

青年黑格尔派与 马克思

(英) 戴维·麦克莱伦著



商务印书馆

青年黑格尔派与马克思

〔英〕戴维·麦克莱伦 著

夏威仪 陈启伟 金海民 译

陈启伟 校

商 务 印 书 馆

1982年·北京

David McLellan

THE YOUNG HEGELIANS AND MARX

根据 Macmillan and Co. Ltd.

London and Basingstoke

1969 年版译出

本书概述了青年黑格尔派的形成、发展、分裂与终结的历史，介绍了这一学派的一般特征，特别是与黑格尔的辩证法，与宗教，与政治的关系；并分章扼要介绍了布鲁诺·鲍威尔、路德维希·费尔巴哈、麦克斯·施蒂纳和莫泽斯·赫斯这四个代表人物的生平与学说，着重介绍和论述了这些学说与马克思早期思想的关系。

青年黑格尔派与马克思

〔英〕戴维·麦克莱伦 著

夏威仪 陈启伟 金海民 译

陈启伟 校

商务印书馆出版

(北京王府井大街 36 号)

新华书店北京发行所发行

北京第二新华印刷厂印刷

统一书号：2017·289

1982 年 4 月第 1 版

开本 850 × 1168 1/32

1982 年 4 月北京第 1 次印刷

字数 136 千

印数 1—17,700 册

印张 5 3/4

定价：0.75 元

目 录

前言	1
导论	2
一、黑格尔学派的早期阶段	2
1. 黑格尔逝世以后的青年黑格尔派	2
2. 社会和经济背景	5
二、青年黑格尔派	7
1. 一般特征	7
2. 从思想到行动的转变——奥古斯特·冯·切什考夫斯基	10
3. 《哈雷年鉴》的创办和青年黑格尔派运动的初期	13
4. 《莱茵报》	17
5. 青年黑格尔派和黑格尔的辩证法	19
6. 青年黑格尔派与宗教	21
7. 青年黑格尔派与政治	23
8. 青年黑格尔派在当时的影响	27
9. 政府的反动	28
10. 作为一个政党的青年黑格尔派	29
11. 青年黑格尔派运动的分裂	32
三、《德法年鉴》的创办和德国社会主义的兴起	34
1. 《德法年鉴》的初期	34
2. 德国社会主义的兴起	36
3. 《德法年鉴》的失败	38
4. 马克思与卢格的决裂和青年黑格尔派运动的终结	42

第一章 布鲁诺·鲍威尔	49
一、鲍威尔的生平和著作	49
二、鲍威尔和黑格尔	52
三、鲍威尔和基督教	56
四、自我意识和批判	60
五、异化	65
六、鲍威尔的国家观	68
七、鲍威尔对马克思《博士论文》的影响	71
八、马克思同“自由人”的决裂	75
九、鲍威尔和马克思论犹太人问题	77
十、鲍威尔与《黑格尔法哲学批判导言》	80
十一、埃德加·鲍威尔与马克思	84
第二章 路德维希·费尔巴哈	88
一、费尔巴哈的早期著作	88
二、《基督教的本质》	91
三、《基督教的本质》的影响	96
四、《临时纲要》和《原理》	101
五、《纲要》和《原理》对马克思的影响	105
六、马克思和费尔巴哈之间的分歧	118
第三章 麦克斯·施蒂纳	122
一、施蒂纳的生平与著作	122
二、施蒂纳反对费尔巴哈	135
三、施蒂纳与马克思	139
第四章 莫泽斯·赫斯	145
一、早期生活和第一部著作：《人类的神圣历史》	145
二、《欧洲三头政治》	147
三、赫斯和《莱茵报》	152
四、《来自瑞士的二十一印张》上的几篇论文	156
五、赫斯与《德法年鉴》	161

六、1844年到1848年的赫斯	168
结束语	171
参考书目	172
译后记	177

前 言

本书所作的研究是为了弥补人们愈益深切地感到的思想史上的一段空白。黑格尔学派，即使是它的最激进的派别，由于其老师黑格尔的缘故，已经很少能引起人们的兴趣了；然而近来人们对黑格尔又产生了强烈的兴趣，因而有必要对青年黑格尔派重新加以研究。近来人们之所以对这一时期注意起来，是由于马克思一些早期著作的发表以及由此而引起的讨论。在这些讨论中只附带地提到了马克思同时代的那些青年黑格尔派的观点。在这里我却把重点颠倒了一下，因为我认为，青年黑格尔派的主要人物的思想本身就是重要的，同时通过对马克思青年时期的思想背景作一个广泛的研究将更易于理解马克思思想的起源。

作者对艾赛亚·伯林爵士、詹姆斯·乔尔教授以及法兰克福大学的特奥多尔·阿多诺和伊林·费切尔教授的许多总的方面的指点，在此谨致谢意。不言而喻，书中不足之处应由我个人负责。最后，我要对牛津大学圣约翰学院对我长期的亲切接待表示感谢。

作 者

1968年1月于肯特

导 论

一、黑格尔学派的早期阶段

1. 黑格尔逝世以后的青年黑格尔派

1831年，黑格尔逝世了，在他逝世后的最初几年内，他的弟子们还象老师生前一样成立了一个阵线^①。黑格尔的哲学，在十九世纪二十年代，由于得到文教大臣阿尔滕施坦的大力支持，在德国达到了登峰造极的地步，它成了《柏林批判协会》的焦点，该协会在1827年开始创办了黑格尔学派的定期刊物《科学评论年鉴》。早在1832年，黑格尔七个最亲密的朋友和学生成立了一个协会（他们大多来自柏林，那时柏林仍然是黑格尔学派才智荟萃之处），宣传黑格尔的学说，并准备出版一部包括黑格尔全部讲演录在内的全集。这个协会的总的观点是认为黑格尔的哲学是最后的哲学，黑格尔留给他学生的全部任务就是把黑格尔哲学在各个方面所包含的意义发挥出来，这些意义黑格尔本人虽已有所论及，但尚未详作阐述。黑格尔全集七编辑之一的甘斯在一份讣告中写道：“哲学现在已经达到圆满的境界，人们认为它的发展只是根据它的题材按以往已经这样明确表示过的方式进行有创见的工作而已”^②。七人之中的另一人佛施特把当时哲学的状况同亚历山大帝国相比：没有一个继承者能登上皇位，只好由各地的总督把各个行省拿来彼此瓜分。好象为了强调这一点，平庸的加布勒尔占据了黑格尔的

① L. 米希勒：《从康德到黑格尔的德国近代哲学体系史》，柏林，1837年，第2卷第636页。

② 甘斯：《杂录》，柏林，1834年，第251页。

交椅。

然而在学派内部不可避免地开始出现了意见分歧，爆发了争论。人们开始在问，黑格尔是否真的不是泛神论者，而两个争论最激烈的问题则是：灵魂不死和上帝的个性，这两个问题在黑格尔逝世以前就已由费尔巴哈在他的匿名著作《论死与不朽的思想》中提出来了。争论的范围都是比较大的，甚至连黑格尔写的有关这方面的文章也是颇为含混的^①。黑格尔一次又一次地把基督教称为“绝对的”和“完美的”宗教。他认为哲学和宗教的内容是一样的，唯一的区别是哲学把宗教用想象和形象的方式所领悟的东西阐明了。实在是一样的，只是理解的方式不同。黑格尔的意图是要证明哲学和宗教是可以调和的，因而驳斥康德式的唯理论的批判家们而同时又抨击那些相信哲学上不能证实的启示的超自然神学家以及施莱尔马赫尔的那些门徒，他们把思想所分解开来的东西搅拌到一起，“压制有区别作用的概念而建立关于本质的‘感觉’体会。据说哲学不必那么着重于提供洞见而主要在于给予启示。”^②另一方面，黑格尔有时采用的一些说法暗示他认为上帝的自我认识只不过是人的自我意识，这是后来被青年黑格尔派所采用的一个论题。这种含混不清之处在黑格尔生前并没有被揭示，他认为自己是一个正统的路德派信徒^③。

到1835年黑格尔学派内部的分歧，由于D. F. 施特劳斯及其《耶稣传》一书变得更加明显了。施特劳斯曾在杜宾根受过教育，他是激进的《旧约全书》批评家F. C. 鲍尔的弟子，而就在黑格尔逝

^① L. 米希勒：《从康德到黑格尔的德国近代哲学体系史》，柏林，1837年，第2卷，第638页。

^② 黑格尔：《精神现象学》上卷，中文版，商务印书馆，1962年，第5页。

^③ 最近用英文出版的芬德莱和考夫曼论黑格尔的两本书，在这一点上是极片面面的，他们不管黑格尔的别的著作，只根据一两篇文章就把黑格尔列为（也许是不自觉的）无神论者。

世以前不久他来到柏林听过黑格尔的讲课。施特劳斯与黑格尔不同，黑格尔把福音的历史性当作一个比较不重要的问题而着力对它们的象征性的内容作思辨的解释，而施特劳斯则认为福音书是基督教教的本质，而且不把它们当做一些象征，而是把它们当做表现人民深刻愿望的神话。

他认为《福音书》是一个民族发展到一个特殊阶段由集体意识创造的对一些事实的想象。这就表示神圣本质的启示和化成肉身不能局限于某个人，而其唯一适当的活动场地则是整个人类。施特劳斯著作的影响是直接而深远的。上一世纪中叶最杰出的自由主义哲学家中稍晚的一个人，鲁道夫·海姆曾这样描述过它的影响：

“施特劳斯的《耶稣传》使我和我的许多朋友们都接受了黑格尔的见解，使我们从神学的幻想中越来越醒悟过来。该书对一个人所发生的魅力是难以形容的。我从来没有这样愉快，这样从头到尾地读过任何一本书……那就好象从我眼中去掉了几层翳障，一道亮光射在我前进的道路上。”^①

黑格尔门徒之间的意见分歧并不是施特劳斯的书引起的（因为这些分歧本来就总是有的），不过它加剧了这种分歧，因为他不仅受到以柏林的神学教授亨格施坦堡为首的正统路德派信徒的攻击，而且受到想要为老师调和哲学与宗教作辩护的那些黑格尔追随者们的攻击。施特劳斯自己创造了后来被加在黑格尔门徒中各个派别头上的那些称号，即借用法国议会流行的说法把他们分为左、中、右。施特劳斯在强调指出黑格尔对这个问题的看法的含糊不清之后写道：

“关于福音史是否和在多大程度上作为历史包含在神性与人

^① 参见 R. 海姆：《回忆录》，柏林，1902年，第105页。

性之统一的观念中的问题，可能有三种回答：即从这个概念，或者能推引出全部福音书，或者只能推引出它的一部分，或者既不能推引出它的全部也不能推引出它的一部分。如果这三种回答或倾向分别由黑格尔学派的一个分支来代表的话，那么按照传统的比喻，人们就可以称第一种，即最接近旧体系的一派为右派，第三种为左派，第二种为中间派^①。

必须强调指出，中间派（施特劳斯认为由罗森克兰茨所代表）的存在表明派别之间没有很明确的分界线。布鲁诺·鲍威尔，一位年轻的柏林大学神学讲师，曾在《科学评论年鉴》上为官方写文章评论施特劳斯的《耶稣传》，过了一、二年之后他却领着左派进行抨击。在随后几年里，当政治问题成为最迫切的问题时，在纯宗教问题上的意见分歧也决不是一样的：爱德华·甘斯被施特劳斯认为是属于右翼的，尽管这样，他还是德国圣西门思想的主要宣传者，而施特劳斯自己后来在1848年动乱的几年中则是一个彻头彻尾的保守派。不过这些关于宗教的争论作为后来某些政治分歧的前兆还是重要的，有些政治分歧始终没有完全摆脱作为它们由来的宗教分歧的影响。

2. 社会和经济背景

在继续追溯黑格尔学派的发展并逐渐形成为一个政治反对派以前，我们还可以谈一下有关德国各州知识界和社会背景方面的情况。普鲁士（特别是柏林）乃是黑格尔主义派的基地。布鲁诺·鲍威尔曾抱怨过柏林人都是些缺乏政治头脑的人，他们多半是些宫廷官吏和小商人，不过柏林的大学在德国却是最负盛誉的。在罗森克兰茨看来，柏林处在盛行批判的气氛中，到处都是充满了知识分子的好奇和闲聊，而费尔巴哈写给他父亲的家信中则说：“任

^① 参见施特劳斯：《论争文集》，杜宾根，1841年，第3册，第95页。

何大学都不象这里那样，有严格的纪律，这样追求知识，这样安宁和平静”^①。

柏林的争论迄今还不带有在东普鲁士依然存在的那种政治色彩。在东普鲁士，以康德曾任教的哥尼斯堡大学为中心，康德的影响是最大的。康德的道德上人格自律的学说引导人们要求国家一切成员都应参加政府，而且引起了1841年在约翰·雅科比的自由派小册子《一个东普鲁士的普鲁士人对四个问题的回答》中达到高潮的立宪运动。该反对派是由省长冯·雪恩所领导的，并且得到大地主的支持，这些大地主羡慕英国政府的方法，抱怨没有采取措施来克服农业的危机。

如果东普鲁士的自由主义指望把英国作为它的模范的话，那么在德国西南部较多的是受法国榜样的鼓舞。运动是弗赖堡大学的两名教师卢泰克和威尔歇领导的，他们虽然不是民主主义者，但是他们希望看到分权和法治。他们最有影响的刊物为《政治辞典》，西南诸州由于已有宪法和可以公开进行政治争论的议会，那里的政治生活是比较活跃的。

这时德国诸州中工业上最发达的无疑是莱茵兰。法国将近二十年的占领，使这里的居民知道什么是共和制，这是他们所忘记不了的，而普鲁士政府的反天主教态度也促使这里的居民在感情上同它疏远起来。然而在十九世纪三十年代末，越来越增长的关税同盟的利益却使那些工商业巨子们赞成与普鲁士当局合作^②。

① 参见《费尔巴哈通信集》，莱比锡，1963年，第25页。

② 更详细的社会背景，请见J. 德罗兹和P. 艾梭伯里：《社会结构和思潮——革命前的德国》年鉴，第6卷，第164—236页。

二、青年黑格尔派

1. 一般特征

黑格尔学派就是在这样的背景下发展起来的。正如上面指出的，老年黑格尔派企图在柏林神学教授和正统的路德派首领亨格斯坦堡的原教旨主义和施特劳斯及其追随者们否定一切的激进主义之间采取中道。他们希望保持黑格尔调和哲学和宗教的思想，而且只限于解释这种调和所包含的内容。在哲学上，因为他们相信黑格尔的体系是最后的一个体系，所以他们的主要工作是写作哲学史。在政治上，他们坚持“现实的就是合理的”命题，而且一直采取回避的态度，按照罗森克兰茨的说法，他们相信“他们应该安然接受黑格尔的学说，避免一切极端，他们认为自己的哲学是具有世界历史性的，最后的和调解一切矛盾的哲学，因而不要卷入当前的斗争：这是一种纯粹无为主义的态度”^①。

至于青年黑格尔派，大约在1840年以前，即当他们的主要机关刊物《德意志科学和艺术哈雷年鉴》越来越激进的主张具有号召力以前，要谈运动是不可能的。起初，他们特别专心致力于宗教问题，正如卢格后来说的，黑格尔学派起因于神学的程度可以由这样的事实来衡量，即施特劳斯纯神学的书对黑格尔学派的发展产生了最大的影响。除了艺术和文学之外，宗教是可以结成不同阵线和比较自由地争论的唯一场所。由于检查制度的缘故，几乎所有的报纸都不过是略微冲淡了的官方观点的反映。1840年左右，即当弗里德里希·威廉四世即位和随之而来的新闻检查的放松，使报纸在短时期内可供他们公开进行宣传以前，青年黑格尔派中间

① K. 罗森克兰茨：《日记》，莱比锡，1851年，第47页。

并没有发生真正的政治争论。

青年黑格尔派的中心是柏林大学。他们——布鲁诺·鲍威尔和埃德加·鲍威尔、切什考夫斯基、费尔巴哈、斯蒂纳、马克思和恩格斯差不多全都在柏林学过哲学。只有赫斯和卢格是重要的例外。他们中的有些人，如布鲁诺·鲍威尔和埃德加·鲍威尔、费尔巴哈、卢格在学习神学的初期曾以黑格尔为榜样，只是后来才转而研究哲学的。所有的人都是出身于这样一些能供他们的儿子上大学的富裕的中产阶级家庭，因为青年黑格尔派是一个极有知识教养的团体，对于这个团体来说，大学教育是必不可少的，但赫斯是唯一的自修成员。卢格的父母是地主，费尔巴哈和马克思的父亲都是走运的律师，赫斯和恩格斯的父亲都是工厂主，即使象斯蒂纳和鲍威尔兄弟的父亲是造笛的和描瓷的画匠，也能赚足够的钱来维持舒适的家庭生活。除了赫斯和恩格斯两人在某种程度上都是哲学自修者，因为他们父亲都希望他们经营自家的生意，所有的青年黑格尔派都希望从事这种或那种方式的教学工作，他们大部分都在大学教书，虽然科本和斯蒂纳是在中学任教。不幸的是，由于他们的非正统思想，大学逐渐地把他们拒之门外，他们失掉了职业，同社会决裂了。费尔巴哈老早就放弃了在大学谋职的希望。他的父亲曾告诫过他，他的第一部著作、1832年发表的《论死与不朽的思想》，会葬送他的前程。卢格在1837年开始明白他没有希望当教授。而在1842年当布鲁诺·鲍威尔甚至也被剥夺了教书的权利时，他们最后的希望也都破灭了，当时马克思曾希望通过他在波恩大学谋一哲学教席。

根据这样的背景来看，青年黑格尔派如此强调思想和理论的作用是不奇怪的。他们一开始就是个哲学学派，他们对待宗教和政治的态度永远是理智的态度。他们的哲学最好称之为思辨的唯理论，除了他们有浪漫主义和唯心主义的成份外，他们还带有启蒙

运动的尖锐的批判的倾向和对法国革命原则的崇拜。费尔巴哈的《基督教的本质》第二部分充满了过去启蒙运动反对宗教的论据，布鲁诺·鲍威尔和埃德加·鲍威尔也象马克思一样对法国革命进行了长期的历史研究，而青年黑格尔派一般都非常喜欢将他们自己或者比作“山岳党”，或者比作那个时代的个别的革命家。他们相信理性是一个不断发展的过程，而且把提倡理性作为它们的任务。他们否认任何超自然启示的可能性，从而使黑格尔关于宗教为哲学的先导的概念更加激进化了。

他们象黑格尔一样认为发展过程会达到彻底的统一，不过他们，尤其是布鲁诺·鲍威尔倾向于认为这种彻底的统一是以彻底的分裂为直接前提的。这就是说，他们有些著作具有启示录的光环，因为他们认为通过自己的批判，促使分裂变成最后的决裂因而达到彻底解决，这就是他们的任务。

青年黑格尔派有时有一些狂热的看法，即后来被马克思嘲弄地称之为“孕育着世界革命”^①的一些看法，这首先是由于他们感到自己生活在一个转变的时期和处于一个完全崭新时代的开端而促成的。梅特涅年老时在他的日记中突出地描绘了他感到不满的那个时期：“经过深刻的考虑，我认识到旧的欧洲在开始走向终结……，另一方面，新的欧洲还在酝酿中；在开端和终结之间将会是一片混乱。”^②黑格尔在他的《精神现象学》序言中也说：他从事写作的时期是一个新时期降生和过渡的时代；精神使它自己获得了一种新的形式^③。他们的启示倾向由于他们处于社会边缘的无业知识分子的地位而变得更加厉害。因为在他们所正在批判的社

① 《马克思恩格斯全集》，德文版，柏林，1927年，第1卷，第9章，第2节，第285页。

② 《梅特涅遗著》，柏林，1880—1884年，第3卷，第348页。

③ 黑格尔：《精神现象学》，上卷，中文版，商务印书馆，1962年，第7页。

会中缺乏根基，所以他们能够使自己的思想任意改变。其次，青年黑格尔派非常相信思想的力量：这里鲍威尔又是一个最明显的例子。海涅已经说过：思想先于行动，犹如闪电先于雷鸣。而这种说法曾受到柏林青年黑格尔派非常短暂的杂志之一的编辑路德维希·布尔大力推崇，他写道：“难道你从历史中学到的东西如此之少，以至于不了解正如施洗者约翰先于基督那样，理论总是先于新的行动吗？理论开辟道路，并且为新的救世主的来临做准备。基督教是理论，宗教改革是理论，法国革命是理论：它们都已变成行动”^①。青年黑格尔派正在从事的恰恰就是这种“开辟道路”的工作。马克思在他的第一篇重要著作——1841年的《博士论文》中重复了这个思想，他仿照布鲁诺·鲍威尔写道：甚至哲学上的实践本身就是理论的^②。即使当有些青年黑格尔分子开始用纯粹的政治术语表示他们的思想时，这种认为理论是独立的、第一性的观念仍然占支配地位。直至1843年，马克思还说：“理论一经掌握群众，也会变成物质力量”^③。卢格的评论也提出了同样的看法：“实践是理论方面的群众运动”^④。

2. 从思想到行动的转变——奥古斯特·冯·切什考夫斯基

然而，不管他们是如何相信思想的力量，到了十九世纪三十年代末，他们都越来越模糊地感觉到这已经不够了。明确而系统地表述了这种感觉的第一个作者是奥古斯特·冯·切什考夫斯基。切什考夫斯基生于1814年，他是波兰一个伯爵的儿子，在华沙学习哲学后，于1832年去柏林。他在柏林住了三年，成了正统黑格尔派米希勒的学生和终生朋友。经过一个时期的游历后，在1838

① L. 布尔：《普鲁士新闻界的天职》，柏林，1842年，第4页。

② 马克思：《博士论文》，中文版：人民出版社，1961年，第64页。

③ 《马克思恩格斯全集》，中文版，第1卷，第460页。

④ 卢格：《巴黎两年》，第2卷，第134页。

年，他用德文发表了一本题为《历史学引论》的小册子。切什考夫斯基写此文的主要目的是要用把实践活动纳入其范围之内的哲学来代替思辨的哲学。按照他的说法，发现过去历史的法则是不够的，人们必须利用这种知识来改变未来的世界。黑格尔曾经把世界史分为东方的，希腊罗马和日耳曼基督教的三个时期：切什考夫斯基认为古代是第一个时期，从基督一直到黑格尔为第二个时期，而未来为第三个时期。黑格尔的哲学已经达到登峰造极的地步，他的绝对唯心主义已经做到了哲学所能做到的一切，它就是“炼金术士发现了等待已久的宝石”^①。但是这是不够的：黑格尔的缺陷是哲学本身的缺陷。他的哲学只能事后解释历史，只能思索已经发生或正在发生的事物，而不能进而自觉地塑造未来。切什考夫斯基认为同他说的这三个时期相应，规定将来的有三种递相连接的方式：第一通过感情，这是适合于先知的，第二通过知识，这是适合于哲学家的，第三是“真正实践的，实用的，完全的，自发的，自愿的和自由的，因而是包括整个行动范围的”^②。切什考夫斯基的目的是“要证明关于未来本质的思辨知识是正确的”^③。居维叶能够从一颗牙齿再现一只野兽的整个解剖模型。哲学家的职责是从过去的诸历史时期构造它理想的总体，特别是构造未来，虽然切什考夫斯基只声称可以用他的科学推知未来的本质，而不能推知未来的各种细节——它是 *praesagium*（预感），而不是 *praescientia*（预知）。他继承老师黑格尔的思想，认为他生活的年代是充满危机和大转变的年代。但是人意识中的深刻分歧和矛盾终究会获得解决，达到最后的统一，而切什考夫斯基为了解决这种分歧和矛盾提出的方法就是“历史学”。这个转化过程的

① A. V. 切什考夫斯基：《引论》，柏林，1838年，第130页。

② 同上，第16页。

③ 同上，第8页。

主要动力不是象黑格尔哲学中的那种思想，而是意志，作为综合思想和行动的动力的意志。切什考夫斯基为思想和行动的这种综合铸造了一个后来非常有影响的词——“实践”（praxis）。今后哲学的作用是“成为一种实践的哲学，更确切地说，要成为实践活动的哲学，‘实践’（praxis）的哲学，对社会生活施加直接影响的并且在具体活动范围内发展未来的哲学”^①。也就是说，切什考夫斯基宣称，这就意味着未来的历史将是行动的历史，而不是事实的历史。这里，切什考夫斯基象在他以后的青年黑格尔派一样更接近费希特，超过接近黑格尔。费希特总是把被他看做行动意志的思想同现存的实在对立起来，而且认为思想的主要任务是规定未来。

切什考夫斯基在他写书以前曾在巴黎住了两年，在那里，注重行动的政治传统想必对他产生了许多影响。特别是社会主义思想留给了他很深的印象。他特别重视傅立叶，并且劝他的黑格尔派同人研究傅立叶的著作。傅立叶体系是“在具体实现有机真理的道路上向前跨进的一大步”和“构成真正现实的一个重要阶段”^②。在切什考夫斯基看来，傅立叶过于空想，他把现状同先验构想的未来相对照，而未在两者之间架起一座必要的桥梁。圣西门似乎也对切什考夫斯基的著作产生过重大的影响：切什考夫斯基象圣西门一样非常强调整个未来发展中生产关系的重要性，圣西门也相信预言未来事态的发展是可能的。切什考夫斯基也曾用赫斯不久之后用过的同样的一些术语谈论社会的原子化、自私自利和豪门巨富。

虽然不能证明切什考夫斯基的著作是否被广大读者读到过，但是肯定曾引起赫尔岑的注意，他读到切什考夫斯基的著作非常高兴，觉得自己在所有重要的论点都是与切什考夫斯基一致

① A. V. 切什考夫斯基：《引论》，柏林，1838年，第129页。

② 同上，第146，148页。

的^①。赫斯也常常引证《引论》，从《引论》中借用了许多东西，《引论》一书对行动哲学的强调，对青年黑格尔派来说是一部政治上的预言书，正如施特劳斯的著作对于他们来说曾经是宗教上的预言书一样。因此，切什考夫斯基是第一个促进后来若干年内青年黑格尔派中开始迅速世俗化过程的人。

3. 《哈雷年鉴》的创办和青年黑格尔派运动的初期

切什考夫斯基的著作也得到《哈雷年鉴》的热情评介，而《哈雷年鉴》及其后继者《德国年鉴》则是青年黑格尔运动的中心。《哈雷年鉴》的编辑是哈雷大学的两名教师泰奥多尔·艾希特迈耶尔和阿尔诺德·卢格。创办刊物最初是前者的主意，不过对刊物的惨淡经营则归功于后者。卢格在1802年生于普鲁士的北海岸。他曾经想从事神学工作，但终于转向他在哈雷学过的哲学。他一生持有的热心认真的精神和半清教主义迫使他参加了大学生协会的一次阴谋活动，阴谋活动的败露使他坐了六年的监牢。1830年他获释后开始在哈雷大学讲授柏拉图，之后他研究黑格尔，成了黑格尔的学生。他的妻子很有钱，所以当政府辞退他不让他任教时，他就扔下教鞭，全力以赴地投身于《哈雷年鉴》的编辑工作。他非常适合做这个工作；他写作敏捷，词汇丰富而文笔优美。他把自己说成是“思想领域里的批发商”，他本人虽然并不具有创造性的精神，但他却是青年黑格尔运动的中坚。

《哈雷年鉴》创办伊始，它的宗旨是很宽广的。卢格在1837年8月的一封信中把他们的意图概括为：“从科学的观点来进行独立的，真正的批判，同时准确地说明引起当代人们注意的问题”^②。几天以后，他在一封致罗森克兰茨的信中把这个未来的刊物说成是“德国文学艺术生活时钟的一根当代的指针，它描写重要人物的特

^① 参见 A. 科瓦雷：《俄国哲学思想史研究》，巴黎，1950年，第188页以下。

^② 《卢格通信集》，第1卷，第66页。

征,评论艺术问题上各种不同的倾向和各个不同的方面,并和其它大学建立通讯联系”^①。他们打算把它办得比专门刊物拥有更广泛的读者,因为该刊物对任何受过教育的人都通俗易懂,而且每天出版,后来又用文学副刊的形式来满足读者们的需要。

1837年末,卢格作了一次长途旅行,广泛地访问了从戈丁根到杜宾根的一些大学,得到了多达159个《哈雷年鉴》的撰稿人。最初撰稿人之间的主张是各种各样的,甚至有篇文章是讲述虔信派头头莱奥的。在头几个月内,刊物几乎只登文学方面的文章。但是在第二年年初,卢格在一篇社论中说他们办刊的原则是“已经在—一个新教的现代国家中实现了的新教制度和学术原则”^②,不久就引起了许多非难,因为年鉴为施特劳斯辩护,而且在支持自由的批判这一点上显然是反对教权主义的。真正使年鉴政治上发生转变而且使它受到非难(这种非难迫使它转入反对派方面去)的另一个事件是科伦大主教因杂婚问题反对普鲁士政府的争吵。前任大主教根据罗马教庭向配偶要求的理论上的允诺曾经特许非天主教徒杂婚。他的继任者决定严格执行罗马教皇的命令,1837年11月他被逮捕,在1840年弗里德里希·威廉三世逝世后才被释放。政府的行动激起了郁积着的不满,这些郁积着的不满,被慕尼黑大学教授哥雷斯为捍卫教皇极权主义立场而写的著名的政治宣传小册子所煽动而掀起了一场轩然大波。辩论非常激烈,以致出了300多本小册子赞成或反对哥雷斯。最著名的小册子作者是亨利希·莱奥,他太虔信新教而且太喜欢争论了,所以他不会不反对哥雷斯挑起的争论起而应战。但是他的保守主义却使他在许多论点上同意哥雷斯的立场,这一点可以在他的答复中找到证明。卢格在《年鉴》上评论莱奥的小册子,用他的话来说,评论是“怒气冲天

① 《卢格通信集》,第1卷,第66页。

② 《卢格全集》,第1卷,第7页。

的”^①，特别是诉诸宗教改革和启蒙运动的原则。莱奥的回答也是很激烈的，他对青年黑格尔派的攻击可概括为下列四点：

1. 该党不承认有任何的人格神……该党公开宣传无神论。

2. 该党公开说福音书是神话。

3. 该党公开宣传一种纯粹世俗的宗教。

4. 而且该党由于以矛盾和玄妙的措词掩盖其邪恶渎神的学说，竟毫不犹豫地把自己假扮成一个基督教的党^②。

这场争论使《哈雷年鉴》失去了一些撰稿人，并且使它的观点变得狭窄起来。1838年9月维特由于《年鉴》对莱奥和埃尔德曼的攻击而退出了，同时在11月，劳麦也借口《年鉴》攻击了基督教而退出了^③。

《哈雷年鉴》初期的文章，尤其是卢格的文章都是赞成普鲁士国家的，在他为哥雷斯—莱奥之争写的论文中，他故意赞扬它。在这方面，弟子们仍然忠于老师黑格尔，只是不得不根据当局对他们在不同问题，特别是宗教问题上的学说所采取的态度来改变他们的观点而已。迟至1839年11月，卢格在《哈雷年鉴》上发表的一篇题为《新教和浪漫主义》的论文中，虽然痛心指斥浪漫主义应对普鲁士的一些反动倾向负责，然而，他所强调的却不是揭露沉醉于浪漫主义的那个普鲁士，而是诉诸清醒的赋有自由主义原则的那个普鲁士。但是到1839年年末以前，《哈雷》却开始喜欢直接带有政治性的文章，这是形势发展必然导致的一种进程，因为对正统宗教的攻击，从普鲁士政府的观点来看，至少是对“基督教国家”的一种攻击。卢格在他第一篇直接的政治批判的文章中写道：普鲁士“现时就它的深刻的趋向和国家制度来说，本质上是天主教的”。

① 《卢格通信集》，第1卷，第131页。

② 莱奥：《黑格尔党徒》，哈雷，1838年，第2页以下。

③ 《卢格通信集》，第1卷，第144，152页。

这时，卢格和《哈雷》的政治批判开始得到柏林青年黑格尔派的鼓励，他们的核心是一个被称为“博士俱乐部”的小组。该俱乐部是急进的黑格尔分子的讨论小组，它在1837年时已经存在了，因为马克思大半是通过与该俱乐部会员进行讨论而转向黑格尔主义的^①。他在一封给他父亲的家书中写道：

“在斯特拉劳，通过与朋友们的多次会晤，我参加了‘博士俱乐部’，俱乐部的会员里有几名讲师和一位我在柏林最亲密的朋友鲁滕堡博士。在这里的讨论中出现了许多对立的观点，而我自己则更接近于现代的世界观”^②。

俱乐部的会员是一些利用业余时间搞一点报刊工作的大学讲师和中学教师，还有几个象马克思那样的大学生。马克思信中提到的鲁滕堡在柏林的一所中学任教，同时给汉堡自由主义报纸《电讯报》定期写文章。卡尔·科本（马克思那时的另一个亲密的朋友）也在一所中学里教书，并写了一本关于佛教起源的书。爱德华·梅因和路德维希·布尔刚通过他们的博士学位，靠报刊工作维持生活。因为俱乐部没有定期的集会或者固定的会员人数，所以人们不可能对它有什么明确的印象。当然，似乎象马克思所指出的那样，这里有很多意见分歧，布鲁诺·鲍威尔后来成为俱乐部的核心人物，但在1839年的大部分时间里，都是坚持正统黑格尔派立场的。1841年，当鲍威尔去波恩时，俱乐部似曾停止活动，而在他被解职以后回到柏林时，俱乐部则又以“自由人”的名义重新开始活动了。

直到十九世纪三十年代末，青年黑格尔派的政治态度是一个忠诚的反对派态度：他们相信自己的理想能够在普鲁士国家的范

^① 没有任何证据表明，象卢贝尔在《卡尔·马克思》（巴黎，1957年，第28页）一书中所断言那样，马克思是俱乐部的“核心人物”。

^② 《马克思早期著作》，第1卷，第15页。

围内实现。但是在1840年春，弗里德里希·威廉三世和他的大臣、对黑格尔学派怀有好感的阿尔滕施坦二人都死了。新即位的国王的性格与他父亲的性格非常不同。他和蔼可亲而不可信，他沾染了那种把过去，特别是把复辟时期的政府理想化的基督教浪漫精神。他憎恨法国革命和启蒙运动的思想。他的理想是慢慢地发展古老的传统，用传统的德国宗法精神建立一个以地方等级议会为基础的政府。此外，他还是一个自信的虔诚派教徒，反对自由主义。他相信自己作为一个国王是受到上帝特殊的启示的，而且认为他的天职是给他的人民逐渐灌输一种观念，要他们努力效法他自己那种基督教徒的样板。

然而在他即位时，青年黑格尔分子对他抱着希望的。布鲁诺·鲍威尔在若干年以后写的这个时期的历史中说：“希望的晨曦映照在每一个人的脸上，使他们露出喜悦的面容；从所有的心胸中似乎都在不断地迸发出巨大的欢乐”^①。科本为献给马克思而写的一本题名为《弗里德里希大帝和他的敌人》的小册子是充满这种热情的典型。科本把弗里德里希二世极度理想化，把他描绘成哺育了普鲁士启蒙原则的哲学家国王。这本小册子的要点是说普鲁士的未来取决于对这些原则的始终不渝的忠诚：“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则适应当代需要的进一步发展之上的普鲁士那样牢固”^②。

4. 《莱茵报》

新国王最初的一些措施似乎是在证明这些希望是正确的。对政治犯实行了大赦，准许公布地方议会的会议录，联合所有地方议会的委员会每两年在柏林举行一次会议。其中最重要的是放宽书

① B. 鲍威尔：《德国党争全史》，沙洛顿堡，1847年，第1卷，第5页。

② K. 科本：《弗里德里希大帝》，莱比锡，1840年，第171页。对弗里德里希四世的生动描写，请见《马克思早期著作》中致卢格的信，第436页以下。

报检查。1819年关于“对真理进行任何严肃、审慎的研究都不得禁止”的谕令并没有受到检查官的尊重，而新颁布的敕令则纠正了这一点。敕令是1841年12月颁布的，它的直接结果就是《莱茵报》的创办，该报不久就成为比《哈雷年鉴》发行更普及的名报了。最初，创办《莱茵报》是得到政府同意的，因为政府想有一份报纸来反对以当时垄断天主教莱茵兰的教皇极权主义著称的报纸《科伦日报》。新办的《莱茵报》也得到许多有自由主义思想的商人们的支持，因为这些商人需要一份报刊来促成与普鲁士缔结关税同盟。但是，从创办初期就出现了一种更为激进的因素。报纸的两个董事奥本海姆和荣克是黑格尔激进的信徒和莫泽斯·赫斯的朋友，这时莫泽斯·赫斯刚写成使他博得公众承认的著作《欧洲三头政治》，他是为该报组织支援的主要负责人。他曾希望当个主编，但是人们认为他的观点太激进了，因而不得不当了自由派经济学家李斯特的门徒赫夫铿的副手。不出一月，赫夫铿辞职抗议董事们干涉报纸的出版工作，而且声明他自己“不是青年黑格尔派的信徒”^①。但是一个柏林青年黑格尔分子鲁滕堡却代替了他的职位，鲁滕堡是因为宣传颠覆国家的主张刚刚被学校解职的。鲁滕堡公开刊登青年黑格尔分子的文章，他们利用异常马虎的检查制度成了报纸的主要撰稿人。按照后来的一个检查官说法：“编辑们与柏林‘自由人’发生了关系，越来越大胆地为黑格尔左派的思想进行辩护，公开宣称他们的政治信条是必须摧毁教会，制定宪法和出版绝对自由”^②。

从弗里德里希四世即位直到1842年末和激进派报纸遭查封的这个时期是青年黑格尔运动蓬勃发展的时期。他们依然十分相信他们的学说是正确的，而且预期他们的运动会越来越有成效，他

① 汉逊：《莱茵政治运动史书信与文件》，第1卷，第316页。

② 同上，第1卷，第467页。

他们没有料到他们的运动一旦碰到实际的反对时将会如何迅速地瓦解。在下面几节中，我们就专门对这若干年内青年黑格尔派的某些方面作一考察。

5. 青年黑格尔派和黑格尔的辩证法

黑格尔的弟子们对自己老师的态度常常是矛盾的。他们每一个人都同意黑格尔的体系是可能有的最后一个体系。按照卢格的说法，黑格尔已经将以前的全部哲学思想体系化了，同时，象新教是基督教的顶点一样，黑格尔的体系是新教的顶点：他的哲学是“全部以往历史的理论，因而同时是它的批判”^①。所有其它的青年黑格尔分子，包括费尔巴哈和马克思在内都以他们自己的方式讲述同样的话。他们专心致力于实现他们所继承的东西，使它有效而且适合他们自己的状况。恩格斯认为，他们把黑格尔的体系抛在一边，而专门使用他的辩证法，首先用于宗教，其次是用于政治问题；几年后，卢格曾说，青年黑格尔分子的批判或辩证法始终是一种“黑格尔式的”批判^②。但是，这是错误的，实际上青年黑格尔派渐渐地将黑格尔的以中介为其主要概念的辩证法变为一种认为一切中介都该受诅咒的辩证法。卢格在他与莱奥的论争中已经提到一种“绝对否定”，这种说法是黑格尔在这种情况下决然不会使用的。最初这种绝对否定只用于极端的态（天主教的反动、浪漫主义），而真正的辩证发展被认为在别处还是可能的。但是恶化的政治形势不久就改变了这种情况，而黑格尔关于两个对立的极端之间被中介所调解的概念让位于两个矛盾的党派一方必然战胜另一方的思想。埃德加·鲍威尔在对那些赞成中庸的自由主义政策的人作的驳斥中特别发展了这个思想，而巴枯宁在为1842年《德国年鉴》写的一篇文章中对这个思想作了充分的表述。自1840

① 卢格：《巴黎两年》，第2卷，第27页。

② 同上，第151页。

年起，巴枯宁就在德国，而当他在德累斯顿结识卢格时写了这篇文章。巴枯宁认为否定是创造性的：“肯定有否定与之对立，而否定有肯定与之对立。而否定只有在其绝对的形式上才被证明是正确的”。他接着就攻击调和派，认为它是与历史的辩证运动不相容的。革命精神在法国已经显示了一次，它很快就要再次来临了。巴枯宁在他的文章结尾中这样写道：“破坏的快乐也就是一种创造的快乐”^①。

这是与黑格尔的最后决裂。但是，不管弟子们已经离开黑格尔哲学的精神有多么远，他们仍然认为自己是在他的传统之内，而且宁愿指责老师黑格尔有妥协性，或者甚至指责他由于政治形势而隐瞒了他自己的原则。马克思在他的博士论文中在这一点上为黑格尔进行了辩护，他说：“如果一个哲学家真正适应了，那末他的学生们就应该根据他内在的本质的意识来说明那个是对于他本人具有一种外在意识形式的东西”^②。把黑格尔区分为“秘密的”黑格尔和“公开的”黑格尔，是青年黑格尔派研究老师思想最常用的公式。黑格尔在他生前有意或者无意地隐瞒了他哲学的真实含意。黑格尔思想的革命倾向被掩盖起来了，而把这种革命的倾向公开揭示出来则是他弟子们的任务。表现这种看法的代表作就是布鲁诺·鲍威尔在1841年写的《对无神论者和反基督者黑格尔的末日审判》一书。在这本著作中鲍威尔假装是一个真诚的虔信派教徒来揭露“无神论的”黑格尔。最一贯坚定地批判黑格尔的是卢格：从1840年以后，《哈雷年鉴》上重要的论题之一是对“黑格尔婆罗门的自满思想”的批判。卢格在《德国年鉴》第一期的序言中说：“黑格尔认为哲学是不给‘应当’留任何余地的终结，它只是一个时代的终结”。他这样说，无疑是想到了黑格尔《法哲学》序言的。《年

