏林，1950年，第13頁。

參閱 J. F. Benzenberg, *Hoffnungen und Wünsche eines Rheinländers* (本森別爾格：《萊茵省人的希望和心願》)，巴黎，1815年。

參閱 J. Droz, *Le libéralisme rhénan 1815—1848*, (德羅茲：《1815—1848年萊茵地区的自由主义》)，巴黎，1940年，第1—33頁。

助的时候，他就背棄了自己的諾言。他迟迟不实行他曾經許諾的宪法，而只是在1823年建立了省等級議會。这些省等級議会的极其有限的权力，不能阻止国王的专橫。实际上，这些議會不过是对真正議會制度的諷刺。

但是，普魯士反动派，不过是拿破侖倒台后立即扩展全欧的神圣同盟的反革命运动的一部分。梅特涅所領導的神圣同盟到处力图消灭法国革命和拿破侖所实行的改革，以便恢复旧的封建专制制度。但是，神圣同盟的活动根本不符合于当时已在西欧发生并且必将导致反动制度灭亡的深刻的經濟和社会变革。反革命的反动阴谋和自由民主傾向之間发生冲突的結果，是后者首先在先进国家即英法两国取得胜利：法国的資產階級在1830年的革命中取得胜利，英国則通过1832年的选举改革使資產階級至少得到了参加政权的机会。

在基本上还是一个农业国的德国，在拿破侖倒台后神圣同盟企图鎮压民族解放要求的时候，这个冲突也立即爆发起来。还在解放战争时期，旨在建立統一自由德国的民族自由民主运动就在德国产生。这个威胁着当权諸候的专橫权力的运动，是在战后由几个知識分子領導的，如韦尔凱尔、阿倫特和主办《萊茵信使报》的哥列斯。这个运动的支柱是学生会組織“大学生协会”（«Burschenschaft»）。“大学生协会”当时还只是极其模糊地表现出民族主义和自由主义的傾向；它幻想恢复似乎曾是强大、自由和統一的国家的中世紀的德意志<sup>4</sup>。

4 参閱奥伯曼：《統一和自由》，第12頁：“缺乏社会生活和民族生活均衡發展的經濟基础，这一点妨碍了对于民族，尤其是对于实践綱領，形成統一的認識……強調‘德意志民族的美德’和‘德意志国家观念’是团結德意志民族的基础，这导致了装腔做势的狹隘沙文主义……1812年拿破侖在俄国的战敗，使这个运动得到发动人民武装来反对拿破侖的良好机会。但是，尽管这个运动

这个民族解放运动是当时既沒有强大的资产阶级、也沒有强大的自由主义政党的德国的一个进步因素。这个运动在1817年10月17日瓦特堡大会那天达到了頂点。参加这次大会的有来自德意志各邦的許多教授和大学生，这次大会是爭取德国統一和自由、反对封建割据和諸侯专制的一次强大示威。

“大学生协会”的一些最坚决的会员，組成了一个主張采取个人恐怖手段的战斗組織“不羈者协会”（“Bund der Unbedingten”），来对付鎮压自由报刊<sup>5</sup>和无情迫害自由人士的反动派。这个协会的会员卡尔·桑德在1819年3月23日杀死了被认为是沙皇密探的作家科采布。这次謀杀事件給了反动派以鎮压民族自由民主运动的借口。

1819年10月召开的卡尔斯巴德會議，通过了鎮压“煽动者”、亦即鎮压一切民主爱国知識分子的严厉措施。在美因茲建立了实行这些措施的中央委员会；加强了国家对大学的监督，实行了更加严厉的书报檢查。“大学生协会”被解散；由于它沒有任何巩固的社会基础，因而不能进行比較有力的抵抗<sup>6</sup>。协会的大多数拥护者

---

的领导人如阿倫特和施泰因做了認真的努力，他們却沒有能够把1813—1815年的解放战争变为爭取自由的战争。德意志各邦力量对比的无何改变，以及‘高貴的’地主繼續拥有特权这种情况，造成了恶果。各邦的諸侯在拿破侖敗走后仍然能够在貴族支持下实行其专制統治。他們不考虑德意志国家的統一，而只是一心維護自己的統治。預定要在拿破侖战敗后改組欧洲的維也納會議，变成了一伙‘旧秩序’代表者的會議。他們参加这次會議的目的，就是要消灭法国革命在人民群众中所激起的一切希望。”

5 哥列斯的《萊茵信使报》因它的自由主义和民族主义傾向而于1816年1月3日被查封。哥列斯用他在《德意志和革命》一书中对普魯士制度所做的激烈批評来对此做了回答。

6 参閱《耶拿弗里德里希·席勒大学学报》，1952—1953年，第28—35頁所載卡尔·格里万克的《大学生协会在其成立后最初十年的政治意义》一文。

都带着无可奈何的忧郁心情放棄了自己的理想，这样就充分地暴露出他們的軟弱性：

黑紅金三色的帶子  
已被剪斷，  
這是上帝的意旨。  
誰猜得透上帝的心願？

虽然如此，仍有一部分會員繼續秘密进行活动；这些革命家作为“大学生协会”运动和1830年后产生的自由民主运动之間的联系环节起了重大的作用。

現在，弗里德里希-威廉三世在普魯士加強了他的反动政策。他完全拋棄了改良政党，辭退了自由派大臣威廉·馮·洪堡爾特和博伊恩，解雇了波恩大学教授韦尔凱尔和阿倫特，下令逮捕了“体操之父”亚恩（他和他的体操协会参加者曾是反拿破侖民族起义的发起者之一），从普魯士放逐了曾在《德意志和革命》一书中批評了普魯士政权的哥列斯。

因为德国当时还没有强大的革命的資產階級，同时在多年战乱之后人們又都在想望和平，所以猖狂的反动并没有在那里遭到多么重大的反抗。

消极妥协的情緒籠罩了一切；这种情緒使不久前人們还在追求的那些理想遭到嘲弄和幻灭。由于为把德意志变成自由国家而作的一切牺牲和努力都落空了，人們开始嘲笑政治斗争（特别是在普魯士），把宪法問題看成是次要的問題。在一个短时期內，革命的火焰熄灭了，渴望民族自由的热情消沉了<sup>7</sup>。

只有在資產階級势力最为强大和法国影响最为深远的萊茵省，反动措施才遭到了某种抵抗。弗里德里希-威廉三世为了便于合并萊茵省这个作为放棄薩克森的补偿而連同威斯特伐里亚一起

勉强接收下来的省份，想按照落后的易北河以东各省的样子来重新改造萊茵省。为此，他准备在这里恢复已在法国統治时期遭到廢止的傳統的等級差別，把居民重新分为貴族、僧侶、市民和农民，并且企图在行政上使城市同乡村分离开来。

为了恢复貴族往时的一部分势力和影响，他想建立享有特权的騎士領地和世襲領地<sup>8</sup>；而为把市民同农民分开，使农民重新处于往昔的被奴役地位，他打算用普魯士的公社制度来代替法国的公社制度；普魯士的公社制度虽然給了城市某种自由，却使村社受貴族的支配。但是这两个法案都被萊茵省議會否決了。

萊茵省的居民在反对政府的反动意图方面是完全一致的，因为这些意图是同該省的新的經濟和社会发展不相容的。

当时，在易北河以东各农业省份，对仍然薄弱的資產階級和被奴役的农民說来，貴族依然是个領導阶层；而在萊茵省，封建制度的廢除和工商业的发展則加强了农民和資產階級，結束了貴族的統治。因此，想在这个省重新恢复旧秩序的企图，从一开始就沒有成功的希望，何况普魯士政府从来也沒有得到因政治和宗教原因而离开了它的全体貴族和天主教会的支持。为了摧毀人民的反抗，普魯士政府利用了貪好权势的官僚和卑鄙无耻的秘密警察，但是

---

7 关于本书第 40—44 頁上所說的情况，請參閱 R. Prutz, *Zehn Jahre Geschichte der neuesten Zeit (1840—1850)* (普魯茨：《現代史十年 (1840—1850)》)，萊比錫，1850 年，第 53、54 頁：“于是，一片靜寂、墓地一样的靜寂，籠罩了整个普魯士……如果說任何努力、任何牺牲都未曾有助于在普魯士实现人民政权，那末現在人們則皺着鼻子，做出瞧不起国家制度和一般人民生活的样子。只是不多几年的功夫，解放战争时期的热情奋发的最后火花便在长时的等待和徒劳无益的企盼之后熄灭了。”

8 萊茵省几乎已經完全沒有大地产。在特利尔区，拥有三百莫根 (morgan, 土地面积的計量单位，在德国約合 0.26 公頃至 0.36 公頃。——譯者) 以上土地的地主只有二百个；亚亨区只有八十个；杜塞尔多夫区則根本沒有地主。



这也只能使莱茵居民的反抗更加坚决罢了。

此外，莱茵人不滿的主要原因，与其說是在政治和社会方面，无宁說是在經濟方面。与普魯士合并，使莱茵省同一个貧穷落后的地区联結起来。这个貧穷落后的地区根本不能弥补因失掉法国所蒙受的損失。而且，莱茵省还要承受最重的租稅負擔，支付十倍于易北河以东各省的稅款<sup>9</sup>。

除了这种情况而外，莱茵省居民还受到严重的經濟危机之苦，这就更加触怒了他們。失掉法国这个銷售市場，以及用大陆封鎖时期积压下来的商品傾銷全欧的英国的竞争，引起了工业的危机。随着工业危机而来的是在不小程度上由于葡萄歉收而引起的农业危机。

但是对普魯士的敌对情緒并没有达到多么严重的程度，它主要地只是表现为要求实行自由主义的政治改革和有利于资产阶级的經濟措施。而且，随着經濟状况的逐步改善，这种敌对情緒也终于平息下去；在资产阶级那里，同普魯士的利益的共同性，比自由主义和分立主义的傾向表现得更为强烈。国内关税的廢止为莱茵省工农业产品开辟了普魯士市場，保护关税的实行又使莱茵工业有可能同外国工业竞争，这一切都促进了工商业的相当迅速的发展，使普魯士各省之間的联系更加紧密起来。在十年中間，这种联系已經变得非常巩固，以致 1830 年在法国爆发的自由主义革命沒有对莱茵省发生多大直接的影响。

但是，这一整段时期对普魯士說来不过是一个过渡期。封建制度在普魯士慢慢地成为过去；新的资本主义經濟及其新的生产

---

<sup>9</sup> 普魯士国債在 1808 年只有五千七百万塔勒，到 1817 年則达到了二亿一千七百万塔勒。在易北河以东各省，每一平方哩土地支付六百三十九塔勒，而在莱茵省則要支付四千四百六十九塔勒。

关系逐渐发展起来。尽管有工商业的自由,但是由于缺乏資本,經營企业的風气还未盛行,只有萊茵省出現了大工业的最初萌芽。但是同法国、特别是英国比較起来,萊茵的工业还是十分落后的;例如,到 1831 年还有 12% 的織布机是用人力开动的,有 82% 是用水力,而只有 6% 是用蒸汽动力。商业方面的情况也是如此:由于交通不便和缺乏运输工具,商业大都由行商小販在集市上进行。中等阶层只有极其微薄的資金;农民的生活状况因农产品价格的不断跌落而日益恶化;还没有組織起来的、受着残酷剝削的新兴工人阶级,因工資的降低和劳动时间的延长而过着极其悲惨的生活。

但是在萊茵省,生产的規模,特别是紡織工业、金屬加工工业和煤炭工业的生产規模逐渐扩大起来。例如,从 1815 年到 1830 年,紗錠的数目从十万增加到十五万,魯尔的煤产量从二百五十万公担增加到五百五十万公担。在同一时期,商品流轉額增加了一倍,在 1830 年总額达到二亿塔勒。这种經濟的高漲促进了交通工具的迅速发展。公路长度从 1818 年的三千二百公里增加到 1830 年的四千六百公里。由于 1825 年普魯士萊茵汽船公司的創辦,美因茲和鹿特丹之間的貨运費用降低了一半。

同时,资产阶级的情緒也改变了;他們开始意識到自己日益增长的威力。因此,和法国的情形一样,资产阶级不仅在經濟方面,而且在政治方面也开始要求领导地位。这就导致了资产阶级同专制君主制度的冲突。

1830 年以前,除了资产阶级同反动国家之間的这一冲突以外,同时还存在着一个符合于人民进步要求的民主反对派。这个反对派的立場主要地反映在罗泰克的著作《世界史》(1808 年)和《論縉紳阶级》(1818 年)中。受到法国革命思想深刻影响的罗泰克,作为一个人民主权的拥护者,攻击了他认为是战争和社会貧困主要

根源的专制制度,要求人民在国家中起领导作用。

资产阶级的极端温和的自由主义,只限于在君主制度范围内保卫资产阶级的基本阶级利益,反对封建主义和专制制度。与此不同,同时产生的民主运动则力求按照人民的利益来更彻底地改变政治制度和社会制度。

力图巩固君主国家及教会势力和权威的保守派,反对这两个还没有划分得十分清楚的倾向。卡尔·路德维希·冯·哈勒和亚当·弥勒是保守派的最著名的代表。哈勒在他的《普通国家学导论》(1808年)和《政治学的复兴》(1816年)这两本书中,把国家看作是诸侯的世袭领地;诸侯应该在贵族和教会帮助下管理国家。亚当·弥勒想在欧洲建立天主教的神权政治,在这种政治制度下,国家就像在中世纪那样处于教皇和教会的支配之下<sup>10</sup>。

这些理论家的观点为反动的浪漫主义者所发展和传播。在19世纪20年代,反动的浪漫主义者反对自然权利、法国革命和法国革命的影响,把它们看做是离经叛道的东西,并且认为民主是同依靠等级和教会的君主制度势不两立的。

起初,当这些反动观点受到神圣同盟体系的支持的时候,一时曾经占了上风。但是这种胜利只能是暂时的,因为神圣同盟体系是同当时已经发生的经济和政治变革背道而驰的;它虽然能够延缓自由民主运动的胜利,却不能使它长久停息下去。

实际上,自由民主倾向同反动政府之间的冲突也的确在1830年法国革命之后发展起来。法国革命动摇了整个欧洲的神圣同盟体系,而且随着德国日益具备引起法国革命的那些条件,它也日益给予德国自由民主倾向的发展以更强有力的推动。

七月革命最初并没有在普鲁士得到多大同情;普鲁士的自由

<sup>10</sup> A. Müller, Elemente der Staatskunst [弥勒:《政治学纲要》], 1810年。

民主反对派主要地只是替波兰进行宣傳，因为波兰在 1831 年反俄起义遭到镇压以后已經成为自由的象征<sup>11</sup>。

自由主义运动和民主运动之間的分界，現在只是表現在资产阶級反对反动政策所采取的那些形式上面。

在萊茵省，这次革命成为亚亨、科倫、杜塞尔多夫、爱北斐特、杜易斯堡和科布倫茨等地商会向国王提出表达资产阶級願望的自由主义陈情书的导因。其中最有名的就是亚亨商会會員、亚亨火災保險公司經理大卫·汉塞曼的《关于 1830 年末普魯士的形势和政策的陈情书》。在这个陈情书里面，汉塞曼捍卫了资产阶級的阶級利益，批判了封建制度和专制制度，要求实行自由政体；这种政体，像在法国一样，应当在君主立宪制度範圍內，通过有资格限制的选举权和不让人民参加选举的办法，使资产阶級获得政权。此外，他还要求建立关税同盟，这个同盟，除了奥地利以外，还要把所有的德意志邦国联合起来，置于普魯士的支配之下。不过，这种自由主义的宣傳並沒有在萊茵省得到很大的响应，因此它几乎始終沒有为普魯士政府所注意。

1830 年的革命在汉諾威、不倫瑞克和黑森发生了比較强烈的影响，迫使那里的諸侯向人民提出了宪法；而在已經实行立宪政体的南德意志、巴伐利亚、符騰堡和巴登，这次革命的影响也同样比較强烈，在这些地方发生了强大的民主运动。这个运动以 1832 年 5 月 27 日在普法尔茨召开的汉巴赫大会为其頂点。有两万五千名民主主义者参加了这次大会，他們要求实现德国統一和在全德意志实行自由政体。

---

<sup>11</sup> 在德意志各地都建立起同情波兰的团体，并且出版了許多同情波兰的著作。参閱 Fr. v. Raumer, *Polens Untergang* [劳麦：《波兰的衰亡》]，1832 年；A. v. Platen, *Polenlieder* [普拉頓：《波兰之歌》]，1832 年。

但是德国资产阶级当时还没有足够的力量来实现他们的要求。正像 1817 年的瓦特堡大会一样，汉巴赫大会也成为反动势力实行猖狂进攻的口实。根据 1832 年 6 月同盟议会的决议，所谓“煽动者”再度遭到残酷的迫害，而报纸则为书报检查所摧残；一些小规模的起义，如 1833 年对法兰克福要塞的进攻，很容易地就被镇压下去了。

但是反动派已经不能像对付 1817 年的运动那样把这个自由主义运动完全摧毁。由于 1834 年关税同盟的建立而大大加速的经济发展，给这个运动提供了日益强有力的支持。把普鲁士和它的邻近各邦联合成为一个统一的大经济地区的关税同盟，促进了工商业的日益加速的发展。1834 年只有十三万四千吨的生铁产量，到 1841 年已经增长到十七万吨；棉花的进口额从 1836 年的十八万吨增加到 1845 年的四十四万六千吨；蒸汽机的数目从 1837 年的四百一十九台增加到 1848 年的一千一百三十八台。同时，交通道路和运输工具也增长了。但是，尽管有了大幅度的扩大，旧的交通联络方法已不再能满足日益增长的需要。于是，早在 1835 年时就开始了铁路建设，铁路的总长度从 1840 年的四百六十九公里增加到 1850 年的五千八百五十六公里<sup>12</sup>。人口数目也相应地日益迅速地增长：1815 年为一千万人，1830 年为一千三百万人，1841 年为一千五百万人。人口不断向城市集中，城市里的旧手工业逐渐为较大规模的生产形式所排挤。

这种经济上的繁荣不仅改变了普鲁士的社会结构，使普鲁士

<sup>12</sup> 同时不应忘记，德国当时的经济发展还大大落后于法国、特别是英国。例如，英国的轮船早在 1808 年就已经在克莱德河上航行，而在 1819 年甚至已经横越大西洋了；英国在 1825 年已经建设了第一条铁路；纺织工业在 1800 年就实现了机械化，煤炭产量也达到了四百五十万吨，而德国在 1843 年，即差不多五十年之后，煤炭产量才刚刚达到三百万吨。

逐漸由一个农业国变为工业国，而且使工业地区、特别是萊茵省和西里西亚的城市得到迅速的发展；在这些地区，形成了日益强大的資產階級和人数日益众多的无产階級。結果，資產階級的情緒改变了；原来埋头于企业經營的資產階級开始充分意識到自己的主导的經濟作用，因而也就更加坚决地要求参加政权了。

自由主义曾經是資產階級这种要求的政治表現，它現在更加迅速地发展起来。但是，不管資產階級如何努力，这种自由主义却根本沒有 18 世紀法国資產階級自由主义运动所具有的那种革命性。德国的自由主义和反动势力之間的冲突，虽然看来似乎同 18 世紀法国資產階級反对封建制度和专制制度的斗争頗为相似，实际上却由于 19 世紀德国資產階級的特殊社会地位而不能毫无保留地与这个斗争相提并論。正是这种差别，决定了德国資產階級自由主义运动的特殊性。

在 18 世紀的法国，已經发展起来的生产力虽然引起了从手工业向工場手工业的过渡，但是手工业还繼續在生产方面起主要作用。在这种情况下，工人还不能大規模地集中起来，具有强烈階級自觉的无产階級也还没有形成。因此，当时主要同貴族、教会、君主国家这些反动势力进行斗争的資產階級，至少暂时地保卫了人民的一般利益，能够作为革命的力量而出現。与此相反，德国在三十年中間生产力由手工业发展为工場工业；那里的資產階級由于日益强大的无产階級的形成而不得不从一开始就在两条战綫上进行斗争：一方面反对封建制度和专制制度，一方面反对无产階級。因此，像路易·菲力浦統治时期的法国資產階級一样，德国資產階級也不得不实行半保守的中庸政策，这种政策終于使資產階級同反动势力結成联盟来对付共同的敌人——无产階級。

反对反动势力的两个对立階級的形成，决定了自由主义运动

和民主共产主义运动的平行发展。随着阶级斗争的日益激烈，这两个最初彼此划分不清的运动，必然要日益分道扬镳，而在后者的内部也必然要发生民主主义者和共产主义者的分化。两个派别的这种平行发展，是1830年革命后德国的反对派运动的特征。

反对派的两面性，首先表现在汉巴赫大会的自由主义宣传失败后产生的“青年德意志”这个政治—文学运动上面。这个文学运动的支柱基本上是由于随着工商业的发展而发展起来的强大资产阶级。拥有不少青年作家——谷兹考、海涅、白尔尼、劳貝、蒙特、文巴尔克——的“青年德意志”，既从事文学美学批评，也从事社会政治批评，而后者则逐渐使文艺爱好者对政治问题和社会问题发生了兴趣。正像抛弃了幻想而日益积极地干预政治生活的资产阶级一样，这些作家也抛弃了反动的浪漫主义观点和脱离现实的空想，企图使文学成为按照自由民主精神改造国家和社会的战斗武器。他们在作品里面传播了革命思想，拿自由的法兰西同反动的德意志对比，从而使一直具有传统民族主义性质的德国自由民主观点发生了变化，使它具有了世界主义的色彩。此外，因为他们还在某种程度上是圣西门主义的拥护者，所以他们并不满足于批评封建制度和专制国家，而且也反对一切阻碍人类生活自由和谐发展的东西。这就使得他们的作品在某种程度上把自由民主倾向同空想社会主义倾向结合起来。

1830年革命后侨居巴黎的路德维希·白尔尼和亨利希·海涅的作品，就最明显、最强烈地表现出这些倾向。白尔尼是民主制度的热情而勇敢的捍卫者。他痛恨暴君，力图建立能够给予人民自由并且为人民开辟幸福道路的德意志共和国<sup>13</sup>。他的民主信念带

13 几·白尔尼：《巴黎书简》，载《全集》（三卷本），俄文版，第1卷。

有某种社会主义的味道。这是因为他受到了拉梅耐的一本風行一时的作品《Paroles d'un croyant》(《一个信徒的話》, 1833)的影响。他在1834年曾把这本书譯成德文出版。他的鮮明的語言和捍卫民主制度的无畏精神, 使他成为一个声望极高的人物, 并且大大地促进了民主思想在德国人民中的傳播。

深刻理解自己的时代的亨利希·海涅, 有着比白尔尼高得多的才智。他已經意識到, 政治問題只是社会状况的外部表現, 时代的主要問題是解决社会問題, 即消灭貧困, 而根本不像白尔尼所想的那樣是建立新的政体, 不是用共和国来代替君主国<sup>14</sup>。

例如, 海涅在他于1833年7月10日給亨利希·勞貝的信中写道: “您比那些只感觉到革命的外部方面而沒有感觉到它的深远問題的人看得更远。这些問題所涉及的不是政体, 不是人, 不是建立共和国或限制君主国, ——这些問題所涉及的是人民的物质福利。当大部分人还生活在貧困中, 并且只能用宗教里的天堂来安慰自己的时候, 旧的唯灵論的宗教就还是有用的和必要的。但是, 当工业和經濟的发展使得人們能够摆脱物质的缺乏, 能够在地上过幸福的生活, 那时候……您就会懂得我說的話。人类也将会理解我們, 如果我們对他們說, 总有一天他們会每天吃牛肉而不再吃馬鈴薯, 工作的時間少而跳舞的時間多。請相信, 人們不是驴子。”<sup>15</sup>

海涅的社会主义观点帶有圣西門主义的色彩。在留居巴黎时, 他成为这个学說的信徒。在他看来, 这个学說能够同时实现人类的精神解放和物质解放, 保证人类过幸福生活, 而又不致損害艺术和天才。他对德国哲学的深刻理解, 以及他的民主主义和社会主义的傾向, 使得他能够发现德国的哲学发展同法国的政治和社

14 Г. 海涅:《法兰西情况》, 載《全集》(十二卷本), 1936年俄文版, 第6卷。

15 Г. 海涅:《书信》, 載《全集》(十二卷本), 1935年俄文版, 第11卷, 第269頁。



会发展之间的相似之处，并且把前者看作是后者的意识形态的表现。他认为，以路德为代表的德国新教是近似于法国的理性主义运动的解放运动；以康德和费希特为代表的德国新哲学做了以罗伯斯比尔为代表的法国革命所做的同样的事情，而且较后者做得更为彻底，因为这种新哲学虽然没有像后者那样摧毁皇帝的宝座，却摧毁了一切宝座的靠山——上帝。因此他要求，在把德国哲学和法国革命（他这里实质上说的是后者）的事业进行到底以后，不仅应当实现宗教革命或政治革命，而且首先应当实现社会革命，而社会革命不仅将根本改变宗教制度和政治制度、教会和国家，而且主要地将改变社会关系<sup>16</sup>。

“青年德意志”的作家吸收了白尔尼的政治激进主义和海涅的圣西门主义，提出了新的社会、政治和宗教理想，这个理想代替了“大学生协会”会员带有民族主义色彩的民主理想。在他们的影响下，民主同反动之间的矛盾，采取了把自由主义的西方强国如英国、特别是法国，同反动的东方强国如奥地利和俄国对立起来的形式；因此，主张德国应该靠攏自由主义的西方强国以便成为一个文明国家的论点，便成了进步作家所喜爱的主题<sup>17</sup>。这种与其说深刻无宁说富于文彩的文艺作品，逐渐地把读者引向自由民主思想方面，大大地促进了自由民主思想在当时已经开始起重大作用的报

16 〔海涅：《德国宗教和哲学史论》，载《全集》（十二卷本），1936年俄文版，第7卷。

17 参阅1832年1月9日《斯图加特观察家》：“现在，‘立宪的’德意志人把除了立宪的利益以外还追求其他利益的一切邦国都叫做外国。既然对我们说来‘德意志的’和‘立宪的’这两个词已经变成了同义词，那末我们的奥地利的和其余操同一语言的同胞就应该原谅我们：当它们还没有跟我们走同一条路以前，我们要和它们断绝兄弟之谊。尽管我们根本不想轻视普鲁士人或奥地利人，但是当我们还把法国人看作是最好的朋友，还期望法国人能够保卫我们制度的巩固性的时候，还是请他们不要生我们的气。”

刊上的傳播。

为了打击威胁着宗教、国家和社会基础的青年德意志派文学的日益增长的成就，政府很快就采取了各种有力的措施。1835年，“青年德意志”作家的著作被禁止发卖，有些作家还受到法律上的追究。因为他们没有得到资产阶级的任何有力支持，而自己又不是特别坚定的，因而除了白尔尼、海涅和至少是初期的谷兹考而外，都很快地放棄了斗争，陷入了失望和怀疑。例如，劳貝在1836年1月1日的《午夜报》上说，文学不应该服务于任何政治目的。

政府和同盟議会在反对进步思想的斗争中得到了反动报刊、特别是用专制等级制的社会观和国家观来对抗自由民主思想的《柏林政治周刊》的支持。同时，反动派还为自己找到了新的理论家，如历史法学派的创立者弗里德里希·卡尔·冯·萨维尼，和在《法哲学》(1830—1837)一书中要求恢复专制君主政体和纯粹正统教义以为反对革命运动的唯一有效防卫手段的弗里德里希·尤利烏斯·施塔尔。

反动派的这种努力，没有能够把进步倾向压制下去。恰恰在“青年德意志”作家的作品遭到禁止的时候，罗泰克和韦尔凯尔的《国家百科辞典》(1834—1848)得到了极大的成功。1836年重新发动的、把许多民主派判了徒刑的查究“煽动者”事件，连同其他镇压措施一起，一般说来对加强反对派都起了不小的作用。例如，1837年牧师魏第希的死就引起了普遍的关切。魏第希曾同格奥尔格·毕希纳一起发动了黑森农民的起义；他因为不堪狱中的虐待而自杀。1837年抗议汉诺威国王取消本邦宪法的政变的哥丁根大学七位教授的解雇，更加激起了舆论的不满。为了抗议这个牵连到像格林兄弟、达尔曼和盖尔温努斯这样一些著名学者的野蛮措施，各地都为他們进行了募款。最后，普鲁士政府和天主教会关于教外

婚問題的爭執，也促使政治鼓動活躍起來。1827年國王的敕令曾經規定，教外婚所生的子女應該信奉父親的宗教。為了對抗這個敕令，科倫和波茲南的大主教要求未來的夫婦要保證用天主教信仰來教育自己的子女。因此，普魯士政府下令逮捕了兩地的大主教。把教會的高級僧侶投進監獄這一事件也加強了政治上的反對派。

除了自由民主反對派以外，社會主義和共產主義運動也同時發展起來，特別是在1834年建立了關稅同盟之後，因為關稅同盟促進了工商業的迅速發展，而工商業的迅速發展又造成了無產階級人數的不斷增長。

社會主義作為一種理論是18世紀後半期在德國產生的，它當時還帶有空想的和純文學的性質。當時的德國空想社會主義者，和法國的空想社會主義者一樣，是以盧梭的社會使人墮落這樣一個基本思想為出發點的。他們拿理想的自然狀態即某種所謂黃金時代，來同資產階級制度相對立。例如，威廉·海因茲在他的《萊狄昂》(1774)一書中批評私有制是社會不平等的根源，在另一本書《阿爾丁蓋洛》(1785)中描繪了未來共產主義社會的空想圖景。稍後，弗里德里希·馬克西米良·克林格爾在他的《大洪水前的旅行》(1795)一書中指出金錢的統治是萬惡之源。

直到19世紀30和40年代，才有一些社會主義和共產主義的理論家出來代替了他們。從這些理論家身上可以清楚地感覺到第一個偉大的法國共產主義者巴貝夫和兩個偉大的法國空想主義者聖西門與傅立葉的影響。

巴貝夫不滿意革命只是用金錢貴族、大投機商的統治來代替國王的統治，而不去消滅貧困和不平等。他組織了一個以建立真正共和國為目的的“Conspiration des Égaux”〔“平等派的密謀”〕。建立真正的共和國，應該是通過共產主義革命來創造社會平等的

革命工人階級的事业。

密謀失敗和巴貝夫被處死刑（1797）以後發生的無產階級運動，在1830年革命以前就被鎮壓下去。在這個反動時期，亦即在拿破侖統治和神聖同盟時期，出現了兩個偉大的空想主義者——聖西門和傅立葉。和巴貝夫相反，他們不代表無產階級的特殊利益，並且否認階級鬥爭是改造社會的手段。

他們的學說所以具有空想的性質，是因為這些學說是在新的資本主義制度和無產階級還剛剛產生的時候創立的。聖西門和傅立葉還不能從資本主義制度看到它通過經濟和社會矛盾的尖銳化而必然趨於消亡的條件，並且摒棄階級鬥爭這個無產階級實現社會解放的手段。因此，他們不能從現存社會本身中、從現實中得出解決經濟問題和社會問題的办法。相反地，他們只能把這個問題說成是思想問題，而把這些問題的解決推之於理性。

這樣訴諸理性的結果，就使得善本身具有了真理一樣的普遍性，從而使得他們的改革計劃立足在沒有社會差別的人類之上，並且用善與惡、正義與非正義的對立代替了階級鬥爭。他們用區分現在和未來的办法，把理想社會同現存社會對立起來，斷言理想社會依靠自己的理性上和道義上的優越性必然要獲得勝利。這樣，他們就把社會問題變成了教育問題；同時，他們不重視被他們看做不幸的、無力的階級的無產階級，而是像所有的慈善家一樣，只重視那些所謂有教養的、公正的人士。

聖西門想用合理組織生產的办法來改善資產階級社會。由於他那個時代，亦即革命、帝國和復辟時代的資本主義經濟還處於蓬勃發展的上升階段，所以他跟視農業國為理想的巴貝夫不同，認為工業生產是物質財富的主要泉源，工業是新社會的真正基礎。

他認為，資產階級社會的主要缺陷，就在於不能合理地組織生

产,因此也不能消灭贫困。为了改善社会结构,应当由国家来组织生产,但不是按平等和社会主义的原则来进行,而是在保存资本主义的条件下,在新的等级制的基础上来进行。国家的领导者应当由那些在经济和科学活动方面最有能力的人来担任,也就是说要由工业家和科学家来担任。不过领导者应当多关心人民中的贫苦阶级,少关心富人。

圣西门对资产阶级社会范围内处于强有力等级制国家领导下的资本主义工业生产的辩护,表达了资产阶级的根本利益。但是他的学说也包含着很多社会主义的因素,如他对私有制的批判(他认为只有用劳动获得的财产才是合理的),以及他关于国家组织生产和生产的社会目的的学说。

他的学说以人的彻底改造为前提。他极其尖锐地批判了基督教,说它只关心灵魂的救治。他想恢复肉体即感性生活的权利,以便使人能同时作为精神的生物和肉体的生物得到完美的发展。

继圣西门学说之后出现的是傅立叶的学说。傅立叶否认资本主义经济是具有良好的组织的社会的基础。他对资本主义经济做了最激烈的批判。他看到的不是资本主义的创造力量,而是在危机时期表现得特别明显的破坏力量。和相信资产阶级社会可以无限改善的圣西门不同,他认为资本主义经济的发展将带来不断增加贫困的日益深刻的危机。他不像圣西门那样指望国家来帮助消除资本主义经济在商业方面表现得特别明显的这种缺陷,而是想建立一种法朗吉斯特形式的全新的社会结构,在这种社会结构里面,由于资本、天才和劳动的结合,将充满最高度的协和,并且每个人都将找到最符合自己能力和爱好的工作。

傅立叶对于他想用社会主义经济取而代之的资本主义经济的批判,要比圣西门更为彻底,因为圣西门的学说既可为资本主义辩

护，也可为社会主义辩护。但是，另一方面，傅立叶的学说又比圣西门有了某种后退，因为傅立叶认为，财富的主要泉源不是工业，而是农业；他对于世界的发展也缺乏深刻的历史的理解。圣西门已经明确地看到生产力的发展决定政治和社会的发展，而傅立叶则仍然囿于18世纪的世界观，这种世界观具有思辨的、形而上学的性质，而缺乏历史的、辩证的性质。

在这两个学说之中，先是圣西门的学说获得了较大的成功。1830年革命前，亦即当资本主义的后果还没有充分显露出来，而无产阶级也还薄弱的时候，圣西门的学说得到许多资产阶级分子的拥护。1830年革命后，圣西门的学说为傅立叶的学说所排挤。除了这个学说以外，巴贝夫的学说也日益得到已经成长起来的德国无产阶级的支持。

随着苦于工厂竞争的手工业者和因发达的英国工业的竞争而工资不断降低的工人生活状况的日益恶化，社会主义和共产主义的影响在德国不断加强起来。贫困景象在萨克森、西里西亚和大陆封锁时期工业迅速发展的鲁尔省最为触目。由于工人还没有组织起来，由于没有任何法律保障和政治权利，因而他们在不断延长劳动时间和降低工资的情况下生活陷于极端的贫困。这种情况促使他们走向自发的起义；他们袭击自己的所谓“养育者”（“Brotherren”），破坏他们视为贫困原因的机器。在莱茵省的佐林根（1826）和克雷费尔特（1828），以及紧跟着1830年革命以后在亚亨和鲁尔，都爆发了这种地方性的起义。但是，这些起义却在资产阶级的支持下迅速被政府镇压下去了。

值得注意的是，最初一次较大规模的革命运动，不是工人运动，而是农民运动，即由牧师魏第希和诗人格奥尔格·毕希纳在黑森大公国发起的运动。

曾是革命青年組織“不羈者协会”成員的牧师魏第希，是一个坚决的民主主义者，他曾用他所散发的傳单《黑森的火炬和明灯》在黑森农民中間傳播自己的思想。他的鼓动工作得到了具有社会主义情緒的共和主义者格奥尔格·毕希納的支持。毕希納在斯特拉斯堡时（1831—1833），成为圣西門主义以及法国秘密組織“人权社”的德国會員所傳播的那些革命学說的信徒。1834年，他在他当时就学的黑森創立了同名的秘密組織。同年7月，他出版了他的革命著作《黑森农村信使》；他当时站在階級斗争的观点上，把还被叫做“人民”的工人階級同有产者对立起来。

同那些只爭取立宪和出版自由之类的政治改革，而不触及社会問題的自由主义者相反，他把社会問題看做是基本問題<sup>18</sup>。

他在反駁自由主义者时断言，社会压迫要比政治压迫或精神压迫远为殘酷；主要的事情就在于使每个工人都能吃饱。当时，城市和乡村的劳动者的确有人因饥饿而死；他們靠一年勉强达到一百塔勒的工資，只能吃到少量的蔬菜和脂油。毕希納认为，真正的革命應該以消灭貧困为目的，而为此必須有劳苦群众、受剝削压迫的人民的起义。因此，他向黑森貧苦农民进行了鼓动。他向他們指出，他們虽然貧穷，却承受了賦稅的全部重担，而国家和法律則不过是压迫他們的工具。他的綱領同“人权社”所接受的巴貝夫的綱領极为近似；它还是以解决土地問題为主，而且对經濟状况和社会状况也缺乏深刻的分析。因此，毕希納只限于承认富人和穷人之間的一般矛盾，并且主要地想用摧毁国家的办法，而不是用廢除

<sup>18</sup> 《Sammlung gesellschaftswissenschaftlicher Aufsätze》，Heft 10, München, 1896: 《Der Hessische Landbote》 von G. Büchner（《社会科学論文集》，第10分册，慕尼黑，1896年；毕希納著《黑森地方通报》，附E. 大卫的历史—傳記序言；新版：《Humboldt-Bücherei》（《洪堡丛书》），第2卷，萊比錫，1947年。

私有制的办法，来消灭这种矛盾。

这种革命宣傳沒有得到黑森农民多大的响应，因而很快地就被政府鎮压下去了。牧师魏第希被捕后自杀。毕希納則和他的朋友奥古斯特·貝克尔被迫亡命瑞士。毕希納参加当地的革命运动为时甚短。他到瑞士后不久就死去了。

在德国的各种民主运动和社会主义运动被鎮压下去以后，作为革命家逃亡之所的瑞士和法国，成了德国反对派的社会运动的实际中心。

在瑞士成立了一个“青年德意志”协会（不要把它跟同名的文学运动混淆起来），这个协会和当时一切反对派的团体一样，既联合了民主主义的派别，也联合了社会主义的派别。以苏黎世大学为据点的一些激进青年，是这个协会的动力。他們通过自己的杂志《北极光》，主要用歌曲这种形式（如《被迫害者之歌》、《紅色共和国贊歌》、《告德意志士兵》或《铁匠基里揚之歌》），在农民中間傳播革命思想。在《铁匠基里揚之歌》里面唱道：

我是铁匠基里揚，  
在打造一个铁籠，  
等諸侯一被揪下宝座，  
就把他們牢牢囚禁。

在伯尔尼附近的施泰因霍尔茲里召开的一次大会，是这个运动的頂点。参加这次大会的有德国的手工业者和知識分子，他們在会上歌唱了如下的歌曲：

让正义的旗帜  
在战尘和血泊上面高高飄揚！  
人民的眼睛  
一定会看到复仇者的这个英勇的紋章。



那些友爱地生活在兄弟之邦的人，  
将同他们有福共享；  
那些傲慢地骑在人民头上的家伙，  
将在人民的斧下身亡<sup>19</sup>。

此后，协会就因进行革命“阴谋”（“Umtriebe”）而被解散，它的外国会员则被驱逐出境。后来协会变成读书和歌唱爱好者的团体，这样就可以在伪装下面继续进行革命宣传。

除了瑞士以外，法国也成了德国革命流亡者的主要中心。在瑞士的革命流亡者团体中曾经存在过的那种自由民主倾向同社会主义倾向混淆不分的情况，在1830年革命后革命流亡者在这里建立的德国民主主义者组织中表现出来。

这个组织就是为了声援德国自由主义报刊而在1833年由新闻界人士组成的“德意志人民联盟”。

“德意志人民联盟”于1833年底被法国政府解散后，就改组成为秘密团体。这个秘密团体——“德意志被遗弃者同盟”——是仿照意大利烧炭党人的团体组成的。领导这个团体的是所谓“中心”（“Brennpunkt”）；这个“中心”管辖着一些由“帐幕”组成的“营地”。由雅科布·费奈迭和泰奥多尔·舒斯特尔领导的这个同盟，最初带有民主主义的性质，它的目的是解放和复兴德意志，争取在德意志实现人权和公民权。

同盟章程第二条曾经如下规定了该同盟的目的：“‘被遗弃者同盟’的目的是从可耻的奴隶制压迫下解放德意志，并且在人们小

---

<sup>19</sup> H. Buddensieg, Die Kultur des deutschen Proletariates im Zeitalter des Frühkapitalismus und ihre Bedeutung für die Kulturidee des Sozialismus [布登吉格：《早期资本主义时代德国无产阶级文化及其对于社会主义文化概念的意义》]，劳恩堡，1923年。

心警惕的條件下不使德意志重新恢復奴隸制。只有首先在通行德意志語言和風習的國家中，然後在全世界其餘一切民族那里確立並保持社會平等和政治平等，以及自由、公民美德和民族統一，才能達到這個主要目的。”

但是，除了民主主義傾向以外，很快地還表現出日益明顯的社會主義傾向。這種情況造成了心目中只有德國的資產階級民主主義者和工人之間的裂隙，同時也導致了同盟的分裂。的確，民主主義者的領袖費奈迭从一开始就做一些社會讓步。他在他主辦的同盟雜誌（《被遺棄者》）中寫道：“使全體公民和每一個別公民得到幸福，這是國家的目的；全體人民以及每一個公民的財產，不過是達到這個偉大目的的手段。如果說外部財產不過是達到這個最偉大的社會目的的手段，那末這種財產本身就應處於社會的支配之下，在所有權方面屬於社會，並且服務於這個神聖目的。因此，社會有權確定私有制所不應逾越的界限。沒有這個權利，就沒有社會的安全，就不可能達到社會目的。”<sup>20</sup>但是，這種一般的詞句無補於同盟的無產階級成員的具體階級利益。在同盟中發生了齟齬；小資產階級民主派很快就了解到，無產階級有着跟他們不同的社會要求。

《被遺棄者》雜誌從第三期起就具有了更加明確的無產階級性質。

《慕尼黑政治報》關於這點譏諷地說道：“幾百個使用針、麻線以及諸如此類東西的人，在德國革命名士的主持下聚集起來，唱着雅各賓派的歌曲，听着慷慨激昂的言詞，喝干一瓶一瓶的酒。”

《被棄遺者》雜誌用激烈的譴責對此做了回答，它說：“在德國，

---

<sup>20</sup> ③. 卡列爾：《威廉·魏特林》，彼得格勒，1918年，第49頁。

只要一个诚实的工人为自己的权利，或者无宁说为自己的无权而不安，就会被看做是一种严重的罪行。上帝和受到上帝恩宠的诸侯的法律，给他们注定了劳动、效命、忍饥挨饿，而首先是保持沉默的命运。但是，当心点，先生们，当那些使用针、麻线以及诸如此类东西的人有一天觉悟到，他们除了劳动、效命、贫穷、饥饿和沉默的权利之外还有其他人权的时候，托天之福，我倒想来瞧瞧你们怎么办哩。”<sup>21</sup>

泰奥多尔·舒斯特尔博士是这个无产阶级派别的代表。他过去曾任哥丁根大学的讲师，和费奈迭一样，是被迫亡命巴黎的<sup>22</sup>。费奈迭作为一个小资产者，只满足于限制所有权；舒斯特尔则不同，他要求废除财产，以便消灭社会不平等。他在《被遗弃者》杂志上写道：“如果一部分公民是贫穷的和愚昧的，而另一部分是富有的、诡诈的和道德的，那末世界上的任何法律就都不能阻止前一部分公民处于奴隶地位，而后一部分公民做他们的主人。只要千百万人的命运掌握在一个人的手中，那末自由就将同千百万人绝缘，正像王国同人民统治之水火不能相容一样。只有一种永远为人贪求无厌的东西在普遍的破坏中没有受到影响：这就是各个人的财富、资本……随着财富的增加，渴望发财的心理也增长起来，而随着渴望发财心理的增长，事业精神和发明的才能也发展起来。于是机器出现了，它排挤了人力的工作，——这是饥饿和贫困的新的根源；在我们社会的这种状况下，一切技术和技能的进步，都标志着公民幸福和人类教育发展方面的退步。如果说光明应该照进人民的生活，那末不久将来的革命就不仅应该推翻君主，而且应该推翻

21 《新时代》，1897年，第1卷，第150页以下，Γ. 施米特：《“正义者同盟”史论》。

22 Th. Schuster, Gedanken eines Republikaners (舒斯特尔：《一个共和主义者的回忆》)，巴黎，1835年。

君主制度。但是君主制度既不在于紋章，也不在于王冠，它的本质在于特权。而財產就是一切特权中的特权。”<sup>23</sup>

1835年4月，費奈迭根据法国政府的命令被迫离开巴黎去哈佛尔。在他走后，泰奥多尔·舒斯特尔担負了“被遺棄者同盟”的領導工作。“被遺棄者同盟”随着民主派盟員的离去而变成一个新的秘密組織——“正义者同盟”，并且同法国的秘密組織“人权社”建立了更加紧密的联系。舒斯特尔、海尔曼·艾韦貝克和海尔曼·梅列尔領導的“正义者同盟”，是由“人民會議”（“Volkshalle”）指揮的，并且分成各个管区和公社。盟員們在會議上討論各种社会主义的問題和論文。和“被遺棄者同盟”一样，“正义者同盟”也把影响扩大到瑞士和德国去，在德国的美因河畔法兰克福、不来梅、柏林、美因茲和納騷等地成立了流浪手工业者的分会。它成为德国革命工人运动的中心，并且从社会主义，亦即从无产階級化的小私有者的社会理論，逐步轉向共产主义。1838年，威廉·魏特林发表了他的第一部著作《人类的本来面目及其未来》。德国工人在这部书中第一次明确地表达了自己的階級利益。1839年“正义者同盟”在巴黎被完全破坏以后，它的一部分盟員流亡到英国和瑞士。他們同比利时和德国的社会主义者繼續保持紧密的联系，后来成为卡尔·馬克思和弗里德里希·恩格斯所領導的“共产主义者同盟”的核心。

由于德国无产階級当时还很薄弱，同盟的革命活动最初沒有在德国发生很大影响；因为在德国，虽然社会主义和共产主义思潮表現得越来越明显而坚决，但反对派的斗争依然首先是反对反动势力的自由民主斗争。

<sup>23</sup> ③. 卡列尔：《威廉·魏特林》，彼得格勒，1918年，第49—50頁。

随着德国的经济、政治和社会的发展，世界观也发生了变化；这种世界观，作为资产阶级的阶级利益的思想反映，首先充满了自由和发展的观念。

这种世界观的变化是在 18 世纪末开始的，并且是继德国所特有的理性主义之后，继理性思维适应于宗教观点而产生的启蒙运动之后发生的。由于德国的落后性，德国的启蒙运动不过是英法两国的理性主义的微弱反光。作为不得不同封建专制制度妥协的新兴资产阶级的世界观，它像 17 世纪法国的理性主义一样，把进步实际上理解为理性和道德的发展。

18 世纪末，由于生产力的迅速发展，由于这种发展所引起的人和外部环境之间的更大规模和更加深刻的相互作用，在启蒙运动和一般理性主义面前，提出了克服精神和物质、人和自然界的二元论，以便创立统一的、有机的世界观的问题。

这个问题首先是由德国唯心主义哲学提出的。但是，德国唯心主义哲学，实质上是资产阶级的思想体系，它没有能够克服资产阶级社会所固有的社会生产（这种生产把人们深深地卷入他们的自然环境和社会环境中）和私人占有方式（这种占有方式使人们成为彼此对立的、互不相谋的个体）之间的矛盾。当时的德国哲学想用虚妄的方式消灭这种矛盾，并因此创立了唯心主义的世界观。在当时的历史发展条件下，资产阶级和封建专制势力实行妥协的必然性，决定了这种唯心主义世界观的特点。

这种把人和自然界灵化的唯心主义世界观，使得德国唯心主义哲学家费希特、谢林和黑格尔有可能克服理性主义的二元论。他们把从发展上作为活生生的、有灵的宇宙来看的世界，不再理解为机械，而是理解为在内在的力量和规律的影响下不断发展的有机体。

他們極力想把世界的統一性歸之于精神，把世界的发展歸結為精神的发展，把精神抬高為宇宙的創造原則。在他們看來，具體的現實就包括在精神之中；精神既是主體同時又是客體；因此，精神的自我規定，就是世界发展的原因。

他們給這樣理解的世界发展指定了一個目的，這個目的就是他們看做神性的最高表現的自由。但是，由於德國的落后性，他們不能給予自由問題以任何具體的解決。因此，他們把自由問題歸之于精神領域，相信只有精神的力量才能作用於世界。

儘管這些哲學家的體系是唯心主義的，這些體系却是從形而上學的、靜止的世界觀過渡到歷史的、辯證的世界觀的重要環節。

(1) 他們首先強調，通過對自己本質的揚棄而創造着具體現實的精神，同現實有着不可分離的聯繫。這種對精神和物質、人和周圍世界的內在聯繫的理解，使得他們不再形而上學地、孤立地來考察思想、事實、本質和物體，而是辯證地、從它們的相互關係和變易中來考察它們。

(2) 從形而上學世界觀向辯證世界觀的過渡，使得那種認為基本創造原則是在世界之外的超驗性觀念，為那種把基本創造原則歸之于世界之內的內在性觀念所代替。同歷史的變易相聯繫的內在性觀念，它的基本的表現就在於所謂絕對者本身把自己納入具體的現實中。

(3) 這種從世界的发展和變易來考察世界的、歷史的世界觀，最後形成了這樣一種觀點，認為現實事物的本質要素，不是導致排斥任何发展的普遍靜止的同一性，而是導致現實界不斷改變并從而是生命和變易的泉源的矛盾和對立。

正是這些哲學家根據不同的階級利益所強加給歷史變易的不同目的，構成了他們的體系之間的本質區別，同時也決定了他們的

体系的主要倾向和特征。

他们起初都曾欢迎法国革命，把它看做是自由和理性的新时代的开端，但后来却对这个伟大的政治和社会事件的看法发生了分歧；他们只是从法国革命保存下了自由这个一般概念，并且各自适应着自己的社会倾向，对自由做了各种不同的解释。这就使得他们对构成他们学说核心的有机世界发展的理解具有不同的性质。

费希特的观点是他那个时代的革命倾向的反映。他把应当实现的目的，看做是世界发展的主要点。因此，他不重视过去和现在，而只是重视未来。这就决定了他的思想的空前未有的能动性和前进性。但是因为费希特和其他唯心主义哲学家一样，基本上只承认在精神领域中有革命活动，所以他认为精神、“自我”是具体世界的基础；“自我”创造着具体世界并且与“非我”不断地对立；“自我”扬弃“非我”，并用新的“非我”来代替它，从而达到日益完全的独立性和日益高度的道德完善。

但是，在这种通过“自我”不断扬弃“非我”的情况下，在费希特的体系看来，人只能以不完善的方式深入他周围的环境，因为正像在空想主义者那里一样，在这里，应当实现的理想即应有，是经常同现存的现实、同存在相对立的。这个学说后来成为德国的自由主义独断论者的典范。这些独断论者因为没有能力改变现存的东西，因此同费希特一样，相信只要有了愿望，就足以改变世界。

和费希特相反，谢林代表了他那个时代的反动倾向。他在考察有机世界的发展时，不是重视未来和现在，而是重视作为发展起源的过去。他这样强调过去在历史变易中的作用，使他抛弃了一切革命的 and 进步的思想。他给现在提出了这样一个任务：回到自己的真正本质去，亦即回到整个世界都充满灵性的中世纪去。

这个反动的世界观决定了他的体系的基础。他依据斯宾諾莎的观点，把精神和物质看做是表现神性的两种形式各异而实质相同的方式。他证明，自然界如何在世界发展的过程中逐渐地充满精神，从而在艺术作品中达到精神和物质完全融为一体的无差别状态。他的反动的艺术哲学对反革命时代的浪漫主义文艺发生了深刻的影响。

第三个唯心主义哲学家黑格尔的学说，标志着从绝对唯心主义向具体世界观的过渡，他后来对马克思和恩格斯的精神发展发生了极其巨大的影响。黑格尔的哲学以他自己所特有的方式，把进步倾向和反动倾向、新兴资产阶级的要求和封建专制反动势力的要求结合起来。

恩格斯说道：“这个新的德国哲学在黑格尔的体系中达到了登峰造极的地步。黑格尔的伟大功绩就在于他第一个把整个自然的、历史的和精神的世界看做是一个过程，即认为它处于不断的运动、变化、改造和发展中，并且企图揭示这种运动和发展的内在联系。”<sup>24</sup>

但是另一方面，黑格尔站在他的保守的政治立场上，日益倾向于承认现存的社会制度和国家制度。因而他和他的政治学说就都走上了反动的道路。

他在描述有机世界的发展时，不是重视未来和过去，而是重视现在；他在极力替现状辩解时企图证明，精神在现时世界中达到了它的最高形式，精神的发展便在这种形式中得到完成。

他在建立他的体系时，是以人从外部环境（即自然界和社会）异化这一间题为出发点的，认为解决这个问题，应该是有机的世界

---

<sup>24</sup> 《马克思恩格斯文选》（两卷集），参阅人民出版社1958年版，第2卷，第133页。



观的前提。

他想用下面这样一个论点来解决这个问题，即人在历史发展过程中逐渐理解到，外部环境在本质上不是与他对立的，而是与他同一的；这样，异化也就消失了。

这种实际上把历史发展归结为意识对自己客体关系的改变的观点，构成他的唯心主义体系的基础。

因此，人对外部环境的日益加深的作用，就在黑格尔那里得到了一种唯心主义的解释，即基本上把人的活动归结为精神活动，而把世界发展归结为观念的发展。

所以，黑格尔极力想把观念当做具体现实的基础，以便证明具体世界的发展是同精神的发展一致的。他在解决这个问题时撇开了现实的非本质的、偶然的要素，而只注意那些与观念符合并表现精神发展环节的要素<sup>25</sup>。

黑格尔认为，具体现实是在观念中同精神现实融为一体的，这样他就把观念变成了精神和物质、人和外部环境之间的联系环节，从而能够论证观念的发展决定人和自然界的发展。

由于把精神导入了具体的世界，思想、观念就有了具体性，亦即所谓充满了现实性。因此，观念的发展已经不决定于同自己的

---

25 “相反地，哲学不考察非本质的规定，而只考察本质的规定；哲学的范围和內容，不是抽象的或非现实的东西，而是现实的、自我确立的、自在的、在其概念中现有的东西。”（黑格尔：《精神现象学》，1913年俄文版，第21页。）

参閱黑格尔《法哲学》一书《序言》：

“因此，整个的任务就在于，从暂时的和无常的东西的假象下面认识内在的东西、实体，亦即认识假象中现存着的永恒的东西。因为，作为观念的同义词的那个理性的东西，当它在自己的现实性中同时进入外部实存的时候，就表现为无限丰富的形式、现象和形成物……由于本质在外壳中的反映而在这外壳下形成的无限多样的关系，以及这种无限的材料及其调节，都不是哲学的对象。”（黑格尔：《法哲学原理》，参閱商务印书馆1961年版，第11页。）

客体对立的主观意識，而是决定于既是主体又是客体的客观精神。

这样，黑格尔既反对了撇开具体现实来胡思乱想的独断論和空想，也反对了陷入具体事实而不能抓住现实本质即所謂精神实体的純粹經驗主义<sup>26</sup>。

这种和精神相符合的本质现实，是按照思維規律即邏輯規律发展的；但是这种邏輯发展不是在抽象思維的基础上实现，而是同普遍的世界发展、同历史的变易最紧密地联系在一起。这就是黑格尔的世界观具有独特性及邏輯性和历史性的由来。这个运动决定于具体的理性；具体的理性使现实中所包含的一切矛盾和对立尖銳化起来，从而把一切导入运动。<sup>27</sup>

这就产生了同形式邏輯根本不同的、新的能动的邏輯，即辯证法。适合于靜止世界观的傳統形式邏輯，从本质和事物的同一性方面来理解本质和事物，它是排斥矛盾的；适合于能动世界观的辯证法則摒棄同一性原則，因为它使一切都陷于靜止，因而不能說明发展。按照形式邏輯的規律，现实界的各种不同的要素，不是彼此

26 引自П.罗克:《Hegel. Sa vie et ses œuvres》〔《黑格尔的生平和創作》〕,第17頁(《黑格尔手稿》,1789年,第252頁):“哲学既不能是經驗主义的,也不能是形而上学的,而应当根据精神从自身向自己活动体系的內在必然发展,来考察精神这个概念。經驗主义的考察方法停留在現象的知識上,而撇开現象的观念;形而上学的方法只想同观念打交道,而撇开观念的現象,从而观念只成为抽象的概念。相反地,精神則在本质上是能动的,也就是說,它能使自身轉化为現象。”

“經驗主义包含着一条偉大的原理,这就是:凡是眞实的,就必定是现实的、感觉可以感知的。这个原理恰好同‘应有’相反对。反思只是沉迷于‘应有’,輕蔑地用某种只在主观理智中有其地位和存在的彼岸的东西,来同现实相对立。”(黑格尔:《小邏輯》,參閱三联书店1958年版,第122頁。)

27 《黑格尔全集》,俄文版,第5卷,第523頁:“能思維的理性,把不同的东西的不大显著的差別,把表象的單純的多样性,突出到可以說是本质的差別、对立的程度。”

包容，就是彼此排斥。与此不同，辩证法则指出现实界的各种不同的要素如何彼此制约着，并且如何从它们的相互作用中产生出它们的变化。这种变化是由于对立和矛盾而发生的。对立和矛盾是任何活生生的现实所固有的，并且是一切变易的泉源。

在辩证法中，正是由于对价值的某种重新估计，可以被理解为对立和矛盾的否定，才不仅像在形式逻辑中那样具有纯粹否定的性质，而且具有肯定的性质。否定，作为对现实界一定要素的否定，具有一定的肯定内容，并且通过它所引起的矛盾的尖锐化，构成生活的动力<sup>28</sup>。

在辩证的变易过程中，对立物在更高的统一中综合起来。这种统一不是矛盾调和和钝化的结果，而是各种矛盾达到不能并存的尖锐程度的结果。于是危机到来了，相互对立的要素被扬弃了，并且在更高级的、具有新质的综合中恢复起来。

这个辩证的过程表现了精神的发展：精神通过矛盾的不断扬弃和重新产生，从一个观念过渡到另一个观念，从而决定着普遍的世界发展。认为绝对观念在世界中辩证地实现着自己本质这种观点，使黑格尔走向泛理论；泛理论从观念的展开推演出世界的发展，从而使历史发展进程从属于逻辑学。

黑格尔首先在《精神现象学》中论证了精神如何逐渐达到认识自己。因为精神不是自在地存在着的，所以黑格尔从精神同外部

---

28 “但是，认为矛盾不像同一性那样是一种本质的和内在的规定的见解，是以往的逻辑学和通常的观念的一个主要偏见；而且，如果问题涉及的是梯级的不同，如果我们必须把矛盾和同一性这两个规定作为互不相属的东西固定下来，那末应该承认矛盾是更为深刻和更为本质的。因为同矛盾比较起来，同一性不过是简单的、直接的东西的规定，是僵死的存在的规定；而矛盾则是一切运动和活力的根源：只是因为某个东西内部有矛盾，它才运动，才有冲动和活动。”（黑格尔：《逻辑学》，载《全集》，第5卷，1937年俄文版，第520页。）

世界的关系来研究精神，考察了意識和客体之間的关系在这个发展的过程中的变化。起初，客体即外部世界似乎具有不依赖于意識的现实性。这时，認識采取感性可靠性的形式，而認識的主体，即还没有同现实界分开的意識，則表现为經驗意識的形式。在超脱的过程中，經驗意識通过对自身的反思活动轉化为自我意識，并且使自己区别于感性經驗。最后，它在客观现实中認識到自己，同时理解到，在現象后面沒有任何不依赖于思維主体的客体，世界不过就是精神的实现。

意識这样逐渐地占有具体现实，乃是人在历史过程中借助于智慧和技术并且通过劳动而日益加强控制自然界这一具体事实的唯心主义的反映。

把精神的展开看做历史发展基础的这种唯心主义历史观，证明黑格尔是在把人和外部世界变为意識和意識的客体，而把两者的相互关系归结为意識对自己的客体所采取的各种不同的态度。

作为描述精神从經驗意識通过自我意識向理性逐渐发展这一过程的附釋，黑格尔在邏輯学中解釋了概念的产生，指出最初以“有”(Sein)的形式自在地存在着的概念，如何通过反思成为主体即本质，并且最后作为观念意識到，主体和客体在它自身中是統一着的。既然在自身中統一着思維和存在、主体和客体的观念，通过自己的实体的发展而自己創造着自己，那末归根結底观念就变成了上帝，变成了創造的宇宙精神<sup>29</sup>。

<sup>29</sup> “……精神知道它自己：它是自己本性的判断 (Beurteilen)……在作出这个抽象的定义之后，可以說世界历史就是精神的显现，就是精神逐渐理解到自己的本来面目。正像一棵萌芽包含着树木的全部本性以及果实的滋味形状一样，精神的最初显现也在自身中潜在地包含着全部历史。”(黑格尔：《历史哲学》，参閱三联书店 1956 年版，第 56 頁。)

黑格尔在这里从逻辑学推演出神学，并且描述了这个创造活动如何实现的情况。

他叙述了绝对观念如何在外化为它的反题、它的异在的自然界之后，在历史过程中日益完满地实现着自己。

但是在企图从世界发展的多样性中推演出绝对观念的逐渐实现的时候，并不是任何时候都能同样地把事变和事物归结为概念的；而且黑格尔离开纯思维领域越远，他应用这种方法也就越加困难。

这也就决定了他的自然哲学的特点。他在自然哲学中用概念的辩证发展来论证现象的自然连锁。

这样的归结在历史领域里要较为容易。在历史领域里，黑格尔企图把历史归入逻辑学的范围。为了赋予历史发展以逻辑的性质，他把人类的发展同精神的发展等同起来，认为人类的发展阶段是同精神的发展阶段一致的。

为了这个目的，他提出自由这个进步解放的观念，作为世界发展的基本原则。这就使得他能够在精神的超脱过程和逐步走向自我意识的人类的解放过程之间划一等号，硬说人类历史进程反映着在历史中展开着自己的本质即自由的、精神的发展<sup>30</sup>。

向自由发展，这在精神那里主要地表现为在历史进程中发生

---

30 “这个运动就是精神实体超脱的过程，就是世界的绝对目的借以在精神实体中得到实现的活动。最初只是自在地存在着的精神，达到意识和自我意识，从而展开自己的自在自为的本质的现实性，同时成为在外部说来是普遍的宇宙精神。既然这个发展是在时间中和定在中存在的，因而它也就是历史；所以历史的各个环节和阶段就是各个民族的精神。每一个这样的精神，作为单个的和自然的東西，都在某种质的规定性中有它只占据一个阶段和只实现整个事业的一个方面的使命。”（黑格尔：《精神哲学》，载《全集》，第3卷，1955年俄文版，第329页。）

的国家形式的变化；国家作为宇宙精神的体现，乃是历史发展的决定因素<sup>31</sup>。

黑格尔认为自由在历史发展中起决定作用，这是资产阶级意向的反映。但是因为资产阶级在19世纪初已经不再是革命的，而是半保守的，同时因为黑格尔本人在神圣同盟的反革命时期日益倾向于反动，所以在他那里，向自由发展这个思想由于他把当时的现实绝对化并且替现存制度辩护而削弱了。因此，他把当时的普鲁士国家看做是世界发展的顶峰，看做是宇宙精神的最终的和最完满的体现。

他在他的法哲学中企图替国家、主要是普鲁士国家辩护，但已经不是从历史的观点，而是从法律和伦理的观点。他认为国家是客观伦理的最高形式，而在这以前，这种客观伦理只是在家庭和社会中得到不完满的实现。

他把国家看做是普遍的、合理的意志的体现。这种意志高于在社会中占统治地位的个人利益，并且在立法中得到表现。他认为，普鲁士国家就是这种理想国家的实现。在他看来，普鲁士国家包含着反对专制制度和革命变革的最好的保证。因此，他硬说普鲁士国家具有绝对的价值，并且把普鲁士国家看做是历史和精神发展的终点。

认为绝对观念在世界中展开自己的本质这种观点，最后也决定了作为黑格尔创作的巅峰的精神哲学。这种展开是在作为绝对精神的感性表现的艺术中，在作为绝对精神的象征表现的宗教中，

---

31 “在人民的定在中，实体的目的就在于成为一个国家并且保持其为国家。没有国家结构（即民族本身），人民就实际上没有任何历史……凡是随同人民产生并且在人民内部完成的东西，对国家说来也具有本质重要的意义……”（黑格尔：《精神哲学》，载《全集》，第3卷，1956年俄文版，第331页）。

在绝对精神达到完全自我意识的哲学中进行的。在许多宗教之中，黑格尔把基督教列为第一位，认为它是自己的哲学的象征。

他认为普鲁士国家和基督教都是具有绝对价值的，而基督教则是宇宙精神在宗教领域中发展的顶峰。最后，宇宙精神在观念中，亦即在各种哲学体系的前后相继的序列中，达到自己的最高表现；而在这些哲学体系之中，最后一个体系，亦即他自己的体系，则应当是绝对精神的最终的和最完美的显示。

黑格尔的学说是唯心主义哲学的顶峰和向更具体的世界观过渡的桥梁。他的把思维和存在统一于历史变易的辩证过程中的体系，是对于人类日益坚决地改造世界和日益深入周围环境这一事实的唯心主义的反映。

他的学说虽然具有这种实在论的倾向，实质上却仍然是唯心主义的，并且正像当时从封建制度向资本主义制度过渡的德国一样，具有过渡和折衷的性质。

实际上，它是从超自然的原则推演出一切的先验唯心主义与从世界本身来说明世界发展的唯物主义之间的折衷物。固然，黑格尔在他力图从世界的具体统一性中来把握世界的时候，也把精神的发展包括进历史的变易中；但实际上，他的体系却仍然是唯心主义的体系，因为他用概念的发展来论证具体现实的发展，认为历史就是逻辑学。

另一方面，黑格尔的学说也是静止的世界观和能动的世界观之间的折衷物。他的学说的确想说明世界的不断变革和发展，因而充满了能动性。但是这种能动性决定于一个最高的原则即绝对观念，而绝对观念，作为变易的原因和目的，在它发展的终端，经过历史的变迁，仍然保持它本来的样子。因此，世界的发展保持着一种虚幻运动的性质，即回复到它自身的、回旋的性质。这就使得黑

格尔的学說接近于旧的静止的世界观<sup>32</sup>。

形而上学的世界观和辯证的世界观、反动的世界观和革命的世界观之間的这种折衷，特別明显地表现在政治方面；在这里，他企图把反动的体系（这个体系把普魯士国家和基督教看做是绝对观念的最終的、最完美的形式和世界发展的頂峰）同历史的辯证的变易統一起来，而辯证的变易本是制約着不断的变革的，并且不能用任何一定的政治、宗教或社会的形式作为它的界限或目的。

后来，从这个哲学中产生了青年黑格尔运动，这个运动继“青年德意志”之后为爭取自由和民主进行了斗争，但已經不是在文学—政治領域，而是在哲学—政治領域。

青年黑格尔派力图使黑格尔哲学适合于自由主义和民主主义，拋棄这个学說的反动因素而保存它的革命辯证法，以便利用辯证法作为反对現存制度的战斗武器。馬克思和恩格斯都参加了这个运动。他們早在学生时代就参加了当时反动势力和自由主义之間的偉大政治和社会斗争。而正是这个运动在很大程度上决定了他們轉向共产主义以前的生活和世界观。

\*     \*     \*

从上面的一般描述中，可以看出这个时代初期的一些主要的特征。这些特征是由欧洲的反革命势力的产生、由神圣同盟在法国革命影响最为深远、而反动傾向和自由民主傾向之間的偉大斗争进行得最为激烈的普魯士外省即萊茵省的政策决定的。

实际上，通过瓦特堡大会之后对“煽动者”的查究而被鎮压下去的自由民主运动，直到1830年革命之后，当关税同盟的建立为經濟的迅速高漲和資產階級的加速发展創造了条件的时候，才重新

---

<sup>32</sup> 黑格尔：《小邏輯》，參閱三联书店1958年版，第335頁：“反之，概念的運動就是發展，在發展中唯有潛藏在其自身中的成分才得到發揮和實現。”



发展起来。以 1832 年的汉巴赫大会为顶点并且给重新迫害“煽动者”提供了口实的民主运动，未能取得政治上的胜利，因此，在德国资产阶级还相对软弱并且已经采取了半保守立场的条件下，反对派在“青年德意志”运动中采取了文学—政治的形式，而后来又在青年黑格尔运动中采取了哲学—政治的形式。

由于工业的发展促进了小资产阶级的贫困化和人数众多的有阶级觉悟的无产阶级的形成，在自由主义之外同时也发展起社会主义和共产主义的运动。

最初，社会主义和共产主义运动的中心是在国外，被放逐的德国知识分子和流浪的手工业者在那里建立了自己的团体。具有自由民主主义思想的人和具有共产主义思想的人第一次在这里会合，但是由于阶级矛盾的尖锐化，他们很快就分开了。这些团体也促进了共产主义思想在德国的逐步传播。这种情况由于更加强有力的无产阶级的形成而导致了自由主义和共产主义的更加急剧的分化。

卡尔·马克思和弗里德里希·恩格斯最初参加了自由民主运动，即青年黑格尔派。那正是自由主义和共产主义之间的分裂已经开始更加明显地暴露出来的时候。当青年黑格尔派由于这种分裂而迅速瓦解的时候，他们就抛弃了资产阶级自由主义，参加了无产阶级运动，创立了辩证唯物主义、历史唯物主义和科学社会主义，从而给无产阶级运动指出了用革命手段改变现存社会关系的道路。

## 第二章

# 童年和学生时代

### I

## 卡尔·马克思

1818年5月5日，在反动的复辟时期，马克思出生于莱茵省南部；这里和北部不同，它不是工业地区，而是农业地区。

他的故乡特利尔是摩塞尔区的首府；这里有一所高等法院和一个很大的主教区；这个主教区先前是一个强大的公国。当时它的居民有一万二千人，这是一座到处都有古迹的古老城市。“黑門”(Porta Nigra)、皇帝的行宮、大会堂依然能使人緬怀羅馬时代的庄严偉大，而大伽藍四周的鳞次櫛比的修道院和教堂又說明那里的人們在过去和当时过着何等虔誠的宗教生活<sup>1</sup>。

这里的工业很不发达。特利尔大体上是一个官僚、商人和手

---

1 J. W. v. Goethe, *Kampagne in Frankreich*. Goethes Samtl. Werke, Bd. 23, Cotta'sche Jub.-Ausgabe (歌德:《法国的农庄》, 載《歌德全集》, 第23卷, 科塔施·优布版), 斯图加特, 第129頁:“这座城市有一个十分引人注目的特色。据說它比同样大的其他任何城市都拥有更多的教会建筑, 这几乎是一个难以否定事实, 因为在它的城墻之内, 到处都拥塞着教堂、小礼拜堂、修道院、修士会、神学院、騎士和教友組織的建筑物, 而它的外部也被許許多多修道院、寺院和其他教会机构的建筑物包围着。这种情况证明了先前大主教以这里为中心的广泛活动范围, 大主教下面的主教区則分布于麦茨、土尔和維尔登諸地。”

工业者的城市，这些商人和手工业者是服务于周围农村居民的需要。城里的园子和畜棚很多，所以它部分地保存着中世纪城市的半农村风味；那里的居民过着当时小城市居民的平静生活，他们由于交通工具的缺乏，又可以说是过着一种与外界隔绝的生活。

然而法国革命在这里也发生了深刻的影响。这一革命开始时，特利尔以及科布伦茨曾是法国逃亡分子和反革命势力的中心；可是后来，连特利尔也对消灭了封建专制制度的革命运动采取了欢迎态度。就跟在美因茨一样，人们在这里种了一株自由树，并且设立了一个雅各宾俱乐部。然而由于军费和租税负担越来越重，人们的热情终于一步步地冷却下去，最后竟然采取敌对的态度了。拿破仑垮台时，特利尔以及莱茵省其他地区曾像欢迎解放者一样地欢迎了联军；至少在开头时，对于普鲁士的统治，纵使不是怎样满意，却也是毫无怨言地忍受着，因为人们指望法国的一套制度能够继续保存下来，并且指望在法国的竞争被排除以后，他们能够在普鲁士为莱茵省的工农业产品，特别是莱茵地区和摩塞尔的葡萄酒，开辟广阔的销售市场。

但是，随着普鲁士反动势力的猖獗和葡萄种植业危机的加剧，这里产生了敌视普鲁士的情绪，特别是在1830年革命以后，因为这一革命的结果表明自由主义在法国战胜了神圣同盟。

七月革命之后，这种敌对情绪立刻到处表现出来。比如有一本小册子就引起人们很大的注意，它号召特利尔的居民起来粉碎普鲁士的桎梏，并要求莱茵省享有完全的独立<sup>2</sup>。

1832年5月27日摩塞尔的葡萄酒酿造业者参加了规模巨大

<sup>2</sup> Geh. Staatsarchiv (《秘密国家档案》) B. Rep. 77, Lit. 505, No. 1, Vol. 1, fol. 17, 15, 1830年10月。

的、具有自由主义精神的汉巴赫大会。从1832年11月9日警察局的一个通告可以看出，特利尔区的許多居民都希望在法国的帮助下求得解放<sup>3</sup>。一年之后，在1833年8月16日，薩尔布律根的市长写信給內务大臣說，人們对普魯士国家已經很不信任，因此，他认为公开声明自己拥护普魯士是不智的；而且1830年的七月革命所引起的激动情緒，把萊茵省和普魯士的亲密結合推迟了十年<sup>4</sup>。同年，特利尔的軍事当局在一份报告里說，1830年的法国革命大大地增加了自由主义者的人数，这些人渴望法国的救援并且毫无顾忌地批評当前的国家制度<sup>5</sup>。

这种反对派运动表现了资产阶级的自由主义願望，以及劳动人民、特别是日趋貧困的摩塞尔农民的民主要求。

和其余的德国自由资产阶级一样，特利尔的资产者力求扫清向资本主义社会制度发展的道路上的一切障碍；因此他們要求建立一个强有力的德意志民族国家，要求取消国内关税和等級特权，要求自由主义的政府、議會制度以及言論出版自由。

除了这个自由主义反对派以外，从摩塞尔农民日益增长的不滿情緒得到支持的民主主义反对派也发展起来；和德国其余地区农民的处境一样，摩塞尔农民的处境也在不断地恶化。

由于所謂农民解放，农民誠然摆脱了封建主的統治，但他們却失去了自己的土地，因为他們大多数由于农产品价格的不断跌落而变成了沒有土地的人，变成佃农和短工。貧苦农民对新的资本主义大地主的剝削和他們所造成的貧困，进行了不屈不撓的激烈

3 同上，第3号，第1卷，第247頁，1832年11月9日。

4 同上，第5号，第1卷，第377頁，1833年8月16日。

5 同上，第2卷，第4頁，1833。关于特利尔的自由主义反对派参見J. Droz, *Le libéralisme rhénan* (德罗兹：《萊茵地区的自由主义》)，巴黎，1940年，第199、205頁。

斗争。

这就是 1830 年黑森农民起义的原因。

这种反对派运动也在摩塞尔地区出现了。普鲁士由于在 1828 年和黑森缔结了关税同盟，因而为这个地方的葡萄酒输出开放了自己的市场，结果摩塞尔农民的处境便恶化起来。酒价的跌落带来了贫困，贫困又由于高利贷和日益苛重的捐税而变本加厉。加强了民主运动的经济危机也促使社会主义思想开始在这个地区出现。

和在德国其余地区一样，圣西门主义在特利尔也很流行，拥护圣西门主义的人在这里多到使天主教不得不公开出面干涉。与此同时，还有路德维希·伽尔其人，在特利尔宣传傅立叶主义，这个人可以说是德国社会主义的先驱。

伽尔于 1791 年生在幽里希附近的一个农家，曾经学习过法律。1816 年他是特利尔市政府的秘书和“益学会”的会员。1818 年他创立了“保障德国贫苦人民工作、工资、适用住宅与财物协会”，而 1819 年他又到宾夕法尼亚的哈里斯堡去，想仿照傅立叶的法朗吉斯特的样子在那里建立一个示范的移民区。他的这个计划很快就失败了，随后他就在 1820 年回到特利尔，在这里（1822 年）发表了一本小书《1819 年春我之赴美和 1820 年冬我之返国》，叙述了他的试验结果。

在 1825 年发表的《办法何在？》这本小册子里，他从社会主义观点考察了社会问题。他指出，在资本主义社会里，人们的需要并不能得到充分的满足，因为人的劳动受金钱的摆布和剥削。统治阶级从穷人的劳动中获取了越来越高的利润；一些人的日趋贫困和另一些人的发财致富必然会引起阶级矛盾的尖锐化。

为了协助消灭这一社会灾难，伽尔在傅立叶和欧文的影响下

从空想社会主义的立場要求設立国家手工工場，他认为这种工場必然会給集体經濟开辟道路。通过这种办法，穷人就不会再受到資本主义的剝削，并将由于生产費用的降低而得到較高的工資，这样社会問題也就会随之获得解决。

1828年，他在只出了一期的杂志《博爱篇或人民幸福学通俗論丛》里宣傳了同样的思想。

由于这些社会思想在特利尔沒有发生任何深远的影响，而且伽尔又为了这些思想而受到猛烈的責难和警察局的監視，于是他便离开特利尔并于1832年去巴黎，在那里認識了傅立叶。后来他又从巴黎到匈牙利，在那里試驗了一种新的蒸餾法。关于这个問題他写了一本标题为《关于費斯特对最著名蒸餾器的評述的研究》的书，該书于1835年在特利尔出版；他在这部书里重新闡述了自己的社会主义观点。和在第一本小册子里一样，他在这里也指出了階級矛盾日趋尖銳化的情况。“由于利益的对立而被截然分开的特权階級和劳动階級是相互敌視的；前者的处境越好，后者的处境就越坏，也就越发变得不幸和悲惨。”（第184頁）

然而伽尔和傅立叶一样，並沒有从这里作出任何革命的結論。他不願意消灭当前的經濟和社会組織，即資本主义社会，而是像所有社会改革家那样，只想在这一社会內部建立一种新的劳动組織来公正地解决社会問題（第150、151頁）。这样一来，他就成了德国空想社会主义者、特别是魏特林的先驅。他的功績就在于最早在工人和貧苦农民中間傳播社会主义的观点。

这些观点所以还未能特在特利尔发生比較显著的影响，是因为在那里，正像在整个德意志一样，还没有人数众多的、具有階級覺悟的无产階級，特别是因为符合新兴資產階級階級利益的自由主义傾向还受到有力的支持。

自由主义倾向对马克思的精神的和政治的发展当然也会发生重大影响，因为他的家庭和恩格斯的家庭一样，是资产阶级的家庭。

从父系以及母系来说，马克思都出身于犹太律法学家的家庭。他的祖父马克思-列维（或简称马克思）在特利尔直到死时（1789）都是一位犹太律法学家。他的妻子是叶娃·莫泽斯·里沃夫（1737—1823）；里沃夫一家原来住在黑森，后来迁往波兰，他们就把居住所在的里沃夫城当成了自己的姓。在17世纪返回德国后，这一家就定居在特利尔。在叶娃·莫泽斯·里沃夫的祖先当中有这样一些著名的律法学家，如巴杜亚犹太法科大学校长迈尔·卡齐涅伦包根（死于1565年），约瑟夫·本·盖尔逊·哈·柯亨（死于1591年）和约书亚·希尔舍·里沃夫教授（1693—1771）。

他们婚后生了三个儿子，大儿子萨缪尔（死于1827年）是特利尔的犹太律法学家，小儿子希尔舍，即卡尔·马克思的父亲，在那里作律师。希尔舍的妻子是罕丽达·普列斯波克（普列斯堡），她在1787年生于诺伊玛根，出身于荷兰的一个古老的犹太律法学家的家庭。这一家在16世纪移居匈牙利之后，也出了一些著名的犹太律法学家，如巴维亚的一位大学教授耶胡达·本·埃里策尔·哈·列维·敏茨<sup>6</sup>。

卡尔·马克思的父母有九个孩子：四男五女。但是卡尔·马克思的兄弟姐妹在他的生活中并没有起什么重大作用，关于他们

<sup>6</sup> 《Die Glocke》〔《钟声》〕，1923年，第1卷，第12号，第309—314页；第13号，第340—346页。

E. Dorsch, Familie und Stammbaum von Karl Marx〔道尔什：《卡尔·马克思的家庭和世系》〕。

B. Wachstein, Die Abstammung von Karl Marx〔瓦赫施泰因：《卡尔·马克思的家系》〕，哥本哈根，1923年。

的事情人們知道的也很少。他的長兄莫里茨·大衛生下來不久就死了；還有四個兄弟姊妹都是在年輕時得肺病死的：愛德華十一歲，海爾曼和卡洛琳二十三歲，罕麗達三十六歲。和卡爾·馬克思挨肩兒的大女兒索菲婭嫁給了馬斯特里赫特一個姓施馬爾豪森的律師。路易莎嫁給一個荷蘭商人尤塔之後，就跟着他到南非去了；愛米利亞嫁給工程師康拉第，此後一直到死都住在特利爾<sup>7</sup>。

馬克思的母親並不是一個天分特別高的人，而且德語說的和寫的都很不好，她對馬克思的思想發展沒有任何影響。她是一位好媽媽，很會操持家務，她所關心的主要是如何使全家人身體健康生活舒適<sup>8</sup>。她是一個具有講求實際的小資產階級意識的人，一點也不理解兒子的崇高志向<sup>9</sup>。她希望他有一個光輝的前途，但是當

7 卡爾·馬克思的家系如下：馬克思-列維（死於1789年），他的妻子是叶娃·莫澤斯·里沃夫（死於1823年）；希爾舍（亨利希）·馬克思（1782—1838），他的妻子是罕麗達·普列斯波克（1787—1863）。

	莫里茨·大衛		索菲婭	卡爾	海爾曼
生年	1815		1816	1818	1819
卒年	(生後不久即死)		1833	1883	1842
	罕麗達	路易莎	愛米利亞	卡洛琳	愛德華
生年	1820	1821	1822	1824	1826
卒年	1856	1865	1888	1847	1837

8 關於馬克思的母親，參閱MEGA〔《馬克思恩格斯全集》〕，第1部分，第1卷，下卷，第206頁，1837年8月22日亨利希·馬克思給卡爾·馬克思的信：“你自己這樣出色地描述了你的卓越的母親的一生，這樣深刻地感到，她整個的一生就是不斷地為了愛和忠誠而犧牲，而且毫無疑問，你並沒有誇大。”

9 同上，第187—188頁，1835年11月18日亨利希·馬克思給卡爾·馬克思的信上，母親的附筆：“我好打聽你怎樣安排自己的小家務，這一點你不應當看成是我們女人的弱點。儘管節省在大小家務中是頂重要的事情，毫無疑問是必要的，但是親愛的卡爾啊，我仍然請求你永遠也不要把清潔和有条理看成是無關緊要的小事，因為健康和飽滿的情緒都和它們有關係。因此要細心注意經常打掃你的房間。”



她看到他的生活可疑而沒有目的，因而把他从“体面的”资产阶级社会排除出去的时候，她觉得他辜負了她的期望。她既然不理解馬克思的这种生活是为了一件宏偉的、翻天覆地的事业所作的牺牲，因而只是把馬克思看做一个可怜的失敗者。

她从自己的讲求实际的观点出发，抱怨儿子糟蹋了自己的出色才能，并且用一种伤心的譏諷口吻說，如果他給自己弄到一笔資本，而不是写一部論資本的书，那末他的做法就聪明得多了。

卡尔·馬克思的父亲却完全不同，他是一个有教养的开明人物，他对儿子的发展发生了巨大影响。

希尔舍·馬克思在 1782 年生于薩尔路易，他很早就摆脱了狭隘的和限制重重的犹太教的束縛，为此他竟然和他那犹太律法学家的父亲以及他的家庭决裂了。青年时代他过的是艰难貧困的生活，但是通过刻苦的工作，他后来成了特利尔的一名律师。他在那里很受人們的尊敬，取得了法律顧問的荣誉称号并且被选为当地律师公会的主席。

他是个有教养的人，深受启蒙精神的影响，非常喜爱 18 世紀的作家和哲学家如伏尔泰、卢梭和萊辛等人的著作<sup>10</sup>。

卡尔·馬克思的内弟埃德加尔·馮·威斯特华倫很了解馬克思的父亲，他把希尔舍·馬克思描写成一个像康德那样把信仰和理性結合在最高道德之内的开明新教徒。

使他摆脱了偏狭的犹太正統宗教的这种理性主义，是他改宗与他的志趣相近的开明新教的部分原因。但是他改宗（这是 1816 年底或 1817 年初的事情）的主要原因是想繼續作律师并且保护他

---

<sup>10</sup> 《新时代》，XVI，第 1 卷，第 5 頁，卡尔·馬克思的女儿爱琳娜的回忆：“摩尔[卡尔·馬克思]的父亲是道地的 18 世紀的法国人，能够背誦伏尔泰和卢梭的作品。”

全家免受当时对犹太人的迫害<sup>11</sup>。

萊茵省并入普魯士以后，开头犹太人对普魯士政府是有好感的，因为它取消了根据拿破侖 1815 年 3 月 17 日的命令而制訂的对付犹太高利貸者的严厉措施。

但是他們高兴的日子并不长久，因为在拿破侖垮台后不久随着神圣同盟的建立而开始的反动运动中，他們和民主派一道成了最初的牺牲者。普魯士国王以德意志同盟条例第十六条为借口，在 1815 年禁止犹太人担任公职，而到 1822 年又取消了犹太人从事自由职业的权利<sup>12</sup>。

希尔舍·馬克思也同样受到这项措施的影响，虽然地方当局支持他，虽然他也曾在 1815 年 6 月向政府递了請願书，但是他仍然沒有得到許可繼續从事自己的职业。

与查究“煽动者”的行动同时，开始了迫害犹太人的反犹太人运动。在萊茵省的某些城市，如卡尔斯卢厄、达姆斯塔德、海得尔堡、美因河畔法兰克福，甚至发展到以殘酷无情的手段来对待犹太人<sup>13</sup>。这是邦議會要求这样做的，而萊茵省議會的做法更加过火，它在 1826 年甚至建議，要取消犹太人的全部公民权和政治权

11 H. Stein, Der Übertritt der Familie Marx zum evangelischen Christentum [施泰因：《馬克思一家之改宗福音派基督教》] (XIV 《科倫历史协会年鉴》，科倫，1932 年，第 126—129 頁)。

12 J. Hansen, Die Rheinprovinz (1815—1915) [汉逊：《萊茵省 (1815—1915)》]，波恩，1917 年，第 2 卷，第 246 頁：“整个說来，是內务大臣馮·叔克曼在 1816 年 5 月 4 日发表談話时所提出的那个原則起着主导作用，根据这个原則，先前法占区的犹太人不应当有担任公职的权利，而公职这一概念本身也进一步扩大了。因此，他們連律師也当不成了，而大部分人又被免去陪審官的职务，甚至不得經營药房。”

13 在呂貝克和不来梅，犹太人被驅逐出境；汉諾威、不倫瑞克和黑森取消了他們的公民权；在法兰克福，他們重新被禁閉在古老的犹太区(Ghetto)。

利。这一切也都促使希尔舍·馬克思改宗新教，而且他把自己的名字希尔舍，改成了一个基督教的名字亨利希。1823年他母亲去世后，他的孩子和妻子也分别在1824和1825年受了洗。他們参加了特利尔的一个大約有三百名信徒的新教团体并受到了它的欢迎。

改宗使他本人以及他一家不致再受排犹运动的迫害，而且这种行动在当时來說也是一种精神的解放。遭受迫害的犹太人拒絕接受这种使他們摆脱盲目的教义信仰和与之有关的傳統的开明做法，而仍旧坚持作为他們那种强烈的民族主义的基础的盲目的教义信仰。由此而产生的偏狹而严格的正統信仰，使他們养成了一种狹隘的、仇視文化的情緒。

当时最杰出的开明的犹太人，如爱德华·甘斯，即卡尔·馬克思后来在柏林大学讀書时的老师，和亨利希·海涅都改宗了新教，以便使自己摆脱这种难堪的影响。海涅在几年之后曾經中肯地把这次受洗称做使他进入欧洲文化的通行证。

和当时大多数的自由主义者一样，馬克思的父亲宗教自由主义也是和政治自由主义結合在一起的，这种政治自由主义随着资产阶级的逐步兴起而发展，并对普魯士政府表现了越来越明确的反对态度。特利尔的这个自由主义反对派的中心是两个学术团体：“益学会”和“文学俱乐部”，全市知識分子的精华都集中在这里。第一个团体成立于1822年，它主要带有学术的性质并特別致力于历史和考古学的研究，因为特利尔为这种研究提供了广闊的活动場所。第二个团体是在法国占領时期成立的，它所以称为俱乐部是由于有一座巨大的建筑物，里面有一个图书馆，一个放置有德国和法国报纸的閱覽室和一个可以举行音乐会、演戏和跳舞的大厅。

起初普魯士政府對這兩個團體採取保護態度，因為軍官和官吏就在這些團體里和最有名望的公民們來往，政府也指望在這些公民中間找到自己政策的支持者。但是1830年以後，當普魯士政府看到，這兩個團體，特別是“文學俱樂部”怎樣變成了特利爾自由主義反對派的中心時，它就感到極為失望。為了配合南德的擁護自由主義憲法的行動，“文學俱樂部”在1834年1月12日甚至組織了一次宴會，來歡迎萊茵省議會中普魯士選區的自由派議員：凱澤爾、瓦德涅爾、柏恩卡斯泰爾的魏茵包威爾、特利爾市市長豪烏和“文學俱樂部”主席、銀行家莫爾。馬克思的父親就是這次宴會的主辦人之一。宴會結束時，他發表了一篇非常溫和的演說，在這篇演說中他稱頌國王，因為正是由於國王的寬宏氣度，最早的一批人民代議機構才得以存在。他有充分的權力根據自己的意志召開等級會議，以便了解下面的實際情況。演說結束時，他表示深信國王會永遠善意地接受本國人民正當合理的要求<sup>14</sup>。

隨後人們就開始唱反對派的歌曲；一個軍官在他所寫的秘密報告里說，亨利希·馬克思也跟著唱了這些歌。雖然演說的口吻是忠順的，但是政府還是十分震怒，因為這種自由主義的示威行為在整個普魯士也是罕見的<sup>15</sup>。

幾天以後，即1月25日，人們借着“俱樂部”成立紀念的機會，以更加鮮明的形式再一次舉行了這種示威。他們唱着《馬賽曲》和《巴黎人》等革命歌曲，歡欣鼓舞地向着高高飄揚着的作為革命象徵的法國三色旗表示敬意。律師布路克修斯甚至說，如果不爆發

14 宴會上的演說發表在《萊茵—摩塞爾日報》第22和23號和《科倫日報》第23號上。

15 Stadtarchiv Koblenz [《科布倫茨市檔案》]，Abt. 442，第3707號。

革命，人們就只有像綿羊一樣吃草了。

普魯士政府對於這次示威十分惱怒，認為這種行為簡直是聞所未聞的胡鬧。議會受到了嚴厲譴責，俱樂部被置於警察局的監視之下，馬克思的父親也因嫌疑被牽連到對俱樂部會員的審訊里去。審訊的結果，律師布路克修斯遭到逮捕，這次審訊激起全市輿論的強烈憤慨<sup>16</sup>。

當然，我們不應過高估計這些示威的意義和重要性，不應把這些自由主義者看成是堅定的革命者。他們沒有足夠的力量和勇氣來進行革命，而且他們在發表反對言論時，也僅限於提出一些不關痛癢的批評<sup>17</sup>。

這種情況特別可以從馬克思父親的身上看出來；他誠然具有自由主義的思想，但是他絕對不想進行一次革命，而是把自己的全部期望寄托在普魯士國王的善意上面。他在結束宴會上的演說時，對普魯士王國大加頌揚：“因此，我們懷着堅定的信心期待着光明的未來，因為未來是掌握在一位善良的父亲——公正的國王手裏的。他的高尚的胸懷永遠是向本國人民敞開的並且永遠傾聽他們的正當合理的要求。”

他同情普魯士，因此非常尖銳地批評了拿破侖這個專制君主，他在給兒子的一封信里，甚至勸他為普魯士王國寫一首頌詩，頌揚

<sup>16</sup> Geh. Staatsarchiv B (《秘密國家檔案》) rep. 77, lit 505, No. 5, Vol. II, Fol. 216。馬克思的父親並未參加這次示威行動，但是卡爾·馬克思的一位老師施涅曼參加了。參見 Akten des Provinzialschulkollegiums (《地方學校教職員檔案》)，施涅曼於1834年7月2日給國民教育與宗教信仰大臣的信。

<sup>17</sup> 《秘密國家檔案》，rep. 707, No. 5, Vol. II, Fol. 285。律師什林茨給內務大臣馮·羅豪的呈文(J. Droz, Le libéralisme rhénan (德羅茲：《萊茵地區的自由主義》)，一書第205頁所引)。

普魯士王国的自由主义，来同拿破侖的暴政对比<sup>18</sup>。他的溫和的政治立場是和他那感伤的气质相适应的，这种气质和他儿子的坚强剛毅的性格迥乎不同。

卡尔·馬克思最初的精神方向决定于他的生活环境，决定于他父亲的理性主义、宗教上和政治上的自由主义，决定于他的几位具有民主思想的老师的影响。

馬克思在他所爱的故乡度过了幸福的童年，他的家庭虽非富有，但生活总还是寬裕的，他們在市內最好的布留肯施特拉斯区有一所漂亮的住宅，一家人过着当时城市阶层那种勤劳、朴素而有些单調的生活。

关于他的童年，我們所知道的只是他的女儿爱琳娜在回忆录中談到过的不多的事情。他是个身体强壮、精力旺盛、聪明活潑的男孩子，他喜欢和兄弟姊妹們在近旁的小山上散步，有时还强迫他們吃他亲手做的不太好吃的点心<sup>19</sup>。

他那愉快的但是爱嘲弄人的性格，使得他的同伴們既爱他又怕他；爱他是因为他总会想出些新花样，怕他是因为他能把他們狠狠地挖苦一頓<sup>20</sup>。他的父母特別为他感到自豪。他們称他为自己的“幸运儿”。因为其余孩子的天分都比較差，所以他們把全部希望寄

---

18 《馬克思恩格斯全集》，德文版，第1部分，第1卷，下卷，第204、205頁，1837年3月2日亨利·馬克思从特利尔写給卡尔·馬克思的信：“这首頌詩的題材应当取自普魯士历史上的某一个时期……它应当是普魯士的光荣，并且应当表現出王国天才的作用。滑铁卢的偉大战役便是这样的一个时机。……在描述这一事件时，必須使人感到振奋，因为它如果失敗，就会使人类，特别是使精神永远带上奴役的枷鎖。只有当前的自由主义的杂种才会把拿破侖奉为神明。在拿破侖統治时期，确实沒有人敢想一想，在整个德意志，特别是在普魯士，人們每天能够随心所欲地写些什么。”

19 《新时代》，1883年5月号，爱琳娜·馬克思的《回忆录》，第441頁。

20 同上，第441頁。

托在他身上<sup>21</sup>。

馬克思从 1830 到 1835 年在特利尔中学念了六年书。那里盛行着一种自由主义的启蒙精神,这种精神还在 18 世紀末就由最后一位选帝侯克利門斯·文采尔大主教(1768—1808)和他的友人修道院院长达尔柏格树立起来。这两个人都是洪特海姆(費布罗尼烏斯)的自由主义学說的信徒;洪特海姆則在康德的影响下,曾试图把信仰和理性調和起来。为了消除教士的无知,他們把中学变成了培养教士的学校。在法国統治时期,这里的教学水平大大地降低了,因为那时既沒有一个固定的教学計劃,也沒有认真的考試制度<sup>22</sup>。并入普魯士以后,情况就得到好轉。学校改組了,而在馬克思在那里求学的年代,又有了一些优秀的教师,如数学教师施泰宁格尔、希伯来語教师施涅曼,特别是校长維登巴赫。

約翰·胡果·維登巴赫(1767—1848)教历史和哲学,他是个坚定的康德信徒,尽力想使他的学校的教学建立在理性主义的原則上。在汉巴赫大会(1832年)以后,他成了嫌疑分子,从此受到了警察局的監視。由于警察局长施納伯尔就煽动者的阴謀提出的一份秘密报告,学校在 1833 年受到了搜查,搜查时发现了汉巴赫大会演說的一份記錄和一些反对政府的諷刺歌曲,結果就有一个学生被逮捕了。1834 年 1 月,“文学俱乐部”事件引起了更加严重的

---

21 《馬克思恩格斯全集》,德文版,第 1 部分,第 1 卷,下卷,第 196、197 頁,1836 年 11 月 9 日亨利希·馬克思給卡尔·馬克思的信:“海尔曼今天到布魯塞尔去了……对他的勤勉我寄予很大的期望,但对他的智力我却不这样想……孟尼(爱德华)进了中学,看来他想再多努一把力,姑娘們却都不錯,都很努力。”

22 汉逊:《萊茵省》,第 2 卷,第 27 頁:“就是在特利尔的中学里,每个人也都是願意上什么課就上什么課,願意在什么钟点上課就在什么钟点上課。到学年終了,所有的学生都毫无例外地升級。”

后果。两位教师受到了严厉的申斥：施泰宁格尔的罪名是信仰唯物主义和无神論，施涅曼的罪名則是和人們一起唱革命歌曲<sup>23</sup>。还提出了把維登巴赫免职的建議，因为学校里的这种風气是要由他来負責的。但結果却只把一个反动教員廖尔斯任命为副校长，要他对学校进行政治上的监督。

馬克思的父亲和他的几位老师所参加的这种政治活动，对中学时代最后几年里的青年馬克思发生了深刻的影响，虽然沒有任何证据足以說明他本人参加过这一活动，但我們仍然可以认为，这种活动是大大有助于确立他最初的政治方向的。和当时所有的学校一样，在特利尔中学，人們也特別重視古代和現代語言的教学：首先是拉丁語、希腊語、德語和法語，而在学习这些語言时，重点又是在語法方面<sup>24</sup>。

在学校里，对馬克思影响最深的是校长維登巴赫。馬克思的学习成績虽然不十分突出，但大体說来还是好的。六年級的时

<sup>23</sup> 《地方学校教职員档案》，科布倫茨，C III 2, No. 10; CIII b 8, No. 5。

<sup>24</sup> 毕业班功課表：

(一) 拉丁語(廖尔斯)：

西塞罗：《論演說家》；塔西佗：《編年史》，《阿古利科拉傳》；荷拉提烏斯：《頌詩》，《諷刺詩》。

(二) 希腊語(廖尔斯)：

柏拉图：《斐多篇》；修昔底德：《历史第1卷》；荷馬；索福克勒斯：《安提岡涅》。

(三) 德語(哈姆馬赫)：歌德、席勒和克洛普什托克的詩。17世紀以来德意志文学史。

(四) 希伯来語(施涅曼)。

(五) 法語(施涅曼)：孟德斯鳩：《羅馬盛衰原因論》；拉辛：《阿塔里》。

(六) 数学(施泰宁格尔)：代数、几何、三角。

(七) 物理(施泰宁格尔)：热学、光学、电学、磁学。

(八) 历史(維登巴赫)：羅馬史、中世史、近代史。



候，他的古代語受到表揚；八年級的時候，他的德語作文又受到表揚。十七岁那年，馬克思在九年級即毕业班是全班最小的一个，他的同班同学大多数都是十九岁到二十一岁。全班的程度很平常，一半以上学生考試不及格。卡尔·馬克思在同学当中朋友很少。較大部分的同学是想当教士的、农民或手工业者的子弟。跟他有往来的主要有两个人，一个是爱米里希·格拉赫，这个人后来是特利尔的會計局局长；另一个是他未来的內弟埃德加尔·馮·威斯特华倫，埃德加尔只比他小一岁。

1835年8月，他通过了中学毕业考試。他的一些作文，特别是宗教和德語方面的作文，說明了他智力的发展和思想方向，也說明了他的性格和志願<sup>25</sup>。拉丁語作文《奥古斯都的元首政治应不应当算是羅馬历史上最幸福的时代？》把前两个时期和奥古斯都时期作了比較；前两个时期中的早期是文化水平較低的时代，这时的特点是風俗严峻和勇武好战，到晚期，国家便由于道德的墮落和暴政的出現而一蹶不振，但在奥古斯都統治时期，人們不仅在民政和軍事方面普遍表現了极其偉大的美德，同时还創造了最高的文化<sup>26</sup>。

論宗教問題的作文《根据約翰福音第十五章第一至十四节論信徒和基督的結合，这种結合的本质、絕對必要及其影响》則更有

---

25 Archiv für die Geschichte des Sozialismus und der Arbeiterbewegung (《社会主义与工人运动史文庫》), 1925, 第424—444頁; K. Grünberg, Karl Marx als Abiturient; K. Grünberg, Nachtrag zu Karl Marx als Abiturient (格律恩堡:《中学毕业生馬克思》; 格律恩堡:《中学毕业生馬克思补遺》), 同上, 1926年, 第239—240頁; 參閱《中学毕业证书》, 特利尔, 1835年9月24日; 參閱《馬克思恩格斯全集》, 俄文第1版, 第1卷, 第407頁。

26 《馬克思恩格斯全集》, 俄文第1版, 第1卷, 第407頁。

意思<sup>27</sup>。在父亲和老师維登巴赫的影响下，馬克思把宗教建立在道德上面，并且在自已的历史的和哲学的評論中指出，人神結合的原因在于人的本质，因为人永远是力图用不断提高道德的办法使自己上升到神的地位的。古代最杰出的人物，首先是柏拉图，力求做到的这种与神的結合，只有通过表現在基督身上的神的启示，通过基督教才第一次成为可能，因为基督教使人能够获得真正的、基督教的道德，这种道德比斯多葛派的道德更近情理、更溫和，比伊壁鳩魯主义的道德更純淨、更深刻。

从教义的观点来看，这篇文章写得并不好，因为正像評閱者所指出的，結合的基础从道德方面来理解可能不錯，但从宗教方面来理解就不正确了<sup>28</sup>。

这种倫理的、启蒙的世界观，对人类使命的这种信念（馬克思就用这种信念代替了教义信仰），更清楚地表現在他的德語作文《青年选择职业的考虑》<sup>29</sup>中。

在这篇文章里，馬克思的出发点是这样一个思想：和完全依賴自然生活条件的动物不同，人总是力图借助于自由活动来駕馭这些条件的<sup>30</sup>。自由特別表現在职业的选择上。不过，这种选择又不是完全自由的；它不仅仅依賴于我們的希望和志願，而且也預先决定于各种社会关系。他写道：“……我們并不总是能够选择我們自认为适合的职业；我們在社会上的关系，还在我們能够对它們发生决定性的影响之前，就已經在某种程度上被規定

27 《馬克思恩格斯全集》，俄文第1版，第1卷，第421—425頁。

28 “思想丰富、叙述精采有力，值得贊許，不过文內所涉及的結合本质未加說明，結合的原因也只从一方面接触到，而它的必然性論述得也不够充分。”（同上，第425頁。）

29 《馬克思恩格斯早期著作选》，1956年俄文版，第1—5頁。

30 同上，第1頁。

了。”<sup>31</sup>

一般說来唯心主义色彩还很濃厚的这篇文章提出这样一个意見是非常有意思的,因为在这里,馬克思第一次表述了社会关系在人类生活中的意义。

他說,在选择职业时,不应当为虛荣心和一时的爱好所左右,而是必須考虑自己的能力,并首先考虑所选择的职业能給人以怎樣的为人类幸福服务的机会<sup>32</sup>。具有决定意义的正是后面的一点,它必然会使我們不去选择那些使人們脫离实际活动的职业,而且——在这里,馬克思的基本观点第一次表現出来,虽然还表現得軟弱无力——要想做一些有益的事情,就不能把理想和现实,思想和行动割裂开来。他写道:“較多研究抽象真理,而不大深入生活本身的那些职业,对青年来說是最危险的……”<sup>33</sup>。

如果一个人在选择职业时,既能做到增进人类的幸福,同时又能促使自己提高,这样他便能达到最高的目的,从而获得不可摧毁的精神力量。他写道:“历史把那些为一个共同目标奋斗,并使自己变得更加高尚的人們看成是偉大的人物;經驗則把造福于人类最大多数的人称頌为最幸福的人;宗教本身教給我們,一切人所追求的那个理想为人类牺牲了自己……”

如果我們选择了使我們能最大限度地服务于人类的职业,那末我們就不應該屈服在它的重負之下,因为这是为一切人而作的牺牲;那时,我們所体会到的就不是无謂的、有限的、利己主义的快乐,我們的幸福将屬于亿万的人。我們的事业虽是默默无聞的,但永远具有积极的意义,高尚的人們将在我們的墓前洒下热

31 《馬克思恩格斯早期著作选》,1956年俄文版,第3頁。

32 同上,第4頁。

33 同上,第4、5頁。

泪。”<sup>34</sup>

馬克思对于他的信念的这种动人的陈述，第一次热情地肯定了他始終信守不渝并为之献出了自己一生的那个理想。这一点证明了启蒙人道主义对他的深刻影响，这种人道主义在当时的巨大斗争——反动和民主之间的斗争——中，帮助他站在民主的一面，尽管所采取的还是青年人的人道理想的形式<sup>35</sup>。

这篇表现了馬克思的本质和志向的主要特点的文章，还使我们看到他的思维的特色和他当时的文体。評閱者指出，文章证明作者具有非常丰富的思想，但是过分的雕琢却損害了文章的語言的清楚和明确<sup>36</sup>。

馬克思从父亲和老师那里接受的理性主义的教育，通过他和馮·威斯特华倫男爵的經常往来而得到补充；威斯特华倫就住在他家隔壁，他的孩子和馬克思以及馬克思的兄弟姊妹們都很要好<sup>37</sup>。

34 《馬克思恩格斯早期著作选》，1956年俄文版，第5頁。

35 他拒絕到行为卑鄙可耻的教师廖尔斯那里去告别，从而公开表现了这种情緒。参閱《馬克思恩格斯全集》，德文版，第1部分，第1卷，下卷，第186—197頁，1835年11月亨利希·馬克思从特利尔給卡尔·馬克思的信。

36 《馬克思恩格斯全集》，俄文第1版，第1卷，第421頁。

37 《新时代》，1891—1892年，第2卷，第481—593頁；Fr. Mehring, Die von Westphalen [梅林：《威斯特华倫一家》]。

路德維希·馮·威斯特华倫男爵于1770年出生于一个显宦的家庭。他的父亲菲力浦·馮·威斯特华倫(1724—1792)是不倫瑞克公爵的机要秘书，在七年战争期間曾以参謀长的身分参加过多次战役。战后他被公爵封为貴族，并在1765年娶了英国策应軍将領的侄女燕妮·維沙尔特·比特罗，比特罗則出身于阿盖尔伯爵这一著名苏格兰家族。路德維希·馮·威斯特华倫在法国任职时曾于1813年因嫌疑而被达烏逮捕。拿破侖失敗后，他在1814年任薩特韦德的行政区长官，1816年任特利尔的樞密顧問官，他在那里一直住到逝世(1842年3月2日)。由于他是地位很高的官員，因此他的薪俸是一百六十塔勒，这在当时是一笔很大的数目。他和卡尔·馬克思一家的关系极好。他和第

男爵爱馬克思，馬克思也尊敬男爵，把他看成是第二个父亲。几年之后馬克思所写的第一部学术著作即他的博士論文就是獻給这位老人的。在論文的引言里他贊揚威斯特华倫的純正的理想主义和他对于真理与进步的深刻向往。他說：“我希望所有怀疑理念的人都能像我一样幸运地贊揚一位富于青春活力的老人，这位老人以对真理的热情和严肃态度来欢迎时代的每一种进步；他满怀怀着坚定不移的、光明灿烂的理想主义，这种理想主义只知道能激起世界上一切心灵的真理；他从来不为倒退着的幽灵拖曳着的阴影所吓退，从来不被当代遮天蔽日的烏云所惊倒……”<sup>38</sup>。

和馬克思的父亲一样，威斯特华倫男爵也是一位很有教养的人物，他的英語讲得和德語一样好，并且能够自如地閱讀古代希腊和古代羅馬作家的作品。他对启蒙运动和法国作家的兴趣不很大，但是他喜欢浪漫主义的文学，还特别喜欢荷馬和莎士比亚的作品<sup>39</sup>。馬克思对浪漫主义文学的爱好便是受了他的影响，不过他对馬克思的影响不仅限于文学方面，这种影响还扩大到社会生活方面。他关心社会問題和圣西門主义，馬克思常常提起他在和男爵談話时男爵怎样要他注意圣西門的人格和事业。

\* \* \*

---

一个妻子生了四个孩子：二女二男；其中斐迪南·馮·威斯特华倫，一个冷酷无情的名利之徒，后来成了馮·曼托伊費尔反动政府（1850—1855）的内务大臣。他和第二个妻子生了三个孩子，其中有两个女儿，一个就是馬克思后来的未婚妻和妻子燕妮，那个儿子就是埃德加尔·馮·威斯特华倫。埃德加尔在馬克思的影响下成了一个社会主义者并且和他的姐姐、姐夫始終保持着最亲密的关系。

<sup>38</sup> 馬克思：《博士論文》，參閱人民出版社1962年版，獻詞。

<sup>39</sup> 《新時代》，1883年5月，第441頁，爱琳娜·馬克思的《回忆录》：“半苏格兰血統的馮·威斯特华倫男爵使馬克思爱上了浪漫主义文学，而正当父亲和他一道研究伏尔泰和拉辛的时候，威斯特华倫却把荷馬和莎士比亚的作品念給他听。这两个人是他終生喜爱的詩人。”

对浪漫主义文学的爱好是符合于当时的風气的，这种爱好暂时地排挤了理性主义对馬克思的主要影响。他对浪漫主义文学的爱好，是在他和馮·威斯特华倫男爵交往之后才开始的，波恩大学进一步加强了他的这种爱好。他在1835年10月进入波恩大学，因为他父亲希望他到那里去研究法学。

正当他那天分較差的弟弟海尔曼到布魯塞尔一个商人那里去学生意时，馬克思乘着一只小船离开了特利尔，沿着摩塞尔河下行到科布倫茨，在那里换乘汽船，于1835年10月17日到达波恩。

波恩是一个小城，并不比特利尔大，但它却是萊茵省精神生活的中心。精神生活集中于这里一座拥有七百多学生的著名大学。这些学生按他們的社会出身或地域出身組成了不同团体。最有錢的学生組織了所謂“学生会”，其中最有名的是年輕的普魯士貴族(容克)組成的“波路希亚学生会”。从各个城市来的学生則按照不同城市分別成立了自己的团体。

1834年以前，也就是在馬克思到达波恩之前不久，学生享有广泛的大学自由。1833年4月，在民主学生反对萊茵省議会的学潮(他們想解散这个議会，另組独立的萊茵政府)被鎮压下去以后，在此之前还得到允許的青年的自由就被取消了。嫌疑学生遭到逮捕，或是作为煽动者被逐出境。

馬克思到波恩时，那里还正在大肆搜捕煽动者。

大多数学生由于害怕告密而脫离了一切政治活动。代替青年的政治小組而出現的是同乡会，这种組織所做的事情主要是吃喝和决斗。

馬克思在他到达的当天办完了入学手續后，就成了特利尔学生同乡会的會員，这些特利尔的学生在下一学期选他为同乡会的主席。

浪漫主义在大学里颇为风行。浪漫主义的主要理论家之一奥古斯特·威廉·施勒格尔讲授文学和哲学，而科学则深受谢林学说的影响。

由于马克思喜欢诗歌，因而他对文艺的爱好毫无疑问要超过法学学科，他除了法学课程外，也听文学和美学课程。为了遵从父亲的愿望，在这之外他还打算研究物理和化学。但是在这方面，由于受到谢林的自然哲学的影响，科学给弄成了关于自然力的一种含糊不清的议论，因此马克思就放弃选修这类的科目<sup>40</sup>。

起初他的劲头极大，他甚至想同时听九门课。但由于父亲怕他过分劳累<sup>41</sup>，他最后只选了六门，并且很用心地听课。由于用功过度，他在1836年年初病倒了<sup>42</sup>，因此父亲不得不劝他注意身体。但是这种令人赞许的劲头很快就减小了。在夏季始业的学期里，他只选了四门课，并且听课的时候也不那么用心了<sup>43</sup>。那时他和俱

40 《马克思恩格斯全集》，德文版，第1部分，第1卷，下卷，第189页，1836年初亨利希·马克思给卡尔·马克思的信。

41 同上，第185页，1835年11月亨利希·马克思从特利尔给卡尔·马克思的信。

42 同上，第188页，1836年初亨利希·马克思从特利尔给卡尔·马克思的信。

43 同上，第194页，1836年8月22日波恩大学发给马克思的学业证明书。冬季始业学期(1835—1836)：

(1) 普格教授的法学全书——十分勤勉和用心。

(2) 勃金教授的法学提要——十分勤勉和经常用心。

(3) 瓦尔特教授的罗马法史——同上。

(4) 韦尔凯尔教授的希腊罗马神话——极为勤勉和用心。

(5) 冯·施勒格尔教授的荷马问题——勤勉和用心。

(6) 达尔顿教授的现代艺术史——勤勉和用心。

夏季始业学期(1836年)：

(7) 瓦尔特教授的德意志法学史——勤勉。

(8) 冯·施勒格尔教授的普洛培尔丘斯的哀歌——勤勉和用心。

(9) 普格教授的欧洲民族法，(10) 自然法——因普格教授于8月5日突然逝世而未能给予评语。

乐部的其他学生一样，过的是一种无忧无虑的、放浪不羈的生活；由于破坏夜間的安靜和酗酒，他曾被罰一天的禁閉<sup>44</sup>。这一懲罰并不特別严厉，因为同學們还可以到他那里去，在那里繼續一道大吃大喝。一个叫施坦德路克的人說过，馬克思那时曾和其他特利尔人到果德斯堡的“白馬”飯店去消磨时光<sup>45</sup>。那里很熱鬧，可是年輕的馬克思却带着浪漫主义天才的阴郁表情望着他面前发生的一切景象。他的前額很高，濃黑的眉毛下放射着炯炯有神的目光，还有一个輪廓分明、略带剛硬的口形，这种面貌证明了一种强烈地表現出来的严肃、坚定而果敢的性格<sup>46</sup>。

在这种輕浮的生活里，看来政治沒有起什么重大的作用，而学业证明书也证明，馬克思并不曾被怀疑参加非法的团体<sup>47</sup>。

为了滿足自己对文学活动的爱好，馬克思参加了青年作家协会。这个团体显然是以純文学的宗旨掩盖着秘密的政治活动的，因为它曾受到警察局的怀疑，并且被警察搜查过。可以設想，这种怀疑并不是毫无根据的；順便提一下，协会的創立者是两个革命的学生比德曼和芬奈尔·馮·芬奈尔斯列本；比德曼过去是特利尔中学的学生，曾被控編写革命歌曲；芬奈尔斯列本先前是“不羈者协会”的會員，这个协会是“大学生协会”中最激进的一派，它后来在1848年革命中起了积极的作用。这个协会(埃曼努伊尔·盖柏尔和后来成为“真正的社会主义者”的卡尔·格律恩也是这个协会的會員)和哥丁根的一个詩人团体展开了竞赛，詩人团体的主要成員是泰奥多尔·克萊茨、莫里茨·卡利尔，还有后来参加了

44 《馬克思恩格斯全集》，第1部分，第1卷，下卷，第194頁，《学业证明书》。

45 同上，施坦德路克，第192頁。

46 同上，第1頁。

47 同上，第195頁，《学业证明书》。



《德法年鉴》和《前进报》的編輯工作的 Л. Ф. 貝尔奈斯<sup>48</sup>。

馬克思的学业证明书上附注的一句評語，或許就和他这一文学—政治活动有关；这句評語是：“据告发，該生曾將違禁武器携至科倫。”<sup>49</sup>

馬克思的父亲并不反对馬克思参加这个协会，不过他认为必須注意不使馬克思把全付精力放到詩歌艺术上去，也不使他最后成个平庸的詩人<sup>50</sup>。可是他更不滿当时卡尔的那种生活方式。他切望自己的儿子能实现他的囑望，因此告誡他要持身方正勤勉<sup>51</sup>。但卡尔并没有使他感到特別高兴。到达波恩之后，他三个星期沒有給家里写信，而在三个月当中，他也只写了两封信，而且写得很仓促<sup>52</sup>。在这些信里談了許多需要錢的事情。由于无节制的浪費，他当然就負了債，而做父亲的也只得无怨言地替他还了这些債<sup>53</sup>。

---

48 《卡尔·馬克思生平事业年表》，1934年俄文版，第3頁；还参見 M. Carriere, *Lebenserinnerungen. Archiv für Hessische Geschichte und Altertumskunde* [卡利尔：《回忆录》，載《黑森历史与考古学文庫》]，續編，第7卷，1914，第165頁。

49 《馬克思恩格斯全集》，德文版，第1部分，第1卷，下卷，第194頁。

50 同上，第189頁，1835年初亨利希·馬克思从特利尔給卡尔·馬克思的信：“我坦率地对你說吧，你的爱好着實使我从心里感到高兴，我希望你在这方面有些成就，但是如果你成了一个平庸詩人，我会感到伤心的。”

51 同上，第186頁，1835年11月18日亨利希·馬克思从特利尔写給卡尔·馬克思的信：“我出生在你这样好的条件下所可能做到的事情，我希望你也能做到。你会实现我的最美好的願望，你也会摧毁它。”

52 同上，第188—189頁，1836年初亨利希·馬克思从特利尔給卡尔·馬克思的信。卡尔·馬克思的信遺失了，因此只能从父亲的复信对这些信的内容作一些推測。

53 同上，第188—190頁，第192—193頁，1836年初，1836年5月1日，1836年5—6月亨利希·馬克思給卡尔·馬克思的信。

但是在当时大学生中間風行一时并往往引起严重后果的决斗，却比債務更加使他父母感到不安。他們警告自己的儿子不要去参与这种事情，可是沒有发生效果。1836年8月，馬克思在和向他挑战的一个屬於“波路希亚学生会”的学生决斗时，右眼受了伤<sup>54</sup>。

总的說来，馬克思在波恩度过的这一年是白費了的，这一点使父亲感到十分失望，于是他决定把馬克思送到柏林去繼續求学。

馬克思在波恩所过的这一段散漫生活，不用說，是脱离了父母监护的青年学生的一种自然的兴奋心情的流露。这种情况可能也部分地是由他当时經受的深刻精神危机引起的。

原来，先前他对童年时的女友燕妮·馮·威斯特华倫的友誼，这时已变成了一种深厚的爱情。尽管馬克思具有青年人的乐观主义精神，但是看到燕妮不仅比他大四岁（她生于1814年2月12日），并且由于长得极其美丽和她家的显赫地位而成为許多人热烈追求的对象，便认为对燕妮这样一个女孩子的爱情当然不会有什么結果，因而感到十分痛苦。1836年馬克思从波恩回特利尔过暑假时，他就向她求婚，这时他剛剛滿十八岁。燕妮敬重他而且爱他，她不仅美丽动人，而且具有严肃认真的性格；她遵照着自己內心的願望，为着童年时男友的沒有保障的未来而牺牲了她那美滿順利的前途。她不顾当时人們对身分体面的一切看法，暗中和他約定了終身。她在长期和坚持的斗争中，在这一婚事必然給她带来的忧虑和痛苦中，始終是不屈不撓并英勇地和馬克思站在一起的。当时她是使他感到喜悅和自豪的人，三十年后，当他再到特利尔去时，他感动地回忆起自己昔日的未婚妻，她的美丽在当地仍旧是馳

54 《馬克思恩格斯全集》，德文版，第1部分，第1卷，下卷，第192頁，1836年5—6月亨利希·馬克思給卡尔·馬克思的信。

名的<sup>55</sup>。訂婚的事情沒有向馬克思的父亲隱瞞，开头他虽然有些疑虑，但最后还是同意了。相反地，訂婚的事起初却根本沒有向燕妮的父母談起，因为害怕他們会拒絕。

他的訂婚是使他具有如此丰富的爱憎感情的强烈个性的初次表現。这次訂婚标志着他开始了新的生活，开始了劳动的勤劳生活，这一生活是随着他迁居柏林繼續研习法学而开始的。

\* \* \*

1836年10月中旬，馬克思郁郁不乐地別离了未婚妻，从特利尔到柏林去了<sup>56</sup>。

和特利尔与波恩不同，普魯士的首都是一座大城市。尽管柏林居民在二十年代从二十万人迅速增加到三十二万人，从而成了仅次于維也納的德意志最大城市，但它依然是一个穷地方，那里不像維也納那样有很久以来便定居下来的貴族，不像科倫或萊比錫那样有富有的新兴資產階級，也不像魯尔区那样有剛产生出来的

---

55 Φ. 梅林：《馬克思傳》，參閱三联书店1958年版，第7—8頁。1865年馬克思在母亲去世后回到特利尔，从那里写信給他的妻子說：“每天我都去瞻拜那个圣地——威斯特华倫家的旧居（在羅馬街）：这所小房子比所有的羅馬古迹都更能吸引我，因为它使我回忆起幸福的青年时代，曾有一个时期它收藏过我最珍貴的宝物。而且每天从四面八方都有人来問我，特利尔的这位第一美人和舞会上的皇后到什么地方去了。当做丈夫的知道他的妻子在全城人的記憶中仍然是个迷人的公主时，他簡直有說不出的高兴。”

56 1837年11月10日卡尔·馬克思写信給父亲說：“当我离开您的时候，在我面前出現了一个新世界，爱情的世界，而这种爱情在起初又是热烈的、无望的。甚至这次的柏林之行都使我无动于衷，如果是在另一种情况之下，这次旅行是会使我欢欣若狂，会促使我去观察自然，会燃起我对生活的渴望的。它甚至使我感到十分苦恼，因为我看到的岩石并不比我的感情更倔强、更驕傲，宏偉的城市并不比我的血液更活跃，旅館里的飯菜也并不比我自己脑子里的那一大堆幻象更丰富和难以消化，而最后，艺术也并不像燕妮那样美丽。”（《馬克思恩格斯早期著作选》，1956年俄文版，第7頁。）

无产階級。工业很不发达；直到四十年代才出現了第一批現代化工場，而其中最早的則是波尔瑟希工場，1841年就在那里制造了第一辆机車。小生产，也就是手工业占主要地位。作为小資產階級群众的手工业者，随着資本主义的发展逐渐无产階級化，不过他們还没有足够的力量反抗資本主义。起领导作用的是接近宫廷并且瞧不起小資產階級的貴族軍官。

由于还没有任何政治权利的中等阶层居民缺乏坚强的、战斗的階級觉悟，因此在柏林談不到有什么活跃的政治生活。当时柏林的两种报纸——«Vossische Zeitung»〔《福斯报》〕和«Spencersche Zeitung»〔《施本納报》〕——謹小慎微地迴避政治問題。軟弱无力而又庸俗的資產階級就仿照它們的樣子，以傲慢和藐視的态度談論政治。人們感到兴趣的主要是戏剧和文学。約翰·弗里德里希·威廉·普斯庫亨和恩斯特·劳帕赫是受人欢迎的作家，他們的作品适合这些淺薄的讀者的口味。普斯庫亨写过一部作品，这部作品是歌德的《威廉·迈斯特尔》的庸俗的、虔誠主义的模仿；劳帕赫則写了一些无足称道的、平庸的剧本。最受欢迎的作家是摩里茨·哥特利勃·薩菲尔；薩菲尔不过是想办法在他的杂志《柏林通訊》和《柏林文学、戏剧与社交快訊》上，就一些时兴的問題和日常瑣事，特别是戏剧，发表些俏皮言論而已。只有在“施提赫尔点心鋪”和“万哈根·馮·恩賽社交沙龙”这样一些傳布自由主义思想的咖啡店和沙龙的顧客身上，在拥有一千多名大学生和許多最著名的教授讲课的大学里，才能看到精神上的乐趣<sup>57</sup>。

57 关于当时的柏林，参見 Fr. Sass, Berlin in seiner neuesten Zeit und Entwicklung, Leipzig, 1846 u. a. Die Stehelysche Conditorei, S. 70, 73—Parteien und Parteiungen, S. 139 ff〔薩斯：《現代柏林和它的發展》，萊比錫，1846年，就中关于“施提赫尔点心鋪”見第70、73頁，关于政党和派系見第139頁以下〕。

馬克思在古老的萊比錫一號街租了一間房子，並在 1836 年 10 月 22 日到達的那一天立刻辦了入學手續。之後，他就斷然放棄了過去在波恩時的那種不規律的生活；他勉勉強強地拜訪了他應當去見的、他父親在柏林的幾位有地位的朋友，隨即熱心地學習起來了<sup>58</sup>。但是起初他不得不經歷一次深刻的內心鬥爭。在他們的婚約還沒有正式宣布並得到承認之前，燕妮一直不肯直接跟他通信。渴盼未婚妻的來信的卡爾，心情是悶悶不樂的。為真摯而熱烈的愛所決定的這種精神狀態，表現在他獻給未婚妻的三冊詩歌上。未婚妻“含着愛和痛苦的眼淚”讀了這些詩歌<sup>59</sup>。

根據梅林的評論（梅林是從馬克思的女兒勞拉·拉法格那里得到了這些詩歌的），以及根據馬克思幾個月以後在父親壽辰時送給他父親的另一冊詩歌<sup>60</sup>（其中包括前面幾冊里的詩歌的一部分）<sup>61</sup>，我們是能夠對這幾冊詩歌的內容有一些了解的。

這些詩歌使我們感到興趣無寧說是在傳記和心理方面，而不是在文學方面。馬克思本人並不重視這些詩歌，而勞拉在把這些詩歌送給梅林時曾寫信告訴他說：“我必須告訴您，我父親對這些詩歌是很不重視的，每當二位老人家談到這些詩歌時，他們就對青年時代這些孩子氣的傻事發出由衷之笑。”<sup>62</sup>

58 1837 年 11 月 10 日卡爾·馬克思給父親的信：“到柏林後，我和所有先前認識的人斷絕了聯繫，我勉勉強強地拜訪了幾個人並且打算埋頭於科學與藝術了。”（《馬克思恩格斯早期著作選》，1956 年俄文版，第 7 頁。）

59 直到不久之前才在卡爾·馬克思的文稿當中發現的這些冊子，它們的標題是《詩歌集》、《愛之書》（第 1 部）、《愛之書》（第 2 部）。

60 《馬克思恩格斯全集》，德文版，第 1 部分，第 1 卷，下卷，第 3—58 頁。這個詩歌冊子是 Г. 施泰因博士在醫生羅蘭特·丹尼爾斯的文書堆里發現的，因為卡爾·馬克思在 1849 年離開科倫時，曾把自己的全部書籍交給了丹尼爾斯。

61 《露琴姐》、《魔女賽倫之歌》、《兩個豎琴歌手》、《星之歌》、《蒼白的姑娘》。

62 Ф. 梅林：《馬克思和恩格斯的文學遺產》，第 1 卷，第 25、26 頁。

這些不見得有什麼文學價值的詩歌毫無獨創之處地採用了當時流行的浪漫主義題材；沒有希望的、悲劇性的愛和決定人的命運的神秘力量。梅林對這些詩歌的評述無疑是正確的，他寫道：“簡言之，它們是地地道道尚未成形的作品。甚至詩句的技巧都完全未經仔細推敲。倘若不是它們的寫作時間已被精確地註明，那末就不可能想像它們是在普拉頓逝世一年以後，在海涅的《詩歌集》發表九年以後寫成的。而且就是從詩歌的內容來看，也沒有任何地方暗示到這一點。它們是浪漫主義的豎琴之音：《小精靈之歌》、《地神之歌》、《魔女賽倫之歌》、《星之歌》、《鐘聲》、《歌手最後之歌》、《蒼白的姑娘》、或者還有《男孩和女孩》、關於阿爾比昂和洛莎蒙德的—組敘事詩。甚至也沒有忘記勇敢的騎士，這位騎士在異鄉成就了許多勛業，但是回家時卻發現他那不忠實的未婚妻正在和別人一道走向祭壇。它們是浪漫主義的豎琴之音，不過這種琴音沒有浪漫主義所特有的那種魅力，沒有那種和追求燦爛陽光的人永遠無緣的、朦朧的月色”<sup>63</sup>。只是在偶然的情況下，比如在馬克思歌唱自己對燕妮的愛情的詩歌里，才出現了一些淳樸的、发自内心的聲音：

我被緊緊地縛住，  
但是我的眼睛還看得清楚，  
因此我才發現，  
什麼是我的渺茫的心願。  
命中注定我不能希求的事物，  
只因為你望了一眼，  
它自己就鑽進了我的中間。<sup>64</sup>

這些詩歌之尚未成形和它那朦朧的浪漫主義情調完全決定於

<sup>63</sup> Ф. 梅林：《馬克思和恩格斯的文學遺產》，第1卷，第26頁。

<sup>64</sup> 同上，第27頁。

作者的素质，这些素质预定他成为一位思想家，而不是一位诗人。马克思和恩格斯不同；恩格斯对一切感性事物的感受力是深刻的，而马克思则缺乏这方面的感受力；这一点便造成了他的诗歌的模糊不清和平庸无力。不过，他是认识到这一点的，他在一年后写给父亲的一封信的结尾处，对自己试作的抒情诗作了十分精辟的评述：“对于当时我所处的那种精神状态来说，抒情诗必然是首要的题材，至少是最愉快和亲切的题材。然而这种题材是纯唯心主义的；造成这种情况的原因是我当时的心情和我以往的全部发展。我的天堂，我的艺术就和我的爱情一样，都成了极其遥远的不可捉摸的东西。一切现实的东西都变得模糊不清了，而一切模糊不清的东西都失去了界限。攻击现实，感情飘摇不定，不自然，想到就写，把现存事物和应有事物完全对立起来，注重修词而不注意诗的思想，也许，还有某种感情的热力和大胆飞翔的渴望，——这就是我送给燕妮的最初三本诗歌的特征。无边无际的广阔的愿望，在这里以各种不同的形式全面地迸发出来，而诗歌就失掉了必要的精炼，并且变成了模糊不清的东西。”<sup>65</sup>

这种浪漫主义精神不仅表现了他的狂热的爱情，而且表现了他的精神的动荡和发展；这种精神在爱情的影响下，以一种特别的力量力图取得世界所能给予它的一切。比如，在他的一首诗歌里就说：

我再也不能安静地研习  
那有力地吸引着我的东西，  
我再也不能得到恬适和安静，  
我的生活将不停地沸腾。

<sup>65</sup> 1837年11月10日卡尔·马克思给父亲的信（《马克思恩格斯早期著作选》，1956年俄文版，第7页）。

我要占有  
一切最美好的神賜。  
我要大胆地钻研科学，  
掌握音乐和艺术。

我們要勇往直前，  
永不休息，永不偷閑，  
切莫呆呆地沉默不語，  
无所希求，无所事事！

切莫无言和畏怯地  
从低軌下面爬过，  
要知道渴望、心願和事业  
仍然会留在我們身边。<sup>66</sup>

他在追求无限的事物、追求符合他內在本质的理想时，仍然不能清楚地理解自己和确定这个新的理想。他自己也感到这个理想还表現得非常模糊，所以在給未婚妻的一首詩里他說：

然而我們必須用言語来恰当地表現  
那蒙朧的烟霧和音响，  
纵使它像心灵的渴望，  
像你和宇宙那样无限。<sup>67</sup>

其实，这种感情的激蕩和冲动，这种对自由的憧憬（在开头的时候它們表現为浪漫主义的爱和对于某种遙远事物的向往），正是当时他本人所經歷的深刻变革的表現，这种变革很快就促使他完

66 Ф. 梅林：《馬克思和恩格斯的文学遺產》，第1卷，第28頁。

67 同上，第27頁。



全改变了他的世界观。这一变革是这样地彻底，以致人们很难设想，它仅仅发生在他在波恩所过的那段自由散漫的生活几个月以后。而且由于订婚而担负起的那些义务，也使他认识到必须放弃这样的生活。他父亲在写给他的每一封信里都向他提醒这一点；父亲把卡尔的未婚妻的不安心情告诉他，并且说，完全打消这种不安心情的唯一办法，就是用迅速和辉煌的成就来表明，他是配得上这样一个未婚妻的。父亲在1836年12月28日写信给他说：“我再重复一遍，你已经负起了一项重大的义务，而且，亲爱的卡尔啊，即使这会伤害你的自尊心，我仍然要像平常那样，稍稍有些枯燥地把自己的意见向你讲出来；这就是：你并不能用在诗歌上面表现出来的任何爱情的夸张和过度兴奋，保证使你所献身的那个人得到平静，相反地，你却有着把她毁掉的危险。只有用模范的品行，用英勇、坚定，同时又必然会使你赢得人们的好感和同情的行动，你才能做到使你们之间的关系亲密起来，才能使她不管是在自己眼里还是在别人眼里感到自己是有信心的和安定的。”

我跟燕妮谈过，希望她尽可能地完全安定下来。我能做的我都做了，但是单是讲道理并不能完全消除她的不安情绪。她还不知道她父母对既成的局面抱什么态度。亲属和局外人的意见也不是无关紧要的。我担心你那种不是总有道理的、喜欢怪罪别人的毛病，因此我劝你自己考虑一下这种情况……

她为你作出了难以估量的牺牲——她表现了克己精神，其崇高的程度只有用冷静的理智才能充分衡量。如果你在一生里有朝一日竟会把这样的事情忘掉，那真是太不幸了！但是目前你必须只用事实来回报这一点。你必须做到使人深信，尽管你年轻，但你已经是一个值得世人尊敬并且很快就会使世人折服的堂堂男子。”<sup>68</sup>

<sup>68</sup> 《马克思恩格斯全集》，德文版，第1部分，第1卷，下卷，第198页。

为了想履行自己对未婚妻的义务，同时也为了极力想建立起一个使自己满意的新的世界观，真正渴望知識的馬克思，以极大的热情开始学习起来，表現了一种異乎常人的巨大工作能力。

而且柏林的环境也远比波恩有利。这里的学生比别处的学生学习得要勤苦得多，而在大学里授課的都是著名的学者<sup>69</sup>。柏林大学是研究黑格尔学說的中心。这种学說对一切学术部門都发生了巨大影响，它的特殊魅力就在于它把世界的发展建立在观念的发展之上，从而在一定的程度上使人們能够参加世界的創造并規定它的发展方向。在这个学說里，一切看来是这样地正确，这样地合乎理性，以致人們竟然认为，它已經对一切問題作了最后的回答，而沒有人設想能够再給它补充点什么东西了。这个学說君临一切学术部門之上，一切学术部門都从它那里取得本身的基本观点和方法，并且爭先恐后地想分沾一部分从这一学說放射出来的光輝<sup>70</sup>。

---

69 K. Grün, L. Feuerbach, in seinem Briefwechsel und Nachlass (格律恩:《費尔巴哈的通信和遺著》), 萊比錫, 1874年, 再參閱Л. 費尔巴哈在1824年7月給他父亲的信: “在这里根本用不着考虑飲宴、决斗、集体娱乐之类的問題。在任何其他大学里都不像这里这样普遍用功, 这样对超出一般学生事件之上的事物感到兴趣, 这样向往学問, 这样安靜。和这里的研究环境比起来, 其他的大学簡直就是酒館。”(《馬克思傳》, 參閱三联书店1958年版, 第11頁。)

70 R. Haym, Hegel und seine Zeit (海姆:《黑格尔和他的时代》), 柏林, 1857年, 第4、5頁: “在現在活着的人們当中, 还有不少人清楚地記得那样一个时候: 那时全部学术都从黑格尔的智慧的丰盛餐桌上得到滋养; 那时一切学科都为哲学学科服役, 目的不外是想从絕對者的領域的最高監督以及著名的辯证法的无所不通的威力那里給自己弄到一些什么东西; 那时任何一个人, 如果他不是黑格尔的信徒, 他就必定是一个野蛮人, 一个愚人, 一个落后的和可鄙的經驗主义者; 那时人們都认为, 国家本身所以在不小的程度上感到安全和巩固, 正是由于黑格尔老人已經論证了它的必然与合理; 而且那时由于同样的

敌视一切革命事物并积极参加迫害“大学生协会”成员和“煽动者”的文教大臣阿尔坦施泰因保护黑格尔的学说，把这种学说看成是普鲁士国家的巩固支柱。他把大学中最重要的讲座都交给了黑格尔的信徒。但是黑格尔的学生们并没有他们老师的天才，他们好像已被黑格尔遗产的重量压倒了。他们深信黑格尔把哲学和科学的全部内容都已说尽，因此他们一般只是满足于对《哲学全书》（黑格尔把他那个时代的全部知识都包容到这部书里）的各个部分加以解说罢了。

马克思不是一下子就接受了黑格尔哲学的；他并不喜欢黑格尔哲学，因为在他的头脑中还充满着浪漫主义的理想主义。他在柏林的头一年的思想和课业情况的特点，就是他进行反对黑格尔哲学的斗争，最后他竟以全付精力投入了这一斗争。

在第一个学期里，他在当时办得最好的法学系听系内两位最杰出的教授弗里德里希·卡尔·冯·萨维尼（讲授《优帝法典》）和爱德华·甘斯（讲授刑法）的课<sup>71</sup>。

萨维尼和甘斯是两个相互对立的法学学派的领袖人物：萨维尼是历史学派，甘斯是进一步发展了的黑格尔学派。

---

原因，不信奉黑格尔的学说，这在普鲁士的文化和教学机构的工作人员看来，几乎就是一种罪过。大家必须回忆一下这个时代，为的是能够懂得，一个哲学体系的真正统治和受到推崇意味着什么。必须想像一下1830年黑格尔的信徒们在严格、认真地研究这样一个问题时的热情，那种坚强的信心，这个问题就是：宇宙精神在黑格尔的哲学中达到自己的目的——自我认识——之后，世界将会变成什么样子。”

71 在1836—1837年冬季始业的学期里，马克思听的课程如下（参阅《马克思恩格斯全集》，德文版，第1部分，第2卷，第247页）：

- （1）萨维尼教授的优帝法典——勤勉。
- （2）甘斯教授的刑法——极其勤勉。
- （3）斯特芬斯教授的人类学——勤勉。

这两个学派之間的論爭不仅具有法学的性质，而且具有政治的性质。它表現了反动势力和自由主义之間的矛盾，而由于那里沒有任何真正的人民代議机关，沒有任何政党，因此自由主义的斗争便只能在文学和科学的基础上进行。亨利希·馮·特萊契克写道：“教授們觉得自己是公认的人民代表。政治活动家要获得普遍的承认，那比他們就要慢得多。学者們的著作还这样充分有力地控制着全国的思想意識，甚至政治和宗教生活中最尖銳的矛盾都表現在学术的論爭，例如，薩維尼和提波之間的論爭上面。”<sup>72</sup>

引起这一論爭的是哥丁根大学教授，历史法学派奠基人古斯塔夫·胡果的一部著作。为了推翻革命的新法学和保卫傳統的旧法学，作者提出了这样一个論点：立法者的任务不是像革命者那样，从自然法的抽象原則推演出新的法律，而是要从人民的历史和生活，从他們的习俗和傳統中，抽引出現实的“人定”法的基本要素。<sup>73</sup>

海得尔堡大学教授提波在他的《論普遍公民权对德意志的必要》<sup>74</sup>一书中反对这个看法。他断言，德意志各邦都有必要建立普遍公民权，而这种普遍公民权又必須以自然法的原則为基础。

历史法学派的最著名代表人物薩維尼在答复提波的著作时站在胡果的一面，提出了历史法学派的一套反动綱領来反对提波的

---

72 H. v. Treitschke, Deutsche Geschichte im 19. Jahrhundert [特萊契克：《19世紀德国史》，萊比錫，1879—1894年，第2卷，第14頁。

73 G. Hugo, Lehrbuch des Naturrechts als einer Philosophie des positiven Rechts [胡果：《作为人定法哲学来看的自然法教科书》，柏林，1799年。

74 Thibaut, Über die Notwendigkeit eines allgemeinen bürgerlichen Rechts für Deutschland [提波：《論普遍公民权对德意志的必要》，海得尔堡，1814年；再參閱Thibaut, Über die sogenannte historische und nicht historische Rechtsschule [提波：《論所謂历史的与非历史的法学学派》，海得尔堡，1838年。

自由主义倾向<sup>75</sup>。

薩維尼从浪漫主义的有机的世界观出发(他和謝林一样,是从反动的方面来解释这种世界观的),抛棄了18世纪自由主义哲学家和法学家所喜爱的自然法,而自然法的基础,则是关于抽象的、普遍的、超越时间的法的思想,这种法应当适用于一切国家、一切民族和一切时代。为了替現存的制度辩护,薩維尼提出了法的历史观点来和自然法对立,法的历史观点把具体的“人定”法看成是人民精神和人民生活的表现和創造。他指出,法决不是立法者任意創造出来的,它是随着人民本身,随着他們的思想、信仰和权利一同发展起来,并且随着它們一同消亡的<sup>76</sup>。

他說,法是一个不能任意改变的有机整体。立法通过編纂法典的办法使法僵化,因此这种立法就证明了法的衰落,表明法的活的泉源已經枯竭了<sup>77</sup>。

这样看来,为了使立法符合于时代的要求,就不应当像提波所希望的那样,以和德意志不相干的、抽象的革命法为出发点,而应当以傳統的德意志法,以习惯法为基础,并通过对这种法的細心而

---

75 F. C. v. Savigny, Vom Beruf unsrer Zeit für Gesetzgebung und Rechtswissenschaft (薩維尼:《論当代在立法和法学方面的使命》),海得尔堡,1814年。

76 同上,第11頁:“法和人民一同成长,和他們一同发展,而最后,当人民失去自己的特色时,它也就消亡了……”。第14頁:“任何法都是以通常称为习惯法的那种方式产生出来的,这就是說,它首先是为人民的习俗和信仰所創造出来,继而才是为法学所創造出来,因此創造它的便永远是在无形中起作用的内部力量,而不是立法者的主观意願。”

77 同上,第33—34頁:“很明显,作为习惯法,羅馬法几乎完全是从内部形成的,习惯法的詳尽历史证明,当法还处于有生命力的状态的时候,法律本身的影响一般說来是何等微不足道……当法在蓬勃发展的时候,沒有必要編纂任何法律汇编,甚至在情况对此极其有利的时候也如此。显而易见,只是由于法极度衰落了,人們才产生了編纂这样一些法典(优斯提尼安,帕披尼安)的念头。”

系統的研究，剔除其中僵死的成分，而保留并发展其中有生命力的成分<sup>78</sup>。

由于从文艺复兴时代起，习惯法的活的泉源已經不是古日耳曼法，而是羅馬法，因此現行法的革新就必須决定于羅馬的精神了<sup>79</sup>。

薩維尼的功績在于，他把法的发展和人民生活密切联系起来，他不是从抽象的哲学的观点，而是从具体的历史的观点出发来研究法，并且指出了从历史方面研究法的重要性；他并且把这种研究方法和研究法律的思辨方法对立起来。

薩維尼认为自己的学說并不反动，因为这种学說建立在有机发展的概念上并且是从历史的进步发展这个角度来考察法的<sup>80</sup>；

78 同上，第 117—118 頁：“它（指历史方法。——科尔紐）尽力想做到把每一个問題都追問到底，这样就可以发现有机原則，并且自然会把还有生命力的事物和已經死掉的、只能归入历史的事物区分开来。”

79 同上，第 37 頁：“直到現時，在整个德意志通行的是称为普通法的單調的民法……这种普通法的主要根据是《优帝法典》”。

F. C. v. Savigny, System des heutigen römischen Rechts (薩維尼：《現代羅馬法体系》)，第 1 卷，柏林，1840 年，第 XV 頁：“历史的观点……首先是想在我們法的一般情况中寻找和确定起源于羅馬的事物……然后它便尽力想把在实际上业已消亡的东西，从我們法的意識的这些羅馬的要素的範圍內排除出去……而目的則在于給这些羅馬的要素当中还有生命力的部分爭取到更多的发展和发生有利作用的自由空間。”

80 薩維尼：《現代羅馬法体系》，第 1 卷，柏林，1840 年，第 XIV 頁：“如果人們像通常那样认为历史法学派是把过去形成的法規看成是理想，并想使它們在現在以及在未來也都占統治地位的一种学派，那末这个学派就会是完全不可理解的并且是受到歪曲的了。这一学派的本质在大得多的程度上是在于均等地承认每一个时代的价值和独立，不过它认为最重要的却是承认現在和过去之間的有机联系。如果看不到这一点，那末我們就只能看到法的現狀的外壳，却不能理解它的本质。”

F. C. v. Savigny, Vermischte Schriften (薩維尼：《杂著》)，第 1 卷，

不过尽管他有这样的看法，这个理論依然是反革命的，因为它以有机发展的原則为名，反对自然法，反对启蒙思想和自由主义傾向，并且把任何进步的运动都說成是革命的。例如，当宪法問題正是自由派和保守派之間的斗争焦点时，薩維尼对于任何宪法草案的原則上的否定正是反动分子的口号。由于这种反动立場，他所进行的应该导向現行法的革新的一切历史探討，便离开了它們当前的目标，而专门研究那被奉为教条的羅馬法了。

历史法学派首先受到了黑格尔的尖銳批評。作为哲学家，黑格尔力图用理性的发展来論证历史过程。虽然他和薩維尼一样，认为不能把法归結为抽象的、超時間的原則并把法建立在这些原則之上，但是他却还不願把法建立在“人定”法、习惯法上面，也就是建立在經驗的法的现实上面，因为他否认法具有薩維尼所赋予的那样高的价值。

胡果和薩維尼所理解的現行法的历史根据，在黑格尔看来并不具有哲学根据的意义。他认为人定法和从本质上来观察的法之間的區別，犹如經驗的知識和思辨的知識之間的區別一样；只有思辨的知識才能得出最后的、絕對的結果<sup>81</sup>。

---

柏林，1850年。《論历史法学杂志的任务》，第113頁：‘历史学派认为法学的对象是由我們民族过去的全部历史所提供的，而不是人們能够按自己的意思任意确定和改变的；它是以民族本身及其历史的最深刻的本质为出发点的。但是每一时代的特殊活动的目的却应当是細心观察这个由内部必然产生出来的对象，使它更新并使它經常处于生气勃勃的状态。’

81 “研究法的定义在時間中實現的发生和发展过程，正像我們通过这一过程同現行的法律关系的比較来認識从这一比較中表現出来的合乎邏輯的連貫性一样，乃是純历史的研究；但这样的方法的功績应当是在法本身的范围以内，它和哲学的研究方法沒有关系，因为不能把正是从历史根据出发的发展本身同从概念出发的发展混淆起来，因为不能把历史的說明和論证扩大到自在自为地妥當的論证的意义。”（《黑格尔全集》，俄文版，第7卷，第26頁。）

然而另一个更加尖銳的批評却来自黑格尔的具有自由主义思想的学生爱德华·甘斯；甘斯和薩維尼一样，也在柏林大学任教。

黑格尔在頌揚普魯士国家和反对一切革命傾向这一点上和薩維尼不相上下；但甘斯却比黑格尔走得更远，他反对历史法学派，以保卫自由主义关于精神的辯证运动决定法的不間断的发展的思想。

黑格尔学說所固有的矛盾是历史的无限辯证发展和現时的靜止不动的性质之間的矛盾；甘斯在克服了这种矛盾之后，就把黑格尔的保守观点連同薩維尼的看法一道拋棄了。

在把黑格尔学說运用到当时的自由民主主义傾向上去时，他认为，絕對观念决沒有在当时的普魯士国家制度上找到它自己最后的也是最完美的形式，它还必須不断地发展，力求充分实现自己的本质。甘斯的这种看法虽說是否认当时的现实具有黑格尔所赋予的那种絕對价值，但整个說来，他还是忠于黑格尔关于世界的理性发展的基本观点的。他指責薩維尼和历史法学派，說他們否定了精神的創造活动。他认为，这一点使他們用經驗原因的盲目必然性来代替理性的必然性，把絕對价值归之于具有唯心主义傳統形式的这些原因，結果就使現在从屬於过去，把过去看成是人們应当回归的理想和最終目标了<sup>82</sup>。

<sup>82</sup> E. Gans, Das Erbrecht in weltgeschichtlicher Entwicklung〔甘斯：《世界历史发展中的继承权》〕，1824年，《导言》，第XII—XIII頁：‘在一定时代，为一定民族所創造出来的一切，都是由于他們的理解和他們的力量而創造出来的。如果他們想把这种理解和这种力量換成过去时代的編年史或历史学派的法典，那結果多半会是一个不中用的代用品。如果这些法典說，創造了它們的現在是在和整个过去保持着不可分割的联系中进行創造的，那它們就几乎可以說是現代的法并具有現代的意义，而作为它們的依据的过去，却永远地消亡了；它已不再是現实的，只有現在才是現实的。因此正在发生的、不受过去任何事物限制的自由的运动，不是任意妄为的結果。理性在每一个时



甘斯像黑格尔一样，把从理性的发展方面来考察的法的研究同历史联系起来，可是他又像黑格尔那样把事实的搜集交给叙事的历史，他本人则力图说明观念在巨大历史时代的依次更替中的世界历史发展<sup>83</sup>。

黑格尔关于逻辑发展和历史发展之间具有联系这一哲学思想，从头到尾贯穿着甘斯的主要著作《世界历史发展中的继承权》，在这部著作里，他打算说明继承权和自由原则的平行发展。在没有任何个人自由的东方并不知道有继承权，继承权最初和个人自由一道出现于希腊，在共和国时代的罗马得到发展，但是在罗马帝国时代，它也和自由一样，受到了限制；从中世纪起（不过那时继承权还只限于动产方面），特别是在取消了一切限制的法国革命之后，继承权才和基督教一道盛行起来。

不过甘斯不是从哲学或法学的观点，而主要是从政治的观点反对历史法学派的。他是一个具有自由主义和民主主义思想的人，他很想把随着1830年革命而在法国取得胜利的思想也传播到德意志来。

《哈雷年鉴》的编辑阿尔诺德·卢格在1840年问他，他的政治信念如何，他回答说：“我属于这样一种人，这些人献身于历史的进

---

代和每一个民族中间成就自己的事业，而把他们的理解和力量用作完成这一事业的工具。对于现在来说，任何过去都是绝对僵死的东西，不过死亡的不是构成现在和过去的本质的东西，即不是神的理性。”

<sup>83</sup> 同上，《导言》，第XXI页：“法的历史既然不想只把一些纯粹的抽象概念作为自己的内容，因而它必然要把法的概念在时间中的全部发展包括进来——这样，它正好也就成了一部通史；它认为任何民族和任何时代都没有特别重要的意义，每一个民族，只有在它和由概念产生的发展发生了关系时，才会受到重视。然而由于法本身不是绝对的，而当作绝对事物来看待的法会把我們重新引导到极端抽象的说明上去，由于它无宁说只是人民整体中的一个因素，因此法的历史就应当保存和揭示法和人民的历史原则之间的经常的生动联系。”

步，爭取實現代議制王國並反對中世紀反動勢力。”<sup>84</sup>

他積極地參加一切自由主義的示威行動，他是“波蘭協會”的會員（“波蘭協會”是波蘭的起義被鎮壓之後成立的，它團結了自由的一切朋友）並且在1837年為哥丁根的教授們組織過募捐，這些教授都是由於抗議漢諾威國王發動的政變而被國王撤職的。

不過甘斯的自由主義的信念已經超出了主張“中庸之道”的人們的那種半保守的資產階級自由主義的範圍，並具有民主的特徵了。他對路易·菲力浦的統治十分失望，因為在他看來，菲力浦為了銀行家的利益，過多地關心鞏固有產階級特權的事情<sup>85</sup>；相反地，他本人却很想為着勞動人民的利益進行深入的社会改革。

對人民的爱使甘斯接近了社会主义，結果他就像當時其他最開明的思想家如海涅等人一樣，參加了當時在德國出現的兩個反對派——資產階級自由主義反對派和民主社会主义反對派。

1830年革命以前和以後在巴黎時，他認識了聖西門主義並且掌握了它的基本原理，即必須通過更加合理地組織生產和更好地

---

<sup>84</sup> 1840年5月11日《哈雷年鑑》；③. 甘斯：《我的政治觀點》。

<sup>85</sup> E. Gans, *Histoire du Droit de succession en France* [甘斯：《法國繼承權史》]一書所附聖·馬克·日拉丹介紹甘斯生平和著作的引言，1845年，第XII頁：“他最重視的就是政治。因此他那樣地熱愛法國並且總是感謝法國，因為法國是爭取自由的先進戰士。在這方面他向我們提出了很多要求，甚至表現出不耐煩的情緒。他不能容忍法國不忠於本身的使命，他認為法國的義務就是全力爭取文化在歐洲的勝利。1831年9月他從日內瓦寫信給我說：‘我在法國邊境附近已經旅行了一個多月，但是我不能下決心越過去。‘中庸’的政治和你們的當權的資產階級阻礙我這樣做。如果上帝完成七月革命只是為了聖德尼街的商店老板們，那我就不再研究哲學和歷史了，因為我不能用他們的尺度來衡量這一革命’。”再參閱 E. Gans, *Rückblicke auf Personen und Zustände* [甘斯：《人物與事件的回顧》]，柏林，1835年，第117—118頁。

分配财富的办法，使人类获得彻底解放并改变社会制度。

甘斯也和海涅一样，认为社会问题是最重要的问题，而且还在环绕着自由主义的斗争在德国爆发之前，他就和海涅一道预见到自由主义倾向将要让位给社会斗争了。他并不掩盖自己对工人阶级的同情，工人阶级由于没有任何工会组织和社会立法的保障，受到了惨无人道的剥削，以致他们的处境并不比最不幸的奴隶好些；因此他认为，国家的义务就是通过社会主义的劳动组织来消除剥削。

他在卡尔·马克思听他讲课时期所发表的《人物与事件的回顾》一书中谈到圣西门主义者时写道：

“他们说得很对，奴隶制度在本质上还没有消灭，它只是形式上被取消了，而实际上还是原封未动地保存在那里。正如先前是主人和奴隶，稍后是贵族和平民，后来又是领主和家仆相互对立一样，目前则是游手好闲的人和劳动者的对立。你到工场去，就会看到成百疲惫不堪、叫化子一样的男人和女人在那里给一个人作工，他们只是为了十分微薄的工资，就断送了自己的健康和生活中的一切快乐。当一个人即使不致饿死但依旧要像牲口一样地受到剥削的时候，难道这不是奴隶制度吗？难道不应该把任何公民意识的火花带给这些不幸的无产者吗？难道不能发动他们自觉地参加他们目前必然是不加思索地和毫无意义地做着的事情吗？国家必须关心人数最多的最贫苦阶级，这样一个意见……乃是当代的一个深刻的看法，而今后的历史……将会不止一次地谈到无产者反抗中等阶级的斗争。中世纪及其行会有相应的劳动组织形式。这些行会已被摧毁并且不可能重新恢复起来了。但是难道已被解放的劳动现在注定要用暴君统治来代替行会组织，用工场主的统治来代替师傅的统治吗？难道没有任何办法来对付这种情况吗？当

然有的，這就是自由的行會，這就是社會化。”<sup>86</sup>

在政治傾向和社會傾向方面，甘斯與其說想使自己的學生成為學者，無寧說想給他們灌輸他所信奉的觀點。他把自己的講座變成了一座講壇，他就從這座講壇上來評述當代最重要的問題和事件。當書報檢查制度阻塞了一切自由主義言論時，大學在一定的程度上還保存了精神的自由，這就使他能夠傳播他未必能夠在書本上表達出來的思想<sup>87</sup>。因此他講的課就在擠滿了大講堂的許多听讲者、學生、職員和軍官當中受到了極大的歡迎<sup>88</sup>，而他不僅僅在純學術方面，而且在政治和社會方面都對學生們發生了巨大的影響。

毫無疑問，馬克思十分深刻地受到了這種影響。不能認為，在馬克思剛到柏林的時候，甘斯就完全決定了他的思想方向，因為在

<sup>86</sup> 甘斯：《人物與事件的回顧》，柏林，1836年，第99—101頁。有趣的是，在這裡談到的某些思想後來曾為卡爾·馬克思所引用，例如關於中世和近代的各個階層之間的區別（參閱《黑格爾法哲學批判導言》，載《馬克思恩格斯全集》，人民出版社1956年版，第1卷），或是給相繼的幾種階級鬥爭形式（奴隸主和奴隸、貴族和平民、領主和家僕、富豪和無產者之間的階級鬥爭）所下的定義。

<sup>87</sup> 他的僕人法伊格有一次說：“今年我們就要講解法國革命，因此，你注意吧！”參閱 M. Ring, *Errinnerungen*（靈格：《回憶錄》），柏林，1898年，第1卷，第128頁。

<sup>88</sup> 1839年6月3日《哈雷年鑑》，柏林大學法學系，第1049頁：“甘斯不僅是一位學者，而且是一位實際活動家；他不僅以教師的身分，同時還以自己的性格來影響別人；在反動時期他以無比的英勇發出了嚮往自由的呼聲，自覺的精神的堅毅呼聲……”。

同上，第1050頁：“他出身於黑格爾學派，他把黑格爾的思想用於法學和歷史的內容，而當他這裡確立了觀念的統治地位之後，便使自己的活動具有使全部听讲者的理智和感情為之傾倒的征服者的威力。他和黑格爾的其他任何一個學生都不一樣，他具有稀有的演說才能，這種才能使他取得了其他人所不能取得的成功。講座對他來說就是講壇，他從這裡向當代的自由精神講話，而科學對他來說則是未來歷史的材料。他的听讲者在他心目中不僅是他的學生，還是身負締造未來重任的一代，他必須培養他們來擔負起這樣的使命。”

家里和在中学时他就已經初步認識了自由主义；但依然可以說，甘斯的影响在一切方面都很大。首先甘斯在使馬克思轉向黑格尔哲学方面起了很大作用，而这种哲学在馬克思的思想发展中引起了决定性的变化。尽管許多黑格尔分子有着保守傾向，尽管存在着历史法学派的反动思潮，甘斯的影响还是加强了馬克思的自由民主情緒，喚起了他对社会問題以及从社会主义观点解决这个問題的兴趣。

但薩維尼对他也并不是毫无影响的，至少在方法論方面是如此。

甘斯追随着黑格尔，用历史內容去附会自己的精神发展概念，并且使前者从屬於后者；如果說最初馬克思更傾向于追隨甘斯的話，那末很快地他就用唯物主义的世界观来代替了这种唯心主义的世界观，并且使观念和具体历史发展更加密切地联系起来。

在第一个冬季始业的学期里，馬克思除了听薩維尼和甘斯的課以外，还听了斯特芬斯讲授的人类学。还在波恩时，他就想研究自然科学；但是他不喜歡那里的課程，因此他打算在柏林再試一試。但是他在這裡并不比在波恩更順利，因为在这一方面，柏林的課程也是一样的。

作为謝林的学生，斯特芬斯研究当时風行一时的自然哲学，因为他是把自己的思辨原則强加于自然界，而不是研究自然界的規律。他像浪漫主义者一样，把灵魂賦于整个自然界，认为自然界是失去了意識的精神，而自然力是一种盲目意志的工具。他企图证明，人和自然界，有意識的和沒有意識的生命到处都是相互滲透的。

根据 1831 年 4 月 1 日发表于《哈雷年鉴》的下述評論，可以知道一些斯特芬斯講課的內容：“斯特芬斯埋头探索自然生活的謎和秘密，而在他不能解决它們时，他往往就咒詛这个怪物。他所想的

和写的一切都貫穿着这样的自然观。一切概念，不管它們是形而上学的、倫理学的、心理学的还是宗教性质的，他都使它們开花、結晶，而这些被弄得如此神奇的概念也就必然会讲出預言来了。对于絕对者的最高观念的内部状态所固有的神秘战栗和欢乐的幸福感，以及最高观念在思維的意識和心理生活要素中的反映，他都能够自然界中給它們找到最深刻的和真实的类比。甚至在金屬和无机物里面，他都听得到人类的体驗和感情，而在植物界和动物界的各种族类的感性生活里，他也看得到关于未来的預示：那时候，精神和自然界将处于更加完美、更加协调的統一中。”<sup>89</sup>

这种具有独特的思辨的自然哲学不可能使馬克思得到很大益处；正在他的世界观发生迅速变化时，这种自然哲学只能加强他那还保留着的浪漫主义傾向。

不过，大学的課程只能使我們对他当时的精神活动有一个极不全面的概念。他主要是自学，而且非常用功；在他开始对外部世界展开斗争时，他总得首先澄清自己的思想并且建立起符合他内心願望的世界观。

使他忽視了自己的法学課程而专心研究哲学的这些願望和探求<sup>90</sup>，我們主要是从1837年11月10日他写給父亲的一封长信中知道的<sup>91</sup>。这封信一开头就說：“我本来是应当研究法学的，但首先我想在哲学方面試一試自己的力量。”<sup>92</sup>这实在是一场不折不扣的

<sup>89</sup> 1841年4月1日《哈雷年鉴》，第309頁，杭奈博士：《斯特芬斯的基督教宗教哲学》。

<sup>90</sup> 馬克思在这一时期中的生活和願望，我們只有从1837年11月10日他写給父亲的信和父亲給他的回信中才知道。他写給父亲的其他的信都散失了，而他写給未婚妻的信也給他女儿劳拉·拉法格毀掉了（參閱《馬克思恩格斯早期著作选》，1956年俄文版，第8、11頁）。

<sup>91</sup> 同上，第6—16頁。

<sup>92</sup> 馬克思：《政治經济学批判》，人民出版社1955年版，第1頁：“我研究的专业原来是法律，但是我把它排在哲学与历史之次当作輔助的学科来研究。”

斗争，在这场斗争的过程中，他曾经试图建立各种各样的体系，直到黑格尔哲学使他建立起新的世界观的时候为止。开头他研究法学，并且在1837年初拟定了法哲学方面一部巨著的计划，为此他读了海尼克修斯和提波的著作并且翻译了《优帝法典》的前两卷。

他在1837年11月10日给父亲的信里提出来的写作提纲，证明了他同时受到萨维尼和甘斯的影响。萨维尼的影响表现在他对罗马法的重视上，甘斯的影响则表现在思辨的倾向上。

在标题为《法形而上学》的第一部分里，马克思试图 a priori [先验地] 规定法的基本原则；在他称为《法哲学》的第二部分里，他想说明这些原则如何在罗马法中得到贯彻，因为他和萨维尼一样，把罗马法看成是法的最高形式<sup>93</sup>。

由于他和萨维尼一样，深信罗马法是现代法的核心，因此他就想从这里抽引出能够放之四海而皆准的原则。萨维尼这位有经验的历史学家只满足于找出保存在当时德意志法律中的罗马法的因素，马克思却想证明，罗马法原则不仅对罗马法，就是对一般法也具有决定意义。但他的企图却遇到了无法克服的困难。原来，正像马克思本人在后来判明的那样，具体现实中的法并不是抽象原则的表现，而是为生产关系所决定，并随着生产关系而改变的。和罗马宗教密切联系着的罗马法具有十分鲜明的形式主义性质，可是现代法的主要部分却建立在契约当事人的协议上，因此如果把罗马法和现代法相提并论，那就只会像马克思在他的尝试中所做过的那样，把二者都歪曲了。

因此，马克思想从现代法本身引伸出自己的基本原则来并把它们任意搬到罗马法上去，这种尝试必然要遭到失败。在他的

---

93 《马克思恩格斯早期著作选》，1956年俄文版，第8—11页。

写作提綱里，他只把双方的協議看成是义务的原因，并且单是根据某一方面得到的利益来給契約分类，这样就取消了契約間的一切特殊区别。他就用这种办法把种类繁多的契約如 *fidei jussio* [保证书] 和 *negotiorum gestio* [事务管理] 都归入一类，并且使保險契約有了并非它們所固有的意义，而最后，他又把个人的权利和物权任意分开，这便使他把 *locatio conductio* [租約] 从 *emptio-venditio* [买卖契約] 中割裂开来并不正确地把后者归到物权里去<sup>94</sup>。

馬克思写了三百頁原稿之后才注意到自己的錯誤。他的这部著作是法学的一个畸形儿，他在給父亲的信里，用他当时已經掌握的黑格尔哲学的观点十分尖銳地批評了这部著作。

这一嘗試的失敗使他短时期地放棄了各种哲学体系，并使他回到文学和艺术上面去了。他钻研了艺术史方面的著作<sup>95</sup>，并且按照自己对文学創作的爱好，写了題为《烏兰涅姆》的命运悲剧的第一幕、諷刺小說《斯考尔皮昂和菲利克斯》和一些詩歌，这些詩歌是在 1837 年 10 月他父亲生日时寄給他父亲的<sup>96</sup>。

这些作品也和最初的詩歌一样，並沒有艺术价值。这些作品唯一使我們感到兴趣的地方是，它們使我們認識到馬克思个性形成时期的精神发展和情緒。因为除去爱情的抒情詩、浪漫主义的

<sup>94</sup> 《馬克思恩格斯早期著作选》，1956 年俄文版，第 8—11 頁。

<sup>95</sup> 他讀了萊辛的《拉奧孔》，佐尔格尔的《艾尔温》，文克尔曼的《古代艺术史》，此外还有路登的《德意志人民史》，塔西佗的《日耳曼尼亚志》，奧維德的《*Libri tristium*》（《哀歌》），克萊因的《刑法》（《馬克思恩格斯早期著作选》，1956 年俄文版，第 12—13 頁）。

<sup>96</sup> 同上，第 12 頁，1837 年 11 月 19 日的信：“在学期末我又欣赏文艺女神的舞蹈和森林神的音乐去了。在我寄給您的最后的这个册子里，理想主义是通过勉强造作的幽默作品（《斯考尔皮昂和菲利克斯》），通过失败的幻想剧（《烏兰涅姆》）表現出来的，但这种理想主义最后却完全改变，变成了大部分是沒有令人兴奋鼓舞的对象、沒有热情的思想飞跃的純形式艺术。”



