

本文收录于悉尼·胡克原著，徐崇温翻译，《对卡尔·马克思的理解》，1989年，重庆出版社。



## 第二编

# 对《关于费尔巴哈的提纲》的理解





由于马克思对费尔巴哈的批判，先于他自己的建设性成就，所以，它在我们追溯马克思思想的发展方面具有极大的重要性。

马克思的绝大多数热诚的和“正统的”信徒，都没有恰当地把握住马克思对费尔巴哈的批评的真正意义。他们之所以没有理解马克思，是因为他们中间的大多数人对费尔巴哈的哲学一窍不通。

在这里，也像在马克思的其它重要著作中那样，所使用的语言将使那些不熟悉马克思所批判的人的专门性的行话的读者发生误解。因为我认为马克思批判费尔巴哈的提纲，在实际上代表了哲学史中的一个转折点，所以我提议采用这样一种阐述方法，这种方法既可以像学究那样打动读者，又至少使读者处在一种可以用马克思的评论原文来对照检验我的解释的地位。我将不对马克思的见解作出一个东拉西扯的离题描写，而将叙述他的关于费尔巴哈的十一条提纲，详细地逐条讨论它们。

在若干问题上，我将从《德意志意识形态》中引证有关段落。

## 提 纲 一

“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，结果竟是这样，和唯物主义相反，能动的方面却被唯心主义发展了，但只是抽象地发展了，因为唯心主义当然是不知道真正现实的、感性的活动的。费尔巴哈想要研究跟思想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，他在《基督教的本质》中仅仅把理论的活动看作是真正人的活动，而对于实践则只是从它的卑污的犹太人活动的表现形式去理解和确定。所以，他不了解‘革命的’、‘实践批判的’活动的意义”<sup>①</sup>。

**在这里，马克思指出了必须加以注意和澄清的两个不同之点。**

---

<sup>①</sup> 《马克思恩格斯全集》，第3卷，第3页——译者注。

第一点是马克思对从德谟克利特到费尔巴哈的一切唯物主义所作的批评；第二点是他对企图费尔巴哈式地解决费尔巴哈和一切其它的唯物主义者所共同面临的困难的批评。

第一点提出了：在认识中，精神在多大程度上——由于马克思像费尔巴哈一样，并没有把精神和肉体分割开来，因而或者说人——在多大程度上是能动的问题。第二点则提出了马克思独特的实践概念。

马克思是古代和现代的唯物主义的一个严谨的研究者。他的博士论文本身涉及到伊壁鸠鲁和德谟克利特的自然哲学之间的区别。正如在《神圣家族》一书中，他在唯物主义史中所作简短的遨游所表明的，他是精通现代唯物主义的。他能够细致地刻划出笛卡尔的理性主义和洛克的经验主义对于法国医学理论——百科全书派的唯物主义的感觉论就是从中发展出来的——的影响。他怀着强烈的兴趣，追踪着 19 世纪生物学的发展。在这一切哲学中，他发现有一个基本的缺点，这就是：没有能力解释知觉和认识的事实——简言之，没有能力解释有意义的意识的行动的事实。

不论传统的唯物主义采取什么形式，它不仅把人体的构成，而且把人的精神的内容，统统解释成从外面注射到人身中去的各种因素和能量的合成结果。人的精神被认为是消极被动的，以及可以任意捏成任何形态的。甚至像在洛克那里，在赋予精神以某些据以把各种从外面得来的独创思想结合起来的力量的地方，对于人类在反作用于改变和改造他们的环境中所具有的作用，也没有予以恰当的承认。

由于用一种简单的因果关系来进行工作的唯物主义，不能说明人的重新定向的活动，它就不能说明人的思维的现实性及其实践果实。它至多把思维描绘成一种对已经发生的事情的私人的、皮下的反映，描绘成一种灿烂的余辉，它或许在设计 and 色泽上是

美丽的,但却绝对不能影响事物进程。

对于这种把精神搪塞过去的“科学”方法的矫正,不是来自唯物主义本身,而是来自唯心主义者。

尽管从康德到黑格尔的德国唯心主义者的解释,毫不夸张地说,是异想天开的,不可理解的,但他们的伟大贡献却在于,他们洞察到精神的本质上的能动性。

这里不是复述马克思反对一切唯心主义交流派的幻想的议论的地方,但是,必须记住的是,当他同唯心主义断绝关系时,并不是为了回到简单的唯物主义——这种简单的唯物主义,使思维显得或者不必要的,或者不可思议的——去,而是为了给唯心主义者在其对意识的分析中所作出的天才发现,提供一个唯物主义的基础。这就是马克思和恩格斯都把他们自己看作是德国古典哲学传统中任何健全的东西的继承人的原因。

剥除了唯心主义的一切曲解性的成分之后,它的贡献就在于,在阐明意识的行动同意识的内容之间的关系这种启发。

不仅不能把最简单的思想,甚至也不能把最简单的知觉像煞有理地解释成机械冲击的结果,因为把机械冲击当作认识的对象来描述,就预先假定了有某个能动的主体,用这个而不是那个范畴,用一整套不论其根源如何,而在现在则对被看到和被思考的东西有所贡献的价值、假定、回忆和预测去研究它。

唯心主义者正确地看到在给予认识的所与物中,有某种关于被给予这些所与物的主体的东西。他们的错误则产生于,企图从精神的能动性中,从精神的相对地自主的活动据以变成为复杂的物质条件的绝对独立性的那个致命的步骤中,演绎出所与的东西的存在和本质来。

在《精神现象学》和《逻辑学》中,黑格尔曾经以神话似的形式,描述了以自然界和先前的历史供给的原料为一方,同以人的精神

——肉体力量在某种历史脉络内所产生的活动为另一方，在这两者之间的相互作用的进程中，重新构成客体和主体的方式。我重申，这是以神话似的形式描述的，因为这整个过程被假定为发生在一个永恒的、神圣的主体中。

费尔巴哈指出，如果神圣的主体的属性有什么意义的话，它们无非是指用隐喻和夸张手法的语言去表述的人类精神的力量表现吧了，自我意识的神圣主体的成长的秘密，被宣称为无非是指人类精神的发展，他通过这个办法，解开了神圣的主体的概念之谜。

但是，费尔巴哈的抽象的人的概念，以及他对于制约着产生人类精神的历史因素的漠视，把他导向了自然和人之间的无限对抗，这种对抗产生出曾经折磨过以前的唯物主义者的同样一些无法解决的问题。

以前的唯物主义者同“物和意识”之间的对偶相搏斗，结果走到了死胡同里，因为他们除了把意识溶解到物中去以外，不可能获得任何从这两者之间开始的进程。

尽管在费尔巴哈的著作中有自然虔敬的陪音，他也从把“人和自然”对置起来开始。当他设想出他的解决这个对立的办法时，他就彷徨于自然的的东西和人的东西之间的无法沟通的二元论中，彷徨于把自然的的东西还原为人的一种感性形式之中。

唯物主义者和唯心主义者都曾把一个相对地固定不变的要素——在一个场合是物质，在另一个场合则是主体——当作他们的哲学的前提条件，把它当作自然界、人和社会中可以观察到的发展的出发点。

马克思本人的出发点并不是没有前提条件的，但既然他试图不是去演绎历史，而是去发现历史流动的韵律，那么，他就避免了把一些没有经验上的功能的、以及不能由观察人类实际举止的方式来加以证实的抽象物，引进来作为说明性原则。

马克思在《德意志意识形态》中写道：

“我们开始要谈的前提并不是任意想出的，它们不是教条，而是一些只有在想象中才能加以抛开的现实的前提，这是一些现实的个人，是他们的活动和他们的物质生活条件，包括他们得到的现成的和由他们自己的活动所创造出来的物质生活条件。因此，这些前提可以用纯粹经验的方法来加以确定”<sup>①</sup>。

费尔巴哈也说人是他的哲学的出发点。但是哪种人呢？“本质的人”——不是像他们存在于此时此地、城市和乡村、地位高和地位低那样的人们，而是人本身，一种与任何其它人相等的“一堆患瘰疬病的、被劳动弄得筋疲力尽的、饥饿的人”，一种按其意义，个人、集团和阶级之间一切历史差别都是表面的偶然事件的人。

马克思从人类开始，但是，他把人类理解为“不是某种处在幻想的与世隔绝、离群索居状态的人，而是处在一定条件下进行的、现实的、可以通过经验观察到的发展过程中的人。只要描绘出这个能动的生活过程，历史就不再像那些本身还是抽象的经验论者所认为的那样，是一些僵死事实的收集，也不再像唯心主义者所认为的那样，是想象的主体的想象的活动”<sup>②</sup>。