① M. 巴枯宁的文章，载于《德国年鉴》，1842年，第1002页。

② 马克思：《博士论文》，中文版，人民出版社，1961年第64页。

鉴》进行了长期的反对浪漫主义的斗争，而浪漫主义也就等于反动，按照卢格的说法，黑格尔“一身而兼具浪漫主义和自由两种因素。因此，象在现代批判运动中达到的那样，前进就在于黑格尔哲学的净化”^①。诚然，在《年鉴》停办以后，他采取了这样的一种立场，宣称：“黑格尔的精神哲学就其真正的内容来说是人本主义；就其真正方法来说它是批判，是一切矛盾和固定观念的消解”^②。黑格尔对经验现实的密切注意，他对预言的厌恶，他对过于独断的思想的不喜欢，中介概念赋予他整个哲学的那种中庸精神和严格审慎——所有这些都是青年黑格尔派所缺少的。然而在他们自己的头脑里和在他们的术语中（如果不是在他们所带来的后果中的话），他们还是把自己看作是黑格尔的如此忠实的信徒，以致连被认为是黑格尔的最激进的批判者的费尔巴哈在1842年都还会说：“一切都包含在黑格尔哲学里面”^③。

6. 青年黑格尔派与宗教

青年黑格尔派的宗教观点在短短几年内经历了相当大而合乎逻辑的发展。他们所有关于宗教的著作几乎都带有政治色彩；他们感到要脱离政治来讨论宗教是不可能的。开头，他们仿照黑格尔，企图把宗教纳入他们的世界观内，并且热情地支持某种新教形式。卢格在他上述1839年在《年鉴》上发表的题为《新教和浪漫主义》的宣言中把反动的浪漫主义和自由主义的普鲁士新教徒的观点相对立。两年后，他对政局稍持不太乐观的观点时，则用弗里德里希大帝的新教来反对当时普鲁士“天主教”的政策。但是，这种新教到底是什么，他从未做过确切的说明。卢格在1840年写信给罗森克兰茨时曾说过：“宗教只不过是一种具体表现……，是思想的激情

① 《卢格全集》，第1卷，第454页。

② 卢格：《巴黎两年》，第2卷，第122页以下。

③ 《费尔巴哈全集》，第2卷，第277页。

和为思想而献身，凡是献身于思想而与思想化为一体的人都是神圣的人”^①。他认为“施特劳斯不是自由派，也不是十足的民主派”^②。但是到1842年，卢格却说天主教和新教都是与自由国家不相容的了。

弄清楚青年黑格尔派攻击什么形式的基督教这是很重要的。正统的路德派教徒倾向于把基督教等同于一种圣经原教旨主义，而且对哲学持有一种典型的虔信派的怀疑态度。当他们谈论基督教时，所有的青年黑格尔分子都是指的这种形式的虔信派，虔信派信徒的某些言词完全证明了他们的对手指责他们反世界和反自然是有道理的。另外，有些虔信派团体与极端保守的普鲁士贵族有着密切的关系。这些普鲁士贵族的理论家是路德维希·冯·盖尔拉赫和施塔尔，他们本能地不相信任何象黑格尔学派主张的那样使教会服从国家的理论。

某些柏林青年黑格尔分子，例如施蒂纳和布尔继续公开地宣扬一种人道的宗教，但是到1842年春，他们都信奉布鲁诺·鲍威尔在他被解除了波恩职务后立即发表的《自由的好事情》中宣告的无神论了。此后，他们就经常把哲学与宗教联系起来。施蒂纳在《莱茵报》上写道：“对哲学家来说，上帝象一块石头那样无足轻重，因为他是一个彻底的无神论者。”^③卢格的发展道路稍有不同。在1842年他和他的朋友、诗人格奥尔格·海尔维格曾预告一种“新的人道宗教”，他的见解要比“自由人”的见解更加含糊。罗森克兰茨说：“《德国年鉴》尤其因为它们否认有一个最高存在而被查封，同时卢格在1843年在杂志的最后一篇文章《自由主义的自我批判》中强调宗教世俗化的必要性，而在他设想的方案中第一点就是把

① 《卢格通信集》，第1卷，第203页。

② 同上。

③ M. 施蒂纳：《短篇论文集》，第45页。

教会变成学校，从而组织一个拥有全部群众的真正普及的教育系统”^①。然而他在同一篇文章中又说，他的方案并不主张禁止宗教，相反，主张复兴宗教。他提倡一种会把虚伪的宗教变成真正宗教的“新唯心论”。在他看来，宗教是很重要的，没有宗教，什么事也办不成的。宗教是自由的等价物。卢格说，在这方面，从1837年对于各种宗教派别的不同观点必须给予充分的注意以来，他们有了长足的进步。事实上，这些不同观点并不代表真正的宗教：他们都是不切实际、不能推动群众的。这时，卢格的概念似乎已经极其混乱。对这几年的说明，他是用下面一段议论开头的：“我不是那种认为宣布无神论就能带来解放的人：无神论正如与上帝斗争的雅谷一样是宗教的”^②。当然这种含糊其词的说法最早是从黑格尔那里来的，特别是由于费尔巴哈的影响。尽管费尔巴哈持有明显的唯物论观点，他还是说他的哲学就是宗教本身。

7. 青年黑格尔派与政治

既然当时在德国，宗教是和政治这样紧密地交织在一起，所以，青年黑格尔派对于国家的观点应该是与他们的宗教观点符合一致的，而且两者都逐渐地趋向于赫斯的所谓“宗教和政治上的无政府主义”，这是毫不奇怪的。青年黑格尔派象他们的老师一样，对于国家，特别是普鲁士国家抱有一种理想的看法，认为国家是客观道德的体现。但是他们认为这种理想尚未存在。而为了使它变成现实，普鲁士只要继续从宗教改革和启蒙运动所开始的发展就行了。青年黑格尔派总有一天会相信普鲁士是不可能履行他们指派给它的这种任务的，这是必然的。但是，既然他们首先把批判的力量用之于宗教问题，因此，最初他们的政治观点是非常温和的，直到1842年或1843年，他们对待政治问题的典型

^① 卢格：《自由主义的自我批判》，载于《卢格全集》，第4卷，第114页。

^② 卢格：《巴黎两年》，第1卷，第8页。

态度就是以(理想的)国家反对教会,并谴责后者给他们带来了麻烦。

在与莱奥进行争论时,卢格曾经认为普鲁士实现了黑格尔的观点,是一个能够打退它对手的天主教倾向的新教国家。在十九世纪三十年代末,青年黑格尔派肯定是反对革命的:为了避免革命,他们提倡改良。卢格在1838年写道:“如果象普鲁士那样,国家本身内部就包含着改良的原则,那么,革命就既没有必然性,也没有可能性”^①。按照布尔的意见,只有在政党遭到禁止的时候才令人担心会发生革命,政党的存在有利于比较和平的解决^②。在弗里德里希四世即位以前,《年鉴》曾经为普鲁士君主制度辩护过,把它当作最先进的政府形式,如果采取适当措施的话,是能够避免1789年的暴行的。布鲁诺·鲍威尔在他的第一篇政治论文中大致也是持同样的看法。莱奥指责他主张“一种现代形式的共和制,甚至民主制”^③,但是鲍威尔是完全赞成国家的,他只是说,国家已被教会败坏了,而使国家解放出来则是哲学的任务。国家的本质完全是理性,所以它是不会长期耽于谬误之中的。每个人都指望皇上给他们指明道路。赫斯甚至比别的青年黑格尔分子走得更远:他认为国家是人的整个解放的机构,尤其是普鲁士国家是“德国精神自由的缔造者和促进者”^④。布鲁诺·鲍威尔甚至在1841年写的长篇论文《基督教国家》中也持有差不多相同的见解:共同意志集中在君主身上,国家既然是客观道德,教会就不能擅自控制它,另外,国家内部永远给一个辩证的对面留有存在的余地。但是书报检查制度放宽以后,他们的思想马上改变了。在柏林“自由人”中间,科本

① 卢格:《哈雷年鉴》,1838年7月27—28日。

② 布尔:《普鲁士报刊的使命》,柏林,1842年。

③ 莱奥:《福音派教会报》,1841年,第28卷,第272页。

④ 《赫斯论文集》,第138页。

和布尔是最富于创造力的作者。他们与卢格一起开始提倡立宪民主，虽然至少科本认为这同君主政体是可以并行不悖的。马克思在《莱茵报》上写的文章也是同样的调子。说马克思在这里“差不多完全摆脱了黑格尔主义”^①，那是完全错误的。同其余青年黑格尔分子一样，马克思也曾为理性国家辩护过，反对对它进行歪曲，并称它为“一个庞大的机构，在这个机构里，必须实现法律的、伦理的、政治的自由”^②。国家的任务是把黑格尔所谓“公民社会”的那些对立的力量纳入秩序。马克思认为法律是“肯定的、明确的、普遍的规范，在这些规范中自由的存在具有普遍的、理论的、不取决于个人的任性的性质”^③。同时，马克思把这一点与雅可宾党的国家观结合了起来，即要使被剥夺了权利的被剥削的人民的愿望得到实现。

直到1841年，青年黑格尔派并没有批判老师黑格尔的政治观点，而黑格尔的政治观点与其宗教观点是显然不同的。迟至1841年9月，布鲁诺·鲍威尔在为来自巴登的一位自由派政治理论家韦尔凯尔举行的宴会上，在祝酒词中还赞扬了黑格尔的政治哲学，认为它在自由主义和勇敢大胆方面都超过了南德流行的观点。但是，不久情况就变了，1842年，卢格首先发表了在政治方面对黑格尔进行直接批判的文章，抨击黑格尔的《法哲学》混淆了逻辑和历史的范畴，因此预示了下一年马克思所做的许多批判。

青年黑格尔派的全部思想，特别是在政治思想上，都受到法国革命的影响。这里他们紧跟青年德意志运动，特别是仿效海涅和白尔尼，经常把他们自己与法国百科全书派相比。早在1838年，莱奥曾把青年黑格尔派称作“新式的百科全书派和法国革命的英

① 卢贝尔：《卡尔·马克思》，第42页。

② 《马克思恩格斯全集》，中文版，第1卷，第129页。

③ 同上，第71页。

雄”^①。他们认为，只有以法国为思想的盟主才能前进。因对莱茵河左岸的领土要求而引起的反法情绪的波浪在青年黑格尔派中间没有引起多大的反响。赫斯认为，法国是革命和运动的国度，是意志的国度。当然，后来巴黎成了社会主义思想的中心，当社会主义开始在德法传布时，法国思想的影响甚至变得更大。

青年黑格尔派的政治哲学完全可以称之为“哲学激进主义”。因而他们与流传更加广泛得多的自由主义运动是不同的。自由主义是一种在较富裕公民中间受到至少是心照不宣的大量支持的运动，所以它首先是实际的运动。他追怀普鲁士改革时期的思想，它的哲学家是康德。激进主义则更多的是受了青年黑格尔派所了解的卢梭和法国革命的鼓舞，它过分讲究理论。自由主义的学说是由要参加政府的资产阶级的愿望产生的，相反，激进主义只限于知识分子的狭小圈子里，这些知识分子倾向于采取革命的态度，而反对妥协。另一方面，自由派的目的是极其狭隘的，他们只限于赞成改革，希望与君主政体达成某种协定。1841年，当青年黑格尔派开始把他们的注意力转到政治问题的时候，激进主义才明确地表现出来。把激进的《莱茵报》与东普鲁士自由派报纸《哥尼斯堡报》比较一下就可以看到激进倾向后来变得更加明显了。对中间道路思想的攻击首先是在《莱茵报》上出现的。埃德加·鲍威尔就是认为只有两个互相敌对、不可调和的党派存在的那种观点的主要宣传者。在与逐渐走向对立方面的柏林青年黑格尔派决裂以后，在《年鉴》上和与卢格周围深受费尔巴哈影响的一群人中，“民主主义”一词就开始代替了比较含糊不清的“激进主义”一词。因为青年黑格尔派认为，他们自己在与政府的斗争中已经被自由派所抛弃，所以对自由派的愤怒情绪就更大了。早在1843年，卢格就公开反对过自由主义：“德国社会必须采取新的思想方法，这种思想方法……

^① 《鲍威尔兄弟通信集》，沙洛顿堡，1844年，第163页。

把自由人作为原则，把人民作为其活动的目的，换言之，它必须使自由主义变成民主主义”^①。后来卢格把《德国年鉴》遭查封的原因归之于他们对自己过去的自由主义的批判，“他们对自由的理论的喜爱和他们想使自由主义转变为民主主义理论的要求”^②。卢格的民主主义概念仍旧是一个非常唯心的概念，只要靠宣传就能达到的东西。1843年，卢格与赫斯关于这个问题的一次谈话表明，卢格与赫斯不同，他完全不懂：“即使是最激进的政治改革也是没有力量来反对根本的社会罪恶的。个人和大家所关心的实际上是社会改革”^③。但是，接受这种转变还会引起青年黑格尔派内部另一次的分裂。

8. 青年黑格尔派在当时的影响

虽然青年黑格尔派的宗教著作，特别是施特劳斯和布鲁诺·鲍威尔的著作曾产生过深刻而持久的影响，但他们这时在政治方面的影响的确是很小的。从总体来看，黑格尔主义在德国，尤其是在弗里德里希·威廉四世即位以后，正在失去它的支配力，而青年黑格尔派仅代表学派的一小部分。各大学几乎立刻向他们关上了大门，而鲍威尔在波恩作的讲演并不适合民众的口味。他们用以影响舆论的唯一手段就是出版书刊。诚然，恰恰就在《莱茵报》被查封以前几个月，它成了极受欢迎的刊物，而且销售量剧增，不过这段时间太短了，因此不能产生什么影响。《哈雷年鉴》一开始确实拥有许多撰稿人，最初受到热烈的欢迎，因为它在德国完全是新颖的东西。1838年初，F. T. 费舍曾写信给卢格说：“你的《年鉴》目前是图书馆里最受欢迎的杂志，已被许多读者翻得破烂不堪”^④。

① 卢格：《自由主义与自我批判》，载于《德法年鉴》1843年1月2日。

② 《卢格全集》，第6卷，第84页。

③ 卢格：《巴黎两年》，第1卷，第39页。

④ 《卢格通讯集》，第1卷，第118页。

象别林斯基和赫尔岑那样远在他方的人似乎曾经读过它”^①，德尔布吕克也记得，起初它的影响是很大的，不过后来由于杂志的激进主义而使影响变小了。1839年底，卢格抱怨杂志给他带来了麻烦：杂志不仅不挣钱，他和艾希特迈耶尔反而还必须为它花费很多开支和无偿的劳动。他写信给费尔巴哈说，杂志只有313个订户（科本把它们叫做300个斯巴达人），并要他将订户数保密。报刊出版者维干德希望订户数在下年会超过500户，在四、五年的时间内设法捞回成本^②。然而，这个希望没有实现，而在1842年订户仍只有500户左右^③。

9. 政府的反动

毫无疑问，即使政府不对他们采取措施，青年黑格尔派也会变得更加激进的。但是在1842年末，由于对他们加强反对措施，则使各种不同形式的极端主义成为不可避免的了。政府已经表示马上就要采取措施。艾希霍恩继阿尔滕施坦任文化大臣，他是有名的反黑格尔分子。弗里德里希·尤利乌斯·施塔尔是一名律师和专制等级制的主要支持者，他继承了自由派甘斯的职位。而最突出的是1841年2月，谢林被召到柏林，遵照国王的旨谕要铲除“黑格尔主义播下的敌对斗争的种子”。1841年11月谢林在热烈和期待的气氛中作了关于“启示哲学”课的第一堂讲演。在听他讲演的人中有巴枯宁、恩格斯和凯尔克郭尔。讲演的效果决不象通常人们断言的那样是一种悲惨的失败。1842年初，罗森克兰茨曾用这样一段话描写了柏林哲学界的情景：今年除了谢林就是谢林的，他确实是该当受此隆遇的，一个大人物可真把一切都搅动起来了！接连几个月过去了，所有的报刊杂志和小册子仍然充塞着有关谢林

① A. 科耶尔：《关于俄国哲学思想史研究》，巴黎，1950年，第193页。

② 《费尔巴哈书信集》，格律恩编，海得堡，1874年，第1卷，第298页。

③ 同上，第354页。

的事情。有几个黑格尔分子已经开始与谢林秘密洽商了……”^①。政府下个措施就是把布鲁诺·鲍威尔解除教职。1839年，阿尔滕施坦为了不让鲍威尔在柏林受批判，就把他遣往波恩。但是他的著作越来越激进了，而在1840—1842年期间他正在写他的巨著《对观福音书作者批判》。随着阿尔滕施坦的死去，鲍威尔提升的希望成了泡影，而是否允许他继续教学的问题则拖了很长时间。布鲁诺·鲍威尔曾把《批判》一书的第二卷亲自送给艾希霍恩这位新任的文化大臣，并要求向所有的神学院征询对该书内容的意见，艾希霍恩实际上十分为难，但是不得不表示赞成。艾希霍恩照办了，而绝大多数神学院的回答是鲍威尔的理论与基督教不能相容，不过他们还是以十六对十一票反对把鲍威尔免职。但是那时艾希霍恩不再要桥头堡了，在1842年3月底，取消了鲍威尔的教职。这个决定是极其重要的，不仅因为鲍威尔是青年黑格尔派的主要发言人，而且还因为这是艾希霍恩第一次不得不宣布他自己是与青年黑格尔派的学说对立的，显然在今后各大学将完全把他们拒之于门外了。

10. 作为一个政党的青年黑格尔派

人们曾经认为青年黑格尔派是德国第一个政党，这种说法大体上是对的。不过他们是逐渐形成一个政党的，而且他们的党决不只是政治方面的。正象上面所表明的，他们是从别的方面开始的，只是随着世俗化过程的发展才慢慢地集中到政治问题上来。罗森克兰茨在1843年描写这个过程时曾说：“一个党的概念已经从教会经过文艺和哲学学派而达到政治”^②。到1838年，人们已经承认他们是一个党，虽然不是一个政治的党，因为莱奥他们所做的每个谴责都是用“该党”^③两字开头的。到十九世纪三十年代末，

① K. 罗森克兰茨：《日记》，柏林，1853年，第107页。

② K. 罗森克兰茨：《论政党的观念》，1843年，第13页。

③ H. 莱奥：《黑格尔党徒》，柏林，1838年，第2页。

就已经带上了政治的色彩：布尔认为，党派“体现了辩证法”，而且能够防止革命；埃德加·鲍威尔在《莱茵报》上发表的文章中声称政党能够控制迄今无秩序的解放运动。在东普鲁士，党被认为是教育人民参加政治生活的一种工具，与此不同，青年黑格尔派按照他们对辩证法的看法（如他们在《莱茵报》和《德国年鉴》上阐述的那样）则倾向于创立革命的反对派。一个政党代表一个原则，它们是发展的需要^①。显然，他们注重的是纲领的明确和对斗争的需要。这种革命的特质也得到了诗人海尔维格和霍夫曼的赞助，他们热情歌颂党是“胜利的创造者”。

同时，报刊这个仅存的发表著作的手段开始遭到危机了。1840年以后，《哈雷年鉴》变得愈来愈激进了。罗森克兰茨并不赞成这种激进的变化，他在1842年的日记中说，他已经能够预见到它的垮台：“这个刊物非常可惜，开始它办得很好，而卢格却让他自己完全被激进的倾向牵着鼻子走……《年鉴》已经走到这样的地步，除了用粗暴傲慢的无神论和共和主义调子所写的文章外，它一律不予刊登”^②。继1841年2月几篇直接批判普鲁士政府的文章之后，政府命令卢格在普鲁士出版他的刊物，并接受普鲁士的书报检查。他拒绝执行政府的这个命令，因而就移居萨克森的德累斯顿，并把刊物的名字改为《德国年鉴》。这时撰稿人的范围也是非常狭窄的。卢格认为他们主要是由三部分人组成的：象罗森克兰茨那样的比较偏重传统的黑格尔分子；围绕在施特劳斯和美学家F. T. 费舍身边的图宾根的一小批人；第三部分人是无神论者布鲁诺·鲍威尔和费尔巴哈。不久卢格发现要在这些非常不同的意见中领导《年鉴》工作是很困难的：“现在我处于困境……整个普鲁士社会正在抛弃《年鉴》；法德开、沙勒尔之流。他们的教养，他们部分的学问是我

^① 《马克思恩格斯早期著作》，第1卷，第197页。

^② K. 罗森克兰茨：《日记》，柏林，1853年，第109页。

们深以为惜的一种浪费”^①。斯瓦比神学家们在图宾根已经创办了他们的刊物，他们不同意过分激烈地攻击施特劳斯，因而只剩下最激进的一派同卢格在一起了。这就使刊物的重点起了变化：从理论的观点来研究哲学问题和政治问题的文章更多了，而关于艺术与文学的文章则少了。1841年春，费尔巴哈发表了他的《基督教的本质》，该书对卢格发生了非常深刻的影响：他把该书描写成“当代德国哲学著作中最值得注意和最重要的著作”^②。费尔巴哈对《年鉴》的影响从那以后肯定是更加明显了。卢格甚至开始攻击自由主义，拥护民主主义和共产主义，而在1843年，在弗里德里希·威廉四世的唆使下，萨克森政府查封了这份刊物。

《莱茵报》遭到了同样的厄运，因为青年黑格尔派已经使《莱茵报》成为一份有名的激进派报纸，而赫斯从巴黎寄来的通讯又有关于共产主义学说的报导。这样，《莱茵报》由于宣传共产主义学说而遭到了《奥格斯堡总汇报》的攻击。在1842年秋，与《莱茵报》编辑部关系越来越密切的马克思断然驳斥了这种攻击。《莱茵报》的销路虽然还很小，但在稳步地增加。年初，柏林的“自由人”投来了许多稿件，但同时跟卢格与《莱茵报》发生了争吵。卢格在1842年11月曾与海尔维格和出版商维干德到柏林讨论创办一所大学的设想，但是被“自由人”的行动给打断了，卢格称他们为“一伙轻薄之徒”^③。卢格也曾想说服他们，把他们文章的调子缓和些，以免损害共同的事业，但是布鲁诺坚持他们“一定要超越诸如国家和宗教以及财产和家庭这样一些概念，而不必费心去寻找一种替换它们的東西，根本的问题是要否定一切”^④。他们跟马克思和《莱茵报》

① 《卢格通讯集》，第1卷，第239页。

② 卢格：《巴黎两年》，第2卷，第57页。

③ 《卢格通讯集》，第287页。

④ 同上。

决裂的原因基本上也是这样的。海尔维格给《莱茵报》写了一封信，严厉批评了“自由人”的态度，马克思把它刊登了出来。对柏林来的稿子他已经感到很难处理，觉得这些稿子太极端和太抽象了。他在给卢格的一封信中这样说明他的困难，“我自己淘汰的文章也不比书报检查官淘汰的少，因为梅因一伙人寄给我们的是一大堆毫无意义却自命能扭转乾坤的废料；所有这些文章都写得极其草率，只是点缀上一点无神论和共产主义”^①。

马克思所关心的是比较实际的问题，他要求，如果批判宗教是必须的话，应该在政治制度的范围内来批判，而不是在宗教的范围内来批判政治制度。在与柏林那伙人决裂以后，马克思写了一系列论摩塞尔葡萄种植者贫困问题的直率而有充分材料根据的社论。这就使得政府对书报的检查更加严格了。1843年1月，在沙皇抗议批评俄国专制制度以后，政府通过了查封《莱茵报》的决定，该报在当年3月31日停刊。早在1842年12月，政府就已经采取了许多类似的措施，使青年黑格尔派失去了宣传自己观点的任何手段。11月，埃德加·鲍威尔替他哥哥辩护的书被没收。12月18日，布尔的刊物《爱国者》被查封。12月27日，海尔维格被逐出普鲁士。次日，自由派报纸《莱比锡总汇报》被禁止在普鲁士出版。

11. 青年黑格尔派运动的分裂

政府在1842—1843年对激进报刊采取的这些措施使青年黑格尔派运动几乎立刻就分裂瓦解了。尤其是作为一个没有人民的广泛支持，没有可以把他们结合在一起的利益的分子运动，他们注定要与他们进行公开宣传的机关报一起消失的。1843年3月卢格把被书报检查禁止发表的一些论文辑为两册《轶文集》出版，从这个论文集中可以看到，青年黑格尔派运动的各种倾向在最后

^① 《马克思恩格斯全集》，中文版，第27卷，第435页。

统一起来了。第一卷是政治方面的：卢格论新闻自由和布鲁诺·鲍威尔被解职的两篇文章；马克思论政府放宽书报检查令的文章；布鲁诺·鲍威尔有两篇文章；费尔巴哈写的是《关于哲学改造的临时纲要》；而卢格写了一篇热情洋溢的关于《基督教的本质》一书的专篇评论。费尔巴哈对青年黑格尔派的影响已经达到了顶点。

但是《轶文集》的文章都已经是属于过去时期的斗争，都是针对过去斗争写的，而在政府采取的措施面前，运动则分裂成了两派——柏林青年黑格尔派和围绕在卢格周围的那一派。柏林的那些人期望对布鲁诺·鲍威尔的解职和激进报刊的查封会发生一个广泛的抗议运动，并发动一个宣传运动，宣传比以前更加极端的学说和更加坚持思想具有革命力量的主张。这种倾向在1842年年中布鲁诺·鲍威尔被解职后就马上开始了。对布鲁诺本人和他的柏林朋友来说，他的解职具有非常重要的意义，因为他们认为这一事件乃是导致预期革命的危机的开端。它把当时所有的争论推到了顶点，并且会促进这些争论的解决。因为鲍威尔在他的书信中谈过的那种迫近的大灾难现在就要降临了。他立刻回到柏林去领导那里的斗争，同时他给卢格写信说：“如果不把这件事弄清楚，我们是不会轻易干别的事的。除非把所有的神学院统统驳倒，否则我是不会罢休的。我要尽一切努力，而且千方百计去做”^①。他立刻发表了一本替他自己辩护的书《自由的好事情》，但是写得最多的还是他的弟弟埃德加。他写了一本为他哥哥辩护的书《布鲁诺·鲍威尔和他的敌人》，接着在《莱茵报》上发表了许多文章，抨击各种形式的妥协。他们不重视政治（这正是马克思与鲍威尔兄弟决裂的原因），他们认为而且宣称，谁不赞成他们，谁就是反对他们。自由派报刊曾强烈地抗议把鲍威尔解职，但是埃德加·鲍威尔不是激烈

^① B. 鲍威尔1842年3月1日致卢格的信，未发表。阿姆斯特丹国际社会史研究所照相复制。

地抨击普鲁士政府，而是激烈地抨击“中庸”的人物，因而使自己失去了本来可以得到的舆论的支持。布鲁诺·鲍威尔甚至对他的那些“只是轻轻涂上一层新原则色彩”^①的柏林朋友们也感到厌烦了。不过他还是相信一个非常重要的决定性时刻即将来临，同时为了加速使这个时刻的到来，他发表了《被揭穿的基督教》一书，这本书也许是历来对基督教的攻击中最激烈的著作，在此书中他的宗教异化思想说得比以往任何时候都更加有力。在这种乱轰轰的气氛中施蒂纳则开始替他的《唯一者及其所有物》一书收集材料。

三、《德法年鉴》的创办和 德国社会主义的兴起

1. 《德法年鉴》的初期

当时卢格、赫斯和马克思都希望通过创办某种评论性刊物代替《德国年鉴》来继续进行斗争。最容易的办法是利用苏黎世大学矿物系教授尤利乌斯·弗略贝尔的出版社，因为他具有激进的思想，喜欢出版任何在德国遭到禁止的书刊。由于弗略贝尔曾拟出版布鲁诺·鲍威尔和埃德加·鲍威尔未来的著作，于是《轶文集》就在那里由他出版了。弗略贝尔曾计划把他自己办的一份规模不大的杂志改成能够代替《德国年鉴》的刊物，请海尔维格来编辑，但是海尔维格被逐出苏黎世了，因此这个想法就取消了。不过文章已经收集起来了，其中有一篇是鲍威尔论犹太人问题的。更重要的是赫斯论他的行动哲学和共产主义的几篇文章，这几篇文章是用题为《来自瑞士的二十一印张》的书的形式发表的。

就是在这时，青年黑格尔派才开始认真地考虑与法国人合作。

^① B. 鲍威尔 1842 年 6 月 15 日致卢格的信，未发表。阿姆斯特丹国际社会史研究所照相复制。

赫斯早就常常说他赞成法国和德国互相补充的思想，而费尔巴哈最近在他的《纲要》中表示，他十分赞成这种思想。因而卢格和马克思出了一个在斯特拉斯堡出版一份名叫《德法年鉴》刊物的主意。然而事实表明在斯特拉斯堡是不行的，弗略贝尔建议在布鲁塞尔或在巴黎出版。大家都同意在巴黎出版。卢格和欣然同意合作的赫斯，由于害怕在德国遭捕，在1843年8月初就一起到了巴黎。卢格开具了一千股为《年鉴》筹措资金的认购清单，但只收到了十股，他不得不把他自己一笔相当可观的钱垫了进去。

在《德法年鉴》未来的合作者中间没有什么统一的理论。马克思在1843年9月致卢格的信中写道：“虽然对于‘从何处来’这个问题没有什么怀疑，但是对于‘往何处去’这个问题却很糊涂。姑且不谈普遍地存在于各种改革家的观念中那种混乱状态，就是他们中间的每一个人，也都不得不承认他对未来没有明确的概念。”^①赫斯、巴枯宁、卢格、弗略贝尔、海尔维格、马克思和恩格斯，他们全都承认自己是费尔巴哈的学生。他们都承认必须消灭异化才能达到人道主义。他们认为自由派已经背弃了自由的方针，而社会主义在他们的心目中也还不是能够提供一种可行办法的十分清楚的思想。他们中间大部分人包括马克思在内都会甘愿被人称为激进的民主主义者。在1843年末，人道主义、民主主义和共产主义这些词几乎是可以交替使用的，这个事实清楚地表明，他们的思想一般是模糊的。费尔巴哈曾把他的原则说成是“利己主义和人道主义（按：原文为共产主义——译者），因为两者一如头和心一样彼此不可分割地关连着。若没有利己主义你就没有头，若没有共产主义，你就没有心”^②。弗略贝尔在给瑞士共产主义者的信中写道：“代我向魏特林致敬，并告诉他，我还不知道我在共产主义的道路上能

① 《马克思恩格斯全集》，中文版，第1卷，第415—416页。

② 《费尔巴哈哲学著作选集》，中文版，第1卷，第249页。

走多远，但目前我的心是向着共产主义的。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’”^①。在这一时期，卢格对共产主义并没有恶感，只是后来，他的思想才完全变了。

2. 德国社会主义的兴起

这时社会主义事业在德国并不是很发达的。十八世纪末，曾有一二个德国作家宣传过近似社会主义的思想，不过直到十九世纪三十年代社会主义才开始对知识分子产生明显的影响。圣西门的学说是由海涅的书和马克思曾专心致志地聆听过的甘斯在柏林的讲演所传播的。这些思想主要是经由南德和莱茵兰传播进来的。例如在莱茵兰，马克思的岳父（马克思曾把他的学位论文奉献给他）路德维希·冯·威斯特华伦就是一个十分钦佩圣西门的人。当时在特利尔还有一位路德维希·伽尔，他曾辞去了市议会秘书职务，想要在美国建立一个傅立叶主义的法伦斯泰尔，继续鼓吹傅立叶关于阶级分裂越来越厉害的思想，并且提倡建立合作社。不过这些思想的影响还是很小的，而且只限于知识分子。在1848年以前，德国各邦议会中的确没有社会主义的议员。象格奥尔格·毕希纳或魏弟希那些，他们曾企图在人民中间传播这些思想，但是他们遭到当局严厉的压制，而只有在德国以外的地方才能取得进展。从1838年起，巴黎成立了第一个德国工人协会，稍后在瑞士也成立了；这里最重要的人物是威廉·魏特林，他在1838年写了他的第一部著作《人类现在如何生活和应当如何生活》。魏特林是个裁缝，他的空想共产主义和激昂慷慨的讲话，对那些被逐在国外的工人协会会员们产生了广泛的影响。

直到1840年之后，社会问题才成为德国国内的一个突出问题

^① 布伦茨里，《共产主义者在瑞士》，苏黎世，1843年，第63页。

题。卢格在1844年为艾希特迈耶尔写讣告时曾说：艾希特迈耶尔的《论浪漫主义政客》一书肯定是由于“英法社会主义提出的社会和国家批判的实践观点促使他写的，而英法社会主义批判社会和国家的原则早在1842年就已经引起德国的注意了”^①。1842年是政府对那些有共产主义嫌疑的人进一步采取措施和指控《莱茵报》有共产主义倾向的一年。布鲁诺·鲍威尔后来写道：“1843年初，共产主义已经成为一种广为流传的口号，以致《文学报》把卢格在《德国年鉴》最后一期上发表的纲领说成是共产主义的微弱反映”^②。在这几年中，“社会主义”和“共产主义”这两个词几乎是可以交替使用的，例如，赫斯就是这样使用的，但是随着时间的推移，共产主义则被认为是一种更富于战斗性，更革命而较少乌托邦标记的社会主义。在青年黑格尔派中间，赫斯的《欧洲三头政治》、海涅关于巴黎的文章和费尔巴哈的著作（《临时纲要》和《原理》比《基督教的本质》更能引起人们对社会问题的注意）已经为社会主义的传播准备了条件。但是给广大读者介绍社会主义做得最多的著作是罗仑兹·冯·施泰因的《现代法国的社会主义和共产主义》。施泰因是一个年轻的具有保守倾向的大学生，一个黑格尔主义者，他在柏林大学毕业后，接受了普鲁士政府的奖学金赴巴黎研究社会主义和共产主义理论，并监视德国工人协会的活动。施泰因在他的这份研究结果的概要中把社会主义和共产主义说成是法国革命的合乎逻辑的结果。工业意味着竞争，竞争意味着薪水的减少：这样无产阶级决不会有什么私人财产。施泰因使“无产阶级”一词在德国成了大家通用的词。这个词最早是弗朗兹·冯·巴德尔把巴伐利亚“无产阶级”与有产阶级作对比时使用的。施泰因认为，共产主义的发生是由于无产阶级及其社会地位的需要，因为头和心的需要

① 卢格：《巴黎两年》，第1卷，第152页。

② B. 鲍威尔：《德国党派斗争史》，沙洛顿堡，1847年，第3卷，第23页。

正如胃的需要一样强烈。这是曾被赫斯激烈地批判为“唯物主义”的一种观点。但是施泰因认为改革不能停留在政治水平上，还必须涉及财富的重新分配。如果国家不采取主动的话，那么这就意味着会发生无产阶级革命。施泰因谴责他正在叙述的理论，而他的书则被认为是对统治阶级的呼吁。他认为不偏不倚的开明君主制度是实行改革的最好希望。然而该书在那些关心新思想的人们中产生很大影响，因为象卡尔·格律恩后来所说的那样：“它在某些方面构成了新运动的第一部百科全书；而当时在全德国考虑这个新运动的最多不过十人”^①。

正如传播“真正社会主义”学说的许多报刊杂志所表明的，在1848年之前的几年内，“真正社会主义”的宣传家们确实有一批相当多的追随者，特别是在莱茵兰和威斯特伐利亚。然而，对“真正社会主义”感到兴趣的仍然只有资产阶级。1845年由赫斯和恩格斯在乌珀塔尔组织的共产主义讨论会在警察前来禁止之前获得了很大成功，但是我们知道这些参加会议的人一个也不是无产阶级。

3. 《德法年鉴》的失败

现在再来说《德法年鉴》的问题：卢格一经筹得刊物基金，就和马克思开始物色撰稿人。他们竭力劝说费尔巴哈与他们一起合伙，但是费尔巴哈认为他们在政治上积极活动为时过早，因而拒绝了。为了在同法国人打交道之前先阐明他们自己的思想，卢格、马克思、巴枯宁和费尔巴哈有过一些书信往来，这些书信后来发表在杂志上。在这些书信中充分反映出他们理论观点上的分歧。卢格和费尔巴哈对德国能否发生革命持悲观的态度。巴枯宁认为革命是一个回答。而马克思对将来是不抱希望的，他相信真正的民主主义而批判共产主义，认为共产主义是一种“教条的抽象观念……”

^① K. 格律恩：《新铁文集》，达姆斯达德，1845年，第123页。

共产主义本身只不过是社会主义原则的一种特殊的片面实现而已”^①。

1843年8月，卢格和赫斯满怀希望地来到了他们旅行的目的地——巴黎，卢格写道：“我们看见了广阔的巴黎盆地，这是欧洲的摇篮，是人们精心创作世界历史的巨大的实验室”。然而，他是应该感到失望的，因为赫斯给他介绍的那些社会主义者不是冷淡的，就是公开敌对的。几乎毫无例外，他们都是宗教信徒，死抱着罗伯斯庇尔诅咒不信神哲学的那种态度。拉芒耐介绍卢格他们加入一个政党而对他们的意见却感到惊讶，因为他们认为，应该把科学看成是不依赖于宗教的，应该把人看作是道德世界的最后目的。路易·勃朗告诉他们，他们的反宗教宣传是危险的，只对自由主义的资产阶级有帮助；他们应该直截了当地声明赞成社会主义，即无须经过人道主义的曲折途径。拉马丁最初同意为他们写文章，但是随后又谢绝了，因为他认为他们的刊物太革命了。蒲鲁东当时不在巴黎，而勒鲁为了搞成一部新的印刷机，已经放弃了全部理论工作。卡贝对他们的无神论感到震惊，对于德国没有共产主义政党以及卢格不愿说自己是共产主义者都感到失望。最后，孔西得朗虽然深表同情，但他认为他们的主张太倾向于暴力了^②。

显然，卢格和马克思只得在没有法国人的帮助下创办刊物，甚至连德国人也是不很多的，尽管海涅曾同意合作，从迁居到巴黎以来，他的主张变得更加激进了。第一期也是最后一期的《德法年鉴》终于在1844年3月问世了，该期载有卢格、赫斯、海尔维格和海涅少数几个撰稿人的文章，恩格斯的《政治经济学批判大纲》（此文对马克思有巨大影响）以及对卡莱尔的批判，最后还有马克思写

① 《马克思恩格斯全集》，中文版，第1卷，第416页。

② 关于这一连串访问，见卢格《巴黎两年》，第1卷，第69页以下诸页中对一个天真汉在巴黎社会主义者沙龙那里的情景所做的生动的叙述。

的《论犹太人问题》和《黑格尔法哲学批判导言》两篇论文。《论犹太人问题》一文是批判自由派的国家和人权观点的，《导言》一文则是对德国激进派关于宗教、关于德国政治落后和相信无产阶级是社会的未来解放者等观点的一个出色而有力的概述。

再说在柏林，青年黑格尔派已经在积极宣传他们自己的思想。可以把他们分成三股思潮：布鲁诺·鲍威尔刚刚发表了《被揭穿的基督教》并正在等待他的革命思想发生某种影响。埃德加·鲍威尔发表了两本具有更直接的重要意义的书。在《自由派的奋斗》中他抨击了东普鲁士和德国西南部的自由派运动，坚决主张与之彻底地相对立。在《批判同教会和国家的斗争》中他表露了这样一些思想，这些思想后来成为卢格和马克思的理论，即利己主义的国家制度是以私有制为其基础的，因而废除私有制是必须的。这样，国家将消融于社会之中，而完成这一转变的阶级只能是那些没有任何财产的人。第三，还有麦克斯·施蒂纳的《唯一者及其所有物》一书，该书是柏林青年黑格尔派思想的登峰造极，它既不相信纯批判，也不相信民主主义革命，只相信自我高于一切思想和一切事物。这里施蒂纳只不过是把鲍威尔兄弟在1843年末创办的，确切说是一年以后出版的杂志——《文学总汇报》上提出的理论进一步作出极端的结论而已。

该刊是与《德法年鉴》相当的一种刊物，是青年黑格尔派最后的产物。它的主要论点是：公众对普鲁士政府查封报刊和一切粗暴的措施漠然处之，所以激进派把他们的希望寄托在人民、“群众”身上是犯了错误，因此今后批判应该超脱所有这样骗人的联盟。群众的热情是思想前进的最坏的障碍。任何的独断论，无论是宗教的、政治的还是社会的独断论都应该避免，只有这样，批判才能是完全纯粹的和完全自由的。按照布鲁诺·鲍威尔的说法，这就意味着“批判已不再是政治的。而先前如果说它把一些见解、体系和

观点同另一些见解、体系和观点对立起来的话，那末现在它就不抱有任何见解、任何体系和任何观点了”^①。路德维希·布尔大约同时也创办了一份《柏林月刊》，他在第一期上明确表示了它的宗旨：“我们不想用另一种国家形式来代替一种国家形式，我们没有建立任何政党，因为我们的目的只是说服教育。我们不受任何束缚，因而能够借助于纯理论的立场要求自由研究的权利；我们希望由于我们置身于一切政党之外，得以免遭迫害”^②。然而，该刊还是被书报检查机关禁止了，而布鲁诺·鲍威尔兄弟的刊物却逃脱了劫数，没有遭到查封，因为书报检查官认为它是完全没有危险的。尽管它们比《德法年鉴》多维持了一点时间，但是到了1845年柏林青年黑格尔派的所有刊物就都已无声无息了，而且正象人们预料的，在出版刊物上曾经兴旺一时的青年黑格尔派运动也不再存在了。

《德法年鉴》在出版了唯一的一期合刊以后就不再出版了。已如前述，同人之间对于办刊的观点有着极大的分歧，经济来源也是很很不稳定的：《年鉴》在运进普鲁士国境时被没收，而且政府已下令要逮捕卢格、马克思、海涅和贝尔奈斯。《年鉴》在法国取得的成功极其有限，而且无疑由于缺少法国人的合作，甚至几乎没有什么刊物提到《年鉴》。弗略贝尔已经给卢格两千法郎作为刊物的印刷费用，但是随后他却改变了主意，拒绝继续合作了。经济上的困难也加剧了卢格和赫斯的意见不和。赫斯在巴黎没有工作，因而请卢格预支他给《德法年鉴》写文章的稿费。卢格给了赫斯稿费，但是要拿他的家俱来当抵押，甚至在赫斯因为没有经济来源不得不回到科伦以后，还继续向他索取其余的两百法郎的欠款。经济困难也加深了卢格与马克思的争吵，而卢格竟至于用杂志来支付马克思的稿费。

① B. 鲍威尔：《文学总汇报》，第8期，第7页。

② L. 布尔：《柏林月刊》，第2页。

4. 马克思与卢格的决裂和青年黑格尔派运动的终结

然而，经济上的困难同撰稿人中间世界观上的深刻分歧相比，仅仅是次要的。卢格与巴黎共产主义者的接触以及他们拒绝与他的刊物合作促使他改变了对共产主义的看法。他抱怨共产主义者过份计较金钱（大概他们曾想再次向他借钱），他们要废除私有财产的计划不明确，而在他看来废除私有财产不过是“把大家拉平”^①。