抒情詩以及敘事詩之外，在这里我們还可以看到他以青年理想主义者的热情对現存关系所作的批評。

《烏兰涅姆》这个悲剧<sup>97</sup>（他只写了一幕）使人不由得想起当时人們喜爱的命运悲剧中所描写的那些阴暗的殘暴行为；这种悲剧乃是封建社会沒落的思想表現，而人們在創作这些命运悲剧时，也使用了最粗魯的手法：暴風雨的咆哮、嗖嗖的風声、黑暗、阴暗的預感、杀人的場面——目的不外是要引起人們的恐怖感。在《烏兰涅姆》一剧中也充滿了这种气氛。剧中一切人物都显得不可捉摸，全剧的主旨也很难猜測。两个外国人，烏兰涅姆（曼努埃罗的字母顛倒）\*和路岑鐸，在一个意大利城市里遇到了公民佩尔提尼，佩尔提尼认出烏兰涅姆是自己的仇人。渴望复仇的佩尔提尼于是告訴路岑鐸說他自己是个私生子，并且把一个名叫貝姪特莉奇的少女介紹給路岑鐸，而路岑鐸也就爱上了这个少女。貝姪特莉奇已經和别人訂婚，不过她并不爱自己的未婚夫，而是爱上了路岑鐸，但她預感到这一爱情对他們两个人将会是不祥的。果然，当他們两个人在一起时，她的未婚夫突然出現；她昏了过去，于是两个情敌之間就发生了决斗。

剧本就在这里中断了。由于剧作的这种曖昧的狂热气氛，剧中的一切就变得模糊不清，使人只是感到馬克思的那种飄忽不定的絕望情緒了。就和当时他本人一样，他的剧本中那个感到絕望的主人公烏兰涅姆反抗他企图摧毀的世界，以便随后使自己也同归于尽。

啊！我宁願碾死在火焰車下，  
为的是在永恒之境欢舞！

<sup>97</sup> 《馬克思恩格斯全集》，德文版，第1部分，第1卷，下卷，第59—75頁。’

• 烏兰涅姆原文 Oulanem，曼努埃罗原文 Manuelo。——譯者

若是還有別的障礙，  
我也会跳到那里去，  
哪怕是把阻隔在我和永恒之間的世界摧毀！  
必須咒死这个世界，  
把这个頑強的东西掐住。  
它在抱住我的时候，必然会默默地消逝，  
随即沉沒到虛无里。  
完全消失而不复存在——生活就是这样！  
那永远被束縛的、怯懦的、破碎的、空虛的，  
那被鎖在存在的大理石上的，  
将被束縛，永远被束縛，不得自由！  
世界在产生，在流逝，  
給自己唱着葬歌，  
可是我們这些冷酷的神的猿猴，  
却热情地倚偎着毒蛇，  
拚命地跟它温存，  
要它為我們遮擋一切  
并从上面嘲笑我們！<sup>98</sup>

和《浮士德》相似的这种粗獷的浪漫主义气氛，和諷刺小說《斯考尔皮昂和菲利克斯》給我們描繪的那种有風趣的現實生活画图大不相同。当然，这部小說也和剧本一样是未成形的作品，并且是由一些不相連貫的片断构成的；在这些片断里面，他介紹了柏林小資產階級的一些典型人物：裁縫美尔登、他的儿子斯考尔皮昂、学徒菲利克斯和女厨师格莉塔。

这部小說在体裁和結構方面跟 Э. T. A. 霍夫曼的《魔鬼的

<sup>98</sup> 《馬克思恩格斯全集》，德文版，第1部分，第1卷，下卷，第68、69頁。

琼浆》相似，其中使人最感到兴趣的是马克思对庸俗的柏林人和反动派的批评。他嘲笑裁缝美尔登和他那“真正法国的”、“基督教气味很浓的”<sup>99</sup>家庭，并且讥讽那些反对自由主义并以自己的德意志风度和基督教而妄自尊大的德意志沙文主义者。在马克思的著作中发现的这一最早的政治暗示表明，显然是在甘斯的影响下，他这时已经坚决地参加了进步的自由民主派。政治观点鲜明地表现在三章小说里，在这里作者以嘲笑的口吻谈到了普鲁士政府希望恢复的长子继承权<sup>100</sup>，并且批评了历史法学派和它那种用哲学来进行诡辩的作风和反动倾向<sup>101</sup>。

诗歌集里包括抒情诗和讽刺诗；这个集子也证明了他的内心情绪和政治方向<sup>102</sup>。

抒情诗和他在几个月之前寄给未婚妻的那些诗差不多。这些诗依然是有气无力地重复那些倾诉相思之情的陈旧题材（《魔琴》、《露琴姐》、《魔女赛伦之歌》、《夜恋》、《绝望者的祈祷》、《诱拐》）。比如《苍白的姑娘》这首诗就是这样的：

一个面色苍白的姑娘站在那里，  
多么恬静而孤独，  
她那天使般柔和的心灵  
既忧愁啊又沉闷……

她多么虔诚和善良，  
一心归依上苍，

---

<sup>99</sup> 《马克思恩格斯全集》，德文版，第1部分，第1卷，下卷，第79页，第21章。

<sup>100</sup> 同上，第83页。

<sup>101</sup> 同上，第80—83、84页。

<sup>102</sup> 同上，第3—58页。

圣洁无邪的容貌，  
交織着优美的情調。

来了一位騎士，  
騎着华美的駿馬，  
两眼情深似海，  
情焰如箭外射。

箭头深深刺进胸膛，  
但他却疾馳而去，  
投入一場鏖战，  
无人能够阻挡<sup>103</sup>。

但是在这里还有一些和剧本相呼应的詩歌，而尽管馬克思的文学活动的两个时期相隔很近，这些詩歌还是表現了他內心的发展情况。同他的爱和願望相对立的世界，在他看来是阴暗无情的。但是他內心却感到了这样大的勇气和生命力，以致他竟然敢于向全世界挑战。比如，在《海上船夫歌》<sup>104</sup>里，他就把自己比做一个駕馭着汹涌的波濤的水手：

我跟風浪搏斗，  
我向上帝祈求，  
我把帆高高張起，  
我靠极星引路。

于是我鼓起力量，

103 《馬克思恩格斯全集》，德文版，第1部分，第1卷，下卷，第55頁以下。

104 同上，第53頁。

浑身欢欣火热，  
冒着莫大危险，  
引吭放声高歌。

任你们厮打，任你们玩闹，  
任你们在我船边蹦跳，  
但你们必须听我的号令，  
把船送到目标。

在《人的自豪》这首歌里，他怀着对燕妮的热烈和激动的爱向世界挑战，以便把它摧毁。不怕把世界摧毁的战士的英勇形象使人不由得联想到希望在衰朽的社会的废墟上建立新社会的未来革命者。

燕妮！我可以大胆肯定，  
我们相爱着，心换了心，  
熾热的心啊在一块儿跳动，  
它们的浪潮奔腾汹涌。

因此，我轻蔑地把手套  
掷向世界的宽大脸庞，  
渺小的巨人呻吟着轰然跌倒，  
但我的火焰不会被它的残骸灭掉。

我要像神那样胜利地  
巡视废墟的国土，  
我的每句话都是火焰和行动，  
我的心胸有如造物主的怀抱<sup>105</sup>。

在这奔放、粗獷的丰富感情中，当然会有不少千篇一律的浪漫主义的东西。但是它們依然证明他那因不滿于周圍世界而追求新的理想的激情，证明他那初次表現出来的、对当前社会制度的憤懣。

适应着当时的政治情况，这种憤懣首先是以文学、美学的形式表現出来的。而馬克思便在一系列的短嘲詩里，諷刺了当时的文学和文化生活<sup>106</sup>。在这些短嘲詩里，他保卫歌德和席勒这两位人道主义和进步思想的代表人物，而反对小资产阶级的市儈思想和虔誠主义对他們的攻击；因为市儈思想和虔誠主义根本不了解席勒的理想主义和歌德的人生智慧，因而攻击他們，特别是攻击歌德，說他們不信神<sup>107</sup>。譬如，馬克思在关于席勒的一首詩里就說：

有人把席勒責怪，  
說他不能使人輕松愉快，  
因为他讲的东西太崇高，  
日常瑣事却有点儿少。  
他那里的雷电太多，  
完全没有街头巷尾的談笑……  
席勒如果多讀些聖經，  
事情就会更好。  
假若再談一談基督复活史，  
以及基督怎样騎驢进城，  
他的《钟》就会是一篇出色的詩。

105 《馬克思恩格斯全集》，德文版，第1部分，第1卷，下卷，第58頁，《人的自豪》(«Menschenstolz»)。

106 关于这些短嘲詩參閱 G. Rose, Karl Marx als Student in Berlin, als Manuskript mitgeteilt (罗茲：《从手稿看柏林大学生时代的馬克思》)。

107 《馬克思恩格斯全集》，德文版，第1部分，第1卷，下卷，第43、44、45頁。

在《华倫斯坦》这部书里，  
他还应该加上大卫的胜利  
和出征腓利士人的事迹。

在保卫歌德的诗篇里，他表现得更加坚决有力，也讽刺得更加辛辣了。在马克思看来，歌德无疑是更为亲切的，特别是他的最伟大的著作《浮士德》，因为浮士德在他看来正是追求真理的人物的典范：

## 1

歌德华丽得太过分，  
他爱美神胜过凡人。  
尽管在地上看她也看得清，  
但他还一味向上奔。  
对表面的漂亮他特别留心，  
完全忘记了坚定的精神。  
倒是席勒做得比较对，  
他的作品里有思想，  
因此这些作品值得出版，  
尽管人们对它们理解得不够深。

## 2

歌德使妇女讨厌，  
因为他根本不适于老太太念。  
他只描写大自然，  
却没有用道德把它改善。  
他应当研究路德的教义问答，

把它編成詩歌。  
他有时也想出好东西，  
但却忘記說：“這是神創造的。”

## 3

人們把歌德捧得这么高，  
这事可真叫人莫名其妙。  
他的全部願望多鄙俗！  
难道他写过布道的文章？  
他的作品里  
有没有对农民和教师有益的健全思想？  
他身上没有天才的神圣印記。  
他甚至从来也没有解答过一道算題。

## 4

现在让我把《浮士德》来讲一讲，  
作者把它写得真荒唐。  
罪行累累的浮士德，  
生活放蕩，嗜賭如狂，  
他既然不指望神助，  
怎能不可耻地死亡，  
因此看到地獄和絕望之苦，  
他就不免胆战心慌。  
于是他想到生和死，  
想到認識、行为和灭亡，  
他开始大談这些問題，



談得既模糊又神秘。  
这一切难道作家不能渲染？  
把罪恶如何使人墮落讲一讲，  
指出那些没有信用的人  
何等輕易地把自己的灵魂典当。

## 5

只有罪恶才能引誘浮士德，  
他只願意为自己活着，  
他敢于怀疑上帝和世界，  
但是忘記摩西把它們連在一起。  
糊塗的格莉塔竟然对他鍾情，  
却不去把他的良心喚醒，  
向他提起惡魔的危險  
和迫近眉睫的最后审判。

这些短嘲詩证明年輕的馬克思对德国古典文学的高度重视和他对反动的虔誠主义和愚昧固陋的市儈作風的否定态度，不过这些詩还不是以明确的政治社会思想和目标为出发点，而是以抽象的人道主义和理想主义为出发点的。他用来反对精密科学，特别是化学、数学和医学的一首短嘲詩也貫穿着同样的理想主义；他所以指責这些学科，是因为它們只注意世界上物质的东西，而拋棄了精神的东西，因而便以純机械的观点来看待一切<sup>108</sup>。

医生是形而上学者。  
从来没有过精神这种名堂，

---

108 《馬克思恩格斯全集》，德文版，第1部分，第1卷，下卷，第15、17頁。

因为連牛也能够生活。  
 灵魂是人們的幻想，  
 它怎能在肚里隱藏，  
 如果它藏到什么地方，  
 随便一粒药丸就能把它找到，  
 然后，让它泄出肚腸，  
 有如滔滔的江河那样<sup>109</sup>。

但是在短嘲詩当中也还有一些作品，馬克思直接用来諷刺了統治制度，虽然还只是在文学—政治斗争方面。例如，有一首短嘲詩是反对德国的庸人的，在这首詩里面，馬克思不是像不久之前在波恩时那样从一个驕傲的大学生的观点，而是从政治的观点嘲笑了这些人。这是对于他所深恶痛絕的卑鄙的资产阶级的攻击。他把这种资产阶级描写成这样的“德意志公众”，这些人不去考虑当前生活中的重大問題，他們为了苟且偷安而把一切崇高願望远远地丢开；他們感兴趣的只是一个叫劳帕赫的人所写的空虚无聊的剧本或一个叫普斯庫亨的人所写的极不高明的說教小說<sup>110</sup>。

109 《馬克思恩格斯全集》，德文版，第1部分，第1卷，下卷，第16頁。

110 参閱卡尔·馬克思：《給路德派牧师普斯庫亨的短嘲詩》，普斯庫亨曾批評歌德，說他是“恶劣、粗野而又不逊的近代的代表人物”，并且在1821—1828年伪善地改編了《威廉·迈斯特》（参閱 K. Marx und F. Engels, Über Kunst und Literatur [《馬克思恩格斯論艺术与文学》]，1950年，第519頁）。关于吁吁喘气的大师傅的最后一节短嘲詩写道：

还是好好做你的点心吧，  
 因为你不过是面包师的徒弟。  
 而且，誰要求过你  
 把歌德紧紧扯住不放？  
 要知道他本人从来也不会你这套手艺，  
 哪里能有理智和才气？

参閱《馬克思恩格斯全集》，德文版，第1部分，第1卷，下卷，第45頁。

德意志公众安逸而愚钝地  
一言不发坐在圈椅里。  
暴风到处在怒吼，  
阴沉可怖的乌云在天空越积越厚，  
闪电像蛇一样地蜿蜒抽动，  
在这一切面前他们却无动于衷。  
可是一旦太阳重新出现，  
风暴平息，  
他们又站起来高谈阔论，  
并且要写一部书：《惊惶业已消逝》。  
在这上面他们开始胡思乱想，  
想把事情弄个分晓，  
他们认为这事情发生得不大对头，  
认为是天公自己任意开玩笑，  
认为一切都必须井井有条，  
先是头，随后才是脚。  
他们完全像孩子一样  
寻找已经消失的东西。  
他们应当把握现在，  
不要去管地球和天体。  
它们将按照常轨在太空翱翔，  
而波浪冲刷着岩石悄悄作响<sup>111</sup>。

最后还有一首政治性十分鲜明的短嘲诗。这首诗是关于解放战争的；解放战争虽然使人们摆脱了拿破仑的压迫，却没有带来德

---

111 《马克思恩格斯全集》，德文版，第1部分，第1卷，下卷，第41页。

意志的統一，也沒有使資產階級民主的社會制度建立起來。馬克思認為造成這種情況的原因是德國大多數人民對諸侯的反動傾向的消極態度，是他們那種把物質鬥爭歸之於精神方面的問題的傾向。在這首短嘲詩里，他批評了脫離解放戰爭傳統的唯心主義偏向，因為當時的德意志資產階級只不過是利用解放戰爭來臆造混亂的烏托邦，而不是實現解放戰爭所保衛的德意志自由與統一的理想。毫無疑問，馬克思在這裡是第一次反對把物質鬥爭歸之於精神方面的問題的唯心主義傾向，雖然，應當指出，他本人在批評時還是站在唯心主義立場上，並且沒有把他的批評同政治運動和社會運動聯繫起來<sup>112</sup>。

德意志人有一次走上征途，  
甚至取得了人民的勝利，  
但當事情已成陳迹，  
就可以聽到這樣的街談巷議：  
“發生了稀奇古怪的事情，  
人們很快就要用三條腿走路。”  
大家都為這事發愁，  
並開始對自己感到害羞：  
“一次就發生了過多的事情，  
現在應讓自己的心緒重歸平靜；  
其他的事可以編寫成書，  
這些書很容易找到買主。”<sup>113</sup>

這些抒情詩和諷刺詩至少就形式而論都是十分平庸的，這使

<sup>112</sup> 關於這首短嘲詩，參閱羅茲：《從手稿看柏林大學生時代的馬克思》。

<sup>113</sup> 《馬克思恩格斯全集》，德文版，第1部分，第1卷，下卷，第42頁。

他認識到自己沒有条件成为一个詩人，同时也促使他更好地去理解真正的詩歌<sup>114</sup>。在这之后，馬克思就放棄了自己的文艺創作，但是对真正的抒情詩和完美的詩作却終生都保持着敏銳的欣賞力，这一点使得他成为海涅和弗萊里格拉特这样一些詩人的亲密顧問。

到学期結束时，他的身体累垮了。他用功过度了。他和未婚妻以及她父母的关系不能最后确定下来，这一点使他非常苦恼。为了不使人們有任何理由对她怀疑，燕妮只得繼續过她先前那种上流社会的交际生活，照例去参加跳舞会。当她的女友們都已訂婚和結婚时，她却拒絕了所有向她求婚的表示，这种做法必然使她成为人們談論的对象。由于深深地爱着卡尔，她当然要抵抗家里那种日益加强的敌視情緒，但有时她却受不住恐惧和忧郁的侵襲，而感到很大的痛苦<sup>115</sup>。

为了結束这种无法忍受的局面，馬克思在1837年3月17日正式向她求婚了。尽管威斯特华倫家里有几个人，特别是燕妮的異母兄斐迪南·馮·威斯特华倫（这时他正被任命为特利尔的樞密顧問官）反对，这个要求还是由于燕妮父亲的支持而被接受了。但是决定要到1837年底才宣布的訂婚仍然沒有完全消除馬克思在爱情上所受的折磨。他的未婚妻由于过分怕羞，仍然很少給他

---

114 1837年11月10日給父亲的信：“但是，直到看了最近写的这些詩，才突然像叫魔杖打了一下子似的，——哎呀！这一击在起初真是毁灭性的，——真正詩歌的王国正像遙远的仙宮那样在我前面閃爍着，而我所創作的一切全都化为灰烬了。”（《馬克思恩格斯早期著作选》，1956年俄文版，第12頁。）

大概就在同时，他还想写一个剧本。参閱《馬克思恩格斯全集》，德文版，第1部分，第1卷，下卷，第204頁。

115 《馬克思恩格斯全集》，德文版，第1部分，第1卷，下卷，第201、203頁，1837年2月3日和3月2日亨利希·馬克思的信。

写信<sup>116</sup>。她的沉默，年輕的馬克思在許多方面（法学、哲学、历史、艺术、文学）的极其緊張的学习，以及使他不得不把写过的一大部分东西抛掉的严格自我批判精神，都損害了他的神經<sup>117</sup>。医生劝他到农村去休养一个时期。

这样他就第一次离开了柏林，到施特拉劳的郊区去；他的老师甘斯就住在那里，而他在那里很快就恢复了健康。

馬克思經歷的精神危机主要是由于这样一个情况引起的，这就是：由于他坚决同情自由民主运动，他不能再满足于浪漫主义世界观及其反动的政治与社会立場。因此他便放棄了浪漫主义的理想主义（順便提一下，他认为他在文学和法学方面之所以做不出什么成績来，就是由于受了这种理想主义的影响），而轉向比較具体的哲学領域。他写信給父亲說：“我离开了理想主义，——順便提一提，我曾把它拿来和康德与費希特的理想主义比較，并且从这种理想主义中为它吸取养分，——而轉到现实本身中去寻求理念了。如果說諸神先前是在尘世的上面生活着，那末現在它們已經成为尘世的中心了。”<sup>118</sup>

他在黑格尔的哲学里找到了这种比較具体的世界观；对世界的发展具有辯证看法的黑格尔哲学是資产階級思想的頂峰。在先前，他曾敌視过这种哲学<sup>119</sup>，并且指責它那种以阴暗晦澀的語言

116 《馬克思恩格斯全集》，德文版，第1部分，第1卷，下卷，第212頁，1837年9月16日亨利希·馬克思的信。

117 1837年11月10日卡尔·馬克思的信：“由于燕妮的病和我那徒劳无益而又沒有結果的精神工作所引起的煩惱，由于不得不从我所憎恶的观点給自己制造一个偶像而感到的焦心的沮丧，我病了……病好之后，我就把所有的詩歌和小說草稿等等全都燒掉了……”（《馬克思恩格斯早期著作选》，1956年俄文版，第13頁）。

118 《馬克思恩格斯早期著作选》，1956年俄文版，第12頁，1837年11月10日卡尔·馬克思的信。

119 同上，第12頁。

为掩飾的、虛假的高深；这时他开始研究这种哲学了：

## 1

由于我发现了最崇高的东西，  
又领会了它的奥秘，  
因此我就和神一样巨大，  
并且像神一样披上晦暗的外衣。  
在惊涛骇浪的思想海洋上  
我进行过长期的浮游和探索，  
我在那里找到了真理的言语，  
并紧紧地抓住了被发现的东西。

## 2

我教授同极端复杂的运动交織在一起的語言，  
每个人要想什么，随他的心願。  
至少他永不会受制于束縛人的界限，  
因为有如从高山滔滔下泄的水流，  
作者会想出他心爱的思想和字眼。  
因为他能認識他所深思的东西，体会他所感知的事物，  
而每个人都能飲用振奋心神的甘泉。  
我对你道出了一切，因为我对你一无所言。<sup>120</sup>

因此，在使他克服了浪漫主义的这种精神发展当中，他并不是立刻就直接地到达黑格尔哲学的，而是先到达一个过渡的观点，这个观点离开他认为和生活太不相干的康德与費希特的理想主义，

---

120 《馬克思恩格斯早期著作选》，1956年俄文版，第41—42頁。

离开他认为过于唯物的黑格尔哲学，都同样是遥远的。

这种特殊的思想方式表现在下面这首关于黑格尔的短嘲詩里：

### 3

康德和費希特喜欢在太空飞舞，  
翱翔到遥远的国土，  
而我却只想透彻地理解  
在街头巷尾遇到的事物！<sup>121</sup>

为了防御他还敌視的这种学說，同时为了更清楚地認識自己，他当时写了一篇很长的對話，在这里面他用黑格尔的方式說明，起初是純粹概念、絕對观念的神怎样辯证地展开自己的本质，把自己表现为自然界和历史。他在給父亲的一封信里說：“先前我讀过黑格尔哲学的一些片断，我不喜欢它那种离奇古怪的調子。我想再钻到大海里一次，不过这次却有个明确目的，这就是要证实，精神本性也和物质本性一样是必要的、具体的，并且具有同样的严格形式；我不想再学习劍术，而是想在太阳光下檢驗一下珍珠的成色了。

我写了一篇几乎长达二十四張稿紙的對話：《克利昂特或論哲学的起点和必然的发展》。在这里，艺术和科学在一定的程度上結合在一起……而我这个不知疲劳的旅客却想做这样一件事情，就是以哲学的辯证方式，到自在的概念、宗教、自然界、历史等这样一些神的表现当中去把神揭示出来。我的最近的一个論題是黑格尔体系的起点。为了进行这个工作，我涉猎了一下自然科学、謝林和历

<sup>121</sup> 《馬克思恩格斯全集》，德文版，第1部分，第1卷，下卷，第42頁；再參閱关于黑格尔的短嘲詩，第41、42頁，II—IV。



史。它使我付出了巨大的精神劳动，而且写得这样 *concienne*〔隱晦〕（它在本质上应当是一种新邏輯学），以致目前我自己都几乎不能再钻到这套思想里去了。这是我在月光下撫育大的亲爱的孩子，它就像一个狡猾的妖女一样把我引入了敌人的怀抱。”<sup>122</sup>

这次哲学試驗的失敗使馬克思深感苦恼，因此在短时期里他又放棄了哲学。他埋头于法学的研究，讀了薩維尼的《占有权》、費尔巴哈和格罗曼的《刑法》、溫宁-英根汉的《优帝法典体系》、格拉提安的《矛盾教規的一致》、朗契洛提的《羅馬法通論》、維魯拉姆男爵培根的《論科学的价值和发展》<sup>123</sup>。

他研讀这些书籍部分地也是为了配合他在 1837 年夏季始业学期和在 1837—1838 年冬季始业学期里所听的課<sup>124</sup>。

然后他又埋头研究起哲学来，也許是因为他已經打算做一名哲学教授了。这时他的研究对象是黑格尔哲学，而黑格尔的著作則是他在生病时就讀过了的。这种哲学符合他的願望，并且从这时起就基本上决定了他的精神发展。

这一轉变是在青年黑格尔派的小組里完成的，这些青年黑格尔分子不久后就在青年黑格尔运动中起了重要的作用<sup>125</sup>。

---

122 《馬克思恩格斯早期著作选》，1956 年俄文版，第 12—13 頁；1837 年 11 月 10 日卡尔·馬克思的信。

123 同上，第 13 頁。

124 《馬克思恩格斯全集》，德文版，第 1 部分，第 1 卷，下卷，第 248 頁。在这一学期里，他听了海夫特尔的課，海夫特尔和甘斯一样，也是自由主义的黑格尔分子。在夏季始业的学期里他讀了教会法、全德民事訴訟、普魯士民事訴訟。在冬季始业的学期里他讀了刑事訴訟。

125 1837 年 11 月 10 日卡尔·馬克思的信：

“在生病期間，我把黑格尔从头到尾讀了一遍，还看了他的大多数学生的著作。由于在施特拉劳常和朋友们見面，我参加了‘博士俱乐部’，在俱乐部的會員里有几个讲师和一位我在柏林的最亲密的朋友魯滕堡博士。这里的爭

这个小组（“博士俱乐部”）是由几个大学讲师、中学教师和文学家组成的，他们的集会地点是法兰西街上的一家咖啡店。当时“博士俱乐部”的主要成员有阿道夫·鲁滕堡、卡尔·弗里德里希·科本和布鲁诺·鲍威尔。鲁滕堡（1808—1869）过去曾因参加“大学生协会”被捕，现在是在士官学校教地理。他并没有很高的才智，也不是一位大学者，但是他的文笔锋利，他给谷兹考主编的汉堡自由主义刊物《德意志电讯》撰写很有风趣的报道，巧妙地使这些报道充满了政治的暗示。由于他被怀疑为“煽动者”，不久就被解除了教职。科本（1808—1863）当时是科尼斯台德一个学校的历史教员，他是一个有教养和有学问的青年人。后来他由于自己的历史著作，特别是他的《佛陀的宗教及其产生》一书（1857—1859）而享名。

俱乐部的精神上的领袖是神学讲师布鲁诺·鲍威尔（1809—1882），他从1834年起就在神学系授课。他不仅学识渊博，而且是讽刺的能手，思想深刻而大胆，这必然使他同马克思和卢格一道成为青年黑格尔派的领袖人物。

马克思主要是和鲍威尔、鲁滕堡来往。他认为鲁滕堡是他最要好的朋友。同样都深深地向往着真理和知识的青年博士们热情地讨论哲学和政治问题，主要是讨论在他们世界观中占统治地位的黑格尔哲学。

黑格尔哲学对马克思所发生的巨大影响首先表现在他对于自己最初的作品自我批判态度上，他用自己新树立的观点，对这些

---

論表現出了各种不同的、相互对立的观点，而把我自己同我想避免其影响的现代世界哲学联在一起的纽带，越来越紧了；但一切声音都静止下去，我陷入了一种真正的讽刺狂，而这种情况在这样多的东西遭到否定之后，是很容易发生的。”（《马克思恩格斯早期著作选》，1956年俄文版，第14页。）

作品进行了尖锐的批判。他对自己的法哲学批判得特别严厉，说它是唯心主义。他看到，在理论和具体现实之间任意规定的矛盾，使得他对法作了形而上学的、抽象的和独断的理解<sup>126</sup>。在给父亲的一封信里他写道：“这里首先一个严重障碍正是唯心主义所固有的、现实的东西和应有的东西之间的对立；这种对立又产生了拙劣的、错误的划分。开头我搞的是我慷慨地称之为法形而上学的东西，也就是脱离了任何实际的法和法的任何实际形式的原则、思维、概念的定义，这一切都是模仿费希特的，不同的只是我的东西比他更现代化，内容也更空洞而已。”<sup>127</sup>

费希特的唯心主义把存在和应有对立起来，因而就要求不断地分割具体现实；马克思同唯心主义特别是同费希特的唯心主义的论争，后来使他批判了抽象的独断的方法，因为这种方法使得人们不能从世界的有机的、生动的发展方面去理解世界。“而且从一开始，数学独断论的不科学的形式就成了认识真理的一个障碍，按照这种形式，主体在事物的周围跑来跑去，发出这样那样的议论，可是事物本身却没有形成为一种多方面展开的生动事物。

三角形使数学家能够作图和论证；但它只不过是空间的一个概念，它不会发展成一种更高的什么形式；必须把它拿来和另一种事物对比，这时它就有了新的位置，而对同一对象所采取的不同位置，就为三角形创造出各种不同的关系和真理。

在生动的思想世界的具体表现方面，也就是在法律、国家、自然界、全部哲学方面，情况就完全不同：在这里，我们必须从发展方

---

<sup>126</sup> 参见他在给父亲的信里对自己最早的诗歌所作的批判（引文见本书第107页）。参阅读 65。

<sup>127</sup> 1837年11月19日卡尔·马克思给父亲的信（《马克思恩格斯早期著作选》，1956年俄文版，第8页）。

面細心研究对象本身，決不應任意分割它們；事物本身的理性在这里应当作为一种自在地矛盾的东西展开，并且在自身中發現自己的統一。”<sup>128</sup>

抽象的獨斷的方法使得他把自己的著作分成理論的部分和實證的部分，結果在這裏面形式和內容就分了家；這樣一來，不但形式變成空的，內容也成為任意規定的了。

“第二部分是法哲學，按照我當時的觀點，這就是研究人定的羅馬法中的思想發展，好像人定法在自己的思想發展中（我不說，在它的純粹有限的規定中）會成為和第一部分所應當研究的法概念的形成的有所不同的另一種什麼東西！

此外，我又把這第二部分分成關於形式法和實體法的學說；這時關於形式法的學說，應當從連貫性和聯繫方面，來記述法系的純粹形式，也記述它的分類和範圍；關於實體法的學說，相反地，則應當記述法系的內容，說明形式怎樣凝縮在自己的內容中……錯誤就在於，我認為實體和形式可以而且應當各不相干地發展，結果我所得到的便不是實在的形式，而只是帶抽屜的書桌之類的東西，而書桌的抽屜後來又被我裝上了沙子。

概念也是形式和內容之間的中介環節。因此在從哲學方面說明法律時，形式必然從內容里產生出來；而且，形式只能是內容的進一步的發展。因此我把材料作了這樣的劃分，這至多也只能是主體為了進行膚淺的和表面的分類而提出的一種劃分。但這時法的精神和它的真理卻都消失了。”<sup>128</sup>

這一自我批判表明，馬克思在他剛剛掌握的黑格爾的歷史的和辯證的世界觀的影響下，已經充分認識到，用抽象方法，離開和周圍世界的關係來考察一切生動現實（儘管這種現實只有從它導

<sup>128</sup> 《馬克思恩格斯早期著作選》，1956年俄文版，第8—9頁。

源于这些关系的发展中才能够得到理解和解释)的绝对唯心主义,会导向把本质和事物归结为毫无内容的形式的形而上学世界观。黑格尔哲学使马克思理解了世界的有机形成,使他摆脱了唯心主义的浪漫主义和独断论,标志了他那还只是刚开始的、从唯心主义向唯物主义的转变的第一阶段,在这一阶段里,他到达了客观唯心主义,这就是说,到达了尽管还是唯心主义的,然而却已是具体的世界观。

在1837年11月10日的信里,他向父亲叙述了使他放弃了法学科目的精神发展情况;在这封信的结尾处,他表示今后不想成为一个法学家,而愿意选择一个符合他的新志愿的学者的生涯<sup>129</sup>。

除去研究法学和哲学之外,他和当时所有的知识分子一样,对戏剧和文学问题也有兴趣,这些东西填补了政治生活之不足。我们已经看到,年轻的马克思在自己的短嘲诗里曾批评过资产阶级的社会作风。现在他想直接参加文学—政治斗争了。在给父亲的信里,他也说到他打算在朋友鲍威尔和鲁滕堡的协助下办一个美学批评杂志<sup>130</sup>。但是当他为这件事去找莱比锡的书店老板维干德(维干德就是后来青年黑格尔派著作的出版者)时,他却遭到了拒绝。他还想使自己的诗歌收入夏米索主编的《诗歌年鉴》,但也同

<sup>129</sup> 《马克思恩格斯早期著作选》,1956年俄文版,第14—15页,1837年11月10日卡尔·马克思的信,再参阅1837年2月3日亨利希·马克思给卡尔·马克思的信(《马克思恩格斯全集》,德文版,第1部分,第1卷,下卷,第200页)和1837年9月16日亨利希·马克思给卡尔·马克思的信(同上,第210页)。卡尔·马克思认为,如果他将来能以候补文官的资格取得法学博士学位的话,他是有希望成为一名副教授的。

<sup>130</sup> 《马克思恩格斯早期著作选》,1956年俄文版,第14页,1837年11月10日卡尔·马克思的信。1837年7月马克思就想办一个文学杂志(《马克思恩格斯全集》,德文版,第1部分,第1卷,下卷,第207页,1837年8月12日亨利希·马克思的信),7月他还想办一个剧评杂志(同上,第210、211页,1837年9月10日亨利希·马克思的信)。

样遭到了拒絕<sup>131</sup>。

这些文学計劃和他当时已开始更加积极地参加柏林生活这一情况无疑是有关系的。他到戏院去的次数更多了，并且显然是通过布魯諾·鮑威尔的介紹而常到蓓蒂娜·馮·阿尔宁和万哈根·馮·恩賽那里去。在蓓蒂娜·馮·阿尔宁的客厅里，最出風头的是薩維尼之流的反动人物，而万哈根·馮·恩賽的家却是自由主义反对派的中心。万哈根·馮·恩賽在1836年談到普魯士的局势时写道：“有見識的人沒有权力，有权力的人又沒有見識。目前我們的状况是这样地貧乏、不穩定和精神空虛，就和1806年\*时一样。”

1837年11月10日馬克思的那封多次为人們談起的长信，使父亲很为伤心并深感失望。他指望馬克思經過在波恩空度的一年之后，現在在柏林能够勤勉求学，以便尽快地（这是他訂婚后的义务）取得一个称心如意的公职。可是他看到的却是，馬克思钻到莫測高深的哲学思辨里面去，这不但耗掉了他的宝贵时光，使他花了許多錢，而且損害了他的健康。尽管他对于儿子的志向是了解的<sup>132</sup>，但他仍然不能容忍儿子把時間用到在他看来不会有任何結果的工作上去，不关心自己的前程，而他的未婚妻的未来却是决定于他的前程的。他常常在这个問題上規劝儿子，并且十分担心地暗自思忖，卡尔的智力发展会不会損害了他的心灵，他会不会給什

<sup>131</sup> 《馬克思恩格斯早期著作选》，1956年俄文版，第14頁。

\* 在这一年里，拿破侖把萊茵河畔的德意志各邦組成萊茵联盟。——譯者

<sup>132</sup> 《馬克思恩格斯全集》，德文版，第1部分，第1卷，下卷，第211頁，1837年9月16日亨利希·馬克思給卡尔·馬克思的信：“最使我感到不安的是这样一个始終擺脫不掉的思想，这就是怕你会低三下四地乞怜于人。尽管我的头发花白了，精神有一些消沉而且忧虑重重，可是我依然卓然挺立，瞧不起卑躬屈节的行为。你的精力充沛，天賦又高，因此这类的事情你想也不应当想到。”

么恶魔迷住了。

1837年3月2日父亲写信给他說：“……我时常不能摆脱一种忧愁的、纷乱的念头，这种念头使我感到害怕并且像闪电一样地刺痛了我：你的心是否和你的脑、你的能力相称？在你心里有没有能够在痛苦的人世間給人慰借的那些世俗的、然而柔和的情感？很明显，在你心里活着和支配着一切的并不是一切人所固有的魔，然而这是个什么魔呢，是天上的还是浮士德式的？什么时候你能够懂得真正人的家庭的幸福呢，这一点是我心里感到十分痛苦的疑虑。什么时候你能够使你最亲近的人們也感到幸福呢？”<sup>133</sup>

这些忧虑和預感反映了父亲那种感伤、柔和的心和儿子那种意志坚定的战斗性格之間的根本分歧<sup>134</sup>。馬克思的敌人常常指責他，說他的天性冷漠无情，这是不正确的；他給父亲的信的結尾处就证明了他的深厚的人子之爱<sup>135</sup>，不过在他身上，就和在一切偉

133 《馬克思恩格斯全集》，德文版，第1部分，第1卷，下卷，第202頁。

134 《新时代》，XVI，第1卷，第5頁。爱琳娜·馬克思的《回忆录》：“我觉得他长得很漂亮，眼睛和前額都和儿子一样，但嘴和下巴的輪廓却比較柔和。”在1833年12月28日談到馬克思的法学观点的一封信里，父亲的性格就表現得不够坚定。他对儿子的激进主張感到吃惊，并写信給他說：“你的法学观点不是沒有正确的地方，但如果把这些观点建立成体系，它們却很容易引起風波，而且，难道你不知道，学术中的風波是何等危險的事情。如果不可能从本质上取消那些尖銳的論点，那末至少在形式上应当弄得緩和和寬容一些。”（參閱同上书，第199頁。）

135 “希望籠罩着我們家庭的阴云一点点地消散，希望我能够和你們一同受苦和哭泣，并且能够在您身边用事实来证明我常常表現得很不好的、深刻而真誠的关心和无限的爱；希望您，我亲爱的、永远爱着的父亲，在考虑我的不安定的精神的各种表現时能原諒我，因为常常在看来似乎是心情混乱的地方，实际上是战斗的精神在压抑着它的；希望您早日完全康复，以便我能紧紧地拥抱着您，向您傾訴自己的全部心思。永远爱您的儿子卡尔。”（《馬克思恩格斯早期著作选》，1956年俄文版，第15頁。）

大战士的身上一樣，實現作為自己生活目的理想是重於一切的。

父親認成是惡魔的東西，正是兒子的天才的最初的、稍許奔放的表現。由於他不理解兒子的內心鬥爭，卻只看到了這一鬥爭表現於外部的消極效果，因此他就不能消除自己那種忧心忡忡的痛苦感情了。

這種感情，由於他的病有過幾次嚴重的初期發作而更為加深；這病很快就會使他死去並且使他不得不在8月里到埃姆斯去治療三個星期。使他咽喉作痛的經常不斷的咳嗽對他的律師業務妨礙甚大，以致他竟想改行當法官了<sup>136</sup>。除去受到損害的健康、家庭的未來和年終（1838年12月14日）死去的幼子愛德華的病給他帶來的一切憂慮之外，現在他又接到了兒子給他的一封信；這封信在他看來證明他的兒子的精神、心情和生活已經完全陷於混亂。

馬克思對於未婚妻的長期沉默曾痛苦地和過分執拗地抱怨過，而父親就為這一點剛剛斥責過他<sup>137</sup>；但現在，他父親一想到重

---

<sup>136</sup> 《馬克思恩格斯全集》，德文版，第1部分，第1卷，下卷，第205—208頁，1837年8月12日亨利希·馬克思從療養地埃姆斯給卡爾·馬克思的信。

<sup>137</sup> 同上，第222頁，1837年11月17日馬克思的父親給馬克思的信：“我反對你這種非常痛苦的表現，而且我根本也沒有料到你有這樣的表現。你有什么理由這樣呢？難道從一出生下來你不是都很順利嗎？難道你沒有很高的才能嗎？而且難道你不是極其不可思議地贏得了一個女孩子的心，從而引起了成千上萬的人的嫉羨嗎？可是第一次的失敗，第一次沒有稱心如意，就使你痛苦到這種程度！難道這是毅力的表現嗎？難道這是男子漢大丈夫的性格嗎？”

由於馬克思父母的要求，燕妮終於給他寫了一封信，關於這封信，馬克思十分高興地告訴父親說（1837年11月10日的信，載同上書，第221頁）：“請向我的親愛的、絕妙的燕妮致意吧！她的來信我已經念了十二遍，每一遍我都發現新的引人入勝的東西。這是一封在一切方面——也在體裁方面——都是最美的、只有女性才寫得出來的信。”



大的牺牲并没有带来好结果，就感到生气，而看到马克思正在毁掉自己的前途时就害怕得不能自持，因此在12月9日给儿子的回信中十分严厉地谴责了他那种没有目的的生活，枉费精神的学习和毫无节制的开支。

“简言之，问题就是这样。怎样解决这个问题呢？让上帝来判断吧!!!毫无秩序；杂乱无章地涉猎各门学问；在油灯的昏暗灯光下胡思乱想；不是拿着酒杯撒野，而是穿着学者的睡衣、蓬头散发地在那里撒野；愁眉不展地落落寡合，不近人情，甚至连自己的父亲也毫不关心。处世之道只局限在骯髒的小屋里……难道在这里，在这个毫无意义和毫无目的的学问作坊里，那会使你和你所爱的人精神振奋的果实就能成熟吗？那会使你的神圣职责得以完尽的庄稼就能收获吗？!

我愿意而且必须告诉你，你给你的父母带来许多痛苦，但很少或根本没有快乐……

就好像我们阔绰的了不起一样，儿子在一年里就花了将近七百塔勒……可是最有钱的人还花不了五百塔勒。”<sup>138</sup>

在信的结尾处，生气的父亲依然加上了表现父爱的几句话，他告诉儿子说，尽管他觉得遗憾，他仍然希望在复活节再看到儿子。

在2月10日的信里他已经预感到自己的死期临近，因此嘱咐儿子过比较有条理的生活，节制自己的开支，因为他已经没有先前那样的收入了<sup>139</sup>。

直到最后，他还在考虑着儿子的事情。临终时，他还为儿子拟定一个小册子的提纲，这个小册子所要谈的是关于科伦主教职位

<sup>138</sup> 《马克思恩格斯全集》，德文版，第1部分，第1卷，下卷，第225、226、227页。

<sup>139</sup> 同上，第228、229页。

的一个引起爭論的問題。他站在普魯士政府方面反对天主教教会，并认为国家有权对教会采取非常措施，因为只有这样它才能巩固自己的主权<sup>140</sup>。馬克思並沒有編写这个小册子，因为它毫无疑问是和他本人的观点不符的。既然他已經具有非常鮮明的自由主义傾向，因此他就不会去贊揚反动的普魯士政府，哪怕在它看来似乎是正确的时候。

拟定小册子的提綱这件事是父亲对卡尔的爱的最后表现。从1月起，父亲就不能起床了。2月10日，他好不容易才把几句话加到他妻子写给卡尔的信上去，到5月10日就与世长辞了，这一年他是五十六岁。他的早死毫无疑问防止了父子間的重大冲突，因此馬克思才能够对父亲保持着愉快的回忆。他終生都带着父亲的像。

父亲一死，他和家庭的紧密联系就断了。从那时起，他就按照自己的奔放的精神意向而行动了，这种精神必然使他摆脱了父母所期望的那种舒适的资产階級生活方式而投身到政治和社会斗争中去。

父亲的死恰好发生在馬克思的精神危机結束的时候，而馬克思正是通过这一危机才变成了一个成熟的人的。由于对燕妮的爱，他在这一危机开始时热中于浪漫主义，这种浪漫主义必然使他醉心于渺茫的理想，脱离充滿敌意的周圍世界或对它展开毫无希望的斗争。但是，使他陷入形而上学的、独断論的哲学思辨的这种浪漫主义的理想主义，在他想具体地理解世界和参加自由民主斗争时，就不能长时期地使他感到满足了。他很快就放棄了浪漫主义的理想主义，并在作了艰苦的努力后在黑格尔哲学里找到

---

<sup>140</sup> 《馬克思恩格斯全集》，德文版，第1部分，第1卷，下卷，第225、226、227頁。

了符合于他的本质和志向的学说。由于这种哲学已经成了自由主义反对反动势力的斗争舞台，所以他不久就通过这种哲学而被卷入了当时的轰轰烈烈的政治斗争，而这个斗争也立刻就基本上决定了他的世界观和他的生活道路。

## II

### 弗里德里希·恩格斯

正当卡尔·马克思从启蒙主义转向浪漫主义，随后又转向黑格尔主义时，他的未来的朋友和战友恩格斯通过更加曲折的道路达到了同样的观点。和马克思一样，恩格斯的革命观点在形成时受到家庭的影响极小。也和马克思一样，他走上革命的道路不是迫于个人需要，而是由于深刻的思考，由于信念。

恩格斯 1820 年 11 月 28 日生于巴门，这就是说，他和马克思不同，他不是生在莱茵省的农业区，而是生在该省的工业区。他出身于一个工厂主的家庭，这一家很久以来就在乌培河谷定居了<sup>141</sup>。他的曾祖父约翰·伽斯帕尔·恩格斯出身农家，在 18 世纪后半叶创办了一个企业，这个企业是一个兼营漂白、纺纱和花边的作坊。他死后，这家已成为巴门最大企业之一的企业继续经营下去，开头是由他的儿子，后来就由他的三个孙子经管了。但由于他们之间意见不一致，于是便以抽签的办法来决定工场归谁所有。弗里德里希的父亲中了签，因此他就偕同兄弟欧门先是在 1837 年从恩格斯

---

<sup>141</sup> Das Deutsche Geschlechterbuch (《德意志城市名门系谱》)，戈尔利茨，1913 年，第 24 卷。恩格斯一家的系谱是由艾米尔·恩格斯负责编订的。

奇尔深到曼彻斯特去，然后在1841年又在巴門和恩格斯奇尔深創辦了他自己的紡紗廠。他和一位教授的女兒伊麗莎白·凡·哈爾結婚，這位教授曾津津有味地注釋過《啟示錄》，還喜歡給自己的外孫弗里德里希講述關於提賽歐斯、赫丘利斯、米諾陶路斯以及關於金羊毛的希臘英雄故事<sup>142</sup>。

和馬克思的開明的充滿自由主義氣氛的家庭不同，在恩格斯的家庭里是一種嚴格保守的和虔誠主義的精神占着統治地位。弗里德里希·恩格斯年紀很小時就不得不為初步建立自由主義的宗教和政治觀點而對保守主義和虔誠主義進行堅持而艱苦的鬥爭。這樣，他的鬥爭从一开始便不像馬克思那樣在社會範圍內，而是在家庭本身的圈子裏進行的，而且對於政治上的反對立場，他首先也是把它作為家庭內部各代之間的矛盾來理解的<sup>143</sup>。

他所反對的虔誠主義，是集加爾文教傳統和清教傳統于一身的宗教派別。它是早期資本主義的各種傾向的思想表現，早期資本主義只有通過節儉、嚴格和吝嗇的生活方式，才能够擴大流動資

---

142 《馬克思恩格斯全集》，德文版，第1部分，第2卷，第462頁，弗里德里希的詩《給外祖父》，巴門，1833年12月20日。

143 “當然，‘世家的安樂’、對家庭感到的滿足會日益讓位於不滿情緒和對家庭生活的歡樂的不滿足，而世家生活的庸俗作風，睡帽的靈光也日益消失了——……不滿的原因也正是還在鬥爭着的、尚未結束的時代的徵兆……新的家庭並不能擺脫某種不舒服的感覺，因為它面臨着一些新的要求，而它卻還不能把這些要求和本身的權利結合起來。社會……變了樣；出現了嶄新的因素——社會生活；文學、政治、科學——這一切現在都更加深入地進入家庭，但家庭卻不容易安置所有這些陌生客人……在家庭里，舊習慣的勢力還很強大，因此它們不能和外来者協調起來並維持和諧的關係，但這裡家庭的復興必然是要發生的；最後，痛苦的过程是必須經歷的，而我以為這對於舊家庭來說也確實是需要的。”（《英梅爾曼的〈回憶錄〉》，載《馬克思恩格斯早期著作選》，1956年俄文版，第380—381頁。）

本并把这种经济和社会的必要作为美德<sup>144</sup>。

这种对勤劳和节俭的称赞和对一切不必需的花费的谴责，产生了一种敌视一切乐生观点的伪善的宗教信仰。

虔诚主义要人民保持严格的信仰和刻苦的生活方式，这样就便利了对人民的压迫和剥削；虔诚主义是正统的和反动的运动的天然同盟者，而这种运动的目的是镇压产生于18世纪并从法国革命时期加强起来的一切理性主义和自由主义倾向。

不过伪善的和偏狭的虔诚主义却做得这样过火，以致像我们看到的，它竟然把那些伟大的德国古典作家，特别是歌德，都当作下流的、不道德的作家而否定了。

弗里德里希·恩格斯的父亲是一个具有虔诚主义情绪的极为保守的人物，他是一个干练的商人，头脑清楚，并且不让死气沉沉的宗教信仰把自己完全束缚住。和大多数把艺术看成是瀆神行为的虔诚主义者不同，他爱好音乐，会拉大提琴并且开过家庭音乐会。

他妻子的观点却不同。她决不是一个假仁假义的人物，比较热爱生活，有幽默感，并且曾在她儿子二十岁生日时送给他一部为虔诚主义者所禁止的《歌德全集》。

关于恩格斯的童年，也像关于马克思的童年一样，我们知道得很少。他的故乡巴门当时还只是一个两万人口的小城。因为有着高大烟囱和巨大厂房的大企业在那里还只是刚刚产生，而企业又

---

144 关于虔诚主义，参阅 L. Hüffel, *Der Pietismus geschichtlich und Kirchlich beleuchtet* [希费尔：《从历史方面和教会方面论虔诚主义》]，海得尔堡，1846年，关于加尔文教，参阅 M. Weber, *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*, *Archiv für Sozialwissenschaft* [韦伯尔：《新教的伦理和资本主义的精神》]，《社会科学文库》，第20—21卷。

主要是小規模的，因此巴門便保存了當時一般城市的外貌，這些城市由於有草地，並且一些房屋前面都有花園，從而在許多方面保存了農村的特徵<sup>145</sup>。

恩格斯一家住在一所寬敞的住宅里，住宅四周是一個大花園，裡面長着蔥郁的樹木。弗里德里希很喜歡和自己的七個弟妹在那裡玩耍。

恩格斯十三歲以前在巴門的理科中學讀書；在那裡，和在他家裡一樣，虔誠主義精神占着統治地位，但是他卻在那裡獲得了相當踏實的物理、化學和法語知識<sup>146</sup>。十四歲那年他進了愛北斐特的市立中學，這個學校被認為是當時全普魯士最好的學校之一。

愛北斐特和巴門不同，它在社會以及政治方面都是比較進步的一個城市。愛北斐特的工人不像巴門的勞動者那樣屈服在悲慘的命運下，他們在1829年起來反抗廠主，並且搗毀了一些機器。當地的自由民主運動也表現了這樣的反抗精神，這便成了“查究

---

145 “橋這邊的一切都使人看起來比較親切；這裡沒有愛北斐特那種既不是舊式也不是新式、既不美觀又不可笑的蹩腳的房子，而是新式的、蓋得別致的、高大而堅固的建築。你到處可以看到新蓋的石頭房子，馬路的盡頭由一條筆直的两旁蓋滿房屋的公路連接起來。在房屋中間是漂白工廠的綠色草地。這裡烏培河河水清澈，山巒重疊，輪廓隱約可見，叢林、草地、花園五色繽紛，紅色的屋頂夾雜其間，使你越往前行，就越覺得這個地方景致迷人……但是很快又出現了一條馬路，灰色的石板房一幢挨着一幢。但這裡的花樣要比愛北斐特多得多；有漂白工廠的碧綠草地，有新式的房子，有一條狹窄的小河，有許多臨街花園，——這一切都打破了這幅圖畫的單調的氣氛。”（《烏培河谷來信（一）》，載《馬克思恩格斯全集》，人民出版社1956年版，第1卷，第494—497頁。）

146 “巴門市立學校經費很不充足，因此教員很缺，但是學校當局盡到了一切努力。該校完全操縱在目光短淺的吝嗇的管理委員會的手裡，該委員會多半也只是從虔誠派裡挑選教員。該校校長也不排斥這個教派，但他在執行自己職務的時候還是依照堅定的原則，他善於巧妙地向每個教員說明他所處的地位。”（《烏培河谷來信（二）》，載同上書，第508—509頁。）

煽动者”的口实。这种反抗情绪在爱北斐特市立中学也可以感觉出来，那里有一些具有自由主义思想的教师，例如历史和文学教员克劳森就是一个。他对恩格斯曾发生过巨大的影响<sup>147</sup>。

在这样的影响下，恩格斯这样一个从母亲那里继承了热爱生活 and 热爱自由的性格的人，无疑会很早就试图摆脱笼罩着他家的那种束缚人的气氛。虔诚主义使基督教丧失了人的一切特征，把人生的一切欢乐通通斥为罪恶，因此它只能引起恩格斯的厌恶，促使他渴望取得不受约束的生活和独立的观点。

这种对家庭气氛的反抗，进而也是对占统治地位的社会关系的反抗，还是像儿童那样不自觉的，它最初是以一种无关紧要的形式表现出来的；例如爱好骑士故事；这种故事在某种程度上使他摆脱了虔诚主义的世界观的压迫。

这种反抗成了他和父亲第一次发生口角的导因，因为父亲对于他那种自由放任、不服管教的性子是感到不安的。1835年8月27日他给妻子（当时她正在哈姆地方她的垂死的父亲那里）的一封信里写道：“弗里德里希上星期的得分不太好。你知道，表面上他是比较守规矩了，但是尽管先前对他进行过严厉的训斥，却依旧不能使他慑于惩罚而完全听话。比方说，今天他又使我感到很不痛快，因为我在他书桌里发现一本从图书馆借来的搞得很脏的小书，

---

147 “爱北斐特中学的经济状况非常拮据，但它是被公认为普鲁士最好的学校之一……”

汉契克博士，教授，代理校长……能用西塞罗的拉丁文写诗和散文，写过许多传教文章、教育问题论文和学习希伯来文的材料……

克劳森博士，第三个一级教员，他无疑是全校最能干的一个，学识渊博，精通历史和文学。他讲课非常吸引人；他是唯一善于使学生对诗发生兴趣的人，否则乌培河谷的庸夫俗子就会完全失掉这种兴趣。”（《乌培河谷来信（二）》，载《马克思恩格斯全集》，人民出版社1956年版，第1卷，第510—511页。）

一本13世紀的騎士故事。他這種滿不在乎地把這類小書放在書櫃里的做法實在令人吃驚。讓上帝把他的心管住吧，但是對這個一般說來還很不錯的孩子，我常常是十分擔心的……漢契克博士（愛北斐特市立中學的校長）寫信給我說，有人建議他收兩名寄宿生到他家去住，但如果我們同意讓弗里德里希在他家裏住到秋後，他就把這個建議回絕了；他還說，弗里德里希經常需要照管，道遠會妨礙他的學業等等。我立即答复他說，我十分感激他……並請他把弗里德里希更久地留在他那裏；為了孩子的幸福我不計較錢，而弗里德里希又是這樣一個任性而好活動的孩子，能使他養成獨立習慣的、不和外界胡亂交往的生活方式對他是最有益處的。我再次請求上帝護佑這個孩子，不要讓他墮落。直到目前為止，在他身上除去其他一般說來是使人高興的品質之外，還表現出缺乏思想和性格的情況，這一點使我很為擔憂。”<sup>148</sup>

恩格斯的父親像馬克思的父親一樣，甚至比他更早就開始為兒子的前途擔心了；對於兒子的才能和品質，毫無疑問，他是能夠賞識的，但對於他的行為，他却覺得有些奇特。

由於恩格斯在家找不到任何人理解他的自由願望，因此他感到孤獨，並且很自然地把精神貫注在自己身上。在他們家裏久住過的一位婦女回憶說，有一次他在大白天里提着燈籠，就好像是正在尋人的第歐根尼一樣。

他反對壓制生活中的任何自由表現，反對已經形成的因循守舊的規則，而為了精神上的需要，他甚至在基督教的思想領域中尋求自由，力求從比較近人情的立場去理解基督教。他這樣做並不是沒有內心鬥爭的。譬如，十六歲那年，當他準備行堅信禮時，他就

---

<sup>148</sup> 《馬克思恩格斯全集》，德文版，第1部分，第2卷，第463頁。



想在他那純朴的童年信仰中寻求得救之路。他十分虔誠而謙卑地懺悔那被自己认为是罪惡的、对人間生活的依戀，并且尽力想用摆脱俗事牵挂的办法来和上帝相通。譬如，在他的一首诗里，他就祈求基督拯救他的灵魂<sup>149</sup>，而在1837年3月12日按例行坚信礼时，他那非常激动的情绪是使所有在场者都感到惊讶的。还有，在他的学业证明书上，校长除称赞他心地純洁、性情溫和之外，还称赞了他篤信宗教的感情<sup>150</sup>。

尽管他向往宗教世界，热望得到真正信仰，但在家里他所看到的却只是枯燥无味的基督教和僵化的徒具形式的信仰，这必然会使他很快地完全摆脱宗教。

---

149 《馬克思恩格斯全集》，德文版，第1部分，第2卷，第465頁；这首诗大概写于1837年初：

(1) 我主耶穌基督，上帝之子，  
啊，請你走下宝座  
来拯救我的灵魂！  
带着你的恩榮，  
你那父亲的神圣光輝，  
让我在你面前膜拜！  
在我們頌贊救世主的时候，  
欢乐是充滿了爱的，是光榮神圣的，沒有忧愁的。

(2) 啊，当我在你慈爱的怀抱里，  
摆脱了死亡的时候，  
欢乐的时刻就到来了。  
上帝啊，我看到，正是由于你，  
我才可以永久拥抱  
所有我的亲人！  
永久，永久，永久地活着并站在你面前！  
只要看到你——  
我的生命的花朵就会重新开放。

150 參閱1837年9月25日的学业証明书，載《馬克思恩格斯全集》，俄文第1版，第2卷，第438—439頁。

在行坚信礼时，人們給他的一句作为生活指針的格言是：“我只有一件事，就是忘記背后努力面前的，向着标竿直跑，要得上帝在基督耶穌里从上面召我来得的奖賞。”（《腓立比书》，第3章，第13、14节）<sup>151</sup>，——这句话很快就开始有了另一种并非宗教的，而是世俗的意义，这种意义是符合在他内心萌芽的新的願望和观点的。

这些願望的目标已經不是到达天国，而是通过人类的解放創造人間的幸福了。

弗里德里希对自由的向往，起初并不是像馬克思那样，具有政治自由主义的形式，而是具有一般的、不确定的求解放的形式的形式，而这种求解放的要求就表现在他对过去偉大英雄人物的高尚而热爱自由的人格的态度上。例如在1836年的一首诗里写道：

在我面前遙远的地方，  
 隱約出現了另一幅美丽的画图，  
 正仿佛小星透过云层，  
 优美而柔和地照耀。  
 它們在走近——我已經辨識出  
 它們的形象，  
 我看見射·手·退·尔，  
 看見力战妖龙的齐·格·弗·里·特，  
 执拗的浮·士·德走近了我，  
阿·齐·里·斯出現在前面，  
 还有崇高的勇士布·雍，  
 和他那些騎士随从。  
 走近了的还有——兄弟們，請不要笑——

<sup>151</sup> 《馬克思恩格斯全集》，德文版，第1部分，第2卷，第477頁。

英雄唐吉訶德，  
他騎着駿馬，  
在廣闊的世界上馳騁。<sup>152</sup>

故乡的生活条件不能促使他像馬克思那样从事自由民主活动。巴門的虔誠主义的資產階級不要自由主义，他們对 1830 年的革命沒有任何反应。和特利尔的開明資產階級不同，他們根本不参加爭取出版自由和宪法的自由主义斗争。在資產階級集团里，人們所議論的不是政治問題或社会問題，而是如像建立关税同盟、開設萊茵河中下游汽船公司和修筑铁路之类的經濟問題。如果巴門的資產階級反对普魯士政府，那就只是为了保卫工商业的利益以对抗易北河东部的土地政策。和先前“大学生协会”的书刊一样，現在“青年德意志”的书刊在他們中間也得不到任何反响<sup>153</sup>。

152 《馬克思恩格斯全集》，德文版，第 1 部分，第 2 卷，第 464 頁。

153 在发表于《電訊》的《烏培河谷来信(二)》上，弗里德里希·恩格斯給巴門資產階級的生活作了如下生动具体的描述：“这些学校的学生沒有受到一点教育；在巴門和爱北斐特，誰能玩惠斯特或打台球，能談一点政治和說几句恰当的客套話，誰就算是受过教育的人了。这些人过着可怕的生活，但还觉得滿不錯；白天他們埋头做生意，而且是那么专心致志，簡直令人难于置信；晚上到了一定的時間，就三五成群，打牌消遣，議論政治和抽烟，直到钟打过九点以后，才各自回家……父亲热心地把儿子引到这条道路上去，儿子也希望步父亲的后尘。他們的話題非常單調：巴門人喜欢談馬，爱北斐特人喜欢談狗，当着沒有东西可談的时候，就开始品評漂亮女人的外表，或者聊聊生意情况，——这就是他們談話的全部內容。他們难得談到文学，而他們所了解的文学就是保尔·德·科克、馬利亚特、特洛姆里茨、聶斯特罗伊等人的作品。在政治上，作为地道的普魯士人(因为他們处于普魯士統治下)，他們 a priori (先驗地) 坚决反对一切自由主义，但他們只是在陛下願意为他們保存拿破侖法典的情形下才会这样，因为这个法典一旦廢除，他們的爱国主义就会完全消失。他們誰也不了解‘青年德意志’在文学上的作用，把它看成海涅、谷茲考和蒙特等先生所主持的一伙煽动者的秘密团体……”（《烏培河谷来信(二)》，載《馬克思恩格斯全集》，參閱人民出版社 1956 年版，第 1 卷，第 511—512 頁）。

这一点說明为什么恩格斯和馬克思不同，他不是一下子就和自由民主运动发生接触的，而开头只限于对自由有一般的模糊願望。由于他的仁爱的天性，他可能也对社会問題比对政治問題有更大的兴趣和更深的喜好。

每走一步，他都看到工人群众身受的社会压迫和他們的难以形容的貧困，而这些印象必然会对他后来的发展发生决定的影响。在早期資本主义时期，得不到任何社会立法和工会組織的保护的工人，受到最殘酷无情的剝削。机器生产的发展和日益激烈的竞争把工資越压越低，弄得几乎难于活命。这种情况的后果就是不断延长工作日，把营养本来很坏的工人們折磨得精疲力尽。同样地，連那些从六岁起就不得不开始做工的孩子們也成了同样苛酷的剝削的牺牲品。工人的生活条件非常恶劣，以致他們自发的憤慨情緒只能在搗毀机器（他們把机器看成是自己的直接敌人）一事上得到发泄，否則他們便拚命借酒澆愁，而燒酒就在精神上和身体上把他們彻底摧殘了<sup>154</sup>。

恩格斯在 1876 年写道：“我記得很清楚，在 20 年代末期，普魯士的廉价燒酒怎样突然出現于下萊茵工业区。正是在山区和爱北斐特、巴門一带，很多工人居民都纵情飲酒。从晚上九点钟起，醉汉們就跨着胳膊成群結队地挤滿了馬路，嘴里哼着不成調子的歌曲，搖搖幌幌地从一家酒店串到另一家酒店，最后才各自分散回家……醉酒的性质完全变了。先前每次节日都是在愉快的欢乐气氛中結束的，酗酒滋事的情况很少，而且对于这类行为，酒店通常要負主要責任；可是現在的节日却变成了一种放纵的狂飲，最后照例要发生群毆，而在这种情况下，又总免不了有动刀子伤人的事

154 參閱 H. J. A. Körner, *Lebenskämpfe in der alten und neuen Welt* (科納:《旧世界和新世界的生存竞争》), 萊比錫, 1865 年。

情，人命事件也越来越多了。神甫們认为这种情况的产生是由于人們越来越不信神，但法学家和另一些庸夫俗子則认为这是由于纵情狂飲的舞会。但真正的原因却是在我們的区里突然出现了大量的普魯士劣等燒酒。”<sup>155</sup>

政府和厂主都有意鼓励这种纵酒行为；政府是为了要抽酒稅才十分注意这件事，厂主則由于因纵酒而处于涣散状态的工人必然失掉反抗能力一事而得到好处。

恩格斯看到这些情况（和馬克思在特利尔所看到的情况完全不同），从幼年起便認識了資本主义早期工人階級的非人生活条件。由于他是厂主的儿子，因此他有机会看到厂主怎样靠工人們的貧困而发财致富；这些厂主殘酷压榨工人，却要他們把希望寄托到天上去。他就从这里对宗教和資本主义經濟的慘无人道的性质感到极大的厌恶，这种还在他成为共产主义者之前很久就已产生的厌恶情緒，使得他对現存的制度进行了批判<sup>156</sup>。

可是在中学时代，解决政治和社会問題对他來說还没有成为一个战斗目标，而他对家庭和社会的反对情緒，也和他对解放的憧憬一样，依然是表現在宗教斗争和英雄人物的描繪上的。

在爱北斐特市立中学里，他的学习成績一般說来是不错的。从他的学业证明书可以看到，他对語言具有特殊的才能；证明书上特別指出，在語言（拉丁語、希腊語和法語）以及在历史、地理、数学和物理方面他获得了坚实的知識。此外，他的历史和文学老师克劳森博士也指出，他的德語作文有独立的見解，而且他对于德意志

---

155 G. Mayer, Friedrich Engels, Biographie [迈尔：《恩格斯傳》]，两卷，海牙，1934年，第1卷，第12、13頁。

156 参閱弗里德里希·恩格斯：《普魯士燒酒》，載《Volkstaat》〔《人民国家》〕，1876年，第23—25頁。

古典作家的作品表現了值得贊許的愛好<sup>157</sup>。

上完中學之後他本來是應當學法律的，但由於父親要他這個長子從事商業，所以他就遵從父親的意旨，在畢業考試的前一年輟學了，這是1837年米迦勒節時（9月15日）的事情。和他家相識的校長漢契克知道了這次退學的原因，就在他的學業證明書上為這件事說明理由說，他的學生放棄了先前繼續求學的打算，認為必須選擇商業作為自己的“外部生活天職”<sup>158</sup>。從這種把重點放在“外部生活天職”上面的措詞，就可以看出商人的事業並不符合年輕的恩格斯的內心願望。也和馬克思一樣，他當時最希望做一個詩人，但由於他還不敢公然反抗的、他父親的虔誠主義觀點，這是不可能辦到的。這樣在父親的壓力下，他就違反着自己的願望經起商來了；這種職業使他深感苦惱，以致只有在他能夠擺脫掉這種職業時，他的精神才重新振作起來。可能在他答應經商時心裡還存着這樣一個指望，那就是在成為商人後，他可以利用自己的余暇從事詩作，因為他看到斐迪南·弗萊里格拉特就是這樣做的；弗萊里格拉特在巴門一家商店里擔任事務員，卻受到巴門青年的愛戴，成為他們的中心人物<sup>159</sup>。

離開中學之後，恩格斯在家裡又住了一年，以便為自己未來的

---

<sup>157</sup> 給予最高年級學生弗里德里希·恩格斯的學業證明書（愛北斐特，1837年9月25日）：恩格斯“……在最高班時品行極優，特別是他的謙虛、真誠、熱情引起了教師們的重視，該生不僅資質很高，而且表現了一種力求擴大自己的科學知識的值得贊許的願望……”（《馬克思恩格斯全集》，俄文第1版，第2卷，第438頁）。

<sup>158</sup> “下面署名者以最親切的祝福告別親愛的學生，因該生在學年之末將轉到他必須選為職業以代替他過去的求學志願的工業工作方面去；該生由於家庭關係而和署名者特別親密，而在這種情況下，該生仍力求在宗教信仰、心地純潔、品德高尚以及其他優良品質方面有突出表現……И. К. Л. 漢契克博士”（《學業證明書》，載同上書，第439頁）。

职业作准备。但是由于讨厌他家里的那种气氛，他不喜欢这种职业。他那为这种环境所压抑的、对生活的渴望十分明显地表现在他对诗歌的向往上<sup>160</sup>。

对于他，也和对于马克思一样，诗歌艺术只是摆脱庸人社会的一个出路。他在一个小组里专心致志地从事诗歌活动，小组成员的作品则在组内朗读。这里顺便提一下，参加这个小组的有格雷培兄弟，他们都是年轻的牧师，恩格斯早就跟他们有了密切的通信联系。

他当时写的诗都散失了。这些作品无疑都还是歌颂德意志史诗中的英雄的，而由于恩格斯喜爱民间创作，因此这些英雄在他心目中都很亲切，而且他认为正是这些人体现了他对自由的热望。但是对自由的热望很快就有了比较明确的政治形式，这首先表现在1837年的一篇小说里。他选了当时的自由派和民主派所颂扬

---

**159** “弗莱里格拉特来到巴门以后，这些乳臭未干的贵族（他这样称呼这些年轻小商人）就纷纷前来拜访他；但当他很快就意识到他所接触的是些什么人的时候，他就不再同他们来往；可是他们却死盯住他，夸奖他的诗和酒量，想尽一切办法要和这个发表过东西的人结拜兄弟，因为在这些人的眼里，诗人算不了什么，发表过著作的作者才是了不起的人。……弗莱里格拉特就慢慢地和这些人断绝了来往，现在只和很少几个人接触。弗莱里格拉特的主人虽然有些为难，但对他还是必恭必敬；最使人感到惊奇的是，他是一个极有条理、非常热心的办事员。”（《乌培河谷来信（二）》，载《马克思恩格斯全集》，人民出版社1956年版，第1卷，第512页。）

参阅 Buchner, Ferdinand Freiligrath [毕希纳：《斐迪南·弗莱里格拉特》]，拉尔，1882年，第1卷，第70页以下，第265页以下。

**160** 大家知道，他是试写过诗歌的；参阅他的诗歌《给外祖父》（1833年），《马克思恩格斯全集》，德文版，第1部分，第2卷，第464页；《1836年的诗》，同上，第464页。此外，1837年9月在爱北斐特市立中学的一次学生庆祝会上，他朗诵了他用希腊文写的一首诗，内容记述的是埃提奥克利斯和波利尼克斯的决斗（同上，第478、479页）。

的希腊人反土耳其人的解放运动为小說的主题，描写了希腊海盜为着祖国的自由而对土耳其人进行的英勇斗争<sup>161</sup>。

1838年8月底恩格斯离开了故乡到不来梅去学习經商。他被送到他父亲的一位朋友，薩克森的領事官亨利希·列波尔德那里去，这个人經營大規模的出口貿易，把西里西亞的亚麻布輸出到美洲去。这位在宗教和政治方面都十分保守的先生，在恩格斯的父亲看来，可以可靠地保证他的儿子不管在私人生活还是在社会生活方面都能繼續受到和家里同样气氛的熏陶。

在不来梅广大的商业环境中，也和在那烏培河谷一样，占統治地位的是严格的虔誠主义的气氛；除商业之外，一切世俗活动都或多或少被认为是違禁的。尽管如此，比起較小的巴門来，这个巨大的汉撒城市和它那繁盛的貿易联系却使恩格斯对生活以及經濟关系和社会关系，有了一种完全不同的概念。不来梅对他所起的作用大概相当于柏林对馬克思所起的作用，他在那里經歷了自己发展的第一个决定阶段，这个阶段首先把他引向激进的民主主义<sup>162</sup>。

使他感到高兴的是，他走出了狹窄的、压抑人的家庭圈子，走出了小城市的环境，特别是来到了这样一个比較繁华的大城市，虽然，在这里籠罩着和巴門与爱北斐特相同的蒙昧主义气氛<sup>163</sup>。

他没有住在領事官列波尔德家里，而是寄宿在圣馬丁教堂的

161 《馬克思恩格斯全集》，德文版，第1部分，第2卷，第467、477頁。

162 关于不来梅，参閱 A. Saltwedel (Friedrich Sass), Hanseatische Briefe in «Der Freihafen» [薩特韦德(弗里德里希·薩斯):《〈自由港〉中的汉撒书信》], 阿尔托納, 1839年。

163 1839年2月19日恩格斯从不来梅給 Ф. 格雷培的信：“难怪人們都把巴門和爱北斐特称之为蒙昧主义的和神秘的城市；不来梅的名声也一样，它和那两个城市十分相似；和宗教的狂热相結合的市僧作風，在不来梅又加上了卑鄙齷齪的宪法，阻碍着人們的精神的奋发，而最主要的障碍之一則是 Ф. В. 克魯馬赫尔。”(《馬克思恩格斯早期著作选》，1956年俄文版，第277頁。)



牧师长特列維兰努斯的家里<sup>164</sup>。虽然特列維兰努斯属于正統教派，但他不是一个目光狹隘的神学家。作为一个做实际工作的牧师，他所关心的主要是慈善机构、貧苦产妇、新教移民和被釋放的犯人。生气勃勃又很有風趣的弗里德里希在他家里是一个很受欢迎的客人，弗里德里希很快就成了他家中真正的一員。一切家务事他都参加，而在需要时他还总是帮忙宰猪或是收拾地窖里的酒瓶子。因此牧师的太太和女儿就用他所喜欢的顏色給他織錢袋和烟荷包<sup>165</sup>。他和牧师本人的关系也处得很好，尽管他和基督教已經十分疏远，以致宗教的具有社会实践意义的一面已不能使他重新回到宗教信仰上来。領事官一家人也都非常喜欢他。在办公室里他工作得平平常常，經理一出門，他就利用这个時間喝杯啤酒，抽支上等雪茄<sup>166</sup>。吃过午飯后，他就在随身带来放在庫房里的吊床上睡一会儿<sup>167</sup>。此外，对于体育他也很热心，他十分起勁地在击劍場上练习，游泳橫渡威悉河<sup>168</sup>，并且在星期日騎着馬作長時間的郊游<sup>169</sup>。由于少年气盛，他喜欢咒罵庸夫俗子并为了抗議市儈作風而留起了鬍子。晚上他喜欢从事音乐活动，作贊美歌，并参加了歌咏小組<sup>170</sup>。除去詩歌和音乐之外，他对繪画也很感兴趣；他的幽默感表現在他所画的漫画上；他的漫画的特色是他那种善于抓住人的特点的卓越本領。他还喜欢到“联誼会”去（这是青年店員的一个地方組織），在那里痛

164 參見 Tils Meyer, Georg Gottfried Treviranus (提斯梅尔:《格奥尔格·哥特弗利德·特列維兰努斯》), 不来梅, 1879年。

165 《馬克思恩格斯全集》, 德文版, 第1部分, 第2卷, 第576頁, 1838年圣诞节給妹妹瑪丽的信。

166 同上, 第590頁, 1839年9月7日給妹妹瑪丽的信。

167 同上, 第594頁, 1840年8月20—25日給妹妹瑪丽的信。

168 同上, 第595頁, 1840年8月20—25日給妹妹瑪丽的信。

169 同上, 第582頁, 1839年4月10日給妹妹瑪丽的信。

170 同上, 第577頁, 1839年1月7日給妹妹瑪丽的信。

飲一番，但是也熱心地閱讀各種外國報紙。由於他那卓越的語言天才，他在外語的研究上面取得了迅速的成就，以致他不僅能用法語和英語來寫信，甚至也能用一點西班牙語、葡萄牙語、意大利語和荷蘭語了<sup>171</sup>。

但是，這種和波恩時期馬克思的學生生活有點相似的放浪不羈的行為，卻不應當使我們看不到他那種通過和柏林時代的馬克思相同的精神鬥爭才得以消除的內心緊張狀態。恩格斯和馬克思一樣，當前他最需要的就是認識自己，並克服那些束縛他和阻礙他的自由發展的勢力。但馬克思是用多少是抽象的方法在書齋里做到這一點，恩格斯卻沒有脫離社會生活，他是密切地聯繫着具體環境來解決他所面臨的各種問題的。

他的外部生活情況，我們可以从他寫給妹妹瑪麗的信中知道；他常常把瑪麗叫做甘斯或甘深\*，並且認為她太笨，不能夠正確理解比較高深的宗教和政治問題，因此在這些信里，他只是用開玩笑的口吻談論自己日常的瑣事。關於這時他的內心鬥爭，我們可以从他寫給格雷培兄弟的信里得到一些概念。這些信描述了他逐步擺脫傳統的宗教和政治觀點的精神發展過程，從這裡我們也就有可能可以說是一步一步地追溯這一發展的情況了。

和馬克思不同，恩格斯從一開始就對民族傳統十分注意。還在巴門時，他對德國的大眾讀物就有興趣，他把這些書里的主人公，特別是浮士德和齊格弗里特看成是追求自由、力求消滅一切遺毒的願望的象徵<sup>172</sup>。這時他已經走到了解放運動的第一階段，不

171 《馬克思恩格斯全集》，德文版，第1部分，第2卷，第588頁，1839年9月28日給妹妹瑪麗的信。

\* 甘斯或甘深，原文是 Gans, Gänschen，原意為鵝、小鵝，此處用來指天真幼稚的姑娘。——譯者

172 參閱 1838年9月17—18日給格雷培兄弟的信，載《馬克思恩格斯早期著作選》，1956年俄文版，第265頁。

过这一运动在开头并不是把自己的理想寄托于未来，而是寄托于虚幻的过去，寄托于黄金时代。

“大学生协会”的理想当时对他是有吸引力的，这一理想所以使他感到亲切是因为它和民族传统有着密切的联系。在写给妹妹和格雷培兄弟的信里，他表示了在他看到“大学生协会”的黑红金三色时的欣喜情绪，这三种颜色在他看来正是象征着不久之前所获得的解放信念<sup>173</sup>。这种情况现在又促使他去研究当代生活中的现实政治问题，特别是汉诺威和科伦的纠纷，而且从一开始他就坚决地站在自由派的一面<sup>174</sup>。

他和“青年德意志”运动也建立了联系，但是起初他并不喜欢“青年德意志”作家们的艺术作品，这些作品在渴望进行坚决改造的恩格斯看来是死气沉沉和软弱无力的<sup>175</sup>。

同时他重新产生了想从事诗作的要求，于是他就请求格雷培

---

173 《马克思恩格斯全集》，德文版，第1部分，第2卷，第607页，1840年12月28日给妹妹玛丽的信。

174 1838年9月1日从不来梅给格雷培兄弟的信：“不久以前，我买了雅科布·格林的一本辩护性的小册子；这个小册子真了不起，它写得极有力量。不久前在一家书店里，我就读了不下七本关于科伦史的小册子。——附注：我在这些作品里读到了这样一些东西和说法——我对这类作品的兴趣特别大，——这些东西都是我们从来不敢印出来的：完全是自由主义的思想等等；关于汉诺威那只浑身是虱子的老山羊的论述也极为精彩。”（《马克思恩格斯早期著作选》，1956年俄文版，第261—262页。）

175 1839年1月20日弗里德里希·恩格斯从不来梅给Φ.格雷培的信：“柏林的那个‘青年德意志’集团是个满不错的团体！他们想把我们的时代改造成为一个‘各种情绪和微妙相互关系’的时代，换句话说就是：我们写偶然想到的事情，而为了把篇幅填满，我们就捏造一些莫须有的事物，并把这称之为‘情绪’……这个泰奥多尔·蒙特胡写什么他偶然想到的……塔里约尼小姐……还有亨利希·劳贝！这家伙十分起劲地捏造了一些并不存在的人物，写了些不成游记的游记，简直是胡说八道。真是可怕！”（《同上》，第273页。）

兄弟把他的詩歌冊子給他寄來<sup>176</sup>。他的詩作首先帶有諷刺的性質。由於少年氣盛，他以嘲笑那些庸夫俗子為樂。在三個月當中他用泰奧多爾·希爾德布蘭特的筆名向一家偽善的地方報紙《不來梅城市信使報》投稿，用投寄說教詩的方法同這家報紙開了不小的玩笑<sup>177</sup>。

但很快他就對開玩笑感到厭倦了，於是他就把一些自我揭露的詩寄到他在自己的信里<sup>178</sup>嘲笑過的《城市信使報》去；這些詩的署名還是泰奧多爾·希爾德布蘭特，並且於4月27日發表在《不來梅娛樂報》<sup>179</sup>上。

在這之前他還把自己的第一首政治詩《貝督因人》投寄到另一家報紙《不來梅談話報》去，這首詩是在1838年9月16日，即幾乎

<sup>176</sup> 1838年9月18日給格雷培兄弟的信。參閱《馬克思恩格斯早期著作選》，1956年俄文版，第267頁。

<sup>177</sup> 這些詩都散失了，因為從1839年1月中出版到4月底便結束的這家小報本身已經消失得無影無蹤了。保存下來的只有其中的一首詩，在這首詩里，他裝出對《城市信使報》的敵人表示反對的樣子。這詩發表在1839年2月24日的《城市信使報》上，而在2月27日的《不來梅娛樂報》上又轉載了一次。參閱《馬克思恩格斯全集》，德文版，第1部分，第2卷，第9頁。

#### 給 敵 人

你們說吧，難道你們狡猾地給“信使”布置下陷阱，  
這樣就能够傷害它？  
還是让它走自己的路，  
把消息散發到各處！  
它帶着的真理終歸還是真理，  
真理是聳立在奸詐和欺騙之上的。  
它心里念念不忘一句老話：  
“居心公正，復何所求！”

<sup>178</sup> 同上，第580頁，1839年2月12日給妹妹瑪麗的信：“在這個《城市信使報》上刊登的全是胡說八道的東西；我在辦公室寫了一些詩，在這些詩里我是為了開玩笑才稱贊它並且愚弄它的。我把這些詩用 T 希爾德布蘭特的筆名給它寄了去，它毫不懷疑地把它們刊登出來了。”

在他刚刚到达不来梅之后立刻就刊登出来了<sup>180</sup>。这首诗明显地说明了弗莱里格拉特的影响，因为恩格斯和巴门所有搞文学的青年一样，对弗莱里格拉特特别倾倒，并且试图模仿他。他仿照弗莱里格拉特的样子，选择具有异国情调的题材来写作诗歌；但是他又和在艺术方面远远超过了他的弗莱里格拉特不同，他并不满足于诗句和韵律的华丽多彩和铿锵有力，并不满足于远方景色的出色描写，而是把它们和对自由活动的称颂结合起来，这种自由活动在他身上就是向往政治自由的最初形式。

在《贝督因人》这首诗里，他第一次公开表示了自己的政治观点，在这里，他把贝督因人过去在祖国所过的自由而自豪的生活同他们作为演员而被迫从事的屈辱的、强制的职业作了对比<sup>181</sup>。

179 《马克思恩格斯全集》，德文版，第1部分，第2卷，第579页，1839年2月11—12日给弟弟海尔曼的信。同上，第10页：

给《城市信使报》

我经常从你那里得到题材，  
你只要把它们准备出来，  
我就用你的话写成诗歌，  
而在这些诗里拿你，只拿你开心取乐……

180 同上，第78页。

181 1838年9月17—18日给格雷培兄弟的信：

铃声响了起来，  
丝幕向上升起；  
人们凝神屏息，  
默默等在那里。

科采布今天不来  
给诸位开心打趣，  
席勒这回也不登场，  
来倾吐金言玉语。

高傲的沙漠之子，  
到这儿来为诸位解闷。

这种把自然和文化对立起来的看法是和卢梭的看法相似的，而在政治上，这种对立就表现为自由和奴役的对立，不过这种对立在他那里基本上还只是具有文学的性质，这一点是和馬克思最早的政治詩有其相似之处的。

他們的豪情和自由，  
已似春梦无痕。

他們为了挣几个錢，  
才表演家乡的舞蹈，  
所有的人全都沉默，  
只一个人放歌哀号。

昨天科采布在这里插科打諢，  
受到观众的欢迎，  
今天人們又在这里，  
給貝督因人热烈鼓掌。

敏捷而矯健的沙漠之子！  
你們曾頂着正午的烈日，  
穿过摩洛哥的沙漠，  
走遍海枣的国土！

你們在美丽的烏尔·杰利德的土地，  
遍历那里的花园，  
胆大的挺而走險，  
馬儿也来助战！

你們曾在沙漠的月下  
倚着泉旁的棕櫚树，  
听一張灵巧的嘴，  
述說美丽动人的故事。

你們曾在狹窄的犬幕里，  
在爱的怀抱內寻求好梦，

体现在演员和观众身上的矛盾通过科采布和席勒的对比而表现得很具体<sup>182</sup>。因此，当报纸的编辑部擅自改动了这首诗的最后一节从而使这首诗失去了政治意义时，他感到十分气愤<sup>183</sup>。

他自己对这首诗并不特别满意。和年轻的马克思在给父亲的信中进行自我批评一样，恩格斯在给格雷培兄弟的信里，附去了

直到天边晨熹出现，  
骆驼发出了叫声！

奉告远道的来客，  
请返回自己的家园，  
衣冠楚楚的老爷们不了解你们，  
你们的歌词也打动不了他们的心弦！

（《马克思恩格斯早期著作选》，1956年俄文版，第266—267页。）

- 182** 1838年9月17—18日弗里德里希从不来梅给格雷培兄弟的信。“这首诗的主要思想是在于把贝督因人（甚至是把处于目前情况下的贝督因人）拿来跟与他们毫不相干的观众对比……除此之外，在诗里还表现了一些别的想法：（1）把科采布与作为我们戏剧的典范的席勒对比，这样就把科采布和拥护他的人稍稍地讽刺了一下；（2）把贝督因人对目前的处境所感到的痛苦同他们先前的处境对比……”（同上，第263页）。

弗里德里希·恩格斯不久以后又批评了文学上的市儈作风；例如，在1839年4月24日给弗里德里希·格雷培的信里，他就对劳帕赫表示了反对态度：“这部作品（指《浮士德》。——科尔纽）的改编毫无疑问是劳帕赫式的，糟透了——这个卑鄙的家伙什么都插一手，他不仅糟蹋了席勒，把席勒的形象和思想在他自己的悲剧中搞得庸俗不堪，他还糟蹋了歌德，把歌德弄得简直不像个样子了。”（同上，第283—284页。）在悲喜剧《不能伤害的齐格弗里特》的片断里，对于庸夫俗子偏爱肤浅无聊的文学作品也同样作了批评（同上，第284页以下）。

- 183** 1838年9月17—18日给中。格雷培的信。最后一节给改成了这样：

现在你们是为了金钱舞蹈，  
不是出自本性的强烈需要，  
难怪你们目光黯淡、沉默不语，  
只一个人放歌哀号。

（《马克思恩格斯全集》，俄文第1版，第2卷，第458页。）

這首詩，也對自己的詩作了自我批評<sup>184</sup>。他很清楚，他決不是一位天生的偉大詩人。但由於他比馬克思有較高的藝術才能（在馬克思身上一切體驗都採取了偏重推理的、抽象的形式），因此和馬克思不同，他並沒有放棄詩歌創作，這種創作在長時期里繼續給他帶來快樂。

在另一首三行押韻詩《佛羅里達》里，他所處理的依然是同一個題材，那就是把自由自在地生活着的原始民族同奴役了他們、但自己也變成了奴隸的歐洲人加以對比<sup>185</sup>。不過這種對比現在已從文學方面轉到政治方面，比如“大學生協會”的運動便受到他的稱頌，因為這個和反動勢力相抗衡的組織在他的心目中已經代表着自由的理想了。佛羅里達島上受白人壓迫的當地居民塞米諾爾人發誓要給自己報仇，要把來到這個島上的白人全部殺死。然而第一個犧牲者卻是一個曾經參加過“大學生協會”的德國青年，他是在度過了七年的監獄生活之後才移居美洲，打算在那裡尋求自由生活的。他在船舶遇險時被搭救上來，但是被俘并被宣判了死刑。在受到命運的這一新的殘酷打擊時，他抱怨說：

在我指望重新自由呼吸的地方，  
自由的鬥士却給我準備了死亡，

---

184 弗里德里希·恩格斯 1838 年 9 月 17—18 日從不來梅給格雷培兄弟的信：“對於自己的詩和創作詩的能力，我日益感到絕望，特別是在我讀了歌德的两篇文章《給青年詩人》之後，因為這兩篇文章對我作了再忠實不過的描繪，從這些文章中，我看清了，我所寫的這種押韻的玩意兒並沒有任何藝術價值；雖然如此，今後我還打算繼續這種湊韻的把戲，因為正像歌德所說，這是一種‘有趣的消遣’，我的另一首詩將發表在某個雜誌上……”（《馬克思恩格斯全集》，俄文第 1 版，第 2 卷，第 456 頁）。

185 1839 年 1 月 20 日給 Ф. 格雷培的信（《馬克思恩格斯早期著作選》，1956 年俄文版，第 269—272 頁）。



因此我不得不替我的同胞把罪行补偿！<sup>186</sup>

从这时起，恩格斯在痛苦的内心斗争中摆脱宗教的和反动的传统的过程就进行得更加迅速了。在1839年4月写给弗里德里希·格雷培的信里，他就承认自己受到了时代的自由民主思想的鼓舞。他写道：“这些时代观念……奠基在每个人的自然权利之上，并且涉及现代关系下和这种权利相矛盾的一切事物。例如，和这些观念有关的，首先有人民参加国家管理问题，即宪政问题；其次则有犹太人解放问题，取消一切宗教强制、一切世袭贵族问题等等。对于这些，谁又能提出什么理由来加以反对呢？……”

……由于这一切时代观念，我夜里睡不着觉；当我站在邮车上，望着普鲁士国徽时，我就感到自己浸沉在自由精神里。每当我翻阅一本什么杂志时，我都注意寻求自由事业的进展情况。”<sup>187</sup>

同时，他和虔诚主义也彻底断绝了关系，因为他看到只有反动派才支持它；对于宗教，他也作了启蒙的和自由主义的理解。就在同一封信里，他说：“让我告诉你，弗里茨，既然你就要成为牧师了，你可以随心所欲地去做一个正统派教徒；可是，如果你成了一个虔诚主义者，咒骂‘青年德意志’并且把《Evangelische Kirchenzeitung》〔《福音派教会报》〕奉为神谕，那末，小心点，你可得和我打交道了……不，我从来就不是一个虔诚主义者，我过去一度是个神秘主义者，但这是 *tempi passati*〔过去的事情〕了；现在我是一个正直的、对别人十分宽容的超自然主义者。”<sup>188</sup>

从这封信可以看出，他已经完全摆脱了宗教信条，成了“青年

---

186 1839年1月20日给Φ.格雷培的信(《马克思恩格斯早期著作选》，1956年俄文版，第271页)。

187 1839年4月8日给Φ.格雷培的信(同上，第280、281页)。

188 同上，第281页。

德意志”的热情拥护者；他当时掌握了“青年德意志”的观点，但是使这些观点有了更加鮮明具体的政治色彩。

促使他渴望斗争的这些新获得的观点，表现在1839年5月1日他寄给弗里德里希·格雷培的悲喜剧《不能伤害的齐格弗里特》的片断上<sup>189</sup>。

在最初的诗作《贝督因人》和《佛罗里达》里，对自由的向往、对内心和外界的解放的向往表现为哀歌的形式。这一著作却和它们不同。在这部著作里，通过德意志传说中杰出的英雄的形象，通过他倾心已久的年轻的齐格弗里特的形象，鮮明地表现了自己的战斗情绪。他满怀热情地描写齐格弗里特怎样欢欣若狂地离开了父亲的城堡，以便冲入世界的漩涡，急于去迎接自己的命运。他把齐格弗里特比做汹涌的山洪，这股洪流以不可抗拒的力量排除一切障碍，为自己开拓了前进的道路：

一股汹涌的洪流，  
呼嘯着独自奔出山谷，  
松树在它面前轰然倒掉，  
它就这样给自己冲开一条大道；  
而我也将和这股山洪一样，  
给自己开辟一条道路。<sup>190</sup>

这种战斗情绪很快地就获得了更加确定的性质和内容，因为恩格斯和自由民主运动的关系越来越密切了。

\* \* \*

在争取真理和自由的激烈斗争中，恩格斯摆脱了狭隘的虔诚

<sup>189</sup> 悲喜剧《不能伤害的齐格弗里特》片断（《马克思恩格斯早期著作选》，1956年俄文版，第284—293页）。

<sup>190</sup> 同上，第286页。

主义和反动观点；这些东西在他家里和在不来梅曾經压抑着他，使他既不能自由行动，又不能自由展望生活。在暂时地热衷于给他开拓了争取政治自由之路的“大学生协会”之后，他参加了体现当时的解放倾向的“青年德意志”运动。不久以后，他就和马克思被卷入哲学、宗教、政治和社会斗争的漩涡一样，超越了“青年德意志”运动，并通过关于大卫·弗里德里希·施特劳斯所著《耶稣传》一书的争论，转入了青年黑格尔派阵营。

## 第三章

# 青年黑格尔运动的产生

馬克思和恩格斯跨进他們生活的新时期，即直接参加自由民主运动的时期，正是德国由于关税同盟的成立而加速了普遍經濟高漲的时期<sup>1</sup>。

这种經濟高漲带来了资产階級实力的增长，中等阶层的进一步貧困化，无产階級的形成和由此而产生的社会主义运动的萌芽，以及自由主义的加强；反动派現在已經不能像在瓦特堡大会之后那样輕而易举地鎮压自由主义了。

例如，在汉巴赫大会之后，尽管有继之而来的对“煽动者”的查究，却在文学方面展开了自由主义的政治运动即“青年德意志”运动；这个运动战胜了反动的浪漫主义，傳播了自由思想。

在 1835 年“青年德意志”运动失敗以后，代之而起的是青年黑格尔派的哲学—政治运动，这个运动試图使黑格尔的学說适合于自由主义。在馬克思进行政治活动的初期，当他参加自由民主运动的时候，他的精神上和政治上的发展是在青年黑格尔主义的范圍内完成的。当青年黑格尔运动很快瓦解以后，馬克思就拋棄了资产階級自由主义和资产階級民主主义，参加了无产階級的階級斗争并轉向共产主义。

---

<sup>1</sup> 普魯士的铁产量在 1834—1841 年間从十三万四千吨增加到十七万吨；棉花的輸入額在 1833—1845 年間从十八万吨增加到四十四万六千吨。

馬克思在他父亲逝世后，几乎完全停止了法学的学习，而专门从事于哲学的研究。由于心臟病而免服兵役<sup>2</sup>的馬克思，在1838年夏季始业的学期中听了黑格尔的不大知名的弟子加布勒尔的邏輯学、甘斯的普魯士法和利特尔的普通地理学等必修課程。

卡尔·利特尔(1779—1859)的功績是，他把过去是一門記述科学的地理学同历史联系起来加以研究。作为謝林哲学的信徒，他研究了世界各地曾在历史过程中决定过人类发展的那些生物<sup>3</sup>。他虽然站在唯心主义的立場上把历史解釋为神的意志的表現，却能够通过确定历史和地理的联系而具体地理解到人同周圍环境的关系。可以认为，利特尔的讲課对馬克思从唯心主义轉向唯物主义曾經发生过影响。

在冬季始业的学期中，馬克思只听了魯道夫的继承法；魯道夫是历史法学派的信徒，他有着薩維尼的反动观点，却没有薩維尼的聪明才智<sup>4</sup>。这是馬克思在柏林大学所听的最后一門法学課程。在1839年夏季始业的学期里，他听了自己的朋友布魯諾·鮑威尔讲授《以賽亚书》，而在1841年冬季始业的学期里又听了格累尔特讲授欧里庇得的作品。1839年甘斯死后，他实际上同柏林大学断絕了联系；这时他的精神活动的中心是“博士俱乐部”，在那里，

2 《馬克思恩格斯全集》，德文版，第1部分，第1卷，下卷，第230頁以下，1838年2月15—16日罕丽达·馬克思給卡尔·馬克思的信。馬克思患心臟擴張症，同时視力不强。

3 K. Ritter, *Erdkunde im Verhältnis zur Natur und zur Geschichte der Menschen* [利特尔：《与自然和人类历史相联系的地理学》]，柏林，1822—1857年。

4 1839年5月31日的《哈雷年鉴》。柏林法学系，第513頁：‘魯道夫是历史法学派的极端人物；他犯有这个学派的錯誤，却不具备薩維尼的才智；因此他毫无生气毫无原則地专务經驗的瑣事。’

和落后的庸俗的柏林社会不同，盛行着一种生动活潑的自由的  
精神生活。

虽然他比博士俱乐部的其他成員差不多年輕十岁（他們的平均年齡是三十岁），但是他的突出的个性却同样地博得他們所有的人的尊敬。

这些年輕的博士都是黑格尔哲学的热情的信徒，在他們看来，黑格尔哲学是可以彻底解决一切主要問題的严整的体系。

但是，由于迅速的經濟和社会发展逐漸暴露并加深了这种哲学的內在矛盾，于是分化的过程开始了，这个过程势将动摇并最后摧毁黑格尔学說的宏偉建筑物。自然科学的飞速进步使黑格尔的自然哲学失去了根据，同时，加强了資產階級的实力的經濟高漲，也引起了对他的反动政治体系的批判。人們不能长久容忍黑格尔对历史发展的辯证理解（即认为进步是永恒的，是不能規定任何界限、任何終极目的的）和他的反动的政治和哲学体系（这种体系把普魯士国家和基督教看做絕對观念的体现）之間所存在的妥协。革命的方法和反动的体系之間的矛盾，在黑格尔学派內部引起分化，分成黑格尔的保守的正統的門生和自由派的門生，老年黑格尔派和青年黑格尔派两派。作为黑格尔的信徒，青年黑格尔派最初只是間接地反对他，像亨利希·海涅一样，把秘密的〔esoterisch〕黑格尔——进步的思想家——和向反动势力大大让步的公开的〔exoterisch〕黑格尔区别开来。以后，随着政治斗争的尖銳化，他們才逐漸地轉而直接对黑格尔进行批判。

老年黑格尔派和青年黑格尔派的分裂是在政治斗争的过程中发生的，这个斗争最初具有哲学—宗教斗争的色彩。恩格斯写道：“黑格尔的学說，整个來說，……給各种不同的实践的党派观点留下了很大的余地。在当时德国的理論生活中有实践意义的，

首先是两种东西：宗教和政治。凡特别重视黑格尔体系的人，在两个领域当中都能成为十足保守的人。凡认为辩证方法是主要东西的人，在政治上和在宗教上都可以属于最极端的反对派……到了三十年代末，他的学派内的分裂就越来越显著了。在反对正统虔诚教徒和封建反动派的斗争中，所谓青年黑格尔派（左翼）逐渐地放弃了在哲学上对当前火急问题所持的轻视态度，由于这种轻视态度，政府曾容忍了他们的学说，甚至保护了他们的学说……斗争依旧是用哲学的武器进行的，但已经不是为了抽象的哲学目的。问题已经直接是要消灭传统的宗教和现存的国家了。”<sup>5</sup>

这个政治斗争所以采取思想斗争的形式，是由于普鲁士资产阶级还比较软弱，还不敢对反动的普鲁士国家进行公开的斗争。

我们已经知道，在法律科学领域内，老年黑格尔派和青年黑格尔派的分裂是从爱德华·甘斯开始的，他认为自由主义就是绝对精神发展的表现。

然而，两派之间的决定性斗争，只是在青年黑格尔派对黑格尔保守体系的两个主要因素即基督教和普鲁士国家提出批判时才展开的。由于批判基督教要比批判普鲁士国家危险性小些，于是青年黑格尔派便依照 18 世纪百科全书派的榜样，先是抨击基督教，然后才抨击国家。

宗教上的论争是围绕着一个问题展开的：究竟宗教和哲学是像黑格尔所断言的那样，在本质上是相同的，还是与此相反，在本质上是互相敌对的和互不相容的。在《宗教哲学》一书中，黑

<sup>5</sup> 恩格斯：《费尔巴哈与德国古典哲学的终结》，人民出版社 1959 年版，第 9—10 页。

格尔把宗教的内容和哲学的内容相提并论，并且认为二者之间只有一个形式上的差别，即宗教是通过表象、通过象征揭示哲学的理性内容，因而“哲学和宗教的内容、要求和利益都是相同的。宗教的对象同哲学的对象一样，是客观存在的永恒真理本身，是神，除了神和对神的解释以外，再也没有任何其他东西了……所以，哲学在解释宗教时，也就是在解释它自己，而在解释自己时，也就是在解释宗教……这样，宗教和哲学便合而为一了；哲学本身实际上就是神灵礼拜……因此，哲学和宗教是同一的，它们的差别就在于它们的活动方式不同……它们按研究神的方式的不同而有所区别。”<sup>6</sup>

这样把哲学同宗教相提并论，使黑格尔不得不从宗教中排除神秘论和纯粹的教义学，而把宗教教条变成哲学的象征。例如，三位一体，成了发展辩证法的三段式的象征；神，成了绝对精神的象征；基督，成了在自身中结合着精神和自然界的观念的象征。因此，黑格尔必然会既受到正统基督教徒的批判，也受到理性主义者的批判，因为这两种人不能同意用理性来论证信仰，或用信仰来论证理性。

首先是正统的神学家对他发动了猛烈的攻击。例如，1822年神学教授辛利克斯在他的《宗教与科学的内在关系》一书中宣称，不是哲学，而只有宗教，才是绝对真理的启示。后来，另一个神学教授亨格施坦堡在他于1827年创办的《福音派教会报》（*Evangelische Kirchenzeitung*）上，对黑格尔的宗教哲学采取了更加敌对的立场。

---

6 G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie und Religion*, *Sämtliche Werke* [黑格尔：《哲学和宗教讲演录》]，载《全集》，斯图加特，1928年，第1卷，第37、38页。



大卫·弗里德里希·施特劳斯在他的名著《耶稣传》中，也反对黑格尔用哲学来论证宗教，不过他已是从理性主义的观点出发来这样做了。这本书实际上推进了青年黑格尔运动<sup>7</sup>。

他对黑格尔用哲学来论证宗教的做法提出了两个主要的批判性的反駁。第一个反駁是从对基督教的一般理解出发的。施特劳斯否认有将宗教教条归结为概念(如黑格尔所做的那样)而不根本歪曲宗教的内容和本质的可能，否认逻辑的真理和宗教所特有的真理的必然一致。

第二个反駁是反对黑格尔把基督理解为神和世界之间的中介的象征。在施特劳斯看来，这种理解是和福音书上所描述的基督的单独的、特殊的存在不相符的。从另一方面来说，假如神像黑格尔所认为的那样，是在世界历史过程中逐渐显现它的本质的，那末基督就不过是这种显现的一个方面罢了，因此，不论基督或基督教，都不能认为是具有永恒的、绝对的意义。

《耶稣传》也就是从对黑格尔学说的这种批判中产生的。在这本书中，施特劳斯不是从护教论的、教义学的观点着眼，也不是从哲学的观点着眼，而是从历史的批判的观点着眼，根据福音书的实际内容，试图确定基督教的本质。施特劳斯从杜宾根神学家斐迪南·克里斯提安·鲍尔(他在1831年第一个试图精确地确定《旧约》的历史内容)对《旧约》的批判出发，想再一次考证《新约》、耶稣生平的历史可靠性。

黑格尔认为，在研究基督教时，可以不去注意历史现实及圣经和福音书的故事，而只要考虑它们的象征意义就够了；施特劳斯却和他不同，认为构成基督教的实质的正是这些故事。在他看来，这

---

7 Д. Ф. 施特劳斯:《耶稣传》, 1907年俄文版, 第1—2卷。

些故事不是哲学象征，而是神話；这些神話起源于救世主的預言，而在基督这个形象身上則反映了犹太民族的深刻願望。

这样就提出了基督的历史存在問題。施特劳斯在自己的答案中动摇于两种解答之間。首先他想根据福音书塑造出基督的真实形象，因为直到这时为止关于基督还只有一种歪曲的概念。但是当这个嘗試失敗时，他就拋棄了把基督看成是一个真正存在过的人的見解。他重新回到了非人格的神的想法，在他看来，这个非人格的神的存在是和人类历史本身相符合的；因而，他也就回到黑格尔在他的宗教哲学中、特别是在他的基督学中所 *implicite* [內在地] 包含了的思想——在这里，基督是作为象征而出現的。虽然他也认为基督只具有象征的意义，但是和黑格尔相反，他断言基督并不构成神圣启示的全部，而只是其主要因素之一；只有整个人类才在其发展过程中提供出神的完整的图象。

在这本书中，施特劳斯抨击了黑格尔哲学的主要构成部分。他断言，宗教的本质是和哲学的本质不同的，从而粉碎了黑格尔所认为的宗教和哲学的协调，以及作为黑格尔学說基础的邏輯发展和历史发展的統一。例如他指出，宗教有它自己的特殊性质和特殊領域；因此，在理性的和邏輯的真理之外还存在着历史的现实，它并不是必然和这种真理相吻合的。

由于把屬神的东西完全移入人类的发展中，黑格尔关于神的观念所固有的形而上学的和超驗的性质就被揚棄了，基督教的絕對价值被否定了，这种情况便意味着同黑格尔反动体系的初步决裂。

施特劳斯在用这种方式摧毁黑格尔的哲学体系时，虽然他本人并不是一个政治斗士，却为青年黑格尔派对反动势力的进攻鋪平了道路。

施特劳斯的书引起了极大的敌视，特别是反动的新教正统派的敌视。正像天主教徒在19世纪初以教皇至上论的形式反对教会中的理性主义倾向一样，新教徒抛弃了18世纪的理性主义，回到正统的路德教和伪善的虔诚主义方面来，因此他们就开始否认科学有权利从哲学和历史的观点来批判宗教及其教义。他们的领袖，柏林大学神学教授亨格施坦堡在他的《福音派教会报》上空前激烈地攻击黑格尔的学说，责难它把基督教变成了泛神论，因而必然导向无神论，正如施特劳斯的书所表现的那样<sup>8</sup>。

对于保守的黑格尔分子来说，重要的是捍卫黑格尔所宣布的宗教和哲学的一致；他们为了对抗亨格施坦堡的攻击，断言施特劳斯歪曲了黑格尔的思想。布鲁诺·鲍威尔就是这样做的，当时他还赞同他的老师马尔海涅克的保守倾向，和马尔海涅克一起出版了黑格尔的《宗教哲学》。

在《思辨神学杂志》(«Zeitschrift für spekulative Theologie»)中，特别是在《科学评论年鉴》(«Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik», 1835年12月第109—113号，1836年5月第86—88号)上，他反对施特劳斯，维护护教论者的观点，否认批判教义的权利，从而引起了施特劳斯的激烈驳斥<sup>9</sup>。

这场关于《耶稣传》的论战，逐渐促使作为黑格尔信徒左翼集团的自由派黑格尔主义者即青年黑格尔派团结起来。

青年黑格尔派既反对要使哲学从属于宗教的基督教正统派，

8 ③ B.亨格施坦堡(1802—1868)。1824年任神学讲师，1827年为《福音派教会报》出版者，1828年在柏林任神学正教授。

9 D. Fr. Strauss, Streitschriften (施特劳斯：《论争文集》)，第3册，第101—120页，杜宾根，1836年；1838年10月5日出版的《哈雷年鉴》，第1090页，施特劳斯和鲍威尔。

也反对把宗教建立在哲学之上的保守的黑格尔主义者。他們和施特劳斯一起反对这两派，捍卫哲学和科学对宗教进行批判的权利。

青年黑格尔派受到施特劳斯的言論的启发，进一步发展了他的批判，使黑格尔的学說适合于当时的自由主义潮流。在这里，他們的主要問題就在于消灭黑格尔的反动体系和辯证的历史发展观之間的矛盾，把黑格尔认为在現时和将来已經停止了观念的运动加以推广应用。

黑格尔为了替現狀辯护并战胜独断論和空想，曾把辯证法的应用限制在研究过去和現时上面，而剝夺了哲学家探討未来的权利<sup>10</sup>；而青年黑格尔派則和他不同，他們极力要使哲学成为向反动势力作斗争和改变国家制度的武器。

但是，他們的自由主义的革命傾向，在当时还很軟弱并且具有保守情緒的德国資產階級那里，未能得到 18 世紀法国百科全书派曾在法国資產階級那里得到的支持。因此，他們也像德国思想家过去所做的那樣，把政治問題和社会問題的解决轉移到精神領域內，这就必定使他們的活動具有明显的空想性质。他們深受黑格尔哲学的影响，毫不怀疑精神具有决定历史进程的全能，并且认为只要

---

10 “……哲学正因为它探究的是理性的东西，因而它乃是对現有的、实在的东西的理解，而不是对于只有上帝才知道存在于何处的彼岸本原的揭明……”。

“理解現有的东西，——这就是哲学的任务，因为現有的东西就是理性……”。

“认为任何一种哲学都能超越它当时的世界，正好像认为单独的个体能够跳出他自己的时代一样是愚蠢的……即便他的理論果真超出了自己的时代，即便他給自己創造了一个像它所應該成为的那樣一个世界，那末这个世界固然也存在着，却只存在于他的見解中。”（《黑格尔全集》，俄文版，第7卷，第14、16頁。）

揭露国家和社会中不合理的東西，就足以使政治和社会的发展具有合理性。他們把决定着世界不断变化的辯证发展进程同黑格尔的反动体系对立起来，因而就从黑格尔学說推演出一种新的哲学——行动哲学；这个哲学的目的是通过批判現存事物以促进政治和社会关系的改造。这样，由于他們以自己特有的方式更改了为反动的复辟制度辯护的黑格尔学說，就产生出一种目的在于摧毁这个制度的哲学。

对黑格尔哲学的这种革命改造，首先表現在奥古斯特·馮·契希考斯基 (Cieszkowski) (1814—1894) 的《历史哲学引論》(«Prolegomena zur Historiosophie»)(1838)中。

他首先指出必須以革命的哲学代替黑格尔的保守哲学，以便改变世界。他說，按照黑格尔的基本原理，世界史表現着观念、精神的发展。到目前为止，这一点它还做得很不完善，因为它还不是人的自觉活动、合理意志的产物。而現在，照他看来，我們正处在从黑格尔开始的新时代的黎明，在这个新时代中，人类将按照理性的規律指导历史的发展<sup>11</sup>。

黑格尔的功績就在于，他从过去推演出世界发展的規律。而他的錯誤則在于，他把人类的活动仅仅理解为思維，而不是理解为意志<sup>12</sup>，而且他只允許把他所揭示的历史发展进程的規律应用于解釋过去。

但是如果希望改变世界，那就必須依据这些規律，以便从过去和現在推演出未来的一般基本特征，并且指导世界历史的合理进

11 契希考斯基：《历史哲学引論》，柏林，1838年，第30頁。

12 同上，第120頁：“按黑格尔的說法，意志只是思維的一种特殊方式。但是这样的看法是不正确的。无宁說思維只是意志的一个不可分离的因素，因为重新成为存在的思維，起初乃是意志和行动。”

程<sup>13</sup>。

因此，契希考斯基提出實踐（這個詞在這裡第一次用於這樣的含義）作為行動的哲學，來同不重視人的使命問題的黑格爾哲學相對抗；這種行動哲學將使人能夠自行決定自己的命運，而不是成為宇宙精神的不自覺的工具<sup>14</sup>。

這種使人有可能同世界歷史合作的行動哲學，照奧古斯特·契希考斯基的說法，最初是在新的社會主義學說特別是傅立葉學說中表現出來的<sup>15</sup>。但是這些學說的錯誤在於，它們過分 and 現時相聯繫，而不是撇開現時，以純理性的方式來確定未來<sup>16</sup>。

繼施特勞斯的言論之後，契希考斯基的這種批判在另一個方

13 契希考斯基：《歷史哲學引論》，柏林，1838年，第8—9頁：“在他的著作中，他閉口不談未來，而且認為，在研究歷史時哲學只能對過去發生作用，而未來是應該完全被排除於思辨範圍之外的。在我們看來，我們應當從一開始就說明，沒有對未來的認識，沒有未來這個作為人類使命之實現的、歷史的一個不可分離的部分，就不可能認識有機的和理想的整體，也不可能認識世界歷史的必然過程。因此確定未來的可知性，對於歷史機體來說是必不可少的前提。”

14 同上，第129頁：“實踐的哲學，或者更確切地說，實踐底哲學，它對生活 and 社會關係的最具體的影響，真理在具體活動中的發展——一般說來這就是哲學的未來的本分。”第131—132頁：“今後哲學將成為實用的……因此，現在它要開始對人類社會關係不斷發生影響，以便不僅在已經存在的現實中，而且在正在形成的現實中發展絕對客觀真理。這樣，那種在我們的時代已達到瘋狂程度的想創造社會制度并 a priori（先驗地）建立社會——這社會無非是一種還沒有成熟到明確認識時代要求的模糊預感——的狂熱，也就變得可以理解了。”

15 同上，第146頁：“我所以提醒思辨的思想家注意傅立葉的學說，並不是因為我沒有察覺這個學說的主要缺點（這些缺點使他的學說還只是成為一種空想），而是為了要指出，它在發展現實中的有機真理方面跨進了一大步。”

第148頁：“未來並不屬於傅立葉的學說，如他所設想的那樣，而是這個學說本身屬於未來，也就是說，它是構成真正的現實的重要因素，雖然只是一個因素。”

16 同上，第144頁：“傅立葉的學說是一種空想，因為它向先入為主的現實投降；然而它是極端思辨的，雖然它既沒有思辨的形式，也沒有思辨的意識。”

面引起了黑格尔哲学的同样深刻的改造。

行动哲学既认为哲学的基本任务是确定未来，因而就对黑格尔的学说作了原则性的改变，把它和费希特的哲学融合起来了。

黑格尔激烈地谴责独断论和空想，总是力求把思维和存在最密切地联系起来；契希考斯基则和他不同，他按照费希特的榜样，割断了这种联系，把思维看成是经常同既存现实相矛盾的意志<sup>17</sup>。

契希考斯基认为，历史的进程应该这样来决定，即用应有来对抗存在，用应该实现的理想来对抗现状。和较早的费希特一样，契希考斯基对于历史的这种独断的理解把确定未来同社会发展联系起来，并且把当时的社会主义学说看做未来的原型。在这里，他超过了费希特；他非常重视生产关系在世界历史发展中的作用（这显然是受了圣西门的影响），并且在某种程度上先于马克思的学说把哲学理解为“实践”（当然，这种理解还是唯心主义的），并因此而预见到哲学本身的终结和它将为社会活动所代替<sup>18</sup>。

像所有的唯心主义者一样，契希考斯基不是把实践看做目的在于直接地实际改造现存社会制度的革命活动，而是看做一种批判，这种批判应该通过对现存制度的原则上和理论上的否定来改变现存制度。

这种用精神活动即意志来决定历史发展的行动哲学，成了青年黑格尔派的哲学；他们由于本身的弱点，深信单靠对现存事物进行批判就可以实现历史的发展。但是他们和契希考斯基不同，契希考斯基超越了自由主义，像海涅和甘斯一样，把空想社会主义当作

---

17 契希考斯基：《历史哲学引论》，柏林，1838年，第148页：“要发展真理，不能太偏重于思想，因为现实的幸福是真理的另一面。”

18 同上，第130页：“就像思想和构思先于艺术作品一样，现在，行动和社会活动也将先于真正的哲学。”

未来的目的；青年黑格尔派則懷有自由主義情緒，並且從思想方面來捍衛資產階級的意向。一直到19世紀40年代，當無產階級開始在德國起重要作用而社會問題變成迫切問題的時候，青年黑格尔運動還保存着主要是自由主義的性質，而符合於新興無產階級意向的社會主義思想，則不過在這個運動中起着從屬的作用。

像契希考斯基所要求的一樣，青年黑格尔派把行動哲學和批判哲學變成了政治武器；他們想繼續“青年德意志”的事業，通過批判現存制度，使普魯士國家具有合理的即適合於資產階級意向的、自由的性質。為了保衛自己的觀點，青年黑格尔派把《德意志科學藝術問題哈雷年鑑》當作自己的戰鬥性的雜誌；這個雜誌是阿爾諾德·盧格和提奧多爾·艾希特邁耶爾創辦而在1838年出版的<sup>19</sup>；它在對老年黑格尔派所辦的保守的《柏林科學評論年鑑》（*Berliner Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik*）所進行的鬥爭中代表自由主義的傾向<sup>20</sup>。

很快就將艾希特邁耶爾擠到次要地位上的盧格，決不是一個深刻的、有獨到見解的思想家，但他具有進取的才智；他的淵博的

<sup>19</sup> 阿爾諾德·盧格於1802年生于盧根河畔的卑爾根，從1821年到1824年在哈雷、耶拿和海得爾堡學哲學，1826年，當查究“煽動者”的時候，他作為“大學生協會”會員曾被判處十四年徒刑。1830年獲釋，1832年起在哈雷任哲學和古代哲學講師，1837年出版了《新美學入門》一書，這部書在思想上接近於黑格尔的藝術哲學。

泰奧多爾·艾希特邁耶爾生于1805年，在哈雷和柏林學哲學。1831年在哈雷任教授，從1838年起和盧格一同出版《哈雷年鑑》，但不久就患病，離去了該雜誌的領導職位，死于1844年。

<sup>20</sup> A. Ruge, *Aus früherer Zeit* [盧格：《回憶錄》]，第4卷，柏林，1867年，第496—497頁：“當老學派捍衛政治和宗教方面的反動勢力的時候，我們保衛自由發展這個哲學的真正原則。施特勞斯在宗教領域內以他的《耶穌傳》開始了這種自由化，正如我在政治領域內以批判黑格尔法哲學開始這種自由化一樣。”



知識和大胆的战斗的性格使他成为一个卓越的出版家。在他的领导下,《哈雷年鉴》很快就成为青年黑格尔运动的中心。

最初《哈雷年鉴》并没有多么明显的政治性质,并且只限于从自由主义观点来讨论美学、文学和哲学问题<sup>21</sup>。但是由于它捍卫批判的权利,捍卫科学和国家不受教会束缚的独立性,并且站在大卫·弗里德里希·施特劳斯一边,因而很快就遭到正统教派和保守派的激烈攻击,这场论战使它卷进了政治斗争。

这次攻击的直接起因,是普鲁士政府对科伦大主教的斗争。捍卫天主教会的教皇至上论作家哥列斯,被哈雷大学教授、新教正统派亨利希·利奥所触怒,因为利奥责备哥列斯站在教皇一边反对德意志<sup>22</sup>。

在1838年6月21日出版的《哈雷年鉴》上刊登的《亨利希·利奥给哥列斯的信》一文中,卢格既反对哥列斯,也反对利奥,既谴责教皇至上论者,也谴责正统派,说他们都是普鲁士国家的本质即理性主义的敌人<sup>23</sup>。

为了进行反击,利奥在《柏林政治周刊》上所发表的论文以及

21 《哈雷年鉴》,论文(1833年1月);《哈雷大学》(T. 艾希特迈耶尔),《尤斯丁·科尔涅尔》(D. 施特劳斯),《达尔曼的特征》(Φ. 布劳),《杜塞尔多夫艺术学院》(A. 卢格),《尼布尔的特征》(戈特林),《黑格尔的Hermesiana》(卡罗维),《亨利希·海涅》(A. 卢格)。

22 J. v. Görres, Athanasius (哥列斯:《阿塔纳修斯》),1833年; H. Leo, Sendschreiben an Görres (利奥:《给哥列斯的信》),哈雷,1833年。

23 《哈雷年鉴》,1833年6月21日; A. 卢格:《亨利希·利奥给哥列斯的信》,第1133页。

\*反动派的敌对思想:

(1)反对理性的权利,因而也叫嚣着反对启蒙和理性主义;

(2)反对德意志的宗教改革,既反对它的原则,也反对它在当今普鲁士的进一步发展。\*

在小冊子《黑格爾黨徒》中，亨格施坦堡在正統派的《福音派教會報》上，都把《哈雷年鑑》說成是無神論和革命的溫床<sup>24</sup>。

盧格在《哈雷年鑑》上對利奧進行了猛烈的還擊。盧格在這裡證明，利奧的攻擊實際上乃是对基督教和普魯士國家的基礎、對自由的原則的攻擊；而自由的原則，和利奧的論斷相反，決不是什麼挑起叛亂和革命的東西，而是防止革命的最好保證，因為它使國家有可能得到進步的合理的发展<sup>25</sup>。

像契希考斯基一樣，盧格企圖在日益增長的自由主義的影響下使黑格爾哲學適合於自由主義傾向。因此，他也極力想消除黑格爾哲學所固有的反動體系和革命的辯證方法之間的矛盾。

作為一個堅定的黑格爾主義者，盧格也像黑格爾一樣，把普魯士國家看成是絕對觀念、宇宙精神的體現；但不同於黑格爾的是，他

24 《柏林政治周刊》，1838年7月；Γ.利奧：《德意志科學藝術問題哈雷年鑑》；Γ.利奧：《黑格爾黨徒》，哈雷，1838年；《福音派教會報》，1838年，第69號；亨格施坦堡：《駁〈哈雷年鑑〉》。

25 《哈雷年鑑》，1838年7月27、28日；A.盧格：《對〈哈雷年鑑〉的告密》；

(1)利奧給哥列斯的信，(2)《柏林政治周刊》，1838年7月。論文《德意志科學藝術問題哈雷年鑑》。

1838年7月27日，第1432頁：“《政治周刊》極力要把自由的科學運動本身誣蔑……為行將臨臨的革命的母親。”

1838年7月28日，第1435頁：“它硬說：我們要等待革命……我們要等待青年黑格爾黨徒發動的普魯士革命。”

第1436—1437頁。然後，結論部分概述了對《哈雷年鑑》的一切責難：“它用這樣的判決來總結對我們的評述：《年鑑》的主要論文的傾向是一種道德敗壞的、非基督教的、不安分的、青年德意志式的東西，不過也有一個長處，這就是，這種東西看來是披着科學外衣的。”盧格對此作了如下的回答：“我說：誰也不能設計和製造一個真正的革命，但同時誰也不能阻擋這個革命；它不會被製造出來，它是自行產生的，這就是說，當它到來時，這種暴力的發展原是具有歷史的必然性的。但是不需要對發展施加種種障礙來加以阻止；相反，如果國家遵循着改革的原則，就像普魯士那樣，那末，革命在國內不但沒有任何必然性，甚至也沒有任何可能性。”

认为普魯士国家还没有完成它的最高使命，因此必须按照自由主义的精神加以改造。质言之，它只消忠于自己的过去，重新充满着那曾首次推动历史合理发展的宗教改革和启蒙运动的精神就行了。

这就是卢格在《哈雷年鉴》上发表的头几篇政治论文的主要思想；在这些论文中，他对阻碍普魯士自由发展的反动势力进行了斗争<sup>26</sup>。在1838年10月发表的一篇反对利奥和亨格施坦堡的论文中，他按照黑格尔的观点，认为哲学在它自身发展的过程中将在内容方面同宗教结合起来，从而对历史的进步给以重大的推动。同时他宣布说，哲学的当前任务是实现自由的观念，因为自由正是新教和普魯士国家的共同基础<sup>27</sup>。

但是，想在反对虔诚主义和教皇至上论的斗争中取得普魯士国家的支持，以及想使国家倾向于自由主义并同新教及自由原则

26 A. Ruge, Werke [《卢格全集》]，柏林，1867年，第4卷，第75、76页：“从一开始，《年鉴》要与之作斗争的就是横暴的反动势力。它高举着新教自由即哲学自由的旗帜来反对天主教的和新教的耶稣会派。德国的耶稣会派当时在极为特殊的庇护下在柏林创办了反动刊物《政治周刊》。天主教的教皇至上论者（维也纳的雅尔克、慕尼黑的哥列斯和菲利浦斯）和新教的复辟主义者（哈雷的利奥、柏林的拉多维茨和其他蒙昧主义者），都保卫唐·卡洛斯、教会和贵族阶级。此外，在亨格施坦堡的《福音派教会报》中还有一个新的教皇党在起作用。”

27 1838年10月2、3日的《哈雷年鉴》；A. 卢格：《利奥和〈福音派教会报〉反对哲学》：

(1) H. Leo, Die Hegeligen [利奥：《黑格尔党徒》]，哈雷，1838年；  
(2)《福音派教会报》，第69号，《驳〈哈雷年鉴〉》。

同上，10月2日，第1888页：“哲学并不是毫无选择地采取旧的形式，而是只有当旧的形式中包含着真理时才这样做；虽然它在圣经中，在象征中，一般说来在历史中找到了真理，但它仍然应该以自己的形式独立地创造真理，也就是说，在精神底哲学的辩证的发展过程中创造真理，这种发展不是别的，正是基督教哲学的内容的运动。”再参阅 A. Ruge, Preussen und die Reaktion zur Geschichte unserer Zeit [卢格：《普魯士和现代历史的反动》]，莱比锡，C. 维干德出版，1838年。

站在一条綫上的願望，事实证明不过是一种徒劳无益的幻想罢了。

当施特劳斯批判黑格尔时，普魯士国家在政治上和宗教上的反动已經日益变本加厉，因此，它不但摒棄青年黑格尔主义，并且也摒棄黑格尔主义本身，因为在它看来黑格尔主义現在已經变成危險的东西了<sup>28</sup>。

文教大臣阿尔坦施泰因不敢再公开支持黑格尔主义，并且在是否任命哈雷大学讲师卢格为教授一事上犹豫不决，这种情况无疑地促使卢格轉向反对立場。

但是，想按照黑格尔的方式，通过将自由、新教和普魯士国家等量齐观的办法来調和宗教与哲学的尝试，不仅仅是由于政治上的原因才失败的；另外，这种尝试之不可能，路德維希·費尔巴哈在他发表于《哈雷年鉴》的三篇論文中也从原則上加以闡明了。对青年黑格尔运动的发展应当說起过决定性作用的費尔巴哈<sup>29</sup>，到1838年年底时仍旧是一个唯心主义者。在他的著作和評論中，在論萊

---

<sup>28</sup> 关于对黑格尔主义的攻击，参閱 K. E. Schubarth, *Über die Unvereinbarkeit der Hegelschen Staatslehre mit dem obersten Lebens- und Entwicklungsprinzip des preussischen Staats* [舒巴尔特：《論黑格尔国家学說与普魯士国家生存和发展最高原則之不能相容》]，布勒斯劳，1839年。

<sup>29</sup> 路德維希·費尔巴哈1804年生于朗斯古特，是刑法学家A.利特尔·馮·費尔巴哈的儿子，艺术家安塞尔姆·馮·費尔巴哈的叔叔。他最初在海得尔堡学神学，然后在柏林跟黑格尔学哲学，1828年在爱尔兰根获博士学位后就在那里任讲师。由于他在1830年匿名发表了一部著作《論死与不死》（在这部著作中他否认有个人的不死），他被剥夺了晋升的机会，便在1834年离开了爱尔兰根大学。1836年，他想在任何一个德国大学中获得教授职位的企图都没有成功，之后，他在1837年同B.罗烏結婚，她使他获得了在安涅巴哈附近的布魯克堡城堡內独立生活的机会。这使他能够更加接近于在黑格尔体系中仅仅被視為观念的異在的自然界，并且能够由于从黑格尔学說、唯心主义轉向唯物主义而更加正确地估計感性世界的实在性。

布尼茨和培尔的专著中，在对“反黑格尔主义者”巴赫曼的批判中，以及在对杜古特的著作《唯心主义批判》<sup>30</sup>的评论中，他还在捍卫这样一种观点，即理性是世界的内在基础，而概念是事物的本质。

但是和青年黑格尔派不同的是，费尔巴哈通过批判唯心主义对于思维与存在的关系的理解，开始由唯心主义世界观转向唯物主义世界观了。这种新获得的唯物主义世界观使他有别于青年黑格尔派；青年黑格尔派作为唯心主义者，还不能从原则上批判黑格尔并且抛弃他的学说的基础；而费尔巴哈则第一个利用这种唯物主义世界观来摧毁黑格尔哲学的唯心主义基础。

这种由唯心主义向唯物主义的转变是从他给《哈雷年鉴》写的论文开始的；在这些论文中，他从原则上否定了黑格尔的哲学，并且用黑格尔哲学的唯心主义前提来说明它的缺点。

在1838年12月3日发表的第一篇论文《实证哲学批判》中，费尔巴哈论证了宗教和哲学的根本区别，并且指出，黑格尔以及卢格硬要把它們联系在一起的“实证哲学的尝试”，仅仅造成了双重的歪曲——既歪曲了宗教，也歪曲了哲学。

“实证哲学，由于它想要既是这个，又是那个，既是宗教，又是哲学……它就既不是这个，又不是那个，既不是宗教，又不是哲学……实证哲学是信徒的非信仰或非信徒的信仰……它是我们的时代想借以摆脱使它分崩离析的种种矛盾的灾难的一个谎言。它本身其实只是我们时代的轻浮的哲学……宗教信条根本不是哲学学说，而是信仰的条例……信条的实质就在于，它是和理性相矛盾的……实证哲学所夸耀的‘对信条的更丰富的解释’，对于

30 参阅Л. 费尔巴哈对杜古特的《唯心主义批判》一书的评论，*Sämtliche Werke, herausgegeben von W. Bolin und F. Jodl* (《全集》，馮·波林和約德爾出版)，斯图加特，1903年，第2卷。

信条和对于哲学来说，都是一个明显的谎言……因为它用哲学概念来辩护和论证直接同这些概念相矛盾的信条的观念，——对于信条来说它是一个谎言，因为它用这些概念来捍卫和论证信条，而这些概念不但和信条相矛盾，而且简直就是否定信条的。”<sup>31</sup>

在1839年3月4日发表的第二篇论文《用以判断利奥和黑格尔派之间论争的真正观点》中，他指出，这场论争实际上不过是宗教和哲学之间不可避免的斗争的一个插曲<sup>32</sup>。

在费尔巴哈否定了宗教和哲学之间的任何调和之后，他在1839年8月和9月发表于《哈雷年鉴》的一篇奠基性的论文《黑格尔哲学批判》中，针对着黑格尔哲学这种“实证哲学”的最鲜明表现进行了批判<sup>33</sup>。

在这篇文章中，他不打算像契希考斯基那样去揭发辩证方法和反动体系之间的矛盾，而是批判黑格尔哲学的基础——唯心主义。他把黑格尔哲学看成是思辨唯心主义的最完美形式；而思辨唯心主义只有通过把具体现实灵化才能获致精神和物质、主体和客体的统一。在黑格尔那里，感性现实是作为创造的宇宙精神的异化而出现的，而宇宙精神则被认为是存在底一切形式的原则和本质。这就说明了精神的至高无上的、绝对的统治，以及它对具体事物的轻蔑讥讽的态度。但是这种显然可以导向深刻的有机世界观的思想，实际上却使整个哲学变成毫无用处的东西，因为把感性事物灵化，就堵塞了这种哲学通向作为精神底活的泉源的具体自然界的道路。“黑格尔哲学是思辨的体系哲学的顶峰……黑格尔实

31 1833年12月3日的《哈雷年鉴》，第2308、2309、2318页。

32 这篇论文曾部分地受到书报检查（《哈雷年鉴》，第61、62号）。同年，费尔巴哈把它改名为《就人们对黑格尔哲学的非基督教性质的责难论哲学和基督教》，在曼海姆发表。

33 1839年8月30、31日及9月4、5、6、7、9日的《哈雷年鉴》。

实际上并没有深入地观察过、思想过感性意识；对他来说，感性意识之为对象，只是作为自我意识、思想的对象。这种感性意识只是自我确认范围内的思想的异化。正是因为这个缘故，所以现象学或逻辑学（因为这是一样的）也从直接假定自身开始，因而也就从与感性意识直接矛盾、绝对分离开始。因为它像我们说过的那样，并不是从思想的异在开始，而是从关于思想的异在的思想开始，在这里面思想自然已经预先确信要战胜它的对方了，——因此思想便嘲弄感性意识，把它说成最好的东西。但是正因为如此，思想也就没有驳倒它的对方……哲学是关于真实的、整个的现实界的科学，而现实的总和就是自然界，最普遍意义的自然界。在最简单的自然物里面也包含着最深奥的秘密，然而这些自然物却被渴望彼岸的幻想的思辨者践踏在脚下。只有回到自然界，才是幸福的源泉。”<sup>34</sup>

这种批判，比施特劳斯和契希考斯基的批判具有更深刻更普遍的性质，它摧毁了黑格尔哲学的基础；在驳斥黑格尔学说时，它已经不是从思维出发，而是从存在出发，从感性的、具体的现实出发，并且不再把精神看做世界原则而是把自然界看做世界原则。这样，费尔巴哈就给唯物主义哲学奠定了基础，不过，这种唯物主义哲学像18世纪的唯物主义哲学一样，仍然是形而上学的，因而它的最終結論也还是唯心主义的。

这种促使青年黑格尔派摆脱了黑格尔体系的哲学，从那时起就和批判哲学一起对他们发生着巨大的影响，不过开始时批判哲学的影响还是占优势的。

卢格像所有的青年黑格尔分子一样，深信普鲁士作为一个理性的国家，负有捍卫自由原则的使命，以对抗在浪漫主义名义下联

---

34 《费尔巴哈哲学著作选集》，参阅人民出版社1959年版，上卷，第60、70、84页。

合起来的一切反动势力；他和艾希特迈耶尔一起于 1839 年 10 月 12 日和 14 日在《哈雷年鉴》上发表了一篇反对反动派的宣言，标题是：《新教和浪漫主义。論对我们时代及其矛盾的理解》。

他在宣言里说明，普鲁士怎样在浪漫主义的影响下变得反动了。他号召普鲁士同反动势力一刀两断，成为一个自由的国家，以便像宗教改革那样，开辟通向进步的道路。

这篇文章对黑格尔左派来说，是从宗教和哲学批判转向政治批判的标志，这种政治批判由于普鲁士国家的日益反动的政策而变得越来越尖锐了。

为了能够自由行动，卢格在 1839 年年初离开了哈雷大学（到这时为止他在那里任讲师），并且在《卡尔·施特列克福斯和普鲁士主义》这篇论文中首次公开反对普鲁士政府。

这篇文章是对卡尔·施特列克福斯在《論普鲁士地位的保证》（1839 年）一书中为普鲁士国家所作的辩护的答复；在文章中，卢格谴责普鲁士背叛了它的历史使命，倾向于反动，而没有继续新教和宗教改革的事业并推动立宪运动。

他写道：“普鲁士现时就它的深远的趋向来说，甚至就它的国家生存本身来说，都是天主教的……这就是普鲁士的弱点和对自由德意志的危险……普鲁士是怎样获得它的意义的呢？唯一的、全部的原因就在于，它作为一个国家，表达了德意志的自由和教养……我们希望参加一个世界运动，这个运动应当以普鲁士的精神为出发点；但现在我们看不出它有这样的气魄；它缺乏我们所爱的另一个自我，那个浸透了我们的整个国家并在宪法生活中获得其世俗现实性的基本新教……只有在这样恢复了自由的和真正宗教改革式的发展的时候，这个国家才能像我们所热烈地期待和渴望的那样，成为在欧洲举足轻重的、自由的德意志的首脑和



中心。这就是普鲁士作为一个大国的任务，它包含着我们的安全和独立。”<sup>35</sup>

随着《哈雷年鉴》由哲学—宗教的自由主义转向政治的自由主义，青年黑格尔派开始展开了政治运动；这种政治运动是和哲学—宗教运动平行发展的，它在普鲁士不存在政党的情况下，也具有哲学的批判的性质。

随着哲学—宗教的自由主义转向政治的自由主义，柏林的“博士俱乐部”也开始参加了这个运动；“博士俱乐部”的会员在青年黑格尔运动中起着越来越大的作用。

在1838年，俱乐部不允许它的成员发表政治言论；俱乐部中唯一给《哈雷年鉴》撰稿的会员科本，只写过关于斯堪的那维亚民间传说文章。但是自从同利奥展开论争以来，俱乐部的会员越来越转向自由主义反对派立场，坚决地反对反动倾向<sup>36</sup>。最先这样做的是梅因<sup>37</sup>，他在小册子《亨利希·利奥——隐蔽的虔诚主义者》（莱比锡，1839年）中，捍卫对正统派进行批判的权利并指责利奥是一个隐蔽的虔诚主义者。

开始聚集在卢格和《哈雷年鉴》周围的青年黑格尔派，根据海

---

35 《哈雷年鉴》，A. 卢格：《卡尔·施特列克福斯和普鲁士主义》（1839年11月1日，第2101—2102页；11月4日，第2107页）。

36 关于这点，E. 甘斯曾在1833年7月5日给A. 卢格的信中写道（参阅A. Ruge: Briefwechsel und Tagebuchblätter, herausgegeben von Nerrlich [卢格：《通信和日记》，奈尔利希出版]，柏林，1886年，第1卷，第140页）：“为了您用来消灭黄蜂窝的那种英勇的和地道的政论方法，我早就想向您表示深刻的衷心的谢意。几年来我们这里对利奥已经有所了解……利奥之所以危险，就在于他含糊不清地因而也是枯燥无味地发表了一大堆肤浅的庸俗之见和大吹大擂的陈词滥调，而许多人竟把这当成是智慧。”

37 爱德华·梅因（1812—1870）于1835年获博士学位，1838年任柏林《文学报》编辑。

涅的观点(因为海涅是第一个揭示德国哲学的革命性质的人),力图使黑格尔学說适合于自由主义。海涅在闡述德国哲学时,正如前面已經說过的,把它估价为法国革命的思想上的表現,并且认为它起着比法国革命更为切实的作用,因为从理論的观点来看,它更为彻底和深刻地批判了旧制度<sup>38</sup>。

青年黑格尔派和卢格一样,认为自己的任务是繼續这种哲学的事业;他們也认为,这一事业要靠普魯士来实现,普魯士只消忠于自己的过去,就能完成它的崇高使命,这就是:成为一个絕對的理性的国家,从而使现实的发展和观念的发展完全一致起来。他們像卢格一样,相信普魯士将把启蒙运动和法国革命所开始的解放事业进行到底,并且按照卢格在《卡尔·施特列克福斯和普魯士主义》一文中所用的方法,认为有可能用批評来鏟除普魯士国家中的反动因素,使它具有完全合理的性质。

很明显,这种意图之所以只能在理論範圍內,而且是在很抽象的理論範圍內发展,是由于当时不存在政治上的反对党,由于盛行着不容許任何批評、特别是政治批評的书报檢查制度<sup>39</sup>。

但是青年黑格尔派仍然相信,正如百科全书派运动在法国为革命作了准备一样,在德国,理論也将导向实践,也就是导向革命的变革。因此,他們便遇到了一个理論和实践的关系問題和从理論轉向实践的問題。由于他們沒有任何实际力量,并且和黑格尔

38 〔海涅:《德国宗教和哲学史論》,載《全集》(十二卷本),1936年俄文版,第7卷。

39 A. Ruge. Sämtliche Werke [《卢格全集》],柏林,1867年,第5卷,第78—79頁:“《年鉴》中的批判当时还过分糾纏于黑格尔哲学。同时,也只有哲学的外壳才使批判有可能刊印出来。直接进行政治批判比直接进行宗教批判更加冒险,因此在开始时应当避免这样做;此外,著作界也还没有为这种批判作好准备。不过,在一篇論《普魯士主义》的文章中毕竟提出了治国的原則,虽說还是用一种模糊的形式提出的。我們把普魯士叫做天主教的,而把普魯士所敌視的自由原則反过来叫做新教的。”

一样相信理性和理論的創造力，所以他們必定首先試圖用空想的办法，也就是以“行动哲学”的形式来解决問題；在他們看来，这种“行动哲学”就是从思維到行动的过渡。

契希考斯基所要求的就是这一点，但是他沒有說明，这种行动哲学應該具有什么样的性质和什么样的形式，才能直接导向实践。

“博士俱乐部”中在馬克思以外的最卓越的會員布魯諾·鮑威尔的著作，就是寻求一种比較可以接受的途徑的嘗試；这是布魯諾对青年黑格尔运动的第一个貢獻。

在此以前，鮑威尔本是一个正統派黑格尔主义者。如我們所知，他在他所主办的《思辨神学杂志》中曾經反对施特劳斯，捍卫护教論的教义学观点。这时，他却迅速地轉向宗教上和政治上的自由主义了。

早在 1838 年，他就在《启示史批判》一书中以批判的观点摒棄了把《旧約》和《新約》視為启示的同等价值的表現形式的正統派观点<sup>40</sup>。在这里，他是以萊辛的观点为依据的；萊辛在他的《人类教育》一书中认为，《旧約》和《新約》是符合于人类发展的两个不同阶段的两个新的启示阶段。鮑威尔指出，《新約》是启示的更高表現，因而和《旧約》相比是意味着进步的。照他看来，这种进步清楚地显示了較早的启示的缺陷，指出了它的局限性。由此他得出結論說，任何一种启示，由于它自命为絕对的、最后的真理，它自身就包含着矛盾，实际上它只是絕对真理的具有時間局限性的一个环节，因而只具有相对的价值。他写道：“我們在启示中遇到許多观念，这些观念是在時間中一个接着一个出現的，它們在出現时都徑直宣称自己是行动着的普遍真理。但是那些在較晚的意識水平上

40 B. Bauer, Kritik der Geschichte der Offenbarung (鮑威尔：《启示史批判》)，两卷，柏林，1838年。

所启示出来的观念，在較早的意識水平上还没有启示出来，所以在那时还是不存在的。早先的观念必然具有这种缺陷；当在它們以外还存在着真理的环节的时候，它們是有局限性的。这种局限性就是它們的固有的存在，它們的規定性，所以，观念是有限的……由于启示的内容所具有的这种性质，启示是注定包含着矛盾的。”<sup>41</sup>

1839年4月，鮑威尔发表了一个反对正統派領袖亨格施坦堡的小册子《致亨格施坦堡博士閣下。关于律法和福音书之間的矛盾的批評信》。在这个小册子中，他进一步发展了这个观点，并且指出，在《新約》中沒有《旧約》中存在的那种矛盾，这个矛盾就是：《旧約》宣称律法具有普遍性，但又认为它只是适用于犹太人的。“亨格施坦堡希望什么呢？他希望律法和基督教的启示之間的关系不发生矛盾；认为启示的出現應該絲毫不破坏律法、絲毫不否定律法……”。

“問題在于，律法的意識本身是不是对普遍性观念的限制。对这个問題，我們应当作出肯定的答复。律法意識的普遍性和它对于一个民族的历史局限性，在律法中还是直接联系在一起。因此，律法就是矛盾，这种矛盾的实际发展是在預言意識中完成的。”

“如果我們在概念的領域內考察律法，那末，批判就会承认它是絕對精神的自我意識的确定表現。”<sup>42</sup>

---

41 B. Bauer, Die Religion des Alten Testaments in der geschichtlichen Entwicklung ihrer Prinzipien dargestellt, Teil der Kritik der Geschichte der Offenbarung (鮑威尔:《从〈旧約〉的原則的历史发展来看〈旧約〉宗教, 启示史批判部分》), 柏林, 1838年, 序言, 第 XXIII 頁。

42 B. Bauer: «Herr Dr. Hengstenberg. Kritische Briefe über den Gegensatz des Gesetzes und des Evangeliums» (鮑威尔:《致亨格施坦堡博士閣下。关于律法和福音书之間的矛盾的批評信》), 柏林, 1839年, 第 13、70、80 頁。

像施特劳斯一样，鲍威尔也遭到正統派的猛烈攻击。

文教大臣阿尔坦施泰因为了保护他不受这种攻击，把他派往波恩大学神学系去当讲师，并且答应不久就任命他为教授。

在波恩，鲍威尔在正統派神学教授当中感到孤立，因为这些正統派教授不但排斥宗教上的自由主义，甚至也排斥黑格尔的宗教哲学。他所从事的福音书批判，也无助于同他們建立良好关系。

他不久就完成了这件批判福音书的工作，并在1842年首先出版了《約翰福音史批判》，接着又在1841—1842年出版了《对观福音和約翰福音史批判》。

他的这部著作的基本观点是承认《旧約》和《新約》之間的差別。他认为《旧約》和《新約》是启示的两个不同阶段，并且是普遍自我意識的发展的表现。他不仅反对亨格施坦堡的正統派护教論观点，而且也反对施特劳斯的的神話說——施特劳斯把福音书仅仅看成是关于救世主的傳說的表现。他反駁施特劳斯說，基督教教团既然远不能在基督身上体现犹太民族对救世主的信仰，它就把基督的神的形象变成自己的观点和意向的象征；只有这样才能說明，《新約》对《旧約》来說是普遍自我意識的新的、更高的表现。他写道：“如果我說明并且证明，圣书的作者在自己的作品中描述了教团的內部运动和斗争；如果我說明，教团的自我感觉和自我意識是这个教团的主要因素；如果我证明，圣像雕塑家在自己的創作中进行加工和修整的那种材料是取自他們的內心——他們的內心是如此地丰富和广闊，以致它通过自己的动摇和斗争复制了他們的世界的內部生活……那末，这时我所指的不是傳說（或者如施特劳斯所說的，傳統），而是受到圣书作者塑造的那个历史实体，是在他們的著作中被加工成为新世界的灵魂的那个现实实体，——而决不是幻想的实体，决不是像傳統論者所假定的那样，只是那些抓住

了傳統的作者們所复制出来的东西。”<sup>43</sup>

在福音书批判中，鮑威尔既超过了把基督教看成是宇宙精神的最高表現的黑格尔，也超过了把基督教看成是人类历史发展进程的一个阶段的施特劳斯；他否认基督教有屬神的内容，而施特劳斯則仍承认这一点。他用在历史过程中不断发展的普遍的人类自我意識，来論证黑格尔的宇宙精神的絕對观念；因此，他得出了和費尔巴哈相类似的結論，因为費尔巴哈就是把神看成是人的本质的<sup>44</sup>。

布魯諾·鮑威尔对福音书的新的理解接近于黑格尔；他不是联系着犹太教来研究福音书，而是联系着福音书同当时的一般世界观的关系来研究福音书，把福音书同当时流行的学說——伊壁鳩魯主义、斯多葛主义、怀疑論密切地联系在一起。和黑格尔一样，他认为这些学說是产生自人的不幸意識，这种意識因羅馬統治者的压迫而希望远离世界，以便保持自己的内心自由<sup>45</sup>。

43 B. Bauer: «Die theologische Erklärung der Evangelien» (鮑威尔:《福音书的神学解釋》), 柏林, 1852年, 第143, 144頁。參閱同书, 第8、9頁。

44 《德意志年鉴》, 1841年11月1日, 第418頁, 《布魯諾·鮑威尔初探。对观福音史批判》。“柏林人問: 鮑威尔的著作和施特劳斯的著作有什么不同? 一句話, 施特劳斯还相信許多东西是耶穌生平的真实历史見证, 认为許多重要之点具有历史的内核, 并且认为关于教团的傳說是所謂神話故事的萌芽; 而鮑威尔却致力于证明: 在福音书中沒有絲毫实际的可靠性, 无宁說, 它里面所包含的完全是福音书作者的文学創作…… 和施特劳斯的实证的前提相对立, 鮑威尔提出人类的自我意識作为神圣历史的全能創造者——这种自我意識, 照費尔巴哈的說法, 就是某些教义的創造者。”

45 “在苦难的羅馬社会中, 一切高尚的、美好的、代表着精神个性的东西都被粗暴的手抹掉了。在人們被迫逃往自己内心的这种分裂为两半的世界中, 人們只能抽象地寻求那种在世界上再也找不到的和諧和滿足…… 在这种分裂的情况下, 人們感到需要到抽象中、到关于某种存在着的主体的思想中, 也就是說, 到这种主体本身的内心自由中寻找避难所。”(《黑格尔全集》, 俄文版, 第10卷, 第325頁。)

黑格尔摒棄这些哲学学說，摒棄一切在抽象观念的名义下独断地責难現存事物的学說，而用作为人神調和的象征、具体现实和精神調和的象征的基督教来同这些学說对抗。鮑威尔則和他相反，他把福音书和上述的晚期希腊世界观体系等同看待，并且把这一切思想流派看成是普遍自我意識的新的发展阶段和新的表现形式。

因此，和賦与基督教以絕對价值的黑格尔不同，他把基督教看成是普遍自我意識的一种受時間制約的、暫时的形式，并且要求人类現在摆脱基督教的束縛，达到真正的自我意識。

按照鮑威尔的意見，基督教虽然由于賦予人以崇高价值，因而在改造古代世界方面有过重大的功績，但它現在已經成为普遍自我意識进一步发展的障碍了，因为它使人变成了它所創造的神的客体，并且使人受到教义信仰的束縛<sup>46</sup>。

所以，鮑威尔解釋說，現在，人类最偉大的任务就是：对基督教教义以及浸透了基督教信仰的国家进行彻底的批判，以此来摆脱基督教的压迫。

他希望用自己的福音书批判来推动的这种解放，基本上是一种精神的解放，因为在他看来，要改造占統治地位的观点和制度，单靠批判就够了。鮑威尔的批判哲学在这方面补充了契希考斯基

---

46 B. Bauer, *Hegels Lehre von der Religion und Kunst, von dem Standpunkte des Glaubens aus beurteilt* (anonym erschienen) (鮑威尔:《从信仰的观点来判断的黑格尔的宗教与艺术学說》(匿名出版)), 萊比錫, 1842年, 第61頁: “布魯諾·鮑威尔更进了一步…… 在他看来, 最古的福音故事毕竟不过是作者的自由創造的产物; 而普通的宗教范疇就是这些作者的灵魂。但是这些范疇的最独特之点, 就在于它們歪曲了现实的理性世界的規律, 把自我意識的普遍性从这个世界異化出来, 并且强力地割裂开来, 然后反过来把这种普遍性当作異己的天上力量或異己的有限历史。”

的“行动哲学”的不足，即它不但給哲学提出了决定未来的任务，而且也指出批判应该怎样来解决这一任务。此外，它比施特劳斯和契希考斯基更加深入地改变了黑格尔的哲学，使它变成自由主义的工具。由于它把启示归结为普遍自我意识的发展，并且否认任何实体、任何历史形式有权被认为是普遍自我意识的最終体现，它从而也就消除了黑格尔学说中的超驗的和反动的因素。

但是由于这个哲学把精神的发展同具体现实分开，同时經常把实体同自我意识对立起来，因而破坏了黑格尔所主張的思維与存在的同一性，回到了費希特哲学上去，使精神活动具有了抽象的独断的性质<sup>47</sup>。

这种情况使鮑威尔赋予精神活动以绝对价值，认为只有精神才具有意义；反之，他和費希特一样，把外部世界看成是精神的暫时的、无常的表现，仅仅是精神用来实现自己的辩证发展的手段。由于他认为自我意识和具体现实之間永远存在着差别，他重新陷入了黑格尔所激烈反对的那种导致主观唯心主义的、把应有同現有对立起来的做法<sup>48</sup>。

鮑威尔追随着契希考斯基和卢格，要求用批判来不断改造現

47 在黑格尔看来，自我意识只是在它表现着世界的本质、普遍实体的时候才是无限的。参閱 Г. В. Ф. 黑格尔：“自在自为的意志是真正无限的，因为它的对象就是它自己，因而，这个对象对于它來說既不是他物，也不是界限，恰恰相反，无宁說在这个对象中它只是返回到自身……在自由意志中，才现实地存在着真正无限的东西，——自由意志本身就是这个現存于自己內部的观念。”（《黑格尔全集》，俄文版，第7卷，第24节，第50頁。）

“普遍性是內在地具体的，也就是說，作为实体的、自为的普遍性，是自我意识的內在的类，或者換句話說，內在的观念。”（同上，第24节，第50頁。）

48 “但理智最喜欢把现实同观念分开，把自己的抽象化的梦想当作某种真实的东西，并且以应有而自豪；他特别喜欢在政治領域內也來規定这种应有，好像世界只是在靜候他的指教，以便知道它应该是怎样的，而它現在并不是那样的。”（黑格尔：《小邏輯》，参閱三联书店版，第56頁。）



存事物，因而为革命理論开辟了道路。他要求批判有根除現存事物中一切不合理东西的权利，因此他就至少在理論方面替最大胆的革命运动作了辯护。当时他自己还没有任何坚定的政治信念。他的政治信念基本上是受到他的宗教观点的限制的。他认为，假如基督教作为普遍自我意識的新形式能够从根本上改变古代世界，那末批判哲学現在也能毫不費力地克服基督教。在批判和宗教、科学和教条之間的这场斗争中，他最初和卢格一样，希望得到普魯士国家的支持，因为普魯士国家作为一个理性的国家，是應該站在科学一边的。

鮑威尔的批判哲学（这种哲学给自己規定了揭露和根除現存事物中一切不合理东西的任务），給青年黑格尔派提供了一个武器，这个武器，至少在理論方面，使他們能够对反动势力进行激烈的斗争。

青年黑格尔派热情地接受了批判哲学。因为他們在德国資產階級那里得不到任何可靠的支持，并因此不能参与政治实践，他們自然就傾向于过高估計观念对历史发展进程的影响，相信单凭批判的力量就能改变現存事物<sup>49</sup>。所以，他們的运动仍旧主要是一个思想运动。他們沒有把自己斗争的目标規定为对現存事物进行实际的革命改造，而是基本上局限于对統治的观点和制度进行不

---

<sup>49</sup> 青年黑格尔派对精神力量的这种过高估計是从黑格尔那里因襲来的。参閱《黑格尔往来书信集》(1)，第194頁，1808年10月28日黑格尔給尼特哈梅尔的信：“我日益深信，理論工作要比实际工作能够在世界上留下更多的后果；如果观念的王国革命化，那末现实是会站不住的。”参閱1841年3月31日B.鮑威尔給卡尔·馬克思的信，載《馬克思恩格斯全集》，德文版，第1部分，第1卷，下卷，第250頁：“如果你想要献身于实际的事业，那将是不智的。理論現在是最有力的实践，而我們还完全不能預見，它将在怎样广泛的意义上变成实践。”

断的批判,以为这样就可以促进普遍自我意識的发展。

因此,他們的批判,最初主要是針對着基督教的,現在开始有了政治性质。这使青年黑格尔派拋棄了黑格尔不仅把基督教也把普魯士国家絕對化的整个反动政治体系;他們不承认当时那种形式的普魯士国家是理性的国家的体现。

从宗教批判轉向政治批判以及变成普魯士国家的越来越坚决的反对派,使黑格尔左派彻底同黑格尔右派分裂了;黑格尔右派越来越牢牢地抓住黑格尔的反动体系,責备青年黑格尔派背叛了黑格尔的学說。

在1840年的《哈雷年鉴》第一期上,卢格对老年黑格尔派的这种反动立場进行了批判。他写道:“当然,可惜的是,《柏林年鉴》(老年黑格尔派的机关报)最近的确沒有完全遵循产生它的那种精神,这种精神多年来曾那样朝气蓬勃、雄强有力和生气焕发地从最深处唤醒了德意志的意識。学問本身,即沒有思想中介的經驗科学,越来越普及;而哲学学科却倒退了,如果人們对这些学科有所論述,那末,現在这种論述也只是小心翼翼地力图保持黑格尔給予哲学的那个内容,并且用僵化的詞句傳播这个内容,而不是自由地发展曾被黑格尔提到时代意識的地位的自由的不可朽原則,并且使这个原則有可能获得新的成果和越来越純粹的新的形式。”<sup>50</sup>他在1840年初所写的論文《反动的彻底性》<sup>51</sup>中和在宣言《新教和浪漫主义》的續篇中所作的批判要更加明确些,他在那里指出:由于反动的加剧,不仅必須在思辨的、哲学的方面,而且必須在政治方面进行斗争。反动傾向越来越成为哲学和进步的严重危險,因此应当坚决地对它們作斗争。而要做到这一点,哲学就必须走

50 《哈雷年鉴》,1840年,第1期,1月1日,編者引言,第4-5頁。

51 《哈雷年鉴》,1840年2月10日。

出它在老年黑格尔派那里所处的那种抽象的、远离世界的孤立状态，变成实践的、能动的哲学，因为只有那时它才能使理性获得胜利<sup>52</sup>。

和鲍威尔一样，卢格基本上还是把这种争取进步和自由的斗争看成是以批判现状为形式的精神斗争；这种斗争通过把现实中不合理的东西清除出去，将促进精神的辩证发展，从而也促进自由的进步。

但不同于鲍威尔的是，他认为批判不应把自己的活动局限在宗教领域内，而主要应推广到政治方面去。也就是说，在他看来，自由倾向和反动倾向之间的冲突，——他过去一直把这个冲突看成是新教和天主教化的浪漫主义之间的半宗教性质的矛盾，——现在采取了更加坚决的政治形式。在争取自由主义的斗争中，他不拿海涅做榜样，因为他认为海涅的讽刺和嘲笑是肤浅的，自以为是的，甚至是不道德的；他拿白尔尼做榜样，把白尔尼赞扬为争取自由的勇敢坚决的战士。

---

52 《哈雷年鉴》，1840年3月，A. 卢格和 T. 艾希特迈耶尔：《新教和浪漫主义》，1840年3月2日，第417、418页：“老年黑格尔派的理论上的软弱无力到了尽头；而确定不移地引导一切人走向自己的真理，向一切人揭示真理，并决心献身于为真理服务的艰苦事业的工作实践，则是一个新的体系：解放了的精神的绝对力量，到处笼罩着我们这一代人的改革热情，都不满足于黑格尔的直观性（这种直观性带着理论上的自满，只是注视着过程，并且在过程中为各式各样的荒谬事物寻找容身之地），而是活动着，要求着，形成着。因为历史过程是合理的，而要使这种合理性成为现实，就必须通过对事物中合理东西的认识，即通过哲学…… 哲学越是真实，它就越是应该坚决地同已经过时的精神相对抗。哲学为了真正的现在而反对过去。”

1840年3月14日，第509页：“……不难理解，普鲁士，以及奥地利，不应该在浪漫主义的原则中为自己寻求最可靠的支持，而应在新教的原则即自由德意志的原则中去寻求最可靠的支持。”

他写道：“对于这些作家〔“青年德意志”作家。——科尔紐〕的缺乏定見，白尔尼<sup>53</sup>恰好成为一个鮮明的对照。他是一位高尚的古典式的人物，他的精炼的作品在德意志留下了深刻的印象……他是用我們的語言来表現政治自由主义的頂峰和最崇高的典范。海涅既不是一个具有坚强性格的人，也不是任何文学派别的領袖，但是他对空洞的激情所作的机智的嘲笑，他的諷刺，却为荒蕪的时代創造了一个新紀元。”

当青年黑格尔派正在毫无希望地力求用自己的批判来使普魯士变成一个理性的国家时，发生了一件对他們有着严重后果的事件。1840年春，年老的国王弗里德里希-威廉三世死了；自由派人士欢欣鼓舞地欢迎他的继位者弗里德里希-威廉四世，希望一个自由的时代将随他来到。布魯諾·鮑威尔在他的《1842年以来德国激进主义的兴衰》一书中这样写道：“生活意識終於变得越来越模糊，越来越沒有希望了；对自己本身，对自己的时代，对自己的使命，对自由，对崇高的人类幸福的信念消失了……現在，春天回到每个人的心上，被埋葬的願望重新苏醒了，麻痹了的希望重新燃起。人們显得更自由、更有生气了，他們昂起了低垂的头，彼此相視着，意識到自己的力量。所有的人都变了样。他們已經不是我

53 《卢格全集》，柏林，1867年，第5卷，第70、71頁。

参閱 A. Ruge, Heinrich Heine(卢格：《亨利希·海涅》)，載同上书，第207頁：“对于海涅的詩，只能像对狂欢节的纵情欢乐和不拘礼节的青年的自由生活同样看待。譏諷和笑謔——这就是它的目的，而且是唯一的目的。”

第215頁：“海涅的諷刺詩是一种矯揉造作的詩，它的原則就是力求題材引人入胜，为了使題材显得有趣而牺牲实质。”

第226、227頁：“正好像看到单身汉的杂乱无章的住所，你就会开始热烈地崇拜家庭生活的神圣和純真爱情的美滿幸福一样，海涅的作品中流露出来的对宗教的漠不关心和法国式的放蕩不羈，教育了我們去珍視我們那久經考驗的、以高昂的代价得来的自由的新教。”

們早先遇到的那些人；他們更矯健、更欢愉地行走着。希望的晨曦呈現在一切人的臉上，閃爍在一切人的眼睛里；看来，似乎每一瞬間都可能从大家的胸怀中迸发出欢乐的呼声……”<sup>54</sup>。

但这不过是轉瞬即逝的虛幻的希望罢了。新国王实际上比他父亲更反动。他是在仇視法国革命和自由主义思想的精神下培养出来的，他醉心于哈勒的世襲国家理論，生活在像施托尔堡伯爵、梯勒將軍、盖尔拉赫兄弟这样一帮反动的虔誠派权貴的圈子里，梦想着恢复中世紀的政治和社会制度。

但是最初他是用伪装的自由主义来掩飾这些反动傾向的。由于他那反复无常的性格，他討厌秩序和条理，因此喜欢批評那沉重地压在人民头上的官僚制度，并且把自己装扮成一个希望取得人民支持的自由主义国王的样子。

几篇伪善的演說和一些有利于查究“煽动者”事件受害者的措施<sup>55</sup>，一时竟迷惑了自由派，使他們摸不清国王的真正意图。但是这些假象只能維持不长的時間。

国王和自由派之間的第一次冲突是在宪法問題上发生的。为宣誓而在科尼斯堡召开的东普魯士邦議會，于1840年9月7日請求国王頒布1815年許諾的宪法并召集邦国民議會。为了回答这一点，国王在9月10日发表了一篇冠冕堂皇的演說，向議員們保证忠实履行自己的职责<sup>56</sup>。但是回到柏林以后，他宣称

---

54 鮑威尔：《1842年以来德国激进主义的兴衰》，柏林，1850年，第2版，第5頁。

55 夏恩霍斯特的合作者馮·博伊恩將軍，和阿倫特教授，在查究“煽动者”的時候曾被革職，現在重新恢复了自己的职位，而被逐出汉諾威的格林兄弟則被聘請到柏林去。

56 R. Prutz, Zehn Jahre, Geschichte der neuesten Zeit(1840—1850)〔普魯茨：《現代史十年(1840—1850)》〕，萊比錫，1850年，第1卷，第243頁。

一切都应照旧，他既不打算頒布宪法，也不打算召集联合邦議會。

但是，普魯士国王能够恣意妄为的时代已經过去了。他的权力欲同资产阶级的日益增强的力量发生冲突，资产阶级越来越迫切地要求参与統治。例如，科尼斯堡医生約翰·雅科比便通过他的一本小册子《一个东普魯士居民对四个问题的回答》而提出了抗議；他在这本小册子中作为资产阶级的代言人，抱怨压制自由思想的书报檢查制度和省代議机关的軟弱无力。他要求出版自由和建立国会。他写道：“各阶层人士希望什么呢？希望独立的公民都能合法地参加国家事务。人民可以通过两种办法保证自己参与社会事务，也就是参与他們本身的事务：一是通过报刊，一是通过代議机关。但是在普魯士却盘踞着这两种东西的最凶恶敌人——书报檢查制度和假代議制。

三十年来，普魯士的历史和普魯士的立法一直在表明人民代議制的必要性。只有通过人民代議制才能防止官吏的胡作非为，只有通过它，人民的呼声才能上达御座，政府和臣民之間的信任才得以建立，只有这种信任才能在未来的政治風浪中保护国家不遭到1807年的厄运。”<sup>57</sup>

东普魯士省长馮·雪恩在一本匿名发表的书《从哪里来，到哪里去？》里支持了雅科比的要求。他写道：“只有通过等級議會，我国人民才能享有社会生活。那种視人民为幼稚并肆意支配和指揮人民的所謂父权式統治的时代，是一去不复返了。如果不按照时代的本来面目去接受时代，如果不去迎接时代中的良好事物，如果

---

57 Vier Fragen, beantwortet von einem Ostpreussen (《一个东普魯士居民对四个问题的回答》), 第2版, 斯特拉斯堡, 1841年, 第5—7頁。

不去适应时代的发展，那末是会受到时代惩罚的。”<sup>58</sup>

以前几乎完全不存在的政治反对派的首次出现，并且是首先在东普鲁士的首都出现，这绝不是偶然的。在曾经是德意志同北方诸邦进行通商贸易的中心的科尼斯堡，强大的资产阶级发展起来了，他们的自由主义意向是以启蒙思想特别是康德哲学为依据的。但是极端反动的国王的反应是迅速而残酷的。他给雅科比加了一个叛国和侮辱陛下的罪名，并且严厉申斥了雪恩，一年以后又把他革了职。他在给雪恩的信中写道：“我感到自己整个地和完全地蒙受着上帝的恩典，并将在上帝的垂祐下一直保持这样的感觉，直到最后。请相信我这个国王的话：在我的时代，未经我事先许可，没有一个公爵，没有一个雇农，没有一个邦议会，没有一个犹太学校能够擅自取得现在根据法律或不根据法律属于王权的东西……父权式的制度是德意志的统治方法。我的统治权就是我的世袭财产，就是我的世袭领地。正因为这个缘故，所以我热心地对待我的人民，我能够而且愿意领导未成年的孩童，惩罚那些被宠坏了的孩童，让那些可敬的有理性的人参与治理我的领地，把我自己的领地赏赐给他们，并且保护他们在那里不受仆人的无礼冒犯。”<sup>59</sup>

在这样的反动情绪之下，弗里德里希-威廉四世迫害一切形式的自由主义，而青年黑格尔派就成了他的政策的第一批牺牲者。弗里德里希-威廉三世在他统治的末期已经背弃了黑格尔主义者，

58 馮·雪恩是施泰因和哈尔登堡的合作者。参閱 Woher und wohin? zitiert in Prutz: Zehn Jahre Geschichte der neuesten Zeit (1840—1850) [《从哪里来，到哪里去？》，引自普魯茨：《現代史十年（1840—1850）》]，第2卷，第13頁。

59 H. v. Treitschke, Deutsche Geschichte im 19. Jahrhundert (特萊契克：《19世紀德國史》)，萊比錫，1879—1894年，第4卷，第57、58頁。

而仍旧同情他們的文教大臣阿尔坦施泰因作了很大的努力来保护黑格尔学說免遭新教正統派和虔誠派的攻击。1840年春阿尔坦施泰因死后，黑格尔学說遭到越来越恶劣的待遇，青年黑格尔派开始受到越来越严酷的迫害。因青年黑格尔派反对基督教而痛恨他們的弗里德里希-威廉四世，任命了正統派分子艾希霍恩为阿尔坦施泰因的继任者。艾希霍恩着手逐步地把黑格尔主义者开除出各大学。例如，任命了专制政体和基督教国家的理論家、反动法学家施塔尔为甘斯的继任者，而老謝林則被聘請到柏林大学去担負批駁黑格尔学說的任务。一切自由主义的公开表現都受到严厉的镇压。哈雷大学学生因請求国王聘任施特劳斯到該校任教而受到严厉的申斥；布勒斯劳的教授，作家霍夫曼·馮·法勒斯累本为了他的《非政治詩歌》而遭到迫害；士官学校地理教員，“博士俱乐部”的會員魯滕堡因为給自由主义报刊如《汉堡電訊》和《萊比錫总汇报》写稿而被革职。

由于这些反动措施，青年黑格尔派尽管从黑格尔那里因襲了对普魯士国家的尊敬，这时却必然对它采取了越来越坚决的敌对态度。如果說他們对弗里德里希-威廉三世的官僚制度已經不大同情，那末，对于他的继承者的虔誠主义的和反动的傾向（这在他們看来就是背叛普魯士精神），則是公然憎恨了。他們越来越难以相信，黑格尔的理想国家竟会在这个反动的基督教王国身上实现。結果，他們就在理性的名义下越来越尖銳地批判普魯士国家，以至于公开和它发生冲突。

