



论卡尔·马克思
“经济学—哲学手稿”



奥古斯特·柯尔努著
上海人民出版社

論卡尔·馬克思
“經 济 学——哲 学 手 稿”

奧古斯特·柯尔努著

何 思 敬 譯

上 海 人 民 出 版 社

1957年·上海

Karl Marx
Die ökonomisch-philosophischen
Manuskripte
Akademie-Verlag
Berlin
1955

本書根据德意志民主共和国科学院出版社
1955年版本譯出

論卡尔·馬克思
“經济学—哲学手稿”

(德)奥古斯特·柯尔努著
何 思 敬 譯

*

上海人民出版社出版

(上海紹兴路51号)

上海市書刊出版业营业許可証出001号

上海新华印刷厂印刷 新华書店上海发行所发行

*

开本 787×1092 公厘1/32 印張 1 5/8 字數 33,000

1957年12月第1版

1957年12月第1次印刷

印数 1—8,000

統一書号：2074·74

定 价：(7)0.16 元

封面設計：冒怀苏

內 容 提 要

馬克思的“經濟學—哲學手稿”一書，是他早期最有意义的著作之一。在这一著作里，馬克思以其政治和社会經驗，将自己与无产阶级的运动联系起来，并使自己从自由主义和唯心主义的观点轉变到共产主义和辯證唯物主义的觀點，从而在这些經驗的影响下，把黑格尔关于人类劳动和人类历史的唯心主义見解顛倒了过来。因此，这一著作是馬克思奠定其世界觀的著作之一。本書就是論述馬克思这一著作的注釋性讀物。由于馬克思的原著是写給自己看的，文字比較艰深难懂，因此論述馬克思这一著作的本書，文字也較艰涩，但本書对于引导讀者学习馬克思的原著仍具有一定的帮助。

統一書号：2074·

定 价：0.16 元

自从萊茵报被禁止（1843），青年黑格尔派的自由运动遭到挫折以后，馬克思也象恩格斯一样，越来越坚决地离开了资产阶级自由主义，并同时抛弃了资产阶级唯心主义的意识形态。他达到了一种彻底民主主义的观点，但不久他就克服这个观点，而转变到共产主义。

这个转变——从自由主义和从唯心主义到民主主义和到唯物主义这个转变，基本上是在费尔巴哈学说的影响下实现的。

费尔巴哈看到人类解放是根本问题。但这个根本问题，在他的心目中，在本质上表现为宗教问题。

在他的著作“基督教的本质”（1841）里面，他指出人类如何通过人的本质的属性、人的族类的属性的外在化而创造了上帝并且把上帝塑造成创世主。由于这种外在化，所以费尔巴哈认为，人类族类生活即公共生活被破坏了，因此族类就转化成一个虚幻的存在，转化为上帝了。人这样脱离了其他人群之后，就在地球上过着一种个人主义的、利己主义的生活，而适合其本质的族类生活即公共生活就仅仅成为一个幻影在天界中存在着而已。

为了把人类的真正本质，把族类的本质归还给人类起见，一定要把下面这个观点，即宣称人类是上帝的造物并且把

上帝当作是造物主的观点颠倒过来。这就是說，宗教一定要揚弃掉，使人类有可能取回那外在化了的族类的屬性，并且用一种适合于人类真正本質的公共生活来代替現有的利己主义的、个人主义的生活方式。

在“哲学改革的預拟提綱”（1843）和“未来哲学的原理”（1843）中，費尔巴哈对唯心主义哲学，特别是对黑格尔哲学作了同样的批判，他指出，人类精神的产物——理念，在这个哲学中，如何經過一次主語和宾語同样的顛倒而变成了世界的創造原理。

这个对宗教并对唯心主义哲学的批判，甚至于把說明“思維”和“存在”的关系的唯心主义的見解顛倒过来。从这个批判中，費尔巴哈引出了一个唯物主义的世界观，这个世界观从存在說明思維，而不是相反地从思維說明存在，并且这个世界观把人类当作它的环境的产物。但是因为費尔巴哈象十八世紀的唯物主义者一样，在他的唯物主义的世界观中虽則也注意了人类和环境的相互关系，但并不以社会的形式把环境了解成人类自己的周圍境遇，反而基本上是以自然的形式来了解环境，于是他把人类当作自然的产物，而把人类的关系理解成自然的而非社会的关系。这样，他就达到了一个空想的世界观，其基础虽是唯物主义的，但它却归結于一种唯心主义的温情的学說，一种“人道主义”的学說。在这种学說中，“爱”成为基本原則，这个原則通过廢除利己主义而把人們解放出来，即把人們引导到一种适合其真正本質的新的生活方式，引导到族类生活。

抛弃掉不注意人們和社会的关系的这个唯物主义的形而

上学的方面，馬克思就从費尔巴哈对宗教的批判和对唯心哲学的批判中摆脱出来，预备解决那从“莱茵报”被禁止以后对他成了根本問題的全人类解放問題。

但是他并不是从宗教方面，而是从政治方面和社会方面来理解这个問題的。人类的宗教的疏远化对他来講只不过是現在社会制度中占統治地位的现实的社会的疏远化的一个复本而已。接着馬克思曾以对黑格尔法权哲学批判的形式(1843年这部著作还是手稿)处理了这个問題。他从这一批判中，形成了他至今关于国家、社会以及关于社会和国家相互关系的各种見解。

在上述方式中，費尔巴哈避开了宗教和唯心主义哲学不談，而馬克思則在其中从事于全盤推翻黑格尔法权哲学，他并且指出，人类生活中的决定因素不是黑格尔所謂絕对化形式的国家，而是社会。

他說，在今日的資产階級社会中，人們因竞争之故过着不是公共的，不是族类的生活，而是过着一种利己主义的私生活，这私生活使人們彼此隔离。仅仅在国家中，人們才过着一种适合人类的真正本質，适合族类生活的生活。然而社会和国家却如同地和天一样互相关联着的。正如人們在地上过着他的现实生活而在天界中仅仅过着一种虛幻的生活一样，人們在社会中也过着他的现实生活而在国家中則过着一种仅仅理念的虛幻的生活而已。

为了揚弃社会和国家之間的矛盾，并且为了使人們能够过一种适合其真正本質的生活，过一种族类生活起見，馬克思認為必須从根本上来改变社会并且使社会生活具有一种集体

的性質，以致不再使人們在國家中過虛幻的生活。

在黑格爾法權哲學批判中，馬克思還沒有達到共產主義，充其量只不過達到了一個徹底民主的觀點而已。這個觀點認為，由於徹底民主，使社會在本質上取得公社的性質，人類將因此獲得解放。他對無產階級的階級鬥爭並對社會主義學說和共產主義學說愈來愈加強烈的關心，他被這種關心所驅使，於是很快地從徹底民主的觀點轉變到共產主義了。

這個轉變在“論猶太人問題”和“黑格爾法權哲學批判”（發表在“德法年鑑”1844年3月號上）兩篇論文里面完成了。

在第一篇論文“論猶太人問題”里面，他首先指出社會和國家之間的矛盾如何受私有制的約束，私有制使人們成為孤獨的利己主義的個人，並且促使人們在國家內拋棄他們的本質，拋棄公社制度。而在國家里面，人們只不過按虛幻的方式過着一種公共生活而已。

馬克思當時認為，政治性的國家和市民社會之間的這種對立，不是依靠建立一種徹底的民主制度而只有通過私有制的全盤廢除才能去掉。

1843年終，馬克思在巴黎開始積極參加當地強大的無產階級運動。他在這個運動的影響下，以及在當地極其普及的各種社會主義學說和共產主義學說的感動下，寫了第二篇文章。在其中他指出，私有制的廢除只能是革命無產階級的事業，只有這個階級才能够消滅資產階級社會並且用一個共產主義社會來代替它。

在這篇論文里，他也強調了無產階級的階級鬥爭的意義，並且因此在通向歷史唯物主義和科學社會主義去的道路上邁

进了显著的一步，但他仍然从一个偏重于从哲学的、政治的立場上来考察共产主义，并且把无产阶级仍然作为否定着的因素来看待，作为反題来理解，而无产阶级注定將促使社会进步。

为了获得一个关于无产阶级、关于阶级斗争和关于共产主义的有科学根据的見解起見，就需要对资产阶级社会的基础即对资本主义制度作一个分析。

为了这个目的，他首先很詳細地研究了国民經济学，尤其是英国的国民經济学。但他开头就以恩格斯和赫斯对国民經济学所曾采取过的批判的立場来进行这个工作。

恩格斯也曾在“德法年鉴”上发表过他的一篇文章，叫做“国民經济学批判大綱”。在这篇文章里，恩格斯反对资产阶级經济学家，而资产阶级經济学家們則竭尽他們一切力量来替资本主义制度辯护，把它頌揚成合乎理性的，并有自然需要的，还把它說成具有有一种绝对的价值，而把它的反理性和反人类的特征却隱蔽起来。他曾指出，竞争作为资产阶级国民經济学的基本原則如何决定着这个經济学的一切范疇：价值、价格、生产費用、貿易等等，并且如何引导到一个如象在重商主义里存在着的恶劣的壟断制以及同时引导到愈益严重的各种危机的产生。这些危机越来越深刻地震撼着资产阶级社会的基础。他認為，这些危机实现着对无产阶级的日益加重的剝削和中等阶级的与日俱增的无产化，这就会引导到资产阶级和无产阶级之間阶级斗争的尖銳化，并且因此必然引导到共产主义革命，这种革命將廢除资产阶级的社会制度。

另一方面，赫斯在一篇叫作“从瑞士寄来的二十一印張”的論文里提出了下面一个基本看法，就是說：行为即人們的活

动决定着人们的生活和思维。人们只有在他的活动中，并通过他的活动，才能够获得自我意识并且证明他自己是人。在资产阶级社会里，劳动者沦为奴隶，所以在那个社会里，自由活动是不可能的，而且这会导致人们的非人化。为要使作为人类自由的自己生产的前提的那种自由活动得以实现，就必须消灭私有制，以及伴随着私有制而产生的利己主义和利润欲占统治地位的那种资产阶级社会，并用人类能够自由活动的一个共产主义社会来代替它。在他打算给“德法年鉴”登载的文章“论货币制度”里面，他研究了在资产阶级社会里人类的本质的疏远化的原因和效果，并且对这疏远化的原因和结果进行了深入的批判。他指出，费尔巴哈在宗教领域中分析过的这个疏远化，是人类的本质确实在资产阶级社会中完成了的疏远化的理论上的反映。在资产阶级社会里，正是那些被私有制排斥了的劳动者、无产者把他们的本质在他们所生产出来的商品中外在化和疏远化了，并且自己本身也变成了商品。这个疏远化造成资产阶级社会的基本特征，这个资产阶级社会和真正人类社会形成对立，在真正人类社会中，人们通过对自然力的掌握，会合理地、协调地、自由地展开他们的活动。