当刊物真正准备出版时，卢格几乎没有参加编辑工作，因为他病了。他对出版工作并不十分满意：他承认理论文章是重要的，但是他认为这些文章写得拙劣，有些文章太粗糙，而马克思的文章又太浮夸和爱用警句。卢格与大多数《德法年鉴》撰稿人的分歧，在他与赫斯同去巴黎途中的讨论中已经出现了苗头。在谈到这次讨论时^②，卢格说自己是相信宣传、教育和民主主义的，而赫斯则认为哪怕是最激进的政治改革也不能医治社会的根本弊病，因而人们对它们是不会感到关切的。使他们感到关切的一件根本的事情乃是社会改革。

马克思与卢格决裂的直接原因是诗人海尔维格。卢格曾经批评海尔维格生活放荡（他对鲍威尔兄弟和柏林“自由人”也做过同样的批评），说这损害了他的诗人的天才。这触怒了马克思，于是他在1844年5月写了一封信与卢格正式决裂了。但是即使是在这次决裂以后，马克思与卢格之间的分歧也不是非常明显的。他们的分歧最早起因于他们对费尔巴哈的态度。在《基督教的本质》发表时，卢格就非常赞赏费尔巴哈了，而马克思则是由于读了《临时纲要》和《原理》才倾倒于费尔巴哈的。这就是说，费尔巴哈对卢格影响最深的是他认为宗教只是类存在的理想的表象，这种类存

① 《卢格通讯集》，第1卷，第324页。

② 卢格：《巴黎两年》，第1卷，第29页。

在人间从来没有化为现实，因而是反映在一个非现实的彼岸世界中的。费尔巴哈的这个观点曾使卢格提出一种保留许多黑格尔主义特点的政治宗教，即认为人类精神推动自身在历史中愈来愈显现出来。相反地，马克思则更多地受了费尔巴哈后两篇文章的影响，这里对黑格尔的批判更加直率，唯物主义更加明确。

虽然这样，总的来说卢格似乎是赞成马克思在《德法年鉴》上的两篇文章的，而仅仅批评它们具有偏重文体的倾向而已。这时卢格也写了一篇题为《人，一个素描》的短文，该文的思想与马克思《1844年经济学——哲学手稿》的思想极为相似^①。卢格强调把一个人乃至一个家想象为脱离社会的孤立的单位是不可能的，而是根据人的社会关系来规定人。卢格也象马克思一样，认为劳动是最高社会活动，而且通过劳动才产生了人本身。这个思想他们两人显然都是从黑格尔那里得来的。卢格写道：“劳动创造了人的世界，黑格尔说在这里第一次产生出了人，他是对的。人的真正的本质就在于人是人自己的产物。”^②劳动通过生产作为人的生存条件的一切事物而产生了人^③。所以社会的任务就是要保证每个人都能通过自己的劳动获得满足和自由^④。

个人主义的态度——“站在他自己的得到保证的私有财产立场上的私有者”^⑤导致了奴隶制。“群众变成那些碰巧走运者和盲目偶然性的奴隶”^⑥。劳动者的精力被私有者所剥削的事实意味着他只有听凭偶然性的摆布。卢格总的结论是：“人的活动和实现

① 1844年秋马克思在巴黎的手稿，《马克思恩格斯全集》的编者给它加了一个书名为《1844年经济学——哲学手稿》。

② 卢格：《巴黎两年》，第2卷，第364页。

③ 同上，第367页。

④ 同上，第372页。

⑤ 同上，第367页。

⑥ 同上，第368页。

取决于他的劳动；不是为了人本身的目的来剥削人，结果就产生了奴隶制”^①。

的确，尽管有这些相似的地方，卢格在很大程度上还是一个唯心主义者：他的理想的人本主义是要靠每个人为全体服务才能实现的，所有的人都会有助于创造人的本质。使他与马克思分开的最显著的意见分歧是他对国家的看法。他认为不是目前这样的国家，而是经过改革以后的国家形式才能成为使人重新统一和自由的工具。在这点上，霍夫曼·冯·法勒斯累本曾保存了一份非常有趣的文件。这是卢格在1843年11月20日刚从巴黎归来，匆忙回答法勒斯累本而向他口述的记录，当时法勒斯累本要求他扼要地谈谈他的观点。卢格说，人要有国家教育并为国家服务。只有全体自由人的社会才是财产的所有者，因此个人不能占有财产，不能妨碍社会。卢格认为国家通过废除特权，剥夺财产，国民服兵役，取消修道院和禁止危险的秘密结社已经在朝着这个方向前进。全体公民都将是国家职员。因此将不再有人役使人的现象，不再有阶级，不再有穷人^②。这样，不管卢格这时对一种“国家社会主义”有多么强烈的倾向，他和马克思在人、社会、劳动和剥削这些观点上的相似足以证明，他在公开场合尽力缩小他们的分歧是正确的。1844年7月，巴黎一份两周出版一次的激进报纸《前进报》的业主别恩斯坦邀请卢格用公开信说明他自己和马克思之间的分歧，特别是在“人权”问题上的分歧。7月初，卢格在他的答复中坚持认为他关心的主要是人本主义的原则，而马克思则专门注意这些原则的应用，但是他们之间并没有什么大的分歧，卢格在结束这封答复信时以赞同的口气引证了马克思《论犹太人问题》末尾的一

① 卢格：《巴黎两年》，第2卷，第373页。

② 霍夫曼·冯·法勒斯累本：《我的生平》，汉诺威，1868年版，第4卷，第59页以下。

段话。

卢格在写这封信时的情形可能是这样的，但是三个星期以后卢格写的刊登在《前进报》上的一篇论文却促使马克思同他公开决裂。这篇论文是针对路易·勃朗的杂志《改革报》的观点而写的。该报认为西里西亚织工的起义（海涅写了同样题材的名诗）使普鲁士国王非常害怕，以至他感到必须颁布一道法令来反对贫困，并且要进行社会改革。相反，卢格坚持认为，害怕不是国王颁布法令的主要动机，并且认为国王是不会进行社会改革的。卢格的论据是普鲁士在政治上太落后了，因此织工起义只能是纯地方性的事件。弗里德里希·威廉所采取的行政措施以及他呼吁人民要宽宏大量都表明他把贫困看成是一种自然灾害，应该用适合于自然灾害的办法对付它。由于普鲁士的政局，革命不会成功，而只有从政治上组织起来和进行教育才能消除贫困的真正原因：“社会革命没有政治精神（就是说没有从整体观点出发的具有组织力量的思想）是不可能的”^①。

马克思在他也发表在《前进报》上的答复中强调，如果了解了贫困的性质，那么就只能以特殊的观点来看国王的法令。贫困完全不是德国特有的现象，它也存在于英国，而私有财产的存在则是产生贫困的根源。在英国和法国，资产阶级的国家已经证明不可能消除贫困。因此，非常清楚，消灭贫困不是取决于政治理智的发展。相反：一个国家政治上越发达，那么这个国家的人民很可能就越不了解“社会贫困的根源。法国大革命是典型的政治革命：罗伯斯庇尔在贫困中所看到的仅仅是建立真正民主的障碍。实际上政治的发展是倒退的，因为它蒙蔽了无产阶级的自我意识。里昂工人们以为他们自己是追求政治目标的共和国士兵，而实际上他们

^① 卢格：《前进报》，1844年7月2日，见《马克思恩格斯全集》中文版，第1卷，第487页。

是社会主义战士。

接着，马克思继续为德国无产阶级辩护而反对卢格对他们落后的指责。他非常热情地赞扬魏特林，并且说德国人是欧洲无产阶级的理论家，正如英国人是它的经济学家，法国无产阶级是它的政治家一样。

这篇论文引起马克思与卢格最后决裂，卢格也与赫斯，甚至与巴枯宁都疏远了。当1845年基佐下令把他从巴黎驱逐出境的时候，他迁居苏黎世并开始编他的集子，所以与他以前的同事们不再联系了。

《德法年鉴》一出版，马克思就担承了以法国大革命为中心的巨大的研究课题。卢格在5月写信给费尔巴哈道：“马克思读了许多书。他正在非常勤奋地写作……但一无所成，工作总是半途而废，然后又重新掉进了无边无际的书海里。”^①马克思既然已经申明他相信无产阶级革命才能解放德国，当然应该密切考察最近发生过的这场伟大革命的榜样。因此他放弃了写黑格尔《法哲学》批判的打算，而计划代之以写一部法国国民公会史。这对马克思关于阶级斗争观点的形成无疑是很重要的，正如他在这同时阅读伟大的法国历史学家梯叶里、基佐、米涅和梯也尔的著作所受到的影响一样。1844年最后几个月间，马克思更加注意经济学的研究。马克思承认他曾受益于魏特林和赫斯的著作^②，它们无疑对马克思有过影响，但是在这个关键时期，对马克思发生特别重要影响的是另一个青年黑格尔分子弗里德里希·恩格斯，他在《德法年鉴》上发表的题为《政治经济学批判大纲》的论文对马克思发生了决定性影响，比恩格斯本人所谦逊地承认的要更大些。恩格斯在文章中批判了资本主义的不合理和无人性。恩格斯论证说，资本主义

① 《卢格通讯集》，第1卷，第343页。

② 《马克思恩格斯早期著作选》，第1卷，第507页。

造成了财富的集中，使财富集中在少数几个人的手里，将人分成两个敌对集团，而且由于加剧了资产阶级和无产阶级之间的斗争，必不可免地要引起共产主义革命。1844年8月底，恩格斯在他由曼彻斯特回德国的归途中在巴黎访问了马克思（自《德法年鉴》出版以来，虽然他们曾有过书信来往，但一直没有见过面），他们发现彼此的看法非常一致，因而决定密切合作，马克思则开始研究从布阿吉尔贝尔到让·巴蒂斯特·萨伊和詹姆斯·穆勒的一些主要的经济学家。我们可以从马克思1844年底左右写于巴黎的《经济学一哲学手稿》中看到这些匆促写成而篇幅长短不一的涉及各个领域的研究成果。该书开始部分都是些古典经济学家著作的摘录，结尾是对黑格尔辩证法的批判，它的核心乃是关于私有财产、劳动异化和金钱的几节。

马克思参加过一个自称为“正义者同盟”的团体的会议，他与巴黎工人们的偶然会见，给他留下了深刻的印象。他在《经济学一哲学手稿》中写到他们时说：“人与人之间的兄弟情谊在他们口里不是空话，而是真情，并且从他们那里，由于劳动而变得粗犷的容貌上向我们放射出人的高贵精神的光辉”^①。但是，马克思实际上从来没有参加同盟，因为他不赞成他们的那种把法国社会主义和德国哲学生拼硬凑的混合物。他当然也象恩格斯一样认为秘密结社妨碍组织普遍的工人运动，而且还会给政府找到镇压的口实。在此同时，马克思与海涅非常友好，而当他不得不离开巴黎时，他曾说海涅是他最不愿离开的人。海涅曾对圣西门提出的社会问题很感兴趣，但是对无产阶级革命却总是抱着矛盾的态度，他的贵族倾向使他实际上害怕这种革命，同时又在理论上认为这种革命是不可避免的和必须的。

^① 马克思：《1844年经济学一哲学手稿》，中文版，人民出版社，1979年，第93—94页。

马克思与恩格斯合作的第一个成果是《神圣家族》，副标题为《对批判的批判所做的批判》^①，这是对柏林青年黑格尔派而特别是对布鲁诺·鲍威尔所作的长篇反驳。马克思恰恰在已经摆脱了以前的青年黑格尔派同伴们的影响而揭开了在他看来更富有成果的研究领域的时候，却要花时间写这样一本巨著，这似乎是奇怪的。但是，这只不过表明哲学的论争在当时仍然居于支配的地位。格奥尔格·荣克曾经常把鲍威尔的刊物《文学总汇报》送给马克思，催促他写一篇详细的批判文章。《文学总汇报》八月号刊登文章攻击共产主义是精神经常与之斗争的“群众”。马克思也在《经济学—哲学手稿》中预告要对鲍威尔的观点进行总的批判^②。也许，促使他写《德意志意识形态》的愿望是“清算我们以前的哲学思想”。然而，其主要原因是想抨击和揭露马克思和恩格斯仍然认为是重要的见解：青年黑格尔派鲍威尔柏林小组这时在德国是唯一的激进派代言人，而且被认为是巴黎小组的直接敌手。但是马克思和恩格斯已经不必操心了，因为在《神圣家族》发表以前，鲍威尔兄弟的杂志已经停止出版，“自由人”也已经不再集会了。1845年1月，由于《前进报》刊登批判弗里德里希四世的文章，普鲁士政府提出抗议，基佐政府把马克思驱逐出了巴黎。这样，到1844年末，青年黑格尔派运动作为一支首尾一致的力量已经不复存在了。

① 因为给马克思、恩格斯的一个回答叫做《对批判的批判所做的批判的批判》，所以“批判”事实上还是日期的一种次序。

② 马克思：《1844年经济学—哲学手稿》，中文版，人民出版社，1979年，第109—110页。

第一章 布鲁诺·鲍威尔

一、鲍威尔的生平和著作

鲍威尔兄弟(布鲁诺、埃德加和埃格伯特)是法兰克农民的后裔，他们的父亲做过描绘瓷器的画匠。他们家庭的生活看来相当优裕。他们在夏洛腾堡有一所很大的住宅，后来鲍威尔兄弟把这个地方做了他们的出版社。据埃德加说，祖父曾遗留给他一笔年金。

布鲁诺·鲍威尔在黑格尔逝世前的三年间曾经跟他学习神学，并于1829年经黑格尔推荐，以题为《论康德哲学的原则》的拉丁文论文获得哲学奖。1834年，布鲁诺在柏林任神学讲师并且在讨论施特劳斯的那部引起热烈争论的著作《耶稣传》的过程中初露头角。亨斯腾贝尔格主编的《福音派教会杂志》邀鲍威尔撰写评论此书的文章，亨斯腾贝尔格当时在柏林做神学教授，而且是正统虔信派的很有势力的头头。施特劳斯否认上帝在一个单个人的身上显现的可能性，他认为耶稣不过是对上帝在整个人类中化为肉身的一种幻想的表象。福音书被他解释为早期基督教团体对救世主的期望的产物。鲍威尔在他的评论中则力图从纯理论上证明福音书的史实性，1838年又继续从同样的观点写了两卷本的《旧约的宗教》。

但是，不久，鲍威尔却进展到一种不是为宗教信念辩护而是要摧毁宗教的激进的批判。这个进展不是在批判的方法上，而是在批判的对象上。以前的批判只是指出过去的宗教观念有缺陷，与完满和谐的发展相矛盾，现在的批判则着手证明任何宗教都是荒

谬的。批判已经成为既是内在的又是外在的批判。布鲁诺在1840年写的一篇自传中说，黑格尔的信徒们曾经“象在天国里享福的诸神一样带着古老的宁静生活于观念的领域之中”，但是随着施特劳斯那本书的出现，“思想的雷电就袭进了观念的王国，打破了幻梦”^①。他接着说，柏林的批判家们如何使施特劳斯著作的一个评论者（按指布鲁诺自己）成了出名的人物，而这个评论者其实“还在观念同直接现实或经验意识世界的统一这种最神圣的梦幻中呓语着，甚至要把他的梦想送给一份专门的刊物去发表”^②。鲍威尔思想的演变开始于1839年，这一年鲍威尔在一篇攻击亨斯腾贝尔格的论文中提出了挑战，该文旨在表明黑格尔派和正统教派在对待圣经的态度上彼此间有一道不可逾越的鸿沟。结果，那位具有黑格尔主义倾向的文化大臣阿尔滕施坦为了庇护鲍威尔而不得不把他遣往波恩。不过，鲍威尔在这里倒是觉得更不惬意，而且失掉了同柏林青年黑格尔派伙伴们的交往。1840年，他出版了《普鲁士国家教会》一书，他在该书说，由于1817年加尔文教会和路德教会的联合，国家教会已经丧失了压制批判的权利。宗教决不能独立存在，而必须存在于国家之内，国家乃是理性的真正的所在。经过长时间的犹疑和内心的斗争，鲍威尔根据他在《约翰启示录批判》（1840）和《对观福音书作者批判》（1840—1842）中得到的结论终于同基督教完全决裂了。鲍威尔认为，福音书上记载的东西并不是历史事实的忠实记录。他不象施特劳斯那样认为福音书上记载的一切东西具有同等的价值，而是经过细密的研究来确定它们的年代顺序。鲍威尔认为，福音书上的故事反映了福音书作者们个人的思想，他们都只是表现了人类自我意识所经历的一些阶段而已。这些过渡的阶段曾以制度的形式固定下来。鲍威尔认为，他的著作就

① B. 鲍威尔：《普鲁士福音派国家教会和科学》，莱比锡，1840年，第2页。

② 同上，第3页。

是把基督教与自我意识的当前阶段相对照而揭露其不合理性。因为基督教在开始的时候不论如何革命，但是现在已经过时了而且成为进步的障碍了。这种激烈的批评，再加上弗里德利希·威廉四世刚刚继承王位，新任文化大臣艾希霍恩又决不象他的前任那样同情黑格尔主义，这一切就足以使鲍威尔被解除在波恩大学的教席了。这件事促成了鲍威尔思想发展和整个青年黑格尔派运动的危机。鲍威尔立即写了《自由的正义事业和我自己的事业》一文捍卫其与国家对立的立场，另外还写了一篇论宗教和政治的关系的论文《犹太人问题》和一篇前所未有的最激烈的攻击基督教的论文《被揭穿了基督教》。鲍威尔确信，他在精神方面所引起的革命，也会在实践中引起一场革命。然而，当他的事业并没有取得多少支持，在1842年底和1843年初各家重要报纸被政府轻而易举地加以取缔的时候，鲍威尔又改变了他的观点，断定革命的时机尚未到来，而专心致力于一种没有直接政治目的的批判了。1844年他和乃弟埃德加创办了一份评论性刊物《文学总汇报》，但是不到一年就停刊了，鲍威尔对青年黑格尔派运动的贡献也随之而告终结。布鲁诺·鲍威尔虽然和乃弟埃德加不同，仍然忠实于他对基督教的见解，而且有时是在极困难的环境下继续进行研究，但是他后来在政治上变得极端保守，竟与俾斯麦最心腹的顾问之一赫尔曼·瓦根纳携手合作了^①。

^① 由上面所述可以明白看到，鲍威尔的思想是有一个发展过程的，如果引证他某一部分作品中的话作为他的思想的全体，就会得出错误的结论。这里值得特别指出的是悉尼·胡克的《从黑格尔到马克思》一书，这是英文著作中相当详细地论及鲍威尔的唯一的一本书。由于胡克未能把鲍威尔的著作同作为一个政治运动的青年黑格尔派联系起来考察，而特别是未能把1842—1843年激进主义的失败所引起的鲍威尔世界观的转变考虑在内，该书的论述就全盘皆错了。胡克这本书的副标题是：“马克思思想发展之研究”，但实际上书中所讲的东西却是与此正好相反的；胡克讲的是马克思在1844或1845年的思想立场，而且把这一立场同青年黑格尔派的各种观点相对照。关于布鲁诺·鲍威尔，情形尤其是如此。马克思在1845年以《神圣家族》为题发表的对鲍威尔的

二、鲍威尔和黑格尔

关于鲍威尔的思想与黑格尔思想的关系问题，是一个众说纷纭的问题。最近发表的一篇文章说：“凡是对黑格尔有深刻知识的人都承认，鲍威尔是黑格尔的一个好学生，他以自己的优美明晰的方法把老师的辩证法用来更好的理解一个历史的阶段”^①。古斯塔夫·迈耶尔的长篇论文仍然是了解青年黑格尔派的主要著作，他也说：“鲍威尔巧妙地掌握了黑格尔的辩证法”，辩证法是“为他这种类型的精神创造的”^②。

但是，这种观点是完全错误的。诚然，在许多方面，鲍威尔是忠实于他的老师的精神的。他的哲学的中心概念——“自我意识”的概念——是从黑格尔的《精神现象学》来的；黑格尔也曾为基督教的教条提供哲学的说明，并且也把历史的情况描写为暂时的、本身带有未来变化因素的东西。鲍威尔和黑格尔关于辩证法的概念

批判只涉及鲍威尔的《文学总汇报》，鲍威尔在办此报时已经放弃了建立一种行动和革命哲学的思想，而这个思想是他在1841—1843年间宣传过的，尽管是从唯心主义观点出发的。就此而言，马克思的评论与胡克此书所讨论的时期是不相干的，但胡克正是以马克思的这些评论作为向导的，而要了解马克思的对手的观点，马克思又是一个出名的坏向导。此外，马克思在《神圣家族》中所关心的显然只是要强调他与鲍威尔的分歧点而不是他们的共同处。然而，胡克不仅没有考虑到鲍威尔著作的早期阶段，而且把它同“纯粹批判”阶段混为一谈了。例如，在谈到鲍威尔的革命批判的“理性的恐怖统治”那一节中，胡克从1844年的《文学总汇报》上摘了一段话（如胡克所说，这段话甚至不是鲍威尔写的，而是他的学生施里加写的），就推想鲍威尔在更早的时候就一定会放弃革命批判的思想了。不管马克思在《神圣家族》中对鲍威尔的攻击是否正当，重要之点在于，马克思在那里讨论的是鲍威尔当时的观点，即1844年所谓“纯粹批判”时期的观点，但是如鲍威尔本人后来抱怨的那样，马克思认为这些观点代表了鲍威尔的全部思想发展，从而把鲍威尔在1840—1843年所写的远更重要、影响更大的著作抛置不论了。

① G., A. 范·登·贝尔格·范·艾辛加的文章，载《年鉴》第4期，米兰，1964年。

② G. 迈耶尔的论文，载《政治杂志》，1913年第46页。

是有根本分歧的。黑格尔的辩证法无疑地是一种晦涩难懂的东西，遗憾的是人们对于它的种种讨论并没有阐明它；不过它的某些要点总还是可以讲清楚的。辩证法是一个过程，同时又是一种发展，即从一种事物状态引向另一种更高或更完满的状态。但是后者并不排斥前者，前者仍然是后者的一个部分。黑格尔用来表示这种过渡的词是扬弃。对于扬弃，他自己是这样解释的：“扬弃在语言中，有双重意义，它既意谓保存、保持，又意谓停止、终结。保存自身已包括否定，因为要保持某物，就须去掉它的直接性，从而须去掉它的可以受外来影响的实有”^①。然而，鲍威尔则把辩证法变成一种纯粹否定的东西：较后的事物状态不是在先的片面的事物状态之完满的表现，而是它们的否定，而且在极端的情形中正是它们的针锋相对的对立面。对辩证法的这种看法在青年黑格尔派运动中愈来愈被强调，而在巴枯宁《德国的反动》一文（以尤勒斯·埃里萨德的笔名发表于1842年的《德国年鉴》）中得到了典型的表达。对辩证法的侧重点做这样的改变，在象鲍威尔那样大力赞美启蒙运动和法国革命的人是不可避免的，他在自己的作品中曾力图反映启蒙运动和法国革命的气氛而且做得相当成功。卢格称他为“神学的罗伯斯庇尔”^②，切什考夫斯基曾提到他的“科学的恐怖主义”^③。当然，鲍威尔对启蒙作家的一些观点是有保留的，例如他们的思想仍然有自然神论倾向，他们不了解宗教象人类精神的一切造物一样是一种历史的现象，他们把人看成过于受自然制约的东西。但是，启蒙运动“解决了一般宗教和人道的问题”^④。鲍威尔的语言虽然完全是黑格尔主义的，但是他那尖锐的论辩和

① 黑格尔：《逻辑学》上卷，中文版，商务印书馆，1966年，第98页。

② A. 卢格：《通信集》第1卷，第281页。

③ A. 冯·切什考夫斯基：《上帝与再生》，柏林，1842年，第97页。

④ B. 鲍威尔：《今日犹太人和基督徒成为自由人的能力》，载赫尔维格编《来自瑞士的二十一印张》论文集，苏黎世和温特图尔，1843年，第2卷，第62页。

战斗的精神却是从18世纪得到很大激励的。

鲍威尔对辩证法的看法与黑格尔的分歧还有另一个方面。黑格尔极力坚持思维和存在的统一性，而鲍威尔和一般青年黑格尔派则赋予思维、人类主体的思维以首要的地位。在他们那里，仅仅保留了黑格尔同一哲学的主观方面。

鲍威尔的论文《对无神论者和反基督者黑格尔的最后审判》，是青年黑格尔派对黑格尔的看法的一个典型，也是他们特有的文风的一个小小的杰作。在这篇作品中，鲍威尔力图表明他自己的观点实即老师黑格尔的观点。这也是一篇极有趣的作品，这位匿名的作者假装成一个正统的虔信派教徒，并且假装去警告他的宗教同伴不仅要反对青年黑格尔派，而且要反对黑格尔本人。此书原版异常引人注目，因为它使用了各种各样的印刷技术，甚至使用了标明不同段落的符号来表示最大限度地强调哪些话。这篇论文的副标题是《最后通牒》，实际上是要向一切敌人指明黑格尔哲学的真正本质。鲍威尔发挥了这样一种观点，即把黑格尔区分为“公开的”黑格尔和“秘密的”黑格尔，也就是把黑格尔所说的东西或表面上是他说的东西同黑格尔体系的真实本质区别开来。鲍威尔说，在青年黑格尔派和老年黑格尔派之间的确是有差别的，但是，“如果我们回头看一看老师的学说，那末，从根本上来说，后来的学生们是没有提出任何新东西的，勿宁说他们是把老师用以掩饰自己主张的那一层外衣给剥掉了，使这个体系赤裸裸地显示出来了”^①。黑格尔对上帝以及哲学和宗教的统一谈得很多，但是这欺骗不了什么人。施特劳斯把黑格尔的思想发展成一种泛神论；但是更危险的是“把宗教看做仅仅是自我意识对自身的关系这样一种宗教观，而这一点是任何一个愿意仔细考察的人都看得一清二楚的”^②。黑格尔在这个领域中的巨大贡献在于他曾尽力调和和哲

^{①②} 《对无神论者和反基督者黑格尔的最后审判》，第149、151页。

学和宗教,然而没有成功。神学家们和宗教界的人士曾经对“泛神论”大喊大叫,但是黑格尔派在各种调和的道路都试探过并发现此路全都不通之前,对他们的叫嚷是根本不予理睬的。现已表明,哲学和宗教是不能相容的,而且必须承认,黑格尔的哲学体系是泛神论,甚至不仅是泛神论^①。鲍威尔要证明的是黑格尔本人如何毁灭了宗教的观念,而无限的自我意识如何是唯一永存的东西。在政治的领域中,黑格尔哲学的本质也被认为是同样激进的。黑格尔的理论被说成是“革命本身”,黑格尔本人则被说成是“比他所有的学生加在一起更伟大的革命者”^②。

卢格是极力赞扬《最后审判》一书的人,他说这是一篇具有世界历史重要意义的著作,是“同黑格尔主义的一切旧传统不可避免的决裂”^③。卢格曾以为《最后审判》是费尔巴哈的作品,费尔巴哈驳斥了这个说法,他认为《最后审判》是支持黑格尔的,而他本人是反对黑格尔的^④,在这一点上费尔巴哈倒是看得更准确的。

在这一时期的其他著作中,鲍威尔也达到了同样的结果,不过由于掺入了颇有费希特主义色调的因素,他对黑格尔的看法略有改变。诚然黑格尔有时说自我意识是受实体即独立于精神的物质的制约的,但是他的体系本身却纠正了这种观点。从他自己的那些原理中必然得出实体是自我意识的自由创造和不断更新的产物的结论。如果说黑格尔偶而似乎过分重视对实体的认识,那么这只是因为他想要弥补一下唯理论的那种空虚的自我。然而(这也就

① 参阅卢格编:《当代德国哲学和政治报刊轶事集》,苏黎世和温特图尔,1843年,第2卷,第131页。

② 《对无神论者和反基督者黑格尔的最后审判》,第171页。

③ 费尔巴哈:《通信和遗作》,格律恩编,莱比锡和海德堡,1874年,第1卷,第337页。

④ 同上。

是鲍威尔的解释之略有别于《最后审判》的地方)黑格尔本人并没有完全意识到他的体系所带来的后果。鲍威尔说:“正是最近几年的争论使黑格尔体系得到完成。”黑格尔打算把某些原则和能力同人的自我意识分裂开来,但是现在的批判已经指出,自我意识是涵盖一切的,是宇宙间唯一能把万物纳入自己轨道的力量。不过,鲍威尔要得出的结论同《最后审判》是一样的,即认为“真正的黑格尔”用“无神论、革命和共和主义”教导了青年黑格尔派。

对于黑格尔思想的这种解释,究竟在多大程度上是真实的,这一点并不重要。我们也许可以说,鲍威尔的这种解释是很不正确的。鲍威尔在谈到宗教的时候只考虑到黑格尔对宗教的历史批判,而没有考虑到黑格尔在《精神现象学》的结尾讲绝对知识之前对宗教的更为完整的论述。另外,在黑格尔对人类精神发展的描述中,鲍威尔的那种完全主观的自我意识(黑格尔会把它归入主人意识,而这种意识是不能发展的)甚至是在“不幸意识”之前就出现了的。但是鲍威尔的目的根本就不是对黑格尔的原著做精确的注释,而是要指出黑格尔思想中对未来有重要意义的那些方面。他对辩证法的解释无疑是为整个青年黑格尔派所接受的了的。

三、鲍威尔和基督教

鲍威尔对基督教的看法可大致概述如下:

历史是代表着人类自我意识的辩证进展的,而基督教是在一定的历史阶段出现的,因此它不可能是人类自我意识发展的终结。诚然,人的自我意识随着基督教的出现而向前迈进了一步,但是既然基督教使人类服从一个任性的上帝及其无意识地创造的教条,既然人类现在已经意识到自己的独立性,那末基督教在今天就成了普遍自我意识的最严重的障碍。鲍威尔对福音书原文做了精密

的考证，以发现其中的矛盾并证明它们是个别富有想象力的头脑的自由创作。他还指出了古代罗马帝国时期的世界状况如何有利于基督教的产生，并对基督教的特征做了一般的描述。

福音书是怎样产生的呢？鲍威尔认为，每一篇福音书的背后都存在着某个人物。但是福音书的作者并非仅仅把传给他的东西记载下来而已，他就是这些福音故事的创造者。基督教的起源应当归功于马可福音最初的作者的天才。这篇福音乃是它的作者所创造的一个艺术作品。鲍威尔认为，一篇作品如果同时也是一个艺术创作，这一点不仅影响作品的内容，而且创造它的内容。基督教团体只知道基督的生死和复活。他们希望对基督了解得更详细些，而福音书作者就提供了这种细节，并通过这些细节阐明了那个时代的精神。

在鲍威尔看来，当时促使基督教出现的世界状况是怎样的呢？在这一点上鲍威尔表明他自己真正是黑格尔的学生，为了解释福音书，他集中注意的恰恰是黑格尔在《精神现象学》中归之于“自我意识”的那个思想发展阶段；亚里士多德以后的希腊哲学阶段。诚如马克思所指出的^①，鲍威尔在这方面的全部工作乃是对黑格尔的“不幸意识”的注释。在鲍威尔看来，这种“不幸意识”是基督教的真正基础。他们的个人主义在城邦世界解体的时候，把人们从一切社会纽带中解脱出来，从而为基督教的普遍统治铺平了道路。罗马世界已经奠定了个体性的原则。罗马皇帝集一切权利和利益于一身，能够把各个公民个人联系起来的任何东西都荡然无存。人们对自己丧失了信心，怀疑自己有能力享受正当的政治生活。从这个背景来看，鲍威尔认为基督教是“对这种无信仰状态的宗教的表达……和政治关系、市民关系瓦解的一种奇妙的反映”^②。它

① 《马克思恩格斯全集》，柏林，1927年，第1部分，第1卷，第2分册，第308页。

② B. 鲍威尔：《犹太人问题》，第47页。

表现了“古代人对自己的厌恶”^①和“古代人由于其政治制度、艺术和科学的消失而引起的恐惧”^②。

罗马人的世界统治和希腊哲学的影响并不能使人真正得到解放，因为宗教对人的意识还有巨大的影响。因此革命必然在宗教的范围内发生。在这个仍然是异化的领域中，先前的那些限制都消除了，宗教的异化乃能变为完全的异化。从下面这一段生动的引文中我们可以很好地了解到鲍威尔的观点，他说，随着基督教的出现，“自我成了一切而又一无所有，它成了普遍的力量而又在世界的毁灭面前感到惶恐，由于失去了什么而感到失望；这个空虚而又吞噬一切自我害怕它自己，它不敢想象自己就是一切和普遍的力量，就是说它还是一个宗教的精神，并且完成了自己的异化，因为它把自己的普遍力量作为一种异己的力量与自己相对立，并且在这个力量面前为求保佑和赐福而战战兢兢地工作。它把弥赛亚看做使它得以存在的保证，而弥赛亚实际上不过代表了它自己的过去，那是一种普遍的力量，不过这种普遍的力量就是过去的它自己，在这种普遍的力量中，一切自然的感觉，家庭、民族和国家生活的伦理规则，以及艺术感都消失了”^③。

鲍威尔对基督教的态度就是这样一种矛盾的心理。一方面，他认为基督教是人类发展的一个必然的阶段，但需加以揭露和谴责。另一方面，他又认为基督教同先前的那些宗教相比是一种前进和进步，同时又是最坏的宗教。鲍威尔对基督教的必然性做了如下的解释，他说：

“〔基督教的〕这些矛盾无论看来是多么反常，却并不是反常的；这些矛盾无论看来是多么违背人的本性，然而它们却正是人的

① B. 鲍威尔：《被揭穿了基督教》，第 141 页。

② 同上，第 143 页。

③ B. 鲍威尔：《对观福音书作者批判》，第 3 卷，第 310 页。

本性的必然结果。它们是与自身相矛盾的，但是人在其历史发展过程中之所以与自身发生矛盾并且在他能够达到与自身的和谐之前将此矛盾推到了极端，则正在于人的本性和命运”^①。

基督教不仅是必然出现的东西，而且在某种程度上也是一个真正的进步。古代的宗教是把自然、家庭和民族精神作为神来崇拜的。在基督教中，人类则从对自然的这种依附中解放出来了。在这里，犹太教是基督教的先导，因为它对上帝创世的信仰表明了世界对人的意识的依存性。基督教认为万物皆有人性，因而采取了一种更有人性的观点，尽管这种观点仍然是宗教形式的。

但是，如果说基督教是普遍的，没有先前那些宗教的局限，那么，它同时又是最坏的宗教：“基督教是向人们许诺得最多即许诺了一切而又收回得最多即剥夺了一切的宗教”^②。鲍威尔试图这样来解释基督教的这种矛盾现象，即一种宗教意识愈是接近真理，它就愈是脱离真理。为什么呢？这是因为，作为宗教，它把只有在自我意识中才得到的真理同自我意识分离开来，并使之与自我意识相反对，好象这种真理乃是某种与自我意识相异的东西。作为相异的东西而与自我意识对立之物，不仅在形式上与自我意识相分裂（就其在自我意识之外而言，它是在天上的或者包含着久已过去或远在未来的事件的内容），而且这种形式上的分裂又被一种同构成人性的一切事物之本质的实在的分裂所支持。一旦宗教达到了以人为其内容的时候，这种对立就达到了顶点。在古代，宗教异化的程度还是隐而不显的，鲍威尔对于这种类型的宗教做过生动的描写：

“大自然的景色使人消魂夺魄，家庭的纽带具有一种迷人的吸

① B. 鲍威尔：《被揭穿了基督教》，第 138 页。

② B. 鲍威尔：《现代犹太人和基督徒成为自由人的能力》，载赫尔维格编《来自瑞士的二十一印张》第 69 页。

引力，而民族利益则使宗教精神对其崇拜的神物产生一种热烈的期待。人类精神在这些宗教的仪式中套上的锁链是用鲜花环绕着的，而人则把自己作为牺牲献给那些被点缀得惊人妙绝的宗教神物。这些锁链使他被欺骗而看不到宗教仪式的残酷”^①。

与此相反，在基督教中，上帝的儿女们的自由也就是从尘世的一切重大利益，从一切艺术和科学等等解脱出来。这是一种非人性的自由，在这种自由中，只有通过精神力量的运用和发挥才能获得和保持的东西都丧失了。这种自由是一种被赐予的礼物，然而你必须以无条件的服从来接受它。因此这种自由是在一种权力统治下的没有限制的奴隶制，对这种奴隶制的统治是不可能表示抗议的。因此，在基督教中异化就成了彻底的异化，这种彻底的异化乃是自我意识前进的最大障碍。

四、自我意识和批判

关于自我意识的哲学是从1840年以来的柏林青年黑格尔派思想的中心。它是以黑格尔的这一思想为根据的，即认为意识经过一系列的中介而达到对其在思维总体中的地位的认识。但是鲍威尔不满足于黑格尔对这个问题的解决。在他看来，费希特的自我和斯宾诺莎的实体仍然没有得到调解，历史的真实动力究竟是人还是绝对，还不清楚。总的来看，鲍威尔是倾向于前者的，虽然有时他谈到自我意识，又好象认为它是一种独立于人的精神的力量。

鲍威尔的自我意识概念的本质是发展：自我意识一旦在一种形式、一种实体中得到实现，这种形式、这种实体就成为进一步发展的阻碍而必须由一种更高的形式取代之。例如，在宗教领域中

^① B. 鲍威尔：《对观福音书作者批判》，第3卷，第309页。

要达到自我意识就须认识到宗教的对象实际上是人的主体所创造的。自我意识所追求的乃是愈来愈大的普遍性；到了最后，阻碍自我意识发展的那些障碍都将推倒，凡是被割裂了的都将统一起来。真理就是自我意识的发展，就是具有普遍性的自我意识。所需要的只是创造一种使自我意识能够自由前进的环境，而这种环境已由哲学最近的发展做了充分的准备。鲍威尔有点自相矛盾，认为他的自我意识哲学是“唯物主义的真理”，意思是说，唯物主义已经最后摧毁了宗教对人的精神的统治，从而为自我意识（斯宾诺莎曾经把它作为“实体”模糊地谈到过）之成为一切的一切铺平了道路。因此再提出自我意识的目的是什么，它要达到什么结果这样的问题就是毫无意义的了。因为它就是一切的源泉，它创造和破坏一切，它存在于自身的运动之中，而且仅仅在这种运动中才有其目的和同一性。借用斯宾诺莎的一个说法，它是真正的“自因”（*Causa sui*）^①。

马尔海内克曾经把自我意识这个极端难以捉摸的概念叫做“潘多拉的盒子，从那里面什么东西都能取出来的”^②，不过我们只要对达到自我意识的手段——批判——做一考察，那么这个难以捉摸的概念也就可以稍稍清楚一些了。批判这个词是青年黑格尔派运动的一个经常的战斗的口号。批判是把对象改变为自我意识的活动。自我意识及其进展包容一切，因为自我意识代表宇宙的统一和力量。它的目标是扫除阻挠历史前进的一切障碍。但是批判并不总是消极的：“迄今为止历史并未产生任何不被批判的烈火所烧毁的真理，但是它现在通过批判所能产生的最高的真理，即人、自由、自我意识，则是最不可能阻碍批判和历史前进的真理，因为

① 鲍威尔：《被揭穿了了的基督教》，第160页。

② 马尔海内克：《关于黑格尔哲学在基督教神学中的意义的讲演录导言》，柏林，1842年，第37页。

这个真理不是别的，就是那最后的无限制的发展”^①。批判也不是纯粹主观的东西，它的进展不是它自身内在固有的，而是依赖于它所处的总的状况。鲍威尔在《对观福音书作者批判》导言中对于他所说的批判做了极明确具体的说明。超出某个阶段而向前发展，“如果这是一种真正的发展，就必须以对出发点的认识和扬弃为中介，就必须由文字本身的内在性质来证明。这个中介不是批判又是什么呢？批判之导致自我意识的普遍性，不正是由于它在文字中，在肯定的东西中认出了自我意识的规定性吗？”^②一方面，批判是某一特定哲学的最后成就，因此这一哲学必须从仍然限制其普遍性的肯定的方面解放出来；另一方面，批判是一个前提，没有这个前提，哲学就不能达到自我意识的最后普遍性。鲍威尔说，不是历史向我们走来，而是我们自己的活动必须把我们带向历史。这种活动就是批判。

不要把鲍威尔对批判的作用的这个看法同他在1842—1843年的激进运动失败之后所持的看法混为一谈，这一点很重要。M.卢贝尔把鲍威尔所说的批判称为“天意命定的思想家们的最高法庭的纯理智活动”^③，颇足表示1844年时鲍威尔态度的特征，但是这个说法决不能代表他前些年的观点。鲍威尔在概述他所理解的黑格尔的立场时写道：“宗教的关系只是自我意识的内在的自我关系，所有那些看来是独立于自我意识的力量，无论是实体还是绝对观念，都不过是被宗教幻想所对象化了的自我意识的不同阶段”^④。从鲍威尔的观点来看，他的哲学曾经是一种革命的哲学。但是既然鲍威尔认为历史是自我意识的过程，而自我意识是由批判所构成