這場冲突不但沒有吓倒他們，反而更給他們增加了战斗力量，因为他們认为，全人类的命运都最終系于普魯士国家的发展，因此，他們的斗争像第一批基督教徒反对異教世界的斗争一样，是具有世界历史意义的。



例如,1840年3月1日鲍威尔在给卡尔·马克思的信中写道:“时代变得越来越丰富而美好了…… 在其他什么地方,当然,会有更多的政治兴趣,但是,符合全部生活所提出的要求的政治兴趣,却哪里也没有像在普鲁士这样丰富多采和错综复杂。”4月5日他又在给马克思的信中写道:“剧变将是惊人的并且应该是伟大的,我几乎敢于说——它将会比基督教来到世界上的那次剧变更伟大更神奇…… 即将来临的事是这样地显而易见,以致对它不能有一分钟的怀疑。如果说反对派在法国获得了胜利,如果说在那里它在那样猖狂的反动之后得到了承认,那末,在这个只须对愚蠢的护教派进行斗争的国家里,胜利会来得更加不可避免,更加迅速。敌对力量现在已经这样逼近,以致只要一次战斗便可最后决定胜负。”<sup>60</sup>

所有的青年黑格尔分子现在都不仅在宗教方面,而且在政治方面为争取进步和自由而展开公开的斗争。这种向坚决的政治批判的转变,特别鲜明地表现在卢格发表于《哈雷年鉴》上的一些文章中。卢格在此以前还一直主要是进行理论上教义上的批判,现在他的批判却有了明确的政治性质。现在,他已经把自由倾向和反动倾向之间的冲突理解为立宪主义和专制主义之间的冲突了。

在他看来,根本问题是在于:处在反动的大国同自由的大国之间,即处在俄、奥同英、法之间的普鲁士,是要归入前一类国家还是要归入后一类国家,是应该使专制主义获得决定性胜利,还是应该使自由主义获得决定性胜利。早在1840年4月,他在发表于《哈雷年鉴》上的《门采尔。1840年的欧洲》一文中就已指出,欧洲自由主义的前途取决于普鲁士的动向。

<sup>60</sup> 《马克思恩格斯全集》,德文版,第1部分,第1卷,下卷,第236—237、241—242页。

他写道：“同罗曼—日尔曼欧洲及其自由国家改革的历史压力相对抗的是俄国、奥地利和普鲁士；假如普鲁士……不是和日尔曼主义保持着这样深远的关系，以致不能长久和它分裂，那末，俄、奥、普方面一定会占绝对的優勢，就像在‘神圣同盟’时代那样……法国越是自由，不落后于法国这件事对于德意志也就是对于普鲁士来说就越是重要……只有在实现了新教以及立宪主义的一切成果时……普鲁士才有可能把最偉大的具有世界历史意义的功績归于自己和德意志，并以此使理性国家概念的发展臻于完善。”<sup>61</sup>

几个月以后，卢格在《馮·弗洛倫庫尔男爵和政治实践的范疇》一文中，更尖锐地指出这种立宪主义和专制主义的对立是区别自由主义反对派和反动派的主要标志。他写道：“科倫事件已經退居次要地位了，而对未来的試探已变得更加认真严肃了，虽然，就实质来说，这仍然不过是关于原則的爭論，所不同的只是，以立宪和反立宪为标志的分裂，要比天主教和新教之間的早已克服了的对立无比深刻地深入德国人的心……天主教和新教对于政治基础的影响作为立宪主义和专制主义而重新复活了。”<sup>62</sup>

固然，他还是像鮑威尔一样，基本上是以批判現存事物的形式来进行这场斗争的<sup>63</sup>，但是这种批判現在已經主要是对政治的批判了。在《哈雷年鉴》1841年合訂本的序言里說道：“一切都以之为

61 《哈雷年鉴》，1840年4月13日，第705頁；4月14日，第717頁。

62 《哈雷年鉴》，1840年11月24日，第2250頁。

63 《哈雷年鉴》，《現代国家权力和人民权力批判》，1840年6月，第1209—1211—1221頁，第1243頁。參閱同上书，Э. М. 阿倫特：《政治生活回忆》，1840年10月，第1931、1932頁。參閱同上书，《旧理性主义和新理性主义》，1844年3月20日，第271頁：“現在出現了新的理性主义，它用辯证法来闡明确定的理性以及非合理性的事物，因而也通过批判全部历史，批判現在，来加速未来的到来。因为，現在，这仍然是观念的規定或确立，而在神的辯证法或精神过程的河流中，观念是沒有任何定居权的。”

依据的那个原则，就是精神的自律，这在学术上就是理性主义的进一步发展，在政治上就是自由主义的进一步发展…… 在政治领域内，这种理性主义即这种时代的实在构成已经变成实践的了。所有的国家都在不同程度上动作起来，用政治矛盾的活力保持着蓬勃朝气，或者，至少是在理论上，充满着自由主义和它的进一步发展的精神。但是理论已经抛弃了它的无害性，没有政治自由的科学——那是胡说！”<sup>64</sup>

一个月以后，他用更加尖锐得多的词句号召从事政治批判，在《莱比锡报和社会舆论》一文中号召采取公开的反对立场。他写道：“昔日的未成年状态恢复了；自由的设施——民兵和对城市机构的关心——在一个人民不参与治理的制度中成了反常现象。这样的时代精神和国家精神无疑是缺乏任何社会精神的表现，因而也是对国家精神本身的最坚决的否定，——决不能把这样的时代精神和国家精神保持下去。必须对它提出抗议。”<sup>65</sup>

在“博士俱乐部”中，这种向政治批判的转变也变得越来越明显了。会员中第一个参加政治斗争的是科本，他是鲍威尔离开以后马克思的最亲近的朋友；他在一本小书《弗里德里希大帝和他的敌人》中保卫当时的进步思想，反对反动势力；这本书是以替弗里德里希二世辩护的形式写成的，他把弗里德里希二世描写成启蒙的象征<sup>66</sup>。

在这本纪念性的著作里，科本把弗里德里希推崇为自由思想的英雄和启蒙的最高尚的代表者。耐人寻味的是，他用希腊的自

64 《哈雷年鉴》，1841年1月1日，第2—3页。

65 《哈雷年鉴》，1841年2月13日，第52页。

66 K. Fr. Köppen, Friedrich der Grosse und seine Widersacher [科本：《弗里德里希大帝和他的敌人》]，莱比锡，1840年。

我意識哲學來論證這種贊揚，這無疑是受了鮑威爾和馬克思的影響的。按照他的見解，這個國王之所以偉大，是由于他集伊壁鳩魯派、斯多葛派和懷疑論者的美德于一身；在愛好文學藝術方面，他是一個伊壁鳩魯主義者，在忘我地效忠國家方面，他是一個斯多葛主義者，而在宗教寬容精神和不信神方面，他又是一個懷疑論者。

這種贊揚自然是過分夸大的，是有其政治目的的。反動派企圖使人們淡忘弗里德里希二世的一貫寬容的做法；為了對抗這種企圖，他贊揚理性的、開明的國王，這也就是對普魯士國家的批判。

正像盧格利用新教精神作為自由的象征來反對反動的普魯士政府一樣，科本也利用啟蒙精神和它的冒充高尚的代表作為反對基督教國家的戰鬥武器<sup>67</sup>。由於這一點，他也觸怒了老年黑格爾派，因為他們曾和黑格爾一起批判過啟蒙精神。他號召他們停止這種反動的批判並進一步發展啟蒙的進步精神。“應該最後停止這種反對18世紀哲學家的陳詞濫調，並且承認德國的啟蒙學者了，儘管他們是惱人的。真的，我們應該大大地感謝他們，就像感

---

67 普魯茨：《現代史十年（1840—1850）》，第1卷，第106頁：“在最近的悲慘年頭〔梅特涅當政的年代。——科爾紐〕中，關於弗里德里希大帝的回憶曾在某種程度上充當了一面盾牌，在它後面，掩護着受到威脅的思想自由。這位偉大君主的備受贊揚的形象仿佛在同我們時代的可憐的狹隘性、渺小的庸俗的怯懦性作戰；人們把他的歷史當作一個榜樣，用來揭露我們歷史的不正確方向；在頌揚後面包藏着譴責，這種譴責是不能大聲疾呼地向我們的政府提出的。當最新的哲學派別決意重新恢復啟蒙的榮譽，確定它和現代各種傾向的直接血統關係，並且宣布所謂百科全書派的領袖伏爾泰、狄德羅是這種哲學本身的直接祖先時，從這時起，對弗里德里希大帝的贊揚就顯然有些夸大，甚至不無損害歷史真實了。這個派別和啟蒙哲學家一起，把國王也認作自己方面的人，稱他為‘戴王冠的賢者’、‘御座上的哲學家’，這完全是理所當然的；像對伏爾泰和狄德羅一樣，他們也對弗里德里希大帝提出要求，而不管這筆歷史的賬是否總是算得正確。”

謝路德和宗教改革一样，甚至还要更多地感謝他們……启蒙运动就是普罗米修斯，他給大地带来了天上的光，为的是照亮盲者、人民、俗人，使他們摆脱成見和謬誤。

那些向往着新的幸福、如此坚决地反对 18 世紀的抽象理智的哲学家們，應該想一想这一点；他們不懂得，他們是在对自己的血肉施加狂暴。”<sup>68</sup>

在該书的最后，他向所有具有自由思想的战士們呼吁，希望他們遵循着国王和启蒙的精神，来完成普魯士的使命。“弗里德里希是我們的摩西。他的弱点、他的錯誤、他为人的缺点都死去了，但是他那不朽的精神、启蒙的精神、思想自由和信仰自由的精神、由国家存在体现出来的严格的公道精神（只有这种精神才能真正領導普魯士），是不会死的。普魯士永远不会忘記，它曾經和启蒙同时躺在搖籃里，并且受到启蒙运动英雄的养育。

安放在阿特拉斯肩上的天穹，还不如奠基在弗里德里希大帝原則的适时的进一步发展之上的普魯士那样牢固。

有一个古老的民間傳說，說百年之后人們将会复活。这个时代已經过去了。可是让它的复活了的精神来到我們这里，并且用火与劍把一切想要阻擋我們进入天国的敌人消灭干淨吧。

不論活着还是死去，我們誓不背叛它的精神！”<sup>69</sup>

科本題贈自己的朋友卡尔·馬克思的这本小册子，不仅遭到反动的老年黑格尔派的攻击，而且遭到万哈根<sup>70</sup>的攻击，保卫它的只有那些他称之为“三百斯巴达人”的，即团結在鮑威尔和卢格周

68 科本：《弗里德里希大帝和他的敌人》，第 30—32、35 頁。

69 同上，第 171、172 頁。

70 參閱《科学評論年鑑》，1840 年，第 284 頁，K. A. 万哈根：《托鉢僧捍卫启蒙运动的說教》。

圍的青年黑格尔派。

就在当时这种籠罩着青年黑格尔派的战斗气氛之下，馬克思开始了他的哲学和政治活动。由于我們只是从他的朋友們来信的某些片断知道他这个时期的生活，所以我們很难确切地断定，他在初期青年黑格尔派运动中以及在他們創立批判哲学方面，究竟起了多大的作用。这个作用无疑是不小的，因为从他当时的朋友們的信中可以明显地看出，他們对他的評价很高。布魯諾·鮑威尔在波恩大学的那种死气沉沉令人窒息的环境里曾經怀念“博士俱乐部”中那种生动活潑的空气。他在1839年12月11日写信給馬克思，回忆起自己那段快乐的、有趣的时刻，說这主要应感謝馬克思：“我在这里常到特利尔旅館里一个教授俱乐部附設的游艺室去，但是什么也不能同我們那个永远充滿精神上的乐趣的俱乐部相比。Tempi passati〔过去的时光〕是一去不复返了。”<sup>71</sup>他又在1840年初写道：“唉，哪里还有小玫瑰花呢？只有当你来到你的鮑威尔身旁时，它們才会重新对我开放。我这里，娱乐、欢愉等等是够多的，談笑也并不缺少，但是还从来没有像在柏林即使是當我們一起漫步街头时那样笑过。”<sup>72</sup>

科本对馬克思的評价更高，他甚至把鮑威尔的基本思想归功于馬克思的影响。他在1841年6月3日写信給馬克思的信中說道：“自从我所尊敬的‘彼岸之人’去到萊茵河彼岸时起〔馬克思已在不久以前到波恩去了。——科尔紐〕，我才重新开始漸漸地成为‘此岸之人’。我重新有了自己的、也就是所謂独立思考出来的思想，虽然我从前的一切思想也并非来自远处，而正是来自舒岑施特拉斯〔当

71 《馬克思恩格斯全集》，第1部分，第1卷，下卷，第235頁。1839年12月11日布魯諾·鮑威尔給卡尔·馬克思的信。

72 同上，第236頁。1840年初布魯諾·鮑威尔給卡尔·馬克思的信。

时馬克思住在那里。——科尔紐],或者諸如此类的地方……

說到来自舒岑施特拉斯的思想,那末,我們的布魯諾·鮑威尔就是在这些思想的基础上写出了《哈雷年鉴》上卓越的、决非耶穌会派的文章的。最初这位可尊敬的先生在那里发表一种思想,說拜占庭国家实际上是基督教国家;我像一个警察似地签证了这个思想,并且查詢了它的护照,在这之后我才得知,原来它也是来自舒岑施特拉斯的那座房子的。可見,你是一座思想的倉庫、制造厂,或者按照柏林的說法,思想的牛首。”<sup>73</sup>

馬克思当时主要埋头于哲学的研究,他这样做,显然是为了想在波恩当哲学教授。例如,他讀了黑格尔的自然哲学、亚里士多德的論文《論灵魂》、斯宾諾莎的书信集,以及萊布尼茨、休謨和康德的著作。从他那个时期的著作可以看出,他对政治活动不像对青年黑格尔运动的哲学批判活动那样感兴趣,因此他更接近于鮑威尔,而不是卢格。他所从事的工作表明,他参加了对宗教的批判,而首先是力图通过对黑格尔和批判哲学的批判来确立自己的世界观。

馬克思和其他青年黑格尔分子不同,他們尽管热中于事业,却不能做到真正的理論与实践的結合,而满足于单纯理論上的批判;馬克思当时則认为,最重要的事情是为了改变現存社会制度而对它积极施加影响。这就使馬克思开始对构成批判哲学基础的自我意識哲学的实质进行批判的研究。

这时他和青年黑格尔派在一个主要之点上发生了分歧。当青年黑格尔派从黑格尔回到費希特,以便把精神同具体现实割裂开来并因而赋予精神以绝对的力量和自律时,馬克思却吸取了黑格

<sup>73</sup> 《馬克思恩格斯全集》,德文版,第1部分,第1卷,下卷,第255、257頁,1841年6月3日 Фр. 科本从柏林給特利尔的卡尔·馬克思的信。

尔哲学中最本质的东西——精神和具体世界之間的內在联系以及它們的有机发展的概念。他的批判的考察是从黑格尔的基本原理出发的，黑格尔不像費希特那样，从应有和現有、精神和外部环境之間的經常对立引伸出辯证的发展，而是从实在的具体世界、客观的精神的內在矛盾引伸出辯证的发展的。

这个决定了他对政治問題的态度的基本观点，还在他分析亚里士多德的《邏輯学》的时候就已經表現出来了；他是通过批判特倫德倫堡的《邏輯研究》一书（1839年）来进行这个分析的。和黑格尔不同，特倫德倫堡在这本书中断言，观念不能只通过內部的辯证法而发展；发展是由于精神不断从具体现实获得新的因素而實現的。特倫德倫堡在这里是以亚里士多德为依据的。他认为亚里士多德只是一个形式邏輯学家，而馬克思却看出他是一个辯证的思想家<sup>74</sup>。馬克思把他作为一位辯证的思想家同黑格尔联系起来，并且在这两位偉大的思想家那里找到了对自己的見解的确证，这个見解就是，只能把世界理解为精神和具体现实的有机統一体。

这种关于外部世界的观点，不久就使馬克思同青年黑格尔派决裂并使他最后摒棄了一切独断論的、空想的和无政府主义的傾向；这个观点最初是出現在鮑威尔关于馬克思的邏輯研究而写給馬克思的信中的。

和鮑威尔一样，馬克思当时相信精神的絕對創造活动。但他

---

74 《馬克思恩格斯全集》，德文版，第1部分，第1卷，下卷，讀書札記，第107頁：  
“当亚里士多德宣称綜合是一切謬誤的原因时，这无論如何是正确的。能够表象和反思的思維一般說来就是存在和思維、普遍和单一、假象和本质的綜合。因此，任何不正确的思維，以及不正确的观点、認識等等，都是由一些彼此不相符合的規定的綜合，亦即由客观規定和主观規定的外在的、非內在的联系构成的。”



不是把这种活动归之于本质,也就是归之于精神的主观形式(在这种形式下,精神达到自我意识并与周围环境相对立),而是归之于存在,归之于客观精神,亦即归之于精神借以和具体现实的本质发生有机联系的那种东西<sup>75</sup>。

除了这些理论研究之外,马克思还直接参加了青年黑格尔派的宗教—政治斗争。例如,他显然是在鲍威尔和费尔巴哈<sup>76</sup>的影响下,对来自新教,也来自天主教的调和宗教与哲学的企图进行批判。最初他打算去碰一碰黑格尔和黑格尔右派,特别是鲍威尔的老师马尔海涅克;但是由于鲍威尔的请求(鲍威尔希望饶过马尔海涅克),他就把批判的矛头指向海尔梅斯(1775—1831)的拥护者们;海尔梅斯是闵斯德和波恩的神学教授,曾试图按照启蒙学者的榜样调和民族主义和天主教,为了这一点,教皇曾宣布他为异教徒(1835年)<sup>77</sup>。

75 《马克思恩格斯全集》,德文版,第1部分,第1卷,下卷,第234页,1839年12月11日B.鲍威尔给卡尔·马克思的信:“当你说到相互表现的逻辑力量等等时,我觉得,黑格尔在论方法的那一章的有关地方已完全确定地探讨了它们,说它们实际上具有反思的形式并且是在反思的形式下发展的,而关于存在则黑格尔在某个地方说,在这里‘形式的辩证法和规定性的运动还刚刚‘萌芽’,因此不能上升为反思;要上升为反思,只能是在本质中’。”

76 参阅J.费尔巴哈发表在《哈雷年鉴》上的一些文章:1838年12月——《实证哲学批判》;1839年1月——《利奥同黑格尔主义者的论争》;1839年9月——《黑格尔哲学批判》。

77 《马克思恩格斯全集》,德文版,第1部分,第1卷,下卷,第239页,B.鲍威尔给卡尔·马克思的信,1840年3月30日:“只是不要在宗教哲学问题上谈得过长,尤其不要让它停顿下来……但是首先饶过马尔海涅克吧。不然你会大大地伤我的心的……如果你下一个冬季不想研究海尔梅斯主义,那末我就要来研究一下……不过最好还是由你来做,因为你早就谈到过这件事了。”

B. Bauer, Briefwechsel mit seinem Bruder Edgard (《鲍威尔兄弟通信集》),第35页,给埃德加尔·鲍威尔的信,波恩,1840年2月4日:“这是一个好主意——利用海尔梅斯主义者来反对大主教的野心;这些海尔海

1840年夏，他的反对海尔梅斯主义的书写成了。他請鮑威尔給他在波恩找一个出版者，并且写了一封信，托他轉交給出版者，但这封信写得这样不得体，以致鮑威尔在7月25日的回信中說：“你可以这样写給你的洗衣工人，但是不能这样写給一个你第一次希望获得的出版者。”<sup>78</sup>这时鮑威尔已經怀疑，究竟批判海尔梅斯主义是否适时，因为它正处在反动派的迫害之下；于是他劝馬克思不要出版这本书。馬克思也充分理会到这点，就放棄了出版这书的打算<sup>79</sup>。

当时他的主要研究工作其实是关于希腊的自我意識哲学，即关于伊壁鳩魯主义、斯多葛主义和怀疑論的；这三者同基督教的关系已經由鮑威尔加以探討了。在他于1839年夏开始的这件工作中，他打算綜述这些学說并說明它們对希腊思想发展的重大意义。

这时他更深入地考察了醉心于上述哲学学派的批判哲学，并且揭露了它的本质上的缺点：它把人同周圍环境对立起来，因而使人不能通过实践对后者发生作用。

伊壁鳩魯主义、斯多葛主义和怀疑論是在希腊衰落的时代产生的。作为独断論的体系，它們的目的是使人在已經发生的普遍社会灾难中成为不受外部命运支配的自由的人，它們断言，真正的幸福必須到精神和心灵的牢不可破的安宁中去寻找。

伊壁鳩魯主义从抽象的、孤立的人类意識出发，把个人变成了

---

斯主义者，在用康德的解釋来证明一切羅馬信条方面，有着十足的天主教色彩，而从在有关信仰及其基础的最重要事情上离开教皇而訴諸国家这一点說来，則有着十足的教养和怯懦；他們是如此地地道道的羅馬人，以致认为教皇無論在偶然事情上或在教会与俗世的爭执上，都是絕對无謬的。”

78 《馬克思恩格斯全集》，德文版，第1部分，第1卷，下卷，第244頁，B. 鮑威尔給卡尔·馬克思的信，波恩，1840年7月25日。

79 同上，第245頁。

世界的中心，并且认为生活的最高目的就是追求建立在明智和对后果的估计上的享乐。

反之，斯多葛主义虽然也是从抽象的人类意识出发，却不是从孤立的和单个的人类意识出发，而是从普遍的人类意识出发，把源出于正确认识德行当作人生的目的。这时少数人就能通过明智的恬淡寡欲和习惯而得到个人的内在独立性。

最后，怀疑论企图通过使人摆脱可疑的知识和空想的活动，并使他埋头于思想领域内的办法，来获得这种精神的宁静。

黑格尔在他的哲学史中对这些学说评价不高，正像他对所有那些把人同周围环境割裂开来因而使人对周围环境无能为力的学说一样。鲍威尔和黑格尔不同，他把这些学说看成是普遍自我意识发展的新阶段。显然，鲍威尔所以这样重视这些在古典世界衰落时代希望保持人的内心自由的学说，是因为它们是在一个与他那个时代相似的压迫时期形成的。

卡尔·马克思也十分重视这些学说，认为它们是希腊思想的特有形式<sup>80</sup>。他在自己的博士论文的序言中，承认黑格尔对它们的分析是正确的，但他认为，独特的哲学观点使黑格尔没有注意到，这些体系在希腊哲学中以及在一般希腊精神的发展中起了怎样的决定作用。他认为，只是在现代才有可能承认这一点，并且这主要应归功于鲍威尔和科本的著作，这些著作的价值他是无条件地承认的<sup>81</sup>。显然，他想研究整个希腊哲学的计划<sup>82</sup>没有获得多大的进展，因为他的大多数文献摘录都是有关普卢塔克对伊壁鸠鲁的论

<sup>80</sup> “这些体系是打开通向希腊哲学真正历史之门的钥匙。”（马克思：《博士论文》，参阅人民出版社1961年版，序，第2页。）“我觉得，如果就希腊哲学的内容来说，较早期的体系更有趣味和更有意义，那末从它的主观形式、它的性质来说，亚里士多德以后的体系，主要是伊壁鸠鲁、斯多葛和怀疑论学派体系，则是更有意义和更有趣味的。”（同上，第3页。）

爭以及有关德謨克利特和伊壁鳩魯的自然哲学的，而这两者之間的差別构成了他的博士論文的主題<sup>83</sup>。

在这些准备工作中，也像在博士論文本身中一样，表现出两种傾向：一方面，参加青年黑格尔派通过宗教批判而进行的政治斗争；另一方面，根据研究的結果进一步确立自己的世界观。

第一种傾向出现在博士論文的附录<sup>84</sup>中，在那里，他論述了普卢塔克对伊壁鳩魯的批判，并且分析了神学的理性同哲学的关系。

81 《馬克思恩格斯全集》，德文版，第1部分，第1卷，下卷，第327頁（序言草稿）：“直到現在，才开始对伊壁鳩魯派、斯多葛派和怀疑論派的体系有所理解。他們都是自我意識哲学家。”

82 “关于整个伊壁鳩魯主义、斯多葛主义和怀疑論哲学以及它們同早期和晚期的希腊哲学思想的整个关系，我打算在一个更为詳尽的考察里加以闡述。”（馬克思：《博士論文》，參閱人民出版社1961年版，第3頁。）

83 《馬克思恩格斯全集》，德文版，第1部分，第1卷，上卷，第83頁以下。《全面研究希腊哲学的准备工作》。《伊壁鳩魯关于世界結構的观点研究》，第94—96頁。《伊壁鳩魯哲学同怀疑論的关系研究》，第96—99頁。

《希腊哲学中智者概念的历史概述》，第100—106頁。

《普卢塔克关于柏拉图的观点批判》，第118—120頁。

《普卢塔克和卢克莱茨之間的类同》，第121—122頁。

《从X. 鲍尔的观点研究柏拉图主义中的基督教因素》，第134—138頁。

《論哲学史編纂学的任务》，第143—144頁。

論哲学和神学派别的：

《論“新”哲学对“基督教”哲学的斗争》，第99頁。

《論希腊哲学和黑格尔哲学在对待生活的态度問題上的区别》，第10頁。

《論虔誠主义者和超自然主义者》，第127頁。

《論黑格尔哲学的历史地位和一般哲学的世界形成意义》，第36—66、131—133頁。

84 关于这个包含着对该項研究工作的一切准备工作的附录，參閱大卫·鲍姆加尔德教授的机智的分析：《論被认为遺失了的馬克思博士論文的附录》，載《Gegenwartsprobleme der Soziologie》. Akademische Verlagsgesellschaft（《現代社会学問題》，科学院出版社），波茨坦，1949年，第101—115頁。

他推崇伊壁鳩魯的无神論的崇高的智慧和道义精神，而反对普卢塔克的肤淺的宗教的和道德的哲学空談。

另一个傾向，即自我深化，表現了他对哲学本质的分析的特点；这种分析实际上构成了他的博士論文的内容。

在探討哲学的本质时，他研究了哲学同历史发展的关系。这里他 *implicite*〔含蓄地〕批判了鮑威尔对自我意識发展的看法；鮑威尔按照費希特的解釋的方式，认为自我意識的发展是通过实体精神同周圍环境的不断对立而进行的。反之，馬克思遵循着黑格尔关于精神和具体世界之間具有不可分离的內在联系的原則，主張精神是通过与世界的一种特殊的相互作用而发展的。这里，馬克思既从鮑威尔的观点、又从黑格尔的观点出发，对哲学作了一种新的理解，认为精神的发展是在既同世界对立、又同世界統一的情况下完成的。正是由于精神的收縮和伸展，早先和世界協調一致的精神，由于世界的不合理发展而从世界分离出来，作为意志而同它对立，为的是使世界重新获得合理的性质；然后，精神就重新和世界協調一致，重新統一起来。

从这个观点出发，馬克思对德謨克利特和伊壁鳩魯的自然哲学进行了批判。在二者之間他比較偏重伊壁鳩魯的自然哲学，因为这种哲学不是建立在机械唯物主义和決定論之上，而是估計到在人身上体现出来的自由活动的。伊壁鳩魯把物质的原始粒子——原子——理解为活的、能够意識到自己的元素，认为在原子中正是包括了自由，也就是脫离直綫的偏斜运动；因此，他把原子变成了单个的自我意識的象征。但是馬克思和伊壁鳩魯不同，伊壁鳩魯认为个人只有脫离世界才能实现其自由，馬克思則指出，这种做法会使人陷入孤立状态，因而不能对自己的外部环境发生作用。

在这里馬克思已經 *implicite*〔含蓄地〕用这种哲学观点和对伊壁鳩魯的批判，来反对鮑威尔和很快就轉向个人主义和无政府主义的一般青年黑格尔分子的世界观了。

在附录中，馬克思对普卢塔克的宗教观和倫理观进行了批判。他捍卫受到普卢塔克政治詆毀的伊壁鳩魯，认为伊壁鳩魯的主要功績是替无神論辯护。

普卢塔克責难伊壁鳩魯，說他把精神自由即心灵的宁靜，同幸福、快乐联系起来，因而使它遭到危險，因为快乐是可能被痛苦破坏的。馬克思却拿伊壁鳩魯对待疾病(痛苦原是患病者的常情)的剛毅态度，来駁斥这种对痛苦的庸俗恐惧。伊壁鳩魯认为，具有真正坚强性格的人，把疾病看成是身外的一种暂时状态，他像对待偶然事件一样地不去注意这种状态，因为偶然事件不会造成他的自我分裂<sup>85</sup>。

普卢塔克对于已被伊壁鳩魯駁倒的神灵信仰的論证，也是从这种庸俗观点出发的。

普卢塔克在他的第一个論证中指出，畏神使人不敢为恶。馬克思反駁說，真正的恶，是在于人从自身排除了自己的永恒的天性，自己的本质，而把它看做自身之外的神。可見，普卢塔克視為神灵信仰的基础的畏神，其实就是真正的恶，因为这种畏惧是以人

---

85 “伊壁鳩魯…… 說智者认为疾病不存在，这一般說来是正确的…… 如果他病了，那末他不相信有病；如果他健康，那末他认为这也就是他的正常状态，也就是說，他像健康人一样行动…… 健康，作为与自我同一的状态，是自然而然地被忘記的，在健康状态下不需要关心身体；只有在患病时才开始区别出身体来……”

对伊壁鳩魯來說，最高的快乐就是免于痛苦、免于区别……不感到这种区别的身体，就是健康的、正常的身体。”（《馬克思恩格斯早期著作选》，1956年俄文版，第130、141—142頁。）

的本质的異化为前提的。<sup>86</sup>

对神的畏惧本身不是别的，正是对于恶行的后果的畏惧，因为它可能給个人的幸福即心灵的宁静造成危害，——只有在这里，个人对他的心灵的宁静的內在关系，像伊壁鳩魯所描述的那樣，才变成对存在于他之外的神的关系<sup>87</sup>。

崇拜也是如此；普卢塔克說，崇拜使人摆脱恐惧、悲伤和忧虑。人借助于崇拜来摆脱他的日常痛苦，这仍然不过是智者靠心灵的宁静而在自身中找到那种解脱的宗教神秘化了的形式<sup>88</sup>。

这种把神性归结为人性的做法，也可以用来說明神的虛假的本质。善和美正是神的真正的主詞，而对于善和美來說，神性只具有宾詞的意义和价值<sup>89</sup>。

由此可以說明，一切关于神的存在证明都是无效的；在馬克思看来，这些证明不是空洞的同語反复，就是对于普遍的人类自我意識存在的证明<sup>90</sup>。他认为普卢塔克对不死信仰的論证沒有多大价值，因为普卢塔克是用对于死的恐惧来論证这种信仰的<sup>91</sup>。馬克思认为伊壁鳩魯对于不死的理解，要比这种把不死信仰理解为追求个人永生的渴望的庸俗利己主义倫理学更为高明，因为伊壁鳩魯把在經常变化的現象中繼續存在的原子的永恒性看成是不死的

---

86 “經驗的恶的本质是什么呢？这就是：个人封閉在自己的經驗本性里面以反对自己的永恒本性，——但是当他把自己的永恒本性从自己異化出来，把它看成是存在于經驗中的孤立自在的东西，因而把它看成是自身之外的經驗的神时，他不正是这样做了嗎？”（《馬克思恩格斯早期著作选》，1956年俄文版，第146頁。）

87 同上。

88 同上，第147頁。

89 同上，第148—149頁。

90 馬克思：《博士論文》，人民出版社1961年版，第93—94頁。

91 同上，49—51頁；《馬克思恩格斯早期著作选》，1956年俄文版，第146—149、150—152頁。

象征<sup>92</sup>。

对普卢塔克宗教观的批判，使馬克思离开了鲍威尔那种把恶和神理解为人的自我異化的表現的观点，而轉向費尔巴哈在他的《基督教的本质》一书中所表述的那些观点。

他以这种对神灵信仰的攻击来表明他参加了对反动势力的斗争。此外，他在博士論文的附录中还对哲学和世界的关系做了深刻的分析，这种分析使他同青年黑格尔派发生了思想上的分裂。誠然，馬克思那时也和他們一样，还把人的活动基本上理解为精神的活动，这使他过高地估計了思想和批判对历史发展进程的影响。但他和鲍威尔及其他青年黑格尔分子不同的是，他們把历史进程归结为自我意識的发展，把精神和实体、应有和存在对立起来；他却在这方面与黑格尔一致，认为世界的合理发展不能由精神力量任意决定，而只有通过精神深入具体现实才能实现。

馬克思的具有意义的基本思想——这种思想在他批判特倫德倫堡的《邏輯研究》时就已萌芽——在有关哲学的本质和作用的两个断片中明显地表現出来<sup>93</sup>。

在那里，他同时反駁了黑格尔哲学和青年黑格尔派哲学。

在这方面，馬克思批判了黑格尔的調和的做法；他不是像青年黑格尔派那样，企图用秘密的黑格尔和公开的黑格尔之間的区别来解釋这种做法，而是把它看成是黑格尔的原来立場的缺陷的必然后果。馬克思认为，承认这一点将有助于哲学和历史的进一步发展。

但由于馬克思那时还是一个唯心主义者，因此他沒有像費尔

---

<sup>92</sup> 《馬克思恩格斯早期著作选》，1956年俄文版，第152頁。

<sup>93</sup> 馬克思：《博士論文》，人民出版社1961年版，第64—67頁；《馬克思恩格斯早期著作选》，1956年俄文版，第195—198頁。



巴哈所做的那样，反对黑格尔的唯心主义，也没有像他自己以后所做的那样，抓住黑格尔的唯心主义辩证法，他只是想证明，从黑格尔出发，可以达到行动哲学，而不致陷入批判哲学的错误。

他从这样一个观点出发，即世界历史中存在着一些重大的时刻，那时世界的具体状况是合理的，因而哲学就可以成为具体的整体。亚里士多德的体系或黑格尔的体系就表现了这样的时刻。但是在历史发展的进程中，世界和哲学的这种统一被破坏了，现实的事物和合理的事物之间发生了分裂，这就在成为抽象整体的哲学和变得不合理的现实世界之间引起了矛盾<sup>94</sup>。

按照马克思的看法，哲学和世界之间的这种矛盾，是哲学在青年黑格尔运动形式下反对现存关系这样一个时期的历史状况的特点。

但是由于世界和哲学之间发生了分裂，就产生了要重新调解它们和重新使具体的历史发展同精神的、理性的发展相适应的任务。

马克思认为，这是不能通过任何调整或调节来做到的。这里首次表明了他敌视任何调和的原则性观点，因为调和会削弱作为世界历史动力的辩证的矛盾。

相反地，应该首先使哲学和世界之间的矛盾达到顶峰，以使用

---

94 “在哲学史中存在着这样一些关节点，它们把自在的哲学提高到具体性，把抽象的原则结合为统一的整体，因而打断了直线的运动；同样，在哲学史中也存在着这样一些时刻，那时哲学已经不是为了理解而把目光转向外部世界；它可以说是作为一个当事者而出现，同世界玩弄阴谋……这样，掌握了整个世界的哲学，便起而反对现象的世界。在现时，黑格尔哲学就是这样的哲学……”

因此，与自身完整的哲学相对立的世界，是一个四分五裂的世界。正是由于这一点，这种哲学的能动性的表现也是支离破碎、充满矛盾的；哲学的客观普遍性变成了表现哲学生命的、个别意识的主观形式。”（《马克思恩格斯早期著作选》，1956年俄文版，第195—196页。）

彻底的办法来消除世界之分裂和分解为自身完整统一的哲学和与它相矛盾的现实,使世界的和諧通过无所不包的革命恢复起来。

“普通的豎琴在任何人的手里都能发声;風神的豎琴却只是当風暴敲击它的琴弦时才发出声音。面临着这场風暴无须惊慌失措,它是跟随在偉大的、世界性的哲学后面到来的。

那些不理解这种历史必然性的人……必定会认为度的辯证法本身是具有自我意識的精神的最高范疇,并且会和某些曲解我們的老师的黑格尔主义者一道,断言适度是絕對精神的正常表现;但是冒充絕對事物的正常表现的适度,本身却成为无度的,也就是說成为无度的要求。沒有这种必然性,就不能理解在亚里士多德之后怎么会出现芝諾、伊壁鳩魯,甚至經驗論派,在黑格尔之后怎么会出现現代哲学家的那些大都毫无价值的尝试。

在这样的时代,不彻底的思想家的观点是和彻底的統帅的观点相对立的。思想家以为,可以通过縮小、分割作战力量,通过提出现实要求的和平談判,来改进局面,——而泰米托克利斯却在雅典面临毁灭危运时,激励雅典人完全放棄該城,在海上、在另一个适合的地方建立新的雅典。”<sup>95</sup>

在这样一些革命时期中,人的精神可以采取两种不同的对待世界的态度。或者逃避世界,在个人的自我意識圈子里寻求幸福,这样它就必定不肯对世界有所作为;或者哲学变成行动哲学,对世界进行干預,以便改造世界<sup>96</sup>。

<sup>95</sup> 《馬克思恩格斯早期著作选》,1956年俄文版,第196頁。

<sup>96</sup> “同时我們不应忘記,在这样的災变之后到来了一个铁的时代,——这个时代如果意味着宏偉的斗争时代,則是幸福的,如果它酷似那些蹣跚在艺术史上偉大时代之后的世紀,則是值得惋惜的,因为这些世紀專門把那些用意大利白色大理石做成的艺术品复制成蜡、石膏和銅制品,——恰像智慧女神雅典娜从众神之父宙斯的头脑中产生出来一样……不幸的根源在于:那时候,时代的精

批判哲学的立場就是这种立場，馬克思就以批判哲学为例，描述了哲学在同世界作斗争中的行为和本质。哲学作为实践的力量，作为意志，把自己同它所希望改变的世界对立起来。但是它的行为、它的实践基本上是理論的，并且采取批判的形式，这种批判拿每一个个别的存在、每一个特殊的现实同自己的精神本质相比較<sup>97</sup>。

在这种对待世界的态度下，哲学陷进了矛盾的境地：它虽然从世界異化出来，成为抽象的整体，但在它力求实现自己的意向中自己揚棄了自己。正是哲学在世界中的实现（世界由此而哲学化了），使哲学世界化了，也就是揚棄了它的抽象的完整性<sup>98</sup>。

在对世界的斗争中，批判哲学不但反对世界，而且也反对前此在世界上占統治地位的哲学；例如，青年黑格尔派同黑格尔哲学的

---

神、即自身充实的、在各方面都完滿形成了的精神单子，不能承认那在它之外形成的现实。哲学，作为主观的意識，借以同现实发生关系的主观形式即样态，就是这个不幸的幸福一面。

例如，伊壁鳩魯哲学和斯多葛哲学对于它們那个时代來說就是幸福；飞蛾在普照万物的太阳西下以后就这样去寻找人們各为自己点燃的灯火。”（同上，第196—197頁。）

97 “这是一条心理学的規律：本身变得自由的理論精神会变成实践的力量，并且作为来自阿門特阴影王国（埃及神話中死者和灵魂的居住地。——譯者）的意志，反对那存在于意志之外的地上的现实……但是哲学的实践本身就是理論的。正是批判按照个别存在的本质来衡量个别存在，而按照特殊现实的观念来衡量特殊现实。”（馬克思：《博士論文》，參閱人民出版社1951年版，第64頁。）

98 “当哲学作为意志轉而反对現象世界时，哲学体系便降低为抽象的整体，就是說，变成了世界的一个方面，而同世界的另一个方面相对立。哲学体系同世界的关系就是一种反映的关系。它为實現自己的冲动所鼓舞，同其他事物发生了緊張的关系。內在的滿足和圓融性便被打破了。那本来是內在的光的东西，变成了轉向外面的、吞沒一切的火焰。于是就得出这样的結果：随着世界的哲学化，哲学同时也就世界化了；哲学的实现同时也就是它的丧失；正是在斗争中，哲学自己陷入了它也与之作斗争的那些錯誤，而且只是由于陷入了这些錯誤，它才揚棄了这些錯誤。”（同上，第65頁。）

斗争就是。但是，在进行斗争时，它不能在理論上战胜以前占統治地位的哲学，同时它不理解，它本身实际上就是这种哲学的实现<sup>99</sup>。

这种哲学意識的双重形象以两种互相对立的派別的形式出現，其中的一个派別想改变現存世界，而另一个派別則要替現存世界辯护。前一个派別以“自由”派为代表，它主要从事于批判，并认为自己的主要使命是使哲学轉向外外部；后一个派別是所謂“实证”哲学，它把非概念、现实看成自己的主要使命，它的特点是企图作哲学思考，因而也是哲学向自身內部的逃遁。由此可見，每一个派別其实是做了另一个派別所应该做的事，因为前一个派別的目的不在哲学，而在世界，而后一个派別的目的不在世界，而在哲学<sup>100</sup>。

<sup>99</sup> “这是事情的一个方面，如果我们把事情純粹客观地看成哲学的直接实现的話。但是事情还有它主观的一面，不过这只是它的另一个形式。这就是正在实现着的哲学体系对它的精神体现者，即哲学借以表现它的前进运动的个别自我意識的关系。从这种在哲学的实现中同世界相对立的关系本身可以得出这样的結論，即这些个别的自我意識永远具有一种两刃的要求：一个要求是反对世界，另一个要求是反对哲学本身。因为，在对象里作为一个本身顛倒了的的关系的东西，在个别自我意識中則作为双重的、自相矛盾的要求和行动而出現。在使世界摆脱非哲学的状态时，它們同时也使自己摆脱了作为一定的体系而束縛着它們的哲学。由于它們本身只是处在发展的过程中并且被这个发展过程的直接力量所掌握，因此，它們在理論方面还没有脫出这个体系的范围，于是它們只是感到和这个体系的有伸縮性的自我等同性有矛盾，而不知道当它們轉而反对这个体系时，它們只是实现了这个体系的个别环节。”（馬克思：《博士論文》，參閱人民出版社1961年版，第65—66頁。）

<sup>100</sup> “最后，哲学自我意識的这种双重性表现为两个极端对立的派別；其中的一个派別我們一般可以称作自由派，——它抓住了哲学的概念和原則；另一个派別則抓住了非概念即现实性这个环节作为主要的規定。这后一派別就是实证哲学。前一个派別的行动是批判，因而，是使哲学轉向外外部；后一个派別的行动是试图作哲学思考，因而，是使哲学轉向自身，而且这一派別认为，缺陷是內在于哲学本身的，而前一派別則把它理解为世界（这个世界应该哲学化）的缺点。这两派中的每一派所做的，正是另一派所要做而它自己所不願做的事。”（同上，第66頁。）

但是，說到內容，那末只有自由派能导向真正的进步，而实证哲学則只能提出一些要求，这些要求是与本身的基本傾向相矛盾的<sup>101</sup>。

从这个断片可以看出，馬克思对于当代的各种問題采取什么态度，以及他对批判哲学解决这些問題的方法抱着什么看法。

他基本上还是从哲学的观点出发，把世界的发展看成同类的偉大时期的相继更替，在那些时期中，世界和精神协调一致，而这些时期的特征則是一些宏偉的体系，如亚里士多德体系或黑格尔体系。接着，恰恰是在伸展的时候，这些同类的时期和体系由于精神与现实的分离而瓦解了。这时哲学，作为自我意識的哲学，降低为抽象的整体，作为反对世界的意志而出現，以使用批判使世界重新具有合理的性质。这种批判哲学本身只是向新的同类的哲学大时期过渡的必要阶段，在新的时期中，精神和世界又将变得协调一致。

对哲学和世界的辩证关系进行这种分析的结果，馬克思第一次理解了思維和存在、精神和具体现实之間的相互作用，这种理解使他既超过了黑格尔，也超过了鮑威尔和其他青年黑格尔分子。

按照馬克思的見解，哲学和世界、自我意識和具体现实之間的关系，乍看似乎是对立的关系，而深入考察起来却是相互作用的关系。不應該把这两个对立的因素形而上学地看成是两个凝固的本质，而應該看到它們的辩证的統一。哲学从世界分离出来以后，它重新进入世界，同时改变世界；然后它再一次作为抽象的整体而同世界分裂，并且通过批判把自己同它对立起来而重新决定它的进一步发展。

---

<sup>101</sup> “在內容方面，只有自由派这个概念的一派，能够带来真正的进步，而实证哲学只能带来那些其形式同其意义相矛盾的要求和傾向。”（馬克思：《博士論文》，參閱人民出版社1961年版，第66頁。）

因此，馬克思無疑超越了黑格爾，因為他和青年黑格爾派一道，不再給歷史的發展規定任何界限，並且更深刻地理解了精神同周圍環境的辯證關係；他也超越了青年黑格爾派，因為他不是像他們那樣，按照費希特的榜樣，把精神作為自我意識同存在對立起來，而是牢牢地抓住思維和存在的聯繫；但又不同於黑格爾，他第一個把這種聯繫理解為相互作用。

從這種新獲得的世界觀出發，他着手對德謨克利特和伊壁鳩魯的自然哲學進行批判性的研究，而二者之間的差別就構成了他的博士論文的主題<sup>102</sup>。

馬克思為此進行了極為廣泛的研究。他既利用了古典的史料，也利用了古代和現代的注釋<sup>103</sup>，並且擬定了三種黑格爾自然哲學的提綱<sup>104</sup>。

雖然這篇論文有一部分散失了，但關於它仍可以得到一個明確的概念<sup>105</sup>。

---

<sup>102</sup> 我們已經提到過，他打算研究全部希臘的自我意識哲學，博士論文僅僅構成這項計劃中的全面研究工作的一個斷片。參閱《馬克思恩格斯全集》，德文版，第1部分，第1卷，上卷，XXXIV，關於在即將來臨的1842年以前準備付印的資料的序言：“我將要發表的這部著作，是一部舊的著作，本來是應該歸入關於伊壁鳩魯哲學、斯多葛哲學和懷疑論哲學的全面研究之中的，但是性質完全不同的一些政治和哲學事務不允許我去考慮這個研究工作。”

<sup>103</sup> 他讀了亞里士多德、塞克斯都·恩披里柯、第歐根尼·拉爾修、歐瑟比、亞歷山大里亞的克雷門，利用了辛普利修、約翰·斯托貝、約翰·菲洛朋的注釋和當代的伊壁鳩魯研究者的注釋，也研讀了現代哲學，如伽桑狄、斯賓諾莎、培爾、萊布尼茨、霍爾巴赫和謝林的著作。

<sup>104</sup> 《馬克思恩格斯全集》，德文版，第1部分，第1卷，下卷，第99頁以下。

<sup>105</sup> 博士論文是由兩個部分組成的。在第一部分中馬克思概括地探討了德謨克利特哲學和伊壁鳩魯哲學的差別，在第二部分中則分別地探討了這些差別的細節。第一部分中缺第四章和第五章：《德謨克利特的自然哲學與伊壁鳩魯的自然哲學的一般主要差別》；《結論》。

他首先打算用伊壁鳩魯自然哲学为例来说明人离开周围环境而孤立的后果。因此，在德謨克利特和伊壁鳩魯的自然哲学中，特别使他感兴趣的是伊壁鳩魯对德謨克利特哲学、特别是他的原子論所作的那些修改；他打算证明：这些修改不是由纯粹科学的理由决定的，而是由伊壁鳩魯的倫理观点、特别是他对人同周围环境的关系的理解决定的。

德謨克利特的自然哲学是唯物主义决定論的哲学。这种哲学认为，世界是由虛空和无数在这个虛空中不断降落的原子构成的。因为較大的原子降落得快些，所以它們便撞上了較小的原子。由此而发生了偏斜的和圓圈形的运动，同时原子相互結合或分离。在这些决定着万物的生灭的运动中，沒有任何偶然因素。一切都是由于特定的原因必然地发生的。在德謨克利特看来，必然的制約性是普遍的世界規律。尽管他对我們的感性知觉抱怀疑态度，认为感性知觉沒有任何客观价值，只能使我們获得关于外部世界的很不可靠的知識，但是他仍然相信世界的具体实在性，并认为通过理性可以認識普遍的自然規律，因而可以获得对世界的真正知識。

相反地，渴望确立人的自由的伊壁鳩魯，則摒棄了决定論，因为它取消了一切自由。虽然他和德謨克利特不同，相信感觉可以提供真实的、客观的世界图景，但他认为，世界只是由偶然支配着的。因此，他不重視世界，并且不像德謨克利特那样企图通过科学来洞察世界的本质<sup>106</sup>。

---

<sup>106</sup> “这样，我們看到，两位思想家在每一步上都是彼此相反的。一个是怀疑論者，一个是独断論者。一个认为感性世界是主观的假象，一个认为感性世界是客观現象。那认感性世界为主观假象的人，注重經驗的自然科学和实证的知識，表現了那种不断实验的、到处寻求認識的、在世界上漫无边际地进行观察的不

在他看来，自然哲学不是像德謨克利特所认为的那样是目的本身，而是倫理学的基础；他利用德謨克利特的自然哲学，只是为了使它更加深化，成为人的自由的牢固基础。

他們的世界观以及他們对人同外界之关系的理解的这种差别，就是伊壁鳩魯对德謨克利特自然哲学特别是原子概念所作的一切修改的由来。

和只考虑到原子的物质屬性的德謨克利特不同，伊壁鳩魯还考察了原子的精神本质。他不但把原子看成具体物质世界的实体，而且也把它看成把自己同世界对立起来的人类意識的象征。

在德謨克利特赋予原子的两种运动——直綫降落和排斥——以外，伊壁鳩魯又加上了第三种运动——脱离直綫的偏斜，认为这是原子的独立精神本质的表现。在直綫降落时，原子不是能够自由运动和行动的独立实体；它只是制約着它的存在的那个直綫的一个点<sup>107</sup>。

反之，脱离直綫的偏斜运动則表现着原子的非物质性，它的純粹形式，它的精神本质；这种精神本质由于偏离了直綫、即离开了它在其中不自由的那种存在方式，而确立了自己的自由和独立

---

安心情。那认为現象世界是实在的人則輕視經驗；他体现了那种自我滿足的思維的宁靜，和那ex principio interno〔从內在原則〕汲取知識的独立性。但是矛盾还不止于此。那认感性自然界为主观假象的怀疑論者和經驗論者，从必然性的观点来考察自然界，力求解釋并理解事物的眞实存在。反之，那认現象为实在的哲学家和独断論者，則到处只看到偶然性，而他的解釋方式无宁倾向于否定自然界的任何客观实在性。”（馬克思：《博士論文》，參閱人民出版社1961年版，第15頁。）

107 “正如点在綫中被揚棄一样，每一个下落的物体也在它所划出的直綫中被揚棄。它的特殊的质在这里是沒有意义的……由于原子的运动构成直綫，因此，原子純粹是由空間来規定的，而由于必然性的作用，它就具有一个相对的定在(Dasein)和一种純粹物质性的存在(Existenz)。”（同上，第18、19頁。）



性。<sup>108</sup>

原子借以确立自己的自由本质的偏斜，其最高表现乃是排斥，这种排斥使它否定了同任何其他东西的一切联系。因为，它否定那会使它依赖于其他东西的任何关系，因为，它与之发生关系的东西不是别的，正是它本身，也就是说，仍然是原子或原子群，不过它是把它们当作本质上和自己相异的某种别的东西来对待罢了。在作为偏斜的必然结果而产生的排斥中，不仅像在偏斜中一样，表现出原子的本质、纯粹形式，而且，当原子把自己当作本质上相异的某种东西来对待并因而达到最高程度的表现时，也表现出原子的具体实在性。<sup>109</sup>

从原子的纯粹形式和质料之间的区分，就产生出在确定原子属性时的原则性的矛盾。

从原子的本质、原子的纯粹形式来考察，原子是不能变化的，所以，具有可变的特性是和它的概念相矛盾的。但是原子必须具

---

108 “但是和原子正相对立的相对的存在，原子所要否定的定在，就是直綫。这种运动的直接否定就是另一种运动，因而这另一种运动，如果仍旧从空间上来表象它的话，就是脱离直綫的偏斜。原子是纯粹独立的物体，或者不如说是被设想为像天体那样的有绝对独立性的物体。所以它们也像天体那样是在运动，不过不是按照直綫而是按照斜綫在运动。下落运动是非独立性的运动。因此，如果说伊壁鳩魯用原子按直綫的运动表述了原子的物质性，那末，他乃是以原子脱离直綫的偏斜运动实现了原子的形式规定，并且他是把这些相反的规定看成直接相反的运动。”（马克思：《博士论文》，参阅人民出版社1961年版，第19—20页。）

109 “所以在排斥里，原子的概念便实现了，按照这概念，原子乃是抽象的形式，但反过来说也一样，按照这概念，原子就是抽象的质料；因为原子与之发生关系的东西固然仍旧是原子，但却是其他的原子。但是如果我把我自己当作一个直接的他物来对待，那末我的这种关系就是一个物质的关系。这是可能设想的存在的最高度的外在性。因此，在原子的排斥里，表现在按直綫下落的原子的物质性，和表现在偏斜运动中的原子的形式的规定，就综合地结合起来了。”（同上，第23—24页。）

有一些特定的屬性，以便彼此區別開來；否則就不會有任何排斥。為了解決這個矛盾，伊壁鳩魯把適應於原子的物質本性的每一種特性同取消這種特性的那些規定對立起來<sup>110</sup>。

在伊壁鳩魯那里，上述的原子的形式和質料之間的區分也規定了時間的概念。作為不變的、永恆的本質，原子是不受時間支配的。所以，伊壁鳩魯從原子的世界裡排除了時間，並把時間看成是現象的絕對形式。作為現象的絕對形式，時間構成現象的本質並且使它具有客觀性質。但是因為時間也是知覺的抽象形式，於是知覺和現象之間就產生了必然聯繫，這一點使得伊壁鳩魯斷言，感性印象即知覺，是和對象本身相符合的<sup>111</sup>。

原子概念所具有的存在與本質、質料與形式之間的矛盾，既說明了原子從本質世界轉變到存在世界（它通過排斥而進入這個世

110 “說原子具有特性，這是和原子的概念相矛盾的；因為，正如伊壁鳩魯所說，任何特性都是變化的，而原子則是不變的。但是按屬性來區分它們，從邏輯上說仍是必要的。因為，為感性空間所分離的互相排斥的諸多原子，它們彼此以及與它們的純本質必定直接相區別，也就是說，有各種不同的質……

由於有了質，原子就獲得了與它的概念相矛盾的存在，就被設定為異化了的、與它的本質有別的存在。這個矛盾正是伊壁鳩魯的主要興趣所在。所以，伊壁鳩魯在確定某種特性，並且由此而得出原子的物質本性的結果時，同時却又用一些規定來同這種特性相對抗，這些規定又在它自己的範圍內消除了這種特性，並且反過來重新確定了原子的概念。因此，他在確定一切特性時，總是使它們自相矛盾。”（馬克思：《博士論文》，參閱人民出版社1961年版第25—26頁）

111 “既然在原子里面，作為對自身的純粹關係的物質沒有任何易變性和相對性，那末由此可以直接推出，時間必須從原子的概念、本質的世界中排除出去……在伊壁鳩魯看來，被排除於本質世界之外的時間，成了現象的絕對形式。時間正是被他規定為偶性的偶性。偶性是一般實體的變化。偶性的偶性是向自己內部反映的變化，是作為變換的變換。現象世界的這種純粹形式也就是時間……既然照伊壁鳩魯的說法，時間是作為變換的變換，是現象向自己內部的反映，那末，那顯現着的自然界就可以正當地被設定為客觀的，而感性知覺就可以正當地被當作具體自然界的真實標準，雖說原子，自然基礎，只有通過理性的直觀才能認識到。”（同上，第36、38頁。）

界)的原因,也解释了原子不进入这个现象世界的必然性,因为在那里它会降低为现象世界的无定形的基质,降低为绝对的物质。结果是,它只能在虚空中,在被扬弃了的自然界中确立自己的本质并使自己符合这个本质<sup>112</sup>。

因此,伊壁鸠鲁的自然哲学的主要特征就决定于这一点,即它是一种社会学说的基础,而这种社会学说的目的则是要证明人的绝对自由。这种自然哲学的中心概念——脱离直线的偏斜——是个人意识的象征,个人意识只有离开世界,才能在这个使它感到无能为力和受压迫的世界中确立自己的自由。但是离开世界使个人意识不能作用于周围环境,并且使那通过这种途径而获得的自由具有一种抽象的性质<sup>113</sup>。

根据个人自我意识的性质和被提升为它的象征的原子的性质(原子只能在具体世界之外、在虚空中才能保持它的纯粹形式,它的本质),可以解释伊壁鸠鲁关于天体的理论,这种理论是理解他

112 “在这种从本质世界到现象世界的过渡里,原子概念中的矛盾显然达到了最尖锐的实现。因为原子按它的概念来说是自然界的绝对的、本质的形式。这个绝对形式现在降低为现象世界的绝对质料、无形式的基质了……因此,若按原子的纯粹概念来思考原子,则它的存在就是虚空的空間,就是被扬弃了的自然界;若就原子之进入到现实界而言,它便下降为物质的基础,这种物质基础,作为充满诸多关系的世界的体现者,永远只存在于同它无关的外部形式中。这就是必然的结果。因为原子既被设想为抽象的、个别的和一成不变的东西,它就不能真正表现为使这种多样性理想化并且贯穿这种多样性的力量。”(马克思:《博士论文》,参阅人民出版社1961年版,第34、35页。)

113 “原子脱离直线的偏斜运动并不是伊壁鸠鲁物理学中特殊的、偶然出现的规定性。反之,它所表现的规律,贯穿着整个伊壁鸠鲁哲学……抽象的个别性只能通过把它从与它对立的定在中抽象出来,才能实现自己的概念——抽象的个别性的形式规定,纯粹的自为存在,不依赖于直接定在的独立性,一切相对性的扬弃。

因为,为了真正克服这种定在,抽象的个别性就必须把它加以观念化。而这仅仅是一般性的东西才能做到的。正像原子从直线中抽象出来,脱离了直

的体系的钥匙。

天体是现实化的原子，它們既是物质又是純粹形式即精神本质，因为在它們的永恒性和不变性中，它們是作为自由的实体而运动的，但不是按直綫运动，而是带着脱离直綫的偏斜，正是由于这一点，它們保持了本身的自由和独立性。在天体中，实物和形式、物质和精神之間的矛盾似乎消除了，因为它们作为具体现实而自由地运行着。可以认为，伊壁鳩魯必定是把它們看成原子的完滿的實現的。

但是相反地，他現在极力要否定天体的永恒性，并且力图证明它們不是服从自由，而是服从偶然的。构成这个批判的基础的是作为个人意識之象征的原子的抽象个别性和天体（抽象意識认为天体是自己的实物化了的否定，是变成了存在和自然的普遍性）的具体个别性之間的矛盾。因此，从抽象的个别性、異于世界的自我意識中作出了自己的哲学原則的伊壁鳩魯，就非常强烈地藐視天体，因为在他看来，天体就是他自己的学說的否定。

“原子是具有独立性、个别性形式的物质，是仿佛可以想像的重量。但是重量的最高现实性就是天体。在天体中，一切构成原子发展的形式和质料、概念和存在之間的矛盾，都解除了；在天体

---

綫而偏斜，从而摆脱了自己的相对存在，摆脱了直綫一样，整个伊壁鳩魯哲学也到处都脱离了具有局限性的定在，即是說，凡抽象的个别性的概念——对他物的一切关系的独立与否定——應該在它的存在中予以表述的地方，都脱离了具有局限性的定在。

于是，行为的目的就是从痛苦和騷乱中抽象、脱离出来，就是不动心。于是，善就是逃避恶，快乐就是躲开痛苦。最后，凡是抽象的个别性表现出最高的自由、独立性和完善性的地方，它所脱离的那个定在就成为一切定在；因此神灵避开了世界，不为世事操心，并且居住在世界之外。”（同上，第21—22頁。）

“抽象的个别性是脱离定在的自由，而不是在定在之中的自由。它不能为定在之光所照明。”（同上，第35頁。）

中，一切必要的規定性都實現了。天體是永恆的和不變的；它們的重心是在它們自身之內，而不是在它們之外；它們的唯一行動是運動；它們被虛空所隔開，偏離直綫而偏斜，在保持自己的獨立性的同時，形成一個斥力和引力的體系，最後並從自身中產生出時間，作為自己顯現的形式。因此，天體就是成為現實的原子。在天體中質料在自身內接受了個別性。所以在這裡，伊壁鳩魯必定看到了他的原則的最高實現，他的體系的最高峰和終結點……但是只要他發現自己的這個自然界的實在性……只要他在天體中發現獨立的、不可破滅的物質……那末，他的唯一的目的就成了把這個自然界降低為變化消逝着的地上的東西，他也就狂熱地攻擊那些崇拜包含着個別性因素的獨立自然界的人……在天體的體系中，質料取得了形式，包含了個別性，因而達到了自己的獨立性。但是在達到這一點之後，質料就不再是抽象自我意識的肯定了。在原子的世界裡，正如在現象世界裡一樣，形式同質料進行鬥爭；一個規定性揚棄着另一個規定性，而正是在這個矛盾中，抽象的個別的自我意識感到它的本性對象化了。那同在物質的形態下的抽象質料作鬥爭的抽象形式，就是這個自我意識。但是現在，質料既已同形式和解並且已經獨立化了，那個別的自我意識就從它的蛹中解脫出來，宣布自己是真正的原則，並且反對那已經獨立的自然界。

從另一方面看來，這個道理可以這樣來表達：由於質料接受了個別性、形式，如像在天體裡的情形那樣，質料就不再是抽象的個別性。它變成了具體的個別性、普遍性。因此，在星辰裡，與抽象的個別的自我意識相反，是它那實物化了的否定，是已成為存在和自然的普遍性，在大放光芒。因而自我意識把星辰看成自己的死敵……因此星辰學說表現了伊壁鳩魯自然哲學的靈魂。凡是否

定个别的自我意識的宁靜的，没有什么东西是永恒的。”<sup>114</sup>

由于星辰、天体在本身中結合着形式和质料，构成个人意識的对立面，因而关于星辰和天体的理論，乃是伊壁鳩魯自然哲学的終結点。这种把原子理解为形式和质料、本质和实体的統一的自然哲学，是抽象的自我意識的自然科学，这种自然科学被提高到这样一点，即这个意識把天体当做自己的对立面，否定天体的普遍性，为的是使自己的心灵的宁靜不致受到惊扰。

以上就是馬克思論述德謨克利特自然哲学和伊壁鳩魯自然哲学的著作的主要之点；对于这种自然哲学，他探討得极为詳尽，但是在这里我們只讲到那有助于闡明他的哲学和政治方向的东西。

这篇論文是为了闡明人同周圍环境的关系問題和人作用于周圍环境的可能性問題而写作的。这就决定了他对德謨克利特和伊壁鳩魯的自然哲学的观点。在二者之間，馬克思比較重視伊壁鳩魯的自然哲学，因为，同德謨克利特的决定論和机械唯物主义相反，伊壁鳩魯既注意到原子的精神特性，也注意到原子的物质特性，并且強調了行动自由的可能性<sup>115</sup>。

但是馬克思也批判了伊壁鳩魯的哲学，因为它对人同周圍环境的关系問題也作出不正确的解决。如果說德謨克利特哲学导致了决定論，即导致了对人的自由的否定，那末，伊壁鳩魯哲学則导

<sup>114</sup> 馬克思：《博士論文》，參閱人民出版社1961年版，第45、46、47頁。

<sup>115</sup> “在伊壁鳩魯那里，原子論及其所有諸矛盾，作为自我意識的自然科学，已被实现、完成并作出最后的結論，而表现为抽象个别性的自我意識則是自为的绝对原則，这原則就是原子論的揚棄和跟普遍物的自觉的对立。反之，对德謨克利特來說，原子只是对整个自然界的經驗研究的一般客观表現。所以在他看来，原子仍旧是純粹的抽象的范疇，是代表着經驗的結果的一种假說，而不是經驗的推动原則；因而，这个假說仍然沒有得到实现，正如对自然界的真正研究的进一步发展不是由它規定的一样。”（同上，第48頁。）

致了对自由的錯誤理解，因为它把自由絕對化了，而且它不理解自由同必然（即人同周圍环境的必然联系）的辯证关系<sup>116</sup>。按照馬克思的意見，不能抽象地理解自由，不能通过把人同周圍环境分开并經常使二者对立的办法来实现自由，因为那时候人将不能作用于环境。

只有当人不被視為抽象的个别性，而是从他同周圍环境的密切联系和相互作用来加以考察的时候，自由問題才能得到解决。

在这里馬克思还不是把人同周圍环境的关系理解为具体的实践，而是唯心主义地理解为哲学同世界的关系。

他把世界历史理解为哲学和世界之間的辯证过程；哲学作为意志而同变得不合理的世界相对立，但是接着就揚棄自己，在世界的哲学化过程中实现自己，然后，当世界发展再次变得不合理时，重新以意志的形式作为哲学产生出来。

这种对哲学同世界之間的联系的辯证的、但仍然是唯心主义的理解，是馬克思关于人同周圍环境的相互作用的观念的第一步，这个观念引导他走向辯证唯物主义和历史唯物主义。

虽然他和鮑威尔及其他青年黑格尔分子一起，仍旧是行动哲学的坚定的拥护者，但是他已經知道，这种哲学不应局限于批判世界，而应致力于改造世界。他还通过对伊壁鳩魯的批判 *implicite*

---

<sup>116</sup> 对于自由同必然的关系問題的理論上的回答，馬克思不是在博士論文正文中作出的，而是在附录的注釋中作出的；他在那里指出，被认作客观規律性亦即自然界的合理性的必然性，使人有可能自觉地作用于自然界。

参閱《馬克思恩格斯全集》，德文版，第1部分，第1卷，下卷，第144頁：“只要我們承认自然界是合理的，我們对自然界的依賴性就終止了。自然界不再是我們的意識的界限，而伊壁鳩魯正是把直接的意識形式，即自为的存在，变成自然界的形式。只有当自然界被认为是不受自觉理性的約束而完全自由的，而自然界本身被看成是理性时，自然界才成为理性底完全的所有物。”

[含蓄地]批判了青年黑格尔派哲学、自我意識哲学,因为当他批判伊壁鳩魯时,他对这种哲学的本质和缺点便有了更深入的理解。

在这方面,他指出,伊壁鳩魯沒有能够在原子中达到形式和实物、精神和物质的任何綜合,因为他把原子变成了抽象的个人自我意識,这种自我意識只有通过逃避世界才能确立自己的自由和独立性<sup>117</sup>。

依据着黑格尔对形式的可能性和现实的的可能性所作的区分<sup>118</sup>,馬克思指出,伊壁鳩魯既把人同周圍环境分开,因而就不同于德謨克利特(德謨克利特是把自已的哲学建立在以自已的客体的必然性和现实性为前提的现实可能性上面的),他是把自已的体系建立在赋予抽象概念以具体存在、因而本身变成了一种幻想的形式可能性上面的<sup>119</sup>。

“在有限的自然界中,必然性表现为相对的必然性,表现为决定論。相对的必然性只能从现实的可能性推演出来,这就是說,存在着一系列的条件、原因、根据等等,而这种必然性就是以它們为中介的。现实的可能性就是相对的必然性的显现。而我們看到,德謨克利特曾經应用过它…… 这里伊壁鳩魯又与德謨克利特正相

<sup>117</sup> 參閱本章注 113。馬克思:《博士論文》,參閱人民出版社 1961 年版,第 35 頁:“因此,若按原子的純粹概念来思考原子,則它的存在就是虛空的空間,就是被揚棄了的自然界。”

<sup>118</sup> 《黑格尔全集》,俄文版,第 5 卷,《本质論》,第 3 篇,第 2 章,第 653—663 頁。

(1) 偶然性或形式的现实性,形式的可能性和形式的必然性。

(2) 相对的必然性或实在的现实性,现实的可能性和现实的必然性。

<sup>119</sup> 伊壁鳩魯的偶然和必然:“伊壁鳩魯哲学的原則是在于证明:世界和思想不过是某种想像的、可能的东西;而作为这一点的证明和一切事物之归宿的論证和原則,則依然是自为地存在着的可能性,这种可能性在自然界的表現是原子,它的精神方面的表現則是偶然和任意。”(《馬克思恩格斯早期著作选》,1956 年俄文版,第 113 頁。)



反对。偶然性只是一种具有可能性价值的现实性，而抽象的可能性则正是现实的可能性的反面。现实的可能性是被限制在严格的界限里，就像理智那样；抽象的可能性是没有界限的，就像幻想那样。现实的可能性力求证明它的对象的必然性和现实性；抽象的可能性所感兴趣的则不是被说明的客体，而是能说明的主体。它只要求它的对象是可能的，是可以设想的。凡是抽象地可能的东西，凡是可以设想的東西，就是不妨碍那思维的主体的东西，就不会成为它的界限、障碍物。至于这种可能性是否也是现实的，它是漠不关心的，因为它的兴趣并不涉及对象本身。

因此，伊壁鳩魯对于个别物理现象的解释表现着一种非常冷淡的态度。”<sup>120</sup>

同时，马克思也触到了批判哲学的痛处，因为批判哲学和它以前的浪漫主义一样，也是依靠着形式的可能性，以便能够给精神以自由的空間，而丝毫不要求实际地、具体地改变世界<sup>121</sup>。

正如马克思的博士论文的准备工作的准备工作所表明的，这种越出了伊壁鳩魯哲学界限的对自我意识哲学的批判，绝不意味着马克思简单地回到黑格尔那里，而是意味着他既克服了批判哲学，又克服了黑格尔哲学。诚然，他和鲍威尔不同，坚持了黑格尔的这样一个原理，即世界的发展不是由主观的精神、抽象的自我意识决定的，而是由世界的内在的辩证法决定的。

但是，他已不再站在黑格尔的思辨观点上，不再把世界的发展基本上看成是以客观精神发展为形式的逻辑的东西，已经不把概

<sup>120</sup> 马克思：《博士论文》，参阅人民出版社1961年版，第13—14页。

<sup>121</sup> 在对普卢塔克关于神的存在的证明的评论中，他在反驳本体论的证明时指出了构成批判哲学基础的形式可能性的缺陷。“……本体论的证明不外就是说：‘凡是我真实地（现实地）表象的东西，对我说来就是一个真实的表象。’”（同上，第94页。）

念看成抽象的範疇，而是看成具体的历史关系在思想上的表現形式了。他已經不把哲学看成精神的永恒的、絕對的存在形式，他現在把哲学的发展看成哲学本身的否定和消灭，——虽說仍舊采取哲学的形式，——亦即看成精神和外部世界之間的相互作用。

这种关于人同周圍环境、自由同必然之間的联系的新的、辯证的理解，既使他拋棄了黑格尔的思辨形而上学并加深了黑格尔的辯证法，同时也把他同鮑威尔及其他青年黑格尔分子区分开来。但是这种初次在他們当中出現的根本的观点分歧，还没有公开暴露出来；因此他們在反对反动的基督教普魯士国家的共同斗争中仍和从前一样是好友。

博士論文的写作，对于馬克思來說，就像前面提到的他給父亲的那封长信中所表明的，是第一次巨大的自我深化。类似的自我深化，以后在他的生活中所有的重大阶段上都发生过。

这个时期是馬克思同他的家庭以及未婚妻的关系上的危机时期。

他的母亲責备他跟家庭疏远并且无益地耗費了許多錢，而沒有学他父亲的榜样当一名律师，成为一个受人尊敬的有錢人。此外，馬克思的母亲和威斯特华倫一家也开始发生了不睦。她埋怨威斯特华倫家輕視她<sup>122</sup>。燕妮为此而深感痛苦，尤其是因为她家的某些人不能原諒她和馬克思的訂婚。

于是，馬克思就竭力想获得一个职位，使他可以和燕妮結婚并使她摆脱不和睦的家庭关系的压迫。他指望在鮑威尔的支持下成为波恩大学的教授。但是鮑威尔在波恩受到越来越猛烈的攻击，他自己在波恩的地位也不很稳固了，而在阿尔坦施泰因死后，鮑威

<sup>122</sup> 《馬克思恩格斯全集》，德文版，第1部分，第1卷，下卷，第242—244頁，1840年5月29日馬克思的母亲給馬克思的信。

尔就失去保持自己在波恩的职位的任何希望了。

在等待着批判和反动、科学和宗教之间业已临近的决战中，鲍威尔希望和马克思一起工作。他在每一封信中都催促马克思结束他的博士考试，以便整个投身于这场斗争。例如在1840年3月1日的信中他说：“最后结束你的动摇和你为这桩无聊的把戏——考试——所作的长时间的奔忙吧。”<sup>123</sup>

一年以后，1841年3月31日，当局势变得严重起来时，鲍威尔写道：“问题的解决，就它可能表现为表面的决裂这一点而论，我想，是越来越迫近了…… 不管怎样也要把那些无耻的家伙们击败，哪怕他们始终受到政府的支持。所需要的只是一件，那就是你出来。”<sup>124</sup>

但是尽管鲍威尔反复地召请，博士论文的写作还是一直拖延着没有结束。在长时间的准备工作以后，最初的计划被更改了，进行了越来越深入的研究，而工作的结束不断地耽搁下去。直到1841年初，马克思在鲍威尔的大力敦促下，在和家庭发生争执的威胁下（他的家庭拒绝在今后给他物质资助），以及由于希望对自己的未婚妻表示关心，才不得不结束了他的学业，完成了自己的著作，把它作为博士论文提出来。

在此之前一直在鼓励他进行斗争的鲍威尔，这时却劝他谨慎从事并且体谅政府了。他甚至建议他去向反动的文教大臣艾希霍恩请求关照<sup>125</sup>。但是马克思的性格不是那种能听从这类劝告的性格。鉴于笼罩着柏林的那种气氛（在柏林他必须接受反动的法学

---

123 《马克思恩格斯全集》，德文版，第1部分，第1卷，下卷，第237页。

124 同上，第249页。

125 同上，第246和253页，1841年3月28日和4月12日鲍威尔给卡尔·马克思的信。

家施塔尔的考試),馬克思认为把考試轉移到另一所大学即耶拿大学去进行是合适的。

1841年4月13日,哲学系系主任在考語中对馬克思的論文作出了很好的評价,而馬克思沒有再經過考試便被授以博士学位<sup>126</sup>。

他怀着一种不久就将遇到严峻战斗的預感,在論文的序言里把普罗米修斯尊崇为爭取自由的英雄和殉道者,并且从埃斯庫罗斯的詩中摘引了普罗米修斯对海尔梅斯所說的豪語作为題辞:

“你要知道,我宁肯忍受痛苦,  
也不願受人奴役;  
我宁肯被鎖在岩石上,  
也不願作宙斯的忠順奴隶。”<sup>127</sup>

他的这部題贈給自己未来的岳父威斯特华倫男爵的著作,使人深切地感到他的斗争意志;这部著作标志着他初期的哲学研究的終結。这第一次重大的自我深化,使他对批判哲学获得了明确的概念,引导他对人的活动的本质作出新的理解;从而使他为他即将面临的严酷政治斗争准备好了武器。

\* \* \*

当馬克思接近青年黑格尔运动并且开始参加它的斗争的时候,弗里德里希·恩格斯在不来梅离开自己家庭以及烏培河谷和不来梅资产阶级的宗教、政治和社会观点越来越远了;那里的资产阶级认为,一切解放运动和政治运动都是危险的煽惑。由于他对

<sup>126</sup> 《馬克思恩格斯全集》,德文版,第1部分,第1卷,下卷,第254頁。系主任巴赫曼教授的推荐书:“特向您推荐特利尔的卡尔·亨利希·馬克思先生,一位很值得尊敬的博士学位申請人。……試卷(specimen)证明他兼备智慧敏銳的思想和淵博的知識,因此,我认为申請人是极可尊敬的。”

<sup>127</sup> 馬克思:《博士論文》,參閱人民出版社1961年版,第3頁。

自由思想的向往（他把这种思想称頌为时代的观念<sup>128</sup>），由于他希望发表自己的新观点并和充滿敌意的世界进行斗争，他在十九岁时就同自由主义报刊建立了联系。他成了谷兹考在汉堡出版的《德意志电讯》（«Telegraph für Deutschland»）以及斯图加特出版的《知识阶层晨报》（«Morgenblatt für gebildete Stände»）的热心的撰稿人。由于顾虑到他那反动的虔信宗教的家庭，他用笔名弗里德里希·奥斯渥特在这些报刊上发表文章。

谷兹考于1837年在汉堡创办了《德意志电讯》，由于吸收了一些有才能的撰稿人，报纸办得卓著声誉。但是他自己却落后于政治立场变得越来越坚决的青年一代了。他在30年代初期曾是德国著作界最进步的代表者之一，而现在却转到一种“中庸”的政策上来。因为这个缘故，他发表于1842年的《巴黎来信》，曾经受到猛烈的批评，而到1848年革命爆发时，他离开自由主义已经这样远，以致堕落到萨克森宫廷剧作家的地位了。

《德意志电讯》当时还是一种战斗性的自由主义报纸，而1807年在哥达创刊的《知识阶层晨报》则和它不同，这是一种反对一切极端倾向的非常温和的资产阶级报纸。

适应着这种情况，恩格斯给《电讯》写的文章就讨论当前的一般问题、文学上的论争、各种思潮和政治倾向，而给《晨报》寄去的稿件则大部分是关于不来梅发生的事件和情况的报道<sup>129</sup>。

---

128 《1839年4月8日给Φ. 格雷培的信》（《马克思恩格斯早期著作选》，1956年俄文版，第281页）。

129 恩格斯在《晨报》上的第一篇文章——关于不来梅文化生活的通讯——是在1840年7月间发表的，最后一篇文章——《不来梅港之行》——是在1841年8月间发表的，但在刊登的前一年就已经写出来了。实际上他给该报撰稿的时期只有半年，即从1840年7月到1841年1月。

在他給《電訊》写的文章中，他批判了反動的宗教和政治傾向，這些文章證明他已經站在堅決的自由民主主義的立場上了。

1839年3月和4月他在《電訊》上發表的《烏培河谷來信》，首次表明了他對現狀的批判態度<sup>130</sup>。

這些書信，從傳記和政治的角度來看是饒有趣味的，因為它們對他生長的那個環境作了十分清晰的批判性的描繪。恩格斯在這裡首先反對虔誠主義，因為他在童年時代就深受虔誠主義的壓抑之苦。他十分深入地剖析了烏培河谷的虔誠主義主要代表者弗里德里希·威廉·克魯馬赫爾牧師的活動，這人是先定論的頑固的擁護者<sup>131</sup>。恩格斯不僅把虔誠主義當作一個宗教派別來批判，同時也注意到它的有害的社會後果。他指出，正是宗教虔信使人在精神上變得愚鈍，而這是有利於廠主對工人的剝削的。

他寫道：“因為我們知道，廠主當中對待工人最壞的就是虔誠派教徒。他們千方百計降低工人的工資，據說還是為了好讓工人不致酗酒……”

在下層等級中間，神秘主義主要是流行在手藝人中間（我沒有把資本家算在他們裡面）。當你在街上看到一個人駝着背，穿着過長的上衣，留着虔誠派流行式樣的分發，你會感到這是一幅多么悲慘的景象……一個師傅坐在那裡，右邊擺着一本聖經，左邊——至少經常是——放着一瓶燒酒。在那裡，工作是不會妨礙他的。他幾乎總是在念聖經，時而喝上一盅，偶而也跟幫工一起唱聖歌；但主要的事情往往是指謫自己鄰近的人……”<sup>132</sup>。

<sup>130</sup> 《馬克思恩格斯全集》，人民出版社1956年版，第1卷，第493—518頁。

<sup>131</sup> F. W. Krummacker: «Selbstbiographie» (《克魯馬赫爾自傳》)，柏林，1869年。

<sup>132</sup> 《馬克思恩格斯全集》，人民出版社1956年版，第1卷，第499頁，《烏培河谷來信(一)》。

从这种对虔诚主义的社会后果的批评出发，恩格斯转而对乌培河谷占统治地位的社会状况进行一般的批评。他指出，曾经于1829年在爱北斐特引起了起义的、对无产阶级的惨无人道的剥削，使工人陷于两重不幸：使人愚昧的神秘主义和酗酒。

他写道：“所有的酒店都挤满了人，特别是在星期六和星期天；到晚上十一点钟，酒店关门的时候，醉汉们才成群结队地从酒店拥出来，其中大部分是掉到路旁的水沟里酒才醒过来。他们当中最堕落的就是所谓 Karrenbinder（“码头工人”、“搬运工人”——本书俄文版编者注），即颓废沮丧、没有固定住所和工资收入的人；这些人天蒙蒙亮就从自己的栖身之所——干草棚、马廄等处爬出来，如果不是在粪堆或楼梯上度过整个夜晚的话……”

产生这种现象的原因是十分明显的。首先是工厂劳动大大助长了这种现象。在低矮的房子里进行工作，吸进去的煤烟和灰尘多于氧气，而且大多数人从六岁起就是这样，这就势必要失掉全部力量和朝气。单干的织工从早到晚蹲在自己家里，躬腰曲背地坐在织机旁，在炎热的火炉旁烤着自己的脊髓。这些人的命运不是神秘主义就是酗酒。在那里占统治地位的这种粗暴的丑恶的神秘主义，必然会造成截然相反的极端，结果就形成了这样一种情况：那里的人不是‘正派人’（人们这样称呼神秘主义者）就是放荡不羁的地痞流氓……五个人就会有三个人因肺结核死去，这一切的原因就是酗酒。可是，如果不是厂主这样胡作非为，如果神秘主义不是像现在这样流行并且不会更广泛地流行的话，这一切也不会达到这样骇人听闻的程度。下层阶级，特别是乌培河谷的工厂工人，普遍处于可怕的贫困境地；梅毒和肺部疾病蔓延到难以置信的地步；光是爱北斐特这一个地方，二千五百个学龄儿童就有一千二百人不能上学，而是在工厂里长大的——这只是便于厂主雇用童

工而不再拿双倍的錢来雇用被童工代替的成年工人。但是大腹便便的厂主們的良心是輕松愉快的，虔誠派教徒的灵魂还不致因为一个儿童如何衰弱而下地獄，假如这个灵魂每个礼拜日到教堂去上两次，那就更沒有事了。”<sup>133</sup>

但是，对这种可恶的社会制度的批評，还没有使恩格斯走上社会主义的道路，而只是使他对占統治地位的社会关系抱着更加明确的否定态度，并且加强了他的自由主义的民主色彩。由于当时还没有强大的政治和社会运动，所以他也像馬克思在其活动的初期一样，主要还是从文学方面来理解政治和社会斗争，并且和馬克思一样辛辣地嘲諷庸人們对庸俗文学的偏爱<sup>134</sup>。这就是为什么他在文章中用那样多的篇幅来談烏培河谷的文学运动，而在結尾处还暗示了自己的文学活动<sup>135</sup>。

由于这些《来信》对宗教和社会缺陷进行了尖銳批評，它們在巴門和爱北斐特引起了很大的注意<sup>136</sup>。人們互相打听，誰是这些信的作者，他們再也沒有想到，这个人就是那位虔信宗教的、反动的工业家的儿子。

被恩格斯在《来信》中刺痛了的《爱北斐特日报》主編隆凱尔博

<sup>133</sup> 《馬克思恩格斯全集》，參閱人民出版社 1956 年版，第 1 卷，第 497—499 頁。

<sup>134</sup> 參閱《不能伤害的齐格弗里特》，載《馬克思恩格斯早期著作选》，1956 年俄文版，第 284 頁以下。

<sup>135</sup> 《烏培河谷来信(二)》：“最后，我还應該提到一个聪明的青年；这个青年說，既然弗萊里格拉特能够既做店員，又做詩人，那他为什么不能这样呢？也許再过不久，德国文学会由于他的几本并不次于現有的优秀作品的短篇小說而丰富起来；这些小說唯一能够指摘的缺点就是：情节陈旧，构思不細致，文字不精練。”（《馬克思恩格斯全集》，人民出版社 1956 年版，第 1 卷，第 517 頁。）

<sup>136</sup> 1839 年 4 月 27、30 日給格雪培的信：“剛才接到 B. 布兰克的来信，他告訴我，那篇文章在爱北斐特引起了轰动……”（《馬克思恩格斯早期著作选》，1956 年俄文版，第 296 頁。）



士宣称,这些信有意歪曲实际情况<sup>137</sup>。对于这一点,恩格斯在他的一个巴門的朋友的协助下,用一封措詞溫和的信作了回答,这封信刊登在1839年5月9日的《爱北斐特日报》上。

連谷茲考本人也感到有必要在《来信》的第二部分发表后发表一篇緩和恩格斯的批評的文章:《关于〈烏培河谷来信〉的几点更正》。

对自由的憧憬(恩格斯当时对自由的想法还不是十分明确的),当时重新表現在他对德国过去的一些崇高形象的态度上。在1839年11月刊载在《电訊》上的論“德国的大众讀物”的文章中,他贊美这些书的机智和詩意,但是責难它們远离当代的問題和需要,并且指出在政治上利用这些书对于反对貴族政治和虔誠主义以及爭取自由的意义<sup>138</sup>。在他看来,关于浮士德、关于終生流浪的犹太人,特别是关于齐格弗里特的傳說,都是适合这一目的的;齐格弗里特在他的心目中仍然和从前一样,是不可摧毀的力量的典范<sup>139</sup>。对于恩格斯來說,从童年时代起,《尼伯龙根之歌》中的这位英雄就

137 《馬克思恩格斯全集》,德文版,第1部分,第2卷,第42頁。

138 《德国的大众讀物》:“因此,如果我們可以正当地要求:大众讀物一般說来应以丰富的詩歌內容、濃烈的情趣和道德上的純洁为其特色,而德国的大众讀物更应以健康、眞誠的德意志精神为其特色,——这就是說,具备一切时代所共通的品质,——那末,除此以外,我們也有权要求,大众讀物應該适合自己的时代,否則它就不成其为大众的了。例如,如果我們考察一下現代的生活,考察一下貫穿着当前一切現象的爭取自由的斗争,即日益发展的立宪主义,对貴族階級压迫的反抗,思想对虔誠主义的斗争,乐生精神对阴郁的禁欲主义殘余的斗争,那末,我不明白为什么我們不該要求,大众讀物在这方面应帮助那些受教育不多的人,向他們指出……这些願望的眞理性和合理性,而絕不是去鼓励伪善及对权貴和虔誠主义的卑躬屈节。”(《馬克思恩格斯早期著作选》,1956年俄文版,第344—345頁。)

139 “……《超群出众的齐格弗里特的故事》。——这是我所喜爱的一本书…… 这里有性格,有大胆的、青年人般的朝气蓬勃的感情,这种感情可以成为任何一

體現着對傳統和習俗的反抗；大家都知道，他當時還擬定了寫一部關於不能傷害的齊格弗里特的悲喜劇的計劃。在他寄給朋友Φ. 格雷培的一個斷片中，齊格弗里特被描寫成為爭取自由而反對一切反動勢力的德意志青年一代的代表者。一年以後，在1840年12月發表的《齊格弗里特的故鄉》一文中，他又回到這個主題上來，並且再度把齊格弗里特變成自己的激進政治觀點的象徵。

他寫道：“究竟什麼使我們這樣強烈地神往於齊格弗里特的傳說呢？不是故事的情節本身，不是那葬送了年輕的英雄的可恥的背叛行為，而是這位英雄的個性中所包含着的深刻意義。齊格弗里特是德意志青年的代表者。我們所有這些還沒有被生活的重擔壓得服服貼貼的人都知道，在它的字里行間包含着什麼意義！我們全都感到那種驅使齊格弗里特拋棄他父親的城堡的那種對事業的渴望以及對平庸的日常生活的憎惡；經常不斷的動搖，對於新的事業的庸俗的恐懼，是我們的心灵所深惡痛絕的；我們希望到外面去，希望走向廣闊的世界，希望推倒審慎的圍牆，達到生活、事業的圓滿結局…… 人們把我們關進被稱做學校的監獄…… 如果我們擺脫了紀律，那末我們就落進了我們這個世紀的女神——警察——的手中。警察跟踪着思想、談話、走路乃至騎馬乘車…… 剩下給我們的只是事業的影子，是練習時用的劍而不是真正的寶劍；而當握在我們手里的是練習用的劍而不是真正的寶劍時，這全般的武藝又有什麼意義呢？”<sup>140</sup>

個流浪幫工的榜樣，儘管他現在不需要去同巨龍和巨人搏鬥……

現在我轉到德國人民所創造並且進一步發展了的兩個傳說上來，這兩個傳說是屬於一切民族的民間詩歌中最深刻的創作之列的。我指的是關於浮士德和終生流浪的猶太人的傳說。它們是取之不尽用之不竭的；每一個時代都可以不改變它們的實質而把它們變成自己的東西。”（同上，第346—347頁。）

140 《齊格弗里特的故鄉》。

对当前的政治和社会状况的愤懑，加强了恩格斯要求参加具体的政治活动的愿望，不过这种愿望当时还只是通过日益带有激进色彩的采的文章表现出来。

我们不仅可以从这些文学作品中，而且首先可以从他给格雷培兄弟的信中，看出当时他向宗教和政治激进主义方面的迅速转变，这些信好像是在一步步地给我们展示他的这种转变。

恩格斯继续首先激烈地反对反动的伪善行为，同时可以注意到，他对虔诚派的攻击还不如对正统派、特别是对利奥和亨格施坦堡的攻击来得多；他谴责他们诋毁施特劳斯<sup>141</sup>（他当时正开始怀着很大的兴趣阅读施特劳斯的著作）。这样，他就第一次直接地参加了青年黑格尔派的斗争<sup>142</sup>。

在经过沉重的内心斗争而摆脱了正统派思想以后，他有一个时期在施莱艾尔马赫尔的影响下仍旧是一个超自然主义者，施莱艾尔马赫尔使宗教摆脱了死板的教义而变成纯属感情和心灵的东西<sup>143</sup>。

施莱艾尔马赫尔的合乎人情的宗教观只能暂时地吸引恩格斯，而不能使他离开理性主义。为了克服施莱艾尔马赫尔在他思想上重新引起的宗教怀疑，恩格斯越来越深入地研究施特劳斯的著

---

141 1839年7月12—27日给Φ.格雷培的信：“当撤免施特劳斯的苏黎世事件发生的时候，你不能想像，《Kirchenzeitung》（《教会报》）是怎样可恶地诽谤和诋毁施特劳斯的；然而……他却在这整个事件中表现得非常高尚。”（《马克思恩格斯早期著作选》，1956年俄文版，第308页。）

142 1839年11月13—20日给B.格雷培的信：“除了施特劳斯以外，没有人能写得这样头头是道、明确和有趣。但是，他决不是毫无缺点的；不过，哪怕他的全部《耶稣传》都是一堆诡辩，那也无关紧要，因为在他的著作中最重要的是作为一切的基础的、关于基督教的神话起源的观念；揭露施特劳斯结论的错误，丝毫也不能损害这个观念的意义，它是永远可以重新用来解释圣经的历史的。”（同上，第33页。）

作。施特劳斯引导他从青年德意志运动走向青年黑格尔运动。施特劳斯的《耶穌傳》动摇了他对《聖經》的神圣性质的信念，他的神話起源說也給恩格斯开辟了一条历史地理解基督教的道路，这就使他很快地从超自然主义轉到无神論方面来。

对施特劳斯著作的研究使恩格斯深信：《聖經》中包含着的矛盾排除了它的神圣起源的可能性，而信仰是和理性不相容的。現在他十分迅速地同宗教信仰彻底决裂，并且滿怀着摆脱宗教怀疑的解放了的心情，在給威廉·格雷培的信中兴奋地談到那給了他这种渴望已久的自由的施特劳斯：

“喂，小胖子，告訴你：我現在是一个狂热的施特劳斯主义者了。此刻請到我这里来吧，此刻我有武器、盔甲和盾牌，我感到自己充滿信心；来吧，尽管你有你的神学，我也会把你打垮，会把你打

143 1839年5月1日給Φ.格雷培的信：“我現在正在专心致志地研究哲学和批判的神学…… 正統派……扼杀了人身上的神圣的东西，而代之以僵死的詞句。因此，我……仍和从前一样是一个好的超自然主义者。不过我拋棄了正統派思想。”（同上，第282頁。）

1839年7月12—27日：“这〔指施莱艾尔馬赫尔的学說。——科尔紐〕原是……合理的基督教；它对任何人來說都是清楚的，甚至对不信它的人也是清楚的…… 我不明白，怎么还能够企图保持对聖經詞句的信仰或是捍卫上帝对人事的直接干預，因为这种干預的存在原是根本无法证明的。”（同上，第304—305頁。）

7月26日：“宗教信仰是心灵的事情，只有当感情同信条相矛盾的时候，它才同信条发生关系…… 我每天、几乎整天都在祈求真理；自从我有了怀疑以来我就开始这样做，但是我仍然不能回到您的信仰上来……

当我写到这里的时候，我禁不住热泪盈眶，心情異常激动。但是我感到，我是不会毁灭的；我会回到我一心渴望着的上帝身边。”（同上，第308—309頁。）

7月27日：“我特别是对施莱艾尔馬赫尔怀着极大的敬意…… 这是一个偉大的人，而在当今活着的人当中，我只知道一个人具有和他同等的精神、同等的力量和同等的勇气，这人就是大卫·弗里德里希·施特劳斯！”（同上，第310頁。）

得无处可逃。是的，圭列尔摩，*iacta est alea*〔一切都已經决定了〕，我是一个施特劳斯主义者，我是藏在天才的大卫·弗里德里希·施特劳斯翅膀下的一个微不足道的詩人。看看，一个多么了不起的年輕人啊！这里是东拼西凑的四福音书；神秘主义在它們面前五体投地地祈禱謨拜，——突然間，施特劳斯走了出来，像一位年輕的上帝，把这一团混乱拿到太阳光下来，于是——*Adios*〔永別了〕信仰！——它原来是像海綿一样百孔千疮的。某些地方他濫用了自己的神話起源說，但这只是細节問題；总地說来他是天才的。如果你能够駁倒施特劳斯，*eh bien*〔那很好〕，我就重新变成虔誠主义者。”<sup>144</sup>

这种对施特劳斯的同情和对无神論的向往，現在吸引着恩格斯参加当时反对一切形式的反动的巨大政治斗争。在昂揚的战斗情緒中，他特別喜爱政治詩，因为这种詩可以表达他对自由的渴望。

他在給威廉·格雷培的信中写道：“我的胸膛里經常在騷动和沸騰，我那有时是如醉如癡的头脑在不断地燃燒；我为寻求一个偉大的思想而备受折磨，这个思想将洗淨那使我的心灵感到激动的东西的污秽，并使热力变成熊熊的火焰…… 我想用‘短篇故事’或諸如此类的东西，来表明这种早在中世紀就已出現的当代的渴望…… 我还只是准备要写《浮士德》的真正的第二部，在这里面浮士德不再是一个利己主义者，而是一个为人类牺牲自己的人。

<sup>144</sup> 《馬克思恩格斯早期著作选》，1956年俄文版，第316頁，1839年10月8日給B. 格雷培的信；參閱1839年10月29日給Ф. 格雷培的信：

“我对大卫·弗里德里希·施特劳斯的旗帜宣了誓，我将做一个头等的神話学家；我向你肯定地說：施特劳斯是一个奇妙的青年人，一个天才，而他的机智是无与倫比的。他使你的观点站不住脚，你的观点的历史基础是一去不返地消灭了，它們的教义基础也跟着消灭了。施特劳斯是完全不能駁倒的，这就是虔誠派如此疯狂地仇恨他的原因！”（同上，第325頁。）

《浮士德》,《終生流浪的犹太人》,《粗野的猎人》——这就是可以預感到的精神自由的三个典型,这些典型可以很容易地互相联系起来并和楊·胡斯相結合。这里对我來說是多么富于詩意的背景,在这个背景上面,这三个魔鬼可以自由自在地为所欲为!……可是我現在正在写的这部小說无宁說是文体和性格描写的习作,新的构思才是貨真价实的东西,我希望通过它能够获得名声。”<sup>145</sup>

这种对自由的渴望,过去一直主要是以文艺的形式表現出来的,現在則开始具有明显的政治性质了。这首先表現在恩格斯反对利奧的言論中,这些言論說明他已直接参加了青年黑格尔派的政治斗争<sup>146</sup>。例如,他在《不能伤害的齐格弗里特》中用来嘲諷利奧的那种独特的諷刺口吻,我們在他后来的諷刺詩(《信仰的凱旋》)中也再一次遇到<sup>147</sup>。

恩格斯从施特劳斯走向了黑格尔。黑格尔帮助他最后結束了宗教上的动摇,并且以自己的宏偉的世界观代替了他的失去了的

145 1839年11月13—20日給B.格雷培的信(《馬克思恩格斯早期著作选》,1956年俄文版,第326、327頁。)

146 1839年5月24日—6月15日給B.格雷培的信:

“說到利奧和米希勒,那末我只知道关于利奧的《黑格尔党徒》和几篇論辯性作品的經過……利奧的全部誹謗都浸透了他所唯命是从的《福音派教会报》精神……利奧最好还是住口吧……誰要想攻击黑格尔学派,那他自己就得同黑格尔不相上下并且創立一种新的哲学来代替黑格尔学派。而这个学派却偏偏和利奧过不去,一天比一天扩大了……A propos (順便提一下),利奧是德国竭誠捍卫宫廷貴族階級的唯一的一学院教师!利奧还把門采尔称做自己的朋友哩!!!”(同上,第299、300頁。)

147 1839年5月1日Ф.恩格斯給Ф.格雷培的信,《悲喜劇(不能伤害的齐格弗里特)的断片》:

“齐格弗里特:  
这儿有两位骨瘦如柴的經院哲学家  
像运动员一样投擲着书本。

基督教<sup>148</sup>。

同时，他一开始就按青年黑格尔派的精神来解释黑格尔哲学，并且开始参加他们的战斗。但是他也和青年黑格尔派一样，现在

(利奥和米希勒上)

利奥：

喂，过来，狗东西，你这黑格尔娄罗！

米希勒：

虔诚主义者，你自己不过是个小猫头鹰罢了！

利奥：

你的脑袋吃我一本圣经！

米希勒：

你的腮帮子吃我一卷黑格尔！

利奥：

我把黑格尔往你前额上扔！

米希勒：

我用圣经把你那僵硬的脖子打弯！……

齐格弗里特：

朋友们，你们争执的是什么？

利奥：

这个不信神的黑格尔娄罗

居然对圣经发生怀疑；

教训他一顿对他没好处！

米希勒：

这个蠢货在厚颜无耻地撒谎，

黑格尔他根本没读过！”

148 1839年12月9日—1840年2月5日给Φ.格雷培的信：“多亏施特劳斯，我现在走上了通向黑格尔主义的阳关大道。诚然，我不会成为像辛利克斯等人那样顽固的黑格尔主义者，但是我应该吸取这个宏伟的体系的最本质的要素。黑格尔关于神的观点已经成了我的观念，因而我加入了利奥和亨格施坦堡所谓的‘现代泛神论者’的行列，虽然分明知道单单是泛神论这个词本身就足以使那些没有头脑的牧师们大惊小怪。”（同上，第333页）“此外，我还在精心研究黑格尔的《历史哲学》这部宏伟的著作；这本书我每晚必读，它的雄强有力的思想紧紧地抓住了我……谁也不像黑格尔自己的学生那样多地损害了黑格尔；只有少数人，像甘斯、罗生克兰茨、卢格等，才无愧于他。”（同上，第334—335页。）

正面临着—一个从思維轉向行动、从哲学轉向政治斗争的問題。

最初他不是像青年黑格尔派那样，通过強調批判的作用来解决這個問題，而是通过把黑格尔的思想同“青年德意志”派中最极端的代表路德維希·白尔尼的思想結合起来的办法来解决这个问题的。

在同情“大学生协会”的时期以后，恩格斯在一个短时期內被“青年德意志”运动所吸引，他把这个运动推崇为当代思想的代表<sup>149</sup>。

但是，尽管他向往着这个运动，他却沒有忽視这个运动的弱点，而他的轉向黑格尔和青年黑格尔派則使他最后离开了这个第

<sup>149</sup> 1839年4月8—9日恩格斯从不来梅給Ф.格雷培的信：

“突然間——作为解放战争时期以来人民意志最卓絕表現的七月革命的雷声轰鸣了。歌德死了，提克一天天地衰老下去……海涅和白尔尼早在七月革命以前就已經是成功的作家，但只是到現在他們才获得声望，而为善于利用各族人民的文学和生活的新一代所倚重；谷兹考走在一切人的前面……文巴尔克給这五位文豪想出了……一个名称：‘青年德意志’……由于这个友好合作的团体，‘青年德意志’的目标更清楚地呈現出来，‘时代的观念’在它身上意識到自己。这些时代观念……并不是像人們所誣蔑地描繪的那样，是某种煽惑人心的或反基督教的东西，它們奠基在每个人的自然权利之上，并且涉及現代关系下和这种权利相矛盾的一切事物。例如，和这些观念有关的，首先有人民参加国家管理問題，即宪政問題；其次則有犹太人解放問題，取消一切宗教强制、一切世襲貴族問題等等。对于这些，誰又能提出什么理由来加以反对呢？《福音派教会报》和門采尔这样无端败坏‘青年德意志’的声誉，是應該于心有愧的……

除了‘青年德意志’以外，我們就很少有什么积极的东西了……

……因此，我應該成为一个青年德意志分子。或者不如說，我已經是一个彻头彻尾的青年德意志分子了。由于这一切时代观念，我夜里睡不着觉；当我站在邮車上，望着普魯士国徽时，我就感到自己浸沉在自由精神里。每当我翻閱一本什么杂志时，我都注意寻求自由事业的进展情况……”（《馬克思恩格斯早期著作选》，1956年俄文版，第279、280、281頁）。

參閱1839年7月30日給Ф.格雷培的信（同上，第312—316頁。）



一次使他認識了“时代观念”的“青年德意志”运动。

由于这些文学家根据自己的个人主义观点把卖弄才华的主观任性看得高于爭取政治自由的斗争，所以青年黑格尔派并不把他們看成是有同等价值的战友，而卢格在他的反对浪漫主义的宣言中甚至不加思索地把“青年德意志”同浪漫主义相提并論。当他們的著作在 1835 年被禁止以后，他們一般說来很少反抗，并且或多或少拋棄了政治斗争，而专门从事純文艺工作。于是，曾經一度十分推崇“青年德意志”在当代生活中的意义的恩格斯，很快就感到这种表面上閃耀着夺目的光采的文学，并不能給他以所需要的东西，即引导他走向战斗生活的指針<sup>150</sup>。

在青年德意志分子中間，他找不到任何一个可以作为政治家来景仰的人物，而他愈接近黑格尔哲学，他就愈远离“青年德意志”，这个运动对他來說实际上只是一个曇花一現的插曲。

只有白尔尼（他曾把白尔尼的剛毅的性格同海涅对比<sup>151</sup>）被他推崇为无畏的、不調和的先进战士。当时恩格斯正在入迷地讀着《巴黎来信》，他称赞白尔尼是一个“爭取自由和权利的偉大战

---

150 1839年4月8—9日給Ф. 格雷培的信：“但是对于这一整套关于人間疾苦、关于具有世界历史意义的事物、关于犹太人的苦难等等的有声有色的高調（指“青年德意志”的。——科尔紐），我都无动于中，因为它們早已陈腐不堪了。”（《馬克思恩格斯早期著作选》，1956年俄文版，第281頁。）

151 同上，第312—313頁，1839年7月30日給B. 格雷培的信：“白尔尼的命运是怎样的呢？他在1839年2月像位英雄一样地倒下了……我不想为海涅的命运向你担保，一般說来，这个小伙子已經老早就变成一个滿口下流話的人了……”。

参閱卢格对白尔尼的贊許和他对海涅的批評；見Theodor Mundt: Heine, Börne und das sogenannte Junge Deutschland in «Der Freiha-fen» [泰奧多尔·蒙特：《〈自由港〉中的海涅、白尔尼和所謂青年德意志》，阿尔托納，第4分册，第150頁。

士……”<sup>152</sup>。

恩格斯虽然不同意白尔尼敌视文化的观点，却接受了他的基本政治观点：要求自由、平等和人民主权，实行“中庸”政策以避免任何妥协，反对君主立宪制，力争以共和制代替君主制。

在年轻的恩格斯看来，白尔尼的激进主义是青年黑格尔派按自己的方式加以解释的黑格尔世界观的实践方面；他认为时代的任务是把黑格尔的哲学同白尔尼的政治结合起来<sup>153</sup>，借以建立“科学和生活、哲学和现代倾向”之间的联系<sup>154</sup>。

他的革命观点现在是以黑格尔的历史哲学为依据；这种哲学构成了他的新建立的世界观的理论基础。这一点特别明显地表现在他的《时代的倒退的征兆》一文中。他在这篇文章中反对反动的倾向，特别是历史学派，因为他们只承认那为传统奉为神圣的东西；他并且捍卫历史按照越来越加速上升的螺旋的形式而发展的理论。“但是我却宁愿把历史比作一个随手画成的螺旋形，它的曲线决不是极其精确的。历史从一个看不见的点慢慢地开始自己的行程，懒洋洋地围绕着他转圈子；但是它的圈子越转越大，越来越快和越来越活跃地变成了飞行，最后，它像灼热的彗星一样从一个星球飞向另一个星球，时常碰到自己的旧道，时常横穿这些旧道，

152 《馬克思恩格斯早期著作选》，1956年俄文版，第297页，1839年5月24日给B. 格雷培的信。

参阅1839年7月30日给B. 格雷培的信：

“瞧，这就是他：小小的个子，有着鲜明的犹太人的面型；他叫白尔尼；只要让他干起事来，他就会把维纳斯女神的所有奴仆都赶走。”（同上，第315页。）

153 G. Lukács: *Fortschritt und Reaktion in der deutschen Literatur* (卢卡契：《德意志文学中的进步和反动》)，柏林，1947年，第81页。

154 Ф. 恩格斯：《时代的倒退的征兆》，载《馬克思恩格斯早期著作选》，1956年俄文版，第356页。参阅M. 米丁：《作为哲学家的恩格斯》，载《苏联大百科全书》，第1版，第64卷，《恩格斯》，第280页。

每轉一圈都更加接近于无限。誰能預見到它的尽头呢？”<sup>155</sup>

恩格斯认为，在历史的发展中，总有貌似后退的步子，它不仅对政治和社会发展发生影响，而且也对艺术和文学发展发生影响，它是新的更重大的进步的起点<sup>156</sup>。

这种进步情緒，在他当时的所有著作中，首先是在他于 1839 年 7 月底寄給弗里德里希·格雷培的詩中流露出来；在这首詩中，他学习白尔尼的榜样譴責諸侯們在解放战争以后背叛了人民，并且預感到他們将要被人民的革命推下宝座<sup>157</sup>。

但是他的这种自由民主的激进主义却超过了白尔尼，表现出社会主义的特征，这些特征是和恩格斯在《烏培河谷来信》中对社会制度的批評一致的。例如，在他給弗里德里希·格雷培的一封信談到費奈迭剛出版的《普魯士和普魯士制度》一书的信中，他除了提出自由主义的要求外，还提出了旨在反对反动势力的民主主义和社会主义的要求<sup>158</sup>。

155 《馬克思恩格斯早期著作选》，1956 年俄文版，第 353—354 頁。

156 参閱同上书，第 354 頁；参閱 Ф. 杰列日尼科夫：《作为历史唯物主义理論家的恩格斯》，載《苏联大百科全书》，第 1 版，第 64 卷，《恩格斯》，第 294 頁。

157 1839 年 7 月底給 Ф. 格雷培的信，《七月的日子在德意志。1839 年》：

“当你們那忍辱負重的人民肩負着你們〔指諸侯和国王。——科尔紐〕的黄金宝座，

并且胜利地走过祖国的大地，赶走了凶悍的異国人，

就在那时候，你們厚顏无耻地背棄了諾言。

但是，来自法兰西的風暴吹到我們这里，激起了人民群众，

于是，像暴風雨中的孤舟，宝座搖搖欲墜，权杖也在你們的掌中顫抖。”

（《馬克思恩格斯早期著作选》，1956 年俄文版，第 311 頁。）

158 1839 年 10 月 29 日給 Ф. 格雷培的信：“大約六个星期以前，出版了 Я. 費奈迭的卓越的书《普魯士和普魯士制度》，曼海姆，1839 年，——书中詳尽地分析了普魯士的立法、国家管理、捐稅的分配等等，結果是十分明显的：金錢貴族靠牺牲貧民而享有免稅特权，力求建立一成不变的专制統治，而达到这个目的的手段則是：政治机构的鎮压，使大多数人民处于愚昧无知的状态，利用宗教……”（同上，第 325 頁）。

他現在怀着革命的热情堅決地投入了鬥爭，確信只有手執利劍，才能戰勝反動派。

“是的，你是對的，”——他在給威廉·格雷培的信中寫道，“順從在這裡是什麼也得不到的，這些小鬼——奴才根性、貴族的跋扈、書報檢查制等等——必須用劍來驅走…… 當時代的精神夾帶着火車像風暴一樣襲來時，我會很快地縱身跳進車廂……”<sup>159</sup>。

痛恨諸侯統治的恩格斯完全按照白爾尼的精神和風格大聲疾呼地反對他們。他在給弗里德里希·格雷培的信中寫道：“只有當皇帝被人民的耳光打得暈頭暈腦時，只有當他的宮殿的玻璃窗被革命打得粉碎時，我才能期望他辦些好事。”<sup>160</sup>

他滿懷熱情地號召進行這場勢必摧毀一切反動勢力的革命。

他寫道：“感傷的歌聲在低沉下去，動人心腑的出獵號角在等待着獵人，他將吹出獵取暴君的信號；同時，神的雷雨正在飛掠過樹梢，而德意志的青年們，正揮舞着利劍，舉起酌滿的酒杯，佇立在叢林中；山上，燃燒着的城堡在熊熊發光，寶座在搖晃，祭壇在顫動，既然上帝在號召我們去迎接雷雨和風暴：前進吧，前進吧；——

159 《馬克思恩格斯早期著作選》，1956年俄文版，第312頁，1839年7月30日給B. 格雷培的信。

160 1840年2月1日給Ф. 格雷培的信(同上，第338頁)：

“……我恨透了他(弗里德里希-威靈三世。——科爾紐)；要不是我蔑視這個下流胚到這種程度，我會恨他恨得更厲害。和他比起來，拿破侖是個天使，而漢諾威王是個神，如果我們的國王是個人的話。國王的罪行沒有比1816年到1830年這段時期更多的了；差不多每一個在這段時期中統治過的皇帝都該判處死刑。如虔信宗教的查理十世、奸險的西班牙王斐迪南七世、奧地利的弗蘭茨——這是一個只會簽署死刑判決書和只能到處看到燒炭黨人的自動機；唐·米格爾——這人的卑鄙勝過了所有的法國革命‘英雄’，而當他把優秀的葡萄牙人浸在血泊里時，普、俄、奧三國卻欣然承認了他；還有俄羅斯的弑父者亞歷山大，以及他的那位難兄難弟尼古拉；關於尼古拉的駭人聽聞的惡行在這裡是無須贅言的……”(同上，第337—338頁)。

有誰胆敢抵擋我們？”<sup>161</sup>

恩格斯当时进行文学创作就是出于这种革命情绪。

在为《德意志电讯》写的一些文章中，他更加尖锐地抨击了一切反动倾向。在《时代的倒退的征兆》<sup>162</sup>一文(1840年2月)中，他把法国和德国的反动文学加以比较，指出弗莱里格拉特和劳帕赫就是德国反动文学的代表，并且反驳他们对黑格尔和青年黑格尔派的攻击<sup>163</sup>；在《德意志贵族报纸的安灵歌》一文(1840年4月)中，他抗议将德意志贵族的道德和观点理想化<sup>164</sup>，最后，他向原先是个自由主义者的约埃尔·雅科比之流的反动作家进军，痛斥他为反革命文学的典型代表者<sup>165</sup>，并且攻击倍克，认为他是“青年德意志”衰落的象征<sup>166</sup>。相反地，他赞扬普拉顿，因为普拉顿在他的《波兰之歌》里歌颂了波兰人争取自由的英勇斗争<sup>167</sup>。

恩格斯在《知识阶层晨报》上发表的文章政治性质较少；它们主要是谈论当地情况和文学问题或宗教问题。

在三篇不来梅通讯中，他描述了该地生活的某些景象，这些通

<sup>161</sup> 1839年11月20日给B.格雷培的信(《马克思恩格斯早期著作选》，1956年俄文版，第327页)。

<sup>162</sup> 1839年11月20日给B.格雷培的信(同上，第353—357页)。

<sup>163</sup> 同上，第356—357页。

<sup>164</sup> 参阅同上书，第358—362页。

<sup>165</sup> “在约埃尔·雅科比身上，我们看到那种一切蒙昧主义的骑士所必然要陷入的骇人听闻的极端。敌视自由思想、反对精神自主使他必然如此，不管他这种做法是表现为粗野的不守法纪的长裤汉主义，还是表现为无聊的可耻的奴颜婢膝……约埃尔·雅科比是个活的战利品，是有思想的精神所获得的胜利的标记。凡是打着19世纪的旗帜的人，都可以对这个当代的不幸诗人投以胜利者的眼光……”(《马克思恩格斯全集》，俄文第1版，第2卷，第54页，《约埃尔·雅科比》)。

<sup>166</sup> 参阅《马克思恩格斯早期著作选》，1956年俄文版，第357页。

<sup>167</sup> 《马克思恩格斯全集》，德文版，第1部分，第2卷，第67页以下，《普拉顿》，载《电讯》，1840年2月。

訊对了解他在那个时期的精神兴趣提供了有价值的資料<sup>168</sup>。

关于英梅尔曼的死的文章<sup>169</sup>(不久以后他又在《電訊》上补充了其他材料<sup>170</sup>)，证明了英梅尔曼对恩格斯的深刻影响；恩格斯大概是屬於和这位生活在杜塞尔多夫的詩人有联系的巴門青年作家之列的<sup>171</sup>。

有关宗教問題的文章，表明他对宗教的态度已經改变，他現在已經不是从启蒙的理性主义的观点来評判宗教，而是从青年黑格尔派的观点来評判宗教了<sup>172</sup>。他极其詳尽地談到不来梅的虔誠主义者克魯馬赫尔和理性主义的牧师帕尼埃尔之間进行的虔誠主义和理性主义、启示宗教和理性宗教之間的爭論。

在闡述这些宗教問題时，恩格斯強調了为更自由地理解基督教而进行的这场爭論对于反对反动势力的斗争所具有的政治意义，并且駁斥了虔誠主义，但是已不是像在《烏培河谷来信》中那样，从启蒙的理性主义观点出发，而是从青年黑格尔派的观点出发

168 《馬克思恩格斯全集》，德文版，第1部分，第2卷，第121頁以下，《不来梅——戏剧，印刷工人的节日》，載《晨报》，1840年7月30日。

第123頁以下，《文学》，載《晨报》，1840年7月31日。

第144頁以下，《不来梅对文学和音乐的态度》，載《晨报》，1841年1月18日。

169 同上，第126頁以下，《关于英梅尔曼的死》，載《晨报》，1840年10月10日。

170 参閱《馬克思恩格斯早期著作选》，1956年俄文版，第377—385頁。《英梅尔曼的〈回忆录〉》，載《電訊》，1841年6月10日。

171 恩格斯在《晨报》上发表的两篇文章沒有任何政治意义：《不来梅的市参議員》（載《晨报》，1840年12月，載《馬克思恩格斯全集》，德文版，第1部分，第2卷，第132頁）和《下德意志方言》（載《晨报》，1841年1月19日，載《馬克思恩格斯全集》，德文版，第1部分，第2卷，第145頁）。第一篇是文笔习作；第二篇中討論語言学問題，这一直是恩格斯所深感兴趣的問題。

172 《馬克思恩格斯全集》，德文版，第1部分，第2卷，第128頁以下，《不来梅——理性主义和虔誠主义》，載《晨报》，1840年10月17日；参閱同上书，第141頁，《不来梅——教会論爭》，載《晨报》，1841年1月15日。

了，因为他那时已经克服了启蒙的理性主义观点，认为这种观点是动摇于理性和信仰之间的中间立场<sup>173</sup>。

关于他在1840年7月5日所作的旅行的文章——《不来梅港之行》——是一篇最有趣的文章。他在7月7日给他妹妹的信中描写了这次旅行<sup>174</sup>，不久就把它写成文章，一年以后发表在《晨报》上<sup>175</sup>。

他对旅客所属的各个社会阶层的详细而精确的分析，说明了他那已经鲜明表现出来的对社会问题的兴趣。他非常形象地描写了职员、店员、学生和一般青年这些社会阶层的不同的行为举止<sup>176</sup>。

他同时也谈到了迁居国外的移民，但不是以弗莱里格拉特的那种温柔的感伤的笔调，而是以一个心房在为无产阶级跳动并且为无产阶级的苦难而激愤着的人的社会观点来谈的：

“驱使这些人流落异乡的绝不总是缺少食物，更不用说是贪欲；驱使他们的是德国农民在农奴制和自由之间所处的朝不保夕的地位，是世代相传的人身依附地位和世袭法庭的专横；在农民下定决心离开自己的祖国以前，这些东西弄得他们饮食无味，睡梦不安……我们顺着扶梯走下来，为的是要看一看船内的情况……那儿，在统舱里躺着一些穷人，他们付不起乘坐客舱所需的九十塔勒。这是些在他们面前无须脱帽子的人民，他们的习俗在这里被

<sup>173</sup> 《马克思恩格斯全集》，德文版，第1部分，第2卷，第143页，《不来梅——教会论争》，载《晨报》，1841年1月16日。

“理性主义对圣经的态度从来不是明确的；倒霉的不彻底性，即起初坚决维护启示宗教，而后又把圣经的神圣性限制到几乎一点不剩的这种动摇不定，每当问题涉及论题的圣经上的根据的时候，都会损害理性主义。为什么赞美理性主义，却又不给它任何自治权呢？”

<sup>174</sup> 同上，第589页以下。

<sup>175</sup> 同上，第147页，载《晨报》，1841年8月。

<sup>176</sup> 同上，第147、148、151页。

說成是低下的，在那里又被說成是粗魯的…… 在整个中甲板上，摆着一排排的床，有許多是一張紧挨着一張和兩張相重叠的。这里空气混浊；男人、女人和小孩像石子路上的鵝卵石一样混杂相处，病人和健康人混在一起，一切都显得杂乱无章…… 这是一幅悲慘的景象；而假如大風暴把一切攪成一团糟，并且把浪头推过上甲板，因而不得不关上那些唯一放进新鮮空气的天窗，那时又会是怎样一个局面呢。”<sup>177</sup>

这篇文章和《烏培河谷来信》一样，也显示出恩格斯形象地描写各种自然景色的才能（这是他和馬克思不同的地方）。这一点特别明显地表现在 1840 年 6 月刊登在《電訊》上的他的《風景》一文中。这篇文章描写了他到威斯特伐里亚、萊茵地区、荷兰和英国的旅行<sup>178</sup>。由于他簡直可說是被黑格尔的宏偉体系所俘获，——这个体系对他如同对馬克思一样，起着启示的作用，——他把他在看到无边无际的海洋时的感受，同黑格尔的泛神論所給予他的那种解放的感觉相比拟。

“且倚在牙檣的大櫓上，望一望那在龙骨的冲击下把白色泡沫高高地濺到你头上的海浪吧；然后再眺望一下那遙远的綠色平原，那儿，在永恒的宁靜中，泛着泡沫的浪头在起伏着，那儿，千千万万面鏡子把太阳光映入你的眼帘，那儿，海水的碧綠同反射出来的天空的蔚藍和阳光交融成一片惊人的色調；——那时候，你会忘記一切无謂的煩惱，不再想起俗世的敌人和他們的阴謀詭計，并且由于自豪地意識到自由的、无限的精神而感到振奋！我只知道还有一种印象能和这相比；当最晚近的一位哲学家的偉大思想，十九世紀最宏偉的思想第一次向我揭示出来的时候，一陣幸福的战栗通过

177 《馬克思恩格斯全集》，德文版，第 1 部分，第 2 卷，第 151、152 頁。

178 同上，第 76—82 頁。



我全身，宛如无云的晴空下一阵清新的海风吹拂在我身上；深刻的思辨，像那力求洞察其底蕴的目光不转瞬地注视着深不可测的海洋一样，在我面前展开；我们是在神的怀抱中生活着，行动着，寻求着！在海上，我们领悟到这一点；我们感到，周围的一切和我们自己都充满了神意。”<sup>179</sup>

尽管恩格斯在哲学、宗教、政治和社会思想方面有所发展，但他决不是一个成天闭门读书的人，而是像他初来不来梅时一样，继续过着欢畅而活跃的生活，不过他对商业却始终不感兴趣。从他给妹妹玛丽和朋友格雷培兄弟的信中，我们知道他继续热中于体育和音乐，学习外国语，特别是西班牙语、葡萄牙语和意大利语<sup>180</sup>，醉心于歌德<sup>181</sup>，翻译雪莱<sup>182</sup>，此外，过着非常散漫的生活；进行过一次决斗，关于这事，他在一封信里曾经谈起<sup>183</sup>。

同时，他孜孜不倦地埋头于文学活动，这种活动决不限于在《电讯》和《晨报》上发表的文章。

他沉浸在他的所有文章和信札所洋溢着的那种革命热情之中<sup>184</sup>，写了许多诗歌和散文作品，主题都是关于政治或社会状况，

179 《马克思恩格斯全集》，德文版，第1部分，第2卷，第79、80页。

180 同上，第588、593页。

181 同上，第606页，1840年12月23日给妹妹玛丽的信：“母亲给我寄来《歌德全集》，昨天我已拿到了先到的几卷，直到深夜十二点钟我都在怀着极大的满足阅读《和睦》(«Wahlverwandschaften»)”。这个歌德真是一位了不起的人！”

182 《马克思恩格斯早期著作选》，1956年俄文版，第314页，1839年7月30日给B. 格雷培的信：“……如果你驳倒了白尔尼的文章……我就把我预计由翻译雪莱得到的稿费全部奉送给你”。

183 《马克思恩格斯全集》，德文版，第1部分，第2卷，第564页，1841年2月22日给Φ. 格雷培的信。

184 同上，第604页，1840年8月4日给妹妹玛丽的信：“请你为我的生日绣一个盛雪茄的新荷包，务必用黑红金三色；这是我唯一喜爱的几种颜色。”

参阅同上书，第592页，1840年8月4日给妹妹玛丽的信：“在7月27—30日这几天，我们庆祝了十年前在巴黎发生的七月革命。”

以及他认为具有政治意义的文学事件的<sup>185</sup>。同时，他不怕书报检查，把检查中的删节比作战士身上的光荣创伤<sup>186</sup>。此外，他还积极地参加了实际政治斗争，热心地把一些禁书偷运进来<sup>187</sup>。

争取自由和民主的斗争构成了两篇诗作的主题：《印刷术的发明》，1840年在不伦瑞克刊登在《古腾堡纪念文集》（«Gutenbergs Album»）上<sup>188</sup>，《夜间的旅行》，1841年1月3日发表在《德意志信

185 《馬克思恩格斯早期著作选》，1956年俄文版，第332页，1839年12月9日给Φ. 格雷培的信：“我在努力从事文学工作：在谷兹考明白表示他欢迎我的稿子以后，我给他寄去了一篇关于K. 倍克的文章；此外，我还写了許多诗，不过这些东西还需要仔细推敲；并且为了练习文笔而写作各种不同的散文作品。前天我写了《不来梅情史》，昨天写了《不来梅的犹太人》，明天我想写《不来梅的现代文学》和《学徒》（指的是商店学徒）或是诸如此类的东西。如果情绪良好，在两星期以内可以从容地写成五印张，然后润色修辞，随处插进一些诗以求多样化，用《不来梅之夜》为题送去出版。我的 in spe（未来的）出版者昨天来到我这里，我给他朗读了《Odysseus Redivivus》（《复活的奥德赛》），这篇东西使他极为欢喜；他本打算拿走我写成的第一部小说，而昨天他却希望无论如何要得到一小卷诗集。但可惜这些诗太少了，何况还有书报检查！谁会放过《奥德赛》呢？”

186 同上，1839年12月9日给Φ. 格雷培的信：“相反地，我并没有为担心书报检查的思想弄得心神不安，我毫无顾忌地写着；以后再让他们随心所欲地去删吧，我自己可不想把我自己的思想扼杀在襁褓里。检查机关方面的这种删节总是讨厌的，但也是光荣的；一个作家，活到三十岁或是写过三本书，而不跟检查机关发生冲突，是一钱不值的；遍体鳞伤的战士才是最优秀的战士。人们可以从书上看得出，它是同检查机关作过斗争的。”

187 同上，第329页，1839年11月13—20日给B. 格雷培的信：“我现在是给普鲁士运送禁书的特别供应者：四本白尔尼的《仇视法国的人》，他的六卷本《巴黎书简》，五本费奈迭的《普鲁士和普鲁士制度》，这种被严加禁止的东西，正在我手头准备送到巴门去。”

188 《馬克思恩格斯全集》，德文版，第1部分，第2卷，第11—16页。这篇诗作是西班牙诗人曼努埃尔·何塞·德·昆泰那的颂歌的翻译，它是恩格斯签署自己的真名的第一篇诗作，而不是像通常那样签署笔名Φр. 奥斯渥特。这首诗是对随着印刷术的发明而一同获得胜利并从此在人类生活中占统治地位的理性和自由的礼赞。参阅赫伯特·科赫：《何塞·曼努埃尔·昆泰那和弗里德里

使》(«Deutscher Courier»)上<sup>189</sup>。

在第二篇詩里，他大概是联系到他到汉諾威和威斯特伐里亚的旅行，叙述了他在被奴役的德意志国土上的夜游，并且梦想着早晨被宣告自由的钟声所惊醒：

“黑夜里，我独自驅車  
 在你們所熟悉的德意志国土上<sup>190</sup>，  
 那里，四面八方，被強权压倒的許多人，  
 內心里怒火高漲；  
 他們憤怒的是，用繁重的劳动  
 和不倦的努力贏得的自由  
 被出卖了，正受到那些被收买的舌头的嘲弄，  
 并受到咒罵和訕笑的侮辱……  
 于是我睡着了；但在早晨醒来时，  
 我看到阳光普照的欢乐大地，  
 施梯維<sup>191</sup>的城市，  
 聳立在晨曦中的这座自由城市，  
 容光焕发，笑臉迎人，  
 出現在我眼前。”<sup>192</sup>

---

希·恩格斯对印刷术的发明的頌歌》，載《耶拿弗里德里希·席勒大学学报》，1952—1953年，第19—23頁。

**189** 同上，第16—17頁。

**190** 大概是指汉諾威。

**191** И. К. Б. 施梯維(1798—1872)，生于奧斯納布呂克，是一个自由主义的汉諾威国事活动家。

此外，可能是在海涅的影响下，恩格斯給《电訊》寄去两篇文章——《圣海倫納》，1840年11月，和《皇帝的行进》，1841年2月，这是为向拿破侖致敬而写的，拿破侖当时被推崇为反对反动势力的革命的代表者。

**192** 《馬克思恩格斯全集》，德文版，第1部分，第2卷，第17—18頁。

他渴望參加當代的巨大鬥爭，但是，如前所述，他並不停留在政治自由主義的要求上，而是從這些要求轉向社會主義，雖然這種社會主義畢竟還是很不明確的。

他最初在《烏培河谷來信》和《不來梅港之行》兩文中以及後來在各篇作品中所提出的對現存制度的批判，還沒有使他提高到新的社會主義的世界觀上來。在他的組詩《夜》<sup>193</sup>中，社會主義思想還表現得非常一般化和不明確。

在《夜》中，恩格斯夢想着那將把整個大地變成一座美麗花園的自由曙光的來臨：

“西方的霞光已闌珊，——  
自由曙光的到來就在頃刻間；  
太陽升起，噴吐着不滅的火焰，  
黑夜正在消逝，帶走它的苦難。  
那時，不僅在我們撒種的苗床里，  
新生的花朵將含苞怒放；  
整個大地，都將變成百花盛開的庭園……”<sup>194</sup>

自由的歌手，這些逍遙自在的鳥兒，宣布了令人歡愉的信息，而他希望自己也成為它們當中的一個：

“歌手們不是站在宮殿的望樓上，——  
宮殿早已在廢墟中埋葬；  
他們從不長風暴的高傲的橡樹那里，  
快樂地瞻望着太陽，——  
那渴望已久的光芒，  
破開雲霧，照得他們眼花撩亂。

<sup>193</sup> 《馬克思恩格斯全集》，德文版，第1部分，第2卷，第83—87頁。

<sup>194</sup> 《馬克思恩格斯全集》，俄文第1版，第2卷，第457頁。

我就是这样一个逍遥的歌手，  
白尔尼，——就是那株巨橡，  
当压迫者给德意志戴上枷锁，  
用铁蹄加以践踏时，  
我曾依偎在它的枝干上。  
是的，我是这样一只勇敢的小鸟，  
在自由的以太海洋中翱翔；  
让我在他们眼中成为一只雀，——  
我宁愿做一只雀遨游世上，  
也不愿做一只笼中的夜莺，  
在老爷的堂前，给人歌唱。”<sup>195</sup>

这个新的曙光不但将给人们带来自由，而且还将通过福利的合理分配而给他们带来平等和幸福：

“那时候，船只乘风破浪，  
不为财主运载致富的财货，  
不为商人运送囤积居奇的商品，  
而只运送幸福和自由的美果。”<sup>196</sup>

在自由的幻想背后，可以明显看出与恩格斯的内在本质和深刻意向相适应的公平和普遍幸福的社会主义思想，这种思想使得恩格斯比马克思更早地走向共产主义。

\* \* \*

对于马克思和恩格斯来说，这个时期基本上是以他们参加青年黑格尔运动为标志的。

青年黑格尔运动是在30年代末由于黑格尔学派分裂为右派

---

195 《马克思恩格斯全集》，俄文第1版，第2卷，第458页。

196 同上，第459页。

和左派而产生的；右派始終墨守导师的学說，左派則清除了黑格尔哲学中革命的辯证方法和反动的政治体系之間的矛盾，使黑格尔哲学适应于资产阶级的自由主义倾向。青年黑格尔派摒棄了把基督教和普魯士国家绝对化为宇宙精神的完美体现的反动体系，并且用不承认历史发展有任何界限的辯证观同它相对抗。

他們是从施特劳斯的《耶穌傳》开始，首先在宗教领域内展开活动的。在这部书中，施特劳斯推翻了黑格尔所确立的宗教和哲学同一的說法，把基督教仅仅看成是一个历史现象，因而部分地摧毁了黑格尔的反动体系。

同时，他还动摇了黑格尔哲学的基本原理，即它对历史的邏輯的理解。施特劳斯指出，历史的发展无论如何不能归结为概念的发展。

青年黑格尔运动也就是由于圍繞着《耶穌傳》的論爭而形成的；这个运动首先由聚集在卢格主編的《哈雷年鉴》周围的施特劳斯拥护者发动起来。

青年黑格尔派很快就从宗教批判轉向政治批判。第一个促进这种转变的是契希考斯基，他在《历史哲学引論》(1838年)中要求用黑格尔的历史发展观来确定政治和社会运动的任务。

在这以后，布魯諾·鮑威尔指出，可以借助于批判来决定历史的发展。他是从福音书批判开始的。他不像施特劳斯那样，把福音书看成是表述犹太民族的願望和希望的神話作品，而是把它們看成是新的世界观、普遍自我意識发展新阶段的表现。他赋予这种普遍自我意識以黑格尔哲学中的宇宙精神所具有的那种意义。他把普遍自我意識看成是世界的动力，并且指出，它是通过与具体现实、实体的不断对立而发展的。按照他的見解，对现状的批判，特别是对基督教的批判，可以促进这种发展，因为基督教妨碍了普魯

士国家作为理性的体现而取得它所应当具有的进步的合理性。

这种经常把自我意识同实体对立起来的做法，使鲍威尔比施特劳斯和契希考斯基更为大胆地促进了黑格尔哲学的瓦解。因为他在回到费希特哲学之后，就把精神的发展同具体世界分离开来，并且开始不以客观的精神、而以自我意识来规定历史运动的进程了。青年黑格尔派把这种批判哲学当作武器，热情地接受下来，他们由于自己的孤立和软弱而一相情愿地认为，单靠批判就可以改变世界。

卢格使这种批判哲学有了明显的政治性质，他与其说是用它来反对基督教，不如说是用它来反对普鲁士国家的反动倾向。他最初希望促使普鲁士国家进行自由主义的改革，认为新教的精神即自由和理性的宗教形式是普鲁士国家的本质。但是这种把信仰和理性、宗教和哲学结合起来的企图，受到费尔巴哈的尖锐批评；在这方面，费尔巴哈也攻击了黑格尔的“实证”哲学。然而，在弗里德里希-威廉四世的立场变得越来越反动的情况下，想要使普鲁士国家具有按资产阶级的含义来说是合理的、即自由主义的性质的希望，事实上是完全落空了，这就使得青年黑格尔派对普鲁士国家采取坚决否定的态度，并且引起了政治斗争的尖锐化。

马克思虽然也参加了这一斗争，但他和其他青年黑格尔分子在一个主要之点上有分歧。和他们不同的是，他也和恩格斯一样，已经不是具有自由主义情绪，而是具有民主情绪了，因此，他希望不为自由主义即资产阶级的阶级利益而斗争，而为民主主义即全体人民的利益而斗争。因为在他看来，重要的与其说是批判现存制度，不如说是从实践中改变这些制度，所以他不能满足于青年黑格尔派的抽象的理论的批判。这一点说明了他青年时代的著作的性质，这些著作虽然看来是抽象的和脱离生活的，却有了改造世

界的目标；他想把批判哲学和实践活动結合起来的願望也来源于此。

这一点，在他的第一部著作、他的學位論文《德謨克利特的自然哲学与伊壁鳩魯的自然哲学的差別》中，已經很明显地表現出来。在这篇論文中，他在关于意識和存在的关系、人和周圍环境的关系这个对理解人的活动有决定意义的問題上，开始既反对黑格尔哲学，也反对青年黑格尔派的批判哲学。

伊壁鳩魯认为，人應該通过摒棄世界和脫离世界来保持自己的自由；馬克思批判了这种見解，指出这种对立——青年黑格尔派也以这种对立为自己的批判哲学的重要組成部分——使人同周圍环境分离开来；虽然这样可以达到絕对的理論的自由，但是却使人丧失了通过实践来改造周圍环境的可能性。

馬克思通过这种批判，建立了超越黑格尔和青年黑格尔派的新的历史发展观。青年黑格尔派回到費希特那里去，把意識同存在、人同周圍环境分开，并且試圖以两者間的不断的对立来解釋历史的发展；馬克思和他們不同，他保持了黑格尔对意識和存在具有不可分的联系的理解，并且认为，历史的变易不是取决于导致独断論和空想的抽象的批判，而是取决于事物內在的、固有的辯证法。

同时，馬克思对人同周圍环境的相互作用也得出了新的理解，虽然这种理解毕竟还是唯心主义的。这种理解使他既超越于黑格尔，又超越于青年黑格尔派。他指出，历史发展是怎样从精神和世界的相互作用中发生的，精神和世界又是怎样相互制約的。

精神最初是和世界結合在一起的，它在偉大的哲学体系（如亚里士多德或黑格尔的哲学体系）的时代同世界一起构成具体的整体；由于世界非理性化的結果，精神便同世界分离开来，使自己作为意志而与世界对立，因而变成了抽象的整体，直到它再度被納入



合理化了的世界,才又重新成为具体的整体。

这种新的世界观以其对人同周围环境相互作用的辩证观,部分地克服了黑格尔体系和批判哲学的思辨形而上学。这种世界观后来成为马克思日益热中的政治活动的指南。

同时,恩格斯也走向激进的民主观点。他首先克服了自己在宗教上的犹疑,树立起对宗教的明确态度。在施莱艾尔马赫尔的影响下,他摒棄了正統教派,以后,又通过施特劳斯的《耶穌傳》,轉向了无神論。同时,他的政治信念也变得越来越激进了。由于厌恶現存社会制度而产生的对自由的渴望,首先表现为他对英雄詩中崇高的人物形象、特别是齐格弗里特的向往,以后又表现为对“大学生协会”的理想的向往。后来,他成为“青年德意志”的热烈拥护者,这个运动在他看来是时代的先进思想的体现;但是他很快就离开了青年德意志的作家,认为他們缺乏应有的毅力和坚定性。他始終贊揚的只有白尔尼,认为白尔尼是一位实践者和爭取进步思想的英勇斗士,并且接受了白尔尼的基本政治观点。由于施特劳斯的引导,他也和马克思一样,接受了黑格尔的世界观和哲学,不过他是按青年黑格尔派的观点来理解它們的。和青年黑格尔派一样,他也面临着从思維轉向行动的問題,但他不是用批判哲学来解决這個問題,而是通过把白尔尼和黑格尔作为大胆的行动和深刻的思想的象征結合起来的办法,来解决这个问题的。

当时他已經按照白尔尼的精神,超出資产階級自由主义的範圍,給政治活动規定了一个民主激进主义的目标,但是比白尔尼更加彻底。为工人階級所受的非人的剝削和压迫而义憤填膺的恩格斯,开始赋予这种民主激进主义以社会主义的色彩。

## 第四章

# 政治激进主义

青年黑格尔派日益公开地和坚决地反对变本加厉的反动，这种反动在弗列德里希-威廉四世统治时期采取了虔诚主义浪漫主义的形式。他们的进取精神反映了资产阶级力量的增强，因为资产阶级正在为本身的利益而顽强地争取政治改革，首先是争取出版自由和君主立宪制。

1841年4月出版的海尔维格的《生者的诗》，是当时政治反对派的形成在文学上的鲜明表现。这些诗反映着摒棄了浪漫主义和受到自由与进步思想鼓舞的资产阶级新生一代的愿望，因而赢得了广泛的同情，特别是青年们的同情<sup>1</sup>。

但是，渴望自由的反对力量还没有强大到足以建立一个能够组成反对派的自由主义党派<sup>2</sup>。因此，青年黑格尔运动仍然保持着主要是唯心主义的性质。

---

1 Grünberg Archiv (《格律恩堡文庫》), 1913年, 第4卷; F. Mehring, G. Herwegh (梅林;《海尔维格》), 第192頁;

“1841年夏天发表的《生者的诗》，有力地抓住了德国人的心。这些诗歌唱并表达了那些刚刚觉醒而走向历史生活的伟大人民的思想 and 感情。这些诗中蕴蓄着的咆哮、沸腾的激情，极其忠实地反映着一个开始觉醒的民族的情绪。”参閱《德意志年鉴》，A. 卢格：《新抒情诗，〈生者的诗〉》，1841年9月。——除了海尔维格的诗外，自由主义的觉醒还反映在《哈雷年鉴》上，以及霍夫曼·冯·法勒斯累本的《非政治诗歌》中，后来则又反映在丁盖尔施泰特的《世界守夜者之歌》和 P. 普鲁茨的喜剧《产房里的政治》中。

青年黑格尔派同政府的公开冲突,增强了他們的勇气和斗志;他們反对任何妥协,要求一切領域的自由,批判一切妨碍他們的进步意向的事物。他們現在不但不承认基督教,而且不承认国家的基督教性质,认为普魯士之所以沒有成为一个理性国家,就是由于它的基督教性质。他們在对基督教宣战之后,現在又对专制制度进行公开的斗争。但在这方面,他們仍旧和黑格尔一样是普魯士国家的热烈拥护者。因为他們希望,普魯士国家将由于本身的合理发展而决定人类的未来<sup>3</sup>,并且,由于他們对精神的万能和理性在不久的将来的必胜抱着牢不可破的信念,因此他們坚信,他們注定要用自己的批判把普魯士变成一个理性国家。

但是他們的激进主义是純理論的,他們的批判也始終有着从一开始就具有的那种唯心主义的空想的性质。尽管他們对行动怀着热情,但他們並沒有給自己提出具体改造現狀的目标,因

---

2 R. Prutz, Zehn Jahre. Geschichte den neuesten Zeit (1840—1850), (普魯茨:《現代史十年(1840—1850)》),萊比錫,1850年,第1卷,序言,第11頁:“我們沒有任何政党,因为,在那些当时代表着民族意識的集团中,已經存在着相当明显的派別,首先是神学派別,而后是文学派別,这些派別已經吸引了我們的全部兴趣;而我們好歹已經跨入的那个新的領域,即政治意識的領域,对于民族中的大多数人來說則还太新鮮、陌生和不习惯,因而还不能引起他們的兴趣。我們对神学和文学的旧的兴趣已經减弱了,而对国事的新的兴趣却还不够濃厚;在前一种兴趣上,我們已經是老人,而在后一种兴趣上,我們还只是少年,还体会不到壯年人的那种火热的情感和战斗的冲动;旧的派別即神学派別和文学派別已經过时了,而要建立新的、政治的派別,我們又还不够成熟。”

3 L. Buhl, Der Beruf der preussischen Presse [布尔:《普魯士报刊的使命》],1842年,第6頁:“誰不同情国家?誰不对它怀着真誠的善意?我們都希望它成为偉大的、强盛的、合理的。我們所有的人願意和它同甘共苦,为它貢獻自己的力量,除此以外我們沒有其他的願望;我們最高的目的是成为公民,井作为公民而思想和行动。”(引自B. 鮑威尔:《1842年以来德国激进主义的兴衰》,第1卷,第29頁。)

此不能做到理論和實踐的真正結合。在他們當中，只有馬克思和恩格斯——雖然他們也還是唯心主義的俘虜——認真地力圖變批判為實踐，這就使他們逐漸同其他青年黑格爾分子分道揚鑣了。

大衛·弗里德里希·施特勞斯盡管在政治上很審慎，還是被卷進了同反動政權的衝突。他在1839年秋被任命為蘇黎世大學的神學教授，但不久就由於反動派的陰謀而被解職。在這以後，他推翻了他在那本論述耶穌作為一個人的歷史真實性的小冊子《兩片和平的葉子》（1839年）中所作的讓步，並在他的《耶穌傳》的第四版（1840年）中重新否認耶穌是一個歷史人物。同時，在他的《基督教教理的历史發展及其和現代科學的鬥爭》（1840—1841）一書中，他接受了布魯諾·鮑威爾和路德維希·費爾巴哈的觀點，認為基督教必然會同科學發生衝突。

布魯諾·鮑威爾則對波恩大學神學系進行了公開的鬥爭，因為該系在文教大臣艾希霍恩的支持下，不顧自己的諾言而拒絕任命鮑威爾為教授。他拒絕了離開波恩大學的建議，埋頭於學術研究，並且為宗教和哲學之間鬥爭的尖銳化而感到高興，因為這場鬥爭將使哲學完全擺脫宗教教條和國家的監督。他在給兄弟埃德加爾的信中寫道：“由於哲學同國家之間的聯繫，哲學至今是受惠於國家的，因而是受束縛的；由於哲學看來似乎被賦予了自由並且受到政府的恩惠，也就是受到政府的優遇，因此它就自己給自己規定了界限。但是，當它將被戴上腳鐐手銬時，它就會冲破一切枷鎖和障礙……被鎖住的普羅米修斯要比他還在自由地遨遊並教導人們供奉犧牲的時候更為自由……如果科學遭到了摒棄，那它就會自行其是。人們不再要科學，那好極了！現在它被解放了，我也獲得了自由，因為我可以為被摒棄者服務並且也樂於為它服務。

我从来没有感到自己这样幸福、这样自由过。”<sup>4</sup>

他认为基督教国家和哲学之间的这场冲突，具有像基督教同古代世界的斗争一样的重大意义，并且认为，这场冲突将很快地以哲学的胜利而告终。

他在发表于《哈雷年鉴》上的一篇文章中痛斥了基督教教会的作用，指出反动的基督教国家和理性国家之间存在着不可克服的矛盾，而理性国家作为普遍自我意识的体现，会在哲学批判的影响下不断地发展<sup>5</sup>。

他说：“基督教国家是这样一种国家，在这种国家里，宗教的规定性，不管是神学的还是基督教的，都是统治的因素或势必归结于统治。”

“作为自我意识的创造物的国家，不再是基督教国家，因为它不再缺乏精神了。它同基督教国家的区别就在于，它不再需要外来的补充即教会方面的监护。它获得了本身的无限性。”

“国家在其形成的辩证过程中，当它自己的无限性的自我意识还具有历史上发展的那种形式而没有被政府所承认并且还没有被体现国家概念客观性的那种结构所吞没以前，它和特定的宗教并不是同一的。因此，这种还没有被政府所承认以及还没有为法制

---

4 《Briefwechsel zwischen Bruno Bauer und Edgar Bauer während der Jahre 1839 bis 1842 aus Bonn und Berlin》（《鲍威尔兄弟通信集》），沙洛顿堡，1844年，第36页，1840年2月4日B. 鲍威尔给E. 鲍威尔的信；参阅同上书，第79、80页，1840年6月2日B. 鲍威尔给E. 鲍威尔的信。

5 《哈雷年鉴》：《基督教国家和现代生活》。参阅《马克思恩格斯全集》，德文版，第1部分，第1卷，下卷，第249页，1841年3月31日B. 鲍威尔给卡尔·马克思的信：“现在我正准备写一篇更长的文章，来反对政府的倾向。”关于马克思参与写作这篇文章一点，参阅《马克思恩格斯全集》，德文版，第1部分，第1卷，下卷，第255页以下。1841年6月3日科本给卡尔·马克思的信。

所表現出來的自我意識，是批判性的。”<sup>6</sup>

阿尔諾德·卢格在《哈雷年鉴》上发表的一些文章，也越来越明显地表現出他已經轉向更坚决的政治反对派立場，并且开始对普魯士展开批判了。

卢格同其他青年黑格尔分子一样，也不打算彻底摧毁現存制度，而是想按照资产阶级的利益来加以改革。和鲍威尔一样，他也认为反对立場并不在于进行具体的政治社会斗争，而是在于对現存事物进行不断的批判，这种批判将促进从現時向未来的辩证发展。关于这一点，他于1841年3月在他的《旧理性主义和新理性主义》一文中写道：“現在出現了新的理性主义，它用辩证法来闡明确定的理性以及非合理的事物，因而也通过批判全部历史，批判現在，来加速未来的到来。因为，現在，这仍然是观念的規定或确立，而在神的辩证法或精神过程的河流中，观念是沒有任何定居权的。”<sup>7</sup>

但是批判的加强也促使政府对《哈雷年鉴》采取了更加严厉的措施。6月間，卢格接到命令，要他在普魯士出版《哈雷年鉴》（它原先是在萊比錫由維干德出版的），因为在普魯士它可以預先受到檢查。卢格迟迟不服从这个命令，而从哈雷前往德勒斯頓，并在1841年7月2日以《德意志年鉴》的名称出版了杂志。

名称一改变，杂志的傾向性也就随着改变了，卢格在創刊号的发刊詞中給这个杂志作了如下的說明：

“反对敌对政权的爭取自由的斗争，完善的哲学体系，被揚棄

---

6 《哈雷年鉴》：《基督教國家和現代生活》，1841年6月7日，第538頁；1841年6月10日，第549頁；1841年6月11日，第553頁。

7 《哈雷年鉴》，1841年3月20日，A. 卢格：《旧理性主义和新理性主义》，第271頁。

了的教义和經驗现实，都完全改变了新哲学在同外部世界的关系中的地位：它确实已成为形成中的历史的自由力量，它受到了人們全心全意的毫无保留的承认——这是具有重大意义的紧要关头，因为在哲学中問題已經涉及自由的真正概念了…… 哲学使自我意識及其必然过程，即对每一阶段的批判，成为 prius [可以說]一切外部事件的經常的动力，或精神的历史运动的原則。”<sup>8</sup>

卢格現在放棄了任何妥协；他同鮑威尔一样，期待着基督教国家同哲学（他指的是政治自由主义）之間必然要爆发的一場斗争，并且在自己的文章中对一切反动傾向作战。

他写道：“在我們的內部发展中，畏惧革命和害怕自由的心情起着重大的作用…… 在时代的压力面前动摇和倒退的現象便是从这里来的…… 怕走极端的庸人們所领导的各种敌对的体系——修正的体系和反动的体系——都畏首畏尾、躊躇不定、装模作样、討价还价地互相对立。然而不管怎样，这种情况是不能这样維持下去的…… 精神必然要表現出来，意志必然要深入生活。”<sup>9</sup>

这种論战式的斗争（他繼續把这种斗争主要理解为哲学斗争，即精神斗争<sup>10</sup>）逐渐把他引导到无神論和民主自由主义方面去。

1840年普魯士和法国之間的冲突，加速了青年黑格尔派向注

8 《德意志年鉴》，創刊号，1841年7月2日，发刊詞，第2頁。

9 《德意志年鉴》，1841年，第521頁，A. 卢格：《新教专制主义及其发展》。

10 《德意志年鉴》，1841年8月12日，第142—143頁，A. 卢格：《1841年3月12日奧格斯堡〈总汇报〉上的黑格尔哲学和哲学家》：“思想是免稅的，人們怎样想，他們最后也就怎样做。除了自願地埋头于純粹抽象的思維，或埋头于对重大政治問題和神学問題的深思熟慮，以便不致因同代人和后代人的思想而毀灭，就再也沒有更多的事、其他的事可做。思想是战无不胜的武器，是不可摧毀的炮垒。只有真理存在着，它会糾正自己并繼續前进。除了思維着的精神所完成的走向未来的运动外，沒有其他的历史。”

意政治問題方面的轉變，雖然這種轉變還是採取哲學的形式。

1840年7月，英、俄、奧、普四國撇開法國而締結了一項有關東方問題的條約\*，於是，法國就同這個新的歐洲國家同盟處於對立的地位了。這成了在巴黎舉行的反普魯士示威的起因。普魯士採取了防衛的措施；那里的反法情緒，例如，就表現在尼古拉·貝克爾的風行一時的《萊茵之歌》上。雙方都做好了戰爭準備，僅僅由於路易·菲力浦的慎審行動（他撤掉好戰的部長梯也爾的職務），才得以避免武裝衝突。

力量已經加強了的德國資產階級想在歐洲取得更鞏固的地位的野心，促使普魯士採取了好戰的立場並引起了民族運動，這種情況使對法國友好的青年黑格爾派不得不以一種特殊的方式來對待這個問題。當大多數德國自由派人士，如歷史學家蓋爾溫努斯等，都參加了民族運動時，青年黑格爾派卻堅持他們反對反動的普魯士政府的立場，並拒絕參加反法宣傳。

對他們來說，反對法國是特別為難的，因為自1830年以來，法國就是歐洲自由主義的堡壘，何況他們還清楚地懂得，普魯士同俄、奧接近將會造成自由主義在德國的沒落。

在這一點上，他們同老早就批評普魯士是反動國家的南德自由主義者是一致的，並且同他們一樣受到白爾尼和海涅的鼓舞，因為白爾尼和海涅曾在《巴黎來信》和《法蘭西情況》中痛斥普魯士為反動的化身。

在他們看來，正像海涅所指出的那樣，主要的問題就在於普魯士恰恰處在反動的強國即俄國和奧地利以及自由的強國即法國之間的中間地位，它不是參加前一個集團，就是參加後一個集團，而

---

\* 關於土耳其埃及問題的倫敦條約。——譯者



这就意味着最后胜利不是属于专制主义，就是属于自由主义。

卢格这时已把自由主义倾向和反动倾向之间的冲突理解为立宪制度和专制制度之间的矛盾，他早在4月就已表示反对普鲁士朝俄国和奥地利的方向发展，并且指出欧洲自由主义的前途取决于普鲁士的动向。

“同罗曼—日耳曼欧洲及其自由政体的历史压力相对抗的是俄国、奥地利和普鲁士；假如普鲁士不是和日耳曼主义保持着这样深远的关系，以致不能长久和它对抗，那末，俄、普、奥方面一定会占绝对的优势，就像在‘神圣同盟’时代那样。法国越是自由，不落后于法国这件事对于德意志也就是对于普鲁士来说就越是重要……只有在实现了新教……的一切成果时……普鲁士才有可能把最伟大的具有世界历史意义的功绩归于自己和德意志，并以此使绝对国家概念的发展臻于完善。”<sup>11</sup>

卢格对反动的普鲁士的这种抨击，受到了他的朋友罗伯特·普鲁茨的支持；普鲁茨在《哈雷年鉴》上发表了一篇名为《莱茵》的诗，来回答贝克尔的《莱茵之歌》；在这首诗中，他要求给德国以自由<sup>12</sup>。

除卢格外，莫泽斯·赫斯也是这场冲突中青年黑格尔派观点的主要代表人物；赫斯在青年黑格尔运动中占有独特的地位，并且

---

11 《哈雷年鉴》，A. 卢格：《门采尔。1840年的欧洲》，1840年4月10日，第690页；1840年4月13日，第705页；1840年4月14日，第717页。

12 警务大臣冯·罗豪在1841年2月26日的信中就这首诗提请国王注意青年黑格尔派的危险性：“《哈雷年鉴》的这首诗所宣扬的爱国主义是败坏士气的，它使任何抵抗都成为不可能，并且向法国人伸出手来。他们说：‘给我们自由，我们就决心抗御外国。’——但这种自由就是放纵恣肆和无法无天，这种东西在《哈雷年鉴》上是以诗歌和哲学的伪装明显地表现出来的。”参阅《秘密国家档案》对《哈雷年鉴》和《德意志年鉴》的检查措施。

在这个运动的发展中起了重要作用。

赫斯在 1812 年生于波恩，是一个犹太工业家的儿子，他受过严格的犹太教育，这点后来在他身上也表现了出来。他违抗父亲的意旨，不去经商，而去研究哲学，并且通过自修熟悉了卢梭、黑格尔、特别是斯宾诺莎的学说。稍后，他游历了荷兰、法国和瑞士，而在 1832 年居住巴黎期间开始转向感伤的社会主义。回到波恩后，他于 1837 年出版了一本古怪而混乱的书——《人类圣史》，在这本书里他表述了他的救世主义和社会主义的幻想<sup>13</sup>。他说明，未来的社会将如何摆脱这个充满了利己主义和不平等的现代时代的不幸而产生出来，而这个未来的社会在他看来就是神的王国或新的耶路撒冷。

原始时代存在着的财富的公有被私有制和继承权破坏了；这两个东西造成了利己主义和社会的不平等<sup>14</sup>。社会不平等在现代社会中达到了登峰造极的地步，在这里，贫富之间的矛盾越来越尖锐，金钱贵族代替了门阀贵族<sup>15</sup>。

但是从罪恶本身中必将产生得救之道，因为财富的不断扩大和集中，以及在中間阶层不断分化的情况下人民的日益贫困化，不

13 Die Heilige Geschichte der Menschheit. Von einem Jünger Spinozas, (《人类圣史。斯宾诺莎的一个信徒著》), 斯图加特, 1837 年。

14 同上, 第 235、237、252、261 页。

15 同上, 第 268、269 页: “我们知道, 凡是存在着贵族制度的地方, 公共生活最后必然停顿; 因为贵族制度把社会力量集中在一方, 同时却使另一方备受凌辱和奴役。我们这里所指的不是那个威力已被摧毁的贵族阶级, 不是门阀贵族……我们在这里所指的是金钱贵族。”

参阅同上书, 第 302、303 页: “在我们这个时代, 财富按其本性来说不像以前那样, 是以掠夺别人或摧残和压迫别人为先决条件的; 现在, 财富的增长已不是来自外部, 而是来自内部……如同我们的法律和现在的制度一样, 机械的新发明和工商业方面日益增长的成就, 只是有助于扩大不平等和促进一些人的富有和另一些人的贫困。”

可避免地将引起革命<sup>16</sup>。

这个革命将不是政治革命，而是社会革命<sup>17</sup>；革命将通过废除私有制和继承权，铲除社会不平等的根源并恢复平等与和谐<sup>18</sup>。

这一点将通过法国和德国的共同努力而达到，因为只要这两个国家同心协力<sup>19</sup>，就可以通过实现共产主义和根绝利己主义，把世界变成新的天堂<sup>20</sup>。

在这本书中交错着三种不同的影响：犹太教的、哲学的和社会主义的影响。赫斯是从救世主主义关于神的王国的观念出发的，

---

16 《人类圣史。斯宾诺莎的一个信徒著》，斯图加特，1837年，第303—305页：“当然，这些新发明，以及自由贸易和生产方面的日新月异的成就，注定只是达到和谐和真理王国的手段，因为它们使贫富的矛盾达到顶点，而那时必然就会确立起平等。”

17 同上，第306页：“这场冲突不能用只考虑到农业的任何法律来加以防止。这些先前曾经达到了自己目的的法律，到了已经不是农业而是工商业占统治地位的现时代，就成了我们所拥有的那许许多多治标办法的一种。”

参阅同上书，第308页：“我们说过，神圣王国产生的基本前提不应从统治形式中寻找；社会贫困的根源是更为深远的，它是在于功勋的继承性，在于所谓历史权利，在于贵族制度，但不是在于逐渐衰亡的門閥贵族制度，而是在于日益壮大的金錢贵族制度。”

18 同上，第249页：“只有在一切财富（不论是内在的财富或外在的财富）公有的地方，只有在社会宝库向每个人开放而没有任何东西作为特有的财产归属于个人的地方，完全的平等才能实现。”

参阅同上书，第252—257页：“人类由于历史权利而达到不平等的顶点……因此很自然地，要想恢复人的原始的平等，必须首先废除历史权利。应当以取消继承权来促进这种原始的平等。”

19 同上，第308—310页：“一个新的耶路撒冷将在欧洲的中心建立起来。德意志和法兰西，是东方和西方这两个极端的两个终点；把这两个极端结合起来，就会产生出神圣的果实。因为法国人的性格和德国人的性格正好相反……德国曾经是、现在仍旧是进行着伟大的精神搏斗的国家，而法国则是具有世界历史意义的政治革命的国家。所以我们说：有朝一日，从法国这个政治搏斗的国家必将产生真正的政治，而从德国必将产生真正的宗教。二者相结合，就将产生新的耶路撒冷。”

这个神的王国必然要从人类最深重的苦难中产生出来；在哲学研究的影响下，他不把救世主王国的产生归之于神的意旨，而归之于理性的发展；最后，作为一个空想社会主义者，他使自己的哲学世界观主要具有社会的性质，把理性的发展提高为共产主义的发展。

他对现存社会制度的批判和对未来社会的理解，是立足在广泛流行于德国手工业者当中的傅立叶学说和巴貝夫学说之上的，因为他在巴黎时一直和这些手工业者保持着联系。他汲取了傅立叶学说中关于社会和谐的理想，这种理想构成了他的书的主题<sup>21</sup>；他还汲取了傅立叶对资本主义制度的批判。像傅立叶一样，他认为货币经济导向贫困化和财富的集中，并由此而导向革命<sup>22</sup>。

关于共产主义必然在世界发展的进程中实现理想，他是从巴貝夫那里接受过来的。

虽然这种最终流于感伤的、宗教的空想主义学说有着暧昧模糊的性质，但它在德国，继伽尔的著作之后，对于空想共产主义世界观作出了新的、更大的贡献。

在不受欢迎<sup>23</sup>的《人类圣史》出版后，赫斯就接近了青年黑格尔运动。在论同科伦大主教的论战的小册子中，他捍卫国家的观点，和青年黑格尔派一样，提出了这样一个论点：国家作为理性的

---

20 同上，第 315—316 頁：“整个大地将变成一座大花园。那里只居住着幸福勤劳的人们，他们将过着人所应份享受的那种生活。那时将为了消灭贫穷而去寻找贫穷，但很少能够找到；人们将永远和不幸诀别了。”

参阅同上书，第 325 頁：“社会将拥有大得难以形容的剩余力量，以致能够创造奇迹。对国家来说，将没有什么办不到的事，因为它再也不受制于它的成员的利己主义了。”

21 同上，第 268 頁：“和谐是神的王国的基础，是我们的时代首先要追求的目标。”

22 同上，第 267 頁：“但是这种利己主义，这种不平等的残余正在自掘坟墓。不久的将来它就要被埋葬掉。”

化身，不应屈服于教会的权力<sup>24</sup>。

然后，他也像青年黑格尔派一样，撇开宗教问题而参加了政治斗争，不过和他们不同的是，他没有使政治斗争脱离社会斗争。

关于普鲁士和法国之间的冲突，他在他的《欧洲的头三政治》（1841年）一书中站在进步的政治方面，反对反动政治。这本书是对戈德曼的《欧洲的头五政治》<sup>25</sup>一书的回答，戈德曼想通过一种特殊的划分欧洲的办法来保证俄国和奥地利的优势。赫斯也像卢格一样，主张普鲁士同法国和英国联合起来，同它们一起组成一个在实力上超过反动的大国即俄国和奥地利的进步国家联盟。

在《欧洲的头三政治》中，赫斯从契希考斯基的行动哲学出发，责备黑格尔以及青年黑格尔派，说他们没有摆脱抽象的独断论哲学，并且认为，转向行动哲学以便不仅在理论上、而且在实践上实现自由和平等的时刻已经到来了<sup>26</sup>。

为了说明怎样将这一点付诸实行，他按照黑格尔的方式把世界史变成自由和平等产生的过程。他说，不存在于古代的自由和

23 M. Hess, Über die sozialistische Bewegung in Deutschland, Neue Anekdota (赫斯:《论德意志的社会主义运动》,原载《新秩文集》),达姆斯塔德,1845年,引自兹罗齐斯提编《赫斯社会主义论文集》; Hess, Sozialistische Aufsätze (赫斯:《社会主义论文集》),柏林,1921年第110页:“在这个只能给世界带来贫困和低能儿的时代,作者发表了他的第一本论述社会主义的小书,也是一个已经消失得无影无踪的小低能儿。”

24 1839年1月9日赫斯给奥艾尔巴赫的未发表的信:“……现在我写了一本小册子,题目是《从斯宾诺莎信徒的哲学观点论国家与教会》。”“国家权力不能根据 corpus juris (法典)来审判!除了在世界历史中得到实现的、神的精神以外,再没有任何其他审判官能够凌驾于国家权力之上。”

25 Goldmann, Die europäische Pentarchie (戈德曼:《欧洲的头五政治》),莱比锡,1839年,

平等，在現代，特別是在西歐文明國家中，逐步實現了。

在這方面，德國、法國和英國這三個國家勝過了所有其他國家。

通過宗教改革，德國使國家擺脫了教會的監督，給世界帶來了精神自由。宗教改革的事業由德國哲學、特別是黑格爾哲學繼承下來。但是精神活動並不能在實際上解放世界，因為思想本身是不能徹底改變世界的。

從思想到行動的轉變是由法國來完成的；法國通過它的資產階級革命繼承了宗教改革的事業，並且通過風尚的解放而使精神自由獲得了具體的內容<sup>27</sup>。

但是法國革命本身現在只是走向世界徹底解放過程中的一個階段，一個新的梯級。世界的完全解放將是英國的事情；英國由於同時兼備德國的思辨精神和法國的行動毅力，因而必定能夠完成解放人類的事業。

“歐洲已經經歷了兩次革命——德國革命和法國革命，因為它不肯乖乖地跟着現代精神走。它還面臨着第三次革命。

這次革命將使從德國宗教改革開始的現代精神達到頂點。它將是一次實際的革命，它將不是像以前的革命那樣，只對社會生活

---

26 Die europäische Triarchie〔《歐洲的三頭政治》〕，第12、24頁：“在此以前，哲學只涉及過去和現在，而不涉及將來，因此德國哲學，特別是它的最後一個階段——黑格爾哲學，可以稱做過去的哲學……”。“如果哲學再也不能回到獨斷論上去，那末，為了達到某種積極的成果，它應當跨過自身走向行動。行動哲學不同於以前的歷史哲學的地方是，它不僅把過去和現在納入思辨的領域，而且同這兩個因素一起並從它們出發，把未來也納入思辨的領域。”

27 同上，第82、124頁：“如果不是出現了一個善於把真理和現實結合起來的民族，那末，德國所獲得的精神自由，對於生活說來仍然會是毫無益處的。”

“法國革命之子風尚，正如宗教改革之子宗教。宗教改革僅僅把精神從教會的控制下解放出來，而法國革命則更進一步，它還解放了風尚。”

发生较为重大的影响、相对的影响，而是要发生绝对的影响。”<sup>28</sup>

但是这次解放将遇到强大势力的反抗，不过这些势力终将被击败。

首先是俄国这个反动强国，力图迫使普鲁士同英、法这两个进步的国家决裂，借以阻止自由主义的三国联盟即欧洲的三头政治的建立。

其次，这个解放运动还要遇到教会的抗议；教会不愿意让国家掌握人类的命运并使人们变得不仅丰足而且幸福<sup>29</sup>。

但是特别阻挠着人类解放的是社会不平等。社会不平等使人与人之间的纷争越来越扩大，而这种社会不平等只有通过社会革命才能铲除。社会革命将在英国爆发，因为在那里，贫民和金钱贵族之间的矛盾最为尖锐<sup>30</sup>。

革命将通过废除私有制及由它产生的利己主义来消灭不平等，并把解放人类的事业进行到底<sup>31</sup>。

赫斯这本书的功绩就在于：它把自由主义者所掩盖了的社会问题作为主要问题提出来，并且像在《人类圣史》中那样试图解决这个问题。

但是，如果说赫斯在《人类圣史》中只是刚刚摆脱犹太教的观点和传统的话，那末在《欧洲的三头政治》中，他对历史过程以及社

---

<sup>28</sup> 《欧洲的三头政治》，第 90 页；第 58 页：“强大的推动力已经来自两个方面——德国和法国，宗教改革和革命。现在问题仅仅在于把这两种倾向结合起来并把事业进行到底。这一点看来将是英国的使命，因此我们的世纪首先应当注意这个国家。”

<sup>29</sup> 同上，第 76 页。

<sup>30</sup> 同上，第 173 页。“贫民和金钱贵族之间的矛盾，只有在英国才达到革命的高度。”参阅同上书，第 38、53 页。

<sup>31</sup> 同上，第 159、161 页。

會問題和社会主义就理解得更加具体了。

他从契希考斯基的行动哲学出发，像在他以前的海涅和在他以后的部分青年黑格尔分子一样，认为把德国人的思辨精神和法国人的实干精神结合起来，是现代进步的必要条件。但是他又和青年黑格尔派不同。青年黑格尔派作为自由主义者，相信法国革命的原则的胜利，即自由主义的胜利，将能实现人类的解放；他却指出这个革命的不足之处，认为自由主义不能解决社会问题<sup>32</sup>。

同契希考斯基一样，他把社会主义看成是人类历史的最終目的，并且在这本书中比在《人类圣史》中更有力地表现出一种从历史上论证自己的观点的倾向；在某些地方，他甚至注意到生产关系在世界历史发展中的意义，虽说这种想法毕竟还很粗浅<sup>33</sup>。

这一点使他有可能不同于鲍威尔而对历史发展的进程有了更为具体的理解，也就是说不是把它简单地看成自我意识的异化的形式，而是像黑格尔那样考察这个发展的每一主要阶段的特殊性。

