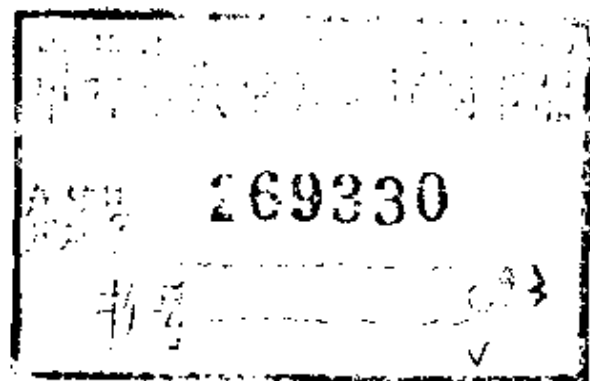


# 馬克思恩格斯全集

第三卷



人民出版社

1960年

## 目 录

第三卷說明 .....	VII—XIV
卡·馬克思。关于費尔巴哈的提綱 .....	3—8
卡·馬克思和弗·恩格斯。德意志意識形态。对費尔巴 哈、布·鮑威尔和施蒂納所代表的現代德国哲学以及各式各样先知 所代表的德国社会主义的批判 .....	11—640
第一卷 对費尔巴哈、布·鮑威尔和施蒂納所代表的現代 德国哲学的批判 .....	13—532
序言 .....	15—16
一、費尔巴哈。唯物主义观点和唯心主义观点的对立 .....	19—87
A. 一般意識形态, 德意志意識形态 .....	21
1. 历史 .....	31
2. 关于意識的生产 .....	41
B. 意識形态的現实基础 .....	56
1. 交往和生产力 .....	56
2. 国家和法同所有制的关系 .....	69
3. 自然产生的和由文明創造的生产工具与所有制形式 .....	73
C. 共产主义。——交往形式本身的生产 .....	79
萊比錫宗教會議 .....	88—530
二、圣布魯諾 .....	91—115

1. “征討”費爾巴哈·····	91
2. 聖布魯諾對費爾巴哈和施蒂納之間的鬥爭的思考·····	101
3. 聖布魯諾反對“神聖家族”的作者·····	103
4. 與“莫·赫斯”的訣別·····	112
三、聖麥克斯·····	116—530
1. 唯一者及其所有物·····	117—521
舊約：人·····	119
1. 創世記，即人的生活·····	119
2. 舊約的經濟·····	131
3. 古代人·····	139
4. 近代人·····	150
A. 精神（純粹的諸精神史）·····	155
B. 中迷者（不純粹的諸精神史）·····	161
a. 幽靈·····	166
b. 怪想·····	171
C. 不純粹的—不純粹的諸精神史·····	174
a. 黑人和蒙古人·····	174
b. 天主教和新教·····	183
D. 教階制·····	186
5. 在自己的虛構中享乐的“施蒂納”·····	201
6. 自由者·····	211
A. 政治自由主義·····	211
B. 共產主義·····	224
C. 人道自由主義·····	256
新約：“我”·····	266
1. 新約的經濟·····	266
2. 自我一致的利己主義者的現象學，或關於辯解的學說·····	269

3. 启示录或“新智慧的逻辑” .....	304
4. 独自性 .....	341
5. 所有者 .....	359
A. 我的权力 .....	359
I. 法 .....	359
A. 一般的圣化 .....	359
B. 用简单的对偶式实现占有 .....	364
C. 用复杂的对偶式实现占有 .....	368
II. 法律 .....	376
III. 犯罪 .....	387
A. 犯罪和刑罚的简单圣化 .....	388
(a) 犯罪 .....	388
(b) 刑罚 .....	390
B. 通过对偶式获得犯罪和刑罚 .....	382
C. 通常理解的和非通常理解的犯罪 .....	396
5. 作为资产阶级社会的社会 .....	403
II. 暴动 .....	437
III. 联盟 .....	452
1. 地产 .....	453
2. 劳动组织 .....	455
3. 货币 .....	461
4. 国家 .....	466
5. 暴动 .....	470
6. 联盟的宗教和哲学 .....	471
A. 财产 .....	471
B. 资产 .....	476
C. 道德、交往、剥削理论 .....	477



D. 宗教 .....	485
E. 对联盟学說的补充 .....	486
C. 我的自我享乐 .....	488
6. 所罗門的雅歌或唯一者 .....	502
2. 辯护性的評注 .....	522—530
萊比錫宗教會議閉幕 .....	531—532
第二卷 对各式各样先知所代表的德国社会主义的批判 .....	533—640
“真正的社会主义” .....	535—640
一、“萊茵年鉴”或“真正的社会主义”的哲学 .....	539—572
A. “共产主义、社会主义、人道主义” .....	539
B. “社会主义的建筑物基石” .....	555
第一块建筑物基石 .....	559
第二块建筑物基石 .....	563
第三块建筑物基石 .....	569
四、卡尔·格律恩。“法兰西和比利时的社会运动”(1845年 达姆斯塔德版)或“真正的社会主义”的历史編纂学 .....	573—628
圣西門主义 .....	582
1. “一个日内瓦居民給当代人的信” .....	588
2. “实业家的政治問答” .....	591
3. “新基督教” .....	595
4. 圣西門学派 .....	596
傅立叶主义 .....	604
“目光短淺的卡貝老头”和格律恩先生 .....	615
蒲魯东 .....	626
五、“霍尔施坦的格奥尔格·庫尔曼博士”或“真正的社会 主义”的預言 .....	629—640

---

弗·恩格斯。“真正的社会主义者” .....	641—692
注释 .....	695—719
人名索引 .....	720—737
期刊索引 .....	738—740
译后记 .....	741—742

---

### 插 图

卡·马克思笔记本中关于费尔巴哈的提纲第十一条 .....	9
卡·马克思和弗·恩格斯“德意志意识形态”手稿的第一页。序言 .....	17
卡·马克思和弗·恩格斯“德意志意识形态”一书“费尔巴哈” 中的一页手稿 .....	38—39
卡·马克思和弗·恩格斯“德意志意识形态”一书“圣麦克斯” 中的一页手稿 .....	302—303

卡·馬克思

和

弗·恩格斯

1845—1847年



## 卡·馬克思 关于費尔巴哈的提綱<sup>1</sup>

### (一)

从前的一切唯物主义——包括費尔巴哈的唯物主义——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，結果竟是这样，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。費尔巴哈想要研究跟思想客体确实不同的感性客体，但是他沒有把人的活动本身理解为客观的〔gegenständliche〕活动。所以，他在“基督教的本质”中仅仅把理論的活动看作是真正人的活动，而对于实践則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。

### (二)

人的思維是否具有客观的〔gegenständliche〕真理性，这并不是一个理論的問題，而是一个实践的問題。人应该在实践中証明自己思維的真理性，即自己思維的现实性和力量，亦即自己思維的此岸性。关于离开实践的思維是否现实的爭論，是一个純粹經院哲

學的問題。

### (三)

有一種唯物主义學說，認為人是環境和教育的產物，因而認為改變了的人是另一種環境和改變了的教育產物，——這種學說忘記了：環境正是由人來改變的，而教育者本人一定是受教育的。因此，這種學說必然會把社會分成兩部分，其中一部分高出于社會之上（例如在羅伯特·歐文那里就是如此）。

環境的改變和人的活動的一致，只能被看作是並合理地理解為革命的實踐。

### (四)

費爾巴哈是從宗教上的“自我異化”，從世界被二重化為宗教的、想像的世界和現實的世界這一事實出發的。他致力於把宗教世界歸結于它的世俗基礎。他沒有注意到，在做完這一工作之後，主要的事情還沒有做哩。因為，世俗的基礎使自己和自己本身分離，並使自己轉入雲霄，成為一個獨立王國，這一事實，只能用這個世俗基礎的自我分裂和自我矛盾來說明。因此，對於世俗基礎本身首先應當從它的矛盾中去理解，然後用排除這種矛盾的方法在實踐中使之革命化。因此，例如，自從在世俗家庭中發現了神聖家庭的秘密之後，世俗家庭本身就應當在理論上受到批判，並在實踐中受到革命改造。

### (五)

費爾巴哈不滿意抽象的思維而訴諸感性的直覺；但是他把感

性不是看作实践的、人类感性的活动。

(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、把许多个人纯粹自然地联系起来的共同性。

(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。

(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。

(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。

(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。

(十一)

哲学家們只是用不同的方式解釋世界，而問題在于改变世界。

卡·馬克思写于1845年春  
弗·恩格斯于1888年作为  
他的“费尔巴哈和德国古典  
哲学的終結”一书单行本的  
附录第一次发表

按照已根据卡·馬克思  
的手稿校訂过的1888年  
的版本刊印

原文是德文

关于費尔巴哈<sup>①</sup>

(一)

从前的一切唯物主义（包括費尔巴哈的唯物主义）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，而不是把它們当作感性的人的活动，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。費尔巴哈想要研究跟思维客体确实不同的感性客体；但是他沒有把人的活动本身理解为客观的（*gegenständliche*）活动。所以，他在“基督教的本质”中仅仅把理論的活动看成是真正人的活动，而对于实践則只是从它的卑污的犹太人活动的表現形式去理解和确定。所以，他不了解“革命的”、“实践批判的”活动的意义。

① 这是1845年春馬克思原来写的未經恩格斯修改过的关于費尔巴哈的提綱。为了供讀者在研究时参考，我們根据德国統一社会党中央馬克思列宁主义研究院編的“馬克思恩格斯全集”1958年德文版第3卷将原提綱譯出，附入本卷。——譯者注



## (二)

人的思維是否具有客觀的(gegenständliche)真理性,这并不是一个理論的問題,而是一个**實踐**的問題。人應該在實踐中證明自己思維的真理性,即自己思維的現實性和力量,亦即自己思維的此岸性。关于思維——离开實踐的思維——是否現實的爭論,是一个純粹經院哲學的問題。

## (三)

关于环境的改变和教育的唯物主义学說忘記了,环境是由人来改变的,而教育者本人一定是受教育的。因此,这种学說一定把社会分成两部分,其中一部分高出于社会之上。

环境的改变和人的活动或自我改变的一致,只能被看作是并合理地理解为**革命的實踐**。

## (四)

费尔巴哈是从宗教上的自我異化,从世界被二重化为宗教的世界和世俗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。但是,世俗的基础使自己和自身分离,并在云霄中为自己建立一个独立王国,这只能用这个世俗基础的自我分裂和自我矛盾来说明。因此,对于世俗基础本身应当在自身中、从它的矛盾中去理解,并在實踐中使之革命化。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論上和實踐中被消灭。

## (五)

费尔巴哈不滿意抽象的思維而喜欢直观;但是他把感性不是看作實踐的、人类感性的活动。

## (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，本质只能被理解为“类”，理解为一种内在的、无声的、把许多个人自然地联系起来的共同性。

### (七)

所以，费尔巴哈没看到，“宗教感情”本身是社会的产物，而他所分析的抽象的个人是属于一定的社会形式的。

### (八)

全部社会生活在本质上是实践的。凡是把理论引到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。

### (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，至多也只能达到对单个人和市民社会的直观。

### (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的人类。

### (十一)

哲学家们只是用不同的方式解释世界，问题在于改变世界。

31

Die Philosophen haben die Welt nur  
verschieden interpretirt, es kommt  
darauf an sie zu verändern.

11

Die Philosophen haben die Welt nur verschieden  
interpretirt, es kommt darauf an sie zu *verändern*.

卡·馬克思筆記本中关于費尔巴哈的提綱第十一条



卡·馬克思和弗·恩格斯

## 德意志意識形態

对費尔巴哈、布·鮑威尔和施蒂納  
所代表的現代德国哲学以及各式各样  
先知所代表的德国社会主义的批判<sup>2</sup>

卡·馬克思和弗·恩格斯

写于 1845—1846 年

苏共中央馬克思列宁主义研究院

于 1932 年第一次全文用原文出版，

1933 年用俄文出版

按手稿刊印

原文是德文



# 第一卷

对费尔巴哈、布·鲍威尔和施蒂纳  
所代表的现代德国哲学的批判





## 序 言

人們迄今总是为自己造出关于自己本身、关于自己是何物或应当成为何物的种种虛假观念。他們按照自己关于神、关于模范人等等观念来建立自己的关系。他們头脑的产物就統治他們。他們这些創造者就屈从于自己的創造物。我們要把他們从幻想、观念、教条和想像的存在物中解放出来,使他們不再在这些东西的枷鎖下呻吟喘息。我們要起来反抗这种思想的統治。一个人說,只要我們教会他們如何用符合人的本质的思想来代替这些幻想,另一个人說,只要我們教会他們如何批判地对待这些幻想,还有个人說,只要我們教会他們如何从头脑里抛掉这些幻想,这样……当前的现实就会崩溃。

这些天真的幼稚的空想构成現代青年黑格尔哲学的核心。在德国不仅是公众怀着畏惧和虔敬的心情来接受这种哲学,就是哲学英雄們自己在捧出它的时候也洋洋自得地感到它有震撼世界的危險性和大逆不道的殘酷性。本书第一卷的目的在于揭露这些自称为狼、別人也把他們看作是狼的綿羊,指出他們的哗哗叫声只不过是哲学的形式来重复德国市民的观念,而这些哲学評論家們的夸夸其談只不过反映出德国现实的貧乏。本书的目的在于揭穿同现实的影子所作的哲学斗争,揭穿这种如此投合沉溺于幻想的精神萎靡的德国人民口味的哲学斗争,使这种斗争得不到任何

信任。

有一个好汉一天忽然想到，人們之所以溺死，是因为他們被关于重力的思想迷住了。如果他們从头脑中抛掉这个观念，比方說，宣称它是宗教迷信的观念，那末他們就会避免任何溺死的危險。他一生都在同重力的幻想作斗争，統計学給他提供愈来愈多的有关这种幻想的有害后果的証明。这位好汉就是現代德国革命哲学家們的标本<sup>①</sup>。

① 手稿中刪去了以下这一段話：“德国唯心主义和其他一切民族的意識形態沒有任何特殊的区别。后者也同样认为思想統治着世界，把思想和概念看作是决定性的原則，把一定的思想看作是只有哲学家們才能揭示的物质世界的秘密。

黑格尔完成了实証唯心主义。他不仅把整个物质世界变成了思想世界，而且把整个历史也变成了思想的历史。他并不滿足于记录思想中的东西，他还试图描繪它們的生产的活动。

从自己的幻想世界中被逐出来的德国哲学家們反抗思想世界。他們……把关于现实的、有形的……观念同这种世界……

所有的德国哲学批判家們都断言：观念、想法、概念迄今一直統治和决定着人們的现实世界，现实世界是观念世界的产物。这种情况一直保持到今日，但今后不应繼續存在。他們彼此不同的地方在于：他們想用不同的方法来拯救他們所謂在自己的固定思想的威力下呻吟的人类；他們彼此不同的地方取决于他們究竟把什么东西宣布为固定思想。他們相同的地方在于：他們相信这种思想的統治；他們相同的地方在于：他們相信他們的批判思想的活动应当使現存的东西遭到毁灭，——其中一些人认为只要进行孤立的思想活动，就能做到这一点，另一些人則打算爭取共同的意識。

相信现实世界是观念世界的产物，相信观念世界……

德国哲学家們在他們的黑格尔的思想世界中迷失了方向，他們反对思想、观念、想法的統治，而按照他們的观点，即按照黑格尔的幻想，思想、观念、想法一直是产生、規定和支配现实世界的。他們宣布反对并停止……

按照黑格尔体系，观念、思想、概念产生、規定和支配人們的现实生活、他們的物质世界、他們的现实关系。他的叛逆的門徒从他那里承受了这一点……”——編者注





## 費 尔 巴 哈

### 唯物主义观点和唯心主义观点的对立

正如德国的思想家們所宣告的，德国在最近几年里經歷了一次空前的变革。从施特劳斯开始的黑格尔体系的解体过程变成了一种席卷一切“过去的力量”的世界性騷动。在普遍的混乱中，一些强大的国家产生了，但是立刻又消逝了，瞬息之間出現了許多英雄，但是馬上又因为出現了更勇敢更强悍的对手而銷声匿迹。这是一次革命，法国革命同它比起来只不过是儿戏；这是一次世界斗争，在它面前狄亚多希<sup>3</sup>的斗争簡直微不足道。在瞬息間一些原則为另一些原則所代替，一些思想勇士为另一些思想勇士所歼灭。在1842年至1845年这三年中間，在德国所进行的清洗比过去三个世紀都要彻底得多。

据說这一切都是在純粹思想的領域中发生的。

然而，不管怎么样，我們碰到的是一个有意义的事件：绝对精神的瓦解过程。当它的生命的最后一个火星熄灭时，这个 *caput mortuum*<sup>①</sup> 的各个組成部分就分解了，它們重新化合，构成新的物质。那些靠哲学过活，一直以經營绝对精神为生的人們，現在都在

① 原意是：“骷髏”，轉意是：无用的殘渣，經過加高热、化学反应等等之后所剩下的廢物。——編者注

貪婪地攫取这种新的化合物。每个人都热心兜售他所得到的那一份。竞争在所不免。起初这种竞争还相当体面，具有市民的循规蹈矩的性质。但是后来，当商品充斥德国市场，而在世界市场上尽管竭尽全力也无法找到销路的时候，一切便按照通常的德国方式，因工厂的过度生产、质量降低、原料掺假、伪造商标、买空卖空、空头支票以及没有任何现实基础的信用制度而搞糟了。竞争变成了残酷的斗争，而这个斗争现在却被吹嘘和描绘成一种具有世界历史意义的变革、一种产生了伟大成果的因素。

为了正确地评价这一套甚至在可敬的德国市民心中唤起他们引以为快的民族感情的哲学骗局，为了清楚地表明这整个青年黑格尔派运动的渺小卑微和地方局限性，特别是为了揭示这些英雄们的真正业绩和关于这些业绩的幻想之间的啼笑皆非的对比，就必须站在德国以外的立场上来考察一下这些喧嚣吵嚷<sup>①</sup>。

① 手稿中删去了以下这两段话：“因此，在我们对这个运动的个别代表人物进行专门批判之前，首先提出一些较能阐明他们的共同思想前提的一般意见。这些意见足以表明我们在进行批判时所持的论点，并且对于了解和说明以后各种批评意见也是必要的。我们这些意见正是针对着费尔巴哈的，因为只有他才多少向前迈进了几步，只有他的著作才可以 de bonne foi (认真地) 加以分析。”

### 1. 一般意識形態, 德國哲學

A. 我們仅仅知道一門唯一的科學, 即歷史科學。歷史可以從兩方面來考察, 可以把它劃分為自然史和人類史。但這兩方面是密切相聯的, 只要有人存在, 自然史和人類史就彼此相互制約。自然史, 即所謂自然科學, 我們在這里不談, 我們所需要研究的是人類史, 因為幾乎整個意識形態不是曲解人類史, 就是完全撇開人類史。意識形態本身只不過是人類史的一個方面。”——編者注

## A. 一般意識形態, 德意志意識形態

德国的批判, 直到它的最后的掙扎, 都沒有离开过哲学的基地。这个批判虽然沒有研究过它的一般哲学前提, 但是它談到的全部問題終究是在一定的哲学体系, 即黑格尔体系的基地上产生的。不仅是它的回答, 而且連它所提出的問題本身, 都包含着神秘主义。对黑格尔的这种依賴关系正好說明了为什么在这些新出現的批判家中甚至沒有一个人想对黑格尔体系进行全面的批判, 尽管他們每一个人都断言自己已超出了黑格尔哲学。他們和黑格尔的論战以及互相之間的論战, 只局限于他們当中的每一个人都抓住黑格尔体系中的某一方面来反对他的整个体系, 或反对別人所抓住的那些方面。起初他們还是抓住純粹的、未加伪造的黑格尔的范疇, 如实体和自我意識, 但是后来却褻瀆了这些范疇, 用一些世俗的名称称呼它們, 如“类”、“唯一者”、“人”, 等等。

从施特劳斯到施蒂納的整个德国哲学批判都局限于对宗教观念的批判<sup>①</sup>。出发点是现实的宗教和真正的神学。至于什么是宗教意識, 什么是宗教观念, 后来下的定义各有不同。整个的进步在于: 想像中占統治地位的、形而上学的、政治的、法律的、道德的以及其他的观念也被归入宗教观念或神学观念的領域; 还在于: 政治的、法律的、道德的意識被宣布为宗教的或神学的意識, 而政治的、法律的、道德的人, 总而言之“一般人”, 則被宣布为宗教的人。宗

<sup>①</sup> 手稿中刪去了以下这一段話: “这种批判企图吹嘘自己是使世界免除一切災难的絕對救世主。宗教总是被看作和解釋成这些哲学家們所厌恶的一切关系的終极原因、他們的永世的仇敌。”——編者注

教的統治被当成了前提。一切占統治地位的关系逐漸地都被宣布为宗教的关系,继而轉化为迷信——对法的迷信,对国家的迷信等等。到处出現的都只是教义和对教义的信仰。世界在愈来愈大的規模上被圣化了,直到最后可尊敬的圣麦克斯 en bloc [完全地,彻头彻尾地]把它宣布为圣物,从而一劳永逸地把它葬送为止。

老年黑格尔派认为,任何东西只要归入某种黑格尔的邏輯范畴,就明白易懂了。青年黑格尔派則批判一切,到处用宗教的观念来代替一切,或者宣布一切都是神学上的东西。青年黑格尔派同意老年黑格尔派的这样一个信念,即认为宗教、观念、普遍的东西統治着現存世界。不过一派认为这种統治是篡夺而加以反对,而另一派則认为它是合法的而加以贊揚。

既然青年黑格尔派认为观念、思想、概念,即被他們变为某种独立东西的意識的一切产物,是人們的真正枷鎖,就像老年黑格尔派把它們看作是人类社会的真正羈絆一样,所以不言而喻,青年黑格尔派只要同意識的这些幻想进行斗争就行了。既然根据青年黑格尔派的幻想,人們之間的关系、他們的一切举止行为、他們受到的束縛和限制,都是他們意識的产物,所以青年黑格尔派完全合乎邏輯地向人們提出一种道德要求,要他們用人的、批判的或利己的意識来代替他們現在的意識,从而消除束縛他們的限制。这种改变意識的要求,归根到底就是要求用另一种方式来解釋現存的东西,也就是說,通过另外的解釋来承认現存的东西。尽管青年黑格尔派思想家們滿口讲的都是“震撼世界”的詞句,而实际上他們是最大的保守分子。他們之中最年輕的人确切地表达了他們的活動,說他們仅仅是为反对“詞句”而斗争。不过他們忘記了,他們只是用詞句来反对这些詞句,既然他們仅仅反对現存世界的詞句,那末



他們就絕不是反對現實的、現存的世界。這種哲學批判所能達到的唯一結果，就是從宗教史上對基督教作一些說明，但就連這些說明也是片面的。至於他們的全部其他論斷，只不過是進一步來粉飾他們的一種奢望，以為他們用這樣一些微不足道的說明作出了仿佛具有世界歷史意義的發現。

這些哲學家沒有一個想到要提出關於德國哲學和德國現實之間的聯繫問題，關於他們所作的批判和他們自身的物質環境之間的聯繫問題。

我們開始要談的前提並不是任意想出的，它們不是教條，而是一些只有在想像中才能加以拋開的現實的前提。這是一些現實的個人，是他們的活動和他們的物質生活條件，包括他們得到的現成的和由他們自己的活動所創造出來的物質生活條件。因此，這些前提可以用純粹經驗的方法來確定。

任何人類歷史的第一個前提無疑是有生命的個人的存在<sup>①</sup>。因此第一個需要確定的具體事實就是這些個人的肉體組織，以及受肉體組織制約的他們與自然界的關係。當然，我們在這裡既不能深入研究人們自身的生理特性，也不能深入研究各種自然條件——地質條件、地理條件、氣候條件以及人們所遇到的其他條件<sup>②</sup>。任何歷史記載都應當從這些自然基礎以及它們在歷史進程中由於人

① 手稿中刪去了以下這一段話：“這些個人使自己和動物區別開來的第一個歷史行動並不是在於他們有思想，而是在於他們開始生產自己所必需的生活資料。”——編者注

② 手稿中刪去了以下這一段話：“但是，這些條件不僅制約着人們最初的、自然產生的肉體組織，特別是他們之間的種族差別，而且直到如今還制約着肉體組織的整個進一步發達或不發達。”——編者注

們的活動而發生的變更出發。

可以根據意識、宗教或隨便別的什麼來區別人和動物。一當人們自己開始生產他們所必需的生活資料的時候（這一步是由他們的肉體組織所決定的），他們就開始把自己和動物區別開來。人們生產他們所必需的生活資料，同時也就間接地生產着他們的物質生活本身。

人們用以生產自己必需的生活資料的方式，首先取決於他們得到的現成的和需要再生產的生活資料本身的特性。這種生產方式不僅應當從它是個人肉體存在的再生產這方面來加以考察。它在更大程度上是這些個人的一定的活動方式、表現他們生活的一定形式、他們的一定的生活方式。個人怎樣表現自己的生活，他們自己也就怎樣。因此，他們是什麼樣的，這同他們的生產是一致的——既和他們生產什麼一致，又和他們怎樣生產一致。因而，個人是什麼樣的，這取決於他們進行生產的物質條件。

這種生產第一次是隨着人口的增长而開始的。而生產本身又是以個人之間的交往為前提的。這種交往的形式又是由生產決定的<sup>4</sup>。

各民族之間的相互關係取決於每一個民族的生产力、分工和內部交往的發展程度。這個原理是公認的。然而不僅一個民族與其他民族的關係，而且一個民族本身的整個內部結構都取決於它的生產以及內部和外部的交往的發展程度。一個民族的生产力發展的水平，最明顯地表現在該民族分工的發展程度上。任何新的生产力都會引起分工的進一步發展，因為它不僅是現有生产力的量的增加（例如開墾新的土地）。

某一民族內部的分工，首先引起工商業勞動和農業勞動的分

离，从而也引起城乡的分离和城乡利益的对立。分工的进一步发展导致商业劳动和工业劳动的分离。同时，由于这些不同部门内部的分工，在某一劳动部门共同劳动的个人之间的分工也愈来愈细致了。这些种种细致的分工的相互关系是由农业劳动、工业劳动和商业劳动的经营方式(父权制、奴隶制、等级、阶级)决定的。在交往比较发达的情况下，同样的关系也会在各民族间的相互关系中出现。

分工发展的各个不同阶段，同时也就是所有制的各种不同形式。这就是说，分工的每一个阶段还根据个人与劳动的材料、工具和产品的关系决定他们相互之间的关系。

第一种所有制形式是部落所有制<sup>5</sup>。它是与生产的不发达的阶段相适应的，当时人们是靠狩猎、捕鱼、牧畜，或者最多是靠务农生活的。在后一种情况下，它是以有大量未开垦的土地为前提的。在这个阶段上，分工还很不发达，仅限于家庭中现有的自然产生的分工的进一步扩大。因此，社会结构只局限于家庭的扩大：父权制的酋长、他们所管辖的部落成员以及奴隶。隐蔽地存在于家庭中的奴隶制，只是随着人口和需求的生长，随着同外界往来(表现为战争或交易)的扩大而逐渐发展起来的。

第二种所有制形式是古代公社所有制和国家所有制。这种所有制是由于几个部落通过契约或征服联合为一个城市而产生的。在这种所有制下仍然保存着奴隶制。除公社所有制以外，动产的私有制以及后来不动产的私有制已经开始发展起来，但它们是一种反常的、从属于公社所有制的形式发展起来的。公民仅仅共同占有自己的那些做工的奴隶，因此就被公社所有制的形式联系在一起。这是积极公民的一种共同私有制，他们在奴隶面前不

得不保存这种自发产生的联合形式。因此，建筑在这个基础上的整个社会结构，以及与之相联系的人民权力，随着不动产私有制的发展而逐渐趋向衰落。分工已經比較发达。城乡之間的对立已經产生，国家之間的对立也相继出現。这些国家当中有一些代表城市利益，另一些則代表乡村利益。在城市內部存在着工业和海外貿易之間的对立。公民和奴隶之間的階級关系已經充分发展。

征服这件事看起来好像是同这种历史观完全矛盾的。到目前为止，暴力、战争、掠夺、搶劫等等被看作是历史的动力。这里我們只能談一談主要之点，因此我們举一个最显著的例子：古老文明被蛮族破坏，接着就重新形成另一种社会结构（羅馬和野蛮人，封建主义和高卢人，东羅馬帝国和土耳其人）。对野蛮的征服者民族說来，正如以上所指出的，战争本身还是一种經常的交往形式；在傳統的、对该民族來說唯一可能的原始生产方式下，人口的增长需要有愈来愈多的生产資料，因而这种形式也就被愈来愈广泛地利用着。相反地，在意大利，由于地产日益集中（这不仅是由买卖和負債所引起的，而且还是由继承所引起的，因为当时生活放蕩和不結婚現象非常流行，于是一些古老的氏族逐渐灭亡，他們的财产轉入了少数人手里），由于耕地变为牧场（不仅是由通常的、至今仍然起作用的經濟原因所引起的，而且也是由掠夺来的和进貢的谷物的輸入以及由此而造成的意大利谷物缺乏銷路的現象所引起的），自由民几乎完全消失了，就是奴隶也在不断地死亡，而不得不經常代之以新的奴隶。奴隶制仍然是整个生产的基础。介于自由民与奴隶之間的平民，从来没有超出流氓无产階級的水平。总之，羅馬始終只不过是一个城市，它与占領地之間的联系几乎仅仅是政治上的联系，因而这种联系自然也就可能为政治事件所破坏。

随着私有制的发展，这里第一次确立了那些我們在現代私有制中重新遇見的关系，不过是規模更为巨大而已。一方面是私有财产的集中，这种集中在羅馬很早就开始了（李奇尼烏斯土地法<sup>6</sup>就是証明），从內战发生以来，尤其是在王政时期，发展得非常迅速；另一方面是由此而来的平民小农向无产阶级的轉化，然而，后者由于处于有产者公民和奴隶之間的中間地位，并未获得独立的发展。

第三种形式是封建的或等級的所有制。古代的起点是城市及其狭小的領地，而中世紀的起点則是乡村。地广人稀，居住分散，而征服者的入侵也沒有使人口大量增加，——这种情况决定了起点作这样的轉移。因此，与希腊和羅馬相反，封建制度的发展是在一个寬广得多的地盘上开始的，而这个地盘是由羅馬的征服以及起初与此有关的农业的普及所准备好了的。趋于衰落的羅馬帝国的最后几个世紀和蛮族对它的征服，使得生产力遭到了极大的破坏；农业衰落了，工业由于缺乏銷路而一蹶不振了，商业停頓或被迫中断了，城乡居民减少了。在日耳曼人的軍事制度的影响下，現存关系以及受其制約的实现征服的方式发展了封建所有制。这种所有制与部落所有制和公社所有制一样，也是以某种共同体为基础的。但是作为直接进行生产的阶级而与这种共同体对立的，已經不是古代世界的奴隶，而是小农奴。随着封建制度的充分发展，也产生了与城市对立的現象。土地占有的等級結構以及与之有关的武装扈从制度使貴族掌握了支配农奴的权力。这种封建結構同古代的公社所有制一样，是一种联合，其目的在于对付被統治的生产阶级；只是联合的形式和对于直接生产者的关系有所不同，因为出現了不同的生产条件。

在城市中和这种封建的土地占有結構相适应的是行会所有制，即手工业的封建組織。这里的财产主要是各个人的劳动。联合起来反对勾結在一起的掠夺成性的貴族的必要性，在实业家同时又是商人的时期对共同市場的需要，流入当时繁华城市的逃亡农奴的竞争的加剧，全国的封建結構，——所有这一切产生了行会；个别手工业者逐渐积蓄起来的少量資本及其与不断增长的人口比較起来是固定的人数，使得帮工和学徒制度发展起来了，而这种制度在城市里产生了一种和农村等級制相似的等級制。

这样，封建时代的所有制的主要形式，一方面是地产和束縛于地产上的农奴劳动，另一方面是拥有少量資本并支配着帮工劳动的自身劳动。这两种所有制的結構都是由狹隘的生产关系——粗陋原始的土地耕作和手工业式的工业所决定的。在封建制度繁荣时代，分工不大发达。每一个国家都存在着城乡之間的对立；虽然等級結構表現得非常鮮明，但是除了在乡村里有王公、貴族、僧侶和农民的划分，在城市里有师傅、帮工、学徒以及后来的平民—短工的划分之外，就再没有什么大的分工了。农业中的分工由于土地的小块經營而受到了阻碍，与这种經營方式同时产生的还有农民自己的家庭工业；在工业中，在各手工行业内部根本没有实行分工，而各手工行业之間的分工作也是很少的。在比較老的城市中工业和商业早就分工了；而在比較新的城市中，只是在后来当这些城市彼此发生了关系的时候，这样的分工才日益显著。

比較广大的地区联合为封建王国，无论对于土地貴族或城市說来，都是一种需要。因此领导統治階級組織即貴族組織的到处都是君主。

由此可见，事情是这样的：以一定的方式进行生产活动的一定

的个人，发生一定的社会关系和政治关系。經驗的观察在任何情况下都应当根据經驗来揭示社会結構和政治結構同生产的联系，而不应当带有任何神秘和思辨的色彩。社会結構和国家經常是从一定个人的生活过程中产生的。但这里所說的个人不是他們自己或別人想像中的那种个人，而是现实中的个人，也就是說，这些个人是从事活动的，进行物质生产的，因而是有一定的物质的、不受他們任意支配的界限、前提和条件下能动地表現自己的<sup>①</sup>。

思想、观念、意識的生产最初是直接与人們的物质活动，与人們的物质交往，与现实生活的語言交織在一起的。观念、思維、人們的精神交往在这里还是人們物质关系的直接产物。表現在某一民族的政治、法律、道德、宗教、形而上学等的語言中的精神生产也是这样。人們是自己的观念、思想等等的生产者，但这里所說的人們是现实的，从事活动的人們，他們受着自己的生产力的一定发展以及与这种发展相适应的交往（直到它的最遙远的形式）的制約。意識在任何时候都只能是被意識到了的存在，而人們的存在就是他們的实际生活过程。如果在全部意識形态中人們和他們的关系就像在照像机中一样是倒現着的，那末这种現象也是从人們生活

---

① 手稿中刪去了以下这一段話：“这些个人所产生的观念，是关于他們同自然界的關係，或者是关于他們之間的關係，或者是关于他們自己的肉体組織的观念。显然，在这几种情况下，这些观念都是他們的现实关系和活动、他們的生產、他們的交往、他們的社會政治組織的有意識的表現（不管这种表現是真实的还是虛幻的）。相反的假設只有在除了真正的、受物质制約的个人的精神以外还假定有某种特殊的精力的情况下才能成立。如果这些个人的现实关系的有意識的表現是虛幻的，如果他們在自己的观念中把自己的现实颠倒过来，那末这还是由他們的物质活动方式的局限性以及由此而来的他們狹隘的社會关系所造成的。”——編者注

的历史过程中产生的，正如物象在眼网膜上的倒影是直接從人們生活的物理过程中产生的一样。

德国哲学从天上降到地上；和它完全相反，这里我們是从地上升到天上，就是說，我們不是从人們所說的、所想像的、所設想的东西出发，也不是从只存在于口头上所說的、思考出来的、想像出来的、設想出来的人出发，去理解真正的人。我們的出发点是从实际活动的人，而且从他們的现实生活过程中我們还可以揭示出这一生活过程在意識形态上的反射和回声的发展。甚至人們头脑中模糊的东西也是他們的可以通过經驗来确定的、与物质前提相联系的物质生活过程的必然升华物。因此，道德、宗教、形而上学和其他意識形态，以及与它們相适应的意識形式便失去独立性的外观。它們沒有历史，沒有发展；那些发展着自己的物质生产和物质交往的人們，在改变自己的这个现实的同时也改变着自己的思維和思維的产物。不是意識决定生活，而是生活决定意識。前一种观察方法从意識出发，把意識看作是有生命的个人。符合实际生活的第二种观察方法則是从现实的、有生命的个人本身出发，把意識仅仅看作是他們的意識。

这种观察方法并不是沒有前提的。它从现实的前提出发，而且一刻也不离开这种前提。它的前提是人，但不是某种处在幻想的与世隔絕、离群索居状态的人，而是处在一定条件下进行的、现实的、可以通过經驗观察到的发展过程中的人。只要描繪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經驗論者所认为的那样，是一些僵死事实的搜集，也不再像唯心主义者所认为的那样，是想像的主体的想像的活动。

思辨終止的地方，即在现实生活面前，正是描述人們的實踐活



动和实际发展过程的真正实证的科学开始的地方。关于意识的空话将销声匿迹，它们一定为真正的知识所代替。对现实的描述会使独立的哲学失去生存环境，能够取而代之的充其量不过是从对人类历史发展的观察中抽象出来的最一般的结果的综合。这些抽象本身离开了现实的历史就没有任何价值。它们只能对整理历史资料提供某些方便，指出历史资料的各个层次间的连贯性。但是这些抽象与哲学不同，它们绝不提供适用于各个历史时代的药方或公式。相反，只是在人们着手考察和整理资料（不管是有关过去的还是有关现代的）的时候，在实际阐述资料的时候，困难才开始出现。这些困难的克服受到种种前提的制约，这些前提在这里根本是不可能提供出来的，而只是从对每个时代的个人的实际生活过程和活动的研究中得出的。这里我们只举出几个我们用来同意识形态<sup>①</sup>相对立的抽象，并用历史的例子来加以说明。

### [1.] 历史

我们遇到的是一些没有任何前提的德国人，所以我们首先应当确定一切人类生存的第一个前提也就是一切历史的第一个前提，这个前提就是：人们为了能够“创造历史”，必须能够生活<sup>②</sup>。但是为了生活，首先就需要衣、食、住以及其他东西。因此第一个历史活动就是生产满足这些需要的资料，即生产物质生活本身。同时这也是人们仅仅为了能够生活就必须每日每时都要进行的（现

① 指德意志意识形态。——译者注

② 这里马克思加了一个边注：“黑格尔。地质学、水文学等等的条件。人体。需要，劳动。”——编者注

在也和几千年前一样) 一种历史活动, 即一切历史的一种基本条件。即使感性在圣布魯諾那里被归結为像一根棍子那样微不足道的东西, 但它仍須以生产这根棍子的活动为前提。因此任何历史观的第一件事情就是必須注意上述基本事实的全部意义和全部范围, 并給予应有的重視。大家知道, 德国人从来沒有这样做过, 所以他們从来沒有为历史提供世俗基础, 因而也从来沒有过一个历史学家。法国人和英国人尽管对这一事实同所謂的历史的联系了解得非常片面(特別因为他們受政治思想的束縛), 但毕竟作了一些給历史編纂学提供唯物主义基础的初步尝试, 首次写出了市民社会史、商业史和工业史。

第二个事实是, 已經得到滿足的第一个需要本身、滿足需要的活动和已經获得的为滿足需要用的工具又引起新的需要。这种新的需要的产生是第一个历史活动。从这里立即可以明白, 德国人的偉大历史智慧是誰的精神产物。德国人认为凡是在他們缺乏实証材料的地方, 凡是在神学、政治和文学的謬論不能立足的地方, 就沒有任何历史, 那里只有“史前时期”; 至于如何从这个荒謬的“史前历史”过渡到真正的历史, 我們沒有得到任何解釋。不过另一方面, 他們的历史思辨所以特別热衷于这个“史前历史”, 是因为他們认为在这里他們不会受到“粗暴事实”的干預, 而且还可以让他們的思辨欲望得到充分的自由, 創立和推翻成千成万的假說。

一开始就納入历史发展过程的第三种关系就是: 每日都在重新生产自己生活的人們开始生产另外一些人, 即增殖。这就是夫妻之間的关系, 父母和子女之間的关系, 也就是家庭。这个家庭起初是唯一的社会关系, 后来, 当需要的增长产生了新的社会关系, 而人口的增多又产生了新的需要的时候, 家庭便成为(德国除外)

从屬的关系了。那末就應該根据現有的經驗的材料来考察和研究家庭，而不應該像通常在德国所做的那样，根据“家庭的概念”来考察和研究家庭<sup>①</sup>。此外，不应把社会活动的这三个方面看作是三个不同的阶段，而只应看作是三个方面，或者，为了使德国人能够了解，把它們看作是三个“因素”。从历史的最初时期起，从第一批人出現时，三者就同时存在着，而且就是現在也还在历史上起着作用。

这样，生活的生产——無論是自己生活的生产（通过劳动）或他人生活的生产（通过生育）——立即表现为双重关系：一方面是自然关系，另一方面是社会关系；社会关系的含义是指許多个人的合作，至于这种合作是在什么条件下、用什么方式和为了什么目的进行的，則是无关紧要的。由此可見，一定的生产方式或一定的工业阶段始終是与一定的共同活动的方式或一定的社会阶段联系着的，而这种共同活动方式本身就是“生产力”；由此可見，人們所达到的生产力的总和决定着社会状况，因而，始終必須把“人类的历

---

① 住宅建筑。不言而喻，野蛮人的每一个家庭都有自己的洞穴和茅舍，正如游牧人的每一个家庭都有单独的帐篷一样。这种单独的家庭經濟由于私有制的进一步发展，而成为更加必需的了。在农业民族那里共同的家庭經濟也和共同的耕作一样是不可能的。城市的建造是一大进步。但是，在过去任何时代，消灭单个經濟（这是与消灭私有制分不开的）是不可能的，因为根本还没有具备这样做的物质条件。組織共同家庭經濟的前提是发展机器，利用自然力和許多其他的生产力，例如自来水、煤气照明、暖气装置等，以及消灭城乡之間的[对立]。沒有这些条件，共同經濟本身是不会成为新生产力的，它将沒有任何物质基础，它将建立在純粹的理論上面，就是說，將純粹是一种怪想，只能导致寺院經濟。还可能有什么呢？这就是城市里的集中和为了某些特定目的而进行的公共房舍（监狱、兵营等）的兴建。不言而喻，消灭单个經濟是和消灭家庭分不开的。

史”同工业和交換的历史联系起来研究和探討。但是,这样的历史在德国是写不出来的,这一点也很明显,因为对于德国人說来,要做到这一点不仅缺乏理解能力和材料,而且还缺乏“可靠的感性”;而在萊茵河彼岸也沒有关于这类事情的任何經驗可供参考,因为那里再沒有什么历史。由此可見,一开始就表明了人們之間是有物质联系的。这种联系是由需要和生产方式决定的,它的历史和人的历史一样长久;这种联系不断采取新的形式,因而就呈现出“历史”,它完全不需要似乎还把人們联合起来的任何政治的或宗教的臆語存在。

只有現在,当我們已經考察了最初的历史的关系的四个因素、四个方面之后,我們才发现:人也具有“意識”<sup>①</sup>。但是人并非一开始就具有“純粹的”意識。“精神”从一开始就很倒霉,注定要受物质的“糾纏”,物质在这里表现为震动着的空气层、声音,簡言之,即語言。語言和意識具有同样长久的历史;語言是一种实践的、既为別人存在并仅仅因此也为我自己存在的、现实的意識。語言也和意識一样,只是由于需要,由于和他人交往的迫切需要才产生的<sup>②</sup>。凡是有某种关系存在的地方,这种关系都是为我而存在的;动物不对什么东西发生“关系”,而且根本沒有“关系”;对于动物說来,它对他物的关系不是作为关系存在的。因而,意識一开始就是社会的产物,而且只要人們还存在着,它就仍然是这种产物。当然,意識起初只是对周圍的可感知的环境的一种意識,是对处于开始意

① 这里馬克思加了一个边注:“人們之所以有历史,是因为他們必須生产自己的生活,而且是用一定的方式来进行的。这和人們的意識一样,也是受他們的肉体組織所制約的。”——編者注

② 手稿中刪去了以下这一句話:“我对我的环境的关系是我的意識。”——編者注

識到自身的个人以外的其他人和其他物的狹隘联系的一种意識。同时,它也是对自然界的一种意識,自然界起初是作为一种完全異己的、有无限威力的和不可制服的力量与人們对立的,人們同它的关系完全像动物同它的关系一样,人們就像牲畜一样服从它的权力,因而,这是对自然界的一种純粹动物式的意識(自然宗教)。

这里立即可以看出,这种自然宗教或对自然界的特定关系,是受社会形态制約的,反过来也是一样。这里和任何其他地方一样,自然界和人的同一性也表现在:人們对自然界的狹隘的关系制約着他們之間的狹隘的关系,而他們之間的狹隘的关系又制約着他們对自然界的狹隘的关系,这正是因为自然界几乎还没有被历史的进程所改变;但是,另一方面,意識到必須和周圍的人們来往,也就是开始意識到人一般地是生活在社会中的。这个开始和这个阶段上的社会生活本身一样,带有同样的动物性质;这是純粹畜群的意識,这里人和綿羊不同的地方只是在于:意識代替了他的本能,或者說他的本能是被意識到了的本能。由于生产效率的提高、需要的增长以及作为前二者基础的人口的增多,这种綿羊的、或部落的意識获得了进一步的发展。与此同时分工也发展起来。分工起初只是性交方面的分工,后来是由于天賦(例如体力)、需要、偶然性等等而自发地或“自然地产生的”分工。分工只是从物质劳动和精神劳动分离的时候起才开始成为真实的分工<sup>①</sup>。从这时候起意識才能真实地这样想像:它是同对現存实践的意識不同的某种其他的东西;它不想像某种真实的东西而能够真实地想像某种东西。从这时候起,意識才能摆脱世界而去构造“純粹的”理論、神学、哲

<sup>①</sup> 这里馬克思加了一个边注:“与此相适应的是思想家、僧侶的最初形式。”——

学、道德等等。但是，如果这种理論、神学、哲学、道德等等和現存的关系发生矛盾，那末，这仅仅是因为現存的社会关系和現存的生产力发生了矛盾。不过，在一定民族的各种关系的範圍內，这种現象的出現也可能不是由于現在該民族範圍內出現了矛盾，而是由于在該民族的意識和其他民族的实践之間<sup>①</sup>，亦即在某一民族的民族意識和一般意識之間出現了矛盾（如像目前德国的情形那样）。

但是，意識本身究竟采取什么形式，这是完全无关紧要的。我們从这一大堆贅述中只能得出一个結論，那就是，上述三个因素——生产力、社会状况和意識——彼此之間可能而且一定会发生矛盾，因为分工不仅使物质活动和精神活动、享受和劳动、生产和消費由各种不同的人来分担这种情况成为可能，而且成为现实。要使这三个因素彼此不发生矛盾，只有消灭分工。此外，不言而喻，“怪影”、“枷鎖”、“最高存在物”、“概念”、“怀疑”只是假想中孤立的个人的唯心的、精神的表現，只是他的观念，即关于經驗的束縛和界限的观念；生活的生产方式以及与之相联系的交往形式是在这些束縛和界限的範圍內运动着的。

分工包含着所有这些矛盾，而且又是以家庭中自然产生的分工和社会分裂为单独的、互相对立的家庭这一点为基础的。与这种分工同时出現的还有分配，而且是劳动及其产品的不平等的分配（無論在数量上或质量上），因而也产生了所有制，它的萌芽和原始形态在家庭中已經出現，在那里妻子和孩子是丈夫的奴隶。家庭中的奴隶制（誠然，它还是非常原始和隱蔽的）是最早的所有

<sup>①</sup> 这里馬克思加了一个边注：“宗教。具有真正的意識形態的德国人。”——編者注

制，但就是这种形式的所有制也完全适合于现代经济学家所下的定义，即所有制是对他人劳动力的支配。其实，分工和私有制是两个同义语，讲的是同一件事情，一个是就活动而言，另一个是就活动的产品而言。

其次，随着分工的发展也产生了个人利益或单个家庭的利益与所有互相交往的人们的共同利益之间的矛盾；同时，这种共同的利益不是仅仅作为一种“普遍的东西”存在于观念之中，而且首先是作为彼此分工的个人之间的相互依存关系存在于现实之中。最后，分工还给我们提供了第一个例证，说明只要人们还处在自发地形成的社会中，也就是说，只要私人利益和公共利益之间还有分裂，也就是说，只要分工还不是出于自愿，而是自发的，那末人本身的活动对人来说就成为—种异己的、与他对立的力量，这种力量驱使着人，而不是人驾驭着这种力量。原来，当分工—出现之后，每个人就有了自己—定的特殊的活动范围，这个范围是强加于他的，他不能超出这个范围：他是一个猎人、渔夫或牧人，或者是一个批判的批判者，只要他不想失去生活资料，他就始终应该是这样的人。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—个猎人、渔夫、牧人或批判者。社会活动的这种固定化，我们本身的产物聚合为—种统治我们的、不受我们控制的、与我们愿望背道而驰的并抹煞我们的打算的物质力量，这是过去历史发展的主要因素之一。

正是由于私人利益和公共利益之间的这种矛盾，公共利益才以国家的姿态而采取—种和实际利益（不论是单个的还是共同的）

脫離的獨立形式，也就是說採取一種虛幻的共同體的形式。然而這始終是在每一個家庭或部落集團中現有的骨肉聯系、語言聯系、較大規模的分工聯系以及其他利害關係的現實基礎上，特別是在我們以後將要證明的各階級利益的基礎上發生的。這些階級既然已經由於分工而分离開來，就在每一個這樣的人群中分离開來，其中一個階級統治着其他一切階級。由此可見，國家內部的一切鬥爭——民主政體、貴族政體和君主政體相互之間的鬥爭，爭取選舉權的鬥爭等等，不過是一些虛幻的形式，在這些形式下進行着各個不同階級間的真正的鬥爭（德國的理論家們對此一竄不通，儘管在“德法年鑒”和“神聖家族”<sup>7</sup>中已經十分明確地向他們指出過這一點）。從這裡還可以看出，每一個力圖取得統治的階級，如果它的統治就像無產階級的統治那樣，預定要消滅整個舊的社會形態和一切統治，都必須首先奪取政權，以便把自己的利益說成是普遍的利益，而這是它在初期不得不如此做的。正因為各個個人所追求的僅僅是自己的特殊的、對他們說來是同他們的共同利益不相符合的利益（普遍的東西一般說來是一種虛幻的共同體的形式），所以他們認為這種共同利益是“異己的”，是“不依賴”於他們的，也就是說，這仍舊是一種特殊的獨特的“普遍”利益，或者是他們本身應該在這種分離的界限里活動，這種情況也發生在民主制中。另一方面，這些特殊利益始終在真正地反對共同利益和虛幻的共同利益，這些特殊利益的實際鬥爭使得通過以國家姿態出現的虛幻的“普遍”利益來對特殊利益進行實際的干涉和約束成為必要。受分工制約的不同個人的共同活動產生了一種社會力量，即擴大了的生產力。由於共同活動本身不是自願地而是自發地形成的，因此這種社會力量在這些個人看來就不是他們自身的聯合力量，而是



某种異己的、在他們之外的权力。关于这种权力的起源和发展趋向，他們一点也不了解；因而他們就不再能駕馭这种力量，相反地，这种力量現在却經歷着一系列独特的、不仅不以人們的意志和行為为轉移的，反而支配着人們的意志和行為的发展阶段。

这种“異化”（用哲学家易懂的話來說）当然只有在具备了两个实际前提之后才会消灭。要使这种異化成为一种“不堪忍受的”力量，即成为革命所要反对的力量，就必须让它把人类的大多数变成完全“沒有财产的”人，同时这些人又和現存的有錢的有教养的世界相对立，而这两个条件都是以生产力的巨大增长和高度发展为前提的。另一方面，生产力的这种发展（随着这种发展，人們的世界历史性的而不是狹隘地域性的存在已經是經驗的存在了）之所以是絕對必需的实际情况，还因为如果沒有这种发展，那就只会有貧穷的普遍化；而在极端貧困的情况下，就必须重新开始爭取必需品的斗争，也就是說，全部陈腐的东西又要死灰复燃。其次，这种发展之所以是必需的前提，还因为：只有随着生产力的这种普遍发展，人們之間的普遍交往才能建立起来；由于普遍的交往，一方面，可以发现在一切民族中同时都存在着“沒有财产的”群众这一事实（普遍竞争），而其中每一民族同其他民族的变革都有依存关系；最后，狹隘地域性的个人为世界历史性的、真正普遍的个人所代替。不这样，（1）共产主义就只能作为某种地域性的东西而存在；（2）交往的力量本身就不可能发展成为一种普遍的因而是不堪忍受的力量；它們会依然处于家庭的、籠罩着迷信气氛的“境地”；（3）交往的任何扩大都会消灭地域性的共产主义。共产主义只有作为占統治地位的各民族“立即”同时发生的行动才可能是經驗的，而这还是以生产力的普遍发展和与此有关的世界交往的普遍发展为前提

的<sup>8</sup>。否則，例如財產一般怎麼能夠具有某種歷史，採取各種不同的形式呢？例如地產怎麼能夠像在今天實際生活中所發生的那樣，根據現有不同的條件而發展（法國從分散的形式發展到集中於少數人之手，而在英國則是从集中於少數人之手的狀況發展到分散的形式）呢？或者貿易（它只不過是不同個人和不同國家的產品交換）怎麼能夠通過供求關係而統治全世界呢？用一位英國經濟學家的話來說，這種關係就像古代的命運之神一樣，逍遙于寰球之上，用看不見的手分配人間的幸福和災難，把一些王國創造出來又把它們摧毀掉，使一些民族產生又使它們趨于衰亡；但隨着基礎、即私有制的消滅，隨着對生產實行共產主義的調節（這種調節消滅人們對於自己產品的異化關係），供求關係的統治也將消失，人們將使交換、生產及其相互關係的方式重新受自己的支配。

共產主義對我們說來不是應當確立的狀況，不是現實應當與之相適應的理想。我們所稱為共產主義的是那種消滅現存狀況的現實的運動。這個運動的條件是由現有的前提產生的。此外，有許多許多人僅僅依靠自己勞動為生，有大量勞動力與資本隔絕或者甚至連有限地滿足自己的需要的可能性都被剝奪，因而它們已經不僅暫時失去作為有保障的生活來源的工作本身，而是一概處於完全不穩定的地位，——所有這一切，都由於競爭的關係而以世界市場的存在為前提。所以無產階級只有在世界歷史意義上才能存在，就像它的事業——共產主義一般只有作為“世界歷史性的”存在才有可能實現一樣。而各個個人的世界歷史性的存在就意味着他們的存在是與世界歷史直接聯系的。

在過去一切歷史階段上受生產力所制約、同時也制約生產力的交往形式，就是市民社會。這個社會（從前面已經可以這樣判

定)是以简单的家庭和复杂的家庭,即所謂部落生活作为自己的前提和基础的。关于市民社会的比較詳尽的定义已經包括在前面的叙述中了。从这里已經可以看出,这个市民社会是全部历史的真正发源地和舞台,可以看出过去那种輕視现实关系而只看到元首和国家的丰功偉績的历史观何等荒謬<sup>①</sup>。

市民社会包括各个个人在生产力发展的一定阶段上的一切物质交往。它包括該阶段上的整个商业生活和工业生活,因此它超出了国家和民族的范围,尽管另一方面它对外仍然需要以民族的姿态出現,对内仍然需要組成国家的形式。“市民社会”这一用語是在18世紀产生的,当时财产关系已經摆脱了古代的和中世紀的共同体。真正的資產階級社会只是随同資產階級发展起来的;但是这一名称<sup>②</sup>始終标志着直接从生产和交往中发展起来的社会組織,这种社会組織在一切时代都构成国家的基础以及任何其他观念的上层建筑的基础。

## [2.] 关于意識的生产

单独的个人随着他們的活動扩大为世界历史性的活动,愈来愈受到異己力量的支配(他們把这种压迫想像为所謂宇宙精神等等的圈套),受到日益扩大的、归根到底表現为世界市場的力量

① 手稿中有一个脚注:“到現在为止,我們只是主要考察了人类活动的的一个方面——人們对自然的作用。另一方面,是人对人的作用……

国家的起源和国家同市民社会的关系。”——編者注

② «bürgerliche Gesellschaft» 这个術語既有“資產階級社会”的意思,也有“市民社会”的意思。——編者注

支配；这种情况在过去的历史中也絕對是經驗的事实。但是，另一种情况也具有同样的經驗根据，这就是：这种对德国理論家們說來是如此神秘的力量，随着現存社会制度被共产主义革命所推翻（下面要談到这一点），以及随着私有制遭到与这一革命有同等意义的消灭，也将被消灭。同时，每一个单独的个人的解放的程度是与历史完全轉变为世界历史的程度一致的。至于个人的真正的精神財富完全取决于他的现实关系的財富，这从上面的叙述中已經一目了然。仅仅因为这个緣故，各个单独的個人才能摆脱各种不同的民族局限和地域局限，而同整个世界的生产（也包括精神的生产）发生实际联系，并且可能有力量来利用全球的这种全面生产（人們所創造的一切）。各个个人的全面的依存关系、他們的这种自发形成的世界历史性的共同活动的形式，由于共产主义革命而轉化为对那些異己力量的控制和自覺的駕馭，这些力量本来是由人們的相互作用所产生的，但是對他們說來却一直是一种異己的、統治着他們的力量。这种观点仍然可以被思辨地、唯心地、即幻想地解釋为“类的自我产生”（“作为主体的社会”），把所有前后相繼、彼此相联的个人設想为从事自我产生这种神秘活动的唯一的个人。这里很明显，尽管人們在肉体上和精神上互相創造着，但是他們并不像圣布魯諾胡說的那樣，或者像“唯一者”、“被創造的”人那樣的創造自己本身。

由此可見，这种历史觀就在于：从直接生活的物质生产出发來考察現實的生产过程，并把与該生产方式相联系的、它所产生的交往形式，即各个不同阶段上的市民社会，理解為整个历史的基础；然后必須在国家生活的範圍內描述市民社会的活动，同时从市民社会出发來闡明各种不同的理論产物和意識形式，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、哲学和任何其他理论的动机是革命，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，是哲学家们想像为“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”的身分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也不因此而有所削弱。各代所面临的生活条件还决定着这样一些情况：历史上周期性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

質因素，就是說，一方面還沒有有一定的生產力，另一方面還沒有形成不僅反抗舊社會的某種個別方面，而且反抗舊的“生活生產”本身、反抗舊社會所依據的“綜合活動”的革命群眾，那末，正如共產主義的歷史所證明的，儘管這種變革的思想已經表述過千百次，但這一點對於實際發展沒有任何意義。

過去的一切歷史觀不是完全忽視了歷史的這一現實基礎，就是把它僅僅看成與歷史過程沒有任何聯繫的附帶因素。根據這種觀點，歷史總是遵照在它之外的某種尺度來編寫的；現實的生活生產被描述成某種史前的東西，而歷史的東西則被說成是某種脫離日常生活的東西，某種處於世界之外和超乎世界之上的東西。這樣就把人對自然界的關係從歷史中排除出去了，因而造成了自然界和歷史之間的對立。因此這種觀點只能在歷史上看到元首和國家的豐功偉績，看到宗教的、一般理論的鬥爭，而且在每次描述某一歷史時代的時候，它都不得不贊同這一時代的幻想。例如，假使某一時代設想自己是由純粹“政治的”或“宗教的”動因所決定的，那末它的歷史家就會接受這個意見，儘管“宗教”和“政治”只是時代的現實動因的形式。這些特定的人關於自己的真正實踐的“想像”、“觀念”變成一種支配和決定他們的實踐的唯一起決定作用的和積極的力量。印度人和埃及人借以實現分工的原始形態在這些民族的國家和宗教中產生了等級制度，所以歷史家便認為似乎等級制度是產生這種原始社會形態的力量。法國人和英國人至少抱着一種畢竟是同現實最接近的政治幻想，而德國人却在“純粹精神”的領域中兜圈子，把宗教幻想推崇為歷史的動力。黑格爾的歷史哲學是整個德國歷史編纂學的最終的、達到自己“最純粹的表現”的產物。在德國歷史編纂學看來，問題完全不在於現實的利

益，甚至不在于政治的利益，而在于纯粹的思想。这些纯粹的思想后来在圣布鲁诺那里也被看作是一连串的“思想”，其中一个吞噬一个，并最后消失于“自我意识”中<sup>①</sup>。圣麦克斯·施蒂纳更加彻底，他对现实的历史一窍不通，他认为历史过程只不过是“骑士”、盗贼和怪影的历史，他当然只有借助于“不信神”才能摆脱这种历史的幻觉而得救。这种观点实际上是宗教的观点：它预先把宗教的人当作是全部历史起点的原人，它在自己的想像中用宗教的幻想生产来代替生活资料和生活本身的现实生产。整个这样的历史观及其解体和由此而产生的怀疑与动摇，仅仅是德国人的民族事情，而且对德国说来也只有地方性的意义。近来不断讨论着如何能够“从神的王国进入人的王国”这样一个重要问题，这就是一个例子，似乎这个“神的王国”不是幻想而是什么时候曾经在某个地方存在过的，似乎学识渊博的好汉们不是经常生活在（虽然他们自己不知道）他们目前想要寻找道路去到达的那个“人的王国”中，似乎旨在说明这个九霄云外的理论王国的奇异性的科学消遣（因为这不过是一种消遣）的任务恰恰不是去证明这种王国是从现实的尘世关系中产生的。通常这些德国人总是只关心把既有的一切无稽之谈变为某种别的胡说八道，就是说，他们以为，所有这些无稽之谈都具有某种需要揭示的特殊意义，其实全部问题只在于从现存的实际关系出发来说明这些理论词句。正如上面所说的，要真正地、实际地消灭这些词句，要从人们的意识中消除这些观念，只有靠改变条件，而不是靠理论上的演绎。对于人民大众、即无产阶级来说，这些理论观念是不存在的，因而也就用不着去消灭它

<sup>①</sup> 这里马克思加了一个边注：“所谓客观的历史编纂学正是离开活动来考察历史关系的。反动的性质。”——编者注

們。如果这些群众在某个时候有过某些理論观念,如宗教,那末这些观念也早已被环境所消灭了。

上述問題及其解决方法所具有的純粹民族的性质还表现在:这些理論家們郑重其事地认为,形形色色的臆造,如“神人”、“人”等等,支配着各个历史时代;圣布魯諾甚至断言:只有“批判和批判者創造了历史”。而当这些理論家們亲自从事編纂历史的时候,他們会匆匆忙忙地越过过去的一切,一下子从“蒙古人时代”轉到真正“內容丰富的”历史,即“哈雷年鉴”和“德国年鉴”<sup>9</sup>的历史,轉到黑格尔学派蜕化为普遍爭吵的历史。所有其他的民族和所有真实的事件都被遺忘了, *theatrum mundi* [世界舞台] 局限于萊比錫的书市和“批判”、“人”以及“唯一者”之間的吵嚷。如果我們的理論家們一旦着手探討真正的历史主题,例如 18 世紀的历史,那末他們也只是提供观念的历史,这种历史是和构成这些观念的基础的事实和实际过程脫离的,而他們闡述这一历史的目的也仅仅是把所考察的时代描繪成一个真正历史时代即 1840—1844 年德国哲学斗争时代的不完善的預备阶段、尙有局限性的前奏时期。他們抱的目的是为了使某个非历史性人物及其幻想流芳百世而編写过去的历史,根据这一目的他們根本不提真正历史的事件,甚至不提政治对历史进程的真正历史的干預,他們的叙述不是以研究为根据,而是以任意的虛构和文学胡謔为根据,如像圣布魯諾在他那已被人遺忘的十八世紀历史<sup>①</sup>中所做的那样。这些唱高調的、爱吹噓的思想販子們以为他們无限地凌駕于任何民族偏見之上,其实他們比梦想德国統一的啤酒店的庸人带有更多的民族局限性。他們

① 指布魯諾·鮑威尔的“十八世紀政治、文化和启蒙的历史”。——譯者注



不承认其他民族的事件是历史的。他們在德国生活，依靠德国和为着德国生活。他們把萊茵河頌歌<sup>10</sup>变为圣歌，并征服亚尔萨斯和洛林，但他們不是剽窃法兰西国家，而是剽窃法兰西哲学，他們不是把法兰西的省份德国化，而是把法兰西的思想德国化。費奈迭先生同打着理論的世界統治的旗帜而宣布德国的世界統治的圣布魯諾和圣麦克斯比較起来是一个世界主义者。

从这全部分析中还可以看出，費尔巴哈犯了多大的錯誤。他（“維干德季刊”1845年第二卷）<sup>11</sup>借助于“社会的人”这一規定宣称自己是共产主义者，他把这一規定变成“人”的宾詞，认为这样一来又可以把表达現存世界中一定革命政党的拥护者的“共产主义者”一詞变为一种空洞的范疇。費尔巴哈在关于人与人之间的关系問題上的全部推論无非是要証明：人們是互相需要的，并且过去一直是互相需要的。他希望加强对这一事实的理解，也就是說，和其他的理論家一样，只是希望达到对現存事实的正确理解，然而一个真正的共产主义者的任务却在于推翻这种現存的东西。不过，我們完全承认，費尔巴哈在力图理解这一事实的时候，达到了理論家一般可能达到的地步，但他还是一位理論家和哲学家。然而值得注意的是：圣布魯諾和圣麦克斯立即用費尔巴哈关于共产主义者的观念来代替真正的共产主义者，这样做的目的多少是为了使他們能够像同“产生于精神的精神”、同哲学范疇、同势均力敌的敌人作斗争那样来同共产主义作斗争，而对圣布魯諾來說，这样做还为了实际的利益。我們举出“未来哲学”<sup>12</sup>中的一个地方作为例子來說明承认現存的东西同时又不了解現存的东西——这也是費尔巴哈和我們的敌人的共同之点。費尔巴哈在这些地方証明：某物或某人的存在同时也就是某物或某人的本质；一个动物或一个人的一

定生存条件、生活方式和活动,就是使这个动物或人的“本质”感到滿足的东西。任何例外在这里都被肯定地看作是不幸事件,是不能改变的反常現象。这样說来,如果千百万无产者根本不滿足于他們的生活条件,如果他們的“存在”同他們的……相矛盾……<sup>①</sup>

……实际上和对实践的唯物主义者,即共产主义者說来,全部問題都在于使現存世界革命化,实际地反对和改变事物的現狀。如果在費尔巴哈那里有时也遇見类似的观点,那末它們始終不过是一些零星的猜測,对費尔巴哈的总的世界觀的影响是微不足道的,只能把它們看作仅仅是具有发展能力的萌芽。費尔巴哈对感性世界的“理解”一方面仅仅局限于对这一世界的單純的直观,另一方面仅仅局限于單純的感觉:費尔巴哈談到的是“人自身”,而不是“现实的历史的人”。“人自身”实际上是“德国人”。在前一种情况下,在对感性世界的直观中,他不可避免地碰到与他的意識和感觉相矛盾的东西,这些东西破坏着他所假定的感性世界一切部分的和諧,特别是人与自然界的和諧<sup>②</sup>。为了消灭这个障碍,他不得不求助于某种二重性的直观,这种直观介于仅仅看到“眼前”的东西的普通直观和看出事物的“真正本质”的高級的哲学直观之間。他沒有看到,他周圍的感性世界决不是某种开天辟地以来就已存在的、始終如一的东西,而是工业和社会状况的产物,是历史的产物,是世世代代活动的結果,其中每一代都在前一代所达到的基础上繼續发展前一代的工业和交往方式,并随着需要的改变而改变

① 手稿至此中断。——編者注

② 注意:費尔巴哈的錯誤不在于他使眼前的感性外观从属于通过对感性事实作較精确的研究而确定的感性现实,而在于他要是不用哲學家的“眼光”,即戴上“眼鏡”来观察感性,便对感性束手无策。

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給他的。大家知道，櫻桃树和几乎所有的果树一样，只是在数世紀以前依靠商业的結果才在我們这个地区出現。由此可見，櫻桃树只是依靠一定的社会在一定时期的这种活动才为費爾巴哈的“可靠的感性”所感知。

只要按照事物的本来面目及其产生根源来理解事物，任何深奥的哲学問題(后面将对这一点作更清楚的說明)都会被简单地归结为某种經驗的事实。例如，关于人对自然的关系这一重要問題(或者如布魯諾所說的(第110頁)<sup>13</sup>，关于“自然和历史的对立”問題，好像这是两种互不相干的“东西”，好像人們面前始終不会有历史的自然和自然的历史)就是这样。这是一个产生了关于“实体”和“自我意識”的一切“高深莫测的創造物”的問題。然而如果考虑到，在工业中向来就有那个很著名的“人和自然的統一性”，而且这种統一性在每一个时代都随着工业或快或慢的发展而不断改变，就像人与自然的“斗争”促进生产力在相应基础上的发展一样，那末上述問題自然也就不存在了。工业和商业、生活必需品的生产和交换，一方面制約着不同社会阶级的分配和彼此的界限，同时它們在自己的运动形式上又受着后者的制約。这样一来，打个比方說，費爾巴哈在曼彻斯特只看見一些工厂和机器，而一百年以前在那里却只能看見脚踏紡車和織布机；或者他在羅馬的康帕尼亚只发现一些牧場和沼澤，而奧古斯特时代在那里却只能发现到处都是羅馬資本家的茂密的葡萄园和讲究的別墅。費爾巴哈特別談到自然科学的直觀，提到一些秘密只有物理学家和化学家的眼睛才能識破，但是如果沒有工业和商业，自然科学会成为什么样子呢？甚至这个“純粹的”自然科学也只是由于商业和工业，由于人們的

感性活动才达到自己的目的和获得材料的。这种活动、这种連續不断的感性劳动和創造、这种生产，是整个现存感性世界的非常深刻的基础，只要它哪怕只停頓一年，費尔巴哈就会看到，不仅在自然界将发生巨大的变化，而且整个人类世界以及他（費尔巴哈）的直观能力，甚至他本身的存在也就沒有了。当然，在这种情况下外部自然界的优先地位仍然保存着，而这一切当然不适用于原始的、通过 *generatio aequivoca* [自然发生] 的途徑产生的人們。但是，这种区别只有在人被看作是某种与自然界不同的东西时才有意义。此外，这种先于人类历史而存在的自然界，不是費尔巴哈在其中生活的那个自然界，也不是那个除去在澳洲新出現的一些珊瑚島以外今天在任何地方都不再存在的、因而对于費尔巴哈說来也是不存在的自然界。

誠然，費尔巴哈比“純粹的”唯物主义者有巨大的优越性：他也承认人是“感性的对象”。但是，毋庸諱言，他把人只看作是“感性的对象”，而不是“感性的活动”，因为他在这里也仍然停留在理論的領域內，而沒有从人們現有的社会联系，从那些使人們成为現在这种样子的周圍生活条件来观察人們；因此毋庸諱言，費尔巴哈从来沒有看到真实存在着的、活动的人，而是停留在抽象的“人”上，并且仅仅限于在感情範圍內承认“现实的、单独的、肉体的人”，也就是說，除了爱与友情，而且是理想化了的爱与友情以外，他不知道“人与人之间”还有什么其他的“人的关系”。他沒有批判現在的生活关系，因而他从来沒有把感性世界理解为构成这一世界的个人的共同的、活生生的、感性的活动，因此，比方說，当他看到的是大批患瘰癧病的、积劳成疾的和患肺癆的貧民而不是健康人的时候，便不得不訴諸“最高的直观”和理想的“类的平等化”，这就是說，正

是在共产主义的唯物主义者看到改造工业和社会制度的必要性和条件的地方,他却重新陷入唯心主义。

当費尔巴哈是一个唯物主义者的时候,历史在他的视野之外;当他去探討历史的时候,他决不是一个唯物主义者。在他那里,唯物主义和历史是彼此完全脫离的。这一点从上面所說的看来已經非常明显了<sup>①</sup>。

历史不外是各个世代的依次交替。每一代都利用以前各代遗留下来的材料、資金和生产力;由于这个緣故,每一代一方面在完全改变了的条件下繼續从事先辈的活动,另一方面又通过完全改变了的活动来改变旧的条件。然而,事情被思辨地顛倒成这样:好像后一个时期历史乃是前一个时期历史的目的,例如,好像美洲的发现的根本目的就是要引起法国革命。因此,历史便具有其特殊的目的并成为某个与“其他人物并列的人物”(如像“自我意識”、“批判”、“唯一者”等等)。其实,以往历史的“使命”、“目的”、“萌芽”、“观念”等詞所表明的东西,无非是从后来历史中得出的抽象,无非是从先前历史对后来历史发生的积极影响中得出的抽象。

各个相互影响的活动范围在这个发展进程中愈来愈扩大,各民族的原始閉关自守状态則由于日益完善的生产方式、交往以及因此自发地发展起来的各民族之间的分工而消灭得愈来愈彻底,历史就在愈来愈大的程度上成为全世界的历史。例如,如果在英国发明了一种机器,它夺走了印度和中国的千千万万工人的飯碗,并引起这些国家的整个生存形式的改变,那末,这个发明便成为一

<sup>①</sup> 手稿中删去了以下这一段話:“我們之所以在这里比較詳細地談論历史,那只是因为德國人习惯于用‘历史’和‘历史的’这些字眼隨心所欲地設想,但就是不接触现实。‘油腔滑調’的圣布魯諾就是一个出色的例子。”——編者注

个世界历史性的事实；同样，砂糖和咖啡在 19 世紀具有了世界历史的意义，是由于拿破侖的大陆体系<sup>①</sup>所引起的这两种产品的缺乏推动了德国人起来反抗拿破侖，从而就成为光荣的 1813 年解放战争的现实基础。由此可见，历史向世界历史的转变，不是“自我意識”、宇宙精神或者某个形而上学怪影的某种抽象行为，而是純粹物质的、可以通过經驗确定的事实，每一个过着实际生活的、需要吃、喝、穿的个人都可以証明这一事实。

統治階級的思想在每一时代都是占統治地位的思想。这就是說，一个階級是社会上占統治地位的物质力量，同时也是社会上占統治地位的精神力量。支配着物质生产資料的階級，同时也支配着精神生产的資料，因此，那些沒有精神生产資料的人的思想，一般地是受統治階級支配的。占統治地位的思想不过是占統治地位的物质关系在观念上的表现，不过是表现为思想占統治地位的物质关系；因而，这就是那些使某一个階級成为統治階級的各种关系的表現，因而这也就是这个階級的統治的思想。此外，构成統治階級的各个个人也都具有意識，因而他們也会思維；既然他們正是作为一个階級而进行統治，并且决定着某一历史时代的整个面貌，不言而喻，他們在这个历史时代的一切領域中也会这样做，就是說，他們还作为思維着的人，作为思想的生产者而进行統治，他們調節着自己时代的思想的生产和分配；而这就意味着他們的思想是一个时代的占統治地位的思想。例如，在某一国家里，某个时期王权、貴族和資產階級爭奪統治，因而，在那里統治是分享的，那里占統治地位的思想就会是关于分权的学說，人們把分权当作“永恒

<sup>①</sup> 指 1806 年拿破侖第一对英国实行的經濟封鎖政策，根据这一政策，法国的一切盟国和从屬国家不准与英国进行商业、邮政和其他的联系。——譯者注

的規律”來談論。

我們在上面(第[35—39]頁)已經說明分工是先前歷史的主要力量之一,現在,分工也以精神勞動和物質勞動的分工的形式出現在統治階級中間,因為在這個階級內部,一部分人是作為該階級的思想家而出現的(他們是這一階級的積極的、有概括能力的思想家,他們把編造這一階級關於自身的幻想當作謀生的主要泉源),而另一些人對於這些思想和幻想則採取比較消極的態度,他們準備接受這些思想和幻想,因為實際上該階級的這些代表才是它的積極成員,所以他們很少有時間來編造關於自身的幻想和思想。在這一階級內部,這種分裂甚至可以發展成為這兩部分人之間的某種程度上的對立和敵視,但是一旦發生任何實際衝突,當階級本身受到威脅,甚至占統治地位的思想好像不是統治階級的思想這種假象、它們擁有的權力好像和這一階級的權力不同這種假象也趨於消失的時候,這種敵視便會自行消失。一定時代的革命思想的存在是以革命階級的存在為前提的,關於這個革命階級的前提所必須講的,在前面(第[37—41]頁)已經講過了。

然而,在考察歷史運動時,如果把統治階級의思想和統治階級本身分割開來,使這些思想獨立化,如果不顧生產這些思想的條件和它們的生產者而硬說該時代占統治地位的是這些或那些思想,也就是說,如果完全不考慮這些思想的基礎——一個人和歷史環境,那就可以這樣說:例如,在貴族統治時期占統治地位的是忠誠信義等等概念,而在資產階級統治時期占統治地位的則是自由平等等等概念。總之,統治階級自己為自己編造出諸如此類的幻想。所有歷史學家(主要是18世紀以來的)所固有的這種歷史觀必然會碰到這樣一種現象:占統治地位的將是愈來愈抽象的思想,即愈來愈

具有普遍性形式的思想。事情是这样的，每一个企图代替旧統治階級的地位的新階級，就是为了达到自己的目的而不得不把自己的利益說成是社会全体成員的共同利益，抽象地讲，就是赋予自己的思想以普遍性的形式，把它們描繪成唯一合理的、有普遍意义的思想。进行革命的階級，仅就它对抗另一个階級这一点來說，从一开始就不是作为一个階級，而是作为全社会的代表出現的；它儼然以社会全体群众的姿态反对唯一的統治階級<sup>①</sup>。它之所以能这样做，是因为它的利益在开始时的确同其余一切非統治階級的共同利益还多少有一些联系，在当时存在的那些关系的压力下还来不及发展为特殊階級的特殊利益。因此，这一階級的胜利对于其他未能爭得統治的階級中的許多个人說来也是有利的，但这只是就这种胜利使这些个人有可能上升到統治階級行列这一点讲的。当法国資產階級推翻了貴族的統治之后，在許多无产者面前由此出現了升到无产階級之上的可能性，但是只有当他們变成資產者的时候才达到这一点。由此可見，每一个新階級賴以建立自己統治的基础，比它以前的統治階級所依賴的基础要寬广一些；可是后来，非統治階級和取得統治的階級之間的对立也发展得更尖銳和更深刻。这两种情况使得非統治階級反对新統治階級的斗爭在否定旧社会制度方面，又比起过去一切爭得統治的階級要更加坚决、更加激进。

只要階級的統治完全不再是社会制度的形式，也就是說，只要那种把特殊利益說成是普遍利益，或者把“普遍的东西”說成是統

<sup>①</sup> 这里馬克思加了一个边注：“(普遍性符合于：(1)与等級 contra (相对)的階級；(2)竞争、世界交往等等；(3)統治階級的人数众多；(4)共同利益的幻想。起初这种幻想是真实的；(5)思想家的自我欺騙和分工)。”——編者注



治的东西的必要性消失了，那末，一定階級的統治似乎只是某種思想的統治這種假象當然也就會完全自行消失。

把統治思想同進行統治的個人分割開來，主要是同生產方式的一定階段所產生的各種關係分割開來，並由此做出結論說，歷史上始終是思想占統治地位，這樣一來，就很容易從這些不同的思想中抽象出“一般思想”、觀念等等，而把它們當作歷史上占統治地位的東西，從而把所有這些個別的和概念說成是歷史上發展着的“概念”的“自我規定”。在這種情況下，人們的一切關係都可能從人的觀念、想像的人、人的本質、“人”中引伸出來，那就是十分自然的了。思辨哲學就是這樣做的。黑格爾本人在“歷史哲學”<sup>14</sup>的結尾承認，“他所考察的僅僅是概念的前進運動”，他在歷史方面描述了“真正的神正論”（第446頁）。在這之後，又可以重新回復到“概念”的生產者，回復到理論家、思想家和哲學家，並做出結論說：哲學家、思想家自古以來就是在歷史上占統治地位的。這個結論，如我們所看到的，早就由黑格爾表述過了。這樣，根據歷史材料來證明精神的最高統治（施蒂納的教階制）的全部戲法，可以歸結為以下三個手段：

第一，必須把統治的個人——而且是由於種種經驗的根據、在經驗條件下和作為物質的個人進行統治的個人——的思想同這些統治的個人本身分割開來，從而承認思想和幻想在歷史上的統治。

第二，必須使這種思想統治具有某種秩序，必須證明，在一個承繼着另一個的統治思想之間存在着某種神秘的聯繫。達到這一點的辦法是：把這些思想看作是“概念的自我規定”（所以能這樣做，是因為這些思想由於它們都有經驗的基礎而彼此確實是聯繫在一起的，還因為它們既被僅僅當作思想來看待，因而就變成自我

区别,变成由思維产生的区别)。

第三,为了消除这种“自我規定着的概念”的神秘的外观,便把它变成某种人物——“自我意識”;或者,为了表明自己是真正的唯物主义者,又把它变成在历史上代表着“概念”的許多人物——“思維着的人”、“哲学家”、思想家,而这些人又被規定为历史的創造者、“监护人會議”、統治者<sup>①</sup>。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韁绳,让自己的思辨之馬自由奔馳了。

在日常生活中任何一个 shopkeeper [小店主]都能精明地判別某人的假貌和真相,然而我們的历史編纂学却还没有达到这种平凡的認識,不論每一时代关于自己說了些什么和想了些什么,它都一概相信。

要說明这种曾經在德国占統治地位的历史方法,以及它为什么主要在德国占統治地位的原因,就必须从它与一切思想家的幻想,例如,与法学家、政治家(包括实际的国家活动家)的幻想的联系出发,就必须从这些家伙的獨断的玄想和曲解出发。他們的实际生活状况、他們的职业和現存的分工非常明白地說明了这种方法。

## [B. 意識形態的現實基础]

### [1.] 交往和生产力

物质劳动和精神劳动的最大的一次分工,就是城市和乡村的

---

<sup>①</sup> 这里馬克思加了一个边注:“真正的人 = 思維着的人的精神”。——編者注

分离。城乡之间的对立是随着野蛮向文明的过渡、部落制度向国家的过渡、地方局限性向民族的过渡而开始的，它贯穿着全部文明的历史并一直延续到现在（反谷物法同盟<sup>15</sup>）。

随着城市的出现也就需要有行政机关、警察、赋税等等，一句话，就是需要有公共的政治机构，也就是说需要一般政治。在这里居民第一次划分为两大阶级，这种划分直接以分工和生产工具为基础。城市本身表明了人口、生产工具、资本、享乐和需求的集中；而在乡村里所看到的却是完全相反的情况：孤立和分散。城乡之间的对立只有在私有制的范围内才能存在。这种对立鲜明地反映出个人屈从于分工、屈从于他被迫从事的某种活动，这种屈从现象把一部分人变为受局限的城市动物，把另一部分人变为受局限的乡村动物，并且每天都不断地产生他们利益之间的对立。在这里劳动仍然是最主要的，它是凌驾于个人之上的力量；只要这种力量还存在，私有制也就必然会存在下去。消灭城乡之间的对立，是社会统一的首要条件之一，这个条件又取决于许多物质前提，而且一看就知道，这个条件单靠意志是不能实现的（这些条件还须详加探讨）。城市和乡村的分离还可以看作是资本和地产的分离，看作是资本不依赖于地产而存在和发展的开始，也就是仅仅以劳动和交换为基础的所有制的开始。

在那些中世纪时代不是从过去历史中现成地继承下来的、而是由获得自由的农奴重新建立起来的都市里，每个人的唯一财产，除开他随身带来的那一点点资本（几乎全是最必需的手工劳动工具）之外，就只有他的单独的劳动。不断流入城市的逃亡农奴的竞争；乡村反对城市的连年不断的战争，以及由此产生的组织城市武装力量的必要性；共同占有某种手艺而形成的联系；在公共场所出

卖自己的商品(当时的手工业者同时也是商人)的必要和与此相联的禁止外人入内的规定;各手工行业間利益的对立;保护辛苦学来的手艺的必要;全国性的封建組織,——所有这些都是各行各业的手艺人联合为行会的原因。这里我們不打算詳細地談論随后历史发展所引起的行会制度的多种变化。在整个中世紀里,农奴不断地逃入城市。这些在乡村里遭到自己主人迫害的农奴是只身逃入城市的,他們在这里遇見了有組織的团体,对于这种团体他們是沒有力量反对的,在它的范圍内,他們只好屈从于由他們的那些有組織的城市竞争者对他們劳动的需要以及这些竞争者的利益所决定的处境。这些只身逃入城市的劳工根本不可能成为一种力量,因为,如果他們的劳动带有行会的性质并需要受到訓練,那末师傅就会使他們从属于自己,并按照自己的利益来組織他們;如果这种劳动不需要受到訓練,因而不带有行会的性质,而是带有日工的性质,那末劳工們就不能組織起来,而永远是无組織的平民。城市对日工的需要造成了平民。

这些城市是真正的“联盟”,这些“联盟”是由直接需要,对保护财产、增加各成員的生产資料和防卫手段的关怀所产生的。平民在这些城市中是毫无力量的,因为他們都是只身逃入城市的彼此互不相識的个人,他們无組織地同組織严密、武装齐备并用嫉妒的眼光監視着他們的力量相抗衡。每一行业中的帮工和学徒都組織得最适合于师傅的利益。他們和师傅之間的宗法关系使师傅具有两重力量:第一,师傅对帮工的全部生活有直接的影响;第二,同一师傅手下的那些帮工的工作成了真正的紐帶,它使这些帮工联合起来反对其他师傅手下的帮工,并使他們与后者相隔離;最后,帮工由于自己也想成为师傅而与現存制度結合在一起了。因此,平

民有时也举行暴动来反对整个城市制度（但是由于这些平民的軟弱无力，这种暴动沒有任何結果），而帮工們只限于在个别行会內搞一些小冲突，而这些冲突是同行会制度的存在息息相关的。中世紀所有的大規模的起义都是从乡村中爆发的，但是由于农民的分散性以及由此而来的极端落后性，这些起义也毫無結果。

在城市中各行会之間的分工还是〔非常原始的〕，而在行会內部，各劳工之間則根本沒有什麼分工。每个劳工都必須熟悉全部工序，凡是他的工具能够做的一切他都应当会做；商业的不发达、各城市之間联系的不密切、居民的稀少和需求的有限，都妨碍了分工的进一步发展，因此，每一个想当师傅的人都必須全盘掌握本行手艺。正因为如此，所以中世紀的手工业者对于从事本行专业和做好这项专业还有一定的兴趣，这种兴趣可以达到原始艺术爱好的水平。然而也是由于这个原因，中世紀的每一个手工业者，对自己的工作都是兢兢业业，奴隶般的忠心耿耿，因而他們对工作的屈从程度則远远超过对本身工作漠不关心的現代工人。

这些城市中的資本是自然形成的資本；它体现为住房、手工劳动工具和自然形成的世代相襲的主顾；由于交往和流通不发达，資本沒有实现的可能，只好父傳子，子傳孙。这种資本和現代資本不同，它不是以貨幣来計算的（用貨幣来計算，資本体现为哪一种物品都是一样），而是与所有者的完全固定的劳动直接联系在一起的、完全不可分割的，因此它是一种等級的資本。

分工的进一步扩大表现为商业和生产的分离，表现为特殊的商人階级的形成。这种分离是在历史上保存下来的城市（順便提一下，住有犹太人的城市）里继承下来的，并很快就在新兴的城市中出現了。这样就产生了同附近地区以外的地区建立貿易联系的

可能，这种可能之变为现实，取决于现有的交通工具的情况，取决于由政治关系所决定的沿途社会治安状况（大家知道，整个中世紀，商人都是結成武装商队行动的）以及取决于交往所及地区内由相应的文明程度所决定的需求的发展程度。

随着商业来往集中在特殊阶级的手里，随着商人所促成的同近郊以外地区的通商的扩大，于是在生产和商业之間也立即产生了相互作用。城市彼此发生了联系，新的劳动工具从一个城市运往另一个城市，生产和商业間的分工随即引起了各城市間在生产上的新的分工，在每一个城市中都有自己的特殊的工业部門占着优势。最初的地域局限性开始逐渐消失。

在中世紀，每一城市中的市民，为了保护自己的生活，都不得不团结起来反对农村貴族；商业的扩大和交通道路的开辟，使一些城市知道了另一些捍卫同样利益、反对同样敌人的城市。从各个城市的許多地方性居民团体中，逐渐地、非常緩慢地产生出市民阶级。各个市民的生活条件，由于他們和現存关系以及为这种关系所决定的劳动方式相对立，便成了他們共同的、不以每一个人为轉移的条件。市民創造了这些条件，因为他們脱离了封建联系；同时他們又是由这些条件所創造的，因为他們是由自己同既存封建主义的对立所制約的。随着各城市間的联系的产生，这些对他們來說都是共同的条件发展为阶级条件。同样的条件、同样的对立、同样的利益，一般說来也就应当在一切地方产生同样的風俗习惯。资产阶级本身只是逐渐地、随同自己的生存条件一起发展起来的，同时它又由于分工关系重新分裂为各种不同的集团，最后随着一切現有财产被变为工业資本或商业資本，它吞并了在它以前存在过的一切有产阶级<sup>①</sup>（同时资产阶级把原先沒有财产的阶级的大

部分和原先有财产的阶级的一部分变为新的阶级——无产阶级)。单独的个人所以组成阶级只是因为他們必须进行共同的斗争来反对某一另外的阶级；在其他方面，他們本身就是相互敌对的竞争者。另一方面，阶级对每个人来说又是独立的，因此各个人可以看到自己的生活条件是早已确定了的：阶级决定他們的生活状况，同时也决定他們的个人命运，使他們受它支配。这和个人屈从于分工是同类的现象，这种现象只有通过消灭私有制和消灭劳动本身<sup>②</sup>才能消除。至于个人受阶级支配怎样同时发展为受各种各样观念支配，这一点我們已經不只一次地指出过了。

某一个地方創造出来的生产力，特别是发明，在往后的发展中是否会失傳，取决于交往扩展的情况。当交往只限于毗邻地区的时候，每一种发明在每一个地方都必须重新开始；一些純粹偶然的事件，例如蛮族的入侵，甚至是通常的战争，都足以使一个具有发达生产力和有高度需求的国家处于一切都必須从头开始的境地。在历史发展的最初阶段，每天都在重新发明，而且每个地方都是单独进行的。发达的生产力，即使在通商相当广泛的情况下，也难免遭到彻底的毁灭。关于这一点，腓尼基人的例子<sup>③</sup>就可以說明。由于腓尼基民族被排挤于商业之外，由于亚历山大的征服以及继之而来的衰落，腓尼基人的大部分发明长期失傳了。另外一个例子是中世紀的玻璃繪画术的遭遇。只有在交往具有世界性质，并以

① 这里馬克思加了一个边注：“它首先吞并直接隶属国家的那些劳动部門，接着又吞并了一切±(或多或少)思想等級。”——編者注

② “消灭劳动”(Aufhebung der Arbeit)这种說法在这里是什么意思，請參看本卷第73—78、87、223—224頁。——編者注

③ 这里馬克思加了一个边注：“以及中世紀的玻璃生产。”——編者注

大工业为基础的时候，只有在一切民族都卷入竞争的时候，保存住已创造出来的生产力才有了保障。

不同城市之间的分工的直接后果就是工场手工业的产生，即超出行会制度范围的生产部门的产生。工场手工业的初次繁荣（先是在意大利，然后是在法兰德斯）的历史前提，乃是同外国各民族的交往。在其他国家，例如在英国和法国，工场手工业最初只限于国内市场。除上述前提外，工场手工业的产生还受到人口特别是乡村人口的不断集中和资本的不断积聚的制约。资本开始积聚到个人手里，一部分违反行会法的规定积聚到行会中，一部分积聚到商人手里。

那种一开始就和机器，即使是最原始的机器联系在一起的劳动，很快就显出它是最有发展能力的。过去农民为了自己必需的衣着而顺便从事的织布业，是由于交往的扩大而获得了进一步发展的第一种劳动。织布业是工场手工业的第一个行业，而且一直是其中的主要行业。随着人口增长而增长的对衣着用布的需求，由于流通加速而开始的自然形成的资本的积累和运用，以及由此产生的并受到商业逐渐扩大的刺激而日益增长的对奢侈品的需求，——所有这一切都推动了织布业在数量上和质量上的发展，使它脱离了旧有的生产形式。除了一直为了自身需要而从事纺织的农民外，在城市里产生了一个新的织工阶级，他们所生产的布匹供应整个国内市场，而且大部分还供给国外市场。

织布是一种多半不需要很高技艺并很快就分化成无数部门的劳动，由于自己的整个内在本性，它同行会的束缚是对立的。因此，织布业多半是在不受行会组织限制的乡村和小市镇上经营的，这些地方逐渐变为城市，而且很快就成为每个国家最繁荣的城市。



随着摆脱了行会束縛的工場手工业的出現，所有制关系也立即发生了变化。离开自然形成的等級資本向前走的第一步是受商人的出現所制約的，商人的資本一开始就是活动的，是现代意义上的資本，如果针对当时的各种关系来讲，可以这样說。向前走的第二步是工場手工业的出現，工場手工业又动員了大量自然形成的資本，并且同自然形成的資本的数量比較起来，一般是增加了活动資本的数量。

同时，工場手工业还成了农民摆脱那些不雇佣他們或以廉价雇佣他們的行会的避难所，就像在过去行会城市是农民摆脱〔压迫他們的貴族〕的避难所一样。

随着工場手工业的产生，同时也就开始了一个流浪时期，这个时期的形成的原因是：取消了封建侍从，解散了由形形色色的地痞流氓組成的并效忠帝王以鎮压其諸侯的軍隊，改进了农业以及把大量耕地变为牧场。从这里已經可以清楚地看出，这种流浪是和封建制度的瓦解密切联系着的。早在13世紀就曾出現过个别的类似的流浪时期，但只是在15世紀末和16世紀初才成为普遍而持久的現象。这些流浪者人数非常多，单只英王亨利八世就曾下令絞死了七万二千人，只有付出最大的力量，只有当他們穷得走投无路的时候，才能迫使他們去工作，即使这样，也还要制止他們的强烈反抗。迅速繁荣起来的工場手工业，特别是在英国，渐渐地吸收了他們。

随着工場手工业的出現，各国之間开始了竞争，展开了商业斗争，这种斗争是通过战争、保护关税和各种禁令来进行的，而在过去，各国人民只要彼此有了交往，都是互相进行和平交易的。自此以后商业便具有政治意义。

随着工場手工业的出現，工人和雇主的关系也发生了变化。在行会中，帮工和师傅之間存在着一种宗法关系，而在工場手工业中，这种关系由工人和資本家之間的金錢关系代替了；在乡村和小城市中，这些关系仍然带有宗法的色彩，而在大城市、真正工場手工业城市里，这种色彩在最初阶段就几乎完全消失了。

美洲和东印度航路的发现扩大了交往，从而使工場手工业和整个生产的发展有了巨大的高漲。从那里輸入的新产品，特别是投入流通的大量金銀（它們根本改变了階級之間的相互关系，沉重地打击了封建土地所有制和劳动者），冒險的远征，殖民地的开拓，首先是当时市場已經可能扩大为而且規模愈来愈大地扩大为世界市場，——所有这一切产生了历史发展的一个新阶段，关于这个阶段的一般特征我們不准备在这里多談。新发现的土地的殖民地化，助长了各国之間的商业斗争，因而使这种斗争变得更加广泛和更加殘酷了。

商业和工場手工业的扩大，加速了活动資本的积累，而在那些沒有获得扩大生产的任何刺激的行会里，自然形成的資本却始終沒有改变，甚至还减少了。商业和工場手工业产生了大資產階級，而集中在行会里的是小資產階級，現在它和过去不同，在城市里已經不占統治地位了，而且还必須屈从于大商人和手工工場主的統治<sup>①</sup>。由此可見，行会一跟工場手工业接触，就衰落下去了。

在我們所談到的这个时代里，各民族之間的关系具有两种不同的形式。起初，由于流通的金銀数量太少而禁止这些金屬出口；另一方面，工业（由于必須給不断增长的城市人口提供就业机会而

<sup>①</sup> 这里馬克思加了一个边注：“小資產階級，中間等級，大資產階級”。——編者注

成为必不可少的,并且大部分是外来的工业)沒有特权不行,当然,这种特权不仅可以用来对付国内的竞争,而且主要是用来对付国外的竞争。通过这些最初的禁令,地方的行会特权便扩展到全国。关税起源于封建主对其领地上的过往客商所征收的捐税,客商繳了这种税款就可免遭搶劫。后来各城市也征收了这种捐税,在现代国家出現之后,这种捐税便是国庫进款的最方便的手段。

美洲的金銀在欧洲市場上的出現,工业的逐步发展,貿易的迅速高漲以及由此而引起的不受行会束縛的资产阶级的繁荣和货币的广泛流通,——所有这一切都使上述各种措施具有另外的意义。国家日益需要更多的货币,它为充实国庫起見,現在仍然禁止輸出金銀;资产者对此完全滿意,因为这些刚刚投入市場的大量货币,成了他們进行投机的主要对象;过去的特权成了政府收入的来源,并且可以拿来出卖;在关税法中規定了出口税,这种税只是阻碍了工业的发展,它純粹是以增加国庫收入为目的。

第二个时期开始于17世紀中叶,它几乎一直延續到18世紀末。商业和航运比起那种起次要作用的工場手工业发展得更快;各殖民地开始成为巨大的消費者;各国經過长期的斗争,瓜分了已开辟出来的世界市場。这一时期是从航海法<sup>①</sup>和殖民地壟断开始的。各国間的竞争尽可能通过关税率、禁令和各种条約来消除,但归根到底竞争者們的斗争还是靠战争(特别是海战)来进行和解决的。最强大的海上强国英国在商业和工場手工业方面都占居优势。这里已經出現商业和工場手工业集中于一个国家的現象。

<sup>①</sup> 航海法在1651年为克倫威尔所頒布,后来又經過多次修改和补充。根据这一法律,凡是从欧洲以及俄国和土耳其輸出的主要商品只許用英国船只或商品生产国的船只运输。它的目的是排挤荷兰,巩固英国殖民統治。——譯者注

对工場手工业經常采用种种的保护办法；在国内市場上实行保护关税，在殖民地市場上实行壟断，而在国外市場上則实行差別关税。本国生产的原料（英国的羊毛和亚麻，法国的絲）的加工受到保护，国内出产的原料（英国的羊毛）禁止輸出，进口原料的加工仍受到歧視或完全被禁止（如棉花在英国）。在海上貿易中占居首位的、殖民实力最强大的国家，自然能保証自己的工場手工业得到最广泛的发展——無論是在数量方面或质量方面。工場手工业一般离开保护是不行的，因为只要其他国家发生任何一点小的变动都足以使它失去市場而遭到破产。只要在稍微有利的条件下，工場手工业就可以很容易地在某个国家建立起来，正因为这样，它也很容易被破坏。此外，它的經營方法，特別是18世紀在乡村里的經營方法，使它和广大群众的生活方式結合在一起，以致沒有一个国家敢于不顾工場手工业的生存而允許自由竞争。因而工場手工业，在它能够輸出自己的产品的时候，是完全依賴于貿易的扩展或收缩的，而它对貿易的反作用却是比較微小的。这一点說明了工場手工业的意义是次要的，同时也說明了18世紀商人的影响。正是这些商人，特別是船主最坚决地要求国家保护和壟断；誠然，手工工場主也要求保护并且得到了保护，但是从政治意义上來說，他們不如商人。商业城市，特別是沿海商业城市已达到了一定的文明程度，并帶有大資产階級的性质，而在工厂城市里却仍然是小資产階級的自发势力占統治。參看艾金<sup>16</sup>。18世紀是商业的世紀。品托关于这一点說得很明确<sup>17</sup>：“貿易是我們這一世紀的驕子。”他还說：“从某个时期开始，人們就只談論經商、航海和船队了。”<sup>①</sup>

① 虽然資本的运动已大大加速了，但总还是比较緩慢的。世界市場分割成許多部分（其中每一部分都專門由一个国家來經營），各国之間的竞争的消灭，生产

这一时期还有这样一些特征：禁止金銀外运的法令廢除了，貨幣貿易、銀行、國債和紙幣產生了，股票投機、有價證券投機和各方面的投機搗把等現象出現了。这个时期的一般特点是貨幣制度的發達。資本又有很大一部分喪失了它原來還帶有的那種原始的自然的性質。

在17世紀，商業和工場手工業不可阻擋地集中於一個國家——英國。這種集中逐漸地給這個國家創造了相對的世界市場，因而也造成了對它的工場手工業產品的需求，這種需求是舊的工業生產力所不能滿足的。這種超過了生產力的需求正是引起中世紀以來私有制發展的第三個時期的動力，它產生了大工業——利用自然力來為工業服務，採用機器生產以及實行最廣泛的分工。這一新階段的其他條件——國內自由競爭，理論力學的創立（牛頓所完成的力學在18世紀的法國和英國都是最普及的科學）等等——在英國都已具備了。（國內的自由競爭到處都是通過革命的手段爭得的，例如，英國1640年和1688年的革命，法國1789年的革命。）競爭很快就迫使每一個不願喪失自己的歷史作用的國家，為了保護自己的工場手工業而採取新的關稅措施（舊的關稅已無力抵制大工業了），並隨即在保護關稅的保護下開辦大工業。儘管有這些保護措施，大工業仍使競爭普遍化了（競爭是實際的貿易自由；保護關稅只不過是抵制競爭的治標辦法，是貿易自由範圍內的

---

本身的不靈活以及貨幣制度的不發達（它剛經過最初的發展階段），——所有這一切都嚴重地妨礙了流通。這一點所造成的結果就是當時一切商人和一切經商方式都具有斤斤計較的卑鄙的小商人習氣。當時的商人同手工工場主，特別是同手工業者比較起來當然是大市民——資產者，但是如果同後一時期的商人和工業家比較起來，他們仍舊是小市民。見亞·斯密<sup>18</sup>。

防卫手段),創造了交通工具和現代化的世界市場,控制了商业,把所有的資本都变为工业資本,从而使流通加速(发达的貨幣制度)、資本集中。大工业通过普遍的竞争迫使所有人的全部精力极度紧张起来。只要可能,它就消灭意識形态、宗教、道德等等,而当它不能做到这一点时,它就把它們变成赤裸裸的謊言。它首次开創了世界历史,因为它使每个文明国家以及这些国家中的每一个人的需要的滿足都依赖于整个世界,因为它消灭了以往自然形成的各国的孤立状态。它使自然科学从属于資本,并使分工丧失了自然性质的最后一点痕迹。它把自然形成的关系一概消灭掉(只要这一点在劳动范圍內可能做到的話);它把这些关系变成金錢的关系。它建立了現代化大工业城市(它們像閃电般迅速地成长起来)来代替从前自然成长起来的城市。凡是它所渗入的地方,它就破坏了手工业和工业的一切旧阶段。它使商业城市最終战胜了乡村。[它的第一个前提]是自动化体系。[它的发展]造成了大量的生产力,对于这些生产力說来,私人[所有制]成了它們发展的桎梏,正如行会制度成为工場手工业的桎梏和小規模的乡村生产成为日益发展的手工业的桎梏一样。在私有制的統治下,这些生产力只获得了片面的发展,对大多数人來說成了破坏的力量,而許多这样的生产力在私有制下根本得不到利用。大工业到处造成了社会各階級間大致相同的关系,从而消灭了各民族的特殊性。最后,当每一民族的資產階級还保持着它的特殊的民族利益的时候,大工业却創造了这样一个階級,这个階級在所有的民族中都具有同样的利益,在它那里民族独特性已經消灭,这是一个真正同整个旧世界脱离并与之对立的階級。大工业不仅使工人与資本家的关系,而且使劳动本身都成为工人所不堪忍受的东西。

当然,在一个国家里,大工业不是在一切地方都达到了同样的发展水平。但这并不能阻碍无产阶级的阶级运动:大工业所产生的那个无产者阶层走在这个运动的前面,并引导着所有其余的群众,而没有卷入大工业的工人,则由于大工业的过错而处于比在大工业中做工的工人更糟的生活境遇中。同样,大工业发达的国家也 *plus ou moins* [或多或少] 影响着非工业国家,因为非工业国家由于世界贸易而被卷入普遍竞争的斗争中<sup>①</sup>。

这些不同的形式同时也是劳动组织的形式,也就是所有制的形式。在每一个时期都发生现存的生产力相结合的现象,因为需求使这种结合成为必要的。

## [2.] 国家和法同所有制的关系

所有制的最初形式无论是在古代世界或中世纪都是部落所有制,这种所有制在罗马人那里主要是由战争决定的,而在日尔曼人那里则是由畜牧业所决定的。在古代民族中,由于一个城市里同时居住着几个部落,因此部落所有制就具有国家所有制的形式,而个人的所有权则局限于简单的 *possessio* [占有],但是这种占有也

---

① 尽管竞争把各个个人汇集在一起,但它却使各个个人——不仅资产者,而特别是无产者——彼此孤立起来。因此需要经过不少的时间,这些个人才能联合起来,更不用说,为了这种联合(如果它不仅仅是地方性的联合),大工业应当首先创造出必要的手段,即大工业城市和廉价而便利的交通。因此只有经过长期的斗争才能战胜同这些孤立的个人(他们生活在每天都重复产生着这种孤立状态的条件)对立的一切有组织的势力。要求相反的东西,就等于要求在这个特定的历史时代不要有竞争,就等于要求人们从脑子里抛掉他们由于自己的孤立状态而无法加以控制的那些关系。

和一般部落所有制一样，仅仅涉及到地产。無論在古代或現代民族中，真正的私有制只是随着动产的出現才出現的。——（奴隶制和共同体）（*dominium ex jure Quiritum*〔以羅馬公民法为依据的占有〕）。在起源于中世紀的民族那里，部落所有制先經過了几个不同的阶段——封建地产，同业公会的动产，工場手工业資本——然后才变为由大工业和普遍竞争所产生的現代資本，即变成拋棄了共同体的一切外观并消除了国家对财产发展的任何影响的純粹私有制。現代国家是与这种現代私有制相适应的。現代国家由于捐稅逐漸被私有者所操纵，并由于借國債而完全为他們所控制；这种国家的命运既受到交易所中国家債券行市漲落的調节，所以它完全取决于私有者即資产者提供給它的商业信貸。由于資产階級已經不再是一个等級，而是一个階級了，因此它必須在全国範圍內而不是在一个地区內組織起来，并且必須使自己通常的利益具有一种普遍的形式。由于私有制摆脱了共同体，国家获得了和市民社会并列的并且在市民社会之外的独立存在；实际上国家不外是資产者为了在国内外相互保障自己的财产和利益所必然要采取的一种組織形式。目前国家的独立性只有在这样的国家里才存在；在那里等級还没有完全发展成为階級，比較先进的国家中已經被消灭了的等級还构成一种不定形的混合体而繼續起着一定的作用，因而在那里任何一部分居民也不可能对其他部分的居民进行統治。德国的情况就正是这样。現代国家的最完善的例子就是北美。法国、英国和美国的一些近代作家都一致断言，国家只是为了私有制才存在的，可見这种思想已經滲入到日常的意識中了。

因为国家是属于統治階級的各个个人借以實現其共同利益的形式，是該时代的整个市民社会获得集中表現的形式，因此可以得



出一个結論：一切共同的規章都是以国家为中介的，都帶有政治形式。由此便产生了一种錯覺，好像法律是以意志为基础的，而且是以脫离现实基础的自由意志为基础的。同样，法随后也被归結为法律。

私法和私有制是从自然形成的共同体形式的解体过程中同时发展起来的。在羅馬人那里，私有制和私法的发展沒有在工业和貿易方面引起进一步的后果，因为他們的生产方式沒有改变<sup>①</sup>。在現代各国人民那里，工业和貿易瓦解了封建的共同体形式，因此对他們說来，随着私有制和私法的产生，便开始了一个能够进一步发展的新阶段。在中世紀进行了广泛的海上貿易的第一个城市阿馬尔非也制定了航海法。当工业和商业进一步发展了私有制（起初在意大利随后在其他国家）的时候，詳細拟定的羅馬私法便立即得到恢复并重新取得威信。后来資产階級强大起来，国王开始保护它的利益，以便依靠它的帮助来摧毀封建貴族，这时候法便在一切国家里（法国是在16世紀）开始真正地发展起来了，除了英国以外，这种发展到处都是以羅馬法典为基础的。但是即使在英国，为了私法（特別其中关于动产的那一部分）的进一步发展，也不得不參照羅馬法的諸原則。（不应忘記法也和宗教一样是沒有自己的历史的。）

在私法中，現存的所有制关系表现为普遍意志的結果。仅仅 *jus utendi et abutendi* [使用和濫用的权利]<sup>②</sup> 就一方面表明私有制已經完全不依賴于共同体，另一方面表明了一个幻想，仿佛私有制本身仅仅是以个人意志，即以对物的任意支配为基础的。实际

① 这里恩格斯加了一个边注：“（放高利貸！）”。——編者注

② 指任意支配事物的权利。——譯者注

上 abuti [濫用] 这个概念对于所有者具有极为明确的經濟界限，如果他不希望他的財產即他的 jus abutendi [濫用的权利] 轉入他人之手的話；因为仅仅从对他的意志的关系来考察的物根本不是物；物只有在交往的过程中并且不以权利（一种关系，哲学家們称之为观念<sup>①</sup>）为轉移时，才成为物，即成为真正的財產。这种把权利归结为純粹意志的法律幻想，在所有制关系进一步发展的情况下，必然会造成这样的現象：某人在法律上可以享有对某物的占有权，但实际上并没有占有某物。例如，假定由于竞争的緣故，某一块土地不再提供地租，可是这块土地的所有者在法律上仍然享有占有权利以及 jus utendi et abutendi [使用和濫用的权利]。但是这种权利对他毫无用处：他作为这块土地的所有者，如果除此之外没有足够的資本来經營他的土地，就一无所有。法学家們的这种幻想說明：在法学家們以及任何法典看来，各个个人之間的关系，例如締結契約这类事情，一般是純粹偶然的現象；这些关系被他們看作是可以随意建立或不建立的关系，它們的内容完全取决于締約双方的个人意願。

每当工业和商业的发展創造出新的交往形式，例如保險公司等的时候，法便不得不承认它們是获得財產的新方式。

---

① 这里馬克思加了一个边注：“在哲学家們看来关系就等于观念。他們只知道‘人’对自身的关系，因此在他們看来一切真实的关系都成了观念。”——編者注

### [3. 自然产生的和由文明創造的 生产工具与所有制形式]

……<sup>①</sup>从前者产生了发达分工和广泛貿易的前提，从后者产生了地方局限性。在前一种情况下，各个个人必須聚集在一起，在后一种情况下，他們已作为生产工具而与現有的生产工具并列在一起。因而这里出現了自然产生的生产工具和由文明創造的生产工具之間的差異。耕地（水等等）可以看作是自然产生的生产工具。在前一种情况下，即在自然产生的生产工具的情况下，各个个人受自然界的支配，在后一种情况下，他們則受劳动产品的支配。因此在前一种情况下，财产（地产）也表现为直接的、自然产生的統治，而在后一种情况下，則表现为劳动的統治，特别是积累起来的劳动即資本的統治。前一种情况的前提是，各个个人通过某种联系——家庭的、部落的或者甚至是地区的联系結合在一起；后一种情况的前提是，各个个人互不依賴，联系仅限于交換。在前一种情况下，交換主要是人和自然之間的交換，即以人的劳动換取自然的产品，而在后一种情况下，主要是人与人之间所进行的交換。在前一种情况下，只要具备普通常識就够了，体力活动和脑力活动彼此还完全沒有分开；而在后一种情况下，脑力劳动和体力劳动之間实际上已經必須实行分工。在前一种情况下，所有者可以依靠个人关系，依靠这种或那种形式的共同体来統治非所有者；在后一种情况下这种統治必須采取物的形式，通过某种第三者，即通过貨幣。

<sup>①</sup> 这里缺少四頁手稿。——編者注

在前一种情况下，存在着一种小工业，但这种工业是受对自然产生的生产工具的使用所支配的，因此这里沒有不同个人之間的分工；在后一种情况下，工业以分工为基础，而且只有依靠分工才能存在。

到現在为止我們都是以生产工具为出发点，这里已經表明了工业发展的一定阶段上必然会产生私有制。在 *industrie extractive* [采矿业] 中私有制和劳动还是完全一致的；在小工业中以及到目前为止的各处的农业中，所有制是現存生产工具的必然結果；在大工业中，生产工具和私有制之間的矛盾才第一次作为大工业所产生的結果表現出来；这种矛盾只有在大工业高度发达的情况下才会产生。因此，只有在大工业的条件下才有可能消灭私有制。

在大工业和竞争中，各个个人的一切生存条件、一切制約性、一切片面性都融合为两种最簡單的形式——私有制和劳动。貨幣使任何交往形式和交往本身成为对个人來說是某种偶然的東西。因此，貨幣就是产生下述現象的根源：迄今为止的一切交往都只是一定条件下的个人的交往，而不是單純的个人的交往。这些条件可以归結为两点：积累起来的劳动，或者說私有制，以及现实的劳动。如果二者缺一，交往就会停止。現代的經濟学家如西斯蒙第、舍尔比利埃等人把 *association des individus* [个人的联合] 同 *association des capitaux* [資本的联合] 对立起来。但是，另一方面，个人本身完全屈从于分工，因此他們完全是相互依賴的。私有制，就劳动的範圍內來說，是同劳动对立的，私有制是从积累的必然性中发展起来的。起初它大部分仍旧保存着共同体的形式，但是在以后的发展中愈来愈接近私有制的現代形式。分工从最初起就包含着劳动条件、劳动工具和材料的分配，因而也包含着积累起来的資本在各

个私有者之间的劈分，从而也包含着资本和劳动之间的分裂以及所有制本身的各种不同的形式。分工愈发达，积累愈增加，这种分裂也就愈剧烈。劳动本身只有在这种分裂的条件下才能存在。

因此，这里显露出两个事实<sup>①</sup>。第一，生产力表现为一种完全不依赖于各个个人并与他们分离的东西，它是与各个个人同时存在的特殊世界，其原因是，个人（他们的力量就是生产力）是分散的和彼此对立的，而这些力量从自己方面来说只有在这些个人的交往和相互联系中才能成为真正的力量。因此，一方面是生产力的总和，这种生产力好像具有一种物的形式，并且对个人本身说来它们已经不是个人的力量，而是私有制的力量，因此，生产力只有在个人成为私有者的情况下才是个人的力量；在过去任何一个时期生产力都没有采取过这种对于作为个人的个人的交往漠不关心的形式，因为他们的交往本身还是很狭隘的。另一方面是和这些生产力相对立的大多数个人，这些生产力是和他们分离的，因此这些个人丧失了一切现实生活内容，成了抽象的个人，然而正因为这样，他们才有可能作为个人彼此发生联系。

他们同生产力和自身存在还保持着的唯一联系，即劳动，在他们那里已经失去了任何自主活动的假象，它只是用摧残生命的东西来维持他们的生命。而在过去，自主活动和物质生活的生产是分开的，这是因为它们是不同人的命运，同时物质生活的生产，由于个人本身的局限性，还被认为是自主活动的次要形式，——现在它们互相分离竟达到这般地步，以致物质生活一般都表现为目的，而这种物质生活的生产即劳动（它现在是自主活动的唯一可能的

<sup>①</sup> 这里恩格斯加了一个边注：“西斯蒙第”。——编者注

形式，然而正如我們所看見的，也是自主活動的否定的形式）則表現為手段。

這樣一來，現在情況就變成了這樣：個人必須占有現有的生產力總和，這不僅是為了達到自主活動，而且一般說來是為了保證自己的生存。這種占有首先受到必須占有的對象所制約，受自己發展為一定總和並且只有在普遍交往的範圍里才存在的生產力所制約。僅僅由於這一點，占有就必須帶有適應生產力和交往的普遍性質。對這些力量的占有本身不外是同物質生產工具相適應的個人才能的發揮。僅僅因為這個緣故，對生產工具的一定總和的占有，也就是個人本身的才能的一定總和的發揮。其次，這種占有受到占有的個人的制約。只有完全失去了自主活動的現代無產者，才能够獲得自己的充分的、不再受限制的自主活動，這種自主活動就是對生產力總和的占有以及由此而來的才能總和的發揮。過去的一切革命的占有都是有局限性的；個人的自主活動受到有限的生產工具和有限的交往的束縛，他們所占有的是這種有限的生產工具，因此他們只達到了新的局限性。他們的生產工具成了他們的財產，但是他們本身始終屈從於分工和自己所有的生產工具。在過去的一切占有制下，許多個人屈從於某種唯一的生產工具；在無產階級的占有制下，許多生產工具應當受每一個個人支配，而財產則受所有的個人支配。現代的普遍交往不可能通過任何其他的途徑受一個個人支配，只有通過受全部個人支配的途徑。

其次，占有還受實現占有所必須採取的方式的制約。占有只有通過聯合才能得到實現，由於無產階級所固有的本性，這種聯合只能是普遍性的，而且占有也只有通過革命才能得到實現，在革命中一方面舊生產方式和舊交往方式的權力以及舊社會結構的權力

被打倒，另一方面无产阶级的普遍性质以及无产阶级为实现这种占有所必需的毅力得到发展，同时无产阶级将抛弃旧的社会地位所遗留给它的一切东西。

只有在这个阶段上，自主活动才同物质生活一致起来，而这点又是同个人向完整的个人的发展以及一切自发性的消除相适应的。同样，劳动转化为自主活动，同过去的被迫交往转化为所有个人作为真正个人参加的交往，也是相互适应的。联合起来的个人对全部生产力总和的占有，消灭着私有制。但是过去，在历史上，这种或那种特殊的条件总是偶然的，而在现在，各个个人的孤独活动，即某一个个人所从事的特殊的私人活动，才是偶然的。

哲学家们在已经不再屈从于分工的个人身上看见了他们名之为“人”的那种理想，他们把我们所描绘的整个发展过程看作是“人”的发展过程，而且他们用这个“人”来代替过去每一历史时代中所存在的个人，并把他描绘成历史的动力。这样，整个历史过程被看成是“人”的自我异化过程，实际上这是因为，他们总是用后来阶段的普通人来代替过去阶段的人并赋予过去的个人以后来的意识。由于这种本末倒置的做法，即由于公然舍弃实际条件，于是就可以把整个历史变成意识发展的过程了。

\*             \*             \*

最后，我们从上面所发挥的历史观中还可以得出以下的结论：  
(1) 生产力在其发展的过程中达到这样的阶段，在这个阶段上产生出来的生产力和交往手段在现存关系下只能带来灾难，这种生产力已经不是生产的力量，而是破坏的力量（机器和货币）。与此同时还产生了一个阶级，它必须承担社会的一切重负，而不能享受社会的福利，由于它被排斥于社会之外，因而必然与其余一切阶级

发生最激烈的对立；这个阶级是社会成员中的大多数，从这个阶级中产生出必须实行根本革命的意識，即共产主义的意識，这种意識当然也可能在其他阶级中形成，只要它们認識到这个阶级的状况；（2）那些使一定的生产力能够得到利用的条件，是一定的社会阶级实行統治的条件，这个阶级的由其财产状况产生的社会权力，每一次都在相应的国家形式中获得实践的观念的表现，因此一切革命斗争的锋芒都是指向在此以前实行統治的阶级的<sup>①</sup>；（3）过去的一切革命始終沒有触动活动的性质，始終不过是按另外的方式分配这种活动，不过是在另一些人中間重新分配劳动，而共产主义革命則反对活动的旧有性质，消灭劳动<sup>②</sup>，并消灭任何阶级的統治以及这些阶级本身，因为完成这个革命的是这样一个阶级，它在社会上已經不算是一个阶级，它已經不被承认是一个阶级，它已經成为現今社会的一切阶级、民族等等的解体的表现；（4）无论为了使这种共产主义意識普遍地产生还是为了达到目的本身，都必须使人们普遍地发生变化，这种变化只有在实际运动中，在革命中才有可能实现；因此革命之所以必需，不仅是因为沒有任何其他的办法能推翻統治阶级，而且还因为推翻統治阶级的那个阶级，只有在革命中才能抛掉自己身上的一切陈旧的肮脏东西，才能建立社会的新基础<sup>③</sup>。

① 这里馬克思加了一个边注：“这些人所关心的是維持現在的生产状况。”——編者注

② 手稿中刪去了以下这一段話：“活动的現代形式，在这种形式下統治……”——編者注

③ 手稿中刪去了以下这一段話：“至于談到革命的这种必要性，所有的共产主义者，不論是法国的、英国的或德国的，早就一致同意了，而圣布魯諾却繼續心安理得地胡言乱語，說什么‘实在的人道主义’即共产主义所以取代‘唯灵論的地



## [C.] 共产主义。——交往形式本身的生产

共产主义和所有过去的运动不同的地方在于：它推翻了一切旧的生产和交往的关系的基础，并且破天荒第一次自觉地把一切自发产生的前提看作是先前世代代的创造，消除这些前提的自发性，使它们受联合起来的个人的支配。因此，建立共产主义实质上具有经济的性质，这就是为这种联合创造各种物质条件，把现存的条件变成联合的条件。共产主义所建立的制度，正是这样的一种现实基础，它排除一切不依赖于个人而存在的东西，因为现存制度只不过是个人之间迄今所存在的交往的产物。这样，共产主义者实际上把过去的生产和交往所产生的条件看作无机的条件。然而他们并不以为，给他们提供资料是过去世代代的意向和使命，也不认为这些条件对于创造它们的个人说来是无机的。有个性的个人与偶然的个人之间的差别，不仅是逻辑的差别，而且是历

---

位' (唯灵论根本没有什么地位) 只是为了享受崇敬。他继续胡言乱语地说：那时候'得救之日最后将会来临，大地将成为天堂，天堂将成为大地。'(神学无论如何也忘不了天堂)'那时候欢乐和幸福将要千秋万古地奏出天界和谐的音乐'(第140页)。当这一切都要发生的末日审判突然来临的时候——燃烧着的城市的红光将是这天的朝霞，当'天界和谐的音乐'必然有炮声伴奏着，发出'马赛曲'和'卡马尼奥拉'的旋律，而断头台将打出拍子的时候；当卑贱的'群众'高唱着ça ira, ça ira并把'自我意识'吊在路灯柱上<sup>19</sup>的时候，我们这位圣师将会大吃一惊。圣布魯諾最没有根据来为自己描绘一幅'千秋万古地欢乐和幸福'的慰藉的图画。我们没有乐趣来事先推测圣布魯諾在末日审判那天的行为。至于应当把实行革命的无产者了解为想要推翻批判的'实体'或'群众'，还是了解为还没有足够的浓度来消化鲍威尔思想的一种精神'流出'，这个问题也是难于解决的。"——编者注

史的事實。在不同的時期，這種差別具有不同的含義，例如，等級在18世紀對於個人說來就是某種偶然的東西，家庭 plus ou moins [或多或少地] 也是如此。這種差別不是我們為一切時代劃定的，而是每個時代本身在它所發現的各種不同現成因素之間劃定的，而且不是根據概念而是在物質生活衝突的影響下劃定的。在一切對於後來時代（和先前時代相反的年代）說來是偶然的東西中，也就是在過去時代所傳下來的各種因素中，也有與生產力發展的一定水平相適應的交往形式。生產力與交往形式的關係就是交往形式與個人的行動或活動的關係。（這種活動的基本形式當然是物質活動，它決定一切其他的活動，如腦力活動、政治活動、宗教活動等。當然，物質生活的這樣或那樣的組織，每次都依賴於已經發達的需求，而這些需求的產生，也像它們的滿足一樣，本身是一個歷史過程，這一過程在羊或狗那里是沒有的（這是施蒂納頑固地提出來 *adversus hominem* [反對人] 的主要論據），儘管目前形態下的羊或狗無疑是歷史過程的產物——誠然，*malgré eux* [不以它們的意願為轉移]。）在上述矛盾產生以前，個人之間進行交往的條件是與他們的個性相適應的條件，這些條件對於他們說來不是什麼外部的東西；它們是這樣一些條件，在這些條件下，生存於一定關係中的一定的個人只能生產自己的物質生活以及與這種物質生活有關的東西，因而它們是個人自主活動的條件，而且是由這種自主活動創造出來的<sup>①</sup>。這樣，在上述矛盾產生以前，人們進行生產的一定條件是同他們的現實的局限狀態和他們的片面存在相適應的，這種存在的片面性只是在矛盾產生時才表現出來，因而只是對於

① 這裡馬克思加了一個邊注：“交往形式本身的生產”。——編者注

后代才存在的。这时人們才覺得这些条件是偶然的桎梏，并且把这种視上述条件为桎梏的观点也强加給过去的时代。

这些不同的条件，起初本是自主活动的条件，后来却变成了它的桎梏，它們在整个历史发展过程中构成一个有联系的交往形式的序列，交往形式的联系就在于：已成为桎梏的旧的交往形式被适应于比較发达的生产力，因而也适应于更进步的个人自主活动类型的新的交往形式所代替；新的交往形式 *à son tour* [又] 会变成桎梏并为别的交往形式所代替。由于这些条件在历史发展的每一阶段上都是与同一时期的生产力的发展相适应的，所以它們的历史同时也是发展着的、为各个新的一代所承受下来的生产力的历史，从而也是个人本身力量发展的历史。

由于这种发展是自发地进行的，就是說它不服从自由联合起来的个人的共同計劃，因此它是以各个不同的地区、部落、民族和劳动部門等等为出发点的，其中的每一个起初都与别的不发生关系而独立地发展，后来才逐漸与它們发生联系。其次，这种发展是非常緩慢的；各种不同的阶段和利益从来沒有得到完全的克服，而只是屈从于获得胜利的利益，并在許多世紀中和后者一起繼續存在下去。由此可見，甚至在一个民族內各个个人都有各种完全不同的发展，即使撇开他們的财产关系不談，而且較早时期的利益，在与之相适应的交往形式已經为适应于較晚时期的利益的交往形式所排挤之后，仍然在长時間內拥有一种表现为与个人隔离的虛幻共同体(国家、法)的傳統权力，这种权力归根結底只有通过革命才能打倒。这也就說明了：为什么在某些帶有較大的概括性的問題上，意識有时似乎超过了当代的經驗关系，因此人們在后来某个时代的斗争中可以指靠先前时代理論家的威望。

相反地，在那些在已經发达的历史时代才开始自己发展的国家里，例如北美，这种发展是異常迅速的。在这些国家里，除了移居到那里去的个人而外沒有任何其他的自发地形成的前提，而这些个人之所以迁移到那里去，是因为他們的需要与古老国家里現存的交往形式不相适应。因此这些国家在开始发展的时候就拥有古老国家的最进步的个人，因而也就拥有与这些个人相适应的、在古老的国家里还没有能够确立起来的最发达的交往形式<sup>①</sup>。这符合于一切殖民地的情况，只要它們不仅仅是一些軍用場所或交易場所。迦太基、希腊的殖民地以及 11 世紀和 12 世紀的冰島可以作为例子。类似的过程在征服的情况下也可以看到，如果在另一种土壤上发展起来的交往形式被現成地搬到被征服国家的话。这种交往形式在自己的祖国还受到过去遗留下来的利益和关系的牵累，而它在新的地方就完全能够而且应当毫无阻碍地确立起来，尽管这是为了保証征服者的长期統治（英国和那不勒斯在被諾曼人征服之后，获得了最完善的封建組織形式）。

再沒有比认为迄今历史上的一切似乎都可以归結于占領这一观念更普通的了。蛮人占領了羅馬帝国，这一事实通常被用來說明从古代世界向封建主义的过渡。但是在蛮人的占領下，一切都取决于被征服民族此时是否已經像現代民族那样发展了工业生产力，或者它的生产力主要还只是以它的联合和現存的共同体形式为基础。其次，占領的性质是受占領的对象所制約的。如果占領

<sup>①</sup> 个别国家的个人的精力，——德国人和美国人，——已經通过种族杂交而产生的精力，——因此德国人是白痴式的；在法、英等国是異族人民移居在已发达的土地上，在美国是異族人民移居在一块全新的土地上，而在德国，土著居民从来没有移动过。

者不依从于被占領國家的生产和交往的条件，就完全无法占領当地銀行家的体现于票據中的財產。对于每个現代工业國家的整个工业資本說来情况也是这样。最后，無論什么地方，占領很快就面临結束之日，那时已經沒有东西可供占領了，需要轉向生产。从这种很快到来的生产的必要性中可以看出如下結論：定居下来的征服者所采納的社会制度形式，应当适应于他們面临的生产力发展水平，如果起初沒有这种适应，那末社会制度形式就应当按照生产力而发生变化。这也就說明了民族大迁移后的时期中到处都可見到的一件事實，即奴隶成了主人，征服者很快就学会了被征服民族的語言，接受了他們的教育和風俗。封建主义决不是現成地从德国搬去的；它起源于蛮人在进行侵略时的軍事組織中，而且这种組織只是在征服之后，由于被征服國家內遇到的生产力的影响才发展为現在的封建主义的。这种形式到底受到生产力的多大程度的制約，这从查理大帝等企图建立以古羅馬遺迹为基础的其他形式的失敗嘗試中已經得到証明。

因此，按照我們的观点，一切历史冲突都根源于生产力和交往形式之間的矛盾。此外，对于某一國家內冲突的发生來說，完全沒有必要等这种矛盾在这个國家本身中发展到极端的地步。由于同工业比較发达的國家进行广泛的国际交往所引起的竞争，就足以使工业比較不发达的國家內产生类似的矛盾（例如，英国工业的竞争使德国潜在的无产階級显露出来了）。

生产力和交往形式之間的这种矛盾（正如我們所見到的，它在以往的历史中曾多次发生过，然而並沒有威胁这种形式的基础）每一次都不免要爆发为革命，同时也采取各种附带形式——表现为冲突的总和，表现为各个階級之間的冲突，表现为意識的矛盾、思

想斗争等等、政治斗争等等。根据狭隘的观点，可以从其中抽出一种附带形式，把它看作是这些革命的基础；要做到这一点更其容易的是，这些革命所由出发的各个个人本身，根据他们的文化水平和历史发展的阶段而对自己的活动作出了种种幻想。

个人力量（关系）由于分工转化为物的力量这一现象，不能靠从头脑里抛开关于这一现象的一般观念的办法来消灭，而只能靠个人重新驾驭这些物的力量并消灭分工的办法来消灭<sup>①</sup>。没有集体，这是不可能实现的。只有在集体中，个人才能获得全面发展其才能的手段，也就是说，只有在集体中才可能有个人自由。在过去的种种冒充的集体中，如在国家等等中，个人自由只是对那些在统治阶级范围内发展的个人来说是存在的，他们之所以有个人自由，只是因为他们是这一阶级的个人。从前各个个人所结成的那种虚构的集体，总是作为某种独立的东西而使自己与各个个人对立起来；由于这种集体是一个阶级反对另一个阶级的联合，因此对于被支配的阶级说来，它不仅是完全虚幻的集体，而且是新的桎梏。在真实的集体的条件下，各个个人在自己的联合中并通过这种联合获得自由。

从上述一切中可以看出，某一阶级的个人所结成的、受他们反对另一阶级的那种共同利益所制约的社会关系，总是构成这样一种集体，而个人只是作为普通的个人隶属于这个集体，只是由于他们还处在本阶级的生存条件下才隶属于这个集体；他们不是作为个人而是作为阶级的成员处于这种社会关系中的。在控制了自己的生存条件和社会全体成员的生存条件的革命无产者的集体中，

<sup>①</sup> 这里恩格斯加了一个边注：“（费尔巴哈：存在和本质）”。——编者注

情况就完全不同了。在这个集体中个人是作为个人参加的。它是个人的这样一种联合（自然是以当时已经发达的生产力为基础的），这种联合把个人的自由发展和运动的条件置于他们的控制之下。而这些条件在从前是受偶然性支配的，并且是作为某种独立的东西同各个个人对立的，这是由于他们作为个人是分散的，是由于分工使他们有了一种必不可免的联合，而这种联合又因为他们的分散而成了一种对他们来说是异己的联系。过去的联合只是一种（决不像“社会契约”<sup>20</sup>中所描绘的那样是任意的，而是必然的）关于这样一些条件的协定（参阅例如北美合众国和南美诸共和国的形成），在这些条件下，个人然后有可能利用偶然性为自己服务。这种在一定条件下无阻碍地享用偶然性的权利，迄今一直称为个人自由。而这些生存条件当然只是现存的生产力和交往形式。

个人的这种发展是在历史上前后相继的等级和阶级的共同的生存条件下产生的，也是在由此而强加于他们的普遍观念中产生的，如果用哲学的观点来考察这种发展，当然就不难设想，在这些个人中有类或人在发展，或者是这些个人发展了人，也就是说，可以设想出某种奚落历史科学的东西<sup>①</sup>。在这以后就可以把各种等级和阶级理解为一个普遍概念的一些类别，理解为类的一些亚种，理解为人的一些发展阶段。

个人隶属于一定阶级这一现象，在那个除了反对统治阶级以

---

<sup>①</sup> 在圣麦克斯那里常见的一个说法是：每个人通过国家才完全成为一个人，这种说法实质上是和资产者只是资产者的类的一个标本这种说法相同的；这里所持的出发点是，资产阶级在构成这个阶级的个人尚未存在之前就已经存在了。（这里马克思加了一个边注：“在哲学家们看来阶级是先存在的”。——编者注）

外不需要維護任何特殊的階級利益的階級還沒有形成之前，是不可能消滅的。

對於各個個人來說，出發點總是他們自己，當然是在一定歷史條件和關係中的個人，而不是思想家們所理解的“純粹的”個人。然而在歷史發展進程中，在每一個人的個人生活同他的屈從於某一勞動部門和與之相關的各种條件的生活之間出現了差別，——這正是由於在分工條件下社會關係必然變成某種獨立的东西。（這不應當理解為，似乎像食利者和資本家等等已不再是有個性的個人了，而應當理解為，他們的個性是受非常具體的階級關係所制約和決定的，上述差別只是在他們與另一階級的对立中才出現的，而對他們本身說來只是在他們破產之後才產生的。）在等級中（尤其是在部落中）這種現象還是隱蔽的：例如，貴族總是貴族，roturier [平民] 總是 roturier，不管他們其他的生活條件如何；這是一種與他們的個性不可分割的品質。有個性的個人與階級的個人的差別，個人生活條件的偶然性，只是隨着那個自身是資產階級產物的階級的出現才出現的。只有個人相互之間的競爭和鬥爭才產生和發展了這種偶然性。因此，在資產階級的統治下個人似乎要比先前更自由些，因為他們的生活條件對他們說來是偶然的；然而事實上，他們當然更不自由，因為他們更加受到物的力量的統治。和等級不同的地方特別顯著地表現在資產階級與無產階級的对立中。當市民等級、同業公會等等起來反對土地貴族的時候，它們的生存條件，<sup>46</sup> 即在其與封建體系割斷聯繫以前就潛在地存在着的動產和手藝，看起來是一種與封建土地所有制相對立的積極的东西，因此不久以後也具有了一種封建形式。無論如何，逃亡農奴認為他們先前的農奴地位對他們的個性說來是某種偶然的東西。而在这方



面他們所做的像每一個掙脫了枷鎖的階級所做的一樣，而且他們不是作為一個階級解放出來的，而是單獨地解放出來的。其次，他們並沒有越出等級制度的範圍，而只是構成了一個新的等級，在新的環境中保存了他們過去的勞動方式，並且使它擺脫已經和他們所達到的發展階段不相適應的桎梏，從而使它進一步發展<sup>①</sup>。

相反地，對於無產者說來，他們自身的生存條件、勞動，以及當代社會的全部生存條件都是一種偶然的東西，它是單個的無產者無法加以控制的，而且也沒有任何社會組織能使他們加以控制的。單個無產者的個性和強加於他的生存條件即勞動之間的矛盾，現在無產者自己已經意識到了，特別是因為他從早年起就成了犧牲品，因為他在本階級的範圍內沒有機會獲得使他轉為另一個階級的各种條件。

由此可見，逃亡農奴僅僅是力求自由地發展和鞏固他們現有的生存條件，因而歸根結底只是力求達到自由勞動；而無產者，為了保住自己的個性，就應當消滅他們至今所面臨的生存條件，消滅這個同時也是整個舊社會生存的條件，即消滅勞動。因此，他們也就和國家這種形式（在這種形式下組成社會的各個個人迄今都表現為某種整體）處於直接的对立中，他們應當推翻國家，使自己作為個性的個人確立下來。

<sup>①</sup> 注意。不要忘記，單是維持農奴存在的必要性和大經濟的不可能性（它要求把 allotments（小塊土地）分給農奴），很快就使農奴對封建主的賦役降低到中等水平的代役租和徭役地租，這樣就使農奴有可能積累一些動產，便於從他的領主那里逃跑出來，並使他有可能去當市民，同時還引起了農奴的分化。可見逃亡農奴已經是半資產者了。由此也可以清楚地看到，掌握了某種手工藝的農奴獲得動產的可能性最大。

## 萊比錫宗教會議<sup>①</sup>

“維干德季刊”1845年第3卷中，真是發生了考爾巴赫預言式地描繪過的匈奴人之戰<sup>21</sup>。陣亡者死有餘恨，亡靈在空中喧囂和號叫，恍如戰鬥的轰鸣，廝殺的叫喊，劍、盾、戰車的鏗鏘。但是這並不是為了世俗的事物。這場聖戰不是為了關稅、憲法、馬鈴薯病，不是為了銀行事務和鐵路，而是為了精神的最神聖的利益，為了“實體”、“自我意識”、“批判”、“唯一者”和“真正的人”。我們身臨聖師們的宗教會議。由於這些聖師是這類人的最後的標本，同時希望這是最後一次為最高者，亦即絕對者的事業辯護，因此值得替這次辯論編寫 *procès-verbal* [記錄]。

首先是聖布魯諾，從他的棍子就能很容易地認出他（“成為感性，成為棍子吧！”“維干德”第130頁）。他的頭上罩着“純粹批判”的靈光。他披着“自我意識”的法衣，睥睨世界的萬物。他以最高的自我意識的名義肆意擺布“實體”概念，從而“攪毀了完整的宗教和具有各種表現的國家”（第138頁）。當他的眼光把“群眾”“化

① 宗教會議是天主教為了審判異教徒和斥責異端邪說而召開的高級僧侶會議。馬克思和恩格斯用“萊比錫宗教會議”這個詞來諷喻1845年在萊比錫出版的青年黑格爾派的雜誌“維干德季刊”第3卷。在這一卷上發表了布魯諾·鮑威爾和麥克斯·施蒂納反駁費爾巴哈、赫斯、馬克思和恩格斯的文獻，馬克思和恩格斯把他們的反駁比喻為高級僧侶在宗教會議上對異教徒的審判。——譯者注

为”灰尘的时候，教堂的廢墟和国家的“殘骸”就橫陈在他的脚下。他好像上帝，他既无父也无母，他是“他自己的創造物，他自己的制品”（第 136 頁）。一言以蔽之，他是精神的“拿破侖”，他在精神上是“拿破侖”。他在精神上的修炼就是經常不断地“傾听自己，而这种自我傾听又推动他达到自我規定”（第 136 頁）；由于进行这种煞費苦心的自我記述，他显然消瘦了。他不仅“傾听”自己，而且——正如我們將看到的——有时还得“傾听”“威斯特伐里亚汽船”<sup>22</sup>。

面对着布魯諾的是圣麦克斯，他对上帝的王国的功績就在于：他——按他自己的話來說——用了将近六百頁的篇幅来确定和証明了他与自身的同一，証明了他不是随便什么人，不是“張三或李四”，却正是圣麦克斯而不是别的什么人。关于他的灵光和其他特殊标志，可說的只有一点：它們是“他的对象，因而也就是他的財產”，它們是“唯一的”和“无与伦比的”，“它們是无可名狀的”（第 148 頁）。他既是“詞句”，又是“詞句的所有者”，既是桑乔·潘薩，又是堂吉訶德。他苦修苦练的是对无思想进行痛苦的思想，对无可怀疑进行連篇累牘的怀疑，把毫不神圣的說成是神圣的。不过，此外我們就用不着再替他捧場了，因为关于他身上所有的特性（尽管这些特性比伊斯兰教的神的名称还要多），他总是习惯地說：我就是一切，而且是高于一切的某物。我是这种无的一切，也是这种一切的无。他有一些庄严的“輕浮”，并且不时用“批判的狂呼”来打断自己的严肃的沉思，这就是他优越于他的抑郁沉悶的对手的地方。

这两位神圣的宗教裁判所的騎士团长傳異教徒費尔巴哈出庭受审，严厉控告他是諾斯替教派。圣布魯諾“咆哮如雷地說”：異教徒費尔巴哈把 hyle [无定形的本原物质]，把实体据为己有，不肯

交出，以致我的無限的自我意識不能在其中得到反映。自我意識必須像怪影一般地游蕩，直到它把導源于它而又汇集于它的萬物全部吸回本身為止。而今自我意識已經把整個世界都吞沒了，沒有吞沒的就只有這個 hyle，這個實體，它被諾斯替教徒費爾巴哈牢牢地鎖藏着，怎麼也不肯交出來。

聖麥克斯控訴這位諾斯替教徒，說他懷疑通過聖麥克斯的口所啟示出來的教條。教條云：“任何一只鵝，任何一條狗，任何一匹馬”都是“完善的人，甚至是——如果有人喜歡聽最高級形容詞的話——最完善的人”（“維干德”第 187 頁<sup>23</sup>：“凡是人就不會缺少哪怕是最微小的使人之所以為人的東西。當然，對任何一只鵝、任何一條狗、任何一匹馬說來也是如此”）。

除了審理這些重要的控告外，還對兩位聖者控訴莫澤斯·赫斯的案件，以及聖布魯諾控訴“神聖家族”的作者的案件，作出判決。但是，由於這些被告當時忙於“塵世的事務”，因此他們沒有出席 santa casa [聖宮]<sup>24</sup> 受審，結果他們就被缺席判決：他們在整個塵世生活期間永遠被驅逐出精神的王國。

最後，兩位騎士團長彼此之間又製造出一些奇異的陰謀而互相傾軋<sup>①</sup>。

① 手稿中刪去了以下這一句話：“在舞台深處出現了 Dottore Graziano [格拉齊安諾博士]<sup>25</sup> 或稱作‘非常機智而有政治頭腦的人’的阿爾諾德·盧格（“維干德”第 192 頁）”。——編者注

## 二

## 圣布魯諾

## 1. “征討”費尔巴哈

在談到鮑威尔的自我意識去庄重地和自己本身以及和世界打交道的情况以前，我們必須揭露一个秘密。圣布魯諾之所以大声疾呼，挑起战火，只是为了“保全”自己和自己的陈腐发酵的批判，免得被人們漫不經心地遺忘，只是为了表明在 1845 年已改变了的条件下批判依然如故，一成未变。他写完了“正义事业和我自己的事业”<sup>26</sup> 一书的第二卷；他捍卫自己的地盘，他 *pro aris et focus*<sup>①</sup> 而战斗。但是他这位名副其实的神学家，用一种假象把这个本来目的掩盖起来，好像他是想“評述”費尔巴哈似的。在費尔巴哈和施蒂納的論战中，完全沒有提到布魯諾，这再好不过地証明：人們已經把可怜的布魯諾忘得一干二淨了。正因为如此，他抓住了这次論战，以便寻找借口来宣告自己和这两个敌对者的对立，来宣称自己是他們的最高的統一——圣灵。

圣布魯諾开始向費尔巴哈开炮“征討”，*c'est-à-dire*〔也就是說〕，把已在“北德意志杂志”上发表过的一篇論文加以补充修訂后再版。費尔巴哈被授予“实体”的騎士的称号，为的是使鮑威尔的

① 直譯是：为了保卫祭坛和炉灶；轉意是：为了保卫自己的家园、自己的事业。——編者注

“自我意識”更加突出。在这个據說是由費爾巴哈的全部著作所證明了的費爾巴哈的新化身面前，我們這位聖者從費爾巴哈論萊布尼茨和培爾的著作一下就跳到了“基督教的本质”，並且跳過了“哈雷年鑑”中的反對“實證哲學家”的論文<sup>27</sup>。這種“遺漏”在這裡真是“恰到好處”。原來費爾巴哈在這篇論文中是在聖布魯諾還思辯着無垢受孕的時候就和“實體”的實證代表們相反，把“自我意識”的全部奧秘都揭穿了。

不消說，聖布魯諾依舊在騎着他的老年黑格爾派的戰馬耀武揚威。听听他從上帝的王國發來的最新啟示的開頭一段話吧：

“黑格爾把斯賓諾莎的實體和費希特的我合而為一了；二者的統一，這兩個對立領域的結合等等就是黑格爾哲學的獨特的興趣之所在，但同時也是它的弱點。黑格爾體系在這個矛盾中徬徨不知所措，這個矛盾必須解決和消滅。但是，他要做到這一點，只有使自我意識如何對待絕對精神……這一問題的提出永遠成為不可能才行。而這一點可能從兩方面來做到。或者是自我意識必須重新銷毀於實體的火焰中，也就是說必須確立並保存純粹的實體性；或者必須指明個性就是自己的屬性和自己的本質的創造者，指明一般個性的概念本來就要對自己〈“概念”呢，還是“個性”？〉<sup>①</sup>加以限制，然後又消除個性由於自己的普通本質而加上的這種限制，因為正是這個本質只是個性的內在的自我區別的結果，只是個性的活潑的結果。”（“維干德”第87、88頁）

在“神聖家族”中（第220頁）<sup>28</sup>黑格爾哲學被描述為斯賓諾莎和費希特的統一，同時也強調指出了包含在這統一中的矛盾。聖布魯諾的特別處是他和“神聖家族”的作者不同，他認為自我意識對實體的關係問題並不是“黑格爾思辯範圍之內的爭論問題”，而是世界歷史的問題，甚至是絕對的問題。這是聖布魯諾能夠借以

① 本卷引文中凡是在〈〉里的話或標點符號等都是馬克思和恩格斯加的。——譯者注

道出當代沖突的唯一形式。他確實相信：自我意識對實體的勝利，不僅對歐洲的均勢，而且對俄勒岡問題<sup>29</sup>的整個未來發展都有極重大的影響。至於英國穀物法的廢除究竟在多大程度上取決於這一點，現在還知道得很少。

黑格爾用以反映——以歪曲的形式反映——現實沖突的那種抽象的和神秘的詞句，在這個“批判的”頭腦看來就是現實沖突本身。布魯諾接受了思辨的矛盾，並把這個矛盾的一部分同另一部分對立起來。在他看來，關於現實問題的哲學詞句就是現實問題本身。因此，在他看來，一方面，現實的人以及他們對於從外表上看是獨立在外而和他們對立的他們自己的社會關係的現實意識都非實有，實有的只是自我意識這種赤裸裸的抽象詞句，正如現實的生產都非實有，實有的只是這種自我意識的已經獨立化的活動一樣；另一方面，現實的自然界和現實存在的社會關係都非實有，實有的只是這些關係的一切哲學範疇或名稱歸結而成的赤裸裸的哲學詞句，即**實體**；因為布魯諾同所有哲學家 and 思想家一起，錯誤地把思想、觀念、現存世界在思想上的獨立化了的表現當作這個現存世界的基础。不言而喻，用這兩個已變得毫無意義和毫無內容的抽象，他就能夠變各式各樣的戲法，而對現實的人及其各種關係則一無所知。（此外，請參看論費爾巴哈那一篇中關於實體的部分以及論聖季克斯那一篇中關於“人道自由主義”和“聖物”的部分。）他並沒有離開思辨的基地來解決思辨的矛盾；他仍在此一基地上施展伎倆，甚至还如此堅定地站在黑格爾所特有的基地上，以致“自我意識”對“絕對精神”的關係，依然使他不能得到安寧。總而言之，在我們面前的還不過是那一套在“復類福音作者批判”中宣告過，在“基督教真相”中細述過，但是可惜得很，在黑格爾的“現象學”<sup>30</sup>中却早

就先有过的自我意識的哲学。“神圣家族”第220頁和第304—307頁<sup>31</sup>对鮑威尔的这一新哲学作了詳尽无遺的分析。但是，圣布魯諾竟然在这里还为自己画一幅漫画，他偷运“个性”进来，以便能够和施蒂納一起把单个的人描繪成他“自己的制品”，而把施蒂納描繪成布魯諾的制品。这个前进的一步应有簡短的注釋。

首先，让讀者把这幅漫画和它的原样，即“基督教真相”中对自我意識的說明（第113頁）比較一下，然后再把这个說明和它的原型，即黑格尔的“現象学”第575、583頁等处比較一下（这两处都在“神圣家族”第221、223、224頁上轉載了<sup>32</sup>）。但我們来看看漫画吧：“一般个性”！“概念”！“普遍本质”！“对自己加以限制，然后又消除这种限制”！“內在的自我区别”！多么巨大的“結果”啊！“一般个性”——这或者是“一般”胡說，或者是个性的抽象概念。因此，在个性这个概念的“概念”中，包含着“对自己加以限制”。而个性“由于自己的普遍本质”，接着就立即加上了包含在它的概念的“概念”中的这个限制，而且在个性重新把这个限制消灭以后，才知道“正是这个本质”才是“个性的內在的自我区别的結果”。因此，这种奥妙的同語反复的全部偉大結果也就是在思維中的人的自我区别这种久已馳名的黑格尔的戏法，而可怜的布魯諾却固执地把这种自我区别宣称为“一般个性”的唯一活动。在相当长的時間以前，就已有有人叫圣布魯諾注意：既然“个性”的活动只限于这些已經陈腐的邏輯跳跃，那末这样的“个性”是毫无用处的。同时，这一段就包含着坦白的招供：鮑威尔的“个性”的本质就是概念的概念，抽象的抽象。

布魯諾对費尔巴哈的批判如果有什么新东西，也只不过是把施蒂納对費尔巴哈和鮑威尔的責难虛伪地述說成鮑威尔对費尔巴



哈的責難。例如，他說“人的本質是一般本質和某種聖物”，“人是人的上帝”，人類是“絕對的東西”，他說費爾巴哈把人分裂為“本質的我和非本質的我”（儘管布魯諾經常宣稱抽象的東西就是符合於本質的東西，並且他在把批判和群眾對立時，把這種分裂想像得比費爾巴哈還要可怕得多），他說必須進行反對“上帝的賓詞”的鬥爭等等。在同費爾巴哈爭論自私的愛和無私的愛時，布魯諾幾乎逐字逐句地抄襲了施蒂納整整三頁之多（第133—135頁），同樣他還非常笨拙地模仿施蒂納的話：“每一個人都是他自己的創造物”，“真理是怪影”等等。此外，在布魯諾那里，“創造物”還變成了“制品”。關於聖布魯諾如何利用施蒂納，我們回頭還要談到。

我們在聖布魯諾那里發現的第一樣東西，就是他對黑格爾的經常的依賴。當然，對於他從黑格爾那里抄襲來的見解，我們無需多加議論。我們只是搜集一些句子，從中可以清楚地看出他是如何迷信哲學家的威力，如何贊同他們的幻想，改變了的意識、對現存諸關係的稍新的解釋，能夠把整個現存世界翻轉過來。聖布魯諾滿懷着這種信心，通過他的一個學生在“維干德季刊”第4卷第327頁上為自己提供證明，硬說上面所引用的他在第3卷中關於個性所說的話，是“震撼世界的思想”。

聖布魯諾說道（“維干德”第95頁）：

“哲學總不外是還原為自己的最一般的形式、最合理的表達方式的神學。”

用來反對費爾巴哈的這段話幾乎是逐字逐句從費爾巴哈的“未來哲學”（第2頁）中抄下來的：

“思辨哲學是真實的、徹底的、合理的神學。”

布魯諾接着說：

“同宗教結成联盟的哲学本身，总是致力于个人的絕對依賴性，并且真的实现了这种依賴性，这是因为哲学要求并力争做到使单一生活消融于普遍生活，偶性消融于实体，人消融于絕對精神之中。”

难道“同”黑格尔哲学“結成联盟”的、仍被禁止同神学交往的布魯諾的“哲学”不是“要求”“人消融”于他的一种“偶性”的观念，即消融于作为“实体”的自我意識的观念之中嗎？尽管它无法“力争做到”这一点，难道它不是“要求”这一点嗎？然而从这些地方可以看出：巧舌如簧油腔滑調的圣师还是多么兴高采烈地宣傳他对神圣的神学家和哲学家的神秘力量的“震撼世界的”信念。不言而喻，这是为了“自由的正义事业和我自己的事业”的利益。

在第 105 頁上，我們这位敬神的人竟然厚顏无耻地責难費尔巴哈，他說：

“費尔巴哈从个人、从基督教的失去人性的人中，所造成的不是人，不是真正的〈I〉现实的〈II〉有人称的〈III〉人〈这些宾詞的产生应归功于“神圣家族”和施蒂納〉，而是不成人的人，是奴隶”，

因而，他也就能够武断地說出他圣布魯諾能用头脑制造出人这种荒唐的言論。

往下，还写道：

“在費尔巴哈看来，个人应隶属于类，应为它服务。費尔巴哈所說的类就是黑格尔的絕對，它同样是在任何地方都不存在的。”

在这里，正如在所有其他地方一样，圣布魯諾也是使个人的现实关系依赖于对这些关系的哲学解釋，从而为自己塗上光彩。关于黑格尔的“絕對精神”和費尔巴哈的“类”的观念同現存世界有着怎样的联系，他却一无所知。

在第 104 頁上，这位圣师认为，費尔巴哈用来把理性、爱和意

志所构成的上帝的三位一体变成某种“在个人之中并統治着个人”的东西的那种異端邪說是极其丑惡的，好像現今任何天赋，任何爱好，任何要求在遭到环境妨碍而得不到滿足的时候都不能确认自己是一种“在个人之中并統治着个人”的力量似的。例如，如果圣师布魯諾感到飢餓而又沒有办法来防止它，那末，甚至他的胃也会成为一种“在他之中并統治着他”的力量。費尔巴哈的錯誤不在于他說出了这一事实，而在于他以唯心主义的方式使之独立化了，沒有把它看作是历史发展的一定的、暫时的阶段的产物。

第 111 頁：“費尔巴哈是个奴才，他的奴性使他不能完成人的事业，認識宗教的本质〈妙极了，“人的事业”！〉……他認識不了宗教的本质，因为他不知道那座可以通向宗教的源头的桥梁。”

聖布魯諾还极其認真地相信宗教有自己的“本质”呢。至于“那座”通向“宗教的源头”的“桥梁”，那末，这种驢桥<sup>①</sup>必然是水管桥。同时，聖布魯諾是一个滑稽可笑的現代化了的靠这座桥来养老的卡龙<sup>②</sup>，作为 tollkeeper [收税人]，他向每个过桥往宗教冥国去的行人收 halfpenny [半便士] 的稅。

在第 120 頁上，这位圣者指出：

“假如沒有真理，假如真理不过是一直为人所惧怕的怪影，那末費尔巴哈如何能够存在呢？”〈施蒂納，帮帮忙吧！〉

惧怕“真理”的“怪影”的“人”不是別人，正是可尊敬的布魯諾本人。还在十頁以前，即在第 110 頁上，他就在真理的“怪影”面前发出如下的震撼世界的恐怖叫喊：

① 俏皮話，德文 Eselsbrücke (驢桥) 的意思是供愚竊的或懶惰的学生用的題解书籍(类似考試时之“夹帶”等物)。——編者注

② 卡龙(Charon)是希腊神話中的一个入物，他用小舟載着死去的希腊人的灵魂通过冥河，运到阴間去。——譯者注

“真理，無論在什么地方都不会作为現成的客体而自然地出現，它只有在个性的发展中才能展現自己并上升到統一。”

这样，真理这一怪影在这里不仅变成了展現自己并上升到統一的人，而且这种戏法是在真理之外，正如繸虫一样，是在某种第三者体内进行的。关于这位圣者还在青年时代当内心里还沸騰着情欲的时候和真理发生的恋爱关系，参看“神圣家族”第115頁及以下各頁<sup>33</sup>。

这位圣者反对費尔巴哈的感性的怒气冲冲的論战，表明他現在是如何清心寡欲，滌除尘念。布魯諾完全不是反对費尔巴哈用以承认感性的那种极端有限的方法。費尔巴哈的失败的尝试，作为一种想跳出意識形态的尝试，在他看来乃是一种罪恶。当然！感性——色欲、肉欲和傲慢——在主的面前乃是令人惊心与作嘔之事！难道你們不知道肉欲的思念就是死亡，而精神的思念就是生命与和平嗎；因为肉欲的思念是对批判的敌視，而一切肉欲的东西都是从尘世产生的；难道你們不知道书上所写的：肉欲的事情是人所共知的，这就是通奸、奸淫、污秽、淫乱、偶像崇拜、迷惑、敌視、爭吵、嫉妒、憤怒、糾紛、不睦、成群結党、仇恨、謀杀、酗酒、饕餮等等。我已經預告过你們，現在还預告你們：干这类事情的人是不能继承批判的王国的；但他們会感到痛苦，因为他們走了該隱的道路<sup>①</sup>，由于貪图享乐，他們陷入了巴兰<sup>②</sup>的錯誤并且像可拉<sup>③</sup>那样

① 該隱的道路意指犯罪的道路。典故出自“創世記”。該隱是亞當的儿子，因嫉妒其弟亞伯受耶和華的恩寵，遂杀之。以后他受到了耶和華的懲罰。——譯者注

② 參看旧約“民數記”第22章。——譯者注

③ 參看旧約“民數記”第16章。——譯者注

作亂而亡。這些不信神者肆無忌憚地揮霍你們的布施，飽食終日以自肥。他們是无雨之云，隨風飄蕩，他們是光禿的、不結果實的樹，兩次死去并被連根拔除，他們是因自己的耻辱而汹涌澎湃的海浪，他們是注定要永遠湮沒于黑暗之中的流星。因為我們曾讀到：在最後的日子，可怕的時辰將要來臨，這時會出現一些自命不凡、荒淫無度、好色甚于批判的人，暴徒的首領，總而言之，即肉欲的奴隸。思念神靈而又憎惡肉欲的罪惡外衣的聖布魯諾鄙棄這些人；因而，他詛咒費爾巴哈，認為他是暴徒的首領，將他擯于門外，使之與惡犬、妖術者、通奸者和殺人犯為伍。“感性”——可惡的東西！它不僅使這位聖師痛苦地癱瘓，而且竟使他唱起來。在第 121 頁上，他唱着“終結之歌和歌之終結”。感性——可是，可憐的你，知不知道它是什麼東西呢？感性就是“棍子”（第 130 頁）。全身癱瘓的聖布魯諾甚至也一度和自己的一個命題作鬥爭，正如從前聖徒雅各和上帝鬥爭一樣，不同之處只是在於上帝扭斷了雅各的大腿，而我們的神聖的羊癩瘋患者却使自己的命題支離破碎，撕裂了它的一切聯繫，就這樣用一些明顯的例子來闡明主體和客體的同一：

“無論費爾巴哈說什麼，他總是要消滅〈！〉人，因為他把人這個詞變成空洞的字眼……因為他不是製造〈！〉和創造〈！〉完整的人，而是把全人類奉為絕對，因為除此之外，他不是把人類而是把感覺說成是絕對物的器官，並承認感覺、直觀、觸摸的對象，一言以蔽之，即感性事物，是絕對的、無庸置疑的、完全確實的東西。”這樣，費爾巴哈——這是聖布魯諾的意見——“雖然能夠震動空氣層，但不能毀壞人的本質的諸現象，因為人的最內在的〈！〉本質和人的生氣蓬勃的靈魂已經毀壞了外在的〈！〉聲音，並使它成為空洞的振響”（第 121 頁）。

聖布魯諾自己就他敵視感性的原因，作了一個雖然神秘但却是斷然的解說：

“好像我的我也沒有这种确定的、和其他一切性比起来是唯一的性以及这些特定的唯一的性器官似的！”〈这位勇士除了自己那些“唯一的性器官”外，还有特殊的“唯一的性”！〉

这唯一的性在第 121 頁上有如下的解釋：

“感性像吸血鬼吸尽人的生命中的全部腦髓和血液一样，是一道不可逾越的鐵門檻，人碰到它必然会头破血流。”

然而最高的圣者也不是純洁的！他們都是罪人，而且欠缺他們在“自我意識”面前应有的那种光荣。当圣布魯諾午夜在孤寂的斗室中糾纏在“实体”上的时候，異教徒費尔巴哈的誘人的著作却勾引起他对女人和女性美的思念。突然他的目光昏暗起来；純粹的自我意識被玷污了，該死的情欲的幻想用淫猥的形象挑逗得批判家神魂顛倒。心有余而力不足。他顛躓，跌倒，忘却了他就是那种“以自己的力量联結世界、解放世界并支配世界”的权力，忘却了他的幻想的这些产物就是“产生于他的精神的精神”；他丧失了任何“自我意識”，他如痴如醉吞吞吐吐地唱着歌頌女人的“嬌弱、輕盈、溫柔”之美的贊歌，歌頌女人的“圓潤丰满的肢体”和“顫抖的、飄蕩的、熾热的、狂暴的、作噝噝声的、波浪式的身材”。但是純洁的人总是在他犯罪的地方露出馬脚。誰不知道，“顫抖的、飄蕩的、波浪式的身材”是一种任何一只眼睛都沒有看見过、任何一只耳朵都沒有听見过的东西呢？因此，安靜一点，可爱的灵魂，对于叛乱的肉体，精神很快就会占上風的，并会在橫溢沸騰的情欲面前立下一道不可逾越的“鐵門檻”，情欲“碰到它”立刻就会“头破血流”。

圣布魯諾借助于对“神圣家族”的批判理解終于得出这样一点：“費尔巴哈是被人道主义既鼓舞又败坏了的唯物主义者，也就是忍受不住尘世以及尘世的存在（圣布魯諾知道有一种不同于尘世的尘世存在，而且还知道應該怎样做才能“忍受得住尘世的存在”！）但想化为精神而升天的唯物主义者；費尔

巴哈还是这样一个不能思考也不能建立精神世界，而被唯物主义所累的人道主义者……”(第123頁)

由此可見，在聖布魯諾看來，人道主義就在于“思考”和“建立精神世界”，同樣，唯物主義也就在于：

“唯物主義者只承認當前現實的東西，即物質（好像具有人的一切屬性——包括思維在內——的人不是“當前現實的東西”似的），承認它是積極地展示自己并實現自己的多樣性的東西，是自然。”（第123頁）

物質最初是當前現實的東西，但只是自在的、隱蔽的；只有當它“積極地展示自己并實現自己的多樣性”的時候（“當前現實的東西”“實現自己”<sup>11</sup>），它才成為自然。最初存在着物質這個概念、這個抽象、這個觀念，而這個觀念則在現實的自然中實現自己。這同關於具有創造力的範疇預先存在的黑格爾理論一字不差。從這一觀點來看，我們就會完全明白，聖布魯諾錯誤地把一些唯物主義者關於物質的哲學詞句當作他們世界觀的真實的核心和內容了。

## 2. 聖布魯諾對費爾巴哈和施蒂納之間的鬥爭的思考

這樣，聖布魯諾在對費爾巴哈說了一些相當有分量的話以後，就開始考察費爾巴哈和唯一者之間的鬥爭。他用來表示自己对這一鬥爭的關切的第一件東西，就是被奉為手段的三度微笑。

“批判家滿懷着勝利的信心，高唱凱歌勇往直前地走着自己的道路。有人詆毀他，他微笑了。有人宣稱他是異教徒，他微笑了。舊世界打算發動十字軍討伐他，他微笑了。”

聖布魯諾——這一點我們剛剛才聽到——走着自己的道路，

但他不是像其他的人那样前进，而是迈着批判的步伐前进，他带着微笑去完成这一重要的事业。

“只要他一微笑，他的臉上就会現出許多皺紋，比地图上两个印度的綫条还要多。可能发生这样的事情：一个姑娘要給他一記耳光；如果她真的这样做了，那他将会微笑着认为这是极大的艺术”<sup>34</sup>，就像莎士比亚笔下的馬伏里奥那样。

圣布魯諾自己甚至不費吹灰之力，就能駁倒他的两个对手，他有一个摆脱他們的簡便办法，就是 *divide et impera* [分而治之]，讓他們自己发生爭执。他使費尔巴哈的人和施蒂納对立（第124頁），又使施蒂納的唯一者和費尔巴哈对立（第126頁及以下各頁）；他知道，他們之間是势不两立的，就像爱尔兰的基尔肯尼的两只猫那样，它們彼此把对方吃得精光，結果只剩下了两条尾巴。对于这两条尾巴，圣布魯諾就来宣布自己的判詞：它們是“实体”，因而应当永远受詛咒。

他在把費尔巴哈和施蒂納对立起来时，完全重复了黑格尔关于斯宾諾莎和費希特所說的話。如所周知，黑格尔把像一个点的我說成是实体的一个方面，而且是最牢固的一个方面。無論布魯諾早先曾如何狂暴地反对利己主义，甚至咒罵它是群众的 *odor specificus* [怪味]，但是他在第129頁上还是承受了施蒂納的利己主义，不过这已經“不是麦克斯-施蒂納的”利己主义，而自然是布魯諾-鮑威尔的利己主义了。他給施蒂納的利己主义打上道德缺陷的烙印，說：“施蒂納的我需要伪善、欺騙和外部暴力来維護他的利己主义”。在其他方面，他相信（參看第124頁）圣麦克斯的批判奇迹，并把麦克斯的斗争看作是“从根本上消灭实体的真实努力”（第126頁）。他不去深入研究施蒂納对鮑威尔的“純粹批判”的批



判，却在第 124 頁上斷言施蒂納的批判也和任何其他的批判一樣，不能損他毫厘，“因為他正是批判家本身”。

最後，聖布魯諾把聖麥克斯和費爾巴哈兩人都駁斥了，他的辦法是把施蒂納在批判家布魯諾·鮑威爾和獨斷主義者之間所作的對比幾乎逐字逐句地應用於費爾巴哈和施蒂納。

“維干德”第 138 頁：“費爾巴哈把自己和唯一者對立起來，從而〈！〉和後者處於對立的地位。他是而且希望是一個共產主義者。唯一者是而且應該是一個利己主義者。前者是聖人，後者是凡人。前者是善人，後者是惡人。前者是神，後者是人。但他們兩個都是獨斷主義者。”

因此，要點在於：布魯諾斥責他們兩人的獨斷主義。

“唯一者及其所有物”第 194 頁：“批判家害怕陷入獨斷主義或者提出教條。自然，如果是那樣的話，他就會從批判家轉化為他的對立面，即轉化為獨斷主義者，他這位批判家就會從善的變成惡的，或者從大公無私的人〈共產主義者〉變為利己主義者等等。打倒教條！——這就是他的教條。”

### 3. 聖布魯諾反對“神聖家族”的作者

聖布魯諾用上述方法對付了費爾巴哈和施蒂納，“斷絕了唯一者進一步發展的任何可能性”之後，現在又轉過來反對那些據說是以費爾巴哈為支柱的德國共產主義者，特別是反對“神聖家族”的作者。他在这部論戰性著作的序言里所找到的“真正的人道主義”這個用語，構成了他的假設的主要根據。他自然會想起“聖經”中的這樣一段話：

“弟兄們，我從前對你們說話，不能把你們當作屬靈的，只得把你們當作屬肉體〈在我們所考察的這個場合下，情形正好相反〉，在基督里為嬰孩的。我是用奶喂你們，沒有用飯喂你們，那時你們不能吃，就是如今還是不能。”（“哥林多前書”第 3 章第 1、2 節）

“神圣家族”給可尊敬的圣师的第一个印象，就是深沉的悲痛、严峻而仁慈的忧伤。这本书唯一的好的方面是：它

“指出了費尔巴哈必然成为什么以及他的哲学可能取得什么地位，如果它想反对批判的話”（第138頁），

因而，也就是毫不勉强地把“想”同“可能”和“必然”結合起来了；这个好的方面毕竟盖不过它的許多阴暗的方面。在这里被滑稽地当作前提的費尔巴哈哲学

“不配而且不能理解批判家，不配而且不能知道和認識在发展中的批判，不配而且不能知道：批判对一切超驗东西來說是无尽的斗争和胜利，是不断的破坏和建設，是唯一的〈！〉創造的和动力的本原。費尔巴哈哲学不配而且不能知道：批判家过去如何工作而且現在还如何工作以便承认那些一直压抑了人类使人类透不过气來和沒有生气的超驗力量并使之成为〈！〉它們本来的那样，即成为产生于精神的精神、內在中的內在、成为出自本乡也还在本乡的乡土〈！〉，也就是承认这些超驗力量并使之成为自我意識的产物和創造物。这个哲学不配而且不能知道：只有批判家是唯一彻底摧毁了完整的宗教和具有各种表現的国家的人……”（第138、139頁）

这不是同老耶和華一模一樣嗎？他追趕着自己那些宁願侍奉快樂的異教神的狡猾百姓，并在后面喊叫道：

“听我說，以色列，不要把你的耳朵掩蓋起来，犹大！难道我不是帶領你出走埃及而到一个流着奶与蜜的地方去的主，你的上帝嗎？看，你們从青年时代起在我眼前所干的一切都是罪恶，你們用我双手的产物來激怒我。当我始終不渝地教导你們时，你們以背向我，不以面向我；竟將可憎之物設立在我的殿中把这殿玷污；沒有得到我的命令，你們就在欣嫩子谷建筑巴力的邱坛，我真沒想到你們會做出此等下流事；我差遣我的僕人耶利米到你們那里，从亞們之子約西亞即位的第十三年起到今天止，我一直在向他叮囑我的話，他已經虔誠地向你們傳道二十三年了，但你們不願听他。因此主說：有誰听到过以色列的姑娘干下了許多丑行这类的事情。因为雨水的流逝也赶不上我的百姓之忘記我那样快。呵！土地，土地，土地，听听主的話吧！”

聖布魯諾在喋喋不休地談論“配”和“能”的概念時斷言他的共產主義敵人誤解了他。他在這一次議論中用來描繪批判的那種方法，他用來使過去壓抑“人類生活”的力量轉變為“超驗的”力量，又使這些超驗的力量轉變為“產生於精神的精神”的那種方法，他用來把“批判”說成是唯一的生產部門的那種方法，——這種方法證明：所謂誤解實際上是鮑威爾不稱心的一種理解。我們曾證明，鮑威爾的批判低於任何批判，因為這個緣故，我們當然就變成獨斷主義者了。他甚至厲聲斥責我們胆敢不相信他的陳詞濫調。以雷神宙斯——自我意識——為首的整個獨立概念的神話又隨著“表現流行范疇的揚尼恰爾軍樂隊的調子的樂聲”在這裡游行了（“文學報”，參看“神聖家族”第234頁）<sup>35</sup>。當然，走在前面的是關於創造世界的神話，也就是關於批判家的艱巨“工作”的神話，這種工作是“唯一的創造的和動力的本原，無盡的鬥爭和勝利，不斷的破壞和建設”，是“現在工作”和“過去工作”云云。此外，可尊敬的聖師甚至還這樣責難“神聖家族”，說它對“批判”也正如他自己在日前的答辯中所理解的那樣去理解了。他把“實體”“歸還原處，把它投歸它的出身之地，即自我意識中，批判的人（自從有了“神聖家族”以後還有）和被批判的人”中（自我意識在這裡好像起着思想的貯藏所的作用），然後他接着說道：

“它（似乎是指費爾巴哈的哲學）不配知道：批判和批判家們在其存在的時候（！）就支配並創造了歷史，甚至他們的敵人以及現代的一切運動和活動都是他們的創造物，只有他們才是執掌大權者，因為力量就在他們的意識中，因為他們是從自身中、從自己的行動中、從批判中、從自己的敵人中、從自己的創造物中吸取力量的；人是靠批判的行為才獲得解放的，因而人們也是如此；人是靠批判的行為才被創造（！）的，因而人們也是如此。”

這樣，批判和批判家起初是兩個完全不同、彼此分立、獨自活

动的主体。批判家是不同于批判的另一主体，批判也是不同于批判家的另一主体。这种人格化了的批判，即作为主体的批判，正就是“神圣家族”所反对的那种“批判的批判”。“批判和批判家在其存在的时候就支配并創造了历史”。“当他們”不“存在的时候”，他們就不能做到这一点，这是显然的，而“只要他們存在的时候”，他們就按照自己的方式“創造了历史”，这也是显然的。最后，圣布魯諾竟“配而且能”向我們宣布关于摧毁国家的批判力量的最深刻启示之一，这就是：“批判和批判家是执掌大权者，因为〈好一个“因为”！〉力量就在他們的意識中”；其次，这些偉大的历史制造者們“是执掌大权者”，因为他們“从自身中和从批判中〈这还是从自身中〉吸取力量”。但遺憾的是，終究还没有証明，在其内部，即在“自身中”，在“批判中”有什么东西可資“吸取”。根据批判自己的話看来，至少应该认为，除了“被投归”該处的“实体”这个范畴以外，未必能够“吸取”到别的什么东西。最后，批判还“从批判中”“吸取”“力量”来吐露一个非常了不起的神諭。也就是說，它向我們揭露了过去为我們的父輩以至祖父輩都不知道的秘密：“人是靠批判的行为才被創造的，因而人們也是如此”，然而，直到現在，批判却一直被誤认为是依靠完全另外的一些行为而存在于批判之前的那些人們的一种行为。既然如此，那末圣布魯諾看来也是依靠“批判”，即通过 *generatio aequivoca* [自然发生] 而自己来到“世界，从世界又到世界”的了。也許这一切都不过是“創世記”中下面一段故事的另一種解說吧：亞當認識了也就是批判了他的妻子夏娃，而她就怀孕了，云云。

在此，我們看到，这一套老相識的批判的批判，虽已在“神圣家族”中被詳尽地刻画过，但是好像什么事情也没有发生过似的，它

又原原本本地以种种招搖撞騙的姿態重新出現在我們面前了。我們對此無需感到惊奇，因為我們的這位聖者自己在第140頁上就抱怨說“神聖家族”“斷絕了批判進一步發展的一切可能性”。聖布魯諾懷着極大的憤懣責難“神聖家族”的作者，說他們利用蒸發的化學過程，把鮑威爾的批判從它的“液體”聚集態變成了“結晶”態。

所以，“貧困制度”、“成年洗禮證書”、“感染力和雷鳴般的外貌的境界”、“概念的穆斯林傾向”（“神聖家族”第2、3、4頁<sup>36</sup>，根據批判的“文學報”），所有這一切，據說只有當人們“結晶地”去理解它們時才是胡說八道；而人們在關於“英國生活的迫切問題”<sup>①</sup>的附錄中所發現的批判的二十八个歷史錯誤，如果從“液體的”觀點來看，難道就不是錯誤了嗎？批判是否堅持，從液體的觀點看來，在瑞威爾克事件<sup>②</sup>老早就在它的眼前過去了之後它還是 a priori [先驗地] 預言了而不是 post festum [在事後] 來虛構這一事件呢？批判是否還堅持 *maréchal* 一詞從“結晶的”觀點看來可以理解為“鐵匠”，而從“液體的”觀點看來在任何場合下都應當是元帥呢？它是否還堅持，即使從“結晶的”觀點去理解 *un fait physique* 這幾個詞可以是“自然界的事實”的意思，而這幾個詞的真正的“液體的”譯文却是“物理學的事實”呢？它是否還堅持 *la malveillance de nos bourgeois juste-milieux* [我們的遵循中庸之道的資產者的惡意]，在“液體”狀態下還是“我們的善良市民的漫不經心”呢？它是否還堅持：從“液體的”觀點來看，“一個既沒有成為父親也沒有成為母親的兒童，在本質上是一個女兒呢”？它是否還堅持有人會以“描寫過去的似乎是最後的一滴傷心淚”為己任呢？它是否還堅持，巴黎

① 參看“馬克思恩格斯全集”第2卷第2章。——譯者注

② 參看同上第3章。——譯者注

的各种看門人、“名士”、浪漫女子、侯爵夫人、騙子和笨蛋，在他們的“液體的”形式下不外是一種秘密的諸相，“而這種秘密的概念本來就要對自己加以限制，然後又消除它由於自己的普遍本質而加上的這種限制，因為正是這個本質只是它的內在的自我區別的結果，只是它的活動的結果”呢？它是否還堅持，如果批判的批判在某一個問題上起初斷定說它揭示了這一問題的“真正的和普遍的意義”，然後又承認它“不想而且也沒有權利超出批判的範圍”，最後乃宣稱“批判本來應該再走一步，可是當時要走這一步是不可能的，因為……它就不可能”（“神聖家族”第184頁<sup>37</sup>），在這種情況下，批判的批判在其“液體的”意義上還是“滿懷着勝利的信心，高唱凱歌勇往直前地走着自己的道路”呢？它是否還堅持，從“液體的”觀點來看，雖然“命運也能隨意地決定”未來，“未來仍然是”批判的“事情”呢？從液體的觀點來看，如果批判“和它的真正的要素發生矛盾，而這種矛盾在這些要素本身中已經得到解決時，批判還是沒有做任何超人的事”呢？

不消說“神聖家族”的作者是犯了輕浮的毛病，竟把所有這些詞句以及千百句其他的詞句理解為表述固體的“結晶的”胡說八道——但是人們必須“液體地”，亦即按照復類福音的作者的意思來體會他們，就是不可以“結晶地”，亦即不要按照他們的真正的胡說八道來體會他們，然後才會達到真正的信仰，才會佩服批判的家政的和諧。

“因此恩格斯和馬克思只知道對‘文學報’的批判”。這是有意扯謊，這證明我們的聖者是多麼“液體地”來閱讀一部把他的近著描寫為只是他“過去工作”的全部內容的頂峰的著作。但是，我們的這位聖師沒有平心靜氣地來“結晶地”閱讀，因為他害怕他的論

敌成为爭夺他列为圣徒的光荣，“想把他从神圣地位拉下来，以使自己成为圣者”。

順便指出这样一个事实：按照聖布魯諾現在所說的話看来，他的“文学报”的目的絕非以建立“社会的社会”或“描写”德意志意識形态的“似乎是最后的一滴伤心泪”为目的；它也沒有追求这样的目的——把精神和群众极端尖銳地对立起来并发展純粹的批判的批判。它只是要“描写 1842 年的自由主义和激进主义以及它們的余音的不彻底性和空泛性”，也就是要和早已无声无臭的东西的“余音”作斗争。Tant de bruit pour une omelette! [无事張皇!]<sup>①</sup>然而，正是在这里德意志理論所固有的那种历史观又以它“最純粹的”姿态表現了出来。1842 年可算是德国自由主义最光輝的时期，因为当时哲学参与了政治。在批判家看来，随着自由主义理論和激进主义理論的机关刊物“德国年鉴”和“萊茵报”<sup>38</sup>的停刊，自由主义也就銷声匿迹了。此后，剩下的似乎仅仅是“余音”了。其实，只有現在，当德国资产階級感到因經濟关系而引起的对政权的真正要求并力图实现这一要求的时候，自由主义才在德国获得了实际的存在，从而才有某种成功的机会。

聖布魯諾因“神圣家族”而感到的深沉的悲哀，使他不能“在自身中、通过自身并与自身一起”来批判这部著作。为了能够克制自己的悲哀，他首先得設法弄到这一著作的“液体的”形式。他在“威斯特伐里亚汽船”<sup>22</sup> 5 月号第 206—214 頁上的那篇混乱不堪、誤解百出的評論中找到了这种液体的形式。他所有的引文都是摘自“威斯特伐里亚汽船”上所引用的話，除此以外沒有任何引文是引

① 直譯是：煎鸡蛋引起了多么大的喧鬧！——譯者注

自原著。

神圣的批判家的語言也是由威斯特伐里亞的批判家的語言來決定的。起初威斯特伐里亞分子(“汽船”第206頁)從序言中所引証的一切原理都轉載于“維干德季刊”(第140—141頁)。這種轉載又按照黑格爾早已推薦過的陳舊的原則構成了鮑威爾的批判的主要部分，這個原則是：

“信賴人類的正常理智，同時為了與時代和哲學并肩前進，要閱讀一些對哲學書籍的評論，或許還要閱讀這些著作的序言以及開頭幾段話；因為後者提供作為一切的依據的一般基本原理，而前者除歷史的考証外，還提供評價，而評價正因為它是評價，所以超出它所評價的東西。沿着這條老路行走，穿著家常便衣就行了；但是永恆的、神聖的、無限的東西的崇高的感情卻須穿著長老的法衣在一條道路上行走”，正如我們所曾見到的，聖布魯諾也善于沿着這條道路“行走”，從而“使周圍的一切化為灰塵”(黑格爾“現象學”第54頁)。

威斯特伐里亞的批判家在從序言中作了一些引証後，接着說道：

“這樣，序言本身就將我們引導到書中所開辟的戰場……”(第206頁)

神聖的批判家把這些引文再引用到“維干德季刊”上，然後又作了更加精細的區分，并說道：

“這就是恩格斯和馬克思為了戰鬥而替自己造成的土地和敵人。”

威斯特伐里亞的批判家從對“工人一無創造”這個批判的命題的分析中得出的只是摘要性的結論。

神聖的批判家真的以為這就是關於這個命題所說的一切，他在第141頁上抄下了威斯特伐里亞的引文，發現好像和批判對立的只是一些“主張”，并因此而感到高興。

威斯特伐里亞的批判家從愛的問題上流露出的批判言論中，



在第209頁上先抄了一些 *corpus delicti* (罪証), 然后从反駁中斷章取義地引証了一些句子, 企图把这些句子当作权威的根据, 为自己的曖昧温存的感傷情緒作辯護。

在第141—142頁上, 神聖的批判家像他的前輩引用引文時那樣, 把這一切都逐字逐句地照抄下來了。

威斯特伐里亞的批判家對着尤利烏斯·孚赫先生的屍體感嘆道: “這就是世界上美好東西的命運!”<sup>39</sup>

神聖的批判家認為, 必須在第142頁上完全不適時地重複這種感嘆, 否則就不能完成自己“艱巨的工作”。

威斯特伐里亞的批判家在第212頁上對“神聖家族”針對聖布魯諾本人的論斷作了虛偽的概括。

神聖的批判家不假思索地把它們這些破爛連同威斯特伐里亞的一切感嘆, 都逐字逐句地抄錄下來。他一點也沒有想到在這整部論戰性著作中, 根本沒有一處非難他, 說他“把政治解放的問題變成人類解放的問題”, 說他“想殺害猶太人”, 說他“把猶太人變成神學家”, “把黑格爾變成辛利克斯先生”, 等等。神聖的批判家不假思索地重複着威斯特伐里亞的批判家的讒語, 說什麼馬克思在“神聖家族”中答應要發表一篇什麼煩瑣的論文來“回答布魯諾的庸俗的自我禮贊”。然而, 被聖布魯諾當作引文引用的“庸俗的自我禮贊”這幾個字, 在整部“神聖家族”中根本就見不到, 而我們在威斯特伐里亞的批判家那里却發現了它們。上面提到的那篇作為對批判的“自我申辯”的回應的論文, 根本不是在“神聖家族”第150—163頁上出現的, 而是在談“為什麼鮑威爾先生必須搞政治”這一世界歷史問題的時候在下一節中, 在第165頁<sup>40</sup>上出現的。

最後, 在第143頁上, 在聖布魯諾的威斯特伐里亞的榜樣把“批

判的批判的世界历史性的戏剧”变为“最滑稽的喜剧”之后（第213頁），圣布魯諾也把馬克思描繪成“滑稽的喜剧演員”。

看吧！批判的批判的敌人就是这样“配而且能”“知道批判家过去如何工作而且現在还如何工作”！

#### 4. 与“莫·赫斯”的訣別

“恩格斯和馬克思尚未完成的东西，莫·赫斯正在完成。”

这是一个偉大的、神奇的过渡。通过圣者关于什么是福音宣傳者們的相对的“能”与“不能”这一問題的研究，这个过渡如此牢固地銘刻在圣布魯諾的脑子里，以至在我們这位圣师的每一篇論文中，都会适当或不适当地显露出来。

“恩格斯和馬克思尚未完成的东西，莫·赫斯正在完成。”但是“恩格斯和馬克思尚未完成”的“东西”究竟是什么呢？原来，恰好就是对施蒂納的批判。然而为什么恩格斯和馬克思“尚未”批判施蒂納呢？由于这个充足理由：当他們写“神圣家族”的时候，施蒂納的书尚未問世。

任意虛构一切，使最不相干的东西带上莫須有的因果联系，这种思辨的戏法，的确已經完全迷住了我們这位圣者的心窍。这种戏法在他那里达到了最荒唐无稽的地步并墮落为一种小丑的行徑——以了不起的姿态再三重复一些廢話。例如，在“文学总汇报”第1卷第5期上我們已經讀到：

“因此，我的著作和例如某个非力浦遜写滿了字的紙張（就是說“例如某个非力浦遜”用来写字的那些空白紙）之間的区别本来是什么样就必须是什么样”!!!