说理解历史的任何企图的出发点必须是人类，就是说人的需要必须构成为一切探究的出发点。再者，这不是费尔巴哈的抽象的需要，而是生产、再生产、交往的根本的需要。对这些需要的满足，须要有工具的发现，这种发现部分地是社会生活中日益增长地

<sup>①</sup> 《马克思恩格斯全集》第3卷，第23页——译者注。

<sup>②</sup> 《马克思恩格斯全集》，第3卷，第30页——译者注。



扩大的劳动分工的原因,部分地则是其结果。

但是,满足旧的需要过程,其本身又引起了新的需要——工艺学上的、心理学上的和精神上的需要。

历史的运动并不是由一个绝对精神的创造性命令从外面强加于它的,也不是事物内部的一种动力学上的冲动的结果,它是从人类试图满足他们的自然的和社会的需要的重新定向的活动中发展出来的。

可以把人的历史看作是一个过程,在这个过程中,新的需要是作为满足旧的需要物质变化的结果而被创造出来的。

马克思认为,整个理论文化,包括科学在内,都是作为对于某种社会需要或匮乏的或则直接或则间接的回答而产生的。人的需要在特征和性质上的变化,包括满足这些需要的手段的变化在内,不仅是历史的变化的基调,而且也是人性的变化的基调。

马克思认为,人们的具体需要,是自然和历史之间的真正的中间项。具有需要和满足需要的可能性,那使人们成为有需要的生物的东西,可以在人的物质环境中和在人体的生物结构中得到解释。满足感官的和精神的这些需要的特殊方式,像这些需要的发展一样,是可以被归因于人的社会组织的。物质条件和社会组织之间的相互作用就是历史。

哲学本身就是一些因为满足某种社会需要而产生出来的批判的历史活动<sup>①</sup>,这些活动流行于把这些活动看作是对他们的生活方式的一种证明,并把人们试图用来指导日常事务过程的那些不自觉的原则和偏见加以系统化的集团之中。正如人类是受他们的

---

<sup>①</sup> “一切划时代的体系之真正的内容都是由于产生这些体系的那个时期的需要而形成起来的。所有这些体系都是以本国过去的整个发展为基础的,是以阶级关系的历史形式及其政治的、道德的、哲学的以及其它后果为基础的”(《马克思恩格斯全集》第3卷,第544页——译者注)。

环境制约的那样，他们也能改变那种环境或保存它，因为他们的包括思维在内的活动，是一种具有客观效果的客观活动。

当然，有批判眼光的读者会提出抗议说，这里面的许多东西不是已经包含在费尔巴哈哲学中了吗？马克思的思想不是把它本身归结为用细节去填满一种其主要提纲是由费尔巴哈规定的立场吗？这个问题把我们带到了马克思对费尔巴哈的实践理论的更加专门的批判中去。

《关于费尔巴哈的提纲》第一条的最后二句话，把费尔巴哈对生活的沉思冥想的或纯粹理论的态度，拿来同马克思的“批判的、实践的”立场相对照。它们还把费尔巴哈的关于实践的“卑污的犹太人”概念，拿来同被马克思看作是真正的实践的东西相对照。

为了阐释的目的，对于这两个对照可以加以独立的讨论。对前者可以谈得简短些，因为它在后面的一条提纲中再次出现。

在拒斥费尔巴哈把理论态度同人的态度等同起来的时候，马克思所批判的，与其说是他的不恰当的唯物主义，不如说是他的发育不全的唯心主义。

用要求回到经验的事实的办法，去克服关于非永恒活动的不同阶段的唯心主义本质，这是一回事情；而进行必要的改革和忠于人们自己的纲领的分析，那却是另一回事情。而费尔巴哈则正因为他的关于人、需要、客体、社会和共产主义的非历史的和抽象的概念，而违反了他自己的纲领，并滑到唯心主义去。

费尔巴哈用人应当是什么、人在任何时候和任何地方可能是什么、以及本质的人的理想，去反对现存秩序。既然这种理想同人们在其中发现自己处境的具体社会情况中的具体需要，是没有关系的，那么，他就不能提出任何据以达到改变现存事态的杠杆。费尔巴哈不能为他的理想创造一种实践，一种革命的和革命化的实践，他就为它创造了一种宗教。

马克思确实认为，宗教态度就在于对非历史的抽象物的信仰或崇拜。一切思想，一切概念，都是作为对特殊的历史情境的具体的反应方式的概括而产生出来的。当着把它们看成是同把它们应用于新情况的可能性无关的、永远有效的时候，人们就被他们自己精神的创造和发现所欺骗了。不论人们是否注意到它，他们变成了柏拉图主义者、超自然主义者。在他们的背后，世界继续以其习惯的方式运行着。

在马克思的心目中，西欧哲学的整个理论传统，连同其对理性的崇拜，它的认为思想有一个非衍生性的和独立的历史的概念，它的把理论活动和神的活动等同起来，以及在神不再是时髦的时候，就把理论活动同“最高”类型的人的活动等同起来——这一切都代表着一种宗教的行为范型。他认为，这种传统甚至塑造了那些把他们自己想象成极端激进的人们的世界观。

这就是他认为尽管青年黑格尔主义者有其震撼世界的名言和战斗的无神论，但却还是宗教的原因，也是他认为青年黑格尔主义者所进行的战斗，是和他们的敌对者所共有的、共同的宗教传统内的一些宗派主义插曲的原因。

的确，费尔巴哈从未忽视过人的实践，以及它对文化发展的影响。但是，马克思认为，正是因为他的抽象观念，他并不可能把握住真正的实践。

费尔巴哈认为，人类实践的一般形式，是和他在《基督教的本质》中考察的那种实践相同的。在那里，他指出宗教也是从心灵的需要产生的一种实践。它的动机是实践的；它的工具是祈祷和奇迹；它的特征，则是一种认为能够迫使世界满足人的欲望的宇宙利己主义。

费尔巴哈公开蔑视隐藏在宗教礼仪的服装和华丽装饰后面的狭隘实践性。在他的心目中，历史宗教的礼仪、想象和信仰，代表

着对于在现实中所不能获得的东西在幻想中得到满足，它是人的动物式需要和动物式恐惧的一种升华了的表现。

所以，费尔巴哈认为，通过彼此之间相爱的、人的崇拜的积极宗教——费尔巴哈把它放在传统宗教的地位——是摆脱了宗教的实践的，它是受到被设想得非常含糊的科学和社会主义的启发的。

费尔巴哈提出一种其愉快的责任在于爱自己的邻居直到死的不自私性，去代替鼓励使世界适应于我们心中欲望的那种希望的利己主义。他保卫法的普遍性、科学客体的永恒性、在其中一切事物都是同样重要或不重要的宇宙民主的高贵概念，以代替作为受困中畏神的灵魂的共同凭借的奇迹和祈祷。

费尔巴哈似乎时常用一种对上帝的斯宾诺莎主义的精神爱，去同人的堕落了的实践性相对立。但是，在他对理论认识的最高形式所作的全部的描述中，贯串始终的却是认为人只有当他像上帝那样，把事物看作可供选择的亚种时，才真正地是人。人把上帝设想为永恒的认识者这个事实，就是他赋予思维生活的那种价值的间接证据——因为上帝的属性不过是人的理想化了的属性罢了。

马克思既反对费尔巴哈的理论观，又反对他的实践观。理论是行动的指南；实践，就必须被用来检验理论的一些特殊活动。实践是某种比实际性更加广泛的东西。它是有选择的行为，它的特征不是由可能存在或可能不存在的个人利益所赋予的。

不能把实践同科学相对立，因为科学也是一种实践。科学家研究的科学客体在本质上是同科学家的实践有关的，这些又转而同支持科学的文化的根本实践有关。马克思很少论述那种不强调现代商业和工业的影响的科学。

马克思关于实践的理论，能够解释为一切别的哲学家所承认、但要是不能写神话奇谭就不能开始说明的东西，即能够解释知识是

怎么能够给出力量的。马克思认为，知识是靠了它在为社会需要而改造事物的过程中所确立的活动，给予人们以力量的。任何理论的意义最终不是在人们所说的东西中间去寻找，而是要到它引导人们去作或不去作的事情中寻找。实际的或可能的实践，不仅是意义之所在地，而且也是真理的检验。这个观点表现在马克思的第二条提纲中。