但是，如果撇开赫斯的这种力求达到具体世界观的意图不谈，那末，赫斯也像其他青年黑格尔分子一样，在对历史变易的理解上仍然是一个唯心主义者和空想主义者。他也和他们一样，在试图克服黑格尔主义和把思辨哲学变成行动哲学时，回到费希特那里

---

32 《欧洲的头三头政治》，第107页：“那种想把个人自由变成创造的組織原则的意图是如此地不合理，甚至无须再从科学方面来加以駁斥，因为它早已为生活所駁倒了。”

33 同上，第102页：“亚里士多德说过，死的工具越是不完善，活的、理性的机器就越是需要；如果这个說法正确，那末，反过来也同样正确：死的工具越是完善，活的、理性的生物就越是不需要把自己降低为盲目的工具、机器……世界史的三个主要时期是：绝对不平等的时期、过渡时期和绝对平等的时期。正是在人不得不把自己降低为不会說話的工具的古代，存在着绝对的不平等。中世紀是过渡时期。最后，与活的工具降低为死的工具的古代相反，在死的工具提高为活的工具的現代，绝对平等必将到来。”



去了。

这一点说明了他为什么不能把未来理解为具体实践的结果，并使他把今后的发展描述为必然、理想。因此，尽管他批判黑格尔，他却仍旧停留在思辨的、唯心的水平上，把历史发展归结为概念的发展。

他的历史观比黑格尔的历史观更富于独断的和空想的色彩，因为他认为历史发展的进程不再同存在的辩证发展相联系，而是决定于存在和应有、实体和精神、现实和理想之间的矛盾。

这种在当时的德国社会主义学说中一般占优势的空想倾向，是德国发展的落后性造成的。由于德国还没有强大的无产阶级，因而这个阶级的意向还未能成为革命的、改造的学说的基础。此外，空想倾向既符合于赫斯的那种感伤的富于幻想的天性，也符合于他那孤立的知识分子的社会地位；这种知识分子脱离无产阶级，不但不能预感无阶级的历史作用，甚至还把无产阶级看成是进步的障碍<sup>34-35</sup>。

和马克思的意志力和思考力不同，在赫斯身上占优势的是一种关于不断改善和实现的激动而模糊的幻想。

在这种幻想里，存在着一种相信人类会不断进步的古老的救世主信仰；他曾先后在犹太教、共产主义和锡安主义中寻求过这种信仰。

他的精神上的徬徨，以及他在社会上的孤立地位，表现在某种道德的不坚定上。例如，他一方面写作颂扬自由法国的《欧洲的三头政治》，一方面却又为贝克尔的《德意志的莱茵》谱了一支新曲，并且如他自己在1840年12月11日给朋友奥艾尔巴赫的信中所

34-35 《欧洲的三头政治》，第162页：“庞大的人群总是粗笨的；力量不是在群众中，而是在知识分子中。知性的爱永远是立法者。”

承認的，他打算從這支曲子賺到比他的書所能賺到的更多的錢<sup>36</sup>。

赫斯的最可貴之處，就是他的不尋常的洞察力，這種洞察力使他能夠深入地探索當前的各種問題，能夠創造性地揭示各種社會聯繫。例如，他是第一個在行動哲學中把黑格爾哲學和法國社會主義結合起來的人，而且不像契希考斯基那樣只是隱約地結合起來，而是完全明確地結合起來。

由於他把共產主義革命看成是行動哲學的頂峰，他便預示了部分青年黑格爾派未來的觀點，並且开辟了通向人道主義和共產主義的道路<sup>37</sup>。

《歐洲的三頭政治》比《人類聖史》更多地貫穿着社會主義和共產主義的思想；這些思想隨着工業的高漲和無產階級的壯大而在德國日益廣泛地發展起來。

直到30年代初還盛行的聖西門主義的影響，那時已開始很快地減弱了；相反地，傅立葉和拉梅耐的學說則越來越廣泛地傳播開來。1833年白爾尼翻譯了拉梅耐的《Paroles d'un croyant》（《一個信徒的話》）；這本書充當了基督教和社會主義之間的聯繫環節，

36 1840年12月11日給B.奧艾爾巴赫的未發表的信：“我還要告訴你一件事，它會使你始而微笑，繼而大笑：我給H.貝克爾的《德意志的萊茵》譜了一支曲子，或者不如說給它找到一個嶄新的曲調，並且在一位音樂家的幫助下寫了出來。這支曲子在這裡受到普遍的贊揚，我把它寄給了貝克爾，貝克爾就把它轉交給本地的狂歡節委員會，以便在第一次大會（1月1日）上給委員會的合唱團去演唱，而人數眾多的大會參加者（我也將成為大會成員之一）將伴唱‘烏拉！他們不會占有它！’很可能，從這支曲子我將能賺到比從我的書賺到的更多的錢。”

37 赫斯：《論德意志的社會主義運動》，原載《新軼文集》，達姆斯塔德，1845年（茲羅齊斯提編：《赫斯社會主義論文集》，第126頁）：“很久以前，當弗呂貝爾第一次到我這裡來的時候，他就看出了政治激進主義的不足，並且期待着德意志和法蘭西的意向結合起來所產生的成果；當時我也正好在一部著作中暗示了這種思想，這部著作的唯一的功績就是，它披着一件寬大的、纏折很多的神秘法衣，向公眾提出了那種還不能公開明確說出的思想，即社會主義思想。”

它宣傳了用社会主义观点来解釋的基督教；这对于最初的德国工人运动产生了深刻的影响。另一方面，可以在伽尔和契希考斯基身上看到的傅立叶的影响也越来越明显了<sup>38</sup>。

傅立叶和圣西門不同，他从原則上批判了资本主义經濟和资产阶级社会制度。在傅立叶的影响下，威廉·魏特林于1833年在巴黎写了他的第一本书《人类的本来面目及其未来》，这本书在德国工人特别是流浪手工业者当中很受欢迎<sup>39</sup>。

《欧洲的头三政治》把共产主义同德意志的精神发展、主要是同黑格尔哲学联系起来，因而也把这种宣傳推广到知識分子当中去，也就是青年黑格尔派当中去。

和《人类圣史》不同，《欧洲的头三政治》获得了很大的成就；它在一个有利的时机出現，很快就使莫澤斯·赫斯在著作界博得了声誉。

青年黑格尔派所以对《欧洲的头三政治》感到兴趣，首先不是由于它的社会主义思想，而是由于它的行动哲学，也就是由于它同批判哲学的密切的血緣关系。

《欧洲的头三政治》一书的另外两个基本思想——社会主义思

---

<sup>38</sup> 在这个时期，在德国傳播傅立叶学說的还有 A. J. 馮·罗豪和 Ф. 施米特。施米特在他的著作《Die neuen Entwürfe zu einer Regeneration der Gesellschaft》，《Freihafen》(1840) [《社会改造的新方案》，載《自由港》(1840年)]和《Die feindlichen Elemente der Gesellschaft》，《Freihafen》(1841) [《社会的敌对因素》，載《自由港》(1841年)]中，还研究了其他社会主义和共产主义的学說，特别是宪章派和布朗基主义者的学說。

<sup>39</sup> 《Geheimes Staatsarchiv, Ministerium des Innern》[《秘密国家档案，內务部》]，R. 77. Dn. 10, 《流浪手工业者中的革命团体》，对大臣罗豪的报告(1841年4月8日)——从美因河畔法兰克福送来一份八十名嫌疑工人的名单，其中有九人是屬於“被遺棄者同盟”的，十四人是屬於“正义者同盟”的，十二人是屬於“德意志人同盟”的。

想和德法两国必須为實現社会主义結成联盟的思想<sup>40</sup>——只是在青年黑格尔派的政治自由激进主义受到压制以后才能发生实际作用。

然而，他們譴責赫斯的行动哲学，——这一点非常典型地表明了他們的唯心主义观点和鮑威尔的重大影响，——說行动哲学模仿斯宾諾莎的学說，把精神活动同具体现实过于密切地联系起来，而沒有看到精神活动的绝对作用和万能<sup>41</sup>。

除青年黑格尔派以外，谷茲考也在发表于《德意志电訊》上的《行动哲学》一文中对《欧洲的头三政治》提出了批評。他和赫斯不同，认为在德国的当前情况下，行动哲学还不能导向实际的革命活动；由于当时主要的事情是“关于行动的思想”，因此，行动哲学应当主要保持着理論的性质，并且只限于培养思想家来迎接現存关系的即将来临的彻底改造<sup>42</sup>。

后来，青年黑格尔运动也一直保持着这种理論的性质，虽然政治批判在这个运动中越来越占居重要地位。而在“博士俱乐部”

<sup>40</sup> 《欧洲的头三政治》，第141頁：“法兰西应当补德意志之不足，反之，德意志也应当补法兰西之不足。德国作为宗教改革的創始国，代表着东方型的靜观和內省；法国作为革命的国家，則代表着西方型的运动和外部活动。英国是二者的統一，因此，我們的未来正是必須求之于英国。”

<sup>41</sup> 留齐烏斯博士在《艺文》杂志（第11、13期，1841年3月，第161—162頁）中說道：“赫斯实际上是和构成左派的青年黑格尔分子抱着同样的观点。他要求哲学不要僵化在绝对物的思想上，而要超出自己的范围，成为行动哲学……斯宾諾莎主义者的誤謬基本上表现在下面这个論点上：‘自然界是和精神一样神圣的……自然界不是精神的婢女，而是它的平权的妻子。’如果精神把自然界这样一个爱吵架而固执的妻子娶到自己家里，并且不得不和她分享自己的权力，那就会是精神的不幸……精神应当自由自主地支配自然界，以便使真理的認識不致受到蒙蔽。”

<sup>42</sup> 《德意志电訊》，1841年，第82期。参閱茲罗齐斯提編：《赫斯社会主义論文集》，第53—54頁。

(俱乐部中又增加了新的成员,如路德维希·布尔、爱德华·梅因、卡尔·瑙威尔克<sup>43</sup>)里,在鲍威尔、卢格、当然还有马克思的影响下,人们日益转向激进的批判。

1841年初,“博士俱乐部”在梅因的领导下出版了《艺文——文明德意志的杂志》(«Athenäum——Zeitschrift für das gebildete Deutschland»)。这个只有一百五十个订户的杂志,在统治着柏林的书报检查制度下只能是《哈雷年鉴》的微弱反映。也像《哈雷年鉴》一样,它最初主要是一种文学杂志,但很快就抛开了纯文学问题,开始探讨政治问题和社会问题<sup>44</sup>。

青年黑格尔派逐渐抛弃了普鲁士国家,因为他们很难再把它看成是绝对观念的化身了;他们和费尔巴哈的人道主义接近起来;费尔巴哈的影响也同卢格、鲍威尔和马克思的影响一样日益加强了。

费尔巴哈在1839年对黑格尔哲学的批判中,曾把黑格尔所理解观念与具体现实之间的相互关系颠倒过来,指出观念并不决定具体现实,而是相反地,观念为具体现实所决定<sup>45</sup>。在1841年夏

<sup>43</sup> 路德维希·布尔1814年生于柏林,死于80年代。他是米希勒的学生,1837年在柏林获博士学位。作为青年黑格尔分子,他是“博士俱乐部”的成员,又是《艺文》和《自由人》(«Freien»)的撰稿人。1848年革命以前,他是许多种激进报纸和杂志(其中如《莱茵报》)的通讯员。

爱德华·梅因1812年生于柏林,1870年死于但泽。他在柏林和海得尔堡研究哲学和语言学,1835年获博士学位。他是柏林《文学报》(«Literarischen Zeitung»)的撰稿人,1838到1839年任该报编辑。他是“博士俱乐部”的领导成员之一,从1839年起是《哈雷年鉴》和《德意志年鉴》的撰稿人,以及几种反对派报纸的通讯员。1841年初结识了马克思。死时是民族自由主义的《但泽报》(«Danziger Zeitung»)的主编。

<sup>44</sup> 在1841年7月24日刊登的一篇匿名文章中,描述了柏林工人悲惨的状况,并且指出必须采用英、法两国的社会主义学说来消灭贫困现象。

<sup>45</sup> 《哈雷年鉴》,1839年9月,Ⅱ 费尔巴哈:《黑格尔哲学批判》。

末由萊比錫的維干德出版的《基督教的本质》这部主要著作中，他把这一原則应用于基督教。他不像黑格尔、施特劳斯或鮑威尔那样，从唯心史观来研究基督教，而是从人本学的观点来研究基督教<sup>46</sup>。他提出的不是宗教和哲学的同一性問題，也不是宗教在世界发展中的作用問題，而是宗教的起源和本质問題。他从黑格尔批判出发，在这本书里把宗教解釋为人的产物，說不是上帝創造了人，相反地，是人按照自己的形象創造了上帝。

宗教最初产生于人对自然界的依賴感，这种依賴感使人想像出一种具有控制自然界的威力并且能够經常給人以保护的創造奇迹的存在物。随着奇迹而产生的奇迹信仰和祭祀的主要作用就是从这里来的。

在人的历史发展过程中，人日益摆脱了自然界的控制；同时，宗教的本质也随之改变，它已經不是人从自然界異化出来这一事实在观念上的反映，而是人的社会異化、即单个的人同类的分离在观念上的反映。

跟类比較起来，单个的人感到自己是有限的、不完善的存在物。由于他不能把自己提高到具有类的完善性和完整性的程度，因此他就給自己創造了神这样一个观念的存在物，神具有属于类的那种完善性，并且在个人和类之間起着中介的作用。

人把自己的本质，也就是类的最高的品质，異化为神。神沒有任何独立的、不依賴于人的存在；神不是別的，正是类在人身上的內部存在，类后来在人之外轉化为最高的存在物并且在这个最高存在物中体现出来<sup>47</sup>。这种类的品质的異化以及它們之轉化为有別于人并同人相对立的存在物，其結果就是人神关系的顛倒。也

46 几·費尔巴哈：《基督教的本质》（參閱《費尔巴哈哲学著作选集》，三联书店1962年版，下卷）。

就是說，真正的主体，人，变成了他所創造的神的屬性、宾詞，而神反而变成了創造一切的、全能的主体。

这样就产生了把提高为神的类同人对立起来的宗教意識。人既脫离了变成神这种幻像的类，并且从自己的真正本质即类的生活異化出来，因而就把自己排除于类之外，变成了孤独的、利己主义的个体。

宗教特别是基督教的主要缺陷在于，它把人从类脫离和異化的現象說成是永恒的和不可避免的。因此，为了把人的真正本质还給人并使他能够过适合于他的真正本性的生活，就必须打破宗教幻想，把他的異化为神的类的品质归还給他，用对类即人类的爱来代替对神的爱<sup>43</sup>。

47 “神的意識就是人的自我意識，对神的認識就是人的自我認識。”Л. 費尔巴哈：《基督教的本质》，參閱《費尔巴哈哲学著作选集》，三联书店1962年版，下卷，第39頁。

“宗教，至少是基督教，反映了人对自己的关系，或者說得更确切些，反映了人对自己的本质的关系；人把自己的本质看成某种彼岸的东西。神的本质不是别的，正是人的本质，是淨化了的、摆脱了个人局限性，即摆脱了现实的、肉体的人的本质，是客体化了的，即被視為并被当作彼岸的独立本质而受到敬仰的、人的本质。因此，神的本质的一切規定也都屬於人的本质。”（參閱同上书，第39頁。）

“神是人的內在本质的公开，是他的‘自我’的表現；宗教是人的秘密宝藏的庄严的披露。”（參閱同上书，第38頁。）

43 “我們已經证明了，宗教的內容和对象完全是屬人的，神学的秘密就是人本学，而神的本质的秘密就是人的本质。但宗教并没有認識到自己的內容的屬人性質；它甚至把自己同屬人的基础对立起来，或者至少是不承认它的內容是屬人的……但是我們已經证明了，那被宗教认为是第一性的东西，即神，实际上，按照真理的見证，只是第二性的，因为神只不过是人的客体化了的本质；而宗教所认为是第二性的东西，即人，却应当被設定并承认是第一性的。对人的爱不应当是派生的，它应当是始原的。只有到那时，爱才会成为真正的、神圣的、可靠的力量。如果屬人的本质是人的最高的本质，那末，对人的实际的爱也应当是人的最高的和首要的准則。人就是人的上帝——这就是最高的实践原則，就是世界历史的樞軸。”（參閱同上书，第315頁。）

費爾巴哈把宗教說成是人的本质从自己本身的異化，是人把自己的本质当做有別于他并同他对立的存在物来对待。他对宗教的这种彻底的批判，根本改变了異化的含义和本质。異化不再像神学家以及黑格尔和鮑威尔所认为的那樣，是神、絕對观念或普遍自我意識用以决定世界历史的那个創造活动，它成了从人身上攫去了人的本质的那种異化。

对宗教的这一批判，比施特劳斯、契希考斯基和鮑威尔的攻击更为有力地促进了黑格尔哲学的瓦解，它必然使那个已經搖搖欲墜的黑格尔体系走向彻底的崩潰。批判哲学曾經揭露了黑格尔辯证法的革命原則和他的反动体系之間的矛盾，在这之后，費爾巴哈的批判又摧毀了黑格尔哲学的基础本身。

由于他把无限的东西归結为有限的东西，把神的本质归結为人的本质，他就連同宗教一道拋棄了把絕對精神看成是世界的創造原則的黑格尔唯心主义，用唯物主义的世界观代替了黑格尔的唯心主义世界观。也就是說，他推翻了对于思維和存在的关系的唯心主义理解，把承认不依賴于思維而存在的客观现实确立为基本原則，并且从这个现实出发，把具体的人和具体的自然界看成是世界的本质。

但是由于費爾巴哈沒有积极参加政治斗争和社会斗争，而是孤独地住在乡間，所以他当然就在他关于人的学說中只注意到人同自然界的关系，而沒有注意到人同社会的关系，因而不能建立一种历史的世界观；他像 18 世紀的法国进步思想家一样，停留在形而上学唯物主义的水平上。这一点說明了他的社会观点的局限性以及在某一方面的反动性。

对神和来世生活的否定，自然使他肯定现实世界并力图改造这个世界，但是他提不出改造的具体办法<sup>49</sup>。誠然，他曾要求通过



消灭贫困来建立符合于人的本质的社会制度<sup>50</sup>。但是由于他不是为一个为无产阶级的阶级利益而斗争的战士，并且没有给自己提出改造社会的目标，因此他只是给自己描绘了一幅感伤的模糊的社会改革的画图，而把它看成一个新的、人的宗教的实现，并且把这种宗教命名为“人道主义”。

这种“人道主义”的不确定的性质，使得人们可以对它作出极不相同的解释，它能够暂时给最进步的青年黑格尔分子提供一个新的理想以代替黑格尔的国家，并把他们从政治目标引向具有自由民主倾向、社会主义倾向或共产主义倾向的社会目标。

恩格斯在他的《费尔巴哈与德国古典哲学的终结》一书中谈到费尔巴哈对青年黑格尔派的巨大影响时写道：“这时费尔巴哈的《基督教的本质》一书出版了。它一下子就消除了这个矛盾，直截了当地恢复了唯物主义的王位。自然界是不依赖任何哲学而存在的。自然界就是我们人本身即自然界的产物赖以生长起来的基础。在自然界和人以外，再没有什么东西了，我们的宗教幻想所创造出来的最高存在物，乃是我們自身本质的虚幻反映。于是魔法被解除了；‘体系’被打烂而被抛棄在一旁了…… 这部书的解放作用，只有亲身体驗过的人才能理解到。那时大家都很兴奋：我們

---

49 几. 费尔巴哈：《宗教本质讲演集》。

“……否定了彼世，其结果就是肯定了今世；否认在天上将有一个更好的生活，就必然要求改善地上的生活；这种做法把更美好的未来从空洞的、无所作为的信仰的对象变成责任的对象，变成人的自我活动的对象。”（《费尔巴哈哲学著作选集》，参閱三联书店1962年版，下卷，第784頁。）

“政治应当成为我們的宗教。”

50 “神只是由于人的贫困才产生的。”

“神的本质是世界和人的无神性的补偿…… 人以創造一个理想的存在物来补偿现实存在之不足。”

都一下子成了費爾巴哈派了。”<sup>51</sup>

最初，費爾巴哈學說本身的影响是同批判哲學的影响一道发生作用的。他首先是以他的无神論，而后来在政治激进主义受到压制以后，又以他的人道主义和唯物主义，对一部分拋棄了資產階級自由主义的青年黑格尔分子发生影响。

青年黑格尔派起初还繼續捍卫自由主义观点，想靠批判基督教和基督教国家来实现自由，即实现符合于資產階級的階級利益的社会制度和國家制度。因此他們热烈地欢迎《基督教的本质》这部著作，因为它給他們已經接近的无神論打下了更牢固的基础。不过，他們把費爾巴哈的學說理解成黑格尔的原理的合理的运用和发展，而把費爾巴哈看做是这些原理的公认的解釋者。他們还不明白，費爾巴哈实际上已經摧毀了黑格尔哲學的基础。例如，卢格就曾写道：“施特劳斯、費爾巴哈和鮑威尔，是黑格尔哲學的忠实的解釋者。”<sup>52</sup>

謝林反对黑格尔哲學的讲学和政府迫害鮑威尔的事件，特別推动了青年黑格尔派反对基督教和基督教国家的斗争<sup>53</sup>。

年老的謝林在1841年2月被聘請到柏林来对黑格尔哲學进行批駁，因为黑格尔哲學在青年黑格尔主义的形式下，已經变成了反对教会和國家的危險武器。利奧和亨格施坦堡曾經攻击黑格尔學說，說它否认神的人格存在并导致无神論；而早在他們之前，謝

51 恩格斯：《費爾巴哈与德國古典哲學的終結》，人民出版社1962年版，第11頁。

52 A. Ruge, Briefwechsel und Tagebuchblätter, herausgegeben von Nerrlich (卢格：《通信和日記》，奈尔利希出版)，柏林，1886年，第1卷，第246頁，1841年11月7日給施特勞斯的信。

53 关于謝林的聘請和同謝林的論战，參閱 Max Lenz, Geschichte der Friedrich-Wilhelm-Universität (麦克斯·倫茲：《弗里德里希-威廉大學史》)，第3卷，第479頁；第4卷，第573頁以下。

林在 1834 年就在他给维克多·库辛的《论法国和德国的哲学》(«De la philosophie française et allemande») 一书所写的序言中猛烈地抨击了黑格尔学说。所以，普鲁士国家认为他是对黑格尔哲学和青年黑格尔主义进行讨伐的最适当的人。

这个反动的浪漫主义哲学家被请到柏林，使青年黑格尔派更清楚地认识到，威胁着一切精神自由和公民自由的虔诚主义的强大反动浪潮又一次抬头了。谢林开讲启示哲学的通报，对他们来说不啻是一份挑战书，他们马上就准备应战了。

卡尔·马克思在他的博士论文的附录中已经批判过谢林；他在那里利用了谢林在青年时代所提出过的反宗教论点，指出这些论点是对他晚年的反动世界观的最好的驳斥<sup>54</sup>。

卢格也在自己的书信和著作中出来反对谢林，把他斥责为应当无情地对待的叛徒<sup>55</sup>。

54 《马克思恩格斯全集》，德文版，第 1 部分，第 1 卷，下卷，第 80—81 页。

“那不认识客观的神的思想家并不是无能的思想家，那想要认识客观的神的思想家才是无能的思想家。”(Schelling, Philosophische Briefe über den Dogmatismus und Kritismus, Brief II [谢林：《关于独断论和批判主义的哲学书信》，第 2 封信]。)

“可以一般地奉劝谢林先生回忆一下自己的早期著述……”

最后，我们要提醒谢林先生注意他的上述书信中的结束语：“向最优秀的人类宣告精神自由并且不再让他们为失去自己的桎梏而痛哭的时候已经到来了。”如果早在 1795 年就“已经到来了”，那末 1841 年又该怎么说呢？(《马克思恩格斯早期著作选》，1956 年俄文版，第 97 页。)

55 卢格：《通信和日记》，奈尔利希出版，第 1 卷，第 218、219 页，1841 年 2 月 11 日从哈雷给卡利尔的信：

“但是去听谢林的讲学还是必要的，因为这样才可以对他那玄奥莫测的思想进行批判，并且确凿地证明那个举世周知的事实，即他对新事物一无所知。这是可耻的、可悲的，但是如果黑格尔主义者能够很好地利用机会（这当然是会很快就发生的），那也将是正当的。我认为完全不需要说些尊敬之类的废话。他是个无耻的幽灵和背叛一切哲学的公开叛徒。”

参阅 A. Ruge, Sämtliche Werke [《卢格全集》]，第 5 卷，第 32 页，

但是在反对謝林的這場斗争中，青年黑格尔派的主要代表是恩格斯。

恩格斯在他居住柏林的初期，經過激烈的內心斗争，摆脱了宗教傳統的压力，并曾短時間地热中于“青年德意志”运动。后来他在路德維希·白尔尼的影响下变成了一个民主主义者，而在1840年末到1841年初之际参加了青年黑格尔派。

他积极参加青年黑格尔派反对基督教国家的斗争，这一情况表现在1841年1月他在《電訊》上发表的第一篇长篇政治論文《恩斯特·摩里茨·阿倫特》中<sup>56</sup>。

恩格斯贊揚阿倫特，說他对喚起德国人的民族感情有很大的貢獻，以致使他本人甚至成为反法民族起义的象征。他写道：“像傳說中的忠誠的埃卡尔特一样，老阿倫特挺立在萊茵河畔，告誡那些多年来望着法国的維納斯山出神的德国青年們……”<sup>57</sup>。

德国爱国者在解放战争期間和以后的英勇而坚决的行动，使得阿倫特也像其他怀有爱国思想的德国人一样，遭到反动政府的迫害<sup>58</sup>。

但是对“煽动者”的查究，使大部分爱国者放棄了斗争，重新变

---

“他最近在柏林的讲学(順便說說，仍旧是慕尼黑的老貨色)，只不过把陈腐的黑格尔邏輯学当作否定哲学加以复述，而把同样陈腐的基督教教义学当作‘实证哲学’来加以复述罢了。”

<sup>56</sup> 《馬克思恩格斯早期著作选》，1956年俄文版，第363頁。參閱1840年10月《哈雷年鉴》；A. 卢格：《恩斯特·摩里茨·阿倫特生平回忆》。

<sup>57</sup> 《馬克思恩格斯早期著作选》，1956年俄文版，第363頁。

<sup>58</sup> “我們意識到喪失了的民族圣地的可貴，我們不待君主的恩允就武装了起来，我們甚至迫使統治者領導我們，总之，我們在瞬息間就作为国家权力的泉源、作为有主权的人民而站了起来，——这一事实，就是这些年間最偉大的成就。因此在战后，那些最清楚地意識到这一点并最坚决地朝这个方向行动的人，在政府眼里就必然成了危險人物。”(同上，第366頁。)

成了馴順的臣民，而另外那些繼續爭取使德国成为自由統一国家的爱国者，則由于得不到人民的有力支持而陷入了“德意志狂的死胡同”<sup>59</sup>。

在这一点上，恩格斯对德意志狂作了深刻的分析；当“大学生协会”的理想給他打开了参加政治生活的道路时，他根据亲身經驗而对德意志狂有所了解。他說，德意志狂的悲剧就在于，它由于力图使德国摆脱一切外来影响（不但是政治影响，而且是精神和道德影响），而把德意志民族抛到它的远古历史的“純粹性”里去。因此，德意志狂分子反对当代的一切解放意向，否定法国革命的成果，并且由于憎恨法国人而一任自己被拉上反动的道路。但是，在恩格斯看来，尽管德意志狂有这許多缺点，却不应忘記它曾大大加强了德国人的民族感情，因而乃是德国民族发展中的一个必經阶段。

“德意志狂分子想补充解放战争的事业，还要把恢复了物质独立性的德国从外国人的精神领导权下解放出来。但正因为这一点，德意志狂才成了否定，而它作为肯定的事物引以自傲的那个东西，則被埋葬在无定的黑暗中，从来没有从那里抬起头来…… 这整个世界观在哲学上是毫无根据的，因为它断言，整个世界都是为德国人而創造的，而德国人自己則早就达到了最高的发展阶段。德意志狂就是否定…… 甚至它里面那看来是肯定的东西，也是否定的，因为要把德国引导到德意志狂的理想上去，就只有否定整整一千年的发展道路；因此，德意志狂是想把国家拖回日耳曼的中世

<sup>59</sup> “然后會議开始了，會議使德国人有时間在解放的狂热之后睡上一觉，以便在睡醒之后重新回到圣上和忠順臣民的老关系上去。凡是不能安分守己并抛掉对民族施加影响的习惯的人，时代的一切势力就把他騙向德意志狂的死胡同。只有少数杰出的才智之士才穿过迷宮，找到了通向真正自由的道路。”（《馬克思恩格斯早期著作选》，1956年俄文版，第366頁。）

紀，甚至拖回来自条頓堡森林的原始条頓民族的純粹性去。这种傾向的极端的代表者就是亚恩。这种片面性的結果，就是宣称德国人是以色列的选民，而忽視那些沒有生长在德意志土地上的无数具有世界历史意义的幼芽。打破偶像的狂暴在法国人身上发泄得特別猛烈……革命的偉大而永恒的成果被譏为‘罗曼式的花招’，甚至被譏为‘罗曼式的詐騙’；誰也沒有想一想这个宏偉的人民事业同 1813 年人民起义的血緣关系；拿破侖所带来的一切——犹太人的解放、陪审制、代替了煩瑣的优帝法典的健康的私法——都仅仅由于倡导者个人的关系而遭到非难。仇恨法国成了义务，任何一种能够超越它的观点，都被斥为崇拜外国。于是，連爱国主义也成了某种在本质上是否定的东西，从而使祖国在当时的斗争中得不到支持……但是，另一方面，也不能不指出德意志狂是我們的民族精神发展的一个必經阶段，它同后一阶段一起构成了一个对立，而現代世界观就奠立在这个对立之上。”<sup>60</sup>

恩格斯把德意志狂正确地估計为德国資產階級的勃兴在思想上的表現。他在对德意志狂作了这样的批判性分析之后，轉而对德意志狂的对立面进行批判；这个对立面就是作为德国資產階級勃兴的另一种思想形式的世界主义的自由主义。世界主义的自由主义在 1830 年七月革命以后特別盛行于南德諸邦，它的目的是要通过消除民族差別形成自由的人类；它在本质上相当于 18 世紀的博爱主义。在对这种世界主义的自由主义进行分析时，恩格斯指出了上述两种資產階級思潮——民族主义和世界主义——发展的辯证性质；他指出，促使德国的世界主义的自由主义形成的七月革命，怎样通过它所号召的法兰西民族感情的加强而重新促进了与

<sup>60</sup> 《馬克思恩格斯早期著作选》，1956 年俄文版，第 366—367 頁。

这种感情相对立的德意志民族感情的觉醒<sup>61</sup>。

他把德意志狂和世界主义自由主义这两种倾向，都当作片面的东西加以否定<sup>62</sup>；他希望用一种新的、既是民族的又是解放的运动来代替它们，他仍旧把这个运动想像为白尔尼和黑格尔的意向的结合，而在他看来，这一结合已开始青年黑格尔派那里实现了。

他写道：“……我们时代的任务，在于完成黑格尔思想和白尔尼思想的相互渗透。白尔尼对青年黑格尔运动发生了相当大的影响，而《哈雷年鉴》中有不少的文章，白尔尼可以毫不犹豫地签署自己的名字。但是思想和行动相结合的重要性，部分地还没有被充分认识，部分地还没有深入民族。”

“还在不久以前发生的这场世界性的震荡〔七月革命的震荡。——科尔纽〕以前，就有两个人在为发展德意志精神而默默地工作着……这两个人在生前几乎互不相识，而直到他们死后人

61 “德意志狂的这个对立面就是南德一些等级会议的世界主义的自由主义，这种世界主义的自由主义否认民族差别，把缔造一个伟大的、自由的、团结的人类当作自己的目标。它相当于宗教上的理性主义，它们的共同来源都是上一世纪的博爱主义；而德意志狂则最后导向神学上的正统主义，差不多它的所有信徒（阿伦特、斯特芬斯、门采尔）后来都走到那里去了……德意志狂的实际消灭……是从七月革命开始并且奠基于七月革命的。但同时也发生了世界主义的瓦解，因为，伟大的一周的最重大的意义正是在于法兰西民族作为伟大强国的复兴，这个情况也激励了其他民族去争取更牢固的内部团结。”（《马克思恩格斯早期著作选》，1956年俄文版，第367—368页。）

62 “但是疯狂的青年人听这位年迈的勇士（指阿伦特。——译者）的话，一味争先恐后地朝那里（指法国的维纳斯山。——译者）奔去，而不是所有的人都留下来有气无力地躺着，像海涅笔下的新唐怀塞那样……

但是不管所有的青年们怎样推崇他（指阿伦特。——译者），他关于德国生活的理想却不能使他们感到满足；他们希望得到更多的行动自由，更充沛、更欢愉的生命力，希望世界历史动脉更狂热地跳动，而德意志的血液就在这根动脉里流动。”（同上，第363页。）

們才看得清楚，他們是互相補充的，——這兩個人就是白爾尼和黑格爾……白爾尼是位政治實踐家，他的歷史意義也就在於他充分地實現了這個使命。他撕下了德意志狂的光采奪目的華麗的外衣，同時無情地揭露了僅僅懷着無力的善良願望的世界主義的真面目……誰也不及白爾尼那樣擅長於描繪事業的偉大。他渾身都是生命，渾身都是力量。只有他的著作才稱得上是爭取自由的丰功偉績……

和白爾尼并駕齊驅並且同他針鋒相對的是黑格爾，一位思想家；他把他那完備的體系獻給了民族……當黑格爾死後他的學說接觸到新鮮的生活氣息時，就從‘普魯士國家哲學’中生出了一些新枝，這些新枝是任何一個派別都未曾夢想到的。施特勞斯在神學舞台上，甘斯和盧格在政治舞台上，仍然是當代的旗幟……盧格的功績仍然在於，他使黑格爾體系的政治方面適合於時代的精神……甘斯只是間接地做了這點，把歷史哲學伸延到我們的時代；盧格公開地表述了黑格爾主義的自由思想，科本則贊同他的看法；兩人都不害怕敵人的仇視，勇往直前地走自己的路……這就是他們的勇敢所以受到尊崇的緣故！新黑格爾主義所固有的那種對觀念的熱烈而不可動搖的信念，是一座獨一無二的堡壘，如果受到統治者鼓勵的反動派暫時打敗了自由思想者，這座堡壘就能够可靠地掩護他們。”<sup>63</sup>

愛好自由的民主觀點和對青年黑格爾主義的熱烈信仰，使恩格斯對阿倫特的反動傾向進行了抨擊。他特別尖銳地批判了阿倫特的這樣一點，即阿倫特為歷史學派所大加頌揚的“有機國家”辯護，而這個“有機國家”實際上就是弗里德里希-威廉四世統治下的

<sup>63</sup> 《馬克思恩格斯早期著作選》，1956年俄文版，第370、368—370頁。



基督教国家。他大胆地揭露了这个学派用关于历史的和有机的发展的空洞词句掩盖起来的反动性质和反动目的。

“现在从某个方面威胁着我们的统治方式，可以说是与时代精神相适应的反动；如造就高等贵族的世袭法庭，恢复‘可尊敬的’市民阶层的行会，对一切所谓历史幼芽的鼓励，这些幼芽其实不过是些修剪下来的枯枝败叶……关于历史发展、关于利用现有情势、关于有机体等等的说法，在当时说来想必是具有魔力的，但这种魔力，我们却丝毫不感觉到，因为我们看到，这大部分是些美丽的辞藻，同它们的原义并没有真正相符之处。必须最后结束所有这些幻想！你们懂得什么叫有机国家吗？有机国家是这样一种国家，它的体制是在千百年间随着民族一起并且是从民族内部发展起来的，而不是从理论中构成的。很好。但是这怎样适用于德国呢？要知道，这个有机体就在于，国家的公民区分为贵族、市民和农民以及与之有关的一切人。这一切都应当包括在 *in nuce*（萌芽状态的）‘有机体’这个词当中。难道这不是卑鄙无耻的诡辩吗？民族的自我发展，看来不正是和自由一模一样的吗？你们力求用双手捕捉自由，而你们所抓住的却是中世纪的全部压迫和 *ancien régime*（旧制度）。”<sup>64</sup>

联系着这一批判，恩格斯阐述了他自己的政治和社会见解，他同阿伦特及历史法学派针锋相对地要求建立一个以“伟大的、统一的、平权的公民国家”<sup>65</sup> 为形式的民主国家，要求废除等级、行会、长子继承权以及与它们有关的一切特权<sup>66</sup>。在批判阿伦特所捍卫的长子继承权（这种继承权使最好的地产永远为个别特权家族所

<sup>64</sup> 《马克思恩格斯早期著作选》，1956年俄文版，第371页。

<sup>65</sup> 同上，第372页。

<sup>66</sup> 同上，第373、374页。

独占)时,恩格斯要求地产的无限分割和自由,同时也决沒有忽略这有时会造成地产的过度零散<sup>67</sup>。

恩格斯的民族民主观点,說明了他在法、普之間由于东方問題而发生的冲突中以及重新掀起的仇法运动中所采取的立場。誠然,他卷入了普魯士爱国主义的浪潮,甚至要求夺回萊茵河左岸,并且把荷兰和比利时的德意志化看成是为謀求德意志的統一而在政治上必要的步驟。但是他的民族主义不是盲目的,所以他看到了在德意志狂的政治騷乱后面起作用的反动傾向。他也清楚地看到,热心地煽起的仇法情緒,其后果必然是俄国和英国的加强以及它們对德国的封鎖和压迫<sup>68</sup>。

67 “阿倫特是坚决反对地产的无限自由和分割的人;他看到,这样做必然会使土地分为极小块,而沒有一块能够养活自己的主人。但是他沒有看到,正是由于地产的完全自由,才有可能在总的全体的方面恢复那种在个别情况下可能为自由所破坏的平衡……相反地,土地自由并不容許任何极端:既不容許把大地主变成貴族,也不容許把地产分割成太小的、变得毫无用处的地块。”(《馬克思恩格斯早期著作选》,1956年俄文版,第373頁。)

68 “我并不是要同阿倫特及1813年的其他活动家吵架,但是現在在所有的报刊上掀起的卑鄙的、无原則的对法国的攻訐,却使我从心底感到厌恶……可悲的是,半年来沒有一張报纸不帶有重新发作起来的狂暴的仇法情緒。这一切都是为了什么呢?为了使俄国人的領地扩大和英国人的貿易实力增强到使他們能够最后扼杀和摧毀我們德国人!欧洲进步的真正敌人是英国所推行的均势原則和俄国的制度,而不是法国及其运动……固然,法国人有一个成見,仿佛萊茵是他們的财产……

事实是,我抱定了这样一个观点,——这个观点可能同我一般贊同其观点的許多人的看法相反,——即对于我們來說,收复說德語的萊茵河左岸,是一件有关民族荣誉的事情,而已經脫离了的荷兰和比利时的德意志化,是一件政治上必要的事情。

但是,从另一方面來說,我們將要对不起亚尔薩斯人,如果我們不能給他們以他們現在所拥有的东西——在偉大国家範圍內的自由的社会生活。无疑地,我們必須同法国再度較量一番,那时就会看出,究竟誰有資格得到萊茵河左岸。而在那以前,我們可以安靜地讓我們的民族性和世界精神的发展去解決問題;在那以前,我們將为求得欧洲各民族間清楚的相互了解而工作,并且爭

但是总地说来，他对内部政治问题比对外部政治问题更为重视，并且号召建立一个奠基于资产阶级自由主义的统一的德国。只有当德国达到了统一和自由的时候，它才有权合并所有说德语的地区。因此，特别是收复亚尔萨斯的问题，应当取决于在德国本国战胜反动派。

由于这种同时是爱国主义的和自由民主主义的立场，他越来越强烈地希望直接参加青年黑格尔派反对普鲁士反动派的斗争。

他的战斗情绪表现在1841年2月22日他写给弗里德里希·格雷培的最后一封信中。由于他坚信未来是属于青年黑格尔派的，他便开玩笑地号召弗里德里希·格雷培对施特劳斯进行斗争。

他给格雷培的信中写道：“集中力量对《耶稣传》和《教义学》第一卷进行批驳吧；要知道，危险越来越严重了，《耶稣传》发行的版次已经超过了亨格施坦堡和托鲁克两个人的全部著作的总和……而《哈雷年鉴》是北德最为畅销的杂志，其销行之广，使普鲁士国王陛下欲加禁止而不能。查禁了每天对他直言无讳的《哈雷年鉴》，就会立刻把成百万的普鲁士人变成……他的敌人。因此您再也不能迟延，否则，尽管普鲁士国王有着虔信的情绪，我们将要谴责您的长久的沉默……”

难道您没有注意到，旋风在森林中翻卷，摧折了所有的枯树；而代替衰老的、ad acta(无用的)魔鬼而起的，是已经拥有成批信徒的批判性思辨的魔鬼？我们没有一天不在傲慢地、嘲弄地号召您起来战斗；难道我们不是在刺着您的厚皮……迫使您骑上战马

---

取内部的统一——我们的第一个需要和我们的未来自由的基础。只要我们的祖国仍然是分裂的……那末社会生活、完善的立宪制度、出版自由以及我们的一切其他要求，就都不过是一些良好的愿望而已。”（《马克思恩格斯早期著作选》，1956年俄文版，第374、375、376页。）

嗎？……縱使亨格施坦堡和利奧有勇氣，但亨格施坦堡已經多次落馬，以致完全失去了戰鬥力，而利奧在上次同黑格爾黨徒的搏鬥中扯掉了所有的鬍子，弄得現在見不得人了。”<sup>69</sup>

從這封充滿着青年人的戰鬥熱情的信中可以看出，恩格斯已經徹底終止了宗教上的動搖，完全投身到青年黑格爾派方面來了。

他的戰鬥情緒鮮明地表現在《英梅爾曼的〈回憶錄〉》一文中，這是他在不來梅所寫的最後一篇文章，1841年4月發表在《電訊》上<sup>70</sup>。英梅爾曼在杜塞爾多夫創辦了一家劇院，該劇院在愛北斐特設有分院；他是一個具有自由主義觀點的人，曾和巴門的虔誠派發生衝突。恩格斯很重視他。

英梅爾曼是過渡時期最有才能的代表人物，他同“青年德意志”一起摒棄了反動的浪漫主義，傾向於自由主義和現實主義。在他的長篇小說《後裔》中，他以自由主義的精神描述了貴族和市民之間的鬥爭，新興的資產階級對封建世界的進攻。但是恩格斯譴責他把舊制度理想化了，特別是把古老的家庭關係和庸俗的宗法式的父權理想化了，而這些舊制度是曾經折磨過恩格斯並且從他小時起就激起了他的憤怒的。因此他熱情地歌頌那些熱烈地嚮往自由和獨立並愉快地準備參加當代的鬥爭的奮起的青年們，用他們來和英梅爾曼對比。

他寫道：“……新哲學是青年們的試金石；掌握這種哲學，而同時又不失去青年的熱情，這需要頑強的努力。誰害怕那掩藏着觀念底王宮的密林，誰不借助於寶劍穿進這座密林並且親吻睡公主，誰就沒有資格得到她和她的王國；讓他去到他所願意去的地方，讓他去當一個鄉村牧師、商人、陪審員或是隨便什麼樣的人，讓他在主

<sup>69</sup> 《馬克思恩格斯早期著作選》，1956年俄文版，第341、342頁。

<sup>70</sup> 同上，第377—385頁。

的祝福下結婚生子，但是时代不会承认他是自己的儿子。要做到这一点，并不是必须成为老年黑格尔派，硬把‘自在’和‘自为’、‘完整性’〔Totalität〕和‘此性’〔Diessigkeit〕一类的名詞塞給你，而是应当不畏懼思想工作；因为，当問題是要迎向真理的太阳飞去时，只有像鷹一样不怕思辨底烏云和抽象底高峰的稀薄空气的热情，才是真正的热情。也就是在这个意义下，現代青年通过了黑格尔的学校；而后，在青年人的心胸中，决不止一粒从体系的干壳中分离出来的种籽茂盛地发芽生长。但是这一点也产生了对現时代的最大信念，相信現时代的命运不是取决于畏懼斗争的深思熟虑，不是取决于因循成习的老年人的庸人习气，而是取决于青年人的高尚而不馴服的火焰。因此，在我們正当年少和充滿热力的时候，我們要为自由而斗争……”<sup>71</sup>。

在这种精神状态和战斗情緒中，恩格斯于 1841 年 3 月底离开了不来梅；他在那里住了两年半，而沒有找到他梦寐以求的精神上和政治上的支持<sup>72</sup>。

他在 4 月初回到父母的家里，住了几个月，当然，在这里，他也沒有找到这种支持。由于他在家里从事政治活动的机会比在不来梅时更少，因此他继续努力学习新的語言，特别是西班牙語、葡萄牙語和意大利語，花了許多时间在音乐上面，非常入迷地演奏貝多芬的作品<sup>73</sup>。

5 月間，他作了一次經瑞士到倫巴第的旅行，然后就准备——

71 《馬克思恩格斯早期著作选》，1956年俄文版，第 384—385 頁。

72 《馬克思恩格斯全集》，德文版，第 1 部分，第 2 卷，第 611 頁，1841 年 3 月 8 日从不来梅写給妹妹瑪丽的信：

“感謝上帝，我現在离开了这个乏味的巢穴，在这里，除了击劍、吃、喝、睡和啃书本以外，別无他事可做，voilà tout(如此而已)！”

73 同上，第 612 頁，1841 年 3 月 8—11 日給妹妹瑪丽的信。

虽然不是特别高兴地<sup>74</sup>——去服兵役。作为一个一年服役期的志愿兵，他可以自己选择他所愿服役的城市。他决定选择柏林，因为这个巨大的大学城能给他提供继续受教育的最好机会，并且他能够在这里同青年黑格尔派建立私人关系。因此，他在9月间前往柏林，但是他已经见不到卡尔·马克思了，因为马克思已于几个月以前离开柏林前往特利尔，接着又到波恩的布鲁诺·鲍威尔那里去了。

作为旁听生，恩格斯热心地上大学听课；大学就座落在离他在多罗特恩街的住处以及他被编入的近卫军炮兵团的兵营不远的地方；此外，他还听米希勒和马尔海涅克的课。

像对马克思一样，“博士俱乐部”对恩格斯来说也成了一个精神活动和政治活动的中心<sup>75</sup>，他大概在来到柏林以后不久就同“博士俱乐部”建立了联系。但是，“博士俱乐部”由于同聚集在《艺文》杂志周围的青年黑格尔分子联合起来，开始变成了“自由人”的团体。

12月间，该杂志发表了恩格斯的瑞士和上意大利旅行记的一章，题为《伦巴第漫游记。一、经越阿尔卑斯山》<sup>76</sup>。在关于这次旅行（旅行的直接动因看来是恋爱上的苦闷<sup>77</sup>）的清新而形象化的描

74 《马克思恩格斯全集》，德文版，第1部分，第2卷，第616页，1841年9月9日给妹妹玛丽的信：

“8—14天以后我还是一定去柏林，在那里履行我的公民职责，也就是尽可能服完兵役，然后回到巴门。”

75 到下半年，他的笔名奥斯渥特已经同布尔、科本、鲁滕堡和Θ.梅因的名字并列，刊印在“博士俱乐部”所出版的《艺文》杂志的封面上了；实际上领导着该杂志的是梅因。

76 《马克思恩格斯全集》，俄文第1版，第2卷，第88—89页；《艺文》，1841年12月4日及11日出版的第48、49期。这篇文章的续篇没有发表，因为这个杂志在12月底就被查禁了。

77 同上，第92页。

述中，也流露出恩格斯的革命倾向，这种倾向很快就使他成为青年黑格尔派最卓越的战士之一<sup>78</sup>。

恩格斯朝这个方向所走的第一步就是反对谢林的斗争。

1841年11月15日，被请到柏林来驳斥黑格尔哲学的谢林，开始了他的第一讲。在挤满了大讲堂的许许多多听讲者当中，恩格斯大概是最积极的一个。

同谢林的搏斗，使他得到了一个他所渴望的机会来直接投身于哲学—政治斗争，并且从此成为这一斗争的实际参与者。

像其他青年黑格尔分子一样，他把谢林的讲学看成是一个具有历史意义的事件<sup>79</sup>，并为注定要参加一场决定德意志未来命运的斗争的想法而陶醉<sup>80</sup>。

谢林在他的讲学中试图以一种把理性和信仰结合起来的特殊

---

78 “在湖心漂浮着的乌夫瑙岛，是乌尔利希·冯·胡登的陵墓。如此为自由思想而斗争并且如此在战斗的辛劳之后安息，——得到这种光荣的人是有福的！环绕着英雄陵墓的四周，湖水的绿色波涛发出微骂，恰似遥远的战斗的喧腾，而冰封雪裹、青春常在的阿尔卑斯巨人则站在那里替它守卫。圣地朝拜者格奥尔格·海尔维格作为德国青年的代表来到了这里，为的是把他的诗歌放在坟墓上，这些诗歌无比优美地表达了激动着新的一代的感情。什么样的纪念碑和塑像能和这相比呢？”（《马克思恩格斯全集》，俄文第1版，第2卷，第92—93页。）

参阅对苏黎世反动派的批评，这些人曾把施特劳斯赶出当地的大学（同上，第92页）。

79 见1841年12月发表在《电讯》上的《谢林论黑格尔》一文：

“如果你现在在柏林，随便问一个哪怕关于精神对世界的统治一无所知的人，那个正在政治方面和宗教方面争夺德国舆论统治权、因而也就是争取德国本身的统治权的舞台在哪里，他会回答你说，这个舞台是在柏林大学，即在谢林讲授启示哲学的第六讲堂。”（《马克思恩格斯早期著作选》，1956年俄文版，第386页。）

80 Фр. 翁肖：《弗里德里希·恩格斯和德国共产主义的萌芽》，载《历史杂志》，第123卷（1921年），第239—246页；Max Lenz, Die Geschichte der Friedrich-Wilhelm-Universität zu Berlin [麦克斯·伦兹：《柏林弗里德里希-威廉大学史》]，第2卷，第42—46页。

方式来战胜黑格尔主义。但是他的启示哲学最后竟变成了一种混乱的神秘主义和蒙昧的神智学；它甚至使他的信奉者也感到失望，并且遭到青年黑格尔派最严厉的抨击。最猛烈的打击来自恩格斯，因为他被謝林的輕視黑格尔和黑格尔主义者的态度所深深激怒了。实际上，恩格斯当时还缺乏足够的知識来同謝林进行斗争。虽然他曾經通过自学深入地研究了黑格尔的哲学，但他对謝林学說却不很熟悉；他首先是把謝林当作一个政治上的敌人来加以攻击的。

他最初是在1841年12月中发表于《电訊》上的《謝林論黑格尔》一文中<sup>81</sup>，而后又在两本小册子——1842年3月出版的《謝林和启示。对絞杀自由哲学的最新反动派的批判》和1842年5月初在柏林出版的《謝林——基督的哲学家》——中对謝林进行了批判。

他在《謝林論黑格尔》一文中写道：“謝林談論这个世紀的哲学的全部发展，以及黑格尔、甘斯、費尔巴哈、施特劳斯、卢格和《德意志年鉴》的口吻是卑劣的；他先是使他們从屬於自己，然后，他不是简单地否定这整个思潮，不是的，——而是用一种仅仅最有利于表现他自己的浮夸的說法，把这整个思潮描繪成为精神的乖張，古怪的曲解，一連串荒謬的錯誤。我說，如果这种口吻並沒有超出上述小册子中对謝林提出的一切責难，那末我就是对日常所謂的正派一无所知……謝林要求我們这个世紀把四十年的劳动和創造性的活动，把四十年的思想（为了这种思想曾經牺牲了最重大的利益和最神圣的傳統）当作白費的时间和全盘錯誤而一笔勾銷。而这样做只不过是為了让謝林显得在这四十年当中并不是一个多余的人。——但是这也未免做得太过火了。謝林虽然把黑格尔归入偉

81 《馬克思恩格斯早期著作选》，1956年俄文版，第386—393頁。



大的思想家的行列，而他所用的那种方式实质上却把黑格尔排除于他们的行列之外，把他贬低为自己的創造物、自己的僕役。这就不仅仅是一种嘲弄了。最后，謝林把他从黑格尔那里看到的一切正确的东西，统统宣布为自己的东西，甚至說成是和他自己血肉相关的。这岂不是一种对待思想的貪財行为嗎？……

我們的任务将是……保卫偉大导师的陵墓，不让它遭到凌辱。我們不怕斗争。再沒有比在某个时候处于 *ecclesia pressa*〔受迫害的教会〕的地位更是我們所願意的了。在这里便发生了思想的分界。凡是真的东西都經得起火的考驗，而一切低劣的东西，我們則甘願和它們一刀两断。”<sup>82</sup>

附帶說一說，在这篇文章之后，恩格斯就沒有再給《电訊》写稿了。他同谷茲考决裂的直接原因是他反对谷茲考对他的文章所作的那些修改和删节，他的最后一篇文章也未能幸免这些修改和删节。另一个原因大概是谷茲考的过度的虛荣心，这种虛荣心很快就結束了他同对他有过很多启发的恩格斯之間的友情。还在1840年时，当谷茲考知道恩格斯在威斯特伐里亚旅行时会受到女作家安涅塔·馮·德罗斯泰-休尔斯霍夫的殷勤接待时，他就很生恩格斯的气，而在恩格斯对“青年德意志”稍微激烈地表示反对并且同这个运动断絕关系以后，他便在內心里同恩格斯决裂了。一年后，谷茲考在1842年12月8日写給亚历山大·荣克的信里对恩格斯的評論是既苛刻又不公正的。他在信中这样說：“遺憾的是，把奧斯渥特引进著作界的这个不幸的功劳是屬於我的。几年以前，一个名叫恩格斯的店員，从不来梅給我寄来关于烏培河谷的通訊。我修改了这些文章，删掉了过分尖刻的人身攻击部分，把它們发表出

<sup>82</sup> 《馬克思恩格斯早期著作选》，1956年俄文版，第391、393頁。

来。此后他又寄来一些別的文章，我不得不經常給他改写。突然間他對我的修改提出抗議，開始研究起黑格爾來，把奧斯渥特這個名字據為己有，給其他的刊物去写稿了……這些新手差不多全都是這樣的。他們全靠我們才學會了思考和写作，而他們的第一个行动却是精神上的弑父。”<sup>83</sup>

比謝林的讲学更加激发了青年黑格爾派的战斗情緒的是政府对布魯諾·鮑威爾的处分。自从鮑威爾成为无神論者以后，他在波恩大学的神学讲师的地位就越来越难处了。1841年8月20日，即鮑威爾的对观福音书批判的第一部問世的那一天，文教大臣艾希霍恩就向普魯士所有大学的神学系征詢意見，問它們对鮑威爾的观点作何結論，以及认为辞退鮑威爾是否妥当。結果各大学神学系以十五票对十一票多数反对解聘鮑威爾，虽然它們也很激烈地譴責了他在宗教問題上的观点。

但是政府很快就找到了把鮑威爾趕出波恩大学的另一个借口。1841年9月24日，在柏林举行了一个集会，欢迎巴登反对派的著名領袖和《政治辞典》的出版者之一韦尔凱爾。会上鮑威爾作了一篇簡短的演說，把黑格爾的政治学說同南德自由主义作了对比，认为黑格爾的学說在勇气和坚决性上超过了南德自由主义<sup>84</sup>。

<sup>83</sup> 《馬克思恩格斯全集》，德文版，第1部分，第2卷，《序言》，第XXV頁。

<sup>84</sup> 《鮑威爾兄弟通信集》，第162、163頁，1841年9月9日B.鮑威爾給E.鮑威爾的信：

“在唱完夜曲之后，我們邀請韦尔凱爾参加晚間的聚餐。在宴会上发表了許多讲话和祝詞，我只有一次……在祝詞中提議为黑格爾干杯，也就是为他的国家观（关于国家，在南德还流行着某些錯誤观念）干杯，为的是說明，黑格爾的国家观在勇敢、自由主义和坚决性上在哪些地方和在多大程度上超过了南德的观点。”

参閱《馬克思恩格斯全集》，德文版，第1部分，第1卷，下卷，第265頁，1841年12月24日B.鮑威爾給A.卢格的信。

这次自由主义的示威引起了政府和国王对青年黑格尔派的不满。示威的所有参加者都受到警察的监视，科本受到严厉的申斥，鲍威尔则由于被剥夺了 *venia legendi* [授课权] 而从此被禁止在波恩讲课<sup>85</sup>。对鲍威尔采取的这个措施，被青年黑格尔派看成是对学术自由的侵犯，因而更加激励了他们的斗争意志。

在此以前不大引人注目的马克思，在这一斗争中起了很大的作用。截至1841年4月，他仍旧住在柏林，但是在后期他似乎已经不大愿意留在这个城市了，因为在这里他很少有机会从事符合于他的志向和愿望的活动。他在居住柏林期间已经学到了对他有用的一切；他从黑格尔学说中汲取了所有生动的有益的因素，并且通过自己的博士论文的研究达到了深刻的自我理解，这种理解使他对世界的发展和人同周围环境的关系有了新的认识。

他已经精神上超越了柏林的青年黑格尔派，因此，继续同他们交往，现在对他来说已是无益的了。他只给他们的《艺文》杂志写过两篇诗，这些诗在1841年1月13日以《狂歌》为题发表<sup>86</sup>。这两首从他在1837年所写的《诗歌集》上抽出来的诗，是属于早已过去的发展阶段的。在第一首诗《提琴手》中，他说明艺术对于献身

85 《秘密国家档案，内务部》；

《政治嫌疑分子》，Rep. 77, VI, B, № 180。1841年10月8日大臣罗豪在给国王的信中报告了这次示威的情况。国王在其10月14日的复信中指示大臣将肇事者置于警察监视之下，并将鲍威尔开除出波恩大学（《秘密国家档案，内务部》Rep. 76, VII, S. 1）。

86 《马克思恩格斯全集》，俄文第1版，第440—441页；关于马克思同《艺文》杂志同人之间的关系，参阅鲍威尔兄弟的通信，载《马克思恩格斯全集》，德文版，第1部分，第1卷，下卷，第123、124页，1841年2月11日③。鲍威尔给B. 鲍威尔的信：

“前几天我同里德尔（《艺文》的出版者）和马克思在沙洛顿堡共进了一顿隆重的晚餐。晚餐会很热闹有趣。”

于它的艺术家是全能的；第二首詩《夜恋》是毕尔格尔斯的《蓮諾蕾》的刻板的摹仿。

馬克思急于更加积极地参加政治生活，这特别是因为鮑威尔在信中越来越坚持要他参加。

想尽快地同燕妮·馮·威斯特华倫結婚的願望（他同燕妮訂婚已逾四年），大概也是促使馬克思离开柏林的一个原因。他們两人那时都不得不同家庭进行艰巨的斗争。燕妮由于她家里的某些人不願意她同卡尔·馬克思訂婚而感到很痛苦。因此馬克思希望获得一个职位，使他能够同燕妮結婚，以便使她摆脱难堪的家庭关系。他打算在鮑威尔的帮助下成为波恩大学的哲学教授。

那时馬克思身体健康，精力充沛，工作起来不知疲倦，但是由于他那活潑热情的性格，他却願意使工作經常得到調剂<sup>87</sup>。

由于恩格斯直到 1841 年 9 月才初次来到柏林，所以他只是通过柏林的一些共同的朋友的描述才知道馬克思的。他在他的英雄喜劇詩《信仰的凱旋》的第三章中，把馬克思描繪成野性的自然力：

“誰跟隨在他\*身后，風暴似地疾行？

是面色黝黑的特利尔之子，他有一顆暴烈的心。

他不是走，不是在跑，而是在風馳电掣地飞奔。

鷹隼般的眸子，大胆无畏地閃爍，

87 B. 鮑威尔給 S. 鮑威尔的信，載《鮑威尔兄弟通信集》，第 192 頁，1842 年 4 月：

“馬克思又来这儿了。前几天我同他一起出去散步，以便再一次賞玩美景。这次旅行好极了。我們像往常一样，非常愉快。在果德斯堡我們租了两只驴，像疯子一样騎着飞跑，繞过山坡，穿过村庄。波恩社会比任何时候都更为惊奇地注視着我們。我們狂喜，驴子大叫。”

參閱《馬克思恩格斯全集》，德文版，第 1 部分，第 1 卷，下卷，第 259 頁，1841 年 8 月 17 日 S. 鮑威尔給 A. 卢格的信。

• 指布魯諾·鮑威尔。——譯者

紧攥拳头的双手，愤怒地向上伸，  
好像要把苍穹扯下埃尘。  
不知疲倦的力士一味猛冲，  
好一似恶魔缠了身！”<sup>88</sup>

这种躯体的力量是同精神的力量结合在一起的；马克思的精神力量使所有认识他的人都惊叹不已，并且使他能够起着领导的作用，尽管他还很年轻——他那时还不到二十三岁。

我们已经知道，鲍威尔和科本对马克思评价多么高。关于他，科伦的青年律师 F. 荣克在给卢格的信中也曾表示过这样的意见：“……不过，他虽然是一个十足奋不顾身的革命者，却是我所知道的最聪慧的思想家之一。”<sup>89</sup>

但是对他印象最深的是莫泽斯·赫斯。赫斯在1841年9月2日第一次和他见面后就写信给朋友奥艾尔巴赫说：“你将会乐意结识这里的一个人，他现在也是我们的一个朋友，虽然他也住在波恩，不久就要在那里任教…… 虽说我也同他活动在一个舞台上，但是这次会面却给了我极深刻的印象；简言之，你应该准备着去会见一位最伟大的哲学家，也许是当今活着的唯一真正的哲学家，这位哲学家虽然刚刚初露头角（在报刊上或在讲坛上），但很快就会把德国的眼光吸引到自己身上。他无论在思想上或在哲学的、精神的发展上都不但超过了施特劳斯，而且超过了费尔巴哈，而他的这种哲学的、精神的发展是有很大大意义的……”

马克思博士，这个我所最崇拜的人，还是一个十分年轻的人

<sup>88</sup> 《奇妙地摆脱了胆大妄为的谋害的圣经，或信仰的凯旋》，参阅《马克思恩格斯早期著作选》，1956年俄文版，第483页。

<sup>89</sup> 《马克思恩格斯全集》，德文版，第1部分，第1卷，下卷，第292页，1841年11月18日 F. 荣克给 A. 卢格的信。

(至多不过二十四岁左右)；他将給中世紀的宗教和政治以致命的打击；他既有深思熟慮、冷靜、严肃的态度，又有最辛辣的机智；如果把卢梭、伏尔泰、霍尔巴赫、萊辛、海涅和黑格尔合为一人(我說的是結合，不是湊合)，那末結果就是一个馬克思博士。”<sup>90</sup>

那时候，馬克思和恩格斯的精神本质上的相同之点和不同之点已經清楚地显露出来了。和其他青年黑格尔分子不同，两个人都是行动的人，而且不是抽象的哲学的含义下的行动的人，而是具体的實踐的含义下的行动的人。他們对現存制度的批判就证明了这一点：他們不像青年黑格尔派那样，只是停留在批判上，而是力求实际上改变現存事物。这就是他們痛恨和憎惡一切浪漫主义的、非理性主义的、空想的和反动的东西的原因。

他們虽然傾向于具体的、实际的革命行动，但同时他們都具有一种以深刻的概括的观点来研究大批个别事实的卓越才能，这就使他們能够正确地判断和估計现实的历史形势和发展。

但是，他們的活動方式又是各不相同的。恩格斯不論在自然界方面还是在社会方面都同生活有着直接的接触，他从个人的体验和印象中汲取那些逐漸形成他的世界观的因素，同时用慎重的理論研究来巩固和扩大自己的世界观。他能很快地理解和掌握一切，同时能不費力地抓住最本质的东西。他善于自如地弄清最糾纏不清的問題，得出关于整体的明白概念。他对周圍环境和各种各样的現象也具有敏銳的感觉，他对諷刺的爱好和他准确地描写各种景色的技巧就表明了这一点。

与此相反，馬克思至少在当时是同具体的感性环境接触較少的，他所感兴趣的主要是在思想領域。他具有異乎尋常的抽象思維的秉賦，并且能够深入钻研各種問題的原理。同时，他采取了严

<sup>90</sup> 《馬克思恩格斯全集》，德文版，第1部分，第1卷，下卷，第260、261頁。

格的分析方法,这种方法使他能通过对某个问题的系统的剖析,缓慢地、但是切实地获得对整个事情的正确理解和明确概念,并树立起新的观点。

他们的本质和才能的这种差别也表现在他们所偏爱的象征上。

恩格斯用湍急的山洪来象征自己对事业的渴望,这山洪以不可抑制的威力给自己冲开一条道路;他并且把斗志昂扬的齐格弗里特看做自己的原型。马克思却相反,他宁愿把普罗米修斯这个反抗敌对世界的思想的化身当作自己的象征。

他们秉赋的不同还表现在文体上。

恩格斯的文体是轻松自如的,完全适合于表达清晰的思想;相反地,马克思的那种充满了艰深的长句子的文体,却证明了他的思想的丰富,这种丰富的思想是很难表达得清晰的。所以他特别喜欢警句式的句法,这种句法使他能明确地表达经过长时间的构思而形成的思想。

通过对批判哲学的分析,马克思在自己的博士论文中揭露了这种哲学的薄弱方面。虽说他也像青年黑格尔派一样,仍旧倾向于过高地估计观念对历史发展进程的影响,但和他们不同的是,他坚守着黑格尔的基本观点,即把精神的发展同具体世界的发展最紧密地联系起来,而拒绝像费希特那样把理想的东西同具体现实的东西、应有同存在对立起来。在批判伊壁鸠鲁的学说时,马克思指出,遁世使人无法作用于世界并通过实践来显示自己。这样,他便对行动哲学有了新的理解,这种理解既远离黑格尔的世界观,同样也远离鲍威尔的世界观。这就是说,他已经懂得,世界不是由于它和精神经常对立而变化的,世界的发展是在精神同外部环境相互作用的形式下发生的。

但是馬克思和鮑威爾的觀點的這種根本區別不是一下子就暴露出來的；就是在這以後他們也仍然繼續一道為反對普魯士反動派而英勇地鬥爭。

首先，他們想創辦一個類似盧格的《德意志年鑑》那樣的激進雜誌，這個雜誌將公開提出無神論觀點，並將定名為《無神論文庫》<sup>91</sup>。早在1841年3月，在馬克思離開柏林前不久，他們就已着手籌備這件事情。這件事很快就在青年黑格爾派當中傳開了<sup>92</sup>，它使得盧格為他自己的雜誌的前途大傷腦筋<sup>93</sup>。但是由於盧格在《德意志年鑑》中開始實行反對派的路綫，於是他們就放棄了出版自己

91 《馬克思恩格斯全集》，德文版，第1部分，第1卷，下卷，第247頁，1841年3月28日B.鮑威爾給馬克思的信：“必須為真正理論底恐怖主義提供一塊淨土。”

參閱同上書，第253頁，1841年4月12日B.鮑威爾給馬克思的信：“事情〔關於辦雜誌。——科爾紐〕是艱巨的。到哪裡去找撰稿人，這一點還茫無頭緒……然而這件事情還是非辦不可，因為在盧格那個雜誌現有的基礎上同他以及現有的撰稿人實行聯合是不可能的。到處都是戰鬥。只要你一來，新的戰役就開始。”

參閱同上書，第249頁，1841年3月31日B.鮑威爾給馬克思的信。

92 同上，第261、262頁，1841年10月18日F.柴克給A.盧格的信：

“馬克思博士、鮑威爾博士和凡費爾巴哈要聯合起來出版一個神學—哲學雜誌；那時候讓所有的天使都圍繞着老上帝並且讓老上帝自己可憐自己吧，因為這三位勢必把他從天上趕走，而且還要告他一狀；至少馬克思是把基督教稱做最不道德的東西之一的。”

93 Briefwechsel〔《盧格通信集》〕，第1卷，第23頁，1841年9月8日A.盧格給施塔爾的信：“我現在的情況很不利，因為B.鮑威爾、卡爾·馬克思、克利斯提安森和費爾巴哈正在準備宣布或者已經宣布自己是山岳黨並且舉起了無神論和靈魂死亡的旗幟。上帝、宗教和永生將被取消，人被宣布為神。一個無神論雜誌創辦起來，而一個謀殺場面就要出現，那時警察局將出來查封它，而這當然是無濟於事的。

這個行動又創造了一個派別。我們現在共計有：(1)純理論派，(2)施特勞斯派，(3)無神論派，即那些甚至把施特勞斯本人也宣布為可鄙的教皇的人。這好得很，但是光景卻變得困難起來了，因為我和《年鑑》將失掉所有的派別。”

關於基爾大學的講師克利斯提安森，參閱《馬克思恩格斯全集》，德文版，第1部分，第1卷，下卷，第272頁，1842年3月29日卡爾·馬克思給A.盧格的信。



的杂志的计划，而着手来批判黑格尔哲学和揭示它的潜在的革命性质了。

鲍威尔首先对黑格尔的宗教哲学进行讽刺性的批判，这个批判在1841年11月，即他被免职一个月以后，以《对黑格尔、无神论者和反基督教者的末日的宣告》为标题由莱比锡的维干德出版。

这本书之所以采取讽刺文的体裁，是由于青年黑格尔派那时都是用讽刺性模拟文的办法来反对反动分子，佯装成他们的同道者，就像16世纪和18世纪的政论文学通常所做的那样。例如，马克思在他居住柏林的末期曾想写一部谐剧《费舍vapulans》〔《一败涂地的费舍》〕来回答卡尔·菲立普·费舍的《神的观念》一书。在《末日的宣告》出版后不久，恩格斯也在《信仰的凯旋》中用同样的讽刺体裁同谢林作斗争；后来，马克思和恩格斯还在《神圣家族》和《德意志意识形态》二书中使用了同样的武器。

在这本书中，鲍威尔以正统派的面貌出现，谴责黑格尔的无神论，并且利用巧妙地挑选出来的引文来阐明黑格尔的敌视宗教的观点<sup>94</sup>。他指出，在黑格尔的学说中，由于把神归结为绝对观

- 
- 94 第1章——宗教的联系乃实体的联系。  
第2章——宇宙精神的怪影。  
第3章——对神的憎恨。  
第4章——对现存事物的憎恨。  
第5章——对法国人的赞扬和对德国人的蔑视。  
第6章——宗教的摧毁。  
第7章——对犹太主义的憎恨。  
第8章——对希腊人的偏爱。  
第9章——对教会的憎恨。  
第10章——对圣书和圣史的蔑视。  
第11章——宗教是自我意识的产物。  
第12章——基督教的废除。  
第13章——对实学和拉丁文字的憎恨。

念，宗教就失去了一切教条主义的性质，而这就必然导向无神論。

鮑威尔装成捍卫反动的正統派观点的样子<sup>95</sup> 试图证明，黑格尔的真正的彻底的继承者并不像通常所认为的那样，是老年黑格尔派，而是青年黑格尔派，并且希望人們以后注意，用青年黑格尔派的观点来解釋的黑格尔哲学，将会导向怎样无限发展的革命<sup>96</sup>。

也像在福音书批判里一样，他把黑格尔的絕對观念变成了普遍的自我意識，而把普遍的自我意識理解为世界的本质和动力。在这样解釋黑格尔哲学时，他也就描繪出了他自己的体系的輪廓，指出了普遍自我意識的发展怎样通过对現存事物的不断改造而导向彻底的革命。

他首先断言，黑格尔的神不是别的，正是絕對精神的自我意識，而絕對精神是通过它所異化成为的現象，即通过它的无限本质

<sup>95</sup> B. Bauer, Die Posaune [鮑威尔:《末日的宣告》], 第35頁:

“凡是想揭露黑格尔体系的无神論的人, 都應該記起那第一个勇于公开反对这种不信神的哲学, 正式揭穿它, 并且提請那些基督教政府注意这种哲学对国家、教会和一切道德的极端危險性的人。这个人, 就是利奧!”

<sup>96</sup> 同上, 第45頁:

“不要以为, 現时基督教国家与之进行斗争的党徒, 在謊言大师所确立的那些原則和学說之外, 遵循着其他的原则和承认其他的学說。誠然, 年輕的学派在本质上是不同于导师所創立的那个老年的学派的: 它拋棄了廉耻和一切神圣的内容。它公开地不顾一切地同国家和教会作斗争, 丟棄了十字架, 妄想动摇宝座, ——这一切都似乎是老年派所决計不会有的魔鬼的想法和行动。但这也只是看来如此, 早期的門生所以沒有这种魔鬼般的力量, 也許只是由于偶然的胆怯和局限性。就本质和事实而言, 也就是說, 如果我們回顧一下导师的原則和真正学說, 那末就可看出, 晚期的門生並沒有加添什么新的东西进去; 他們只不过揭开了导师有时用来掩盖自己的主張的透明薄紗, 暴露出体系的真面目罢了。”

的有限表现,达到对自身的认识,亦即达到自我意识的<sup>97</sup>。

但是,通过使自己异化为世界历史而决定着世界历史变易的普遍自我意识,不外就是在世界历史的进程中认识到自己的人类精神。

“黑格尔常谈到宇宙精神,似乎把它看成是一种现实的力量……但宇宙精神是在人类精神中最初实现自己的,它只不过是在历史精神及其意识中发展和完善起来的精神的概念罢了。

它没有给自己建立任何王国……世界的唯一的力量是自我意识,而历史除了是自我意识的变易和发展外,没有任何别的意义。”<sup>98</sup>

不同于黑格尔的观念的是,自我意识在其发展中不是同具体现实、同实体相结合的;它像费希特的“自我”一样,不断地通过扬弃它所创造的实体而辩证地发展。像费希特的“非我”一样,具体现实、实体,只是精神借以实现不断的发展的手段。这就是说,当精神、自我意识一旦把自己异化为实体并且在实体中获得固定的形式,这个固定的形式就会变成自我意识进一步发展的障碍,自我意识就不得不摧毁它,以便越过它而继续前进。

鲍威尔写道:“但是,我们还要进一步证明,由于黑格尔把普遍物(按照这种理解,普遍物作为独立的力量似乎是同有限的‘自我’相对立的)变成了这个‘自我’的所有物并将它归结为自我意识,

---

97 鲍威尔:《末日的宣告》,第59页:

“绝对精神,是这样一种精神,它在有限的精神中面向自身,同自身打交道;简言之,宗教就是绝对精神的自我意识。有限的意识是普遍物所给予自己的现象底形式;实体是普遍物寓于其中并且必须寓于其中的内部差别,因为只有通过意识或通过有限的精神,普遍物才能把自己表现出来,并且只有通过自己的这种有限的表现,它才能达到它的自我认识。”

98 同上,第67、69、76页。

因此他本人也違背了這種把宗教看成是實體的聯繫這種理解……  
這樣一來，就只有人的自我意識才成為一切，才是一切，而普遍性（這種普遍性似乎曾被认为是屬於實體的）是屬於它的…… 實體只是體現‘自我’的局限性和有限性的轉瞬即逝的火焰。運動不是由實體完成的，而是由自我意識完成的，自我意識才是真正無限的，它把實體的普遍性當作自己的本質包攝於自身。實體只是一種力量，這種力量吞沒了‘自我’的有限性，然後變成無限的自我意識的所有物…… 在他看來，只有‘自我’是實體，是一切，但是這個‘自我’極其狂妄地自命為普遍的、無限的自我意識。”<sup>99</sup>

如果實體永遠只是自我意識的轉瞬即逝的、暫時的現象形式，那末普遍的自我意識在其發展進程中所採取的一切特定的宗教、哲學、政治或社會的形式，就都只有在特定的時間中才是合理的。如果它存在的時間更長，它就必然會變得不合理，並且必然被新的形式所代替。這種情況是通過批判而發生的，因為批判消除了現存事物中不合理的東西，從而促使普遍的自我意識不斷前進。

“因此，哲學是對現存事物的批判…… 必須區分現存的東西和應有的東西。只有應有的東西才是真實的和合理的，它應當被重視，應當獲得統治權和力量…… 因此，應該轉而採取行動，採取實際的對立立場。對立立場應該是嚴肅的，尖銳的，深入的，无情的，並應以推翻現存事物為目標…… 所以，哲學應該也在政治方面起作用，如果現存關係同哲學的自我意識有矛盾，就應該直接向現存關係進攻並且動搖它們。”<sup>100</sup>

批判應該主要針對着宗教，因為宗教由於同科學對立，成了自我意識進步的主要障礙。

<sup>99</sup> 鮑威爾：《末日的宣告》，第 63—64 頁。

<sup>100</sup> 同上，第 82—83 頁。

在《末日的宣告》中，鮑威尔比在他的福音书分析中前进了一步；在福音书分析中，他虽然也提出了批判在历史变易中的作用，却没有提出批判在政治上的直接应用<sup>101</sup>。

同时，在他那里，现在更清楚地表现出从黑格尔的客观唯心主义向主观唯心主义的转变。也就是说，现在在他看来，世界变易中主要的决定性的东西已经不是客观的精神，而是自我意识，而自我意识是在同周围环境、同实体不断发生的矛盾中发展的。把精神发展同具体现实分开，并把自我意识同实体经常对立起来（这种做法恢复了黑格尔所尖锐批判过的应有同存在的对立<sup>102</sup>，把自我意识归结为“自我”），引起了辩证法的深刻变革。被转移到主观精神领域的辩证的运动，现在已不像黑格尔所认为的那样，决定于客观精神的发展，或者像费希特所认为的那样，决定于宗教—道德的必然性，而是决定于能思维的主体了。这样一来，辩证的运动就成了没有内容的、形式的运动，而且在黑格尔那里具有肯定意义的反题，在他这里却只具有否定的性质，而实在的矛盾则变成了纯粹逻辑上的矛盾。逻辑上的矛盾接着又被形式的批判所消除，而批判则最后蜕化成为自我目的、空洞的游戏。

---

101 B. Bauer, Kritik der evangelischen Geschichte der Synoptiker und des Johannes [鮑威尔:《对观福音和约翰福音史批判》], 莱比锡, 1841年, 第1卷,《序言》,第XXI页。

“从一方面来说,批判是哲学的最后的行动,它应当把哲学从实证的规定性(这种规定性仍然限制着哲学的真正普遍性)中解放出来,因而,从另一方面来说,批判又是哲学的前提,没有这个前提,哲学就不能提高到自我意识的最普遍的普遍性。”

102 “……理智最喜欢把现实同观念分开,把自己的抽象化的梦想当做某种真实的东西,而且以应有沾沾自喜;它还特别喜欢在政治领域内也来规定这种应有,好像世界只是在静候它的指教,以便知道它应该是什么样的,而它现在并不是那样的……”(黑格尔:《小逻辑》,参阅三联书店版,第56页)。

鮑威尔和費尔巴哈两人都把神归結为人，但他們的观点的區別就在于，費尔巴哈对宗教的批判已不再在主观唯心主义的天地里繞圈子，而是相反地，推翻了唯心主义，走向唯物主义。

鮑威尔的主观主义傾向（这种傾向很快就使他走向个人主义和无政府主义），基本上是青年黑格尔派所处的社会地位造成的，因為他們那种孤立的状态使他們无法在實踐上推动政治和社会的发展。不过，这种主观主义傾向也是同鮑威尔的性格相符合的，他与其說是一个感情上的狂热者，不如說是一个理性上的狂热者，因而实在說来，他与其說对观念的具体內容感兴趣，不如說对观念的辯证的游戏感兴趣。

不过，鮑威尔的柏林朋友們已經傾向于一种肤淺的冷嘲热諷的态度，而同他們比較起来，布魯諾·鮑威尔那时还非常严肃认真地对待批判哲学的斗争<sup>103</sup>。

《末日的宣告》获得了很大的成功。鮑威尔这样巧妙地始終保持着虔信宗教的口吻，以致最初連卢格本人也未能觉察出其中的諷刺。但是不久，这本书受到了青年黑格尔派的評論；他們在《德意志年鉴》和《艺文》上对它进行了討論<sup>104</sup>，而卢格在写給弗萊雪

---

<sup>103</sup> 1841年12月6日B. 鮑威尔給Э. 鮑威尔的信，載《鮑威尔兄弟通信集》，第159—160頁。

“我尽我所能地讀書和行动，以便促进事业的发展。也許，我此刻正在用心写作的《末日的宣告》的下一部，对这一点会有所帮助。我大概要繼續写到1月底……这部东西将告訴人們，它的用意不是在于簡單地开开玩笑。誠然，对于《艺文》的撰稿者們，它是不会有帮助的：他們太聪明了，他們自己什么都知道，而且是事先就知道的；他們以为只須开开不太高明的玩笑就行了。他們已經对第一部进行了清算，虽然《艺文》的机智显得够恶劣的。他們終于是这样地愚蠢，以致連后果都不能严肃地考虑了。”

<sup>104</sup> 1841年12月22日出版的《德意志年鉴》，《末日的宣告》；《艺文》，1846年11月20日，第46期，Э. 梅因；《无神論者的末日的宣告》。

尔的信中说，这本书将造成哲学同宗教的彻底决裂并把哲学变成人道主义<sup>105</sup>。

当时领导着青年黑格尔运动的鲍威尔和马克思，被《末日的宣告》的成就所鼓舞，想继续对黑格尔体系进行批判，指出黑格尔的艺术哲学也像他的宗教哲学一样具有革命的性质<sup>106</sup>。

马克思在这项工作中应该比在《末日的宣告》中起更大的作用。因为，尽管格奥尔格·荣克在给卢格的信中曾断定马克思和鲍威尔共同参加了《末日的宣告》的写作<sup>107</sup>，但实际上，马克思在这本小册子的写作上只是一个默默无闻的合作者，因为这本不再匿名的小册子从来都被认为是鲍威尔一人的著作。

也像《末日的宣告》一样，这本重新构思的著作不是学术性的，而是政论性的，它准备用同样讽刺的口吻来证明，所谓基督教艺术是充满了非基督教的因素的。

马克思马上就着手工作<sup>108</sup>，而到12月底时，鲍威尔就通知卢格说，他已经结束了自己的一部分，而马克思也将很快就把他那一

---

105 1841年12月13日A.卢格给弗莱雪尔的信，载《卢格通信集》，第249页：

“您读过《末日的宣告》吗？这是一本……重要的、在政治上重要的书，哲学同一切宗教的决裂现在已经见诸文献，成为无可挽回的了。正如基督教正在退回到天主教一样，哲学正在一往直前地走向人道主义。”

106 在《末日的宣告》第163页上的一个注里，鲍威尔宣称他准备在这本书的第二部中说明“黑格尔对宗教艺术和基督教艺术的憎恶和他对一切人定的国家法的否定。”

107 《马克思恩格斯全集》，德文版，第1部分，第1卷，下卷，第262页，1841年11月29日Γ.荣克从科伦给A.卢格的信：

“您读过《末日的宣告》没有？如果您还不知道，那末我秘密地告诉您，这本书是由马克思和鲍威尔写的。我在读它的时候，不由得发出会心的笑声。”

108 同上，第264页，1841年12月6日B.鲍威尔从波恩给A.卢格的信：

“和我一同被俘的马克思还在为反对恶棍们的堡垒而埋头于《末日的宣告》的写作。显然，他搞得非常认真。”

部分写好<sup>109</sup>。

但是馬克思不能像鮑威尔那样很快地就把材料整理好，直到1月底，当鮑威尔已把自己的手稿寄給維干德时，他还没有写完他那一部分<sup>110</sup>。

在这期間，《末日的宣告》已被禁止，而維干德也不准备出版第二部。这一情况可能延迟了这件工作的完成。但主要的原因是，由于馬克思在政治上的迅速发展，他已經不再满足于这种形式的斗争了。

因此，鮑威尔事实上不得不单独地撰写这本书。这本书于1842年6月1日由維干德出版，共分两部，名为《从信仰的观点斥黑格尔关于宗教和艺术的学說》。在第一部中他再次对黑格尔的宗教哲学进行批判。但是鮑威尔在《末日的宣告》第一部中已經把这个题目發揮得淋漓尽致了；所以，他現在增加的只是一堆比較軟弱无力的論据。他在第二部《黑格尔对圣史和对圣史书的神圣艺术的憎恨》中指出，黑格尔在攻击基督教时，也把基督教当作艺术和美的敌人加以譴責。但即便是在这一部分中，关于艺术也談得很少；它也像第一部一样，主要是談論宗教問題的<sup>111</sup>。

<sup>109</sup> 《馬克思恩格斯全集》，德文版，第1部分，第1卷，下卷，第265頁，1841年12月24日B. 鮑威尔給A. 卢格的信：

“同时，《末日的宣告》第二部的正文已經写好了——今天我完成了我这一半。而馬克思还有一些要誊清，——这部书将进一步把事业向前推进，并且告訴人們，这个事业已經达到多么重要的程度了。”

<sup>110</sup> 同上，第265、266頁，1842年1月26日B. 鮑威尔从波恩給特利尔的馬克思的信：

“明后天我就寄出我的手稿，序言也已潤色完毕。你只須把同样的事做好就行了。”

<sup>111</sup> 书分六章，标题如下：《神圣世界》，《各門艺术的缺陷》，《圣史书》，《圣史的神話解釋》，《圣史书的非人間的美》，《宗教在艺术中的消灭》。



由于鲍威尔在序言中曾提到书是由两个作者写的<sup>112</sup>，因此人們就断定，仿佛馬克思是第二部的作者<sup>113</sup>。

但是可以反駁这一点的是<sup>114</sup>；当馬克思應該寄出手稿的时候，他正在生病<sup>115</sup>；3月5日，也就是該书付印的时候，他向卢格建議把自己关于基督教艺术的著作收入《Anekdoten》〔《軼文集》〕；<sup>116</sup>而在3月20日，他决意完全改写这部著作，以使用更为实在的叙述体裁来代替《末日的宣告》的笔調<sup>117</sup>。

这部书的两个部分，就文体的相似、思想方式、对于聖經引文的知識和巧妙的利用来看，都說明鲍威尔是唯一的作者，或至少是主要的作者。如果他提到了自己的合作者，那末，大概是因为在撰写第二部分时他采用了馬克思著作中的某些东西。

这部书标志着卡尔·馬克思和布魯諾·鲍威尔的合作的結

112 《Hegels Lehre von der Religion und Kunst》〔《黑格尔关于宗教和艺术的学說》〕，序言，第2頁：

“我們是这样分工的：我們的作品所包含的两部，由每人各写一部。”

113 Grünberg, Archiv VII, 1916, G. Mayer, Marx und der zweite Teil der Posaune〔《格律恩堡文庫》，VII, 1916年，迈尔：《馬克思和〈末日的宣告〉第二部》〕，第332—363頁。

114 《格律恩堡文庫》，VIII, 麦克斯·涅特劳的反对意見，《馬克思語录》，第389—391頁。

115 1842年2月10日馬克思給A. 卢格的信；《馬克思恩格斯早期著作选》，1956年俄文版，第240頁。

116 1842年3月5日馬克思給A. 卢格的信：“由于薩克森式的书报檢查的突然恢复，要印行我的《論基督教艺术》显然将是完全不可能的。这篇文章本来是應該作为《末日的宣告》的第二部而出版的。你看把它改写一下收入《軼文集》如何？”（《馬克思恩格斯早期著作选》，1956年俄文版，第241頁。）

117 1842年3月20日卡尔·馬克思給卢格的信：

“因此，說到这件事，我发现《論基督教艺术》一文（現在改为《論宗教和艺术，特别是基督教艺术》）應該完全改写……《末日的宣告》中所用的那种笔調和晦澀拘謹的黑格尔叙述方式現在應該代之以更自由、因而也更实在的叙述方式了。”（同上，第244頁。）

束。馬克思的興趣離開宗教和美學問題越來越遠；他對直接參加政治鬥爭的願望越來越強烈了。

因此，他沒有寫完關於基督教藝術的著作，而寫了一篇論書報檢查的文章<sup>118</sup>，並在1842年2月10日把它寄給了盧格<sup>119</sup>。

這篇標誌着馬克思直接跨入政治生活的文章，是對1841年12月24日弗里德里希-威廉四世所頒布的书報檢查令的批評。在此以前指導着書報檢查的1819年10月18日的法令，實際上完全取消了出版自由。由於弗里德里希-威廉四世對人民抱着一種浪漫主義的家長式的態度，他希望他的臣民的意見能夠通過出版物上達到他那里；但是，作為一個反动國王，他又不能允許任何真正的言論自由，因此，他禁止“在出版物中傳播錯誤的和破壞性的理論”，從而把許給人民的放寬書報檢查的諾言化為烏有。當他在6月間禁止了《哈雷年鑑》，又在12月間查封了《藝文》以後，他差不多同時在他的偽自由主義的檢查令中指示限制書報檢查和只刪去“錯誤的和敵對的批評”。

這個檢查令在自由主義知識分子當中引起了由衷的歡騰，因為他們的出版機會曾經受到書報檢查的限制；他們相信新指令將導致充分的批評自由，並且把它看成是精神自由和進步的先決條件。

例如，柏林的青年黑格爾分子布爾寫道：“我們將保持住我們的意外收穫，並且承認這是一個成就。我們要享受這片刻的恩澤，假如過後事實說明它原不過是一場美夢，那末，這仍不失為一個偉

118 《馬克思恩格斯全集》，人民出版社1956年版，第1卷，第3—31頁，《評普魯士最近的書報檢查令》，署名萊茵省一居民。

119 1842年2月10日卡爾·馬克思給A. 盧格的信：

“我冒昧地給您送上一篇為《德意志年鑑》寫的小文章，即隨函附上的對書報檢查令的批評。”（《馬克思恩格斯早期著作選》，1956年俄文版，第240頁。）

大的、美好的时刻，而美好的生活和人民的美好历史就是由许多这样的时刻构成的…… 政治教育的小学校对我们开放了；我们还没有被承认是成年人，但是起码我们已经有可能表示，我们的长期训练不是毫无成果的。”<sup>120</sup>

马克思却没有分享这种兴奋，他在自己的文章里揭露，这个伪自由主义的检查令只是为了掩盖出版自由同书报检查互不相容这一事实。

他表示希望，反动派的一切措施，特别是那些隐蔽的、伪自由主义的措施，将促使争取进步的人们加强觉悟。

这个检查令的伪善的本质正是在于，它没有在原则上否定书报检查。从这里就产生了它的欺骗性质，这种欺骗性质在检查令的每一条中都表现出来。例如，它允许阐明真理，但只许在狭隘的界限之内，这就无异于禁止阐明真理，因为探讨真理的主要条件是消除一切限制，是完全不存在任何成见。

“如果谦逊是探讨的特征，那末，这与其说是害怕虚伪的标志，不如说是害怕真理的标志。谦逊是使我寸步难行的绊脚石。它是上司加于探讨真理的一种对结论的恐惧，是一种对付真理的预防剂。”<sup>121</sup>

新检查令绝不是为了放宽书报检查，相反地，它意味着书报检查的加强，因为它在旧有的限制以外，又增加了新的限制。这就是

<sup>120</sup> L. Buhl, *Der Beruf der Preussischen Presse* (布尔:《普鲁士报刊的使命》), 柏林, 1842年, 第3—4页(引自 B. Bauer, *Der Aufstand und Fall des Radikalismus* (鲍威尔:《德国激进主义的兴衰》), 第1卷, 第29页)。

参阅1842年1月23日《莱茵报》:

“新的书报检查令使我们充满了巨大的快乐，也充满了新的勇气和信心，虽然我们还没有获得出版自由，但是我们已经有了一个法令，这个法令如果得到正确的理解和运用，就将对政治生活的发展起无限的促进作用。”

<sup>121</sup> 《马克思恩格斯全集》，人民出版社1956年版，第1卷，第6—7页。

說，如果旧法令只是禁止对宗教的一般原則进行批評，那末这个浸透了虔誠主义精神的檢查令則禁止对基督教进行任何“輕佻的和敌对的”批評。馬克思宣称，这就等于完全禁止任何批評，只要这种批評看来是敌視宗教的，也就是針對着宗教的本质的<sup>122</sup>。

此外，新檢查令也是矛盾百出的。例如，禁止把宗教同政治混淆起来的做法虽然符合于理性国家的要求，但是却同一个以宗教为靠山的基督教國家的原則不相調和。“你們既然把宗教拖入政治中去，那末世俗的政权要規定宗教在政治中应如何行动的种种企图，就是极其明显的、甚至是反宗教的强制行为。谁由于宗教的冲动而想和宗教結合在一起，誰就得让它在一切問題上都有决定权。”<sup>123</sup>

同样，給书报檢查官所作的关于刪去一切違反道德的东西的指示也是如此，因为这个指示是以道德脫离宗教而独立，甚至以道德和宗教根本不同为前提的；但是这一点也同基督教國家的原則不相容。“道地的基督教立法者不能承认道德是一种本身神圣的独立范疇，因为他們把道德的內在的普遍本质說成是宗教的一种附屬物。”<sup>124</sup>

最后，这个檢查令取消了一切精确的、客观的規章，而代之以檢查官的主观判断，这种主观判断使作家再也得不到任何保障；也就是說，檢查令要求檢查官首先注意作家的一般傾向，这就很容易造成任意破坏出版自由的行为<sup>125</sup>。

122 《馬克思恩格斯全集》，人民出版社 1956 年版，第 1 卷，第 12—13 頁。

123 同上，第 14—15 頁。

124 同上，第 15 頁。

125 “对于檢查令來說，傾向才是它的主要标准，而且是它的基本思想，但在法令中甚至連‘傾向’这个字眼也找不到。这种傾向究竟是什么，这一点新的檢查令只字未提……

……凡是不以行为本身而以当事人的思想方式作为主要标准的法律，无非是对非法行为的公开認可。”（同上，第 16 頁。）

于是，检查官便成了全能的人，因为他被预先赋予了那在作家身上被否定了的一切品质。马克思根据费尔巴哈的观点谴责政府说，它把实际上只属于整体的、也就是只属于出版物所体现的思想的那种完美，硬加在书报检查官这个个别人的身上。“把人类的完美硬加在个别人身上，这才是真正的不谦逊。检查官是个别人，出版物却体现了整个人类……在你们看来，官员们已完全没有个人动机，硬说他们在行动中沒有怨恨，沒有私欲，眼光远大，也没有人类的弱点。而某种无人格的东西，思想，你们却怀疑它们，认为它们充满了个人阴谋和主观卑贱。”<sup>126</sup>

马克思讽刺地说，如果检查官全都是这样博学多才的人，那就应当问一问，为什么国家使用他们来矫正坏的报刊，而不把他们当作官方报刊的编辑来使用，以便这些报刊由于他们的惊人的优良品质而变得完美无缺呢？“一个拥有完善的报刊这样一种支柱的国家，是不是值得把这些人材变成充满缺点的报刊的看守人呢？使一种完善的东西沦为对付不完善的东西的工具，这样做是不是适当呢？”<sup>127</sup>

根据所有这一切，马克思得出结论说，书报检查制度不需要放宽或改变，而需要根本废除。“治疗书报检查制度的真正而根本的办法，就是废除书报检查制度”<sup>128</sup>。

这篇文章显示出了马克思的辉煌的论辩家的才能，特别是他用精密的对偶式句法<sup>129</sup>来表现他的批评的艺术。在这篇文章里，马克思第一次公开出来反对反动派。

<sup>126</sup> 《马克思恩格斯全集》，人民出版社1956年版，第1卷，第19—20页。

<sup>127</sup> 同上，第25页。

<sup>128</sup> 同上，第31页。

<sup>129</sup> “倾向的书报检查和书报检查的倾向，这就是自由主义的新检查令带来的礼物。”（同上，第20页。）

這篇文章也清楚地表現出他的革命立場同青年黑格尔派的立場的區別；他的立場是要根本消除反动制度，而青年黑格尔派却傾向于妥協，害怕从理論上的批判轉向公開的政治斗争。

他在2月10日随着文章一起寄給卢格的信中說：“假如书报檢查机关沒有对我的书报檢查加以书报檢查的禁止的話”，希望把它尽速刊印出来<sup>130</sup>。他的預感是正确的。卢格答复他說，由于檢查机关特別疯狂地反对《德意志年鉴》，这篇文章的发表已成为不可能<sup>131</sup>。

但是卢格並沒有失去勇气，他告訴馬克思說，他打算把馬克思的这篇在《德意志年鉴》上被檢查机关禁止了的文章收入《Anekdoten philosophica》（《哲学界軼文集》），送到瑞士去发表<sup>132</sup>。

馬克思是在特利尔接到这封信的，他从1月初以来由于未婚妻的父亲馮·威斯特华倫男爵病重而留在特利尔；威斯特华倫男

<sup>130</sup> 《馬克思恩格斯早期著作选》，1956年俄文版，第240頁。

<sup>131</sup> 《馬克思恩格斯全集》，德文版，第1部分，第1卷，下卷，第267頁，1842年2月25日卢格給馬克思的信：

“和您批評书报檢查同时，普魯士的傾向的书报檢查也在积极反对《年鉴》。檢查官删节我們的‘有害傾向’已經有八天了。您可以想見，这是涉及哪些人的。您的文章不可能发表了；凡是带有鲍威尔、費尔巴哈和我的气味的东西，都遭到拒絕。”

<sup>132</sup> 同上，第267、268頁，1842年2月25日卢格給馬克思的信：

“我手头有編成一部有趣而引人入胜的文集的稿件，这个文集將給檢查机关狠狠的一記耳光。請問，是否允許我也把您的文章——如果您不同意也发表您的名字的話——連同其他被禁止的文章（費尔巴哈、鲍威尔、卢格等人的），用《哲学界軼文集》这个标题在瑞士出版。这本集子将要載有您的文章，并且应当附进一篇对薩克森式的处分的批評，指出这种处分是普魯士制度的影响的产物。費尔巴哈发表一篇关于哲学改造的提綱，我要評論他的书，鲍威尔发表一篇論拉查尔的文章。我敢担保，这本东西将会发生良好的效果……您想必会同鲍威尔一道写信告訴我，你們是否贊成《軼文集》的計劃……”。

爵是在3月3日逝世的。不止是由于这一情况，同时也由于他自己的病以及他同母亲之间越来越深的齟齬（像在1841年5月间那次回来时一样，他不再和母亲住在一起），在1月里，除了关于书报检查令的文章外，他几乎什么也没有写，尽管鲍威尔一再提醒说，他已写完他们合著的书中自己分担的那一部分<sup>133</sup>。

尽管前景很渺茫，马克思仍然没有放弃做一名哲学教授的愿望。因此，他急于要把他的博士论文刊印出来，以便在波恩大学获得一个教授的职位；他在论文中补充了反对谢林的评论，又写了一篇新的序言。

病愈以后，他开始重新紧张地工作，继续研究宗教史和艺术史，并打算写一篇对法特凯的《人类自由同罪恶与神恩的关系》一书和鲍威尔的《论道德精神的概念》一书的批评，但是没有完成这个计划<sup>134</sup>。

3月初，马克思写信给卢格说，他同意出版《轶文集》并且很乐意为它写稿。他答应寄去两篇文章：《基督教艺术批判》（这是他为《末日的宣告》第二部写的）和《黑格尔法哲学批判》（在这篇文章里他打算揭露黑格尔法哲学的内在矛盾）<sup>135</sup>。

133 《马克思恩格斯全集》，德文版，第1部分，第1卷，下卷，第266页，1842年1月26日B. 鲍威尔从波恩给马克思的信：

“我写完了《两个人从信徒的观点探讨黑格尔关于宗教和艺术的学说》。”

134 参阅1842年2月10日马克思给A. 卢格的信，载《马克思恩格斯早期著作选》，1956年俄文版，第240页。

135 1842年3月5日马克思给卢格的信：

“我完全同意《Anekdotia philosophica》〔《哲学界轶文集》〕的计划，并且认为最好把我的名字也列入撰稿人的名字以内。像这样的一种示威就其性质来说是不容许任何匿名的做法的……”

由于萨克森式的书报检查的突然恢复，要印行我的《论基督教艺术》显然

3月底，在給卢格的另一封信里，他又談到那篇論基督教艺术的文章；这时他表示不想用《末日的宣告》的諷刺笔調来写，而想对宗教和基督教艺术作出更为实在的批判，并且說，他已經同費尔巴哈的宗教观分道揚鑣了<sup>136</sup>。

在特利尔时，以及当他在4月里回到波恩时，他做了許多摘要，大部分都是为論基督教艺术的著作而准备的。例如，他閱讀和摘录了梅涅尔的《宗教批判通史》、巴尔貝拉克的《論教父的道德》、魯莫尔的《意大利的研究》、格隆德的《希腊人的繪画》、伯提格尔的《艺术性神話的观念》、德·布罗斯的《論物神崇拜》。从这些书中，特别是从最后一本书中，馬克思大概为他后来的拜物教理論吸取了某些东西<sup>137</sup>。

在1842年3月26日的回信中，卢格多少有些輕率地告訴他

将是完全不可能的。这篇文章本来是应该作为《末日的宣告》的第二部而出版的。你看把它改写一下收入《軼文集》如何？……我准备給《德意志年鉴》写的另一篇文章，是批判黑格尔有关国家內部制度的自然法的。这篇文章中的主要内容是同君主立宪制作斗争，同这个彻底自相矛盾和自我毁灭的混合物作斗争。”（《馬克思恩格斯早期著作选》，1956年俄文版，第241頁。）

136 1842年3月20日卡尔·馬克思給阿尔諾德·卢格的信：

“因此，說到这件事，我发现《論基督教艺术》一文（現在改为《論宗教和艺术，特别是基督教艺术》）应该完全改写……《末日的宣告》中所用的那种笔調和晦澀拘謹的黑格尔叙述方式現在应该代之以更流暢、因而也更实在的叙述方式了……

在这篇論文本身中，我不免要讲到宗教的一般本质；在这里我同費尔巴哈发生了某种分歧——不是有关原則的分歧，而是有关理解的分歧。不管怎样，宗教是不会从这里占到什么便宜的。”（同上，第244頁。）

137 參閱《馬克思恩格斯全集》，德文版，第1部分，第1卷，下卷，第114、118頁。研究拜物教的初步結果，在1842年3月20日給卢格的信中已經可以看到。信中說：“把人降低到动物的水平成了政府的信仰和政府的原則，这真是妙极了。但这一点和信教并不矛盾，因为，把动物神化也許是最彻底的一种宗教形式，而且，可能很快就必須不談宗教的人类学，而談宗教的动物学了。”（同上，第243頁。）



說，他其实不必赶忙，因为《軼文集》的出版将不会早于4月底<sup>138</sup>。但这个时候，馬克思并没有寄去他所答应的那些文章，而是寄给了他一封道歉的信，信中表示歉意說，家庭糾紛使得他在整整一个月中不可能从事任何思想工作。不过他現在答应給卢格写四篇文章：論宗教艺术，論浪漫主义，論历史法学派的哲学宣言和論“实证哲学家”<sup>139</sup>。

这些文章彼此之間有着內部的联系，因为它们們的共同任务是批判基督教国家的思想基础：基督教、浪漫主义、历史法学派和实证哲学。但是馬克思沒有能够最后整理好这些題目<sup>140</sup>；他只完成了一篇两頁的短文《路德是施特劳斯和費尔巴哈的仲裁人》，这是在1月底写的，寄給了卢格，而卢格就把它发表在《軼文集》上了<sup>141</sup>。

<sup>138</sup> 《馬克思恩格斯早期著作选》，1956年俄文版，第273頁。

<sup>139</sup> 1842年4月27日馬克思从波恩給卢格的信：

“如果我的文章还得延迟几天，——不过确实也只有几天，——您可不要不耐烦……但是我这里已差不多全准备就緒了。我将給您寄去四篇文章：（1）《論宗教艺术》，（2）《論浪漫主义》，（3）《历史法学派的哲学宣言》，（4）《实证哲学家》（我稍許恭維了这些哲学家一番）。这几篇文章在內容上都是相互联系的。

您将收到的論宗教艺术的文章是大大压缩了的，因为它在我手上已漸漸地长到約莫有一本书的大小了，而我又被吸引到各种各样的研究中去，这些研究还需要相当长的時間。”（《馬克思恩格斯早期著作选》，1956年俄文版，第245—246頁。）

<sup>140</sup> 只有第三篇文章——論历史法学派的宣言——經馬克思修改过，但已經不是发表在《軼文集》上，而是发表在《萊茵报》上了。

<sup>141</sup> 《馬克思恩格斯全集》，人民出版社1956年版，第1卷，第32—34頁。这篇文章直到1842年11月才寄給卢格。

參閱1842年12月16日M. 弗萊雪尔給Γ. 荣克的信，載J. Hansen, Rheinische Briefe und Akten（汉逊：《萊茵书信与文件》），第1卷，第347頁。

在這篇文章中，他援引了《德意志年鑑》上討論哲學從施特勞斯到鮑威爾和費爾巴哈的發展的三篇文章。前兩篇文章<sup>142</sup>的作者們不理解從施特勞斯到布魯諾·鮑威爾和費爾巴哈的轉變的必然性，因而擔心早先獲得的成果會不斷改變。署名“哲學家”的第三篇文章的作者提出了奇蹟的問題，並且引證施特勞斯的話來同費爾巴哈論爭<sup>143</sup>。馬克思在他那篇署名“非柏林人”<sup>144</sup>的文章中，堅決維護費爾巴哈的觀點，以反對施特勞斯的觀點。費爾巴哈把奇蹟解釋為人的願望的虛幻的異化；施特勞斯則把奇蹟看成是精神的無限自由和威力的表現。馬克思在自己的論爭中利用了《末日的宣告》中所使用的方法，引用路德的話來捍衛費爾巴哈。

這裡已經顯示出費爾巴哈對馬克思的深刻影響；這種影響不僅表現在有關無神論的方面，而且表現在摒棄思辨哲學並代之以即或不是唯物主義的、至少也是具體的世界觀方面。文章的結尾處用下面這樣的热情贊揚表達了費爾巴哈的深入肺腑的解放思想的影响：

“可耻呵，基督徒們——優秀的和平庸的，有學問的和沒有學問的，反基督教者向你們指出了真正的不加掩飾的基督教的實質，你們應該為此感到羞耻。我勸你們，思辨神學家和哲學家們，假如你們願意明白事物存在的真相，即明白真理，你們就應該從先前的思辨哲學的概念和偏見中解放出來。你們只有通過火流（雙關語：德文“Feuerbach”〔費爾巴哈〕字面的意思是“火流”。——俄文版

142 1841年11月1日《德意志年鑑》，第105號，《布魯諾·鮑威爾初探。對福音史批判》。

1842年1月10日《德意志年鑑》，《關於教會和科學的決裂的兩次投票。  
（一）論現代批評家施特勞斯、費爾巴哈、布魯諾·鮑威爾的勞動能力》。

143 《德意志年鑑》，《基督教和反基督教》。

144 馬克思採用這個署名，是因為前兩篇文章的作者署名“柏林人”和“亦柏林人”。

編者)才能走向真理和自由, 其他的路是沒有的。費爾巴哈, 这才是我們时代的滌罪所。”<sup>145</sup>

除了這篇文章以外, 馬克思只是繼續答應寄去其他的文章; 直到《軼文集》出版時為止, 在他和盧格之間頻繁的書信往還中, 對於盧格的越來越堅持的要求, 他的回答只是一次又一次的道歉和許諾<sup>146</sup>。

這種拖延的主要原因是, 馬克思日益離開哲學—政治鬥爭而轉向直接的政治鬥爭, 而且, 大約從 1842 年 4 月月中起, 他同《萊茵報》合作的關係越來越密切了。

\* \* \*

青年黑格爾派既然沒有能夠使普魯士政府贊同他們的思想, 於是他們所面臨的根本問題就是如何從思辨性的批判轉向政治活動。

從弗里德里希-威廉四世即位以來, 青年黑格爾派遭到了更沉重的打擊。處在日益激進的對立派的地位, 他們必須加強自己的反抗。現在他們已經不僅攻擊基督教, 認為基督教應對普魯士國家不願採取自由主義方針一事負責, 同時也攻擊日益反動的基督教國家本身了。

他們同布魯諾·鮑威爾一起在批判哲學的含義下解決了行動問題, 把批判哲學當作武器, 想利用這個武器來決定歷史發展的進

---

<sup>145</sup> 《馬克思恩格斯全集》, 人民出版社 1956 年版, 第 1 卷, 第 33—34 頁。

<sup>146</sup> 《馬克思恩格斯全集》, 德文版, 第 1 部分, 第 1 卷, 下卷, 第 275 頁, 1842 年 6 月盧格給馬克思的信: “自從您在 4 月底來信並且答應很快就把您的文章寄來以後, 我就再也沒有得到您的消息了。”參閱 1842 年 7 月 9 日馬克思給盧格的信(載《馬克思恩格斯早期著作選》, 1956 年俄文版, 第 247—249 頁)。參閱《馬克思恩格斯全集》, 德文版, 第 1 部分, 第 1 卷, 下卷, 第 281 頁, 1842 年 10 月 21 日盧格給馬克思的信。

步过程。馬克思这时同卢格、費尔巴哈和布魯諾·鮑威尔一道領導着青年黑格尔运动，他由于力图更积极地参加反对派的斗争而开始离开柏林的青年黑格尔派，因为他们倾向于把批判变成目的本身。

他这时已經接近于費尔巴哈和卢格的观点，他們以不同的方式（卢格用他在《德意志年鉴》上所貫徹的那种越来越激进的政治方針，而費尔巴哈則以他的唯物主义）帮助他從批判哲学轉向直接的政治斗争。

費尔巴哈在批判基督教时，說明宗教如何顛倒了神与人之間的关系，认为人創造了神并因而从自己的类（Gattung）異化出来。通过对唯心主义思辨哲学的类似的批判，他同样地說明了，人由于創造了思想，就使自己从自然界分离出来，成为外在于世界的东西。

費尔巴哈通过同时揭露宗教和唯心主义，达到了唯物主义的世界观，虽然这种世界观还是半形而上学的。这种世界观不是把意識看成第一性的和基本的，而是把以具体自然界和具体的人为形式的存在看成第一性的和基本的。

在費尔巴哈的影响下，馬克思离开思辨哲学越来越远了。

这种傾向，随着他参加政治运动而加强起来。他同卢格一道日益清楚地認識到，必須使批判具有积极的、政治的性质。但是他还没有直接参加政治斗争；由于普魯士和法国之間的冲突而尖銳化了的这种政治斗争，使青年黑格尔派的自由主义傾向变得更加彻底，甚至如像赫斯所做的那样，提出了空想社会主义的理想。

在一个时期以內，他仍旧同布魯諾·鮑威尔并肩作战，协助鮑威尔写《末日的宣告》。但是他的积极参加政治斗争的願望妨碍了他写《末日的宣告》第二部。这种願望使他首先給《德意志年鉴》写

了一个时期的文章，以后接着又给《莱茵报》写稿，而从这时起，他就已经直接参加了政治斗争。

恩格斯这时已经不再热中于“青年德意志”运动，而是转到青年黑格尔派方面来了。他克服了自己在宗教问题上的怀疑（施特劳斯给他打开了通向无神论的道路），同时脱离了“青年德意志”运动，因为这个运动现在在他看来是离开政治和生活太远了。

他既已通过施特劳斯而走向黑格尔和青年黑格尔派，便开始急迫地研究黑格尔哲学，但并不是为了在抽象的思辨中绕圈子，而是为了有可能积极地参加当代的斗争。

马克思和恩格斯作为坚定的民主主义者，比其他青年黑格尔分子更为彻底地和积极地进行了这个斗争。他们把从思辨到行动的转变不仅仅理解为对现存事物的批判，而是理解为争取改造现存关系的积极政治斗争。

## 第五章

### 《萊茵報》

1842年初书报檢查的放松在普魯士的报刊界引起了深刻的变化。在这之前,自由主义思想只有通过普魯士国外的报纸如《曼海姆晚报》、《萊比錫总汇报》和《德意志电訊》等才能得到傳播。被书报檢查机关控制得很紧的普魯士报纸小心翼翼地避而不談政治,而它們那种奴才式的反动傾向更使得它們只能給讀者提供一些毫无意义的报道或无聊的諧謔之談<sup>1</sup>。柏林的报纸如《柏林政治和学

1 Hoffmann von Fallesleben, *Wie ist doch die Zeitung interessant*, 28 Mai 1841(《Die politischen Lyriker unserer Zeit》, Leipzig, 1848, S.81—82, zitiert bei K. Obermann, *Einheit und Freiheit*, Berlin, 1950, S.173) (霍夫曼·馮·法勒斯累本:《报纸是多么叫人开心》, 1841年5月28日(載《現代政治抒情詩》, 萊比錫, 1848年, 第81—82頁, 引自奧伯曼:《統一和自由》, 柏林, 1950年, 第173頁)):

在我們亲爱的祖国,  
报纸是多么叫人开心!  
今天,我們什么不知道!  
昨天公爵夫人临盆,  
明天公爵駕到,  
这里国王回宮,  
那里皇帝过路,  
不久他們就会聚到一处。  
哎呀,多有意思! 多有意思!  
上帝也要为亲爱的祖国祝福!

在我們亲爱的祖国,  
报纸是多么叫人开心!

木問題王國特權報》和《柏林政治和學術問題新聞》特別是這樣。這兩家報紙反映了柏林中等階層、庸夫俗子們的情緒，這些人所最感興趣的就是戲劇和關於戲劇界的無聊傳聞。少數稍帶自由主義色彩的報紙則十分尷尬地周旋在人民的日益覺醒的政治覺悟和對政府的恐懼之間，因為政府不容許宣布自由的原則並在任何時候都能停止報紙的出版<sup>2</sup>。

柏林的青年黑格爾派只能出版一些沒有影響的小型雜誌諸如《藝文》和布尔用來代替《藝文》的《愛國者》，或是給在普魯士境外出版的自由主義報紙或《德意志年鑑》寫稿。

直到《科尼斯堡文學報》和新創辦的《萊茵報》請他們擔任特約撰稿人時，他們才開始在報刊上起重大作用。

在那些到當時為止一直是卑躬屈節的德國報刊當中，《科尼斯堡文學報》第一個公開而大膽地出來保衛自由主義思想。它成了東普魯士自由主義力量的機關報，科尼斯堡的比較強大和進步的市民階級則是它的靠山。和南德的自由主義相反，這種自由主義受到康德的理性主義和施泰因思想的重大影響。雅科比在他所著的《四個問題》一書中闡述了它的原則，要求解放德國人民和建立

什么事不報道給我們！  
 一位准尉晉級少尉，  
 宮廷祭司长被授了勳，  
 侍從們穿着銀綫鑲邊的衣裳，  
 顯赫的老爺們  
 動身前往北方。  
 哎呀，多有意思！多有意思！  
 上帝也要為親愛的祖國祝福！

參閱 *Deutschlands politische Zeitungen* [《德國的政治報紙》]，蘇黎世和溫特圖爾，1842年。

2 J. Hansen: *Gustav von Mevissen* [漢遜：《古斯塔夫·馮·梅維森》]，柏林，第1卷，1906年。

君主立宪政体<sup>3</sup>。

《科尼斯堡文学报》基本上是以知識分子为对象的报，但《萊茵报》不同，它首先力图保卫萊茵工商业的利益<sup>4</sup>。

《萊茵报》是在萊茵經濟生活的中心科倫出版的。1830年后該市居民已有七万人，而且还在不断增加。“萊茵拖輪公司”成立后，在1841年又修筑了科倫到阿亨的铁路；从此整个工商界开办企业之風就大大盛行起来。梅維森、商会会长康普豪森、陈情书起草人汉塞曼（1830年他就在陈情书里提出了德国資產階級的基本要求）这样一些人物的率先行动特別促进了这种風气的流行。

《萊茵报》起初并不是站在反对派的立場上；政府甚至协助了該报的創辦，因为它指望該报会拥护它的政策而反对教皇至上論者和他們的机关报《科倫日报》。

《萊茵报》代替了1839年創辦的《萊茵总汇报》，后者是由于經不住《科倫日报》的競争而停办的。

1841年9月28日，一些有錢的科倫資產者如康普豪森、达哥柏特·奥本海姆（銀行家所罗門·奥本海姆的兄弟）、梅維森、律师荣克、候补法官施拉姆和律师法依，成立了一家有三万塔勒資金的股份公司来接办奄奄一息的《萊茵总汇报》。1842年元旦，报纸以《萊茵政治、商业和工业日报》这样一个新的名称出版了。省长馮·博德尔施文克暂时准允了报纸的出版，因为在他看来，办报的富有

3 《科尼斯堡文学报》，1842年9月21日，A. 荣克：《科尼斯堡和外省的精神》。

4 但是，从名称便可看出这种区别。当时大多数的其他报纸主要都是文学性质的，而《萊茵政治、商业和工业日报》的对象首先是市民階級中的工商界人士。

关于《萊茵报》可参閱 Dr. Hermann König, «Die Rheinische Zeitung» von 1842—1843 in ihrer Einstellung zur Kulturpolitik des Preußischen Staates [赫尔曼·科尼希博士：《1842—1843年的〈萊茵报〉对普魯士文化政策的态度》，闵斯德，1927年。



資產者就是這家報紙的溫和傾向的可靠保證。

而萊茵資產階級的要求也確實是經濟的性質多於政治的性質。在經濟上和普魯士利害相關的萊茵資產階級首先要求經濟改革：降低訴訟費和郵費，修築鐵路和擴大關稅同盟。

這就使得一直是《萊茵總匯報》的撰稿人並積極參加了《萊茵報》的創辦的莫澤斯·赫斯被排出了曾經答應給他的領導地位。這樣做是因為人們害怕他的社會主義傾向會吓跑科倫的資產者。使赫斯深感痛心的是<sup>5</sup>，弗里德里希·李斯特代替他被聘為報紙的主編。李斯特曾參加建立實行保護關稅政策的關稅同盟，因此被認為比赫斯更適於擔任報紙的領導工作<sup>6</sup>。

李斯特這時正好發表了他的著作《政治經濟學的國民體系》的第一卷；在這部書里，他適應着德國新興資產階級的利益，證明德國迫切需要用保護關稅的辦法防止英國的競爭。由於腿部受傷，李斯特不能到科倫來，於是他就推薦他的一個學生、在奧格斯堡《總匯報》工作的赫夫鏗博士來擔任主編的職務。

和李斯特一樣，赫夫鏗也認為最重要的是保衛資產階級的經濟利益。例如，1841年12月16日他寫信給《萊茵報》的出版負責

---

5 1841年12月10日M.赫斯給奧爾巴赫的信，載瑪爾巴赫《國立席勒博物館檔案》：

“我跟那些金融貴族以及他們周圍所有的人無法合得來的；在這幫人的領導下，我看要想擔任主編是不可能的。這些該死的狗東西！真該把這些傢伙通通絞死，他們除去金錢和盛氣凌人之外什麼都不懂……目前我只和這幫人當中最好的一些人打交道；這是我與之保持友誼關係的最后一批人。我跟這幫人簡直是處於戰爭狀態。”

6 1841年10月24日奧本海姆、施拉姆和法依給李斯特的信：

“把參加企業的人們集合到一起的事情，就是決定創辦一份有價值的，溫和的，嚴肅的，今後也建立在積極的原則之上的，在商業上與政治上進步的報紙。”

人奧本海姆和榮克<sup>7</sup>說：“進一步擴大關稅同盟，發展德國的商業和商業政策，把德國的民族覺悟從阻礙統一的一切事物下解放出來，——這一切看來就是所有德國報紙的最崇高的任務。”但是，在赫夫鏗和他的編輯部同事之間不久就發生了衝突。他的同事們傾向於青年黑格爾派並邀請他們的同志給編輯部寫稿；當然，他們在約稿時曾經叮囑這些人盡量尊重天主教，並盡量用隱蔽的方式來表达自己的激進政治觀點<sup>8</sup>。

在元旦創刊號的社論《祝賀和告誡》里，這種激進的傾向就已經表現出來了：“實現德國最高的民族任務（儘管這是一件最困難和最冒險的事業），就在於爭取使自己的權利和自由在本國得到承認，並把它們保持下去。德國的思想方式並不是人們只消靠一排排刺刀便可保護它免受外來侵犯的僵死實體。更大的危險從內部威脅着它，這就是德意志的停滯與落後狀態，這種狀態對於這個在一切民族精神之中最為深刻的民族精神的生活是有害的……並且會把它推上錯誤的道路。這種壓抑着我們的真正德國的生活、它的神聖的熱情、它的巨大力量並且使之有窒息危險的停滯和障礙，可能把德國的光輝燦爛的未來推遲幾百年。要無情地和大胆地揭發舊德意志的利己主義、因循守舊、苟且偷安、卑鄙怯懦、阿諛奉承、指手劃腳等等，而深深隱藏在各種人物、制度和關係背後的正是這些惡行；戰勝我們的自由、我們的權利和我們的榮譽的這些敵人，這正是德國最高的民族任務，它比起那種只懂得唱《他們不會

7 J. Hansen, Rheinische Briefe und Akten (漢遜：《萊茵書信與文件》)，第1卷，埃森，1919年，第301頁。

8 《馬克思恩格斯全集》，德文版，第1部分，第1卷，下卷，第362頁，1841年11月29日Γ.榮克給A. 盧格的信：

“對於記者必須提出兩個條件：對天主教極端謹慎和文筆力求平易，但在涉及政治時則措詞要力求隱晦。”

占有它》，只知道把法國人看成虛榮、貪得無厭、不安分的鄰人，而不看成是愛好自由、充滿愛國熱忱的勇敢民族的人來，是更崇高的愛國主義。

赫夫鏗不久就離開了報紙的領導職位，因為他不能堅持使《萊茵報》嚴格遵循他所希望的方向和只發表他所同意的文章。他寫道：“十分明顯，如果出版負責人要求採用編輯所不同意的文章，那末編輯就不得不編輯和他本人的思想方向相對立的報紙，並且在自己的報紙上發表和自己的觀點不相容的觀點了。為了消除這種情況，可以請一位要什麼觀點就保證有什麼觀點的人來當編輯；但是如果人們願意看一看我過去的經歷，那他們就會相信，我根本不是個青年黑格爾派的信徒。”<sup>9</sup>

由於卡爾·馬克思的推薦（看來<sup>10</sup>，從一開始他便起了思想上的鼓舞者的作用），布魯諾·鮑威爾的姻戚魯滕堡繼赫夫鏗擔任了編輯。魯滕堡是由於自己的激進觀點而被解除了中學教師職務的。但是被政府視為危險的革命者的魯滕堡結果並不能勝任報紙的領導工作<sup>11</sup>。

在魯滕堡主持編務時，青年黑格爾分子成了《萊茵報》的經常撰稿人<sup>12</sup>，結果報紙的性質就完全改變了。由於魯滕堡沒有編報

<sup>9</sup> 漢遜：《萊茵書信與文件》，第1卷，埃森，1919年，第315頁。

<sup>10</sup> 1841年11月29日Γ. 萊克給A. 盧格的信（載《馬克思恩格斯全集》，德文版，第1部分，第1卷，下卷，第262頁）：“瑪格爾博士自告奮勇（想來擔任編輯），一些人表示同意，我表示反對。馬克思博士特別要我提防着他。”

<sup>11</sup> 《馬克思恩格斯早期著作選》，1956年俄文版，第249頁，1842年7月9日馬克思給A. 盧格的信。

“魯滕堡使我的良心感到不安。我介紹他去編《萊茵報》，但是他完全不能勝任。”

<sup>12</sup> 《萊茵報》的撰稿人大多是青年黑格爾分子：K. 馬克思、B. 鮑威爾、M. 赫斯、Э. 梅因、Л. 布尔、M. 施蒂納、科本、韜威爾克、Ф. 恩格斯、P. 普魯茨，以及科尼斯堡和科倫的一些自由主義者，諸如基本上只對經濟問題感興趣的梅維森和康普豪森。

的能力，鮑威爾自己就負起了報紙的領導責任，他對政府的反动傾向進行了果敢有力的鬥爭<sup>13</sup>。

現在占首要地位的已經不是經濟問題，而是政治了，《萊茵報》成了一家反對派的報紙，它的批評比普魯士的所有其他報紙都更為大膽<sup>14</sup>。

新的撰稿人的輕快而辛辣的文筆，他們的機智而又嚴正的批評，迅速地吸引了新的訂閱者，使訂戶由四百增加到八百。報紙辦得很有成績，又努力為股東們的主要要求進行辯護；對這種情況股東們是感到滿意的，因此他們並不反對報紙的新傾向；但在政府看來，這家報紙却是可疑的、危險的。

魯滕堡被聘為主編以後，把他看成是危險的革命者的政府立刻就拒絕把該報的臨時執照換為長期執照。1月31日司法大臣馮·羅豪寫信給在科倫的行政區長官馮·蓋爾拉赫說：“我要毫不遲延地通知閣下，這位魯滕堡博士是青年黑格爾學派的热情保衛者，是《德意志年鑑》的積極撰稿人，並且在漢堡和萊比錫的報紙

13 B.鮑威爾在1842年1月20日《萊茵報》上發表的文章：《論英國危機的最新征象》；1842年1月30日：《萊茵的邊界》；1842年2月10日：《法國的黨派分裂》；1842年3月10日：《教會和政府》；1842年3月27日：《什麼是教育自由》。

14 漢遜：《萊茵書信與文件》，第467頁，1843年2月27日聖保爾（《萊茵報》的最後一個檢查官）給樞密顧問官比特爾的信：“編輯部跟柏林的那班所謂‘自由人’發生了關係，他們利用書報檢查的放寬而日益堅決地為青年黑格爾派的觀點辯護，公開承認自己的政治信條就是消滅教會，實行立憲和絕對的出版自由。”

參閱F. Perthes, *Perthes Leben* (佩爾特斯：《佩爾特斯傳》)，1842年，第3卷，第453頁：

“今年年初在科倫出版了《萊茵報》，報上很少刊登流言蜚語，但它卻成了一切政治反對派活動的舞台，每天都有文章辛辣、機智而又通俗地向廣大讀者宣傳《德意志年鑑》向革命貴族介紹的那些東西。”

上发表过恶意歪曲这里的情况的文章。如果这种特别坚决地反对国家与教会一切现存制度的倾向在国内有了自己的正式机关报，这将会是一件能引起严重后果的麻烦事。据我所知，《德意志年鉴》的破坏性的学说到目前为止在莱茵省并未得到什么显著的反响，因此必须十分坚决地防止鲁滕堡博士利用他所主编的报纸为上述倾向在省内的传播打下基础。”<sup>15</sup>

政府没有料到会受到这样的攻击，它把这家普鲁士报纸的这种倾向看成是前所未闻的，于是决定立刻对《莱茵报》采取严厉措施。

2月13日冯·罗豪在内阁会议上要求从1842年4月1日起查封《莱茵报》；3月11日政府指令省长博德尔施文克采取措施使该报从上述日期起停刊。这一点是容易办到的，因为该报并没有长期执照。但博德尔施文克本人却暂时地挽救了《莱茵报》，因为他认为在这时查封报纸是不适宜的。他请求缓期执行政府的命令，同时保证督促该报改变它的方向<sup>16</sup>。

马克思就在这种战斗气氛中参加了《莱茵报》的工作。1842年年初，由于冯·威斯特华伦的三个月的病和他本人的病，马克思只能做很有限的工作。他也想给《德意志年鉴》写稿，也许还想当一名哲学教授，因为前面已经提过，他为了取得教授的职位曾经想把自己的学位论文刊印出来。但当他知道这件事毫无希望的时候，他就开始为《Anekdoten》〔《軼文集》〕拟订各种计划，但是这些计划也都没有什么结果，反而耽误了他撰写政论的

---

<sup>15</sup> Geheimes Staatsarchiv, Ministerium des Innern und der Polizei, Censur-Sachen Spec. Lit.〔《秘密国家档案，内务与警务部》，《书报检查事务特殊文件》〕R. No. 33。

<sup>16</sup> 同上，1842年3月26日博德尔施文克给书报检查长官的报告。

工作。

直到3月底他才放开純理論問題，而轉到現實的、具體的政治問題上來。論書報檢查令的文章僅僅是一個開端，但實際上，只是在他積極地參加了《萊茵報》的工作之後，他才得以直接參加政治鬥爭。在政治鬥爭方面他的戰鬥熱情特別高，從下面他寫給盧格的信可以看出這一點來，信里表現了他對於現存制度的蔑視，以及對政府中所有當權人物的深惡痛絕：

“鮑威爾有一次在柏林跟艾希霍恩發生爭吵，就和您跟內務大臣的那次爭吵一樣。這班老爺們的爭辯方式彼此是大同小異的，正像雞蛋跟雞蛋都差不多一樣。但是，哲學以明白易懂的語言跟這些趾高氣揚的惡棍的治國妙論進行爭辯則是一種例外的情況，在這裡甚至某種熱狂也毫不礙事。要叫這些俗世的小神道相信，有人信仰真理和精神信念，那真是最困難不過的事。這些當政的公子哥兒對什麼事情都不相信，他們都是一些冥頑不化的執拗子弟，不相信有什麼真正的、無私的愛。除去用上流人物稱之為狂熱的那種東西以外，還能用什麼辦法對這些 roués [奸詐之徒] 進行鬥爭呢？近衛軍尉官把任何一個舉意清白的情人都看成是狂熱病者。難道為了這一點人們就不再結婚？把人降低到動物的水平已經成了政府的信仰和政府的原則，這一點真是妙不可言。”<sup>17</sup>

大家知道，9月初在科倫商量辦報時他是在場的，並且對報紙其後的发展起了很大作用。1841年11月<sup>18</sup>以及赫夫鏗離開後聘

17 《馬克思恩格斯早期著作選》，1956年俄文版，第242—243頁，1842年3月20日馬克思從特利爾給A. 盧格的信。

18 《馬克思恩格斯全集》，德文版，第1部分，第1卷，下卷，第270—271頁，1841年11月29日Γ. 萊克給A. 盧格的信。

請主編時他的意見都很受重視；他對於魯滕堡的好評是很有分量的。

其他青年黑格爾分子都在參加《萊茵報》之後立刻着手寫稿，但馬克思開始寫稿卻比他們晚得多<sup>19</sup>。1月26日鮑威爾就已經從波恩打聽，為什麼馬克思還不給《萊茵報》寫稿，而從榮克給馬克思的信也可以看出，在3月中旬的時候，擔任過《藝文》雜誌編輯的梅因曾經帶着諷刺的口吻向榮克打聽，馬克思是不是會很快地就出頭露面，來表明“他到底是怎樣一個人”<sup>20</sup>。

為了更方便地為報紙進行工作，馬克思在1842年年初從波恩（他是先從特利爾來到波恩的）到了科倫，但是到4月10日他又返回波恩，因為那裏的工作條件畢竟比較好些。直到5月初，他在那裏和布魯諾·鮑威爾又有過很多來往<sup>21</sup>。

馬克思首先決定對萊茵省議會的辯論進行一次批判性的分析。這次會議從前一年的5月23日開到7月25日，它是當時萊茵省的主要事件<sup>22</sup>。

這時作為他的出發點的論點是，普魯士的反動政策不僅不像青年黑格爾派一直肯定的那樣和普魯士國家的本質相矛盾，相反地，它是完全符合於這個本質的<sup>23</sup>。

萊茵省議會和其他省議會一樣，也是一個在地主操縱之下的、

---

19 關於馬克思給《萊茵報》寫稿的事情，參閱同上書，第152—154頁，1843年2月28日《曼海姆晚報》上的文章。

20 同上，第275頁，1842年5月14日Γ. 榮克給馬克思的信。

21 《馬克思恩格斯早期著作選》，1956年俄文版，第242—247頁，1842年3月20日和4月27日馬克思給A. 盧格的信。

22 關於萊茵省議會，參閱Dr. G. Croon, Der Rheinische Provinziallandtag bis zum Jahre 1874(克路恩博士：《1874年之前的萊茵省議會》)，杜塞爾多夫，1918年。

人数不多的反动議會。尽管它是由三个等級——貴族、市民和农民<sup>24</sup>——的代表所組成，但它主要是保卫地主的特权的。因此，它常为一些微不足道的小事辯論不休，在这方面它和威斯特伐里亚省議会的辯論非常相似；鮑威尔在他給馬克思的一封信里就把威斯特伐里亚省議會称为“愚蠢之极和令人厌恶的”<sup>25</sup>。

此外，檢查机关对萊茵省議會也和对出版物一样，施加了很大的压力。例如，省議會不能討論政府和科倫大主教之間的糾紛問題，也不能討論宪法問題。省議會并不要求出版自由和宪法，而只满足于提出放寬书报檢查的要求。只有在問題涉及保卫地主的利益时，省議會才活跃起来；它甚至进一步加强了政府提出的保卫这些利益的措施。

馬克思原来打算对萊茵省議会的辯論給以全面的批評，以便证明它如何不能符合人民的願望，同时揭露政府的政策。首先他想討論出版自由問題和“大主教問題”，然后再談一談省議會的社会立法以及关于林木盜窃、禁区狩猎和分割地产的法律。但是在計劃写作的这些文章当中，发表出来的只有关于出版自由和林木盜窃法的文章，第二篇論普魯士政府与大主教的冲突的文章未为

<sup>23</sup> 《馬克思恩格斯早期著作选》，1956年俄文版，第243頁，1842年3月20日馬克思給A. 卢格的信：

“我很想证明……普魯士做不到公开的审判和辯論，因为自由的法庭和不自由的國家是互不相容的。同样地，对于普魯士的虔誠也应当給以公正的評價，因为先驗的國家不能沒有一个天启的宗教，犹如俄国的騙子不能沒有一个貼身圣像一样。”

<sup>24</sup> 在省議会的七十九名議員里，有諸侯代表四人、地主代表二十五人、市民代表二十五人和农民代表二十五人。

<sup>25</sup> 《馬克思恩格斯全集》，德文版，第1部分，第1卷，下卷，第252頁，1841年4月12日B. 鮑威尔給馬克思的信：

“省議会的討論是极端愚蠢的，而把这些討論拿到報紙上发表，这就几乎足以把人們对省議会的最后一点兴趣都打消了。”



書報檢查機關所通過，最後兩篇則根本未動筆。

1842年5月，馬克思在《萊茵報》上第一次發表了一篇連載的文章，它的總稱是《第六屆萊茵省議會的辯論（第一篇論文）。關於出版自由和公布等級會議記錄的辯論》<sup>26</sup>。

這次批評完全不是他給《德意志年鑑》寫的那篇文章的重複，馬克思在那篇文章中只是從極其一般的立場批評了書報檢查制度<sup>27</sup>。

相反地，這一次他是從比較具體的政治觀點來考察書報檢查和出版自由問題的，並且試圖聯繫着一般政治情況來解決這個問題，而不把它當作一個普遍的抽象概念。這就使他能夠把觀念和事實更加密切地結合起來。

他分析了不同政黨對待出版自由問題的態度，指出從對立的社会利益怎樣會產生出不同的意見，以及為什麼在省議會里沒有一個出版自由的真正保衛者。

反動的諸侯代表採取的立場是根本不容許任何出版自由和思想自由，他認為實施最嚴格的書報檢查是絕對必要的<sup>28</sup>。

26 《馬克思恩格斯全集》，人民出版社1956年版，第1卷，第35—42頁，第50—96頁（1842年5月5、8、10、12、15、19日）。

27 《馬克思恩格斯早期著作選》，1956年俄文版，第246頁，1842年4月27日馬克思給盧格的信：

“我把關於我們最近的一次萊茵省議會的一篇長文寄到《萊茵報》去……聯繫着關於出版的辯論我又回到書報檢查和出版自由的問題上來，不過我是從另一些觀點來考察這個問題的。”馬克思作為材料使用的有：《Sitzungsprotokolle des sechsten Rheinischen Provinziallandtages》，Koblenz, 1841 (S. 111, 117, 135. Sitzung, 19. Juli, Abänderung des Zensurgesetzes), und 《Verhandlungen des sechsten Provinziallandtages nebst dem allerhöchsten Landtagsabschied》，Koblenz, 1841（《第六屆萊茵省議會會議紀錄》，科布倫茨，1841年（第111、117、135頁，7月19日會議：《書報檢查令的修訂》）和《第六屆省議會最後決議公報》，科布倫茨，1841年）。

28 《馬克思恩格斯全集》，人民出版社1956年版，第1卷，第42—44頁。

关于这一点馬克思指出說，这种观点完全符合于神圣同盟的精神，而在神圣同盟时期，整个德意志正遭受奴役，以致合理的东西只有在像黑格尔哲学那样无法理解的时候才能够表现出来。“当时精神上的大斋期一定会向后代证明，如果說只有少数的圣徒才能把四十天的斋期坚持过去，那末，整个德意志，即使不是圣徒，却能在既不生产也不需要精神食粮的情况下活到二十年以上。出版物墮落了，很难說是智力不足和形式缺乏甚于特性不足和内容缺乏呢，还是恰恰相反。如果批判能够证明这个时期根本沒有存在过，应当說这对德意志是最有利不过的了。当时著作界中唯一还有生命跳动的領域——哲学思想領域，已不再說德国話，因为德意志的語言已不再是思想的語言了。精神所用的語言是一种无法理解的神秘的語言，因为被禁止理解的事物已不能用明白的言語来表达。”<sup>29</sup>

貴族的代表想替书报檢查制度辯护，硬說人民仿佛还没有成熟到可以給予自由的程度<sup>30</sup>；对于这一論点馬克思反駁說，只有出版自由才能培养人民的理性和自由，而书报檢查制度則只能使人民和政府的道德敗坏，使民族遭受奴役。

“起敗坏道德作用的只是受檢查的出版物。最大的罪恶——伪善——是同它分不开的……政府只听见自己的声音，它也知道它听见的只是自己的声音，但是它却欺騙自己，似乎听见的是人民的声音，而且要求人民拥护这种自我欺騙。至于人民本身，他們不是在政治上有时陷入迷信有时又什么都不信，就是完全离开国家生活，变成一群只顾私人生活的人。”<sup>31</sup>

29 《馬克思恩格斯全集》，人民出版社1956年版，第1卷，第45頁。

30 同上，第50—51頁，第55—57頁。

31 同上，第78頁。

在議會的市民與農民等級的代表中間，看來也有保衛出版自由的人，但他們的胆怯的發言較之反動分子的那種堅決而囂張的行動却大不相同。

市民的代表以企業經營自由的名義要求出版自由。馬克思說，像這樣地在具體的基礎上提出問題，是有其優越之處的；同時他又批評了德國人通常在提出政治問題時的那種抽象的、脫離生活的、感傷的方式，這使得他們無法腳踏實地地來解決這些問題。

“無論辯論人的觀點乍一看來是多麼獨特，我們仍然應當無條件地承認，這種觀點比德國自由派那種內容空洞、含糊其詞、模稜兩可的議論來得高明，這些自由主義者以為，把自由從現實的堅實土地上移到幻想的太空就是尊重自由。這些流於幻想的空談家、這些傷感的热心家把他們的理想同日常現實的任何接觸都看成是褻瀆神明。對我們德國人說來，自由之所以直到現在仍然只是一種幻想和傷感的願望，一部分責任是要由他們來負的。

德國人一般易於感情衝動，過度激奮，他們有一種愛聽藍色天空音樂的癖好。因此，用他們自己周圍的嚴酷現實中的觀點向他們證明偉大的思想問題時他們總是興高采烈。德國人生來就特別忠誠和恭順。他們由於過分地敬重思想，所以就不去實現這些思想。”<sup>32</sup>

但是馬克思反對把出版自由和企業經營自由相提並論，因為精神活動不應當從屬於利潤的利益；他用激烈的言詞斥責了給報紙寫稿的那些諂媚的、賣身投靠的文巧的無耻行徑。

“作家絕不把自己的作品看做手段。作品就是目的本身；無論對作家或其他人來說，作品根本不是手段，所以在必要時作家可以為了作品的生存而犧牲自己個人的生存……出版的最主要的自由

<sup>32</sup> 《馬克思恩格斯全集》，參閱人民出版社1956年版，第1卷，第83—84頁。

就在于不要成为一种行业。把出版物貶为单纯物质手段的作家应当遭受外部不自由——检查——对他这种内部不自由的惩罚；其实他的存在本身就已经是对他的惩罚了。”<sup>33</sup>

馬克思认为市民代表的一个论据（后来农民等级的代表也提出了这个论据）是正确的，这就是：政治的和社会的发展决定了对出版自由的需要，以致取消书报检查制度成了绝对必要的事情。“在人民以及个别人的生活中面临着这样一个时机，过分长期监督的桎梏使人难以容忍，人们渴求独立，每一个人都希望自己对自己的行动负责。”“从此，检查制度过时了；在它还存在的地方，它被看做一种妨害人们论述公开谈论的事物的令人痛恨的羁绊。”<sup>34</sup>

然而市民代表和农民等级的代表都没有从这一批评中得出唯一正确的结论，没有要求绝对的、毫无限制的出版自由。

在论文结尾的地方，馬克思严厉地斥责了省议会的议员们，说他们不能保卫全国的利益，而是站在反动的或者伪自由主义的立场上，结果使得书报检查制度保存下来并使出版受到束缚。

“回顾出版问题的全部讨论过程，我们便不能抑制内心的痛苦和悲伤，这种情感是由莱茵省那些摇摆于故意顽固到底的特权和先天软弱的不彻底的自由主义之间的代表们的会议引起的。”<sup>35</sup>

在分析关于出版问题的辩论时（馬克思在这里第一次指出社会利益决定着不同的政治立场），他就已经站到被压迫的劳动人民方面来了。

馬克思在进行批评时还是一个唯心主义者，他从黑格尔的观点把国家和法看成是理性的表现。

33 《馬克思恩格斯全集》，人民出版社1956年版，第1卷，第87—88页。

34 同上，第93页（馬克思引莱茵省议会一个报告人的发言）。

35 同上，第94页。

他對國家的理解符合於始終毫不动摇地信奉國家觀念的青年黑格爾派的公認觀點。他把國家看成是道德的體現，因而認為摒棄國家是私人生活以及公共生活中道德墮落的主要原因<sup>36</sup>。

“對於國家的這種漠不關心的態度是產生所有其他錯誤的一個主要錯誤，它產生了利己主義，產生了只顧自己利益或私人利益的狹隘心理。國家和社會的聯繫越是廣泛，國家的利益也就越能深入地滲進社會，利己主義、道德敗壞和眼光狹小的現象也就越是稀少。”

在黑格爾國家觀的基礎上，馬克思理解到法律是實現客觀自由的形式，這種自由就是與個人的任性相抗衡的那一最高的自由；法律雖是國家意志的表現，但它卻不能有壓制的性質。“法律不是壓制自由的手段……恰恰相反，法律是肯定的、明確的、普遍的規範，在這些規範中自由的存在具有普遍的、理論的、不取決於個人的任性的性質。法典就是人民自由的聖經。”<sup>37</sup>

對於國家和法律的這種觀點說明了他對出版物的理解。在他看來，出版物是理性的呼聲，是人民的精神和歷史（他認為歷史是精神的產物）的表現<sup>38</sup>。

“自由的出版物是人民精神的慧眼，是人民自我信任的體現，是把個人同國家和整個世界聯繫起來的有聲的紐帶；自由的出版物是變物質鬥爭為精神鬥爭，而且是把鬥爭的粗糙物質形式理想化的獲得體現的文化。自由的出版物是人民在自己面前的公開懺悔，而真誠的坦白，大家知道，是可以得救的。自由的出版物是人民用來觀察自己的一面精神上的鏡子，而自我認識又是聰明的首

36 《馬克思恩格斯全集》，德文版，第1部分，第1卷，上卷，第584頁。

37 《馬克思恩格斯全集》，人民出版社1956年版，第1卷，第71頁。

38 參閱同上書，第73—76頁。

要条件。它是国家精神，这种精神家家户户……可以取得。它无所不及，无处不在，无所不知。”<sup>39</sup>

馬克思所进行的政治和社会斗争在当时还带有唯心主义的性质，这一方面是由于当时存在着的各种条件，特别是由于书报检查制度，另一方面是因为馬克思的观点在某种程度上还是唯心主义的。但是他的唯心主义比起青年黑格尔派的唯心主义来，早就不是那样无所不包的，而这首先是因为现在他已经是一个坚决的激进的民主主义者了。馬克思越是积极地直接参加到政治斗争里去，他也就越有信心克服思辨哲学；而他在《路德是施特劳斯和费尔巴哈的仲裁人》这篇论文里，便已经对这种哲学表示否定的态度了。青年黑格尔派仍然认为，历史的进程决定于普遍自我意识的发展，而馬克思则和他们相反，认为精神和周围世界是相互作用的。

这种世界观有时使馬克思产生这样一种思想，即政治制度是决定于社会关系的；譬如说，在引用一个报告人的讲话时，他就同意这个人的这样一种看法，即新的需要的产生会引起新的法律的制定：

“时间不可遏止地向前推移，必然会产生现有立法中尚无适当规定的新的重大的兴趣或者提出新的要求。每当这样的时刻，就必须制定新的法律来调整这种新的社会状态。”<sup>39a</sup>

馬克思把费尔巴哈的理论用到关于精神与周围世界之间关系的观点上来，使得这个理论有了更为现实的社会基础。这一点可以从下面一段引文中看出来，在那里他指出遭受剥夺的、失掉

---

39 《馬克思恩格斯全集》，人民出版社1956年版，第1卷，第74—75页；参阅《馬克思恩格斯全集》，德文版，第1部分，第1卷，下卷，第190页；《比利时革命是比利时精神的产物》。

39 a 《馬克思恩格斯全集》，人民出版社1956年版，第1卷，第93页。

政权的騎士階級如何不得不像宗教的信徒那樣，把他們在人世間不再能實現的意念寄托到虛無飄渺的彼岸世界去。

“由于这些老爷們在現代國家中的现实地位远不符合于他們想像中的地位，由于他們生活在现实世界的彼岸的世界里，由于他們用想像力来代替智慧和心灵，他們就不滿意实践，所以他們就必須乞灵于理論，不过这是彼岸世界的理論即宗教。然而，他們这种宗教具有浸透着政治傾向的論战性的毒素，并且或多或少是有意識地在为十足世俗而又极其荒誕的貪欲披上圣洁的外衣。”<sup>40</sup>

馬克思作为一个新聞記者所写的輝煌的处女作並沒有辜負他的朋友們的期望。《萊茵報》的出版負責人萊克对这篇論文特別欣賞<sup>41</sup>，而卢格也写信給他說：“我們在报上发表的关于出版自由的論文都十分出色；但到目前为止，在就这一問題发表的全部文章当中，这一篇肯定是最好的。”<sup>42</sup>

而在《德意志年鉴》上，卢格对馬克思的文章更是称頌备至；在关于《萊茵報》的一篇文章里他写道：“《萊茵報》上发表了許多内容充实的文章，在这一点上，这份报纸确实是值得羨慕的。在 130 号和以后各号的附刊上正是这些文章报道了或者无宁說批評了萊茵省議會关于出版自由的辯論。关于出版自由以及为了保卫这种自由，从来还没有人說出，甚至也不可能說出任何比这些文章更加深刻、更加論据充足的意見来……我們真應該为这种完美、这种天

<sup>40</sup> 《馬克思恩格斯全集》，人民出版社 1956 年版，第 1 卷，第 59 頁。

<sup>41</sup> 《馬克思恩格斯全集》，德文版，第 1 部分，第 1 卷，下卷，第 275 頁，1842 年 5 月 14 日 Г. 萊克写给在特利尔的馬克思的信：

“您的关于出版自由的文章好极了……不久之前梅因写信來說，《萊茵報》在柏林把《德意志年鉴》都压下去了，它給人們带来了极大的喜悅……目前您是否正在研究大主教事件？”

<sup>42</sup> 同上，第 276 頁，1842 年 6 月 A. 卢格給馬克思的信。

才、这种善于把那些依然經常出現于我們政論中的混乱概念整理得清清楚楚的能力感到庆幸。”<sup>43</sup>

第二篇論文談的是 1841 年 6 月在普魯士政府和科倫大主教之間的冲突問題上所展开的辯論<sup>44</sup>。这篇論文沒有为书报檢查机关通过，但是它的要点是可以从馬克思写給卢格的信里看出来的<sup>45</sup>。

馬克思在批評普魯士国家和教会时打算指出双方都不对，因为他們双方之間的敌視都是从錯誤的立場出发的。当普魯士国家求助于自己的威信时，它恰好是站在教会的立場上；相反地，要求法制的教会則承认国家对教会也居于优越地位，因而違背了自己的基本原則<sup>46</sup>。

<sup>43</sup> 《德意志年鉴》，1842 年 7 月 7 日，第 535—536 頁。

<sup>44</sup> 《第六届萊茵省議會會議紀錄》，科布倫茨，1841 年，第 5 和第 13 次，第 4 和第 18 次會議，1841 年 6 月。一个議員提議恢复大主教的自由和他的圣职，或是根据現行的法律处理他，但是这个提議被拒絕了。

<sup>45</sup> 1842 年 7 月 9 日馬克思給 A. 卢格的信：

“我的关于省議会的第二篇論文，即談到教会糾紛問題的論文，被书报檢查机关刪掉了。在这篇文章里，我說明国家的捍卫者怎样站在教会的立場上，而教会的捍卫者又怎样站在国家的立場上。由于愚蠢的科倫天主教徒中了圈套，而維護大主教的言論又可以招引訂戶，因此这件事对《萊茵报》來說就更加不利。但是，您不能想像那班当权的人物卑鄙到何等程度，以及他們在和正統教派的愚人打交道时行为何等可耻。不过事情好歹总算是結束了：普魯士当着全世界的面吻了教皇的鞋子，而我們政府的那些沒有头脑的人又恬不知耻地在大街上走来走去了。”（載《馬克思恩格斯早期著作选》，1956 年俄文版，第 248 頁。）

卢格曾建議馬克思把这篇論文刊入《鉄文集》中。不知道为什么这件事未能实现。

<sup>46</sup> 在談到犹太人問題时，馬克思再一次表述了这样的想法：“所謂基督教国家，它从政治的角度对待宗教，又从宗教的角度对待政治。”（載《馬克思恩格斯全集》，人民出版社 1956 年版，第 1 卷，第 432 頁。）



《萊茵報》在对普魯士政府进行斗争时不能容許对宗教作过分尖銳的批評，因为这种做法会使它失去信天主教的讀者<sup>47</sup>；这种情况还决定了它的这样一种立場，这一立場在某种意义上來說正是保卫教会使之不受普魯士国家专橫势力的侵犯。跟教会和国家都没有关系的报纸，对双方的观点都进行了批評，并且表明，不完全站在教会的一面也可以对政府进行斗争，——这种情况在萊茵省却是件新鮮事情。

馬克思感到滿意的是，他在解决这个問題时并没有伤害天主教徒的宗教感情。本来他指望用这种办法从天主教徒中吸引新讀者，所以书报檢查机关禁止发表这篇文章使他深感失望。

比較容易地打垮了《萊茵总汇报》的《科倫日报》，看到这个新的竞争者逐步巩固起来并且扩大了自己的讀者圈，未免心怀嫉妒。

为了摆脱这种竞争，《科倫日报》卑鄙地在自己的报上把《萊茵报》說成是国家的敌人。在1842年6月28日的社論里，《科倫日报》的主編海尔梅斯指責《萊茵报》，說它攻击作为国家基础的基督教，并且呼吁政府禁止在报刊上討論宗教和哲学問題<sup>48</sup>。

《萊茵报》在7月8日发表了一篇通訊（写于6月30日），作了初步的答复，痛斥了海尔梅斯的这种无耻指責。

“让德意志准备进行一場激烈的战斗吧。这里說的是这样一場战斗，在这場战斗里，海尔梅斯博士由于宗教观点問題很快地就

47 《馬克思恩格斯全集》，德文版，第1部分，第1卷，下卷，第262頁，1841年11月29日Г. 荣克給A. 卢格的信。

48 K. Buchheim, Geschichte der «Kölnischen Zeitung» [布赫海姆：《〈科倫日报〉史》]，科倫，1930年，第2卷，第252—253頁。

担任过《德国国民报》編輯的K. 海尔梅斯在1841年年底被《科倫日报》經理社蒙聘为《科倫日报》主編。

要在科倫跟青年黑格尔派进行較量。尽管海尔梅斯博士在6月28日的《科倫日报》上没有向他們挑战，但是却誣蔑了他們，就和过去他誣蔑了斯图加特的《青年德意志》一样。他呼吁书报檢查机关帮忙反对他們那种‘令人厌恶的、幼稚的驕气’。很难想像，正当整个思想界力求摆脱书报檢查制度的桎梏时，竟然还有人呼神喚鬼地向书报檢查制度求助，同时还硬要和它結成同盟哩。”

但是作了主要回击的是馬克思，他要求出版物有討論宗教、哲学和政治問題的权利，因为出版物的使命就是启发人們的头脑和促进历史的发展。

馬克思在他写于6月底和7月初的文章里，十分尖銳地反击了海尔梅斯的攻訐并且駁斥了他的胡說<sup>49</sup>。

他写道，海尔梅斯的卑鄙可耻的立場是和他对基督教国家的理解相适应的，而基督教国家在本质上是必然要禁止对宗教的任何批評的<sup>50</sup>。馬克思继而又反駁說，基督教国家是现实的、理性的国家的对立面，因为历史表明，现实的、理性的国家正是通过哲学的批判才得到发展的<sup>51</sup>。

但是基督教国家也没有权利禁止哲学对政治发生影响。只有神权政体的国家才能这样做。基督教国家則面临着下述的抉擇：或者它是一个理性的国家，在这种情况下，要成为基督教国家就必

49 《馬克思恩格斯全集》，人民出版社1956年版，第1卷，第107—129頁，《第179号〈科倫日报〉社論》。

參閱《馬克思恩格斯早期著作选》，1956年俄文版，第248頁，1842年7月9日馬克思給卢格的信：“《科倫日报》社論的作者海尔梅斯……站在基督教的一面反对科尼斯堡和科倫的哲学報紙。如果檢查官不再搗鬼的話，那末在下期的附刊里我将要发表一篇答复。萊茵的宗教党派是最危險的党派。最近反对派已經太习惯于在教会範圍内进行反对活动了。”

50 《馬克思恩格斯全集》，人民出版社1956年版，第1卷，第108頁以下。

51 同上，第116—120頁。

須完全以哲學原則為行動的指針；或者它和宗教沒有任何共通之處，這樣一來它就只能在宗教的範圍之外發展，因為宗教不能要求國家的發展是非理性的<sup>52</sup>。這樣看來，在兩種情況下國家的本質都是理性，因此哲學是應當決定國家的發展的<sup>53</sup>。

哲學誠然並不總是認識到自己的崇高義務，而且它過多地沉淪到抽象的思辨中去而不是直接參加政治鬥爭。德國哲學的情況尤其如此<sup>54</sup>。要想完成自己的使命，哲學必須走出純粹思辨的天地，和具體的現實打交道。而且這是符合於它的真正本質的，因為哲學不是超越時間的抽象體系，而是歷史發展的最高表現。由於時代的需要和願望而產生的哲學，又對現存的條件有所反應並且指導它們的發展。

“然而，哲學家的成長並不像雨後的春筍，他們是自己的時代、自己的人民的產物，人民最精緻、最珍貴和看不見的精髓都集中在哲學思想里。那種曾用工人的雙手建築起鐵路的精神，現在在哲學家的頭腦中樹立哲學體系……因為任何真正的哲學都是自己時代精神的精華，所以必然會出現這樣的時代：那時哲學不僅從內部即就其內容來說，而且從外部即就其表現來說，都要和自己時代的現實世界接觸並相互作用。那時，哲學對於其他的一定體系來說，不再是一定的體系，而正在變成世界的一般哲學，即變成當代世界

52 《馬克思恩格斯全集》，人民出版社1956年版，第1卷，第127頁。

53 同上，第124頁：

“不言而喻，現世的智慧即哲學比來世的智慧即宗教更有權關心這個世界的王國——國家。”

54 同上，第120頁：

“哲學，尤其是德國的哲學，喜歡幽靜孤寂、閉關自守並醉心於淡漠的自我直觀；所有這些，一開始就使哲學同那種與它格格不入的報紙的一般性質——經常的戰鬥準備、對於急需報導的聳人聽聞的當前問題的热情關心對立起來。”

的哲学。”<sup>55</sup>

如果哲学是現代的哲学，它就会受到反动势力的攻击，因为反动势力想剝夺它批評宗教和国家的权利。而如果把对政治发生影响的权利給予教会，那末哲学就应当有更充分的理由取得这种权利，因为它是現世的智慧的体现<sup>56</sup>。

馬克思在結尾的地方写道，从这里可以清楚地看到，国家必須建立在理性上面，而哲学則应当轉到行动上去，以便使理性的党派成为进步的党派。

在馬克思的一般精神发展方面，指出下述一点是有趣的，那就是他已經开始从社会的、甚至是經濟的观点来考察精神和周圍世界之間的关系了。譬如，他已經把哲学的发展和經濟的发展（如铁路的修筑）相提并論了。

和先前那些文章一样，这篇文章也得到了很高的評价<sup>57</sup>，它引起了《萊茵报》有重大意义的一場論战。这里所談的就是代表两种对立的政治傾向，但直到当时还没有发生过任何公开論爭的科倫两家大的日报之間的第一次公开冲突。由于《萊茵报》的編輯部和撰稿人在实力方面占着明显的优势，所以它在論爭中一直处于胜利的地位，直到它受到蛮橫无礼的查封而不得不停止活动的时候。

55 《馬克思恩格斯全集》，人民出版社1956年版，第1卷，第120—121頁。

56 同上，第124—125頁。

57 《馬克思恩格斯全集》，德文版，第1部分，第1卷，下卷，第276頁，1842年7月4日瓦·奧本海姆給馬克思的信：

“非常感謝您的文章，这篇文章我剛剛收到并且匆匆地拜讀了一遍。文章是十分出色的，只是我担心，卑鄙的檢查官又要动剪刀了。您根本无法想像我們受到的书报檢查是何等苛酷和何等不讲道理，尽管这个家伙自己对我承认，他不曾接到任何更加严厉的指令。他對我們进行迫害是受到《科倫日报》的一派人以及其他卑劣之徒的唆使的。”

馬克思參加《萊茵報》工作時，正是他的家庭條件最困難的時候。1月間他在特利爾時，嚴重的家庭糾紛使得他簡直無法工作，以致他寧肯搬到旅館去住，而不和母親在一起<sup>58</sup>。

5月底馬克思由於他的弟弟海爾曼去世而不得不再回到特利爾。在那里度過的兩個月里，他不得不再為着家庭的糾紛而受到更多的痛苦。他不僅由於物質上的問題（這裡指的是他父親的遺產問題）而和母親意見不和，而且還要同他未婚妻家中瀰漫着的那種敵視他的情緒（這種情緒已經使得燕妮的處境越來越無法忍受了）進行鬥爭。例如，在1842年7月9日給盧格的信里他寫道：

“從4月到目前為止，我總計起來大約最多只工作了四個星期，而且還是時作時輟的。由於家中最近的喪事，我不得不在特利爾度過六個星期。其餘的時間都給那些最不愉快的家庭糾紛浪費掉和糟蹋了。我的家庭給我設下了許多障礙，由於這些障礙，儘管我家裡的經濟情況不壞，但我手頭却一時極為拮据。我決不想講這些私事來給你增加負擔；社會上的惡言中傷把一個性格剛強的人磨煉得根本不可能由於私事而發起火來，這倒也是一件真正的幸事。”<sup>59</sup>

回到波恩之後，馬克思立刻動手寫作他原來計劃給《Anek-dota》〔《軼文集》〕<sup>60</sup>寫的一篇駁歷史法學派的文章。寫這篇文章的動機是歷史法學派為祝賀胡果和薩維尼而發表的一篇宣言引起的；薩維尼在2月底曾被任命為司法大臣。馬克思在他的答

58 《馬克思恩格斯全集》，德文版，第1部分，第1卷，下卷，第276頁，1842年7月4日K.馬克思給A.奧本海姆的信。

59 《馬克思恩格斯早期著作選》，1956年俄文版，第247頁，1842年7月9日馬克思給盧格的信。

60 同上，第243頁，1842年4月27日馬克思給盧格的信。

复——《历史法学派的哲学宣言》<sup>61</sup>——中，想引用历史法学派的鼻祖胡果的說法来证明，薩維尼所計劃的那种修訂法律的打算从一开始就是一个不能實現的幻想。

馬克思在这篇文章里指出，胡果的学說是对于作为他的出发点的康德哲学的曲解。康德的原則是，“自在之物”、世界的本质是不可知的，但是胡果却从这个原則得出結論說，不必努力去研究和認識法、理論的法的根源，而只要承认“人定”法本身就行了，不必試图使它具有理性的性质。

由于对康德的学說(康德认为人生的目的在于道德的實現)作了这样的曲解，因而胡果不像理性主义者那样，否认直接存在的事物、实证的现实是合乎理性的，而是否认理性的现实性，并試图在法的範圍内为非理性的事物辯护，因为它是“实证的”、现实的。

馬克思写道：“胡果曲解自己的先生康德，他认为：因为我們不能够認識真实的事物，所以在邏輯上我們就应当承认不真实的事物(只要它是存在的)是某种确实的事物。胡果像怀疑論者那样去对待事物的必然本质，同时又像霍夫曼那样去对待事物的偶然現象。因而，他根本不想证明，实证的事物是合乎理性的……”

这样看来，胡果是一个十足的怀疑論者。否认存在事物合乎理性的18世紀的怀疑論，在胡果那里則表现为否认理性存在的怀疑論。胡果承襲了启蒙运动时代，他在实证的事物中再也看不到有什么合乎理性的事物，但这只是为了在合乎理性的事物中不再看到实证的事物。”<sup>62</sup>

馬克思写道，胡果学說中的不道德的东西就是从这里产生的，

61 《馬克思恩格斯全集》，人民出版社 1956 年版，第 1 卷，第 97—106 頁，載 1842 年 8 月 9 日《萊茵報》。

62 同上，第 98、100 頁。

而这种学說不外是为专橫和暴力所作的辯护。他那些創立了历史法学派的学生們用感伤的浪漫主义来伪装这一令人憤慨的学說，但是却保留了它的基本特点<sup>63</sup>。

当时还站在唯心主义立場上的馬克思用理性国家这样一个概念来和历史法学派为之辯护的反动普魯士国家相对立。他的这个概念不是来自 18 世紀的百科全书派（他們拥护自然法的理論，利用自然法来保卫个人不受专橫势力的侵犯），而是来自黑格尔，因为黑格尔把国家理想化，认为它是理性的化身。

这种尖銳的、一針見血的批評使政府越来越恼怒，因此下令进一步加强书报檢查。

5 月間，內务大臣馮·罗豪（他从一开始就建議查封《萊茵報》）就《萊茵報》繼續存在下去的問題发表談話說：“《萊茵報》毫無疑問帶有反对派机关报的性质。它給自己提出的任务就是在德意志宣傳法国的自由主义思想，主張立宪的国家是唯一适合于时代的国家。他們想用科学論证的办法（即力图把立宪国家描繪成德意志哲学的必然結果）和不断攻击現存制度的办法来散布这一观点……”

《萊茵報》是青年黑格尔派用来进行宣傳的公开的机关报。在政治方面，他們拥护法国理論的理性主义；在宗教方面，他們毫不掩飾地贊同《哈雷年鉴》的无神論，并主張用当前的哲学来代替基督教。”<sup>64</sup>

和罗豪的看法相反，艾希霍恩认为在查封报纸之前应当先看一看省长所采取的措施引起了怎样的后果<sup>65</sup>。这一建議暂时被采

<sup>63</sup> 《馬克思恩格斯全集》，人民出版社 1955 年版，第 1 卷，第 97—106 頁。

<sup>64</sup> 汉逊：《萊茵书信与文件》，1842 年 5 月 18 日的发言，第 338、339 頁。

<sup>65</sup> 1842 年 6 月 1 日的发言。

納了，但這時書報檢查的加強，已經使《萊茵報》的出版變得越來越困難了。代替那位不能勝任的主編魯滕堡而實際主持報紙的馬克思在1842年6月9日寫信給盧格說：“但是，不要認為我們在萊茵這裡是生活在一個政治樂園之中。要把《萊茵報》這樣一個報紙辦下去，需要不屈不撓的堅毅精神。”<sup>66</sup>

這一艱苦的鬥爭使得馬克思和向相反方向轉化的柏林青年黑格爾派之間的关系越來越疏遠了。1841年底，他們成立了一個無神論者的組織，即所謂“自由人”這樣一個團體<sup>67</sup>。他們仍然堅信普魯士國家的歷史使命，並且想用繼續進行批判的辦法促使它實現自己的使命<sup>68</sup>。於是他們首先積極地參加了反對基督教國家的運動。

66 《馬克思恩格斯早期著作選》，1956年俄文版，第248頁，1842年7月9日馬克思給A. 盧格的信；參閱《馬克思恩格斯全集》，德文版，第1部分，第1卷，下卷，第276頁，1842年7月4日Л. 奧本海姆給馬克思的信。

67 除去“博士俱樂部”先前的成員之外，參加“自由人”的有泰奧多爾·米格博士、《藝文》雜誌的出版者里德爾、書商克列費爾德、科爾涅里烏斯、摩里茨·威特、弗里德里希·札斯（此人後來是《Der Pilot》〔《嚮導》〕雜誌的出版人）、醫生尤利烏斯·瓦爾德克、Л. 艾赫勒爾（《藝文》撰稿人）、K. 施米特（施蒂納）、法赫爾、K. 瑙威爾克、陪審官愛德華·弗洛特韋爾（東普魯士省長的侄子）、察伯爾博士。白天他們的集會地點是格林博士（維利巴爾德·阿列克西斯）家裏或施提赫爾點心鋪，晚上的集會地點是希佩爾酒店。

關於“自由人”的文獻參閱R. Prutz: *Zehn Jahre*〔普魯茨：《十年》〕，第1卷，第100頁；L. Eichler: *Berlin und die Berliner*〔艾赫勒爾：《柏林和柏林人》〕，續編，第4卷；Guido Weiss: *Die Freien*〔吉多·瓦伊斯：《自由人》〕，1896年；Th. Fontane: *Gesammelte Werke*〔《封坦全集》〕，第2卷，第271頁；第3卷，第760頁；*Briefe*〔《封坦書信集》〕，第372、392頁；Th. Fontane: *M. Stirner*. in: *Die Freien*, Beilage der *Leipziger Allgemeinen Zeitung*, 14. Juli 1842〔封坦：《“自由人”中間的施蒂納》，載1842年7月14日《萊比錫總匯報》附刊〕。

68 例如，Л. 布爾在他所著《Der Beruf der Preussischen Presse》〔《普魯士報刊的使命》〕，柏林，1842年（據B. Bauer, *Vollständige Geschichte der Parteikämpfe in Deutschland während der Jahre 1842—1846*