在资产阶级社会里，个人成为自己目的，而集体则反被贬低为手段。在这个社会里，象在宗教里一样，占统治地位的是人们和族类之间同样颠倒的关系。人类的本质是外在化着，而正是在货币里面表现出来。货币在经济、社会的领域中，串演着象上帝在宗教领域里那样的角色。在把人和他的活动、他的劳动的产物分离开的资产阶级社会中，体现着这个产物

的貨幣，成為一個在人類之外的、疏遠的和有敵意的力量，即成為一個上帝，人類要向它叩求，並且要受它奴役。因為貨幣成了公物，於是人類的一切東西就被拋棄，這就導致了利己主義和個人主義的普遍勝利。一切人——剝削者也好，被剝削者也好——都成了貨幣的奴隸，而貨幣卻不可能成為由占有者和占有物的內部結合構成的、人類的真正財物。人類的這種分離和隔閡導致了普遍的獸性化，只有使集體性重新成為人類的本質才能够把它揚棄，也就是只有經過共產主義才能够達到。

恩格斯和赫斯的這些文章曾供馬克思作為出發點來決定地改變了他的世界觀。這一轉變就在“經濟學——哲學手稿”（1884）中表達了出來。他認為根本問題仍然是人類解放問題，但現在他從無產階級的立場上來理解這個問題，這就引導他改進那所謂疏遠化的揚棄問題的理解；他把疏遠化的揚棄更進一步地作為人類解放的基本條件來考察，但不再在其政治、社會的形式中作為政治國家中人類的本質的揚棄來理解，而是在其經濟、社會的形式中作為人類的活動、人類的勞動在其生產物中疏遠化的揚棄，作為疏遠化的勞動的揚棄來理解，這疏遠化了的勞動在他面前表現得可以構成資產階級社會的主要標志和基本特征。

如同在黑格爾法權哲學批判中一樣，他在这里也從對黑格爾哲學的批判出發。這個哲學，他現在已經完全把它推翻了。

他很深入而尖銳地批判了黑格爾唯心主義的勞動觀點和黑格爾關於疏遠化勞動問題的虛幻般的解決，然後他把這個批判擴大成一個對唯心主義的普遍批判。

在他对黑格尔唯心主义批判里，他又是从费尔巴哈出发的。他写道，费尔巴哈的巨大贡献是在于把人类的本质的外在化不论在上帝里面，或在绝对理念里都当作疏远化、当作族类本质的丧失来考察，在于用奠基在人与人的社会关系上的唯物主义去对抗唯心主义，并且不象黑格尔那样把肯定的东西当作否定的否定，而是当作站在自己本身上的直接无媒介的、在感觉上确实的肯定来理解。〔1〕

费尔巴哈把人类和环境的关系在本质上作为人类和自然以及和族类的关系来理解，而马克思和他相反，把这个关系作为顺从历史发展的社会关系来理解。

对黑格尔进行批判时，他基本上是从他的唯心主义的劳动观出发，从而发展了唯物主义的劳动观。

黑格尔凭他的保守的立场，竭力为现存社会状态辩护，回避了疏远化劳动，即马克思认为本质问题的、人类在其劳动产品中的疏远化。黑格尔以为，人类在他的劳动的生产物里面并不被疏远化，而是“自安自得的”。马克思说，从黑格尔的劳动观点中就说明着黑格尔的唯心主义哲学和辩证法会引起人们的一切关系的普遍神秘化。

黑格尔尤其在精神现象学里面——而这是黑格尔哲学的杰作——把世界史认作是人类的生产创造的过程，是人类活动的产物，并且此时他如同近代国民经济学家们一样，把劳动当作人类的本质力量的表现来理解。〔2〕

但黑格尔在竭力为资产阶级社会辩护时，片面地了解了劳动。他只看到劳动的肯定的方面，但不看它的否定的方面，即在作为外在化了的人类之外在化的限度以内人类的自然成

長。但因为他只看劳动的肯定的方面，在这肯定的方面中，人类在其劳动的生产物里面并不被疏远化而是“自安自得的”，因此他必然地会被引导到把劳动 簡要化为抽象 精神的劳动，为思維和知識。这就是說：在思維中对象是作为对象的客体被揚弃着，因为他只有这个被知觉者即知觉着的主体的别样东西，所以这种疏远化是被揚弃了并且强化了黑格尔的所謂人类在他的劳动的生产物里面是“自安自得的”主張。这样把人类的劳动归结为精神的劳动，为思維，这种归结就跟着使得黑格尔把思維当作历史的本質，并且把历史当作抽象思維的发展，哲学的发展。〔3〕

这点就說明黑格尔哲学的性格，黑格尔哲学把絕对的即超人的抽象的精神的发展作为这个精神的自身疏远化和自身对象化来叙述，在这里唯一现实的东西，肯定的东西，是抽象的思維，即把自然和现实的人类抽掉了的思維。

既然这现实的具体存在成为抽象，成为思想事項，因此，这外在化就在純粹的抽象——哲学的思維的形式里面并在其本身里面完成了自己，并且这全部外在化的历史和这外在化的取回就不外是抽象的、邏輯的、思辨的、絕对的思維的生产史而已。

絕对思維的生产史在抽象思維和感性现实的对立上生成着，但又在抽象的思想的范围内归源，因而此时感性现实就作为思想本質而現象化出来。这个对立在思想的范畴内被了解为自己意識和意識的对立，这样人类就作为思維着的本質，作为主体而自然就作为被思維的本質，作为客体还原成絕对思維的生产史。〔4〕

人类把自己非人化在疏远化的劳动里，并且把自己本身对象化在对立物里，这就是人类的本质之成为实在的疏远化。把这个疏远化放在思维内部作为人类本质的对象化来看，那就使成为疏远化对象的人类本质力量的占有，变作这些对象的占有，作为思维本质的占有。从这一事实中得出结论：这个变化是在意识中、纯思维中、在概念的形成中进行着。

这说明了黑格尔的所谓感性现实的特有性格，而这种特性的占有是被理解为绝对精神活动的结果，被理解为自己意识的疏远化和占为己有。

因为人类就黑格尔说来，他的本质是根据自己意识的，所以人类本质的外在化就是自己意识的一种外在化；因此他把人类的劳动产品现象化为思维本质，把感性现象化为心灵的本质，而通过感性意识，人与客观现实发生联系，这种感性意识被现象化为抽象的感性的意识。这说明他为什么把人类的本质的现实的外在化和疏远化理解为自我意识的疏远化，理解为一个抽象的假象的疏远化，这一科学黑格尔称之为精神现象学。〔5〕

因为黑格尔把疏远化理解为自我意识的疏远化，所以疏远化了的人类的本质的占为己有，对他来说，也是一种精灵性的占为己有，一种自我意识中的合而为一。而自己把他的本质占有着的人类，因此就表现为亲身把客观的本质占领着的自我意识。〔6〕

由于感性现实的精神化及其为人类所占有的结果，那疏远化的不同的诸形象，那对象性的现实、就现象化为自我意识的各种不同的表达方式，并且因为作为抽象认识来理解的对

象，原不过是自我意識的一个差别的环节而已，自我意識和意識的同一性亦即所謂絕对的知識由此就呈現为思維运动的終极結果。在絕对的知識里面，也就是說，在絕对的思維的不再走向外去而只不过在自己本身里面进行的运动里面，在这个純粹思維的辯証法中，黑格尔哲学达到了它的高峰。在絕对知識中，意識的对象不外是被对象化了的自我意識而已；对象性从而就統被看作是一个不适合自我意識的关系。因此，在疏远化这个規定下所生产出来的人类的对象性的本質的重新占有必須不仅要揚弃这个疏远化，而且还必須，尤其必須揚弃下面这样一个对象化：它之被作为精神的本質，被視作为现实人的自我意識，乃是由于疏远化状态下的鄙俗的东西所致。〔7〕

疏远化的具体性格会被下述事实所揚弃，这就是：对象自己对意識表现为某种无內容的、消失着的東西，尤其是：那被自我意識的外在化所安排的对象并不安排在事物的具体感性的形态里，而是安排在事物的概念的形式里，在事物性的抽象的形式里。

既作为事物性，那末，和事物相反的对象并不是和自我意識对立的、独立存在的東西，本質的東西，而只不过是一个被自我意識所安排的产品。这个被安排的东西，既无可証实其自己本身，只不过是这种安排的行为、自我意識的运动的証实而已，只不过是这个自我意識在一瞬間把一个独立的现实的本質的角色交給那被安排出来的東西而已。〔8〕

作为自我意識的外在化，事物性是一种否定的、把自己本身揚弃着的東西，是一种言之无物。作为事物性的对象的言

之无物，对于这个自我意識不仅有一个否定的，而且还有一个肯定的意义。这个自我意識本身就被这个言之无物所証实，其时，它知道这个言之无物，即这个对面的东西是它自身的外在化并且只不过有一个对象的假象而已。它由于它自己和对象有联系，所以知道对象作为自身的本質的外在化，和它并没有区别，并且它知道，凡它作为对象显现出来的东西只不过是它自己本身而已。經過对象化的揚弃，自我意識如何存在的方式以及某样事物对自我意識如何存在的方式就是知識。