## 提 纲 二

“人的思维是否具有客观的真理性，这并不是一个理论的问题，而是一个实践的问题。人应该在实践中证明自己思维的真理性，即自己思维的现实性和力量，亦即自己思维的此岸性。关于离开实践的思维是否现实的争论，是一个纯粹经院哲学的问题”<sup>①</sup>。

在现代读者看来，马克思的这些句子使人联想起实用主义，但鉴于实用主义这个名词的多种多样的含糊性，避免这个用词而更加直接地探求马克思的意思，更为可取。

马克思在这里把真实的和正确的、不真实的和错误的等同起来。由于错误的观念和正确的观念一样地存在着，因而就不能使实在在这个方面意味着存在。实在具有着“实际地”或“真正地”正确的意思，它是被确立起来表示“实在地”正确的以对抗批判的探究和怀疑的。

---

<sup>①</sup> 《马克思恩格斯全集》第3卷，第3—4页——译者注。

唯心主义认为,任何观念的真理性在于它同其它观念的符合。因为存在在本质上是观念的,因而就有可能通过首尾一贯地发挥任何有意义的句子的逻辑含意,来发现真理,虽然不是全部真理(那是只有绝对精神才可以接近的)。

显然,这样一种真理论永远也不能服从于经验事实的控制。因为首先,根据它的假定,并不存在什么“经验”事实,而只有逻辑上的必然性;其次,即使承认了经验事实的“现象”,但要是不走出互相符合的命题的体系之外,也是没有办法在一系列同样首尾一贯的理论中间,说出哪种理论是正确的。例如,能够根据一个什么样的比较讲得通的说明,去拒绝一个首尾一贯地发展起来的癫狂者的命题呢?第三,既然唯心主义者同黑格尔一起认为真理只能整个地被发现,那么,关于每一事物的知识就必须是同任何其它东西的知识相关的。这里不需要指出有许多别的自相矛盾的结论会从这种理论中产生出来。它们全都可以从已经提到的困难中被推演出来。

严格地讲来,唯物主义没有、也不可能发展出一种真理论。观念存在的本身,就构成了一个困难;唯物主义原来企图通过把观念看作是一种微妙的物质,以后又企图把它看作是从物质分子对感觉神经末梢的轰击的结果所产生的、复杂程度不同的感性印象,以此来回答这个疑难。

但是,怎么能够把用这样一种方式得来的观念的特征,规定为正确的或者错误的呢?援引的标准公式就是:一个正确的观念就是一个同客体相“一致”或“符合”的观念。

这个公式提出了恰好无法回答的问题。符合的恰当意义预先假定了彼此符合的实体,在性质上的同一性。例如,一根尺码和某个其它的标准的尺度,或一幅图画和一个原型之间的符合。

但是,这个共同的要素能够是什么东西呢?物质吗?这意味着

观念应由和事物相同的素材所组成。一个明显的荒谬！思想吗？那样的话，世界的物质性就会消失，而我们会回到黑格尔和真理的融贯论去。

唯物主义者往往把问题改变得使之成为一个是什么东西引起（或产生）思想的问题。但是，也不能避免困难——在事实上，困难反而增殖了。错误的观念像正确的观念一样地是有原因的。这样，有什么标准使我们能够把这两者区别开来呢？而且，如果观念是结果的话，那问题就把自己提了出来：被认识的究竟是什么东西呢？是观念的非观念原因还是非物质的结果本身？

这里，至少可能有两种回答。原因可能被认识到和结果可能被认识到。如果原因被认识了，那么，真理就不可能在原因和结果之间的“一致”之中，因为原因根本不必像结果那样，正如不成熟的苹果并不必然地必须像由于吃它们而产生的抽筋。必须有某种别的真理论去说明认识的事实。

如果只知道结果，那就是说，如果由神经系统的分子所产生的思想是认识的对象的话，那么，其含意甚至是更加惊人的。既然根据这个场合的假定，我们关于原因（事物）的一切知识所能包括的，是对它们的结果（思想）的占有，那么，结果（思想）怎么能够同它们的原因（事物）相比呢？这样，根据这个观点，我们有什么保证可以说，我们的思想有原因？把思想叫做事物的“结果”是窃题论证<sup>①</sup>。

我们知道观念是精神性事件。它们根本不可能被引起，或者如果被引起的话，那也只可能由其它的精神事件所引起，而根本不能由事物所引起。

唯物主义者的真理论的踌躇，或者导向贝克莱的主观唯心主义，就是说，认为只有思想才是认识的对象，而我们称之为事物或

---

<sup>①</sup> 即以本身尚待证明的原理作为论据的议论——译者注。



物质的东西只是思想的一种复合体；或者导向休谟的怀疑主义，就是说，认为只有思想才是认识的对象，而没有说明究竟它们是否由某种不是思想的东西所引起的。

马克思的真理论切割了这一切理论。

在前面的研究中，我们已经看到马克思拒绝由布鲁诺·鲍威尔所代表的主观唯心主义的原因<sup>①</sup>。它不能开始去说明经验的有强迫力的特征。它的唯我论不仅是一种理论上的归谬法<sup>②</sup>，以及在那个问题上的不一致。而且由于声称工人阶级把自己从贫困和堕落中解放出来的努力无非是他们的私人建设而欺骗工人阶级，因而只能是一种嘲弄。

传统的唯物主义虽然在社会意向上同马克思意气相投，但在理论上和实践上却都是瞎搞。由于声称在全部人类历史和活动中所看到的无非是普遍的物质范畴的特殊实例，在人的思想中所看到的，也只是机械的或化学的力量的一個单纯结果，这就使其主要目的在于改变世界的革命家重新定向的判断成为不可理解的。

马克思并不是不知道许许多多唯物主义者是革命家，并且在唯物主义的名义下推进他们的革命建议。在《神圣家族》中，他描述了存在于一种用人们的物质条件来解释人们的愚昧、犯罪的理论，同企求终结那助长残忍的社会因素的社会主义信条这两者之间几乎已经明显的联系。但是，在《德意志意识形态》中，马克思提出了关于这种启发社会的唯物主义在理论上和实际上的恰当性的两个相互联系的问题。它们根据唯物主义者的观点，关心于证明关于物质条件的价值判断的可能性，以及要是人们完全由他们的

---

① 指《从黑格尔到马克思》一书的第三章《布鲁诺·鲍威尔和卡尔·马克思》中的论述——译者注。

② 即：为了证明某一命题之真而证明其反对之为谬的方法——译者注。

环境所决定的话,那怎么解释他们能够改变那种环境。

这些问题是下一条提纲的主题。但明显的是,在马克思作为一个革命家所作出的实际判断中,例如,如果要随之而发生某些值得想望的后果的话,就必须采取某些行动,在这里,我们看到了一种其真理性永远也不能由唯心主义的或传统唯物主义的理论确立起来的判断的明显的例证。

当马克思说,关于离开实践的判断是真理还是谬误的任何争论是一个经院哲学的问题时,他是在说这样一些问题在原则上就是不能回答的。简言之,它们根本就不是真正的问题。

任何理论的真理性,取决于引用实践所产生的实际结果去检验那种理论,是否就是它们实现着其预告的结果的那种理论。换句话说,马克思认为,一切真正的问题在科学上都是可以确定的,即使由于种种理由,我们可能永远也不知道其中某些问题的答案。

既然一切判断都是假设,那么,进入到发现关于它们的真理性的过程之中的那些期待,就不是个别思想家个人和私人的期待,而是一些人所怀抱的假设中合乎逻辑地产生出来的公共的、能够证明的期待。一个人所需要信仰的东西,只同他所信仰的东西有关,而同其真理性无关。

马克思认为,为了检验信仰,以及如果必要的话,为了给进一步的行动获致附加的理由,是不存在什么信仰意志,而只存在行动意志的。作为实践的结果而发生的事情,并不是同那种理论有关的结果,除非包含在那种理论的意义中的条件得到了满足。例如,巴黎公社的失败,就不是对马克思的关于征服政治权力的道路的理论的驳斥,因为当政治实践发生时,那种理论所预先假定的客观条件还不存在。

马克思和恩格斯(还有列宁和托洛茨基)关于不要把他们的理论当作教条的连续不断的忠告——这些忠告之得到尊敬,与其说

是由于其有名的信徒的遵从，还不如说是由于他们的破坏——告戒说，不要把信条当作似乎是固定不变的真理来接受，当作必定同实践的结果无关而得到实现的真理来接受。必定是的东西、可能的东西的到来，所表现的，是虔诚的信仰者的决心，而不是取决于包括预言者本身所作的事情在内的许多因素的科学预言。