對於宗教反動勢力、對於一般宗教和教會，他們也進行了極其頑強的鬥爭<sup>69</sup>。他們的發言人除了鮑威爾之外還有麥克斯·施蒂納（卡斯巴爾·施米特），這個人不久即以其所著的《唯一者及其所有物》一書而知名於世<sup>70</sup>。還在評論《末日的宣告》的一篇文章里，他就稱贊該書作者的那種十分明確地主張宗教與科學絕對對立的看法，繼而在一個論戰性的著作里，他保衛無神論並宣稱必須對宗教展開公開的鬥爭<sup>71</sup>。此外，在費爾巴哈的影響下，他為了人類的本質而對宗教和教會展開了進攻，而直到他像放棄神靈崇拜那

〔鮑威爾：《1842—1846年期間德國黨派鬥爭全史》〕沙洛頓堡，1847年，第30頁所引）中寫道：“除去與它（指國家。——科爾紐）合流，把全部力量貢獻給它之外，我們沒有任何別的願望，而我們的最高目的就是成為國家的公民，認識到自己是國家的公民並在實際上做到不愧為國家的公民。”路德維希·布爾這時出版了《愛國者》以代替《藝文》。1842年又出版了他的《Die Verfassungsfrage in Preussen nach ihrem geschichtlichen Verlauf》（Zürich）〔《普魯士歷史上的憲法問題》（蘇黎世）〕和《Die Bedeutung der Provinzialstände in Preussen》（Berlin）〔《普魯士省議會的意義》（柏林）〕。

- 69** 再參閱《德意志年鑑》，1841年，第76號；K. 璣威爾克：《里德爾論國家與教會》。
- 70** H. K. 施米特在1806年生于拜洛伊特，1826至1833年就學于柏林，從1839年起任教于柏林女子高等學校。
- 71** 為了答復柏林牧師們的一篇呼喚書：《基督教的安息日。贈給教友的愛的言語》，M. 施蒂納寫了一部論戰性的作品《Gegenwort eines Mitglieds der Berliner Gemeinde wider die Schrift der siebenundfünfzig Berliner Geistlichen. Die christliche Sonntagsfeier. Ein Wort der Liebe an unsere Gemeinen》〔《柏林教區的一位教友對五十七位柏林牧師的呼喚書的抗辯。基督教的安息日。贈給教友的愛的言語》〕（萊比錫，賓德爾，1842年），但這一作品在2月3日被禁。布爾也用《末日的宣告》的語調寫了一本小冊子來反對這個呼喚書：《Die Not der Kirche und die christliche Sonntagsfeier》（1842）〔《教會的貧困和基督教的安息日》（1842年）〕。

對《末日的宣告》的評論發表在1842年1月的《電訊報》上（後來又在1900年2月17日的《文學雜誌》上轉載）。

样放棄了对人类的信仰时为止，他始終认为人类的本质是真正神圣的<sup>72</sup>。

柏林的青年黑格尔派除去攻击宗教和教会之外，还繼續对政治反动势力进行斗争。例如，科本在批評历史学家施洛塞尔时就是保卫立宪制度而反对专制制度的<sup>73</sup>。

鮑威尔在3月29日被撤职(青年黑格尔派认为这是世界性的事件)，这件事动摇了他們对普魯士国家的信心，并且使他們反对普魯士政府反动傾向的情緒更加激烈了。一切自由主义的报刊上都发表了抗議鮑威尔被撤职的文章<sup>74</sup>。他本人和他的弟弟埃德加也写了一些文章为自己辯护，在这些文章里，他們把鮑威尔被

72 參閱《抗辯》：“如果基督教的事物不是人的事物，那我們就根本不想知道基督教的事物了。把人道的宗教教給我們吧……只有在自身中包含了一切的人才不愧为有人道心腸的人，而真正的人将会尽力使自己做到和永恒的精神、和神本身相似。要知道神是我的最好的一部分，是我的最珍貴的本质，是我的較好的或无宁說最好的和真正的‘自我’……”

現代要求純粹人的事物，只有純粹人的事物才是真正神圣的；現代所要求的不是虔誠，而是道德和理智；不是受到监护的儿童的天真，而是成熟的男子气概；不是盲目地順从地向往来世，而是生气勃勃地对待永恒存在的行动世界。”Г.迈尔：《三月革命前普魯士政治激进主义的开始（施蒂納所不知道的事情）》一文所引，《政治杂志》，1913年，第6卷，第1册，第98、99、105頁。

73 1842年1月4日《德意志年鉴》，施洛塞尔：《法兰西王国傾复前18与19世紀史》，第67頁。

“正像我們生活在19世紀这件事是确凿无疑的一样，宪政原則的出現不只是为了法国人，而且是为了19世紀的一切民族这件事也是确凿无疑的……法国的原則是我們欢迎的，但不是作为法国的，而是作为世紀的原則，作为具有德意志的形式并具有德意志的彻底性和严謹性的理性、历史和正义的原則而受到欢迎的。”

參閱1842年2月6日《萊茵报》，《附刊》，B.鮑威尔：《德意志对法国的同情》。

74 再參閱1842年3月20日《萊茵报》，《論萊茵国家和书报檢查》；9月8日《萊茵报》，K.璠威尔克：《鮑威尔博士和教学自由》。

撤職這件事變成了當時的中心事件，變成了普魯士政策的一個象征<sup>75</sup>。

青年黑格爾派現在對所有那些並非無條件地擁護自由的政派和政黨展開了批判，同時還特別猛烈地抨擊了那些妥協者，那些擁護 Juste-Milieu〔中庸〕政策和君主立憲制的人們<sup>76</sup>。

埃德加爾·鮑威爾首先反對的就是妥協者（Vermittelnden）；2月間他寫信給他的哥哥布魯諾說，他打算反對南德意志的自由主義者，因為他們沒有原則<sup>77</sup>。

他首先是在《中庸之道》（«Das Juste-Milieu»）<sup>78</sup> 這篇發表在《萊茵報》上的文章中實現了這一意圖的，在這篇文章里他說：“任何原則都是極端徹底的。但是擁護 Juste-Milieu〔中庸〕的人們卻沒有任何原則，他們只是用兩個原則來嚇唬人：這兩個原則一個在他們右邊，一個在左邊；右邊是專制的王權，左邊是共和。Juste-Milieu〔中庸〕是和歷史截然對立的。歷史力圖把原則貫徹到底，但 Juste-Milieu〔中庸〕則害怕原則並躲避原則。

75 E. Bauer, Bruno Bauer und seine Gegner, Jonas Verlagsbuchhandlung（埃德加爾·鮑威爾：《布魯諾·鮑威爾和他的敵人》，約納斯書店），柏林，1852年；B. Bauer, Die gute Sache der Freiheit und meine eigene Angelegenheit（布魯諾·鮑威爾：《自由的正義事業和我自己的事業》），蘇黎世，1842年。

76 1842年3月27日《萊茵報》，《附刊》，B.鮑威爾：《立憲國家中的衝突》；E.鮑威爾：《布魯諾·鮑威爾和他的敵人》，第47頁。

\*這些 Juste-Milieu〔中庸〕的代表們對任何一種情況都不能深刻地理解。他們總是拿着舊的尺子去衡量新的對象，拿着新的尺子去衡量舊的事物。他們不能以純正的和未被歪曲的方式觀察任何事物，因為他們把徹底稱為穿凿，把正確的思維稱為極端，把真知灼見稱為盲目。在需要當機立斷時他們所表現的搖擺不定的態度永遠只是從他們本身的畏懼心情產生出來的。\*

77 《鮑威爾兄弟通信集》，1825年2月25日 E.鮑威爾給 B.鮑威爾的信。

78 1842年6月5日，8月16、21、23、28日《萊茵報》。

历史喜欢对立,因为它是通过对立而发展的。Juste-Milieu〔中庸〕則厌恶对立,因为它总是想保持着不肯定的、不表明任何意見的中間状态。”<sup>79</sup>

在《第一次法国革命以来的欧洲史。——A.艾利生》(发表于1842年12月14日和16日的《德意志年鉴》)这篇文章里,他更加尖銳地批判了 Juste-Milieu〔中庸〕的拥护者和君主立宪制。

他写道:“老实說,真正的政党,——如果一个政党只在它有貫徹始終的原則时才能被称为政党的話——只有两种:一种是极左的,另一种是极右的。一个是人民、自由、人类的政党,另一个是合法的、上天保佑的、依賴和信仰权威的政党。只有这种极端的政党才知道它們想从革命取得什么东西,因为它们都有原則。在它們之間的一切都是曖昧模糊的。在它們之間的一切都是模稜两可、优柔寡断和畏首畏尾的。”<sup>80</sup>

按照这样一种否定任何妥协并毫无保留地批判一切現存事物的观点,批判既被絕對化,同时又变成了目的本身,而只有追求絕對自由的个人才是唯一本质的存在。这种对个人主义和无政府主义的向往在埃德加尔·鮑威尔身上已經很清楚地表現出来<sup>81</sup>。

莫澤斯·赫斯采取的立場同样也是这种在原則上否认任何妥

---

79 1842年6月5日《萊茵报》。

80 1842年12月14日《德意志年鉴》,第1185頁。

81 埃德加尔·鮑威尔:《布魯諾·鮑威尔和他的敌人》,柏林,1842年,第9、10頁。

“批判所应当考虑的只有一件事情:如何忠实于自己的使命——把真实的和美好的事物跟虚伪的和丑恶的事物区分开来。批判是科学手中的利劍,科学就利用它把一切强盜、一切偏狹性从精神的王国驅逐出去……批判、科学、哲学——随你怎样称呼它都行——希望每一个人都成为一个人,首先是通过他自己而成为一个人。因此它反对一切只以狹隘的、陈腐的和傳統的东西为根据而执拗地想在人們面前装扮成众所周知的真理的东西。”

協的立場。但他不是從對一切現存事物的批判推論出絕對自由的必要，而是認為應當到共產主義中去尋求政治問題和社會問題的解決辦法。

赫斯的基本觀點從1842年10月他在科倫同谷茲考和梅維森<sup>82</sup>（進步青年商人）之間的談話可以看出來。梅維森認為，否定應當經常對某種肯定的事物進行批判。赫斯在答复梅維森的論點時表現了批判哲學的純粹否定的傾向，這種傾向很快就在自由主義的青年黑格爾派當中占了主導地位。

梅維森：“我也認為《萊茵報》的傾向是過於喜歡否定。肯定永遠應當是否定的基礎，因為絕對的否定無非是絕對的空虛而已。”

赫斯：“不，主要的是否定。為了推動一切事物，人們必須進行破壞。要知道，否定本身也是包含着肯定的。”

梅維森：“否定只有當它從根本上否定個人主義的肯定時，它本身才包含有真正的肯定。的確，只有在這樣的情況下，否定才同時又是肯定，因為它把被它破壞的東西重新建立起來了。通過普遍原則的否定則完全是另一回事，因為它否定的只是普遍事物，並且沒有任何具體內容。它依然是抽象的東西並且不能越過這個抽象的東西的界限。《萊茵報》在相當長的時期里宣傳邏輯結構，但最後它終於不得不停下來，因為人民不能參與這樣的事情——要知道，並不是每個人都喜歡參加這種徒勞無益而又煩瑣複雜的邏

---

<sup>82</sup> Г. 馮·梅維森生於1815年。1830年他在法國時受到聖西門主義的影響，那時他就傾向於社會主義了。1832年8月他在英國時，由於熟悉了英國工人的狀況，這些觀點也就更形堅定。後來他和法國的聖西門主義者塔拉波和貝列拉一樣，成了萊茵省的主要資本家之一。

參閱 J. Hansen, Gustav von Mevissen. Ein rheinisches Lebensbild [漢遜：《古斯塔夫·馮·梅維森。一位萊茵省人物的傳記》]，柏林，1906年。

輯討論。深入分析当前的情况，你就会在其中发现僵死的、畸形的、違反自由和理性的事物，而这种事物将会在我們的打击之下崩潰。”

谷茲考：“当然，肯定是唯一真实的东西，而否定只有在它能够导向肯定时才有意义。”<sup>83</sup>

赫斯在他发表于《萊茵报》上的一些文章里<sup>84</sup>，也像埃德加尔·鮑威尔一样，反对政治上的自由主义和 *Juste-Milieu*〔中庸〕的政策。同时他又从費尔巴哈的学說出发，要求人类在意識到自己的真正本质之后，能够創造出符合这一本质的社会关系即共产主义社会，而在这种社会里，个人生活是和集体生活协调一致的。

“个人的自由应当为普遍的自由即法律而牺牲呢，还是普遍的自由应当为个人的自由而牺牲？但是我們十分清楚地知道，如果从更高的立場来考察这个問題，这个問題本身就不再存在了。要知道，如果个人与自己的概念相符合，换言之，即如果人实际上是他本质上应当成为的那种东西，那时候个人的自由就和普遍的自由毫无区别了；因为真正的人只能过人类的生活，不能把自己个人的、特殊的生存和普遍的生存割裂开来，他的自由在任何时候也不能和法律发生矛盾，因为法律对他來說并不是什么外部的东西，而是他自己的意志。国家面临着……双重的任务：一方面是要积极地促进发展，促进人道的教育，另一方面是要排除在这一发展道

---

<sup>83</sup> 汉逊：《古斯达夫·馮·梅維森。一位萊茵省人物的傳記》，第2卷，第93頁。

<sup>84</sup> 1842年4月19日，《19世紀之謎》。

1842年5月17日，《从中央集权問題看德意志和法国》。

1842年6月12日，《德意志和法国的日刊》。

1842年6月16日，无标题。

1842年9月11日，《德意志的政党》。

路上的一切障礙。后一任務的實現要借助於法律，前一任務的實現則要借助於自由。法律防止反社會的、利己主義的傾向，自由則是生活本身，是發展本身。”<sup>85</sup>

按照赫斯的看法，法國革命和君主立憲制都不能實現國家的這一理想形式<sup>86</sup>。這二者正是政治自由主義的表現形式，而正如1830年革命所表明的，政治自由主義由於它的“Juste-Milieu”〔“中庸”〕政策，是不能解決時代的基本問題——社會問題的。

“人們覺得，最喜愛自由的傾向直到目前還沒有足夠的力量把人們從奴隸般的狀態下解救出來；人們突然發現，直到19世紀還有奴隸。從那時起大家才清楚地看到，不僅僅是封建貴族，不僅僅是專制制度和時代精神相抵觸，而且我們社會生活的全部組織，或者無寧說整個無組織狀態都需要改革。”<sup>87</sup>

根據赫斯的意見，用政治改革的辦法，不管這種改革是如何激進，都不能解決這一基本問題，從而也就不能使金融貴族和貧民之間的鬥爭結束，因為這些改革並不能克服由於財富的集中而引起的危機。這些矛盾導致社會危機，而在貧富對立極度尖銳化的英國，這一危機是必然要爆發出來的。

“一切政治改革都只是防止罪惡的治標辦法；而罪惡歸根到底具有並非政治的，而是社會的性質。任何一種統治形式都不會造

---

<sup>85</sup> 《Deutschland und Frankreich in Bezug auf die Zentralisationsfrage》（Th. Zlocisti, Moses Hess, Socialistische Aufsätze, 1841—1847, Berlin, 1921, S. 13—14）（《從中央集權問題看德意志和法國》（載茲羅齊斯提編：《赫斯社會主義論文集（1841—1847）》，柏林，1921年，第13—14頁））。

<sup>86</sup> Das Rätsel des 19. Jahrhunderts〔《19世紀之謎》〕，載同上書，第12、13頁。

<sup>87</sup> Die politischen Parteien in Deutschland〔《德意志的政黨》〕，載同上書，第33頁。

成我們所說的社会罪恶，而政府的任何改革也不能防止这种罪恶……当人們联系着目前英国几乎达到极限的困苦的社会条件，說什么在任何时代、任何国家和任何社会制度下都有穷人和富人的时候，即使这种說法是真实的，它也沒有可以令人寬慰的地方，而是适得其反，因为这就等于說，任何政治改革，甚至是最激进的改革，都根本不能改变这种关系……

在英国引起了巨大灾难的客观原因基本上不是政治性的。从人民手中轉入拥有机器的資本家手中的工业，先前由小商人小規模地多次轉手进行而目前日益由少数大企业家或投机分子所操纵的商业，借继承法之助集中起来并通过个别貴族之手而增加的地产，还有那一般集中在个别家族之手的、增殖极速的巨大資本，——所有这一切条件都不是政治的，而是社会的，这些条件到处都有，但在英国則特別显著，它們是当前巨大灾难的根源，即使不是独一无二的根源，至少也是主要的和本质的根源。”<sup>88</sup>

赫斯用他的导源于費尔巴哈的空想共产主义社会的理想来和自由主义相对立；从他对自由主义的批判可以看出他那独特的社会政治观点，而由于这一观点，他成了德国空想社会主义的主要代表者和“真正的”社会主义的奠基人。

他的思想符合于他那种脱离实际的知識分子的状况，这种知識分子并不积极地参加日益壮大的无产阶级的阶级斗争，从而只喜欢用空想的办法去解决社会問題。值得注意的是无政府主义这种对社会罪恶的资产阶级个人主义反抗形式在赫斯身上所起的那种作用。而且，正是这种以實現绝对个人自由为最高目标的无政府主义倾向，使他和倾向于純粹个人主义的柏林青年黑格尔派

<sup>88</sup> 1842年6月26日論文，无标题，載茲罗齐斯提編：《赫斯社会主义論文集（1841—1847）》，柏林，1921年，第25、26頁。



接近起来。

但是和青年黑格尔派相反的是，他把无政府共产主义社会当成自己的理想，在这种社会里，人人都是绝对自由平等的。他的批判的积极的一面，就在于揭露了自由主义的根本缺点，根据费尔巴哈的学说建立了社会主义理论，指出英国阶级斗争的尖锐化必然会引起社会革命。

当时已开始积极地参加政治和社会运动的米哈伊尔·巴枯宁也是站在这样的立场上的。他和赫斯一样，也是一个具有青年黑格尔派观点的、脱离实际的知識分子。巴枯宁的基本倾向和赫斯一样，但由于他的政治和社会经验更加贫乏，因而他的观点也就比赫斯的观点更加模糊不清。

巴枯宁在1815年5月18日生于特维尔省的一个古老的贵族家庭<sup>89</sup>。他从1829年到1832年在彼得堡的炮兵学校学习，从1832年到1834年任军官，1835年脱离军职到莫斯科研究德国哲学。在那里他和一群以赫尔岑为中心的青年人来往，这些青年人都对现代哲学感兴趣，因为这种哲学使他们能够接触到时代的进步思想。有一些人，如波特金等，只是业余的爱好者，他们不过是借这种研究为名从俄国到巴黎去旅行，再经由德国回来罢了。另一些人如赫尔岑、奥格辽夫、屠格涅夫、巴枯宁和别林斯基则把哲学方面和政治方面的兴趣结合起来，他们在当时的政治和社会运动中都起了比较显著的作用。

巴枯宁在1840年到了柏林并在1841—1842年的冬天听了谢林的课；围绕着启示哲学而展开的论争使巴枯宁受到了深刻的影

---

<sup>89</sup> 关于巴枯宁，参阅 M. Nettlau, Michael Bakunin, Eine biographische Skizze [涅特劳：《巴枯宁传略》]，柏林，1901年，第1、2卷。

响<sup>90</sup>。他在 1842 年离开柏林到德勒斯頓去，在那里結識了卢格并成了青年黑格尔派。他立刻便欢欣鼓舞地参加了青年黑格尔派的运动<sup>91</sup>，并且給《德意志年鉴》写了一篇长文《德意志的反动势力》，在这篇文章里，他跟埃德加尔·鲍威尔和赫斯一样，也对 Juste-Milieu [中庸]进行了批判<sup>92</sup>。

同时巴枯宁也和赫斯一样，他的出发点是承认否定的創造作用，这种否定使人们排斥任何妥协的企图，因为妥协削弱对立并且成为辩证发展的障碍。

“肯定为否定所否定，相反地，否定又为肯定所否定；它們之間共同的是什麼，把它們結合起來的是什麼？否定是破坏基础，是激烈地消灭肯定……而否定只有通过这样无情的否定才能被认为是正确的；否定本身是絕對正确的，因为它是和自身对立的、看不到但是存在着的实践精神的表现……”

<sup>90</sup> 《馬克思恩格斯全集》，德文版，第 1 部分，第 2 卷，序言第 XLVI 頁，1841 年 9 月 3 日巴枯宁致親屬信：

“今年我要听維德爾的邏輯學，謝林的啟示哲學，蘭克的現代史……您可以想像，我是多么迫不及待地等待着謝林的講課。”

<sup>91</sup> 《別林斯基書信集(1839—1843)》，第 2 卷，第 317 頁，1914 年俄文版。1842 年 11 月 7 日別林斯基給尼古拉·巴枯宁的信：

“我知道他已經和維德爾破裂，知道他目前屬於黑格爾左派，和 P. (卢格)相識並且理解那位可憐的、虽生犹死的浪漫主义者謝林。”

參閱《新自由報》，1876 年 9 月 28 和 29 日 A. 卢格关于巴枯宁的一篇文章：“在 30 和 40 年代的德國，M. 巴枯宁专心致力于思想运动，在这之前，他在柏林不仅研究了黑格爾哲學，而且掌握了生气蓬勃的辩证法这一宇宙的創造性的精髓。他在德勒斯頓訪問了我(我正在那里出版《德意志年鉴》)，而我們对从實踐上排除抽象理論的問題以及对当前的革命都取得了一致的意見。我們建立了友誼，当他受到俄国外交人員的懷疑時，我熱心地幫助了他，使他在德勒斯頓得到了安全。”

<sup>92</sup> 1842 年 10 月 17、18、19、20、21 日《德意志年鉴》，茹尔·埃利亚札尔：《德意志的反动势力》。

肯定的这种自我揚棄，是肯定和否定的唯一可能的妥協，因为自我揚棄是內在的、普遍的运动，是对立本身的动力；这样看来，任何其他妥協方法都是任意的，而凡是想寻求另一种妥協办法的人都会因此证明，他是和时代精神背道而馳的，而且他不是愚蠢的就是无原則的。”<sup>93</sup>

巴枯寧写道，由此可見，妥協派，Juste-Milieu〔中庸〕派是和历史的辯证发展不相容的；辯证的发展使对立尖銳化，排斥中間的党派，并且加强社会斗争。

“妥協者在当前怎么办呢？完全和我們一样，他們也看到我們的时代是对立的时代，他們也同意我們的看法，认为为內部矛盾所分裂的現狀是糟糕的，不过他們不是通过对立的彻底发展，用新的、肯定的有机現实去代替这种現狀，而是想用无止境的漸进来永久保持这种貧困的和萎靡不振的現狀……

他們取消了矛盾所具有的那种推动实践的力量，滿足于能够根据自己的意思随便处理这些矛盾，这样一来，时代的偉大矛盾在他們手里就不再是支配現代生活的一种实际力量（每个活着的人都应当絕對信賴这种力量以便能够活下去），而只是一种理論的玩具了。”<sup>94</sup>

由于階級矛盾的尖銳化，穷人必然会开始要求自己的权利，并且作为革命的階級，从此成为辯证发展的动力。

“剛一出現便震撼了全世界的一切薄弱地区的革命精神并没有被击败，它只是重新回到它自身，深入进去，并且現在像鼯鼠一样在土里挖掘，以便很快地作为肯定的、創造的原則而出現。”

“实际上被宣判为奴隶的人民、貧苦的階級采取了威吓性的立

<sup>93</sup> 1842年10月19日《德意志年鑑》，第994頁。

<sup>94</sup> 1842年10月20日《德意志年鑑》，第998頁。

場，他們開始估計那些比他們弱的敵人隊伍的力量，並要求切實實現他們的被公認的權利。”<sup>95</sup>

在結尾的地方，巴枯寧以稍帶神祕的形式，宣稱革命即將來臨，它將會把人們從一切社會罪惡中解救出來。

“一切民族和一切人都充滿了某種預感，而每個人……都懷着恐怖的期待心情矚望着會起拯救作用的最近未來……啊，空氣是多麼沉悶呀，它在孕育着狂風暴雨。因此我向我們的徬徨歧途的兄弟們呼喚：悔改吧！悔改吧！天國近了！”

讓我們相信永恒的精神吧，只是因為它是一切生命的難以理解的、永恒創造的泉源，所以它才摧毀和消滅。摧毀的熱情同時也就是創造的熱情。”<sup>96</sup>

這篇文章就其基本傾向性而言是和赫斯的著作一致的。和在赫斯的著作里一樣，在這篇文章里否定本身也被絕對化了，而巴枯寧以救世主的口吻宣稱會得到勝利的共產主義，則具有純粹空想的和唯心主義的性質。

巴枯寧和赫斯不僅在以他們特有的方式把無政府主義和共產主義混合起來這種傾向方面，而且在他們的性格方面，都是彼此相近的。他們所缺少的正是馬克思和恩格斯所特有的那種堅定而深刻的信念，以及同這種信念相聯系的、毫無保留的自我犧牲決心。上面已經說過，赫斯在《歐洲的三頭政治》一文中反對反法傾向時，同時給貝克爾的歌《Sie sollen ihn nicht haben》〔《他們不會占有它》〕配了新的曲子。同樣地，巴枯寧在寫作關於共產主義的論文時，同時也向德勒斯頓的貴族暗送秋波<sup>97</sup>。

巴枯寧的文章獲得很大的成功，這部分是因為茹爾·埃利亞

<sup>95</sup> 1842年10月21日《德意志年鑑》，第1002頁。

<sup>96</sup> 同上。

札尔这个笔名在开头被认成是法国人。由于这篇文章，他在政治上受到了嫌疑；因为巴枯宁觉得自己在德勒斯頓已不再是安全的，所以他在12月底就和海尔維格到瑞士去了<sup>98</sup>。

联系着青年黑格尔运动的一般发展情况，就可以理解弗里德里希·恩格斯服兵役时在柏林的活动。他在1841年12月在《電訊》上发表了論文《謝林論黑格尔》之后，就和“自由人”取得了更加密切的联系，并且也更积极地参加了他們的斗争。对他來說，这一斗争的重心就是对謝林展开进攻；而上面說过，他是通过两个小册子展开这次进攻的：一个小册子是1842年3月由宾德尔在萊比錫出版的，題名为《謝林和启示。对絞杀自由哲学的最新反动派的批判》<sup>99</sup>，另一个小册子是1842年5月初在柏林出版的，題名为《謝林——基督的哲学家，或变人間智慧为神的智慧。为不懂得哲学用語的基督教信徒而作》<sup>100</sup>。

《電訊》上发表的反对謝林的論文只不过是一个序曲。开头恩格斯打算在《德意志年鉴》上繼續进行批判，但是由于他在柏林的

97 Nettlau, Michael Bakunin. Eine biographische Skizze (涅特勞:《巴枯宁傳略》), 第1卷, 第65頁。1842年12月13日卢格給海尔維格的信:

“巴枯宁花了許多时间去研究德勒斯頓的貴族, 看来这些貴族什么都值得, 就是不值得去研究。”

98 A. Ruge, Erinnerungen an Bakunin (卢格:《回忆巴枯宁》), 1876年9月28、29日《新自由报》, 涅特勞:《巴枯宁傳略》, 第1卷, 第51頁所引:

“这篇文章引起了許多俄国密探对他的注意。人們警告他, 暗示他, 一旦他放棄了錯誤的道路, 他的出色的才能是可以在他的祖國得到承认和充分發揮的。由于受到俄国密探的注意, 以及由于他断然拒絕了一切建議而感到自己已不能在德勒斯頓安全地住下去, 他不得不离开德国到瑞士去(和海尔維格一道)。”

99 《馬克思恩格斯早期著作选》, 1958年俄文版, 第394—445頁。

100 同上, 第446—465頁。

朋友們的劝告，他便決定着手写作《謝林和启示》一書，這部書是在謝林講課結束之前不久，以論戰性著作的形式問世的<sup>101</sup>。

在這個小冊子里，他的任務是反駁謝林，保衛黑格爾的學說和自由哲學。為了這個目的，他在開頭的地方簡要地敘述了謝林的哲學。他寫道，和黑格爾相反，謝林認為只有關於世界的思想，而不是現實世界本身，才是邏輯的思維過程的結果。理性實際上不能證明某種事物的存在，因此它不應當研究現實存在着的事物，而只應當研究可能的事物，從而，神的存在不能是理性的研究對象。謝林於是從這一點出發，建立了自己的启示哲學。由於神是某種現實的東西，而不僅僅是某種可能的東西，因而對神的研究屬於比理性領域更高的領域，亦即屬於启示的領域。從启示繼而發展出謝林的神秘主義，這種神秘主義試圖用冒充哲學的方法來解釋和證明神的存在和基督教的信條<sup>102</sup>。

恩格斯在這裡首先指出，謝林不是像黑格爾那樣聯繫着具體世界來理解理性，把具體世界的存在看成是理性定在的必然結果，而是把理性看成是一種也能存在于具體世界之外的抽象物。這樣一來，絕對的東西就不再像在黑格爾學說中那樣是自然界和精神在觀念中的統一，而成了一種純粹空洞的抽象概念<sup>103</sup>。

101 《馬克思恩格斯早期著作選》，1956年俄文版，第513頁，1842年6月15日Φ。恩格斯從柏林寫給A. 盧格的信：

“……我不把《謝林和启示》送給《Jahrbücher》（《年鑑》）發表的理由是：（1）我打算寫一本五到六印張的書，只是在和出版者談判的過程中，才不得不把篇幅限制到三個半印張；（2）《年鑑》這個雜誌直到當時對謝林還有點客氣；（3）這裡的人們勸我不要再在雜誌上攻擊謝林，而最好是立刻寫本小冊子來反駁他。《謝林——基督的哲學家》這個小冊子也是我寫的。”

102 同上，第402、419頁。

103 參閱同上書，第419、428—429頁。

恩格斯这时也和青年黑格尔派一样，仍然是个虔信黑格尔学说的唯心主义者，这就是说，他仍然把宇宙精神看成是历史发展的动力<sup>104</sup>，并且相信会使真理取得胜利的观念的全能。而恩格斯是把真理的胜利理解为民主的胜利的。这种情况终于使他和青年黑格尔派一样批判地修正并克服了黑格尔的反动体系。

恩格斯认为，和思想家黑格尔一道应当有一个政治斗士白尔尼出现；他就从这个论点出发，确定了自己对黑格尔的态度。他证明，谢林推翻黑格尔的企图是失败了。他在谈到《末日的宣告》时写道<sup>105</sup>，黑格尔的学说所以应当受到批判，并不像谢林所认为的那样，是因为这个学说用理性来说明信仰，而是因为复辟时期的压力下，它不再忠于自己的原则而有了反动的性质。

“黑格尔本人给导源于他的学说的强大而又汹涌澎湃的结论

---

104 “那强有力的辩证法，那内部的动力正是由于感到对观念的个别宾词的不完美和片面性负有道义上的责任，因此就不断地促使它们得到新的发展和再生，直到它们作为绝对观念最后一次带着纯洁不朽的美丽从否定的坟墓中得到复活为止；对于这一强有力的辩证法，谢林只能把它理解为个别范畴的自我意识，而且只是普遍、思维、观念的自我意识。”（同上，第409页。）

“因此，如果人们不仅把黑格尔的范畴称为创造这一世界的事物时所依据的原型，而且称为造成它们的创造力的话，那末这只是说，它们表现了世界的观念内容，并且证明，世界是作为必然的结果而从理性的存在产生出来的。”（同上，第413页。）

参阅 M. 米丁：《作为哲学家的恩格斯》，载《唯物主义辩证法的战斗问题》，1936年俄文版，第244—257页。

105 “……《末日的宣告》甚至证明黑格尔本人已经得出了这样一些结论。这部著作对于说明黑格尔的立场所以重要，是因为它指明，在黑格尔身上，一个独立的大胆的思想家怎样常常战胜了一个受到千万种影响的教授。这部著作恢复了一个人的人格的声音，对于这个人，人们要求他不仅在他表现了才能的领域中，而且在他并未表现出才能的领域中也超越于自己的时代。这部著作证实黑格尔并没有辜负这个期望。”（《马克思恩格斯早期著作选》，1956年俄文版，第398页。）

的洪流作为堤壩而設立的界限，部分决定于他的时代，部分决定于他的个性。还在 1810 年以前，这一体系的主要的特征便已具备，而到 1820 年时黑格尔的世界观已經最后形成了。他的在英国制度的影响下形成的政治观点、国家学說带有明显的复辟时期的印記，他不理解七月革命的世界历史必然性这一事实就表明了这一点。因此，黑格尔讲过的一句名言正好在他自己身上应驗，即任何哲学都只是自己时代的内容在思想上的表现……例如，如果他更多地舍棄他在当时精神气氛的影响下所吸取的那些实证的要素，而更多地从純粹的思想中作出結論，那末他的宗教哲学和法哲学毫无疑問就会具有一种完全不同的傾向。黑格尔的全部不彻底性、全部矛盾就是从这里来的。”<sup>106</sup>

恩格斯还說，黑格尔的原則是好的，而青年黑格尔派左翼的功績就在于，他們保存了这些原則，完全排除了那些自相矛盾的結論。而这就使得他們批判了基督教，因为基督教是精神的自由发展的最大障碍。精神摆脱了宗教的监护之后，才可望为人类开辟一个新时代，而 18 世紀的法国哲学家正是这样一个时代的先驅。

“因此，‘黑格尔党徒’現在毫不隱瞞这样一个情况，即他們不能，也不想再把基督教看成是自己的界限。基督教的一切基本原則，以及过去一般称为宗教的一切，都在理性的无情批判下崩潰了；絕對观念要求成为新时代的奠基者。偉大的变革——上一世紀的法国哲学家只是这一变革的先驅——在思想的王国中获得了完成，实现了它的自我創造。笛卡儿所創始的新教哲学完成了自己的发展；新的时代到来了，凡是和自我发展的精神一同前进的

<sup>106</sup> 《馬克思恩格斯早期著作选》，1956 年俄文版，第 397 頁。



人，他們的神聖義務就是使民族認識到這一巨大的成果並把它變成德意志的生活原則。”<sup>107</sup>

因此自由的哲學和基督教國家之間的矛盾越來越尖銳了。謝林的那種想保衛基督教國家和為宗教辯護的嘗試極其可耻地失敗了。他既沒有克服把信仰和理性對立起來的二元論，也未能駁倒把精神神秘地視為獨立存在物的黑格爾哲學<sup>108</sup>。

絕對的東西並不是思維內在固有的某種抽象概念，而是精神和自然界、人和周圍世界的具體結合。要克服黑格爾主義並革新哲學，不能從回到抽象概念或神秘主義開始，而無寧應當排除一直把人和自然界分割開來的二元論。

在自己的哲學中把人當作自然界的產物來考察的費爾巴哈，他的功績正是在於克服了這種二元論，在於他把人類引上通向更美好生活的道路，幫助他們認識自己的真正本質，從而也認識人類歷史發展上的新時代。現在恩格斯這樣熱烈地贊揚他也正是由於

---

107 《馬克思恩格斯早期著作選》，1956年俄文版，第398—399頁。

108 “最後，當他這位偉大的降魔者到來時，這……一切震耳欲聾的呼聲和這一切騷亂就都立刻沉寂下去，這是不致漏掉新啟示的一字一句！《Evangelische》〔《福音派教會報》〕和《Allgemeine Berliner Kirchenzeitung》〔《柏林總匯教會報》〕，以及《Literarischer Anzeiger》〔《文學通報》〕和費希特派雜誌的所有這些勇敢的騎士們，都多么謙虛地向後退了下來，以便讓位給聖喬治，讓他去刺殺黑格爾哲學這條噴射着不信神的火焰和昏暗的煙霧的可怕的龍！難道大地上不是這樣地靜寂，仿佛聖靈就要親自降臨，好像上帝自己準備從雲端向世人講話嗎？……難道人們不是曾經宣告在1842年復活節前黑格爾哲學便要毀滅、一切無神論者和非基督教徒便要死亡嗎？

但事情的結果却完全不是這樣。黑格爾哲學像先前一樣地在講台上，在各種著作里，在青年中間活下去；它知道到目前為止對它的一切打擊都不能給他帶來絲毫的損傷，它安然地繼續沿着自己內部發展的道路上前進。它對民族的影響……正在迅速加強，而謝林則幾乎使自己所有的聽眾都感到不滿。”（同上，第395頁。）

这一点<sup>109</sup>。

由于現在展示在人类面前的美好远景而满怀幸福期望的恩格斯，在他的小册子的結尾处，热情地号召进行解决人类命运的最后斗争：

“对于观念的全能、对于永恒真理的胜利的这种信仰，这种坚定的信心，这种即使全世界都反对它也决不会动摇、不会离开自己道路的信心，这才是每一个真正哲学家的真正宗教，这才是真正的实证哲学、世界历史的哲学的基础……让我们不要把爱、利益、财富据为己有，而是高兴地使它们成为观念的牺牲品吧——观念是会百倍地回报我们的！让我们战斗和流血，让我们毫不畏惧地注视着敌人的愤怒的眼睛并战斗到最后一息吧！难道你们没有看见我们的旗帜怎样飘扬在山峰上吗？难道你们没有看见我们同志的

**109** 恩格斯：《謝林和启示》。

“一个新的黎明，一个世界历史的黎明出现了，从东方的晨曦中出现了明亮的、自由的希腊意识……我们从长睡中醒来，压着我们心头的恶梦消散了……一切都改变了。一直跟我们敌对的世界，还有，以自己的幽灵一般的隐秘的力量使我们吃惊的自然界——现在和我们是多么亲密啊！……天堂下降到人间，上天的财富像道路上的石子一样散布各处，我们只要弯一弯腰就能把它们拾起……自然界的最受宠爱的孩子，人……也克服了自己的分裂、自己内心的分裂。在极为长期的斗争和追求之后，自我意识的光辉的日子到临他的头上……只是在这时，他才认识了真正的生活……长时期的追求对他来说并没有白费，因为现在他领回家去的、高傲而又美丽的新娘对他来说只是更加珍贵了。他在长期的探索之后才找到的宝库、圣物，是以许多迷误为代价的。而这个王冠、这个新娘、这个圣物就是人类的自我意识——这是一个新的神杯，在它的宝座的周围集合着欢欣鼓舞的各族人民，而它就把所有对他忠诚的人变成国王，把这个世界的全部尊严和力量、全部伟大和威力、全部美丽和完善都放到他们的跟前，听凭他们支配。我们的使命就是成为这一神杯的骑士，为了它把宝剑系在我们的腰上并且心甘情愿地在那必然会使千年的自由王国随之到来的最后一次圣战中献出自己的生命。”（《马克思恩格斯早期著作选》，1956年俄文版，第443、444页。）

劍怎樣在閃爍，他們頭盔上的羽毛怎樣在顫動嗎？他們的大軍從四面八方開來，他們從山谷里趕到我們這裡，他們在聽到号角聲時唱着歌跑下了山。最後判決的日子、人民決戰的日子臨近了，勝利一定屬於我們！”<sup>110</sup>

從這個小冊子，可以看出布魯諾·鮑威爾和費爾巴哈的影響。恩格斯和鮑威爾一樣，當時還相信批判的全能，認為批判會使普遍的自我意識獲得永無止境的進步，不過他却使這種進步有了更加具體的性質。鮑威爾經常把辯證發展中的普遍自我意識和具體世界對立起來，恩格斯却在費爾巴哈的影響下認為這種發展必須通過人和自然界的結合來完成。因此，他認為這一發展的目標不是什麼抽象的概念，像科學或自由本身那樣，而是人類從一切桎梏下得到真正的解放；他認為觀念的實現和完成就在於建立起一種新的社會制度，雖然這種社會制度還是不確定的、輪廓不鮮明的。

這本小冊子很成功，談論它的人很多，特別是盧格；他在《德意志年鑑》上發表的一篇長文里十分稱贊恩格斯對謝林的講學的正確估價<sup>111</sup>。

<sup>110</sup> 《馬克思恩格斯早期著作選》，1956年俄文版，第445頁。

<sup>111</sup> 1842年5月28、30、31日《德意志年鑑》，A. 盧格談到《謝林和啟示》一文時說：“他（作者）的性恪和他的觀點表現了青年人的銳氣；這本小書的結尾和開頭表現出力求語言生動活潑的傾向和青年人對於我們正在經歷的那一偉大發展所感到的興奮鼓舞的情緒。相反地，在本書的中部，以及對謝林哲學原理的敘述和批判本身，卻充分表現了作者的實事求是的冷靜態度和十分明確的立場。”但開頭盧格以為小冊子是巴枯寧的作品，參閱《馬克思恩格斯全集》，俄文第1版，第2卷，《編者序言》，第XXVIII—XXX頁。

“讀一下《謝林和啟示》這個小冊子吧，它是目前住在這裡的一個叫巴枯寧的俄國人寫的。真是了不起，這個可愛的青年把柏林所有的老叢材都拋在後面了。但是我以為，我所認識並且十分喜愛的這個巴枯寧由於俄國的關係，並不特別想被人知道他是這個小冊子的作者。”

第二本小冊子《謝林——基督的哲學家，或變人間智慧為神的智慧》的水平不及第一本小冊子。它甚至不是作為一篇諷刺文而寫的，它像是一篇笑劇，是仿照《末日的宣告》寫成的。

在這本小冊子里，恩格斯再一次以諷刺的形式概括了對謝林的批判。鮑威爾在《末日的宣告》里裝成正統派基督教徒的樣子大聲疾呼，並且斥責了黑格爾的無神論；而恩格斯在這裡也裝成虔誠派信徒的樣子來頌揚謝林的積極的基督教。他指出，謝林怎樣從哲學演變到宗教上去，怎樣把哲學改造成為神的智慧，貶低了理性並把它變成神學的婢女；同時恩格斯還大罵不信神的黑格爾派，說他們對待謝林的行為是可恥的。柏林的“自由人”立刻就對這個小冊子進行了虛假的攻擊<sup>112</sup>，但是他們的真意不久就被人們看穿了<sup>113</sup>。後來青年黑格爾派稱贊小冊子對於虔誠主義口吻的巧妙模仿<sup>114</sup>，並且駁斥了<sup>115</sup>《愛北斐特日報》和奧格斯堡《總匯報》對它的批評。

和對第一本小冊子一樣，盧格在他發表在《德意志年鑑》上的一篇長文里對這本小冊子也表示歡迎，認為它在和謝林進行論辯時立場是明確的<sup>116</sup>。

通過這兩本小冊子，恩格斯參加了青年黑格爾運動，成了它的先進戰士。由於他從對神的信仰轉到對人類的信仰上來，他簡直

<sup>112</sup> 1842年5月6日《萊茵報》；1842年5月2日《波茨坦通訊》；1842年5月7日《科尼斯堡日報》；《柏林通訊》。

<sup>113</sup> 1842年5月18日《愛北斐特日報》；1842年5月14日《柏林通訊》；1842年6月19日奧格斯堡《總匯報》；1842年5月12日《柏林通訊》。

<sup>114</sup> 1842年5月18日《萊茵報》；1842年5月14日《柏林通訊》。

<sup>115</sup> 1842年5月29日《萊茵報》；1842年5月25日《柏林通訊》。

<sup>116</sup> 1842年6月17、20日《德意志年鑑》，A. 盧格：《信仰的自我意識，或現代的启示》。

为参加斗争的思想陶醉了。他认为斗争可以解决人类的命运。但这时他仍然是批判哲学的一个热烈拥护者，因为他还认为这种哲学是确定合理的历史发展道路的最好的武器。

尽管当时他还没有像马克思、费尔巴哈、鲍威尔和卢格那样掌握充实的哲学和历史知识，但是他却力求在向反动势力进攻的勇气和决心方面不亚于他们。

谢林的讲学曾经给与恩格斯以求之不得的批判机会；在这之后，又有了一个积极参加反基督教国家的斗争的大好机会，这就是布鲁诺·鲍威尔在1842年3月底被撤免教研室主任职务的事件。上面已经提过，这一事件在自由主义的知识分子中间，特别是在柏林的青年黑格尔分子中间引起了极大的愤慨。

为了表示抗议，恩格斯和埃德加尔·鲍威尔再一次以讽刺拟作的形式写了一篇论战性的作品《奇妙地摆脱了胆大妄为的谋害的圣经，或信仰的凯旋，即前任讲师布鲁诺·鲍威尔的可怕的、然而真实并有很大教育意义的历史；这个人如何中了魔，叛离了纯正的信仰，成为魔王并终于被免职。由四个章组成的基督教英雄叙事诗》<sup>117</sup>。

写作这篇讽刺作品的想法是恩格斯提出来的，因为他在谢林

---

<sup>117</sup> 《马克思恩格斯早期著作选》，1956年俄文版，第466—495页。这一作品本身便说明了③。鲍威尔参加写作的事实。这一事实可以从下述情况看出来，即作品对1841年秋天柏林青年黑格尔派的历史十分熟悉，而那时恩格斯还未来到柏林。此外，这一点还可得到下述论据的证明：在W. Koner, *Gelehrtes Berlin im Jahre 1845. Verzeichnis im Jahre 1845 in Berlin lebender Schriftsteller und ihrer Werke* [科纳：《1845年的柏林学术界；1845年柏林现存著作家及其著作目录》，柏林，1846年，第15页]这部手册在谈到埃德加尔·鲍威尔时说：“同时（1842年1月）他和弗里德里希·奥斯渥特写了一篇英雄叙事诗《奇妙地摆脱了胆大妄为的谋害的圣经……》，该诗是在诺伊恩斯特地方由赫斯发表的。”

身上已經試過了這一武器。就和在《謝林——基督的哲學家》这本小冊子里一樣，恩格斯在這裡也披上了正統虔誠主義者的外衣，以便向基督教國家進行攻擊。在這篇《基督教英雄敘事詩》的開頭部分，他描述了列奧和亨格施坦堡領導下的那些虔敬的信徒向上帝抱怨不信神的風氣變得日益囂張和猖狂，並懇求上帝根絕這種褻瀆神靈的卑鄙行為，消滅這幫自由思想者。上帝要他們忍耐，安慰他們，要他們相信，一個自由思想者很快就會重新返回信仰的懷抱，——這個人就是布魯諾·鮑威爾：他看起來雖然背離了基督教，但不久就會從撒旦那裡跑回來的。在這之後，虔敬的信徒們就千恩萬謝地離去了。

繼而魔鬼上場；當上帝承認他選中鮑威爾是為了把不信神的人引回真理之路的時候，魔鬼就在模仿歌德《浮士德》的《天上序曲》一場中，要上帝相信他仍然會把鮑威爾引入歧途：

上帝：“現在我給自己選中了一個忠誠可靠的僕人，  
要他向不信神的人預言天國的到來。”

魔鬼：“你選中哪個人來做這件事？”

上帝：“鮑威爾。”

魔鬼：“是否指的那個神學講師？”

上帝：“正是他。”

---

在《Conversations Lexikon》（《日用百科辭典》），萊比錫，1846年，第2卷，第81頁里，維干德也指出：“除去進行廣泛的批判活動以外，他（鮑威爾）還有時間寫中篇小說……甚至像大家已經知道的，和奧斯渥特一同發表了諷刺的英雄敘事詩：《奇妙地擺脫了胆大妄為的謀害的聖經……》（1842年）。”

這一作品是在鮑威爾被免職（3月）之後，馬克思與“自由人”決裂（7月）之前，因而是5月、6月和7月間寫成的。它是在半年之後即1842年12月由赫斯在蘇黎世文學社諾伊因斯特分社發表的。

參閱《馬克思恩格斯全集》，俄文第1版，第2卷，《編者序言》，第XXXIII—XXXIV頁。

魔鬼：“嘿，他可不是这样简单。  
唱圣詩和斋戒他都不高兴，  
不，他只想向你請求最珍貴的宝藏，  
让他靜靜地揣摩体味。  
而一切神妙莫测的信条，  
都不能使他的心灵平靜。”

上帝：“现在就让他迷惑着吧，  
我不久就会使他把一切弄清；  
且叫他随便胡思乱想吧，  
你可以相信，不久他就会丧失理性。”

魔鬼：“我却要从你手里把他夺回来，  
把这块奇異的宝石鑲在我的王冠上，  
要知道黑格尔还深深釘在他的头脑里，  
而我却能把这颗釘子抓住。”

上帝：“好，我就把他交給你随意处理，  
把这个信徒引离他的救主！  
让他墜入你那黑暗的地獄，  
以恶意的嘲笑对他肆意凌辱。  
但最后你終会滿面羞慚地承认，  
信奉上帝的人不管遭到何等困难，  
也不会迷失正确的道路。”

魔鬼回答說：“就这样吧，  
我不怕跟你較量，  
鮑威尔屬于你的時間不会久长！”  
說完就風馳电掣般地返回地獄，  
在明亮的天宮里留下了一片浓霧。118

当魔鬼再回到地獄去时，魔鬼的子孙、伏尔泰、丹东，而首先是黑格尔都坚持，魔鬼应当更加坚强有力地在他們对信仰的斗争中支持科学和无神論<sup>119</sup>。

魔鬼于是向他們保证，很快就会有一個人出現，对虔誠的信徒和信仰展开决战并将其消灭。

这个人就是布魯諾·鮑威尔。在和魔鬼的對話中，鮑威尔开头动摇在信仰和理性之間，但魔鬼終于說服了他。

他被魔鬼派到波恩去之后，就由于在讲坛上对宗教和信条进行了无情的攻击而在虔誠的信徒当中引起了极大的憤慨。这件事在虔誠的信徒和无神論者之間引起了一場激烈的斗争，結果是无

118 《馬克思恩格斯早期著作选》，1956年俄文版，第468—469頁。

119 同上，第476頁：

而直到这时悻悻然默不作声的黑格尔，  
站起了魁梧的身子突然說了話：  
“我終生献身于科学，  
我努力教授无神論，  
把自我意識抬上了宝座，  
我还想制服上帝。  
但我竟然牺牲在无知之徒的手里，  
他們对我任意曲解；  
他們給思辨上了鎖鑰，  
制造了各种极其荒唐的鬼話。  
現在有胆識的施特勞斯出現了，  
当他剛剛能理解我的时候，  
立刻有些大人物  
命令他离开苏黎世……  
魔鬼啊，我这多年来生活和思索的成果  
难道就全部付諸流水？  
告訴我吧！  
有力的复仇者，  
何时来到我們这里？”



神論者得到了勝利。

同時盧格、普魯茨和維干德則在萊比錫商量，他們怎樣才能防止那絞殺了《哈雷年鑑》的書報檢查機關的迫害。起初他們害怕當前這場為《德意志年鑑》的前途而進行的鬥爭。他們認為退却下去，哪怕是出些詩歌年刊之類的東西似乎倒好些。但是受到魔鬼鼓勵的盧格却號召“自由人”展開鬥爭。他們匆忙地集合起來，於是恩格斯就能在這裡把他們描述一番。布魯諾·鮑威爾被描繪成一個帶頭的人物；他跟埃德加爾·鮑威爾、卡爾·馬克思和弗里德里希·奧斯渥特（即恩格斯本人）一起形成了山岳黨，也就是最堅決和無情的戰士集團，但科本和布尔却被描寫為吉倫特黨人，施蒂納被描寫為膽怯者，而費爾巴哈則被描繪成唯一偉大的人物：

……他們已經打算

放棄自己的背神的意圖，

但突然發出了呼喚聲：阿爾諾德的響亮的号角

把所有的人召到勃肯海姆去開魔鬼會議。

自由人啊，你們要在爐旁坐到幾時？

浪漫主義已經腐蝕了人們的心靈，

反動勢力正猖獗，醜惡的蜘蛛

網羅着獻身科學的人。

鮑威爾隨時會遇到危險；書報檢查機關

把你們的一切思想成果消滅干淨。

朋友們，這就是我寫給你們的簡短的宣言，

（如果書報檢查官對這篇宣言手下留情）……

宣言剛剛散發到各個角落，

無神論者心裡就有了指望：

所有的人齊聲喊叫：“快快去到勃肯海姆！”

当然，来自柏林城的人最是声势赫赫。  
 是誰一馬当先？是性情暴烈的阿尔諾德·卢格；  
 凶猛的近卫軍跟在他的身后。  
 雅各宾俱乐部算什么？比起这支討厭的不信神的队伍，  
 它不过是孩童的集合。  
 科本戴着巨大的眼鏡走上前；  
 他本想坐到一个角落里去，但卢格用无情的手  
 在他胸中燃起了恶意的火焰……  
 跟着又来了梅因！他引起了整个欧洲的关注——他是恶  
 鬼們的希望，  
 他在母腹中就把伏尔泰来钻研……  
 那走在最左面，穿着胡椒色的褲子，  
 怀着胡椒般辛辣的心的  
 长腿的人是誰？是奥斯渥特——山岳党人！  
 不論何时何地，他都坚决而凶狠，  
 他只擅长一种乐器——彈奏断头台这种琴，  
 他只爱唱一首抒情調，  
 其中不断重复着一句叠韻：  
 Formez vos bataillons! Aux armes, citoyens! \*  
 在他身边，像个力士的，  
 是不是埃德加尔·鮑威尔那个生性殘忍的人？……  
 天藍色的燕尾服掩飾不了他那黑色的灵魂：  
 外面是个花花公子，里面是个血气方剛的长褲党人……  
 ……………

\* 摆好你們的队伍，拿起武器，公民們！——譯者

那边又来了施蒂納，他是清規戒律的凶惡敵人。  
現在他還在喝啤酒，但明天他就會大聲喊叫：拿血來！  
剛剛有誰喊了一聲：à bas les rois\*，  
他立刻就接上去：à bas aussi les lois\*\*！  
跟在後邊的是頭髮不梳、胡須不剃，  
很久沒有見過肥皂和洗臉盆，  
像條老狗一樣弓着背的愛國者（指布爾。——科爾紐）；  
他外面看來是個長褲黨，  
內心里卻像兔子一樣柔順。  
無神論者們就這樣一面呼號一面大踏步地走着，  
這些人將來都要給你這魔鬼一口吞。

阿爾諾德走在最前面；他把一些冊年鑑  
挑在長竿上作為旗幟。  
當所有的人到達指定地點時，  
布魯諾已經等在那裡；在一陣瘋狂的發作中，  
他把那永久消滅了聖經的著作的一頁  
拿來在空中揮動。  
瘦瘦的身材穿着綠色的禮服，  
表明他和魔婦屬於同一家族。  
.....  
但那位應召從南方孤身前來的  
威嚴的男子、可怕的騎士是誰？  
他就是無恥的無神論者的大本營，

\* 打倒國王。——譯者

\*\* 也打倒法律。——譯者

他就是思想和奸計的貯藏庫，  
他口里总是讲着卑劣的非難言詞；  
天呀，这人就是路德維希·費爾巴哈。

.....

另一个人喊道：“我們要反击他們！”  
但是費爾巴哈又煽起了一次糾紛。  
他喊道：“为什么我們在这里还要談論不休？  
如果誰要实际行动，就让他行动吧！  
自由的人只管自己的行动；  
別人的事又何必要他过問？”  
科本突然站了起来；他的眼鏡閃爍着加倍的光輝，  
“自由人”在他們的头目面前默不作声：  
“費爾巴哈，为什么你反对这个团体？  
只有它才树立了我們队伍的秩序；  
进步的水流将会順暢地流下去，  
而最重要的是我們不流血就取得了胜利！”  
于是奧斯渥特和埃德加爾十分激动地叫道：“你算是什么  
无神論者？  
你是个可耻的吉倫特党人！”  
而施蒂納也怒气冲冲地說：“这是用暴力压制意志！  
难道想用咆哮把法律強加于我們？  
那末就把你們称为‘自由人’吧！  
不！我們的骨子里还埋藏着卑鄙的奴性！  
把一切法律斬草除根！”<sup>120</sup>

正当着“自由人”准备战斗的时候，虔誠的信徒們在哈雷地方

<sup>120</sup> 《馬克思恩格斯早期著作选》，1956年俄文版，第481、482、483、485頁。

“黑格爾黨徒”的敵人利奧那里開會。利奧對理性和革命發表了挑釁性的言論。

在這之後虔誠的信徒們就準備戰鬥，並且向在維干德那里構築陣地的“自由人”發動了進攻。

敵對雙方用革命的和反動的著作作為武器，相互向對方打去：一方面是《末日的宣告》、《弗里德里希大帝和他的敵人》、《基督教的本質》、《德意志年鑑》，而另一方面則是利奧、亨格施坦堡和克魯馬赫爾的著作。書本滿天飛。“自由人”雖然進行了勇猛的反抵，但眼看便有些招架不住了。突然丹東、馬拉、伏爾泰、羅伯斯比爾和黑格爾從地獄前來支援。於是虔誠的信徒們被打敗，退到天上去了。“自由人”像泰坦神那樣向天上進攻，聖徒和天使紛紛逃命，“自由人”眼看就要取得最後的勝利，但忽然從上面掉下了一份通知鮑威爾被免職的文告。“自由人”因受到挫折而驚惶失措起來，繼而他們就在天使們的追擊下逃回了人間。聖經得救，信仰勝利了。

甚至從這一論戰性的著作也可以看出，恩格斯是帶着何等歡欣鼓舞的熱情參加“自由人”的鬥爭的。他明確地感到自己是“自由人”中間的一員，因為他們鼓舞他去進行他在不來梅時十分嚮往的活動。他還十分欣賞他們的不拘小節的作風，他們對庸夫俗子的嘲笑和歡樂的小聚。看來在這個集團里面，他是膽子最大，性格最愉快，又是血氣最盛的一個。他最喜歡和自己的朋友、放蕩不羈的埃德加爾·鮑威爾來往；在歡樂的暇時他就和鮑威爾一道寫作《信仰的凱旋》。

在那個時候他還寄了一些文章到《萊茵報》去（他開始給萊茵報寫稿的時期比馬克思要早）<sup>121</sup>，大概也給別的報紙，例如《科倫日報》寫稿<sup>122</sup>。在給《萊茵報》寫的文章里，他論述了對柏林的青年

黑格尔派特別具有现实意义的一些問題：南德的自由主义、反老年黑格尔派的斗争、历史法学派、普魯士的出版法。

他是站在和鮑威尔兄弟相同的立場上来批判南德的自由主义的<sup>123</sup>。他正确地估計了南德自由主义的功績，这就是它在德意志

121 《馬克思恩格斯早期著作选》，1956年俄文版，第497—499頁，《北德和南德的自由主义》（1842年4月12日）。

《馬克思恩格斯全集》，俄文第1版，第2卷，第229—234頁，《旁听生日記》（1842年5月1—10日，1842年5月11—24日）。

同上，第226—228頁，《萊茵的节日》（1842年5月14日）。

同上，第235—237頁，《在頁边空白上对当时的文章的批注》。

《馬克思恩格斯早期著作选》，1956年俄文版，第500—502頁，《駁利奧》（1842年6月10日）。《施本納的报纸的自由思想》。

同上，第503—504頁，《〈Kriminalistischen Zeitung〉〔《刑法学杂志〉〕的停刊》（1842年6月30日）。

同上，第505—512頁，《普魯士出版法批判》（1842年7月14日）；《馬克思恩格斯全集》，俄文第1版，第2卷，第287—319頁，《柏林方面的种种不同意見》（1842年8月29日）。

F. W. Andrea und der «Hohe Adel Deutschlands»（《安德列亚和〈德意志的上层貴族〉》），1842年8月29日。

作为“自由人”团体的一名积极的成員，恩格斯很热心地参加创办了《萊茵报》并且把报纸的柏林通訊全部包了下来，因此恩格斯和几·布尔、Э·梅因、Э·鮑威尔一样，是该报的經常撰稿人。有两篇文章是用Ф·奥斯渥特的笔名发表的，其他文章的署名則是在两个星点之間再加上一个十字（\*+\*）。

122 恩格斯在給康拉德·施米特的一封信里（《馬克思恩格斯全集》，俄文第1版，第27卷，第667頁）曾提到当时他給《科尼斯堡日报》写稿的情况：“知道您……回到純粹理性的气氛里去十分高兴。关于因您的书籍的到来而引起的奇怪事件，我是从报纸上知道的，在我看来，好像我又回到《Hartung'schen Zeitung》（《一月报》）的那个被忘却的时代里去了，因为那时除去‘受到限制的忠誠臣民的善意’之外，一切都是被禁止的。”

这些通信現在已找不到了。当时恩格斯正和爱德华·弗洛特韦尔（东普魯士的具有激进情緒的省长的儿子）要好，并和H·雅科比（这个人时而出现在柏林激进主义者的团体中）相識。

123 《馬克思恩格斯早期著作选》，1956年俄文版，第497—499頁，《北德和南德的自由主义》。

奠定了第一个政治反对派，但是斥責了它在理論上和政治立場方面的不徹底。

“首先，正是它奠定了德意志反对派的基础，这样就使得从政治上来进行思考的方式得以出現于德意志，并且活跃了議會的生活。它并没有使隐藏在德意志宪法内部的种子枯萎和死亡，它从七月革命中为德意志取得了它所能取得的利益。它从实践走向理論，但它并没有通过这条道路达到目的……”<sup>124</sup>。

“从直接的实践而产生的南德自由主义是忠实于实践的，而且在其理論方面也是与实践相结合的。但是南德自由主义用来作为其理論基础的实践，大家知道，是由法国的、德国的、英国的、西班牙的实践等許多成分集合而成的。結果就造成了这样的情况：甚至这一派别的理論即真正内容，也完全变成了一种普遍的、不确定的、模糊的东西，結果它既不是德国的，又不是法国的，既不是民族的，又决不是世界性的，而正是抽象的和不徹底的。”<sup>124a</sup>

恩格斯和布魯諾·鮑威尔一样，他把北德自由主义和不徹底的南德自由主义加以对比，认为北德自由主义的特征似乎是絕對的彻底性、要求的明确性和观点具有世界历史的广度。恩格斯认为，北德自由主义的这一优点所以产生的原因，就在于它不是从实践走向理論，而恰恰相反，是从理論走向实践；再一个原因則是，它不仅像南德自由主义那样，把自己和七月革命联系起来，而且把自己和全部德国历史联系起来。由于北德自由主义的这一优点，反对派的力量在北方日益壮大，而南德自由主义却逐渐枯萎下去；北德自由主义由于自己所提出的要求十分明确并非常彻底，現在已掌握了反对派的領導权，在这一点上，南方是不能再和它較量的了。

<sup>124</sup> 《馬克思恩格斯早期著作选》，1956年俄文版，第499頁。

<sup>124a</sup> 同上，第498頁。

“南方的运动已經变得无声无息了，先前那样紧密地連接在一起并且維持着運轉的輪齿漸漸地磨損，失去了必需的咬合，人們一批又一批地沉默下来，而年輕的一代也不願意跟着自己的前驅者走了。

相反地，在北方，尽管外部的情况对它远非像南方那样有利……但在最近的几年里人們仍然表現了这样多真正成熟的政治經驗，这样坚强、蓬勃的毅力以及卓越的才干和政論活动，而这一切是南方甚至在它的全盛时代都沒有能表現出来的。此外，北德的自由主义毫无疑問具有更高的发展水平和多样性，具有更加巩固的历史基础和民族基础，这都是南方的自由思想所从来未能达到的……

它〔北德的自由派。——科尔紐〕不是事先便把自己的命运同个别事实联系到一起，而是同全世界的历史，特别是同德国的历史联系到一起的。它产生的根源不是在巴黎，而是在德国的心臟；这个根源就是德国的現代哲学。从这里产生了这样一种情况，即北德的自由主义者具有坚决彻底，要求明确，以及手段与目的密切吻合等特点，而这都是南德自由主义者一直在努力爭取而未曾實現的。从这里还产生了这样一种情况，即它的思想方式是民族意向的必然产物，因而它本身就是民族的；它希望看到德国在内部和外部都同样取得应有的地位，而不能陷入这样一种可笑的二难推論：应当先是自由主义者然后是德国人，还是先是德国人然后是自由主义者……因此它能够对一切反动势力发动那样一次南德自由主义永远无力做到的坚决有力的胜利斗争，并且終於获得了胜利。”<sup>125</sup>

<sup>125</sup> 《馬克思恩格斯早期著作选》，1956年俄文版，第497—498、499頁。



从这样一个排斥任何妥协的激进观点出发，他首先在《旁听生日記》里对反动派作了更加尖銳的批判；在这篇文章里他描述了柏林大学的生活并且对它积极参加現代斗争表示感谢<sup>126</sup>。在同一篇文章里他談到了馬尔海涅克論黑格尔哲学对神学的意义的第一次讲演，并且再一次反駁了謝林想推翻黑格尔的企图<sup>127</sup>。在这篇文章的第二部分，他反对历史法学派，要求普魯士无条件地和自己的反动历史割断联系，不要信从这一学派的观点，而把领导現代进步文明国家的职责担負起来。

“早就應該坚决反对某一派別关于‘历史的、有机的、自然的发展’、关于‘自然国家’等喋喋不休的議論，并在人民面前揭露这些冠冕堂皇的公式了……普魯士不能很快地进步，不能十分迅速地发展。我們的过去已被埋葬在耶拿以前的普魯士的廢墟下，已被拿破侖入侵的洪流冲洗掉……像太阳一样明显的事实是，普魯士的财富只是在于理論、科学、精神发展方面……只有把所有其他考虑抛在一边，普魯士才能够只按照理性的指示行事，才能够像任何其他国家一样学习邻国的經驗，才能够处于时代的高峰而成为欧洲的模范国家，才能够在本身的制度中充分地表现出自己时代的国家意識。这是我們的使命，普魯士就是为了完成这一使命而建立

126 《馬克思恩格斯全集》，俄文第1版，第2卷，第229頁，《旁听生日記》，載1842年5月10日《萊茵報》。

“柏林大学的荣誉就在于这样一点，即沒有任何其他一个大学像它那样参加当代的思想运动并且像它那样成为思想斗争的舞台。其他的一些大学（波恩、耶拿、吉森、革利夫斯瓦特，甚至萊比錫、布勒斯劳和海得尔堡）迴避这一斗争并深深陷到那种学术的麻木状态中去，而这种麻木状态很久以来正是德国学术界的不幸。相反地，柏林大学在它的教授們当中却拥有一切派別的代表，从而能引起热烈的論辯，这种論辯使学生能够很容易地、明确地把現代的各種傾向加以对比。”

127 同上，第230頁。

起来的……普魯士的基础不在于过去千百年来来的廢墟，而在于万古长青的精神，这种精神在科学中达到自觉，而在国家中則为自己創造了自由。如果我們放棄了精神和它的自由，那末……我們就是背叛了我們最神圣的財富，就是扼杀了我們自己的生命，并且不再有資格置身于欧洲国家的行列了。”<sup>128</sup>

在批評了历史法学派之后，弗里德里希·恩格斯就向利奥开火了，因为利奥企图按照謝林的方式，以反动的精神来对医学和法学做出神秘的神学的解釋，借以利用医学，也部分地利用法学进行投机<sup>129</sup>；他的打击的鋒芒也指向出版法，因为这一法令的含混使得任何政治上的批評都可能受到懲罰。当时雅科比由于写了一个名为《四个問題》（«Vier Fragen»）的小册子而受到控訴的事件便可以作为例证<sup>130</sup>。恩格斯还反駁了路德維希·瓦列斯洛德在科尼斯堡所作的貧乏无力的公开讲学，认为他讲的东西证明了“青年德意志”的削弱<sup>131</sup>。

除去证明了他那深厚的民族感情的对历史法学派的观点之外，恩格斯在这些文章里还論述了当时的其他一些现实問題。这些

128 《馬克思恩格斯全集》，俄文第1版，第2卷，第233—234頁。

同时，指出这样一点是很有趣的：在这篇文章里，恩格斯談到了恒宁格关于普魯士财政制度的讲学（在这里面，他主張貿易自由和工业自由，反对专利制度和禁制关税）；这可能是恩格斯第一次探討政治經濟学問題，并已熟悉了它的原理（參閱同上书，第232—233頁）。

129 《馬克思恩格斯早期著作选》，1956年俄文版，第500—502頁。《駁利奥》，載1842年7月10日《萊茵报》。

130 《馬克思恩格斯全集》，德文版，第1卷，下册，第267頁。

131 《馬克思恩格斯全集》，俄文第1版，第2卷，第235—237頁，《在頁边空白上对当时文章所做的批注》，載1842年5月25日《萊茵报》。

在这里还应该提一提《萊茵的节日》这篇文章（同上，第226—228頁），該文发表在1842年5月14日的《萊茵报》上，它不是政治性的文章，但是却再一次表现出恩格斯生动描写景物的才能。

文章是以柏林“自由人”的精神写成的，并没有什么特别独到的见解。

尽管他还同意他们的基本观点并且热心地参加他们的斗争，但是他也和马克思一样，不能长久局限于他们那种纯理论的，因而也是不起作用的批判，因为他对现实生活已经有了较多的直接经验和知识。和马克思一样，他首先已经下定决心不仅要批判现存制度，而且要从根本上改变现存制度。

这种情况引起了恩格斯立场方面的一次转变，这一转变可以和马克思从哲学批判转向积极的政治活动相比。

能够证明这一转变的首先就是七月底在《德意志年鉴》上发表的一篇文章<sup>132</sup>。在这篇文章里他反对抽象的批判，号召进步的知识分子脚踏实地地积极参加政治斗争。

他写这篇文章的起因是科尼斯堡作家、温和的自由主义者亚历山大·荣克的一部著作《德国现代文学讲义》<sup>133</sup>。

恩格斯批评荣克，说他是妥协倾向的典型代表，是“Juste-Milieu”〔“中庸”〕的代表人物<sup>134</sup>，并指出这种妥协的立场促使荣克逃避一切“极端”，也就是说避免从现代的斗争中得出合乎逻辑的结论。例如，一方面，在《普鲁士的科尼斯堡和地方虔诚主义的极端》一书中，荣克反对从虔诚主义得出的结论；另一方面，在《科尼斯堡

<sup>132</sup> 《马克思恩格斯全集》，人民出版社1956年版，第1卷，第519—534页，《评亚历山大·荣克的〈德国现代文学讲义〉》（这篇文章是在1842年6月的前半月写成的）。

<sup>133</sup> 亚历山大·荣克（1799—1884）哲学家兼诗人，从1828年起住在科尼斯堡，在那里出版《科尼斯堡文学报》。

<sup>134</sup> 《马克思恩格斯全集》，人民出版社1956年版，第1卷，第519页：

“如果说，罗生克兰茨虽然没有足够的勇气成为彻底派，总还有一些令人钦佩的特点的话，那末以亚历山大·荣克先生为代表的、哲学 Juste-Milieu〔中庸〕派的那种软弱和渺小便暴露无遗了。”

文学报》上，他又反对青年黑格尔运动的“极端”，正如恩格斯所指出的，好像只有妥协和适度才具有真正的价值，好像只有它們才能引导历史走理性的道路<sup>135</sup>。

恩格斯写道，荣克在《德国现代文学讲义》这书里又采取了同样的立场。作者不是讨论现实的政治问题，首先是青年黑格尔派反对基督教国家的斗争，却认为舆论感兴趣的主要是《青年德意志》的文艺作品，并对“现代事物”这一概念进行理论方面的论述<sup>136</sup>。

荣克在黑格尔和“青年德意志”身上看到了“现代事物”的主要因素，但他只是把它们并列起来，对它们不加以任何区别。恩格斯非常坚决地驳斥了把黑格尔和青年德意志派集团等同起来的看法，因为他们表现了截然相反的倾向。正是黑格尔力图首先把主体和客体结合起来，而在青年德意志派那里却是主体的任性占着主要地位<sup>137</sup>。但青年德意志派的这种情况（而这也正是整个问题之所在）并不能使理论和实践真正统一起来。

<sup>135</sup> 《馬克思恩格斯全集》，人民出版社 1956 年版，第 1 卷，第 520 頁：

“过了一些时候，荣克又写了一本立场调和、观点混乱的书：《普魯士的科尼斯堡和地方虔诚主义的极端》。光看标题就够了！虔诚主义本身，他是容許的，但他說应当反对虔诚主义的极端……因为一切极端都糟得很，只有心爱的折衷手段和中庸之道才有价值！似乎极端并不就是彻底！”

<sup>136</sup> 同上，第 521 頁：

“‘青年德意志’已經成为过去，青年黑格尔派出现了；施特劳斯、费尔巴哈、鲍威尔、《Jahrbücher》（《年鉴》）引起了普遍的重视，原则之间的斗争处于高潮，这是一场你死我活的斗争，争论的焦点是基督教，政治运动遍及一切方面，而善良的荣克却还在天真地相信，‘民族’除了急切等待谷兹考的新剧本、蒙特应諾的小說和劳具的老一套的离奇幻想而外，就没有别的事好做。当整个德国都响起了战斗的号角的时候，当人們就在他的耳边讨论新的原则的时候，荣克先生却坐在自己的屋子里啃笔杆，反复咀嚼‘现代事物’这个概念。”

实际上實現了這一統一的並不是“青年德意志”的文学家，而是战士白尔尼。白尔尼的历史功績就在于他論证了从黑格尔哲学向民主运动的过渡<sup>138</sup>。

由于荣克不理解白尔尼的性格和作用，从而过高估計了青年德意志派，特别是谷茲考；他把谷茲考捧成“現代事物”的代表，把他看成是第一流人物。

恩格斯在詳細分析曾对他发生重大影响、但現在已为他所克服的青年德意志运动时，反对了代表着这一运动的那些具有唯美观点的文学家，而只是对谷茲考多少采取了寬容的态度；他用这

137 《馬克思恩格斯全集》，參閱人民出版社1956年版，第1卷，第521—523頁：

“要知道，把黑格尔和这个集团（“青年德意志”。——科尔紐）連在一起簡直是可笑……接着，荣克先生就竭力证明黑格尔体系的基本特征是确认自由主体和因循客体的他律相对立。但是无須特別熟悉黑格尔也可以知道，黑格尔要高超得多，他主張主体和客观力量相調和，他非常重視客观性，认为现实即存在比个人的主观理性要高得多，并且正是要求个人承认客观现实是合理的。黑格尔并不是像荣克先生所說的以及在‘青年德意志’派身上表现为任性的那种主观自律的宣揚者。黑格尔的原則也是他律，是主体服从普遍的理性……”

138 同上，第524—526頁：

“白尔尼的最大影响就在于他无形中影响了德意志民族。这个民族把他的作品当做圣典保存起来，并在1832—1840年的艰苦年代，当《巴黎来信》作者的真正儿子还未以新的、哲学上的自由派的面貌出現以前，从这些作品中汲取了力量和得到支持。如果没有白尔尼的直接和間接的影响，从黑格尔学派中产生出来的自由派的形成就会更加困难。現在的問題只在廓清黑格尔和白尔尼之間的思想道路，而且这也并不困难。这两个人的距离比表面上所看到的要近一些。白尔尼的爽直和健康的观点至少是黑格尔理論所指的那些东西的實踐方面……”

荣克先生根本就不了解白尔尼的作用、堅韌不屈的性格以及令人敬佩的毅力，这是因为他本人就是这样一个人，是德国历史上独一无二的現象；他不知道，白尔尼作为一个人，是德国历史上独一无二的現象；他不知道，白尔尼是德国自由的旗手，是德国当代唯一的偉人；他意識不到反抗四千万德意志人和宣布理念王国意味着什么……”。

种文艺倾向来说明青年德意志派在政治上的不坚定<sup>139</sup>。

恩格斯在文章結束的地方指出，荣克的弱点可以用一切Juste-Milieu〔中庸〕的拥护者所特有的那种妥协倾向来说明，这种倾向使得他們批判了否定，即本质上是真正的进步因素，而抓住随便一种“实证事物”，即已經过时的现实<sup>140</sup>。恩格斯指出：但时代提出了另外的要求，而不能局限于文学上的妥协倾向；政治斗争已經开始，它要求用政治倾向来代替这些倾向，而政治倾向則应当在实

139 《馬克思恩格斯全集》，參閱人民出版社1956年版，第1卷，第526—528頁：

“‘青年德意志’掙脫了动盪时期的混浊状态，但它本身还是这种混浊状态的俘虏。当时縈迴在人們腦际的那些模糊的、不发达的、后来只是借助哲学才被認識的思想，竟被‘青年德意志’用来进行幻想的游戏。这說明了在青年德意志分子中間占統治地位的概念的模糊和混乱……由于自己著作的外表富丽堂皇、風格别致、有趣和生动，由于几个主要口号染上奥妙的神秘主义色彩，以及批評得到恢复，文学刊物在自己影响下日益活跃，青年德意志派很快就吸引了一群年輕作家……由于胜利来得太容易，这些年輕人便驕傲自大，自命不凡。他們认为自己是具有世界历史意义的人物……可見，这个派別已經完全丧失了它一度有过的思想內容，而墮落到一味爭吵的地步；这种爭吵在海涅論述白尔尼的书中达到了頂点，而且到了使人厌恶的庸俗程度……谷茲考是一个头脑最清晰最聰明的人；他写的东西最多；和文巴尔克一样，他也最确切地表明了自己的思想方式……他是天生的新聞記者，但他只有一种办法能够保持这个地位，那就是他必須領会关于宗教和国家的最新哲学观点，并使自己的《電訊》……完全为当代的偉大运动服务。”

140 同上，第529—530頁：

“可怜の实证論者和 juste-milieu〔中庸〕派騎士們看到，否定的浪头越来越高。他們緊緊地一个抓着一个，向某种实证的东西呼吁。于是一位亚历山大·荣克就对世界历史的无休止运动表示忧伤，把进步說成否定，末了，他冒充成一个預言者，宣告‘实证的偉大誕生’……只要仔細观察一下受到严厉斥責的否定就会相信，它实质上是十足实证的东西。有些人把理性的东西即思想說成不是实证的东西，因为它不是停在一点上，而是处在运动中，这些人的精神軟弱得就像古老的廢墟上的常春藤一样，要有事实才能支持得住，——对这样的人來說，任何一种进步当然都是否定，实际上，发展着的思想是唯一永恒的和实证的，而正在发生的事情的事实方面、外部方面才是否定的、正在消失的和应当受到批判的。”

际行动中体现出来。

在这篇文章中，我們还可以看到“自由人”思想中的若干重要特征。世界历史当时在恩格斯看来基本上是精神的辩证发展，而表现为批判的否定则是这一发展的动力。

但是和馬克思一样，恩格斯在两个重要之点上是和其余的青年黑格尔分子有观点上的分歧的。恩格斯在哪一点上和他們看法不一致，他自己在这篇文章里已着重指出；尽管文章是为批判“青年德意志”而写的，但它却同时也是对青年黑格尔派的批判和自我批判。

首先，恩格斯反对从黑格尔退回到費希特，反对把精神同实体、同具体现实割裂开来，因为这必然会导致任性和主观主义。跟“青年德意志”和同样倾向于主观主义的青年黑格尔派不同，恩格斯同意黑格尔的那种經常想在主体和客体、精神和实体、人和周圍世界之間建立联系的傾向。其次，他并不把政治斗争理解为抽象的批判；例如，恩格斯曾着重指出白尔尼（恩格斯始終认为他是政治斗争的典范）极力反对他那个时代的精神这一事实。

这样一来，他已經在基本的观点和傾向方面跟馬克思一致了，而上述情况必然使他和馬克思一样逐步地同“自由人”决裂。和《末日的宣告》出版后的馬克思一样，他也不再像先前那样对批判感到迫切的需要了。他还認識到，他的观点还没有巩固的基础，而他是想通过深入細致的科学研究来取得这一基础的。在写给卢格的信里，他說：

“我已决定在一个时期里完全放棄文学活动，而更多地进行学习。做出这一决定的原因是显而易見的。我年輕，又是个自修哲学的人。我有足够的知識使自己形成坚定的信念并在必要的时候保卫这个信念，但是我沒有足够的知識使我能真正出色地做到这

一点。由于我不过是一个‘哲学推銷員’，又沒有通过博士证书取得討論哲学的权利，所以人們就对我提出了更加严格的要求。我希望当我再写什么东西，而且是用自己的名字写什么东西的时候，我能够滿足这些要求。而且目前我不能过分分散精力，因为不久之后我恐怕还得把更多的注意力放到商务上去。直到目前为止，我的文字活动，从主观上来看，純粹是一种尝试，而尝试的结果必然会使我看到，我的天資是否允許我有成效地促进进步，积极地参加現代的运动。对于这个结果我可以表示滿意，并认为目前我的义务就是通过我正在以更大的兴致繼續进行的科学研究，越来越多地掌握一个人生来所不懂的东西。”<sup>141</sup>这样，他在一个时期里不仅放棄了文学活动，而且也不再給《萊茵报》和《德意志年鉴》写稿，以便踏踏实实地进行哲学研究<sup>142</sup>。

其余的柏林青年黑格尔分子則同卡尔·馬克思和弗里德里希·恩格斯相反，他們离开具体政治斗争更远了，从而使自己的批判具有了更加抽象和否定的性质。

同时在他们那里还日益明显地出現了在《末日的宣告》中已經萌芽<sup>143</sup>，并把青年黑格尔派引向主观主义和无政府主义的那种傾向。

这一傾向最清楚地表現在埃德加尔·鮑威尔的著作中。他在

---

141 《馬克思恩格斯早期著作选》，1956年俄文版，第514頁。

142 从1842年7月到10月底，恩格斯沒有給《萊茵报》和《德意志年鉴》写稿。

143 B. Bauer, Die Posaune (布魯諾·鮑威尔：《末日的宣告》，第64—65頁)：

“实体只不过是瞬息即灭的火，而‘自我’則在这火里把自己的局限性和有限性燒掉。运动的完成并不是实体，而是自我意識，自我意識是真正无限的，它本身包含着作为自己的本质的、实体的普遍性。实体只是消灭‘自我’的有限性，继而又为无限的自我意識所俘虏的一种力量……只有‘自我’才是实体，才是一切，但‘自我’却极其驕傲，以致把自己肯定为普遍的、无限的自我意識。”



評論艾利生(Alison)所著《第一次革命以來的歐洲》一書時寫道：“現代人拋棄了一切權威。除去自己之外，他不再尊敬任何人了。”<sup>144</sup>

麥克斯·施蒂納在他4月發表於《萊茵報》上的文章《我們的教育的錯誤原則，或人道主義與現實主義》中，則從這一傾向中得出了極端的結論。<sup>145</sup>

在這篇文章里，施蒂納否認人道主義是教育的原則，因為人道主義是宗教改革的產物，並且把宗教引入了人的內心世界；同時他也反對現實主義，因為現實主義既是法國革命的結果，所以它是會把外部的自由與平等看成是教育的任務的。在這裡他还批評了法國革命，認為它沒有給人以真正的自由與平等，因為真正的自由與平等並不在於我們在同其他人的關係上是自由的和平等的，而是在於我們本身是絕對自由的。

施蒂納認為，應當成為正確的教育原則的並不是人道主義或現實主義，而是自由意志的發展；只有通過這樣的辦法，才能够使人完全擺脫以各種方式阻礙着個性發展的任何權威<sup>146</sup>。

144 1842年12月14日《德意志年鑑》。

145 1842年3月12、14、19日《萊茵報》。後來又收入J. H. Mackay, Max Stirners kleinere Schriften und seine Entgegnung auf die Kritik seines Werkes «Der Einzige und sein Eigentum». Aus den Jahren 1842—1847 [瑪凱伊編：《麥克斯·施蒂納短篇論著和他對於他所著〈唯一者及其所有物〉一書的批評的答復(1842—1847)》]，柏林，1898年，第31—46頁。

146 瑪凱伊編：《麥克斯·施蒂納短篇論著》，柏林，1898年，第25—26頁。

“各種教育的激進方針依然都集中在被稱為個性的這個中心點上。不管知識多麼深奧、難懂，或者多麼豐富、易懂，只要它還沒有溶化到‘自我’這個無形的點裏面去，以便從那裏以意志的形式、以超感覺的和不可捉摸的精神的形式強有力地表現出來，那末它就依然只是一種財產和所有物。只有在知識不再僅僅抓住客體不放，只有在知識成為自我的知識，或者說得更明白些，成為觀念的知識、精神的自我意識的時候，知識才能發生這種轉化。”

这种主观主义和个人主义的倾向的产生主要是由于“自由人”的社会地位；他们在柏林处于孤立的地位，并且在受到压抑的柏林环境中找不到强有力的、进步的市民阶级可以在他们批判教会和国家时支持他们。因此他们便日益脱离了政治运动。尽管在思想领域中他们很有胆量，但只要一涉及行动，他们就变得怯懦和犹豫起来了。

他们既然不能在实际活动中对周围的世界发生作用，因而就使批判哲学走向极端，越来越把批判变成目的本身，因为在他们看来，改变外部世界并不那么重要，重要的倒是在理论上完全得到解放，以便使自己配得上“自由人”这样一个称号。

当布鲁诺·鲍威尔在波恩的时候，他对于柏林的青年黑格尔派并未寄予很大的期望，甚至对他们抱着蔑视的态度<sup>147</sup>。

马克思曾经指望，5月4日离开波恩到柏林去的鲍威尔能够帮助他们改变其生活方式和观点<sup>148</sup>。但是当他看到布鲁诺·鲍威尔自己也感染上了“自由人”的精神的时候，他是多么失望啊；当然，鲍威尔本来就有这样的倾向，他甚至极力促使“自由人”走极端。

这种情况使得马克思完全离开了“自由人”。这特别是因为，

---

147 Briefwechsel zwischen B. Bauer u. E. Bauer〔《鲍威尔兄弟通信集》〕，沙洛顿堡，1844年，第160页，1841年12月6日布鲁诺·鲍威尔给埃德加尔·鲍威尔的信。

在1841年12月6日给卢格的信里，布鲁诺·鲍威尔把《艺文》杂志称为“垃圾”，并谴责柏林的青年黑格尔派，说他们“除了自己的智慧的力量之外，根本不相信任何力量。”

148 《马克思恩格斯早期著作选》，1956年俄文版，第248、249页，1843年7月9日马克思给卢格的信：

“幸而鲍威尔在柏林。至少他不会容许人们做‘蠢事’……如果有谁和我一样长久地同这些人相处过，他将会发现这种担心并不是没有根据的。”

随着他本身向着相反的方向轉化，他日益把批判同政治运动和社会运动密切地联系起来，而“自由人”之缺乏坚定的性格和意志，他們之醉心于抽象的批判，也都使他发生反感。馬克思根据他个人的經驗，根据他直接参加《萊茵報》的体会，虽然知道进行实际政治活动的困难，但他不能使自己局限于純理論的、不起作用的批判；他宁可进行政治斗争而不願玩弄革命詞令，但柏林的黑格尔派却逃避这一斗争。

由于“自由人”对自由主义采取了在策略上缺乏考虑的立場，把自由主义看成是 *Juste-Milieu*〔中庸〕的政策，因而在馬克思和“自由人”之間第一次发生了分歧。

当然，在批判 *Juste-Milieu*〔中庸〕和君主立宪制这一点上，馬克思在原則上是和他們的看法一致的。他在1842年3月5日給卢格的信里，便曾把君主立宪制称为“……彻头彻尾自相矛盾和自我毁灭的混合物”<sup>149</sup>。但是由于政治上的理由，他却不能同意他們对自由主义的那种純否定的、极端排斥的态度。他清楚地知道，在当前的条件下，如果和拥护自由主义并且是这一斗争的动力自由资产階級发生冲突，那就不可能战胜反动派。此外他还认为，“自由人”的这种在理論上毫不容情的立場必然会招致书报檢查制度的加强，使报纸受到无理的迫害。

因此他尖銳地批評了埃德加尔·鮑威尔对自由主义的攻击。他責怪鮑威尔，說他在《*Juste-Milieu*》〔《中庸之道》〕这篇文章里发展了“同具体环境和当前条件沒有任何联系的”理論，因而使理論帶有抽象的和絕对的性质，这种性质只会使他們对书报檢查机关进行沒有必要的挑战，甚至会使那不得不坚持一場艰苦斗争的先

---

149 《馬克思恩格斯早期著作选》，1956年俄文版，第241頁。

进的、具有自由思想的市民階級起来反对自己<sup>150</sup>。

馬克思对赫斯也作了这样的譴責，因为赫斯在《中央集权問題上的德国和法国》<sup>151</sup> 这篇文章中，发展了抽象的、远离现实世界的、因而是錯誤的理論。同时馬克思也批評了赫斯关于中央集权問題的提法本身和他对这一問題所作的回答。

馬克思写道，赫斯不是从具体事实出发，而是以抽象的和空想的方式提出这个問題，用想像的世界画图来代替现实的世界画图；在解决这一問題时也是如此，他試圖用关于某种“正直的人民”的虛构来調解产生这个問題的、个人与国家之間的冲突。

作者正确地称贊了这一观点在使人理解問題方面所表現的那种“惊人的明快”；但是錯誤地把問題的这种解决称为“在理論上完全正确的”，甚至是“唯一正确的”；他錯誤地把这一观点称为“哲学的”观点。哲学必須严肃认真地反对那种把哲学和捏造混为一談的做法。“正直的”人民这种虛构不但在哲学中从来沒有过，就是在自然界里也从来沒有过，这是“祈禱的鬣狗”之类的虛构。作者是在把“自己的抽象概念”强加給哲学<sup>152</sup>。

---

150 1842年8月25日馬克思給奧本海姆的信：

“如果在这个問題上您的观点和我的观点一致的話，那末就請把那篇論 Juste-Milieu [中庸] 的文章也寄給我，好对它加以批判。这个問題必須平心靜气地加以討論。首先，关于國家制度的完全是一般理論的論述与其說适用于報紙，无宁說适用于純学术性的刊物。正确的理論必須結合着具体条件并根据当时情况所提供的材料加以說明和發揮……对于現時國家制度的基础的这种明显的反对态度，会引起书报檢查制度的加强，甚至会使報紙遭到查封……无論怎样，我們的这种做法会使許多甚至大多数担起了一项困难任务的、具有自由思想的实际活动家起来反对我們；这些人承担了在宪政的範圍內逐步爭取自由的困难任务，而我們却坐在抽象这把安乐椅里揭露他們的矛盾。”（《馬克思恩格斯全集》，俄文第1版，第1卷，第491—492頁。）

151 1842年5月17日《萊茵报》。

馬克思反對抽象地解決政治問題的言論反映了他的世界觀的變化。這種變化之所以產生，是由於他在積極參加《萊茵報》工作時直接接觸了具體的經濟、政治和社會關係。

儘管馬克思還認為精神是事物的本質和歷史的動力，而國家是精神的最高表現，然而他却越來越清楚地看到，具體的政治問題不能根據抽象的、一般的和形而上學的原則來解決，而必須越來越深入地弄清現實關係並實際參加政治鬥爭。

世界觀之變得更加具體和積極參加政治鬥爭的願望，使得他和“自由人”離得越來越遠，而同費爾巴哈和盧格接近起來。

在《關於〈基督教的本質〉一書的評論》這篇發表於1842年2月16日《德意志年鑑》的文章里，費爾巴哈強調了他對黑格爾哲學的批判的實際意義，並指出這一批判結束了先驗的思辨，給哲學奠定了具體的基礎<sup>153</sup>。他認為人們之所以不再相信黑格爾哲學，是因為在這種哲學里，自然界處於從屬地位，而這種地位是不符合於它在人類生活中日趨重要的意義的。

“黑格爾把宗教描寫成另一個‘自我’的自我意識，描寫成人對

---

152 《馬克思恩格斯全集》，德文版，第1部分，第1卷，下卷，《Die Zentralisationsfrage》〔《中央集權問題》〕。

153 寫作這篇文章的動機起於青年黑格爾派沒有看到《基督教的本質》一書的主要特點和重要性。他們後來也一直堅持着這樣的意見，即徹底發展黑格爾的原則就應該取得進步，而在《基督教的本質》一書中，他們所看到的是黑格爾學說的正确解釋，却不是它的全面改造。盧格在1841年曾稱費爾巴哈為黑格爾的真正解釋者，並把他的理論看成是“從黑格爾對存在和絕對者的內在本質的觀點產生出來的最單純的後果”；弗里德里希·恩格斯和盧格相似，他也把費爾巴哈看成是黑格爾的繼承者，並在《謝林和啟示》這個小冊子裡寫道：“……這樣看來，費爾巴哈對基督教的批判就是黑格爾所建立的關於宗教的思辨學說的一種必要的補充”（參閱《馬克思恩格斯早期著作選》，1956年俄文版，第443頁）。

自己的本质的自我意識；这样黑格尔就把宗教的本质归结为信仰，把自我归结为爱，因为爱不外就是人的宗教的自我意識、是人对他本身的宗教态度……黑格尔把无限和有限对立起来，把‘思辨的事物’和經驗的事物对立起来，而我却承认在有限中有无限，在經驗的事物中有思辨的事物，我发现无限不外是有限的本质，而思辨的事物不外是經驗的事物的本质。同样地，我在宗教的‘思辨的秘密’中发现的也只是經驗的秘密；例如，我在三位一体的‘思辨的密仪’中发现的不外是这样一个真理，即生活就是人們互相交往的共同生活；因此它根本就不是什么特殊的、超驗的、超自然的真理，而是人人可以了解的、人所內在固有的真理，用通俗的話來說，就是自然的真理……我的著作的动机正是想首先在思辨的宗教哲学的領域內，把那尽管号称具有‘內在性’，但依旧是如此超驗的，因而也是充滿了矛盾的、复杂的哲学加以簡化，把它归结为最简单的、人所內在固有的要素。”<sup>154</sup>

費尔巴哈指出，他的哲学不是黑格尔哲学的解說，恰恰相反，它正是作为黑格尔学說的对立物而产生的；它全面地改造了黑格尔学說和唯心主义。費尔巴哈指出这一点，对最进步的青年黑格尔派发生了巨大的影响。

这一影响首先在卢格身上表现出来。从年初起，卢格就在《德意志年鉴》上开始表现出最激进的傾向。他认为批判的目的必須是給新时代的精神开拓道路的、全面的理論革命<sup>155</sup>。

根据卢格的說法，这一革命的目的必須是无神論和人民的主

<sup>154</sup> 1842年2月《德意志年鉴》，Л. 費尔巴哈：《关于〈基督教的本质〉一书的評論》。參閱 M. G. Lange, L. Feuerbach. Kleine philosophische Schriften (朗格：《費尔巴哈短篇哲学論文集》)，萊比錫，1950年，第35—36、42頁。

<sup>155</sup> 1842年1月1、3日《德意志年鉴》，A. 卢格：《導言》，第1—3頁。

\*用革命的态度对待理論是同样很少受到非难的：只有革命的思想才是思

權<sup>156</sup>，而它們又必須實現“人道主義”，實現共和民主制<sup>157</sup>。

批判的加強使得反動勢力又囂張起來。3月初，盧格從維干德那里得到消息，知道《德意志年鑑》有最後被查封的危險，維干德並且張皇失措地問，在日益猖獗的反動勢力面前是否還需要把鬥爭繼續下去。

他寫道：“在上星期六，我的年鑑的出版執照被正式吊銷了。我被召到顧問官那里去，在那里人們告訴我說，遵照大臣的命令，我們被剝奪了出版的權利……我表示抗議，並在前天照舊出了六期。關於這件事我們立刻作了報道，以免發生任何無稽的傳聞，因為也許還不是一切希望都沒有了。停下來還是繼續辦下去，問題就

想。全部生活和一切精神領域都永遠不斷地被更新；當內部的創造衝動離開軀體的時候……軀體就會腐朽；一旦國家把那隨着協調一致而來的安靜和懶散奉為偶像，國家……就會滅亡，因為國家也是精神的實際運動。

只要雜誌想存在下去並完盡自己的使命，它就必須遵循精神的辯證法——產生了我們時代的理論革命，——並在有這種可能的地方來領導這一革命。

我們的時代主要是批判的，而能夠引起人們的深思的危機，不外是……打破和拋棄過去的外殼……的一種願望，是新的內容業已形成的一種標志。”

**156** 《盧格通信集》，第1卷，第259頁，1842年1月8日盧格給普魯茨的信：

“‘啟蒙’作為理性的宗教就是基督教的否定，而作為共和制就是國家的專制政體的否定。啟蒙認真對待人權和理性，從而就宣告了革命。革命大膽而又明確地表明了啟蒙的最深刻的含義。這樣，本身包含了啟蒙的這個新世界原則就是人的精神的自律。什麼地方樹立了這個原則……在那里，使人的精神依賴於彼岸的、神的事物的基督教就會垮台，而那使國家和臣民服從於更高的意志和意識，而不是服從人民的和時代精神的意志和意識並且不承認人民主權的專制制度也要垮台。這種現象就是革命。”

**157** 同上，第272頁，盧格給羅生克蘭茨的信（1842年4月，德勒斯頓）。

“看來我們不能不承認，在這樣的精神狀態之下，絕對人道主義的原則……會導致權力和自由之間的鬥爭。國家制度，如果它是真正的國家制度，那就是共和制，而共和制如果不是民主的，那末它無論如何也不能是真正的共和制。”

在这里。如果进行斗争的话，那末又为了谁，为了什么？让我们环顾一下周围并倾听一下吧——我们难道不成了白乌鸦吗？我们成了一些轻举妄动的人。几乎所有的人都给反动派辩护，这就使得它越来越猖狂。看看葡萄牙吧，那里的自由已被绞杀。西班牙的情况也好不了多少。在英国，托利党人反常地得到了胜利。基佐的势力还很巩固，并且经常取得多数。萨维尼当了大臣！普赫塔<sup>158</sup>到了柏林。布鲁诺·鲍威尔被撤职，费尔巴哈退隐乡间。您甚至不能成为德勒斯顿的公民。我几乎是孤单一人，而最受欢迎的却是最没有原则的东西！亲爱的朋友，我们与其为了祖国而受惩罚和迫害，还不如喝喝香槟酒，拿那些混蛋们开开心倒好些！”<sup>159</sup>

但卢格却大胆地继续对反动势力进行斗争。1842年8月他像费尔巴哈那样批判地分析了黑格尔的法哲学，同时也就把黑格尔的反动的形而上学倾向，连同黑格尔的唯心主义观点一道摧毁了。通过这一行动，他对反对反动势力的斗争作出了重大的贡献<sup>160</sup>。

卢格首先指责黑格尔撇开了具体的历史发展而从思辨的观点来考察国家和国家制度（国家和国家制度正是具体历史发展的结果），因为这样就使得它们具有了绝对的、理想的性质。

“黑格尔的整个方法的缺点就是脱离生动的历史的片面观点，

---

<sup>158</sup> 普赫塔，格奥尔格·弗里德里希，生于1798年；他是把历史法学派加以系统化的人，曾在慕尼黑、马堡、莱比锡做大学教授；1842年他到柏林来接替萨维尼。1844年他是最高法院的机要顾问，1845年他是国务会议和立法委员会的委员。他的主要著作是《优帝法典》和《法学提要》。

<sup>159</sup> 《Anekdoten》I〔《軼文集》，第1卷〕，第21—22页，1842年3月11日维干德给卢格的信。

<sup>160</sup> 1842年8月《德意志年鉴》，A. 卢格：《黑格尔法哲学和现代政治》。



但这个观点却被他看成是絕對的；这个观点也是他的法哲学的缺点。不能把国家看成是絕對的并且把它和历史分裂开来，因为任何国家概念和任何哲学本身一般說来都是历史的产物；此外，所以不能把某种国家制度，即具体国家看成是永恒的形式，还因为具体的国家不外就是精神存在的形式，精神就是历史地体现在这种形式里面的。”<sup>161</sup>

卢格利用大卫·弗里德里希·施特劳斯对黑格尔混淆邏輯和历史这一点所作的批判指出，这种混淆使黑格尔把历史事实归结为邏輯范畴，归结为概念，这样就把历史絕對化了，使那些受历史制约的制度具有了永恒的絕對价值。

“理論必須严格区别，在哪些情况下它表现为形而上学，在哪些情况下它表现为批判，在什么时候它的对象是邏輯范畴，什么时候是历史范畴。

为了以思辨或絕對理論的姿态出現，从而不容許批判占居优势地位，黑格尔的法哲学把存在或历史規定性提高到邏輯規定性的水平。

譬如說，如果国家制度、它的历史形式、精神的这种历史状态，在黑格尔那里不直接是历史批判或人类发展的产物，如果和一定的时代相适应的精神状态、这种历史性，不能一下子被消除，那末即使特意把历史事物和形而上学的事物区别开来，那依旧是不够的。因此黑格尔就企图把世襲的王权、长子继承权、两院制等等說成是邏輯的必然，虽然更重要的却是要指出这一切都是历史的产物，并且把它們作为历史現象来加以解釋和批判。一般的国家制度是什么，它的目的是什么，这可以借助于有关精神发展的抽象概

---

<sup>161</sup> 《德意志年鉴》，1842年，第762頁。

念来加以解釋，但現實的国家制度却是历史範疇，而只有对它的存在的批判才是它的发展动力，这一点是显而易見的。”<sup>162</sup>

在結尾的地方卢格說，批判哲学必須借助于对現存制度的批判推动历史向前发展。他认为，德国的这种批判还太抽象，它应当更接近生活，而要做到这一点，就应当把法国的实干精神同德国的理論精神結合起来，把政治同批判哲学結合起来。

“看来时下人們所从事的，不过是时而描繪一下‘抽象的理論家’即德国人，时而又描繪一下‘片面的政治家’即法国人。

但是，如果說天主教是精神自由道路上的障碍，那末在黑格尔身上表現得最彻底的新教的抽象性就妨碍了政治自由；然而不能不承认，沒有政治自由……那就只可能有抽象的精神自由，而不可能有靠本身力量所引起的现实发展。

因此德国就試图掌握法国人的那种必不可少的实际活动方面的热情，正如同法国从宗教改革的理論結論中取得利益一样，但直到目前为止两国的这种截长补短的交流，做得还远远不够，应当大大地向前推进。”<sup>163</sup>

在这篇文章里，卢格揭示了黑格尔法哲学的主要缺点，指出在把历史发展归結为邏輯发展时，历史事件和国家制度怎样变成了概念，而这种情况本身又怎样把黑格尔的国家法变成了思辨的結構。

馬克思和卢格一样，在政治斗争日益激烈的影响下，对国家、社会、政治斗争和社会斗争逐步有了更加现实的想法，从而使自己的批判有了更加具体的性质，并提出了不仅要使无神論取得胜利，而且还要使普遍人民主权取得胜利的任务。这样他就不仅走在“自

<sup>162</sup> 《德意志年鉴》，1842年，第763頁。

<sup>163</sup> 同上，第767頁。

由人”的前面，而且也走在盧格的前面了。因為“自由人”把自己日益狹隘地局限在抽象的批判里，而盧格也還在把革命看做本質上是精神的運動。

在這樣一些思想的和政治的變革的情況下，在威脅着報紙本身生存的日益加強的書報檢查的條件下，馬克思被邀來代替魯滕堡擔任主編的職務<sup>164</sup>。

馬克思在7月從特利爾回到波恩之後，便完全投身到報紙的工作里去。由於魯滕堡的無能，馬克思的意見日益受到重視，以至從8月起，他事實上已經領導了這家報紙，這一點可以從他給出版負責人奧本海姆的信中看出來，在信里他指出應當如何編輯《萊茵報》<sup>165</sup>。

馬克思在自己的新職位上表現得既有魄力又有才智。在他作為主編而必須撰述的第一篇文章里，他就表明了自己對於共產主義的看法。文章是對於奧格斯堡《總匯報》的攻擊的一個答復，這家報紙曾經因為《萊茵報》在夏天發表了梅維森和赫斯的幾篇具有社會主義傾向的論文而指控《萊茵報》有共產主義傾向<sup>166</sup>。

在9月13、18和20日發表於《萊茵報》的一篇長文《英國的狀

<sup>164</sup> 漢遜：《萊茵書信與文件》，第1卷，埃森，1919年，第395頁，1842年12月8日普魯茨給奧本海姆的信：

“您是不是一定要辭退魯滕堡，而要馬克思接替他的職務？我衷心贊同這種做法，因為在我和馬克思的短期共事過程中，我知道他是一個具有卓越才能的人物。”

<sup>165</sup> 《馬克思恩格斯早期著作選》，1956年俄文版，第249頁，1842年8月25日馬克思給奧本海姆的信。

<sup>166</sup> 1842年10月11日奧格斯堡《總匯報》；論文《共產主義的學說》。這篇文章顯然出自赫夫鏗之手，他在離開《萊茵報》之後就成了奧格斯堡《總匯報》的編輯。他參加了對布魯諾·鮑威爾的論戰；鮑威爾曾被奧格斯堡《總匯報》指責有雅各賓派的思想，在這之後布魯諾·鮑威爾便在1842年4月24日的《萊茵報》上發表了《奧格斯堡〈總匯報〉的恐怖》一文。

况》里，梅維森陈述了自己关于社会改革的必然性的观点。他写道，竞争的后果是不断降低工资，因而也就是贫困，而贫困又引起激烈的阶级斗争。“目前当大陆的工业也像北美的工业一样以迅速的步伐向前发展的时候，英国手工工场的产品已开始感到销售的困难。许多工人再也找不到工作，这些失业者的竞争压低了工资，而被压低的工资则不再能满足工人阶级的需要。随之而来的就是破产与贫困，当贫困发展到相当的程度时，它就会在绝望中汲取力量，造成财产的革命了。”<sup>167</sup>

梅維森认为，过去，革命是可以避免的，因为中等阶层反对它。现在这个阶层本身正在无产阶级化，只要政府不采取必要措施来防止危机和消除失业，革命是必然会爆发的<sup>168</sup>。这样的措施就是：保护中等阶层，分割大地产，使劳动者阶级都能得到土地。

梅維森仍然是一个资产阶级自由主义的拥护者，他只想通过某种程度的国家监督来限制这种自由主义。但是我们已经看到，赫斯和他不同，赫斯在发表于《莱茵报》的一些文章里表现了空想共产主义的观点<sup>169</sup>。9月29日他在《莱茵报》上发表文章讨论威

<sup>167</sup> 1842年9月13日《莱茵报》，《附刊》。

<sup>168</sup> 同上，1842年9月18日。“在现存的财产关系下，贫困必然会继续下去或很快地重新恢复起来，因为被剥夺了自由地产的很大一部分人被迫转入工业并把工业大大地推向前进。”

<sup>169</sup> 实现平等的基础是：

- |               |                |
|---------------|----------------|
| (1)共同劳动，      | (2)平等享用共同的生产物， |
| (3)共同教育和家庭改革， | (4)土地公有。       |

参阅1842年9月11日《莱茵报》，M.赫斯：《德意志的哲学派别》。

在这篇文章里，他指出，1789年和1830年的法国革命只有利于资产阶级，而当前的任务则在于用消除贫困和确立社会主义原则的统治地位的办法来解放全体人民。“人民的贫困直到最近才引起了人们的注意，并使时代的动向有了崭新的、特殊的方向。人们感到，最爱自由的意向到目前为止一直没有足够的力量使大量的人摆脱实际上等于奴隶的处境。”

廉·魏特林在他(魏特林)的杂志《青年一代》上发表的文章《共产主义原则的政体》(«Die Regierungsform des kommunistischen Prinzips»)170。10月7日在讨论斯特拉斯堡科学会议(会议上讨论了法国的社会主义学说)的材料时,赫斯引用了把无产阶级反对私有制的斗争比做资产阶级反对封建主义的斗争的彭佩里的发言,并肯定这一斗争有可能引起社会革命。

这些文章也被奥格斯堡《总汇报》利用来攻击《莱茵报》171,尽管它本身也发表过海涅的具有社会主义倾向的通信。奥格斯堡《总汇报》的文章暗示说,一些有钱的少爷们只是想玩弄社会主义思想,他们决不打算把自己的财产拿来和工人均分。报纸认为,用法国贵族的命运来恐吓刚刚产生出来的德国资产阶级,根本是一种愚蠢的做法172。

马克思写了一篇文章来回答这种指责,文章表明了马克思在他还不能很好地理解的问题面前所处的那种困难处境173。首先他

170 魏特林的这篇文章后来在1842年8月转载在《电讯》上。

171 Korrespondenzen von H. Heine vom 11. und 24. Dezember 1841, 20. Juni und 12. Juli 1842 (1841年12月11、24日,1842年6月20日和7月12日海涅的通信)。

172 1842年10月11日奥格斯堡《总汇报》,《共产主义的学说》:

“如果现在我们就开始用1789年法国贵族的命运来恐吓那看来几乎不敢喘口气和战战兢兢地勉强抬起眼睛来的中等阶级,那我们简直就是一些只有把邻国的谬误弄到德国报刊上来,才能认识邻国的任何一种谬误的小孩子。我们这样做会使那些依然是最迫切需要的政治保证难于取得和延迟取得,就像过去这班人在嘲笑基督教时所曾经发生的情况那样。”

173 《马克思恩格斯全集》,第1卷,人民出版社1956年版,第130—134页,《共产主义和奥格斯堡〈总汇报〉》。

马克思在他的《政治经济学批判》一书的《序言》中谈到这篇文章时写道:

“另一方面,在那时,善良的‘前进’愿望大大超过了实际知识,在《莱茵报》上可以听到法兰西社会主义和共产主义的带着少许哲学色彩的回声。我声明过反对这种空谈,但是同时在和奥格斯堡《总汇报》的一次争论中公开承认,我

指出，共产主义在德国还不是一个实践問題，而只是一个理論問題；虽然如此，却仍旧应当十分严肃地对待这个問題，决不能像奥格斯堡《总汇报》那样不加深思地用一句毫无意义的空話把它推开。他表示打算彻底研究这个問題。文章結尾处所用的那种同情的語气使我們能够預料，他很快地就会成为这一学說的坚定不移的拥护者。“我們坚信，真正危险的并不是共产主义思想的实际試驗，而是它的理論論证；要知道，如果实际試驗会成为普遍性的，那末，只要它一成为危险的东西，就会得到大炮的回答；至于掌握着我們的意識、支配着我們的信仰的那种思想（理性把我們的良心牢附在它的身上），則是一种不撕裂自己的心就不能从其中掙脫出来的枷鎖；同时也是一种魔鬼，人們只有先服从它才能战胜它。”<sup>174</sup>

显然，正是对于社会問題和共产主义的这种关心，使他参加了在科倫进行的关于社会主义問題的討論。除去这一討論的发起人赫斯、报纸的出版負責人荣克和奥本海姆之外，討論的主要参加者还有：H. 布尔格斯、施拉姆、梅維森、律师康佩斯（前“大学生协会”會員）、医生卡尔·德斯特尔（他接受了共产主义思想，后来在1848年革命中起了巨大的作用）、勃律盖曼（后来他是《科倫日报》的編輯）和退役軍官安內克。馬克思当时研究了蒲魯东、德薩米和列魯的作品，并且在自己的文章中引用了它們，但是他自己对共产主义思想却还没有深切的体会。他还是一个革命民主主义者，而作为黑格

---

以往所学，还不容許我对法兰西思潮的内容本身作什么判断。”（馬克思：《政治經济学批判》，參閱人民出版社1955年版，第II頁）

在奥格斯堡《总汇报》的文章发表之后两天即10月13日，《萊茵报》尖銳地抨击了它的“腐朽的无党派性”，认为这种“无党派性”掩盖着一种卑鄙的漠不关心态度或为着党派的利益而玩弄的狡猾手法。《萊茵报》并且认为，奥格斯堡《总汇报》既对自由主义抱着恐惧的态度，它就是一家反动的报纸。

174 《馬克思恩格斯全集》，人民出版社1956年版，第1卷，第134頁。

尔的信徒，他还深信社会問題的解决归根到底有賴于国家所进行的改革，而国家既然是理性的体现，那末它的任务就在于組織社会。

馬克思在 1842 年 7 月 14 日发表的一篇文章《第 179 号〈科倫日报〉社論》中談到国家时写道：“从前的国家法的哲学家是根据本能，例如功名心、善交际，或者甚至是根据理性，但并不是公共的而是个人的理性来看国家的。最新哲学持有更加理想和更加深刻的观点，它是根据整体的思想而构成自己对国家的看法。它认为国家是一个龐大的机构，在这个机构里，必須实现法律的、倫理的、政治的自由，同时，个别公民服从国家的法律也就是服从自己本身理性的即人类理性的自然規律。”<sup>175</sup>

把国家看成是調节社会发展的原則的这种黑格尔观点，早在他就林木盜窃法問題論述萊茵省議会的辯論的第三篇論文中便已表現出来<sup>176</sup>。这一法律表現了資本主义对公社土地占有制残余所进行的斗争。盜窃林木、破坏狩猎和牧场違禁法的行为由于农民日益貧困而成为常見的現象，而且这些行为受到了越来越严厉的惩罚。然而在省議会的代表們看来，惩罚的措施<sup>177</sup> 还不够严厉。作为地主，他們直接关心这一类行为的惩罚办法。因此他們修改

<sup>175</sup> 《馬克思恩格斯全集》，人民出版社 1956 年版，第 1 卷，第 129 頁。

<sup>176</sup> 同上，第 135—181 頁；1842 年 10 月 25、27、30 日和 11 月 3 日《萊茵報》。这篇文章写于 1842 年 10 月，参閱汉逊：《萊茵书信与文件》，第 1 卷，第 359 頁；1842 年 5 月 28 日 J. 康普豪森从科倫給 O. 康普豪森的信。

同时馬克思利用了第六届萊茵省議會等級會議的議事录（科布倫茨，1841 年，第 21、29 頁）特别是城市代表們的发言。关于这篇文章参閱 Hans Stein. Karl Marx und der rheinische Pauperismus im Vormärz [施泰因：《卡尔·馬克思和三月革命前萊茵的貧困》]，科倫，1932 年，第 130—135 頁。

<sup>177</sup> 1836 年在普魯士因这类行动而受到惩罚的有十五万人。它們占全部刑事案件的 77%。

了政府有关这个问题的法案,使这类行为被看成是真正的盗窃,这就是說,被看成是必須处以徒刑的罪行<sup>178</sup>。

馬克思在这篇文章里第一次探討了社会問題。由于在这一方面缺乏足够的知識以及对国家还持有唯心主义的看法,因此他的着眼点不在社会經濟方面,而是在政治法律方面。他并没有深入探討法律的社会經濟基础,而只限于对省議会的辯論作法律上的和道德上的批判,同时着重指出省議會没有能力进行立法的活动。

法律的个别方面可以使人們看出省議會代表們的殘酷无情。因此馬克思义憤填膺地痛斥了这些对付穷人的殘酷措施,要求为无产者保留在森林里拣拾枯枝的习惯权利。

“但是我們这些不实际的人却要为政治上和社会上备受压迫的貧苦群众的利益而揭露那些卑躬屈节唯命是听的所謂历史学家們所捏造出来的东西,他們把这种东西当做真正的哲人之石,以便把一切骯髒的欲求点成法之純金。我們为穷人要求习惯权利,但并不是限于某个地方的习惯权利。”<sup>179</sup>

省議会的代表們并不满足于取消习惯权利,他們加强了法律条文,使拣拾枯枝的人都变成了罪犯<sup>180</sup>。为了达到这样的目的,他們竟不惜破坏法律的基本原则。

例如,林木看守人有权規定罰款的数目,这就使他成了偏私的法官<sup>181</sup>。此外,林木所有主还有权代替国家征收罰金<sup>182</sup>。

在結尾的地方,馬克思痛斥了那把立法权变成了保护私人利益的工具的省議會。他在論文的結尾处写道:“我們以厌恶的心情

178 《馬克思恩格斯全集》,人民出版社 1956 年版,第 1 卷,第 137—139 頁。

179 同上,第 141—142 頁。

180 同上,第 147—149 頁。

181 同上,第 150—152 頁。

182 同上,第 160—161、170—172 頁。



注視了這些枯燥無味的和卑鄙庸俗的辯論，但我們認為有責任用這個例子來說明，如果私人利益的等級代表一旦真被召來立法的話，對他們究竟能期待什麼。”

“我們的全部敘述指出，省議會是怎樣把行政當局、行政機構、被告的生命、國家的思想、罪行和懲罰降低到私人利益的物質手段的水平。”

“為了保證自己對森林條例違反者的控制，省議會不僅打斷了法的手腳，而且還刺穿了它的心……”

“所以省議會對下述問題進行了表決：應該為了保護林木的利益而犧牲法的原則呢，還是應該為了法的原則而犧牲林木的利益，——結果利益占了法的上風。”

“這樣，省議會便徹底完成了自己的使命。它根據自己的任務，袒護了特定的私人利益並把它作為最終目的。如果說省議會踐踏了法，那末，這是它的任務直接產生的後果，因為，利益就其本性說是盲目的、無止境的、片面的，一句話，它具有不法的本能；難道不法可以頒布法律嗎？”<sup>183</sup>

馬克思雖然為了保衛窮人的利益而反對地主，不過他還是站在黑格爾國家法的觀點上<sup>184</sup>。儘管在這個特殊情況下馬克思也看到，法律保護的是私有主的階級利益，但是他還沒有考慮到要把這個結論用到一切法律上去；他把這種個別情況看成是例外，是違反了法律的本质（他當時還把法律看成是正義和理性的化身），是把

<sup>183</sup> 《馬克思恩格斯全集》，人民出版社 1956 年版，第 1 卷，第 179—180、176、178、179 頁。

<sup>184</sup> 同時他所使用的論據還不是社會—經濟方面的，而是道德—法律方面的，而且正像梅林所正確地着重指出的，人們不應當為他的一些詞句而產生誤解，例如他曾說，任何財產都是一種盜竊，因為它不管怎樣必然會侵犯第三者的權利（參閱同上書，第 138—140 頁）。

法律变为保卫私人利益的工具的下流的唯物主义的表现。“这样下流的唯物主义，这种違反人民和人类神圣精神的罪恶，是《普魯士国家报》正向立法者鼓吹的那一套理論的直接后果，这一理論认为討論林木法的时候應該考虑的只是树木和林木，而且总的來說，不應該从政治上，也就是說，不應該同整个国家理性和国家倫理联系起来来解决每一个实际任务。”<sup>185</sup>

和他对于有关出版自由的辯論所作的批評一样，这篇論文也得到了人們的贊許。例如，《曼海姆晚报》就写道：“这篇长文的讀者还都很清楚地記得，作者在钻入代表們的空論以后从内部加以摧毁时所表現的那种机敏和果断的智慧，那种真正令人惊佩的辯证法；具有这样的势如破竹的摧毁力的批判的智慧是不常見的。这种批判的智慧从来还不曾十分輝煌地表現出自己对于所謂实证事物的憎恨，从来还不曾把实证事物誘入自己的罗网加以扼杀。”<sup>186</sup>

馬克思对国家和法律的这种法学的和政治的观点，甚至在他自己的人们当中也被认为是不能使人滿意的<sup>187</sup>，但是它依然使馬克思能够对禁猎法做出这样的批判。但是从同样的立場，他却不

185 《馬克思恩格斯全集》，人民出版社 1956 年版，第 1 卷，第 180 頁。在这篇論文的結尾处，第一次用了物神这样一个概念来表示社会关系。而正是馬克思把萊茵的等級代表比做古巴野人，因为后者认为黄金是西班牙人的物神。当时有关拜物教的知識，馬克思是从 Brosses, *Du culte des fétiches* (布罗斯：《物神的崇拜》)(1760年，巴黎)一书中取得的，布罗斯这部书曾被譯成德文（参見 E. B. H. Pistorius, *Über den Dienst der Fetischgötter* (波斯托留斯：《論物神的作用》)，柏林，什特拉宗德，1785年）。

186 《馬克思恩格斯全集》，德文版，第 1 部分，第 1 卷，下卷，第 152 頁以下。1843 年 2 月 28 日《曼海姆晚报》。

187 施泰因：《卡尔·馬克思和三月革命前萊茵的貧困》，第 134 頁：“他只限于从法学的和政治的观点对材料加以鋒銳的辯证的論述。他自己也感到这种論述的缺点，这一点似乎可以从发表在第 49 号《曼海姆晚报》上的一篇科倫通訊

能解決分割地產的問題（他原想用論述萊茵省議會的辯論的一系列論文中的最後一篇，來探討分割地產的問題）。

這些文章並沒有發表，甚至可能根本就沒有寫<sup>188</sup>。我們只能推測馬克思在最後這篇論文中可能得出的結論。

政府為了造成富有生命力的農民階層而想保護長子即繼承者，並且審查了限制土地無限分割的法案。在當時的萊茵省有一千一百萬小塊土地，總面積是一千萬莫根。只在科布倫茨一個區里，每年就有六百塊土地被分割，其中有些土地小到只繳納一芬尼的稅金。

土地的這種過細的分割對農業產生了有害的後果，它逐漸使農民在經濟上遭到破產。儘管如此，省議會仍然以四十九票對八票否決了法案。

可以推想，馬克思對省議會的這個決議並沒有表示反對的意見，因為在一篇關於摩塞爾農民的處境的文章里（1月間發表），他曾經譴責政府<sup>189</sup>蓄意禁止摩塞爾農民分割自己的土地。但是這個問題是不能僅僅從純法學的观点加以解決的；分割土地首先就是一個經濟的和社會的問題，因為這種分割造成農民的貧困和軟弱無力。

在馬克思的領導下，《萊茵報》很快地就活躍起來。10月15日

---

看出來（通訊標注的日期是1843年2月23日）。這一通訊顯然是從‘青年科倫’（“Jungen Köln”）這個小團體，也就是從馬克思周圍的人們那里寄來的。在這篇通訊里面說得很清楚：‘經濟學家，而主要是林業方面的專家，即使具有最濃厚的自由主義观点，却仍然願意指出，在關於林木盜竊的著作中沒有足夠的知識，缺乏對有關情況和法律的估計；而單憑抽象的理性是不能一下子把一切都重新建設起來的’。

<sup>188</sup> 馬克思沒有寫這篇論文，這可能是因為即將到來的省議會的選舉，大大地削弱了社會上對於前一屆省議會的活動的興趣。

<sup>189</sup> 《馬克思恩格斯全集》，人民出版社1956年版，第1卷，第227—228頁。

省长还向内务与警务部报告說，这家报纸总共才有八百八十五个訂戶，也就是說，只有《科倫日报》訂戶的十分之一，而且这个报纸在萊茵省也不受欢迎<sup>190</sup>。但是到11月10日他却报告說，訂戶在迅速增加，而报纸的傾向也越来越“坏”了<sup>191</sup>。

結果是，书报檢查机关的活动更加猖狂了，而这是符合于国王对报刊的新的态度的。誠然，在一年里面沒有禁止过一本书或一本杂志，此外国王还补充了1841年12月24日的敕令，在5月取消了对漫画的檢查，而在10月4日又取消了对二十印張以上的书籍的檢查。但他已惋惜他給了出版物如此广泛的自由，因为这种自由只是帮助了那些“侵害社会最神圣和最崇高利益的、充滿了誘惑的謬誤和有害理論毫无阻碍地傳播出去，而且是最便当最迅速地傳播出去”<sup>192</sup>。激进的报刊触犯和激怒了国王，因为它们越来越大胆地对他的政府进行了批評<sup>193</sup>。

这种情况促使他在10月15日下令解除担任《科尼斯堡日报》編輯的科尼斯堡中学首席教师維特的职务，两天之后即10月17日，他又命令省长們駁斥“可恶的报刊”所散布的錯誤报道。《萊茵报》发表了这项特別与它有关的命令，并且附了馬克思的一些諷刺

190 Geheimes Staatsarchiv Ministerium des Innern und der Polizei, «Rheinische Zeitung», Censursachen, Spec. Lit. [《秘密国家档案，内务与警务部》，《萊茵报》，《书报檢查事务特別文件》]，R. Nr. 39, 1842年10月15日报告：“《萊茵报》的傾向特別恶劣。它带着年轻人所特有的那种傲慢态度攻击国家和教会的現存制度，却提不出可以代替它的任何更好的办法。該报也不乏机智的文章，但直到目前为止，它在萊茵省仍未得到它所期待的支持。”

191 同上，1842年11月10日的报告。

192 H. v. Treitschke, Deutsche Geschichte [特萊契克：《德国史》]，萊比錫，1879—1894年，第5卷，第189頁。

193 Varnhagen von Ense, Tagebuch [恩賽：《日記》]，萊比錫，1861—1862年，1842年10月20日和12月22日。

性的解說。馬克思寫道，他認為這一命令證明國王是關心報刊的。誠然，直到目前為止，這種關心是以書報檢查的形式消極地表現出來的，但現在却好像可以指望政府能直接參加報刊的工作，而這種做法的結果，可能就是報刊的完全自由<sup>194</sup>。

省長馮·沙培爾立刻着手執行命令。關於論述林木盜竊法的那篇論文，他在1842年11月17日的報告中向大臣們報告說，他正在對《萊茵報》提起訴訟<sup>195</sup>。

有關加強書報檢查的敕令預告了暴風雨的臨近，而暴風雨終於在離婚法草案公布之後到來。《萊茵報》通過省長的兒子弗洛特韋爾暗中弄到了這個草案<sup>196</sup>。

普魯士的法律把許多情況都承認為合法的離婚理由。但國王不喜歡這一點，因為他從基督教的觀點上認為婚姻是不能破裂的。於是他就命令內閣準備一個法案，大大地增加了離婚的困難。正如恩格斯在他評論弗里德里希-威廉四世時所寫的，這種故意把離婚法的條文規定得十分嚴格的做法屬於這樣一種措施，國王企圖

---

194 《馬克思恩格斯全集》德文版，第1部分，第1卷，下卷，第307—308頁，《Kabinettsordre in Bezug auf die Tagespresse》（《關於日報的內閣命令》），第307頁：

“誘惑的毒藥放到什麼地方，就必須在什麼地方進行消毒。迫使編輯部宣布對自己的判決，這不僅僅是當局對作為放毒對象的讀者應盡的義務，同時對於消滅欺騙和說謊的傾向（這正是它們實際上表現出來的），也是一切手段中最有效的手段。”

195 《秘密國家檔案，內務與警務部》，《書報檢查事務特別文件》，R. Nr. 33，1842年11月17日的報告：

“但是，我利用了第307號《萊茵報》《附刊》上一篇題為《關於林木盜竊法的辯論》的文章向文章的作者提出了控訴，因為他對當前的國家制度進行了狂妄無禮的責罵，而且在文章里還說，從省議會的任務中產生出來的直接結果就是踐踏法律。”

196 《馬克思恩格斯全集》，人民出版社1956年版，第1卷，第182—185頁。

通过这种措施“重新把基督教直接灌輸到国家里去，按照聖經道德的誠命制定国家法律”，并且“向几乎已經不信教的重理智的官僚国家灌輸基督教思想”<sup>197</sup>。

政府特別重視這項严格保密的法案，因为婚姻法的改革是弗里德里希-威廉四世政府在立法方面所采取的第一个重大步驟，又是薩維尼內閣的第一个产品。根据国王的特旨，他的亲信馮·盖尔拉赫起草了法案。

当这个法案在10月20日的《萊茵报》上发表出来的时候，政府是多么惊讶和震怒啊。

在9月15日《萊茵报》上发表的一篇9月7日的柏林通訊里便已經指出，这个計劃中的改革的决定意义在于，它使我們能够对拟訂中的全面法律改革的性质作出結論。与法案在《萊茵报》上的公布<sup>198</sup>同时，还发表了三篇評論，其中的最后一篇《論离婚法草案》則出自馬克思的手笔<sup>199</sup>。

一位“萊茵法学家”对于違反普魯士法律的新离婚法草案作了評論，而馬克思先是为这一評述写了編者按語，在里面批評了萊茵法学和旧普魯士法学的立場，认为前者的缺点是《世界观的矛盾》，后者的缺点則是“毫无根据”，而由于这两种傾向都是模稜两可和不彻底的，他就为自己保留了从哲学—法学的观点来批評法案的

197 《馬克思恩格斯全集》，人民出版社1956年版，第1卷，第537頁。

198 在馬克思接任報紙主編之后五天就发表了这个法案。

199 I. 1842年11月6日《萊茵报》，《附刊》，《論1842年6月內閣为修改法律而提出的离婚法草案》。

II. 参閱11月13日和15日《萊茵报》，《附刊》，《新法案。一位萊茵法学家的意見》。

III. 参閱1842年11月15日和12月19日《萊茵报》，《附刊》，《論离婚法草案》（参閱《馬克思恩格斯全集》，人民出版社1956年版，第1卷，第182—185頁）。

權利。

在12月19日的文章里，馬克思進一步闡發了他在11月15日的編者按語中提出的論點。在這篇文章里，他反對萊茵法學反對派的個人主義和幸福主義的觀點，不過他的批評的主要鋒芒卻是針對着政府的法案的。他同意不能把現行的法律稱為道德的，因為它所注意的只是個別的人的幸福，對家庭保護得不够，從而使婚姻沒有重大的理由便遭到破裂<sup>200</sup>。

他隨即對法案作了尖銳的批評，雖然從表面看來他只是提出了一些保留意見。他指出，這個法案對婚姻的人的本質估計不足，而把它變成了一種純宗教的和教會的制度，因為新法令不是使婚姻服從於自然的倫理的力量，而是服從於教會的超倫理的和超自然的權威，這樣就使得離婚對國家的依賴不像對教會的依賴那樣大了<sup>201</sup>。

在文章的結尾處馬克思寫道，從婚姻所起的社会作用來看，是不應當把它拆散的，但當它在實際上已被破壞時，那就是例外的情況了，而且只有國家，而不是教會，才有权作出有關離婚的規定。儘管文章的措辭是謹慎的，但是却充滿了對法案的摧毀性的批評。如果馬克思在1843年2月12日曾就內閣命令所提出的指責在邊注中着重指出：和幾乎所有其餘的報紙不同，只有《萊茵報》一家保衛新的離婚法草案的基本原則，那末這種說法也只不過是一個尖銳的諷刺罷了。

法案的公布引起自由主義報刊的紛紛抗議，因此國王最後不得不讓步。但是他對《萊茵報》的做法感到非常惱怒；他在1842年11月13日以立即查封相威脅，要求出版者把泄露法案的那個人的

<sup>200</sup> 《馬克思恩格斯全集》，人民出版社1956年版，第1卷，第182—183頁。

<sup>201</sup> 同上，第184—185頁。

名字交代出来<sup>202</sup>。

就在同一天，书报檢查官写信給省长馮·沙培尔說：“我們所以认为必須断然地采取措施，主要是因为国王陛下对于該报的那种不能容忍的行动方式多次表示了不贊許的态度。”在这之后，馮·沙培尔就要求《萊茵报》的出版者倫納德把被称为特別危險人物的魯滕堡解职，并且要他另聘一位主編。他威胁說如果該报的方向不改变，就要把它查封<sup>203</sup>。

为了回答这一行动，馬克思写了一篇由出版者倫納德签署的抗議书<sup>204</sup>。在这里面他断言，《萊茵报》从来沒有超出忠誠的批評的范围并且一贯維護普魯士在萊茵省的利益，而把德国的自由主义和法国的自由主义对立起来。他还說該报一贯反对教皇至上論者，反对奥地利的拥护者，并且維護普魯士在德意志的領導权。

只是在其他报纸把宗教問題变成政治討論的对象的时候，《萊茵报》才討論宗教問題<sup>205</sup>。倫納德也决定迎合政府的意旨，解除了

<sup>202</sup> 《秘密国家档案，内务与警务部》，《书报檢查事务特別文件》，R. 33, 1842年11月13日国王給书报檢查长官的信。

<sup>203</sup> 1842年11月12日行政区长官盖尔拉赫給出版者倫納德的信。

參閱汉逊：《萊茵书信与文件》，第1卷，埃森，1919年，第389頁，1842年11月27日J. 康普豪森給O. 康普豪森的信：

“在立即查封的威胁之下，編輯部接到解除魯滕堡博士的职务的命令，其实他一篇文章也沒有写，而只是表现出具有优良的校对才能。”

<sup>204</sup> 《馬克思恩格斯全集》，德文版，第1部分，第1卷，上卷，第281—285頁，1842年11月17日倫納德給省长馮·沙培尔的信。

<sup>205</sup> 同上，第282—283頁，1842年11月17日倫納德給省长馮·沙培尔的信：

“像《萊茵报》这样的报纸，它不仅不向讀者介紹那由枯燥无味的报告和下流的阿諛奉承混合而成的毫无原則的东西，而且借助于尖銳的，但是認識到本身高尚目的的批判来闡述国家的关系和祖国的制度。該报的这种傾向，在我們看来……是国家唯一能够接受的……”

《萊茵报》认为它的主要的任务，无宁是在于使許多人的注意力从法国身上轉向德国，并且使德国的自由主义代替法国的自由主义活跃起来。《萊茵



魯滕堡的職務<sup>206</sup>。他建議由過去曾任《萊茵總匯報》編輯的拉維博士擔任新的主編。最後還保證改變報紙上的論辯形式。

馬克思對普魯士政府的態度並不是機會主義的，這種態度是符合於他對待政治的原則觀點的。8月間馬克思在就埃德加爾·鮑威爾的《Juste-Milieu》〔《中庸之道》〕一文寫給奧本海姆的信里<sup>207</sup>，就敘述了自己的策略，認為必須利用現有的一切條件來開展進步的運動，而《萊茵報》則應當排除書報檢查機關的一切陰謀詭計和政府所造成的種種困難，只要在現有條件下還能保持它的原則性，就繼續存在下去。在馬克思看來，最重要的事情就是要使報紙成為一切反對派和進步力量的中心。這種想法也決定了馬克思在領導《萊茵報》期間所實施的方針，而且他當時雖然還是一個激

報》是力圖把北德的新教精神移植到萊茵省和南德來的第一家萊茵的、也可以說是整個南德的報紙……而且我們從來沒有越過給我們劃定的合法界限，而只是在其他報紙試圖把宗教變成國法並且把它從它本身的領域轉移到政治的領域里去的時候，我們才涉及宗教的信條、教會的學說和制度。”參閱1842年7月15日《萊茵報》，《也談德國的領導權》；1842年5月24日《萊茵報》，《德國的領導權》。

**206** 《馬克思恩格斯早期著作選》，1956年俄文版，第251—252頁，1842年11月30日馬克思給盧格的信：

“魯滕堡已經被解除了在德國欄負責的職務（他在那里做的事情主要是加加標點符號），而且只是由於我的請求，才把他暫時調到法國欄去。正是這位魯滕堡，由於我們的聖上的極度昏庸，竟有幸被當成是一位危險人物，儘管除了對《萊茵報》和對他本人之外，他是毫不危險的。當局向我們提出了解除魯滕堡職務的斷然要求。普魯士的聖上——這個 *despotisme prussien, le plus hypocrite, le plus fourbe* [最偽善、最狡猾的普魯士專制主義]，使出版負責人擺脫了一件麻煩事，而新的受難者魯滕堡則學會了用相應的表情、舉止和語氣相當巧妙地表現了受難者的意識，正在利用這個大好機會。他寫信遍告全世界，寫信到柏林，說他是《萊茵報》的被逐的原則，而《萊茵報》在對待政府的態度上已開始採取另一種立場。”

稍後魯滕堡就成了《普魯士王國國家報》的編輯。

**207** 同上，第250頁，1842年8月25日馬克思給奧本海姆的信（參閱注150）。

进的民主主义者，却已經表现出是革命策略的大师了。他利用每一个机会向反动的封建专制制度进攻，而且用某种迷惑书报检查机关的形式来极其巧妙地掩护自己的激进批評；他非常善于按照不同情况来利用他所具有的行动自由。这种和“自由人”的抽象的、脱离当前条件的批判相反的策略，不仅在馬克思的著作中表现出来，而且还表现在这样一点上面，即他不让那些会给报纸造成损害的文章发表出来。

这种做法使“自由人”感到气愤，以致很快地就在他們和馬克思之間发生了严重的冲突。他們責备馬克思，說他只是在写于9月而于11月发表在《德意志年鉴》<sup>208</sup>上的一篇短文里站在布魯諾·鮑威尔一边；他們还責备他使《萊茵报》有了机会主义的性质，特别是他那篇关于离婚法草案的文章，說他已經背棄了自由主义的要求和理想<sup>209</sup>。

由于他們显然沿着和馬克思相反的方向发展，馬克思對他們的行为也就越来越不贊同了。他們不去研究现实的、具体的条件，却日益热中于抽象的、不顾当前情况的批判。他們沒有任何现实的、积极的目的，而是日益满足于不断地否定現存事物，从而把否

<sup>208</sup> 《馬克思恩格斯全集》，俄文第1版，第1卷，第329—332頁；

《再談小册子《Bruno Bauer und die akademische Lehrfreiheit》 von Dr. O. F. Gruppe, Berlin (1842) (《布魯諾·鮑威尔和教学自由》，格魯培博士著，柏林(1842年))》。

政府授意格魯培发表反对布魯諾·鮑威尔的言論。格魯培的半官方的小册子是在1842年6月出版的，而同年9月8日便在《萊茵报》《附刊》上受到K. 瑙威尔克的批判。这是馬克思公开表示站在布魯諾·鮑威尔一边的唯一的一篇文章。为了酬謝格魯培的效勞，政府任命他为副教授。

<sup>209</sup> B. Bauer, Der Aufstand und Fall des deutschen Radikalismus vom Jahre 1842 (布魯諾·鮑威尔：《1842年以来德国激进主义的兴衰》)，第2版，柏林，1850年，第1卷，第93—96頁。

定本身看成是进步的标志，根本不肯想一想否定是否实际上产生了真正的进步<sup>210</sup>。

由于馬克思从个人的經驗知道具体政治活动的困难，他便不能不斥責这种批判。例如，1842年7月，馬克思曾經写信給卢格，談到6月間在《科尼斯堡日报》上发表的一篇通訊（通訊报道說，“自由人”想继承18世紀末霍尔施坦地方那些否定一切既成信仰的“斐拉雷特派”的事业）；他在这封信里說：“您是否知道有关所謂‘自由人’的任何詳細情况？至少，《科尼斯堡日报》上的一篇文章不是玩弄外交詞令的。宣布自己的解放是一回事，这是正当的；但是事先为自己大肆宣揚則是另一回事，这就有些自我吹噓的意味，就会激怒庸人。往后請您留心一下这些‘自由人’，其中有一个叫梅因的人以及諸如此类的人在活动，等等。不过，如果說哪个城市最适合于玩这类把戏的話，那当然就是柏林了。”<sup>211</sup>

“自由人”的这种自我吹噓的傾向和无謂地玩弄批判的做法，不可避免地使他們不仅仅同馬克思，而且也同卢格和海尔維格发

210 1843年9月1日尤利烏斯·瓦尔德克写給他的堂兄弟的信：“……鮑威尔兄弟、布尔等人认为……应当以最鮮明的形式把当前一切社会关系（天上的和地上的）的不合理情况描繪出来，从而证明改造的必要性，或者說得更正确一些，就是证明創造一个新的理論的必要性，这个理論将在實踐中自行实现。”引自Γ.迈尔：《三月革命前普魯士政治激进主义的开始》，載《政治杂志》，第6卷，柏林，1913年，第71頁。

211 《馬克思恩格斯早期著作选》，1956年俄文版，第248頁，1842年7月9日馬克思給A.卢格的信。关于柏林，可参閱1842年11月15日卢格給施塔尔的信；載Briefwechsel（《卢格通信集》），柏林，1886年，第1卷，第284頁：“柏林的主要病害就是对人物的輕率崇拜和荒謬的卖弄才能。”

1842年8月7日A.卢格在給馬克思的信里也談到了“自由人”和“斐拉雷特派”（Philalethen）：“您过去談过的‘自由人’和‘斐拉雷特派’，这二者都不存在了。这都是毫无意义的‘放空炮’，它只不过证明，直到目前为止，我們甚至在認識实际問題方面都是何等地軟弱无力。”

生了爭執。

不久之前，为了和弗莱里格拉特相抗衡，海尔維格提出了“党”的口号，因为他深信詩人对于党派的斗争，不应当像弗莱里格拉特那样采取袖手旁观的态度，相反地，詩人必須站在党派的前列<sup>212</sup>。

那时海尔維格正在德国各地走动，給他想在苏黎世創办的激进杂志《来自瑞士的德意志信使》物色撰稿人。11月間他同卢格和維干德一道从德勒斯頓到了柏林；卢格和維干德到柏林来的目的是想劝說“自由人”和他們共同創辦一所自由的大学作为宣傳自由思想的中心。卢格和維干德在11月10日到了他們那里，但是在那里得不到任何同情；“自由人”的行为引起了他們的反感。卢格警告“自由人”說，他們不可用輕率的行动搞糟了重大的事情，但“自由人”对这一警告却报之以嘲笑<sup>213</sup>，而且布魯諾·鮑威尔为了故意

<sup>212</sup> 弗莱里格拉特在1841年《晨报》第286号上发表了一首題为《西班牙》的詩，它最后的两行是这样的：

“詩人的尖塔  
高过党派的樓閣。”

海尔維格于是写了一首詩《党》来回答他。这詩发表在《祖国报》上，它是对党派的一首頌詩：

“哦，我的党，  
你是无数光輝胜利的光荣基础和母亲！”

載《1848年革命的德国詩歌》，1948年俄文版，第51頁，关于党的意义和作用，參閱A. 卢格：《什么是党，什么不是党？》，載1842年2月12日《德意志年鉴》。《馬克思恩格斯全集》，人民出版社1956年版，第1卷，第107—129頁。《第179号〈科倫日报〉社論》：“沒有党派就沒有发展，沒有区分便沒有进步。”（第129頁）

<sup>213</sup> 关于“自由人”的生活方式，參閱Hoffmann von Fallersleben, Aus meinem Leben（法勒斯累本：《回忆录》），第4卷，第46頁：

“当我们进去的时候，我們发现布魯諾·鮑威尔和埃德加尔·鮑威尔都像瘋子一样。听到他們那种粗鄙庸俗的話我們感到很不愉快，因而很快就离开

刺痛他，竟說什麼單從理論上消滅宗教和政治反動派便夠了，根本用不着用實際行動去消除它們。這使盧格感到特別氣憤。

盧格寫道，“‘自由人’是一群輕率而又狂妄自大的傢伙。我會真誠而直率地向他們說出了我的意見，同時也听取了他們同樣真誠而直率的意見。本來，我十分誠懇地想提醒他們，現在是解散他們的團體的時候了，否則他們就會把大事搞糟，碰得不巧還會使自己丟丑。我到布魯諾·鮑威爾這裡來主要就是為了這一點，可是他卻給所有他那些理論方面和實踐方面的愚蠢行為辯護，而這種愚蠢行為無疑和浪漫主義的空想本身一樣，是一種任性；他還想硬要我相信一些十分可笑的东西，諸如：應當把國家和宗教以及私有制和家庭作為概念加以揚棄；沒有人知道必須肯定地去做什麼，只有一件事是顯而易見的，那就是應當否定一切。”<sup>214</sup>

幾天之後訪問了“自由人”的海爾維格，也對他們的行為和觀點感到不滿。而由於海爾維格贊同盧格的立場，“自由人”就向他進行報復，嘲笑國王在11月19日對他的接見。

隨後，“自由人”的代表梅因就和海爾維格到卡爾·馬克思那裡去，要他調解他們的爭端。11月29日的《萊茵報》發表了海爾

---

了那里。”參閱《文學總匯報》（鮑威爾兄弟主辦），第8期，1844年5月8日，第28—29頁，《外省通信》：

“每當我回憶起1842年的夏天，我總是感到高興。當時我們這些激進派，儘管在無神論和大眾化的問題上發生過爭論，我們相互間卻處得多么和諧！雅科比啊！科尼斯堡啊！《萊茵報》把我們所有的人都團結到一起了，簡言之，我們覺得我們幾乎形成了一個黨派。在夏天，昂哈爾特鐵路給我們帶來了兩位自由的信使，他們來到這個在他們看來是過於自由和輕浮的柏林，老實說，就是為了給它送來堅固的道德原則和自由宗教的錨，不過這個錨在無底的‘輕浮……’的泥潭里卻無論如何也固附不住’，而當這些人在街上宣傳新福音的時候，街上的孩子們就嘲笑他們。”

<sup>214</sup> A. Ruge, Briefwechsel [《盧格通信集》]，第1卷，第290頁，1842年12月12日盧格給弗萊舍爾的信。

維格的柏林通信，他在這里面譴責“自由人”的生活方式和政治立場。“海爾維格和盧格發現，‘自由人’的那種政治浪漫主義、恃才傲物和自我吹噓的作風，只會損害黨的事業和自由的事業；人們會向他們坦率地提醒過這一點，這種做法很可能引起了他們的不滿。必須坦率地和十分堅決地承認，在我們的時代，當着人們為了達到崇高的目的而需要嚴肅、英勇和堅毅的性格時，是不應該胡鬧和輕舉妄動的。”<sup>215</sup>

在這之後，卡爾·馬克思接到了梅因的一封蠻橫無禮的信，跟着他就和“自由人”決裂了。

他和“自由人”的關係早就不是融洽的了。由於馬克思討厭並且瞧不起這種浮夸的、玩弄詞句的批判，因而他就把他們寄來的大多數文章當作廢紙拋到紙簍里去。當“自由人”對他的這種做法表示不滿的時候，他要求他們更加認真而踏實地來討論政治和社會問題，而不要像寫劇評那樣只是偶爾地談談共產主義；隨後他又要求他們從政治的觀點來論述宗教問題，而不是相反地，從宗教的觀點來論述政治問題。

這一切都是馬克思在1842年11月30日給盧格的信里所提到的，而且在這封信里，他比在給奧本海姆的信里更加徹底而詳細得多地闡述了自己對於應當如何領導報紙的看法：

“您知道，書報檢查機關每天都在無情地摧殘我們，常常弄得我們幾乎出不了報。因此‘自由人’的大量文章就都作廢了。不過我自己淘汰的文章也并不比書報檢查官淘汰的少，因為梅因那一

<sup>215</sup> 1842年11月29日《萊茵報》，載合訂本 I, 1, 第30頁。

參閱涅特勞：《巴枯寧傳略》，柏林，1901年；1842年12月13日盧格從德勒斯頓給海爾維格的信：

“馬克思利用您（海爾維格）發表在29日的報上的那封信寫了一篇通訊，這篇通訊對雙方都發生了深刻的影響。”

伙人寄給我們的是一大堆毫無意義却自命能翻轉乾坤的廢料；他們的文章都寫得極其草率，只是點綴上一點無神論和共產主義（其實這些先生對共產主義從來沒有研究過）。在魯滕堡負責的時候，由於他毫無批判的能力，又缺乏獨立處理事務的才能，‘自由人’已習慣於把《萊茵報》看成是自己的唯命是聽的機關報，而我則決定不容許他們再像從前那樣高談闊論下去。因此，把‘自由’——這種自由主要地是力圖‘擺脫一切思想’的自由——的幾篇毫無價值的作品剔除掉，這乃是柏林上空陰雲密布的第一個原因……

我……坦白地說出了自己對他們的作品的缺點的意見，這些作品不是從自由的，也就是獨立的和深刻的內容着眼去看待自由，而是從不受任何拘束的、長褲漢的，而且是方便的形式着眼去看待自由。我向他們提出了要求：少發些不着邊際的空論，少說些漂亮話，少來些自我欣賞，多說些明確的意見，多注意一些具體的現實，多提供一些實際的知識。我聲明說，像他們這種在偶然寫寫的劇評之類的東西里偷運共產主義和社會主義的原理即新的世界觀的手法，我認為是不適當的，甚至是不道德的。我要求他們，如果真要討論共產主義，那就要用另一種完全不同的方式、更徹底地加以討論。我還要求他們更多地聯繫着對政治局勢的批判來批判宗教，而不是聯繫着宗教的批判來批判政治局勢，因為這樣做才更加符合報刊事業的本質和廣大讀者的水平。要知道，宗教本身是沒有內容的，它的根源不是在天上，而是在人間，而隨着那以宗教為理論的被顛倒了的現實的消滅，宗教也將自行消滅。”<sup>216</sup>

但是在馬克思的復信寄到柏林之前，梅因又寫了一封信給他，

<sup>216</sup> 《馬克思恩格斯早期著作選》，1956年俄文版，第251、252頁，1842年11月30日馬克思給盧格的信。

要求他立刻发表保卫“自由人”的言論，并且务必把他們寄去的一切作品刊登出来。在这之后，馬克思就毫不犹豫地和他們断絕了关系，因为他根本不准备为了那些柏林“吹牛家”而使报纸的生存受到威胁。

他写信告訴卢格說：“昨天我接到梅因的一封蛮横无礼的信……这一切都显示出梅因的那种难于置信的虛荣；他不懂得，为了挽救一个政治机关报，是可以牺牲几个柏林吹牛家的，而他所考虑的只是他那个小集团的事情……”

由于我們現在从早到晚都要忍受最可怕的书报檢查的折磨，忙于同部里的信件往来，应付省长的牢騷、省議会的指責、股东的怨言等等，而我坚守在崗位上，只是因为我认为我有义务在我力所能及的範圍內不让暴力实现自己的計劃，——因此您可以想見，我是有点被梅因的信激怒了，并且回了他一封措辞相当尖銳的复信。”<sup>217</sup>

在这之后不久，布魯諾·鮑威尔便寄来了一封表現得十分狼狽的信<sup>218</sup>。馬克思根本沒有答复布魯諾·鮑威尔，尽管馬克思先前还相信他，指望他能給“自由人”指出一条正确的道路。这样一

---

<sup>217</sup> 《馬克思恩格斯早期著作选》，1956年俄文版，第253頁，1842年11月30日馬克思給卢格的信。《馬克思恩格斯全集》，德文版，第1部分，第1卷，下卷，第288—289頁，1842年12月4日卢格給馬克思的信。

“对于您的信和您的做法我完全贊同；我觉得高兴的是，‘自由人’这些輕浮的狂人在您身上也发现了——只是我从来不曾向您提过这一点——能够坚决否定他們那种輕率作風的性格……我不懂得梅因为什么提出我和鮑威尔爭吵的問題，因为我不过是要鮑威尔注意‘自由人’这个团体的事情，要他注意他們在瓦尔堡（指瓦尔堡酒館。——科尔紐）的那种作風（他們喝醉了酒就相互打罵），因为这种作風是有損于鮑威尔和他的事业的声誉的。鮑威尔激烈地反对我这种劝告；‘自由人’的立場和行为已經成了他目前拚命維護的一种事业。”



來，他們的关系便斷絕了。

在這個時候，馬克思第一次遇到了恩格斯，恩格斯是在服軍役期滿時脫離了“自由人”集團的。11月底恩格斯在他赴英途中訪問了《萊茵報》編輯部，因為他想從英國給該報撰寫通訊。馬克思以為恩格斯是“自由人”集團派來的人，因而十分冷淡地接待了他。人們怎麼想得到，在這冷淡的第一次會晤之後不久，他們竟會變成好友<sup>219</sup>。

馬克思和“自由人”決裂的世界觀方面的主要分歧，根源於下述的情況。

“自由人”玩弄一些他們自己並不認真對待的概念；馬克思在論出版自由一文中關於反對自由出版物的人們所講的話就是針對他們而言的：“他們從來沒有感覺到出版自由是一種迫切的需要。在他們看來，出版自由是頭腦的事情，根本用不着心臟去過問。對

218 《馬克思恩格斯全集》，德文版，第1部分，第1卷，下卷，第291—292頁。1842年12月13日B.鮑威爾給馬克思的信：

“親愛的馬克思！柏林在許多方面是這樣地正確，而柏林人因自己的錯誤行為而引起別人的輕率舉動的情況又是這樣地少，關於這些事情我根本不想再談了，否則我就必須涉及許多不愉快的事情，這些事情在當前情況下是不能責怪任何人的。我還是下次再把我們都更感愉快和親切的事情寫給你吧。再見！”

219 《馬克思恩格斯全集》，俄文第1版，第29卷，第412—413頁；1895年4月底恩格斯給Φ.梅林的信：

“11月底我在赴英途中再訪編輯部時候，我在那里遇到了馬克思，這就是我們的十分冷淡的第一次會晤。馬克思那時正在反對鮑威爾，也就是說，反對使《萊茵報》主要地只是宣傳神學問題、無神論等等，而不去服務於政治討論和行動。他還反對埃德加爾·鮑威爾那種單純追求‘最極端的’表現的、空談的共產主義，而這種共產主義在埃德加爾那里隨後又很快地被貌似激進的其他空談所代替。由於我和鮑威爾有通信的聯繫，當然也就可以說是他們的同盟者，而正是由於他們的緣故，那時我對馬克思是抱著懷疑態度的。”再參閱梅林：《德國社會民主黨史》，俄文版，第2卷。

他們說來，出版自由是‘異國的’植物，他們只是作為‘欣賞者’才和它打交道。”<sup>220</sup>

相反地，在馬克思看來，思想乃是一種深刻的信念，因此他不可能把思維變成一種消遣品，並且把它和行動、“實踐”分割開來<sup>221</sup>。

由於同書報檢查機關以及同政府之間的衝突再度嚴重起來，因此馬克思就更加不願意讓“自由人”繼續任意擺布《萊茵報》。

馬克思從10月起採取的那種小心謹慎、避免公開衝突的策略，開始時會使書報檢查機關的態度稍趨緩和。例如，12月6日莫澤斯·赫斯曾寫信給奧艾爾巴赫說：“《萊茵報》的地位現在不管對讀者來說，還是對政府來說都已經比較穩固了。不久之前我們和政府的关系還稍稍有些緊張，目前一切都很順利，同時我們也沒有損害自己的體面。”而12月22日書報檢查長官們在他們給國王的報告里則指出：“毫無疑問，比起前一個時期來，這個報紙的口气緩和多了，而且董事會也開始表示，它並不反對政府要他們改變迄今所保持的道路的願望。”

《萊茵報》在12月間發表的關於等級委員會的那些論文也證明了這種靈活的策略<sup>222</sup>。不過馬克思仍然從民主的觀點批評了等級委員會，認為這樣的機構和省議會一樣，代表的只能是私人的利益，而不是社會的利益。他把他的批評和奧格斯堡《總匯報》的兩篇文章聯繫起來，並且在引言部分里着重指出，他的論辯和這一報

<sup>220</sup> 《馬克思恩格斯全集》，人民出版社1956年版，第1卷，第41頁。

<sup>221</sup> “但是辯論人顯然只感到熱情的灼熱，卻不懂得追求真理的高度熱情，理性的必勝熱望和道義力量的不可遏止的熱忱。”（同上，第65頁），再參閱《共產主義和奧格斯堡〈總匯報〉》一文的結尾部分（同上，第133—134頁）。

<sup>222</sup> 《馬克思恩格斯早期著作選》，1956年俄文版，第221—236頁。這篇文章在1842年12月11日至31日的《萊茵報》上發表。

紙的論辯文章有所不同，它不是反對等級委員會這一機構本身的，因為他並不打算批評這種機構<sup>223</sup>。

儘管採取了這樣小心謹慎的策略，書報檢查的緩和卻不可能長期繼續下去。政府從1842年初到1843年所採取的措施已經表明，它並不打算繼續對自由主義讓步，相反地，卻決定鎮壓自由主義傾向的著作和報刊。

11月初，柏林大學講師 K. 璣威爾克由於自己的自由主義觀點而被解聘，11月19日埃德加爾·鮑威爾的著作《Bruno Bauer und seine Gegner》〔《布魯諾·鮑威爾和他的敵人》〕被禁止，而在12月18日，布爾出版的雜誌《愛國者》（用來代替《藝文》雜誌的）也被查禁了。《萊茵報》也受到了更加嚴厲的檢查。

12月1日，前任書報檢查官、警察局顧問多里沙爾由於不稱職而被候補法官維塔烏斯撤換下來<sup>224</sup>。

---

<sup>223</sup> 關於這篇文章，參閱《馬克思恩格斯全集》，德文版，第1部分，第1卷，下冊，第153頁，1843年2月28日《曼海姆晚報》：

“同樣的藝術〔革命策略的藝術。——科爾紐〕也非常清楚地表現在對奧格斯堡《總匯報》上發表的那篇關於等級委員會的、帶有半官方氣味的文章的反駁上面；這種藝術是在於，作者採取了極其靈活的、可以說近乎詭譎的外交手法；他在關於國家制度的討論中誘使論敵首先不是批評制度本身，而是批評對方關於這些制度的意見。選擇的是這樣一種半外交或全外交的形式，而這種形式以及其他各種形式——大胆的、尖銳的、諷刺的形式——又都是出於同一作者之手，這一事實當然證明了一種傑出的才能和罕見的多方面的天才。”

<sup>224</sup> 關於多里沙爾的無能，參閱《秘密國家檔案，內務部》，R. 77, Lit. R. Nr. 33, 1842年11月16日省長馮·沙培爾從科布倫茨寫給書報檢查長官們的信：

“最近多里沙爾多次表現出他沒有能力作為書報檢查官領導像《萊茵報》這樣一家具有有害傾向的報紙，因此我不得不迫切希望盡快有一個較有能力的繼任者把他替換下來。”

參閱漢遜：《萊茵書信與文件》，第389頁，1842年11月27日 J. 康普豪森給 O. 康普豪森的信：

关于等級委员会的文章(书报检查长官們认为这篇文章“煽起人們对当前国家制度的不滿情緒”)和不久后发表的三篇描述摩塞尔农民的悲惨处境的通訊,引起了书报检查机关的无礼行动。<sup>225</sup>

第一篇通訊把摩塞尔农民貧困的原因归之于葡萄的价格跌落、銷路不暢和收成不好,因此政府沒有对这篇通訊提出抗議。但是,由于其他两篇通訊責难政府,說它竟让摩塞尔农民在災难和貧困中悲惨地生活,說它对他們的一切控訴置之不理<sup>226</sup>,因此省长就把两篇反駁的文章送到《萊茵报》去,在那里面駁斥了这些責难并且指責報紙教唆摩塞尔农民反对政府<sup>227</sup>。

“馬克思問多里沙尔,是什么人这样不客气地指責省議會,多里沙尔回答說,从外面的傳聞来判断,这个人叫馬克思。”

**225** 1842年12月10、12、14日《萊茵报》,《摩塞尔通信》。

摩塞尔农民的貧困是由关税同盟的政策直接引起的,而由于小葡萄酒酿造者和地主之間的对立变得严重起来,这种貧困已經达到这样的程度,以致每株葡萄树的价格从五个銀格罗申下降到一个半芬尼\*。摩塞尔农民的貧困是三月革命前普魯士的一个重大的社会問題,虽然是有地区局限性的社会問題。

参閱施泰因:《卡尔·馬克思和三月革命前萊茵的貧困》,科倫,1932年,載《科倫历史学会年刊》,第14卷,第130—147頁。

• 一个銀格罗申(Silbergroschen)大約等于十芬尼。——譯者

**226** 12月10日《萊茵报》:

“备遭痛苦折磨的貧苦葡萄酒酿造者难道沒有权利公开說出使他陷于赤貧之境的禍根嗎?难道他們沒有权利要求人們把他們从那些长期吮吸他們膏血的吸血鬼手里解救出来并且把它們杀死嗎?……上层人物长期以来对葡萄酒酿造者的苦难处境表示怀疑,他們的求救的呼声被认为是一种蛮橫无礼的叫喊。”

**227** 省长馮·沙培尔的第二篇反駁。参閱 Mehring, Nachlaß [梅林:《遺著》],第1卷,第199—200頁:“如果他(通訊記者。——科尔紐)能利用这个机会十分坦率地把使葡萄酒酿造者陷入赤貧之境的禍根叙述出来,并且把吮吸他們膏血的吸血鬼明确地指出来……以便对他們进行追究,那我对他就会非常感謝。如果作者能同时提出适当的办法来消除葡萄酒酿造者的苦难处境,那我

12月18日,《萊茵報》發表了這兩篇反駁的文章,為的是要使通訊記者能夠對它們作出申辯性的答復。但是那位記者斷然拒絕答復官方的反駁<sup>228</sup>,結果馬克思就只得自己出來替他做這件事<sup>229</sup>。關於這個問題的材料,是他在克羅茨納赫的時候搜集的,那時他的未婚妻正住在那裡。

他打算寫五篇文章:

I.《關於分配木材的問題》。

II.《摩塞爾河沿岸地區居民對 1841 年 12 月 24 日內閣法令和該法令所給予的較大出版自由的態度》。

III.《摩塞爾河沿岸地區的毒瘡》。

IV.《摩塞爾河沿岸地區的吸血鬼》。

V.《有關改善這種狀況的辦法的建議》。

但是馬克思並未能把這一系列的文章寫完;在擬定的五個題目當中,已經發表的文章只闡述了兩個:《關於分配木材的問題》和《摩塞爾河沿岸地區居民對 1841 年 12 月 24 日內閣法令和該法令

---

對作者先生就更是感激不盡了……”。

接着,省長便試圖找出一種理由,來說明當局為什麼把葡萄酒釀造者的求救呼聲看成是蠻橫無禮的叫喊:“如果作者根本不能做到這一點……那末抱歉得很,我就只能把全篇文章稱之為惡意的誹謗,認為這篇著作的目的並不是為了增進摩塞爾農民的幸福,而是企圖煽起不滿情緒並削弱當局和臣民之間的聯繫。”

<sup>228</sup> 《馬克思恩格斯全集》,德文版,第 1 部分,第 1 卷,下卷,第 292 頁,1842 年 12 月 21 日克列森給馬克思的信:“我們的摩塞爾人立刻給省長送去一份毫無用處的答辯書……同時還寄給您一封信,內容基本上是这样:‘理智要求被打得半死的人離開戰場……’。但是,您會看得很清楚,我們的卑怯的朋友完全把我們拋下不管,而我們只有靠自己了”。關於文章作者的問題,參閱 1842 年 1 月 25 日馬克思給盧格的信。

<sup>229</sup> 關於馬克思寫這篇東西的問題,參閱同上書,第 153 頁,1843 年 2 月 28 日《曼海姆晚報》。

所給予的較大出版自由的态度》<sup>230</sup>。第三篇文章：《摩塞尔河沿岸地区的毒疮》被省长馮·沙培尔查禁了，在这之后，馬克思便不再想写最后两篇文章——《摩塞尔河沿岸地区的吸血鬼》（即高利貸者）和《有关改善这种状况的办法的建議》。

在这几篇文章里馬克思指出，政府根本没有做任何事情来帮助摩塞尔河沿岸地区的农民；它完全明白他們的苦难处境及其原因——歉收、高利貸和債務，——但它却只用一些远远不够的救济措施来应付，諸如在歉收时降低稅收、豁免收成不好的葡萄园的捐稅、合并小块的土地等等，不过这并没有給酿造葡萄酒的小农带来任何好处<sup>231</sup>。

为了克服預見不到的危机，政府就依靠无能而又殘暴不仁的行政机关，把小农当成了牺牲品。馬克思在結尾的地方写道，政府只有跟能够給它指出必要措施的、自由而无私的报刊合作，才能克服这一危机<sup>232</sup>。但是政府却并不这样做，它对农民的正当要求

<sup>230</sup> 《馬克思恩格斯全集》，人民出版社 1956 年版，第 1 卷，第 210—243 頁，《摩塞尔記者的辯护》。

<sup>231</sup> 同上，第 226—228 頁。

“……因为报告中这样說道：‘国家只应当采取适当措施来尽量减少居民目前在这种轉变中所遇到的困难。’可是在目前情况下，轉变一詞应理解为逐渐灭亡。政府把比較貧穷的葡萄酒酿造者的灭亡看做一种自然現象，认为人在这种現象面前只好听天由命，只能設法減輕这种現象所引起的必然后果。’（同上，第 222 頁）

<sup>232</sup> “这样，为了解决这些困难，治人者和治于人者都需要有第三个因素，这个因素应该是政治的因素，而不是官方的因素，这样，它才不会以官僚的前提为出发点；这个因素应该是市民的因素，但是同时它不直接和私人利益以及有关私人利益的需求糾纏在一起。这个具有公民的头脑和市民的胸怀的补充因素就是自由报刊。在报刊上治人者和治于人者同样可以批評对方的原則和要求，然而并不是在从屬关系的範圍内进行这种批評，而是作为公民——已經不是作为个人，而是作为理智的力量，作为合理的观点的体现者——在权利平等的情况下进行这种批評。‘自由报刊’是社会輿論的产物，同样地，它也制造这

抱着置之不理的態度，不過這倒是符合于普魯士國家的反動本質的<sup>233</sup>。

和關於林木盜竊法的那篇文章一樣，這篇文章也表明，馬克思還不能從經濟的和社會的觀點來解決經濟問題和社會問題，因此他只能從法學的和倫理的角度來論述這些問題<sup>234</sup>。

由於馬克思還認為在歷史過程中起主要作用的是觀念，因此他認為自由的報刊是消除社會缺陷的最好的手段，因為它能夠把有關人群的私人事務變成公共事務。

但是，對於經濟問題的這種深入的研究，却有助於更好地理解經濟關係和社會關係在法律、社會和國家的形成上所起的作用<sup>235</sup>，

---

種社會輿論。唯有它才能化私人利益為普遍利益，才能使摩塞爾河沿岸地區的貧困狀況成為祖國普遍注意和普遍同情的對象。唯有它才能減輕這種貧困狀況，只要它使大家都感覺到這種狀況的存在就行。”（同上，第230—231頁。）

**233** “我們不應當把這些阻礙坦率而公開地討論摩塞爾河沿岸地區狀況的特殊條件看做別的東西，而應當看做上述一般關係的實際的體現和鮮明的表露，這些關係就是管理機關對待摩塞爾河沿岸地區的特殊態度……以及占統治地位的政治精神及其體系。”（同上，第237頁）

**234** 例如，他是從純法學的觀點來論述分割土地的問題的，他認為限制把土地分成小塊的權利，就是破壞經濟自由的原則和侵犯農民的權利（參閱同上書，第227—228頁），但是他卻不理解，把土地分得過細必然會促使農民貧困化，這一點恩格斯倒是清楚的。

**235** 1895年4月15日恩格斯給P.費舍的信：“我……經常聽到馬克思說，正是林木盜竊法的研究和摩塞爾農民處境的研究促使他從純粹的政治轉向經濟關係，因此也就轉向社會主義。”（《馬克思恩格斯全集》，俄文第1版，第29卷，第409頁。）

參閱馬克思：

“1842至43年間，我擔任《萊茵報》的主編，第一次遇到要對所謂物質利害發表意見的難事。萊茵省議會關於林木盜竊和分割地產的討論，當時萊茵省省長馮·沙培爾先生和《萊茵報》之間關於摩塞爾農民情況的公開的論戰，最後，關於自由貿易與保護關稅的辯論，都初次推動我去研究經濟問題。”（《政治經濟學批判》，參閱人民出版社1955年版，第I—II頁。）

以及历史发展的本质。同时注意一下下述的情况也是很有趣的：馬克思虽然基本上保持着唯心主义的世界观，但已經一步一步地接近唯物主义了。

在关于林木盗窃法的文章中，他曾經指出，在以不平等为基础的社会里面，法律也是建立在不平等上面的<sup>236</sup>，因此法律远远不能决定社会制度，而只是社会制度的表现。