在神圣的批判家看来，“莫·赫斯”（对于他的著述，恩格斯和馬克思完全不負任何責任）是如此稀奇古怪的現象，他所能做的事情不过是摘引“晚近的哲学家”的大段文章并宣称：“这个批判在某些地方沒有了解費尔巴哈，或者是〈啊，神学！〉器皿想反抗窑匠。”參看“羅馬书”第9章第20—21节。我們这位神圣的批判家在再一次完成了旁征博引的“艰巨的工作”之后，终于得出結論說，赫斯抄襲黑格尔，因为他使用“联合的”和“发展”这两个字眼。聖布魯諾自然不得不想方設法把“神圣家族”中所指明他是完全依賴于黑格尔的論据拐弯抹角地反轉送給費尔巴哈。

“請看，鮑威尔原来就是这样完結的！”特別是在“文学报”反对辛利克斯先生的光荣的斗争时期，“他用尽一切可能的办法来反对黑格尔的全部范疇”，但自我意識这一范疇除外。至于他如何反对这些范疇和战胜它們，我們已經見过了。我們不妨再引証“維干德”第110頁上的一段話，在那里他断言道：

“自然和历史中的〈1〉矛盾的〈2〉真的〈3〉解决〈4〉，彼此分隔的諸关系的〈5〉真的統一〈6〉，宗教的真理性的〈7〉基础〈8〉和无底的深淵〈9〉——真正无限的〈10〉、无法抗拒的、自我創造的〈11〉个性〈12〉——尚未发现。”

在短短三行中出現的不是两个似是而非的黑格尔范疇（如像在赫斯那里那样），而是整整一打“真的、无限的、无法抗拒的”而且通过“彼此分隔的諸关系的真的統一”而自行証明确是黑格尔的范疇。“請看，鮑威尔原来就是这样完結的！”如果这位圣者以为，他之所以发现赫斯是一个虔誠的基督徒，不是像布魯諾所說的那样因为赫斯“希望”，而是因为他不希望，因为他談論“复活”，那末我們这位偉大的圣师就使我們有可能仍然根据第110頁上的言論看

出他的最露骨的犹太作风。他在那里宣称：

“真正的、活的、肉体的人还没有诞生（!!!，关于“唯一的性”的使命的新启示）而既生的畸形儿（布魯諾·鮑威尔?!?）还对付不了所有的教条公式”，等等。

这就是說，救世主还没有降生，人子还只是应当蒞临世界，而这个世界像旧約世界一样，还处在律法、“教条公式”的法鞭之下。

正如在前面圣布魯諾曾利用“恩格斯和馬克思”以过渡到赫斯一样，现在，赫斯又成了圣布魯諾最終將費尔巴哈同他的关于施蒂納、关于“神圣家族”以及关于“晚近的哲学家”的信口开河的言論有了因果联系的工具。

“請看，費尔巴哈原来就是这样完結的！”“哲学不能不虔誠地完結”，等等。（“維干德”第145頁）

但是，真正的因果联系在于，这种感叹乃是从赫斯的“晚近的哲学家”中反对鮑威尔的一段（序言第4頁）里抄来的：

“基督教禁欲主义者的最近的后裔别无他法，不得不如此向世界訣別。”

圣布魯諾在結束他对費尔巴哈以及所謂費尔巴哈的同党的控訴詞时，对費尔巴哈訓話，責难費尔巴哈只会“炫耀”，只会“吹牛”，其实布·鮑威尔 Monsieur〔先生〕或 Madame la critique〔批判太太〕这一“既生的畸形儿”，更不用說經常不断的“消灭”，是“乘坐在自己的凱旋車上前进并荣获新的凱旋”（第125頁），“推翻宝座”（第119頁），“毀坏着”（第111頁），“如雷鳴似的震惊着”（第115頁），“彻底破坏”（第120頁），“粉碎”（第121頁），只准自然界“苟延殘喘”（第120頁），建立“更加森严的（！）牢獄”（第104頁），最后，以

“毀滅性的”說教的雄辯口才在第 105 頁上發揮關於“牢固—堅定—結實地—存在着的東西”的“新穎的—公正的—活潑的—自由思想”，在第 110 頁上，他用“巨石和峻岩”給費爾巴哈以迎頭痛擊，最後用一種聲東擊西的辦法甚至超過了聖麥克斯，因為他在第 124 頁上更以“最抽象的抽象”和“最嚴酷的嚴酷”來補充“批判的批判”，“社會的社會”以及“巨石和峻岩”。

所有這一切都是聖布魯諾“通過自身、在自身中並與自身一起”完成的，因為他就是“他自身”，此外，他“通過自身、在自身中並與自身一起”“永遠是最偉大的並且能是最偉大的”（是並且能是！）（第 136 頁）。完畢。

“從另一方面來說”，如果聖布魯諾不是“同樣地”把“感性當作像人碰到它必然會頭破血流的那道鐵門檻一樣”害怕的話，那末他對於女性說來，無疑是危險的，因為他是“無法抗拒的個性”。因此，他“通過自身、在自身中並與自身一起”未必會折一朵花，而是讓花都凋殘於無邊的相思，和凋殘於“有這種唯一的性以及這些唯一的特定的性器官”的“無法抗拒的個性”的歌斯底里的折磨中<sup>①</sup>。

① 手稿中刪去了以下這一段話：

#### \*5. 聖布魯諾乘坐在自己的‘凱旋車’上

在同我們的‘高唱凱歌、滿懷勝利信心的’聖師分手之前，我們稍微看一看凝視着的群眾吧！當他‘乘坐在自己的凱旋車上前進並染獲新的凱旋’的時候，群眾急忙從四面八方跑過來，就像看見了燧將軍駕着四匹小馬進行佯攻一樣。如果這時飄揚起俚俗的歌聲，那末，他受到俚俗的歌聲的歡迎這一情況，却‘根本上’凱旋的概念引起的。——編者注

### 三 圣麦克斯<sup>①</sup>

«Was jehen mir die jinen Beeme an?»<sup>41</sup>

圣麦克斯运用、“使用”或“利用”宗教会议替“圣书”写冗长的辩护性的评注。这本书不是别的什么书，而是“圣书”、真正的书、纯粹的书，即十全十美的书、神圣的书；这本书是一种神圣的东西，是圣物，是天书，——这本书就是“唯一者及其所有物”。大家知道，这本“圣书”于1844年底从天上下凡，在莱比锡的奥托·维干德那里堕入尘缘<sup>42</sup>。从此它就承受尘世颠沛的命运，遭到三个“唯一者”，即神秘人物施里加、诺斯替教徒费尔巴哈和赫斯的攻击<sup>43</sup>。尽管圣麦克斯这位创造者时刻脱离作为创造物的自身和自己的其他一切创造物而超凡入圣，可是他还怜悯他的孱弱的婴儿并为防卫和保全他的婴儿而发出了响亮的“批判的狂呼”。要理解这种“批判的狂呼”和神秘人物施里加的全部意义，我们必须在这里对教会历史作一定的研究，并且比较仔细地考察一下这部“圣书”。

① 麦克斯·施蒂纳是约翰·卡斯巴尔·施米特的笔名。本书中马克思和恩格斯在称呼他的时候，除用他原有的笔名外，还用了许许多多尖刻讽刺的外号来挖苦他，例如，把他称为“圣师”、“柏林小市民”、“乡下佬雅各”、“教书匠”、“圣者”、“桑乔”、“堂吉珂德”等等。——译者注

或者，用聖麥克斯的話來說，我們要“在這個地方”“插曲般地插入”一段對“唯一者及其所有物”的教會歷史的“反思”，這樣做“只是因為”“我們覺得這樣的反思會幫助搞清其餘的一切”。

“眾城門哪，你們要抬起頭來，永久的門戶，你們要被舉起，那榮耀的王將要進來。榮耀的王是誰呢？就是有能有力的‘統帥’、在戰場上有能的‘統帥’。眾城門哪，你們要抬起頭來，永久的門戶，你們要把頭抬起，那榮耀的王將要進來！榮耀的王是誰呢？就是神唯一者。他是榮耀的王。”（舊約“詩篇”第24篇第7—10節）

## 1. 唯一者及其所有物<sup>①</sup>

這位“以無當作自己事業的基礎”的人是一個善良的德國人，他開始他的冗長的“批判的狂呼”時，就立刻唱出了這樣的哀歌：“還有什麼不是我的事啊？”（“聖書”第5頁）。他繼續傷心地哀怨“一切都是他的事”；“神的事，人類、真理、自由的事，以至他的人民的事，他的君主的事”，以及其他成千上萬的善事都拖累着他。好可憐的人啊！法國和英國的資產者埋怨銷售市場不足、商業危機、交易所混亂、政局瞬息千變等等；只是在思想上積極參加資產階級運動、在所有其他方面只是作為挨打角色的德國小資產者，僅僅把自己本身的事想像為“善事”、“自由、真理、人類的事”，等等。

我們的這位德國教書匠 tout bonnement [天真地] 相信德國小

<sup>①</sup> 施蒂納的著作。他在該書中採用了任意編造的手法，宣揚對精神力量的信仰，大量引用聖經中有關精神統治世界的無稽之談。因此馬克思和恩格斯把這本書看成和聖經一樣的東西，在批判過程中用“舊約”、“新約”、“創世記”、“啟示錄”、“所羅門的雅歌”等等聖經上的標題來稱呼該書的相應部分，而且也引用許多聖經里的話來諷刺和嘲笑施蒂納。——譯者注

資產者的这种幻想，并且用了三頁的篇幅先对所有这些善事作了分析。

他研究了“神的事”、“人类的事”（第6頁和第7頁），并发现，这些都是“純粹利己主义的事”；无论是“神”或“人类”，都只关心自己的事；“真理、自由、人道、正义”“只关心自己，不关心我們，只关心自己的福利，不关心我們的福利”。由此他得出結論說：所有这些人“因此获得丰厚的利益”。他竟然把神、真理等等唯心主义的詞句都变成“获得丰厚利益”和陶醉于“有利可图的利己主义”的富裕市民了。但这种思想像蛆虫一样齧着这位神圣的利己主义者，他叫道：“而我呢？”“从我这方面來說，我由此取得教訓，我不再为这些偉大的利己主义者服务了，最好自己成为利己主义者吧！”（第7頁）

由此我們可以看出，指使圣麦克斯轉向利己主义的是些什么样的神圣的动机。不是現世的財物，不是会被虫子咬坏和锈坏的財宝，不是他的唯一者同道們的資產，而是天上的宝物、神的資產、真理、自由、人类等等，使他坐臥不安。

如果不要求他为这許多善事服务，他就永远不会发现他也有自己“本身的”事，因而他的事也就不会以“无”（即“圣书”）“当作”基础。

如果圣麦克斯稍微仔細地考察了这許多“事”和这些事的“所有者”，例如神、人类、真理，他也許就会得出相反的結論：以这些人物的利己的行动方式为基础的利己主义，必然像这些人物本身一样是幻想的。

我們的圣者沒有这样做，他决定和“神”、“真理”相竞争，他依靠的是自己——“我，这个我完全和神一样是一切他物的无，这个



我就是我的一切，这个我就是唯一者……我是空洞无物意义上的无，而是创造性的无，是作为创造者的我自己所赖以创造一切的这个无”。

这一位圣师其实可以把后面这句话表达成这样：我是无聊的空洞的一切，“而”是虚无的创造者，是作为创造者的我自己所赖以创造无的这一切。

这两种读法中哪一种正确，以后自见分晓。序言就是这样。

“圣书”本身，像“永垂千古的”圣经一样，分为“旧约”和“新约”，即分为人的唯一的历史（“律法书”和“先知书”）和唯一者的非人的历史（天国的福音）。第一部分是逻辑范围内的历史、受过去时代束缚着的邏各斯；第二部分是历史中的逻辑，即已经解放出来的、和现时代斗争着并战胜着现时代的邏各斯。

## 旧约：人

### 1. 创世记，即人的生活

圣麦克斯为了掩饰自己，说什么他在这里写的是自己的死敌“人”的传记，而不是“唯一者”或“现实的个人”的传记。这就使他陷入极其可笑的矛盾中了。

“人的生活”，正合乎任何正派的创世记的情形，是 ab ovo〔从卵〕<sup>①</sup>开始，即从“儿童”开始的。第13页向我们揭示，儿童“一生下来就生活在对整个世界的斗争中；他反抗一切，一切也反抗他”。

<sup>①</sup> 从最初阶段。——译者注

“双方总是仇敌”，但却保持着“相互的尊重与敬畏”，“經常相互戒备，彼此窺探弱点”。这一点以后在第14頁上得到了这样的說明：“我們”在儿童时期，“企图洞察事物的底蘊或看看事物后面是什么；因此（这就是說，現在已經不是出于敌意了）我們窺探所有这些事物的弱点”。（这里看到了贩卖秘密的商人施里加的指示。）这样一来，儿童立即变成力求洞察“事物底蘊”的形而上学者了。

这个好思辨的儿童心爱“事物的本性”更甚于他的玩具，但是“随着时间的推移”終究会克服“事物世界”，战胜这个世界，随即进入新的阶段，即进入青年时期。在这个阶段，他面临着新的“严重的生死搏斗”、反对理性的斗争，因为“成为精神”就是“第一次自我发现”，而“我們凌駕在世界之上，我們就是精神”（第15頁）。青年的观点是“天上的”；儿童只是“死学”，“他不在純粹邏輯的或神学的問題上逗留”，就像（儿童）“彼拉多”一样匆匆地溜过“什么是真理？”这个問題（第17頁）。青年“力求掌握思想”，“領悟观念、精神”，并且“寻找观念”；他“沉湎于自己的思想”（第16頁），他有“絕對的思想，即除思想之外一无所有的思想，邏輯的思想”。这位如此“律己”而不迷恋于少女和其他世俗事物的青年不是別人，正是年輕的“施蒂納”，正是这位正在研究黑格尔邏輯学并崇拜偉大的米希勒的柏林的大学青年。关于这个青年，第17頁写得很对：“揭示純粹思想，陶醉于这种思想，这是青年的愉快，思想世界的一切光輝形象——真理、自由、人类、人等等——照耀着和鼓舞着青年的心灵。”

这个青年于是又把“对象”“擱在一旁”，完全“陶醉于”“自己的思想”；“他把所有非精神的东西輕蔑地称为外部事物，如果說他畢竟还迷恋于这些外部事物中的某些东西，例如德国大学生的逍遙

生活等等，這只是當他在其中發現精神的時候才會這樣，只是因為他在其中發現精神才會這樣，也就是說，只有當這些東西在他看來是符號的時候才會這樣”。（誰不會在這裡“發現”“施里加”呢？）一個多么好的柏林青年啊！德國大學生的喝啤酒慣例在他看來不過是“一個符號”，他只是為了迎合“一個符號”才不止一次地在狂飲之後醉倒於桌下；大概也是想在桌下“發現精神”吧！這位好青年很够格成為寫過兩卷有關“好青年”的書的老艾瓦德所需要的樣本。這位好青年究竟有多么好，還可以從專門“談到”這位青年的一段話中看出來（第15頁）：“應該拋棄父母，應該認為一切自然力量已被摧毀。”在他看來，“在有理性的人看來，作為自然力量的家庭根本沒有，他與父母兄弟姐妹等等斷絕關係”，但是他們都“作為精神的、理性的力量”復活了，因而這位好青年使得對父母的服從和敬畏跟自己思辨的良心協調起來了，而一切都依然如故。同樣還“談到”（第15頁）：“服從神必須甚於服從人們”。最後在第16頁上這位好青年達到了道德的最高境界，在此“談到”：“服從自己的良心必須甚於服從神”。這種崇高的道德感情甚至使他對“復仇之神厄默尼德”和“海神波賽東的憤怒”都毫不介意，他除了“良心”之外，什么都不怕。

他發現“精神是本質的東西”之後，就連下述致命的結論都不怕了：

“但如果精神已被認識到是本質的東西，那末精神究竟是貧乏還是豐富，這總還有一點區別，因此〈！〉某人力求精神豐富；精神想擴大自己的界限，建立自己的王國，建立一個不是這個世界——剛被克服的世界——的王國。精神就如此力求成為一切中的一切〈怎樣如此法呢？〉，這就是說，雖然我是精神，但我總還是不完善的精神，並且還必須〈？〉尋找完善的精神。”（第17頁）

“那末这总还有一点区别”。——“这”，什么这？什么样的“这”有此区别？我們还将不止一次地在我們这位圣者那里碰到这个神秘的“这”，并且可以看出：这就是立足于实体观点上的唯一者，就是“唯一”邏輯的开端，而这样的开端也就是黑格尔的“存在”和“无”的真正同一。因此，不管这个“这”从事什么，說什么，做什么，我們都要求我們的圣者对这一切負責，因为他是“这”的創造者。正如我們所看到的，这个“这”首先区别精神的貧乏和丰富。为什么呢？因为“精神已被認識到是本质的东西”。好可怜的“这”，如果没有这种認識，它就永远不可能区别精神的貧乏和丰富！“因此某人力求”云云。“某人”！这里我們碰到了第二个无人称的人，它和剛剛考察过的“这”一同为施蒂納效劳，并且不得不为他完成最艰苦的卑賤的劳役。这二者如何彼此支持，在这个例子中可以看得清清楚楚。由于精神究竟是貧乏还是丰富，“这”有一点区别，“因此某人（除了施蒂納的忠实奴僕，还有誰能够想出諸如此类的东西！）力求精神丰富”。“这”給一个暗号，而“某人”立即随声附和，真是經典式的分工。

因为“某人力求精神丰富”，所以“精神想扩大自己的界限，建立自己的王国”云云。“但如果”这里有某种联系，“那末”究竟是“某人”力求“精神丰富”还是“精神想建立自己的王国”，“这总还有一点区别”。“精神”迄今为止还什么也沒有想过，“精神”还没有人格化，迄今为止談的还只是“青年”的精神，而不是單純的“精神”，不是作为主体的精神。但我們这位神圣的作家現在需要另一种和青年的精神完全不同的精神，把它当作一种異己的、归根結底是神圣的精神来跟青年的精神对立。花招之一。

“精神就如此力求成为一切中的一切”，这是一句有些含糊的

話，後來它得到了如下的解釋：“雖然我是精神，但我總還是不完善的精神，並且還必須尋找完善的精神。”但如果聖麥克斯是“不完善的精神”，“那末”究竟是他必須使自己的精神“完善化”還是尋找“完善的精神”，“這總還有一點區別”。在前面幾行他談的只是“貧乏的”和“豐富的”精神——數量上的普通的差別，而現在又突然出現“不完善的”和“完善的”精神——質量上的神秘的差別。力求自身的精神完善化的意圖，現在竟可以變成“不完善的精神”對“完善的精神”的追求了。這裡神聖的精神真像怪影一樣在游蕩着。花招之二。

這位神聖的作者繼續寫道：

“但由此（即由於力求我的精神“完善化”的意圖變成對“完善的精神”的追求）剛才發現我即精神的這個我，立即又喪失了我，因為我向完善的精神，即不是我自有的而是彼岸的精神屈膝，並感到自己的空虛。”（第18頁）

這不過是花招二的進一步引伸。既然“完善的精神”被假定為實在的東西並與“不完善的精神”對立，那就不言而喻，這個“不完善的精神”，這位青年，就在心靈深處痛苦地感到“自己的空虛”了。再往下看吧！

“不錯，一切都歸結為精神，但是，難道任何精神都是真正的精神嗎？真正的和真實的精神是精神的理想、‘神聖的精神’。這不是我的或你的精神，而正是（！）理想的、彼岸的精神——‘神’。‘神是精神’。”（第18頁）

“完善的精神”在這裡突然變為“真正的精神”，接着又立刻變為“真正的和真實的精神”。後者被進一步確定為“精神的理想、神聖的精神”，這一點的證明就是：它“不是我的或你的精神，而正是彼岸的、理想的精神——神”。真實的精神是精神的理想，因為它“正是”理想的！真實的精神是神聖的精神，因為它“正是”神！多

么妙的“思維的絕技”！順便還指出一點：關於“你的”精神到現在為止還沒有談到過。花招之三。

由此可見，如果我長期埋頭苦干，想成為數學家，或者用聖麥克斯的話來說，使自己成為“完善的”數學家，那末，我就得尋找“完善的”數學家，即作為數學家之“理想”的“真正的和真實的”數學家，尋找有別於我和你的“神聖的”數學家（雖然在我眼裡你可以算是完善的數學家，就像在柏林青年眼裡他的哲學教授算是完善的精神一樣），這樣的數學家“正是理想的、彼岸的數學家”，正是天上的數學家、正是“神”。神是數學家。

聖麥克斯所以得出所有這些偉大的結論，因為“精神究竟是豐富還是貧乏，這總還有一點區別”，翻譯成普通的話，也就是說，究竟一個人在精神方面是豐富還是貧乏，這總還有一點區別；並且還因為他的“青年”發現了這一值得注意的事實。

聖麥克斯在第 18 頁上繼續寫道：

“成人按照世界的本來面目把握世界，這就使成人有別於青年”云云。

但我們不知道青年是如何會突然“按照世界的本來面目”把握世界的，我們也沒有看見我們的神聖的辯證論者是如何實現從青年到成人的過渡的，我們只聽說“這”必須去完成這一勞役并使青年“有別”於成人。但“這”自己甚至也不能使滿載唯一思想的笨重貨車移動半步。因為，“這”雖然“使成人有別於青年”，但成人卻又復返為青年，他重新開始研究“僅僅精神的東西”，當“某人”還沒有重新駕馬趕來幫忙時，他就寸步難移。“只有當某人愛上有形體的自身等等時”（第 18 頁），“只有當”一切又動作起來時，成人才發現他有個人的興趣，並達到“第二次自我發現”，因為他不僅像青年一樣“發現作為精神的自身，並立即又在普遍精神中喪失了自身”，而

且還意識到自身是“有形体的精神”(第19頁)。最后,这个“有形体的精神”进到“不仅对自己的精神感兴趣”(像青年一样),“而且对充分满足,对完整的主体的满足感兴趣”(对完整的主体的满足感兴趣!),——进到“对他那样的生活津津有味”。施蒂納的“成人”,是真正的德国人,所以达到这一切时太迟了。在巴黎的街心花园和倫敦的瑞琴特街<sup>44</sup>,他也許能看到数以百計的游手好闲的“青年”、公子哥儿,他們虽然还没有发现自身是“有形体的精神”,但却“對他們那样的生活津津有味”,并把主要的兴趣放在“完整的主体的满足”上。

这个第二次的“自我发现”使得我們这位神圣的辯証論者如此地兴奋,以致得意忘形,突然不談成人,而談自身了,这就泄露了自己的秘密:他自身,他这个唯一者,就是“成人”,而“成人”就 = “唯一者”。新花招。

“正像我(应讀作“青年”)在事物后面发现正是作为精神的我一样,以后我(应讀作“成人”)一定在思想后面发现我正是作为思想的创造者和所有者。在精神时期,思想虽然是我的头脑的产物,但它們超过了我(青年);它們像热病时的胡想一样,在我上面縈繞并使我战慄;这是十分可怖的力量。思想对自己來說成了有形体的东西,成了怪影,如神、皇帝、教皇、祖国等等;我摧毁思想的形体性,把思想收回到我自己的形体中来,并且說:只有我一个人有形体。我于是将世界作为我心目中的世界来把握,作为我的世界、我的所有物来把握;我把一切都归于我。”

由此可見,成人——这里是跟“唯一者”等同的——首先給予思想以形体性,即把思想变为怪影,而后又立即摧毁这种形体性,把思想收回到自己的形体中来,从而把自己的形体变为怪影的形体。他仅仅是通过对怪影的否定才得到他自己的形体性的,这一点表明成人的这种虛构的形体性是如何构成的,原来他必須先“对

自己說”这种形体性，然后才信其有。但是，他“对自己說”的也說得不对。他把这样一个情况——即除他的“唯一的”形体之外，在他的头脑中沒有各种各样独立的形体、精虫——变为“神話”<sup>①</sup>：只有我一个人有形体。又是一个花招。

其次，成人在青年阶段把各种有关皇帝、祖国、国家等等占統治地位的力量和关系的荒謬想法塞进自己的头脑，并且他認識到这些力量和关系仅仅是自己的观念，是自己的“热病时的胡想”。这个成人，在圣麦克斯看来，只要他把有关这些力量的錯誤想法从头脑中挤出去，就可以把这些力量真正摧毁。事情恰恰相反：只要他不再用他的幻想的眼鏡观察世界，他就得考虑这一世界的实际的相互关系，研究和順应这些关系。只要他摧毁了他所赋予世界的幻想的形体性，他就会在自己的幻想之外发现世界的真实的形体性。当他认为皇帝的怪影的形体性消失的时候，其实不是皇帝的形体性消失了，而是皇帝的怪影性消失了，这时他也就可以領教皇帝的全部实权了。花招之三 [a]。

成为成人的青年，甚至沒有批判地对待那些对別人也有效并作为范畴流行的思想，他只是批判作为“純粹是他的头脑的产物”的思想，即在他头脑中再现的关于現存关系的一般观念。例如，他甚至沒有取消“祖国”这个范畴，而只是取消他对这个范畴的个人想法，这样一来，有普遍意义的范畴仍然有效；甚至在“哲学思維”的领域中，工作还刚刚开始。但是，他要我們相信：他已經取消了范畴本身，因为他已經把他个人对范畴的适意的私人关系取消了。这完全跟他剛剛要我們相信的一样，似乎他拋棄了自己关于皇帝

① 双关語：德文 sagen——說，Sage——故事、神話。——編者注



的虛幻的觀念，也就消滅了皇帝的權力。花招之四。

圣麦克斯繼續寫道：“我于是將世界作為我心目中的世界來把握，作為我的世界、我的所有物來把握。”

他將世界作為他心目中的世界，這就是說，作為他必須如此地把握的世界來把握，這樣他就把世界據為己有了，把世界變成他的所有物了。這種獲取的方式的確在任何一个經濟學家那里都找不到，而“圣書”却揭示了這種獲取的方法和成就，這就顯得更加出色了。但實質上，他不是“把握世界”，而只是把他關於世界的“熱病時的胡想”當作自己的東西來把握并占為己有。他把世界當作自己關於世界的觀念來把握，而作為他的觀念的世界，是他的想像的所有物、他的觀念的所有物、他的作為所有物的觀念、他的作為觀念的所有物、他自身所有的觀念或他的關於所有物的觀念。他把所有這一切表達為一句無與倫比的話：“我把一切都歸于我。”

根據圣者自己的信條，在成人了解到世界上只居住着怪影之後（因為青年看見了怪影），在成人認為青年的假象世界已經消失之後，成人就處在現實的、不以青年的幻想為轉移的世界中了。

其實應該這樣說：我于是把世界作為不以我為轉移的世界來把握，按照世界自身來把握（“成人”自己把世界“按照世界的本來面目”，而不是按照他所臆想的那樣來“把握”——參看第18頁），首先是作為非我的所有物來把握（在此以前，世界只作為怪影才是我的所有物），——我把我歸于一切，也只是在這個範圍內才把一切歸于我。

“我作為精神，以極端輕蔑世界的態度推開世界，而我作為所有者，反過來把各種精神或觀念推到它們的虛無中去。它們再也沒有力量駕馭我了，就像任何‘世俗力量’沒有力量駕馭精神一樣。”（第20頁）

这里我們看到：所有者、即施蒂納的成人，很快 *sine beneficio deliberandi atque inventarii* [沒有經過考慮和清点<sup>①</sup>] 就繼承了青年的遺產，這遺產，如他自己所說，只是“熱病時的胡想”和“怪影”。他相信：他在由兒童轉變為青年的過程中真正克服了事物世界，而在由青年轉變為成人的過程中，也真正克服了精神世界；現在他作為成人已經把全部世界裝在自己的口袋里，再也沒有什麼不放心的了。如果像他跟着青年喋喋不休的那樣，除他之外任何世俗力量都沒有力量駕馭精神，那就是說，精神是世上的最高力量，而他、即成人，却征服了這萬能的精神，這樣他豈不是最萬能了嗎？但他忘記了：他所摧毀的只是“青年”頭顱中的“祖國”等等思想所具有的幻想的怪影般的形象；他根本還沒有觸及這些思想，因為這些思想是表達現實關係的。他要成為思想的主人，還差得太遠，他這時剛剛能接近“思想”。

“現在，可以做出結論，大概已經很清楚”（第 199 頁），神聖的成人已經把他關於人生階段的虛構導向他所希望的預定的目的了。他把自己得到的結果敘述在一個命題中，這個命題是怪影般的影子，現在我們把這個影子和它失去的軀體作一番對比。

#### 唯一者的命題(第 20 頁)

“兒童是唯實主義的，他成了這世界的事物的俘虜，以後他逐漸能夠洞察這些事物。青年是唯心主義的，為思想所鼓舞，以後他才費力地上升為成人，即利己主義的成人。

#### 這個獨立存在的影子的原主

兒童真正是自己的事物世界的俘虜，以後他逐漸地（借用來講發展的騙人的捏造）能夠把這些事物拋在自己後面。青年是幻想的，由於受鼓舞過多而思想貧乏，以後成人

① 遺產繼承法上的用語，繼承法規定可以允許遺產繼承者在一定期限內考慮接受或不接受遺產。——譯者注

利己主义的成人随心所欲地支配事物和思想，并把自己的个人利益置于一切之上。最后，老人呢？关于这一点，当我年老时还来得及谈。”

通过自己的活动把他从这个水平降下来。成人即利己主义的市民，受事物和思想随心所欲地支配，因为他的个人利益把一切置于他之上。最后，老人呢？——“母亲，我与你有什么相干？”<sup>①</sup>

因此，“可以做出結論”，“人的生活”的全部历史可以归結如下：

(1) 施蒂納认为人生的各个阶段只是个人的“自我发现”，而这些“自我发现”总被归結为一定的意識关系。这样，意識的差別在这里就构成个人的生活。至于个人身上所发生的、产生意識变化的物质变化和社会变化，施蒂納自然都不管了。因此，在他那里，儿童、青年和成人总是发现世界早就是現成的——就像他們只是“发现”自己“本身”一样；至于有什么可能“被发现”，对这点他們坚决地什么也不做，絲毫也不关心。即使意識的关系本身，也沒有得到应有的理解，而只是遭到思辨的歪曲。因此，所有这些形象同世界的关系也都是哲学的：“儿童同世界的关系是唯实主义的”；“青年同世界的关系是唯心主义的”；成人則是二者的否定的統一，是絕对的否定，这在以上的結論中已經說出来了。这里揭穿了“人的生活”的秘密，这里表明：“儿童”只是乔装改扮的“唯实主义”，“青年”只是乔装改扮的“唯心主义”，“成人”只是乔装改扮的想解决这种哲学对立的企图。現在已經清楚，这种解决办法，这种“絕对的否定”的产生只是由于：成人盲目地相信儿童和青年的这些幻想，从而相信自己已經克服了事物世界和精神世界。

① 見“約翰福音”第2章第4节。——譯者注

(2)既然圣麦克斯沒有注意个人的物质“生活”和社会“生活”，并且也根本沒有談“生活”，所以他完全合乎邏輯地撇开了历史时代、民族、階級等等，或者，也可以这样說：他夸大了他周圍与他最接近的階級的占統治地位的意識，并把它提升为“人的生活”的正常意識。要摆脱这种地方局限性和教书匠的学究气，他只要把“他的”青年跟随便什么样的青年办事員、英国工厂的青年工人、青年的美国人作一个对比，至于吉尔吉斯青年牧民就用不着說了。

(3)我們圣者的难以想像的輕信（这是他这本书的真正精神），并沒有因为他迫使他的青年相信儿童、迫使他的成人相信青年而心安理得。施蒂納自己不知不觉地把某些“青年”、“成人”等在实际上或口头上創造的关于自己的各种幻想跟这些非常曖昧的青年、成人的“生活”，跟他們的现实混淆起来了。

(4)这种关于人生阶段的全部虛构的原型，早就在黑格尔“哲学全书”<sup>45</sup>第三部中出現过，而它的“各种轉变”也在黑格尔著作的其他地方出現过。当然，追求“自己的”目的的圣麦克斯，必須在这里也造出某些“轉变”。例如，黑格尔总还算尊重經驗世界，他把德国市民描写成他們周圍世界的奴僕，而施蒂納却把德国市民看作是这种世界的主人，这确是德国市民連想也沒有想到过的。同样，圣麦克斯装出一副样子，似乎他是由于一些經驗的理由才不談老人的，說什么他想等到自己变成老人时再談（因此，这里“人的生活”=“他的唯一的人的生活”）。黑格尔毫不犹豫地編造出四个人生阶段，因为在他看来，现实世界中的否定双重地設定自身——即作为月亮和作为彗星（參看黑格尔的“自然哲学”<sup>46</sup>），因此，这里四項性代替了三項性。施蒂納认为自己的唯一性就在于把月亮和彗星合而为一，这样就把倒霉的老人排出了“人的生活”。只要我

們研究一下關於人的唯一的歷史的虛構，就立刻會找到這種花招的根據。

## 2. 舊約的經濟

我們必須在這裡暫時從“律法書”跳到“先知書”，以便在這裡揭穿天上和人間的唯一者的家政的秘密。在舊約中仍然是律法統治着，而人則是作為引導我們到唯一者那裡的訓蒙師傅統治着（“加拉太書”第3章第24節），在這裡唯一者的王國的歷史也是按照自古以來就已擬定的賢明的計劃完成的。當聖者們擺脫他們神聖性的時期到來的時候，一切都已事先考慮和安排得使唯一者能夠出世了。

第一部分“人的生活”之所以稱為“創世記”，是因為它包含着唯一者的全部家政的萌芽，它向我們提供了直到最後時刻、世界末日來臨之際的整個後來發展的原型。唯一者的全部歷史是圍繞着兒童、青年和成人這三個階段兜圈子的，這三個階段又具有“各種轉變”，兜着愈來愈大的圈子，最後直到事物世界和精神世界的全部歷史被歸結為“兒童、青年和成人”為止。我們將到處碰見這些喬裝改扮的“兒童、青年和成人”，正如在他們本身中，我們已經發現了三個喬裝改扮的范疇一樣。

前面我們談到了德國的哲學的歷史觀。在聖麥克斯這裡，我們找到這種歷史觀的光輝范例。思辨的觀念、抽象的觀點變成了歷史的動力，因此歷史也就變成了單純的哲學史。然而，就是這種哲學史也不是根據現有材料所載的真實面貌來理解的，至於它如何在現實的歷史關係的影響下發展，則更不用說了；它被理解成現

代德国哲学家、特别是黑格尔和費尔巴哈所理解和闡述的那樣。而从这些闡述中所采取的也只是那些能够适合当前目的的东西，根据傳統轉归我們圣者的东西。这样，历史便成为單純的先入之見的历史，成为关于精神和怪影的神話，而构成这些神話的基础的真实的經驗的历史，却仅仅被利用来赋予这些怪影以形体，从中借用一些必要的名称来把这些怪影装点得仿佛真有实在性似的。在这种試驗中，我們的圣者經常露出馬脚，写出关于怪影的露骨的神話。

我們认为圣麦克斯的这种編造历史的方法是最幼稚的，最簡單的。作为儿童、青年和成人而出現于我們之前的三个简单范疇，即唯实主义、唯心主义和作为两者的統一的絕對否定（这里称为“利己主义”），被当作全部历史的基础，并挂上各种各样的历史招牌；这些范疇和它們的恭順的随員即輔助范疇一起，构成所描繪的一切伪历史的阶段的内容。圣麦克斯在这里重新表明自己的无限信仰，他比他的任何一个前輩都更加相信德国哲学家所制造的思辨的历史内容。因此，在这种庄严而龐大的历史結構中，一切都归根到底是替三个范疇寻找一系列冠冕堂皇的响亮的名称，因为这三个范疇已經非常陈旧，以致根本不敢以本来的名称公开出現了。我們的塗上圣油的作者本来完全可以立即从“成人”（第20頁）过渡到“我”（第201頁），或者最好是过渡到“唯一者”（第485頁）。但是如果这样做就未免显得太簡單了。而且德国思辨哲学家之間的激烈的竞争，使得每一个新的竞争者都必須以誘人的历史广告来兜售自己的商品。

用 Dottore Graziano [格拉齐安諾博士]<sup>25</sup>的話來說，“真正发展的力量”在下列的“轉变”中“最强有力地发展着”：

**基础：**

- I. 唯实主义。
- II. 唯心主义。
- III. 两者的否定的統一。“某人”(第 485 頁)。

**第一次命名：**

- I. 儿童, 依赖于事物(唯实主义)。
- II. 青年, 依赖于思想(唯心主义)。
- III. 成人——(否定的統一)

肯定的表达法：

思想和事物的所有者

否定的表达法：

摆脱思想和事物

(利己主义)。

**第二次的历史的命名：**

- I. 黑人(唯实主义, 儿童)。
- II. 蒙古人(唯心主义, 青年)。
- III. 高加索人(唯实主义和唯心主义的否定的統一, 成人)。

**第三次的最一般的命名：**

- I. 唯实主义的利己主义者(通常理解的利己主义者)——儿童, 黑人。
- II. 唯心主义的利己主义者(自我牺牲者)——青年, 蒙古人。
- III. 真正的利己主义者(唯一者)——成人, 高加索人。

**第四次的历史的命名。** 先前那些阶段在高加索人这一范畴内的重复。

- I. 古代人。黑人般的高加索人——儿童般的成人——異教徒——依赖于事物——唯实主义者——世界。

过渡(洞察“这一世界的事物”的儿童)——詭辯論者, 怀疑論者等等。

II. 近代人。蒙古人般的高加索人——青年般的成人——基督教徒——依赖于思想——唯心主义者——精神。

1. 純粹的諸精神史, 作为精神的基督教。“精神”。

2. 不純粹的諸精神史。和其他現象有关系的“精神”。“中迷者”。

A. 純粹的-不純粹的諸精神史。

(a) 幽灵, 怪影, 处于黑人般状态中的精神, 即有物性的精神或有精神性的物——对基督教徒說是实物性的本质, 作为儿童的精神。

(b) 怪想, 固定观念, 处于蒙古人状态中的精神, 即精神中的精神、意識中的規定、基督教徒心目中的想像的本质——作为青年的精神。

B. 不純粹的-不純粹的(历史的)諸精神史。

(a) 天主教——中世紀(黑人, 儿童, 唯实主义等等)。

(b) 新教——近代范围内的近代——(蒙古人, 青年, 唯心主义等等)。

新教内部又可以再划分为:

( $\alpha$ ) 英国哲学——唯实主义, 儿童, 黑人。

( $\beta$ ) 德国哲学——唯心主义, 青年, 蒙古人。

3. 教阶制——二者在蒙古人般的高加索人观点范围内的否定的統一。这种統一正是出现在历史的关系变为現



代的关系或对立面被想像为同时并存的地方。因此，在这里我們可以看到两个共存的阶段：

A. “无教养者”<sup>①</sup>（恶人，bourgeois<sup>②</sup>，通常理解的利己主义者）＝黑人，儿童，天主教徒，唯实主义者，等等）。

B. “有教养者”<sup>③</sup>（善人，citoyens [公民]，自我牺牲者，僧侶，等等）＝蒙古人，青年，新教徒，唯心主义者。

这两个阶段是同时并存的。从这里“很容易”得出如下的結論：“有教养者”統治“无教养者”，——这就是教阶制。在以后的历史发展进程中就

从“无教养者”中产生了非黑格尔主义者，

从“有教养者”中产生了黑格尔主义者<sup>④</sup>。

由此可以得出結論：黑格尔主义者統治非黑格尔主义者。这样，施蒂納就把关于思辨观念統治历史的思辨看法变成了关于思辨哲学家本身統治历史的看法。施蒂納迄今所持的历史观——观念的統治——在“教阶制”中变成目前实际存在着的关系，变成思想家对世界的統治。这表明施蒂納在思辨中陷得多么深啊。“因为最后时刻已經来临”，思辨哲学家和思想家們的这种統治，最后发展为

① 原文中用的是柏林方言：Unjebildeten。——編者注

② 这里是指市民社会的成員。——編者注

③ 原文中用的是柏林方言：Jebildeten。——編者注

④ “沙門和思辨哲学家是指在內在的人、蒙古人的阶梯上的最低級和最高級。”（第453頁）

以下的最終的命名：

(a) 政治自由主义，依賴于事物，不依賴于人物——唯实主义，儿童，黑人，古代人，幽灵，天主教，“无教养者”，无主可事。

(b) 社会自由主义，不依賴于事物，依賴于精神，无对象——唯心主义，青年，蒙古人，近代人，怪想，新教，“有教养者”，无财产。

(c) 人道自由主义，无主可事也无财产，也就是沒有神，因为神同时是至高无上的主和至高无上的财产，教阶制——自由主义范围内的否定的統一，这种統一是对事物世界和思想世界的統治，同时是揚棄利己主义的完善的利己主义者——完善的教阶制。同时构成

向“我”的过渡(洞察思想世界的青年)。

III. “我”——即完善的基督教徒，完善的成人，高加索的高加索人和真正的利己主义者，像基督教徒通过揚棄旧世界而成为精神一样，他通过消灭精神界而成为有形体者，他 *sine beneficio deliberandi et inventarii* [沒有經過考虑和清点] 接受了唯心主义、青年、蒙古人、近代人、基督教徒、中迷者、怪想者、新教徒、“有教养者”、黑格尔主义者和人道自由主义者等的遺產。

注意：1. 只要有适当的机会，“有时”还可能“插曲般地插入”一些費尔巴哈的和其他的范畴，如悟性、心灵等等，以增加画面的生动性并創造新的效果。然而，不言而喻，这仅仅是同样的唯心主义和唯实主义的新装而已。

2. 关于现实的世俗的历史，很信神的圣麦克斯，*Jacques le bonhomme*〔乡下佬雅各〕<sup>47</sup>，却谈不出任何现实的和世俗的东西，他只能经常把这种历史命名为“自然界”、“事物世界”、“儿童世界”，把它和意识对立起来，把它当作意识的思辨对象，把它当作这样一个世界，这个世界尽管不断被铲除，但仍继续存在于一种神秘的朦胧中，只要一有机会就重新冒头——这大概是因为，既然儿童和黑人继续存在着，那末他们的世界，即所谓事物世界，也就“容易”存在下去了。关于诸如此类的历史的或非历史的结构，年高德劭的黑格尔在谈到谢林这位一切构造师的典范时已经说过了，我们可以在这里重复一下：

“掌握这种单调的形式主义的工具并不比掌握画家的调色板难，在画家的调色板上只有两种颜色，譬如说黑色（唯实主义的、儿童般的、黑人般的，等等）和黄色（唯心主义的、青年的、蒙古人的，等等），当需要某种历史作品（“事物世界”）时，便涂上前一种颜色，当需要风景（“天”、精神、神圣的东西，等等）时，便涂上后一种颜色。”（“精神现象学”第39页）

在下面这首歌词中，“普通意识”更一针见血地嘲笑了这类结构：

主人派出张三，  
要他下地割麦，  
张三没有割麦，  
也没有转回来。

主人派出狗，  
要它去咬张三，  
狗没去咬张三，  
张三没有割麦，  
他们都没回来。

主人派出棍子，  
要它狠狠打狗，  
棍子沒去打狗，  
狗沒去咬張三，  
張三沒有割麥，  
他們都沒回來。

主人派出火，  
要它去燒棍子，  
火沒去燒棍子，  
棍子沒去打狗，  
狗沒去咬張三，  
張三沒有割麥，  
他們都沒回來。

主人派出水，  
要它把火澆滅，  
水沒有去澆火，  
火沒去燒棍子，  
棍子沒去打狗，  
狗沒去咬張三，  
張三沒有割麥，  
他們都沒回來。

主人派出牛，  
要它把水喝干，  
牛沒有去喝水，  
水沒有去澆火，  
火沒去燒棍子，  
棍子沒去打狗，  
狗沒去咬張三，  
張三沒有割麥，

他們都沒回來。

主人派出屠夫，  
要他把牛殺死，  
屠夫沒有殺牛，  
牛沒有去喝水，  
水沒有去澆火，  
火沒去燒棍子，  
棍子沒去打狗，  
狗沒去咬張三，  
張三沒有割麥，  
他們都沒回來。

主人派出劊子手，  
要他去絞屠夫，  
劊子手絞屠夫，  
屠夫就去殺牛，  
牛就去喝水，  
水就去澆火，  
火就去燒棍子，  
棍子就去打狗，  
狗就去咬張三，  
張三去割麥子，  
他們都回來了。

乡下佬雅各是以什么样的“思維的絕技”，是用哪些中學生的材料來填滿这个圖式的，我們馬上就可以看到了。

### 3. 古代人

本來我們在这里理當從黑人談起；但無疑地出席過“監護人會

議”的圣麦克斯，只是在后来才运用自己的高深莫测的智慧来談黑人，而且談起来的时候也“不要求彻底性和可靠性”。因此，如果希腊哲学在我們这里先于黑人时代，亦即先于塞索斯特雷斯<sup>48</sup> 远征以及拿破侖远征埃及<sup>①</sup>，那末，这是因为我們确信：我們的这位神圣的作家已把一切都英明地安排好了。

“我們来考察一下”施蒂納的古代人“所迷恋的活动”。

“費尔巴哈說，在古人看来，世界是真理；但他忘了这样一个重要的补充：这种真理就是古代人力求洞察它的非真理性而且最后的确洞察到了的真理。”（第22頁）

“在古人看来”，他們的“世界（而不是一般世界）是真理”。当然，这并没有說出关于古代世界的任何真理，而只是說，古人沒有照基督教的办法去对待他們的世界。一旦非真理性在他們的世界后面产生（也就是說，一旦这一世界本身由于实际冲突而解体；而对这种唯物的发展作經驗的考察，是很有意思的事情），古代的哲学家便力图洞察真理世界或他們世界的真理，而到那时，当然发现它已非真理了。他們的探寻本身就已是这一世界的内部解体的征兆。乡下佬雅各把唯心主义的征兆变成解体的物质原因，他以德国圣师的姿态迫使古代自身寻找自身的否定——寻找基督教。他这样来安排古代在历史上所占有的地位是必然的，因为古代人是力图洞察“事物世界”的“儿童”。“这一点也很容易做到”；乡下佬雅各只要把古代世界变成后来的关于古代世界的意識，当然就可以从唯物主义的古代世界一跃而轉到宗教的世界，即基督教。于是立刻就有“上帝的話”来与现实的古代世界相对立，就有处于現

① 指1798年拿破侖第一对埃及的征討。——譯者注

代懷疑家状态的基督教徒来与处于哲学家状态的古代人相对立。他的基督教徒“决不会相信上帝的话是空的”，并且由于这种不相信而“相信”“上帝的话是永恒的和不可磨灭的真理”（第22页）。他的古代人之所以是古代的，就是因为这古代人是非基督教徒，还不是基督教徒或潜在的基督教徒；同样，他的原始基督教徒之所以是基督教徒，就是因为这原始基督教徒是非无神论者，还不是无神论者、潜在的无神论者。结果他倒让古代人来否定基督教，让原始基督教徒来否定现代无神论，而不是相反。乡下佬雅各像所有其他思辨哲学家一样，是从事物的哲学尾巴上来抓一切事物的。下面还有几个例子可以说明他的这种幼稚的轻信：

“基督教徒应该承认自己‘在世上是客旅’（‘希伯来书’第11章第13节）。”（第23页）

情况恰好相反，世上的客旅（在最大程度上是由于自然原因而出現的，例如由于整个罗马世界中财富的大量集中等等）不得不承认自己是基督教徒。不是基督教使他们成为流浪者，而是流浪生涯使他们成为基督教徒。在同一页上，我们这位圣师从索福克勒斯的“安提戈尼”<sup>①</sup> 以及她所具有的埋葬死者的神圣性立即跳到“马太福音”第8章第22节（任凭死人埋葬他们的死人），而黑格尔至少在“现象学”中是从“安提戈尼”等逐渐过渡到罗马世界的。其实圣麦克斯未尝不可用同样的理由立即过渡到中世纪，并且和黑格尔一起提出上面引的圣经箴言来对付十字军，或者干脆更独出心裁一些，把安提戈尼埋葬波吕涅克斯和拿破仑的骨灰从圣海

① “安提戈尼”是古希腊剧作家索福克勒斯的一部悲剧。安提戈尼是这个悲剧的女主人公。她曾不顾国王的禁令埋葬了被抛在旷野的她的哥哥波吕涅克斯的遗骸。因此被国王下令幽禁在地窖中，最后自缢而死。——译者注

倫島運往巴黎相對比。我們往下讀吧！

“不可磨滅的家庭聯系的真理（這個真理在第 22 頁上被認定是古代人的“真理”之一）在基督教中被描寫為必須儘快地擺脫的非真理（“馬可福音”第 10 章第 29 節），並且在其他各方面都是如此。”（第 23 頁）

在這個命題中，現實又被頭腳顛倒了，應當把這個命題倒轉成這樣：家庭聯系在事實上的非真理（順便提一下，關於這一點應當看一看保存下來的基督教前的羅馬立法的文件），在基督教中被認為是不可磨滅的真理，“並且在其他各方面都是如此”。

這些例子很足以說明：力求“儘快地擺脫”經驗歷史的鄉下佬雅各如何顛倒事實，如何讓觀念的歷史來產生物質的歷史，“並且在其他各方面都是如此”。我們自始就只聽說過，古代人據說如何如何對待他們的世界：他們作為獨斷主義者，和古代世界、即他們自己的世界相對立，而不是以這個世界的創造者的姿態出現。這裡談的只是意識對事物、對真理的關係問題，因而也只是古代人同他們的世界的哲學關係問題，——在我們面前，古代哲學史代替了古代歷史，並且這種哲學史也只是聖麥克斯按照黑格爾和費爾巴哈的觀點想像出來的哲學史。

從伯利克里時代起的希臘歷史就這樣被歸結為悟性、精神、心靈、世俗生活等等抽象概念的鬥爭。這些都是希臘的黨派。在這種冒充為希臘世界的怪影世界中，因此也有假托的人物如心潔夫人之類在“活動”，而神話人物如彼拉多（有兒童的地方就少不了他）之類則認真地和弗利翁特的提蒙排列在一起。

聖麥克斯在給我們作了幾個關於詭辯學派和蘇格拉底的驚人啟示之後，馬上跳到懷疑論派。他在該派中發現了蘇格拉底所開始的工作的完成者。因此，在鄉下佬雅各看來，緊接在詭辯學派和



蘇格拉底之後的希臘人的實證哲學，特別是亞里士多德的百科全書式的科學，是根本不存在的。他要“儘快地擺脫”過去，他急於要過渡到“近代人”，他在懷疑論派、斯多葛派和伊壁鳩魯派那里發現了這種過渡。我們來看一看我們的這一位聖師關於這些派別所作的啟示是怎麼樣的。

“斯多葛派希望實現智者……善於生活的人的理想……他們發現這種理想就是鄙視世界，就是沒有生命發展的、和世界沒有友好往來的生活，也就是孤獨的生活，不與人共同的生活；只有斯多葛主義者活着，其他的一切在他看來都是死的。伊壁鳩魯派却相反，他們要求變動的生活。”（第 30 頁）

我們把鄉下佬雅各這個想實現自身並善於生活的人，送到第歐根尼·拉爾修那兒去；他將在那里看到，並非斯多葛主義者是現實化了的智者，而智者，*sophos*，不過是理想化了的斯多葛主義者；他還會看到，*sophos* 不僅以斯多葛主義者的形象出現，也同樣在伊壁鳩魯派、新學園派和懷疑論派那里出現。一般說來，*sophos* 是希臘的 *philosophos* [愛智者，哲學家] 借以出現在我們面前的最初的形象，在神話中是七賢，在實際中是蘇格拉底，在斯多葛派、伊壁鳩魯派、新學園派和懷疑論派那里則是一種理想。當然，其中每一個學派都有自己的 *σοφός* [智者]，就像聖布魯諾有自己的“唯一的性”一樣。不僅如此，聖麥克斯還可以在 18 世紀的啟蒙哲學中找到 *«le sage»* [“智者”]，甚至也可以在讓·保爾那里，在艾曼努伊爾<sup>49</sup> 之類的“賢人”中找到。斯多葛派的智者所嚮往的決不是“沒有生命發展的生活”，而是絕對變動的生活，從他們的自然觀——赫拉克利特式的、運動的、發展的、活生生的自然觀中就可以看出這一點。然而在伊壁鳩魯派那里，用盧克萊修的話來說，*mors immortalis* [不死的死]、原子是世界觀的原則，生活的理想不是“變

動的生活”，而是與亞里士多德的神的活動力相反的神聖的恬靜。

“斯多葛派的倫理學（該派的唯一的科學，因為關於精神他們只會說，精神要如何對待世界，而關於自然界——物理學——只會說，智者必須反對自然界而肯定自己）不是關於精神的學說，而只是關於排斥世界以及反對世界而自我肯定的學說。”（第31頁）

斯多葛派“關於自然界會說”，物理學是對哲學家最重要的科學之一；他們甚至還因此而致力於進一步發展赫拉克利特的物理學；他們“還會說”，ὠρα，即男性美，是應該由個體來體現的最高的東西，並且他們恰恰歌頌與自然界相協調的生活，儘管他們在這裡陷入了矛盾。根據斯多葛派的意見，哲學分為三個科目：“物理學、倫理學、邏輯學”。

“他們把哲學比作動物和蛋，把邏輯學比作動物的筋骨和蛋壳，把倫理學比作動物的肉和蛋白，把物理學比作動物的靈魂和蛋黃。”（第歐根尼·拉爾修“芝諾”）

由此我們就可看出，說“倫理學是斯多葛派的唯一的科學”，這是多么不正確。同時還要補充一句，在亞里士多德之後，他們是形式邏輯和一般分類學的主要奠基人。

說“關於精神斯多葛派不會說什麼”，這該是多么不正確，下面一點就足以證明：甚至見靈術也是從他們那里開始的，正因此作為啟蒙者的伊壁鳩魯才反對他們，並嘲笑他們是“老婆子”，而新柏拉圖派則從他們剽竊了關於精神的某些胡說。斯多葛派的這種見靈術的產生，一方面是由于在缺乏經驗自然科學所提供的材料的情況下不可能貫徹運動的自然觀，另一方面是由于他們力求思辯地解釋古希臘世界和宗教，並把它們比作能思維的精神。

“斯多葛派的倫理學”在如此程度上是“關於排斥世界以及反

對世界而自我肯定的學說”，以至“有強大的祖國，有善良的朋友”被看成斯多葛派的美德，以至“只有美的東西”被認為是善，以至斯多葛派的智者可以以任何方式和世界混合，如進行血親婚配，等等。斯多葛派的智者如此地局限“在孤獨的生活中，而不是處在與他人共同的生活之中”，以至芝諾這樣地說到智者：

“就算智者不驚奇任何可驚奇之事——但是堅強的人也不會孤獨地生活，因為他按本性來說是社會的，並且是參加實際活動的。”（第歐根尼·拉爾修，第7篇第1節）

然而，為了駁斥鄉下佬雅各的中學生的智慧而去分析非常混亂和矛盾的斯多葛派的倫理學，是沒有什麼意思的。

在講斯多葛派的時候，在鄉下佬雅各那里出現了羅馬人（第31頁），當然，關於羅馬人，他是什麼都不會講的，因為他們沒有哲學。關於羅馬人我們只聽到：賀雷西（1）“沒有超過斯多葛派的處世之道”（第32頁）。Integer vitae scelerisque purus! 50

在講斯多葛派的時候，施蒂納也提到了德謨克利特，從某本手冊中抄錄了第歐根尼·拉爾修的一段混亂的話（“德謨克利特”，第9卷第7章第45節），而且還翻譯錯了；他就以此為據大放厥詞，對德謨克利特妄加議論。這種議論的出色之處在於，它和自己的根據即上面提到的混亂而且翻譯錯了的話是直接矛盾的，並且把«Gemütsruhe» [“精神的安靜”]（施蒂納如此地翻譯 εὐθυμία 這個詞，這個詞按北部德語應為 Wellmuth）變成“排斥世界”。施蒂納簡直以為德謨克利特是一個斯多葛主義者了，而且是唯一者和中學生的普通意識所想像的那樣一個斯多葛主義者；施蒂納以為“德謨克利特的全部活動歸根到底就是努力擺脫世界”，“換句話說，就是排斥世界”，以為這樣一來就可以通過德謨克利特去駁倒斯多葛

派了。游历甚广的德謨克利特的好动的生活，彻底粉碎了圣麦克斯的这种观念；了解德謨克利特哲学所依靠的真正的史料是亚里士多德的著作，而不是第欧根尼·拉尔修的几条轶闻；德謨克利特不仅不排斥世界，反而是經驗的自然科学家和希腊人中第一个百科全书式的学者；他的几乎无人知道的伦理学只有几条意見，这些意見是一个游历甚广的老年人可能提出来的；他的自然科学著作只是被 *per abusum* [牵强附会地] 列入哲学的，因为他所谓的原子跟伊壁鳩魯的不同，他所谓的原子仅仅是物理假設，用以解释事实的輔助工具，这完全像原子在近代化学（道尔頓等）解释化合比例方面所起的作用一样；——所有这一切都不合乡下佬雅各的胃口。德謨克利特一定被“唯一地”理解了，德謨克利特說到“宁靜”，也就是說到“精神的安靜”，也就是說到“返回自身”，也就是說到“排斥世界”；德謨克利特是一个斯多葛主义者，他和口念 «Brahm»（應該說 «Om» [“唵”]）的印度头陀的差別不过是像比較級和最高級之間的差別一样，即“只有程度上的”差別。

我們的这位朋友对于伊壁鳩魯派，也像对于斯多葛派一样，只具有中学生的起碼知識。他把伊壁鳩魯派的“快乐”与斯多葛派的和怀疑論派的“不动心”对立起来，他不知道这种“不动心”在伊壁鳩魯那里也出現过，而且是一种比“快乐”更高级的东西。因此，这种对立就根本不存在。他告訴我們，伊壁鳩魯派“只教人一种有别于斯多葛派的对世界的态度”；那就請他給我們指出一个不是“只教人一种有别于斯多葛派的对世界的态度”的“古代和近代的”（非斯多葛派的）哲学家吧！圣麦克斯最后还以伊壁鳩魯派的一句新格言来丰富我們的知識：“世界必須受到欺騙，因为世界是我的敌人”；但人們至今仅仅知道伊壁鳩魯派說过这样的话：世界必須摆

脫欺騙，即擺脫對神的恐懼，因為世界是我的朋友。

為了讓我們的聖者看看伊壁鳩魯哲學所根據的現實基礎，我們只須提出以下一點就夠了：國家起源於人們相互間的契約，起源於 *contrat social* (*συνθήκη*) [社會契約]，這一觀點就是伊壁鳩魯最先提出來的。

聖麥克斯對懷疑論派的闡述也同出一轍，這可以從他的下述論點看出：他認為懷疑論派的哲學比伊壁鳩魯的哲學更為激進。懷疑論派把人們對事物的理論關係歸結為假象，而在實踐中讓一切保持原狀，同時他們順應這種假象完全像別的人順應現實一樣；他們只是改變了名稱。伊壁鳩魯則相反，他是古代真正激進的啟蒙者，他公開地攻擊古代的宗教，如果說羅馬人有过無神論，那末這種無神論就是由伊壁鳩魯奠定的。因此盧克萊修歌頌伊壁鳩魯是最先打倒眾神和腳踢宗教的英雄；因此從普盧塔克直到路德，所有的聖師都把伊壁鳩魯稱為頭號無神哲學家，稱為豬。也正因为這一點，亞歷山大里亞的克雷門才說，當保羅激烈反對哲學時，他所指的只是伊壁鳩魯的哲學（“地毯集” 1688 年科倫出版社版第 1 卷第 295 頁）。我們由此可以看出，這位公開的無神論者在公然進攻世界的宗教的時候是如何“狡猾、詭譎”和“聰明”地對付世界；而斯多葛派却使古宗教去適應自己的思辨，懷疑論派則是用他們的“假象”概念作為借口，使他們的一切判斷都帶有 *reservatio mentalis* [精神上的保留]。

因此，根據施蒂納的看法，斯多葛派歸根結底是“鄙視世界”（第 30 頁），伊壁鳩魯派主張“斯多葛派所主張的那種處世之道”（第 32 頁），而懷疑論派則是“使世界靜止不動，並且根本不去考慮它”。因此，在施蒂納看來，所有這三個學派最終是對世界漠不關

心，“鄙視世界”（第 485 頁）。這種說法黑格爾早就在他以前有了：斯多葛主義、懷疑論、伊壁鳩魯主義“抱的目的是使精神對現實世界的一切漠不關心”（“歷史哲學”第 327 頁）。

聖麥克斯把他對古代觀念世界的批判概述如下：“不言而喻，古代人是有思想的，但他們却不知道思想本身。”（第 30 頁）於是“須回憶一下上面關於我們的兒童的思想所說過的話”（同上）。古代哲學史必須遷就施蒂納的虛構。要使希臘人不離開自己所扮演的兒童的角色，就不容許亞里士多德在世界上存在過，不容許自在自為地存在着的思維（ἡ νόησις ἢ καθ' αὐτήν）、自思的悟性（αὐτόν δὲ νοεῖ ὁ νοῦς）和自思的思維（ἡ νόησις τῆς νοήσεως）在他那兒出現過，根本就不容許世上有過他的“形而上學”和他的“心理學”第 3 卷<sup>51</sup>。

如果說聖麥克斯在這里有理由提起“上面關於我們的童年所說過的話”，那末他同樣有理由在談“我們的童年”時說：“讀者可以瞧瞧，下面關於古代人和黑人將要說些什麼，而關於亞里士多德將不說些什麼。”

要評價古代世界崩潰時代的晚期古代各家哲學學說的現實意義，乡下佬雅各只須注意一下這些學說的信徒在羅馬稱霸世界時的真實處境就行了。他可以在琉善的著作中找到這樣的詳細描述：人民如何把他們看作當眾出洋相的丑角，而羅馬資本家、地方總督等如何把他們雇來養着作為談諧的弄臣，要他們在餐桌上為几根骨頭和面包屑而和奴隸們爭吵不休，在爭得一勺酸酒之余，就專管用“不動心”、“忘言”<sup>①</sup>、“快樂”等逗人的話來使大臣和他的客

① 規避深信無疑的判斷。——編者注

人們开心<sup>①</sup>。

但是，既然我們的这位好汉要从古代哲学史中作出古代史，那末，他当然就應該使斯多葛派、伊壁鳩魯派和怀疑論派融化于新柏拉图派之中，新柏拉图派的哲学不过是斯多葛派、伊壁鳩魯派和怀疑論派的学說跟柏拉图和亚里士多德的哲学內容的荒唐的結合。他沒有这样做，他却把这些学說直接融化在基督教中<sup>②</sup>。

不是希腊哲学落在“施蒂納”“背后”，而是“施蒂納”落在希腊哲学背后（參看“維干德”第 186 頁）。这位无知的教书匠不向我們說明“古代”如何成为事物世界和“克服”事物世界，却只靠引一段提蒙的話就让古代消失大吉；在圣麦克斯看来，古代人是“由自然界使其处于”古代的“共同体”中的，这样古代也就更自然地“达到它的最終目的”了，而且“可以做出結論”，当这种共同体、家庭等被称为“所謂的自然联系”时（第 33 頁），这一点“大概已經很清楚”，并且特別容易理解了。古代的“事物世界”是由自然界造成的，而由提蒙和彼拉多所破坏的（第 32 頁）。圣麦克斯不去描繪作为基督教的物质基础的“事物世界”，却让这个“事物世界”毁灭在精神世界、基督教中。

德国哲学家习惯于把古代算作唯实主义时代以与算作唯心主

① 手稿中刪去了以下这一段話：“正像法国貴族在革命后成为全欧的舞蹈教师一样，而英国貴族将会很快找到恰当的位置——文明世界的馬夫和飼狗夫。”

——編者注

② 手稿中刪去了以下这一段話：“施蒂納其实倒應該向我們說明：希腊世界如何甚至在衰亡之后还繼續存在了很久；羅馬人如何在希腊还存在时就称霸世界，他們在世上究竟干了一些什么事；羅馬世界是如何发展和衰落的，最后，希腊和羅馬的古代如何灭亡于基督教中（从唯心的角度來說）和民族大迁徙中（从唯物的角度來說）。”——編者注

义时代的基督敎时代和近代对立，而法国和英国的經濟学家、历史学家和自然科学家通常把古代看作是近代的唯物主义和經驗論相对立的唯心主义时代。同样，古代世界可以被看作是唯心主义的，因为古代人在历史上代表着 *citoyen* [公民]、唯心主义的政治家，而近代人則归根到底是 *bourgeois* [資产者]、唯实主义的 *ami du commerce* [商业之友]；或者古代世界也可以理解为唯实主义的，因为古代人认为共同体是“真理”，而近代人則认为是唯心主义的“謊言”。所有这些抽象的对立和历史結構，都沒有什么意思。

我們从这种对古代人的全部叙述中得知的“唯一的東西”就是：尽管施蒂納关于古代世界“知道”的“事物”很少，但“他却把事物洞察得很好”（參看“維干德”第 191 頁）。

施蒂納真正是“启示录”第 12 章第 5 节中所預言的那个“男孩子”，“他将用鉄杖管轄所有異敎徒”。我們已看到：他如何用他的无知的鉄杖痛打这些可怜的異敎徒。“近代人”的遭遇也不見得好些。

#### 4. 近代人

“若有人在基督里，他就是新造的人；旧事已过，都变成新的了。”（“哥林多后书”第 5 章第 17 节）（第 33 頁）

借助于这段聖經經文，古代世界的确“已过去了”，或者像圣麦克斯本来想說的，“全部完了”<sup>①</sup>，并且我們靠一个唯一的命題跳到

① 原文中用的是柏林方言：alle jeworden。——編者注



近代的、基督教的、青年的、蒙古人般的“精神世界”来了。我們将会看到：这个世界也将在最短期間“全部完了”。

“如果上面說‘在古代人看来，世界是真理’，那末我們在这里应当說‘在近代人看来，精神是真理’。但是無論这里或那里，都不能忘掉这样一个重要的补充：‘这种真理就是近代人力求洞察它的非真理性而且最后的确洞察到了的真理’。”(第 33 頁)

如果我們不想作施蒂納式的虛構，“那末我們在这里应当說”：在近代人看来，真理是精神，即神圣的精神。乡下佬雅各又沒有从近代人和那虽已“全部完了”但却还繼續存在下去的“事物世界”的现实历史联系中去考察他們，而从理論的即宗教的方面去考察他們；中世紀和近代的历史在他看来又只不过是宗教和哲学的历史；他虔信这些时代的所有幻想以及关于这些幻想的哲学幻想。因此，在聖麥克斯把他給予古代人历史的一套詞汇給予了近代人的历史之后，他就可以毫不費力地“探索近代人历史中类似古代发展的发展进程”，并且可以像他从古代哲学轉到基督教时那样迅速地从基督教过渡到現代德国哲学。他本人在第 37 頁上对自己的历史幻想作了叙述，他发现“古代人只能显示世俗的智慧”，而“近代人从来沒有超出神学的學問”，他郑重地提出了这样的問題：“近代人力求洞察什么？”古代人和近代人在历史上所做的只不过是：“力求洞察某物”，古代人力求洞察事物世界，近代人力求洞察精神世界。最后，古代人“脱离世界”，而近代人“脱离精神”；古代人想成为唯心主义者，近代人想成为唯实主义者(第 485 頁)，二者都只从事神的事(第 448 頁)；“迄今为止的历史”，只是“精神的人的历史”(这就是信仰！)(第 482 頁)，——一句話，我們面前又出現了儿童和青年、黑人和蒙古人以及“各种轉变”的一套其他的術語。

同时，我們看到对思辨方法的虔誠的模仿，根据这种方法，孩子生父亲，后生的东西影响先有的东西。基督教徒應該从最初就“力求洞察自己的真理的非真理性”，他們必須立即成为潜在的无神論者和批判者，这一点在談到古代人时就已提及。但圣麦克斯并不滿足于此，他又提供了一个“他的”（思辨的）“思維的絕技”的光輝范例（第230頁）：

“現在，在自由主义宣布了人之后，已經可以說：这只是从基督教中做出了最后結論，而且基督教……除了实现人之外，历来沒有給自己提出其他的任务。”

在从基督教中似乎是做出了最后結論之后，已經“可以”說……这个結論做出来了。一旦后代改造了先于他們的一切，“已經可以說”，先辈，作为潜在的犹太人，除了受后代改造之外，“历来”，即“在实际上”、在本质上、在天上“沒有給自己提出其他的任务”。在乡下佬雅各看来，这个基督教是自我設定的主体，是“历来”就把自己的終結設定为自己的开端的絕对精神。参看黑格尔的“哲学全书”等。

“由此（即由于可能把想像的任务悄悄給予基督教）就产生了謬誤（当然，在費尔巴哈之前，不可能知道基督教“历来給自己提出了”什么样的任务），似乎基督教給了‘我’无限的价值，像在关于不死的学說和对灵魂关怀中所表現出来的那样。不，基督教只給了人这样的价值，只有人是不死的，并且只因为我是人，所以我也是不死的。”

从施蒂納的全部虛构和任务的提法中足以清楚地看出，基督教只能賦予費尔巴哈的“人”以不死的性质，而这里我們另外还知道，这所以如此，是因为基督教沒有同样給予牲畜以不死的性质。

我們也来照圣麦克斯那样构作一番。

“現在，在”那種從地產析分過程中產生的現代大地產在事實上“宣布了”長子繼承權“之後”，“已經可以說：這只是”從地產析分中“做出了最後結論”，“而且”地產析分“除了實現”長子繼承權、真正的長子繼承權“之外，在實際上歷來沒有給自己提出其他的任務”。“由此就產生了謬誤，似乎”地產析分“給了”家庭中各個成員的平等權利“無限的價值，像在”拿破侖法典的繼承權中“所表現出來的那樣。不，它只給了”長子“這樣的價值”；“只有”長子，未來的繼承權獲得者，成為大地產占有者，“並且只因為我”是長子，“所以我也”是大地產占有者。

用這樣的方法給予歷史以一套“唯一的”詞匯非常容易，每次只要把歷史的最新結果說成是“它在實際上歷來就給自己提出的任務”就行了。這樣，以往各時代就獲得奇異的從未有過的面貌。這並不需花很大的生產費用，就可使人產生鮮明的印象。例如，可以說地產制度“歷來給自己提出的任務”就是羊吃人——這是不久以前在蘇格蘭等地出現的結果；或者可以說卡培王朝的宣布成立“在實際上歷來就給自己提出了任務”：把路易十六送上斷頭台，讓基佐先生參加政府。主要應當用莊嚴肅穆的、神聖的、祭司的方式做這件事，先是屏住氣息，然後突然地一口氣說出：“現在終於可以這樣說了。”

聖麥克斯在我們所分析的那一段（第33—37頁）中關於近代人所說的，還不過是即將到來的精神歷史的序幕。在這裡我們也看到：他怎樣力求“儘快地擺脫”經驗事實，怎樣在我們面前提出了一些只不過是換了名稱的古代人的範疇——悟性、心靈、精神等。詭辯派成為詭辯的經院哲學家、人道主義者、馬基雅弗利主義的擁護者（印書術，“新大陸”等等；參看黑格爾“哲學史”<sup>52</sup>第3卷第128

頁)、悟性的代表；苏格拉底变为頌揚心灵的路德（黑格尔，同上第227頁）；关于宗教改革后的时期，我們听說：当时一切都陷于“空虚的心灵”（这在古代人这一节中称为“純洁的心灵”，参看黑格尔，同上第241頁）。这一切都在第34頁上。圣麦克斯就这样地“揭示”“基督教中类似古代发展的發展进程”。讲到路德以后，他就根本不下工夫去給自己的范畴命名了；他大踏步地赶到現代德国哲学，——四个同位語（“除了空虚的心灵，对人們的博爱、人的爱、自由意識、‘自我意識’之外，什么都沒有。”——第34頁；黑格尔，同上第228、229頁），四个詞填滿了路德和黑格尔之間的鴻沟，而且“只有这样基督教才算完結”。这个議論全部概述在一个句子中，这个句子是靠“最后”、“从……时候起”、“所以”、“同样”、“日复一日”、“直到最后”等等杠杆巧妙地造出来的，这个句子讀者自己可以在我們提到的經典性的第34頁上查到。

到末了，圣麦克斯还提供了他的信仰的几个范例；他在福音面前毫不感到难堪，他声称“只有我們才真正是精神”，并坚决认为“精神”在古代史末期“經過长期的奋斗”的确“脱离了世界”。他在这里又一次泄露了他的全部虚构的秘密；关于基督教的精神他說道，这种精神“像青年一样致力于改善和拯救世界的計劃”。所有这些都在第36頁上。

“我被圣灵<sup>①</sup>感动，天使帶我到曠野去；我就看見一个女人騎在朱紅色的兽上，那兽遍体有褻瀆的名号…… 在她額上有名写着說：奧秘哉，大巴比倫……我又看見那女人喝醉了圣徒的血……”（“启示录”第17章第3、5、6节）。

① 原文为 der Geist，是同上文中的“精神”相呼应的，«der Geist» 一詞在本书中一般譯为“精神”，此处仍保留“聖經”中譯本的譯法。——譯者注

启示的先知这一次預言得不准确了。現在，在施蒂納宣布了成人之后，終於可以說，启示的作者應該这样表达：“天使帶我到精神的曠野去。我就看見一个成人騎在朱紅色的兽上，那兽遍体有名号的褻瀆…… 在他額上有名写着說：奧秘哉，唯一者…… 我又看見那成人喝醉了聖徒的血……”

总之，我們現在走进了精神的曠野。

### A. 精神(純粹的諸精神史)

关于“精神”我們首先听說的是：并非精神是偉大的，“諸精神的王国才是異常偉大的”。关于精神，聖麥克斯只能立即說存在着“異常偉大的諸精神的王国”，就像他关于中世紀只知道它存在了“一长段时期”一样。他在假定这个“諸精神的王国”早就存在之后，还用十个命題来对它的存在作补充論証。

(1) 在精神还没有只研究自身，还没有只和自己的即“精神的”世界（先是和自身，然后和自己的世界）“发生关系”之前，它不是自由的精神。

(2) “它只有在它所固有的世界中才是自由的精神。”

(3) “只有借助于精神的世界，精神才真正是精神。”

(4) “在精神为自己創造自己的諸精神的世界之前，它不是精神。”

(5) “它的創造物使它成为精神。”

(6) “它的創造物就是它的世界。”

(7) “精神是精神世界的創造者。”

(8) “精神只有当它創造精神的东西时才是存在的。”

(9) “它只有和精神的东西、自己的創造物在一起才是眞实的。”

(10) “但是，精神的創造物或产儿只不过是諸精神而已。”(第 38—39 頁)

“精神世界”在命題 1 中立即被假定是存在的，而不是引伸出来的。这命題 1 在命題 2—9 中通过八次新的轉变又重新被申述。

我們在命題 9 的末尾所到達的地方就是我們在命題 1 的末尾所到達的地方。在命題 10 中，“但是”兩字就突然抬出了至今還沒有談到過的“諸精神”。

“既然精神只是在它創造精神的东西時才是存在的，所以，我們尋找它的最初的創造物。”(第 41 頁)

但根據命題 3、4、5、8、9，精神是它自己的創造物。現在，這句話可以這樣表達：精神，即精神的最初的創造物，

“必須從無中產生”……“它還必須創造自身”……“它的最初的創造物就是它自己、精神”(同上)。“一旦這種創造行為完成，隨之而來的就是創造物的自然繁殖，就像神話中所載的；只要創造最初的人，而人類的其餘部分就自然而然地繁殖起來。”(同上)

“不管這聽起來多么神秘，但我們體驗到這是日常的經驗。在你思想之前，你是思想者嗎？當你創造自己的最初思想時，你也就創造自身、思想者，因為，當你沒有想某種思想之前”……即……“當你還沒有某種思想之前，你就不在思想。你不是先歌唱才成為歌手的嗎？你不是先說話才成為說話的人嗎？因此，你也是先創造了精神的东西才成為精神。”

我們這位神聖的魔法家假定精神創造精神的东西，為的是從此得出結論：精神創造作為精神的自身；另一方面，他把精神假定為精神，為的是使它有可能創造自己的精神創造物（這些創造物“就像神話中所載的，自然而然地繁殖起來”，並成為諸精神）。到此為止，所有這一切都是大家早就知道的正統黑格爾派的詞句。聖麥克斯關於他所想講的东西的真正“唯一的”敘述，只是從他所舉的例子開始的。當鄉下佬雅各不能動彈時，甚至連“某人”和“這”也不能使他的擱淺的船繼續航行時，“施蒂納”就求助於他的第三個奴隸“你”，這個“你”從來不使他上當，並且是他在最危難的時候可以依靠的。這個“你”是一個我們並非第一次碰到的個人，

是一个我們亲眼看到的赴湯蹈火的恭順的奴隶，是一个在自己主人的果树园中工作的毫无畏惧的劳工，一句話，是施里加<sup>①</sup>。当“施蒂納”在发展中遇到最大的危難时，他就大呼：施里加，帮帮忙！忠实的埃卡尔特<sup>53</sup> 施里加就立即用肩頂住陷在污泥中的板車，尽力把它从污泥中推出来。关于圣麦克斯同施里加的关系，我們在以后还要讲很多。

这里談到的是从无中創造自身的精神，即从无中把自己造成精神的无。圣麦克斯由此使用施里加来創造施里加式的精神。除了施里加之外，“施蒂納”还能期待誰同意別人用上述方式把自己置于无之下呢？除了因被准許充当登場人物而受寵若惊的施里加之外，还有誰会为这种魔术所感动呢？圣麦克斯須証明的不是：这个“你”即这个施里加一旦开始思想、說話、歌唱，便变成思想者、說話者、歌唱者。他必須証明的是：这个思想家在开始思想时便从无中創造自身，这个歌手在开始歌唱时便从无中創造自身，等等；甚至不是思想者，不是歌手，而是作为主体的思想和歌唱，在它們开始思想和歌唱时便从无中創造自身。此外，“施蒂納只是發揮了极其簡單的反思”，并且只是表述了一种“极其普通的”思想（参看“維干德”第156頁）；施里加在表現自己的一种特性时表現了这种特性。圣麦克斯連“这样的簡單的反思”都不能正确地“發揮”，而是把它說錯了，以便趁此把一句更錯得多的話借助于世界上最錯的邏輯来加以証明；这当然是沒有什么可以“惊奇的”。

断言我“从无中”把我自己例如作为“說話者”創造出来，这是絕對不正确的。这里作为基础的无其实是多种多样的某物，即現

① 参看“神圣家族，或对批判的批判所做的批判”，那里已經贊揚过这位神人的英雄事迹。

实的个人、他的語言器官、生理发育的一定阶段、現存的語言和它的方言、能听的耳朵以及从中可以听到些什么的人周圍的环境，等等。因此，在任何一种特性的发展中，某物是通过某物从某物中創造出来的，而决不像在黑格尔“邏輯学”<sup>54</sup>中所說的，是从无通过无到无的。

現在，当圣麦克斯手下有了他的忠誠的施里加之后，一切又一帆風順了。我們将会看到：他借助于他的“你”又把精神变为青年，正如过去他把青年变为精神一样。我們將发现：在这里几乎逐字逐句地重复青年的全部历史，仅仅作了某些掩飾性的变动，正如第37頁上所說的“異常偉大的諸精神的王国”只不过是“精神的王国”一样；而創立和扩大精神的王国（見第17頁）就是青年的精神的“目的”。

“但是，就像你和思想者、歌手、說話者有区别一样，你和精神也有区别，你清楚地觉得你还是有别于精神的某种东西。但是，就像思維着的我在思維的狂热中容易听而不聞視而不見一样，你也为精神的狂热所籠罩，你也就全力以赴地力求完全成为精神并消融在精神之中。精神是你的理想，是某种不可及的、彼岸的东西；称为精神的就是你的……神，‘神是精神’……你反对自身，是因为你不能摆脱非精神的东西的殘余。你不說：我大于精神。你伤感地說：我小于精神，并且我只能思考精神、純粹的精神或仅仅作为精神的精神，但却不是这种精神，既然我不是这种精神，那末就有某个別人是这种精神，精神作为別人而存在着，这个別人，我称之为‘神’。”

我們在上面用很長時間研究了从无中創造某物的魔术之后，現在突然十分“自然地”碰到一个个人，这个个人还是有别于精神的某种东西，因而是某物，并且想成为純粹的精神，即无。随着这个容易得多的問題（使某物轉为无）一起，在我們面前立即又出現了“还必須寻找完善的精神”的青年的全部历史，而我們只要从第



17—18 頁上把一些老話搬出來，就可以擺脫一切困難。特別是有了像施里加這樣一個听话和輕信的奴僕，“施蒂納”可以強迫他接受這樣的觀念：就像他，即“施蒂納”，“在思維的狂熱中容易〈！〉听而不聞視而不見”一樣，他，即施里加，也“為精神的狂熱所籠罩”；他，即施里加，“就全力以赴地力求成為精神”，而不是去獲得精神，這就是說，他現在要扮演第 18 頁上在我們面前出現過的青年的角色。施里加相信這一點，並且戰戰兢兢地俯首听命；只要圣麦克斯向他大發雷霆地說，精神是你的理想——你的神，你要做我所要做的一切，現在“你發奮”，現在“你說話”，現在“你可以想像”等等，他就俯首听命。如果“施蒂納”強使他接受這樣的意見：“純粹的精神是他人，因為他〈施里加〉不是純粹的精神”，那末，的確只有施里加能相信這一點並且能逐字逐句地隨着施蒂納重復這全部胡說。不過，乡下佬雅各用來杜撰這種胡說的方法，我們在談到青年時已經詳細分析了。因為你清楚地覺得你還是有別于數學家的某種東西，所以，你力求完全成為數學家並消融在數學之中，數學家是你的理想，稱為數學家的就是你的……神……你傷感地說：我小於數學家，並且我只能想像這樣的數學家，既然我不是數學家，那末，就有某個他人是數學家，數學家作為他人而存在着，這個他人，我稱之為“神”。如果他人處在施里加的地位，也許會說阿拉戈。

“現在，在”我們証明了我們所探討的“施蒂納”的論點只不過是重復關於“青年”的論點“之後”，“已經可以說”，施蒂納除了把基督教禁欲主義的精神和一般精神混為一談，把 18 世紀的輕佻的機智和基督教的無智混為一談之外，“在實際上歷來沒有給自己提出其他的任務”。

因此，精神之所以必然處於彼岸的寓所，即成為神，決不是像

施蒂納所斷言的那樣，“因為我和精神是不同的東西的不同的名稱，因為我不是精神，精神不是我”（第42頁），而是由於這種毫無根據地加給施里加的“精神的狂熱”，這種狂熱把他變為禁欲主義者，即變為一種希望成為神（純粹的精神）但又由於不能成為神才假定身外有神的人。但是本來談的是：精神應該先從無中創造自身，然後從自身中創造諸精神。施里加沒有這樣做，現在他却造了神（在這裡出現的唯一的**精神**），他之所以這樣，不是因為他，施里加，是**這個精神**，而是因為他是施里加，即不完善的**精神**、非**精神**的**精神**，同時也就是非**精神**。至於基督教關於作為神的**精神**的觀念是如何產生的，這在目前雖然不是什麼奧妙的問題，但施蒂納卻只字未提。他為了說明這個觀念，假定它是早就存在的。

精神創造史除了把施蒂納的胃捧上天，“在實際上歷來沒有給自己提出其他的任務”。

“正因為我們不是處在我們體內的精神，所以我們不得不把它置於我們之外，它不是我們，因此我們也只能想像它存在於我們之外，存在於我們的彼岸，存在於彼岸世界。”（第43頁）

本來談的是：精神應該先創造自身，然後從自身中創造出有別於自身的某物。而問題在於這個某物是什麼。這個問題沒有得到答復，而在經過上述的“各種轉變”和措詞之後，問題走樣了，變成下述的新問題：

“精神是有別於我的某物。但某物是什麼呢？”（第45頁）

由此可見，現在的問題是：精神和我的區別在哪裡？而原來的問題是：從無中創造出來的精神和精神自身的區別是什麼？在這裡聖麥克斯一，一下子就跳到下一個“轉變”去了。

### B. 中迷者(不純粹的諸精神史)

迄今為止，聖麥克斯只是不自覺地做了一件事，即作了見靈指導，因為他把古代世界和近代世界僅僅看成是“精神的怪影般的軀體”、怪影般的現象，他在其中只看到諸精神的鬥爭。現在，他自覺地並且 *ex professo* [專門地] 來作觀察怪影的指導。

見靈指導。首先須要變成一個大傻瓜，即假定自己是施里加，然後對自己像聖麥克斯對這位施里加一樣講話：“你瞧瞧自己周圍的世界，然後你自己說說，是不是有個精神在從四面八方凝視着你！”只要你達到能如此想像的地步，諸精神就“很容易地”自行到來，你在“花卉”中會只看見“創造者”，在山岳中會看見“崇高的精神”，在水中會看見“渴念的精神”或精神的渴念，你將會聽到“千百萬精神借人嘴講話”。如果達到這樣的地步，如果認為可以和施蒂納同聲高呼“是的，整個世界之內充滿着幽靈！”那末，“就不難達到下一階段”（第93頁），即接着高呼：“只是在世界之內嗎？不，世界本身是幽靈（讓你的話成為是——是，否——否吧，除此之外全是鬼話，即全是邏輯的轉化），它是精神的游蕩着的怪影般的軀體，它是幽靈”。然後你安靜地“向我們的近處和遠處瞧一瞧。你被怪影般的世界包圍着…… 你會看見諸精神”。如果你是一個普通的人，那末你就可以到此滿足了。但是，如果你想和施里加較量較量，那末，你也可以看一看自己，到那時，如果你在這種情況下以及站在施里加本質的這種高度，發現“你的精神只是你的軀體內的幽靈”、發現你本人是“期待拯救的”怪影“即精神”，“你也就不必驚奇了”。於是，你就到了這樣的地步：你能够在“所有的”人中看見“精神”和“怪影”，——從而見靈術就“達到它的最終目

的”(第 46、47 頁)。

順便提一下,这种指导的基础在黑格尔的著作“哲学史”第 3 卷第 124、125 頁上已經有了,不过那里的表达要正确得多。

圣麦克斯如此地相信他自己的指导,以致他本人成了施里加,并且肯定說:“从言詞变成形体时起,世界就精神化了,就变幻形体了,就是幽灵了。”(第 47 頁)“施蒂納”“看見了諸精神”。

圣麦克斯打算給我們提供基督教精神的現象学,并且按照他的习惯只把事情的一面抓出来。对基督教徒來說,世界不仅精神化了,而且同时也非精神化了,例如,黑格尔就已在上面剛剛提到的地方完全正确地承认了这一点,他在那里把这两方面联系在一起;如果圣麦克斯想历史地观察問題,那末他也應該这样做。与基督教意識中世界的非精神化相反,可以根据同样的理由认为“到处看見神的”古代人是世界的精神化者,但对于这种观点,我們的这位神圣的辯証論者却用下述的善意指示予以駁斥:“我亲爱的近代人,諸神不是諸精神呵!”(第 47 頁)信教的圣麦克斯只承认神圣的精神才是精神。

但是,即使他給我們真提供了这种現象学(不过,在黑格尔之后这样做是多余的),他也还是沒有給我們什么。那种使人們满足于这类諸精神史的观点,本身就是宗教的观点,因为人們抱着这种观点,就会安于宗教,就会认为宗教是 *causa sui* (自身原因)(因为“自我意識”和“人”也还是宗教的),而不去从經驗条件解釋宗教,不去說明:一定的工业关系和交往关系如何必然地和一定的社会形式,从而和一定的国家形式以及一定的宗教意識形式相联系。如果施蒂納注意一下中世紀的现实历史,他也許就会了解:基督教徒关于世界的观念在中世紀为什么正是采取这样的形式,这种观

念怎么会在后来轉变为另一观念；他也許就会了解：“基督教本身”沒有任何历史，基督教在不同时代所采取的不同形式，不是“宗教精神的自我規定”和“它的繼續发展”，而是受完全經驗的原因、絲毫不受宗教精神影响的原因所制約的。

由于施蒂納常常“脫离正題”(第 45 頁)，所以在更詳細地談見灵术之前，我們在这里应当說：施蒂納式的人們以及他們的世界的各种“轉变”只不过是全部世界史轉变为黑格尔哲学的形体，轉变为怪影，而这些怪影只在外表上是这位柏林教授的思想的“異在”。在“現象学”这本黑格尔的聖經中，在“圣书”中，个人首先轉变为“意識”，而世界轉变为“对象”，因此生活和历史的全部多样性都归結为“意識”对“对象”的各种关系。各种关系又归結为三种根本的关系：(1) 意識对作为真理的对象或作为简单对象的真理的关系（例如，感性意識、自然宗教、伊奥尼亚哲学、天主教、极权的国家，等等）；(2) 作为真理的东西的意識对对象的关系（悟性、精神宗教、苏格拉底、新教、法国革命）；(3) 意識对作为对象的真理或作为真理的对象的真的关系（邏輯思維、思辨哲学、为精神而存在的精神）。在黑格尔那里，第一种关系也被了解为圣父，第二种关系被了解为基督，第三种关系被了解为圣灵，等等。施蒂納在談到儿童和青年、古代人和近代人时已經运用了这些轉变，后来在談到天主教和新教、黑人和蒙古人等等时又加以重复，并且他深信不疑地认为同一个思想的这一系列伪装是必須以他自身与之对立的世界，而他把自身肯定为“有形体的个人”。

**第二种見灵指导**——是关于如何把世界变为真理的怪影，把自身变为神圣的人或怪影般的人的指导。圣麦克斯和他的奴僕施里加进行了談話(第 47、48 頁)。

圣麦克斯：“你有精神，因为你有思想。你的思想是什么？”

施里加：“精神的东西。”

圣麦克斯：“这就是說，你的思想不是物了？”

施里加：“不是物，但它們是物的精神、万物中最主要的东西、万物的最隱秘的东西、万物的观念。”

圣麦克斯：“因此，你所思想的东西不就仅仅是你的思想嗎？”

施里加：“相反，我所思想的东西是世界上最现实的、最真的东西，它是真理本身；当我真正思想时，我就思想着真理。当然，对于真理，我可能迷惘和不認識，但当我真正認識时，我認識的对象就是真理。”

圣麦克斯：“那末，你的一切念头当然是专一不二地放在对真理的認識上了？”

施里加：“真理在我看来是神圣的…… 真理我是不能取消的；我相信真理，所以我深思真理；没有什么东西高于真理，它是永恒的。真理是神圣的、永恒的，它是神圣的东西、永恒的东西。”

圣麦克斯（激动地）：“而你呢，你满怀着这种圣物之后，你本人就成为神圣的了！”

可見，当施里加真正認識一个对象时，这个对象已不再成为对象，而成为“真理”了。这是第一次大規模地生产怪影。現在問題已經不是認識对象，而是認識“真理”了；起初施里加真正認識对象，把这一点作为認識的真理固定下来，而后又把这种認識的真理变为对真理的認識。但是，在施里加听凭威严的圣者把作为怪影的真理灌輸給自己之后，他的严厉的主人对他提出了新的要求，要他凭良心回答：他是否“专一不二地”思念真理。被这个問題搞糊塗的施里加为时过早地貿然答出：“真理在我看来是神圣的。”但是他馬上覺察到自己的疏忽大意并力求补救，他腠腆地把各对象变为各种真理，而不是变为真理本身。他把自己抽象成这些真理的真理，抽象成“真理”；在他把这个真理和那些可以取消的真理区别开来之后，他已經不能取消这个真理了。这样一来，这个真理成为

“永恒的”了。但是，他不滿足于把“神聖的、永恒的”等賓語附加給它，他把它變成作為主語的神聖的東西和永恒的東西。現在聖麥克斯當然可以對他說明，在他“滿懷着”聖物之後，他“本人就成為神聖的了”，而且即使他現在在自身中“除了幽靈之外沒有發現什麼”，“也就不必驚奇了”。接着我們的聖者開始了這樣的說教：“總之，聖物不是為你的感覺而創造出來的”，同時他非常合乎邏輯地通過“並且”來補充說：“你作為一個感覺的人永遠不會發現它的蹤跡”，因為感性的對象已經“全部完了”，它們的地位已被“真理”、“神聖的真理”、“聖物”代替了。“可是”——不言而喻！——“對你的信仰，或更正確地說，對你的精神來說（對你的無精神之可言來說）聖物是存在的”，“因為它本身就是某種精神的東西”（per appositionem [通過同位語]）、“某種精神”（又通過同位語），“這是為精神而存在的精神”。這就是通過同位語的算術級數把世俗的世界、“各對象”變為“為精神而存在的精神”的藝術。這裡我們還只能贊嘆這種同位語的辯證方法。以後我們還有機會探究這一方法的基础並且用各種典型例子把它敘述出來。

同位語的方法也可以顛倒過來，例如，在這裡，在“聖物”已經被我們造成後，它就不再保有同位語，而它自己變成某一新規定的同位語了；這是級數和等式的結合。例如，經過某一辯證過程之後“留下的”“關於某個他物的思想”，即關於“我應該為之服務更甚於為我服務的他物”（通過同位語）的思想，關於“在我看來應該比一切都重要的他物”（通過同位語）的思想，“簡言之，關於我應該在其中尋找我的真正幸福的某物”（最後，通過同位語，回到了第一個級數）的思想，成了“聖物”（第48頁）。我們這裡有兩個級數，它們彼此相等，這兩個級數可以被互相換用，因而就給許多不同的等式提

供材料。关于这一点以后再談。借助于这种方法，“圣物”——我們至今只知道它是对純理論关系的純理論的規定——也获得了新的實踐的意义，即它是“我應該在其中寻找我的真正幸福的某物”，这样一来，就可能把圣物变成利己主义者的对立面了。不过，这全部對話以及后来的說教只不过是已經三四次碰到过的青年历史的新的重复而已，这一点已不值得再提醒了。

在这里，在接触到“利己主义者”时，我們得打断施蒂納的“正題”，第一，因為我們要剝掉所有穿插进来的 *Intermezzos* (插曲)，在純粹形态下来闡明施蒂納的虛构；第二，因為这些 *Intermezzi* (插曲) (桑乔大概是按照 *des Lazaroni*) ——“維干德”第 159 頁，应讀作 *Lazzarone* ——的类推而說成 *Intermezzi's*) 反正我們会在該书的其他地方碰到，因為施蒂納已經一反初衷，他决不是想“經常地把自身吸入自身”，而是相反地經常从自身中重新放出自身。我們还要提醒一点，在第 45 頁上提出了一个問題——这个有别于“我”并且是精神的某物是什么？——現在已經这样回答了：这是圣物，即与“我”相異的东西；一切有别于我的異物，今后将通过一些尙未讲出来的同位語、“自在的”同位語，被直截了当地了解为精神。精神、圣物、異物是同一的观念，他向这些观念宣战，这一点在最初談青年和成人时几乎逐字逐句地讲过。因此，我們还没有从第 20 頁前进一步。

#### a. 幽灵

圣麦克斯現在郑重其事地来解釋作为“精神的产儿”(第 39 頁)的“諸精神”，郑重其事地来解釋一切皆为怪影这件事了(第 47 頁)。至少他是这样想的。实际上，他只是把新名称悄悄地加給自己的



以往的历史观，按照这种历史观，人們一开始就不过是一般概念的代表。在这里，这些一般概念起初在黑人般的状态中表现为客观的、对人們来说具有对象性的諸精神，它們在这一阶段叫作怪影或幽灵。主要的怪影当然是“人”本身，因为根据上述情况，人們彼此只是作为**普遍、本质、概念、神圣的东西、異物、精神**等等的代表，即只是作为怪影般的东西、作为怪影而存在的；还因为——根据黑格尔的“現象学”第255頁及其他的地方的看法——只要精神对于一个人来说具有“物的形式”，这个精神就是另一个人（見下文关于“人”的叙述）。

总之，这里天門洞开，各种怪影在我們面前魚貫而过。乡下佬雅各只是忘了：他已經使古代和近代作为巨大的怪影在我們面前走过了；相形之下，他关于神等等的一切天真臆造是根本不足道的。

怪影 No. 1: **最高本质、神** (第53頁)。根据上述的情况，果然不出所料，凭自己的信仰移动所有世界历史大山的乡下佬雅各相信：“几千年来人們为自己提出了任务”，“他們因从事完全不可能之事、丹惱女儿的永无完期的工作<sup>①</sup>而痛苦”——他們想“証明神的存在”。关于这种难以置信的信仰，我們不枉費唇舌了。

怪影 No. 2: **本质**。我們这位好人关于本质所讲的，除了他从黑格尔那里抄来的东西，就只是一些“华丽的詞句和貧乏的思想” (第53頁)。完成“从”本质“到”世界本质的“过渡”，“并非难事”，并且这种世界本质当然是

<sup>①</sup> 希臘神話中，埃哥斯国王有五十个女儿，她們受父亲的教唆，杀死了自己的丈夫，因此神罰她們在冥府向无底桶里倒水。后来，“丹惱女儿的工作”一詞就成了永无完期、毫无成果的劳动的同义語。——譯者注

怪影 No. 3: 世界的空虛。关于这一点没有什么可談，只好談談由此“很容易地”产生

怪影 No. 4: 善的和恶的本质。关于它們虽然可以讲一些，但是什么也沒有讲，并且馬上过渡到下一个

怪影 No. 5: 本质和它的王国。本质在我們这个心地善良的作者那里是第二次出現了，这絲毫也不会使我們感到奇怪，因为他清楚地意識到自己的“笨拙”（“維干德”第166頁），因此一切都被重复好几次，以免理解錯誤。在这里，先是把本质規定为“王国”之主，然后說它是“本质”（第54頁），在这以后，它一轉瞬間就轉变为

怪影 No. 6: “諸本质”。認識和承认它們，并且仅仅是它們，这就是宗教。“它們（諸本质）的王国是諸本质的王国”（第54頁）。这里沒有任何明显的理由突然出現了

怪影 No. 7: 圣子、基督。关于他，施蒂納可以說：他已經“具有形体”。如果圣麦克斯不相信基督，那末他至少相信基督的“现实形体”。按照施蒂納的意見，基督給历史带来了巨大的灾难，并且我們这位多情善感的圣者热泪盈眶地叙述“最强壮有力的基督徒如何为了領悟基督而受苦受难”。而且，“还没有一个怪影要求如此多地折磨心灵，没有一个达到神魂顛倒和咬牙抽筋地步的沙門，会忍受基督徒由于这一最难領悟的怪影而忍受到的痛苦”。圣麦克斯在基督的殉难者的坟墓前流着伤感的眼泪，然后过渡到“令人恐怖的本质”，即

怪影 No. 8: 人。这里全面的“恐怖”籠罩着我們勇敢的作家——“他害怕自身”，他在每一个人中看到“可怕的幽灵”，“恐怖的幽灵”。其中有个东西在“游蕩”（第55、56頁）。他感到非常不自在。現象和本质的分裂使他不得安宁。他像亚比該的丈夫拿八，

關於拿八曾有這樣的記載：他的本質也是和他的現象脫離的：“在瑪云有一個人，他的本質<sup>①</sup>在迦密”（“撒母耳記上”第25章第2節）。但時機還巧，當“心靈備受折磨的”聖麥克斯還沒有來得及由於絕望而以槍自殺時，就突然想起古代人，他們“在自己的奴隸中還沒有看到過這樣的事”。這就把他引到

怪影 No. 9：民族的精神（第56頁）。關於民族的精神，不受任何拘束的聖麥克斯又作了“可怕的”想像，以便——

怪影 No. 10：把“一切”變為幽靈，最後，在數到盡頭的地方，把“聖靈”、真理、法、法律、善事（聖麥克斯總不能忘懷它）以及其他一些彼此完全相異的東西堆在一起，湊在怪影一類中。

此外，除了聖麥克斯的信仰移動一座歷史大山而外，全章再也沒有什麼值得注意的東西了。他認為（第56頁）：“人們向來只是為了某個較高的本質而受到崇拜，只是作為怪影才被認為是神聖的，就是說（好一個“就是說”！）受到保護和承認的個人。”如果把這座僅僅被信仰移開的大山搬回原處，那末，“這就是說”：只是為了這些受到保護的個人，即自己保護自己的、賦有特權的個人，即自己為自己奪得特權的個人，較高的本質才受到崇拜，怪影才被神聖化。例如，在古代，每一個民族都由於物質關係和物質利益（如各個部落的敵視等等）而團結在一起，並且由於生產力太低，每個人不是做奴隸，就是擁有奴隸，等等，因此，隸屬於某個民族成了人“最自然的利益”（“維干德”第162頁），而聖麥克斯卻認為，當時是民族這個概念或“民族本質”從自身中第一次產生了這些利益；在近代，自由競爭和世界貿易產生了偽善的資產階級的世界主義和

① 雙關語：德文《Wesen》一詞有“本質”的意思，也有“事業、產業”的意思。——編者注

人的概念，而圣麦克斯认为是恰恰相反，后来的关于人的哲学虚构把上述关系作为人的“启示”（第 51 頁）产生出来。关于宗教，諸本质的王国也是如此，他认为这个王国是唯一的王国，但关于它的本质他却一无所知，因为否則他一定就会知道：宗教本身既无本质也无王国。在宗教中，人們把自己的經驗世界变成一种只是在思想中的、想像中的本质，这个本质作为某种異物与人們对立着。这决不是又可以用其他概念，用“自我意識”以及諸如此类的胡言乱語来解釋的，而是应该用一向存在的生产和交往的方式来解釋的。这种生产和交往的方式也是不以純粹概念为轉移的，就像自动紡机的发明和鉄路的使用不以黑格尔哲学为轉移一样。如果他真的想談宗教的“本质”即談这一虚构的本质的物质基础，那末，他就应该既不在“人的本质”中，也不在上帝的宾詞中寻找这个本质，而只有到宗教的每个发展阶段的現成物质世界去寻找这个本质（參看上文“費尔巴哈”）。

这里在我們面前魚貫而过的一切“怪影”都是些观念。如果抛开这些观念的现实基础（施蒂納本来就把它抛开了），这些观念就被了解为意識範圍以內的观念，被了解为人的头脑中的思想了，就从它們的对象性方面被撤回到主观方面来了，就从实体被提升为自我意識了；这些观念就是怪想或固定观念。

关于圣麦克斯的怪影历史的来源，可以參看費尔巴哈在“軼文集”第 2 卷第 66 頁上所写的<sup>55</sup>，那里写道：

“神学是对怪影的信仰。但普遍的神学是在感性的想像中得到自己的怪影，而思辨的神学則是在非感性的抽象中得到自己的怪影。”

既然圣麦克斯和所有現代的批判的思辨哲学家都相信独立化的思想、具体化的思想、怪影曾經統治过并且还繼續統治着世界，

既然他們相信以往的全部历史是神学的历史，那末变历史为怪影的历史是再容易不过的事了。可見，桑乔奉献給我們的怪影的历史，是建立在思辨哲学家們对怪影的傳統信仰上的。

### b. 怪想

圣麦克斯对他的奴隶施里加大声吆喝：“咳，幽灵在你的头脑中游蕩…… 你被固定观念迷住了！”他威胁他說：“不要以为我开玩笑。”不要冒昧地以为如此庄严的“麦克斯·施蒂納”会开玩笑。

这位神人又需要自己的忠实的施里加，以便从客体过渡到主体、从幽灵过渡到怪想。

怪想是在单独的个人之内的一种教阶制，是思想“在他之内对他”的統治。当世界在幻想的青年（我們在第 20 頁上见过）面前作为他的“热病时的胡想”的世界、作为怪影的世界出現之后，“他的头脑本身的产物”，在他的头脑中一出現，就开始統治他。他的热病时的胡想的世界（这是他的一个进步），现在是作为他的极端混乱的头脑的世界存在的。在圣麦克斯这位成人面前，“近代人的世界”是作为幻想着的青年出現的，因此圣麦克斯必須声明：“几乎全部人类都是由疯子、疯人院的病人組成的。”（第 57 頁）

圣麦克斯在人們头脑中所发现的怪想，只不过是他自己的怪想，是圣者的怪想，他 *sub specie aeterni* [从永恒的观点] 观察世界并把人們的虛伪言詞和幻想看作是他們行动的真实动机；因此我們这位天真的虔信的成人很有信心地說出了一句名言：“几乎整个人类世界都依恋高超的东西。”（第 57 頁）

“怪想”是“固定观念”，即“强使人信从的观念”，或者用后来比較通俗的說法來說，是人們“塞进自己头脑中的”形形色色的荒謬

想法。圣麦克斯非常轻松地做出結論說：凡是强使人信从的东西，例如，为了生活和进行生产的必要性以及与此有关的各种关系，都是这类的“荒謬想法”或“固定观念”。我們从关于“人的生活”的神話中已經知道，儿童的世界是唯一的“事物世界”，因此，一切“对于儿童”（有时还对于动物）來說不存在的东西，無論如何都是“观念”，甚至“很可能”都是“固定观念”。青年和儿童我們还不能馬上撇开。

怪想这一章的目的只是要在“人”的历史上肯定怪想的范疇。反对怪想的斗争則貫穿在全部“圣书”中，特別是在該书的第二部分中。因此，我們在这里只举两三个怪想的例子就够了。

乡下佬雅各在第 59 頁上认为：“我們的报纸充滿了政治，因为它们被一个幻想所迷，似乎人是为了要作 *zoon politikon* [社会动物]而被創造出来的”。因此，按照乡下佬雅各的看法，人們所以研究政治，就是因为我們的报纸充滿了政治！如果一个圣师看了一下我們报纸上的交易所行情，他就不能不像圣麦克斯那样下判断，一定会說：这些报纸登滿了交易所行情，因为它们被一个幻想所迷，似乎人是为了要从事股票投机而被創造出来的。其实，不是报纸有了怪想，而是怪想有了“施蒂納”。

施蒂納认为血亲婚配的禁止和一夫一妻制的規定，是由“圣物”而来的，“它們就是圣物”。波斯人并不禁止血亲婚配，土耳其人还有一夫多妻制，那末，那里的血亲婚配和一夫多妻制就是“圣物”了。这两种“圣物”之間分不出什么差別，除非說波斯人和土耳其人“塞进自己头脑中的”蠢貨与基督教-日耳曼民族“塞进自己头脑中的”有所不同。——这就是他的“及时脱离”历史的圣师手法。在理解一定社会条件下禁止一夫多妻制和血亲婚配的现实

的唯物的原因这方面，乡下佬雅各差得太远了，他竟认为这种禁止只不过是信条，并且和一切庸人一起认为：当一个人由于犯了这样的罪而被投入监狱时，这意味着“纯洁的风俗”把他投入“感化院”（第60页），而且在他看来一般监狱都是“感化院”；在这方面他不如有教养的资产者，他们较能知道这是怎么回事，——参看关于监狱的文献。“施蒂纳”的“监牢”是柏林市民的最平庸的幻想，可是这些幻想在他看来也未必应该称为“感化院”。

施蒂纳借助于“插曲般地插入”的“历史反思”，发现了“整个人、具有一切才能的人归根到底应该是宗教的”（第64页）；“此后”“宣誓者的”誓言“判处我们死刑，而警察作为善良的基督徒，凭‘职务宣誓’把我们关入拘留所”，——“其实也就不必惊奇”，“因为我们现在都彻头彻尾是宗教的了”。如果他由于在动物园内吸烟<sup>56</sup>而被宪兵拘留，那末，从他口中打掉雪茄烟的不是因此拿了普鲁士王国政府的钱还分享罚款的宪兵，而是“职务宣誓”。在施蒂纳看来，陪审法庭上资产者的势力也同样由于这些 amis du commerce [商业之友]在这里所具有的伪善面貌就变成宣誓、誓言的力量，变成“圣物”。“我实在告诉你们：这么深的信仰，就是在以色列中，我也没有遇见过。”（“马太福音”第8章第10节）

“在相当多的人那里，思想变成规则，所以不是他们支配规则，相反地，是规则支配他们，他们同规则一起重新获得牢固的立场。”但“这不在乎那定意的，也不在乎那奔跑的，只在乎发怜悯的上帝”（“罗马书”第9章第16节）。所以深受激动的圣麦克斯在同一页上教给我们一系列的规则：——基本规则之一：不遵守任何规则；规则之二：没有任何牢固的立场；规则之三：“我们应当掌握精神，但精神不应当掌握我们”；规则之四：也应当倾听自己肉体的呼声，

“因为只有傾听自己肉体的呼声，人才能完全理解自己，而只有完全理解自己，他才是理智的或理性的”。

### C. 不純粹的—不純粹的諸精神史

#### a. 黑人和蒙古人

現在我們返回到“唯一者的”历史虛构和命名体系的开端。儿童成了黑人，青年成了蒙古人。参看“旧約的經濟”。

“我在这里插曲般地插入对于我們的蒙古精神的历史的反思，我根本不要求彻底性或任何一点可靠性，我之所以提出这样的反思，只是因为我觉得它能够帮助闡明其余的东西。”(第 87 頁)

圣麦克斯在力求“闡明”其关于儿童和青年的詞句时，就給予他們以包罗世界的名称，而当他力求“闡明”这些包罗世界的名称时，又把他关于儿童和青年的詞句塞到这些名称中去。“黑人般的人代表古代，对事物的依賴”(儿童)；“蒙古人般的人代表依賴于思想的时代，基督教时代”(青年)。(参看“旧約的經濟”。)“給未来預定了这样的詞句：我是事物世界的所有者；我又是思想世界的所有者”(第 87、88 頁)。这个“未来”在第 20 頁上談到成人时已經一度实现过，在后面从第 226 頁起它将再次实现。

第一个“不要求彻底性或任何一点可靠性的历史的反思”：因为埃及屬於非洲，那里住着黑人，所以“屬於”“黑人时代”的有(第 88 頁)：从来不曾有过的“塞索斯特雷斯远征”和“埃及的重要性”(以及它在托勒密王朝时的重要性，拿破仑远征埃及，穆罕默德—阿利，东方問題，杜韦尔瑞·德·奥兰的小册子，等等)以及“整个北非的重要性”(因而也包括迦太基的重要性，汉尼拔远征羅馬，也“很可能”包括叙拉古和西班牙的重要性，汪达尔人，德尔图良，摩



尔人，阿尔-胡森-阿卜-阿利-卜-阿勃达拉赫-伊本-西拿，海盜國家，阿尔及利亚的法国人，阿布德-艾尔-喀德，Père〔天父〕安凡丹和“喧声报”中的四个新生的癩蛤蟆）（第 88 頁）。总之，这里施蒂納在闡明塞索斯特雷斯远征等等时把这远征列入黑人时代，而在闡明黑人时代时则把这时代当作对他的“关于我們童年”的唯一思想的历史例証“插曲般地插入”。

第二个“历史的反思”：“匈奴和蒙古人一直到俄国人（和 Wasserpolacken<sup>57</sup>）的远征都属于蒙古人时代”，同时，对匈奴和蒙古人以及俄国人的远征又是这样“闡明”的，即指出它們属于“蒙古人时代”，而对“蒙古人时代”的“闡明”就是指出它是早就以青年的形态出現的关于“依赖于思想”的这些詞句的时代。

### 第三个“历史的反思”。

在蒙古人时代“我的价值决不可能被定得高的，因为坚硬的鑽石非我在价值上太高了，因为它太坚硬和牢不可破，以至我不能把它吞下和吸收。这里人們只是異常忙碌地在这一不动的东西上、在这一实体上爬行，就像一些微小的寄生虫在身体上爬行一样，它們靠体液生活，但它們不能把身体吃掉。这是虱子臭虫的忙碌，蒙古人的忙碌。要知道在中国人那里，一切依然如故……因此（因为在中国人那里一切依然如故）在我們的蒙古人时代，任何改变只是改良、改善，而不是破坏、毁灭或消灭。实体、客体依然存在。我們的一切忙碌只是螞蟻的奔忙和跳蚤的跳跃……是在客觀事物的繩索上要杂技”等等（第 88 頁。參看黑格尔“历史哲学”第 113、118、119 頁（不軟化的实体）以及第 140 頁等等，在那里中国被了解为“实体性”）。

由此我們得知：在真正的高加索时代，人們将遵循这样的規則：必須吞下、“吃掉”、“消灭”、“吞入”、“破坏”地球、“实体”、“客体”、“不动的东西”，而同地球不可分割的太阳系也和地球一起同归于尽。吞入宇宙的“施蒂納”在第 36 頁上向我們介紹了通过青

年和基督徒“拯救和改善世界”的計劃表現出來的蒙古人的“改良的或改善的活動”。可見，我們還是沒有前進一步。整個“唯一的”歷史觀的特点是蒙古人的這一活動的最高階段被稱為“科學的”階段。由此我們現在就可以做出一個聖麥克斯將在後面向我們宣布的結論：黑格爾的諸精神的王國就是蒙古人的天國的完成。

第四個“歷史的反思”。蒙古人爬行於其上的世界，現在借助於“跳蚤的跳躍”變為“肯定的東西”，這種肯定的東西變為“法規”，而法規借助於第 89 頁上的一段話變為“道德”。“道德的最初形式表現為習慣”，——所以它以人的姿態出現，但它立刻又變為空間：“按照本國的風俗習慣行動，在這裡（即在道德的領域內）就叫作有道德”。“因此（因為這發生在作為習慣的道德領域內），純粹的有道德的行動最真實地在……中國實現了！”

聖麥克斯在舉例方面並不走運。在第 116 頁上，他以同樣的手法把“誠實的宗教”悄悄塞給北美洲人。他認為世界上最會惡作劇的兩個民族，宗法的騙子中國人和文明的騙子美國佬，是“心地純潔的”、“有道德的”和“誠實的”。只要他看一看自己的夾帶，就會發現：“歷史哲學”第 81 頁上的北美洲人和第 130 頁上的中國人，都被作為騙子來歸類的。

我們這位神聖的笨伯的一位忠實朋友、“某人”，現在幫助他過渡到新辦法，“並且”這個詞又使他從新辦法回到習慣，——這就準備好了材料，以便在

第五個歷史的反思中可以完成主要的一擊。“其實也用不着懷疑，人靠習慣即可保證不受物的侵犯、世界的侵犯”——例如，不挨餓；

“並且”——從這裡十分自然地引伸出——

“建立自己的世界”，恰巧是“施蒂納”目前所需要的世界，

“仅仅在这个世界中人感到像在家乡和家里一样”，——“仅仅”，当他由于“习惯”而感到处在现存“世界”中就“像在家乡一样”——

“也就是說，給自己創立天國”之后，——因為中國稱為天朝。

“要知道天國除了它是人的真正故鄉之外沒有任何其他意義”，——但實際上天國的意義剛剛相反，它是人的真正故鄉在想像中的非真正形態——

“在那里就不再有任何異物支配他了”，——這就是說，在那里自己的東西作為異物支配他了。這一切都是老調。“更確切些說”（用聖布魯諾的話來說），或“很可能”（用聖麥克斯的話來說），這些話應該這樣說：

施蒂納的不要求徹底性或

任何一點可靠性的話

“其實也用不着懷疑：人靠習慣即可保證不受物的侵犯、世界的侵犯，並且建立自己的世界——仅仅在这个世界中人感到像在家乡和家里一样——也就是說，給自己創立天國。要知道‘天國’除了它是人的真正故鄉之外沒有任何其他意義，在那里就不再有任何異物支配他和統治他了，就不再有任何世俗事物的任何影響使他排斥自身了，一句話，在那里世俗事物的渣滓已經清除，而且世界的鬥爭已經有了盡頭，在那里他就不再有任何不如意可說了。”

（第 89 頁）

清洗過的話

“其實也用不着懷疑”：因為中國稱為天朝，因為“施蒂納”談的恰恰是中國而且已“習慣于”靠無知“來保證不受物的侵犯、世界的侵犯，並且建立自己的世界——仅仅在这个世界中他感到像在家乡和家里一样”。因此，他從中國的天朝中給自己“創立天國”。“要知道”世界的侵犯、物的侵犯“除了”世界、物是唯一者的“真正的”地獄“之外沒有任何其他意義”，在地獄中一切都作為“異物”“支配他和統治他”，但他善於把這個地獄變成自己的“天國”，他的方法是：“排斥”“世俗的”

历史事实和联系的任何“影响”，这样一来，他就不感觉和它們相異了；“一句話，在地獄中世俗的”、历史事实的“渣滓已經清除，而且”施蒂納在“世界的尽头”已經不再“有”任何“斗争”了。这样一来，一切都說尽了。

第六个“历史的反思”。施蒂納在第90頁上以为：

“在中国，一切都是預定的；不管发生什么事情，中国人总是知道他們应该如何行动，并且他們也用不着顺应环境；任何意外的事都不会把他們从他們的安靜的天国推下来。”

英国人的轰击也不会把他們推下来，——中国人确切地知道“他們应该如何行动”，特别是对待他們所不熟悉的輪船和榴霰彈<sup>58</sup>。

这是圣麦克斯从黑格尔的“历史哲学”第118頁和第127頁中抄来的，但为了編造自己的上述的反思，他自然不得不加添某些唯一的東西。

圣麦克斯繼續說：“因此，人类靠习惯登上教育阶梯的第一級，并且因为人类想像在得到文化后就登上天国，登上文化或第二天性的王国，所以人类眞实登上天梯的第一級。”（第90頁）

“因此”，即因为黑格尔写历史是从中国开始的，并且因为“中国人不会失去常态”，“施蒂納”就把人类变为一个“登上文化阶梯的第一級”的人，而且是“靠习惯”登上去的，因为，在施蒂納看来，中国除了是“习惯”的化身之外沒有任何其他意义。現在我們的这位与圣物作战的战士还得把“阶梯”变为“天梯”，——这是因为中国还叫作天朝。“因为人类想像”（施蒂納“究竟是从何处如此清楚地得知”人类在想像“什么”，参看“維干德”第189頁）：第一，它把“文化”变为“文化的天国”，第二，把“文化的天国”变为“天国的文

化”——这正是施蒂納早就該証明的——(臆造的人类的观念，它在第91頁上是作为施蒂納的观念出現的，因而它是得到了恰当的表达的)，“所以人类**真实**登上天梯的第一級”。由于人类想像登上天梯的第一級……所以……人类就**真实**登上去了！“因为”“青年”“想像”成为純粹的精神，所以他就**真实**成了純粹的精神！大家看一看关于“青年”和“基督教徒”的議論，关于从事物世界向精神世界过渡的議論，那里已經提出了这种“唯一”思想的天梯的简单公式。

第七个历史的反思。在第90頁上說：“如果蒙古族(它紧接在天梯之后，“施蒂納”借助于天梯，靠臆造的人类的观念认定了一个精神实体)已經确定了諸精神实体的存在(确切些說，如果“施蒂納”已經确定了自己的关于蒙古人的精神实体的幻想)，那末，高加索人数千年来已經和这些精神实体斗争，以求深入它們的底蘊。”(成为成人并力求“洞察思想”的青年；“經常渴望”“探究神性的深奥”的基督教徒。)因为中国人已經认定了某些天曉得是哪些精神实体的存在(“施蒂納”除了自己的天梯之外，沒有认定任何这样的实体)，所以，高加索人数千年来就不得不和“这些”中国人的“精神实体”周旋；不仅如此，施蒂納在下面两行以后还认定他們**真实地**“冲击了蒙古人的天国(天)”，并接着說：“他們什么时候可以摧毁这个天国，他們什么时候可以终于变成**真实**的高加索人并发现自己呢？”以往作为成人出現过的否定的統一，在这里又表现为“**真实**的高加索人”，即不是黑人般的高加索人，不是蒙古人般的高加索人，而是高加索的高加索人。这高加索的高加索人在此却是作为概念，作为本质，同**真实**的高加索人脱离；作为“高加索人的理想”，作为**真实**的高加索人应在其中“发现自己”的一种“职责”，作为“使命”、“任务”，作为“圣物”，作为“神圣的”高加索人，作为

“完善的”“就是在天国的”高加索人、“就是神”的高加索人，同真正的高加索人相对立。

“施蒂納”在第91頁上认为，“人們已經通过蒙古种族的艰苦挣扎創立了天国”，——他却忘了真正的蒙古人和綿羊打交道比和天国<sup>①</sup>打交道多得多——“当高加索部落的人們……只要他們还和天国打交道……承担冲击天国的事业的时候”。人們已經創立了天国，当……只要还……承担……的时候。一无要求的“历史的反思”在这里是用一种 *consecutio temporum* [時間順序] 表达出来的，这种時間順序的表达法毫不“要求”典范性“或任何一点”文法上的正确性；句子的結構和历史的結構相称；“施蒂納”的“要求”“仅限于此”，并且“从而达到他的最終目的”。

第八个历史的反思，是諸反思的反思，全部施蒂納造的历史的开始和終結；乡下佬雅各认为，直到今天为止发生的所有的民族运动只不过是天国的更替（第91頁），（这一点我們在一开始时就已在他那里看到）这一点也可以这样表达：直到今天为止更替着的高加索种族的各世代只做了一件事，就是和道德的概念周旋（第92頁），并且“他們的全部事业仅限于此”（第91頁）。假使他們把这种倒霉的道德、这种幽灵从头脑中挤出去，他們也許就会有所收获；但他們却一无所获，的的确确一无所获，并且現在不得被圣麦克斯当作小学生一样处罚做功課。下述情况完全符合于他的这种历史观：即在結尾处（第92頁）他召来思辨哲学的亡魂，以便“使这种天国、諸精神和怪影的王国在其中得到合适的秩序”；并且稍后思辨哲学被了解为“完善的諸精神王国”本身。

① 双关語：德文《Hämmel》——“綿羊”，《Himmel》——“天国”。——編者注

为什么凡是照黑格尔那样理解历史的人，到最后都不得不达到作为全部以往历史的結果的、在思辨哲学中才完成和就緒的諸精神王国呢，“施蒂納”可以毫不費事地在黑格尔那里找到謎底。为了得到这种結果，“就必须把精神的概念作为基础，然后指出历史是精神本身的过程”（“哲学史”第3卷第91頁）。在“精神的概念”被悄悄地塞給历史作为基础之后，当然就很容易“指出”精神的概念到处显现，然后就让这一过程“得到合适的秩序”。

聖麥克斯在使一切“得到合适的秩序”之后，現在可以欢呼：“努力为精神爭取自由，这就是蒙古精神”等等（参看第17頁：“揭示純粹的思想……这是青年的愉快”等等）。接着他可以虛伪地說：“因此一望而知，蒙古精神……代表非感性和非自然”等等。其实他應該这样說：一望而知，蒙古人只是乔装改扮的青年，他是事物世界的否定，所以也可以叫作“非自然”、“非感性”等等。

現在我們又达到这阶段：“青年”可以轉变为“成人”了。“但誰来把精神变为它的无呢？是这样的人，他借助于精神來說明自然界是虛无的、有限的、暫时的（即把自然界想像成这样，根据第16頁及以下各頁，做这件事的是青年，以后是基督教徒，然后是蒙古人，然后是蒙古人般的高加索人，但其实只是唯心主义），——仅仅他能把精神貶低到（即在他的想像中）同样的虛无程度。”（是指基督教徒等等嗎？“施蒂納”叫道：不是。他在这里又像在第19—20頁上談到成人时那样玩花招了。）“我能够做这件事，你們中的每一个人就能够做这件事，只要他作为无限的我行事和創造（在他的想像中），一句話，能够做这件事的是利己主义者”（第93頁），即成人，高加索的高加索人，因而就是完善的基督教徒、真正的基督教徒、圣者、圣物。

在談下一步的命名之前，我們“在這個地方”也將對施蒂納“關於我們的蒙古精神的历史反思”的起源“插入一个历史反思”。不過，我們的历史反思與施蒂納的不同，它一定“要求彻底性和可靠性”。施蒂納的全部历史反思像他關於“古代人”的想像一樣，是由黑格爾思想的片斷拼湊起來的。

他所以把黑人般的人解釋為“兒童”，是因為黑格爾在“历史哲学”第 89 頁說：

“非洲是历史的童年时代的地方。”“在对非洲〈黑人〉精神下定义时，我們應該完全撇开普遍性这一范畴”（第 90 頁），——這就是說兒童或黑人雖然有思想，但他还不知道思想本身。“在黑人那里，意識还没有达到牢固的客觀性——例如，神、律法，在此中人就可以直觀自己的本质”……“因此黑人完全不知道絕對的本质。黑人是完全不受約束的自然人”（第 90 頁）。“雖然他們不能不意識到自己依賴于自然物〈正如“施蒂納”所說的，依賴于物〉，但這畢竟还没有使他們意識到某种更高的东西。”（第 91 頁）

在這裡我們又發現施蒂納對兒童和黑人的一切規定——依賴于物，不依賴于思想，特別是不依賴于“思想”、“本质”、“絕對的〈神圣的〉本质”等等。

他在黑格爾的著作中找到蒙古人，其中也包括中國人，作為历史的开端，而由於历史在黑格爾看來是諸精神的历史（只不過沒有像“施蒂納”的看法那樣幼稚可笑），所以，不言而喻，蒙古人把精神帶進了历史並且是一切“聖物”的原始的代表。黑格爾還特別在第 110 頁上把“蒙古人的王国”（達賴喇嘛的）說成是“祭司的王国”，是“神權統治的王国”，是“精神的、宗教的王国”，和中國人的世俗帝國相對立的王国。當然，“施蒂納”必須把中國和蒙古人等同起來。在黑格爾的著作第 140 頁上甚至提到“蒙古原則”，“施蒂納”就是由此造出了“蒙古精神”這個概念。此外，如果他想把蒙古人歸



入“唯心主义”这一范畴，那末，他也许能在达赖喇嘛的家业中以及佛教中“找到”与他的破烂“天梯”截然不同的“精神实体”。但他连好好地读读黑格尔的“历史哲学”的功夫也没有！施蒂纳对历史的态度的特殊性和唯一性在于：利己主义者变成了黑格尔的“笨拙的”抄袭者。

### b. 天主教和新教

(参看“旧约的经济”)

我们在这里叫作天主教的，“施蒂纳”称之为“中世纪”；但由于他把中世纪的神圣的宗教的本质、中世纪的宗教，和现实的、世俗的、有形体的中世纪混为一谈（像在“其他各方面”一样），所以我们宁可立刻就为这整个事情正名。

“中世纪”是“一个漫长的历史时期，当时人们满足于掌握真理这一幻想（此外，人们什么也不想，什么也不干），并未认真考虑：为了掌握真理，自己是否应当成为真实的东西”……“在中世纪人们（就是说，在整个中世纪）节制自己的情欲，以便具有能力把圣物吸进自身。”（第108页）

黑格尔确定天主教教会中对神物的关系如下：

“人们把绝对的东西当作纯粹外在的东西来对待”（在外部存在的形式中的基督教）（“哲学史”第3卷第148页及其他地方）。固然，个人要吸受真理，必须清洗自身，但“这也是通过外在的方式即贖罪、斋戒、苦行、朝圣地、朝圣而实现的”（同上，第140页）。

“施蒂纳”用下述词句完成了这一过渡：

“就像人们为了看见远处的东西当然也使劲睁大眼睛一样……人们节制自己的情欲，等等。”

因为在“施蒂纳”看来中世纪和天主教是一回事，所以中世纪自然也由路德结束，第108页。而路德本人则被归结为下述在谈

到青年时，在与施里加的談話中以及在其他地方早已見过的概念規定：

“如果人想領悟真理，他必須变为像真理本身一样的真。只有已經在信仰中具有真理的人，才能获得真理。”

关于路德教，黑格尔写道：

“福音的真理只存在于对福音的真正关系中……精神的本质关系仅仅是为精神存在的……因此，精神对这种内容的关系是这样的：虽然内容是本质的，但神圣的和起圣化作用的精神与这种内容有关系，这同样是本质的。”（“哲学史”第3卷第234頁）“这就是路德的信仰：他的〈即人的〉信仰是被要求的，并且只有他的这种信仰才能具有真理的意义。”（同上，第230頁）“路德……断言：神物只有当它在这种信仰的主观精神性中被享受时，才是神的。”（同上，第138頁）“教会的〈天主教教会的〉教义是作为现有真理的真理。”（“宗教哲学”<sup>59</sup>第2卷第331頁）

“施蒂納”繼續說：

“因此，与路德一起出現了这样的認識：因为真理是思想，所以真理只有对思維着的人來說才是存在的，这就是說，人对自己的对象即思想，必須采取一种完全不同的观点，信仰的〈通过同位語〉、科学的观点，或思維的观点。”（第110頁）

除了“施蒂納”在这里又一次地“插入”的重复之外，值得注意的只有从信仰到思維的过渡。黑格尔是这样完成这种过渡的：

“但是，第二，这种精神〈即神圣的和起圣化作用的精神〉实质上也是思維着的精神。这样的思維也必須在这种精神中获得自己的发展……”（第234頁）

“施蒂納”繼續說：

“这种思想〈“我是精神，仅仅是精神”〉貫穿整个宗教改革的历史，一直到今天。”（第111頁）

在“施蒂納”看来，从16世紀起，除了宗教改革史，就沒有任何

其他的历史了，而且他所理解的宗教改革史也仅仅是黑格尔所描述的。

聖麥克斯又一次表示了他的无限的信仰。他又把德国思辨哲学的全部幻想的一字一句都当作真理，不仅如此，他还使得它们愈来愈思辨，愈来愈抽象。在他看来，只存在宗教和哲学的历史，而且这种历史只是靠黑格尔而存在的，黑格尔的著作已逐渐成为现代德国的所有贩卖原则的投机商以及各种体系的创造者的通用的夹带和指南了。

天主教 = 对作为物的真理的关系，儿童，黑人，“古代人”。

新教 = 对精神内的真理的关系，青年，蒙古人，“近代人”。

这一套结构全是多余的，因为所有这一切在论“精神”那一章中早已有过了。

如“旧约的经济”中所暗示的，在新教范围内又可以使儿童和青年通过新的“转变”出现，就像“施蒂纳”在第 112 页上这样做的：他把英国经验论哲学说成是儿童，把德国思辨哲学说成是青年，并使二者对立起来。这里他又在抄袭黑格尔，和往常一样，黑格尔在“圣书”中经常以不定代词《*Man*》〔“某人”〕的身分出现的。

“某人（即黑格尔）把培根赶出哲学的王国”。“看来，称为英国哲学的东西，显然没有超过像培根和休谟这样的所谓清醒的头脑的发现。”（第 112 页）

黑格尔是这样说的：

“培根事实上是在英国称为哲学的而且迄今还没有一个英国人超过的那些观点的真正的倡导者和代表。”（“哲学史”第 3 卷第 254 页）

“施蒂纳”称为“清醒的头脑”的人，黑格尔称之为“有教养的举世闻名的人”（同上，第 255 页）；在聖麥克斯那里，这些人甚至一下子都变成了“儿童心灵的纯朴”，因为英国哲学家必须代表儿

童。正是由于这个儿童的原因，培根就不得“注意神学的問題和要点”，而不管他在自己的著作（特别是在“論科学的发展”、“新工具”和“論文集”<sup>60</sup>）中讲了些什么。反之，“德国的思維……认为……認識本身是生活。”（第 112 頁），因为德国的思維是青年。Ecce iterum Crispinus! <sup>61</sup>

至于施蒂納如何把笛卡儿变成一个德国哲学家，讀者自己可以在“圣书”第 112 頁上查看。

#### D. 教阶制<sup>①</sup>

乡下佬雅各在以上的叙述中把历史只看作抽象思想的产物，或者确切些說，看作他自己关于抽象思想的各种观念的产物，他认为历史是受这些观念支配的，而这些观念归根到底都消融于“圣物”之中。接着他把“圣物”、思想、黑格尔的绝对观念对經驗世界的这种統治，描写成当前存在的历史关系，描写成圣者、思想家对世俗世界的統治，即教阶制。在这种教阶制中，过去分先后出現的东西，现在是并列存在的，于是这两种并存的发展形式中的一种統治着另一种。这样，青年統治儿童，蒙古人統治黑人，近代人統治古代人，自我牺牲的利己主义者（citoyen）統治通常理解的利己主义者（bourgeois），等等，——參看“旧約的經濟”。“精神世界”“消灭”“事物世界”，这在这里表现为“思想世界”“統治”“事物世界”。因此十分自然，“思想世界”在历史一开头时就进行的那种統治，势必在历史的結尾也被描述为思維者对事物世界的真实的确实存在

① 德文为 «die Hierarchie», 俄文为 «Иерархия», 这个词通常有“教阶”、“圣秩”、“教阶制”、“等級制”等含义，但在施蒂納的思辨体系中把該詞主要解釋为“精神、观念、圣物的統治”。——譯者注

的統治，我們以後還將看到，歸根到底被描述為思辨哲學家對事物世界的統治，這樣一來，聖麥克斯還要做的僅僅是：同思想家們的思想 and 觀念作鬥爭並克服它們，從而成為“事物世界和思想世界的所有者”。

“教階制是思想的統治，精神的統治。至今我們是有教階制的，我們受那些以思想為依據的人壓迫，而思想就是聖物。”（第 97 頁）——〈誰沒有早就覺察到這一點呢？施蒂納生怕人家責備他在全部“聖書”中僅僅是創造“思想”即“聖物”，他竭力為自己開脫，說自己確實在這本書的任何地方都沒有創造過一個思想。但是，在“維干德季刊”上，他說自己有“思維的絕技”，按照他的解釋，即製造“聖物”的絕技，關於這一點我們不去反駁了。〉——“教階制是精神的最高統治。”（第 467 頁）——“中世紀的教階制只是軟弱的教階制，因為它還不得不容許各種各樣世俗的野蠻制度無拘無束地和自己并存（“施蒂納究竟是从何處如此清楚地得知教階制不得不這樣做”，我們馬上就會看清楚），只是宗教改革才鍛煉了教階制的力量。”（第 110 頁）實質上，“施蒂納”認為“精神的統治從來沒有”像在宗教改革之後“那樣地無所不包和無所不能”；他認為：精神的這種統治“不是把宗教原則同藝術、國家和科學割裂開來，相反地，是把它們全部從現實界提升到精神的王國並使它們成為宗教的”。

在對近代史的這種看法中所渲染的，仍然只是思辨哲學的關於精神支配歷史的陳舊幻想。不僅如此，這裡還表明，這位虔信的鄉下佬雅各總是盲目地相信他從黑格爾那裡取來的、在他看來已經成為傳統的世界觀，把它看作現實世界，並在這塊基地上“陰謀活動”。至於在這一段話中什麼東西能夠成為他“自己的”和“唯一的”，那就是把精神的統治看作教階制這一觀點，——我們在這裡仍將“插入”一段有關施蒂納的“教階制”的來源的簡短的“歷史反思”。

黑格爾在下述的“轉變”中談到教階制的哲學：

“我們在柏拉圖的‘理想國’中看到了應該由哲學家執政的思想，而現在

〈在天主教的中世紀〉是道出了應該由精神的東西來統治的時代，但精神的東西具有這樣的意思：應該由僧侶、教會人士來統治。這樣一來，精神的東西就變為特殊的存在物、變為個人了。”（“哲學史”第3卷第132頁）——“這樣一來，現實界、世俗生活為神遺棄……少數的個別人物是神聖的，而其他的人都是非神聖的。”（同上，第136頁）“為神遺棄”被更詳細地解釋為：“所有這些形式（家庭、勞動、國家生活等等）被認為是虛無的、非神聖的。”（“宗教哲學”第2卷第343頁）——“這是與世俗生活的結合，而世俗生活是不可通融的，世俗生活本身是野蠻的（黑格爾在其他地方還用“野蠻制度”來代替這個詞；例如，參看“哲學史”第3卷第136頁），由於它本身是野蠻的，所以它只是被統治。”（“宗教哲學”第2卷第342、343頁）——“可見這種統治（天主教教會的教階制）是激情的統治，雖然它應該是精神的東西的統治。”（“哲學史”第3卷第134頁）——“但真正的精神的統治不可能是在這種意義上的精神的統治，即精神的對立面處於從屬地位。”（同上，第131頁）——“正確的意義是：精神的東西本身（按照“施蒂納”的說法是“聖物”）應該起決定性的作用，並且迄今的事物的進程就是如此；例如，我們看到在法國革命中（追隨着黑格爾，“施蒂納”也看到這一點）占統治的應當是抽象思想；國家的憲法和法律應當根據這種抽象思想制定，人與人之間的聯繫應當由這種抽象思想來建立，並且人們應該意識到：他們認為具有意義的東西，就是抽象思想、自由和平等，等等。”（“哲學史”第3卷第132頁）新教所實現的真正的精神的統治與它在天主教教階制中的不完善的形式相反，它被進一步規定為：“世俗的東西在自身內被精神化”（“哲學史”第3卷第185頁）；“神物在現實界中現實化”（於是，天主教所謂的神對現實的遺棄就停止了——“宗教哲學”第2卷第344頁）；神聖的東西和世俗的東西之間的“矛盾”“在道德中獲得解決”（“宗教哲學”第2卷第343頁）；“道德制度”（婚姻、家庭、國家、自力所得的財產等等）被認為是“神的、神聖的”（“宗教哲學”第2卷第344頁）。黑格爾用兩種形式來表達這種真正的精神的統治：“國家、政府、法、財產、市民秩序（根據我們從黑格爾的其他著作中所知道的，還有藝術和科學等等）都是在有限性形式中表現出來的……宗教的東西。”（“哲學史”第3卷第185頁）最後，這種宗教的東西、精神的東西的統治等等被表述為哲學的統治：“對精神的東西的意識現在（18世紀）按其本質來說是基礎，因此統治轉到哲學那里去了。”（“歷史哲學”第440頁）

由此可見，黑格爾硬說中世紀的天主教會階制具有想成為“精神的統治”的意圖；隨後又把這種階制解釋為這種精神統治的有局限性的、不完備的形式，他認為這種統治在新教以及它的臆想出來的進一步發展中得到完成。不管這是多么不合乎歷史，黑格爾總還相當尊重歷史，他沒有把“階制”的名稱擴展到中世紀之外去。但聖麥克斯從這位黑格爾那裡得知：較晚的時代是較早的時代的“真理”，因此，精神的完備的統治時代是精神的尚不完備的統治時代的真理，因此新教是階制的真理，也就是說，是真正的階制。但既然只有真正的階制才配稱為階制，那就很明顯，中世紀的階制不能不是“軟弱的”；這是施蒂納很容易證明的，因為黑格爾在上述各段話中以及在其他上百處地方都把中世紀精神的統治描寫成不完備的。施蒂納所要做的只不過是抄一下而已，至於他“自己的”全部活動就是：以“階制”一詞代替“精神的統治”一詞。他甚至連非常簡單的推論，即他借以把精神的統治直接變為階制的推論也可以完全不作，因為：在德國理論家中間，用原來稱呼結果，把所有淵源于神學但又還沒有完全達到這些德國理論家的原理的高度的東西，如黑格爾的思辨、施特勞斯的泛神論等等，都歸結為神學的範疇，已經成為時髦的事了，——這是在1842年十分流行的把戲。從上面引到的那幾段話中也可看出黑格爾（1）把法國革命看作是這種精神的統治的新的更完備的階段；（2）認為哲學家是19世紀世界的統治者；（3）肯定現在人們中間只有抽象思想在統治着；（4）在他那裡，婚姻、家庭、國家、自力所得、市民秩序、財產等等已被看作是“神的和神聖的東西”，已被看作是“宗教的東西”了；（5）作為世俗化了的的神聖性或神聖化了的世俗生活的道德被描寫成精神統治世界的最高形式和最後形

式，——所有这一切都是“施蒂納”所逐字逐句重复的东西。

关于施蒂納的教阶制不值得多費唇舌和論証，值得一談的仅仅是：施蒂納为什么抄襲黑格尔，——这是一个事实，但要說明这个事实又需要一些物质材料，所以这个事实只有对那些熟悉柏林气氛的人才是可以解釋清楚的。至于黑格尔关于精神的統治的观念究竟是如何形成的，那是另一个問題，关于这一問題請看上面說的。

圣麦克斯採納了黑格尔关于哲学家統治世界的观点，并且把这种統治变为教阶制；这是通过我們这位圣者的极端非批判的輕信和通过一种“神圣的”或者說无可救药的无知而实现的。这种无知使他仅满足于“浏览”历史（即走馬看花式地閱讀黑格尔所用的历史材料），而不願費功夫去“知道”許多“事物”。总而言之，一旦开始“学习”，他就得担心不能从事于“取消和融化”了（第96頁），就得担心陷在“虱子臭虫的忙碌”中了，——要寻找不“进到”“取消和融化”自己无知的理由。那是俯拾皆是的。

如果人們要像黑格尔那样第一次为全部历史和現代世界創造一个全面的結構，那末沒有广泛的实証知識，沒有对經驗历史的探究（哪怕是一些片断的探究），沒有巨大的精力和远見，是不可能的。反之，如果只满足于利用和改造現成的結構来达到自己的目的，并用个别的例子（例如黑人和蒙古人、天主教徒和新教徒、法国革命等等）來說明“自己的”这种观点，那就完全不要求有任何历史知識；而我們的这位与圣物搏斗的战士正是如此行动的。这样利用的結果必然是很可笑的；最可笑的是从过去突然跃进到现在，这方面的例子我們在关于“怪想”的議論中已經看到了。

至于談到中世紀的現实的教阶制，我們在这里所要指出的只



是：它對於人民，對於廣大的群眾是不存在的。對於廣大群眾來說，只有封建制度是存在的，教階制只有當它本身或者是封建的或者是在封建制度範圍內反封建的時候才是存在的。封建制度本身以純粹經驗的關係作為自己的基礎。教階制以及它和封建制度的鬥爭（某一階級的思想家反對本階級的鬥爭）只是封建制度以及在封建制度內部展開的鬥爭（也包括在封建主義國家之間的鬥爭）在思想上的表現。教階制是封建制度的觀念形式；封建制度是中世紀的生產和交往關係的政治形式。因而，要把封建制度反對教階制的鬥爭解釋清楚，只有闡明這些實際的物質關係；而這些關係闡明以後，所有以往盲目相信中世紀幻想特別是皇帝和教皇在相互鬥爭中所提出的幻想的歷史觀就站不住腳了。

由於聖麥克斯只是把黑格爾關於中世紀和教階制的一些抽象概念歸結為“華麗的詞句和貧乏的思想”，所以在这里就毫無必要過久地談論現實的歷史的教階制了。

從上面講的已經可以看出：魔法也可以反過來變，天主教不僅可以被了解為準備階段，而且可以被了解為真正教階制的否定；結果，天主教 = 精神的否定、非精神、感性，這樣也就出現了鄉下佬雅各的一個偉大的教條：耶穌會教徒“使我們免遭感性的衰落和毀滅”（第 118 頁）。如果感性真的“毀滅”了，“我們”將會怎麼樣，還不得而知。從 16 世紀開始的全部物質運動不僅是使“我們”免遭感性的“衰落”，相反地，還使“感性”得到更為廣泛的發展，而這個運動對“施蒂納”來說並不存在，——所有這一切都是耶穌會教徒實現的。此外，可參看黑格爾的“歷史哲學”第 425 頁。

聖麥克斯把舊日的僧侶的統治移到近代，從而把近代解釋為“僧侶主義”；隨後他又把這種移到近代的僧侶統治看作是和舊日

的中世紀的僧侶統治有區別的，他把這種統治描寫成思想家的統治、“教書匠精神”。因此，僧侶主義 = 作為精神的統治的教階制，教書匠精神 = 作為教階制的精神的統治。

“施蒂納”用三個困難的轉變實現了向僧侶主義的這一簡單的過渡，其實這完全不是過渡。

第一，從他的觀點看來，“僧侶主義的概念”可以在“為一個偉大的觀念、為善事（還是那個善事！）、為一種學說等等而生活的”一切人之中“找到”。

第二，施蒂納在他的幻想世界中“碰到”“還沒有學會擺脫僧侶主義的世界歷來就有的幻想”，即“為一個觀念而生活和創造，等等”。

第三，“這是觀念或僧侶主義的統治”，即：“例如羅伯斯比爾（好一個“例如”！）、聖茹斯特等等（好一個“等等”！）都徹頭徹尾是僧侶”等等。因此，這三個轉變——其中僧侶主義“被發現”、“被找到”和“被召喚”了（這全在第100頁上）——所表明的只是聖麥克斯過去不止一次向我們重復的東西，即精神、觀念、聖物對“生活”的統治（同上）。