马克思并没有活到发挥他的科学的真理理论的含意的时候。但这并不是一个否认他持有这种真理理论的根据。不仅他的《关于费尔巴哈的提纲》和其它著作<sup>①</sup>宣布了这种真理理论的主要特征，而且他的关于阶级斗争和历史唯物主义的基本学说都需要着这种真理理论。

马克思之所以没有用更加精确而详细的方式去表述这种真理理论，其部分原因就在于，他认为一种真理理论，像任何方法一样，是要由构成这种真理理论的具体含意来加以判断的。

而当人们想起马克思并不是为了获得绝对的理论上的明确性，而是为了指导工人阶级的行动而写作的，以及想起如果按照当代分析上的精密性的标准去观察问题的话，那么，几乎19世纪思想的每一个领域，包括许多技术学科在内，都没有达到字句上的精确性，但这只是一种非历史的过份拘谨，因为它要求用我们自己的表述标准，而不是用学说的意向、精神和基本意义去判断马克思。

---

<sup>①</sup> 特别是他的作为附录重印于《政治经济学批判》英译本中的导言初稿，这个手稿对于考察马克思的方法论来说具有头等重要性。

## 提 纲 三

“有一种唯物主义学说，认为人是环境和教育的产物，因而认为改变了的人是另一种环境和改变了的教育的产物，——这种学说忘记了：环境正是由人来改变的，而教育者本人一定是受教育的。因此，这种学说必然会把社会分成两部分，其中一部分高出于社会之上（例如在罗伯特·欧文那里就是如此）。

“环境的改变和人的活动的一致，只能被看作是并合理地理解为革命的实践”<sup>①</sup>。

**这**条提纲是把矛头指向某些当代形式的乌托邦社会主义的。这些乌托邦社会主义尽管在自然现象方面有他们的唯物主义观点，但他们在社会和历史理论方面却陷入到唯心主义中去了，而那些在其自然理论方面就不是唯物主义的，即首尾一贯地唯心主义的各种乌托邦社会主义，则不在讨论之列。

---

<sup>①</sup> 《马克思恩格斯全集》第3卷，第4页——译者注。

马克思之所以提出乌托邦社会主义的问题，是因为他认为费尔巴哈是属于这一流派的。在《德意志意识形态》中，他特别谈到费尔巴哈说：“当费尔巴哈是一个唯物主义者的时候，历史在他的视野之外；当他去探讨历史的时候，他决不是一个唯物主义者”<sup>①</sup>。此外，马克思认为，关键在于把他自己的关于社会斗争的现实主义的理论，同一个声称在观点上具有相同目标的、有影响的集团的那些理论明确地区分开来。

每一种认为精神在原因上依存于物质的简单理论，当着把某种改革或革命的纲领收进那种理论的时候都遇到了困难。因为一个纲领预先假定了一个还没有实现的计划，并提出各种建立在还没有被采纳的、由科学确立起来的因果依存性的基础上面的，改变社会世界的方法。

如果每一个思想或纲领是现存世界的一个反映，而且只是其反映的话，那么，某种暂时还是超出存在的范围、却又为这种存在将来的发展照亮了一条可能的途径的理想，又怎么能够明智地指导人们的行动呢？在历史走过了它的行程，通过从人的活动结果曾对事件的趋势有过重新定向的影响的许多时机上转目他顾，就易于评论说，人的理想无非是先前的实在的被动的、镜子似的反映罢了——即使如此，分析也还是揭示了这种说法是形而上学的胡扯。但当人类面临着真正的两中取一的行动选择时——就是说，对于两中取一的选择中的两者，虽可加以觊觎，却不能都加以实现——就不能认为人的理想就是“映象”。在那些瞬间，它们显然是行动的计划。

乌托邦社会主义者能够部分地说明他们所叹惜的事态是怎样发生的。他们也能说明为什么没有出现这样一种事态来反对别的

---

<sup>①</sup> 《马克思恩格斯全集》第3卷，第51页——译者注。

事态。但他们一点也不能说明他们自己的社会变革的理想。他们以好像处在社会过程之外的样子出现在他们自己面前——好像他们是一些其丰饶多产的思想会使现存秩序革命化的历史的变态动植物。别人的哲学是由环境和教育所决定的，而他们自己的哲学却不是。而且，既然他们的环境和条件是和那些不同意他们的“别人”的环境和条件十分相似的，那么，根据他们简单的唯物主义假定，它在事实上又能是怎么样呢？这就是马克思恰当地指出这种社会主义和唯物主义的混合物必然会把社会分成两部分——其中一部分是其思想由环境和教育简单地决定的普通人，另一部分是高出于社会和社会法律之上的乌托邦人物，是超自然的神赐予迷妄的人类的罕见天才——的原因。

在乌托邦集团中间对领导的崇拜，他们的关于他们能够向从穷人到王子的任何社会阶级呼吁去支持他们的理想的假定，他们的对包医包括天生的愚蠢在内的百病的信仰——这一切全都是从那种认为救世的钥匙是掌握在一小撮正确思维的人们——可以随你的喜欢，把他们叫作圣人或科学家或哲学家或社会工程师——手中的观点产生出来的。

既然它是从唯物主义的乌托邦主义者自己的关于没有任何东西决定着他们的社会理想这种学说中产生出来的，那么，在他们看来，除非由于偶然或愚昧，这些理想没有理由不能体现在任何时候的实践中的说法，就煞是有理的。

19世纪的某些乌托邦主义者在实际上保卫了这种观点，并草拟了关于如果他们的思想在一个较早的时候流行的话，历史将会是什么样的说明。但是，他们中间的大多数人，在拒绝屈服于包含在他们的物质的唯物主义之内的严格的决定论时，把决定论转到了观念的或概念的方面。

在黑格尔主义的式样中，恶仍然是无意识，他们把历史理想的

连续，解释成精神的没有尽头的发展中的一些要素。理想的生命史变成了社会生命史。

在《德意志意识形态》中，马克思促使人们注意像斯蒂纳那样的人——他认为费尔巴哈还不够唯物主义——通过信奉绝对唯心主义的历史哲学而使之终结的那个过程。那个过程，正如马克思所描绘的那样，包括三个阶段：

(a) 占统治地位的历史理想是同社会条件和统治阶级需要的复合体分割开来的，“从而承认思想和幻想在历史上的统治”。

(b) 既然某些理想是同别的理想有机地和暂时地联系在一起的，那就导入了发展的秩序，而不同的理想则是其挨次相继的各个阶段。

(c) 为了消除理想的内在发展观念的神秘的外观，便把某些个人看作是这些理想的使役。这些人便是被认为是“历史的创造者”的“思维着的人，思想家和哲学家”。“这样一来，就把一切唯物主义的因素从历史上消除了，于是就可以放心地解开缰绳，让自己的思辩之马自由奔驰了”<sup>①</sup>。

我们已经看到马克思是怎样设想自然、社会和人之间的相互作用的。生产力的发展引起新的需要。在使这些需要得到满足的斗争中，人们锻造出理想去指导旨在改变社会的行动。这些理想“表现了”那些把它们作为标准集合在其周围的集团或阶级的需要，在它们是需要物质条件的自然结果，而不是其反映的意义上“表现”它们。在获得设定的变化的斗争中，在那些参与斗争的人们身上产生了变化。

教育工人的，是试图造成一种新的社会秩序的实践，而不是抽象的学说。除了他们能够为他们自己所赢得的东西之外，没有什

<sup>①</sup> 《马克思恩格斯全集》第3卷，第56页——译者注。

么救世主能够给他们担保任何东西。

马克思关于人类如果不改变他们自己就不能改变世界，关于在某些条件下，现实的社会斗争是在社会现实中获得教育的最好学校的伟大见解，并不是孤立的思想，而是同他的唯物主义历史理论——一种在《德意志意识形态》中比在其任何别的著作中发挥得更加详细得多的理论——有机地联系着的，在论费尔巴哈的那章的一节中，马克思本人加上了“关于意识的生产”的标题，他叙述其历史理论如下：

这种历史观就在于：“从直接生活的物质生产出发来考察现实的生产过程，并把与该生产方式相联系的、它所产生的交往形式，即各个不同阶段上的市民社会，理解为整个历史的基础；然后必须在国家生活的范围内描述市民社会的活动，同时从市民社会出发来阐明各种不同的理论产物和意识形式，如宗教、哲学、道德等等，并在这个基础上追溯它们产生的过程。这样做当然就能够完整地描述全部过程（因而也就能够描述这个过程的各个不同方面之间的相互作用）了。这种历史观和唯心主义历史观不同，它不是在每个时代中寻找某种范畴，而是始终站在现实历史的基础上，不是从观念出发来解释实践，而是从物质实践出发来解释观念的东西，由此还可以得出下述结论：意识的一切形式和产物不是可以用精神的批判来消灭的，也不是可以通过把它们消融在‘自我意识’中或化为‘幽灵’、‘怪影’、‘怪想’等等来消灭的，而只有实际地推翻这一切唯心主义谬论所由产生的现实的社会关系，才能把它们消灭；历史的动力以及宗教、哲学和任何其它理论的动力是革命，而不是批判。这种观点表明：历史并不是作为‘产生于精神的精神’消融在‘自我意识’中，历史的每一阶段都遇到有一定的物