把自己放在自身的对面，从而就把自己放在某样事物对面的这个所謂知識，就是它的唯一的作为，它的唯一的証明，它的唯一的对象化的举动。

在它的別样存在里面这所謂知識是自安自得的，所以这个意識，作为知識的知識，作为思維的思維，自以为直接是它本身的別样东西：感性，现实。[9]这个自己肯定，在它的对立面里、說明了黑格尔哲学中否定之否定所扮演的特有的角色。黑格尔認為，否定之否定并不是經過假象本質的否認来証明真实本質而是在其否認中来証明假象本質或其自身疏远化了的本質；这个自我意識就这样証明着其假象本質，証明着其自身外在化，証明着其疏远化本質，在其中、自我意識一面否認这个疏远化本質同时又在这个疏远化本質里面說明着自己。在矛盾中这个自己肯定經過揚弃而出現，在揚弃中否定和肯定被結合在保存的形式里。被揚弃的就这样在他的哲学形式里作为精神运动的环节而存在并且只有在这一形式里才得到真实的意义。所以，例如宗教被哲学所揚弃，从而被哲学所否定，但同时又被保存和肯定，因为宗教的真实本質在宗教

哲学中已形成为现象了。由于一切具体存在着的真实本质要在哲学中方能得到表达，因此必然得出下面这一结论，即：真实的存在是哲学的存在，一切本质和事物的真实的存在是哲学。因此黑格尔就把真实的宗教的存在认为是宗教哲学的存在，真实的政治的存在认为是法权哲学的存在，真实的自然的存在认为是自然哲学的存在，真实的人类的存在认为是哲学的存在，如同宗教、国家、艺术和自然等真实的存在也认作是宗教哲学、国家哲学、艺术哲学和自然哲学一样。[10]

由于思维经过对象性的抽象的扬弃，自己以为能够直接成为它本身的别样东西即成为感性，现实性，并且因此把它的活动当作是感性的活动，所以在其对象于现实性中形成起来的这种思索着的扬弃自以为能把对象克服掉，并且因为另一方面对象对思维已成为思想的环节，所以对象之于思维，在思维的现实性中也就算作它本身即自我意识的证实了。[11] 这决定了黑格尔所创造的辩证法的性格。因为经过把对象性扬弃掉并且把历史的发展归源于思维的发展，他把人类的自身创造和自身对象化的运动在其抽象的形式里作为思维的辩证法来掌握，以此把握真实人类的生活，所以他把这个抽象的辩证法的外在化过程认作人类的神灵一般的过程。这个过程的主体，这个把自己作为绝对自我意识来认知的主体是神灵，是绝对精神，是自己认知的，自己证明的理念。因为现实的人类和现实的自然成为这个理念的仅有的一个宾语，理念就成为一个神秘的主体——客体，在一个不断的发展过程中成长起来。但这个理念却被理解为一个把自己外在化着的、并且从这个外在化中返回到自己里面来的，但同时又把外在化带回

到自己里面来的主体，因此这个过程便成为一个在自己里面不停息的循环。[12]

经过人类的自身创造行为、自身对象化行为的纯形式的和抽象的理解，在疏远化的对象的这个过程中，人类的疏远化的本质的现实性就成为疏远化的思想，成为疏远化的无内容的和非现实性的表达，成为否定。疏远化的扬弃为无内容的概念，恰好不外是那个无内容的概念的一个抽象的无内容的扬弃，即是否定之否定。这样一来，人类的自身对象化的这个内容丰富而生动的、具体的活动就成为一个单纯的概念，成为绝对的否定性，这个否定性被设想成一个独立的活动，被设想成单独的活动而已。因为当作否定性的这个活动只不外是那个现实的生动的自身对象化行为的抽象的、无内容的形式，所以这个活动的内容也只能是一个形式的，一个被一切内容的概念所创造出来的内容而已。

这就是一般的抽象的、可以从属于任何一个内容的，因而对一切内容都漠不关心的，也恰正因此而对任何一个内容都通用的抽象形式，逻辑范畴就脱离了现实的精神并脱离了现实的自然。[13]

但这个把自己当作概念来把握的概念知道自己是一无所有，因此这个绝对理念必须把作为绝对理念的自己扬弃掉，以便得到一个内容，一个结果。绝对理念达到了这个目的，因为它把特殊的、有规定的东西安排在它的普遍性和无规定性的位置上去，并把藏在自己里面仅仅作为概念的自然，从自己里面发放出来。这决定了逻辑学转化为自然哲学的过程，这个转化过程不外是从抽象化过渡到直观而已。[14]

但自然因此会被抽象地理解着，因为这位抽象的思想家繼續抽象地直觀自然；不过他并不把自然包含在絕對理念里面，而是把它現象化为思想的异在，現象化为抽象的自然。他在神灵一般的辯証法里作为从虛无中，从純概念中創造出来的思維的純产品的那个本質，于是被他現象化为自然規定的概念。他在一个感性的外表形式中把整个自然重复說成为邏輯的概念，所以他的自然观只是邏輯学的証实而已。

作为自然的自然和諸概念区分开来的感性的自然便是虛无。但一个把自己当作虛无来証实的虛无是毫无意义的，因此自然就不在自己里面有它的目的了。自然的目的是理念的証实，它構成理念的外表性。真实者是理念，自然只是理念的异在的形式而已。由于抽象的思維是唯一真实者，所以，凡对它是外表的东西，按其本質來說，只是外表的东西。这位抽象的思想家固然承認那在外表上和那在自己里面紡織着的思維相对立的感性造成了自然的本質，但他把感性，把自然的外表性和思維对立起来，当作自然的缺陷来理解。因为只要自然和这个概念有区别，那末，这个自然就是一个有缺陷的东西，它必須把自己本身揚弃掉，主要是它自己是一个被揚弃了的东西。随着自然的揚弃，現在就开始了絕對知識的領域，即被抽象化了的思維的不再走向外边，而仅只在自己里面繼續进行的运动，即純思維的辯証法。[15]

根据这个对黑格尔批判的清算，馬克思把一个新的唯物主义的哲学和唯心主义的哲学对立起来，从而他和黑格尔一样从下面这个理解出发，即認為維持人类生活力量的外在化和再占有的劳动締造人类的生活的本質。但他抛弃黑格尔的

片面的劳动观，这个片面的劳动观使黑格尔在其为资产阶级社会制度辩护的企图中导致于仅去考察劳动的肯定的方面而不去考察劳动的否定的方面，不考察疏远化的劳动，因此就把人类和自然弄成灵化并且把人类的历史变成神秘化了。马克思和费尔巴哈一致地把人类本质的这种实在的疏远化理解为现存社会关系的主要标志和主要缺陷，并且在涉及到疏远化的扬弃时是从费尔巴哈的唯物主义观点出发的。他和费尔巴哈一致地抛弃了黑格尔唯心主义的和神秘主义的哲学，认为一个正确的世界观必须建立在肯定上面，这个肯定起先并不是当作否定之否定来取得，而是直接在其自身中有其根据的，马克思并且在本质上把握了这个肯定的东西以之作为人们相互间的诸关系来看待。但费尔巴哈主要是考察人们相互间的自然的诸关系，和费尔巴哈相反，马克思则在他新近获得的共产主义的观点和他参与无产阶级的阶级斗争的感化下以社会诸关系的形式来把握人类彼此之间的关系。因为就他作为无产阶级的阶级利益的战士来说，首先必须要做到扬弃这个疏远化的劳动。在考察人类本质的疏远化问题时，他与其是用它的宗教的形式（其观念形态的复本就不外是宗教）毋宁还是用疏远化劳动的形式。

在建立他的新的、由于他要扬弃疏远化劳动这一努力来注定的世界观时，他是从他对黑格尔哲学批判中所得出的一般结果出发的。这一结果把他引导到一个唯物主义的世界观中去。

马克思认为由于人类和自然被神化了，那被黑格尔所力求的人类和自然的有机结合就变成虚幻。既局限于精神的东

西,并作为自我意識和自我意識的外在化来理会,人类和自然就失去了它們的实在的具体的本性,因此人們断不可能依靠这个方式来达到任何现实的有机的世界觀。人們只有在人类和自然的实在的本性中来考察人类和自然,人們才能够达到意識和存在、人类和环境的一个现实的有机的綜合。这时候就不是抽象的精神,而是具体的人类的活动——劳动被理解为社会的实践,成为人們相互間和人类与自然間的环节——,馬克思的一个极为深刻的認識就在这里。这样一来,无论是認識論的理論問題也好,社会的問題也好,都不再从抽象的精神的观点而是从实践的观点上来解决;同样的,將不再是抽象的精神而是具体的人类的活动成为历史的推动力了。这个新的唯物主义的世界觀由馬克思以下述方式在个别的事物中来奠定和闡明。

他从事物性的批判出发,事物性在黑格尔那里造成客观世界的本質,自然的本質,但事物性作为自我意識的外在化并不形成实在的事物,只不过形成抽象化的一个事物,它在自己里面没有什么自立的本質的东西,而是一个由自我意識来安排的單純的产物。但如果人們不把人类的抽象化,不把自我意識作为主体,而把现实的人类当作生动的、具体的用物質的本質力量武装起来的本質,那末,它这个本質的外在化的形式并不是一个抽象的形式,并不是事物性,而是一个现实的在外表性的形式下表現出来的对象世界的安排而已。

就算这个现实的肉体的人类把他的现实的对象化的力量通过他的外在化来安排成生疏的对象,但这个安排不是主体而是具体对象的本質力量的主动性,所以,根本力量的作用必

定是一个具体对象的作用。这个具体的对象具体对象地作用着,但倘这个具体的对象在它的本質規定中不存在,那末,它就不会具体对象地作用着。它只創造、安排了諸对象,因为它本来就是从自然中来的,它的具体对象的产品只証实它的具体对象的活动,就是說,它的活动作为一个具体对象的自然的本質的活动。

作为生动的、现实的、感性的对象化的本質,人类具有现实的感性的众对象当作他的对象,因此他只能向现实的感性的众对象表达他的生活。[16]

对象化地、感性地存在着,同时也就是在自己以外还具有对象、自然、感性,并且本身对于一个第三者是对象、自然、感性。太阳是植物的对象,是一个对植物不可缺少的对其生活有保証的对象,如同植物是太阳的对象,是太阳的生命苏生力量的表现,是太阳的对象化的本質力量的表现一样。

一个本質如果在它的外部沒有它的自然,便不是自然的本質,沒有資格成为自然本質。这就是說,一个本質如果在它的外部沒有对象,那就不是一个对象化的本質,同样的,一个本質如果对第三者不是一个对象,那就不是对象化的本質,因为它并不对象化地对待事物。但一个非对象化的本質是一个非实在,是一个不现实的、无感性的、只不过想象出来的本質,是一个抽象作用的本質。感性地即现实地存在着就成为感性的对象,也就是在自己以外所具有的感性的对象,所具有的它的感性的諸对象。感性地存在着也就是忍受地存在着。人作为感性的本質是一个忍受着的本質,因为他的欲望的諸对象是不以他的諸对象为轉移的,他不仅只是一个忍受着的本質,