① B. 鲍威尔：《犹太人问题》，第81页。

② B. 鲍威尔：《对观福音书作者批判》，第20页以下。

③ M. 卢贝尔：《论马克思思想的发展》，巴黎，1957年，第92页。

④ B. 鲍威尔：《对无神论者和反基督者黑格尔的最后审判》，第151页。

的,这种观点就使得他过高估计了自己思想立场的重要性,而且以为仅仅从他的论文所发生的影响就可以产生出实际的结果来。这个观点也就是青年时代的黑格爾的观点,他认为:“思想的王国一旦发生革命,现实就维持不住了”^①。因为批判就是把理论用之于现实的活动,是对现存事物的批判的否定。这就是鲍威尔给马克思的一封信中所说的“真正理论的恐怖统治”,它的任务是“清扫地基”^②。这种批判不是纯粹否定的。不错,有时鲍威尔的话听起来象是在鼓吹单纯的破坏,例如他在给埃德加的信中说:“我已彻底完成了批判,使批判摆脱了任何肯定的因素”^③。但是在另外的一些地方,鲍威尔所说的这种否定又似乎只是一个先行的步骤。然而,重要的问题是:鲍威尔所期望发生的是一种什么样的革命?他认为他的工作会怎样影响这场革命?他是不是象人们匆匆浏览一下他的某些论著时所设想的那样,真的认为观念能够创造革命或者能够改变一切有关的事物?如果这样,马克思的批评岂不是很有道理了吗?马克思说,这种要改变人的意识的要求不过是要求以不同的方式解释现实,因而实际上是承认现实^④。这里有两点首先应当明确:第一,鲍威尔的论题有时使他不得不过远地离开现实,因为他所关心的主要是抨击纯属非尘世的路德教;第二,鲍威尔著作的风格,他的那些充满了过分尖刻的对偶语,给人造成一种匆促印象的浮夸的文章,在后日的读者看来的确是太尖锐,太夸张了。但是如果考虑到了上面这样两点,那末,鲍威尔就不会使人觉得是一个纯粹的梦想家,一个思想万能的信奉者了。他所关注的是人、人的本质和人的幸福。关于异化的思想就包含着对于人之所以为人的本

① 《黑格尔通信集》荷夫迈斯特编,汉堡,1952年,第1卷,第253页。

② 《马克思恩格斯全集》,柏林,1927年,第1部分,第1卷,第2分册,第247页。

③ 《布鲁诺·鲍威尔和埃德加·鲍威尔通信集》,夏洛腾堡,1844年,第133页。

④ 《马克思恩格斯全集》,中文版,第3卷,第22页。

质的明白的观念。鲍威尔谈到自然界也表明他并不忽视物质的实在。他对基督教加以谴责的一个理由就是它“违反自然”，在《被揭穿了的基督教》一书中他遵循霍尔巴赫的观点，强调要从感官和自然规律提出论据。他对基督教之前的“自然”宗教抱有同情感，因为它把人所特有的人性的东西表现为一种客观的物质的存在。从他对早期基督教的细致的研究可以看到，鲍威尔也是一位以严密的眼光观察历史的人。在他看来，人的自我意识的运动就是赋予历史以内容和意义的东西。历史是这样一个过程，在这个过程中人的精神变成了自己创造物的奴隶，又通过一种对立的发展而逐渐地抛弃这些虚假的偶像，达到真正的自我实现。因此，对于鲍威尔来说，批判不可能是目的本身，它必须同人类的当前需要联系起来，这就意味着它或迟或早要成为实践的批判：“行动，正如实践的对立面一样，是不可避免的，而且它也不仅仅是作为一种补充或间接的手段。不，理论的原则必须直接变成实践的行动……主要的目的必须是推翻现存的事物，因而哲学也必须在政治领域中从事活动和……攻击现状”^①。鲍威尔确实认为，历史并不等于观念的历史。他似乎曾经认为，历史本身的运动与人类思想的发展有密切的联系，但是并不依赖于它。关于这二者的确切的关系，他从未做过明确的说明，但是他的确也不象马克思那样乐观，认为建立起合理的物质条件，至少随着时间的推移就可以改变人的不合理的观念。在鲍威尔看来，观念具有一种自身的力量，而且必然为自身利益而要求战斗。诚然，这个领域中的胜利将会由历史来证明：

“我们希望完成我们的理论，以便最后为历史开辟一条新的道路”^②。“过去，理论曾经给了我们很多的帮助，即使今天，它仍然是

① B. 鲍威尔：《对无神论者和反基督者黑格尔的最后审判》，第82页。

② B. 鲍威尔：《自由的功绩和我自己的事业》苏黎世和温特图尔，1842年，第209页。

使我们自己和其他人得到自由的唯一的希望。历史是不受我们支配的，它的那些决定性的转折都是出乎我们计算之外的；历史将把理论所曾给予我们的自由提高为一种力量，这种力量将赋予世界一种新的形态”^①。

因此，鲍威尔认为理论是最强有力形式的实践，只是当他感到资产阶级并不赞成他的思想的时候，他才改变了这种观点。

五、异化

在鲍威尔的思想中，需要仔细考察的第三个和最重要的概念是异化的概念。作为一个神学家，鲍威尔所讨论的异化是宗教的异化。这种异化是由于人的意识的分裂和幻想而产生的，按照这种幻想，不仅存在着某种独立于人的意识的东西，而且人本身也是依赖于他自己的创造物的。人的意识与其创造的对象分裂愈来愈明显，这种紧张状态已变得如此不可忍受，于是一切最后的灾难就产生了完全的统一。

在鲍威尔看来，宗教是意识的一种分裂，在意识中宗教信仰成为一种独立的力量而与意识相对立。自我意识把自己变成一个对象，一个想象的独立的存在，一个事物——这是关于物化(Verdinglichung, reification)观念的一个较早的说法。在这种情况下，自我意识丧失了对自己的控制，把自己的一切价值都剥夺掉了，觉得自己在那个对立的力量面前是微不足道的。没有意识的这种分裂，就不可能有宗教意识。宗教意识剥夺了人自己的属性而将它们放到天国里去。总之，可以说宗教是对于已从自身异化了的自我意识的本质所抱的一种态度。鲍威尔是“自我异化”(Selbstent-

^① B. 鲍威尔：《自由的功绩和我自己的事业》，苏黎世和温特图尔，1842年，第224页。

fremdung, self-alienation) 这个词的创造者, 这个词在青年黑格尔派中间很快就流行了起来。

鲍威尔虽然认为这种异化在某种程度上是必然的和基于人的本性的, 但是他并不象费尔巴哈那样认为宗教信仰仅仅是人类本质的一个投影, 因而只要人把他创造的对象重新收回给自己就行了。鲍威尔认为, 异化是不容许这样简单的“收回”的。这些天国的对象和观念在宗教意识中有其根源, 这个事实就说明它们本身是畸形的, 支离破碎的, 而不是象艺术作品那样的和谐的纯粹人类的创作。更确切地说, 因为它是被分裂了的精神的作品, 是这种分裂的对象化, 所以它处于同自身的矛盾之中。各篇福音书之所以彼此矛盾, 与世事相背谬, 后来的教义之所以要远远撇开常识以至于只能作为一种神秘的东西来了解, 其原因就在于此。在他的最后和最激烈的一篇攻击基督教的作品中, 鲍威尔把他的论点讲得尖锐之至, 说人们所崇拜的上帝是他们自己幻想的、吹胀的、歪曲的反映; 上帝是人创造出来的, 然而是一个非人性的神。

鲍威尔的异化概念, 与费尔巴哈不同, 他并不认为只要在上帝和人这两个截然分明的极端之间作一选择就行了。鲍威尔的观点要微妙得多, 其影响也可怕得多。既然人的状况是被歪曲了的, 因而人的思想、人的愿望、人的上帝也是被歪曲了的。仅仅把神“还原”到人丝毫也消除不了罪恶, 除了人的自我意识发生革命, 是不可能达到这个目的的。

但是异化的状况并不是固定不变的。人类不可能完全丧失自己; 在世俗的事务中, 它仍然保持着自由, 而宗教意识由于同这种自由意识的联系也不能不发生变化。人类不可能完全被压抑下去, 它始终在努力争取与宗教相对抗的自主权。同时, 宗教要完成它的使命和本性, 就必须同自我意识愈来愈疏远化, 对它漠然不顾, 完全转向彼岸的世界。宗教改革时期, 人们只是宣布天主教是一

种欺骗。但是，宗教的真正根源，即没有独立自由的人民的幻想、自我欺骗，依然存在。的确，在新教中，幻想是彻底而无所不能的，它不是从外部而是从内部把人们囚禁了。在新教中，依赖感达到了顶点。因为在宗教被认为是人的本质的地方，人们就会发现在那里要掌握人自己的真正本质是最困难的。奇怪的是，鲍威尔认为宗教的这个非世俗的概念在理性主义的上帝概念中达到了极端。但异化既然是全面的，这就意味着一个完全的解放现在终于成为可能了。因此鲍威尔把世界历史分为两个部分：前半是异化和缺乏自由的历史，后半历史则是从现在开始的，是人的完全的恢复，先前的历史都只是为此做准备的。现时代乃是历史的转折点，完全解放之迫在眉睫造成了这个时代的“大灾难”的特征。鲍威尔在给马克思的一封信中说：“这场灾难将是可怕的，它必然是一场大灾难，我甚至要说它将是一场比伴随着基督教登上世界舞台而来的灾难更大的灾难”^①。因此，现时代所经历的乃是“同人类的最后敌人……同非人状态，同人类的精神枷锁，同人们所犯的反对自己的非人道行为，同一切罪恶中最难以容忍的罪恶”^②所进行的最后的斗争。

这种罪恶是“一切罪恶中最难以容忍的罪恶”，因为人虽然实际上不能不看到宗教信仰是他自己的产品，但是“当他正要用人的眼睛去看待它们时，他又闭上了眼睛，一头拜倒在他自己的产品面前”^③。现在人类完全解放的唯一障碍就是担心人类在完全争回自己之前一定会丧失自己，担心人类如果在上帝身上认出了自己的本质，人的本质就会不知怎么的从人身上跑掉了^④。不过，鲍威

① 《马克思恩格斯全集》，柏林，1927年，第1部分，第1卷，第2分册，第241页。

② B. 鲍威尔，《自由的功绩和我自己的事业》，第185页。

③ 同上，第17页。

④ 同上。

尔相信，他所率领的批判的先锋队已经使宗教最后完蛋了。批判已经“使人回复到自身”，宗教问题“永远被消除了”。留待人们去做的只是充分地宣传这个事实。

六、鲍威尔的国家观

鲍威尔持有一种完全是黑格尔主义传统的国家概念。在他看来，只有在国家组织之内，人才能与自身相统一。由自我意识所创造的国家乃是“自由的体现”^①。鲍威尔在柏林为招待巴登的自由派政治家韦尔克尔的宴会上曾经提议为黑格尔的国家概念干杯，这是促成他被解除波恩教席的一个原因，黑格尔的国家概念之“大胆、尖锐和自由主义远超过在南德意志流行的那些观点”^②。

但是，这个看法由于威廉四世的即位却成了问题。这位国王根本是一个浪漫派，这就是说，他认为只有在教会中才有神圣原则的启示，他想要使国家服从教会。然而，如前所述，鲍威尔对于基督教（特别是在涉及国家的地方）是抱着截然不同的观点的。尽管基督教属于思想发展的一个阶段，而现在已经变得陈腐因而只能阻碍未来的进步，但是鲍威尔也还是把它同原子化的市民社会联系起来。关于市民社会的特点，黑格尔以及鲍威尔在《犹太人问题》一文的开头都做过很好的描述，鲍威尔说：“需要是市民社会的强大动力。人人都利用别人来满足自己的需要……市民社会靠需要维持存在，并且永远在财富与贫困、匮乏与富足之间摇摆不定”^③。这种类型的社会把基督教这种个人自私、利己主义和完全主观性

① B. 鲍威尔：《基督教国家》，载《哈雷年鉴》，1841年，第537页。

② 《B. 鲍威尔和E. 鲍威尔通信集》，第163页。

③ B. 鲍威尔：《犹太人问题》，第8页。

的宗教作为自己的原则。资产阶级的立宪国家就是已升至最后阶段的宗教本质的政治表现。鲍威尔反对基督教，因为它使人彼此分离，使人与自己的真正本质分离。鲍威尔的目的则是使人的普遍本质得到统一和恢复。有一点可能使人感到困惑，即鲍威尔在《犹太人问题》中强烈支持自然权利思想，而这（如马克思指出的）实际上正是马克思所反对的这种市民社会的表现。我们认为，鲍威尔在这里是利用启蒙运动的语言来表达黑格尔的思想。就鲍威尔使用自然权利这个观念的情形来看，它并没有划定一个人可以在其中为所欲为的范围；在他那里，自然权利乃是这样一些权利，这些权利只有在可能使人彼此分离的一切偏见都被消除的时候才能得到。

因此，当鲍威尔和其他青年黑格尔派看到，与他们的愿望相反，正是那个同他们所希望于国家的一切相对立的原则在取得完全统治，可以想象他们是要大吃一惊的。

在波恩整个期间，鲍威尔曾力图通过自己的著作来防止发生他所担心的这种结果。他的攻击目标是“基督教国家”。在这种国家中，宗教成为或企图成为主导的因素。教会教条的影响遍及全部国家事务。拜占庭是这种国家的典型的例子。鲍威尔试图指出，在全部历史过程中，宗教（它宣称自己是神圣的，因而其作用是无限的）都是力图奴役所有其他的人类精神能力的。国家的目的是统一与和谐，而宗教则使人与自己分裂开来。如果宗教成了统治的力量，那末，人怎么能够希望从混乱中恢复过来呢？鲍威尔进而把教会描写为“异化了的国家本质”^①，只要国家还没有成为“自由的体现”，教会对于国家就是必需的。因为，正如宗教是对象化了的人的不成熟性一样，教会则是那种还没有勇气独立的不完善国

① B. 鲍威尔：《自由的功绩和我自己的事业》，第 40 页。

家的不完善性的实际表现。

鲍威尔的观点虽然随着时间而愈趋极端（埃德加则竟至拒绝任何形式的立宪国家），但是他最初却曾期望国王建立一个他所希求的那种类型的国家。在《普鲁士国家教会》（1840年）中他曾向威廉四世呼吁，说人民正在从王上那里期待着即将发生的历史转折的征兆。他重复黑格尔的话说，国家是自由和人道的最高体现^①，君主是国家主权的人格的表现和存在^②。鲍威尔在这篇著作的结尾说：“如果国家摈弃我们，但是我们并不摈弃国家，而是坚持国家的原则是最高的原则。最终的结果会表明我们选择的是一种较好的策略”^③。

当国家似乎在采取一种与他的愿望相反的政策时，鲍威尔又发挥出一种关于国家组织内部对立面的理论，认为“国家在未来的辩证的流变中，只要自我意识尚未体现在国家里面，国家与某一个别政府就决不会是一个东西”^④。换句话说，对国家可以进行批判而并不使其存在发生问题。但是，自我意识已经体现在里面的那种国家究竟是个什么样子，在鲍威尔的著作中并没有讲得很清楚。鲍威尔所要求的是“人们对于他们共同具有的本质的普遍承认”^⑤。为此目的，国家必须允许在一切领域中进行自由的探讨和研究。所有的人都须参与政治事务。鲍威尔认为，在共同利益和个人利益之间没有必然的矛盾。他称赞18世纪法国思想家强调自爱。人类的共同利益就是我的利益，人类的共同意愿就是我的意愿。没有集体，人就不可能有所作为。如果说鲍威尔并不急欲细致地描写他对未来的理想（这种倾向是青年黑格尔派从他们的老

① B. 鲍威尔，《普鲁士的基督教国家教会与科学》，莱比锡，1840年，第97页。

② 同上，第100页。

③ 同上，第135页。

④ 鲍威尔：《基督教国家》，载《哈雷年鉴》，1841年，第553页。

⑤ 鲍威尔：《犹太人问题》，第19页。

师黑格尔那里继承来的),那么,他对于达到这种理想的手段却是深信不疑的,他说:“理论……现在已经完成了它的任务,可以满怀信心地等待着历史的评判了”^①。

七、鲍威尔对马克思《博士论文》的影响

很遗憾,在马克思同鲍威尔保持亲密友谊的那段时间里,除了他在1841年4月因以获得博士学位的那篇论文以外,马克思没有留下其他的著作。因此,关于马克思和鲍威尔在1838—1842年期间的关系的性质,除了这篇论文,我们还必须根据别的来源加以确定。所幸鲍威尔在这一时期写给马克思的一系列书信保存下来了,这些书信表明他们的合作是极其密切的。马克思研究宗教和哲学的时期正是他同布鲁诺·鲍威尔友好的时期,而且他的研究无疑是受到了鲍威尔的鼓励的。当时鲍威尔在青年黑格尔派中是执牛耳的人物,他是“博士俱乐部”的成员(马克思一到柏林就参加了这个俱乐部),而且在俱乐部的各种辩论中无疑地起了突出的作用。鲍威尔即使在波恩的时候,也要回到夏洛腾堡去度假期。赫斯认为:“他是青年黑格尔派的首领”^②,而他的《对观福音书作者批判》一书则肯定使他占据了领导的地位,特别是在柏林。

1842年,即青年黑格尔派发生危机的这一年,切什考夫斯基说:“如果有人不说布鲁诺·鲍威尔不是哲学上的一个重要的非凡人物,那么这就好象说宗教改革不是一个重要的事件一样……布鲁诺·鲍威尔已经在知识的地平线上闪耀光芒,再也不可能把他遮住了”^③。卢格也给布鲁诺·鲍威尔极高的评价,并且把鲍威尔的

① 鲍威尔:《犹太人问题》,第115页。

② M. 赫斯:《哲学和社会主义著作集》,柏林,1961年,第381页。

③ 切什考夫斯基:《上帝和再生》,柏林,1842年,第93页。

各种见解作为 1841 年《哈雷年鉴》的中心。

由于鲍威尔所处的地位，可以料想到他一定会对马克思发生影响，这从我们所知道的马克思这一时期活动的一些材料也可证实。从大学的档案材料中我们知道马克思在听教师讲课方面并不是一个十分勤奋的学生，但是在 1839 年只有鲍威尔开的一门课他是不曾放弃的。鲍威尔确实很想在波恩见到马克思，他写信给马克思说：“要晓得，你得把那糟糕的考试应付过去才能完全致力于你的逻辑研究”^①。马克思曾希望通过鲍威尔在波恩大学谋得一个教席，而鲍威尔也曾建议他来讲课，他说：“如果明年冬天你不想在这里讲授赫尔梅斯学说^②，那末我就要自己开这门课了。但是，你对赫尔梅斯学说已经研究了这么长时间，仅仅这一个理由你就应该讲这个题目，这是不言而喻的”^③。不过，后来情况发生了变化，鲍威尔又反对讲授这个题目了。我们从鲍威尔（当时他在为马尔海内克所编新版《法哲学》做修订工作）给马克思的信中还不知道，马克思曾被邀撰写关于 K. P. 费舍《神的观念》一书的评论和对黑格尔《法哲学》的批判。这两篇著作都没有保留下来，不过它们似乎都是受到鲍威尔的鼓励而写的。鲍威尔本人也计划要与马克思合作出版一份杂志，其倾向从杂志的名称《无神论文存》就充分表示出来了。1843 年《曼海姆晚报》上所载马克思小传中说：“马克思是布鲁诺·鲍威尔的朋友，鲍威尔先前在波恩时曾欲同他合编一份哲学宗教杂志，该杂志是以鲍威尔《对观福音书作者批判》一书的观点作为基础的”^④。

这个计划没有实现，1841 年 10 月却出版了鲍威尔的《对无神

① 《马克思恩格斯全集》，柏林，1927 年，第 1 部分，第 1 卷，第 2 分册，第 234 页。

② 赫尔梅斯(Hermes)是波恩大学教授，他企图把天主教的教义同康德哲学综合起来，1835 年曾受到罗马教会的谴责。

③ 《马克思恩格斯全集》，柏林 1927 年，第 1 部分，第 1 卷，第 2 分册，第 239 页。

④ 《曼海姆晚报》，1843 年 2 月 28 日。

论者、反基督者黑格尔的最后审判》。马克思直接参予此书的写作是极不可能的，但是他与鲍威尔的密切关系却足以使某些人产生这种想法。荣克给卢格的信说：“你读过对黑格尔的《最后审判》了吗？假如你还不知道，我要告诉你一个秘密：这本书是鲍威尔和马克思写的”^①。

马克思同鲍威尔的关系如此密切，因此这一时期保留下来的他的唯一的一部大的著作《博士论文》带有很多鲍威尔思想的痕迹，就不足为怪了。鲍威尔对马克思的《博士论文》肯定曾提出过建议而且反对在序言里公开宣布无神论。马克思没有采纳这个建议，但是在这个序言中写的一段话却表明他是鲍威尔的学生。他说，哲学反对“一切天上的和地上的神灵，因为这些神灵不承认人的自我意识具有最高的神性。不应该有任何神灵同人的自我意识并列”^②。

马克思《博士论文》的题目（伊壁鸠鲁的自然哲学与德谟克利特的自然哲学之比较）是鲍威尔授意的，这一点似无问题。诚然，马克思在序言中曾提到他的朋友科本的著作《腓特烈大帝及其反对者》，认为此书对于亚里士多德以后的希腊哲学体系同希腊生活的关系有较深刻的论述。但是科本的书是1840年才发表的，而此时马克思的《博士论文》当已大部分完成了。有一种说法，认为马克思选择这个论文题目，是因为他觉得他对“整个”黑格尔哲学的关系与亚里士多德之后的希腊思想家对“整个”亚里士多德哲学的关系是相同的。这种说法没有什么根据；马克思本人肯定没有这样说过。使马克思注意这个时期的哲学史的，无疑的是鲍威尔，因为在黑格尔的《精神现象学》中这个时期是属于自我意识的阶段。根据马克思所说，他的《博士论文》的目的是要解决一个至今没有

① 《马克思恩格斯全集》，柏林，1927年，第1部分，第1卷，第2分册，第262页。

② 马克思：《博士论文》，人民出版社，1962年，“序言”第3页。

解决的希腊哲学史上的问题，并强调一下这样一些哲学体系对于希腊哲学的重要性，这些哲学体系的特征黑格尔一般地做了正确的规定，不过由于他的哲学史有一个大胆而庞大的计划，因而使得他不可能深入到个别的细节^①。

没有理由设想费尔巴哈对这个早期阶段的马克思有什么大的影响。如果有影响的话，那么马克思就会谈论“人”而不是谈论“自我意识”，而且会引进诸如“类”等等典型的费尔巴哈的概念。费尔巴哈如果有什么影响的话，那么他的影响在“理性和上帝存在”这一节可望有所表现，但是在这里我们所看到的还是重复鲍威尔的话：“上帝存在的证明不外是对于本质的人的自我意识的存在的证明，自我意识的存在的逻辑说明。例如，本体论的证明。试问：当我们思索它的时候，什么存在是直接的？回答只能说：自我意识”^②。马克思在任何地方都没有提到费尔巴哈。卢格在一封信里曾提到费尔巴哈参与了鲍威尔和马克思当时计划创办的一份评论性刊物，他一定是弄错了，因为从鲍威尔给马克思的一封信中可以约略看出马克思是反对费尔巴哈参加的。

人们饶有兴趣要把后来马克思学说中的某些东西追溯到《博士论文》。诚然，论文的一些段落写得很生动，但是那里并没有任何马克思特有的思想。例如，他斥责那些企图用折衷的办法来修补哲学现状的人说：“当雅典遭到毁灭的威胁时，忒米斯托克利斯却是劝雅典人把雅典城完全丢弃，而在海上建立一座新雅典城，建立一个新的环境”^③，这恰恰是鲍威尔著作中十分常见的那种预示未来的思想。鲍威尔关于纯粹否定的价值的学说在马克思下面一段话中表现得很明显，他说：“当意志从阿门塞斯的阴影王国里走

① 马克思：《博士论文》，人民出版社，1962年，“序言”第1,2页。

② 同上，第94—95页。

③ 马克思：《早期著作集》，斯图加特，1958年，第1卷，第104页。

出来，转而面对着那世界的、并没有意志而呈现着的现实时，一个本身自由的理论的精神，将会变成实践的力量，——这乃是一条心理学的规律^①。他们对黑格尔的态度也是非常相似的。鲍威尔在《最后审判》中区别了秘密的黑格尔和公开的黑格尔，马克思也照这样说：“如果一个哲学家真的妥协了，那么他的学生就应该根据他内在的本质的意识来说明那个是对于他本人具有一种外在的意识形式的东西”^②。最后，马克思关于理论和实践的关系的观点恰恰是与鲍威尔的观点一样的。他在《博士论文》中所说“哲学上的实践本身就是理论的”^③一语就是从鲍威尔给他的一封信中取来的，鲍威尔说：“现在理论乃是实践的最强有力的形式”^④。

总之，马克思的《博士论文》表明，他那时不过是对鲍威尔的某些思想深有同感的一个普通的青年黑格尔分子罢了。

八、马克思同“自由人”的决裂

鲍威尔被解除波恩的教席，马克思同《莱茵报》合作，并随即担任了该报的主编，此后马克思同鲍威尔的关系就疏远了。但是如果说他们两人在这时就决裂了，那是错误的。不错，马克思同柏林一群自称“自由人”的小集团决裂了，但是如果认为这也就是同鲍威尔决裂了，那是误解了鲍威尔同柏林小集团的关系。这个小集团是以原来的博士俱乐部（马克思初到柏林时曾参加过这个俱乐部）为基础组织起来的，他们自称“自由人”以表示他们的更激进的立场。《哥尼斯堡报》发表过一篇关于他们的自由思想的文章，他

① 马克思：《博士论文》，人民出版社1962年，第64页。

② 同上。

③ 同上，第64页。

④ 《马克思恩格斯全集》，柏林，1927年版，第1部分，第1卷，第2分册，第250页。

们因而有了一点名气，但是他们始终没有什么重大的影响。他们为《莱茵报》写文章，并且是该报在柏林的通讯员，但是他们的观点太极端了，而马克思由于《莱茵报》所处的地位则不得不采取一种中间的立场。他责备他们崇尚空谈而缺乏具体的分析，也责备他们鼓吹共产主义。马克思在给卢格的一封长信中解释过这场争论的原因，他说：

“我申明，我认为把可以说是违禁品的社会主义和共产主义思想（这是一种新的世界观）带进一些无关紧要的戏评中去，是下流的甚至是不道德的，我要求他们，如果一定要讲共产主义，那么就请以完全不同的更深刻的方式来探讨这个问题”^①。

但是“自由人”的极端态度并未有所收敛，于是马克思就趁他们同海尔维格争吵之机，发表了海尔维格攻击他们的一封信，从而与他们公开决裂。

然而，鲍威尔并非柏林小集团的成员，这个小集团成立之际，他还在波恩，实际上，马克思曾希望鲍威尔能够限制一下这些“自由人”，而远远没有认为鲍威尔同他们的立场是一致的。他给卢格的信说：“幸好鲍威尔在柏林。他至少会阻止他们干任何蠢事”^②。鲍威尔本人对于这个小集团的看法可从他给卢格的一封信中看出来，他在信中说，同这些“啤酒作家”没有多少可谈的，“但是如果你同他们生活在同一围墙之内，你也不能把他们丢弃不顾。柏林真是太贫乏了，他们甚至成了唯一带有新原则气息的人。当然只不过带有一点点气息而已”^③。鲍威尔同这个小集团究竟有多少联系是难以确定的，不过鲍威尔有一封给马克思的信，在那里他表示衷

① 《马克思恩格斯全集》，柏林，1927年，第一部分，第1卷，第2分册，第286页。

② 同上，第278页。

③ 1842年6月15日布鲁诺·鲍威尔致卢格的信，未发表。原件存阿姆斯特丹社会史国际研究所。

心支持“自由人”，同时又为自己辩护，反对别人指责他属于某个集团，并且说他建议让过去的事就成为过去吧。在这场争论之后，鲍威尔对赫斯肯定还有其影响，因为赫斯直到1843年所写的文章都带有鲍威尔主观唯心主义的痕迹，没有理由认为马克思的情形不是这样。马克思在1842年12月甚至还写过一篇小文章为鲍威尔辩护，反对把他解职，而且马克思肯定仍然在以赞赏的态度阅读他的作品。马克思在给卢格的一封信中曾经赞扬鲍威尔对阿蒙所著的一本书的评论（发表于卢格编的《轶文集》），而且把鲍威尔的《自由的功绩》说成是他写过的最好的作品。

九、鲍威尔和马克思论犹太人问题

1843年间，马克思第一次以公开的态度反对了鲍威尔学说的某些观点。从1843年年中马克思的《黑格尔法哲学批判》手稿可以很明显地看到，他已经开始反对鲍威尔了，马克思在手稿中有几处把原来写的“自我意识”一词给勾掉了，而换上了另外的更切实际的术语。

在1844年发表于《德法年鉴》上的《论犹太人问题》这篇论文中，马克思明确地说明了鲍威尔观点中他所不同意的地方。马克思把鲍威尔的立场做了一个很好的概述，他说：

“一方面，鲍威尔要犹太人放弃犹太教，要一切人放弃宗教，因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”^①。

马克思也是赞成消灭宗教观念的，但是，与鲍威尔不同，他认

^① 《马克思恩格斯全集》，中文版，第1卷，第423页。

为国家的世俗化不足以达到这个目的，也不足以把人从现实的被奴役状态中解放出来。因为这种奴役状态的根源不是宗教上的异化，而是政治上的异化：“在我们看来，宗教已经不是世俗狭隘性的原因，而只是它的表现”^①。

但是，马克思的意见远非与鲍威尔全然相反。他对鲍威尔的论文大部分是赞同的，他在文章的开头赞扬鲍威尔说，他“分析了犹太教和基督教的宗教对立，说明了基督教国家的本质，——这一切都提得很大胆、很尖锐、很透彻、都阐述得很确切、很生动、很有力”^②。

对鲍威尔关于基督教国家的观点，马克思赞成并接受的有两点：一，鲍威尔把现代市民社会看做由原子化的个人组成的没有任何共同联系的社会；二，鲍威尔认为这种社会同基督教的“利己主义”的影响有联系。关于第一点，鲍威尔自己在《论犹太人问题》的开头做过如下的说明：

“需要是推动市民社会的强大动力。每个人都利用别人来满足自己的需要，同时也被别人为了同样的目的而加以利用……正是市民社会的基础，即保证市民社会的存在和保障它的必然性的那些需要使它的存在经常受到威胁，使它的不稳固因素益加稳固，使贫富祸福不断更替，并普遍地引起变幻莫测”^③。

关于第二点，鲍威尔认为，这种利己主义归根结底要由基督教负责，因为正如他在《被揭穿了了的基督教》中所说，基督教“使人同世界的重大社会利益相隔绝……同艺术和科学相隔绝，它消灭了人的社会存在，社会风俗和人类的内在联系，它使人变成孤独的彼

① 《马克思恩格斯全集》，中文版，第1卷，第425页。

② 同上，第421页。

③ B. 鲍威尔：《犹太人问题》，第8页，见《马克思恩格斯全集》，中文版，第1卷，第429页。

此隔离的人，变成一个利己主义者，而且把人的一切目的都牺牲掉”^①。马克思在文章结尾的一节中把上述这两点都采纳了，他说：

“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、道德的、理论的关系变成人的一种外在的东西，因此只有在基督教的统治下，市民社会才能完全从国家生活分离出来，撕毁人的一切类联系，代之以利己主义和自私的需要，把人的世界变成互相隔绝互相敌对的个人的世界”^②。

马克思同鲍威尔的这些类似之处，说明鲍威尔决不象人们泛泛一读马克思的话时所设想的那样，是一个不注重实际而满足于单纯的宗教批判的人。上面的引文也足以说明，鲍威尔同样认为，除了宗教的解放之外，还需要有一个政治的解放。在其论文的结尾处，鲍威尔甚至象马克思一样明白地讲到了恰恰是马克思指责他忽略了的东西，就是说他也是“用自由公民的世俗桎梏来说明他们的宗教桎梏”，并且“把神学问题化为世俗问题”^③，鲍威尔在这里的议论同马克思的话有惊人的相似之处，很值得大段地引证一下：

“〔在中世纪〕宗教的偏见同时就是同业公会的偏见，宗教的特权只是市民特权的超自然形态，宗教的排斥只是市民的和政治的排斥的前提、模型和典范。人们从来没有仅仅为了宗教而做出任何历史的事业。他们不是为了宗教而发动十字军，不是为了宗教而进行战争。他们曾经以为自己是为了上帝而行动而受苦的，但是按照我们现代对所谓‘神圣事物’的理解，我们不仅可以肯定人们的这些行为和受受苦大都是因为他们对人的现状和应当如何抱有某种观念，而且可以说在全部宗教的发展，事业，斗争，悲剧和活动中……总是政治的利益或者这种利益的影响……支配着人类。事

① B. 鲍威尔：《被揭穿了了的基督教》，第112页。

② 《马克思恩格斯全集》，中文版，第1卷，第450页。

③ 同上，第425页。

情很清楚，如果我们要把宗教史看做是仅仅与神圣的彼岸世界的事物有关的，那么我们会错误地理解宗教史。这个彼岸世界勿宁说是被投射到另一个世界的人的利益的自我异化的世界，这个彼岸世界的形象不过是人类社会的虚幻的形象，反对这种彼岸世界的异端思想和斗争则不过是企图来一个猛烈的颠倒，把世俗利益的纽带引入这个幻想的世界”^①。

十、鲍威尔与《黑格尔法哲学批判导言》

在这部著作中，马克思关于历史发展及其动力的观念刚刚形成。当他写作此书时，显然是想到了鲍威尔的许多著作的。非常引人注目的是，马克思在头两页概述其宗教观念的地方所使用的几乎全部比喻都是从鲍威尔那里借用来的，鲍威尔这时仍然是他在这个领域中的最重要的典范。

马克思说：“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，只去寻找自身的假象，寻找非人了”^②。这个观点使人回想起鲍威尔关于宗教是一种“虚幻的反映”^③的说法以及认为上帝是“异化了的人”或“非人性的人”^④那种观念。马克思把宗教称为“这个世界的道德的标准”^⑤，这是鲍威尔的基督教是“现存状况的不完善性的标准”^⑥这

① B. 鲍威尔：《犹太人问题》，第 114 页。

② 《马克思恩格斯全集》，中文版，第 1 卷，第 452 页。

③ B. 鲍威尔：《今日犹太和基督徒成为自由人的能力》，载《来自瑞士的二十一日报》，第 68 页。

④ B. 鲍威尔：《被揭穿了基督教》，第 156 页。

⑤ 《马克思恩格斯全集》，中文版，第 1 卷，第 452 页。

⑥ B. 鲍威尔：《自由的功绩和我自己的事业》，第 217 页。

个说法的回响。鲍威尔还说宗教是这种现存状况的“表现”，马克思也跟着说宗教的苦难是“现实苦难的表现”^①。认为宗教是人民的鸦片这个著名的比喻，在鲍威尔《自由的功绩》一书中也有预示，在那里他谈到宗教如何“在它那充满破坏狂，上了鸦片瘾似的迷醉中侈谈一切都将焕然一新的来世生活”^②，在《基督教国家》中他又谈到神学对人类的“鸦片般的影响”^③，这个说法青年黑格尔派许多人都用过，他们很可能是从黑格尔对印度宗教的叙述中取来的^④。马克思说：“宗教批判摘去了装饰在锁链上的那些虚幻的花朵，但并不是要人依旧戴上这些没有任何乐趣、任何慰藉的锁链，而是要人扔掉它们，伸手摘取真实的花朵”^⑤，这里所说的锁链上的花朵的比喻也是鲍威尔在《对观福音书作者批判》中使用过的，可能来自卢梭。鲍威尔说：“人的精神在这些宗教（自然宗教）仪式中套上的锁链是用花朵环绕着的，这些锁链使他被欺骗了，看不到宗教仪式的残酷”^⑥。马克思把宗教比喻为“幻想的太阳”，说“当人还没有开始围绕自身旋转以前，它总围绕着人而旋转”^⑦，这也是从鲍威尔那里取来的，鲍威尔是用这个比喻来表示基督教距离表现人的真正本性似近而实远：基督教之“接近太阳也正是它之最远离于太阳”^⑧。最后，马克思宣称借哲学之助“对神学的批判就变成对政治的批判”^⑨。这个转变已由鲍威尔在《基督教国家》等

① 《马克思恩格斯全集》，中文版，第1卷，第453页。

② B. 鲍威尔：《自由的功绩和我自己的事业》，第213页。

③ B. 鲍威尔：《基督教国家》，载《哈雷年鉴》，1841年，第538页。

④ 见 E. 本茨：《黑格尔宗教哲学与左翼黑格尔派》，载《宗教与思想史》杂志，1955年。

⑤ 《马克思恩格斯全集》，中文版，第1卷，第453页。

⑥ B. 鲍威尔：《对观福音书作者批判》，第3卷，第309页。

⑦ 《马克思恩格斯全集》，中文版，第1卷，第453页。

⑧ B. 鲍威尔：《评施特劳斯的〈基督教教义〉》，载《德国年鉴》，1843年，第87页。

⑨ 《马克思恩格斯全集》，中文版，第1卷，第453页。

论文中开其端，海尔维格在 1843 年确实就说过，现在一切理论正在转化为实践，“例如，神学通过鲍威尔已变成政治”^①。

鲍威尔对马克思的影响在这里是十分明显的。从教养来说，他是一个神学家，他对宗教的批判对于马克思具有头等重要的意义，马克思完全采用了他的批判，而且，最重要的是他把这种批判方法又运用到在他看来更为重要的其它领域。马克思的《导言》的头一句话是：“就德国来说，对宗教的批判实际上已经结束；而对宗教的批判是其它一切批判的前提”^②。这就是说，各种形式的异化如同裹在真正核心外面的外壳。这些外壳要一层一层地剥掉，只有把最外面的一层剥掉了，其它的异化形式才会暴露出来。最外面最远离中心的异化是宗教的异化，对于宗教异化的批判导致对其它异化的批判，对这些异化应当以同样的方法加以处理。就这一点来说，马克思后来的一切批判都是受了鲍威尔的影响。

鲍威尔的影响从马克思自己批判两派青年黑格尔分子时所说的话中可以看得很清楚。对于费尔巴哈领导的所谓“实践派”，马克思说：

“该派以为，只要扭过头去，背朝着它，嘟囔几句陈腐的气话，哲学的否定就实现了。它的眼光的狭隘就表现在没有把哲学归入德国现实的范围，或者以为哲学甚至低于德国的实践和为实践服务的理论。你们要求人们必须从生活的现实萌芽出发，可是你们忘记了德国人民生活的现实萌芽一向都只是在他们的脑子里生长起来的。一句话，你们不在现实中实现哲学，就不能消灭哲学”^③。

这就是说，哲学所取得的一切成果，都要体现在将来的行动即革命中，这个革命将使德国站在欧洲发展的前列。马克思在紧接

① 引自 V. 弗略利：《诗人海尔维格》，巴黎，1911 年，第 336 页。

② 《马克思恩格斯全集》，中文版，第 1 卷，第 452 页。

③ 《马克思恩格斯全集》，中文版，第 1 卷，第 459 页。

着的一段话中说，鲍威尔这一派（即“理论派”）的唯一的缺陷是他们“认为，不消灭哲学本身，就可以使哲学变成现实”^①。

可见鲍威尔对马克思的影响并不是一掠而过，随后就完全丢开了。这种影响被马克思长久地吸收到他的思想方法中去。这种影响从马克思的《巴黎手稿》中也可以看到，尽管在前言中他对“批判的神学家”^②表示轻蔑。在这里他宣称共产主义的理想是“历史之谜的解答”^③而给它以中心的囊括一切的地位，这使人想起鲍威尔也曾经把自我意识说成是“一切的谜的解答”^④而给以同样重要的地位。马克思之利用宗教的批判，从他多次把经济学的论点同宗教的相比较即可看出。例如，他说：“在宗教中人的幻想，人的头脑和人的心灵的自我活动是不以个人为转移地作用于个人的，也就是说，是作为某种异己的活动、神灵的或魔鬼的活动作用于个人的。同样地，劳动者的活动也不是他的自我活动。劳动者的活动属于别人，它是劳动者自身的丧失”^⑤。同样，马克思在谈论劳动者对待他的劳动产品好象对待一个疏远的对象一样时也说：“宗教方面的情况也是如此。人把自己奉献给上帝的越多，他保留给自身的就越少”^⑥。由此可以清楚地看到，鲍威尔对马克思的影响是在思想的出发点上和思想的结构方面的影响。还有一个这样的例子，鲍威尔把思想的历史看做一部灾难重重的历史，与此相似，马克思则把阶级的历史看做一部灾难重重的历史。构思是一样的，不过各自描写的角色却是大不相同的。

到1844年底之前，马克思和恩格斯已经感到必须把他们同鲍

① 《马克思恩格斯全集》，中文版，第1卷，第459页。

② 马克思：《1844年经济学一哲学手稿》，中文版，1979年，第2页。

③ 同上，第73页。

④ B. 鲍威尔：《被揭穿了的基督教》，第160页。

⑤ 马克思：《1844年经济学一哲学手稿》，中文版，1979年，第48页。

⑥ 同上，第45页。

威尔和柏林青年黑格尔派的分歧公开清算一下了。他们在《神圣家族》中做了这个工作，此书对于鲍威尔和马克思思想上的共同点无意提及，因为马克思正在同鲍威尔争论，而鲍威尔此时的立场与他们亲密相处时期的立场已经大不相同了。此后马克思几乎从未提到鲍威尔，恩格斯倒总是承认他在研究福音书起源上的功绩。毫无疑问，这是鲍威尔的主要贡献，这个贡献大部分是属于他的，施韦策尔说鲍威尔的这个工作“把有关耶稣传记的一切问题做了最富才智最为完善的汇集”^①。

只要青年黑格尔派在德国还有其重要地位，布鲁诺·鲍威尔就是他们之中的佼佼者，甚至会得到象罗森克兰茨这样一些人的赞赏。罗森克兰茨同鲍威尔在思想上没有什么共同之处，然而他却说：“在柏林的所谓‘自由人’中间，布鲁诺·鲍威尔不论在品格上还是在教养和才能上无疑地是最重要的人物”^②。如果因为鲍威尔与马克思研究的问题不同，就忽视了鲍威尔为马克思提供过某些思想模型而对他发生的影响那就错了。

十一、埃德加·鲍威尔与马克思

埃德加·鲍威尔比布鲁诺·鲍威尔小十一岁，他先在柏林学神学，1839年放弃神学而转学历史。但后来又放弃学习历史而去做家庭教师和做校对工作维持生计，同时写作一些小册子支持他的哥哥。他因为一个小册子曾经被捕，经过长时间的审讯，于1846年入狱，监禁了三年。后来，他同布鲁诺·鲍威尔和埃格伯特完全决裂，回到正统基督教立场上去了。不过，埃德加在柏林的那几年中却是“博士俱乐部”最重要的一员，曾与恩格斯就布鲁诺·鲍威