质结果、一定数量的生产力总和，人和自然以及人与人之间在历史上形成的关系，都遇到有前一代传给后一代的大量生产力、资金和环境，尽管一方面这些生产力、资金和环境为新一代所改变，但另一方面，它们也预先规定新一代的生活条件，使它得到一定的发展和具有特殊的性质。由此可见，这种观点表明：人创造环境，同样环境也创造人。每个人和每一代当作现成的东西承受下来的生产力、资金和社会交往形式的总和，是哲学家们想象为‘实体’和‘人的本质’的东西的现实基础，是他们神化了的并与之作斗争的东西的现实基础，这种基础尽管遭到以‘自我意识’和‘唯一者’的身份出现的哲学家们的反抗，但它对人们的发展所起的作用和影响却丝毫不因此而有所削弱。当代所面临的生活条件还决定着这样一些情况：历史上周期地重演着的革命震荡是否强大到足以摧毁现存一切的基础；如果还没有具备这些实行全面变革的物质因素，就是说，一方面还没有一定的生产力，另一方面还没有形成不仅反抗旧社会的某种个别方面，而且反抗旧的‘生活生产’本身、反抗旧社会所依据的‘总和活动’的革命群众，那么，正如共产主义的历史所证明的，尽管这种变革的思想已经表述过千百次，但这一点对于实际发展没有任何意义”<sup>①</sup>。

<sup>①</sup> 《马克思恩格斯全集》第3卷，第42—44页——译者注。

## 提 纲 四

“费尔巴哈是从宗教上的‘自我异化’，从世界被二重化为宗教的、想象的世界和现实的世界这一事实出发的。他致力于把宗教世界归结于它的世俗基础。他没有注意到，在做完这一工作之后，主要的事情还没有做哩。因为，世俗的基础使自己和自身分离，并使自己转入云霄，成为一个独立王国，这一事实，只能用这个世俗基础的自我分裂和自我矛盾来说明。因此，对于世俗基础本身首先应当从它的矛盾中去理解，然后用排除这种矛盾的方法在实践中使之革命化。因此，例如，自从在世俗家庭中发现了神圣家族的秘密之后，世俗家庭本身就应当在理论上受到批判，并在实践中受到革命改造”<sup>①</sup>。

**这**一条提纲，连同第六条、第七条提纲，包含了马克思对费尔巴哈宗教心理学所作批判的主要之点。费尔巴哈发现宗教的本质植根在人类对于自然和社会世界的外部力量的依存之中，并宣称

<sup>①</sup> 《马克思恩格斯全集》第3卷，第4页——译者注。

当代表现感情上受挫折的过程的主要力量是宗教仪式，神话和神学。马克思说，在出现有宗教的任何地方，都有费尔巴哈挑选出来加以强调的特殊特征。

但是，费尔巴哈的理论作为对宗教思想和行为的一种解释，是不适当的，因为它过于抽象了。它完全没有说明宗教现象的历史多样性，并自我满足于一张关于宗教满足着不同种类需要的机械表格。例如，费尔巴哈认为，如果在任何宗教中都流行着一种对从无中创造出世界的上帝的信仰的话，那么，这表现了人性的非理性需要。“他只把他自己的非理性加以神化”（《基督教的本质》）。另一方面，如果我们在任何宗教中，发现有对世界的永恒性的信仰的话，那么，这是表现人性的理性的需要的。

但是，费尔巴哈从来没有从这些含混的一般原则，转而说明为什么在特定时期中被接受的恰恰是这些信仰中的这一个，而不是另一个。他也不追问这些需要在人身上是否总是不变的——如果是不变的话，又是什么东西在决定着它们的出现和消失？进一步假定我们承认人有非理性表现的固定不变的需要或趋向。除了一种从无中创造出世界的信仰之外，人们一下子能够想到上千种不同的非理性信仰，然而，哪一种信仰会满足人的非理性需要的所有条件呢？为什么是这种特定的非理性信仰而不是其它的非理性信仰呢？

正是在这里，马克思本人的宗教心理学进入了视野。

宗教并不是源于人的胸膛内的自然的、悲剧的分裂。迫使人们在某个梦想的王国——人们在那里享有在现世遭到拒斥的、没有异议的权力——中去寻求满足的真正力量，不仅是心理学的，而且是社会的。宗教的根源要在人们现实地进行生产的方式，同生产在其下面进行的那些传统的、社会的、法律和道德的形式，在这两者之间的对抗中寻找。

实践和旧的需要，引起了并且对立于新的需要。从这些对抗中产生出经验的片断化，缺乏对集体命运的统一控制，对于表现昨天的需要的抽象观念的崇拜，日常的自我和理想的、节日的自我之间的对照——所有这一切构成对宗教的崇拜和神学。

马克思认为，要从人的经验生活的真实条件，而不是从人的本质来解释宗教。而如果这些条件，是一些产生出某些种类的情感上的冲突和理论上的幻想的条件的话，那么，就必须通过排除引起这些冲突和幻想的东西的办法，来排除这些冲突和幻想。

在这里必须再次指出，马克思是在预言，而不是通过定义确立任何东西。至于和宗教联结在一起的、情感上的冲突和理论上的幻想，是否随着经济秩序的改变而消失，还有待于观察。根据马克思的假设，这种经济秩序，不仅要对这些冲突和幻想的表现方式负责，而且要对它们的存在负责。

就国家在一个没有阶级的社会中的存在的问题而论，同样适用这个道理。能够向我们担保国家注定要“消亡”的，只有一种宗教的态度，而不是一种科学的哲学。但真正的问题在于：是否将产生出任何新的社会冲突，使得站在整个社会的对面强制实施特殊利益的武装人们的分裂的团体的存在成为必要。这不能由定义而只能由历史来安排——这是部分地取决于马克思主义者如何解释马克思的一部历史。

如果费尔巴哈声称在人类学中发现了神学的秘密的话，马克思却企求把人类学变成现实主义的社会学。费尔巴哈指出宗教世界是虚幻的；而马克思却问“人们是怎样把这些幻想‘塞进自己头脑’的”<sup>①</sup>？

马克思和他的正统的信徒都不曾从历史唯物主义观点出发对过去几种伟大的宗教进行过详细的分析。像伯恩施坦、韦伯、屈罗

<sup>①</sup> 《马克思恩格斯全集》第3卷，第261页——译者注。

艾尔希、托内那样一些人曾作过在宗教解释的基础上去揭露社会矛盾的某些有趣的尝试,但并不是沿着严格的马克思主义路线。

在这个领域里,也像在许许多多其它领域中一样,当马克思还是一个费尔巴哈主义者的时候,在1843年所写的一句随随便便的话,代替了他的被看重的哲学。马克思所说“宗教是人民的鸦片”这句话,其本身就像鸦片那样对他的信徒的头脑发生作用,这些信徒们复述着这句话,好像它构成了在这个问题上能够说明一切。

如果宗教是人民的鸦片的话,那么,一切批判的必要前提,就是将人们从他们的被麻醉的酣睡中唤醒,而这正是马克思在反对鲍威尔、斯蒂纳、费尔巴哈以及其它人而指出工人阶级的政治和社会运动必不要明显地或在纲领上是反宗教的时候,所批评的观点。

马克思认为,工人阶级运动,首先就必须是对准下面这样一种环境:这种环境里的社会对抗,是通过那些控制着生产、教育和交往的手段的阶级所散播的文化鸦片而得到减轻的。

## 提 纲 五

“费尔巴哈不满意抽象的思维而诉诸感性的直观，但是他把感性不是看作实践的、人类感性的活动”<sup>①</sup>。

**这**一条提纲同第一条提纲中的议论联系在一起。

在《德意志意识形态》中，马克思以若干种不同的方式回到这个问题，批评费尔巴哈不是把感觉客体理解成一种感性活动，这个事实说明马克思认为这条提纲是重要的。在这里，马克思的历史感再度以一种两重的方式表现出来反对形主式义。