而在这篇文章里，他又前进了一步，并且使这个一般的公式有了更加具体的内容，指出国家的结构和組織的基础应当到現存的关系和具体的条件中去寻找。

“在研究国家生活現象时，很容易走入歧途，即忽視各种关系的客观本性，而用当事人的意志来解釋一切。但是存在着这样一些关系，这些关系决定私人 and 个别政权代表者的行动，而且就像呼吸一样地不以他們为轉移。只要我們一开始就站在这种客观立場上，我們就不会忽此忽彼地去寻找善意或恶意，而会在初看起来似乎只有在活动的地方看到客观关系的作用。既然已經证明，一定的現象必然由当时存在的关系所引起，那就不难确定，在何种外在条件下这种現象会真正产生，在何种外在条件下即使需要它，它也不能产生。这几乎同化学家能够确定在何种外在条件下具有亲和力的物质化合成化合物一样，是可以确实实地确定下来的。”<sup>237</sup>

馬克思对政治問題从来不曾有过这样的理解，从来不曾这样深入地考虑过它們的解决方法。他一直沒有这样激烈而有力地抨击过普魯士政府。現在他所以这样做，很可能是由于他已經清楚

<sup>236</sup> “世界史上不自由的时期要求表现这一不自由的法……”（《馬克思恩格斯全集》，人民出版社1956年版，第1卷，第142頁）。

<sup>237</sup> 同上，第216頁。



地懂得，報紙存在的日子不長了，因此，繼續採取小心謹慎的策略和對政府抱寬容的態度已經毫無意義了。

《愛國者》被查禁之後，發生了兩個重大的事件，這兩個事件引起了巨大的反響，並且成了政府對反對派報紙的態度的轉折點。12月底，《萊比錫總匯報》在普魯士被查封。由於它不是地方性的報紙，而是全國性的報紙，因而它在普魯士被查封就意味着使這一類的報紙喪失了基地。這一事件的直接原因是12月24日發表了海爾維格給國王的信，在這封信里他表述了自己的共和觀點<sup>238</sup>。

這封信的發表正好提供了一個迫害《萊比錫總匯報》的求之不得的機會，因為這家報紙在古斯塔夫·尤利烏斯領導下已經變成了一個激進的機關報，它利用薩克森書報檢查比較自由的條件對德國的，特別是普魯士的制度進行了嚴正的批評<sup>239</sup>。

對自由報刊的另一個打擊落到《德意志年鑑》身上：由於普魯士政府的堅決要求，薩克森政府在1843年1月3日把《德意志年鑑》查封了。這樣一來，青年黑格爾派的理論批評的中心機關報就被消滅了。盧格領導之下的《德意志年鑑》也採取了越來越激進的立場。盧格在他的最後一些篇論文里，不僅批評了反動派，而且批

<sup>238</sup> 1842年11月19日弗里德里希-威廉四世接見了海爾維格。國王對他說：“讓我們成為開誠相見的敵人。”——但在此之後海爾維格計劃出版的雜誌《來自瑞士的德意志信使》却在普魯士被禁止了。海爾維格為了表示抗議而給他寫了這封信。

<sup>239</sup> R. Prutz, Zehn Jahre. Geschichte der neuesten Zeit, 1840—1850 (普魯茨：《現代史十年(1840—1850)》，第2卷，第389頁；

“《萊比錫總匯報》在尤利烏斯領導的短時期里採取了非常堅決的立場；它雖然刊登了大量消息和傳聞，但它仍然十分喜歡談論自由主義的東西，同時日益鮮明地表現了這樣一種傾向，這種傾向使它在堅定的自覺的反動派立場方面，越來越接近《萊茵報》的哲學上的激進派。”參閱 G. Julius, Verteidigung der «Leipziger Allgemeinen Zeitung» (尤利烏斯：《〈萊比錫總匯報〉的辯護》)，不倫瑞克，1843年。

評了自由主义，同时公开地表述了自己的共和派民主观点<sup>240</sup>。

《萊比錫总汇报》和《德意志年鉴》的查封使人们清楚地看到，政府决心镇压任何坚持自己的立场的反对派；这样就产生了一个问题：是屈从于政府的新方针，还是继续对它进行坚决的斗争？

馬克思把《萊比錫总汇报》的查封看成是明白的宣战；他懂得，如果不想牺牲报纸的原则性，过去一直采取的那种小心谨慎的、灵活的批评方法，就不能再使用了。因此他反对《萊茵报》监察委员会(董事会)中的某些人想对政府的镇压行动采取调和态度和执行机会主义路线的做法，拒绝再作让步，认为再作让步就会丧失原则，成为虚有其表的反对派。在关于《萊比錫总汇报》查封事件的一篇社论里，他直接抨击了普鲁士政府。他写道，查封事件很明显地暴露了政府的假自由主义的完全破产，并且威胁了整个报刊自由<sup>241</sup>。

尽管《萊茵报》的监察委员会决定避免和政府发生任何冲突<sup>242</sup>，馬克思却仍然在同萊茵省的一些报纸和奥格斯堡《总汇报》

<sup>240</sup> 1842年12月10日《德意志年鉴》，《批评和党派》；1843年1月2日《德意志年鉴》，《自由主义的自我批评》。

“德国的现实要想从死亡的魔爪下救出它的现在并保证它的未来，它就必須有一种新的意识，这种新的意识将会在一切领域内使自由的人上升为原则，使人民上升为目的，一句话，它必須把自由主义改造成为民主。”

参阅 Ruge, *Sämtliche Werke* [《卢格全集》]，第5卷；

“《年鉴》招来的愤怒是完全应该的……这家杂志不仅批评了浪漫主义的虔诚主义和反动派，还对普鲁士的历史作了估计，这种估计证明这个国家必然要向民主方面发展……它一再地批评基督教和基督教国家……最后是对自由主义、理论上的爱好自由的自我批判和把自由主义变为民主主义的要求……这一切终于使萨克森政府在1843年1月查封了杂志。”

<sup>241</sup> 《馬克思恩格斯全集》，人民出版社1956年版，第1卷，第186—209页，《〈萊比錫总汇报〉的查封》，载1843年1月1、4、6、8、10、13日《萊茵报》。

<sup>242</sup> 汉逊：《萊茵书信与文件》，第1卷，第401页。

的論戰中繼續進行反對查封《萊比錫總匯報》的鬥爭。

與論述摩塞爾農民狀況的文章同時發表的這些文章引起了政府的惱怒；政府開始懷疑新任書報檢查官維塔烏斯的能力了。1843年1月12日書報檢查官長們向省長馮·沙培爾表示了对回到先前傾向去的《萊茵報》的不滿（回到先前傾向去這一點特別可以從關於查封《萊比錫總匯報》的文章看出來），並且要求對這種現象加以斷然的干預<sup>243</sup>。

1月4日的一篇文章對俄國軍事專制主義的批評，成了對《萊茵報》採取具體措施的又一個原因<sup>244</sup>。這篇文章引起了俄國政府的正式抗議，並且成了立刻查封該報的一個求之不得的借口，因為現在已經可以把它說成是一支危險的對派力量了。

報紙的訂戶增加得非常迅速。10月間馬克思接任主編時，訂戶只有八百，到11月10日訂戶數目就達到一千八百，而到12月底更上升到三千四百了。

1843年1月21日國王主持的內閣會議決定查封《萊茵報》。在同一天發送給行政區長官馮·蓋爾拉赫的一封信通知這個決定的公函里，書報檢查長官們這樣地概述了對《萊茵報》提起公訴的理

---

243 Geheimes Staatsarchiv, Censursachen, Sp. Lit. (《秘密國家檔案》，《書報檢查事務特別文件》)，R. Nr. 33. 1843年1月13日書報檢查長官給省長馮·沙培爾的信：

“《萊茵報》一直在討論查封《萊比錫總匯報》的事件，它的口氣不僅違反上月29日我們公布的法令，而且即使不去涉及那些專門法令，而只一般地來說，也足以證明新任書報檢查官的笨拙，我們無論如何沒有想到他會是這樣的。該報編輯部不僅為《萊比錫總匯報》辯護，而且從內容和形式來判斷，它甚至似乎想從現在起扮演《萊比錫總匯報》的角色……如果……《萊比錫總匯報》的個別通訊記者在給《萊茵報》寫稿這個並非無據的懷疑得到證實，那就可以提供一個新的情況，作為可能最後查封報紙的理由。”

244 漢遜：《萊茵書信與文件》，第1卷，第403頁。

由<sup>245</sup>：

“在近几个星期中，《萊茵报》又变本加厉地囂張起来，并且还表现了这样一种倾向，即显然在散播对教会和国家的现存制度的仇恨，破坏这些制度，煽动不满情绪，恶意诽谤国家当局、特别是书报检查机关，嘲笑普鲁士和德意志警察局在书报检查事务方面所采取的行动并侮辱友好的国家。”

从1843年1月21日给卢格的信可以看出，马克思把这个决定看成是一种解脱，因为他对于这种没有希望的斗争已经感到厌倦了<sup>246</sup>。他诚然也曾和股东们一道企图挽救报纸的命运，但是他

<sup>245</sup> 汉逊：《萊茵书信与文件》，第1卷，第402—403页。1841年1月21日内务大臣以三个书报检查长官的名义从柏林给科伦的行政区长官冯·盖尔拉赫的信。弗里德里希-威廉四世给唐纳伯爵的信（1843年）：

“这个犹太人集团的存在和他们的胡作非为，对于普鲁士，特别是对于科尼斯堡来说，乃是一种不幸……这群肆无忌惮的匪徒每天都像用斧子那样用语言、文字和图画来砍伐德意志生存的基础……如果我在什么时候把宪法、宪章作为无尽无休地宣传谎言的必要条件给予他们以及我的人民，那我就是欺瞒上帝、欺骗我的人民和我自己。”

<sup>246</sup> 1843年1月25日马克思给卢格的信：

“您大概已经知道，《萊茵报》已经被查封、定罪并受到死刑宣判了。它的生命的最后时限是3月底。在执行死刑以前的这一段时间，报纸要受到双重的检查。我们的书报检查官，一个还算不错的人，还得再受这里的行政区长官，一个唯命是从的蠢货冯·盖尔拉赫的检查。我们印好的报纸必须送到警察局去，让他们在那里嗅一嗅，只要警察的鼻子嗅出什么非基督教、非普鲁士的气味，当天的报就休想再问世了。”

查封报纸的事件是由于一些特殊情况的凑合引起的：报纸的畅销；我的《摩塞尔记者的辩护》（参阅《马克思恩格斯全集》，人民出版社1956年版，第1卷，第210—243页），我在这篇文章里把几个身居高位的国家要人狠狠地训斥了一顿；我们坚决拒绝说出把离婚法草案寄给我们的人的名字（参阅同上书，第182—185页）；我们能够通过自己的鼓动对之发生影响的等级会议的召开；最后则是我们对《莱比锡总汇报》和《德意志年鉴》查封事件的批评。（《马克思恩格斯早期著作选》，1956年俄文版，第253—254页。）

却不放棄他一直信守的原則。在查封報紙的內閣命令的頁邊空白的批注里<sup>247</sup>，馬克思駁斥了政府的全部指責，指出《萊茵報》的总的傾向和它在個別問題（關稅同盟問題、教皇至上論問題、德國的領導權問題）上的觀點是符合于普魯士國家的利益的，如果對它們加以正確的理解的話<sup>248</sup>。

但是，這時馬克思已經在考慮出國從事著述活動的問題了。他滿懷壯志地展望未來並且為不久即將舉行的婚禮奔忙。他在特利爾他未婚妻家裏住了很久，而把編輯事務交給了出版負責人奧本海姆和榮克以及卡爾·海因岑<sup>249</sup>。

他給《萊茵報》又寫了三篇文章：一篇是《論科倫省議會的選舉》，這篇文章證明他對於經濟問題的興趣日益濃厚；在這裏，他開始懂得，政治鬥爭是社會經濟鬥爭的特殊表現形式；第二篇是《〈萊茵摩塞爾日報〉的舞文弄墨》，在這篇文章裏他批評了這家報紙所固有的不老實的手法（這乃是缺乏真誠性的表現）；另一篇是《偉大的宗教裁判者〈萊茵摩塞爾日報〉》，這篇文章其實無寧說是針對着《特利爾日報》的；在這篇文章裏他第一次反對了激進的報紙，同時

247 三個書報檢查長官關於《萊茵報》的決定：

“毫無疑問，該報經常蓄意攻擊國家制度的基礎，宣揚那些目的在於動搖君主制原則的理論，惡意誹謗政府在輿論方面的活動方式，曠使各個階層的人民相互敵視，挑起對現行法制的不滿情緒，包庇極度敵視友邦的傾向。對政府實際上並不存在的缺點所提出的各種看法，——不用說，這些看法大部分都是捕風捉影的，而且大多數是缺乏事實根據和常識的，——並不是用嚴肅的、心平氣和的和鄭重的口氣說出的，而是帶着對國家及其政體與機構的惡意攻擊說出的。”（參閱《評1月21日三個書報檢查長官關於〈萊茵報〉的決定》，載《馬克思恩格斯全集》，俄文第1版，第1卷，第485頁。）

248 同上，第485頁，《評1月21日三個書報檢查長官關於〈萊茵報〉的決定》。

249 卡爾·彼得·海因岑生於1809年，在波恩學醫，從1833到1840年任稅務官，後來又在科倫的萊茵鐵路公司工作。從1842年6月起他熱心地參加了《萊茵報》的工作。

指出假激进主义是跟在反动派后面跑的<sup>250</sup>。

但是，在新的书报检查条件下，他几乎不能在《萊茵报》进行活动了。在准许股东将报纸出版到3月31日为止的特許期間，书报检查机关控制得更严了。多里沙尔的继任者、候补法官維塔烏斯曾不加留难地让尖锐的批評通过，但是一个月之后，他就离开了书报检查官的职位。政府于是任命一个名叫圣保尔的坏透了的柏林青年官吏来接替他。这个人“和‘自由人’有来往并且熟悉青年黑格尔派的思想。他很快就認識到，馬克思是报纸的灵魂和动力；馬克思的性格和銳敏的智力使他感到惊讶。

“毫無疑問，在这里馬克思博士是报纸的理論中心，是报纸的各种理論的活的泉源；我認識他；他对于已經成为他的信念的观点是坚持到底的。由于当前的各种情况，他决定和《萊茵报》分手并离开普魯士。”<sup>251</sup>

他对报纸的检查极为苛刻，以致报纸很快就瘫痪了。股东們想挽救报纸，因此坚持把报纸的調子緩和下来。但是馬克思預感到用这种不光彩的办法不能挽救报纸，而且也不願再屈从于这种难以忍受的书报检查制度，因此就宁肯辞职不干<sup>252</sup>。3月17日他

<sup>250</sup> 《馬克思恩格斯全集》，德文版，第1部分，第1卷，上卷，第384、388頁以下。

<sup>251</sup> 汉逊：《萊茵书信与文件》，第1卷，第472、473頁，1842年3月2日圣保尔給樞密顧問官比特尔的信。参閱同上书，第473頁，1842年3月圣保尔給樞密顧問官比特尔的信（未注明日期）：

“我和他作了几次詳尽的談話……馬克思博士的观点确实是建立在很深的思辨錯誤上，而我也确实力图从他本人的立場向他证明这一点。馬克思确实相信自己的意見是正确的，《萊茵报》的全体工作人員也确实什么都能容忍，就是不能容忍无原則性。”关于馬克思在《萊茵报》所起的决定性的作用，参閱《馬克思恩格斯全集》，德文版，第1部分，第1卷，下卷，第152頁，1843年2月28日《曼海姆晚报》：

“馬克思博士看来是使报纸具有确定色彩的主編。”

发表了一个简短的声明之后就交卸了职务<sup>253</sup>。而第二天，当看到馬克思离开之后出現的那种完全新的局面，圣保尔就写道：“今天情况完全不同了。整个报纸的思想上的领导者馬克思博士昨天终于离开了編輯部。接替他的是奥本海姆，这是一个极其温和而又平庸的人物。我对这种情况感到十分高兴，因为今天我在这份报纸上所花費的时间还不到先前花費的时间的四分之一。”<sup>254</sup>

由于这种新情况的出現，圣保尔就建議让报纸照旧出版下去<sup>255</sup>。但是政府并没有改变自己的决定，它甚至拒絕接見股東們派出的代表团，这个代表团想向它递交一份有几千人签名的請願书。1843年3月31日，《萊茵報》出版了它的最后一期。

《萊茵報》的結束是于己无愧的。它怀着自豪的心情退出舞台，在最后一期里宣告了它为之而斗争的自由的信仰：

“我們勇敢地高举自由的旗帜，  
每个水手都忠于自己的职守，

252 馬克思：《政治經济学批判》，人民出版社1955年版，《序言》，第II頁：

“《萊茵報》的發行人以为把报纸的态度放軟弱些就可以使那已經落到該报头上的死刑判決收回去，我倒是非常乐于利用这个幻想，以便从社会舞台退回书房。”

253 《馬克思恩格斯全集》，人民出版社1956年版，第1卷，第244頁：

“本人因現行书报檢查制度的关系，自即日起，退出《萊茵報》編輯部，特此声明。”

馬克思博士

1843年3月17日于科倫\*

254 汉逊：《萊茵书信与文件》，第1卷，第496頁，1843年3月18日圣保尔給樞密顧問官比特爾的信。比特爾在信边空白上批注說：“馬克思博士的极端民主的观点并不符合普魯士国家的原則，他打算离开报纸，这是不会造成什么損失的。”

255 同上，第489頁，1843年3月21日圣保尔給樞密顧問官比特爾的信：

“馬克思博士离开后，在科倫确实没有一个人能保持該报先前的那种可憎的声誉和有力地捍卫它的方向了。”

要懷疑船上的人員，那真是多此一举，  
航程美好，我們不必担心疑懼。  
我們不怕諸神震怒，  
不怕桅杆傾復，  
哥倫布当初虽受到嗤笑，  
但他终于看到了新世界。  
新世界的朋友，我們欢迎，  
它的敌人，我們对之斗争，——  
我們将在新的海岸上重新見面，  
哪怕遇險，我們也不垂头丧气。”<sup>256</sup>

馬克思一点也不留恋地离开了报纸，因为毫无希望的斗争已經使他感到厌倦了。

从1843年1月25日他写給卢格的信里，可以看出他当时的心情：

“您知道，我从一开始就对书报檢查令抱着怎样的看法。这件事在我看来不过是一个必然的結果；我把《萊茵报》的查封看成是政治意識上的某种程度的进步，因而我便辞职不干了。而且，在这种空气里，我簡直感到窒息。就是为了自由，这种桎梏下的生活也是令人厌恶的；我讨厌这种小手小脚而不是大刀闊斧的做法。伪善、愚昧 粗暴的专断使我感到厌倦，委曲求全、周旋应付和字斟句酌地对付吹毛求疵的生活我也过够了。总而言之，政府把自由还給我了。”<sup>257</sup>

\* \* \*

对馬克思來說，《萊茵报》的查封是自由民主主义与唯心主义

<sup>256</sup> 1843年3月31日《萊茵报》，《告別詞》。

<sup>257</sup> 《馬克思恩格斯早期著作选》，1956年俄文版，第254—255頁。



階段的終結（他在這一階段參加了青年黑格爾派的鬥爭）和精神的、政治的、社會的新方向的開始，這個新的方向使他一步步地走向歷史唯物主義、辯證唯物主義和共產主義。

在博士論文里，他對精神和周圍世界之間的关系得出了新的理解，但在此之後，對於他和青年黑格爾派來說，行動問題就成了主要的問題，而他是曾試圖和布魯諾·鮑威爾一道通過哲學批判的計劃來解決這個問題的。但是由於這種批判並不符合他那想積極地實地參加政治活動的願望，因此他便轉向帶有鮮明政治性的《德意志年鑑》，並且通過關於書報檢查令的論文參加了政治鬥爭。但就是《德意志年鑑》在他看來也過分抽象和脫離實際，因此，他就開始在《萊茵報》工作，以便直接參加政治鬥爭。

參加這個報紙的工作對他來說同時也是一次政治上的鍛煉。馬克思移居到科倫，使他得以置身於經濟生活的中心；在這裡，人們從冷靜的、實際的資產階級立場來討論經濟和社會問題。而柏林卻不同，柏林的人們是從哲學的觀點來討論宗教和政治問題的。在書報檢查的壓力不斷加強的時期，身為《萊茵報》主編的馬克思不得不經常進行激烈的鬥爭。

結合着在《萊茵報》的活動而對政治和社會關係進行的研究，使他越來越清楚地看到，政治問題和社會問題是不能僅僅通過批判從哲學的觀點來加以解決的。這一時期的實際經驗引起了馬克思的世界觀在這一方面的變化，使他開始從現實中來尋求觀念的根源。

可是“自由人”却在反動勢力的壓力下離開了積極的政治鬥爭，把批判變成了目的本身，同時走上了個人主義和無政府主義的道路。這樣截然相反的發展路綫使馬克思和“自由人”走向決裂。

相反地，馬克思却同盧格和費爾巴哈接近了。他們也離開了

“自由人”；卢格是由于自己的坚决的政治批判，費尔巴哈则是由于自己的唯物主义哲学的发展和巩固。

对于經濟問題和社会問題的研究，关于林木盜窃法的辯論，以及摩塞尔农民的处境，这一切都使馬克思日益明确地認識到，用純法律的手段来解决政治問題和社会問題是不够的；而正像当时莫澤斯·赫斯在他的一些論文中所指出的，主要的問題不是政治問題，而是社会問題，要解决这一問題只能通过社会关系的改造，而不能像自由主义者所想像的那样，用改变法律和国家制度的办法。《萊茵报》所受到的粗暴迫害使馬克思看到，他先前一直认为是理性的体现和历史发展的动力的国家完全沒有那种理性的性质，也沒有起到黑格尔认为它在历史过程中应起的那种决定作用。这便促使馬克思在批判黑格尔法哲学（他先前是从这种哲学来汲取自己的政治和社会观点的）的基础上重新审查了自己对国家以及国家与社会的关系的理解。

这一批判帮助他摆脱了自由主义和唯心主义，走上了从激进民主主义向辯证唯物主义、历史唯物主义和科学共产主义发展的道路。

在这一时期，弗里德里希·恩格斯走的却是另一条发展道路。由于他不能像科倫的馬克思那样直接参加政治斗争，所以对于他，也和对于跟他有亲密交往的青年黑格尔分子一样，主要的問題还是理性与信仰、科学与宗教、国家与教会的关系問題；这个問題在政治上的表現就是对基督教国家的批判。恩格斯参加了反对謝林的斗争，并且发表了捍卫布魯諾·鮑威尔的言論。但是在他和他的柏林朋友之間已經开始了爭論，而这个爭論的发生正是由于他对“青年德意志”的那些具有唯美观点的作家的批判（这些作家也屬於青年黑格尔派），由于他要求像白尔尼那样地从批判轉向政治

---

斗争。这种情况就必然使他和馬克思接近起来。但他們两人見面时,正是馬克思和“自由人”决裂的时候,因而他們未能找到共同的語言。馬克思和恩格斯就是这样地通过不同的道路到达了辯证唯物主义、历史唯物主义和科学共产主义的。

## 第六章

# 轉向共产主义

馬克思在任《萊茵報》編輯期間，由于看到不断加强的反动而越来越清楚地認識到，国家并不具有黑格尔把它当作宇宙精神的体现而强加給它的那种合理性。同时，由于他看到用政治批判和宗教批判不可能改造国家，因而承认只有根本改造社会才能达到改造国家的目的。对經济关系和社会关系(如林木盜窃法，酿造葡萄酒的农民的状况)的研究，使得他認識到主要的問題不是宗教問題或政治問題，而是社会問題；社会問題并不像他从前所想的那样，是不能用純粹法律的和政治的手段，用改变法律和国家制度的办法来解决的。

这就使得馬克思不得不重新考虑他从前把国家看做是社会发展动力的观点，并且开始认真地研究国家和社会的关系。

馬克思在离开《萊茵報》以后，就埋头研究这两个問題，但已經不像研究純理論問題那样抽象地去研究，而是在随之而来的政治斗争和社会斗争过程中去研究，并且已經不再借助于自由主义来捍卫資产阶级的阶级利益，而是开始捍卫无产阶级的利益了。馬克思在这个新的方向下面所做的研究和批評，使他离开了資产阶级自由主义和唯心主义的世界观，逐步地走向无产阶级的革命的世界观，从而也走向共产主义、历史唯物主义和辯证唯物主义。

在同一时期，恩格斯以更为激进的形式经历了类似的思想发

展过程。他不像馬克思那样先走向自由主义和共产主义之間的某种过渡阶段，即民主社会激进主义，而是彻底地摒棄了自由主义。他认为采取“Juste-Milieu”〔“中庸”〕的理論和政策的自由主义不能改造国家和社会，因而直接地轉向共产主义。可見，这时在两个人的生活中都发生了使他們的自由民主主义的发展宣告結束的辯证的轉折。从这时起开始了他們生活和創作的一个新时期，即轉向共产主义的时期。

自由报刊的查禁和书报檢查的加强，造成了青年黑格尔运动的彻底分裂。同那些因感到自己的无能为力而日益远离政治和社会运动并因而日益傾向于主观主义和个人主义的“自由人”相反，有些青年黑格尔分子如卢格、赫斯以及恩格斯和馬克思則繼續在另一种基础上进行斗争。

这两个对立的派別曾最后一次共同出現在两卷本的文集《Anekdoten zur neuesten Philosophie und Publicistik》〔《德国現代哲学和政論界軼文集》〕中。这个文集是在1843年初《萊茵报》被查封的时候，由卢格通过苏黎世和溫特图尔两地的“文学社”出版的。第一卷帶有明显的政治性，它包括如下一些主要文章：卡尔·馬克思的《評普魯士最近的书报檢查令》（署名萊茵省一居民）；卢格的《报刊和自由》和《布魯諾·鮑威尔和教学自由》；科本的《費希特和革命》；瑙威尔克的《普魯士国家国内形势一瞥以及东普魯士一居民对四个問題的分析和对他的四个論敌的簡短批評》。

第二卷更多地涉及到哲学和宗教問題，其中包括下面这样一些文章：卢格的《德国哲学中的新轉折。对〈基督教的本質〉一书的評論》；費尔巴哈的《关于哲学改造的临时綱要》；布魯諾·鮑威尔的《神学意識的悲歡》和《克利弗尔斯的教义史引論。书评》；卡尔·

馬克思的《路德是施特勞斯和費爾巴哈的仲裁人》(署名非柏林人); 盧格的《基督教日耳曼的中庸精神》<sup>1</sup>。

這些文章就內容說來大都已是過去時期的東西，而那時的鬥爭主要是反對普魯士國家的反動傾向，以便把它引上自由主義的道路。其中只有費爾巴哈的《關於哲學改造的臨時綱要》一文在內容上是新的。費爾巴哈在這篇文章中對思辨哲學做了尖銳有力的批判，這對進步的青年黑格爾分子的新世界觀的形成起了促進作用。青年黑格爾派通過這部《軼文集》最後一次對普魯士政府進行了共同鬥爭之後，這個運動的瓦解過程就進行得更為迅速了。既脫離資產階級又脫離人民的柏林的“自由人”，日益局限於對宗教和基督教國家做抽象的批判。他們已經不是拿理性國家，而是拿個人意識的自律來同基督教國家對立；他們現在把普遍意識歸結為個人意識，從而加強了他們的唯心主義、主觀主義和無政府主義的傾向。

1842年1月31日發布的加強書報檢查的法令，實際上結束了他們的政治活動。極端嚴酷的書報檢查迫害和自由報刊的查禁，沒有受到自由派以及一般人民的多大反抗，因此“自由人”便責備他們怯懦，並以此為借口而放棄了鬥爭<sup>2</sup>。

“自由人”的軟弱無力和孤芳自賞，使得他們把政治活動和社

1 大家知道，《軼文集》是用那些因受書報檢查禁止而不能在《德意志年鑑》上發表的文章編成的。

2 B. Bauer, Der Aufstand und Fall des deutschen Radikalismus vom Jahre 1842 [鮑威爾：《1842年以來德國激進主義的興衰》]，柏林，1850年，第245—246頁。

“新的書報檢查令在官方報紙上一公布，由於三大日報的查禁而失去團結基礎的運動擁護者便乘機揚言，在他們看來現在一切均已完結……一切都在倒退。”

会活动看成是有思想的高尚人士所不屑于一为的次要的、无足輕重的事情。这就使得他們日益远离人民，远离被他們視為进步的阻碍的群众<sup>3</sup>。

“自由人”既然逃避政治并自絕于“群众”，因而便日益傾向于主观主义和个人主义，并且終于走向充分表現他們无力影响周圍世界的无政府主义。这使他們产生一种“思想”，仿佛天才橫溢的“自由人”是宇宙精神、普遍自我意識的体现，而他們之中的出类拔萃的思想家則負有用自己的翻轉乾坤的批判来决定历史进程的使命<sup>4</sup>。

他們把批判变成了目的本身，变成了智力的游戏；他們只是在理論上主張消灭宗教和国家，而在直接从政治上批判普魯士国

3 《Anekdoten》，II, S.212, Aus Berlin, die Philosophische Kritik und die Deutschen Jahrbücher》(《軼文集》，第2卷，第212頁，《柏林来信。哲学批判和〈德意志年鉴〉》)：

“批判运动的代表看来已經不再指望群众会对他們的一举一动报以采声。的确，开始时每逢出現什么新东西，群众也曾給以短暫的注意。但是当运动做得越来越过火，群众便离开它，犹豫起来，甚至可以說常常陷于迷惘。直到出現了現成的結論，群众才又积极地参加进来，因为他們現在必須表示‘贊同’或‘反对’的态度。”

4 对于領袖人物的历史作用的这种看法导源于黑格尔，但是在黑格尔那里，这种主观性只是宇宙精神的盲目工具。

参閱《法哲学原理》，第348节：

“个人，作为实现着实体性的主观性，是领导一切活动、因而也领导世界历史活动的主脑…… 他們是宇宙精神的实体性事业的活的工具，所以是直接跟这种事业同一的；但是这种事业對他們說来一直是潜在的，所以它不可能是他們的客体和目的。”(《法哲学原理》，参閱商务印书館1961年版，第354—355頁。)

参閱鮑威尔：《1842年以来德国激进主义的兴衰》，第3卷，第172頁：

“在这些倒霉的月份里出現的文学上的冷漠态度……就是对文学(如果把文学理解为精神貴族的接二連三出現的創作的話……)漠不关心的态度。这种冷漠态度变成了对貴族的蔑視，并且将要变成对貴族的憤怒。”

家方面則表現得小心翼翼；相反地，他們的批判主要是針對着自由主义和社会主义的，这就使得他們的批判帶有反动性质<sup>5</sup>。在布魯諾·鮑威尔領導“自由人”之后，他又对宗教进行了攻击。他在《軼文集》的一篇文章中把宗教說成是自我意識的虛幻的異化<sup>6</sup>。

鮑威尔的宗教批判虽然也是以異化概念为基础，却同費尔巴哈的宗教批判根本不同。費尔巴哈是从唯物主义观点批判基督教的，认为神这个观念的现实内容就在于被看做感性实在的人；鮑威尔則认为神是人的異化，并且把人归結为人的抽象本质即意識。

鮑威尔的《Das entdeckte Christentum. Eine Erinnerung an das achtzehnte Jahrhundert und ein Beitrag zur Krisis des neun-

5 Ruge, Briefwechsel (《卢格通信集》)，第1卷，第290頁。Brief von Ruge an Fleischer, 12 Dezember, 1842 (Kap. V, S. 488) (1842年12月12日卢格給弗萊舍尔的信(第5章，第488頁))。

参閱 Buhl, Manifest in der «Berliner Monatsschrift» [布尔:《柏林月刊》宣言](見 J. H. Mackay, Max Stirner, Sein Leben und Werk (瑪凱伊:《麦克斯·施蒂納的生平和著作》)，柏林，1898年)，第118頁：“我們知道，建立在权威上面的政权，不能容許破坏一切現存关系。正是因为这个緣故，我們提出了这样一个任务：分析政权的基础及其一切粉飾物，即国家、法律、权利、法律秩序、法律进步、宗教、民族、爱国主义等等。即使我們未能同国家本身进行坚决的斗争并把它說成是非自由的表现，但是当我們把一切現存的国家形式和現有的国家制度說成是不符合真正的和普遍的自由的概念时，我們仍然达到了同样的結果。”

6 «Anekdoten», II, B. Bauer, Einleitung in die Dogmengeschichte von Th. Klieforth (《軼文集》，第2卷，鮑威尔著《克利弗尔斯的教义史引論》)，第158頁：

“与神学派对立的，是消灭了和結束了教条的派別。所以說消灭了，是因为它揭明了教条的起源并且把教条本身还原为自我意識，所以說結束了，是因为教会的彼岸世界的教条主义屬性在自我意識中找到了自己的主体。”



zehnten》(《基督教真相。关于 18 世紀的回忆和关于 19 世紀危机的問題》)一书使这个論战更加激烈；这本书是 1843 年初由設在苏黎世和溫特图尔两地的“文学社”出版的，并且在出版后立即被沒收。鮑威尔在这本书中指出，在羅馬帝国廢墟上产生的基督教，如何由于它把不幸推崇为人的本质而成为世界的不幸，人如何只能通过彻底打破基督教枷鎖而得到解放<sup>7</sup>。

他比在《末日的宣告》一书中更进一步把自我意識变为唯一本质的实在，断言必須首先用无情的批判来消除一切阻碍自我意識发展的东西。他的兄弟埃德加尔的做法也是如此：他把自我意識归結为“自我”，认为“自我”是可以摆脱一切阻碍的<sup>8</sup>。

因此，鮑威尔兄弟从此就不再仅仅攻击宗教和教会，而且也攻

7 E. Barnikol, Das entdeckte Christenthum im Vormärz, Bruno Bauers Kampf gegen Religion und Christenthum und Erstausgabe seiner Kampfschrift (巴尔尼克尔：《三月革命前的〈基督教真相〉一书(布魯諾·鮑威尔反对宗教和基督教的斗争及其战斗性著作的初版)》，耶拿，1927 年。

参閱 Wigands Conversationslexikon (《維干德百科辞典》)，萊比錫，1846，第 2 版，第 78—81 頁。

“把一切足以证明他的神学观点的东西都綜合起来的这部著作，在《基督教真相》这个标题下于 1843 年初問世；但是这部著作被沒收了，出版者(弗呂貝尔)也遭到监禁。1843 年末鮑威尔結束了批判神学的生涯。現在，他已經轉而批判社会条件了。”

8 E. Bauer, Der Streit der Kritik mit Kirche und Staat (埃·鮑威尔：《对教会和国家的批判論争》)，伯尔尼，1844 年，第 57 頁。

“誰不承认人是自由的‘自我’，誰只把人看做是依条件为轉移的生物，誰就必定鄙視批判。这究竟是誰呢？——这就是国家和大学、教会和部分的輿論。”

再参閱第 278—289 頁；Der christliche Staat und der freie Mensch (《基督教国家和自由人》)；第 290—308 頁；Die politische Revolution (《政治革命》)。

击国家（現在，他們把国家看成是跟教会一样的压迫机关）和共产主义，认为共产主义也限制“自我”的自由发展。埃德加尔·鮑威尔在一本书中把自由主义批評为“Juste-Milieu”〔“中庸”〕的党派，說东普魯士和南德意志的自由主义都是站不住脚的<sup>9</sup>。

后来，他們两人一起反对那个公认是自由国家的典范的国家，即法兰西、法兰西国家和法国革命<sup>10</sup>。

他們在《Geschichte der Politik, Cultur und Aufklärung des achzehnten Jahrhunderts》〔《18世紀德国的政治、文化和教育史》〕和《Denkwürdigkeiten zur Geschichte der neueren Zeit》〔《近代德国的回顾》〕这两部著作中，說法国革命的所謂基本錯誤，就在于想把人道原則和民族原則这两个对立的原則統一起来。他們认为，这一方面是法国在同仅仅保卫民族原則的英国的斗争中遭到失敗的原因，另一方面也是德国优胜于法国的原因，因为德国作为一个純理論的国家，能够更好地保卫人道原則。

这种对自由主义的批判是根本反动的，因为这种批判間接地支持了普魯士国家的政策，違反了当时还具有进步性的德国资产阶级的阶级利益。

他們对共产主义也做了同样尖銳的批判；在他們看来，共产主

<sup>9</sup> E. Bauer, Die liberalen Bestrebungen in Deutschland, I. Heft, Die östpreußische Opposition, II Heft, Die badische Opposition (E. 鮑威尔:《德国的自由主义傾向》,第1分册,《东普魯士的反对派》,第2分册,《巴登的反对派》),苏黎世和温特图尔,1843年6月。

<sup>10</sup> B. Bauer, Geschichte der Politik, Cultur und Aufklärung des achzehnten Jahrhunderts (B. 鮑威尔:《18世紀德国的政治、文化和教育史》),第2卷,沙洛頓堡,1843—1844年; B. und E. Bauer, Denkwürdigkeiten zur Geschichte der neueren Zeit (鮑威尔兄弟:《近代德国的回顾》),沙洛頓堡,1843—1844年。

义比自由主义更加是“自我”的自由发展和活动的严重阻碍<sup>11</sup>。他們說共产主义者是一些意志薄弱的人，說他們逃避斗争，光是盼望社会能够无须他們参加就使人类成为幸福的<sup>12</sup>。

鮑威尔兄弟強調自我意識在历史发展中的作用，批判一切現存的事物；这种批判归根結底只是承认作为批判的物质体现的批判主体有生存的权利。这样，他們就为无政府主义的理論家麦克斯·施蒂納开辟了道路，使他从他們的基本命題做出了极端的結論。

施蒂納在他于1842年4月发表在《萊茵报》上的《Das unwahre Prinzip unserer Erziehung oder Humanismus und Realismus》（《我們的教育的虛伪原則或人道主义和现实主义》）一文中，认为使人摆脱一切阻撓个性发展的障碍是教育的終极目的。后来，他

11 当他們还是自由主义者的时候，他們便已經反对社会主义了。例如，B. Л. 布尔在他的《Weltstellung der Revolution》（《世界革命形势》）一文中曾經批判圣西門主义的空想性；梅因則把政治平等作为唯一可能的和需要的东西同社会平等对立起来，硬說历史的发展与其說要求社会平等，无宁說要求自由，因为对于促进辯证的运动來說某种不平等还是必要的。参閱1842年7月21日和8月7日《Athenäum》（《艺文》）。

再参閱同上书，1841年10月23日。

12 B. 鮑威尔：《1842年以来德国激进主义的兴衰》，第3卷，第30、31頁：

“1842年时，捍卫一切現存事物的人……和政府曾把激进派看成是破坏、捣乱和桀驁不逊的魔鬼，这乃是出于一种誤解，‘因为費了很大力气好不容易才从睡梦中醒觉过来的这一派人，只是犹犹疑疑地走上他們新开辟的活动‘舞台’……这派人像躲避灾难一样地躲避斗争，只希望不要斗争就能获得胜利，自我陶醉地认为文明可以为一切进步鋪平道路……这一派人沒有改造世界或爭取和創造自己世界的意志和力量；相反地，他們是国家制度的奴僕，他們只願意向它做毫不費力的、毫无作用的頂礼膜拜。当政府拒絕了这批新僧侶的效劳以后，共产主义就給他們提供了国家所不願意提供的那些东西：安靜，个人利益的永恒保证，娱乐（而不是劳动），吃喝和穿戴’。”

参閱同上书，第79—80、82—83、185頁。

在另一篇文章《Einiges Vorläufige vom Liebesstaat》(《关于爱的国家的初步考察》)中,又反对了任何形式的权威<sup>13</sup>。

他既批判了公民掌握法律权力的革命的法兰西国家,也批判了普魯士国家;后者作为一个基督教国家,把爱提高到原則的地位,并且使人不是作为市民、而是作为臣民从属于这个異己的力量<sup>14</sup>。施蒂納用所謂唯一能导致絕對自由和平等的利己主义,来同这两种以不同方式限制和压迫自由意志的国家相对立。

否定作为基督教国家的原則的爱,間接地就是对費尔巴哈的人道主义的批判,因为費尔巴哈的人道主义恰恰是建立在爱的基础上的,因此它也順便受到施蒂納的 *implicite* (含蓄的) 駁斥<sup>15</sup>。既

13 瑪凱伊:《施蒂納的生平和著作》,第2卷,第71—80頁。这篇文章应当是1843年7月在《Berliner Monatsschrift》(《柏林月刊》)上发表的,而《柏林月刊》是 J. 布尔继 1842年12月18日被查封的《Patriot》(《爱国者》)之后創办的。为书报檢查所禁止的这个杂志于1844年在曼海姆作为书籍出版。

“自由人”的另一个代表 Фр. 札斯于1843年在柏林出版了一个小型杂志《Der Pilot》(《向导》);这个杂志在1843年5月5日就被查封了。

14 关于爱是社会压迫形式的論点,参閱《关于爱的国家的初步考察》一文,載瑪凱伊著《施蒂納的生平和著作》,第2卷,第77—78頁:

“如果說在利己主义的条件下,事物只是为我而存在,那末在爱的条件下,我也为爱而存在,也就是說,我們都为別人而存在……爱的原則是,每一个人,不管他做什么,总是为別人而做;自由的原則是,他总是为自己而做,前者使我关心別人,后者則使我关心自己。尽管爱是最完美、最精致的自我压迫形式,是自我毁灭和自我牺牲的最值得贊美的手段,是对于自私自利行为的最令人陶醉的胜利,但是,当爱战胜任性(依我看,这种任性也就是不屈不撓的精神和强烈的願望)的时候,它同时也就扼杀了意志的萌芽。而人正是靠了意志才有理由被称为自由的人的。”

15 B. 鮑威尔也曾批判过人道主义。参閱《1842年以来德国激进主义的兴衰》,第2卷,第82—83頁:

“激进主义者终于在摆脱了貧乏可怜的‘自我’之后,把自己的‘爱的宗教’奉为真理;他連同他的整个个性都消融在爱人者的社会中,实现着兄弟爱的美妙王国……世俗界一直带着利己主义的驕傲談論‘平凡人’——而改宗为爱和

然否定了宗教、国家、人道主义以及作为支配人的力量的自我意識对自由意志的一切形式的限制，那末就只有“自我”是唯一实在的现实，只有绝对利己主义是唯一的原则了；这种利己主义必然会把施蒂納投进无政府主义的怀抱。

因此，当“自由人”越来越离开政治运动，把批判变为目的本身，并且倒向无政府主义的时候，相反地，卢格、赫斯、恩格斯和馬克思則力图使批判同政治运动和社会运动更加紧密地联系起来。他們繼續同民主的一切敌人进行英勇的斗争。相反地，“自由人”則把1842年看成是世界历史的轉折点，认为普魯士国家仿佛背叛了它的实际上并不存在的天职，因而从此对普魯士国家以及一切政治运动和社会运动采取純否定的立場。

因为当时还没有政党，而只能通过报刊来发生影响，所以卢格、赫斯、恩格斯和馬克思不得不首先寻找一个能代替《德意志年鉴》和《萊茵报》的报纸或杂志。

这时，苏黎世的弗呂貝尔的“文学社”便出来給他們帮忙；这个“文学社”作为革命文献的出版社在1843—1844年起了萊比錫的維干德的出版社在这以前所起的那种作用。

因此，从1833年查究“煽动者”时起就已成为德国革命家亡命

---

自我牺牲的布道者的、新生的激进主义者則一反这种利己主义的驕傲，宣布了新人、人类的誕生……对于改宗的激进主义者所固有的无限救世要求說来，国家直接照顾个别人已經不够了，相反地，应当直接由人类来照管国家，用它的神圣旗帜来庇护国家……人类的生活就是全部真理，就是社会的绝对完美的状态，就是万有的軀体和灵魂。誰不願意为自己的国家的理想而牺牲，政治的激进主义者就宣布他是不受法律保护的不道德的人。因此，那些想逃避人类的直接活动或想用自己的微不足道的‘自我’同人类对抗的‘沒有心肝和理性’的人，那些不願意在人类面前起誓发願的人，都要大触霉头，——人們要像对待人类公敌那样对待他，說他是恶棍、蠶人和叛徒。”

之所的瑞士，又暫時成為德國哲學—社會激進主義的中心。

蘇黎世大學礦物學教授尤利烏斯·弗呂貝爾，曾經參加過1839年隨着施特勞斯被任命為神學教授而在該地產生的政治運動<sup>16</sup>。1840年，他結識了為逃避迫害而從符騰堡亡命蘇黎世的格奧爾格·海爾維格；他為了出版海爾維格的《生者的詩》，同溫特圖爾的一個出版人在蘇黎世和溫特圖爾兩地創立了“文學社”<sup>17</sup>。除了1841年出版的這部詩集以外，尤利烏斯·弗呂貝爾還在1842年出版了一些在普魯士不會為書報檢查所通過的書籍，並且打算出版報紙《Der deutsche Bote aus der Schweiz》（《來自瑞士的德意志信使》），這個報紙將在他兄弟的主編下每周出版兩期<sup>18</sup>。1842年

16 參閱 J. Fröbel, Ein Lebenslauf [弗呂貝爾：《經歷》，第2卷，斯圖加特，1890—1891年。

17 關於“文學社”，參閱 Neujahrsblätter der literarischen Gesellschaft, Bern, Heft VII: Das Literarische Comptoir Zürich und Winterthur von Dr. W. Näf [《文學界新年特刊》，伯爾尼，第7分冊：《奈弗博士的蘇黎世和溫特圖爾的文學社》]，伯爾尼，1929年。

18 “文學社”出版的書籍目錄  
1842年：

B. Bauer, Die gute Sache der Freiheit und meine eigene Angelegenheit (B. 鮑威爾：《自由的正義事業和我自己的事業》)；

L. Buhl, Die Verfassungsfrage in Preußen in ihrem geschichtlichen Verlauf (布爾：《普魯士歷史上的憲法問題》)；

I. Jacoby, Meine Verteidigung wider die gegen mich erhobene Beschuldigung des Hochverrats (雅科比：《我對於加給我的叛逆罪名的辯護》)；

匿名(布爾)，Deutschlands politische Zeitungen [《德國的政治報紙》]；

匿名(恩格斯)：《信仰的凱旋》(載《馬克思恩格斯早期著作選》，1956年俄文版，第466—496頁)。

1843年：

B. Bauer, Das entdeckte Christenthum (B. 鮑威爾：《基督教真相》)；

E. Bauer, Die liberalen Bestrebungen in Deutschland (E. 鮑威爾：《德國的自由主義傾向》)；

10月，他決定把這個報紙改為雜誌，以便代替行將遭禁的《德意志年鑑》，並且把編輯工作委託給海爾維格<sup>19</sup>。海爾維格為了替雜誌物色撰稿人，曾經做了一次上文提到的德國之行。大家知道，他這時已經同“自由人”決裂，而同盧格、赫斯和馬克思發生了比較親近的關係，並且使德國和瑞士的激進主義者建立起更加緊密的聯繫。雖然《來自瑞士的德意志信使》的出版由於該刊在普魯士遭到禁止而馬上受到嚴重威脅，海爾維格卻仍然收集到相當數量的文章。但是在他回到蘇黎世後不久，即1843年3月3日，他被瑞士政府驅逐出境，這使計劃中的雜誌受到致命的打擊。

已經收集到的一些文章，由他通過“文學社”在《Einundzwanzig Bogen aus der Schweiz》（《來自瑞士的二十一張》）的標題下出

A. Ruge, Anekdoten [盧格：《軼文集》]；

G. Herwegh, Einundzwanzig Bogen aus der Schweiz [海爾維格：《來自瑞士的二十一張》]；

A. Ruge, Zur Verständigung der Deutschen und Franzosen [盧格：《德國和法國的協調》]。

關於“文學社”的傾向，參閱普魯士公使維爾特爾給大臣馮·畢洛的報告（1843年4月1日）。“這個出版社聯合了兩個派別——《萊茵報》的實踐的激進派和《德意志年鑑》的理論派，——因此，無論是東普魯士的對派如雅科比博士，還是盧格或布魯諾·鮑威爾，都把他們那些在德國可能遭到禁止或已經遭到禁止的著作送到這個出版社。激進派的詩歌作品也匯聚到這裡來，因為這個出版社出版過海爾維格的詩集。”

- 19** 1843年1月Γ海爾維格給他的未婚妻的信（載Georg Herweghs Briefwechsel mit seiner Braut [《海爾維格同未婚妻的通信》]，斯圖加特，1906年，第126頁：“《德意志信使》看來應當立刻承擔起已被禁止的《年鑑》的使命，盧格也迫切地希望遷居蘇黎世。”

參閱《萊茵報》第273、30號；1842年9月，蘇黎世，9月25日：

“海爾維格主編的《德意志信使》可以卓越地完成它的任務；海爾維格的整個人格就是它的保證。我願意把海爾維格稱為現時青年、特別是德國青年的代表；我們在他身上可以看到這些青年所懷抱的那種同情心，那種鼓舞着他們的雄心大志，那種奔放的热情。”

版了<sup>20</sup>。

为了完全投身于政治而在1842年12月末辞退教授职务的弗呂貝爾，担負起每周出版两期的《瑞士共和主义者》的主編工作<sup>21</sup>。正和所有的怀有激进情緒的青年黑格尔分子一样，他也为德国自由派的不坚定感到憤慨<sup>22</sup>。

在1842年夏去科倫时，他結識了赫斯。当时，可能由于赫斯的影响，他信奉了社会激进主义；在他看来，社会激进主义是同被他解釋为“真正民主主义”的共产主义完全一致的<sup>23</sup>。

<sup>20</sup> 这个标题的来源，是由于在普魯士，篇幅超过二十印張的著作可以免于书报檢查。收入《来自瑞士的二十一張》的主要文章有：赫斯——《社会主义和共产主义》；《唯一的和完全的自由》；《行动哲学》；恩格斯——《普魯士国王弗里德里希-威廉四世》；海尔維格——《詩集》（Morgenruf [《黎明的呼声》]、Heidenlied [《異教之歌》]、Pour le Mérite [《为了功业》]）；雅赫曼——《从阿倫特到鮑威尔的普魯士》；B 鮑威尔——《現代犹太人和基督徒获得自由的能力》；璣威尔克——《德意志法学同現代生活的关系》。

关于《二十一張》的傾向，參閱 H.K.布倫茨里：《我的生活中的重大事件》，苏黎世，1843年，第63—64頁；

“弗呂貝爾的‘文学社’出版了海尔維格的《来自瑞士的二十一張》；为了消灭基督教和君主制，海尔維格竟肆无忌惮地煽动人民对这种‘天上和地上的暴政’的憤怒，并且希望摧毁着宗教的德国哲学精神能够同确信平等并产生着共产主义的法国政治精神結合起来，以便改造世界。”

<sup>21</sup> 弗呂貝爾：《經歷》，第139頁。

<sup>22</sup> 1843年8月弗呂貝爾給維干德的信，載同上書，第100頁。

“所謂自由派——這是一些最卑鄙丑惡的人。只有完人才能在識破這批渺小人物之后仍然繼續同他們一道進行鬥爭。”

<sup>23</sup> 1843年3月5日弗呂貝爾給瑞士共产主义者貝克尔的信，載 Bluntschli, Die Kommunisten in der Schweiz [布倫茨里：《共产主义者在瑞士》]，苏黎世，1843年，第63—64頁；

“替我向魏特林致意并且告訴他，我还不知道我对共产主义派的各种思想能同意到什么程度，但是目前它却抓住了我的心。我把人分为利己主义者和共产主义者，而如果是这样，那末我自己是属于后者的。未来将表明我‘怎样’同意并同意‘什么’。”



他认为，国家必須找到一种手段，能够不消灭現存社会制度，即不廢除私有制和继承权，就保证每个公民过真正人的生活。这个观点是《瑞士共和主义者》的具有决定意义的观点；由于他邀請了赫斯、巴枯宁和弗里德里希·恩格斯为該刊撰稿，因而使該刊具有越来越坚决的民主主义和社会主义的傾向。

在这一期間，卢格的政治观点也发生了和弗呂貝尔一样的变化。和弗呂貝尔一样，他也为德国自由派根本不反抗查禁自由报刊这种怯懦行为感到憤慨；他譴責整个德意志，认为它不能解放自己<sup>24</sup>。1843年3月卢格在給馬克思的信中写道：“在法国革命之后五十年，万恶的旧专制制度又复活了。——我們竟落到这种地步！不要說19世紀是同专制制度不調和的。德国人解决了这个問題。他們不仅仅忍受了专制制度，——而且是用爱国精神忍受了这个制度的；正是我們这些为德国人感到羞耻的人，才清楚地知道他們理应遭到他們所遭到的命运。誰会想到，从多言到沉默、从希望到絕望、从好歹算是人的处境到完全奴隶的处境这种急剧的轉变，不会激起一切活力，不会使血液在脉管中沸騰，不会燃起普遍的憤怒……不錯，——这样一代人的确不是为自由而生的。三十年間的政治麻木以及使人的思想感情都要受清規戒律的約束和书报檢查机关的秘密警察監視的屈辱性压迫，使德意志在政治上陷于空前低落的地位。”<sup>25</sup>

德国自由派的軟弱无力使卢格感到絕望，而反动派在查究“煽动者”之后現在又在迫害他并把他从德国驅逐出境，則使他感到憤

24 維干德在《后裔》一书上給卢格的献詞中写道：“在我們亲爱的祖国很难找到三百个曾为橫死（指《德意志年鉴》的查封。——科尔紐）所深深触动的人。”

参閱 O. Wigand, Die Epigonen（維干德：《后裔》），萊比錫，1846年。

25 《馬克思恩格斯全集》，俄文第1版，第1卷，第337、338頁。

怒。因此，他走向了一段時期里曾經決定了他的思想方式的反愛國主義<sup>26</sup>。

和弗呂貝爾一樣，盧格也從自由主義轉向激進民主主義。他在1843年1月2日《德意志年鑑》上發表的最後一篇文章《自由主義的自我批評》中駁斥了自由主義。他認為，德國的自由主義現在應該讓位給民主主義；在他看來，民主主義就是費爾巴哈的人道主義一類的東西，而後者是會為德國人和法國人所共同實現的；為此德國人和法國人應該把各自的特長即熱情和理智、行動能力和思維能力結合起來。

對於已同自由主義決裂的青年黑格爾分子說來，這一時期是動搖和危機的時期。批判哲學想改造國家的願望破產了；迄今決定着他們的政治觀點的、黑格爾的迷信國家的思想，在普魯士國家的日益猖狂的反動面前暴露出是把人引入迷途的錯誤的東西；自由主義由於它的軟弱性也暴露出完全沒有能力給予政治問題和社會問題以令人滿意的解決；對於人們所希望達到的目的還根本缺

<sup>26</sup> A. Ruge, Polemische Briefe (盧格：《論戰性書簡集》)，曼海姆，1847年，第252、256頁，給普魯茨的信：

“做一個愛國者和做一個愛人者——這是截然相反的两件事。沒有政治權利的臣民也可以愛國；而愛人者則必須是國家的自由公民。把愛國主義消融到人道主義中去——這就是現代史上的解放問題。”

參閱《馬克思恩格斯全集》，俄文第1版，第1卷，第349頁，盧格給馬克思的信，巴黎，1843年8月。參閱 B. Bauer, Vollständige Geschichte der Parteikämpfe in Deutschland während der Jahre 1842—1846 (B·鮑威爾：《1842—1846年期間德國黨派鬥爭全史》)，沙洛頓堡，1847年，第1卷，第295—296頁。下面是摘錄自1843年12月第248期萊比錫雜誌《薔薇》第1983頁上有關1843年11月盧格在德勒斯頓所做的演說的一段文字：

“盧格為他在德國所經歷的一切而憤怒，這是可以理解的；祖國的狀況使他感到苦惱，這也是自然的，但是，儘管如此，我們却應當希望這位哲學家、德國的政論家在描述德國的狀況時使自己的不滿情緒有一個合理的限度，不要讓它發展到完全蔑視祖國的地步。”

乏明确的概念。在进步的青年黑格尔分子看来，主要的問題已經不是政治問題、国家問題，而是一切社会改革家或革命家从18世紀起就企图通过改造社会来加以解决的社会問題<sup>27</sup>。但是这些人对于他們所追求的目的也是一片模糊。例如，早在1843年9月卡尔·馬克思就在給卢格的信中写道：“虽然对于‘从何处来’这个問題没有什么疑問，但是对于‘往何处去’这个問題却很糊塗。姑且不談普遍地存在于各种改革家的观念中的那种混乱状态，就是他們中間的每一个人，也都不得不承认他对未来沒有明确的概念。”<sup>28</sup>

費尔巴哈的学說是这一团混乱中的一綫光明，是唯一具有无可置疑的可靠性的东西，因为正是这个学說給他們指出了只有彻底改造黑格尔学說才能真正解决现实問題的途徑<sup>29</sup>。

“自由人”沒有力量把思維和行动結合起来，他們把人从外部世界分离开来，而从純个人主义的观点来看人；他們拋棄了一切同自己的絕對自律相对立的东西，把个人同社会絕對地对立起来。和他們相反，費尔巴哈在他的《关于哲学改造的临时綱要》和作为这个《綱要》的补充的《未来哲学原理》<sup>30</sup>中，企图在思維和存在、人

27 《現代生活》，第4卷，第355頁，《黑格尔逝世后的德国哲学》：

“然而，政治运动变成了片面的社会运动；这个运动不仅怀疑中世的或現代的专制国家形式，而且怀疑一般国家，怀疑作为理性和自由的现实、作为历史发展的体现者的国家的基础。”

28 《馬克思恩格斯全集》，人民出版社1956年版，第1卷，第415—416頁。

29 《曼海姆晚报》1844年第28号，布魯諾·鮑威尔在《1842年以来德国激进主义的兴衰》一文中所引的一段文字：

“特別是在《未来哲学原理》一书中，費尔巴哈沿着抽象的迷宮，以令人贊叹的明确性闡述了問題；他的这种明确性使激进派为之狂喜。”

关于費尔巴哈的影响，參閱恩格斯：《費尔巴哈与德国古典哲学的終結》，人民出版社1959年版，第11頁以下。

30 《費尔巴哈哲学著作选集》，人民出版社1959年版，上卷，《关于哲学改造的临时綱要》，第101—119頁；《未来哲学原理》，第120—186頁。

和外部世界之間建立起更为緊密的联系。

首先他对唯心主义做了彻底的批判，这种批判巩固了他的唯物主义世界观。

他对唯心主义的批判是从批判基督教开始的；他在批判基督教时指出，通过人类特性之異化为上帝而創造出上帝的人，在宗教中因主客顛倒而成为上帝的产物、創造物，上帝反而成为創造的主体。

費尔巴哈从对宗教的这种分析出发，在《关于哲学改造的临时綱要》中对唯心主义思辨哲学、特别是黑格尔哲学，展开了全面的彻底的批判。

他指出，黑格尔哲学实质上是神学的最完美的形式，因为它用同样的主客顛倒的手法，把人和自然界的本质轉化为具有創造力的絕對观念，而把失去了自己的实体的人和自然界轉化为观念的單純的宾詞<sup>31</sup>。固然，黑格尔曾經企图把观念和物质、思維和存在統一于具体概念中。但是，这种嘗試的結果仍然是虛妄的，因为具体的东西，作为观念的異化，本身沒有任何实在性；同时也因为，被归結为观念发展的人和自然界的发展，是在精神之內实现的。其实，精神通过自己本质的異化所能实在化的只是抽象、概念。这也

---

31 《費尔巴哈哲学著作选集》，参閱人民出版社1959年版，上卷，《关于哲学改造的临时綱要》，第101頁：

“神学的秘密是人本学，思辨哲学的秘密則是神学”。

同上，第103頁：

“神学的本质是超越的、被排除于人之外的人的本质。黑格尔邏輯学的本质是超越的思維，是被看成在人以外的人的思維。”

同上，第104頁：

“‘絕對精神’是在黑格尔哲学中还作为幽灵出現的神学的‘死亡了的精神’。”

就是黑格尔的体系和世界史具有邏輯形式的原因<sup>32</sup>。

費尔巴哈也駁斥了鮑威尔的批判哲学，指責他只是滿足于用自我意識來代替黑格尔的观念，因而未能克服黑格尔的唯心主义<sup>33</sup>。

費尔巴哈說，要理解思維和存在、精神和具体现实、人和自然界的有机的实在的統一，不應該从观念出发，而應該从有感觉的人和自然界出发，并且在具体的人身上，从人对自然界的關係中，來寻求思維和存在的有机統一的表現<sup>34</sup>。

32 同上，第 114 頁：

“黑格尔哲学是思維与存在的矛盾的揚棄，这个矛盾特别是康德就已經提出來了，但是——要注意！——这种矛盾的揚棄是在矛盾的範圍以內，在一种要素的範圍以內，在思維的範圍以內。在黑格尔看来，思維就是存在；思維是主体，存在是宾詞。邏輯学是思維要素以內的思維，或者是自己思維自己的思想——这种思想或者是无宾詞的主体，或者既是主体又是宾詞。但是思維要素以內的思維还是抽象的，因此它要实在化、異化自己。这个实在化、異化的思想就是自然界，一般說來就是实在、存在。但是这个实在之內的真正实在是什么呢？是思維；思維为了把无宾詞性作为自己的真正本质在自身中恢复起来，于是立即将实在性这个宾詞又从自身中排除出去。但正是因为这个緣故，黑格尔沒有达到存在本身，即达到自由的、独立的、自足的存在。”

33 同上，第 117 頁：

“如果将新哲学的名称、‘人’这个名称翻譯成自我意識，那就是以旧哲学的意义解釋新哲学，将它又推回到旧的观点上去。因为旧哲学的自我意識是与人分离的，是一种无实在性的抽象。人才是自我意識。”

再參閱《未来哲学原理》，載同上書，第 169—170 頁：

“現代哲学寻找直接的不依他物为媒介的精确事物……它放棄了只被思想的实体，放棄了上帝……而代之以思維的实体、自我、自觉的精神……然而現代哲学的自我意識本身，只是一个被思想的、以抽象为媒介的实体，因而是一个可以怀疑的实体。只有感觉的对象、知觉的对象，才是无可怀疑的、直接地确实存在着的。”

34 同上，第 102 頁：

“一般思辨哲学的改革宗教的批判方法，与宗教哲学曾經应用过的方法并没有什么不同。我們只要經常将宾詞当作主詞，将主体当作客体和原則，就是

不是精神本身，像思辨哲学所认为的那样，而是既能思維又能感觉的具体的人，才是无限、自由、人格、国家和法律的现实存在<sup>35</sup>。只有不是抽象地来看人，而是按照人的实在情况，按照人的实际生活的那个样子来看人，不是把人看做精神实体，而是看做有自己的需要、欢乐和痛苦的具体的东西，才能理解人的本质<sup>36</sup>。

因此，不是观念，而是同外部世界发生关系的具体的人，才是哲学的对象；这种哲学应该拋棄抽象的思辨，割断同神学的联系，而同自然科学結合起来<sup>37</sup>。

說，只要將思辨哲学顛倒过来，就能得到毫無掩飾的、純粹的、显明的真理。”

同上，第 108 頁：

“思辨哲学一向从抽象到具体、从观念到实在的进程，是一种顛倒的进程。从这样的道路，永远不能达到真实的、客观的实在，永远只能做到将自己的抽象概念实在化”。

同上，第 115 頁：

“思維与存在的真正关系是这样的：存在是主体，思維是宾詞。思維是从存在而来的，而存在并不来自思維。”

《未来哲学原理》，第 51 节，第 181 頁：

“思維与存在的統一，只有在将人理解为这个統一的基础和主体的时候，才有意义，才是真理。”

35 同上，第 118 頁：

“一切关于法律，关于意志，关于自由，关于沒有人的、在人之外甚至在人之上的人格的思想，都是一种沒有統一性，沒有必然性，沒有实体，沒有根据，沒有实在性的思想。人是自由的存在，人格的存在，法律的存在。”

36 同上，第 110 頁：

“沒有需要的存在是多余的存在。什么需要都沒有的东西，也就沒有存在的需要……沒有痛苦的实体是一种沒有根据的实体。只有能感到痛苦的东西才值得存在……沒有痛苦的实体不是別的，仅仅是一种无感觉、无物质的实体。”

37 同上，第 118 頁：

“哲学必須重新与自然科学結合，自然科学必須重新与哲学結合。这种建立在相互需要和內在必然性上面的結合，是持久的、幸福的、多子多孙的，不能与以前那种哲学和神学的錯配同日而語。”

費尔巴哈用新的唯物主义世界观来对抗哲学唯心主义；这种世界观已經不再把观念或自我意識看做本质，而是把具体的人看做本质了。批判哲学消除了黑格尔的政治上反动的体系同他的革命的辯证法之間的矛盾；費尔巴哈則继批判哲学之后，更加深入地摧毀了黑格尔哲学，揭露了唯心主义的基础和本质，把它彻底推翻，从而造成了整个黑格尔哲学的破产。

对宗教和思辨哲学的这种批判，推翻了对思維和存在、精神和外部世界之間的关系的唯心主义理解，从而使費尔巴哈走向唯物主义的世界观；但是，和 18 世紀的唯物主义一样，这种唯物主义世界观也帶有形而上学的性质。

虽然費尔巴哈从人与外部世界的关系来具体地考察人，实际上却只是从人与自然界的关系，而不是从人与社会的关系来考察的。

在他看来，人主要是自然物；因此，他不是把人与人之間的关系看做社会經濟的关系，而是看做个人与人类之間的关系；并且认为人与人之間的紐带不是社会活动，而是爱。这也就是費尔巴哈不重視人类历史发展的原因；他对于人类只有一种极其貧乏的概念，因而他对于人的看法也是从絕对的、形而上学的观点出发的<sup>38</sup>。例如，他几乎沒有摆脱 18 世紀对于一般人的抽象理解。因此，

<sup>38</sup> 恩格斯：《費尔巴哈与德国古典哲学的終結》，人民出版社 1962 年版，第 30—31 頁：

“但是，費尔巴哈所給予智力运动的强大推动力，对于他本人，怎么会毫无結果呢？理由很簡單，因为費尔巴哈沒有找到从他本人所极端憎恶的抽象世界通向那活生生的、现实的世界去的道路。他竭力抓住自然界和人。但是，在他那里，自然界和人都仍然只是空話。无论关于现实的自然界或关于现实的人，他都說不出任何确定的东西。要从費尔巴哈的抽象的人轉向现实的、活生生的人，就必须从这些人的历史行动上去研究这些人。但是費尔巴哈固执地反对这一点”。

尽管他也力求具体地看人，但归根到底却只是对唯心主义做了一番改造的工作，因为实质上，他仍然沒有超出唯心主义的範圍，仍然沒有以社会經濟现实为立足点<sup>39</sup>。

因此，人类本质在宗教中的異化这个主要命题，不是作为社会現象，而是在某种程度上作为一种形而上学的活动来解釋和說明的。同时，費尔巴哈对之只有一种模糊概念的社会变成了一种虛幻的本质即“人类”，这个“人类”，也和黑格尔的“宇宙精神”一样具有形而上学的性质。

这种把人只是看做自然物，而把社会看做“人类”的、超历史的形而上学观点，使得費尔巴哈終于把黑格尔的辯证法随同他的唯心主义一起拋棄了。同 18 世紀的机械唯物主义者一样，他几乎仅仅从人的活动同自然界的關係方面来考察人的活动，从而只注意到外部世界对人的影响，而沒有注意到人对外部世界的影响，这样便把人变成了不能积极参与世界历史的半受动的生物。

費尔巴哈对唯物主义和唯心主义所以持有特殊的观点，是由于他不能理解历史发展的意义。他否认唯心主义是哲学的基础，但是由于他的形而上学唯物主义不能解决历史問題和社会問題，因而他必然要求助于唯心主义，从而使得人的活动主要带有空想

<sup>39</sup> Deutsches Bürgerbuch. 1846. Franz Schmidt, Die Deutsche Philosophie in ihrer Entwicklung zum Sozialismus. § 69 (《德国市民名人录》, 1846 年。弗朗茨·施密特:《向社会主义发展的德国哲学》, 第 69 节):

“实际上，唯心主义并不撇开感性現象，因为这是不可能的事，而是撇开生活，停留在抽象里面，尽管有費尔巴哈式的否定。只有当哲学除了处于现实的、实在的、活生生的关系中的的人以外再无其他对象，除了对于人格的全部自然內容的如实的生动的描述以外再无其他兴趣的时候，只有当哲学轉变为社会主义的时候，——只有在这时候，哲学才真正进入‘生灵的王国’。因此，費尔巴哈对哲学的否定显然是不彻底的：它只是在哲学之內否定哲学；它破坏的只是哲学的幻想，却使得哲学本身依然是一門抽象的科学，甚至还給哲学預示了极为丰富的未来。”



的、道德的性质<sup>40</sup>。

因此,和所有侈談道德的空想主义者一样,他也把社会变成沒有社会差别的共同体,而把阶级斗争归结为利己主义和利他主义之间的道德上的对立。也正是因为这个緣故,他在《未来哲学原理》<sup>41</sup>中,几乎沒有提到政治問題和社会問題,而对于作为当时青年黑格尔派的中心問題的国家問題,則只限于簡單地把国家宣布为“人类”的体现<sup>42</sup>。

40 “在我看来,唯物主义是人类本质和人类知識大厦的基础;但我所說的唯物主义是同生理学家、同狭义的自然科学家如摩萊肖特所說的唯物主义不同的,是同他們按照他們的观点和专业知識說来所不能不主張的唯物主义不同的,換句話說,我所說的唯物主义不是大厦本身。向后退时,我是完全同唯物主义者一起的;但往前进时,我就跟他們不同道了。”(引自恩格斯:《費尔巴哈与德国古典哲学的終結》,人民出版社1962年版,第17頁。)

41 《未来哲学原理》收入《来自瑞士的二十一張》,于1843年10月出版。

42 恩格斯:《費尔巴哈与德国古典哲学的終結》:

“就形式讲,他是现实的,他把人作为出发点;但是他却根本沒有讲到这个人生活在其中的世界,因而他所說的人仍然是宗教哲学中所說的那种抽象的人……所以,这个人不是生活在现实的、历史上发展了的及历史上規定了的世界里面。虽然他跟其他的人也来往,但是其中每一个人也和他本人一样都是抽象的。在他的宗教哲学里,我們終究还可以看到有男有女。但在他的倫理学里,連这一点差别也都消失不見了。不錯,在費尔巴哈那里,間或也有这样的原理,例如:‘皇宮中的人所想的,是和茅屋中的人所想的不同的’;‘如果你因为饥饿和貧困而身体內沒有营养物,那末你的头脑中,你的感觉中,以及你的心中便沒有供道德用的食物了’;‘政治应当成为我們的宗教’等等。可是費尔巴哈却完全不善于利用这些原理,在他那里,这些原理仍旧是赤裸裸的空話……

……一般說来,历史領域对他是不愉快和不舒适的。甚至他的名言:‘当人剛脱离自然界怀抱的时候,他只是个自然物,而不是人。人乃是人、文化、历史的产物’,——甚至这句名言在他那里仍然是落空的。”(恩格斯:《費尔巴哈与德国古典哲学的終結》,人民出版社1959年版,第26—27頁。)

《临时綱要》一书关于国家的观点,見《費尔巴哈哲学著作选集》,人民出版社1959年版,上卷,第118頁。

“人是国家的……‘一和一切’。国家是人的实在化了的、經過發揮的、明

由于这样提出道德的目的，他终于走向感伤的道德的世界观，这种世界观把利己主义的克服和利他主义、人类爱的胜利看做是世界史的本质和任务。和推翻整个唯心主义哲学时一样，他建立社会理论和人道主义学说也是从宗教批判出发的。他认为，宗教的根本错误就在于人把自己的本质即人类的特性异化为上帝。由于这种异化，人便从人类分离出来，变成了孤独的、利己的个体<sup>43</sup>。只有消灭了宗教，人才能重新跟人类统一起来，从而也才能够过符合于他的真正本质的生活<sup>44</sup>。那时候，人类爱就会代替对上帝的爱，并成为最高的准则<sup>45</sup>。这应该是德国人和法国人的共同事业，

确化了的总体。在国家里面，人的主要性质和活动现实化成为特殊的等级，但是这些性质和活动在国家领袖的个人身上又重新回到了同一性。国家领袖无差别地代表一切等级……国家领袖是普遍的人的代表。”

43 《费尔巴哈哲学著作选集》，参阅人民出版社1959年版，上卷，第185页：

“孤立的、个别的人，不管是作为道德实体或作为思维实体，都不具备人的本质。人的本质只是包含在团体之中，包含在人与人的统一之中，但是这个统一只是建立在‘我’和‘你’的区别的实在性上面的。”

同上，第185页：

“孤独性就是有限性和限制性，集体性则是自由和无限性。孤独的人是一般意义下的人；与人交往的人，‘我’和‘你’的统一，则是上帝。”

同上，第186页：

“……秘密……乃是这样一个真理：任何一个实体……单独地就它本身说来都不是真正的、完善的、绝对的实体；真理和完善只是本质上相同的实体的结合和统一。因此，人与人的统一，乃是哲学的最高和最后的原则。”

44 同上，第122页：

“近代哲学的任务，是将上帝现实化和人化，就是说：将神学转变为人本学，将神学溶解为人本学。”

同上，第139页：

“一般地说来，上帝的现实化，是以实际事物具有神性，亦即具有真理性和实在性为前提的。而实际事物即物质存在物的神圣化——唯物主义，经验论，实在论，人文主义，——以及对神学的否定，则是近代的本质。”

45 同上，第167页：

“作为存在的对象的那个存在……就是感性的存在，直观的存在，感觉的

應該是理論和實踐結合的結果<sup>46</sup>。这样，費尔巴哈的“人道主义”就在空想的感伤的理論中、在爱的宗教中达到了頂峰；这种爱，作为奇迹的創造者，能够解决人类的一切問題<sup>47</sup>。

費尔巴哈的学說对于正在离开自由主义的进步青年黑格尔分子发生了两种不同的极其重大的影响。

他推翻唯心主义（这帮助馬克思和恩格斯轉向唯物主义）这一事实，也正像他的“人道主义”一样，曾对馬克思和恩格斯发生重大的影响；不过馬克思和恩格斯当时就把这种“人道主义”解釋为人的社会解放，而且不仅仅是純理論上的解放，而是通过彻底改造占統治地位的政治和社会关系而实现的实际上的解放。

对另外一些进步青年黑格尔分子如巴枯宁、赫斯、卢格发生重大影响的，則是費尔巴哈的“人道主义”；但是同馬克思和恩格斯相反，这些人追随着費尔巴哈，把他的“人道主义”作为空想的感伤的理論接受下来。不过，他們对这种感伤的人道主义都各自抱着不同的看法。大家知道，怀有自由主义情緒的卢格和弗呂貝尔，曾把

存在，爱的存在。因此存在是一个直观的秘密，感觉的秘密，爱的秘密。”

同上，第 168 頁：

“新哲学建立在爱的真理上，感觉的真理上。在爱中，在一般感觉中——人人都承认新哲学的真理性。”

46 《費尔巴哈哲学著作选集》，参閱人民出版社 1959 年版，第 111—112 頁：

“真正的、与生活、与人同一的哲学家，必須有法国人和德国人的混合血統……心情，是女性的原則，是对于有限事物的官能，是唯物主义的所在地——这是法国式的想法；头脑，是男性的原則，是唯心主义的所在地——这是德国式的想法。”

47 关于費尔巴哈的倫理学，参閱恩格斯：《費尔巴哈与德国古典哲学的終結》，人民出版社 1962 年版，第 30 頁：

“真的，在費尔巴哈那里，爱随时随地都是一个創造奇迹的神，可以帮助他克服实际生活中的一切困难，——在一个分成利益針鋒相对的諸階級的社会里，也是一样！”

“人道主义”解釋为一种含糊不清的民主主义，因为起初他們是把这种民主主义基本上理解为共产主义之类的东西的。赫斯和巴枯宁則相反地使这种“人道主义”具有一种空想的无政府共产主义的色彩。

对于已經接近于空想的感伤的共产主义的赫斯說来，費尔巴哈的人道主义不啻是一种天启。他立即接受了它，不过赋予它一种共产主义的含义；他不是从宗教观点，而是从社会观点来考察和說明人类本质的異化，并且力图通过社会解放而不是宗教解放来消除这种異化。

作为《萊茵报》的記者，赫斯于1842年12月初从科倫移居巴黎；巴黎当时是革命的无产階級运动及社会主义和共产主义学說的中心。他在那里同“正义者同盟”建立了联系，并且极力想把无产階級的共产主义运动同青年黑格尔派的“人道主义的”激进主义結合起来，用“人道主义”来补充共产主义。例如，他在批判剛剛出版的魏特林的《和諧与自由的保证》（«Garantien der Harmonie und Freiheit»）一书时，想从哲学上来論证共产主义，断言共产主义的根源不仅在于工人階級的貧困，而且在于哲学，因而共产主义應該既是实践的，同时又是理論的。但是他的这种混乱观点不能为工人所理解；实际上，他在巴黎的影响也似乎仅限于少数熟悉黑格尔和費尔巴哈学說的知識分子<sup>48</sup>。这次批判使当时在瑞士的魏

48 布倫茨里：《共产主义者在瑞士》，苏黎世，1843年。1843年5月15日巴黎通訊員給魏特林的信：

“赫斯是个真正彻底的青年黑格尔分子，因而也是一个共产主义者。共产主义是黑格尔的思想体系的絕对必然的結果，以致还在杂志上出現共产主义思想的苗头以前很久，即三年以前，我就清楚地看出了两者間的这种联系。赫斯对有高度教养的人发生了极为深刻的影响，但是因为他的言語概念化、晦澀，因而不能为沒有文化的人所理解。迄今为止，所有的德国哲学家都是如此。他理解这一点，并且表示願意加以改正……他对你的《Harmonie》（《和諧》）

特林非常恼火。但是經過两人的朋友的調解，他們的关系又归于和好<sup>49</sup>，魏特林还同赫斯通过信，不过为时甚短，因为魏特林很快地就在 1843 年 6 月被捕了。

10 月，在杂志《来自瑞士的二十一張》上发表了赫斯这一时期所写的一些非常有趣的文章，这些文章是他先后在科倫和巴黎，以及最后在 1843 年 5 月重返科倫时写的。这些文章就是：《行动哲学》，《社会主义和共产主义》，《唯一的和完全的自由》（«Die Eine und ganze Freiheit»）<sup>50</sup>。

由于反动的变本加厉和自由报刊的查禁，青年黑格尔派想实行政治改革和改变普魯士国家傾向的希望，越来越暴露出是完全不切实际的幻想。在这种情况下，赫斯认为必須及时地強調指出（像他在过去的著作和文章中所做过的那样），最重要的問題不是政治問題，而是社会問題；不应在国家的範圍內，而应在社会的基础上解决这些問題；應該成为今后的目的的不是政治解放，而是社会解放。这就是上面所說的那几篇文章的主题。他在这些文章中闡述了他那以特有的方式把自由主义无政府主义傾向和共产主义

---

一书的冗长煩瑣的批評，由弗呂貝爾以小册子的形式出版。他在这本小册子中談到你的书的錯誤有如下几点：（1）你片面地从平等原則出发，撇开了自由原則；（2）你不重視美德，亦即精神的高度自由和独立的运动；（3）你不仅划分了精神本身中的差別，而且簡直把它分成两半，从右面来描述劳动，从左面来描述享受，并且始終把劳动說成是无论如何必須避免的一种强制。其余的东西由你自己来看吧，批評对你十分溫和的，也是相当清楚易懂的。”

<sup>49</sup> 同上，第 115 頁，1843 年 5 月 25 日巴黎通訊員給魏特林的信：

“千万不要认为赫斯博士是在有意使你难堪。他虽然費尽心机地指責你的著作，但是从他在这里朗讀給某些人的东西看来，里面并不包含任何侮辱性的东西。是你自己誤会了。”

<sup>50</sup> 1843 年 7 月 19 日赫斯給奧艾爾巴赫的信：

“自从《萊茵报》停刊以来，也就是說，当我还在巴黎的时候，我已經專門埋头研究共产主义的哲学問題了。”

傾向混合起来的空想共产主义学說。他站在費尔巴哈的观点上，认为造成現社会的苦难的万恶之源，就在于把人排除于社会之外并使人变成利己主义个体的、人类本质的異化。在赫斯看来，費尔巴哈在宗教領域内发现的这种異化，不但具有宗教的性质，而且具有社会的性质；这种異化是在資產階級社会制度的基础上从私有制产生出来的，因为私有制通过它所造成的竞争和对利潤的追逐，使人彼此隔絕开来并互相对立。为了使人摆脱这种万恶之源，必須建立无政府共产主义的社会制度，在这种制度下，随着私有制和利己主义的消灭，自由和平等就可以实现。

赫斯，正像他在《Europäischen Triarchie》〔《欧洲的三头政治》〕一文中所做的那样，从行动哲学出发，指出了建立这种新社会的途径。赫斯說，作为活动的行动，是生活的基本規律，因为人只有通过活动才能正确地理解思維和存在。相反地，抽象思維則使人相信自在自为的观念的存在，从而导致为奴役人服务的宗教信条和政治信条的产生<sup>51</sup>。既然精神自由和政治自由是彼此密切相联并且互相制約的，所以必須同样克服宗教幻想和政治幻想这种压迫手段，确立无政府状态，亦即确立个人的完全解放和独立，作为实现平等和共产主义的前提和基本条件<sup>52</sup>。

法国已經克服了政治的幻想，揭穿了那种用敌視人民的力量来对抗人民和压制人民的二元論。問題就在于法国革命打掉了君主的威严；而君主，像上帝一样，不过是作为人民本质的異化的一

51 Zlocisti, M. Heß, Aufsätze, Philosophie der Tat [茲罗齐斯提編：《赫斯社会主义論文集》，《行动哲学》]，第 37—41 頁。

52 同上，第 43—44 頁：

‘必須一針見血地无情揭穿宗教和政治的虛伪……宗教和政治的本質就在于，它們让抽象概念，即除了在个人身上之外在任何地方都不存在的‘普遍物’，吞沒了现实生活，即现实的个人的生活。’

种抽象。但是,代替君主制的不是人民的集团,而是一些抽象的神圣的个人,結果个人的暴政代替了君主的暴政,而随着竞争和利己主义的发展,不平等和奴役也依然保存下来<sup>53</sup>。

但是人們已經意識到这种新的恶,而現在,特別是在德国和法国,人們正力图消灭这种恶。赫斯回到海涅的观点,认为德国哲学和法国社会政治激进主义的发展过程有类似之处。他現在第一次企图达到完全的自由。費希特和巴貝夫也曾做过这种尝试,他們擯棄任何宗教权威或政治权威,宣布了无神論和共产主义<sup>54</sup>。后来,圣西門、傅立叶和黑格尔发展了他們的学說,但是沒有达到真正的无政府主义。实际上,圣西門保存了私有制,傅立叶保存了社会不平等,而黑格尔則保存了宗教和王权<sup>55</sup>。

按照赫斯的意見,要把这个事业进行到底,必須把个人自由和社会平等結合起来,这就使得他把无政府主义看成是生活的最高形式<sup>56</sup>。

无政府主义用消灭国家这种压迫手段及消灭私有制这种不平

---

53 同上,第 47—48 頁:

“一个人的权威和主权,以一切人的权威和主权的形形式恢复起来……代替等級和阶层,代替受束縛的个人,出現了个人的代表机关和竞争……暴君更替了,暴政依然保存下来。”

54 載同上书,《Sozialismus und Kommunismus》(《社会主义和共产主义》),第 64 頁:

“在德国,費希特第一个宣布了精神的自由,虽然还是以粗糙的、不成熟的形式;在法国,巴貝夫第一个提出了——或者說通俗地表达了——統一的社会生活的粗陋的形式。这就是說,德国从費希特开始有了无神論,而法国从巴貝夫开始有了共产主义,或者用蒲魯东的更确切的說法,有了无政府主义,即否认任何政治統治,否定国家和政治这两个概念。”

55 同上,第 55—56 頁;《社会主义和共产主义》,第 64—67 頁。

56 載同上书,《社会主义和共产主义》,第 64—67 頁:

“法国和德国的精神把現代的基本原則变成了真理,但是要在生活中实

等和利己主义的根源的办法，来保证一切人的幸福。那时候，所有的人都将过自由而快乐的生活，而每个人都能按照自己的能力和爱好进行选择劳动，将不再是一种痛苦，而是一种快乐<sup>57</sup>。

赫斯的学说是正在产生的空想社会主义的表现；空想社会主义看不见社会罪恶的根源和原因，看不见通过无产阶级革命来消灭这些根源和原因的可能性，因而它解决社会问题的办法只能是空想的。在费尔巴哈的影响下，赫斯认为主要问题就在于扬弃人类本质的异化。但是他与其说是从宗教观点，无宁说是从社会观点来考察这个问题的，因为被他和费尔巴哈同样认为是资产阶级社会主要标志的利己主义，在他看来实际上是从私有制产生出来的。

在扬弃人类本质的异化和将人纳入可以导向共产主义的共同体(Gemeinschaft)这两个问题上，他的理解纯粹是空想的；他对感伤主义幻想的特别爱好尤其加强了这种空想性。

他把资产阶级和无产阶级之间的阶级斗争，归结为利己主义

現这个真理，就必须把它的两个环节即个人自由和社会平等重新结合起来。一方面，如果没有绝对的平等、没有法国的共产主义，另一方面，如果……没有德国的无神论，那末无论是个人自由还是社会平等，都不能成为现实的真理。”

参阅同上书，第74页；

“不仅是狭义的‘劳动’，而且人类的一切爱好和一般活动，以及绝对的平等，或者干脆说一切‘财富’的共有，都只有靠绝对的自由才能实现；反过来，这种自由又只有在这种共有中才是可以设想的。

劳动、一般社会，不应当从外部加以组织，而只能这样来自行组织，即每个人都做他所不能不做的，而不做他所不能做的。”

57 参阅同上书，《社会主义和共产主义》，第70—71页；

“公有的状态，是哲学伦理学的实现，这种伦理学把自由活动看成是真正的、唯一的享乐，亦即所谓至高无上的幸福。反之，私有财产的状态则是利己主义和不道德的实现，这种状态一方面否定了自由活动，把它贬低到奴隶劳动的地步，另一方面又把动物般的享乐作为这种动物劳动的当然目的，提到人类至上幸福的地位。”



和利他主义之間的对立，从而也就把經濟問題和社会問題归結为道德問題，并且把反对利己主义的斗争看成是社会斗争的重要因素<sup>58</sup>。

这样，他就既改变了資本主义的本质，也改变了共产主义的本质；利己主义变成了资产階級社会的特有屬性，而脫离了无产階級斗争的共产主义則被归結为利他主义和超时间的理想。

固然，赫斯不仅曾經試图从道德的观点，而且也曾試图从社会的观点来論证共产主义<sup>59</sup>。

但是因为他站在空想主义的立場上，撇开具体的經濟的和社会的历史来看人，因而把社会問題变成一个理想問題<sup>60</sup>，并且和費尔巴哈一样用空想的方法来解决这个問題，认为爱是可以解决一切經濟問題和社会問題的万应灵药。

由于他以自己特有的方式把无政府主义和共产主义混淆起来，他的这种把人的自由活动奉为最高目的的理論，便接近于鮑威尔和施蒂納的学說<sup>61</sup>。

但是跟鮑威尔和施蒂納不同，赫斯认为不是通过放纵个人主义和利己主义，而是依靠共产主义，才能达到这个目的。

---

58-59 杂志《来自瑞士的二十一張》，赫斯的論文《唯一的和完全的自由》，第93頁。

“想从精神上解放人民而不同时确实把社会自由給予人民，这不过是徒劳无益之举。”

60-61 茲罗齐斯提編：《赫斯社会主义論文集》，《行动哲学》，第50頁。

“社会主义的目的不外就是理想主义的目的。这个目的的意义就是：除了活动而外，从旧的廢物堆中将不留下任何东西；活动迄今所采取的任何一种固定的形式，在自由精神面前都将不能存在，因为自由精神是能动的，它不在任何既得成就上面停步不前，而是把这种成就固定化、具体化、物质化，并且把它作为自己的‘财产’积累起来，而本身則无宁总是作为一种力量超越一切有限的、确定的东西，以便使一切总能按照确定的方式重新意識到自己的能动性。”

耐人寻味的是，这种空想的、唯心主义的学說<sup>62</sup> 非常接近于赫斯所一贯推崇的蒲魯东的学說，因为赫斯的学說也力图通过无政府共产主义来实现自由和平等。

但是，蒲魯东的无政府主义是小资产阶级的基本倾向的表现，因为小资产阶级，至少在思想方面，力图借助于自由原则来确立自己对大资本和无产阶级的独立性；赫斯的无政府主义则是脱离群众的知識分子的社会立场的思想表现。

曾使先进青年黑格尔分子接受空想社会主义思想的赫斯的学說尽管有它的缺点，却在他們从自由主义轉向激进民主主义或共产主义方面起了重大的作用。

随着其他社会主义和共产主义学說的盛行，赫斯的影响也日益加强了；这些社会主义和共产主义学說是由于资本主义的迅速发展和阶级斗争的尖锐化而在德国日益广泛地傳播起来的。从下面这些数字可以清楚地看出这一时期德国在经济方面所发生的变化：1835年铁路长度仅为六公里，1845年已达到二千三百公里；1830年仅达十三万吨的生铁产量，1850年已增长到四十一万吨。由于铁路的建設而得到蓬勃发展的五金工业，在重要性上現在已經可以和紡織工业并駕齐驅。

飞速进行的工业化降低了农业的经济作用，深刻地改造了城市，使城市人口飞快增长，并且由于工厂的日益迅速的兴建而开始部分地失去它們在30年代还具有的那种农业性质。

在此以前，在城市中占統治地位的还是小资产阶级和手工业。

---

62 和日益理解到历史的发展决定于社会经济因素的馬克思不同，赫斯依然是一个唯心主义者，认为历史的发展是精神发展的結果。

參閱《行动哲学》，第43頁：

“社会自由如果不是精神自由的結果，它就是毫无基础的；社会自由越是以革命的态度反对現存制度，它就越会确定不移地轉化为自己的对立物。”

但是由于工业的兴起,手工业逐渐衰落;例如,早在1831年时,在柏林的一千零八十八个細木工中就有六百八十个人无力納稅。同时,由于机器的改进而日益加剧的競争,也使得产业工人的处境每下愈况。由于按定貨工作的印刷厂的增多,西里西亚的工人在1840年每天只能賺到六个銀格罗申,这一点錢仅足购买起碼的食物之用<sup>63</sup>。

雇农和小农的处境也并不美妙;日工也只能賺到五、六个銀格罗申,妇女还要減半。他們几乎只靠馬鈴薯糊口,如果物价上漲,打短工的人就只好靠田野和森林中的野菜度日。

这种貧困的生活使得移民人数迅速增长。从1830年到1840年,有十八万二千德国人迁居美洲,就是說比1820年到1830年增加了十一倍;只是1840年一年,移民人数便达三万人。

由于工人的日益貧困,階級斗争也加剧起来,結果引起了工厂工人和手工业者的零星暴动,并且促进了积极从事共产主义宣傳的秘密团体(如“正义者同盟”)的建立。到1841年时,这种宣傳的規模已經很大,以致引起普魯士政府的畏惧。在社会問題还不能公开討論的时候,政府用跟踪的办法偵察流浪的革命手工业者,并且对他們加以法律上的迫害<sup>64</sup>。革命手工业者的逮捕,引起了激进报刊及其讀者对共产主义运动及其日益增长的意义的高度重视。从奥

63 从1821年到1838年,貧民救济金的总額从十万四千塔勒增加到三十七万四千塔勒。

64 Geheimes Staatsarchiv, Ministerium des Innern. Die revolutionären Vereine unter den wandernden Handwerksgesellen (《秘密国家档案,內务部》,《流浪手工业者中的革命团体》), R. 77, D. № 10, S. 86。在1841年4月8日从法兰克福寄交大臣馮·罗豪的报告中,曾提出一份列有八十個嫌疑者的名单,这些人都屬於秘密团体(“被遺棄者同盟”、“正义者同盟”)。

參閱1842年11月19日《萊茵报》。在11月16日的一篇美因茲通訊里报道說,手工业者遭到法律上的迫害,因为他們是“被遺棄者同盟”的盟員。

格斯堡《总汇报》和《萊茵报》之間的論战可以看出，共产主义和社会問題現在已經开始成为更加广泛地公开討論的問題<sup>65</sup>。

尖銳批判資產階級社会制度并且以改造这种社会制度为目的的各种法国的学說，現在在德国得到日益广泛的共鳴。20年代和30年代初，圣西門主义曾在德国，特别是在知識分子当中，发生过重大的影响。继之而来的是傅立叶主义，它特別受到手工业者的信仰。現在是各种新的社会主义和共产主义学說盛行起来，它們的一个重要的特点就是保卫各个不同階級的利益<sup>66</sup>。

65 鮑威尔：《1842年以来德国激进主义的兴衰》，第3卷，第23頁：“1843年初，共产主义已經成为一种流行的口号，以致《文学报》把卢格在《德意志年鉴》最后一期上所发表的綱領，叫做共产主义的暗淡的阴影。”

引自1843年1月11、12日奧格斯堡《总汇报》，第26頁：

“改善无产階級的处境，現在已成為报刊的經常主題，而組織劳动則成为联合正义和人道的友人的口号。”

参閱1843年1月16日《萊茵报》，柏林，1843年1月11日：“共产主义是我們敌人的新的怪影。”

参閱 Bettina von Arnim, Dies Buch gehört dem König, T. 2, Berlin, Schröder (蓓蒂娜·馮·阿尔尼姆：《屬於国王的书》，第2卷，柏林，施吕德尔出版)，1843年。

66 “在1847年間以社会主义者見称的有两种人。一方面是那些信奉各种空想学說的分子，特别是英国的欧文派和法国的傅立叶派；这两派当时都已經变成了不过是些漸漸死灭的宗派。另一方面便是各种各样的社会庸医，他們想用各种万应药方和各种补綴办法来消弭社会灾难而毫不伤及資本和利潤。这两种人都是站在工人运动以外，宁願向‘士大夫’階級請求援助。反之，确信单纯政治变革全然不够而要求根本改造社会的那一部分工人，当时却自称为共产主义者。这种共产主义是一种尙少加工的，只是出于本能的，頗为粗糙的共产主义；但它竟已充分有力，終于造成了两种空想的共产主义体系：在法国有卡貝的‘伊加利亚’共产主义，在德国魏特林的共产主义。在1847年間，社会主义是資產階級的运动，而共产主义則是工人的运动。”（馬克思和恩格斯：《共产党宣言》，載《馬克思恩格斯文选》（两卷集），参閱人民出版社1958年版，第1卷，第6頁。）

社会主义学說，特别是孔西得朗、路易·勃朗和蒲魯东的学說，表現了被压迫的中等阶层的意向和願望。他們批判了資本主义經濟，指出資本主义經濟会导致危机，造成資本的日益集中和中等阶层的日益迅速的无产階級化，从而促进資产階級和无产階級之間的階級斗争的加剧。但是，作为中等阶层的階級利益的表达者，他們沒有从这种批判做出革命的結論。他們摒棄階級斗争和社会革命，妄想用空想的社会改革，例如用組織劳动的办法来改造社会，以便保卫小私有制，保存資产階級社会使之不受社会革命的威胁。蒲魯东在这些社会主义者中占着一个特殊的地位。他也和其余的社会主义者一样，提出了有利于中等阶层、保存和巩固小私有制的社会改革的要求。但是他有一个和他們不同的特点，这就是他力求消灭国家，也就是說他的社会主义带有无政府主义的色彩。

同社会主义相反，共产主义学說表現了无产階級的利益，因此它所追求的不是改革資产階級社会，而是用廢除私有制的办法彻底消灭資产階級社会而代之以共产主义社会。

这种共产主义学說的主要代表是卡貝和布朗基；卡貝想用和平办法，亦即用教育的办法，来实现共产主义，布朗基則从巴貝夫的学說出发，提出了通过社会革命和无产階級专政来实现共产主义的目标。

这两种傾向都带有某种程度的空想性质，也就是說，它們的代表由于資产階級社会还没有充分发展而未能認識到，共产主义社会如何才能通过革命途徑从資产階級社会产生出来。因此，这些学說把社会問題的解决理想化，用某种理想社会来对抗現存社会，认为这种理想社会由于具有无可爭辯的优越性而終究必然实现。不过这种空想性质，在根本反对階級斗争的社会主义者那里，要比

在共产主义者特别是布朗基那里表现得更加明显，因为布朗基已經認識到階級斗争是把資產階級社会改造成共产主义社会的手段。

当时这些学說傳播得非常迅速，以致 1843 年时历史学家雷博在他的《社会改革研究》一书中写道：“对資產階級社会做出新的判决的日子是不会完結的。”<sup>67</sup>

像海涅这样敏銳的观察者，在 1843 年 6 月 15 日的一封信里对巴黎当时的社会运动做了如下中肯的描述：

“我再来談一談法国唯一值得重視的党派——共产主义者。圣西門主义的残余和傅立叶派吸引了我的注意；圣西門主义的信徒仍然在独特的招牌下存在着，而傅立叶派的活动也还是生气勃勃、坚持不懈的；但是这些可敬的活动家关心的只是詞句，只是作为問題、作为傳統概念的社会問題，而对于恶魔般的必然性則无动于衷。他們不是至上的宇宙意志用来做出惊人判决的那种天生的奴隶。圣西門的零落的家族和傅立叶派的整个參謀本部早晚都将轉到共产主义者大軍的队伍中去，丢棄那种表达鄙俗欲望的妙笔生花的詞句，担任起所謂教父的角色。”<sup>68</sup>

这些革命思想在巴黎的秘密团体中得到了特別深刻的共鳴，其中最著名的就是布朗基和巴尔貝斯领导的“四季社”。这些理論对于同法国团体保持着密切联系的德国秘密团体也发生了影响。和法国的团体一样，在德国的秘密团体中也可以越来越清楚看到資產階級激进主义和共产主义之間的分裂。早些时候主要由亡命的德国自由主义者組成的并且宣傳了自己的領導者費奈迭的自由

<sup>67</sup> L. Reybaud, Etudes sur les réformateurs (雷博：《社会改革研究》，巴黎，1843 年，第 2 卷，第 1 頁。

<sup>68</sup> Heinrich Heine, Sämtliche Werke(《海涅全集》)，第 12 卷，第 334 頁。

民主观点的德国团体“被遺棄者同盟”，已經陷于四分五裂。在舒斯特尔的领导下，共产主义者創立了一个具有激进傾向的新团体“正义者同盟”，它的成員主要是流浪的德国手工业者。

根据这个同盟的委托，德国第一个偉大的共产主义理論家和鼓动家、德国青年裁縫工人威廉·魏特林，在1838年写出了他的第一部著作《人类的本来面目及其未来》。

魏特林生于1808年10月5日（他是克利斯蒂納·魏德林根的非婚生子）。他自幼生活穷困，因备受社会不公正和压迫之苦而义憤填膺。他在裁縫学徒生活結束之后迁居萊比錫，于1830年在那里参加了曾对他发生深刻影响的人民起义，然后去維也納，最后到巴黎：他第一次侨居巴黎是从1835年10月初到1836年4月，第二次是从1837年9月到1841年4月。他参加了“正义者同盟”；和溫和的細木工相反，裁縫工人构成“正义者同盟”中的激进派，而魏特林这个善于鼓动听众的天才演說家，在同盟中发生了很大的影响。和他相知的威廉·馬尔，几年之后曾在《青年德意志在瑞士》一书中对他做了如下的描述：“魏特林是个性格剛毅的人。他是个幻想家，他对事业的热誠帶有宗教幻想的色彩，具有神圣的严肃性，他就用这种严肃性来保卫自己的信念，保卫他所起碼必須追求的独立性。总而言之，对我說来，这个人的无产階級自豪感要比我們所有一切政治家的虛夸的博学更加亲切。”<sup>69</sup>

他的《人类的本来面目及其未来》一书闡述了“正义者同盟”的

69 W. Marr, *Das junge Deutschland in der Schweiz* [馬尔：《青年德意志在瑞士》]，萊比錫，1846年，第45—46頁。

他在巴黎学习了法語，讀了比約的《既非小炉匠，也非冶金学家》一书（这本书使他深受感动），以及一些社会主义和共产主义的报纸，如拉朋涅尔的《理性》、劳捷的《平等》、德薩米的《平等之友》、杜波蒂的《人民报》和比約的《人民論壇》。

原則，共秘密出版了两千部。他这本书的基本观点是：工人的解放只有由工人自己通过廢除私有制和建立共产主义的办法来实现。在这一点上，他从一开始就比社会主义者更加彻底，因为社会主义者只是把工人阶级看成社会改革的对象，而不是看成社会改革的倡导者，他們想不要工人参加而只用和平办法来实现这种改革。

但是 1830 年时还只限于支持资产阶级反对专制主义和封建主义斗争的工人阶级，在法国已经开始为自己的切身阶级利益而斗争。现在，魏特林这位德国工人出身的共产主义者明确表达了这种新的倾向；他接受了布朗基派关于工人阶级靠自己本身的力量求得解放的学说，摈弃了孔西得朗、列鲁和路易·勃朗这样一些社会主义者的妥协的解决办法，因为这些社会主义者不想消灭私有制，而只想改革资产阶级社会<sup>70</sup>。

卡貝的著作《伊加利亚旅行記》在 1840 年出版以前两年，魏特林就提出了用共产主义来解决社会问题的办法，并且和卡貝不同，他不主張通过和平協議的途徑，而主張通过社会革命的途徑。

<sup>70</sup> Sammlung gesellschaftswissenschaftlicher Aufsätze (《社会科学論文集》)，富克斯出版，慕尼黑，1895 年，第 9 分册；W. Weitling, Die Menschheit, wie sie ist und wie sie sein sollte (魏特林：《人类的本来面目及其未来》)，1838 年，第 15 頁：

“造成这种不幸时代的原因，不过是财富的分配和消費不公，以及生产这些财富的劳动的分担不均，而金錢則是支持这种混乱的丑恶制度的手段。”

“正义者同盟”的原則，載于該书第 24 頁：

“(3) 一切人同等分担劳动和同等消費生活資料。

(4) 按照自然法，两性受同等的教育，并享有同等的权利和义务。

(5) 消灭个人的一切继承权和占有权。”

參閱第 25 頁：

“受苦人越来越多，可是折磨者却在惡貫滿盈以前仍然不肯罢手……不要相信你們会同自己的敌人达成某种和解。你們的利劍才是你們的指望。”



正像大多数早期社会主义者的著作一样，从这本书中还可以强烈地感觉到基督教的影响，特别是在对拉梅耐的《一个信徒的話》一书（这本书曾在“正义者同盟”中得到很大的反响）的見解上。但拉梅耐只想給基督教披上一件社会主义的外衣，而魏特林則試圖說明共产主义，使它帶上基督教的色彩<sup>71</sup>。

对他說来，任务不是要重新复兴基督教，而是通过消灭私有制来摧毀資產階級社会，并代之以共产主义社会。

在“四季社”領導的、有“正义者同盟”参加的 1839 年 5 月 12 日的起义被鎮压下去以后，“正义者同盟”就被解散了。

同盟的一些最活跃的盟員，如符朗肯的鞋匠亨利希·鮑威尔、納騷的大学生卡尔·沙佩尔（他后来成为排字工人），都被放逐了。他們流亡到倫敦，在那里同钟表匠莫尔一起改組了“正义者同盟”。

留居巴黎的盟員現在則在曾將卡貝的《伊加利亚旅行記》譯成德文的海尔曼·艾韦貝克博士，以及海尔曼·毛勒博士和魏特林周圍联合起来，不过魏特林在 1841 年 5 月又到日内瓦去了，他希望能在哪里同“青年德意志”联盟的盟員合作。和馬志尼的“青年欧罗巴”<sup>72</sup> 具有同样民主傾向的“青年德意志”，在 1836 年遭到解散，但是它的領袖——卢格的学生焦列克<sup>73</sup> 和馬尔——則繼續秘密进行活动。正像卢格和弗呂貝尔一样，他們也傾向于无神論的

71 同上，第 21—22 頁：

“如果說公有制一直未能在基督教徒中建立起长期的統治，那末它的原因总是在于統治者和教士的墮落……任何时候都要严格遵守基督的教义，这样你們才能对抗一切引誘。”

72 “‘青年欧罗巴’于 1834 年 4 月 15 日在伯尔尼发表的成立宣言上說：‘人民的青年欧罗巴應該代替国王的老年欧罗巴；而这将是青春的自由反对衰老的奴役、青春的平等反对衰老的特权的斗争；这个斗争将导致新思想对旧信仰的胜利。’（③. 卡列尔：《威廉·魏特林》，第 46 頁。）

73 大学生 X. 焦列克因决斗在基尔被捕，然后亡命英国，后来又赴瑞士。

人道主义,并且和費尔巴哈一样,认为革命运动首先應該以消灭宗教为目的,因为消灭宗教是人类解放的前提。魏特林不能滿足于社会問題的这种完全不符合无产階級階級利益的唯心主义解决。他在日内瓦参加了由几个进步的資产者創办的工人教育团体。但是他在进行共产主义宣傳时,同这个团体中占統治地位的民主民族主义精神发生了冲突;他改变了这个团体的傾向,并且同西門·施米特和奥古斯特·貝克尔<sup>74</sup>一起把这个团体改組成为“正义者同盟”的分部。他在这个团体中所进行的共产主义宣傳,已有格奥尔格·毕希納<sup>75</sup>的朋友貝克尔前此在瑞士所进行的鼓动做了准备。从此以后,在这个既具有联誼性质又具有政治性质的团体中,居于統治地位的已不是民主精神,而是无产階級革命精神了<sup>76</sup>。

74 奥古斯特·貝克尔(后来人們給他起了个綽号叫紅色的貝克尔),是牧师的儿子,1814年生于黑森,曾参加魏第希和格奥尔格·毕希納所領導的黑森农民起义。起义失敗后被捕,被判处监禁,1839年遇赦。此后即赴瑞士。

西門·施米特,皮匠,生于符騰堡,亡命瑞士。

75 关于毕希納的共产主义傾向,参閱 Georg Büchner, Werke und Briefe (《毕希納的著作和书信》),島崎出版社版,萊比錫,1952年。給古契考的信,斯特拉斯堡,1835年,第229頁:“穷人和富人之間的关系,是世界的唯一革命因素。”

同上,給古契考的信,斯特拉斯堡,1836年,第243頁:“不过,坦白地說,我认为您和您的朋友選擇了一条并非最明智的路。用来自有教养的階級的思想来改革社会嗎?这是不可能的。我們的时代是純物质的时代。您越是直接从政治上来看待事物,您就越会迅速地达到这样一点,在那里改革将自行地完結。您永远不会超越有教养的社会和无教养的社会之間的鴻沟。”

76 馬尔:《青年德意志在瑞士》,第121—123頁:

“把工人变成道德高尚的人,这是我在這裡所做的第一步工作。我不記得我曾在什么时候把我們的手工业者看成是酗酒鬧事的人。从我們的团体出来的青年都宁肯饥饿而死,也不願流于乞討。我知道一些手工业者,他們在几个月中間每天只能有四、五小时的睡眠,为的是在他們謀生所必需的职业之外献身于共同的事业。我也知道一些一分一文地进行积蓄的手工业者,常常抛开自己的謀生之道,却花上三十个小时冒着危險到那需要他們的新地方去。”

在同盟的支持下，魏特林出版了一个共产主义的刊物《帮助德国青年》。正像在他的书中一样，他在这个刊物中号召工人用自身的力量来争取自己的权利和解放<sup>77</sup>。但是这个杂志的成就是不大的。它从1841年9月到1842年1月总共先后在日内瓦和伯尔尼出版了四期。1842年，魏特林赴維維，在那里开始出版另一个杂志《青年一代》<sup>78</sup>，后来在12月又出版了他的主要著作《和諧与自由的保证》。

这部著作的基本思想，即作为未来社会基本原则的“和諧”的思想，是他从傅立叶那里接受下来的<sup>79</sup>。

77 Ф. 梅林給 W. 魏特林的《和諧与自由的保证》(紀念版, 柏林, 1908年 (W. Weitling, Garantien der Harmonie und Freiheit))一书所写的《序言》, 第XVII頁。

“我們要在关于人类的欢乐和悲哀的公开討論中发表我們的意見, 因为我們这些穿短衫、單工服、戴工帽的人民, 虽然人数最多、最有力量, 但是在这个被上帝遺忘的大地上却最不受人尊敬。自古以来, 就总是別人維護我們的利益, 或者无宁說維護他們自己的利益, 因此, 我們成为成年人并且摆脱这种可憎而无聊的照顾的一天, 已經真正地临近了。不和我们同甘共苦的人, 又怎么能理解我們呢? 沒有这种理解, 沒有这种实际体验, 他又怎么能够提出并且实行改善我們的精神状况和物质状况的办法呢? 即使他願意做到这点, 他也不能做到这点, 因为只有經驗才能使人聪明。”

78 杂志《青年一代》于1842年2月創刊, 1843年5月停刊。

79 除了傅立叶的影响(如关于社会和諧的思想和按照“法朗吉斯特”的样子組織社会的思想)以外, 还可以看到圣西門和欧文的影响, 前者表現在用工人管理机关来代替政府上面, 后者表現在用劳动凭证来代替貨幣上面。

《和諧与自由的保证》一书的目录如下:

### 第一篇 社会罪恶的根源

#### 序 言

- 第一章 社会的原始状态
- 第二章 动产的起源
- 第三章 不动产的起源
- 第四章 遗产的产生
- 第五章 战争的起源

但是，他不像傅立叶那样希望靠統治階級的仁慈和明智来改革資產階級社会制度，而是想消灭資產階級社会制度，代之以共产主义社会制度。和傅立叶一样，他激烈地批判了現存制度。但是因为他不理解造成現存制度缺点的原因，因而也和傅立叶一样，只是給未来社会拟定了一个空想的計劃<sup>50</sup>。

他所以不能正确地分析資產階級社会并且流于空想，实际上

- 第六章 奴隶制的起源
- 第七章 商业的起源
- 第八章 货币的发明
- 第九章 封号的起源
- 第十章 军队的組織
- 第十一章 邦土、疆界和語言
- 第十二章 货币和商店
- 第十三章 宗教和习俗

## 第二篇 改造社会的思想

### 导 論

- 第一章 社会制度的要素
- 第二章 論管理
- 第三章 論科学
- 第四章 論选举
- 第五章 論工作
- 第六——八章 工匠的組織
- 第九章 三重奏
- 第十章 貿易時間
- 第十一章 貿易禁运
- 第十二章 美术和科学的研究院
- 第十三章 妇女的地位
- 第十四章 論学生軍
- 第十五章 哲理医学
- 第十六章 社会事物的优先性
- 第十七章 整个体系的概述
- 第十八章 各种可能的过渡期
- 第十九章 过渡期的准备

是因为他没有超出手工业者的观点的范围<sup>81</sup>。

由于他不理解资产阶级社会的辩证发展，看不到这种发展所产生的社会革命的可能性，以及工业无产阶级在这个革命中所起的作用，所以他只能用空想主义的观点来说明资产阶级社会的根本罪恶（他把这些罪恶大都看成是不幸的发明），说明共产主义社会如何代替资产阶级社会。

他不理解变易的历史过程，以及从资产阶级社会向共产主义社会的辩证的过渡，因而臆想出各种各样的过渡形式。

他把希望寄托在将使工人走上革命道路的日益加深的贫困上面，但是他也探讨了借助于国王和诸侯，甚至借助于新的救世主来达到共产主义的可能性<sup>82</sup>。

---

80 关于工人团体中的空想主义，参阅马尔：《青年德意志在瑞士》，第117--118页：

“共产主义者在自己的团体中举办晚会，极其具体地创造出一幅新社会的图景。他们长时间地详细讨论社会主义。其他事情他们一概不感兴趣。他们对未来向往到这种程度，以致对当前事物只是觉得可悲可憫。”

81 Ф. 梅林给 W. 魏特林的《和谐和自由的保证》一书所写的《序言》，第 XXII 页：

“他的力量和他的弱点都是从同一个根源产生的。他的力量就在于他像一面取火镜，把当时工人阶级所关心的一切问题都集中起来；但他的弱点也表现在这里，就是说，他只是局限于这个阶级所关心的问题……但是，当时在魏特林所熟悉的那些国家如德国、奥地利、法国和瑞士，工人阶级不过是无产阶级化的手工业者；现代无产阶级，即大工业无产阶级，只在英国才有，而英国却是魏特林没有去过的。如果说在《和谐》一书中曾经提到这种无产阶级，那也只是顺便提提罢了；关于它的历史作用，他是不理解的；他根本不熟悉工人阶级的历史生活，因而他就缺少一种历史眼光，缺少一种历史态度。他出色地描绘了资本主义社会的罪恶，但是即使就当时的历史认识说来，他的缺点也在于没有谈到这种罪恶的根源。由于他没有看到过去的历史发展，因而他也就不能理解未来的任何历史发展。他只能用空想的形式来想像那个建立在财产共有之上的新社会。”

82 《和谐与自由的保证》，第 18 章，第 210—253 页。

“新的救世主将为实现过去的救世主的教义而来临。他将摧毁旧社会制度这株朽木……把人世变成天堂。”

这种观点在他身上很快就占了上风，尤其是当他的信徒把他奉为神明<sup>83</sup>，而他在瑞士进行的宣传又遇到困难的时候。

瑞士没有像巴黎无产阶级那样强大的革命无产阶级。另一方面，手工业无产者的人数也不多，不能给群众性的鼓动提供有利的基础，因此运动分化为一些彼此勾心斗角的小集团。

尽管魏特林热心地进行宣传，但他总共只罗致到几百个工人，而单凭这些人是做不出任何大事来的，何况他还必须同“青年德意志”的影响进行斗争。和青年黑格尔派一样，“青年德意志”运动的拥护者认为革命政党的基本任务，就在于消灭宗教和解放思想；他们关于共产主义和共产主义者的论点，是跟鲍威尔和施蒂纳的论点大致相同的<sup>84</sup>。

自从同赫斯发生争论以后就对青年黑格尔派哲学抱怀疑态度的魏特林，认为“青年德意志”的宣传是无聊的空谈。他对“青年德意志”所宣传的无神论的深恶痛绝，使他更加倾向于神秘主义，这

---

<sup>83</sup> 在《摇摇欲坠的私有制》这本小册子中，魏特林的一个信徒把他同孔西得朗、卡貝和蒲魯东一起歌颂为新的四福音书作者之一。

<sup>84</sup> “关于40年代的新的青年德意志派对当时的共产主义所抱的否定态度，威廉·马尔在他的《青年德意志在瑞士》（莱比锡，1846年）一书中表述得最为清楚和明确；他在该书第118页以下说道：‘共产主义是意志薄弱的表现。共产主义者没有自信。他们虽在社会压迫下痛苦呻吟，但他们却只是去寻求慰藉，不敢为争取自身的解放拿起武器……他们看到世上所存在的最可憎的不平等，但他们是透过无产阶级自我意识的磨沙眼镜看到的。固然，他们在自己的著作中也描述了 *status quo*（现状），但是却并没有说明这种现状。他们承认人有权实行改革，但是他们不够诚实，以致没有把人看成是造成现存状况的原因。他们为了自己的 *égalité*（平等）而失去自己的 *liberté*（自由），他们不是把社会关系看成人类的社会自我意识的表现，而是看成某种从外面强加给人类的东西……共产主义者把外部世界看做一切罪恶的根源。共产主义是一种社会神学。它有自己的圣书，自己的预言者，自己的救世主，自己的天国。’”（3.卡列尔：《威廉·魏特林的生平和学说》，彼得格勒，1918年，第89—90页。）

种神秘主义在基督教社会主义的影响下，在他的信徒中間得到了广泛的傳播。例如，他的一个信徒、傳教士阿尔勒萊希特在《美妙的目的。对我们时代的威廉·退尔之輩的警告》或《自由祭坛上的亲切会晤》这样一些小册子中，闡述了一种混乱的基督教共产主义学說。另一方面，魏特林也有一些像奥古斯特·貝克尔这样的头脑清醒、目光远大的拥护者<sup>85</sup>。

1843年5月，魏特林去苏黎世，以便同弗呂貝尔建立更密切的联系并使苏黎世的激进党派接受自己的思想<sup>86</sup>。虽然弗呂貝尔本人傾向于共产主义，但是他却劝告魏特林放棄共产主义<sup>87</sup>。

1843年2月，在一部分激进主义者的同意下，海尔維格遭到放逐。自从这件事情发生以后，弗呂貝尔担心他同魏特林的公开联系会造成他同激进派之間的爭执，并搞垮《瑞士共和主义者》这个刊物。受到瑞士資產階級仇恨和監視的魏特林处于非常困难的境地，尤其是他的刊物《青年一代》在法国的遭禁，使他失去了一半的訂戶。

---

85 参閱Э.卡列尔：《威廉·魏特林》，第55—66頁；

“他的最优秀的信徒奥古斯特·貝克尔在共产主义运动中起了很大的作用。貝克尔在《我們时代的人民哲学》（1843年）和《共产主义者要求什么》（1844年）这两本小册子中，具体地考察了社会問題，并试图用深入分析現存关系的办法給社会問題以切实的共产主义的解决。”

86 馬尔：《青年德意志在瑞士》，萊比錫，第41頁；

“5月……魏特林从瓦特州来到苏黎世，以便在这里繼續出版过去在維維出版的共产主义刊物《青年一代》。在《瑞士共和主义者》这个刊物上占統治地位的社会思想，以及弗呂貝尔从事社会主义研究时所下的那种人所共知的苦功，使得魏特林希望他成为自己的盟友。这在某种程度上並沒有錯。弗呂貝尔虽然不是一个共产主义者，却絕對不否定共产主义的历史意义……”。

87 A.貝克尔給魏特林的信（1842年末）：“弗呂貝尔……让我不要忘記，目前他是對苏黎世的整个激进派的命运負有責任的人。宣傳共产主义可能引起第二个施特勞斯事件。”（Э.卡列尔：《威廉·魏特林》，第104頁。）

在这种絕望和孤立无援的处境下，他甚至想到要領導一帮暴徒来破坏資產階級社会。1843年5月，当他的杂志被查封的时候，他在十分沉痛的情緒下写作了《可怜罪人的福音》一书。他在这部充滿了宗教神秘主义的著作中，把耶穌基督說成是共产主义的先驅<sup>88</sup>。这部著作比《和諧与自由的保证》后退了一步。由于他把共产主义归結为基督教，实际上他又回到他在自己的第一部著作中所曾經克服了的拉梅耐的观点。

把耶穌称頌为共产主义的宣揚者，終于使魏特林自命为負有解放人类使命的新的救世主。

保守的苏黎世政府沒收了魏特林的书，并且依法追究他的瀆神罪名。魏特林于1843年6月8日深夜被捕，于9月被判六个月监禁，然后被逐出瑞士国境。

保守党領袖布倫茨里出版了从魏特林那里查抄出来的文件，但沒有收到預期的效果<sup>89</sup>。布倫茨里出版这本书的目的原是要煽起群众的反对共产主义的情緒，实际上却相反地在广大人民群众

88 《Sammlung gesellschaftswissenschaftlichen Aufsätze》〔《社会科学論文集》〕，第4、5分册，慕尼黑，1894年，《Das Evangelium eines armen Sünders》 von W. Weitling [W. 魏特林著：《可怜罪人的福音》]，《序言》第4頁。

魏特林在他的內容提要中談到这本书的傾向时写道：“从这部有一百多处聖經引文的著作，可以看出从自由思想推演出的一些最大胆的結論，都符合于基督教义的精神……拉梅耐，以及許多更早期的基督教改革家，如卡尔什塔特、托馬斯·閔采尔等人，就曾提出一切民主思想都来自基督教。因此，不应当破坏宗教，而应当利用宗教来解放人类。基督是自由的宣揚者，他的教义就是自由和爱的教义。”參閱馬尔：《青年德意志在瑞士》，第46頁。

89 《Die Kommunisten in der Schweiz nach den bei Weitling vorgetundenen Papieren》〔《从在魏特林那里发现的文件看瑞士的共产主义者》〕，苏黎世，1843年。



中傳播了共产主义思想,使共产主义获得了許多新的拥护者<sup>90</sup>。

魏特林的学說尽管有它的弱点,却对于在德国宣傳共产主义起了非常大的作用,这部分地甚至正是由于它的弱点,尤其是由于当时讀者所特別欢迎的空想主义<sup>91</sup>。

他的学說是馬克思主义以前想把共产主义理論同德国工人运动結合起来的第一个嘗試。他的学說的意义也正在这里。魏特林是个热情的演說家,他在德国工人中第一个用对资产階級社会的批判来表达本階級的願望,并且善于通过共产主义社会的描繪来鼓舞工人进行斗争。

他的思想,也和法国的社会主义者和共产主义者的思想一样,这时正为那些从瑞士或巴黎返回德国的德国流浪手工业者日益广泛地加以傳播。<sup>92</sup>

当共产主义得到日益广泛的傳播并且开始为具有自由思想的德国人所重視的时候,罗倫茲·馮·施泰因的《現代法国的社会主

---

<sup>90</sup> Ф.梅林給魏特林的《和諧与自由的保证》一书所写的《序言》,第XXXI頁。

《科倫日报》写道:“布倫茨里所談論的共产主义者在从事自己的事业时表现出巨大的辯才和热情,以致除了几个一再重复的陈腐原則以外,没有任何东西可以用来与之对抗。布倫茨里先生发表这部著作原是为了反对这些人 and 他們的思想,而不是为了表示贊助,实际上这部著作却最好地表明了共产主义者的天才和組織。”

的确,普魯士公使从巴黎报告說,布倫茨里发表这部著作,为“正义者同盟”招来了三百个手工业者。順便說說,巴黎的共产主义者还曾为此在一封諷刺信里对布倫茨里表示感謝。参閱B.馬尔:《青年德意志在瑞士》,第54頁:“大家知道,布倫茨里由于这本小册子陷入了何等可笑的境地。巴黎的共产主义者曾經給他写信,感謝他那样热心地傳播他們的学說的原理。”

<sup>91</sup> 同上,第XXIII頁。

后来魏特林被捕时从他的文件中发现的一个药剂师所写的信是非常耐人寻味的。这封信上写道:“我早就想研究关于自由的完美学說。当我在这里遇到这个詳尽无比的学說时,我真是非常高兴。”

义和共产主义》一书（1842年9月由維干德于萊比錫出版）把共产主义提到一个新的高度。

罗倫茲·馮·施泰因生于1815年；1840年从大学毕业以后，接受普魯士政府的奖学金赴巴黎研究社会主义和共产主义理論，同时受警务大臣馮·罗豪的委托，“注意德国手工业者在巴黎的联系，以及他們同共产主义者的往来”，也就是說要提供关于德国手工业者的情报。施泰因在他的报告中向普魯士政府汇报了德国工人在巴黎的革命活动，同时指出社会主义和共产主义的危險性，說社会主义和共产主义是法国革命的必然的、合乎邏輯的結果<sup>93</sup>。

这同时也是他的书的主题和目的。他在书中断言，社会问题是現代生活的主要問題；他要求普魯士政府比过去更加认真地研究这个問題，如果它不願意让社会主义或共产主义来解决这个問題的話。

---

<sup>92</sup> B. 鮑威尔：《1842年以来德国激进主义的兴衰》，第3卷，第61頁：

“当布倫茨里先生的政治艺术的牺牲者〔指魏特林。——科尔紐〕还坐在監牢里的时候，他的事业，即組織团体的工作，已經成为那些渴求新精神的人的共同事业了。虽然他的《保证》一书由于不善于通过书商来推銷而沒有得到很多的讀者，但是秘密仍然加强了关于他的发现的惊人勇敢和极端真实的印象。”

<sup>93</sup> 《秘密国家档案，內务部》，《流浪手工业者中的革命团体》（1841—1843），Rep. 77, D. № 10, 1842年1月7日施泰因的报告，第86頁：

“經過长期的研究，我确信無論从統計上或从历史上都可以证明：正是革命本身破坏了一切法律秩序的基础；現在，代替国家繁荣隆盛的是一切关系的解体；革命必然造成并且已經在这里造成与革命者的希望相反的东西。因此我給自己提出了一个任务，就是向那些缺少民族感情和守法意識，因而不能摒棄法国并且走最高命运給我們指引的那条自己的路的人，用描述法国社会生活及其对革命的态度办法，来证明破坏秩序的一切革命思想的虛伪性，而这种秩序的破坏正是从这里的各方面的状况都可以看得出来的。”

他写道，社会主义和共产主义是随着无产阶级一起产生的，而无产阶级在法国革命时期已經意識到自己的阶级利益和力量<sup>94</sup>。

无产阶级构成一个新的阶级。他們跟一般穷人不同的地方，就在于社会制度本身注定了他們沒有财产（Besitz）。和黑格尔一样，施泰因认为财产是人格、亦即真正的人性的基础。

无产阶级被剥夺了占有任何东西的可能性这一事实，随着阶级觉悟的提高，使得无产阶级越来越明显地表现出要求社会平等的願望，这种願望加剧了阶级斗争<sup>95</sup>。

社会平等是社会主义和共产主义所追求的共同目的，但是它

---

94 L. v. Stein, *Socialismus und Kommunismus des heutigen Frankreichs* [施泰因：《现代法国的社会主义和共产主义》]，第 8—9 頁：

“在革命的猛烈冲击下，在那个把巴黎的年輕共和国变成同它的敌人之間的疆界的斗争中，无产阶级学会了两样东西：它先是意識到自己是個特殊的阶级，然后又理解到自己在那个被称为革命的整个事业中的意义。”

95 同上。

第 7 頁：“无产阶级——这是一个既无文化又无财产的阶级；因而它沒有在社会生活中發揮重要作用的基础。但是无产者自认为有权获得那种能够賦予他的人格以价值的财富。这个阶级，以及它的权利和命运，就是社会主义和共产主义所关心的。”

第 9 頁：“这个在法兰西社会的心臟中成长起来的因素，完全可以称之为危險的因素。其所以危險，是由于它的人数众多和屢次表現出来的英勇精神，是由于它意識到自己的团结一致，最后，是由于它感觉到只有通过革命才能实现自己的計劃。”

第 28 頁：“绝对人格的观念和个人财产之間能否調和的問題，正在开始为人民中那些沒有财产的阶级所闡明，并且在它們中間逐漸出現一部分狂热地否定这种調和的人。有人相信，通过合法的途徑不能改变什么，人們正在圍繞着那些最能滿足他們的要求的原則联合起来，而貧穷的、劳动的、受苦的阶级正在轉变为强大的、否定一切的、可怕的因素——无产阶级。”

无产阶级这个概念是施泰因从西斯蒙第那里承襲下来的；西斯蒙第曾說无产者是跟穷人不同的一个特別阶级的成員。

們达到这个目的的途径却是不同的。跟德国的政治家和哲学家不同，这两个派别都认为在历史发展中起主要作用的不是国家，而是社会，因此它们的目的与其说是改造国家，不如说是改造社会。

但是，共产主义具有否定的性质，它要破坏现存社会而代之以理想的社会；社会主义则具有肯定的性质，它力图通过更好地组织劳动来改革资产阶级社会<sup>96</sup>。

法国的社会主义，用施泰因的话来说，起着法哲学在德国所起的那同一个作用。但是由于在法国的社会主义看来，个人幸福是人生的最高目的，所以它首先想改造社会，并且认为国家是达到这个目的的唯一手段。反之，德国的法哲学则认为国家是人类本质的体现，所以它主要地想赋予国家以合理的形式<sup>97</sup>。

---

<sup>96</sup> 施泰因：《现代法国的社会主义和共产主义》，第130—131页。

“社会主义是那些必然会发现和实现工业组织体系这种社会组织的智力活动和物质活动的内容。这就是社会主义跟共产主义不同的地方，因为共产主义不是对现存事物抱单纯否定的态度，就是没有明确的意识，而只有对于社会制度的含混、模糊的观念。差别是很重大的：社会主义是肯定的，共产主义是否定的；前者想创造新社会，后者则只是破坏现存社会；前者给自己提出的任务是证明它所建议的东西的合理性，后者则责难一切现存的东西；前者指靠真理的力量来实现自己的目的，并且号召一切有思想的人都来探讨它所提出的这种真理，后者则力求通过群众的暴力，通过革命和破坏，来实现自己的理想。”

<sup>97</sup> 同上，第136—137页。

“当一切人共同的最高课题（指德意志国家观方面的课题。——科尔纽）出现的时候，国家和实践哲学，道德和伦理就在法哲学中结合起来。因此，法哲学是实际上完成了‘自我’观念的东西；而正像德国人民精神所幻觉的那样，法哲学完成了个人思想为了上升为人类的普遍性所必须迈出的一步。法哲学的真正意义就在这里。

但是，如果我们把视线转向法国，那末法国思想在实践体系中的完成又表现在什么地方呢？这只能是我们称之为社会主义的那个东西。在这里，最重要

施泰因在描述了各种社会主义和共产主义的学說以后，对这些学說都做出了否定的結論，因为它们都以社会平等为基础，并且从社会平等出发，以各种不同的方式主張廢除私有制。但是他却呼吁普魯士政府立即采取各种社会性质的措施，来防止革命的威胁。

他的书的主要内容是对社会主义和共产主义的明确的叙述。同这种明确的叙述比較起来，他的批評是极其模糊和貧乏无力的。他的书中写得最清楚的地方，不是对社会主义和共产主义的批判，而是这些学說的基本思想，即：社会問題是现代生活的基本問題；以解决这个問題为目的的社会主义和共产主义从历史本身来看有其存在的理由，因为它们是从資产階級社会的发展中产生的，而資产階級社会使越来越广大的人民阶层变得一无所有；最后，不是国家，而是社会，乃是历史发展的决定因素<sup>98</sup>。

和布倫茨里的书一样，这部著作尽管对社会主义和共产主义采取敌对的立場，却同样大大地促进了这些学說的傳播。这部著作获得了很大的成功，它使德国的讀者熟悉了社会主义和共产主

---

之点是在于，它〔社会主义学說。——科尔紐〕在法国，正像我們的法哲学在德国一样，是对人的内心生活和自然界的直观形成为实践体系并从对存在的理解发展出必然規律的一个关节点。因此，和德国的法哲学一样，社会主义在法国哲学史上也占着一个特殊的地位；但是同时，社会主义也指明了两国人民在他們必須为世界历史解决的任务方面所具有的深刻差別。

在社会主义者看来，个人幸福是人类生活的終极目的。再没有什么比这更高的目的，因而，一切社会共同生活的形式，其中包括国家这种人类統一的表现，都被貶低为單純的手段，认为国家沒有任何自在自为的規定，而只是向单个个人过渡的媒介。”

<sup>98</sup> 同上，第 447 頁：

“过去，一直是国家形成并制約着社会，而現在法国的社会运动，虽然不是完全自觉地，却企图用社会的概念和现实生活来形成并制約国家。”

义的理論,也了解了社会問題<sup>99</sup>。

在这些不同的影响下,傾向于民主主义或共产主义的青年黑格尔派迅速发展起来。

跟沒有超出民主主义范围并且坚持资产阶级的世界观和社会制度的弗呂貝尔和卢格不同,巴枯宁早在为《德意志年鉴》所写的《德国的反动》一文中就把共产主义看成是解决未来问题的办法。现在他在赫斯的影响下<sup>100</sup>,开始公开宣传共产主义;不过和赫斯的共产主义一样,他所宣传的共产主义也带有空想的、相当模糊的性质。1842年12月末,当巴枯宁和海尔維格一起到苏黎世的时候

<sup>99</sup> 《萊茵报》,《附刊》,1843年3月16日(莫澤斯·赫斯):“这部著作对现代法国的社会主义和共产主义的描述,純粹属于德国人的手笔。”赫斯在他收入《来自瑞士的二十一張》中的《社会主义和共产主义》一文中,也同样尖锐地批判了施泰因的书,說它是“思想貧乏的拼湊之作”。

參閱 1843年1月11、12日奧格斯堡《总汇报》。

參閱鮑威尔:《1842年以来德国激进主义的兴衰》,第3卷,第26頁:“改善无产阶级的处境,现在已成为报刊的經常主题,而組織劳动則成为联合正义和人道的友人的口号。”

參閱 K. 格律恩:《蒙特的〈社会史〉》,《Neue Anekdoten》(《新軼文集》),达姆斯塔德,1845年,第123頁;

“施泰因的书,在它出版的当时,是值得称許的,因为它是新运动的一部实际的百科全书,而当时在德国知道这个新运动的甚至不足十人;因为它提供了一个图书目录和一些作家的傳略,这些作家拋棄了1789年的傳統,想依据政治外的原則来論証拯救人类的道路。这本书所以值得贊揚,还因为当时甚至沒有人知道这些作家的名字,更不消說讀他們的著作了。”

參閱 J. C. Bluntschli, Die Kommunisten in der Schweiz (布倫茨里:《共产主义者在瑞士》),苏黎世,1843年,第81頁,1843年1月31日巴黎通訊員給魏特林的信:“施泰因的书轰动了德国”。

<sup>100</sup> 1843年6月19日赫斯給奧艾爾巴赫的信:

“我高兴地看到,我的努力沒有白費。青年黑格尔派已經部分地贏得胜利。《德意志年鉴》的撰稿人,卢格的朋友,发表了一封給我的公开信,探討了共产主义的各种問題,以及这些問題同哲学和青年黑格尔派的关系。作者本人自然是已被征服了。”(这封公开信作为一篇宣言于1843年6月13日和16日在《瑞士共和主义者》上发表。)

候,他通过海尔維格同赫斯建立了联系,因而能够比較容易地掌握了赫斯的共产主义观点,而这种观点的无政府主义色彩是符合于巴枯宁本人的基本傾向的。

巴枯宁发表在《瑞士共和主义者》(1843年6月2、6、12日)上的一篇文章指出,解放人类是哲学和共产主义的共同目的。因为共产主义具有实践的性質,所以它超出了仍然是理論的哲学的范围;真正的基督教把这两者結合起来,导致了人类的真正共同性,而这种共同性是来源于爱并且建立在自然的平等上面的<sup>101</sup>。

在巴枯宁以前,弗里德里希·恩格斯便已轉向共产主义。10月底,恩格斯在服軍役期滿以后从柏林回到巴門,并且在科倫訪問了赫斯,在他那里受到了比馬克思更加热情的接待。

作为一个斗争意志坚强的青年民主主义者,恩格斯摒棄了“自由人”的那种空洞的、缺乏根据的批判。同时,他也認識到自由主义和“中庸”政策的缺点,認識到通过政治改革来解决他所面临的日益迫切的基本問題即社会問題是不可能的。他从《烏培河谷来信》开始对社会制度的越来越尖銳的批判,证明他已經傾向于共产主义。他对共产主义的重視是由赫斯和施泰因的书引起的。赫斯帮助他找到了彻底的解决办法,因为赫斯指出,只有作为实践人道

<sup>101</sup> 《共产主义》,載 1843 年 6 月 6 日第 45 期《瑞士共和主义者》;

“追求人类的解放,是哲学和共产主义的共同点,同时也是它們的本质差别的起点。哲学在本质上說来純粹是理論的,它只是在意識內部运动和发展。反之,共产主义就它現代的形式說来純粹是实践的;这就是这两种形式的各自的优点和缺点。虽然思維和活动,真理和道德,理論和实践归根到底說来是同一个东西,是統一而不可分的本质;虽然現代哲学的巨大功績,就在于它認識了并且理解了这种統一性,但是这种知識却把哲学引到它自己的界限,引到它作为哲学所不能超越的界限,因为超过了这条界限,就开始了最高的本质——自由人的共同性,这种共同性来源于爱和原始平等的神圣本质,它是作为基督教本质的那个东西在地上的实现,也就是說,是真正的共产主义。”

主义的共产主义，才能完滿地解决社会問題<sup>102</sup>。

以获得这样一个共产主义拥护者而感到自豪的赫斯，在几个月以后，即 1843 年 6 月 19 日，写信給他的朋友奥艾尔巴赫說：

“另一个現居英国的黑格尔主义者也写了一部有关这个題目（即关于共产主义問題同哲学的关系）的巨著。去年，正当我准备去巴黎的时候，他从柏林来到科倫；我們談論了現代的基本問題，并且当他这个老資格的革命家同我分手的时候，已經是一个最热心的共产主义者了。我就这样自己給自己拆台。”

一年以后，恩格斯在 1843 年 11 月 13 日为《新道德世界》写的一篇文章中对赫斯做了評价。他在这篇文章中描述了一部分青年黑格尔分子从自由主义轉向共产主义时青年黑格尔运动的一般状况<sup>103</sup>。

<sup>102</sup> “恩格斯一經直接接触到实际的现实，接触到各階級的斗争，接触到工业的发展和階級矛盾的发展，接触到英国无产阶级階級意識的增长（在他移居英国以后），他就迅速地轉向共产主义方面。这是毫不足奇的，因为他的先前的发展已經为他做好了一切准备，特别是他想要把理論和实践，哲学和现实，理論和政治結合为一个不可分离的統一体的傾向一直像一条紅綫一样貫穿着他的全部哲学发展；因为他通过‘青年德意志’的各种著作已經熟悉了圣西門主义，通过赫斯熟悉了現代的先进共产主义理論；最后，还因为他是青年黑格尔派中最富于激进精神的分子。”（米丁：《作为哲学家的恩格斯》，載米丁著：《唯物主义辯証法的战斗問題》，1936 年俄文版，第 247 頁。）

<sup>103</sup> “还在 1842 年秋天，党的某些活动家就已得出結論說，光是实行政治变革是不够的，并且宣称，只有經過以集体所有制为基础的社会革命，才能建立符合他們的抽象原則的社会制度。可是，当时就連布魯諾·鮑威尔博士、費尔巴哈博士和卢格博士这样一些党的領袖，也都沒有打算采取这一决定性的步驟。党的政治性刊物《萊茵报》发表了几篇文章来捍卫共产主义，但並沒有得到預期的效果。然而共产主义是新黑格尔派哲学的必然产物，任何一种抵抗都阻止不住它的发展；今年，第一批拥护共产主义的人就曾滿意地指出，共和主义者正在紛紛加入他們的行列。現在除了已被查封的《萊茵报》的編輯之一、实际上也是該党第一个成为共产主义者的赫斯博士而外，已經又有很多人加入了他們的行列，这些人就是：卢格博士——根据德意志同盟議会的决定而被查封的



1842年11月末，恩格斯就在这样的情緒下离开巴門，作为他父亲的产业的共有者到曼彻斯特去結束他在“欧門—恩格斯”紡紗厂的实习。赴英之前，他給海尔維格寄去他在巴門为《来自瑞士的二十一張》写的《普魯士王弗里德里希—威廉四世》一文。他在这篇后来收入《来自瑞士的二十一張》<sup>104</sup>的文章中，把弗里德里希—威廉四世的政府說成是浪漫主义的实现，从而比施特劳斯更早地表述了《凱撒宝座上的浪漫主义者》这本小册子中所表述的基本思想<sup>105</sup>。

在他看来，普魯士国家作为一个基督教国家，是专制制度的体现。同时，和馬克思一样，他也感觉到这个国家是充滿矛盾的，因为它作为一个基督教国家，不承认国王是最高权力，如理所当然的那样；而承认教会是最高权力<sup>106</sup>。这种由于国家和天主教教会之間的冲突而暴露出来的矛盾性，表现在一般的国内政策方面<sup>107</sup>。

---

青年黑格尔派的学术期刊《德意志年鉴》的編輯，馬克思博士——也是《萊茵报》的編輯之一；格奥尔格·海尔維格——詩人，他給普魯士国王的信去年冬天曾譯成英文，发表在英国許多报纸上；以及其他一些人。”（《馬克思恩格斯全集》，參閱人民出版社1956年版，第1卷，第590—591頁。）

104 同上，第535—543頁。

105 “弗里德里希—威廉四世完全是自己时代的产儿；要彻底分析他这个人物，就必须从自由精神的发展和自由精神反基督教的斗争着眼，并且只有从这方面着眼。他是普魯士国家制度的原則贯彻到极点时的产物；从他身上可以看出，这个原則在做最后挣扎，但同时也可看出，它在自由的自我意識面前完全无能为力……

普魯士国王想把正統主义的原則贯彻到底，所以他不但归附于历史法学派，甚至超过它，几乎要赶上哈勒的政治复古思想了。要实现基督教国家，他首先必須向几乎已經不信教的重理智的官僚国家灌輸基督教思想，必須提倡礼拜，想尽一切办法鼓励大家去做礼拜。”（同上，第536、537頁。）

106 同上，第538頁。

107 同上，第540頁。

例如，弗里德里希-威廉四世也想保证某种自由，但不能超出不自由的範圍，即不能超出不容忍任何自由的基督教國家的範圍<sup>108</sup>。

然而，尽管弗里德里希-威廉四世坚持反动的立場，他却被迫打算实行輿論日益坚决要求的一些改革，特别是出版自由和宪法；如果普魯士因此而成为一个議會制君主国，那末它就将处于革命前法国所处的那种状况下，但是由于书报檢查的关系，恩格斯沒有进一步發揮这些思想。他得出結論說，这种情况对普魯士可能造成的后果是很难預料的<sup>109</sup>。

这篇还带有青年黑格尔主义色彩的文章，标志着弗里德里希·恩格斯的青年黑格尔时期的終結。

此后不久他在英国为《萊茵报》写的文章，已經具有完全不同的性质，它們已經不再表现出自由民主主义的观点，而是表现出共产主义的观点了。

赫斯在同恩格斯晤談时，曾經提醒恩格斯注意英国在未来社会革命中可能發揮的重大作用，因为正在那里进行的貧富之間的殘酷階級斗争必将导致社会革命。和赫斯一样，恩格斯也认为英国将是一个最先爆发革命的国家，因为那里被剝削的工人階級的貧困，使得激进的社会改革比其他任何国家都更加成为迫切的需要。他在曼彻斯特看到的工人貧困的景象，要比他从童年时起在祖国所看到的更为严重。只要看一看他在《烏培河谷来信》中对殘

<sup>108</sup> 《馬克思恩格斯全集》，人民出版社1956年版，第1卷，第540—542頁。

<sup>109</sup> “普魯士的輿論愈來愈集中在两个問題上，即代議制和出版自由，特别是后者。不管国王怎样，首先要他給予出版自由，而出版自由一旦爭得，再过一年必然爭得宪法。如果实行了代議制，普魯士下一步将怎样发展，那就很难預料了。最先出現的結果之一将是解除同俄国的联盟……而随后恐怕还有好多其他的事情，普魯士的現狀非常像法国……的状况”（同上，第543頁）。

酷剝削工人的現象所抱的深惡痛絕的態度，便很容易理解他不能長期滿足于赫斯的模糊的、感傷的共产主义。

当他看到英国无产阶级、特别是紡織工人的难以形容的貧困状况时，他很快就把赫斯的感傷的观点改造成為战斗的学說。

他的思想和行动的这种新傾向，越来越明显地表现在他在英国所写的一些文章中。他是在1842年8月大罢工失敗后不久到英国的，这次罢工席卷了整个工业地区，并且在宪章派的影响下轉变成為爭取工人宪章的群众性政治罢工。

和在巴門时一样，恩格斯并不是只坐在工厂的办公室里，而是常常到“工人栖身的污穢陋巷中去，亲眼看見工人貧穷困苦的情形”（列宁語），研究了宪章派运动，結識了它的一些領袖（如哈尼），关心欧文所領導的社会主义运动，出席欧文每星期日所組織的集会，同奥康瑙尔建立联系，并且在倫敦結識了1842年建立的德国工人团体的領袖者（沙佩尔、亨利希·鮑威尔、莫尔）<sup>110</sup>。

恩格斯根据他这样取得的經驗，差不多在他一到英国之后便立即开始为《萊茵报》写通訊。在他以前訪問过英国的德国作家（其中如1835年和1841年两次訪問英国的历史学家劳麦）都只是一味地贊揚英国工业发展的迅速，而沒有指出工人階級的貧穷和階級斗争的劇烈。只有亲身經歷过英国1842年危机的年輕的梅維森才注意到这一方面。作为一个圣西門主义者，他在为《萊茵报》写的一些文章中，惋惜托利党和輝格党这两大政党都不理解社会問題，并且不懂得只有通过根本改革才能防止社会革命。

弗里德里希·恩格斯是用完全不同的另一种观点来观察英国的关系的。他极力想从这种关系中揭示出社会革命的預兆。老实

<sup>110</sup> 參閱爱恩斯特·佐貝尔：《恩格斯政治活动的主要阶段》，載《苏联大百科全书》，俄文第1版，第64卷，第239—277頁，《恩格斯》条。

說，由于 1842 年 8 月紡織工人大罷工的被鎮壓和憲章運動的一蹶不振，初看起來社會革命似乎是很少可能甚至是不可能的。有些英國人，當他問到這個問題時，都認為革命是根本談不到的，因為英國的憲法能夠通過激進的改革來防止革命。

與此相反，恩格斯則堅持赫斯的看法，認為英國將最先爆發社會革命。這就是 1842 年 11 月和 12 月他在《英國來信》這個標題下在《萊茵報》上發表的一些文章的主題<sup>111</sup>。

他在分析當時英國的狀況時表述了這樣一個思想，即這個國家雖然工業化的速度很快，卻給人一種半封建的中世紀國家的印象。但是在這種表面現象後面，在經濟發展的影響下，一個由政黨起主導作用的現代國家已經產生了。

和德國不同，這些政黨並不代表不同的原則，而只代表不同階級的利益。輝格黨維護工商業資產階級的利益，托利黨維護大封建土地所有者的利益，而憲章派則維護工人階級的利益<sup>112</sup>。

<sup>111</sup> 《馬克思恩格斯全集》，人民出版社 1956 年版，第 1 卷，第 544—559 頁：

《英國對國內危機的看法》（12 月 8 日）、《國內危機》（12 月 9 日和 10 日）、《各個政黨的立場》（12 月 24 日）、《英國工人階級狀況》（12 月 25 日）、《谷物法》（12 月 27 日）。

<sup>112</sup> “英國只有三個大黨：土地貴族的黨、金錢貴族的黨和激進民主派的黨。第一個叫托利黨，按其性質和歷史發展來說，是一個純粹中世紀的反動透頂的黨，是舊式貴族的黨；它類似德國的‘歷史’法學派，並且是基督教國家的柱石。第二個黨是輝格黨，它是以商人和廠主為核心組成的，其中大部分人構成了所謂中層等級。這個中層等級——凡是紳士，即有相當收入但不特別富足的人都屬於這個等級——之所以稱為中層等級，只是對富有的貴族和資本家說的；對工人來說，他們則是貴族……因此一旦工人階級開始覺悟起來，輝格黨就會採取模稜兩可的 *juste-milieu*（中庸）的立場。目前就有這樣的情形。工人階級日益熟悉憲章派的激進民主主義原則，並且越來越認為這些原則是他們集體意識的表現。可是現在，這個黨還只是在形成中，因此還不可能全力展開活動。”（同上，第 552 頁。）

“在英國，至少在正在爭統治權的政黨中間，在輝格黨和托利黨中間，是從來沒有過原則鬥爭的；它們中間只有物質利益的衝突。”（同上，第 547 頁。）

由于1832年的改革法案，輝格党推翻了托利党的政权，組織了自己的政府。还在柏林时便曾批評自由派是“中庸”党派的恩格斯，現在又对輝格党做了这种批評。他知道，尽管他們高唱自由主义的詞句，实际上却首先是在維護工商业的利益，即金錢貴族的利益。由于要維護資產階級的階級利益，所以輝格党非常重視谷物關稅的廢除。但是，恩格斯在研究谷物法时所最关心的，与其說是資產階級将因谷物法的廢除而得到利益（即降低生活資料价格和工資的可能性，以及由此而来的排除外国竞争的的可能性），无宁說是它将給封建貴族造成的損失以及它的革命后果。照恩格斯看来，这些法律破坏着封建貴族的統治，而租佃人收入的降低則使他們变成革命的階級<sup>113</sup>。

当然，恩格斯认为，这种想排除外国竞争的打算是沒有指望的，因为德国和法国的商品已經在英国本土販賣，并且有从世界市場上排挤英国商品的危險<sup>114</sup>。

---

113 “……谷物法和反谷物法同盟所取得的最重要的成果之一，就是使租佃人摆脱了他們高貴的土地占有者的精神影响。历来誰都沒有像英国的租佃人即从事农业的这部分人这样不关心政治問題……由于谷物法和反谷物法同盟所傳播的几十万册书刊的影响，租佃人的头脑中也产生了政治思想。他們認識到自己的利益同大地主的利益是不一致的，直接对立的；谷物法對他們比對任何人都更不利。因此租佃人中間也产生了很大的变化。現在他們大部分人都成了輝格党……貴族以為他們推行的谷物法是个了不起的妙計，但用这种办法搞来的錢远远不能弥补这些法律給他們带来的損失。而这种損失就在于：从这时起，貴族就不再以农业代表的身分出現，而以自己私人利益的保护者的身分出現了”（《馬克思恩格斯全集》，人民出版社1956年版，第1卷，第559頁）。

114 “英国已經失去了大陆市場。可以作为它的市場的只剩下了美国和英国自己的殖民地，而且英国在这些殖民地，只是依靠自己的航海条例才排除了外國的竞争。但是，殖民地远沒有大到足以容納規模龐大的英国工业的全部产品的程度，而在其他地方，英国工业又到处都愈來愈受到德国和法国工业的排挤……这样一来，英国就不免要限制自己的工业。”（同上，第549頁。）

由于危机的扩大和失业的增长，比欧洲任何其他国家的无产阶级人数都多的英国无产阶级的状况，用恩格斯的说法，是日益恶化了<sup>115</sup>，这就必然要迫使英国的工人阶级起来反对现存的社会制度并进行社会革命<sup>116</sup>。

如果说英国无产阶级迄今还没有进行革命，那只是由于英国人所特有的守法观念。但是，假如国家不及时地插手进来，用正确的方法解决社会问题，那末在最近的一次危机中，穷困的力量就会超过守法观念，并将最后引起革命<sup>117</sup>。

115 “英国工人阶级的状况日益恶化……物价稍微波动一下，成千上万的工人就要挨饿，他们的一点点积蓄很快就会花光。到了那个时候，他们就有饿死的危险；几年以后，这样的危机还会出现。这种目前可以使‘穷人’得到工作并把希望寄托在中国市场上的扩大生产，必然会制造出大批的商品，引起商品停滞的现象，结果又使工人遭到普遍的贫困……由此可见，工业发达的英国不但使人数众多的无产阶级成了自己的负担，而且使无产阶级中人数相当多的赤贫阶级也成了自己的负担，而英国要摆脱这个阶级是不可能的。这些人需待自己寻找出路；国家不管他们，甚至把他们一脚踢开。因此，如果男人抢劫或是偷盗，女人偷窃和卖淫，那又有谁能怪罪他们呢？但饥饿是什么滋味，是苦是甜，对国家来说是无关痛痒的，它把这些挨饿的人抛进监狱，或是流放出去。当国家把他们释放出来的时候，它会满意地看到已经获得的成就：它把这些已被剥夺了面包的人变成了也被剥夺了道德观念的人。”（《马克思恩格斯全集》，参阅人民出版社1956年版，第1卷，第555—556页。）

116 “因为工业虽然可使国家富庶，但同时也造成了急速增长着的一贫如洗、勉强度日的无产者阶级，这个阶级是消灭不了的，因为他们永远也不能获得稳定的财产。而这个阶级占了全国人口的三分之一，几乎是一半。商业稍微一停滞就会使这个阶级中很大一部分人挨饿，大规模的商业危机就会使整个阶级都挨饿。既然是这样一个情况，那末这些人除了起义还有什么路可走呢？况且按人数来说，这个阶级已经成了英国最强大的一个阶级，当他们意识到这一点的时候，英国富翁们就该倒霉了。”（同上，第549页。）

117 “英国人所特有的守法观念还在阻碍着他们从事这种暴力革命。但是，既然英国正处在我們上面所描写的那种情况，那就不可能指望工人中间在短时期内不会发生普遍贫困的现象，那时，怕饿死的心情一定会超过怕违法的心情。这个革命在英国是不可避免的，但是正像英国发生的一切事件一样，这个革命的

恩格斯是从无产阶级阶级斗争和无产阶级革命日益临近的前景着眼来研究英国的经济、政治和社会关系的，因此这种研究使得他在精神和政治上都得到了迅速的发展。这种研究不仅使他在政治和社会方面的理解、特别是对共产主义的理解更加明确，更加深刻（他已经不像赫斯那样，把共产主义看做以道德准则为基础的人道主义的一种形式，而是看做无产阶级阶级利益的实现），而且也使他抛弃了唯心主义，开始转向历史唯物主义的立场。

和卡尔·马克思一样，他的新世界观也只是逐渐地形成的。甚至在他已经认识到对立的经济和社会利益的斗争在英国起重大作用之后，有一段时间也仍然认为物质利益不能成为独立的主导的因素，而世界历史终究要受最高原则即观念的支配。随着他日益积极地参加英国的生活和工人阶级的斗争，他越来越离开青年黑格尔派的思想，而越来越接近唯物主义历史观<sup>118</sup>。

他在英国首先得到的一个印象，就是英国可能爆发革命；这种革命前景似乎证实了他对英国无产阶级的生活和意向所作的观察。英国无产阶级早在1819年的曼彻斯特大示威中就提出了普选权的要求，而在1842年8月大罢工时又在工会运动的基础上英勇地捍卫了自己的权利。恩格斯认为英国无产阶级是革命无产阶级的榜样。由此可以理解他猛烈抨击英国政治制度和社会制度的原因，因为英国工业的迅速发展，使得英国无产阶级日益陷入贫困和受压迫的境地。

---

开始和进行将是为了利益，而不是为了原则，只有利益能够发展成为原则，这就是说，革命将不是政治革命，而是社会革命。”（同上，第551页。）

118 \*对于一个执迷不悟的不列颠人，无论如何也讲不明白在德国已经是不言而喻的一点，那就是所谓物质利益在历史上从来也不会是独立的主导的目的，而总是有意无意地为指出历史进步方向的原则服务。”（同上，第546—547页。）

由于他同倫敦的“正义者同盟”及其主要盟員約瑟夫·莫尔、亨利希·鮑威尔和卡尔·沙佩尔<sup>119</sup>的联系，他对无产阶级階級斗争的本质有了进一步的理解，不过这种理解是英国的領袖如奥伯賴因已經在他的报纸《穷人保卫者》(«Poor Man's Guardian»)<sup>120</sup>上明确闡明了的。尽管恩格斯同情莫尔等人，但是他却没有参加同盟，因为宪章派的运动使他理解到，工人的权利不能靠建立秘密团体来争取，而只能靠工会运动和政治性的群众运动来争取。

1842年12月末出版的魏特林的《和諧与自由的保证》一书，他立即得到了，这本书加强了他对社会革命迅速到来的信念。他由于深受此书感动而想把它的大部分譯成英文。他认为魏特林是可以和赫斯相提并論的德国共产主义奠基人之一<sup>121</sup>。

但是同赫斯和魏特林的空想共产主义相反，他通过对英国社会的研究，逐渐地走向科学社会主义。

在进行这种研究时，他越来越清楚地認識到，在历史发展中起决定作用的不是理論問題，而是具体实践問題。过去，他曾对英国人重視具体物质事物而輕視精神事物这种現象深感不快；現在，他

119 恩格斯：《关于共产主义者同盟的历史》：

“1843年我在倫敦認識了他們三人，这是我所遇見的最初几个革命无产者。尽管我們当时的見解在个别問題上有分歧，——当时我所用以跟他們那种狹隘平均共产主义对立的，是同样带有不少狹隘成分的哲学高傲态度，——但是我永远也不会忘記这三个真正的人在我自己还剛剛想要成为一个人的时候所留給我的良好印象。”（《馬克思恩格斯文选》（两卷集），參閱人民出版社1958年版，第2卷，第337—338頁。）

120 參閱Ф. 罗特施坦：《馬克思以前階級斗争的宣告者》，載1907—1908年《新时代》，第836頁以下，第885—904頁。

恩格斯曾經抱着极大的兴趣閱讀那些非常自由地討論經濟、政治和社会問題的英国报刊，以及反对派作家如攻击基督教和王权的雪萊和批判資產階級社会的卡萊尔的作品。

121 參閱恩格斯給《新道德世界》写的論文和书信。



根据自己的經驗，已經認識到必須深入研究精神运动和社会經濟运动之間的关系。这样一来他便和馬克思同时，但是通过另一条道路，从唯心主义轉向了唯物主义。

后来恩格斯自己說道，正是由于研究了英国的經濟关系和社会关系，他才理解到他过去不大重視的經濟事实，作为产生階級对立的基础，在历史发展中起着决定的作用。

“但是，除了同盟和魏特林的共产主义之外，还形成着另一种共产主义，而它是根本跟前者不同的。当我住在曼彻斯特时，我可以說是当面碰到了如下一点，即：迄今在历史著作中不起任何作用或者只起极小作用的經濟事实，乃是——至少对現代世界來說是——一个有决定意义的历史力量；这些經濟事实是現代階級对立状态由以产生的基础；这种階級对立状态，在賴有大工业而达到了充分发展地步的一切国家里，从而包括英国在內，又都是各个政党所由以形成，党派斗争所由以发生，从而全部政治史所由以构成的基础。”<sup>122</sup>

几个月后，在他为《瑞士共和主义者》写的一些文章（这些文章在1843年5月和6月以《倫敦来信》为题发表）中<sup>123</sup>，已經明确地表明了他对共产主义的这种具体的理解和他向唯物主义的轉变。

自从給《萊茵报》写了最后几篇通訊以来，他不仅讀了英国政治书刊中的主要著作，而且开始认真研究英国政治經濟学，因而《倫敦来信》（实际上是在曼彻斯特写的）要比他給《萊茵报》写的通訊更加清楚、更加全面地描繪了英国的社会状况。

<sup>122</sup> 恩格斯：《关于共产主义者同盟的历史》，載《馬克思恩格斯文选》（两卷集），参閱人民出版社1958年版，第2卷，第341頁。

<sup>123</sup> 《馬克思恩格斯全集》，人民出版社1956年版，第1卷，第560—574頁。

恩格斯在这些文章中对英国状况的描述，仍然是从社会革命即将来临的观点着眼的；他认为在无产階級日益貧困和階級斗争日益激化的条件下，社会革命是不可避免的。按照他的意見，谷物法即将引起的危机，将导致革命的爆发。

领导反谷物法同盟的輝格党人，建立了一个既反对代表土地貴族的托利党，又反对宪章派的陣綫，幻想谷物法能造成有利于他們的局面，加强他們的經濟、政治和社会势力。但是，恩格斯說，他們的这个如意算盘打錯了，因为雇农的困苦将因这个法律而变得更加严重，因而他們将会傾向宪章派；由此而产生的階級对立的尖銳化，則将使輝格党人的政策遭到失敗<sup>124</sup>。

恩格斯說，在英国，最近的将来是屬於民主的，但不是資產階級的“政治”民主，因为它根本不能解决社会問題，而是既反对封建制度，又反对資產階級的主要以宪章运动为代表的社会民主。当然，宪章运动还没有爭取到它理应得到的政权，因为它在議會中沒有强大的党团，并且也缺乏必要的毅力。

宪章运动所缺乏的毅力，用恩格斯的話來說，在受到双重压迫的爱尔兰人身上却是具备的；爱尔兰人作为雇农受地主的压迫，而作为爱尔兰人則受英格兰人的压迫。使爱尔兰人瀕临餓死边缘的剝削，把他們变成了英勇的革命者和奧康奈尔的热情拥护者。有十万到四十万爱尔兰人集合在奧康奈尔的周圍。恩格斯贊揚爱尔兰人在他們的解放斗争中所表現的那种英勇精神，而严厉地譴責两面派的輝格党人、“中庸”的政客奧康奈尔，因为他把爱尔兰运动引

124 “……如果可以設想大批佃农将逐漸轉向輝格党，那就更可以設想，大批雇农将会傾向宪章派了。有其一必有其二，这样，五年来同盟在城市和工厂区因宪章运动使工人階級坚决、完全离开同盟所遭到的損失，在这里将只得到些微的补偿。juste-milieu（中庸）王国已經过时了，‘国内势力’已分裂为极端的两翼。”（《馬克思恩格斯全集》，人民出版社1956年版，第1卷，第566頁。）

上錯誤的道路，力求同自由派結成聯盟，而不去依靠人民的力量<sup>125</sup>。

按照恩格斯的意見，宪章派只要和社会主义者联合起来，就能够取得政权，因为社会主义者和宪章派一样，也是維護无产阶级的利益的，只是斗争的方法不同罢了<sup>126</sup>。

恩格斯贊揚社会主义者对无产阶级阶级利益的明确理解，这种理解使得他們不像宪章派那样仅仅要求国家和社会的民主化，而是要求对国家和社会进行社会主义的改造。

领导社会主义运动的罗伯特·欧文，想通过合作社制度来消除资本主义制度的根本缺陷，即导致无产阶级贫困化的、生产和消费的不平衡的扩大。为了消除对工人阶级的剝削，欧文亲自创办了合作社。此外，欧文还在思想领域进行斗争，他反对宗教，这一点是和大多数法国社会主义者不同的<sup>127</sup>。

恩格斯虽然承认这些社会主义者在理論方面比宪章派高明，但是却責备他們企图仅仅通过启蒙和教育来取得社会主义的胜利，而不像宪章派那样訴諸阶级斗争。关于这一点，恩格斯詳細地描述了英国社会主义者的活动以及他們在政治和社会問題上的立

---

125 《馬克思恩格斯全集》，人民出版社 1956 年版，第 1 卷，第 571—574 頁。

126 “大家知道，在英国，各个政党都有与它相当的社会阶层和阶级；托利党同貴族和伪善的英国国教会的真正正統派是一丘之貉；輝格党由厂主、商人和非国教徒，总而言之，由资产阶级上层組成；资产阶级下层組成了所謂的‘激进派’，而宪章派則从工人群众，从无产者当中汲取自己的力量。社会主义并不是一个关門的政治党派，但它一般是在资产阶级下层和无产者中間征集自己的拥护者。由此可見，在英国，一个阶级的社会地位愈低，愈‘沒有教养’（就一般的意义說），它就愈进步，愈有远大的前途——这一情况是非常显著的。一般說来，任何一个革命时代都有这种情况……但是，偉大变革的征兆也許从来没有像目前英国所表現的这样明显，这样突出。”（同上，第 560—561 頁。）

127 同上，第 566—571 頁。

場，強調指出了他們的觀點同法國社會主義者和德國激進派的觀點之間的差別。

“當英國國教會高枕而臥時，社會主義者為教育英國勞動階級做了很多事情。當你最初聽到最普通的工人在大廳里十分內行地做政治、宗教和社會等方面的專題報告時，你一定會驚訝不已；但只要你讀了一些出色的通俗小冊子，聽了一些社會主義講演者（像曼徹斯特的瓦茨）的講演，你就不會再驚奇了。現在工人能讀到18世紀法國哲學著作的又好又便宜的譯本，主要有盧梭的《社會契約論》、《自然體系》和伏爾泰的各種著作，此外，在一兩個芬尼一本的小冊子里和各種報紙上，他們可以讀到闡明共產主義原理的文章……這裡還得加上星期日講座，听讲的人很踊躍；例如，我在曼徹斯特的時候曾看到，一個能容納三千人左右的共產主義大廳，每個星期日都擠滿了人，我也在那里聽過講演，這些講演產生直接的影響，在這些講演中常常涉及一些觸犯某人的問題……從形式上看，這些集會有些像教會的集會；邊座里合唱隊在樂隊伴奏下高唱着社會頌歌，調子帶有教會的氣味或者是十足的教會的調子，而歌詞是共產主義的，要站着聽。接着講演者……走上……講台……來做報告，報告常常引起愉快的笑聲，因為他的話風趣盎然，充滿了英國式的俏皮和幽默。大廳的一角有一個書攤……有時舉行星期日晚會，晚會上人們不分男女、老少、身分，坐在一起吃便飯……平時大廳里經常舉行舞會和音樂會，人們在那里玩得很高興”<sup>128</sup>。

此外，恩格斯還指出了英國社會主義者跟法國社會主義者和德國激進派不同的地方，說法國社會主義者傾向於宗教唯靈論，德國激進派只尚空談不務實際，而英國社會主義者則以實際而果斷

<sup>128</sup> 《馬克思恩格斯全集》，人民出版社1956年版，第1卷，第569—570頁。

的态度对待事物,同时表现出英勇精神和坚定意志。

“英国的社会主义者比法国的社会主义者更有原则和更为实际。这主要是因为他們公开反对各种教会,并且根本不管什么宗教不宗教……

讲演者判断事物的方法很好:一切問題他們都从經驗和确凿可靠的事实出发,并常常作出十分合情合理的結論,因此,要想在他們所选定的立足点上和他們斗争,那是十分困难的。如果誰想把爭論引到另一方面去,那只会被他們嘲笑一番……

这样,这里的一切都生活着并相互联系着,它們找到了牢靠的基地并变为事实;这样,这里的一切都具有了固定的外形,但我們的人认为,只要囫圇吞棗地讀一本施泰因的枯燥而蹩脚的书,仿佛就通曉了什么,或者只要在某个地方发表过一些見解,說得天花乱墜,似乎就是某种人物了。

从社会主义者身上可以很明显地看到英国人的毅力,但最使我惊奇的却是这些我认为可爱的小伙子們的寬宏大量,但这决不是示弱;他們嘲笑十足的共和主义者,因为共和国和君主政体一样地虛伪,一样地浸透着神学,它們的法律也是一样地不公平;但是,为了社会改造,这些小伙子准备献出一切:妻子和儿女,財產和生命。”<sup>129</sup>

但是恩格斯却責备英国社会主义者、特别是欧文,說他們实际上想通过教育及和平組織来实现社会主义,而不像宪章派那样重視階級斗争。相反地,恩格斯維護这样一种观点,即只有通过社会革命,才能达到改造社会的目的。因此,他认为在階級斗争已經尖銳化的英国,无产階級是唯一进步的、革命的成分;反之,在无产阶

<sup>129</sup> 《馬克思恩格斯全集》,人民出版社1956年版,第1卷,第566、567、570—571頁。

級还很薄弱的德国，則是知識分子起着革命的作用<sup>130</sup>。

無論从他給《萊茵報》写的通訊来看，还是从这些书信来看，都可以清楚地看出恩格斯怎样在英国状况的影响下迅速地摆脱了赫斯的空想的感伤的共产主义。由于对英国状况的研究，他开始越来越重視經濟发展和階級斗争。因此，他的共产主义已經不是一种空想或道德规范，像在赫斯那里和部分地在魏特林那里那样，——他已經把共产主义理解为无产階級的要求的表现。这是他从英国社会的分析，从危机和階級斗争引伸出来的結論。

这也决定了恩格斯坚决地轉向唯物主义。即使他还保留着黑格尔和青年黑格尔派对哲学在社会发展中所起的作用的理解，但是他已經越来越清楚地看到，社会发展如何主要为經濟关系和社会关系所决定。