① A. 施韦策尔：《寻找历史上的耶稣》，伦敦，1954年，第159页。

② K. 罗森克兰茨：《日记》，莱比锡，1853年，第113页。

尔被解职一事写过一首题为《信仰的胜利》的讽刺诗。他是柏林青年黑格尔派中最留心政治的一个作家。

1842年2月，埃德加决定对南德意志自由派进行批判，“因为他们缺乏理论的能力”。他把他们叫做“公平持中”者流，而且以此为题在1842年6月的《莱茵报》上写过一篇文章，他说，“公平持中者恰恰是同历史作对的，历史是把各种原则都推到极端的……历史喜欢对立，因为历史是通过对立而发展的”^①。只有站在极端立场上的人才能理解革命的重要性，因为只有站在极端立场上的人才是有原则的人。这种认识是极端重要的，因为它是革命时代的特征。凡是介乎两个极端之间的东西都是平庸的，不好的，都只是犹疑和恐惧。

在其最大的一部论自由主义的著作中^②，埃德加把人民和政府作为两个对立的原则，它们是决不能调和的。人民的理想是把政府完全据为己有，但是在立宪政体中人民却仅仅是国家几派力量之一。对于人民来说，唯一的解决办法是使人民成为主要的力量，这样，政府就会是由人民自由选举而产生的，而且只有为人民服务的行政权。这将是人民的政府，或者更好一点是没有政府。但是所谓自由主义的“现实主义”把对立的阵线搅混了，因而阻碍了任何真正的进步。1843年初，激进的报刊遭到镇压之后，埃德加写了《批判同教会和国家的斗争》一书，在该书中埃德加的这种立场达到了顶点，他说：“只有极端主义才能采取和贯彻一种纯粹的原则，只有极端主义才具有创造的能力。原则是决不调和的，它只有去摧毁，它的内在的力量是同它的破坏力成正比的”^③。

这本书在当时曾被人们视为共产主义的宣传，其最引人注目

① E. 鲍威尔：《公平持中者》，载1842年6月5日《莱茵报》。

② E. 鲍威尔：《德国自由派的反抗》，苏黎世和温特图尔，1843年。

③ E. 鲍威尔：《批判同教会和国家的斗争》，波恩，1844年，第93页。

之处是它预示了马克思《黑格尔法哲学批判导言》和《经济学一哲学手稿》中的许多观点。埃德加和马克思都认为宗教批判具有先导的作用，同时又具有示范的作用。在埃德加·鲍威尔看来，宗教批判也是“一切批判的前提”^①。马克思《导言》开头的一句就是重复埃德加的这句话的。此文在马克思的思想发展中占有重要地位，马克思第一次表示反对对社会问题作单纯政治的解决，宣称他支持无产阶级的事业，把无产阶级看做拯救人类的工具，使理论转化为实践的手段。

埃德加·鲍威尔很可能从魏特林的《和谐与自由的保证》一书吸取了许多思想，该书于1842年12月出版，那正是魏特林的鼓动和影响达到顶点的时候。魏特林极其强调私有财产的罪恶，社会之区分为互相斗争的阶级（这些阶级的活动是由经济因素决定的）以及代表统治阶级利益的国家的压迫作用。魏特林希望被压迫者自动起义来结束一切不义，而且以一种与埃德加·鲍威尔非常相似的悲天悯人式的语调来进行这种宣传。

象马克思一样，埃德加·鲍威尔也相信一场灾难而且不是仅仅理论上的灾难即将来临，他说：“在国家最深的内部将出现断裂，这个断裂将造成摧毁我们贵族政体的大地震，使成群结队的被压迫者出来反抗受到法律保护利己主义”^②。象马克思一样，埃德加·鲍威尔也认为，从理论向实践转化的时刻已经到来，他说：“现在批判不再仅仅是以观念反对观念，而是把人送到战场上去反对人……在它自己所从事的实践中找到自身力量的证明”^③。埃德加·鲍威尔对于由什么样的人来实现革命这一点也是很清楚的，

① E. 鲍威尔：《批判同教会和国家的斗争》，波恩，1844年，第331页。

② 同上，第315页。

③ E. 鲍威尔：《评A. 阿里森著：〈第一次法国革命以来的欧洲历史〉》，载《德国年鉴》，1842年，第118页。

那就是无产阶级。他说：“无财产者的使命就是消除特权的骄横”^①。又说：“我们在那些在旧制度下面受苦最深的人们——无财产者身上找到了进行变革的实践力量的实际来源”^②。直接的目标是无政府状态，这是“一场好事的开端”^③。没有私有财产，没有特权，没有阶级差别，没有篡夺的政府；这就是埃德加·鲍威尔提出的要求，他相信历史会实现他的这个要求。这就意味着共产主义：“那里一切都是公有的，精神财富平均分配，财产也必须是公有的”^④。私有财产是万恶之源，它使社会变成不断斗争的战场，只有国家权力才能把这种不断的斗争转为一种不稳定的休战，它使人受环境的支配，而不是人支配环境。不仅没有财产的人是如此，有财产的人同样是环境的奴隶。埃德加认为，理性的观念和一切思想都决不是什么绝对的东西，而总是时代和环境的产儿。以往的环境条件产生了私有制，并从而产生了由私有制所决定的国家，法律和犯罪的一切罪恶。但这不是永远如此，因为财富和贫困必然促使这些环境归于消失，而贫富日益增长的裂罅将很快使无财产者认识到自己的权利。

这本充满激情而欠条理的书既然在许多点上预示了马克思的学说，因而不可能对马克思没有相当的影响。马克思竟这样不声不响地袭用了别人的一些思想，而这些思想是一年前他在同“自由人”公开决裂时曾经批驳过的，这真令人啼笑皆非。

① E. 鲍威尔：《批判同教会和国家的斗争》，第 315 页。

② 同上，第 323 页。

③ 同上，第 294 页。

④ 同上，第 289 页。

第二章 路德维希·费尔巴哈

一、费尔巴哈的早期著作

路德维希·费尔巴哈于1804年生于一个人材辈出的家庭里。他的父亲是一个著名的法学家，死于1852年。他父亲死后费尔巴哈出版了他父亲的传记和著作。他的长兄卡尔是一个数学家，因参加自由活动被捕而自杀。他的次兄安塞姆是一个信仰神秘主义的神学家。而他的侄子安塞姆则是十九世纪德国最著名的画家之一。

费尔巴哈的全部著作受一个思想即宗教的思想支配着。他在1848年写道：“我所有的著作只有一个目的，一个意志和思想，一个主题。明确地说，这个主题正是宗教和神学以及与之有关的一切东西”^①。这连同早年给他父亲信中写的一段话就已经说明费尔巴哈思想的主要轮廓：“我要把大自然，——那懦怯的神学家对它幽邃感到惊惶失措的大自然——我要把人，就是说把完整无缺的人——不是神学家、解剖学家或法学家而只是哲学家的对象的人——拥抱在我的怀里”^②。费尔巴哈按照这些思想首先在海得堡大学研究新教神学而开始了他的发展历程。在那里他发现保路斯这位唯理论神学家的讲课极其空洞。他只欣赏道布，因为道布对宗教的思辨的论述引起他对哲学的兴趣。之后他去柏林，试图一面研究神学，一面听黑格尔讲课。黑格尔的讲课给他很大启发：

^① 见：《费尔巴哈哲学著作选集》，中文版，1962年，三联书店出版，下卷，第507页。

^② 同上，上卷，第223页。

“听道布讲学时一知半解，感到晦涩，至少觉得根据太薄弱的地方，我现在听了黑格尔的几次讲演后，都能了解得很透彻，并且也看得出这道理的必要性”^①。按照费尔巴哈的说法，黑格尔的讲课要比黑格尔的著作清楚得多，费尔巴哈跟黑格尔学了两年，当时他完全放弃了神学的学习。

费尔巴哈自认是黑格尔的忠实门徒，1828年他在爱尔兰根大学提出的博士论文完全是学的黑格尔的风格：它的题目是《论统一的，普遍的，无限的理性》，赞扬理性的无所不能和完满具足，只有一点与黑格尔不同即费尔巴哈并不认为基督教会是完美无缺的宗教，因为“只有现实的理念和实存的理性才可能是完满的”^②。费尔巴哈一得到博士学位后就开始在大学讲起课来，以期往后在大学谋一席位。

在这以后的十年，无论在费尔巴哈自己的思想，或者在他的经历上都是非常复杂的。在1830年，他匿名发表了一本称作《论死和不朽的思想》的书，论述了黑格尔宗教哲学所提出的一个问题：灵魂不死。费尔巴哈在这里反对任何个人不死的说法，他只承认作为确实存在的整体的人类精神不死，用人类第一代替神的第一。他的化名被查出来了。象他父亲预料的那样，这本书断送了他大学的前程。在后来的几年中，他过着流离颠沛的生活，相继在法兰克福、爱尔兰根、安斯巴赫和尼恩贝格住过。

1834年德亨宁（一位有影响的正统黑格尔派年鉴的主编）邀请费尔巴哈撰文回答巴赫曼对老师黑格尔的攻击，巴赫曼想用一种独断的实在论来代替黑格尔的思辨，费尔巴哈以完全为黑格尔辩护作了回击。费尔巴哈说只有精神才能解释物质，才能为物质

① 见：《费尔巴哈哲学著作选集》，中文版，1959年，三联书店出版，上卷，第222页。

② 见：《费尔巴哈哲学著作全集》，德文版，第4卷，第361页。

提供存在的理由。饥、渴、知觉是次要的，人的真正的本质乃是普遍的理性。写了这篇文章之后，经亲属们的劝告，费尔巴哈又去爱尔兰根任教，发表了论莱布尼茨和贝尔的几卷著作，博得普鲁士文化大臣阿尔滕施坦的赞赏。费尔巴哈在这些著作中详尽地阐述了所有青年黑格尔派共有的一个论点，即哲学与宗教是不能相容的。

这时阿诺德·卢格正在为他的《哈雷年鉴》寻找赞助者，征询费尔巴哈是否愿意撰稿。费尔巴哈同意了。从此，他与青年黑格尔派运动发生了密切的联系。然而，他给年鉴第一次投的稿仍然是非常倾向于黑格尔的，他反对一个名叫多尔古特的人对黑格尔的攻击，为黑格尔辩护，多尔古特曾著书鼓吹一种生理学的经验论。当莱奥和青年黑格尔分子之间发生争论的时候，费尔巴哈写了一篇关于哲学与基督教的论文，在这篇文章中，他更加强调哲学与宗教的不能相容，这就预示着后来他认为宗教是一种纯粹的人类感情的东西。在这篇文章中费尔巴哈仍准备为黑格尔辩护，反对莱奥的攻击。但是在1839年费尔巴哈第一次在题为《黑格尔哲学的批判》的长篇文章中直接讨论了黑格尔的哲学，该文提出许多成为费尔巴哈后来几年的思想基础的论题——认为黑格尔哲学是理性的神秘主义，批判黑格尔抹煞物质的实在性，提倡完全回到自然去。

费尔巴哈只是用他的著作影响了他的青年黑格尔派同伴们。1837年，他与一个瓷器厂检查员的女儿结了婚，因而得以隐居在工厂所在村子的农庄里，他在那里一直呆到十九世纪五十年代后期，完全与世隔绝。费尔巴哈对他在布鲁克堡小村庄里的隐居生活始终感到满意，一提起它，总是赞不绝口，而与世隔绝和亲近自然无疑对他的哲学产生了很大的影响。

二、《基督教的本质》

1841年4月，费尔巴哈发表了他的最有影响的著作——《基督教的本质》。该书继续了已由施特劳斯和布鲁诺·鲍威尔对基督教进行的批判研究，但是，象费尔巴哈在第二版序言中所说的，他的批判却是采取了一种更为一般的方法：

“至于说到我跟施特劳斯和布鲁诺·鲍威尔的关系，……鲍威尔将福音书的历史，就是说将《圣经》基督教，或者说得更准确一些，将《圣经》神学作为其批判的对象。施特劳斯将基督教的信仰论和耶稣的生活——但后者也可以包括在前者的题目下面，就是说将教条基督教，或者说得更准确一些，将教条神学作为其批判的对象。而我，却将一般的基督教，就是说将基督教的宗教作为批判的对象。……我的主要对象是基督教，是宗教——它是人的直接对象、直接本质”^①。

《基督教的本质》一书的主要之点是：认为宗教诚然揭示了人的本质，但是如果把这种本质看做纯属上帝的，那么人就被剥夺了这种本质。就把人和他自己分开了，成为异化了的人。上帝愈富有，人就愈贫困。费尔巴哈本人在给发行人维干德的信中曾将该书的基本思想作了如下的说明：

宗教，特别是基督教的客观本质只不过是人的本质，特别是基督徒的感情，所以神学的秘密是人本学……由于人们把宗教哲学想象为并描写为秘传的或秘密的人本学或心理学，这就奠定了新科学的基础^②。

这是直接与黑格尔的宗教哲学对立的。黑格尔在《宗教哲学

① 《费尔巴哈哲学著作选集》，中文版，下卷，第21页。

② 《费尔巴哈来往书信集》，舒芬豪威尔编，莱比锡，1963年，第140页。

讲演录》的导言中曾经反对把宗教逐出理性的领域而放到“感情的任意的主观性”的领域中去。其上帝观念完全由感情得来的那些人最终会承认上帝是软弱的，希望和喜悦的产物，而这就引向了无神论。这里，黑格尔指的是施莱尔马赫尔的门徒，但是使黑格尔的这个预言变成现实的却是费尔巴哈。对于费尔巴哈来说，凡是宗教的东西都有一种专门易动感情的特点。他的观点可以用一句话来概括：“基督教之基本教条乃是被成全了的心愿——基督教之本质乃是心情之本质”^①。

该书共分两部分，第一部分是建设性的部分，在这部分中费尔巴哈分析宗教而归结到他所谓的宗教的本质，第二部分是较为破坏性的，分析了神学所包含着的矛盾。第一部分是更重要的：费尔巴哈在这里所关心的是，指出神的各种特性：未卜先知、决断未来、善、正义、爱和神圣，实际上这些都是对象化了的人类的特性。费尔巴哈在该书第一部分结尾时写道：“我们已经将外在于世界的，超于自然与超于人的上帝的本质还原成为属人的本质的组成部分以作为其基本组成部分。我们在结束处又回到了开端处。人是宗教的始端，人是宗教的中心点，人是宗教的尽头”^②。上帝不过是人类所缺乏的各种完美性的一个虚幻的表象，因而不是任何客观的东西，而只是一个概念，当然人是意识不到这一点的。这个上帝观念变成了不依赖于产生它的头脑而独立存在的东西，主体与客体的原来的关系被颠倒了。有时（虽然极少见），费尔巴哈把这些幻想的东西说得似乎其本身就有坏的作用，似乎上帝和人是竞争着。例如他说：“上帝变得富有，人就必然变得贫困”。在书的末尾，他说神的本质实际上确实是人的本质，但“宗教没有意识到自己的内容是属人的；倒不如说它使自己跟属人的东西相对立，或者至少是

① 见：《费尔巴哈哲学著作选集》，中文版，下卷，第174页。

② 同上，第222页。

不承认自己的内容是属人的内容”^①。费尔巴哈宣布现在时机已成熟，该是要求恢复人的被异化了的属性，并从而恢复曾经表征人类历史开端的人与上帝的统一的时候了：“因此历史上必然会出现这样一个转折点，到那时，人们就会公开地供认和承认上帝的意识不外乎就是对类的意识”^②。关于这些幻想的东西的起源问题在《基督教的本质》中完全没有被研究，只是在后来的著作中费尔巴哈才说人们在上帝中认出了他们发现自己所丧失的东西：“只有在人类的痛苦中，上帝才有产生的场所”^③。

必须牢记的极其重要的一点（特别是关于此书的影响，恩格斯竭力认为它是“唯物主义”的著作）是费尔巴哈在《基督教的本质》以后几版中作了重大修改。第一版黑格尔的影响还相当大，与两年前的《黑格尔哲学批判》比较，真是有点向黑格尔倒退了。费尔巴哈在他的第一版序言中出人意外地同意黑格尔对宗教的基本观点：“显然，哲学或宗教，一般地说来，也即撇下其特有的差异不谈，是同一的。换句话说，因为进行思维和信仰的是同一个存在者，故而宗教影象也同时表现思想和事物”^④。之后在同一序言中他在谈到人对神学的态度时又提到黑格尔的方法“是完全正确的，是据有历史论据的”^⑤。在有些地方费尔巴哈还把理性说成是宇宙的动力，例如：“理性是对一切充满同情的存在，是宇宙对自身的爱。提高、拯救并使一切存在物和谐的使命只能赋予理性”^⑥。后来费尔巴哈确实是非常不满意《基督教的本质》一书的“唯心论”成分，而是比较喜欢他后来写的更加唯物论的那些关于宗教本质的论著。

① 见：《费尔巴哈哲学著作选集》，中文版，下卷，第315页。

② 同上。

③ 同上，上卷，第163页。

④ 同上，下卷，第2页。

⑤ 同上，第5页。

⑥ 费尔巴哈：《基督教的本质》，莱比锡，1841年，第384页。

费尔巴哈在他致维干德的信中说,该书是“思辨经验论的”和“思辨唯理论的”,而且说,如果该书不是用假名发表的话^①,他就打算用这样的书名:《从思辨唯理论观点来看的宗教哲学》^②。

人们常常把费尔巴哈的著作当作是无神论的,但是他很恼火,拒绝接受这个称呼。《基督教的本质》的第一部分标题为《宗教的、真正的,即人本学的本质》,费尔巴哈公开宣称他的目的是要达到上帝和人的统一,他认为在历史的始初时期曾经有过这种统一。卢格曾要求费尔巴哈将该书结束语中的有些话删掉,这些话带有浓厚的宗教色彩:“我们只要打断事物的通常进程,就可以为平凡的东西得到不平凡的意义,为一般的生活本身取得宗教意义。因为,愿我们把饼、酒奉为神圣,而同样也把水奉为神圣!”^③费尔巴哈没有想过什么时候将不再有宗教,因为他并不赞成废除它,他只赞成对它进行洗涤净化。费尔巴哈遣词用字是从来不很确切的,有时,使人听起来好象对任何宗教现象他都是反对的。但是有几段文字却使人不能不得出这样的结论,即他所反对的只是他认为是宗教的有害的方面,也就是他经常提到的“神学”。

他自己认为他所做的是一种非常积极的贡献:“我对宗教的解释是在重新提出宗教的根本原则,而且是从自然的和本来的现代人的观念的起源出发来使宗教从它的现象中加以净化,这虽然是与它绝对矛盾的,但是肯定不是全部加以否定。”又说:“我们对宗教的态度,决不仅仅是一种否定的态度,而是一种批判的态度;我们只是把真的东西与假的东西分开”^④。这种对于宗教的根本矛盾的心理使麦克斯·斯蒂纳感到厌烦,因而他把费尔巴哈描绘成一

① 《费尔巴哈通讯集》,莱比锡,1863年,第142页。

② 同上,1843年,第144页。

③ 见:《费尔巴哈哲学著作选集》,中文版,下卷,第323页。

④ 同上,第315页。

个“虔信宗教的无神论者”。的确，费尔巴哈有时说他自己的哲学是一种新的宗教。“新哲学替代了宗教，它本身包含着宗教的本质，事实上它本身就是宗教”^①。费尔巴哈的这种态度对他的拥护者，所谓“真正的社会主义者”赫斯和格林也有重要的影响。他们接受费尔巴哈对宗教和道德的态度，他们信仰永恒的价值，这是他们与马克思决裂的主要原因之一。

费尔巴哈关于“类”(分类)这一词所说的是什么意思也值得详细评述一下。这个字已经被 D. F. 施特劳斯通俗化了，他在著名的《耶稣传》结束语中说：“用某个实例来表现理念的整个内容，这不是理念实现它本身的方法……相反理念是要用使它们自己共同达到完美的实例的多样中来展示它的丰富性。”接着他又说：“当教会的教义所归诸基督的品质和作用被看作是属于一个人，一个神人时，它们是矛盾的，但它们在‘类’中却是一致的。人类是两种性质的统一，即有限精神中寓有它的无限性。”^②

费尔巴哈在他《基督教的本质》以前的著作中就接受了这种观点，所以该书一开头就提出怎样区别人和其他动物的问题：人不仅意识到自己是一个个体，而且意识到自己是人的类的一员。于是费尔巴哈把这个观念应用于宗教，说上帝的确是被视为一个个体的类的完美的观念：上帝含有类所能做到的一切完美性。类的观念所包含着人类的根本统一性来于人不是自满自足之物这样一个事实；他们具有完全不同的品质和能力，所以只有加在一起才能形成“完全的人”。对于费尔巴哈来说，一切知识都是人作为人的类的一员而得来的，而且在人作为人的类的一员而活动时，他的活动在性质上是不同的。他的人类同伴使他意识到自己是一个人，他们造成他的意识，乃至真理的标准。费尔巴哈说：“类是真理的最后

① 见：《费尔巴哈哲学著作选集》，中文版，上卷，第186页。

② D. F. 施特劳斯：《耶稣传》，1836年，杜宾根，第2卷，第734页以下。

尺度……凡是和类的本质一致的就是真的，凡是和它不一致的就是假的。”只是因为人类还没有意识到自己的完满性才产生上帝观念。在《基督教的本质》以后费尔巴哈就不再用“类”这个字了，而用“团体”来代替它，同时还倾向于谈论离开社会其他方面来看的两个人的关系。

三、《基督教的本质》的影响

1841年11月，《基督教的本质》发表了。不久，马克思提出了他的博士论文。马克思在提出他的博士论文以前一定已经读过费尔巴哈的著作了。他提到他的《近代哲学史》。大多数注释者都认为该书非常重要，对马克思有深远的影响。我们可以用恩格斯在《路德维希·费尔巴哈和德国古典哲学的终结》中特别强调的一段话来说明，为什么《基督教的本质》要比费尔巴哈后来的著作更重要。对于《基督教的本质》一书的发表，恩格斯写道：

魔法解除了；“体系”被炸开了，而且被抛在一旁，矛盾既然是存在于想象之中，也就解决了。——这部分的解放作用，只有亲身体验过的人才能想象得到。那时大家都很兴奋：我们一时都成为费尔巴哈派了。马克思曾经怎样热烈地欢迎这种新观点，而这种观点又是如何强烈地影响了他（尽管还有批判理性的保留意见），这可以从《神圣家族》中看出来^①。

恩格斯对该书影响的评述完全是与事实不符的。“体系”远没有被“炸开”，青年黑格尔派普遍认为费尔巴哈的著作是黑格尔学说的继续，是同布鲁诺·鲍威尔的《对无神论者，反基督者黑格尔的最后审判》一样站在同一路线上的。作为《哈雷年鉴》的编辑，卢

^① 《马克思恩格斯选集》，中文版，第4卷，第218页。

格在青年黑格尔派的意见面前则徘徊犹豫，说“费尔巴哈在走向与黑格尔对立”^①，说施特劳斯、费尔巴哈和布鲁诺·鲍威尔是“黑格尔哲学的真正解释者”^②。在另一封信中又把费尔巴哈与布鲁诺·鲍威尔相提并论。确实，费尔巴哈也曾说到，有一位《奥格斯堡总汇报》的记者走得如此之远，竟至公然断言：人们只要把我的书读上几页就会相信作者与《最后审判》^③的作者是同一个人。

恩格斯本人在一篇著名的论文中极其夸赞费尔巴哈，但是作为一个忠实的黑格尔信徒，他给了人类一种“自我意识”。“每一个真正哲学家的宗教”仍然是“对理念万能和永恒真理必胜的信念”。

这种曲解曾使费尔巴哈感到非常恼火，以致于第二年他发表了一篇题为《关于〈基督教的本质〉一书的评论》的文章，他在文章中写道：

我的宗教哲学不是黑格尔宗教哲学的发展……而宁可说起源于同黑格尔的对立，而且只有从这种对立去看，才能理解它（他随即继续详细地指出这种对立的性质）。黑格尔认为宗教与哲学是同一的，而我则指出它们具有种类的差别；黑格尔只在思想上批判宗教，而我则在它的真正本质上批判宗教；黑格尔使主观的东西客观化，我则使客观的东西主观化。黑格尔把有限与无限对立起来，把思辨的东西与经验的东西对立起来，相反，恰恰因为我已经发现无限即在有限之中，思辨的东西即在经验的东西之中，因为我认为无限只不过是有限的本质，所以我在宗教的思辨秘密中发现的也只是经验的真理；例如在三位一体的“思辨秘密”中所包含的不外是这样一个真理，即共同生活乃是生活的唯一形式，因此根本不是什么独特的，超验的和超自然的真理，而是人内在固有的普

① 见：《卢格通讯集》，第1卷，第224页。

② 同上，第246页。

③ 格林：《费尔巴哈通信与遗稿》，莱比锡与海德尔堡，1874年，第337页。

遍真理，或者用通俗话说来是一种自然的真理^①。

这一段话既表现了费尔巴哈自己观点的变化，也是对他以前所持观点的一种说明。《基督教的本质》第二版发表于1843年，它已不同于第一版，因为第一版中有几处仿照黑格尔的地方被删掉了。他在致维干德的信中说，该书是“思辨经验的”和“思辨理性的”，则是费尔巴哈到1843年已经放弃的原来立场的一种表现。

显然，恩格斯在五十年后所作的描述与该书当时所说的实际情况不符。他提到《神圣家族》就使得这个矛盾更加突出了，马克思在《神圣家族》中提到的不是象恩格斯所说的《基督教的本质》，而是从马克思的观点看来远为更重要的费尔巴哈后来的著作。实际上《基督教的本质》虽然拥有广大读者，但是他们是把它作为同其它一些著作一样的对黑格尔的一种激进的注释来接受的。一直到1843年初，当激进运动政治上开始失败，因而与黑格尔割断联系时，费尔巴哈主要是通过《基督教的本质》以后的著作才变成青年黑格尔派中极有影响的人物。如我们在后面将更充分指出的那样，赫斯直到1843年年底还没有成为费尔巴哈的忠实门徒，这是很有意思的。在所有青年黑格尔分子中受《基督教的本质》影响最深的是卢格，虽然他并不十分严格地信奉它的学说。卢格根据费尔巴哈把人的宗教观念看作是人世还没有实现的因而寄托在来世的社会理想的看法提出了一种政治的宗教，其对象是推动历史前进的人类精神。

总的来说，该书和费尔巴哈的一般著作对恩格斯产生的影响要比对马克思产生的影响更深远。这种影响对他大概要比对大多数青年黑格尔分子更强烈。马克思曾经特别仔细研究过黑格尔，他从来没有摆脱过黑格尔的影响，这证明黑格尔对他的影响要比费尔巴哈对他的影响深得多。相反，恩格斯是一个自修者，并没有

^① 朗格：《费尔巴哈短篇哲学论文集》，莱比锡，1950年，第34页。

象马克思那样受过同样的大学训练，因此比较容易接受费尔巴哈质朴而通俗的文体。

象恩格斯给格雷伯兄弟写的令人感动的信所表明的那样，宗教问题对恩格斯也是个令人苦恼的问题，而对马克思却决不是这样。他受施特劳斯和施莱尔马赫的影响很深，但是最后还是费尔巴哈对宗教问题给他提供了一个确实可靠的解答。恩格斯在1842年写的对谢林的批判一文中有许多地方是仿照费尔巴哈的，他与埃德加·鲍威尔合写的《信仰的胜利》这首诗表明他对费尔巴哈人本主义的傲然独立精神的钦佩，同时他在《德法年鉴》的文章中继续称赞费尔巴哈“克服泛神论”^①。

现在回过来说马克思，《基督教的本质》对马克思不是没有影响的，它对马克思的影响象对其它青年黑格尔分子一样是相当之大的，而且证实了费尔巴哈在该书发表之前所自诩的话，即他的书“既不能被忽视也不应被忽视”^②。但是它既不是象恩格斯要他的读者相信的那样具有决定的意义，也不是照恩格斯所说的方向发生影响的。该书的主题，它对宗教的批判，不是马克思最关心的，因为他已经从布鲁诺·鲍威尔那里听到无神论了。给马克思印象更深的是该书的“人本主义”。恩格斯完全把重点放错了，他说《基督教的本质》“直截了当地使唯物主义重新登上王座”^③。按唯物主义一词的通常意义来说，该书不是唯物主义的，因为费尔巴哈并不认为自己是一个无神论者，而且该书的结尾的确带有这样的宗教口气，以致卢格曾要求他删掉，但是费尔巴哈不象卢格那样从政治上注意著作的直接影响，没有接受卢格的劝告作任何修改。这种矛盾心理是1838—1843年期间费尔巴哈全部著作的特点。在三

① 《马克思恩格斯全集》，柏林，1961年，第543页以下。

② 《费尔巴哈通讯集》，莱比锡，1963年，第143页。

③ 《马克思恩格斯选集》，中文版，第4卷，第218页。

十年代，费尔巴哈是一个唯心论者和黑格尔派，而且在四十年代后期他成了并且一直是个唯物论者，但是在介于三十年代和四十年代之间的这段时期内，他企图在这两者之间不偏不倚，保持非常困难的平衡。当然，他本人喜欢后来的论宗教的著作，因为它们更带有唯物主义的色彩。他认为《基督教的本质》被唯心论的残余给糟蹋了。该书原来的题目和它的黑格尔主义也使它不能叫做唯物主义的。费尔巴哈不想牺牲人的其它方面来抬高人的某个方面：他要求人把自己的全部本质，包括它的宗教方面都收回自己。马克思的那些可以从《基督教的本质》找到来源的独特的借用语全部带有这种倾向：开头几页就含有人由于能意识到自己是类的一员而与动物相区别的思想。马克思在《论犹太人问题》中直接采纳了这个思想而且在《巴黎手稿》（即《1844年经济学—哲学手稿》——译者注）中作了发挥。一种要把一切都同人的认识和活动联系起来的同样的愿望促使马克思在《巴黎手稿》中断言，人在自身之外，即在与别的存在物的联系中才具有自己的存在物，因为“非对象的存在物是一种（根本不可能有的）怪物（unwesen）”^①，这和费尔巴哈用来攻击与人毫无关系的上帝观念的话是一模一样的。马克思在1842年初写的并在一年以后发表的一篇短文中对费尔巴哈也明显地表现了同样的态度，马克思在论到奇迹问题时称赞费尔巴哈“直截了当地说，奇迹就是用超自然的方法来实现自然的即人的愿望”^②。

马克思在同一篇文章中明白表示他对费尔巴哈思想的热切信仰，他说接受这些思想对于那些希望了解真理的人来说是绝对必要的：

我劝你们，思辨神学家和哲学家们，假如你们愿意明白事物存在的真相，即明白真理，你们就应该从先前的思辨哲学的概念和偏

① 马克思：《1844年经济学—哲学手稿》，中文版，1979年，第121页。

② 《马克思恩格斯全集》，中文版，第1卷，第32、33—34页。

见中解放出来。你们只有通过“火流”^①才能走向真理和自由。费尔巴哈这才是我们时代的涤罪所。

应该记住，马克思在写这段话时还正在和布鲁诺·鲍威尔合著《最后审判》一书的第二部分，而且肯定不会认为自己是一个什么唯物论者的。直到《神圣家族》以前，他的任何著作都是不能称之为唯物主义的，而且马克思本人在《巴黎手稿》中就曾两次拒绝用唯物主义这个词。

四、《临时纲要》和《原理》

1842年马克思为《莱茵报》写的一些文章还看不出费尔巴哈影响的任何痕迹，只是到了1843年马克思写的一部著作才明显地是受到费尔巴哈哲学的启示的，这就是他评论黑格尔《法哲学》的未完成稿。该书是马克思从1843年3月到5月在克罗茨纳赫写的，也正是在这段时间，费尔巴哈发表了两本在马克思看来最重要的著作：《关于哲学改造的临时纲要》和《未来哲学原理》^②。

《纲要》写于1842年4月，发表于1843年2月卢格所编的《铁文集》上。费尔巴哈一开始就说明该文与《基督教的本质》之间有一脉相承的联系。他说：“神学的秘密是人类学，思辨哲学的秘密则是神学”^③。现在费尔巴哈要用他研究神学的同样的方法来研究思辨哲学。思辨哲学的顶峰是黑格尔哲学，而批判的方法在这两个方面都是一样的，即都同样是把主体与客体颠倒过来，通过这种颠倒则将揭露真理。既然黑格尔的逻辑只不过是一种理性化和中肯方式的神学，那么人只有通过彻底改造黑格尔哲学才能恢复自

① “费尔巴哈”一词的本意。

② 简称《纲要》和《原理》。——译者

③ 见：《费尔巴哈哲学著作选集》，中文版，上卷，第101页。

己的本质，这种改造将揭示黑格尔哲学所包含的真理。

从人抽出来而被抛弃了的人的本质与人的直接、鲜明、毫不暧昧的等同，是不能用正面的方式从黑格尔哲学中引出来的，只有作为黑格尔哲学的否定，才能从其中引伸出来。我们只有将这种等同理解成思辨哲学的全盘否定，然后才能了解它是不是思辨哲学的真理。显然，一切事物都包藏在黑格尔哲学之中，但这些事物经常都带着它的否定，它的对立面^①。

哲学的开端是有限的东西，确定的东西和实际的东西^②。

黑格尔的逻辑学包含着人和自然的本质，“但没有人和没有自然”^③。被黑格尔放逐到脚注里去的東西，现在必須把它提上来放在哲学的正文里。哲学一定要从不是哲学的东西开始，从感觉的优越性开始。这主要是在法国发展起来的，同时对德国的形而上学是一服很好的解毒剂。因此，真正的哲学家应该是有“法德血统的哲学家”。黑格尔哲学的确已经消除了思想和存在之间的矛盾，但总是在思想的范围内消除这种矛盾的。谁不放弃黑格尔哲学，谁也就不能放弃神学，因为黑格尔哲学是神学的最后的庇护所、最后的理性支柱。费尔巴哈是这样阐述他的一般观点的：“因此思维与存在的关系是这样：存在是主体，思维是宾词。思维是从存在而来的，然而存在并不来自思维”^④。存在的本质是自然，自然也是人的基础。所以新哲学的唯一原则是“思维着的人自身”^⑤。在显然是涉及布鲁诺·鲍威尔的地方，费尔巴哈说：“如果我们把‘人’这个名称翻译成‘自我意识’，那么这就是以旧哲学的意义来解释新哲学，将它又推回到旧的观点上去了。因为旧哲学的自我意识

① 见：《费尔巴哈哲学著作选集》，中文版，上卷，第105页。

② 同上，第107页。

③ 同上，第111页。

④ 同上，第115页。

⑤ 同上，第117页。

是与人分离的，乃是一种无现实性的抽象。人才是自我意识”^①。

《原理》发表在1843年7月，是《纲要》的继续和更为详细的阐述，而它们的目的“是从绝对哲学，亦即从神学中将人的哲学的必要性，亦即人类学的必要性推究出来以及通过神的哲学的批判而建立人的哲学的批判”^②。

《纲要》的这种较深刻的见解主要的是对过去哲学的批判，这种批判在《纲要》中是反复讲了很多的。如在《纲要》中费尔巴哈一开头就指出思辨哲学的本质同神学的本质是一样的，只是思辨哲学的本质是已经理性化了的。在有神论中上帝是一种超出理性的存在，而在思辨哲学中，理性已经变成了上帝，因而成了主体。

于是费尔巴哈进而研究黑格尔的哲学，按照他的说法，黑格尔哲学的大过错在于它是“站在神学的立场上”^③来否定神学的。黑格尔只是摆脱了费希特主观唯心主义的主体，而且是非常接近新柏拉图主义者的——费尔巴哈称他是德国的普罗克鲁。黑格尔也许已经是一个实在论者，但是他始终是一个从未能跳出纯观念圈子的抽象的实在论者：“如果思想的实在性是当作被思想的实在性，那么，思想的实在性本身就只是思想，我们就永远停留在思想与思想自身的同一中，停留在一种唯心主义中了”^④。

现在费尔巴哈解释他自己的观点并提出他的新哲学：“新哲学将我们所了解的存在不只是看作思维的实体，而且看作实际存在的实体——因而将存在看作存在的对象——存在于自身的对象。作为存在对象的那个存在（只有这个存在才配称为存在）就是感性的存在，直观的存在，感觉的存在，爱的存在”^⑤ 费尔巴哈赋予后者

① 见：《费尔巴哈哲学著作选集》，中文版，上卷，第117页。

② 同上，第121页。

③ 同上，第148页。

④ 同上，第164页。

⑤ 同上，第167页。

以极重大的意义，甚至说它是存在的标准。“旧哲学家曾说：不被思想的东西，就是不存在的，新哲学家则说：不被爱的，不能被爱的东西，就是不存在的”^①。判断的最终标准不是自我，不是理性，而是具有多种多样品质的人。旧哲学家说，只有理性的东西才是真实的，实在的；反之，新哲学家说，只有人性的东西才是真实的，实在的，因为只有人性的东西才是合乎理性的，人才是理性的尺度。“思想和存在的统一，只有在将人理解为这个统一的基础和主体的时候，才有意义，才有真理”^②。“人”在这里当然不是指个别的，因为人的本质是一种社会的本质——“这种本质被包含在社会里，包括在人和人的统一中”。关于这一点，可以看一下《原理》的结尾，该书的结束语表明费尔巴哈认为它与过去完全决裂了：“一种真正的新哲学，即适合于人类和未来需要的独立的哲学，其不可缺少的条件则在于它本质上与旧哲学不同”^③。

值得注意的是，甚至在这里费尔巴哈关于唯物论的概念也是一个极其不精确的概念，因为他是在各种很不同的意义上使用这个词的。在《基督教的本质》的开头，唯物论是与怀疑论和泛神论并提的，而且稍后则甚至把它和爱等同看待，在该书的结尾，费尔巴哈则肯定人属于自然的本质这个论点是反对他所说的“庸俗唯物主义”的。在《原理》中近代的本质被说成是“实际事物的神圣化，唯物主义、经验论、实在论、人文主义”^④。为了使人消除怀疑，在下一页上费尔巴哈加了下面一个脚注：“唯物主义、经验论、实在论、人文主义之间的区别，当然是无关紧要的”^⑤。

① 见：《费尔巴哈哲学著作选集》，中文版，上卷，第168—169页。

② 同上，第181页。

③ 同上，第186页。

④ 同上，第139页。

⑤ 同上，第140页。

五、《纲要》和《原理》对马克思的影响

事实表明，1843—1845年期间费尔巴哈对马克思产生过非常强烈的影响，这主要是《纲要》和《原理》给他的影响。要清楚地了解这种影响的最好办法首先是仔细地考察一下马克思对费尔巴哈的著作主要引用了些什么，其次是到马克思这几年内写的著作中寻找费尔巴哈著作对他的影响。

马克思最直接地引述费尔巴哈是在《巴黎手稿》的结尾部分，他在那里提到了我们所说的两本著作：“费尔巴哈在他刊登在《轶事》上的《纲要》中，更详细地在他的《未来哲学》中已经推翻了旧辩证法和哲学的内在原则”^①。接着又说：

唯独费尔巴哈一个人，他对黑格尔辩证法有着一个严肃的、一个批判的态度，并且在这个领域中作了真正的许多揭发，他毕竟是旧哲学底真正克服者。贡献的伟大和他用来把这个贡献提供给世界的平静的单纯性和那相反的态度比，形成了惊人的对立。

费尔巴哈的伟大功绩在于：

1. 证明了哲学不过是用思想表达出来的并且得到合理的论述的宗教，不过是人的本质的异化的另一种形式和存在方式；从而，哲学也是应当受到谴责的；

2. 为真正的唯物主义和现实的科学奠定了基础，因为费尔巴哈把“人与人之间的”社会关系也当作理论的基本原则；

3. 他把立于自身之上并且实证地以自我为基础的肯定，同自称是绝对的肯定的那个否定之否定对立起来^②。

^① 见：《马克思早期著作》，德文版，第1卷，第638页。

^② 马克思：《1844年经济学——哲学手稿》，中文版，人民出版社，1979年，第111页。

显然，这里所说的费尔巴哈的“伟大功绩”每一点都是从《纲要》或《原理》得出来的：

1.《纲要》的整个主题是批评黑格尔哲学象宗教一样是一种异化，《纲要》和《原理》都主张同样的批判对哲学和宗教二者都适用，都把黑格尔哲学说成是宗教最后的理性支柱。

2.费尔巴哈在《原理》的结尾“把‘人对人’的社会关系说成是理论的基本原则”，例如，他在那里说：“观念只是通过传达，通过人与人的谈话而产生的，人们获得概念和一般理性并不是单独做到的……，人与人的交往乃是真理性和普遍性最基本的原则和标准”^①。

3.第三点就原话来看有点不大好懂，但马克思在下面接着作了一点解释，他说，包含在否定之否定中的设定或肯定仍旧是不确定和不完全的。这种肯定并未由它自身的存在所证明，是不明确的。它是与感性上不容置疑的，以自身为基础的那种设定直接对立的，他举的例子是在黑格尔的体系中最初否定了宗教和神学，最后却又把它们加以肯定重新又统一了。这也是从《原理》中引来的，费尔巴哈在《原理》中说，按照黑格尔的看法：

“上帝只有克服了物质，克服了、否定了上帝的否定，才能成为上帝。否定的否定才是真正的肯定。因此，我们最后又回到了我们出发的那个地点，走到基督教神学的怀抱中来了。黑格尔辩证法的秘密最后只归结到一点，就是他用哲学否定了神学，然后又用神学否定了哲学”^②。

这种认为《纲要》和《原理》对马克思产生过强烈影响的想法通过仔细研究马克思在1843—1845年期间的著作也可以得到证实。

表明马克思受费尔巴哈强烈影响的第一部著作是马克思在

① 见：《费尔巴哈哲学著作选集》，中文版，上卷，第173页。

② 同上，第149页。

1843年夏写的《黑格尔法哲学批判》，这是一本逐节逐节地评论黑格尔正文的未完成的手稿。马克思在评论他认为包含着黑格尔法哲学全部秘密的一段话时写道：

理念变成了主体，而家庭和市民社会对国家的现实关系变成了理念所具有的想象的内部活动。实际上，家庭和市民社会是国家的前提；它们才是真正的活动者；而思辨的思维却把这一切头足倒置……，作为出发点的事实并不是被当作事实本身来看待，而是被当作神秘主义的结果^①。