费尔巴哈用现实和感性或感觉的同一性，去同唯心主义者的现实和思维的同一性相对抗。费尔巴哈对感觉本质的描述和唯心主义者对思维本质的描述，同样地不是经验主义的。唯心主义者忽略了作为有效思维的先在条件的历史材料；而费尔巴哈则忽略了选择活动的要素在决定着感觉的具体特征。

马克思认为，感觉并不仅仅是对身体发生着作用的事物的被

---

<sup>①</sup> 《马克思恩格斯全集》第3卷，第4—5页——译者注。

经验到的效果，它们是一个能动的身体同环绕着它的事物之间的相互作用的效果，好像是被被动地体验到的感觉，在很大程度上靠了身体看和听的地方，简言之，像靠身体所达到的东西那样，也靠身体的去达到的部位，来获得它们的频繁性，它们的特殊脉络，以及甚至它们的相对的强度。事实上，这是由于人的比较高度地发展的神经系统和智力而显著地存在于人身上的，把有生命的事物和无生命的事物区别开来的特征。

在《德意志意识形态》中，马克思甚至更进而表示感觉不仅具有一个生物学上的选择的方面，而且具有一个社会的方面。给予一个“相同的”环境，把这个环境定义为在一个固定的物质领域里同时存在着一系列不同的事物或行动，大家知道，在这种情况下，来自不同的文化的各个主体，将“看到”不同的事物，并用不同的方法解释它们。传统、教育、语言以及同基本生产方式交织在一起的、文化的一切其它方面，都影响着似乎是纯粹的生物学上的反映的东西。

在事实上，正是这一点把人的生物学上的反映同别的有生命东西的生物学上的反映区别了开来。例如，人的饥饿是一种自然现象，但人用来填饥的方式和被人看作是食物的东西的特征，却是一些社会事实。人是通过社会组织来连续不断地改变他原来的自然环境，把它的作用降低到一种纯粹的限定的条件的作用的。马克思断言往往能够通过社会组织，特别是通过工业，来说明所与以及所与呈现的形态。

费尔巴哈在其哲学的一个方面鼓吹说，如果你需要确定性的话，那么就张开你的眼睛，并把所与理解为直接的自然资料，例如，那里是棵樱桃树。马克思反驳说，一个人的眼睛所碰到的东西似乎并不是上帝给予的自然的永恒事实，而是一个以社会为中介的客体。

“他〔费尔巴哈〕没有看到，他周围的感性世界决不是某种开天辟地以来就已存在的、始终如一的东西，而是工业和社会状况的产物，是历史的产物，是世代活动的结果，其中每一代都在前一代所达到的基础上继续发展前一代的工业和交往方式，并随着需要的改变而改变它的社会制度。甚至连最简单的‘可靠的感性’的对象也只是由于社会发展、由于工业和商业往来才提供给他。大家知道，樱桃树和几乎所有的果树一样，只是在数世纪以前依靠商业的结果才在我们这个地区出现。由此可见，樱桃树只是依靠一定的社会在一定时期的这种活动才为费尔巴哈的‘可靠的感性’所感知”<sup>①</sup>。

马克思接着说，这种历史观点把每一个“深奥”的哲学问题，转变成一个简单的经验事实问题，这或那部分知识的可能性问题，我们知识的可靠性问题，事物的本来面貌和事物所呈现的样子的的问题，如果它们毕竟有什么意义的话，这些是要用生物学、心理学或历史来加以回答的。

马克思观点的一个正确的含意是：心理学或者是对动物行为的研究，或者是对社会行为的研究。当我们把人的反映同其社会的脉络分隔开来，而把它同各种外部刺激关联起来的时候，我们就是在分析动物行为，或者处在生理学的心理学领域中，而当允许研究人的行为的社会脉络时，我们就处在社会心理学的领域之中。

---

<sup>①</sup> 《马克思恩格斯全集》第3卷，第48—49页——译者注



## 提 纲 六

“费尔巴哈把宗教的本质归结于人的本质。但是，人的本质并不是单个人所固有的抽象物，实际上，它是一切社会关系的总和。

费尔巴哈不是对这种现实的本质进行批判，所以他不得不：

(1)撇开历史的进程，孤立地观察宗教感情，并假定出一种抽象的——孤立的——人类个体；

(2)所以，他只能把人的本质理解为‘类’，理解为一种内在的、无声的、把许多个人纯自然地联系起来的共同性”<sup>①</sup>。

---

<sup>①</sup> 《马克思恩格斯全集》第3卷，第5页——译者注。

## 提 纲 七

“所以，费尔巴哈没有看到，‘宗教感情’本身是社会的产物，而他所分析的抽象的个人，实际上是属于一定的社会形式的”<sup>①</sup>。

上述提纲展开了第四条提纲的论述。它们否认宗教和宗教经验是有关人的原初的自然事实。直到最近，这还是有关宗教起源的最善于空想的理论家们所作的假定，对于一些人来说，宗教是对于没有经过社会中介的、看不见的和不可控制的力量而自然的恐惧的一种表现。对于另一些人来说，宗教是一种安慰出现在梦境和心灵幻想的现象中的心灵存在的企图。对于施莱尔马赫来说，宗教是对绝对依存于宇宙的不可言喻的整体的感情。对于费尔巴哈来说，宗教是一种被体验到的需要的投影。所有这一切理论意味着：正如人是一种衣食住行的动物那样，人也是一种宗教的动物。他们全都断言，至少可以在一切宗教的理论和实践中，找

---

<sup>①</sup> 《马克思恩格斯全集》第3卷，第5页——译者注。

到一个表示它们的主要特征、而且在其变动不居的历史形态中还是不变的公分母。

现在,为了识别的目的,马克思从未想去否认宗教行为必定展示某些使得研究能够把它和其它行为形式区分开来的特征。但是,马克思却并没有到个别的宗教信条或活动的特性中去寻找这些特征。

马克思认为,每当社会达到劳动分工的某个阶段时,宗教就作为一套学说和实践产生出来,他力图把宗教的特征放到它所履行的社会功能之中<sup>①</sup>。

正如费尔巴哈和其它宗教哲学家所说的,宗教的决定性特征,是对于“宗教感情”的一种历史表现的概括。真的,费尔巴哈的许多同时代人会承认他的心理分析是对他们的宗教经验的一个恰当说明。

但是,从马克思的观点来看,对于他们的宗教经验的一个更为恰当的说明,却要通过对于这种宗教经验所由以发展出来的具体社会情境进行分析去寻找。人们很难声称一个19世纪的法国或德国公民的宗教经验,和一个古希腊或罗马公民的宗教经验是相同的。

给予一种文化以“音调”的社会关系的总体性,它的渗透特性是非常之大的,以致马克思认为,说古代宗教和现代宗教之间的差异,要比古代宗教和古代政治、教育、艺术以及古代文化的任何其它方面之间的差异来得更大,这种说法是正确的。

严格地说,马克思认为,不存在什么宗教史本身,而只有宗教是其片断的方面的文化史。在宗教的历史表现之一的基础上确立一个关于宗教的定义,就是认为存在着一种自然地赋予人的宗教

---

<sup>①</sup> 参见前面对第四条提纲的讨论。

感情本身,就是认为一旦抛弃了宗教的偶然的<sup>①</sup>社会和历史表现,就可以在纯粹形式中研究宗教。

第六条提纲以少许简洁的句子,重申了马克思对斯蒂纳的批判。费尔巴哈所非常深地探索其灵魂的“个人”,是社会的一个颇为晚近而复杂的产物。所以,不能用归之于作为自然动物的个人的任何特征,去说明任何社会现象。费尔巴哈认识到要从个人行为中推演出对一个人自身存在的意识,那是不可能的。没有一个不是对“你”的必要补充的“我”。

但是,对于自我和他人的联结,是在文法和共同情绪的平面上被设想的。马克思认为,这两者已经预先假定了一个共同的生产世界。在费尔巴哈努力使人与人之间的社会联结变得具体起来的地方,他掉回到相互依存和再生产的生物学事实中去。而马克思则认为,人与人之间的社会联系——这种联系使得人与人之间的差异和一致成为可以理解的——是社会关系的总体性。如果人们必须谈到“人的本质”的话,那么,人们就必须在人的物质的和观念的文明中,而不是在生物学中寻找。

## 提 纲 八

“社会生活在本质上是实践的。凡是把理论导致神秘主义方面去的神秘东西，都能在人的实践中以及对这个实践的理解中得到合理的解决”<sup>①</sup>。

这里我们有了一条具有头等重要性的启发性原则。它在马克思的所有著作中指引着他。它作为他所反对的各种理论的意义酸性试验剂而发挥作用。它既否认有不可解决的问题，也否认有对问题的神秘解决。