即对他的苦惱忍受着的存在,而且也是一个热情的,向他的对象拼命追求的本質。[17]

作为感性的对象化的自然本質,人类和动物一样靠自然来生活,自然是人类的非有机的軀体,人类为了要生存必須和自然保持經常不断的联系。但和动物相反,人类不只是一个自然本質,而且是一个人性的自然本質,就是說,是一个有意識的族类本質,作为这种本質,它必須实现自己并証实自己。[18] 动物过着一种无意識的族类生活,和动物相反,人类靠他的自由的意識,有目的的活动,过着一种有意識的族类生活。族类生活——无论是人类的或是动物的,在生理上是确定在下面这个事实里面:即人类和动物一样在生理上要靠自然来生活。但由于人类对自己是当作有生气的族类来对待,是当作一个全面的自由的本質来对待的,所以和动物比較起来,人类是更加来得全面,人类所賴以生活的自然的范围也全面得多,自然不仅直接对他是物質的生活資料,而且也是他的活动的物質、对象和工具。[19]

这种自由的有意識的全面的活动是人类的族类性格。动物和它的生活活动直接是一个东西,它和它的生活活动沒有区分,它就是它的生活活动。相反,人类把他的生活活动本身变成为他的意識和他的意願的对象,它具有有意識的生活活动,生活活动在人类那里——象在动物那里一样——不是一个規定性,他和这个規定性直接合流在一起。只因他和动物不同是一个有意識的族类存在,换言之,是这样一个存在,他自己的生活的对他是对象,所以他的活动是自由的活动。[20]

經過非有机的自然的加工再造一个对象世界的实践的創

造，是人类作为一个有意识的族类存在的证实。固然动物也生产——动物能自建巢穴，如鸟、蜂、蜘蛛、蚂蚁——，但只在生理的直接需要的统治下，只生产那对它自己或对它的年幼者直接需要的东西；并且动物片面地生产着东西，而人类则自己自由地不受生理需要的约束并且只有在解脱这种需要的自由中才能真正地、全面地生产。动物只依照它所属的物种的尺度和需要来生产，而人类则把整个的自然再生产着，并且自由地对付他的产品；他懂得按照任何物种的尺度来生产并且能够到处适用内在的尺度到对象上去，所以他也能按照美的规律来生产。[21] 恰恰就在对象世界的加工中，人类才作为族类存在来证明自己，因为经过生产自然表现为他的作品和他的现实界，这种生产是他的勤劳的族类生活。在劳动的对象中人类把他的族类存在对象化起来，因为他不仅象在意识中那样理智地，而且是勤劳地、现实地把自己二重化起来，从而在一个由他创造出来的世界中直观着自己本身 [22]。对象因此对他就成为人类的对象，对象化了的人类。但是这只有当对象对人类成为社会的对象时才有可能，并由此显示出，人类自己本身在这个对象中成为对象化的本质，而社会在这同一对象中对人类则成为实在的本质。就因为在社会中对象化了的现实性对人类到处成为人类的现实性，成为他自己的本质的诸力量的现实性，所以一切对象对他成为他本身的实现，成为确证着并且实现着其个性的诸对象。[23]

从上述事实中说明下面一个道理，即：自然的人类的本质首先只有对社会的人类才存在，因为首先只有在社会中自然对人类才作为人们的纽带，作为对别人和别人对他的具体存

在，首先只有在这里，自然才作为人类的现实性的要素，作为他自己的人类的具体存在的基础，首先只有在这里，他的自然的具体存在对他是他的人类的具体存在而自然对他则成为人类的自然。社会是人类和自然的完成了的本质的统一，是自然的真正的复活，是人类的彻底的自然主义和自然的彻底的人本主义。

人类的社会活动说明人类历史的性格，人类历史本质上受着人类通过社会来生产和社会通过人类来生产这个相互交换作用所制约的。无论是人类的实践的活动也好，精神的的活动也好，总得要被社会所制约，一则因为他的活动的材料(语言、工具)是作为社会的产物来授给他的，其次因为他也替社会创造了某种东西，并且具有其作为社会的本质的意识来生产着。个人和社会是互相密切地结合在一起。人类——尽管他是一个特殊的个体，并且恰恰他的特殊性使他成为一个现实的个体的公共本质——同样是社会生活的主观的具体存在的社会的观念的总体，他通过他的活动表现和证实了这点。[24]

因为人类自己通过他的自由的、有意识的社会活动在一个全面的方式来占有他的本质，所以既非对他直接呈现的自然诸对象，是人类诸对象，亦非直接的感性和对象化是人类的感性和对象化。自然既非客观地，亦非主观地符合于人类的本质而存在的，并且如同自然对象一样，诸感觉也必须人化。人类对世界的任何关系：视、听、嗅、味觉、感觉、思维、直观、工作，总而言之，他的个性的一切器官，即他的五官以及凡如同直接在它们的形式上作为社会器官存在着的器官一样，

在其和对象的关系中是对象的占有；它們和对象的关系是人类的现实性和人类的功效的証实。[25]

在这个活动中，人类的感覺具有一种人类的性格。例如眼睛的对象是一个社会的、人的、从人类并由人类而发生的对象一样，眼睛是人的眼睛。由此可以說明：人的眼睛的享用完全不同于粗野的非人的眼睛，也說明社会的人的感觉得不同于非社会的人的感觉得。首先只通过人的本質之对象地展开了的丰富性，才成为主觀的人的感性的丰富性，然后，耳朵才成为音乐的感觉，眼睛才成为形态美的感觉。不仅五官感觉而且那所謂精神的感觉，那实践的感觉（意志，恋爱）只有通过自然的人化，作为人的活动和人的生活的占有的器官才能够形成。

諸对象怎样人化，这要看对象的自然和与对象的自然相适应的本質力量如何而定；因为恰正是这个关系的规定性形成人类在諸对象中肯定的特殊方式。眼睛是不同于耳朵的一个对象，眼睛的对象不同于耳朵的对象，并且在每一个感觉的特殊性里存在着它的对象化的特有的方式。所以人类在对象世界中不仅在思維中，而且在一切感觉中肯定着。[26]

五官感觉的形成是至今全部人类历史的一个劳作。对于餓极的人們并不存在着食物的人的形式，而是只有食物的粗陋的形式，并且他的营养活动和动物的营养活动沒有区别。非常操劳的穷困的人对最美好的戏剧演出因而也沒有感觉。人类的本質的对象化是在于要把人的感觉变成为人的，以及为了創造一个与人类感觉的和人类自然的本質相适应的全部財富。[27]

正如同一切自然的東西必定要发生那样，所以人类也有

他的发生行为,这就是历史,不过历史对于人类是一个意識得到的历史。在它的发展过程中,人类在其本質的全部財富中产生着社会;所以历史是人类的自然史,是自然生成为人类的历史。[28]

如同历史說明着人类的生成一样,历史也提供了从这生成中发生的問題的解决。这就是說,这一解决不是抽象的認識,不是純粹理論的任务,而是只有通过人类历史的了解,作为人类活动的工作才有可能。这个了解首先提供了思維和存在的关系問題的解决。作为人类的本質的活动方式和証明方式的思維和存在虽然有所不同,但却同时互相形成为一个有机的統一性。在思維中人类就証明和反复着他的实际的社会生活,他的现实的具体存在,意識只不过是一个东西的理論的形象,这个东西的生动的形象就是社会的本質。[29]

对于思維和存在、理論和實踐的关系的了解导致一切科学的本質的了解。

感性的自然是任何一个科学的基础,只有当科学从感性的自然出发,它才是现实的科学。自然是在其历史的发展中,在其生成为人类之中被理解着的,并且恰恰是这人类的活动。它們引导出自然和人类的人化,并且馬克思把它們标明为“工业”的,是各种科学的基础。[30]

馬克思說,工业的历史,作为人类的既成的对象化了的存在的发展是人类本質力量已經展开的書卷,并且就是感性地現存着的人的心理学。但至今心理学只不过注意到人类的一般的本質,并且把人类的劳动、人类的本質力量的对象化,作了主要的概括,所以它沒有能够成为现实的内容丰富的科

学。[31]

自然科学也有同样情形。它们固然有巨大的发展并且占有着不断增长的材料，但它们却和历史疏远着，因此还是片面的和抽象的。在这中间，自然科学经过工业的媒介越来越实践地深入到人类的生活中去改造人类的生活。工业是自然以及自然科学和人类的现实的历史的关系。自然科学作为人类的自然应当成为人类的科学的基础，如同自然科学现在已经是现实的人类的生命的基础一样，所以在事实上只会有一个唯一的科学。[32]

人类史的这个了解终于提供了世界发生发展问题的解决。地球创造说不承认世界依靠自己本身得到它的具体存在，并且把世界的根据放到世界以外去，但这种说法大大地被地质学，被把地球的形成、生成作为自身生产的一个过程来叙述的科学所动摇。[33]

世界创造说更为人们所反对，这个理论把人和自然抽象化了，变成不存在了。[34]

社会主义的人们在建立其世界观时，从相反的立场出发。他把所谓世界史，看作人类借助人的劳动而进行的创造。人类通过劳动创造，就有了他自己本身诞生的直观的证据，并且因为人类和自然的现实存在性已经实践地、感性地能够直观地生成了，所以站在人类和自然以上的存在的問題就实践地成为不可能了。

无神论作为人类和自然不存在的否定，是上帝的否定，并且经过上帝的否定而奠定人类的存在，正如同共产主义经过私有制度的扬弃来奠定人类的真实的具体存在一样。但完成

了的社会主义,再也用不着这样一个媒介了;社会主义是从人类和自然作为存在的理論和实践的感性意識出发的,社会主义是肯定的积极的,是人类不再經過宗教的揚弃来媒介的自我意識,正如同那时现实的生活是肯定的、积极的、是人类不再經過揚弃私有制来媒介的现实性一样。[35]