认为马克思这部著作是把费尔巴哈对宗教的批判转用于政治领域是不正确的。诚然，一般地说，马克思在这里是受了费尔巴哈影响的，但是，对他发生最直接影响的是《纲要》一书，该书在马克思开始写作之前刚刚发表。《纲要》是对黑格尔哲学总的批判，而马克思则对黑格尔的政治哲学作了同样的批判。马克思有些最独特的术语都是直接从《纲要》中吸收过来的。例如，在上面的引文和其它地方，马克思批判黑格尔由于把理念或国家从结果变成了原因，就颠倒了主体和客体的真正关系：“重要的是黑格尔在任何地方都把理念当做主体，而把真正的现实的主体变成了谓语”^②。而这乃是费尔巴哈在《纲要》的开头所特有的批判：“我们只要经常将宾词当作主词，就是说只要将思辨哲学颠倒过来就能得到毫无掩饰的纯粹的明显的真理”^③。马克思另一个得意的批判是对神秘主义的批判：“黑格尔要做的事情……是使政治制度和抽象理念发生联系，使政治制度成为理念发展链条上的一个环节，这是露骨的神秘主义”^④。这个概念也是从费尔巴哈那里来的，按照费

① 《马克思恩格斯全集》，中文版，第1卷，第251，253页。

② 同上，第225页。

③ 见：《费尔巴哈哲学著作选集》，中文版，上卷，第102页。

④ 《马克思恩格斯全集》，中文版，第1卷，第259页。

尔巴哈的看法，“神秘主义”就是颠倒主辞宾辞关系的结果。真正的主辞——人和他对他人与自然的关系——由于被变成只是理念的宾辞就被神秘化了。马克思在要求以人的现实性作为国家的根据时是追随费尔巴哈对黑格尔的这一指责的，即认为黑格尔由于把人的本质放在人自身之外而使人与自己异化了。费尔巴哈同马克思一样都认为“人是国家的基础”^①。

马克思把具体的现实和黑格尔的抽象全然对立起来是从费尔巴哈《纲要》中的这个论断中吸取来的。费尔巴哈说：“哲学的开端不是上帝，不是绝对，不是作为绝对或理念宾辞的存在。哲学的开端是有限的东西，确定的东西和实际的东西”^②。

在马克思《论犹太人问题》一文中，以更易理解，更为明白的方式提出了国家是人的本质的异化这个同样的观念。费尔巴哈的影响在这里通过莫泽斯·赫斯的著作表现得特别明显，赫斯将费尔巴哈的异化学说应用于经济方面，马克思对此作了最充分的利用。马克思也从《基督教的本质》中采取了人是一种在类中并通过类而完成自己的本质，人是一种“类本质”的观念。马克思在《论犹太人问题》的第一部分末尾写道：

“只有当现实的个人在同时也是抽象的公民，并且作为个人，在自己的经验生活、自己的人的劳动、自己的个人关系中间成为类存在物的时候，只有当人认识到自己的‘原有力量’并把这种力量组织成为社会力量，因而不再把社会力量当作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”^③。

费尔巴哈在《基督教的本质》开头几页论证人和其它动物不同在于人能意识到自己是一种类本质时曾经大大强调了 this 思想。

① 见：《费尔巴哈哲学著作选集》，中文版，上卷，第 118 页。

② 同上，第 107 页。

③ 《马克思恩格斯全集》，中文版，第 1 卷，第 443 页。

马克思使用了费尔巴哈的这种说法，这就十分明确地宣布了他本人是费尔巴哈的信徒，正是因为这一点，不久他就受到了斯蒂纳的攻击。

到1843年底，费尔巴哈的影响在所有那些不依附于布鲁诺·鲍威尔的青年黑格尔分子：马克思、恩格斯、赫斯、卢格和他们的热衷于“人”的观念的同伴们中间达到了登峰造极的地步。《德法年鉴》第一期出版后不久，这个运动出现的分裂证明他们这个集体根本上是缺乏明确宗旨的。但是就马克思而言，他在该杂志上发表的第二篇论文《黑格尔法哲学批判导言》仍旧是以费尔巴哈提出的那种人类解放思想为基础的。尽管此文开头几页对宗教的批判是否主要是受费尔巴哈的影响还可置疑，但是关于人本主义、消灭哲学和法德联盟这些主要论点却无疑都是受了费尔巴哈的影响。费尔巴哈的人本主义原理在马克思为解决德国困难提出的答案中是显而易见的：“所谓彻底，就是抓住事物的根本。但人的根本就是人的本身……德国人的解放就是人的解放”^①。马克思鼓吹为了实现哲学就要消灭哲学，这与费尔巴哈的纲领是如出一辙的，费尔巴哈要求“哲学应该把人看成自己的事情，而哲学本身却应该被摒弃”^②。他曾在一句格言中说过，我的哲学并不是哲学。费尔巴哈在他的《纲要》中曾经解释过为什么时代的精神趋势要求法国和德国思想家之间密切合作。费尔巴哈照例总是力图保持理性和自然之间的平衡，他说，哲学有两个主要工具：一是头脑，这是主动性和唯心论的来源；二是心情，这是被动性和情感的来源。只有在“法国感觉主义和唯物主义的反经院派的热情原则与德国形而上学的经院派的冷淡态度结合起来的地方”^③才有生活和真理。因此，凡

① 《马克思恩格斯全集》，中文版，第1卷，第460，467页。

② 见：《费尔巴哈哲学著作选集》，中文版，1959年，上卷，第250页。

③ 同上，第111页。

是真正希望接触生活和人类的哲学家就必须具有法国人和德国人的混合血统。心情是女性的原则，是唯物主义的所在地——这是法国式的想法。头脑是男性的原则，是唯心主义的所在地——这是德国式的想法。心情是根本的，是一切革命和运动的来源^①。费尔巴哈在他当时的笔记本里写道：“我的原则是什么呢？‘利己主义和共产主义’，因为两者一如头和心一样彼此不可分割地关联着。若没有利己主义，你就没有头；若没有共产主义，你就没有心”^②。马克思采纳了这种头和心并重以及必须寻求两者统一的观点。但是，他虽然保留德国唯心主义的头，却要寻找一种非哲学的心，以使他能够改变现实，他发现这种非哲学的心是在无产阶级的身上。在再次提到消灭哲学时，他说：“这个解放（即人的解放）的头脑是哲学，它的心脏是无产阶级。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成现实，就不可能消灭自己”^③。

马克思曾十分恳切地邀请费尔巴哈参加《德法年鉴》写文章批判哲学唯心主义代表谢林。在马克思看来，费尔巴哈是谢林早期思想的继承人，因而是写这种批判的理想人物：

“您正是最适合做这件事情的人，因为您是谢林的直接对立面。谢林的真诚的青春思想……在您那里却成了真理、现实，谢林是您的预先出现的模拟像，因此，我认为您是自然和历史的陛下所召来的，谢林的必然的和自然的对手”^④。

费尔巴哈虽然与巴黎保持着密切的通讯联系，但是并没有同意撰文批判。

然而，在《巴黎手稿》中费尔巴哈是最受尊重的，凡是对马克思

① 见：《费尔巴哈哲学著作选集》，中文版，1959年，上卷，第112页。

② 同上，第249页。

③ 《马克思恩格斯全集》，中文版，第1卷，第467页。

④ 同上，第27卷，第445页。

和费尔巴哈各自的原文做过仔细比较的人都会看到，费尔巴哈的影响是到处贯穿着的。如上所说，马克思认为《纲要》和《原理》“是黑格尔以后仅有的理论革命”^①。最近发表的一封信注明是1844年8月马克思致费尔巴哈的信进一步证实了这种看法，该信专门赞扬了《原理》和刚发表的短文《路德派信仰的本质》。他祝贺费尔巴哈给共产主义者即将以自己的方式提出并加以阐述的社会主义提供了哲学基础：

“我能有机会表示我对您的极崇高的敬意和爱戴（请允许我用这个字眼），我感到很高兴。您的两部著作《未来哲学》和《信仰的本质》，尽管篇幅不大，但它们的意义，却无论如何要超过目前德国的全部著作。在这些著作中，您（我不知道是否有意地）给社会主义提供了哲学基础，而共产主义者也就立刻这样理解了您的著作。建立在人们现实差别基础上的人与人的统一，从抽象的天上下降到现实的地上的人类概念，——如果不是社会的概念，那是什么呢！”^②

先前，人们都把费尔巴哈的影响几乎全部都归结为对宗教的批判。诚然，马克思在他论劳动异化一节里把两种异化都作了比较：马克思在短短几页里的确不下四次把宗教当作他所说的异化的范型。但是，费尔巴哈不仅仅是，而且在马克思看来，也许主要不是一个宗教异化的批判家。费尔巴哈独特的地方是他的人本学——他把人看作是这样一种存在，他的本质是社会的，他的知识是由感觉得来的，而且他是生活在与自然经常交换之中的。这特别适用于马克思关于《私有财产和共产主义》和《黑格尔辩证法的批判》这两节。

按照费尔巴哈的意见，人本学是一切科学的基础：“新哲学将

① 见：《马克思早期著作》，第1卷，第508页。

② 《马克思恩格斯全集》，中文版，第27卷，第450页。

人连同作为人的基础的自然当作哲学的、普遍的、最高的对象——因而也将人本学连同生理学当作普遍的科学”^①。马克思关于“站在牢固平稳的地球上吸入并呼出一切自然力的、现实的、有形体的人”^②的描写反映了费尔巴哈对自然和感觉的崇拜。激情与痛苦也是两人特别强调的人的品质。对于费尔巴哈来说，“没有需要的存在是多余的存在……，没有痛苦的实体是一种没有实体的实体”^③。马克思也说：“说一个东西是感性的，也就等于说，是受动的。因此，人作为对象性的、感性的存在物，是一个受动的存在物；而由于这个存在物感受到自己的苦恼，所以它是有情欲的存在物。情欲是人强烈追求自己的对象的本质力量”^④。

马克思关于自然的人本主义和人的自然主义的中心思想——共产主义“作为完成了的自然主义，等于人本主义，而作为完成了的人本主义，等于自然主义；”^⑤——是以费尔巴哈在《基督教的本质》中提出，后来在《原理》中重述了的一个论点作为根据的。他在《原理》中说：“一个实体是什么，只有从它的对象中去认识；一个实体必须涉及到的对象，不是别的东西，只是它自己的明显的本质。眼的对象是光不是声音，不是气味，而眼的本质就在眼的对象中向我显现出来”^⑥。在《基督教的本质》中也说：“没有了对象，人就成了无。然而，主体必然与其发生本质关系的那个对象，不外是这个主体固有而又客观的本质”^⑦。马克思接受并详尽阐述了这个思想，成为他关于人和自然关系的概念的基础。例如，下面是从《私有制和共产主义》一节中摘引的文字：

① 见：《费尔巴哈哲学著作选集》，中文版，上卷，第 251 页。

② 马克思：《1844 年经济学—哲学手稿》，中文版，1979 年，第 120 页。

③ 见：《费尔巴哈哲学著作选集》，中文版，上卷，第 251 页。

④ 马克思：《1844 年经济学—哲学手稿》，中文版，1979 年，第 122 页。

⑤ 同上，第 73 页。

⑥ 见：《费尔巴哈哲学著作选集》，中文版，上卷，第 126 页。

⑦ 同上，第 29 页。

“因此，一方面，随着对象性的现实在社会中对人说来到处成为人的本质力量的现实，成为属人的现实，因而成为人自己的本质力量的现实，一切对象也对他说来成为他自身的对象化，成为确证和实现他的个性的对象，成为他的对象，而这就等于说，对象成了他本身。对象如何对他说来成为他的对象，这取决于对象的性质以及与其相适应的本质力量的性质；因为正是这种关系的规定性造成了一种特殊的、现实的肯定方式。眼睛对对象的感受与耳朵不同，而眼睛的对象不同于耳朵的对象。每一种本质力量的独特性，恰恰是这种本质力量的独特的本质，因而也是它的对象化之独特方式，它的对象性的、活生生的存在的方式。因此，人不仅在思维中，而且以全部感觉在对象世界中肯定自己”^①。照费尔巴哈和马克思看来，他们所讲的这个“人”是对哲学上以往一切矛盾的回答，他们作为黑格尔的好学生，觉得必须把这些矛盾消除于某种统一之中，这种统一的愿望在费尔巴哈关于新哲学的概念中是很明显的。这种新哲学是“理性主义的否定，也是神秘主义的否定，是泛神论的否定，也是人格主义的否定。它是把一切对立的真理统一为一个绝对独立的、纯粹的真理”^②。马克思描写共产主义的一段名言就是模仿费尔巴哈的：

共产主义是人和自然之间、人和人之间的矛盾的真正解决，是存在和本质、对象化和自我确立、自由和必然、个体和类之间的抗争的真正的解决。它是历史之谜的解答，而且它知道它就是这种解答^③。

费尔巴哈和马克思都预言新科学的诞生会反映一种新的情况——一种把自然科学包括在它自己范围内的人的哲学。费尔巴

① 马克思：《1844年经济学一哲学手稿》，中文版，1979年，第79页。

② 见：《费尔巴哈哲学著作选集》，中文版，上卷，第116页。

③ 马克思：《1844年经济学一哲学手稿》，中文版，1979年，第73页。

哈说：“哲学必须重新与自然科学结合，自然科学必须重新与哲学结合”^①。马克思甚至更为强调这种统一和结合的要求，“感性（参见费尔巴哈）必须是一切科学的基础。……正象关于人的科学将包括自然科学一样，自然科学往后也将包括关于人的科学，这将是一门科学”^②。但是费尔巴哈坚决认为，他提倡的那种团体并不会使它的成员丧失个性，恰好相反：“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‘自我’和‘你的’区别的实在性上面”^③。马克思也重复这种说法：“人的个人生活和类的生活并不是各不相同的……，如果说，人是一个特殊的个体，并且正是他的特殊性使他成为一个个体和现实的、单个的社会存在物”^④。

甚至连马克思关于理论和实践关系的观点，即认为“理论的对本身的解决，只有通过实践的途径，只有借助于人的实践的力量才是可能的；”^⑤也是费尔巴哈的思想。费尔巴哈说：“理论所不能解决的那些疑难，实践会给你解决”^⑥。

这些引证足以证明马克思在写《巴黎手稿》最重要的几章时曾大量借用了费尔巴哈的观点。马克思关于人的这个概念，即认为人是这样一种存在，其本质是人同自然和社会中其它人的联系所规定的，以关于人的这个概念所提供的真实可能性为基础提出的根本变革的要求（注意二者对“Positive”（积极的）一词的突出重视，对他们来说，这个词是表示某种实在的、实际的、根本的东西），以及马克思认为从而所能达到的那种根本的统一，所有这些都是

① 见：《费尔巴哈哲学著作选集》，中文版，上卷，第118页。

② 马克思：《1844年经济学—哲学手稿》，中文版，1979年，第82页。

③ 见：《费尔巴哈哲学著作选集》，中文版，上卷，第185页。

④ 马克思：《1844年经济学—哲学手稿》，中文版，1979年，第76页。

⑤ 同上，第80页。

⑥ 见：《费尔巴哈哲学著作选集》，中文版，上卷，第248页。

他读了费尔巴哈著作后得到的启发。

在马克思和恩格斯 1844 年下半年合著的第一部著作《神圣家族》中，马克思对费尔巴哈的敬佩一如既往。当时，该书一定会给人这样一个总的印象，觉得马克思和恩格斯在那里是捍卫费尔巴哈的真正的人道主义，反对那些想用精神或自我意识来代替人及其现实品质的思辨唯心主义者们的。《神圣家族》的第一句话是：“在德国，对真正的人道主义说来，没有比唯灵论，即思辨唯心主义更危险的敌人了。它用‘自我意识’即‘精神’来代替现实的个体的人”^①。后来，在 1867 年，当一位敬慕者送给马克思一本《神圣家族》时，他重读之后承认了这一点。他写信给恩格斯说，他惊讶地发现他们不必为他们的著作感到惭愧，“虽然对费尔巴哈的迷信现在给人造成一种非常滑稽的印象”^②。

不过，提出下面一点是很重要的，即《神圣家族》中提到费尔巴哈的地方并不都是马克思写的。其中最热烈的赞扬费尔巴哈的一段文字是出于恩格斯的手笔，虽然这无疑得到马克思赞同的：

然而到底是谁揭露了“体系”的秘密呢？是费尔巴哈。是谁摧毁了概念的辩证法，即仅仅为哲学家们所熟悉的诸神的战争呢？是费尔巴哈。是谁不是用“人的意义”（好象人除了是人之外还有什么其它的意义似的！）而是用“人”本身来代替包括“无限的自我意识”在内的破烂货呢？是费尔巴哈，而且仅仅是费尔巴哈。他所做的事情比这还要多……”^③。

《神圣家族》给人总的印象是全心全意接受和赞扬费尔巴哈在《纲要》和《原理》中获得的成就，认为他是提出哲学只对现存状况的一种抽象表现这一思想的作者和“最先把哲学规定为思辨的和

① 《马克思恩格斯全集》，中文版，第 2 卷，第 7 页。

② 同上，第 31 卷，第 293 页。

③ 《马克思恩格斯全集》，中文版，第 2 卷，第 118 页。

神秘的经验”^①的人。再说一遍，不管我们前面所引恩格斯的话怎么说，《神圣家族》也象先前的那些著作一样，重点是放在费尔巴哈对黑格尔哲学的批判上的，而且这里特别提到的仅有的两篇费尔巴哈的著作就是《纲要》和《原理》。在论法国唯物主义一节中，把费尔巴哈反对黑格尔所达到的成就与比埃尔·培尔反对十七世纪形而上学所达到的成就进行了比较：“反对思辨神学的斗争之所以把费尔巴哈推向反对思辨哲学的斗争，正是因为他看出思辨是神学的最后支柱……，对宗教的怀疑引起了培尔对作为这种信仰的支持的形而上学的怀疑”^②。当马克思把费尔巴哈同仍然停留在黑格尔体系之内的施特劳斯与布鲁诺·鲍威尔相对比时，他对这一点又做了进一步的阐述：

“只有费尔巴哈才是从黑格尔的观点出发而结束和批判了黑格尔的哲学。费尔巴哈把形而上学的绝对精神归结为‘以自然为基础的现实的人’，从而完成了对宗教的批判。同时也巧妙地拟定了对黑格尔的思辨以及一切形而上学的批判的基本重点”^③。

一般地说，费尔巴哈《原理》的影响表现在两方面：

首先，费尔巴哈帮助马克思提出了关于历史唯物主义的 earliest 的看法，特别是关于“基础”的思想。费尔巴哈用“自然”基础和“精神”上层建筑的一般词句所描述的东西在马克思那里变成了社会和国家——马克思确实把市民社会说成是现代国家的自然基础。在上面引证过的马克思致费尔巴哈的信中，这两者的联系是十分清楚的。马克思在这里问道：“建立在人们的现实差别基础上的人与人的统一，从抽象的天上下降到现实的地上的一——如果不是社会的概念，那是什么？”^④关于唯物主义的含糊不清的说法（这种含

① 《马克思恩格斯全集》，中文版，第2卷，第48页。

② 同上，第162页。

③ 同上，第177页。

④ 同上，第27卷，第450页。

糊不清从未得到消除)也是从费尔巴哈那里继承来的。因为一方面马克思把唯物主义说成是真正人道主义的学说和共产主义的逻辑基础,并称赞费尔巴哈在理论上提出了一种人道主义,这种人道主义同唯物主义是一回事。但是另一方面,马克思早在《神圣家族》这本书中就说费尔巴哈彻底克服了唯心主义和唯物主义的古老的对立,这种词句使人想起了《巴黎手稿》。这是重复费尔巴哈的术语,他在《基督教的本质》中说:“正象人属于自然之本质(庸俗唯物主义就是这样认为)一样,自然也属于人之本质(主观唯心主义就是这样认为的)”^①。

其次,费尔巴哈的影响是这样的大,以致马克思在《神圣家族》中有几段话似乎把辩证法的整个概念和唯心主义等同看待而加以摒弃。费尔巴哈的全面影响在这里是到处可见的。马克思在1868年写信给恩格斯谈到欧根·杜林写的一本书时说:“德国的先生们认为,黑格尔的辩证法是条‘死狗’,就这方面说,费尔巴哈是颇为问心有愧的”^②。这一点后来在《德意志意识形态》和《关于费尔巴哈提纲》中纠正了。例如,在提纲第三条中批判了社会的“自然基础”的思想:“关于环境的改变和教育的唯物主义学说忘记了环境是由人来改变的,而教育者本人一定是受教育的。因此,这种学说一定把社会分成两部分,其中一部分高出于社会之上”^③。在《德意志意识形态》第一部分中,费尔巴哈的思想受到了彻底的批判,因而标志着费尔巴哈对马克思影响的结束。费尔巴哈思想的深度还不足以对马克思发生持久的影响。但是,在他发生影响的时候,这种影响是极其重要的。对费尔巴哈的著作来说,最富有生气的时期,就是这些著作创作的时期,象后来马克思说的那样:“费尔巴哈比

① 见:《费尔巴哈哲学著作选集》,中文版,下卷,第315页。

② 《马克思恩格斯全集》,中文版,第32卷,第18页。

③ 同上,第3卷,第7页。

起黑格尔来是很渺小的。但是在黑格尔以后，他却是划时代的人物，因为他强调了某些观点，这些观点是不适合基督教意识的，而对发展批判却是重要的，这种批判在黑格尔那里还处于介乎明晰与暗昧之间的神秘的神秘的朦胧之中”。

六、马克思和费尔巴哈之间的分歧

尽管马克思对费尔巴哈一直很敬佩，但是从很早的时候起，他们之间就常常有过一些不同的看法。1843年3月马克思给卢格的信就已预示了他后来与费尔巴哈的分歧。他在该信中批评《纲要》说：“费尔巴哈的警句只有一点不能使我满意，这就是：他过多地强调自然，而过少地强调政治。然而，这一联盟是现代哲学能够借以成为真理的唯一联盟”^①。但是，马克思并不以为这是费尔巴哈的严重缺点，因为他立刻接着说：“结果大概象在十六世纪那样，除了醉心于自然的人以外，还有醉心于国家的人”^②。费尔巴哈关于国家的看法表明他肯定不是保守。他在《纲要》中曾说：“一个民族，如果从它的形而上学中排除了时间，将永恒的、亦即抽象的、与时间脱离的存在神圣化，也一定会从它的政治中排除掉时间，将既不合理又不合法的，反历史的固定原则神圣化”^③。不过《纲要》最后倒数第二段所表示的国家观点与黑格尔却是非常接近的：

“人是国家的 *Ey Kai Rav*（一和一切）。国家是人的实在化了的，经过发挥的、明确化了的总体。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

① 《马克思恩格斯全集》，德文版，第1部分，第1卷，第2册，第308页。

② 同上。

③ 见：《费尔巴哈哲学著作选集》，中文版，上卷，第109页。

级,在他面前,一切等级都是同样必要,同样有权利的。国家领袖是普遍的人的代表”^①。

马克思对费尔巴哈总的批判是:认为费尔巴哈的学说纯粹是“静观的”,只是说明事物而不指导行动。他的学说似乎无视了经济和历史的发展。马克思认为,这种静观不是认识的唯一方法,而必须用“实践”来补充。从而他们的自然观也是不同的:对费尔巴哈来说,自然是给予感官直接真理的东西,而对马克思来说,自然不是静止的现实,而是通过人的中介经常变化着的东西。下面是马克思在其著名的《关于费尔巴哈的提纲》第一条中的批判:

“从前的一切唯物主义——包括费尔巴哈的唯物主义——的主要缺点是:对事物、现实、感性只是从客体的或者直观的形式去理解,而不是把它们当作人的感性活动,当作实践去理解,不是从主观方面去理解。所以,和唯物主义相反,能动的方面却被唯心主义抽象地发展了,当然,唯心主义是不知道真正现实的、感性的活动的。费尔巴哈想要研究同思维客体确实不同的感性客体;但是他没有把人的活动本身理解为客观的活动。……所以,他不了解‘革命的’、‘实践批判的’活动的意义”^②。

这种批判对费尔巴哈也许是不十分公道的,因为它责备费尔巴哈没有做他从未想做的事情。费尔巴哈肯定没有低估实践活动的重要性,他在骚乱的1848年写的作品《宗教的本质》中有一段文字就可以表明这一点:

“倘若我们不是信仰一个更好的生活,而是要求一个更好的生活,而且不是单人独力去要求,而是合群聚众去要求,那么我们将可以造成一个更好的生活,至少我们将铲除自古至今人类所遭

① 见:《费尔巴哈哲学著作选集》,中文版,上卷,第118—119页。

② 《马克思恩格斯全集》,中文版,第3卷,第6页。

受的种种伤心惨目的不公不平的事情”^①。费尔巴哈认为，“达到这样好的生活只能是在被压迫群众或大多数人为了维护他们的充分合法的利己主义的时候，是在某些阶级的人或整个民族战胜了贵族少数之狂妄自大而脱离了赤贫之遭到轻视的幽暗，来到历史名望之光明的时候”^②。

但是费尔巴哈从未实行过这条思想路线，首先是因为宗教问题是他一生中唯一关切的问题，其次是他认为十九世纪四十年代中期德国的局势还没有成熟到可以从理论转变为实践，后来发生的事件证明，他的看法是正确的。费尔巴哈不完全反对适合时宜的实践活动，但是他认为在人们还没有充分的思想准备之前就采取行动是愚蠢的。毫无疑问，如果我们认真地看看他给《原理》写的序，就可以知道《原理》的宗旨完全是实践的：“未来哲学应有的任务就是将哲学从‘僵死的精神’境界重新引导到有血有肉的，活生生的精神境界，使它从美满的神圣的虚幻的精神乐园下降到多灾多难的现实人间”^③。在1843年，卢格请他一起参加《德法年鉴》的时候，他回答卢格说：

从“实践”的观点来看，它（即法德激进党人建议的联盟）现在不能成立。最好是潜移默化，先是悄悄地做，然后再大喊大叫，而不是相反。德国只有用抑制剂才能救药，火与剑是不行的。我们还没有达到理论向实践的转折点，因为我们还缺乏理论，至少缺乏一种完全而充分现实的理论^④。

隐居在布鲁克堡乡村的费尔巴哈从未参加过德国的政治生活。但是他对象马克思、恩格斯、赫斯、格律恩和艾韦贝克这些在

① 见：《费尔巴哈哲学著作选集》，中文版，下卷，第785—786页。

② 同上，第810页。

③ 同上，上卷，第120页。

④ 《费尔巴哈通讯集》，德文版，第175页。

一个时期内都曾自认是他信徒的人的影响是巨大的。恩格斯在《英国工人阶级状况》的序言中对他的重要作用作过这样的总结：“德国的社会主义和共产主义比起任何其它国家的社会主义和共产主义，都更加是从理论前提出发的，……在公开拥护这种改造的人们当中，几乎没有一个不是通过费尔巴哈对黑格尔哲学的克服而走向共产主义的”^①。

^① 《马克思恩格斯全集》，中文版，第2卷·第279页。

第三章 麦克斯·施蒂纳

一、施蒂纳的生平与著作

麦克斯·施蒂纳，他的真名叫卡斯巴尔·施米特，双亲是新教徒，他是独子。其父是巴伐利亚的一个长笛制作者，挣的钱足以过相当不错的生活。但在施蒂纳 1806 年出生后两年，他就去世了。他妻子改嫁给一个牙科大夫，举家迁往西普鲁士。十二岁时，施蒂纳被送回巴伐利亚，并在那里住了六年，上中学。在二十岁时，他入柏林大学哲学系，在那里他听的课程中有黑格尔的讲课。他在柏林大学学了两年，而后在爱尔兰根大学度过一年。接着，他中断了学习，在家里呆了一段时间，可能是因为他的母亲初发精神病。

到 1832 年，他又回到柏林大学，但在两年后，他只得到有限的授课证书。尽管学习了这一段时间，他竟未能在公立学校谋得一个职位。施蒂纳就开始在一所私立女子学校任教。在那里，他一直呆到 1844 年他的书出版之前辞职时为止。

1837 年施蒂纳与女房东的侄女结婚，但一年后她就死于分娩。1843 年施蒂纳再次结婚，这次是与玛丽·德恩哈特结婚，《唯一者》一书就是献给她的。她相当富有，1845 年施蒂纳用她的钱买下了一座奶酪厂，但是过了一年就破产了，把钱亏损光了。同一年，她也离开了他。施蒂纳为混饭吃翻译让·巴蒂斯特·萨伊和亚当·斯密的著作，然而他仍因欠债而两次遭监禁，并在 1856 年死于贫困之中。

施蒂纳的唯一著作是《唯一者及其所有物》，他从事创作的全

部旺盛时期是 1842 至 1844 年。他在当教员后，并没有马上与大学发生联系，一直到很晚的时候才与青年黑格尔派有了接触。促使他在短暂的时间里进行写作的是在布鲁诺·鲍威尔被解职后在柏林组成的，叫做“自由人”的一批激进的青年知识分子。他们几乎每天夜间总是聚集在一家姓希佩尔的人的酒馆里，恩格斯在他的幽默诗《信仰的胜利》中描写了在这些聚会中出现的施蒂纳：

“现在他还在大喝啤酒，
一会儿他就要喝血如饮水一般；
只要别人一狂呼‘打倒国王’，
施蒂纳马上就会喊着‘连法律也打倒！’
去破釜沉舟地大干。”

因为马克思是在这年年底离开柏林的，施蒂纳不可能在 1841 年底以前加入柏林这个小集团，而马克思显然从未与施蒂纳会过面。在这段时间里，施蒂纳给报纸写过几篇短文，其中有一篇是对布鲁诺·鲍威尔《对无神论者和反基督者黑格尔的末日宣告》一文备加称赞的评论；还有两篇较长的文章发表在莱茵报的副刊上，一篇论教育是自我的发展，另一篇中费尔巴哈的影响极为明显，是关于艺术和宗教的关系这一地道的黑格尔主义的题目的。稍后，施蒂纳还在一个“自由人”成员所编辑的《柏林月刊》上发表了两篇文章。在第一篇中，他驳斥了任何关于国家的思想，而第二篇则是对欧仁·苏的通俗小说《巴黎的秘密》的评论，在这篇文章中，施蒂纳不顾任何确定的道德准则来抬高自我。

1843 年的大部分时间施蒂纳用于写《唯一者及其所有物》。该书于 1844 年 4 月前写毕，同年 11 月出版。就该书表面上一切稀奇古怪的特点而言，它显然是那个时代的产物，特别是青年黑格尔运动的产物。该书所采取的辩证的和三段式的形式，以及对语言和词源的精心讲究，都是黑格尔主义的。在青年黑格尔运动自身

内部，施蒂纳将他们摒弃任何宗教和反对任何“体系”这一点推至极端。青年黑格尔派经常指责人们依然用“神学的”方式，亦即抽象的方式进行思维，这种思维方式仍然把某些观念或原则置于人心之外而且在某种情况下与人心相对立，青年黑格尔派还指责人们在从前提引出完全的结论时缺乏一贯性和坚定性。这两种指责在施蒂纳那里都达到了顶点，在施蒂纳看来，所有他的那些思想家同伴们与他相比都是“精神的”和“宗教的”。

因此，我们可以把施蒂纳看作是最后一个黑格尔主义者，所以说他是最后一个，也许是因为他是最有逻辑性的一个黑格尔主义者，他并不试图以任何“人类”或“无阶级”社会来取代黑格尔的“具体共相”，因为在施蒂纳那里没有共相，只有个人、无所不能的自我。施蒂纳以黑格尔的观点为基础，而后通过对黑格尔批判者鲍威尔、费尔巴哈和马克思的一切积极的东西加以批判，搞出了他自己的哲学，按照施蒂纳的看法，这些批判者的批判是远远不够的。因而黑格尔主义是终结了，施蒂纳只是采用了黑格尔体系的形式而没有吸取它的内容，象所有青年黑格尔派一样，最使他心迷神往的乃是辩证法。但是就连这一点也仅仅是一种外表，因为施蒂纳在历史方面是很薄弱的，无论是世界精神、自我意识、或阶级斗争，他没有给历史留下发展的余地。施蒂纳确是一个唯我主义者和虚无主义者，但是，尽管他批判费尔巴哈，他还是受费尔巴哈自然主义观点的影响。因为施蒂纳的个人主义没有为任何形式的道德留下余地，而道德在黑格尔那里是属于自由的范围。既然伦理的领域空无所有，因此施蒂纳有时就陷入建立在自然价值和需要基础之上的费尔巴哈的自然主义，这是不足为怪的。

施蒂纳的书是难读的，原因是该书没有一以贯之的发展线索，而且常常是信笔写来，前后参差。譬如，在书的开头关于世界历史就提出了两种截然不同的模式。又如，施蒂纳在写书过程中对布鲁

诺·鲍威尔的态度有很大的变化，然而他也没有打算把这两种观点协调起来。的确，施蒂纳就自己的这一方面所说的话，大概对该书的大部分都是适用的，他说：“上面关于‘自由人的批判’的评述是在所评诸书刚出版后即逐渐写出来的。我在别处提到具有此种倾向的著作的那些文字也是这样写出来的，我所做的只不过是那些片断的手稿收聚在一起而已。”^①不过这本书论述问题还是循序渐进的，因为同一的论点在以后还会重复并得到更详细的阐述。另一个使施蒂纳的阐述复杂化的因素是他处理语言的方式。为了获得新的效果，他经常将外来词译成德语，给通常习用的词加上早已弃而不用的原来的涵义，还对词的起源作语源学的考察。这一切当然使施蒂纳的书很难翻译了。

关于该书的基本要旨以及它的文风，只要引一下前言的第一段和最后一段就可以看得一清二楚：

“还有什么不是我的事！首先是善事、其次是神的事、再次是人类、真理、自由、人道和正义的事；……最后，乃至还有精神的事以及千万件其他的事。唯有我的事从来就不该是我的事。‘好不害臊，只考虑自己的利己主义者’！”^②

最后一段是：

“神的事是神的事业，人的事是‘人’的事业。我的事业不是神的事业，不是人的事业，也不是真、善、正义和自由等等，而仅仅只是我自己的事，我的事业并非普通的，而是唯一的，就如我是唯一的那样。”^③

该书的编排虽然是模仿费尔巴哈的《基督教的本质》而分成两部分，分别题为“人”与“我”，相当于费尔巴哈著作中论神和人的两

① 施蒂纳：《唯一者及其所有物》，英文版，第190页。

② 同上，第3页。

③ 同上，第6页。

个部分。《唯一者》的第一章用三段式的形式描述了人的生活：

“儿童是现实主义的、拘泥于这一世界的事物，以后儿童才渐渐地洞悉事物背后的情况；青年是理想主义的，为思想所鼓舞，以后他变为成人、利己主义的成人，利己主义的成人随心所欲地处理事物和思想并将他的个人利益置于一切之上。最后还有老人呢？如果我有一天成为老人，那么还有足够的时间来谈他。”^①

接着施蒂纳就把个人生活阶段的这种区分运用于人类的历史：古代是人类的童年，现代是它的青春，而人类的成年则是最近的将来，施蒂纳的这本书就是它的一个预兆。将历史当作哲学思想逐渐前进的过程是黑格尔的观点，但是施蒂纳用自我及其所有物的至上性代替了精神的统治。他对现代的分析是一种关于讲精神的魔鬼学，人类曾相继为这些精神所奴役。

把施蒂纳的思想与他的同时代人的思想加以比较是可以很好地理解它的，所以该书最富启示的部分就是他对青年黑格尔派同伴的态度。施蒂纳在论述古代时，把自然界和它的规律当作比人更有威力的现实，然后，施蒂纳更为详尽地描述了现代世界，基督教世界，在宗教和哲学中的纯粹精神的王国，它的最后的表现即费尔巴哈哲学仍然是“彻底的神学”。

施蒂纳认为，费尔巴哈充其量也不过是将基督教的神恩的概念变为人类的观念，将宗教命令变为道德命令而已。然而基督教关于人的本质的东西和非本质的东西之间的二元论依然存在；实际上，情况甚至比以前更坏，因为这种二元论既已由天上降到了尘世，因而也就变得更加不可避免了。如果费尔巴哈摧毁了“上帝精神”的天上寓所并迫使它携其所有迁至地上，那末，在它的尘世的寓所，我们会拥挤不堪了。施蒂纳说：“费尔巴哈以为，如果把

^① 施蒂纳，《唯一者及其所有物》，英文版，第16页。

神人化，他就找到了真理。不，假若说神给了我们痛苦，那么，‘人’就能更加残酷地折磨我们。”^①人仍然被凌驾于他们之上并与他们分开的那些理想束缚着。费尔巴哈的人本主义宗教只不过是基督教宗教的最后变形：“现在自由主义已经声称树立了‘人’之后，我们就可以公开声明，这样做不过是使基督教得到彻底的贯彻，实际上，基督教除了要使‘人’、‘真正的’人得到实现，”^②从来就没有给自己提出过其他的任务。因而唯一的解决办法是把任何形式的神一下子统统抛掉。“只要在人之中的神死了，人神就能真正死掉吗？”^③为了获得真正的解放，我们不仅必须杀死神，而且也要杀死人。施蒂纳在这里以典型的青年黑格尔派的手法，拿费尔巴哈自己的出发点反过来反对费尔巴哈本人，指责他没有将自己的出发点贯彻到底。同马克思一样，对施蒂纳来说，一切哲学都是唯心主义，不过，马克思将哲学的基础归结为社会经济，而施蒂纳则归结为自我。

施蒂纳接着论述近代人中最时髦的——自由人、或自由派，他们将他们分成三种类型：政治的、社会的和人道的。

施蒂纳在第一节的开头，描写了在十八世纪政治舞台上发生的那些变化：

“在把所谓君主专制的酒杯喝干之后，为了不再贪饮一杯，十八世纪的人们发觉，他们所饮的酒并不适合人的口味。我们的父亲们毕竟是人，他们总归也希望被当作人来看待。”^④

在这一时期流行的新观念是：“当我们作为民族或国家而共存时，我们仍只是人。至于我们作为个人在其他方面如何行动，我们

① 施蒂纳：《唯一者及其所有物》，英文版，第 227 页。

② 同上，第 228 页。

③ 同上，第 202 页。

④ 同上，第 128 页。

可能受到什么样的自私动机的诱惑，则完全是我们私人生活的事；我们的公共生活或国家生活乃是纯粹的人的生活。”^①资产阶级在反对特权阶级的斗争中发展了自己。在后者那里资产阶级被傲慢地当作第三等级并被视同贱民。但是，人的平等观念的传播，正如费尔巴哈对宗教的批判一样，反而使情况变得更坏得多。因为费尔巴哈将宗教的中心从天上移至地上，就使宗教的作用更直接更显著，同样地，民主政体也使政治的罪恶更显著了。施蒂纳引用米拉博的一段感慨的话说：“不是人民是一切权力的源泉吗？”他继续道：“与‘主权国家’这个新君主相比，‘国王陛下’这个个人君主是微不足道的君主。‘主权国家’这种君主政体，要更苛刻更严厉更彻底一千倍。”^②这一次解放是新教的第二个阶段，是由资产阶级开辟的，它的口号是理性主义。但这只是意味着个人的独立，自由派的自由主义，以及以一个非个人的权力代替个人的权力。专制君主已不再是任何个人，而是国家自身和它的法。法和法令增加了，而一切思想和行动则受到节制。作为这种奴役的补偿，自由国家保障我们的生命和财产，然而这种自由竞争只是意味着，任何人都可以努力进取，坚持自己的权利并互相争斗。资产阶级也有—种与它的本质紧密联系的道德，这种道德强调坚实的业务、讲信用的贸易和合乎道德的生活，同时都忽视了这种道德的实践正是建立在剥削劳动的基础之上的。

在“社会自由主义”这个标题下面，施蒂纳接着谈论了共产主义者的学说。经过革命之后，资产阶级已经变得无所不能，每个人都上升(或下降)到“市民”的尊严地位，然而共产主义或社会自由主义却回答说：

“我们的尊严和本质不在于我们大家都是我们的母亲——国

① 施蒂纳：《唯一者及其所有物》，英文版，第128页。

② 同上，第132页。

家的平等的孩子，而在于我们大家都是相互依存的……我们之中的每个人只有借助于他人才能存在，他人为我的需要操心，同时他的需要可以指望从我这里得到满足。我们的尊严和平等在于劳动。”^①

施蒂纳把社会主义学说概括为：人人都必须一无所有，这样人才可能有。在自由主义下面人之所“有”使人成为人，而人们在“所有物”上是不平等的。然而我们全都要变成流氓无产者的一员的社会，甚至比先前的那些社会还要坏，因为在这里，“既无命令又无产业留给个人；国家取了前者，社会拿了后者。”^②共产主义的思想同前面已经批判过的那些思想具有相同的缺点。它对人的看法也是二元论的：

“共产主义者把你看做人和兄弟，这只是共产主义在星期天的那一方面。而在平时工作日方面，他绝不会把你当人看，而是把你当作人的劳动者或劳动着的人。第一种观点包含着自由的原则；而第二种观点则包含着不自由。假若你是一个懒汉，他尽管不会否认你是人，然而他是把这个人作为‘懒惰的人’，而要尽力使之去掉‘懒惰’，并尽力使你相信劳动是人的命运和天职。”^③

因此共产主义者对社会的崇拜，不过是在君临于人类之上的诸神的行列中又树起了另一个神。他说：“社会是我们所有一切的源泉，是一个新的主人，一个新的幽灵，一个新的‘最高本质’，它役使我们，赋予我们职责。”^④