在聖麥克斯把“觀念或僧侶主義的統治”悄悄地塞給了歷史之後，當然，他就可以毫不費力地在全部以往的歷史中重新找到這種“僧侶主義”，從而把“例如羅伯斯比爾、聖茹斯特等等”說成是僧侶並把他們跟英諾森三世和格雷哥里七世等同起來，於是任何唯一性都在唯一者面前消失了。實在說來，所有這些都只不過是一個人物即創造了從基督教開始的全部歷史的“僧侶主義”的不同的名稱和不同的裝扮而已。在這樣的歷史觀之下，“青紅皂白，一律不分”，因為所有歷史差別都被“取消”和“融化”在“僧侶主義的概念”

中了。关于这一点，圣麦克斯在談到“例如罗伯斯比尔、圣茹斯特等等”时馬上就給我們提供了鮮明的例子。这里，先是罗伯斯比尔被作为圣茹斯特的“例子”来引用，而圣茹斯特則被作为罗伯斯比尔的“等等”来引用。随后就說：“一个无数‘个人的’世俗的利益的  
世界与这些神圣利益的代表相对立。”是誰与他們相对立呢？是吉倫特派和热月派；这两派經常非难他們这些革命力量，即当时独一无二的真正革命的階級的真正代表，“无数”群众的代表（参看：“例如”勒奈·勒瓦瑟尔写的“回忆录”，“等等”，“即”努加雷的“監獄历史”；巴莱尔的著作；自由（和商业）的两个朋友<sup>62</sup>；蒙格亚尔的“法国史”；罗兰太太的“告后輩书”；让·巴·路韦的“回忆录”；甚至博利約的令人作嘔的“历史論丛”等等，以及革命法庭各次审讯、记录“等等”），責难他們破坏了“神圣的利益”、宪法、自由、平等、人权、共和政体、法、*sainte propriété*〔神圣的财产〕，“例如”破坏了三权分立、人性、道德、中庸之道“等等”。所有的僧侶也和他們对立，責难他們違反了宗教問答和道德問答的所有主要条文和次要条文（参看：“例如”，M. R.<sup>①</sup>的“革命时期法国僧侶史”1828年巴黎天主教书商出版，“等等”）。市民的历史評注可归結如下：在 *règne de la terreur*〔恐怖統治〕时期，“例如罗伯斯比尔、圣茹斯特等等”砍了 *honnêtes gens*〔正人君子的〕头（参看：愚蠢的貝尔蒂埃先生的无数著作，其次，“例如”，蒙茹阿的“罗伯斯比尔的阴谋”“等等”）。圣麦克斯把这一評注表达在下述的轉变中：“因为这些革命的僧侶或教书匠是为人服务的，所以他們砍了人們的头。”这样一来，圣麦克斯自然关于砍头的现实的經驗的理由，即以非常世俗的

① M. R. 是雷尼埃(Règnier)的笔名。——譯者注

利益为根据的理由，哪怕只說一句“唯一的”話的麻煩也都省去了，当然，这些利益不是股票投机商的利益，而是“无数”群众的利益。一位較早期的“僧侶”斯宾諾莎早在17世紀就毫不客气地作了圣麦克斯的“訓育員”，他說：“无知不是理由。”所以圣麦克斯对斯宾諾莎这个僧侶竟仇恨到这种地步，他竟接受同斯宾諾莎敌对的僧侶莱布尼茨的說法，并为所有这些惊人現象“例如”恐怖主义、砍头“等等”造出“充足的理由”，即“这些教士把这类东西塞进自己的头脑中了”（第98頁）。

为一切找到了充足理由的幸福的麦克斯（“現在我已找到理由，我的錨永远抛在这里”，在什么地方呢？无非是抛在观念中，“例如”在“罗伯斯比尔、圣茹斯特等等”的“僧侶主义”“等等”中，乔治·桑、蒲魯东、純洁的柏林女裁縫等等），“沒有責备资产階級在考虑究竟能給革命思想多大的活动場所时請教他們自己的利己主义”。对于圣麦克斯來說，鼓舞了1789年的 habits bleus [藍制服]①和 honnêtes gens [正人君子的]“革命思想”也就是1793年 sansculottes [长褲汉]②的“思想”，也就是現在考虑是否要“給予活动場所”的这种思想，——但在麦克斯的这些議論中，根本沒有对任何“思想”“給予活动場所”。

現在我們来看看現代的教阶制，即观念在日常生活中的統治。“圣书”的整个第二部分充滿了反对这种“教阶制”的斗争。所以在

① 指法兰西共和国軍隊的士兵，由他們的服色得名，广义指共和派，以別于保皇派。——譯者注

② 长褲汉（法文 sans-culottes 是不穿短褲的意思）是18世紀法国资产階級革命时代貴族对革命者、共和党人所起的綽号，因為他們和穿天鵝絨短褲的貴族不同，穿的是粗布长褲。——譯者注

我們談到這第二部分時再詳細地談這種教階制。但既然圣麦克斯正像在“怪想”那一章中一樣，在這裡預先享受他的思想，他在前面重複後面的東西，而在後面又重複前面的東西，所以，我們在這裡就不得不舉幾個有關他的教階制的例子。他的著書立說的方法就是在他整本書中到處見到的唯一的“利己主義”。他的自我享樂與讀者所享受到的快樂恰恰成反比。

因為市民們要求愛他們的王國，愛他們的制度，所以，在乡下佬雅各看來，他們想“在世上創立愛的王國”(第98頁)。因為他們要求尊敬他們的統治以及這一統治的各種關係，即想篡奪對尊敬的統治，所以，在這位乡下佬雅各看來，他們要求尊敬的完全統治，他們把尊敬當作是活在他們之中的神聖的精神來看待(第95頁)。資產者的假仁假義的虛偽的意識形態用歪曲的形式把自己的特殊利益冒充為普遍的利益，這位具有移山信念的乡下佬雅各卻認為這種歪曲形式是資本主義世界的現實的世俗的基礎。為什麼這種意識形態的欺騙在我們的聖者那裡正是獲得了這種形式，我們在談到“政治自由主義”時將會知道。

圣麦克斯在第115頁上談到家庭時給我們提供了一個新的例子。他聲稱：雖然從自己家庭的統治下解放出來非常容易，但“拒絕服從，這很容易引起良心的譴責”，所以人們牢牢地保持住家庭的愛、家庭的概念，這樣就獲得了“神聖的家庭概念”、“聖物”(第116頁)。

我們這位好小伙子又在經驗關係完全占統治地位的地方看到了聖物的統治。資產者對待自己制度的規章就像猶太人對待律法一樣：他們在每一個別場合只要有可能就違反這些規章，但他們却要所有其他的人遵守它們。如果全體資產者都一下子違反資產階

級的規章，那末，他們就不成其為資產者了，——當然，這樣的行為是他們所意想不到的，並且也決不是以他們的意願為轉移的。淫亂的資產者違反婚姻制度，偷偷地與人私通；商人違反財產制度，用投機、倒閉等方式剝奪別人的財產；年青的資產者到了能獨立時候就脫離自己的家庭而獨立，實際上是為了自己而取消家庭。但是，婚姻、財產、家庭在理論上仍然是神聖不可侵犯的，因為它們構成資產階級賴以建立自己的統治的實際基礎，因為它們（它們是具有資產階級形式的）是使資產者成其為資產者的條件，——這就像經常被違反的律法使信教的猶太人成其為信教的猶太人一樣。資產階級道德就是資產者對其存在條件的這種關係的普遍形式之一。不能一般地談家庭本身。資產階級歷史地使家庭具有資產階級家庭的性質；在這樣的家庭中無聊和金錢是紐帶，這樣的家庭也發生資產階級的家庭解体，但這種解体並不妨礙家庭本身繼續存在。同家庭的骯髒的存在相適應的就是那種在冠冕堂皇的詞句和普遍的虛偽掩蓋下的神聖的家庭概念。在家庭真正被取消了的地方，如在不產階級那里，情況與“施蒂納”所想的恰好相反。那里完全不存在家庭的概念，但往往毫無疑問地可以看到以非常現實的關係為基礎的家庭情誼。在18世紀，家庭的概念被哲學家取消了，因為現實的家庭在文明的極盛時代已經開始解体。家庭的內在聯繫瓦解了，包括在家庭概念中的各個因素如服從、尊敬、夫婦間的忠誠等等瓦解了；但家庭的現實的軀體、財產關係、對其他家庭的排他關係、勉強的共同生活，——由於有子女、由於現代城市的建築、由於資本的形成等所產生的關係，——所有這一切雖遭到無數次的破壞，但都保存下來了，因為家庭的存在必然會受它和不以資產階級社會的意志為轉移的生產方式的聯繫所制約的。這種

必然性最明显不过地表现在法国革命时代，那时家庭曾經一度几乎完全被法律所取消。但家庭甚至到19世紀还繼續存在着，不过它的解体过程变得更为普遍了，但这不是由家庭概念而是由工业和竞争的更高的发展所引起的；尽管家庭的解体早就由法国和英国的社会主义者宣布过了，并且终于通过法国小說滲入到了那些德国圣师中間，但是家庭仍然存在着。

还有一个說明观念在日常生活中的統治的例子。由于学校教师在想到他們报酬的微薄时，能以他們所服务的事业的神圣性来自慰(仅仅在德国才可能这样)，所以乡下佬雅各真的相信：这种漂亮話是他們的低薪的原因(第100頁)。他相信：“圣物”在現代資本主义世界中具有现实的金錢的价值。他相信：如果“圣物”被取消，那末，普魯士国家的有限資財(順便提一下，关于这一点可参看布朗宁的著作<sup>63</sup>)就会增加到这样的程度：每个乡村教师一下子就可以領到部长級的薪俸。

这是胡說八道的教阶制。

“教阶制的”，像偉大的米希勒所說的，“雄偉大教堂的拱心石”“有时”由“某人”来充当。

“某人有时把人們分为两类：有教养者和无教养者(有时把猴子分为两类：有尾猴和无尾猴)。前者由于配得上自己的名称，所以他們同思想、精神打交道。”他們“在基督教以后的时代占着統治，并且因自己有思想而要求……受尊敬”。无教养者(动物、儿童、黑人)“无力”反对思想并受它們支配。教阶制的意义就是如此。

可見，“有教养者”(青年、蒙古人、近代人)又仅仅同“精神”、純粹的思想等等打交道，按其行业來說是形而上学者，归根結底，是黑格尔主义者。“因此”“无教养者”是非黑格尔主义者。黑格尔无

疑地是“最有教养的”<sup>①</sup>黑格尔主义者,因此在他那里“很明显地看到:正是最有教养者渴慕事物”。这就是說:“有教养者”和“无教养者”在自己内部彼此相碰,而且在每一个人中“有教养者”和“无教养者”“相碰”。既然在黑格尔那里对事物,也就是对构成“无教养者”的命运的东西表现了极大的渴慕,所以在这里也表现出“最有教养的”人同时就是“最无教养的”人。“这里(在黑格尔那里)现实应该完全符合于思想,并且任何概念都不应当没有实在性”。这就是說,这里关于现实的普通观念完全应该获得自己的哲学表达,可是黑格尔的設想却相反:“因此”,每一个哲学表达創造出与之相应的现实。乡下佬雅各把黑格尔对自己哲学所抱的幻想当作黑格尔哲学的真諦。

黑格尔的哲学,即黑格尔主义者对非黑格尔主义者的統治,是教阶制的頂峰,它夺取了最后的世界王国。

“黑格尔的体系是思維的最高专制和独裁,精神的全权和万能。”(第97頁)

因此,在这里我們进入了黑格尔哲学的諸精神的王国,这一王国从柏林伸展到哈雷和杜宾根,这个諸精神的王国的历史是拜尔霍費尔先生写成的,而有关的統計材料是偉大的米希勒收集的。

法国革命是这个諸精神王国的准备,法国革命“总共只做了一件事,就是把物变为物的概念”(第115頁,參看前面关于黑格尔論革命的部分[第188頁])。“这样,某人仍然是公民”(在“施蒂納”的著作中这句话先出現,不过“施蒂納所說的非所指,而他所指的又非所言”,“維干德”第149頁),并且“生活于反思之中,某人有某种反思对象,在这对象面前某人(通过同位語)感到敬畏”。“施

<sup>①</sup> 原文中用的是柏林方言:allerjebildetste。——編者注



蒂納”在第 98 頁的一个地方說：“通向地獄的道路是由善良的願望鋪成的。”我們要反过來說：通向唯一者的道路是由糟糕的結論、同位語鋪成的，這些結論、同位語在施蒂納著作中起了他从中国人那里剽窃来的“天梯”的作用，并且就是他在上面表演“跳蚤的跳跃”的“客观事物的绳索”（第 88 頁）。在所有这一切之后，对于“近代哲学或者近代來說”（从諸精神的王国出現时起，近代不是別的，就是近代哲学），“把存在着的客体变为想像中的客体，即概念”（第 114 頁）就很容易了。这也就是圣麦克斯繼續进行的一項工作。

我們看到：我們的愁容騎士早在他后来用自己的信仰所移开的“大山出現以前”，早在他的书的开头，就已經快馬加鞭向他的“雄偉大教堂”的偉大目标奔馳。他嫌他的“小驢”即同位語，跑得还不够快；現在我們的騎士在第 114 頁上終於达到了自己的目的并且借助于强有力的“或者”就把近代变成近代哲学了。

这样一来，古代（即古代和近代，黑人时代和蒙古人时代，但其实仅仅是施蒂納之前的时代）“达到了它的最終目的”。現在我們可以揭穿为什么圣麦克斯給他的著作的第一部分加上“人”这个标题并且把他的魔术、怪影和騎士的历史冒充为“人”的历史这个秘密了。不言而喻，人們的觀念和思想是关于自己和关于人們的各种关系的觀念和思想，是人們关于自身的意識，关于一般人們的意識（因为这不是仅仅单个人的意識，而是同整个社会联系着的单个人的意識），关于人們生活于其中的整个社会的意識。人們在其中生产自己生活的并且不以他們为轉移的条件，与这些条件相联系的必然的交往形式以及由这一切所决定的个人的关系和社会的关系，当它們以思想表現出来的时候，就不能不采取觀念条件和必然关系的形式，即在意識中表现为从一般人的概念中、从人的本质

中、从人的本性中、从人自身中产生的規定。人們是什么，人們的关系是什么，这种情况反映在意識中就是关于人自身、关于人的生存方式或关于人的最切近的邏輯規定的观念。于是，在思想家們假定观念和思想支配着迄今的历史，假定这些观念和思想的历史就是迄今存在的唯一的历史之后，在他們設想现实的关系要順应人自身及其观念的关系，亦即順应邏輯規定之后，在他們根本把人們关于自身的意識的历史变为人們的现实历史的基础之后，——在所有这一切之后，把意識、观念、圣物、固定观念的历史称为“人”的历史并用这种历史来偷換现实的历史，这是最容易不过的了。圣麦克斯比他的所有前輩的高明之处就在于：他对这些观念，甚至在它們同它們所由产生的现实生活任意脱离的情况下，也毫无所知；他的一无所有的創造只是說明：他抄襲了黑格尔的思想体系，但对他所抄襲的东西毫无所知。由此可以看出，他是如何把具有唯一者形态的现实个人的历史同他关于人的历史的幻想对立起来的。

唯一的历史起初发生在雅典斯多葛学派中，后来几乎完全发生在德国，最后則发生在柏林的庫弗尔格拉班<sup>64</sup>，即“近代哲学或者近代”的暴君建立了自己的城堡之处。由此已經可以看出，这里談的完全是民族的和地方的事情。圣麦克斯并没有对世界史而是对德国的神学和哲学的历史作了一些解釋，而且是十分枯燥和不正确的解釋。如果我們有一次在外表上离开德国，那也只不过是為了要肯定其他民族的事业和思想，例如，法国革命，是在德国而且正是在庫弗尔格拉班“达到最終目的”的。他引用的只是德意志民族的事实，對它們的討論和解釋用的只是德意志民族的方式，而得出的結論也总是德意志民族的。不仅如此。我們的圣者的想法和教育不只是德国的，而且还完全是柏林的。他让黑格尔哲学扮

演的角色也就是黑格爾哲學在柏林所扮演的角色，——施蒂納把柏林跟世界和世界歷史混為一談了。“青年”是一個柏林人；在書中常常碰到的善良的市民是柏林的庸人、啤酒館的老主顧。從這些前提出發，只能得出局限在狹隘的民族範圍和地方範圍內的結論。“施蒂納”和他的哲學同道——他是其中最無能和最無知的一個——都是強悍的霍夫曼·馮·法勒斯累本的強悍的短詩的實際注釋：

只在德國，只在德國，  
我願永遠住下去<sup>65</sup>。

我們這位強悍的聖者的柏林的地方性的結論說：在黑格爾哲學中，世界“全部完了”。這一結論使他毋需多大費用就能建立起“自己的”世界王國。黑格爾哲學把一切變為思想、聖物、幽靈、精神、精靈、怪影。“施蒂納”將和它們搏鬥，在想像中戰勝它們並在它們的屍體上建立他“自己的”“唯一的”“有形體的”世界王國，“完整的人”的世界王國。

“因為我們不是與血肉爭戰，乃是與執政者、掌權者、這黑暗世界的管轄者以及天下的惡魔爭戰。”（“以弗所書”第6章第12節）

現在“施蒂納”“穿起靴子，準備”與思想搏鬥。他用不着“執起”“信仰的盾牌”，因為他從來沒有從手中丟掉。他戴上毀滅的“頭盔”，拿起無知的“寶劍”（參看，同上），進入戰鬥。“又任憑他與聖物作戰”，但沒有“得勝”（“啟示錄”第13章第7節）。

## 5. 在自己的虛構中享乐的“施蒂納”

我們又到了我們曾經到過的地方：在第19頁上談的是轉化為

成人的青年，在第 90 頁上談的是轉變為高加索的高加索人并“發現自己”的蒙古人般的高加索人那里。因此，我們也就是到了神秘的個人第三次發現自己的地方，這神秘的個人的“嚴重的生死搏鬥”是聖麥克斯告訴我們的。不過現在我們已經涉獵過全部歷史了，由於我們加工過的材料很多，所以我們必須回顧一下那個毀滅了的人的龐大屍體。

如果聖麥克斯在以後的一頁上因早就忘掉他的歷史而斷言“天才早已被認為是新的世界歷史創造物的創造者”（第 214 頁），那末我們已經知道：至少連他的最凶狠的敵人也无法在這方面指責他的歷史，因為其中根本沒有什麼人，至於天才則更談不上了，其中只有僵化的殘廢思想和黑格爾的怪胎出現。

*Repetitio est mater studiorum* [溫故知新]。聖麥克斯只是為了找機會作一些對黑格爾的草率的研究，曾經敘述了他的全部“哲學或時代”的歷史，現在他最後又一次重複他的全部唯一的歷史。不過，這一次他却轉向自然史，向我們提供了關於“唯一的”自然科學的重要知識；這是因為：在他那里，每逢“世界”需要起重要作用時，世界立刻就變為自然。“唯一的”自然科學一開始就承認自己的無能為力。它不是考察由工業和自然科學所決定的人對自然的現實關係，而是宣布人對自然的幻想關係。“人能夠征服的東西多麼少啊！他不得不讓太陽按照自己的道路運轉，讓大海掀起自己的波濤，讓山峰聳入雲霄。”（第 122 頁）聖麥克斯像所有聖者一樣喜歡奇蹟，但他只能創造邏輯的奇蹟，他因自己不能使太陽跳康康舞而不滿，因無力使大海平靜而煩惱，因不能不讓山峰聳入雲霄而憤怒。儘管在第 124 頁上談到，在古代末期世界已變成“平淡無奇的”，但對我們的聖者來說，世界總還是非常不平淡無奇的。對他

來說，現在仍然按照自己道路運轉的是“太陽”，而不是地球，他所發愁的是，他不能像約書亞那樣地下命令：“日頭啊，你要停住！”<sup>①</sup>在第123頁上施蒂納發現：“精神”在古代末期“又不可遏止地沸騰起來，翻起泡沫，因為它內部積蓄了氣體（精靈），並且在外來的機械推動力不再起作用之後，內部引起的化學應力開始起驚人的作用”。

這些話包含着“唯一的”自然哲學的最重要材料，在前一頁上這種自然哲學已經提到自然界對人來說是“不可征服的”。世俗物理學根本就不知道這種不再起作用的機械推動力，——這種發現完全歸功於唯一的物理學。世俗的化學根本就不知道那些引起而且是“在內部”引起“化學應力”的“氣體”。參加新化合物、新化學關係的氣體並不引起任何“應力”，頂多只是引起應力的下降，因為氣體變為液態，同時體積縮小到原有體積的千分之一弱。如果聖麥克斯“在”自己“內部”感到有由“氣體”所引起的“應力”，那末，這是高度的“機械推動力”，而決不是“化學應力”；它們是由某些混合物向另一些混合物的化學變化產生的，由生理原因所決定的變化產生的；同時先前混合物的成分的一部分變為氣體，因而占了更大的體積，在沒有空間的情況下，它們就產生了向外的“機械推動力”或壓力。至於這些不存在的“化學應力”在聖麥克斯“內部”——這次是在他的頭腦中——“起”高度“驚人的作用”，“這一點我們根據”它們在“唯一的”自然科學中所起的“那種作用可以看到”。然而，我們希望聖麥克斯不要再對世俗的自然科學家隱瞞：他所說的“化學應力”，而且是“內部引起的化學應力”的狂言是多麼荒誕的胡說

① 參看“約書亞記”第10章。——譯者注

(似乎对胃的“机械推动力”也不“在内部刺激施蒂納”)。

“唯一的”自然科学之所以写成，只是因为：这一次圣麦克斯如果同时关于“事物世界”、关于自然不讲几句话，就不能很像样地談古代人。

在这里施蒂納想使我們相信：古代人在古代世界末期完全变为“世界的任何复灭（世界到底要复灭多少次？）也不能打破其宁靜的斯多葛派”（第123頁）。因此，古代人成为“任何意外的事（或突然出現的思想）都不会把他們从其安靜的天国里推下来的中国人”（第88頁）。乡下佬雅各甚至认真地相信：到古代末期“外来的机械推动力已不再起作用”。这同古代末期羅馬人和希腊人的现实情况符合到什么程度，同当时完全陷于不稳和不安以至于連一点 *vis inertiae*（慣性力量）的残余也几乎拿不出来和这种“机械推动力”对抗的情况符合到什么程度，关于这点可参看疏善的著作。羅馬帝国曾遭受到强大的机械推动力，这是一些由于羅馬帝国被許多羅馬皇帝的內战所分裂，由于财产特别是地产在羅馬大規模集中和由此而引起的意大利居民减少，以及由于匈奴和日耳曼人的攻击而受到的机械推动力，这些推动力在我們的神圣的历史家看来，“不再起作用”，只是基督教“在内部引起的”“化学应力”、“气体”推翻了羅馬帝国。西方和东方的各次大地震曾經通过“机械推动力”把千百万居民埋葬在城市廢墟之下，当然也沒有把人們的意識原封未动地保留下来，这些大地震在“施蒂納”看来，大概也“沒有起作用”，或者它們是化学应力。“实际上（！）古代历史是由于我把世界变为我的所有物而結束的”。这一点可以从聖經上的一句格言中得到証明：“一切东西都是父賜給我（即基督）的。”可見在这里，我 = 基督。同时，乡下佬雅各这一次也是相信基督教徒“只

要願意”，就能移山，等等。施蒂納把自己作為基督徒宣布為世界的主人，但他只有作為基督才是世界的主人；他宣布自己是“世界的所有者”。“於是利己主義獲得第一次全勝，因為我把我提高為世界的所有者了。”（第 124 頁）為了提高為完善的基督徒，現在施蒂納的我只需要把鬥爭進行到底，也變為無精神（這一點他早在大山產生之前就已經做到了）。“精神貧乏的人有福了，因為天國是他們的。”<sup>①</sup> 聖麥克斯在精神貧乏這方面達到了完善地步，甚至在主面前大聲歡呼，以此自炫。

精神貧乏的聖麥克斯相信由於古代世界瓦解而產生的基督徒的幻想的氣化。古代基督徒在這個世界上沒有任何所有物，因此他們滿足於自己想像出來的天國的所有物和自己的神的財產權。他們不是使世界成為人民的所有物，而是宣布自己及自己的貧苦伙伴是“屬上帝的子民”（“彼得前書”第 2 章第 9 節）。基督教關於世界的觀念，在“施蒂納”看來，就是古代世界消融於其中的那個世界，其實，這頂多是古代觀念的世界消融於其中的幻想世界，在這個世界中，基督徒能夠靠信仰的力量移開大山，感到自己強大有力，並迫使“機械推動力不再起作用”。既然人們在“施蒂納”看來已不受外界決定，也不受生產需要這一機械推動力所驅使，總而言之，機械推動力以至性行為都失去了作用，那麼人們只能靠奇蹟繼續生存下去了。的確，對於那些像“施蒂納”那樣充滿氣體的德國才子和教書匠來說，滿足於關於所有物的基督教幻想（其實只不過是基督教幻想的所有物），比起敘述古代世界的現實的所有關係和生產關係的改造過程來要容易得多。

<sup>①</sup> 參看“馬太福音”第 5 章第 3 節。——譯者注

早期基督教徒在乡下佬雅各的想像中是古代世界的所有者，实际上他們大部分是隸屬於所有者的世界的，他們是奴隸，而且可以被拿到市場上去卖掉。然而在自己的虛構中享乐的“施蒂納”却繼續不可遏止地欢呼。

“第一个所有物、第一个偉績已經到手了！”(第124頁)

施蒂納的利己主义就以这样的方式繼續爭取所有物和偉績，并繼續获得“全胜”。在早期基督教徒对古代世界的神学关系中提供了他的全部所有物及其全部偉績的完善原型。

基督教徒的这种所有物是被如此說明的：

“世界失去了神性……它变成平淡无奇的，变成我的所有物，我可以随我(即精神)所欲地支配它。”(第124頁)

这就是說：世界失去了神性，因而，它对于我自己的意識來說，摆脱了我的幻想；它变成平淡无奇，因而平淡无奇地对待我，并按照它所惯用的平淡无奇的方式而决不是討我喜欢的方式支配我。撇开“施蒂納”在这里真的以为古代沒有平淡无奇的世界，真的以为当时世界确为神性所居不說，他甚至还伪造这样一个基督教徒的觀念，它經常叹息自己对世界的軟弱无力并且把自己在幻想中所获得的对这一世界的胜利描述为思想上的胜利，还把这一胜利轉移到世界末日到临的时候。当现实的世俗政权把手伸进基督教，并且开始利用它时，基督教当然就从此不再脱离世界了，只有在这个时候，基督教才能把自己想像为世界的所有者。圣麦克斯使基督教徒对古代世界具有像青年对“儿童世界”的关系一样錯誤的关系；他使利己主义者对基督教徒的世界具有像成人对青年世界的关系一样的关系。



現在基督教徒所要做的只是如何盡快變為精神貧乏的人並認識精神世界的全部空虛（這正如他對待事物世界時所做的一樣），以便有可能“隨他所欲地支配”精神世界，從而成為完善的基督教徒、利己主義者。可見，基督教徒對古代世界的關係就是利己主義者對近代世界的關係的範例。為這種精神貧乏狀態作準備就是“幾乎兩千年的”生活的內容，這種生活的各主要時代當然只出現於德國。

“神聖的精神隨着時間的推移，在一系列的轉變之後成了絕對觀念，絕對觀念又通過各式各樣的變形分為對人們的愛、公民美德、合理性等種種觀念。”（第125、126頁）

這位德國的孤陋寡聞的人重新把一切顛倒過來。對人們的愛等等的觀念是一些因18世紀特別流通而已經磨損的錢幣，它們在黑格爾那里變成了絕對觀念的升華物，但經過這樣的改鑄以後，它們在國外還是很難流通，就像普魯士的紙幣一樣。

從施蒂納的歷史觀中得出的十分合乎邏輯的並經他多次重復的結論如下：“概念應該處處起決定作用，概念應該調節生活，概念應該統治。這是黑格爾曾經系統地表述過的宗教世界”（第126頁）；而我們的這位善良的笨漢却如此深信這個世界就是現實世界，他竟在下一頁（第127頁）上鄭重其事地說：“現在只有精神在世界上統治着。”他在確信了這種幻想世界之後，甚至能（第128頁）設立“聖壇”，然後“在這個聖壇周圍”“建立教堂”，而這個教堂的“圍牆”會移動腳步前進，“愈來愈遠”。“為時不久這個教堂就環抱了整個地球”；他這位唯一者和他的僕人施里加在教堂之外，“在它的圍牆周圍徘徊，並走向邊緣”；聖麥克斯“由於難忍的飢餓呼號着”，他向他的僕人叫道：“還走一步，聖物的世界就勝利了。”突然

問施里加“掉进”在他上面的“无底洞”，——真是神来之笔！因为地球是球形，教堂已經环抱了整个地球，所以无底洞只能在施里加之上了。这样，他就逆着重力定律，背着天空升起并以此使“唯一的”自然科学获得荣誉，这对于他來說，是很容易的，因为根据第126頁，“事物的本性和关系的概念”在“施蒂納”看来都可以置之不理，“不是他在議論或推論时的指南”，而且，施里加和重力“所发生的关系本身”因施里加的“唯一性而是唯一的”，这种关系絲毫不“取决于”重力的本性或“別人”例如自然科学家把这种关系“如何归类”。最后，“施蒂納”恳切地請求我們“不要把”施里加的“行为”和“现实的”施里加“分开”，“并且不要用人的角度来估价他”。

圣麦克斯在这样地为他的忠实僕人在天上安置了一个适当的位置之后，便轉而談自身的苦难。在第95頁上，他发现：甚至“絞架”也塗上了“神圣的色彩”；人“触到它就发抖，在它上面有某种阴郁的东西，即異己的、非自己的东西”。为了克服絞架的这种異己性，他把它变为自己的絞架，而这一点只有当他把自己吊在絞架上时才能做到。这最后一次牺牲是犹太部落的獅子为利己主义作出的。神圣的基督让自己釘在十字架上不是为了拯救十字架，而是为了把人們从其非神圣性中拯救出来；非神圣的基督教徒把自己吊在絞架上，为的是把絞架从神圣性中拯救出来或者是把自身从絞架的異己性中拯救出来。

“第一个偉績、第一个所有物已經到手了，第一次全胜取得了！”神圣的战士現在已征服了历史，把历史化为思想、純思想、仅仅是思想的思想，在日子結束时同他对抗的是一支仅仅由思想組成的軍隊。于是，現在像驢子馱着十字架那样馱着自己的“絞架”的

圣麦克斯，以及在天上受到拳足款待而垂头丧气地回到主人这里来的圣麦克斯的僕人施里加，两人开始討伐这支思想的军队，或正确点說，只是討伐这些思想的灵光。这一次与圣物作战是由滿口金玉良言的桑乔·潘薩担負的，而堂吉訶德扮演的是恭順而忠实的僕人的角色。誠实的桑乔像往昔 caballero Manchego〔拉·曼却的騎士〕一样勇敢地搏斗，并且也和他一样不免多次把蒙古的綿羊群看成怪影群。肥胖的馬立托奈斯<sup>①</sup>“随着時間的推移，在一系列的轉变和各种各样的变形之后”，变为死于綠色貧血的純真的柏林女裁縫，圣桑乔为他写了一首挽詩，这首挽詩使所有高等文官和近卫軍尉官都深信拉伯雷的下面这句话的正确：对于解放世界的“士兵來說，首要的武器就是褲檔”。

桑乔·潘薩的英雄事迹在于：他是从整支思想敌軍的虚无和空虛来認識这支军队的。他的全部偉大的行动并没有超出認識的范围，这种認識在日子結束时让事物的现状原封不动，只改变自己的观念——并且还不是关于事物的观念，而是关于事物的哲学詞句的观念。

总之，古代人以儿童、黑人、黑人般的高加索人、动物、天主教徒、英国哲学、无教养者、非黑格尔主义者、事物世界、唯实主义的形式在我們面前过去了，而近代人以青年、蒙古人、蒙古人般的高加索人、人、新教徒、德国哲学、有教养者、黑格尔主义者、思想世界、唯心主义的形式过去了，——在此一切都过去之后，即在监护人會議自古以来就确定了一切都过去之后，最后的时刻终于来临了。前两者的否定的統一已經表现为成人、高加索人、高加索的

<sup>①</sup> “堂吉訶德”中的客店女佣，她是个娼妇，这里用来諷刺“施蒂納”的混乱的体系。——譯者注

高加索人、完善的基督教徒，这一副奴才相，“对着朦朧的鏡子观看，模糊不清”（“哥林多前书”第13章第12节），但是現在在施蒂納经历了絞架上的苦难和死亡之后，在施里加升天之后，这种否定的統一已能带着巨大的力量和偉績来到天国，在云彩中发出万丈灵光，并回复到自己的最初的最简单的命名。“这就是說”：以前作为“某人”出現的东西（參看“旧約的經濟”），現在成了“我”——唯实主义和唯心主义、事物世界和精神世界的否定的統一。唯实主义和唯心主义的这种統一在謝林那里叫作 *Indifferenz* [无差別]，或用柏林話來說，叫作 *gleichjiltigkeit* [沒有区别]，而在黑格尔那里是这样一种否定的統一，其中两个环节都被揚棄。圣麦克斯作为一个善良的德国思辨哲学家，还总因为“对立面的統一”而不能安睡，他不以此为滿足，他想要在某个“有形体的个人”身上，在“完整的人”身上看到这种統一，在这方面費尔巴哈在“軼文集”和他的“未来哲学”中已預先給他提供了援助。因此，这个施蒂納式的“我”（它的来临意味着迄今存在的世界的終結）不是“有形体的个人”，而是按照用同位語作支柱的黑格尔的方法构成的范疇，关于这种范疇的往后的“跳蚤的跳跃”，我們将在“新約”中去認識。这里我們只还指出一点：这个我最終所以能得到实现，是因为这个我完全像基督教徒为自己創立了关于事物世界的幻想一样，創立了关于基督教徒世界的幻想。像基督教徒把关于事物世界的幻想“塞进自己的头脑”，从而把事物世界占为己有一样，“我”通过一系列关于基督教世界、思想世界的幻想就把基督教世界、思想世界占为己有。“施蒂納”把基督教徒关于自己对世界的关系的想像信以为真，认为它是好东西并好心地仿效基督教徒。

“所以我們认定，人成为正义只凭信仰，不在乎行动。”（“羅馬书”第3章

第28节)

在黑格尔看来,近代世界也已化为抽象思想的世界,黑格尔把与古代哲学家相对立的近代哲学家的任务确定如下:古代人必須把自己从“自然的意識”中解放出来,“把个人从直接的感性方式中清洗出来并把个人变为被思維的和思維着的实体”(变为精神),而近代哲学必須“取消僵硬的、确定的、不动的思想”。黑格尔补充道:这由“辯証法”来完成(“現象学”第26、27頁)。“施蒂納”所不同于黑格尔的地方是:他不靠辯証法而完成了同样的事。

## 6. 自由者

“自由者”在此要干什么,这在“旧約的經濟”中已經說明过了。我們本来已經紧挨到的我,現在又离开我們而走向朦朧的远方,对此我們不能負責。总之,我們沒有在“圣书”第20頁上立即过渡到我,这不是我們的过失。

### A. 政治自由主义

德国資產階級的历史是了解聖麥克斯及其先輩对自由主义的批判的關鍵。我們談一談这一历史从法国革命以来的某些环节。

18世紀末德国的状况完全反映在康德的“實踐理性批判”<sup>66</sup>中。当时,法国資產階級經過历史上最大的一次革命跃居統治地位,并且夺得了欧洲大陆;当时,政治上已經获得解放的英国資產階級使工业发生了革命并在政治上控制了印度,在商业上控制了世界上所有其他地方;但軟弱无力的德国市民只有“善良意志”。康德只談“善良意志”,哪怕这个善良意志毫无效果他也心安理得,

他把这个善良意志的实现以及它与个人的需要和欲望之间的协调都推到彼岸世界。康德的这个善良意志完全符合于德国市民的软弱、受压迫和贫乏的情况，他们的小眼小孔的利益始终不能发展成为一个阶级的共同的民族的利益，因此他们经常遭到所有其他民族的资产阶级的剥削。与这种小眼小孔的地方利益相适应的，一方面是德国市民的现实的地方的、省区的褊狭性，另一方面是他们的世界主义的自夸。总之，自宗教改革以来，德国的发展就具有了完全的小资产阶级的性质。旧的封建贵族绝大部分在农民战争中被消灭了，剩下的或者是直属帝国的小诸侯，或者是些小地主，或者是些乡居的容克地主；这些小诸侯逐渐取得相当的独立地位并在极小的偏僻的地区内仿效君主专制；这些小地主在小庄园内耗尽了自己的微产，后来就靠在小邦军队和政府办公室中找个小职位以糊口；而这些乡居的容克地主过的生活在最不讲究的英国乡绅或法国 *gentilhomme de province*〔乡绅〕看来都是不体面的。农业的经营方式既不是小块经营，也不是大生产，它虽然保存着农奴的依附和徭役，但决不能唤醒农民去寻求解放，因为这种经营方式本身不能使积极革命的阶级形成起来，也因为没有与这样的农民阶级相适应的革命资产阶级。

至于谈到市民，我们在这里只能指出某些特点。当时的特点是：亚麻纺织工场，亦即以脚踏纺车和手织机为基础的工业，在德国还起着一些作用，而恰恰在这个时候，这些笨拙的工具在英国已被机器排挤掉了。特别值得注意的是德国和荷兰的相互关系。荷兰是汉撒同盟中唯一在商业上占有重要地位的成员，荷兰脱离了同盟，它使德国除了两个港口（汉堡和不来梅）以外同世界贸易隔绝，并从此时起便控制了德国的全部贸易。德国市民过于软

弱，不能限制荷蘭人的剝削。小小荷蘭的資產階級比人數眾多的德國市民強大，荷蘭資產階級已有很發展的階級利益，而德國市民卻沒有共同利益，只有分散的小眼小孔的利益。與利益的分散性相適應的是政治組織的分散性——許多小公國和帝國自由市。在德國，政治集中所需要的一切經濟條件都不具備，怎麼能談到政治集中呢？由於每一個生活領域都軟弱無力（這裡既談不上等級，也談不上階級，而頂多只能談已屬過去的等級和尚未形成的階級），因此其中任何一個領域都不能獲得絕對的統治。由此產生的必然結果是，在德國以最畸形的、半家長制的形式表現出來的君主專制的時代里，由於分工而取得了對公共利益的管理權的特殊領域，獲得了異乎尋常的、在現代官僚政治中更為加強的獨立性。這樣一來，國家就構成一種貌似獨立的力量，而這種在其他國家曾是暫時現象（過渡階段）的情況，在德國一直保持到現在。由於國家的這種情況，也就產生了在其他國家從來沒有過的循規蹈矩的官僚意識以及在德國很流行的關於國家的一切幻想；由於這種情況，也就產生了德國理論家不依賴市民的那種虛假的獨立性，即這些理論家用以表達市民的利益的形式和這些利益本身之間的假象的矛盾。

在康德那裡，我們又發現了以現實的階級利益為基礎的法國自由主義在德國所採取的特有形式。不管是康德或德國市民（康德是他們的利益的粉飾者），都沒有覺察到資產階級的這些理論思想是以物質利益和由物質生產關係所決定的意志為基礎的。因此，康德把這種理論的表達與它所表達的利益割裂開來，并把法國資產階級意志的有物質動機的規定變為“自由意志”、自在和自為的意志、人類意志的純粹自我規定，從而就把這種意志變成純粹思想上的概念規定和道德假設。因此當這種強有力的資產階級自由主義

的實踐以恐怖統治和无耻的資產階級钻營的形態出現的時候，德國小資產者就在這種資產階級自由主義的實踐面前畏縮倒退了。

在拿破侖統治下，德國市民還繼續靠他們的微小的盤剝和偉大的幻想過日子。如果舉出聖桑喬所能理解的美文學材料來說，那末，他可以在讓·保爾的作品中讀到關於當時在德國占支配地位的小商販盤剝精神的描寫。德國市民們罵拿破侖逼得他們喝假咖啡，罵拿破侖駐兵和募兵攪亂了他們的安寧，他們把自己的所有精神上的憤慨都發泄在拿破侖身上，而把自己的一切贊揚加給英國。其實，拿破侖清除了德國的奧吉亞斯的牛圈<sup>①</sup>，修築了文明的交通大道，為他們作了極大的貢獻，而英國人却只是找適當機會去 *à tort et à travers*（不擇手段，千方百計）剝削他們。德國的諸侯也表現了同樣的小資產階級的精神，他們自認為是為維護正統原則、反對革命而鬥爭，其實他們只不過是英國資產階級掏錢買通的雇傭兵。在這種普遍的幻想的氣氛中，在幻想方面有特權的等級——思想家、教書匠、大學生、“道德協會”<sup>67</sup>的會員——一起帶頭作用，并用適合自己的誇張形式去表達普遍的幻想和對利益的不關心，這完全是理所當然的。

七月革命（這裡我們只談幾個重點，所以中間階段就撇開不談了）從外面迫使德國人接受適合於發展成熟的資產階級的政治形式。由於德國的經濟關係還遠遠沒有達到與這些政治形式相適應的發展階段，所以市民們只把這些形式當作抽象觀念、自在和自為的原則、虔誠的心願和詞句、康德式的意志的自我規定和市民們所應該成為的那種人的自我規定。因此他們比其他民族更合乎道德

<sup>①</sup> 典故出自希臘神話，奧吉亞斯王有大牛圈，養牛三千頭，三十年未打掃，後來以此比喻極其骯髒的地方。——譯者注



地和更不顧利害地對待這些形式，也就是說，他們表現出非常獨特的局限性，並且他們的任何意圖都沒有獲得成功。

最後，外國的日益加劇的競爭和德國愈來愈不能不參加進去的世界交往，迫使德國人的分散的地方的利益結合為一定程度的共同利益。德國市民開始考慮，特別是從1840年起開始考慮如何保障共同利益；他們成為民族主義者和自由主義者並開始要求保護關稅和憲法。因此，現在他們差不多已經達到了法國資產階級在1789年所處的階段。

如果像柏林的思想家一樣，停留在德國地方性印象的圈子裡議論自由主義和國家，或者僅限於批判德國市民關於自由主義的幻想，而不從自由主義與它所產生的並賴以確實存在的現實利益的聯繫上去理解自由主義，那末，自然就要得出世界上最荒謬的結論。正如我們所看到的：這種至今仍這樣表現出來的德國自由主義，已經是通俗形式的空洞的幻想，是現實的自由主義在思想上的反映。在這種情況下，把它的内容變為哲學，變為純粹的概念規定，變為“對理性的認識”，真是易如反掌！如果不幸，甚至對於這種浸透市民精神的自由主義所知道的，也只是黑格爾以及完全在他影響下的教書匠們所給它的那種遠離實際的形態，那末就會得出完全屬於聖物領域的結論。這一點我們馬上可以從桑喬的可悲的例子中看到。

“近來”在積極的人士中關於資產者的統治“談得如此之多”，“因此，如果這種消息也傳入柏林”（其實早就通過柏林人布尔所譯的路易·勃朗的著作<sup>68</sup>傳入了柏林），並在那里引起善良的教書匠們的注意，“這就不必驚奇了”（“維干德”第190頁）。但是，決不能說“施蒂納”在其攫取流行的觀念的方法中“已為自己制定了特別

有效的和有利的办法”（“維干德”，同上），这从他如何利用黑格尔这一点中已經看得很清楚，以后还会更加清楚。

近来自由主义者和資产者被等同起来，这一点沒有为我們的这位教书匠所忽略。但由于圣麦克斯把資产者和善良的市民、德国的小市民等同起来，所以他不理解他仅仅从別人口中得知的那些詞句的真正意思，不理解一切权威作家所說出的那些詞句的意思，就是說他不理解自由主义的詞句是资产阶级的现实利益的唯心的表达，反而认为資产者的最終目的是要成为完善的自由主义者，国家的公民。在麦克斯看来，并非 bourgeois〔資产者〕是 citoyen〔公民〕的真理，相反地，citoyen 是 bourgeois 的真理。这种既是神圣的又是德国的見解竟得出了这样的結論：在第 130 頁上“市民地位”（应讀作：资产阶级的統治）变为“思想，仅仅是思想”，而“国家”却作为“一个真正的人”出現，他在“人权”中赋予每一个資产者以“人”的权利，使他們真正名正言順。这一切都是在关于国家和人权的幻想在“德法年鉴”中被充分揭露<sup>①</sup>（这一事实圣麦克斯终于在其 1845 年的“辯护性的評注”中已經注意到了）之后完成的。因此，他可以把作为自由主义者的資产者与作为經驗的資产者的資产者分开，从而把資产者变为神圣的自由主义者，就像他把国家变为“圣物”，把資产者对現代国家的关系变为神圣的关系、变为膜拜（第 131 頁）一样，这样一来，他其实也就結束了他对政治自由主义

<sup>①</sup> 在“德法年鉴”中，按照所闡述的問題的性质，只对法国革命所宣布的人权作了揭露。然而这种把竞争看作“人权”的观点还可在一世紀前的资产阶级代表（約翰·汉普敦、配第、布阿吉尔贝尔、柴尔德等）那里发现。关于理論的自由主义者对資产者的关系，可参看上面讲的关于一个阶级的思想家对这一阶级本身的关系。

的批判。他把政治自由主義變成了“聖物”<sup>①</sup>。

在這裡，我們舉幾個例子來說明聖麥克斯如何用歷史方面的阿拉伯式圖案裝飾自己的這種所有物。他為了這個目的援引法國革命，關於法國革命，他的歷史事務的經紀人聖布魯諾曾根據他們所簽訂的供應協定向他供應了某些材料。

聖麥克斯借助於又是從聖布魯諾“回憶錄”中抄襲來的巴伊的幾句話便聲明說：“那些至今為止是臣民的人”，由於三級會議的召開而“意識到他們是所有者”（第132頁）。恰好相反，mon brave [我的老朋友]！那些至今為止是所有者的人由此而意識到他們已不再是臣民，——這種意識早就已經獲得了，例如在重農主義者那裡；而在蘭蓋的著作中（“民律論”，1767），在邁爾西埃、馬布利以及一切反對重農主義者的著作中，這種意識則是通過反資產者的論戰的形式獲得的。這一思想在革命初期就立即被人理解了，例如Cercle social [社會小組]<sup>69</sup>中的布里索、福適、馬拉和一切反對拉斐德的民主主義者。如果聖麥克斯按照不是像他的歷史事務經紀人所說的那樣去理解問題，他就不會驚奇地說：“巴伊的話聽起來是這樣，[似乎今後每一個人都成為所有者了……]”

[……“施蒂納”認為：“‘對於善良的市民來說’，誰在保護他們]和他們的原則，是專制君主或立憲君主，還是共和國等等，都沒有區別”，——對於在柏林酒鋪中泰然自若地喝啤酒的“善良的市民”來說，這無疑都“沒有區別”；但對於起歷史作用的資產者來說，這卻決不一樣。“善良的市民”“施蒂納”在這裡，像在整个這一節

① 手稿中刪去了以下這一段話：“這樣一來，對他來說，一切批判的‘最終目的達到了’，青紅皂白，一律不分了；這樣一來，他就承認了自己對資產階級統治的現實基礎和現實本質的無知。”——編者注

中那樣，又這樣設想：法國、美國和英國的資產者都是善良的柏林小市民、啤酒店的老主顧。如果把上引詞句從政治幻想的語言譯成容易理解的人的語言，那就是說：對於資產者來說，他們占絕對統治，或他們的政治權力和經濟權力為其他階級所限制，都“沒有區別”。聖麥克斯以為：專制君主或隨便什麼人都會像資產階級自己保護自己一樣有效地保護資產階級。甚至“資產階級的原則”——使國家政權服從 *chacun pour soi, chacun chez soi* [人人為自己，人人顧自己] 這一原則並利用國家政權來達到這一目的——也會得到“專制君主”的保護！請聖麥克斯給我們舉出這樣一個國家來，在那里有發達的商業和工業，有激烈的競爭，而資產者卻讓“專制君主”來保護自己的利益。

“施蒂納”在這樣地把起歷史作用的資產者變為不起歷史作用的德國小市民之後，當然除“安逸的市民和忠誠的官吏”（II）這兩個只會在“神聖的”德國土地上出現的怪影之外，也就不會知道任何其他資產者，並且可以把他們結合為一個“恭順的奴僕”階級（第139頁）。希望“施蒂納”去看看倫敦、曼徹斯特、紐約和巴黎交易所中的那些恭順的奴僕，哪怕看一次也好！既然聖麥克斯騎在自己的馬上，所以他也就可以 *the whole hog* [全力] 以赴，並且相信“二十一印張”的一位愚蠢的理論家所說的“自由主義是對應用於我們現存關係上的理性的認識”<sup>70</sup>，並且宣稱“自由主義者是熱中於理性的人”。從這些[……]詞句中可以看出：德國人受他們原先的關於自由主義的幻想的束縛還非常深。“亞伯拉罕在無可指望的時候相信仍有指望……所以這就算為他的義。”（“羅馬書”第4章第18節和第22節）

\*國家付出很多錢，以便使它的善良的市民能少付錢而無危險；國家通過

多給錢來保證自己得到僕人，它用這些僕人來組成保衛善良市民的力量——警察；善良的市民心甘情願地繳給國家巨額捐稅，以便能夠付給自己的工人以更少的錢。”（第 152 頁）

應該讀作：資產者給自己的國家很多錢，並讓全國向國家付錢，以便他們能少付錢而無危險；他們通過多給錢來保證使國家的僕人成為保衛自己的力量——警察；他們心甘情願地繳付並讓全國來繳付巨額捐稅，以便可能無危險地把他們所繳付的錢作為貢稅（作為工資扣款）轉嫁給工人。“施蒂納”在這裡有一個經濟學上的新發現：工資是資產階級付給無產階級的貢稅、捐稅；而其他的普通的經濟學家則認為捐稅是無產階級付給資產階級的貢稅。

現在我們的聖師從神聖的市民階級轉到施蒂納式的“唯一的”無產階級（第 148 頁）。這樣的無產階級是由“騙子、罪犯、盜賊、凶手、賭棍、無正當職業的窮人和輕率的人”組成的（同上）。他們是“危險的無產階級”，一轉眼他們又被“施蒂納”歸結為“孤獨的號叫者”，最後歸結為“流浪者”。“流浪者”一詞的完善的表達是“精神的流浪者”，他們不能“停留在溫和的思想方式的範圍內”……“所謂的無產階級或〈通過同位語〉赤貧現象就具有這樣的廣泛的意義！”（第 149 頁）

在第 151 頁上說：“反之，國家”在無產階級身上“敲骨吸髓”。由此可見，整個無產階級是由破了產的資產者和破了產的無產者、由大批游民組成的，游民在各個時代都有過，而在中世紀制度崩潰後他們的大批存在先於普通無產階級的大批形成，就像聖麥克斯根據英國和法國的法律以及有關文獻就會深信的那樣。我們的聖者對無產階級的看法，同“善良的安逸的市民”特別是“忠誠的官吏”對無產階級的看法完全一樣。他始終如一地把無產階級和赤

貧現象等同起来，实际上赤貧現象只是破了产的无产階級所处的状况，是已无力抵抗資產階級压迫的无产者所淪落到的最后阶段，只有这种精疲力竭的无产者才是赤貧者。參看：西斯蒙第的著作、威德的著作<sup>71</sup> 等等。比方說，在某种条件下，“施蒂納”及其伙伴在无产者的眼里很像赤貧者，但無論如何不像无产者。

这就是圣麦克斯“自己的”关于資產階級和无产階級的想法。但是，他依靠这些关于自由主义、善良市民和流浪者的幻想，当然得不到什么結果，因此他为了过渡到共产主义，就不得不把他所能听說到的现实的普通的資產者和无产者引到話題中来。这出现在第151頁和第152頁上，在这里流氓无产階級变为“工人”，变为普通的无产者，而資產者則“随着時間的推移”“有时”作出一系列“形形色色的轉变”和“各式各样的变形”。在一行中我們讀到“有产者統治着”，这是普通的資產者；往下六行談到：“由于得到国家的恩寵，資產者才成其为資產者”，这是神圣的資產者；再往下六行又談到：“国家是資產階級的 status [状况]”，这是普通的資產者；而后就这样解釋：“国家把有产者的财产作为采邑交給他們”，因此，“資本家的”“金錢和财产”，就是国家作为采邑交給他們的“国家财产”；可見这里談的是神圣的資產者。最后，这一万能的国家又变为“有产者的”即普通資產者的“国家”；往下与此相一致的还有一处：“由于革命，資產階級成了万能的。”（第156頁）至于这些“折磨心灵的”和“惊心动魄的”矛盾，如果圣麦克斯不是得到德語中 Bürger 这个詞的帮助，使他能随心所欲地把它一会儿解釋为 citoyen [公民]，一会儿解釋为 bourgeois [資產者]，一会儿解釋为德国的“善良市民”，他就决不能制造出这些“折磨心灵的”和“惊心动魄的”矛盾，至少是絕對不敢把它們公开出来。

在繼續往下談之前，我們還應指出兩個政治經濟學上的偉大發現，這些發現是為我們的這位笨伯“在心靈深處”“懷有”的，它們與第17頁上所敘述的“青年的愉快”有一個共同點，即它們也是“純粹的思想”。

在第150頁上說，現存社會關係的一切罪惡歸根到底在於：“市民和工人相信金錢的‘真理’。”乡下佬雅各以為，在散布於世界上一切文明國家中的“市民”和“工人”的權力下，有朝一日突然會這樣記載：他們“不相信”“金錢的真理了”。他甚至深信：如果這種胡思亂想可能的話，那就會有所收穫。他相信：任何一個柏林的著作家都能像他在腦中消除神的“真理”或黑格爾哲學的“真理”那樣容易地消除“金錢的真理”。至於貨幣是一定的生產和交往關係的必然產物並且只要這些關係存在時貨幣總是“真理”，這一點當然跟聖麥克斯這樣的聖者毫無關係，因為他兩眼朝天，把他的世俗的臀部對着世俗的世界。

第二個發現是在第152頁上作出的，這個發現是：“工人不能利用自己的勞動”，因為工人“落在”獲得“作為采邑的”“某種國家財產”的“那些人手裡了”。這只是進一步闡述上面已經引過的第151頁上的一個論點，即國家在工人身上敲骨吸髓。這裡任何人都會立刻“引起”“一個簡單的思考”：國家怎麼會不同樣地給“工人”以某種“國家財產”“作為采邑”呢？（“施蒂納”不這樣做，這是不必“驚奇”的。）如果聖麥克斯給自己提出這個問題，那末他也許就不去虛構“神聖的”市民階級了，因為那時他就必然會看到有產者和現代國家處在怎樣的關係之中。

通過資產階級和無產階級的對立過渡到共產主義，甚至“施蒂納”也知道這一點。但如何過渡，只有“施蒂納”知道。

“工人在自己的手中握有极大的力量……他們只要停止工作并且把他們的产品看作自己的财产和自己的消費品就行了。这就是时而在这里时而在那里爆发的工人騷动的意义。”(第 153 頁)

工人騷动早在拜占庭皇帝吉农的統治时代就招来了特別法(Zeno, de novis operibus constitutio [吉农的新劳动条例]); 工人騷动在 14 世紀爆发为扎克雷起义和瓦特·泰勒起义, 1518 年“爆发为”倫敦的 evil May-day [五月黑道日]<sup>72</sup>, 1549 年“爆发为”制革匠凱特的大起义; 后来工人騷动招来了在爱德华六世統治的第二年和第三年所頒布第十五号法令以及一系列类似的議会法令; 紧接着在 1640 年和 1659 年(这一年之中有八次起义), 在巴黎发生了騷动, 从 14 世紀起, 根据当时的法律来判断, 騷动在法国和英国一定是常有的現象; 在英国从 1770 年起, 在法国从革命时起, 工人經常用暴力和計謀进行反对资产阶级的連綿不断的战争。对圣麦克斯來說, 所有这一切騷动仅仅是“正如德国报纸所报道的”, “时而在这里时而在那里”, 在西里西亚、波茲南、馬格德堡和柏林发生的。

照乡下佬雅各所想像的, 即使生产者“停止工作”, 产品仍然作为“看”和“消費”的对象繼續存在和再生产。

正如在上面談到货币問題时的情形一样, 我們这位善良的市民在这里又把散布在整个文明世界的“工人”变为一个紧密的团体, 似乎它只要通过某种決議就可以摆脱一切困难。当然, 圣麦克斯不知道, 仅仅从 1830 年起在英国就至少作过五十次的尝试; 他不知道, 为了把全体工人, 但仅仅是英国的工人, 联合到一个統一的协会中去, 目前又在作一次尝试; 他不知道完全是經驗的原因严重地妨碍了所有这些計划的順利实现。他不知道, 甚至少数工人,



只要他們聯合起來停止工作，就很快地要陷入一種不得不進行革命發動的境地。這一事實，其實他可以从1842年的工人起義和更早一些的1839年的威爾士起義中看清楚，當時工人中的激昂的革命情緒第一次充分地表現在與全民武裝同時宣布的“神聖月”<sup>①</sup>中。在這裡，我們又看到：聖麥克斯總是竭力強迫人們把他的胡說當作歷史事實的“極深刻的意義”接受過來（這只有在他的無人稱的“某人”那裡才能做到），——“在這些歷史事實中，他加進了他的意思，這樣一來，它們就不得不流為胡說。”（“維干德”第194頁）然而，任何無產者都不會想到向聖麥克斯請教關於無產階級運動的“意義”問題，或是向他尋求關於現階段如何採取行動反對資產階級的意見。

我們的聖桑喬在結束這一偉大的遠征之後，便回到他的馬立托奈斯那裡，並且大吹大擂起來：

“國家建立在勞動奴隸制上。如果勞動變成自由的，國家就滅亡。”（第153頁）

現代國家、即資產階級的統治，是建立在勞動的自由之上的。要知道聖麥克斯本人——不止一次地，但又是多么滑稽可笑地！——已經從“德法年鑑”中剽竊了這樣的真理：與宗教、國家、思維等等的自由（“有時”“同樣地”“或許”也包括勞動的自由）一起得到解放的，不是我，而只是我的奴役者中的某個人。勞動的自由是工人彼此之間的自由競爭。聖麥克斯無論在所有其他的領域中或在政治經濟學中都非常不走運。勞動在所有文明國家中已經是自由的了；現在的問題不在於解放勞動，而在於消滅這種自由的

<sup>①</sup> “神聖月”是1839年英國筈章派提出來的，即工人總罷工的口號。——譯者注

劳动。

## B. 共产主义

圣麦克斯之所以把共产主义叫作“社会自由主义”，是因为他清楚地知道：自由主义这个词在1842年的激进派和最先进的柏林自由思想者<sup>73</sup>那里是多么不受恩宠。这个转变同时就给了他理由和勇气来借“社会自由主义者”之口说出在“施蒂纳”之前从未说过的一切乱七八糟的东西，然后反驳这些东西，同时就是反驳共产主义。

对共产主义的克服是通过一系列虚构，一部分是逻辑的虚构，一部分是历史的虚构，来实现的。

### 第一个逻辑虚构。

因为“我们发现自己已成为利己主义者的奴僕”，“我们”自己就不“应当”“成为利己主义者……而最好使利己主义者完全不存在。我们愿使他们都成为游民，让大家什么也不占有，因而‘大家’都占有。——社会自由主义者就是这样说的。——你们称为‘大家’的究竟是誰呢？这就是‘社会’”（第153页）。

这里桑乔依靠几个引导就把“大家”变成人，变成作为人、作为主体的社会=神圣的社会、圣物。现在我们这位圣者乐得其所，并且能够用自己的一股怒火去烧毁“圣物”，这样，共产主义当然就被消灭了。

圣麦克斯在这里又使“社会自由主义者”硬把他的胡说八道当成他们的话说出口，这没有什么好“惊奇”的。首先，他把作为私有者对某物的“占有”与一般的“占有”混为一谈。他不去考察私有财产对生产的特定关系，不去考察作为地主、食利者、商人、工厂主、

工人對某物的“占有”——這裡“占有”是完全特定的占有，是對他人勞動的支配——他沒有這樣做，而把所有這些關係變為“一般占有”<sup>①</sup>

.....  
 宣稱“民族”是最高所有者的政治自由主義。因此，共產主義已無須“消滅”“個人財產”，至多是去平均分配“采邑”，在這裡實行 *égalité* [平等]。關於作為“最高所有者”的社會以及關於“游民”的問題，請聖麥克斯去看一下 1840 年的“平等論者”這份雜誌：

“社會的財產是一個矛盾，但社會的富裕是共產主義的結果。與謙虛的資產階級道德家相反，傅立葉說過一百次：社會的罪惡不在於某些人有得太多，而在於大家有得太少”，因此，他在“虛假的工業”（1835 年巴黎版第 410 頁）中預告了“富人的貧窮”。

同樣，早在 1839 年——也就是說在魏特林的“保證”<sup>74</sup> 出現以前——出版於巴黎的德國共產主義雜誌“人民呼聲”（第 2 期第 14 頁）中就談到：

“私有財產，這種常被稱頌的、勤奮的、適意的、無罪的‘私人獲得’，使生活的富裕受到明顯的損害。”

聖桑喬在這裡把某些轉向共產主義的自由主義者的想法、把某些從非常實際的考慮出發並以非常慎重的形式闡述自己觀點的共產主義者的表達方式看作是共產主義。

在“施蒂納”把財產轉歸“社會”之後，這一社會的全體成員在他看來立刻都變為乞丐和游民，雖然按照他所設想的共產主義秩序，他們“具有”“最高所有者”。他向共產主義者好心好意地建議：

<sup>①</sup> 這裡缺少四頁手稿，其中包括“第一個邏輯虛構”的結尾和“第二個邏輯虛構”的開頭。——編者注

“使‘游民’这个詞变成光荣的称呼，就像革命使‘市民’这个詞变成光荣的称呼一样”。这个建議是說明他如何把共产主义和一件早就过去的事情混为一談的一个突出的例子。革命甚至使“长褲汉”这个与«honnêtes gens»〔“正人君子”〕相对立的詞“变成光荣的称呼”，而通过他的十分拙劣的翻譯，«honnêtes gens»就变成善良的市民。圣桑乔这样做是为了使先知墨林书中所写的关于未来的偉人应该自行掌嘴三千三百下的話得以实现：

Es menester, que Sancho tu escudero  
Se dé tres mil azotes, y tre cientos  
En *ambas sus valientes posaderas*  
Al aire descubiertas, y de modo  
Que le escuezan, le amarguen y le enfaden.

(Don Quijote, tomo II, cap. 35.)<sup>①</sup>

圣桑乔断言，“社会升为最高所有者”是“为了人类利益而对个人进行的第二次掠夺”，其实共产主义只是对“个人掠夺到的东西”的彻底“掠夺”。“因为掠夺行为在他看来无可爭辯地是丑恶的东西，所以”圣桑乔“认为，例如”：他“已經”用上述“命題”給共产主义“加上了污名”（“圣书”第102頁）。“既然”“施蒂納”“感到”在共产主义制度下“甚至有掠夺行为”，“他怎么能不对它‘深恶痛絕’和‘义憤填膺’！”（“維干德”第156頁）因此，我們要請“施蒂納”給我們指出有哪一个資产者在談到共产主义（或宪章主义）时能够不对

① ——你的忠心的僕从桑乔，

应该露出他那两扇肥厚結实的屁股，

自己給自己抽打三千三百鞭，

而且必須打得狠，打得痛楚难熬。

（“堂吉訶德”第2部第35章）——編者注

我們激昂慷慨地說出同樣的蠢話。對於資產者認為是“個人的”東西，共產主義毫無疑問是要加以“掠奪”的。

### 第一個推論。

第 349 頁。“自由主義立即出面發表聲明說：人按其本質來說不應該成為所有物，而應該成為所有者。由於這裡談的是人，而不是某一個人，所以各個人特別感興趣的關於私有財物的數量問題，留給他們自行處理。因此各個人的利己主義在確定這個數量時保有最廣闊的迴旋余地，並進行不倦的競爭。”

這就是說：自由主義，即自由主義的私有者，在法國革命之初給私有財產以自由主義的外觀，宣布它是人的權利。他們由於自己處在進行革命的政黨的地位，因而不得不這樣做；他們甚至不得不讓法國農民群眾不僅有財產權，而且可能取得現實財產，他們能夠做這一切，是因為他們最感興趣的他們私有財物的“數量”因此仍可不受侵犯，甚至还獲得了可靠的保障。其次我們在這裡發現聖麥克斯從自由主義中引出競爭，這是他打歷史的耳光，是他由於在上面被迫自己打了自己耳光而進行的報復。我們在黑格爾的著作中找到了聖麥克斯讓自由主義“立即出面發表”的宣言的“更準確的解釋”，黑格爾在 1820 年提出了這樣的思想：

“就對待外在事物的關係而言，我占有財產，是合乎理性的（即適合於作為理性、作為人的我）……至於我占有什麼和數量多少，這可以說是法律上的偶然性。”（“法哲學”<sup>75</sup> 第 49 節）

黑格爾的特点是：他把資產者的詞句變為真正的概念，變為財產的本質，而“施蒂納”在這一點上絲毫不差地模仿他。現在聖麥克斯在上述論斷的基礎上作更進一步的聲明：

共產主義“提出了財產的數量的問題，並作了如下的回答：人需要多少，就有多少。但是我的利己主義能否滿足於此呢？……不，我能占有多少，

就得有多少”(第 349 頁)。

第一, 这里應該指出, 共产主义所依据的决不是黑格尔“法哲学”第 49 节所提出的公式: “占有什么和数量多少”。第二, “共产主义”沒有考虑到要給“人”什么东西, 因为“共产主义”决不认为“人”除“需要”一个簡短的批判的闡明以外还“需要”什么东西。第三, 施蒂納把今天的资产者的“需要”悄悄加給共产主义, 于是也就导入一种差別, 这种差別由于它的貧乏而只能在今天的社会及其在思想上的反映中, 即在施蒂納的“孤独的号叫者”和自由女裁縫的联盟中才有意义。“施蒂納”又表現了对共产主义的偉大的“洞察”。最后, 圣桑乔要求他能占有多少, 就得有多少(如果这不是通常资产阶级的說法, 即每一个人应按其能力来占有, 应有自由获利的权利), 他以为在他这样的要求中共产主义已經实现, 并使他有可能自由地發揮和施展自己的“能力”。但是, 这和他的“能力”本身一样, 决不只是取决于桑乔, 也取决于他生活于其中的生产的和交往的关系(參看后面的“联盟”章)。但是, 圣麦克斯本人也沒有按照自己的学說行动, 因为他在他的全部“圣书”中“需要”和利用的是他完全“不能占有”的东西。

### 第二个推論。

“但社会改革家向我們鼓吹某种社会的权利。这样个人就成为社会的奴隶。”(第 246 頁)“按照共产主义者的意見, 每个人應該享有永久的人权。”(第 238 頁)

究竟无产階級作家如何使用“权利”、“劳动”等等术语以及批判怎样对待它們, 我們将在論及“真正的社会主义”时談到(見第二卷)。至于談到权利, 我們和其他許多人都會強調指出了共产主义对政治权利、私人权利以及权利的最一般的形式即人权所采取的

反對立場。請看一下“德法年鑑”，那里指出特權、優先權符合于與等級相聯系的私有制，而權利符合于競爭、自由私有制的狀態（第206頁及其他各頁）；指出人權本身就是特權，而私有制就是壟斷。其次，那里對法〔權利〕的批判是與對德國哲學的批判聯系在一起的，並且這種批判是從對宗教的批判中得出的結論（第72頁）；同時，那里直接地強調指出：那些似乎一定能導向共產主義的法律上的公理，都是私有制的公理，而共同占有權是私有財產權的想像中的前提（第98、99頁）<sup>76</sup>。

提出上述的說法來反對巴貝夫，認為他是共產主義的理論代表，——諸如此類的事，也只有這位柏林的教書匠才會想得出來。但是“施蒂納”大言不慚地在第247頁上斷言：

共產主義既然認為“所有的人都有天賦的平等權利，那末它就反駁了自己說的人們沒有任何天賦的權利這一論點。因為，例如它不願承認父母對子女有權利，它取消了家庭。總之，這一革命的或巴貝夫主義的原則（參看“瑞士的共產主義者”，委員會的報告書第3頁）完全是建立在宗教的即錯誤的觀點之上的”。

一個美國佬來到英國，在那里碰到保安法官阻止他鞭打自己的奴隸，他氣沖沖地叫道：Do you call this a land of liberty, where a man can't larrup his nigger?（你們把一個不准人鞭打自己黑奴的國家叫作自由國家嗎？）

聖桑喬在这里加倍出丑。第一，他認為：承認子女對父母有“天賦的平等權利”，給子女和父母平等人權，就是取消了“人的平等權利”。第二，乡下佬雅各在前兩頁談到：國家不干涉父親打兒子的事，因為國家承認家庭權利。由此可見，一方面被他拿來冒充特殊（家庭）權利的東西，另一方面又被他包括入“人的天賦的平等

权利”之內。最后他向我們供认他只是从布倫奇里的報告書中知道巴貝夫的，而布倫奇里在他的這一報告（第3頁）中也供认他的所有知識是从强悍的法學博士羅·施泰因那里得來的<sup>77</sup>。聖桑喬关于共產主義的高深知識从這段引文中就看得出來。就像聖布魯諾是他的革命事務的經紀人一樣，聖布倫奇里是他的共產主義事務的經紀人。在這樣的情況下，如果我們的土生的上帝之言在几行以后就把革命的 *fraternité* [友愛] 歸結為“上帝的兒女的平等”（在什麼樣的基督教教義中談到 *égalité* [平等] 呢？），我們也就不必惊奇了。

### 第三个推論。

第414頁：由于共有原則在共產主義中已登峰造極，因此共產主義 = “愛的國家的神光”。

聖麥克斯在這裡从他本人捏造的愛的國家中引伸出共產主義，因此，這種共產主義完全是施蒂納式的共產主義。聖桑喬所知道的或者就是利己主義，或者就是要求人們的愛、憐憫和施舍，二者必居其一。對他來說，在這種二難推論之外和在它之上，什麼也沒有。

### 第三个邏輯虛構。

“由于在社會中出現了最嚴重的弊病，所以特別是〈！〉被壓迫者〈！〉想到一切過錯都在社會，并給自己提出發現真正社會的任務。”（第155頁）

相反地，“施蒂納”“給自己提出”的“任務”是：發現合乎他心意的社會<sup>①</sup>、神聖的社會、作為聖物的社會。現在“在社會中”那些“被壓迫者”只是“想到”如何實現合乎他們心意的社會，為此首先

① 雙關語：«die rechte Gesellschaft»——“真正的社會”；«ihm rechte Gesellschaft»——“合乎他心意的社會”。——編者注



就必須在已有的生產力的基礎上取消現在的社会。e. g. [举例來說], 因为在一台机器中“出現了严重的毛病”, 例如, 它停止工作, 那些需要这台机器的人(例如为了賺錢)认为毛病在机器中, 并想法改变机器, 等等, 而按照圣桑乔的意見, 他們給自己提出的任务不是为自己修好机器, 而是发现真正的机器、神圣的机器、作为圣物的机器、作为机器的圣物、天国的机器。“施蒂納”劝告他們“在自身中”寻找过錯。例如, 他們需要鋤和犁, 难道这不是他們的过錯嗎? 难道他們不能赤手空拳去种和挖馬鈴薯嗎? 关于这一点, 圣者在第 156 頁上對他們作了如下的說教:

“人們总是先在別的地方, 在国家中、在富人的自私自利中寻找过錯, 就是不在自身中寻找过錯, 这只不过是一种由来已久的現象。其实自私自利也正是我們的过錯。”

正如我們在上面所看到的, 那个认为赤貧現象的“过錯”“在国家”的“被压迫者”不是別人, 正是乡下佬雅各自己。其次, 那个认为“过錯”要在“富人的自私自利”中寻找而心安理得的“被压迫者”又不是別人, 正是乡下佬雅各。关于其他被压迫者, 他其实很可以从裁縫兼哲学博士約翰·瓦茨的“事实和臆想”以及霍布逊的“貧人手册”中得到启发。第三, 誰是“我們的过錯”的承担者呢? 是生下来就患癩癰病、靠鴉片撫养大并七岁就被送进工厂的无产階級的儿童嗎? 是在这里被責成去单枪匹馬地“起义”反对世界市場的个别工人嗎? 是那些或是死于飢餓或是淪为娼妓的姑娘嗎? 都不是, 而只是那个“在自身中”寻找“一切过錯”即整个現代世界秩序的“过錯”的人, 換句話說, 又不是別人, 正是乡下佬雅各自己。“这只不过是一种由来已久的現象”, 即基督教的內省和懺悔的現象, 不过它具有了德国思辨的形式和唯心主义的詞句; 按照这些詞句,

我、一个现实的人，必須改变的**不是现实**(要改变现实，我只有和**其他人合作才做得到**)，而是**在我自身中改变自己**。“这只不过是作家內心的自相斗争”(“神圣家族”第122頁，参看第73、121和306頁)<sup>78</sup>。

总之，在圣桑乔看来，受社会压迫的人寻找真正的社会。如果他彻底的话，他势必要让那些“在国家中寻找过错”的人应该去寻找真正的国家，因为在他那里这些人也就是被压迫者。但是他无法这样办，因为他已经听说共产主义者想消灭国家。他现在不得不虚构消灭国家之说了，为了完成这件事，我们的圣桑乔仍然是依靠自己的“小驢”、同位語，依靠“看起来非常简单”的办法：

“因为工人处于**贫困的状态**[*Notstand*]，所以**现今的事物的状态**[*Stand der Dinge*]，即**国家**[*Staat*] (*status = Stand*) 必須被消灭。”(同上)

由此可見：

Notstand〔**贫困的状态**〕 = gegenwärtigem Stand der Dinge〔**现今的事物的状态**〕

Gegenwärtiger Stand der Dinge

〔**现今的事物的状态**〕 = Stand〔**状态**〕

Stand〔**状态**〕 = Status〔**状况**〕

Status〔**状况**〕 = Staat〔**国家**〕

結論：Notstand〔**贫困的状态**〕 = Staat〔**国家**〕

还有什么“看起来更简单”呢？“令人惊奇的只是”：1688年的英国资产者和1789年的法国资产者并没有“得出”这样的“简单的想法”和等式，尽管那时《Stand = Status = der Staat》这一等式更合适得多。由此可見，凡是有“**贫困的状态**”的地方，“**国家**”——当然在普魯士的和在北美洲的都一样——就必须消灭。

現在聖桑喬照例賜給我們一些所羅門箴言。

### 所羅門箴言 № 1.

第 163 頁：“社會自由主義者沒有想到：社會決不是能夠給出東西來的我，而是我們能夠從中取利的工具；我們沒有任何社會義務，而只是有社會利益；我們不必為社會犧牲，有時即使我們作一些犧牲，那也是為自己。他們所以沒有想到這些，是因為他們成了宗教原則的俘虜並且熱心地追求建立一個神聖的社會。”

由此得出下述的對共產主義的“洞察”：

(1) 聖桑喬完全忘了：不是別人而正是他本人把“社會”變成一個“我”，因而他只處在他自己的“社會”中。

(2) 他以為共產主義者只是等待“社會”“給”他們什麼，其實他們所要求的只是為自己建立一個社會。

(3) 他還在社會沒有出現之前就把社會變為他想從中取利的工具，而卻無須他和其他人通過相互間的社会關係來建立一個社會，即建立這個“工具”。

(4) 他以為：在共產主義社會中談得上“義務”和“利益”，也就是只屬於資產階級社會的一個對立的兩個相輔相成的方面（會考慮的資產者總是在利益的形式下把第三者放到自身和自己的生活活動之間去，這是在邊沁那里得到真正經典形式的一種作法，邊沁的鼻子必定是在他決心去嗅以前就先有利益了。參看“聖書”中有关利用他的鼻子的權利的部分，第 247 頁）。

(5) 聖麥克斯認為共產主義者是要“為社會”“犧牲”，其實他們只是想犧牲現存的社會；在這種情況下，他必定會把共產主義者的覺悟——即他們意識到自己的鬥爭是所有超出資產階級制度的人的共同事業——叫作他們為自己作出的犧牲。

(6)至于社会自由主义者成了宗教原則的俘虏以及

(7)他們追求建立一个神圣的社会。关于这些在上面讲得已經够多了。至于圣桑乔是多么“热心地”“追求”建立“神圣的社会”，以使用它来否定共产主义，这一点我們也已經領教过了。

### 所罗門箴言 № 2.

第 277 頁：“如果对社会問題的关心的狂热和盲目性少一些，那末，人們……就会認識到：当組成和构成社会的那些人依然是旧人的时候，社会就不能更新。”

“施蒂納”在此认为，那些使社会革命化并把生产关系和交往形式置于新的基础之上，即置于作为新人的他們自己、他們的新的生活方式之上的共产主义无产者，依然是“旧人”。这些无产者的不懈的宣傳，他們每天彼此之間进行的討論，都充分地証明：他們本身是多么不願再做“旧人”以及他們是多么不願人們再做“旧人”。只有当他們和桑乔一起“在自身中寻找过錯”的时候，他們才会依然是“旧人”；但他們非常清楚地知道：只有改变了环境，他們才会不再是“旧人”，因此他們一有机会就坚决地去改变这种环境。在革命活动中，在改造环境的同时也改变着自己。上述偉大箴言是通过同样偉大的例子來說明的，当然，这个例子又是从“圣物”的世界中取来的。

“例如，如果說从犹太民族中应当产生一个要在全世界傳播新信仰的社会，那末这些使徒就不能再是法利赛人了。”

早期基督教徒 = 傳播信仰的社会(成立于公历元年)

= Congregatio de propaganda fide [傳教协会]<sup>79</sup>

(成立于 1640 年)

公历元年 = 1640 年

这个应当产生的社会 = 这些使徒

    这些使徒 = 非犹太人

    犹太民族 = 法利賽人

    基督教徒 = 非法利賽人

        = 非犹太民族

还有什么能看起来更简单呢？

靠这些等式支持的圣麦克斯，安詳地說出偉大的历史名言：

“人們絲毫沒有发展自身的意图，他們总是想建立一个社会。”

人們絲毫沒有建立一个社会的意图，但他們的所作所为正是使社会发展起来，因为他們总是想作为孤独的人发展自身，因此他們也就只有在社会中并通过社会来获得他們自己的发展。不过，只有我們的桑乔这种类型的圣者才会想到把“人們”的发展与他們生活于其中的“社会”的发展分割开来，然后在这种幻想的基础上繼續幻想下去。而且他忘記了他在圣布魯諾启发下得出的命題，在这命題中他剛剛向人們提出了改变自己也就改变自己的社会这一道德要求，也就是說，他在这个命題中是把人們的发展和人們的社会的发展等同起来的。

#### 第四个邏輯虚构。

在第 156 頁上他让共产主义者，而不是让国家公民說出下面这样的话：“我們的本质〈！〉不在于我們都是国家的平等的儿女〈！〉，而在于我們彼此相互依存。就我們彼此相互依存來說，就每个人都为他人而劳动以及我們之中每个人都是工人來說，我們都是平等的。”接着，他在“作为工人而生存”和“我們之中每一个人只有依靠他人而生存”之間划了等号；这就是說，“例如”，別人“工作是为了供給我衣服，而我工作是为了滿足他人对娱乐的需要；別人工作是为了供养我，而我工作是为了別人受到教育。”因此，参加共同劳动就是我們的荣誉和我們的平等。公民权会帶給我們什么好处呢？重担。人們給

我們的劳动评价多高呢？尽可能地低……你們能够以什么来和我們对立呢？仍然只是劳动！”“我們只是为你們的劳动才必須給予你們报償”；“只是由于你們帶給我們利益”，“你們才对我們具有某些权利”。“我們希望你們只根据我們贡献給你們多少来給我們多高的评价，但是我們也将如此来估价你們。”“价值是由那些对于我們來說具有某种价值的事情、即对大家都有益的工作决定的……誰在做有益的事，他就不應該比任何人低一等，換句話說，所有(对大家有益的)工人都是平等的。但是由于工人值得他的工資，所以工資也应同等。”(第 157、158 頁)

在“施蒂納”那里，“共产主义”是从寻找“本质”开始的；他又作为善良的“青年”只“洞察事物的底蘊”。而共产主义是用实际手段来追求实际目的的最实际的运动，它只是在德国，为了反对德国哲学家，才会稍为研究一下“本质”問題，——这一点当然是我們的圣者毫不过問的。因此这种渴慕“本质”的施蒂納式的“共产主义”只能导致一个哲学范疇，即“彼此相互依存”，而这个范疇后来借助于几个牵强的等式稍稍接近了經驗世界，这几个等式就是：

彼此相互依存 = 只有依靠他人而生存  
 = 作为工人而生存  
 = 普遍劳动的王国

但是，我們还要請圣桑乔費心，例如从歐文著作中指出有关上面这些命題中所提到的“本质”、普遍劳动的王国等等的話，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魯东<sup>①</sup>更有資格作为“共产主义”的代表，而剛才所引用的

① 手稿中刪去了一個脚注：“共产主义的工人杂志‘博爱月刊’曾尖銳地批判了蒲魯东的同等工資的观点、‘一般劳动者’和这位出色作家的其他經济学偏見，共产主义者从他那里所接受的除他对所有制的批判以外，沒有任何其他东西……”——編者注

这些命题多半是从蒲魯东那里摘来的和用他的詞句編成的)。不过我們用不着談得那么远。在上面引用过的德国共产主义杂志“人民呼声”第3期中就已談到：

“現今所謂的劳动只是整个巨大的强有力的生产过程中的极微小的一部分；宗教和道德只把那些討厭的和危險的生产称为劳动，并不断地用应有的像祝詞（或咒語）之类的格言来粉飾它們，例如：‘汗流浹背地劳动’是上帝的考驗；‘劳动使生活愉快’，以資鼓励，等等。我們生活于其中的世界的道德总是非常明智地防止把人們的愉快而自由的活动称为劳动。道德百般地誹謗生活的这一方面，尽管它也是生产的过程。道德总喜欢誹謗它是空忙、空欢喜、放蕩。共产主义揭露了这种伪善的說教者，这种可耻的道德。”

整个共产主义被圣麦克斯作为普遍劳动的王国而归結为同等的工資，这是一个发现，这一发现随后在下面的三个“变形”中又得到重复：在第357頁上，“起来反对竞争的，是游民社会的原則，即平分。难道我这个非常有才能的人在沒有才能的人面前不應該有任何优先权嗎？”其次，在第363頁上，他談到“共产主义社会中人們活动的一般行市”。最后，在第350頁上，他把“劳动”是人的“唯一财产”这种思想悄悄塞給共产主义者。这样一来，圣麦克斯又把通过平分和雇佣劳动这两种形式表现出来的私有制带进了共产主义。像在以前議論“掠夺”时一样，圣麦克斯在这里把最平庸的最偏狭的资产階級观念說成是他“自己的”对共产主义的“洞察”。他証明了：对受教于布倫奇里的这种荣誉，他完全是受之无愧的。圣麦克斯这位典型的小资产者害怕：他这个“非常有才能的人”“在沒有才能的人面前沒有任何优先权”；但是他最應該害怕的是：可能让他去按照自己的“才能”办事。

我們这位“非常有才能的人”还认为：公民权对无产者來說是無所謂的，不过，他在这里已預先假定了无产者享有公民权。这如

同他在上面认为政体对于资产者来说是无所谓的一样。公民权即积极的公民权对于工人是如此的重要，凡是在工人享有公民权的地方，如在美国，他们都从中“取得利益”，而凡是在工人没有公民权的地方，他们都力求取得公民权。参看北美工人在无数次群众大会上的争论，英国宪章运动以及法国共产主义和改良主义的历史。

### 第一个推論。

“当工人充分意识到在他身上最本质的东西就是工人时，他就远离利己主义，并且服从工人社会的管辖，就像过去市民忠诚于〈！〉竞争的国家一样。”（第162頁）

但工人至多是深切意识到，从资产者来看，在他身上最本质的东西就是他是工人，因此，工人能显示自己的力量来反对这样的资产者。圣桑乔的两个发现，即“市民的忠诚”和“竞争的国家”只可以作为我们这位“非常有才能的人”的“才能”的新证明记载下来。

### 第二个推論。

“共产主义应该以‘大家幸福’为自己的目的。这看起来确实是这样，似乎在这里谁也不会吃亏。但这种幸福究竟是什么样的呢？难道所有的人都有同样的幸福吗？难道所有的人在同一环境中都感到同样的幸福吗？……如果是这样，那末这里谈的就是‘真正的幸福’。这样一来，我们不是恰好来到宗教开始暴虐统治的地方了吗？……社会宣告某种幸福是‘真正的幸福’，例如，正直地用劳动得来的享乐就可称为这种幸福，但你却宁愿要快乐的懒惰，在这种情况下社会……将表现出明智的戒备，不会给你所需要的那种幸福。共产主义宣布大家幸福，正是消灭那些至今仍靠利息为生的人的幸福”……（第411、412頁）

“如果是这样”，那末从这里可得出下列的等式，

大家幸福 = 共产主义

= 如果是这样，那末



- ＝ 所有的人都有同樣的幸福
- ＝ 所有的人在同一環境下感到同樣的幸福
- ＝ 真正的幸福
- ＝ (神聖的幸福、聖物、聖物的統治、教階制)
- ＝ 宗教的暴虐統治

共產主義＝宗教的暴虐統治

“這看起來確實是這樣”，似乎“施蒂納”在這裡關於共產主義所說的，與他過去關於其他一切所說的毫無二致。

我們的聖者究竟多么深刻地“洞察”了共產主義，可以從下面這一點看出：他硬說共產主義要把“正直地用勞動得來的享樂”作為“真正的幸福”來實行。除了“施蒂納”和一些柏林的鞋匠和裁縫之外，誰會想到“正直地用勞動得來的享樂”<sup>①</sup>，而且誰還會叫共產主義者來說這樣的話（在共產主義者那裡，勞動和享樂之間對立的基础消失了）！我們的有高尚道德的聖者對此儘管放心好了。“正直的勞動所得”將會留給他以及他所不自覺地代表的那些人，即他的因經營自由而破產的並在精神上“憤怒的”小手工業師傅。“快樂的懶惰”也純屬最庸俗的資產階級觀點。但我們所分析的全篇話的精華是他關於共產主義者的資產階級的狡猾想法：共產主義者要消滅食利者的“幸福”，同時卻談論“所有人的幸福”。由此可見，“施蒂納”相信：在共產主義社會中還會有食利者，而他們的“幸福”却必須加以消滅。他斷言：食利者的“幸福”是現在作為食

① 手稿中刪去了以下這一段話：“除了施蒂納，誰能夠叫無道德的革命無產者來說出這類道德的謊話呢？——這樣的無產者，像在整个文明世界盡人皆知的那樣（當然，只有‘有教養的’柏林不在此列），有個不正直的想法，即不是‘正直地用勞動得到’自己的‘享樂’，而是奪取這種享樂！”——編者注

利者的个人内部所固有的，它与食利者的个性不可分割；他以为，对于这些个人来说，除了由他们这种食利者的地位所决定的“幸福”之外，不能有其他任何“幸福”。他还相信，当社会还必须进行反对食利者以及诸如此类的人的斗争时，共产主义社会制度就已经确立了<sup>①</sup>。当然，只要共产主义者到了力所能及的时候，他们会毫不客气地去推翻资产阶级的统治并消灭它的“幸福”<sup>②</sup>。至于这种为他们的敌人所共有的、由阶级关系所决定的“幸福”是不是也要作为个人的“幸福”求得某种被愚蠢地假定出来的怜悯，他们是毫不介意的。

### 第三个推论。

在第190页上说，在共产主义社会中“操心又作为劳动出现”。

以为在共产主义制度下将会重新发现自己所喜爱的“操心”而早就兴高采烈的这位善良的市民“施蒂纳”，这回可打错算盘了。“操心”不过是受压迫和受抑制的情绪，这种情绪在小市民中间是劳动的、即为了保障自己微薄薪金而从事的乞丐式活动的必然伴侣。“操心”在德国善良市民的生活中以最纯粹的形态盛行着，在

① 手稿中删去了以下这一段话：“最后，他向共产主义者提出道德要求，要他们安心地受食利者、商人和实业家等等的永久剥削，因为他们不同时消灭这些老爷们的‘幸福’就不能消除这种剥削！乡下佬雅各在这里是大资产者的捍卫者，他用不浪费神向共产主义者进行道德说教，他们每天都能从他的‘善良的市民’那里听到讲得比他好得多的说教。”——编者注

② 手稿中删去了以下这一段话：“他们会毫不客气地这样做，是因为：在他们看来，‘所有的人的幸福’，即‘活生生的个人’的幸福高于现存社会阶级的‘幸福’。食利者作为食利者所享受的‘幸福’，不是作为个人的个人的‘幸福’，而是食利者的幸福，不是个人的幸福，而是在一定阶级的范围内的一般的幸福。”——编者注

此它是慢性的、“老是一样的”、可怜和可鄙的；而无产者的贫困却有急性的、猛烈的形式，它推动他们去进行生死的斗争，使他们革命化，并因此产生热情，而不是产生“操心”。如果共产主义想消灭市民的“操心”和无产者的贫困，那末，不言而喻，不消灭产生这二者的原因，即不消灭“劳动”，这一点它是不能做到的。

现在我们来谈共产主义的历史虚构。

### 第一个历史虚构。

“如果说只要信仰就足够维持人的荣誉和尊严了，那末就根本不能反对任何劳动，甚至是最令人疲乏的劳动。”——“被压迫阶级只有在还是基督教徒的时候，才能忍受自己的贫困处境（顶多只能说：它们只有在还能忍受自己贫困处境的时候，才是基督教徒），因为基督教（拿着棍子站在它们背后）不让它们的埋怨和愤怒发泄出来”。（第158页）

“‘施蒂纳’究竟是从何处如此清楚地得知”被压迫阶级能够做什么，这一点我们从“文学总汇报”第1期可以得知，那里“以订书匠的姿态出现的批判”从一本不著名的书中引用了以下这一段话<sup>80</sup>：

“现代的赤贫现象具有了政治性质；过去的乞丐顺从地忍受自己的命运，并认为这是上帝的意志，而现在的游民问道：他们仅仅由于偶然生于穷人家里就必须要在贫穷中度过自己的一生吗？”

由于基督教的这种影响非常强烈，所以解放农奴的斗争伴随着反对教会封建主的最残酷的流血斗争，并且这种斗争曾不顾由神甫们体现出来的基督教的埋怨和愤怒而进行到底（参看伊登“穷人的历史”第1卷，基佐“法兰西文明史”，蒙泰“法兰西各等级的历史”<sup>81</sup>等等）。另一方面，特别是在中世纪初，小神甫们却又挑唆农奴“埋怨”和“愤怒”世俗封建主（参看一下查理大帝的著名法令就行了）。还可参看上面在谈到“时而在这里时而在那里爆发的

工人騷動”時關於“被壓迫階級”及其在14世紀的起義時講過的內容。

過去的工人起義的形式都是與勞動發展的每一個階段以及由此決定的所有制形式聯繫在一起的；直接或間接的共產主義起義則是與大工業聯繫在一起的。但是，聖麥克斯不去研究這種複雜的歷史，卻來完成從能忍耐的被壓迫階級到不能忍耐的被壓迫階級的神聖過渡。

“現在，當每一個人都應當把自己培養成為人的時候（例如，加泰隆的工人“究竟是从何处得知”“每一個人都應當把自己培養成為人”呢？），人束縛于機器式的勞動就等于奴隸制。”（第158頁）

這樣說來，在斯巴達克和奴隸起義之前，是基督教沒有使“人束縛于機器式的勞動就等于奴隸制”；而在斯巴達克時代，是“人”這一概念消滅了這種關係并最先產生了奴隸制。“或許”，施蒂納“甚至也”已經聽說過一點關於現代工人騷動與機器生產的聯繫，因而想在這里指出這種聯繫吧？在這里不是機器勞動的實行使工人變為騷動者，而是“人”這一概念的採用使機器勞動變為奴隸制。——“如果是這樣”，那末，“這看起來確實是這樣”，似乎我們在這里所見到的就是工人運動的“唯一的”歷史。

### 第二個歷史虛構。

“資產階級宣布了物質享乐的福音，現在奇怪的是，這種教義竟在我們無產者中間找到了擁護者。”（第159頁）

剛才工人想實現“人”的概念、聖物，現在他們突然把自己的念頭轉到“物質享乐”、世俗的東西上去了；剛才談的是勞動的“勞累”，而現在談的只是享乐的勞動了。聖桑喬自己在鞭打 *ambas sus valientes posaderas*（他的兩扇肥厚結實的屁股），首先是鞭打

物质的历史，其次是鞭打施蒂納的神圣的历史。根据物质的历史，是貴族第一次用世俗享乐的福音代替了福音的享乐；而清醒的資產階級先是辛辛苦苦地劳动，并且非常机智地去使貴族得到資產階級自己的法律所禁止自己得到的享乐（同时貴族的权力通过金錢的形式落入資產者的口袋中了）。

根据施蒂納的历史，資產階級满足于寻找“圣物”，推行国家崇拜并“把所有現存的客体变为观念的产物”；而且还需要耶穌会教徒来“使感性免遭完全的衰落”。根据同样的施蒂納的历史，資產階級已經通过革命夺取了一切权力，因而也夺取了它的福音，即物质享乐的福音，虽然根据同样的施蒂納的历史，我們已經进到“只有思想在世界上統治着”的阶段了。因此，施蒂納的教阶制是夹在《entre ambas posaderas》（“两扇屁股之間”）。

### 第三个历史虚构。

第 159 頁：“当資產階級把人們从个別人的命令和专橫中解放出来之后，还剩下一种专橫，这种专橫是由各种关系的情势产生的，并且可以叫作各种情况的偶然性。还剩下幸运和幸运儿。”

接着圣桑乔硬叫共产主义者“去寻找一种法律和一种結束这些动荡（或如那里所称呼的）的新秩序”，关于这种秩序，据圣桑乔所确实知道的，共产主义者应当高呼：“願这种秩序今后是神圣的！”（正确些說，他本人倒應該高呼：願我的幻想的无秩序是共产主义者的神圣的秩序！）“在这里有智慧。”（“启示录”第 13 章第 18 节）“凡有头脑的，可以計算一下”通常总是廢話連篇、总爱重彈老調的施蒂納在这里压缩在几行文字里的胡說的“数目”。

第一句話用最一般的形式表达出来就是：当資產階級消灭了封建主义之后，剩下了資產階級。或者是：当人們的統治在“施蒂

納”的想像中被消灭之后，剩下的就是要作某种完全相反的事了。“这看起来确实是这样”，似乎可以使两个彼此截然不同的历史时代发生联系，这种联系将是神圣的联系，作为圣物的联系；在天国中的联系。

圣桑乔說这句话时还不满足于上述的胡說的 mode simple〔简单形式〕，他一定要把它弄成胡說的 mode composé〔复杂形式〕和 bi-composé〔加倍复杂〕的形式。其实，第一，圣麦克斯相信解放了自己的资产者的保証，似乎他們把自己从个别人的命令和专横中解放出来，同时也就把整个社会的群众从个别人的命令和专横中解放出来了。第二，他們实际上不是从“个别人的命令和专横”中，而是从同业公会、行会、等級的統治下解放出来，只有这样他們才能够作为现实的个别的资产者对工人实行“命令和专横”。第三，他們只是取消了个别人的迄今为止的命令和专横的 plus ou moins〔或多或少的〕唯心的外观，以便代之以这种具有粗野的物质的形式的命令和专横。他这个资产者希望他的命令和专横不再受迄今存在的集中于君主、貴族和同业工会手中的政治权力的“命令和专横”的限制，而至多只受反映在资产階級法律中的整个资产階級的一般利益的限制。他只是做了一件事，就是消灭了駕于个别的资产者的命令和专横之上的命令和专横（参看“政治自由主义”）。

接着圣桑乔轉而談到各种关系的情势，这种情势随着资产階級統治的确立已变成完全是另外一些关系的完全另外一种情势了。圣桑乔并没有对这种情势作真正的分析，却只把它作为“情势等等”的一般范畴保留下来，并給予它一个更不确定的名称：“各种情况的偶然性”，好像“个别人的命令和专横”本身不是“各种关系的情势”似的。他这样地取消了共产主义的现实基础，即在资产阶

級制度下的特定的各种关系的情势，現在他也就可以把因此而悬在空中的共产主义变为他的神圣的共产主义了。“这看起来确实是这样”，似乎“施蒂納”是一位“只有空想财富”即想像的历史“财富的人”——“完善的游民”。參看“圣书”第 362 頁。

这一偉大的虛构，或确切些說，它的大前提，在第 189 頁上又非常动人地以下述形式重复了一次：

“政治自由主义消灭了主僕之間的不平等；它造成无主人状态、无政府状态(1)；主人脱离了唯一的个人、利己主义者，并变为怪影，变为法律或国家。”

怪影的統治 = (教阶制) = 无主人状态，等于“万能的”资产者的权力。正如我們所看到的，这种怪影的統治其实就是許多现实的主人的統治；那末共产主义也可以有同样的理由被理解为摆脱这种許多人的統治。但圣桑乔不能这样做，因为这样一来，他对共产主义的邏輯虛构以及他对“自由者”的全部虛构就会垮台。但在全部“圣书”中情况正是这样。从我們的圣者自己的前提中得出的唯一的結論、唯一的历史事实，推翻了他的一系列的洞察和結論。

**第四个历史虛构。**在第 350 頁上圣桑乔直接从农奴制的廢除引伸出共产主义。

#### I. 大前提：

“当人們达到被看作占有者(1)的地步时，收获就非常多了。这样农奴制就被廢除了，而每一个一向是所有物的人从此就变成了主人。”

(根据胡說的 mode simple [简单形式]，这还是这样的意思：一旦农奴制被廢除，农奴制就被廢除了。)这种胡說的 mode composé [复杂形式]就是：圣桑乔认为，通过神圣的直观，通过“看”和“被看”，人們就变成了“占有者”，其实全部困难就在于如何变成“占有者”，至于看，在事后自然可以看的。胡說的 mode bicomposé

[加倍复杂的形式]就是：当起初还是部分地进行的农奴依附的廢除开始扩大影响，因而普遍化时，农奴已不再可能“达到”被“看”作值得占有的地步了（对于占有者来说，这种占有已变为太不上算了），因此，“一向是所有物”即不自由的劳动者的广大群众结果根本没有“变成”“主人”，而是变成自由的劳动者了。

II. 历史的小前提——它包括了将近八个世纪，“诚然，它的全部内容不是一下子就可以看透的”（参看“維干德”第 194 頁）。

“但是，今后你的占有和你的占有物都将不够，并将不被承认了。不过你的劳动过程和你的劳动本身的价值却增长了。现在我们尊敬你征服物，就像过去（？）尊敬你占有这些物一样。你的劳动是你的财产。现在你是劳动所得的主人或占有者而不是遗产的主人或占有者了。”（同上）

“今后”——“将不”——“不过”——“现在”——“像过去”——“现在”——“或”——“不是”，——这就是这个句子的内容。

虽然“现在”“施蒂納”已经得出结论说，你（即施里加）是劳动所得的主人，而不是遗产的主人，但他“现在”又忽然想起，目前出现的是刚刚相反的情形，——这样，就从他的两个怪胎式的前提中产生出奇形怪状的共产主义来了。

### III. 共产主义的結論。

“但由于目前一切都是遗产，而归你所有的每一文錢都没有打上劳动的烙印，而是打上遗产的烙印（登峰造极的胡说），所以一切都須改鑄一番。”

根据这一点施里加就可以想像：他既已达到可以看到中世纪公社的产生和灭亡，也达到可以看到 19 世纪的共产主义了。这样一来，圣麦克斯在这里尽管有“继承来的”和“劳动所得的”一切，却没有达到“征服物”，顶多只是达到“占有”胡说的地步。

这种虚构的爱好者还可在第 421 頁上看到：圣麦克斯起初从



农奴依附中虛构出共产主义，后来又如何把共产主义虛构为对一个封建領主——社会——的农奴依附，这里的手法就是上面所采用过的那种手法：即把我们借以有所获得的手段变为我们受其“恩寵”而得到賞賜的“圣物”。現在，在結尾处，我们还談几条由上述前提中引伸出来的对共产主义的“洞察”。

第一，“施蒂納”創造了如下的新的剝削理論：

“別針工厂的每个工人只做別針的一部分，他把自己做成的一部分交到别的工人手里，并被这位别的工人利用、剝削。”(第158頁)

可見，“施蒂納”在这里有了新发现：工厂的工人相互剝削，因为每一个人都“把自己做成的产品的一部分交到”別人手里，而根本不动手的工厂主因而就不会剝削工人了。“施蒂納”在这里提供了一个恰当的例子，說明共产主义使德国理論家們处于何等可悲的境地。現在他們也不得不研究如別針工厂之类的賤物，即他們要像真正的野蛮人，像印第安-阿吉布洼人和新西兰人一样来对待的这些賤物。

“相反地”，施蒂納的共产主义“說道”(同上)：

“任何工作都应该以‘人’得到滿足为目的，因此他〈“人”〉必須也成为工作中的能手，即必須能完成作为某种整体的工作。”

“人”必須成为能手！——“人”仍然是別針头的制造者，但他快慰地意識到：別針头是別針的一部分，他能制造整个別針。由于他这样一意識，由永恒反复地制造別針头而引起的疲劳和厌倦就变成了“人的滿足”。呵，蒲魯东！

进一步的洞察：

“由于共产主义者只是把自由活动宣布为人的本质〈iterum Crispinus [又是克里斯平]61〉，所以他們就像一切日常劳动的思想代表者一样，除了自

己的非精神的劳动之外，还需要有一个星期日，需要某种鼓舞和感化。”

不幸的桑乔除了在这里塞进“人的本质”之外，还不得不把“自由活动”——在共产主义者看来这是“完整的主体”（用“施蒂納”所容易理解的說法來說）的从全部才能的自由发展中产生的创造性的生活表现——变为“非精神的劳动”，因为我們的这位柏林人觉察到，这里不是談“繁重的思想劳动”。依靠这个简单的变化，他于是就可以把“日常劳动的思想”加給共产主义者了。当然，与小市民的日常劳动一起，小市民的星期日也渗入共产主义了。

第163頁：“共产主义的星期日就是共产主义者把你看作人、看作兄弟。”

这样，共产主义者在这里就显得是“人”，也显得是“工人”了。圣桑乔把这叫作（在上述的地方）“共产主义者加于人的双重使命，一方面是物质获得，另一方面是精神获得”。

这就是說，他在这里甚至把“获得”和官僚制度又导入共产主义，不言而喻，共产主义将因此而“达到它的最終目的”并不再成为共产主义了。但是，他不可能有別的办法，因为在他后来所造出来的“联盟”中，每一个人也有“双重使命”，既是人又是“唯一者”。他偷偷地把这种二元論塞給共产主义，这样就預先使这种二元論合法化了。这种方法我們在他关于采邑制度及其运用的議論中还会遇到。

在第344頁上，“施蒂納”认为“共产主义者”想“以和善态度解决财产問題”，在第413頁上，他甚至认为共产主义者訴諸人們的自我牺牲和資本家的自我舍棄精神！<sup>①</sup>从巴貝夫那附起，出現了少

<sup>①</sup> 手稿中刪去了以下这一段話：“圣麦克斯在这里又认为自己有勇于冲击的天才，仿佛他关于起义的无产阶级的全篇廢話不是丑化魏特林及其由盜賊組成

數共產主義資產者，他們是不革命的，但這是非常罕見的現象；各國絕大多數共產主義者是充滿革命精神的。共產主義者對“富人的自我捨棄精神”和“人們的自我犧牲精神”的見解如何，聖麥克斯可從卡貝的幾段話中得知。這位共產主義者比起其他的共產主義者，最有訴諸 *dévoûment*，即訴諸自我犧牲的假象<sup>②</sup>。卡貝的這幾段話是反對共和派的，特別是反對那位在巴黎還迷惑着很少一部分工人的畢舍先生對共產主義的攻擊的：

“關於自我犧牲 (*dévoûment*) 的情況也是這樣；這是畢舍先生的學說，這一次它脫掉了它的天主教的內衣，因為畢舍無疑地是擔心他的天主教氣味引起工人群眾的反感和嫌棄。畢舍說：‘為了問心無愧地履行自己的義務 (*devoir*)，需要自我犧牲 (*dévoûment*)。’——誰懂誰就來說說，*devoir* 和 *dévoûment* 有什麼區別。——‘我們要求一切人自我犧牲，既為偉大的民族統一，也是為工人的聯合……我們必須聯合，善於自我犧牲 (*dévoués*)，相依為命。’——必須，必須——這很容易講，而且人們早就這樣講了，如果人們不想出別的法子，人們還將長期同樣地講下去！畢舍抱怨富人的自私；但是這樣抱怨有什麼用呢？畢舍把一切不想犧牲自己的人宣布為敵人。”

“他說：‘如果一個人為利己主義所驅策而拒絕為他人犧牲自己，那怎麼辦呢？……我們毫不猶豫地這樣回答：社會永遠有權利從我們這裡取得我們自己的義務要求我們應為社會而犧牲的一切……自我犧牲是履行自己的義務的唯一辦法。我們每一個人都必須隨時隨地犧牲自己。凡是由於利己主義而拒絕履行其自我犧牲的義務的人，必須被迫這樣做。’——畢舍向所有人發出這樣的號召：犧牲自己吧！犧牲自己吧！老想着自我犧牲吧！這不是意

---

的‘無產階級’的調子似的，——魏特林是聖麥克斯由於得到布倫奇里的恩寵而獲知的為數不多的共產主義者當中的一個。”——編者注

② 手稿中刪去了以下這一段話：“法蘭西的所有共產主義者都責備聖西門主義者和傅立葉主義者的溫和，他們和這兩派的區別主要在於他們拒絕任何‘以和善態度解決問題’的辦法，就像英國的憲章派主要以同樣的特征和社會主義者有所區別一樣。”——編者注

味着完全不懂得人類本性和踐踏人類本性嗎？這不是錯誤的看法嗎？我們幾乎要這樣說：荒謬的童稚之見。”（卡貝“駁 l'Atelier 雜誌的教義”第 19、20 頁）——在第 22 頁上，卡貝接着向共和主義者畢舍指出他必然要走向各級的“自我犧牲的貴族政治”，隨後卡貝諷刺地問道：“如果人們只是為了要達到教階制中的最高層而犧牲自己，那末，*dévoûment* 將變成什麼呢？還有什麼 *dévoûment* 可言呢？……這樣的體系還可能產生於一個幻想成為教皇或紅衣主教的人的頭腦中，——但會產生於工人的頭腦中嗎!!!”——“畢舍先生不願勞動成為愉快的消遣，不願人為自身的幸福而勞動和為自己創造新的快樂。他斷言……‘人生於世，僅僅是為了履行使命、義務 (*une fonction, un devoir*)。’他向共產主義者說教：‘不，人這種偉大的力量被創造出來不是為了自己 (*n'a point été fait pour lui-même*) …… 這是蒙昧的思想。人是世界上的工作者 (*ouvrier*)，他必須完成道德責成他來做的事業 (*oeuvre*)，這是他的義務…… 我們永遠不要忽視我們應該完成最高的使命 (*une haute fonction*)，即自有人的頭一天就開始的並將與人類一起終結的使命。’——但是，誰向畢舍先生揭示所有這些美好的事物的呢？ (*Mais qui a révélé toutes ces belles choses à M. Buchez lui-même*)”（如果施蒂納來翻譯就會譯成這樣：畢舍究竟從何處如此清楚地得知人應該做的這一切呢？）“誰懂誰就來說說。——畢舍繼續說道：‘怎麼？人其實應該等待幾千個世紀，以求從你們這些共產主義者那里得知他是為了自己而被創造出來的，他的唯一目的是儘可能愉快地生活？……但是人決不能陷入這樣的迷途。不能忘記：我們是為了勞動 (*faits pour travailler*)，為了經常勞動而被創造出來的，我們所能要求的只是為生活所必需的東西 (*la suffisante vie*)，即保證我們能夠好好地完成我們使命的安適生活。凡是超出這個範圍的，都是荒謬的和危險的。’——但是請你證明這一點吧，證明吧！你不要像先知那樣只滿足於預言！你一下子就說到幾千個世紀！其次，誰說人們在所有的世紀中都等待過我們呢？難道是等你們以及你們關於 *dévoûment, devoir, nationalité française, association ouvrière*（自我犧牲、義務、法國民族性、工人的聯合）的一切理論嗎？畢舍說：‘最後，請你們不要因我的話而見怪。’——我們同樣是有禮貌的法國人，也請你不要見怪。”（第 31 頁）“畢舍說：‘請相信我們，*communauté*（共同体）是存在的，它早就成立了並且你們也是它的成員。’”——卡貝作結論說：“‘畢舍，請相信我們，你會成為

共產主義者！”

“自我犧牲”、“義務”、“社會義務”、“社會的權利”、“人的任務、使命”、“工人這種人的職責”、“道德的事業”、“工人的聯合”、“獲得生活所必需的東西”，所有這一切不就是聖桑喬責難共產主義者所主張的那些東西嗎？不就是畢舍先生責難共產主義者所沒有的那些東西嗎？畢舍先生所鄭重其事地提出的這些責難不就是被卡貝引為笑柄的嗎？我們不是又在這里發現施蒂納的“教階制”了嗎？

最後，聖桑喬在第 169 頁上給共產主義以致命的打擊，提出了這樣的論點：

“當社會主義者也取消〈！〉*Eigentum*（財產）的時候，他們沒有注意到它在 *Eigenheit*（獨自性）中是根深蒂固的。難道只有金錢和財物是財產嗎？任何一個我的 *Meinung*（意見）難道不是 *Mein*（我的東西）、*Eigenes*（獨自具有的東西）嗎？這就是說，任何意見都必須加以消滅或成為非人位的。”

難道聖桑喬的意見在沒有也成為別人的意見的時候會使他有權力支配某物，哪怕是支配別人的意見嗎？聖麥克斯在這里拿自己的意見作為資本來反對共產主義，其實他仍然不過是運用最陳腐庸俗的資產階級的責難來反對共產主義；他自以為講了一些新見解，這也只是因為這些陳腐庸俗的見解對於他這位“有教養的”柏林人來說是新的。大約三十年前，以及以後一段時期，德斯杜特·德·特拉西與很多人一樣以及在很多人之後，在以下所引的這本書中講過同樣的話，而且講得比他好得多。例如：

“關於財產問題，人們曾鄭重其事地打過官司，各自舉出理由來擁護它或反對它，似乎世上有沒有財產是由我們決定的；但是這意味着完全不懂得人的本性。”（“論意志” 1826 年巴黎版第 18 頁）

於是德斯杜特·德·特拉西先生就來證明 *propriété*（財產），

individualité [个性]和 personnalité [个人]是一回事，証明在“我”之中已有“我的东西”，并且认为私有财产的自然基础就在于：

“自然界賦予人以一种不可避免的和不可轉让的财产，即对自己的个性的所有。”(第 17 頁)——一个人“清楚地看到：这个我是被我賦予灵魂的躯体、被我推动的各种器官以及它們的一切能力、它們的一切力量、它們所产生的一切作用、它們的一切欲望和行为的絕對所有者。因为这一切都与这个我同始同終，都只有通过这个我才存在，只是由于这个我的动作才有所活动；任何其他的人都不能利用这些工具，也不能和我一样受到它們的影响”(第 16 頁)。——“即使不是凡在有感觉的个人存在的地方都存在着财产，至少是凡在有願望的个人存在的地方一定存在着财产。”(第 19 頁)

德斯杜特·德·特拉西在这样地把私有财产和个人等同起来之后，他像玩弄 Mein [我的东西]和 Meinung [意見]，*Eigentum* [财产]和 *Eigenheit* [独自性]等字眼的“施蒂納”一样，玩弄 *propriété* [财产]和 *propre* [自己的，独自的]这两个字眼，得出了如下的結論：

“因此，关于我們之中任何人一无所有是否要好些的爭論 (de discuter s'il ne vaudrait pas mieux que rien ne fût *propre* à chacun de nous)，完全是无聊的……在任何情况下这都等于去追問，我們是否希望成为与我們現在实际存在的样子完全不同的人，甚至等于去研究如果我們根本不存在是否还要好些。”(第 22 頁)

“这些都是最通俗的”、已成为傳統的对共产主义的反駁，“正因为如此”，就不必因为“施蒂納”重复这些反駁而“惊奇”了。

如果目光短淺的資产者对共产主义者說，当你們消灭财产即消灭我作为資本家、地主、工厂主的存在以及你們作为工人的存在的时候，你們也就消灭我的以及你們的个性，当你們剝夺我剝削你們工人的可能性，剝夺我获取利潤、利息或地租的可能性的时候，

你們也就剝奪了我作為個人的存在的可能性；如果因此資產者對共產主義者說，當你們消滅我作為資產者的存在的時候，你們也就消滅我作為個人的存在；如果因此資產者把作為資產者的自身和作為個人的自身等同起來，那末，至少是不能否認資產者的直言無諱和厚顏無恥。在資產者看來，這確實是如此：只有當他是資產者時他才認為自己是個人。

但是，只有當資產階級理論家出場，把這種論斷作一般的表達時，只有當他們在理論上把資產者的財產和個性等同起來，並在邏輯上為這種等同作論證時，這種謬論才變得莊嚴而神聖。

“施蒂納”在上面駁斥共產主義消滅私有財產這一觀點，其辦法是：首先把私有財產變為“有”，然後又把“有”這個動詞說成是不可缺少的字眼、是永恒真理，因為在共產主義社會中也可能發生施蒂納“有”胃痛這樣的事。現在他也是完全這樣地論證私有財產的不可消滅，他把私有財產變為財產的概念，利用 Eigentum（財產）和 eigen（自有的）這兩個詞的字源學上的聯繫，把“自有的”這個詞說成是永恒真理，因為在共產主義制度下也可能發生他“自有”胃痛這樣的事。如果不是把共產主義者所要消滅的現實的私有財產變為“財產”的抽象概念，那末，這種在字源學中尋找避難所的謬論，是完全不能成立的：這一轉化，一方面關於現實的私有財產就可以不必費事去講什麼甚至只知道什麼，另一方面，也就可以很容易地在共產主義中發現矛盾，因為，在消滅（現實的）財產之後當然不難在共產主義中發現許多可以歸入“財產”這一概念的東西。實際上，事情當然恰恰相反<sup>①</sup>。實際上，我只有在有可以出賣的東

<sup>①</sup> 手稿中刪去了以下這一段話：“現實的私有財產恰好是最普遍的東西，是和個性沒有任何關係、甚至是直接破壞個性的東西。只要我表現為私有者，我就不

西的时候才有私有财产，而我固有的独自性却是根本不能出卖的物品。我的大礼服，只有当我还能处理、抵押或出卖它时，只有当它还是买卖的物品时，才是我的私有财产。它失去这一特性并成为破衣服之后，对我来说，它还可能保留一些特性，这些特性使它成为对我还有价值的东西，它甚至能成为我的特性，把我变成衣衫襤褸的人。不过，任何经济学家也不会想到把这件大礼服列为我的私有财产，因为它不能使我支配任何甚至是最少量的他人劳动。也许只有私有财产的法律家和思想家还能瞎扯这类东西。私有财产不仅夺去人的个性，而且也夺去物的个性。土地与地租没有任何共同之处，机器与利润没有任何共同之处。对于土地占有者来说，土地只有地租的意义，他把他的土地出租，并收取租金；土地可以失去这一特性，但并不失去它的任何内部固有的特性，不失去例如任何一点肥力；这一特性的程度以至它的存在，都取决于社会关系，而这些社会关系都是不依赖于个别土地占有者的作用而产生和消灭的。机器也是如此。金钱是财产的最一般的形式，它与个人的独特性很少有共同点，它甚至还直接与个人的独特性相对立，关于这一点，莎士比亚要比我们那些满口理论的小资产者知道得更清楚：

“金子，只要一点儿，  
就可以使黑变成白，  
丑变成美，  
错变成对，  
卑贱变成高贵，  
懦夫变成勇士，  
老朽的变成朝气蓬勃！”

能表现为个人——这是一句每天都为图金钱而缔结的婚姻所证实的话。”——

编者注



啊！這個閃閃發光的騙子手……  
它使人拜倒於多年不愈的膿瘡之前；  
它使年老色衰的孀婦得到丈夫；  
那身染毒瘡的人，連醫院也感到討厭而要把他逐出門，  
但它能使他散發芬芳，像三春天氣一樣的嬌艷！……  
……你，我們看得見的神，  
你可使性格全異的人接近，  
使他們接吻！……”<sup>82</sup>

總之，地租、利潤等這些私有財產的現實存在形式是與生產的  
一定階段相適應的社會關係，只有當這些關係還沒有成為現有生  
產力的桎梏時，它們才是“個人的”。

按照德斯杜特·德·特拉西的看法，大多數的人、無產者早就  
該失去一切個性了，然而現在看來，正是在他們之中個性發展得最  
為強烈。資產者可以毫不費力地根據自己的語言證明重商主義的  
和個人的或者甚至全人類的關係是等同的，因為這種語言是資產  
階級的產物，因此像在現實中一樣，在語言中買賣關係也成了所有  
其他關係的基礎。例如，*propriété*, *Eigentum* [財產] 和 *Eigenschaft*  
[特性]；*property*, *Eigentum* [財產] 和 *Eigentümlichkeit* [獨特性]；  
重商主義意義上的和個人的意義上的 *«eigen»* [“自有”]；*valeur*,  
*value*, *Wert* [價值]；*commerce*, *Verkehr* [商業，交往]；*échange*, *ex-*  
*change*, *Austausch* [交換]，等等。所有這些字眼既意味著商業關  
系，也意味著作為個人自身的特性和相互關係。在其他的現代語言  
中，情況也完全一樣。如果聖麥克斯認真地想利用這種雙關語，那  
末，他將不難作出許多新的光輝的經濟學的發現，儘管他對政治  
經濟學一竅不通；而且以後還將提到的他所舉的新的經濟事實也  
的確完全可歸入這種同義語的領域。

我們的好心而輕信的雅各學資產者玩弄 Eigentum〔財產〕和 Eigenschaft〔特性〕這兩個字眼，竟如此認真、如此莊嚴肅穆，以至於他力求作為一個私有者來對待他自己的特性，這一點我們在下面將會看到。

最後，在第 412 頁上，“施蒂納”用這樣的話來教訓共產主義：  
“實際上，某人（實指共產主義者）所攻擊的不是財產，而是財產的轉讓。”

聖麥克斯在他的這個新啟示中只是重復了老花招，例如，聖西門主義者就不止一次地使用過這花招。參看“實業和財政講演集”1832 年巴黎版，其中寫道：

“財產是不會取消的，只會改變它的形式……只有今後它才會真正人格化……只有今後它才會獲得它的現實的個人的性格。”（第 42、43 頁）

由於這種為法國人所提出並為比埃爾·勒魯所誇張的詞句，被德國思辨的社會主義者十分欣賞地接受了，並被他們用來作進一步的思辨，最後竟使反動陰謀和騙子行為有了可乘之機，所以我們不在這裡討論它，因為在這裡它不說明什麼問題，我們將在後面關於“真正的社會主義”的那一部分中再去考察它。

聖桑喬附和着為賴哈特所利用過的維尼格爾的言論，特別熱中於把無產者，也就是把共產主義者變為“游民”。他在第 362 頁上替他的“游民”下定義為“只有空想財富的人”。如果施蒂納的“游民”有朝一日像 15 世紀巴黎的乞丐那樣建成一個游民王國，那末聖桑喬將成為游民之王，因為他是“完善的”游民，也就是一個連空想財富也沒有因而以他的意見作為資本去放利糊口的人。

### C. 人道自由主義

聖麥克斯在上面按照自己的方式把自由主義和共產主義解釋

为哲学的“人”的不完善的存在方式，也就是現代一般德国哲学的不完善的存在方式（他有理由这样做，因为不仅自由主义，而且共产主义，都在德国获得了小资产阶级的同时也是夸大的思想的形式），然后，他就可毫不费力地描绘出他称之为“人道自由主义”的德国哲学的最新形式，把这些形式说成是完善的自由主义和共产主义，同时也说成是对自由主义和共产主义的批判。

借助于这种神圣的虚构，产生了下述的三个可笑的转变（参看“旧约的经济”）：

（1）单独的个人不是人，因此他没有什么意义——完全没有个人意志，只服从于命令——“他的名字叫作”：“无主可事”——上面已经考察过的政治自由主义。

（2）单独的个人没有什么人的东西，因此，都不容有我的东西和你的东西，或财产：“无财产”——也就是已经为我们考察过的共产主义。

（3）单独的个人在批判中应该让位给现在才发现的人：“无神”=“无主可事”和“无财产”的同一——人道自由主义（第180—181页）。——我们的雅各的不可动摇的正统信仰在第189页上已登峰造极，他在那里更详尽地叙述了最后这个否定的统一：

“如果‘我的上帝’这几个字变成毫无意义，那末，财产的利己主义就失去了它的最后财产，因为（最伟大的“因为”）只有当神关心拯救每个单独的个人，就像每个单独的个人求神拯救一样的时候，才有神。”

根据这种看法，只有当 adieu〔上帝保佑，再见〕这个词从语言中去掉，法国资产者才会“失去”自己的“最后的”“财产”。与以往的虚构完全一致，对神的所有、天国的神圣的财产、幻想的财产、财产的幻想，在这里被宣布为最高的财产和财产的最后希望。

从自由主义、共产主义和德国哲学这三个幻想中，現在他又造出他走向“我”的新的过渡——謝謝“圣物”，这是最后的一次。我們在研究这种过渡之前，再看一看他与“人道自由主义”的最后一次“严重的生死搏斗”。

我們的善良的桑乔在上面扮演着 caballero andante [游俠騎士] 的新角色，而且是扮演着 caballero de la tristísima figura [愁容騎士] 的角色，他漫游了整个历史，到处扼杀和“粉碎”各种精神和幽灵，“龙蛇和駝鳥，妖精和夜間的怪物，曠野的走兽和豺狼，鷄鵝和箭猪”（參看“以賽亞书”第34章第11—14节），在此之后，他該感到多么輕松愉快！他在所有这些不同的国家經過一番漂流后，回到了自己的巴拉塔利亚島<sup>①</sup>，回到了“人” in puris naturalibus [赤身裸体地] 游蕩的“国家”。我們再回忆一下施蒂納用来建立起他的全部历史虛构的一个偉大命題，一个別人强加給他的信条，这个命題說：

“由人这个概念得出的真理，被神圣地奉为这一概念的启示”；“这个神圣概念的启示”，即使“在靠这一概念揭示出来的真理被取消时，也不会失去自己的神圣性”（第51頁）。

我們在分析他所引用的每一个例子时已經向神圣的作者証明过，决不是人这个神圣概念，而是处在现实交往中的现实的人創造了經驗关系，只是在后来，在事后，人們才把这些关系虛构、描繪、想像、肯定、确认为“人”这一概念的启示。这一点不值得再重复了。我們也可回忆一下他的教阶制。現在我們再来談人道自由主义。

<sup>①</sup> 塞万提斯的小說“堂吉訶德”中的一个島名，堂吉訶德的侍从桑乔曾在那里当总督。——譯者注

在第44頁上圣麦克斯“简单地”“把費尔巴哈的神学观点和我們的观点对立起来”，但与費尔巴哈对立的只是一些詞句。在制造各种精神时，我們已經看到，“施蒂納”把自己的胃捧上了天（德奧古利第三<sup>①</sup>，保佑人不暈船的圣者），因为，他和他的胃是“完全不同的东西的不同的名称”（第42頁）。与此类似，本质在这里最初也是作为存在着的物出現的。“这里談到”（第44頁）：

“最高本质毫無疑問是人的本质，但正因为它是人的本质，而不是人本身，所以，我們把这种本质看作在人之外并把它看成是‘神’，或者我們认为它在人之内并称之为‘人的本质’或‘人’，这完全一样。我既不是神又不是‘人’，既不是最高本质又不是我的本质，因此，我把本质想成是在我之内或在我之外，实质上是完全一样的。”

可見，这里把“人的本质”假定为存在着的物，它是“最高本质”，它不是“我”。关于“本质”，圣麦克斯沒有談什么，只是简单地声明：“我把它想成是在我之内或在我之外”，在这一处或在那一处，是“沒有区别”的。这种对本质不加区别的态度决不是粗枝大叶的作风，这一点从下述事实中就可以看出来：他区分了本质的和非本质的东西，并且在他那里甚至会出现“利己主义的高尚的本质”（第72頁）。可是，德国理論家們至今关于本质和非本质所讲的一切，都是黑格尔在“邏輯学”中早已讲过的，而且讲得比他們好得多。

正如我們所看到的，“施蒂納”对德国哲学的幻想的无限信仰集中地表现在：他不断地把“人”作为单独行动的个人强加給历史；

<sup>①</sup> 德奧古利兄弟是古希臘神話中的人物，指双生子卡斯托和波拉克斯，他們是保佑航海者的星座。馬克思在这里用“德奧古利第三”来諷刺施蒂納。——譯者注

他认为“人”創造了历史。現在我們也在他談到費尔巴哈时看到同样的东西；“施蒂納”无条件地接受了費尔巴哈的幻想，并以此为根据繼續創立自己的理論。

第77頁：“总之，費尔巴哈只是調換了主詞和宾詞，并偏重于后者。但是，既然他本人說，‘爱之所以是神圣的，不是因为它是上帝的宾詞（而且它决不会由于这个原因而对人們來說永远是神圣的），而它之所以是上帝的宾詞，是因为它按本性來說和对自身來說神圣的’，所以，他可以得出这样結論：斗争應該从反对宾詞本身，反对爱和一切神圣性开始。既然他把神物留給了人們，他又怎能使人們脱离神呢？如果像費尔巴哈所說的，对于人們來說，最主要的永远是神的宾詞，而不是神本身，那末，費尔巴哈今后就可以心安理得地把这种虛飾物留給人，因为蛹——真正的核心——仍安然无恙。”

既然費尔巴哈“本人”这样說过，所以，乡下佬雅各就有了十分充足的根据相信：人們尊崇爱是因为它“按本性來說和对自身來說神圣的”。如果实际上所发生的恰好与費尔巴哈所說的相反，——我們只是“斗胆地这样說”（“維干德”第157頁），——如果無論上帝或它的宾詞對人們來說从来都不是主要的，如果这种論断只是德国理論的宗教幻想，那末，这就是說，我們的桑乔又碰到了像他在塞万提斯小說里所碰到过的奇遇：有一次他睡在驢鞍上，別人在他的驢鞍下打了四根桩，把他的驢子牽走了。

桑乔以費尔巴哈的这些言論为靠山开始了战斗，这次战斗就像塞万提斯在第19章中所預料到的一样，ingenioso hidalgo〔英明紳士〕与宾詞、与化装跳舞人格斗，当时他們抬着世界的尸体去埋葬，他們裹着罩衣和丧服，行动不便，因此，我們的騎士就毫不費力地用自己的长矛把他們撩倒，痛快地把他們揍了一頓。桑乔企图依靠对宗教这一独立領域进行的陈腐不堪的批判来撈一把，他明明还停留在德国理論前提的範圍內却又装出一副样子，似乎自己

超出了這個範圍，並且還用這根毫無油水的骨頭為“聖書”熬一些朗福德式的淡而无味的雜碎湯，——這種最後的嘗試所反對的不是物質關係的現實形式，甚至也不是作為實際上拘泥於現代世界的人們對這些物質關係所懷的世俗幻想，而是這些世俗關係的天國精煉品，即上帝的賓詞、神的流出、天使。這樣，天國又被住滿，開發這個天國的老辦法又得到豐富的材料。這樣，在現實的鬥爭中，又被塞進了與宗教幻想即神的鬥爭。靠神學糊口的聖布魯諾在其反對實體的“嚴重的生死搏鬥”中，*pro aris et focis*<sup>①</sup>也同樣試圖作為一個神學家超出神學的範圍。他的“實體”只不過是概括成一個名稱的上帝的各個賓詞；除了他所留給自己的“個性”這個名稱之外，都是些上帝的賓詞，這些賓詞仍然不過是人們關於其一定經驗關係的觀念的天國化了的名称，而這些觀念後來由於某些實際原因仍被偽善地抓住不放。當然，依靠從黑格爾那里繼承來的理論武器，是不能理解這些人的經驗的物質的行為的。由於費爾巴哈揭露了宗教世界是世俗世界的幻想（世俗世界在費爾巴哈那里仍然不過是些詞句），在德國理論面前就自然而然產生了一個費爾巴哈所沒有回答的問題：人們是怎樣把這些幻想“塞進自己頭腦”的？這個問題甚至為德國理論家开辟了通向唯物主義世界觀的道路，這種世界觀沒有前提是絕對不行的，它根據經驗去研究現實的物質前提，因而最先是真正批判的世界觀。這一道路已在“德法年鑑”中，即在“黑格爾法哲學批判導言”和“論猶太人問題”這兩篇文章中指出了。但當時由於這一切還是用哲學詞句來表達的，所以那里所見到的一些習慣用的哲學術語，如“人的本質”、“類”等等，給了德

① 直譯是：為了保衛祭壇和爐灶，轉意是為了保衛自己的家園、自己的事業。——編者注

國理論家們以可乘之機去不正確地理解真實的思想過程並以為這里的一切都不過是他們的穿舊了的理論外衣的翻新；而德國哲學的 Dottore Graziano [格拉齊安諾博士]<sup>25</sup>，即阿爾諾德·盧格博士以為：他今後仍能像過去一樣笨拙地指手划腳，戴着可笑的學究的面具自炫。須要“把哲學攔在一旁”（“維干德”第 187 頁，參看赫斯“晚近的哲學家”第 8 頁），須要跳出哲學的圈子並作為一個普通的人去研究現實。關於這一點，文獻中有大量的材料，當然，哲學家們並不知道。如果這樣做以後，你又和克魯馬赫爾或“施蒂納”之流面逢，你就會發現，他們早就落在“後面”了，並且處於低級階段。哲學和對現實世界的研究這兩者的關係就像手淫和性愛的關係一樣。聖桑喬儘管他有那種我們是耐心地証實的，而他是熱情奮發地証實的無思想，却總還是停留在純粹思想的世界的範圍內，因此他脫離這一世界，當然只有借助於一個道德公設，借助於“無思想”的公設（“聖書”第 196 頁）。他是借助於 *banqueroute cochonne* [蠢豬般的破產]<sup>83</sup> 而脫離商業的市民，因此，他當然不是成為無產者，而是成為貧困的破產的市民。施蒂納不是成為實際生活中的人，而是成為無思想的、破產的哲學家。

從費爾巴哈那里來的上帝的賓詞，成了統治着人們的現實力量，成了主教，這樣的賓詞就是“施蒂納”所發現的用來代替經驗世界的怪物。他的“獨自性”竟如此地建立在“啟發”給他的東西之上。如果“施蒂納”（也可以參看第 63 頁）責備費爾巴哈，說他所得到的結果是無，因為他把賓詞變為主詞或主詞變為賓詞，那末施蒂納就更不能得到什麼結果了，因為他把費爾巴哈的這些變為主詞的賓詞神聖地奉為統治着世界的現實的個人，他把這些有關各種關係的詞句恭順地看作是現實的關係，並給它們加上“神聖的”這



个宾詞，又把这个宾詞变为主詞，变为“圣物”，这就是說，他所做的同他責备費尔巴哈所做的完全相同。在他用这种方法完全摆脱了这里所談的那种确定的內容之后，他便开始了他的斗争，即放肆地“仇視”这一“圣物”，当然，这一“圣物”永远是依然如故。在費尔巴哈那里还有这样的意識（因此他受到聖麥克斯的責难），即“在他那里只談到‘消灭某种幻想’”（“圣书”第77頁），虽然費尔巴哈过分強調了反对这种幻想的斗争的意义。而在“施蒂納”那里，連这种意識也“全部完了”，他真正相信意識形态的各种抽象思想統治着现代世界，他深信他在其反对“宾詞”、反对概念的斗争中攻击的已不是幻想，而是統治世界的现实力量。由此可以看出他的头脚倒置的手法，由此可以看出他的无限的輕信，竟把資產階級的一切虛偽的幻想、一切偽善的保証信以为真。但是，“蛹”怎么能构成“虛飾物”的“真正核心”，这种美妙的比拟是多么蹩脚，这可以从“施蒂納”本人的“蛹”，即他的“圣书”中看得最清楚，其中既沒有“真正的”也沒有非“真正的”“核心”，甚至像在該书第491頁上提到的一点东西，也未必能配称“虛飾物”。如果一定要在該书中找到某个“核心”，那末，这个核心就是德国小資產者。

但是，聖麥克斯对“宾詞”的仇恨是从哪里来的呢？关于这一点他本人在“辯护性的評注”中作了极为天真的解釋。他从“基督教的本质”中引了这样一段話（第31頁）：“真正的无神論者只是那些认为上帝的宾詞，例如爱、智慧、正义都是无的人，而不是那些只认为这些宾詞的主詞才是无的人”，接着他洋洋得意地欢呼：“所有这一切难道在施蒂納那里沒有嗎？”——“这里有智慧。”聖麥克斯从剛才引的一段中得到这样的暗示：如何走得“比一切人都远”。他相信費尔巴哈在上引的一段話中揭示了“真正无神論者”的“本

质”，并从他那里接受了成为“真正无神論者”的任务。“唯一者”就是“真正的无神論者”。

他在用“阴谋活动”对付圣布魯諾或“批判”时比对付費尔巴哈时更为輕信。我們慢慢会看到，他如何百般地屈从于“批判”所强加給他的东西，他如何置身于批判的警察式的监督之下，以及批判如何地教导他对待自己的生活和“使命”。现在只要举出下面一个他信仰批判的典型例子就足以說明問題了：他在第 186 頁上把“批判”和“群众”描写成两个彼此斗争着并“力图摆脱利己主义”的人物，而在第 187 頁上把二者“看作它們……自认为是的东西”。

旧約的长期斗争以反对人道自由主义的斗争而結束，这时人是引向唯一者的导师；最后时刻终于来临，恩惠和快乐的福音降临于有罪的人类。

为“人”的斗争是塞万提斯小說第 21 章中所写的话的实现，那里“讲到一次得意的冒险和获得曼布里諾的无价的头盔”。我們的桑乔在各方面仿效他的过去的主人和现在的奴僕，“立誓夺得曼布里諾的头盔”——人。他在各次“出征”<sup>①</sup>中总想从古代人和近代人，自由主义者和共产主义者那里找到他所期望的头盔，但都徒劳无益，这次“他发现远处有一个騎馬的人，头上戴着一件亮晶晶的东西，仿佛是金子做的”。于是他便向堂吉訶德—施里加說道：“你看前面向咱們走来的人，要是我没有看錯的话，他头上就戴着那个曼布里諾的头盔，就是你听见我起誓要去取得的。”在这段時間里变得聰明的堂吉訶德回答說：“先生，你說話要当心，行动更要当

① 双关語：德文 Auszüge 有“出征”的意思，也有“摘要”、“摘录”的意思。——編者注

心。”——“我來問你，你沒有看見前面向咱們走來的那個騎士騎着一匹有斑點的灰色駿馬，戴着一個金頭盔嗎？”——堂吉訶德回答說：“我所看出來的只是一個人，騎着一匹灰色的驢子，跟你這匹一樣的，頭上戴着一個亮晶晶的東西。”——桑喬說：“怎麼，那就是曼布里諾的頭盔呀！”

這時，神聖的理髮師布魯諾騎着他的驢子——**批判**——安詳地向他們走來，他頭上戴着一個理髮師的銅盆；聖桑喬提着長矛向他奔去；聖布魯諾滾下驢來，銅盆掉在地上（這就是在這里，在宗教會議上，我們看見他沒有戴着銅盆的緣故），他溜走了，“因為他就是**批判者**本身”。聖桑喬很高興地拾起曼布里諾的頭盔。堂吉訶德說，它和理髮師的銅盆一模一樣，桑喬回答說：“這個著名的寶物，這個有‘怪影’的頭盔，一定落到一個什麼人手里過，那人不曉得它的真正價值，就把它的半個熔化了，還有半個他打成了這件東西，就是你說像一個理髮師的銅盆的。但是不管它在凡人眼裡是什麼，我是知道它的價值的，這種變化對我來說沒有什麼關係。”

“**第二個偉績、第二個所有物現在已經到手了！**”

最後，他在奪得自己的頭盔——“**人**”——之後，就起而反對他，開始把他當作自己的“死敵”，並直接對他說（為什麼，我們以後會看到）：他（聖桑喬）不是“人”，而是“非人，非人的東西”。他作為“非人的東西”隱遁到黑山<sup>①</sup>中苦修去了，準備創造新約的偉績。他在那裡脫得“精光”（第184頁），以便得到自己的獨自性並勝過他的先輩在塞萬提斯小說第25章中所做的：“他急忙脫下褲子，只穿着襯衫，露着下半身，隨即毫不遲疑，頭下腳上地縱身來了兩次山羊

① 西班牙南部的摩勒納山脈。——譯者注

跳，这时那几件东西都露了出来，使得他那忠实的侍从掉轉洛西南特，免得再看第二眼。”“非人的东西”远远地超过了它的世俗的榜样。它“坚决轉过身去，背向自身，从而撇开了給它增添麻煩的批判者”，并“把他擱在一旁”。接着“非人的东西”开始与“被擱在一旁的”批判爭論，“鄙視自身”，“通过与別人的比較思考自身”，“听神的吩咐”，“在自身之外寻找他的最好的我”，悔恨自己还不是唯一者，声明自己是唯一者，“利己者和唯一者”，——虽然在它坚决轉过身去，背向自身之后这样的声明对它未必需要。所有这些都是“非人的东西”靠自己的力量完成的（參看普菲斯特尔“德国人的历史”），于是，現在它騎着自己的驢子笑逐顏开地洋洋得意地走进了唯一者的王国。

## 旧約終

### 新約：“我”

#### 1. 新約的經濟

旧約中的教誡对象对我们說来是在过去时代范围内发展起来的“唯一者”的邏輯，而現在我們見到的則是“唯一者”邏輯范围内的現时代。我們已經对于“唯一者”形形色色的古旧“变形”——成人、高加索的高加索人、完美的基督教徒、人道自由主义的真理、唯实主义和唯心主义的否定的統一等等，做了足够的說明。“我”的本身与“我”的历史虚构同时破灭。这个“我”，历史虚构的終結，不是男女結合而生的“肉体的”我，也不需要假借任何虚构而存在；这个“我”是“唯心主义”和“唯实主义”两个范畴的精神产物，是純

粹思想上的存在。

新約與它的前提舊約已經同時遭到瓦解，它擁有安排得和舊約可說是同樣英明的家政，只是“具有各種轉變”，這從下表可以看得很清楚：

I. 獨自性 = 古代人、兒童、黑人等的真相，也就是從“事物世界”一股勁兒製造出“自有的”觀點，從而掌握這一世界。這使古代人從世界中解脫出來，近代人從精神下解脫出來，自由主義者從個性下解脫出來，共產主義者從財產下解脫出來，人道的自由主義者從上帝手中解脫出來，就是說，一般地達到解脫（自由）的範疇，也就是達到目的。遭到否定的解脫這一範疇就是除了這解脫以外顯然別無其他內容的獨自性。獨自性是施蒂納式的個人的一切特性所共有的按哲學方式構成的特性。

II. 所有者——作為所有者施蒂納，洞察了事物世界和精神世界的非真理性；因而這也就是近代人即這基督教邏輯發展中的一個階段：青年、蒙古人。正如近代人轉變為具有三重規定的自由人，所有者同樣也分為以下三部分：

1. 我的權力——相當於那顯示出權利的真理的政治自由主義，這裡作為“人”的權利的權利化為“我”所固有的權利這個意義上的權力。為反對國家本身而鬥爭。

2. 我的交往——相當於共產主義；這裡顯示出社會的真理，而作為以“人”為中介的交往（有各種形式：監獄社會、家庭、國家、資產階級社會等）的社會被歸結為“我”的交往。

3. 我的自我享樂——相當於批判的人道自由主義，

这里批判的真理、绝对自我意识的吞噬、分解和它的真理显现为自我吞噬，而批判作为对人有利的分解转变为对“我”有利的分解。

我们看到，个人的特点都被归结为独自性这个普遍的范畴，它是一般解脱、自由的否定。因而，对于个人的各种特性之描述又只能是这个具有三种“变形”的“自由”的否定；每一个这种否定的自由现在通过它的否定又转变为肯定的特性。当然，旧约已经认为从事物世界和思想世界中解脱出来就是对这两个世界的掌握，所以同样在这里，这个独自性，或对事物和思想的掌握，又被看作是已完成的解脱。

“我”及其所有物，以及他的刚才“预示”过的特性所构成的世界，这就是所有者。作为自我享乐的和自我吞噬的“我”是第二身的“我”，是所有者的所有者，是从所有者中解脱出来而又属于所有者的我，因此，这是具有两重意义的“绝对否定”：作为无差别、“没有区别”，以及作为对自己、对所有者的否定关系。现在，他的扩及全世界的所有权和他从世界中的解脱就转变为这种对自己的否定关系，转变为所有者的这种自我消融和这种自我归附。这样确定的我就是——

III. 唯一者，他的全部内容又可归结为：他是所有者加上“对自己的否定态度”这个哲学定义。思想深奥的雅各装出关于这个唯一者没有什么可说的样子，因为他是活生生的、有形体的、并非虚构出来的个人。但这里的情况大概和黑格尔的“逻辑学”一书末尾所说的绝对理念以及“哲学全书”末尾的绝对个性相同，对于这二者也没有什么可说的，因为结构里面已把关于这些虚构出来的个性所能讲的全部包括了。黑格尔知

道這一點，而且也不怕承認這一點，施蒂納却偽善地斷言他的“唯一者”還是什麼其他的東西，不只是虛構出來的唯一者，而且是某種難於形容的東西，就是活生生的有形體的个人。但是，如果把這一切翻轉過來，如果確定唯一者是所有者，並說明獨自性這個普遍的範疇就是所有者的普遍的定義，那末這種虛偽的假象就會消滅。這樣做不僅是把關於唯一者所“能說”的一切都說了，而且也說明了他究竟是什麼——除去乡下佬雅各奉獻的有關所有者的怪誕想法。

“噢，唯一者的天賦、智慧和認識是多麼深廣啊！他的思想是多麼難於捉摸而他的大道又是多麼難於理解啊！”

“看哪，這就是他的業績；而我們關於他却聽到得太少了！”（“約伯記”第26章第14節）

## 2. 自我一致的利己主義者的現象學， 或關於辯解的學說

正如我們在“舊約的經濟”及其後已經看到的那樣，聖桑喬所論述的自我一致的利己主義者無論如何不能同庸俗的利己主義者，即“通常理解的利己主義者”混淆起來。相反，無論這後者（事物世界的俘虜、兒童、黑人、古代人等），或自我犧牲的利己主義者（思想世界的俘虜、青年、蒙古人、近代人等）都是他的前提。然而由於唯一者的秘密的性質，所以我們只能在這裏，即在新約中才來對這種對立和由此產生的否定的統一，即“自我一致的利己主義者”加以考察。

因為聖麥克斯想把“真正的利己主義者”說成是某種全新的東西，說成是過去全部歷史的目的，因而他不得不一方面證明自我牺

性者, *dévoûment* [自我犧牲的] 說教者是被迫的利己主義者; 而證明通常理解的利己主義者是自我犧牲的, 證明他們不是真正的、神聖的利己主義者, 所以我們就從前者, 從自我犧牲者談起。

我們已經無數次地看到, 乡下佬雅各的世界中一切人都是聖物的中迷者。“然而有教養者與無教養者”之間“仍有差別”。從事於純粹思想的有教養者在我們面前表現為 *par excellence* [再好也沒有的] 對聖物“中迷的”人。這是實際形態的“自我犧牲者”。

“誰是自我犧牲者呢? 當然<I>, 完全的<II> 自我犧牲者大概<III> 就是那個為了一個, 為了一個目的、一個意志、一個欲望而把其他一切犧牲掉的人…… 一個欲望執掌着他, 為了這個欲望他犧牲了其餘的欲望。難道這些自我犧牲者不自私嗎? 因為他們只有一個統率的欲望, 所以他們所操心的也就是這一個的滿足, 因而也就對它照料得更加熱心。他們的一切所做所為都是利己的, 但這是片面的、不開展的、局限的利己主義; 這就是中迷。”(第 99 頁)

因而, 在聖桑喬看來, 他們只有一個統率的欲望; 難道他們也應當為不是他們的而是別人的欲望操心, 以便上升到全面的、開展的、非局限的利己主義, 來適應“神聖的”利己主義這個外來的尺度呢?