在通过黑格尔哲学批判而获得的世界觀的基础上,馬克思着手对資产階級国民經济学进行批判。資产階級国民經济学虽和黑格尔一样,但却按照与黑格尔不同的方式,承認劳动是人类的本質,可是在为資产階級社会秩序辯护的努力中,也和黑格尔一样不考虑劳动的疏远化的形式。

馬克思的檢查以下述工作为基础,那就是非常深入地研究了英法最著名的經济学家如:讓·巴撥蒂斯脫·賽伊、亞当·斯密、李嘉图、詹姆斯·穆勒、麦楷洛克、德斯丟脫·寶·脫拉西、比埃儿、勒·撥桑·寶·波亞基叶倍儿脫。

作为資产階級国民經济学的主要貢獻,馬克思承認这个經济学越来越明确地把握了劳动是一切財富的本質。当重商学派仅把貴金屬看作是財富的真实存在形式的时候,重农学派却把一切財富分解成土地和农耕。土地对重农学派还是資本的一个特殊的具体存在方式,不是資本自身,土地应当在其特殊性中并因其特殊性之故发生效用。但土地是一个普遍的自然要素;財富的对象,財富的材料和土地一道在自然的界限内获得最高的普遍性。土地只有經過人类的劳动,經過农耕才对人类是財富,在这个限度内財富的主觀的本質就已被移置在劳动里面了。重农学派把农业看作唯一生产的劳动,在农业中,劳动在它的普遍性和抽象化里面还没有被了解,劳

动还和一个特殊的自然要素作为自己的材料結合在一起，所以只不过被承認在一个特殊的自然規定的具体存在方式中而已。因此劳动不过是人类的一个被規定的外化而已，正如同劳动产品还意味着一个被規定的、与其归因于劳动，不如归因于自然的財富一样。土地在这里还被認作不依存于人类的自然存在，还不是資本，換言之还不是劳动本身的契因。劳动毋宁表象为土地的契因，但如果旧的只不过是作为对象而現存着的財富的拜物教归源于一个极簡單的自然要素，并且即使仅是部分地和在一个特殊的方式中也好，但已經承認了它这种財富的本質是在它的主觀的实际存在里面，那末，必然的进步就会是下面这样：財富的普遍的本質被認識着，从而劳动在其完全的絕对性中，即在其抽象化中被提升为原理。

这个重农学派的学說这样造成了从重商主义到近代国民經济学說的过渡阶段，近代国民經济学說証明农业在經济学的观点上和工业沒有差別，所以并非一种特定的劳动，并非局限在一种特殊对象上的劳动表現，而一般地說来，劳动是財富的本質。

認識到私有制的主觀本質是劳动，这是亞当·斯密的貢獻。照他看来，現在一切財富都成为工业的財富，成为劳动的財富；工业是完成了的劳动，如同工厂組織是工业生長成熟的存在，以及工业資本是私有制的完成了的客觀形象一样。[36]

对于因亞当·斯密而認識到劳动是其原理的启蒙經济学來說，拜金主义和重商主义体系的追隨者們就表現为拜物者，表現为天主教徒。所以恩格斯正当地称亞当·斯密为国民經济学的路德。路德把宗教性变成人类的內在本質并以此来对

付旧教的邪宗，同样，那处在人以外并不依赖于人的财富被亚当·斯密所扬弃，于是财富和人合成一体，人本身就被认作财富的本质了。[37]

但路德没有废除宗教，因他把宗教深化到内心里去了，同样亚当·斯密在私有制的范围内发现了劳动是财富的主观的本质，但并没有废除私有制，因为他把财富深化到劳动的形式里面去了。

正如同路德把人类安放在宗教教规里一样，亚当·斯密也把人类安放在私有制的规定里面。所以在承认人类这样一个假象下面，以劳动为其原理的资产阶级国民经济学毋宁说只是人类的否定的彻底执行而已，因为人类和私有制的外部存在已经不再处在一个外表的紧张状态中，反而使他本身成了私有制的本质。

以前曾经是人类的自成外表，人类的实际的外在化，现在却成了外在化的行为，成了让渡、交割。

资产阶级国民经济学起初时是躲藏在伪神圣背后的非人性，随着它得出其学说的一切结论时，就更明显地暴露出来了。这因为国民经济学在承认人类，承认人类的独立性和自己活动这个假象下面，开始把人类的本质移植到私有制里面去，这样就把私有制变成一个普遍的，把任何限制和任何束缚都推翻的力量，所以国民经济学必定抛弃它的起初的伪神圣而暴露其完全的犬儒主义。国民经济学做到了这一点，因为它片面地，因而较尖锐地和较彻底地把劳动作为财富的唯一本质来展开了，于是就证明了这个学说的一切敌视人类的结论，并且私有制这个最后的、个人的、自然的、不依存于劳动的

运动而存在着的具体存在以及財富和地租的源泉，終于受了李嘉图的致命的打击。

不仅国民經濟学的犬儒主义从亞当·斯密，經過賽伊到李嘉图、穆勒等随着工业的后果在他們里面更发展、更充滿矛盾地显示出来，而且他們也积极地并且比他們的先驅者們越来越甚地、更进一步有意識地进入到对人类的疏远化中去，因为他們的科学发展得更彻底，更真实了。由于他們把私有制变成活动的形象，变成主体，因而同时把人类变成本質，但作为一个非本質或非实在来变成本質，现实性的这个矛盾完全符合着他們作为原理来認識的充滿矛盾的本質。[38]

資产階級国民經濟学在其对資本主义經濟体系和資产階級社会制度辯护和維護所作的努力中，自己站在私有制的立場上并且因此而忽視了疏远化的劳动。馬克思在他的資产階級国民經濟学批判中，首先分析了資本主义体系中收入的三个基本形态：工資，利潤和地租，并且指出了資产階級国民經濟学如何能得出与他們的諸原理相矛盾的結論。

論到工資，馬克思一开始就強調指出：依照国民經濟学家們的原理，劳动的全部生产品必須屬於劳动者，因为劳动構成財富的本質，但在实际上和国民經濟学家們的原理相反，只有劳动生产品的最微少的、必不可少的部分才交回到劳动者的手里。工資要通过資本家和劳动者之間的殘酷斗争才能确定，在这里資本家是必然会胜利的。因为資本家可以較久地沒有劳动者而生活，而劳动者沒有資本家就不能生活得那么久，此外在資本家們中間存在着互相支援的关系，这关系工人們是不准有的，最后資本家們有劳动者所沒有的补助收入。[39]

在这个斗争中，工資被压低到劳动期间劳动者维持生活所需的最低限度，所以平常的工資是最低的，与牲畜的生活相仿。在实际上，工資是由对工人的需求来调节的。正因为需求调节人的生产如同需求调节任何其他商品的生产一样，因之劳动者的生存就降低到任何其他商品的生存条件上面。

对于已成为一个商品的工人，倘他终于找到一个工作那就是一种幸福，因为供过于求，所以，一部分劳动者就要沦为乞丐或忍受饥饿[40]。即便找到工作，他也会受市場的波动而陷于极困难的境地，因为他不一定和资本家一道赚钱，但他必然与资本家一同遭受损失。[41]

他的地位和經濟情况发生了变化，因此不得不经常依靠劳动謀生，即为了争取机会来实现他的活动。如果社会的財富减少，那末劳动者大多会在这情况下遭到苦难。假如財富增长，那末，这个情况对劳动者比较有利，因这时在资本家中间会发生竞争，那时对劳动者的需要就会超过供给。但就在这种对劳动者最有利的社会情况下，对劳动者的自然结果就是劳动过度和夭亡，由于分工的增多而沦为一种机器，由于资本的积累而遭到更大的奴役，最后由于生产过剩和失业的出现而在一部分工人阶级里面发生了新的竞争、行乞和饿死等现象。即便达到了財富的最大可能的阶段，但对劳动者的需求减少，劳动者们的竞争增长，就会引起失业现象和工資减低。所以，在资本主义制度下倘社会的情况恶化则工人的贫困化就会加剧，倘情况有所发展则工人的贫困化会相对缓和，倘情况完满则贫困化就会停滞不动。[42]

但国民經濟并不关心无产者，即沒有資本也不收地租只

靠劳动生存的生产者的貧困，它把他当作劳动者来考察，因而可以設立下面一个命題，就是說：他为了能够劳动起見，必須象任何一匹馬一样地获得食料。国民經济学不在他不劳动的时间中把他当作人来考察，而把这种考察委托給刑事审理、医生、宗教、統計表、政治和乞丐头子去考虑。[43]

总括起来看，馬克思認為假如人們站在国民經济学的立場上，把劳动者的理論上的和实际上的权利要求比較一番，那末，他們可以达到下列結果：

国民經济学虽然說：在概念上，劳动的全部生产品屬於劳动者，又說一切都可以用劳动来購買，但在实际上只有劳动生产品的最小的最不可缺少的部分才能到劳动者手里去，只有那么一点算作必需，但單靠这一点他就不能象人那样地生存而只能象劳动者那样地生存，單靠这一点他就不能繁殖人类而只能繁殖劳动者的这个奴隶階級。劳动者远不能購買一切，甚而还不得不出卖自己本身和他的人性。地租大多数要占土地产品的三分之一，利潤甚而可以达到利息的兩倍，但劳动者的工資只不过达到使他的四个孩子餓死兩個那么多。照国民經济学家們的說法，人类只有通过劳动这唯一的東西来增加自然生产物的价值，但劳动者却由于劳动而越来越貧困化；劳动唤起了資本的积累和社会福利的增長，但劳动却使劳动者越来越从屬於資本家，把他变成一架机器，把他投到更大的竞争中去，并且把他推到过剩生产的角逐中去。[44]

資本的利潤和地租則处在和工資相反的地位。資本是积聚起来的劳动，它統治着劳动和劳动生产品。作为資本的所有者的資本家，由于資本購買的強力是没有什么东西能够抵

抗的，所以持有这个权力。[45]

資本的利潤或利得和工資是根本不同的。[46] 資本的任何运用都可以遭受損失，而利潤的最低額比补偿实际損失所必要的份額更多一些。利潤的最高額是在大多数商品中除去地租總額，并把已交出的商品的工資压低到使劳动者在有活做的时期中聊以糊口的限度。[47]

利潤随着分工，通常是随着商品加工的扩大而增加，并且比工資变动得少。[48]