和恩格斯不同，馬克思在这一时期是沿着另一条道路从民主自由主义轉向社会激进主义、从唯心主义轉向唯物主义的。

他不像恩格斯那样直接地轉向共产主义，而是按照他自己的习惯，把一切做得更加彻底，即首先批判地审查自己的观点；当他在柏林从浪漫主义轉向黑格尔主义以及后来从批判哲学轉向积极政治斗争的时候，他都曾这样做过。在他摒棄了自由主义以后，他深刻地批判了黑格尔对国家和社会的观点，这种观点曾一直支配着他的思想和政治活动。这种批判使他建立起唯物主义的世界观，并且通过社会激进主义达到共产主义。

和恩格斯的发展不同，他的观点的改变不是发生在社会經濟領域內，而是发生在哲学政治領域內。这种出发点的不同，說明了

---

<sup>130</sup> “在德国，运动的发起人不仅是有教养的人，甚至还是有学問的人；在英国，有教养、尤其是有学問的人，近三百年来对时代的旗帜是不聞不問的。”（《馬克思恩格斯全集》，人民出版社1956年版，第1卷，第561頁。）

他們對待共产主义和唯物主义的不同态度。

《萊茵报》被查封以后，馬克思認識到在书报檢查的控制下繼續写作是无益的，因为书报檢查要求人日益走上伪善的道路，因而使他有“自己糟蹋自己”的危險。由于普魯士的立場变得越来越反动，馬克思决定离开德国<sup>131</sup>，并且准备为海尔維格計劃出版的《来自瑞士的德意志信使》撰稿。早在1843年1月，他就把这个打算告訴了卢格<sup>132</sup>。

2月初，他从海尔維格那里接到为《德意志信使》撰稿的邀請<sup>133</sup>。

但是同时卢格也建議他在瑞士同維干德合作出版《年鉴》，并且告訴他可以得到五百五十塔勒的年薪<sup>134</sup>。

由于海尔維格在3月初被逐出苏黎世并且不得不放棄《德意

131 “目前我正在荷兰旅行。根据这里的和法国的报纸来判断，德国已深深地陷入泥坑，而且一天天地越陷越深。我敢担保，連最缺乏民族自尊心的人也不能不感到这种民族耻辱，即使是在荷兰，他也会有这样的感觉……自由主义桌上的华丽斗篷掉下来了，极其可恶的专制制度已赤裸裸地呈现在全世界的面前。”（1843年3月馬克思給卢格的信，載《馬克思恩格斯全集》，人民出版社1956年版，第1卷，第407頁。）

132 “所以，如果我能够，例如，同海尔維格一起在苏黎世編輯《德意志信使》，那对我說来是合适的。在德国我已經不能再做什么了。在这里只会自己糟蹋自己……我正在写作的几个东西，在德国这里既无须叨劳书报檢查官和书商，也根本沒有任何用处。”（1842年12月25日馬克思給卢格的信，載《馬克思恩格斯全集》，俄文第1版，第1卷，第530頁。）

參閱海尔維格給未婚妻的信（載 Briefwechsel [《与未婚妻的通信》]，第1部分，第126頁）：“《德意志信使》还将担負起已被查封的杂志的使命，而卢格也非常願意迁居苏黎世。”

133 1843年2月17日海尔維格給馬克思的信：

“我請您最积极地参加《德意志信使》的工作；这个刊物無論在何种情况下都将出版，如果您能为第一季寄給我点什么东西，那我将对您深表感謝。”

134 A. Ruge, Briefwechsel [《卢格通信集》]，第1卷，第295頁，1843年1月3日給卢格的信：

志信使》的出版，因而剛好離開《萊茵報》的馬克思就接受了盧格的建議。

馬克思和盧格雖然共同從事這件工作，但兩人情緒卻完全不同。他們都承認德國已陷入政治貧困的境地，但是當盧格陷於悲觀失望和垂頭喪氣的時候，馬克思卻越來越堅決地展開了鬥爭。盧格硬說，在被反動勢力弄得腐敗不堪的德國，沒有任何可以寄托希望的力量。馬克思在回答他的這種武斷時寫道：正是德國狀況的這種惡化在為新的革命開辟着道路。這種深刻的分歧，說明了馬克思和盧格對《德法年鑑》所應具有的性質和所應發揮的作用抱有不

“馬克思是個卓越的人物，而且他的未來——最近的未來——處於危險中。因此，同他一起繼續出版雜誌自然是可能的。維干德本人不願損壞自己的聲譽，力求保持自己的地位，要我同馬克思合作繼續在瑞士出版《年鑑》，並且按照環境的要求把《年鑑》改變一下。”

參閱 1843 年 2 月 1 日盧格給馬克思的信：

“我接受您關於編輯《信使》的建議，並且願意寫信告訴海爾維格，說我認為這個建議也是他和弗呂貝爾所希望的……維干德現在認為，最好普魯茨能到蘇黎世去，而海爾維格也終於能願意同普魯茨合作。相反地，維干德卻想在瑞士繼續出版《年鑑》，並且認為只要兩個刊物能夠不被禁止，它們就能夠非常和美地共存。這是無可懷疑的。只是我們應該給雜誌另起一個名字，並且實際上把它變成像《Revue indépendante》〔《獨立評論》〕那樣的刊物……因此，我建議維干德同他們一起編輯這個雜誌，並且使您這位編輯人至少得到一千路易（一年五百五十塔勒）的報酬，還不包括您寫文章應得的稿費……不瞞您說，維干德是個沽名釣譽的人，弗呂貝爾和海爾維格（他和弗呂貝爾是團結一致的）不會讓他那樣容易地獲得榮譽，成為出版有關最近運動的著作的進步出版家。

《信使》應該代替《萊茵報》，我們應該代替哲學的重炮，二者實際上都應該表現出面目一新的氣象……無可懷疑的一點是，當普遍意識一旦開始形成，從而我們也能創作出舉足輕重的政論的時候，我們將經常着重討論政治危機或普遍意識的問題。”

參閱《盧格通信集》，第 1 卷，第 297 頁，1843 年 2 月 17 日盧格給弗萊舍爾的信：“我們將在國外出版面目一新並且力量集中的《年鑑》。為此，我在同離開科倫的馬克思合作。”



同看法的原因。卢格完全满足于对《德意志年鉴》做某种形式上的改变，并且只是使杂志具有比較激进的色彩。馬克思則极力想把这个杂志彻底加以改造，使它像《萊茵报》那样成为爭取民主的政治斗争和社会斗争的武器。

他建議卢格改变《德意志年鉴》的在他看来是抽象的性质，并且使它具有更加鮮明、更加激进的色彩。此外，他还主張在新杂志中把德国的哲学激进主义同法国的社会政治激进主义結合起来，从而把思想的力量同行动的力量結合起来，以便代替哲学同毫无作为的自由主义的結合。海涅和赫斯都贊揚这种結合，而卢格在他的《黑格尔法哲学和对我們时代的批判》一文中，費尔巴哈在他的《关于哲学改造的临时綱要》一文中，也都认为这种結合是創立理論与实践統一的新哲学的最适当的手段<sup>135</sup>。

馬克思认为，单是这个新的原則就足以使《德意志年鉴》面目一新。为了实现这个新原則，他建議卢格把《德意志年鉴》改名为《德法年鉴》，并在具有象征意义的斯特拉斯堡出版<sup>136</sup>。

<sup>135</sup> 1842年8月13日《德意志年鉴》，第767頁。參閱 J. 費尔巴哈：《关于哲学改造的临时綱要》。

“不脫离生活、不脫离人的真正的哲学家，必須有法国人和德国人的混合血統。”（《費尔巴哈哲学著作选集》，參閱人民出版社1959年版，上卷，第111—112頁。）

<sup>136</sup> “至于說到我們的計劃，我想先向您談一談我的想法。当巴黎被攻陷的时候，有些人主張拥立拿破侖的儿子为君主，同时任命一个摄政；另一些人主張拥立别尔納多特；最后，还有一些人主張拥立路易-菲力浦。但是达来朗回答說：‘不是路易十八，就是拿破侖。这是原則，其余的一切都是陰謀。’

同样地，我也想說，除了斯特拉斯堡（或万不得已时，瑞士）以外，几乎其余一切地方都不是原則，而是陰謀。篇幅超过二十印張的书，就不是以民众为对象的书。至多，这里能够做出决定的是，它應該是一个月刊。

即使《Deutsche Jahrbücher》〔《德意志年鉴》〕能重新获准出版，它也至多只是已經死灭的刊物的拙劣复制品，而現在这已經不够了。反之，《Deutsche-Französische Jahrbücher》〔《德法年鉴》〕——这是原則，是蘊育着后

卢格也同意这个建議<sup>137</sup>，但是还没有出版者。曾經向卢格保证要負責出版新年鑑的維干德，突然改变了主意，拒絕出版。于是馬克思和卢格就同弗呂貝爾合作，后者同意負責出版《德法年鑑》。

5月，新工作已經筹备就緒，馬克思也为了同卢格詳談杂志的組織問題而到德勒斯頓去<sup>138</sup>。但是同时，由于《瑞士共和主义者》的共产主义傾向，弗呂貝爾和瑞士激进派之間发生了分裂，結果《德法年鑑》的出版被拖延下来。由于弗呂貝爾加强了他的报纸的民主傾向，他的报纸現在具有了共产主义的色彩<sup>139-141</sup>。

作为保守党的代表曾經参与驅逐海尔維格出苏黎世事件的布伦茨里，利用《瑞士共和主义者》的新傾向猖狂地反对弗呂貝爾和“Literarische Comptoir”〔“文学社”〕。5月8日，他下令沒收魏特

---

果的事件，是能够唤起热情的事业。”（《馬克思恩格斯早期著作选》，1956年俄文版，第255—256頁。）

<sup>137</sup> 《馬克思恩格斯全集》，德文版，第1卷，下卷，第306頁，1843年3月8日卢格給馬克思的信。

“您关于斯特拉斯堡和法国人的意見我完全同意，并且應該承认，我非常願意亲自参加这件事情，通过自己的刊物使两个民族在精神上接近起来。”

<sup>138</sup> Ruge, Briefwechsel〔《卢格通信集》〕，第1卷，第307頁，1843年5月3日A. 卢格給 J. 卢格的信：“弗呂貝爾和馬克思日內就会到这里来。我想和馬克思共同出版《Revue Radicale》〔《激进評論》〕。我們要在這裡討論這個問題。”

<sup>139-141</sup> 馬尔：《青年德意志在瑞士》（引自《瑞士共和主义者》的綱領，第49頁）：

“我們时代的民主趋向是不可遏止的。任何一个强有力的精神，任何一个高尚的心灵，以及人民的整个本能，都在向往民主……这种新的民主不是一种政治制度，而是一种社会生活状态，是浸透了整个人的、精神和感觉的力量，是自由的宗教……”。

第50頁：“如果受压制、被迫害的人民，从西方的缺衣少食的爱尔兰人到东方俄罗斯的备受虐待的农奴，一旦意識到自己在人口中占絕大多数并起而斗争；如果戏剧一旦开演（德国农民战争不过是它的一場序幕），那时候人們是否还会怜惜我們的瑞士呢？”

林的《可怜罪人的福音》一书，该书是在“文学社”的一个分店刊印的。从同样的动机出发，7月18日对“文学社”出版的布鲁诺·鲍威尔的《基督教真相》一书也采取了同样的措施。布倫茨里和保守党想用这种办法来扼杀已經成为瑞士和德国激进主义的出版社的“文学社”。在这些日子里，弗呂貝尔由于受到那些指責《瑞士共和主义者》具有共产主义傾向的激进分子的攻击而被迫让步；此外，在反宗教的罪名下，他还受到法律方面的迫害<sup>142</sup>。这些波折大大延緩了《德法年鉴》的出版，使得它直到1844年春天才开始問世。

3月末，馬克思在他离开《萊茵报》以后立即决定到荷兰他母亲方面的亲戚家里去<sup>143</sup>。这次旅行后他居住在特利尔，然后从5月起居住在克罗茨納赫，当时他的未婚妻和岳母正住在那里。

馬克思訂婚已經七年了，他很想尽快地結婚。这特别是因为

---

142 馬尔：《青年德意志在瑞士》，第40頁：

“弗呂貝尔主編《共和主义者》总共有四个月。激进派的領袖們成了他的最凶惡的敌人，因为他們的策略表現出是軟弱无力的。这是弗呂貝尔所做的真正的揭发，而激进派除了投入民主主义的怀抱或归附保守党人以外已再无其他道路可走。实际上发生的是后者。他們公然不承认自己的机关报，因为在他們看来它已变得过于‘极端’。形式主义的政治自由主义的无用，再也沒有比在当时的瑞士表現得更明显的了。”

Fröbel. Das Verbrechen der Religionsstörung nach den Gesetzen des Kantons Zürich (弗呂貝尔：《从苏黎世州的法律来看破坏宗教罪》)，苏黎世和温特图尔，1844年。弗呂貝尔被判两个月监禁，并被处以罰款。在他离开以后，《瑞士共和主义者》变成一种温和的自由主义报纸。

143 1843年3月馬克思給卢格的信(《馬克思恩格斯全集》，人民出版社1956年版，第1卷，第407—408頁)。

參閱 Preußisches Staatsarchiv (《普魯士国家档案》)，柏林，R. 77, II Lit. R. Nr. 33, S. 272, 1843年11月22日警察局长海斯特尔給盖尔拉赫的信。

燕妮由于他們两人的婚約，已同自己的虔誠主义的反动家庭发生了严重的冲突。馬克思本人也同自己的母亲不睦，原因是尽管他的經濟状况很坏，他的母亲仍然拒絕給他任何接济<sup>144</sup>。由于他在最近一个时期生活可能有些保障，他于1843年6月19日在克罗茨納赫結了婚，并且在那里直住到10月底去巴黎的时候<sup>145</sup>。

这时候，馬克思也和其他进步的青年黑格尔分子如卢格、弗呂貝尔、恩格斯一样，拋棄了政治上的自由主义。但是馬克思在这方面和恩格斯不同。恩格斯在赫斯的影响下，特别是在他从英国所耳聞目睹的一切的影响下，已經轉向了共产主义，而馬克思則在拋棄了自由主义之后未能直接轉向共产主义，因为在他看来共产主义还不能完滿地解决那些使他煩惱不安的問題。我們知道，早在

144 1842年12月25日卡尔·馬克思給卢格的信：“我同……家庭发生了爭执；只要我母亲还活着，我就沒有支配自己财产的权利。”（《馬克思恩格斯全集》，俄文第1版，第1卷，第508頁。）

海尔維格：《与未婚妻的通信》，第162頁，1845年1月30日：“馬克思显然处于不愉快的境况中。由于同家庭的爭执，他手中不名一文，同时他却同一位姑娘訂了婚，这位姑娘为他吃了說不尽的苦头，而他也不願意舍棄这位姑娘。”

145 《馬克思恩格斯早期著作选》，1956年俄文版，第256頁：“最后……我再报告您一些我个人的計劃。我們只要一簽訂合同，我就到克罗茨納赫去結婚……

我可以毫不帶浪漫主义意味地对您說，我已經从头到脚陷进了情网，而且陷得极深。我訂婚已經七年多，我的未婚妻为我进行了极其激烈的、几乎摧毀了她的健康的斗争：一方面是反抗她的虔誠主义的貴族親屬，这些人把‘天上的君主’和‘柏林的君主’同样看成是崇拜的对象；另一方面是反抗我自己的家族，其中坐守着几个牧师和我的其他敌人。因此，多年来我和我的未婚妻經歷过許多不必要的严重冲突，甚至比許多年齡三倍于我們并且經常談論自己的‘人生經驗’（这是我們的 Juste-Milieu [中庸] 之士所特別喜爱的字眼儿）的人所經歷的还要多。”

参閱《馬克思恩格斯全集》，德文版，第1卷，下卷，第310—312頁，《結婚证书》，克罗茨納赫，1843年6月12日。結婚以后不久，他父亲的朋友、高等秘密檢查官艾賽尔从柏林轉来普魯士政府要他在普魯士国家机关任职的建議，他坚决地拒絕了（参閱《格律恩堡文庫》，X，第64頁）。

1843年9月，他就在給卢格的信中写道：“虽然对于‘从何处来’这个问题没有什么疑問，但是对于‘往何处去’这个问题却很糊塗。姑且不談普遍地存在于各种改革家的观念中的那种混乱状态，就是他們中間的每一个人，也都不得不承认他对未来沒有明确的概念。”<sup>146</sup>

这种不明确性，促使他去批判自己的观点，这种批判使他首先轉向激进民主主义。由于他的政治观点实际上一直决定于黑格尔的法哲学，而黑格尔法哲学又是对現存国家制度和社会制度的唯心主义的反映和辯护，所以馬克思的批判实际上是針對着这个哲学的唯心主义反动性质的。

作为《萊茵报》的編輯人，馬克思必須对經濟关系和社会关系进行仔細的研究，而这种研究使他日益离开批判哲学和黑格尔哲学。开始时他曾經和黑格尔一样，认为历史的发展是从属于精神的发展的，但很快地他就开始把两者看成是相互影响的，而現在則越来越明确地認識到，历史不是决定于观念、宇宙精神，相反地，正如他当时所认为的，是經濟关系和社会关系在历史发展中起着极其巨大的作用，虽然还不是决定的作用。从这个观点出发，馬克思解决了在他看来是最重要的問題，即国家和社会的問題。

起初，他同意其他一些青年黑格尔分子的意見，认为国家是社会发展的动力，它只有通过批判才能得到改造。批判哲学的破产使他認識到光靠批判不能改造国家，并且在他面前提出了国家的本质和作用的問題。現在，同黑格尔和自由派相反，他认为国家在社会关系的发展中不起决定作用，相反地，它的本质特征是决定于社会的<sup>147</sup>。

<sup>146</sup> 《馬克思恩格斯全集》，人民出版社1956年版，第1卷，第415—416頁。

<sup>147</sup> 同上，第210頁，《摩塞爾記者的辯护》。

由此可見，馬克思和自由派不同，他認為不是通過政治途徑，而是通過社會關係的改造，才可以改造國家。因此他重新審查了自己先前的國家觀以及國家和社會的關係。

後來，馬克思在《政治經濟學批判》一書《序言》中指出了這種自我批判的動機和目的：“為解決那使我苦惱的問題，我寫的第一部著作是對黑格爾法哲學的評論，這部著作的導言，是在1844年巴黎出版的《德法年鑑》上發表的。我的研究得出這樣一個結果，就是法律關係如同國家形態一樣，既不能就其本身來理解，也不能從所謂人類精神的一般發展來理解，不如說，它們是在物質生活關係之中生根的；這種物質生活關係的總體，黑格爾仿照18世紀的英國人和法國人的先例，稱之為‘市民社會’，而市民社會的解剖則應該求之於政治經濟學。”<sup>148</sup>

對黑格爾法哲學的批判，首先幫助他弄清了國家和社會之間的真正關係。為了進行這種批判，馬克思廣泛地研究了歷史——主要是現代文明國家及其國家制度和社會制度的形式的歷史<sup>149</sup>。

在他的基本觀點發生這種變化的時期，費爾巴哈的哲學對他發生了決定的影響。當馬克思的思想和行動已經不能再為黑格爾哲學所支配的時候，費爾巴哈對宗教和唯心主義的批判，以及導源於這種批判的人道主義，使他所面臨的問題得到初步的解決，並且給他提供了一個理論基礎，使他能夠據以進一步發展自己的觀點。

他在這兩個月中間所研究的那些材料的範圍是很驚人的。他

---

148 馬克思：《政治經濟學批判》，參閱人民出版社1955年版，第II頁。

149 例如，他讀了路德維希的《近五十年史》，瓦克斯穆特的《革命時代的法國史》，蘭克的《德國史》，哈密爾頓的《北美洲》，馬基雅弗利的《論國家》，盧梭的《社會契約論》，孟德斯鳩的《法的精神》。

應該指出，這次研究還沒有涉及到當時偉大的法國革命史家（他直到留居巴黎時期才讀到他們的作品），也沒有涉及到社會主義和共產主義的理論。

不仅研究了法国、英国和德国的历史，而且还密切地联系着史料（把历史研究和理論研究结合起来是他的一个特点），研讀了馬基雅弗利、孟德斯鳩和卢梭的政治理論巨著。他感觉兴趣的主要是现代国家发展的政治方面和社会历史方面，以及现代资产阶级社会和现代资产阶级政治的产生和本质。

他在批判黑格尔法哲学时所表现出来的这种基本观点的改变，是受到費尔巴哈哲学的决定影响的。当黑格尔哲学已經不能再指导他的思想和行动的时候，費尔巴哈的《关于哲学改造的临时綱要》給他提供了一个理論基础，使他能够据以进一步发展自己的观点。

虽然馬克思非常兴奋地研讀了費尔巴哈的《綱要》，但是他并没有无条件地同意他的观点。当他从《Anekdoten》〔《軼文集》〕讀到这个《綱要》以后，他馬上在給卢格的信中写道：“費尔巴哈的警句只有一点不能使我滿意，这就是：他过多地注重自然界，而过少地注重政治。然而，自然界和政治的联盟，——这是现代哲学能够借以成为真理的唯一联盟。如果像在16世紀时那样，除了醉心自然界的人之外还存在着醉心国家的人，那末一切就会走上軌道了。”<sup>150</sup>

从这封信可以看出，馬克思所以指責費尔巴哈，是因为他虽然考察了人和自然界的关系，却没有考察人和社会的关系。因此，在

<sup>150</sup> 1843年3月13日馬克思給卢格的信（《馬克思恩格斯早期著作选》，1956年俄文版，第25頁）。

1843年2月26日卢格把《軼文集》寄給馬克思，参閱《馬克思恩格斯全集》，德文版，第1卷，下卷，第305頁。

再参閱第309頁，1843年3月19日卢格給馬克思的回信：“我同意您的意見，費尔巴哈片面地強調了自然界。但是同时，他的政治气味也是极其强烈的，只是他认为，在德国必須从神学的观点来看待事物。的确，我們不能撇开宗教，但是尽管如此，却有一种极其純淨的现实政治气氛将培植起来、发揚起来和加强起来。”

費爾巴哈那里，人被歸結為純粹的自然本質，他消極地接受外部世界的影響，他的生活是處在歷史發展之外的。這樣，費爾巴哈就把黑格爾（他從世界歷史的辯證發展把世界歷史看成人類精神的產物）的全部學說拋棄了，把它變成了形而上學唯物主義的、空想的、感傷的世界觀。

馬克思在他的博士論文中便曾反對德謨克利特的機械世界觀，而贊揚重視人對周圍世界的自由活動的伊壁鳩魯的世界觀。所以，他不同意費爾巴哈的直觀的、感傷的學說，因為這裡實際上涉及到通過政治運動同社會活動的密切聯繫而賦予哲學以實踐效能的問題。

固然，馬克思也同意費爾巴哈的這樣一個觀點，即不應該把人看成是抽象思維的存在物，而應該看成是感性的、具體的存在物。但是因為他與其說從人和自然界的關係，無寧說從人和社會的關係來考察人，所以，在他看來，人不是感傷的、直觀的、消極的自然本質，像費爾巴哈所認為的那樣，而是能夠用自己的具體活動來改造外部世界的能動因素。同時，他也保存了黑格爾關於人的發展決定着歷史發展的辯證過程的基本思想。但是，他實際上已經不再把這個發展理解為精神過程，而是理解為精神和物質、人和外部世界的不斷的相互作用，並且同費爾巴哈一樣，認為這個過程的目的就在於人的自我異化的揚棄。和費爾巴哈相反，他不是從宗教觀點，而是從政治和社會觀點來看這種異化的；但是他卻和赫斯一樣，認為異化不僅表現在上帝身上，而且表現在國家身上，因而只有用既批判宗教同時又批判國家的辦法，才能“揚棄”這種異化。在這一點上，馬克思不僅超過了黑格爾和費爾巴哈的學說，而且也超過了赫斯的行動哲學，因為這種哲學沒有把黑格爾對歷史的辯證發展的理解吸收進去。



馬克思通过批判国家而克服了把人的解放看成是政治解放的自由主义,并且开始用人道主义的精神来理解人的解放。但是,馬克思把費尔巴哈的感伤的和空想的人道主义,变成了具体的、能动的学說,使它具有现实的,即政治的和社会的內容,并且认为激进民主主义可以实现这个学說。

由于同时克服了黑格尔的思辨哲学和費尔巴哈的理論,这就使馬克思有可能为建立新的世界观开辟出一条道路。他克服这两种学說并不是根据抽象的思辨,而实际上是出于他要求更积极地参加人民运动的願望;不过当时在他看来,人民运动还不是无产阶级階級斗争的表现,而是民主的运动。

这时馬克思对黑格尔法哲学的批判,已經同他在一年前想为《德意志年鉴》写的那个东西有原則性的区别。当他还同鲍威尔合作的时候,他曾經打算像鲍威尔在《末日的宣告》一书中所做的那样,揭露黑格尔在法、特别是在君主立宪政体方面的反动政治学說同他的辩证世界观之間的矛盾<sup>151</sup>。

由于馬克思在生活上和精神上已經达到了一个新的发展阶段,所以他的这种批判是从另一种观点出发的。現在,問題已經不在于揭示黑格尔哲学的革命因素,以便把它变成反对反动势力的武器,而是在于把黑格尔学說翻轉过来,为新的观点打下巩固的基础。

在这一方面他依靠了費尔巴哈。費尔巴哈曾在《德意志年鉴》

<sup>151</sup> 1842年3月5日馬克思給卢格的信：“我准备給《Deutsche Jahrbücher》〔《德意志年鉴》〕写的另一篇文章，是批判黑格尔有关国家內部制度的自然法的。这篇文章的主要內容是同君主立宪制作斗争，同这个彻底自相矛盾和自我毁灭的混合物作斗争。”（《馬克思恩格斯早期著作选》，1956年俄文版，第241頁。）

在1842年8月25日給奧本海姆的信（載《馬克思恩格斯全集》，俄文第1版，第1卷，第492頁）中，馬克思关于自己的批判曾向《Juste-Milieu》〔《中庸》〕一文的作者提到，他想使《軼文集》中的这篇批判文章成为反对黑格尔关于君主立宪政体的学說的那部著作的一个补充。

上发表的一篇文章中提醒人們注意他对宗教和思辨哲学的批判的实际意义，指出这种批判有助于正确地理解自然界和人。費尔巴哈在《临时綱要》一文中叙述了怎样才能把思辨哲学翻轉过来的方法<sup>152</sup>。

卢格在他对黑格尔法哲学的批判中首先利用了这个指示<sup>153</sup>。卢格指責黑格尔，說他抽象地考察国家和国家制度，把它們看成是超越历史的东西，賦予它們以絕對的价值，并且把历史事实归結为概念，結果把历史变成了邏輯学<sup>154</sup>。

馬克思从这个观点批判了黑格尔的法哲学，但是沒有同时批判地研究黑格尔的哲学原理，——这个工作他在一年之后在《經济学—哲学手稿》中完成了。他在批判中撇开了黑格尔法哲学中涉及家庭和資产階級社会問題的那一部分，而只是探討了作为黑格尔法哲学的中心部分的国家学說<sup>155</sup>。

同革命的辯证法成分占主要地位的《現象学》和《邏輯学》相反，在神圣同盟体制下所写的《法哲学原理》一书，由于替普魯士国家辯护，把它說成是一般国家的最高形式，因而证明了黑格尔的反

152 1842年2月16日《德意志年鉴》；費尔巴哈：《关于〈基督教的本质〉一书的評論》；《費尔巴哈短篇哲学論文集》，M. Γ. 朗格出版，第34—35頁。

參閱《关于哲学改造的临时綱要》，載《費尔巴哈哲学著作选集》，人民出版社1959年版，上卷，第102頁；

“一般思辨哲学的改革宗教的批判方法，与宗教哲学曾經应用过的方法并没有什么不同。我們只要經常将宾詞当作主詞，将主体当作客体和原則，就是說，只要将思辨哲学顛倒过来，就能得到毫无掩飾的、純粹的、显明的真理。”

153 1842年8月《德意志年鉴》；A. 卢格：《黑格尔法哲学和現代政治》，第462—464頁。

154 同上，第762—763。

155 这部著作写于1843年3月到8月这一时期（參閱《馬克思恩格斯全集》，德文版，第1卷，下卷，《导言》，第LXXIV—LXXV頁）。批判第257至260节这些緒論性的节的最初几頁散失了。手稿从批判第261节开始。

动傾向的加强。

为了从理性和倫理的观点来替国家辯护，黑格尔把国家絕對化为宇宙精神的表現和体现，把它抬高为决定社会的形成和发展的創造性因素。

馬克思現在已經不能滿足于像費尔巴哈那样地批判黑格尔，即仅仅指出黑格尔体系中的內在矛盾，而是研究了具体的历史发展和具体的社会政治关系，从而使对黑格尔法哲学的批判分析变成对資產階級社会和資產階級国家的批判分析。

馬克思在这部著作中用政治和社会的現實同黑格尔的唯心主义哲学做了对比。同时他利用卢格的观点，指出了黑格尔如何在他的法哲学和整个体系中通过把精神和世界間的真实关系顛倒过来的办法，把观念变成政治制度和社会制度的創造主体，从而把法哲学变成了邏輯学的一部分<sup>156</sup>。

在法哲学中，这样的顛倒首先表現在对家庭、社会和国家之間的关系的理解方面。黑格尔不是把家庭和社会看做国家形成和发展的前提条件，而是把它們看成国家的宾詞即創造物，而国家作为絕對观念的体现，变成了規定其他事物的主体<sup>157</sup>。

<sup>156</sup> 这里不应忘記，黑格尔以其对資產階級社会的深刻分析，已經給批判自己的法哲学提供了出发点。他没有賦予政治經济学以决定的意义，因为他认为政治經济学对哲学說来只是一門輔助性的科学。然而黑格尔自己便已經指出，私有制是資產階級社会的基础，并且至少已經部分地說明了私有制的政治后果和社会后果。

<sup>157</sup> 馬克思：《黑格尔法哲学批判》：

“……家庭和市民社会对国家的現實关系变成了观念所具有的想像的內部活动。实际上，家庭和市民社会是国家的前提，它們才是真正的活动者；而思辨的思維却把这一切头足倒置。如果观念变为独立的主体，那末現實的主体（市民社会、家庭……）在这里就会变成和它們自身不同的、非現實的、观念的客观要素”（《馬克思恩格斯全集》，參閱人民出版社1956年版，第1卷，第250—251頁）。

观念的发展决定了道德的低級阶段，即私人利益占統治地位并与普遍利益相对立<sup>158</sup>的家庭和資產階級社会，必然要过渡到道德的高級阶段，即构成普遍利益領域的国家。可是黑格尔却把这种过渡說成是这样，仿佛观念首先在自己概念的低級領域，即家庭和市民社会中自我異化，然后再揚棄它們，在国家中达到自己的真正本质。

在这里也是主詞和宾詞掉換了位置，因而似乎具体事实是由概念决定的。这种把具体的政治和社会现实变为观念的宾詞的“神秘化”方法，使法哲学变成了邏輯学的一部分<sup>159</sup>。

“家庭和市民社会是国家的真正的构成部分，是意志底现实的精神实在性，它們是国家存在的方式。家庭和市民社会本身把自己变成国家。它們才是原动力。可是在黑格尔看来却剛好相反，它們是由现实的观念产生的。它們結合成国家，不是它們自己的生命过程的结果；相反地，是观念在自己的生命过程中从自身中把它們分离出来。就是說，它們才是这种观念的有限性領域。它們的存在据說并不依賴它們自己的精神，而是依賴另外的精神。它們不是自我規定，而是以某个第三者为本原的那种規定。”（同上，第 251—252 頁。）

158 黑格尔：《法哲学原理》，商务印书館 1961 年版，第 289 节。

159 “重要的是黑格尔在任何地方都把观念变成主体，而把真正的现实的主体，例如‘政治情緒’变成了宾詞。而事实上发展总是在宾詞方面完成的。”（《馬克思恩格斯全集》，參閱人民出版社 1956 年版，第 1 卷，第 255 頁。）

“黑格尔把家庭和市民社会看做国家的概念領域，即把它們看做国家的有限性的領域，看做国家的有限性。这一国家把自己分为这些領域，并以它們为前提……

邏輯的泛神論的神秘主义在这里已經暴露无遺。

……现实性不是被看做这种现实性本身，而是被看做某种其他的现实性。由此可以得出这样的結論：普通經驗的規律不是普通經驗本身的精神，而是別的精神；另一方面，现实的观念的定在不是从自身中发展起来的现实，而是普通的經驗。”（同上，第 250 頁。）

“但是在黑格尔那里条件变成了被制約的东西，規定其他东西的东西变成了被規定的东西，产生其他东西的东西变成了它的产品的产品……这一节集法哲学和黑格尔全部哲学的神秘主义之大成。”（同上，第 252—253 頁。）

黑格尔：《法哲学原理》，第 262 节：

观念的发展决定市民社会向国家的过渡，同时在黑格尔那里，观念也决定国家的形式和本质<sup>160</sup>。

黑格尔把国家看做机体；但是，他不是从它的具体实在性，从它的有机发展来考察它和描述它，而是把一些抽象的概念，如必然性、实体、組織变成决定国家发展的国家的本质，而把国家变成这些概念的宾詞<sup>161</sup>。

既然組織这个概念变成了国家有机发展的創造者，因而国家权力和宪法便成了这个概念的产物<sup>162</sup>。

“现实的观念，即精神，把自己分为自己概念的两个理想性的領域，分为家庭和市民社会，即分为自己的有限性的两个領域，目的是要超出这两个領域的理想性而成为自为的无限的现实精神……”（同上，第 249 頁）。

160 參閱黑格尔：《法哲学原理》，商务印书館 1961 年版，第 258 节。

161 “变成主体的是：抽象的现实性、必然性……实体性，因而是些抽象的邏輯范畴。”（《馬克思恩格斯全集》，人民出版社 1956 年版，第 1 卷，第 262 頁。）

162 “这一机体就是观念向它的各种差別及各种差别的客观现实性发展的結果。”（黑格尔：《法哲学原理》，第 269 节。）“黑格尔沒有說这一国家机体是它向各种差別及各种差别的客观现实性发展的結果。本来的意思是：国家或政治制度向各种差別及各种差别的现实性的发展是有机的过程。前提、主体是政治制度的现实的差別或各个不同方面。宾詞是这些不同方面的規定，即有机的規定。可是在这里观念反而变成了主体；各种差別及各种差别的现实性被看做观念的发展，看做观念发展的結果，实则恰好相反，观念本身应当从现实的差別中产生出来……这里所注意的只是……識別出‘观念’，‘邏輯观念’”（同上，第 256 頁）。

“由此可見，这些被划分的不同方面就是各种不同的权力及其职能和活动領域”（黑格尔：《法哲学原理》，第 269 节）。“利用‘由此可見’这几个字造成連貫、演繹和发展的假象。假如追問一下：‘从哪里可見呢？’‘国家机体各个不同的方面’是‘各种不同的权力’及‘其职能和活动領域’，——这是經驗的事实；它們是‘机体’的組成部分，——这是哲学上的‘宾詞’。”（同上，第 256—257 頁。）

“黑格尔一开始就力图达到的結果正是要把机体規定为政治制度。但是，从机体的一般观念通向国家机体或政治制度的特定观念的桥梁是沒有的，而且这种桥梁永远也架設不起来。”（同上，第 259 頁。）

馬克思用这个例子來說明黑格尔的“神秘化”方法的本质和結構，說它把一切具体的实在都变成观念的产物和存在方式，而把一切实在的規定都变成邏輯的形而上学的規定。

黑格尔不是从现实的国家出发，从它的目的的本性來說明它和发展它，而是从作为主体的观念出发，把现实的本质和国家看成这种抽象概念的宾詞。因此，国家的目的和国家的权力就被“神秘化”了，因而具有了观念的存在方式的假象。

“他把身为观念的主体的东西当成观念的产物，当成观念的宾詞。他不是从对象中发展自己的思想，而是按照做完了自己的事情并且是在抽象的邏輯領域中做完了自己的事情的思維的样式来制造自己的对象。黑格尔要做的事情不是发展政治制度的現成的特定的观念，而是使政治制度和抽象观念发生关系，使政治制度成为观念发展鏈条上的一个环节，这是露骨的神秘主义。

另一种規定是：‘各种不同的权力’是‘概念的本性規定的’，因此，普遍物‘合乎必然性地創造着’它們。这样一来，各种不同的权力便不是由它們‘自己的本性’規定的，而是由另外的本性規定的。同样，必然性也不是从它們自己的本质中引伸出来的，它甚至还没有得批判的证明。相反地，各种不同的权力的命运是由‘概念的本性’預先規定了的，是用印鉴固定在 *santa casa*〔圣宮〕（邏輯）的神圣目录里的……”。

“‘国家的目的’和‘国家的各种权力’被說成实体的特定的‘存在方式’，因而它們就被神秘化了……”。

“对象（这里指国家）的灵魂是現成的，它在对象的肢体产生以前就已經規定好了，其实这种肢体只不过是一种假象。”

“……国家的各种規定的实质并不在于这些規定是国家的規定，而在于这些規定在其最抽象的形式中可以被看做邏輯的形而

上学的規定。在这里，注意的中心不是法哲学，而是邏輯学。在这里，哲学的工作不是使思維体現在政治規定中，而是使現存的政治規定化为烏有，变成抽象的思想。在这里具有哲学意义的不是事物本身的邏輯，而是邏輯本身的事物。不是用邏輯来論证国家，而是用国家来論证邏輯。”<sup>163</sup>

黑格尔既然这样把国家絕對化为宇宙精神的体现，因而就把像普魯士这样的君主国說成是理想的国家，因为他的任务就是要证明普魯士王国是一个理想的国家。

为了从法的观点来論证君主的全能，他以主权这一概念为出发点；因为他把这个概念同它的真正的主体即国家割裂开来，所以这个概念在他那里变成了抽象的本质。然后，黑格尔宣布君主是主权的体现，这就使他能够赋予君主以全能，不过这种全能不是别的，正是无限的任性<sup>164</sup>。

163 《馬克思恩格斯全集》，參閱人民出版社 1956 年版，第 1 卷，第 259、260、263 頁。

164 “假如黑格尔从作为国家基础的现实的主体出发，那末他就沒有必要神秘地把国家变成主体……主观性是主体的規定，人格是人的規定。而黑格尔不把主观性和人格看做主体的宾詞，反而把这些宾詞弄成某种独立的东西，然后神秘地把这些宾詞变成这样宾詞的主体。

宾詞的存在是主体，所以主体是主观性等等的存在。黑格尔把宾詞、客体变成某种独立的东西，但是这样一来，他就把它們同它們的真正的独立性、同它們的主体割裂开来。随后真正的主体即作为結果而出現，实则正应当从现实的主体出发，并把它客体化作为自己的研究对象。因此，神秘的实体成了现实的主体，而实在的主体则成了某种其他的东西，成了神秘的实体的一个环节。”（同上，第 272—273 頁。）

“这样一来，构成国家本质的主权在这里先被看做独立的存在物，被当成了客体。然后这种客观的东西就自然而然地一定又成为主体。但是这种主体在此时看来像是主权的自我体现，其实主权不外是国家主体的客观化的精神。”（同上，第 273 頁。）

“黑格尔把这两个主体互相交織在一起并互相混淆起来，这两个主体就

为了保障王权，黑格尔使立法权从属于行政权，并且把国家制度不受立法权支配的独立性提高为原则<sup>165</sup>。

对国家和国家制度，以及对立法权和行政权的作用的这种理解，仍然不过是一种抽象的邏輯結構，它的目的就是替君主制辩护<sup>166</sup>。

要正确地理解国家和国家制度，不能像黑格尔那样，把国家同人民割裂开来，把国家看成抽象的普遍物，并且把国家的本质归结为政治的国家制度。国家制度不是与历史运动无关的自生的产物，像黑格尔所说的那样，而是革命的结果，并且根据这些革命是来源于行政权还是来源于立法权，国家制度可以具有反动性或民主性<sup>167</sup>。

馬克思在同黑格尔进行了这场原则性的爭論之后，就着手詳細地探討黑格尔所主張的国家組織，用民主国家来同黑格尔的君

是作为‘自我确信的主观性’的主权和作为‘意志所具有的沒有根据的自我規定’、作为个人意志的主权。他这样做是为了制造出体现‘在一个个人’身上的‘观念’。

.....

君主是国家中个人意志的、沒有根据的自我規定的环节，是任性的环节。’  
(同上，第 275—276 頁。)

**165** 同上，第 311—312 頁。

**166** “所以，国家制度是合乎理性的，只要它的各个环节都能消融在抽象邏輯的环节中。国家区分和規定自己的活动不应根据自己特有的本性，而应根据概念的本性……因此，国家制度的理性是抽象的邏輯，而不是国家的概念。我們得到的不是国家制度的概念，而是概念的制度。”(同上，第 267 頁。)

**167** “立法权完成了法国的革命，凡是立法权真正成为統治基础的地方，它就完成了偉大的根本的普遍的革命。正因为立法权当时代表着人民，代表着类意志，所以它所反对的不是一般的国家制度，而是特殊的老朽的国家制度。行政权却完全相反，它完成了一些微不足道的革命、保守的革命、反动的变革。正因为行政权代表着特殊意志、主观任性、意志的巫术部分，所以它不是爭取新宪法反对旧宪法，而是反对一切的宪法。”(同上，第 315—316 頁。)



主国家进行对比,同时广泛地、深入地分析了政治国家和市民社会的本质,从而使他超出了自由主义的範圍,走向激进的民主主义。

黑格尔既然把君主国家說成是宇宙精神的表現,就在原則上不能使君主制具有任性的、专制的性质,因为这是同国家的理性本质相矛盾的。

黑格尔认为,君主在行使自己的权力时,应当依靠官僚机构和以不同方式代表着普遍利益并且构成君主和人民之間的联系环节的各等級。早在发表于《萊茵报》上的一篇关于摩塞尔农民状况的文章<sup>168</sup>中,馬克思便曾責难官僚机构,說它是国家的特权行会,說它首先关心的是保持自己的特殊利益,而根本不代表普遍利益<sup>169</sup>。

他对等級制也做了同样的批判,而且深入地探討了中世紀的等級和当时普魯士国家的等級之間的差別。

在中世紀,不存在政治活动和私人活动之間的差別,因而等

---

<sup>168</sup> 《馬克思恩格斯全集》,人民出版社 1956 年版,第 1 卷,第 210—243 頁。

<sup>169</sup> “同业公会是官僚机构的唯物主义,而官僚机构則是同业公会的唯灵論。同业公会构成市民社会的官僚机构,官僚机构則是国家的同业公会……在社会中創立了同业公会的那种精神,在国家中創立了官僚机构。”(同上,第 300 頁。)

“体現在官僚机构中的‘国家形式主义’就是‘作为形式主义的国家’……官僚精神就是‘形式的国家精神’。因此,官僚机构把‘形式的国家精神’或实际的国家无精神变成了絕對命令。官僚机构认为它自己是国家的最終目的的……

官僚机构是和实在的国家并列的虛假的国家,‘它是国家的唯灵論。’(同上,第 301—302 頁。)

“因此,权威是它的知識原則,而崇拜权威則是它的思想方式。但在官僚界內部,唯灵論变成了粗劣的唯物主义,变成了盲目服从的唯物主义,变成了信仰权威的唯物主义,变成了例行公事、成規、成見和傳統的机械論的唯物主义。”(同上,第 302 頁。)

級既具有政治性又具有私人性，并且由于普遍利益和私人利益的这种結合而造成国家和社会的綜合，这种綜合虽然沒有自由做基础，也就是說虽然否定真正的民主，却构成民主的本质<sup>170</sup>。

相反地，在那由于单独成为商业和地产的独立領域而同国家割裂开来的現代市民社会中，各等級具有另外一种性质。它們构成那些表現着参与立法和国家事务的市民的意志的同业公会<sup>171</sup>。

这就使得各等級具有政治性质。因此黑格尔认为它們是普遍利益的代表，并且因而构成社会和国家、人民和君主之間的联系环节。

实际上，各等級捍卫的决不是普遍利益，而是有产阶级的利

170 “……在中世紀，财产、商业、社会团体和每一个人都有政治性质……一切私人領域都有政治性质，或者都是政治領域……在中世紀，政治制度就是私有财产的制度，但这只是因为私有财产的制度就是政治制度。在中世紀，人民的生活和国家的生活是同一的。在这里，人是国家的真正原則，但这是不自由的人，所以这是不自由的民主制，是完成了的異化。”（《馬克思恩格斯全集》，人民出版社 1956 年版，第 1 卷，第 284 頁。）

“中世紀各等級的全部存在就是政治的存在，它們的存在就是国家的存在。它們的立法活动、它們同意为帝国承担的賦稅只是它們的普遍的政治意义和政治效能的特殊形式……市民社会各等級之具有普遍的立法效能，决不是表示私人等級因此第一次获得了政治意义和政治效能；相反地，这种立法效能只是它們的真正的普遍的政治意义和政治效能的表現……市民社会的等級本身在中世紀时也是立法的等級，因為它們在当时不是私人等級，或者說，因为私人等級在当时是政治等級。”（同上，第 335 頁。）

171 “……国家只是作为政治国家而存在。政治国家的整体是立法权。所以参与立法权就是参加政治国家，就是表明和实现自己作为政治国家的成員、作为国家成員的存在。因此，一切人都希望单独参与立法权无非就是一切人都希望成为真正的（积极的）国家成員，希望获得政治存在，或者說，希望表明和积极确定自己的存在是政治的存在。其次，我們看到，等級要素是作为立法权的市民社会，是市民社会的政治存在。因此，市民社会力图让所有群众，尽可能地让全体都参与立法权，现实的市民社会力图代替立法权的虛构的市民社会，这不外是市民社会力图获得政治存在，或者使政治存在成为它的现实存在。”（同上，第 393 頁。）

益<sup>172</sup>。

但是，这样把等級理解为政治組織，理解为社会和国家之間的联系环节，是同市民社会的根本性质矛盾的。市民社会根本不是，也不可能是政治組織，因为它是私人利益的領域<sup>173</sup>。

不过，黑格尔本人也正确地強調了国家和市民社会的根本不同的性质，把作为普遍領域的国家同作为私人利益領域的社会对立起来<sup>174</sup>。

但是，黑格尔又想借助于被他变成国家和社会之間的联系环节、变成它們的綜合物<sup>175</sup>的各等級，把被他分割和对立起来的国

172 “其次，各等級的政治情緒即他們的意志也是可疑的，因为这种意志的根源是私人观点和私人利益。”（《馬克思恩格斯全集》，人民出版社1956年版，第1卷，第323頁。）

173 “……‘市民社会是私人等級’，或者私人等級是市民社会的直接的、本质的、具体的等級。只有在立法权的等級要素中，市民社会才获得‘政治意义和政治效能’。这是和市民社会連在一起的一种新的东西，是一种特殊的职能。因为正是作为私人等級的市民社会的性质，表现出市民社会同政治意义和政治效能的对立，表现出缺乏政治性质，即市民社会本身沒有政治意义和政治效能的那一面。私人等級就是市民社会的等級……它的本质活动并不包含那种以普遍物为目的的規定；換句話說，它的本质活动不是普遍物的規定，不是普遍性的規定……市民社会的等級不是政治的等級。”（同上，第339頁。）

174 “黑格尔从市民社会和政治国家的分离（从現代的状况）这个前提出发，并把这种状况想像为观念的必然环节、理性的絕對眞理。他描写了政治国家的不同权力的分立这一現代的情形……他把国家的自在自为的普遍性同市民社会的特殊的利益和要求对立起来。总而言之，他到处都在描写市民社会 and 国家的冲突。”（同上，第336頁。）

175 “黑格尔把市民社会当做私人等級同政治国家对立起来……另一方面，黑格尔又希望：（1）当市民社会把自己設想为立法要素的时候，既不是簡單的不可分解的集合体，也不是分裂为許多原子的群体。他不願意市民生活和政治生活有任何分离。（2）……黑格尔把等級要素变成了分离的表现，但同时，这一要素又应当是并不存在的同一的代表者。黑格尔知道市民社会和政治国家之間存在着分离，但是他却希望国家的統一能表现在国家内部，而且要实现这一点，市民社会各等級本身就必須同时构成立法社会的等級要素。”（同上，第336—337頁。）

家和社会連在一起。这种嘗試不仅同他自己的国家理論和社会理論相矛盾,而且也同他的辯证的发展观相矛盾,因为他的辯证的发展观排斥任何用中介来調和各个极端的諸如此类的嘗試<sup>176</sup>。

实际上,黑格尔所以企图借助于各等級来消除国家和社会之間的二元論,是因为在他看来二元論是臆造的。他不是把国家理解为具体的普遍物,理解为人民的现实本质、人民的共同性的表現,而是理解为抽象的普遍物,因而国家就不是在现实中,而只是在表面上同市民社会有別并与市民社会相对立的。这种观点的更深刻的根源,就在于二者的本质在黑格尔体系中是同一的,因为它们共同的本质內容都是私有财产。

实际上,在他那里,私有财产既是市民社会的基础,也是政治国家的基础。但是,这是同黑格尔的整个体系相适应的,因为他的整个体系的前提就是把私有财产当做人格形成的必要条件。构成人格和市民社会的基础的私有财产,同时也是国家的本质內容,因为只有私有财产才是国家的独立性的表現<sup>177</sup>。

<sup>176</sup> “真正的极端之所以不能被中介所調和,就因为它們是真正的极端。同时它們也不需要任何中介,因为它們在本质上是互相对立的。它們彼此之間沒有任何共同之点,它們既不相互吸引,也不相互补充。”(《馬克思恩格斯全集》,人民出版社1956年版,第1卷,第355頁。)

“各等級應該在国王和政府方面同人民方面之間起‘中介’作用,但是事实上它們並沒有起这样的作用,相反地,它們却是市民社会有組織的政治上的对立面。”(同上,第360頁。)

<sup>177</sup> “在……政治国家中,独立性就是以不可轉让的地产为最高表現的私有财产。可見,政治独立不是 ex [从]政治国家的 proprio sinu [本质中]产生出来的,它不是政治国家贈給它的成員的礼物,不是振兴国家的精神;政治国家的成員不是从政治国家的本质中,而是从抽象的私人权利的本质中,从抽象的私有财产中获得自己的独立的。政治独立是私有财产的偶性,而不是政治国家的实体……私有财产在政治国家中所具有的意义是它的本质的意义,真正的意义”(同上,第378—379頁)。

私有財產是國家的真正本質這一事實，在長子繼承制上面表現得最為明顯，因為長子繼承制雖是國家所創造的，卻把私有財產推崇為最高的絕對的形式<sup>178</sup>。

因此，黑格爾在倫理性的名義下對國家所歌頌的一切，實際上不過是私有財產的信條和宗教<sup>179</sup>。

馬克思用民主制來同替普魯士君主制和資產階級社會制度辯護的黑格爾體系對立；和君主制相反，在民主制度下，人民主權和人民的自由意志具有決定的意義<sup>180</sup>。

178 “因此，最高階段的政治制度就是私有制。政治情緒的最高階段就是私有財產的情緒。長子繼承制只是地產的內在本性的外在表現。”（《馬克思恩格斯全集》，人民出版社1956年版，第1卷，第368頁。）

“實際上長子繼承制是土地占有制本身的結果，是已經硬化了的私有財產，是最獨立和最發達的私有財產……”

但是究竟什麼是政治結構、政治目的的內容，什麼是這一目的的目的呢？這一目的的實體是什麼呢？就是長子繼承制，是最高階段的私有財產，是獨立自主的私有財產。在長子繼承制中政治國家對私有財產的支配權表現在哪里呢？表現在政治國家使私有財產脫離家庭和社会而孤立，把它奉為抽象的獨立物。政治國家對私有財產的支配權究竟是什麼呢？是私有財產本身的權力，是私有財產的已經得到實現的本質。和這種本質相對立的政治國家還留下了些什麼呢？留下一種錯覺：似乎政治國家是規定者，其實它卻是被規定者。自然，國家破壞了家庭和社会的意志，但它這樣做，只是為了使不受家庭和社会所支配的私有財產的意志能夠存在，並承認這種存在是政治國家的最高存在，是最高的倫理性的存在。”（同上，第369—370頁。）

179 “國家是倫理觀念的現實。”（黑格爾：《法哲學原理》，第257節，載同上書，第373頁。）

馬克思對這一點回答說：“倫理觀念的現實在這裡成了私有財產的宗教。”（同上，第373頁。）

180 “不是君主的主權，就是人民的主權——問題就在這裡！”

……如果要談同君主主權對立的人民主權，那也是可以的。但是這裡講的已經不是……同一個主權，而是兩個完全對立的主權概念，一個是能在君主身上實現的主權，另一個是只能在人民身上實現的主權。這同上帝主宰一切還是人主宰一切這個問題是一樣的。這兩個主權當中有一個是虛構的，雖然確實已經被虛構出來了。”（同上，第279—280頁。）

通过对黑格尔的这种批判，馬克思达到了民主的思想，于是現在又轉而批判政治国家，因为和黑格尔眼中的国家一样，政治国家也是同社会割裂开来的，因而是同民主的本质相矛盾的。

用馬克思的話來說，不能把国家看成是脱离人民的抽象的普遍物，也不能把国家的本质归结为政治制度。政治制度实际上不是国家的本质的东西。这一点的最好的证明便是：具有同一实在内容，即具有以私有制为基础的同社会制度的国家，可以具有不同形式的政治制度，例如美国的共和制和普魯士的君主制，而这两种对立的国家制度又都是相同的社会关系的政治表现<sup>181</sup>。

<sup>181</sup> “在北美，财产等等，即法和国家的全部内容，同普魯士的完全一样，只不过略有改变而已。所以，那里的共和制同这里的君主制一样，都只是一种国家形式。国家的内容都处在国家制度的这些形式的界限以外。”（《馬克思恩格斯全集》，人民出版社 1956 年版，第 1 卷，第 283 頁。）

赫斯曾在他的《社会主义和共产主义》一文中发挥了对政治国家的这种理解（参閱 Zlocisti, M. Heß, Sozialistische Aufsätze [茲罗齐斯提編：《赫斯社会主义論文集》]，第 75 頁）。

“因此，法制国家應該赋予人民以主权；但是，既然法制国家負有保障抽象的个人自由、个人财产的使命，它就必然会把抽象的統一性或普遍性跟不同的个人对立起来，同时也把自己跟他們对立起来。这就产生了矛盾：希望掌握自己命运的人民分裂成統治者——主人，和被統治者——奴隶。應該屬於全体人民的頒布法令的权利，仅仅落到他們的一部分人手里，亦即总是落到借暴力或阴谋攫取了政权的那一部分人手里……从上一世紀后半期起就部分地存在于北美，而从法国革命时起又存在于欧洲的人定法的国家，同封建的、神权的和专制的国家比較起来，也就是說，同那种受制于财产、出身、民族、宗教等等的自然規定性的国家比較起来，的确是一个进步，虽然这种还没有克服自然規定性，而只是排除了自然規定性的法制国家，与其說接近于绝对的人类社会即共产主义，无宁說更接近于特定的人类社会……如果我能够在北美和俄罗斯之間或在法国政治和奥地利政治之間进行選擇，那末我当然宁願選擇前者，正像在新教和天主教之間我要選擇新教一样。但是，从原則上說来，政体是无所謂的：每一种政体在本质上都同绝对的自由和平等相对立的，并且，無論在专制国还是共和国，在王朝之下还是在多数票选出的政府之下……統治和奴役都依然存在。最多也只是多数人統治少数人罢了。”

尽管国家制度有种种不同，但是对政治国家說来却有一点是共同的，这就是它們都是同社会割裂的抽象本质，并且絕對不符合于真正国家的性质，因為它們都只是在形式上、表面上把人民的利益奉为国家的利益<sup>182</sup>。

但是这就涉及到政治国家产生的原因和形式的问题，馬克思在批判黑格尔的观点时曾經根据費尔巴哈的学說对这个問題做了回答。

黑格尔在建立自己的法哲学体系时，是以国家同社会分离为出发点的。这就跟国家这一概念发生矛盾，因为国家作为社会本质的表现，并不是存在于社会之外并与社会相对立的特殊領域。

黑格尔所以把国家和社会割裂开来，是由于他认为普遍物不是人的本质，并且沒有把人看成是无限物的真正主体<sup>183</sup>，因而使

---

182 “立宪国家是这样一种国家，在这种国家里国家的利益作为人民的真正利益，只是在形式上存在……”（《馬克思恩格斯全集》，人民出版社1956年版，第1卷，第325頁）。

183 “黑格尔之所以发这些謬論，是因为他抽象地、单独地来考察国家的职能和活动，而把特殊的个体性看做它們的对立物；但是他忘記了特殊的个体性是人的个体性，国家的职能和活动是人的职能；他忘記了‘特殊的人格’的本质……是人的社会特质，而国家的职能等等只不过是人的社会特质的存在和活动的方式……黑格尔把宾詞、客体变成某种独立的东西，但是这样一来，他就把它們同它們的真正的独立性、同它們的主体割裂开来。随后真正的主体即作为結果而出現，实則正应当从现实的主体出发，并把它客体化当作自己的研究对象。因此，在黑格尔那里，神秘的实体成了现实的主体，而实在的主体則成了某种其他的东西，成了神秘的实体的一个环节。正因为黑格尔不是从实在的对象（*ἔπορεύμενον*，主体）出发，而是从宾詞、从一般規定出发（而这种規定的某一体現者总是應該有的），于是神秘观念便成了这类體現者。黑格尔不是把普遍物看做一种现实的有限物（即現存的固定物）的现实本质，換句話說，他沒有把现实的存在物看做无限物的真正主体，这正是二元論。”（同上，第270、273頁。）

得国家不成其为现实的普遍物，而成为抽象的普遍物，成为某种自在自为的、作为政治国家而脱离人民生活并与社会相对立的东西。因此，国家不过是存在于单个人的现实物质生活及其私人利益彼岸的外部的东西。

国家和市民社会之间的这种分离，实质上是现存的社会关系和真正的社会本质之间的对立的表现，并且是从私人生活和社会生活之间的矛盾产生的<sup>184</sup>。这种分离使得作为社会成员的市民同国家的公民割裂开来。既然具体的普遍物、人的共同体不是政治国家的本质，所以脱离并且摆脱了市民社会、即自己的具体的、经验的现实性的公民，在国家中就成为自我异化了的本质<sup>185</sup>。

正像人在宗教领域中过着与人間生活相对立的、符合于他的真正本质、社会本质的天上生活一样，公民在国家中也过着这种与市民的社会生活相对立的生活。但是和人的天上生活一样，他也只是以虚幻的方式、在想像中过这种生活，因为政治国家也和神一样，作为一种抽象的普遍物，根本没有人的社会本质作为自己的具

184 參閱《馬克思恩格斯全集》，人民出版社 1956 年版，第 1 卷，第 283—284 頁。

185 “市民社会的等級不是政治的等級”……因此，“市民生活和政治生活……是对立的……市民社会和国家彼此分离。因此，国家的公民和作为市民社会成员的市民也是彼此分离的……因此，他要成为真正的公民，要获得政治意义和政治效能，就应该走出自己的市民现实性的范围，摆脱这种现实性，离开这整个的组织而进入自己的个体性，因为他暴露出来的个体性本身是他为自己的公民身分找到的唯一的存在形式。要知道，作为政府的国家，它的存在是不依赖于他而形成的，而他在市民社会中的存在也是不依赖于国家而形成的。只有在同各种单独存在的共同体的矛盾中，只有作为个人，他才能成为公民。他作为公民而存在是他所真正隶属的任何共同体以外的存在，因而是纯个体的存在……市民社会和政治国家的分离必然表现为政治市民即公民脱离市民社会，脱离自己固有的、真正的、经验的现实性，因为作为国家的理想主义者，公民完全是另外一种存在物，他不同于他的现实性，而且是同它对立的。”（同上，第 339、340、341 頁。）



体内容<sup>186</sup>。和上天一样，国家对人說来乃是一个理想的領域，在那里他过的是与私人利益領域、与市民社会相对立的社会生活。

为了揚棄这种二元論，揚棄国家和社会之間的这种分离，以及从这种分离所产生的人类本质的異化，单靠以改变政治国家形式为目的的政治改革——如用君主立宪制代替专制君主制，或用共和制代替君主立宪制——是不够的，因为这种改革保存了政治国家和市民社会的本质，也保存了它們之間的分离。

虽然在共和制下，与君主制相反，人民的意志具有重要的意义，但这还是沒有超出政治形式的范围，因为在政治形式的范围内，普遍物的領域，作为与私人利益領域相脫离的領域，乃是某种彼岸之物<sup>187</sup>。只有达到了以社会本质和现实的人为自己的具体内容的民主制，才能消除这种二元論<sup>188</sup>。

“其余一切国家結構都是某种确定的特殊的国家形式。而在民主制中，形式的原則同时也是物质的原則。因此，只有民主制才是普遍和特殊的真正統一。例如，在君主制中，或者在仅仅被看做特

186 “在人民生活的各个不同环节中，政治国家即国家制度的形成是经历了最大的困难的。对其他領域說来，它是作为普遍理性、作为彼岸之物而发展起来的……政治制度到現在为止一直是宗教的領域，是人民生活的宗教，是同人民生活现实性的人間存在相对立的人民生活普遍性的上天。政治領域是国家中的唯一国家領域，是这样一种唯一的領域，它的内容同它的形式一样，是类的内容，是真正的普遍物，但因为这个領域同别的領域相对立，所以它的内容也成了形式的和特殊的……君主制是这种異化的完整的表現，共和制則是这种異化在它自己的領域內的否定。”（同上，第 283 頁。）

187 参閱同上书，第 283 頁。

188 “在这里（在民主国家中。——科尔紐），国家制度不仅就其本质說来是自在的，而且就其存在、就其现实性說来也日益趋向于自己的现实的基础、现实的人、现实的人民，并确定为人民自己的事情。国家制度在这里表现出它的本来面目，即人的自由产物……

黑格尔从国家出发，把人变成主体化的国家。民主制从人出发，把国家变成客体化的人。”（同上，第 281 頁。）

殊国家形式的共和制中，政治的人同非政治的私人一样具有自己的特殊的存在。财产、契約、婚姻、市民社会在这里和政治国家一样表现为……特殊的存在方式，表现为一种内容，对这种内容說来政治国家是一种組織形式……在民主制中，同这种内容一起形成而又有别于这种内容的政治国家，对人民說来，本身只是人民的特殊内容和人民的特殊存在形式。例如在君主制中，这一特殊物（即政治制度）具有規定和管轄一切特殊物的普遍物的意义。在民主制中……国家不是某种不同于其他内容的特定的内容。現代的法国人对这一点是这样了解的：在真正的民主制中政治国家就消失了。这可以說是正确的，因为在民主制中，政治国家本身，作为一个国家制度，已經不是一个整体了。

在一切不同于民主制的国家形式中，国家、法律、国家制度是統治因素，但国家并没有真正在統治，就是說，并没有从物质上貫串在其他非政治的領域中。在民主制中，国家制度、法律、国家本身都只是人民的自我規定和特定内容，因为国家就是一种政治制度。

.....

在民主制中，抽象的国家不再是統治因素。君主制同共和制之間的爭論始終都是抽象的国家範圍內的爭論。政治的共和制是抽象的国家形式範圍內的民主制。因此，共和制是民主制的抽象的国家形式，但这时共和制已不再仅仅是政治制度了。”<sup>189</sup>

在民主制度下，正如在中世紀的各等級中一样，私人事务变成公共事务，而公共事务則反过来变成私人事务，但已經不是在不自由的領域中，而是在自由的領域中了。因而，在民主制下，現在存

---

<sup>189</sup> 《馬克思恩格斯全集》，參閱人民出版社1956年版，第1卷，第281—282、283頁。

在于政治国家和市民社会之間的对立，以及人类本质的異化和人类本质向某种对人說来是外在东西的轉化，都被揚棄；同时，在这种制度下，由于社会生活和国家生活的統一，每个人都成为普遍的本质、类的本质。

对黑格尔法哲学的这种批判，帮助馬克思正确地理解了政治国家和市民社会之間的关系，而馬克思便通过这种批判建立起了新的世界观，但这种世界观已經不再符合于資产階級的階級利益，而是符合于无产階級的階級利益了。

但是，这种批判还没有使他达到共产主义，而只是达到对民主制的相当含糊的理解，因为在他看来，民主制必然导致人的解放，而他所要求的改革，如消灭君主制和等級代議制，实行普遍选举制，在本质上也还与資产階級民主制所追求的那些改革并无区别。

\* \* \*

在《德意志年鉴》和《萊茵报》被查封以后，青年黑格尔运动陷于分裂。

大部分青年黑格尔分子，因人民不支持他們反对普魯士国家的斗争而深感失望，于是越来越离开政治运动和社会运动。由于他們的孤立和軟弱，他們在布魯諾·鮑威尔和施蒂納的领导下日益倒退到个人主义和无政府主义的立場上去，并且把一切与个人的絕對自由相矛盾的东西（如宗教、社会和国家）都拋棄了。

反之，一些进步的青年黑格尔分子，如卢格、赫斯、恩格斯和馬克思，則主要地借助于費尔巴哈的“人道主义”，走向民主激进主义或共产主义。

同时，他們也拋棄了自由主义，因为在他們爭取出版自由和立宪制度的斗争完全失敗以后，认为自由主义并不能达到解放人类的目的；他們現在认为，要求得人的解放，只有借助于激进民主主

义或共产主义。

他們这种观点的改变是受到費尔巴哈的影响的；費尔巴哈在《关于哲学改造的临时綱要》和《未来哲学原理》中进一步深入地闡发了自己所特有的观点，并且从他对宗教的批判中发展出“人道主义”的社会学說。他在这一学說中指出，唯心主义哲学如何借助于主体和宾詞的顛倒，把人，亦即现实的主体，变成观念的宾詞。按照費尔巴哈的意見，要正确地理解人和世界，不應該从思維出发，而應該从存在出发，不應該从观念出发，而應該从具体的人和具体的自然界出发，并且应当把具体的人看成主体，而把观念看成他的宾詞。如果說把唯心主义哲学这样倒轉过来可以导致正确的世界观，那末从另一方面說来，由于宗教把人变为宾詞，而把上帝变为主体，所以如果把它同样倒轉过来，也就可以解决人类本质的異化問題了。

人类特性之異化为上帝，使人变成脫离人类生活，亦即脫离同其他人交往的生活的利己主义的、孤立的个人。这种異化将通过消灭宗教而被揚棄，因而人将重新获得異化为上帝的人类特性，并且能够过符合于他的本质的生活即人类的生活。

費尔巴哈的主要功績就在于他把唯心主义倒轉过来，并且用唯物主义（虽然是形而上学的唯物主义）代替了它。

这种唯物主义使費尔巴哈拋棄了黑格尔的全部学說，即不仅拋棄了他的唯心主义的思辨哲学，而且拋棄了他的历史的和辯证的方法。因此，費尔巴哈对人和人类生活的理解仍然保持着形而上学唯心主义的性质。在他看来，人类，正和黑格尔的宇宙精神一样，是决定人类历史的絕對本质。因此，他把爱的作用強調为人类生活的基本原則，这就使他建立起一种关于如何求得幸福的、感伤的和空想的学說，亦即使他走向“人道主义”。

費尔巴哈批判了个人主义和利己主义，并且提出集体生活作为人类生活的理想，因而使社会主义观点（虽然是以“真正的人道主义”这种純空想的形式）成为傾向民主主义和共产主义的青年黑格尔分子所特有的世界观。

傾向于資产階級激进主义的青年黑格尔分子，如卢格、海尔維格和弗呂貝尔，主要从費尔巴哈那里接受了关于“人道主义”的学說，而且最初他們还把反对利己主义的人道主义跟共产主义混为一談。

赫斯在他形成自己的社会主义观点时也是从“人道主义”出发的。但是和費尔巴哈不同，赫斯不是在宗教的基础上，而是在社会的基础上提出了人类本质異化的問題，并且在法国的社会主义和共产主义的影响下，认为宗教方面的異化实质上不过是資产階級社会中所发生的现实生活方面的異化的反映，因为在資产階級社会里，发财致富的渴望和竞争使人离开集体，变成利己主义的個人。在赫斯看来，要揚棄因此而产生的社会本质的異化，单靠消灭宗教是不够的；无宁說必須根本改造社会，而为了改造社会，必須同时实现自由和平等、无政府主义和共产主义。

显然，巴枯宁就是从赫斯那里接受了符合他的本质的无政府共产主义的，但是他却赋予这种共产主义以更加模糊的形式。

和費尔巴哈一样，赫斯沒有站在历史的基础上；他在強調爱的作用具有必然引起社会变革的魔力时，和費尔巴哈一样終於走向空想的感伤的学說。他的功績就在于，他开辟了从費尔巴哈哲学走向社会主义和共产主义学說的道路，这些学說后来直接表达了工人階級的願望和要求。

手工业者出身的革命家魏特林是这种願望在德国的主要代表者；他使他那还具有空想性质的共产主义学說，同工人运动和无产

階級的階級鬥爭緊密地結合起來。

除了魏特林和赫斯以外，羅倫茲·馮·施泰因也促進了當時共產主義思想的傳播。雖然他的《Der Socialismus und Kommunismus des heutigen Frankreichs》（《現代法國的社會主義和共產主義》）一書本來是要駁斥這些學說的，但是却使當時在德國還無人知道的這些學說為當時的德國讀者所了解。同時，他還非常明確地強調了社會主義的改良性質和共產主義的革命性質之間的根本區別，並且提醒人們重視資產階級和無產階級之間的階級鬥爭在現代社會發展中的重大作用。

馬克思和恩格斯就在這種種影響下面，通過不同的道路從民主自由主義轉向社會民主主義和共產主義，同時從唯心主義轉向唯物主義。

通過對“Juste-Milieu”〔“中庸”〕政策的批判而拋棄了自由主義的恩格斯，由於赫斯而達到共產主義，因為赫斯告訴他，共產主義就是人道主義的真正內容。

但是，這種人道主義的共產主義，對於一個跟多情善感的赫斯有原則區別的戰士恩格斯說來，只能是向具體他、真正地理解共產主義過渡的一個階段。我們從他剛一到英國後給《萊茵報》所寫的通訊中就可以看出，他在英國的環境的影響下很快地就擺脫了赫斯的空想的感傷的共產主義。

恩格斯在留居英國期間，根據對英國的經濟狀況和社會狀況的分析，對共產主義的理解具有了越來越具體的內容。同時，他很快地發現，政治的和社會的發展並不決定於觀念，像在德國那樣，而是決定於經濟的和社會的關係，即物質利益。這一點表現在那些維護居民中不同階級（封建地主、資產階級工業家、商人和工人）利益的政黨的形而上。在他看來，英國的發展將使英國陷入

巨大的經濟危机并将因而引起社会革命。恩格斯和赫斯一样，认为社会革命是德国的和法国的革命即宗教革命和政治革命的完成。受到資本家的殘酷剝削和压迫的英国无产阶级是这个革命的动力。但是在这个問題上，他仍然站在青年黑格尔派的立場上，认为英国无产阶级應該掌握費尔巴哈的学說，以便使革命具有激进的性质，因为只有革命才能最后地、彻底地解放工人阶级。开始时他还保持着青年黑格尔派的唯心主义世界观，这种世界观以批判的形式把哲学变为世界历史的动力；但是当他深入地研究英国状况的时候，他开始越来越明确地認識到，历史的发展主要地决定于經濟和社会的关系。这就使得他逐漸地从唯心主义世界观轉向唯物主义世界观，同时对共产主义也有了更加具体的理解。

恩格斯就这样从人道主义轉向共产主义，但已經不再是赫斯的那种空想的感伤的共产主义，因为他已經使共产主义有了牢固的經濟基础和社会基础。在这同时，馬克思通过另一条道路，即不是通过社会—經濟的批判，而是通过哲学—政治的批判，轉向了共产主义。

馬克思在完成这一轉变的时候，虽然离开了自由民主主义，但並沒有接近无产阶级，也沒有参加无产阶级的阶级斗争，因而他对共产主义的看法还是抽象的。

在《萊茵报》被查封以后，他立即着手解决当时他所面临的一个基本問題，即国家的本质及其对社会的关系問題。因为他以前对国家和社会的看法是从黑格尔那里承襲来的，所以他首先必須对黑格尔的法哲学进行批判的分析。

他认真地研究了历史，为这次批判的分析做了准备。他这次分析的出发点，是費尔巴哈对宗教和思辨哲学的批判，以及为費尔巴哈所翻轉过来的、对意識和存在的关系的唯心主义理解。正像

在他之前的卢格一样，他在这次分析中指出，黑格尔是按照自己的邏輯学来建立自己的法哲学的，并且把作为絕對观念的体现的国家当成法的創造性原則。他在按照費尔巴哈的榜样把黑格尔的法哲学翻轉过来以后指出，不是黑格尔的那种被絕對化了的国家，而是社会，才是决定的因素；国家是由在国内占統治地位的相应的关系决定的。

他在研究国家和社会的相互关系时，就是以对国家和社会的这种新的理解为指导原則的。他在这里提出自己研究的目的时，也恰恰是从費尔巴哈出发的，因为这种研究的目的就是要解决人的異化問題。他根据对普魯士国家的分析所进行的这种关于国家和社会的关系的研究，使他对資產階級社会和政治国家做了彻底的批判。在这里他指出，国家，作为“政治国家”，是同資產階級社会对立的；这种对立的产生是由于社会的私人事务同公共事务的分离。

由于在以私有制为基础的資產階級社会中，人不能过符合于他的真正本质即社会本质的生活，因而他不得不把这个本质異化于国家。但是脫离社会，即脫离现实社会生活的国家，只是在表面上体现着社会的本质，因而它对社会也起着上天对人間所起的那种作用。在資產階級社会中，人們过着为私有制所决定的具体的、利己的、彼此隔絕的私人生活。只有在国家中，他們才过着与他們的真正的社会本质相符合的生活，但也只是在幻想中过这种生活。为了消灭資產階級社会和政治国家之間的这种矛盾，从而揚棄人类本质的異化，就必须消灭資產階級社会和政治国家，而代之以既是政治的又是社会的新制度即民主制，在这种制度下，由于社会本质也就是它的具体內容，因而私人利益也就变成了公共利益。

在对黑格尔法哲学所做的这种批判中，馬克思比費尔巴哈更



进了一步，因为費尔巴哈认为，只有消灭宗教才能达到人的解放。与費尔巴哈相反，馬克思主要从人对社会的关系方面来考察人，认为人的異化的主要原因不是宗教，而是以私有制为基础的社会关系。由此可見，馬克思使費尔巴哈的人道主义具有了政治內容和社会內容，并且用社会本质的概念代替了类的本质的概念，指出人要揚棄自己本质的異化并且能过符合于社会本质的生活，就不僅必須消灭宗教，而且必須首先消灭以私有制为基础的资产階級社会及与之相适应的政治国家。

馬克思比赫斯的感伤的共产主义站得更高。他比赫斯更加細致地分析了社会和国家之間的关系，強調了政治变革和社会变革的革命性质，认为这种革命性质是把社会和国家改造成更完善的統一体所必需的。

馬克思在批判黑格尔法哲学的时候还没有达到共产主义，而只是达到了激进民主主义，而激进民主主义的要求則在于使国家和社会把社会的整体变成自己的本质。而且他所提出的改革办法，也基本上沒有超出激进资产階級的要求。

这次批判是馬克思发展上的一个重要阶段，在这个阶段上他虽然承认了社会問題的重大意义，但还没有找到解决社会問題的办法。在費尔巴哈的影响下，他认为人类本质的異化問題是一个主要的問題，不过他也和赫斯一样，不是在宗教的基础上，而是在政治的和社會的基础上提出這個問題，认为私有制是社会关系方面的異化的主要原因，但还没有把消灭私有制看成是揚棄異化的主要条件。

然而，由于馬克思已把黑格尔法哲学翻轉过来，所以这个批判就成了他的发展中的一个决定的步驟：这个批判既使他对国家和社会的本质有了与自由主义观点根本相反的新理解，同时也使他

对历史的发展有了新的看法。因此，馬克思不是从观念出发，而主要是从具体的社会政治关系出发，摒棄了思辨哲学的。

在他看来，历史的动力已經不是观念，不是哲学或抽象的倫理，——实际上他已經到社会关系中去探索这种动力了。他在用这种新的历史观点来进一步研究異化的本质和基础的时候，发现这种異化的原因在于資产階級社会和政治国家的共同基础即私有制。

如果說他在《萊茵报》上仅仅指責了私有制的罪惡，那末与他在《德法年鉴》上发表的著作相联系的他的下一个发展阶段，便必然使他提出廢除私有制的要求。

## 第七章

### 《德法年鉴》

卢格和弗吕贝尔想尽快出版《德法年鉴》的计划遭到了很大困难。1843年5月弗吕贝尔到德勒斯顿去同卢格商谈，然后又去柏林，希望在那里找到撰稿人。但是“自由人”给了他一个很不愉快的印象；他在原则上只邀请了布鲁诺·鲍威尔一人作为刊物撰稿，结果也没有成功<sup>1</sup>。

这时，鲍威尔已经开始对激进派、即多少怀有共产主义情绪的青年黑格尔分子展开斗争。他责备他们没有原则、没有骨气，以致现在撇开了他们过去一直甘为其忠实奴隶的国家，而掉过头来歌颂人道主义或共产主义，坐待它们会给自己带来幸福<sup>2</sup>。鲍威尔用

---

1 “鲍威尔愿意参加这件事情。他比其他人更加狂妄、更加粗暴；他从一开始就认为，现在一切都必然要解体，每个人都必须按照自己的意思任意行动。

但当他一听到我们正想创办一份激进主义的斗争报纸时，他就立刻改变了自己的意见，表示决不袖手旁观。别的人也给弗吕贝尔造成了肯定是不好的印象，甚至可以说是无知蠢人的印象。”（1843年6月4日卢格给马克思的信，参阅《马克思恩格斯全集》，德文版，第1部分，第1卷，下卷，第309页。）

2 “费尔巴哈给了激进派一种他们所期望的本质，使他们能够把这种本质当做他们本身的软弱无力的体现和反映来加以崇拜，因为既不创造个人（Einzelne），又没有个人的创造力，甚至使个人感到对自己事业毫无价值的那种本质。不过是个人的软弱无力的表现。”（B. Bauer, *Vollständige Geschichte der Partekämpfe in Deutschland Während der Jahre 1842—1846*（布·鲍威尔，《1842—1846年期间德国党派斗争全史》），沙洛顿堡，1847年，第3卷，第175页）。

自己的立場和“自由人”的立場來同這種對待國家和社會的消極立場進行對比，說什麼“自由人”決不是用社會崇拜和人民崇拜來代替國家崇拜，而是反對一切威脅個人絕對自由的暴政，不管它是宗教和國家的暴政，還是“群眾”的暴政。由於他把一切政治運動和社會運動都看成是自我意識的個別的、不完全的表現，因而他認為批判不應該注意這一切個別的表現，而應該“揚棄”它們，使精神能夠與消極的、盲目的“群眾”相反，作為獨立的、絕對的、自主的自我意識，擺脫一切可能限制它的自由的東西<sup>3</sup>。為此，他在1843年12月創辦了《文學總匯報》<sup>4</sup>，用來對抗《德法年鑑》的傾向。

由於邀請鮑威爾和“自由人”參加《德法年鑑》的事情未獲成功，因此除了盧格和馬克思以外，《瑞士共和主義者》的那些准青年黑格爾主義者以及孤零零地隱居鄉村的費爾巴哈，也都被當成是德國撰稿人。弗呂貝爾想在10月出版雜誌。考慮到雜誌的預定出版地斯特拉斯堡不大適宜，弗呂貝爾建議盧格同他一道去布魯塞爾和巴黎，以便確定這兩個城市中哪一個最適合於他們的事業。

7月22日，盧格先到布魯克堡費爾巴哈那里去，然後又在7月25日到克羅茨納赫馬克思那里去，同他們商談有關雜誌的事宜。

3 “精神的真正敵人應該到群眾中去找……以往歷史上一切偉大活動之所以從一開始就是失敗的和得不到決定性的勝利，就是因為它們引起了群眾的關懷和喚起了群眾的熱情。換句話說，這些活動之所以必然得到悲慘的結局，是因為作為它們的基礎的那個思想是這樣一種思想：它……是必須得到群眾擁護的。”（《文學總匯報》，1843年12月，第1分冊，第3頁。）

參閱同上書：“批判不創立黨派，也不想有自己的黨派。它在陷入自己的對象中以及與對象相對立時是孤獨的。它跟一切都劃清界限。它把創立黨派所經常必需的一切一般前提，都看成是敵對的教條，如果在它看來——而這在黨派內部是必然的——批判這個前提和駁倒這個前提是困難的話。”（同上，1844年5月，第6分冊，第34頁。）

4 《文學總匯報》是B. 鮑威爾在1843年12月到1844年10月這一期間在沙洛頓堡出版的。

几天以后他在科伦同弗吕贝尔相会，他们一道访问了莫泽斯·赫斯，邀请他为杂志撰稿。赫斯欣然接受了他们的邀请，因为他已经决定离开普鲁士，以免由于曾给《莱茵报》和《来自瑞士的二十一張》写稿而被逮捕<sup>5</sup>。

在此之后，卢格又在布鲁塞尔同赫斯一起逗留了几天，然后就同他一道去巴黎。8月11日，即到达巴黎后三天，他从出版他们的杂志的角度向马克思谈到了这两个都城的优缺点。布鲁塞尔的特点是有着很大的出版自由，同时在创办杂志时也无须缴纳保证金。但是布鲁塞尔是个不能算大的城市，那里的人对哲学问题和政治问题不大感兴趣。相反地，在巴黎这样的大城市里，精神生活和政治生活却是极为活跃的。巴黎是欧洲革命运动的中心，如果再考虑到住在那里的八万五千个德国人，那末作为出版德法杂志和创办能够代替苏黎世“文学社”的德国出版机关的地点，它要比布鲁塞尔合适得多<sup>6</sup>。9月，弗吕贝尔来到已经成为新杂志出

5 “我的最近的著作都在苏黎世的‘Liter Comptoir’（‘文学社’）出版。这些著作在最近几周内就可问世，而在这些著作分发出去以前，我很可能就要返回巴黎，因为否则我就会……危险。”（1843年6月19日赫斯给奥艾尔巴赫的信，《玛尔巴赫席勒博物馆档案》。）

这种担心不是没有根据的，因为在赫斯的文章发表以后不久，内务大臣就指示莱茵省省长严密监视曾给《莱茵报》写稿的人。

参阅1843年8月20日内务大臣冯·阿尔宁给省长冯·沙培尔的信：“把曾经给《莱茵报》写稿的人，主要是著名的赫斯博士，列为共产主义的特别有名的友人，这是没有什么奇怪的。我谨请阁下经常最密切地注视这些人物，尽速地告诉我他们现在何处，以及当局关于他们的行动掌握了哪些情况。”

再参阅1843年9月26日大使冯·阿尔宁从巴黎给外务大臣冯·毕洛的报告。

6 “布鲁塞尔远比巴黎更为脱离德国的生活。巴黎有各种各样的报纸和书籍，更不用说还有来自我们可爱祖国的八万五千人，而在布鲁塞尔则根本没有这些东西。在布鲁塞尔，德国的学者都穷得买不起各种书籍，而德国读者的人数也少，不像巴黎这里适于经营书店。”

版地的巴黎。

現在，還剩下雜誌的財務問題有待解決。為了給“文學社”奠定一個比較鞏固的基礎，起初曾經打算創辦一家股份公司。預定要發行每股五十塔勒的股票一千股，但是這個計劃沒有成功。擁有財產的盧格向“文學社”投入了六千塔勒的股金<sup>8</sup>。

……在布魯塞爾沒有九月法令，沒有保證金和其他一切手續，而這一切在巴黎則把人壓得很厲害。”（1843年8月11日盧格給馬克思的信，載《馬克思恩格斯全集》，德文版，第1部分，第1卷，上卷，第312頁。）

- 7 “弗呂貝爾已經來到這裡，並且已在巴黎把事情辦理完竣。”（1843年9月2日盧格給馬克思的信，載同上書，第315頁。）
- 8 “弗呂貝爾希望自己的企業能有一筆較大的流動資金，並且跟我談到了這一點。我現在有一個想法……是不是發行每股五十塔勒、利率四厘的股票一千股，賣出去用來‘創辦一家自由主義的自由書店，並繼續出版弗呂貝爾的《年鑑》’。弗呂貝爾無論如何都要把我們的企業辦起來並出版雜誌。”（1843年5月4日盧格給馬克思的信，載同上書，第310頁。）

參閱1844年10月盧格給馬克思的信，載W. Marr, Das junge Deutschland in der Schweiz [馬爾：《青年德意志在瑞士》]，萊比錫，1846年，第180頁：

“我打算向具有自由思想和熱愛自由的黨派代表售賣股票，借以為書店籌措資金。這個計劃遭到了不可能再慘的徹底失敗。我不是銷售了一千股，而是在整個德國僅僅銷售了十股。我原來以為，人們一定會承認‘文學社’的功績，並樂於給它以幫助。但是我們這些不善于弄錢的人卻只是受到責備。”

大臣馮·阿爾寧給警察局長馮·普特卡默的公函（1843年11月10日）——關於“文學社”分社的創辦和為此目的的股份公司的創設（Acta des Polizeipräsidenten zu Berlin [柏林警察局長文件]，Prov. Br. Rep. 30, Polizeipräs. Tit. 94, Lit. B. Nr. 424）：

“不久前我接到一份報告，說書商弗呂貝爾、即蘇黎世的‘文學社’的所有主，同《德意志年鑑》的前主編盧格，合伙在斯特拉斯堡創辦‘文學社’，作為蘇黎世的‘文學社’的分社。為此，盧格要投資一萬個弗里德里希金幣，此外還要負責發行每股兩個弗里德里希金幣的股票。書店主因此有權自由出版一切在他的雜誌上發表的著作。據說，在科尼斯堡已經有許多人入了股，並且還征集了訂戶。”

当杂志的物质基础已有保证，就必须使杂志的主要撰稿人在某种程度上确立起一致的观点和倾向，因为这些人所一致信奉的只有费尔巴哈的人道主义，而且对这种人道主义又有着极其不同的理解。

实际上只有马克思和恩格斯对杂志的宗旨有着明确的理解。赫斯和巴枯宁一直囿于他们那种相当混乱的无政府共产主义观点，而费尔巴哈、海尔维格和卢格则仍然坚持纯粹民主的信念。

实际上最重视宗教问题的费尔巴哈，认为社会问题可以通过扬弃宗教异化来加以解决。他没有能够把人道主义同政治运动和社会运动结合起来，而这一点却是恩格斯、马克思、卢格和赫斯已经做到了的。因此，费尔巴哈仍然置身事外，像从前拒绝给《来自瑞士的德意志信使》写稿一样，这回又拒绝了卢格和马克思再三请他为《德法年鉴》撰写文章的邀请<sup>9</sup>。

9 1843年5月24日卢格给费尔巴哈的信（载波林出版的《卢格通信集》，莱比锡，1901年，第2卷，第121页）：

“我们将在国外完全自由地出版杂志（指《德法年鉴》。——科尔纽），彻底抛弃过去的年鉴所有的那些平庸的、烦琐的旧东西，并且围绕着杂志同一些最著名的法国人联合起来，如：列鲁、蒲鲁东、路易·勃朗，可能还有拉马丁（拉梅耐、科尔涅门恐怕不会靠近我们）。这样他们就将同我们一起直接用法文为杂志撰稿（因为大家都能用法文阅读），并且同我们一起组成一个特种的编辑部。我们将同他们共同公布杂志的名称和计划，这样一来我们很快地就会建立起两个民族的精神联盟。

如果您也能在第一期上发表一点东西，那对于计划的实现会有很大的帮助。正像施特劳斯曾为旧年鉴的创刊写过文章一样，您也应当为新年鉴的创刊撰写文章。”

参阅马克思给费尔巴哈的信：

“因此，您如果能马上为第一期写一篇评论谢林的文章，那您就是对我们所创办的事业，而尤其是对真理，做出了一个巨大的贡献。只有您最适合做这件事情，因为您是谢林的直接对立面……您同他的斗争，就是真哲学反对假哲学的斗争……”（《马克思恩格斯早期著作选》，1956年俄文版，第258页）。

費爾巴哈懷疑通過革命是否能夠根本改造德國。因此他答復說，德國還根本不具備從理論轉向實踐的條件，而只有通過國民教育才能改造現存的关系。

他雖然在原則上同意創辦《德法年鑑》和建立德法兩國人之間的精神聯盟的計劃，但是他仍然補充說，必須十分小心謹慎地行事，以免挑起反對派的鬥爭<sup>10</sup>。

當時，在費爾巴哈的影響下，海爾維格、弗呂貝爾和盧格都已樹立起民主的信仰，並且從民主的觀點來研究政治問題和社會問題了。

1843年春天同一個富商的女兒愛瑪·濟格蒙德結婚的海爾維格到法國南部去做婚後旅行，然後在奧斯坦德同恩格斯結識並於9月到巴黎。跟弗呂貝爾和盧格一樣，他也具有人道主義的傾向；他把人道主義解釋為共產主義，因為共產主義在他那里仍然是一種關於未來的模糊的幻想。同時，他不僅遠離無產階級的階級鬥爭，甚至日益脫離自由民主運動<sup>11</sup>。

弗呂貝爾的觀點也是這樣。他從道德的觀點來考察共產主義，

---

10 “我根本不反對這個想法本身，相反地，同法國精神接近，這對我說來甚至不僅僅是一件誘人的事情。但是從實踐的觀點來看，這件事情在目前是不可能實現的。這樣的聯合是引人注目的，因而它不能達到自己的目的，因為它的終極目的就是首先要開誠相見。但是要做到這點，至少必須在今天甚至連微風都沒有的、陷入庸人麻木狀態的德國，掀起一場暴風雨。即使開頭時在我們這裡只有微風，隨着時間的推移也會正式地刮起大風。最好要沉着地行事。先是寂靜無聲，然後雷霆萬鈞，而不是相反……我們還不能從理論轉向實踐，因為我們還沒有理論，至少還沒有闡發得很全面的理論。理論仍然是當務之急……雜誌只能進行伴奏。”1843年6月20日費爾巴哈從布魯克堡給盧格的信（《盧格通信集》，第2卷，第123頁）。

11 參閱1845年費爾巴哈致克利蓋論海爾維格的信，弗萊里著《Le poète Georges Herwegh》（《詩人格奧爾格·海爾維格》）一書所引，巴黎，1911年，第341頁。



认为共产主义就是反对利己主义的斗争，并且相信只有通过国民教育的普及才能实现社会改革<sup>12</sup>。

卢格也和弗吕贝尔一样，倾向于一种模糊的、感伤的“人道主义”，这种“人道主义”实际上跟自由民主主义并无区别。他跟费尔巴哈和弗吕贝尔一起认为，人道主义基本上是一个教育问题，并且实质上只能通过教育来实现<sup>13</sup>。

卢格在他再度受到德国反动派的压迫之后，成了热狂反对一切爱国主义的人，认为爱国主义是实现人道主义的主要障碍<sup>14</sup>。在他看来，德国人要克服爱国主义并为走向人道主义开辟道路，就必须抛掉自己的过去而接近法国这个“人道”和政治的国家。

12 J. Fröbel, Das Verbrechen der Religionsstörung nach den Gesetzen des Kantons Zurich (弗吕贝尔：《从苏黎世州的法律来看破坏宗教罪》，苏黎世和温特图尔，1844年，第119页：“人民将成为有教养的，而教育将成为人民的……只有同时实现了这两者，才有可能出现新的人民文化，才有可能出现我们今天对所谓社会改革所期待的一切。”

13 A. Ruge, Zwei Jahre in Paris (卢格：《巴黎两年》，莱比锡，1846年，第1卷，第76页。卢格在回答卡贝问他是不是共产主义者这个问题时声明说：“我们还根本没有向自己提出人道主义的这个实际问题。我所说的‘我们’指的是哲学和政治的反对派。但是，我们同您在原则上是同道；我们也和您一样，宣布现实的人是社会的原则和目的，不过我们还没有弄清楚社会用来达到这个目的的方法。我们现在只能做到一点：在理论上做一个人道主义者，但怎样使一切人一下子人道化，我们还不清楚。”

A. Ruge, Sämtliche Schriften, Ausgabe II, Band V: Studien und Erinnerungen aus den Jahren 1843—1845 (《卢格全集》，第2版，第5卷：《1843—1845年间的研究和回忆》，曼海姆，1847年，第60页：“当法国的原则一旦达到德国哲学的高度时，整个宗教问题就成为教育的问题，而人只有通过教育才能获得解放。”

14 卢格给普鲁茨的信（未注明日期）；参阅 Polemische Briefe (《论战性书简集》，曼海姆，1847年，第252和256页：“爱国主义和人道主义是对立的。爱国主义意味着政治上无权的臣民；而人道主义则意味着自由公民的国家。把爱国主义消融到人道主义中去，这是现代历史的自由问题。”

卢格当时的观点表现在他的十四点論綱中。1843年11月10日迁居巴黎前不久，他在这个論綱中向他的朋友、詩人霍夫曼·馮·法勒斯累本說明了自己的社会观点和政治观点<sup>15</sup>。

卢格认为，人只有当他永远不成为手段而成为目的的时候，他才能成为一个人。这个思想是卢格的观点的基础。但是卢格同馬克思和恩格斯相反：馬克思和恩格斯把这一要求的实现同經濟关系和社会关系的改造联系起来，认为个人是依赖于其他人的；而卢格則想通过确定一切人对国家的依赖关系来达到这种解放，并且和黑格尔一样，把国家看成是倫理領域、普遍利益領域。

在爭取法国人的合作以前，首先必須在几个德国主編当中建立起观点和傾向的一致。

观点的分歧在“人道主义”这个籠統的漂亮字眼的掩盖下还没有十分明确地显露出来，因而一切怀有民主思想的青年黑格尔分子还有可能在《德法年鉴》中合作。因此，在由于卢格以出資者身分参加“文学社”而使刊物的物质基础得到保障之后，就需要在合作共事之前使观点和傾向达到某种統一。交換意見甚至成了馬克思、卢格、費尔巴哈和巴枯宁之間书信往还的主题和目的。这次书信往还一共有八封——馬克思三封、卢格三封、巴枯宁一封、費尔巴哈一封，——由卢格作为《德法年鉴》的序言发表出来<sup>16</sup>。

这些信的内容使人确信，它們是上述几个人在不同的时期写

---

15 Hoffmann von Fallersleben, Mein Leben (法勒斯累本:《我的生平》), 汉諾威, 1868年, 第4卷, 第59頁以下。

参閱 Heidelberg Abhandlungen, Heft 64, Wolter Neher: A. Ruge als Politiker und politischen Schriftsteller (《海德堡大学論文集》, 第64分册, 渥特·奈尔:《政治家和政論家卢格》), 海德堡, 1933年。

16 《馬克思恩格斯全集》, 人民出版社 1956年版, 第1卷, 第407—418頁。《摘自〈德法年鉴〉的书信》。

的，但是为了使这些信件能够比较完整地说明刊物的立场和宗旨，已经做了一些修改<sup>17</sup>。

从这些通信可以看出，马克思是刊物的发起人和精神领袖。这些通信的头一封是马克思写的（1843年3月），他在这封信里对查封了《莱茵报》的卑鄙的普鲁士政府表示了愤慨<sup>18</sup>。按照马克思的意见，以弗里德里希-威廉四世为代表的浪漫主义反动派，在抛弃了用来掩饰专制制度的自由主义假面具之后，已经暴露了自己的真面目；但是，他写道，这种专制制度的喜剧很快地就会变为悲剧并导致革命。

当时还处于自由派的怯懦立场影响之下的卢格，就民主革命已经临近这个预言答复马克思说，他不应该对德国可能发生革命这一点怀抱幻想，因为这个国家是由卑鄙顺从的忠顺臣民组成的<sup>19</sup>。

马克思坚决地驳斥了对政治形势的这种悲观的估计和消极的立场；这种立场也是“自由人”所坚持的，它使得人们放弃了政治斗争而陷于消极无为的地步。虽然马克思也和卢格一样清楚地知道德国资产阶级的软弱无能，但是他仍然和把整个德意志民族看成卑鄙下贱民族的自由主义者卢格相反，确信德意志民族是革命的

---

17 1890年12月18日恩格斯从伦敦给李卜克内西的信。

18 参阅《马克思恩格斯全集》，人民出版社1956年版，第1卷，第407—408页。

19 “您的信是幻想……我们现在正在经历的是什么呢？是卡尔斯巴德决议的再版……是实行政治自由的尝试的再度失败……我们在从一个可耻的处境落到另一个可耻的处境。”（1843年3月卢格给马克思的信，载《马克思恩格斯全集》，俄文第1版，第1卷，第350页。）

“……这一代的确不是为自由而生的……德国精神，从它的表现来看，是卑鄙的；我可以肯定地说，如果德国精神所表现的正是这样，那末这只能怪它的卑鄙的本性。”（同上，第352页。）

民族，并把希望寄托在这种信念中。例如，他反駁卢格說，不應該对过去感到悲痛并对未来表示怀疑，而正應該从現代世界、庸人世界的絕望状态中汲取信念，相信它能够辯证地轉化为真正人的世界、民主的人类世界<sup>20</sup>。

同时，馬克思超出他的黑格尔法哲学批判的范围，把應該能够創造出真正人的世界的革命，看成是进步思想家和无产者这两个社会集团的事业，因为他們在現存的政治关系和社会关系下面，不得不比其他一切人受到更大的苦难。

按照他的意見，現存制度本身由于貧困的增长而正在促进革命的到來；不过这种貧困的增长不像馬尔薩斯所武断的那样是由人口的过分迅速的增加引起的，而是由日益加剧的剝削引起的，这就必然要使这个制度陷于崩潰。

馬克思第一次以还不十分成熟的形式發揮了自己对共产主义的理解，这种理解使他克服了各种空想的学說。在这些信里他还表述了辯证唯物主义和历史唯物主义的基本思想，并且和恩格斯

---

20 “我亲爱的朋友，您的来信是一支出色的哀曲，一首使人心碎的挽歌，可是它毫无政治内容……

……让死人去埋葬和痛哭自己的尸体吧。最先朝气蓬勃地投入新生活的人，他們的命运是令人羨慕的。但願我們的命运也同样如此。

的确，旧世界是屬於庸人的。但是我們不必把庸人看做一种人們一看见就要躲避的怪物”（《馬克思恩格斯全集》 人民出版社 1956 年版，第 1 卷，第 408—409 頁）。

“庸人的世界就是政治动物的世界……不成其為人的世界。”（同上，第 410 頁。）

“既然我們已經淪落到了政治动物世界的水平，那末更进一步的反动也就不可能了。至于要前进，那末只有丢下这个世界的基础，过渡到民主的人类世界。”（同上，第 412 頁。）“您不会說我对目前的状况过于乐观，假如說我对目前的状况毕竟还没有灰心失望，那只是因为这种絕望的現狀給了我希望。”（同上，第 414 頁。）

一样,认为革命是由于危机和阶级斗争的尖锐化而产生的<sup>21</sup>。

和巴枯宁给卢格的信中所说的一样,马克思也认为只有革命才能彻底医治德国。

大家知道,巴枯宁当时是赞同赫斯的无政府共产主义观点的,他不像恩格斯和马克思那样批判地重新审订赫斯的观点。马克思把即将来临的革命看成是思想家和无产者的共同事业,而巴枯宁则停留在“行动哲学”的直观上面,认为革命主要是精神的解放。例如,他认为德国只有依靠哲学才能求得解放,而哲学现在负有它在18世纪的法国所曾经负起过的那种使命。但是为了做到这一点,德国哲学必须抛弃形而上学的思辨,而像在法国那样捍卫人民的事业<sup>22</sup>。

为了宣传这种似乎能给个人自由提供广阔天地的、模糊的人

---

21 “我只请您注意,庸俗主义的敌人,即一切有思想的和受苦难的人们都已经互相取得了谅解(这在以前是做不到的),甚至那种旧式的臣民的消极繁殖制度也在每日给新人类供应新兵。工商业的制度,人们的私有制和剥削制度正在比人口的繁殖不知快多少倍地引起现今社会内部的分裂,这种分裂,旧制度是无法医治的,因为它根本就不医治、不创造,它只是存在和享乐而已。”(同上,第414页。)

22 1843年5月巴枯宁给卢格的信:

“哲学必须再一次负起它在法国所曾经光荣地负起过的那种使命……”(《马克思恩格斯全集》,俄文第1版,第1卷,第344页)。

“法国人现在仍然是我们的老师。他们在政治方面比我们先进了几个世纪。我们必须急起直追,痛改我们那种无补于世界的不着边际的骄傲自大的毛病,我们必须好好学习,日夜工作,以便使我们能够成为自由的人并给别人以自由。再说一遍,我们必须借助于我们的思想来驾驭我们的时代。”(同上,第345页。)

“即使人民自己忽视自己的事业,我们也没有权利对人民的事业不闻不问……一切都取决于它(德国的理论。——科尔纽),——看它是否能从自己的命运中吸取教训:它已经孤零零地悬在茫茫的太空中,而只有在人民的心灵中才能得到保护。”(同上,第348—349页。)

道主义观点，卢格告訴他想創辦《德法年鉴》的計劃，說这个刊物的宗旨就是要把思想和行动、哲学和政治結合起来<sup>23</sup>。同时，卢格还把這個計劃告訴給費尔巴哈，請他这位新哲学的旗手为杂志的創刊写一篇文章<sup>24</sup>。

費尔巴哈在回信中說，他原則上同意这个計劃，但十分怀疑是否能成功。为了喚起德意志，應該根本改造德意志。但这需要长时期的努力，因为“一切”都已腐烂“透頂”。只有彻底改造人民的意識，首先是批判宗教，才能有所成就<sup>25</sup>。

卢格在遭到費尔巴哈反对以后也沒有放棄自己的計劃，他把新杂志的計劃告訴給馬克思，說杂志的主要目的是反对民族主义和反动势力，并且請他談一談关于这个問題的意見<sup>26</sup>。

9月，馬克思在这次通信的最后一封回信中說，很难对新刊物的計劃和性质发表什么确定的意見。因为即使在批判現存状况和必須改变現存状况的問題上存在着一致的意見，但是当問題一轉到如何正确确定改造国家和社会所必需的改革办法时，这种一致

23 同上，第346—348頁，1843年6月卢格給巴枯宁的信。

24 1843年5月24日卢格給費尔巴哈的信，載《卢格通信集》，第2卷，第121頁。

25 1843年6月費尔巴哈給卢格的信：“我們不会很快地在德国取得成功。一切都已腐烂透頂……我們需要新人……因此，我們應該通过思想和詩歌給新的一代創造一个新的世界。一切都要从头做起。需要許多联合力量的巨大工作。不要让旧制度留下一絲一毫的殘余。歌德說：新的爱就是新的生活；而我們則說：新的学說就是新的生活。”（《馬克思恩格斯全集》，俄文第1版，第1卷，第348—349頁。）

26 1843年8月卢格給馬克思的信：

“我們要在巴黎这里創辦一个刊物，用来充分自由地、披肝瀝胆地探討我們自己的問題和整个德国的問題。确实做到面目一新，这就是新的原則，新的方針，也就是說，要摆脱狹隘的民族主义，猛烈反击极端荒謬的民族独尊思想这种野蛮的反动，因为它连同拿破侖这个暴君一起把革命的人道主义也吞沒了。”（同上，第349頁。）

就会立即消失。馬克思认为，一切拥护改革的人也都不得不承认，他对于应该怎么办这个问题没有明确的概念<sup>27</sup>。不过这将带来一种好处，即人们将不致流于教条式的和空想的行动。与其说用世界应该实现的主观理想来同世界对立，无宁说应该首先对现存的一切进行彻底的、无情的批判<sup>28</sup>。这就必然使教条主义者不得不重新审查自己的学说，并且能够进一步正确地理解应该达到的目的和应该进行的斗争。

同时，馬克思批评共产主义和社会主义是片面的教条，认为共产主义是与私有制(Privatwesen)世界相对立的教条式的抽象观念。

除了共产主义之外，同时还产生了力图通过物质关系的改造来具体地实现真正人类本质的社会主义。

但是这也只是人道主义的片面的实现<sup>29</sup>。社会主义只关心人

27 参阅 1843 年 9 月馬克思給卢格的信(《馬克思恩格斯全集》，人民出版社 1956 年版，第 1 卷，第 415—418 頁)。

28 1843 年 9 月馬克思給卢格的信：

“然而，新思潮的优点就恰恰在于我們不想教条式地预料未来，而只是希望在批判旧世界中发现新世界。到目前为止，一切謎語的答案都在哲学家的写字台里；愚昧的凡俗世界只需張开嘴来接受绝对科学的烤松鸡就得了……如果我們的任务不是推断未来和宣布一些适合将来任何时候的一劳永逸的决定，那末我們便会更明确地知道，我們現在应该做些什么，我指的就是要对现存的一切进行无情的批判，所謂无情，意义有二，即这种批判不怕自己所作的結論，临到触犯当权者时也不退縮。

所以我不主張我們豎起任何教条主义的旗帜。相反地，我們应当尽量帮助教条主义者认清他們自己的原理的意义。”(同上，第 416 頁。)

29 “例如共产主义就尤其是一种教条的抽象观念，而且我指的还不是某种想像中的和可能存在的共产主义，而是如卡貝、德薩米和魏特林等人所鼓吹的那种实际存在的共产主义。这种共产主义只不过是人道主义原則的特殊表现，它还没有摆脱它的对立面即私有制的存在的影响。所以消灭私有制和这种共产主义绝对不是一回事；除了共产主义外，同时还出现了如傅立叶、蒲魯东等人的别的社会主义学说，这决不是偶然的，而是完全必然的，因为这种共产主义本身只不过是社会主义原則的一种特殊的片面的实现而已。”(同上，第 416 頁。)

类生活的物质方面，而把表现在宗教和科学中的、人的理論生活抛在一边。但是，如果我们要想彻底实现人类的本质，彻底使人成为自由的，那末宗教和科学就同样应该成为批評的对象。这种批評对于《德法年鉴》說来所以尤其重要，是因为从今以后主要地要通过它才能对德国人发生影响<sup>30</sup>。

这种批評应该首先涉及到政治国家。正像宗教批判可以确定人的真正本质一样，对政治国家的批判——只要这种批判把理想国家看做是政治国家的矛盾和对立面——也可以确定社会真理和社会需求<sup>31</sup>。

馬克思举自己对黑格尔法哲学的批判作为例子；他在这个批判中曾經指出，代議的立宪制对等級制來說是一个进步，因为前者使政治国家和市民社会更加显明地分离开来。

30 “然而社会主义的原則，整个說来，仍然只是涉及到真正人类本质的实际存在的这一方面。我們还应当同样地注意另一方面，即人的理論生活，因而应当把宗教、科学等等当做我們批評的对象。此外，我們还希望影响我們同时代的人，而且是我们同时代的德国人。那末請問，这该怎么着手呢？有两种情况是无庸怀疑的。首先是宗教，其次是政治；这两者目前在德国正引起极大的兴趣。不管这两个对象怎样，我們应当把它们作为出发点，而不应当拿任何現成的制度，例如《伊加利亚旅行記》中的制度，来和它們对立。”（《馬克思恩格斯全集》，參閱人民出版社1956年版，第1卷，第416—417頁。）

31 “理性向来就存在，只不过它不是永远以理性的形式出現而已。因此，批評家可以把任何一种形式的理論意識和实践意識作为出发点，并且从現存的现实本身的形式中引出作为它的应有的和最終目的的真正现实。至于談到现实的生活，那末即使政治国家还没有自觉地充滿社会主义的要求，在它的各种現代形式中也包含着理性的要求。而国家还不止于此。它到处意味着理性已經实现。但同时它又到处陷入理想的使命和各种现实的前提的矛盾中。

所以从政治国家自身的这个冲突中到处都可以引出社会的真理。正如宗教是人类理論斗争的目录一样，政治国家是人类实际斗争的目录。可見政治国家在自己的形式范圍内 *sub specie rei publicae*（从政治角度）反映了一切社会斗争，社会需求和社会真理。”（同上，第417頁。）



这种分离有双重的优越性，即首先吸引以代議制为基本要求的自由党派参加进步的活动，然后又使这个党派明确看到政治国家和真正国家之間的矛盾，从而轉向社会主义<sup>32</sup>。

由于这种批判沒有脱离世界的抽象教条的性质，而是使人明确地意識到他們應該为之斗争的目的，所以这种批判完全能够完成自己的使命。

馬克思得出結論說，不是靠确立教条，而是靠批判宗教和政治来实现的意識的改革，應該成为杂志的口号。这种意識的改革不是导致空想，即把理想和现实、未来和現在对立起来，而是导致对当代的要求和斗争的自我認識，导致对下述情况的这样一种明确的理解，即这个斗争的目的不能够任意規定，而只应从关系本身引伸出来<sup>33</sup>。

---

32 “所以把最特殊的政治問題，例如等級制和代議制之間的区别的問題作为批判的对象，毫不意味着降低 hauteur des principes (原則高度)，因为這個問題只不过是用政治的言辞来表明人的統治和私有制的統治之間的区别而已。这就是說，批評家不但能够，而且應該接触这些政治問題(在道地的社会主义者看来這些問題是不值得注意的)。当批評家在指出代議制比等級制优越时，他就接触到了一大批人的实际利益。批評家把代議制从政治形式提高为普遍的形式，并指出这种制度的真正意义，也就使得这些人越出了自己的范围，因为他們的胜利同时也就是他們的末日。”(同上，第 417 頁。)

33 “所以，什么也阻碍不了我們把我們的批判和政治的批判結合起来，和这些人的明确的政治立場結合起来，因而也就是把我們的批判和实际斗争結合起来，并把批判和实际斗争看做同一件事情。在这种情况下，我們就不是以空論家的姿态，手中拿了一套現成的新原理向世界喝道：真理在这里，向它跪拜吧！我們是从世界本身的原理中为世界闡发新原理。我們并不向世界說：‘停止斗争吧，你的全部斗争都是无謂之举’，而是給它一个真正的斗争口号。我們只向世界指明它究竟为什么而斗争；而意識則是世界應該具备的东西，不管世界願意与否。

意識的改革只在于使世界认清本身的意識……向它說明它的行动的意义。我們的全部任务只能是賦予宗教問題和哲学問題以适合于自觉的人的形

馬克思在這封信里提出了他自己擬定的《德法年鑑》的綱領，認為《德法年鑑》的目的就在於通過批判同政治運動和社會運動的結合來根本改造社會和國家。

他對教條主義的否定是從黑格爾那里承襲下來的<sup>34</sup>，並且為同“自由人”的鬥爭所確證。這種否定使他沒有為了某種抽象的理想而去非難現存事物，沒有試圖按照這種理想去確定歷史的發展；而在各種社會主義學說和共產主義學說開始對他發生深刻影響的時候，這種否定使他沒有接受它們的空想因素。正像他從一開始就對黑格爾、費爾巴哈和赫斯抱着批判的態度一樣，他不是根據抽象的理想，而是根據具體的歷史條件，看到空想社會主義中有價值而又能發展的因素同虛妄而又無任何價值的因素之間的區別<sup>35</sup>。

態，像費爾巴哈在批判宗教時所做的那樣。

因此，我們的口號應當是：意識改革不是靠教條，而是靠分析那神秘的連自己都不清楚的意識，不管這種意識是以宗教的形式或是以政治的形式出現。那時就可以看出，世界早就在幻想一種一旦認識便能真正掌握的東西了。那時就可以看出，問題並不在於從思想上給過去和未來划下一條不可逾越的鴻溝，而在於實現過去的思想。而且人們最後就會發現，人類不是在開始一件新的工作，而是在自覺地從事自己的舊工作。

這樣，我們就能用一句話來表明我們雜誌的方針：對當代的鬥爭和願望作出當代的自我闡明（批判的哲學）。這是既為了世界，也為了我們的工作。這種工作只能是聯合起來的力量的事業。問題在於懺悔，而不是別的。人類要洗清自己的罪過，就只有說出這些罪過的真相。”（同上，第417—418頁。）

34 “……因此，我再重複一下我前此已經指出過的一點：哲學，正因為它探究的是理性的東西，因而乃是对現有的、實在的東西的理解，而不是對於只有上帝才知道存在於何處的彼岸本原的揭明……”（《黑格爾全集》，1934年俄文版，第7卷，第14頁。）

“理智最喜歡把現實同觀念分開，把自己的抽象化的夢想當做某種真實的東西，而以應有沾沾自喜；它還特別喜歡在政治領域規定這種應有，仿佛世界只是在靜候它的指教，以便知道它應該是怎樣的，而它現在並不是那樣的”（黑格爾：《小邏輯》，參閱三聯書店版，第56頁）。

35 從下面這樣一個原則性的立場，可以清楚地看出他已經克服了那種把某種理

尽管有这些肯定属于现实主义的因素，馬克思仍然在某种程度上带有唯心主义的色彩，因为他的历史知識和經濟知識的不足，以及他对无产阶级階級斗争的隔膜，都使得他还不能从經濟关系和社会关系明确地推演出社会发展的基础和形式。从他还过高估計批判和意識改革在历史发展中的作用这一点，就可以看出这种唯心主义的因素。他根据費尔巴哈的观点相信，正像人通过宗教批判可以意識到自己的真正本质一样，社会也可以通过对于它的本质在其中異化的政治国家的批判而达到这种意識。国家和社会的改造以及人道主义的实现，是社会意識的这种改革的必然結果。

他在这些信中关于如何实现人的解放所表述的意見（他把人的解放仍然想像为民主的一种形式），还不像他在那些把人道主义理解为共产主义的文章中表现得那样肯定和明确。因此，在他和还以善意观察者的态度对待共产主义的卢格之間，这时还没有暴露出几个月之后才暴露出来的那种观点的分歧。他們在取得基本路綫的一致之后就能够出版杂志了。

为了使杂志的名称和綱領能够在某种程度上兌現，現在还需要物色一些法国撰稿人。卢格兴高采烈地来到巴黎，以为法国人会欢迎将使他們彻底摆脱宗教的德国哲学<sup>36</sup>。因此，当他到处遭到

---

想同现实对立起来，因而把未来从現在割裂开来的空想主义：“那时就可以看出，問題并不在于从思想上給过去和未来划下一条不可逾越的鴻沟，而在于实现过去的思想。”（《馬克思恩格斯全集》，人民出版社1956年版，第1卷，第418頁。）

36 “这是通往巴黎这个新世界的門槛的道路。但願它能实现我們的理想。在我們旅途的終点，我們將发现巴黎的巨谷、新欧洲的搖籃、碩大的魔釜，世界史就在这魔釜里沸騰着，并从那里像泉水一样不断进涌而出。”（卢格：《巴黎两年》，萊比錫，1846年，第1卷，第4頁。）

“我們在巴黎有胜利也有失敗。甚至我們的哲学（我們現在已經把它向前推进了一步），在它还没有在巴黎同法国精神結合起来以前，也不会成为一种力量。”（同上，第59頁。）

冷遇或反对，而最后只得到赫斯介紹給他的那些民主主义者和社会主义者的推托或拒絕的答复时，他真是大失所望。

卢格首先趨訪的拉梅耐在听到可以使科学摆脱宗教的人道主义之后感到十分驚訝，并且对卢格发了一套关于形而上学的冗长議論<sup>37</sup>。在路易·勃朗那里也并不順利。路易·勃朗海闊天空地談論无神論的反宗教宣傳的危險性，认为这种宣傳有利于加强资产阶级自由主义；同时他还建議直接轉向社会主义，而不要轉弯抹角地通过人道主义<sup>38</sup>。

开头曾經答应卢格在傳播思想方面进行合作的拉馬丁（他把这种思想称之为“崇高的和神圣的”），当他一发觉《德法年鉴》将成为革命的刊物，就又表示謝絕了<sup>39</sup>。

参閱 Stadtarchiv Köln〔《科倫市档案》〕，1843年10月11日弗呂貝尔从巴黎給 D. 奧本海姆的信：

“我們从法国激进派那里得到最坚决的支持，而任何其他来自德国人的計劃都未必能像我們的計劃这样得到贊同，甚至是热情的共鳴。我們的計劃甚至对法国的政治都发生了重大的影响，这一点是我們現在可以确信的。”

37 “誠然，我們不能期望得到他們真正的合作，虽然我們除了提出科学應該摆脱信仰，而人應該成为倫理世界的終极目的这个原則之外，並沒有提出任何东西，但就是这样也使他們大感为难。”（卢格：《巴黎两年》，萊比錫，1843年，第1卷，第147—148頁。）

38 L. Blanc. La Revue indépendante〔布兰克：《独立評論》〕，1843年11月，第62頁。卢格：《巴黎两年》，第1卷，第157頁。

39 J. Fröbel, Ein Lebenslauf〔弗呂貝尔：《經歷》〕，斯图加特，1890—1891年，第1卷，第135頁：

“我們的計劃通过《德法年鉴》使两个民族接近起来。他（拉馬丁。——科尔紐）曾称这个計劃为 «une idée sublime et sainte»〔“崇高的和神圣的思想”〕。我怀疑的只是，如果他了解了唯一的第一期的內容，他是否还会认为他那 «idée sublime et sainte»〔“崇高的和神圣的思想”〕的說法合适并加以贊許。”

参閱 1843年11月18日《曼海姆晚报》：

“今年之內就将出版第一期〔指《德法年鉴》。——科尔紐〕，其中将包括拉馬丁論法国和德国的关系的文章。”（引自 B. Bauer. Vollständige Geschi-

卢格在其他社会主义者和共产主义者那里也遭到了同样的失败。蒲鲁东当时不在巴黎<sup>40</sup>。列鲁放棄了理論工作，而埋头于发明压气机。怀有宗教情緒的卡貝不大喜欢卢格的无神論，并且指責卢格，說他不是共产主义者<sup>41</sup>。最后，他邀請孔西得朗参加撰稿的計劃也未能成功，因为孔西得朗怀疑卢格企图用暴力来实现他（孔西得朗）的思想<sup>42</sup>。

这次失败的主要原因是，大多数法国社会主义者和共产主义者都是有神論者，他們不欢迎把否定上帝和消灭宗教放在首位的德国激进派。

由于法国人的普遍謝絕，于是不得不单纯依靠德国人，虽然德国人是否参加也还是成問題的<sup>43</sup>。

費尔巴哈对杂志敬而远之。在婚后旅行期間曾經到过法国而后来又回到德国的海尔維格，以及 1843 年 6 月从苏黎世被放逐后先后到过洛桑、伯尔尼、布魯塞尔，而最后来到巴黎的巴枯宁，都未能积极参加杂志的工作，結果只剩下了馬克思、恩格斯、卢格、赫斯

---

chte der Parteikämpfe in Deutschland Während der Jahre 1842—1846 (布·鮑威尔：《1842—1846 年期间德国党派斗争全史》，沙洛頓堡，1847 年，第 1 卷，第 295 頁。)

參閱卢格和馬克思給拉馬丁的信，載 1843 年 12 月 10 日 *La Démocratie Pacifique* (《和平的民主》)。

**40** 蒲魯东当时在里昂任職員。直到 1844 年 9 月他才到巴黎，在那里一直住到 1845 年年底。

**41** 卢格：《巴黎两年》，第 1 卷，第 69、77 頁。

**42** 同上，第 107—108 頁。

**43** 1843 年 11 月卢格給費尔巴哈的信（載 Feuerbach, Briefwechsel (《費尔巴哈通信集》)，第 2 卷，第 148 頁)；

“我承认我很担心，如果連您都拒絕，那末又讓我們到哪里去找作家。所以，我对您的明智抱着很大希望，因为它很早以来就引导您走上法国人的道路和人道主义的道路，并使我們擺脫了許多羈絆。”

和海涅。

和白尔尼相反，海涅在他居住巴黎的初期曾經远离政治生活<sup>44</sup>。

但是德国禁止他的书籍进口（1841年12月），使得他同激进派接近起来，并且对普魯士国家采取了更加鮮明的立場<sup>45</sup>。

同时，海涅在他給奥格斯堡《总汇报》写的通訊中，对社会問題和社会学說表現了越来越大的兴趣。他特別感到兴趣的是共产主义，认为它是一支未来的力量，并且把它比做注定要在現代悲剧中扮演主要角色的英雄人物的巨大神秘力量<sup>46</sup>。

对共产主义的这种同情决定了他同《德法年鉴》的合作，因为在馬克思的领导下《德法年鉴》表現了鮮明的共产主义色彩。

不过，卢格并不十分重視海涅，他在給他妻子的信中重述了他早先在《哈雷年鉴》上对海涅的輕浮放蕩的指責<sup>47</sup>。

44 Houben, Gespräche mit Heine(霍本：《同海涅的談話》)，波茨坦，1852年，第423頁以下；1843年9月海涅同亚历山大·韦里的談話。

45 1842年2月28日海涅从巴黎給康培的信：

“……我建議对普魯士宣布你死我活的公开战争。用和平的办法在这里是什么都得不到的。您知道，我已經溫和到了极其危險的程度，請您不要认为我的建議是出于意气。我鄙棄通常的教条主义者，并且对他們的行为抱有反感。这首先是因为他們总是不識时机。但現在当問題一旦涉及到向普魯士的卑鄙阴險行为进行报复，我甚至将向最齷齪的叛乱者伸出手来，并且完全听任他們放手做去。”（《海涅全集》，俄文版，第2卷，第448頁。）

46 海涅在1842年6月20日奥格斯堡《总汇报》上发表的1842年6月12日的通訊。

47 “海涅的諷刺詩是一种矯揉造作的詩，它的原則就是力求題材引人入胜，为了使題材显得有趣而牺牲实质。”参閱卢格：

“我們从浪漫主义者那里看到，为什么在虛榮心这面鏡子面前人物的空虛的运动不可能合乎邏輯；我們从海涅的抒情詩中看到，这种詩是虛偽、自相矛盾和怀疑一切真理的詩。”

海涅对卢格也不大同情，认为他是一个心胸狭隘的庸人<sup>48</sup>。当海涅转向激进主义的时候（甚至卢格也承认这种转变<sup>49</sup>），由于他的世界声誉对于杂志有利，他的合作仍然受到热烈的欢迎。

10月，杂志的组织工作大致结束，于是杂志的同人都聚会于巴黎。弗吕贝尔是在9月末到那里的。

不久，因会见恩格斯而在奥斯坦德略事耽搁的海尔维格来到巴黎。接着来的是马克思夫妇，他们在11月11日卜居Rue Vaneau〔瓦诺街〕三十八号；12月初卢格夫妇也来到巴黎，他们跟马克思夫妇住在一处<sup>50</sup>。

卢格在他短期留居德国期间曾经试图再为杂志物色几个撰稿人，但未获成功<sup>51</sup>。

由于法国人都拒绝了，杂志只是在马克思、恩格斯、卢格、赫斯、海涅、海尔维格和年轻的德国记者贝尔涅依的合作下勉强创办

---

48 “卢格是个庸俗的人。有一次他不怀任何成见地照着镜子，承认贝尔韦迪尔的阿波罗雕像仍然比自己漂亮。他的灵魂里已经有自由，但是这种自由无论如何不愿进入他的躯体，而且不管他怎样向往着古希腊那种裸体的自由，他仍然不敢脱掉那条现代野蛮人的短裤，尤其是基督教日耳曼的那条道德仁义的衬裤。”（《海涅全集》（十二卷集），俄文版，第10卷，《思想和箴言》，第194页。）

49 《卢格通信集》，第1卷，1843年8月28日J. 卢格从巴黎给A. 卢格的信：

“昨天我同海涅晤谈。你甚至不能想像，这个老狐狸在同我面对面谈话时表现得多么坚决。”

50 1843年10月11日弗吕贝尔给奥本海姆的信：

“卢格为了亲自料理家务而回家去了。我们天天盼望着马克思。海尔维格也暂时留在这里。我有事情要到瑞士去，但是可能很快就重新回到这里。”（载《科伦市档案》）

1843年9月22日卢格给马克思的信：“我想向海尔维格、毛勒，而可能的话也向您建议，我们合拢到一起来过生活，就是说我们四家共用一个厨师和厨房，并且共用一个餐间；此外，每一家还可以各备自己专用的房间。”（《马克思恩格斯全集》，德文版，第1部分，第1卷，下卷，第315页。）

起来。貝尔涅依曾是《曼海姆晚报》的撰稿人，并曾在巴黎主編民主报纸《前进报》。

虽然这些德国撰稿人在反对普魯士政府和信仰“人道主义”方面是一致的，但是他們对于“人道主义”的具体内容以及实现“人道主义”的手段和途径却抱着不同的看法。

同馬克思一起主办杂志的卢格仍然保持着他的自由民主主义观点，而他的改良主义的计划也几乎没有超出人民的精神解放的范围。他认为，不是通过社会的改造，而只有普及国民教育，才能实现人民的精神解放<sup>52</sup>。

卢格在这个计划中拟定了《德法年鉴》的纲领，这个纲领除了自由主义和人道主义的词句以外再无其他东西。他在纲领中强调了法国人和德国人联合起来的必要性，认为这样可以使法国人摆脱宗教压迫，而使德国人摆脱政治压迫，并能促进人道主义的实现<sup>53</sup>。

51 1843年12月卢格从美因河畔法兰克福給馬克思的信：

“只有瑙威尔克和勃律盖曼对我们的著作计划表示满意……到了巴黎我才明白，德国的自由派已经彻底地背叛了我们……我想您已经給蒲魯东写过信。否则我们到头来将不得不因为得不到法国人的合作而自己动手。我们是不是邀请一下桑德和特莉斯坦这两位女士？她们倒比路易·勃朗和拉馬丁更激进些。”

52 卢格：《巴黎两年》，第1卷，第305頁：

“当然，人民劳动的一切組織现在都还没有得到解放。扩大人民的自由，让人民过人的生活，这是只有通过联合和組織才能获致的巨大进步；但根除利己主义和反人道主义则是一个完全不同的任务，这个任务虽然是现代一切民主运动的基础，却还没有在路易·勃朗的研究著作中提出来。”

53 《德法年鉴》，第1—16頁，卢格拟定的《德法年鉴》纲领：

第4頁：“在人民还没有把哲学当做自己发展的原则的时候，人民是不自由的。哲学的任务就在于把人民提高到这样的教养水平……”。

第5頁：“哲学就是自由并且能产生自由，而我們所理解的自由是真正人



由于卢格到巴黎后不久就患病，所以他不能继续参加杂志的工作，并且不得不把领导工作交给马克思。但是因为他们的观点终于发生分歧，杂志未能长期维持下去，而只出了一期年鉴，也就是说只在1844年3月出了一期合刊号<sup>54</sup>。

的自由，即政治自由……”。

第6页：“使科学具有世俗性质的任何工作，科学同政治的任何联系——这都是直接同法国的联系。反对法国和反对政治，反对政治和反对自由——这在欧洲是同一回事……”。

第8页：“或者直接达到人的自由和纯人道主义的要求，或者系统地即以哲学的方式把宗教和政治中的一切浪漫的丑事都做尽之后再一一加以克服，在这二者中间是存在着很大的区别的。”

第8页：“这两个民族的最现实的联合，就是促进他们的教育，而这样的联合就是自由的胜利。”

第10页：“在纯原则领域所花的劳动没有白费，我们德国人花了那样多的力气在超世界领域所做的工作也没有白做。

这种劳动、这种工作将导致新原则的最彻底的胜利；使它的成果能为法国人所接受，也就是说永远保障被法国人变为18世纪的哲学和自己的革命的那种伟大的改造。”

**54** 卢格和马克思所出版的《德法年鉴》的目录：

《德法年鉴》的计划。——卢格

《1843年的通信》。

《给国王路德维希的颂歌》。——海涅

《最高法院根据对V.雅科比博士的审理，就背叛国家、侮辱陛下和粗暴污蔑国家法律等罪名所做的判决》。《黑格尔法哲学批判导言》。——马克思

《政治经济学批判大纲》。——恩格斯

《巴黎来信》。——赫斯

《1834年6月12日维也纳部长会议最后议事录》。——K.贝尔涅依

《背叛》。——海尔维格

《英国状况》。——恩格斯

《论犹太人问题》。——马克思；《犹太人问题》。——B.鲍威尔，1843年。

《现代犹太人和基督徒获得自由的能力》（《来自瑞士的二十一张》）。——

B.鲍威尔

《报纸展望》。

和卢格不同，馬克思当时已經从社会民主主义迅速轉向共产主义，而这种共产主义已經不像赫斯的共产主义那样带有感伤的、空想的性质，而是被理解为无产階級階級斗争和无产階級革命的目的了。

如果說在馬克思給卢格的那封提出了他自己的《德法年鉴》綱領的信中已經暴露出他和卢格之間的意見分歧，那末当馬克思在巴黎接触到新的社会世界和政治世界，并且更进一步接近新世界观的时候，这种意見分歧就必然更加尖銳得多地表現出来，并且不能再为人道主义这个共同的口号所掩盖了。

巴黎的生活对馬克思所发生的影响，正像英国的生活对恩格斯所发生的影响一样。但是，恩格斯通过他自己的活动彻底地熟悉了英国的社会經濟生活，并且根据对他发生特別强烈影响的这种生活的批判分析，形成了对于共产主义的新的理解；馬克思則首先对法国的社会政治生活、特别是无产階級的階級斗争感到兴趣。这就使得他对共产主义的理解，同恩格斯的理解比較起来，与其說带有社会經濟的色彩，无宁說带有社会政治的色彩。

巴黎給他提供了两个因素，促使他从还带有抽象和混乱性质的民主观点轉向共产主义。正是在法国，他发现了具有革命傳統和高度階級觉悟的、人数众多的无产階級，发现了为 1830 年的资产階級革命所彻底实现的 1789 年大革命的傳統。

在巴黎，1830 年革命后成了公认的統治階級的资产階級同无产階級之間的階級斗争日益加剧，因此这时在馬克思看来，共产主义已經不是一种抽象的理論，而是无产階級階級斗争的具体目的了。尽管許多次的革命起义、特别是 1839 年的起义被鎮压下去，无产階級却一直处于待机而动的状态中，而巴黎則比其他任何地

方更加是爭取社会主义和共产主义的实际政治斗争的中心。圣西门和傅立叶的学说已经过时，有越来越多的社会主义和共产主义的学说产生出来<sup>55</sup>。

那些不要求消灭私有制，而只要求改革资产阶级社会的、采取妥协立场的社会主义学说，已经不能使马克思感到满意，因为他作为革命的辩证论者，确信只有矛盾的尖锐化才能促进进步。

这种情况还使他抛弃了卡贝的具有同样缺点的共产主义学说。布朗基的学说是能够引起他重视的唯一学说，因为布朗基接受了巴贝夫的革命遗产及其关于阶级斗争的学说，把共产主义革命看成是无产阶级解放的唯一手段。

这个学说流传于巴黎工人的秘密团体中，并且得到“正义者同盟”盟员的热烈响应，而马克思是在到巴黎后就同“正义者同盟”保持着联系的。马克思没有参加“同盟”的原因是和恩格斯一样的；恩格斯曾经指责秘密的工人团体脱离无产阶级群众，虽然只有无产阶级群众才能胜利地进行革命。在“同盟”中占支配地位的那种模糊的共产主义观点也不能使马克思满意，何况他当时又正在力图首先使自己的观点明确起来<sup>56</sup>。

虽然如此，他却对这些工人抱着深厚的同情，认为他们的信心、勇气和自我牺牲精神是跟德国资产阶级的那种软弱无力和怯懦大不相同的；他从这种对他说来已是具体现实的无产阶级身上，

55 空想社会主义当时主要以企图深化圣西门的社会主义思想的培克为代表，其次则是把傅立叶和蒲鲁东的学说系统化的孔西得朗和路易·勃朗；除了他们以外，卡贝、德萨米和布朗基则宣传空想共产主义。

56 “在我第一次居住巴黎期间，虽然跟‘同盟’在当地的领导人以及大多数法国秘密工人团体的领袖有着个人的交往，但却没有参加其中的任何一个团体。”（《马克思恩格斯全集》，俄文第1版，第12卷，第1部，第302页。）

看到了必将解放人类的那种力量<sup>57</sup>。

直接积极参加工人运动，以及在居住巴黎的馬克思面前展开的实际斗争和理論斗争的新世界，都成了促进他的思想发展的强有力因素。从他給《德法年鉴》写的两篇文章——《論犹太人問題》和《黑格尔法哲学批判导言》——就可以看出这一点。这两篇文章以及恩格斯的文章和海涅的詩，是唯一具有不朽价值的一部分。

第一篇文章《論犹太人問題》的大部分还是在克罗茨納赫动手写的，而在巴黎完成的<sup>58</sup>。他的巴黎生活还没有对这篇文章发生多大影响。实际上，这篇文章是馬克思的黑格尔法哲学批判的繼續和深化，与这次批判有着直接的密切联系。但这篇文章却证明了馬克思在理論发展方面有了极其显著的进步。

犹太人問題是当时討論得很热烈的一个問題，并且引起了青年黑格尔派的兴趣<sup>59</sup>。馬克思針對着这个問題重新提起了他的黑格尔法哲学批判的基本主题，即为国家公民和社会成員之間的分裂所决定的政治国家和市民社会之間的分離問題。但是他却找到

57 “他們(共产主义的手工业者。——科尔紐)满足于交际、联合以及仍然以交际为目的的晤談；在他們的口里，人类的兄弟情誼不是空話，而是真理，他們的因劳动而变得粗糙的臉对我们閃耀着人類尊嚴的光彩。”(《馬克思恩格斯早期著作选》，1956年俄文版，第607頁。)

58 《論犹太人問題》所引的大部分文字都有一段簡短的說明，而这些說明是在7—8月間写的。这就证明，《論犹太人問題》是在剛剛完成《黑格尔法哲学批判》之后立刻着手的。

59 J. Hansen, Die Rheinprovinz (汉逊:《萊茵省》), 第1卷, 第420頁。H. König, «Die Rheinische Zeitung» (科尼希:《萊茵报》), 威斯特伐里亚的閔斯德, 1927年, 第4章, 第77—89頁; Die Judenfrage in Preußen(《普魯士的犹太人問題》)。

1842年3月17、19、20、29、30日, 4月6日, 5月22、24、31日, 6月16日, 7月27、31日, 8月14日和9月8日的《萊茵报》。

了消除这种分离和达到人类解放的另一种解决办法，使人类解放不仅带有民主主义的性质，而且已经带有共产主义的性质。

布魯諾·鮑威尔曾經硬說犹太人沒有基督徒那种获得自由的能力，而馬克思对他的这种武断說法的态度，就是写作这篇文章的直接导因。自从1816年5月4日发布关于犹太人不得担任公职而只能在国家中居于从屬地位的命令以来，犹太人一直要求与基督徒享受平等的权利。現在这种要求比过去任何时候都更加坚决，但是却遭到了普魯士政府反动政策的拒絕。

普魯士政府的这种政策在客观上得到了在两篇长文中反对犹太人的鮑威尔的支持。在第一篇文章(即1842年11月在《德意志年鉴》上发表，而后来又在1843年以单行本小册子在不倫瑞克出版的《犹太人問題》<sup>60</sup>)中，鮑威尔从他早在1839年反对亨格施坦堡时所持的那种观点出发，认为犹太教的教义跟基督教比較起来是人类精神普遍发展的較低阶段，因为基督教超越了犹太民族主义的狹隘性，使靠信仰得救的教义具有了普遍性<sup>61</sup>。

<sup>60</sup> 1842年11月17—19日《德意志年鉴》，第274—275号，布·鮑威尔：《犹太人問題》。

參閱 Die Judenfrag von B. Bauer, Braunschweig, 1843 [鮑威尔：《犹太人問題》，不倫瑞克，1843年]。

<sup>61</sup> B. Bauer, Herr Dr. Hengstenberg. — Kritische Briefe über den Gegensatz des Gesetzes und des Evangeliums [布·鮑威尔：《亨格施坦堡博士閣下。——关于法律和福音书的对立的批判书簡》]，柏林，1839年，第135頁：  
“功利主义、利益是犹太教的最高原則。”

第137頁：“犹太人直到今天仍然保持着自己的独特性。他們的原則，他們的神——这就是世界的實踐原則，就是利己主义，亦即采取宗教形式的利己主义。”

第143頁：“基督教是清除了民族利己主义的犹太教，同时也是一种嶄新的宗教。”

費尔巴哈在《基督教的本质》一书中也闡述了这种观点(參閱斯图加特版，1903年，第135—144頁)。

在鮑威尔看来,由于犹太人坚持自己的宗教,因而就使他們与进步对立起来,并把自己排除于人类社会之外。阻碍犹太人解放的,实际上与其說是在宗教上對他們的仇視,无宁說是在他們自己那种自命为特权种族的利己主义和自高自大。

既然犹太人因此而自行从其余的人孤立出来,那末他們也就不能抱怨他們被排除于基督教社会,不能抱怨国家否认他們具有他們否认别人具有的那种平等权利<sup>62</sup>。

在曾經收入《来自瑞士的二十一張》<sup>63</sup>中的第二篇論文《現代犹太人和基督徒获得自由的能力》中,鮑威尔把犹太人的解放問題同全人类的解放問題联系起来<sup>64</sup>。

62 B·鮑威尔:《犹太人問題》,不倫瑞克,1843年,第19頁:“問題在于,像那种自认为由于自己的真正本质而必須永久过脫离其他人的孤立生活的犹太人,是否能够获得一般人的权利并且承认其他人有这种权利。

他們的宗教和生活方式决定着他們的永久的孤立,因为这种宗教和生活方式就是他們的本质。他們的本质不是使他們成为人,而是成为犹太人。”

第60頁:“犹太人,只有当他們不是作为犹太人,亦即不是作为把基督徒总是看成異己者的那种存在物而得到解放,并且不再以虛假的界限把自己同其他人分离开来的时候,他們才算得到彻底的、成功的和确实的解放。”

63 《来自瑞士的二十一張》,1843年,第56—71頁。

64 維干德的《季刊》,1844年,第1卷,Г·尤利烏斯:《布魯諾·鮑威尔和犹太人問題》,第278—286頁。

第282頁:“鮑威尔根据自己的狹隘理解提出犹太人問題,并且把这个問題看成是一个普遍問題。鮑威尔认为絕對性問題是普遍概念的中心,而‘人’这个概念就是普遍概念。鮑威尔說:‘只有当犹太人和基督徒放棄那种使他們分离并陷于永久孤立的特殊本质,承认人的普遍本质并把它看成是真正本质的时候,他們才能被看成是人。’”

第283頁:“鮑威尔在这本书中从两方面批判地探討了这个問題:一方面从基督教国家,一方面从特殊的犹太教。关于基督教国家,鮑威尔指出:‘既然特定的宗教是基督教国家的生命攸关的原則,它就永远不会对其他特定的宗教的信徒采取寬大容忍的态度,并使它与自己的各等級享有完全平等的权利。’关于犹太教,他指出:只要犹太教現在存在并繼續存在,它就将基于自己的本性而跟真正的自由和真正的国家生活相对立。”

跟已經发展为普遍宗教并且同新教一起为全人类解放开辟了道路的基督教相反，犹太教由于死死抓住摩西的誠律而仍然是一种无益的教义，因而不能促进人类的进步<sup>65</sup>。

因此，基督徒比犹太人更接近于彻底的解放<sup>66</sup>。但是不应该认为，仿佛犹太人为了获得解放必須首先改宗基督教，因为基督教也和犹太教一样，是跟真正的解放背道而馳的<sup>67</sup>。

无论是基督徒还是犹太人，为了解放自己都必须摆脱宗教。但是，只須再前进一步就能把自己的普遍宗教变为全人类宗教的基督徒，比犹太人更容易做到这一点，因为受到自己的利己主义宗教束縛的犹太人，甚至不能提高到普遍的宗教<sup>68</sup>。

65 《来自瑞士的二十一張》，第 37—48、63—66 頁；B. 鮑威尔：《現代犹太人和基督徒获得自由的能力》。

66 同上，第 69 頁：

“基督教要比犹太教高超得多，基督徒要比犹太人高超得多，而基督徒获得自由的能力也比犹太人大得多，因为人类站在基督教的立場上已經接近于通过激进的革命来消灭宗教所产生的一切缺陷的地步……犹太人所站的立場要比这低得多，因而他們离开自由和那种将解决全人类命运的革命的可能性也远得多，因为犹太教本身对历史沒有任何意义，而且也不能参加世界历史。”

67 同上，第 70 頁。

68 同上，第 71 頁：

“基督徒和犹太人都必須彻底拋棄自己的本质。但基督徒更容易做到这一点，因为这个課題正是从他們的过去的本质的发展中直接产生出来的；相反地，犹太人則不仅必須拋棄自己的犹太人的本质，而且必須同自己宗教的发展和完成割断联系。”

关于鮑威尔的反犹太主义傾向，参閱《Die theologische Erklärung der Evangelien》〔《福音书的神学解釋》〕，1852 年，第 34—35 頁：

“犹太人有一种分裂的但不是破坏的力量。他們疾視各种历史形态，但是不能同它們作斗争。他們站在历史斗争之外，但是他們的怀疑态度却是萎縮无力的。包括那些用自己的东方式的（犹太人的）否定和散文式的諷刺来对抗基督教秩序的現代犹太人在內，犹太人在基督教世界中总是外国人。这个世界对他們說来一直是格格不入的。因此他們用淺薄的怀疑态度来对待这个世界，因此他們既不能胜利地同这个世界进行斗争，更不能破坏这个世界。”

馬克思用他发表在《德法年鉴》上的那篇《論犹太人問題》回答了鮑威尔的这两篇文章<sup>69</sup>。

早在 1842 年 8 月，他就想給《萊茵报》写一篇論犹太人問題的文章来回答海尔梅斯对犹太人的攻击<sup>70</sup>。

1843 年 3 月，馬克思写信給卢格說，必須利用犹太人問題来反对和削弱基督教国家<sup>71</sup>。

因此，他不能同意鮑威尔間接支持普魯士政府反动政策的文章。

但是，馬克思并不是从这种純政治的立場，而是从更一般的立場来批判鮑威尔的观点的，也就是說，他认为鮑威尔的整个哲学的和政治的立場都是成問題的。在这里他依据了他关于政治国家、市民社会以及二者的相互关系的本质的新观点。他論证并且发挥了这些新观点，以便通过对于人类解放的性质和本质的分析来駁

<sup>69</sup> 《馬克思恩格斯全集》，人民出版社 1956 年版，第 1 卷，第 419—451 頁，《論犹太人問題》；（1）布魯諾·鮑威尔的《犹太人問題》1843 年不倫瑞克版。（2）布魯諾·鮑威尔的《現代犹太人和基督徒获得自由的能力》。格奥尔格·海尔維格 1843 年在苏黎世和温特图尔出版的文集《来自瑞士的二十一張》第 56—71 頁。

<sup>70</sup> 1842 年 8 月 25 日馬克思給奧本海姆的信：

“請您把…… 海尔梅斯反对犹太人的所有文章都寄給我。这样我就能很快地寄給您一篇論犹太人問題的文章，这篇文章即使不能結束这个問題，也将使这个問題一新耳目。”（《馬克思恩格斯全集》，俄文第 1 版，第 1 卷，第 513 頁。）

<sup>71</sup> 1843 年 3 月 13 日馬克思給卢格的信：

“此地的犹太人代表剛剛到过我这里，請求我替犹太人向邦議會写一份請願书。我答应了。尽管我反对宗教，但是鮑威尔的观点在我看来却是过于抽象的。应当給基督教国家打开尽可能多的缺口，并且尽我們所能把大量的合理东西偷运进去。至少，这是应当嘗試的，——而激烈性将随着每一次的請願而日益增长，因为回絕請願会引起抗議。”（同上，第 532 頁。）



斥鲍威尔的论点<sup>72</sup>。

虽然在马克思看来，主要问题也是人的真正解放的问题，但是跟鲍威尔不同，他认为只有在解放的本质这一问题弄清楚以后，才能提出被鲍威尔视为主要问题的解放条件问题。

马克思在他那篇文章的第一部分（有关鲍威尔第一篇论文的部分）中首先断定，鲍威尔错误地理解了解放问题，把政治解放同人类解放混为一谈了。他只注意政治解放和宗教解放的关系，实际上是抽象地谈论这个问题，而没有考察政治国家对宗教的各种不同的立场，以及政治解放和人类解放的关系<sup>73</sup>。

被鲍威尔看做根本问题的、宗教解放和政治解放的关系，依国家的发达程度和摆脱宗教的程度而有所不同。例如，在基督教国家里，犹太人的解放问题是一个神学问题，因为犹太人跟这个以基督教为基础的国家处于宗教的对立状态。在立宪国家的法国，由

72 马克思在《神圣家族》中分析了他这篇评论 B. 鲍威尔的新批判的文章（参阅《论犹太人问题》，载《马克思恩格斯全集》，人民出版社 1956 年版，第 1 卷，第 419—451 页）。

但是在我們这部一步一步地探溯马克思的发展过程的著作中，不可能考察这个相应于马克思的其后发展阶段并且提出了新观点的分析。

73 “可见，一方面，鲍威尔要犹太人放弃犹太教，要一切人放弃宗教，认为这样才能作为公民得到解放。另一方面，鲍威尔坚决认为宗教在政治上的废除就是宗教的完全废除。以宗教为前提的国家还不是真正的实在的国家……这一点恰恰暴露了他对犹太人问题的片面理解。只是探讨谁应该解放别人？谁应该得到解放？这样的问题，无论如何都是不够的。批判还应该做到第三点，提出这样的问题：这里指的是哪一种解放？人们所要求的解放的本质要求哪些条件？只有对政治解放本身的批判，才算是对犹太人问题的淋漓尽致的批判，也才能使这个问题真正变成‘当代的普遍问题’……我们却认为，鲍威尔的错误是在于他批判的只是‘基督教国家’，而不是‘一般国家’，没有探讨政治解放和人类解放的关系，因此，他提出的条件只能说明他毫无批判地把政治解放和全人类解放混淆了起来。如果鲍威尔问犹太人：根据你们的观点，你们有没有权利要求政治解放呢？那我们就要反问：政治解放的观点有没有权利要求犹太人放弃犹太教，要求一切人放弃宗教呢？”（同上，第 423—424 页。）

于国家仍然正式承认基督教，因而犹太人問題是一个包在宗教外壳下面的宪政問題。最后，在国家不正式承认宗教并因而具有純政治性质的美国，犹太人問題就失去一切宗教的色彩而具有純政治的意义<sup>74</sup>。

由此可以首先得出这样一个結論：不應該像鮑威尔那样抽象地来看待国家，把国家归結为基督教国家，以便独断地宣称基督教国家无力解放犹太人，从而认为政治解放决不構成宗教解放的条件。

例如，彻底获得政治解放的美国，恰恰是一个宗教极其盛行的国家，在那里无神論者不被认为是誠实的人。这就证明，政治解放無論如何不包括宗教解放，而在政治上已获解放的国家中，宗教仍然可以极其安然地繼續存在。因此，不應該把国家看成是宗教的对立物，而應該从国家本身来探求宗教的根源和基础。

在更深入地研究政治国家的时候可以看出，它的本质类乎宗教的本质，这样，宗教的性质就导源于政治国家，从而对宗教的批判應該轉变为对国家的批判<sup>75</sup>。

虽然政治国家自身可以由于不承认任何官方宗教而获得解放，但是却不能使人們从宗教中解放出来。正是因为宗教不再构成政治生活的要素，并且不再提供任何特权，所以只有当财产、职业、

74 《馬克思恩格斯全集》，人民出版社 1956 年版，第 1 卷，第 426 頁。

75 “既然我們看到，就在政治解放已經完成了的国家，宗教不仅存在，而且表現了生命力和力量，这就证明，宗教的存在和国家的完备并不矛盾。但是由于宗教的存在是一个缺陷的存在，那末这个缺陷的根源只應該到国家自身的本质中寻找……在我們看来，政治解放和宗教的关系問題已經成了政治解放和人类解放的关系問題。虽然我們在批判政治国家的世俗形式的时候抛开了政治国家在宗教方面的无能，但实际上也批判了它在宗教方面的无能。”（同上，第 425 頁。）

等級这些东西由于不再提供任何政治权利而被廢除的时候，宗教作为宗教本身才被廢除。例如，即使财产关系对于获得选举权不再起作用，即使财产在政治上被廢除，它在实际上也并没有被廢除<sup>76</sup>。

国家不仅不廢除这些构成社会本质的实际差别，而且只有在这些差别存在并确立为普遍性的条件下，只有当它同这些差别处于对立的状态，它本身才能作为政治国家而存在<sup>77</sup>。

由于国家同社会基本要素的这种对立，市民社会就跟政治国家分离开来，政治国家对社会說来成了一种抽象的普遍性、一个理

76 “犹太人、基督徒、一切宗教信徒的政治解放，就是国家摆脱犹太教、基督教和一切宗教而得到解放。当国家从国教中解放出来，就是说，当国家作为一个国家，不再维护任何宗教，而去维护国家自身的时候，国家才按自己的规范，用合乎自己本质的方法，作为一个国家，从宗教中解放出来。可是政治上从宗教中解放出来并不是彻底的没有矛盾的解放，因为政治解放并不是彻底的没有矛盾的人类解放的方法。

政治解放的限度首先就表现在：即使人还没有真正摆脱某种限制，国家也可以摆脱这种限制，即使人还不是自由人，国家也可以成为共和国……

由此可见，就在绝大部分人还在信教的情况下，国家也完全可以从宗教中解放出来……

人对于宗教的政治上的超越，具有一般政治上的超越所具有的一切缺点和优点。例如……一旦国家取消了选举权和被选举权的财产资格，国家作为国家就廢除了私有财产，人就宣布私有财产在政治上已被廢除……

尽管如此，但从政治上廢除私有财产不仅没有廢除私有财产，反而以私有财产为前提。当国家宣布出身、等級、文化程度、职业为非政治的差别的时候，当国家不管这些差别而宣布每个人都是人民主权的平等参加者的时候……国家就是按照自己的方式廢除了出身、等級、文化程度、职业的差别。”（《马克思恩格斯全集》，人民出版社1956年版，第1卷，第426—427页。）

77 “尽管如此，国家还是任凭私有财产、文化程度、职业按其固有的方式发挥作用，作为私有财产、文化程度、职业来表现其特殊的本质。国家远远没有廢除这些实际差别，相反地，只有在这些差别存在的条件下，它才能存在，只有同它的这些要素处于对立的状态，它才会感到自己是政治国家，才会实现自己的普遍性。”（同上，第427页。）

想的領域，而它對社會所起的作用則正像宗教中天國對塵世所起的作用一樣。

因此，人過着雙重的生活——天國的生活和塵世的生活；人作為國家的公民過天國的生活，而作為社會的成員過塵世的生活。在社會中，人作為私人，作為與其他對立的、獨立的利己主義個人而生活，這種生活不符合他的真正本質；而在政治國家中，人却過着另一種合乎自己本質的生活，不過只是在幻想中過這種生活，因為在國家中，正和在天國中一樣，人只是一種虛幻的存在。

“完備的政治國家，按其本質來說，是和人的物質生活相反的一種類的生活。物質生活這種自私生活的一切前提正是作為市民社會的特性繼續存在於國家範圍以外，存在於市民社會。在政治國家真正發達的地方，人不僅在思想中，在意識中，而且在現實中，在生活中，都過着雙重的生活——天國的生活和塵世的生活。前一種是政治共同體中的生活，在這個共同體中，人把自己看做社會存在物；後一種是市民社會中的生活，在這個社會中，人作為私人進行活動，把別人看做工具，把自己也降為工具，成為外力隨意擺佈的玩物。政治國家和市民社會的關係，正像天和地的關係一樣，也是唯靈論的……在最直接的現實中，在市民社會中，人是世俗存在物。在這裡，即在人對自己和對別人來說都是實在的個人的地方，人是沒有真實性的現象。相反地，在國家中，即在人是類的存在物的地方，人是想像中的主權的虛擬的分子；在這裡，他失去了實在的個人生活，充滿了非實在的普遍性。”<sup>78</sup>

市民社會建立在私有財產的基礎上，亦即建立在利己主義和個人主義的基礎上，人就在这个社會中過着自己的現實生活；國家

<sup>78</sup> 《馬克思恩格斯全集》，參閱人民出版社1956年版，第1卷，第428頁。

則只是在幻想中體現着人的本质即社会本质，而人在国家中只是一种虛幻的存在。这种市民社会和国家之間的分裂，造成了作为社会一分子的市民（Bürger）和作为国家一分子的公民之間的分裂。

作为屬於特殊教會的宗教信徒，跟作为公民的自身的矛盾关系，亦即跟作为社会整体一分子的其他人的矛盾关系，类乎作为商人或地主的私人跟公民的关系。因而宗教和国家之間的差別，就不过是社会和国家之間的差別，同时也是人脫离共同体、脫离社会整体的表現<sup>79</sup>。

用馬克思的話來說，鮑威爾的錯誤就在于他沒有看到这一点，并且因此认为通过政治解放就可以克服这种矛盾<sup>80</sup>。

政治解放实际上只是資產階級社会制度範圍內的解放的最后和最高的形式；它仍然保持着人分裂为作为公民的公人以及作为社会一分子和特殊宗教信徒的“私人”的現象，它只是这种分裂的完成<sup>81</sup>。

因此，人分为宗教信徒和公民的这种二重化，并不与政治解放相矛盾，而是直接表現了它的本质，表現了国家作为人和社会整体

---

79 “人作为特殊宗教的信徒，跟作为公民的自身，跟作为社会整体的一分子的其他人发生冲突，这种冲突就歸結为政治国家和市民社会的世俗分裂。对于作为bourgeois〔市民社会的一分子〕的人來說：‘在国家中的生活只是一种假象，或者是本质和通則的瞬間例外。’的確，bourgeois〔市民社会的一分子〕和犹太人一样，只是詭辯地处于国家生活中，正像citoyen（公民）只是詭辯地是犹太人或bourgeois〔市民社会的一分子〕一样。可是这种詭辯不是个人性质的，而是政治国家本身的詭辯。宗教信徒和公民的差別，就是商人和公民……活的个人和公民之間的差別。宗教信徒和政治人之間的矛盾，也就是bourgeois〔市民社会的一分子〕和citoyen（公民）之間……的矛盾。”（《馬克思恩格斯全集》，人民出版社1956年版，第1卷，第428—429頁。）

80 參閱同上書，第429頁。

之間的分裂的完成的本质<sup>82</sup>。

政治国家正是在它同社会分离的基础上，才为宗教創造了基础，因为只是在这种情况下，人的内部才实现了分裂。

因此，这种矛盾还没有充分表现出来的基督教国家，并不像鲍威尔所认为的那样，是宗教的真正支柱，而只有完成了这种分裂的资产阶级民主国家才是这种支柱。

“把基督教当做自己的基础、国教，因而排斥其他一切宗教的所谓基督教国家，并不是完备的基督教国家，而无神论国家、民主制国家，即只把宗教当做市民社会的一个要素的国家，才是这样的国家……”

所谓基督教国家，就是基督教对国家的否定，而绝不是基督教在国家的实现。仍以宗教形式信奉基督教的国家，还不是以国家形式信奉基督教，因为它还是从宗教的角度对待宗教，就是说，它还不是宗教的属人基础的真正实现……

……只有当人类精神发展的这一阶段（宗教精神就是这一阶段的宗教表现）以世俗形式表现出来、确定下来的时候，宗教精神才能实现。在民主国家里就有这种情形。这种国家的基础不是基

81 “政治解放当然是一大进步；尽管它不是一般人类解放的最后形式，但在迄今为止的世界制度的范围内，它是人类解放的最后形式……”

人在政治上从宗教中解放出来，也就是把宗教从公法范围内驱逐出去，转到私法范围。宗教不再是国家的精神……它被赶到其他一切私人利益的领域里去，被驱逐出政治共同体……人分为公人和私人的这种二重化，宗教从国家向市民社会的转移，这并不是政治解放的一个个别阶段，而是它的完成；因此，政治解放并没有消灭人的实际的宗教观念，而且它也不想消灭这种观念。”（《马克思恩格斯全集》，人民出版社1956年版，第1卷，第429—430页。）

82 “人分解为犹太教徒和公民、新教徒和公民、教徒和公民，这对于公民生活来说，并不是谎言，并不是对政治解放的回避……是使自己摆脱宗教的政治解放。”（同上，第430页。）

督教，而是基督教的屬人的基础。宗教还是它的成員的理想的、非世俗的意識，因为它是在这种国家中实现的人类发展阶段的理想形式。

政治国家的成員之所以信奉宗教，是由于个人生活和类的生活、市民社会生活和政治生活的二元性；他們信教是由于人把处于自己的现实个性彼岸的国家生活当做他的真实生活；他們信教是由于宗教在这里是市民社会的精神，是人們相互脫节和分离的表现。政治民主国家之所以是基督教的……是因为……人……是有主权的人，是有最高权利的人，但这是无教化、非社会的人……还不是真正的类的存在物。在基督教是想像情景、幻觉和教条的事物（即人的主权，不过是作为不同于现实人的那种人——外在的存在物——的主权），在民主国家，却是感性的现实性、現在性、世俗准则。”<sup>83</sup>

人作为特殊宗教的信徒和作为公民之間的矛盾，只是使市民和公民、市民社会和政治国家相对立的那一普遍矛盾的特殊表现。既然政治解放还保存着这种二元性，那末鮑威尔所說的犹太人不同时摆脱犹太教就不能得到解放这种武断之談也就是荒謬的了。

从这种荒謬的观点出发，鮑威尔认为即使犹太人在政治上获得解放，即成为公民，他們也不能要求人权，因为只要犹太人仍然是犹太人并且使自己与非犹太人对立，那末他們也就自絕于不承认任何特权的一般人权了<sup>84</sup>。

馬克思在駁斥鮑威尔的这种武断时，分析了在1791和1793年的法国宪法中宣布的人权和公民权宣言。

他指出，人权，即作为市民社会成員的人的权利，是和公民

<sup>23</sup> 《馬克思恩格斯全集》，參閱人民出版社1956年版，第1卷，第431、434頁。

<sup>84</sup> 同上，第435—436頁。

(citoyen) 权根本不同的，而这种区别只有用政治国家和市民社会的分裂、用政治解放的特殊本质来加以解释<sup>85</sup>。

甚至最激进的1793年宪法中所提到的人权——平等、自由、安全、私有财产——实际上也是以私有财产为基础的、利己主义占支配地位的社会成员的**特权**。

自由无非就是在法律范围内按照私人利益行动的、为一切个人所公认的权利。因此，财产权是这种意义下的自由的結果，而平等則是每个人享有自由和私有财产的公认权利；最后，安全是国家对这些权利所做的保障<sup>86</sup>。

“可見，任何一种所謂人权都沒有超出利己主义的人，沒有超出作为市民社会的成員的人，即作为封閉于自身、私人利益、私人任性、同时脫离社会整体的个人的**人**。”<sup>87</sup>

还应该指出，这种对私人、利己主义个人的維護以及对他們的权利的郑重承认，是在革命热情达到最高潮并且可以认为私人利益已被普遍的国家利益所排斥的时候发生的<sup>88</sup>。

所以产生这种对私人的維護，是由于法国革命通过对政治生活和社会生活混为一体的封建社会的破坏，造成了政治組織和社

85 “Droits de l'homme——人权之作为人权是和 droits du citoyen——公民权不同的。和 *citoyen* (公民) 不同的这个 *homme* (人) 究竟是什么人呢？不是别人，就是市民社会的成員。为什么市民社会的成員称做‘人’，只是称做‘人’，为什么他的权利称为人权呢？这个事实应该用什么来解释呢？只有用政治国家和市民社会的关系，政治解放的本质来解释。

首先我們肯定这样一个事实，就是不同于 *droits du citoyen* (公民权) 的所謂人权 (*droits de l'homme*) 无非是市民社会的成員的权利，即脫离了人的本质和共同体的利己主义的人的权利。”(《馬克思恩格斯全集》，人民出版社1956年版，第1卷，第437頁。)

86 同上，第438—439頁。

87 同上，第439頁。

88 同上，第439—440頁。



会組織之間的深刻分裂,使国家只是成为普遍利益的代表,并且作为一种观念上的机构同市民社会对立起来<sup>89</sup>。

同这种把国家观念化为普遍性即社会整体的代表的做法相反,法国革命把社会加以物质化,即通过等級的廢除,以某种方式限制私人利益,消灭了社会过去所具有的政治性质,并且使个人变成利己主义的私人<sup>90</sup>。

表现了国家和社会的这种分离的政治解放,是利己主义的人的胜利,因为他的权利也被人权宣言加以神圣化。政治解放远沒有使人从宗教和私有財產中解放出来,相反地却把二者加以确认和肯定,使人享有宗教和財產的絕對自由<sup>91</sup>。

89 “政治解放同时也是人民所排斥的那种国家制度即专制权力所依託的旧社会的解体……

政治革命打倒了这种专制权力,把国家事务提升为人民事务,把政治国家确定为普遍事务,即真实的国家;这种革命必然要摧毁一切等級、公会、行帮和特权,因为这些都是使人民脱离自己政治共同体的各种各样的表现。于是,政治革命也就消灭了市民社会的政治性质。它把市民社会分成两个简单組成部分:一方面是个人,另一方面是构成这些个人生活內容……的物质要素和精神要素。它把……政治精神解放出来……不再同市民生活混在一起,使它构成共同体,构成人民的普遍事务,成为一种不受市民生活上述特殊要素影响而独立存在于观念中的东西。”(《馬克思恩格斯全集》,參閱人民出版社1956年版,第1卷,第441—442頁。)

90 “可是,国家的唯心主义的完成同时也是市民社会的唯物主义的完成。消灭政治桎梏同时也就粉碎了束縛市民社会利己主义精神的羈絆。政治解放同时也是市民社会从政治中获得解放,甚至是从一切普遍內容的假象中获得解放。

封建社会已經瓦解,只剩下了自己的基础——人,但这是作为它的真正基础的人,即利己主义的人。”(同上,第442頁。)

91 “因此,这种人,市民社会的成員,就是政治国家的基础、前提。国家通过人权承认的正是这样的人。

但是,利己主义的人的自由和承认这种自由,无非是承认构成这种人的生活內容的精神要素和物质要素的不可阻擋的运动。

因此,人并没有从宗教中解放出来,他反而取得了宗教自由。他并没有从財產中解放出来,反而取得了財產自由。他并没有从行业的利己主义中解放出来,反而取得了行业自由。”(同上,第442頁。)

由于政治国家和市民社会的这种分裂，市民社会作为与国家相对立的具体的、现实的机构，成了私人利益的领域，而国家则变成抽象的普遍性，变成某种观念上的领域。私人、利己主义的人、市民社会的成员，也被看成是与政治的人、公民(citoyen)不同的真正的、通常的自然人，而公民则变成寓言的、非现实的存在物。因此，人权，即利己主义的人、市民社会成员的权利，被看成是通常人的自然权，而与此相反，citoyen 即公民的权利则变成了抽象道德的人的毫无内容的权利<sup>92</sup>。

因此，政治解放与其说像鲍威尔所认为的那样决定了从宗教中的解放，无宁说加强了宗教的基础，因为它在私人生活和政治生活之间，以及在作为社会成员过着现实具体生活的人和只具有虚幻的、观念的存在的公民(citoyen)之间，划了一条不可逾越的鸿沟。

要想真正使人得到解放，必须超出政治解放这个资产阶级革命的产物的界限，消除政治国家和市民社会之间的二元性。只有当 citoyen [公民]在改造利己主义生活之后成为现实的人的时候，

---

<sup>92</sup> “政治国家的建立和市民社会分解为独立的个人——这些个人的关系通过权利表现出来，正像等级行会制度的人的关系通过特权表现出来一样——是通过同一个行为实现的。但作为市民社会成员的人，即非政治的人，必然表现为自然人。Droits de l'homme [人权]表现为 droits naturels [自然权]，因为以自我意识为前提的活动集中在政治行为上了。利己主义的人是已经解体的社会的消极的、现成的结果，是千真万确的对象，因而也是自然的对象。政治革命把市民生活分成几个组成部分，但对这些组成部分本身并没有实行革命和进行批判。它把市民社会，也就是把需要、劳动、私人利益和私人权利看做自己存在的基础，看做不需要进一步加以闡述的当然前提，所以也就看做自己的自然基础。最后，作为市民社会成员的人是本来的人，这是和citoyen [公民]不同的 homme [人]，因为他是有感觉的、有个性的、直接存在的人，而政治人只是抽象的、人为的人，寓言的人，法人。只有利己主义的个人才是现实的人，只有抽象的 citoyen [公民]才是真正的人。”（《馬克思恩格斯全集》，人民出版社 1956 年版，第 1 卷，第 442—443 页。）

只有当现实的人在自己的經驗的、具体的生活中成为政治的、类的存在物的时候，只有当政治国家作为人类本质異化的表現而被揚棄，而社会将变成社会整体的时候，只有到那时候，真正的人类解放才能实现<sup>93</sup>。

馬克思在他的文章的第二部分批判鮑威尔关于犹太人和基督徒获得自由的能力的观点时，进一步地探討了真正人类解放的本质和特性。

馬克思說，在这里不應該从宗教的角度，而應該从社会的角度来考察問題。不應該像鮑威尔那样根据神学的观点从犹太教引伸出犹太人的本质，而應該反过来从犹太人的本质即社会关系引伸出犹太教。这样，犹太人获得自由的能力問題就变成犹太教和人类解放的关系問題了<sup>94</sup>。

93 “任何一种解放都是把人的世界和人的关系还给人自己。

政治解放一方面把人变成市民社会的成員，变成利己的、独立的个人，另一方面把人变成公民，变成法人。

只有当现实的个人同时也是抽象的公民，并且作为个人，在自己的經驗生活、自己的个人劳动、自己的个人关系中間，成为类的存在物的时候，只有当人認識到自己的‘原有力量’并把这种力量組織成为社会力量因而不再把社会力量当做政治力量跟自己分开的时候，只有到了那个时候，人类解放才能完成。”（《馬克思恩格斯全集》，人民出版社 1956 年版，第 1 卷，第 443 頁。）

94 “鮑威尔在《犹太人問題》的結尾处，认为犹太教只是对基督教的粗暴的宗教的批判，因而也就认定犹太教‘只有’宗教意义。既然如此，我們就不难預見，犹太人的解放在他的笔下也一定会变成哲学兼神学的行为，

.....