這裡, 他又順便舉出了“吝嗇者”和“追求享樂者”(大概, 因為施蒂納認為他追求的是“享樂”本身, 是神聖的享樂, 而不是各種各樣的實在的享樂), 以及“例如羅伯斯比爾、聖茹斯特等等”(第 100 頁)來作自我犧牲的、中迷的利己主義者的范例。“某人根據一定的道德觀點<就是我們這位聖者, “自我一致的利己主義者”根據他自己的、與自己最不一致的觀點>大致這樣來論斷”:

“但是當我為了一個欲望而犧牲掉其他的欲望時, 我並沒有為了這個欲望就這樣把我和使我成為確實是我自己的那種因素犧牲掉。”(第 386 頁)



由于这样两句“不自我一致”的話，聖麥克斯被迫提出了一个“細微的”区别：尽管为了一个欲望也可以牺牲六个“例如”、七个“等等”的欲望而仍不失为“确实是我自己”，但是願上帝保佑不要牺牲九个或者九个以上的欲望。的确，無論羅伯斯比爾或聖茹斯特都不曾“确实是我自己”，正如無論前者或后者都不曾确实是“人”一样，然而他們确实是羅伯斯比爾和聖茹斯特，两个独一无二的人。

向“自我牺牲者”証明他們是利己主义者——这是愛爾維修和邊沁已經充分使用过的旧把戏。聖桑喬“自己的”把戏就是把“通常理解的利己主义者”，資產者，变为非利己主义者。可是，愛爾維修和邊沁是要向資產者先生們証明，他們目光短淺，实际上是危害着自己，而聖麥克斯“自己的”把戏却在于向他們証明，这些資產者不符合利己主义者的“理想”、“概念”、“本质”、“使命”等，并且不是作为自己的絕對否定来对待自己。这里，在他的头脑里出現的仍然是那个德国的小資產者。順便指出，我們的聖者在第99頁中是把“吝嗇者”作为“自我牺牲的利己主义者”提出来的，相反，在第78頁中他却把“貪得者”算在“通常理解的利己主义者”，“不純潔、凡俗的人”里面。

对于这个第二类至此述及的利己主义者在第99頁上下了这样一个定义：

“这些人（資產者）因此不是自我牺牲的，不是奋发的，不是理想的，不是一貫的，不是热情的人；这是通常理解的利己主义者，一心为己、枯燥无味、斤斤計較的自私自利者。”

既然“聖書”离开正題，那我們在“怪想”和“政治自由主义”各章中已經有机会看到，施蒂納怎样主要地通过他对于现实的人和

关系的完全无知才把化资产者为非利己主义者的把戏玩成的。这种无知在这里也是他的支柱。

“凡人的顽固的头脑与这一点（即施蒂納关于无私的臆想）是背道而驰的，然而在几千年的过程中，凡人至少已被征服到这样的地步，即必须低下不屈的头颈并尊重更高于他的力量。”（第104頁）通常理解的利己主义者“在行为中半像僧侶、半像凡人，他們既为上帝也为财神服务”（第105頁）。

在第78頁上我們讀到：“上天的财神和地上的上帝二者都要求完全同样程度的自我舍棄”，在此，为财神而自我舍棄和为上帝而自我舍棄怎能作为“世俗的”和“僧侶的”自我舍棄而对立，是难以理解的。

在第106頁上乡下佬雅各向自己問道：

“然而那些主张个人利益的人的利己主义为什么总是經常要順应僧侶的或教书匠的也就是理想的利益呢？”

（在这里應該順便“預示”，资产者在这里被描繪成个人利益的代表。）这是因为：

“他們自己感到他們个人太微不足道了——事实上也是这样，——致使他們不能奢望一切，不能完全伸展自己。关于这一点的无可置疑的証明就是：他們把自己分成永恒的和暂时的两个人，礼拜日操心的是那个永恒的人，平日操心的則是那个暂时的人。他們內心里存在着这个僧侶，因此他們不能把他摆脱掉。”

这里疑虑包圍了桑乔，他担心地問道：独自性和非通常理解的利己主义会不会“发生同样的事情呢”？

我們將看到，这个使他担心的問題的提出是不无根据的。在公鸡还没来得及叫第二遍以前，圣徒雅各（Jacques le bonhomme）将会有三次“舍棄”自己。

他非常不愉快地发现，在历史上表現出来的两个方面，即个别

人的私人利益和所謂普遍利益，总是互相伴隨着的。像通常一樣，他發現這一事實是在錯誤的形式，神聖的形式下，從理想的利益、聖物、幻覺的角度去發現的。他問：普通的利己主義者，個人利益的代表怎麼會同時受共同利益、教書匠的統治，而處於教階制的權力之下呢？他對這個問題回答的大意是：市民等等“感到他們個人太微不足道”，在這一點上他所找到的“無可置疑的證明”就是他們的宗教信仰，就是他們把自己分為暫時的和永恒的人這件事；這也就是說，他先把普遍利益和個人利益的鬥爭變成鬥爭的幻相，變成宗教幻想中的簡單反思，然後以他們的宗教信仰來解釋他們的宗教信仰。

至於理想進行統治是怎麼一回事，請看前面論教階制的那一節。

如果把桑喬的問題從那種浮誇的詞藻譯為普通話，那末它“應該這樣說”：

個人利益总是違反個人的意志而發展為階級利益，發展為共同利益，後者脫離單獨的個人而獲得獨立性，並在獨立化過程中取得普遍利益的形式，作為普遍利益又與真正的個人發生矛盾，而在這個矛盾中既然被確定為普遍利益，就可以由意識想像成為理想的，甚至是宗教的、神聖的利益，這是怎麼回事呢？在個人利益變為階級利益而獲得獨立存在的這個過程中，個人的行為不可避免地受到物化、異化，同時又表現為不依賴於個人的、通過交往而形成的力量，從而個人的行為轉化為社會關係，轉化為某些力量，決定着和管制着個人，因此這些力量在觀念中就成為“神聖的”力量，這是怎麼回事呢？如果桑喬哪怕有一天懂得這樣一件事實，就是在一定的、當然不以意志為轉移的生產方式內，总有某些異己的、

不仅不以分散的个人而且也不以他們的总和为轉移的实际力量統治着人們，——只要他領会到这一点，那末至于把这一事实作为宗教去想像，还是在那个把統治着自己的力量都归結为观念的利己主义者的想像中被歪曲为无在他之上統治着他，他就可以比較无所謂地对待了。那末一般說来，桑乔就会从思辨的王国中降临到现实的王国中来；就会从人們設想什么回到人們实际是什么，从他們想像什么回到他們怎样行动并在一定的条件下必須行动的問題上来。他也就会把他觉得是思維的产物的东西理解为生活的产物。那时他就不会走到与他相称的那种荒誕粗鄙的地步——用人們对于个人利益和普遍利益的分裂也以宗教形式去想像以及用自己是这样的或那样的覺得（这只是用另一詞代替“想像”），作为对这种分裂的說明。

但是，即使根据桑乔从中体会个人利益和普遍利益的矛盾的、那种荒誕粗鄙的德国小资产阶级的形式，他也应当看到，个人总是并且也不可能不是从自己本身出发的，因此桑乔指出的两个方面就是个人发展的两个方面，这两个方面同样是个人生活的經驗条件所产生的，它們不过是人們的同一种个人发展的表現，所以它們仅仅在表面上是对立的。至于由发展的特殊条件和分工所决定的这个个人的地位如何，他比較多地代表矛盾的这一面或那一面，是更像利己主义者还是更像自我牺牲者，那是完全次要的問題，这个問題也只有在一一定的历史时代內对一定个人提出，才可能具有任何一点意义。否則这种問題的提出只能导致在道德上虛伪騙人的江湖話。但是桑乔作为独断主义者，在这里却发生了錯誤，他只找到一条出路：那就是宣布桑乔·潘薩和堂吉訶德之流降生，而使堂吉訶德之流在桑乔之流的头脑中塞进各色各样的蠢东西。他

作为独断主义者抓住事情的一面（他是以教书匠的精神去理解它的），把它硬加在个人的头上，而对另一面则表示厌恶。因此，在他这个独断主义者看来，就是这另一面也部分是简单的精神状态，*dévoûment* [自我牺牲]，部分只是“原则”，而不是个人以往的自然形成的生存方式所必然产生的关系。所以，也只有把这个“原则”“从头脑中挤出去”，尽管根据我们桑乔的思想，这个原则可以创造出各种各样的经验的实物。例如，在第180页中“生活和社会性的原则”“创造了”“社会生活，一切社交活动、一切友爱亲善和其他……”其实反过来说更正确些：是生活创造了这个原则。

对我们这位圣者来说，共产主义简直是不能理解的，因为共产主义者既不拿利己主义来反对自我牺牲，也不拿自我牺牲来反对利己主义，理论上既不是从那情感的形式，也不是从那夸张的思想形式去领会这个对立，而是在于揭示这个对立的物质根源，随着物质根源的消失，这种对立自然而然也就消灭。共产主义者根本不进行任何道德说教，施蒂纳却大量地进行道德的说教。共产主义者不向人们提出道德上的要求，例如你们应该彼此互爱呀，不要做利己主义者呀等等；相反，他们清楚地知道，无论利己主义还是自我牺牲，都是一定条件下个人自我实现的一种必要形式。因此，共产主义者并不像圣麦克斯所想像的以及他的忠实的 *Dottore Graziano* [格拉齐安诺博士]（阿尔诺德·卢格）随声附和的（为此圣麦克斯称他为“非常机智而有政治头脑的人”，“维干德”第192页）那样，是要为了“普遍的”、肯牺牲自己的人而扬弃“私人”，——这是纯粹荒诞的想法，关于这一点，他们二位就在“德法年鉴”里也已经可以获得必要的解释。那些有时间从事历史研究的为数不多的共产主义理论家，他们的突出的地方正在于：只有他们才发现了“共同利

益”在历史上任何时候都是由作为“私人”的个人造成的。他們知道，这种对立只是表面的，因为这种对立的一面即所謂“普遍的”一面总是不断地由另一面即私人利益的一面产生的，它决不是作为一种具有独立历史的独立力量而与私人利益相对抗，所以这种对立在實踐中总是产生了消灭，消灭了又产生。因此，我們在这儿見到的不是黑格尔式的对立面的“否定統一”，而是过去的由物质决定的个人生存方式由物质所决定的消灭，随着这种生存方式的消灭，这种对立連同它的統一也同时跟着消灭。

于是我們可以看到，“自我一致的利己主义者”同“通常理解的利己主义者”和“自我牺牲的利己主义者”相反，从一开始就是建立在对这两种利己主义者范疇和对现实人的现实关系的一种錯覺上面的。个人利益的代表是“通常理解的利己主义者”，这只是因为他必然与共同利益相对立，这种共同利益在现存的生产方式和交往方式的範圍內以普遍利益的形式获得独立存在，从而在人們的观念中获得了理想利益的形式和意义。共同利益的代表是“自我牺牲者”，这只是由于他同以私人利益形式确定的个人利益相对立，只是由于共同利益被确立为普遍的和理想的利益。

“自我牺牲的利己主义者”和“通常理解的利己主义者”二者最終会合为自我舍弃。

第78頁：“因此，自我舍弃是圣者和凡俗的人、純洁的和不純洁的人的共同特点；不純洁的人舍弃一切善良的感情、羞耻甚至本性的畏怯，他只服从支配着他的那种欲望。純洁的人舍弃自己和世界的自然关系……受金錢欲驅使的貪得者舍弃任何良心的劝告，舍弃一切荣誉感，他没有任何仁慈和同情心；他无所顾忌，他的欲望驅使着他。圣者的行为也是这样的，他使自己成为世人眼中的笑柄，他‘冷酷无情’，他‘严守正义’，因为一种不可抑制的渴望控制了他。”

“貪得者”，这里是作为不純洁的、凡俗的利己主义者，即通常理解的利己主义者出現的，他只不过是兒童修身課本里司空見慣的、成为小說常見題材的、实际上只是一种破格的人物，而决不是自私自利的資產者代表，資產者相反用不着舍棄“良心的劝告”、“荣誉感”等等，也用不着自限于一个貪婪的欲望。相反，伴随着他們的貪欲一起来的还有一系列其他的——如政治的等等——欲望，資產者决不会牺牲对这些欲望的滿足。這個問題我們不再深入探討了，讓我們立刻來談談施蒂納的“自我舍棄”吧。

聖麥克斯在这里用另一个只在聖麥克斯观念中存在的自我來代替舍棄自己的自我。他讓“不純洁的人”拋棄像“善良的感情”、“羞耻”、“畏怯”、“荣誉感”等等这些一般的特性，而他甚至連問都不問这个不純洁的人是否具备过这些特性。好像“不純洁的人”一定会具备这一切品质似的！但是，即使“不純洁的人”具有这一切特性，拋棄这一切特性也并不意味着是自我舍棄，而只是說明一个事实(这个事实甚至在“自我一致的”道德中得到辯解)，那就是为了一个欲望而牺牲一些其他的欲望。最后，按照这种理論，“自我舍棄”既是桑乔所做的一切，也是桑乔所不做的一切。不管他是否願意采取这种立場……①

① 原稿至此中斷，殘缺地保留了以下这几段被刪掉的話：“……他，利己主义者是自己本身的自我否定。在他追求某种利益的时候，他就否定对这种利益的漠不关心；在他做什么事的时候，他就否定游手好閑。因此，对于作为‘通常理解的利己主义者’的桑乔來說，最容易的事莫过于向自己的‘絆脚石’証明，他經常否定自身，因为他經常否定他所做的一切的对立面，而从不否定自己的真正的利益。

根据自我否定理論，桑乔可以嘆道(第80頁)：‘例如，难道无私是不真实的和任何地方也不存在的嗎？相反，这是最平常的东西！’

虽然<sup>②</sup> 圣麦克斯在第 420 頁里說：

“在我們的[时代]的門上写着的不是……‘认认自己!’而是‘实现自己的价值!’” (这里我們这位教书匠又把他在經驗中碰到的现实的价值实现变成关于实现的道德誠条)——

但是,那个“有名的阿波罗”<sup>84</sup> 格言,應該是适用于“通常理解的利己主义者”而不适用于至此提到的“自我牺牲者”的,这句名言說:

“你們要反复地认认自己,一定要了解你們的本来面目,并且丢开想成为不是你們而是另外一个什么的那种狂妄念头吧。”

“因为”:

“这会造成受騙的利己主义的現象,在这种情况下,我不是在滿足自己,

德国小资产者意識的‘无私’真是使我們高兴……

他立即提出这种无私的好的例子,他指的是弗兰克的孤儿院,奥康奈尔、圣博尼法齐烏斯、罗伯斯比尔、克尔納……

……至于奥康奈尔,这是英国每一个小孩都知道的。只有在德国,特别是在柏林才可以設想奥康奈尔是‘无私’的,——奥康奈尔,他为了供养自己的非婚生子女和扩大自己的财产而‘不倦地工作’;他不无道理地放棄了有利可图的律师的行业(每年一万鎊)而改做更有利可图的鼓动家的行业(每年二万至三万鎊),特别是因为在爱尔兰他沒有对手;他当仲裁人,‘冷酷无情地’剝削爱尔兰的农民,迫使他們住在猪圈里,而他本人——这个唐恩国王——却在梅利安广场的宮殿拥有一所公爵庄园,同时又不断地为这些农民可憐的命运流泪,‘因为他被一种难以抑制的願望所掌握’。他总是使运动达到足以保証他获得国賦以及領袖地位的程度为止,而每年征收賦稅以后,他就丢开一切說教,在德利南那块自己的領地上养尊处优去了。奥康奈尔长期的法律欺騙行为和对他所参加的运动极为无耻的从中牟利,甚至引起英国资产者的鄙視,尽管总的來說他对他們是极为有利的。

不过,很明显,对于圣麦克斯这个发现真正利己主义的人來說,証明世界上无私是一直占据統治地位,是极为重要的。因此,他也口吐(“維千德”第 165 頁)偉大的格言,說世界‘自古无私’。至多可以說,‘利己主义者’常常是作为施蒂納的先驅而出現的,并‘推翻許多民族’。——編者注

<sup>②</sup> 頁首有馬克思的標記:“III. 意識”。——編者注



而只是在滿足我的心願中的一个，例如對幸福的渴望。你們的一切所做所為——不過是私有的隱蔽的……利己主義，無意識的利己主義，然而正因為如此，所以不是利己主義，而是做奴隸、當傭人、自我捨棄。你們是利己主義者，同時因為你們捨棄利己主義，又不是利己主義者。”（第 217 頁）

“任何一頭羊，任何一條狗也不會費心去成為一個真正的”利己主義者（第 443 頁）；“任何一個動物”也不會號召其他動物；你們要反復地認認自己，一定要了解你們的本來面目，——“要知道，你們的本性”是利己的，“你們”是利己的“本性，即”利己主義者。“但是正因為你們已經是如此了，你們就沒有必要還再去成為這樣的人物”（同上）。你們是什麼，你們的意識也就屬於什麼。而且，因為你們是利己主義者，所以你們也就具有與你們的利己主義相符合的意識，就是說，你們沒有絲毫理由去追隨施蒂納的道德誠條，陷入自我探討和懺悔。

施蒂納在這裡又施展了哲學的舊花招，這種花招我們以後還要講到。這位哲學家不直截了當地說：你們不是人。他說：你們從來就是人，可是你們缺乏你們是人的意識，正因為如此，所以你們實際上不是真正的人。所以你們的現象與你們的本質不符。你們是人又不是人。這位哲學家在這裡轉彎抹角地承認一定的意識也是有一定的人和一定的情況與之相符合的。但是同時他又認為：他向人們所提出的要他們改變自身意識的道德要求，會引起這種改變的自身意識，而在那些由於經驗條件的改變而改變的人們中（現在這種人所具備的當然是另一種意識了），他所看到的只是那改變了的[意識]，此外再沒有別的。[你們秘密地]追求的那個你們的[意識]，情況也是這樣；[在這個]意義上，你們是[隱蔽的，不自覺的]利己主義者，就是說，如果你們是不自覺的，那末你們真正

是利己主义者；但如果你們是自覺的，你們就是非利己主义者。或者：你們現在的意識具有一个同我所要求的存在不相符合的一定的存在作为基础；你們的意識是一个本身不應該是的利己主义者的意識，从而它表明：你們本身是你們不應該是的利己主义者；換句話說，你們應該是一种与你們实际的样子不相同的人。意識同构成意識的基础的个人及其现实关系的完全割裂，現代资本主义社会的利己主义者似乎沒有与他的利己主义相符合的意識的这种幻想，——这些只不过是旧哲学的詭譎，而乡下佬雅各在这里却輕信地接受并加以模仿了<sup>①</sup>。讓我們回头来看一看施蒂納的貪得者的“动人例子”吧。这个貪得者不是一般的貪得者，而是貪得的“張三或李四”，是完全个别地确定出来的“唯一的”貪得者，并且他的貪欲不是“貪欲”的范畴（圣麦克斯从他的生活的复杂的、包罗万象的、“唯一的”表現中抽象出来的范畴），也“不取决于其他人（如圣麦克斯）怎样来标记这个貪欲”，圣麦克斯竟想对这个貪得者进行道德說教，向他証明他“所滿足的并非自己，而是自己的一个欲望”。[然而“只在一瞬間，你是你，只是作为这一瞬間的你，你才真正存在。一种和你，和那一瞬間的人脫离开的”是某种絕對崇高的东西，如金錢。但是“对于你來說”，金錢“更确切些說”是最高享受或不是，它对于你是某种“絕對崇高”的东西或不是……]<sup>②</sup>或

① 手稿中刪去了以下这一段話：“这种奇怪的想法，如从历史方面来看，是最可笑不过的了。历史上晚期时代对早期时代的認識当然与后者对自己的認識不同，例如，古希腊人是作为古希腊人認識自己的，而不会像我們对他們的認識那样，如果指責古希腊人对自己沒有像我們对他們的这种認識，即‘对他們事实上是什么人这一点的認識’，就等于指責他們为什么是古希腊人。”——編者注

② 下文严重損毀不清。——編者注

者是在“舍棄”我自己吧？——他發現貪欲日夜占有着我；但貪欲只在它的反思中占有着我。正是他把在其中我總是一瞬間的我、總是我本身、總是真實的我的無數時刻變為“日夜”，如同正是只有他用一個道德論斷簡括了我生命表現的各種方面，並且斷言，這些方面是為滿足貪欲而服務的。當聖麥克斯下判斷說我所滿足的只是我的一個欲望，而不是我自己，他這是把我作為一個充分完整的存在與我自身對立起來。“可是這個充分完整的存在是什麼構成的呢？恰恰不是你的一瞬間的存在，不是你在這一瞬間是什麼構成的”，按聖麥克斯自己的意思來說，因而是神聖的“本質”構成的（“維干德”第171頁）。當“施蒂納”說，我必須改變我的意識，可是在我這方面我知道我的一瞬間的意識也屬於我的一瞬間的存在，而當聖麥克斯在爭論這個意識之屬於我的時候，他是在作為隱蔽的道德家干預我的整個生活道路<sup>①</sup>。其次，“難道只有在你想到你自己時你才存在嗎？難道只有依靠自我意識你才存在嗎？”（“維干德”第157—158頁）除了是利己主義者我還能是什麼別的人呢？例如施蒂納，不管他否認或者不否認利己主義，他除了是利己主義者還可能是什麼別的人呢？你這樣地說教：“你們是利己主義者，你們又不是利己主義者，因為你們拋棄利己主義。”

真是一位沒有過錯的、“受了騙的”、“不被賞識”的教書匠呀！但事情恰好相反。我們這些通常理解的利己主義者，我們這些資產者清楚地知道，*charité bien ordonnée commence par soi-même* [良好地安排的慈善施舍從自己本身開始]，而“愛人如己”這句格言我們早已解釋成為每人都是自己的親人。但我們否認我們是冷

<sup>①</sup> 這裡，在原稿頁首馬克思重新作了一個標記：“III(意識)”。——編者注

酷的利己主义者、剝削者、普通的利己主义者，这些人的心腸是不能具备那种把他人的利益看作自己本人利益的崇高感情的。用你我之間的老实話來說，这只表示我們把自己的利益視为他人的利益而已。你否定唯一的利己主义者的“普通的”利己主义，只因为你“舍棄自己和世界的天然关系”。因此你不懂得，我們这些关心实现真正的利己主义的利益而不是利己主义的神圣利益的人，正是用拋棄利己主义空話的方法，来使实际的利己主义达到完善的地步。然而，也可以預見到（这里資产者无情地轉过身去，背向圣麦克斯），你們这些德国教书匠們一旦来为利己主义作辯护，那你們所要宣告的不会是真正的、“世俗的、一目了然的”（“圣书”第455頁）利己主义，就是說“已經不是那个叫作”利己主义“的东西”，而是非普通的、合乎学究理解的利己主义，哲学的或游民的利己主义了。

这样，非通常理解的利己主义者“現在才被发现”。“讓我們进一步考察一下这个新发现吧”（第13頁）。

从上面所說可以看出，只要以前的利己主义者改变自己的意識，就能成为非通常理解的利己主义者，因此，自我一致的利己主义者和以前的利己主义者的差別只在于意識，也就是說，只在于他是具有知識的人，是哲学家。从圣麦克斯的整个历史观点，也可以看出另外一点，那就是因为以前的利己主义者都只被“圣物”統治着，所以真正的利己主义者也就只要反对那“圣物”就行了。“唯一的”历史告訴我們，圣麦克斯把历史关系变为观念，然后把利己主义者变为違背这些观念的罪人，他把一切利己主义的自我实现变为違背这些观念的罪过，把例如特权者的权力变为違背平等观念的罪过，变为专制的罪过。因此，关于自由竞争观念，我們在

“聖書”中可以讀到(第155頁):作者認為私有財產是“個人的東西”……是屬於偉大的……自我犧牲的利己主義者的……是必要的而且是不能劫奪的……只有這樣才可以戰勝它們,那就是把它們變為神聖的東西,然後確信他來消除它們中的神聖性,即消除自己的關於它們的神聖觀念,——而且,因為它們只在他這位聖者身上存在,從而也就把它們本身消除了<sup>①</sup>。

第50頁<sup>②</sup>:“正如每一瞬間的你什麼樣子,所以你,這個你自己的創造物也是什麼樣子,並且就在這個創造物中你不要把你這創造者失去了。你比之你自己是更高的存在,就是說,你不只是創造物,而且同樣也是創造者,作為非自願的利己主義者你恰恰忽略了這一點,因此,這更高的存在對你即成為異己的。”

“聖書”第239頁里用稍微不同的形式敘述了同樣的高見:

“類就是無(類在以後卻成為各式各樣的東西,見“自我享樂”),如果個別的人凌駕於自己個性的局限性之上,那末正是在這裡他自己才表現為單個的個人;只因為他總是上升,只因為他不停留於他現在的樣子,這樣他才存在,否則他就完了,成為死的了。”

施蒂納立即以“創造者”的姿態來對待這些詞句,對待他的“創造物”,並且“絕不在它們中失去自己”:

“只在一瞬間,你才是你,只是作為這一瞬間的你,你才真正存在。在每一具體的時刻,我完整地是我而存在……一種和你,和那一瞬間的人脫離開的是某種“絕對崇高”的東西……(“維干德”第170頁);而在第171頁上(同上)“你的存在”是作為“你的一瞬間的存在”加以肯定的。

雖然在“聖書”里聖麥克斯說,他在一瞬間的存在之外還具有另一個更高的存在,但在“辯護性的評注”里他的個人的“一瞬間的

① 手稿的這個地方只是部分地保留了下來。——編者注

② 在這頁手稿的開頭馬克思加了一個邊注:“II(創造者和創造物)”。——編者注

存在”却与他的“完整的存在”等同起来，每一个存在作为“一瞬間的”存在轉变为“絕對崇高的存在”。因而，在“圣书”中在每一瞬間他是比他在这一瞬間更高的存在，而在“評注”中，一切他在这一瞬間不直接是的东西，就是“絕對崇高的存在”，就是神圣的存在。——在这整个二重化的情况之后，我們在“圣书”第 200 頁中却看到：

“关于‘不完善的’和‘完備的’我的二重化，我什么也不知道。”

現在“自我一致的利己主义者”已經不必为任何崇高的东西牺牲自己了，因为他对自己來說就是这种崇高的东西，“崇高的”和“低下的”这种二重化是他在自己身上带着的。这样，实际上（圣桑乔反对費尔巴哈，“圣书”第 243 頁）“崇高的存在只不过是这里所經過的一种蛻变”。圣麦克斯的真正的利己主义就在于利己主义地对待实际的利己主义，对待“在每一具体的瞬間”是什么样的他自己本身。这种对待利己主义的利己主义态度就是自我牺牲。圣麦克斯从作为創造物这方面來說通常是理解的利己主义者；而作为創造者，他又是自我牺牲的利己主义者。我們也会認識到那对立的另一面，因为在完成那絕對辯証法的过程中（其中每一面就其本身說是它自己的对立面），它們两面作为真正的反思規定而互使对方合法化。

在我們深入研究这奥秘及其各种隱蔽的形态以前，需要考察一下它在各次严重的生死搏斗中的情形。

[施蒂納在第 82、83 頁中达到了从精神世界的观点看使这个作为創造者的利己主义者取得自我一致的最一般的品质。

“基督教的目的曾是我們擺脫自然特性（由自然决定的特性），擺脫作为动力的欲望；因此，它曾力图使人不受自己欲望的支配。这并不是說他不

应有欲望，只是說欲望不应統治他，不應該成为固定不变的、不可克制的和不能擺脫的。基督教用来对付欲望的这种手段我們能不能也用来对付基督教本身的教誡，說我們决定于精神呢？…… 这样一来，結果这就会使精神瓦解，使一切思想瓦解。正如那里必須那样說……那我們現在也可以說：誠然，我們应当掌握精神，但精神不应当掌握我們”。]

“凡屬於基督耶穌的人，是已經把肉体、連肉体的邪情私欲，同釘在十字架上了”（“加拉太书”第5章第24节），看来，按照施蒂納的意見，他們是作为真正的所有者带着釘在十字架上的邪情私欲而出現的。他承攬了基督教的傳播，但不願只滿足于把肉体釘在十字架上，而也想把精神、即“完整的主体”釘在十字架上。

基督教之所以要使我們擺脫肉体的和“作为动力的欲望”的統治，只是因为它把我們的肉体、我們的欲望看作某种與我們相異的东西；它之所以想要消除自然對我們的制約，只是因为它認為我們自己的自然不屬於我們。既然事实上我自己不是自然，既然我的自然欲望，整个我的自然机体不屬於我自己（基督教的學說就是如此），那末自然的任何制約，不管这种制約是我自己的自然机体所引起的还是所謂外界自然所造成的，都会使我觉得是一种外来的制約，使我觉得是枷鎖，使我觉得是对我的强暴，是和精神的自律相異的他律。施蒂納不加思考地接受了这种基督教的辯証法，然后又把它用来对待我們的精神。不过，基督教一直未能使我們擺脫欲望的控制，縱使从聖麥克斯偷偷地塞进基督教的那种狹隘的小市民的意义上去理解这种欲望的控制。基督教只限于空洞的、实际上毫无实效的道德說教。施蒂納把道德說教看作实在的行动，并且用进一步的絕對命令加以补充說：“誠然，我們应当掌握精神，但精神不应当掌握我們”，因此，用黑格爾的話說，“只要进

一步去考察”他的全部自我一致的利己主义都可以归結为既可笑又堂皇可觀的道德哲学。

欲望是否成为固定,就是說它是否取得对我們的无上权力(不过这并不排斥进一步的发展),这决定于物质情况、“丑恶的”世俗生活条件是否許可正常地滿足这种欲望,另一方面,是否許可发展全部的欲望。而这最后一点又决定于我們的生活条件是否容許全面的活动因而使我們一切天赋得到充分的發揮。思想是否要变成固定的,也决定于现实关系的組成以及这些关系所給予每个人发展的可能性,就如德国哲学家,这些 *qui nous font pitié* [使我們感到可怜的]“社会牺牲品”的固定观念就同德国的条件有不可分的联系。此外,施蒂納所說的欲望的控制是使他荣获至圣头衔的一句空話。我們还是回到貪得者这个“动人的例子”,我們讀到:

“貪得者不是所有者,而是奴隶,如果他不同时秉承他的主人的意志做事,凭他自己,他就什么也不能做。”(第400頁)

任何人如果不同时为了自己的某种需要和为了这种需要的器官而做事,他就什么也不能做,这对施蒂納來說,就意味着这需要和它的器官就成为他的主人,正如以前他曾把滿足需要的手段(參看“政治自由主义”和“共产主义”两节)作为自己的主人一样。施蒂納若不是同时为了胃而吃飯,是不可能吃飯的,如果世俗生活关系妨碍他滿足自己的胃,那末他的胃就成为他的主人,吃飯的欲望就成为固定的欲望,而吃飯的想法就成为固定观念,这一切又給他提供了一个例子来証明世俗生活条件对他的欲望和观念固定化所发生的影响。因此,桑乔反对欲望和思想的固定化的“暴动”,可說是关于自我控制的无力的道德說教,并再一次証明他不过是賦予



小資產者的最庸俗的念頭以思想上誇張的說法<sup>①</sup>。

在這第一個例子中，當他的創造物想要脫離他即它們的創造者而自求獨立時，他因而一面與自己肉體的欲望鬥爭，一面與自己的精神思想鬥爭；一面與自己的肉體鬥爭，一面與自己的精神鬥爭。至於我們的聖者怎樣進行這一鬥爭，他作為創造者對於自己

- ① 手稿中刪去了以下這一段話：“由於共產主義者攻擊那一直在引起願望或思想必然僵化的物質基礎，因此他們才是唯一能夠依靠自己的歷史作用，使正在僵化的願望和思想的重新融化得以真正地實現，而不再是‘截至’施蒂納為止的一切倫理學者所做的無力的道德說教。共產主義組織對當前的關係在個人中引起的願望有兩方面的作用：這些願望的一部分，即那些在一切關係中都存在、只是因各種不同的社會關係而在形式和方向上有所改變的願望，在這種社會形式下也會改變，只要供給它們正常發展的資料；另一部分，即那些只產生在一定的社會形式、一定的生產和交往的條件下的願望，卻完全喪失它們存在的必要條件。肯定哪些欲望在共產主義組織中只發生變化，哪些要消滅，——只能根據實踐的道路、根據真實欲望的改變，而不是依據與以往歷史關係的比較來決定。

我們剛才為了在這‘唯一的’事實上粉碎施蒂納而用的‘僵硬的’和‘願望’這兩個詞匯，當然是完全不恰當的。有這樣一個事實：現社會中個人的一種要求可以靠犧牲其他一切要求來滿足以及存在着一種道德的條件，說這種情況‘不該產生’；然而現世界的一切人的情況却 *plus ou moins*（或多或少地）正是如此，因此使一個完整的人不能自由發展，——對於這一事實和現存社會制度的經驗聯繫一無所知的施蒂納把這一事實說成是非自我一致的利己主義者的‘願望在僵化’。願望只要是一種存在，它就是某種‘僵硬的’東西，只有聖麥克斯和他的伙伴才想得出不使自己的例如性欲變成‘僵硬的’，然而這是生來就是這樣的，只有閹割或陽萎的結果才不再如此。作為某種‘願望’的基礎的任何一種需要，也都是某種‘僵硬的’東西，而聖麥克斯怎樣努力也不能消除這種‘僵硬性’，也不能做到例如這樣的事，即可以經過許多‘僵硬的’時候不必吃飯。共產主義者就沒有想過要消滅自己的願望和需要的這種僵硬性，這是施蒂納在幻想時強加於共產主義者和其他一切人的身上的；共產主義者所追求的只是這樣一種生產和交往的組織，那里他們可以實現正常的，也就是僅限於需要本身的一切需要的滿足。”——編者注

的創造物的態度如何，我們現在就可以看到。

在“通常理解的”基督教徒那里，用傅立叶的說法，在 chrétien «simple» [“簡單的”基督教徒] 那里，“精神握有完全的統治權力，它对‘肉体’的任何異議都置之不理。但是，我只能用‘肉体’摧毁精神的专制，因为一个人，只有当他同样理解了自己肉体的意願时，才能完全理解自己，只有完全理解了自己，他才成为一个有理解力、有理智的人……然而，只要肉体一发言，那它的声調就是狂热的声調——不这样也是不可能的——于是他（这位 chrétien simple）就覺得似乎听到了魔鬼的声音，反对精神的声音……他只得奋起抵抗它們。假使他容忍它們，那他就不是基督教徒了。”（第 83 頁）

于是，当圣麦克斯的精神想要脫离他而自求独立时，他就号召自己的肉体来支援；当他的肉体反叛起来时，他又想到原来他也是精神。基督教徒在一面做的事，他同时在两面进行。他是 chrétien «composé» [“复杂的”基督教徒]，他再一次表明自己是完善的基督教徒。

这里的这个例子中，作为精神的圣麦克斯并不表现为自己肉体的創造者，反过来，也不作为肉体表现为精神的創造者。他拥有現成的肉体和精神，只有当二者之一一起来暴动时，他就想到，他还有另一面，于是把这一面当作自己的真实的我提出来反对前者。因此，圣麦克斯在这里是創造者，这只不过是“还具有另一种性质”，这是因为除了現在他乐于归之为“創造物”范畴的东西以外，他还具有另一种特质。理解自己并且理解自己的整体，或成为有理智的人<sup>①</sup>，了解自己是“完整的存在”，是和“他的一瞬間的存

<sup>①</sup> 因此，圣麦克斯在这里完全証實了费尔巴哈关于妓女和情人的“动人的例子”。一个人在前者那里“領会”的只是自己的肉体的声音，或只是她的肉体的声音，而在后者那里他領会的是自己的整体，或她的整体。見“維于德”第 170、171 頁。

在”不同，甚至和他在这个具體“瞬間”是什麼樣的存在正相反的存在，這種良好的意圖就是他在這裡的全部創造活動。

[現在讓我們看一看我們這位聖者的一次“嚴重的生死搏鬥”：

第 80、81 頁：“我的熱情可能不次於最狂熱的東西，但同時我對待它卻冷酷無情、毫不信任，像是它的死敵一樣；我是它的主宰，因為我是它的所有者。”

如果聖桑喬關於自己的這些言論有意義的話]，那末他這裡的創造活動就限於：他在自己的熱情中保有對這種熱情的意識，他對它進行反思，他是作為進行思考的**我**來對待作為現實的**我的**。意識——這就是他隨意加上“創造者”頭銜的東西。他之所以是“創造者”，只不過因為他擁有**意識**。

“就此，你在甜蜜的自我遺忘中忘記了你自己……但是，難道只有在你想到你自己時你才存在，而在你忘記你自己時你就消失了嗎？哪一個人不是每一瞬間都在忘記自己，哪一個人不是在一小時中倒有一千次忘記了自己呢？”（“維干德”第 157、158 頁）

當然，桑喬不能為了他的“自我遺忘”而忘記這一點，因此他“同時像是它的死敵一樣”來“對待”它。

作為創造物的聖麥克斯燃燒起不平常的熱情的火焰，就在同時，作為創造者的聖麥克斯卻借助於反思而凌駕於這種熱情之上；或者：現實的聖麥克斯滿腔熱情，而反思着的聖麥克斯卻覺得自己是凌駕於這種熱情之上。這種在反思中凌駕於現實的他之上的情況是用引人入勝的美文學的筆法來描繪的，這樣就能使他繼續保持他的熱情；也就是說，使他對這種熱情的仇視不認真地去對待，而是“冷酷無情”地、“毫不信任”地、像“死敵”一般地對待它。聖麥克斯當其滿腔熱情，也就是說當熱情是他的實在的特性，那他不是作

为創造者来对待它的；而当他作为創造者对待其热情时，他就不是具有真正的热情，热情对他說来成为異己的东西，不是他所固有的了。只要他满腔热情，他就不是热情的所有者，而一旦他变成它的所有者时，他就不再是满腔热情的了。他是一个完整的綜合体，在每一瞬間他是他的一切特性的总和的創造者与所有者，这里只須除去其中一个特性，那就是用来作为創造物和所有物同作为其余一切特性的总和的我对立起来的特性，因而恰恰是他所強調是他自己的特性的那个特性，总是成为对他說来是異己的东西。

不管圣麦克斯在自己本身中、在他本身的意識中所玩弄的英雄業績的真实历史听来如何玄妙，但是总有一个无人不曉的事实，那就是：恰恰正是有一些反思的人，他們相信在反思中并借助反思之力，能够超越一切<sup>①</sup>，然而实际上他們却从未能从反思中超脫出来。

作为具有其他特性的人，在这个例子里作为对付对立物的具有反思的人，来反对某个确定的特性，这种手法只要加以必要的变更是可以用于随便什么特性的。例如，我的无所谓的态度可能不次于玩膩了的人的无所谓的态度；然而我同时却可以激昂慷慨地、絕不相信地，像死敌一样地反对这个无所谓的态度。

[不要忘記，他的一切特性的那个完整的綜合体，即圣桑乔在

① 手稿中刪去了以下这一段話：“实际上这一切只是资产者所唱的高調。他經常掌握自己心灵的每一活动，以免遭受損失，同时却夸耀自己的各种特性，例如博爱的热情，而为了使自已不失为所有者，繼續作为博爱的所有者，他对于博爱本应‘冷酷无情、毫不信任和充滿最坚决的敌意’。然而圣麦克斯为了自己的反思的我、为了自己的反思，却牺牲了他应该像对‘死敌’那样对待的特性，而资产者牺牲自己的欲望和願望时，总是为了一定的实际的利益。”——編者注

反思中作为与一个确定的特性对立的所有者,在这里不是别的,这就是桑乔对这一特性的简单反思。他把这特性变成他的我,他所提出的不是完整的綜合体,而单就是一个純反思的特质,以与每一个特性以及全部特性的总和对立的,就仅仅是这个反思的特质,某个我],自己想像的我。

这种对自己本身的敌視态度,这种对于自己的切身利益和特性的边沁式簿記的誇張諷刺<sup>85</sup>,現在由他自己讲出来了。

第188頁:“某种利益,不論它指向什么,如果我不能摆脱它,它就会使我成为它的奴隶;那它就不是我的所有物,而我却是它的所有物了。讓我們接受批判的指示吧!讓我們在摆脱中感到自由自在吧!”

“我們”!这个“我們”是誰?可是“我們”想也沒有想到过“接受批判的指示”。这样,此刻正处于“批判”的警察監視之下的聖麥克斯在这里要求“所有的人都感到同样的幸福”、“所有的人在同一环境中都感到同样的幸福”,“直接受宗教的暴虐統治”。

他的非通常理解的对利害的关心在这里表现为天上的对利害的漠不关心。

不过,在这里我們已經沒有必要再談,在現存社会中“某种利益是否要使他成为它的奴隶”以及“他能否摆脱它”,根本不决定于聖桑乔。由于分工和階級关系而产生的利益的固定化远比“欲望”和“思想”的固定化明显得多。

为了胜过批判的批判,我們这位聖者至少需要达到摆脱的摆脱,因为否則摆脱就会成为他摆脱不掉的、使他成为奴隶的一种利益。摆脱已經不再为他的所有物,而他为摆脱的所有物了。[假如他想要在剛剛所举的例子中貫徹始終,那末他必須把反对自己的“热情”的自己热情作为一种“利益”来对待,从而自己再“像死敌一样”

来对待它。但是他也要注意他对“冷酷的”热情的那种“冷酷的”漠不关心，同样他也要成为完全“冷酷无情的”人，这样他自然会使他最初的“利益”，从而也使他自己，避免了在思辨中轉圈子的“誘惑”]，他不这样做，却滿不在乎地繼續写道(同上)：

“我所关心的仅仅是对我保証我的所有物（即在我的所有物之前保証我自己），并且，为了保証它，我每时每刻都把它回收到我自身之内，消灭它的哪怕一点点的突发的独立性，并且在它还没有来得及固定起来而成为固定观念或癖好之前就把它吞咽下去。”

看！施蒂納竟然把属于他所有的人们怎样去“吞咽”吧！

施蒂納刚才让“批判”給他强加上某种“使命”。他声言，他立刻就又把把这个“使命”吞咽了，在第 189 頁中他說道：

“但是，我这样做并非为了我的人类使命，而是因为我要召唤我自己去做的”。

当我不召唤我自己去这样做时，正如我們刚刚听到的，我就是奴隶，不是所有者，不是真正的利己主义者，我就不是像我作为真正的利己主义者所应做的那样，作为創造者来对待自己；可見，只要有人想成为真正的利己主义者，那他就应该号召自己去履行“批判”所指示給他的这种使命。因此，这是普遍的使命，是一切人的使命，不仅是他的使命，而且也是他的使命。另一方面，真正的利己主义者在这里表现为大多数个人所不能达到的理想，因为（第 434 頁）“天生的笨人无疑地是为数最多的一类人”，但这些“笨人”如何能洞察无限制的自我和整个世界的吞咽的奥秘呢。其实，这一切可怕的字眼，如消灭、吞咽等等，只不过是上述的“死敌的冷酷无情”的新說法而已。

現在我們终于能够看透施蒂納对共产主义的反对了。这些反

對意見不過是他那自我一致的利己主義的預先的、隱蔽的合法化，在自我一致的利己主義之中，這些反對意見的真身復活了。[“所有的人在同一環境中都感到同樣的幸福”復活為一種要求，要“我們在擺脫中感到自由自在”。“操心”復活為對自己保證把自己的我作為所有物那種唯一的“操心”；但“隨着時間的推移”又產生一種“操心，即如何”達到統一，達到創造者和創造物的統一。最後又出現了人道主義，它表現為真正的利己主義者，作為不能達到的理想出現在經驗的個人的面前。]因此，“聖書”第117頁上的話應該讀作：自我一致的利己主義力圖真正地把每個人都變成“秘密警察國家”。“反思”這個密探、這條警犬跟踪着精神和肉體的每一動作，對它來說一切行動與思想以及生命的每一表現都是反思的事情，即警察的事情。自我一致的利己主義者就包含在人的這種肢解，人的這種分為“天生的欲望”和“反思”（我們身體內部的暴民、創造物和內部的警察、創造者）的分裂之中<sup>①</sup>。

赫斯（“晚近的哲學家”第26頁）這樣責備我們的聖者：

“他經常處于自己的批判良心的秘密警察監視之下……他沒有忘記‘僅僅在擺脫中感到自由自在……這個批判的指示’……他的批判良心總在提醒他，利己主義者對任何東西不應該感興趣到完全醉心于自己的對象的地步”云云。

聖麥克斯“授權自己”對這一點這樣反駁道：

“赫斯講到施蒂納，說他似乎經常處于……等等，這不過表示施蒂納在批

---

① 手稿中刪去了以下這一段話：“不過，如果有‘一個普魯士的高級軍官’對聖麥克斯說道：‘每一個普魯士人心中都要提防自己的衛兵’，那末，很明顯，聖麥克斯會說：提防國王的衛兵；只有‘自我一致的利己主義者’，才提防自己本身的衛兵。”——編者注

判時，不願隨便批判（這裡順便解釋：這就是說，不用唯一的方式來批判），不說廢話，而是真正地（即像人一般地）批判。”

至於赫斯講到秘密警察等等，這還“表示着什麼”，從上面舉出的赫斯的話中可以看得很清楚，所以聖麥克斯對這些話的哪怕就是他的“唯一的”理解也只能解釋為故作不解。他的“思維的絕技”在這裡變成欺騙的絕技，當然，我們並不因此而責難他，因為這種絕技在這裡也是他的唯一的出路，但是，這和他在“聖書”中另一處所引用的有關撒謊的權利問題的精細入微的分析卻很不相稱。其實，“他在批判時”完全不是什麼“真正地批判”，而是在“隨便批判”和“說廢話”，這我們已經用了比值得做的更多的篇幅向桑喬證明過了。

所以，作為創造者的真正的利己主義者對於作為創造物的自己的關係，首先是這樣確定的：他肯定自己是具有其他特性的存在物，是肉體，以與肯定自己為創造物的那種確定性，以與例如自己作為有思維的、作為精神的自己相對立。隨後他又不再主張自己是真正還具有其他特性的存在物，而只是一般地還有其他特性存在的一個簡單觀念，也就是說，在上述的例子裡，作為也不思維的、沒有思想的、或對思維漠不關心的存在物，然而當他發現這個觀念是荒謬的時候，他又把它拋棄了。請參看前面所講在思辨中轉圈子的地方。所以，這裡創造性活動就在於，反思這樣的一種規定（這裡指思維）對他也可能是無關痛癢的，也就是說創造性活動就在於一般地進行反思；結果，假如說他創造了什麼東西的話（例如對立的觀念，它的顯而易見的實質卻五花八門變幻莫測地被掩飾起來了），那末他所創造的當然也只是反思中的規定。

至於他作為創造物的內容，那末我們已經看到，他在任何地方



也沒有創造這個內容，也沒有創造這些確定的特性，例如他的思維、他的熱情等等，而是僅僅提供了作為創造物的這個內容在反思中的規定，僅僅提供一種這些確定的特性是他的創造物的觀念。他的一切特性早就是他所特有的，至於它們是從哪裡產生的，却與他無關。就是說，無須他來形成這些特性，例如學習跳舞，以便成為自己雙足的主人，或者就非任何人都有、非任何人都能求得的材料來鍛煉自己的思想，以便成為自己思維的所有者；也無須他操心社會關係問題，這些社會關係實際上決定着一個人能夠發展到什麼程度。

實際上施蒂納只是靠一種特性擺脫另一種特性（即用這“另一種”特性擺脫自己的其他特性的壓抑）。但是，我們已經指出，事實上他之所以能擺脫這種特性，只是因為不僅這個特性達到了自由發展和不再是單純的天賦，而且也因為正是由於分工的結果，[社會關係允許他均勻地發展全部的特性，因為社會關係因此允許他主要地實現一個唯一的欲望，例如著書的欲望。像聖麥克斯那樣，設想可以脫離一切其他欲望來滿足一個欲望]，可以不同時滿足自己這個完整的活生生的個人而滿足這一個欲望，[這種設想完全是荒謬的。]如果這一個欲望取得抽象的、獨立的性質，如果它成為一種外在的力量同我對立起來，如果因此個人的滿足就表現為片面地滿足一個唯一的欲望，那末，決不像聖麥克斯所想的那樣決定於意識或“善良意志”，更不是決定於對特性這一概念反思得不够。

這不決定於意識，而決定於存在；不決定於思維，而決定於生活；這決定於個人生活的經驗發展和表現，這兩者又決定於社會關係。如果這個人的生活條件使他只能犧牲其他一切特性而單方面地發展某一種特性，如果生活條件只提供給他發展這一種特性的

材料和時間，那末这个人就不能超出单方面的、畸形的發展。任何道德說教在这里都不能有所帮助。并且这个受到特別培植的特性發展的方式如何，又是一方面决定于為他的發展所提供的材料，另一方面决定于其他特性被压抑的程度和性质。正因为思維（以思維为例）是这一确定的个人的思維，所以这个思維就是他的由他的个性和他在其中生活的那些关系所决定的思維；就是說，有思維的个人完全沒有必要对思維本身进行長時間的反思，才來宣告自己的思維是自己的思維，是自己的所有物，因为它从开头就是他所有的、具有独特性质的思維，而且正是他的这个独特性〔被圣桑乔視為这一特性的“对立面”，視為只在“自身”中存在的独特性〕。例如一个人，他的生活包括了一个廣闊範圍的多样性活动和對世界的实际关系，因此是过着一个多方面的生活，这样一个人的思維也像他的生活的任何其他表現一样具有全面的性质。因此，当这个人从思維轉向某种其他的生活表現时，他的思維并不会僵化為抽象的思維，也不需要再在反思上要什么复杂的花样。它从开头就是按照需要时而消灭时而出現的个人整个生活中的一个因素。

而局限于地方範圍的柏林教书匠或著作家的情况就不同了，他們的活動仅仅是一方面辛苦工作，一方面享受思維的陶醉，他們的世界就限于从莫阿毕特区到科比尼克区，釘死在汉堡門以內<sup>86</sup>，他們的可怜的生活状况使他們同世界的关系降至最低限度。在这样的人那里，当他具有思考的需要时，他的思維不可避免地就会成為和他本人以及他的生活一样地抽象，而且对于这个毫无抵抗的人成为一种惰性力量，这种惰性力量的活動使他有可能从他的“丑恶的世界”中获得片刻的解脫，使他能得到瞬間的享乐。在这样的人那里，那些余下不多的与其說由于和外界交往而产生的、不如

說由于人的身體結構而產生的欲望，只是以反射的推動力來表現的。也就是說，它們在局限的發展範圍內採取同思維同樣片面而粗暴的性質，它們經過長時間的間隔在畸形發展的統治欲望的刺激下（受直接的肉體原因的支持，[例如胃痛]出現，猛烈地、強橫地表現出來，粗暴地排斥一般的正常的欲望，這樣用來進一步加強它們對思維的控制。自然，教書匠的思想在對這種經驗的事實進行思考時也是按照教書匠的方式而反思和琢磨的。但只是簡單地宣告施蒂納是一般地“創造”了自己的特性，這連它們向某一特定方面的发展也解釋不了]。這些特性怎樣發展為多方面的或是地方性的，它們超越地方的局限性還是仍然受地方局限性的拘束，這並不決定於施蒂納，而是決定於世界交往的發展，決定於他和他所生活的地區在這種交往中所處的地位。這絕對不是因為人們在反思中想像他們似乎消滅了或者在想像中決定要消滅自己的地方局限性，而只是因為他們在自己的經驗的實際中以及由於經驗的要求造成了世界交往<sup>①</sup>的這一事實，使個別的人在順利的條件下可能超脫地方局限性。

我們這位聖者通過對自己的特性和欲望的痛苦的反省所達到的唯一的結果就是，由於他不斷地同自己的特性和欲望糾纏刁難，因而使自已對它們的享受和滿足大大地打了折扣。

上面已經講過，聖麥克斯所創造的只是自己這個創造物，就是說，他只限於把自己歸結為創造物這個範疇。[他作為創造者的活

① 手稿中刪去了以下這一段話：“聖麥克斯在最後一個世俗的地方承認：我從世界那里獲得（費希特的）‘推動力’；共產主義者故意把這種‘推動力’加以控制，誠然，這種‘推動力’（如果不是限於空洞的詞句）變成了複雜的多種多樣的‘推動力’，當然，這對於聖麥克斯說來是過於大膽的思想，他是不可能談到這種思想的。”——編者注

动就在于把自己看作是創造物，并且他甚至不想重新消灭这个作为他的产物的把自己割裂为創造者和創造物的这种二重化。二重化为“本质的”和“非本质的”，这成为他的永恒的生命过程，因而也就成为简单的假象，就是說，他自己的生活連一个实际的存在都不是，而且因为它只存在于“純粹的”反思中，由于存在总是在他和他的反思之外，所以他的力图把反思想像成为某种实体的东西，也成为徒劳。

“然而，既然这个敌人〔即作为創造物的真正的利己主义者〕在自己的失败中創造自己，既然意識集中在他身上，不离开他，而是經常停留在他身上，并且总是认为自己受了玷污，既然他的努力的这个內容同时又是最低賤的，那末我們看到的就只能是一个局限于自身和自己的瑣事的〔即无所作为〕忐忑不安的、又不幸又可怜的个人。”（黑格尔）

到現在为止我們所讲的有关桑乔二重化为創造者和創造物的这一点，他终于以如下的邏輯形式表达出来：創造者和創造物轉变为假設的我和被假設的我，从而（就〔他对他的我所作的〕假設是一种設定而言）变为設定的我和被設定的我。

“从我这方面来讲，我是以某种假設为出发点的，因为我以我为假設；但我的假設并不力求完善（恰当些說，圣麦克斯力求把它貶低），而只是作为我的享乐和吞噬的对象（好令人羡慕的享乐！）。我只靠我的假設吃飯，我只是因为吞噬它才生存。因此（好一个“因此”！）这个假設完全不是假設；因为（好一个“因为”！）我是唯一者（应讀为：真正的、自我一致的利己主义者），所以我全然不曉得假設的我和被假設的我（“不完善的”和“完善的”我或人）的二重性（应讀为：我的我之完善性只是由于知道我在每一瞬間是不完善的我，是創造物），但是（偉大的一个“但是”！）我吞噬自己；这只代表我存在着（应讀为：我存在着的这个事实，在这里只意味着我在想像中吞噬了我所固有的被假設者的范畴）。我不假設我自己的存在，因为我还只不过在每一瞬間在設定或創造我自己（即設定或創造其作为被假設者、被設定者或被創造者），并且

我之所以存在，只是因為我不是被假設的，而是被設定的（應讀為：並且我之所以存在着，只是因為在我的設定之前我就被假設了），而我之被設定又只是在我設定我自己的那一瞬間，也就是說我一身既是創造者又是創造物。”

施蒂納是“肯定的成人”，因為他總是被設定的我，而他的我“又是成人”（“維干德”第183頁）。“因此”，他是肯定的成人；“因為”他的欲望從未驅使他做出過火的行為，“所以”他就是小市民所說的肯定的成人，“然而”他是肯定的成人這一事實，“只意味着”他對自己本身的轉變和變形總是一筆筆賬記得很清楚的。

到現在為止（依施蒂納如法泡制，我們也來一次用黑格爾的話來說）只是“自為的”東西，即除了一般的反思特性以外再沒有任何其他內容的創造活動，現在由施蒂納本人加以“設定”了。聖麥克斯對“本質”的鬥爭正是到這裡達到了他的“最終目的”，他把自己本身跟本質甚至跟純粹思辨的存在等同起來。〔創造者和創造物的關係變成對自我假設的解說，也就是說，施蒂納把黑格爾在“本質論”中關於反思所說的一切變成極端“無力”而混亂的觀念。事實上，由於聖麥克斯所抽出的是自己反思的一瞬間，即在設定着什么的反思，因此他的幻想就成了“否定的”；他為了把自己作為設定者和被設定者區分開來，把自己等等都變成“自我假設”，也把反思變成創造者和創造物的神秘的對立。〕順便指出，在“邏輯學”的這一節中黑格爾分析“創造性的無”的各種“花招”，這說明了為什麼聖麥克斯早在第8頁上就已經把自己“設定”為這個“創造性的無”。

現在我們“插曲般地插入”黑格爾說明自我假設的某幾段，以便與聖麥克斯的解說對照一下。但是，由於黑格爾不像鄉下佬雅各那樣寫得前後不連貫，那樣“隨便”，我們就不得不從“邏輯學”一書的不同各頁中搜集幾段，以便與桑喬的偉大語句相吻合。

“本质以自身为前提，而这个前提的揚棄就是它自身。既然它是自身对自身的排斥，或者是对自身的漠不关心，是对自身的否定态度，因此，它把自己和自己对立起来……設定是没有前提的……他物仅仅是由本质自身假設的……因此反思仅仅是对自身的否定。作为提出假設的反思來說，它仅仅是設定的反思。因而它是自身和非自身的一个统一体。”（“創造者和創造物的統一”）（黑格尔“邏輯学”第2册第5、16、17、18、22頁）

在施蒂納的“思維的絕技”之前應該可以期待，他会去进一步探求黑格尔的“邏輯学”。但是他明智地沒有这样做。否則他会发现他作为仅仅“被設定的”我，作为創造物，也就是說，就他拥有現有存在來說，只是假象的我，至于說他是“本质”，是創造者，那只是由于他不存在，而仅仅是想像着自己。我們已經看到，而且还会看到，他的一切特性，他的一切活动和他整个对世界的态度是他为自己制造的一个空洞假象，是“在客觀事物的绳索上要杂技”。他的我永远是在哑巴的我、隱蔽起来的“我”，这个我隱蔽在他的那个被想像为本质的我之中。

既然真正的利己主义者在他的創造活动中仅仅是思辨的反思或純本质的一种解釋，因而“就像神話中所載的”，“通过自然的繁殖”就形成了我們在观察真正利己主义者的“严重的生死搏斗”时所已經看到的东西，——也就是說，他的“創造物”只是一些最简单的反思規定，[例如：同一、差別、平等、不平等、对立等等。这些反思規定，他企图根据他的“我”（“这个‘我’是远近皆知的”）来为自己加以說明，关于他的那个沒有前提的我，我們偶尔还会“听到一些”]，請參看“唯一者”。

在桑乔的历史虛构中，按照黑格尔的方法，最近的历史現象变成了原因，变成了較早的历史現象的創造者，同样，在自我一致的利己主义者那里，今天的施蒂納变为昨天的施蒂納的創造者，虽則

用他的話來說，今天的施蒂納乃是昨天的施蒂納的創造物。但是反思却把這一切顛倒過來，在反思中作為反思的產物、作為觀念，昨天的施蒂納成為今天的施蒂納的創造物。同樣，在施蒂納那里，客觀世界的關係在反思中成為他的反思的創造物。

第 216 頁：“不要在‘自我捨棄’中尋求那個恰好把你同自身分離的自由，而要尋求自身（即在‘自我捨棄’中尋求自身），要成為利己主義者，但願你們每個人都成為萬能的我！”

在看到上述論題之後，我們就不會驚奇，後來聖麥克斯又以創造者和死敵的姿態來對待這句話，並且把他的“每個人都成為萬能的我”這個崇高的道德主張“歸結為”每個人本來就做他所能做的事，而他所能做的事也正是他所做的事，因而每個人對聖麥克斯來說當然都是“萬能的”。此外，在上面引用的那句話中集中地結合了自我一致的利己主義者的全部荒謬。首先是探求而且是自身的探求的道德訓條。接着是把這探求作如下的規定：人應當成為他還不曾是的某種東西，即利己主義者，而這個利己主義者被確定為“萬能的我”，在這裡特殊的威力從真實的威力中轉變為我，轉變為萬能，轉變為威力的幻想。因此，探求自身，也就是要成為和現在的你不同的另一個你，而且成為萬能的，那也就是說，成為空無所有，四不像，幻影。

現在我們已經前進到這種地步，以至於能夠揭穿唯一者的最深奧的秘密之一，同時也能解決長期使文明世界惶惶不安的一個問題。

施里加是什麼人？從批判的“文學報”出版時起（參看“神聖家族”），凡是注意德國哲學發展的人都這樣詢問。施里加是什麼人？

大家都在詢問，都在警覺地傾聽这个名字的野蛮声音，但是沒有回答。

施里加是什么人？圣麦克斯給了我們一把开启这个“一切秘密的秘密”的钥匙。

施里加，这是作为創造物的施蒂納；施蒂納，这是作为創造者的施里加。施蒂納是“圣书”中的“我”，施里加是“圣书”中的“你”。因此創造者施蒂納把自己的創造物施里加当作自己的“死敌”。一旦施里加想脫离施蒂納而独立，——他在“北德意志杂志”中曾为此作过倒霉的尝试，——圣麦克斯就把他“吸入自身”；这种为反对施里加的企图而作的試驗，是在“維干德”上所載的“辯护性的評注”第176—179頁上进行的。但是創造者对創造物的斗争，即施蒂納对施里加的斗争，只不过是表面的斗争；[現在施里加举出他的創造者本人的話例如“軀体本身，軀体自身就是无思想”（“維干德”第148頁）来反对他的創造者。正如我們看到的，圣麦克斯在这里想的是純粹的肉体，是形成之前的軀体，并把軀体确定为“与思想不同的他物”，确定为非思想和非思維]，即无思想；后来他在一个地方甚至直言不諱地說：只是无思想（这等于过去只是肉体一样——因此，这两个概念是同一的）才把他从思想中解救出来（第196頁）。——我們在“維干德”那里发现还有一个更具有說服力的例証来証明这种神秘的联系。我們在“圣书”第7頁上已經看到，“我”、即施蒂納，是“唯一者”。在“評注”第153頁上他对他的“你”說：“你”……是“詞句的內容”，即“唯一者”的內容，而在同一頁上又写着：“他本人，施里加，是詞句的內容，这一点他却忽略了。”“唯一者”就是詞句，正如圣麦克斯一字不差地所說的那樣。作为“我”，即作为創造者來說，他是詞句的所有者；这就是圣麦



克斯。作為“你”，即作為創造物來說，他是詞句的內容；正如剛才所告訴我們的，這就是施里加。作為創造物的施里加以自我犧牲的利己主義者，以完全倒了霉的堂吉訶德的姿態出現；作為創造者的施蒂納以通常理解的利己主義者，以聖桑喬·潘薩的姿態出現。

因此，在這裡出現了創造者和創造物之間的對立的另一方面，而且這兩個方面的任何一面都包含着自身的對立。桑喬·潘薩—施蒂納，通常理解的利己主義者，在這裡通過自己關於聖物統治世界的信念戰勝了堂吉訶德—施里加，自我犧牲的和空想的利己主義者，戰勝了恰好作為堂吉訶德的他。[施蒂納的通常理解的利己主義者如果不是桑喬·潘薩，那又是什麼呢，他的自我犧牲的利己主義者如果不是堂吉訶德，那又是什麼呢，而在他們迄今的形式下的相互關係如果不是桑喬·潘薩—施蒂納同堂吉訶德—施里加的關係，那又是什麼樣的關係呢？現在作為桑喬·潘薩的施蒂納之所以把自己當作桑喬，只是為了使作為堂吉訶德的施里加相信，他在堂吉訶德精神方面勝過了他，而為了適應這個角色，即作為那種普遍的堂吉訶德精神的代表，施蒂納絲毫也不會反對以前是他主人的堂吉訶德精神（即他以僕人的最大忠誠所效忠的堂吉訶德精神）]，從而也在這裡表現了塞萬提斯已經描述過的狡猾。因此，按照他的真正內容來說，他是講求實利的小資產者的維護者，但他卻奮起反對與小資產者相適合的意識，這種意識歸根到底是小資產者對於他們所高攀不上的資產階級的理想化的觀念。

可見，堂吉訶德現在通過施里加而為他的先前的侍從效勞。

桑喬在每一頁上都表明，他在何等程度上還在自己的新“轉變”中保持着自己的舊習慣。“吞咽”和“吞吃”仍然是他的主要特

性，“天生的怯懦”仍然在很大的程度上支配着他，以至于普魯士国王和亨利七十二世公爵，在他眼里都变成了“中国皇帝”或者“苏丹”，因此，他只打算談談“德……<sup>①</sup>議院”；他仍然把自己口袋中的陈詞濫調撒滿在自己的周圍，仍然害怕“怪影”，甚至断言，怪影是唯一可怕的东西；唯一的区别在于，当桑乔还没有成为圣者之前，他被下等客店中的粗人欺哄，而当他成为圣者时，他不断地欺哄自己。

現在我們回头來談談施里加。誰不早就在圣桑乔借“你”的口說出的“詞句”中發現有施里加的指点呢？不仅在这个“你”的詞句中，而且在那些关于施里加以創造者的姿态、即以施蒂納的姿态出現的詞句中，也总能够发现施里加的踪迹。但是，既然施里加是創造物，所以在“神圣家族”中他只能是作为一个“秘密”出場。揭穿这个秘密落在創造者施蒂納的身上。的确，我們模糊地感覺到，这里发生着某种偉大的、神圣的事件。我們总算沒有被騙。唯一的事件真正是聞所未聞，見所未見的事，它甚至超过了塞万提斯在第20章中所描写的風車之險。

### 3. 启示录或“新智慧的邏輯”

太初有道，曰邏各斯，生命在它里头，这生命就是人的光。光照入黑暗里，黑暗却不領会光。那光是真光，它在世界中，世界却不認識它。它来到自己的所有物中，而它自己所有的却不接受它。凡是接受它的，即[信唯一者的名字的，它就賜予他們权力做所有

<sup>①</sup> 德国的。——編者注

者。但是有誰曾經看到過唯一者呢？<sup>①</sup>

現在我們來看看“新智慧的邏輯”中的“世界之光”吧，因為聖桑喬在以往各次的毀滅中心神不安。

至於談到我們的“唯一的”作者，很明顯，他的天才的基礎就是構成他的特殊的思維絕技的許多突出優點。因為所有這些優點我們在前面已經作了詳細的說明，所以這裡只把其中最主要的幾點簡單地開列一張清單就夠了：思維的膚淺、雜亂無章，不能掩飾的笨拙，無盡無休的重複，經常的自相矛盾，不成譬喻的譬喻，企圖吓唬讀者，用“你”“某物”“某人”這些字眼來系統地剽竊別人的思想，濫用連接詞（“因為”“所以”“因此”“由於”“因而”“但是”等等），愚昧無知，拙劣的斷言，莊嚴的輕浮，革命的詞藻和溫和的思想，莫知所云的語言，妄自尊大的鄙陋作風和賣弄風騷，提升听差兰特<sup>87</sup>為絕對概念，依賴黑格爾的傳統和柏林的方言。總之，整個四百九十一頁的一部書就好像是按照朗福德的方法所煮出來的一碗淡而無味的雜碎湯。

在這碗雜碎湯里，有許多語氣的轉變好像骨頭一樣漂來漂去。我們在這裡不妨引一些樣品以供一向抑鬱不樂的德國公眾們消遣一番：

“我們能否——不過却——或許有人同意——然而可能——某人常說……是特別有……之效的——而這就是說——現在，可以做出結論，大概已經很清楚——而且——在這裡未嘗不可以這樣想——如果不——或者假如沒有——那末從……推到……是不難的——某人根據一定的觀點大致這樣來論斷——例如——等等”，而“這仍然是”各種“轉變”。

在這裡我們立刻可以指出 [一個邏輯上的戲法。關於這個戲

<sup>①</sup> 參看“約翰福音”第1章第1—12節。——譯者注

法，我們無法判明究竟它是由于桑喬的人人稱贊的精明而出現的呢，还是由于他的思想的不精明而出現的。这个戏法就是要从具有一系列完全确定的方面的某个观念或某个概念中抽出一个方面来作为始終是独一无二的方面，硬把它当作这个概念的唯一的规定性并把其他的任何一个方面都巧立新的名目作为一种独特的东西来与这个唯一的规定性相对立。自由和独自性这两个概念的情况也是如此，这一点我们在下面可以看到。]

在那些与其說由于桑喬本人不如說由于德国理論家今日所处的普遍困惑状态而产生的范疇中，占首要地位的是細微的區別，是完成細微事物。由于我們这位圣者总是搬弄这样一些“最令人煩惱的”对立面，如单一和普遍、私人利益和普遍利益、普通的利己主义和自我牺牲精神等等，最后就是在那些只有細微区别的双方之間进行一些最細微的让步和妥协，他用“也”这个字眼来表示这种区别的同时并存，然后，又用“既然”这个空洞的字眼把它們彼此分隔开来。这些細微的区别就是：人們怎样互相剝削但又不損害另一个人的利益；某物可能是我所固有的或是別人給我的；与此有联系的是同时并存的人的劳动和唯一者的劳动的虛构；人的生活所必需的东西和唯一者生活所必需的东西；属于純粹个性的东西和实质上是偶然的東西（在圣麦克斯看来沒有任何标准加以区别的东西）；属于个人的禮服衣服的东西和属于个人皮肤的东西；他通过否定所完全摆脱的东西和他占为己有的东西；他是牺牲自己的自由还是牺牲自己的独自性，在后一种情况下，他也在牺牲，但是老实說，这只是在他什么也不牺牲的限度內；使我同別人的交往成为拘束的东西和使我同別人的交往成为个人的关系的东西。在这些区别中有一部分完全是微不足道的，另一部分，至少在桑喬那

里，喪失了任何意義和內容。這些細微的區別的頂點可以說就是個人創造世界的活動和個人從世界獲得的推動力之間的區別。如果桑喬在這裡更深入地研究一下這個推動力，也就是說，從這個推動力對他所起的作用的全部範圍和各種不同形式方面進行更深入的研究，那末[他最後一定會發現一個矛盾：他盲目地依賴於世界，正如他根據利己主義思想意識創造世界一樣（參看“我的自我享樂”）。那時他也就不會把他的許多“也”和許多“既然”相提並論，把“一般人的”勞動和“唯一者的”勞動相提並論了，二者中也就不會一個和另一個有所爭執，或一個從後面進攻另一個了，而他也就不會用不着以“自我一致的利己主義者”來代替自身了。但是我們知道，這個自我一致的利己主義者根本就用不着來代替什麼]，因為他在一開始就已經是出發點了。

這些細微的區別在他的整本“聖書”中從頭至尾到處皆是，這種區別也是玩弄其他邏輯戲法的主要工具，它在那種自我欣賞的同樣也是滑稽可笑、一文不值的道德良心學中表現得特別明顯。例如它要教導我們，在什麼情形之下真正的利己主義者可以撒謊，在什麼情形之下不可以撒謊；騙取別人的信任在什麼情形之下就是“卑鄙的”，在什麼情形之下就不是“卑鄙的”；在什麼情形之下西吉茲蒙特皇帝和法王弗朗斯瓦一世可以破壞自己的誓言，而在什麼情形之下他們的這種行為就是“可恥的”，以及其他同樣精緻的歷史事例。同這些煞費苦心的區別以及良心學上的問題相比，桑喬的一視同仁的態度又顯得很高超了，在桑喬看來，一切都是一回事，他把所有現實的、實踐的和思想上的區別全都拋開了。總之，我們現在已經可以說，他的區別的本領和他在聖物的朦朧中的青紅皂白一律不分的本領（這種本領充分表現在同位語中）還遠遠不

能相比。

桑乔！快去拥抱你的“驢子”吧，你在这里又找到它了！它正愉快地一跳一跃地向你跑来，它已經忘記了你賞賜給它的那頓拳打脚踢，以漂亮的嗓音向你致敬哩。快去向它跪下来，抱住它的脖子，执行塞万提斯在第30章中給你分配的任务吧！

同位語就是我們这位桑乔的驢子，是他的邏輯的和历史的火車头，是使他用最简单的措詞写作这部“圣书”的动力。为了把一种观念变成另一种观念，或者为了証明两种完全不同的事物是等同的，就寻找某些中間环节，这些中間环节或者在意思上，或者在字源学上，或者干脆在发音上，可以用来在两种基本观念之間建立似是而非的联系。然后这些环节以同位語的形式，和第一种观念搭在一起，而搭的办法却是要人和起点越离越远，而距人想达到之处越来越近。当諸同位語的鍊条已經准备就緒以至可以安全接攏的时候，就用一个破折号把后一种观念也作为同位語搭在一起。这套戏法也就变完了。这是思想走私的一个窍门，越是把它当作主要推論的杠杆它就越有效驗。如果这套戏法連續成功地变了好些次，那末就可以像桑乔那样把一些中間环节一个个地抛开，最后把諸同位語的整根鍊条压缩为一些非要不可的挂鈎了。

正如我們在上面所看到的，同位語还可以被反轉过来，从而玩弄新的更复杂的戏法，并得出更惊人的結果。我們在那里还看出同位語就是从数学中抄襲来的无穷級数的邏輯形式。

圣桑乔运用同位語有两种方法：第一，純粹邏輯的方法，他用这种方法使世界神圣化，也就是用同位語任意把尘世之物变成“圣物”；第二，历史的方法，他用这种方法来进行联系以及把各种时代扯在一起，同时他把每一个历史阶段都归結为一个唯一的詞，而最

後的結果是：歷史系列的最後一個環節和第一個環節間不容發，最終這個系列的一切時代都被歸結為一個唯一的抽象範疇，例如唯心主義，對思想的依賴等等。既然需要使同位語的歷史系列具有向前進展的外表，所以，為了做到這一點，他就把結束語說成是歷史系列的第一個時代的完成，而把中間環節說成是引向最後的完善的詞句的上升的發展階段。

除了同位語，還有聖桑喬以各種方式所利用的同義語。如果兩個字在字源上有聯繫或者哪怕只是在發音上有些相似，它們就被當成彼此有連帶責任了；如果一個字具有各種不同的意義，那末它就按照需要時而作這一種解釋，時而作另一種解釋，而且聖桑喬造成一種假象，似乎他是從各種“變形”的角度來說明同一種事物的。翻譯也是玩弄同義語的一個特殊方面，他在翻譯中用德語中的一個詞來補充法語或拉丁語中的一個詞，而這個德文詞只有那個法文詞或拉丁文詞的一半意義，並且除此以外它還有完全不相關的一些意義，例如，像我們在上面所看到的，«*respektieren*» [“尊敬”]有時就翻譯成“感到敬畏”。我們還可以回想到 *Staat* [國家]，*Status* [狀況]，*Stand* [狀態]，*Notstand* [貧困的狀態]等字。在論共產主義這一章里，我們已經領教了許多關於這樣使用具有雙重意義的詞的例子。現在讓我們再簡單地來看一看關於同源的同義語的一個例子吧。

“*Gesellschaft* (社會) 這個詞的根源是 *Sal*。如果 *Saal* [大廳] 里有許多人，那末大廳就是使他們處於社會之中的原因。他們在社會中，並且至多構成一個沙龍社會，因為他們是用普通的沙龍辭令進行交談。至於我們所談的真正的交往，必須認為這是不以社會為轉移的。”(第 236 頁)

由於“*Gesellschaft* 這個詞的根源是 *Sal*”(順便提一下，這是不

对的,因为任何詞的原始詞根都是動詞),所以 Sal 必須等于 Saal。但是 Sal 在古代南部德語中的意思是建築物;Kisello, Geselle (同伴)(Gesellschaft 就是从这个词变来的)的意思是同住者,因此,在这里硬把 Saal 扯进来未免太随便了。但是这还不算, Saal 立刻又变成了 Salon [沙龙],仿佛古代南部德語中的 Sal 和近代法語中的 Salon 並沒有近千年的間隔和若干英里的距离似的。于是社会就变成了沙龙社会,在这个社会中,按照德国小市民的想法,只有詞句的交往,而沒有任何现实的交往。但是,既然圣麦克斯认为最重要的是把社会变成“圣物”,那末他可以用最簡便的方法达到这一点,也就是說他只要稍微深刻地研究一下字源学并查看一下任何一部語源辞典就行了。对他說来,发现 Gesellschaft [社会]和 selig[天堂极乐的]之間的同源詞的关系真是如获至宝! Gesellschaft [社会]——selig [天堂极乐的]——heilig [神圣的]——das Heilige [圣物],还有什么比这看起来更簡單的呢?

如果“施蒂納”玩弄的同源的同義語是正确的,那末共产主义者所寻求的就是真正的伯爵領地,作为圣物的伯爵領地了。Gesellschaft 的字源是 Sal,即建築物,同样, Graf[伯爵](哥达語 garâvjo)的字源也是哥达語的 râvo,即房屋。Sal、建築物 = râvo、房屋。因此, Gesellschaft [社会] = Grafenschaft [伯爵領地]。这两个詞的字头和字尾都是一样的,字根的意义也是一样的,于是共产主义者的神圣社会就是神圣的伯爵領地,即作为圣物的伯爵領地,——还有什么比这更簡便呢?当圣桑乔把共产主义看作是完善的采邑制度亦即伯爵領地制度的时候,他已經模糊地想到了这一点。

我們这位圣者玩弄同義語,一方面是要把經驗的关系变成思辨的关系,例如他把一个在实际生活中和哲学思辨中所使用的詞



按照它的思辨的意義來運用，關於這種思辨的意義說一些話，然後他就裝模作樣，彷彿這樣他也就算批判了這個詞也能表達的那些現實的關係似的。他就是这样運用“思辨”<sup>①</sup> 這個詞的。在第 406 頁上，“思辨”從兩方面“表現”為一個具有“兩種表現”的統一的本質，——啊，施里加！桑喬大叫大嚷地反對哲學思辨，他認為這樣一來他也就取消了他一竅不通的商業投機了。另一方面，這位隱蔽的小資產者玩弄同義語來把資產階級的關係（請看前面在“共產主義”一節中關於語言同資產階級關係的聯繫說了些什麼）變成個人的關係，因此，如果不在個性、“獨自性”和“唯一性”上觸動個人，就不能觸動這種關係。桑喬就是这样來玩弄例如 Geld [金錢] 和 Geltung [效用]、Vermögen [財產] 和 vermögen [有才能] 等等之間的字源上的聯繫。

同義語和同位語結合在一起形成了他那套騙人把戲的主要杠桿，這套把戲已經被我們無數次地戳穿了。為了用實例來說明這套手法並不高明，讓我們也像桑喬那樣來變一套把戲吧。

黑格爾說，*Wechsel* [交換；期票] 作為交換，是現象的規律。由此，——“施蒂納”也許會接着說，——產生了像禁止偽造期票的法律是嚴峻的這樣的現象；因為凌駕於一切現象之上的崇高的法律，即法律本身，即神聖的法律，即作為某種神聖東西的法律，也就是聖物，反對它就是犯罪，就一定遭受懲罰。或者換句話說：*Wechsel* 具有“兩種表現”，即期票 (*lettre de change*) 和交換 (*changement*)，它終歸會 *Verfall* [期滿；衰落] (*échéance* 和 *décadence*)。衰落是交換的結果，它在歷史上的表現如羅馬帝國、封建主義、德意志帝國、

<sup>①</sup> *Spekulation* 有思辨和投機兩個意義。——譯者注

拿破侖統治的灭亡。从这些偉大的历史危机“轉到”今日的商业危机是“不难的”，而这一点也說明了为什么这些商业危机总是因期票的滿期而引起的。

或者他也会像玩弄“财产”和“金錢”这些字眼那样来从字源学上替“期票”辯护，并且“根据一定的观点大致这样来論断”：共产主义者还想消灭期票 (*lettre de change*)；但是难道世界上最大的乐事不正是变换 (*changement*) 嗎？可見他們想要的是僵死不动的东西，是中国；这也就是說，完善的中国人才是共产主义者。“因此”共产主义者才倡言反对 *Wechselbriefe* [兌換票据] 和 *Wechsler* [变换者或兌換者]。好像并不是任何字据都是一張 *Wechselbrief* [兌換票据]，即証实某种变换的字据，并不是任何人都是一個 *Wechselnder* [变换着的人]、一个 *Wechsler* [变换者或兌換者]。

圣桑乔为了給人一种假象，好像他的本来并不复杂的虚构和邏輯把戏是变化多端的，所以他就需要有一些插曲。他时常把屬於該书另一部分而其实是完全可以刪去的一段“插曲般地”穿插进来，这样一来，他就使所謂貫穿自己思想发展的那根本来就支离破碎的綫更加支离破碎了。与此同时，他还天真地声明“我們”“离开正題”，由于不厌其烦的重复，于是就使讀者对任何甚至最明显的毫无联系性也觉察不到了。任何人讀这部“圣书”都得习惯于这一切，最后还須甘願忍受最討厭的事。而这些插曲，[在圣桑乔这里也不能期望是別的东西，原来只是一些似是而非的插曲，只是在其他招牌下已經重复过几百次的那些詞句的再一次的重复而已。

在圣麦克斯已經如此表明了他个人的特质，并在区别中，在同义語中和在插曲中暴露了自己的“假象”和“本质”之后，我們現在就来談談邏輯的真正的高峰和頂端，即“概念”吧。

概念就是“我”(參看黑格爾“邏輯學”第3篇),就是作為我的邏輯。這是我對世界的純粹關係,即已經解脫了對他說來是現存的一切实在的關係的那種關係。這是一個適用於一切等式的公式,我們這位聖者就是把現世諸概念都歸入這一公式。我們在上面已經揭穿了]桑喬如何借助這種公式枉費心機地“力圖”從各種事物中理解各種純粹反思的規定,例如同一、對立等等。

現在讓我們隨便舉一個例子,就拿“我”和人民的關係來說吧:

我——不是人民

人民 = 非我

我 = 非人民

於是,我是人民的否定,人民在我之中消失了。

第二個等式也可以用下面這個副式來表示:

人民的我是存在的

或者:

人民的我就是我的我之否定。

這一套手法就是:(1)他把最初屬於系詞的否定,先改屬於主語然後又改屬賓語;(2)他把否定、“非”,按各種需要隨便理解為區別、差別、對立和直接消失的表現。在這個例子中,否定就被理解為絕對的消失,完全的否定;我們還可以看到:按照聖麥克斯隨時的需要,“非”也可以當作別的意思來使用。這樣一來,我不是人民這個同語反復的判斷就變成了我是人民的消失這個偉大的新發現了。

對上述的等式說來,甚至並不需要聖桑喬具備任何一種關於人民的觀念。只要知道我和人民“是完全不同的東西的不同的名稱”就夠了;只要知道在這兩個詞中沒有一個字母是相同的就夠

了。如果現在要从利己主义邏輯的观点来进一步发展关于人民的思辨,那末只要从外面、从日常的經驗中把任何一个庸俗的特征放在人民和“我”的概念中就足够了,这就为新的等式准备好材料了。同时这也就造成一种假象,似乎各种不同的特征受到各种不同的批判。圣者用这种方法又来进行关于自由、幸福和富裕的思辨:

基本等式:人民 = 非我

等式№ 1:人民的自由 = 非我的自由

人民的自由 = 我的非自由

人民的自由 = 我的不自由

(这个等式也可以倒轉过来,于是就得出一条偉大的原理:我的不自由 = 奴役就是人民的自由)

等式№ 2:人民的幸福 = 非我的幸福

人民的幸福 = 我的非幸福

人民的幸福 = 我的不幸福

(倒轉过来说:我的不幸福、我的痛苦就是人民的幸福)

等式№ 3:人民的富裕 = 非我的富裕

人民的富裕 = 我的非富裕

人民的富裕 = 我的貧穷

(倒轉过来说:我的貧穷就是人民的富裕。)这也可以 ad libitum[随心所欲地]繼續推下去,也可以扩充来说明其他的特征。

为了編造这类等式,除了要具备对施蒂納可以用“人民”这个詞来包罗的那些观念的最一般的知識以外,还需要知道肯定地表达用否定形式得出的結論的办法,例如,用“貧穷”来表达“非富裕”,以及其他等等。这也就是说,只要利用在日常生活範圍內所获得的語言知識,就完全能够像上面那样获得最惊人的发现了。

这里的一套手法就是：非我的富裕、非我的幸福、非我的自由，都变成了我的非富裕、我的非幸福、我的非自由。这个“非”，在第一个等式中就是一般的否定，可以表示区别的一切可能的形式，例如，可能只包含这样一种意思：这是我們共同的富裕而不仅仅是我的富裕，[在第二个等式中，却变成了我的富裕、我的幸福等等的否定，并且把非幸福、不幸福、奴役加在我的身上了。如果从我身上否认掉一定的富裕（例如人民的富裕，而絕不是否认掉一般的富裕），那末这就是說，在桑乔看来，貧穷就应当加在我的身上了。而这是因为我的非自由同样以肯定的形式表現出来，所以就变成了我的“不自由”。然而我的非自由还能表示几百种别的事物，例如我的“不自由”，即不能脱离我的肉体的非自由等等。]

我們剛才就是以第二个等式（人民 = 非我）为出发点的。其实我們也未尝不可把第三个等式（我 = 非人民）作为出发点，这样，按照上述办法来运用富裕这个詞，最后就会成为：“我的富裕就是人民的貧穷”。然而在这里圣桑乔的做法会有些两样，他会根本消灭人民的财产关系和人民本身，然后就会得出这样的結論：我的富裕不仅是人民富裕的消灭，而且也是人民本身的消灭。由此可見，圣桑乔的行为是多么任性，竟把非富裕也变成了貧穷。我們这位圣者混杂地运用这些不同的方法，他把否定时而用在这种意义上，时而用在另一种意义上。这是多么迷乱，即使对那些“尙未拜讀施蒂納大作的人”來說也是“一目了然的”（“維干德”第 191 頁）。

这个“我”也正是这样“阴谋活动”来反对国家的。

我——不是国家

国家 = 非我

我 = 国家的“非”

### 國家的無 = 我

或者換句話說：我是國家消失于其中的“創造性的無”。

用這種簡單的曲調可以唱出任何主題。

作為這一切等式的基礎的偉大命題就是：我不是非我。這個非我獲得各種不同的名稱，這些名稱一方面可以是純邏輯的，例如自在的存在、異在，另一方面是具體觀念的名稱，例如人民、國家等等。這樣一來，如果有人以這些名稱為出發點並利用等式或一系列的同位語逐漸把它們又歸結為本來就是它們的基礎的非我，就可以造成一種思想發展的假象。因為這樣引伸出來的現實關係只是非我的各種不同的而且只是名稱有所不同的變化而已，所以關於這些現實關係本身，根本用不着說什麼。〔由於這些現實的關係是個人本身的關係，而把這些關係說成非我的關係的人〕恰恰證明自己對這些關係毫無所知，因而上述的引伸就更加滑稽可笑。這種手法把事情簡單化到這樣的地步，甚至“大多數天生的笨人”最多只要十分鐘也就可以學會這套把戲了。這套手法同時也就是一條衡量聖桑喬的“唯一性”的標準。

聖桑喬接着又把與我相對立的非我確定為：非我就是異於我的東西，就是異物。“因此”非我對我的關係就是異化的關係。我們剛才已經談到聖桑喬如何用他的邏輯公式把任何一個客體或者關係都說成是與我相異的東西，是我的異化；另一方面，正如我們將要看到的，聖桑喬又能把任何一個客體或者關係說成是我所創造的並屬於我的。我們暫且不談桑喬如何隨意地把任何一個關係說成或不說成異化的關係（因為以上的那些等式對一切完全適用），我們在這裡已經看出，〔桑喬只是把一切現實的關係和現實的個人都預先宣布為異化的（如果暫時還用一下這個哲學術語），把

這些關係和個人都變成關於異化的完全抽象的詞句。這就是說，他的任務不是從現實個人的現實異化和這種異化的經驗條件中來描繪現實的個人，他的做法又是：用關於異化、異物、聖物的空洞思想來代替一切純經驗關係的發展。偷用異化這個範疇]（這個範疇又是反思的規定，它可以被理解為對立、差別、非同一等等）的最新和最高的表現是：“異物”又變成了“聖物”，異化又變成了我對作為聖物的任何一種事物的關係了。我們願意闡明一下在聖桑喬和聖物的關係上的邏輯過程，因為這是一個最主要的公式，同時我們還要順便指出，“異物”也可以理解為“現存的东西”（通過同位語），勿需我而存在的東西，不依我為轉移而存在的東西（通過同位語）、由於我的不獨立而獲得獨立的東西。因此聖桑喬可以把不以他為轉移而存在的一切事物，例如布羅肯山<sup>88</sup>，都描繪為聖物。

因為聖物是某種異物，所以一切異物都變成了聖物，因為每一件聖物都是枷鎖、鐐銬，所以一切枷鎖、鐐銬都變成了聖物。由此聖桑喬便得出了這樣的結論：在他看來，一切異物都變成了一種假象，一種觀念，他擺脫這種觀念的方法很簡單，就是對這種觀念提出抗議並聲明他沒有這種觀念。恰恰和我們曾在非自我一致的利己主義者身上看到的一樣：人們只要改變自己的意識，世界上的一切就會安排得 all right [很好]。

從我們的全部敘述中可以看出聖桑喬如何通過對一切現實關係的批判，把這些關係宣布為“聖物”，而把他同這些關係的鬥爭歸結為他同他關於這些關係的神聖觀念的鬥爭。這一套把一切變成聖物的簡單戲法之所以會出現，正像我們在前面已經仔細看過的，是由於這位鄉下佬雅各誠心相信哲學的幻想，把現實的那種脫離經驗基礎的、思想的、思辨的表現當作現實本身，[還把小資產者

关于资产阶级的幻想当作资产阶级的“神圣本质”],因而才会设想此种神圣本质只与思想和观念有关。在他那里,人們变成“圣者”是多么容易啊! 当人的思想脱离了自己本身和自己的經驗关系以后,人就可以被理解为盛納这些思想的简单容器,这样一来,例如由资产者就变成了神圣的自由主义者,这是多么容易啊!

[归根到底是个教徒的桑乔对圣物的那种肯定的关系(他把这种关系称为“尊敬”)也打着“爱”的招牌出現。“爱”就是对“人”]、圣物、理想、最高本质的感激的关系,或者就是相应的人的、神圣的、理想的、本质的关系。此外被桑乔认为是圣物的現有存在的表現的那些东西,例如国家、牢獄、刑訊、警察、商业活动等等,也可以被桑乔看作是“爱”的“另一个例子”。这些新的术语使他能够写出一些新的章节来論述他在神圣和尊敬的幌子之下所否定过的东西。这是一个关于牧羊女托拉尔伐的山羊的旧故事<sup>①</sup>,只不过具有了神圣的外形而已。正如那时他曾用这个故事欺騙自己的主人那样,如今又在他的整个“圣书”中自欺欺人了,但是他却不能像他当年做騎士侍从时那样机智地中斷自己的故事。总之,自从桑乔圣化之后,就失掉他的天賦的聰明才智了。

第一个困难的产生大概是由于圣物的内容太繁杂了,因此在批判任何一个确定的圣物时也必須抛开神圣性,而只批判这个确定的内容本身。圣桑乔繞过这块暗礁的方法就是:他把所有确定的东西都只当作圣物的“例子”来引用;就像在黑格尔“邏輯学”中一样,或是用原子或个性来解釋“自为的存在”,或是引用太阳系、磁力或性爱作为引力的例子,都无不可。因此,“圣书”中充滿了例

<sup>①</sup> 見塞万提斯“堂吉訶德”第1部第20章。——譯者注



子，這決不是偶然的，而是由書中所運用的思想發展的方法的深刻本質造成的。對聖桑喬說來，“唯一的”可能就是造成內容的假象，就像塞萬提斯原著中所寫的情形一樣，塞萬提斯筆下的桑喬也是經常用例子來說話的。因此桑喬也會說：“聖物的另一個例子（毫無興趣的例子）就是勞動”。他還會接着說：另一個例子就是國家，另一個例子就是家庭，另一個例子就是地租，另一個例子就是聖徒雅各（Saint-Jacques, le bonhomme），另一個例子就是聖女厄修拉和她的一萬一千名少女。當然，在桑喬的觀念中，所有這些東西都有這樣一個共同的特點，即它們都是“聖物”。然而，它們又都是一些完全不同的東西，而這一點正是它們的規定性之所在。〔在事物不是“聖物”的條件下，只有根據事物的規定性來談論事物。

勞動不是地租，而地租不是國家，因此就需要確定一下：什麼是國家、地租、勞動（姑且不論它們的虛構的神聖性），而聖麥克斯採用的方法是：他先假裝談論國家、勞動，然後把“一般國家”說成是某種觀念的現實，這種觀念也許就是愛、互相存在、存在物、統轄別人的權力，然後用一個破折號——就是“聖物”。其實他在一開始就可以這樣說的。至於談到勞動，他認為勞動是生活的任務、使命、職責，——“聖物”〕。這就是說，國家和勞動先被列為一個按照這種方法預先安排好的聖物的特殊的種，然後這個特殊的聖物又被消融在一般的“聖物”之中；這一切花招都可以做到，而關於勞動和國家却任何內容也沒有說出。這些說得臭而又臭的廢話還要在每一個機會被一遍又一遍地重復，此時看起來似乎是批判對象的東西，一切都只是供我們這位桑喬作為借口，以便把抽象觀念和變成主語的賓語（這些東西只不過是已經分了類的聖物，並經常保

持足够的数量)說成是这些东西自始就是为之而設的东西,即圣物。其实当他說一切事物都是“圣物的另一个例子”的时候,他已經把一切事物都归結为那个包罗万象的、經典式的名称了。那些听說来的、似乎还指着一定内容的特征,完全是多余的;只要对这些特征仔細考察一下,就可以看出它們既沒有提供任何特征,也沒有提供任何内容,而全是一些无稽之談。这种廉价的“思維的絕技”甚至在它認識对象以前就已經解决了任何对象的問題了。这种廉价的“思維的絕技”,当然每个人都不是像前面所說的需要十分钟,而是五分钟就可以全部学会了。圣桑乔在“評注”中吓唬我們說,他要“探討”关于費尔巴哈、关于社会主义、关于資產階級社会的問題以及只有圣物才知道他还要探討的一切問題。这些要探討的問題目前已經可以用它們的最簡便的術語归結如下:

**第一个探討題:圣物的另一个例子就是費尔巴哈。**

**第二个探討題:圣物的另一个例子就是社会主义。**

**第三个探討題:圣物的另一个例子就是資產階級社会。**

**第四个探討題:圣物的另一个例子就是施蒂納式的“探討”。**

依此类推, *in infinitum* (以至无穷)。

第二块暗礁(当圣桑乔在进行某些思考时必然要碰上的这块暗礁)就是他本人的論断,每个人都是和其他的人完全不同的唯一的个人。既然每个人都是完全不同的,也就是另一种东西,那末在一个人看来是異物、圣物的东西,对另一个人說来絕不應該是——也根本不可能是一——異物或圣物。像国家、宗教、道德等等这些一般的名字,决不会使我們感到迷惑,因为这些名字只是許多个人的现实关系的抽象。由于唯一的个人对待这些对象的态度完全不同,所以对每一个唯一的个人說来这些对象又变成了唯一的对

象，即只是名同而實不同的對象。因此聖桑喬其實頂多只能這樣說：國家、宗教等等，對我聖桑喬說來，是異物、聖物。然而，桑喬却不是這樣來看它們，而是必須把它們看成絕對的聖物，即對一切個人說來都是聖物。否則，桑喬怎麼還能捏造出他的虛構的我，捏造出他的自我一致的利己主義者，怎麼還能寫出他那部“聖書”來呢？從桑喬對那位久被遺忘的、永享極乐的克洛普什托克所做的評語中已經可以看出，桑喬根本很少想到要把每一個“唯一者”作為衡量他自己的“唯一性”的標準，却非常想把他自己的“唯一性”當作衡量其他一切人的標準和道德規範，他要作為一個真正的道德學家硬把所有其他的人捆在他的普羅克拉斯提斯床<sup>①</sup>上。他向克洛普什托克提出一個道德箴言：克洛普什托克其實應該“完全獨自地對待宗教”，那末他就不會獲得像正確的結論（即“施蒂納”本人在談到例如金錢時無數次得出的結論）將會指出的那樣的獨自的宗教，而只會獲得“宗教的解體和消失”（第85頁），就只會獲得一般的，而不是獨自的、唯一的結果。仿佛克洛普什托克並沒有獲得“宗教的解體和消失”似的；其實克洛普什托克獲得的正是完全獨自的、唯一的解體（這樣的解體只有這位唯一的克洛普什托克才能“履行”），從許多不成功的摹仿中，“施蒂納”已能看出這種解體的唯一性。看來克洛普什托克對宗教的態度還算不得“獨自的”，雖則他對宗教的態度已是非常獨特的了，已經是在對待宗教的問題上使克洛普什托克所以成為克洛普什托克的态度了。看來一定要他不是作為克洛普什托克，而是作為一位現代德國哲學家來對

① 普羅克拉斯提斯（Procrustes）是希臘神話中的強盜，他強迫所有過路的人躺在他所設置的一張床上，比床短的就把他拉長，比床長的就砍掉他的腳。這個成語在此處表示施蒂納強迫別人接受他的觀點。——譯者注

待宗教，然后才能把他对待宗教的态度算成“独自の”哩。

“通常理解的利己主义者”并不像施里加那样驯服，而是已經在上面提出了各种反对意見，并对我們的圣者发出如下的責难：在现实世界里，我所关心的——这一点我知道得很清楚，rien pour la gloire [这絲毫也不自夸]——只是我的利益，別无他想。除此以外，使我感到滿意的是再想一想天堂的利益和自己的长生不死。难道我應該只为了在我看来是一文不值的那种自我一致的利己主义的意識而牺牲这种利己主义的想法嗎？哲学家們对我說：这是不合人情的。这和我有什么相干呢？难道我不是一个人嗎？我做了一切，而且正因为我做一切，难道这一切不都是合人情的嗎？难道我还要煩劳“别人”把我的行为“如何归类”嗎？桑乔，你固然也是一位哲学家，但却是一位破了产的哲学家，由于你的哲学，你不能指望得到貨幣信貨，由于你的破产，你也不能指望得到思想信貨。你对我說，我沒有独自地对待宗教。因而你对我所說的一切和其他哲学家所說的一样，但是只不过这一切在你这里照例是沒有任何意义的，因为你把他們所謂“合人情的”叫作“独自の”、“自有的”。你是否还能談一談除你自己的独自性之外的一种其他的独自性并把这个独自的态度又变成普遍的态度呢？如果你願意，我也要用我的办法来批判地对待宗教。首先，一旦宗教要成为我的Commerce [商务工作]中的障碍，我就毫不迟疑地把它拋棄；其次，如果我算得有宗教虔誠的話，对我做的生意也有好处（正像如果我的无产者至少在天堂里吃到我現在这里所吃的糕餅的話，对他也有好处一样）；最后，我把天堂变成我的财产。天堂是 une propriété ajoutée à la propriété [錦上添花的财产]，虽然孟德斯鳩（和你相比他是一个具有完全不同气质的人）曾經要我相信天堂是 une ter-

reur ajoutée à la terreur (火上加油的恐吓)。任何人对天堂的态度都不像我对它的态度那样，正由于我对天堂所采取的这种唯一的态度，天堂才是唯一的对象、唯一的天堂。结果你所批判的至多是你自己的关于我的天堂的观念，而不是我的天堂。关于长生不死就不用说了！你在这里真是可笑之至。你为了向哲学家们讨好，硬说我放棄了我的利己主义，因为我让它永世长存，因为只要自然规律和思维规律想强迫我的生存接受那种不是由我本身所产生的并且对我说来是最不愉快的规定即死亡，我就把这些规律说成是微不足道的、毫无意义的东西。你把长生不死叫作“讨厌的安定”——好像我不能长久过“漂泊”生活似的，只要在人间或天堂生意兴隆而我又能靠其他东西（你的那部“圣书”除外）发财致富，我就能过那种生活。还有什么东西能比那违反我的意志，终止我的活动，使我没入一般、自然、类——以至圣物中去的死亡“更安定”呢？还要谈什么国家、法律、警察！这些东西也许在某个“我”看来是异己的力量；我知道它们都是我自有的力量。但是——资产者这一次仁慈地点点头，然后又转过身去，背向着我们这位圣者，——如果你高兴的话，你尽管再吵吵嚷嚷地去反对宗教、天堂、上帝等等吧！我却知道你总是把我所感到兴趣的一切东西——私有财产、价值、价格、货币、买卖看作是“自有的东西”。

我们刚才已经看到人与人之间是如何各不相同。但是每一个人在自身中也是不同的。因此，圣桑乔作为自己的一种特性的占有者对自身进行反思，也就是说把自己看作是并且确定为具有一种规定性的“我”时，他就能够把其他特性的对象和这些其他特性本身确定为异物、圣物。他也能顺序地这样处理他自己的一切特性。例如：对他的肉体说来是对象的东西，对他的精神说来就是圣

物；或者，对他的休息的需要說来是对象的东西，对他的活动的要求說来就是圣物。他就是靠这套把戏在上面把一切所为和所不为都变成自我舍棄。可是，他的我并不是现实的我，而只是以上所引的那些等式中的我，即在形式邏輯中、判断学說中作为不具真实姓名的 Cajus [某甲]的那个我。

“另一个例子”，即把世界神圣化的一个最一般的例子，就是把实际的冲突（即个人和实际生活条件之間的冲突）变成思想的冲突（即这些个人和个人自己产生的或自己塞进自己头脑中去的那些观念之間的冲突）。这套戏法也是非常简单的。正像圣桑乔以前曾把个人的思想变成某种独立存在的东西的情形一样，他在这里又使现实冲突在思想上的反映离开了这些冲突本身并使这种思想上的反映成为独立存在的东西。个人所遇到的现实矛盾变成了个人和自己的观念的矛盾，或者——像圣桑乔說得更直截了当一些的那样——变成了个人和观念本身的矛盾，即和圣物的矛盾。这样一来，他就狡猾地把现实的冲突，即它在思想上的反映的原型，变成这个思想上的假象的结果了。于是他得出了一個結論：問題不在于实际消除实际的冲突，而仅在于拋棄关于这种冲突的观念。他以一位道貌岸然的道德家的姿态号召人們拋棄这种观念。

圣桑乔用这种方法把个人所遇到的一切矛盾和冲突都变成个人和自己的一个观念的矛盾和冲突，这个观念就独立于个人之外并且使个人服从自己，因而“很容易地”就变成了观念本身，变成了神圣的观念，变成了圣物。这样一来，个人就只剩下一件事可做，就是犯反对神圣精神的罪，只好离开这个观念并把圣物宣布为一个怪影。个人对自己玩弄的这套邏輯上的欺詐把戏，在我们这位圣者看来，就是利己主义者的一种最大的成就。但是，任何人都

看得出来，要用这种方法从利己主义的观点出发把正在进行的一切历史冲突和运动說成是次要的，而对这些冲突和运动却一无所知，这是多么容易的事；而这样做的时候，只消提出在上述情况中出現的几种說法，按照上述方法把它們变成“圣物”，把个人描写成受这个圣物支配的，然后再以一个蔑視“圣物本身”的人的姿态出現就行了。

这套邏輯把戏的进一步的推演，我們这位圣者所特别喜欢运用的詭計，就是使用像职责、使命、任务等等这样一些字眼，这就使他很容易地把随便什么东西都变成圣物了。实际上，在职责、使命、任务等等中，个人在自己的观念中是和个人的本来面目不同的，是異物，也就是圣物，他提出了他應該成为什么的想法作为合理的东西，作为理想，作为圣物来与他自己的现实存在相对立。因此，圣桑乔在事到临头的时候就可以利用以下这些“同位語”把一切事物都变成圣物。例如：規定自己的任务，也就是給自己指定使命（在这里可以安插任何內容），給自己指定使命本身，給自己指定神圣的使命，給自己指定作为圣物的使命，也就是作为使命的圣物。或者說：被指定任务，这就是說，負有某項使命，負有使命本身，負有神圣的使命、作为圣物的使命、作为使命的圣物，負有圣物作为自己的使命，負有圣物的使命。

当然，現在他再也用不着干什么，只須大力劝告人們：給自己指定沒有使命的使命，沒有职责的职责，沒有任务的任務，尽管他在全部“圣书”中，“从正文到”“評注”所做的只是給人們提出各种使命，安排各种任务，并且像荒漠中的傳道者那样，号召人們去追求真正利己主义的福音。不消說，这个福音是說：人人都被召喚，但是只有奧康奈尔一人是神的选民。

我們在前面已經看到聖桑喬如何把個人的觀念同他們的生活條件，同他們的實際的衝突和矛盾割裂開來，然後又把这些觀念變成聖物。於是這些觀念就以使命、職責、任務的形式出現了。在聖桑喬那里，職責有兩種形式：第一，別人指定給我的職責，關於這方面的例子，在上面談到那些充滿着政治的報紙和被我們這位聖者視為感化院的監獄時，我們已經看到了<sup>①</sup>。其次，職責又是個人本身所信守的一種職責。如果使這個我脫離他的全部經驗生活關係，脫離他的活動，脫離他的生存條件，脫離作為他的基礎的世界，脫離他自己的肉體，那末他當然就不會有其他職責和其他使命，他只能是邏輯判斷中的不具真實姓名的某甲，只能幫助聖桑喬去編造以上引用的那些等式罷了。反之，在現實世界中，個人有許多需要，正因為如此，他們已經有了某種職責和某種任務，至於他們是否也在觀念中把這一點當作自己的職責，這在一開始還是無關緊要的。顯然，由於個人都是具有意識的，他們對於自己的經驗生活所賦予他們的這種職責也會形成一種觀念，因而就使得我們這位聖桑喬能夠抓住“職責”這個字眼，也就是說，抓住他們的現實生活條件在觀念中的表現，而對這些生活條件本身則置之度外。譬如說無產者吧，他的職責就是要像其他任何人一樣滿足自己的需要；他連他那些和大家一樣的需要都不能滿足；他每天必須像牛馬一樣工作十四小時；競爭使他降為物品，降為買賣的對象；他從單純的生產力的地位中，即從他唯一賴以糊口的地位中，被其他更

<sup>①</sup> 手稿中刪去了以下這一段話：“關於這種職責，例如什麼時候一個階級的某一生活條件被構成這個階級的個人當作普遍的要求向所有的人提出來，也就是說，什麼時候資產者把他自己也不能不要的政治和道德變成所有的人的職責，關於這一點，我們在前面已經詳細地談過了。”——編者注



強大的生產力排擠掉了，——因此這個無產者已經有了現實的任務：使現存的关系發生革命。當然他可以把它想像為自己的“職責”，如果他想進行宣傳的話，他也可以這樣來說明自己的“職責”：無產者的合人情的職責就是要做這件事或那件事，尤其因為他的地位使他連直接屬於他的人的本性的那些需要都不能滿足，所以他更可以這樣宣傳。聖桑喬對於作為這個想法的基礎的現實，對於這個無產者的實際目的，是漠不關心的。他死死抓住“職責”這個字眼並把它說成是聖物，更把無產者說成是聖物的奴僕。這是一個自命高於這一切並“繼續上升”的最容易的辦法。

特別是在存在至今的這些关系中，一個階級總是占着統治地位；個人的生活條件總是和一定階級的生活條件相一致；因而任何一個新興的階級的實際任務，在這一階級的每一個人看來都不能不是共同任務；每個階級都只有把一切階級的個人從那些至今仍然套在他們頭上的枷鎖下解放出來，才能真正地推翻自己面前的統治階級，——正是在上述這種情況下，把爭取統治地位的階級中的個人的任務說成是全人類的任務，是非常必要的。

不過，如果資產者責備無產者說，他的（無產者的）合人情的任務就是每天工作十四小時，那末無產者完全有權用同樣的話來回答：他的任務倒是要推翻整個資產階級制度。

我們已經不止一次地看到聖桑喬提出一系列的任務，而這些任務又全部消融在最後的、為一切人而設的真正利己主義的任務中。但是即使在他沒有進行反思，沒有自命為創造者和創造物的場合下，他也借助下述這種細微的區別而給自己提出這樣的任務：

第466頁：“今後你是否想進行思維，這是你的事情。如果你想在思維中得到某種有意義的東西，那末〈開始向你提出條件和使命了〉……凡是想思維

的人当然都有一个任务，这个任务是他有意或无意地給自己提出的；但是誰也沒有思維的任务。”

关于这句话的其他内容姑且不談，只說这句话甚至从圣桑乔本人的观点看来，也是不正确的，因为自我一致的利己主义者，不管他自己是想还是不想，无疑地負有思維的“任务”。他必須思維，一方面是为了把那个只有用精神、思想才能馴服的肉体控制起来，另一方面，是为了能实现他作为創造者和創造物的反思規定。因此，他也向所有受騙的利己主义者提出一个自我認識的“任务”，当然这个“任务”沒有思維是不能完成的。

为了把这句话从細微区别的形式变成邏輯的形式，首先必須刪去“有意义的东西”这个詞。由于每个人所受的教育程度不同，生活状况不同，当前的目的不同，因此每个人想在思維中获得的所謂“有意义的东西”都是不同的。圣麦克斯在这里沒有給我們提出任何一条固定的标准来确定：人用思維給自己提出的任务在什么时候开始；如果不給自己提出任何任务，那末人进行思維可以进行到哪一步，——他只是提出了“有意义的东西”这个相对的字眼。可是，对我說来，凡是能喚起我思維的一切东西都是“有意义的”，凡是我所思維的一切东西都是“有意义的”。所以不應該說“如果你想在思維中得到某种有意义的东西”，而應該說“如果你一般地想思維”。但是这根本不取决于你想或不想，因为你是具有意識的，你的需要只有通过你的活动来满足，而你在活动中也必須运用你的意識。其次，必須拋棄那个虚拟式。“如果你想思維”，——那末你自始就已經給自己提出了思維的“任务”。这个同語反复的句子，圣桑乔用不着这样郑重其事地炫耀。这整句话之所以披上了細微区别和郑重其事的同語反复的外衣，只是为了掩盖以下这个

內容：作为确定的人，现实的人，你就有規定，就有使命，就有任务，至于你是否意識到这一点，那都是无所謂的<sup>①</sup>。这个任务是由于你的需要及其与現存世界的联系而产生的。桑乔的真正的聪明才智就在于他的这个論断：你是否思維，是否生活等等以及你是否一般地具有某种規定性，这取决于你的意志。否則，他就担心規定将会不再成为你的自我規定。如果你把你的自己和你的反思混为一談，或者由于需要而和你的意志混为一談，那末，不言而喻，在这个抽象中凡不是由你的反思或你的意志所产生的一切都不是你的自我規定了，例如你的呼吸、你的血液循环、思維、生命等等也都不是了。但是在圣桑乔那里，自我規定甚至連意志也不是，正如我們在真正的利己主义者那一章中所看到的，而是对任何規定性都漠不关心的 *reservatio mentalis* [精神上的保留]，这种漠不关心在这里又以“无規定”的形式出現了。如果利用他“自有的”那套同位語，那就会成为这样：他对自己是以无規定作为規定来与任何现实的規定对立，他每时每刻都把自己同无規定者区别开来，因此，他每时每刻也是和現在的他不同的另一个人，是一个第三者，而且是完全另一个人，神圣的另一个人，同任何唯一性对立的另一个人，无規定的人，普遍的人，普通的人，总之，是一个游民。

如果圣桑乔用跳到无規定中去的办法来逃脫規定（无規定也是規定，而且是最坏的規定），那末他的全部戏法的实际的精神实质，除了上面关于真正的利己主义者已經談过的以外，就是为在現

<sup>①</sup> 手稿中刪去了以下这一段話：“如果你不給你自己指定某种使命、某种任务，你就不能生活，不能吃飯，不能睡覺，不能走动，不能做任何事情，——这套理論不是摆脱任务的提出、摆脱职責等等（这是它所希望的），而是真正把生活的各种表现甚至生活本身，都变成某种‘任务’。”——編者注

今世界中强加在每一个人身上的职责辯护。例如，工人們在自己的共产主义的宣傳中說，任何人的职责、使命、任务就是全面地发展自己的一切能力，其中也包括思維的能力，而圣桑乔却认为这里只有对一个異物的职责，只有实现“圣物”的职责。桑乔为了使人們摆脱这一切，他的办法是維護因分工而成为破坏了自己的全面性并被歸属于一种片面的职责的个人，使这种个人不至于发生因听別人說出別的职责而自己也想成为另一种人的那种要求。在桑乔这里以一种职责、一种使命的形式被实现的东西，正是对至今实际上因分工而产生的职责的否定，即对唯一实际存在的职责的否定，因此也就是一般地对职责的否定。个人的全面发展，只有到了外部世界对个人才能的实际发展所起的推动作用为个人本身所駕馭的时候，才不再是理想、职责等等，这也正是共产主义者所向往的。

在利己主义者的邏輯中关于职责的全部廢話最后还有一个职责就是使圣物能够进入事物本身，使我們甚至根本用不着去接触事物而就有能力消灭事物。例如，这个人或那个人承认劳动、經商等等是自己的职责，于是它們就变成了神圣的劳动、神圣的經商，也就是变成了圣物。真正的利己主义者不承认它們是自己的职责，于是他就使神圣的劳动和神圣的經商消失了。这样一来，它們仍然是它們現在的样子，而他却始終是他过去的样子。他沒有想到研究一下这样一个問題：劳动、經商等等这些个人的生存方式，由于它們的现实内容和发展进程是否并不一定引起他所当作独立存在物而加以反对的那些思想上的观念，用他的話來說，也就是他所加以神圣化的那些观念。

圣桑乔使共产主义神圣化是为了后来在“联盟”那一章中更妙

地把自己的关于共产主义的神圣观念作为“自己的”发明抬出来，同样，他大吵大鬧地反对“职责、使命、任务”，也只是为了然后在他那部“圣书”中用绝对命令的形式把它们再现出来。哪里有了困难，圣桑乔就用“实现自己的价值”、“反复地认认自己”、“但愿每个人都成为万能的我”等等这样的绝对命令来鏟除这些困难。关于绝对命令，請參看“联盟”一章；关于“职责”等等，請參看“自我享乐”一章。

現在，我們已經把圣桑乔用来圣化現存世界、从而批判和吞噬現存世界的那些主要邏輯把戏戳穿了。其实他所吞噬的只是世界上的圣物，而对世界本身他連碰也沒有碰到。因此不言而喻，他对世界的实际态度不能不是非常保守的。如果他想批判，那末世俗的批判恰好是在神圣的灵光消失的地方开始。当前社会的交往形式以及統治階級的条件同走在前面的生产力之間的矛盾愈大，由此产生的統治階級內部的分裂以及它同被統治階級之間的分裂愈大，那末当初与这种交往形式相适应的意識当然也就愈不真实，也就是說，它不再是与这种交往形式相适应的意識了；这种交往形式中的旧的傳統觀念（在这些觀念中，现实的個人利益往往被說成是普遍的利益）也就愈发下降为唯心的詞句、有意識的幻想和有目的的虛伪。但是，这些东西被生活揭穿得愈多，它們对意識本身的作用愈小，那末它們对自身的捍卫也就愈坚决，而这个标准社会的語言也就愈加虛伪，愈加道德化，愈加神圣化。这个社会变得愈虛伪，那末像桑乔这样輕信的人也就愈容易到处发现关于圣物、关于理想的觀念。他这位輕信的人，可以从社会的普遍虛伪中提炼出对圣物、对圣物統治的普遍信仰，甚至可以把这个圣物当作現存社会的基石。他是这种虛伪的受害者，其实他本應該从这种虛伪中

得出相反的結論來的。

聖物世界归根結底集中于“人”。正如我們在全部“舊約”中所看到的，桑喬把“人”當作全部過去歷史的積極的主體。在“新約”中，他又把“人”的這種統治擴展到全部現存的物質世界和精神世界，擴展到現存個人的一切特性。一切都是屬於“人”的，因此世界就變成了“人的世界”。作為個人的聖物就是“人”，在桑喬那里，“人”只是概念、觀念的另一個名稱而已。人們的這個脫離了現實事物的觀念和思想，必然不是以現實的個人，而是以哲學觀念中的個人，以脫離了自己的現實而只存在於思想中的那個“人”，也就是人的概念為其基礎。這樣一來，他對哲學的信仰便達到了頂點。

現在，當一切都變成了“聖物”，或者變成了“人”的東西之後，我們的這位聖者就可以進一步用下述辦法進行佔有了，辦法就是拋棄作為凌駕於他之上的力量的“聖物”或“人”的觀念。由於異物變成了聖物，變成了赤裸裸的觀念，被他看成是現實的異物的那個異物的觀念，當然也就變成他的財產了。在前面所引的那些等式中，已經包含了佔有人的世界的基本公式（這也就是我在對聖物不再尊敬以後用來佔有世界的那種方法）。

我們知道，聖桑喬已經是作為一個自我一致的利己主義者而成為自己的特性的主人的。現在為了變成世界的主人，他只要把世界變成自己的特性就行了。達到這個目的的最簡單的方法就是：桑喬把“人”的特性及其中包含的全部胡說，直截了當地說成是他自己的特性。例如，他把博愛的胡說作為這個我的特性加在自己身上，他說，他愛“每一個人”（第387頁），不過是用利己主義的意識去愛的，因為“愛使他幸福”。誰有如此幸福的運氣，誰無疑就屬於要聽到下面的話的這樣一些人：“你們要倒霉的，你們引誘這

样的一个小孩子！”

第二个方法就是：圣桑乔企图把某种东西作为自己的特性保存下来，当这种东西在他看来不得不是关系的时候，他就把它变成“人”的关系，变成“人”的存在方式，变成神圣的关系，从而加以拒绝。甚至在特性脱离了其本身所赖以实现自己的那种关系，因而特性变成纯粹胡说的场合下，圣桑乔也是这样做的。例如，在第322页上，他在把“民族性宣布为自己的特性，把民族宣布为自己的所有者和主人”的时候，又想保存民族的骄傲。他还可以接着说：宗教信仰是我的特性，作为我的特性我绝不会放弃它——宗教就是我的主人，就是圣物。家庭的愛是我的特性，家庭就是我的主人。合法性是我的特性，法就是我的主人。政治活动是我的特性，国家就是我的主人。

第三个占有的方法是当一种异在的力量使他实际上感觉到它的压力，而被他作为神圣的力量完全抛弃并且没有被占有时才采用的。在这种情况下，他认为异己的力量就是自己的无力，并承认这种无力是自己的特性，是自己的创造物，而他每时每刻都是作为创造者凌驾于这个创造物之上的。例如关于国家的情形就是如此。在这里他也是幸运的，他没有同什么异物而只是同他自己的特性发生关系，面对这种特性，他只须把自己说成是创造者就可以克服这种特性了。因此，在不得已的时候他就认为，没有某一特性也就是他的特性。如果圣桑乔饿死了，那末并不是因为没有食物，而是因为他拥有自己的饥饿，因为他有自己的饥饿的特性。如果他从自己的窗口跌下来，跌断了自己的脖子，那末这也不是由于重力使他跌下来，而是因为没有翅膀和不会飞翔是他自己的特性。

第四个方法即他运用得最有成效的方法就是：他把凡是作为他的一个特性的对象的事物都說成是作为他的财产的对象，因为他通过他的任何一个特性就和这个对象有了关系，至于这是什么样的关系就不管了。因此，我們这位滿不在乎的貪婪商人桑乔把人們至今称为视觉、听觉、触觉等等的东西都說成是获得财产。我看到的店鋪，即我亲眼看到的那个店鋪是我的眼睛的对象，它在我眼网膜上的映象就是我的眼睛的财产。在桑乔看来，这个店鋪除了和眼睛的关系以外还变成了他的财产，而不仅变成了他的眼睛的财产，而且也变成了他本人的财产，这种财产是头脚倒置的财产，正如店鋪在他的眼网膜上的映象是头脚倒置的一样。如果掌柜的放下了窗帷（或者按照施里加的说法，放下了“窗帘和帷幔”<sup>①</sup>），那末他的财产就消失了，而他就像一位破了产的资产者一样，只还保持着对以往荣华的辛酸的回忆。如果“施蒂納”走过宫廷的厨房，他一定会在厨房里烤野鸡的香味上获得一份财产，可是野鸡本身，他連看也沒有看見。他这时所得到的唯一可靠的财产就是他胃里的时盛时微的咕嚕之声。不过，他能看到什么，能看到多少，这不仅取决于世界上事物的决非由他所創造的現存状况，而且也取决于他的錢包和由于分工而获得的生活状况，也許这种生活状况使他对很多东西都不能問津，尽管他的眼睛和耳朵十分貪得无厌。

如果圣桑乔直截了当地說，凡是他的观念的对象的东西，作为他想像的对象，也就是說，作为他关于一个对象的观念，都是他的观念，都是他的财产（关于直观等等也是如此），那末人們就会只对这位把这种庸俗之見看作至宝的人的天真幼稚惊讶一番罢了。

<sup>①</sup> 指施里加的文章“欧仁·苏‘巴黎的秘密’”中的一个标题。——譯者注



但是，他用一般財產來頂替這種思辨財產，這當然會給一無所有的德國思想家們留下一個魔術般的印象。

凡是在他影響範圍之內的任何其他的人也是他的對象，“而且作為他的對象也就是他的財產”，他的創造物。每一個我都對另一個我說（參看第 184 頁）：“對我說來，你只是我所看到的你（例如我的 *exploiteur* [剝削者]），也就是說，你是我的對象，而因為是我的對象，也就是我的財產”。因而你也就是我的創造物，我隨時都可以作為創造者把你這個我的創造物吞噬和吸回我中。因此，每一個我都認為另一個我不是所有者，而是自己的財產；不是“我”（參看第 184 頁），而是為他的存在，是客體；不是屬於自己，而是屬於他、屬於別人的，也就是異己的。“我們不妨把兩個我看作是他們自認為是的东西”（第 187 頁），看作是所有者，是屬於自己本身的，“而把他們彼此把對方認為是的东西”看作是財產，是屬於異己者的。它們是所有者，同時又不是所有者（第 187 頁）。但是，對聖桑喬說來，在他對其他人的全部關係中，重要的並不是現實的關係，重要的是每個人能把自己想像為什麼和在自己的反思中是什麼。

既然，凡是对“我”說來是對象的事物通過他的任何一個特性的中介；而也就是他的對象、他的財產，例如他挨了一頓毒打，那末作為他的四肢、他的感覺、他的觀念的對象的這頓毒打就是他的對象，因而也是他的財產，於是他就可以宣布自己是每一個對他說來是存在的對象的所有者。桑喬就是用這種方法把他的周圍世界——不管這個世界對他多么冷酷，使他淪為一個“只有空想財富的人，淪為一個游民”——說成是他的財產，而把自己說成是世界的所有者。另一方面，既然每個對象對“我”說來，不僅是我的對象，而且也是我的對象，那末每一個對象都可以不管內容如何而被

說成是非自己的東西、異物、聖物。因此，同一對象和同一關係可以同樣容易和同樣有效地被宣布為既是聖物又是我的財產。這一切都取決於着重點放在“我的”上呢還是放在“對象”上。占有方法和聖化方法，只不過是同一種“轉變”的兩個不同的“變形”而已。

所有這些方法都只不過是肯定地表達對上述等式中被設定為與“我”不同的異物的否定，而這種否定，也像上面所說的那樣，又有各種不同的含義罷了。首先，否定可以純形式地加以規定，因此這種否定絲毫不涉及內容，例如前面談到博愛處以及他談的一切變化都只是用無區別的意識硬加進去的胡說的各處。其次，空詞或謂語的全部範圍、全部內容，都可以被否定，例如以上在談到的宗教和國家的時候，就是如此。第三，可以只否定一個系詞，只否定我對謂語的一向異己的關係，而把着重點放在“我的”上，這樣我就作為所有者來對待我的財產了，例如談貨幣時，它就變成我自己的鑄造的錢幣了。在這種情況下，人的特性和他的關係都失去任何意義。人的每一個特性都由於被我吸回我中而消融在我的“我”之中。這時關於每個特性，就絕不能再說它現在是什麼。它僅僅在名義上是過去所是的那種東西。它作為“我的”、作為消融在我之中的規定性，無論對其他人或者對我說來，都沒有任何規定性了，它只是由我所設定的了，只是假象特性了。例如我的思維就是如此。不僅我的那些特性如此，就連和我有關係的以及——正如我們上面看到的——實質上也只是我的特性的那些事物也是如此。我看到的那個店鋪就是一例。只要思維在我之中和其他一切特性完全不同，例如珠寶店又和臘腸鋪完全不同，那末區別又作為假象的區別進入我心，而且也發於外，又從我對其他人的表白中表達出來。這樣一來，這個被消融了的規定性又幸運地復活了，而

且只要它能用語言表達出來的話，它也就必得用舊的術語表達出來（關於聖桑喬對語言的那些非同源字的幻想，我們在下面還會聽到一些）。

現在不談上文的那些簡單等式而來研究一下對偶式。它的最簡單的形式如下例：

人的思維——我的思維、利己主義的思維，

在這裡“我的”的意思就是人也可以是无思想的，因此“我的”這個詞就消滅了思維。這種對偶式在以下這個例子中變得更加雜亂：

貨幣是人使用的	}	——	{	我自己鑄造的貨幣是利己主
交換手段——				義者使用的交換手段——

在這個例子中，胡說產生了。當聖麥克斯放進一個規定並想造成擴展這個對偶式的假象的時候，這個對偶式就更加雜亂。一個對偶式在這裡變成了許多對偶式。例如首先是：

一般的法即人的法——法就是我認為對的東西。

在這裡他用其他任何一個字來代替法也是一樣的，因為大家知道，這個字已經沒有任何意義了。儘管這套胡說在將來還要混進來，但是為了繼續前進，他還不得不添進其他的一個大家所知道的法的特徵，這個特徵既可以用在純個人的意義上又可用在觀念的意義上——例如權力是法的基础這個特徵。如果法在第一個正題中還有另一種規定性，而這規定性又被保留在反題中，這時這個反題才能具有某種內容。現在我們看到：

法——人的權力}——{權力——我的法。

接着就簡單地歸結為這個等式：

作为我的法的权力 = 我的权力。

这些对偶式都只不过是上述那些否定等式的肯定的移項，从那些否定的等式中，总是在最后得出对偶式。这些对偶式在天真的偉大和偉大的天真方面都超过了这些等式。

过去圣桑乔能够把一切事物都看作是存在于他之外的異物、圣物，同样，現在他又能够同样容易地把一切事物都看作是他的作品，是由于他才存在的某种东西，是他的财产。既然他把一切事物都变成了他自己的特性，那末他只要像他作为自我一致的利己主义者对待他的原初特性那样来对待一切事物就行了。这套办法我們在这里无需重复了。我們这位柏林的教书匠就是用这种方法变成了世界的绝对主人，“当然，对任何一只鵝、任何一条狗、任何一匹馬說来也是如此”（“維干德”第187頁）。

原来作为所有这些占有形式的基础的这种邏輯实验，只不过是言語的一种形式，即义釋，只不过是把一种关系改写成另一种关系的存在方式而已。正如我們剛才所看到的，每一种关系都可以被描写为财产关系的一个例子，同样他也可以把每一种关系描写为爱、权力、剝削等等的关系。圣桑乔在哲学思辨中找到了这个現成的、在哲学思辨中起一种主要作用的义釋法。参看后面关于“剝削理論”一节。

一旦实践的假象造成了，而占有这回事要认真地干起来的时候，占有的各种不同的范畴就会变成多情的范畴。我反对異物、圣物，“人”的世界的多情的形式就是吹牛。他說他拒絕尊敬圣物了（尊敬、尊重等等，这都是桑乔用来說明他对圣物或作为圣物的第三者的关系的那些多情的范畴），而把这种永久的拒絕，美其名曰事业，这种事业看起来比桑乔同自己的神圣化的观念的怪影进行

不停的斗争还要滑稽可笑。另一方面，尽管桑乔已經拒絕尊敬聖物，世界仍是以不敬神的态度对待他，因此他在內心里向世界宣告，一旦他有力量反对世界，他就要毫不尊敬地对待世界，他就是这样来享受內心的滿足。这种以消灭世界的 *reservatio mentalis* [精神上的保留] 来进行的威胁，真是可笑极了。吹牛的第一种形式就是聖桑乔的这些声明，例如他說“不怕海神波賽东的憤怒，不怕复仇之神厄默尼德”(第16頁)、“不怕詛咒”(第58頁)、“不求饒恕”(第242頁)等等，以及他最后矢言要“肆无忌憚地褻瀆”聖物。第二种形式就是他在第218頁上对月亮的威胁：

“只要我能抓住你，我早把你抓住了，如果我找到上你这儿来的方法，我一点也不怕你……我对你絕不善罢甘休，我只是等待我的时机的到来。就算我現在不能让你嚐嚐我的力量，可是我总想着要你嚐嚐！”——

我們的聖者在这段对白中还不如普費弗尔小說中的一只落在陷阱中的獅子狗哩！在第425頁上也是如此，他在那里“并不放棄生死予夺之权”哩。

最后，吹牛的實踐又能变成只是理論範圍以內的實踐，因為我們這位聖者用最华丽的詞句把他从来也沒完成的事业宣布为已經完成的丰功偉业，同时他还企图用响亮的詞句把他慣用的陈詞濫調冒称为自己的独出心裁的創造。其实整部“聖书”的特点就是如此，特别是他硬要我們承认是其自有思想的一种发展而其实写得很坏的那种历史的虛构更是这样；还有数不清的豪言壯語也是如此，例如“聖书”“显然是为反对人而写作的”(“維干德”第168頁)、“只要活的我吹一口气，我就能横扫众生”(“聖书”第219頁)、“我要大刀闊斧地干”(第254頁)、“人民都是死的”(第285頁)；还有他說的要“翻掘法的內臟”(第275頁)以及最后他用許多引文和警句

裝飾起来的向“有形体的敌人”挑战的叫喊(第 280 頁)。

吹牛本身已是很多情的。但是此外在“圣书”中的这种多情也以特殊范疇的形式表现出来，这种范疇特别是在已經不仅是简单地反对異物而更是肯定的那种占有中起一定的作用。无论我們至今所看到的这些占有方法如何簡單，桑乔总是对它們詳加論述，以便造成一种假象，似乎我借助这些方法也获得了“通常理解的”财产；而他要做到这一点，只有靠竭力吹嘘这个我，只有用多情的魔力来感染自己和別人。只要桑乔毫不客气地把“人”的宾詞都硬說成是他自己的宾詞，——例如“从利己主义出发”“爱”“每一个人”——这样荒謬地夸大他自己的特性，那末多情根本是不可避免的。例如在第 351 頁上，他把“儿童的微笑”說成是“他的财产”，在同一頁上，他用最动人的詞句把老人不再受痛苦的文明阶段描述为这些老人亲手創造的事业等等。他对馬立托奈斯的关系也完全是如此多情的。

多情和吹牛的统一就是暴动。当暴动是对外即针对別人时，它就是吹牛；当它是对內即自鳴不平时，它就是多情。这就是庸人的那种无可奈何的不满情緒的特殊表现。他一想到无神論、恐怖主义、共产主义、刺杀君王的行为等等的时候，就起来暴动。圣桑乔起来暴动所反抗的对象就是圣物；所以暴动归根到底就是罪孽，虽然暴动也称为犯罪。可見完全用不着把暴动說成是一个事业，因为它只不过是触犯“圣物”的“罪孽”。因此圣桑乔只要把“神圣性”或“異己精神”“从头脑中挤出去”并实现他在思想上的占有，就心滿意足了。但是在他的头脑里，現在和将来根本混淆不清，他时而說他已經占有了一切，时而又說他必須获得一切，因此当他大談其暴动的时候也有时偶然想到：即使在他已經制服異物的神圣

靈光以後，他還是面對着現實的異物。在這種情況之下，或者毋寧說在他想到這點的時候，暴動就變成了想像中的事業，而我就變成了“我們”。關於這一點，我們在下面還要詳細地談到（參看“暴動”一節）。

這位真正的利己主義者，正如以上所說的，是一位最大的保守分子，他終於搜集了滿滿十二筐“人的世界”的破爛，因為“任何東西都不要丟掉”！既然他的全部活動只限於就他從哲學傳統中承襲下來的思想世界玩弄一些陳舊不堪的詭辯的把戲，所以不言而喻，現實世界對他來說根本是不存在的，因此也是不會繼續存在的。“新約”的內容還詳細地向我們證明這一點。

因此“我們已經達到了成年的境界，現在我們就是成年人了”（第86頁）。

#### 4. 獨自性

“為自己創造一個獨自的自有的世界，這就是說給自己建立一個天國。”（“聖書”第89頁）<sup>①</sup>

我們已經“洞察了”這個天國里的神聖內殿，現在讓我們設法

---

① 在手稿中刪去了以下這一段話：“哲學家們至今對自由有兩種說法：一種是把它說成對個人生活於其中的各種境況和關係的權力、統治，所有的唯物主義者關於自由的說法就是這樣的，另一種是把它看作自我規定，看作脫離塵世，看作精神自由（只是臆想的），所有的唯心主義者特別是德國唯心主義者關於自由的說法就是這樣的。我們在前面‘現象學’那一節中看到聖麥克斯的真正利己主義者如何消滅一切，如何編造脫離塵世，即編造唯心主義的自由，以便為自己的利己主義尋找根據。所以，可笑的是，如今他在獨自性這一節中又提出了與‘脫離塵世’相反的說法：自由就是對決定他的境況的權力，即唯物主義的自由。”——編者注

更多知道一些关于天国的“其他的事”吧。但是我們在“新約”中将会看到充斥于“旧約”中的那些相同的謊言。在“旧約”中，历史材料只是用来作为某些簡單范疇的称号，同样在“新約”中，所有的世俗关系只不过是在“現象学”和“邏輯”两节中所拼凑起来的那种干癟的内容的伪装和另一些称呼。在这种伪装下，圣桑乔好像在論述现实世界，其实他所談的总是这些干癟的范疇。

“你要的不是享有这一切美好事物的自由……你要的是真正享有它們……把它們当作你的财产来占有……你應該不仅是自由者，你也應該是所有者。”(第205頁)

在这里才开始的社会运动所得出来的那些最陈旧的公式之一——可怜的社会主义是和自由主义相对立的——竟被奉为“自我一致的利己主义者”的一条箴言。其实，只要从兰克的“历史政治杂志”(柏林，1831年)已經心惊胆战地指出过这种对立的这一事实中，我們的圣者就可以知道这种对立即使对柏林說来也已不是一朝一日的事了。

“关于我如何利用它(自由)，这取决于我的独自性。”(第205頁)

这位辯証法大师也可以把这句話反过来这样說：“关于我如何利用我的独自性，这取决于我的自由。”——然后他接着說：

“自由——摆脱什么来成为自由呢？”

因此，这里用一个簡單的破折号，自由忽然变成了摆脱什么的自由，*per appos.* [通过同位語]，又变成了摆脱“一切”的自由。但是这一次，同位語是以一个表面上看来比較細致地确定其对象的命題的形式提出来的。桑乔用这个方法得出了这个偉大的結論以后，变得多情地說：



“啊！还有什么东西摆脱不了的呢！”首先是“农奴制的枷鎖”，其次是許多其他的枷鎖，这些最終不知不覺地会导致这样的結果：“最完全的自我舍棄不是什麼別的，而只是自由，摆脱自有的我之自由……而对自由的追求，作为对某种絕對物的追求……使我們失去自己的独自性。”

桑乔在这里用非常笨拙地列举各种各样枷鎖的办法，把摆脱奴隶地位的解放，也就是承认奴隶的个性并消除某种經驗界限的那种解放，同“羅馬书”、“哥林多书”中的那种更早的基督教理想的自由混为一談，从而把自由变成为自我舍棄。在这里我們已經可以不再談論自由了，因为它現在无可爭辯地是“圣物”了。聖麥克斯把自我解放的特定的历史行动变成为“自由”的抽象范畴。然后他又借助于完全不同的但仍然可以归结为“自由”这个一般概念的另一一些历史現象来进一步說明这个范畴；这就是使农奴枷鎖的摆脱变成自我舍棄的全部戏法。

为了使德國市民彻底明了他的自由理論，桑乔現在就用小市民特别是柏林小市民的語言宣称：

“然而，我愈是自由，愈多的强制就会堆积在我的眼前，我也愈感到笨拙。不自由的野人之子还一点也沒有感到使‘文明’人受到拘束的那些限制，他认为自己比后者更为自由。我获得多少自由，我也就为我制造多少新的界限和新的任务；当我发明了铁路，我又觉得自己軟弱无力，因为我还不能像鳥儿那样在天空飞翔；当我还来不及解决那些模糊得使我的精神惶惑不安的問題时，我就已經被无数其他的問題包圍了。”（第205、206頁）

啊！好一位适合小市民和村民口胃的、“笨拙的”美文学家！并不是“不自由的野人之子”而正是“文明人”才“认为”野人比文明人更为自由。弗·哈尔姆在舞台上塑造的“野人之子”<sup>89</sup>并不知道文明人的那些限制，因为他不能体验到它們，如同只从剧院中去認識“野人之子”的“文明的”柏林小市民，也絲毫不知道野人的那些限

制，這是一樣很明顯的。這裡有個簡單的事實，即野人的限制和文明人的限制是不同的。我們這位聖者對這二者所做的比較是荒誕無稽的，只有“文明的”柏林人才會作這樣的比較，因為他所受的全部教育就在於對二者一竅不通。他根本不知道野人的限制，這是可以理解的，雖則描寫旅行的新書也有很多，在這方面要了解這一些也并非難事；至於他對文明人的限制也一無所知，從他所舉的鐵路和飛行的例子可以證明。在無所事事的小資產者看來，鐵路似乎是从天上掉下來的，因此他也就想像鐵路是他自己的發明；當他在鐵路上兜了一次風以後，他就立刻幻想到空中去飛行了。而實際上，最初出現的是氣球，然後才是鐵路。聖桑喬必須把這一點顛倒過來，因為，不然的話，任何人都會看到當發明了氣球的時候，鐵路的要求還遠未存在；至於相反的情況，人們却很容易想像。桑喬總是把經驗關係頭腳倒置。當馬車和大車在交通工具方面已經不能滿足日益發展的要求，當大工業所造成的生產集中（其他情況除外）要求新的交通工具來迅速而大量地運輸它的全部產品的時候，人們就發明了火車頭，從而才能利用鐵路來進行遠程運輸。發明者和股東們在這裡所關心的只是自己的利潤，而商業界一般所關心的是減少生產上的開支。這種發明的可能性甚至絕對必要性，是由實際情況產生的。新發明的應用，在不同的國家里取決於不同的實際情況，譬如在美國，就取決於把這個大國的各州統一起來、把大陸內部的半開化地區同海洋、貨棧聯繫起來的必要性（參看米·舍伐利埃“北美通訊”）。在其他國家里，譬如在德國，每當一種新發明出現時，人們總是惋惜地認為它並不算是劃時代的發明。在這類國家里，這種不能給我們提供翅膀的、受人輕視的鐵路遭到強烈的抵制以後，競爭最終還是強迫人們採用了鐵路，拋棄了

馬車和大車，就像過去不得不拋棄古老朴實的腳踏紡車的情況一樣。在德國缺少其他可以賺錢的投資，這就使得鐵路建築業成為工業中一個占優勢的部門。在這裡，鐵路建築的發展和世界市場上的失利是同時發生的。但是任何地方都不會為了迎合“擺脫某物的自由”這個範疇才建築鐵路的；這是聖麥克斯應該僅僅根據任何人不會為了擺脫自己的錢包而去建築鐵路這一點就可以看出來的。希望像鳥兒那樣飛翔的小市民從思想上輕視鐵路的真正核心就是對馬車、大車和土路的偏愛。桑喬所渴望的“自有的世界”，正如我們在上面所看到的，就是天國。也因為這個緣故，桑喬希望用以利亞的火馬來代替火車頭去騰空翱翔。

自從在這位無所事事、愚昧無知的旁觀者眼中把各種限制的真正消滅——這種消滅同時也是生產力的非常積極的發展，是迫切需要的實在動力和滿足，是個人權力的擴展——變成了擺脫某種限制的簡單的解放以後，他又會由此邏輯地給自己搞出一個擺脫一般限制的假設，在他的全部論斷的結尾就出現了他在開頭時所設想的那一套：

“從某一事物中解脫出來，這只意味着：沒有了什麼東西，擺脫了什麼東西。”（第206頁）

這裡他又馬上舉了一個很倒霉的例子：“他從頭痛中獲得了自由，這就是說他擺脫了頭痛”，好像對頭痛的“擺脫”並不是一種非常實在的處理自己頭顱的能力，一種對自己的頭顱的所有權，其實當我害頭痛病的時候，我就是自己這個病頭的所有物。

“在這個‘擺脫’中我們實現了基督教所祈求的那種自由，如擺脫罪孽、上帝、倫理等等。”（第206頁）

因此，我們這位“完善的基督徒”也只在對“思想”、“使命”、

“職責”、“法律”、“國家制度”等等的“擺脫”中，才獲得了他的獨自性，他要求自己的教友“在毀滅中”，也就是說，在徹底“擺脫中”，在製造“完善的基督教的自由中，感到快慰”。

他接着又說：

“但是，我們是否因為自由是基督教的理想而必須把它犧牲呢？不，任何東西都不要丟掉（voilà notre conservateur tout trouvé〔我們這位保守分子又原形半露了〕），其中也包括自由，然而自由應該成為我們自己的，可是自由在自由的形式中是不可能成為我們的。”（第207頁）

我們這位“自我一致的（toujours et partout〔永遠如此和到處都是如此〕）利己主義者”在這裡忘記了：早在“舊約”中，通過自由的基督教理想，也就是說通過自由的幻想我們已經成為“事物世界”的“所有者”了。同時他也忘記了：按照這一點，我們只要擺脫“思想世界”就可以成為這個世界的“所有者”。他忘記了這裡的“獨自性”對於他說是自由的結果，是擺脫的結果。

我們的聖者既把自由說成是從某物中解放出來，而把這種解放又說成是作為自由的基督教理想的擺脫，從而把它解釋為“人”的自由，於是他就可以根据準備的這些材料進行其邏輯學的一課實踐。第一個最簡單的对偶式就是：

人的自由——我的自由，

在這個对偶式中，自由已經不再以“自由的形式”而存在了。

或者：

為了人的利益而擺脫——為了我的利益而擺脫。

這兩個对偶式帶着許多侍從前呼後擁，吹吹打打地穿過論述“獨自性”的整個一節，但是如果我們這位世界的征服者桑喬只利用這幾個对偶式，也許成果不會太大，甚至連巴拉塔利亞島也未必

能够占領。在前面，当他从他“自有的世界”、自己的“天国”来观察人們的行为时，在他談到自己的抽象自由时，却把真正解放的两个因素擱置一边。第一个因素是：个人在自己的自我解放中要滿足一定的、自己真正體驗到的需要。由于这个因素的取消，现实的个人就被“这个人”所代替，而对现实需要的滿足則被对空幻的理想、对自由本身、对“人的自由”的追求所代替。

第二个因素是：在謀求自身解放的个人身上至今只作为天資而存在的那种能力，現在被肯定为真正的力量；或者已經存在的某种力量由于限制的取消而增大起来。限制的取消只不过是新的力量产生的結果，当然可以把它看作是主要問題。但是这种幻想只是在以下的情況下才能产生：或者把政治看作經驗历史的基础；或者像黑格尔那样到处想証明否定的否定；最后，或者，在新的力量已經产生出来以后，像一个无知的柏林小市民一样仅对这种新的力量的产生进行反思。圣桑乔为了自己的需要而把第二个因素棄置不顾，于是他便获得了一个确定的东西，他可以把这个确定的东西和“自由”的抽象的 *caput mortuum*① 对立起来。因此他就得出了以下这个新的对偶式：

自由是对異己力量的毫无 内容的排除	} ——— {	独自性是对独自的自有 的力量的真正拥有。
----------------------	---------	-------------------------

或者說：

自由是对異己力量的抵抗	} ——— {	独自性是对独自的自有 的力量的拥有。
-------------	---------	-----------------------

圣桑乔在这里把他自有的“力量”和自由对立起来；为了証明

① 原意是：“骷髏”；轉意是无用的殘渣，經過加高热、化学反应等等之后所剩下的廢物。——編者注

他怎样从这个自由中得出自有的“力量”，并且像变戏法似地把它移回到自身，我們不打算让他去請問那些唯物主义者或共产主义者，只叫他去看看 Dictionnaire de l'académie [学院大字典]，在这部字典中他会看到 liberté [自由] 这个詞往往是在 puissance [权力，力量] 这个意义上使用的。但是，如果圣桑乔还要硬說他反对的不是 «liberté»，而是“自由”，那末我們就劝他查一查黑格尔的著作，看看黑格尔关于否定的自由和肯定的自由是怎么讲的。这一章的結束語一定会使这位德国小资产者大为欣赏的。

上述对偶式也可以这样来表达：

自由是唯心主义地追求摆	}	——	}	独自性是真正的摆脱，
脱，是反对異在的斗争				是对自身存在的享乐。

在桑乔利用了廉价的抽象，这样来区别独自性和自由以后，他就装模作样地好像只是現在才开始發揮这个区别；他感叹地說：

“自由和独自性之間的差別是多么大啊！”(第 207 頁)

但是，除了一般的对偶式以外，他什么也沒有得到，同时除了他对独自性所下的这种定义以外，在他的論述中还常常有趣地夹杂着“通常理解的”独自性，这一点我們在下面就可以看到：

“虽然身为奴隶但內心还可能是自由的，尽管摆脱的很多而还不是一切，但是奴隶摆脱不了自己主人的皮鞭、蛮横的脾气等等。”

“相反地，独自性就是我的全部本質和存在，就是我自己。我从我所摆脱的东西中获得了自由；我是在我的权力之下的或受我支配的那些东西的所有者。只要我善于占有自己，不为別人牺牲自己的力量，那我在任何时候任何情况下都是我自己所有的。我不能真的想做一个自由的人，因为我不能……实现这一点。我只能希望这一点并力求做到，因为，这始終是一种理想、怪影。现实的枷鎖，每时每刻在我身上鑲刻成深痕。但是我还是我自己所有的。

虽然我作为一个农奴，是属于某一位主人的，但是我所想的只是我自己和我的利益。不错，主人的皮鞭落在我身上，我没有从他的皮鞭下获得自由，但我这样忍受只是为了自己的利益，例如为了使我可以用忍耐的假象来欺骗他，消除他的怀疑，或者为了不致因我的反抗而给我自己招来更大的苦头。但是，既然任何时候我所想的是我自己和我的利益（主人的皮鞭同时却支配着他和他的脊背），所以我就紧紧地抓住第一个适当的机会（就是说他“希望”，他“力求”得到的第一个适当的机会，但是这个机会“始终是一种理想、怪影”）去消灭奴隶主。如果我从他和他的枷锁下获得了解放，那末这只不过是我的以往的利己主义的结果。也许有人会說，我甚至在身为奴隶的状况下也是自由的，也就是说‘本来’，或‘内心’是自由的；但是‘本来的自由’还不是‘真正的自由’，而‘内心的’也还不等于‘外部的’。相反，我自己，我是无论内心或外部，整个地属于我自己的我的。在残酷的主人的支配下，我的身体并没有从拷打和鞭笞的痛苦中获得‘自由’；但是我的骨头因拷打而吱吱发响，我的肌肉因鞭笞而颤抖；我呻吟，因为我的肉体在呻吟。但我的呻吟和颤抖证明，我还是属于我自己的，我还是我自己的我。”（第207、208页）

我们这位桑乔又在这里为小资产者和村民扮演着美文学家了，他在这里证明：尽管他在塞万提斯的笔下挨过无数次的打，但他永远是自己独自性的占有者，甚至他所挨的打也都是属于他的“独自性”的。只要他懂得占有自己，他“在任何时候任何情况下”都是他“自己的”。因此，独自性在这里便带有假设的性质，它取决于他的理解，取决于他如何理解奴隶的是非之心。然后这种理解当他去“思考”自己和自己的“利益”的时候，又变成思维，而这种思维和这种思考的“利益”就是他所思考的“所有物”。接着他又说明，他忍受鞭笞是“为了自己的利益”，这里独自性就是“利益”的观念；这里，他“忍受”鞭笞，为的是不做“更大的苦头”的“所有者”。后来，这理解也成了“第一个适当的机会”这个保留的“所有者”，也就是单纯的 *reservatio mentalis* [精神上的保留] 的所有者；最后，他在预想

的觀念中“消滅了”“奴隸主”以後，他則成為這一預想的“所有者”，而實際上真正受奴隸主糟蹋毀滅的恰恰是他！如果他在这里把自己和自己的意識，即力圖用各種聖哲箴言來聊以自慰的那種意識混為一談，那末他在最後却把自己和自己的肉體混為一談，因而斷言當他身上還有一點生命（哪怕是毫無意識的生命）的火花時，整個的他——無論外部或內心——始終都是“他自己所有的”。如果不用唯一的自然科學的語言而用病理學的語言，這些通過賈法尼電流在他的那具剛從絞架上取下來的身體上，甚至在一個死青蛙的身上也可以發現的像“骨頭”吱吱發響、肌肉顫抖等等現象，在这里却被他用來證明他“整個地”“無論外部或內心”還是“他自己所有的”，他還支配着自己。這些表示奴隸主的權力和獨自性的事實，也就說明了被打的正是他，而不是什麼別人，正是他的骨頭在“吱吱發響”，他的肌肉在顫抖；這些他無力改變的事實，我們的聖者在这里却把它們當作他自己所有的獨自性和權力的論據。這也就是說，當他被架上蘇里南的 spanso bocko<sup>90</sup> 的時候，當他連手脚都不能動彈，不得不忍受一切，任人擺布的時候，照他說，他的權力和獨自性竟不在於他能支配自己的四肢，而在於這些就是他的四肢這一事實。他在这里又拯救了自己的獨自性，其方法是：他在任何時候都把自己看作是受另一種方式確定的人，時而把自己看作是簡單的意識，時而把自己看作是沒有意識的軀體（參看“現象學”一節）。

顯然，聖桑喬“忍受”他那份鞭笞時比真正的奴隸更具有尊嚴。但是，儘管傳教士站在奴隸主方面硬要奴隸們相信，他們忍受的鞭笞是“對他們有利的”，奴隸們却並不聽這一套廢話。他們並不遵循所謂在相反的情況下他們會“招來更大的苦頭”那種冷漠的、膽小的反思，他們也不想“用自己的忍耐來欺騙奴隸主”，相反地，他



們嘲弄那些折磨他們的人，譏笑這些人的軟弱，譏笑奴隸主們不能強迫他們俯首聽命，只要他們還忍得住肉體上的痛苦，他們不作任何的“呻吟”，不作任何的哀訴（參看沙爾·孔德“論立法”）。因此，他們無論在“內心”或“外部”都不是自己的“所有者”，而只是自己的頑強精神的“所有者”。也可以這樣說：他們無論在“內心”或“外部”都不是“自由”的，但是在一個方面他們是自由的，那就是他們“內心”沒有妄自菲薄，即在“外部”也表現為沒有自暴自棄。既然“施蒂納”受了鞭笞，他就是這頓鞭笞的所有者，從而他的自由是擺脫于不被鞭笞，這種自由、這種擺脫，是屬於他的獨自性的。

如果聖桑喬認為獨自性的特別標志就在於他在“第一個適當的機會”即可逃走的這個保留條件，而他用這種方法所得到的“解放”“只不過是他的以往的利己主義（他的，即自我一致的利己主義）的結果”，那末從這裡可以看出他是在想像，海地起義的黑奴<sup>91</sup>和從各個殖民地逃亡的黑奴想要解放的似乎不是自己，而是“人”。堅決爭取解放的奴隸必須是早已超脫了所謂奴隸身分就是他自己的“獨自性”的這種思想。奴隸必須從這個“獨自性”中“解放”出來。然而某一個人的“獨自性”也可能在於“菲薄”自己。如果“有人”提出相反的意見，這不就是說這個人是在“按照另一個尺度”來理解這個獨自性嗎。

最後，聖桑喬為了報鞭笞之仇，就向他的“獨自性”的“所有者”——奴隸主，發出以下的請求：

“我的腿沒有‘免掉’主人的鞭笞，但這就是我的腿，它和我不能分離的。請他把我的腿割下來看一看，他是否還占有了我的腿！其實留在他手中的不過是我的一只死腿而已，那已經不是我的腿了，正像死狗已經不是狗一樣。”（第208頁）

現在請這位認為奴隸主大概為了自己的用途而想要他的活腿的桑喬來“看一看”那只“不能分離”的腿還給他留下了什麼。給他留下的是一隻腿的損失，他變成他那隻被截去的腿的獨腳所有了。如果他每天必須踩八小時的踏車<sup>①</sup>，那末日久天長變成白痴的正是他，那時白痴就成了他的“獨自性”了。判他踩踏車的法官可以“看一看”在他“手中”是否還有一點桑喬的理智呢！但是這對勞桑喬還有什麼用處呢。

“第一個所有物、第一個偉績已經到手了！”

我們這位聖者不惜花費大量的美文學辭藻，用這些算得上是苦行者的例子來說明自由和獨自性的區別之後，竟突然在第 209 頁上說道：

“獨自性和自由之間畢竟還有一條深淵，不僅是簡單的字面上的差別。”

這條所謂“深淵”，就是指他用“各種轉變”、“變形”和無數的“插曲”來重復上述關於自由的定義。從“自由”即“擺脫”的定義中產生了這樣的問題，例如人們應當擺脫什麼等等（第 209 頁）；以及對於這個“什麼”的爭論（同上）。（這裡他作為一個德國小資產者，從現實利益的鬥爭里他所看到的又僅僅是關於“什麼”的定義的爭論，因而對他說來，“市民”不想擺脫“市民階級”，當然就成為十分驚奇的事了。第 210 頁。）然後這裡又按下列形式重復了某個限制的取消就是新限制的建立這個論點：“對某種自由的追求總是包括着對新的統治的嚮往。”（第 210 頁）（在這裡我們知道，資產者在革命中所嚮往的不是自己的統治，而是“法律的統治”，——參看以上論述自由主義的一節。）接着是結論：任何人都不要擺脫那種對他

<sup>①</sup> 古時在牢獄中懲罰囚犯的一種苦役。——譯者注

說來“非常愜意的東西，例如情人的那種富有魔力的顧盼”（第 211 頁）。接着他又說，自由就是“幻影”（第 211 頁），就是“夢景”（第 212 頁）。再往下讀，我們順便知道了“自然的聲音”也突然變成了“獨自性”（第 213 頁），相反“上帝和良心的聲音”應當看作是“魔鬼的事”，作者於是傲慢地說：“確實有這樣一些不信神的人（他們認為這是魔鬼的事），你對他們有什麼辦法呢？”（第 213、214 頁）自我一致的利己主義者這樣繼續念他的演講詞：不是自然應該規定我，而是我應該規定我自己的自然。而我的良心，也就是“自然的聲音”。

在這裡我們又發現，動物“所走的道路是非常正確的”（第 214 頁）。接着我們又讀到：“關於我獲得自由以後會發生什麼事，自由却默不作聲。”（第 215 頁）（參看“所羅門的雅歌”）上述“深淵”的矛盾就這樣由聖桑喬重復了一次挨揍的場面而結束，這一回他關於獨自性說得稍微清楚一點了，他說：

“即使沒有自由，即使帶着千條鎖鏈，我還是存在着，而且不是像自由那樣只是在將來、在希望中存在着；即使作為一個最卑賤的奴隸，我是現在存在着。”（第 215 頁）

因而，這裡他是把自己和“自由”作為兩個方面對立起來的，而獨自性就變成簡單的存在，單純的現在，而且還是“最卑賤的”現在。因此獨自性在這裡就成為單純地證實個人的同一性。已經在上面把自己變成“秘密的警察國家”的施蒂納，在這裡搖身一變就是一個護照簽證局了。“‘人的世界’中的任何東西都不要丟掉！”（參看“所羅門的雅歌”）

按照他在第 218 頁上所說的，人們也可能由於“忠誠”、“順從”而“失掉”他們的獨自性，雖然根據前面所述，只要我們還一般地存

在，哪怕是最“卑賤地”或“順從地”存在，獨自性就不会消失。但是，难道“最卑賤的”奴隶不同时也是“最順從的”奴隶嗎？如果按照上面一个关于獨自性的描述来看，人們只有失掉自己的生命才会“失掉”他的獨自性。

在第 218 頁上，獨自性作为自由的一个方面、作为权力，又用来和作为摆脱的自由相对抗，而在桑乔借口用以保障他的獨自性的那些方法中則有“虛偽”、“欺騙”等等（这些方法是我的獨自性所采用的，因为我的獨自性必須“順從”外界的条件），“因为我所采用的方法是和我是个什么样的人相符合的”。我們已經知道，在这些方法中，起主要作用的是沒有方法，这正如我們从他和月亮的訴訟中所看到的情况是一样的（參看前面的“邏輯”一节）。然后，他为了換換花样，又把自由看作是“自我解放”：“这就是說，我能享有多少自由，这要看我根据我的獨自性需要給我創造多少自由”；而在这里所有的思想家特别是德国的思想家向來說成是自我規定的自由，又是作为獨自性出現的。桑乔用“山羊”的例子向我們說明这一点，他說，“給山羊以言論自由”，对山羊說来沒有任何“用处”（第 220 頁）。他在这里所謂的獨自性就是自我解放这个观念是多么庸俗淺薄，我們只要从他一再重复关于欽賜的自由、釋放、自我解放等等陈詞濫調这一点上就可以看出来（第 220、221 頁）。作为摆脱的自由和作为对这种摆脱的否定的獨自性之間的对立，他現在又来加以富有詩意的描述：

“自由激起你对不是你所固有的一切东西的憤怒（因此自由就是憤怒的獨自性，或者在圣桑乔看来，像基佐一类肝火旺的人就沒有“獨自性”了嗎？而当我对別人发怒的时候，难道我不是在自我享乐嗎？）；利己主义使你对你自己感到快乐，使你自我享乐（这就是說，利己主义就是充滿着快乐的自由，

其實我們已經領教過自我一致的利己主義者的快樂和自我享樂了。自由現在是而且始終是一種痛苦的渴望（似乎痛苦的渴望也同時就是一種獨自性，不同時就是特種個人特別是基督教德意志個人的自我享樂，還是說，這種渴望應該“丟掉”嗎？）。獨自性就是現實，它本身就能消滅橫在你自己道路上的一切不自由的障礙。”（這就是說，在不自由被除掉以前，我的獨自性乃是障礙重重的獨自性。對於德國小資產者說來，一切限制和障礙都會在他面前“自行”消失，因為他永遠不會自己用手去除掉障礙，至於那些沒有“自行”消失的限制，他會習以為常而變成他的獨自性，這又是他的一個特色。我們還要順便指出，獨自性在這裡是作為登場人物出現的，儘管它後來又降低身價被用來僅僅為它的所有者作描述了。）（第 215 頁）

那同一個對偶式又在下面的形式下出現了：

“作為具有獨自性的人，你們實際上已經擺脫了一切，而留在你們那里的東西，那是由你們自己接受的東西，這就是你們的選擇和你們的意願。具有獨自性的人是天生的自由者，而自由者還只是在尋找自由的人。”

但是在第 252 頁上，聖桑喬却“承認”：“每個人生來就是人，因此在這方面，所有剛剛誕生的人彼此都是平等的。”

至於你們作為具有獨自性的人沒有“擺脫”掉的東西，這就是“你們的選擇和你們的意願”，就像前面例子中談到的奴隸沒有擺脫挨打一樣。多麼荒唐的義釋！就這樣，獨自性在這裡被歸結為這樣一個假想：聖桑喬把他所沒有“擺脫”掉的一切東西，例如當他沒錢時的挨餓，都自願地接受下來留在自己身邊。先不說許多事情，例如方言土語、癩癘病、痔瘡、貧窮、獨腳以及分工強加在他身上的研究哲理等等，他是否“接受”這些東西，絕不取決於他，然而即使我們暫時接受他的前提，如果他要進行選擇，他也總是必須在他的生活範圍里面、在絕不由他的獨自性所造成的一定的事物中間去進行選擇的。例如作為一個愛爾蘭的農民，他只能選擇：或者

吃馬鈴薯或者餓死，而在這種選擇中，他並不永遠是自由的。我們也要指出上述句子中的美妙同位語，正如在法學中一樣，通過同位語，“接受”竟直截了當地被視為與“選擇”和“意願”同一的東西了。不過，不論在這個聯繫中或在這個聯繫之外，我們怎麼也說不上聖桑喬所謂的“天生的自由者”究竟是指什麼。

難道他得到的感覺不就是他的感官所接受的感覺嗎？我們在第84、85頁上不是已經知道“他得到的”感覺根本不是“自己的”感覺么？而且，正如我們從克洛普什托克（他在这里是被當作一個例子提出來的）那里已經看到的那樣，这里可以看出“獨自的”行為和個人的行為絕不是一回事，儘管對於克洛普什托克說來基督教是“非常愜意的”，並且絲毫“不阻礙他的道路”。

“對所有者說來，沒有什麼需要擺脫的，因為他除了自己以外，早就擯棄了一切……早在他拘囿于孩子似的天真的尊敬之中的時候，他已經致力於‘擺脫’這種拘囿狀態了。”

這個具有獨自性的人既然一開頭就沒有什麼需要擺脫的，所以他在童年時就已經致力於擺脫了，而這一切，我們知道都是由於他是一個“天生的自由者”。在“拘囿于孩子似的天真的尊敬之中”的時候，他已經自由地即獨自地對自己的這種拘囿狀態進行反思了。但是這一點不會使我們驚奇，因為我們在“舊約”的開頭已經知道這位自我一致的利己主義者曾是怎樣一位神童了。

“獨自性在幼小的利己主義者的身上進行活動，並為他創造他所期待的自由。”

不是“施蒂納”在生活著，而是“獨自性”在他身子里面生活著、“活動著”和“創造著”。我們在这里可以知道並非獨自性是所有者的描述，而所有者却只不過是獨自性的義釋。

我們已經看到“擺脫”頂多是对自己的我的擺脫，即自我舍棄。我們也已經看到，与“擺脫”相對立的是作为自我肯定，作为自私自利的“独自性”。我們同樣也看到了，这种自私自利本身还就是自我舍棄。

我們与“聖物”久違了，心中不免挂念。但是我們突然又發現它羞答答地躲在論述独自性这一节的末尾第 224 頁上，通过以下这个新轉变又找到它的合法的根据了：

“我对我自私自利地所管的事物（或者完全不管的事物）的态度，不同于我对我大公无私地献身的事物（或者说：我所管的事物）的态度。”

然而聖麥克斯并不滿足于他由“選擇与意願”而“接受”的这种奇特的同語反复；于是早就被人遺忘的“某人”突然又出場了，但是这次是以一位与聖物等同的更夫的姿态出現。聖麥克斯认为他

“也許能确定这样一种标志：对于一种事物，我能造孽或犯罪（絕妙的同語反复！），对另一些事物，我能不假思索地丢开，把它推出去，把它結束掉，也就是說，做蠢事（因此他能不假思索地把自己丢开，牺牲自己，把自己結束掉）。这两种看法也适用于貿易自由，因为”貿易自由有时被认为是聖物，有时則不是，或者像桑乔本人轉弯抹角地所說的那样，“因为它有时被认为是一种根据情况可以給予或可以剝夺的自由，有时則被认为是一种在任何情况下都要奉为神聖的自由。”（第 224、225 頁）

桑乔在这里又表現了他对貿易自由和保护關稅問題具有“独自的”“洞察”。这就給了他一个“使命”要指出（哪怕只是一次）貿易自由（1）由于它是“自由”，（2）“在任何情况下”曾經是被奉为“神聖的”。聖物真是有求必应！

像我們已經看到的，独自性由聖桑乔利用邏輯上的对偶式和現象学上的“还具有另一种性质”，从預先剪裁得很合适的那个“自由”中构造出来以后，这里凡是对他愜意的东西（例如挨打）“都算

在“獨自性的眼上，对他不惬意的东西“都算在”自由的眼上，我們最后才知道这一切还并不是真正的獨自性。

在第 225 頁上我們讀到：“獨自性根本不是像自由等等之类的一种观念，它只是所有者的描述。”

我們將要看到，这种“所有者的描述”就在于从圣桑乔所編造出来的三个变形——自由主义、共产主义、人道主义——上去否定自由，从它的真相中去理解它，然后把这个按照上述的邏輯看来是非常简单的思想过程称为真正的我之描述。

論述獨自性的整个这一章归結起来，就是德国小資产者对自己的軟弱无力所进行的最庸俗的自我粉飾，从而聊以自慰。他們像桑乔一样，认为在其他各国进行为資产階級利益而反对封建主义残余、反对君主专制的斗争，只不过是“人”应该摆脱什么而获得解放的这样一个原則問題(參看前面論述政治自由主义一节)。因此他們认为貿易自由仅仅是自由，他們也像桑乔那样郑重其事地大声說道，“人”是否应该“在任何情况下”都享有貿易自由。当他們对于自由的努力一旦遭到了破产——而且在这种情况下不可避免地遭到破产的时候，他們又会像桑乔那样自我安慰一番，說“人”或者他本人本来就不可能是一个“摆脱一切的自由者”，自由是一个完全不确定的概念，因此甚至梅特涅和查理十世还祈求“真正的自由”哩(“圣书”第 210 頁；这里必須指出一点：反动派特别是历史学派和浪漫主义学派<sup>92</sup>，也像桑乔那样，都认为真正的自由就是獨自性，例如提罗耳的农民的獨自性，个人以及地方、省区、等級的独特发展)。小資产者还这样自我安慰：尽管他們作为德国人也沒有自由，但是他們所受的一切痛苦已經通过自己的无可爭辯的独自



性而得到了補償。還像桑喬那樣，他們並不認為自由就是他們給自己爭得的權力，因而把自己的軟弱無力說成是權力。

但是，普通的德國小資產者所用來暗自安慰的話，我們這位柏林人卻把它當作非常微妙的思想過程而大肆吹噓。他還以自己的貧乏的獨自性和獨自的貧乏而自豪哩！

## 5. 所有者

關於“所有者”如何分為“我的權力”、“我的交往”、“我的自我享樂”這三種“變形”，請參看“新約的經濟”一章。現在我們就來談談第一種變形。

### A. 我的權力

權力這一節又分為三部分，其中談到：（1）法，（2）法律，（3）犯罪。為了盡心掩蓋這個三分法，桑喬經常應用“插曲”。我們採用表格的形式，也加上必要的插曲來處理這一節的全部內容。

#### I. 法<sup>①</sup>

##### A. 一般的聖化

**聖物的另一個例子就是法〔權利〕。**

① 原文是 Recht，該詞有法、權利、對、公道等含義，施蒂納利用該詞的多種含義進行文字遊戲，正像馬克思和恩格斯在本節中所指出的：如果把施蒂納關於 Recht 的各種用法，譯成任何一種文字，都非常荒謬可笑。Recht 一詞在譯成中文時，無法用一個恰當的詞來表達它的多種含義。因此，在本節中 Recht 一詞一般譯為“法”，在明確指“權利”、“對”、“有權”等含義的場合，則分別譯為“權利”……等等，在“法”和“權利”這兩種含義混淆不清的場合，則譯為“法〔權利〕”或“權利〔法〕”。——譯者注

### 法〔权利〕不是我

≡ 不是我的法〔权利〕	} 圣物
≡ 别人的法〔权利〕	
≡ 現存的法〔权利〕。	
一切現存的法〔权利〕 ≡ 别人的法〔权利〕	
≡ 来自别人(不来自我)的 法〔权利〕	
≡ 别人赋予的权利	
≡ (某人給我, 供我利用的 权利)(第 244、245 頁)。	

注釋 No. 1 讀者一定会奇怪, 为什么等式 No. 4 的后項突然在等式 No. 5 中作为前項出現, 而这个等式的后項又是等式 No. 3 的后項, 于是“一切現存的法”突然作为前項代替了“法”的地位。这样做的目的是要造成一种幻觉, 好像圣桑乔談的是他沒有想到的实际的現存的法。不过, 他所談的“法”只是当作神圣的“宾詞”。

注釋 No. 2 法在被确定为“别人的法”之后, 就可以随便怎么称呼它, 例如称它为“苏丹的法”、“人民的法”等等; 如何称呼, 这要看圣桑乔怎样确定他由之获得这个法的那个别人。这也使得桑乔后来能够說: “别人的权利是自然、神、人民选举所赋予的”(第 250 頁), 因而“不是我”給的。我們的圣者企图利用上述那些簡單等式中的同义語造成一种发展的假象, 这个方法实在是太天真了。

“如果一个傻瓜认为我是对的(认为他是对的, 这个傻瓜如果是他本人那又怎样呢?), 那末我就开始怀疑我的权利(为了“施蒂納”的利益, 但願如此)。但是如果一位智者认为我是对的, 那末这还不等于說我是对的。我的对与不对, 这完全不取决于傻瓜或智者对我的权利的承认。但是我們至今还是追求

着这种权利。我們要求权利,为此才訴諸法庭……但是我在这个法庭上要求的是什么呢?我要求的是苏丹的权利,而不是我的权利,我要求别人的权利……因此在高等檢查法庭上我要求的就是檢查法。”(第 244、245 頁)

在这段頗具匠心的話語中,应用同义語的这种巧妙手法实在令人惊奇。桑乔把通常所說的 Recht geben〔承认某人对的〕和法律上所謂 Recht geben〔承认权利〕混为一談了。更令人贊叹不已的是他有这样一个偉大的移山的信念:人之乐意于“訴諸法庭”,是为了保卫自己的权利——这种信仰是認棍解釋法院时的信仰<sup>①</sup>。

最后,桑乔所用的那种狡猾手段也是很值得注意的。他为了后来能够更心安理得地引出“别人的法”这个一般的范疇,他在这里也像在上述等式 No. 5 中一样,預先就偷偷摸摸地塞进了像“苏丹的法”这样一些具体的名称。

别人的法〔权利〕= 不是我的法〔权利〕。

具有成为我的权利的

别人的权利 = 不对

① 手稿中刪去了以下这一段話:“从我們这位神圣的乡下佬雅各把高等檢查法庭当作例子来引用这一点,就可以看出他对法院的一般概念是怎样的了,其实这种法院只有在普魯士人看来才能算作法院,这种法院只限于行政措施,它也无权判刑和审理民事訴訟。至于个人在法院和行政权分离的情况下以及相反的在二者的宗法制結合的情况下具有两种完全不同的生产状态作为基础,这一点我們这位据說是一向研究现实的个人的圣者根本就一无所知。”

上述的那些等式,在这里又变成了‘职责’、‘使命’、‘任务’,变成了訓条,圣麦克斯大声宣讀这些訓条来开导自己的忠实奴僕施里加的惶恐不安的良心。圣麦克斯把施里加当作第三者,并以‘他’相称,就像对一位普魯士的下級軍官(他自己的“宪兵”用他的嘴在說話)那样說道:让他保护自己的吃飯权不受任何侵犯吧!等等。无产者的吃飯权从来就沒有受到‘侵犯’,至于他們往往不能‘利用’这个权利,这是很‘自然’的現象。”——編者注

＝沒有任何權利

＝無權狀態(第 247 頁)。

我的權利＝不是你的權利

＝你的犯法〔不正當〕。

你的權利＝我的犯法〔不正當〕。

注釋：“你想做一個對別人說來是對的人（其實應該這樣說：做一個在自己看來是對的人）。這一點你絕不能做到，對他們說來你永遠是‘不對的’，因為，如果他們‘在自己看來’不是對的話，那末他們就成為你的敵人了。他們將永遠把你‘看作是不對的’……如果你處處要根據法，那末你就流於訟棍主義了。”（第 248、253 頁）

“但是我們再從另一方面來考察一下這個問題。”當聖桑喬充分地顯示了他對法的知識以後，現在他可以自限於再一次把法確定為聖物，而乘這個機會重複那些早先附加於聖物的形容詞，這一次增加了“法”這個詞。

“難道法不是一種宗教概念，即某種聖物嗎？”（第 247 頁）

“有誰能不從宗教的觀點來談‘法’呢？”（同上）

“‘自在自為’的法。因而與我無關？‘絕對權利’！這就是說，脫離我的，一個‘自在自為的存在物’！一個絕對的東西！永恒的法，像永恒的真理”——聖物（第 270 頁）。

“你慌慌地避開了別人，因為你相信看到了法的怪影就在他們的身邊！”（第 253 頁）

“你悄悄地在周圍徘徊，要把這個幽靈逗引過來。”（同上）

“法就是幽靈所提示的怪想。”（上述兩個命題的綜合）（第 276 頁）

“法就是……固定觀念。”（第 270 頁）

“法就是……精神。”（第 244 頁）

“因為法只能是由精神賜予的。”（第 275 頁）

現在聖桑喬把他早在“舊約”中所闡述過的一切，即什麼是“固

定觀念”，又一次地加以闡述，所不同的只是在这里到處出現的是作為“固定觀念”的“另一個例子”的“法”。

“法本來就是我的思想，或者說我的思想〈1〉導源于我。但是如果思想從我處溜跑〈vulgo〔俗話說〕：從我嘴里溜出來〉，如果‘話’已經說出，那末它就變成了肉〈聖桑喬可以飽餐一頓〉，變成了固定觀念”，因此，施蒂納的整個這部聖書就是由他那里“溜出來”、但又被我們截獲并幽禁在多經頌揚的“感化院”中的那些“固定觀念”所組成的。“如今我真無法擺脫思想〈注意，這是在思想擺脫了他以後！〉；無論我轉身到那里，它總是在我面前〈他背後有一條辮子<sup>93</sup>！〉。因此，人們自己所創造的關於‘法’的思想，人們卻不能再做它的主宰。他們的創造物脫出了他們的執掌。這就是絕對權利、由我結束了的〈啊，又是同義語！〉、被我解脫了的權利。當我們把它作為絕對物來尊重，我們就再不可能把它吞噬下去。它使我們失去了創造力；創造物超過了創造者，它是自在自為的存在物。不要讓法再逍遙自在了……”〈我們就從這句話開始按其忠告辦事，把它關押起來，再候處分。〉（第270頁）

這樣，聖桑喬通過水火的各种考驗把法神化，並且在加以聖化之後，從而也就消滅了法。

“與絕對權利一起，法本身也隨之而去，法的概念的統治〈教階制〉也同時消滅了。因為不要忘記，概念、觀念、原則向來統治着我們，而在這些統治者之中，法的概念或公道的概念起了最主要的作用。”（第276頁）

法律關係在这里又作為法的概念的統治出場，而施蒂納毀滅法的一個手段仍在于：把法宣布為概念，因而是聖物，對我們說來這已經不是為奇的了。這可以參看“教階制”一節。對於施蒂納，法不是從人們的物質關係以及人們由此而產生的互相鬥爭中產生，而是從人們“頭腦中擠出來”的自己的觀念的鬥爭中產生的。參看“邏輯”一節。

對於把法聖化的最後這種形式還可以指出以下三個注釋：

注釋1，

“只要別人的權利(法)和我的權利(法)相一致，我當然也能在它那里找到我的權利(法)。”(第245頁)

对于这句话，希望圣桑乔仔細考虑一下吧。

#### 注釋 2.

“一旦暗中渗入了利己主义的利益，那末社会就毀了……例如羅馬国家及其发达的私法就証明了这一点。”(第278頁)

按照这个說法，羅馬社会一开始就已經應該是毁灭了的羅馬社会了，因为利己主义的利益在“十表法”<sup>94</sup>中比在帝国时代的“发达的私法”中表现得还要露骨。在这个黑格尔詞句的不幸的回忆里，私法因而是被看作利己主义的征象，而不是圣物的征象。在这里圣桑乔最好也思考一下，私法和私有财产究竟有什么联系，私法在什么程度上决定着其他許多法律关系(参看“私有制、国家和法”)；关于这些关系，除了它們是圣物以外，圣麦克斯是什么也說不上来的。

#### 注釋 3.

“如果說法也是从概念来的，那末它之所以存在，还只是因为它对需要有用。”

黑格尔是这样說的(“法哲学”第209节补充)，而我們这位圣者就从黑格尔那里搬来了現代世界中的概念的教阶制。可見，黑格尔是用个人的經驗需要來說明法的存在，这样他就用一个單純的肯定拯救了这个概念。我們看到，黑格尔比我們这位“有形体的我”——圣桑乔不知要唯物多少倍！

### B. 用简单的对偶式实现占有

#### a. 人的权利——我的权利。

b. 人的法——利己主義的法。

c. 別人的權利 = 別人賦予的權力 } 我的權利 = 我自己賦予的權力。

d. 法就是人認為是對的東西——法就是我認為是對的東西。

“這就是利己主義的法，也就是說，凡是我認為是對的這也因此就是法。”  
(*passim* [到處都是]；這句話在第 251 頁上。)

注釋 1.

“我認為我有权殺人，如果我不禁止我自己這樣做，如果我不怕殺人，不怕犯法。”(第 249 頁)

其實這句話應該這樣說：我殺人，如果我不禁止我自己這樣做，如果我不怕殺人。整個這句話只不過是對偶式“c”中第二個等式的大吹大擂的發揮，在這個等式中，“賦予的權力”這幾個字已經沒有意義了。

注釋 2.