想要得到的利潤是資本家在运用其資本时所指导他的唯一动机。对資本家最有利的資本运用，是在同等安全可靠的情况中給他帶來最大的所得；这种运用未必对社会最有利，甚而往往与社会的利益相对立。[49]

利潤会經過壟断而增大。壟断价格是最大限度的价格，对于壟断价格唯一的补救办法是竞争。照国民經济学家的說法，竞争无论对工資的上漲，或对有利于消費者的商品的低廉，都起着有益的作用。

但竞争只有經過下面一个事实才有可能，那就是說：資本会經過一个多方面的积累，必然地轉化为一个單方面的积累来增殖。在私有制的統治下，当人們放任資本去走它的自由的道路时，那末，資本集中到少数人手里去是一个不可避免的过程。[50]

随着資本的增殖，資本的利潤会經過竞争而减少。在这个情况下，首先是，而且大多是小資本家遭殃。小資本家受大資本家的压迫。大資本家可以满足于低的利息，并且可以便宜买进，因而也可以便宜卖出。[51]此外投入的資本和經營

資本的关系对大資本家有利得多，大資本家投下的資本要比小資本家相对地少。[52]

这样，資本主义制度归根到底經過竞争（国民經济学家把竞争确定为資本主义制度的基本規律）的发展而导向使竞争被壟断所揚弃。

地租也有类似情形。地租是由土地所有者从土地上所取得的利得，这时候并没有考虑到土地所有者在土地上所实施的某些改善。地租是根据土地的丰饒性改变的，而不管这土地的生产品是什么；地租也根据土地的位置变化，而不管其丰饒性怎样。[53]

一般地說，土地所有者竭力要使租地人得到尽可能少的一部分收获，所以地租是經過租地人和土地所有者間的斗争而确定的，地租随着人口的增多和社会状态的改善而增加。

人口及其需要的增加，就引起对原料生产更大的需求和原料价值的高漲；另一方面，地租也因每一个新的发明，因工业对一种至今完全没有使用过，或很少使用的原料有任何一种新的运用而增加起来。所以象煤矿的租金，跟着鉄道，蒸气船等等而大大地高漲。[54]

国民經济学家們主張：土地所有者关心着社会的福利，因为他从社会需要的增長中，从財富的增長中指望得到利得；但事实上在資本主义社会中，地租的增長正象財富的增長一样，是与貧困和奴隶制的增長完全結合在一起的。这个情形尤其可由房租与貧困的增長关系來說明，这是土地所有者对社会关心的明显例証。因为房屋是建筑在地面上的，地面的租金，即地租会跟着房租一起漲价，因此，土地所有者只想到征收尽

可能高的房租，这样就引起貧困的增長。[55]

至于說到租戶和农业劳动者，那末，土地所有者的利益和他們的利益是敌对的，正如同厂主的利益和他們的工人的利益相敌对一样。双方(土地所有者和厂主)都一样竭力把工資压低到最低限度。[56]在这方面，人們懊悔封建土地所有制的終結是不公正的，在封建土地所有制下，土地占有者和土地劳动者之間存在着一个比單純財富关系更亲切的关系的假象而已。但消除这种假象是必要的，也就是說，这种土地所有制之完全被拖进私有制的运动，成为商品，并且把占有者和劳动者的关系还原成剝削者和被剝削者的关系是必要的，这样一来，那种作为土地所有制的根源的骯髒的自私自利就表現在卑鄙无耻的形象里面了。[57]

同工业一样，土地所有权也从屬於竞争的規律；土地所有权的分割适应着工业領域内部竞争的运动。如在工业中竞争导致到壟断一样，土地所有权的分割也会导致到大所有权，即壟断。[58]

大的和小的土地所有权象大的和小的資本家那样互相关联着；土地所有权的积累会导致小土地所有权被大土地所有权所吞沒。[59]

土地占有者們竞争也产生下面一个結果：土地所有权的大部分落到資本家們手里，資本家成为土地占有者。大土地所有权也通过农村人口的貧困化来扩大資本，农村人口的貧困化驅使农村人口投到工业怀抱中去，从而来促进工业的发展。但这时大土地所有权終于落在工业資本的势力之下，工业資本就用降低或完全廢除課稅来把大土地所有权投到外国

的競爭下面。归根到底消除了資本和土地所有權的區別，於是人們終於只剩下兩個階級：工人階級和資本家階級。[60]

所以馬克思從國民經濟學的諸前提出發，指出這些前提雖說明勞動是財富的唯一源泉，競爭是生產的基本規律，但和這些前提相反，一方面勞動者在資本主義的生產制度下成為商品，並作為商品來處理，而且他的貧困隨着其生產的力量和規模的增長而加深，另一方面競爭的必然結果是資本積累到少數人手中，是壟斷的恢復，最後由於資本家和土地占有者的區別也和工業勞動者和農業勞動者的區別被消滅一樣，整個社會不得不分裂成有產者和無產的勞動者這兩個階級。[61]

馬克思說明了國民經濟學之後，又對資本主義生產和資本主義社會秩序的基礎、私有制和它的必然結果、作為資本主義主要標志的疏遠化的勞動進行了批判。他說，國民經濟學從作為某種自然現存物的私有制這個事實出發，但它並不說明這個事實。它把那貫穿在現實界裏面的私有制的物質過程裝在一般的抽象的公式裏面，然後把這些公式當作規律來通用。國民經濟學在建立其體系時，從這些規律出發，並不試圖理解這些規律，即証實這些規律究竟怎樣從私有制的體系中產生出來。所以國民經濟學拿不出關於勞動和資本的劃分，資本和土地的劃分的根據的說明來，並且把競爭說成是經濟發展的主要根據，但並未說明競爭是一個必然的發展的表現。[62]

因為國民經濟學沒有理解經濟發展的聯繫，所以國民經濟學居然能夠把競爭論、壟斷論、把經營自由論和社團論、把土地所有權分割論和大土地所有制論對立起來，因為競爭、經營自由、土地所有權的分割曾被作為壟斷、社團和封建所有制

的偶然的結果，而不当作必然的，不可避免的自然的结果来展开和理解。〔63〕

与国民經济学家們相反，馬克思此时在进行着私有制同劳动、資本、土地所有权的分离之間的联系，以及价值和貶值之間联系的研究。〔64〕

馬克思在說明上面那个联系，主要地是从人的疏远化、外在化与貨币制度的联系上来說明上面那个联系时，他对資本主义作了一个普遍的和根本的批判。同时，他从他新近获得的对人类看法出发，認为人类为要使其本質得以表达和得到証实，因此注定要自觉而自由地来生产，使对于他的作为其对象化力量外在化的及其本質对象化的工作感到喜悅，通过自然的人化过程，使自己越来越密切地和自然合成一片，而达到和自己本身并和其他人群相融洽的境地。与这些要求相反，馬克思肯定地指出，在資产階級社会里由于疏远化的劳动占优势之故，这些規定没有一个能够实现，于是他就前进到資本主义制度的一个新的批判的分析上去，但他已不再从国民經济学的立場上而是从疏远化的劳动的立場上来从事这个分析了。这就是說，在他看来，問題已經不在于要揭发国民經济学的无法解决的矛盾，而是在于要把疏远化的劳动的一切非人的效果統統記載下来加以烙印。他指出：由于疏远化劳动之故，劳动者就和他的劳动生产品，和他的劳动本身，并且因此和自然，和他自己的存在并且和族类存在疏远起来了。

疏远化劳动的最初的和最近的效果是在于劳动者和他的劳动生产物的疏远化。这就是說，在疏远化劳动的制度中，对劳动者說来，劳动不外是劳动者的具体力量的出卖，他的本質

的出卖,并且越是劳动則他就越加貧困化。在宗教中人越是信神則越少注意到自己本身,同样,劳动者在疏远化劳动的体系下,創造的对象和价值越多,他的生产在能力上和范围上越是提高,則越加成为无价值与无对象的。为什么是这样?其理由是在这个体系中劳动不仅仅生产着商品,而且也把自己本身和劳动者都当作商品来生产着。因为劳动者被迫不得不出卖他的劳动,他本身就成为商品,因之他从属于商品互相交換的規律。他創造的商品越多,他本身就成为一种越加便宜的商品,劳动和由劳动創造的物品世界越有威力,則他就越加瘦弱而悲慘;所以物品世界的价值实现得越多則人类世界的价值越加要失去。[65]

这种价值的消失随着机械裝置的发展而越加增多和扩大,因为机械裝置越完备則劳动者比独立手工业者更加难于过活。机器的发展有可能相对地减少劳动者的数目,并且用工資很低的女工和童工来代替男子的劳动。因此就在无产者們中間发生了无情的竞争。这种竞争把工資压低到生活的最低限度。这样就可以明白为什么劳动者由于机器的改善和劳动日的延長而生产出越来越多的商品,但他却成为一个越来越廉价的商品。至于講到未就业的劳动者們,那末,資本主义的制度对他們是不会比对一个为人所不需要的商品更为操心的。国民經济学只考虑就业劳动者,所以满足于說出下面一点,就是:劳动者应当得到必要的东西,然后可以劳动,但国民經济学却把失业劳动者交給宗教的和国家的救济。

但假如劳动者不再充当商品并且不再替資本家創造商品,那末,他就会成为一个不仅无用的而且有害的必定被抛弃

的对象。这就是說，他会成为損害的原因，因为社会总得多少地維持他的生活。这說明馬尔薩斯主义在資产階級国民經济学家們中間收到的成功。

但劳动者的外在化在他的劳动生产品里面，不仅有下面这个意思，即他因为他的劳动的生产品会成为一个外部的对象而变得貧困，而且还有这个意思，即劳动在他(劳动者)以外，不依存于他，对他疏远冷淡地現存着，会在他对面成为一种独立的势力，以及这个意思，即他把生命授給了对象，于是这生命就敌对地和陌生地对待他。这就是說在疏远化这个規定中还有下面这个意思，就是說它这个疏远化一定会从漠不关心的疏远化变成现实的敌对的疏远化，因此，人类劳动的产品，并不与人类同时而且和諧地一道生長，反而反对人类，牺牲人类的本質而发展起来，并且指望把人类的本質消灭，但無論如何人类的本質只有靠着人类才能够生活。[66]