在人类所作的事情，同他们就他们所作事情向他们自己和别人所提供的说明，这两者之间的不一致，在一切社会生活中，都是一种明显的现象。口头上的行为似乎跛行在身体上的行为后面。在一种观点看来，甚至科学的历史也似乎是持续不断地用对于人所见和所作的事情的更加精确的描述，去代替较不精确的描述。可以提出若干理由来说明我们理解中的这种落后现象。

---

<sup>①</sup> 《马克思恩格斯全集》第3卷，第5页——译者注。

首先,远在思想能够发现所涉及的一切要素的试算表之前,身体就以某种决定性的方式行动了。

其次,当“旧的”原则仍然在行使其权威时,就已经有“新的”发现和发展出“新的”技术了。既然为使任何东西成为可以理解的,它就至少必须给人以一种“熟悉”的感觉,那么,为了解释的目的,传统的原则就以轻视经验特有的新特征为代价,而被保存下来了。在适当的时候,新东西变成熟悉的,而原则则被重新表述,但在那时,情况要求有更进一步的澄清和表述的精致。

第三,理论和实践的社会脉络被忘记了,思想被当作似乎它们是与鼓吹它们的人的需要和利益无关的独立实体来对待。关于思想和理论为什么在它们产生的那个时候产生出来,为什么它们流行,以及为什么它们发展出一种和它们的作者为它们设计的生命非常不同的生命,变成了神秘莫测的事情,或者更精确地说来,引起了神秘的解答。

马克思的主要兴趣在于,忽略社会脉络对掩盖理论和实践之间关系所具有的效果。这种社会脉络是在其最广义上被理解的,它不仅包括影响着科学研究的方向和发展的直接社会需要,而且也包括包含在交往中的思想和行动的社会习惯。

马克思认为,可理解性的基本标准预先假定着在一个共同的世界中的共同的活动。一种确定的行为方式在每种理论中沿着这条路线的某处例解它的意义。所谓非存在科学的所说的独立性,是由于没有把它们的基本概念同具体情况和具体活动联系起来的缘故,而它们就是从这些具体情况和具体活动中产生出来的,而且必须以某种或另一种方式把它们应用到其中去。

要是马克思活到今天的话,他会把现代物理学中晚近的工作所招致的陷入神秘主义的飞翔,追溯到把理论的精密的假设性成果,拿来同经验的粗糙资料进行直接的比较的根本的方法论上的

---

错误。按照他的天才的见识，他会敦促科学家用那些可获得结论所必需的操作和实践，去检验他们的结论，并说明他们理论的意义在于是特定行动的有时效的指南。

## 提 纲 九

“直观的唯物主义，即不是把感性理解为实践活动的唯物主义，至多也只能做到对‘市民社会’的单个人的直观”<sup>①</sup>。

---

<sup>①</sup> 《马克思恩格斯全集》第3卷，第5页——译者注。



# 提 纲 十

“旧唯物主义的立脚点是‘市民’社会；新唯物主义的立脚点则是人类社会或社会化了的人类”<sup>①</sup>。

这些提纲的意义的关键在于“市民社会”一词——黑格尔的《法哲学》第三部分第二节的标题。

某些“马克思主义者”把此词误译为“资产阶级的”或“资本主义的”社会，使这一段话成为胡扯。因为唯物主义比资本主义来得早，而且它并不总是资产阶级社会的官方哲学。某些承认参考了黑格尔的人认为，黑格尔以直观唯物主义而受到责备，他们忘记了黑格尔社会哲学的顶点是关于国家的学说，而在这种学说中，绝对权利、个人主义、不同社会集团之间主权的冲突和妥协，从市民社会的本质中所产生出来的一切，都被国家所超越了。

马克思认为，代表资本主义的最高哲学表现的，是黑格尔哲学而不是直观唯物主义。有意义的是发达资本主义的最后的意识形

---

<sup>①</sup> 《马克思恩格斯全集》第3卷，第5—6页——译者注。

态上的防卫,到处都是黑格尔的社会和政治哲学的变种,特别是在《法哲学》中作为转到国家的本质的过渡而起作用的,他的关于同业公会的理论。

这样,马克思的这些提纲的意思不在其表面,就清楚了。我们必须追问黑格尔所谓“市民社会”是什么意思,为什么马克思要把市民社会的理论和实践同直观唯物主义联结起来,以及为什么新唯物主义被宣布为是真正的人类社会的哲学。

在黑格尔那里,市民社会就是用利己主义的羁绊把各个个人连结在一起的有机的社会联系的复合体。在这样一种社会中的个人,其本身就是各种需要或欲求的一个体系,在这些需要和欲求中,有一些是自然的必需的表现,另一些则是任意选择的结果。他认为他自己,或者他的需要的实现,是他的唯一目的,而其它一切人则是他的自我表现的必要手段。他的社会的和政治的哲学是个人主义,这种个人主义认为,每一个别的人,天生就是只顾自己的和自由的,任何存在着的不论什么样的社会的和政府的约束,对于那些服从它们的人的精神和感情来说,都是外来的。它们是在集体地追逐个人满足中各种活动的冲突所必需的一些妥协。

根据马克思的看法,传统的唯物主义只能把人的意识看作是一种被动的感性形式。感性是每当人体受到别的事物和身体的影响时所产生的—种特性。精神,连同像回忆和概括那样的一切思想过程一起,是被修正和组织起来,去增加或减少欢乐和痛苦的基本感情的感性。不管口头上的行为如何,一切身体的自然趋势在于保持它们本身,更具体地说在于追逐他们自己的私利。根据某些唯物主义者的看法,这应是由机械学的法则证明为正当的一种推论。私利的满足是人们对自己和对其同胞的一切责任的源泉。

在马克思看来,关于人类活动的唯物主义的“利己主义”理论的最完全的表现,是边沁的哲学。在《德意志意识形态》中,对边

沁的观点进行了严密的分析，而功利主义的基本假定则遭到了拒斥。马克思说，“边沁的鼻子必定是在他决心去嗅以前就先有利益了”<sup>①</sup>。边沁所设想的利益，被描述成被导入到人类和人类变化着的生活方式之间的一个不必要的第三项目。

然而，首先把一切自然冲动和某些想象的利益联系起来的原因，是一套特殊的社会关系。正是这些社会关系使得直接地满足自然欲望或者由于它们自身的原因而在活动中消失掉，都成为不可能的。

生产取决于市场，取决于“自由”劳动者，取决于对利润的期待的社会和经济制度的存在，影响着其中的每一种人与人的关系，在这样一种文化中，除了“有用”之外，一切都是空虚的。但是，具有效用却意味着可以被剥削，“活和让人活”的规则让位给“剥削或者被剥削”的格言。“这种利益的物质表现就是金钱，它代表一切事物、人们和社会关系的价值”<sup>②</sup>。

马克思承认功利主义理论在帮助廓清封建的时代错误的基地中所发挥的进步作用。在强调通过竞争的努力彼此进行相互剥削的重要性时，资产阶级对封建主义设定的剥削进行了共同的攻击——政治的、家长制的和宗教的——它阻碍了商业的和竞争的天才发展的自由机会。然而，功利主义者任何时候都没有把他们的道德效力的标准，应用到资本主义制度及其后果中去，只是批评了早先的社会时期的那些限制“个人剥削领域”的残余。

虽然在法国，功利主义采取“一种道德的形式”，但是在英国，它的内容却迅速地变成越来越是经济的，劳动分工的特殊形式，被正当地看作是有助于社会功效的，是社会功效的表现。

从竞争中产生的市场交换里的变化，被使用了只是事后、即在

① 《马克思恩格斯全集》第3卷，第233页——译者注。

② 《马克思恩格斯全集》第3卷，第480页——译者注。

交换以后才确立其价值的相对效用的最小公分母，所彼此等同起来。马克思说，结果就是“经济学内容逐渐使功利论变成了替现存事物的单纯的辩护，变成了这样的说教：在目前条件下，人们彼此之间的现有的关系是最有益的、最有公益的关系。在所有现代经济学家的学说里，功利论都具有这种性质”<sup>①</sup>。

旧唯物主义的立场是市民社会的立场，因为它是“原子的”。它认为每一个个别的有机体都是一个由上帝赐予的有私人痛苦、欢乐和利益的独立整体。现存的社会安排被解释为每个人根据自己的利益而承担的契约义务。