“在我之中，一件事的對或不對，由我決定；在我之外不存在任何法。”(第 249 頁)“在我們里面的東西是不是我們呢？不是，正如我們不是在我們之外的東西一樣…… 正因為我們不是處在我們體內的精神，所以我們不得不把它置于我們之外……想像它存在于我們之外……存在于彼岸世界。”(第 43 頁)

這就是說，按照聖桑喬自己在第 43 頁上所說的，他應該把“在他之中”的法置于“他之外”，而且置于“彼岸世界”。但是，如果他一旦想用這種方法來占有某種東西，那末他就可以把道德、宗教、整個“聖物”回置于“自己里面”，並決定“在他之中”是否有道德、宗教、聖物。他說，“在他之外不存在”道德、宗教、神聖性，那末，他就可以根據第 43 頁再把它們置于外面，置于彼岸世界。這樣就仿照基督教的榜樣創造了“萬物復興”。

## 注釋 3.

“在我之外不存在任何法。我认为是对的，那就是法。很可能，对于别人說来，这并不是对的。”(第 249 頁)

其实这句话应该这样说：我认为是对的，那对我說来就是对的，而对于别人則完全不是如此。圣桑乔像“跳蚤的跳跃”那样来运用 Recht 这个词的同义词，现在我們可以說，已經举了足够的例子了。Recht〔法〕、recht〔对〕、法律上的 Recht〔“权利”〕、道德上的 Rechte〔“公道”〕以及他认为什么是 «Recht» 的东西，等等——这一切，哪里方便，哪里他就乱用。圣麦克斯不妨試試把自己的关于 Recht 的这些說法翻譯成任何其他一种語言，那种荒謬就可以很清楚地看出来。我們在“邏輯”这一节中已經詳細地研究了这种同义語，因此我們在这里只要参照那里就行了。

我們在上面所引的那句話，还有以下的三个“轉变”：

A. “我有权利或者沒有权利，除了我自己，沒有任何其他人可作裁判者。別人是否同意我的权利，这个权利是否对他們也同样作为权利而存在，那只有別人能够判断和裁决。”(第 246 頁)

B. “社会当然希望每人都得到自己的权利，但是所得到的只是社会給予制裁的权利，即社会的权利，而不是真正自己的权利。〈其实这句话应该这样说：“他所得到的是自己的”——“权利”在这里是一个什么也沒有說明的詞。然后他又繼續吹牛說：〉而且我給予我以权利或我取得权利，这是出于我自己的全部的力量…… 我是我的权利的所有者和創造者〈他只在下述意义上是一个“創造者”，即当他把权利宣布为自己的思想，然后又使人相信他已把这个思想吸回自身〉，除了我自己以外我不承认任何其他的权利的來源，——不論是上帝、国家、自然、人、神权、人权等等。”(第 269 頁)

C. “由于人权总是某种給予的东西，因此实际上它总是人們相互給予的也就是說相互讓让的权利。”(第 251 頁) “相反，利己主义的权利則是我給我自己，或者我自己取得的权利。”



虽然，“可以做出結論”；作为相互“協議”的对象的利己主义的權利，在桑喬的千禧年<sup>①</sup>时代，同人們相互“給予”或“謙讓”的權利是没有什么差別了。

#### 注釋 4.

“最后，我必須收回这个不全面的表达方法，这个表达方法是当我还在法的內臟里翻掘，从而至少还須保留这个詞的时候才願意使用的。但是实际上和它的概念一起，这个詞也失去了它的意义。我称为我的權利的东西，已經完全不是權利了。”（第 275 頁）

为什么聖桑喬在上述的那些对偶式中要保存法这个“詞”，这是任何人都可以一目了然的。因为他根本不談法的内容，更不去批判这个内容，所以他只有保存“法”这个詞，以便給人一种假象，好像他在談法。如果在对偶式中刪去了法这个詞，那末其中剩下的只是“我”、“我的”以及文法上的其他一些第一人称的代名詞了。在这里，内容只是通过例子才附帶表达出来，但是这些例子，正如我們所看到的，却都是一些同語反复，例如：当我杀人，我就在杀人等等，而“法”、“有权”等，这些詞只是为了掩飾简单的同語反复，并使这种同义反复和那些对偶式发生某种联系才拖上来的。而且那些同义詞也是用来造成一种假象，好像这里所談的确具有什么内容似的。此外我們也看得很清楚，关于法的这些毫无内容的廢話提供了怎样一个吹牛的永不枯竭的泉源。

因此，这个整个对“法的內臟的翻掘”，就在于聖桑喬“使用了不全面的表达方法”并“至少还保留了這個詞”，因为他不知道就事物本身應該說些什么。如果要使这个对偶式具有任何意义的話，

<sup>①</sup> 相信福音的基督徒认为世界末日审判以后，救主基督二次降临，那时就是千禧年(Millennium)。——譯者注

也就是說“施蒂納”想在这个對偶式里表達他對法的厭惡，那末與其說他是在“翻掘法的內臟”，毋寧說是法在“翻掘”他的內臟，而他只不過是記錄了法對他不稱心的情況。讓乡下佬雅各“為自己完整地保存這個法”吧！

如果要使這些空話具有任何一點內容，聖桑喬還應當再玩一套邏輯把戲。他的這套把戲在於他如此“絕技般地”把聖化過程同簡單的對偶式相應地編織在一起，另外經常用插曲把聖化過程完全遮掩起來，這樣一來，德國公眾和德國哲學家們當然就看不出它的底細來了。

### C. 用複雜的對偶式實現占有

“施蒂納”現在必須提出他能夠向個人請求的關於權利的經驗規定，也就是說，他必須承認在法之中除了神聖性以外還有某種其他的东西。在這裡，他本來可以省掉他那全部笨拙的手法，因為姑且不談更早時期的思想家，就是从近代馬基雅弗利、霍布斯、斯賓諾莎、博丹，以及近代的其他許多思想家談起，權力都是作為法的基础的，由此，政治的理論觀念擺脫了道德，所剩下的是獨立地研究政治的主張，其他沒有別的了。後來，在18世紀的法國、19世紀的英國，整個法都歸結為私法（關於這一點，聖麥克斯也沒有提到），而私法則歸結為一種十分確定的力量，即歸結為私有者的權力。事情還遠不是僅僅幾句空話。

因此，聖桑喬從法中取出了權力這個規定，並對此作了如下的說明：

“我們習慣於根據‘最高權力’的分配情況來作出國家的分類……因而這是最高的暴力；暴力對付誰呢？對付單個人……國家運用暴力……國

家的行为就是暴力行动，国家把暴力行动叫作法…… 社会整体……拥有一种权力，它被称为合法的权力，这也就是法。”(第 259、260 頁)

通过“我們的”“习惯”，我們这位圣者达到了他所渴望的权力，現在他可以来“照顾一下自己”了<sup>①</sup>。

法，人的权力——权力，我的权利。

中間的等式：

有权利 = 受权。

自称有权 = 对自己授权。

对偶式：

由人授权——由我授权。

第一个对偶式

法，人的权力——权力，我的我之权利，

現在变成

人的权利——  
 { 我的“我”之权力，  
 { 我的权力，

这样，在正題中法和权力是同一的，而在反題中，正如我們已經看到的，法已經“失去了任何意义”，从而“不全面的表达方法”必須被“收回”。

注釋 1. 对上述对偶式和等式的夸張义釋的范例：

“你对之有权力的东西，你对它即具有权利”。“我从自身中引伸出一切权利和一切有权要求的东西，举凡我有力支配的东西，我有权要求这一切。”——“我不請求任何权利，因此我也没有必要承认什么权利。凡是我能用力为我自己强取的东西，我就为自己去强取；凡是我不能用力为我自己强

① 馬克思在这里用了双关妙語：德文 pflegen 有“照顾”、“看护”等意义，也有“习惯于……”的意义。——譯者注

取的，我对它也就沒有权利，等等。我有权还是无权要求，对我說来都无关紧要。只要我有权力，那就是我对自己授了权，我就不需要任何其他的授权或权名了。”（第248、275頁）

### 注釋 2. 圣桑乔如何把权力說成法的实在基础的范例。

“‘共产主义者’这样說（可是“施蒂納”从哪里知道共产主义者所說的一切呢？他除了布倫奇里的报告、貝克尔的“民众哲学”以及其他一点东西以外，关于共产主义者他是什么也沒有看到过的）：同等的劳动給予人們同样的享受的权利……不，同等的劳动不給予你这种权利，只有同等的享受才使你有权同等享受……享受吧！你是有权享受的……当你們获得这享受，那末这享受也就是你們的权利；如果你們只是想望而不去抓取，那末它还照旧是那些对享受具有特权的人的‘正当获得的权利’。它是他們的权利，如同你們如果去抓取的話也就成为你們的权利一样。”（第250頁）

請把他在這裡借共产主义者之口所說的話，和前面“共产主义”一節中所談的比較一下。圣桑乔在這裡又把无产者看作是一个“閉塞的社会”，只要通过一个“抓取”的決議就能在第二天把整个至今所存在的世界秩序草草了結。其实无产者只是通过长期的发展过程才达到这个統一的状态，在这个发展过程中，对自己权利的呼吁也起了一定的作用。而且，对自己权利的这种呼吁只是使他們成为“他們”、即成为革命的联合的群众的一种手段。此外，剛才所引的这段話，可以說从头到尾都是同語反复的絕妙的例証。只要把这段話中的权力、权利字眼删去（这对内容沒有任何損害），就可以一目了然了。其次，圣桑乔本人把个人财产和物质财富区别开来，从而也把享受和享受的权力区别开来了。我可以有享受的巨大的个人权力（能力），因而我不需要同样具有物质权力（金錢等等）。因此，我的实在的“享受”仍然是空中樓閣。

我們这位教书匠举了一些适合于儿童文学的例子，接着說：“如果一个皇

家兒童使自己處于比其他兒童高貴的地位，這是他的行為，這個行為保障了他的優越地位，至于其他的兒童承認并同意這種行為，那末這是他們的行為，這個行為也使他們應該成為他的臣民。”（第 250 頁）

在這個例子中，他把皇家兒童對其他兒童的那種社會關係，看作是皇家兒童的權力（而且是他個人的權力），是其他兒童的無權。如果把其他兒童讓皇家兒童統率他們這件事看作是其他兒童的“行為”，那末這最多只能證明他們是利己主義者。“獨自性在幼小的利己主義者的身上進行活動”，促使他們去剝削皇家兒童，從皇家兒童那里攫取利益。

“某人說（即黑格爾說），受懲罰就是罪犯的權利，但是免予懲罰也是他的權利。如果他的勾當成功了，那他是對的；如果沒有成功，他也是對的。如果有一個人魯莽地干一種危險的事情并因而致死，那時我們就會說：這是活該，這是他自作自受。如果他戰勝了危險，也就是說，如果他的力量勝利了，那末他也是對的。如果一個小孩玩弄小刀而割破了手，那也是活該，如果他沒有割破手，這也很好。因此，一個罪犯因自己挺而走險而受罪，這是他的應得。他既然知道會落個什麼下場，為什麼還要挺而走險呢？”（第 255 頁）

這一段的最後一句，即對罪犯提出的為什麼他要挺而走險這個問題，真是集廢話之大成，這些廢話才真合乎教書匠的口吻。一個罪犯因跳牆行竊而跌傷了腿，一個兒童割破了手，活該不活該？——對於這種只有像聖桑喬這樣的人才能去研究的重要問題，唯一的結論就是這裡偶然事故被宣稱為我的權力。因此，“我的權力”在第一個例子中就是我的行為，在第二個例子中就是不依我為轉移的社會關係，在第三個例子中就是偶然事故。其實，在論述“獨自性”那一節中，我們已經領教過這類自相矛盾的特性了。

在上述那些取自兒童文學的例子中，桑喬又插入了這樣一段令人發笑的話。

“否則，法也許會成為任意擺布的東西。向我猛撲的老虎是對的，而殺死它的我也是對的。我從它那里保全下來的不是我的法，而是我自己。”（第250頁）

在這段話的第一部分中，聖桑喬變成了對老虎的法律關係；在第二部分中，他又覺察到在這裡實際上沒有任何法律關係。所以“法成為任意擺布的東西”。“人”的法溶化於“老虎”的法之中。

對法的批判就這樣結束了。我們很早就從許多早期作家那里知道法是從暴力中產生的，現在又從聖桑喬那里知道“法”就是“人的暴力”，根據這一點他却把有關法同現實的人、同人們的關係的聯繫的一切問題推往一邊，而製造了自己的對偶式。他限于把法如他所設定的那樣，即作為聖物加以揚棄，也就是說，他揚棄了聖物，而保留了法。

對於法的這種批判是用了許多插曲來作為點綴，也就是說用了施特赫利<sup>95</sup>座上客“習慣”於午後兩點至四點所說的那類廢話。

#### 插曲 1. “人權”和“正當獲得的權利”。

“當革命把‘平等’宣布為‘權利’的時候，革命就躲到宗教的領域、聖物、理想的領域中去了。因此從那時起就進行着爭取神聖不可剝奪的人權的鬥爭。人的永恆的權利很自然地而且很平等地被用來和‘現存的正當獲得的權利’相對抗。權利對權利。當然，它們互相攻訐，說對方為違法與無權。這就是從革命以來關於權利的爭論。”（第248頁）

桑喬首先重復了他自己的命題：人權是“聖物”，因此從那時起就進行着爭取人權的鬥爭。聖桑喬用這個聖物只証明了這場鬥爭的物質基礎對於他是神聖的，也就是說，異己的。

因為無論“人權”或“正當獲得的權利”，二者都是“權利”。因此它們都是“同樣有權的”，而且就歷史的意義上來說是“有權的”。

因为这两种都是法律意义上的“权利”，所以它們在历史意义上也是“同样有权的”。即使对事情本身一无所知的人也可以用这种方法在最短的时间內解决一切。例如关于英国的谷物法的斗争也可以这样说：厂主的利潤（利益）可以“很自然地而且很平等地”和同样是利潤（利益）的地租“相对抗”。利益对利益，“当然，它們互相攻訐。这就是”英国从 1815 年圍繞谷物法而进行的“斗争”。不过，施蒂納也可以从一开头就这样說：現存的法〔权利〕就是人的法〔权利〕、人权。在某些人那里，它也“习惯”于被叫作“正当获得的权利”。然而“人权”与“正当获得的权利”之間的区别又在哪儿呢？

我們已經知道，別人的、神圣的权利就是別人給予我的东西。但是，因为人的权利也称为自然的天賦的权利；而对于圣桑乔說来，名称就是事物本身，所以人权也就是自然給予我的，也就是生来就有的权利。

但是“正当获得的权利也归結为同样的东西，归結为給我以权利的自然，也就是归結到出生、继承等等。”“我生来就是人，这也就等于說，我生来就是一个王子。”

这些話是他在第 249、250 頁上說的，在那里他还責难了巴貝夫，說巴貝夫缺少那种揚棄区别的辯証天才。由于“我”“在任何情况下”“总”是人（这是圣桑乔在后来所同意的），由于我作为人所具有的一切“总”是这个我的利益（例如，作为一个柏林人，柏林动物园对我是一个利益），所以人的权利“在任何情况下”“总”成为我的利益。但是由于他絕不是“在任何情况下”生下来就是一个“王子”，因此“正当获得的权利”也决不会“在任何情况下”成为他的利益。所以在法的根据上，“人的权利”和“正当获得的权利”还有本质的区别。如果桑乔不是为了必須掩飾自己的邏輯，那末“这句话

就應該這樣說”：在我認為像我“習慣”揚棄其他概念那樣揚棄了權利的概念之後，這兩個特殊的權利之間的鬥爭就成為一個我認為已經由我揚棄了的概念內部的鬥爭，“因而”，我很可以從此不再加以理睬的了。

為了加強徹底性，聖桑喬也滿可以增加如下的新變化：人的權利也是取得的，因而是正當獲得的，而正當獲得的權利就是屬於人們的人權，即人的權利。

諸如此類的這種概念，只要它們脫離了作為它們基礎的經驗的現實，就可以像手套一樣地任意翻弄；這一點是已經由黑格爾充分地證明了的，黑格爾曾運用這個方法來對付那些空洞的思想家，是有他的理由的。因此聖桑喬大可不必用他的那些“笨拙的”“手法”來把自己變成笑料。

正當獲得的權利和人的權利迄今為止被歸結為“同樣的東西”，這是使聖桑喬能夠把一個存在於他頭腦之外的歷史上的鬥爭變為無。這就證明我們這位聖者不僅在作細微的區別方面具有睿智，而且在攪拌稀泥方面也是萬能的。用這種方法，他能夠在自己頭腦的“創造性的無”中製造出一場新的可怕的鬥爭來。

“我甚至可以同意你們所說的〈寬宏大量的桑喬〉，每個人生來就是人〈所以按照以上對巴貝夫的指責，每個人生來也就是“王子”〉，因此在這方面，所有剛剛誕生的人彼此都是平等的……這只不過因為他們除了僅僅是人的孩子，赤子以外，其他什麼也沒表明，什麼也沒干。”反之，成人乃是“自己的創造活動的產兒”。他們“不僅具有天賦的權利，還遠超過于此，他們還獲取權利〈難道施蒂納認為嬰兒沒有自己的行動就脫離娘胎了嗎？須知嬰兒脫離娘胎的“權利”就是由於這個行動才獲得的。難道每一個嬰兒不是一開始就表明而且通過行動來肯定自己是一個“唯一的”嬰兒嗎？〉。這是怎樣的對立！怎樣的戰場呀！這真是天賦權利和正當獲得的權利的由來已久的鬥爭！”



(第252頁)

這真是鬚眉丈夫和黃口小兒的一場鬥爭！

附帶的說，桑喬主張反對人權，這只是因為“近來”人們又“習慣于”反對它們了。其實，這些天賦人權也是他給自己“獲得的”。在論述“獨自性”的那一節中，我們已經看到了“天生的自由者”，桑喬在那里單憑作為一個誕生的人就已經表明自己是自由者的一點，就把獨自性變成了人的天賦權利。還有好的，“每一個我已經生來就是反對國家的罪犯”，在這裡，反對國家的罪行也變成了人的天賦權利，而對嬰兒說來還不存在，但嬰兒對它說來却是存在的東西，嬰兒卻已經犯了反對它的罪。最後，“施蒂納”又在嗣後談到了“天生的笨人”、“天生的詩人”、“天生的音樂家”等等。既然權力（音樂的、詩歌的、或者一般有限的能力）在這裡都是天生的，而權利＝權力，所以我們可以看到“施蒂納”如何把人的天賦權利授予這個“我”，雖然這一次這個平等並沒有在這些權利中出現。

插曲2. 特權者與平權者。我們這位桑喬首先把爭取特權和平權的鬥爭變成了爭取僅僅是些“概念”的鬥爭。這樣他就可以不必去研究在政治上表現為特權的中世紀的生產方式，在政治上表現為權利、平權的現代的生產方式，以及這兩種生產方式和與它們相適應的法律關係之間的关系了。他甚至可以更簡單地把上述的兩個“概念”說成是：相等和不相等，並且證明：同一件事物（例如其他的人，一條狗等等）對於一個人可能是沒有區別的，也就是說相等的；也可能不是沒有區別的，也就是說不相等的，有區別的，有偏愛的等等。

“卑下的弟兄總是吹噓自己的高尙。”（Saint-Jacques le bonhomme<sup>96</sup>, 1, 9）

## II. 法律

我們應該在這里向讀者揭露我們這位聖者的一個巨大秘密：他關於法的全部論述是從對法的一般解釋開始的，可是當他在講到法的時候，法卻從他那里“溜跑了”，而只有當他談到完全另一件事，即談到法律的時候，他才重新把法抓回來。那時福音向我們這位聖者呼叫：不要審判，那你也不會受審判，——這時他便張開了口，莊嚴地教導說：

“法就是社會的精神（而社會就是聖物）。如果社會具有意志，那末這種意志也就是法；社會只是通過法而存在。但是因為它的存在只是由於（不是由於法，而只是由於）它實現了對個人的統治，因此，法就是它的統治者的意志。”（第 244 頁）

也就是說：“法……就是……具有……那末……也就是……只是通過……而存在……但是因為它的存在只是由於……因此……統治者的意志。”我們這位桑喬在這段話中原形畢露了。

這段話之所以過去從我們的聖者那里“溜跑”，只是因為當時它對聖者的論題不太適合；現在他又把它部分地抓回來，這是因為它現在部分地適合他的目的。

“只要還有統治意志而這種統治意志被視為和個人意志具有同等意義，國家就會一直存在下去。統治者的意志就是法律。”（第 256 頁）

社會內統治者的意志 = 法，

統治意志 = 法律——

法 = 法律。

“有時”，他還用法和法律的區別，來作為他“論述”法律的招牌，奇怪的是這種區別和他關於法律的“論述”几乎是風馬牛不相

及的，就像他关于法的“溜跑了”的定义和他关于“法”的“論述”毫无共同之点一样：

“凡是法，凡是在社会中被认为是对的东西，也就会在法律的字面中表述出来。”（第 255 頁）

这句话是黑格尔下述說法的“笨拙的”的翻版：

“合乎法律規定，就是認識什么是法或者什么是真正对的源泉。”

圣桑乔所謂的“字面中表述出来”的东西，黑格尔也称为“設定的东西”，“意識到的东西”等等（“法哲学”第 211 节及以下各节）。

为什么圣桑乔必須把社会的“意志”或社会的“統治者的意志”从他的关于法的“論述”中排除出去，这是不难理解的。只有法被确定为人的权力，他才能把法作为自己的权力收回到自身中来。因此，为了討好自己的对偶式，他就得抓住“权力”的唯物主义定义，而让“意志”的唯心主义定义“溜跑”。为什么現在当他談到法律的时候又抓住了“意志”，这一点在我們研究关于法律的对偶式时就会明白的。

在现实的历史中，那些认为权力是法的基础的理論家和那些认为意志是法的基础的理論家是直接对立的，这种对立，也是圣桑乔可以认为是唯实主义（儿童、古代人、黑人）和唯心主义（青年、近代人、蒙古人）之間的对立。如果像霍布斯等人那样，承认权力是法的基础，那末法、法律等等只不过是其他关系（它們是国家权力的基础）的一种征兆，一种表現。那些决不依个人“意志”为轉移的个人的物质生活，即他們的相互制約的生产方式和交往形式，是国家的现实基础，而且在一切还必需有分工和私有制的阶段上，都是完全不依个人的意志为轉移的。这些现实的关系决不是国家政权

創造出來的，相反地，它們本身就是創造國家政權的力量。在這種關係中占統治地位的个人除了必須以國家的形式組織自己的力量外，他們還必須給予他們自己的由這些特定關係所決定的意志以國家意志即法律的一般表現形式。這種表現形式的內容總是決定於這個階級的關係，這是由例如私法和刑法非常清楚地證明了的。這些个人通過法律形式來實現自己的意志，同時使其不受他們之中任何一個单个人的任性所左右，這一點之不取決於他們的意志，如同他們的體重不取決於他們的唯心主義的意志或任性一樣。他們的个人統治必須同時是一個一般的統治。他們个人的權力的基礎就是他們的生活條件，這些條件是作為對許多个人共同的條件而發展起來的，為了維護這些條件，他們作為統治者，與其他的个人相對立，而同時卻主張這些條件對所有的人都有效。由他們的共同利益所決定的這種意志的表現，就是法律。正是這些互不依賴的个人的自我肯定以及他們自己意志的確立（在這個基礎上這種相互關係必然是利己的），才使自我舍棄在法律、法中成為必要，不過，自我舍棄是在個別場合，而利益的自我肯定是在一般場合（因此不是對於他們，而只是“對於自我一致的利己主義者”，自我伸張才算作是自我舍棄）。對被統治的階級說來也是如此，法律和國家是否存在，這也不是他們的意志所能決定的。例如，只要生產力還沒有發展到足以使競爭成為多余的東西，因而還這樣或那樣地不斷產生競爭，那末，儘管被統治階級有消滅競爭、消滅國家和法律的“意志”，然而它們所想的畢竟是一種不可能的事。此外，當關係還沒有發展到能夠實現這個意志以前，這個“意志”的產生也只是存在於思想家的想像之中。當關係發展到足以實現這種意志的時候，思想家就會認為這種意志純粹是随心所欲的，因而在一切

时代和一切情况下都是可能的东西。

犯罪——孤立的个人反对统治关系的斗争，和法一样，也不是随心所欲地产生的。相反地，犯罪和现行的统治都产生于相同的条件。同样也就是那些把法和法律看作是某种独立自在的一般意志的统治的幻想家才会把犯罪看成单纯是对法和法律的破坏。实际上，不是国家由于统治意志而存在，相反地，是从个人的物质生活方式中所产生的国家同时具有统治意志的形式。如果统治意志失去了自己的统治，那末，不仅意志改变了，而且也是物质存在和个人的生活改变了，而且也只因为这一点，个人的意志才发生变化。法和法律有时也可能“继承”，但是在这种情况下，它们也不再是统治的了，而是只剩下一个名义，关于这种情况的明显例子，我们在古罗马和英国的法制史中可以看到许多。我们早先已经看到，在一些哲学家那里，由于思想脱离了它们的基础，即脱离了个人及其经验关系，才产生了纯粹思想的特殊发展和历史的观念。同样，在这里也可以使法脱离它的实在基础，从而得出某种“统治者的意志”，这种意志在不同的时代有不同的表现形式，并且在自己的创造物即法律中具有自己独立的历史。结果是政治史和市民史就纯观念地变成了一个挨一个的法律的统治史。这就是许多法学家和政治家的独特幻想，而我们的乡下佬雅各却 *sans façon* [毫不客气地] 又把它抄襲过来了。他的幻想是同弗里德里希-威廉四世的幻想差不多的，后者也把法律看作是统治者的意志的一时灵感，因而经常发现法律在世界的“硬梆梆的东西”上碰得头破血流。他的那些完全无害的奇思妙想几乎没有一个在它们的实现过程中能够超出内阁命令的范围。他不妨颁布一条关于两千五百万贷款（即英国公债的 1/110）的命令，那时他就会知道他的统治者的意志究

竟是誰的意志了。附帶地說，我們在以後還會看到鄉下佬雅各怎樣利用他的這位國王和柏林鄉的怪影作為文獻來編造他自己的關於國家、法律、犯罪等等的奇談怪論。這一點並不會使我們驚奇，因為甚至“福斯報”的幽靈也不時“贈送”給他一些東西，例如法蘭西。就是對任何立法，例如對各國的濟貧法作最膚淺的研究就可以看出：當統治者們想像只要通過自己的“統治者的意志”，也就是說僅僅要什麼就能實現什麼的時候，他們究竟完成了一些什么。不過，聖桑喬必須接受法學家和政治家們關於統治者的意志的那種幻想，才能在我們馬上就要欣賞到的那些等式 and 對偶式中如此光輝地顯示出他自己的意志，並且把他塞進自己頭腦中的任何一種思想又從頭腦中擠出來。

“我的弟兄們，你們落在百般試煉中，都要以為大喜樂。”(Saint-Jacques le bonhomme, 1, 2)①

法律 = 國家的統治者的意志，  
= 國家的意志。

**對偶式：**

國家意志，別人的意志——我的意志，自有的意志。

國家的統治者的意志——我的自有的意志

——我的自我意志。

屬於國家，服從國家法律——“屬於自己(唯一者)，自身包含有自己  
的法律”(第268頁)。

**等式：**

① 見“雅各書”第1章第2節。——譯者注

- A. 國家意志 = 非我的意志。
- B. 我的意志 = 非國家的意志。
- C. 意志 = 意願。
- D. 我的意志 = 國家的非意願，  
= 反對國家的意志，  
= 對國家的反抗意志。
- E. 意願那非國家 = 自我意志。  
自我意志 = 不意願國家。
- F. 國家意志 = 我的意志的無，  
= 我的無意志。
- G. 我的無意志 = 國家意志的存在。

(從上面我們已經知道國家意志的存在等於國家的存在，由此便得出了以下這個新的等式：)

- H. 我的無意志 = 國家的存在。
- I. 我的無意志的無 = 國家的不存在。
- K. 自我意志 = 國家的無。
- L. 我的意志 = 國家的不存在。

注釋 1. 根據前面第 256 頁上所提到的那種說法，

“只要統治意志被視為和個人意志具有同等意義，國家就會一直存在下去。”

注釋 2.

“凡是為了生存而不得不〈作者在向國家作良心呼喚〉指靠別人的無意志的那種人，就是這些別人的手製品，這就像主人是僕人的手製品一樣。”(第 257 頁)(等式 F. G. H. I.)

### 注釋 3.

“我作为我的自有的意志就是对国家的犯罪者。因此国家把它斥为自我意志。我自有的意志和国家是死敌，二者之間不可能有永恒和平。”(第257頁)“因此国家实际上在監視所有的人，它把每一个人都視為利己主义者(視為任性固执)，同时它又害怕利己主义者。”(第263頁)“国家……是反对决斗的……甚至任何一种搏斗……它也必严惩不貸的。”(尽管在这种情况下沒有人向警察求援。)(第245頁)

### 注釋 4.

“对于它，即对于国家說来，不让任何人有自有的意志，这是絕對必要的。如果誰有了这种意志，国家就必须开除他(关进監牢，驅逐出境)，如果所有的人(你所謂的“所有的人”是誰?)都有这种意志，那末他們就会搞掉国家。”(第257頁)

这句话也可以略加修辭而这样說：

“如果誰也不遵守你的法律，那末你的法律有什么用呢？如果誰也不服从你的命令，那末你的命令算什么命令呢？”(第256頁)①

### 注釋 5.

“国家意志——我的意志”这个简单的对偶式，在后面一段話中具有一个

① 手稿中刪去了以下这一段話：“注釋 5. ‘人們总想把法律和任意发号施令区别开来……但是，对付人的行为的法律……就是意志的表示，就是指示(命令)’(第256頁)……‘当然，誰都可以宣告哪些行为他可以容忍，因此他也能用法律来禁止那些相反的行为，或者像对敌人那样对破坏法律的人加以威胁……我不得不同意他要像对付敌人那样来对待我，但是我絕不能容忍他像命令傀儡那样来命令我，以至使他的智慧和无知成为我的指南’(第256頁)。——因此，当法律把破坏者当作敌人来处理的时候，我們这位桑乔并没有对法律表示絲毫的不滿。他对法律的仇視，仅仅在于反对它的形式，而不是反对它的內容。以絞刑或車裂刑威吓他的任何懲罰性的法律，对他說来都是完全可以接受的，因为他可以把这个法律看作是宣战。如果人們抬举他，认为他是敌人而不是傀儡，他就可以自安自慰了。其实他至多是‘人’的敌人，然而他却是柏林条件的傀儡。”——編者注



假托的理由：“縱令有人認為人民中每個人都表現出同樣的意志，並因此產生出一個完善的普遍意志（！），這也絲毫不會改變事情本身。難道我在今天、明天不是受我昨天的意志所束縛嗎？……我的創造物，即我的意志的一定的表現，就會變成我的統治者，而我……創造者，在我的生活的巨流中、在我的消融過程中就會受到拘束……由於我昨天是一個有意願的人，所以我今天成為一個無意志的人。昨天我有自由意志，而今天我就沒有自由意志了。”（第258頁）

革命派和反動派都曾不止一次地說過，在民主制度下，每個個人只是在一瞬之間行使了自己的主權，跟着便退出了統治。聖桑喬在這裡“笨拙地”企圖把這個說法據為己有，並且把它套在自己的關於創造者和創造物的現象學理論上。但是，創造者和創造物的理論使這種說法失去了任何意義。按照他的這個理論，聖桑喬今天的成為一個無意志的人，並不是因為他改變了昨天的意志，也就是說，並不是因為他今天有了別的特定的意志，也不是因為昨天作為他的意志的表現被提升為法律的那些廢話已經成為他今天的、更清醒的意志的桎梏和枷鎖。相反地，按照他的理論，他今天的意志之所以必然是他昨天意志的否定，是因為作為創造者的他有義務必須消滅自己昨天的意志。只有當他“無意志”的時候，他才是創造者；而當他真正有了意志的時候，他總是創造物（參看“現象學”一節）。可是在這種情況下，決不能因為他“昨天是一個有意願的人”就說他今天是一個“無意志的人”，相反的卻應該說：不管他昨天的意志是否具有法律的形式，他总是自己昨天意志的敵人。在這兩種情況下，他都可以像他習慣於消滅一切的情況一樣把這個昨天的意志消滅掉，也即是作為自己的意志消滅掉。這樣一來，他就充分地滿足了自我一致的利己主義。因此，他的昨天的意志作為法律是否具有某種在他頭腦之外的存在形式，這是沒有什麼

区别的，——特别是当我们回忆起“从他那里溜跑的话”早已同样地对他进行反抗。在以上引用的那段话里，圣桑乔所希望维持的却不是他的自我意志，而是自己的自我意志、意志自由、自由，这是严重地违反自我一致的利己主义者的道德诫条的。圣桑乔违反了这种道德诫条，竟偏执到这样的程度，甚至把他在前面所大声反对的内心自由即反抗意志的自由，宣布为真正的独自性。

桑乔大声喊叫道：“怎么改变这一点呢？只有一个方法：那就是不承认任何义务，也就是说，不要束缚自己也不要让自己受到束缚。——但某人会束缚我！——我的意志任何人都不能束缚，我的反抗意志永远是自由的！”（第258页）

“铜鼓和喇叭

都赞颂他的青春的光辉！”<sup>97</sup>

在这里圣桑乔却忘掉了“发挥这样一个简单的反思”，即只要他的“意志”反对他的意志，因而是一个“反抗意志”，那末他的“意志”始终还是一个受“束缚”的意志。

在上述关于单个人的意志受到表现为法律的普遍意志的束缚这个说法中，他也尽情地发挥了唯心主义的国家观点，——这种观点把一切问题都归结为“意志”，同时造成许多法国作家和德国作家在微不足道的微小问题上所犯的穿凿附会和钻牛角尖<sup>①</sup>。

① 手稿中删去了以下这一段话：“个人明天的自我意志是否会觉得自己受到它昨天帮助制定的那些法律的约束，这就要看在这段时期里是否出现了新的情况，个人的利益是否已经改变，以至昨天制定的法律已经不再适合这些改变的利益了。如果这些新的情况侵害了整个统治阶级的利益，那末这个阶级一定会改变法律。如果这些新的情况只触犯个别的人，那末这些人的反抗意志当然不会受到大多数人的任何注意。”

由于桑乔有这种反抗意志的自由，所以他现在能够又想起用其他人的意志来限制一个人的意志，而这恰好就是以上所说的对国家的唯心主义观点的

附帶地說，如果這裡所談的只是關於“有意志”，至多只是關於“反抗意志”，而不是關於“能夠實現意志”，那末為什麼對於“意志”和“反抗意志”的這樣一個內容豐富的對象——國家的法律，聖桑喬竟決然要把它撤掉，這就令人費解了。

“法律……等等，這就是我們到現在為止所獲得的東西。”（第 256 頁）

乡下佬雅各还有什么不相信的呢！

到現在為止我們所看到的那些等式，都是對於國家和法律具有毀滅性的。真正的利己主義者本來就應該對這二者採取純粹否定的態度。占有國家這一點我們沒有看到，然而我們很欣幸地看到了聖桑喬如何玩弄偉大的把戲，並且用簡單地改變意志——當然這個意志仍然是依賴於純粹的意志的——的方法把國家消滅了。然而這裡也並不是沒有占有的情況，雖然占有在這裡都只是偶然出現的，只在以後才能“有時”提供一些結果。

國家的意志，別人的意志——我的意志，自有的意志，

國家的統治者的意志——我的自有的意志，

這兩個對偶式還可以這樣合併：

基礎。

“如果每個人都能做他想做的一切，那末必然會天下大亂——誰說每個人都能做（‘他想做的’這幾個字在這裡被機智地刪去了）一切呢？”——

“但願你們每個人都成為萬能的我！”——自我一致的利己主義者曾經這樣宣布。

我們再往下讀：‘你既然沒有任何義務准許人家來碰你一下，那你為什麼生存在世呢？自衛吧！誰也不會來碰你。’（第 259 頁）而為了清除區別的最后假象，他在這一個‘你’的後面還安放了‘幾百萬名’‘衛士’，這樣就可以使他的全部論斷同盧梭式的國家理論的‘笨拙’原理完全相像了。——編者注



来的。关于这一些，聖麥克斯很可以从他心爱的弗朗斯瓦一世的历史中得到更詳細的知識，而且，在他嘴里重新撿起这个问题以前，他也可以去查一查“三級會議和其他国民議會”（1788年巴黎版，共14卷）这本书里关于法国議會要什么或不要什么，以及它們所具有的意义。这里来一段簡短的插曲談談我們这位有統治欲望的聖者博覽群书的情况，也是合适的。除了这些理論書籍例如“費尔巴哈文集”、“鮑威尔文集”以及作为他主要的創造源泉的黑格尔的傳統，——除了这些枯燥的理論文献以外，我們的桑乔还利用并引証了以下这些史料：关于法国革命的有魯滕堡的“政治演說”、鮑威尔兄弟的“回忆录”；关于共产主义的有蒲魯东的著作、奧·貝克尔的“民众哲学”、“二十一印張”和布倫奇里的报告；关于自由主义有“福斯报”、“薩克森祖国报”、“巴登議院的記錄”、又是“二十一印張”以及埃·鮑威尔的划时代的著作。此外，时而在这里时而在那里他作为历史文献引用的有：“聖經”、施洛塞尔的“十八世紀”、路易·勃朗的“十年历史”、辛利克斯的“政治讲义”、荷蒂娜的“君王必讀”、赫斯的“三头政治”、“德法年鉴”、苏黎世出版的“軼文集”、摩里茨·卡利埃尔关于科倫宗教會議的著作、1844年4月25日巴黎貴族院會議、卡尔·璣威尔克的著作、“爱米利亚·加洛提”、“聖經”，——总之，他把整个柏林閱覽室及其所有者維利巴尔德·阿列克西斯·卡巴尼斯都搬来了。看了聖桑乔的这些淵博的事例以后，我們就不难理解为什么对他說来世界上有这么多的異物——聖物了。

### III. 犯罪

#### 注釋 1.

“如果你容許另一个人认为你是对的，那末，你也應該同样地容許他认为

你是不对的。如果你从他那里得到辯白与报酬，那末，你也要期待他的控訴和惩处。与法并行的是違法，与守法并行的是犯罪。你——是一什么人？——你是罪犯！”（第 262 頁）

与 code civil [民法典] 并行的是 code pénal [刑法典]。与 code pénal 并行的是 code de commerce [商法典]。你是什么人？——你是商人！

圣桑乔是很可以免了我們这种惊人的意外的。“如果你容許另一个人认为你是对的，那末，你也应该同样地容許他认为你是不对的”，他的这句话如果加进了新的定义，是已經丧失了任何意义的。要知道，根据上面所引的一个等式，在他那里已經是这样說了：如果你容許另一个人认为你是对的，那就是让你自己承认别人的权利，也就是破坏了你的权利。

#### A. 犯罪和刑罚的简单圣化

##### (a) 犯罪

談到犯罪，正如我們已經看到过的，它只是自我一致的利己主义者这个普遍范畴的名称，是圣物的否定、罪孽的名称。在所引的对偶式和等式中所看到的圣物的实例（国家、法、法律），很可以把我对这些圣物的否定态度——或系詞——也称为犯罪，同样，在談到同样是圣物的实例的黑格尔邏輯学时，圣桑乔也可以說：我不是黑格尔邏輯学，我是黑格尔邏輯学的罪人。而前面既談到法、国家等等，那他也本应这样繼續說下去：罪孽或犯罪的另一个例子就是所謂法律的或政治的犯罪。但他沒有这样做，他反而詳尽地向我們叙述：这些罪行是

反对圣物的罪，

反对固定观念的罪，

反对怪影的罪，

反对“人”的罪。

“只是反对圣物才是罪犯。”(第 268 頁)

“刑法典只是由于圣物才存在的。”(第 318 頁)

“从固定观念中产生犯罪。”(第 269 頁)

“我們在这里看到，又是‘人’創造罪行、罪孽以及法的概念(前面所讲的恰好相反)。在一个人那里，我若认不出是人，那这个人就是罪人。”(第 268 頁)

#### 注釋 1.

“如果不假定一个人必須按照我所认为对的而行动，我能否认为他是对我犯了罪呢？(这一論断是反对革命时期的法国人民的)按照我所认为对的而行动，我称之为正义、善行等等，相反就是犯罪。因此，我认为：别人……作为应该服从某种‘合理的’法律(使命！命令！任务！圣物!!!)的生物，就該与我一起向同一目的进攻。怎样才算是一个人，怎样才算真正像人一样地行动，应当由我来确定，我并且要求行人都把这一法律看作是自己的准则和理想，不然，他們就是罪人和罪犯”……(第 267、268 頁)

这时，他在那些在恐怖时期被自主的人民以神圣的名义斬了首的“具有独自性的人”的墓前頗有先見之明地痛哭流涕了一番。接着他又举例指出如何才能根据这个神圣的观点来制定真正犯罪的名称。

“如果，像在革命时期那样，这个怪影、人被了解为‘善良的市民’，那末，从这个人的概念里也同时确定了那些众所周知的‘政治罪行和犯罪’。”(其实桑乔应该这样说：这个概念等等本身产生了这些众所周知的犯罪。)(第 269 頁)

在“犯罪”这一章中，輕信是我們这位桑乔的无上品质。这在桑乔濫用 *citoyen* [公民] 的同义語，把革命的长褲汉变为柏林的

“善良的市民”的一点上，可以看到它的光輝范例。在圣麦克斯看来，“善良的市民和忠誠的官吏”是不可分割地彼此联在一起的。于是，“例如罗伯斯比尔、圣茹斯特等等”都成了“忠誠的官吏”，而丹东却成为眼目不清的罪人，是他乱花了国家的錢財。圣桑乔真算为普魯士市民和农民奠定了一部革命历史的良好基础。

注釋 2. 这样圣桑乔把政治的和法律的犯罪作为一般犯罪的例子——即他所制造的罪行、罪孽、否定、仇視、侮辱、对圣物的鄙視、对圣物的无礼举动等等范畴的例子向我们提出以后，他就能够頗具自信地声称：

“在犯罪中，向来就是利己主义者肯定自身，而圣物是受到嘲弄的。”（第 319 頁）

在这里一切至今所犯的罪行都記在自我一致的利己主义者的“貸方”賬上，尽管后来其中某些罪行还必须轉入“借方”。桑乔认为：人們至今的犯罪都只是为了嘲弄“圣物”，不是为了反对事物，而是反对体現在物中的圣物。某个可怜虫偷窃了別人的塔勒<sup>①</sup>，由于这种偷窃行为可能归結为犯罪的范畴，所以我們的可怜虫只是由于犯法使他高兴才进行偷窃的。正如乡下佬雅各在上面所想像的一样，一般說来只是为了圣物才頒布法律，所以正是为了圣物才把小偷关进監獄。

### （b）刑罰

由于我們在这里所要談的正是法律的和政治的犯罪，所以我們在这方面也一定会知道：“通常理解的”这些罪行通常会招致刑

<sup>①</sup> 塔勒(Taler)是旧时德国的貨幣，相当于三个馬克。——譯者注



罰，或者像聖書所寫的，“死是罪孽的報應”。在我們已經知道了關於罪行的一切之後，不言而喻，刑罰就是聖物的自衛和對它的褻瀆者的反抗。

#### 注釋 1.

“刑罰只是作為對冒犯聖物的一種贖罪才有意義。”（第 316 頁）通過懲罰，“而希望使法、怪影〈聖物〉得到滿足，那就是做了蠢事。聖物”在這里“必須對人自衛”。〈聖桑喬在這里“做了蠢事”，錯誤地把“人”當作“唯一者”、當作“特殊的我”，等等。〉（第 318 頁）

#### 注釋 2.

“刑法典只是由於聖物才存在，刑罰一取消，它就會自行消失。”（第 318 頁）

其實聖桑喬想要說的是這樣：刑法典一取消，刑罰就會自行消失，也就是說，刑罰只是由於刑法典才存在。“但是”，只是由於刑罰才存在的刑法典“不是胡說嗎”？只是由於刑法典才存在的刑罰“不同樣也是胡說嗎？”（桑喬[反對]赫斯，“維干德”第 186 頁）桑喬在這里把刑法典錯認為神學道德的教科書了。

注釋 3. 犯罪怎樣從固定觀念中產生，可以用下面這段話作為例子：

“婚姻的神聖性，這是固定觀念。從神聖性中可以得出：私通就是犯罪，所以，某種婚姻法為此而給予或長或短的刑罰。”〈這使“德……①議會”和“全……②皇帝”以及“日本天皇”和“中國皇帝”特別是“蘇丹皇帝”不勝煩惱。〉（第 269 頁）

弗里德里希-威廉四世認為他有力量按照神聖的標準來制定

① “德國的”。——編者注

② “全俄的”。——編者注

法律，因此他总是与整个世界发生糾紛，他所能引以自慰的是：他至少是在我們的桑乔身上找到了这样一位充滿对国家信仰的人。让圣桑乔比較一下只存在于制定者头脑中的普魯士婚姻法和实际生效的 Code civil [民法典] 条款吧！这样他就会看到神圣的婚姻法和世俗的婚姻法的区别了。在这个普魯士式的幻剧中，家庭的神圣性从国家的考虑出发既针对男方，也是针对女方的；而在法国的实践中，妻子被看作是丈夫的私有财产，因私通而受到懲罰的只是妻子，并且只在行使其所有权的丈夫的要求下才加以懲罰的。

#### B. 通过对偶式获得犯罪和刑罰

在人的意义上的犯罪	}	=	{	違犯人的法律(違犯国家的意志表示, 国家权力), 第 259 頁及以下各頁。
在我的意义上的犯罪	}	=	{	違犯我的法律(違犯我的意志表示, 我的权力), 第 256 頁以及 passim [到处都是]。

这两个等式像对偶式一样彼此对立，其对等仅仅是由于“人”和“我”的对立。它們只是上面已經說过的一切的結果。

圣物懲罰“我”——“我”懲罰“我自己”。

犯罪 = 对人的法律(对圣物) 的仇視。	}	=	{	仇視 = 反对我的法律的犯 罪。
罪犯 = 圣物的敌人或反对者 (作为法人的圣物)。	}	=	{	敌人或反对者 = 反对“我”即 有形体的“我”的罪犯。
刑罰 = 圣物对“我”的自卫。	}	=	{	我的自卫 = “我”对我的刑 罰。

刑罰 = 人对“我”賠罪 (复  
仇)。

賠罪 (复仇) = “我”对我的刑  
罰。

在最后这个对偶式中, 賠罪也可以称为自我賠罪, 因为这是和向人賠罪相对的对我的賠罪。

如果我们注意上述那些对偶式中的第一項, 那我们还可以得出下面一系列更简单的对偶式, 在那里正題中总是神圣的、普遍的、别人的名称, 而在反題中则总是世俗的、个人的、得来的名称。

犯罪——仇視。

罪犯——敌人或反对者。

惩罚——自卫。

刑罰——賠罪, 复仇, 自我賠罪。

这些等式和对偶式是如此简单, 甚至“天生的笨人”(第434頁)也能在五分钟内掌握这种“唯一的”思维方法。关于这些等式和对偶式, 我们还会略加按語的。但事先让我们在已引述的話語之外再补充几条。

#### 注釋 1.

“对于我, 你永远不可能成为罪犯, 而只能成为反对者”(第268頁);——在同样的意义上談到了“敌人”(第256頁)。——犯罪作为人的仇視在第268頁上引了“祖国的敌人”作为例子。——“賠罪应该〈道德公設〉代替刑罰, 而賠罪的目的又不是为了滿足法或正义, 而是使我們得到滿足。”(第318頁)

注釋 2. 圣桑乔在与現存政权的神圣灵光(風車)作斗争时, 他对这种政权却没有絲毫的認識, 并且他也完全不想攻击它; 他只是提出了一項道德要求, 即人們把“我”对这种政权的关系在形式上加以改变(参看“邏輯”一节)。

“他〈即我的敌人, 在他后面有几百万人〉把我当作他的敌人, 我不得不忍

受〈裝模作樣的聲明〉，但我決不容許他把我當作他的傀儡來擺布，不容許他的理智或不智成為我的准繩”〈第 256 頁，在那裏“敵人”給我們那位桑喬留下了十分有限的自由，二者任擇其一：或者是容忍把他當作傀儡來擺布，或者是忍受墨林為他的 posaderas [屁股] 所準備的三千三百大鞭。這種自由是任何刑法典都會賦予他的，當然，刑法典不會預先問我們這位桑喬，該用什麼方式來宣示它對他的仇視〉。——“縱令你作為一種力量〈是令反對者“敬畏的力量”〉可以使反對者敬畏，但是畢竟你不會因此而成為聖化的權威，——只要你的反對者不是暴徒的話。他沒有義務要尊重和敬仰你，儘管他注視你和你的力量。”（第 258 頁）

聖桑喬這樣格外認真地在“使人敬畏”和“被人敬仰”、“注視”和“敬仰”之間的差別上斤斤計較，這裡最多也只是十六分之一的差別，他自己就是一個討價還價的“小販”<sup>①</sup>。當聖桑喬“注視”某人時，“他就生活在反思中，並有了進行反思、敬仰並感到敬畏和畏懼的對象”（第 115 頁）。

在以上所引的等式中，刑罰、報仇、賠罪等等僅僅是作為從我中產生的東西來敘述的。在聖桑喬作為賠罪的對象的時候，對偶式可以顛倒過來：那時自我賠罪就變成由別人給我以滿足，或者我的滿足受到破壞。

注釋 3. 過去有些思想家可能想像：法、法律、國家等產生於普遍概念，歸根到底產生於人的概念，並且也是為了這個概念而被創造的；這些思想家也自然可以想像：犯罪只是由於對一個概念的狂妄放肆才構成的，犯罪一般說來就成為對概念的嘲弄，懲罰犯罪也只是為了向受辱的概念賠罪。關於這一點，我們在前面談到權利以及在更前一些談到教階制的時候，凡是需要講的都已經講過了，讀者可以相應參照。在以上所引的對偶式中，聖化了的定義：犯

<sup>①</sup> 雙關語：Schächer——暴徒；Schacherer——討價還價的小販。——編者注

罪、刑罰等等用來和另一定義的名稱相對立，這後一個定義是聖桑喬根據自己喜愛的做法從前者引伸出來而後擢為己有的。這種新的定義——正如前面所述，它在這裡作為簡單的名稱出現——是世俗的，因此應該包含直接的個人的關係並反映實際的關係（參看“邏輯”一節）。但法的歷史表明，在最早的和原始的时代，這些個人的、實際的關係是以最粗魯的形態直接地表現出來的。隨著市民社會的發展，即隨著個人利益之發展到階級利益，法律關係改變了，它們的表現方式也變文明了。它們不再被看作是個人的關係，而被看作是一般的關係了。與此同時，對彼此衝突着的個人利益的維護也由於分工而轉入少數人手中，從而法的野蠻的行使方式也就消失了。在以上所引的對偶式中，聖桑喬對法的全部批判只限於把法律關係的文明的表現和文明的分工說成是“固定觀念”、聖物的果實，而關於衝突的野蠻表現和調停衝突的野蠻方式，他反而為自己保留下來。對於他來說，全部問題只在於名稱；至於問題本身他絲毫沒有接觸到，因為他不知道法的這些不同形式所賴以產生的現實關係，因為他只是把階級關係在法律上的表現看作是過去野蠻關係觀念化了的名稱。例如，從施蒂納式的意志表示中，我們又發現了決鬥，從仇視、自衛等等中又發現了暴力統治的模版和古老封建習俗的實踐，從賠罪、報仇等等中發現了 *jus talionis* [報復刑]、古德意志的罰款、*compensatio* [賠償]、*satisfactio* [賠罪]，總之，發現了 *leges barbarorum* [野蠻法典] 和 *consuetudines feodorum* [封建習俗] 的主要內容，這些東西桑喬不是從圖書館中而是從他從前的主子所講的關於高盧的阿馬狄斯故事中得知並成為他心愛的東西的。因此，歸根結底，聖桑喬所得出的結論仍是一個無力的道德誠條，即每個人應為自己找求滿足並由自己來執行

刑罰。他相信堂吉訶德的話，他認為通過簡單的道德誠條他就能把由於分工而產生的物質力量毫不費力地變為個人力量。法律關係與由於分工而引起的這些物質力量的發展，聯繫得多么緊密，這一點是從法院權力的歷史發展和封建主對法的發展的抱怨中已經可以看清楚的（例如，參看前面所引証的蒙泰的著作，14、15世紀）。正是在介於貴族統治和資產階級統治之間的時期，當時兩個階級的利益彼此發生了衝突，歐洲各國之間的貿易關係開始重要起來，從而國際關係本身也帶上了資產階級的色彩，正是在這樣一個時期，法院的權力開始獲得重要的意義；而在資產階級統治下，當這種廣泛發展的分工成為絕對必要的時候，法院的權力達到了自己的最高峰。至於這些分工的臣僕、法官們、甚至是 *professores juris*（法學教授們）如何想法，那是完全無關緊要的。

### C. 通常理解的和非通常理解的犯罪

我們在上面已經看到，通常理解的犯罪被歪曲，因而被記入非通常理解的利己主義的“貸方”。現在這種歪曲已是昭然若揭了。非普通的利己主義者現在發現：他所犯的只是必須與普通的犯罪相對立的非普通的犯罪。因此，我們把普通的犯罪記入上述的利己主義的“借方”，*pr. contra*〔正反相對〕。

普通罪犯對別人財產的鬥爭也可作如下的表達（儘管這適用於任何競爭者）：

他們“尋求別人的財物”（第 265 頁），

尋求神聖的財物，

尋求聖物，因此普通的罪犯變成一個“信神者”（第 265 頁）。

但是，非通常理解的利己主義者對通常理解的罪犯的這種責備，完全是表面的，——要知道，不是別人，正是他本人在到處尋求神聖的靈光<sup>①</sup>。實質上他之責備罪犯，不是因為後者尋求“聖物”，而是由於他尋求“財物”。

在聖桑喬創造了“自有的世界——天國”（這一次他在自己的頭腦中創造了搬入現代世界的一個決鬥和游俠騎士的世界），與此同時引經據典地證明了他作為騎士罪犯與普通犯罪者的區別之後，他又開始了對“龍蛇和鴛鴦、妖精”、“幽靈、怪影和固定觀念”作十字軍的征伐。他的忠實奴僕施里加則虔誠地緊跟在後面。但是當他們趕路的時候，發生了和一些不幸的人的驚人遭遇；這些不幸者就像塞萬提斯在第22章中所敘述的一樣，是被拖往他們所不願去的地方去的。當我們的游俠騎士和他的侍從堂吉訶德向前按轡徐行時，桑喬抬頭一看，迎面來了十二個人，手戴鐐銬，被一條長鏈鎖成一串，陪伴着他們的是一个解官和四個解差；他們都是屬於神聖保衛團<sup>98</sup>，聖物保衛團，屬於聖物的。當他們漸漸走近，聖桑喬彬彬有禮地請求押送兵向他說明——如果他們方便的話——這些人為什麼被鎖上鐐銬往前押送。這些都是國王陛下的苦役犯，現在押送他們到施潘道<sup>99</sup>去，您應該知道的，就是這些。聖桑喬叫道：怎麼，被強迫的人嗎？國王對任何一個“自己的我”橫施強暴，這是可能的嗎？在這種情況下，我號召我自己去完成制止這種強暴的使命。“國家的行為是暴力行動，國家把暴力行動叫作法，而把個人的強暴行動叫作犯罪。”這裡聖桑喬馬上首先來勸告那些犯罪者，叫他們不用悲傷，他們雖然“不自由”，但却是“具有獨自性的”，

① 雙關語：scheinbar——“表面的，虛偽的”；Heiligenschein——“神聖的靈光”。——編者注

虽然他們的“骨头”在鞭打之下可能要“吱吱发响”，甚至有人可能会被“折断了腿”，但是——他說——你們会克服这一切的，因为“你們的意志任何人都不能束縛！”“我确实知道，世界上沒有那种魔法像某些蠢人所想像的那样，能够推动意志和强制意志，因为意志是我們的自由的任性，还沒有一种媚草或符咒能够制服它”。是的，“你們的意志任何人都不能束縛，你們的反抗意志永远是自由的！”

但是，这种說教沒有使苦役犯們平靜下来，并且他們依次地訴說他們所受到的不公平的判決，因此，桑乔說：“亲爱的兄弟們，从你們对我所說的这一番話中，我已經清楚，虽然你們是由于你們的犯罪而遭到懲罰，但你們却对你們受到的懲罰感到不滿，可見，你們是違反自己的意志而忍受这种懲罰的，并且对它十分不愜意。很可能，你們遭难的原因是：一部分人經不起拷打，一部分人沒有錢，另一部分人沒有庇护人，最后，也可能是由于法官的枉法以及沒有給你們以应得的权利、‘你們的权利’。所有这些迫使我告訴你們，为什么上天把我派到世上来。但是，由于自我一致的利己主义者的智慧要求我們不要用强暴来解决那种可以通过协商解决的事，所以我要請求解官先生和解差先生来打开你們手上的鐐铐，讓你們各奔前程。此外，諸位解差先生，这些穷人絲毫也沒有得罪你們。况且对于自我一致的利己主义者，迫害那些沒有对他作过任何坏事的其他唯一者，也不合适。在你們看来，‘被偷的各类东西是居首要地位的’。不然，为什么你們这样热心‘反对犯罪呢’？‘是的，是的，我告訴你們’：‘你們是被道德所鼓舞，你們的內心充滿了道德观念’，‘对于你們敌对的东西，你們就追捕它’，——你們‘根据誓詞押送’这些苦役到‘牢獄’中去，你們是圣物！因此，請好好



把這些人放掉！否則，你們就非得和我打交道，‘只要活的我吹一口氣，我就能橫掃眾生’，我會‘肆無忌憚地褻瀆’神聖，‘就是月亮我也是不怕的’。”

解官叫道：“瞧這個無耻之徒！”“把你頭上的那個理髮師銅盆戴戴正，走你的去吧！”

這時聖桑喬被這種普魯士的粗魯所激怒，提起長矛，以只有“同位語”所能達到的那種速度衝向解官，立即把他戳倒在地。現在出現了一場混戰，苦役們乘機掙脫了鐐銬。堂吉訶德—施里加被一個解差扔進後備軍溝或羊溝里，而聖桑喬則完成了對聖物的鬥爭的最偉大的英雄事迹。幾分鐘後，解差四散逃走了，施里加從溝里爬了出來，這一次总算暫時消除了聖物。

這時聖桑喬把獲得了自由的那些苦役集合在自己的周圍，并向他們發表如下的演說（“聖書”第 265、266 頁）：

“普通的罪犯〈通常理解的罪犯〉是什麼呢？這不就是那種不去追求屬於自己的東西而竟去追求屬於人民的東西，犯下無可救藥的錯誤的人嗎？〈小市民和村民的無可救藥的美文學家！〉他攫取別人的可鄙的財物〈對這一道德的判斷苦役們一致發出哦哦之聲〉，他做了信徒們追求屬於神的東西所做的事〈罪犯被看作善良的心靈〉。向罪犯提出規勸的神甫做的是什麼呢？神甫指出，他犯了彌天大罪，他的行為褻瀆了國家奉為神聖的東西，即連國家臣民的生命也包括在內的國家財產。對此，神甫也許能更好地這樣指責罪犯，說他玷污了自己〈苦役對這種利己主義地占有庸俗的僧侶的術語發出嘻笑聲〉，因為他不鄙視別人的東西，竟還認為它是值得一儆的〈苦役發出低沉的怒聲〉。如果他不是神甫〈一個苦役喊道：“通常理解的！”〉，他也許能做到這一點。”我“對罪犯講話就像對利己主義者講話一樣，他會感到慚愧〈罪犯們並不因他呼喚要慚愧而感到慚愧，都毫不慚愧地高聲叫好〉，他慚愧並不是由於他犯了反對你們的法律和反對你們的資財的罪，而是由於他認為可以逃避你們的法律〈這裡只是指“通常理解的”“逃避”；在另外的地方我們也看到：“當我還不

能炸毀岩石的時候，我逃避岩石”，又例如，我甚至“逃避”“書報檢查機關”，認為可以追求你們的資財（再一次高聲叫好），他會感到慚愧……”

帕薩蒙特的基內斯、賊大王，一般說來，並不是太有耐性的，他忍不住叫道：“難道只要非通常理解的神甫開始‘規勸’我們，我們就只應該深感慚愧并俯首聽命嗎？”

“他會感到慚愧，”——桑喬繼續說，——“因為他沒有鄙視你們和所有你們的人，因為他在很少的程度上是利己主義者。（桑喬在這裡把別人的尺度運用于罪犯的利己主義。因此，苦役們里面出現了一陣怒號；弄得有點尷尬的桑喬趕緊收回話頭，用演說的姿態轉向并不在場的“善良的市民”說道；）但是，你們不能用利己主義者的語言和他談話，因為你們沒有罪犯那樣偉大，你們沒有犯什麼罪。”

基內斯又插嘴說：多麼輕信啊，親愛的！我們的獄卒在監獄里怎麼不犯罪呢，他貪污，受賄，強姦……①

……他又暴露出他的輕信。反动分子早已知道：資產者用憲法來去除自然產生的國家并創立和締造自己的國家；“隨着時間的推移”（自然地）“而形成的制憲權力讓位于人的意志”；以及“這種締造的國家犹如制成的雕琢描繪的木料一樣”等等。參看：菲埃魏的“政治和行政通訊”1815年巴黎版，“為反對意見分歧向法國人呼喚”；老薩朗的“白旗”和復辟時期的“法蘭西報”以及博納德、德·梅斯特爾等人的早期著作。自由主義的資產者又責備老共和派——顯然，像聖麥克斯很少知道資產階級國家一樣，他們很少知道共和派——說他們的愛國主義是“對一個抽象本質、一般觀念的一種假熱情”（本扎曼·孔斯且“論征服的精神”1814年巴黎版第47頁），而反动分子則責備資產者，說他們的政治思想不過是

① 這裡缺少十二頁手稿。——編者注

“富有階級讓不富有的人們去忍受的一種神秘東西”（“法蘭西報”1831年2月）。在第295頁上，聖桑喬把國家宣稱為“以基督教精神教育人民的機構”，關於國家的基礎，他只知道說：“國家是用對法律的尊重”這“水泥”“粘固起來的”，或者，聖物是用對聖物（作為系詞的聖物）的尊重“粘住的”（第314頁）。

#### 注釋4.

“如果國家是神聖的，那末就應該有書報檢查機關。”（第316頁）——“法國政府爭執出版自由不是因為把它作為人權而爭執的，但它要求單個人提出擔保，擔保他確實是人。”（*Quel bonhomme!* [真是一個鄉下佬!] 鄉下佬雅各“被召喚”去研究九月法令<sup>100</sup>）（第380頁）

注釋5. 從這個注釋里我們獲得了一些關於各種國家形式的最深刻的知識，鄉下佬雅各把這些國家形式變為某種獨立自在的東西，認為這些國家形式只不過是實現真正國家的各種嘗試。

“共和國不是什麼別的東西，它只不過是君主專制，因為把君主叫作陛下或叫作人民，這反正一樣，二者都是至尊〈聖物〉…… 比起共和政體來，立憲制度是前進了一步，因為它是在消融過程中的國家。”關於這種消融，他是這樣解說的：“在立憲的國家中……政府想成為絕對的，人民也想成為絕對的。這兩個絕對〈即兩個聖物〉彼此相互抵銷。”（第302頁）——“我不是國家，我是國家的創造性的無”；“從而所有問題〈關於憲法等等〉都沉沒在它們的真正的無之中。”（第310頁）

他應該增加一段：上面引的關於國家形式的那些話只不過是這種“無”的義釋，這種“無”的唯一創造物就是上面引的那一句話：我不是國家。聖桑喬完全是按照德國教書匠的方式就共和政體“本身”來談共和政體，當然，共和政體，例如希臘共和政體，要比君主立憲政體古老得多。

在像北美這樣的民主的代議制國家中，階級衝突已經達到那

种程度，以至君主立宪政体为时势所迫才采取了这种形式。当然，关于这一点，他是一无所知的。他的关于君主立宪的一些言論表明：从1842年（按照柏林历书）起，他什么也沒有学到，也什么也沒有忘記。

### 注釋 6.

“国家只因为我对我自己的蔑視而存在”，并且“将随着这种輕視的消失而完全消失（根据这点，世界上一切国家如何尽快地“消失”，只依赖于桑乔。这是注釋 3 的顛倒过来的等式的重复，参看“邏輯”一节）：国家只当其統治着我时才存在，才是 *Macht* [权力]，才是 *mächtiger* [有权力的]。或者（奇怪的或者，它恰恰証明它所要証明的相反面）你能否想像这样一个国家，这个国家里的全体居民（从“我”跳到“我們”）*nichts aus ihm machen* [竟不知道它的意义在哪里]。”（第 377 頁）

关于«Macht»〔“权力”〕、«mächtig»〔“有权力的”〕和«machen»〔“做”〕这些同义詞，我們沒有必要再去詳細談了。

在每一个国家中都有这样一些人，他們知道国家对他們有什么样的意义，也就是說在国家里并通过国家他們自己具有什么意义，桑乔由此得出結論：国家是凌駕于这些人之上的权力。在这里的問題仍旧是从自己的头脑中挤出来的国家的固定观念的問題。乡下佬雅各还始終在梦想，国家仅仅是一个观念，并相信这一国家观念的独立权力。他是真正的“国家狂信者，对国家着迷的人，是政治家”（第 309 頁）。黑格尔把那些还是从个人——尽管仅是从这些个人的意志——出发的政治思想家的国家观念理想化了；黑格尔把这些个人的共同意志变为绝对意志，而乡下佬雅各則 *bona fide* [真心誠意地]把这种对意識形態的观念化看作是正确的国家观，并且在这种信念下，声称絕對就是絕對的，用这样的方法来評論这种国家观。

## 5. 作為資產階級社會的社會

對於這一章我們要講得比較多些，因為這一章是“聖書”中所有的混亂章節中故意弄得最混亂的一章，因為這一章同時也出色地說明我們這位聖者是多麼難於認識世俗面貌的事物。他不是把事物描繪成塵世的，而是把它們神聖化；他只是把他個人的神聖觀念“贈送”給讀者。在討論到資產階級社會本身以前，我們還要先聽一聽關於一般地對財產以及對財產同國家的關係的某些新解釋。這些解釋看來是新而又新的，因為它們使聖桑喬有理由重新引用自己對於法和國家所做的那些特別得意的等式，並從而在更大的程度上賦予自己的“論斷”以“各式各樣的轉變”和“變形”。自然，這裡只引用一下我們已經遇到過的等式中的最後幾項就夠了，因為讀者大概還記得它們在“我的權力”這一節中的聯繫。

私有財產或資產階級財產 = 非我的財產  
 = 神聖的財產  
 = 別人的財產  
 = 被尊重的財產或對別人財產的尊重  
 = 人的財產(第 327、369 頁)。

從這些等式中又得出以下這些對偶式：

資產階級意義上的財產——利己主義意義上的財產 (第 327 頁)

“人的財產”——“我的財產”

(“人類的資產——我的資產”)第 324 頁。

等式： 人 = 法

= 国家政权。

私有财产或资产阶级财产 = 合法的财产(第 324 頁),  
 = 法所赋予我的东西(第 332 頁),  
 = 有保障的财产,  
 = 别人的财产,  
 = 属于别人的财产,  
 = 法的范围以内的财产,  
 = 法定的财产(第 367、332 頁),  
 = 法的概念,  
 = 某种精神的东西,  
 = 普遍物,  
 = 虚构,  
 = 纯粹思想,  
 = 固定观念,  
 = 怪影,  
 = 怪影的财产(第 368、324、332、  
 367、369 頁)。

私有财产 = 法的财产,

法 = 国家的政权,

私有财产 = 国家政权内的财产

= 国家财产, 或者

财产 = 国家财产。

国家财产 = 我的非财产。

国家 = 唯一的所有者(第 339、334 頁)。

現在我們得到以下这些对偶式:

**私有財產——利己主義的財產。**

法(國家、人)所規定的財產——我所全權規定的財產(第 339 頁)。

法所賦予我的東西——我的權力或暴力所賦予我的東西(第 332 頁)。

別人所給的財產——我取得的財產(第 339 頁)。

他人的合法的財產——他人的合法的財產就是我認為是法的東西(第 339 頁)。

如果用全權代替權力或採用已經引用過的公式等辦法，那末這就又可重復為千百個其他的公式。

私有財產 = 對一切 他人的財產的排斥	}	我的財產 = 以一切 他人的財產為財產。
------------------------	---	-------------------------

或寫為：

只以某些對象為財產——以一切為財產(第 343 頁)。

作為上列等式中的關係或系詞的異化也可以表達為下列對偶式：

**私有財產——利己主義的財產。**

“以對待聖物和怪影的態度對待財產”， “尊重財產”， “要對財產尊重” (第 324 頁)。	}	“拒絕神聖地對待財產”， 不再把財產看作異己的東西， 不再怕怪影， 不要對財產尊重， 要對財產不尊重(第 368、340、343 頁)。
---	---	--

上列等式 and 對偶式中包含的占有方式將在“聯盟”一章中才會

得到解决,但是,因为我們暂时还置身于“神圣的社会”,所以这里我們关心的只是神圣化。

注釋。在“教阶制”那一章中,我們已經討論过为什么思想家們可以把财产关系看作“人”的关系。这种关系的各种形式在各种不同的时代按个人对“人”如何設想而定。这里我們只須回顾一下这段分析。

**論断 1.** 关于地产的析分、地役权的贖买和大地产对小地产的吞并。

这一切都是从神圣的财产以及下面的等式中引伸出来的: 资产阶级的财产 = 对圣物的尊重。

(1)“资产阶级意义上的财产就是在我必須尊重你的财产这种意义上的神圣的财产。‘尊重财产!’因此政治家們希望每个人都拥有一小块地产,并且这种願望多少引起了地产的大量析分。”(第 327、328 頁)(2)“政治自由主义者想使一切土地使用权尽可能都被贖买而使每个人都成为自己土地的自由的主人,尽管这块土地只有一个人的粪便就够施肥之用这么大的土壤量(土地有土壤量!)…… 不管这块土地多么小,只要人有自有的、被尊重的财产就行! 一个国家中这种所有者愈多,自由人和优秀的爱国者也就愈多。”(第 328 頁)(3)“政治自由主义和一切宗教一样,把希望寄托在尊重、人道和爱的美德上。于是它也生活在无休止的苦恼中。因为在實踐中人們对什么都不尊重,而天天都有小占有被大所有者收购,‘自由人’变成短工的事。相反,假使‘小所有者’想到,大财产也属于他們,那末他們就不会让自己如此毕恭毕敬地被排斥于这些大财产之外,而也就不会被別人排斥了。”(第 328 頁)

(1)首先,土地析分的整个过程(圣桑乔只知道这个过程是圣物)在这里是从“政治家們”“塞进自己头脑中”的单纯幻想引伸出来的。因为“政治家們”要人們“尊重财产”,所以他們“希望”析分土地,但是这个过程在各地却是通过对別人财产的不尊重而进行的!“政治家們”的确“多少引起了地产的大量析分”。这么說来,法



國遠在革命前——也像今天在愛爾蘭和威爾士一部分的情形一樣——在耕種方面早就有過土地析分，並且因為資本和其他條件不夠而不能進行大規模耕種，這也是“政治家們”的業績了。其實，桑喬可以從下列現象中看出今天“政治家們”到底是怎樣“希望”析分土地的：所有法國的資產者都因為土地析分会削弱工人間的相互競爭以及從政治上的考慮而對析分土地不滿；其次，一切反動分子都只是認為析分土地是把地產變成現代的、產業的、成為買賣對象的、非神聖的財產（桑喬在老阿倫特的“回憶錄”中就可以看到這點）。這裡我們姑且不向我們這位聖者解釋，資產者在奪取政權以後一定要實行這種轉變（這種轉變既可以用取消超過利潤的地租的方法，也可以用析分土地的方法來實行）的經濟的理由是什麼，也不必對他解釋，這種轉變的各種形式如何決定於一個國家的工業、商業、航運等的發展水平。上面列舉的有關析分土地的那些話不過是誇張地轉述一個簡單的事實，就是在不同的地方，“時而在這裡和時而在那裡”，都有大量的土地析分現象而已。這是用我們桑喬的聖化一切的說法來轉述的，而這些說法一般說來適用於一切，個別說來却一無用處。桑喬的上述的話包含的只是德國小資產者對於他們當然認為是異物、“聖物”的土地析分的幻想。參看“政治自由主義”一節。

（2）我們的聖者認為地役權的贖買是一種只是在德國才有的可憐現象，只是德國各邦政府因為鄰近各國的先進狀況和自己的財政困難而被迫實行的措施，我們的聖者卻認為這種贖買是“政治自由主義者”所要實行，以便造成“自由人和善良的市民”的一種東西。桑喬的視野仍然未能超出波美拉尼亞省議會和薩克森州議院的範圍。德國的這種地役權的贖買從未引起什麼政治的或經濟的

后果；它是不彻底的办法，因而根本沒有起作用。至于在 14 和 15 世紀由于商业、工业开始发展起来以及地主需要用錢而发生的有历史意义的地役权的贖买，桑乔自然又是一无所知。想在德国实行地役权的贖买以便如桑乔所相信的創造善良的市民和自由人的那些人（例如施泰因和芬克）后来又发觉，要創造“善良的市民和自由人”，應該重新恢复地役权，正如在威斯特伐里亚現在試行的那样。由此看来，“尊重”正如对神的恐惧一样，在一切事物中都有用。

（3）桑乔认为小地产之所以被“大所有者”“收购”是因为在實踐中沒有“尊重财产”。竞争的两种最常見的后果——集中和收购，一般說来，即竞争（沒有集中就沒有竞争），在我們的桑乔看来，是对资产阶级的、在竞争中活动着的财产的侵犯。资产阶级财产由于它本身的存在就已被侵犯了。按照桑乔的想法，人們什么都不能买，否則就要侵害财产<sup>①</sup>。究竟圣桑乔对地产的集中洞察得有多么深刻，从下面事实来看已很清楚：他只看到最明显的地产集中行为，只看到简单的“收购”。小所有者变成短工后究竟怎样不再是所有者，按照桑乔的想法，是无法明白的。在下一頁（第 329 頁）中桑乔甚至还极庄严地反对蒲魯东并断言他們仍是“在耕地的使用上他們应得之份的所有者”，即工資的所有者。“可是，在历史上有时可以看到”下面的現象：有时大地产吞并小地产，有时小地产吞并大地产；圣桑乔认为，这两种現象根据“人們在實踐中对什么都不尊重”这个充足理由和平地融合起来。地产的其余各种形式在他看来也是这样。然后就是那句天才的“假使小所有者”如

<sup>①</sup> 手稿中刪去了以下这一段話：“圣桑乔之所以讲出这种胡說，是因为他认为在法律上、思想上的表现的资产阶级财产就是现实的资产阶级财产，并且自己不能解釋为什么现实并不符合他的这种幻想。”——編者注

何如何！我們在“舊約”中曾看到，圣桑乔如何利用思辨的方法要求先輩想到后輩的經驗；現在我們又看到，他如何用空談的方法抱怨先輩不僅沒有想到后輩對他們的想法，而且也沒有想到他個人的胡說。多么“深奧”<sup>①</sup>的教書匠呵！假使雅各賓黨人想到，他們會把拿破侖送上皇位；假使蘭尼米德和 Magna Charta [大憲章]<sup>101</sup> 時代的英國爵士們想到在 1849 年谷物法會被廢除<sup>102</sup>；假使克雷茲想到，路特希爾德會比他還富；假使亞歷山大大帝想到，羅秦克會評判他，而他的帝國會落入土耳其人之手；假使泰米托克利斯想到，他會為奧托一世的利益而打敗波斯人；假使黑格爾想到，他會受到圣桑乔如此“卑鄙”手法的宰割……假使，假使，假使！然而圣桑乔所要談的是哪些“小所有者”呢？是談那些由于大地產之割碎才變成“小所有者”的沒有財產的農民呢，還是談那些由于集中而破產的現代農民呢？在圣桑乔看來，這兩種情況正如兩個雞蛋一般地相似。在前一種情況下，小所有者根本沒有把自己從“大財產”里排斥出去，而是每個人都想在別人無法排斥他和他的能力所及的範圍之內力圖占有它。這種能力却不是施蒂納所標榜的能力，而是由完全經驗的關係所決定的，例如決定于他們的发展以及迄今為止資產階級社會的全部发展，決定于地方性以及他們和鄰區的或大或小的聯繫、所占取的地段之大小以及占有地段的人數，決定于工業條件、交往關係、運輸工具、生產工具等等。他們之中有很多人自己就變成了大土地所有者，由此可見，他們並沒有把自己從大地產中排斥出去。桑乔斷言這些農民其實應該越過那在當時尚未存在而且在當時對他們說來是唯一的革命形式的土地析分階段，應

① 原文中用的是柏林方言 Jescheitheit。——編者注

該一跃到达他的自我一致的利己主义中；于是桑乔使自己成为全德国的笑柄。姑且不談他的这些胡說，且說这些农民根本不可能按共产主义的方式組織起来，因为他們沒有实现共产主义联合的第一个条件即集体經營所必需的一切手段，而土地析分至多不过是引起后来对这种联合的需要的条件之一。总之共产主义运动决不会起源于农村，而总是起源于城市。

在后一种情况下，圣桑乔談到的是破产的小所有者，而他們無論在对完全沒有财产的階級还是对工业资产階級的关系方面总还和大土地所有者具有共同的利益。即使沒有这种共同利益，这种小所有者也还是无力占有大地产，因为他們居住分散，他們的全部活动和生活状况使他們不可能联合起来，而联合却是要占有大地产的第一个条件；同时，这种运动还須以一种更普遍得多而又完全不以他們为轉移的运动为前提。桑乔的这种冗长的論述归根到底就是說，他們应当干脆把对于他人的财产的尊重从自己的头脑中挤出去。以后我們还能听到有关这些东西的一些話。

最后，我們还要把这一句話記下来 *ad acta* [备案]：“在實踐中人們对什么都并不尊重”，所以显然問題“并”不在于“尊重”。

論斷 No. 2 私有财产、国家和法。

“假使，假使，假使！”

“假使”圣桑乔把法学家和政治家关于私有财产的那些流行的看法以及針對这些看法进行的爭論暂时放下，假使他从私有财产的經驗存在以及私有财产同个人的生产力的联系方面来考察这种私有财产，那末他现在向我們显示的他的全部所罗門式的智慧就会化为烏有。那时他就未必看不出（虽然他像哈巴谷<sup>103</sup>那样 *capable de tout* [一切都能]）；私有财产是生产力发展一定阶段上

必然的交往形式，這種交往形式在私有財產成為新出現的生產力的桎梏以前是會不消失的，並且是直接的物質生活的生產所必不可少的條件。於是讀者也就會看不到，桑喬就不得不研究物質關係，而不是使整個世界消失在一個神學道德的體系中，以便再把一個自稱為利己主義道德的新道德體系和這個神學道德體系對立起來。讀者也就會看不到，這裡講的完全是另外一回事，而不是“尊重”和不尊重。“假使，假使，假使！”

其實，這個“假使”只是桑喬上面所說的話的余音，因為“假使”桑喬做到了這一切，那末顯然他就寫不成他的聖書了。

由於聖桑喬竭誠接受把一切經驗關係顛倒過來了的那些政治家、法學家和其他思想家的幻想，而且還以德意志方式又加上了一些他自己的東西，因此私有財產在他那裡就變成了國家財產，從而變為合法的財產，於是他就可以用這種財產做實驗來論證他在以上所舉的等式了。首先讓我們仔細看一看私有財產向國家財產的轉變。

“財產問題只決定於政權（相反，政權問題現時還是決定於財產），既然只有國家是掌權者，不管這是市民的国家還是游民的国家（施蒂納的“聯盟”）或者只是人的国家，那末只有國家才是所有者。”（第 333 頁）

除了德意志“市民國家”，這裡又出現了桑喬和鮑威爾的構思相同的幻想，而歷史上起作用的各种國家結構却只字未提。他先把國家變成一個人，變成“掌權者”。至於統治階級把本階級的共同的統治組成公開的政權、組成國家這一事實，桑喬却把它理解為並且以德意志小資產階級的方式曲解為：“國家”是作為第三種力量組成起來反對這個統治階級，並為對付這個統治階級而攫取全部權力的。現在桑喬又用一連串的例子來論證自己的這個信念。

因为在資產階級統治下和在其他一切时代一样，財產是和一定的条件，首先是同以生产力和交往的发展程度为轉移的經濟条件有联系的，而这种經濟条件必然会在政治上和法律上表現出来，于是圣桑乔就天真地认为，

“国家使财产的占有 (car tel est son bon plaisir [因为它觉得这样做好]) 与某些条件联系起来，正如它使一切——例如婚姻——与某些条件联系起来一样。”(第 335 頁)

因为資產者不允許国家干預他們的私人利益，資產者賦予国家的权力的多少只限于为保証他們自身的安全和維持竞争所必需的范围之内；因为資產者一般以国家公民的姿态出現只限于他們的私人利益要他們这样做的范围之内，所以这位乡下佬雅各认为他們在国家面前都是“无”。

“国家所关心的只有一点：自己致富；至于是张三富还是李四穷，这在国家看来全都没有区别……他們两人在国家面前都是无。”(第 334 頁)

在第 345 頁中他从国家容忍竞争这个事实中吸取了同样的智慧。

如果一个鐵路董事会只是在股東們付款并取得紅利的范围内关心股東們，那末这位柏林的教书匠就会天真地做出結論說：股東們“在董事会面前是无，正如我們在上帝面前都是罪人一样”。桑乔从国家在私有者面前的无能为力証明了所有者在国家面前的无能为力和他自己在这二者面前的无能为力。

其次。因为資產者在国家之内組織了自己財產的护卫工作，因而“我”不能“从那个厂主手中”夺去他的工厂，除非在資產階級条件下即在竞争的范围內做到这一点，于是这位乡下佬雅各认为，

“國家擁有工廠是根據所有權，而廠主擁有工廠則只是根據采邑權和占有權。”(第 347 頁)

同樣，我的看家狗“擁有”這幢房屋是“根據所有權”，而我只是根據“采邑”權、“占有”權從狗那里得到這幢房屋。

由於私有財產的隱蔽的物質條件往往不得不與有關私有財產的法學幻想發生矛盾——例如在征用財產時可以看出這一點——於是這位鄉下佬雅各得出結論說：

“這裡清楚地顯露出一個在其他場合下是隱蔽的原則，這個原則就是，只有國家是所有者，而個別的人只是受采邑之封的人。”(第 335 頁)

“這裡清楚地顯露出”的只是我們這位可敬的市民的有眼看不到那隱蔽在“聖物”幕後的世俗的財產關係，他還得去向中國借一架“天梯”來，以便“攀登”到甚至是文明國家的教書匠所達到的那個“文化階段”。桑喬在這裡把由於私有財產的存在而產生的矛盾變成對私有財產的否定，於是正如我們在前面已經看到的，他對資產階級家庭內部的矛盾也是這樣處理的。

資產者、資產階級社會的一切成員被迫結合成“我們”、法人、國家，以便保證他們的共同利益，并把由此獲得的集體權力賦予——由於分工需要這樣做——少數人；而這位鄉下佬雅各卻認為，

“每個人只有在挺身擔當國家的我，或者是社會的忠順成員的時候才能享有財產……誰是國家的我，即善良的市民或臣民，他就可以作為這樣的~~我~~——而不是作為自己的我——安然地享有采邑。”(第 334、335 頁)

根據這種觀點，每個人只有在他“挺身擔當”鐵路董事會的“我”的時候才能握有鐵路的股票，這就是說，只有作為聖者，他才能握有鐵路股票。

圣桑乔这样要人相信私有财产和国家财产是等同的，然后他可以繼續写道：

“如果說国家不任意地从个别人的手里夺去他得自国家的東西，那末这只是說国家不掠夺自己本身。”(第 334、335 頁)

如果說圣桑乔不任意劫掠他人的财产，那末这只是說圣桑乔不掠夺自己本身，因为他是把任何财产都“看作”自己的财产的。

我們不必再去分析圣桑乔关于国家和财产的幻想，例如他說国家用财产“引誘”和“奖励”个别人，說国家特別狠心地規定高额的临时附加稅，以便当公民們不忠順时使他們破产，如此等等。总而言之，我們不必再去分析那个关于国家万能的德国小资产阶级的想法了，这是过去的德国法学家們已經有过而在这里是以冠冕堂皇的話渲染一番的想法。最后圣桑乔还企图用字源同义語学来肯定他关于国家财产和私有财产是等同的这种空泛的断語，然而这次他却該打他的博学的 *en ambas posaderas* [屁股]了。

“我的 *Privateigentum* (私有财产) 不过是国家从它自己的财富中撥給我的，同时国家却因此掠夺 (*priviert*) 了国家的其他成員：我的私有财产就是国家财产。”(第 339 頁)

然而恰巧情况正好相反。羅馬的私有财产 (这个字源学的花招只在这里适用) 和国家财产处于最直接的矛盾中。不錯，国家給了平民以私有财产，但同时并未掠夺“其他”人的私有财产，而是掠夺了这些平民本身的国家财产 (*ager publicus*) 和他們的政治权利，因此正是这些平民，而不是圣桑乔所梦想的那些荒誕的“国家的其他成員”叫作 *privati* [被掠夺的人]。乡下佬雅各只要一来談“圣物”对之不能有先天的知識的正面事实的时候，就要在世界各个国家、各种語言和各个时代中當場出丑。



桑喬因國家吞并了全部財產而悲觀失望，只得回到他內心深處的“憤怒的”自我意識中，在這裡他大吃一驚，竟發現自己是文學家。他用下面這段新奇的話來表達這種驚愕：

“和國家對比，我越發清楚地感覺到，我還有一個巨大的權力，這就是對我本身的權力。”

這句話又進而發展成這樣：

“我在我的思想上擁有真正的財產，我可以用它來做生意。”（第 339 頁）

於是，“游民”施蒂納這個“只有空想財富的人”在悲觀失望之餘就下定決心要用他的思想的酸凝乳來做生意了<sup>①</sup>。但如果國家宣布他的思想是私貨，他又有什麼狡計呢？請聽吧：

“我不要它們了（確是很聰明），並且要用它們與別人的思想交換（當然要有一個條件，就是要有一個笨蛋同意這種思想交換的生意人才行），那末這些別人的思想就是我新買來的財產了。”（第 339 頁）

只要還沒有用白紙黑字寫明他確實買到了他的財產，我們這位誠實的市民是不會放心的。請看在國遭不幸、警憲成災的條件下這位柏林市民的安慰：“思想是免稅的！”

私有財產變成國家財產的看法最終歸結為這樣的想法：資產者只是作為屬於資產者類的一分子而占有財產，而這個資產者類的總稱就是國家，它把財產作為采邑分給個別的人。這裡事情又弄顛倒了。在資產階級中，如在其他任何階級中一樣，只有本階級的每一單個成員賴以占有和生活的那些發展了的個人條件才成為共同的、一般的條件。如果說這種哲學幻覺過去在德國還能流行，

<sup>①</sup> 施蒂納因在寫作活動方面遭到失敗，於 1845 年夏季開了一個牛奶鋪，借以維持生活。他購進了牛奶，但是沒有買主，最後只得把剩下的酸牛奶倒在污水溝里。——譯者注

那末在現在，当世界貿易已經充分証明資產階級的发財致富絲毫也不决定于政治，而是政治完全决定于資產階級的发財致富的时候，这种幻觉就是十分可笑的了。早在18世紀，政治就决定于貿易，例如法国想要向荷兰人借債就非要有一个私人出面为国家担保不可。

至于“我的无价值”或“赤貧現象”就是“价值的实现”或“国家的”“存在”（第336頁），这是一千零一个施蒂納的等式中的一个；我們在这里之所以提到它，只是因为由此可以听到有关赤貧現象的某些新东西。

“赤貧現象就是我的无价值，它的表现是我不能把我实现为价值。因此国家和赤貧現象是一回事…… 国家总是力图从我这里得到好处，即剝削我，利用我，使用我，哪怕这种使用只在于我关心 *proles*（后代）（无产階級）。它要我作它的傀儡。”（第336頁）

这里显然可見实现自己的价值很少决定于他，尽管他到处都可以保持他的独自性；这里和过去的論断相反，本质和現象又彼此完全隔离，这些姑且不談，只說这里又重复了上述的我們这位乡下佬的小資產階級的見解：“国家”要剝削他。我們觉得有趣的只是，“无产階級”这个詞的古羅馬字源在这里被天真地硬扯到現代国家上来。难道圣桑乔真的不曉得，在一切已經发展成現代国家的地方，对于国家，即对于官方資产者來說，“关心 *proles*（后代）”恰恰是最不討喜欢的无产階級的活动形式嗎？为了他本身的利益他把馬尔薩斯和杜沙特尔部长的作品譯成德文不是很好嗎？圣桑乔这位德国小資产者剛才曾“越发清楚地”“感觉到”，“和国家对比，他还有一个巨大的权力”，这就是：不管国家如何，他总要制造思想的权力。假使他是英国无产者，他就会觉得他“还有”不管国家如

何他总要制造子女的“权力”哩！

还有反国家的哀歌！还有赤贫的理论！他作为“我”首先“创造了”“面粉、麻布或铁和煤”，于是他一下子就消灭了分工。然后他又开始“冗长地”“埋怨”，说他的劳动不是按其价值付酬的，并且首先和那些付酬者发生冲突，于是国家出面在二者之间进行“安撫”。

“如果我不满意它（即国家）对我的商品和劳动所规定的价格，如果我想自己规定我的商品的价格，也就是说，自行付酬，那末我就首先（这伟大的“首先”啊！——不是同国家，而只是）同商品的买主发生冲突。”（第 337 页）

然而当他想要和这些买主“直接打交道”，即“扼住他们的脖子”时，国家马上来“干涉”，“把人和人拉开”（尽管发生问题的不是“一般的人”，而是工人和雇主，或者是他常常混淆不清的商品的买主和卖主）；而且国家这样做是居心不良的，它“以精神的身分（自然是神圣精神的身分）站在当中”。

“如果要求更高工资的工人们想逼迫它，他们就被作为罪犯处理。”（第 337 页）

这里在我们面前的又是一大堆胡说。假使西尼耳先生事先曾和施蒂纳“直接打交道”，那末西尼耳先生根本就不用写那些有关工资的信了<sup>104</sup>，特别是在这种情况下国家也许就不会“把人和人拉开”了。桑乔在这里使国家三次出现：首先是出面“安撫”，然后是出来确定价格，最后是作为“精神”，作为圣物出现。圣桑乔绝妙地把私有财产和国家财产等同起来，然后又让国家来确定工资。这与其说证明他非常彻底，倒不如说证明他对这个世界的万事万物一窍不通。在英国、美国和比利时，“想逼出更高工资的工人”决不是立即被作为“罪犯”处理的，相反地，他们确实相当多次地逼出了这种更高的工资，这又是我们的圣者所不晓得的事实，因此，他的

关于工資的神話完全破产了。只要工人們还依旧是工人而他們的敌人还依旧是資本家的时候，即使工人們把他們的雇主“扼住脖子”而国家并不“站在当中”，工人們也得不到什么，甚至比用結成团体和罢工的方法所获得的还要少得多，——这也是事实，这个事实甚至在柏林也可以看到。同样无须証明，以竞争为基础的资产階級社会和它的资产階級国家由于它的整个物质基础，不能容許公民間除了竞争以外还有任何其他斗争，而且一旦人們要“互相扼住脖子”，资产階級社会和国家却不是以“精神”的身分，而是用刺刀武装起来出現的。

施蒂納的想法就是：如果个人在资产階級私有财产的基础上发财致富了，只是意味着国家发财致富了；或者，迄今任何私有财产都是国家财产。这种想法又把历史关系顛倒了。随着资产階級财产的发展与积累，即商业和工业的发展，个人越来越富，而国家则弄得到处負債。这一事实在最初的意大利的商业共和国里已經出現，后来从上一世紀起在荷兰表現得更明显，荷兰的股票投机商人品托还在1750年就注意到这个現象，而目前在英国又可以看到这样的事实。因此我們才看到，一旦资产階級积累了錢，国家就不得不向他們求乞，最后則干脆被他們收买去了。这种現象也发生在有另一个階級和资产階級对立而国家可以在二者之間保持一定的独立性的假象的时期。甚至在出卖自己以后，国家仍需要錢，因此繼續依賴资产者，但是，如果资产階級的利益需要这样做的话，这个国家还可以比其他較不发达因而債務較少的国家获得更多的資金归自己掌握。然而甚至欧洲的最不发达的国家、神圣同盟的成員国，也免不了要遭到这种命运，在拍卖中被资产階級收买；那时施蒂納可以用私有财产和国家财产是等同的这句话来安慰它們；

特別是他可以用这样的话来安慰他本人的君主，这位君主徒劳无功地力图推迟把国家政权出卖给变得“邪恶”了的“市民”的时刻。

现在我们再来看看私有财产和法之间的关系问题，这里我们听到的又是换汤不换药的废话。国家和私有财产的等同在这里似乎又换了个新的说法。在法律上对私有财产的政治承认被说成是私有财产的基础。

“私有财产靠法的恩惠而存在。只有在法中它才有保证，要知道占有物还并不是财产；只有通过法的同意才算是我的；这不是事实，而是一个虚构、一个思想。这是法的财产，是合法的财产，是有保障的财产；它之所以是我的，不是由于我，而是由于法。”（第 332 页）

这句话只是把上述关于国家财产的胡说发展到了更可笑的程度。因此让我们立即转到桑乔如何运用 *jus utendi et abutendi* [使用和滥用的权利]<sup>①</sup> 的问题上去。

除了上述的绝妙名言以外，在第 332 页中我们又读到这样的话：财产“是对于某客体的无限权力，我能随心所欲地支配这个客体”。但“权力”不是“一个自我存在物，而只是在掌权的我中，在我这个掌权者中”（第 366 页）。因此，财产不是“物”，不是“这棵树；我对这棵树的权力，我对它的支配才是我的”（第 366 页）。他只知道诸“物”和诸“我”。“脱离我”获得独立存在并变成“怪影”的“权力就是法”。“这个永恒化了的权力（关于继承法的讨论）甚至在我死时也不消灭，而是被转移或被继承下去。实际上，物并不属于我，而属于法。另一方面，这只不过是欺人之谈，因为个别的人的权力之所以成为固定的，成为法，只是因为其他的人把他们的权力与他的权力结合起来。幻想在于他们认为不能把自己的权力收回。”（第 366、367 页）“一只狗看到一块骨头在另一只狗的控制下，假如它觉得自己太弱，它就只有远远站开。人却是尊重他人占有他的骨头的权利…… 像这里的情形一样，一般地

① 指任意支配事物的权利。——译者注

都把以下的对待物的态度算为‘合人情的’态度，即在一切中都看到某种精神的东西，这里指的就是法，也就是說，把一切都变为怪影并且像对怪影一样地对待一切……把个别的不看作是个别的，而看作是一般的，这就是合人情的。”(第368、369頁)

因此，一切不幸又是由于个人相信那个他們应当从头脑中挤出去的法的概念而发生的。圣桑乔只知道諸“物”和諸“我”，对于放不进这两类的一切，对于一切关系，他都只有—些抽象的概念，因此对于他說来这些概念也就变成了“怪影”。“另一方面”，他的确有时也略微領会到：这一切都只不过是“欺人之談”；“个别的人的权力”完全取决于其他的人是否把他們的权力和他的权力結合起来。但归根到底一切仍然归結为个别的人“认为不能把自己的权力收回”这个“幻想”。“实际上”铁路并不属于股东，而属于規章。桑乔立即举出继承法作为惊人的例子。桑乔解釋继承法不是根据积累的必然性和存在于法之前的家庭的必然性，而是根据权力一直延长到死后权力仍然保存的法学虛构。封建社会越是向资产階級社会过渡，一切立法也就越来越多地拋棄这个法学虛构(例如，請參閱拿破侖法典)。这里用不着細說，絕對父权和长子继承权——包括自然形成的封建长子继承权，也包括它的后来形式——是以非常确定的物质关系为基础的。在因私人生活的发展而引起共同体瓦解的时代，古代各族人民中也有同样的現象(这一点的最好証明就是羅馬继承法的历史)。总之，桑乔不能选出比继承法更不恰当的例子，继承法最清楚地說明了法对于生产关系的依存性。例如，可以參閱羅馬的和日耳曼的继承法。当然，从来还没有一只狗把骨头制成磷、骨粉或者石灰，它从来也“沒有想到”它对骨头的“权利”；同样，圣桑乔也从来沒有“想到”應該想一想，

人們要求而狗類並不要求對骨頭的權利和人們能夠而狗類並不能夠把這骨頭變成生產對象，是不是沒有聯繫。一般說來，這一個例子就向我們表明了桑喬的整個批判手法和他對流行的幻想的堅定信念。直到現在存在着的個人的生產關係也必須表現為法律的和政治的關係。（見以上所述。）在分工的範圍里，這些關係必然取得對個人來說是獨立的存在。一切關係表現在語言里只能是概念。相信這些一般性和概念是神秘力量，這是這些一般性和概念所表現的實際關係獲得獨立存在以後的必然結果。除了通俗頭腦對這些一般性和概念是這樣看法以外，政治家和法學家還對它們有特殊的看法和想法，分工的結果使政治家和法學家註定要崇拜概念並認為一切實際的財產關係的真實基礎不是生產關係，而是這些概念。聖桑喬不假思索地接受了這種幻想並且根據這一點宣稱合法的財產是私有財產的基礎，而法的概念又是合法的財產的基礎，於是他就可以把他的全部批判局限於宣稱法的概念是概念，是怪影。這樣一來，聖桑喬就認為一切都清楚了。為了使他放心，還可以提醒他一句：在一切早期的立法中，兩只同時發現一塊骨頭的狗的行為就已被承認是法了；羅馬法全書<sup>105</sup>講道：*vim vi repellere licere* [可以以牙還牙]；而 *idque jus natura comparatur* [這個法是大自然所定的]，這意思是說，這是 *jus quod natura omnia animalia docuit* [大自然教給一切動物的法]（包括人和狗）；但是後來有組織的以牙還牙“恰恰”成為法。

聖桑喬大談自己的見解，他和蒲魯東開始為他的“骨頭”而爭執，他這樣就顯示出他在法的歷史方面的博學了。他說：

蒲魯東“欺騙我們說社會是不受時間久遠的限制的法的最初占有者和唯一的所有者；對於社會來說，所謂所有者就成了竊賊；因此，假如社會剝奪了

当代所有者的财产，那末它并没有掠夺他的什么，因为它不过是实现自己不受时间久远限制的法。这就是作为法人的社会的怪影所引导的去处”（第330、331頁）。

与此相反，施蒂納却要“欺騙”我們說（第340、367、420頁及其他各頁），我們，即无产者，由于不会經營、懦弱或心地善良等等把财产贈送給了所有者；施蒂納还号召我們收回我們的礼物。这两种“欺騙”的區別是，蒲魯东根据历史事实，而圣桑乔只是“想到”某种东西而把事情換个“新的說法”。实际上，对法的历史的最新研究判明，在羅馬，在日耳曼、赛尔特和斯拉夫各族人民中，财产发展的起点都是公社财产或部族财产，而真正的私有财产到处都是因篡夺而产生的；这一点圣桑乔自然不能从法的概念就是概念这个深刻的灼見中引伸出来。与这些法学的独断主义者相形之下，蒲魯东根据这一事实并完全用他們自己的前提去反对他們，却是做得十分对的。“这就是”作为概念的法的概念的“怪影所引导的去处”。假使蒲魯东捍卫了更早期和更原始的财产形式来反对已經超出了这个原始共同体的私有财产，那末他才应该因为他的上述那段話而受到攻击。桑乔把自己对蒲魯东的批判概括为这样一个高傲的問題：

“干嗎要像一个被搶劫的可怜人那样伤感地呼吁同情心呢？”（第420頁）

其实蒲魯东完全没有什么伤感，只有在馬立托奈斯的面前才允許伤感。桑乔真的自以为，和蒲魯东这样一个迷信幽灵的人比起来，他还是一个“完整的人”哩。他认为自己的夸張的公文体裁是革命的，可是甚至弗里德里希-威廉四世也会为这种体裁感到羞耻。“教徒們有福啊！”

在第340頁上我們讀到，



“为财产制定合理法律的一切企图都从爱的胸怀流入荒漠的規章的海洋”。

这里还有一句同样可笑的話：

“迄今的交往是以爱、相互照顾和彼此效劳为基础的。”(第 385 頁)

聖桑乔这里关于法和交往的惊人的怪論使他自己也大吃一惊。但是，如果我們回想起，他所理解的“爱”是对“人”的爱，是一般地对一个自在自为的存在、对普遍的东西的爱，是对作为本质的个人或物的关系，是对圣物的关系，那末这种灿烂的外表就会烟消云散。那时上述的神諭箴言就会消散在整部“圣书”中，使我們厌烦不堪的庸俗旧論中，这些庸俗濫調就是，聖桑乔毫不了解的两个东西，即迄今的法和迄今的交往都是“圣物”，而直到如今根本只有“概念統治世界”。对圣物的关系亦称“尊重”，有时也可美其名曰“爱”。(見“邏輯”)

我們只举一个例子來說明聖桑乔如何把立法变成爱的关系，把商业变成爱的买卖的：

“在一項有关爱尔兰的注册法案中，政府建議只給予那些付出五鎊救济穷人稅的人以选举权。因此，誰施舍，誰就能获得政治权利或者变成天鹅騎士团的騎士。”(第 344 頁)

我們在这里首先要指出，这个給予“政治权利”的“注册法案”是市政的或公会的法案，或者用桑乔更易了解的语言來說，是“城市条例”；它給予的不是“政治权利”，而是市政权利，即选举地方官吏的选举权。其次，桑乔既然翻譯麥克庫洛赫的著作，就总應該知道 *to be assessed to the poor-rates at five pounds* 是什么意思。这完全不是說“付出五鎊救济穷人稅”，而是說被登記在每年繳納五鎊房租的房客所应列入的納稅穷人名册中。我們的这位柏林乡

下佬不知道，救济穷人税在英格兰和爱尔兰都是地方捐税，在各城市和各年代，数额都是不同的，所以要把某一种权利和这种捐税的一定数额联系起来是完全不可能的事。最后，桑乔相信，英格兰和爱尔兰的救济穷人税是“施舍”；实际上这些钱是被占统治地位的资产阶级用来直接地公开地进攻无产阶级的经费。这些钱被用来办贫民习艺所，大家知道，这种贫民习艺所是对付赤贫的马尔萨斯式的威吓手段。大家请看，桑乔怎样“从爱的胸怀流入荒漠的规章的海洋”。

顺便指出，德国哲学是从意识开始，因此，就不得不以道德哲学告终，于是各色英雄好汉都在道德哲学中为了真正的道德而各显神通。费尔巴哈为了人而爱人，圣布鲁诺爱人，因为人“值得”爱（“维干德”第173页），而圣桑乔爱“每一个人”，他是用利己主义的意识去爱的，因为他高兴这样做（“圣书”第387页）。

我们在上文第一个论断里已经听说，小土地所有者如何毕恭毕敬地把自己排斥于大地产之外。这种由于尊敬而把自己排斥于别人的财产之外的现象被一般地描述成资产阶级财产的特点。施蒂纳就是用这种特点来解释，为什么

“在资产阶级制度中，尽管按照它的原则每个人都应该是所有者，但是大多数人却一无所有。”（第348页）这是“因为大多数人根本只要是占有者，哪怕只是几块破布的占有者，就已经很高兴了”（第349页）。

至于“大多数人”只有“几块破布”，施里加认为这完全是他们对破布的爱的自然结果。

第343页：“我只是一个占有者吗？不，直到现在人人都只是占有者，都是靠让别人也占有一小块土地的办法来保证自己占有一小块土地；但是现在一切都属于我，我是我所需要的并能占有的一切东西的所有者。”

正如桑乔在前面迫使小土地所有者毕恭毕敬地把自己排斥于大财产之外而现在小土地所有者們又互相排斥一样，他可以进入細节，把商业财产之被排斥于土地财产之外和工业财产之被排斥于本来的商业财产之外等等都通过尊重来付諸实施，于是就可以达到一种全新的以圣物为基础的政治經济学了。那时他只要把对别人的尊重从头脑中挤出去，就可以一下子取消分工以及由分工而产生的财产形式了。桑乔在“圣书”第 128 頁上提供了新的政治經济学的一个样品，他要买一根針，却不是在 shopkeeper (小店主) 那里买而是在尊重那里买，不是用錢在 shopkeeper 那里买，而是用尊重在針那里买。其实这种为桑乔所敌視的每个人独断地把自己排斥于别人的财产之外的做法，純粹是一种法学幻想。在現代的生产方式和交往方式的条件下每个人都在打这种幻想的嘴巴，因为每个人所想到的恰恰是怎样把一切其他的人从隶属于他們的财产中排斥出去。施蒂納的“对一切的所有权”的情况如何，这从那句話的后半句“我所需要的并能占有的一切东西”中已經可以看得很清楚。他自己在第 353 頁里詳細地解釋了这一点：“如果我說：世界是属于我的，那末这其实也是空談，这只有在我不尊重别人财产的情况下才有意义”，这就是說，只有在对别人财产的不尊重就是他的财产的情况下才有意义。

我們的桑乔所如此心爱的私有财产如果没有独占性就不成其为私有财产，而这种独占性正是使他伤心的东西，使他伤心的是这样一个事实：除了他以外还有其他的私有财产所有者。須知别人的私有财产是神圣的。我們將看到，桑乔在他的“联盟”中怎样应付这个不幸。我們將发现，他的利己主义的财产、非通常理解的财产，不外是被他的神化一切的幻想变了形的普通的或资产阶级的

財產而已。

讓我們用下述的所羅門的箴言作結束吧：

“如果人們達到這一步，即喪失了對於財產的尊重，那末每個人都將擁有財產……那時 [聯盟將在這件事情上使單獨的個人的資財增多，並且保障他的已有爭議的財產。] (第 342 頁) ①

[論斷 3. 論通常理解的和非通常理解的競爭。]

有一天清晨，這個論斷的作者穿上合適的服裝，到部長先生艾希霍恩那里去了：

“因為作工廠主的事行不通（因為財政部長先生既不給他地方也不給他錢來建立一座自己的工廠，而司法部長先生也不准他奪取廠主的工廠——見上文論資產階級財產的那一節），所以我一定要和那個法學教授競爭；這個人是個笨貨，而我的知識比他強百倍，我要使他的講堂空無一人。”——“可是，我的朋友，你上過大學沒有，得過學位沒有？”——“沒有，但這有什麼關係呢？關於這門學科所必需的一切知識我懂得很多”。——“我覺得很遺憾，然而在這方面沒有競爭自由。我不想反對你個人，可是你缺少一個最重要的東西：博士證書。而我，也就是國家，卻要求這個”。——這位作者嘆息道：“競爭自由原來如此，只有國家，我的主人，才給予我競爭的可能。”然後他就頹唐地回家去了（第 347 頁）。

如果是在先進的國家，他就不會想到向國家詢問他是否可以和法學教授競爭並請求許可的事了。但是既然他把國家作為雇主，向它要求報酬，即工資，從而把自己投入競爭關係中，那末根據他已經有過的關於 Privateigentum [私有財產] 和 privati [被掠奪者]、公社財產、無產階級、lettres patentes [專利權]、Staat [國家] 和 status [狀況] 等等的論斷，自然就不能指望他會“交好運”。就他過去的

① 手稿缺少四頁。——編者注

功績而論，最好的情況是國家任命他在一個偏僻的波美拉尼亞的國有土地上當一名“聖物”的小祭司(custos)而已。

作為笑談，我們可以在這裡“插曲般地插入”一段桑喬的偉大的發現，他說“窮人”和“富人”之間除了“*Vermögende*〔有能力的人，有資產的人〕和 *Unvermögende*〔沒有能力的人，沒有資產的人〕的差別”以外沒有“其他差別”(第 354 頁)。

現在讓我們重新下到施蒂納的關於競爭的“規章”的“荒漠的海洋”吧：

“和競爭結合着的與其說〈噢，“與其說”！〉是想儘可能把事情做好，不如說是想儘可能把事情做得合算，做得有利可圖。所以人們才為了將來的得到一官半職而钻研〈為了飯碗而钻研〉，钻研俯首貼耳和阿諛奉承的藝術，學習循規蹈矩和辦事的技巧，工作只是為了擺擺樣子。因此，儘管表面看來人們關心的似乎是良好的成績，但實際上他們注意的只是生意興隆和發財致富。當然，誰也不願當檢查官，可是任何人都願被提升……任何人都怕調動，更怕被裁撤。”(第 354、355 頁)

我們這位鄉下佬不妨探索一下一本政治經濟學教科書，其中有哪一位理論家曾斷言，競爭的全部實質就在於要做出“良好的成績”或者“儘可能把事情做好”，而不是在於“儘可能把事情做得合算”。他還可以在任何一本這類的書中發現，在私有財產制度下，最發達的競爭，例如在英國，當然是“儘可能把事情做好”。小工商業者的騙術只是在淺陋的競爭條件下，在中國人、德國人和猶太人中以及一般地走街串巷的小商販中才盛行。但是我們的聖者甚至連這類的小商販也沒提到；他只知道有額外冗員和超編制議員的競爭，這表明他是一個十足的普魯士王國的下級官員。他其實大可以舉歷代為爭奪國王的恩寵而發生的近臣之間的競爭為例，但是這就他那小資產階級的眼界說來也未免是他所望塵莫及的了。

在這些同額外的冗員、出納員和注冊員發生的驚險奇遇以後，又發生了聖桑喬同名馬克拉味侖諾<sup>①</sup>的偉大奇遇，預言者塞萬提斯在新約第41章中已經預見到這件事了。桑喬跨上這匹政治經濟學的神馬，在“聖物”的幫助下確定最低限度的工資。當然，在這裡他又一次表現出他天生的胆怯，起初他不敢跨上這匹把他帶上雲霄，帶入那“產生冰雹、風雪、响雷、閃電的境地”的飛馬。但“公爵”，即“國家”，鼓勵了他，于是在比較勇敢和比較老練的堂吉訶德—施里加躍上馬鞍以後，我們要強的桑喬也爬上了馬屁股。施里加的手把馬頭上的木栓旋轉一下，馬就立即飛向高空，所有的太太們，特別是馬立托奈斯，都在後面向他們喊道：“但願自我一致的利己主義伴隨着你，英勇的騎士，還有你，更勇敢的侍從，願你們能夠將我們從馬蘭卜魯諾<sup>②</sup>的怪影下、從‘聖物’下解放出來。勇敢的桑喬，你要坐穩啊，當心掉下來，不要像妄想駕馭太陽車的法松所遭遇的那樣！”

“如果我們設想〈還在假設時他就已動搖〉秩序屬於國家的本質，同樣，服從基於國家的本性〈真是“本質”和“本性”之間悅耳的變調，這是桑喬在飛行時所看到的那些“羊”〉，那末，我們將看到，服從別人的人〈看來應該這樣說：要別人服從的人〉或享有特權的人都是過分地克扣和奪取下屬們。”（第357頁）

“如果我們設想……那末，我們將看到”。應該說是：那末，我們就設想。如果我們設想國家中存在着“要別人服從的人”和“服從別人的人”，那末我們也就“設想”前者擁有優于後者的“特權”。

① 克拉味侖諾 (Clavileño) 是塞萬提斯在“堂吉訶德”第2部第40章中所描寫的一匹木馬，此字由 clavo (栓子) 加 leño (木頭) 合成。——譯者注

② 塞萬提斯“堂吉訶德”中的人物。——譯者注

但是我們認為這句話修辭的華美和對一個物的“本質”和“本性”的突然承認，都是由於我們的桑喬在飛行中戰戰兢兢地保持平衡時的畏怯和困惑，也是在他鼻子下面燃燒起來的火苗的功勞。我們甚至不驚奇聖桑喬不用競爭而用官僚制度去解釋競爭的結果，並且在此又讓國家去決定工資了<sup>①</sup>。

他不懂得，工資的不斷波動把他那全部的美妙理論打得粉碎；如果比較仔細地研究一下工業關係，當然會找得出例證給他看，說明如果不是在競爭問題上的這些法學的和道德的說法已經失去任何意義的話，那末一個廠主就會按照一般的競爭規律而成為被他的工人們“豪奪”和“克扣”的人。

在桑喬眼里，競爭會壓縮成侏儒形態，他的這些看法又清楚地表明，包羅萬象的世界關係在桑喬的唯一的頭腦中被反映成何等簡陋的小資產階級的形式，他這個教書匠又是如何蹙手蹙腳，只會把這一切關係抽象為一些道德教訓并用一些道德的公設否定這些關係。我們必須 *in extenso* [完全地] 引證這一段非凡的話，為了“任何東西都不要白白地丟掉”。

“至於又講到競爭，它的存在只是由於并非一切人都只管自己的事和并非一切人對大家的事共同協議的緣故。例如，麵包是城市全體居民的必需品，因此他們本來可以很容易地商妥建立一個公共麵包坊。他們不這樣做，卻把這種必需品的供應委託給相互競爭的麵包師，同樣把肉的供應委託給相互競爭的屠戶，酒的供應委託給相互競爭的酒商等等…… 如果我不關心我的事，那末我就不能不高興別人高興給我辦的事。有麵包吃，這是我的事，我的

<sup>①</sup> 手稿中刪去了以下這一段話：“他在这里又不懂得，在現代世界中‘克扣’和‘豪奪’工人都是以工人的一無所有為基礎，而工人的一無所有則是和桑喬推委給自由派資產者的保證直接矛盾的 [……] 這些自由派資產者就是大談特談通過地產析分給每人一份財產的那些人。”——編者注

希望,我的欲望,然而人們把这事委托給面包师們,并且至多是希望能够利用他們的敌对、較量和比賽,一句話,利用他們的竞争,获得在行会制度下所不能想像的好处,因为在行会制度下烤面包权完全归于行会組織。”(第365頁)

很能表現我們这位小資产者性格的是,他在这里向他的小市民弟兄們推荐像公共面包坊这样一种机构来对付竞争,而公共面包坊在行会制度时曾到处皆是,以后被竞争中出現的更便宜的生产方法所消灭。所以这是一种純地方性的机构,这种机构只有在有局限性的地方关系中才能存在,而在消除了这种地方局限性的竞争出現之后必然要趋于灭亡。他甚至沒有从竞争里了解到,“需求”,例如对于面包的需求是每天不同的;他不了解,究竟面包明天是不是“他的事”,或者別人明天还是否认为他的需求是一件事,这都完全不取决于他;他不了解,在竞争的領域中面包的价格是由生产成本决定的,而不是由面包师任意决定的。他忽視了首先由竞争造成的一切关系,如地方局限性的消失、发展交通、分工的发展、世界貿易、无产階級、机器等等,而以哀伤的眼光回顾中世紀的小市民生活。他只知道竞争是“敌对、較量和比賽”;他对于竞争和分工的联系、和供求关系的联系等并不感到兴趣<sup>①</sup>。当資产者的利益要他們这样做时(他們在这方面要比圣桑乔熟悉得多),他們随时随地都可以在竞争和私有财产所容許的範圍之內“協議”的,股

<sup>①</sup> 手稿中刪去了以下这一段話:“他們本可以从一开始就‘达成協議’。至于只有竞争才使‘協議’(如果使用这个属于道德方面的詞汇的話)成为可能;至于因为階級利益的对立,就談不到桑乔式的普遍‘協議’,——我們的圣者管不着这些。总之这些德国的哲学家把自己本身的有地方局限性的貧乏提升为某种有全世界历史性的东西,他們想像,在历史上最重要的关系中只缺少他們的智慧,否則他們可以用‘協議’解决一切問題,并使一切达到应有的秩序。这种幻想是行不通的,这从我們的桑乔的例子中就可以看到。”——編者注



份公司就証明了這一點。股份公司是隨着海外貿易和手工工場的出現而產生的，並席卷了它力所能及的一切工商業部門。這樣的“協議”，連一個東印度的帝國都是靠它而被霸占的，但是和“福斯報”討論的關於公共麵包坊的好心幻想相比當然是微不足道的事了。講到無產者，那末他們——至少現代的無產者是這樣——是由競爭才產生的；他們已經不止一次地建立過事業，然而每一次它們都失敗了，因為它們沒有同“敵對的”個體麵包師、屠戶等進行競爭，也因為對於無產者來說，由於分工本身就常常使他們的利益之間產生對立，除了旨在反對整個現存制度的政治“協議”以外，不可能有任何其他的“協議”。在競爭的發展使無產者有可能“達成協議”的地方，他們“協議”的卻是和公共麵包坊完全不同的東西<sup>①</sup>。桑喬在這裡指出在競爭着的人們之間沒有“協議”，這一點和他進一步對於競爭的論斷是既符合又矛盾的，這些論斷我們在“評注”（“維干德”第173頁）中可以欣賞到。

“人們之所以採用競爭，是因為人們認為它對一切人都是幸福。關於競爭，大家約定試圖一致地對待它……關於它大家都同意……就像獵人們在打獵時可以認為分散在森林裡‘單個地’狩獵很有效一樣……當然，現在看出……競爭時並不是每個人都有所收穫……”

“現在看出”，桑喬對狩獵和對競爭同樣無知。他講的既不是圍捕野獸，也不是靠獵犬狩獵，而是非通常理解的狩獵。他剩下的

① 手稿中刪去了以下這一段話：“他們”必須就公共麵包坊問題“達成協議”。至於這些“他們”，這些“所有的人”，在每一個時代，在各種不同的關係中，其本身就是代表不同利益的不同的個人，這一點當然與我們的桑喬完全無關。總之，人們在以往全部的历史中做了一件錯事，就是沒有一下子掌握我們這些德國哲學家用來顛倒地敘述历史的那種深奧的“智慧”。——編者注

只是按照上述原則編寫一部現代工商業史并為這種非通常的狩獵創建一個“聯盟”。

他講到競爭對禮俗的態度時所用的就是適合於農民口味的報紙所用的那種安然的閑情逸致的文風。

“人作為人(1)所不能保住的有形體的財富，我們可以把它奪取過來——這就是競爭的意義，營業自由的意義。人不能保住的精神財富同樣也屬於我們。只有神聖化的財富是不可侵犯的。誰來神聖化，誰來保障呢？……由人或概念，事情的概念來神聖化，來保障”。他列舉“生命”、“個性自由”、“宗教”、“榮譽”、“禮儀心”、“羞恥心”等等作為這種神聖化的財富的例子(第325頁)。

在發達的國家里，施蒂納雖不“可以”從“作為人的人”那里但卻“可以”從真實的人那里奪取一切這種“神聖化的財富”，當然，必須通過競爭的途徑并限于競爭的條件範圍之內。競爭所引起的偉大的社會變革把資產者之間的相互關係以及他們對無產者的關係變為純粹的金錢關係，而把上述一切“神聖化的財富”變成買賣對象，并把無產者的一切自然形成的和傳統的關係，例如家庭關係和政治關係，都和它們的整個思想上層建築一起摧毀了，這種劇烈的革命當然不是起源于德國。德國在其中只起了消極作用：它讓別人奪去了自己的神聖化的財富，而且甚至連一般市價也沒有得到。因此，我們這位德國小資產者所知道的僅僅是資產者關於競爭的道德界綫的偽善保證，也就是那些天天在踐踏無產者的“神聖化的財富”，踐踏他們的“榮譽”、“羞恥心”、“個性自由”，甚至剝奪他們的宗教教育的那些資產者的保證。他認為這些作為掩護的“道德界綫”就是競爭的真正“意義”，而競爭的現實并不符合於它的意義。

桑喬把自己對競爭問題研究的結果用下面一句話概述出來：

“國家這個按市民的原則辦事的最髙統治者，把競爭壓擠在千百條限制里，這樣的競爭是自由的嗎？”（第 347 頁）

桑喬的“市民原則”到處把“國家”當作“統治者”，并把由生產方式和交往方式引起的競爭的限制認為是“國家”把競爭“壓擠”進去的那些限制，桑喬的這種“市民原則”在這裡又一次以應有的“憤怒”說出來了。

“最近”聖桑喬“從法國”那邊聽說到各種新鮮事物（見“維干德”第 190 頁），其中也包括在競爭中人的物化以及競爭和競賽的區別。但是“可憐的柏林人”“由於愚蠢把這些美妙的事情弄壞了”（“維干德”，他的壞良心用他的口講話的地方）。在“聖書”第 346 頁中，“例如，他說道”：

“難道自由競爭真的自由嗎？再說，競爭之所以冒充是競爭，只是因為它以這個稱號作為自己權利的基础，這樣的競爭真的是競爭，人的競爭嗎？”

看來，競爭夫人冒充為某種東西，因為她（即跟在她衣襟後面跑的某些法學家、政治家以及狂熱成性的小資產者們）用這個稱號作為自己權利的基础。桑喬就靠這種譬喻要使“從法國”來的“美妙的事情”適應于柏林的子午綫。關於上面已經考察過的說“國家並沒有反對我個人的地方”，並且容許我競爭，但是不把這“物”給我（第 347 頁），這種荒謬的想法，我們先略過不談，現在直截了當地來談他關於競爭完全不是人的競爭的論證。

“然而真的是人在競爭嗎？不是，仍然不過是物！首先是金錢等等。競賽時一個人必定要落后于另一個人。但究竟是否能靠人的力量取得所缺乏的資財，或者只是靠恩賜，即作為禮品而獲得的，例如，較窮的人不得不把他的財物留給也就是送給富人；這兩者之間是有很大的區別的。”（第 348 頁）

“我們樂于送給他”（“維干德”第 190 頁）這種送禮理論。他可

以翻翻任何一本法學教科書，讀讀“契約”這一章，了解一下，他“不得不送出”的“禮物”究竟還是不是禮物。施蒂納就是用這種方式把我們對他的書的批判“送給”我們，因為他“不得不把它留給也就是送給”我們。

擁有同樣的“物”的兩個競爭者，一個使另一個遭到破產，這個事實對於桑喬來說是不存在的。儘管工人完全沒有“物”（施蒂納所說的“物”），他們也是互相競爭的，這個事實對於他來說也是不存在的。他把工人之間的競爭取消了，這就實現了我們的“真正的社會主義者”的一個虔誠的願望，他們就不會不熱烈地感謝他。競爭着的“只是物”，而不是“人”。交戰着的只是武器，而不是學會掌握武器並使用着武器的人。這些人只不過是用來做射擊的靶的。競爭在小資產階級的教書匠們的頭腦中的反映就是如此，他們面對着現代股票巨頭和Cotton-Lords〔棉紗大王們〕，心裡想只是缺少“物”去使自己的“人的力量”反對這些巨頭們，並且以這種想法安慰自己。如果更仔細地研究一下這些“物”，而不是只限於研究最一般、最普通的东西如“金錢”（其實金錢並不像表面看來的那樣是這麼普通的东西），那末這種陋見就更加可笑了。這些“物”包括：競爭者生活在一個國家和一個城市里，享有與他同時存在的競爭對手所享有的同樣的好處；城鄉的相互關係獲得了高度的發展；他是在良好的地理、地質以及水文地理條件下進行競爭的；在里昂，他是絲織廠主，在曼徹斯特，他是棉織廠主，而在早些時候他在荷蘭又當過船主；在他的生產部門中也像在完全不受他影響的其他生產部門中一樣，分工有了高度的發展；交通工具保證他得到同他的競爭對手所得到的一樣的廉價的運輸；他找到熟練的工人和老練的監工等等。這一切為競爭所必需的“物”，以及一般說來在世界

市場(為了他的國家理論和公共面包坊理論的緣故,他不知道也不可能知道有世界市場,但是很抱歉,世界市場却決定着競爭和競爭的能力)上競爭的能力,他既不能靠“人的力量”取得,也不能靠“國家”的“恩賜”,“作為禮品而獲得”(見第348頁)。關於這一點,曾經嘗試把這一切“送給”海外貿易公司<sup>106</sup>的普魯士國家最能給他教益了。桑喬在這裡不愧是普魯士王國的海外貿易公司的哲學家,因為他簡直就是對普魯士國家所幻想的自己的強大以及海外貿易公司所幻想的自己的競爭能力作了詳細的評注。這裡應該指出,競爭在最初當然是擁有“人的資財”的“人的競爭”。農奴的解放,競爭的第一個條件,即“物”的最初的積累,都是純粹的“人的”行為。如果桑喬想用人類的競爭代替物的競爭,這就意味着他想回到競爭的起點;他以為,以他的善良意志和他那非普通的利己主義的意識就可以改變競爭的發展方向。

儘管這位偉大的人物認為沒有任何東西是神聖的,也不提任何有關“物的本性”和“關係的概念”的問題,最後他還是得承認人和物之間的區別的“本性”以及這兩者的“關係的概念”是神聖的,從而不得不扮演它們的“創造者”的角色。但是,他所認為的這個神聖的區別(正如他在上段引文中所作的那樣)可以取消但同時決不會產生“肆無忌憚的褻瀆”。首先,他自己就在取消它,因為他認為物的手段是靠人的力量取得的,於是他就把人的力量變成了物的權力。然後他就可以安然向其他的人提出一個道德公設,要求他們和他自己有人與人的關係。如果完全照這樣做,那末墨西哥人就可以要求西班牙人在殺害他們時不要用槍而用拳頭,或者根據聖桑喬的建議,“扼住他們的脖子”,以使西班牙人對他們的關係成為“人的”關係。如果一個人由於豐富的營養、周到的教育和身體

的鍛煉而發展得身強力壯，精明幹練，而另一個人由於幼年缺乏照顧、飲食惡劣、消化不良和緊張過度，一直不能獲得充實肌膚所必需的“物”，更談不上占有這些“物”了，那末前者的“人的力量”對後者來說是純粹物的力量。他並沒有“靠人的力量”取得“所缺乏的資財”，相反，是他擁有的物的手段使他能夠具有“人的力量”。而且，人的手段變成物的手段和物的手段變成人的手段，都只是競爭的一個方面，它和競爭是完全不可分的。要求用人的手段而不用物的手段來進行競爭，這就導致一種道德公設，這種公設是說，競爭和決定競爭的關係應當得到的不是那些它們必然產生的結果。

再來聽一次而且這是最後一次的競爭哲學的概述：

“競爭苦於這樣一種不利的情况：並非任何人都有競爭的手段，因為這些手段不是得自個性，而是得自偶然性。大多數人沒有手段，因此（啊，“因此”！）是沒有財產的人。”（第349頁）

我們已經在前面向他指出過，在競爭中個性本身就是偶然性，而偶然性就是個性。不取決於個性的競爭“手段”是人本身的生产条件和交往条件，這些条件在競爭的範圍內對人表現為獨立的力量，表現為對人說來是偶然性的手段。桑喬認為，人們擺脫這些力量是靠人們把關於這些力量的觀念，正確些說，把對於這些觀念的哲學的和宗教的歪曲從自己的頭腦中擠出去——或用同源詞的辦法（Vermögen〔能力、資產〕和 vermögen〔有能力、有資產〕），或用道德公設（例如：但願你們每個人都成為萬能的“我”），或用各色鬼臉怪相以及諛語的誇張來反對“聖物”的辦法。

還在以前我們就聽到過一種抱怨，說在現代資產階級社會里，正是由於國家的緣故，“我”不能實現自己的價值，也就是說，不能表現自己的“才能”。現在我們還聽說：“獨自性”不給這個“我”提

供竞争的手段，“他的实力”全然不是实力，他依然是“没有财产的人”，尽管每个物体“是他的对象，因而也就是他的财产”。在我们面前的是自我一致的利己主义的全盘被推翻。但“圣书”一经深入普遍意识，竞争的所有这些“不利的情况”都将消失。到那时桑乔还坚持做他的思想生意，不过他决不会做出“良好的成绩”，或“尽可能把事情做好”<sup>①</sup>。

## II. 暴动

对旧的神圣的世界的批判是以对社会的批判而告终的。通过暴动，我们一跃而进入了新的利己主义的世界。

暴动究竟是什么，我们已经在“逻辑”一节中看到：这就是撤销对圣物的尊重。但是在这里，除此之外，暴动还具有特殊的实践的性质。

革命 = 神圣的暴动。

暴动 = 利己主义的或世俗的革命。

革命 = 现存条件的变革。

暴动 = 我的变革。

革命 = 政治的或社会的行为。

暴动 = 我的利己主义的行为。

革命 = 现存东西的推翻。

暴动 = 推翻的存在。

如此等等。第 422 页及以下各页。人们到现在为止曾经用来推翻他们所生存过的世界的那种方法，自然也不能不说成是神圣

<sup>①</sup> 手稿中删去了以下这一句话：“本质和现象的区别在这里毫不照顾桑乔而坚持有效。”——编者注

的，并且不能不把破坏現存世界的“独自の”方法和它对立起来。

革命“是現存条件、現存情况或 status〔状况〕的变革，是国家或社会的变革，因此它是政治的或社会的行为”。至于說到暴动，那末“虽然現存条件的改变是它的必不可免的結果，但它不是从这种改变，而是从人們对本身的不滿出发的”。“它就是单个的人的反抗，就是不考虑将因而出現怎样的安排的一种奋起。革命的目的是建立新的安排，暴动的目的則是使我們不再受別人的安排，而由我們自己安排自己。暴动不是反对現存东西的斗争，因为如果它发展起来，現存的东西就会自行灭亡；它仅仅是使我从現存东西的統治下解脫出来的一种行动。如果我不去过問現存的东西而听其自便，那末它就是僵死的，就会腐朽。但是，由于我的目的不是推翻存在的東西，而是我奋起凌駕于它之上，所以我的目的和我的行为絲毫沒有政治的或社会的性质：它們只是針對着我和我的独自性的，所以它們是利己的。”（第 421、422 頁）

Les beaux esprits se rencontrent [智者所見略同]。荒漠中的說教者的喊声所宣告的現在已經實現了。不信神的浸礼教徒“施蒂納”，在“霍尔施坦的庫尔曼博士”身上找到了自己的神圣的救世主。你們听：

“你們不应当摧毁和消灭在你們的道路上的障碍，而应当繞过它，离开它。而当你們繞过它和离开它以后，它就会自行消失，因为它再也找不到养料了。”（“精神王国”1845 年日内瓦版第 116 頁）

革命和施蒂納式的暴动之間的区别并不像施蒂納所想的，在于前者是政治的或社会的行为，后者是利己主义的行为，而在于前者是行为，后者不是行为。施蒂納提出的这种对立完全是胡說，一看下述情况就可以一目了然：他把“革命”說成是一个法人，这个法人要和“現存的东西”——即另一个法人进行斗争。如果圣桑乔曾經研究过各种不同的现实的革命和革命的尝试，那末也許他就会在其中发现他在創造他的思想上的“暴动”时所模糊地感到的那些形式；例如，他也許会在科西嘉島人、爱尔兰人、俄国农奴和一般不



文明的民族中發現它們。其次，如果他曾經關心過現實的、“存在”于任何革命中的個人以及他們的关系，而不是滿足于純粹的我和“現存的东西”即實體（這是空話，要駁倒這種空話，完全不需要革命，只要有像聖布魯諾這樣的游俠騎士就夠了），那末，也許他就會懂得：每一種革命和革命的結果都是由這些关系決定的，是由需要決定的，就會懂得：“政治的或社會的行為”決不是“利己主義的行為”的對立面。

關於聖桑喬對“革命”理解的深度可以用他以下的名言來說明：“雖然現存條件的改變也是暴動的結果，但它不是從這種改變出發的。”反過來說，這句話的意思就是說，革命是從“現存條件的改變”出發的，那就是說革命是從革命出發的。相反，暴動則是“從人們對本身的不滿出發的”。這種“對本身的不滿”是同關於獨自性和“自我一致的利己主義者”的舊調非常相稱的，自我一致的利己主義者總是可以走“他自己的道路”，總是對自己滿意，而且每一瞬間他都是他能成為的那個東西。對本身的不滿如果不是在整個個性都賴以決定的一定狀況下對本身的不滿，例如工人對本身狀況的不滿，那末就是道德上的不滿。因此，第一種情況同時是而且主要是對現存关系的不滿；第二種情況就是這種关系本身在思想上的反映，這種反映決不越出這種关系的範圍之外，而是完全屬於這種关系的。在桑喬看來，第一種情況會導致革命；因此暴動只能是第二種情況——對本身的道德上的不滿引起的了。正如我們所知道的，“現存的东西”就是“聖物”；因此，“對本身的不滿”可以歸結為對作為聖者，即作為聖物信仰者、現存的东西的信仰者的本身的道德上的不滿。只有心懷不滿的教書匠才會想到把他關於革命和暴動的推論建立在滿意和不滿的基礎上，即建立在完全屬於小

資產階級的情緒上，我們常常看到，聖桑喬就是從這個階級吸取自己的靈感的。

我們已經知道，“走出現存東西的範圍”具有什麼意思。這是陳舊的空想：一旦國家的全體成員退出國家，國家就會自行崩潰；如果全體工人拒絕接受貨幣，貨幣就會失去它的效用。在這個命題的假設形式中，已經暴露出虔誠的願望的空想和無力。這是陳舊的幻想：改變現存的關係僅僅取決於人們的善良意志，現存的關係就是一些觀念。哲學家們那樣當作職業，也就是當作行業來從事的那種與現存關係脫節了的意識的變化，其本身就是現存條件的產物，是和現存條件不可分離的。這種在觀念上的超出世界而奮起的情形就是哲學家們面對世界的無能為力在思想上的表現。他們的思想上的吹牛每天都被實踐所揭穿。

無論如何，當桑喬寫這幾行字的時候，他決沒有對他自己的糊塗狀況“掀起暴動”。在他看來，一方面是“現存條件的改變”，而另一方面是“人們”，這兩方面是毫不相干的。桑喬絕沒有想到：自古以來“條件”就是這些人們的條件；如果人們不改變自身，而且如果人們即使要改變自身而在舊的條件中又沒有“對本身的不滿”，那末這些條件是永遠不會改變的。他相信，如果他說，革命的目的是建立新的安排，而暴動則是要使我們不再受別人的安排，而使我們自己安排自己，那末他就給革命以致命的打擊了。但是從“我們”自己安排“自己”、“我們”就是暴動者這兩點就已經可以說：儘管有桑喬的一切“反抗意志”，而單個的人不得不“同意”“我們”“安排”他了，因而革命和暴動的区别只是：在革命的情況下人們知道這一點，而在暴動的情況下人們則迷戀於幻想。其次，在桑喬那里還有暴動能否“發展起來”這樣一個問題。暴動為什麼會不“發展起

来”，这是无法預見的，而暴动为什么会发展起来，这更是无法預見的，因为每一个暴动者都只是走自己的道路。要暴动发展起来，必須有世俗的关系牵涉进来，这些关系向暴动者指明共同行动的必然性，而这行为就会是“政治的或社会的”行为，而不管这种行为是否出自利己主义的动机都一样。另一个又是建立在糊塗之上的“細微的區別”，就是桑乔在現存的东西的“推翻”和超出現存的东西而“奋起”之間所作的區別，仿佛他在推翻現存的东西时沒有超出現存的东西而奋起似的，仿佛他在超出現存的东西而奋起时沒有推翻現存的东西似的，虽然这种區別只是在他身上存在时才有的。可是，無論單純的“推翻”、無論單純的“自我奋起”，都沒有說明任何东西；在革命中也会发生“自我奋起”，桑乔从法国革命中«*Levons-nous!*»〔“站起来吧！”〕<sup>107</sup> 这个号召曾是一个通俗的口号的事实中，就可以看出这一点了。

“建立机构，这就是革命的命令（！）；起来反抗，这就是暴动的要求。革命的天才人物从事于国家制度的选择，整个政治时期始终是圍繞着国家制度和与此有关的問題进行斗争，就像社会天才在社会的机构方面（法倫斯泰尔之类）有非凡的发明一样。暴动者力图不受国家制度約束。”（第 422 頁）

法国革命以后建立了許多机构，这是事实；Empörung〔暴动〕是由 *empor*〔向上〕这个詞派生出来的，这是事实；在革命时和革命以后都是为建立国家制度而斗争，也是事实；提出过社会制度的各种方案，也是事实；蒲魯东曾經談論过无政府状态，也一点不錯。桑乔用这五个事实巧妙地拼湊了以上那一段話。

桑乔从法国革命导致了“机构”的产生这一事实得出結論說，这是一切革命的“命令”。桑乔忠实于他的历史經紀人，他从政治革命就是社会变革在其中同时被正式表达为争取国家制度的斗争

的政治革命这一点得出結論說，革命就是爭取最好的国家制度的斗争。他利用“就像”便順便把各种社会制度提出来跟这种发现連在一起。在資產階級时代，人們研究国家制度的問題，“就像”現在人們制定各种不同的社会制度一样。这就是上面引用的命題中的各种思想的联系。

从以上我們对費尔巴哈的反駁中已經可以得出結論說，过去的在分工条件中进行的一切革命，都不能不导致新的政治机构的产生；从那里也可以得出結論說，消灭分工的共产主义革命，最終会消除政治机构；最后，从这里也可以看出，共产主义革命并不是和“社会天才的发明才干所創造的那些社会机构”相适应，而是和生产力相适应的。

但是“暴动者力图不受国家制度約束！”他这个自始就摆脱一切的“天生的自由者”，最終所渴望的就是摆脱国家制度。

还必须指出，促使桑乔式的“暴动”产生的还有我們这位乡下佬过去的各种幻觉，例如他相信：那些进行革命的个人都是由一根观念的带子联結在一起的，他們“举起盾牌”只是为了吹嘘新的概念、固定观念、怪影、幽灵这样一些“圣物”。桑乔叫他們从头脑中挤出这根观念的带子，因而在他的想法中，革命者就变成了一群烏合之众，他們就只能进行“暴动”了。此外他还听說过竞争乃是一切人反对一切人的战争，于是这句话同他的沒有神圣性的革命混合起来就构成了他的“暴动”的主要因素。

“我为了說得更清楚而寻找一个对比，但与期望相反，却想起了基督教的建立。”(第423頁)在这里我們听說：“基督不是一个革命者，而是一个起来反抗的暴动者。因此对他來說也只有一点是重要的：‘要灵巧像蛇’。”(同上)

为了充分滿足桑乔的“期望”和証实他的“只有”，剛才引用的

福音書中格言的后半句，即“馴良像鴿子”（“馬太福音”第10章第16節），就不應該存在。基督在這裡不得不第二次作為歷史人物出現，以便扮演上述蒙古人和黑人所扮演的角色。然而我們又不明白，是應該用基督說明暴動呢，還是應該用暴動說明基督呢？我們這位聖者的基督教日耳曼式的輕信態度集中地表現在這句話上：基督“使整個異教徒世界的生活泉源干涸了，如果只有異教徒世界的生活泉源，那末現存的国家沒有問題（應該說：沒有他）就一定會凋謝”（第424頁）。教壇的凋謝之花啊！請看前面的論“古代人”一節吧！但是，*credo ut intelligam*〔我相信，因而我理解〕，或者說因而這一切都是使我“為了說得更清楚”而尋找“一個對比”。

我們已經從無數這樣的例子中看到：在任何地方我們這位聖者隨時隨地所想到的只是神聖的歷史，同時正是在這些地方，神聖的歷史僅僅是與讀者的“期望相反”，而不是與施蒂納的“期望相反”。甚至在“評注”中，他又“與期望相反”地想到神聖的歷史，桑喬在那裡，即在第154頁上強迫古耶路撒冷的“猶太教評論家”——與基督教的定義“上帝就是愛”相反——大聲叫喊：“你們看，基督徒所宣傳的是異教的神；因為，如果上帝就是愛，那末他就是Amor神，愛神！”但是“與期望相反”，新約是用希臘文寫的，“基督教的定義”的原文是：*ὁ θεὸς ἀγάπη ἐστίν*〔神就是愛〕（“約翰一書”第4章第16節），而“Amor神，愛神”却叫 *Ἔρως*。因此桑喬還應當說明，這“猶太教評論家”怎樣完成了由 *ἀγάπη* 到 *ἔρως* 的轉變。在“評注”中的這個地方，基督——還是“為了說得更清楚”——好比是桑喬，而且必須承認，他倆一模一樣，他倆都是“有形體的存在物”，至少，快樂的繼承人相信，他們倆都存在着並且都是唯一的。桑喬是現代的基督，這個“固定觀念”就是他的整個歷史虛構的“中

心目标”。

上文以很坏的对偶式和教坛的凋謝之花的形式向我們宣傳的这种暴动的哲学,归根到底就是对暴发戶(暴发戶就是钻营到上层去的新貴、暴动者<sup>①</sup>)的吹捧。每一个暴动者在自己的“利己主义的行为”中都面对着一个特殊的现实,他总企图凌駕于它之上,却不考虑一般的关系。他之所以力图摆脱現存的东西,只是因为它是他的障碍,相反,在其他方面,他却力图尽快地把它攫为己有。一个紡織工人由于“暴发”为工厂主就摆脱了他的織布机,离开了它,而在其他方面一切都正常进行,我們这位“走运的”暴动者向別人提出的只是这样一个伪善的道德要求:成为像他自己那样的暴发戶<sup>②</sup>。因此,施蒂納的一切威武的豪言壯語最終都归結为格累尔特寓言中的道德教訓,以及对市民貧困的思辨解釋。

到現在我們就知道了,暴动什么都是,但只不是行为。在第342頁上,我們讀到,“攫取的方法完全不应受到蔑視,它表现出自我一致的利己主义者的純粹的行为”。其实这句话應該这样說:彼此一致的利己主义者們的純粹的行为,因为,不然的話攫取就会流为窃賊的不文明“方法”或资产者的文明“方法”,在前一种情况下,它不会有成效,而在第二种情况下,它完全不是“暴动”。必須指出,在这里,只有那种无所事事的个人才能有的“純粹的”行为,是同游手好閑的自我一致的利己主义者相适应的。

① 双关語:Emporkömmling——“暴发戶”; Empörer——“暴动者”。——編者注

② 手稿中刪去了以下这一段話:“小资产者的旧道德认为,如果每个人都为自己做尽可能多的事,而絲毫不关心事物的一般进程,那末世界将是无限美好的。”——編者注

我們順便還聽說了，是什麼東西創造了庶民，我們還可以預先知道，創造了庶民的又是“教義”和對這種教義的信仰、對聖物的信仰，這種信仰在這裡換了花樣而以罪惡意識的形式出現：

“只有相信攫取是罪惡、罪行的這種教義才創造了庶民……只有這種舊的罪惡意識才負這個罪責。”（第 342 頁）

意識對一切都要負責這一信仰，就是他的教義，這種教義使他變成暴動者，使庶民變成罪人。

與這種罪惡意識相反，利己主義者用以下的方式鼓勵自己和庶民去攫取：

“我對我自己說：我的權力所及的東西，就是我的財產，我要求把我覺得我有足夠的力量取得的一切變成我的財產……”（第 340 頁）

總之，聖桑喬對自己說，他想對自己說些什麼，要求自己占有的他所占有的東西，並把自己的現實的關係說成是權力的關係。這就是一種義釋，這個義釋就是他的一切豪言壯語的秘密（參看“邏輯”一節）。然後他——每一瞬間都是他所能成為的東西，因此也有他所能有的東西的這個他——把已寫在他的資本賬上的已實現的現實的財產跟他的可能得到的財產、即他的沒有實現的“力的感覺”（他把這種力的感覺記在盈虧賬上）區別開來。這就是對非通常理解的財產的簿記學的真正貢獻。

這種莊嚴的“說”究竟意味着什麼，桑喬在已經引用的一段話中不打自招了：

“如果我對我自己說……那末這其實也是空談。”

在那裡他繼續說道：

“利己主義”對“沒有財產的庶民”說：為了“消滅”沒有財產的庶民，“你需要什麼，你就去攫取什麼吧！”（第 341 頁）

从下面的这个例子中馬上就可以看出这种“廢話”是多么“空洞”：

“我并不认为銀行家的財富是什么異物，就像拿破侖并不认为那些国王的領土是什么異物一样。我們（“我”突然变成“我們”）絲毫不怕占有这种財富，并且也为此而寻找必要的手段。我們正从这种財富身上抹掉曾引起我們恐惧的那种異己的精神。”（第 369 頁）

从他向庶民提出的要用攫取手段去“占有”这种財富的善意的建議中立刻可以看出，桑乔并没有从銀行家的財富身上“抹掉異己的精神”。“让他去攫取，請他看一看留在他手中的是什么吧！”在他手中的不是銀行家的財富，而是沒用的廢紙，是这种財富的“尸体”，財富的尸体不是財富，正像“死狗已經不是狗”一样。銀行家的財富只有在現存的生产关系和交往关系的范围以內才是財富，这种財富只有在这些关系的条件下并用适于这些条件的手段才可能被“占有”。如果桑乔想去考察一下財富的其他形式，那末他就会发现，那里的情況并不更好一些。由此可見，“自我一致的利己主义者的純粹的行为”最后会归結为非常骯髒的誤解。“这就是”圣物的“怪影所引导的去处”。

桑乔在对自己說了想对自己說的話以后，又让进行暴动的庶民說他已先向庶民說过的話。事情是这样，桑乔制作了附有用法說明的傳单以备暴动之用，这种傳单都須在所有农村小飯館里張貼，在农村居民中散发。这种傳单要求在《Der hinkende Bote》<sup>108</sup>和拿騷公爵領地的农历中登載出来。只要桑乔的 *tendances incendiaires* [煽动的努力] 暂时还只限于农村，只限于对雇农和牧妇进行宣傳，但絕不涉及城市，这又一次說明他怎样成功地从大工业身上“抹掉了異己的精神”。但是無論如何，在这里我們要尽量詳細



地引用擺在我們面前的這個不許丟失的文件，以便“在我們力所能及的範圍內促進受之無愧的榮譽的傳播”（“維干德”第191頁）。

傳單刊印在第358頁和以後各頁上，它開頭是這樣說的：

“你們這些有特權的人啊，究竟是靠什麼東西來保證你們的財產呢？是靠我們放棄進攻，也就是靠我們的保衛……是靠你們對我們施暴力來保證的。”

最初是靠我們放棄進攻，就是說，靠我們對我們自己施暴力，然後是靠你們對我們施暴力。Cela va à merveille! [真妙極了!] 再往下看吧：

“如果你們想受到我們的尊敬，那末你們就要用我們認為合適的價格來買它……我們只要求價錢公道。”

最初“暴動者”想用“他們認為合適的”價格出賣他們的尊敬，然後他們把“價錢公道”作為價格的標準。最初是任意的價格，然後是由不取決於任意的商業規律決定的、由生產成本和供求關係決定的價格。

“我們同意給你們留下你們的財產，只要你們適當地抵償這種留下的東西……一旦我們伸出手去，你們就叫喊暴力……如果沒有暴力，我們就得不到它們（也就是特權的人用來取樂的牡蠣）……我們決不打算從你們那裏拿走任何東西。”

最初我們給你們“留下”這個，然後我們從你們那裏拿走這個，而且必須採用“暴力”，而最後我們又寧可從你們那裏什麼也不拿。當你們自己放棄這個的時候，我們就給你們留下這個；在一個清醒的瞬間，在我們所有的唯一的瞬間，我們當然明白，這種“留下”就是“伸出手去”和採用“暴力”，而最後還是不能責備我們，說我們從你們那裏“拿”什麼東西。事情就此結束。

“我們滿頭大汗地勞動十二小時，而你們只給我們幾文錢。在這種情況下，你們也要拿同等的工資…… 沒有任何平等！”

“進行暴動的”雇農表明自己是真正的施蒂納式的“創造物”。

“你們不喜歡這個嗎？你們覺得，我們所得到的工資足夠了，而你們的報酬卻需要好幾千？但是，如果你們不把你們的工作估計這樣高，同時付給我們的工資優厚一些，那末在必要時我們會做出比你們掙幾千塔勒所做出的更為重要的東西；如果你們得到像我們那樣的工資，那末你們馬上就會更勤奮些，以求掙到更多的錢。但是，如果你們做出一件在我們看來比我們自己的工作要有價值十倍甚至百倍的什麼事情，——啊（啊，你這個順從的和忠實的奴才啊）！那時你們也應為此而多得一百倍的錢，而從我們方面看，我們也想着為你們生產將值得你們付給我們比通常的日工資還多的錢的東西。”

最初暴動者抱怨他們的勞動報酬太少，可是到了最後，他們許下了諾言：只有付給更高的日工資，他們才去完成“值得付給比通常的日工資還多的錢”的工作。其次，他們想像，他們只要能得到更多的工資就可作非普通的事情，而他們同時却期望資本家在把資本家自己的“工資”降低到他們的工資水平的情況下也做出非普通的事情。最後，在他們玩弄了一套把利潤（即資本的必然形式，沒有它，他們就會和資本家同歸於盡）變成工資的經濟學把戲以後，他們就完成了奇蹟，得到“比他們自己的工作所得”“要多一百倍”的報酬，也就是說，比他們掙的錢要多一百倍。如果施蒂納真正“想想他說過的話有什麼意思”，那末以上引用的一段話的“意思就是如此”。但是，如果這僅僅是他的文章的筆誤，如果他的原意是要讓暴動者作為整體向資本家提供出比他們當中每一個人所掙的多一百倍的東西，那末他只是讓暴動者們向資本家提供每一個資本家現在已經到手的東西。和資本家的資本結合在一起的資本家的勞動所值要比單個的普通工人的勞動所得多十倍或一百

倍，這是很明顯的。而在這種情況下，也像通常一樣，桑喬總是要讓一切照舊。

“只要我們對今後誰也用不着贈送給誰什麼這一點取得一致的話，我們就會相安無事。那時我們也許甚至能做到給殘廢的人、老人和病人適當的補助，使他們不致死於飢餓和窮困，因為如果我們希望他們活下去，那末我們為實現我們這個願望而付錢也是合情合理的。我所說的付錢，我的意思並不是指憐憫的施舍。”

關於殘廢的人等等的這段多情的插話應該證明：桑喬的進行暴動的雇農已經“奮起”達到資產階級意識的那種高度了，在這種高度上他們不希望贈送什麼和白白得到什麼，在這種高度上他們相信有關雙方的關係一旦變成了買賣的關係，它們的尊嚴和利益就得到了保證。

在桑喬的想像中起來暴動的人民的怒吼的傳單出現以後，接着出現的就是用地主和他的雇農對話的形式寫成的用法說明，而這一次，主人把自己扮作施里加，而雇農則把自己扮作施蒂納。在這種用法說明中，英國的罷工和法國的工人同盟是被 a priori<sup>①</sup> 按照柏林的方式構成的。

雇農的代言人：“你有什么？”

地主：“我有一個一千摩爾根<sup>②</sup>的莊園。”

代言人：“我是你的雇農，從今以後要日工資一個塔勒才去為你耕地。”

地主：“那末我就去雇別人好了。”

代言人：“你誰也雇不到，因為我們雇農今後不是這個條件就不干了，如果誰同意少拿一些而被雇佣，那末就讓他提防我們吧！現在女僕也是要求這

① 先驗地；這裡的意思是事先。——編者注

② 摩爾根(Morgen)是舊時德國計算田畝面積的單位，約合四分之一公頃。——譯者注

样多,如果價錢再少,你就誰也雇不到了。”

地主:“那末我就完啦!”

雇农齐声說:“不要着急!我們有多少,你大概就会有多少。如果不是这样,那末我們可以让一些出来,使你能够像我們那样生活。——沒有任何平等!”

地主:“但是我习惯于生活得更好些呀!”

雇农:“我們絲毫不反对这一点,但这不是我們的事;如果你能余存得更多一些,那就請吧!难道我們应当为較低的工資被雇佣,而让你养尊处优嗎?”

地主:“但是你們这些沒有受过教育的人們不需要这样多呀!”

雇农:“正因为这样,我們才要拿得多一些,以便能够受到或許對我們也有好处的教育。”

地主:“但是如果你們使富人破了产,那末将来誰去支持艺术和科学呢?”

雇农:“呃,大众必須做到这一点。我們成长起来,就是一大批的人。你們富人現在总是只买一些最庸俗的书、哭哭啼啼的圣母像或者是芭蕾舞演員的一双灵巧的小腿。”

地主:“啊,該死的平等!”