施蒂纳接着谈论人道自由主义者或布鲁诺·鲍威尔的门徒，他们对共产主义提出的批判是认为假若社会给个人规定工作，那

① 施蒂纳：《唯一者及其所有物》，英文版，第156页。

② 同上，第155页。

③ 同上，第160页。

④ 同上，第162页。

么就连这一点也未必能使这种工作成为纯粹的人的活动。而要做到这一点，这种工作就必须是“人”的工作并要求进行劳动的人知道他的劳动的人的目的，而且只有当他知道自己是人的时候，他才能具有这种意识，因此决定性的条件是自我意识，这就是布鲁诺·鲍威尔及其学派的口号。“人道自由主义说：‘你需要劳动’，很好，我们同样需要劳动，然而我们要的是最完满的劳动。我们需要劳动，并不是为了由此可以获得余暇，而是为了在劳动本身中找到所有的满足。我们需要劳动，这是因为它是我们的自我发展。”^①简言之，人只有在人的自觉的劳动中才是真正的自己。施蒂纳认为，这个观点似乎是说一个人不可能是高于人的东西。而施蒂纳则宁愿说，一个人不可能是低于人的东西：“并不是人使你伟大，而是你创造了它，因为你是比人更高，比其他的人更有力量的东西。”^②施蒂纳承认，鲍威尔的思想肯定是各种社会理论中最完善的理论，因为他的理论把一切将人与人分离的东西都消除了。施蒂纳在鲍威尔的批判中发现了“基督教的博爱原则这个真正的社会原则的最纯粹的完成”，这一点使人不禁想起费尔巴哈。对此，施蒂纳提出如下的问题来反驳，他问道：“即使在你们之间只有一种联系，你们如何能真正地成为唯一者呢？”^③施蒂纳对费尔巴哈也提出了相同的反驳。因为鲍威尔是赞同费尔巴哈的人道主义的，认为个人的天职在于通过自由的自我意识的发展而实现人的本质，从而为了人道的观念而牺牲了个人。

不过施蒂纳很佩服布鲁诺·鲍威尔和他的极端的辩证法以及要不断摧毁观念的宣言。实际上，施蒂纳认为，其最后的终结就是他自己的观点：

① 施蒂纳：《唯一者及其所有物》，英文版，第173页。

② 同上，第176页。

③ 同上，第177页。

“恰恰是最尖锐的批判家将会由于他的原则所做的诅咒而遭到最沉重的打击。他自己造出一个又一个独一无二的事物……最后，当一切联系都断绝了，他就孤立了。在所有人中偏偏是他必须排除具有某种独一无二的或个人的东西的一切事物；归根到底还有什么比这个独一无二的唯一的人本身更独一无二呢？”^①

诚然，鲍威尔在后几期《文学总汇报》上，为了“纯粹的批判”而抛弃了费尔巴哈的人道主义；施蒂纳在这一部分的末尾加了一个评注，论及鲍威尔观点的变化，认为他走得还不够远：

“当〔鲍威尔〕谈到‘批判对自己的批判’时，他说得太多了。批判或者毋宁说是他仅仅批判了自己的疏忽并消除了自己前后矛盾之处。如果他真正想对批判进行批判，那么他就该看看在它的前提中有没有上述这种东西。”^②

实际上，施蒂纳仍然觉得，在观点上他同鲍威尔比同任何其他青年黑格尔派更为接近，而且这种感情是相互的。除布尔外，鲍威尔是唯一参加了施蒂纳的葬礼、向他表示最后敬意的人。

在说明了宗教、哲学和自由主义力图征服自我的诡计之后，施蒂纳在书的第二部分则指出了完全解放自我的道路。自我的解放不能靠依从其他永恒的观念或价值而得到，而是要靠将自我提高到这些观念的一切魔法和网罗之上才能达到。我的自我是我自己的创造物和我自己的所有物。它的威力是无穷的并且它完全是属于我的。施蒂纳指出，只有在我自己的自我之中才能找到这种解放，这又是与费尔巴哈的观点相反的：

“费尔巴哈在他的《原理》中总是喋喋不休地谈论‘存在’。尽管他反对黑格尔和绝对哲学，但在这一点上他也是牢牢地被拘于抽象之中；因为‘存在’与‘自我’一样是一个抽象。只有我不仅仅

① 施蒂纳：《唯一者及其所有物》，英文版，第177页。

② 同上，第199页。

是一个抽象，我就是一切，因而我甚至是抽象或无；我不是单纯的思想，我同时是充满了思想的，是一个思想世界。”^①

这是把黑格尔完全倒转过来。在黑格尔那里归之于一般的東西，在这里则归之于个别。施蒂纳也可以宣称黑格尔是头足倒立的。而后，施蒂纳直截了当地将自我比做“无以名之的”神。然而自由需要所有物来补充。唯一真正属于我的东西是我自己：这也是唯一真正自由的东西。施蒂纳在论述各种关于自由的学说时指出，任何较小的自由实际上都是无用的，因为它总是意味着将来还可能受奴役。人们之所以没有掌握自己的自由，唯一的原因是，他们曾被告诫不要相信自己而要依靠教士、父母和立法者。然而，如果他们对自己诚实的话，他们会承认，即使如此，他们的行为也是受自爱支配的。因此，你就要敢于把自己从与你的自我无关的一切中解放出来。利己主义者用以代替“否定你自己”的口号是：“回到你自己那里去”。在过去，人们是面带愧色的利己主义者，如今他们应该公开露面并为自己攫取过去想通过信仰、祈祷、伪善来获得的一切。自由不可能是由别人赐予的，而是要自己去夺取的。

自由国家只把我看做人类的一员，它并不关心我的特性，它只要求我将我个人的利益服从总的社会的利益。然而人类社会和人权对我来说是无所谓的：我与我的同类似乎有许多共同点，但是在本质上我是无与伦比的。我的肉体并非是他的肉体，我的心灵并非是他们的心灵。我不能为他人的利益忘掉我自己。其他的东西——民族、社会、国家——都不过是为我所用的工具。我将它们变为我的所有物和我的创造物，我用利己主义者的联合来代替它们，即是说用有血有肉的自我们的联合来代替它们，这些自我喜爱自己甚于任何其他事物并且决不想为自由主义所奉为理想的这

^① 施蒂纳：《唯一者及其所有物》，英文版，第 453 页。

个——人的类而牺牲自己。这个人的类显然不过是一个概念、一个观念、一个幽灵罢了；真正的自我是没有类、没有准则、没有模特儿、没有法律、没有义务、没有权利的。

法也是从外界提供给我的东西。然而只有我才能判定什么是我的权利。我的权利是与我的权力相联系的，因为“只有‘你的权势’、‘你的权力’给你以权利。”^①我没有权利做的唯一事情是去做我不允许自己做的事情。对于我来说，唯一的法律就是那存在于我的自我之中并通过我的自我而存在的法律。

因而自我的最坏的敌人就是国家，因为它总是反对个人的意愿。我从不能使我的意愿与国家脱离，因为我的意愿是经常变化着的东西。即便是最好类型的国家，在那里我对我自己仍然是奴隶。然而只要我意识到了这一点，那末我的意愿就是没有任何力量能够打破的。不过这并不意味着将是一团混乱，每个人都能为所欲为。因为如果一切人都按利己主义行事并保护自己，那么他们将诸事顺遂。对于热衷于个人的施蒂纳来说，马克思的观点是太世界主义了。施蒂纳认为，改善世界、国家、法律、社会是无济于事的。进步是从下面、从个人而来的。虽然他和马克思对普鲁士国家作了同样的批判，但是他们的批判所根据的原则却是不同的：马克思是从伊壁鸠鲁以来的任何一种原子论国家观的激烈批判者；相反地，施蒂纳则要把国家消解为原子。

自由国家的目标是保证每人有一小笔财产。然而在实际上财产成了大财主们的猎获物，而无产者增加了，因而共产主义者的攻击是正当的。施蒂纳在这里对自由国家的批判很可能是受了马克思的文章《论犹太人问题》的影响。两人对于私人领域和政治领域的两元性、协作和自由竞争的差异，以及基督教国家的本质特征的

① 施蒂纳：《唯一者及其所有物》，英文版，第254页。

看法是相同的。解决的办法是由保持其各自的自我的人们组成一个联合体，这个联合体将剥夺所有者并共同管理他们的财富，每个人能干多少就得多少。人们一定要组成联合体以减少必要的劳动量，但是自我及其独一无二的权力永远要占居优先地位。一切力图使自己自由的人们所援引的最高法则是爱的法则：“每个人都应该有某种超过他自己的东西。”这种爱并不是一件自由的赠品，而是加之于我们的一种命令。诚然，我可以为他人牺牲各种各样的东西，然而我不能牺牲我自己。利己主义者爱他人，是因为这种爱使他幸福，而且它的基础在于他的利己主义。

作为一个利己主义者我享有我的解放所给予我的所有这一切财产；它们是我的所有物，我随心所欲地处置它们。我甚至是我的意见的主人，我可以如换衣服般地不断改变意见。然而这并非意味着我是孑然一身和孤立的。因为人的本性是社会的。家庭、朋友、政党、国家，所有这些都是自然的联合体，是利己主义者为组成一个能适应各种不同利益的“自由联合体”所要打破的许多锁链。

施蒂纳承认这一“利己主义者的联合体”必须建立在一种爱的原则之上，然而这是一种利己主义的爱——我的爱。联合体是我自己的创造物，进出随我所愿。我是唯一能使我自己参加联合体的人。

联合体的目标不是革命，而是反抗，不是创立新制度，而是设立自我。施蒂纳知道他的“利己主义者联合体”的概念是自相矛盾的，所以他在答复别人对该书的批判时关于联合体的问题就极少谈到了。如开头时那样，该书也是从宣称个人的唯一性结尾的：

“我是我的力量的所有者，而我之所以如此，是因为我知道我是唯一的。在唯一者中，所有者自己又回到他所诞生的那个创造性的无那里去。任何在我之上的更高本质，不论它是神、是人，都削弱我的唯一性的感觉，而且只有在我的唯一性这种意识的太阳

之前它才会暗淡下去。假若我关心的是我自己这个唯一者，那么我所关心的就只是我自己的那个生死无常的创造者，而这个创造者也即是我自己，这样，我可以这样说：‘我把无当作我的事业的基础’。”^①

二、施蒂纳反对费尔巴哈

与布鲁诺·鲍威尔、费尔巴哈和赫斯不同，施蒂纳没有给马克思提供积极的学说；然而他在马克思摆脱费尔巴哈影响的思想发展中起过很重要的作用。指出下面几点，就可以十分清楚地看到施蒂纳在马克思摆脱费尔巴哈过程中所起的这一作用了。首先，在《唯一者及其所有物》发表时，马克思是一个费尔巴哈的门徒，而且(更重要的是)被人们认为是费尔巴哈的门徒；其次，施蒂纳的书被认为是重要的，而且他对费尔巴哈的批判有很大影响；第三，《德意志意识形态》是以这场争论为背景写成的，其中包括对费尔巴哈和施蒂纳的批判。对费尔巴哈的批判从施蒂纳那里吸取了一些因素；对施蒂纳的批判则默认了他对费尔巴哈的攻击是正确的，不过又强调说这种批判已不再适用了。

就第一点而言，有许多事实表明到1844年末，马克思还被认为是在费尔巴哈的门徒。

施蒂纳肯定也是这样看的。在《唯一者》中，唯一一处提到马克思的是指出他在《论犹太人问题》一文中使用类存在(Gattungswesen)这一术语，而这一术语是从费尔巴哈那里借用来的(《基督教的本质》第一章)。

在《唯一者》中费尔巴哈被当作一个共产主义者^②。在当时使

① 施蒂纳：《唯一者及其所有物》，英文版，第496页。

② 同上，第412页。

用这个词是很不严格的，而且许多人对共产主义和社会主义不作区别。但是在1843年当青年黑格尔派运动分裂时，费尔巴哈（1843—44年正是他的影响达于顶峰之际）则已被看作是这个运动的唯物主义一翼的精神领袖，正如布鲁诺·鲍威尔被看作为唯心主义一翼的精神领袖一样。

1845年，《莱比锡总汇报》的前任编辑、布鲁诺·鲍威尔的朋友G.尤利乌斯发表了一篇题为《批判性批判的批判的批判》的文章，把马克思简单地看作费尔巴哈的一个门徒。尤利乌斯说：“在解释人的本性时，马克思决没有消除二元论。他所做的一切就是将二元论转移到现实物质的世界，在此地完全是遵循费尔巴哈的。”

布鲁诺·鲍威尔在题为《费尔巴哈的特征》的对施蒂纳的答复中，也试图指示施蒂纳是反对费尔巴哈的门徒马克思、恩格斯和赫斯所阐发的那种费尔巴哈主义的，但是施蒂纳和这些人的学说都是必须用“纯粹批判”加以克服的独断论。

赫斯，特别是在收入《来自瑞士的二十一印张》一书的文章中，充分运用了费尔巴哈的异化观念并把自己的“真正社会主义”视为费尔巴哈哲学的实现，而马克思和恩格斯在当时是与赫斯有紧密联系的。

当施蒂纳的著作出版时，马克思除了发表在《轶文集》上的两篇论文和《莱茵报》上的若干文章外，只发表了刊载在《德法年鉴》上的一些论文，这些论文显然是受费尔巴哈影响的。

最后，还有马克思自己提供的证据，他在《神圣家族》中对费尔巴哈做了高度赞扬。这部著作写于《唯一者》出版之前，在那里，马克思把推翻旧体系和将人置于哲学讨论的中心仅仅归功于费尔巴哈一人。

第二点是《唯一者》一书在当时的重要性及其对费尔巴哈的批

判。所有遭到施蒂纳攻击的各派都作了相当长的答辩。施里加和布鲁诺·鲍威尔都写了文章，费尔巴哈也作了回答。赫斯写了《晚近的哲学家们》一文，马克思和恩格斯合写的一部著作（按：指《德意志意识形态》——译者）的大部分是批判施蒂纳的。甚至迟至1847—48年，年青的库诺·费舍最初发表的文章还是驳斥《唯一者》的。

大家都承认施蒂纳是一个重要的对手。布鲁诺·鲍威尔在他的文章中写道：施蒂纳在所有反对他的“纯粹批判”的斗士中是最有能力和最勇敢的。费尔巴哈在一封信中把施蒂纳说成是“我所遇到的最有才华和最无拘束的著作家”。甚至恩格斯在写给马克思讨论该书的第一封信中（1844年11月19日）也说：“施蒂纳在‘自由人’当中显然是最有才能，最有独立见解和最勤奋的了。”^①

上面这些事实表明，该书虽然在很大程度上是它的时代的产物，因而今天人们对它的兴趣已差不多消失了，但是这并不能抹煞它对同时代人所具有的极其重要的意义。

该书影响最大的部分是它对费尔巴哈关于“人”的概念的批判，即认为他的“人”的概念还只是一个更一般的抽象，人们还会象以前一样受它的束缚。实际上，它比以往的那些抽象更坏，因为那些抽象至少是唯心的和天上的，而现在费尔巴哈则使暴政降到地上，因而也就更难摆脱。费尔巴哈完成了“基督教最后变形”^②。

至少，卢格认为该书是对社会主义的一个决定性的批判。在致瑙韦克的信中，他把该书说成是摆脱“手工业者的社会独断主义”的一种解放。赫斯认为施蒂纳摧毁了他的哲学的共产主义，因而曾要求与卢格合作反对施蒂纳，但是卢格回信拒绝了。

最后，马克思与恩格斯在《德意志意识形态》中以这样大的篇

① 《马克思、恩格斯全集》，第27卷，第14页。

② 同上，第229页。

幅(占全书的四分之三)来批判施蒂纳,其唯一的理由就在于他们认为施蒂纳在当时是社会主义的最危险的敌人。看来,这并没有任何个人的原因,因为马克思可能从未见过施蒂纳。至于《德意志意识形态》一书从未出版,这并不奇怪,但是无关紧要,因为马克思和恩格斯曾经竭力为此书寻找出版者。

第三点是《德意志意识形态》对费尔巴哈和施蒂纳的态度。马克思与恩格斯以前所未有的一种方式将他们自己与费尔巴哈区别开来,这就表示他们默默地接受了施蒂纳的批判。费尔巴哈在这里遭到批判的是他的感性,他的静观的唯物主义。费尔巴哈思想的这一个方面,只是在他对施蒂纳的答复中才出现的。这是 he 为了避免被指责为抽象而使用的一种自卫的手段。马克思与恩格斯提出“实践”概念与费尔巴哈的“感性”相对立,这最清楚地表现在费尔巴哈论纲第一条中:“从前的一切唯物主义——包括费尔巴哈的唯物主义——的主要缺点是:对事物、现实、感性,只是从客体的或者直观的形式去理解,不是从主观方面去理解。”^①从《德意志意识形态》的写作情况看来,毫无疑问,施蒂纳不仅迫使马克思修正了对费尔巴哈的观点,而且通过他所提出的与一切抽象相对立的“创造性自我”这个观念为这一修正提供了某种帮助。当马克思在写作《德意志意识形态》关于费尔巴哈部分时,马克思看来肯定才是想到了施蒂纳的。有许多地方提到施蒂纳而且有一段关于未来共产主义社会的著名的描述甚至是摹仿施蒂纳的:“而在共产主义社会里,任何人都没有特定的活动范围,每个人都可以在任何部门内发展,社会调节着整个生产,因而使我有可能会随我自己的心愿今天干这事,明天干那事,上午打猎,下午捕鱼。傍晚从事畜牧,晚饭后从事批判,但并不因此就使我成为一个猎人、渔夫、牧人或批判

^① 《马克思恩格斯选集》,第一卷,第16页。

者。”^①

在马克思的著作中第一次以不赞成的口吻提到蒲鲁东的就是《德意志意识形态》，而这很显然是与施蒂纳最近对他的攻击有联系的：

“但是，我们还要请圣桑乔费心〔麦克斯·施蒂纳〕例如从欧文著作中指出有关上面这些命题中所提到的‘本质’、普遍劳动的王国等等的话，哪怕是指出一处也行（因为欧文是英国共产主义的代表，他比起例如非共产主义者蒲鲁东更有资格作为‘共产主义’的代表），而刚才所引用的这些命题多半是从蒲鲁东那里摘来的和用他的词句编成的。”^②

看来马克思对蒲鲁东的这种冷淡态度显然是由于施蒂纳批判了蒲鲁东（尽管马克思从未承认过这一点），对费尔巴哈的冷淡在某种程度上也是这种情况。马克思不断攻击真正的社会主义中似乎以“道德”和“爱”为基础的任何东西，很可能也是由于施蒂纳对所有这类概念做过无情的批判。

三、施蒂纳与马克思

在经济学方面，施蒂纳对马克思是否有过“直接影响”，似乎还有疑问。查一查时间就可以看到：马克思关于异化劳动及“诸如此类”的主要著作是1844年写于巴黎的《经济学—哲学手稿》。而在《神圣家族》和《德意志意识形态》中关于异化劳动没有任何新东西，虽然重复了1844年所做的分析，但只是附带地谈一下而已，着重注意的则是问题的历史方面，即异化劳动的起源在于劳动的分工。施蒂纳的著作大概发表于1844年9月，肯定不会早于8月，

^① 《马克思恩格斯选集》，第1卷，第37—38页。

^② 同上，第3卷，第236—237页。

在这一个月之前马克思已经写完了《经济学—哲学手稿》。两者在时间的相同表明，马克思决不是当时唯一思考这一问题的人。

马克思在《经济学—哲学手稿》中提出的理论可以简略概述如下：

1. 人的产品不属于他自己，却转化为统治他的一种敌对力量。

2. 人的生产活动不是自由而是受强制的。

3. 人与自然的关系被破坏了，人已不再能象他应该做的那样支配自然了。

4. 人既然必须服从他的雇主，因而人与人的关系也被破坏了。

这个思想在马克思的论文《论犹太人问题》中已经简略地有所预示，但只涉及金钱而未涉及产品。他说：“在利己主义的需要的统治下，人只有使自己的产品和活动处于外来本质的支配之下，使其具有外来本质——金钱——的作用，才能实际进行活动，实际创造出物品来。”^①

关于这段话的含意，如果看一下马克思认为在一个非异化的社会中劳动是什么样子，那么可以了解得更清楚了。在写《经济学—哲学手稿》的同时，马克思阅读了一些经济学家的著作，他在笔记中做了一些评论。对詹姆斯·穆勒的，评论有一段非常有意思的话，这段话是阐述他所谓的“自由劳动”的，这种劳动的前提是：

1. 我的生产应当是我自己个性的对象化。

2. 我的产品应能满足他人的需要，举例说一个作曲家和演唱他的歌曲的歌唱家〔这是我举的例子，不是马克思举的例子——作者〕。

3. 我的产品应是你和类之间的中介，应是你的本质的完成，应被你所认识和感到是你自己的一个必不可少的部分，因此我应感

^① 《马克思恩格斯全集》，中文版，第1卷，第451页。

到我自己在我的思想、我的感情中得到了确证。

4. 在我的外部活动中，我应创造你的外部活动从而确证我的共同的人的本质。马克思说，在上述条件下，我们的产品将如镜子一样反映出我们的共同本质。

在《德意志意识形态》中与关于费尔巴哈部分相接的是对施蒂纳的冗长而使人厌烦的攻击，只是偶而有精彩的地方，其要点是说施蒂纳所批判的是一个已不复存在而且从来没有存在过的共产主义。至少后面这种说法是不真实的（见赫斯《来自瑞士的二十一印张》和马克思《德国年鉴》上的论文），还有一点值得注意的是，马克思所引用来驳斥施蒂纳对蒲鲁东关于“本质”观点的攻击的著作，不是马克思的也不是赫斯的，而是欧文的著作。虽然《德意志意识形态》中的这些思想与施蒂纳所批判的那些思想确实是不同的，但是我们有理由设想，这些差异在很大程度上正是这一批判所引起的。

当叙述马克思的思想发展时，忽略施蒂纳的主要理由是：认为在《德意志意识形态》中的历史唯物主义形成之前费尔巴哈是最后影响了马克思的人。这一误解始于恩格斯的那本写得再清楚不过的小册子《路德维希·费尔巴哈和德国古典哲学的终结》（1886年）。在这本书里恩格斯把费尔巴哈同施特劳斯、鲍威尔、施蒂纳等青年黑格尔派分开，放在后面叙述他。因此给人一种印象：时间的顺序就是这样的。但是时间的顺序本身却证明这是错的。费尔巴哈对青年黑格尔派的争论所写的最后一部重要的论著是1843年7月发表的《未来哲学原理》，而《唯一者》则出版于1844年末。这一误解甚至在晚近出版的书中还保留着，没有一本书^①提及施蒂纳对马克思的影响，而且也都认为费尔巴哈是在施蒂纳之后影

① 一个例外是H. 阿尔冯：《存在主义的起源·麦克斯·施蒂纳》。

响了马克思的①。

人们已经正确地看到,《德意志意识形态》“费尔巴哈”部分是马克思著作的这个阶段的终结,但是人们还没有看到的是,紧接着的题为“圣麦克斯”的这一更大的部分,不仅使这个阶段必然达到终极而且使这个终极成为可能。“圣麦克斯”这一部分也许写得过于夸张,而不值得阅读,然而却值得问一下,为什么在这里写这一部分。

施蒂纳没有清楚地阐述他的经济思想(这符合他的书的风格),然而仍有许多与马克思明显类似的地方②。这主要在论政治自由主义和社会自由主义的部分③。在论政治自由主义一节中有一段关于货币万能的话与《经济学—哲学手稿》中的一段话极为类似,在那里马克思引了莎士比亚《雅典的泰门》的诗句并评述道:“凡是我作为人所不能做到的,亦即我个人的一切本质力量所不能做到的,我借助于货币都能做到……。作为这样的媒介,货币是真正的创造力”④。

施蒂纳那一段是:“‘金钱统治世界’是资产阶级时代的主旋律。没有产业的贵族和没有产业的劳动者在政治上是无足轻重的。出身和劳动不起作用,而是金钱起作用(Das Geld gibt Geltung)”⑤。

有一个地方施蒂纳似乎预示了马克思的思想,这就是他简略地提到的一种学说,马克思后来把它变成自己经济理论的一块基

① 见S. 胡克:《从黑格尔到马克思》;M. 弗里德里希:《青年马克思的哲学和经济学》;R. 图克尔准备写一部关于马克思哲学和神话的书,但没有一处提到施蒂纳。

② 这在D. 科伊根:《现代德国社会主义前史》(伯尔尼,1901)中有所暗示,但未详作阐述。

③ M. 施蒂纳:《唯一者及其所有物》英文版,第128页、152页。

④ 马克思:《1844年经济学—哲学手稿》,中文版,1979年,第107页。

⑤ M. 施蒂纳:《唯一者及其所有物》,第150页。

石即剩余价值学说。施蒂纳说：

“在资产阶级的统治下，劳动者总是落入有产者手中，即那些自由占有任何国家财产特别是金钱和土地的人的手中，亦即落入资本家的手中。劳动者不能使自己的劳动按照他为消费者创造的价值量得到实现。资本家从中获得最大的利润。”

在社会自由主义（即共产主义）一节中，施蒂纳有一段话分析了劳动分工带来的坏的结果和工人之丧失他们生产的产品，这与马克思在这同时所写的是十分相象的：

“当人人都应提高为人的时候，迫使人从事机器般的劳动就等于实行奴隶制。假若一个工厂工人必须累死累活地劳动十二小时甚至更多的时间，那么他就失掉了成为人的可能。每种劳动都应当以满足人的需要为目的。因此，他在劳动中也必须成为主人，即把劳动作为一个整体来干。一个人在别针厂里如果仅仅装针头，或拉金属丝，那么他就是机械地、象机器般地进行劳动，他就仍旧是一个不熟练的粗工，而不能成为一个主人；他的劳动不能使他得到满足，……他的劳动就自身而言等于乌有、它没有自在的目的，它不是自为地完成的东西，他只是为他人而操劳，并为他人所利用（所剥削）。”^①

甚至马克思关于费尔巴哈提纲第十一条提出的“改变世界”的号召，在施蒂纳这里也找得到相同之处，施蒂纳说：

“举例说，如果一个工业部分破产了，几千名工人没有饭吃，那么人们理所当然就会承认，这并非个人的过错，弊病在于环境。

那末我们就来改变环境吧，但是我们要彻底地改变它，使偶然性变得不起作用。”^②

在这里要指出施蒂纳对马克思有任何直接影响是困难的。何

① M. 施蒂纳：《唯一者及其所有物》，第 157 页。

② 同上，第 158 页。

况施蒂纳的书在很大程度上是各种流行的陈词滥调大杂烩，因此要指出他对马克思的直接影响就更加困难了。上面所述表明，异化劳动和剥削的观念在当时即使在德国人中间也决不仅限于马克思一人。无论是施蒂纳和马克思可能都受了傅立叶的很大影响。

第四章 莫泽斯·赫斯

一、早期生活和第一部著作： 《人类的神圣历史》

莫泽斯·赫斯，1812年生于莱因兰州波恩的一个家教严格的犹太人家庭里，他排行第一，是五个孩子中最大的一个。他的父亲是个商人，1816年在科伦开办了一座制糖厂，把莫泽斯留给他的祖父照管。莫泽斯的祖父是个非凡的人，看来曾对他产生过不可磨灭的影响，赫斯对此曾作过如下的描述：

我极其保守的祖父是个非常精通圣经的人，他有犹太教教士的头衔和知识而没有以教士为业。一年到头他每天做完事就要学习犹太教法典塔木经及各种注释直到凌晨。只有遇到轰动一时的大事时他才会中断这种学习。那时他常常给他的孙子们朗读犹太人被逐出以色列的故事，他的孙子们必得伴着他通宵达旦。在朗读这些故事时，泪水总是湿透了这位严肃老人的雪白胡须；当然我们这些孩子们也情不自禁地流泪、抽泣^①。

赫斯十四岁时，他的母亲就去世了。他父亲把他带到科伦，让他在自己的企业里做事。但是赫斯却利用空闲时间阅读斯宾诺莎和卢梭的著作。由于他性情急躁，不愿忍受这种学徒生活，赫斯终于和他的父亲发生了不可避免的冲突，在1833年离开了家庭。

赫斯到荷兰和法国去了，无疑他在那里对社会主义者的著作和学说有了一定的了解。但后来穷困终于驱使他回家与他父亲言

^① 见 M. 赫斯：《罗马和耶路撒冷》，莱比锡，1899年，第16页。

归于好，他又到他家的企业里去做事了。他利用空闲时间到波恩去听一些课，但是他主要是一个自修者，继续广泛地独立阅读作品。他的第一部著作《人类的神圣历史》就是他早年所作的这些研究的结果。

《人类的神圣历史》之所以重要，并不是由于它对赫斯同时代人发生过什么影响，因为该书在当时是完全不受人重视的，而是由于它在德国最先提出社会主义思想，比魏特林写的第一部著作还要早一年。《人类的神圣历史》的主题是人类怎样才能恢复与上帝的一致性，因为最初的和谐一致已经不存在了。历史是“神圣的”，因为它表现了上帝的生活。赫斯的未来共产主义概念是从过去推论出来的概念，所以书分两部分：“过去是将来的基础”，而“将来是过去的结果”。第一部分分三节：第一节是公元前时期，这是人类的童年，与上帝无意识的统一，当时占支配地位的和谐是以财产公有为基础的。公元后这种和谐时断时续，而在促使私有制和继承权骤然出现的中世纪，不和谐达到了极点。第三个时期为恢复到原始的社会统一开辟了道路，这个时期以斯宾诺莎这个第一次指出达到这种恢复之路者为起点，而在法国大革命达于顶峰。在第二部分中，赫斯叙述了未来共产主义社会如何通过自由和平等来医治人们之间形成的裂罅。他认为这也许会和平地发生，但又担心贫富之间的悬殊越来越大，更可能引起社会革命。

这部感人的著作，虽然写得并不漂亮，但颇为重要，主要是因为赫斯应用了法国的资料。象勒鲁和卡塞那样的激进派影响看来是很大的，虽然他可能也从弗兰茨·冯·巴德之类的浪漫派吸取了许多东西。他对传统的批判和他新的超自由宗教思想都是从圣西门那里吸取来的。卢梭似乎是赫斯强调天赋平等的思想来源。他所提出的和谐的理想以及通过“跃进”以开创这种理想境界的思想，他对建立在竞争基础上的资本主义和贸易的批判则代表了傅

立叶的思想。对赫斯来说共产主义是目的；他把“财富的共有”说成是“社会生存”的最终目标，同时他认为“财富的公有最明确最鲜明地表现了平等概念”^①，因为不平等是一切社会罪恶的根源。不平等是由财产权和继承权引起的，所以赫斯反复提醒人们注意他分别称之为“贫民”和“金钱贵族”之间越来越扩大的距离。“现在正开始占统治的物质匮乏是由于社会上一部分人越来越富，另一部分人越来越穷而引起的。这种不和谐、不平等、自私自利会变得越来越厉害，甚至连最迟钝最不动感情的人也会给吓坏了……”^②，但是在神意的支配下，贸易和工业只是达到最后和谐的手段。“它们使贫富对立到了极点，之后就必然会夷平这种对立”^③中产阶级在迅速地消失，只有能严格节制贸易和工业的法律才有某种用处。

赫斯的主张、预言和告诫没有得到反响，而马克思究竟是否读到这本书是非常可疑的。但是如果他曾经读过的话，他就会在书里发现资本积累、贫困化和革命的理论的最早设想，他后来竭力为这种理论提供了更科学的基础。

二、《欧洲三头政治》

赫斯的第二部书《欧洲三头政治》是他还在科伦时写的，而且引起了他同时代人对他的注意。该书的写作起因于普鲁士政府和科伦大主教之间关于杂婚问题的争论。鉴于这种争论，赫斯决定写一本论教会与国家的著作：这就是他在1840年写成的名为《欧洲三头政治》一书，其所以用这个书名，是为了与当时出版的名为

① 见 M. 赫斯：《罗马与耶路撒冷》，莱比锡，1899年，第51页。

② 同上，第62页。

③ 同上，第64页。

《欧洲五头政治》的一本书相对立，该书鼓吹俄、奥、普、法和英实行联盟。反之，赫斯则主张普鲁士同英、法两个先进的强国结成排他性联盟。

《欧洲三头政治》对《人类的神圣历史》来说是一个重大的进步，在《神圣历史》中人总是作为世界精神的盲目工具而出现的。在《欧洲三头政治》中人却通过行动的概念而恢复了他的自主性，行动的概念在这里第一次出现并且从这以后成了赫斯著作的中心论题。

他为该书写了长篇序言，论述了黑格尔和黑格尔的学生们。赫斯同意黑格尔的体系代表哲学的顶峰：他认为黑格尔的体系是“精神哲学的绝对的最高点”^①。然而他还是根据两点理由批判了黑格尔。首先，黑格尔的体系不知道它自己的限度：当黑格尔以为他的哲学不仅是一种精神哲学而且是 *eo ipso* (事实上) 也包含行动的一种哲学时，他就错了。因为生活比哲学更为广大。其次，黑格尔的哲学是现在和过去的哲学，而不是将来的哲学。赫斯说，他的历史哲学是历史多于哲学的一种历史哲学，如果象黑格尔的历史哲学那样只企图把过去和现在理解为合理的，那末它对自己的任务就只理解了一半。赫斯同时也和这样一些青年黑格尔分子展开争论，他们的消极唯理论使他们不能超过黑格尔而做出任何有益的进展。赫斯承认他对于黑格尔这两方面的批判都是受了 A.V. 切什考夫斯基的影响。切什考夫斯基的《引论》是在 1838 年发表的，他是第一个提倡行动哲学用以发展黑格尔精神哲学的。

尽管如此，赫斯还是承认德国哲学有独特的成就，它“已经完成了它的使命并且领导我们完成了真理”。但是他由此得出结论说：“现在我们必须搭桥使我们从天国回到人世间来。”^② 为此目

① M. 赫斯：《罗马与耶路撒冷》，莱比锡，1899 年，第 79 页。

② 同上，第 77 页。

的，赫斯主张把德国精神财富和法国实际经验结合起来。宗教改革已经使国家摆脱了教会的束缚，而且给世界带来了精神自由。这个事业已经由德国哲学特别是黑格尔哲学继续下来。但是只有精神活动是不够的。从思想到行动的转变已由法国完成，法国革命继续了宗教改革的事业，使精神自由获得实现。这样，已经从德国和法国两个方面通过宗教改革和法国革命得到了强有力的推动。剩下的唯一任务是把这两种倾向结合起来去完成这项事业。英国看来是必定能够完成这项事业的，因此我们的世纪应该特别注视着这个国家。

《欧洲三头政治》最重要的部分是标题为《我们的将来，或社会的和政治的自由》的第五章。赫斯在这里提出了各种对他同时代人发生过很大影响的思想。因为他深知检查制度对他的威胁，所以他的语言有时是非常隐晦的。他确实认为废除私有制对于任何新的社会秩序都是根本而不可缺少的。只要组成社会的各个集团具有不同的利益，就不可能有一个统一的社会。“因此在个人、家庭等之间不应有财产的划分，因此我们必须互相联合起来以达到人类社会的理想境地”^①。

至于这种未来社会将如何实现，赫斯是完全不清楚的。他总的观点似乎是认为“只有精神自由的丧失才是使社会和道德失去自由的原因”，因而精神的解放乃是任何其他解放的必然前提。另一方面，赫斯关于生产手段和人的社会生活之间的关系有一段有趣的话，虽然他并没有试图对这种关系做出概括的论述。在这段话中，他在提到亚里士多德把奴隶定义为活的工具时说，无生命的工具越是不完善，人就越是必然被降低为活的工具。但是随着近代机械的发展，这种剥削就不再必要了，而奴隶阶级的解放已经成

^① M. 赫斯：《罗马与耶路撒冷》，莱比锡，1899年，第153页。

为可能了。赫斯在另外几段话中则暗示社会的解放在很大程度上取决于这种物质因素。例如，他在序言中说：

“贫富之间的对立不仅依然存在，尚未克服，而且这种对立还没有达到引起革命的程度，纵然这种对立已经足够明显了。但是在我们今天仍然是富者越富，而穷者耗尽自己的血汗都活不下的世界上，怎能谈什么真实的和谐一致呢？”^①

后来赫斯说，德国无疑是存在着这种对立的，但他认为“它在没有而且将来也不会变得如此尖锐，以致引起革命爆发。贫富的对立只有在英国才会达到引起革命的程度……”^②。赫斯还十分强调国家的作用，并且强调需要有一个强有力的中央政府，与自由派相反，他认为有真正的自由必须要有这样一个中央政府：“秩序和自由不是互相对立水火不相容的。只有最好的秩序才能有最充分的自由。”^③

《欧洲三头政治》与《人类的神圣历史》不同，它拥有广大的读者，赫斯的匿名也很快被大家识破，使他成了知名的人物。该书对青年黑格尔派（包括马克思在内）的影响是很深的。它的主要成就在于给知识界传播了共产主义知识，而且继切什考夫斯基提出的相当笼统的社会主义观念之后，对社会主义作了第一次明白的表达，赫斯进一步发展了切什考夫斯基的那种能够包括将来并导致行动的哲学观念。正是青年黑格尔派在当时所发挥的哲学用法国社会主义学说的这种联合指出了马克思所要走的道路。赫斯的著作将社会问题明确地提到了最前列，与海涅不同，他所拿来加以类比的法国人不是政治方面的人物，而是社会方面的人物；他把黑格尔比作圣西门，而把费希特比作普鲁东。海涅在《德国宗教和哲学

① M. 赫斯：《罗马与耶路撒冷》，莱比锡，1899年，第96页。

② 同上，第107页。

③ 同上，第156页。

的历史》一书是把康德比之为罗伯斯庇尔这样的政治人物的。象后来赫斯他自己所写的那样，这部著作的主要贡献是“它以含蓄难懂的方式向公众提出了一个尚不能公开而明确表达出来的思想……即社会主义思想”^①。虽然这个思想还是“含蓄而难懂的”，但是该书主要是通过它提倡行动哲学，特别是它将德法两国加以比较并主张德国必须从莱茵河彼岸给它的哲学寻找补充而发生了直接影响。所有的青年黑格尔分子，特别是马克思在他的《黑格尔法哲学批判导言》里接受了这个思想。上面提到的关于经济因素影响社会发展的思想也被马克思接受了，因为实际上赫斯在谈到贫富不同程度的差别时所说的，就是只有用革命消除了资本主义和工人之间的对立的时候，所有的人才能获得真正的自由。赫斯关于精神与自然统一的观点即思想和物质统一的观点，也是马克思观点的先导。赫斯就是根据这个观点时而说精神是决定所有其他事物的主要方面，时而说经济是任何有效改变社会制度的必要条件。马克思同样要求这种统一，因而特别强调物质方面，而同样在马克思后来的著作中特别是在巴黎《经济学—哲学手稿》中也出现了由此产生的矛盾，例如马克思说：“我们在这里看到，彻底的自然主义或人本主义既有别于唯心主义，也有别于唯物主义，同时是把它们二者统一起来的真理”^②。这种学说，特别是当它开始系统地阐述一个行动纲领时所包含的含混不清之处，由马克思的信徒们后来遇到的困难和发生的分裂而清楚地暴露出来了。

① M. 赫斯：《罗马与耶路撒冷》，莱比锡，1899年，第301页。

② 马克思：《1844年经济学—哲学手稿》，中文版，1979年，人民出版社，第120页。

三、赫斯和《莱茵报》

在《欧洲三头政治》发表以后，赫斯仍在科伦他父亲的厂里工作，他计划写一部较大的论行动哲学的著作。《莱茵报》的创办给了他渴望已久的独立生活的机会。《莱茵报》的资金是由自由党的莱茵地方实业家供给的，他们希望有一份报纸大力地支持自由企业以对付天主教和保守的《科伦日报》，该报直到那时才在莱茵兰占据统治地位。赫斯积极参加了在报纸开始发行前为争取支援而进行的协商和征求订户的工作，有一个同他打过交道的人说他是“整个事业的灵魂”。但是使他感到大为失望的是只给他当了个副主编。无疑，报纸的后台老板对他那人所周知的社会主义倾向是感到担心的。实际上，赫斯还是能够继续进行他的宣传活动的，因为他在报馆专门负责处理法国方面的事务，而法国在当时和后来一段时间内都是社会主义思想的故乡。

赫斯刊载在《莱茵报》上的论文继续探讨《欧洲三头政治》一书所讨论的课题。最重要的一篇论文是论英国及其大难临头的文章。下面我们可以用一节冗长的引文来看一看赫斯如何强调地说明阶级对立的日益加深和根本不触动社会罪恶的单纯政治改革之完全不够：

“对于归根到底不是政治的，而是社会的罪恶，一切政治改革都只是一种治标的办法。这种罪恶不是任何统治形式所造成的，也不是任何统治形式所能治愈的……，当人们面对着在英国几乎达到顶点的恶劣的社会状况，说什么在任何时代，任何国家和任何政府下面都有穷人和富人，我只能说，这并没有什么可以令人宽慰的地方，而只是说明，即使最激进的政治改革，也不可能改变这种状况……”

在英国引起巨大灾难的客观原因根本不是政治上的原因。工业从人民手中转入资本家之手，商业先前由小商人小规模经营，目前已日益由少数大资本家或投机分子所操纵，地产根据继承法集中于少数贵族之家——所有这一切状况都不是政治性的，而是社会性的，这些状况到处都有，但在英国则特别显著，它们是当前巨大灾难的根源，即使不是独一无二的根源，至少也是主要的和基本的根源”^①。

赫斯在《莱茵报》上发表的其它一些文章都是沿着这个路子写的：在一篇论德国政党的文章中他把法国革命解释为中产阶级所进行的一种夺取政权的活动，这个过程以七月革命为其终点，同时赫斯强调十九世纪的问题需要以完全不同的方式加以解决。当然，这些文章都是为被看做莱茵地区商业资产阶级喉舌的报纸写的，所以赫斯不得不注意推敲他的措辞：用间接方式使人接受他的思想通常是比较保险的。他曾写评论赞扬罗伦兹·冯·施泰因的《现代法国的社会主义和共产主义》一书。在另一篇文章中详细介绍了威廉·魏特林关于未来共产主义社会制度的思想，甚至还发表法国共产主义者的一个宣言。诚然，这些文章表明他受到费尔巴哈一定的影响；这里赫斯第一次使用了“类”（Gattung）这个典型的费尔巴哈术语，而且他在下面我们将提到的给奥尔巴赫的信中谈到过费尔巴哈。但是赫斯决不是只受了费尔巴哈一个人的影响，象有些人所相信的那样，赫斯从费尔巴哈那里吸取了许多东西，同样也从布鲁诺·鲍威尔那里吸取了许多东西（如果不是吸取得更多的话）。例如，他说工业作坊的发展和精神作坊的发展可以说是“同一个父亲——自由自我意识的两个产儿”^②。他对纯粹否定的重要性的看法（“否定是根本的东西，为了推动事物，我们必须