新唯物主义的立场是人类社会的立场。因为它在强调私人经验的历史和文化的决定要素时，宣称对于任何一个人是什么东西的问题，可以说必须用一切人都是的东西来加以解释。但是，关于一切人是什么东西的问题，则必须从他们所作的事情中，从他们在其下面作这种事情的规定条件中，以及从曾经塑造了和改造着这些条件的历史力量中，推断出来。

这是用另一种方式来确立这样一个真理，即：人的本质不是一个生物学上的事实，而是一个社会事实。社会的有机联系和传统并不是给各个个人加上和拿走某种东西，它们深深地进入到初看起来是单个有机体的直接反应的东西中去。

原子论的、市民社会的理论家注意到，很难使对于私利进行个人追逐的结果，同压倒多数的市民所怀抱的痛苦和欢乐的期望一致起来。他们或者把矛盾解释为在每个场合中的错误计算的结果，或者他们跑到一种先定和谐的神秘概念中去寻求避难，这种先定和谐用看不见的分式发挥作用，带来一种模糊的社会福利。

马克思关于人的概念，指出了对于影响人的一切社会制度进

---

<sup>①</sup> 《马克思恩格斯全集》第3卷，第484页——译者注。

行直接的集体控制的必要性。这样一种控制预见假定了一种社会利益论，它在人类社会中必须给予私人利益以意义和内容。

根据马克思的观点，“社会化的人类”，并不毁灭个性；而是修改个性的形式，丰富它的内容，并使它成为一种可以为一切人接近的价值。马克思期待一切价值——在阶级社会中，它的表现现在被阶级利益所破坏——在经济上的阶级划分消失之后，都采取新的形式和内容。

## 提 纲 十 一

“哲学家们只是用不同的方式解释世界，而问题在于改变世界”<sup>①</sup>。

被屡次引证的这个意见，明显地继续了在《德意志意识形态》中开始的一条批判路线<sup>②</sup>。马克思曾经指出，青年黑格尔主义者尽管有其“震撼世界的格言”，但当他们发现它具有一系列新的特性时，却只是给世界重新取名。费尔巴哈也并不吝惜于运用激烈的措辞。但既然他像其它人一样，在个人态度的变化中，在已经暗含在许多日常行为中的爱的感情的概括中，去寻找社会变化的钥匙，马克思就拒绝用他的革命言词来看他。

因为在费尔巴哈的关于人、人性和共产主义的全部谈论中，费尔巴哈从未研究过人的社会条件是什么东西，被他认为是“类所必不可少的”人性的性质在什么范围内是历史的，以及他的共产主义

---

① 《马克思恩格斯全集》第3卷，第6页——译者注。

② 原文如此——译者注。

为他安排下什么样的行动纲领。

正如我们所已经看到的,在费尔巴哈的心目中,一群健康的人同一堆“患瘰疬病、饥饿而工作过度的人”之间的具体区别,其重要性反而次于他们作为在观念上定义的人类的成员所具有的共同特征。

马克思说费尔巴哈不能正确对待文化中的历史要素。而文化却是一些必须把它们看作是在社会变化中起杠杆点作用的因素。在费尔巴哈确实对历史情况给以转瞬即逝的注意的地方,特别在宗教中,他就力图在假定是不变的人类感情和行为范型中,去为它们寻找钥匙。

在阅读费尔巴哈著作的时候,人们不能不感到弥漫在其著作中的物质世界幻觉,他写着似乎对于真理的证明其本身就是那个真理会得到流行的一个证据,似乎揭露一个错误,就等于对它通过一个死刑判决。他虽然强调感情,却很少注意感情的社会源泉。尽管他批判浅薄的理性主义——它用自觉地怀抱的思想来解释一切行动,但当他期待由他的分析会影响规定的变化的时候,他自己却陷入到那个立场上去了。

每当费尔巴哈反思 1848 年德国革命的结果时,他时常发出不同的调子,但他经常回到他的理性主义信仰去。他的认为无神论的未来属于没有封建传统、人类更易接受论证的美国的可怜希望,就是一个恰当的例子。他的在美国的、并且对美国人的虔诚有某种第一手经验的友人卡普赶紧使他醒悟过来,但费尔巴哈至死都执着于他的令人慰藉的信仰(参见费尔巴哈:《通信和遗著》第 2 卷第 7 页)。

费尔巴哈的物质世界幻觉论的一个更加显著的实例,是他把他自己说成是一个共产主义者,他的这种大胆的语言后来曾给他带来了警察的拜访和对他的住宅的彻底搜查,然而,他的这种大胆

语言的根据却是语言学的，而不是政治的。斯蒂纳曾经写书嘲笑费尔巴哈的人性宗教以及他的方法和结论之间的一致。费尔巴哈在评论这本书时企图用下列语言来规定他自己哲学的特征：

“费尔巴哈不是一个唯物主义者、唯心主义者或者信仰同一性哲学的人。好，那么他是什么呢？在思想上和行为上，在精神和肉体上，在本质上和感情上，他是人；或者既然他认为人的本质只是在社会中被赋予的，那不如说，他是公社人，共产主义者”（《费尔巴哈选集》第一卷，第342页）。

马克思认为这段话是费尔巴哈思想的混乱和局限的缩影。在使用中其意义涉及到对特定的政治组织的忠诚的一个名词，被转变为一个纯粹抽象的范畴。这个抽象范畴以一种抽象方式表达了人类觉得为了生存彼此都是必要的平常话。关于一个人对另一个人的必然关系能够采取和采取了什么特定形式的种类，或关于它们在确定的历史时期内的相对证明，没有说任何东西。

最后，费尔巴哈的描述的整个含意，是把一个现存的事实带给意识：“对共产主义者说来，全部问题都在于使现存世界革命化”<sup>①</sup>。

马克思对费尔巴哈的没有把他的描述加以具体化，以及没有把他分析中的历史因素和自然因素区分开来感到不耐烦，变得越益清楚了。如果关于人们彼此之间的关系的存在事实是自然的，或用费尔巴哈的话说，对于人的本性来说是“本质的”，那么，谈论使它们革命化就是无稽之谈了。

马克思承认，费尔巴哈已经一直走到了一个传统意义上的纯

---

<sup>①</sup> 《马克思恩格斯全集》第3卷，第48页——译者注。



理论家或哲学家，也能不停顿地成为一个理论家或哲学家。因为在除了马克思本人的哲学观之外的每一种哲学观看来，实践在哲学上是一个外来的因素，它包含着决定、冲突，以及在若干可能的选择中代表一种选择的党派性要素。

马克思所要求并以他自己的活动例证的那种哲学，不仅使思想冒险，而且在实现它时使整个的人冒险。要是没有实现思想的企图，哲学就变成一种同探求真理和推进好的生活——它所自称的目标——都没有关系的、关于可能性的纯粹游戏。

费尔巴哈也以一种模糊不清的方式认识到这一点，但他的关于实践本质的错误概念，却使他把哲学活动限于思考观念。甚至根据他自己的观点，在面临没有热情的思想和没有思想的热情或行动这样简单的、人为的两分法时，他就把哲学同没有热情的思想，即同实践无关的思想等同了起来。他的称赞两中择一的启示的整个方式，不仅显然是同他的其它学说潜在地相矛盾的，而且在实现他自己的改造哲学的号召时是一种神经衰弱。他认为理性和热情在历史中的关系有如下述：

“理性写作历史而热情则创造历史，因为每一种新东西都是对旧东西的不公正。……一个人能够思考而不对任何人不公正，不给任何人施加痛苦，因为思想并不越出一个人自己的头脑。但是一个人要行动起来却不能不使自己的整个身体动起来，不能不跑上去反对一切方面的障碍，甚至不能不损害一个人的意志”（《费尔巴哈选集》，第2卷，第408页）。

马克思拒绝这种既不彻底又不排它的分裂。说没有不破坏某种权利或利益的行动，这是正确的。但要是说这种行动必须是盲目的，没有理论或理性知识的，那却是不正确的。

说人们没有直接地行动起来就能思考,那是对的,但要是说由此所作出的事情就没有什么不公正,那却是不正确的。因为现存的不公正被容忍着,仍然没有得到改变。

可以把哲学活动看作是代表被知识和理性所批判的价值和利益所采取的行动。哲学是在一个有空间、时间和各种相互矛盾的利益的世界里的一种活动,这个事实显然使得它的目标不可能是绝对真理或绝对正义。但是,行动是有思想的这个事实,却使它可能获得比较正确的信仰;思想指导着行动这个事实使得它可以获得一个比较公正的世界。

我相信,这就是马克思关于费尔巴哈的最后一条提纲的意思。

译自胡克:《从黑格尔到马克思》,1958年纽约版,第273—307页。