我們现在就試着来駁倒这个問題的神学提法。在我們看来，犹太人获得解放的能力問題，变成了必須制服什么样的特殊社会因素，才能消灭犹太教的問題。因为現代犹太人获得解放的能力就是犹太教和現代世界解放的关系……

現在我們来观察一下现实的世俗犹太人，但不是像鮑威尔那样，观察安息日的犹太人，而是观察平素的犹太人。

我們不是到犹太人的宗教里去寻找犹太人的秘密，而是到现实的犹太人里去寻找犹太教的秘密。”（同上，第 445—446 頁。）

犹太人的那种在犹太教中反映出来的追求发财致富的生意人的精神，是跟犹太人的解放相矛盾的。犹太教的本质正是这种发财欲，这种欲望使金錢变成了自己的上帝。因此，摆脱这种追求发财和追求金錢的欲望，乃是犹太人的真正解放。这种解放同时也将是接受了犹太教本质的整个現代社会的解放<sup>95</sup>。

但是，犹太人毕竟用自己的方式解放了自己。这不仅是由于他們的財富即金錢势力，而且特别是由于他們把金錢变成世界势力，以致基督教在現時不过是普遍化了的犹太教，而犹太教在基督教中达到了自己的頂点<sup>96</sup>。

<sup>95</sup> “犹太教的世俗基础是什么呢？实际需要，自私自利。犹太人的世俗偶像是什么呢？做生意。他們的世俗上帝是什么呢？金錢。

既然这样，那末从做生意和金錢中获得解放——因而从实际的、现实的犹太教获得解放——也就是現代的自我解放。

一种社会組織如果能够消除做生意的前提，从而能够消除做生意的可能性，那末这种社会組織也就能使犹太人不可能产生。他的宗教意識就会像烟雾一样，在社会的现实的、蓬勃的空气当中自行消失。另一方面，假如犹太人承认了自己这个实际本质毫无价值，因而尽力消除它，那他就会摆脱自己以前发展的范围，直接从事于人类解放，为反对人类自我異化的极端实际表現而斗争。

可見，我們在犹太教中看到了一般性的現代反社会的因素，而这种因素經由犹太人从最坏的方面积极参与的历史发展而达到了目前这样高的发展阶段，在这个阶段上它必然要瓦解。

犹太人的解放，就其終极意义來說，就是人类从犹太教中获得解放。”（《馬克思恩格斯全集》，人民出版社 1956 年版，第 1 卷，第 446 頁。）

<sup>96</sup> “犹太人用犹太人的方式解放了自己，他們解放了自己不仅是因为他們掌握了金錢势力，而且因为金錢通过他們或者不通过他們而成了世界势力，犹太人的实际精神成了基督教各国人民的实际精神。基督徒在多大程度上成为犹太人，犹太人就在多大程度上解放了自己。

.....

犹太教之所以能和基督教同时存在……不仅因为它是对基督教起源的具体怀疑，而且因为实际犹太精神——犹太教——在基督教社会保持了自己的地位，甚至得到了高度的发展。犹太人作为市民社会的特殊組成部分，只是市

在现代社会中，金錢的神化反映了自私自利和发财欲的統治。

金錢是人的本质的異化，是資產階級社会的真正上帝，是衡量物和人的价值的尺度。这种金錢的統治引起了人类生活的普遍“物化”，在这种条件下人被貶低到商品的水平，变成了买卖的对象。这就决定了做生意的精神以最丑恶的形式普遍盛行起来；这种精神甚至淹沒了道德价值和爱，把它們庸俗化<sup>97</sup>。

犹太教作为資產階級社会的本质在基督教中达到了自己的頂点。基督教把人的一切自然的道德的关系变成一种外在的东西，为資產階級社会奠定了理論的基础，而資產階級社会在割断一切类的联系之后，就把社会生活从国家生活分离出来，使人变成了互相敌对的利己主义的個人。

“犹太教随着市民社会的完成而达到自己的頂点；但市民社会只有在基督教世界才能完成。基督教把一切民族的、自然的、道德

---

民社会的犹太人性质的特殊表現。

犹太教的繼續存在不是違反历史，而是順应历史。

市民社会从自己的内部不断产生犹太人。”（同上，第 447—448 頁。）

**97** “犹太教的基础是什么呢？就是实际需要，利己主义。

……实际需要、利己主义就是市民社会的原則；只要政治国家从市民社会内部彻底产生出来，这个原則就赤裸裸地显现出来。实际需要和自私自利的神就是金錢。

金錢是以色列的妒嫉之神；在他面前，一切神都要退位。金錢貶低人所崇拜的一切神并把一切神都变成商品。金錢是一切事物的普遍价值，是一种独立的東西。因此它剥夺了整个世界——人类世界和自然界——本身的价值。金錢是从人異化出来的人的劳动和存在的本质；这个外在本质却統治了人，人却向它膜拜。

犹太人的神变成了世俗的神，世界的神……

……………

抽象地存在于犹太教中的那种对于理論、艺术、历史的蔑視和对于作为自我目的的人的蔑視，是财迷的真正的自觉的看法和品行。就連宗族延續的关系、男女关系等等都成了做生意的对象！”（同上，第 448—449 頁。）

的、理論的關係變成人的一種外在的東西，因此只有在基督教的統治下，市民社會才能完全從國家生活分離出來，割斷人的一切類的聯繫，代之以利己主義和自私的需要，把人的世界變成互相隔絕互相敵對的個人的世界。

基督教起源於猶太教，又還原為猶太教。

.....

基督教是高尚的猶太教思想，猶太教是基督教的卑鄙的功利的運用，但這種運用只有當基督教作為完整的宗教從理論上完成了人從自身和自然界的自我異化，才能成為普遍的。

只有這樣，猶太教才能實現普遍的統治，才能把異化了的人、異化了的自然界，變成正在異化的對象、變成奴隸般地屈從於利己主義的需要、屈從於生意的買賣對象。

物的異化就是人的自我異化的實踐。一個受着宗教束縛的人，只有把他的本質轉化為外在的幻想的本質，才能把這種本質客體化，同樣，在利己主義的需要的統治下，人只有使自己的產品和活動處於外在本質的支配之下，使其具有外在本質——金錢——的作用，才能實際進行活動，實際創造出物品來。”<sup>98</sup>

既然猶太教是基督教和資產階級社會的本質，既然政治解放由於社會和國家內部的分裂而是符合於資產階級社會的解放形式，那末以自己的生意人精神反映了這種社會的本性的猶太人就能夠和基督徒一樣地獲得政治解放，因為他們之間並無任何本質的區別。

要想真正解放自己，要想不僅獲得政治解放而且獲得人的解放，猶太人就必須放棄卑鄙的生意經，不再拿金錢當做自己的上

---

<sup>98</sup> 《馬克思恩格斯全集》，參閱人民出版社1956年版，第1卷，第450—451頁。

帝。只有整个社会都消除了犹太教的实际本质即生意經，消除了个人和类之間的对立并从而赋予私人生活以集体性质，才能实现这一点。因此，犹太人的解放归根到底就是社会从犹太教的解放。

“社会一旦消灭了犹太教的經驗本质，即做生意及其前提，犹太人就不可能产生，因为他的意識就不再有对象，犹太教的主观基础即实际需要就会人性化，因为人的个体感性存在和类存在的矛盾就会消失。

犹太人的社会解放就是社会从犹太教中获得解放。”<sup>99</sup>

馬克思在这篇文章中虽然还是用費尔巴哈的術語来表达思想，但是却使自己从黑格尔法哲学批判中得出的結論更加确切了。

批判地研究市民社会、政治国家及其相互关系的本质，仍然是一个中心主题。

但是，在这篇文章里这个主题是从人类解放問題着眼来加以考察的，而人类解放問題是馬克思在黑格尔法哲学批判中几乎没有探討的。

鮑威尔把人类解放理解为必須通过国家改革来实现的政治解放；而馬克思在同鮑威尔的論战中，按照費尔巴哈的方式，即通过从理論上消灭在他看来是天国和尘世的矛盾的、市民社会和政治国家的矛盾，解决了这个問題。

和在黑格尔法哲学批判中一样，他不是从宗教观点，而是从社会观点，比費尔巴哈更进一步地研究了冲突，并且像赫斯一样

<sup>99</sup> 《馬克思恩格斯全集》，參閱人民出版社1956年版，第1卷，第451頁。

尤利烏斯在維干德的《Vierteljahrsschrift》〔《季刊》〕（1844年，第278—286頁，《布魯諾·鮑威尔和犹太人問題》）中，里謝尔在《Constitutionellen Jahrbüchern》〔《宪政年鉴》〕中，瓦伊姆在《犹太人問題反对鮑威尔》一文中，卡尔·格律恩在《达姆斯塔德的犹太人問題》（1844年列斯凱出版）中，也都批判了鮑威尔关于犹太人問題的文章。

把宗教看成是現實的社会混乱在观念上遺留下来的殘迹，因为这种混乱促使人們把自己的本质、自己的社会整体異化为政治国家；而政治国家的天上的存在和市民社会的現實存在之間，以及国家公民和社会成員之間的矛盾，就是这种情况的結果。

馬克思通过这种分析达到了对人的自我異化的本质和基础的更加深刻明确的理解。这种分析是他的观点向前发展的一大步，因为他在这里已經意識到，不能通过政治解放，而只能通过消灭私有財產，才能消除自我異化，原因是政治解放虽然使市民生活成为自己的一个組成部分，但是却沒有使这个組成部分革命化。

在他看来，私有財產才是形成市民社会和政治国家的根源，是它們的虛幻的、非現實的对立的根源。馬克思現在已經明白，只有私有財產才是阻碍人类解放的力量。

馬克思对市民社会和政治国家这种現存異化形式的根源的深刻分析，使得他超出費尔巴哈和赫斯的理解而对人类解放有了新的理解，并且使他能够对犹太人問題提出新的解决办法。

和鮑威尔一样，他是从全人类的角度来考察这个问题的。但是鮑威尔关于政治解放的論点使自己走向庸俗的反动的反犹太主义，而馬克思則消除了犹太人問題的民族性质，从普遍的社会經濟观点来研究这个问题。他不是把基督徒同犹太人对立起来，而是把犹太教和基督教看成是以私有財產和貨幣經濟为基础的社会制度的一般思想表現，认为犹太人和基督徒的解放就取决于这种社会制度的廢除。

馬克思既已理解到消灭导致普遍異化和人类关系物化的私有財產和金錢統治的必要性，从而就克服了自由民主主义而达到共产主义。但是，他虽然在这篇文章中从理論上解决了人类解放的問題，却还没有指出实际上实现这种解放的手段和途徑。



这便是他在《德法年鉴》上发表的第二篇文章的主题。

1843—1844年之交所写的《黑格尔法哲学批判导言》<sup>100</sup>是马克思的精神、政治和社会的发展的一个新阶段。这篇文章明显地表现出他在巴黎期间法国无产阶级对他发生的影响。马克思现在已把无产阶级看成是完成人类解放的力量，认为无产阶级将同革命思想家一起改造资产阶级社会，并用共产主义社会代替它。

他在这篇文章中断言，费尔巴哈所彻底进行的宗教批判，是人类解放的前提，因为宗教批判使人意识到自己的真正本质，而人为了达到自己的真正的而不是幻想的实在性，现在不仅想以虚幻的、神圣的形式，而且想在现实中占有自己的真正本质<sup>101</sup>。

但是要做到这点，单像费尔巴哈所设想的那样去摧毁宗教幻想是不够的，而应该改变产生这种幻想的社会关系。虽然费尔巴哈也曾指出人创造了宗教，但是他却只从人对自然界和类的关系来看人。实际上，人主要地是一种社会生物；不仅是自然界，而且首先是从本质上决定了人之所以为人的社会，才是人的世界<sup>102</sup>。

如果说社会产生了宗教即颠倒了的世界观，那末这种情况之所以发生，是因为社会本身就是颠倒了的世界。宗教不过是现存社会关系的唯心主义的表现、观念的反映。如果说这种关系使人的本质归结为幻想，使人的需要只得到幻想的满足，那末就可以由

---

100 《马克思恩格斯全集》，人民出版社1956年版，第1卷，第452—468页。

101 “……对宗教的批判是其他一切批判的前提。

……有人想在天国的幻想的现实性中寻找一种超人的存在物，而他找到的却只是自己本身的反映，于是他再也不想在他正在寻找和应当寻找自己的真正现实性的地方，只去寻找……非人了。”（同上，第452页。）

102 “反宗教的批判的根据就是：人创造了宗教，而不是宗教创造了人……但人并不是抽象的栖息在世界以外的东西。人就是人的世界，就是国家，社会。”（同上，第452页。）

此得出結論說，在這種關係中，亦即在現代世界中，人的本質沒有現實性，而人的需要是不能得到滿足的。

統治着這個世界的苦難所產生的宗教，是對這種苦難的抗議，不過是一種幻想的抗議，因為它只使人得到幻想的慰藉，把宗教變成了人民的鴉片<sup>103</sup>。

因此，反對宗教的鬥爭，應該成為反對那個產生它的世界的鬥爭。反對宗教和反對虛幻幸福的諾言的鬥爭，實際上就是對那種需要幻想的制度的批判和揚棄，就是替人民要求現實的幸福。

當宗教的自我異化通過摧毀關於彼岸世界的幻想而從理論上被消滅以後，就應該消滅此岸世界的現實的自我異化。

於是，對天國的批判就變成對塵世的批判；對宗教的批判就變成對法的批判；對神學的批判就變成對政治的批判<sup>104</sup>。

在德國的落后的情況下，對政治的批判只能採取哲學批判、特

103 “國家、社會產生了宗教即顛倒了的世界觀，因為它們本身就是顛倒了的世界。宗教是這個世界的總的理論……它的莊嚴補充，它借以安慰和辯護的普遍根據。宗教把人的本質變成了幻想的現實性，因為人的本質沒有真實的現實性。因此，反宗教的鬥爭間接地也就是反對以宗教為精神慰藉的那個世界的鬥爭。

宗教的苦難既是現實苦難的表現，又是对這種現實苦難的抗議。宗教是被壓迫生靈的嘆息，是無情世界的感情，正像它是沒有精神的状态的精神一樣。宗教是人民的鴉片。”（《馬克思恩格斯全集》，人民出版社1956年版，第1卷，第452—453頁。）

104 “廢除作為人民幻想的幸福的宗教，也就是要求實現人民的現實的幸福。要求拋棄關於自己處境的幻想，也就是要求拋棄那需要幻想的處境。因此對宗教的批判就是對苦難世界——宗教是它的靈光閃——的批判的胚胎。

.....

因此，彼岸世界的真理消逝以後，歷史的任務就是確立此岸世界的真理。人的自我異化的神聖形象被揭穿以後，揭露非神聖形象中的自我異化，就成了為歷史服務的哲學的迫切任務。於是對天國的批判就變成對塵世的批判，對宗教的批判就變成對法的批判，對神學的批判就變成對政治的批判。”（同上，第453頁。）

別是黑格尔法哲学批判的形式。德国是这样落后，以致它的全部历史都是时代錯誤，因为这里所发生的一切都是早在較先进国家中已經发生的東西的重复，是在那里早已成为过去的東西<sup>105</sup>。

这种情况，例如，表現在德国参加了反革命，而沒有首先参加革命<sup>106</sup>，表現在它的政治傾向不是面向未来，而是面向过去。

例如，历史法学派力图用昨天的卑鄙行为来为今天的卑鄙行为进行辯护<sup>107</sup>，而自由派則只能幻想仅在条頓的原始森林中才有的那种非现实的空想自由<sup>108</sup>。

这种时代錯誤的傾向在經濟方面也表現在那里。在那里，工业和国家的关系問題是用貿易限制制度、保护关税制度来解决的，也就是說，是用国民經济学来解决的，而在英国和法国这样一些較先进的国家，这种承认私有财产对国家的控制的行动方式已被廢除了，并且存在着一种以国家高于私有财产为原則的政治經济学規律<sup>109</sup>。

---

105 “如果想从德国的 *status quo* (现状) 本身出发，即使采取唯一的适当的方式——否定的方式，結果依然要犯时代上的錯誤。甚至对于我国政治现状的否定，也都成了現代各国的历史儲藏室中布滿灰尘的史实。”（《馬克思恩格斯全集》，人民出版社 1956 年版，第 1 卷，第 453—454 頁。）

106 同上，第 454 頁。

107 “有个学派以昨天的卑鄙行为来为今天的卑鄙行为进行辯护，把农奴反抗鞭子——只要它是陈旧的、祖傳的、历史性的鞭子——的每个呼声宣布为叛乱……历史法学派本身如果不是德国历史的产物，那它就是杜撰了德国的历史。”（同上，第 454 頁。）

108 “相反地，具有条頓血統并有自由思想的那些好心的热情者，却到我們史前的条頓原始森林去找我們自由的历史。但假如我們自由的历史只能到森林中去找，那末我們自由的历史和野豬的自由历史又有什么区别呢？”（同上，第 454 頁。）

109 “工业以至于整个經济界和政治界的关系是現代主要問題之一。这个問題是怎样使德国人开始发生兴趣的呢？是由于保护关税制度、貿易限制制度、国民經济学。条頓主义从人变成了物质，因此，我們的棉花騎士和鋼铁英雄也就不

尽管德国落后，它的国家制度仍应成为批判的对象，因为总有一天德国人民会觉醒起来走向进步<sup>110</sup>；此外，这种批判对先进民族也会是有益的，它可以促使它們同旧制残余彻底决裂，因为这种旧制残余仍然在压抑着它們，虽然它不再作为悲剧为它們所亲身经历，而是通过德国表现为喜剧、滑稽戏<sup>111</sup>。

虽然德国在政治和社会方面仍然是一个落后国，但它却由于自己的哲学而躋身于最发达的文明国的行列。德国哲学是实现德

知在哪个黄道吉日一变而成爱国志士了。所以在德国，人們开始承认独占在国内的主权，并給它以对外的統治权。所以在法国和英国行将完結的事物，在德国才刚刚开始。这些国家在理論上反对的、而且依旧当做鎖鏈来忍受的陈旧的腐朽的制度，在德国却被当做美好未来的初升朝霞而受到欢迎，这个美好的未来刚从狡猾的理論（德文的“listige Theorie”——“狡猾的理論”，是双关語，暗示弗里德里希·李斯特的保护关税論。——俄文版編者）过渡到最无耻的實踐。在法国和英国，問題是政治经济学或社会对財富的控制；在德国却是国民经济学或私有财产对国家的控制。”（同上，第457頁。）

- 110 “应该向德国制度开火！一定要开火！这种制度虽然低于历史水平，低于任何批判，但依然是批判的对象，正像一个罪犯低于人性的水平，依然是劊子手的对象一样……它（批判。——科尔紐）不是解剖刀，而是武器……批判已經不再是目的本身，而只是一种手段。它的主要情感是憤怒，主要工作是揭露。

……

……不能使德国人有一点自欺和屈服的机会。应当让受现实压迫的人意識到压迫，从而使现实的压迫更加沉重；应当宣揚耻辱，使耻辱更加耻辱。应当把德国社会的每个領域作为德国社会的 *partie honteuse*（污点）加以描述，应当給这些僵化了的制度唱起它們自己的調子，要它們跳起舞来！为了激起人民的勇气，必須使他們对自己大吃一惊。”（同上，第455—456頁。）

- 111 这种反对德国 *status quo*（现状）的狹隘內容的斗争，对現代各国來說，也不是沒有意义的，因为德国 *status quo*（现状）是 *ancien régime*（旧制度）的公开的完成，而 *ancien régime*（旧制度）是現代国家的隱蔽的缺陷。对德国政治现实的斗争就是对現代各国的过去的斗争，而过去的回音依然压抑着这些国家。这些国家如果看到，在它們那里经历过悲剧的 *ancien régime*（旧制度），現在如何通过德国的幽灵在演它的喜剧，那是很有教益的。”（同上，第456頁。）

国历史的预言的、观念的形式，亦即所谓德意志民族历史的补充，靠了这种补充，德意志民族成为现代文明民族的同时代人。因此，对德国哲学的批判，也就是对现代文明国家的批判<sup>112</sup>。

如果说，英国和法国是用政治批判和社会批判来消除缺陷的，那末德国则是用哲学批判、特别是黑格尔法哲学批判来做到这一点，因为黑格尔法哲学是和其他国家的当代现实站在同一水平上的。

批判这种哲学，实际上不仅意味着背离德国的当代现实，而且意味着背离这种现实在先进国家中得到实现的那种观念上的继续<sup>113</sup>。

对德国社会关系的批判犯了两种错误。有一些否定哲学的批评家形成了实践派，他们想通过直接行动来影响和改变现存关系。但是他们不懂得，不实现哲学就不能消灭哲学，因为哲学是未来社会在观念上的映象。另一些形成理论派的人则陷入了相反的错

---

<sup>112</sup> “我们是本世纪的哲学同时代人，而不是本世纪的历史同时代人。德国的哲学是德国历史在观念上的继续。因此，当我们不去批判我们现实历史的 *œuvres incomplètes* [未完成的著作]，而来批判我们观念历史的 *œuvres posthumes* [遗著]——哲学的时候，我们的批判恰恰接触到了本世纪所谓的 *that is the question!* (问题所在！——见莎士比亚《哈姆雷特》。——俄文版编者) 的那些问题的中心。在先进国家是同现代国家制度的实际脱离，在甚至还没有这种制度的德国，首先却是同这种制度的哲学反映的批判脱离。”(《马克思恩格斯全集》，人民出版社1956年版，第1卷，第458页。)

<sup>113</sup> “德国的法哲学和国家哲学是唯一站在正統的当代现实 *al pari* (水平) 上的德国历史。因此，德国人民必须把自己这种想像的历史和自己的现存制度联系起来，不仅批判这种现存制度，而且还要批判这种制度的抽象继续。他们的未来既不能只限于对自己现实的国家 and 法的制度的直接否定，也不能只限于对观念中的国家和法的制度的直接实现，因为他们这些理想制度就包含了对现实制度的直接否定，而理想制度的直接实现，他们在观察邻国的生活的时候几乎已经经历了。”(同上，第458—459页。)

誤。他們把哲學同現存制度對立起來，而不理解如果不消滅哲學這個未來事物的原型，就不可能改變這種制度<sup>114</sup>。

真正的批判就在於從現代哲學中，亦即從還未完成的現實的觀念表現中，推演出未來的現實，推演出真正現實的內容，而哲學作為哲學，即作為未來事物的原型，將為歷史發展所消滅和實現。

然而這種批判提出了只有通過實際活動、實踐才能解決的問題，因為批判本身不能代替行動。那末試問：德國的批判如何才能轉變為符合於以改造人類社會為目的的革命要求的實際活動？如果說批判本身不能代替物質力量，那末當它變成徹底的批判並且掌握了群眾的時候，它本身就可以成為物質的力量。那時候，它可以變成鼓舞人們去消滅不合理的、無人性的政治和社會制度的實際動力<sup>115</sup>。

114 “因此，德國的實踐派要求否定哲學是正當的。該派的錯誤並不在於提出了這個要求，而在於僅限於提出這個要求……該派以為，只要扭過頭去，背朝著它……哲學的否定就實現了。它的眼光狹隘就表現在沒有把哲學歸入德國現實的範圍，或者以為哲學甚至低於德國的實踐和為實踐服務的理論。你們要求人們必須從生活的現實萌芽出發，可是你們忘記了德國人民生活的現實萌芽一向都只是在他們的腦子裡生長起來的。一句話，你們不在現實中實現哲學，就不能消滅哲學。

從哲學產生的理論派也犯了同樣的錯誤（雖然是在相反的方面）。

它認為目前的鬥爭只是哲學同德國這個世界的批判鬥爭，而沒有想到現存的哲學本身就屬於這個世界，而且是這個世界的補充，雖然只是觀念的補充……它的根本缺陷可以歸結如下：它認為，不消滅哲學本身，就可以使哲學變成現實。”（《馬克思恩格斯全集》，人民出版社1956年版，第1卷，第459頁。）

115 “試問：德國能不能實現一個 *à la hauteur des principes*（原則高度的）實踐，即實現一個不但能把德國提高到現代各國的現有水平，而且提高到這些國家即將達到的人的高度的革命呢？

批判的武器當然不能代替武器的批判，物質力量只能用物質力量來摧毀；但是理論一經掌握群眾，也會變成物質力量。理論只要說服 *ad hominem*（人），就能掌握群眾；而理論只要徹底，就能說服 *ad hominem*（人）。所謂徹

在德国，这种彻底的批判已经到处完成了自己的事业，把路德的改革进行到底并从理论上消灭了路德用来代替外在宗教的内心宗教。但是还需要再进一步：现在需要把受僧侣精神影响极深的德国人变成人，从而不仅从理论上，而且从实践上解放人民。而这是只有靠彻底的革命才能实现的<sup>116</sup>。

实际上，德国还缺乏理解这种批判并把它付诸实现的革命群众来彻底实现这个革命<sup>117</sup>。光是思想、理论竭力要求自己的实现是不够的，这种思想、理论还必须符合群众的需要，并把群众看做能够实现真正革命的物质因素。

这个缺点是德国的实践要求不符合理论要求的原因。因此就产生了理论和实践、理论要求和具体关系之间的脱节，以致一时还不能预见，德国怎样才能通过彻底的革命，不仅摆脱本身的障碍，

---

底，就是抓住事物的根本。但人的根本就是人本身。德国理论的彻底性及其实践能力的明证就是：德国理论是从坚决彻底废除宗教出发的。对宗教的批判最后归结为人是人的最高本质这样一个学说，从而也归结为这样一条绝对命令：必须推翻那些使人成为受屈辱、被奴役、被遗弃和被蔑视的东西的一切关系……”（同上，第460—461页。）

116 “……如果说新教把德国俗人变成僧侣，便解放了世俗教皇即王公及其整个集团即特权者和伪善者，那末哲学把受僧侣精神影响极深的德国人变成人，这就是解放全体人民。但正像解放不应以王公的解放为限一样，财产的收归俗用也不以夺取寺院财产为限，而这种夺取是由伪善的普鲁士最先实行的。当时，农民战争这个德国历史上最彻底的事件，因碰到神学而垮台了。今天，神学本身已被粉碎，德国历史上不自由的最尖锐表现——我们的 status quo（现状）——碰到哲学也要垮台。”（同上，第461页。）

117 “可是，彻底的德国革命看来面临着—一个重大的困难。

就是说，革命需要被动因素，需要物质基础。理论在一个国家的实现程度，决定于理论满足于这个国家的需要的程度。但是德国思想界的要求和德国现实对这些要求的答案之间的惊人的分歧，是否会同市民社会和国家之间以及市民社会本身的同样的分歧一致呢？理论要求是否能够直接成为实践要求呢？光是思想竭力体现为现实是不够的，现实本身应当力求趋向思想。”（同上，第462页。）

同时也越过各文明国所面临的障碍<sup>118</sup>。

由于集新旧制度一切缺陷之大成的落后关系，德国不是通过部分的純政治革命，而是只有通过全面的政治革命和社会革命，才能得到解放<sup>119</sup>。

和 1789 年革命时期的法国不同，德国还没有一个强大的革命资产阶级，这个阶级对衰朽的封建制度說来是一个解放的因素，因而能够从自己的特殊阶级观点来着手实行整个社会的政治解放<sup>120</sup>。由于軟弱的德国资产阶级不能进行这样的革命，即政治革命，因而德国人民的解放必然也成为社会革命的事业。但是，只有完全被剥夺了财产和权利的阶级才能实行这种社会革命，因为这个阶级的解放将同时也是整个社会从不平等和压迫下的解放。无产阶级就是这样的阶级。“部分的純政治的革命的基础是什么呢？就是市民社会的一部分解放自己，取得普遍統治，就是一定的阶级”

118 “但是，德国并不是和现代各国在同一个时候登上政治解放的中間阶梯……它怎么能够一个筋斗就不仅越过自己本身的障碍，而且越过现代各国面临的障碍……彻底的革命只能是彻底需要的革命，而这些彻底需要的产生，看来既没有任何前提，也没有必要的基础。”（《馬克思恩格斯全集》，人民出版社 1956 年版，第 1 卷，第 462 頁。）

119 “德国这个形成一种特殊世界的政治現狀的缺陷，不摧毁政治現狀的一般障碍，就不能摧毁德国的特殊障碍。

对德国來說，彻底的革命、全人类的解放并不是烏托邦式的空想，只有部分的純政治的革命，毫不触犯大厦支柱的革命，才是烏托邦式的空想。”（同上，第 433 頁。）

120 “但是，德国的任何一个特殊阶级，不仅缺乏那些把自己标志为社会消极代表的彻底、尖銳、勇敢、无情，同样，任何一个等级也缺乏和人民心胸相同——即使是瞬間相同——的開闊的胸怀……资产阶级还不敢按自己的观点来表述解放思想……

……在法国，部分解放是普遍解放的基础；在德国，普遍解放是任何部分解放的 *conditio sine qua non*（必要条件）……德国則相反，在这里，实际生活缺乏精神內容，精神生活也同实践缺乏联系，市民社会任何一个阶级，如果不是它的直接地位、物质需要、自己的鎖鏈强迫它，它一直也不会感到普遍解放的需要和自己实现普遍解放的能力。”（同上，第 464—466 頁。）



从自己的特殊地位出发，从事整个社会的解放。只有在这样的情况下，即假定整个社会都处于这个阶级的地位，也就是说，既有钱又有教育，或者可以随意取得它们，这个阶级才能解放整个社会。

……要使人民革命和市民社会个别阶级的解放相吻合，要使一个等级成为整个社会的等级，社会的一切缺点就必须集中于另一个阶级，一定的等级就必须成为一般障碍的化身，成为一切等级所共通的障碍的体现；一种特殊的社会领域就必须被看成整个社会公认的罪恶，因此，从这个领域解放出来就表现为普遍的自我解放……

那末，德国解放的实际可能性到底在哪里呢？

答：就在于形成一个被彻底的锁链束缚着的阶级，即形成一个非市民社会阶级的市民社会阶级，一个表明一切等级解体的等级；一个……同它的（即德国国家制度的。——俄文版编者）前提发生全面矛盾的领域；最后，它是一个若不从其他一切社会领域解放出来并同时解放其他一切社会领域，就不能解放自己的领域，总之是这样一个领域，它本身表现了人的完全丧失，并因而只有通过人的完全恢复才能恢复自己。这个社会解体的结果，作为一个特殊等级来说，就是无产阶级。”<sup>121</sup>

目前在德国逐渐形成的无产阶级并不是从自发产生的贫穷中产生出来的，而是从中等阶层日益加剧的贫困化中产生出来的<sup>122</sup>。

当无产阶级日益强烈地要求废除私有财产的时候，他们所要

<sup>121</sup> 《马克思恩格斯全集》，参阅人民出版社1956年版，第1卷，第463、464、466页。

<sup>122</sup> “德国无产阶级是随着刚刚着手为自己开辟道路的工业的发展而形成起来的，因为组成无产阶级的不是自发产生的而是人工制造的贫民，不是在社会的重压下机械地压出来的而是由于社会的急剧解体过程、特别是由于中间等级的解体而产生的群众，不言而喻，自发产生的贫民和基督教德意志的农奴等级也在不断地——虽然是逐渐地——充实无产阶级的队伍。”（同上，第466页。）

求的只是把适用于它本身的原則，也就是否定私有財產的原則推广到一切人身上<sup>123</sup>。

将使全人类得到解放的无产阶级革命，只有在无产阶级把哲学变成它的精神武器的时候才能产生。作为人的彻底解放的理論的哲学，不消灭无产阶级就不能成为现实，而如果不把哲学变为现实，无产阶级也就不能解放自己。只有无产阶级和哲学结合起来，法国的实践能力和德国的革命思想结合起来，人的解放才能实现，而这种解放不仅会使德国，而且会使全人类得以复活。

“哲学把无产阶级当做自己的物质武器，同样地，无产阶级也把哲学当做自己的精神武器；思想的閃电一旦真正射入这块沒有触动过的人民园地，德国人就会解放成为人。

根据上述一切，可以得出如下的結論：

德国唯一实际可能的解放是从宣布人本身是人的最高本质这个理論出发的解放……在德国，不消灭一切奴役制，任何一种奴役制都不可能消灭。彻底的德国不从根本上开始进行革命，就不可能完成革命。德国人的解放就是人的解放。这个解放的头脑是哲学，它的心臟是无产阶级。哲学不消灭无产阶级，就不能成为现实；无产阶级不把哲学变为现实，就不可能消灭自己。

一切內在条件一旦成熟，德国的复活日就会由高卢雄鸡的高鳴来宣布。”<sup>124</sup>

这篇文章是馬克思青年时代最好的作品之一。他那在《黑格

<sup>123</sup> “无产阶级宣告現存世界制度的解体，只不过是揭示自己本身存在的秘密，因为它就是这个世界制度的实际解体。无产阶级要求否定私有财产，只不过是把社会已經提升为无产阶级的原則的东西，把未經无产阶级的协助、作为社会的否定結果而体現在它的身上，即无产阶级身上的东西提升为社会的原則。”（《馬克思恩格斯全集》，人民出版社1956年版，第1卷，第466—467頁。）

<sup>124</sup> 同上，第467頁。

尔法哲学批判》和《論犹太人問題》中才逐步擺脫了費尔巴哈思想体系的思想，通过他不久之前获得的共产主义世界观看来仿佛重新复活起来，而那些以短嘲詩的形式表现出来的丰富的思想則证明在他身上发生的深刻变化。

这篇文章实际上表明了馬克思的青年黑格尔时期的結束和一个新的阶段的开始，而这个新阶段，就是他向辩证唯物主义、历史唯物主义以及科学共产主义逐步发展的时期。在这篇还以人的解放为主题的論文里，他的出发点是这样一个观点（这个观点他在《黑格尔法哲学批判》中，特别是在《論犹太人問題》中已經論述过），即要想实现人的解放，就不仅必須摧毁宗教的幻想，而且必須首先摧毁资产階級社会；而这个社会的观念上的反映就是宗教。

在解决人的解放問題的时候，馬克思已經超越了他在《論犹太人問題》中所提出的論点，而把即将使人得到解放的、资产階級社会的改造理解为共产主义革命。

这一革命——馬克思在这里第一次清楚地表述了階級斗争的概念——应当是被压迫和被剝夺了财产的階級的事业，应当是无产階級和跟他們联合在一起的革命思想家的事业。

由于掌握了社会发展的辩证观点，馬克思就把无产階級（現在他刚刚开始参加无产階級的階級斗争）看成是一个对立的要素，看成是进步的动力。

在资产階級社会里，人是作为私人而生活着的，人并不形成社会整体。只有无产階級才能够消灭资产階級社会。因此也只有无产階級才有从根本上改变资产階級社会的使命，因为他們是和资产階級社会处于根本对立的地位的。从这里便产生了无产階級的世界历史作用，他們将要在自我解放的道路上消灭资产階級社会和它的基础——私有制。

馬克思起先是在辯證對立這樣一種還有些抽象的形式下來看待階級鬥爭的，而後來階級鬥爭就成了他的歷史的和辯證的新世界觀的基本概念之一。

在這篇論文里，馬克思還未能完全對現實進行非教條主義的批判，像他在給盧格的前一封信里所要求的那樣。馬克思不熟悉政治經濟學，這一點從他對保護關稅制度的批判就可以看出來，因為他把這種制度看成是陳舊的反動的制度，而實際上恰恰相反，這種制度是符合於現代德國的經濟關係的。由此可見，他還不懂得，經濟發展本身怎樣才會引起階級對立的尖銳化和階級鬥爭。

從這裡我們可以看到，為什麼馬克思還認為哲學在歷史發展中起這樣顯著的作用；想把德國思想的发展拿來和法國無產階級的崛起做某種對比的意圖，也促使他得出這樣的看法。和恩格斯一樣，馬克思也給哲學提出一項新的任務，那就是向無產階級說明他們所必須為之奮鬥的目標。

這些目標這時還帶着一些偏執的哲學理想的味道，雖說它們比在《論猶太人問題》中提出的目標，已經帶有更加鮮明的政治和社會色彩。

然而哲學也和批判一樣，並沒有被看成是自在的本質<sup>125</sup>，像柏林的青年黑格爾派所做的那樣。批判被理解為實踐，而哲學則是從它和社會現實之間的相互作用方面去加以理解；哲學決定社會現實的進步，同時它本身又通過這種進步作為哲學而被揚棄。

由於馬克思只是剛剛參加無產階級的階級鬥爭，並且在當時還沒有通過一次徹底的批判來克服黑格爾哲學，像他幾個月之後在《經濟學—哲學手稿》中所做的那樣，因而還暴露出一些唯心主義的殘余。儘管如此，這篇文章在建立一個新的共產主義的世界

<sup>125</sup> 《馬克思恩格斯全集》，人民出版社1956年版，第1卷，第460—461頁。

观方面仍然是具有决定意义的一步。这种世界观不是像赫斯的世界观那样的空想的感伤的世界观，而是一种虽然还没有最后定型，但却是辩证唯物主义和历史唯物主义的初步形式的 worldview。

他还必须通过对经济的和社会的关系的一次彻底的分析，深入探讨历史发展的原因，以便能从社会关系本身找出社会关系发生变化的根源。

恩格斯为《德法年鉴》所写的论文在这方面给了他很大的帮助，和马克思对政治社会关系所作的分析一样，恩格斯在这些论文里对经济社会关系也作了深入彻底的分析。

在马克思因受到赫斯影响而转向共产主义（赫斯断言，这种学说是费尔巴哈的人道主义的必然结果）之后，恩格斯却由于看到英国的经济发展、英国无产阶级的阶级斗争和使英国无产阶级陷入极度贫困的非人剥削，而对共产主义做出了和赫斯完全不同的理解。

现在他认为要解放无产阶级，唯一的办法就是全面改造资产阶级社会，而且他也和马克思一样，认为这是无产阶级在德国哲学激进主义的帮助下进行的社会革命所要完成的任务。

他认为不仅是保守主义者，而且自由主义者在今后都不再有任何进步性。但是和这些人的极端的利己主义相反，他称赞表现得更为激进的英国工人阶级，并且要求废除私有制，而不以要求民主改革为满足。

在他看来，对于工人阶级解放的问题，只有欧文一个人的看法是正确的，因为欧文要求废除资本主义的生产制度以便消灭对无产阶级的剥削。但是从欧文所想使用的方法来说，他仍然是一个空想主义者，因为他没有诉诸无产阶级的战斗力量并且否定社会革命。

和过去一样，恩格斯对他的职业活动完全不感兴趣；他津津有味地閱讀远比德国报刊更为自由地討論政治和社会問題的英国报刊，閱讀像卡萊尔和雪萊这样一些对当时英国情况进行詳尽批判的作家的作品。

他开始研究政治經濟学，特别是斯密、斯图亚特·穆勒、馬尔薩斯、李嘉图、让·巴蒂斯特·薩伊的著作，这些著作帮助他更好地理解資產階級社会的本质和根本缺点。但是恩格斯却和这些資產階級經濟学家不同，他从一开始便采取了批判的立場，因为在德国的时候他已經懂得，自由主义并不能解决社会問題，現在他认为只有共产主义才能解决这个问题。

同时恩格斯又同宪章派和社会主义者保持联系，认为在英国，只有把宪章派即广大工人群众和社会主义結合起来，无产階級才能得到解放。

1843年夏天，他結識了在里子城主办宪章派机关报《Northern Star》〔《北极星》〕的乔治·朱利安·哈尼。属于宪章派左翼的哈尼在1842年大罢工失敗后已經懂得，宪章运动的弱点是在于它的社会学說不完备。因此他很高兴和恩格斯結識，因为恩格斯使他注意到社会主义的一个他还不知道的方面，即哲学的社会主义。最著名的英国人竟然不了解国外的社会主义运动和共产主义运动，这一点使恩格斯感到惊讶，因此恩格斯决定向他們解釋社会主义运动和共产主义运动。

他在曼彻斯特結識了社会主义者約翰·瓦茨(Watts)<sup>126</sup>，而他就通过瓦茨和欧文派的中央机关报《The New Moral World》〔《新道德世界》〕发生了联系。他給这家报纸写了一篇长文《大陆上社

<sup>126</sup> 《馬克思恩格斯全集》，人民出版社1956年版，第1卷，《倫敦来信》，第560—574頁。

会改革运动的进展》，在 1843 年 11 月发表<sup>127</sup>。

在这篇论文里，恩格斯分析了法国、德国和瑞士的共产主义运动，他想通过这篇论文使英国人相信，必须进行以共产主义为目的的、彻底的社会改造。

恩格斯指出说，共产主义是英国、法国和德国通过不同的途径力求达到的共同目的；英国是通过社会经济的运动，法国是通过社会政治的运动，而德国则是通过哲学的运动<sup>128</sup>。

在他看来，民族运动中的这些差异必须予以消除，这样民族运动才能统一起来并且在所有这些国家里实现共产主义。他本人将来促进这件事，使这些国家中的每一个国家了解其他国家的共产主义运动。

恩格斯在这篇论文的第一部分叙述了法国共产主义的情况<sup>129</sup>。

按照恩格斯的说法，法国的政治发展是走在社会发展的前面

127 《马克思恩格斯全集》，人民出版社 1956 年版，第 1 卷，第 575—593 页。

128 “因此，这三个国家最好能够取得相互了解，弄清楚它们在哪些问题上是一致的，在哪些问题上是有分歧的；而分歧的地方总会有的，因为共产主义学说在这三个国家的产生情况各不相同。英国人由于国内贫困和道德败坏的现象的迅速加剧，他们通过实践达到这个学说。法国人是通过政治达到的，他们起初只是要求政治自由和平等，但当他们意识到这还不够的时候，除政治要求而外，他们又提出了社会自由和社会平等的要求；德国人则是通过哲学，通过对基本原理的思考而成为共产主义者的。社会主义在这三个国家产生的情况既然这样，那末在次要的问题上就不可能没有分歧。可是我想证明，这些分歧都是无关紧要的，绝不妨碍各国社会改革派的亲密团结。这些国家迫切需要相互了解。如果做到了这一点，我相信，他们就会热望自己的外国共产主义弟兄获得成功。”（同上，第 575—576 页。）

129 恩格斯从施泰因的著作中了解到法国共产主义运动的情况。在发表于 1844 年 2 月 3 日的《新道德世界》上的一篇写于 1844 年 1 月 28 日的短论里，他提到了和当时著名的革命共产主义宣传家古德温·巴姆贝相识的事情。巴姆贝曾在 1840 年留居巴黎，因此能够把巴黎的社会主义运动和共产主义运动的情况告诉他（参阅《马克思恩格斯全集》，德文版，第 1 部分，第 2 卷，第 454 页）。

的。政治发展的最高峰是革命，而革命的功績就在于把政治民主制带进欧洲，并且暴露了它的局限性。这种民主制不会导致真正的自由和平等，因为它不消灭社会奴隶制<sup>130</sup>。

想通过共产主义实现社会自由与平等的巴貝夫早就表明了这一点。他的嘗試之所以失敗是因为他的时代还没有成熟到足以实现共产主义的程度<sup>131</sup>。

在他之后，圣西門、特别是傅立叶发展了社会主义；傅立叶想指出一条人类能够通过协作来摆脱因竞争而产生的那些罪恶的道路。他的錯誤是在于想保存私有财产和忽视政治，而政治在法国正是通向进步的必經之路<sup>132</sup>。

但是，共产主义者，特别是卡貝，却比他更为彻底，他們力图消灭私有制，但是却不重视无产阶级的阶级斗争<sup>133</sup>。

和卡貝的学說相对立的是工人的秘密团体，这些团体都是为共产主义和社会革命而工作，但它們却同时犯了一个錯誤，因为他們脱离了广大工人群众，因而使得政府能够对他們采取镇压的措施<sup>134</sup>。

130 \*革命以后，法国在欧洲是一个最讲究政治的国家。在法国，任何一种改良，任何一种学說，如果不具有某种政治形式，就不能在全国发生作用……

法国革命为欧洲的民主制奠定了基础。依我看来，民主制和其他任何一种政体一样，归根到底也是自相矛盾的，騙人的，也无非是一种伪善……神学……政治自由是假自由，是一种最坏的奴隶制；这种自由只是徒具空名，因而实际上是奴隶制。政治平等也是这样。所以，民主制和任何其他一种政体一样，最終总要破产，因为伪善是不能持久的，其中隱藏的矛盾必然要暴露出来：要么是真正的奴隶制，即赤裸裸的专制制度，要么是真正的自由和平等，即共产主义。”（《馬克思恩格斯全集》，人民出版社1956年版，第1卷，第576頁）

131 \*共产主义者的密謀未能实现，因为当时的共产主义自身还是非常幼稚非常肤淺的，同时社会輿論也还不够开展。”（同上，第577頁。）

132 同上，第577—578頁。

133 同上，第579—581頁。

134 同上，第582—583頁。



在社会主义者当中，恩格斯特别提到了蒲鲁东，因为蒲鲁东对私有制进行了彻底的批判，不过这一批判并没有使他走向共产主义，而是走向无政府主义<sup>135</sup>。

在文章的第二部分，恩格斯分析了德国和瑞士的共产主义怎样表现为导向无神论和共和制的哲学激进主义的合乎逻辑的和必然的继续发展。他认为农民战争是德国共产主义学说的根源，当时托马斯·闵采尔通过社会主义激进主义和早期基督教的结合，第一次达到了共产主义的概念<sup>136</sup>。

接着他又概括地谈到魏特林的共产主义<sup>137</sup>，因为青年黑格尔派在宣传无神论与共和制的思想时懂得，政治改革不能改造社会，改造社会的前提是确立共产主义的社会革命，而在他们看来共产主义就是人道主义的必然结果和实现<sup>138</sup>。

---

135 “但是这一派的最突出的作家是蒲鲁东；两三年前，这位年轻人发表了他的《什么是财产？》（《Qu'est-ce que la propriété?》）一书；对这个问题，他回答道：《La propriété c'est le vol》——财产就是盗窃。这是共产主义者用法文写的所有著作中最有哲学意义的作品，在所有法文书籍中间，我特别希望能把这本书译成英文。作者在揭露私有权以及这一制度所引起的后果——竞争、道德沦丧和贫困——上，表现了非凡智慧和真正科学研究精神，这种把智慧和科学研究精神二者结合在一本书里的范例，是我从来没有见过的。此外，作者关于各种政体还提出了非常重要的意见，证明一切政体——不管民主制、贵族制还是君主制，都要遭到反对，因为它们都是凭借暴力进行统治的，再好也不过是强有力的多数人压迫软弱的少数人，最后他得出结论说：《Nous voulons l'anarchie!》——我们要求实现无政府主义；不要任何政权，各人只管自己。”（《马克思恩格斯全集》，人民出版社1956年版，第1卷，第583—584页。）

136 同上，第584—585页。

137 同上，第588—589页。

138 “1842年，青年黑格尔派成为公开的无神论者和共和主义者……各邦政府……采取最凶狠的扼杀言论自由的办法来限制这个运动。各种小册子、报纸、期刊和学术著作都大批地被禁止出版，全国热潮迅速低落……鼓动家自己也要放弃共和制的宣传，因为他们不断地发展了自己的哲学结论，现在已经成为共产

恩格斯和赫斯都持有这样一个观点，即在德国知識分子中間，很快便会掀起一次强大的共产主义运动，因为共产主义是德国哲学的必然結論。如果說，英国的共产主义学說是从經济发展，特别是在不断加强階級斗争的危机的基础上成长起来，并且以无产階級为自己的主要支柱的話，那末，在德国，共产主义学說主要带有精神的、理論的性质，并且将为知識分子所实现，因为他們正在打算为宣傳共产主义出版一个杂志<sup>139</sup>。

在这篇文章里，恩格斯总结了他不久之前获得的知識以及他对西欧各国共产主义的发展和性质的看法。

他的出发点是赫斯的这样一个論点，即德国、英国和法国必須联合起来共同行动以实现共产主义。但是和赫斯不同的是，他对于这些国家的具体发展的理解，比赫斯要深入得多。他不再把共产主义抽象地看成是人道主义的实现，而是把它看成是这些国家的历史发展的必然結果。固然，他还把这一发展理解为这些国家各自独立实现的过程，但他同时却着重指出了必須一致行动以求达到共同的目的——实现共产主义。

---

主义者了。德国的君主和执政者就在认为共和运动已被永远镇压下去的时候，发现从政治运动的灰烬中間又冒出了一个共产主义。在他們看来，这种新学說比那个似乎已被击潰因而曾使他們欢欣鼓舞的学說还更危險、更可怕。”（同上，第 589—590 頁。）

139 “德国人是一个哲学民族；既然共产主义建立在健全的哲学原理的基础上，并且是——尤其是——从德国本国哲学必然得出的結論，那他們就决不願意也决不会攢棄共产主义。我們現在應該完成的任务如下……对抽象原則的偏好，对现实和私利的輕視，使德国人在政治上毫无建树；正是这样一些品质使哲学共产主义在这个国家取得了胜利。英国人会觉得很奇怪，一个要消灭私有制的党，其絕大部分成員自身却是私有者，可是德国的情形恰恰就是这样。我們只能用受过較高教育的人，即大学生和商人来充实我們的队伍；到現在为止，不論是在大学生或在商人中間，我們都沒有遇到什么重大的困难。”（同上，第 591—592 頁。）

恩格斯认为法国是经历了一切政治发展阶段之后才到达共产主义思想的。从巴貝夫通过圣西門和傅立叶到卡貝和蒲魯东的社会主义理論和共产主义理論就是与这一发展同时制定出来的。在論述瑞士的共产主义运动时，恩格斯着重指出工人階級的共产主义和革命思想家的哲学共产主义之間的分裂，但是他并没有做出关于两种运动必須合流的肯定的結論，而馬克思在他发表于《德法年鉴》的文章中却做出了这样的結論。同时恩格斯也承认魏特林的功績，认为在沒有高度发展的工业和强大的无产階級的德国，魏特林的学說乃是共产主义思想发展的最高阶段。

这一特殊的論点說明，为什么德国的共产主义是从康德通过費希特到黑格尔，又通过黑格尔到青年黑格尔运动这一哲学发展的必然結果。

青年黑格尔派起初宣傳无神論和共和制，但后来他們懂得，单是政治改革是不够的，而要进行根本的改造，就必须进行社会革命，只有社会革命才能通过消灭私有制达到共产主义。最初是赫斯达到这样的观点，但后来其他的青年黑格尔分子，如卢格、海尔維格、馬克思和恩格斯也同意这个观点了。

恩格斯也和其他青年黑格尔分子一样，认为德国的哲学共产主义在理論上优越于英法两国的社会主义和共产主义的学說。但是他承认，在实践的問題上，英国人和法国人是要胜过德国人的。

恩格斯在这篇文章中闡述的观点十分接近于馬克思的观点。恩格斯懂得，私有制决定着社会的性质，因此他承认，用政治改革的办法不能改造社会，要改造社会只有通过社会革命，而恩格斯也是把社会革命理解为无产者和革命思想家的共同事业的。

恩格斯在这篇以英国讀者为对象的文章里叙述了法国的和德国的共产主义学說的主要特点之后，又想在业已通告創刊的《德法

年鉴》上为德国讀者分析英国的經濟运动和社会运动。

这个发展成为对資產階級政治經濟学的全面批判的分析，使他的观点有了坚实的基础，并且对馬克思发生了深刻的影响。

1843年9月，恩格斯到奥斯坦德去会见海尔維格，同他商量为《德法年鉴》写稿的事情<sup>140</sup>。

恩格斯在《年鉴》上发表的两篇論文——《英国状况。評托馬斯·卡莱尔的〈过去和現在〉》和《政治經濟学批判大綱》——是恩格斯打算研究的英国关系的全面情况的一部分。

他的第一篇文章是对于托馬斯·卡莱尔的一本书的評論，卡莱尔在这本书中曾对英国自由資產階級和現代資產階級社会作了尖銳的批評。靠近托利党的卡莱尔在《过去和現在》一书中<sup>141</sup>，痛斥了使金錢占居統治地位并貶低了人的地位的現代社会的物质主义和实利主义。

貨幣經濟的这种反常現象首先引起了工人階級的极度貧困，工人階級在充溢着財富的国家里，却注定要遭到餓死的命运<sup>142</sup>。

<sup>140</sup> 參閱《格奥尔格·海尔維格通信集》，瑪謝尔·海尔維格出版，慕尼黑，1893年，第88頁。

<sup>141</sup> “……輝格党本身是利害关系最大的一方，它不可能有不偏不倚的判断力。工业……掌握在輝格党手里，使它发财致富；輝格党认为工业无可非議，发展工业是全部立法工作的唯一目的，因为工业給了它財富和权力。托利党則相反，工业破坏了它的威力和专政，动摇了它的原則，它恨工业，至少认为它是不可避免的灾难……托馬斯·卡莱尔起初也是托利党人，而且他同托利党的关系与同輝格党的关系比較起来，他始終比較靠近托利党。”（《馬克思恩格斯全集》，人民出版社1956年版，第1卷，第629—630頁。）

<sup>142</sup> “‘英国的状况……老实說是世界有史以来最危險也是最特别的状况之一。英国有各种各样的財富，但它还是要餓死。’……1842年，英格兰和威尔士共有143万穷人，其中22万被收容在习艺所……——多謝大慈大悲的輝格党人！苏格兰沒有济貧法，却有大批穷人。順便提一句，爱尔兰人可以為230万穷人这个惊人的数字而自豪。”（同上，第631頁。）

但是有錢的人却也好不了很多，因为尽管他們富有，他們却得不到真正的幸福和滿足，而卡萊尔就拿他們的命运和国王迈达斯的命运相比，因为他虽然得到了他日夜想望的黄金，却同时长上了两只驴子耳朵<sup>143</sup>。

卡萊尔认为，在一切活动領域，在政治生活和社会生活的一切方面都可以看到金錢統治的后果，而这些后果終于使英国陷入混乱和破坏。

恩格斯这样扼要地叙述了卡萊尔所描述的英国的絕望状况：“寄生的土地貴族‘安分守己都沒有学会，至少还没有学会不做坏事’；实业貴族沉溺于崇拜財神，他們与其說是劳动的一群領導者和‘工业司令官’，不如說只是一伙工业强盜和工业海盜；議會是贿选产生的；单纯直观和无所作为的处世哲学，*laissez faire*〔听之任之〕的政策；宗教被破坏并日益瓦解，一切人类利益彻底崩潰，对真理和人类普遍失望，因此，人們普遍分为孤立的，‘彼此完全隔离的个体’，一切生活关系一团混乱、糾纏不清，一切人反对一切人的战争，普遍的精神沮丧，缺乏‘灵魂’即缺乏真正的人的意識；人数众多的工人階級忍受着难以忍受的压迫和貧困，異常不滿和痛恨旧的社会制度，因此，威風凜凜的民主主义不可阻擋地向前推进；到处是紊乱不堪，沒有秩序，无政府状态，旧的社会联系瓦解，到处是精神空虛，沒有思想和实力衰退，——英国的状况就是这样。”<sup>144</sup>

<sup>143</sup> “从业的先生沒有更幸福，寄生的先生即世襲的土地占有者也沒有更幸福，‘……生活在无限財富中間的人民却死于飢餓；住在黄金屋里和圍在谷仓中間的人民，沒有一个人生活得到保障和滿足。迈达斯王一心想要弄到黄金……他弄到了黄金；他摸到什么，什么就变成黄金，但竖着两个长耳朵的迈达斯王并没有因此占到什么便宜。’”（《馬克思恩格斯全集》，人民出版社1956年版，第1卷，第632—633頁。）

<sup>144</sup> 同上，第641頁。

这种普遍破坏的严重标志就是 1842 年夏天的大罢工,这次罢工使上百万饥饿的起义工人走上了街头<sup>145</sup>。

尽管这次罢工被摧毁了,但是它却表明,贵族已不能在社会中起主导作用。这种情况也说明为什么民主主义能够迅速全面地发展起来。不过这种民主主义有着而且也只能有着否定的而不是肯定的价值,因为它并不能制止和消除根本的罪恶<sup>146</sup>。

民主主义决不想用回到真正的宗教,回到信仰最高的永恒价值的办法来克服物质主义和实利主义<sup>147</sup>。

在卡莱尔看来,近代的特色就在于它日益把宗教变为没有精神内容的空洞形式,并且用物质主义和实利主义来排挤理想主义;物质主义和实利主义作为现代社会的伦理,使人们贪求利润,走向利己主义,从而也就走向无神论<sup>148</sup>。

促成了金钱的统治以及由此产生的一切后果的这一根本罪恶,特别表现在这样一点上,这就是它影响了作为人的真正本质的劳动<sup>149</sup>。

145 《馬克思恩格斯全集》,人民出版社 1956 年版,第 1 卷,第 633—634 頁。

146 “假如在这样难得的时机,贵族没有能力管理社会事务,那就应当把他们赶走。于是就出现了民主主义。‘凡是不愿无视人类关系任何一个方面的人都会看到,目前民主主义得到了多么广泛的传播,它以多么可怕的日益增长的速度在进展着……’但是民主主义究竟是怎么回事呢?‘无非就是缺乏能够管理你们的人,容忍这种不可避免的现象,妄想没有这样的人也能应付过去。’”(同上,第 639—640 頁。)

147 “‘……宗教不再存在,没有上帝,人丧失了自己的灵魂,徒然寻求医治脓疮的药剂。不管是绞死国王,法国革命,改革法案,曼彻斯特起义,都不是灵丹妙药。’”(同上,第 635 頁。)

148 “卡莱尔接着写道,我们抛棄了中世纪的宗教信仰,但是没有任何东西来代替它。‘我们忘了上帝,我们闭上眼睛不看事物的永恒本质,只看事物的假象……人丧失了自己的灵魂,现在才发觉它不存在。这是真正的病根,整个社会坏疽的毒根。’”(同上,第 634—635 頁。)

金錢的統治歪曲和破壞了勞動本身，因此勞動組織化的問題就成了未來的一個重大問題<sup>150</sup>。

只有擔起了領導人民的任務，不以利潤而是以普遍幸福為追求目標的貴族，才能夠實現這種組織化<sup>151</sup>。只有這樣做才能使社會重新崇拜真正有價值的事物，從而重新取得真正的宗教信仰。

作為墮落的現時代的對立物而產生的理想主義運動到處都指出了達到這一點的途徑<sup>152</sup>。

卡萊爾在談到他拿來和當時的物質主義者相對比的理想主義者的時候，他指的首先就是德國的唯心主義者康德、歌德、諾瓦里斯、費希特和謝林，他把這些人稱頌為真正信仰的泉源，稱頌為徹底墮落的現代的唯一引路火炬。卡萊爾宣稱，如果英國不迅速求

149 “……勞動帶着一種永恒高尚、甚至神明的標志。一個人儘管非常消沉，忘了自己的崇高使命，但如果他能認真嚴肅地勞動，他還是有一線希望；只有什麼不做才是死路一條。儘管勞動崇拜財神，受到鄙視，但它還是人和自然界之間的紐帶；堅決想要完成已經開始的工作，這個願望本身就使人越來越接近真理、接近自然界的規律和命令……勞動具有不可估量的意義；人通過勞動而進化。”（參閱《馬克思恩格斯全集》，人民出版社1956年版，第1卷，第644頁。）

150 “但是勞動也卷入了一團混亂的殘暴的漩渦；高尚的、文明的、發展的原則成了混雜、慌亂和黑暗的犧牲品。這就要求我們來看一下真正的主要問題——勞動的遠景問題……‘一切人類利益、一切社會事業在其一定的发展阶段上，都需要組織化，而現在，作為一切人類利益中間最大利益的勞動也需要組織化。’”（同上，第645—646頁。）

151 “為了實現組織化，用真正的領導和真正的政府來代替冒牌的領導，卡萊爾要求建立‘真正的貴族’，確立‘英雄崇拜’；他提出的第二項重大任務，是要求物色……最卓越的人物，因為在這些人的領導下，就可以‘把必然的民主主義和必要的主權結合起來’。”（同上，第646頁。）

152 “但是，現世紀並未被神遺棄，因為‘近年來，在我們滿目淒涼、四分五裂的歐洲，不也常常聽到一些宗教捍衛者，在宣揚一種人人信服的新的同時又是最老的宗教嗎？我認識一些人，他們既不認為自己是預言家，也不這樣自命。但是這些人的身上確實再次發出了自然界的永恒心臟的宏亮聲音，這是永遠應當受到有靈魂的人的崇拜的靈魂。’”（同上，第643—644頁。）

助于这种被他理解为神秘的泛神論的唯心主义，那末它不久即将遭到可耻的灭亡。

恩格斯同意卡莱尔对英国现状的看法，并且贊成卡莱尔对无用的土地貴族、冷酷无情而又貪得无饜的资产階級、寡廉鮮耻的議会所作的尖銳批評，但是恩格斯却拒絕接受卡莱尔从这一批評所做出的結論，并且否定了卡莱尔用来同現代世界相对立的未来的理想。恩格斯认为，要想使英国和整个欧洲得救，不應該回到宗教和回到作为新的复兴 (Neubelebung) 的泉源的德国唯心主义去，而是应当通过无神論，这就是說，不要信仰上帝，而要信仰人类。

恩格斯和卡莱尔一样譴責金錢在其中占着絕對統治地位的资产階級社会的道德淪喪和普遍的物质主义；但是和卡莱尔相反，恩格斯认为造成社会紊乱現象的根本原因不是无神論，而是也采取了該社会的形式的宗教及其社会后果，因为宗教迫使人們进行自我異化、自己本质的異化。

用恩格斯的話來說，卡莱尔只了解德国文学，而不了解它的必然的繼續即黑格尔以后的德国哲学，这种哲学(特別是在費尔巴哈身上)表明，只有在人們放棄了宗教，認識到自己的真正本质并且按照这一本质的要求建設社会之后，他們才能得救<sup>153</sup>。

“我們希望消除的是一切自命为超自然和超人的事物，从而消除虛伪，因为人和大自然的事物妄想成为超人和超自然的野心就是一切虛伪和謊話的根源。正因为如此，我們才永远向宗教和宗教观念宣战……我們根本沒有想到要怀疑或輕視‘历史的启示’；历史就是我們的一切……我們要求把历史的内容还给历史，但我們认为历史不是‘神’的启示，而是人的启示，并且只能是人的启

153 《馬克思恩格斯全集》，人民出版社 1956 年版，第 1 卷，第 647—649 頁。



示。为了认识人类本质的伟大，了解人类在历史上的发展，了解人类一往直前的进步，了解人类对个人的非理性的一贯有把握的胜利，了解人类战胜一切似乎超人的事物，了解人类同大自然进行的残酷而又顺利的斗争，直到具备自由的人的自觉……为了了解这一切的伟大，我们没有必要采取这种迂回的办法，为了相信人的事物的重要和伟大，没有必要给真正的人的事物打上‘神的’烙印……人只须要了解自己本身，使自己成为衡量一切生活关系的尺度，按照自己的本质去估价这些关系，真正依照人的方式，根据自己本性的需要，来安排世界，这样的话，他就会猜中现代的谜了……人在宗教中丧失了自己的本质，失去了自己的人性，现在由于历史的进步，宗教动摇了，于是他才发觉自己的空虚和不稳定。但是他只有彻底克服一切宗教观念，坚决地诚心地回到自己本身，而不是回到‘神’那里去，才能重新获得自己的人性、自己的本质。”<sup>154</sup>

对人和历史的这种理解必然使恩格斯抛棄了卡莱尔的泛神論（这种泛神論其实乃是基督教的一种最新的形式），因为它保存了上帝和它的創造物之间的二元論，从而否定了真正的人和具体的自然界<sup>155</sup>。

由于保存了这种使人 and 大自然处于无足輕重的地位并求助于神来说明历史的二元論，泛神論就和任何一种宗教一样，保卫

<sup>154</sup> 参阅《马克思恩格斯全集》，人民出版社1956年版，第1卷，第649、650、651页。

<sup>155</sup> “泛神論本身就是基督教的产物，它与自己的前提是分不开的”（同上，第649页）。“泛神論本身只是自由的、人的世界观的前阶。卡莱尔描写为真正‘启示’的历史，它所包含的只是人的事物；历史的内容只能用强制的办法从人的手里夺取过来，成为什么‘神’的内容……为什么总是把……那个把二元論的假象也保持下来的字眼，把那个表示大自然和人类无足輕重的字眼提到第一位呢？”（同上，第652页。）

了对权威的不可触犯的信仰,从而为专制主义和暴政进行了辯护。

卡萊尔为貴族所作的辯护和他对民主制的批判,也是以貶低人而使人从屬於某种最高本质的泛神論为依据的。他认为人民沒有能力領導社会和国家;君主、“英雄”应当把这种領導責任担負起来,从而使人划分为主人和奴隶的状况依然保存下去<sup>156</sup>。

恩格斯用来和这种把社会分裂成主人和奴隶的貴族制相对立的是共产主义。恩格斯认为单是共产主义就能够实现真正的自由和平等。因此他还反对卡萊尔所提出的劳动組織化,因为卡萊尔是想在保存私有制的情况下来实现劳动組織化的。但是恩格斯认为,不消灭私有制就不可能实现真正的劳动組織化<sup>157</sup>。因此他贊許那些清楚地懂得这一点的英国社会主义者,但是却劝告他們不要片面地把社会主义只看成是一种社会实践,而要在德国哲学的帮助下从理論上来論证和加深它<sup>158</sup>。

恩格斯剛到英国时所写的这篇文章在他的发展中所起的作用跟《論犹太人問題》在馬克思的发展中所起的作用大致相同。馬克

156 \*……卡萊尔的宗教信仰还很濃厚,因此他还是不自由的;泛神論还是认为,有一种比人本身更高超的东西。因此卡萊尔就竭力建立‘真正的貴族’即‘英雄’,似乎英雄碰到好时候会比人高出一头。如果卡萊尔所了解的人是真正的人,具有无限性的人,他就不会再把人分成两类——山羊和綿羊,統治者和被統治者,貴族和平民,老爷和百姓……当然民主主义是个过渡阶段,但不是向新的改良的貴族制度过渡,而是向真正的人类自由过渡的阶段。”(《馬克思恩格斯全集》,人民出版社1956年版,第1卷,第652、653頁。)

157 “既然‘竞争’、‘供求’、‘崇拜财神’的根源——私有制还存在,那他打算怎样消灭这一切呢?‘劳动組織化’也无济于事;沒有一定程度上的利益的一致,它也无法实现。”(參閱同上书,第653頁。)

158 “英国的社会主义者是純实践家……他們不相信理論,而在实践中遵循唯物主义,他們的整个社会綱領就以唯物主义为基础……社会主义者正是在他們只應該是人的地方还是英国人;大陆上的哲学学說,他們只了解唯物主义,連德国哲学都不了解,这也正是他們的缺点……”(同上,第653、654頁。)

思在《論猶太人問題》一文中虽然还部分地受到費尔巴哈思想的影响，但他却由于更加深入地研究了市民社会和政治国家的本质而摆脱了这一思想。同样地，恩格斯在自己的文章里则通过卡莱尔而摆脱了費尔巴哈的思想。費尔巴哈的思想对恩格斯影响得更深一些，因为恩格斯跟馬克思不同，他并没有通过对英国关系（这些关系使他日益显明地看到资产阶级社会的本质）的彻底分析而对費尔巴哈思想加以批判性的审查。

恩格斯在《德法年鉴》上发表的第二篇作品《政治经济学批判大綱》和他前一篇作品的关系，就跟馬克思的《黑格尔法哲学批判导言》一文和《論猶太人問題》一文的关系一样。他在这篇文章里彻底摆脱了自己先前的青年黑格尔派的观点，并且从人类社会本质的一般论述，轉向对资产阶级社会的经济基础的更加深入的批判，而这种批判是跟馬克思对资产阶级的政治关系和社会关系的批判一致的。

他在这篇文章里，比在前一篇文章里更加充分地利用了他在英国获得的有关经济生活和社会生活方面的知識。在资本主义制度最发达的英国，比在其他任何地方都更加鮮明地表現出了资本主义制度所內在固有的生产不断扩大和无产阶级日益貧困之間的矛盾。

因此，恩格斯理解到，在资本主义国家里，一部分人的财富是以另一部分人的深重苦难为代价的，而工业的发展不但不能改善工人的处境，反而会注定他們陷入更大的貧困。于是，他便以青年人特有的热情——当时他只有二十三岁——着手来批判资产阶级的政治经济学。因为这种政治经济学是替资本主义制度及其基础即私有制和竞争辯护的。就这一点而論，他和英国制度的其他批判者，特别是布累有所不同：布累在他的著作中<sup>159</sup>也试图提出消

灭贫困的办法,但是他并没有找到贫困的真正原因,因而未能找到足以消灭贫困的办法。可是布累著作的价值却在于,早在1840年,这部著作便十分清楚地描绘出在资本主义经济制度占统治地位的情况下无产阶级的非人生活条件。

恩格斯在批判资产阶级政治经济学时,比布累和一般社会改良家都更加彻底。他指出说,英国工人和一般无产者的状况只有通过资产阶级社会的改造才能得到改变;但是并不能借助于某种理想的改革计划来实现这一点,而只有无产阶级的共产主义革命才能用暴力实现这一根本的改造;这一革命将是危机和阶级斗争的结果。

在文章的第一部分(这一部分分析了资产阶级经济学说),恩格斯首先对重商主义学说作了说明,说这种学说的出发点是这样一个观点,即金银就是国家的财富,因而它提出贸易顺差论作为基本原则,认为依靠顺差便可以使越来越多的黄金流入国内<sup>160</sup>。

早在18世纪发生大规模的经济与政治运动的时期,这一学说便被人以贸易自由的名义加以攻击。但是恩格斯认为这些运动并没有达到自己的目的,因为它们未能探讨自己本身的前提:经济运动是因为它没有探讨私有制,政治运动是因为它没有提出国家问题<sup>161</sup>。

159 Buret. De la misère des classes laborieuses en Angleterre et en France. De la nature de la misère, de son existence, de ses effets, des ses causes, de l'insuffisance des remèdes qu'on lui a opposé jusqu'ici avec l'indication des moyens propres à en affranchir les sociétés (布累:《論英法劳动者阶级的贫困。論贫困的本质及其表现形式,其后果及其原因,并論先前提出的消除贫困的办法的缺点,同时指出使社会摆脱贫困的适当手段》),巴黎,1840年。

160 《馬克思恩格斯全集》,人民出版社1956年版,第1卷,第596—597頁。

161 同上,第598頁。

新的自由主义政治经济学的不彻底、软弱和自相矛盾便是由这一主要错误产生出来的。当然，比起重商主义来，它还算是一种进步，因为和重商主义不同，它不仅关心生产者的利益，而且考虑到消费者的利益。

然而，尽管自由主义的政治经济学在 18 世纪人道主义学说的影响下卖弄这种博爱主义，但是它和重商主义学说一样，是不能接受的。

自由主义政治经济学伪善地试图掩盖和粉饰资本主义经济的后果，然而资本主义经济却远不像它的理论家们所硬说的那样，能够解放人类，发展文化并且使各民族和睦相处，而是由于贸易自由和竞争的发展，使建立在私有制之上的资本主义制度产生了最坏的最恶劣的后果。自由主义政治经济学恰恰加强了它保证要消灭的垄断，扩大了金钱的势力，造成了新的奴隶制（这种奴隶制就其不人道和残酷性来说并不亚于古代的奴隶制），并且用一切人反对一切人的战争来代替民族之间的战争<sup>162</sup>。

但是重商主义必须让位给这一制度，以便使私有制发展到自己的最高限度，发展到使人完全不成其为人，从而使这一制度的全部弊端充分暴露出来并受到彻底的批判<sup>163</sup>。

恩格斯在批判这一制度时，不是直接地站在纯道德的观点上，

---

<sup>162</sup> “所有这些都十分冠冕堂皇，可是这些前提马上又显身手了，它们创造了马尔萨斯人口论来对抗这种伪善的博爱，这种学说是过去一切学说中最粗暴最野蛮的一种学说，一种绝望的学说，它玷污了关于仁爱和世界公民的一切美妙的言词，这些前提创造了并发展了工厂制和现代的奴隶制，这种奴隶制就它的不人道和残酷性来说并不亚于古代的奴隶制。新的政治经济学，即以亚当·斯密的《原富》为基础的自由贸易学说，也同样是伪善、矛盾和不道德的。这种伪善、矛盾和不道德目前在一切领域中和自由的人性处于对立的地位。”（《马克思恩格斯全集》，人民出版社 1956 年版，第 1 卷，第 598 页。）

而是站在历史的观点上，力图指出共产主义如何必然从这一制度的辩证的对立中产生出来。

在他之前，李嘉图和斯图亚特·穆勒都曾对资本主义制度进行过深入的分析，但是，不用说，他们并没有批判这一制度的各项原则。因此，恩格斯便决定来作这个工作了。

用恩格斯的话来说，现代的经济学家不能对重商主义做出正确的评价和批判，因为现代资产阶级政治经济学在本质上和重商主义具有相同的基础——私有制。只有懂得了这一点，才能够批判两种学说的共同的前提，而到那时大家就会明白，贸易自由的捍卫者原来是比重商主义者更为恶劣的壟断者，因为贸易自由在产生着更大的壟断制度<sup>164</sup>。

现代经济学通过竞争的尖锐化加强了壟断。尽管它满口是自

163 “为了使私有制的真实的后果能够显露出来，就必须摧毁重商主义的学说、它的壟断以及它对商业关系的束缚；为了使当代的斗争能够成为普遍的人类的斗争，就必须使所有这些地方的和民族的小小的打算退居次要的地位；必须使私有制的理论抛弃纯经验主义的纯客观主义的研究方法，使它具有一种使理论也对后果负责的更为科学的性质，从而使问题涉及全人类的范围，必须通过企图否认旧政治经济学的不道德和因此而产生的必然后果即伪善而使这种不道德达于极点。”（同上，第 598 页。）

164 “我们所要批判的经济学家离我们时代越近，我们对他们的判决就越严厉。因为亚当·斯密和马尔萨斯所看到的现成的原理只不过是一些片断的东西，而在最近的经济学家面前却已经有了一套完整的学说；一切结论都已经做出来了，各种矛盾都表现得十分清楚，但是他们却没有去追究各个前提，还总是为整个学说担负着责任。离我们时代越近的经济学家越不老实……

最新的政治经济学甚至不能对重商主义的学说做出正确的评价，因为它本身就带有片面性，并且还有重商主义的各个前提拖累着它。只有超出这两种学说的对立，批判这两种学说的共同前提，并从纯粹人类的一般基础出发来看问题，才能够给这两种学说指出它们的真正的地位。那时大家就会明白，贸易自由的捍卫者原来是一些比旧时的重商主义者更为恶劣的壟断者。那时大家就会明白，在新经济学家的虚伪的人道背后，原来隐藏着旧经济学家闻所未闻的野蛮……”（同上，第 598—599 页。）

由主义的好听词句,实际上却把资本主义制度导向极坏的、最不人道的后果。恩格斯在揭示了现代经济学的这种矛盾的性质之后,进而从共产主义的观点批判地分析了资产阶级政治经济学的一些基本范畴<sup>165</sup>。

他是从对商业的批判开始的。由于自身的经验,他对商业十分熟悉,他和在他之前的傅立叶一样尖锐而机智地批判了商业。

用恩格斯的话来说,商业不外就是一种合法的欺诈。这一点是重商主义者公开承认的。重商主义者在某种程度上具有一种纯朴的坦率精神,至少敢于揭露它的不道德的本质<sup>166</sup>。

相反地,重商主义的批判者,首先是亚当·斯密,却试图掩盖商业的这种性质,称赞贸易自由的人道影响,说由于这种影响,商业已不再像先前那样是纠纷和敌视的最丰富的泉源,而是“各民族、各个人之间的团结和友谊的纽带”<sup>167</sup>。

对于这样一种说法,恩格斯回答说,这种被捧得很高的人道的商业,实际上只会使竞争尖锐化,使那些为更大的垄断组织所排挤的小的垄断组织归于消灭<sup>168</sup>。商业自由和竞争的无限扩大使得人与人之间的仇恨成为普遍的现象,摧毁了人与人之间的一切联系,甚至是家庭的联系,并且把人变成了完全孤立的利己主义的个

165 《马克思恩格斯全集》,人民出版社1956年版,第1卷,第599—560页。

166 同上,第601—602页。

167 同上,第601页。

168 “你们消灭了小的垄断,为的是使一个巨大的根本的垄断,即私有制能够更自由地更漫无止境地发展起来;你们把文明带到世界的各个角落去,为的是夺取新的天地来施展你们的卑鄙的食欲;你们使各民族结为兄弟(但是是盗贼兄弟),你们减少了战争,为的是在和平时期发更大的横财,为的是使个别人之间的仇恨和可耻的竞争达到极端尖锐的地步!”(同上,第602页。)

人<sup>169</sup>。

但是由于一切私人利益被这样取消，政治經濟学便在它本身不願意和沒有意識到的情况下，为人类本身的和解以及人类同自然的和解这样一种大变革开辟道路<sup>170</sup>。

因商业而形成的第一个范畴就是价值，这种价值可以理解为实际价值和交换价值。

恩格斯批判了英国的經濟学家，特别是麦克庫洛赫和李嘉图；他們硬說实际价值决定于生产費用，因为任何人也不会用低于生产費用的价格来出售自己的商品。但是通过出售，也就是通过商业来确定实际价值时，他們实质上是把实际价值变成了交换价值；然而，为了还要探討实际价值，他們又排除了商业竞争，这就把概念完全弄混乱了<sup>171</sup>。

让·巴蒂斯特·薩伊也犯了同样的錯誤，他是按物品的效用来确定价值的。但是恩格斯认为，在确定效用的时候，由于私有制占統治地位，就必须把竞争考虑进去。而一考虑到竞争，就得同时把生产費用考虑进去，这样效用在繞了一个圈子之后又把英国的政治經濟学家带回到原来出发的地方去<sup>172</sup>。

和經濟学家相反，恩格斯把价值理解为生产費用和效用的关

---

<sup>169</sup> “自由主义的政治經濟学竭力用瓦解各民族的办法来使敌对关系普遍化，使人类变成一群……野兽。自由主义的政治經濟学做完这个准备工作之后，只要再前进一步（即使家庭解体）就可以达到目的了……共同利益的最后痕迹，即财产的家庭共有制被工厂制度破坏了，至少在英国这种家庭共有制已处在瓦解的过程中。”（同上，第 602 頁。）

<sup>170</sup> “他（經濟学家。——科尔紐）不知道，他瓦解一切私人利益，只不过是替我們这个世紀面临的大变革，即人类同自然的和解以及人类本身的和解开辟道路而已。”（同上，第 603 頁。）

<sup>171</sup> 同上，第 603—604 頁。

<sup>172</sup> 同上，第 603—605 頁。



系,因为只有当效用抵得上生产费用的时候,才谈得到按照价值的交换<sup>173</sup>。

把价值理解为生产费用和效用的关系,这是以竞争为基础的资本主义经济所不能接受的,因为要正确地确定这种关系,就必须排除为生产费用和竞争的相互作用所决定的价格概念<sup>174</sup>。

在资本主义经济中,生产费用和效用的关系总是受到歪曲的,因为对效用的估计取决于生产费用,而生产费用实际上却应决定于效用。

恩格斯在分析生产费用的时候,比通过地租、利润和工资来确定生产费用的李嘉图更进了一步。恩格斯把作为“积累起来的劳动”的资本归结为实际的劳动,但是作为财富泉源的第三个要素,他又加上了发明这一精神的要素<sup>175</sup>。

恩格斯在批判李嘉图关于生产费用的理论时,首先分析了地租,同时谴责李嘉图,说他在确定地租时没有考虑到竞争。恩格斯和李嘉图相反,他把地租和土地的收益看成是土地的收获量和竞争之间的关系<sup>176</sup>。

由于土地的收益也决定于竞争,因此它在本质上和利润并没有区别,于是恩格斯指出,土地占有和商业都同样会导致垄断<sup>177</sup>。

随后恩格斯分析了资本的本质,以及资本同劳动的关系。资本的突出特征首先就是它和劳动的分离;由于这种分离,资本分成了原始资本和利润,而利润又分成了利润本身和利息。作为利息,作为没有劳动的利润,资本成了从利润取得的利润,从而获得了一

<sup>173</sup> 《马克思恩格斯全集》,人民出版社1956年版,第1卷,第604—606页。

<sup>174</sup> 同上,第605—607页。

<sup>175</sup> 同上,第606—607页。

<sup>176</sup> 同上,第608—610页。

<sup>177</sup> 同上,第609—610页。

种不道德的形式,即不花費劳动而取得收入<sup>178</sup>。

就和資本与劳动分离一样,私有制下的劳动也和自己的产品分离,結果分裂就成了普遍的規律,成了这种制度的特征。

这种分裂导致人們的孤立和他們之間的相互敌視,并在竞争  
中达到了登峰造极的地步<sup>179</sup>。

为了替資本主义制度辯护,經濟学家把竞争称頌为自由的表現,认为它是和重商主义者战斗时的呐喊即壟断相对立的。恩格斯說,在竞争和壟断之間实质上毫无原則性的区别,因为竞争以財產的壟断为前提,它通过排挤較弱的竞争者而达到壟断<sup>180</sup>。

竞争使供求脫节,結果經濟学家所津津乐道的那种供求之間的和諧关系便經常遭到破坏。供求之間的这种脫节和失調是造成和过去的瘟疫一样逞凶肆虐的危机的原因<sup>181</sup>。

178 《馬克思恩格斯全集》,人民出版社 1956 年版,第 1 卷,第 609—611 頁。

179 “私有制最初的結果就是生产分为两个对立面(自然的方面和人的方面),即分为土地和人的活动。土地沒有人耕作仅仅是不毛之地,而人的活动的首要条件恰恰就是土地。其次,我們还看到,人的活动又怎样分成了劳动和資本,两方面怎样彼此敌对着。这样,我們已經看到的就是这三种要素的彼此斗争,而不是它們的相互支持;現在,我們还看到了私有制还使这三要素中的每一种都分裂开来。一块土地和另一块土地对立着,一个資本和另一个資本对立着,一个劳动力和另一个劳动力对立着。換句話說,由于私有制把每一个人孤立在他自己的粗鄙的独特状态中,又由于每个人和他周圍的人有同样的利害关系,所以地主敌視地主,資本家敌視資本家,工人敌視工人。正是由于利害关系的共同性,所以在这种共同的利害关系的敌对状态中,人类目前状况的不道德达到了登峰造极的地步,而竞争就是頂点。”(同上,第 612 頁。)

180 同上,第 611—613 頁。

181 “經濟学家用他那絕妙的供求理論来证明‘生产絕不会过多’,但是实践却用商业危机来駁斥他,这种危机就像彗星一样有規律地反复出現,在我們这里現在是平均每五年到七年发生一次。近八十年来,商业危机像过去的大瘟疫一样按期来临,而且它所造成的悲惨現象和不道德的后果比瘟疫所造成的更大……如果你們是像人那样有意識地进行生产,而不是像那些連类意識也沒有的分散的原子那样,那末你們就会摆脱所有这些人为的无根据的对立。但是只要

要防止危机，就必须组织生产，因为只有这样做，才能排除生产的波动以及随之而来的生产过剩和停滞相交替的现象。但是经济学家并不考虑这一点，而为了说明危机，他们却编造了一套人口理论，这种理论和贫富并存的现象同样荒谬。

经济学家和马尔萨斯都硬说，被他们看成自然现象的危机，是由于人口的增长速度超过生产的增长速度，因而生产日益不能满足人类需要而产生的<sup>182</sup>。

用恩格斯的话来说，这种理论是对自然和人类的恶毒诬蔑，它暴露了整个自由学说的卑鄙齷齪的本质。这种理论是这一学说的当然产物，因为在这种学说下，人类所支配的无穷无尽的生产力因受到竞争的摆布，结果把人类导向灾难<sup>183</sup>。

---

你们继续照目前这样无意识地毫不思考地全凭偶然性来进行生产，那末商业危机就会继续下去；而且一定是一次比一次更普遍，因而也一次比一次更严重；这样就必然会使更多的小资本家破产，使专靠劳动为生的阶级人数剧增，因而也必然使急待就业的人数显著地增加（这是我们的经济学家必须解决的一个主要问题），最后，所有这一切势必引起一次社会革命，这一革命经济学家凭他的书本知识是做梦也想不到的。”（同上，第 614 页。）

<sup>182</sup> “如果生产摇摆得更加厉害……那末就会出现繁荣和危机、生产过剩和停滞的反复交替。经济学家从来就不能够理解这种怪诞现象，他为了解释这种现象，就编造了一套人口论，这种理论和贫富并存的矛盾同样荒谬，甚至比它更荒谬……这种学说的创始人马尔萨斯断言，人口总是威胁着生活资料，随着生产的增加，人口也同样地增加，人口生来就有一种超过它所支配的生活资料的倾向，这种倾向就是一切贫困和罪恶的原因。因此在人太多的地方，就应当用某种方法把他们消灭掉；或者用暴力将他们杀死，或者让他们饿死。这样做了以后，就会出现一个空隙，这个空隙等余下的人口一增长马上又会被填满，于是以前的贫穷状况又重新到来。”（同上，第 616—617 页。）

<sup>183</sup> “人类所支配的生产力是无穷无尽的。应用资本、劳动和科学就可以使土地的收获量无限地提高……这种无穷无尽的生产能力，一旦被自觉地用来为大众造福，人类所肩负的劳动就会很快地减少到最低限度。要是让竞争自由发展下去，生产能力虽然也会起同样的作用，然而是在对立的情况下起作用。一部分土地在实行精耕细作，而另一部分……却荒蕪着。一部分资本在以难以置

自由主义的經濟学家不敢正視真理，不敢承认貧富之間的矛盾是竞争的結果，否則自由学說就站不住脚了。然而由于事实无法否认，于是为了解釋这些事实，就編造了一套人口理論，这种理論尽管极其卑鄙无耻，却也有一个可取之处，那就是使人們注意到这一制度的全部不人道和荒謬<sup>184</sup>。

对于这一制度的本质以及对于竞争的不可避免的后果的理解（竞争不但不能使人們自觉地为了普遍的利益来調度无穷无尽的生产力，反而把人变成了視需求而生产和消灭的商品），要求把建立在竞争之上的这一制度彻底消灭<sup>185</sup>。

竞争引起人与人之間的普遍斗争。在这一斗争中，被打敗的永远是工人，因为工人只靠着自己的劳动过活，而地主却可以靠地租、資本家可以靠利潤和利息过活。工人所得到的只是最必需的东西，而資本家和地主却把大部分产品攫为己有。在大小資本家、大小地主之間也进行着同样的斗争，强者打敗弱者，小資本和小土

信的速度周轉，而另一部分却死死地躺在箱子里。一部分工人每天得工作十四小时至十六小时，而另一部分却无事可干，无工可做……这种对立情况也可能不同时出現：今天生意很好，需求很大，到处是一片忙碌景象……而明天停滯到来了，农业得不偿失，大片土地荒蕪了，資本在运动得最緊張的时候突然停頓下来，工人无事可做，整个国家都因財富过多、人口过剩而备尝痛苦。”（同上，第616—617頁。）

184 同上，第616頁。

185 “可是，馬尔薩斯的理論却是一个不停地推动我們前进的、絕對必要的轉折点。由于他的理論，总的說来是由于政治經濟学，我們才注意到土地和人类的生产力……我們从馬尔薩斯的理論中为社会改革取得了最有力的經濟論据……由于这个理論，我們才开始明白人类极度堕落的情况，才了解这种堕落是和竞争的各种条件相关联的；这种理論向我們指出，私有制如何最終使人变成了商品，使人的生产和消灭也仅仅取决于需求；它指出竞争制度因此屠杀了，并且每日屠杀着千百万人；这一切我們都看到了，这一切都促使我們要用消灭私有制、消灭竞争和利益对立的办法来結束这种人类堕落的現象。”（同上，第620—621頁。）

地为大资本和大土地所吞并。中等阶级里面较弱分子的不断被排挤，使得这一阶级日益萎缩，到后来只剩下两个阶级：一小撮百万富翁和亿万无产者大群。

“这样竞争就使资本同资本、劳动同劳动、土地同土地对立起来，同样又使其中的每一个因素同其他的两个因素对立起来。

实力最雄厚的在斗争中取得胜利……首先，土地或资本都比劳动强，因为工人要生活就得工作，而土地所有者可以靠地租过活，资本家可以靠利息过活，万不得已时，也可以靠资本或资本化了的土地来生活。因此，工人所得的仅仅是最必需的东西，仅仅是一些生活资料，而大部分产品则为资本和土地所瓜分。此外，在市场上较强的工人排挤较弱的工人，较大的资本排挤较小的资本，大土地排挤小土地……其结果就是：在普通情况下，按照弱肉强食的道理，大资本和大土地并吞小资本和小土地，就是说，产生了财产的集中。

在商业危机和农业危机时期，这种集中就进行得更快得多。一般说来，大的财产比小的财产增长得更快，因为前者的占有费用只占收入的很小的一部分。这种财产的集中是一个规律，它同所有其他的规律一样，都是私有制所固有的，中等阶级必然愈来愈多地被消灭，直到世界分裂为百万富翁和穷光蛋、大土地占有者和贫穷的短工为止。”<sup>186</sup>

因此，作为资本主义制度和资产阶级社会制度的基本规律的竞争就产生了垄断，而垄断又远比竞争更加不道德和可怕，因为垄断造成了普遍的奴隶制。虽然如此，由于竞争和因竞争而引起的、使资本家和无产者之间的阶级斗争日趋尖锐化的危机，资本主义

---

<sup>186</sup> 参阅《马克思恩格斯全集》，人民出版社1956年版，第1卷，第422页。

制度是注定要灭亡的。资本主义制度将为摧毁壟断势力和实现共产主义的社会革命所消灭，因为这一革命将通过消灭私有制和彻底改造社会而得到实现<sup>187</sup>。

这篇文章连同前一时期为《萊茵报》和《新道德世界》所写的文章，以及关于卡萊尔的一篇文章，都是恩格斯计划对英国状况所作的全面評述的一部分<sup>188</sup>。恩格斯在这篇文章中和馬克思一样得出了这样一个結論，即共产主义乃是资本主义制度辩证发展的产物。

馬克思是通过对市民社会及其同政治国家的关系的分析得出了这个結論的。恩格斯則不同，他是以对资产阶级政治經濟学的批判分析为依据的。他直接反对资产阶级经济学家，因为这些经济学家把资本主义制度說成是天然的制度，說成是合理的世界秩序并且为竞争辯护，仿佛竞争是貿易自由和自由經濟的基础。他譴責自由主义经济学家，說他們故意閉口不談私有财产的壟断，并且揭露了被他称为“一門完整的发財致富的科学”的资产阶级政治經濟学的阶级性质。同时他认为资产阶级的关系不是天然的、必然的关系，而是为历史所制約的关系，并且指出资产阶级的社会制度怎样在私有制的基础上随着竞争和壟断的产生而发展起来。他还揭示了竞争和壟断之間的相互制約性，从而表述了这样一个論点，这个論点后来以更加全面而深入的形式成了馬克思列

187 《馬克思恩格斯全集》，人民出版社 1956 年版，第 1 卷，第 622—624 頁。

188 在关于卡萊尔的那篇文章的結尾处，恩格斯表示打算在下几期的杂志上“比較詳細地談一談英国的状况，其中主要是工人阶级的状况”。因为他认为这个国家的状况“对历史和其他所有国家都有很大的意义。”（參閱同上书，第 555 頁。）

在《德法年鉴》停刊之后，他先是在 1844 年发表于《Vorwärts》（《前进报》）上的《英国状况》中实现了自己的计划，后来又 在《英国工人阶级状况》一书中詳細得多地实现了这个计划。

宁主义基本概念的一个构成部分。他写道：“竞争建立在利害关系上，而利害关系又引起垄断；简言之，即竞争转为垄断。”但是，“另一方面，垄断也挡不住竞争的洪流；而且它本身还会引起竞争……”<sup>189</sup>。

从垄断和竞争的相互制约性这一点出发，他对重商主义者和自由贸易论者作了卓越的评述；用他的话来说，前者不懂得竞争的不可避免性，后者则不懂得垄断的不可避免性。

在对颂扬竞争的贸易自由论者进行论辩的时候<sup>190</sup>，他斥责了自由学说的不道德和违反人性，因为这种学说通过竞争比重商主义学说引起更加残酷和强大的垄断。

继而他又对马尔萨斯的人口论作了深刻的批判，并且因此理解到，人口过剩始终是同财富过剩、资本过剩和地产过剩联系着的，而这正是马克思后来所表述的资本主义积累的普遍规律的基本内容<sup>191</sup>。

对于作为自由主义学说的主要规律的竞争的批判，是恩格斯对于资产阶级政治经济学的基本范畴的批判的基础。他试图指出竞争怎样制约着这些范畴。按照他的意见，由于竞争的关系，首先商业成了人与人之间发生纠纷的根源，并且会引起一切人反对一切人的战争；其次，由于竞争的关系，价值和价格都不能得到正确合理的规定，也就是说，不能按照生产费用和效用之间的关系加以规定。竞争造成资本和劳动之间的对立，结果也就造成生产

<sup>189</sup> 《马克思恩格斯全集》，人民出版社1956年版，第1卷，第612页。

<sup>190</sup> 参阅A. 罗森堡：《作为经济学家的恩格斯》，载《苏联大百科全书》，第1版，第64卷，《恩格斯》条，第311—315页。

<sup>191</sup> “要是马尔萨斯不这样片面地看问题，他就会看到，人口过剩或劳动力过剩是始终同财富过剩、资本过剩和地产过剩联系着的。”（《马克思恩格斯全集》，人民出版社1956年版，第1卷，第619页。）

的两个要素的不公平的报酬。最后，竞争还造成危机，而恩格斯已经把这种危机看成是随同资本主义而产生的必然的、不可避免的现象，看成是促成集中的最重要的因素，看成是资本主义制度无能为力的重要表现形式<sup>192</sup>。因竞争而产生的危机由于对工人的日益加紧的剥削和对中等阶层的排挤，使得资本和垄断增强了力量，从而也就引起了阶级斗争的尖锐化，引起社会革命。

在这篇文章里，恩格斯卓越地阐述了他在研究英国关系时所获得的那些成果，因此这篇文章和马克思的文章可以说是联璧之作。马克思十分出色地把辩证法应用于政治方面和社会方面，而恩格斯则在把辩证法应用于政治经济学方面做出了卓越的成就。

当然，他的结论并不是具有同等价值的。当问题涉及的是要揭露资本主义制度下竞争的社会作用时，他的结论是卓越的和彻底的。但是，当需要说明竞争的经济学作用、特别是在价值和价格方面所起的经济作用时，他的结论有时就显得动摇不定和没有把握。这种现象的发生，是因为恩格斯还部分地局限于从道德方面着眼，而没有更加深入地去分析和揭示资产阶级政治经济学的内在矛盾<sup>193</sup>。

---

192 且·罗森堡：《作为经济学家的恩格斯》，载《苏联大百科全书》，第1版，第64卷，第314页。

193 恩格斯也和当时的社会主义者一样，认为主要的灾害在于，政治经济学所宣布的那些原则和范畴在资本主义实践中受到破坏。恩格斯写道：“由竞争关系所造成的价格永远摇摆不定的状况，使商业丧失了道德的最后一点痕迹。至于价值就更不用说了……”（同上，第311页。）

接着他又写道：“看来非常重视价值并以货币的形式把价值的抽象形态转化为一种特殊存在物的制度，本身就在通过竞争破坏着物品所固有的一切内在的价值，并且在每时每刻地改变着物品与物品之间的价值关系。”（《马克思恩格斯全集》，人民出版社1956年版，第1卷，第614—615页。）



从这里便可以理解，恩格斯何以在 1871 年 4 月给李卜克内西（李卜克内西打算在《Leipziger Volksblatt》〔《莱比锡人民报》〕上重新发表《政治经济学批判大纲》）的信里说，这篇论文就其理论内容而言“已完全过时并且包含着许多不正确的论点”，而它所有的“只不过是历史文件的价值”而已。<sup>194</sup>

但是，尽管有这样一些缺点，文章对马克思主义的发展仍然具有十分重大的意义。马克思本人也认为这是一篇“天才的论文”<sup>195</sup>。这篇文章证明，在思想上进步得极为迅速，乃至使朋友们感到惊讶的恩格斯<sup>196</sup>，在当时已经不是像他后来所说的第二把手，而是和马克思站在同一水平上的<sup>197</sup>。

这篇文章对马克思的启发很大；它有力地推动了他的思想，帮助他克服了对资产阶级社会、无产阶级和共产主义的还有些抽象的理解。

当时赫斯的影响也是这样的，他对于金钱的本质和作用所作的分析也促使马克思给自己对于共产主义的那种还是哲学政治的理解打下了坚实的社会经济的基础。

赫斯积极地参加了《德法年鉴》的创办。大家知道，在 1843 年 7 月，卢格和弗吕贝尔曾经到科伦来邀请赫斯参加年鉴的工作。8 月初，他和卢格一道去巴黎，帮助卢格筹办这个杂志，并且把那里的首要的社会主义者和共产主义者介绍给卢格。在赫斯离开科伦

194 《马克思恩格斯全集》，德文版，第 1 部分，第 2 卷，序言，第 LXXIII 页。

195 《马克思恩格斯文选》（两卷集），人民出版社 1958 年版，第 1 卷，第 342 页。

196 《马克思恩格斯全集》，德文版，第 1 部分，第 2 卷，序言，第 LXXII 页，柏林医师尤利乌斯·瓦尔德克给约翰·雅科比的信：“如果把恩格斯的思想和风格的成熟和豪迈拿来同他的年龄相比，那他真是一个了不起的人物。”

197 参阅恩格斯在《费尔巴哈与德国古典哲学的终结》一书中的说法。

之前，卢格应聘担任《科倫日报》駐巴黎通訊員，因此他就可以有一些收入了<sup>198</sup>。

在赫斯和卢格来到巴黎的这段时期里，他們两人对共产主义的看法的分歧暴露出来了。具有自由主义思想的卢格跟赫斯不同，他把人道主义理解为民主国家，但决不是廢除了私有制的共产主义国家<sup>199</sup>。

这一点也足以說明为什么卢格对作为作家的赫斯印象不好，而海涅却认为赫斯是“最杰出的作家之一”<sup>200</sup>。

赫斯在《德法年鉴》上只发表了題为《从巴黎来的四封信》这样

<sup>198</sup> 具有自由主义思想的Γ·普特曼在5月里代替海尔梅斯担任《科倫日报》的主編，并把民主主义者如伯恩施坦、富頓堡、勃律盖曼和赫斯等請来担任撰稿人。由于他的这种傾向，他担任这一职务的时间并不久，到秋天就被反动分子卡尔·安得列替换下来。

从8月到12月赫斯給报纸写了几篇意义不大的論文(1843年8月19、23日；9月5、27日；10月14日)。

<sup>199</sup> 卢格：《巴黎两年》，萊比錫，1846年，第1卷，第60頁以下；参閱 Geheimes Staatsarchiv〔《秘密国家档案》〕Rep. 77, D. Nr. 10, S. 273, 大使馮·阿尔宁在1843年9月23日从巴黎寄給外务大臣的报告：

“阿尔諾德·卢格博士在这里停留了一些时候，研究法国的現状。他不是共产主义者，而是一个文人，希望普魯士人有一部宪法。他同赫斯博士相識很久，并跟他保持着联系，不过在对問題的看法上多半不同意他的观点。”

参閱 A. Ruge, Sämtliche Schriften, II Auflage, Bd.V, Studien und Erinnerungen aus den Jahren 1843—1845〔《卢格全集》，第2版，第5卷，《1843—1845年間的研究和回忆》〕，曼海姆，1847年，第39頁：

卢格：“我們的实践同时也就是宣傳，而不管你們怎样讲，我們的改革总是比你們的改革更加现实些。”

赫斯：“我不这样看。讲論自由和政治改革已成为毫无意义的老生常談。共和国、陪审官和自由报刊，除了有錢人的暴政和大多数人的被奴役以外，从来不曾使人得到任何东西。一切政治改革，甚至最激进的政治改革都无力对付根本的社会罪恶，而且再也引不起世人的兴趣。社会改革才是一切利益和每一种利益的内容。”

一篇意义不大的文章<sup>201</sup>。

赫斯在这篇文章里批评法国的报刊和法国的政党时又回到这样一个思想，即只有在共产主义社会中，才能够实现自由和平等。

赫斯把自由主义者和民主主义者之间的对立归结为只追求自由的自由资产阶级和既追求自由又追求平等的劳动人民之间的对立<sup>202</sup>。

在法国革命中还没有十分突出地暴露出来的这种对立日益明显地表现出来，而按照他的意见，只有在那种随着利己主义的消灭而将会实现自由和平等的社会里，这种对立才会消灭<sup>203</sup>。

不管是想保存私有制的民主主义者，还是拥护粗陋的唯物主义的社会主义者在目前都不能建立这样一种社会，因此他们都不能超越于利己主义之上<sup>204</sup>。

但是他为《德法年鉴》写的另一篇文章《论金钱的本质》，其意义却比较重要，不过这篇文章由于不久之后《德法年鉴》的停刊而

---

200 《马克思恩格斯全集》，德文版，第1部分，第1卷，下卷，第314页，1843年8月11日A·卢格给马克思的信：“赫斯看来是个粗人，也不懂得什么礼节，但另一方面他却有着一副实际的头脑。我看不出他会成为一个伟大的作家。”

参阅 Zlocisti, Moses Heß (兹罗齐斯提编：《赫斯社会主义论文集》)，柏林，1921年，第126页，1843年12月29日海涅给康培的信（关于改组《电报》使之采取坚定政治方向的问题）：“如果您决定进行这样的改组的话，那末就有可能把已经垮台的《莱茵报》的旧摊子，也就是该报的编辑人员，特别是赫斯博士和属于他的一派的撰稿者，接受过来。赫斯博士是一位极其杰出的作家，他甚至适于担任主编的职务。”

201 兹罗齐斯提编：《赫斯社会主义论文集》，第87—97页。

202 同上，第87—90页，1844年1月2日的信。

203 同上，第90—93页，1844年1月4日的信。

204 同上，第93—95页，1844年1月5日的信。

在一年多以后才发表在《萊茵年鑑》上<sup>205</sup>。

在這篇文章里，赫斯用費爾巴哈的異化學說來分析金錢的本質，並指出在資本主義生產中和資產階級社會中，人怎樣把自己的本質異化為這一社會的神——金錢。用他的話來說，人只有在社會中才能真正實現自己<sup>206</sup>。

這一實現活動的發展就構成人類歷史本身。這一活動由於不能和諧地共同行動的人們的孤立化，從一開頭便具有不符合人類真正本質的性質<sup>207</sup>。

現在由於人類已能控制自然力，因而合理組織這一活動已經

205 《Über das Geldwesen》，《Rheinische Jahrbücher zur Gesellschaftlichen Reform》〔《論金錢的本質》，《萊茵社會改革年鑑》〕，1845年，第1卷，第1—34頁（參閱茲羅齊斯提編：《赫斯社會主義論文集》，第158—187頁）。

參閱《Die Gesellschaft》，VIII, 1913, Heft 2, J. P. Majer: «Dottore Graziano oder d-r A. Ruge in Paris》(Manuskript von Heß, den sich auf seine Zwistigkeiten mit Ruge bezieht) (《社會雜誌》，第8卷，1913年，第2期，J. P. 瑪耶爾：《格拉齊安諾博士或A·盧格博士在巴黎》(赫斯有關他和盧格的爭端的手稿))，第178頁。

\*當《德法年鑑》在巴黎創辦起來的時候，我由於已經給這個雜誌寫的以及正在為它寫的文章而向弗呂貝爾和該雜誌組織者格拉齊安諾(盧格)預支了一些錢……在正在寫作的文章里，有一篇關於金錢的本質的文章，這篇文章的一大部分我已經交給了《德法年鑑》的編輯部，因而直到一年半之後才在普特恩的《萊茵年鑑》上发表出來，因為格拉齊安諾的《年鑑》在創辦之後不久就停刊了……最近發表的關於金錢的本質的最優秀的作品，我們在制定這樣的論點時都考慮到了，我們的這個論點是：實踐世界中的金錢在本質上就是理論世界中的那個神，就是‘在天主教中’以彼岸的方式化身為硬幣，而‘在新教中’以紙幣的形式遭到破門之罪的那種社會價值的觀念。換句話說，金錢不外就是人類社會現時的生产方式，即不服從我們自己的理性意志並因而統治着我們的那種生产方式的幽靈。”

206 茲羅齊斯提編：《赫斯社會主義論文集》，第160頁。

207 同上，第162頁。

可能了<sup>208</sup>。

当前的贫困不再像先前那样是由于不足，相反地却是由于太多、由于生产过剩<sup>209</sup>。

引起贫困的原因是：在现代社会中人成了目的，而社会成了人为达到自己的利己主义目的而使用的手段<sup>210</sup>。

在由于颠倒了自然关系而产生的现代社会制度下，人脱离了自己的真正本质、类的本质和类的生活；在理论生活——宗教——中，他把自己的本质异化为神，在实际生活中，他又把自己的活动异化为金钱，而金钱就和神一样，成了一种统治着并奴役着他的异己的力量<sup>211</sup>。

在资产阶级社会中，黄金是唯一真正的价值，最高的财富。人

---

208 “现在，在争取自己本质的这场残酷斗争结束的时候……我们可以考虑没有自我毁灭的人类社会并实现合理的、有机的人类社会了……现在我们可以做到这一点……自然力不再作为异己的和敌对的力量来和人对抗；人能够认识和利用自然力来达到自己的目的。”（同上，第163页。）

209 “……现在人类已经成年……人类现时的贫困本身最令人信服地证明了这一点，因为这种贫困不是生产能力不足的结果，而是生产能力过剩的结果。”（同上，第163页。）

210 “人被提高为目的，社会则被贬低为手段；这是全部人类生活和自然生活的颠倒……自然的世界观就建立在这种世界秩序（自然的世界秩序。——科尔纽）上面，这种自然的世界观把类看成是生活本身，而相反地，把个人只是看成生活的手段。反之，在利己主义的情况下，却是颠倒了的 worldview 占着统治地位，因为这种情况本身就是一种颠倒了的 worldview。”（同上，第164—165页。）

211 “在被歪曲了的世界的实践生活中的金钱，恰像在理论生活中的神一样：这是人的被异化了的力量，是他们的被出卖了的生活能力。金钱是用数字来表现的人的价值，是我们的奴隶制的标记，是我们遭受奴役的无法消除的烙印，因为可以买卖的人就是奴隶……现代生意世界的本质就是基督教的被实现的本质。”（同上，第166—167, 170页。）

必須出賣自己才能取得黃金，才能維持自己的可憐的生活<sup>212</sup>。

这样就产生了現代的奴隸制，这种奴隸制比过去的奴隸制更坏，并且表明了利己主义的胜利。这种利己主义是为承认个别孤立的个人为真正的人的人权所批准的<sup>213</sup>。

由于利己主义被提升为人类生活的原則，而金錢被提升为神，一切社会的联系就被摧毁了，一切全人类的事物、类的事物就被消灭了<sup>214</sup>。

由于現在人們为了不致餓死而不得不放棄自己天生的自由，不得不出賣自己，这样奴隸制和人的買賣，人类自由和人类生命的

212 “只有当我們在實踐中超越了被歪曲的世界的界限时，我們才能从被歪曲的世界意識中解放出来，我們必須……不断地異化自己的本质、自己的生活、自己的生活能力，以便能够維持自己的可憐的生存。我們不断地以喪失本身的自由为代价，来購取自己的生存。”（同上，第 166 頁。）

213 “……人們只須把生活的实际的異化和理論的異化提高到原則的地位，——这样就可以把天国的利己主义推行于尘世。人們已經这样做了。人們批准了实际的利己主义，因为作为个别的个人，作为赤裸裸的、抽象的个人的人們被承认为真正的人，因为人們宣告了人的权利、独立的人的权利，因而也就是宣告了人与人之间互不依屬的独立性；他們的分裂和孤立被公开宣布为生活和自由的本质，而孤立的个人則被宣布为自由的、真正的、自然的人……只有到現在，奴役的原則，即人类本质通过个人的孤立化和这一本质之貶低为这些个人的生存手段而實現的異化，才成为普遍的原則。”（同上，第 172—173 頁。）

214 “因此，‘个人’被宣布为‘神圣的’，决不是因为个人是人的本质……而是因为个人是‘自我’；另一方面，财产被宣布为神圣的，也不是因为财产是人的财产……它所以是神圣的，无宁是因为它是利己主义生存的一种手段……但是想保存抽除了自然的和人的内容或不依赖于这一内容，并且割断了同心理的与社会的环境的联系的抽象个人的那种利己主义……却想維持它那沒有生命的、无机的生存……这种有限的本质无宁說破坏了个人本身的现实生活。甚至明智的基督教立法者都沒有想到，人是不能和他所呼吸的大气分离开来的，在一种可憐的孤立状态下他是会窒息而死的；整个自然界……都是他的自然的或生理的生活的附屬物；而对于他的精神的或社会的生活活动來說，一切社会生活的产物都是必不可缺的。他們沒有想到，脫离了自己环境的人是一种抽象的、沒有血肉的本质。”（同上，第 175 頁。）

买卖,就成为普遍现象了<sup>215</sup>。

由于把一切人变为单个的、孤立的个人的利己主义普遍盛行的结果,现代社会就降低到中世纪的水平以下,因为在中世纪,各阶层形成了人与人之间的巩固的社会联系,而社会的事物至少在一定程度上还有力量<sup>216</sup>。

这些联系的破坏彻底消灭了社会整体,这种破坏把现代社会变成了一个虚幻的、架空的世界,甚至变成了动物世界,因为竞争把人们变成了相互剥削的残暴不仁的禽兽<sup>217</sup>。

为了消除这种产生普遍的奴隶制和非人道的情况,应该由爱来代替利己主义居于统治地位;爱不容许劳动者由于生产力的发展反而日益陷入贫困,它使所有的人都能过符合于他们的真正本

---

215 同上,第 176 页:“你们正是应当用自己天生的自由来为自己获取生活资料。你们获得了这些资料,却放弃了自己的天生的自由;而且你们是自愿放弃的!……人的买卖,人类自由、人类生命的买卖,在今天已经是太普遍的现象了……”。

216 同上,第 178 页:“阶层和同业公会尽管只是一种自私自利的组织,但它们却有社会的性质和某种——即使只是有限的——社会精神;个别的个人还可以在自己的社会活动领域暴露出来,可以融合于——即使只是以有限的方式——社会整体。但今天的情况完全不同……现在人们的生活根本谈不到任何高尚的动机。”

217 同上,第 180、181、182 页:“小商人的世界是一个道道地地的虚幻的和架空的世界。表面上好像是绝对的独立,其实是绝对的必然;表面上好像是有着最活跃的联系,其实每个人同所有他的同国人都是相互极端孤立的;表面上好像一切个人都拥有保证不受侵犯的财产,其实是没有任何财产;表面上好像是最普遍的自由,其实是最普遍的奴隶制……个人的这种分裂、孤立和分散是动物世界、利己主义的特色……我们现在是处在社会动物世界的顶峰上,处在它的最高点上;因此现在我们是社会的禽兽,是不折不扣的、自觉的利己主义者,这些人通过自由竞争把一切人反对一切人的战争合法化,通过所谓人权即孤立的个人、私人、‘绝对的个人’的权利,通过工业自由把相互的剥削和贪求金钱合法化,而这种贪求不外就是社会禽兽的嗜血。”

质的生活<sup>218</sup>。

赫斯在这篇論文中闡述了一些思想，例如，他談到了金錢的本质和人权，談到了中世紀各阶层的性质和作用，談到了資產階級社会中竞争的意义，——这些思想在当时馬克思的著作中都會接触到<sup>219</sup>。

馬克思和恩格斯日益密切地和无产階級运动結合起来，积极地参加无产階級的階級斗争，并且由于对資產階級社会进行批判（这种批判是为适应无产階級的要求而进行的）而闡明了历史唯物主义和辯证唯物主义以及建立在它們之上的新的共产主义观点的最主要特征，而赫斯这时却依然停留在他那空想的和感伤的共产主义上面。

赫斯也和費尔巴哈一样，认为現代社会的主要特征不是資產階級和无产階級之間的階級斗争，而是利己主义和利他主义之間的对立，他不是把无产階級革命，而是把爱看成是解决社会問題的手段<sup>220</sup>。

---

<sup>218</sup> 同上，第 186 頁：“在我們业已到达的这个发展阶段上，如果我們不通过爱結合起来，那我們就只能更加猛烈地相互剝削和吞食。愚蠢的自由主义者不懂得下述的情况不过是一百年前，甚至是几十年前的事情：成百倍地增长起来的生产力使絕大多数应当靠着自己双手的劳动而生存的人們因双手丧失了价值而陷入赤貧之境；但同时一小撮从事資本积累的人却过着穷奢极欲的生活，卑鄙可厌地貪图享乐，如果他們先前沒有傾听过爱的声音并且崇拜实力的話。”

<sup>219</sup> 关于阶层，參閱《論金錢的本质》，載茲罗齐斯提編：《赫斯社会主义論文集》，第 178 頁；再參閱《論犹太人問題》，載《馬克思恩格斯全集》，人民出版社 1956 年版，第 1 卷，第 440—442 頁。关于人权，參閱《論金錢的本质》，載同上书，第 172—173 頁；《論犹太人問題》，載同上书，第 436—439 頁。关于金錢的本质，參閱《論金錢的本质》，載同上书，第 166 頁；《論犹太人問題》，載同上书，第 448—451 頁。

<sup>220</sup> 茲罗齐斯提編：《赫斯社会主义論文集》，《論金錢的本质》，第 165 頁：“爱不管在什么地方出現，总是比利己主义更有力量。”



如果說他也把革命看成是解决这一問題的手段，那末他的这一認識也是极其天真的、不切实际的。这就极其清楚地表明他和馬克思恩格斯之間存在的距离。

这种空想主义发展到怎样的程度，可以从赫斯同卢格的談話清楚地看出来。卢格在他的回忆录中曾經談到这次談話：

“我問共产主义者拉比（指赫斯。——科尔紐）……共产主义者是不是革命者。拉比說：‘革命是过了时的政治手段。叛乱是野蛮的举动，巷战的胜利也是不必要的。現在大多数的人贊同财产公有。总有一天我們会做出一个正式的声明，所有的人也就会揉开他們的眼睛，从欺騙他們的恶梦中醒来，好像这个世界的全部財富都經歷了一次奇異的变化。他們抱住脑袋，发现自己的发辮——私有财产——沒有了，但是代替这个的，将是一副毫不冥頑、毫不自私自利的十足的社会头脑。世界是屬於我們的。从倫敦到中国，从北极到好望角吹起的喇叭声表明的正是普遍的团結一致！这样就大功告成了。然后我們就要再处决几个冥頑不灵的銀行家、犹太佬、資本家、房东和地主。在这之后，在共同体（Gemeinschaft）中的每一个人，只要他在經濟上的信仰是正确的并且贊成消灭私有制和金錢，那末他就可以願意想什么就想什么。’”<sup>221</sup>

赫斯的文章尽管有它的缺点，却对馬克思发生了重大的影响。这篇文章以及恩格斯的經濟方面的文章促使馬克思也从經濟方面來論证自己在不久之前所获得的共产主义理論。在这种影响之下，馬克思現在不仅是从社会政治的观点，而且也从社会經濟的观

---

<sup>221</sup> 《卢格全集》，第2版，曼海姆，1847年，第5卷，《1843—1845年間的研究和回忆》，第34—35頁。卢格和赫斯的这次談話是他們在一同从科倫到巴黎去的途中进行的。

点来研究異化的問題了。赫斯的論文《論金錢的本質》曾促使馬克思闡明金錢的作用，并且更加全面地論证了他对于《論猶太人問題》一文中业已接触到的那些問題的观点。

馬克思和恩格斯的文章的共产主义傾向，以及海涅对国王馮·拜恩<sup>222</sup>的攻击，造成了《德法年鉴》的停刊，因为完全没有法国撰稿人，使刊物的繼續存在立刻就发生了問題。

由于共产主义学說的傳播和激进报纸的出版而感到不安的普魯士政府<sup>223</sup>，在国内对它們加以鎮压，在国外則尽力阻止它們的出版<sup>224</sup>。普魯士政府力图使法国总理基佐查封杂志，并把它的編輯人驅逐出境。由于基佐对此作了模稜两可的回答，于是普魯士政府便禁止“Literarische Comptoir”〔“文学社”〕出版的一切书籍进入普魯士，并且下令在国境扣留《德法年鉴》。例如，在萊茵河的輪船上就沒收了一百份，而在普法尔茨的边界地带則沒收了二百一

222 《德法年鉴》，《路德維希·馮·拜恩頌》。

223 《秘密国家档案，內务部》《流浪手工业者中的革命团体》（1841—1843），Rep. 77, Zit. D. Nr. 10, 第195—196頁，內务大臣馮·阿尔宁 1843年8月20日給省长馮·沙培尔的信（參閱注5）。

參閱《秘密国家档案，內务与警务部》，《政治嫌疑分子》，Zit. H. Nr. 130, 1843年9月26日大使馮·阿尔宁从巴黎給內务大臣馮·毕洛的报告。

“赫斯博士先前就在这里，他是前《萊茵报》的通訊員。現在則是巴黎共产主义者的首領，并且是他們中間最能干的人，正是这个人，不久之前曾以共产主义者的名义写了一封頌揚的信給苏黎世的布倫茨里博士，以答謝他发表的評論，特别是因为他的評論使大家認識到共产主义者。如果从在这里发生的影响来判断布倫茨里所发表的評論的話，那末遺憾的是我們不得不承认，它与其說阻止了，无宁說促进了共产主义者的意图。可以說这些評論使共产主义者极为高兴，而这里的团体又有三百名左右的新會員补充进来。这些人大多数是德国的手工业者，特别是裁縫工人、馬具匠、細木匠和机械工人。他們……組織成合作社，每人每星期交一两个苏，用来印行各种小册子。”

224 1844年1月大臣馮·阿尔宁关于不許利用报刊宣傳共产主义学說的命令。

十四份<sup>225</sup>。

此外，内务大臣还下令以叛国的罪名逮捕一旦返回普鲁士的卢格、马克思、海涅和贝尔涅依<sup>226</sup>。

被普鲁士政府禁止的《德法年鉴》在巴黎并没有得到预期的支持。具有相反倾向的一家报纸——《前进报》——还对杂志的革命倾向进行了十分猛烈的攻击<sup>227</sup>。

<sup>225</sup> 1844年3月24日A·卢格从巴黎写给克希里博士的信（马克思列宁主义研究院，莫斯科）：

“第1分册和第2分册马上就要秘密地运过国境，目前这些东西已经成为珍品，因为偷运中遗失的很多。我印了三千份。当他们公开要求把刊物运往斯图加特去的时候，在魏森堡地方有二百一十四份被扣留。宪兵和国境上的传令兵读了国王路德维希颂的时候，都大笑起来。”

参阅1844年6月16日Г·柴克从科伦给卡尔·马克思的信：

“可惜，巴登政府在轮船上……没收了一百份。”

<sup>226</sup> 《秘密国家档案》，Prov. Bz. Rep. 30, Pol. Präsidium zu Berlin, Tit. 94, Zit. B, Nr. 494; 内务部通告，柏林，1844年4月16日：

“卢格和马克思在巴黎出版的《德法年鉴》的第1分册和第2分册的内容，不管就这一杂志的整个倾向来看还是就它的许多文章来看，都是有罪的，例如，它试图发动叛乱和侮辱陛下。发行人和个别有罪的文章的作者，对这一点要负责。因此我谨请阁下考虑是否暗中向有关警察当局发布一个指示，在A·卢格博士、K·马克思、Г·海涅和Ф·K·贝尔涅依进入国境时，立刻逮捕他们并且没收他们的报纸，而如果发现了这样的报纸寄出时，请立即通知我，以便进一步安排对他们这些人的侦查事宜。”

<sup>227</sup> 1844年3月9日《前进报》，Г·伯恩施坦，《德法年鉴》：

“我们的总的意见是，它不仅没有超过我们的期望，甚而没有达到我们的期望……我们首先期望的是实现卢格曾大事渲染的报刊自由的理想，因为他說这种自由‘以美为自己的规律，以真理为自己的尺度和目的。’但是我们受骗了，热情、激愤以及对于在德国所遭受的不公正的迫害的敌对情绪，使得在这部书里出现了一些我们不願在其中看到的东西。首先我们认为海涅的《路德维希·冯·拜恩颂》和贝尔涅依的《巴登宫廷丑闻》就是这样的作品。此外甚至那些优秀的文章——马克思的《黑格尔法哲学批判导言》（文章中充满了锐敏的辩证法和机智的批判性的分析）和恩格斯的《政治经济学批判大纲》——则值得对之进行专门的仔细的讨论，不过这不是我们报纸的篇幅所能容许的。我们

財政上的困難以及盧格同馬克思與赫斯的意見分歧終於使雜誌垮台了。

弗呂貝爾從蘇黎世匯來兩千法郎印行《年鑑》時說，他已無力再擔負這項開支，並且脫離了這一事業，因為他已不再贊同雜誌的傾向<sup>228</sup>。

儘管他也贊成民主改革（這種民主改革應當首先通過國民教育來實行），但是他却非難馬克思和恩格斯的革命共產主義<sup>229</sup>。

盧格也持有這樣的觀點。盧格作為一個自由主義者只有在人道主義還帶有民主性質的時候，他才和馬克思一同站在人道主義的立場上。但是在他同赫斯一道去巴黎的時候，他却拒絕接受赫斯的共產主義觀點。當他在巴黎通過德國手工業者認識了無產階級的共產主義的時候，他被嚇住了，竟然認為無產階級的勝利將意味着文化的淪亡<sup>230</sup>。他幾乎一到巴黎就病了，因此不再能積極地

希望看到更多更好的文章。我們希望看到一次新的啟示，並且只聽到會把耶利哥的城市衝倒的喇叭聲，我們希望從認識的樹上長出肯定的事物，長出新的真理，但是我們並沒有看到這些東西，我們看到的只是對一切現存事物的否定，只是遙遠的遠方的令人目眩的空中樓閣，我們看到的是破壞，而不是建設。”

228 1844年5月20日盧格給弗萊雪爾的信（《盧格通信集》，第1卷，第352頁）。

229 J. Fröbel, Das Verbrechen der Religionsstörung nach den Gesetzen des «Kantons Zürich», Zürich, “Literarisches Comptoir”（弗呂貝爾：《從蘇黎士州的法律來看破壞宗教罪》，蘇黎世，“文學社”），1844年，第119頁。

230 1844年3月28日盧格給母親的信（《盧格通信集》，第1卷，第341頁）：

“最糟糕的就是那些德國共產主義者，他們想解放全人類，把他們變成手工業者，還想通過財產公有和公平分配的辦法來取消私有制，但同時他們現在卻又特別重視財產，特別是金錢。”

參閱 1844年5月15日盧格給費爾巴哈的信（《盧格通信集》，第1卷，第346頁）：

“不管是傅立葉主義者的複雜的建議，還是共產主義者的取消私有制，都未能得到明確的表述。二者都必將歸結為警察的和奴隸制的國家。為了從精神和肉體上把無產階級從貧困及貧困的壓迫下解放出來，他們提出這樣一個組織，這個組織要使所有的人都受到這種貧困和這種壓迫。”

参加《德法年鉴》的編輯工作，不再能对刊物的内容和形式发生影响，使它遵循他所希望的方向。他在刊物上甚至沒有发表过一篇文章。

当杂志唯一的第一期出版的时候，他的态度表现得非常审慎。

这些分歧以及財政上的原因，使得卢格先是和赫斯，后来又和馬克思决裂了。失去了《科倫日报》通訊員职位的赫斯曾請卢格准許他預支他在《德法年鉴》上发表的文章的稿費，但是卢格却要他拿家具来作抵押，而当3月初赫斯回到科倫的时候，他又坚决要赫斯还他所欠的一百法郎<sup>231</sup>。

大概就在这同时，卢格同馬克思也决裂了。卢格并不同意馬克思使《德法年鉴》具有的那种共产主义傾向；当弗呂貝尔回来的时候，他拒絕繼續为这个刊物垫付款項<sup>232</sup>。

这个刊物的垮台，使馬克思的生活陷入极为困难的境地，何

231 《社会杂志》，《社会主义与政治国际評論》，1931年，第1卷，第2号。

J. P. Majer, *Dottore Graziano oder Dr. A. Ruge in Paris* (Manuskript von M. Heß) (瑪耶尔：《格拉齐安諾博士或 A. 卢格博士在巴黎》(赫斯的手稿))：

“当《德法年鉴》在巴黎創辦起来的时候，我从领导这一刊物出版工作的弗呂貝尔和格拉齐安諾(卢格)那里預支了一些錢，因为我已經給他們写过文章，同时还准备給他們写一些文章，而且已經接近完成……但是我从格拉齐安諾那里預支稿費时还要交抵押品；由于杂志的出版拖了很久，而我的經濟条件当时又不允許我长期留在巴黎，因此我不得不离开这个城市，同时不得不把我的动产都交給卢格先生，这些东西就是我从他那里預支的上述款項的抵押。在这之后不久年鉴就停办了。于是格拉齐安諾便写信通知我，說我应当委托一个什么人把我的家具卖掉，以使用現金偿还欠他的大約一百法郎的債款；他現在需要錢用等等。卢格不久之前曾由于投机順手而扩大了自己的資本，可是尽管如此，对于和他一起編刊物的馬克思的完全应得的稿費，他却不是用現金，而是用屬於 *Dottore* [博士] 格拉齐安諾本人的卖不出去的杂志来支付。就是这个卢格，他要我这个根本沒有資本的人“用現錢”还債，而且还不断地为此从巴黎写信来催我，同时又不放过适当的机会来挖苦共产主义和共产主义者。”

况这时又正是他的第一个孩子即将出生的时候，因此馬克思对他的指責更加尖銳<sup>233</sup>。

卢格在卖了杂志之后把他自己的大部分投資收了回来，这一点就尤其证明馬克思的指責是有理由的了<sup>234</sup>。

此外，卢格当时刚好利用証券投机弄到很大一笔錢；尽管卢格手头并不缺錢，但他却用杂志来支付馬克思的稿費，使馬克思不得不去出售这些杂志<sup>235</sup>。

他們之間分裂的直接原因，是关于海尔維格的爭論。卢格謹

232 參閱《卢格全集》，第5卷，第138—139頁。

“第一期也受到最极端的共产主义，因而也就是宗派傾向的影响，这个宗派的拥护者在法国仅仅限于很少的一些人，而且几乎得不到有大才能的人們的支持。在德国却相反，支持它的主要是小手工业者，他們为它宣傳，这倒是非常稀奇的現象。而且，在开头的几篇就出現了几个对德国說来无疑是过分强烈的人物。現在，当綫已經断了的时候（出版商拋棄了我們），首先是由于这一內容，这条綫是不可能再接到一处了。”

（參閱《馬克思恩格斯全集》，德文版，第1部分，第1卷，下卷，第315頁，1843年9月22日卢格給卡尔·馬克思的信）。

233 1844年5月15日卢格給費尔巴哈的信（《卢格通信集》，第1卷，第342頁）：

“整个刊物的主要困难是資金不足和离开巴黎太远。馬克思是和我一道編刊物的人，他一直很穷并且不当地要求刊物給他帮助。整个計劃都失败了，而尽管我从弗呂貝尔那里借了六千塔勒，以分社經理的身分参加了苏黎世的“Literarische Comptoir”（“文学社”），尽管現在我損失了这笔錢和刊物的收入（这笔損失在巴黎是很可观的），馬克思現在却还是責备我把这个刊物搞成这个样子，并且要求‘我应当离开去做书商’（circa [大意如此]），而我虽然通过和苏黎世的联系可以办到这一点，但是我永远不会这样做。”

234 1844年3月24日卢格从巴黎給克希里博士的信（《卢格通信集》，第1卷，第342頁）：

“您所得的比从一个分册所应得的要多得多。弗呂貝尔不能再印下去了。我接受了第1分册并且清偿了部分債務。我付出去的四百塔勒是否收得回来，要看德国方面的情况如何而定，这一点目前我們还无法确定。”

235 《社会杂志》，《格拉齐安諾博士》（參閱注231）。而且这个刊物有一部分还遭到查禁。

責詩人，說他由于自己那种导致精神墮落的輕佻生活方式而背叛了自己的政治使命。卢格特別着重指出了海尔維格的喜爱奢华和他同达古尔伯爵夫人的关系<sup>236</sup>。

相反地，馬克思却为海尔維格辯护，他提出的反駁理由是，不能从私生活的角度去对天才的詩人作出判断。然而这不过是他們决裂的外部原因，而真正的原因却是他們的世界观和目的是根本分歧的。

馬克思在同“自由人”决裂之后又同自由民主主义者卢格决裂，这对他來說不外就是他和青年黑格尔派的联盟的結束和新阶段的开始；在这个新阶段里，他同弗里德里希·恩格斯一道日益坚决地承认自己是共产主义者，并且制定了辯证唯物主义和历史唯物主义。

\* \* \*

《德法年鉴》的垮台和馬克思同卢格之間的决裂，表明了由于对《德意志年鉴》和《萊茵报》的迫害而解体的青年黑格尔运动的結束。柏林的“自由人”日益脫离政治运动和社会运动，因此他們的运动便蜕化为主观主义和个人主义；他們傾向于个人主义，从而否定一切与个人的絕對自由相对立的东西，最后終於和施蒂納一道

---

<sup>236</sup> 1844年5月15日卢格給費尔巴哈的信（《卢格通信集》，第1卷，第345頁）：“他（指馬克思。——科尔紐）以一封正式的絕交信和我决裂了，并且利用了这样一件事情，即我对于海尔維格由于他本身的性格而陷入的那种享乐的和无聊的生活作了可能是过于尖銳的批評。他借口天才来为海尔維格辯护，并且相信他的偉大的未来。”

参閱 1844年5月19日卢格給母亲的信（《卢格通信集》，第1卷，第349頁）：

“馬克思……写給我一封肯定会使我同他决裂的、粗暴的信。他站在海尔維格的一面，也就是說，他为他自己也常常責备海尔維格的那一点来替海尔維格进行辯护，——这就是离开正途的海尔維格实际上正在走向毀灭。”

走向无政府主义。

同在思想上表现了“自由人”的社会地位的这种倾向相反，卢格、赫斯、巴枯宁，而首先是马克思和恩格斯，则力图更紧密地同民主运动或共产主义运动结合起来。

由于资产阶级不支持他们的反对反动的基督教国家的斗争，他们便放弃了自由主义（因为作为“Juste-Milieu”〔“中庸”〕的政治运动，自由主义并不能解决现在被他们看成是主要问题的社会问题），而首先是求助于费尔巴哈的人道主义，并且力图使这种人道主义具有具体的政治的和社会的內容。

他们的基本倾向有很大的区别。卢格还抱有资产阶级情绪，他只赞同不会威胁资产阶级的阶级利益并完全把私有制保存下来的社会改革，而赫斯和巴枯宁则达到了一种模糊的和空想的无政府共产主义。相反地，马克思和恩格斯却把人道主义理解为一种改造的理论，因为他们首先得出这样一种结论，即资产阶级社会不仅在理论上，而且在实际上都必须根本消灭。

但是在一个时期里，他们对于人道主义的实际目的的理解却还不很明确，因为人道主义并不认为社会是划分为阶级的，因而只能空想地解决社会问题。但是在开头时他们还能为目的而进行的共同活动未能长久继续下去，而当这些目的有了根本分歧的时候，这种共同的活动就成为不可能的了。

同卢格相反，马克思和恩格斯完全抛棄了他们迄今曾同民主自由主义一道捍卫过（至少是部分地）其利益的资产阶级。他们日益自觉地和坚决地参加这时已在一切资本主义国家中迅速发展起来的无产阶级的阶级斗争，并且理解了那不再是空想的，而是有了科学社会主义的因素的共产主义。

和他们相比，赫斯仍然停留在空想的感伤的观点上，把共产主



义看成是利他主义的实现。马克思和恩格斯跟赫斯相反，他们克服了这种人道主义，并且通过不同的道路论证了科学社会主义，理解到只有通过危机和阶级斗争的尖锐化所引起的无产阶级革命才能实现共产主义。

马克思在《黑格尔法哲学批判》中分析了资产阶级社会、普鲁士国家和它们之间的相互关系，从而达到了激进的民主主义，这种民主主义的要求便在于社会和国家必须使社会整体成为自己的本质。

他在发表在《德法年鉴》上的两篇文章中完成了从民主向共产主义的理论上的过渡。

在第一篇文章《论犹太人问题》(这篇文章是1843年夏天他在批判了黑格尔法哲学之后不久写成的)里，他的出发点是他对于政治国家和市民社会之间的矛盾的理解，他指出这二者怎样决定于私有财产，而私有财产则由于竞争和贪求利润把人孤立化，把他们变成了相互敌对的个人。

人们为了力求过符合于他们的本质的社会生活而不得不把这一本质、社会本质异化为政治国家；但是在政治国家中，他们只能以空想的、虚幻的方式过社会生活，正像在宗教领域中他们以虚幻的方式过天国的生活一样。从这里就产生了市民即在社会中过着自己的现实具体生活的实在的人，和公民即在国家中只过着虚幻生活的理想化的人之间的矛盾。

对于市民社会和政治国家的本质的这种分析，以及对于它们之间的关系的研究，使得马克思彻底地解决了人的解放的问题(在批判黑格尔法哲学时他只是初步接触到这个问题)，并且提出了扬弃人类本质之异化为政治国家和政治国家与市民社会的二元性的要求。正像他在文章的结尾处所认为的，这种扬弃只有通过全面

改造社会关系的办法才能实现。这种改造会使社会和国家具有符合于社会本质的性质，不过要达到这一点不能用組織激进民主制国家的办法，而只能用普遍消灭私有制的办法。

在《論猶太人問題》一文中他从自己对黑格尔法哲学的批判中得出了实际的結論，同样地，在第二篇論文《黑格尔法哲学批判导言》中，他又从《論猶太人問題》一文中得出了这样的結論：廢除私有财产只能是无产階級革命的事业。

这篇文章是 1843 年末到 1844 年初馬克思在巴黎的大規模无产階級运动(他現在才开始积极地参加这一运动)以及极为流行的社会主义学說和共产主义学說的影响下在巴黎写成的。在这篇文章中，他最后地摆脱了自己的青年黑格尔派观点，正像恩格斯在这同时在英国所做的那样。他一步步地接近了唯物主义，并且不再把共产主义看成是某种抽象的学說，而是把它理解为无产階級階級斗争的具体的实际的目的，这一目的是应当通过社会革命来实现的。

在这篇文章里，他繼續进行了把黑格尔辩证法翻轉过来的工作(这一工作在《黑格尔法哲学批判》中已經开始)，同时指出了作为历史发展动力的階級斗争的意义。

在分析德国的現状时他着重指出，由于这个国家在經濟方面和社会方面的落后，单靠黑格尔哲学的批判就能促进它的进步。对使德国在思想意識方面同各先进国家处于同一水平的黑格尔哲学的批判，正是对最发达的資产階級社会和資产階級国家的批判。但是这一批判如果不为群众所接受并予以实现，它就依然是不会起什么作用的。

无产階級应当接受这一批判，因为只有沒有私有财产的无产階級，才能够通过摧毁資产階級社会和建立共产主义社会来实现

这一批判。在结尾的地方马克思认为，这种共产主义革命将是革命思想家和无产阶级共同的事业。

尽管在这篇文章中他特别着重指出了阶级斗争在历史发展中的意义，从而在走向历史唯物主义和科学社会主义的道路上迈进了重要的一步，但他依然还是部分地从哲学政治的观点来研究共产主义的，并且仍然把无产阶级看成是某种对立的（antithetische）要素，而这种要素的使命就是争取社会的进步。

为了对无产阶级、阶级斗争和共产主义能够有一个有科学根据的理解，就必须分析资产阶级社会的基础，即资本主义经济制度及其发展。在这方面对马克思有所帮助的首先就是恩格斯在《德法年鉴》上发表的文章，特别是《政治经济学批判大纲》以及赫斯准备为这一杂志写的文章《论金钱的本质》。

在居住英国的时期，弗里德里希·恩格斯进步得特别迅速。英国对于他，正像巴黎对于马克思一样，发生了巨大的影响。由于对英国的经济和社会状况的研究，他也很快地克服了自己的那些残余的青年黑格尔派观点，并且比马克思更早地理解到，共产主义不仅仅是一种伦理的要求，而且是资产阶级社会辩证发展的必然产物。但是，马克思从资产阶级社会和政治国家之间的矛盾不可避免的扬弃中引伸出这种必然性的时候，恩格斯却指出，共产主义怎样因资本主义生产方式所引起的危机和阶级斗争的尖锐化而产生出来。

恩格斯在他发表在《New Moral World》〔《新道德世界》〕上的文章中补充介绍了英国共产主义运动普遍发展的情况，扼要叙述了法国、德国和瑞士的共产主义运动，并且得出这样一个结论，即欧洲的一切国家都会通过自己本身的方式实现共产主义。在这之后，他在《德法年鉴》上发表的有关卡莱尔的第一篇文章里，又谈

到了英国的状况。尽管他也同意卡萊尔关于英国社会由于资本主义經濟的发展而腐朽的观点，但是他认为摆脱現狀的出路不是回到宗教去，不是建立貴族制度，而是消除資產階級的制度，并代之以共产主义制度。

具有更重大意义的第二篇文章《政治經濟学批判大綱》证明了他那极为迅速而深刻的精神发展。在这篇文章里，他分析了資產階級社会的基础——资本主义制度，并且指出从这一制度的发展必然产生出共产主义。

資產階級經濟学家力图为资本主义經濟辯护，他們把这种經濟称頌为合理的、自然的和必然的，并且认为它具有絕對的性质和絕對的价值。但弗里德里希·恩格斯却和他們相反，他把这种經濟看成是一定历史发展阶段的产物，并且在自己的文章里揭露了这种經濟的不合理的和非人道的性质。他首先指出，自由主义政治經濟学以竞争为主要原則，竞争决定着这种經濟学的一切范畴——价值、价格、生产費用、商业。

接着他着重指出說，竞争引起比重商主义更坏的壟断，同时引起日益深入地动摇資產階級社会制度的、越来越严重的危机。按照他的看法，危机引起对无产階級越来越加重的剝削，使中等阶层日益无产階級化，这就使得資產階級和无产階級之間的階級斗争尖銳化，从而必然导向消灭資產階級社会制度的共产主义革命。

另一方面，莫澤斯·赫斯在《論金錢的本质》一文中則指出，費尔巴哈在宗教範圍內所仔細分析过的人的異化，乃是在資產階級社会中所完成的、人类本质的现实異化在思想上的反映。在这个社会里，正是被剝夺了私有財產的工人——无产者——把自己的本质異化为他們所生产的商品。这些依然和他們不相干的商品在

奴役着他們；这些商品变成金錢，而人們也就拜倒在自己的異化了的本质即金錢面前。赫斯从对于人的異化的这一新的解釋得出結論說，資產階級社会制度必然被消灭并代之以共产主义社会制度，不过他却以費尔巴哈的空想的和感伤的“人道主义”的精神，把共产主义社会制度看成是这样一种社会，在这种社会里，由于利己主义的消灭，爱就成了人們的基本信条并且支配着他們之間的关系。

这些文章給馬克思提供了他在理解共产主义时所感到不足的那种社会經濟基础，并且成了他对自己的世界观进行决定性的改造(这种改造使他同恩格斯日益接近)的一个出发点。

和恩格斯一样，《德法年鉴》上发表的文章对馬克思說来也标志着青年黑格尔时期的終結和一个新的更高的发展阶段的开始。馬克思正是在巴黎开始了恩格斯在自己的文章中已經做过的那种对資產階級政治經濟学的批判性分析。他在彻底批判黑格尔哲学的同时进行的这一分析，成了《經濟学—哲学手稿》的主题。这一著作是馬克思在1844年的春天和夏天写成的，他在这里面指出，一切哲学的、政治的和社会的問題归根到底都要由政治經濟学来解决。

对資產階級社会的基础的这一批判性分析帮助馬克思和恩格斯克服了唯心主义和空想共产主义。由于这一批判性分析，他們二人的观点日益趋于一致，而現在在他們两个人結合起来之后，他們就为制定共产主义学說和爭取共产主义的胜利进行了共同的思想斗争和实际斗争。

## 結 論

卡尔·馬克思和弗里德里希·恩格斯都生长在反革命时期，生长在拿破侖失敗以后的时代；馬克思出生在南方的农业地区萊茵省的一个开明的家庭里，恩格斯則出生在北部工业地区的一个反动的虔誠主义的家庭里。馬克思受到的教育和培养直接引导他走向宗教上和政治上的自由主义，而恩格斯則必須首先摆脱家庭的反动观点，才能找到通向自由主义的道路。

1830年革命以后，在經濟日益迅速的发展和資產階級日益壮大的影响下，德国的自由主义首先在政治运动的形式下发展起来，这种政治运动在1832年的汉巴赫大会上达到了頂点，但不久就被鎮压下去了。

跟着这次政治运动而来的是“青年德意志”的文学—政治运动，这个运动在德国的知識界中傳播了政治自由主义思想，其中甚至夹杂着一部分社会主义思想。

这一运动在1835年被鎮压下去，代之而起的是青年黑格尔派的哲学—政治运动。这个运动是通过黑格尔学派的分裂而逐渐形成的；其右派始終墨守黑格尔的学說，左派則企图使黑格尔哲学适合于新兴資產階級的要求。

左派推翻了黑格尔的反动政治体系，这个体系把基督教和普魯士国家絕對化为宇宙精神的最終表現形式；他們并且从黑格尔那里承襲了对于世界历史进步发展的唯心主义辯证观点，而左派

即青年黑格尔派則利用这种观点作为爭取自由主义的武器。

馬克思的老师甘斯首先在法的領域做到了这一点。接着施特劳斯在他的《耶穌傳》(1835—1836)一书中推翻了反动的黑格尔体系的一部分,宣称基督教只是一种历史現象。

有关《耶穌傳》的論爭,促进了青年黑格尔运动的形成。这个运动起初是由聚集在卢格主編的《哈雷年鉴》周圍的施特劳斯拥护者們組成的。

由于青年黑格尔派沒有得到还比較軟弱而不坚决的資產階級的大力支持,也由于在普魯士还没有成立任何政党,因而他們的斗爭在本质上仍然是一种思想斗爭。他們和黑格尔一样把历史发展主要看成是精神的运动,用黑格尔的辯证方法来决定未来,从而把爭取自由主义的政治斗爭轉变为观念的斗爭。

契希考斯基在他的«Prolegomena zur Historiosophie»〔《历史哲学引論》〕一书中首次把黑格尔的辯证方法用于决定未来。然后,鮑威尔又論证了如何用批判来决定历史的发展。在这里,他是从批判福音书着手的;他不是像施特劳斯那样把福音书理解为犹太民族的神話产物,而是把它理解为基督徒的观点的表現,也就是适合于普遍自我意識的最高发展阶段的世界观的表現;他认为普遍自我意識具有黑格尔哲学中的宇宙精神所具有的那种作用。但是,他的論断比黑格尔更加具有唯心主义性质。黑格尔对观念的理解是具体的,也就是說,他是从观念同具体现实的关系来理解观念的,认为观念表現着具体现实的本质,从而也就使辯证的发展既具有客观的性质,同时也具有主观的性质。黑格尔把思維同存在、精神同外部世界的联系当作基本原則;鮑威尔則同他相反,他回到了費希特那里,认为普遍自我意識像費希特的“自我”一样,是通过自己同外部世界的不断对立而发展的。按照他的看法,通过对現状

不合理因素的批判，特別是对基督教和基督教國家的批判，就可以實現這種發展，因為這兩個東西是普遍自我意識進一步前進的主要障礙；這樣一來，他就把批判變成了一個重要的政治武器。

青年黑格爾派熱情地接受了這種批判哲學，因為儘管他們是那樣地孤立和軟弱，這種哲學卻使他們有可能認為自己在政治上是有大為可為的。盧格首先通過《哈雷年鑑》做到了這一點。他在自己的文章中指出，普魯士國家由於它的反動傾向而背叛了自己的歷史使命；他希望通过這種批判促使普魯士國家取得合理的性質，因為合理的性質本是適合於這個國家的本質的，而這種本質在盧格看來就是進步的自由主義。

同時，費爾巴哈在他的《黑格爾哲學批判》（1839年）一文中，沿着與批判哲學相反的方向對黑格爾的唯心主義發動了進攻。他在這篇文章中說，黑格爾的唯心主義觀點導致虛妄的世界觀，只有拋棄唯心主義，把哲學同具體世界、特別是同自然界結合起來，才能達到正確的世界觀。

當時，卡爾·馬克思和弗里德里希·恩格斯也和其他青年黑格爾分子一樣，熱情地參加了反對基督教和普魯士國家的鬥爭。

但是在一個主要點上，他們和青年黑格爾派有分歧：他們不是懷着自由主義的情緒，而是懷着民主的情緒，因此他們从一开始就不是為自由主義而鬥爭，也就是說，不是為資產階級的狹隘階級利益而鬥爭（他們在最早的著作中就對資產階級進行了批判），而是為民主即全體人民的利益而鬥爭。和大多數青年黑格爾分子不同，他們也不滿足於理論上的批判，因為這種批判不會得到實際的結果；在他們看來，任務首先是在於通過實踐來根本改變現狀。

造成這種分歧的原因，是馬克思和恩格斯的精神發展和政治發展與其他青年黑格爾分子的發展根本不同，雖然這一點也不是



直接表現出來的。

恩格斯首先必須擺脫家庭的虔誠主義宗教觀點。他在中學畢業以後，到不來梅去學習經商，在那里，他開始在宗教問題和政治問題上確立了自由民主主義的觀點。他渴望參加當代的鬥爭並認清現狀（這是參加鬥爭的先決條件），這使他起初成為“青年德意志”運動的擁護者，特別是這個運動的最富於戰鬥性的代表白爾尼的擁護者。然而恩格斯很快就超越了自由主義，因為他所追求的與其說是資產階級的政治解放（他在第一篇作品里就已經把資產階級斥為工人階級的剝削者），不如說是全體人民的解放。因此他的政治觀點也有了鮮明的民主性質。在他居住不來梅的末期，他離開了“青年德意志”分子（他討厭他們的淺薄），成了青年黑格爾運動的熱誠參加者。但是他又超越了在青年黑格爾派當中占統治地位的那些觀點；他把法國的革命資產階級運動最極端的派別山岳黨當作自己在政治方面和社會方面的榜樣，喜歡把自己稱做“山岳黨人”。

馬克思在柏林求學的头幾年中，通過爭取自我理解（Selbstverständigung）的頑強鬥爭，擺脫了浪漫主義，成為一個黑格爾主義者；他走向青年黑格爾主義不像恩格斯那樣困難，因為他早已由於家庭和學校的教育而對宗教和政治抱着自由主義的觀點。

和恩格斯一樣，他的自由主義也是從一開始就具有民主的特徵，這些特徵在他對庸人作風的批判中表現出來。也像恩格斯一樣，他不僅力求對現存的政治和社會狀況進行批判，而且力求在實踐上改變這種狀況。

這一點在他的第一部著作——博士論文《德謨克利特的自然哲學與伊壁鳩魯的自然哲學的差別》——中已經表現出來了。

在這部著作中，在關於意識與存在、人與外部世界的關係問題

(這個問題對於理解人的活動具有決定意義)上,他採取了既反對黑格爾,又反對青年黑格爾派的批判哲學的立場。伊壁鳩魯認為,人是通過遠離世界而保持自己的自由的。馬克思在批判這種對人的理解時指出,這種反對立場(青年黑格爾派也把這種反對立場變成自己的批判哲學的主要因素)造成人同周圍環境的分离,而這種分离雖然也能夠產生抽象的、理論上的自由,却不能使人在實踐上對周圍環境施加影響。

由於這一批判,馬克思對歷史發展有了新的理解,這種理解既超出了黑格爾的理解範圍,也超出了青年黑格爾派的理解範圍。同青年黑格爾派相反,他避免了意識與存在、人與外部世界的分离,避免了用二者之間的不斷鬥爭來解釋歷史發展的做法。他保持了黑格爾對內部聯繫的理解,認為歷史變易不決定於僅僅導向獨斷論和空想的抽象的批判,而決定於事物所固有的內在辯證法。但是,馬克思超越了黑格爾,指出歷史發展是從精神和世界的相互作用中發生的,這兩個東西是相互制約的。由於精神在偉大哲學體系如亞里士多德體系或黑格爾體系出現的時代是同世界相結合的,精神就同世界構成具體的整體(Totalität);由於世界的非理性化(Unvernünftigwerden),精神就同它分离,作為意志而與它相對抗,以便改變它,從而變成了抽象的整體,直到重新進入一個更新了的、變得合理的世界,並重新變成具體的整體。

這種對歷史發展的新的理解,也像批判哲學一樣,動搖了黑格爾的反動政治體系,但它和青年黑格爾派不同,它保存了精神和世界的內在聯繫,而這種聯繫是通過兩者間的相互作用表現出來的。

這種具體地、積極地對待世界的傾向,使馬克思不同於其他青年黑格爾分子,並且使他也像恩格斯一樣,走向“山岳黨”的革命民主主義觀點。這種傾向,由於他參加了具有反對派色彩的自由主

义大报《萊茵报》的工作而更形加强了。《萊茵报》是在德国最大的工业地区的中心——科倫出版的。

从柏林迁居科倫，使他进入了一个截然不同的环境。在这里，人們不再像柏林的青年黑格尔派那样，从哲学的观点来討論宗教問題和政治問題，而是討論經濟問題，这一点在很大程度上促进了馬克思的观点的改变。

作为《萊茵报》的主編，他不得不在越来越困难的書报檢查条件下領導这个报纸，这使他再也无法参加理論上哲学上的論爭，而必須进行經常的頑强的政治斗争。这时他越来越清楚地認識到，政治問題和社会問題是不能从哲学的观点、仅仅靠批判来解决的。这一点使他同柏林的青年黑格尔派决裂了，因为他們在反动派的压力下逐渐脫离了政治斗争，把批判变成了目的本身，并且傾向于个人主义和无政府主义。

另一方面，通过对經濟問題和社会問題（如关于林木盜窃法的辯論、摩塞尔农民的状况）的研究，馬克思得出結論說，根本的問題不是宗教問題或政治問題，而是社会問題，而社会問題并不像他以前所认为的那样，单单从法律上或政治上，通过改变法律和国家制度就能解决，而是只有通过改变社会关系才能解决的。

同时，1843年初《萊茵报》橫遭禁止一事，也使他認識到国家（在这以前他曾同黑格尔一样把国家看成是宇宙精神的体现和历史发展的动力）并不具有这种合理的性质，它在历史发展中也并不起决定的作用。这一点促使他对自己在黑格尔哲学的影响下所形成的国家观以及对国家与社会的关系的看法进行了彻底的批判。

他及时地进行了这种自我批判，因为除了資产階級自由主义以外，社会主义和共产主义学說也开始流行起来，这些学說在德国新兴的无产階級和无产階級化的手工业者当中得到了最热烈的响

应；同时也因为，他这时已开始采取反自由主义的立場并捍卫无产阶级級的阶级利益。

在这时期，由于馬克思还留在德国，沒有直接参加无产阶级級的阶级斗争，因而他的研究（这些研究是他轉向共产主义以及制定辩证唯物主义和历史唯物主义的先决条件）首先涉及的是費尔巴哈对宗教和哲学唯心主义的批判的那个核心問題。

現在馬克思所面临的主要問題，不是以自由民主主义的方式来改造普魯士国家（通过对它的反动制度的批判）的問題，而是“揚棄”那压抑着人們的異化的問題，这种異化在宗教和社会方面的原因和結果，已为費尔巴哈在批判基督教时加以闡明。

費尔巴哈在他的《基督教的本质》（1841年）一书中指出，人本是由于把人类的屬性異化到神的身上而創造了神的，但在宗教中，人却由于神与人的关系的顛倒而把自己变成了神的产品、創造物。在《关于哲学改造的临时綱要》（1843年）中，他对唯心主义哲学、特别是黑格尔哲学进行了同样的批判。他指出，在这种哲学中，由于主体和客体的同样顛倒，原是人的精神产物的观念，变成了世界的創造原則。

这种对宗教和唯心主义哲学的批判把对思維和存在的关系的唯心主义理解翻轉了过来，而費尔巴哈就从这一批判中引伸出了唯物主义的世界观。但是这种世界观和18世紀的唯物主义具有同样的缺点，而并不具备历史唯物主义和辩证唯物主义的性质。

像18世紀的唯物主义者一样，費尔巴哈虽然也从自己的唯物主义世界观的观点来考察人同周圍世界的关系，但他却不是把世界理解为实际上构成人的环境的社会，而是把世界主要理解为自然界。他把人变成自然界的产物，把人的关系变成自然的关系，而不是社会关系。

这样，費尔巴哈就始終不可能把人的活动理解为人同外部世界的联系，把人同外部世界的相互作用理解为世界的辩证发展的本质。因此，費尔巴哈的学說尽管有着唯物主义的基础，但由于它缺乏辩证的歷史的理解，所以仍然保持着形而上学的因而也是唯心主义的性质，这种性质表现在他的人道主义的社会学說中。按照費尔巴哈的見解，这种人道主义不是通过建立在阶级利益之上的政治革命及社会革命来解放人类，而是通过“揚棄”宗教来解放人类。爱应当成为人类关系的主导原則。

費尔巴哈实际上是通过他的“人道主义”而对青年黑格尔派发生影响的。

这种人道主义使那些拋棄了自由主义的进步青年黑格尔分子有可能轉向新的政治的与社会的世界观。“人道主义”的不确定的性质，使人們可以用极不相同的方式来解釋它，而这就使得青年黑格尔分子之間的暫時合作成为可能。

有一些仍旧怀着资产阶级情緒的人，例如卢格，尽管他們对于不支持他們同反动派作斗争的资产阶级的怯懦感到憤怒，却以自由民主主义的精神来解釋人道主义。他們要求改革，因为改革既不致危及资产阶级社会的基础——私有制，又可以使国家具有“民主的”性质；他們认为，通过反对宗教的斗争和国民教育就可以实现这种改革。

赫斯以空想共产主义的精神来解釋人道主义。他认为，共产主义是人道主义的必不可免的結果，因为人道主义通过对于人类本质異化的批判，并作为类的本质即社会本质（Gemeinwesen），便成为应该追求的社会目的，并且已經包含着共产主义的主要因素。按照赫斯的見解，为了建立适合于类的本质的社会制度，单单消灭宗教是不够的，还必须消灭宗教的现实基础——资产阶级社会。

这一点只有通过消灭私有制和以共产主义社会代替资产阶级社会才能实现。但是赫斯并没有摆脱费尔巴哈的唯心主义观点，他創立了一种独特的无政府共产主义理論，这种理論的基础是小资产阶级对占統治地位的制度的反抗在思想上的反映，并且在这种理論中，正如在费尔巴哈的学說中一样，提出了爱、“揚棄”利己主义作为解决一切问题的办法。

在赫斯的影响下，恩格斯从民主主义走向共产主义，他起初也是像赫斯一样，把共产主义理解为人道主义的必然結果。在不来梅，恩格斯离开了“青年德意志”派，譴責他們停留在抽象批判上面，而没有学习白尔尼的榜样，通过积极参与政治来以行动代替思想。之后，他在柏林极其热心地参加了青年黑格尔派反对基督教国家的斗争，抨击謝林并捍卫布魯諾·鮑威尔。但是由于他有着激进民主主义的倾向，他对青年黑格尔派基本上也保持着像对“青年德意志”派那样的批判的立場。虽然他那时和他們一样，拋棄了自由主义这个“中庸”的党派，但是他比他們走得更远，他想把批判变成具体的政治斗争。因此，在居住柏林的最后几个月中，恩格斯对柏林青年黑格尔派的宣傳活动采取了旁观的态度。由于他对自由主义的批判，当赫斯給他指出共产主义是人道主义的必然結果时，他实际上已經为轉向共产主义作好了准备。但是恩格斯从一开始就和赫斯不同，由于他的激进民主主义倾向，赫斯的感伤的空想的共产主义不能使他滿意。此后不久，他于1842年10月前往英国。在英国的社会关系的影响下，他超越了赫斯的共产主义。英国那时在經濟方面是欧洲最先进的国家，在这里，恩格斯很快就認識到，决定国家的政治生活和社会生活的，不是抽象的理論，而是阶级利益和阶级斗争，而这种利益和斗争又为经济发展所制约。在对英国状况的分析中他着重指出，阶级利益的不同导致了托利

党、輝格党和宪章派这些党派的形成。此外，他还指出，經濟和社会的发展怎样引起危机以及资产階級与无产階級之間的斗争的尖銳化，而这些斗争正在推动革命，这个革命将以共产主义的社会制度代替资产階級的社会制度。

和恩格斯不同，直到1843年10月为止一直留在德国的馬克思，不是从民主主义直接轉向共产主义的，而是通过对黑格尔法哲学和国家学說的批判做到这一点的，这个批判首先使他的民主观点深化了。

以前馬克思是从黑格尔的法哲学和国家学說中吸取自己的基本政治和社会观点的，而当他在《萊茵报》的政治活动失敗以后，他就着手对黑格尔法哲学和国家学說进行批判。他希望解决国家的本质問題及国家与社会的关系問題，这一点，在他树立起其他的主要政治与社会信念之前，就已經通过他的那种自我批判而弄清楚了。

在这个批判中，他虽然也像費尔巴哈那样把黑格尔的唯心主义翻轉过来，但是在一个主要点上离开了費尔巴哈，这就是：他不仅仅把人看成是自然的存在物，即不仅从人同自然界和类的关系上来考察人，而是首先从人同社会的关系上来考察人。这一点使他和費尔巴哈相反，保存了黑格尔的辯证的历史的观点，不过已經拋棄了这些观点的唯心主义形式；同时也使他認識到，“揚棄”人的異化，与其說取决于消除宗教，不如說取决于社会的实际改造。和其他进步青年黑格尔分子不同，他实际上从費尔巴哈那里承襲了唯物主义的世界观，不过他使这种世界观具有了辯证的和历史的性质；他从費尔巴哈那里接受了这样一个观点，即人的本质的重新获得 (Rückgewinnung) 是一个主要問題，不过他不想按照費尔巴哈和赫斯的那种空想的感伤的方式来解决这个問題。

在批判黑格尔的法哲学时，馬克思按照費尔巴哈的榜样，首先把这个哲学翻轉过来。他指出，黑格尔是按照邏輯学的方式来建立法哲学的，他把国家这个絕對观念的体现变成法的創造原則，也就是說，在黑格尔那里，不是用邏輯学来論证国家，而是用国家来論证邏輯学。

馬克思按照費尔巴哈的榜样把黑格尔的法哲学彻底翻轉过来，他指出，決定的因素不是被黑格尔絕對化了的国家，而是社会；国家是由相应的占統治地位的社会关系制約的。

馬克思在对当时的普魯士国家进行了彻底的分析以后进一步指出，国家作为政治国家，是同社会对立的，它和神一样具有虛幻的本质，它对社会所起的作用正如宗教中上天对尘世所起的作用一样。馬克思說，在現代資產階級社会中，由于人們的競争，造成了使人們彼此分裂的利己主义的私人生活。只有在国家中，他們才过着适合于他們的社会本质的生活。但是，他們在国家中的生活，正像人在天国中的生活一样，不过是虛幻的，只有社会中的生活，才像宗教徒的尘世生活一样，是现实的、具体的。为了“揚棄”社会和国家之間的这种矛盾并使人能够过符合于他的真正本质的生活，就必须彻底改变社会和国家，使社会生活和国家具有集体的性质，但不是通过虛幻的方式，而是通过具体的方式。

在对黑格尔法哲学的这一批判中，馬克思还没有走向共产主义，而只是走向激进民主主义，这种激进民主主义要求国家和社会把社会整体变成自己的本质，而馬克思为此提出的改革办法，实质上几乎未能超出資產階級民主的改良主义要求的范围。

但是这个批判使馬克思能够在摧毁了黑格尔法哲学的基础之后，对国家和社会本质作出了同自由主义观点相反的新的理解，并且用新的方法来考察历史的发展。



現在他把人同周圍世界的相互作用，不是看成仿佛决定着历史合理进程的精神同世界之間的关系，而是看成社会同国家之間的关系，而他要求改变这些关系以便达到的目的，已不是实现自由主义，而是实现某种在他心目中还不明确的民主社会主义的理想。

由于馬克思对无产階級階級斗争以及社会主义和共产主义政党越来越感兴趣，他認識到进一步規定代替現存关系的經濟、政治和社会关系的必要性，并且很快地从他批判黑格尔法哲学时所达到的激进民主主义观点轉向了共产主义。

这个轉变是在两篇文章（《論犹太人問題》和《黑格尔法哲学批判导言》）中实现的，这两篇文章于 1844 年 3 月发表在《德法年鉴》上。

在这两篇文章中，主要是在第一篇文章中，馬克思再一次以費尔巴哈的学說为出发点，不过已經不是依据他的《关于哲学改造的临时綱要》，而是依据費尔巴哈剛剛发表的《未来哲学原理》。

在《未来哲学原理》中，費尔巴哈进一步規定了他的“人道主义”学說。他在这部著作里說明，人怎样由于把类的品质異化为神而变成利己主义的個人。为了把人的真正本质即类的本质还給人，并使他能够和其他人一起过社会的(gemeinschaftliche)生活，他认为必須消灭宗教，并以符合于人的真正本质的集体生活方式来代替現存的利己主义、个人主义的生活方式。

在向共产主义轉变时，馬克思是从費尔巴哈的这一观点出发，即为了整个地完全地解放人，必須“揚棄”人类本质的異化。但他譴責費尔巴哈的感伤的“人道主义”，并且从一开始就把人类解放問題从宗教問題轉变为社会問題。

馬克思在发表于《德法年鉴》的两篇文章中，从“揚棄”人的異化出发，試图探索人的異化的社会根源和性质，以及揚棄这种異化

的条件和形式。

在第一篇文章《論猶太人問題》中，馬克思从市民社会和政治国家之間的根本矛盾（这一点他在黑格尔法哲学批判中曾加以闡述）出发，說明这个矛盾是怎样从私有財產产生出来的；私有財產把人变成了利己主义的個人，并且迫使他們把自己的那个不能在社会中得到实现的真正本质即社会本质異化为政治国家，在这个政治国家中他們能够过符合于他們本质的生活，虽然只是以虛幻的方式过这种生活。

由此就产生了市民和公民之間的矛盾；市民就是在社会中过着自己的现实的、具体的生活的实在的人，而公民則作为观念化的人，仅仅在政治国家中过着虛幻的生活。这种实际状况說明了政治解放的不足，政治解放沒有“揚棄”社会的市民和国家的公民之間的矛盾，并且保存着市民社会和政治国家之間的分裂。为了实现真正的解放，就必须廢除私有財產并且把社会本质作为具体内容还给社会和国家。

馬克思的第二篇文章《黑格尔法哲学批判导言》，是在1843—1844年之交在巴黎写的。他写这篇文章时，受到了那里发生的尖銳的階級斗争和日益壮大的无产阶级运动（这时他已积极参加这一运动）的影响，以及当时极为盛行的各种社会主义学說和共产主义学說的影响。在巴黎，他摆脱了青年黑格尔派观点的残余，在自己的世界观的发展上迈出了具有决定意义的一步。

正如在《論猶太人問題》一文中，馬克思曾經从他的黑格尔法哲学批判中作出了实际的結論；同样，在这篇文章中，他也得出了从《論猶太人問題》中曾經得出的結論，即廢除私有財產一事只能是无产阶级革命的事业。

在分析德国当时的状况时，馬克思指出，在这个落后国家中，

人的解放是可以从使德国在思想上与最先进国家达到同一水平的黑格尔法哲学的批判开始的；但是如果不把这种批判付诸实践，它就会是徒劳无益的，而这种实践只能是革命思想家和革命无产阶级的共同事业。他们通过普遍的革命，将消灭建立在私有财产之上的社会，而代之以共产主义社会。

这篇文章是马克思的一个新的发展阶段的开始，在这个阶段上，他通过越来越积极地参加无产阶级的阶级斗争而开始创立了辩证唯物主义和历史唯物主义以及奠基于其上的科学社会主义。他对无产阶级和共产主义革命的理解起初还有点抽象，这实际上是由于他还没有详尽地剖析资产阶级社会的经济基础。例如，他还把无产阶级理解为辩证的反题（即辩证的对立因素），而把思想家和无产阶级的联合理解为思想和行动的結合。

为了达到对社会革命和共产主义的具体而深刻的理解，他还必须进一步分析资产阶级社会的经济的社会的基础和发展。推动他走向这一点的首先是恩格斯的著作《政治经济学批判大纲》和赫斯的文章《论金钱的本质》。

恩格斯继他发表于《新道德世界》上的阐述法国、英国、德国和瑞士的社会主义及共产主义发展的一些文章之后，在论卡莱尔的文章中，用唯物主义和共产主义的世界观来同卡莱尔唯心主义和贵族的世界观相对抗。在他给《德法年鉴》写的另一篇文章《政治经济学批判大纲》中，他证明了资产阶级经济（他否认这种经济具有资产阶级经济学家们所吹嘘的那种绝对价值）是建立在竞争之上的。他说，左右着资产阶级经济一切部门的竞争，同时也导向壟断和危机；竞争的结果就是对无产阶级日益加紧的剥削和中等阶层的日益无产阶级化。弗里德里希·恩格斯认为，这些危机造成资产阶级和无产阶级之间阶级斗争的尖锐化，并将引起共产主义革命。

除了恩格斯的影響之外，馬克思還受到赫斯的影響；赫斯在他的《論金錢的本質》一文中證明，在資產階級社會制度下，工人把自己的本質異化為金錢，金錢變成了壓迫人和決定社會關係的真正的神。

這些文章給馬克思指明了他的共產主義觀點所缺乏的社會經濟基礎。和停留在感傷的空想社會主義上的赫斯相反，馬克思和恩格斯通過對資產階級社會和資本主義制度越來越深入的分析，而開始創立了辯證唯物主義和歷史唯物主義以及奠基於其上的科學共產主義。

馬克思和恩格斯越是遠離唯心主義而接近新的、革命的共產主義觀點，他們就越是堅決地離開已經陷於徹底瓦解的青年黑格爾運動。

在同傾向於無政府主義並日益脫離社會政治運動的青年黑格爾派決裂之後，馬克思和恩格斯又同懷有資產階級自由主義情緒的盧格式民主主義者分手了；不久，他們同赫斯那樣的感傷的空想社會主義者和共產主義者也決裂了。

在從青年黑格爾運動中產生出來的所有派別中，只有他們這一派始終保持着蓬勃發展的生命力。

現在他們在緊密的合作中，在制定他們的學說時依據了新獲得的基本觀點，而他們的學說就是這些觀點的必然結果。

馬克思和恩格斯在《德法年鑑》被查封幾個月以後會面了。雖然他們在朝着共產主義及辯證唯物主義和歷史唯物主義前進時所走的道路不同，但他們却肯定他們在一些基本點上觀點是一致的。現在，他們通力合作地創立辯證唯物主義和歷史唯物主義以及奠基於其上的科學社會主義，越來越多地直接參加革命的階級鬥爭，負起了領導這一鬥爭的使命。

## 譯 后 記

本書是根據蘇聯外國書籍出版社 1959 年俄文版譯出的。我們在翻譯過程中參考了柏林建設出版社 1954 年出版的德文原文版。再俄文序言說本書是一部兩卷的著作，但就我們所得知的最近材料，據說將有七、八卷之多。

譯 者