雇农:“不,敬爱的老爷,沒有任何平等!我們只是要求值多少就得多少,如果你們值得多一些,那末你們也就得多一些吧。我們只是要求價錢公道,只是想表明我們對你們所給的價錢是受之无愧的。”

在这段戏剧杰作的結尾处,桑乔承认,在这里当然“需要雇农的一致”。怎样达到这种一致,还是不得而知。我們只知道,雇农无意对現存的生产关系和交往关系作任何改变,只希望强迫地主把地主的花費多于雇农的花費的那笔錢交給他們。这一点点用剩下的錢分配給全体无产者大众,每一个人所得到的真是微不足道的一点,因而絲毫不会改善他們的情况,这却是我們这位好心腸的乡下佬所漠不关心的。至于这些英勇的雇农屬於农业发展的哪一个阶段,我們在戏剧結尾处,即他們变成了“家奴”处立刻就可以看出来。原来他們是在父权制下生活的,当时分工还很不发达,地

主只消把他們的代言人帶到庫房去，給他几頓毒打，他們的全部密謀就不得不“達到它的最終目的”了；而在文明國家里，資本家處理這種事情的辦法却是：把自己的企業關門一個時期，讓工人去“閑逛”。桑喬在他藝術作品的整個結構中究竟有多少實際的意義，他是多么嚴格地在概然性的範圍內行事，從他想舉行雇農罷工的異常幼稚的思想中、特別是從他關於“女僕”的同盟的思想中就可以看出。他認為，世界市場上的糧食價格將取決於這些後波美拉尼亞的雇農所提出的較高工資的要求，而不取決於供求關係，這種想法多么天真！雇農對於新的文學、最近的艺术展覽和漂亮的芭蕾舞演員所作的驚人的離題的談話真正值得喝采；這種談話甚至是在地主提出關於藝術和科學的意外問題以後談出來的。這些人變成完全融洽無間的了，他們竟來談論這個文學的題目了，而陷於困境的地主甚至暫時忘掉了威脅着他的破產，要對藝術和科學顯示他的 *dévoûment*（自我犧牲精神）。最後，暴動者們向地主保證他們是安分守己的，并向他作了使他安心的聲明說：指導他們行動的不是卑鄙的利益，不是破壞性的意圖，而是最純潔的道德的動機。他們要求的只是價錢公道，並用自己的人格和良心保證：要做到對較高的工資是受之無愧的。全部事情的目的只是要保證每個人得到自己的東西、自己真正的和應得的工資、“真正掙來的享受”。當然，不能要求這些安分守己的人知道這樣一個事實：工資是由勞動市場的狀況來決定，而不是由某些有文學修養的雇農的道義上的憤怒來決定的。

這些後波美拉尼亞的暴動者是这样的謙遜，儘管他們的“團結一致”使他們有力量做完全不同的另外一些事情，但他們寧願依旧當奴才，而且“日工資一個塔勒”就是他們心中的最高希望。因此

很自然，不是他們教訓在他們擺布之下的地主，而是地主教訓他們。

他和他的同伴們所用的“堅定的”和“有力的”語言也表露出“堅定的勇氣”和“有力的家奴自覺”。“或許——呃——大眾必須做到這一點——大批的人——敬愛的老爺——那就請吧”。我們已經在前面傳單中談到：“在必要時——啊——我們想着生產——也許——有好处，等等”。可以想像到，連雇農也跨上克拉味侖諾這匹名馬了①。

由此可見，我們的桑喬大肆喧嚷的“暴動”歸根結底就是罷工，不過是非通常理解的罷工，即柏林式的罷工。真正的罷工在文明國家中向來只是工人運動的一個從屬部分，因為工人的更普遍的聯合會導致其他形式的運動，而桑喬却企圖把他對罷工所作的小資產階級諷刺畫看作是全世界歷史性鬥爭的最新的和最高的形式。

暴動的浪頭現在把我們拋到天國的岸上了，那里是流奶與蜜之地，每一個篤敬宗教的猶太人在自己的無花果樹下安坐，“協議的”千禧年的朝霞映現如火。

### III. 聯盟

在暴動那一章里，我們首先給讀者介紹了桑喬的吹噓。然後探討了這個“自我一致的利己主義者的純粹的行為”的實際過程。但是，在我們談到“聯盟”的時候，我們的做法卻相反：首先分析一

① 手稿中刪去了以下這一段話：“在法國生產的東西比后波美拉尼亞要多。根據米歇爾·舍伐利埃的估計，在法國，如果將全年的產品在居民中平均分配，每人應得97法郎，每戶就是……”——編者注

下我們的圣者所推荐的建設性規章，然后再順便考察他关于这些規章的幻想。

### 1. 地產

“如果我們不想让土地所有者再占有土地，而想把土地据为己有，那末，为了这个目的，我們便因結在一起，組成联盟、société (社会)，它宣布自己是所有者；如果我們的計劃得到实现，那些土地所有者就不再是土地所有者了。”到那时，“土地”就成了“占領者的財產……而这些单独的个人就会作为一个整体像一个单独的人或所謂的 propriétaire (所有者)那样任意地支配土地。因此在这种情况下財產仍被保存着，而且甚至是以‘独占性’的形式被保存着，因为此时人类这个偉大的社会不让单独的个人占有他的財產，或許只把財產的一部分租賃或獎賞給他……这种情况現在是这样，而且将来也会是这样。大家都希望占有一份的那种东西，将从企图独自占有的个人手中被夺取过来，并被变成公共的財產。在这种公共財產中，每人都有自己的一份，而这一份也就是他的財產。在我們旧有的关系中也是这样，为五个繼承者所共有的房屋就是他們的公共財產，其中五分之一的收入才是他們每一个人的財產。”(第 329、330 頁)

在我們勇敢的暴动者組成一个联盟、即一个社会，并按照上述的方式爭得了一块土地之后，这个 «société», 这个法人，就“宣布自己是所有者”。为了避免誤会起見，作者在这里又补充了一句：“这个社会不让单独的个人占有他的財產，或許只把財產的一部分租賃或獎賞給他。”圣桑乔就是这样地把自己的共产主义观念归給自己和他的“联盟”的。当然讀者会記得，桑乔曾由于无知而責难共产主义者，說共产主义者想把社会变成最高所有者，这个所有者又想把自己的“財產”作为采邑給予单独的个人。

其次，有趣的是，桑乔让他的伙伴們有一些占有“一份公共財產”的希望。在往后一点，还是这个桑乔，还是为了反对共产主义

者，說了這樣一些話：“不論財產是屬於集體而由集體把這種財產的一部分給予我，或者是屬於個別占有者，在我看來，同樣都是一種強制，因為在這兩種情況下，我都不能有所決定。”（因此，他的“集體群眾”從他手中“奪去了”他們不願讓他單獨占有的東西，從而使他強烈地感覺到集體意志的力量。）

第三，在這裡我們又遇到了“獨占性”；而在過去他常常責難資產階級所有制的“獨占性”，抱怨說“甚至他腳下的那塊小得可憐的土地也不歸他所有”，他只有作為一個可憐的被壓迫的徭役農民在一小塊土地上含辛茹苦的权利和可能。

第四，在這裡桑喬採用了他非常煩惱地在迄今實際存在的或只是在規劃中的一切社會形態里所發現的采邑制度。他的那個占領者的“社會”和半野蠻的日耳曼人的“聯盟”差不多一樣地行事，後者曾侵占了羅馬的省區，在那裡實行了一種強烈地帶有古代部落生活色彩的、粗陋的采邑制度。他的這個“社會”“獎賞”給每一個人一塊土地。在桑喬和6世紀日耳曼人所處的那個階段，采邑制度的確在許多方面是和“獎賞”制度一致的。

但是，不言而喻，我們的桑喬在這裡所恢復的那種部落所有制一定會很快地重新消融在現存的关系中。桑喬本人也感覺到這一點，這可以從他下面的喊叫中看出來：“這種情況現在是這樣，而且（妙不可言的“而且”！）將來也會是這樣”。最後，他所舉的為五個繼承者所共有的房屋這個絕妙的例子證明他並不想超出我們的舊有關係。他的地產組織的全部計劃，只有一個目的，就是引導我們通過迂迴的歷史道路，倒退到小資產階級的世襲租佃制和德意志帝國城市的家庭所有制。

關於我們舊有的也就是現存的关系，桑喬自己所了解的只是



些法律上的胡說，說什麼單獨的個人或 *propriétaires* [所有者] 可以“任意”支配地產。在“聯盟”中，這種想像的“任意行動”將由“社會”來實現。對“聯盟”來說，無論土地發生什麼事，無論是“社會”“或許”把一塊土地租給單獨的個人，或者可能不租，都是無關緊要的。所有這一切都完全是沒有區別的。當然，桑喬不會懂得，從屬於分工的一定階段的一定的活動方式是和一定的耕作方式有着緊密聯繫的。但是，任何一個旁人都看得很清楚：桑喬在這裡所描繪的徭役小農離開“他們每個人都成為萬能的我”是多麼地遠；而小農對那一塊小得可憐的土地的所有和被百般稱頌的“對一切的所有”是多麼地不相稱。在現實世界中，各個人之間的交往取決於他們的生產方式，因此，桑喬的“或許”兩字或許要把他的整個聯盟完全斷送了。但是，“或許”，或者更確切些說，毫無疑問，桑喬在這裡暴露了對聯盟內的交往形式的真實看法：利己主義的交往是以聖物為其基礎的。

桑喬在這裡表述了他的未來聯盟的第一種“機構”。力圖成為“不受國家制度約束的”暴動者，由於給自己“選擇”了地產“制度”而得到了“安排”。我們看到：桑喬沒有對新“安排”抱任何光明燦爛的希望，因而他是正確的。但是，我們同時又看到：桑喬在“社會天才”的隊伍中占有重要地位，他“在社會的機構方面有非凡的發明”。

## 2. 勞動組織

“勞動組織所涉及的只是那些別人能夠替我們做的工作，例如屠宰牲畜、耕種土地等等；其他都是利己主義的工作，因為，譬如說，沒有一個人能替你作你的曲子，沒有一個人能完成你畫的草圖等等。沒有一個人能代替拉斐爾

从事他的創作。这些都是唯一者的工作，它們只有这个唯一者才能完成，而前一类的工作应当叫作人的工作（在第 356 頁上人的工作是和“公益的”工作混为一談的），因为自有的东西在这里的作用微不足道，几乎每一个人都会做这个工作。”（第 355 頁）

“为了使人的工作不至于像在竞争中那样占去我們全部時間，耗尽我們全部精力，就人的工作进行协商，對我們說來总是有益的……但是，应当为誰贏得時間呢？人需要比恢复已經消耗的劳动力所需的時間还要多的時間来干什么呢？关于这些問題，共产主义沒有作出答复。为的是什么呢？为的是在作为一个人做完了自己的工作之后，再作为一个唯一者享受欢乐。”（第 356、357 頁）

“通过劳动我可以执行总统、大臣等等的职务。执行这些职务所需要的只是一般的教育，也就是人人都能受到的教育……虽然每一个人都能担任这些职务，但是只有个别人所特有的唯一的能力才会給予这些职务以所謂的生气和意义。如果某一个人不是以一个普通的人来执行他的职务，而是把他的唯一性的能力贯彻于这些职务中，但得到的报酬却仅仅是一个官員或大臣的报酬，那末我們就不能认为他已得到报酬。如果他值得受到你們的感謝，如果你們想为自己保留住这种值得感謝的唯一者的力量，那末你們就不应当仅仅把他当作只做了某种人的工作的人付給报酬，应当把他当作完成了某种唯一者的工作的人付給报酬。”（第 362、363 頁）

“如果你能够給千百万人快乐，那末千百万人就将为此給你报酬；可是，做不做这工作，取决于你，因此他們要你做这工作，就得付給你报酬。”（第 361 頁）

“对我的唯一性不能像对我作为一个人所完成的那些工作一样，規定一个一般行市。只有对后一类工作才能規定行市。所以，一方面要給人的工作規定一个一般行市，但是另一方面也不能使你的唯一性得不到按其功績所應該得到的报酬。”（第 363 頁）

上面已經提到的公共面包坊，在第 365 頁上又作为联盟中劳动組織的例子举出。在上述的那种野蛮的土地小块經營的条件下，应当說这些公共机构是真正的奇迹。

首先必須組織人的勞動，從而減少人的勞動，以便我們的职工兄弟在及早地做完自己的工作之後，能夠“作為一個唯一者享受歡樂”（第 357 頁）；但是在第 363 頁上，唯一者的“享受歡樂”已經變成唯一者的額外報酬了。在第 363 頁上，唯一者的生氣已經不是在最後，不是在人的工作做完以後表現出來。這裡是說，就是人的工作也可以當作唯一者的工作來做，在這種情況下，需要給這種工作以額外報酬。否則，這個根本不是關心自己的唯一性而是關心更高報酬的唯一者，一定會把他的唯一性束之高閣，故意只起普通人的作用來和社會為難，因而也就給自己開了一個愚蠢的玩笑。

按照第 356 頁說的，人的工作也就是公益的工作，但是按照第 351 頁和第 363 頁說的，唯一者的工作正表現於：它要作為公益的工作或者至少是對許多人有益的工作來得到額外的報酬。

因此聯盟內的勞動組織就在於：把人的工作和唯一者的工作分開；為人的工作規定行市；為唯一者的工作哀求額外報酬。而這種額外報酬又是雙重的：第一是因為唯一地完成了人的工作；第二是因為唯一地完成了唯一者的工作。這就需要有特別複雜的簿記，因為昨天是唯一者的工作（例如紡 200 支棉紗），今天會變成人的工作，因為唯一地來進行人的工作，需要經常對自身的利益進行自我監視以及對社會利益進行普遍監視。由此可見，這一整套偉大的組織計劃歸根到底完全是对供求規律的小資產階級的理解，這一規律現在還存在着并曾為所有的經濟學家們解釋過。關於那個決定桑喬所認為的唯一者的勞動（例如舞蹈家、著名醫生或律師的勞動）的價格的規律，桑喬可以從亞當·斯密那里找到解釋，從美國人庫伯那里找到數量方面的表述。現代經濟學家根據這一規律來解釋他們所謂的 *travail improductif* [非生產勞動] 所得的高

額工資和从事农业的短工所得的微薄報酬，以及工資方面的一切不平等現象。这样我們靠上帝的保佑重新回到了竞争，但是这种竞争却是如此不景气，以至桑乔能够推荐14、15世紀曾經有过的法定行市和法定工資标准。

还应当提一下，桑乔在这里提出的这种思想，同样作为一种全新的东西出现在救世主先生——霍尔施坦的格奥尔格·庫尔曼博士那里。

这里桑乔所謂的人的工作，除去他的一些官僚主义的幻想之外，也就是通常人們所了解的机器劳动以及随着工业的发展逐渐改用机器的那些工作。当然，在“联盟”内，在存在着上文所描繪的那种地产組織的条件下，使用机器是不可能的，因此，自我一致的徭役农民宁願就这些工作彼此进行协商。至于对“总统”和“大臣”，桑乔（用欧文的話來說，this poor localized being〔这个孤陋寡聞的生物〕）只是根据他直接所处的环境来判断的。

这里，也像其他一切地方一样，桑乔在举实际例子时并不走运。例如，他以为，“沒有一个人能替你作你的曲子，沒有一个人能完成你画的草图。沒有一个人能代替拉斐尔从事他的創作”。但是，桑乔一定会知道，莫扎特的“安魂曲”大部分不是莫扎特自己作的，而是其他作曲家作的和完成的；而拉斐尔本人“完成”的壁画却只占他的壁画中的一小部分。

他以为，所謂的劳动組織者<sup>109</sup>希望把每一个人的全部活动都組織起来，其实，正是他們把应当組織起来的直接生产劳动和間接生产劳动区别开来了。至于讲到这两种劳动时，劳动組織者根本沒有像桑乔所想像的那样认为每个人应当完成拉斐尔的作品，他們只是认为，每一个有拉斐尔的才能的人都应当有不受阻碍地发

展的可能。桑喬以為，拉斐爾的繪畫跟羅馬當時的分工無關。如果桑喬把拉斐爾同列奧納多·達·芬奇和提威安諾比較一下，他就會發現，拉斐爾的藝術作品在很大程度上同當時在佛羅倫薩影響下形成的羅馬繁榮有關，而列奧納多的作品則受到佛羅倫薩的環境的影響很深，提威安諾的作品則受到全然不同的威尼斯的發展情況的影響很深。和其他任何一個藝術家一樣，拉斐爾也受到他以前的藝術所達到的技術成就、社會組織、當地的分工以及與當地有交往的世界各國的分工等條件的制約。像拉斐爾這樣的個人是否能順利地發展他的天才，這就完全取決於需要，而這種需要又取決於分工以及由分工產生的人們所受教育的條件。

施蒂納宣布了科學勞動和藝術勞動的唯一性，但在这里他遠遠落后於資產階級。把這種“唯一者的”活動組織起來，現在已經被認為是必需的了。如果奧拉斯·韋爾內把他的畫看作“只有這種唯一者才能完成”的工作，那末他連創作他的畫的十分之一的時間也都沒有。巴黎對通俗喜劇和小說的極大喜好，促使從事這些創作的勞動組織出現了，而這種組織貢獻出來的作品比德國的同這種組織競爭的“唯一者”所寫的作品無論如何要好一些。在天文學方面，阿拉戈、赫舍爾、恩克和貝塞耳都認為必須組織起來共同觀測，並且也只是從組織起來之後才獲得了一些較好的成績。在歷史編纂學方面，“唯一者”是絕對不可能做出什麼成績的，而在這方面，法國人也由於有了勞動組織，早就超過了其他國家。但是很明顯，所有這些以現代分工為基礎的勞動組織所獲得的成果還是極其有限的，它們只是同迄今尚存的狹隘的單干比較起來，才算是前進了一步。

此外，還必須特別提醒注意：桑喬把勞動組織同共產主義混為

一談，甚至對於為什麼“共產主義”不就他對這種組織的懷疑作解答感到驚奇。正像加斯科尼的農家孩子對阿拉戈不能告訴他上帝是在哪一顆星星上蓋了他的宮殿而表示驚奇一樣。

由於分工，藝術天才完全集中在個別的人身上，因而廣大群眾的藝術天才受到壓抑。即使在一定的社會關係里每一個人都能成為出色的畫家，但是這決不排斥每一個人也成為獨創的畫家的可能性，因此，“人的”和“唯一者的”勞動的區別在這裡也毫無意義了。在共產主義的社會組織中，完全由分工造成的藝術家屈從於地方局限性和民族局限性的現象無論如何會消失掉，個人局限於某一藝術領域，僅僅當一個畫家、雕刻家等等，因而只用他的活動的一種稱呼就足以表明他的職業發展的局限性和他對分工的依賴這一現象，也會消失掉。在共產主義社會里，沒有單純的畫家，只有把繪畫作為自己多種活動中的一項活動的人們。

桑喬所謂的勞動組織清楚地表明，所有這些講“實體”的哲學騎士們只滿足於一些詞句。他們竭力宣揚“實體”對“主體”的依賴，並且把支配“主體”的“實體”貶低為只不過是這種主體的“偶性”，這一切實際上是“空洞的廢話”<sup>①</sup>。因此，他們的行動非常慎重，不願多講分工，不願多講物質生產和物質交往，而個人對一定關係和一定活動方式的依賴恰恰是由物質生產和物質交往決定

① 手稿中刪去了以下這一段話：“如果桑喬嚴肅地對待自己的言詞，他就應該去考察分工。但是，他雖然毫不猶豫地採納了現存的分工，並把它應用到自己的‘聯盟’里，却迴避去考察它。如果他比較仔細地考察一下這一對象，他當然會發現，分工不會因為某個人‘把它從頭腦里擠出去’而消失。哲學家們反對‘實體’，他們完全輕視分工，即產生實體怪影的物質基礎，這只是證明這些英雄們僅僅想消滅言詞，而根本不想改變那些一定會產生這些言詞的關係。”——編者注

的。他們要做的全部事情就是編造新的詞句來解釋現存的世界。這些人越是自命為高出世界之上，越是把自己同世界對立起來，這些詞句就越來越明確地帶有滑稽可笑的自我吹噓的性質。而桑喬就是這種現象的可悲例子。

### 3. 貨幣

“貨幣是商品，而且是一種重要的手段或財富，因為貨幣防止財富僵化，使它保持着流動狀態，促進它的流通。如果你知道有更好的交換手段，那就更好了，不過這種手段仍將是貨幣的一個變種。”（第364頁）

在第353頁上，貨幣的定義是“通用的或流通的財產”。

可見，在“聯盟”里仍然保留着貨幣，這是失掉一切個人成分的純粹公有的財產。桑喬追問有無更好的交換手段，這就說明他完全當了資產階級觀點的俘虜。可見，他先是假定交換手段一般是必需的，而後又肯定除貨幣外沒有其他交換手段。桑喬根本沒有想到，任何供運載貨物用的輪船和鐵路也是交換手段。因此，他為了不只是簡單地談交換手段，而要專門地談貨幣，他就不得不去考察貨幣的其他定義：貨幣是普遍的、通用的和流通的交換手段；貨幣使一切財產保持着流動狀態等等。因此也牽涉到一些桑喬不知道的經濟學上的定義，而且恰恰是這些定義確定了貨幣，而由於牽涉到這些定義也牽涉到整個現狀、階級的經濟、資產階級的統治等等。

首先我們來了解一下關於聯盟中貨幣危機過程（非常特殊的過程）的某些論點。

這裡提出了一個問題：

“貨幣是從哪裡來的呢？…… 人們用以支付的不是貨幣——因為可能

会发生货币不足的现象——而是自己的 Vermögen (资产, 能力), 我們只是靠 Vermögen, 才有能力的…… 使你們受害的不是货币, 而是你們沒有能力, 是你們无能取得货币。”

这里提出了一个道德的訓誡:

“显示你們的能力, 聚精会神, 这样你們就不会感到货币不足, 感到你們的货币、你們造的货币不足了…… 要知道你有多少权力, 你就有多少货币, 因为你为你争到多大的权势, 你就有多大的价值。”(第 353、364 頁)

在货币权力的支配下, 在普遍的交换手段独立化而成为一种对社会或个人来說的独立力量的情况下, 生产和交往的各种关系的独立现象表现得最明显了。因此, 桑乔又照例对货币关系同整个生产和交往之間的联系一无所知。作为一个善良的市民, 桑乔心安理得地使货币继续起作用, 因为他既然这样地理解分工和地产的組織, 結果就必然如此。对自我一致的利己主义者来說, 在货币危机中明显地暴露出来的货币的物质力量, 也是一个非常不愉快的事实, 因为这种力量使那些“很想购买”但又經常缺少货币的小资产者感到苦恼。为了摆脱困境, 我們的利己主义者把小资产者的通常想法顛倒过来說, 企图以此造成假象, 好像个人对货币权力的关系只是一种由个人随心所欲地决定的东西。这个如意的倒轉, 使他后来能够用同义語、同源詞和变音向惊慌失措的和本来就由于无錢而垂头丧气的小资产者进行道德說教, 这样就直截了当地抛开了所有那些关于货币不足的原因的麻煩問題。

货币危机首先在于: 一切 Vermögen (资产) 同交换手段相比, 突然贬值而丧失了胜过货币的 Vermögen (能力)。危机的发生, 正是在人們已不能再用自己的“资产”而必須用货币支付的时候。这种危机又不是像那些根据自身的个人需要来判断危机的小资产者



所想像的那樣，是由于貨幣不足而發生的，而是由于作為普遍商品和“通用的流通的財產”的貨幣同一下子不能成為通用財產的所有其他特殊商品之間的特殊差別表面化了。在這裡，我們不再迎合桑喬而去研究這一現象的原因了。桑喬首先安慰那些可憐的無錢的小店主們，說他們缺少貨幣和整個危機產生的原因，不是貨幣，而是這些小店主沒有能力取得貨幣。一個人吞砒霜而死，罪過不在砒霜，而在這個人的機體不能消化砒霜。

最初，桑喬把貨幣確定為重要的而且是特殊的資產，確定為普遍的交換手段、通常理解的貨幣。但是在發現這會造成什麼樣的困難之後，他突然把這一切顛倒過來，把一切資產都說成是貨幣，以便造成一種個人權力的假象。危機時期所發生的困難在於：“一切資產”都不再是“貨幣”了。但是，所有這一切都歸結於資產者的實踐，只要“一切資產”還是貨幣的時候，資產者就接受具有支付手段這種形式的“一切資產”，而只是在難以把這種“資產”變為貨幣時，才製造種種困難，因此資產者就不再把資產當作“資產”了。其次，危機時期所發生的困難在於：你們，即桑喬在這裡所指的小資產者，已經不能使你們鑄造的貨幣、你們的票據流通了，因為人們向你們所要的貨幣，不是你們鑄造的貨幣，而是沒有一個人猜到是通過你們的手鑄造的那種貨幣。

最後，施蒂納把“你有多少錢，你就值多少錢”這一資產階級的格言改成“你值多少錢，你就有多少錢”，這實質上並沒有改變問題的本質，而只是造成了個人權力的假象並且反映出一般的資產階級的幻想，似乎一個人沒有錢，他自己應當負責。這樣，桑喬就擺脫了 *L'argent n'a pas de maître* [金錢無主人] 這句資產階級的經典的格言，並且能夠立刻登上讲坛高呼：“顯示你們的能力，聚精會

神，这样你們就不会感到貨幣不足了。” Je ne connais pas de lieu à la bourse où se fasse le transfert des bonnes intentions [我不知道交易所里有販賣善良意图的地方]。他可能还会补充說：“要爭取信用，knowledge is power[知識就是力量]，賺取第一个塔勒要比得到最后的百万塔勒难得多，不要过分，要爱惜自己的金錢，而最主要的是不要如此地热中于增殖”等等，——这样他就不是露出一个驢耳，而是露出两个驢耳了。然而，我們的英雄认为，每一个人都是他能够成为的那个人，每一个人所做的都是他能够做的事，因而在我們的英雄那里，每一章都是以道德要求为結尾的。

由此可見，施蒂納聯盟內的貨幣制度，就是用德国小資产者的粉飾的和純粹幻想的語言表达的現存貨幣制度。

在桑乔炫耀了自己驢子的耳朵之后，堂吉訶德-施里加，挺直了身軀，发表了有关現代游俠騎士的庄严肃穆的演說，同时貨幣也就在他的身旁变成了托波索的达辛尼亚，而 en masse [所有的] 工厂主和商业家則变成了騎士，即追逐暴利的騎士。这个演說的另一个附带的目的，就是要証明：由于貨幣是“重要的手段”，所以它“本质上是一个女儿”<sup>①</sup>。而且他伸出自己的右手說道：

“禍福是由貨幣决定的。在資產階級时代，貨幣之所以是一种力量，只是因为大家追求它，好像追求姑娘一样（追求照料牲畜的女僕，通过同位語，即达辛尼亚），但是，沒有一个人能同它結成不解的姻緣。在竞争中，追求心爱的对象的一切浪漫作風和騎士精神复活了。貨幣是热恋的对象，这个对象被追逐暴利的勇敢的騎士們窃走了。”（第 364 頁）

現在桑乔深深地懂得，在資產階級时代，貨幣之所以是一种力

<sup>①</sup> 參看“神圣家族”第 266 頁。（見“馬克思恩格斯全集”1957 年人民出版社版第 2 卷第 214 頁。——譯者注）

量，正是因為：第一，禍福是由貨幣決定的；第二，貨幣是一個姑娘。其次他還懂得，他之所以會失掉貨幣，就是因為姑娘和任何一個人都沒有結成不解的姻緣。現在，這位窮光蛋知道了他的處境是由什麼決定的。

施里加在用這種辦法把市民變成騎士之後，又把共產主義者變成市民，而且是有了妻子的市民：

“誰有福氣，誰就迎娶新娘。游民有福氣，他就把新娘迎娶到自己家里，到社會中來，並且破壞她的處女的童貞。在游民的家里，她已經不再是小姐而是太太了，隨着處女童貞的喪失，同時也失去娘家的姓。作為一位家庭主婦的少女即貨幣的化身，叫作勞動，因為勞動是丈夫的姓名。她是丈夫的財產。要使這張畫完整，還應當添上一點：勞動和貨幣的孩子——仍然是姑娘（“本質上是一個女兒”），而且是未出嫁的姑娘（難道施里加在什麼時候看到過姑娘從娘胎里一生下來就“出嫁”了嗎？），也就是貨幣（既然上面的引證話已證明，一切貨幣都是“未出嫁的姑娘”，那末“所有未出嫁的姑娘”都是“貨幣”，就不言而喻了），但却是由他父親即勞動所親生的貨幣（*toute recherche de la paternité est interdite*）。面貌和整個外形却是另一種樣子。”（第364、365頁）

當然，這種婚喪和浸禮的歷史本身已經足以證明：她“本質上是”施里加的“女兒”，而且是“親生”的女兒。但是，施里加過去的馬夫桑喬的無知就是她生存的終極原因。這一點在結尾處，即在這位演說家對“鑄造”貨幣重新小心翼翼地關懷起來，因而表示他仍然認為金屬貨幣是最重要的交換手段的地方，就清楚地暴露出來了。如果他不是關心為貨幣編制綠色的處女花環，而是更多地關心貨幣的經濟關係的話，那末他就會知道，交換手段中的大部分都是票據（至於國家的證券、股票等等更不用說了），而紙幣在交換手段中占的比重並不太大，而金屬貨幣的比重則更小了。例

如，在英国，票據和銀行鈔票形式的貨幣就比金屬貨幣多十四倍。至于金屬貨幣，則完全是由生產成本即勞動所決定的。因此，施蒂納精心細造的后代增殖過程，在这里完全是多余的。施里加好像在某些共產主義者那里发现了某种以勞動为基础的、然而又不同于現代貨幣的交換手段，他关于这种交換手段的郑重思考，只是再一次地證明我們这对高貴的伴侶的天真幼稚，他們自己不假思索就輕易相信他們所讀到的一切。

这两位英雄在結束了这种“騎士的和浪漫的求愛”活動之后，他們迎娶到家中的既不是自己的“福氣”，也不是“新娘”，更不是“貨幣”，最多是一个游民拐走另一个游民。

#### 4. 國家

我們已經看到，桑喬在他的“聯盟”中使地產的現代形式、分工和貨幣以小資產者所想的這些關係的方式保持下去。一看就很清楚，在這樣的前提下，桑喬沒有國家是不行的。

首先，他新獲得的財產不得不具有有保證的合法的財產的形式。我們已經聽到他這樣說過：

“大家都希望占有一份的那種東西，將從企圖獨自占有的個人手中被奪取過來。”（第 330 頁）

可見，大家的意志在这里是同分散的單獨的個人的意志對立的。由于每一個自我一致的利己主義者可能和其他的利己主義者不一致，也就是說可能會發生衝突，所以，與這些分散的單獨的個人相對立，普遍的意志必須有自己的特殊的表達法，——

“某人把這種意志叫作國家的意志”（第 257 頁）。

普遍意志的規定現在成為合法的規定了。為了執行這種普遍意志，又需要強制手段和公眾的權力。

“聯盟將在這件事情上〈在財產占有上〉使單獨的個人的資財增多，並且保障他的已有爭議的財產。”〈這就是說，聯盟保證有保證的財產，即合法的財產，即不是桑喬“無條件地”占有的、而只是“根據采邑權”從“聯盟”那里“得到”的財產。〉（第342頁）

一切公民權自然也隨同這些財產關係而得到恢復。因此，桑喬本人，完全以法學家的精神，闡述了契約學說。這一點可以從下面的一句話里看出：

“如果我例如通過任何一種契約使我失去這種或那種自由，這沒有什麼可說的。”（第409頁）

為了“保障”“已有爭議的”契約，他一定會重新服從法庭審判，服從現代民事訴訟的一切判決，這同樣也是“沒有什麼可說的”。

這樣，我們“悄悄地從黑夜里走出來”，又接近了現存的關係，但只是德國小資產者的侏儒般的想像中的關係。

桑喬供認：

“在對待自由的問題上，國家和聯盟之間沒有本質的差別。正如國家和無限自由不能相容一樣，如果對自由不加任何限制，聯盟就不能產生和存在。對自由的限制，到處都不可免，因為人們不可能擺脫一切，不可能像鳥兒那樣想飛就能展翅高翔，等等……在聯盟內還會有許多不自由和不自願的事，因為自由不是聯盟的目的，相反地，聯盟會為了獨自性，而且只是為了獨自性而犧牲自由。”（第410、411頁）

自由和獨自性之間的可笑區別，我們暫時不讲了，但是應當指出：桑喬在自己的聯盟內已經由於其中的經濟機構而犧牲了自己的“獨自性”，儘管他自己並不願意這樣。他作為真正的“國家狂信者”只是在開始有政治機構的地方才看到限制。他一點也沒有觸

動舊社會以及個人對分工的服從；在這種場合，他就無法擺脫這樣的命運：分工以及由於分工使他所從事的特定工作和所處的生活狀況不可避免地強加給他仅有的“獨自性”。例如：如果他命里註定要在威倫霍爾<sup>111</sup>當一名鉗工助手，那末強加給他的“獨自性”一定是大脫臼，結果就要“曳足而行”；如果“他的聖書的首頁上的怪影”<sup>112</sup>將作為一個紡織女工生存，那末她的“獨自性”一定是兩膝麻木不仁。甚至如果我們的桑喬仍然從事塞萬提斯預先給他安排的徭役農民這種舊職業（而他現在硬說這種職業是他自己的使命，並要求自己去完成它），那末由於分工和城鄉分裂，他的“獨自性”一定是：他被隔絕在整個的世界交往系統之外，因而得不到任何教育，結果就成了一個目光短淺的、孤陋寡聞的動物。

這樣，桑喬在聯盟內由於社會組織而會 *malgré lui*（違反自己的意志）失去自己的獨自性，如果我們例外地把獨自性當作個性的話。至於現在桑喬由於政治組織而放棄自己的自由，這一點是完全合乎邏輯的，而且更清楚地證明桑喬多么熱中於在自己的聯盟內確立現代秩序。

可見，現代秩序和“聯盟”之間的差別就在於自由和獨自性之間的本質差別。我們已經看到，這是多么本質的差別呵。可能他的聯盟內的多數成員也不會因為這種差別而特別縮手縮腳，他們會迅速頒布“廢除”這種差別的命令，如果桑喬仍然不安，那末多數成員就會根據他自己所寫的“聖書”給他證明：第一，沒有任何本質，本質和本質差別都是“聖物”；第二，聯盟毫不過問“事物的本性”和“關係概念”；第三，多數成員絲毫不觸犯他的獨自性，而只是觸犯他表露其獨自性的自由。如果桑喬“企圖廢除國家制度”，那末多數成員可能會向桑喬證明說：他們讓他坐牢，打他，折斷他的

腿，只是限制他的自由；只要他還能表現出軟體動物、牡蠣或者復活的青蛙尸體的生命現象，他 *partout et toujours* [隨時隨地] 就會是“獨自的”。我們已經聽說，多數成員按照他的勞動為他“規定一定的價格”，“不允許真正自由地（1）利用他的財產”，這就限制了他的自由，但不是限制他的獨自性。這些都是桑喬在第 338 頁上對國家的非難。我們的徭役農民桑喬“應當做什麼呢？”“成為一個堅定的人並且不理會聯盟”（同上）。如果他對於給他規定的各種限制發牢騷，多數成員就會反駁他；如果他有把自由說成獨自性的獨自性，那末多數成員就有把他的獨自性說成自由的自由。

正如上面提到的人的工作和唯一者的工作之間的差別只不過是對供求規律的可憐了解一樣，現在，自由和獨自性之間的差別也只不过是對國家和市民社會之間的關係，或者用基佐先生的話來說，就是對 *liberté individuelle* [個人自由] 和 *pouvoir public* [公眾權力] 之間的關係的可憐了解。確是如此，桑喬竟在下面幾乎逐字逐句地抄襲盧梭：

“為了達成協議，每一個人都應當犧牲自己的一部分自由，但是協議決不是為了某種普遍的東西或者哪怕是為了某一個別人”，相反地，“我所以這樣做，不如說是出於自私自利。如果談到犧牲，那末我所犧牲的只是我的權力以外的東西，也就是說，我根本沒有什麼犧牲”（第 418 頁）。

我們的自我一致的徭役農民，和任何其他一個徭役農民以及任何一個曾經生活在地球上的個人，都共有這個特質。也可以參照葛德文的“論政治上的公正”<sup>113</sup>。順便提一下，桑喬好像有這樣一種獨自性，以為在盧梭的學說里個人訂立契約是出於對普遍東西的愛，其實盧梭從來就沒有想到過這一點。

但是，他却有一種慰藉。

“国家是神圣的……但是联盟……不是神圣的。”这正是“国家和联盟之間的偉大差別”(第411頁)。

这就是說，一切差別归根到底在于：“联盟”就是真正的現代的国家。而“国家”則是施蒂納关于普魯士国家的幻想，他把普魯士国家看作是一般国家。

### 5. 暴动

桑乔很少相信（而且有充分理由很少相信）国家和联盟、圣物和非圣物、人的东西和唯一的東西、独自性和自由等等之間的差別，以致他最后到自我一致的利己主义者的 *ultima ratio* [极端手段] 即暴动中去寻找出路。但是，这次和他从前說过的不一样，这次不是反对自己本身的暴动，而是反对联盟的暴动。像他从前只是在联盟里寻找一切問題的答案一样，現在他只是在暴动中寻找一切問題的答案。

“如果公社破坏我的权利，那我就掀起暴动来反对它，捍卫我的财产。”（第343頁）

如果暴动沒有“成功”，那末联盟“就必須开除他（关进监牢，驅逐出境等等）”（第256、257頁）。

桑乔企图在这里取得1793年的 *droits de l'homme* [人权]，其中也包括起义权<sup>114</sup>；但是不言而喻，誰要是想根据“自己的”看法来运用这一权利，这种权利就会給他带来不幸的后果。

由此可見，桑乔的联盟的全部历史归根到底就是这样：在以前，在批判时，他只是从幻想方面考察了現存的关系，而現在，在談到联盟时，他就企图从这些关系的现实內容方面来研究它們，并且



把這種內容和先前的幻想對立起來。在這種嘗試中，我們這位無知的教書匠當然會遭到可恥的失敗。他例外地作了一次嘗試，去掌握“事物的本性”和“關係概念”，但是他沒有做到使任何對象或任何關係“擺脫異己精神”。

現在，在我們了解了聯盟的實際情況之後，我們可做的事就只有去看看桑喬關於聯盟的狂想，即聯盟的宗教和哲學了。

### 6. 聯盟的宗教和哲學

在這裡我們又從我們在上面論述聯盟時的出發點開始。桑喬用了 Eigentum [財產] 和 Vermögen [資產, 能力] 這兩個範疇；關於財產的幻想主要是和關於地產的實證材料相應的，關於資產的幻想是和有關“聯盟”中的勞動組織和貨幣制度的材料相應的。

#### A. 財產

第 331 頁：“世界是屬於我的。”

這是他對他的小塊土地的世襲租佃制的解釋。

第 343 頁：“我是我所需要的一切東西的所有者”，

這句話是塗脂抹粉地把下述的意思改寫一番：他的需要就是他的所有；他作為徭役農民所需要的東西是由他的關係決定的。經濟學家們也以這樣的方式斷言：工人是他作為工人所需要的一切東西的所有者。請看李嘉圖<sup>115</sup>關於最低工資的論斷。

第 343 頁：“但是現在一切都屬於我。”

這是一曲悅耳的喇叭，粉飾他的工資等級、小塊土地和他的經常無錢，粉飾他得不到“社會”不讓他獨占的一切東西。在第 327

頁上，我們看到同樣的思想，它是這樣表達的：

“他的〈指別人的〉財物就是我的財物，我以所有者的身份按照我的權力支配它們。”

這種大吹大擂的 *allegro marciale* [進行曲般的快板] 後來變成了軟綿綿的花腔尾聲，並且逐漸降低，一落千丈，——這就是桑喬一向的命運：

第 331 頁：“世界是屬於我的。難道你們〈共產主義者〉能用世界是屬於所有人這個相反的論點來說出別的看法嗎？要知道所有人都是我，而且總是我……”〈例如，“例如羅伯斯比爾、聖茹斯特等等”。〉

第 415 頁：“我是我，你也是我，但是……我們大家都一樣有的這個我只是我的思想……只是一個普遍性。”〈聖物〉

這一論點在實踐中變為：

第 330 頁：“作為集體群眾的諸個人”〈即所有人〉是調節力量，他們與“單獨的個人”相對立〈也就是說，與有別於所有人的我相對立〉。

這些不和諧的音調最後變成了恬靜的和音：凡是不屬於我的東西，總是另一個“我”的財產。因此，“對一切的所有”只是說明了下述情況：每一個人都有獨占的財產。

第 336 頁：“但是，財產僅僅是我的財產，如果我無條件地占有它的話。我作為一個無條件的我，擁有財產，進行自由貿易。”

我們已經知道，如果在聯盟中貿易自由和無條件性不受到尊重，那末被侵犯的僅僅是自由，而不是獨自性。“無條件的財產”就是對聯盟中“有保證的”、有保障的財產的適當補充。

第 342 頁：“根據共產主義者的意見，公社應當是所有者。但恰巧相反；我是所有者，而且只有我去和別人就我的財產達成協議。”

在第 329 頁上，我們已經看到“société [社會]”如何宣布“自己是所有者”，而在第 330 頁上，我們又看到它如何“不讓單獨的個人占有他們的財產”。總之，我們看到這裡實行了部落采邑制度，即采邑制度的一種最粗陋的最原始的形式。第 416 頁上說，“封建制度 = 無財產狀態”，同一頁上又說，因此，“在聯盟里，而且僅僅是在聯盟里，財產才得到承認”，財產之所以得到承認，有一個充足理由：即“在聯盟里再沒有使人能夠得到采邑財產的那個實體了”（同上）。這就是說，在以往的采邑制度下，這個“實體”是封建領主，而在聯盟里則是 société [社會]；由此至少可以得出這樣的結論：桑喬在對以往歷史的“實體”的知識上，擁有“獨占的”、但絕不是“有保證的”財產。

聯繫着第 330 頁上所說的，即每一個單獨的個人都得不到“社會”不願讓他獨占的東西，而且也聯繫着聯盟的國家制度和法律制度，在第 369 頁上說道：

“只有你願意承認是別人的財產的那個東西，才是別人的合法的正当的財產。一旦你不願意承認，那末它對你來說就失去了合法性，而你就嘲笑對它的絕對所有權。”

由此他就肯定了一個驚人的事實：在聯盟中合法存在的東西，也許是他所不願意承認的，——這是人的無可爭辯的權利。如果在聯盟中存在着桑喬所如此喜歡的類似舊法蘭西的議會這樣的機構，那末他甚至可以把他的反抗意志列入記錄並在卷宗中保存下來，然後他自慰地說：“人們不可能擺脫一切”。

顯然，所有這些論點都相互矛盾，而且和聯盟中的真實情況相矛盾。但是解開這些疑團的鑰匙就是上面已經提到的法律的虛構，根據這種虛構，凡是在桑喬得不到別人的財產的地方，他只有

同別人進行協議。這種虛構在下面闡述得更加詳細：

第 369 頁：“如果我把那塊木料給別人——正像我把我的木棍等等給別人一樣——但不是一開始就把它看成我之外的東西即聖物，那末這一點（即尊重別人的財產）就不成立了。相反地……這塊木料仍然是我的財產，不論我把它讓給別人多少時候也都這樣。它是我的，而且將來也是這樣。我不把銀行家的財產看成任何別人的東西。”

第 328 頁：“我並不在你的和你們的財產面前畏縮，而是把它看作是 my 財產，其中對我來說沒有任何值得尊重的東西。請同樣對待你們稱之為 my 財產的東西吧！只有抱着這種看法，我們才能彼此最容易地達成協議。”

如果桑喬一旦伸手去拿別人的財產，那末根據聯盟的章程，他會“受到嚴厲斥責”；儘管他固然會認為做扒手是他的“獨自性”，但聯盟總會判決說：桑喬濫用“自由”。如果桑喬“自由地”侵犯別人的財物，那末聯盟就有因此而判他受鞭笞的這種“獨自性”。

問題的實質是這樣的。像我們所看到的，在聯盟里資產階級的特別是小資產階級和小農的所有制仍然保留着，所不同的只是解釋、“看法”，正因為如此，桑喬總是把着重點放在“看”上面。“協議”之所以能達成，是由於這種關於看的新哲學在整個聯盟中被看中了。這種哲學就是：第一，每種關係，無論它是由經濟條件還是由直接的強制所引起的，都被看成“協議”的關係；第二，這種哲學幻想別人的一切財產都是我們給予的，只是在我們沒有力量把這些財產從他們手里奪取過來以前，這些財產才是屬於他們的；如果我們永遠沒有力量，那就 tant mieux [更好] 了；第三，桑喬和他的聯盟在理論上彼此保證互不尊重，而在實踐中聯盟卻依靠木棍和桑喬“達成協議”；第四，這種“協議”是一句空話，因為任何人都知道，別人只是抱着一有機會就拋開協議這一暗中打算來接受協議的。我把你的財產並不看成你的東西，而是我的東西；因為每一個

我都是這樣做的，所以他們把這看成普遍的東西，這就使我們看到了現代德國哲學對普通的、特殊的和獨占的私有財產的解釋。

還有下述的一些從桑喬的體系中引出來的笑話也是聯盟中占統治地位的財產哲學的內容：

根據第 342 頁上所寫的，在聯盟里可以用不尊重的辦法獲得財產；而根據第 351 頁上所寫的，“我們大家都生活在豐衣足食的環境里”，我“只要伸伸手就行了”，但實際上整個聯盟是屬於法老的七只干瘦的母牛<sup>①</sup>之列的；最後，桑喬“抱着寫在他的聖書中的思想”。這一點在第 374 頁上得到歌頌，他模仿海涅給施勒格爾所寫的三首頌詩的形式<sup>116</sup>，給自己寫了一首無與倫比的頌詩：“你呀，抱着你書里的這類思想的你呀，——多麼荒唐！”這是桑喬預先給自己規定好的頌歌，關於它，聯盟以後還要和桑喬“達成協議”。

最後，關於我們在評論“現象學”時已談到過的非通常理解的財產，在聯盟中應被當作支付手段，當作“通用的”和“流通的財產”來接收，這一點是很明顯的，而且不需要經過“協議”的。關於這樣一些簡單的事實，例如，我懷有同情心、我同別人談話、我被鋸去（即被切斷）一條腿等等，當然聯盟會同意這樣的看法：“這些感覺者的感覺，就是我的感覺，就是一種財產”（第 387 頁）；別人的耳朵和舌頭如同機械關係一樣，也是我的財產。因此，在聯盟中，財富的積累主要是使一切關係都通過輕率的解釋變成財產的關係。現在已在蔓延着的“災難”的這種新的表達方法，是聯盟的“主要本錢或資產”，它將順利地彌補在桑喬的“社會天才”下必不可避免的生活資料的不足。

① 參看“創世記”第 41 章，這裡諷刺施希納式的“聯盟”的貧窮。——譯者注

B. 資產<sup>①</sup>

第 216 頁：“但願你們每個人都成為萬能的我！”

第 353 頁：“想辦法擴大你的資產！”

第 420 頁：“要記住你們的才能的價值”，

“不要貶損它們的價格”，

“不要向那些想迫使你們降低價格的人讓步”，

“不要聽信那些說你們的商品不值錢的人的話”，

“不要廉價出售而使你們成為笑柄”，

“模仿勇敢的人！”……

第 420 頁：“實現你們的財產的價值！”

“實現自己的價值！”

這些道德格言就是聯盟的主要資產，這些格言是桑喬從某個拿處世和經商之道來教導自己兒子的安達魯西亞的猶太商人那里學來的，現在他又從自己背囊里把它們掏出來了。所有這些命題都是以第 351 頁上的一個偉大的命題為基礎的，這個命題就是：

“你 vermagst (力所能及的) 一切，都是你的 Vermögen (能力、資產)。”

這個命題不是毫無意義的同語反復，就是胡說。如果這句話的意思是：你有能力做你有能力做的，那末這就是同語反復。如果後半句話所說的 Vermögen 應當表示“通常理解”的資產即商業資產，也就是說，如果這一命題以兩個同源詞<sup>②</sup>為基礎，那末這個命

① 德文 Vermögen 一詞有兩個含義，即資產或能力，施蒂納利用該詞的雙重含義來編造他的謬論。本節中施蒂納所用的 Vermögen 既有“能力”的意思，也有“資產”的意思，兩者是混用的。——譯者注

② 這個命題的前半句中的 vermagst 和後半句中的 Vermögen 是同出一源的詞。——譯者注

題就是胡說。衝突就在這裡：對我的能力所要求的不是這個能力所能做的；例如，對我的寫詩的能力所要求是：我能夠把這些詩變成金錢。人們向我的能力要求的完全不是這個特殊能力的特有的產物，而是依賴於異己的、不在我的能力支配下的那些關係的產物。在聯盟中，這個困難要通過同源詞的同義語來解決。我們看到，我們這位利己主義的教書匠想在聯盟中鑽營一個重要位置。不過，這僅僅是一種假想的困難。在這裡，桑喬用他特有的鄭重其事的手法端出了一條資產階級的普通的道德格言：Anything is good to make money of [從任何東西中都可以榨出金錢]。

### C. 道德、交往、剝削理論<sup>①</sup>

第 352 頁：“如果你們彼此既不看成占有者也不看成游民或工人，而看成你們的資產的一部分，看成對你們有用的主體，那末你們就是利己主義地行動了。到那個時候你們不會把什麼東西給占有者，即他的產業的所有者，也不會給進行勞動的那些人，而只是給你們所需要的那些人。北美洲人自問說：我們需要國王嗎？回答是：對我們來說，國王和他的工作都是一錢不值的。”

與此相反，他在第 229 頁上用下面一段話來責備“資產階級時期”：

“某人不是按照我原來的樣子看我，而僅僅注意我的財產、我的特性，並且只為了我的財產而和我結婚，似乎某人是和我所擁有的東西結婚，而不是和我本人結婚”。

換句話說，某人所注意的只是我對於別人如何，只是我的用

<sup>①</sup> 本節中所用的“剝削”一詞，原文為 Exploitation，該詞除有“剝削”的含義外，還有“利用”的意思。——譯者注

处，某人把我当作有用的主体来看待。桑乔向“资产阶级时期”这碗湯吐了一口唾液，以便仅仅让他一个人能够在自己的联盟中喝这碗湯。

如果现代社会的个人彼此看成占有者，看成工人以及看成桑乔所向往的游民，那末这仅仅是意味着，他们彼此看作是有用的主体。对于这个事实，只有像桑乔那样无用的个人才会产生怀疑。把工人“看作工人”的资本家所以注意工人，只是因为他需要工人，工人对资本家的关系也是如此；同样，美国人，照桑乔的说法（很可惜，桑乔没有指出，这个历史事实他是从哪份史料中抄来的），所以用不着国王，也是因为他们把国王不能作为工人来用。桑乔的这个例子，照例是非常不成功的，因为它所证明的实际上和桑乔想要证明的恰好相反。

第395頁：“在我看来，你只不过是一种食品，正如你把我当作食品并加以利用一样。我們彼此之間，只有一种关系，即相互有利、相互有用、相互有益的关系。”

第416頁：“在我看来，任何人也不是一个值得尊重的人，甚至连我的亲人也是如此；任何人都只和别的东西一样（！），只是我所关心或不关心的对象，有意思或者没意思的对象，有用或者无用的主体。”

功利关系本来是联盟中个人与个人之間唯一的关系，可是一下子又改成互相“吞食”。当然，联盟里的“完善的基督教徒”也吃圣餐，只不过不是大家都在一起吃，而是相互吞食。

这种被边沁令人讨厌地大肆渲染的相互剥削的理論，早在我們这一世紀的初期，就可以认为是上一世紀的一个已經过去的阶段；关于这一点，黑格尔在“現象学”中作了証明。請參看其中的“启蒙和迷信的斗争”这一章，那里功利論被說成是启蒙的最終結



果。把所有各式各樣的人類的相互關係都歸結為唯一的功利關係，看起來是很愚蠢的。這種看起來是形而上學的抽象之所以產生，是因為在現代資產階級社會中，一切關係實際上僅僅服從於一種抽象的金錢盤剝關係。在第一次和第二次英國革命時期，即在資產階級取得政權的最初的兩次鬥爭中，在霍布斯和洛克那里出現了這種理論。當然，這種理論早已作為心照不宣的前提出現在經濟學家的著作中了。政治經濟學是這種功利論的真正科學；它在重農學派那里獲得了自己的真正的內容，因為重農學派最先把政治經濟學變成一個體系。我們看到，愛爾維修和霍爾巴赫已經把這種學說理想化了，這種做法是和法國資產階級在革命前的反封建的作用完全一致的。在霍爾巴赫那里，個人在相互交往中的一切活動，例如談話、愛情等等都被描寫成功利關係和利用關係。由此可見，這裡所假定的現實關係就是談話、愛情，即個人的一定的特性的一定的活動。而這兩種關係在這裡卻沒有它們所特有的意義，它們成了代替它們的第三種關係即功利關係或利用關係的表現。這種義同詞異的解釋只有在下述情況下才不再是毫無意義的和任意的，即那兩種關係對個人來說不是由於兩種關係本身而具有意義，不是作為本身的活動而具有意義，而是作為偽裝而具有意義，不過不是作為“利用”範疇的偽裝，而是作為叫作功利關係的一種現實的第三種目的和關係的偽裝而具有意義的。

字面上的偽裝，只有當它是現實的偽裝的自覺或不自覺的表現時，才有意義。在這種情況下，功利關係具有十分明確的意義，即我是通過我使別人受到損失的辦法來為我自己取得利益（*exploitation de l'homme par l'homme*〔人剝削人〕）。其次，在這種情況下，我從某種關係中取得的利益總是和這種關係相異的，正像

我們在上面談到能力时所看到的那樣，人們對每種能力所要求的是與它相異的產物；這是一種由各種社會關係所決定的關係，而它恰巧就是功利關係。所有這一切的確就是資產者那里的情況。對資產者來說，只有一種關係——剝削關係——才具有獨立自在的意義；對資產者來說，其他一切關係都只有在他能夠把這些關係歸結到這種唯一的關係中去時才有意義，甚至在他發現了有不能直接從屬於剝削關係的關係時，他最少也要在自己的想像中使這些關係從屬於剝削關係。這種利益的物質表現就是金錢，它代表一切事物，人們和社會關係的價值。但是，不難一眼看出，“利用”範疇是從我和別人發生的現實的交往關係中抽象出來的，而完全不是從反思或僅僅從一種意志中抽象出來的；其次也不難看出，通過純思辨的方法，這些關係反過來被用來冒充這個從那些關係本身中抽象出來的範疇的現實性。黑格爾就完全是用同樣的方法和同樣的根據把一切關係都描述成客觀精神的關係。由此可見，霍爾巴赫的理論是關於當時法蘭西的新興資產階級的有正當歷史根據的哲學幻想，當時資產階級的剝削欲望還可以被描寫成個人在已經擺脫舊的封建羈絆的交往條件下獲得充分發展的欲望。但是，在18世紀，資產階級所理解的解放，即競爭，就是給個人開辟比較自由的發展的新活動場所的唯一可能的方式。在理論上宣布符合於這種資產階級實踐的意識、相互剝削的意識是一切個人之間普遍的相互關係，——這也是一個大膽的公開的進步，這是一種啟蒙，它揭示了披在封建剝削上面的政治、宗法、宗教和閑逸的外衣的世俗意義，這些外衣符合於當時的剝削形式，而君主專制的理論家們特別把它系統化了。

如果桑喬在他的“聖書”里所說的同愛爾維修和霍爾巴赫在上

一個世紀所說的完全一樣，那末這是可笑的不符合時代的東西。但是我們已經看到，他用自夸的、自我一致的利己主義來代替積極活動的資產階級利己主義。他的唯一的功績（而這是違背他的意志的，他自己不知道的）在於：他表達了那些想變成真正資產者的現代德國小資產者的期望。十分自然，同這些市民在實際行動中的鼠目寸光和懦弱無能相稱的是市民哲學家當中的“唯一者”的那種嘩眾取寵、夸夸其談、欺世盜名的言論；同這些市民的現實關係完全相稱的是這樣的情況：這些市民不想了解自己的這位理論空談家，而這位空談家也根本不了解市民；他們彼此之間意見不一致，於是這位空談家不得不鼓吹自我一致的利己主義。現在桑喬可能懂得，他的“聯盟”是用一條什麼樣的臍帶和關稅同盟<sup>117</sup>聯繫起來的。

功利和剝削的理論的成就以及這種理論的不同階段，是和資產階級發展的不同時期有密切聯繫的。在愛爾維修和霍爾巴赫的學說里，這種理論，按其實際內容來說，只不過是君主專制政體時期的著作家所使用的表達方式的另一種說法而已。在他們的學說里，它僅僅是另一種表達方式，它主要是一種想把一切關係歸結為剝削關係的願望，想從人們的物質需要和滿足這些需要的方式來解釋交往的願望，還很難說是這種願望的實現。任務提出來了。霍布斯和洛克親眼看到了荷蘭資產階級的較早的發展（他們兩人都曾經有一個時期住在荷蘭），而且也看到了英國資產階級的最初的政治運動，英國資產階級曾經通過這些運動衝破了地方局限性的圈子，還看到了工場手工業、海外貿易和開拓殖民地的已經比較發展的階段；特別是洛克，他的著作就是屬於英國政治經濟學的第一個時期的，屬於出現股份公司、英國銀行和英國海上霸權的那個

时期的。在他們那里，特別是在洛克的學說里，剝削理論還是和經濟內容有直接關係的。

在愛爾維修和霍爾巴赫面前，不僅已經出現了英國的理論以及荷蘭和英國資產階級的已有的發展，而且還出現了正為自己自由發展而鬥爭的法國資產階級。作為整個 18 世紀的特征的商業精神特別是在法國以投機的形式籠罩了一切階級。當時政府的財政困難以及因此發生的關於課稅的辯論遍及整個法國。此外還有一種情況：巴黎是 18 世紀唯一的世界城市，是各國人物在此進行個人交往的唯一城市。所有這些前提，再加上法國人一般所具有的比較通達的特征，使愛爾維修和霍爾巴赫的理論帶有獨特的無所不包的色彩，但同時使它失去了我們還可以在英國人那里找到的實證的經濟內容。在英國人那里，理論是單純地肯定事實，可是在法國人那里，卻變成了哲學體系。我們從愛爾維修和霍爾巴赫那里看到的這種沒有實證內容的一般觀點，是同最初表現在邊沁和穆勒學說里的充實的內容有本質區別的。前一種理論同正在進行鬥爭的而尚不發達的資產階級相適應的，而後一種理論是同占統治地位的發達的資產階級相適應的。

愛爾維修和霍爾巴赫所忽略的剝削理論的內容，被霍爾巴赫的同時代人——重農學派所發展和系統化了；但是重農學派所根據的是法國的尚不發達的經濟關係，當時在法國，地產起着主要作用的封建制度還沒有消滅，所以他們當了封建主義觀點的俘虜，以致認為地產和農業勞動是決定整個社會制度的〔生產力〕。

剝削理論在英國通過葛德文，特別是通過邊沁獲得了更進一步的發展；隨着資產階級在英國和法國日益得勢，邊沁把法國人所撇開的經濟內容又逐漸地揀起來了。葛德文的“論政治上的公正”

一书是在恐怖时代写的，而边沁的主要著作是在法国革命时期和革命以后，同时也是英国大工业发展时期写的。最后，我們在穆勒的学說里可以看到，功利論和政治經济学是完全結合在一起了。

政治經济学，在以前无論是金融資本家、銀行家、商人，即一切与經济关系直接有关的那些人所研究过的，无論是像霍布斯、洛克、休謨这些有全面教养的人們研究过的（在他們看来，它是百科全书的知識的一个部門），只是通过重农学派才变成一門特殊的科学，并且从那时起它才被作为一門科学加以探討。作为一門独立的專門的科学，它还得包括其他一些关系，如政治关系、法律关系等等，因为它常把这些关系归結于經济关系。但是它认为这一切关系对它的从屬只是这些关系的一个方面，因而在其他方面仍旧让它們保留經济学以外的独立的意义。我們第一次在边沁的学說里看到：一切現存的关系都完全从属于功利关系，而这种功利关系被无条件地推崇为其他一切关系的唯一內容；边沁认为，在法国革命和大工业发展以后，资产階級已經不是一个特殊的階級，而已成为这样一个階級，即它的生存条件就是整个社会的生存条件。

当构成法国人的功利論的全部內容的那些感伤的道德的义釋全部用尽之后，要想进一步发展这种理論，只有回答如何才能对个人和各种关系加以利用、剝削的問題。其实在政治經济学里已經对此問題做出了答案，所以只有把經济学內容包括到这种理論中去，才能向前迈进一步。边沁迈了这一步。但是在政治經济学里已經提出了一种思想：主要的剝削关系是不以个人意志为轉移，是由整个生产决定的，单独的个人都面临着这些关系。所以对功利論來說，除了个人对这些主要社会关系所采取的态度，除了单独的个人对現存世界的私人剝削以外，再沒有其他任何供思辨的对象。

了。关于这一点，边沁和他的学派发表了冗长的道德的議論。“因此，功利論对現存世界的全部批判也具有局限性。它局限于资产階級的条件，因此它所能批判的仅仅是那些从以往的时代遗留下来的，阻碍资产階級发展的关系。因此，虽然功利論也发现一切現存关系和經濟关系之間的联系，但只是有限度的。

功利論一开始就带有公益論的性质，但是只有在开始研究經濟关系，特别是研究分工和交換的时候，它才在这方面有充实的内容。在分工的情况下，单个人的私人活动变成了公益的活动；边沁的公益归根到底就是一般地表现在竞争中的公益。由于考察了地租、利潤、工資等等的經濟关系，各階級的一定的剝削关系也就得到了考察，因为剝削方式是取决于剝削者的生活状况的。在这以前，功利論能够以一定的社会事实为依据；但在进一步談論剝削方式时，它只能采用空洞的說教。

經濟学内容逐渐使功利論变成了替現存事物的單純的辯护，变成了这样的說教：在目前条件下，人們彼此之間的現有的关系是最有益的、最有公益的关系。在所有現代經濟学家的学說里，功利論都具有这种性质。

功利論至少有一个优点，即表明了社会的一切現存关系和經濟基础之間的联系，但在桑乔那里，它失去了任何积极内容；桑乔的功利論抽掉了一切现实关系，归根到底是个別市民关于他想賴以剝削世界的那种“聪明才智”的空洞幻想。不过，桑乔只在有数的几个地方研究了功利論，甚至还是冲淡了的功利論；正像我們所看到的，几乎整本“圣书”都充滿了自我一致的利己主义，即对小资产者的这种幻想的幻想。但是我們还看到，甚至这有数的几个地方最后也被桑乔变成了空洞的詞句。

### D. 宗教

“在这种共同性中(即在和別人的共同性中)我所看出的只是我的力量的增强,只要这种共同性还是我的增强了的力量时,我就保持它。”(第416頁)

“在任何力量面前,我都不會卑躬屈膝,并且認識到,一切力量都仅仅是我的力量,如果它們有变成反对我或支配我的力量的危險,我就馬上要制服它們;每一种力量都只能是我为自己开辟道路所必需的我的手段之一。”

我“看出”,我“認識到”,我“要制服”,力量“只能是我的手段之一”。这些道德要求要表示什么,它們有多少地方和现实相符合,我們在分析“联盟”学說时已經看到,同这种关于他的力量的幻想密切联系着的还有另一种幻想,即,联盟中“实体”(参看“人道自由主义”)被消灭了,联盟各成員之間的关系从来没有取得与单独的个人相对立的巩固形式。

“联盟、联合——这是一切成員經常变动的联合……当然,从联盟中也能产生出社会,但这只是像从思想中产生出固定观念一样……如果一个联盟固定化,变成了社会,那末它就不再是联合,因为联合是一种不断的自我联合;那个时候,联盟变成了联合体,变成了联盟或联合的尸体,——它变成了社会……联盟既不受自然羈絆的束縛,也不受精神羈絆的束縛。”(第294、408、416頁)

至于“自然羈絆”,尽管桑乔有“反抗意志”,仍然在联盟中通过徭役制农民經濟、劳动組織等等形式存在着;同样,“精神羈絆”在联盟中也通过桑乔的哲学的形式存在着。此外,我們只要引証我們曾屢次(以及在联盟这一章中)談到的东西,即那些与个人对立的关系在分工基础上的独立化,就足够了。

“总而言之,社会是神圣的,而联盟是你的自己的财产;社会利用你,而联盟却受你利用”……(第418頁)

## E. 对联盟学說的补充

如果說到目前為止，除了暴動以外，我們找不到任何別的方法走向“聯盟”，那末現在我們可以从“評注”中看到，“利己主義者聯盟”作為現存資產階級社會的一個方面，已經以“千千萬萬”種式樣存在着，我們不需要任何暴動和任何“施蒂納”就可以達到這種聯盟。而後桑喬向我們指出

“生活中的這樣的聯盟。當浮士德在喊叫‘這裡我是人（！），這裡我敢於做人’的時候，——這在歌德那兒甚至是用黑字寫在白紙上的——浮士德就處在這種聯盟中（“但是聖者被稱為古曼奴司，見歌德”118，參看“聖書”）……如果赫斯仔細地考察一下現實生活，他就會看到千千萬萬個這樣的利己主義者聯盟，有的是瞬息即逝的，有的是生命長久的。”

然後桑喬把“孩子們”集合在赫斯窗前玩耍，他使“一些好朋友”把赫斯領進小館子，他使赫斯和自己的“情人”結合。

“自然，赫斯沒有看出，這些平淡無奇的例子的內容多麼豐富，它們和神聖的社會，甚至和神聖的社會主義者所組成的親密的人類社會之間的差別多麼無窮無盡。”（桑喬反對赫斯，“維干德”第193、194頁）

早在“聖書”第305頁上，“為了物質目的和物質利益而進行的聯合”就已同樣被仁慈地當成自願結合的利己主義者聯盟。

因此，聯盟在這裡一方面可以說是資產者的聯合和股份公司，另一方面可以說是市民消遣、游玩等等的各種小組。前者完全屬於現時代，這是眾所周知的；而後者同樣屬於現時代，這也同樣是眾所周知的。但願桑喬研究一下過去某個時代譬如封建時代的“聯盟”，或者存在於其他民族如意大利人、英國人那裡的“聯盟”，一直到兒童的“聯盟”，以便了解這些聯盟之間的差別。他對聯盟



学說所做的这种新的說明，只能証实他的保守主义的頑固不化。桑乔在把整个资产階級社会（因为资产階級社会对他來說是最亲近的）吸进他那个似乎是新的机构中以后，他想在他的补充中使我們相信，人們在他的联盟中将会得到消遣，而且按照最合乎傳統的方式消遣。当然，究竟是哪一些不以他为轉移的現存关系使他能够或者不能够“陪伴一些好朋友进小館子”，这都是我們这位乡下佬所想不到。

把整个社会变成各个自願的組合这一思想，在这里是按照施蒂納的方式改造过的，是根据傳到柏林的流言产生的，这一思想原是屬於傅立叶的。但是在傅立叶的学說里，这种思想是以彻底改造現代社会为前提的，是以批判桑乔所热中的那些現存“联盟”和批判这些“联盟”的一切无聊为基础的。傅立叶在描述現今这些逍遙作乐的企图时，指出了它們与現存生产关系和交往关系的联系，并且駁斥它們；而桑乔却远远沒有想批判它們，他准备把它們全部搬到他那种給人們带来幸福的“相互協議”的新制度中去，这只是再一次証明了他是多么坚决地充当現存资产階級社会的俘虏。

最后，桑乔还在下面发表了一篇 *oratio pro domo*〔保护自己的家园的演說〕<sup>①</sup>，即保卫“联盟”的演說：

“如果在联盟中大多数人都容許自己在最自然和最明显的利益上受到欺騙，那末这是利己主义者的联盟嗎？如果一个人是別人的奴隶和农奴，那末利己主义者能在这里联合在一起嗎？…… 如果在社会里，一些人的要求靠牺牲別人来滿足，譬如，一些人能够靠別人必須工作到精疲力尽来滿足自己对休息的要求……那末这种社会是赫斯自己的‘利己主义者联盟’……赫斯把这些联盟……和施蒂納的利己主义者联盟混为一談了。”（第 192、193 頁）

① 轉意是保护自己事业的演說。——譯者注

这就是說，桑乔表示了这样一种誠摯的願望：在他那个以相互剝削为基础的联盟里，一切成員都想同样有力量、同样狡猾等等；因而每一个人都剝削別人，同样地也受到別人的剝削；因而任何人在自己的“最自然和最明显的利益”上都没有受到“欺騙”，任何人都不会“靠牺牲別人来满足自己的要求”。我們在这里看到，桑乔承认人人具有“自然的和明显的利益”和“要求”，也就是承认平等的利益和要求。其次，我們記得在“圣书”第456頁上說过，“夺取”是一种“行会精神所造成的道德观念”，而在受过“賢明教育”的人看来，它始終是一种“任何自由思想都无法摆脱的固定观念”。桑乔“从上面获得自己的思想，并且停留于这些思想中”（同上）。桑乔要求每个人都应当成为“万能的人”，也就是說，所有的人在相互关系上都应当成为无能的人。根据桑乔的这种要求，人人具有的这种同等力量就是一个十分合乎邏輯的要求，它同小資产者对人人都在追逐利益的一个盘剝盛行的世界的閑逸願望是符合的。或者可以說我們的这位圣者无缘无故地突然假定存在着这样一个社会，其中每个人都不用“靠牺牲別人”就能順利地满足自己的要求，但在这种情况下，剝削理論又成为对个人彼此間的现实关系的一种毫无意义的义釋了。

既然桑乔在他的“联盟”中“吞食了”其他人，把他們当作食品来使用了，因此他就把与世界的交往变成与自身的交往，他从这种間接的自我享乐过渡到直接的自我享乐，他自己吞食自己。

### C. 我的自我享乐

在欧洲，宣傳享乐的哲学同昔勒尼学派一样古老。在古代，这种哲学的創始者是希腊人，在近代是法国人，而他們成为創始者

的根据也是相同的，因為他們的气质和他們的社会特別容易使他們追求享乐。享乐哲学一直只是享有享乐特权的社會知名人士的巧妙說法。至于他們享乐的方式和內容始終是由社会的整个制度决定的，而且要受社会的一切矛盾的影响，則已經不用說了；一旦享乐哲学开始妄图具有普遍意义并且宣布自己是整个社会的人生觀，它就变成了空話。在这些情况下，它下降为道德說教，下降为对現存社会的詭辯的粉飾，或者变成自己的对立面，把强制的禁欲主义宣布为享乐。

在近代，享乐哲学是随同封建主义崩潰以及封建地主貴族变成君主专制时期贪图享乐和揮金如土的宮廷貴族而产生的。在宮廷貴族那里，享乐哲学还保持着那种反映在回忆录、詩歌、小說等等中的直接的素朴的人生觀的形式。只有在革命資產階級的某些著作家那里，它才成为真正的哲学。这些著作家一方面按他們所受的教育和生活方式來說是同各种宮廷貴族有关系的，另一方面，他們又贊同从資產階級的較一般的存在条件中产生出来的較一般的資產階級思想方法。因此，这种哲学得到两个階級的承认，尽管这种承认是从完全不同的观点出发的。在貴族那里，这些話特別适用于最高等級及其生活条件，而資產階級却把这些話普遍化了，并且把它們不加区别地应用于每一个人，于是資產階級使享乐理論脱离了个人的生活条件，从而把它变成一种肤淺的虛偽的道德學說。当貴族在后来的發展进程中被推翻，而資產階級同自己的对立面——无產階級——发生冲突的时候，貴族变成了偽善的信教者；而資產階級却道貌岸然，在自己的理論上有严格要求，或者陷入上面所提到的假仁假义中；虽然貴族在實踐中根本沒有放棄享乐，而資產階級甚至使享乐采取了正式的經濟形式——穷奢极

侈的形式。<sup>①</sup>

每一个时代的个人的享乐同阶级关系以及产生这些关系的、这些个人所处的生产条件和交往条件的联系，迄今为止还和人们的现实生活内容脱离的并且和这种内容相矛盾的享乐形式的局限性，任何一种享乐哲学同呈现于它之前的现实的享乐形式的联系，这种不加区别地面向一切个人的哲学的虚伪性，——所有这一切当然都只有在可能对现存制度的生产条件和交往条件进行批判的时候，也就是在资产阶级和无产阶级之间的对立产生了共产主义观点和社会主义观点的时候，才能被揭露。这就对任何一种道德，无论是禁欲主义道德或者享乐道德，宣判死刑。

我们这位庸俗的满口仁义道德的桑乔，当然会像我们在他的整本“圣书”里所看到的那样认为，问题仅仅在于新道德，在于他所

① 手稿中删去了以下这一段话：“在中世纪，享乐已经完全分级了；每一个等级都有自己特殊的享乐和特殊的享乐方式。贵族是一个具有专门过享乐生活这种特权的等级，而在资产阶级那里劳动和享乐已经分家，而且享乐服从于劳动。农奴是一个被指定专门从事劳动的阶级，他们所得到的享乐只是极少的极有限的，甚至是偶然才能得到的，要看他们主人的高兴和其他偶然情况而定，而且不一定会被考虑到的。——在资产阶级统治下，享乐的形式取决于社会上不同的阶级。资产阶级的享乐是由这个阶级在它不同发展阶段上生产出来的物质资料决定的，这种享乐具有一种迄今仍为它特有的无物性质，这种性质是由个人以及享乐日益服从于金钱利润赋予的。无产阶级的享乐，一方面由于漫长的工作日（因而对享乐的要求达到了顶点），另一方面由于无产者所得到的享乐在质量和数量上非常有限，因而具有了目前这种粗陋的形式。迄今为止的一切等级和阶级的享乐一般说来一定或者是孩子般的、令人厌倦的或者是粗陋的，因为所有这些享乐总是同个人的全部生活活动和生活的真正内容脱离的，因而多少可以归结为：假想的内容加在毫无内容的活动之上。当然，只有在资产阶级和无产阶级之间的对立发展到有可能批判现存生产方式和交往方式的时候，才能对这些至今存在着的享乐进行批判。”——编者注

謂的新人生觀，在於人們把一些“固定觀念”“從自己頭腦中擠出去”，如果這樣做了，一切人就能夠滿足於自己的生活，就能夠享受生活了。自我享樂這一章至多只能是在新的招牌下端出他為了“自我享樂”經常向我們宣傳的那些詞句。這一章的全部新穎的地方只是在於：他把任何一種享樂都捧到天上，並且從哲學上加以德國化，把它稱作“自我享樂”。18世紀法國的享樂哲學至少是通過機智的形式反映了當時社會那種愉快而輕佻的生活，而桑喬的全部輕佻可歸結於如“吞食”、“揮霍”等用語；歸結為例如“光明”（其實應說蠟燭）這種形象的用語；歸結為自然科學的回忆。而這些回忆或者是得出像植物“吸取以太的空氣”，“啼鳥吞食小金蟲”這樣的庸俗膚淺的廢話，或者是得出像蠟燭燃燒自身這樣的胡說。但是我們又在那些反對“聖物”的莊嚴肅穆的言論中得到享樂，關於“聖物”我們知道，它直到目前還在通過“使命——職責——任務”、“理想”的形式使人們失去了自我享樂。我們不談那些或多或少使人感到討厭的形式（在這些形式里，“自我享樂”的“自我”這一概念不是純粹的空話），但我們還應當再一次非常簡略地向讀者談一談桑喬反對聖物的陰謀詭計以及在这一章里經常听到的那些不重要的變調。

我們在這裡簡單地重復一下，“使命、職責、任務、理想”或者是

(1)關於物質條件所決定的某一被壓迫階級的革命任務的觀念；或者是

(2)對於通過分工而分到各種不同行業中去的那些個人的活動方式的簡單的唯心的解釋或相應的有意識的表達；或者是

(3)對個人、階級、民族隨時都必須通過某種完全確定的活動去鞏固自己地位的這種必要性的有意識的表達；或者是

(4)以觀念形式表現在法律、道德等等中的統治階級的存在條件(受以前的生產發展所限制的條件),統治階級的思想家或多或少有意識地從理論上把它們變成某種獨立自在的東西,在統治階級的個人的意識中把它們設想為使命等等;統治階級為了反對被壓迫階級的個人,把它們提出來作為生活準則,一則是作為對自己統治的粉飾或意識,一則是作為這種統治的道德手段。這裡像通常一樣,關於這些思想家應當指出,他們必然會把事物本末倒置,他們認為自己的思想是一切社會關係的創造力和目的,其實他們的思想只是這些社會關係的表現和徵兆。

我們知道,我們的這位桑喬對這些思想家的幻想抱著根本不可動搖的信念。由於人們的生活條件各不相同,所以他們創造出各種不同的關於自己即關於人的觀念,因此桑喬就以為,各種不同的觀念創造了各種不同的生活條件,這樣一來,這些觀念的製造商——思想家——就主宰了世界。參看第 433 頁。

“思想者統治世界”,“思想主宰世界”;“神父或教書匠”“把各種胡思亂想塞進自己的頭腦”,“他們給自己想出”別人必須遵循的“人類理想”(第 442 頁)。

甚至桑喬還確切地知道一種推論,根據這個推論人們被迫去服從教書匠的怪想,而且由於愚蠢而自己去服從它們,

“因為在我(教書匠)看來,這是可以想像的,所以這對人們說來是可能的,因為這對人們說來是可能的,所以人們應當是這樣,這是人們的使命;最後,應當僅僅從這一使命的角度去看待人們,僅僅把他們看成真有使命的人。而再進一步的推論呢?並非單個人是人,而思想、理想是人——類——人類。”(第 441 頁)

人們由於現實的生活條件而與自身或與他人發生的衝突,在

我們這位教書匠看來，就是人們同關於“人”的生活的觀念之間的衝突，而這些觀念不是人們自己塞進自己頭腦中的，就是他們讓教書匠塞進自己頭腦中的。如果他們把這些觀念從頭腦中擠出去，那末“這些苦命人”就能夠“生活得多么幸福”，他們就能夠做出什么样的“成績”！而他們現在却不能不“听着教書匠和向导的笛聲跳舞”！（第435頁）（我們的桑喬是這些“向导”中最渺小的一个，因為他只是自己牽着自己的鼻子走。）比方說，無論在中國或法國，如果人們不是几乎隨時隨地都在頭腦中想到他們面臨着人口過剩的災難，那末這些“苦命人”豈不就立刻會有非常豐富的各种各樣的生活資料了嗎？

桑喬以談論可能性和現實性為借口，企圖在這裡重彈關於聖物統治世界的老調。在他看來，凡是某一位教書匠能夠塞進自己的頭腦中去的有關我的東西，都是可能的。於是對桑喬來說，當然可以很容易地證明：這種可能性除了在他的頭腦中之外，沒有別的现实性。桑喬鄭重其事地斷言：“在可能這個詞後面，隱藏着對几千年的一种引起如此深刻後果的誤解”（第441頁），這十分令人信服地證明：他怎么也不能把那些由於他對過去几千年的如此深刻的誤解而產生的後果隱藏到詞句後面去。

桑喬關於“可能性和現實性相一致”（第439頁），關於人們能夠成為什么和人們已經成為什么相一致的這個論斷，同他一向教人應盡其所能等等的堅定不移的訓誡多么和諧，但是這個論斷使他对唯物主義的環境論作了某些讓步，我們馬上要來仔細領教這個理論。但是，我們先再舉一个例子來說明他的思辨的歪曲。在第428頁上，他把“人如何能夠保障自己的生活”這個問題同“人如何在自身中創造真正的我”（或者“生活”）這個問題混為一談。根

据同一頁上所說的，随同桑乔的新道德哲学的确立，“为生活的恐惧”結束了，而“放蕩”的生活却开始了。桑乔的这种所謂新的道德哲学的力量是多么奇異，我們的所罗門还在下面一段金玉良言中說得更加“娓娓动听”：

“你把你看得比別人所承认你的更有力量，你就会更有力量；你把你看得更有价值，你就会更有价值。”（第483頁）

請參看上面在“联盟”一章中所談到的桑乔取得财产的方法。

現在我們轉到他的环境論。

“人并没有使命，而只有力量；这些力量就在它們存在的地方表現出来，因为它們的存在也仅仅在于它們的表現；这些力量像生命一样，不能存在于无活动的状态中…… 每个人在每一瞬間有多少力量就使用多少力量（桑乔在上面說过：“实现自己的价值！模仿勇敢的人！但願你們每个人都成为万能的我！”等等）…… 很自然，力量是可以巩固和增强的，特別是在敌人的反击或朋友的协助的条件下；但是人們在看不到使用力量的时候，也可以相信沒有力量的存在。从石头中可以打出火来，但是不打就不会有火；同样地，人也需要推动力。因此，命令人們使用自己的力量是多此一举的毫无意义的，因为力量本身就經常在活动…… 力量只不过是力量表現的比較簡單的說法。”（第436、437頁）

“自我一致的利己主义”本来是随心所欲地使自己的力量和才能起作用或不起作用，把 *jus utendi et abutendi* [使用和濫用的权利]① 应用于自己的力量和才能，但在这里它却突然完全出人意料地翻了个筋斗。結果是这样：既然力量存在着，它們就不顾桑乔的“随心所欲”而独立地起作用了，它們像化学力和机械力那样，不依赖于拥有这些力量的个人而起着作用。我們还听說，如果人們看

① 指任意支配事物的权利。——譯者注



不到力量的表現，任何力量就不存在；同時在這裡作了更正：力量要表現自己就需要推動力。但是桑喬如何確定在力量沒有表現出來時所缺少的是什麼，是推動力還是力量本身，關於這一點我們一無所聞。不過我們這位唯一的自然科學家告訴我們說：“從石頭中可以打出火來。”再也不能找出比這更不成功的例子了，而這樣的例子在桑喬那裡却是司空見慣的。桑喬像一個愚昧的鄉村教書匠那樣認為：如果他打出火來，那末火是從石頭里出來的，在這以前，火隱藏在石頭裡面。但是任何一個四年級學生都能告訴他：如果採用那種在一切文明國家早已被忘記了的取火方法，即用鋼磨擦石頭；那末從鋼中而不是從石頭中分出小粒子，這些小粒子正由於這種磨擦而被燒紅；因此，這種火不是從石頭中也不是從鋼中得來的；但在桑喬看來，“火”不是在一定溫度下產生的某些物體對其他物體、特別是對氧氣的特定關係，而是獨立的物體，是“元素”、固定觀念、“聖物”。桑喬其實也可以同樣地說，從氫氣中可以得到漂白的麻布，但是如果沒有“推動力”，即沒有未經漂白的麻布，那末就“不會得到漂白的麻布”。乘此機會，我們為了使桑喬達到“自我享樂”，還可以指出一個早在“唯一的”自然科學領域裡發生過的事實。在關於罪行的頌詩裡，我們可以讀到：

“遠處不是雷聲轰隆嗎？

你沒有看見充滿預兆的

天空在沉靜和憂郁嗎？”（“聖書”第 319 頁）

雷聲轰隆，而天空沉靜。看來桑喬知道在天空以外還有其他什麼地方雷聲轰隆。其次，桑喬依靠自己的視覺器官看到天空的沉靜，——這是任何人也不會跟着他重要的把戲。或者是桑喬聽到雷聲而看到沉靜，而這兩種現象是同時發生的。我們曾看到，桑

乔在“幽灵”一章里如何以山代表“崇高的精神”。在这里，他认为沉靜的天空代表預兆的精神。

但是，我們不明白为什么桑乔对“命令人們使用自己的力量”这一点感到如此憤怒。要知道这个命令可能是一种不充足的“推动力”，这种“推动力”誠然不能对石头产生作用，但是桑乔从任何一营正在操練的軍隊中可以看出它的作用。这个“命令”甚至对他的微弱力量來說也是一种“推动力”，这是从这个命令是他的“絆脚石”<sup>①</sup>这一点中就可得出的結論。

意識也是一切力量，根据上述学說，它也是“經常在自行活动”。桑乔要是同意这一点就不應該想法改变意識，而只应当想法改变对意識起作用的“推动力”，但这样一来，桑乔的整本书就都白写了。可是在这种情况下，他认为自己的道德宣傳和“命令”完全是一种十分充足的“推动力”。

“每个人可能成为什么样，他就会成为什么样。不順利的环境可能阻碍一个天生的詩人登上时代的高峰，阻碍他創造必須經過勤學苦練才能創造出来的偉大作品；但是，不管他是雇农，还是僥倖地生活在魏瑪宮廷中，他总会作詩。天生的音乐家，不管他会演奏一切乐器（关于“一切乐器”这种幻想是他在滿魯东那里找到的，参看“共产主义”）还是只会演奏牧笛（显然我們这位教书匠在这里是想起了味吉尔牧歌），总会奏音乐。天生有哲学头脑的人，無論作为大学哲学家或者作为乡村哲学家，都能够表現自己。最后，天生的蠢材永远是个笨蛋。必須指出，天生的笨人无疑地是为数最多的一类人。为什么在人类中就該沒有在动物的各个品种間所存在的那些差別呢？”（第434頁）

桑乔这回又像往常一样拙劣地挑选例子。如果把他所說的一

① 俏皮話：《Anstoss》——“推动力”，《Stein des Anstosses》——“絆脚石”。

——編者注

切有关天生的詩人、音乐家、哲学家等廢話都接受过来，那末他的例子一方面只証明：天生的詩人等等仍舊是他天生的那个样子，即詩人等等；而另一方面也証明：天生的詩人等等，由于在变化、在發展，可能“因不順利的環境”而成不了他可能成为的那样。因此，他的例子一方面根本沒有証明什么东西，而另一方面却又証明了它所要証明的东西的反面；从两方面合起来看，則証明了桑乔无論是生来就屬于，或者是因为環境的緣故而屬于，总之是屬于“为数最多的一类人”。但是桑乔同这一类人以及他自己的“愚笨”所共享的安慰是：他是唯一的“笨蛋”。

堂吉訶德用迷迭香、酒、橄欖油、盐所制成的神药使桑乔經歷了一次風險；正如塞万提斯在“堂吉訶德”第17章里所說的，桑乔喝完了药水以后，整整一連两个钟头滿头大汗，又抽筋又吐瀉。我們这位勇敢的侍从为了自己的自我享乐把那瓶唯物主义的药水一飲而尽，这种药水就清除了他的全部非通常理解的利己主义。我們从上面可以看到，桑乔想起“推动力”的必要性之后，忽然丧失了自己的全部庄严性，他像从前埃及行法术者在摩西的虱子面前一样<sup>①</sup>，失去了自己的一切“能力”；現在我們看到两种新的懦弱的表现：他在“不順利的環境”的力量面前也低头屈服，而且最后甚至承认自己天生的身体是某种沒有他的任何作用就变成畸形的东西。在我們这位破了产的利己主义者那里，还留下了什么东西呢？他天生的身体不听他的支配了，影响着他的身体发育的“環境”和“推动力”也不受他控制了；“他每一瞬間的那个样子”不是“他自身的創造物”，而是他的天性和对他的天性产生影响的環境之間的相互

① 參看“出埃及記”第8章第16、17、18节。——譯者注

作用的創造物；——所有这一切桑乔再也不能否认了。不幸的“創造者”！最不幸的“創造物”！

但是，最可怕的灾难终于来临了。桑乔不满足于人們早已給他数清的 *tres mil azotes y treccientos en ambas sus valientes posaderas* [在他的两扇肥厚結实的屁股上抽打的三千三百鞭]，最后他宣称自己是类的狂信者，这样他自己又給自己加了一鞭，而且是最重要的一鞭。多么了不起的狂信者！首先，他把分工归之于类，因为他要类对于一部分人当詩人、另一部分人当音乐家、再一部分人当教书匠这一事实負責任；其次，他把“为数最多的一类人”所存在的生理缺陷和智力缺陷归之于类，要类对于在资产階級統治下大多数个人都成为像他自己那样的人这一事实負責。如果同意他对于天生的笨人的看法，那就得把現在癩癧病的流行解釋成由于“类”对“为数最多的一类人”具有天生的癩癧病的体质这一情况感到特別滿意。甚至最平庸的唯物主义者和医学家早在自我一致的利己主义者接受了“类”、“不順利的环境”和“推动力”所給予的“使命”而在德国公众面前初次出現以前，就已拋棄了这些幼稚的观点。从前桑乔用教书匠的那些固定观念来解釋个人的一切缺陷，以及个人关系的缺陷，而对于这些观念如何产生却漠不关心，而現在他却純粹用肉体的产生过程来解釋这种缺陷了。他完全沒有考虑到：孩子的发展能力取决于父母的发展，存在于現存社会关系中的一切缺陷是历史地产生的，同样也要通过历史的发展才能消除。甚至连那些桑乔根本沒有談到的天然产生的类的差別，如种族差別等等，也都能够而且必須通过历史的发展加以消除。桑乔借此机会偷偷摸摸地看了一遍动物学，同时发现了：不仅在牛羊中間，“天生的笨蛋”是为数最多的一类，而且在完全沒有头脑的水螅和

纖毛虫中間，也是如此。這位桑喬也許偶然聽說過，動物的品種可以改良，通過異種交配能夠產生完全新的、更優良的品種，既可供人們的享樂也可供它們自己的自我享樂。我們的桑喬“為什麼不”從這裡得出適用於人的某種結論來呢？

趁此機會，我們“插曲般地插入”一些桑喬所編造的有關類的一些“轉變”。我們可以看到，他對待類完全像對待聖物一樣，他愈是叫囂要反對類，他就愈加信仰它。

№ I 我們已經看到，類產生分工和現存社會環境下出現的缺陷；而且是，類及其產物都被看作在一切環境下都是某種一成不變的東西，某種不受人控制的東西。

#### № II.

“類是已經靠天性實現了，而你從天性做出來的（根據上面所講的，其實應該說是“環境”從天性做出來的）却是你的實現。你的手是在類的意義上完滿實現了的，否則，它就不是手，而也許是爪子……你從手中做出你所想做並且能夠從手中做出的東西。”（“維干德”第 184、185 頁）

桑喬在這裡用另一種形式重復 № I 里談過的東西。

這樣，我們從上面所說的可以看到，類決定一切生理素質和精神素質，決定個人的直接存在並在胚胎時期決定分工，它不受個人的控制，也不受個人歷史發展階段的影響。

№ III. 類仍舊是一種“推動力”，它是決定那又是類所產生的原始個人的發展的那些“環境”的一般稱呼。對桑喬來說，類在這裡正就是其他資產者稱之為事物本性的那種神秘力量，這些資產者把不以他們為轉移的、因而他們也不了解其相互聯繫的一切關係推到這種力量身上。

№ IV. 類作為“人可能”具有的東西和“人的需求”，構成了

“施蒂納的聯盟”中的勞動組織的基礎，在這個聯盟中，一切人可能具有的東西和作為一切人的共同需求的那種東西又被看作是類的產物。

№ V. 我們已經聽到過協議在“聯盟”中起着什麼樣的作用。

第 462 頁：“如果需要进行協議和口頭聯繫，那末很自然，我只能利用我所支配的那些人的手段，因為我也是人。”〈即類的一分子〉

可見，語言在這裡被看作是類的產物。但是，對於桑喬講德語而不講法語這一點，他完全不應當感謝類，而應當感謝環境。其實，在任何一種發達的現代語言中，自然地產生出來的言語之所以提高為民族語言，部分是由於現成材料所構成的語言的歷史發展，如拉丁語和日耳曼語；部分是由於民族的融合和混合，如英語；部分是由於方言經過經濟集中和政治集中而集中為一個統一的民族語言。不言而喻，在將來，個人完全會把類的這種產物置於自己的控制之下。在聯盟中，人們將說的是真正的語言、神聖的語言、聖物的語言——希伯來語、即基督這個“有形體的本質”所說的亞蘭方言。我們“出乎”桑喬“意料”地“想到”這一點，“而且完全是因為我們覺得這有助於闡明其他東西”。

№ VI 在第 277、278 頁上我們聽說到，“類表現在民族、城市、等級、各種同業公會中”，最後還表現在“家庭”中，因此十分自然，迄今為止類“創造了歷史”。由此可見，全部以往的歷史，直至唯一者的不幸的歷史，在這裡都變成了“類”的產物，而且這是有充足理由的，因為這種歷史有時被加上人類即類的歷史這個名稱。

№ VII 在上述命題中，桑喬把很多東西都算在類的賬上，這種做法是任何一個先他而死的人無論如何比不上的，現在他又把這一點概述如下：

“類就是無……類只是一種思想中的東西。”〈精神、怪影等等〉(第 239 頁)

結果是這樣：與“思想中的東西”等同的桑喬的這個“無”，根本不表示什麼東西，因為桑喬本身就是“創造性的無”，而類卻像我們所看到的，創造了很多東西，同時它也能泰然自若地成為“無”。在第 456 頁上桑喬談到這個問題：

“靠存在根本說明不了什麼；思想中的東西和不是思想中的東西是完全一樣的。”

桑喬從第 448 頁起用三十頁的篇幅發表了又臭又長的議論，以便從自我一致的利己主義者的思維和批判中打出“火”來。桑喬的思維和批判的各種表現，我們領教得太多了，不便再用他的淡而無味的雜碎湯去“引誘”<sup>①</sup>讀者了。現在這樣的雜碎湯只要喝一匙子就夠了。

“你們是否認為：思想像鳥一樣在滿天自由地飛翔，所以每個人都可以抓住其中任何思想，然後把它當作自己的神聖不可侵犯的所有物來反對我嗎？凡是滿天飛翔的一切都是我的。”(第 457 頁)

桑喬在抓思想中的鵝鳥時破壞了打獵規則。我們已經看到，他已抓了多少滿天飛翔的思想。他以為用聖物之箭去射思想之鵝，就可抓住這些思想了，桑喬在思想領域里的實際所有物同他關於這些所有物的幻想之間有很大的矛盾，這種矛盾可以作為說明桑喬所擁有的全部非普通意義上的所有物的一個典型的鮮明的例子。這種對比正是他的自我享樂。

① 雙關語：德語 Anstoss 一詞有“推動力”的意思，也有“引誘”的意思。——編者注

## 6. 所羅門的雅歌或唯一者

Cessem do sabio Grego, e do Troiano,  
As navegações grandes que fizeram;  
Calle-se de Alexandro, e de Trajano  
A fama das victorias que tiveram,

— — — — —

Cesse tudo o que a Musa antiga canta,  
Que outro valor mais alto se alevanta.  
E vós, Spreïdes minhas...  
Dai-me huma furia grande, e sonora,  
E não de agreste avena, ou fruta rada;  
Mas de tuba canora, e bellicosa  
Que o peito accende, e o côr ao gesto muda<sup>①</sup>,

啊，斯普累河的女神！你們使我想起一首歌頌和你們站在一起反對實體和人的那些英雄們的雅歌，它在全世界流傳，它將為世界各國的人們所歌唱，因為這裡談的是一個樹立了丰功偉績的人，他樹

① 够了，詭計多端的奧德賽，他在遠方海洋上的漂蕩，  
不必再去歌唱；  
够了，愛尼的功績，  
亞歷山大和圖拉真的勝利，  
.....  
古代詩神歌頌過的一切，不必再去頌揚。  
另一個更值得歌唱的主題，  
現在正吸引著詩人。  
啊，斯普累河的女神……  
請你們賜給我激狂的聲音，  
不要再是我那單調的芦笛，而要是那出征前嘹亮的号角聲，  
让它燃起人們的激情，  
号召人們建立功勛。——編者注



立了

Mais do que promettia a força humana<sup>①</sup>,

樹立了超出“人的”力量範圍的業績；他

... edificára

Novo reino que tanto sublimára<sup>②</sup>,

在遠方創立了新的王國，創立了“聯盟”；他是

tenro, e novo ramo florescente

De huma arvore de Christo, mais amada<sup>③</sup>,

他是

certissima esperança

Do augmento da pequena Christiandade,

“懦弱基督教成長的最可靠的保證”——總而言之，這裡談的是“從未有過的”某種東西，談的是“唯一者”<sup>④</sup>。

我們在这一首還未有過的關於唯一者的雅歌中所看到的一切，在“聖書”中早已端出過了。只是為了照顧順序，我們才提到這一章；為了能夠恰當地做到這一點，我們把某些問題留到這裡來考察，而其他問題在這裡只是簡短地重複一下。

桑喬的“我”完成了一個完整的靈魂輪回的循環。我們已經看到，這個“我”作為自我一致的利己主義者、徭役農民、販賣思想的商人、倒臺的競爭者、所有者以及被人鋸去一條腿的奴隸出現過，

① 超出人的力量範圍的業績。——編者注

② 光榮地用新的王國豐富了世界。——編者注

③ 基督所喜愛的生命樹上的  
細嫩而茂盛的枝條。——編者注

④ 參看卡蒙斯“盧西亞達斯” I, 1-7.

这个“我”也通过因出生和环境之間的相互作用而被拋到九霄云外的桑乔的形象以及千百种其他形象出現过。在这里，这个“我”以“非人”的面目和我們告別，而且用了他在庄严地进入“新約”寓所时所用过的那句箴言和我們告別。

“现实的人只是非人。”(第 232 頁)

这是桑乔在闡述关于圣物的神話时所采用的一千另一个等式中的一个。

“人”的概念不是现实的人。

“人”的概念 = “人”。

“人” = 非现实的人。

现实的人 = 不是人，

= 非人。

“现实的人只是非人”。

桑乔企图用下述轉变說明上面这个简单的命題：

“用淺薄的話來說出什么是非人，这已經不是一件困难的事了。非人就是和人的这个概念不相符合的人。邏輯认为这种判断是荒謬的。如果不假設人的概念可以同存在分离，本质可以同現象分离，那末，难道我們有根据說出某人不是人又能够是人这样的判断嗎？人們說：某人看起来像人，但不是人。在千百年的漫长岁月里，人們重复着这种荒謬的判断，不仅如此，而且在整个这个漫长的岁月里，存在着的仅仅是非人。什么样的单个人才可以算是同自己的概念相符合的呢？”(第 232 頁)

在这里作为基础的我們这位教书匠的幻想，即关于那个給自己創造出“人”的理想并“把它塞进”別人“头脑中”的教书匠的幻想，构成了“圣书”的基本內容。

桑乔把关于“人”的概念和存在、人的本质和現象可以彼此分

高的思想称为假設，仿佛他自己所說的这段話里不是已經表現出这种分离的可能性似的。当他說“概念”的时候，他就說了某种同“存在”有区别的东西；当他說“本质”的时候，他就說了某种同“現象”有区别的东西。不是他把这些用語彼此对立起来，而这些用語本身就是某种对立的表現。所以問題只能是：能否把什么东西归入这些观点。要回答这个問題，桑乔必須研究人們的现实关系，而它們在这些形而上学的关系中获得了別的名称。但是，桑乔自己的关于自我一致的利己主义者和暴动的論断說明了一种观点如何地和另一种观点相脫离；而他在“自我享乐”一章中关于独自性、可能性和现实性的論断說明了如何地使这些观点既可以相离同时又可以相合。

哲学家們关于现实的人不是人这一荒謬的判断，只是实际上存在于人們的关系和要求之間的普遍矛盾在抽象范围之內的最普遍最广泛的表达。这一抽象命题的荒謬形式同资产階級社会的极端化的荒謬的关系完全符合，这就像桑乔对周圍的人所做的荒謬判断（“他們是利己主义者又是非利己主义者”）同德国小资产者的存在和任务之間的实际矛盾相符合一样；德国小资产者的这些任务是現存关系加給他們的，这些任务在他們那里表现为虔誠的願望和意欲。但是，哲学家們宣布人們是非人的，这并不是因为人們不符合于人的概念，而是因为人的概念在这些人那里不符合真正的人的概念，或者是因为他們沒有关于人的真正的意識。这和我們在“圣书”中已經領教过的 *Tout comme chez nous* [完全一样]，在“圣书”中桑乔也认为，人們之所以是非利己主义者，只是因为他們沒有关于利己主义的真正的意識。

关于人的观念不是现实的人，物的观念不是該物本身这种完

全无可爭辯的論題(這一論題也运用到石头和石头的观念上去,根据这一論題,桑乔必定說:现实的石头是非石头),我們不需要談什么,因为它是极其平淡无奇和絕對真实的。但是我們早已知道桑乔幻想人們仅仅由于观念和概念占着統治地位而迄今仍旧墮入災難的深淵,他的这种幻想使他可以把自己以前的結論同这一命題重新結合起来。桑乔从前认为,只要把某些观念从头脑中挤出去,就可以把产生这些观念的那些关系在世界上消灭掉;这种看法又通过下面的形式重現出来:只要把“人”这个观念从头脑中挤出去,就可以把現在已被认为非人的那些现实关系消灭掉,至于“非人的”这个宾詞是与自身的关系相矛盾的个人所具有的判断,还是占統治地位的現存社会对该社会范围以外的被統治階級的判断,这都是沒有区别的。从大海里运到庫弗尔格拉班的鯨魚,如果它具有意識的話,当然会把这种由“不順利的環境”所造成的境遇說成是和鯨魚的本性相矛盾的,虽然桑乔会向它証明說:这种境遇符合于鯨魚的本性,因为它是鯨魚本身的境遇,——在某些情況下,人們也完全会这样論斷的。

在第 185 頁上,桑乔提出了一个重要的問題:

“但是怎样才能控制住本来就寓于每一单个人之中的非人呢?用什么办法才能不和人一起釋放非人呢?正如上帝有魔鬼一样,自由主义有个死敌,有个不可战胜的对抗者:經常站在人旁边的是非人、利己主义者、单个人。国家、社会、人类都不能战胜这一魔鬼。”

“那一千年完了,撒但必从監牢里被釋放,出来要迷惑地上四方的列国,就是歌革和瑪各,叫他們聚集爭战……他們上来遍滿了全地,圍住圣徒的营,与蒙爱的城。”(“启示录”第 20 章第 7—9 节)

桑乔所理解的問題归根到底还是极端荒謬的。他以为:到現在为止人們总是先給自己制定人的概念,然后取得自由,而自由的

程度取決於實現這個概念時的需要；人們取得的自由的程度每次都由他們關於人類理想的相應觀念來決定；同時在每個個人身上必然會保存着和這種理想不符合的某種殘余，因而這種殘余作為“非人的東西”還沒有得到解放，或者說只有 *malgré eux* [違反他們的意志] 才得到解放。

當然，實際上，事情是這樣的：人們每次都不是在他們關於人的理想所決定和所容許的範圍之內，而是在現有的生產力所決定和所容許的範圍之內取得自由的。但是，作為過去取得的一切自由的基礎的是有限的生產力；受這種生產力所制約的、不能滿足整個社會的生產，使得人們的發展只能具有這樣的形式：一些人靠另一些人來滿足自己的需要，因而一些人（少數）得到了發展的壟斷權；而另一些人（多數）經常地為滿足最迫切的需要而進行鬥爭，因而暫時（即在新的革命的生產力產生以前）失去了任何發展的可能性。由此可見，到現在為止，社會一直是在對立的範圍內發展的，在古代是自由民和奴隸之間的對立，在中世紀是貴族和農奴之間的對立，近代是資產階級和無產階級之間的對立。這一方面可以解釋被統治階級用以滿足自己需要的那種不正常的“非人的”方式，另一方面可以解釋交往的發展範圍的狹小以及因之造成的整個統治階級的發展範圍的狹小；由此可見，這種發展的局限性不僅在於一個階級被排斥於發展之外，而且還在於把這個階級排斥於發展之外的另一階級在智力方面也有局限性；所以“非人的東西”也同樣是統治階級命中所注定的。這裡所謂“非人的東西”同“人的東西”一樣，也是現代關係的產物；這種“非人的東西”是現代關係的否定面，它是沒有任何新的革命的生產力作為基礎的反抗，是對建立在現有生產力基礎上的統治關係以及跟這種關係相適應的

滿足需要的方式的反抗。“人的”這一正面說法是同某一生產發展的階段上占統治地位的一定關係以及由這種關係所決定的滿足需要的方式相適應的。同樣，“非人的”這一反面說法是同那些想在現存生產方式內部把這種統治關係以及在此種關係中占統治地位的滿足需要的方式加以否定的意圖相適應的，而這種意圖每天都由這一生產發展的階段不斷地產生着。

在我們的聖者看來，這種世界歷史性的鬥爭歸根到底只不過是聖布魯諾和“群眾”之間的衝突。可以參看他對人道自由主義的全部批判，特別是第192頁及以下各頁。

於是，我們這位愚蠢的桑喬靠他的關於非人的愚蠢的箴言，以及靠他的關於人把自己從頭腦中拋棄，因而非人也就消失，對個人也就不會再有任何尺度這種看法，最終得出了以下的結論。桑喬認為，現存關係注定個人所具有的生理的、智力的和社會性的缺陷和束縛是個人的個性和獨自性；他作為一個最普通的保守主義者，泰然自若地承認這些關係，他因為把哲學家們關於這些關係的觀念從自己頭腦中擠了出去，所以就一切煩惱都擺脫了。在這裡他把那種加給個人的偶然性說成是他的個性，同樣，在前面（參看“邏輯”）談到我的時候，他不僅不談任何偶然性，而且也根本不談任何個性。

桑喬在下面用“非人的東西”的口吻說出來的 Kyricleison [請上帝饒恕] 中歌頌了他所這樣地獲得的“非人的”偉大成果：

“我受人輕視，因為我在自己以外尋找自己的更好的我；

“我是非人的東西，因為我夢想過人的東西；

“我和那些正直人一樣，他們經常渴望自己的真正的我，並且始終是可怜的罪人；

“我只在和別人作比較的時候才想到自己；

“我不曾是一切中的一切，我不曾是唯一者；

“但是，現在我已經不再覺得自己是非人的東西了；

“我已經不再拿人的尺度來衡量自己，而且也不容許別人這樣來衡量我了；

“我已經不再承認什麼東西在自己之上了”——

“從前我會是非人的東西，但現在我不是這樣了，現在我是唯一的東西！”

阿勒盧亞！

我們不想在這裡談論“非人的東西”在這裡“覺得”或不“覺得”自己如何如何（順便說一句，這個“非人的東西”只是由於它“背向”“自身和批判者”、“背向”聖布魯諾，才這樣歡呼）。我們所要指出的只是，“唯一的東西”或者“唯一者”在這裡的特点是第九百次地企圖把聖物從頭腦中擠出去，所以，正像我們也不得不第九百次地重復一樣，一切都是老樣子，更不用說這只是一個虔誠的願望了。

我們在這裡第一次碰到唯一者。在上述的哀泣下而被封為騎士的桑喬，現在獲得了一個新的崇高的稱號。桑喬由於從頭腦中拋開了“人”而獲得了唯一性。於是他就不再“只在和別人作比較的時候才想到自己”，也不再“承認什麼東西在自己之上”了。他變成無與倫比的了。這仍舊是桑喬過去的那種幻想，似乎唯一的 *tertium comparationis* [用作比較的根據即標準] 以及個人之間的唯一的聯繫不是個人的要求，而是觀念、思想、“聖物”（這裡是通過“人”的形象表現出來的）。他從頭腦中拋開了觀念，因而就成為唯一者。

為了成為他所說的“唯一者”，他必須首先向我們證明他是沒有前提的。

第 470 頁：“你的思維不是以思維為前提，而是以你為前提。但是你就是

这样以你为前提嗎？是的，不过这不是給我，而是給我的思維作前提。在我的思維之前存在着的是我。由此可以得出結論說，先于我的思維存在的不是思想，或者說我的思維沒有任何前提。因为在我的思維看来，我就是它的前提，而这个前提不是思維所創造的前提，不是思想中的前提，而是思維的所有者，这个前提只証明了思維不是別的，只不过是所有物。”

“我們可以承認”，桑乔直到开始思想之前都沒有思想，他像其他任何人一样，在这方面是沒有前提的思想者。同样，我們也可以同意桑乔的說法，任何一种思想都不可能是他的存在的前提，也就是說，他不是思想所創造的。如果桑乔把他的整个思想上的破烂攤暂时抛开（在他那貨色十分貧乏的情況下，这样做并不困难），那就会剩下他的现实的我，但是他的这个现实的我处在对这个现实的我來說是存在着的外部世界的现实关系中。这样他就暂时摆脱了一切教条式的前提，然而他摆脱教条式前提之日正是他开始有现实的前提之时。这些现实的前提也是他的教条式前提的前提。只要他还沒有获得其他现实的前提因而也沒有获得其他教条式的前提的时候，或者只要他还沒有从唯物主义的意义上承认现实的前提是他的思維的前提（如果承认，那末教条式的前提的基础就会完全失去）的时候，不管桑乔願意还是不願意，总之他是在有这些现实前提时才又有那些教条式前提的。正如桑乔由于他过去的发展和所处的柏林环境而具有自我一致的利己主义的教条式的前提一样，無論桑乔如何幻想沒有前提，总之在他沒有克服这些教条式前提的现实前提以前，这些教条式的前提对他仍然发生效力。

这位真正的教书匠桑乔还是多么向往黑格尔那种轰动一时的“沒有前提的思維”，即沒有教条式的前提的思維，这在黑格尔那里也不过是一个虔誠的願望。桑乔想通过巧妙的跳跃达到这一目的，甚至还想跳得更高，去追求沒有前提的我。但是，無論哪一样



他都沒有抓到手。

于是桑乔就用另一种手法去碰运气。

第 214、215 頁：“彻底提出”对自由的要求吧！“誰应当成为自由者？你、我、我們。是摆脱了什么东西的自由者呢？就是摆脱了不是你、我、我們的一切东西。所以，我就是中心…… 如果我摆脱了不是我的一切东西，那末剩下下来的是什么呢？剩下来的仅仅是我，而且不外是我。”

“这就是龙犬的中心！

是流浪經院哲学家嗎？多么有趣的事啊！”119

“不是你、我、我們的一切东西”在这里当然仍旧是那种教条式的观念，如国家、民族、分工等等。在这些观念已受批判之后（据桑乔看来，这项工作已由“批判”，即批判的批判完成了），他也就以为他已经摆脱了现实的国家、现实的民族和现实的分工了。于是在这里作为“中心”的我，作为“摆脱了不是我的一切东西”的我，还是具有我所无法摆脱的一切的上述那个沒有前提的我。

但是，如果桑乔谈到“摆脱”問題的时候是要不仅仅摆脱范畴，而且要摆脱现实的枷鎖，那末这样的摆脱又須以桑乔和其他大多数人共同的变化为前提，同时又引起世界面貌的一定变化，这种变化对桑乔和其他的个人來說又是共同的。因此，虽然經過了摆脱，他的“我”“仍旧存在着”，但这已經是完全发生了变化的我，这个我和其他的个人共同处在发生了变化的社会环境中，这个环境正是这个我和其他个人的共同前提，是它的和他們的自由的共同前提；因此，桑乔的“我”的唯一性、无比性和独立性又化为灰烬。

桑乔还試用第三种手法来玩弄这一套把戏。

第 237 頁：“他們的可耻并不在于他們（犹太教徒和基督教徒）互相排斥，而在于这件事半途而廢。如果他們都能够成为十足的利己主义者，那末他們就会完全相互排斥。”

第 273 頁：“希望仅仅消除对立的人，过于从形式上去了解对立的意義，而且把它的意義冲淡了。相反地，对立应当尖銳化。”

第 274 頁：“只有当你們完全承认自己的对立，只有当每一个人都肯定自己是彻头彻尾的**唯一者**的时候，你們才会不再輕易地掩蓋自己的对立……最終的和最有决定性的对立——一个**唯一者**和另一个**唯一者**之間的对立——按其本质來說，超出了可以称为对立的那种东西的範圍…… 作为一个**唯一者**的**你**，与其他的个人再沒有絲毫共同之点，所以也沒有任何使**你**和其他的个人区分开来或者敌对起来的東西…… 对立消失在完全的……可分性或者**唯一性**中了。”

第 183 頁：“我不想有或者成为比別人**特殊的東西**；我也不就別人来衡量我…… 我想成为我能够成为的一切，我想有我能有的一切。至于別人是不是或者有沒有**类似的東西**，我管它干嗎？相同的東西，同一的**東西**，他們既不能成为，也不能有。我没有讓他們遭受任何損害，正如我没有因为我比岩石先有运动而使岩石遭受損害一样。如果他們可能有的話，那末他們早就有了。不让別人遭受任何損害，这就是不要拥有特权的**要求**…… 不应当把自己看作是‘**某种特殊的東西**’，如犹太教徒或基督教徒等。但是我不把我看作**某种特殊的東西**，我把**我**看作**唯一者**。誠然，我和別人之間有**类似的地方**，但是这只有在比較或者反思的时候才表現出来，但实际上我是**无比的、唯一的**。我的**肉体**不是他們的**肉体**，我的**精神**不是他們的**精神**。如果你們把我的**肉体**和我的**精神**归入‘**肉体**’、‘**精神**’的**一般概念**中，那末这是你們的**思想**，同我的**肉体**、我的**精神**毫無关系。”

第 234 頁：“人类社会毀灭在利己主义者的手里，因为他們彼此之間已經不再是作为人們发生关系，而都是利己地作为一个与我完全不同并且相敌对的你相对立的**我**出現的。”

第 180 頁：“如果一个人需要另一个人，难道这个人不需要經常去寻找另一个人，迁就另一个人嗎？但是区别在于：現在一个人同另一个人是真正地結合在一起，而在从前則是靠帶子把一个人同另一个人捆在一起。”

第 178 頁：“只有当你們成为**唯一者**的时候，你們才能够按照你們的**真实面貌**彼此进行交往。”

至于桑乔对**唯一者**“按照他們的**真实面貌**”进行的交往、对“个

人同個人的結合”的幻想，簡單說來，就是對“聯盟”的幻想，我們永遠不再去談它了。我們只指出下面一點：如果在聯盟里，每一個人都把別人只看作是自己的對象、自己的財產，並且這樣地對待他（請參看第 167 頁以及關於財產和剝削理論），那末在“評注”（“維干德”第 154 頁）中却相反，巴拉塔利亞島的總督發覺並且承認：別人也是屬於自身的，也是他自己的、唯一的，他同樣以這種身分變成了桑喬的對象，雖然他已經不再是桑喬的財產。在這種絕望的境遇中桑喬只有靠突然想到他“在甜蜜的自我遺忘中忘記了自己”來挽救他自己，這是他“在一小時內能獲得一千次的”享樂，這種享樂再加上他甜蜜地意識到他在享樂時並沒有“完全消逝”就更加甜蜜了。總而言之，我們在這裡所看到的還是老一套的玄妙莫測的東西：每一個人既為自己，也為別人存在着。

現在，我們來談談桑喬那些華麗句子所包括的平凡內容。

關於應當尖銳化和極端化的“對立”以及關於桑喬不想先有的“特殊的東西”的高調，歸根到底都是一樣的東西。桑喬希望，或者更正確些說，他相信是希望：個人彼此之間應進行純粹私人交往，他們的交往不應通過某種第三者，某種東西（參看“競爭”一節）。這裡所指的第三者或是“特殊的東西”，或者是特殊的、非絕對的對立，也就是現代社會關係所決定的個人彼此之間的地位。譬如說，桑喬並不希望兩個個人以資產者和無產者的身分處於相互“對立”的地位，他反對資產者比無產者“先有”的那種“特殊的東西”；他希望他們保持着一種單純私人的關係，希望他們彼此之間只作為個人進行交往。他沒有注意到：在分工的範圍內，私人關係必然地、不可避免地會發展為階級關係，並作為這樣的關係固定下來；因此，他的全部空談只是一個虔誠的願望，他打算實現這種願望，

而其办法是劝告这些階級的个人把他們的“对立”和他們的“特殊的”“特权”的观念从头脑中挤出去。在上面引証的桑乔的这些命題中，一切都仅仅被归結为：人們对自己的看法如何，他对他們的看法如何；人們希望什么，他希望什么。似乎要消灭“对立”和“特殊的東西”，只要改变一下“看法”和“願望”就行了。

在我們的时代里，甚至某一个人比另一个人先有的那种东西也是社会的产物，并且在其实现时一定又表现为一种特权，这一点我們在分析竞争問題时已經向桑乔指出过了。其次，就个人自身来考察个人，个人就是受分工支配的，分工使他变成片面的人，使他畸形发展，使他受到限制。

在最好的情况下，桑乔所謂的对立的尖銳化和特殊性的消灭归根到底是什么呢？归根到底是：个人之間的相互关系应当表现为他們彼此如何对待，而他們的相互区别应当表现为自我区分（意即：一个經驗的我使自己区别于另一个我）。这两种說法都出不了下述两种情形：或者是像桑乔所做的那样把事務的現存秩序作一番思想的义釋，因为个人的关系無論如何不能不是他們的相互关系，而他們的区别也不能不是他們的自我区分；或者是虔誠地願望：他們要这样地相互对待、这样地相互区别，以至于他們的相互关系不成为一种不以他們的意志为轉移的独立自主的社会关系，以至于他們彼此間的区别不要具有那种至今所具有的而且还将天天繼續具有的物的（不以个人为轉移的）性质了。

在任何情况下，个人总是“从自己出发的”，但由于从他們彼此不需要发生任何联系这个意义上來說他們不是唯一的，由于他們的需要即他們的本性，以及他們求得滿足的方式，把他們联系起来（两性关系、交換、分工），所以他們必然要发生相互关系。但由于

他們相互間不是作為純粹的我，而是作為處在生產力和需要的一定發展階段上的個人而發生交往的，同時由於這種交往又決定着生產和需要，所以正是個人相互間的這種私人的個人的關係、他們作為個人的相互關係，創立了——並且每天都在重新創立着——現存的關係。他們是以他們曾是的样子而互相交往的，他們是如他們曾是的样子而“從自己”出發的，至於他們曾有什么样子的“人生觀”，則是無所謂的。這種“人生觀”——即使是被哲學家所曲解的——當然總是由他們的現實生活決定的。顯然，由此可以得出結論：一個人的發展取決於和他直接或間接進行交往的其他一切人的發展；彼此發生關係的個人的世世代代是相互聯繫的，後代的肉體的存在是由他們的前代決定的，後代繼承着前代積累起來的生產力和交往形式，這就決定了他們這一代的相互關係。總之，我們可以看到，發展不斷地進行着，單個人的歷史決不能脫離他以前的或同時代的個人的歷史，而是由這種歷史決定的。

個人關係向它的對立面即向純粹的物的關係的轉變，個人自己對個性和偶然性的區分，這正如我們已經指出的，是一個歷史過程，它在發展的不同階段上具有不同的、日益尖銳的和普遍的形式。在現代，物的關係對個人的統治、偶然性對個性的壓抑，已具有最尖銳最普遍的形式，這樣就給現有的個人提出了十分明確的任務。這種情況向他們提出了這樣的任務：確立個人對偶然性和關係的統治，以之代替關係和偶然性對個人的統治。這種情況並沒有像桑喬所想像的那樣要求“我發展自身”（沒有桑喬的忠告每個人一直也是這樣做的），而是嚴正地要求擺脫一種十分明確的發展方式。這個由現代關係提出的任務和按共產主義原則組織社會的任務是一致的。

我們在前面已經指出，要消滅關係對個人的獨立化、個性對偶然性的屈從、個人的私人關係對共同的階級關係的屈從等等，歸根到底都要取決於分工的消滅。我們也曾指出，只有交往和生產力已經發展到這樣普遍的程度，以致私有制和分工變成了它們的桎梏的時候，分工才會消滅。我們還曾指出，私有制只有在個人得到全面發展的條件下才能消滅，因為現存的交往形式和生產力是全面的，所以只有全面發展的個人才可能占有它們，即才可能使它們變成自己的自由的生活活動。我們也曾指出，現代的個人必須去消滅私有制，因為生產力和交往形式已經發展到這樣的程度，以致它們在私有制的統治下竟成了破壞力量，同時還因為階級對立達到了極點。最後，我們曾指出，私有制和分工的消滅同時也就是個人在現代生產力和世界交往所建立的基礎上的聯合。

在共產主義社會中，即在個人的獨創的和自由的发展不再是一句空話的唯一的社會中，這種發展正是取決於個人間的聯繫，而這種個人間的聯繫則表現在下列三個方面，即經濟前提，一切人的自由發展的必要的團結一致以及在現有生產力基礎上的個人的共同活動方式。因此，這裡談的是一定歷史發展階段上的個人，而決不是任何偶然的個人，至於不可避免的共產主義革命就更不用說了，因為它本身就是個人自由發展的共同條件。當然，個人關於個人間的相互關係的意識也將完全是另外一回事，因此，它既不會是“愛的原則”或 *dévouement* [自我犧牲精神]，也不會是利己主義。

由此可見，“唯一性”——如果像上面所談的，把它了解為獨創發展和個人行為——不僅是以同善良意志和正確意識完全不同的東西為前提的，而且是以同桑喬的幻想恰恰相反的東西為前提的。

在桑喬那里，唯一性永远只不过是对現存关系的粉飾，对陷于貧困中的可怜的无能的灵魂的一点安慰。

至于桑喬的“无比性”，情况同他的“唯一性”完全一样。如果他沒有完全“消融”在“甜蜜的自我遺忘”中的話，他自己就将想起，在“施蒂納的利己主义者联盟”中，劳动組織不仅建筑在需要的可比性上，而且还建筑在需要的平等上。他还假定，在“联盟”中不仅有同等的需要，而且也有同等的活动，所以在“人的工作”中一个人可以代替另一个人。而“唯一者”因自己的努力而获得額外报酬，这难道不就是在比較了他的工作和別人的工作并考虑到他的工作的卓越而多給予的报酬嗎？总而言之，既然桑喬让貨幣这种实际上已变为独立力量的比較保持下去，既然他屈从于貨幣，并且为了同別人比較而用这个普遍的尺度来衡量自己，那末他怎么能談到无比性呢？十分明显，他自己推翻了他的无比性学說。把平等和不平等、相同和不相同叫作反思的規定，是最容易不过的事情。无比性也是一种反思的規定，它以比較活动为前提。但是为了証明比較完全不是純粹随意的反思的規定，我們只要举貨幣作为例子就行了，貨幣是已經固定下来的衡量一切人和物的 *tertium comparationis*（用作比較的根据即标准）。

此外，无比性可能具有各种不同的意义。这里可以談到的一个唯一的意义、即独创性意义上的“唯一性”，是以下面这一点为前提的，即无比的个人在一定範圍内所进行的活动不同于其他的个人在同一範圍内所进行的活动。倍尔西阿尼所以是一位无比的歌唱家，正是因为她是一位歌唱家而且人們把她同其他歌唱家相比較；人們根据他們的耳朵的正常組織和音乐修养做了評比，所以他們能够認識倍尔西阿尼的无比性。倍尔西阿尼的歌唱不能与青蛙

的鳴叫相比，虽然在这里也可以有比較，但只是人与一般青蛙之間的比較，而不是倍尔西阿尼与某只唯一的青蛙之間的比較。只有在第一种情况下才談得上个人与个人之間的比較，在第二种情况下，只是他們的种特性或类特性的比較。我們把第三种无比性——倍尔西阿尼的歌唱同彗星尾巴的无比性——交給桑乔去进行“自我享乐”吧，因为桑乔显然会在这样的“荒唐判断”中寻找快乐的；不过，在荒唐的现代关系的条件下，連这种荒唐的比較也变成了某种现实。货币是一切事物，甚至种类完全不同的事物的共同的尺度。

此外，桑乔的无比性正像他的唯一性那样，归根到底是一句空話。人們不应当再拿某种不以个人为轉移的 *tertium comparationis* [用作比較的根据即标准] 来衡量自己，而比較应当轉变成他們的自我区分，即轉变成他們个性的自由发展，而这种轉变是通过他們把“固定观念”从头脑中挤出去的办法来实现的。

此外，桑乔只熟悉下流作家和空談家所用的比較方法，用这种方法可以得出这样奥妙的結論：桑乔不是布魯諾，布魯諾不是桑乔。但是对于像比較解剖学、比較植物学、比較語言学等等科学，他自然是一窍不通的；这些科学正是由于比較和确定了被比較对象之間的差別而获得了巨大的成就，在这些科学中比較具有普遍意义。

法国人、北美洲人、英国人这些大民族無論在實踐中或理論中，競争中或科学中經常彼此进行比較。而害怕比較和竞争的德国人，都是些小店主和小市民，他們躲到哲学标签的制造商为他們准备好的无比性这个擋箭牌后面去。桑乔不仅为了他們的利益，而且也为了他自身的利益，禁止自己进行任何比較。



桑乔在第 415 頁上說道：

“不存在任何和我相同的人。”

而在第 408 頁上，同那些“和我相同的人”进行的交往，被說成是社会消融在交往中了：

“儿童喜欢与那些和他相同的人交往，而不喜欢社会。”

但是桑乔有时候是在“同一的”这个意义上使用“和我相同的”、一般“相同的东西”这些用語的，例如，参看上面引到的第 183 頁上的那段話：

“相同的东西，同一的东西，他們既不能成为，也不能有。”

他在这里进到他在“評注”中特别加以利用的最后一个“新转变”。

根据桑乔的意見，个人的唯一性、独创性、“自己的”发展不存在于一切“人的工作”中，尽管誰也不否认，一个炉匠同另一个炉匠不是按照“同一的”方式安装炉子的；根据同一个桑乔的意見，个人的“唯一的”发展不存在于宗教、政治等等領域中（参看“現象学”），尽管誰也不否认，在所有信仰伊斯兰教的人中，沒有一个人按照“同样的”方式信仰伊斯兰教的，这就是說，在这一方面他們中的每一个人都是“唯一者”，同样在全体公民中，沒有一个人按照“同一的”方式对待国家，甚至仅就这里談的是这个人和国家的关系而不是别人和国家的关系这一点來說也是这样，——这个被称頌的“唯一性”，与人身的“同一”、等同之間的差別竟达到如此地步，以致桑乔几乎把所有現存的个人都只看作是一个类的“各个样品”了；因而这种“唯一性”在这里归根到底就是警察所确定的个人与自身的同一，即一个个人不是另一个个人了。这样，这位想冲击世界的英

雄桑乔就一落千丈而降为簽證局的一个文书了。

他在“評注”第184頁上十分庄严肃穆而又洋洋自得地說，他不会由于日本天皇吃东西而感觉到飽，因为他的胃和日本天皇的胃都是“唯一的”、“无比的胃”，也就是說它們不是同一的胃。如果桑乔认为，这样就消灭了現存的社会关系，或者只消灭了自然規律，那末未免太天真了，他所以会这样天真只是因为：哲学家們把社会关系不是看成这些与自身同一的个人之間的相互关系，而且把自然規律不是看成这些一定物体之間的相互关系。

大家知道，萊布尼茨曾对这个旧原理（它在任何一本物理学教科书的第—頁上都是以物体的不可入性的学說的形式出現的）作了經典性的表述：

“但是，每一个单子必然同任何別的单子有区别，因为自然界中永远不会有两个完全一致的东西。”（“哲学原理或論題……”）

在这里，桑乔的唯一性降低为他同任何虱子和任何沙粒所同有的性质。

这种哲学可以用来收場的最偉大的辯白就是：它把每一个乡下笨汉和中士警察都深信的一句話，即桑乔不是布魯諾，拿来冒充最卓越的发现，而把这种差别的事实看作是真正的奇迹。

这样，我們这位玩弄“思維絕技”的能手发出的“批判的狂呼”就变成非批判的贊美詩<sup>①</sup>。

我們这位“唯一的”侍从經過了这一切風險以后，又回到了他老家的茅舍的港口。这时候，“他的圣书的首頁上的怪影”“欢叫

<sup>①</sup> 德文为 Misereere，这个詞还有另一含义——吐粪症。——譯者注

着”来迎接他。第一句話就問：驢子是不是好好地回來？

比它的主人還要健康。——桑喬回答說。

那就該感謝上帝了，他老人家真是可憐我。不過，告訴我，朋友，你做了一場侍從，得了些什麼好處回來啊？你替我買來一件什麼新衣裳？

這些東西我都沒有帶回來，——桑喬回答說——但是我帶回來了“創造性的無，作為創造者的我自己所賴以創造一切的這個無”。這就是說，你還會看到我成為海島上而且是最好的一個海島上的聖師和大主教。

上帝保佑，我的寶貝，但願早日實現吧！因為我們很需要這個。不過，你說的海島是什麼東西呀？我一點也不懂。

這不是你能懂得的事，——桑喬回答說——將來你自己就會看到的，老婆。但現在有一點我可以告訴你，世界上最快樂的莫過於當個尋找冒險的自我一致的利己主義者和愁容侍從的光榮角色了。的確，在大部分冒險中，“沒有達到它們的”使“人的需要得到滿足”(tan como el hombre querria [叫人稱心如意])這個“最終目的”，因為一百次當中總有九十九次倒楣。這一點我已經有經驗，因為有時候我被人騙了，有時候我被人打得幾乎不能動彈。但不管怎樣，這畢竟還是好事情，因為每當亂扯全部歷史時，每當引証柏林閱覽室的全部圖書時，每當從各國語言中找到同源詞作為自己的歸宿時，每當歪曲一切國家的政治事實時，每當虛張聲勢地向一切龍蛇和駝鳥、鬼神和妖精、幽靈挑戰時，每當與所有的聖師和哲學家決鬥時，最後，還只落得把自己的身軀賠進去的時候，“唯一的”要求總之就會得到滿足的（參看“堂吉訶德”第1部第52章）。

## 2. 辯護性的評注

虽然当桑乔还处在卑躬屈膝的地位的时候（参看“堂吉訶德”第26、29章），曾經对自己应否接受有油水的教职这个问题产生种种“怀疑”，但是，他考虑到情况已經改变，考虑到他从前在圣公会里当过差役的那种当差地位（参看“堂吉訶德”第21章），最后决定“从头脑中挤出”这种怀疑。他当上了巴拉塔利亚島的大主教，当上了紅衣主教，現在他以这样的身分，带着一副庄严的面孔和高僧的尊严坐在这次宗教會議的首脑中間。在我們談完了一篇关于“圣书”的插話以后，現在我們又回过头来談談这次宗教會議。

的确，我們看到“桑乔兄弟”在新的生活情况下变化很大。現在他代表 *ecclesia triumphans* [胜利的教会]——同他早先所在的 *ecclesia militans* [战斗的教会] 相对立的教会。代替“圣书”的战斗的号角出現了庄严肃穆，代替“我”出現了“施蒂納”。这表明了 *qu'il n'y a qu'un pas du sublime au ridicule* [从偉大到可笑只有一步之差] 这句法国諺語多么正确。从桑乔当上圣师并写主教的傳諭的时候起，他只称呼自己是“施蒂納”了。这种“唯一的”自我享乐的办法是他从費尔巴哈那里学来的，但是很遺憾，这种办法对他來說就像对他的驢子彈琴一样。当他用第三人称談到自己的时候，每一个人都可以看到：桑乔这位“創造者”是按照普魯士下級軍官的手法用“他”来称呼他的“創造物”即施蒂納的，桑乔这位“創造者”是决不可以和凱撒混为一談的。由于桑乔的行动如此地前后不一貫，竟然只想和費尔巴哈竞争，因而他給人的印象也就更加滑

稽可笑。桑乔因扮演偉人的角色而得到的“自我享乐”，在这里 *malgré lui* [出乎本願地]，变成了別人的享乐。

桑乔在他的“評注”中所制造的“特殊的東西”，如果我們在插曲中沒有把它“利用”掉的話，那就是：他演奏“圣书”中早已令人厌倦地單調地演奏过的老調的許多新变奏曲来款待我們。桑乔的音乐，正像信仰維什努的印度祭司所奏的音乐一样，只有一个音調，不过这里在演奏时用了一些較高的音栓而已。但同时，它的催眠作用当然沒有改变。例如，他在这里又千方百計地在“有意思”和“沒有意思”之間的对立以及“有意思”和“絕對有意思”之間的对立这种飯店招牌下渲染“利己”和“神圣”之間的对立，这是一种新的做法，但对这种做法只有那些爱吃逾越餅 *vulgo* [俗称] 无酵餅的人才觉得有意思。当然，我們不必因为这位“有教养的”柏林小市民用美文学的笔法把有利害关系的变成有意思的而对他生气。“教书匠們”根据桑乔所喜爱的怪想而造出来的全部幻想，在这里“以困难——怀疑的形式”出現，这些困难——怀疑“仅仅是精神創造的”，“那些让自己接受这些怀疑的可怜的灵魂”“必須……不假思索地把它們克服掉”（就是用臭名昭彰的把什么东西都从头脑中挤出去的手法）（第162頁）。接着而来的就是关于应当如何用“思想”或“无思想”来把“怀疑”从头脑中挤出去的論断，以及批判的道德的 *adagio* [緩調]，在这个緩調中他用短調的和声哀唱：“决不能用欢乐压倒思想。”（第166頁）

桑乔为了安慰欧洲，特别是安慰窘迫的 *Old merry and young sorry England* [年老愉快和年輕悲哀的英国]，当他剛剛有一点坐慣了自己的主教 *chaise persée* [馬桶] 的时候，他就从主教的馬桶上向我們发出了以下这个仁慈的傳諭：

“市民社会完全不在施蒂納心上，他根本沒有考虑扩大这个社会，使它把国家和家庭都吞进去。”（第 189 頁）

但願科布頓先生和杜諾瓦耶先生注意这一点。

桑乔以大主教的身分立刻履行教会警察的职务，并且在第 193 頁上斥責赫斯“破坏警察規則”而把人混淆起来，由于我們这位圣师时刻想确定人的同一，这就更是不可饒恕。为了向同一个赫斯証明，“施蒂納”也具有“撒謊的英雄气概”这一自我一致的利己主义者的正統特性，他在第 188 頁上唱道：“但是施蒂納完全沒有談到，像赫斯让他所談的那样，似乎过去的利己主义者的全部錯誤只在于，他們沒有意識到他們的利己主义。”参看“現象学”这一节和整本“圣书”。他在第 182 頁上发现了自我一致的利己主义者的第二个特性——輕信，他在这一頁上，“并没有否认”費尔巴哈关于“个人是共产主义者”这一意見。桑乔在第 154 頁上又行使了他的警察权力，他在这一頁上严厉斥責他的一切評論者，說他們沒有“更仔細地”研究“施蒂納所理解的利己主义”。当然，他們这些人都犯了錯誤，即他們以为这里談的是现实的利己主义，其实这里談的只是“施蒂納”所理解的利己主义。

在“辯护性的評注”中还有一点可以証明桑乔确有扮演圣师角色的本領，这就是他在辯护性的評注一开始就伪善地声明：

“也許，这种簡短的反駁对上面提到的那些評論者來說没有什么用处，但是至少对本書的其他一些讀者來說不是没有用处的。”（第 147 頁）

桑乔在这里装出一副自我牺牲的样子并且肯定說，为了听众的“利益”他甘願牺牲他的宝贵時間，虽然他处处要我們相信，他經常注意的仅仅是他自己的利益，虽然他在这里仅仅是想拯救他那張圣师的画皮。

“評注”的“特殊的東西”就這樣結束了。但是我們把早在“聖書”第491頁上提到過的“唯一的東西”保存到現在來談，這樣做與其說是為了“其他一些讀者的利益”，不如說是為了“施蒂納”本人的利益。相互效勞，毫無疑問由此會得出結論說：“個人是共產主義者。”

對哲學家們說來，從思想世界降到現實世界是最困難的任務之一。語言是思想的直接現實。正像哲學家們把思維變成一種獨立的力量那樣，他們也一定要把語言變成某種獨立的特殊的王國。這就是哲學語言的秘密，在哲學語言里，思想通過詞的形式具有自己本身的內容。從思想世界降到現實世界的問題，變成了從語言降到生活中的問題。

我們已經指出，思想和觀念成為獨立力量是個人之間的私人關係和聯繫獨立化的結果。我們已經指出，思想家和哲學家對這些思想進行專門的系統的研究，也就是使這些思想系統化，乃是分工的結果；具體說來，德國哲學是德國小資產階級關係的結果。哲學家們只要把自己的語言還原為它從中抽象出來的普通語言，就可以認清他們的語言是被歪曲了的現實世界的語言，就可以懂得，無論思想或語言都不能獨自組成特殊的王國，它們只是現實生活的表現。

好歹都要跟着哲學家們走的桑喬，必然不得不去尋找哲人之石、方圓法和長生不老藥，尋找一種本身具有能夠從語言和思維的王國引到現實生活中去的神奇力量的“詞”。由於桑喬長期和堂吉訶德打交道，他深深地受了堂吉訶德的感染，以致沒有看出，他的這個“任務”、他的這個“使命”只不過是信仰他的大本哲學騎士小說的結果。

于是桑乔开始再度向我们描绘圣物和观念在世界中的统治，这一次是通过语言或词句的新形式进行统治的。语言一旦变成独立力量，当然就立刻变成词句。

在第 151 頁上，桑乔把现代世界称为“词句的世界，以词为开端的世界”。他详细地阐述了自己追求神奇的词的动机。

“哲学思辨企图找到普遍得包括每一个人在内的这样一个宾词……如果这个宾词把每一个人包括在内，那末每个人在宾词中都必须表现为主词，也就是说，不仅要表现为他所是的什么，而且要表现为他所是的谁。”（第 152 頁）

由于思辨曾“寻找”桑乔在从前称之为使命、职责、任务、类等这样的宾词，所以现实的人们在这以前都曾“在词、邏各斯、宾词中”“寻找”自己（第 153 頁）。直到现在为止，人们总想在语言范围内把一个人和另一个人只作为同一的人加以区别，人们就要用名字。但是桑乔并不满足于一些普通名字；既然哲学思辨给他提出一项任务，要他寻找一个普遍得包括每一个作为主词的人在内的宾词，所以桑乔去寻找哲学上的一个抽象名字，一个超越一切名字之上的“名字”，即一切名字的名字、作为范畴的名字；这个名字既能够确切地把桑乔和布魯諾，把他們两人和費尔巴哈区别开来，正如他們自己的名字把他們彼此区别开来一样；同时，这个名字又可以适用于所有他們三个人以及所有其他的人和生物，这是一种新的做法，它能够使一切票据、婚約等等混乱不堪，也能把一切公証所和戶籍登記处一举消灭。这个創造奇迹的名字，这个意味着语言灭亡的神奇的词，这条通向生活的驢桥<sup>①</sup>，这一中国天梯

① 俏皮話：德文 Eselsbrücke（驢桥）的意思是供愚笨的或懶惰的学生用的題解书籍（类似考試时之“夾帶”等物）。——編者注



的最高級，就是唯一者。在下面几段詩句中贊美了這個詞的奇異的特性：

“唯一者只是說出你來和說出我來的最后的、趨于寂滅的言表，只是變為意見的言表：

不再是言表的言表，

無言無聲的言表。”(第 153 頁)

“其中〈唯一者中〉無法用言語表達的東西是最主要的東西。”(第 149 頁)

唯一者是“無規定的”(同上)。

“唯一者指出自己的內容是在概念之外或在概念的彼岸。”(同上)

唯一者是“無規定的概念，其他任何概念都不能使他有所規定”(第 150 頁)。

唯一者是世俗名字所受的哲學“洗禮”(第 150 頁)。

“唯一者是一個無思想的詞。

唯一者沒有任何思想內容。”

“唯一者表達的是一個不會第二次存在因而也無法加以表達的人；

因為，如果他能夠被真正地完全地表達出來的話，那末他就會第二次存在了，就會體現在表達中了。”(第 151 頁)

他在這樣地贊美了這個詞的特性以後，又用下面几段對唱歌詞來慶賀那些由於發現了這個詞的創造奇蹟的力量而獲得的成果：

“有了唯一者，絕對思想的王國就完成了。”(第 150 頁)

“唯一者是我們的詞句世界的最後一塊磚。”(第 151 頁)

“唯一者是一種作為詞句而告終的邏輯。”(第 153 頁)

“在唯一者之中，科學會化為生活，

因為科學中的 *Das* (這個)就變成 *Der und Der* (某某和某某)，

某某不再在詞、邏各斯、冥詞中尋找自己。”(第 153 頁)

桑喬從自己的評論者那里自然是得到了痛苦的經驗：唯一者也可以“作為概念固定下來”，而且他的“反對者正是這樣做的”(第

149 頁)。桑乔的这些反对者竟如此恶毒，他們完全沒有感觉到这个神奇的詞的預期的魔力，却像在歌剧中那样唱起来：Ce n'est pas ça, ce n'est pas ça!〔不是那回事，不是那回事！〕桑乔特別冷酷无情和庄严肃穆地反对自己的堂吉訶德—施里加（因为在他那里，誤会引起公开的“暴动”并使他完全不懂得自己“創造物”的地位）：

“假使施里加懂得唯一者是完全沒有內容的詞句或范畴，因而已經不是一个范畴，那末他也許就会承认唯一者是在他看来还没有名字的那个东西的名字。”（第 179 頁）

由此可見，桑乔在这里直截了当地承认他和他的堂吉訶德追求的是同一个目的，只是有一点区别：桑乔以为他已經真正发现了启明星，而堂吉訶德却还在黑暗中，

在无底世界的  
荒涼的死海上飄流<sup>①</sup>。

費尔巴哈在“未来哲学”第 49 頁上說道：

“純粹建立在这种不可表达的东西上面的存在，本身就是一種不可表达的东西。是的，是一種不可表达的东西。詞句失去作用的地方，才是生活开始的地方，才是存在的秘密揭开的地方。”

桑乔找到了从可以表达的东西过渡到难以表达的东西的道路，他找到了一个既比詞大又比詞小的詞了。

我們看到，从思維过渡到现实，也就是从語言过渡到生活的整个問題，只存在于哲学幻想中，也就是說，只有在那种不会明白自己在想像中脱离生活的性质和根源的哲学意識看来才是合理的。这个大問題，由于它总是閃現在我們这些思想家的头脑中，当然最

<sup>①</sup> 艺术大师康拉德·馮·維尔茨堡：“炼金場”，詩句第 143 行。

終一定會迫使這些游俠騎士中的一個人出發去尋找這樣一個詞，這個詞作為詞構成可尋覓的過渡，這個詞作為詞不再單純是詞了，這個詞用神秘的超語言的方式指出從語言走到它所標示的現實客體的道路，簡而言之，這個詞要在一切詞中起一種和救世主——聖子在人們中所起的基督教幻想的作用一樣的作用。這位在哲學家頭腦中最空虛和最荒唐的哲學家一定會把哲學“結束掉”，因為他宣布他本身之無思想就意味着哲學的終結，因而，也意味着勝利地進入“肉體”生活。他在哲學上的無思想本來就已經是哲學的終結，正如他不能說出來的言語意味着任何言語的終結一樣。桑喬所以獲得勝利還因為他是所有哲學家中对現實關係知道得最少的一个，因而哲學範疇在他那里失去了和現實界聯繫的最后一點殘余，因而也就是說失去了最后一點意義。

順從而忠實的僕人桑喬，請走吧，或者更確切些說，請跨上你的驢子依靠你的唯一者去自我享樂吧，盡情地去“利用”你的“唯一者”吧！關於唯一者以及他的那些創造奇蹟的頭銜、力量和勇氣，卡德龍早已用以下這些話歌頌過了<sup>120</sup>：

唯一者——

El valiente Campeon,  
El generoso Adalid,  
El gallardo Caballero,  
El ilustre Paladin,  
El siempre fiel Cristiano,  
El Almirante feliz  
De Africa, el Rey soberano  
De Alexandria, el Cadé  
De Berberia, de Egipto el Cid,  
Morabito, y *Gran Señor*

*De Jerusalem*①.

“最后，提醒”耶路撒冷的偉大君王桑乔去回忆一下塞万提斯对桑乔的“批評”，見“堂吉訶德”1617年布魯塞爾版第20章第171頁，“想必不是不合時宜的”。（參看“評注”第194頁。）

---

① 无畏的战士，  
高尚的指揮官，  
勇敢的騎士，  
著名的游俠，  
忠實的基督教徒，  
幸運的非洲海軍上將，  
亞歷山大里亞的最高統治者，  
伯爾伯里的法官，  
埃及的西得，  
伊斯蘭教的隱士，  
耶路撒冷的偉大君王。——編者注

## 萊比錫宗教會議閉幕

圣布魯諾和圣桑乔(又名麦克斯)把所有反对者从宗教會議赶出去以后,便結成永久的联盟,他們唱着下述动人的二重唱,并且像两个大官那样亲热地互相点头。

### 圣桑乔

“批判者是群众的真正的領袖…… 在反对利己主义的解放战争中,他是群众的首領和統帥。”(“圣書”第 187 頁)

### 圣布魯諾

“麦克斯·施蒂納是十字軍(反对批判的十字軍)的領袖和統帥”。“同时他是所有战士中最勇敢最剛毅的一个。”(“維干德”第 124 頁)

### 圣桑乔

“現在我們要求把政治自由主义和社会自由主义提交人道自由主义或批判自由主义的法庭。”(即批判的批判)(“圣書”第 163 頁)

### 圣布魯諾

“想摧毀个人意志的政治自由主义者和想摧毀所有制的社会自由主义者都在唯一者及其所有物面前倒下去了。他們倒在唯一者的批判的(从“批判”那里剽窃来的)屠刀之下。”(“維干德”第 124 頁)

### 圣桑乔

“任何一种思想都不能避开批判，因为批判是自我思維的精神本身……批判，或者說得更确切一点，就是他。”（即圣布魯諾）（“圣書”第 195、199 頁）

圣布魯諾（行了一个屈膝礼，打断桑乔的話）

“只有批判的自由主义者……不在批判面前倒下，因为他正是批判家本身。”（“維干德”第 124 頁）

### 圣桑乔

“批判，也只有批判，才站在时代的高峰上…… 在各种社会理論中，批判无可爭辯地是最完善的…… 在批判中，基督教的爱的原則即真正的社会原則，获得最純真的表現；在批判中，进行了最后一次可能作的使人們摆脱独占性、摆脱相互排斥的試驗；这是用最簡單而也是最強硬的方式去反对利己主义的斗争。”（“圣書”第 177 頁）

### 圣布魯諾

“这个我是……过去的一个历史时代的完成和頂点。唯一者是旧世界中最后一个避难所，是旧世界能够”对批判的批判“发劲进攻的最后一个角落……”“这个我是旧世界的（基督教的）被提升到最高阶段的、最有权力的、最强大的利己主义”……“这个我是最強硬的实体。”（“維干德”第 124 頁）

在这两位偉大的圣师結束了这番傾心的對話以后，宗教會議便宣告閉幕。接着他們默默地互相握手。唯一者“在甜蜜的自我遺忘中忘記了自己”，但是並沒有“完全消融”。而批判家三度“微笑”，然后“滿怀着胜利的信心，高唱凱歌勇往直前地走着自己的道路”。

## 第 二 卷

对各式各样先知所代表的  
德国社会主义的批判





## “真正的社会主义”

我們在第一卷中（參看“圣麦克斯”、“政治自由主义”）考察过的那种迄今存在的德国自由主义和法英資產階級运动之間的关系，在德国社会主义和法英无产階級运动之間也存在着。除德国共产主义者之外，还出現了許多著作家，他們接受了英国和法国的某些共产主义思想，把这些思想和自己的德国哲学前提混为一团。这些“社会主义者”——或者像他們自称的那样，“真正的社会主义者”——认为外国的共产主义文献并不是一定的现实运动的表现和产物，而純粹是些理論的著作，这些著作完全像他們所設想的德国哲学体系的产生一样，是从“純粹的思想”中产生的。他們並沒有考虑到，即使这些著作是在宣傳某些体系，它們仍然是以实际的需要为基础，是以一定国家里的一定階級的生活条件的总和为基础的。他們把这一派中的某些著作家的幻想信以为真，似乎这些著作家所談的是“最合理的”社会制度，而不是一定階級和一定时代的需要。由于这些“真正的社会主义者”当了德意志意識形态的俘虏，因而看不清楚现实的关系。他們对“不科学的”法国人和英国人所采取的行动，就是首先激起德国讀者們对这些外国人的皮相之見或“粗俗的”經驗主义表示应有的輕視，歌頌“德国科学”，而且还硬說它負有使命要向世界揭示共产主义和社会主义的真理，揭示絕对的、“真正的社会主义”。于是他們立刻开始工作，想

以“德国科学”的代表者的資格来完成这个使命，尽管在大多数場合，这个“德国科学”差不多像法国人和英国人的原著一样（他們仅仅根据施泰因、埃尔克斯<sup>121</sup>等人所編的东西才知道这些原著），對他們來說是陌生的。他們賦予社会主义和共产主义的那个“真理”究竟是什么呢？他們企图用德国的特别是黑格尔和費尔巴哈的意識形態，来闡明社会主义和共产主义文献的思想，而这些思想對他們來說却是完全不可解釋的，一方面是由于他們對这些思想的純粹文献上的联系甚至一无所知，另一方面是由于上面已經提到过的他們對这类文献的錯誤了解。本来这些共产主义体系以及批判性和論战性的共产主义著作不过是现实运动的表现，而他們却把这些体系和著作同现实运动分裂开来，然后，又非常任意地把它們同德国哲学联系起来。他們把一定的、受历史条件制約的各生活領域的意識同这些領域本身割裂开来，并且用真正的、絕对的意識即德国哲学的意識的尺度来衡量这个意識。他們始終一貫地把各个具体的一定的个人間的关系变为“人”的关系，他們这样来解釋这些一定的个人关于他們自身关系的思想，好像这些思想是关于“人”的思想。因而他們就离开实在的历史基础而轉到思想基础上去，同时又由于他們不知道现实的联系，所以他們也就很容易用“絕对的”或者另外的思想方法虛构出幻想的联系。这样把法国人的思想翻譯成德国思想家的語言，这样任意捏造共产主义和德意志意識形態之間的联系，也就形成了所謂“真正的社会主义”，它被大声地宣布——如同托利党人談到英国宪法时所說的一样——为“民族的驕傲和值得所有毗邻各国人民羡慕的东西”。

总之，这种“真正的社会主义”不过是无产階級的共产主义和英国法国那些或多或少同它相近的党派在德国人的精神太空（这

点我們馬上就要看到)和德国人的心灵太空中的变形而已。“真正的社会主义”硬要人們相信,它是以“科学”为基础的,其实,它本身首先就是某种神秘的科学;它的理論著作只是对那些熟知“思維着的精神”的秘密的人才存在的。但是它也有公开的著作;它既然关心社会的、公开的关系,也就必須进行某种宣傳。在这种公开的著作中,它就不是訴諸德国人的“思維着的精神”,而是訴諸德国人的“心灵”了。而这样做对于“真正的社会主义”說来是再容易不过的,因为它所关心的既然已經不是实在的人而是“人”,所以它就丧失了一切革命热情,它就不是宣揚革命热情,而是宣揚对于人們的普遍的爱了。因此,它不是向无产者,而是向德国人数最多的两类人呼吁,就是向抱有博爱幻想的小資产者以及这些小資产者的思想家,即哲学家和哲学学徒呼吁;它一般是向德国現在流行的“平常的”和不平常的意識呼吁。

由于德国現在事实上存在着的各种关系,所以不可避免地形成了这个中間派別,不可避免地产生了想把共产主义和流行观念調和起来的企图。同时,以下的情况也是不可避免的;許多曾以哲学为出发点的德国共产主义者,正是通过这样的轉变过程走向了并且繼續走向共产主义,而其他那些不能摆脱意識形态的羈絆的人,將終生宣傳这种“真正的社会主义”。因此,我們不可能知道,“真正的社会主义”代表人物中那些不久前写了我們在下面所批判的文章的人,究竟是停留在“真正的社会主义”的观点上,还是已經前进了。我們一般并不反对个別人,我們只是把刊印出来的文件看作是在德国这样一个泥潭里必定会产生的那个流派的表现。

但是,此外,“真正的社会主义”显然是給青年德意志派的美文学家<sup>122</sup>、魔术博士以及其他著作家开辟了利用社会运动的广闊場

所。德国原来沒有现实的、激烈的、实际的党派斗争的这种情况，在开始时甚至把社会运动也变成了純粹的文学运动。“真正的社会主义”就是这种社会文学运动的最完全的表现，这种运动是在真正的党派利益范围外产生的，現在，在共产党形成以后，这种运动还想不顾共产党而继续存在。当然，从真正的共产党在德国产生的时候起，“真正的社会主义者”将不得不愈来愈多地只在小资产阶级中間寻找自己的群众，而在那些萎靡和堕落的著作家中寻找这些群众的代表。

## “萊茵年鑑”<sup>123</sup>或 “真正的社会主义”的哲学

### A. “共产主义、社会主义、人道主义”<sup>124</sup>

“萊茵年鑑”第1卷第167頁及以下各頁

我們从这篇文章开始談起，因为在这篇文章中十分自觉地、而且以强烈的自尊心表露出“真正的社会主义”的德国民族性质。

第168頁：“显然，法国人并不了解他們的天才。在这一点上，以社会主义的形式提供了最合理的——如果可以使用合理这个詞的最高級的話——社会制度的德国科学帮助了他們。”

这样說来，“德国科学”在这一点上“以社会主义的形式”提供了某种“社会制度”，而且是“最合理的社会制度”。社会主义被弄成万能的、全才的、包罗万象的、甚至能創造社会的德国科学的一个分支了。誠然，社会主义起源于法国，但是法国社会主义者是“自在的”德国人，所以真实的法国人却“不了解”他們。因此，我們的作者能够說：

“共产主义是法国的現象，社会主义是德国的現象；法国人的幸福在于，他們具有这样一种幸福的社会本能，他們用这种本能在任何一个时候都可以代替科学工作。这个結果是在两个民族的发展进程中预先确定了的。法国人通过政治走向共产主义（当然，現在我們已經知道，法国人民是怎样走向共产

主义的)；德国人通过最后变成人类学的形而上学走向社会主义(即走向“真正的社会主义”)。共产主义和社会主义归根到底都消融在人道主义中了。”

把共产主义和社会主义变成了两种抽象的理論、两种原則以后，再給这两个对立面杜撰任何一种黑格尔式的統一，随便安上一个名称，当然是非常容易的事。这样做就不仅有可能洞悉“两个民族的发展进程”，而且有可能光輝地显示出一个醉心于思辨妙想的个人比法国人和德国人高明的地方。

但是，这整套詞句差不多是从皮特曼的“德国公民手册”第43頁以及其他各頁<sup>125</sup>上逐字抄录下来的。而且，一般說来，作者在社会主义方面所作的“科学工作”只限于把上述那本“二十一印張”以及在德国共产主义产生时期出現的其他著作中的思想加以組織和重复而已。

我們只举出这篇文章中反駁共产主义的几个例子来看一看。

第168頁：“共产主义沒有把各个原子联合成一个有机的整体。”

要求把“各个原子”联合成“一个有机的整体”，并不比要求作一个圓方形更合理些。

“共产主义，如同它在自己的主要中心即法国实际上所表現的一样，是同小店主国家利己主义瓦解現象的粗暴的对立；它沒有超越这种政治上的对立，沒有达到无条件的、无前提的自由。”(同上)

Voilà〔这就是〕德意志意識形態所提出的“无条件的、无前提的自由”的公設，这种自由不过是表达“无条件的、无前提的思維”的实践的公式。法国共产主义确实是“粗暴的”，因为它是现实的、对立在理論上的反映，在我們的作者看来，共产主义应当超越这种对立，要达到这一点，只須把这种对立想像成已被克服的就够了。可以参看一下“德国公民手册”第43頁。

“暴政在共产主义范围内也完全能够继续存在，因为共产主义不容许类继续存在。”(第 168 页)

可怜的类！“类”至今是和“暴政”同时存在的；但是，由于共产主义是消灭“类”的，所以它才会保留“暴政”。但是，在我们的“真正的社会主义者”看来，共产主义是怎样着手消灭“类”的呢？共产主义“所拥有的是群众”(同上)。

“人在共产主义中不会意识到自己的本质……共产主义把人的依赖性引导到极端的、最粗暴的关系，引导到对粗暴的物质的依赖，即引导到劳动和享乐之间的分裂。人不能达到自由的道德活动。”

为了恰当地评价使我们的“真正的社会主义者”作出这个论断的那些“科学工作”，我们来看看下述的说法：

“法国的社会主义者和共产主义者……在理论上根本没有了解社会主义的实质……甚至激进的(法国的)共产主义者也远远没有克服劳动和享乐的的对立……没有上升到关于自由活动的思想……共产主义和小店主世界之间的区别只在于：在共产主义中，现实的人的财产的全部转让应当是摆脱了任何偶然性的，即应当是理想化的。”(“德国公民手册”第 43 页)

因此，我们这位“真正的社会主义者”在这里责难法国人，说他们本来应当帮助“人”意识到“自己的本质”，而他们却正确地意识到了自己的实际的社会状况。这些“真正的社会主义者”对于法国人的一切责难就在于：法国人没有以费尔巴哈的哲学作为自己的整个运动的最高原则。我们的这位作者是以关于劳动和享乐之间的分裂这一现成的命题为依据的。但他不是从这个命题开始谈起，而是在思想上把问题倒转过来，一开始就说什么人没有意识，并由此作出了关于“对粗暴的物质的依赖”的推论，接着就强使这种依赖在“劳动和享乐之间的分裂”中得到实现。不过，在下面我们还会看到，那位不依赖于“粗暴的物质”的“真正的社会主义者”会得

出一些什么样的結論。总之，所有这些先生們的特点是极其敏感。一切东西，特别是物质，都使他們难堪，他們处处抱怨粗暴。上面我們已經看見“粗暴的对立”，現在我們又看見“最粗暴的关系”，“对粗暴的物质的依賴”。

一位德国人曾断言：  
“对爱情的迷恋  
不能过于粗暴，  
不然就会伤身”<sup>126</sup>。

当然，披着社会主义外衣的德国哲学，为了裝飾門面，也轉向“粗暴的现实”，但是它对现实却始終保持很大的距离，而且歇斯底里地向它怒叱道：*noli me tangere!*〔不要触犯我！〕

在举出对法国共产主义进行的这些科学的反駁以后，我們又看到了一些历史的說明，这些說明令人信服地証實了我們这位“真正的社会主义者”的“自由的道德活动”、他的“科学工作”以及他对粗暴的物质的不依賴。

作者在第 170 頁上得出“結論”說，只“存在”“粗暴的（又一次！）法国共产主义”。这个先驗真理是凭着巨大的“社会本能”設計出来的，它表明“人意識到了自己的本质”。請听：

“并不存在任何别的共产主义，因为魏特林所提出来的不过是他在巴黎和日内瓦期間所熟悉的那些傅立叶思想和共产主义思想的改作而已。”

“并不存在任何”英国的共产主义，“因为魏特林所提出来的……”假如托馬斯·莫尔、平均派、欧文、湯普逊、瓦茨、侯里欧克、哈尼、摩尔根、薩斯威尔、古德温·巴姆貝、格里夫斯、艾德門茲、霍布逊、斯賓斯听说，“因为”魏特林到过巴黎和日内瓦，于是他們都不是共产主义者了，他們会大吃一惊，也許会驚訝得在坟墓里



翻一个身。

不过，看来，魏特林的共产主义和“粗暴的法国共产主义”，*vulgo*〔简单地說〕，和巴貝夫主义，毕竟是不完全一致的，因为它也包含着“傅立叶的思想”。

“共产主义者在創立体系或事先設計好的社会制度(卡貝的“伊加利亚”，“論公众福利”，魏特林)方面是特別熟练的。但是所有这些体系都帶有独断独裁的特点。”(第 170 頁)

“真正的社会主义”发表了自己关于一般体系的意見之后，当然就不必費力去研究共产主义体系本身了。他一下子就不仅超越了“伊加利亚”<sup>127</sup>，而且超越了从亚里士多德到黑格尔的一切哲学体系、“自然体系”<sup>128</sup> 以及林耐和茹协的植物学体系、甚至关于太阳系的学說。至于說到体系本身，那末，差不多所有的体系都是在共产主义运动开始时出現的，当时它們通过民間小說的形式来为宣傳事业服务，这些民間小說同剛剛参加到运动中来的无产者的尙未成熟的意識是完全符合的。卡貝把自己的“伊加利亚”称为 *roman philosophique*〔哲学小說〕，我們在把卡貝作为一个派別的首領来加以評价时，不应当根据他的体系，而应当根据他的論战性的著作和他的整个活动。在这些小說中間，有一些，例如傅立叶的体系，充滿了真正的詩的色彩；另外一些，例如欧文和卡貝的体系，則缺乏任何的幻想，而帶有商人的斤斤計較的痕迹，或者从法律上狡猾地迎合那个需要感化的階級的观点。在派別的发展过程中，这些体系失去了任何意义，最多不过作为口号在名义上保留下来。在法国誰会去相信“伊加利亚”，而在英国誰会去相信欧文的計劃呢？况且欧文自己已經根据各种不同情况或針对各个不同的階級而改变了宣傳这些計劃的方式。这些体系的真正的内容根本不在

于它們的有系統的形式，关于这一点，从“和平民主日报”的正統的傅立叶派的例子看得最清楚，虽然他們的信仰是正統的，但他們是与傅立叶根本相反的人，是資產階級的空論家。一切划时代的体系的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，是以階級关系的历史形式及其政治的、道德的、哲学的以及其他的结果为基础的。只是說所有的体系都是独断的和独裁性的，这絲毫沒有說明共产主义体系的这种基础和內容。德国人沒有英法两国人所有的那种发达的階級关系。所以，德国共产主义者只能从他們出身的那个等級的生活条件中攫取自己的体系的基础。因此，唯一存在着的德国共产主义体系是法国思想在受小手工业关系限制的那种世界观範圍內的复制，这是十分自然的事。

“卡貝要求所有的人必須訂閱他的‘人民报’，他的这种狂妄的思想”証明共产主义內部保留着暴政（第168頁）。这种要求是这个派別的首領由于某些情况，由于有限的資金有分散的危險而迫不得已向自己的派別提出的，如果我們这位朋友曲解了这种要求，然后用“人的本质”来衡量这种要求，那末他自然会得出这样的結論：这个派別的首領以及其他成員都是“狂妄的”，相反，只有那些像他这样无党无派的人物和“人的本质”才是神智健全的。不过，他从卡貝所著的“我的正确路綫”<sup>129</sup>这本书中本来是可以認識到事物的真正情况的。

最后，在下面这个經典性的論断中，簡略地敘述了我們的作者、所有德国的“真正的社会主义者”、思想家和其他民族的现实运动之間的对立。德国人是 *sub specie aeterni* [从永恒的观点] 根据人的本质来判断一切的，而外国人却是从实际出发，根据实际存

在的人们和关系来观察一切的。外国人思考和行动是为了自己所处的时代，而德国人思考和行动却是为了永恒。我们这位“真正的社会主义者”把这种意见阐述如下：

“共产主义在其标志着反对竞争的那个名称上就已经暴露出自己的片面性；虽然这种狭隘的见解作为党的称号现在也许还有意义，但是，难道它会永恒地继续下去吗？”

我们这位作者在根本消灭了共产主义以后，就转而谈到它的对立面——社会主义。

“社会主义实行无政府制度，这个制度是人类和宇宙的本质独特的特性”（第170页），正因为如此，这个制度过去对“人类”说来是没有存在过的。

自由竞争太“粗暴”了，所以我们这位“真正的社会主义者”没有宣布它是“无政府制度”。

“对人类的道德核心充满信赖精神的”“社会主义”宣布，“两性的结合只是爱的最高阶段并且应当是爱的最高阶段，因为只有自然的东西才是真正的东西，而真正的东西才是道德的东西。”（第171页）

用来证明“结合……是并且应当是”的那个理由可以用来说明一切，例如，对猿类的“道德核心充满信赖精神的”“社会主义”同样也可以宣布，在猿那里看到的那种自然形态的手淫只是对自身的“爱的最高阶段”，“并且应当是爱的最高阶段，因为只有自然的东西才是真正的东西，而真正的东西才是道德的东西”。

社会主义究竟是从什么地方获得判定“自然的东西”的标准的呢，要说明这一点是很困难的。

“活动和享乐在人的特性中是一致的。二者都是由这种特性来决定的，而不是由我们之外的产品来决定的。”

“但是，因为这些产品是为活动、即为真正的生活所必需的，因为这些产品由于整个人类的共同活动而好像是同人类分开了的，所以对所有的人說来，这些产品是——或者應該是——进一步发展的共同基質（财产的共有性）。”

“真的，現在我們这个社会如此野蛮化了，有些人（食利者）像野兽一样贪婪地向他人的劳动产品猛扑，让自己的固有本质由于游手好闲而腐化；这一情况的必然結果是：另一些人（无产者）被迫像机器一样地工作，他們的财产（他們固有的人的本质）之所以丧失，并不是由于游手好闲，而是由于过度的疲劳……但是，我們社会中的两极，即食利者和无产者，都处在一个发展阶段，二者都依赖于他們之外的物”，換句話說，二者都是“黑人”，好像圣麦克斯所說的那樣（第169、170頁）。

我們这位“蒙古人”关于“我們的黑人”所做的这些“結論”乃是“真正的社会主义”直到現在“好像是作为真正生活所必需的产品从自己身上分出来的”一切中最完备的东西，他因注意到“人的特性”，所以认为“整个人类”都会“像野兽一样贪婪地向它猛扑”。

“食利者”、“无产者”、“像机器一样地”、“财产的共有性”，这四个概念对于我們这位蒙古人說来，無論如何总是“他之外的产品”，而对于这些产品說来，他的“活动”和“享乐”就是他认为这些产品只不过是為了表达他自己的“像机器一样地工作”的結果而預先想出的名称而已。

我們从作者那里認識到，社会野蛮化了，因此，組成这个社会本身的个人遭受到各种痛苦。社会跟这些个人隔开而变成某种独立的東西，它按照自己的方式野蛮化，正因为这样，个人才因它的野蛮化而遭受痛苦。这种野蛮化的第一个結果是以下的規定：“野兽”、“游手好闲”和“固有本质正在腐化的人”；后来，我們吃惊地認識到，这些規定就是“食利者”的規定。这里只須要指出，这种“固有本质的腐化”只不过是哲学上用来解釋“游手好闲”的一种神

秘化了的說法，而关于游手好閑的实际性质，看来作者是并不怎么了解的。

从野蛮化的第一个結果中得出的第二个“必然結果”是以下的两个規定：“固有的人的本质由于过度的疲劳而丧失”和“被迫像机器一样地工作”。这两个規定是“由食利者让自己的固有本质腐化而得出的必然結果”；而用普通話來說，我們又一次吃惊地認識到，这两个規定指的就是“无产者”。

因此，这里所得出的因果关系可归結如下。无产者生存着并像机器一样地工作着：这是我們所看見的事实。但是，为什么无产者要“像机器一样地工作”呢？因为食利者“让自己的固有本质腐化”。为什么食利者让自己的固有本质腐化呢？因为“現在我們这个社会如此野蛮化了”。而为什么它如此野蛮化了呢？請你們去問上帝。

很可以代表我們这位“真正的社会主义者”的一点就是：他在食利者和无产者的对立中看出了“我們社会中的两极”。这种对立差不多在一切比較发达的社会生活阶段都存在过的，而且从远古时起，所有的道德論者就广泛地談論过这种对立，而在无产階級运动的初期，当无产階級和工业資产階級、小資产階級还有共同利益的时候，这种对立又重新被提出过。請看一看科貝特和保·路·古利耶或圣西門的著作，圣西門最初还把工业資本家列入和 oisifs〔游手好閑者〕即食利者相对立的 travailleurs〔工作者〕。在“真正的社会主义”中达到完备地步的德国科学的彻底性，在这里，也像在任何其他場合一样，可以归結为如下一点：它不是用普通的語言，而是用神圣的哲学語言說出这种关于无产者和食利者对立的濫調，不是用恰如其分的詞句，而是用空洞抽象的詞句表达这种幼稚

的思想。这里做的結論达到了这种彻底性的頂峰。这里，我們这位“真正的社会主义者”把无产者和食利者发展的完全不同的各个阶段变成“一个发展阶段”，因为他把无产者和食利者发展的各个现实阶段归結为“对他們之外的物的依賴”这一句哲学語言，这样就可以避而不談这些阶段了。这里，“真正的社会主义”找到了一个发展阶段，在这个阶段上，自然三界、地质和历史的一切发展阶段的差異都消失得无影无踪了。

尽管我們这位“真正的社会主义者”仇恨“对他之外的物的依賴”，但他毕竟承认他依賴于这些物，“因为这些产品”，即这些物本身，“是为活动”和“为真正的生活所必需的”。我們的作者为了要給财产的共有性这套哲学上的虛构开辟途徑，是需要这种羞怯的承认的，而这套虛构的荒謬竟如此露骨，以致只要向讀者提一下也就够了。

現在，我們来談一談上面所援引的那些論点的第一点。这里又提出了这样一个論点：为了活动和享乐，需要“不依賴于这些物”。活动和享乐“决定于”“人的特性”。他不是到他周圍的人們的活动和享乐中間去找寻这个特性——如果他这样去找，他很快就会看到我們之外的产品在这里也在起着多么大的作用，——却来談論什么二者在“人的特性”中的“一致”。他不把人們的特性了解为他們的活动和被活动所制約的享乐方式的結果，而把活动和享乐解釋为“人的特性”，这样，当然就取消了任何繼續討論的可能性。他避开个人的现实行动，又躲到自己那种无法表达的、无法理解的所謂特性的怀抱中去了。此外，这里我們还看到“真正的社会主义者”所理解的“自由活动”。我們的作者不小心，泄露了自己的秘密，他說，自由活动就是“不决定于我們之外的物”的活动；这就

是說，自由活动是 *actus purus*，純粹的抽象的活動，只不过是活動的那種活動，而且，歸根到底，它又被歸結為“純粹思維”的幻想。既然這種純粹的活動有了物質的基質和物質的結果，那末這種活動當然是完全被玷污的了；“真正的社會主義者”只是迫不得已才從事這種被玷污了的活動，所以他輕視這種活動的產物，稱它不是“結果”，而“只不过是人的糟粕”（第 169 頁）。因此，作為這種純粹活動的基礎的主體，決不可能是實在的有感覺的人，只能是思維着的精神。這樣用德國方式來解釋的“自由活动”只是上述的“無條件的、無前提的自由”的另一種表達形式而已。不過，這種關於自由活動的空談，即“真正的社會主義者”用來掩蓋他們對現實生產的無知的空談，最後怎樣被歸結為“純粹思維”，我們的作者已經用關於真正的認識的公設就是他的最高原則這一點加以証實了。

“我們時代的這兩個主要黨派（粗暴的法國共產主義和德國的社會主義）這樣各自獨樹一幟，是最近兩年來的發展的結果，而這種發展正是從赫斯的‘行動的哲學’——在海爾維格的‘二十一印張’中——開始的。因此，對這兩個社會黨派的口號加以較詳細的闡明的時候已經到來了。”（第 173 頁）

總之，這裡我們看到的，一方面是在法國實際存在着的共產黨及其文獻，另一方面是一些德國的一知半解的學者，他們企圖從哲學上來理解這類文獻的思想。這些德國的一知半解的學者和法國共產主義者一樣，是“我們時代的主要黨派”之一，換句話說，是這樣一個黨派，它不僅對於自己的最直接的對立面、即對於法國的共產主義者說來具有無限重要的意義，而且對於英國的憲章派和共產主義者、對於美國的民族改良主義者以及一般對於“我們時代的”所有其他黨派說來也都具有無限重要的意義。遺憾的是，上面

所列举的那些党派对于“这个主要党派”的存在却全然不知。但是德国的思想家們很久以来就具有这样一种派头：他們之中的每一个学术派别，特别是那种以为自己“做出最完备的結論”的派别，都宣布自己不仅是“主要党派之一”，甚至是“我們时代的主要党派”。因而，我們在其他党派中間就看到有批判的批判的“主要党派”，自我一致的利己主义的“主要党派”，而現在則更有“真正的社会主义者”的“主要党派”。德国通过这种办法能够获得上百的“主要党派”，然而关于这些“主要党派”的存在，只有在德国，而且只有在一些学者、一知半解的学者和文学家的狭小阶层中間，才是人所共知的，这些人自以为在扭轉世界历史的杠杆，而事实上他們只是把自己的幻想紡成一条无限长的綫。

这个“真正的社会主义者”的“主要党派”是最近两年来的发展的結果，这种发展正是从赫斯的“哲学”开始的，也就是說，这个主要党派“是”在我們的作者开始糾纏于社会主义的时候，即在“最近两年”“开始”的，因此，在我們的作者看来，通过一些“口号”对他所认为是“社会党派”的那种东西加以“較詳細的”闡明的“时候已經到来了”。

我們的作者这样駁倒了共产主义和社会主义之后，就給我們揭示出两者的最高統一——人道主义。从这时起，我們进入了“人”的境地，从此我們这个“真正的社会主义”的全部真正的历史就只在德国展开了。

“在人道主义中一切关于名称的爭論都解决了。为什么要分什么共产主义者、社会主义者呢？我們都是人。”（第 172 頁）

——tous frères, tous amis [我們都是兄弟，我們都是朋友]，

弟兄們，为什么



我們要逆流而进？  
讓我們登上騰勃罗夫山，  
在那里高呼“国王万岁”！<sup>130</sup>

为什么要分什么人、兽、植物、石头呢？我們都是物体！

往后是以德国科学为根据的历史論断，这个論断“有朝一日会帮助”法国人“代替他們的社会本能”。古代——素朴思想，中世紀——浪漫主义，新世紀——人道主义。当然，我們的作者通过这三句老生常談历史地虛构了自己的人道主义，并表明自己的人道主义是以前的 *Humaniora*<sup>131</sup> 的真理。关于这类虛构，可以参看第一卷中論“圣麦克斯”一章。“圣麦克斯”捏造这类貨色时作得要精致得多，并且不求甚解的态度也少得多。

我們从第 172 頁上知道，

“經院习气的最后結果就是生活的分裂，而赫斯已把这种分裂消灭了。”

因而，理論在这里被說成是“生活的分裂”的原因。如果“真正的社会主义者”和哲学家們认为所有现实的分裂都是由概念的分裂所引起的，那末不知为什么他們一般还談論社会。既然他們充滿了关于概念能够創造世界和毀灭世界这一哲学信念，他們当然也就会认为某一个人能够通过消灭某种概念而消灭生活的分裂。这些“真正的社会主义者”像所有德国的思想家一样，經常把文献的历史和现实的历史当作意义相同的东西而混淆起来。这种手法在德国人那里是完全可以理解的，因为他們把自己的始終非常丰富的幻想和现实等量齐观，以此来掩飾他們在现实的历史上曾經扮演过的并且还在繼續扮演的可怜的角色。

現在，我們来談一談“最近两年”，在这两年中德国科学最彻底地解决了一切問題，而使其他民族只是扮演执行它的指令的角色。

“費爾巴哈只是片面地完成即只是開始進行人類學的研究工作，開始通過人來恢復他的〈費爾巴哈的還是人的？〉異化了的本质；他消滅了宗教的幻想、理論的抽象、神人；而赫斯却摧毀了政治的幻想、他的〈赫斯的還是人的？〉能力、他的活動的抽象，即摧毀了資產。只是由於赫斯的工作，人才擺脫了最後的、在他之外的力量，並開始具有道德活動的能力，——從前〈赫斯以前〉所有的大公無私都是虛偽的——現在，人重新恢復了自己的尊嚴；真的，難道從前〈赫斯以前〉人被當作人嗎？難道不是根據他所擁有的財寶來評價他嗎？他的金錢決定了他的意義。”（第171頁）

所有這些關於解放等等的崇高詞句的特征是：通常只有“人”是被解放的等等。雖然從上述的言論來看，我們可能以為“資產”、“金錢”等等都不存在了，但是從下面一段話我們得知：

“只有在摧毀這些幻想之後〈sub specie aeterni（從永恒的观点）來看的金錢，當然只是幻想：l'or n'est qu'une chimère（黃金只是幻景）〉才能夠開始考慮新的、人類的社會制度。”（同上）

但是，這完全是多餘的，因為

“對人的本質的認識所產生的自然的、必然的結果已經是真正人類的生活了。”（第172頁）

通過形而上學、通過政治等等走向共產主義或者走向社會主義，——這些為“真正的社會主義者”所特別慣用的詞句，只是意味着某一個作家給那些從外面飛到他這裡來的、在完全不同情況下成長起來的共產主義思想套上表達自己舊觀點的詞藻，意味着他給這種思想以適合他的舊觀點的表達形式。某一觀點是否在整個民族中占優勢，該民族的共產主義思想方式是否塗上了政治的、形而上學的或者其他的色彩，這自然是由該民族發展的整個進程來決定的。大多數法國共產主義者的世界觀都具有政治色彩，這是事實；與此相反，很多法國社會主義者完全離開了政治，這也是事

实，我們的作者却从前一事实做出結論說法国人“通过政治”、通过自己的政治发展“走向共产主义”。这句一般地反映着德国最流行看法的話，并不能証明我們的作者对于政治、特别是对于法国的政治发展或者对于共产主义有什么理解，只是証明我們的作者也像所有的思想家一样把政治看作一种具有自身独立发展的独立范围。

“真正的社会主义者”所特別慣用的另一些字眼是：“真正的所有制”、“真正的个人的所有制”、“现实的”、“社会的”、“活生生的”、“自然的”等等所有制……这里特別值得指出的是：他們用“所謂的所有制”来标志私有制。我們在第一卷中已經指出，这一术语最初来自圣西門派，但是在圣西門派那里，这一术语从来沒帶有这种德国的形而上学神秘主义的形式，如果我們注意一下资产者的愚蠢的叫喊，我們就知道，在社会主义运动的初期，这一术语在一定程度上还是合理的。不过，圣西門派中的大多数人的发展的最后阶段証明：“真正的所有制”又多么容易地变成了“通常的私有制”。

如果把共产主义和私有制世界的对立想像为一种最粗暴的对立，即想像为其中消除了一切实在条件的最抽象的对立，那末結果就会得出拥有财产和沒有财产之間的对立。从这样的观点出发，就可以把这种对立的消灭看作是消灭对立的这一或那一方面；或者看作是消灭财产，其結果是普遍沒有财产或貧困；或者看作是建立真正的所有制以消灭沒有财产的状况。而实际上，一方面是真正的私有者，另一方面是沒有财产的共产主义无产者。这种对立日益尖銳，而且必然会导向危机。因此，如果无产者的理論代表們还想通过自己的写作活动达到某种結果，那末他們首先应当尽量

拋棄所有那些削弱對於這個對立的尖銳性的認識的詞句，這些詞句會使這種對立模糊起來，甚至會使資產者為了保全自己而根據博愛的空想去取媚共產主義者。但是所有這些惡劣的特性，我們在“真正的社會主義者”所慣用的字眼中、特別是在“真正的所有制”中都可以看到。我們很清楚，一小撮德國空談家是斷送不了共產主義運動的。但是，在像德國這樣的國家里，許多世紀以來哲學詞句都占有一定的勢力，這裡沒有其他民族所有的那種尖銳的階級對立，而這種情況本來就削弱着共產主義意識的尖銳性和堅定性，在這樣的國家中畢竟應當反對一切能夠更加沖淡和削弱對於共產主義同現存秩序的充分對立性的認識的詞句。

這種真正的所有制的理論把至今存在着的一切現實的私有制只看成是一種假象，而把從這種現實的所有制中抽象出來的觀念看成是這種假象的真理和現實；因而這種理論徹頭徹尾是思辨的。這種理論只是更明確地表現了小資產者的觀念，這些小資產者的博愛的意圖和善良的願望也就是要想消滅沒有財產的狀況。

這篇文章使我們再一次認清，德國人的虛假的普遍主義和世界主義是以多么狹隘的民族世界觀為基礎的。

法國人和俄國人占有了陸地，  
海洋是屬於英國人的，  
我們的支配權卻不用說，  
只是在夢的王國里。

在這兒我們掌握着領導權，  
在這兒我們就不會被割裂，  
而其他國家的人民，  
却是在平坦的地上發展<sup>132</sup>。

德国人以极其自满的情绪把这个虚无缥缈的王国、“人的本质”的王国同其他民族对立起来，宣布这个王国是全世界历史的完成和目的；他们在一切领域都把自己的幻想看成是他们对其他民族的活动所下的最后判决，因为他们到处都只能是观察者和监视者，所以他们认为自己的使命是对全世界进行审判，断言整个历史过程在德国达到了自己的最终目的。我们已经不止一次地指出，这种傲慢的和无限的民族妄自尊大是同极卑贱的、商人的和小手工业者的活动相符合的。如果民族的狭隘性一般是令人厌恶的，那末在德国，这种狭隘性就更加令人作呕，因为在这里它同认为德国人超越民族狭隘性和一切现实利益之上的幻想结合在一起，反对那些公开承认自己的民族狭隘性和承认以现实利益为基础的民族。不过，在各国人民那里，现在只有资产者及其著作家中间才可以看到民族保守性。

## B. “社会主义的建筑基石”<sup>133</sup>

“莱茵年鉴”第 155 页及以下各页

这篇文章有一段美文学的诗的形式的开场白，它可以启发读者去领悟“真正的社会主义”的费解的真理。这段开场白一开头就宣称“幸福”是“过去几千年来的一切愿望、一切运动和一切坚持不懈的努力的最终目的”。作者用三言两语就给我们描绘出了所谓追求幸福的历史：

“当旧世界的大厦倒塌了的时候，人类的怀着自己一切愿望的心在彼岸世界找到了避难所；它把自己的幸福移到了那里。”（第 156 页）

人間生活的一切災難就是由此產生的。現在，人拋棄了彼岸世界，於是我們的“真正的社會主義者”問道：

“人能不能重新把人間作為自己幸福的國土來歡迎？他知不知道人間就是他最初的故鄉？為什麼他繼續把生活和幸福分開，為什麼他還不消滅把人間生活分裂為兩個敵對部分的最后一道障礙？”（同上）