① M. 赫斯：《罗马与耶路撒冷》，莱比锡，1899年，第184页。

② 同上，第153页。

进行破坏，因此，否定包含着肯定”^①)也是极其接近布鲁诺·鲍威尔的思想的。象往常一样，赫斯是一个极端折衷的人物，很难把他划归为某一个人的门徒。

在这个时期，赫斯第一次会见了马克思。马克思在1841年4月到波恩与布鲁诺·鲍威尔合作，他希望在波恩大学里谋一职位。与马克思的初次会见，给赫斯留下了极其深刻的印象，正象他后来给奥尔巴赫的信中表示的：“马克思博士将要给中世纪的宗教和政治致命的打击。他把最深刻的哲学严肃性和辛辣的诙谐结合在一起，似乎卢梭、伏尔泰、霍尔巴赫、莱辛、海涅和黑格尔溶合成了一个人，我说溶合，就是说不是一个个地堆在一起，而是体现在一个人身上，你会发现这个人就是马克思博士”^②。但是，这时马克思对社会主义和共产主义学说是非常怀疑的，而最初赫斯对马克思的思想倾向也没有产生什么影响。的确，从马克思间接提到赫斯的一篇文章中来看，他似乎完全没有理解赫斯。因为他批判赫斯写的《论法德中央集权制问题》一文太抽象，太空想了：“如果有人把哲学与幻想混为一谈，哲学必须严肃地提出抗议。哲学不承认有‘正直的人’这种虚构，正如自然界不承认‘敬神的狼’这种虚构一样。这位作者是把他自己的抽象来代替哲学了”^③。这个批判表明马克思完全不了解赫斯。赫斯绝对不是“抽象的”，因为他不断定说，如果一切都是正直的话，那么就不会有个人与集体分裂的问题了，而且他接着就又指出：“不过这里并不是要给中央集权制问题做一个理论的，哲学的，绝对的回答，而且要做实践的，当然只是经验的，相对的回答；问题是在目前情况下何者更为可取……”^④，接着赫斯对这个问题在法国和德国的不同解决作了非

① 汉森：《古斯道夫·冯·梅维森》，柏林，1906年，第1卷，第93页。

② 《赫斯通讯集》，第80页。

③ 《马克思恩格斯全集》，德文版，第一部分，第9卷，第1册，第231页。

④ M. 赫斯：《罗马与耶路撒冷》，莱比锡，1899年，第126页。

常具体的历史的分析。尽管如此，马克思不能不多少被赫斯的共产主义思想的宣传引起注意，而且，共产主义在1842—1843年期间会突然变得时髦起来，无疑地多半要归功于这种宣传。

当1842年10月，马克思由波恩迁往科伦的时候，与赫斯的接触是比较频繁的，他曾参加过社会主义俱乐部的定期的讨论。该俱乐部的主席是赫斯，它的会员包括梅维森和曾资助《莱茵报》的莱克及后来在共产主义运动中起过领导作用的卡尔·德斯特尔。当《奥格斯堡总汇报》因为《莱茵报》发表了赫斯的文章，攻击《莱茵报》是共产主义宣传工具的时候，回答这种攻击的责任就落在马克思的身上，马克思以编辑的身分写了第一篇论文。他激烈反对这种攻击：“《莱茵报》在理论上都不承认现有形式的共产主义思想的现实性，因此就不会期望在实际上去实现它，甚至都不认为这种实现是可能的事情。《莱茵报》彻底批判了这种思想”。但是，马克思提到普鲁东的“智慧”的作品，他承认共产主义思想决不能根据肤浅的片刻的想象去批判，同时最后他对未来作了完全是预示的结论：共产主义行动常常可以被武力禁止，但是“掌握着我们意识，支配着我们的信仰的那种思想（理性把我们的良心牢附在它的身上）则是一种不撕裂自己的心就不能从其中挣脱出来的枷锁；同时也是一种魔鬼，人们只有先服从它才能战胜它”^①。

赫斯曾对恩格斯发生过更加深刻的影响，他使恩格斯完全转向共产主义。恩格斯服完兵役后，离开柏林前往英国，到他父亲在曼彻斯特开设的一家工厂工作。他在科伦作了逗留，拜访了他要为其撰稿的《莱茵报》编辑部。虽然恩格斯受到了马克思的冷遇，当时马克思把他当作是柏林自由人的代理人，但是他与赫斯进行了长时间的会晤。后来赫斯把这次会晤对他的朋友奥尔巴赫作了

^① 《马克思恩格斯全集》，中文版，第1卷，第134页。

如下的介绍：“我们谈论了当代的问题，他是一个彻底的革命者，与我不同的最热情的共产主义者”^①。当赫斯在英国的时候，与恩格斯关系密切，他与恩格斯的交往比与马克思的交往更为密切。在1845—1846年间，他们曾共同协作，在爱北斐特组织共产主义思想讨论会，而恩格斯与赫斯一起都是《社会明镜报》的编辑。恩格斯对赫斯很敬佩，第二年，他把赫斯描述为“该党第一个共产主义者”^②和“第一个通过哲学道路达到共产主义”的人。

四、《来自瑞士的二十一印张》 上的几篇论文

当赫斯还在巴黎担任《莱茵报》的一名通讯员时，他写了几篇论文，后来发表在《来自瑞士的二十一印张》上。这是曾遭到德国检查制度禁止的一些作者的论文集。这里，赫斯的论文连同魏特林和恩格斯的著作一起曾被马克思称为“德国人在这门科学方面（即政治经济学）的内容丰富而又富于独创性的著作”^③。

这些论文中的第一篇题为《社会主义和共产主义》，是对罗伦兹·冯·施泰因著的《现代法国的社会主义和共产主义》一书所做的广泛的评论。施泰因被赫斯说成是一个“中派”黑格尔分子；他是被普鲁士政府派到巴黎去搜集社会主义运动情报的，该书就是他进行情报工作的成果。赫斯以评述法德两国的现状着手进行批判。他认为，任何国家都不象德国那样不讲实际，德国在理论上的成就（这是任何国家都比不上的）与它的现状处于尖锐的对立。但是一
种行动的哲学仍然只能由德国产生，因为只有德国哲学才能达

① 《赫斯通讯集》，第103页。

② 《马克思恩格斯全集》，中文版，第1卷，第591页。

③ 马克思：《1844年经济学—哲学手稿》，中文版，1979年，第2页。

到它的顶点。相比之下，法国太片面讲究实际了；正如康德企图把宗教变成“合乎理性的”从而改革宗教一样，法国革命则企图改革政治。但是政治象宗教一样需要的是废除而不是改革。最先提出这种主张的是费希特和巴贝夫：“德国从费希特开始有了无神论，而法国从巴贝夫开始有了共产主义，或者按普鲁东更确切的说法，有了无政府主义，即否定任何政治统治、否定国家和政治的概念。”^①

这种将法国政治事件和德国哲学进行比较的做法，首见于海涅的《论德国哲学和宗教史》(1835年)一书。但是赫斯对这种对比做了颇能表明其不同观点的改变。他说，只有“诗人的空想”^②才能把法国“政治”与德国哲学相对比；倒不如说谢林类似圣西门，黑格尔类似傅立叶。由于这些人才取得了超过费希特和巴贝夫的进展。傅立叶解决了平等问题，黑格尔解决了自由问题，而普鲁东则提出了财产问题。现在必须把法国的绝对平等和德国的绝对自由结合起来。没有法国共产主义的绝对平等，没有德国无神论的绝对自由，个人自由和社会平等都不能变成现实。

只要客观世界存在着矛盾和依赖性，只要政治统治着世界，那么要把这个世界从神圣的政治桎梏中解放出来就是不可思议的。宗教和政治二者存则共存，死则同死^③。

施泰因在他的书中曾正确地强调平等是法国共产主义的主要原则。但是他只看到消极的一面，即工人们企图得到有产阶级那样的物质享受。但是，这是一种误解，因为共产主义的主要特征之一恰恰是消灭了享受和劳动的对立^④。平等和自由的原则及取得这种平等和自由的方法只是在最近才被人们彻底地了解。

① 见《赫斯论文集》，第199页。

② 同上，第200页。

③ 同上，第202页。

④ 同上，第207页。

“劳动，以及一般地说，社会，不应当从外部加以组织，而只能这样来自行组织，使每个人都能做他所不能不做的，而不做他所不能做的。每一个人可以爱好某一种活动，甚至可以爱好几种不同的活动，从这种自由的合乎人性的爱好和活动的多样性中就产生出富有生气而永葆其青春的自由的合乎人性的社会机体，产生出使劳动完全变成一种‘享受’的自由的合乎人性的各种职业。”^①

但是，施泰因只是一个“中派黑格尔分子”，这样的人不能期望他会懂得当前事态的积极方面。他并没有专心研究共产主义思想，只是把它们罗列了一番。他着重指出共产主义和无产阶级之间的联系，而没有充分地研究共产主义要求的合理性。

第二篇论文题为《行动哲学》，它企图为共产主义提供一个哲学基础。费希特关于自我能动性的概念是赫斯论题的中心思想。按照赫斯的意见，我所知道的是：我在思想，我是一个有精神活动的东西。这种精神活动是一切现实的泉源。“如果这种行动只完成了一半，而能思与所思仍有区别的话，那么精神就是在以头碰壁，就是在撞它自己树立的屏障而不能突破。它走进了死胡同。行动凝止了。”^②自我意识变成了神学意识。“当能思与所思是割裂的时候，现实的生命和活生生的自我似乎是互相外在的东西，这种被想象为外在的生命乃是空虚的自我之空虚的反映，是影子的影子，是神学的上帝……”^③。因此一切思想和对象归根结底都被自我意识看作属于它自己的东西。所以无神论是必需的。

接着赫斯从哲学转向政治和宗教，因为“社会自由或者是精神自由的结果，或者是没有根据的东西……”^④。他又一次指出正如

① 见《赫斯论文集》，第 207 页。

② 同上，第 210 页。

③ 同上。

④ 同上，第 214 页。

法国社会主义者们不了解德国宗教思想一样，德国哲学则不了解社会主义。宗教和政治两者的实质都在于它们让现实的个人的现实的生活被抽象的非现实的共相所吞并了。过去的革命没有真正获得什么东西。“革命原封不动地保留了二元论……无论是精神的革命还是社会的革命，无论是德国人还是法国人实际上让一切东西依然如故”^①。甚至连青年黑格尔派也还是在固执地坚持神学意识，他们仍然把个人与国家对立起来，他们顶多只能达到一种使他们重新回到某种神学国家观念的自由的无政府状态。真正的目标是自愿的活动。对于无神论、共产主义和无政府主义来说，最根本的是人民应该自己限制自己，而不受并非他们同意的任何事情的限制。要做到这一步，就一定要来一次革命，这场革命不会迟延很久，因为在糟糕的复辟时代之后，无神论和共产主义的力量正在增长着。

第三篇论文是一篇非常短的论文，标题为《唯一的和完全的自由》。它只是重复说没有社会自由就别想达到精神自由，反之亦然，同时它强调这种自由的“命根子”是劳动和愉快的统一。

有人说，在这些文章中费尔巴哈的影响是主要的。但是直到1843年末和《德法年鉴》的出版，赫斯才完全是费尔巴哈的一名信徒。他用过费尔巴哈爱用的“类”这个术语，但是除此之外就看不到有什么地方是受了费尔巴哈的影响。H. 阿冯^②说赫斯的文章经常提到费尔巴哈《未来哲学原理》的基本论点，好象这里就有受他影响的问题，这个说法完全是错误的，因为《原理》是在赫斯文章写了数月以后才出版的。赫斯所使用的词汇和内容，特别是第二篇文章《行动哲学》的词汇和内容很多是仿照布鲁诺·鲍威尔的。这时赫斯无疑是熟悉鲍威尔的思想的：因为在1841—1842

① 见《赫斯论文集》，第217页。

② 见H. 阿冯：《路德维希·费尔巴哈》，巴黎，1957年，第107页。

年间，赫斯曾和马克思一道听过鲍威尔几次讲课，同时他肯定读过鲍威尔的著作，因为他在文章中二次提到《最后审判》。当赫斯谈论德国哲学和法国社会主义的结合时，他所说的哲学就是青年黑格尔派的哲学。在他看来，青年黑格尔派是“最新哲学”的代表。布鲁诺·鲍威尔这时（在他刚刚被解职之后）被认为是青年黑格尔派的首领。按照恩格斯（他是在赫斯的影响下转向共产主义的）的意见，赫斯认为共产主义是青年黑格尔派哲学的必然结果。

特别是仔细阅读一下《行动哲学》就会发现布鲁诺的影响是很强烈的。认为具有自我意识的自我是一切其他事物的基础，认为这种自我意识经历各种不同的阶段，认为整个以前的历史只不过是那种为了变成现实而不得不与它自己对立的精神的发展，这些思想完全是鲍威尔的。关于正反两极对立的辩证法和否弃一切中介的思想也是从鲍威尔那里来的：“在共产主义和私有制原则之间不能再谈什么‘和解’了。从现在起，真正的自觉的原则斗争开始了。”

这些文章无疑对马克思产生了重大影响。这些文章表明国家和私有制也是人的自我异化形式，因此批判不仅必须成为哲学与宗教的批判，而且必须变成政治的与社会的批判。象马克思本人在前面提到的巴黎《经济学—哲学手稿》的导言中所说，恩格斯在为《新道德世界》写的一篇文章也说过，赫斯第一个在哲学和法国共产主义之间架起了一座十分重要的桥梁。赫斯把发展的思想引进了费尔巴哈的静止的人的概念里，因而就使费尔巴哈的人本学有了一种历史的广度，并且指出了从青年黑格尔派的消极批判获得积极结果的道路。马克思通过亲自与赫斯交往和研究他的著作，才能使自己摆脱在1842年末所采取的模糊的自由主义和民主主义的立场。在1843年底写的《黑格尔法哲学批判导言》已经显示出赫斯的影响：认为德国由于她优越的哲学地位能够产生将

使她占据欧洲先进国家最前列的革命，这个基本论点是赫斯在《社会主义和共产主义》的一开头就已经提出来了，《导言》把无产阶级当作是整个社会的解放者的描述，与赫斯的描述是非常接近的，不过赫斯从未真正接受阶级斗争的思想。但是在马克思转向信仰共产主义之后的第一部著作《经济学—哲学手稿》的某些章节里，赫斯的影响表现得甚至更为明显。马克思自己承认他对私有财产的批判是得益于赫斯的：

“私有财产使我们变得如此愚蠢而片面，以致任何一个对象，只有当我们拥有它时，也就是说，当它对我们说来作为资本而存在时，或者当我们直接享有它，吃它，喝它，穿戴它，住它等等时，总之，当我们消费它时，它才是我们的，……因此，一切肉体的和精神的[·]感觉为这一切感觉的简单的异化即拥有感所代替。……（关于拥有这个范畴，请参看赫斯发表在文集《二十一印张》中的论文）”^①。

在《经济学—哲学手稿》中可以称之为“来世论”的一节里，马克思与赫斯观点一致是最明显的了。赫斯曾预言要最后而彻底地排除一切障碍实现世界大同。马克思在《手稿》中有一段名言清楚地表达了贯串在赫斯全部著作中的这种渴望：

“共产主义是存在和本质、对象化和自我确立、自由和必然、个体和类之间的抗争的真正解决。它是历史之谜的解答，而且它知道它就是这种解答”^②。

五、赫斯与《德法年鉴》

赫斯在写了刊载在《二十一印张》上的几篇文章以后，化了几

^① 马克思：《1844年经济学—哲学手稿》，中文版，1979年，人民出版社，第77—78页。

^② 同上，第73页。

个月的时间写杂文评价威廉·魏特林。总的来说他是赞成魏特林的，但批评他在哲学上有些不足。同时赫斯写了一篇标题为《我们要什么》的声明，这篇声明一直没有发表。该声明有许多思想是与《行动哲学》一样的，但是在中央集权制问题上完全改变了以前的思想，因为他在这里赞成建立一些尽可能小的社会实体。

在《莱茵报》被禁止出版以后，赫斯回到了科伦，在这里他一直呆到8月，继续努力争取支持者，他给奥尔巴哈的信中讲述了这个情况：

“《莱茵报》停刊时我还在巴黎，从那时以来我一直在专心致力于共产主义的哲学研究。……我高兴地看到我的活动不是徒劳的。青年黑格尔分子中有一部分人已经被争取过来了……我有很多话可以告诉你，我正在开始把欧洲三头政治的理论付之实施；为此，我在德国、法国和英国都已建立了联系”^①。

所以当卢格与马克思和弗略贝尔一起打算创办一个刊物来代替《莱茵报》的时候，赫斯自然也参加了。卢格在科伦拜访了他，他们两人一起到布鲁塞尔去看一看那里是否适于编印一份新杂志。他们觉得那里不合适，于是就转往巴黎，在巴黎赫斯给卢格介绍了他从前在巴黎逗留期间结识的共产主义者——德萨米，勃朗和勒鲁。不久之后，马克思来了，他和赫斯亲密往来，成为《德法年鉴》的核心成员，其中包括海涅和海尔维格在内。要判定当时大家对赫斯的看法是不容易的：卢格在谈到他的时候带有傲然不恭的口吻，同时由于卢格与赫斯发生了争执，他后来对赫斯的看法是不符合实际的，但是至少海涅说“赫斯是我们最杰出的政论家之一”^②。赫斯在巴黎生活期间，为德国报纸写了一些文章，同时为《德法年鉴》撰写一篇论文：《论金钱的本质》，从他对马克思的影响的角度

^① 《赫斯通讯集》，第103页。

^② F. 希尔特，《海涅通讯集》，慕尼黑和柏林，1917年，第2卷，第469页。

来看，这是他最重要的一篇作品。

这篇文章写于1843年末或1844年初，是为《德法年鉴》写的。当《德法年鉴》由于经济困难在出版第一期后即决定停刊的时候，赫斯已经把大部分文章交给了编辑部，所以赫斯的文章没有发表。正象赫斯两年后在与卢格的争论中写的那样：

当《德法年鉴》在巴黎创办起来的时候，我从这个刊物的两位后台老板弗略贝尔和格拉齐安诺^①那里预支了一些钱，因为我已经给他们写过文章，同时还准备给他们写一些文章，这些文章还在我手上，虽然已经接近完稿（在后面这些文章中，有一篇关于《金钱的本质》的论文，大部分已经交给《德法年鉴》编辑部，只是因为格拉齐安诺的《年鉴》创刊不久就停刊了，所以这篇文章直到一年半后才发表出来……）^②。

可见，马克思在写自己的文章以前谅必读过赫斯的大部分文章，尤其是因为卢格这时病了，因而编辑的全部责任落在马克思身上。赫斯肯定认为他的文章是别开生面的创新的文章，因为他曾就这篇文章写道：

最近发表的关于金钱本质的最优秀的作品都已采用了我所发挥的那些思想，即：实践世界中的金钱犹之乎理论世界中的那个神，就是“在天主教中”化身为硬币，而“在新教中”升华为纸币的那个彼岸的社会“价值”的观念。换句话说，金钱不外是剥夺了我们的理性意志并因而统治着我们的那种现存生产方式的幻影^③。

不论赫斯在这里是不是特指马克思，但赫斯的文章和马克思的《论犹太人问题》是异常相似的。所以这样相似，只能用这样的

① 赫斯给卢格起的绰号

② 赫斯：《格拉齐安诺或 A. 卢格博士在巴黎》，载《社会》，1931年，第1期，第178页。

③ 同上。

假定来解释，即马克思估计赫斯的论文不会发表因而作了大量的抄录。

赫斯文章的重要性在于它是企图把费尔巴哈关于宗教异化的思想应用于经济和社会生活方面的第一次尝试。这种思想在青年黑格尔派迅速世俗化的气氛中已经扩展到政治生活方面。赫斯是第一个比较深入地探讨在他看来更为根本的经济现象的人。要了解这种进步，我们只要把赫斯一年前写的论文《行动哲学》一开头所说的生活就是“活动”的定义^①与《论金钱的本质》一开头所说“生活就是生产活动的交换”^②的说法作个比较就行了。赫斯论文的主题是：包含在这种交换中的，人们之间的协作已经发展到这样的程度，现在它已经可以达到完善的地步了。但是在现代社会中，人在理论上通过宗教，在实践上通过奴役一切人的金钱力量而与社会本质分裂了。一切价值都是用金钱表现出来的，而结果则产生了比古代更坏的奴隶制。社会被原子化了，因为中世纪的同业公会已经被象“人权”之类的反社会的概念所消解了。这是基督教中的宗教异化所促成的，而犹太教则以最粗野的方式表现着资产阶级社会的罪恶，这种罪恶的象征就是金钱。这种社会形式现在已经过时，而必须让位于以爱为基础的社会。

马克思的文章对人权也持同样的观点，即认为人权是现代资产阶级社会的典型表现，对中世纪同业公会和狭隘共同体来说是一个倒退。赫斯说：

实际的利己主义得到了核准，因为人被宣布为单独的个人，真正的人被宣布为抽象的赤裸裸的个人；人权被宣布为独立的人的权利。因而人与人之间互不依属的独立性，他们的分裂和孤立被宣布为生活和自由的本质，而孤立的个人则被认为是自由的、真正

① 《赫斯论文集》，第210页。

② 同上，第330页。

的、自然的人^①。

赫斯又说：

我们是不折不扣的、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了，通过所谓人权把孤立的个人、私人的权利合法化了……^②

马克思在他的《论犹太人问题》中逐一研究了人权并且重复了这种批判。例如他说：

“自由这项人权不是建立在人与人分离的基础上。这项权利就是这种分离的权利，是狭隘的封闭在自身的个人的权利”^③。“私有财产这项人权使每个人不是把别人看做自己自由的实现，而是看做自己的限制”^④。

赫斯认为中世纪的情况决不是这样坏的：有些人的财产至少具有社会的意义和社会性质。等级和同业公会诚然只是自私自利的结合，但是它们却有社会的性质和某种——即使只是有限的——公共的精神：“个人还可以与自己的社会活动领域发生密切的联系，可以——即使只是以有限的方式——与共同体结合在一起”^⑤。马克思关于等级和同业公会的观点与此非常相似；按照他的看法，封建社会具有直接的政治性质，即“市民生活的要素，如财产、家庭、劳动方式——已经从领主权、等级和同业公会的形式升为国家生活的要素”^⑥，因而是把人们联合起来而不是把他们分裂开来。

赫斯和马克思都一致同意在一切问题中“社会”因素是最重要

① 见《赫斯论文集》，第339页。

② 同上，第345页。

③ 《马克思恩格斯全集》，中文版，第1卷，第438页。

④ 同上，第438页。

⑤ 见：《赫斯论文集》，第343页。

⑥ 《马克思恩格斯全集》，中文版，第1卷，第441页。

的因素。在赫斯看来,个人的真正本质,他们真正的权力是在于他们的产品交换、贸易和协作。一切思想和活动都来源于人们的商品交换和共同劳动^①。在马克思看来,也要从这个途径去解决犹太人问题:“在我们看来,犹太人获得解放的能力问题变成了必须制服什么样的特殊社会‘因素’,才能消灭犹太教的问题”^②。赫斯和马克思对这个问题的回答是相同的:在宗教领域内流行的那种异化现在同样在经济领域内存在,这种异化是由金钱来象征的。赫斯说:“被颠倒了的世界的实践生活中的金钱,犹之乎理论生活中的神:这是人的被异化了的力量,是人的被出卖了的活动”^③。按照赫斯和马克思二人的意见,金钱使一切事物,乃至爱本身都变成它的附属物。赫斯说:“金钱是用数字来表现的人的价值,是我们的奴隶制的标志”^④。在现代世界中“从自然的爱到全部文明世界的思想交流,任何事情没有金钱都是行不通的”^⑤。马克思则说:

“金钱是以色列的妒嫉之神;在他面前,一切神都要退位。金钱贬低人所崇拜的一切神并把一切神都变成商品。金钱是一切事物的普遍和独立的价值……甚至连宗族延续关系、男女关系都成了做生意的对象”^⑥。

按照赫斯的说法,基督教乃是这种状态的一个最大的支柱:“基督教是利己主义的理论和逻辑”^⑦。“现代世界的本质即金钱乃是现实化了的基督教的本质”^⑧。“犹太人已经把这发展到顶点,他们的使命就是在人类中间发展食肉动物,并且他们已经完成了这

① 《赫斯论文集》,第 331 页。

② 《马克思恩格斯全集》,中文版,第 1 卷,第 445 页。

③ 《赫斯论文集》,第 334 页。

④ 同上,第 335 页。

⑤ 同上,第 339 页。

⑥ 《马克思恩格斯全集》,中文版,第 1 卷,第 448、449 页。

⑦ 《赫斯论文集》,第 334 页。

⑧ 同上,第 337 页。

项使命”^①。马克思同样认为：

“基督徒起初是理论化的犹太人，因此，犹太人是实际的基督徒，而实际的基督徒又成了犹太人……基督教是高尚的犹太教思想，犹太教是基督教的卑鄙的功利的运用，但这种运用只有当基督教作为完整的宗教从理论上完成了从自身和自然界的自我异化，才能成为普遍的”^②。

通过马克思与赫斯两篇原文的比较，足以证明马克思在这阶段抄录了赫斯思想的说法是正确的。毫无疑问，马克思在他思想发展上开始把经济领域作为直接注意对象的这个转变关头，从赫斯那里吸取了所有重要的论点。赫斯论文还包含着马克思只是在后来才加以阐述的某些学说，例如资本主义社会的主要罪恶在于生产过剩，而这种生产过剩则是寻求更加广泛的市场的原^③。

马克思《经济学—哲学手稿》中关于异化既与工人有关，也与资本家有关的思想，在赫斯的著作中也有两个地方强调指出过^④。《论金钱的本质》^⑤的第一节从自然的和社会的结构探讨了贸易、商业的起源和发展，不禁使人联想起《德意志意识形态》开头一段关于历史唯物主义的最早的著名论断，而赫斯在下一节关于“思想和活动的唯一基础是贸易和个人之间的协作”^⑥的论点则已预示马克思关于基础和上层建筑关系的学说和他的意识形态概念。

所以在1844年初，赫斯是开路先锋，但是，马克思看过的赫斯的这篇论文却被扔在抽屉里搁置不用，一年半以后才在一家不出

① 《赫斯论文集》，第345页。

② 《马克思恩格斯全集》，中文版，第1卷，第450页。

③ 见《赫斯论文集》，第333页。

④ 同上，第335、341页。

⑤ 同上，第330页。

⑥ 同上，第331页。

名的杂志上发表出来。人们称它是“早期的德国社会主义著作最重要的作品之一”^①，但是为了传播它所预示的思想，却是需要大声疾呼的。

六、1844年到1848年的赫斯

要把赫斯从《德法年鉴》停刊直到1848年2月他与马克思最后决裂这段时间的著作特点描述出来是极困难的，因为这段时间的著作比往常更加缺乏一贯性。这特别是由于赫斯在1846—1847年曾竭力想采纳正在形成中的马克思体系的某些方面，而这与赫斯的基本观点是矛盾的。结果，他这段时间的著作虽然有好些段落看起来是非常“马克思主义”的，但是他还是常常回到由他创始的、一般称之为‘真正的社会主义’的那种形式的社会主义。这种社会主义吸取了费尔巴哈的哲学观点，这个时期与赫斯一起的真正社会主义的主要代表为卡尔·格律恩，他是费尔巴哈的一名热心的门徒，后来曾编辑、出版费尔巴哈的书信。费尔巴哈的人性或“类”的概念是真正社会主义的中心思想，这种社会主义所以是“真正的”，是因为它促进了类的实现。这种人类本质中最重要的因素是爱，爱必须成为新社会的基础。因此大部分真正的社会主义著作都提倡爱，主张反对阻碍实现这种社会主义社会的自私自利和利己主义。这种真正的社会主义拒绝采用武力和严峻的阶级斗争学说。社会主义之所以是正当的，是用道德观念来证明的，是因为它是正确和正义的，而非因为它是必要的和必然的。赫斯所讲的人类本质是一切人所共同具有的某种东西，是根本不受他们的社会地位影响的。

^① E. 齐尔贝纳尔：《莫泽斯·赫斯的活动》，《年鉴》，第431页。

1844年初，赫斯回到科伦他父亲的家里，重新开始他的研究并继续写文章，其中《德国社会主义运动》一文是最早企图叙述德国社会主义历史的文章。这时赫斯与卢格决裂了，卢格坚持要求偿还他已经付给赫斯为《德法年鉴》写文章预支的稿费（这是根据赫斯自己的说法，很遗憾，卢格却从未谈过此事。）。他们之间的意见分歧无疑还有更深刻的原因，因为卢格是反对共产主义的，不久以后他也与马克思决裂了。1844年末，赫斯在巴黎一家共产主义报纸《前进报》上发表了《共产主义信条问答》手册。该文献是《共产主义宣言》的直接先导，文献本身也是第一次采用了问答的方式写的。其中有一节是论宗教的，这是真正的社会主义的典型观点，它首先提出了两个问题：“我们大家应该信仰什么宗教？爱和人道的宗教。这种宗教在何处呢？它就在一切善良人们的心里”^①。这种说法马克思是完全不能接受的，后来他们的分歧就变得更加明显了。比较接近马克思的是赫斯最先提出而在后来出了名的一个口号：“各尽所能，按需消费是理性联合的真正原则”。

赫斯在1844年底写了一本标题为《最近的哲学家》的小册子，该小册子主要是对施蒂纳（他的书刚刚出版）的批判和对布鲁诺·鲍威尔与费尔巴哈的评论。赫斯对施蒂纳的批判当然主要是批判他的把社会变成一切人反对一切人的战争的利己主义。他说施蒂纳想回到动物状态，而赫斯则把他在《论金钱的本质》中早已用过的对利己主义和人权的批判重新拿来批判施蒂纳。对费尔巴哈的评论是有趣的，文章的末尾虽然说，如果施蒂纳和鲍威尔互相学习的话，那么他们就会效法费尔巴哈，向社会主义发展，但是在文章的开头，赫斯却对费尔巴哈采取了批判的态度：费尔巴哈“承认这种本质（即人的本质）存在于每个承认它的个别的人之中，这是一

^① 《赫斯论文集》，第366页。

种哲学的谎言和现代国家的观念，因为类存在只有在所有的人都能得到培育，得到满足和发展其活动的社会中才能成为现实的存在”^①。在这里赫斯通过批判施蒂纳已经大致地预示了后来马克思在《德意志意识形态》中的思想。此后，赫斯继续与马克思和恩格斯保持着时断时续的合作，甚至帮助撰写了《德意志意识形态》中的一章，但是不久他们就疏远了，虽然赫斯在第一国际中还是坚定地支持马克思的。

① 《赫斯论文集》，第384页。

结 束 语

前面我们企图说明马克思曾受他同时代人特有的影响，这决不是想贬低马克思理论的重要性和独创性。每个人的思想都是他们时代的产物，这是不言而喻的。马克思由于他具有特别敏锐和睿智的头脑，从他与同时代人的接触中获得了很多的启发。他采纳了鲍威尔的尖锐的，甚至是可怕的宗教批判，把它当作自己分析政治学—经济学等等的样板；他接受了费尔巴哈对黑格尔哲学的系统的改造，否认黑格尔思想是至高无上的，而以一种彻底的人本主义为出发点；施蒂纳是所有青年黑格尔分子中最具有否定精神的一个，他使马克思不得不超越费尔巴哈有点静止的人本主义；最后，赫斯是德国共产主义思想的第一个宣传者，他首先把激进思想应用在经济学方面。我们指出马克思受他同时人的这些影响，甚至曾借用别人的思想，丝毫也没有损害马克思智慧形象的意思。相反，这不过是让大家认识当时知识界的情况及其特有的一些思想，而这样将使我们能够对一个思想如此复杂而丰富的思想家作出正确的评价。

参 考 书 目

一、黑格尔

著作：

《黑格尔全集》，编者：H. 格洛克纳和 J. 霍夫迈斯特，莱比锡，1925 年。

翻译著作：

黑格尔：《精神现象学》，英译者：J. B. 贝利，伦敦与纽约，艾伦与安温出版公司，1910 年。

黑格尔：《法哲学》，英译者：T. M. 诺克斯，牛津，1942 年。

黑格尔：《政治著作选》，英译者：马尔科姆·诺克斯，有 Z. A. 佩尔津斯基所作的序言，牛津，1964 年。

黑格尔：《精神现象学》，法译者：伊波利特，巴黎，1939 年。

评述：

J. N. 芬德利：《黑格尔：一次再审查》，艾伦与安温出版公司，伦敦，1958 年。

J. 伊波利特：《黑格尔精神现象学的产生与结构》，巴黎，1947 年。

W. 考夫曼：《黑格尔》，纽约，1965 年。

A. 科歇夫：《黑格尔著作介绍》，巴黎，1947 年。

H. 尼尔：《黑格尔哲学简介》，巴黎，1945 年。

二、青年黑格尔派

著作：

K. 勒维特：《黑格尔左派》，斯图加特，1962 年。

评述：

J. 德罗兹、P. 亚索伯利：《德国革命前的社会结构和思想流派》，载《年鉴》，第 6 卷，米兰，1963 年，第 164—236 页。

J. 埃德曼：《哲学史纲要》，第 2 卷，柏林，1870 年，第二版。

J. 格布哈德：《政治与末世论，1830—1840 年期间的黑格尔学派历史研究》，慕尼黑，1963 年。

B. 格勒蒂桑:《青年黑格尔派与德国近代社会主义的起源》,载《哲学评论》,第95卷。

S. 胡克:《从黑格尔到马克思》,伦敦,1936年,1962年再版。

D. 科伊根:《德国现代哲学社会主义前史》,伯尔尼,1901年。

N. 洛布科维奇:《从亚里士多德到马克思的理论与实践》,诺特达姆,1967年。

K. 勒维特:《从黑格尔到尼采》,斯图加特,第二版,1950年。

G. 迈尔:《在三月革命前普鲁士的政治激进主义的开端》,载《政治杂志》,1931年,第1—117页。

G. 迈尔:《青年黑格尔派和普鲁士国家》,载《历史杂志》,1920年。

H. 施图克:《行动的哲学·关于青年黑格尔派和真正社会主义者的哲学实现的研究》,斯图加特,1963年。

三、布鲁诺·鲍威尔

著作:

B. 鲍威尔:《对观福音书作者批判》,第3卷,莱比锡,1841—1842年。

B. 鲍威尔:《对无神论者和反基督者黑格尔的最后审判》,莱比锡,1841年,又载于《黑格尔左派》,编者:K. 勒维特,斯图加特,1962年。

B. 鲍威尔:《犹太人问题》,不伦瑞克,1843年。

B. 鲍威尔:《被揭穿了基督教》,苏黎世和温特图尔,1843年,1927年耶拿再版,编辑者:E·巴尼科。

评述:

E. 巴尼科:《布鲁诺·鲍威尔反对宗教和基督教的斗争》,载《教会史杂志》,第46卷,1928年。

贝尔格·万·耶辛加、G. A. 万·登:《布鲁诺·鲍威尔1839—1842年的活动》,载《年鉴》,第6卷,米兰,1964年。

C. 切萨:《布鲁诺·鲍威尔与自我意识》,载《意大利哲学评论杂志》,佛罗伦萨,1960年。

J. 格布哈德:《卡尔·马克思与布鲁诺·鲍威尔》,载:《政治秩序和人的存在》,慕尼黑,1962年。

D. 赫茨—艾兴罗德:《1848年三月革命前的青年黑格尔分子布鲁诺·鲍威尔》,柏林,1959年。

M. 克格尔:《布鲁诺·鲍威尔与他的关于基督教起源的理论》,莱比锡,1908年。

四、费尔巴哈

著作:

W. 博林、F. 约德尔编:《费尔巴哈全集》,第二版,斯图加德,1959年。

翻译著作:

费尔巴哈:《基督教的本质》,英译者:玛丽安·埃文斯,伦敦,1853年。

费尔巴哈:《哲学宣言》,法译者:L. 阿尔托塞尔,巴黎,1960年。

评述:

H. 阿尔弗:《路德维希·费尔巴哈或圣事的变化》,巴黎,1957年。

K. 博克米尔:《肉体与社会·对费尔巴哈与马克思的宗教批判与人类学所作的研究》,戈丁根,1961年。

G. 迪克:《费尔巴哈与马克思的同一性思想》,科伦,1960年。

M. 朗格:《路德维希·费尔巴哈与青年马克思》——《路德维希·费尔巴哈:短篇哲学著作集》一书序言,莱比锡,1950年。

S. 拉维多维奇:《费尔巴哈的哲学》,柏林,1931年。

五、施蒂纳

M. 施蒂纳:《1842—1847年著作选》,编者:J. 马凯,柏林,1898年。

M. 施蒂纳:《唯一者及其所有物》,莱比锡,1845年。

翻译著作:

M. 施蒂纳:《唯一者及其所有物》,英译者:S. T. 拜因顿,伦敦,1912年。

评述:

H. 阿尔冯:《存在主义的起源,麦克斯·施蒂纳》,巴黎,1954年。

J. 马凯:《麦克斯·施蒂纳·他的生平及著作》,柏林,1898年。

V. 巴施:《无政府主义的个人主义者:麦克斯·施蒂纳》,巴黎,1904年。

六、赫斯

著作:

M. 赫斯:《书信集》,编者:西尔伯,海牙,1959年。

M. 赫斯:《1837—1850年哲学与社会主义著作选》,编者:科尔纽与门克,柏林,1961年。

评述:

I. 伯林:《赫斯的生平与观点》,1959年。

A. 科尔纽:《莫泽斯·赫斯与黑格尔左派》,巴黎,1934年。

I. 戈伊泰恩:《莫泽斯·赫斯那里的社会与国家问题》,莱比锡,1931年。

G. 卢卡奇:《M. 赫斯与唯心主义辩证法问题》,载《社会主义与工人运动史文库》,第12卷,1926年。

E. 西尔伯纳尔:《迄今未应用材料中的青年莫泽斯·赫斯》,载《国际社会史评论》,第3期,亚琛,1958年。

E. 西亚伯纳尔:《1841—1843年期间赫斯的活动》,载《年鉴》,米兰,1963年。

E. 西亚伯纳尔:《莫泽斯·赫斯》,来顿,1966年。

兹洛切斯蒂:《莫泽斯·赫斯,社会主义与犹太复国主义的先锋》,第二版,柏林,1921年。

七、马克思

著作:

《马克思恩格斯原文版全集》,柏林,1927年。

《马克思恩格斯德文版全集》,柏林,1957年。

《马克思早期著作》,斯图加德,1962年。

翻译著作:

马克思:《社会学与社会哲学著作选》,编者:博托莫尔与鲁贝尔,伦敦,1956年。

《马克思早期著作》,编者:博托莫尔,伦敦,1963年。

马克思:《神圣家族》,英译者:狄克逊,莫斯科,1956年。

马克思:《德意志意识形态》,英译者:帕斯卡尔,伦敦,1965年。

评述:

H. 亚当:《早期著作中的卡尔·马克思》,伦敦,1940年。

S. 阿维纳里:《卡尔·马克思的社会和政治思想》,剑桥,1968年。

H. 巴尔特:《真理与意识形态》,苏黎世,1945年。

K. 贝克尔:《马克思的哲学发展——他与黑格尔的关系》, 巴塞尔, 1940年。

I. 伯林:《卡尔·马克思》, 第三版, 伦敦, 1963年。

J. Y. 卡尔韦:《马克思的思想》, 巴黎, 1956年。

科尔纽:《卡尔·马克思与弗里德里希·恩格斯·生平与著作》, 巴黎, 1955年。

G. 科蒂埃:《青年马克思的无神论与他的黑格尔来源》, 巴黎, 1959年。

德尔富加夫:《青年马克思》, 英译者: 许茨与雷德芬, 伦敦, 1967年。

L. 迪普雷:《马克思主义的哲学基础》, 纽约, 1966年。

M. 弗里德里希:《青年马克思那里的哲学与经济学》, 柏林, 1960年。

J. 伊波利特:《论马克思与黑格尔》, 巴黎, 1955年。

E. 卡门卡:《马克思主义的伦理学基础》, 伦敦, 1962年。

H. 波皮茨:《异化了的人》, 巴塞尔, 1953年。

M. 吕伯尔:《卡尔·马克思·思想评传》, 巴黎, 1957年。

E. 蒂尔:《青年马克思的人的形象》, 戈丁根, 1957年。

R. 图克尔:《卡尔·马克思之中的哲学与神秘》, 剑桥, 1961年。

C. 瓦肯海姆:《卡尔·马克思论宗教的破产》, 巴黎, 1963年。

八、卢格

保罗·内尔里希编:《阿尔诺德·卢格书信集和日记》(1825—1880年), 二卷, 柏林, 1886年。

A. 卢格:《巴黎两年》, 莱比锡, 1846年。

《A. 卢格全集》, 曼海姆, 1847年。

译 后 记

《青年黑格尔派与马克思》系英国肯特大学政治课教师戴维·麦克莱伦博士所著。戴维·麦克莱伦博士是专门研究马克思的，在写作本书以前，他曾写过《马克思主义前的马克思》（1970年）、《卡尔·马克思的思想》（1971年）、《马克思的生平与思想》（1973年），此外他还翻译了其他一些著作。《青年黑格尔派与马克思》是他的近作，该书是专门叙述青年黑格尔运动与马克思早期活动的。

作者通过该书系统地叙述了青年黑格尔派产生与展开活动的历史背景及其一般特征，着重介绍了青年黑格尔派代表人物的哲学、宗教和政治观点以及他们活动的情况；与此同时，作者还在书中介绍了马克思与青年黑格尔派及其代表人物的关系。作者不仅企图通过该书让人们了解青年黑格尔派的历史作用与马克思早期活动的社会历史背景，而且企图通过该书让人们看到马克思主义是历史发展到一定阶段的产物，马克思的思想是他对前人与其同时代人先进思想的继承。它不仅可供我们了解马克思的生平作参考，而且对专门研究马克思早期思想的哲学社会科学工作者也颇有参考价值。为此我们将它翻译出版，以飨读者。

《青年黑格尔派与马克思》中译本，全书共五个部分，导论和第二、四章由北京大学国际政治系夏威仪翻译，第一章由北京大学外国哲学研究所陈启伟翻译，第三章由北京大学外国哲学研究所金海民翻译，全书由陈启伟校阅。由于我们水平所限，错误或不当之处，请读者批评指正。

1981. 8.