固定在一个对象里面的劳动的生产品，对象化了的劳动就当作疏远的存在，当作不依赖于他的一个势力来对待劳动者，因此劳动的实现便成为劳动者的失势，劳动的对象化成为对象的丧失。换言之，劳动的实现竟是那样的失势，因而劳动者失势到餓死，对象化表现为对象的那样的丧失，因而劳动者連最必不可少的对象都被夺去了。因为他投到对象中去的生命不再属于他而属于对象，因此他越是付出自己的劳动，他的作用越是巨大，則他就越加变得悲惨，并缺乏对象，丧失价值。

最后这个对象化表现为那样的疏远化，因而劳动者越生产，則他就越深深地陷到資本，即他的生产品的統治下面去。换言之，在疏远化劳动的制度中，即在資本主义的制度中不仅

从劳动者手中拿走了劳动产品，而且这种产品还作为资本来对付他，此时资本就要他越来越为那种越来越少的工资而劳动，因之生产产品的剥夺就成为一个越来越大的剥夺并且终于达到人的被抹杀。

疏远化劳动的这一切后果已经潜伏在下面一个规定里面，就是说，劳动者对待他的劳动生产品象对待一个陌生的对象一样；疏远化劳动的这一切后果形成了劳动生产品的疏远化这个效果的客观的方面。这种疏远化就在作为疏远化的牺牲品的劳动者里面发生了缺乏、剥削、压迫和愤怒等感情。这种感情还会因下面一个事实而增加，就是说，劳动者因疏远化劳动之故不仅和他的活动的生产品，而且也和他的活动，和劳动本身分开，这劳动本身对他甚至成为疏远并且含有敌意。换言之，这种疏远化不仅在成果中而且也在生产行为本身中表现出来。如果说劳动者疏远地对待他的活动的生产品，那末，这是因为他在生产行为中和自己本身疏远着。在劳动对象的疏远化里面只不过是活动中，在劳动本身中的疏远化、外在化得到了表现而已。〔67〕

劳动的外在化首先发生在下面一种情形中，就是说，劳动对劳动者是外在的，这就是说，不属于他的本质的，因此他并不在他的劳动中肯定自己，反而否定自己，这就是说他自己不觉得幸福，反而觉得不幸，并不展开自由的肉体的和精神的劲力，反而在肉体上和在上精神上毁灭自己。

因为劳动者不得不出卖他的劳动，所以劳动对他不是一个自由的而是一个被强制的活动，这种受强制的活动——不会使他自由——使他忍受资本家的压迫。因为劳动不是自由

意志的，而是一个疏远化的被强制的劳动，因此劳动者首先自己感觉到在劳动以外，如果他不劳动，他就感到自安自得。[68]

作为强迫劳动，劳动不是一种需要的满足，毋宁说只是一种满足他人的需要的手段而已；并且劳动的疏远性作为外在的劳动表现在下述事实中，就是说，如果一旦强制不存在了，那末，劳动就会象鼠疫一样地被厌弃。[69]劳动不是劳动者所有的而是别人所有的，在劳动中劳动者不属于自己本身而属于别人，劳动不是他的自己活动，而是他自己本身的丧失，其结果是劳动者只不过在他的动物的机能饮食、生育中自己感到自由地活动着，相反，在他的真正的活动中，在他的人的各种机能中自己感到象动物一样。这样经过疏远化劳动，动物的东西成为人类的东西，人类的东西成为动物的东西。[70]

疏远化劳动不仅决定着劳动者和劳动生产品的关系作为疏远的、在他头上发挥权力的对象，决定着劳动者和生产行为的关系，在生产时他自己的活动会成为陌生的，不依靠于他，并违反他本身来被使用的活动，而且疏远化劳动也导致人类和自然的分离，人和他自己的本质的分离以及人和人相互间的分离。

人类只有当他自己作为一个普遍的、因而自由的存在来对待自己本身就好象对待现在活着的族类一样的时候，才证明自己是人类。人类作为族类本质的这个普遍性，自己表现在人类的生产生活中，而以自由的自觉活动表达出来，这个自由的自觉活动，是以改造自然为途径来实践地创造一个对象世界定为目标。经过把人类作为一个自觉的族类存在来证实的生产，自然就表现为人类的作品和现实。因此，劳动的对

象就是人类的族类存在的对象化，他經過对象化之后不仅象在意識中那样理智地而且勤劳地、现实地把自己二重化起来，并且在一个由他創造出来的世界中直接看到自己本身。[71]

因疏远化劳动使人类劳动的生产产品和人类疏远起来，疏远化劳动不仅使自然和人类疏远起来，使自然成为一个对他陌生的而有敌意地站在他对面对的世界；而且疏远化劳动还使人类自己的生活活动和人类疏远起来，因疏远化劳动把自由活动弄成个人生活的手段，因此疏远化劳动就使族类生活成为人类的肉体生存的手段而和人类疏远起来。[72]

因疏远化劳动使族类生活成为人的个人生存的手段，因而使族类生活和人疏远起来，于是疏远化劳动就把他和其他的人們分开，而其他的人們也同样和他疏远起来。换言之，假如人和自己本身对立，那末，別人也会和他对立而这种互相对立就表現成一个普遍的疏远化。[73]

这种普遍的疏远化和对立在資本主义的剝削制度中获得了它的实际的表现。那被剝夺了其劳动自由及其人格性的工資劳动者，却被一个自身并不生产因而过着和工資劳动者隔离的生活的人所剝削。此人作为“不劳而获者”把劳动者当作單單的手段来对待，对劳动者怀有敌意。[74]“不劳而获者”也好，劳动者也好双方都被剝夺了其人的本質并且互相疏远着。

这种疏远化將因劳动本身的不同种类，尤其是随着由机器設備的发展所帶來的不断增長的分工而扩大。这就是說，劳动者不仅被机器設備的发展所处罚去进行單調的摧殘人的劳动，以及被資本家們所分割。劳动的特殊化經過下述事实，即資產階級有一个純精神的职业，但劳动者階級則相反地具

有一个純物質的职业,在事实上階級的区别越来越尖銳了。階級区别の尖銳化則从自己这方面发展成下面一个情形,即在資本主义社会里面人們仅仅通过受階級制約的利害关系来互相結合,特别是仅仅在一群利害和其他一个階級の利害对立的限度内互相結合;因为如果这个对立一停止,那末,無論在哪一个階級内部都会发生竞争。

因为資本主义制度压迫着自由活动,因此,这个制度在一切人中間,無論在資本家中間或在工資劳动者中間压制着把自己当作人来实现的那种需要。

那制約并决定着其他一切需要的需要,在这个制度里不外就是货币的需要。货币的需要是真正的、唯一的需要,因此,货币資本的无穷尽的、巨人般的、越来越迅速的增大是資本主义制度的規律。[75]

人类从屬於货币欲这个事实本身带来了下面这个事实:即人类的真正的需要被牺牲了。这就是說,一方面利潤欲发展到越来越在人們中間喚起新的虛幻的需要,因而,随着生产的扩展,人們就越来越成为虛幻需要的奴隶。另一方面,資本主义对下面一点感到兴趣:那就是:在社会中无財產的成員中間,即在劳动者中間,把需要降低到最低限度,以便有可能来压低工資。資本主义竭力想把劳动者的需要維持在对資本最低廉的水平上,即維持在量和質都最低的水平上。只要資本主义一考虑到消費者的需要有由人为地造成的增大的恒久性时,它就会在劳动者身上对人为地造成的最低限度的需要挖空心思地打主意。[76]

所以归根到底,資本的規律就是把社会各階級的需要弄

成失去人性。关于种种需要的估价，人們确曾看到在国民經济学家們中間有种种不同的趋向。一方面，有些人象馬尔薩斯那样推崇奢侈而忌諱节约，相反，另外有些人象李嘉图那样推崇节约而忌諱奢侈。后者称赞节约精神为德行，因为节约导致資本的增殖；但节约同时可导致奢侈，沒有奢侈，生产品就不能卖出。另一方面，人家不能只推崇奢侈而不同时提倡节约，否則人們就找不到对奢侈品工业所必需的資本。

这两个經济学派以及資本主义社会的趋势归根到底归结于节约。这就是說在这个社会中人們为替自己創設資本的愿望所驅使而节约一切，节约他的安靜，节约他的需要和冲动（本能）。不仅他节约一切而且他也把一切，甚而婚姻和德行都变成金錢。

节约儲蓄也作为倫理的理想向劳动者推崇，这个理想使他把他的需要压缩到最必不可少的程度。資本主义制度越来越增殖貨幣資本的这个基本倾向，发展成一个全面的和不断地增長的人性丧失。在这个制度里，道德成为一个抽象的倫理學說。这一倫理學說树立一些在这个制度里不可能实现的义务。国民經济学的真正的道德就是統治着資產階級社会的貨幣的无条件的推崇。[77]

貨幣的特征就是它作为交換的一般媒介物，使一切变成能够买卖，而这样来改变一切自然的和人类的結合。由于貨幣把一切事物的本質改变了，因此貨幣就表現成一个神性，这神性能够把一切本質轉化成它們的反对物。作为交換手段的貨幣表現成人們之間普遍的連結者，但由于竞争和利潤之故在实际上是人們之間分离的以及一切人的关系的虛伪化的一

般手段。[78]

与人类的实际的疏远化同时，疏远化劳动又生产出观念的疏远化，它们的目的是，就是要把疏远化劳动弄得舒服而能够忍受。换言之，观念的疏远化向疏远化提供一个根据和一个意义，并且供给一个对疏远化的精神的补偿。这种观念的疏远化在宗教、唯心哲学、道德、法律中不能把疏远化劳动扬弃掉，因而不能改变劳动者的实在的地位；这种观念的疏远化只不过能够掩饰社会的丑恶，并且使劳动者想不到反抗，因而被统治阶级当作维护阶级统治的手段保护起来而维持下去。[79]

标明资本主义制度的这个普遍的疏远化，只能通过产生疏远化劳动的私有制的废除，以及通过那合理组织生产的共产主义才能消除。生产的无政府状态以及与它结合在一起的生产过剩和危机，将因生产与消费的适合而趋于停止，并且一切人们都会有工作可做。由于物品的分配按同等时间来组织作为被提供的劳动的交换，因此，保证每个人得到物质和精神的物品的享受，从而也将保证一切人都有更大的自由。劳动者在劳动市场上不得不提供他的劳动，即他自己本身作为其价格被降低到最低限度的商品，但这劳动市场和所有同商品结合在一起的肉体的和精神的后果，都从此而消失。那时人就被处理得象人一样，因为他得到了等价，即他的劳动生产品和其中含有的一切物质的和文化的价值的等价。同时，被创造出来的产品的品质与把产品创造出来的人的品质之间的对立被扬弃了。在分配物品时，不应该象在原始共产主义里面那样，为物品的平均分配而行动，关于物品谁都可以任意处