“我的幸福感情的國土啊！”等等。

作者然後邀請“人”去散步，“人”欣然同意。“人”奔向“自然的懷抱”，而且在那裡本着“真正的社會主義”的精神作了傾心的表白：

“……！五色繽紛的花朵……高大的、驕傲的橡樹林……它們的生長、開花，它們的生活，——這就是它們的歡樂、它們的幸福……在牧場上，無數的小動物……林鳥……活潑的馬群……我（“人”說道）覺得這些動物除了那種在它們看來是生活的表現和生活的享受的東西之外，它們不知道而且也不希望其他的幸福。當夜幕降臨的時候，我看到無數的天體，這些天體按照永恆的規律在無限的空間旋轉。我認為這種旋轉就是生活、運動和幸福的統一。”（第157頁）

在自然界中“人”可能還會看見許多其他的東西，例如，植物和動物之間的殘酷的競爭；他可能還會例如在植物界中，在它的“高大的、驕傲的橡樹林”中，看見這些高大的、驕傲的資本家奪去了小灌木林的生活資料，灌木林可能會叫喊：*terra, aqua, aere et igni interdicti sumus* [不讓我們接近土地、水、空氣和陽光]；他可能還會看見寄生植物，看見植物界的這些思想家，其次，他還會看見“林鳥”同“無數的小動物”之間、它的“牧場”上的青草同“活潑的馬群”之間的公開的戰爭。他可能還會在“無數的天體”中看見真正的天上的封建王國以及這個王國中的佃戶和貧農，其中有一些人，如像月亮，過着牛馬般的生活，*aere et aqua interdicti* [因為不讓他們接

近空气和水)；他会看见封建制度，在这种制度下，甚至无依无靠的流浪者彗星都有等级的划分，而且在这种制度下，像那些小行星的碎片都能够证明暂时的不快的事实，而像陨石这样一些墜落下来的安琪儿则羞怯地穿过“无限的空間”，直到在某个地方给自己找到一个簡陋的藏身之地为止。继而他还会碰到一些反动的不动的星体。

“所有这些实体在大自然所给予它们的生活能力的修炼和表现中同时也找到了自己的幸福、滿足和享乐。”

这就是說：“人”在自然物体的相互作用中，在这些物体的力量的表现中发现：这些自然物体在这里面找到了自己的幸福等等。

現在“人”由于自己的二重性而受到我們的“真正的社会主义者”的申斥：

“难道人不是像其他一切实体一样，也是来自太古世界，也是自然界的創造物嗎？难道他不是由同样的物质构成的嗎，不是天生就有同样的能使万物具有生活的普遍力量和特性嗎？为什么他还在某个人間的彼岸世界中寻找自己的人間的幸福呢？”(第 158 頁)

人和“万物”所共有的那些“同样的普遍力量和特性”乃是一种內聚性、不可入性、体积、重量等等，总而言之，在任何一本物理学教科书的第一頁上都詳細地列举出这些特性。很遺憾，不明白怎么能够从这里找出理由来反对人“在某个人間的彼岸世界中寻找自己的幸福”。但是，我們的“真正的社会主义者”告誡人說：

“看看田野里的百合花吧。”

是的，看看田野里的百合花吧！看看山羊是怎样吞食它們，“人”怎样把它們摘下来插在自己的鈕扣孔上，牧女和驢伏在淫乱时怎样踐踏它們！

“看看田野里的百合花吧，它們不劳动，不紡織，可是你的天父依然供養着它們。”

到它們那邊去吧，仿效它們的榜樣吧！

这样，我們已經看到了“人”和“万物”的統一性，往下我們就會看到他和“万物”的區別。

“但是人認識自己，他具有自我意識。可是在其他生物那里，自然的本能和力量是零散地和無意識地出現的，而在人那里，這些本能和力量是結合在一起的，是具有意識的……人的本性是整个自然界的鏡子，自然界在這面鏡子中可以認識自己。因而，如果自然界在我身上認識自己，那末我就在自然界中認識自身，在自然界的生命中認識我自己的生命，我們就是这样賦予自然界注入我們身上的東西以生命表現的。”（第 158 頁）

整个開場白是幼稚的哲學神秘主義的典型。“真正的社會主義者”是从必須消滅生活和幸福之間的二重性这样一种思想出發的。為了證明這一論點，他求助於自然界，斷言在自然界中不存在這種二重性，並由此得出結論說：既然人同樣是自然界的物體，並具有一切物體所具有的共同特性，因此人也不應當有這種二重性。其實，霍布斯能有更充分權利引用自然界來證明自己的 *bellum omnium contra omnes* [一切人反對一切人的戰爭]，而黑格爾——我們這位“真正的社會主義者”是以他的體系為依據的——却能在自然界中看出二重性，看出絕對觀念的放蕩時期，甚至能把動物稱為神的恐懼的具體表現。我們這位“真正的社會主義者”這樣把自然界神秘化之後，又把人的意識神秘化，把人的意識變成被他們神秘化了的自然界的“鏡子”。不言而喻，如果以意識的表現——有關人的關係的那些虔誠願望的思想表現——來代表自然界，那末意識就會只是自然界用來觀察自己的一面鏡子而已。過去是以人只



是自然界的物体这一说法为根据来证明“人”应当在自己的范围内消灭那种似乎在自然界中不存在的二重性，而现在又根据人只是自然界借以认识自己的一面消极的镜子的说法来证明这一点。我们还是进一步来看看这个集中表现了这一荒谬说法的论断吧。

人具有自我意识，这就是上面所指出来的第一件事。自然界的单个的动物的本能和力量变成了“自然界”的本能和力量，这种本能和力量当然是零散地在这些单个的生物中“表现出来”的。这种神秘化之所以必要，是为了以后杜撰“自然界”的本能和力量在人的自我意识中的结合。不言而喻，这样一来，人的自我意识就变成了蕴涵在人身上的自然界的自我意识。后来，这种神秘化似乎由于人向自然界实行报复而又被消灭；自然界在人当中找到自己的自我意识，现在人为了进行报仇就在自然界当中去找寻自己的自我意识；在这个程序之下，人当然只能在自然界中找到自己用上述神秘化的方法注入自然界的東西。

这样他就顺利地回到自己的出发点，而这种用自己脚后跟旋转的玩艺儿，现在在德国被称为……发展。

开场白之后，是对“真正的社会主义”学说的实质本身的阐述。

## 第一块建筑基石

第 160 页。“圣西门临死的时候告诉他自己的学生说：‘我毕生所追求的就是如何保证所有的人的天资得到最自由的发展。’圣西门是社会主义的预言家。”

这一命题是根据“真正的社会主义者”的上述方法制定的，并且同开场白中对自然界的神秘化结合起来。

“作为一切生命的基础的自然界，是一种从自身出发又回复到自身的統一体，它包括自身的一切无数的多样的表现，在这种統一体之外什么也沒有。”(第 158 頁)

关于想把自然界各种物体及其相互关系变成这种神秘“統一体”的奥秘本质的形形色色“現象”的企图，我們已經領教过了。这个論点中的新东西仅仅是：首先把自然界叫作“一切生命的基础”，但是接着又說，“在自然界之外什么也沒有”，也就是說，自然界也包括“生命”在內，因而，自然界不可能只是生命的基础。

紧跟在这种大声疾呼之后的是整篇文章的中心論点：

“任何現象、任何单个的生命都只是依靠自己的对立面、依靠自己同外部的斗争才存在和发展的；单个的生命只是奠立在同总合的生命的相互作用上面的，同时，由于自己的本性，它同总合的生命联合成一个整体，联合成宇宙的有机統一体。”(第 158、159 頁)

接着对这个中心論点作了如下的說明：

“一方面，单个的生命在总合的生命中找到自己的基础，自己的泉源和养料，而另一方面，总合的生命企图在不断的斗争中吞噬单个的生命，并把它融化于自身之中。”(第 159 頁)

由于这个論点是作为同所有的单个生命有关的論点而提出来的，“因此”，它可能也适用于人，实际上，这个論点已經应用到人的身上了：

“因此，人只能在总合生命的范围内，并通过总合的生命才能发展起来。”(№ 1, 同上)

其次，把自觉的生命同不自觉地单个的生命相对立，把人类社会同自然界的普遍的生命相对立，然后把剛才引用过的說法通过下面的形式重复一遍：

“按照自己的本性，只有在同其他人们的交往中并通过这种交往，我才能够达到自己生活的发展，才能达到对这生活的自觉的享受，才能够获得自己的幸福。”(№ 2, 同上)

作者现在像过去谈一般“单个的生命”一样来谈单个人在社会中的这种发展，其论点如下：

“单个的生命和普遍的生命之间的对立，在社会中同样也成为有意识的人的发展的条件。在不断斗争中，在向作为限制性力量与我对立的社会的不反抗中，我发展起来，并获得自决，获得自由，而没有自由就不可能有幸福。我的生命是不断解放的过程，是对有意识的和无意识的外部世界的不断斗争和胜利，我力求使外部世界服从自己，利用它来享受自己的生活。因而，自卫本能、对个人幸福、自由、快乐的追求乃是生命的自然的、即合理的表现。”(同上)

接着又说：

“因此，我要求社会使我能够在它那里夺回我的快乐和幸福，要它对我的斗争欲望开辟活动场所。像单个植物要求土壤、热度、阳光、空气和雨水来生长枝叶、花朵和果实一样，人也想在社会中寻找全面发展和满足自己的一切要求、倾向和天资的条件。社会应当赋予人以争取自己幸福的机会。至于他怎样去利用这种机会，他怎样安排自己和自己的生活，这要由他自己、由他的个性来决定。我的幸福是什么呢，这个问题除了我自己，任何人都不能够解决。”(第 159、160 页)

然后，他便举出我们在这个“建筑基石”开始时已经引用过的圣西门的论点来作为整个论述的最后结论。因此，法国的格言在德国的科学中获得了论证，这种论证究竟是什么呢？

像我们已经在上面看见的一样，“真正的社会主义者”把某些思想强加于自然界，他想要在人类社会中看到这些思想的实现。以前单个人被宣布为自然界的镜子，而现在则是整个社会被宣布为自然界的镜子。现在可以根据强加于自然界的各个观念作出关于

人类社会的进一步的結論了。由于作者满足于这种空洞的类比，沒有深入去考察社会历史的发展，所以不清楚为什么在任何时代社会都不是自然界的正确的反映。因此，认为社会是同个人对立的限制性力量的說法等等就可以运用于一切社会形态。自然，在这样的社会結構中也有一些不合邏輯的地方。比方說，同序言中叙述过的協調相反，这里不得不承认自然界中的斗争。我們的作者不是把社会、“总合的生命”看作它賴以构成的“单个的生命”之間的相互作用，而只是把它看作还同这些“单个的生命”发生特殊的相互作用的一种特殊的存在。如果这种論断也有一点和现实关系的联系作为基础的話，那末这只是一种关于国家对于私人生活具有独立性的幻想，只是把这种表面的独立性看作某种絕對的东西的信念。其实，这里像在整篇文章中一样，所指的不是自然界和社会，而是个别性和普遍性这两个范畴，这两个范畴被赋予各种不同的名称，并且說这两个范畴是对立的，因而調和这种对立是非常需要的。

由于承认“单个的生命”对“总合的生命”的权利，因此得出結論說，滿足需要、发展天資、对自己的爱等等乃是“生命的自然的、合理的表現”。由于把社会看成是自然界的鏡象，因此得出結論說，在迄今存在过的一切社会形态(也包括現代社会)中，这些生命的表現获得了充分的发展和对其合理性的承认。

但是，在第169頁上我們突然得知，“在現代社会里”，生命的这些合理的、自然的表現毕竟“常常受到压抑”，并且“通常只是因此而变坏，变为反常現象、畸形状态、利己主义、罪恶等等”。

由此可见，因为社会毕竟还是不符合自己的原型，不符合自然界，所以“真正的社会主义者”就“要求”社会依据自然界来安排自己，他用植物这个倒霉的例子来証明自己有权利提出这样的要求。

第一，植物根本没有向自然界“要求”上述的一切生存条件；如果没有这些条件，那末，植物也就不会成为植物，而仍旧是种籽。其次，植物的“枝叶、花朵和果实”等的特性密切地依赖于“土壤”、“热度”等等，一句话，是依赖于它所生长的气候和地理条件的。因此，妄加在植物身上的这种“要求”被归结为植物对现有的生存条件的完全依赖；但是，根据这一个要求，我们这位“真正的社会主义者”却认为自己有权来要求把他的个人的“独自性”作为社会机构的基础。“真正的社会主义”社会的要求是以椰子树的这样一个想像的要求为基础的：椰子树要求“总合的生命”在北极地区给它提供“土壤、热度、阳光、空气和雨水”。

上面所谈到的那种单个人对社会的要求是由形而上学的两面即个别性和普遍性的虚构的相互关系引伸出来的，而不是由社会的现实发展所产生的。为此，只需要把个人宣布为个别性的代表、它的体现，而把社会宣布为普遍性的体现，整个戏法也就变成了。同时，圣西门关于自由地发展天资的原理也得到了自己的正确的表达和真正的论证。这个正确表达就是这样一种胡说八道：构成社会的个人可以保持自己的“独自性”，他们可以希望保留他们现在的样子，同时却又要求社会来一个只有在他们自身发生变化后才会发生的变化。

## 第二块建筑基石

“谁不能把这歌唱下去，  
就让他再从头唱起。”<sup>134</sup>

“宇宙的躯体就是所有的个体总合起来的无限的多样性。”（第160页）

这样，我們又回到这篇臭名昭彰的文章的开头，要再一次听取所有这些关于单个的生命和总合的生命的謬論。暴露在我們面前的又是这两种生命之間的相互作用的奥秘，不过它現在通过“两极的关系”这一新詞汇，通过单个生命变为簡單的符号、变为总合生命的“反映”的手法而 restauré à neuf [改头換面] 罢了。我們所考察的这篇文章在自身中千变万化地自我反映，这本是一切“真正的社会主义者”所特有的思想发展方法。他們对待自己的原理，就像卖樱桃的女人亏本出售自己的樱桃一样，所遵循的正确的經濟原則是：必須贏得群众。“真正的社会主义者”更需要这样做，因为他們的樱桃还没有来得及成熟就腐烂了。

請看这种自我反映的一些标本：

“建筑基石”№1, 第158, 159頁。

“任何单个生命都只是依靠自己的对立面才存在和发展的……只是奠立在同总合的生命的相互作用上面的，

同时，由于自己的本性，它同总合的生命联合成一个整体。

宇宙的有机統一體。

一方面，单个的生命在总合的生命中找到自己的基础、泉源和养料，

而另一方面，总合的生命企图在不断的斗争中吞噬单个的生命。

因此(第159頁)——

“建筑基石”№2, 第160, 161頁。

“任何单个生命都是在总合的生命以内、并且通过总合的生命而存在和发展的，而总合的生命只是在单个的生命中、通过单个的生命而存在和发展的。”(相互作用)

“单个的生命是作为普遍的生命的一部分而发展的……

构成一个整体的統一體形成了世界的机体。

它〈总合的生命〉变成它〈单个的生命〉的发展的基础和养料……它們互为根据……

它們相互斗争，相互敌对。

由此得出結論(第161頁)

正如无意識的普遍的世界生命对于无意識的单个的生命的意义一样，人类社会对于有意識的……生命有同样的意义。

只有在同其他人們的交往中并通过这种交往，我才能够发展……在社会上也发生单个的生命和普遍的生命之間的对立”等等。

“……自然界是一种……統一体，它包括自身的一切无数的多样的表現。”

我們这位作者不满足于这幅五色繽紛的图画，又用另一种方法重述他那些关于个别性和普遍性的拙劣論点。他首先把这两个极端空洞的抽象概念当作两个絕對的原則摆出来，由此得出一个結論：现实中应当又有同一种关系再现。只是这一点就已經使他有可能会用演繹法把自己的所有論点表述两次：先用抽象的形式来表述，然后用貌似具体的形式，作为由前者得出的結論来表述。此外，他又給予自己的两个范畴以多种多样的具体名称。于是，普遍性按次序表现为：自然界、无意識的总合生命、有意識的总合生命、普遍生命、世界的机体、包罗万象的統一、人类社会、共同性、宇宙的有机統一体、普遍幸福、总合福利等等，而与此相适应，个别性有以下这些名称：无意識的和有意識的单个生命、个人幸福、自身福利等等。在提到每一个名称时，我們不得不又来听取那些不断重复过的关于个别性和普遍性的空洞詞句。

总之，第二块“建筑基石”比第一块“建筑基石”并没有什么新的內容。但是，由于在法国社会主义者那里遇見了 *égalité*, *solidarité*, *unité des intérêts* [平等、团結、利益一致] 这些字眼，所以我

有意識的单个的生命是被有意識的总合的生命制約着的，而……”  
(相反)

“单个人只有在社会中并通过社会才能发展，而社会” (*vice versa* [相反]) 等等。

“社会是一种統一体，它把单个的人的生命的一切多样性包括于自身并組成一个整体。”

們这位作者企图把这些字眼德国化，从而把它們变成“真正的社会主义”的“建筑基石”。

“作为社会的一个有意識的成員，我在其他每个社会成員中認識到和我不同的、和我对立的、但同时依赖于共同的存在基原并且来自同一存在的和我相等的本质。我認識到每一个人都是由于本身的特殊性而同我对立、又由于本身的普遍性而同我相等的人。因此，承认人类平等，承认每个人生存的权利，是以一切人所共有的对人的本性的意識为基础的，正像爱、友誼、正义以及一切社会美德是以对人类自然联系和一致的感觉为基础的一样。如果我們一向把它們称为义务，要求人們来履行这些义务，那末在不是以外界的强制为基础的、而是以对内在人类本性的意識即理性为基础的社会中，它們就变成了生命的自由的、自然的表現了。因此，在符合于人类天性的、即合理的社会中，一切成員的生活条件应当是相同的，也就是說应当是普遍的。”（第161、162頁）

作者具有这样一种偉大的天才：他首先肯定地提出某个論点，然后借助于因此、終究等字眼，把这一論点当作从自己本身产生出来的結果加以辯解。他的确也具有这样一种艺术，就是会利用像“如果发生”，“如果有”，“那末就应当”，“那末就变成了”等等詞句順便把已經成为傳統的社会主义原理偷偷地塞到这种特殊的演釋法里去。

在第一块“建筑基石”中，我們看見，一方面是个个人，另一方面是体现为社会的同个人对立的普遍物。这种对立在这里又出現了，并且这一次是个人本身分裂为特殊的本性和普遍的本性。然后，从普遍的本性引伸出“人类平等”和共同性。因此，一切人所共有的关系在这里成了“人的本质”的产物、人的本性的产物，而实际上，这些关系像对于平等的意識一样是历史的产物。但是我們的作者不满意这点，他这样来論証平等，即认为平等是完全奠定在“共同



的存在基原”上的。在第158頁上的開場白中，我們知道了人“是由同樣的物質構成的，他天生就有同樣的能使萬物具有生命的普遍力量和特性”。在第一塊“建築基石”中，我們知道了自然界是“一切生命的基础”，因而是“共同的存在基原”。因此，我們的作者完全勝過了法國人，他“作為社會的一個有意識的成員”，不但證明了人們彼此之間的平等，而且證明了他們對任何一個跳蚤、任何一個墩布、任何一塊石頭的平等。

我們樂於相信，我們這位“真正的社會主義者”的“一切社會美德”是以“對人類自然聯系和一致的感覺”為基礎的，雖然無論“封建義務”也好，奴隸制也好，或者歷來的一切形式的社會不平等現象也好，都是以這個“自然聯系”為基礎的。我們順便指出，這種“人類自然聯系”是每天都在被人們改造着的歷史產物，這種產物向來都是十分自然的，——雖然它不僅在“人”看來，而且在任何一個革命的後代看來，都會顯得多么慘無人道和違反自然。

我們還偶然了解到，現在的社會是依靠“外界的強制”的。“真正的社會主義者”所理解的“外界的強制”不是一定的個人的帶限制性的物質生活條件，而只是國家的強制，即刺刀、警察、大炮，而這些東西絕對不是社會的基礎，只不過是社會本身分裂的結果而已。在“神聖家族”和本書第一卷中已經指出了這一點。

和現在的、“以外界的強制為基礎”的社會相反，“真正的社會主義者”標榜一種“以對內在人類本性的意識即理性為基礎”的理想真正社會。因而，這種社會是以意識的意識、思維的思維為基礎的。這位“真正的社會主義者”甚至在表達方法上也和哲學家沒有區別了。他忘記了：不管是人們的“內在本性”，或者是人們的對這種本性的“意識”，“即”他們的“理性”，向來都是歷史的產物；

甚至当人們的社会在他看来是以“外界的强制”为基础的时候，他們的“內在本性”也是与这种“外界的强制”相适应的。

在第163頁上，出現了个别性和普遍性及其經常的伴随者——个别的福利和总合的福利。这类关于两种福利相互关系的論断，在任何一本政治經济学教科书里談論竞争的章节中以及在黑格尔（他表述得比較好）那里都可以找到。

例如“萊茵年鉴”第163頁：

“我促进总合的福利，也就是促进自身的福利；我促进自身的福利，也就是促进总合的福利。”

黑格尔的“法哲学”（1833年版）第248頁：

“我促进自己的目的，也就是促进普遍的东西，而后者反过来又促进我的目的。”

还可以参看“法哲学”第323頁及以下各頁关于公民对国家的关系。

“因此，最終的結果是单个生命和总合生命的有意識的統一，是和諧。”（“萊茵年鉴”第163頁）

这个“最終的結果”正是从下面得出来的：

“单个生命和普遍生命之間的这种两极的关系表现为它們有时互相斗争，互相敌对，而有时又互相制約，互为基础。”

从这里得出的“最終的結果”頂多也不过是不和諧与和諧之間的和諧，而从所有这些对一切尽人皆知的詞句的无限重复中只可以得出作者的这样一种信念，就是他竟认为他用个别性和普遍性这两个范畴所玩弄的那套无謂的、极其勉强的戏法却是解决社会問題的真正形式。

作者在末尾这样写道：

“有机社会的基础是普遍的平等，它通过个人和普遍之间的对立发展为自由的和谐，发展为单个幸福和普遍幸福的统一，发展为社会的〈！〉公共的〈！！〉和谐，发展为普遍和谐的镜象。”（第164页）

只有谦逊才能迫使把这个论点称作一块“建筑基石”。实际上这是“真正的社会主义”的一块完整的原成岩石。

### 第三块建筑基石

“人和自然界的斗争是以两极的对立、以我的特殊生命和自然界的普遍生命的相互作用为基础的。当这一斗争表现为自觉活动的时候，就叫作劳动。”（第164页）

相反，如果说“两极的对立”的观念是以对人和自然界的斗争的观察为基础的，不是更正确吗？先从事实得出一个抽象概念，然后宣称这个事实是以这个抽象概念为基础的。这是给自己装上一副德国人的深思的和思辨的姿态的一种最便宜的方法。

例如：

**事实：**猫吞噬老鼠。

**反思：**猫是自然界，老鼠是自然界，猫吞噬老鼠 = 自然界吞噬自然界 = 自然界自己吞噬自己。

**这个事实的哲学描写是：**猫吞噬老鼠是以自然界自己吞噬自己为基础的。

人和自然界的斗争被作者用这种方法神秘化了以后，人对自然界的自觉的活动也被他神秘化了，他把这种活动看成是这一现实斗争的纯粹抽象观念的表现。在结尾，劳动这个普通的字眼就被他偷用来作为这全部神秘化把戏的结果，而这个字眼一开始就

在我們这位“真正的社会主义者”的舌头上打轉，但是只是在他給以相当的論証以后才敢于把它說出口来。劳动是从关于人和自然界的純粹抽象的觀念中构想出来的，因此，用来給劳动下定义的方法既适合于而又不适合于劳动发展的一切阶段。

“由此可見，劳动就是人的一切自觉的活动，他力求通过这种活动使自然界在精神和物质方面服从自己，以便向自然界夺取自己对生活的有意識的享受，利用自然界来达到自己在精神上或肉体上的滿足。”(同上)

我們且来看看以下这个精辟的論断：

“当这一斗争表现为自觉活动的时候，就叫作劳动，由此可見，劳动就是人的一切自觉的活动”等等。

由于“两极的对立”，我們才能有这种深刻的理解。

我們来回忆一下以上所引用的圣西門关于 *libre développement de toutes les facultés* [一切天資的自由发展] 的原理。也回忆一下傅立叶想用 *travail attrayant* [誘人的劳动] 来代替現今的 *travail répugnant* [使人厌恶的劳动] 的作法。由于“两极的对立”，我們才能看到对这些原理的如下的哲学論証和解釋。

“但是(这个“但是”是表示这里没有任何联系)，当生活在自己的一切表現中，当生活在所有修煉和表現自己的力量和能力的时候都应当得到享乐和滿足，所以由此可以得出一个結論：劳动本身应当是人类天資的表現和完善，劳动应当提供享乐、滿足和幸福。因此，劳动本身必然要成为生活的自由表現，从而成为一种享乐。”(同上)

这里实现了“萊茵年鉴”序言中所許下的諾言，即指出：“德国社会科学在其已达到的发展阶段上和英法的社会科学怎样的不同”，什么叫作“科学地闡明共产主义的学說”。

要把上面那短短几行字中所有不合邏輯的地方揭示出来而又

不使讀者感到厭煩，是很困難的。首先我們指出形式邏輯上的錯誤。

為了要證明作為生活的表現的勞動應當提供享樂，因而就假定，生活在自己每一個表現中都應當提供享樂，由此得出結論說，生活在其作為勞動的表現中也應當提供享樂。我們的作者不滿足於這樣用義釋的方法把假設變成結論，他又把結論本身篡改了。他從“生活在自己的一切表現中都應當得到享樂”這一點中得出結論說，作為生活的表現之一的勞動“本身應當是人類天資的表現和完善”，就是說又是生活的表現和完善。因而，勞動就應當是勞動本身。勞動究竟在什麼時候不會是“人類天資的表現”呢？——但這還不算。既然勞動正應當是這樣，“因此”勞動“必然要成為”勞動本身，或者說得更好些：既然勞動“應當是人類天資的表現和完善”，因此它必然要成為完全另一種東西，即成為“生活的自由表現”，而這是直到現在還根本沒有談到過的。如果在上面我們的作者從生活的享樂這一假定中直接引伸出勞動是享樂的假定，那末在這裏，這後一個假定却是從“生活在勞動中的自由表現”這個新假定中所得出的結果。

至於說到這段話的內容，那末不清楚為什麼勞動並不從來就是它應當成為的東西，為什麼它現在就應當成為這樣的東西，或者說為什麼它應當成為那種直到現在都由於必然性而還沒有成為的東西。誠然，直到現在，人的本質同人和自然界之間的两極對立，還沒有得到解釋。

隨後就是關於勞動產品公有制的共產主義原理的“科學論證”：

“但是（這個新的“但是”也和前面那個“但是”的意義相同），勞動產品應

当同时既促进劳动者、个人的幸福，又促进普遍幸福。这一点是通过相互作用，通过一切社会活动的相互补充来实现的。”(同上)

这一段話不过是頌揚竞争和分工的經濟书中所談的东西的模糊不清的翻版而已，只是因为嵌入了“幸福”一詞而变得不那么坚定了。

最后，作者又从哲学上論証了法国人对劳动組織的解釋：

“劳动作为提供享乐同时也促进普遍福利的自由活动，乃是劳动組織的基础。”(第165頁)

既然劳动只是应当和必然成为“提供享乐等等的自由活动”，而还不是自由活动，那末倒不如說，相反地，劳动組織是“作为提供享乐的活动的劳动”的基础。但是，对我们这位作者來說，单只有了作为这种活动的劳动这个概念就已經是足够的了。

作者在篇末表示，他确信在自己的文章中已經得到了一定的“結果”。

这些“建筑基石”和“結果”連同那些在“二十一印張”中、“德国公民手册”和“新軼文集”<sup>135</sup>中看見的坚固的花崗石石块，就构成了“真正的社会主义”(它同时又是德国的社会哲学)准备在上面建立起自己的教堂的那座岩石。

如果有机会的話，我們还要听一听这个教堂里所唱的 *cantique allégorique hébraïque et mystique* [犹太人的和神秘的寓意歌)的某些片断。

## 四

卡尔·格律恩

“法兰西和比利时的社会运动”

(1845年达姆斯塔德版)<sup>136</sup>

或“真正的社会主义”的历史编纂学

“老实說：如果不是有立即說明整个党羽的特点这个任务……我們也就不来浪费笔墨了…… 然而現在它〈蒙特的“社会史”〉如此傲慢地出現在广大讀者的面前，这些讀者貪婪地抓住一切貼着社会的这一商标的东西，因为健康的敏感提示讀者，在这个字眼中包藏着未来的一些怎样的秘密。在这种情况下，作者負有双重的責任，而且，如果他要做不是自己份內之事的話，就要受到双重的惩罚！”

“关于法国和英国的社会文献的实际成就，蒙特先生只知道罗·施泰因先生——他的书在出版时还受到过一些欢迎——所告訴他的东西，关于这一点，我們本来不打算和蒙特先生爭論…… 但是，在我們这个时代……修談圣西門，把巴札尔和安凡丹說成圣西門主义的两个支派，在他們两人之后又提出傅立叶，瞎扯蒲魯东等等…… 但是不管怎样，如果社会思想的起源被独特新穎地描述出来，我們对这一点也就不去理会了。”

格律恩先生（“新軼文集”第122、123頁）以这种言过其实的、拉达曼式的<sup>137</sup>判決开始了他对蒙特的“社会史”的評論。

如果讀者一旦了解到格律恩先生在这个假面具的下面只是掩藏着对自己当时尙未問世的著作的自我批評，那末对于格律恩先生的艺人天才将感到多么驚訝。

格律恩先生向我們顯示出“真正的社会主义”和青年德意志派的低級文學匯合的有趣景象。上面所提到的那本著作是以致某位女士的信的形式寫成的，從這點讀者已經可以明白，在這裡“真正的社会主义”的那些深謀遠慮的神人是戴着“青年文學”的玫瑰花和桃金娘出現的。現在我們用這些玫瑰花作一個小花束：

“‘卡馬尼奧拉’舞曲自己在我的頭腦中歌唱……但是無論如何有一點已經是很可怕的：如果‘卡馬尼奧拉’舞曲不能完全定居在這位德國作家的頭腦中，那末它也會在他的頭腦中吃早餐。”（第3頁）

“假如黑格爾這個老頭子在我面前，我要揪住他的耳朵問他：怎麼，自然界是精神的異在？怎麼，精神是更夫？”（第11頁）

“布魯塞爾在某種意義上代表法國國民公會：它有自己的山岳黨和盆地黨。”（第24頁）

“律內堡的政治草原。”（第80頁）

“五顏六色的、詩意的、不完整的、空想的金蛹。”（第82頁）

“復辟時期的自由主義是一棵無根基的仙人掌，它像寄生植物一樣盤繞着下議院的席位。”（第87、88頁）

仙人掌既不是“無根基的”，也不是“寄生的”，這並不損害美麗的形象，正如無論“五顏六色的”、“詩意的”、“不完整的”金蛹或玩偶都是不存在的這一事實並不損害上述的形象一樣。

“我覺得自己在这个海洋（報紙的海洋和蒙潘錫閱報室中的新聞記者的海洋）中是第二個挪亞，放出自己的鴿子，去了解是否可以在某處建造茅屋和培植葡萄園，是否可以和怒氣沖沖的神人們締結合理的條約。”（第259頁）

大概，格律恩先生在這裡談論的是自己作為一個新聞記者的活動。

“卡米爾·德穆林是人。制憲議會是由一些庸人組成的。羅伯斯比爾是慈善的催眠師。一句話，近代歷史是同小商販和催眠師進行的殊死鬥爭!!!”（第111頁）



“幸福是加号，然而是在爱克斯次方的加号。”（第 203 頁）

因此，幸福 =  $+^x$ ；只有在格律恩先生的美学的数学中，才会遇到这样的公式。

“什么是劳动組織？人們上千次地在報紙上发表意見回答人面獅身的怪物…… 法国唱的是左轉舞曲，而古老的神秘的德国唱的是右轉舞曲。”（第 259 頁）

“我觉得北美洲甚至比旧世界更討厌些。因为这个小商販世界的利己主义发出无耻健康的紅色……因为那里的一切是如此肤淺，如此无基础，我甚至想說，如此粗俗…… 你們把美洲叫作新世界；其实，这是一切旧世界上最旧的世界。我們穿旧了的衣服，在那里被当作礼服。”（第 101、324 頁）

迄今大家知道，那里人們穿着沒有穿旧的德国长袜，尽管这种长袜和“礼”服很不相称。

“这些規定的邏輯上可靠的保障。”（第 461 頁）

誰不喜欢这种花朵，  
誰就不配作“人”！<sup>138</sup>

多么优美活潑！多么热情天真！多么勇敢地在美学的大海中游泳！怎样的海涅式的瀟洒和天才！

我們欺騙了讀者。格律恩先生的美文学根本不是“真正的社会主义”的科学的裝飾，科学仅仅填充这种美文学式的廢話的空虛。可以說，这种美文学构成了它的“社会背景”。

在格律恩先生的一篇短評“費尔巴哈和社会主义者”（“德国公民手册”第 74 頁）中，发现有以下的话：

“当人們談到費尔巴哈时，从而也就談到从維魯拉姆男爵培根起到今天为止的全部哲学活动；同时也指出哲学所要求的是什么，它归根到底意味着什么；指出人是世界历史的最后結果。与侈談工資、竞争、以及对宪法和国家制度的不滿相比，这是对待問題的更可靠的——因为这是更切实的——态

度…… 我們找到了人，即找到了已擺脫宗教、已擺脫僵死的思想、已擺脫一切異己的東西和由此產生的一切實際後果的人。我們找到了純粹的、真正的人。”

僅僅這一段話就足以說明在格律恩先生那里所能找到的那種“切實性”和“可靠性”的程度如何。他沒有涉及細小的問題。格律恩先生裝備有對德國哲學如費爾巴哈所說的那些結果的堅定信念，即深信“人”，“純粹的、真正的人”似乎是世界歷史的最終目的，宗教是異化了的人的本質，人的本質是人的本質和萬物的尺度；格律恩先生還裝備有德國社會主義（見上文）的其他真理，如貨幣、僱傭勞動等等是人的本質的異化，德國社會主義是德國哲學的實現，是外國的社會主義與共產主義的理論真理等等。格律恩先生既裝備有這一切，於是就帶着“真正的社會主義”的自滿情緒到布魯塞爾和巴黎去了。

格律恩用來贊美社會主義和德國科學的那種強大的喇叭聲，超過其餘與他信仰相同的人在這方面所做的一切。至於“真正的社會主義”，那末很明显，這些稱贊乃是發自肺腑之言。格律恩先生的謙遜不允許他說出一句在他以前的其他某個“真正的社會主義者”在“二十一印張”、“德國公民手冊”和“新軼文集”中沒有說過的話。的確，他的整本書所追求的唯一目的，就是填滿赫斯在“二十一印張”第74—88頁上提供的法國社會運動的結構圖，從而滿足第88頁上所提出的要求。至於說對德國哲學的贊美，那末他對德國哲學知道的愈少，德國哲學就愈應當感謝他。“真正的社會主義者”的民族自豪感，對德意志作為“人”的國家、“人的本質”的國家而產生的自豪感——和其他平庸的民族相比——在他那里達到了頂點。我們在這里舉幾個例子：

“我想知道，法国人、英国人、比利时人和北美人是否还应当向我们学一学。”(第28页)

以后这种思想发展成为：

“在我看来，北美人是十足的庸人，尽管他们的法律赋予他们一切自由，但是他们必须向我们学习社会主义。”(第101页)

特别是当他们从1829年起就有了自己的并于1830年遭到其经济学家库伯反对的社会民主主义学派以后，更应如此。

“你是说比利时的民主主义者！难道你认为他们所走的道路会有我们德国人所走的一半吗？我曾经和他们之中的一人论战，这个人认为自由人类的实现是一种妄想！”(第28页)

在这里，“人”、“人的本质”、“人类”的民族性，趾高气扬地出现在比利时的民族性的面前。

“法国人，当你们还不了解黑格尔的时候，请不要打扰他。〈我们认为，列米尼耶对于法哲学所作的那种本身软弱无力的批判，也比格律恩先生在任何时候用自己的名字或者用“草原居民恩斯特”为名所写的一切东西都更了解黑格尔。〉在一年之内不要喝咖啡，也不要喝酒；不要用任何刺激性的欲望来刺激自己的精神；让基佐来管理，让阿尔及利亚重新受摩洛哥的统治〈即使法国人放弃了阿尔及利亚，它怎么又会受摩洛哥的统治！〉；要坐在某个顶楼上仔细地研究‘逻辑学’，同时也研究‘现象学’。当一年的期限满了之后，你们面黄肌瘦、两眼通红地从顶楼上走到大街上来，脚踢在头一个碰见的服饰华丽的人或者著名社会人士的身上，那也不要惊慌不安。因为在这个时候，你们已经成了伟大的、强壮的人，你们的精神好像神妙的〈1〉液汁所养有的橡树；你们所看到的一切，向你们展示自己的深深隐藏的缺陷；虽然你们是被创造的精神，你们仍然向自然界的内部渗透；你们的目光焚毁一切，你们的话排山倒海，你们的辩证法比最锐利的斩首机还锐利。你们来到市政厅大厦，资产阶级就消失了。你们进入波旁王宫，它就倒塌了，它的整个下议院就化为 nihilum album〔乌有〕，基佐便销声匿迹，路易-非力浦日渐衰颓并变成历史的公式，从这些毁灭了的因素的废墟上傲慢地、胜利地上升起来的是自由

社会的绝对观念。談正經的吧，只有你們自己先于黑格尔成为黑格尔，你們才能够战胜黑格尔。正如我在上面已經說过的：穆尔的情人只能死于穆尔之手①。”(第 115、116 頁)

任何人从“真正的社会主义”的这些論点中都立即可以聞到美文学的气味。格律恩先生和一切“真正的社会主义者”一样，沒有忘記把关于法国人如何肤淺的陈詞濫調重新献給我們：

“命运注定了我在仔細观察法国的精神时，总是看到它的缺陷和肤淺。”(第 371 頁)

格律恩先生毫不諱言地說，他写作此书的目的就是要把德国社会主义作为对法国社会主义的批判来加以頌揚：

“現代德国著作界的一个平民責备我們的社会主义傾向，說这些傾向是对法国人的輕率的摹仿。直到現在，誰都认为沒有必要对于这一点作任何答复。如果这个平民还有羞耻感的話，当他讀这本著作时，应当感到羞愧。也許他做梦也沒有想到，德国社会主义是对法国社会主义的批判，它不仅不认为法国人是新的‘社会契約論’的創造者，相反地，要求他們在德国科学中找出对自己的补充。現在，在巴黎这里开始出版费尔巴哈的著作‘基督教的本质’的譯本。让德国学派为法国人謀利吧！不管国家的經濟情况及其目前的政治局势会导致什么結果，在任何情况下，只有人道主义的世界观才可能开辟通向人类未来生活的道路。非政治的、被唾棄的德国人民，这个甚至不能叫作人民的人民，給未来的大厦奠定了柱石。”(第 353 頁)

当然，对于“人的本质”如此熟悉的“真正的社会主义者”，沒有必要知道，“国家的經濟情况和政治局势”把这个国家导向何处。

作为“真正的社会主义”的使徒的格律恩先生，不满足于像“真正的社会主义”的其他使徒那样，把德国人的全知和其他民族的无知对立起来。他利用自己过去的写作实践，毫不客气地(这是一个

① 見席勒的劇本“強盜”。——譯者注

周游世界者的特点)强迫各种社会主义的、民主主义的、共产主义的政党的代表服从自己,他預先各方面把他們嗅了一遍,然后以“真正的社会主义”的使徒的角色在他們面前出現。他唯一的任务是教誨他們,把关于自由人类的最深远的启示傳授給他們。“真正的社会主义”对法国各政党的优越性,在这里变为格律恩先生对这些政党的代表的个人优越性。最后,这甚至不仅有可能把法国各政党的首領們变成格律恩先生的垫脚石,而且有可能把大量的各式各样的謠言揭发出来,以酬謝德国的庸人在掌握“真正的社会主义”的极其丰富的原理上所化費的劳力。

“当我向卡茨証明我十分滿意他的話的时候,他的整个面孔露出平民的喜悦。”(第 50 頁)

格律恩先生立刻就开始向卡茨进行关于法国恐怖主义的教育,而且“很幸运,得到了自己的新朋友的贊揚”(第 51 頁)。

他对蒲魯东的影响要大得多:

“我非常高兴,在某种程度上能够成为这样一个人的讲师,他的智慧也許是从萊辛和康德以来无与伦比的。”(第 404 頁)

路易·勃朗只不过是“他的骯髒的孩子”(第 314 頁)。

“他开始以极大的兴趣,但同时也以极大的无知詢問我們那里的情况。我們德国人几乎像法国人自己一样了解〈?〉法国的事情;至少我們在研究〈?〉它們。”(第 315 頁)

而关于“卡貝老头”,我們知道他“目光短淺”(第 382 頁)。格律恩先生向他提出問題,而卡貝

不得不“承认自己对这些問題沒有深入地研究。我〈格律恩〉早就看出这一点,当然,那时候一切都完結了;况且我記得,卡貝的使命早已完成。”(第 383 頁)

我們以后就会看到，格律恩先生怎样赋予卡貝以新的“使命”。

我們首先指出一个图式，它和两三种陈旧的思想一起构成格律恩的著作的要点。二者都是从赫斯那里抄来的，格律恩先生总是以最冠冕堂皇的手法来轉述赫斯。赫斯的东西虽然已經带有非常模糊的和神秘主义的性质，但是最初——在“二十一印張”上——得到了一定程度的承认，它只是由于有人在它已經陈旧了的时候还在“德国公民手册”、“新軼文集”和“萊茵年鉴”上不断地加以重复，因而才变成了枯燥的和反动的东西，而在格律恩先生那里則变成了十足的无稽之談。

赫斯把法国社会主义的发展和德国哲学的发展綜合在一起，也就是說，把圣西門和謝林、傅立叶和黑格尔、蒲魯东和費尔巴哈綜合在一起。例如，参看“二十一印張”第78、79、326、327頁；“新軼文集”第194、195、196、202頁及以下各頁（把費尔巴哈和蒲魯东相提并論，例如赫斯說：“費尔巴哈是德国的蒲魯东”等等，見“新軼文集”第202頁；格律恩說：“蒲魯东是法国的費尔巴哈”，見第404頁）。正是赫斯所提供的那种公式主义构成了格律恩著作的全部內在联系。区别只在于，格律恩先生沒有忘記給赫斯的論点塗上一层美文学的色彩。他甚至十分忠实地抄录了赫斯的明显的錯誤，例如赫斯說（“新軼文集”第192頁）理論体系构成实践运动的“社会背景”和“理論基础”。（例如格律恩在第264頁上写道：“18世紀政治問題的社会背景同时也是两种哲学派别的产物”——感觉論者和自然神論者的产物。）这里所說的还有这样一种思想：只要把費尔巴哈和实践联系起来，把他的学說运用到社会生活中去，就可以对現存社会进行全面的批判了。如果再加上赫斯对法国共产主义和社会主义的进一步的批判，例如赫斯的下列言論：“傅立叶、蒲

魯东等人沒有越出雇佣劳动范疇的界限”（“德国公民手册”第40頁及其他各頁），“傅立叶想通过利己主义的新联合来为世界謀幸福”（“新軼文集”第196頁），“甚至激进的法国共产主义者也沒有克服劳动和享乐的对立性，沒有提高到生产和消費的统一等等”（“德国公民手册”第43頁），“无政府状态是对政治統治这个概念的否定”（“二十一印張”第77頁）等等，——如果加上这一切，我們就会看到格律恩先生对法国人的批判的全貌，而格律恩先生早在去巴黎之前就已經把这种批判准备好了。除此以外，关于宗教、政治、民族性、人的和非人的等等一系列在德国已經成为傳統的詞句——从哲学家那里轉到“真正的社会主义者”那里的詞句——帮助格律恩先生去对付法国的社会主义者和共产主义者。他所需要的只是到处寻找“人”和“人的”这个詞，并且在他沒有找到的时候就非常气愤。例如他說：“你从事政治，你目光短淺。”（第283頁）格律恩先生同样可以进而高呼：你有民族性、你信仰宗教、你研究政治經济学，你信仰上帝，这就是說你沒有人情，你目光短淺。而他在整本书中也就是这样做的。当然，这样也就对政治、民族性、宗教等作了彻底的批判，并且也充分地闡明了被批判的作家們的一切特点以及他們和社会发展的关系。

从这里已經看出，格律恩的东抄西摘的作品比施泰因的著作低劣得多，施泰因起碼还试图叙述社会主义文献和法国社会的现实发展的联系。而且这里未必需要指出：格律恩先生在我們所分析的这本著作中以及在“新軼文集”中对待他的前輩所采取的那种輕蔑傲慢的态度。

但是，格律恩先生是否把他在赫斯和其他作者那里讀到的东西正确地抄写下来了呢？他是否在他自己所輕易信仰的那个公式

的範圍內把最必要的材料保存下來了呢？他是否根據原著對各個社會主義著作家的學說作了正確的全面的敘述了呢？這不過是對這個人的一些最起碼的要求，要知道，他是北美人和法國人、英國人和比利時人學習的榜樣，是蒲魯東的講師，他不停地在膚淺的法國人面前夸耀德國的徹底性。

## 聖西門主義

格律恩先生連一本聖西門主義者的著作也沒有讀過。他依據的主要資料首先是他所蔑視的羅倫茲·施泰因，其次是施泰因依據的主要資料——路·雷博<sup>139</sup>（因此，他在第250頁上裝作告誡姿態說雷博是一個庸人；在同一頁上他竭力把事情說成這樣：似乎他是在早已把聖西門主義者談完以後才完全偶然讀到雷博的著作的）和路易·勃朗著作中的個別地方。我們現在舉出一些直接的證據。

我們先來看看格律恩先生關於聖西門本人的生平說了些什么。

用來敘述聖西門生平的主要資料是收集在奧倫德·羅德里格出版的“聖西門全集”和1830年5月19日出版的“組織者”<sup>140</sup>中的聖西門自傳的片斷。這樣，全部文獻都在我們的面前：（1）原著，（2）雷博從原著中的摘錄，（3）施泰因引自雷博的材料，（4）格律恩先生的美文學式的著作。

格律恩先生說：“聖西門雖然參加美國人的解放鬥爭，但他對於戰爭本身並不太感興趣，因為他當時有一種想法，認為可以把兩大洋連在一起。”（第85頁）



施泰因在第 143 頁上写道：“最初他供任軍取……从布伊到美国去……在这次战争中，他非常了解这次战争的意义……他說，使我感兴趣的并不是战争本身，而仅仅是这次战争的目的，等等”……“在用开凿一条連結两大洋的大运河的計劃来引誘墨西哥总督的試图遭到失败以后”。

雷博在第 77 頁上写道：“在美国独立战争中他是一个士兵，在华盛顿手下服役…… 他說，我对战争本身并不感兴趣，使我很感兴趣的只是它的目的，为了这种兴趣，我甘心忍受了战争的苦难。”

格律恩先生仅仅把圣西門“对于战争本身并不太感兴趣”这句话抄录下来，而沒有指出最主要的一点：他对这次战争的目的的兴趣。

其次，格律恩先生也沒有提到，圣西門希望总督支持他的計劃，因而就把这个計劃简单地归結为“有一种想法”。他也沒有指出，圣西門这样做的时候“已經是和平时期”，这是由于施泰因只是用年代来指明这个情况的。

紧接着格律恩先生又說：

“后来〈什么时候？〉他草拟了法荷远征英屬印度計劃。”(同上)

施泰因說：“1785 年他来到荷兰，以便拟定法、荷两国对英屬印度殖民地举行联合远征的計劃。”(第 143 頁)

施泰因在这里的报道是不正确的，而格律恩先生却忠实地抄襲了他的話。圣西門自己是这样說的：拉·沃古翁公爵說服荷兰国会去同法国結成联盟，对英屬印度殖民地实行联合远征。圣西門关于自己仅仅写道，他“力求在一年內使这个計劃得到 (poursuivi) 实现”。

格律恩先生說：“他想在西班牙开凿一条从馬德里通向海洋的运河。”(同上)

圣西門想开凿运河，这是多么荒謬！最初他有一种想法，現在

他想。格律恩在这里歪曲事实，并不是由于像上面所指出的，他忠实地抄录了施泰因的話，而是由于他抄得太草率了。

施泰因在第 144 頁上写道：“1786 年他回到法国，第二年他就到西班牙去，目的是向政府提出完成从馬德里通向海洋的运河建設计划。”

格律恩先生只要草草閱讀一下就可以从施泰因著作中的有关地方摘录出自己的上述的句子，这个地方总会使人感到，似乎建設计划和整个草案是圣西門提出的。实际上，圣西門只制定了一个解决早已开始的运河建設工程中所产生的財政困难的计划。

雷博說：“六年以后他向西班牙政府提出了建造运河的计划，这条运河应当成为馬德里和海洋之間的航綫。”（第 78 頁）

在施泰因那里也有同样的錯誤。

圣西門在第 XVII 頁上写道：“西班牙政府为了把馬德里和海洋連起来而建造运河；这项工作后来停止了，因为政府沒有足够的劳动力和資金；我同当时的財政大臣德·卡巴留斯商妥，我們向政府提出了以下的草案”，等等。

格律恩先生說：“在法国他在国家财产上进行投机。”

施泰因首先描述圣西門在革命时期的情况，然后叙述他利用国家财产进行的投机（第 144 頁及以下各頁）。但是，格律恩先生不談利用国家财产进行投机，而捏造一句毫无意义的話：“在国家财产上进行投机”，这是为什么呢？請讀者讀一下原著，我們就可以向他說明这是为什么：

雷博在第 78 頁上写道：“回到法国以后，他开始干投机事业，而且 *sur les domaines nationaux*（利用国家财产）<sup>①</sup> 进行投机。”

格律恩先生不加任何說明就提出了他自己的上述論断。我們

① *sur* 本身也是一个前置詞，有“在……上”的意思。——編者注

看不出圣西門为什么利用国家财产进行投机，为什么这件本身就庸俗的事在他的生平中具有意义。要知道，格律恩先生认为从施泰因和雷博那里把以下的話抄录下来是多余的：圣西門想試办一所科学学校和一个大工业企业，并且想利用这些投机获取必要的資本。圣西門本人正是这样說明他的投机的（“圣西門全集”第XIX頁）。

格律恩先生說：“他結婚为的是能够款待科学，体验人們的生活，从心理上試探人們。”（同上）

在这里，格律恩先生突然跳过了圣西門生平中的一个最主要的时期，即跳过了他从事自然科学研究和旅行的时期。其次，所說結婚为的是款待科学、从心理上試探人們（而同这些人又是不能結婚的）等等，究竟是什么意思呢？事情原来是这样的：圣西門結婚为的是有一个客厅，以便在那里除了研究其他的人以外还能研究学者。

关于这件事，施泰因在第149頁上这样写道：“他于1801年結婚……我利用結婚来研究学者。”（参看“圣西門”第23頁）

現在，在与原著对照之后，格律恩先生所写的那些謬論便得到了解釋。

在施泰因和圣西門本人那里，“从心理上試探人們”就是在社会生活中观察学者。圣西門想完全根据自己的基本的社会主义观点来研究科学对于学者的个性、对于他們日常生活中的行为的影响。而格律恩先生却把这一点变为无意义的、不可理解的、带有恋爱故事風味的怪事。

格律恩先生說：“他这位伯爵、查理大帝的后裔陷入贫困（怎样，为什么？），在某家当鋪里做抄写工作，年薪一千法郎；后来（什么时候？为什么？）

他靠他过去的一个僕人的恩賜过活；以后〈什么时候？为什么？〉他企图自杀，但被救了，于是他开始过新的生活，埋头于科学研究和宣傳工作。只是在这时他才在写两本主要的著作。”

“他陷入”、“后来”、“以后”、“在这时”——格律恩先生想用这些字来代替年代表和圣西門生活中各个阶段的联系。

施泰因在第 156、157 頁上写道：“这时候又增加了新的和更可怕的敌人——越来越使他苦恼的經濟困难…… 經過六个月的折磨人的期待以后，他謀得了一个职位——〈格律恩先生甚至把施泰因用的这个破折号也抄了下来，但他非常狡猾，把这个破折号放在“当鋪”这个字的后面〉在当鋪里〈不是像格律恩的极其狡猾的改作的那样，在“某家当鋪里”，因为，大家知道，在巴黎只有一家官营的当鋪〉当抄写員，年薪为一千法郎。命运的惊人的变化无常，是这个时代的特点！路易十四的有名的侍臣的孙子、公爵权位和巨大财产的继承者、法国出身的貴族、西班牙的高級貴族，变成了某家当鋪的抄写員！”

格律恩在使用当鋪这个詞时的錯誤現在很明显了；而这个詞在施泰因那里是用得完全恰当的。为了不管怎样把自己的用詞和施泰因的用詞区别开来，格律恩先生只把圣西門叫作“伯爵”和“查理大帝的后裔”。后一說法是他从施泰因（第 142 頁）和雷博（第 77 頁）两人那里抄襲来的，然而他們两人非常謹慎，只是說圣西門自己认为他是查理大帝的后裔。格律恩先生沒有提到施泰因所列举的那些实际上迫使圣西門在复辟时期陷入貧困境地的确凿事实，他只是对于一个伯爵和所謂查理大帝的后裔的潦倒表示惊奇。

施泰因說：“他又活了两年〈在他企图自杀以后〉，他在这段时期所做的事情，也許比他过去几十年做的还要多些。这时他把‘实业家問答’写完了〈格律恩先生关于这本早已开始的著作的完成写道：“只是在这时他才在写”……〉，而‘新基督教’……”（第 164、165 頁）

在第 169 頁上施泰因把这两本著作叫作“他一生中的两部主

要著作”。

因此，格律恩不仅抄襲了施泰因的錯誤，而且自己又从施泰因的含糊的句子中制造了新的錯誤。为了掩盖自己的抄襲行为，他只摘引一些最明显的事实，但是去掉了事实的特性，割断它們在年代上的联系，取消了它們的全部根据，甚至刪掉了最重要的中間环节。我們所列举的片断可以說是格律恩先生关于圣西門的生平所告訴我們的一切。在他的笔下，圣西門的沸騰的生活变成了一系列怪癖和偶然事件，比当时法国任何一个繁华的省份中的任何一个农民或者一个投机商的生活还乏味。他把这本拙劣的傳記獻給讀者，并感叹地說道：“这就是真正的文明的生活！”他甚至毫不害臊地在第 85 頁上写道：“圣西門的生活就是圣西門主义本身的一面鏡子”，似乎格律恩对于圣西門的“生活”的描写，除作为格律恩先生編造书籍的手法“本身”的鏡子以外，还可以作为别的什么东西的鏡子。

我們之所以較詳細地談論了这个傳記，是因为它是格律恩先生在論述法国社会主义者时所持的彻底性的典型例子。在这里，他为了掩飾自己的抄襲行为，故意粗心大意地删节、省略、歪曲和顛倒詞句。同样，在下面我們也将看到，他具有抄襲者那种内心不安的一切特征：为了使人难以和原著对照，人为地制造混乱；在他从他的先輩那里援引的引文中，略去了由于他不熟悉原文而不太了解的单字和整个句子；借助一些含糊不清的句子来杜撰和渲染引文；背信棄义地攻訐他所抄襲的人。格律恩先生抄襲得如此仓卒，以致时常援引一些完全没有告訴讀者的事实，但他自己作为一个讀过施泰因的著作的人，却是知道这些事实的。

現在我們来看看格律恩的关于圣西門学說的叙述。

## 1. “一个日內瓦居民給当代人的信”<sup>141</sup>

格律恩沒有从施泰因的著作中完全弄清楚，在剛剛提到的那部著作中所描述的那个关于支持学者的計劃同那本小册子上的虚构的附录之間有什么联系。他是这样来談这部著作的，似乎其中主要論述的是新的社会組織，而且用以下的話来結束自己的叙述：

“精神权力在学者的手中，世俗权力在所有者的手中，选举是普遍的。”（第 85 頁）（參看施泰因，第 151 頁；雷博，第 83 頁）

“人类領袖的委任权屬於一切人”，這句話是雷博从圣西門那里（第 47 頁）引来的，而施泰因无可奈何地把它翻譯出来，格律恩先生則把這句話歸結为“普遍的选举”，因而使它失去了任何意义。圣西門所指的是牛頓协会中的选举，格律恩所指的却是一般的选举。

格律恩先生用从施泰因和雷博那里抄来的四五句話結束了对“給当代人的信”的介紹，就馬上开始談論“新基督教”了，但他突然又回到这些信上来。

“但是，仅仅靠抽象的学問当然成績是不大的（像我們所看到的，靠具体的无知更加糟糕）。要知道，从抽象的学問的观点来看，‘所有者’和‘任何人’，这还是不同的东西。”（第 87 頁）

格律恩先生忘記了，迄今他所談論的仅仅是“普遍的选举”，而不是“任何人”。但他在施泰因和雷博那里找到 «tout le monde» [“一切人”] 这个詞，所以就把“任何人”这个詞放在引号里。他还忘記了，他並沒有引証施泰因以下这一段可以說明他有理由使用“要知道”这个詞的話：

“在他(圣西門)那里,除了智者和博学者之外,还分別出現了 *propriétaires*(所有者)和 *tout le monde*(一切人)。誠然,这两个詞还没有被一道真正的界限隔离开来…… 然而,即使在这种模糊的形象下, *tout le monde*(一切人)已經包含着这样一个階級的萌芽,即 *classe la plus nombreuse et la plus pauvre*(人数最多和最貧困的階級)的萌芽,理解和提高这个階級,在以后成了他的理論的基本傾向;的确,这部分人民当时只是潜在地存在着。”(第 154 頁)

施泰因強調指出,圣西門已經提到 *propriétaires*〔所有者〕和 *tout le monde*〔一切人〕之間的差別,但这种差別还是談得很不明确的。而格律恩先生却得出結論說,好像圣西門一般地还是談到了这个差別。显然,这是圣西門仅仅由于在“給当代人的信”中堅持抽象學問的观点而造成的一大錯誤。但是很遺憾,在我們所分析的那个地方,圣西門根本不是像格律恩先生所想像的那樣,談論某个未来社会制度中的差別。圣西門号召所有的人参加签字,他认为,人类按其目前的状态来看,可分为三个階級——不是像施泰因所想像的那樣分为 *savants*〔学者〕、*propriétaires*〔所有者〕和 *tout le monde*〔一切人〕,而是分为(1) *savants*〔学者〕和 *artistes*〔艺术家〕以及一切有自由思想的人;(2)革新的反对者,即 *propriétaires*,因为他们們不屬於第一个階級;(3) *surplus de l'humanité que se raille au mot: Égalité*〔贊成“平等”口号的其余的人〕。这三个階級构成 *tout le monde*〔一切人〕。參看圣西門“一个日内瓦居民給当代人的信”第 21、22 頁。不过,既然圣西門在另外一个地方說,他认为他所提倡的分权对一切階級都有益,那末很明显,在他讲到分权的那个地方,在第 47 頁上, *tout le monde*〔一切人〕显然是同贊成“平等”口号的“其余的人”相符合的,然而这并不排斥其他的階級。因此,尽管施泰因沒有注意到第 21、22 頁上的內容,但

是基本上正确地表达了圣西門的思想；而格律恩先生絲毫不了解原著，只是抓住施泰因的一些小的漏洞不放，并从施泰因的論断中拣出最荒唐无稽的东西。

但是这里还有一个更明显的例子。在第94頁上（格律恩先生在这里所談論的已經不是圣西門，而是他的学派），我們出乎意料地看到了以下这一段話：

“圣西門在自己的一本著作中說了一些深奧莫測的話：妇女将被允許，她們甚至可以被委任。从这粒几乎不結果的种子里产生了一切关于妇女解放的古怪的叫嚷。”

当然，如果圣西門在他的某本著作中說过妇女将被允許和委任去做不知什么事，那末这确实是些“深奧莫測的話”。但是这只有对于格律恩先生說来才是深奧莫測的。圣西門的“一本著作”正是“一个日内瓦居民給当代人的信”。在这里，圣西門宣布每个人都可以投票选举候选人为牛頓协会或其分会的委員，然后他繼續写道：“妇女将被允許投票，她們可以被委任”，不言而喻，去担任协会或其分会中的任何职务。施泰因大概是根据这本著作引証了这段話，并且加上了以下的意見：

这里以及其他地方，“他的以后的观点的一切迹象，甚至他的学派的观点的一切迹象，甚至他的关于妇女解放的最初思想都处于萌芽状态”（第152頁）。

施泰因继而正确地在一个專門注釋中強調指出，奥倫德·罗德里格在自己于1832年刊印的版本中，由于进行論战的考虑，用黑体字把这段話印了出来，作为圣西門著作中維護妇女解放的唯一的一段話。格律恩为了掩飾自己的抄襲行为，把这段話从他所抄襲的那本著作中搬到圣西門学派那里，由此得出以上所提到的



那种謬論，把施泰因所說的“萌芽”变为“种子”，并且幼稚地认为，关于妇女解放的学說就是从这里产生出来的。

格律恩先生打算对似乎存在于“一个日内瓦居民給当代人的信”和“实业家問答”之間的矛盾表示自己的意見，仿佛这个矛盾就在于：“实业家問答”要求承认 *travailleurs* [工作者的] 权利。当然，格律恩先生不免要在他从施泰因和雷博那里抄襲来的“給当代人的信”的内容和同样是抄襲来的“实业家問答”的内容之間找出这种差別。但是，如果他讀了圣西門本人的著作，那末他所找到的就不会是这个矛盾，而是“給当代人的信”中已經包含的一种观点的“种子”，这种观点后来和其他观点一起在“实业家問答”中得到了进一步的发展。例如：

“将来所有的人都要工作。”（“給当代人的信”第 60 頁）“如果他的（富人的）脑子不适合于劳动，那就强迫他用手工作，因为牛頓一定不会在这个行星上留下……一些自願在作坊中成为沒有用处的人的工人。”（第 64 頁）

## 2. “实业家的政治問答”<sup>142</sup>

既然施泰因引証这本著作的时候通常是当作“实业家問答”引証的，可見格律恩先生根本就不知道这本著作还有另一个名称。其实格律恩先生更应当指出这本著作的正确的标题，因为他 *ex officio* [专门] 談到这本著作时，只写了十行字。

格律恩先生在抄录了施泰因說圣西門在这本著作中维护劳动的統治的几句话以后，又接着写道：

“在他看来，現在世界分为閑人和实业家。”（第 85 頁）

格律恩先生在这里是在从事捏造。他給“問答”妄加了他只是

在施泰因后来叙述圣西門學派的观点时才遇到的那种区分。

施泰因在第 206 頁上写道：“現在社会仅仅是由闲人和工作者构成的。”  
(安凡丹)

在“問答”中所談到的不是格律恩所妄加給它的这种划分，而是三个階級的划分：classes féodale, intermédiaire et industrielle [封建階級、中間階級和实业階級]。当然，格律恩先生对于这种划分不能表示任何意見。因为他是抄襲施泰因的著作，而沒有讀过“問答”这本书。

后来格律恩先生又一次地重复說，“問答”的內容在于劳动的統治，并用下面这段話結束了他对这本著作的評述：

“共和主义說的是一切为了人民，一切通过人民；而圣西門說的是一切为了实业，一切通过实业。”(同上)

施泰因在第 165 頁上写道：“既然一切都通过实业而发生，那末一切也就应当为它而发生。”

正如施泰因(第 160 頁，注釋)所正确指出的，早在圣西門 1817 年所写的“实业”<sup>143</sup>一书中就有这样的題詞：Tout par l'industrie, tout pour elle [一切通过实业，一切为了实业]。因此，格律恩先生对“問答”所作的評述在于：除了上面所說的那些錯誤的介紹外，他的引証也是不正确的，因为他引証的是更早期的著作的題詞，而这本著作他根本沒有讀过。

“实业家的政治問答”这本著作該是遭到了多么认真的德国式的批評！但是，在格律恩式的写作大杂燴的另外一些地方，我們还可以看到許多零散的批評意見也是属于这一类的。格律恩先生内心非常欣賞自己的狡猾伎倆，他把在施泰因对于这本著作的評述中找到的东西收集在一起，并且以值得贊揚的勇气把它們加以改

头换面。

格律恩先生在第 87 頁上写道：“自由竞争是一个不純的、混乱的概念，这个概念包含着斗争和貧困的新世界，即資本与劳动之間的斗争和被剥夺了資本的工人的貧困的新世界。圣西門澄清了实业的概念，把它归結为工人的概念，他陈述了第四等級，即无产阶级的权利和怨言。他应当廢除继承权，因为它对于工人，即实业家來說已經是无权。这就是他的‘实业家問答’的意义。”

格律恩先生在施泰因著作的第 169 頁上找到了以下的有关“問答”的意見：

“因此，圣西門的真正的意义就在于，他預見到这种矛盾（资产阶级和人民之間的矛盾）的必然性。”

这就是格律恩先生从中抄襲了关于“問答”的“意义”的見解的原文。

施泰因說：“他（圣西門在“問答”中）从产业工人的概念談起。”

格律恩先生由此就得出絕對荒唐的胡說，說什么圣西門认为自由竞争是“不純的概念”，因而他“澄清了实业的概念，把它归結为工人的概念”。格律恩先生关于自由竞争和实业的概念确实是很“不純的”和“混乱的”，这是他处处都暴露出来的。

他不滿足于这种胡說，还想公开撒謊，硬說圣西門要求廢除继承权。

他仍然凭着自己对施泰因关于“問答”的叙述的理解，在第 88 頁上說道：

“圣西門確立了无产阶级的权利，他已經提出了新的口号：实业家、工人应当上升到权力的第一級。这是片面的，但每个斗争都帶有片面性；誰不片面，誰就不能斗争。”

格律恩先生以他关于片面性的空洞論調在这里片面地歪曲了

施泰因的观点，断言圣西門想把名副其实的工人、即无产者“上升到权力的第一級”。参看第 102 頁，在那里談到米歇尔·舍伐利埃：

“米·舍伐利埃还是以极大的同情来談論实业家……但是，和老师不同，在这位学生看来，实业家已經不是无产者；他把資本家、企业家和工人統一到一个概念中去，即把閑人列入了只应包括最貧困和人数最多的階級的那个范畴。”

在圣西門那里，实业家除了工人以外还包括 fabricants, négociants [工厂主、商人]，总之，包括一切实业資本家，而他甚至主要就是向这些資本家呼吁的。本来格律恩先生在“問答”的第一頁上就可以讀到这一点。但是，他既沒有看过这本著作，就根据道听途說用美文学的笔調来对它妄加評断。

施泰因在他对于“問答”的評論中說道：“……圣西門轉而从实业对国家权力的关系上来叙述实业的历史……他第一个意識到在关于实业的科学中包含着国家的因素……不可否认，他已經成功地提供了重要的推动力。因为只是从他开始活动时起，法国才有‘政治經濟学史’”等等。（第 165、170 頁）

当談到“关于实业的科学”中的“国家的因素”时，施泰因自己也糊里糊塗。但是他立即补充說，国家的历史和国民經济的历史有极密切的联系，这說明他具有正确的敏感性。

現在我們看一看，格律恩先生后来在談到圣西門学派的时候怎样把施泰因的这些思想攞为己有。

“圣西門在自己的‘实业家問答’中試圖叙述实业的历史，同时还提出其中包含有国家的要素。因此，老师本人为政治經濟学打下了基础。”（第 99 頁）

格律恩先生“因此”首先把施泰因的“国家的因素”改成“国家的要素”，并且删掉施泰因原有的比較具体的材料，从而把这个思

想变为无稽之谈。这块“被建筑者抛棄了的石头<sup>①</sup>”真的被格律恩拿去作为他的“书信和研究”的“柱石”。但同时它也成了一块使他跌跤的絆脚石。然而不仅如此。施泰因說，圣西門提出了关于实业的科学中的这个国家因素，从而为政治經濟学的历史打下了基础，而格律恩先生却迫使圣西門为政治經濟学本身打下基础。格律恩先生大概是这样說的：經濟学在圣西門以前就已經有了；但是，像施泰因所說的：正是他提出了在实业中包含有国家的因素，这就是說把經濟学变为国家的，即变为国家經濟学；国家經濟学 = 政治經濟学，这就是說圣西門为政治經濟学打下了基础。毫无疑问，格律恩先生在这里显示了他那高超的臆測能力。

正如圣西門据格律恩先生說是为政治經濟学奠定了基础一样，圣西門据格律恩先生說也为科学社会主义奠定了基础。

“他（圣西門）包含着……科学社会主义，因为圣西門的整个一生都在寻求新的科学！”（第82頁）

### 3. “新基督教”<sup>144</sup>

格律恩先生在这里，也如同过去一样，从施泰因和雷博的摘录中出色地作了一些摘录，并以美文学的笔調加以修辞潤色，从而无情地打乱了这些摘录之間的彼此联系着的环节。我們只举一个例子來說明格律恩根本也沒有讀过这本著作。

“圣西門想建立一种适合于历史上那些有机时期的統一世界觀，他显然把有机时期和批判时期对立起来。按照他的意見，从路德时代起，我們生活

① 双关語：Stein（施泰因）——姓，«Stein»——“石头”。——編者注

在批判时期的环境中；圣西門打算論証新的有机时期的开始。由此便产生了新基督教。”（第88頁）

圣西門在任何时候和任何地方都沒有把历史上的有机时期同批判时期对立起来。格律恩先生簡直是在这里撒謊。只有巴札尔作过这种划分。格律恩先生在施泰因和雷博那里发现，圣西門在“新基督教”中承认路德提出的批判，但认为他的实証的、闡述教义的学說不够完善。格律恩先生把这种說法同他也是从施泰因和雷博那里拣来的关于圣西門学派的回忆的片断混淆起来，从而杜撰出他以上的論断。

格律恩先生在用上述手法捏造了一些关于圣西門的生活和活动的美文学式的詞句以后——而且他的唯一資料来源是施泰因及其向导雷博——就这样感慨地結束了自己的話：

“道德的庸人——雷博先生和所有追随他的德国的应声虫——都认为他們必須保护圣西門，同时他們以自己平常的智慧預言，像他这样的人，这样的一生，是不能用普通的尺度来量的！請問：你的尺度不是用木头做的嗎？請說老實話，我們听到这些尺度是用坚固的、优良的橡木做的，会感到很愉快。把它們拿到这里来，我們將怀着感激的心情把它們当作珍貴的礼品收下，我們不会燒毀它們，絕对不会！我們只想利用它們来测量那些庸人的脊背。”（第89頁）

格律恩先生想用这些美文学式的、豪迈的詞句来証明，他比作为他的模范的人要高明。

#### 4. 圣西門学派

格律恩先生讀圣西門主义者的著作同讀圣西門本人的著作一样多，就是說，他什么也沒有讀过。既然如此，那末他至少应当从

施泰因和雷博那里作一些像样的摘录，应当遵循年代的順序，連貫地叙述事件的进程，指出必要的方面。然而，由于他居心不良，他没有这样做，而且恰恰相反，他竭力把所有的材料攪成一团，省略了最必要的东西，甚至比他叙述圣西門时更加混乱。在这里我們不得不談得更加簡略一些，否則，为了指出他所抄襲的每一段話和每一个錯誤，我們就得写一本像格律恩先生所写的那样厚的书。

关于从圣西門逝世到七月革命这段时期——圣西門主义的理論发展中的这一最重要的时期——他連提也沒有提。这样一来，圣西門主义的最重要的組成部分，即对現存制度的批判，就在格律恩先生的笔下完全消失了。的确，如果没有讀过原著，特别是有关刊物，对于这一点是很难发表什么意見的。

格律恩先生用以下的一个論点开始了他关于圣西門主义者的課程：

“按能力計报酬，按工效定能力，这就是圣西門主义的實踐的信条。”

雷博在第96頁上把这个論点看作是从圣西門到圣西門主义者的一个轉折点，格律恩先生也跟着雷博走，然后就說：

“这一点直接来自圣西門的最高原則：保証所有的人的天資得到最自由的发展。”

在这里，格律恩先生想显示自己在某一点上和雷博不同。雷博把这个“實踐的信条”和“新基督教”联系起来。格律恩先生认为这是雷博的猜测，并且毫不客气地用圣西門的最后的話代替了“新基督教”。他不知道，雷博只是从“圣西門学說介紹”（第1年第70頁）中作了逐字逐句的摘录。

格律恩先生不可能了解，雷博在作了一些有关圣西門主义的教阶制的摘录后，怎样又突然冒出了“實踐的信条”。但是，只有把

这个論点和“新基督教”的宗教思想联系起来看，这个論点才能导致关于新的教阶制的思想，否則，它至多只是要求通常的社会阶级划分；而格律恩先生却认为，仅仅从这个論点中就可以产生出教阶制。他在第91頁上說道：

“按能力計報酬，这意味着把天主教的教阶制提升为社会秩序的法律。按工效定能力，这意味着把作坊变为圣物收藏室，把整个市民生活变为僧侶的王国。”

他在雷博从“介紹”中所作的上述摘录中发现了这样一段話：

“这样就会真正出現一个全世界教会……全世界教会既掌管宗教事务，又掌管世俗事务……科学是神圣的，实业是神圣的……一切财产都是教会的财产，一切职业都是宗教的职能，都是社会教阶制的一級——按能力計報酬，按工效定能力。”

显然，格律恩先生只要把这段引文前后倒置一下，把前面那些話变成从結尾那句話做出的結論，就可以得出他那句完全不可理解的話来。

格律恩用来复制圣西門主义的方法是“如此的紊乱和混杂”，以致于他在第90頁上把“實踐的信条”变为“精神的无产階級”，他又把这个“精神的无产階級”变为“精神的教阶制”，而把“精神的教阶制”变为教阶制的最上层。如果他哪怕是只讀过“介紹”，那末他也一定会看到，“新基督教”中的宗教观念联系到 *capacité* [能力] 如何确定的問題时，必然导致对教阶制及其最上层的承认。

格律恩先生对1828—1829年出版的“圣西門學說介紹”进行的全部研究和批判，只限于一句話：*à chacun selon sa capacité, à chaque capacité selon ses oeuvres* [按能力計報酬，按工效定能力]。除此以外，至于“生产者”<sup>145</sup>和“組織者”，他几乎連一次也沒有提



到。他把雷博的著作浏览了一遍，在“圣西門主义的第三个时期”这一章中，在第 126 頁上（施泰因，第 205 頁）发现了以下这一段話：

“……几天以后，‘地球报’以‘研究圣西門学說的报纸’为副标题开始出版了，而这个学說在它的第一頁上被簡述如下：

宗教

科学		实业
普遍的联合。”		

格律恩先生从上面說过的那一論点直接跳到 1831 年，同时对雷博的話进行了如下的加工（第 91 頁）：

“圣西門主义者用以下的公式表达了自己的体系，这个公式主要是由巴札尔表述的：

宗教

科学		实业
普遍的联合。”		

格律恩先生省略了三个論点，这三个論点也写在“地球报”<sup>146</sup>的标题中，而且都是关于实际的社会改革的。在施泰因和雷博的著作中也可以看到这三个論点。格律恩这样做，为的是把报纸的那个简单的招牌变为圣西門体系的“公式”。关于上面所說的那个“公式”是写在“地球报”的标题中这一点，他闭口不談，他先把标题的本文加以歪曲，然后就能用一种狡黠的批評意見——宗教被放在最上面——把整个圣西門主义消灭。但是，他本来可以在施泰因的著作中看到，“地球报”上所說的完全是另外一回事。“地球报”包含着——不过格律恩先生不可能知道它包含着什么——对于現存制度、特别是它的經濟制度的最詳尽的和最严肃的批判。

格律恩先生究竟从哪里得到了新的而且重要的消息，說这四个詞的“公式”“主要是由巴札尔”表述的呢，这一点很难断定。

格律恩先生突然从 1831 年 1 月又回到 1830 年 10 月：

“在巴札尔时期（这个时期是从哪里来的？），在七月革命以后不久，圣西门主义者向議院簡短而詳尽无遺地申述了他們的信仰主张，以反击杜班先生和摩干先生的攻訐，因为这两个人从讲台上責难他們，說他們宣傳共产共妻。”

然后格律恩先生引証了这个文告的本文，并加上了以下的說明：

“这一切是多么的合理和慎重！这个提交議院的文告是由巴札尔草拟的。”（第 92—94 頁）

至于后面这个意見，施泰因在第 205 頁上說道：

“从这文件的形式和風格看来，我們和雷博都毫不犹豫地认为，它与其說是安凡丹起草的，不如說是巴札尔起草的。”

雷博在第 123 頁上說道：

“根据这个文件的整个形式和它的温和的口吻很容易看出，它与其說是根据巴札尔的同事的倡議写成的，不如說是根据巴札尔的倡議写成的。”

雷博推测說，这个文件与其說是由安凡丹倡議写成的，不如說是巴札尔倡議写成的，格律恩先生則把这个推测大胆机智地变为肯定的判断，說这个文件完全是由巴札尔草拟的。完成这个文件的媒介是雷博著作（第 122 頁）的譯文：

“杜班和摩干两位先生从讲台上宣布說，形成了一个宣傳共产共妻的宗派。”

格律恩先生只是刪掉了雷博所指出的具体日期，而代之以“在七月革命以后不久”等字样。一般說来，年代对于格律恩力求用来摆脱自己的前人的那些手法是一个不适合的因素。在这里，他把自己和施泰因区别开来的手法就是：把施泰因的注解中的話搬到

正文中来，删去文告的开始部分，把 fonds de production (生产资本) 译作“不动产”，而把 classement social des individus (个人的社会阶级划分) 译作“单个人的社会秩序”。

随后是关于圣西门学派的历史的一些草率的意见，这些意见也用施泰因、雷博和路·勃朗著作中的词句做成的镶嵌艺术品，就像我们在上面所看到对圣西门生平的描写一样。关于这一点，我们请读者自己去查对一下格律恩先生的著作。

格律恩先生关于巴札尔时期的、即从圣西门逝世到第一次分裂这段时期的圣西门主义所能说的一切，我们都已经告诉了读者。现在格律恩先生可以运用他的美文学式的批判的法宝，把巴札尔叫作“拙劣的辩证论者”，并且继续写道：

“但是共和主义者就是这样。卡东和巴札尔——他们只擅长于死，如果他们不是用短剑把自己刺死，那末他们必定死于心臟破裂症。”(第95页)

“在这次争论之后几个月，他(巴札尔)就患了心臟破裂症。”(施泰因，第210页)

像勒瓦瑟尔、卡诺、巴莱尔、比约-瓦廉、邦纳罗蒂、戴斯特、达尔让松等等这些共和主义者的例子，可以说明格律恩先生的意见有几分正确的地方。

后面紧跟着是一些关于安凡丹的庸俗的句子。在这里我们只来看看格律恩先生的以下的发现：

“难道这个历史现象的例子没有十分清楚地表明宗教只不过是感觉论？难道没有表明唯物主义可以大胆地要求和神圣的信条具有同一个来源？”(第97页)

格律恩先生洋洋得意地环顾了一下：“谁曾经想过这一点？”如果人们在“哈雷年鉴”以前谈到浪漫主义者问题时“没有想过这一

点”，他是决不会“想过这一点”的。但是，本来可以指望，从那时候起格律恩先生在思想方面可能已經前進了。

正如我們所看到的，格律恩先生对于圣西門主义者所作的全部經濟批判一无所知。然而为了对于圣西門学說中的經濟結論（关于这些結論他在上面已經胡思乱想过了）也发表一点意見，他利用了安凡丹的話。問題在于，他在雷博（第 129 頁及以下各頁）和施泰因（第 206 頁）那里发现有安凡丹的政治經濟学的摘录，但是他在这里显然也是把問題歪曲了：他把生活必需品的稅收的廢除——雷博和施泰因根据安凡丹的意見，正确地认为这是从继承法草案中得出的結果——变为和这个草案并列的一个单独的、独立的措施。他的創作力还表现在：他顛倒了年代的順序，首先叙述神甫安凡丹和美尼尔芒坦<sup>147</sup>，然后叙述經濟学家安凡丹，但是他的先輩却把安凡丹的經濟著作同巴札尔时期，即同安凡丹为之写这些著作的“地球报”联系起来观察<sup>148</sup>。如果說在这里他引来巴札尔时期是为了說明美尼尔芒坦时期，那末后来，当他談到政治經濟学和米·舍伐利埃的时候，便把美尼尔芒坦时期引来。“新书”<sup>149</sup>給他这样作提供了一个借口：雷博推测这本书的作者是米·舍伐利埃，他却按照自己的习惯把这种推测变为肯定的判断。

这样，格律恩先生就“全面地”（第 82 頁）闡述了圣西門主义。他履行了他“不把自己的批評扩展到圣西門主义者的文献”（同上）的諾言，因此他就毫无批判地糾纏在另外一种“文献”上，即糾纏在施泰因和雷博的著作上了。可是，他却告訴我們一些关于米·舍伐利埃在 1841—1842 年——当时舍伐利埃早已不是圣西門主义者了——时期的政治經濟学讲义的見解。格律恩先生在論述圣西門主义的时候，就已經在“两大陆評論”杂志中看到了对于这些讲

演的批評，他利用这种批評时，竭力采取他以前利用施泰因和雷博的著作时所采取的那种手段。在这里我們只举出一个有关他的批評的洞察力的典型：

“他在那里肯定地說，生产不足。只有陈腐的、片面的老經濟学派才能提出这样的意見…… 在政治經濟学还不懂得生产取决于需要之前，这門所謂的科学不会生出新鮮的嫩芽。”（第102頁）

我們看到，从“真正的社会主义”那里剽窃了关于需要和生产的术语的格律恩先生，是如何巍然高聳于一切經濟学文献之上。更不必說，他在每个經濟学家那里都可以讀到：供应也取决于需求，也就是說，生产取决于需要；在法国甚至有一个特殊的經濟学派，即西斯蒙第派，这个学派想建立生产对需要的另一种依賴关系，这种关系不同于那个本来就通过自由竞争而实现的关系，同时，这个学派同格律恩先生所攻击的那些經濟学家有极尖銳的矛盾。可是，后来我們看到，格律恩先生成功地利用了托付給他的資本——生产和需要的統一。

格律恩先生用他从施泰因和雷博那里抄来的引文、被他用水冲淡了的、捏造的和用花言巧語裝飾起来的引文使讀者感到厌倦，为了解除讀者的倦意，他为讀者放了一场飞溅着青年德意志派的火星、閃耀着人道主义的火光、放射着社会主义的光輝的焰火。这场焰火如下：

“作为社会体系的整个圣西門主义不是別的，而是天賜的烏云傾瀉在法国土地上的思想的暴雨（前面，在第82—83頁写道：“发光的物体，但仍然作为一团混乱的光（！），而不是作为井然有序的光”！！）。这是一种同时产生了最惊人的和最滑稽的行动的景象。作者自己还在上演之前就已經死了，而一个导演在演出的时候死了；其他的导演和所有的演員都卸了装，急忙穿起自己平日的便服回家去了，并且装作什么事情都没有发生的样子。这是一幅有趣

的、最后有些混乱的景象；有几个演員把它画成了諷刺画，——全部情况就是如此。”（第104頁）

海涅罵他的应声虫罵得很对：“我播下的是龙种，而收获的却是跳蚤。”

## 傅立叶主义

除了从“四种运动”<sup>150</sup>中翻譯过来的几个談爱的地方外，我們在这里所看到的也不外是施泰因早已較詳細地叙述过的东西。格律恩先生利用在傅立叶很久以前就已經有几百个著作家說过的一个論点来对付道德：

“在傅立叶看来，道德不外是想压制人的情欲的一个有系統的企图。”（第147頁）

基督教的道德从来沒有給自己下过另外的定义。格律恩先生毫不注意傅立叶对现代农业和实业的批評，而对于傅立叶对商业的批評，他也只满足于从“四种运动”中的一章（“政治經濟学的发生和关于商业的爭論”，“四种运动”第332、334頁）的“序言”中翻譯几个一般原理。往下在談到法国革命的时候从“四种运动”中摘录了几段，也从“論协作”<sup>151</sup>中摘录了一段，并引用了施泰因的著名的文明表。于是，傅立叶思想中的批判部分，一个最重要的部分，就被非常仓促地、极为肤淺地用二十八頁逐字逐句的翻譯叙述出来，而且这些翻譯，除少数例外，都只是一些最一般和最抽象的东西，把重要的和不重要的东西混杂起来。

然后，格律恩先生轉而叙述傅立叶的体系。在施泰因所引証过的休罗阿的著作中对这个体系早已作了較全面和較好的叙述。

誠然，格律恩先生认为把自己关于傅立叶的“丛书”的深刻見解叙述出来是“绝对必要的”，但是在这方面他所能做的只是：从傅立叶的原著中逐字地翻譯一些引文，然后，我們在下面就会看到，杜撰一些关于数的本性的美文学式的詞句。他根本不想証明，傅立叶怎样写出了这些丛书，他和他的学生如何編成这些丛书；他絲毫也沒有解釋这些丛书的內部結構。这些結構，也像黑格尔的方法一样，要想加以批評，首先就必須指明它們如何构成，从而証明你掌握了它們。

最后，格律恩先生把施泰因在某种程度上強調过的一点：travail répugnant〔討厭的劳动〕和 travail attrayant〔誘人的劳动〕之間的对立，完全放到最次要的地位。

格律恩先生对傅立叶的批判是全部論述中的重点。請讀者回忆一下我們已經在以上說过的格律恩的批判的来源，現在我們就来举出几个例子來說明一下格律恩先生怎样首先採納了“真正的社会主义”的原理，然后又怎样把这些原理加以夸張和歪曲。未必需要再来叙說，傅立叶所坚持的关于資本、天才和劳动之間的区分，为卖弄聰明者提供了最丰富的材料，在这里可以无止境地空談关于这种区分的不可能性和不公正性、关于雇佣劳动的发生等問題，而完全不根据劳动和資本之間的现实关系来批判这种区分。还在格律恩先生之前，蒲魯东就再好不过地叙述了这一切，但是甚至蒲魯东当时也沒有触及問題的本质。

格律恩先生对傅立叶的心理学的批判，也和他的全部批判一样，是从“人的本质”中取来的：

“因为人的本质就是一切中的一切。”(第190頁)

“傅立叶也訴諸这个人的本质，他在十二个欲望的表中按照自己的方式

向我們揭露了人的本質的內部寓所(!)，而且他同一切正直的和有理智的人一樣，希望使人的內在在本質在現實中、在實踐中體現出來。內部的東西也一定會在外部表現出來，因此，內部的和外部的之間的差別一般應被消除。在人類歷史上，社會主義者輩出，如果我們根據這個標志來辨認他們……對於鑒別他們之中的每個人來說，重要的只是他對人的本質的理解。”(第190頁)

或者，更確切些說，對於“真正的社會主義者”來說，重要的只是把關於人的本質的思想悄悄塞給每個人，並且把社會主義的各種階段變為人的本質的各種哲學概念。這種非歷史主義的抽象迫使格律恩先生宣布：內部的和外部的之間的任何差別歸於消滅，從而使人的本質的繼續存在受到威脅。不過有一點令人莫解，為什麼德國人如此令人難以置信地夸耀自己關於人的本質的智慧，雖然他們的全部智慧、對於三個普遍特性——悟性、心靈和意志——的承認從亞里士多德和斯多葛派時起就已是盡人皆知的了。格律恩先生從這個觀點出發責難傅立葉，說他把人“分為”十二種欲望。

“關於這個表的完備性，從心理學上說，我不打算多費筆墨；我認為它是有缺陷的(因而讀者，“從心理學上說”，可以放心)。這一打欲望是否能向我們解釋清楚什麼是人？根本不能。傅立葉完全可以只指出五種感覺來。在這些感覺中包含著整個的人，只要能說明它們，只要能夠解釋它們的人的內容就行了(彷彿這個“人的內容”完全不依賴於生產的階段和人們的交往)。此外，人甚至完全包含在一種感覺中，包含在感性中，他的感覺不同於動物的感覺”，等等。(第205頁)

我們看到，在這裡格律恩先生在整本書中如何第一次試圖從費爾巴哈的觀點來談傅立葉的心理學。我們也看到，這個“包含”在真實的個體的一個唯一的特性中、並且被哲學家根據這個特性來加以解釋的這個“整個的人”是怎樣一種幻想；這個不是從其現實的歷史活動和存在來加以觀察，而是從其耳垂或某種不同於動



物的另一特征中引伸出来的“人”，一般究竟是怎样一种人。这种人“包含”在自身中，如同自己的膿疮一样。人的感受性具有人的而不是动物的性质，这个启示当然不仅把任何心理学上的解释的企图变为多余的，同时也是对一切心理学的批判。

格律恩先生可以毫不费力地批评傅立叶对爱的解释，因为格律恩在判断他对现代的爱关系的批评时，是以傅立叶用来为自己创立关于自由恋爱的观念的那些幻想为根据的。作为一个真正的德国庸人，格律恩先生把这些幻想信以为真。其实，他所信以为真的也只是这样一些幻想。如果他想研究体系的这一方面，那末就不能理解，为什么他不研究傅立叶的教育观点，这些观点是这方面的精华，并且包含着最天才的观测。总之，从格律恩先生关于爱的论断中可以清楚地看出，他作为一个真正的青年德意志派的美文学家，从傅立叶的批评中吸取的东西很少。他认为，从消灭婚姻出发还是从消灭私有制出发，都无关紧要，因为这一方面的消灭必然会引起另一方面的消灭。但是，只有具有纯粹美文学式的幻想的人，才希望不从资产阶级社会中目前实际存在着的婚姻瓦解的形式出发，而从另一种婚姻瓦解的形式出发。在傅立叶那里他会看到，傅立叶从来只是从生产的改造出发的。

格律恩先生感到奇怪，处处从倾向（傅立叶称之为吸引力）出发的傅立叶作了各种“数学”尝试，因此他在第203页上把傅立叶称为“数学的社会主义者”。即使格律恩先生对傅立叶的生活环境抛开不谈，他也应当认真地研究一下吸引力；那时他很快就会相信，没有计算就不可能更准确地确定这种自然关系。然而他没有这样做，而是用美文学式的、掺合着黑格尔传统的攻击性的演说来反对数学，在这里有这样几段话：

傅立叶“在計算你的不正常的味覺的分子”——

實在妙！——他又寫道：

“被如此殘酷迫害的文明是以无情的九九表為基礎的……數是某種不確定的東西…… 什麼是一？一不會靜止不動，它將成為二、三、四”——

總之，它很像德國的鄉村牧師，在沒有娶到老婆和生出九個孩子之前是“不會靜止不動”的……

“數殺害了一切本質的和現實的東西。什麼是一半理智、三分之一真理？”

他可以同樣有效地問：什麼是變成綠色的對數？……

“在有機發展的情況下，數失去了理智”——

這是生理學和有機化學所依據的一個原理（第 203、204 頁）。

“誰把數當作物的尺度，他將成為利己主義者，——不，他已經是利己主義者。”

他認為有可能把他從赫斯那里剽竊來的（見上文）命題加以誇張並和這個原理結合起來：

“傅立叶的整個組織計劃只是以利己主義為基礎的…… 傅立叶正是文明利己主義的最壞的表現。”（第 206、208 頁）

他立即就來證明這一點，同時講述了在根據傅立叶的原則建立的世界，最窮的人每天吃四十樣菜，在那里人們每天吃五頓飯，而人的壽命延長到一百四十四歲等等。傅立叶天真幽默地用人的生活的宏偉想像來和復辟時期人們的庸碌無為的習氣相對抗，可是格律恩先生因此便找到了一種借口，從這一切當中抓住那些最天真的方面，給它加上道德的庸俗的注釋。

在讀格律恩先生對傅立叶關於法國革命的觀點的責難的時候，我們就預先覺察到他對於革命時期的理解：

“如果四十年前〈他代表傅立叶說話〉人們就知道协作，那末就可能避免革命。但是，为什么〈格律恩先生問道〉杜尔哥大臣知道劳动权利，而路易十六的头仍然从断头台滚下来？要知道，利用劳动权利来偿还国債，要比利用鸡蛋来偿还容易。”（第 211 頁）

格律恩先生只是忽略了一件小事情，即杜尔哥所說的劳动权利是自由竞争，而要确立这种自由竞争，就必须实行革命。

格律恩先生可以简单地用一句話来表达他对傅立叶的全部批評，即傅立叶根本没有对“文明”作“彻底的批評”。为什么傅立叶沒有这样做？請听：

“批評只涉及到文明的各种表现，而沒有涉及到它的基础；作为某种現存的东西，文明被形容得可厌又可笑，但沒有对它的根源进行研究。不論是政治还是宗教都沒有受到批判，因此人的本质仍然是未經考察的。”（第 209 頁）

可見，格律恩先生在这里把现实的生活关系說成是表现，而把宗教和政治說成是这些表现的基础和根源。从这个陈旧的命題的例子可以看出，“真正的社会主义者”如何为了对抗法国社会主义者对现实的描繪，而把德国哲学家的思辨詞句作为最高真理提出来；而且竭力把自己的对象，即人的本质，同法国人对社会的批評的結果联系起来。不言而喻，如果宗教和政治被当作物质生活关系的基础，那末在最終的审判中一切都会归結为对人的本质的研究，即归結为人关于自身的意識。同时我們又看到，对格律恩先生來說，不論抄录什么反正都是一样的；在另外一个地方，以及在“萊茵年鉴”中，他按照自己的方式把“德法年鉴”中关于 citoyen [公民] 和 bourgeois [资产者]① 之間的关系的論述，以及与上述命題

① 在这里是指市民社会的一分子。——編者注

正相反的东西攬为己有。

我們曾把格律恩对关于生产和消費的論点(这是“真正的社会主义”給格律恩先生的遺訓)的叙述留到最后来談。这个叙述是一个显著的例子,它說明格律恩先生如何把“真正的社会主义”的原理作为准則来衡量法国人的活动,說明他如何搬用这些完全含糊不清的原理,从而使它們变成了廢話。

“在理論上和在外部现实中,生产和消費可以在空間和時間中彼此分开,但是按其本质來說,它們是沒有区别的。难道某种最普通的手工作,例如烤面包,不是生产嗎?这种生产对于数百个其他的人來說是消費。甚至对于烤面包者本人來說它也是消費,他也需要面包、水、牛奶、鸡蛋等等。难道对于鞋匠和裁縫來說鞋子和衣服的消費不是生产嗎?……难道我在吃面包的时候不是也在生产嗎?我生产很多东西:我生产磨粉机、饅面槽、炉子,因而也生产犁、耙、鏈子、磨粉机的齿輪、細木工制品、石匠的制品(“因而”也生产細木匠、石匠和农民,“因而”也生产他們的双亲,“因而”也生产他們的祖先,“因而”也生产亚当)。难道我在生产的时候不是也在消費嗎?当然要消費,而且大量地消費……在我讀書的时候,当然,我首先消費多年劳动的产品;当我保存它或毀坏它的时候,我就是在消費造纸厂、印刷厂和裝訂工人生产的东西和劳动。但是,难道这时候我什么也沒有生产?我也許生产新的书,因而也生产新的紙張、新的活字、新的印刷油墨、新的裝訂工具;如果不只是我讀它,如果还有另外一千个人也在讀它,那末我們由于我們的消費而生产新的版本,也就是說生产发行新版本所必需的一切材料。生产这一切的人也需要大量的原料,这些原料应当被生产出来,并且只有由于消費才能被生产出来……总而言之,工作和使用是沒有区别的。只有我們的顛倒的世界把它們彼此割裂开来,在它們之間放上价值和价格的概念,并用这种概念把人和社會分为两半。”(第 191、192 頁)

实际上,生产和消費往往处于互相矛盾之中。然而,据說只要能正确地解釋这种矛盾,只要能理解生产和消費的真正的本质,就足以确立二者的統一和消除任何矛盾。这个德意志意識形態的理

論原来是用以迁就現存世界的；生产和消費的統一，用現代社会的許多例子来証明，是存在于自身的。格律恩先生首先証明，在生产和消費之間一般地存在着一种关系。他談論的是：如果沒有生产大礼服和面包，他就不可能穿大礼服或者吃面包，而且，在現代社会中有生产大礼服、鞋子、面包的人，而另外一些人則是这些物品的消費者。格律恩先生认为这个观点是新的。他用一种經典式的、美文学式的、意識形态的語言把这个观点表达出来。例如：

“有人认为，享用咖啡、糖等等純粹是消費；然而，难道这种享用在殖民地那里不是生产嗎？”

他可以同样成功地問：对于黑奴來說这种享用不是享受<sup>①</sup>鞭子的滋味嗎？在殖民地这种享用不是生产毒打嗎？我們看到，这种浮夸的表现方法只能导致为現存条件作辯护。格律恩先生的另一个論点是：当他生产的时候他也在消費，即消費原料和一切生产費用；一句話，不能无中生有，人需要材料。在任何一本政治經濟学著作中关于再生产的消費那一章中，他都可以看到，在这种关系中产生出多么复杂的相互联系，只要不像格律恩先生那样满足于沒有皮革就制不出皮鞋这样一个庸俗的真理。

因此，格律恩先生方才已認識到：为了消費，就应当生产，在生产的时候要消費原料。当他想証明他消費时就在生产的时候，他就要遇到真正的困难了。在这里格律恩先生毫无成效地企图多少弄懂一点需求和供給之間的最平凡最普通的关系。他理解到：他的消費，即他的需求，产生新的供給。但是他忘記了，他的需求应当是有效的需求，他应当为他所需要的产品提供等价物，以便由此

① 双关語：Genuß 有“享用”之意，也有“享受”之意。——編者注

引起新的生产。經濟学家們也援引消費和生产的密切联系，援引需求和供給的絕對同一性，而他們正是想証明，永远不会有生产过剩；但是他們並沒有像格律恩先生那样，讲出这样一些不通的和庸俗的話来。其实，一切貴族、僧侶、食利者等等，自古以来就是这样証明說他們是生产的。格律恩先生还忘記了，現在生产面包是用蒸汽磨，而从前是用風力磨和水力磨，更早的时候是用手推磨；生产面包的这些不同的方式完全不取决于他吃面包这一简单的行为，因此我們在这里看到的是生产的历史发展，而“大規模生产的”格律恩先生却完全沒有想到这一点。格律恩先生甚至也沒有想到，随着这些不同的生产阶段产生的还有生产和消費之間的各种关系，以及二者之間的各种矛盾；他沒有想到，如果不研究这些生产方式中的每一种方式和以此为基础的整个社会制度，就不可能了解这些矛盾，而这些矛盾只有通过这种生产方式和这种制度的实际改变，才能得到解决。如果說，格律恩先生就他的另一些例子的庸俗性来看，已經比那些最普通的經濟学家低得多，那末他以自己这个讀書的例子却証明他們比他更“合乎人情”。他們根本沒有要求他在讀了某一本书之后立即生产一本新的书！他們只希望他以此来生产自己的知識，从而一般地对生产起有益的影响。格律恩先生省略了一个中間要素，即省略了現款支付——而由于他随便离开了这种支付，就把它变成多余的了，但是只有通过这种支付，他的需求才是有效的——因而就把再生产的消費变成了某种怪異現象。他醉心于讀書，只要他一讀書，就使得鑄字工人、造紙厂的厂主和印刷工人有可能去生产新的鉛字、新的紙張、新的书籍。仅仅他的消費就可以偿还他們一切生产費用。不过，我們已經充分地証明了，格律恩先生能够怎样巧妙地从旧书中讀出新书，以及他

作为新纸张、新铅字、新印刷油墨和新装订工具的生产者，对于商业界做出了怎样的贡献。格律恩的著作中的第一封信的结束语是：“我打算投身于实业。”格律恩先生在整本著作中的任何地方都没有违背自己的这句格言。

那末格律恩先生的全部活动究竟是什么呢？为了证明“真正的社会主义”关于生产和消费一致性的原理，格律恩先生采纳了政治经济学关于需求和供给的最庸俗的原理；而为了利用需求和供给这两个概念来达到自己的目的，他删去了其中必要的中间环节，从而把它们变为最纯粹的幻想。可见，所有这一切的中心思想仅仅是要不学无术地和空想式地把现存制度神圣化。

格律恩的社会主义结论是更具代表性的，它仍然是他的德国先辈们所说过的话的结结巴巴的转达。生产和消费是各自分开存在的，因为我们的颠倒的世界把它们彼此割裂开来。我们的颠倒的世界怎样作到这一点的呢？它在二者之间插入了某种概念。因而把人分为两半。它不以此为满足，还把社会、即把它自身也分为两半。这个悲剧发生在1845年。

生产和消费的一致性在“真正的社会主义者”那里最初的意思是：活动本身应当提供享受（当然，在他们那里这纯粹是一种幻想的观念），后来这种一致性却被格律恩先生解释为：“消费和生产从经济学上来说应当彼此抵销”（第196页），不应当有超过直接消费需要的剩余产品，如有这样情况，显然一切运动都会停止。所以他傲慢地责难傅立叶，说他想以生产过剩来破坏这种一致性。格律恩先生忘记了，生产过剩只是由于它影响产品的交换价值才引起危机，然而不仅在傅立叶那里，就是在格律恩先生所建立的那个十全十美的世界中也不见这种交换价值。像这种庸俗的蠢话，可

以說，只有“真正的社会主义”才說得出来。

格律恩先生往往非常得意地重复他对“真正的社会主义”关于生产和消費的理論所作的注釋。例如，他在談到蒲魯东的时候写道：

“如果你宣傳消費者的社会自由，你就会得到生产的真正平等。”（第 433 頁）

沒有比这种宣傳更容易的了！錯誤迄今只在于：

“消費者是沒有受过教育的，沒有知識的，不是所有的人都像人一样地消費。”（第 432 頁）“这个观点——根据这个观点，消費是生产的标准，而不是相反——是迄今存在着的一切經濟观点的死亡。”（同上）“在人們真正因結一致的情况下，甚至每个人的消費都以一切人的消費为前提这个原理也会成为真理。”（同上）

在竞争的範圍內，每个人的消費 plus ou moins〔或多或少地〕是以一切人的不断的消費为前提的，正如每个人的生产以一切人的生产为前提一样。問題只在于，这种情况是如何发生，怎样发生的。格律恩先生仅仅用关于人的消費、关于对“消費的真正本质”的認識的道德公設来回答这个問題（第 432 頁）。由于他对于生产和消費的真实关系一无所知，所以他只好躲到“真正的社会主义”的最后避难所——人的本质——中去。因此他必然不以生产为出发点，而以消費为出发点。如果从生产出发，那末就应当考虑生产的实际条件和人們的生产活动。如果从消費出发，那末可以满足于宣称現在人們不“像人一样地”消費，满足于关于“人的消費”、关于用真正消費的精神进行教育的公設以及諸如此类的空洞詞句，而絲毫不去考虑人們的現实的生活关系和他們的活動。

最后还需要再提一下，正是那些以消費为出发点的經濟学家



是反动分子，他們忽視了竞争和大工业的革命方面。

## “目光短淺的卡貝老头”和格律恩先生

格律恩先生用以下的話結束了他对傅立叶学派和雷博先生的文不对題的述評：

“我想喚起劳动組織者对自己的本质的意識，我想历史地向他們指出，他們是从哪里来的……这些低能儿……他們从自己本身中沒有产生任何一点思想。以后我可能有机会来对付雷博先生，不仅是对付雷博先生，而且还要对付塞伊先生。老实說，前者不算很坏，只是有点愚蠢；后者更加愚蠢，他是一个有学問的人。

因此。”（第260頁）

格律恩先生所采取的角斗士的姿态，他对雷博的威胁，对学問的蔑視，他的响亮的諾言，所有这一切都是他打算要完成偉大事业的可靠迹象。由于我們完全掌握了“对他的本质的意識”，所以根据这些迹象就已經猜測到，格律恩先生准备在这里作一次最惊人的抄襲。在了解他的手法的人看来，他的喧囂是动机不純的，始終是一种狡猾伎倆。

“因此”：

下面一章的标题是：

“劳动組織！”

“这种思想在哪里产生的？在法国。究竟怎样产生的？”

还有一个小标题：

“18世紀的回顧”

格律恩先生的这一章“在哪里产生的？在法国。究竟怎样产

生的？”讀者馬上就會知道。

再一次提醒讀者，格律恩先生打算用徹底的、純粹德國式的、歷史的論證來喚起法國的勞動組織者對自己的本質的意識。

因此：

格律恩先生雖然已經看到——他早已看到——卡貝“目光短淺”，他的“使命早已完成”，但這並非意味着，“一切都自然地結束了”。相反地，他賦予卡貝以新的使命——用一些任意摘錄的引文為格律恩式的德國18世紀社會主義運動史製造一個法國的“背景”。

他從什麼開始呢？——從“生產性的”讀書開始。

卡貝在自己的“伊加利亞旅行記”第12章和第13章中十分零亂地援引了一些新舊權威人士所發表的有利於共產主義的言論。他的目的決不在於描繪整個的歷史運動。對法國資產者來說，共產主義是某種可疑的人物。卡貝說，好吧，我向各位來引證一切時代中最可敬的人的供詞，這些人很好地陳述了我的被保護人<sup>①</sup>的性質；卡貝在這裡以辯護人的姿態出現。他甚至把對他的被保護人不利的供詞變為有利的。辯護人發言是不必要分辨歷史真相的。如果某個名人偶爾失言反對貨幣，反對不平等、財產，反對社會弊端，那末卡貝便抓住這句話，讓他重復一遍，把這句話變為這個人的信仰的象徵，把它刊登出來，鼓着掌並以含有諷刺味的善意向他的煩惱的資產者說：“請聽，請聽，難道他不是共產主義者？”他沒有放過任何人——不論是孟德斯鳩、西哀士、拉馬丁，甚至基佐；一切人都 *malgré eux*〔出乎本願地〕成為共產主義者。Voilà mon

① “我的被保護人”是指共產主義。——譯者注

communiste tout trouvé! [看,我又找到了一个共产主义者!]

格律恩先生在生产情绪高涨时埋头于阅读引文,这些引文是卡貝为了说明18世纪的特征而收集的;他丝毫不怀疑这一切的正确性,他把自己关于偶然在卡貝著作的一页上相遇的著作家之间的神秘联系的幻想献给读者,用青年德意志派的美文学式的污水来浇灌这堆混合物,并用上面所说的那个标题作为这个混合物的绰号。

因此:

### 格律恩先生

格律恩先生以下面一段话开始了自己的评论:

“社会思想不是从天上掉下来的,它是有机地、即通过逐渐发展而产生的。在这里我不可能叙述它的全部历史,不可能从印度人和中国人开始,然后转向波斯、埃及和犹太,并在希腊人和罗马人那里探询出他们的社会意识是怎样的,查究基督教、新柏拉图主义和教父学,倾听中世纪和阿拉伯人,研究宗教改革和新兴哲学,一直探索到18世纪。”(第261页)

### 卡貝

卡貝以下面一段话开始自己的引证:

“你们这些反对集体制的人断言:有利于集体制的只有一些偶然的、肤浅的和不值得信任的意见。那末,就让我在你们面前询问一下历史以及所有的哲学家吧:请听!我不来对你们谈及许多实行过财产共有制的古代民族!也不来谈及希伯来人……埃及的祭司、米诺斯……莱喀古士和毕达哥拉斯……孔夫子和琐罗斯德,最后两人之中,前者在中国宣布了这个原则,后者在波斯宣布了这个原则。”(“伊加利亚旅行记”第2版第407页)

在我们所引证的那几处之后,卡貝转而谈到希腊和罗马的历史,查究基督教、新柏拉图主义、教父学、中世纪、宗教改革、新兴哲学。参看:卡貝,第471—482页。格律恩先生把这十一页的抄录工

作交給別的“更有耐性的人去做，如果書籍上的灰塵沒有掩蓋住他們心中的必要的（當然是為抄錄所必要的）人道主義的話”（格律恩，第261頁）。只有談到阿拉伯人的社會意識的那些話是屬於格律恩先生的。我們焦急地等待着他關於這一點的啟示。“我只讲讲18世紀。”我們隨着格律恩先生來考察一下18世紀，不過預先要指出一點，格律恩所強調的那些話，幾乎完全是卡貝所強調的那些話。

格律恩先生：“感覺論的創始人洛克說：誰要占有超過滿足自己要求所必需的東西，他就是越出了理性的界限，並違犯了起碼的正義，就是盜取別人的財產。任何的盈餘都是篡奪，窮人忍飢挨餓的樣子应当在富人的內心引起良心的苛責。發抖吧，腐化墮落、揮霍無度、貪圖享樂的人們！要知道，不幸的、喪失了必需品的人總有一天會真正認識到人的權利。欺騙、背信棄義、自私自利造成了財產不平等，財產不平等造成人類的不幸，同時，一方面把一切苦難和財富堆集在一起，另一方面把一切災難和貧窮堆集在一起。因此哲學家应当把貨幣的使用看作是人類發明能力的最有害的臆造之一。”（第266頁）

卡貝：“請聽吧，洛克在其名著‘市民政府’中高呼：‘誰要占有超過滿足自己要求所必需的東西，他就是越出了理性的界限，並違犯了起碼的正義，就是盜取別人的財產。任何的盈餘都是篡奪，窮人的樣子应当在富人的內心引起良心的苛責。發抖吧，腐化墮落、揮霍無度、貪圖享樂的人們！要知道，不幸的、喪失了必需品的人總有一天會真正認識到人的權利。’請聽，他接着寫道：‘欺騙、背信棄義、自私自利造成了財產不平等，財產不平等造成人類的不幸，同時，一方面把一切罪惡和財富堆集在一起，另一方面把災難和貧窮堆集在一起。’（格律恩先生把這句話變成了荒唐的話。）因此哲學家应当把貨幣的使用看作是人類發明能力的最有害的臆造之一。”（第485頁）

格律恩先生從卡貝的這些引文中得出結論說，洛克是“貨幣制

度的反对者”（第264頁），是“货币和一切超过需要的财产的最开明的反对者”（第266頁）。很遺憾，洛克恰好是货币制度的最早的科学保卫者之一，是对流浪者和穷人进行严惩的积极贊助者，是现代政治經濟学的 doyens [老前輩]之一。

格律恩先生：“莫斯地方的主教博胥埃在自己的著作‘从聖經引伸出的政治学’中就已经写道：‘如果没有政府（没有政治——格律恩先生的可笑的补充），土地和一切财富就会像空气和阳光一样成为一切人的公共财产；根据固有的自然法，任何人都没有占有任何东西的特权。万物属于一切人，私有制是市民当权的結果。’一个生活在17世紀的僧侶能够說出这样的思想，这样的观点，是够正直的了！同样，一个仅仅由于一首席勒的諷刺詩而聞名的（即对格律恩先生来说是聞名的）德国人普芬多夫說道：‘现在的财产不平等是一种非正义性，这种非正义性可能由于富人的无耻和穷人的怯懦而引起其他的不平等。’”（第270頁）格律恩先生补充說：“但是，我們不打算离开主题，还是繼續来談法国吧。”

卡貝：“請听德国的自然法的教授，斯德哥尔摩和柏林的国务参事德·普芬多夫男爵怎样讲；他在关于自然法和国际法的著作中駁斥霍布斯和格劳修斯关于君主专制政体的学說，宣布自然平等、博爱、财产共有，并且承认私有制是人的制度，它产生于友好的分割，分割的目的是保証每个人特别是工作者有固定的财产，不管是共同的或分开的，因此，他也承认现在的财产不平等是一种非正义性，这种非正义性只是由于富人的无耻和穷人的怯懦而正在引起其他的不平等。（格律恩先生把这句话翻譯得毫无意义）

而莫斯地方的主教博胥埃，法国太子的太师，著名的博胥埃不是也在他为太子写的著作‘从聖經引伸出的政治学’中承认，如果没有政府，土地和一切财富就会像空气和阳光一样成为一切人的公共财产；根据固有的自然法，任何人都没有占有任何东西的特权；万物属于一切人，私有制是市民当权的結果。”（第486頁）

格律恩先生的“离开”法国主题的地方就在于，卡貝引証一个德国人的話，而格律恩甚至按照法国人的錯誤的綴字法拼写德国人的名字。他的那些修改就已使人感到驚訝，更不必說他譯錯和遺漏的那些地方了。卡貝先談普芬多夫，而后談博胥埃；格律恩先生先談博胥埃，而后談普芬多夫。卡貝把博胥埃当作名人；格律恩先生則称他为“僧侶”。卡貝引証普芬多夫的話时，称呼他的封号；格律恩先生則坦白地宣称，普芬多夫只是由于一首席勒的諷刺詩而聞名。現在对他說来，普芬多夫是由于卡貝的引証而聞名了，原来这个目光短淺的法国人卡貝不仅比格律恩先生較透彻地研究了自己的同乡，而且較透彻地研究了德国人。

卡貝說：“我急于轉而介紹 18 世紀的偉大的哲学家，并从孟德斯鳩开始。”（第487頁）格律恩先生为了弄通孟德斯鳩而从描写“18 世紀的立法天才”开始（第282頁）。請比較一下他們从孟德斯鳩、馬布利、卢梭、杜尔哥的著作中摘录的引文。在这里我們只比較一下卡貝和格律恩先生对卢梭和杜尔哥的議論就够了。卡貝从孟德斯鳩轉向卢梭；格律恩先生这样來說明这个轉变：“卢梭是激进的政治家，就像孟德斯鳩是立宪的政治家一样。”

格律恩先生引証卢梭的話：“最大的灾难已經到来，必須保护穷人，約束富人”……  
 ……………  
 〈并且在結束时說：〉“由此可見，只有当大家都有某些东西，但誰也沒有过多的情况下，社会财产对人們才是有利的。”按照格律恩先生的說法，“在卢梭必須回答当野蛮人进入

卡貝：“現在請听不朽的著作‘社会契約論’的作者卢梭怎样讲……請听，他說：‘人們按其权利來說是平等的。自然界已使一切財富成为公共的……在分配的时候，每人所分得的一份就成为他的财产。在任何情况下，社会总是一切財富的唯一的拥有者。’〈这个最重要的地方被格律恩先生省略了。〉

社会时，从前的财产发生了一些什么变化这个问题时，他含混不清，并且表现出很大的思想动摇。卢梭怎样回答这个问题呢？他回答说：自然界已使一切财富成为公共的……（格律恩在结束时说：）在分配的时候，每人所分得的一份就成为他的财产。”（第284、285页）

在这里，格律恩先生的天才的新方法是：第一，他把从“社会契约论”和“政治经济学”中摘录的引文堆到一起，第二，他把卡贝在末尾讲的放在开头。卡贝写出了他所引证的卢梭的著作的名称，而格律恩先生对这些著作的名称却只字不提。我们可以这样来解释这个手法：卡贝所谈的卢梭那本“政治经济学”，格律恩先生即使读了席勒的讽刺诗也是不可能知道的。卢梭的“政治经济学”就是“百科全书”中那篇关于“政治经济学”的文章，这对于了解“百科全书”的一切秘密的格律恩先生来说（参看第263页），仍然是个秘密。

现在我们来谈谈杜尔哥。在这里格律恩先生已经不满足于单纯地抄录引文了，他还抄录了卡贝对于杜尔哥的评语：

格律恩先生：“杜尔哥曾有一个最崇高的和最无益的企图：在那个到处有崩溃危险的旧东西的基础上栽植新东西。但是徒劳无益。贵族引起人为的饥荒，煽动叛乱，施展诡计并造谣中伤，直到善良的路易把自己的大臣免职。贵族不愿意听，那就应当迫使它们听。人类的发展

请继续往下听（卡贝在结束时说）：由此可见，只有当大家都有某些东西，但谁也没有过多的情况下，社会财产对人们才是有利的。

请听，再请听，卢梭在自己的‘政治经济学’中说：‘最大的灾难已经到来，必须保护穷人，约束富人。’”（第489、490页）

卡贝：“虽然国王宣称他和他的 大臣（杜尔哥）是人民在宫廷中的仅有的朋友，虽然人民祝福他，虽然哲学家们颂扬他，并且伏尔泰临死时希望吻一下他那只签署过多少有关人民福利的圣旨的手，——尽管如此，贵族为了置他于死地，仍然进行阴谋活动，甚而制造大规模的饥荒

总是以最殘酷的手段来报复那些在大災難面前頑強地提出最后警告的善良天使。法国人民祝福杜尔哥；伏尔泰临死时希望吻他的手；国王称他是自己的朋友……杜尔哥——男爵，大臣，最后的封建主之一——曾沉緬于这样一种思想：为了充分保障出版自由，必須发明家庭印刷机。”（第 289、290 頁）

和叛乱；他們的奸計和誹謗激起了巴黎上流社会反对改革者的狂怒，危及路易十六本人，迫使他把这个善良的、能够拯救他的大臣解职。”（第 497 頁）“現在我們回过来談談路易十六登基第一年的大臣杜尔哥男爵。他想消灭营私舞弊，他进行了許多改革，幻想創造新的語言，并且为了保障出版自由而亲自致力于家庭印刷机的发明。”（第 495 頁）

卡貝称杜尔哥是男爵和大臣，格律恩先生把这一点抄了下来。为了渲染他在卡貝那里所讀到的話，他把巴黎商人的 *prévôt* [長老] 的幼子变为“最古老的封建主之一”。卡貝錯誤地认为 1775 年的饥荒和叛乱是貴族一手造成的。关于饥荒和与此有关的运动所引起的那次騷乱的事人的問題直到現在还没有弄清楚。不管怎样，議會和人民的成見在这里起的作用要比貴族大得多。当然，格律恩先生从“目光短淺的老头”卡貝那里抄襲了这个錯誤，这是十分自然的事情。他相信卡貝，就像相信福音书一样。格律恩先生依据卡貝的权威，把杜尔哥——重农学派的首領之一、自由竞争的最坚决的支持者、利息的保卫者、亚当·斯密的教师——列为共产主义者。杜尔哥是个偉人，因为他符合于自己的时代，而不是符合于格律恩先生的臆造。我們已經指出了，这些臆造是怎样产生的。

現在我們来看看法国革命的活动家們。卡貝把他所反对的資产者置于极其困难的境地，根据西哀士承认权利平等和由国家批准中引出所有权的事实，而把西哀士列入共产主义的先驅者（卡貝，第 499—502 頁）。格律恩先生——“命运注定他每逢仔細觀察



法国精神时，他总是看到它的缺点和肤浅性”——大胆地抄录这一点，并且认为，像卡貝这样年长的党派首領有责任保护格律恩先生的“人道主义”不受“书籍上的灰尘”的玷污。卡貝接着說道：“請听听名人米拉波！”（第 504 頁）格律恩先生在第 292 頁上說：“我們来听听米拉波！”并且把卡貝的引文中叙述米拉波主張在兄弟姐妹之間平分遺產的思想的地方摘录出来。于是格律恩先生大喊：“家庭共产主义！”（第 292 頁）根据这种方法，格律恩先生只要翻閱一下資產階級的一切法規，到处都可以找到共产主义的碎块，因此，把所有这些总合起来就是完美的共产主义。他可以把拿破侖法典命名为 Code de la communauté [共有性的法典]，把妓院、兵营和監獄看作是共产主义的移民区。

我們以孔多塞来結束这些枯燥的引文。把两本著作比較一下，讀者就可以特別明显地看到，格律恩先生怎样删节和混淆，他时而引用名称，时而又不用名称，并且删去年代日期，但終究还是严格地遵循卡貝所采用的次序，甚至在卡貝不严格地遵循年代日期的时候他也是这样，但归根到底不过是从卡貝那里进行掩耳盜鈴的剽窃。

格律恩先生：“孔多塞是激进的吉倫特派。他懂得财产分配的非正义性，他赦免穷苦人民的罪……如果人民照例有点盜窃行为，那末这也应归罪于制度。”

“在自己的刊物‘社会教育’中……他甚至允許大資本家存在……”

卡貝：“請听，孔多塞在自己給柏林研究院的答复中怎样証明……〈卡貝在这里写了很长一句話；他在結束时说：〉‘因此，只是由于制度的无用，人民才經常照例有点盜窃行为。’

請听，在自己的刊物‘社会教育’中……他甚至容忍大資本家。”

“孔多塞向立法議會建議，把三个流亡亲王的價值一亿的財產分为十萬份……他舉辦教育事業并組織社會救濟機構。”(參看原著)

“孔多塞在自己向立法議會所作的關於國民教育的報告中說：‘讓人類的一切個體得到滿足自己消費所需要的資料……這就是教育的任務和國家政權的義務等等。’”(在這里格律恩先生把委員會關於孔多塞的計劃的報告變成孔多塞本人的報告。)(格律恩，第293、294頁)

格律恩先生打算用這種無耻地抄襲卡貝的手段，用瞎扯歷史的方法，喚起法國的勞動組織者對自己的本質的意識，并且按照 Divide et impera [分而治之] 的原則行動。在這里，他在引文中間對於他剛剛借助某些片斷文字而認識的人們作了最後判決，然後扯進了几句關於法國革命的話，并且用摘自摩萊里的引文把這一切分為兩半，因為當時維爾加爾德爾使摩萊里在巴黎 en vogue [成了時髦人物]，這對於格律恩先生來說是再巧沒有了，而且摘自摩萊里的那些主要引文早在格律恩先生之前很久，就已經在巴黎的“前進報”<sup>152</sup>上翻譯出來了。只要舉出几个明顯的例子，就足以說

“請听吉倫特派的首領之一，哲學家孔多塞于1792年7月6日在立法議會的講台上說的話：‘应当頒布關於立即拍賣三个法國親王的財產的法令(路易十八、查理十世和孔代親王)〈格律恩先生把這一点省略了〉……這筆財產價值將近一亿，你們將要得到的不是三个親王而是十萬个公民……应当舉辦教育事業并組織社會救濟機構。’

但是請听國民教育委員會在自己向立法議會所作的關於1792年4月20日孔多塞提出的計劃的報告中說的話：‘國民教育應當讓一切個體得到滿足自己消費所需要的資料……這應當是國民教育的首要目的，從這個觀點出發，它對於政權來說是正義的天職。’”(第502、503、505、509頁)

明格律恩先生的譯文的草率：

摩萊里：“利益使人心變壞，并用苦痛浸透最甜蜜的情誼，從而把它們變成沉重的鎖鏈；在我們的社会里，夫妻憎恨這些鎖鏈，同時也彼此憎恨。”

格律恩先生：“利益使人心不自然，并用苦痛浸透最甜蜜的情誼，從而把它們變成沉重的鎖鏈；我們的夫妻憎恨這些鎖鏈以及他們自己。”（第274頁）

完全是無稽之談。

摩萊里：“我們的靈魂……感到如此強烈的干渴，它在氣喘，以解除這種干渴。”

格律恩先生：“我們的靈魂……感到……如此強烈的干渴，它在窒息，以解除這種干渴。”（同上）

還是無稽之談。

摩萊里：“那些力圖調整風俗和制定法律的人”等等。

格律恩先生：“那些以調整風俗者和制定法律者自居的人”等等。（第275頁）

僅僅翻了摩萊里的一段文章就出現了三個錯誤，而這三個錯誤分布在格律恩先生的文章的十四行中。在他敘述摩萊里的地方還可以看到他從維爾加爾德爾那里認真抄襲來的引文。

格律恩先生原來能夠用以下的話來概述自己關於18世紀和革命的全部英明思想：

“感覺論、自然神論和有神論一起猛烈沖擊舊世界。舊世界崩潰了，可是當需要建立新世界的時候，自然神論在制憲會議中獲得勝利，有神論在國民公會中獲得勝利，而純粹的感覺論則被斬首或被迫緘默。”（第263頁）

我們看到，在格律恩先生那里，利用某些教會—歷史的范疇來對付歷史的這種哲學手法是很低劣的，處在純粹美文學詞句的水平，而這種哲學手法只不過是對他的抄襲品的一種裝飾而已。Avis

aux philosophes! [对哲学家們的警告!]

我們省略了格律恩先生关于共产主义的論断。历史資料是他从卡貝的小册子中抄来的。他按照心爱的“真正的社会主义”的手法来解釋“伊加利亚旅行記”(參看“德国公民手冊”和“萊茵年鑒”)。格律恩先生称卡貝为“法国的共产主义的奥康奈尔”，以此来証明他不仅了解法国情况，而且也了解英国情况(第382頁)，然后他补充說：

“如果他有权力并且知道我对他持有什么看法和关于他写了些什么，那末他会把我送上絞架。这些鼓动家目光短淺，因而对我们这班人說来是危險的。”(第383頁)

## 蒲魯东

“施泰因先生自己給自己頒发了关于思想貧乏的出色的証据，因为他把这位蒲魯东說成是 en bagatelle(一錢不值的人)”(參看“二十一印張”第84頁)。“为了考察这个活現的邏輯，当然需要有某种比陈旧的黑格尔式的廢話更多的东西。”(第411頁)

只要举出几个例子就足以說明，在这一章里格律恩先生是依然故我。

他在第437—444頁上翻譯了蒲魯东从政治經濟学上論証财产是不可能的几段話，最后他感叹地說：

“这种对财产的批評是对财产的全面分析，我們没有什么可补充的！我們不打算在这里写新的批評来重新消除生产的平等，消除平等工作者的分散性。在上面我已經作过必要的暗示，其余的(即格律恩先生沒有暗示过的东西)将在建立新社会时，在确立真正的占有关系时加以說明。”(第444頁)

格律恩先生就是这样竭力避免談論蒲魯东的政治經濟学观

点，同时企图凌駕于这些观点之上。蒲魯东的一切証据都是錯誤的，但是格律恩先生只是在別人指出这些錯誤的时候才会看見这些錯誤。

格律恩先生只是逐字抄录了“神圣家族”中对于蒲魯东所提出的批評意見，这就是說：蒲魯东从政治經濟学的观点出发批評政治經濟学，而从法学的观点出发批評法。但是他完全沒有了解[这里究竟是怎么一回事，以致忽略了最本质的东西，即忽略了关于蒲魯东提出法学家和經濟学家的幻想来反对他們的实践这一論断，并且在解釋上述原理时說出了一些毫无意义的話]。

蒲魯东的“論人类秩序的建立”<sup>153</sup>这一著作中包含的最重要的东西是他的 *dialectique sérielle* [系列辯証法]，即試圖提供一种思維方法，这种方法将以思維的过程来代替各个单独的思想。蒲魯东从法国人的观点出发，寻求实际上和黑格尔所提出的辯証法相似的辯証法。因此，同黑格尔的密切关系在这里是实在的，而不是幻想的类似。所以，对于已經批評过黑格尔辯証法的人來說，要批評蒲魯东的辯証法是不难的。但是对“真正的社会主义者”无论如何不能提出这样的要求，甚至连被他們当作自己人的哲学家費尔巴哈也未能作到这一点。格律恩先生企图以真正可笑的手法逃避自己的任务。正当他应当运用自己的德国重砲的地方，他开了一个不成体統的玩笑。他从蒲魯东那里翻譯了几頁之后，突然以夸張的、美文学式的 *captatio benevolentiae* [企图博得好感的] 詞句宣布：蒲魯东及其整个的 *dialectique sérielle* [系列辯証法] 只不过是假装学者。不錯，他急忙用感叹的口气安慰他說：

“唉，我亲爱的朋友，至于談到學問（和“讲师”），請不要受騙，我們应当忘記我們的小學教師和大學機器（施泰因、雷博和卡貝除外）那樣辛辛苦苦地、

像我們和他們都感到的那樣令人厭惡地努力教給我們的一切。”(第 457 頁)

為了證明現在格律恩先生已經不是“那樣辛辛苦苦地”，雖然，可能仍然是“那樣令人厭惡地”學習，他於 11 月 6 日在巴黎開始寫自己的社會主義著作和書信，而到翌年 1 月 20 日就“必然”不僅結束了自己的著作，而且結束了對於“整個過程的真實的一般印象”的描述。

## 五

## “霍尔施坦的格奥尔格·库尔曼博士” 或“真正的社会主义”的预言

“新世界或人間的精神王国。通告”<sup>154</sup>

我們在序言中讀到：“沒有一个人會表达出我們的一切痛苦、一切苦难和希望，簡言之，一切使我們的时代深切感到不安的东西。在这場怀疑和希望的痛苦斗争中，这个人应当越出自己的精神孤独状况，并給我們揭开謎底，这个謎体现为異常鮮明的形象，从四面八方包圍我們。这个人，我們的时代所期待的人，出現了。这就是霍尔施坦的格奥尔格·庫尔曼博士。”

这样一来，这段話的作者奥古斯特·貝克尔竟让一个智慧极其有限和品质非常可疑的人来劝导了自己，相信了他所說的話，似乎确实連一个謎也沒有得到解答，連一种能动的力量也沒有觉醒；已經席卷了一切文明国家的共产主义运动，据說只不过是一个沒有核的空胡桃，只不过是一只巨大的世界母鸡在沒有公鸡协作的情况下所生的一个世界蛋；而胡桃的真正的核和为整个鸡籠增光的真正的公鸡，就是霍尔施坦的格奥尔格·庫尔曼博士！……

但是，这只巨大的世界公鸡实际上是一只最普通的閹鸡，它曾經受过瑞士的德国手工业者的餵养，而且它逃不开自己的命运……

我們决不认为霍尔施坦的庫尔曼博士完全是个普通的江湖騙

子和狡猾的騙子，他自己絲毫不相信他的膏藥有特效的力量，他的整套的長壽術所指的僅僅是如何維持自己的生命；不，我們非常了解，這位替天行道的博士是一個唯靈論的江湖騙子，是個篤信宗教的騙子，是個神秘主義的滑頭，然而，他和他的一切同類一樣不擇手段，因為他這個人物和他的神聖的目的緊密地結合在一起。問題在於，神聖的目的永遠同神聖的人物最緊密地結合在一起，因為它們具有純粹唯心主義的性質，並且只存在於頭腦中。一切唯心主義者，不論是哲學上的還是宗教上的，不論是舊的還是新的，都相信靈感、啟示、救世主、奇蹟創造者，至於這種信仰是採取粗野的、宗教的形式還是文明的哲學的形式，這僅僅取決於他們的教育程度，就像他們消極地還是積極地對待對奇蹟的信仰，也就是說，他們是創造奇蹟的牧師還是這些牧師的信徒，以及他們所追求的是理論的目的還是實踐的目的，都僅僅取決於他們的毅力、性格和社會地位等等一樣。

庫爾曼是一個很有毅力的人，並且很有哲學修養，他絕不是消極地對待對奇蹟的信仰，同時，他所追求的是具有完全實踐性質的目的。

奧古斯特·貝克爾只是在民族的精神痼疾上和庫爾曼相同。這個善良的人“憐憫那些不能夠理解時代的意志和思想只能通過單個的人來表達的人們”。在唯心主義者看來，任何改造世界的運動只存在於某個上帝特選的人的頭腦中，世界的命運取決於這個把全部智慧作為自己的私有財產而占有的頭腦在宣布自己的啟示之前，是否受到了某塊現實主義的石頭的致命打擊。“難道不是這樣麼？”——奧古斯特·貝克爾用挑戰的口氣問道。“把當代所有的哲學家和理論家集合在一起，讓他們去議論和表決，請看，這會



得出什么样的結果！”

在思想家看来，整个历史发展都归结为历史发展进程在“当代所有的哲学家和理論家”的“头脑”中形成的理論抽象，既然不可能为了“議論和表決”而把这些“头脑”“集合在一起”，那末就必需有一个作为所有这些哲学家和神学家的头脑的頂峰、这些头脑的鋒芒的神圣的头脑，这个頂峰的、銳利的头脑就是各个愚鈍的头脑的思辨的統一，就是救世主。

这个头脑体系也如它与之有些类似之处的埃及金字塔一样古老，也如同它不久前在其首都那里以刷新形式复活了的普魯士王国一样新穎。唯心主义的达賴喇嘛們和真正的达賴喇嘛有共同的地方，即他們都甘願使自己相信，似乎他們从中获取食物的世界离开他們的神圣的粪便就不可能存在。只要这种唯心主义的狂想成为实践的狂想，立即就会暴露出它的有害的性质：它的僧侶的权势欲、宗教的狂热、江湖騙子的行徑、敬神者的虛伪、篤信宗教者的欺騙。奇迹是从思想王国通向实践王国的驢桥。霍尔施坦的格奥尔格·庫尔曼博士先生就是这样的驢桥；他感受到了天启，因此他的那些有魔力的話，一定会把最稳固的山移动；对于那些有耐性的、本身沒有足够的力量来用天然的火药炸毀这些山的人們來說，这是一种安慰；对于那些不能够看出革命运动中形形色色的分散的現象之間的物质联系的瞎子和懦夫來說，这是一个避难所。

“直到現在”，——奥古斯特·貝克尔說，——“还缺乏联結点”。

圣格奥尔格毫不費力地克服了一切现实的障碍，把一切现实的物变成了观念，并宣布自己是它們的思辨的統一，因此他才有能力“統治和支配”它們；

“观念的社会是世界。而这些观念的統一支配和統治着世界。”(第138頁)

我們的先知在这个“观念的社会”中随心所欲地发号施令。

“我們將以我們自己的观念为指南到它那里去旅行，并且最仔細地观察一切，因为我們的时代要求这样做。”(第138頁)

真是廢話的思辨統一！

但是紙張是容忍你在它上面乱写的，而領受了先知奉贈的神諭箴言的德国讀者又是那样不熟悉自己祖国的哲学发展，甚至沒有看出偉大的先知在自己的思辨的神諭中只是重复着最陈腐的哲学詞句，使这些詞句适合于自己的实践目的。

正如医学上的妙手回春的神医和起死回生的仙丹是以对自然界規律的无知作为自己的基础一样，社会領域中的庸医和万应灵药也是以对社会的規律的无知作为自己的基础，而我們的霍尔施坦的庸医正是一位来自尼德尔埃普特的社会主义的創造奇迹的牧师。

这位創造奇迹的牧师首先告訴他的綿羊說：

“我看到上帝特选的人在我面前集会，他們还在我以前就在口头上和事实上渴望为我們的时代謀幸福，而現在他們来到这里为的是听我訴說关于人类的欢乐和悲哀。”

“已經有不少人以人类的名义說話和写作，但是还没有一个人說明人类的病症究竟在什么地方，人类希望什么，等待什么，以及怎样才能实现自己的願望。而我所要說明的正是这一点。”

他的綿羊相信了他。

在把陈腐的社会主义理論归結为最空洞和最一般的抽象的这个“圣灵”的全部創造物中，連一点独創的思想也沒有。甚至在語气上和文体上也沒有一点独創的东西。別人已經更成功得多地摹

仿了聖經的神圣文体。在这方面庫尔曼以拉梅耐为榜样，但是他仅仅是拉梅耐的諷刺画像。我們要向讀者指出他的文体优美的几个典型：

“首先告訴我，当你想到你在永恒中会成为什么样子的時候，你有什么样的感觉？”

許多人嘲笑地說：‘永恒与我有什么关系？’

其他的人擦擦眼睛并且問道：‘永恒是什么呀？’

其次，当你想到你将被坟墓吞沒的時刻，你有什么样的感觉？”

“于是我听到許多人的声音。”——其中有一個人說道：

“最近傳播着这样一种学說，认为精神是永恒的，认为它的死亡只不过是重新溶解到誕生了它的上帝里面去。但是那些宣傳这种学說的人不能告訴我，我还会剩下什么？啊，最好是我根本不出生！即使我自身不会消灭，噢，我的双亲、我的姐妹、我的弟兄，我的儿女和所有我喜爱的人，我什么时候能再見到你們嗎？啊，最好是我从来就沒有看見过你們！”……

“其次，当你开始想无限性的時候，你有什么样的感觉？”……

庫尔曼先生，我們感到发暈，这并不是由于关于死的思想，而是由于你关于死的問題的妄想，由于你的文体，由于你的那些用来影响人心的可悲手段。

亲爱的讀者，一个牧师在自己的綿羊面前把地獄描述得非常热，而使他們的灵魂变得非常温順，他的全部雄辯术的目的仅仅在于使他的听众的淚腺开动，并且只是利用自己教徒們的胆怯来投机，当你听到这个牧师的講話时，“你有什么样的感觉？”

至于說到“通告”的空洞內容，那末第一部分，或者“新世界”的序言，可以归結为这样一种简单的思想，霍尔施坦的庫尔曼先生来到世界上，为的是在人間建立“精神王国”、建立“天国”；在他之前誰也不知道什么是地獄，什么是天堂；地獄是迄今存在的社会，而天堂是未来的社会，是“精神王国”；而他自己則是众人所热望

的圣“灵”……

所有这些偉大的思想决不是最神圣的格奥尔格的独创的思想，他本来用不着作一次从霍尔施坦到瑞士的令人疲劳的旅行，用不着越出“自己的精神孤独状况”，降临到手工业者中間，向他們“表露自己”，以便向“世界”显示这个“幻象”。

至于說到关于霍尔施坦的庫尔曼博士先生是“众人所热望的圣灵”的思想，那末这种思想当然是而且永远是他的絕无仅有的私有财产。

因此，我們这位圣格奥尔格的圣书，根据他自己的“启示”，是按照以下的规划展开的：

他說：“它将通过人間的形象展示出精神王国，为的是让你们看到它的宏伟并且认清除了精神王国之外別无生路。另一方面，它将摘下你們的悲哀的命运的掩盖物，为的是使你們看到自己的悲哀并且認識自己的一切痛苦的根源。然后我給你們指出一条从悲哀的現在通向欢乐的未来的道路。为了达到这个最終目的，大家要在思想上跟随着我到达这样一个高度，从那里望去，那个遙远的境地豁然展現在我們面前。”

由此可見，先知首先使我們看到他的“美好的境地”，他的天国。但是我們所看到的仅仅是一幕已被曲解、被可笑地蒙上一身拉梅耐的衣服、被裝飾有从施泰因那里借来的片断回忆录花边的圣西門主义的可怜丑戏。

我們来援引几个关于天国的重要启示，这些启示将給我們提供关于預言方法的观念。例如，我們在第 37 頁上讀到：

“选择是自由的并取决于每个人的爱好。而人的爱好則取决于他的天資。”

“如果在社会上，——圣格奥尔格武断地說，——每个人都遵循自己的爱好，那末这个社会上所有的一切天資就会彻底得到发展，如果是这样，那末經

常会生产出大家所需要的东西——無論是在精神王国或是在物质王国。因为社会所拥有的天資和力量永远与社会的需要相适应”……“志向和才干成正比例”，也可以參看蒲魯东。

在这里，庫尔曼先生与社会主义者和共产主义者的区别仅仅在于他的那些誤解，誤解的原因是由于他追求自己的实践目的，以及，毫無疑問，由于他目光短淺。他把天資和能力方面的差别同占有的不平等和由于占有不平等而产生的滿足需要的不平等混淆起来，因而同共产主义进行論战。

我們的先知憤怒地說：“在那里（即在共产主义制度下）誰都无权比別人具有任何优越性，誰都无权比別人拥有更多的财产和生活得更好……如果你怀疑这一点，而且不愿意使自己的声音符合于大家的合唱，那末他們会嘲笑你，咒罵你，迫害你并把你送上絞架。”（第100頁）

尽管如此，庫尔曼有时也完全正确地預言过。

“所以，他們队伍中間所有的人都高呼：打倒聖經！首先打倒基督教，因为这是順从的和奴隶思想方式的宗教！打倒所有一切信仰！我們根本不知道什么是上帝和永生。这是为了他們的利益而使用的（应当說：神甫为了自己的利益而使用的）并受到造謠者和騙子手竭力支持的臆說。的确，誰还相信这样的东西，他就是十足的傻瓜！”

庫尔曼同那些根本反对关于信仰、关于順从和不平等，即关于“等級差别和出身差别”的学說的人們进行特別激烈的論战。

关于先定的奴隶制的醜惡的学說（在庫尔曼的笔下，这个学說同弗里德里希·罗默尔的观点特別相似），神权政体的教阶制以及他本人的神圣形体，——这些就是他賴以建立自己的社会主义的基础！

我們在第42頁上讀到：“每个生产部門都由最熟练的、亲自参加劳动的人来領導，而每个消費部門都由亲自参加消費、对生活最滿意的人来領導。

但是，正如不可分割的社会是靠統一的精神生存一样，它的整个制度是由一个人領導和管理的。而这个人是最英明、最慈善和最神圣的人。”

在第 34 頁上我們看到：

“如果人的精神傾向于善，那末他只要伸开自己的四肢并移动它們，就可以按照自己的心願发展、建立和构成他自身之內和自身之外的一切。如果人的精神处在良好状态，那末他就应当用自己的全身来感觉这种状态。这就是为什么人吃喝享受，这就是为什么他玩耍、歌舞、接吻、哭笑。”

誠然，认为看見上帝就影响食欲，而精神快乐就影响性的本能的<sub>思想</sub>，也不是庫尔曼主义的私有财产；但是不管怎样，这种思想能向我們說明我們这位先知的著作中的一些晦涩的地方。

例如，在第 36 頁上：

“二者〈占有和消費〉都取决于他的〈即人的〉劳动。劳动是他的需要的尺度〈庫尔曼就是这样来歪曲以下的原理：整个來說共产主义社会总是有多少天資和力量，就有多少需要〉。因为劳动是思想和本能的表现。而需要也是以它們为基础的。但是，因为人們的天資和需要始終是不同的，并且是这样分配的，前者能够发展，而后者只有在以下的情况下才能得到滿足，即每一个人經常为一切人生产，而且大家所生产的产品按照功劳〈？〉来交换和分配，所以每个人的劳动所得仅仅是价值。”

所有这些同語反复的廢話，以及这些話后面的那些論点和我們为了怜惜讀者而沒有援引的其他言論，对于我們來說，在我們还没有找到理解先知所追求的实践目的的鎖钥以前，当然始終只是不能透过的黑暗，尽管奥·貝克尔称赞“启示”的“崇高的簡單明确”。不过一切馬上就会清清楚楚。

庫尔曼先生繼續武断地說：“价值按照一切人的〈？〉需要来規定自己。价值总是包含着每一个个人的劳动，以此〈？〉他心里想要什么就可以得到什么。”

在第 39 頁上我們讀到：“我的朋友，你們明白嗎，真正的人們的社会总是把生活……看作是……自我教育的学校。同时它希望成为幸福的社会。但是某种类似的东西〈？〉必然要表现出来而且成为看得見的〈？〉，否則它〈？〉是不可能的。”

霍尔施坦的格奥尔格·庫尔曼先生断言“某种类似的东西”（是生活还是幸福？）要“表现出来”并且“成为看得見的”，因为否則“它”是“不可能的”，他这样說究竟是什么意思呢？他宣称“劳动”包含在“价值”中并且以此（以什么？）心里想要什么就可以得到什么，他这样說又是什么意思呢？最后，他說“价值”按照“需要”来規定自己，这指的是什么呢？如果不記得全部启示的主要实质，不記得它的实践的实质，这一切毕竟是无法理解的。

所以我們现在就竭力提供实际的解釋。

我們从奥古斯特·貝克尔那里了解到，霍尔施坦的圣格奥尔格·庫尔曼在国内是很不走运的。他到了瑞士，在那里看到了完全的“新世界”——德国手工业者的共产主义社会。这个正合他的心意，于是他立即迎合共产主义和共产主义者。正如奥古斯特·貝克尔所告訴我們的，他經常“孜孜不倦地为进一步改善自己的学說而工作，以便把它提到偉大时代的高度”，也就是說，在共产主义者中間他 *ad majorem Dei gloriam* [为了上帝的极大的荣誉]，成了共产主义者。

开始一切都很順利。

但是，共产主义的最重要的不同于一切反动的社会主义的原則之一就是下面这个以研究人的本性为基础的实际信念，即人們的头脑和智力的差別，根本不应引起胃和肉体需要的差別；由此可見，“按能力計報酬”这个以我們目前的制度为基础的不正确的原

理应当——因为这个原理是仅就狭义的消費而言——变为“按需分配”这样一个原理，換句話說，活动上，劳动上的差别不会引起在占有和消費方面的任何不平等，任何特权。

我們的先知不能同意这一点，因为先知的欲望是力图成为有特权的、出人头地的、特等的人。“但是，某种类似的东西必然要表现出来而且成为看得見的，否則它是不可能的。”如果没有实际的特权，沒有感觉得到的欲望，先知就不成其为先知，他就不是实际上的而仅仅是理論上的神人，他就会是哲学家。所以先知应当使共产主义者懂得，活动上，劳动上的差别会引起价值和幸福（或者消費、工資、欢乐，这些都是一个东西）的差别，因为每个人自己决定自己的幸福和自己的劳动，所以由这里得出的結論是，他，即先知，理应当比普通的手工业者生活得好<sup>①</sup>——启示的实际意义正在于此。

現在我們这位先知的說教中的一切晦涩的地方都清楚了：每一个个人的“占有”和“消費”符合于自己的“劳动”；人的“劳动”是他的“需要”的尺度，因此每个人由于自己的劳动而得到“价值”，“价值”按照“需要”来規定自己；每个人的劳动“包含”在价值中，因而每个人“心里”想要什么就可以得到什么；最后，特等人的“幸福”应当“表现出来而且成为看得見的”，因为否則它就是“不可能的”。

·現在这一切无稽之談的含义已經一目了然了。

我們不知道，庫尔曼博士的实际要求实际上究竟比手工业者大多少。但是我們知道，他的學說是一切宗教的和世俗的权势欲的基本信条，是一切伪善地掩飾起来的享乐欲望的神秘外壳，是对

<sup>①</sup> 此外，在一本沒有发表的讲义中我們这位先知把这一点說得非常露骨。



一切卑鄙行为的裝飾，是无数丑行恶事的根源。

我們还应当向讀者指出一条道路，这条道路按照霍尔施坦的庫尔曼先生的断言，是“从这个悲哀的現在通向欢乐的未来”。这是一条令人愉快、令人喜欢的道路，它好似百花盛开的花园里的春天，或者好似春天里的百花盛开的花园。

“春天悄悄地溫柔地来到了，——它用溫暖的手撫育着蓓蕾，蓓蕾开出花朵，——它呼喚云雀和夜鶯，喚醒青草中的蚱蜢。——让新世界也像春天一样到来。”(第 114 頁及以下各頁)

我們这位先知用真正的田园詩的笔調描繪从現在的社会孤立状态向团体生活的过渡。正如他把实在的社会变为“观念的社会”，以便“以自己的观念为指南到它那里去旅行，并且最仔細地观察一切，因为他的时代要求这样做”，同样，他把已經在所有文明国家中成为严峻的社会变革的先驅者的现实社会运动，变为安逸的、和平的改变，变为宁靜的、舒适的生活，在这样的生活中世界上的一切有产者和統治者可以高枕无忧了。对唯心主义者來說，现实不过是现实事件的理論抽象，不过是这些事件的观念象征，而现实事件只不过是“旧世界走向灭亡的象征”。

这位先知在第 118 頁上发洩自己的憤怒：“你們为什么如此慌忙地抓住今天的現象，要知道，这些現象只不过是旧世界走向灭亡的象征；你們为什么把自己的力量耗費在那些不能滿足你們的願望和希望的意图上？”

“你們不要破坏和消灭擋着你們去路的障碍物，而要繞过和拋棄它們。只要你們繞过和拋棄它們，它們將自行消失，因为它們再也得不到食料了。”

“如果你們寻求真理并散播光明，虛伪和黑暗就从你們中間消失。”(第 116 頁)

“但是很多人說：‘当妨碍我們建設的旧制度还存在着的时侯，我們怎能建設新的生活呢？难道不應該早些破坏它嗎？’最有智慧、最有德行和最神圣

的人回答說：‘絕不应当。絕不应当。如果你和別人共同住在一所房子里，它已經陳舊了，並且使你感到擁擠和不舒適，可是你的鄰居仍然希望住在里面，那末你就不要拆毀它，也不要住在露天，而首先給自己蓋一所新的住所，當它建成以後，就可以遷居到里面去，讓舊的房屋去聽天由命’。”（第120頁）

接着，這位先知用整整兩頁的篇幅來介紹如何潛入新世界的規則。然後他擺出氣勢洶洶的樣子。

“但是，對你們來說，團結起來並拋棄舊世界是不夠的——你們還要用武器來反對它並且擴大和鞏固你們的王國，但不要用暴力，而要用自由的勸說。”

然而，如果為了“用暴力征服天國”，畢竟需要拿起真實的劍並使自己的真實的生命遭到危險，那末在這種情況下，這位先知答應讓自己的神聖的戰士們得到俄國人所謂的永生（俄國人相信，如果他們在戰爭中被敵人殺死，他們將在他們生活過的地方復活）：

“那些死在路上的人將會復活，而且將比過去生活得更美好。所以（所以！）不要為自己的生命擔憂，不要怕死。”（第129頁）

這就是說，——這位先知安慰自己的神聖的戰士們，——甚至在手持真實的武器進行鬥爭的時候，你們也不是實際上，而只是表面上冒着生命的危險。

這位先知的學說在各方面都起着安慰的作用，在從他的聖書中援引了這些例證以後，就不應當因為它受到某些善良的笨人的稱贊而感到奇怪了。

## 弗·恩格斯

### “真正的社会主义者”<sup>155</sup>

从写好上述对“真正的社会主义者”的評論到現在，已經过去好几个月了。在此期間，过去只是时而在这里时而在那里零星出現的“真正的社会主义”，已經蓬勃地发展起来。它在祖国的每一个角落都有自己的代表，甚至一跃而成为文坛上有一定影响的流派。而且現在它本身已分裂成許多支派，虽然各个支派被德国人的誠懇和科学精神的共同紐帶，被共同的意向和共同的目的紧密地联系在一起，但彼此仍有显著的不同，因为各派具有各自独特的个性。因此，用格律恩先生風雅的語言來說，随着時間的推移，“真正的社会主义的”“一团混乱的光”变成了“井然有序的光”；这一团光凝聚成了星星和星座，在它們柔和的光輝里，德国市民可以无忧无虑地沉溺于他們那种正直获得小量財產的計劃，沉溺于他們希望国民中各下层階級的地位有所提高的幻想。

如果我們不預先仔細地觀察一番“真正的社会主义”的各个最发达的支派，我們就不能跟它分手。我們将会看到，它的每一支派起初怎样在博爱的銀河里浮现，后来又怎样由于开始了氧化发酵过程，由于“对人类的真正热忱”（正如公认的权威吕宁博士先生所說的），而变为单独的碎片，跟資產階級自由主义的乳清分离。我們将会看到，它的每一流派后来怎样以星云的状态有时出現在社

会主义的天空，这星云后来又怎样变得愈来愈明亮，最后，宛若焰火，散成一群群閃耀夺目的星星和星座。

其中最老的、最早独立发展的一个支派是威斯特伐里亚社会主义派。由于该派同普鲁士王国的警察进行过无比重要的争吵，由于威斯特伐里亚的进步人物在捍卫发表言论的权利方面表现了热忱，德国公众已经在科伦、特利尔等地的一些报纸上看到了该派的全部历史。因此，我们在这里只把最必要的东西提一下。

威斯特伐里亚社会主义生长在比雷菲尔德地区，产生在条多堡森林里。报纸上曾经出现过一些奥妙的暗示，说它在最早时期带有神秘色彩。但是，它很快就脱离了这星云阶段，在“威斯特伐里亚汽船”创刊号上就令人惊讶地展现出来并呈现为一群耀眼的星星。我们在赤道以北，因此正像这首古诗所描写的那样：

北方可以看见白羊和金牛，

巨蟹、双子和狮子，还有那室女头上的花冠。

“室女”的存在早就被“好报刊”证实了；“狮子”就是那个凯拉赛人海尔曼，他在威斯特伐里亚星云出现后不久，就离开了好友们，以后以人民论坛<sup>156</sup>的资格，从美国摇动那金色的长发。过了不久，巨蟹“由于命途多舛”当了他的扈从，威斯特伐里亚社会主义虽然因此而过着孀居生活，但仍旧继续活动。双子之一也曾赴美开辟殖民地；当他在那里销声匿迹的时候，另一个却创作了“未来的国民经济”（参阅吕宁出版的“人民手册”第二年卷）<sup>157</sup>。但这一切各色各样的人物都是比较不重要的。整个这一支派的中心人物是白羊和金牛，他们是真正的威斯特伐里亚的巨擘，“威斯特伐里亚汽船”正在他们的保护之下平安地破浪前进<sup>158</sup>。

“威斯特伐里亚汽船”长时期保持着“真正的社会主义”的

mode simple [简单形式]。它“夜里沒有一小时”不是为人类所遭受的苦难而流着辛酸之泪。它宣揚人的福音,真正的人的福音,真正的、真实的人的福音,真正的、真实的、活生生的人的福音;它竭尽全力地宣揚,但它的力量并不太大。它有一颗温柔的心,爱好牛奶稀飯胜于番椒。所以它的批評帶着一种濃厚的温情色彩,它喜欢附和那些像它那样仁慈博爱的評論家,而不喜欢附和最近开始流行的冷酷无情的尖銳評論。它胸怀寬大,勇气不足;因此,即使冷酷无情的“神圣家族”,也受到它的寬恕。它非常誠摯地报道了比雷菲尔德、閔斯德等处关心提高各劳动階級地位的地方协会在各阶段的活动。它特別重視比雷菲尔德博物館的各次重大事件,为了让威斯特伐里亚的市民和村民知道世界的动态,不惜在每一期的末尾,在“世界大事”每月述評中对于在同一期的其余文章中遭到攻击的同一些自由主义者备加贊揚。此外,它还向威斯特伐里亚的市民和村民报道了維多利亞女王分娩,埃及瘟疫猖獗以及俄罗斯人在高加索吃敗仗等等消息。

很明显,“威斯特伐里亚汽船”是这样一种杂志,它完全可以指望得到一切善良的人們的感戴和弗·施納克先生在“社会明鏡”杂志<sup>159</sup>上給予的最大贊賞。金牛洋洋得意面帶笑容地在“真正的社会主义”的这块多沼澤的牧場上做編輯工作。尽管书报檢查官有时对他的文章加以刪削,但他从来沒有感叹說:“这是最精辟的地方!”威斯特伐里亚金牛是一条套車的牛,而不是一匹种畜。甚至连“莱茵观察家”也一般不敢譴責“威斯特伐里亚汽船”,特別是不敢譴責奥托·呂宁博士有敗坏道德的行为。总之,可以作这样的断言:“汽船”自从被禁止在威悉河航行以来,就只是沿着神秘的被迁移到星星世界的波江的河里漂流<sup>160</sup>(因为在比雷菲

尔德附近没有其他的河流), 这艘“汽船”达到了人类完善的最高境界。

尽管“汽船”使尽了自己的全部气力, 但是直到现在, 只是进展到“真正的社会主义”的最简单的阶段。到1846年夏天, 它从金牛下面驶出来, 靠近了白羊, 或者为了更符合历史, 不如说, 白羊靠近了它。白羊是一个周游各地的人, 真正站在时代的顶峰。他向金牛说明了现在人世间的真实情况, 认为在目前“现实关系”是最重要的东西, 因此必须实行新的转变。金牛完全同意白羊的说法, 从这时候起, “威斯特伐里亚汽船”就显出一幅更加不凡的景象: 它是“真正的社会主义”的一种 *mode composé* [复杂形式]。

“白羊和金牛”认为, 实行这一优雅转变的最好方法就是发表我们对纽约“人民论坛报”<sup>161</sup>的批评; 我们曾把这篇批评的原稿寄给该报, 该报当时采纳了这篇批评稿件。“汽船”现在虽然毫不客气地责难自己的远在美国的狮子(“真正的社会主义”的 *mode composé* [复杂形式] 显得比它的 *mode simple* [简单形式] 勇敢得多), 可是, “汽船”相当狡猾, 对上述那篇批评加上了一个富有博爱精神的附注: “如果有人把这篇文章看作是‘汽船’的自我批评”(?!), 我们绝不加以否认。

于是, “真正的社会主义”的 *mode composé* [复杂形式] 在经过充分准备之后, 现在就沿着新的道路以全速向前疾驰。白羊这个生性好斗的动物, 并不满足于先前那种好心肠的批评; 这个威斯特伐里亚羊群的新的头羊充满战斗的热情, 他的怯懦的同志们还没有来得及阻拦, 他就已经挺角向汉堡的格奥尔格·席尔格斯博士撞去了。以前席尔格斯博士在“汽船”舵手的心目中还不是这样坏, 可是现在的情况却不同了。可怜的席尔格斯博士代表着

“真正的社会主义”的 *mode simplicissimus* [最简单的形式]，而 *mode composé* [复杂形式] 尽管自己在不久以前还是非常纯朴的，而现在却不能原谅他这一点了。因此，在1846年“汽船”9月号第409—414页上，白羊就毫不留情地在他的“工场”<sup>162</sup>的墙上撞了许多窟窿。我们来稍微欣赏一下这幅景象。

一些“真正的社会主义者”和 *soi disant* [所谓的] 共产主义者，马马虎虎地看了一下傅立叶针对资产阶级生活条件而写的光辉灿烂的讽刺作品，就把它们译成德国市民道德的语言。同时，他们把过去几世纪启蒙者和寓言家所熟知的富人非福的理论发掘出来，作为写作训诫性长篇文章的材料。格奥尔格·席尔格斯博士还不十分熟悉这种真正教义的秘密，因此决不认为“富人和穷人一样不幸”。因此威斯特伐里亚的头羊怒气冲冲地挺角向他撞去，这正是“一旦中彩……就会成为世界上最幸福、最得意的人”所应得的惩罚。

对，我们的这只斯多葛派的白羊大声喊道：“跟席尔格斯先生的看法恰恰相反，有了财产并不足以使人幸福，我们的绝大部分富人……决不认为自己幸福，这是千真万确的（你说得对，诚实的白羊，健康就是一种无论多少黄金都换不来的幸福）。财主即使不受饥寒之苦，也还有其他的不幸（例如花柳病，霉雨天气，而在德国还要加上良心的谴责），这些不幸的压力他是逃避不了的（的确，没有使人不死之药）。如果观察一下大多数家庭的内部……就会发现其中一切都是腐朽不堪的……丈夫埋头从事股票买卖和经商（*beatus ille qui procul negotiis*（“不经商的人才是幸福的”<sup>163</sup>）——奇怪的是穷人们还有时间去生儿养女）……下贱到作金钱的奴隶（可怜虫！），妻子被教育成肚里没有货的（怀孕的时候除外）、空虚的沙龙太太或只是对洗衣做饭和带孩子感到兴趣（白羊是否仍然在说“富人”？）至多也只是对播弄是非感到兴趣的贤妻良母（显然，我们毕竟完全是在德国的土地上，在这里，“贤妻良母”有极好的机会献身于“她感到兴趣”的事情；有充足的理由成为极“不幸的人”）；同时，

双方往往处于经常不断的交战的状态之中……甚至父母与子女之间的关系也因种种社会关系常常陷于破裂”，云云。

我们的作者忘记了一种最大的痛苦。每个“富有的”德国家长都会告诉他说：夫妻间的争吵过些时候会成为一种需要，坏孩子可以送到巴达维亚去，把他们忘掉，但是，狡黠不听话的僕人目前却是一种不能容忍的“祸害”，甚至在凡夫俗女的伤风败俗行为日益普遍的情况下，几乎是一种不可避免的“祸害”。

如果巴黎的路特希尔德、菲尔希隆和德卡兹先生，伦敦的赛米尔·琼斯·劳埃德、貝林先生以及韦斯明斯特爵士读了这种描写“富人”苦楚的文字，他们会多么感激仁慈的威斯特伐里亚的白羊啊！

……“但是，我们在这里发现（如上面所做的那样）我们各种关系的压力（即每平方吋十五磅的大气压力）同样压在富人身上，——尽管不像压在穷人身上那样厉害——我们便得到一个结论，一个从对我们的各种关系和各种制度的论述中得到的结论：向每个愿意认识这一点的人解释（也许在“真正的社会主义”的 *mode composé* [复杂形式] 下，比在它的 *mode simple* [简单形式] 下所“得到”的更少）。富人的不满情绪，当然不会造成有利于无产者的变革，这需要更强大的发条（即报刊编辑的笔<sup>①</sup>）；同样，说‘众人啊，互相拥抱吧！世界，我吻你’这些话，也毫无用处；但是，匆忙地采取一些小的姑息办法弥补缺点（譬如说，试图调解上述那些不幸的家务事），而把重大的真正的改良（大概指的是离婚）置于脑后，也同样是不值得的。”

把上述“当然”跟后面的“同样”和“也同样是不值得的”等字眼对照一下，就“当然”得到了一个令人悲痛的例子，它说明这位威斯特伐里亚人由于从简单的“真正的社会主义”进到复杂的“真正的

① 俏皮话：《Triebfeder》——“发条”，《Schreibfeder》——“笔”。——编者注。



社会主义”，因而在他的头脑里产生了糊塗思想。当我們在下一頁（第 413 頁）上讀到“在政治上先进的各国中……出現了一种沒有任何限制的局面”这样的話时，我們悲痛的心情“同样”也沒有減輕；同一頁上說“利己主义……在革命最輝煌燦爛的时期，在国民公会时期，甚至常常遭受懲罰”（大概是鞭打），这也“同样”說明威斯特伐里亚社会主义多么缺乏历史知識。但是“我們沒有任何理由期望‘我們的白羊’会在以后的工作中得到更好的結論，所以我們也許不会很快就回头來談他”。

我們最好來考察一下金牛的言行。在这期間他忙于“世界大事”，在第 421 頁（1846 年 9 月号）上提出了“仅仅是必須提出的問題”，他毅然投身于政治，即基佐先生在“喧声报”之后用“大政治”这一綽号來称呼的政治。这与簡單的社会主义的初期比較起來，显然是个进步。現在我們來舉几个例子。

有这样一种流言傳入威斯特伐里亚：普魯士政府在目前金融困难的压力下，很可能被迫欽賜一个宪法。同时报纸报道說，金融困难籠罩着整个柏林交易所。我們的这条威斯特伐里亚的套車金牛，由于不擅长于政治經济学，tout bonnement〔天真地〕把柏林政府的金融困难同完全不同的柏林商人的金融困难混为一談；提出了一个意义深刻的假設：

“……各省等級代議机关也許今年就会联合成全国等級代議机关。因为金融困难依然如故，而銀行显然克服不了这些困难。甚至已經开工的和設計好的鐵路建筑也可能由于金融困难而遭到严重的威胁，在这种情况下国家能够很容易地（o, sancta simplicitas!〔呵，神圣的輕而易举！〕）把几条綫路的建筑担負起來（聪明絕頂），可是，这也是非借債不行的。”

最后一句話是完全正确的。在純朴的威斯特伐里亚，人們仍

旧深信他们是生活在家长制的政府领导之下。甚至在我們这位 mode composé [复杂形式] 的极端社会主义者看来，普魯士政府竟那样幼稚，仅仅为了利用外債来消除柏林交易所的困难，就会賜予宪法。多么幸福的盲目信仰！

可是，我們这位威斯特伐里亚的套車金牛的灵敏嗅觉，在評論外交政策的文章中表现得最为明显。几个月以前，“真正的社会主义”的 mode composé [复杂形式] 嗅到了下述的巴黎和倫敦的新秘密，我們现在把这些秘密报道出来，以供讀者消遣。

### 九月号。

“法国。——果然不出所料（除了“不出所料”的东西外，一般說来这位威斯特伐里亚人究竟什么时候还預料过“什么别的”？）內閣在选举中胜利了。尽管它用尽了一切賄买手段，尽管有昂利謀杀事件的影响……但旧的反对派（梯也尔、巴罗）終究是遭到了严重的失敗。而且基佐先生再也不能指望有那样一个团结紧密的、quand même [不顾一切] 支持內閣的保守派了，因为保守派已分裂为两部分：以‘辯論日报’与‘时代’为机关报的 conservateurs bornés [眼光狭小的保守派] 和以‘新聞报’为机关报的 conservateurs progressifs [进步的保守派]（金牛恰恰忘記了，正是基佐先生在对里西奥伊选民发表演說时第一次使用了“进步的保守主义”这个用語）。一般說来（“果然不出所料”，这儿又开始了上面指出过的白羊的那种稀奇古怪的前后不連貫的笔法），仅仅环繞着該由梯也尔还是該由基佐当部长这一点打圈子的各种抽象政治的党派的問題（这在威斯特伐里亚被叫作“抽象的党派問題”，但那里人們仍认为法国迄今一切都是“仅仅环繞着这一点”！）已經稍微移到了次要地位。政治經濟学家們——布朗基等人——被选入議院，也許因为这个緣故（为了启发威斯特伐里亚人），政治經濟問題也将要被提到日程上来。”（在威斯特伐里亚，人們关于那里迄今摆在“日程”上的“問題”的概念原来如此！）（第 426、427 頁）

問：为什么英国貴族要坚持保留对士兵的体罰呢？答：

“如果廢除体罰，就必須建立新的征兵制度；然而如果有了优秀的士兵，

就必须同时有优秀的军官（!!），凭自己的劳績，而不是凭金錢和庇护取得职位的军官。贵族之所以反对‘廢除体罰’，正是因为一旦这样做，他們就要失去新的屏障——对他們的‘幼子’的保障。可是中产階級都正在一步步地夺取优势，并将在这方面获得胜利。”

（这是多么荒唐的說法！英国人对印度、阿富汗等等的远征表明，他們現時并不需要“有优秀的军官”，无论是优秀的军官，无论是优秀的士兵，无论是别的新兵征募制度都不是英国中产階級所希望的，它对于廢除棍子的问题毫无兴趣。而问题全在于“汽船”从某个时期以来在英国所看到的只是中产階級同贵族的斗争。）第428頁。

十月号。

法国。——“梯也尔先生丧失了多年属于他的机关报‘立宪主义者报’；这家报纸被一个保守派議員收买了，目前正在慢慢地不显著地（当然，只有在“真正的社会主义”的 *mode composé* [复杂形式] 看来是“显著地”）轉到保守营垒里去。梯也尔先生早就威胁說，一旦他到了忍无可忍的地步，他就会重新拿起‘国民报’中的那枝旧笔来。他現在显然真正收买了‘国民报’。”

（非常遺憾，“1830年的国民报”是立宪主义者的和奥尔良派的报纸，也就是說，它与梯也尔先生在1846年“显然真正收买了”的共和派的“1834年的国民报”是根本不相同的。不过“汽船”成了丧尽天良的鬼蜮伎俩的牺牲品。某个厚顏无耻的恶棍和反对善良企图的敌人把几期“海盜-惡魔”悄悄塞給編輯，于是“汽船”却像某个預言者一样，*bona fide* [真心誠意地] 重复这家在道德方面根本不合威斯特伐里亚讀者口味的报纸上所出現的流言蜚語。而“汽船”当然不会怀疑，“海盜-惡魔”至少具有像它那样的道德品质，像它那样充分地認識到报刊的崇高使命！）

“梯也尔先生在采取了这一步驟以后，是否轉为共和主义者，以后就会清楚。”

誠实的凱拉賽人，“是否”一語你不是从“海盜”中引証来的；cela sent la forêt teutoburgienne d'une licue! [在一哩远的地方就可以嗅到此語的条多堡森林的气味!]——可是，他信賴維護貿易自由的“海盜”，并蓄意賦予法国的 libre échange [自由貿易] 的宣傳以一種決不會有的作用和成就。

“我們曾經預言过：所有的工业国都必须走英国所走过的道路，都必须达到英国所达到的目的……这些預言显然并不是完全錯了，因为它们目前正在成为现实。因此，我們这些‘不实际的理論家’，显然同那些夸耀自己的經驗、夸耀自己熟悉实际条件的‘崇尚实际的人們’一样，显然是非常了解现实关系的（烏拉！），而且我們甚至比那些‘崇尚实际的人們’更好地估計到这种关系。”

可怜的条多堡“理論家”！你們甚至連“海盜-惡魔”的“现实关系”都不“了解”！（这些可爱的东西出現在第 479 頁上。）

十一月号。

法国。——“学者們为常常鬧水災的問題徒然地絞尽了腦汁。最初按照科学院的指示把山上茂盛的森林当作禍害的根源砍光了，后来又把这些树林重新培植起来，但禍害仍旧存在。”（第 522 頁）

“学者們”“徒然地絞尽了腦汁”去分辨这里最荒誕无稽的說法是什么：（1）难道这位威斯特伐里亚人认为法国科学院能够发布命令，尤其是砍伐森林的命令；（2）难道他认为砍光森林不是为了取得劈柴，取得利潤，而是为了防洪；（3）难道他认为学者們在为寻找这些水災的原因而絞尽腦汁；（4）难道他认为有人曾經把森林当作鬧水災的原因，但是在法国，甚至連三岁孩子都知道砍光森

林正是鬧水災的原因；（5）难道他认为森林在法国被重新培植起来了。其实没有一个地方像在法国那样如此地指責对森林的輕率态度，指責那种只管一味砍伐森林却不顧再度造林的行为（除专门杂志外，可参閱 1846 年 10 月和 11 月“改革报”、“国民报”、“和平民主日报”以及其他反对派报纸）。威斯特伐里亚金牛無論在哪方面都是时运不佳的。如果他听从“海盜-惡魔”，他就会誤入迷途；如果他听从自己的天才，他仍会誤入迷途。

我們看到，“真正的社会主义”在第二阶段在高尙的政治舞台上建立了丰功偉績。同过去关于若干“世界大事”的报道比較起来，是多么具有洞察力，多么深思远慮！对“现实关系”的知識是多么深刻！然而在“汽船”看来，最重要的“现实关系”是普魯士王国軍官們的地位。从某个时期起在德国各种期刊上不断出現的安內克少尉，比雷菲尔德博物館中关于佩劍的重要爭論以及由此所引起的关于損害名誉的审判案等等，是十月号和十一月号的主要内容。此外，我們还可以看到关于“德意志报”的流产，蒙泰所描写的 17 世紀灭亡的法兰西叫化子王朝以及其他同样“现实”关系的有趣报道。其中有一个乘号<sup>164</sup>时而在这里，时而在那里出現，它十足地代表着“真正的社会主义”的 mode simple〔简单形式〕，它极其天真地提出了一大堆口号：德国的理論应当和法国的实践結合起来；必須实现共产主义，以便实现人道主义（第 455—458 頁），如此等等。这种过去的余音有时在白羊那里，有时甚至在金牛那里冲出来，然而这絲毫也沒有扰乱“现实关系”的神妙的諧和。

我們現在擱下威斯特伐里亚大軍的主力，来观察它的一个支队的演習，这个支队隱蔽在幸福的烏培河谷和一个魁偉的涅墨西斯<sup>165</sup>的裙子下。很久以来，一位名叫弗·施納克的先生就以英仙

的資格把“社会明鏡”当作蛇发女妖<sup>①</sup>的盾牌持在手中，对着公众，而且成績很大，不仅公众在“社会明鏡”上面睡着了，而“社会明鏡”也在公众上面睡着了。然而我們的英仙是一位滑稽家。他取得了这一令人景慕的成績以后宣称（在最后一期，最后一頁上）：（1）“社会明鏡”长眠了；（2）为了避免将来发生迟誤，最好經過邮局訂閱。它改正了最后一批印錯的字，就寿終正寢了。

这种对“现实关系”的注意說明我們在这儿正在同“真正的社会主义”的 *mode composé* [复杂形式] 打交道。但是白羊和金牛同我們的英仙仍然有本质的不同。应当为白羊和金牛說一句公道話：他們始終尽可能地忠实于“现实关系”，即威斯特伐里亚的和整个德国的关系。上面讲的白羊的那种令人伤心的情景就是証明；金牛对德国政治生活的充滿感情的描写（这是我們所沒有談到的）就是証明。当他們轉到新观点的时候，他們从 *mode simple* [简单形式] 中带来了朴素的未加粉飾的市僧习气，即德国的现实性。至于維護人，維護德国理論等等，則交給一切乘号以及其他第二流明星去做。“社会明鏡”恰恰相反。司令官英仙尽可能地避开小资产阶级的现实，把利用这种现实的工作交給他的侍从，而自己却神話般地飞入德国理論的以太中去了。而且他持有一种非常固定的观点，因此更可以对“现实关系”表示某种輕視。如果直接的威斯特伐里亚的群星是 *mode composé* [复杂形式]，那末英仙就是 *tout ce qu'il y a de plus composé en Allemagne* [德国現有的一切中最复杂的了]。然而他在大胆的思想的飞翔中，始終是站在“物质基

<sup>①</sup> 蛇发女妖是希腊神話中的三个生有翅膀和蛇发的女妖怪。根据神話，蛇发女妖的眼睛具有一种魔力，能把一切生物变成石头。其中唯一死去的女妖——米杜薩是被英雄珀修斯杀死的。——譯者注

础”上的，而且这一可靠的真实基础在斗争中赋予他一种非凡的勇气，使得谷兹科夫、施泰因曼和奥比茨等先生以及其他优秀人物再过若干年也忘不了。但我们的英仙的“物质基础”主要是这样的<sup>166</sup>：

(1)“只要消除我们社会的物质基础，即私利，人也就变成另一种人。”  
(第10期第53页)

如果经常发表这一陈旧不堪的意见的 mode simple [简单形式] 真的了解到私利是我们社会的物质基础，它就会变成 mode composé [复杂形式]，并在我们的英仙的庇护下，就会在虔诚尚礼的境界里过平静安稳的生活。然而由于它自己并没有任何物质基础，于是就发生了预言家歌德所描写的情景：

既然连屁股也没有，  
骑士又怎样乘马呢？<sup>167</sup>

私利这个基础究竟在多大程度上是“物质的”，可以从下面看得很清楚：

“利己主义、私利（可见二者是相同的，因而“利己主义”也是“物质基础”）通过人人为己这个原则来腐蚀世界”，云云。（第53页）

可见，这种“物质基础”是用观念“原则”，而不是用“物质”因素来进行“腐蚀”的。大家知道（如果还不知道这一点，那末在上面提到的地方，英仙自己已经加以说明了），贫困也是“我们社会”的一方面。然而，往下面我们就会知道，不是“利己主义、私利”，au contraire [相反地]，是

“超验性使人类陷于贫困。”（第54页——以上三段引文均摘自同一篇文章）

既然如此，但願“超驗性”趕快把我們不幸的英仙“從”“物質基礎”使他所“陷入”的“貧困”中解放出來吧！

(2)“使真正的群眾行動起來的不是思想，而是‘正確理解的利益’……在社會革命中……渴望拯救的〈!!〉人民的更高尚的利己主義〈“渴望拯救的”人民開革命!〉對抗保守派的利己主義……人民正是為了爭取自己的‘正確理解的利益’，依靠道義的力量和孜孜不倦的熱忱，反對一些個人的特殊的粗暴的利益。”(第12期第86頁)

我們這個“渴望拯救的”英仙，毫無疑問，正“依靠道義的力量和孜孜不倦的熱忱”，他的“正確理解的利益”在於：“用更高尚的”沉默的“利己主義對抗保守派的利己主義”，因為如果在這裡不使“真正的社會主義”的 mode composé [複雜形式] 丟臉，“就不能使任何一個思想行動起來”。

(3)“貧窮是天生有獨占性的私有制的後果之一!!”(第12期第79頁)

(4)“這裡指什麼樣的一種聯合，是無法確定的；但是，如果作者指資本家的利己的聯合，那末，他就是忘掉了手工業者反對雇主專橫的重要聯合!!”(第12期第80頁)

英仙是比較幸運的。他要製造怎樣一種荒誕無稽的東西，那是“無法確定的”；但是，如果他“指”純粹文體上的荒誕無稽，那末，他絲毫也沒有“忘掉”同樣“重要的”邏輯上的荒誕無稽！關於聯合，我們還要提一提第84頁上給我們提供的關於“特殊意義上的聯合”的說明，據說“這種聯合能夠提高無產者的覺悟並建立反對現存條件的、強有力的〈!〉、無產階級的〈!!〉、協同一致的〈!!!〉反對派”。

我們以前談到格律恩先生的時候，曾經指出過“真正的社會主義者”的一個習慣，就是通過死背單個的詞句和口號把各種不理解的論斷據為己有<sup>168</sup>。Mode composé [複雜形式] 跟 mode simple [簡單形式] 的不同之處僅僅在於它匆匆忙忙地囫圇吞下更多的東



西，从而引起了胃中剧烈的疼痛。我們看到了：威斯特伐里亚人开口“现实关系”，闭口“政治經濟問題”；无畏的英仙运用“物质关系”、“正确理解的利益”、“无产阶级反对派”。此外，这最后一个明鏡騎士还采用了“金錢封建主义”一詞，然而最好把这个詞留給它的創造者傅立叶去用吧。他没有細心思索这个术语的含义，以致在第12期第78頁上断言，这种封建主义“不是創造封建貴族，而仅仅是創造有产貴族”，由此可見：(1)“金錢封建主义”即“有产貴族”，自己“創造”自己；(2)“封建貴族”不是“有产貴族”。接着他在第79頁上断言，“金錢封建主义”(即銀行家的封建主义，如果繼續用形象的話來說，它的陪臣是小資本家和小工业家)和“工业”封建主义(它的陪臣是无产阶级)是“一致的”。

在“物质基础”中，当然还包括明鏡騎士的下述虔誠的願望(这种願望使人想起了一件事：威斯特伐里亚人曾兴致勃勃地期待法兰西議院为他們条多堡人作有关政治經濟学的大有教益的演讲)：

“然而我們应当指出，从我們所收到的几期紐約的‘人民論壇报’里，我們迄今几乎根本没有看到……关于美国商业和工业情况的材料……其中缺乏有关美国工业条件和政治經濟条件的富有教益的报道，而社会改革毕竟(果真嗎?)永远是从这些条件出发的”，云云。(第10期第56頁)

可見，“人民論壇报”这家打算在美国直接进行通俗宣傳的报纸所以遭到指責，并不是因为它不正确地开始从事自己的工作，而是因为它沒有供給“社会明鏡”关于上述事物的“富有教益的报道”，尽管这些事物与它是毫不相干的。自从英仙发现了“物质基础”，而又不知道該把它怎么办以来，他要求每个人在这方面加以說明。

此外，英仙还告訴我們，竞争使小的中产阶级破产，

“用沉重材料縫制的奢侈衣裳……是非常累人的”（見第12期第83頁。——英仙也許认为綢緞衣裳同环甲一样沉重），如此等等。

为了使讀者絲毫不怀疑我們这位英仙的那些观念的“物质基础”究竟是什么，第10期第53頁上写道：

“谷茲科夫先生首先必須了解一下德国社会科学，这样对被禁止的法国共产主义，对巴貝夫、卡貝……的回忆才不会使他感到惊慌。”

第52頁上写道：

“德国共产主义所要写照的是这样一种社会，那里劳动和享乐是相同的，已經不因为外表的报酬而彼此分离。”

我們从上面看到了，“德国社会科学”以及应当“写照”的社会究竟是什么；而且我們还了解到我們原来絕對不是处身在最好的社会里。

至于說到明鏡騎士的战友們，他們只是一个极无聊的“社会”的“写照”。有一个时期，他們曾扮演德国市民和村民的預言者的角色。不让“社会明鏡”知道，也不征得它的同意，不曾有一个修屋頂的工人从房頂上摔下来，不曾有一儿童失足落水。这种竞争对“农村日报”來說已經成为一种危險的事情，幸而“明鏡”的社友們很快就停止了这种使人疲劳的活动；社友們由于精疲力尽而相继睡觉了。尽管用一切方法去鼓励他們，向該杂志注入新的力量，但都是徒劳的；蛇发女妖的盾牌（它能把生物变成石头）对同事們起了作用；結果我們这位持有盾牌和“物质基础”的英仙，成了一个孤零零的人——“在行尸之中唯一富有仁爱精神的人”<sup>169</sup>；魁偉的涅墨西斯的惊人腰部变得枯瘦如柴，“社会明鏡”也就不复存在了。

願它安息吧！我們現在轉一个方向，找寻一下附近北方天空里另一个更加閃爍的星座。于是 Ursa Major 即大熊星，或称皮特

曼熊少校<sup>①</sup>以明亮的尾巴迎着我們放射出燦爛的光芒，他的綽号是七曜星，因为他为了填滿所要求的二十印張<sup>170</sup>，总是以七星同时出現的。这真是一位勇敢的武夫！他不耐烦四只脚立在天图之上，因此他终于用两只后足豎立，并且武装起来，果真是：穿上了人的制服，挂上了信念的飾带，佩起了夸耀的肩章，戴上了鼓舞的三角帽，在雄偉的胸膛上挂滿了三級自我牺牲勋章，并插上了憎恨暴君的利刃，准备以尽可能小的生产費用去进行宣傳。我們这位少校穿着美丽如画的服装，站在他的一营兵面前，拔出劍来，发出一声口令：立正！接着发表如下的演說：

士兵們！四十个路易币正从出版社的櫺窗高处瞧着我們！英勇地捍卫“无所不包的社会改革”的人們，向四周环顾一下吧，你們是否看到了太阳？这就是向我們預示着胜利的奥斯特利茨的太阳，士兵們！

“我們要勇敢地、坚定不移地承认，我們仅仅为被压迫的穷人的利益，为受欺騙的絕望者的利益而斗争。我們所要捍卫的东西没有絲毫的不彻底，我們所希求的东西不能有絲毫的含糊（不如說，有某种彻头彻尾的混乱），因此，我們是不屈不撓的，無論如何，我們是永远地忠于人民、忠于被压迫的人民的。”（“莱茵年鉴”第2卷卷头語）

枪上肩！立正！举枪！我們在野战条令14节和63条中按照巴貝夫精神修改了的新社会制度万岁！

“将来是否像我們所預料的那样，当然归根到底是无所謂的，但总跟敌人所想像的不同，总跟迄今的情形不同！千百年来以其无耻的行徑促使人民和人类灭亡的一切卑鄙齷齪的制度，都会毁灭！”（“莱茵年鉴”第2卷第240頁）

見鬼！立正！端枪！从左向后轉！枪放下！擂鼓！前进！然

<sup>①</sup> Ursa Major 即大熊星，但 Major 一字也有“少校”的意思。——譯者注

而熊按其本性是真正德国的动物。他以这篇演说博得了普遍的热烈欢呼，从而完成了当代最勇敢的一种行为，于是他就悠然自得，并在一首关于“伪善”（“莱茵年鉴”第2卷第129—149页）的冗长、优雅的诗篇中让他那颗温柔博爱之心，畅吐情思。在我们这个被自私自利的蛆虫所彻底齧蚀了的、腐朽透顶的时代里，有着（唉！）这样一些个人，他们的胸中缺乏一颗火热的心，他们的眼睛从来没有流过同情的泪水，他们空虚的头脑里从来没有发出过灿烂夺目的人类热情的闪光。啊，读者！如果你看到这样的人，让他读一读大熊的“伪善”这首诗，他一定会痛哭，痛哭，再痛哭！他一定会发现，他是多么可怜、渺小和赤身裸体，因为他无论是一个神学家、法学家、医学家、国家活动家、商人、清道夫或看门人，都会在这里看到对每个阶层所特有、所独具的伪善所作的独特揭露。他会在这里看到，到处都是伪善，特别是“法学家的伪善是何等该死的可诅咒的东西”。如果这不足以使他懺悔、改过，那末他决不配生在大熊的时代。的确，一定要做一个诚实的、“不老练的”（用英国人的话来说）熊，这样才不会处处嗅到邪恶人世的伪善。大熊无论到什么地方，处处都遇到了伪善，他的遭遇正像他的那位前辈在“李丽的花园”<sup>171</sup>中的境遇一样：

啊！我站在十字街头，  
四处听到吃吃的笑声，  
看到华而不实、虚有其表的景象。  
我要躲开这一切，  
我不想看这一切，  
我叹息，——  
我重新又站在十字街头，  
再次举目四顾，

我叹息，忽然間  
我从十字街头轉身就走，  
最后却又返回原处。

这是十分自然的，因为在我們的腐朽透頂的社会里，怎么能避开伪善！然而这是令人抑郁寡欢的！

“每个人都可以成为 medisant, süffisant, perfid, maliziös [喜欢誹謗、妄自尊大、背信棄义、阴險詭譎的人]，都可以成为随便什么样的人，因为适当的形式已經找到了。”(第 145 頁)

确实令人悲观失望，特别是在成为大熊时是如此！

“唉！家庭也被虛伪所玷污了……虛伪像一条綫，通过家庭，一代一代地傳下去。”

这真是德意志祖国的家长們可悲的、万分可悲的事情！

他立即开始中魔，  
从鼻孔里噴出一个强有力的鬼怪，  
野性大发——

大熊又用两只后脚豎立起来：

“万恶的自私自利！你以多么可怕的姿态在人們的头上翱翔！你張着黑色的翅膀，发出呀呀刺耳的声音…… 万恶的自私自利！……千百万貧穷的奴隶……在流泪痛哭，控訴哀鳴…… 万恶的自私自利！…… 万恶的自私自利！……一群巴力神的祭司……鼠疫的邪風！…… 万恶的自私自利！……自私自利的惡魔……”(第 146—148 頁)

不习惯工作，  
我搔着坚硬的后脑壳。  
每一株树都在对我譏笑！  
我向打板球的草地哀訴，  
那里的草儿修剪得分外漂亮！  
然而黃楊却对我嗤之以鼻，  
.....