理，无須考虑人的文化。这样一个共产主义只考虑到对物質財物的自私自利的貪心，只能导向文化的沒落。这就是說，与私有制精神相适应的、为了私人享乐而支配物質財富的願望，窒息着文化上的努力和社会的意向，而这些却是造成人的本質的东西。[80] 在一个真正共产主义的社会里，不仅生产手段，而且連享乐資料也被看作集体的所有品。这时你的东西和我的东西的区别，以及私人所有品的感觉同时也会消失。对于从剝削欲和自私自利的享乐欲中解放出来的共产主义的人类，他的劳动生产品和他的劳动本身再也不会被疏远化了，因而同时 he 可以和自然，和他自己的本質以及和其他人們在和諧中生活了。

經济学——哲学手稿是馬克思在“德意志意識形态”以前的最有意义的早期作品。他在其中奠定了一个新的、普遍的世界觀的基础，这个世界觀既規定着他的經济学的观点，也規定着他的共产主义的观点。他从黑格爾的观点出发，認為人無論在劳动的产品中也好，或在劳动本身中也好应当是自安自得(“不失其为人”)的，因为劳动和劳动生产品是人的本質的行動表現和証实。但馬克思的政治的和社会的經驗把他和无产階級的运动連結起来，并且把他从自由主义和唯心主义引导到共产主义和辯証唯物主义的建立，在这些經驗的影响下，他把黑格爾关于人类劳动和人类历史的唯心主义見解顛倒过来了。他指出黑格爾作为一个資产階級利益的辯护者把疏远化劳动——在这种劳动中人类不能自安自得，并且这种劳动是資产階級社会的主要标志——經過下面这样一番努力，即把人类和自然归结为自我意識，而把自我意識的外在化和劳

动归结为精神劳动，归结为知識这样来揚弃。针对着这个唯心主义的世界观，馬克思創設了一个把人类和自然在其具体的本性中把握住的唯物主义的 worldview。这样一来就不是精神，如同在黑格尔那里一样，而是实践的活动，是劳动之成为人类和自然的連結者。

馬克思把实践的活动，把劳动理解为自由的自覺的活动，这种活动使得人类通过劳动本身，并且在他的劳动产品中用行动来表明和証实他的本質。固然劳动無論在黑格尔哲学中，或在近代国民經济学的体系中都已經是基本的概念。但黑格尔把劳动精神化了，而国民經济学家則把劳动仅仅作为价值創造的活动，但沒有把它当作人类本質的表現来把握。但馬克思和黑格尔也和国民經济学家們相反，認為那造成人类本質的自由自覺的活动在資本主义制度里面是不可能的，因为在資本主义制度里面統治着疏远化劳动，因而馬克思在分析了黑格尔哲学之后，就着手批判資產階級的国民經济学。黑格尔作为一个資產階級社会的辯护者沒有考虑过疏远化劳动，因为国民經济学虽和劳动打交道，但并不和劳动者打交道。在对它的批判中馬克思确切指出国民經济学中間充滿着矛盾，他并且列举了国民經济学关于工資，关于利潤和关于地租的看法从而証明了这一点。国民經济学固然把劳动贊为財富的唯一源泉，但無論如何劳动者在資產階級社会里是沒有价值的，因为他的工資越来越下跌。另一方面国民經济学把竞争确定为資本主义制度的基本原理。但在資本主义制度中竞争經過資本和土地所有权的积累而发展到壟断，即竞争的揚弃。对国民經济学进行分析之后，馬克思就把資本主义制度引到

一个根本的批判里面去，虽然这是从对他来说是这个制度的主要标志的疏远化劳动这个立场上的批判。马克思之所以认定疏远化劳动有前面的一种意义是因为疏远化劳动在资本主义制度中，在私有制的优势下面妨碍着人们进行一种适合于他的存在，适合于族类存在的生活。这就是说，在这个制度里面劳动者同时和他的劳动产品，和他的劳动本身，从而也和自然以及他自己的存在，和其他的人们分离着并疏远着。这种疏远化只有经过私有制的废除和资本主义制度之为共产主义制度所代替这个事实来扬弃掉。

在马克思建立这个新世界观时，保护了黑格尔关于历史辩证法的观点而消除了历史辩证法的唯心主义的基础。[81]

这样，马克思的唯物主义作为他的世界观的基础，一开始就具备着一个辩证地历史的特征，这在许多方面已经表现出来。换言之，马克思已经在这个著作中举出人类历史发展中下面的一些特征的历史的辩证的特点：人类的观感之依存于社会的构造，人类发展史的制约性，人类通过劳动来从动物界中解脱出来，在人类历史过程中意识之鲜明形成，经过人类的劳动而自然之逐渐的人化等等。当时马克思对发展的估价，最好应当从他在疏远化问题的理解和解决的变化上来获得。这就是说这个疏远化问题不再象在黑格尔法权哲学批判中和在“德法年鉴”的一些论文中那样从政治——社会的立场上，而是从一个经济——社会的立场上来理解和加以解决，这样就更密切地和更深刻地插到人类历史的发展中去。但站在一个仅仅附加式地被展开来的唯物主义的基础上来看，那末，这个问题还有一些形而上学地被理解成资本主义制度的核心问

題和主要标志并没有完全作为历史发展的契机来認識和說明。因此，这“經济学——哲学手稿”形成了“德法年鉴”的一些論文——它們証明馬克思还没有达到唯物史观——和“德意志意識形态”——在其中历史唯物主义在其根本的各点上已經形成起来了——的本質的連結者，并且疏远化問題不再作为核心問題而是作为一个本質的被私有財產权的制度所制約的現象来考察，作为生产力和生产关系的发展来把握，插进到一般历史发展的范围中去。

注：参照馬克思著“經济学——哲学手稿”中文譯本的：

- [1] 121 頁 3 行——123 頁 10 行
- [2] 127 頁(15—25行), 128 頁(5—8行)
- [3] 128 頁(8—17 行)
- [4] 125 頁 11 行——126 頁 5 行
- [5] 126 頁(6—23 行)
- [6] 129 頁 5 行——130 頁 2 行
- [7] 127 頁(5—14行), 128 頁 9 行——129 頁 3 行
- [8] 130 頁 20 行——131 頁 18 行
- [9] 135 頁 3 行——137 頁 17 行
- [10] 136 頁 15 行——138 頁 18 行
- [11] 139 頁(3—10 行)
- [12] 140 頁 20 行——141 頁 18 行
- [13] 141 頁 21 行——142 頁 9 行
- [14] 142 頁 19 行——143 頁 13 行
- [15] 144 頁 19 行——145 頁 2 行, 146 頁(6—15 行)

- [16] 130 頁22行——132 頁 2 行, 132 頁(14—18行)
- [17] 132 頁 18 行——134 頁 4 行
- [18] 132 頁(7—14 行), 134 頁(5—8行)
- [19] 57 頁(2—18 行)
- [20] 58 頁(7—18 行)
- [21] 58 頁 21 行——59 頁 7 行
- [22] 58 頁(8—13 行)
- [23] 88 頁(9—17 行)
- [24] 84 頁 14行——86 頁10 行
- [25] 86 頁21行——87 頁 6 行, 134頁(8—11行)
- [26] 87 頁 20行——89 頁14 行
- [27] 89 頁(14—24 行)
- [28] 134 頁(11—14行), 90 頁(1—4行), 91頁(22—25行)
- [29] 85 頁(15—18 行), 86 頁(2—12 行)
- [30] 91 頁(20—23 行)
- [31] 90 頁(11—23 行)
- [32] 91 頁 9 行——92 頁 2 行
- [33] 92 頁 21 行——93 頁 8 行
- [34] 93 頁 22 行——94 頁 3 行
- [35] 94 頁 10 行——95 頁 1 行
- [36] 75 頁(3 — 4 行), 78 頁(11—19行)
- [37] 75 頁(12—19 行)
- [38] 76 頁 2 行——77 頁 15 行
- [39] 5頁(2—12行)
- [40] 5頁 14 行—— 6 頁 7 行
- [41] 6頁 12 行—— 7 頁12行
- [42] 7頁 14 行——10 頁 11 行
- [43] 12 頁(18—24 行)
- [44] 10 頁 20行——11 頁20 行
- [45] 20 頁 16 行——21 頁 2 行

- [46] 21頁7行——22頁5行
- [47] 22頁14行——23頁10行
- [48] 23頁17行——24頁12行
- [49] 24頁16行——25頁12行
- [50] 25頁22行——26頁13行
- [51] 26頁16行——28頁17行
- [52] 28頁18行——29頁18行
- [53] 35頁20行——37頁24行
- [54] 38頁(2—15行), 40頁23行——41頁17行
- [55] 42頁(13—18行)
- [56] 42頁21行——43頁8行
- [57] 45頁21行——47頁17行
- [58] 47頁18行——49頁6行
- [59] 43頁9行——44頁23行
- [60] 45頁(13—20行), 49頁(7—20行)
- [61] 50頁16行——51頁2行
- [62] 51頁(3—16行)
- [63] 51頁(17—22行)
- [64] 51頁23行——52頁1行
- [65] 52頁2行——53頁4行
- [66] 53頁(13—17行)
- [67] 55頁(5—13行)
- [68] 55頁(14—21行)
- [69] 55頁21行——56頁1行
- [70] 56頁(1—13行)
- [71] 58頁21行——59頁16行
- [72] 59頁(3—7行), 59頁(13—25行), 59頁(17——25行)
- [73] 60頁(1—12行)
- [74] 61頁6行——62頁10行
- [75] 95頁(3—16行)

- [76] 95 頁 18 行——99 頁 7 行
- [77] 99 頁 8 行——100 頁 19 行
- [78] 117 頁 12 行——118 頁 16 行
- [79] 83 頁 22 行——84 頁 5 行
- [80] 80 頁 10 行——82 頁 14 行
- [81] 123 頁 (7—15 行)