最后我疲憊不堪，  
躺在人造瀑布飞洒的地方。  
我半死不活地臥下、呻吟、流泪，  
可是，只有奥烈阿得<sup>①</sup>的石膏像，  
倾听我的哀訴！

但是，整个这首哀歌最大的“伪善”在于：把这篇用平淡无味的美文学詞句和浪漫的回忆拼凑成的东西，冒充为现代社会“伪善”的写照，装腔作势，似乎是为了苦难人类的利益，对这个草人憤慨万分。

稍微了解天图的人，就会知道，大熊在那里跟一个外表看来非常寂寞无聊的人进行推心置腹的談話。这人牵着几条猎犬，名叫“牧夫”。这种談話反复出现在“真正的社会主义”的星空里，出现在“莱茵年鉴”第2卷第241—256頁上。扮演牧夫这一角色的就是那位澤米希先生，他写的“社会主义、共产主义、人道主义”一文以前已經談到了。一說到他，我們就来到薩克森派之中了。他是該派的泰斗，所以他写过关于“薩克森人的状况”的小册子。关于这本小册子，大熊在我們上面提到的地方发出了同情的嗥声，并“极其滿意地”整頁整頁地引証。这些引文已足以說明这本小册子的全貌了，而且順便还說一句，在外国牧夫的著作是找不到的。

尽管牧夫在“薩克森人的状况”中，从他的思辨的頂峰俯就“现实关系”，但是他和他的整个薩克森派都像大熊一样，仍旧完完全全属于“真正的社会主义”的 mode simple [簡單形式]。一般說来，复杂形式仅以威斯特伐里亚人和“明鏡”的社友为限，其中有白羊、金牛和英仙。因此，薩克森派以及其他各派仅仅是上述簡單的

<sup>①</sup> 奥烈阿得(Oread)是希臘神話中的女山神。——譯者注

“真正的社会主义”的进一步发展。

牧夫作为一个市民，作为一个向我们讲述模范的德意志立宪国家的人，首先放出他的一条猎犬攻击自由主义者。我们无须去注意这种激烈的抨击性的言论，因为“真正的社会主义者”的所有这一类冗长文章，无非是把法国社会主义者对同一事物的批评按照德国的式样加以平庸的改造而已。牧夫的情形，恰恰同资本家们一样；用他自己的话来说，“由于盲目地继承别人的资本”，他占有法国“工人”及其著作家“所生产的产品”（“莱茵年鉴”第2卷第256页）。他甚至没有把这些产品按照德国的式样加以改造，因为在他之前别人已经这样做了（见“德国公民手册”，“莱茵年鉴”第1卷等等）。他只是用一些不仅是德国人具有的“盲目性”，而特别是萨克森人所独具的“盲目性”扩大了这种“盲目继承”。所以他认为（同上，第243页），自由主义者赞同“公审程序，目的是利用法厅来练习巧妙的演讲艺术！”因此，牧夫尽管热中于反对资产者、资本家等等，但是他所指的自由主义者与其说是自由主义者本身，还不如说是资产者、资本家所豢养的僕役即辩护律师。

我们这位牧夫对自由主义进行的绝顶聪明的研究所得出的结论是值得注意的。“真正的社会主义”从来还没有那样坚决地说出自己的反动政治倾向。

“但是，你们……这些无产者……要当心呀！这个自由资产阶级曾经把你们煽动起来，唆使你们进行暴乱（请回想一下1830年吧！）。不要支持它的意图和斗争……让它单独去斗争吧。它的一切打算……都只是为了自己的利益。然而首先是永远不要参加政治革命，因为这种革命常常是心怀不满的少数人发动的，他们贪图权力，企图推翻现存政权，把它掌握在自己手里！”（第245—246页）

牧夫具有领受萨克森王国政府的感谢的最合法的权利，王国

政府至少会授予他 Rautenkronen [芸香枝的花冠]<sup>172</sup>以資奖励。如果让德国无产阶级听从他的这一忠告,那末薩克森封建的一小资产阶级的一农民的一官僚主义的典型国家就可以长久安如磐石了。牧夫似乎觉得,对资产阶级取得了统治地位的法国和英国来说是好的东西,对资产阶级还远未取得统治地位的薩克森来说,也会是好的。不过,牧夫每天都可以在英国和法国的无产阶级报纸上看到,甚至那里的无产阶级对于那些首先毫无疑问地仅仅代表资产阶级或其某一派的某种利益的问题,也不会是漠不关心的。顺便说说,这类问题,在英国就是国家教会的废除,所谓公债的 equitable adjustment [公平调整] 以及直接税等等;在法国就是把选举权扩大到小资产阶级,就是市税的废除等等。

归根到底,整个薩克森的“被称颂的自由思想是一种空喊……无聊的对骂”,这不是因为这样做将一无所得,这样做资产阶级一步也不能前进,而是因为“你们”这些自由主义者,“没有任何可能去根治这个病态的社会”。第 249 页。他们更不能做到这一点,因为他们甚至不认为这个社会是病态的。

关于这一点已经够了。牧夫在第 248 页上放出了第二条经济猎犬。

在萊比錫……“出现了若干完整的新的市区(牧夫知道有这样一些市区,它们不是作为“新的”,而是从一开始就作为旧的“出现”的)。同时,由于缺乏某种(1)中等租金的房屋,在房屋问题上出现了严重的不均衡现象。每一个房屋建造者都追求高额的租金(应当说:高额的房租),因此,他的房屋只适宜于那些有大家业的家庭租用;由于缺少其他的房屋,这个或那个家庭不得不租赁一些超过它的需要和财力的大房屋。这样一来,负债、查封、拒付证书等等现象日益增加了!(在这个惊叹号之后应当还加上一个惊叹号)总之,中产阶级简直是注定要受排挤的。”



这条经济猎犬的幼稚天真，简直令人惊叹！牧夫看到文明城市莱比锡的小资产阶级，正遭受着在我们看来异常滑稽的破产。“在我们的时代里，人类内部的一切差异都正在消失着”（第251页），这种现象本来应当使人类快乐，但相反地，却使人类悲伤，并且不得不去探索原因。这种原因人类在建造房屋的投机商的恶毒心计中发现了，这种人为了追求极高的房租，力图使每个小店主迁入宫殿般的建筑里。牧夫用极端笨拙和混乱的萨克森语——不能把它叫作德语——告诉我们，莱比锡的“房屋建造者”是超脱一切竞争规律的。他们建造了一些非房客所必需的房租比较昂贵的房屋，他们所考虑的不是市场状况，而是“高额的租金”。在其他任何地方，市场状况总是使他们按低价出租自己的房屋，而在莱比锡，他们却能够使市场服从他们自己的 *bon plaisir* [专横]，并迫使房客因付出高额的房租而自遭破产！牧夫把苍蝇当作大象，把住宅市场供求暂时的失调当作常态，甚至当作小资产阶级破产的原因。然而萨克森的社会主义的这种天真是可以原谅的，因为它还“做着人值得做的事情，并且人们将因此感激‘它’”（第242页）。

我们已经知道，“真正的社会主义”是一个很大的忧郁症患者。不过在“莱茵年鉴”第1卷中表现了令人神往的判断勇气的牧夫，也许有希望治好这种病。完全不是这样。在第252、253页上，牧夫又放出了一条狂吠的猎犬，并使得大熊欣喜若狂：

“在德勒斯顿的射击竞赛会……这个民间的节日里，我们还没有到达草地，迎面便传来了宪法不让吃饱的一群赌子的手风琴声……听到‘艺人们’的江湖话，他们颠倒着自己的四肢来取悦社会，这个社会的组织本身是奇形怪状，被颠倒成丑恶不堪的样子。”

（在牧夫看来，当走绳索者用头倒立的时候，这表示着现今的

被顛倒的世界；轉輪子的神秘意义就是破产；耍鸡蛋的秘密就是一个“真正的社会主义”的作家的謀生之道，他尽管能“顛来倒去”，但有时也会失手，使自己的整个“物质基础”为蛋黃所污損；手風琴是不能使人吃饱的宪法，鼓是不能使人吃饱的出版自由，旧貨鋪是同样不能使人吃饱的“真正的社会主义”。沉入这种象征的想像之中的牧夫，唉声叹气地穿过人群，终于像英仙以前一样，产生了一种驕傲感：他是“在惡魔之中唯一富有仁愛精神的人”。)

“而妓院老板在帷幕中干着他們的可耻勾当〈应当写一首长詩〉……卖淫，你这像瘟疫一般的惡魔，是我們現代社会的最新的产物〈不永远是最新的，也許还要附帶出現私生子〉……我可以說出一个少女被迫向一个陌生人屈膝的故事〈应当写一个故事〉……我能够讲若干完整的故事，然而不，我不願意〈問題在于这些故事他剛才已經讲过了〉……不，它——社会——并不哀怜貧困和誘惑的不幸的牺牲者，但是它也許会把厚顏无耻的皮条匠拉上法官的宝座……不，不，不是他們！他們的所做所为也就是其他一切人的所做所为，他們做生意，也正像所有的人做生意一样”，如此等等。

因此，这位“真正的社会主义者”滌除了一切个人的罪过，而将它推給不可侵犯的“社会”。Cosi fan tutti〔全都是这样做〕<sup>173</sup>，归根到底，問題只是在于要对整个世界保持友好关系。卖淫是资产階級对无产階級的最明显的直接肉体剝削，它使得“产生行动的心中痛苦”（第253頁）及其淡而无味的道德杂碎湯遭到破产，它燃起了复仇的火焰，激起了階級仇恨，而卖淫的这一最显著的方面是这位“真正的社会主义者”所不知道的。相反地，他看見妓女时就为沒落的杂货鋪女售貨員和小縫紉女工表示悲伤，因为他已經不能贊美她們是“創造的頂峰”，“浸透了最神圣最令人心曠神怡的芬芳情感的花萼”了。Pauvre petit bonhomme!〔可怜的蠢材!〕

薩克森社会主义之花是一个小周刊，叫作“紫罗兰。无辜的現

代評論小报”<sup>174</sup>，編輯和出版者是包岑的格·施呂塞爾。因此，紫罗兰原来是报春花<sup>①</sup>。“特利尔日报”<sup>175</sup>駐萊比錫記者也是這一流人物，他曾在該報（今年1月12日）上這樣來描寫這些嬌嫩的花朵：

“我們可以把‘紫罗兰’當作薩克森文藝的一種進步，一種發展來歡迎；這一刊物儘管很年輕，却竭力使古老的薩克森政治上的不徹底性同現代社會理論調和起來。”

在這些極端的薩克森人看來，“古老的薩克森的不徹底性”還够不上真正的不徹底性，他們還必須摻進“調和”。真是“無辜”極了！

我們只看到這些紫罗兰中唯一的一朵。然而：

它虛懷若谷，意深情長，  
這是一朵溫柔的紫罗兰<sup>176</sup>。

牧夫朋友在這一期（1847年第1期）上，寫了幾首經過精心潤色的小詩，獻給“無辜的現代的”女士們，以表示尊敬。其中說：

對暴君的仇恨啊！你的刺  
裝飾着一切，甚至裝飾着婦女溫柔的心——

這個比喻的勇敢精神，也許暫時是以良心的苛責的“刺”“裝飾着”我們牧夫的“溫柔的心”。

秀麗的臉蛋，  
不僅是由于調情而泛起紅潮——

難道這位牧夫（他誠然“能夠講若干完整的故事”，但因為他已經講過了所以不“願意”再講了，他除了談到“對暴君的仇恨”的刺沒有談到任何其他的“刺”），這位正派的有教養的人，真正會使太太小姐們“秀麗的臉蛋”由於語意含糊的“調情”而“泛起紅潮”嗎？

① 雙關語：《Schlüsselblume》是“報春花”，也可以解釋為“施呂塞爾的花”。——編者注

秀丽的脸蛋，  
不仅是由于调情而泛起红潮，  
而且还燃烧着神圣光明的、热爱自由的火焰，  
像鲜艳夺目的玫瑰一样。

把“热爱自由的火焰”具有的更纯洁、更体面、更“光明”的颜色，同“调情”的深红的火焰区分开来自然是很容易的；这对于牧夫这样一个善于把“对暴君的仇恨的刺”同其他一切“刺”区分开来的人来说，尤其容易。

“紫罗兰”立刻使我们有机会认识了这样一位美人，她的“温柔的心”“装饰着对暴君的仇恨的刺”，她的“秀丽的脸蛋”“燃烧着热爱自由的火焰”。她就是“真正的社会主义”星空里的仙女（鲁易莎·奥托小姐），这位被锁在反常状态的岩石之上的现代妇女（早已陈旧的偏见在她四周怒号），对阿尔弗勒德·迈斯纳的诗，作了“无辜的现代评论”。这是一个真正独特而令人迷醉的场面：这里德国少女的娇柔的羞怯和对“诗王”的过分的赞美互相斗争，“诗王”拨动了女性心灵深处的琴弦，使它们发出了同更深更温柔的感觉相近的欢悦的音响，这种天真坦率的音响是对歌手的最好的奖赏。请听一听这些天真直爽的音响所表达的少女心灵的引以为荣的自白吧，这位少女的心灵还不明白这个充满灾难的世界上的很多事情。请听一听，但不要忘记：在纯洁的心灵看来，一切都是纯洁的。

是的，“迈斯纳的诗篇中所包含的深情挚意，人们只可以意会，对于不能意会的人，是不可以言传的。这些诗篇，是诗人把自己心中的圣物奉献给自由祭坛时燃烧起来的熾热火焰的金光返照；这种返照的光辉，使我们想起了席勒的话：诗人如果不超过他的作品，则将后世所不齿。这里我们感到，这位诗人本身还超过他的‘美丽的诗歌’（一点不错，仙女小姐，一点不错），他

有某种难以形容的东西，像哈姆雷特说的，某种‘无法表现出来的’东西（你真是想像丰富的天使呀，你！177）。这种东西是许多歌颂自由的新诗人所缺乏的，例如霍夫曼·冯·法勒斯累本和浦鲁兹就完全没有（难道真是这样吗？），海尔维格和弗莱里格拉特也只是一部分；也许这某种东西就是天才。”

也许这就是牧夫的“刺”吧，美丽的小姐！

同一篇文章中说：“当然，批评有批评的职责，但在我看来，对于这样的诗人来说，批评却显得异常笨拙。”

多么姑娘气啊！的确，一颗幼稚的纯洁的处女心，同具有那样妙不可言的“某种东西”的诗人比较起来，必然会“显得异常笨拙”。

“我们继续读下去，一直到最后一首诗，这首诗我们大家都应当永远牢记在心里：

那一天终于来到了……

那一天……

各族人民坐在一起，手拉着手，笑逐颜开，

像一群孩子，坐在天宫之中，

一再举起酒杯，

举起各族人民友爱的筵席上友爱的酒杯！”

在这以后，仙女小姐就陷入一种意味深长的沉默中，“像一群孩子，手拉着手”。我们不要去打扰她。

然后我们的读者一定很想进一步认识这位诗王阿尔弗勒德·迈斯纳和他的“某种东西”。他是“真正的社会主义”星空里的猎户，他确实很称职。他佩着寒光逼人的诗歌之剑，披着他的“苦恼的外衣”（阿·迈斯纳“诗集”1846年莱比锡第2版第67页和第260页），用神经质的手，抡起神秘的狼牙棒，所向无敌，打倒了一切正义事业的敌人。有一位名叫摩里茨·哈特曼的人，跟在他后面当小犬，此人也为了捍卫正义的事业，以“杯与剑”（1845年莱比锡

版) 这个标题, 发了一阵狂吠。我们的话又从天上回到地上, 现在我和这些英雄们到了一个地方, 这儿多年来已经给“真正的社会主义”提供了大批强壮的新兵, 这个地方就是波希米亚森林。

大家知道, 波希米亚森林的第一个“真正的社会主义者”就是卡尔·穆尔。他未能把复兴的事业进行到底; 他的时代不了解他, 他将自己交给了法庭。猎户迈斯纳决心步这位志士的后尘, 至少是在精神方面使他的崇高事业接近目标。在这件事情上, 从旁支持这位卡尔·穆尔第二的是摩里茨·哈特曼, 即 *Canis minor* (小犬), 他扮演着正直的施魏采的角色, 以悲愤的诗篇赞美上帝、国王和祖国, 特别在那好心肠的约瑟夫皇帝的陵前, 洒下了感恩怀德之泪。至于其余的一伙, 我们只须指出, 其中似乎迄今还没有一个人显示了充分的聪明才智, 足以担任斯皮格尔勃的角色<sup>178</sup>。

一見便知, 卡尔·穆尔第二不是一个平凡人。他向卡尔·貝克詩派学过德語, 因此他在表达自己思想时所用的詞藻比东方人还要华丽。在他那里, 信仰是“一只蝴蝶”(第 13 頁), 心是“一朵花”(第 16 頁), 后来又是“一座荒林”(第 24 頁), 最后又是“一只兀鷹”(第 31 頁)。在他心目中, 黄昏的天空(第 65 頁)

又发紅又发呆, 像一个  
沒有瞳仁、光澤和神采的眼眶。

他情人的微笑是“一个向上帝的孩子們諂媚的人間的孩子”(第 19 頁)。

无限的人世苦恼, 远比他譬喻丰富的华丽詞藻更使他超群出众。在这一方面, 他是卡尔·穆尔第一的真正的儿子和继承者; 他在第 65 頁上指出, “强烈的人世苦恼”是每一个“救世主”首先必须具备的条件之一。就人世苦恼而論, 猎户穆尔的确胜过了他所有

的前輩和对手。听他自己說吧：

“我被苦惱釘死在十字架上了。”(第 7 頁)“這是一顆獻給死亡的心。”(第 8 頁)“我心情沉悶。”(第 10 頁)他的“昔日的痛苦在心的荒野中发愁”(第 24 頁)。“最好是根本不誕生,但死去也不錯。”(第 29 頁)

心啊,在痛苦的不幸時刻,  
 冷酷的世界在碌碌瑣事中把你忘却,  
 用蒼白的嘴唇承認吧,  
 你的痛苦真是無法訴說(第 30 頁)。

在第 100 頁上他的“許多隱藏的傷口在出血”;在第 101 頁上,他為了人類的利益,他感到自己是那樣痛苦不堪,只有用雙手“像老虎鉗一樣”,緊緊地摟住胸膛,“才不致使它爆裂”;在第 79 頁上,他是一隻中彈的仙鶴,秋天不能同他的兄弟們飛往南方,而在灌木林里,搖晃着“被子彈射穿的翅膀”,“抖動着華麗的血迹斑斑的羽毛”。這一切苦惱是從哪里來的呢?莫非這一切哀怨都是一般的維特式的愛情煩惱,只是由於我們詩人的個人痛苦而更加加深了嗎?完全不是。我們的詩人固然經歷過千辛萬苦,然而他善於從他的一切苦痛中揭示出某一普遍性的方面。他時常指出(例如在第 64 頁上),女人一再惡毒地玩弄他(這是德國人,尤其是詩人的通常遭遇),他平生有過許多不幸的經歷;然而這一切只不過是向他證明人世的乖戾和各種社會關係的必須改變而已。他的痛苦並不是阿爾弗勒德·邁斯納個人的痛苦,而是全人類的痛苦,因此他從他的一切悲痛中,僅僅得出了這樣的結論:做人是一種很大的藝術和沉重的負擔。

心啊,一輩子在這裡(在荒野中)  
 學會更輕鬆地  
 忍受人生的沉重負擔吧! (第 66 頁)

啊，做人真是一种甜蜜的忧愁，  
充滿幸福的災殃，快乐的痛苦呀！（第 90 頁）

这种高尚的苦恼，在我們这冷漠无情的世界上，只能受到冷遇、侮辱性的回答和譏笑。卡尔·穆尔第二根据亲身的经历，对此深信不疑。我們在上面看到，“冷酷的世界忘却了”他。就这一点来说，他的遭遇确实很坏：

为了逃避人間冷酷的譏笑，  
我給自己造起了一間像坟墓一样冷酷的監牢（第 227 頁）。

有一次他又打起精神：

你这面色蒼白的伪君子，誹謗家，  
你說哪种苦恼不會把我的心刺痛，  
你說哪种高貴的热情不會在我的心中燃燒！（第 212 頁）

可是，他毕竟变得異常沉重起来了，他逃开人世，在第 65 頁上，他逃往“荒野”，在第 70 頁上，他逃上“荒山”。同卡尔·穆尔第一完全一模一样。在那里，小溪向他解說，因为万物都在受苦，例如被鷹撕碎的羊羔在受苦，蒼鷹在受苦，在被風吹得发出呼哧声的芦苇在受苦，这样看来，“人的苦难是多么无足輕重”，因此人只有“欢呼着去死亡”。但是，因为他觉得“欢呼”不会完全出自内心，而“死亡”也不完全对胃口，他于是騎着馬去听“原野的声音”。然而他在那里的遭遇更坏。三个神秘的騎士，魚貫地来到他跟前，用相当殘酷的話劝告他把自己埋葬：

“你不如把自己埋在落叶里，  
在潮湿的泥土和青草下死去。”（第 75 頁）

这就是他的痛苦的結局。人們把他和他的悲伤一齐拋棄，他向大自然求援，而他在这儿遇到的也是一些心怀不滿的人和粗野



的回答。卡尔·穆尔第二的痛苦，“抖动着华丽的血迹斑斑的羽毛”，使我们感到十分厌烦，而后我们在第 211 页上发现了一首十四行诗，在这首诗里诗人认为必须为自己辩白：

……我沉默地小心地忍受着  
我的痛苦和创伤，  
我的嘴不屑作无益的悲叹，  
没有力量吹嘘我可怕的经历！！

然而“救世主”不仅应当是一个受苦人，而且应当是一个狂人。所以“在他的胸中滚翻着疯狂的感情冲动”（第 24 页）；当他恋爱的时候，“他的太阳就熊熊燃烧”（第 17 页），他的“爱情是雷电的閃耀，他的诗篇是暴风骤雨”（第 68 页）。我们很快就有实例证明，这种疯狂达到了什么地步。

我们现在浏览一下猎户穆尔的几首社会主义的诗。

从第 100 页到第 106 页，他展开了他的“华丽的血迹斑斑的羽毛”，匆忙地对现实社会的不幸作了一次鸟瞰。一阵“强烈的人世苦恼”剧烈发作，他就顺着莱比锡的街道疯狂地奔跑。他周围是夜，他的心也被夜笼罩着。最后，他停了下来。一个神秘的魔鬼走到他面前，以巡夜者的口吻问他：这么晚在街上寻找什么？卡尔·穆尔第二这时候正忙着用他的双手像“老虎钳”一样紧紧地摀住“有爆裂危险”的胸膛，就用像“熊熊燃烧着的太阳”似的两眼凝视着魔鬼，最后，大声说出这样的话（第 102 页）：

从信仰的星夜里醒来，  
我借着理性之光看到这么多，  
那个在各各他<sup>①</sup>受折磨的人，

① 各各他(Golgotha)是耶稣被钉死在十字架上的地方。——译者注

还没有使世界得救。

卡尔·穆尔第二所看到的就是“这么多”！我们可以凭着心的“荒野”，“苦恼的外衣”，“人生的沉重负担”，凭着我們詩人的“被子彈射穿的翅膀”以及卡尔·穆尔第二視為神圣的一切起誓，不必仅仅为了最后告訴我們这一发现而冒着胸膛爆裂、感染肺炎并招致某一特殊的魔鬼糾纏的危險，黑夜里在街头奔跑！我們还是听下去吧。魔鬼并不因此而滿足。于是，卡尔·穆尔第二就告訴魔鬼說，一个娼妇怎样拉住他的手，从而引起了她千万种痛苦的沉思，这些沉思最后迸发为如下的呼吁：

女人啊！你的不幸  
是冷酷无情的社会的过错！  
你是一个悲惨的可怜牺牲品，  
躺在罪恶的異教〈II〉祭坛上，  
使别的妇女的贞操  
在家中保持洁白无瑕。

魔鬼現在表明原来是一个极其普通的资产者，他并不贊同这几行詩里配称为“真正的社会主义”的卖淫制度的理論，却简单地反駁說：每个人都是他自己幸福的鑄造者，“每个人对自己的罪恶都有責任”，还提出了一些其他的资产阶级的論調。魔鬼指出，“社会是一个空洞的字眼”（他大概讀过施蒂納的著作），并要求卡尔·穆尔繼續說下去。后者叙述了他怎样看見了无产者的住宅，听见了孩子们的哭泣。

那儿母亲干瘪的乳房，  
沒剩下一滴甜蜜的飲料，  
那儿孩子在无辜地死去。  
可是大自然毕竟〈II〉神妙地

在乳房里用鮮紅的血  
制造一滴滴白色的乳汁。

他认为，誰看到了这种奇迹，誰就不應該悲伤，即使他不能相信基督曾把水变成酒。关于迦拿的娶亲筵席的故事，似乎使我們的詩人对基督教发生了好感。卡尔·穆尔第二的人世苦恼在这里已經变得这样厉害，以致使得他語无倫次。魔鬼資產者极力安慰他，并建議他繼續說下去：

在那烟囱噴着浓烟，  
笨重的輪子在火中  
打着沉重的舞蹈拍子的地方，  
我看見一群憔悴的孩子。

卡尔·穆尔第二看到“輪子在火中”，而且还“打着”舞蹈拍子的工厂；究竟是什么，了解到这点倒是饒有趣味的！这样的工厂只能是制造我們詩人那些也“打着沉重的舞蹈拍子”的詞句的地方。接着稍微談到工厂里孩子們的状况。說这些話是要魔鬼資產者掏腰包，这个魔鬼資產者无疑也是个厂主。这位資產者甚至激动地反駁道：这全是无稽之談，这些无产階級的孩子是一群衣衫襤褸的流氓，我們同他們絲毫无关，一个天才从来沒有因这种小事而毀灭，个别的人是无足輕重的，整个人类才是重要的，就是沒有阿尔弗勒德·迈斯納，人类也会得救。貧穷困苦是人們的命运，而且，

造物主沒有創造好的，  
人們再也无法修改。

說罢他就消失了，剩下我們的詩人一个人孤独地站在那里。詩人搖了搖糊塗的脑袋，他想不出什么更好的办法，只有回家去，把这一切逐字逐句地写在紙上，然后再拿去发表。

第109頁讲到“一个穷人”要投水自尽，卡尔·穆尔第二很侠义地擋住了他，并追問原因。穷人說，他曾經四处漂泊流浪：

在英国烟囱冒着血紅的〈！〉火焰的地方，  
我痛苦地看見了，  
新的地獄和地獄里的人，  
那儿死气沉沉，靜寂无声。

这个穷人在英国看到了稀奇古怪的事情：宪章派在任何一个工业城市中所开展的活动，要超过全德一切政治流派、社会主义派別以及宗教派別活动的总和。想必他自己是“死气沉沉，靜寂无声”。

此后，我渡海到了法国，  
看到工人群众热情沸騰，  
像火山爆发，  
使我胆战心惊，恐怖万分。

这个“穷人”看了这种現象，感到“胆战心惊，恐怖万分”！可見，他就处处看到“貧富的斗争”，他自己也是“奴隶之一”；因为富人不肯听从他的劝說，“人民胜利的日子还遥遥无期”，因此，他认为他只有投水一死。迈斯納听他說得有理，就放他走开，說道：“再見，我不能再阻拦你了！”

这个愚蠢的胆小鬼，在英国什么也沒有看見，而看到法国无产階級运动时就胆战心惊，恐怖万分，他那样卑鄙无耻，不去参加本階級反抗压迫者的斗争，我們的詩人让他安然地去投水自杀，这做得很好。这个家伙反正是沒有什么用处的。

在第237頁上，猎戶穆尔写了一首“致妇女”的忒提阿斯<sup>①</sup>式

① 古希臘斯巴達詩人。——譯者注

的頌歌。“現在，正当男子既然胆怯地犯罪的时候”，他就号召日耳曼的金发女郎起来，“为自由說一句話”。我們的溫柔的金发女郎不一定等待他发出这一号召，早已使公众“胆战心惊，恐怖万分”地看到了一些实例，只要德国妇女穿上长裤，抽起雪茄烟，就有本领做出一番多么崇高的事业。

在分析了我們的詩人对現社会的批判之后，現在我們来看看，他在社会关系上的 *pia desideria* (善良願望) 是怎样的。在詩的末尾，我們发现了用支离破碎的散文笔調写成的“調和”，这是卡尔·貝克詩集末尾的“复活”的翻版。在“調和”中說：

“人类并不是因为它給了个人以生命就生活下去，奋斗下去。人类本身就是一个人。”这样說来，我們的詩人，既是“个别的人”，当然也就“不是人了”。“一个时代将要到来……那时候，人类就会作为一个救世主，作为一个展示一切的神站起来”……可是这位救世主“几千年”之后才会出現，“这位新的救世主会鼓吹（他让别人去实行）大地上一切孩子之間兄弟般的均等的分工”……那时候“犁头将作为精神所籠罩着的大地的象征……作为内心崇敬的标志……而高高升起，大放光芒，冠以玫瑰，甚至比古老的基督教十字架还美”。

老实說，“几千年”以后才到来的事情，對我們簡直是无关紧要的。因此，我們用不着去研究：那时候活着的人会不会由于新救世主的“鼓吹”而前进一寸，他們肯不肯听从一位“救世主”，这位“救世主”的博爱理論是否行得通，或者是否有破产的危險。我們的詩人这一次却没有“看到这么多”。在这一段引文中有趣的只是他对未来的圣物，对牧歌中的“犁头”作了虔誠的頂礼膜拜。在“真正的社会主义者”的行列里，我們一向所遇到的只是市民；現在我們却已經覺察到，卡尔·穆尔第二也要把穿着盛装艳服的村民介紹給我們了。的确，我們看見，他（在第 154 頁上）从山上鳥瞰一个令人

神往的欢乐的溪谷，那里农民和牧人怀着对上帝的信仰，怡然自得，快快活活地劳动着。

听啊，充满怀疑的心，  
穷人会多么愉快地歌唱！

这里穷人“不是卖淫妇，而是孩子，他们的裸体洁白无瑕！”

我明白了：穷苦的人类，  
只有当它在农夫的劳动中  
得到极乐的忘怀和宁静的時候，  
才能变得快乐而善良。

为了更明确地向我们说明他真正的见解，他在第 159 頁上给我们描写了一个乡村铁匠的家庭幸福，并希望铁匠的孩子们

永远不会遇到瘟疫，  
那瘟疫，  
就是坏蛋或傻瓜们  
以狂妄自大的口吻  
所说的文明。

当农民的牧歌还没有和市民的牧歌同时恢复，盖斯纳的牧人场面还没有和拉丰泰的小说同时恢复的时候，真正的社会主义是决不罢休的。以阿尔弗勒德·迈斯纳先生为代表的真正的社会主义，站到了罗霍夫的“儿童之友”<sup>179</sup>的立场上，并从这一崇高的立场出发宣布：人的使命就是变成农民。谁能想到这位具有“强烈的人世苦恼”的诗人，这位具有“熊熊燃烧着的太阳”的人，这位“大发雷霆”的小卡尔·穆尔会有这样的赤子之心呢？

虽然他像农民一样，留恋幽静的农村生活，他还是宣称，大城市是他活动的真正场所。因此，我们的诗人动身到巴黎去了，以便在这里看到

“……工人群众热情沸腾，  
像火山爆发，  
使我胆战心惊，恐怖万分。”

Hélas! il n'en fut rien[可惜，此行一无所得]。他在“国外消息”的一篇巴黎通讯中说，他感到异常失望。可敬的诗人曾到处寻找这些热情沸腾的无产者群众，连当时在大砲声和定音鼓声中表演法国革命的奥林匹克马戏院<sup>180</sup>都找遍了；但是他找到的不是一些阴郁的有德行的英雄和严酷的共和党人，而只是一群无忧无虑、嘻嘻哈哈的人，这些人对漂亮女人远比对人类重大问题更感兴趣。同样地，他到众议院去寻找“法国人民的代表”，而找到的却只是一小撮脑满肠肥、大腹便便的空谈家。

巴黎无产者没有举行这样一次小的七月革命来迎接小卡尔·穆尔，使他能够在“胆战心惊，恐怖万分”之中对他们产生一个较好的印象，这实在是不可饶恕的。由于所有这一切不幸，我们可敬的诗人不禁嚎啕大哭起来，他作为一个从真正的社会主义的腹中吐出来的新约拿，预言塞纳河畔的尼尼微必将倾复<sup>①</sup>，其细节可参阅1847年“国外消息”上的巴黎通讯；在这篇通讯中，我们的诗人还津津有味地叙述了他怎样把 bon bourgeois du marais（善良的沼泽里的小市民）当作一个无产者，以及由此发生的种种奇怪的误会。

至于他写的“齐斯卡”，我们乐意赠给他自己，因为这本书太枯燥无味了。

我们既然已经谈到了诗，就用三言两语提一提我们的弗莱里格拉特于1846年在黑里骚以«Ça ira»为标题所提出的六条呼吁革

① 参看旧约“约拿书”。——译者注

命的号召。第一条就是一支德国的“马赛曲”，它歌颂“在奥地利和普鲁士都称之为革命”的那个“强悍的海盗”。对这艘打起独特的旗号，给 in partibus infidelium<sup>181</sup> 的著名的德国舰队运送强大援军的船，发出了如下的号召：

把炮口勇敢地瞄准  
那满载财宝的银色舰队！  
让那可怕的海底  
埋葬贪求珍宝的欲望吧！

而且，整个歌曲都写得那样轻松愉快，尽管韵律不同，按照“水手们，开船了，起锚吧！”的调子唱起来还是最好不过的。

“这怎么办”（即弗莱里格拉特怎样搞革命）这一首诗要算最典型了。灾难的年头来临了，人民食不果腹，衣不蔽体。“哪里弄到面包和衣服呢？”正在这时候，出现了“一个勇敢的小伙子”，他懂得怎样挽回乖运。他把这一群人都领到后备兵军需库，把军服分给大家，他们就在那里穿上了。他们还拿起枪来“试试”，并认为，要是能把枪带走，才“有意思”。这时候我们那位“勇敢的小伙子”忽然想到：“人家也许会把更换衣服的玩笑叫作造反、盗窃和抢劫”，所以必须“为自己的衣服而战斗一番”。于是决定把钢盔、军刀和子弹带都统统拿走，还把一个讨饭袋当作旗帜竖起来。他们就这样来到街上。这时候“皇家的部队”出现了，将军下令射击，而士兵却欢呼着投入这支有趣地换上制服的后备军的怀抱。由于大家很高兴，就仍然“开玩笑地”向京城进发，在那里可以得到支持。于是，由于这一场“更换衣服的玩笑”，结果“御座倒塌，王冠坠落，国基动摇”，而“人民胜利地昂起了低垂很久的头”。这一切进行得这样迅速，这样顺利，以致“无产者大队”中的任何一个成员可能在这全部



过程中連一袋烟都来不及抽完。必須承认，任何地方的革命都沒有像在我們的弗萊里格拉特的脑子里完成得那样愉快和从容不迫。只有害着“普魯士国家总汇报”的忧郁症的人，才会把这种天真烂漫的、牧歌式的郊游看作是叛国。

我們現在要談“真正的社会主义者”的最后一个支派，即柏林派。我們也只是从这一派中提出一个有代表性的人物，即恩斯特·德朗克先生来談談，因为他創造了一种文艺創作的新形式，为德国文学立下了卓越的功績。我国的长篇小说家和短篇小说家好久以来就苦于缺乏材料。他們这一行所必需的原料从来还没有感觉这样缺乏过。法国工厂固然供給了許多可用的材料，然而仍然是供不应求，何况其中許多东西常常立刻以譯品的形式送到了消費者的手中，从而展开了一种对小說家說来极其危险的竞争。就在这时候，德朗克先生的才能显示出来了：他以蛇夫，“真正的社会主义”星空里的蛇夫的姿态，高高举起德国警察法这条蠕卷着的巨蟒，把它加工制成“警察故事集”中的許多极有趣的短篇小说。的确，这一套錯綜复杂的、像蛇一样光滑的法律，蘊藏着可供这类写作之用的无比丰富的材料。在每一节中都隐藏着部长篇小说，在每一条中都隐藏着悲剧。德朗克先生身为柏林文人，曾对警察局进行过激烈的斗争，在这里很可以根据亲身經驗来发挥一番。道路一旦踏出来，不会后继无人，因为这个园地具有丰富的蘊藏。順便說說，普魯士法就是种种紧张冲突和动人場面的无穷无尽的泉源。单是关于离婚、贍养和处女身分方面的法律就给德国整个生产长篇小说的工业提供了足够几世紀用的原料，至于那些关于反常的私人娱乐的章节更不必提了。并且，把这些章节中的一节从詩的角度加以改制，是再容易不过的了；冲突及其結局都

已經是現成的，只要，隨便從布爾韋爾、大仲馬或者歌仁·蘇的任何一篇長篇小說中摘出一些細節添補上去，一篇短篇小說就做成了。這樣一來，德國的市民和村民以及 studiosus juris 或 camera-lium [研究法律或財政的大學生] 將來就有希望得到一整套關於現行法律的注釋，使他們毫不費力地切實精通這門學問，而不沾染一點學究習氣。

從德朗克先生的例子我們可以看出，我們的希望並不過分。單是利用國籍法的材料，他就泡制了兩篇短篇小說。一篇（警察局里的一件離婚案）講到黑森選帝侯國一位文人（德國文人常常把文人作為自己作品中的主人公）沒有取得市政局法定的同意就娶了一個普魯士女子。結果，他的妻子和子女就喪失了取得黑森選帝侯國國籍的權利，因此夫婦倆到警察局離婚。這位文人物然大怒，對現行制度大加叱責，為了這件事一個少尉要求和他決鬥，並把他殺死了。警察局里的這些糾葛使得他傾家蕩產。他的妻子由於和外邦人結婚而喪失了普魯士的國籍，現在陷於極端貧困的境地。第二篇關於國籍權的短篇小說講到一個窮人被從漢堡送到漢諾威，又被從漢諾威送到漢堡，送來送去，前後達十四年之久，他在一個地方嘗到了苦役的甜味，在另一個地方領會到了監牢的美妙，並且在易北河兩岸遭到了鞭笞。這篇小說以同樣的方式描寫了只能向警察申訴警察濫用職權的這種弊端。它動人地刻劃出，柏林警察執行驅逐失業女僕出境的條例如何助長了賣淫，還有其他一些動人的衝突。

“真正的社會主義”老老實實地讓德朗克先生愚弄了一頓。它把這些警察故事，這些以“恨世和懊悔”<sup>182</sup>的筆調來描寫德國小市民悲哀的如泣如訴的作品，當作是對現代社會衝突的描繪；它相

信，在这些作品中进行了社会主义宣传；它丝毫没有想到，在法国、英国和美国，这类悲惨的场面是根本不可能有的，虽然在这些国家里占统治的制度是同社会主义完全对立的；它丝毫没有想到，德朗克先生所进行的不是社会主义的宣传，而是自由主义的宣传。在这一点上，“真正的社会主义”是可以原谅的，因为连德朗克先生自己也没有想到过这一切。

德朗克先生也写了一些“民间故事”。在这里我们又看到一篇关于文人的小说，它描写了职业作家的贫困，以博得公众的同情。这篇小说似乎感动了弗莱里格拉特，使他写出一首动人的诗，哀求关心文人，他喊道：“他们也是无产者呀！”一到德国无产者向资产阶级和其他有产阶级算账的时候，他们会利用街灯向这些文人先生们，向这个一切卑鄙的阶级中最卑鄙的阶级证明，这些先生们究竟是些什么样的无产者。德朗克先生书中其余的短篇小说，都是一种毫无想像力的杂碎，充分暴露了对实际生活的无知；这些小说的用处仅仅在于：通过一些同社会主义思想格格不入的人的嘴说出德朗克先生的社会主义思想。

此外，德朗克先生还写了一本论柏林的书，这本书达到了现代科学的水平，也就是说，在这本书中可以看到近年来在文献中流行的形形色色的观点（青年黑格尔派的观点、鲍威尔派的观点、费尔巴哈派的观点、施蒂纳派的观点、“真正的社会主义”的观点、共产主义的观点）的混合物。全书最后的结论是：不管怎样，柏林仍然是现代文化的中心，是知识界的中心，是一个拥有40万居民的世界城市，巴黎和伦敦可要提防它的竞争。柏林甚至还有巴黎式的浪漫女子，——可是，天晓得，她们与这个城市是完全相称的！

在“真正的社会主义者”的柏林派中，还有弗里德里希·扎斯

先生，他也写了一本关于他的精神故乡柏林的书，我們只看到这位先生的一首诗，这首诗刊登在我們馬上就要討論的皮特曼編輯的“詩册”第29頁上。在这首诗里，我們的作者仿效着“列奥納尔作了一个可怕的梦”<sup>183</sup>的曲調，用他只能在德語中找得到的令人非常噁心的字眼和錯誤百出的語法歌頌了“古老的欧罗巴的未来”。扎斯先生的社会主义可以归結为一句話：“風流蕩婦”欧罗巴不久定要灭亡。

墓中的蛆虫是你的未婚夫，  
 在新婚的笑声中你听见  
 哥薩克人和韃靼人  
 爬上你的陈窗的灵床嗎？  
 你的棺材行将和亚細亚空虛的石棺  
 并列在一起……  
 你的龐大的尸体  
 破裂〈呸，見鬼！〉而化为烏有，  
 就像門非斯和巴尔米拉<sup>①</sup>破裂了〈！〉一样。  
 衰老的蕩婦，  
 孤苦伶仃的山鷹  
 会在你腐朽的腦門上筑巢。

很明显，这位詩人的想像力和他的語言的“破裂”程度不下于他的历史觀。

現在我們以这位詩人对未来的展望結束我們对“真正的社会主义”各星座的觀察。在我們的望远鏡前面，的确有一系列閃爍的星座掠过。“真正的社会主义”大軍所占領的正是天空中最光亮的那一部分！“特利尔日报”这家全心全意拥护“真正的社会主义”的

① 門非斯(Memphis)是古代埃及的都城，巴尔米拉(Palmira)是古代叙利亞的城市。——譯者注

报纸，以银河的形状，环绕着所有这些明亮的星座伸展开来，放射着市民慈善的柔和光芒。只要任何一件哪怕是稍微牵涉到“真正的社会主义”的事件发生了，“特利尔日报”总是慷慨激昂地出来应战。从安内克少尉一直到哈茨费尔特伯爵夫人，从比雷菲尔德博物馆一直到阿斯通夫人，“特利尔日报”都大卖气力，为“真正的社会主义”的利益而斗争，弄得满头都是高贵的汗珠。这家报纸实实在在是一条温柔、慈悲、博爱的银河，只有在异常稀有的情况下它才变成酸牛奶<sup>①</sup>。但愿它像真正的银河那样，沿着自己的河床，安安静静地流着，继续以仁慈心肠的奶油和小市民的干酪供应正直的德国市民们；它丝毫用不着担心有人来揩它的油，因为像它那样一碗清汤，哪里还有什么油水。

可是，为了让我们怀着高高兴兴的心情同“真正的社会主义”分手，它通过“诗册”（海·皮特曼编，1847年赖希附近的波尔拿出版）给我们准备了一个庆祝会作为收场。在大熊的庇护之下，放出了旋转焰火，就是在罗马复活节也看不到比这更明亮的焰火。所有社会主义诗人都自愿地或者被迫地供应了几把必不可少的焰火。这些焰火状如麦束，唰唰作响，闪闪发光，升到天上，噼啪地散在空中，化作亿万颗星星，把我们黑夜般的四周照耀得如同白昼。但是，可惜好景不长，不消片刻焰火就熄灭了，剩下只是浓烟一片，使夜色比实际上更加漆黑。只有海涅的七首诗，像一颗颗永远閃爍的明星，透过这片浓烟射出光芒，这七首诗出现在这伙人中间，使我们非常惊讶，也使大熊狼狽不堪。但是我们不要为此事感觉不快，也不要担心；这里转载的许多篇维尔特的作品同这一伙人在

① 双关语：银河（Milchstraße）一词的字面意思是牛奶路。——译者注

一起，一定会感到不舒服。我们且来回味这场焰火留给我们的印象吧。

我们在这里发现了一些非常有趣的主题。他们歌颂春天有三四次之多，每次都表现出“真正的社会主义”所特有的热情。从一切可能的角度来看，摆在我们面前的至少有八个被诱奸的女子。我们在这里不仅看到诱奸的行为，而且还看到诱奸的后果；妊娠的各个主要时期至少都有一个人来代表。接踵而来的当然是分娩，再跟着就是杀婴和自杀。遗憾的仅仅是席勒的杀婴的母亲没有在这里出现；但是，编者可能认为，只要人所共知的“约瑟夫，约瑟夫！”等等<sup>184</sup>的呼喊响彻了全书，也就够了。这些描写诱奸的诗歌究竟是怎样写成的，只要看一段根据大家熟悉的摇篮曲的曲调写的诗就可以了解。在第299页上，路德维希·克勒尔先生吟道：

母亲啊，痛哭吧，大声痛哭吧！  
 女儿的心在疼！  
 哭吧，日夜不停地哭吧！  
 女儿丧失了贞操！  
 你的遗训：“学好吧，我的孩子！”  
 她却把它当作耳边风！

“诗册”根本是一首犯罪行为的真实颂歌。除了上述许许多多杀婴行为以外，卡尔·埃克先生还歌颂了“森林中的暴行”；士瓦本人希勒杀死了自己的五个孩子，约翰·谢尔先生写了一首短诗，大熊则亲自动手写了一首无限长的长诗来加以歌颂。人们好像在德国的市集上，听到手摇风琴师没完没了地反复地说唱凶杀故事：

鲜血淋漓的孩子，你这地狱里的孩子，  
 说吧，你过的是什么生活？  
 你的强盗的巢穴，

无数的人都见了害怕。  
你这卑鄙的侏儒  
謀害了九十六条人命；  
你轻而易举地杀害了他们，  
砍断他们的脖子和脊骨……

在这些充满青春活力的诗人和他们的充满生活温暖的作品中，要进行挑选是异常困难的；不管人的名字叫泰奥多尔·奥比茨，还是叫卡尔·埃克，叫约翰·谢尔，还是叫约瑟夫·施韦泽，本质并没有区别，所有他们的作品都一样美好。我们就随便抓一个来看看吧。

首先我们就碰上了我们的老友牧夫泽米希。他正努力把春天提到“真正的社会主义”的思辨的高度(第35页)：

觉醒吧，觉醒吧，春天就要来到……  
自由开始以狂飚的步伐，  
穿越山谷，无拘无束地奔驰……

这是什么样的自由，我们立刻就会知道：

你们为什么奴颜婢膝地注视着十字架？  
自由人不能在上帝面前跪倒，  
上帝把祖国的橡树推倒，  
把自由之神赶跑！

这原来指的是德国原始森林里的自由，在这些森林的树荫下，牧夫可以安安静静地思考“社会主义、共产主义、人道主义”，随心所欲地培植“对暴君的仇恨的刺”。关于刺我们知道：

没有一朵玫瑰没有刺，

因此可以期望，仙女这一朵初放蓓蕾的“玫瑰”不久也会找到自己的“刺”，那时就不会像以前那样“显得异常笨拙”了。牧夫为了“紫

罗兰”的利益——誠然，这些紫罗兰那时还不存在——也进行了活动，作了一首诗，题目和叠句是：“买紫罗兰吧！买紫罗兰吧！买紫罗兰吧！”（第38頁）

N...h...s<sup>①</sup>先生的热心很值得称赞，他努力写了三十二頁平淡无味的诗篇，其中沒有表达任何一点思想。“无产者之歌”（第166頁）就是一个例子。无产者来到了大自然的怀抱，作了冗长的开场白以后，最后（如果我們要叙述一下他們是从哪里走出来的，就会沒有止境，不会有“最后”）发出了这样的呼喊：

大自然哪！你是一切生物之母！  
 你用爱哺育整个世界，  
 你让一切共享极乐，  
 你真是不可思議地崇高偉大！  
 請听我們热烈的誓言！  
 請听我們神奥的决定！  
 江河呀，你們把这个消息带到海洋里去吧！  
 春風呀，你把它吹到松林里去吧！

写到这里，抓住了一个新题目，然后又以同样的腔調囉嗦了很久。最后，在第十四节里我們才明白这些人的希求是什么，然而那种希求在这里是不值一談的。

同約瑟夫·施韦澤先生認識一下也不是沒有意思的：

思想是灵魂，一切行动仅仅是肉体；  
 認識之光是丈夫，行为是妻子。

說到这里，就很自然地联系到約·施韦澤先生所希求的东西，即：

我要像熊熊的自由火焰一样燃燒、噼噼发响。

① 諾伊豪斯(Neuhaus, Gustaw Reinhard 1823—1892)。——編者注



直到那叫作死亡的灭火器把每一块燃燒的木片浇灭(第 213 頁)。

他的願望实现了。在这些詩里,他已經尽情地“噼啪发响”,而且他是一块“木片”,这是人們一眼就可以看出来的;不过他却是一块滑稽的“木片”:

我昂着头,握着拳,幸福自由地站着! (第 216 頁)

他的这种姿势应当是无与伦比的。不幸,萊比錫八月暴动<sup>185</sup>驅使他走到街头,在那里他看見了惊心动魄的事情:

啊,可耻、可怕! 我面前是一片食人喝血的景象,  
人的嫩芽吸吮着死亡的露珠(第 217 頁)。

海尔曼·艾韦貝克也沒有丢臉。他在第 227 頁上唱起“战歌”来,毫無疑問,凱拉賽人早已在条多堡森林里哼过这支歌:

为自由,为我們胸中的实体,  
我們英勇地战斗。

莫非这是一支孕妇的战歌么?

既不是为金錢,也不是为勳章,  
也不是出于无聊的嗜好,  
我們是为后代而战斗……

在另一首詩里我們知道:

人类的思想是神圣的,  
他們的感情也是神圣的,  
一切温柔的心灵都由于  
这样的思想和感情而衰頹。

正如这一切心灵由于“感情和思想”而衰頹一样,它們由于这些詩句也是可以“衰頹”的。

我們热爱这大地，  
热爱它的善和美，  
我們在人类純洁的田地上，  
孜孜不倦地劳动。

而这片田地所付給我們劳动的报酬，却是这样一些連巴伐利亚的路德維希也都写不出来的惹人伤感的拙劣詩篇。

理查·萊茵哈特先生是一位安靜沉着的青年人。他“以自我发现的安靜平稳的步伐走了許久”，献出了一首祝賀“年輕人类”生日的詩，在这首詩里他只满足于这样歌頌：

純洁自由的爱情的太阳，  
純洁爱情的自由的光明，  
爱情与和平的亲密的光明。

我們讀这六頁詩时心里觉得很舒暢。“爱情”出現了六次，“光明”出現了七次，“太阳”出現了五次，“自由”出現了八次，像“星星”、“燦烂”、“白昼”、“喜悅”、“欢乐”、“平靜”、“玫瑰”、“热情”、“真理”以及生活中其他次等的快慰就更不用說了。誰要是有福气受到这样的歌頌，那真是死也瞑目了。

但是，我們一旦能够欣賞魯道夫·施韦尔特萊因先生和大熊这样的巨匠，我們何必留恋拙劣的作者呢！我們且擱下这一切虽然可爱，但确实还很不完美的嘗試之作，而去看看登峰造极的社会主义的詩歌吧！

魯道夫·施韦尔特萊因先生吟道：

“前进！”

我們是生活的騎士。烏拉！（三次）  
上哪儿去，你們这些生活的騎士？  
我們奔赴死亡。烏拉！

我們吹起号角。烏拉！（三次）  
你們的号角发出什么声音呢？  
号角发出死亡的吼声。烏拉！  
軍隊留在后面。烏拉！（三次）  
你們的軍隊在后面做什么？  
它长眠不醒了。烏拉！  
听啊！敌人不是在吹号么？烏拉！（三次）  
你們好苦啊，可怜的号手！  
現在我們奔赴死亡。烏拉！

你好苦啊，可怜的号手！——我們看見，这位生活的騎士不仅以可笑的勇气奔赴死亡，他还以同样的无畏精神闖进胡說八道的泥潭。在那儿他觉得好像虱子在羊毛里那么舒服。往后在好几頁上，这位生活的騎士开“火”了：

我們是这样聪明，知道世上的一切，  
生活已經急速地前进……  
可是，你划船时掀不起波濤，  
幽灵仍在你耳边喧嚣。

但愿有一个极其坚硬的軀体在这位生活的騎士的“耳边喧嚣”，以便打消他乐于同幽灵打交道的嗜好。

啃一口果子！在果子和牙齿之間，  
馬上就冒出一个怪影来，  
在飞驰中抓住馬鬃，  
一个长着馬耳的怪影立刻豎立起来。

这位生活的騎士的脑袋两旁也有什么东西“豎立起来”，但那并不是“馬耳”——

思想的鬣狗在你周圍奔馳，  
你心里看中哪个就拥抱哪个吧。

这位生活的骑士的情形和其他勇敢的斗士一样。他不怕死，可是“精灵”，“怪影”，尤其是“思想”却使他和白杨树叶一样发抖。为了摆脱这些东西，他决定放火烧掉世界，决定“冒险制造一次世界大火灾”：

破坏——这是伟大的时代口号，  
是调和纠纷的唯一法宝；  
在认识存在的一切道路上，  
让肉体和精神燃烧。  
让世界像在坩埚中的矿砂一样，  
在火中沸腾起来，铸成新的样式，  
魔鬼用火的审判清洗世界，  
这就是世界新纪元的开端。

这位生活的骑士的话真是一针见血。在伟大的时代口号中，在呼吁走完认识存在的一切道路的号召中，调和纠纷的唯一法宝就是把坩埚中的矿砂烧成肉体和精神，也就是说，使世界新纪元的破坏铸成火的审判，换句话说，让魔鬼把在开端之火中燃烧的整个世界夺走。

现在让我们回到我们的老友大熊那里去。我们曾谈到过他的“希勒之歌”。这首诗一开始就提出了一个伟大的真理：

蒙上帝之恩的人民，你们是否了解，  
作为流浪汉去欢迎世界是多么痛苦；  
我们永远也不能获得自由。

大熊迫使我们无可奈何地听完了详尽无比的全部痛史之后，突然又重新大吟其关于“伪善”的诗篇：

我诅咒你，你这邪恶的世界，  
诅咒你，你这黄金偶像；

詛咒有錢的妖魔們，  
你們殘酷暴虐，犯下了滔天罪行。  
詩人的口對你們講出了實況真情：  
四周流着無辜的孩子們的鮮血！  
我當着你們的面揭發這個真理，  
我正在等待復仇時刻的來臨！

看起來大熊的膽量簡直令人吃驚，他當着人們的面從“詩人的口里揭發這個真理”。然而，大家可以完全放心，用不着為他的肝臟和他的安全擔心。富人們一點也不危害我們的大熊，正像我們的大熊一點也不危害富人們一樣；大熊認為，人們不把老希勒砍頭，就得

把最柔軟的絨毛枕頭  
小心翼翼地墊在凶手的腦袋下，  
讓他——為了你們的幸福——在酣睡中忘掉  
你們奪去了他的快樂；  
當他醒着的時候，就得有兩百架豎琴  
在他周圍奏着悅耳的音樂，  
好讓孩子臨死時喉嚨里格格的響聲  
永遠不會刺破他的耳膜，不會使他的心房破碎。  
還有其他贖罪所需要的東西——  
愛情所能提供的最美妙的東西——  
那時候，你們也許能擺脫罪行，  
而良心也會獲得安慰（第 263 頁）。

“真正的社会主义”的真理，實際上是一切溫情之中的溫情！  
“為了你們的幸福”！“良心的安慰”！大熊年老昏聩，講起童話來了。大家知道，他仍舊在“等待復仇時刻的來臨”。

他的几首“墓地牧歌”比“希勒之歌”還要快活得多。作者先看見埋葬一個窮人，並且聽見他的寡婦啼哭；後來他看見埋葬一個年輕人，他是一個陣亡的士兵，是他老父親的唯一依靠；後來又看見

埋葬一个被母亲杀死的孩子；最后看见埋葬了一个富人。他看见了所有这一切以后，就开始“思索”：

我的眼睛变得明晰，炯炯发光，  
看透了墓穴(第 285 页)。

可惜他的诗句并不“明晰”，要想看“透”它们是不可能的。

我明白了神秘的东西。

然而，有件事情在他看来是完全“神秘的”，而在全世界看来却是“明白的”，这就是他的诗毫无价值。这位目光锐利的大熊看见“天大的奇迹飞快地发生了”。那个穷人的手指变成了珊瑚，头发变成了丝，这样一来，他的寡妇就发了大财。那个士兵的坟里冒出了火焰，烧毁了国王的宫殿。那个孩子的坟里长出一株玫瑰，玫瑰的清香飘进了母亲的监牢。那个富人来世变为一条毒蛇，大熊还给自己安排了一桩私人乐事：让自己最小的儿子把这条毒蛇踩个稀烂！大熊以为这样“我们大家都会命定长生不死”了。

不过，我们的大熊仍然是有勇气的。在第 273 页上，他用霹靂般的声音向“他的不幸”挑战；他敢抗拒它，因为：

有一头猛狮在我心中，  
它是那样勇敢，那样强大而敏捷，——  
要当心它的铁爪！

不错，大熊“感觉到了战斗的欲望”，并且“不怕受伤”。

弗·恩格斯大约写于 1847 年  
1 月—4 月

苏共中央马克思列宁主义研究院  
于 1932 年第一次用原文出版，  
1933 年用俄文出版

接手稿刊印

原文是德文

注 釋  
索 引





## 注 釋

- 1 “关于费尔巴哈的提綱”是卡·馬克思于1845年春天在布魯塞爾写成的，写在他的1844—1847年的“筆記本”中。1888年，恩格斯把它附在“費尔巴哈和德国古典哲学的終結”的单行本中第一次发表出来，并指出了它的写作時間和地点。

“关于費尔巴哈的提綱”这个标题是苏共中央馬克思列宁主义研究院根据恩格斯給“費尔巴哈論”写的序言加的。在該书附录中这些提綱的标题是：“馬克思論費尔巴哈”。在馬克思的“筆記本”中的标题是“关于費尔巴哈”。

为了使讀者对馬克思的这个不是为出版而写的文件更容易理解，恩格斯在1888年发表它的时候曾作了某些編輯上的修改。在本卷中，它的形式和恩格斯所发表的形式一样，只是根据馬克思的手稿，增加了一些在1888年版本中所遺漏的着重点和括弧。——第3頁。

- 2 “德意志意識形态。对費尔巴哈、布·鮑威尔和施蒂納所代表的現代德国哲学以及各式各样先知所代表的德国社会主义的批判”是卡·馬克思和弗·恩格斯于1845—1846年合写的一部著作。

1845年春天，馬克思和恩格斯已經决定共同写这部著作，而真正开始写作是在1845年9月。这部著作約有五十印张的手稿，共两卷。第一卷的内容主要是研究历史唯物主义的一些基本原理和批判費尔巴哈、鮑威尔、施蒂納的哲学观点。第二卷的内容是批判各种“真正的社会主义”的代表。

“德意志意識形态”的写作工作于1846年夏初就基本結束了。这时，第一卷的大部分，即批判鮑威尔、施蒂納的观点的各章（“萊比錫宗教會議”），以及第二卷的大部分都已脫稿。只有第一卷的第一部分（对費尔巴哈观点的批判）的写作工作，在1846年下半年还在繼續，而且也沒有完成。

1846年5月，第一卷手稿的主要部分會由約·魏德邁從布魯塞爾帶到威斯特伐里亞，準備請當地的企業家即“真正的社會主義者”尤·邁耶爾和魯·雷姆佩爾就地出版。但是在1846年7月，當第二卷手稿的大部分已經寄到威斯特伐里亞以後，這些出版商就拒絕刊印“德意志意識形態”了。馬克思和恩格斯從1846年到1847年曾在德國多次為自己的著作尋找出版商。但是，由於警察署方面的阻撓，由於那些出版商——他們是馬克思和恩格斯所反對的派別的有關代表——的拒絕，這些努力並未得到結果。在馬克思和恩格斯的生前，只發表了“德意志意識形態”第二卷的第四章，這是在“威斯特伐里亞汽船”雜誌1847年8月號和9月號上發表的。

在“德意志意識形態”第一卷第二章中，有好幾頁（本卷第108—112頁）在文字上幾乎和“社會明鏡”雜誌第7期（1846年1月出版，“報道和評論”欄，第6—8頁）上所發表的注明“11月20日於布魯塞爾”的那篇匿名短評完全一樣。

在“社會明鏡”雜誌第5期上（“報道和評論”欄，第93—96頁），曾經發表了一篇匿名短評，它的第二部分在有些地方也和“德意志意識形態”第二卷第五章的字句一模一樣。

在手稿中並沒有寫明這部著作的標題和第一卷、第二卷的題目。它們是根據馬克思的“馮卡爾·格律恩”這篇論文後來按上去的。

“費爾巴哈”這一章中的標題和材料的安排，是根據馬克思和恩格斯手稿邊上的批注，按照本章內容本身安排的。

“聖麥克斯”這一章分為兩部分：“1. 唯一者及其所有物”、“2. 辯護性的評注”。這是根據作者們在本章開始部分所寫的指示、根據整章內容來安排的。（在手稿中誤寫為“7. 辯護性的評注”）

在手稿中，沒有“德意志意識形態”第二卷的第二章和第三章。

在遺留給我們的手稿中，有些地方已經受到了“老鼠的牙齒的批判”。這些根據句子的完整部分所恢復起來的地方，都用方括弧括起來了。從手稿中所發現的遺漏字句，也以腳注形式注明了。在方括弧里也包括一切必要的、少數的、編輯上的增補。——第11頁。

3 狄亞多希 是亞歷山大大帝的將領們。他們在亞歷山大大帝死後為爭

夺政权彼此进行残酷的厮杀。在这场战斗的过程中（公元前4世纪末至3世纪初），亚历山大的君主国，即实行军事管理的这个摇摇欲坠的联盟，分裂为许多单独的国家。——第19頁。

- 4 在“德意志意识形态”中，«Verkehr»（交往）这个术语的含义很广。它包括个人、社会团体、许多国家的物质交往和精神交往。马克思和恩格斯在这部著作中指出：物质交往——首先是人们在生产过程中的交往，乃是任何另一种交往的基础。“德意志意识形态”中所用的这些术语：«Verkehrsform», «Verkehrsweise», «Verkehrsverhältnisse»（“交往形式”、“交往方法”、“交往关系”）就是马克思和恩格斯在当时所形成的生产关系的概念。——第24頁。
- 5 «Stamm» 这个术语在“德意志意识形态”中译作“部落”。这个术语在19世纪40年代的历史科学中的含义比今天还要广。它是指具有共同祖先的人们的集合体，包括近代所谓的“氏族”（Gens）和“部落”（Stamm）的概念。在路·亨·摩尔根的“古代社会”（1877）这部著作中，第一次给这些概念下了准确的定义，并作了区别。在这位美国著名的人种学家兼历史学家的这部主要著作中，第一次说明了氏族就是原始公社制度的主要细胞，从而为原始社会的全部历史奠定了科学的基础。恩格斯总结了摩尔根的研究的结果，在“家庭、私有制和国家的起源”（1884）这部著作中，全面地解释了“氏族”和“部落”这两个概念的内容。——第25頁。
- 6 罗马的人民护民官李奇尼乌斯和塞克斯蒂乌斯的土地法，是在公元前367年由于平民反抗贵族的斗争而通过的。它禁止罗马市民占有500罗马亩（约125公顷）以上的国有地（ager publicus）。——第27頁。
- 7 “德法年鉴”（«Deutsch-Französische Jahrbücher»）是在巴黎出版的德文刊物，主编是卡·马克思和阿·卢格。仅仅在1844年2月出版过第一期双刊号。其中载有马克思的“论犹太人问题”和“黑格尔法哲学批判导言”以及恩格斯的“政治经济学批判大纲”和“英国状况。评托马斯·卡莱尔的‘过去和现在’”（见“马克思恩格斯全集”1956年人民出版社版第1卷第419—451、452—467、586—625、626—655頁）。这

些著作标志着馬克思和恩格斯最終地轉到了唯物主义和共产主义。杂志停刊的主要原因是馬克思和資產階級激进分子卢格之間存在着原則上的意見分歧。

馬克思和恩格斯的“神圣家族, 或对批判的批判所做的批判。駁布魯諾·鮑威尔及其伙伴”(1845)(«Die heilige Familie, oder Kritik der kritischen Kritik. Gegen Bruno Bauer und Consorten»), 見“馬克思恩格斯全集”1957年人民出版社版第2卷第3—268頁。——第38頁。

- 8 在恩格斯的“共产主义原理”(1847)中指出, 无产階級革命只有在一切先进的資本主义国家同时发动时才可能胜利, 因而不可能在一个国家內胜利, 这个結論对于壟断前的資本主义时代來說是正确的。在新的历史条件下, 在壟断資本主义时期, 列宁根据他所发现的帝国主义时代資本主义的經濟政治发展不平衡的規律, 做出了新的結論: 社会主义革命可能首先在几个或者甚至在单独一个国家內获得胜利, 不可能同时在一切国家或大多数国家內获得胜利。这个新的結論是在列宁“論欧洲联邦口号”(1915)这篇論文中第一次提出来的。——第40頁。
- 9 “哈雷年鉴”(«Hallische Jahrbücher»)和“德国年鉴”(«Deutsche Jahrbücher»)是青年黑格尔派的文艺哲学杂志的簡称, 該杂志自1838年1月至1841年6月用小型日报的形式以“德国科学和艺术哈雷年鉴”(«Hallische Jahrbücher für deutsche Wissenschaft und Kunst»)的名称在萊比錫出版, 自1841年7月至1843年1月以“德国科学和艺术年鉴”(«Deutsche Jahrbücher für Wissenschaft und Kunst»)的名称出版。該杂志在1847年6月以前由阿·卢格和特·厄赫帖迈耶尔在哈雷編輯, 从1841年7月起由阿·卢格在德勒斯頓編輯。——第46頁。
- 10 萊茵河頌歌是民族主义者經常所引用的德国小資產階級詩人尼·貝克尔的詩“德国的萊茵”。这首詩在1840年写成后被多次譜成歌曲。——第47頁。
- 11 指路·費尔巴哈在“雜于德季刊”1845年第2卷发表的“因‘唯一者及

其所有物’而論‘基督教的本质’”这篇文章。

“維干德季刊”(«Wigand's Vierteljahrsschrift»)是青年黑格尔派的哲学杂志,1844—1845年由奥·維干德在萊比錫出版。参加該杂志工作的有布·鮑威尔、麦·施蒂納和路·費尔巴哈等人。——第47頁。

12 費尔巴哈“未来哲学原理”1843年苏黎世和温特图尔版(«Grundsätze der Philosophie der Zukunft». Zürich und Winterthur, 1843)。——第47頁。

13 指布·鮑威尔的論文“評路德維希·費尔巴哈”,見“維干德季刊”1845年第3卷第86—146頁。——第49頁。

14 黑格尔“历史哲学讲演录”,見“黑格尔全集”1837年柏林版第9卷(G. W. F. Hegel. «Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte»; Werke, Bd. IX, Berlin, 1837)。——第55頁。

15 反谷物法同盟是曼彻斯特的厂主科布頓和布莱特于1838年創立的。旨在限制甚至禁止从国外輸入谷物的所謂谷物法,是为英国大地主的利益实行的。同盟要求貿易完全自由,廢除谷物法,其目的是为了降低工人工資,削弱土地貴族的經濟和政治地位。同盟在反对地主的斗争中曾經企图利用工人群众,可是就在这个时候,英国的先进工人展开了独立的、有着自己政治見解的工人运动(宪章运动)。

工业资产阶级和土地貴族在谷物法問題上的斗争,由于1846年关于廢除谷物法的法案的通过而告結束。——第57頁。

16 約·艾金“曼彻斯特市外三十至四十英里范围内的郊区”1795年倫敦版(J. Aikin. «A Description of the Country from thirty to forty Miles round Manchester». London, 1795)。——第66頁。

17 引自“关于商业竞争的通訊”(«Lettre sur la Jalousie du Commerce»),見伊·品托“关于流通和信用的論文”1771年阿姆斯特丹版(«Traité de la Circulation et du Crédit». Amsterdam, 1771)第234、283頁。——第66頁。

18 亞·斯密“国民财富的本性和原因的研究”1776年倫敦版(A. Smith.

- «An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations». London, 1776)。——第 67 頁。
- 19 “馬賽曲”、“卡馬尼奧拉”、«*Ça ira*» 都是 18 世紀末法國資產階級革命時期的革命歌曲。最後一個歌曲的收尾的疊句是：“好！就這麼辦，就這麼辦，把貴族吊死在路燈柱上！” («Ah! ça ira, ça ira, ça ira. Les aristocrates à la lanterne!») ——第 79 頁。
- 20 讓·雅·盧梭“社會契約論。或政治權利的原則”1762 年阿姆斯特丹版 (J. J. Rousseau. «Du Contract social, ou, Principes du droit politique». Amsterdam, 1762)。——第 85 頁。
- 21 “匈奴人之戰” (Battle of the Huns) 是考爾巴赫於 1834—1837 年所作的一幅著名的畫。畫中描寫了許多陣亡戰士的靈魂的戰鬥，這場戰鬥是在戰場的上空進行的。——第 88 頁。
- 22 “威斯特伐里亞汽船” («*Das Westphälische Dampfboot*») 是“真正的社會主義者”奧·呂寧創办的月刊。1845 年 1 月—1846 年 12 月在比雷菲爾德出版，1847 年 1 月—1848 年 3 月在帕德波恩出版。——第 89、109 頁。
- 23 指麥·施蒂納的文章“施蒂納的評論者”，這篇文章發表在“維千德季刊”1845 年第 3 卷第 147—154 頁。——第 90 頁。
- 24 *Santa casa* (聖宮) ——人們會這樣稱呼馬德里宗教裁判所的建築物。——第 90 頁。
- 25 *Dottore Graziano* (格拉齊安諾博士) 是意大利假面喜劇中的主人公，假充博學的典型。——第 90、132、262 頁。
- 26 這裡是用布·鮑威爾的“自由的正義事業和我自己的事業” («*Die gute Sache der Freiheit und meine eigene Angelegenheit*». Zürich und Winterthur, 1842) 的第 2 卷的題目來諷刺布·鮑威爾在“維千德季刊”上所發表的那篇評論費爾巴哈的文章 (見注釋 13)。——第 91 頁。
- 27 這裡所談的是路·費爾巴哈的几部著作：“新哲學的歷史。對萊布尼茨

哲学的叙述、分析和批判”1837年安斯巴赫版(«Geschichte der neuern Philosophie. Darstellung, Entwicklung und Kritik der Leibnitz'schen Philosophie». Ansbach, 1837)、“比埃尔·培尔”1838年安斯巴赫版(«Pierre Bayle». Ansbach, 1838)、“基督教的本质”1841年莱比锡版(«Das Wesen des Christenthums». Leipzig, 1841),以及1838年发表在“哈雷年鉴”上的那篇匿名文章“‘实证哲学’批判”(«Zur Kritik der «positiven Philosophie»»)。——第92頁。

28 見“馬克思恩格斯全集”1957年人民出版社版第2卷第177頁。——第92頁。

29 俄勒岡問題即北美洲太平洋岸俄勒岡州的占有問題。夺取俄勒岡的斗争于1846年以美英对该州的瓜分而告終。——第93頁。

30 布·鲍威尔“复类福音作者的福音史批判”1841年莱比锡版第1—2卷;1842年不伦瑞克版第3卷(B. Bauer. «Kritik der evangelischen Geschichte der Synoptiker». Bd. 1—2, Leipzig, 1841; Bd. 3, Braunschweig, 1842.)。

布·鲍威尔“基督教真相”1843年苏黎世和温特图尔版(B. Bauer. «Das entdeckte Christenthum». Zürich und Winterthur)。

黑格尔“精神现象学”1807年班堡和维尔茨堡版(G. W. F. Hegel. «Phänomenologie des Geistes». Bamberg und Würzburg);这部著作,在“德意志意识形态”中是按照“黑格尔全集”1831年柏林第2版第2卷的版本引证的。——第93頁。

31 見“馬克思恩格斯全集”1957年人民出版社版第2卷第177頁及以下各頁,第243—246頁。——第94頁。

32 同上,第177—179頁。——第94頁。

33 同上,第100頁及以下各頁。——第98頁。 4

34 見莎士比亚喜剧“第十二夜”第二幕第三場。在德文譯本中,“恩典”应作 *Gunst*, 現在它被換成了 *Kunst* (艺术)。这里是文字游戏。——

第 102 頁。

- 35 這句話是從“文學報”上引來的，見“神聖家族”（見“馬克思恩格斯全集”1957年人民出版社版第2卷第188頁）。

“文學報”（*Literatur-Zeitung*）是月刊“文學總匯報”（*Allgemeine Literatur-Zeitung*）的簡稱；由青年黑格爾派布·鮑威爾於1843年12月—1844年10月在沙洛頓堡發行。——第105頁。

- 36 見“馬克思恩格斯全集”1957年人民出版社版第2卷第10—11頁。——第107頁。

- 37 同上，第150頁。——第108頁。

- 38 “萊茵政治、商業和工業日報”（*Rheinische Zeitung für Politik, Handel und Gewerbe*）是1842年1月1日至1843年3月31日在科倫出版的日報。該報系萊茵資產階級代表創立，對普魯士專制政體抱有對立情緒。該報曾吸收幾個青年黑格爾分子撰稿。1842年4月馬克思開始為“萊茵報”撰稿，同年10月起，成為該報編輯之一。“萊茵報”也發表了恩格斯的許多文章。在馬克思擔任編輯期間，該報日益具有明顯的革命民主主義性質。政府當局對“萊茵報”進行了特別嚴格的檢查，後來把它封閉了。——第109頁。

- 39 見席勒的戲劇“華倫斯坦之死”第四幕第十二場。——第111頁。

- 40 見“馬克思恩格斯全集”1957年人民出版社版第2卷第127—136頁和第138頁。——第111頁。

- 41 “綠樹同我有什么關係呢？”（*Was jehen mir die jrienen Beeme an?*）——用柏林方言寫的），見海涅“旅行札記。瑤珈浴場”第4章（非原句）。——第116頁。

- 42 指麥克斯·施蒂納的著作“唯一者及其所有物”1845年萊比錫奧托·維干德出版公司版（Max Stirner. *«Der Einzige und sein Eigenthum»*. Leipzig, Verlag von Otto Wigand, 1845），它是在1844年底問世的。——第116頁。

- 43 指的是批判施蒂納著作的文章；施里加的論文“論‘唯一者及其所有



物’”，載于“北德意志杂志”1845年5月号；費尔巴哈的論文“因‘唯一者及其所有物’而論‘基督教的本质’”，載于“維干德季刊”1845年第2卷；赫斯的小册子“晚近的哲学家”1845年达姆斯塔德版（《Die letzten Philosophen》. Darmstadt, 1845）。施蒂納回答了这种批判并在“維干德季刊”1845年第3卷上发表了一篇論文“施蒂納的評論者”，以维护自己的著作。这篇論文在“德意志意識形态”中被諷刺地称为对施蒂納著作的“辯护性的評注”。——第116頁。

- 44 瑞琴特街 (Regent Street) 是倫敦的大街之一。——第125頁。
- 45 黑格尔“哲学全书綱要”1817年海得尔堡版 (G. W. F. Hegel. «Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse》. Heidelberg, 1817)。这一著作分为三部分：(1) 邏輯；(2) 自然哲学；(3) 精神哲学。——第130頁。
- 46 黑格尔“自然哲学讲演录”，見“黑格尔全集”1842年柏林版第7卷 (G. W. F. Hegel. «Vorlesungen über die Naturphilosophie》; Werke, Bd. VII, Berlin, 1842)。——第130頁。
- 47 *Jacques le bonhomme* (乡下佬雅各) 是在法国諷刺农民的綽号。——第137頁。
- 48 塞索斯特雷斯是古埃及傳說中的法老。——第140頁。
- 49 艾曼奴伊尔 (Emanuel) 是让·保尔的小說“格斯彼尔，或邮犬的四十五天”中的人物。——第143頁。
- 50 *Integer vitae scelerisque purus* (无可非議和清白无罪的人)——賀雷西“頌詩集”第1卷頌詩第22篇第1节。——第145頁。
- 51 亞里士多德的著作“論灵魂”。——第148頁。
- 52 黑格尔“哲学史讲演录”第3卷；見“黑格尔全集”1843年柏林第2版第15卷 (G. W. F. Hegel. «Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie》, Bd. 3; Werke, 2-te Aufl., Bd. XV, Berlin, 1843)。——第153頁。

- 53 忠实的埃卡尔特 (Der treue Eckart) 是德国中世紀傳說中的人物,是忠实的人和可靠的捍卫者的典型。——第 157 頁。
- 54 黑格尔“邏輯学”1812—1816 年紐倫堡版 (G. W. F. Hegel. «Wissenschaft der Logik». Nürnberg, 1812—1816)。这一著作分三部分: (1) 客觀邏輯、存在論 (1812 年出版); (2) 客觀邏輯、本质論 (1813 年出版); (3) 主觀邏輯或概念論 (1816 年出版)。——第 158 頁。
- 55 引的是路·費尔巴哈的論文“关于哲学改革的临时綱要”,該文刊載于“現代德国哲学和政論軼文集”(«Anekdoten zur neuesten deutschen Philosophie und Publicistik»)第 2 卷,該軼文集于 1843 年由卢格在瑞士(苏黎世和温特图尔)出版。——第 170 頁。
- 56 1848 年革命前,在柏林大街上和在动物园內禁止吸烟,在这些地方吸烟有被处罚款或体罰的危險。——第 173 頁。
- 57 德国給西里西亚波兰人起的諷刺性綽号。——第 175 頁。
- 58 指的是“鴉片战争”(1839—1842),这是英国对中国的侵略战争,这次战争使中国开始变为半殖民地。——第 178 頁。
- 59 黑格尔“宗教哲学讲演录”第 2 卷;見“黑格尔全集”1840 年柏林第 2 版第 12 卷 (G. W. F. Hegel. «Vorlesungen über die Philosophie der Religion», Bd. 2; Werke, 2-te Aufl., Bd. XII, Berlin, 1840)。——第 184 頁。
- 60 指的是弗·培根的著作:“論科学的价值和发展”(«De Dignitate et Augmentis Scientiarum»),1623 年出版于倫敦;“新工具”(«Novum Organum»),1620 年出版于倫敦;“政治道德論文集”(«The Essays or Counsels Civil and Moral»),生前的最后一版于 1625 年在倫敦出版。——第 186 頁。
- 61 *Ecce iterum Crispinus* (又是克里斯平)——尤維納利斯的諷刺詩第 4 篇就是这样开始的,这首詩(在第一部分中)痛斥羅馬皇帝多米齐安的一个宮臣克里斯平。这句话的轉义是:“又是这个家伙”或“又是这个

东西”。——第186、247頁。

- 62 自由的两个朋友(Deux amis de la liberté)是克偉索(Kerverseau)和克拉夫廉(Clavelin)的笔名,他們在18世紀末19世紀初用这个笔名在巴黎出版了多卷集的著作“1789年的革命史”(«Histoire de la Révolution de 1789»)。——第193頁。
- 63 布朗宁“大不列顛的内部状况和财政状况;前面附有关于大不列顛的对外政策以及法国、俄国、奥地利和普魯士的統計和政策的概論”1834年倫敦版(G. Browning. «The Domestic and Financial Condition of Great Britain; Preceded by a Brief Sketch of Her Foreign Policy; and of the Statistics and Politics of France, Russia, Austria, and Prussia». London, 1834)。——第197頁。
- 64 庫弗尔格拉班(Kupfergraben)是柏林的运河和它的河岸街之一。黑格尔曾住在这个地方。——第200頁。
- 65 摘自霍夫曼·馮·法勒斯累本的詩篇“只在德国!”——第201頁。
- 66 伊·康德“实践理性批判”(I. Kant. «Kritik der practischen Vernunft». Riga, 1788)。——第211頁。
- 67 “道德协会”(«Tugendbund»)是1808年建立于普魯士秘密的政治团体。其宗旨是唤起爱国热情,争取自己的国家从拿破侖的占領下解放出来和建立立宪制度。拿破侖失败后,該协会由于要求宪法而被迫害,很快就瓦解了。——第214頁。
- 68 指的是路易·勃朗“1830—1840年的十年历史”1841—1844年巴黎版第1—5卷(L. Blanc. «Histoire de dix ans, 1830—1840» T. I—V, Paris, 1841—1844),路·布尔的德譯本于1844—1845年在柏林出版。——第215頁。
- 69 *Cercle social*(社会小組)是民主知識分子的代表所建立的組織,于18世紀末法国資產階級革命最初年代在巴黎进行活动。*Cercle social*在共产主义思想史上的地位可以从下面的事实中看出:社会小組的思想家克·福适主张平均分配土地、限制过多的财产并主张对凡有劳动

能力的公民都給予工作。克·福适对法国革命文献中所宣布的形式上的平等所作的批判，促使“瘋人派”的領導者雅克·卢对这一問題发表了大胆得多的言論。——第 217 頁。

70 这里引的是匿名論文“从阿倫特任职到鮑威尔免职时的普魯士”，該文載于由小資产階級民主主义者、詩人格·海尔維格于 1843 年在苏黎世和温特图尔出版的文集“来自瑞士的二十一印张”（«Einundzwanzig Bogen aus der Schweiz»）。——第 218 頁。

71 約·威德“中等階級和工人階級的历史”1835 年倫敦第 3 版（J. Wade. «History of the Middle and Working Classes», 3rd ed., London, 1835）。——第 220 頁。

72 *Evil May-day*（五月黑道日）是历史上有名的 1518 年 5 月 1 日倫敦市民起义的名称，这次起义旨在反对外商的猖獗；城市的下层都参加了这次起义。——第 222 頁。

73 自由思想者（原文中用的是柏林方言：Freijeister）——暗示“自由者”。

“自由者”是 19 世紀 40 年代上半期由柏林著作家組成的青年黑格尔派小組的名称，該小組的核心是布·鮑威尔、埃·鮑威尔、爱·梅因、路·布尔、麦·施蒂納等。馬克思已經在 1842 年的許多信中批評了“自由者”并拒絕在他所主編的“萊茵报”上发表他們的空洞浮夸的論文。——第 224 頁。

74 威·魏特林“和諧与自由的保証”1842 年斐維版（W. Weitling. «Garantien der Harmonie und Freiheit», Vivis, 1842）。——第 225 頁。

75 黑格尔“法哲学原理”1821 年柏林版（G. W. F. Hegel. «Grundlinien der Philosophie des Rechts», Berlin, 1821），这一著作的序言所志的日期是 1820 年 6 月 25 日。——第 227 頁。

76 參看“馬克思恩格斯全集”1956 年人民出版社版第 1 卷第 442、453、609 頁。——第 229 頁。

## 77 指的是：

“瑞士的共产主义者，根据从魏特林那里发现的文件。委员会给苏黎世州政府的报告书全文”1843年苏黎世版（«Die Kommunisten in der Schweiz nach den bei Weitling vorgefundenen Papieren. Wörtlicher Abdruck des Kommissionsberichtes an die H. Regierung des Standes Zürich». Zürich, 1843），报告人是約·卡·布倫奇里。

罗·施泰因“现代法国的社会主义和共产主义”1842年莱比錫版（L. Stein, «Der Socialismus und Communismus des heutigen Frankreichs». Leipzig, 1842）。——第230頁。

78 參看“馬克思恩格斯全集”1957年人民出版社版第2卷第105、66和244頁。——第232頁。

79 *Congregatio de propaganda fide*（傳教协会）是教皇所創立的天主教組織，其目的是在各国傳播天主教和反对異教。該协会是羅馬教廷和天主教集团推行反动政治的工具之一。——第234頁。

80 “以訂书匠的姿态出現的批判”是馬克思和恩格斯在“神圣家族”中对卡尔·賴哈特的諷刺的称呼。在“文学总汇报”的第1期和第2期中刊載了賴哈特的論文“关于赤貧化的論文”，这篇論文批判了包括在奧·泰·維尼格爾的“政論文集”中的一篇文章“赤貧現象增長的原因”。——第241頁。

81 弗·摩·伊登“英国穷人的状况或劳动者階級的历史”1797年倫敦版第1—3卷（F. M. Eden, «The State of the Poor: or, an History of the Labouring Classes in England». Vol. 1—3, London, 1797）。

弗·基佐“法兰西文明史”1829—1832年巴黎版第1—5卷（F. Guizot, «Histoire de la civilisation en France» T. 1—5, Paris 1829—1832）。

阿·阿·蒙泰“法兰西各等級近五百年的历史”1828—1844年巴黎版第1—10卷（A. A. Monteil, «Histoire des français des

- divers états aux cinq derniers siècles». T. I—X, Paris, 1828—1844)。——第 241 頁。
- 82 莎士比亚“雅典的提蒙”第四幕第三場。——第 255 頁。
- 83 *Banqueroute cochonne* (蠢猪般的破产) 是傅立叶所区分的三十六种破产形式中的第三十二种形式。傅立叶在他的未完成的著作“論三种外在統一”中对这一形式下了定义：“蠢猪般的破产是笨汉的破产，他没有按照基本原则行动，因此使妻子、儿女和自己都遭到破产，自己受到司法机关的制裁，并遭到商业之友的耻笑，这些朋友只是尊重按照偉大原则行动的富有的破产者。”——第 262 頁。
- 84 “认认自己！”是德尔斐城的阿波罗神殿大門上所写的一句箴言。——第 278 頁。
- 85 在反映英国庸人观点的耶·边沁的唯心主义倫理学中，认为人的合乎道德的行为就是那些使满意的总和超过痛苦总和的行为。馬克思和恩格斯把为了确定行为的道德性而去无聊地編造满意和痛苦的清单并进行平衡这种举动諷刺地称为“边沁式的簿記”。——第 291 頁。
- 86 莫阿毕特区 (Moabit) 是柏林西北部的一个区。  
科比尼克区 (Köpenick) 是柏林东南部的一个区。  
汉堡門是通往柏林北郊的城門。——第 296 頁。
- 87 听差兰特 (Eckensteher Nante) 是卡·荷尔泰 (K. Holtie) 的“柏林的悲剧”中的人物之一。著名的德国喜剧家弗·貝克曼根据这个形象創造了通俗的滑稽戏“听差兰特在受审”。兰特这个名字便用来指那种随时用柏林方言說俏皮話的高談哲理的小丑。——第 305 頁。
- 88 布罗肯山 (Blocksberg) 是德国哈尔茨山脉的最高峰。按民間傳說，布罗肯山是妖魔夜宴的地方。德国許多高地也叫作布罗肯山，这是与那种“山云怪影”的迷信思想有关的。——第 317 頁。
- 89 “野人之子” (Der Sohn der Wildnis) 是弗·哈尔姆的戏剧，1842 年第一次公演。——第 343 頁。
- 90 *Spanso-bocko* 是殖民主义者在苏里南 (南美洲) 施用的最殘酷的体刑

- 之一。——第 350 頁。
- 91 指 1791—1793 年海地的黑奴起义。以杜山-路維杜尔为首的起义者，展开了反对农場主和殖民者，爭取自由、土地、独立的斗争，結果奴隶占有制廢除了。——第 351 頁。
- 92 法的历史学派 是 18 世紀末产生于德意志的历史学和法学中的反动流派。反动的浪漫主义学派 是 19 世紀上半叶的思想派別，它与法的历史学派有血緣关系。关于这些学派的特征，見卡·馬克思“法的历史学派的哲学宣言”和“黑格尔法哲学批判导言”（見“馬克思恩格斯全集” 1957 年人民出版社版第 1 卷第 97—106 頁和第 454 頁）。——第 358 頁。
- 93 引自阿·夏米索的詩“悲惨的故事”。——第 363 頁。
- 94 “十表法”是“十二銅表法”（*Lex duodecim tabularum*）的最初的方案。“十二銅表法”是羅馬奴隶占有制国家的古代立法的紀念碑。它的通过是公元前 5 世紀中叶在共和国时期平民和貴族斗争的結果，它是羅馬私法进一步发展的淵源。——第 364 頁。
- 95 施特赫利（*Stehely*）是柏林点心鋪的老板，19 世紀 40 年代激进的自由主义者常在那里聚会。——第 372 頁。
- 96 *Saint-Jacques le bonhomme*——圣徒雅各-乡下佬。这段引文見聖經“雅各书”第 1 章第 9 节。——第 375 頁。
- 97 海涅“哈尔茨游記”。——第 384 頁。
- 98 神圣的埃尔曼达德（神圣保卫团）是 15 世紀末叶由西班牙国王建立的城市同盟。国王当时企图利用资产阶级来反对大封建主，維護专制制度。从 16 世紀中叶起，神圣的埃尔曼达德的武装力量执行警察的职能。后来就引伸出来称警察为神圣的埃尔曼达德。——第 397 頁。
- 99 施潘道（*Spandau*）是柏林西部的一个城堡，其中設有拘留政治犯的監獄。——第 397 頁。
- 100 九月法令 是法国政府 1835 年 9 月頒布的反动法令。这项法令限制了

陪審人員的裁判活動，對出版採取了嚴峻的措施。在出版方面，規定增加定期刊物的現金稅，對反對私有制和現存國家制度的言論實行監禁和課以大量罰款。——第 401 頁。

- 101 *Magna Charta*——*Magna Charta Libertatum*(自由大憲章)是騎士和市民所支持的起義的大封建主(男爵)向英王“無地約翰”提出的一個文件。大憲章是於 1215 年 6 月 15 日在泰晤士河的蘭尼米德草原上簽署的。它主要是為了大封建主利益而限制國王的權力，並對騎士階層和城市做了一些讓步；而對基本的居民群眾即農奴，什麼權利都沒有給。——第 409 頁。
- 102 關於廢除谷物法的法案是在 1846 年通過的。在 1849 年以前，即徹底取消谷物法以前，該法案規定對從國外輸入的谷物暫時仍課以低稅。——第 409 頁。
- 103 哈巴谷(Habakkuk)是聖經上的先知。“哈巴谷書”是各種不同的觀點的混合，它反映了精神的無力和不能理解周圍的現實。——第 410 頁。
- 104 指納·威·西尼耳“關於工資等級的三篇演講(在牛津大學 1830 年春季學期所作的報告)” 1830 年倫敦英文版(N. W. Senior. «Three Lectures on the Rate of Wages, Delivered before the University of Oxford, in Easter Term, 1830». London, 1830)。——第 417 頁。
- 105 羅馬法全書——拉丁文 *Digesta*，即匯編。它是羅馬民法法典的最重要的一部分，其中收集了羅馬法學家著作的殘篇。它是代表奴隸主利益的。羅馬法全書是在 529 年查士丁尼帝執政時發表的。——第 421 頁。
- 106 海外貿易公司(*Seehandlung*)是 1772 年在普魯士成立的貿易信託公司。該公司享有許多重要的國家特權，它給予政府巨額貸款，實際上起了政府的銀行老板和財政部門的經紀人的作用。1904 年正式改為普魯士的國家銀行。——第 435 頁。
- 107 *Levons-nous!* (“站起來吧!”)這是引自革命民主主義的週報“巴黎革



- 命” (《Révolutions de Paris》) 上的警句: “偉人們之所以看起来偉大, 只是因为我們自己在跪着。站起来吧!” 周报于 1789 年 7 月—1794 年 2 月在巴黎发行。——第 441 頁。
- 108 《Der hinkende Boten》(“跛足报”) ——指包括每年晚到消息的那些民間的历书。——第 446 頁。
- 109 指那些空想社会主义者(特别是傅立叶及其继承人)以及通过改良和所謂“劳动組織”来改造社会的这种空想計劃的拥护者, 他們想用“劳动組織”来反对資本主义制度下的生产无政府状态。——第 458 頁。
- 110 禁止追寻父系——見“拿破侖法典”(“法兰西民法法典”) 第 340 条。——第 465 頁。
- 111 威倫霍尔 (Willenhall) 是英国斯泰福郡的一个小城市, 是制鉄工业的中心之一。——第 468 頁。
- 112 暗指麦·施蒂納的这本书是献給他的妻子瑪丽·登哈尔特 (M. Dähnhardt) 的。——第 468 頁。
- 113 威·葛德文“論政治上的公正及其对一般美德和幸福的影响” 1793 年倫敦英文版第 1—2 卷 (W. Godwin, «An Enquiry concerning Political Justice and its Influence on General Virtue and Happiness». Vol. 1—2, London, 1793)。——第 469 頁。
- 114 指在革命民主主义的雅各宾专政时期由馬·罗伯斯比尔起草的、国民公会于 1793 年通过的“人权和公民权宣言”(«Déclaration des droits de l'homme et du citoyen») 中的一条重要的条文。宣言的最后一条即第 35 条写道: “如果政府侵犯了人民的权利, 起义则是全体人民和每个人的神圣权利和必要义务。”——第 470 頁。
- 115 李嘉图“政治經济学和租稅的原理” 1817 年倫敦版 (D. Ricardo, «On the Principles of Political Economy, and Taxation», London, 1817)。——第 471 頁。
- 116 “海涅詩歌集” 里的“献給奧·威·施勒格尔的十四行詩集”。——第

475 頁。

- 117 确定了共同稅界的德意志各邦的關稅同盟，是在1834年成立的。后来，这个同盟包括了除奥地利和一些小邦以外的德意志所有各邦。普魯士在这个同盟里起了領導的作用。由于必須建立全德意志市場而成立的關稅同盟，后来也促进了德意志政治上的統一。——第481頁。
- 118 古曼叔司 (Humanus) 是歌德的詩歌断片“秘密”中的人物。——第486頁。
- 119 歌德“浮士德”第一部第三場(“浮士德的书斋”)。——第511頁。
- 120 卡德龙“馬提勃尔小桥”第一幕。——第529頁。
- 121 泰·埃尔克斯“社会主义的和共产主义的运动”1844年萊比錫版 (Th. Oelckers, «Die Bewegung des Socialismus und Communismus». Leipzig, 1844)。——第536頁。
- 122 “青年德意志”是19世紀30年代产生于德国的一个文学团体，海涅和白尔尼对这一团体有很大影响。“青年德意志”的作家(谷茲科夫、文巴尔克和蒙特等)在他們的文艺作品和政論中反映出小资产阶级的反抗情緒，他們起来捍卫信仰和出版自由。青年德意志派的观点的特点是思想上不成熟和政治上不坚定。他們之中的大多数人很快就堕落成为庸俗的资产阶级自由派。——第537頁。
- 123 “莱茵社会改羊年鉴”(«*Rheinische Jahrbücher zur gesellschaftlichen Reform*») 是海·皮特曼办的杂志；共出版过两卷，第1卷于1845年8月在达姆斯塔德出版，第2卷于1846年年底在德国和瑞士边境的一个小地方別列烏出版。年鉴的总的方向为“真正的社会主义”的代表人物所左右。——第539頁。
- 124 “共产主义、社会主义、人道主义”是海尔曼·澤米希的一篇論文。——第539頁。
- 125 这里所指的是莫·赫斯的文章“論我們社会中的貧困及其消灭”，該文刊登在“德国公民手册”1845年版第22—48頁上。

1845年的“德国公民手册”(《*Deutsches Bürgerbuch*》),是海·皮特曼于1844年12月在达姆斯塔德出版的年鉴。年鉴的总的方向为“真正的社会主义”的代表人物所左右。1846年的“德国公民手册”是于1846年夏在曼海姆出版的。——第540頁。

126 海涅的詩集“抒情間奏曲”第50首,引文稍有改动:原文沒有“德国人”一詞,也沒有着重号。——第542頁。

127 卡貝“伊加利亚旅行記,哲学和社会小說”1842年巴黎第2版(Cabet. 《*Voyage en Icarie, roman philosophique et social*》. Deuxième édition, Paris, 1842)。卡貝的这本著作的第1版是于1840年用“威廉·卡里斯达尔勋爵在伊加利亚的旅行和奇遇”这个书名分两卷出版的,特·杜弗留从弗兰西斯·亚当斯的英譯本轉譯的。(《*Voyage et aventures de lord William Carisdall en Icarie*》, traduits de l'Anglais de Francis Adams, par Th. Dufruit)——第543頁。

128 “自然体系,或物质世界和精神世界的規律”。法国科学院常任秘书和該院四十个委員之一米拉波先生著,1770年倫敦版(《*Système de la Nature ou Des Loix du Monde Physique et du Monde Moral*》. Par M. Mirabaud, Secrétaire Perpétuel et l'un des Quarante de l'Académie Française. Londres, 1770)。本书的真正的作者是法国唯物主义者保·亨·霍尔巴赫。为了避免暴露,他在自己的书上署上了1760年逝世的法国科学院秘书米拉波的名字。——第543頁。

129 卡貝“我的正确路綫,或人民过幸福生活的真正道路”1841年巴黎版(Cabet. 《*Ma ligne droite ou Le vrai chemin du salut pour le peuple*》. Paris, 1841)。——第544頁。

130 海涅的詩篇“顛倒的世界”,載于“現代詩集”。——第551頁。

131 *Humaniora* 是教学課程的总和,教授这些課程的目的在于研究古希腊羅馬的古典文化;文艺复兴时代的人文主义者及其继承者认为这些課程是人文教育和修养的基础。——第551頁。

- 132 海涅“德国——一个冬天的童話”第七章。——第554頁。
- 133 “社会主义的建筑基石”是魯道夫·馬特伊的文章。——第555頁。
- 134 德国童謠中的叠句。民間傳說中也經常使用这些詩句。——第563頁。
- 135 “新軼文集”(«*Neue Anekdoten*»),是“真正的社会主义者”于1845年5月底在达姆斯塔德出版的文集,其中收集了莫·赫斯、卡·格律恩、奥·吕宁等人的文章。——第572頁。
- 136 卡·格律恩“法兰西和比利时的社会运动。书信和研究”,1845年达姆斯塔德版(K. Grün. «*Die soziale Bewegung in Frankreich und Belgien. Briefe und Studien*». Darmstadt, 1845)。——第573頁。
- 137 拉达曼(Rhadamanthus)是古希腊神話中鉄面无私的法官的形象。——第573頁。
- 138 莫扎特的歌剧“魔笛”第二幕查拉斯特罗咏叹調。——第575頁。
- 139 这里所指的是路·雷博的著作“略論最新的改革家或社会主义者”(L. Reybaud. «*Études sur les Réformateurs ou Socialistes modernes*»),該书的第1版于1840年在巴黎出版。——第582頁。
- 140 “1832年奥倫德·罗德里格出版的圣西門全集”1841年巴黎版(«*Oeuvres de Saint-Simon, publiées en 1832 par Olinde Rodrigues*». Paris, 1841)。  
“組織者”(«*L'Organisateur*»)是圣西門學派办的一个周刊,1829—1831年在巴黎出版。——第582頁。
- 141 “一个日内瓦居民給当代人的信”(«*Lettres d'un habitant de Genève à ses contemporains*»)是圣西門的著作,1802年写成,1803年匿名在巴黎出版。——第588頁。
- 142 昂·圣西門“实业家的政治問答”,見“圣西門全集”1832年巴黎版第2册(H. Saint-Simon. «*Catéchisme politique des industriels*»; *Oeuvres complètes, livr. II, Paris, 1832*)。第1版的名称是“实业家問答”,于1823—1824年在巴黎出版。——第591頁。

- 143 昂·圣西門“实业”1817—1818年巴黎版(H. Saint-Simon. «L'Industrie». Paris, 1817—1818)。——第592頁。
- 144 昂·圣西門“新基督教”1825年巴黎版(H. Saint-Simon. «Nouveau Christianisme». Paris, 1825)。——第595頁。
- 145 “生产者”(«Le Producteur»)是圣西門学派办的第一个刊物,該杂志于1825—1826年在巴黎出版。——第598頁。
- 146 “地球报”(«Le Globe»)是1824—1832年在巴黎出版的日报,从1831年1月18日起成为圣西門学派的机关报。——第599頁。
- 147 美尼尔芒坦(Ménilmontant)是巴黎的近郊,1832年圣西門学派的“天父”安凡丹曾试图在这里建立劳动公社。——第602頁。
- 148 这里所說的是巴·普·安凡丹的著作“政治经济学和政治”(«Économie politique et politique»),1831年該著作曾以单行本的形式在巴黎出版,而最初是以論文的形式在“地球报”上連續刊登的。——第602頁。
- 149 “新书”(«Livre nouveau»)是手抄的著作,其中包括对圣西門主义者的学說的闡述。草稿是1832年7月在以安凡丹为首的圣西門学派的一批领导者(巴罗、符尼埃尔、舍伐利埃、杜韦尔瑞、兰貝尔等人)的會議上写的。按照这本书的作者們的意图,它应当成为圣西門派的宗教的“新聖經”。——第602頁。
- 150 沙·傅立叶“关于四种运动和普遍命运的理论”,見“傅立叶全集”1841年巴黎第2版第1卷(Ch. Fourier. «Théorie des quatre mouvements et des destinées générales»; Oeuvres complètes, 2 éd., t. 1, Paris, 1841)。該书第1版于1808年在里昂匿名出版。——第604頁。
- 151 沙·傅立叶“論家务农业协作”1822年巴黎-倫敦版(Ch. Fourier. «Traité de l'Association domestique-agricole». Paris-Londres, 1822)。——第604頁。
- 152 “前进报”(«Vorwärts!»)是德国的报纸,該报于1844年1月至12月在巴黎出版,每周出两次。馬克思和恩格斯曾参加該报的工作。馬

克思从1844年夏天起密切地参与該报的編輯工作，該报在他的影响下开始具有共产主义性质；該报对普魯士反动制度展开了尖銳的批評。根据普魯士政府的要求，基佐內閣于1845年1月下令把馬克思及該报其他一些工作人員驅逐出法国；“前进报”因而停刊。——第624頁。

- 153 比·約·蒲魯东“論人类秩序的建立，或論政治組織的原則”1843年巴黎版(P. J. Proudhon. «De la création de l'ordre dans l'humanité, ou Principes d'organisation politique». Paris, 1843)。——第627頁。

- 154 «Die Neue Welt oder das Reich des Geistes auf Erden. Verkündigung». Genf, 1845。該书是根据格·庫尔曼在瑞士的魏特林协会的讲演稿刊印的。对該书的評述，見弗·恩格斯的文“早期基督教历史”(1894)。

“德意志意識形态”第二卷第五章(“五、‘霍尔施坦的格奥尔格·庫尔曼博士’或‘真正的社会主义’的預言”)是魏德迈手抄的，在最后标有“莫·赫斯”的記号。大概这一章是赫斯起草的，魏德迈抄写的，馬克思和恩格斯校訂的。——第629頁。

- 155 恩格斯的著作“真正的社会主义者”是“德意志意識形态”第二卷的直接繼續。

1847年初，“真正的社会主义”在总流派範圍内发展成了各种派別(威斯特伐里亚派、薩克森派、柏林派)。因此，恩格斯打算把“德意志意識形态”(第二卷)中的“真正的社会主义”这一章重新修改增訂一遍，批判“真正的社会主义者”的各个派別。恩格斯在1847年1月15日写給馬克思的信中已經談到了这个計劃。这部著作至少是在4月写完的(在正文中曾提到1847年4月10日出版的“国外消息”杂志)，流傳下来的是一份“真正的社会主义者”的手稿。按照手稿最后一部分来判断，可以說这部著作是没有写完的。“真正的社会主义者”这部著作是由苏共中央馬克思列宁主义研究院于1932年第一次用原文发表于“馬克思恩格斯全集”中(參看 Marx-Engels Gesamtausgabe, Abt. I, Bd. 6, S. 73—116)。——第641頁。

156 暗指海·克利蓋曾經是“人民論壇報”的編輯。

“人民論壇報”(《Der Volks-Tribun》)是德國“真正的社會主義者”在紐約創立的週報。出版時間從1846年1月5日至12月31日。  
——第642頁。

157 指尤·邁耶爾的一篇論文：“論現代和未來的國民經濟”。這篇論文曾刊印在1845年比雷菲爾德出版的“人民手冊”第二年刊中。

“人民手冊”年刊(《Dies Buch gehört dem Volke》),是奧·呂寧1845年在比雷菲爾德、1847年在帕德波恩出版的。共出了三卷。  
——第642頁。

158 這都是星座的名字,它們用來諷刺那些“真正的社會主義”的代表。“獅子座”指海爾曼·克利蓋,“巨蟹座”指尤利烏斯·海爾米希,“雙子座”大概是指魯道夫·雷姆佩爾和尤利烏斯·邁耶爾,“白羊座”指約瑟夫·魏德邁,“金牛座”指奧托·呂寧。——第642頁。

159 “社會明鏡”(《Gesellschaftsspiegel》)是“真正的社會主義者”的月刊,由莫·赫斯任編輯,1845—1846年在愛北斐特,一共出版了十二期。——第643頁。

160 恩格斯指的是“威悉河汽船”雜誌的查封。

“威悉河汽船”(《Weser-Dampfboot》)是小資產階級的刊物,後來逐漸變成“真正的社會主義者”的雜誌了。1844年在敏登發行:從1月至10月,每週兩次,從11月至12月每月一次。奧·呂寧從11月起成為該雜誌的副編輯。1844年年底,該雜誌被封閉,1845年初它又以“威斯特伐里亞汽船”的名稱出版。

波江座是南半球的星座,形狀像一條河。——第644頁。

161 指馬克思恩格斯的“反克利蓋的通告”(見“馬克思恩格斯全集”1958年人民出版社版第4卷第3—20頁)。——第644頁。

162 “工場”(《Werkstatt》)是“真正的社會主義者”的雜誌,由格·席爾格斯任編輯,1845—1847年在漢堡出版。——第645頁。

163 *Beatus ille qui procul negotiis*(不知忙碌的人才是幸福的;這裏的

- 意思是：不經商的人才是幸福的)。見“賀雷西詩集”抒情詩 2，第 1 首。——第 645 頁。
- 164 乘号(×)是“威斯特伐里亚汽船”杂志的一个写稿人的通訊記号。——第 651 頁。
- 165 在“社会明鏡”月刊的封面上曾印着一个复仇女神涅墨西斯的画像。——第 651 頁。
- 166 以下恩格斯引証了弗·施納克发表在“社会明鏡”上的反对谷茲科夫、施泰因曼、奧比茨的那些文章。——第 653 頁。
- 167 引自歌德的警句“完整无缺”。——第 653 頁。
- 168 指恩格斯“詩歌和散文中的德国社会主义”这篇文章中的一处(見“馬克思恩格斯全集”1958 年人民出版社版第 4 卷)，这篇文章和“德意志意識形态”第二卷是有有机联系的(見恩格斯于 1847 年 1 月 15 日写給馬克思的信)。——第 654 頁。
- 169 席勒的詩“潜水者”(«Der Taucher»)。引文已經改变了：在原文中不是«Leichen»(尸体)，而是«Larven»(恶魔)。——第 656 頁。
- 170 按照許多德意志国家过去的出版法，只有超过二十印张的书籍才可以不受預先檢查。——第 657 頁。
- 171 以下恩格斯从歌德的詩“李丽的花园”中引了三段引文。——第 658 頁。
- 172 菱香枝的花冠(Rautenkrone)是薩克森的最高勛章。——第 662 頁。
- 173 *Così fan tutti* (全都是这样做)是一句成語，起源于莫扎特的一个喜歌剧的名称«Così fan tutte»(“全都是这样做”)。——第 664 頁。
- 174 “紫罗兰。无辜的现代評論小报”(«Veilchen. Harmlose Blätter für die moderne Kritik»)是“真正的社会主义者”的周刊，由格·施呂塞尔担任編輯，1846—1847 年出版于包岑(薩克森)。——第 665 頁。
- 175 “特利尔日报”(«Trier'sche Zeitung»)，1757 年在特利尔創刊，1815 年起以这个名称出版；从 19 世紀 40 年代起，成为资产阶级激进派



的报纸；40年代中叶开始，接受“真正的社会主义者”的影响，因而受到了馬克思和恩格斯的批評。——第665頁。

176 摘自歌德叙事詩“紫罗兰”。——第665頁。

177 歌德“浮士德”第一部第十六場（“瑪尔特的花園”）（見“浮士德”1955年人民文学出版社版第一部第186頁）。——第667頁。

178 卡尔·穆尔、施魏采、斯皮格尔勃 都是席勒戏剧“强盜”中的主角。——第668頁。

179 弗·艾·罗霍夫“儿童之友”（乡村学校讀本）1776年勃兰登堡和萊比錫版（F. E. Rochow. «Der Kinderfreund. Ein Lesebuch zum Gebrauch in Landschulen». Brandenburg und Leipzig, 1776）。关于此书的評价，請參看恩格斯“反杜林論”第二編第五章。——第676頁。

180 奥林匹克馬戏院（Cirque olimpique）——巴黎的一个戏院。——第677頁。

181 *In partibus infidelium*——在真正的現實以外（直譯是：“在无信仰的国度里”。这是对非基督教国家里的那些形同虛設的天主教主教的称号的补充）。

正文的內容暗指海爾維格的爱国詩“德意志舰队”（1841）以及弗萊里格拉特的爱国詩“舰队的願望”（1843）、“两面国旗”（1844），在这些詩歌中，歌頌了当时还没有的德国舰队的未来。——第678頁。

182 “恨世和懊悔”（«Menschenhaß und Reue»）是奧·科采布的戏剧名称。——第680頁。

183 哥·奧·畢尔格尔的叙事詩“列奧納尔”的开始部分。——第682頁。

184 指席勒的詩“杀嬰的母亲”。——第684頁。

185 指1845年8月12日薩克森部队向人民游行队伍的槍击。游行的目的是反对薩克森政府迫害“德国天主教徒”的資產階級运动。——第687頁。

## 人名索引

### 三 画

大仲馬, 亚历山大 (Dumas, Alexandre 1803—1870) ——著名的法国作家。——第 630 頁。

### 四 画

巴貝夫, 格拉古 (Babeuf, Gracchus 1760—1797) ——真名为弗朗斯瓦·諾艾尔 (François Noël), 法国革命家, 空想平均共产主义的杰出代表人物, “平等派”密謀的組織者。——第 229、230、248、373、374、656、657 頁。

巴札尔, 圣阿芒 (Bazard, Saint-Amand 1791—1832) ——法国空想社会主义者, 曾和安凡丹在一起共同领导圣西門学派。——第 596、599—602 頁。

巴伊, 让·西尔万 (Bailly, Jean Sylvain 1736—1793) ——法国天文学家, 18 世紀末法国资产阶级革命的活动家, 自由立宪资产阶级领导者之一。——第 217 頁。

巴莱尔, 倍尔特兰 (Barère, Bertrand 1755—1841) ——法国法律家, 18 世紀末资产阶级革命的活动家, 国民公会雅各宾党人的代表, 后来成为热月反革命政变的积极参加者。——第 193、601 頁。

巴姆貝, 約翰·古德溫 (Barmby, John Goodwin 1820—1881) ——英国牧师,

基督教社会主义的宣揚者。——第 542 頁。

比約-瓦廉, 让·尼古拉 (Billaud-Varenne, Jean-Nicolas 1756—1819) ——法国法学家, 18 世紀末法国资产阶级革命的活动家, 雅各宾党人。——第 601 頁。

孔德, 沙尔 (Comte, Charles 1782—1837) ——法国自由主义政論家, 庸俗经济学家。——第 351 頁。

孔多塞, 让·安都昂 (Condorcet, Jean Antoine 1743—1794) ——法国资产阶级社会学家, 启蒙运动者, 他在 18 世紀末法国资产阶级革命时期, 倾向吉倫特派。——第 623、624 頁。

孔斯且, 本扎曼 (Constant Benjamin 1767—1830) ——法国自由资产阶级的政治活动家, 政論家和作家, 曾从事国家法问题的研究。——第 400 頁。

牛頓, 伊薩克 (Newton, Isaac 1642—1727) ——偉大的英国物理学家, 天文学家和数学家, 力学科学的創始人。——第 67 頁。

丹东, 若尔日·雅克 (Danton, Georges Jacques 1759—1794) ——18 世紀末法国资产阶级革命的卓越活动家之一, 雅各宾党人的右派領袖。——第 390 頁。

韦尔內, 奧拉斯 (Vernet, Horace 1789—1863) ——法国的战争画家。——第 459 頁。

韦斯明斯特 (Westminster) —— 見格委弗諾, 理查。

扎斯, 弗里德里希 (Sass, Friedrich 1819—1851) —— 德國政論家, “真正的社会主义者”。——第 681、682 頁。

## 五 画

卡貝, 埃蒂耶納 (Cabet, Étienne 1788—1856) —— 法國政論家, 空想的和平共产主义的卓越代表人物, “伊加利亚旅行記”一书的作者。——第 249—251、543、544、579、580、615—626、627、656 頁。

卡茨, 雅科布 (Kats, Jacob 1804—1886) —— 比利时工人, 文学家, 工人运动活动家, 曾受空想社会主义的影响。——第 579 頁。

卡諾, 拉查尔·尼古拉 (Carnot, Lazare Nicolas 1753—1823) —— 法國数学家和物理学家, 政治和軍事活动家, 资产阶级共和主义者; 18 世紀末法國资产阶级革命时期倾向雅各宾党人, 1794 年参加热月 9 日的反革命政变。——第 601 頁。

卡德龙·德·拉·巴卡, 彼得罗 (Calderon de la Barca, Pedro 1600—1681) —— 杰出的西班牙剧作家。——第 529 頁。

卡蒙斯, 路易斯 (Camões, Luis 約 1524—1580) —— 文艺复兴时期的葡萄牙偉大詩人。——第 503 頁。

卡利埃尔, 摩里茨 (Carrière, Moriz 1817—1895) —— 德國唯心主义哲学家, 美学教授。——第 387 頁。

卡培王朝 —— 法國王朝 (987—1328)。——第 153 頁。

卡尔特西烏斯 (Cartesius) —— 見笛卡

儿, 勒奈。

布尔, 路德維希 (Buhl, Ludwig Heinrich Franz 1841—1882) —— 德國政論家, 青年黑格尔分子。——第 215 頁。

布里索, 雅克·比埃尔 (Brissot, Jacques Pierre 1754—1793) —— 18 世紀末法國资产阶级革命的著名活动家, 在革命初期, 他是雅各宾俱乐部的会员, 后来成为吉倫特派的領袖和理論家。——第 217 頁。

布尔章尔-利頓, 爱德华 (Bulwer-Lytton, Edward 1803—1873) —— 英國资产阶级作家, 政治活动家。——第 680 頁。

布倫奇里, 約翰·卡斯巴爾 (Bluntschli, Johann Caspar 1808—1881) —— 瑞士法学家, 反动派別的政治活动家。——第 230、237、249、370、387 頁。

布阿吉尔貝尔, 比埃尔 (Boisguillebert, Pierre 1646—1714) —— 法國经济学家, 重农学派的前驅, 法國资产阶级古典政治經濟学的創始人。——第 216 頁。

汉尼拔 (Hannibal 公元前約 247—183) —— 杰出的迦太基的統帥。——第 174 頁。

汉普敦, 約翰 (Hampden, John 1594—1643) —— 17 世紀英國资产阶级革命的活动家, 他反映了资产阶级和资产阶级化的貴族的利益。——第 216 頁。

古利耶, 保尔·路易 (Courier, Paul Louis 1772—1825) —— 法國語文学家和政論家, 资产阶级民主主义者, 他反对法國貴族和教权派的反动势力。——第 547 頁。

弗兰克, 奧古斯特·海爾曼 (Francke, August Hermana 1663—1727) —— 德國神学家, 哈雷孤儿院的創始人。

- 第 278 頁。
- 弗朗斯瓦一世(François I 1494—1547)  
——法国国王(1515—1547)。——第 307、387 頁。
- 弗萊里格拉特, 斐迪南(Freiligrath, Ferdinand 1810—1876) ——德国詩人, 开始活动时是浪漫主义者, 后来成为革命詩人, 1848—1849 年是“新莱茵报”編輯之一, 共产主义者同盟盟員, 50 年代脱离革命斗争。——第 677—679、681 頁。
- 弗里德里希-威廉四世(Friedrich-Wilhelm IV 1795—1861) ——普魯士国王(1840—1861)。——第 379、391、392、422 頁。
- 卢梭, 让·雅克(Rousseau, Jean Jacques 1712—1778) ——杰出的法国启蒙运动者, 民主主义者, 小资产阶级的思想家。——第 385、469、620、621 頁。
- 卢格, 阿尔諾德(Ruge, Arnold 1802—1880) ——德国政論家, 青年黑格尔分子, 资产阶级激进分子, 1886 年以后成为民族自由主义者。——第 90、132、262、275 頁。
- 卢克莱修, 梯特·卡魯斯(Lucretius, Titus Carus 公元前約 99—約 55) ——杰出的罗马哲学家和詩人, 唯物主义者, 无神論者。——第 143、147 頁。
- 皮特曼, 海爾曼(Püttmann, Hermann 1811—1894) ——德国激进的詩人和記者, 40 年代中“真正的社会主义”的代表人物之一。——第 540、656—660、663、682—684、688—692 頁。
- 瓦茨, 約翰(Watts, John 1818—1887) ——英国空想社会主义者, 歌文的門生, 后来成为资产阶级自由主义者。——第 231、542 頁。
- 边沁, 耶利米(Bentham, Jeremy 1748—1832) ——英国资产阶级社会学家, 功利主义理論家。——第 233、271、291、478、482—484 頁。
- 兰盖, 西蒙·尼古拉·昂利(Linguet, Simon Nicolas Henri 1736—1794) ——法国律师, 政論家, 历史学家和經濟学家, 曾批判重农学派理論。——第 217 頁。
- 兰克, 列奧波特(Ranke, Leopold 1795—1886) ——德国历史学家, 反动分子, 普魯士容克地主的思想家。——第 342 頁。
- 圣西門, 昂利(Saint-Simon, Henri 1760—1825) ——偉大的法国空想社会主义者。——第 547、559、561、563、580、582—602 頁。
- 圣茹斯特, 路易·安都昂(Saint-Just, Louis Antoine 1767—1794) ——18 世紀末法国资产阶级革命的卓越活动家, 雅各宾党人的領袖之一。——第 192—194、270、390 頁。
- 让·保尔(Jean Paul) ——約翰·保尔·弗里德里希·李希特尔(Johann Paul Friedrich Richter 1763—1825) 的笔名, 德国小资产阶级諷刺作家。——第 143、214 頁。

## 六 画

- 亚历山大大帝(公元前 356—323) ——古代卓越的战略家和国家活动家。——第 61、409 頁。
- 亚里士多德(Aristoteles 公元前 384—322) ——古代的偉大思想家, 在哲学上摇摆于唯物主义与唯心主义之間, 奴隶主阶级的思想家。——第 143—144、146、148、149、543、606 頁。

- 米拉波, 奧諾萊·加布里埃爾(Mirabeau, Honoré Gabriel 1749—1791)——18世紀末法國資產階級革命的卓越活動家, 大資產階級和資產階級化貴族的利益的代表者。——第 623 頁。
- 米希勒, 卡爾·路德維希(Michelet, Karl Ludwig 1801—1893)——德國唯心主義哲學家, 黑格爾派, 柏林大學教授。——第 120、197、198 頁。
- 安內克, 弗里德里希(Anneke, Friedrich 1818—1872)——普魯士的砲兵軍官; 1846 年被革除軍職; 共產主義者同盟科倫支部的成員, 曾參加 1848—1849 年革命和美國內戰。——第 651、683 頁。
- 安凡丹, 巴特爾米·普羅斯比爾(Enfantin, Barthelemy Prosper 1796—1864)——法國空想社會主義者, 聖西門親信門徒之一; 同巴札爾一起領導聖西門學派。——第 175、592、600、602 頁。
- 吉農(伊塞夫里人)(Zenon Isauricos 約 430—491)——拜占庭皇帝(474—491)。——第 222 頁。
- 畢舍, 菲力浦(Buchez, Philippe 1796—1865)——法國政治活動家和歷史學家, 資產階級共和主義者, 基督教社會主義的思想家之一。——第 249—251 頁。
- 伊登, 弗雷德里克·摩爾頓(Eden, Frederic Morton 1766—1809)——英國資產階級經濟學家, 亞當·斯密的學生。——第 241 頁。
- 伊本·西拿, 阿卜·阿利(Ibn-Sinā, Abu-Ali 拉丁文拼音阿維森納 Avicenna, 約 980—1037)——中世紀著名的哲學家, 學者, 醫生和詩人; 他是塔吉克人。——第 175 頁。
- 伊壁鳩魯(Epikouros 公元前約 341—約 270)——杰出的古希臘唯物主義哲學家, 無神論者。——第 144、146、147 頁。
- 西尼耳, 納騷·威廉(Senior, Nassau William 1790—1864)——英國庸俗經濟學家, 工人運動的凶惡敵人。——第 417 頁。
- 西哀士, 艾曼紐爾·約瑟夫(Sieyès Emmanuel-Joseph 1748—1836)——法國紳士, 18世紀末法國資產階級革命活動家, 大資產階級的代表人物。——第 616、622 頁。
- 西斯蒙第, 讓·沙爾·列奧納爾·西蒙·德(Sismondi, Jean Charles Leonard Simonde de 1773—1842)——瑞士經濟學家, 批評資本主義的小資產階級批評家。——第 75、220、603 頁。
- 西吉茲蒙特(Sigismund 1361—1437)——德國皇帝(1411—1437)。——第 307 頁。
- 艾金, 約翰(Aikin, John 1747—1822)——英國醫師, 歷史學家和激進的政論家。——第 66 頁。
- 艾瓦德, 約翰·路德維希(Ewald, Johann Ludwig 1747—1822)——德國神學家和道德論者。——第 121 頁。
- 艾希靈恩, 約翰·阿爾勃萊希特·弗里德里希(Eichhorn, Johann Albrecht Friedrich 1779—1856)——普魯士國家活動家, 曾任普魯士宗教事務、教育、醫務大臣(1840—1848)。——第 426 頁。
- 艾韋貝克, 奧古斯特·海爾曼(Ewerbeck, August Hermann 1816—1860)——德國醫生和文學家, 正義同盟巴黎組織的領導者, 後為共產主義者同盟盟員, 1850 年退盟。——第 687 頁。

艾德門茲, 托馬斯·麥 (Edmonds, Thomas Rowe 1803—1889) ——英國經濟學家, 空想社會主義者, 曾利用李嘉圖的理論得出社會主義的結論。——第 542 頁。

休謨, 大衛 (Hume, David 1711—1776) ——英國哲學家, 主觀唯心主義者, 不可知論者, 資產階級歷史學家和經濟學家。——第 483 頁。

休羅阿 (Churoa) ——見羅蒙, 奧古斯特·路德維希。

列奧納多·達·芬奇 (Leonardo da Vinci 1452—1519) ——偉大的意大利藝術家, 文藝復興時期的博學多才的學者和工程師。——第 459 頁。

列米尼耶, 讓·路易·歐仁 (Lerminier, Jean Louis Eugène 1803—1857) ——法國法學家, 自由派的政論家, 從 30 年代末開始成為保守主義者。——第 577 頁。

托勒密 (Ptolemaeus) ——埃及王朝 (公元前 305—30)。——第 174 頁。

喬治·桑 (George Sand 1804—1876) ——著名的法國女作家, 著有長篇小說多種, 浪漫主義的民主派代表人物。——第 194 頁。

邁斯納, 阿爾弗勒德 (Meißner, Alfred 1822—1885) ——德國民主派作家, 在 40 年代中葉是“真正的社會主義”詩人的代表, 後為自由主義者。——第 666—677 頁。

邁耶爾, 尤利烏斯 (Meyer, Julius 死于 1867 年) ——威斯特伐利亞的企業主和政論家, 40 年代中葉是“真正的社會主義者”。——第 642 頁。

邁爾西埃, 路易·塞巴斯提安 (Mercier, Louis Sebastienne 1740—1814) ——

法國作家, 啟蒙運動者, 18 世紀末資產階級革命時期傾向吉倫特派。——第 217 頁。

達爾讓松, 馬爾克·勒奈 (d'Argenson, Marc Rene 1771—1842) ——法國政治活動家, 曾參加 18 世紀末法國資產階級革命、復辟時期和七月王朝時期法國共和政體運動, 他是巴貝夫主義者。——第 601 頁。

考爾巴赫, 威廉 (Kaulbach, Wilhelm 1805—1874) ——德國畫家。——第 88 頁。

齊赫林斯基, 弗蘭茨 (Zychlinski, Franz 1816—1900) ——普魯士軍官, 青年黑格爾分子, 以施里加的名字為布·鮑威爾的定期刊物撰稿。——第 116、120、121、157、159—164、171、184、207—210、246、264、301—304、311、322、334、361、397、399、424、428、449、464—466、528 頁。

## 七 画

貝林, 亞歷山大 (Baring, Alexander 1774—1848) ——倫敦的銀行經理。——第 646 頁。

貝克, 卡爾 (Beck, Karl 1817—1879) ——德國小資產階級詩人, 在 40 年代中葉是“真正的社會主義”的代表。——第 688、675 頁。

貝克爾, 奧古斯特 (Becker, August 1814—1871) ——德國政論家, 在 40 年代是瑞士魏特林派領袖之一。——第 370、387、629—631、636、637 頁。

貝塞耳, 弗里德里希·威廉 (Bessel, Friedrich Wilhelm 1784—1846) ——德國著名的天文學家。——第 459 頁。

貝爾蒂埃·讓·加布里埃爾 (Peltier,

- Jean Gabriel 約 1765—1825) ——法国保皇党的政論家。——第 193 頁。
- 克勒尔, 路德維希 (Köhler, Ludwig 1819—1862) ——德国作家, 在 40 年代中叶是“真正的社会主义者”。——第 684 頁。
- 克尔納, 泰奧多尔 (Körner, Theodor 1791—1813) ——德国浪漫派詩人和剧作家, 在反对拿破侖的解放戰爭中牺牲。——第 278 頁。
- 克利益, 海爾曼 (Kriege, Hermann 1820—1850) ——德国記者, “真正的社会主义”的代表人物, 40 年代后半期在紐約領導德国“真正的社会主义者”集团。——第 642、644 頁。
- 克雷茲 (Krösus) ——呂底亞的皇帝 (公元前 560—546)。——第 409 頁。
- 克雷門 (Clemens Alexandrinus, Titus Flavius 約 150—215) ——基督教神学家, 唯心主义哲学家。——第 147 頁。
- 克魯馬赫爾, 弗里德里希·威廉 (Krummacher, Friedrich Wilhelm 1796—1868) ——德国傳教士, 加尔文教派牧師, 烏培河谷的虔誠派首領。——第 262 頁。
- 克洛普什托克, 弗里德里希·哥特利勃 (Klopstock, Friedrich Gottlieb 1724—1803) ——德国詩人, 德国資產階級启蒙运动初期的代表人物之一。——第 321、356 頁。
- 杜沙特爾, 沙爾 (Duchâtel, Charles 1803—1867) ——法国反动的国家活动家, 內务大臣 (1839, 1840—1848 年 2 月), 馬爾薩斯主义者。——第 416 頁。
- 杜韦尔瑞·德·奧蘭, 普羅斯比爾 (Duvergier de Hauranne, Prosper 1798—1881) ——法国自由派政治活动家和政論家。——第 174 頁。
- 杜諾瓦耶, 沙爾 (Dunoyer, Charles 1786—1862) ——法国庸俗的經濟学家和資產階級政治活动家。——第 524 頁。
- 杜爾哥, 安·羅伯爾·雅克 (Turgot, Anne Robert Jacques 1727—1781) ——法国經濟学家和国家活动家; 重农学派的代表人物; 財政总稽核 (1774—1776), 代表資產階級的利益。——第 609、620—622 頁。
- 邦納羅蒂, 菲力浦 (Buonarroti, Filippo 1761—1837) ——意大利革命家, 18 世紀末至 19 世紀初法国革命运动的卓越活动家; 空想共产主义者, 巴貝夫的战友; 他的“为平等而密謀”一书 (1828) 使工人革命运动中重新恢复了巴貝夫的傳統。——第 601 頁。
- 谷茲科夫, 卡尔 (Gutzkow, Karl 1811—1878) ——德国作家, “青年德意志”文学团体的代表人物之一, 1838—1842 年間为“德意志電訊”杂志編輯。——第 653 頁。
- 李嘉圖, 大衛 (Ricardo, David 1772—1823) ——英国經濟学家, 資產階級古典政治經濟学最聞名的代表人物之一。——第 471 頁。
- 李奇尼烏斯 (凱尤斯·李奇尼烏斯·斯托洛) (Licinius, Gaius Licinius Stolo) ——公元前 4 世紀上半叶的羅馬国家活动家, 护民官; 曾和塞克斯蒂烏斯共同制訂了保护平民利益的法律。——第 27 頁。
- 辛利克斯, 海爾曼·弗里德里希·威廉 (Hinrichs, Hermann Friedrich Wilhelm 1794—1861) ——德国哲学教授, 黑格尔右派分子。——第 113、387 頁。

伯利克里(Perikles 公元前約493—429)  
——雅典的国家活动家,巩固了奴隶主  
民主制度。——第142頁。

孚赫,茹尔(尤利烏斯)(Faucher, Jules  
1820—1878)——德国政論家,青年黑  
格尔分子;德国自由貿易的拥护者之  
一。——第111頁。

麦克庫洛赫,約翰·雷姆賽(Mac Cul-  
loch, John Ramsay 1789—1864)——  
英国资产阶级經濟学家,庸俗政治經濟  
学的代表人物。——第423頁。

吕宁,奥托(Lüning, Otto 1818—1868)  
——德国医生和政論家,在40年代中  
期是“真正的社会主义”的代表人物;  
1866年后是民族自由主义者。——第  
641—644,647,648,651,652頁;

努加雷,比埃尔·让·巴蒂斯特(Noug-  
aret, Pierre Jean Baptiste 1742—  
1823)——法国文学家和历史学家。  
——第193頁。

劳埃德,賽米尔·琼斯(Loyd, Samuel  
Jones 1796—1883)——英国銀行家,  
李嘉图派經濟学家。——第646頁。

芝諾(基齐昂的)(Zenon of Citium 公元  
前約336—264)——古希腊哲学家,斯  
多葛派的奠基者。——第144頁。

亨利八世(Heinrich VIII 1491—1547)  
——英国国王(1509—1547)。——第  
63頁。

亨利七十二世·罗伊斯-罗宾斯坦-艾貝  
斯道弗(Heinrich LXXII Reuß-Lo-  
benstein-Ebersdorf 1797—1853)——  
德意志小邦萨克森-罗伊斯的大公(1822  
—1848)。——第304頁。

## 八 画

阿尔-胡森,阿卜-阿利-卡-阿勃达拉赫-

伊本-西拿(Al Hussein, Abu Ali Ben  
Abdallah Ibn Sina)——見伊本-西  
拿,阿卜-阿利。

阿布德-艾尔-喀德(Abdo el Kader 1808  
—1883)——1832—1847年阿尔及利亚  
民族解放斗争的領袖。——第175頁。

阿尔宁,蓓蒂娜(Arnim, Bettina 1785—  
1859)——浪漫派的德国女作家,在40  
年代有自由主义思想。——第387頁。

阿拉戈,多米尼克·弗朗斯瓦(Arago,  
Dominique François 1786—1853)  
——法国著名天文学家,物理学家和数  
学家;资产阶级政治活动家。——第  
159,459頁。

阿倫特,恩斯特·摩里茨(Arndt, Ernst  
Moritz 1769—1860)——德国作家,历  
史学家,語言学家;曾积极参加德国人  
民反对拿破侖統治的解放战争;仍未摆  
脱民族主义的束縛;主張君主立宪。  
——第407頁。

阿斯通,路易莎(Aston, Luise 1814—  
1871)——小资产阶级民主派的德国女  
作家。——第683頁。

阿列克西斯,維利巴尔德(Alexis, Willi-  
hard)——見黑林,威廉。

拉伯雷,弗朗斯瓦(Rabelais, François  
約1494—1553)——文艺复兴时代法  
国最出名的人道主义作家。——第209  
頁。

拉馬丁,阿尔丰斯(Lamartine, Alphonse  
1790—1869)——法国詩人,历史学家,  
政治活动家,40年代为自由派,温和的  
资产阶级共和派領袖之一,1848年任  
外交部长,是临时政府实际上的首腦。  
——第616頁。

拉梅耐,費里西德(Lamennais, Félicité  
1782—1854)——法国神甫,政論家,基



- 督教社会主义的思想家之一。——第 633、634 頁。
- 拉斐尔·桑蒂 (Raffaello Santi 1483—1520)——文艺复兴时代意大利的伟大现实主义画家。——第 458—459 頁。
- 拉斐德, 瑪丽·約瑟夫·保尔 (Lafayette, Marie Joseph Paul 1757—1834)——法国將軍, 18 世紀末法国資產階級革命时期的大資產階級的領袖之一。——第 217 頁。
- 拉丰泰, 奧古斯特 (Lafontaine, August 1758—1831)——德国小資產階級浪漫派作家, 伤感派的代表人物。——第 676 頁。
- 拉·沃古翁, 保尔·弗朗斯瓦 (La Vauguyon, Paul François 1746—1828)——公爵, 法国外交家, 駐荷兰和西班牙的大使。——第 583 頁。
- 罗兰, 瑪农·雅娜 (Roland, Manon Jeanne 1754—1793)——法国女作家, 18 世紀末法国資產階級革命的活动家, 吉倫特党員。——第 193 頁。
- 罗森, 奧古斯特·路德維希 (Rochau, August Ludwig 1810—1873)——笔名是休罗阿, 德国自由派政論家和历史学家。——第 604 頁。
- 罗霍夫, 弗里德里希·艾伯哈特 (Rochow, Friedrich Eberhard 1734—1805)——德国教育家, 曾給青年人写了一些陈腐的道德說教的书籍。——第 676 頁。
- 罗默尔, 弗里德里希 (Rohmer, Friedrich 1814—1856)——德国唯心主义哲学家。——第 635 頁。
- 罗泰克, 卡尔 (Rotteck, Karl 1775—1840)——德国資產階級历史学家和政治活动家, 自由党人。——第 409 頁。
- 罗德里格, 奧倫德 (Rodrigues, Olinde 1794—1851)——法国财政家和政論家, 圣西門的亲信門徒, 圣西門学派的奠基人和领导人之一。——第 582、590 頁。
- 罗伯斯比尔, 馬克西米利安 (Robespierre, Maximilien 1758—1794)——18 世紀末法国資產階級革命的杰出活动家, 雅各党人的領袖, 革命政府的首腦 (1793—1794)。——第 192—194、270、278、390 頁。
- 舍伐利埃, 米歇米 (Chevalier, Michel 1806—1879)——法国工程师, 经济学家和政論家, 30 年代为圣西門主义者, 后来成为資產階級自由貿易論者。——第 344、452、594、602 頁。
- 舍尔比利埃, 安都昂·埃利澤 (Cherbuliez, Antoine Elisée 1797—1869)——瑞士经济学家, 西斯蒙第的信徒, 他把西斯蒙第的理論和李嘉图的理論的要素結合在一起。——第 74 頁。
- 苏, 欧仁 (Sue, Eugène 1804—1857)——法国作家, 著有一些小市民的伤感的社會小說。——第 680 頁。
- 苏格拉底 (Sokrates 公元前約 469—約 399)——古希腊唯心主义哲学家, 奴隶主貴族的思想家。——第 142、143、154、163 頁。
- 芬克, 路德維希 (Vincke, Friedrich 1774—1844)——普魯士的国家活动家。——第 408 頁。
- 孟德斯鳩, 沙尔 (Montésquieu, Charles 1689—1755)——法国資產階級社会学家, 经济学家和作家, 18 世紀資產階級启蒙运动的代表人物, 君主立宪制的理論家。——第 322、616、620 頁。
- 欧文, 罗伯特 (Owen, Robert 1771—1858)——偉大的英国空想社会主义

者。——第4、236、458、542、543頁。

味吉尔(普卜利烏斯·味吉尔·馬洛)  
(Publius Vergilius Maro 公元前70—  
19)——杰出的羅馬詩人。——第496  
頁。

英諾森三世(Innocentius III 約1161—  
1216)——羅馬教皇(1198—1216)。  
——第192頁。

林耐, 卡尔(Linné, Carl 1707—1778)  
——杰出的瑞典自然科學家, 植物和动  
物分类法的創立者。——第543頁。

## 九 画

施里加(Szeliga)——見齐赫林斯基, 弗兰  
茨。

施蒂納, 麦克斯(Stirner, Max 1806—  
1856)——卡斯巴尔·施米特的笔名。  
德国哲学家, 青年黑格尔分子, 资产阶  
級个人主义和无政府主义的思想家之  
一。——第11、13、21、22、45、47、55、80、  
85、89—91、93—97、101—103、112—  
532、546、551、672、681頁。

施泰因, 卡尔(Stein, Karl 1757—1831)  
——男爵, 普魯士国家活动家, 在1804  
—1808年他历任許多高級职务, 参加  
了进行旨在巩固普魯士国家的不彻底  
的资产阶級改革。——第408頁。

施泰因, 罗倫茲(Stein, Lorenz 1815—  
1890)——德国法律家, 国家学家, 普魯  
士政府的密探。——第230、536、581—  
597、599—605、627、634頁。

施泰因曼, 弗里德里希·阿尔諾德(Stein-  
mann, Friedrich Arnold 1801—  
1875)——德国政論家, 文学家。——  
第653頁。

施韦澤, 約瑟夫(Schweitzer, Joseph)  
——德国詩人, “真正的社会主义者”。

——第685、686頁。

施納克, 弗里德里希(Schnake, Friedrich)  
——德国新聞記者, 在40年代中期是  
“真正的社会主义者”。——第643、651  
—656、660、664頁。

施特勞斯, 大卫·弗里德里希(Strauß,  
David Friedrich 1808—1874)——德  
国哲学家和政論家, 青年黑格尔派的著  
名人物之一; 1866年后成为民族自由  
主义者。——第19、21、189頁。

施勒格尔, 奥古斯特·威廉(Schlegel,  
August Wilhelm 1767—1845)——  
德国詩人, 翻譯家和文学史家, 反动的  
浪漫主义的代表人物之一。——第475  
頁。

施洛塞, 弗里德里希·克里斯托夫  
(Schlosser, Friedrich Christoph  
1776—1861)——德国资产阶級历史学  
家, 自由党人。——第387頁。

施呂塞, 奥古斯特·威廉(Schliessel, G.)——“紫罗兰”  
杂志的編輯和发行人。——第665頁。

施韦尔特萊因, 魯道夫(Schwerdtlein,  
Rudolf)——德国詩人, “真正的社会主  
义者”。——第688—690頁。

哈尼, 乔治·朱利安(Harney, George  
Julian 1817—1897)——英国工人运动  
的卓越活动家, 宪章派左派領袖之一;  
“北极星报”的編輯, 同馬克思、恩格斯  
有联系。——第542頁。

哈尔姆, 弗里德里希(Halm, Friedrich  
1806—1871)——奥地利浪漫派作家,  
反映了自由貴族的情緒。——第343  
頁。

哈特曼, 摩里茨(Hartmann, Moriz  
1821—1872)——奥地利作家, 40年代  
中期是“真正的社会主义者”。——第  
667、668頁。

哈茨費爾特伯爵夫人, 索非婭 (Hatzfeldt, Sophia 1805—1881) ——拉薩爾的朋友和擁護者。——第 683 頁。

查理大帝 (Charles the Great 約 742—814) ——法國國王 (768—800) 和皇帝 (800—814)。——第 83、241、586 頁。

查理十世 (Charles X 1757—1836) ——法國國王 (1824—1830)。——第 358 頁。

洛克, 約翰 (Locke, John 1632—1704) ——著名的英國二元論哲學家, 感覺論者; 資產階級經濟學家。——第 479、481—483、618、619 頁。

科貝特, 威廉 (Cobbett, William 1762—1835) ——英國政治活動家和政論家, 小資產階級激進主義的卓越代表人物, 為爭取英國政治制度民主化而鬥爭。——第 547 頁。

科布頓, 理查 (Cobden, Richard 1804—1865) ——英國廠主, 資產階級政治活動家, 自由貿易論者, 反谷物法同盟的發起人之一。——第 524 頁。

勃朗, 路易 (Blanc, Louis 1811—1882) ——法國小資產階級社會主義者, 歷史學家, 1848—1849 年革命的活動家, 採取同資產階級妥協的立場。——第 215、387、579、582、601 頁。

拜爾霍費爾, 卡爾·泰奧多爾 (Bayrhoffer, Karl Theodor 1812—1888) ——德國黑格爾派哲學家。——第 198 頁。

約瑟夫二世 (Joseph II 1741—1790) ——德國皇帝 (1765—1790)。——第 668 頁。

柏拉圖 (Plato 公元前約 427—約 347) ——古希臘唯心主義哲學家, 奴隸主貴族的思想家。——第 149 頁。

品托, 伊薩克 (Pinto, Isaac 1715—1787) ——荷蘭的大證券交易商, 經濟學家。——第 66、418 頁。

威德, 約翰 (Wade, John 1788—1875) ——英國政論家, 經濟學家和歷史學家。——第 220 頁。

侯里歐克, 喬治·杰科布 (Holyoake, George Jacob 1817—1906) ——英國政論家, 合作運動的活動家, 改良主義者, 在 30—40 年代傾向於英文主義者和憲章派。——第 542 頁。

## 十 画

馬拉, 让·保尔 (Marat, Jean Paul 1743—1793) ——法國政論家, 18 世紀末法國資產階級革命的出色活動家, 雅各賓黨人的領袖之一。——第 217 頁。

馬克思, 卡爾 (Marx, Karl 1818—1883) ——(傳記材料)。——第 38、94、103—114、216、229、232、261、275、567、641、644 頁。

馬布利, 加布里埃爾 (Mably; Gabriel 1709—1785) ——卓越的法國社會學家, 空想平均共產主義的代表人物。——第 217、620 頁。

馬特伊, 魯道夫 (Matthäi, Rudolph) ——德國政論家, “真正的社會主義者”。——第 555—572 頁。

馬爾薩斯, 托馬斯·羅伯特 (Malthus, Thomas Robert 1766—1834) ——英國牧師, 反動的經濟學家, 資產階級化的地主貴族的思想家, 資本主義制度的辯護人, 宣傳仇視人類的人口論。——第 416 頁。

馬基雅弗利, 尼古洛 (Machiavelli, Nicolò 1469—1527) ——意大利政治思想家, 歷史學家和作家, 資本主義關係產生時期意大利資產階級的思想家之一。——第 368 頁。

格律恩, 卡爾 (Grün, Karl 1817—1887)

- 德國小資產階級政論家，40年代中期是“真正的社會主義”的主要代表人物之一。——第573—628、641、654頁。
- 格委弗諾，理查（Grosvenor, Richard 1795—1869）——韋斯明斯特爵士，英國大地主，以富豪聞名。——第646頁。
- 格果爾特，克利斯提安·菲爾希泰果特（Gellert, Christian Fürchtogott 1715—1769）——德國作家，市民啟蒙運動的代表人物。——第444頁。
- 格里夫斯，詹姆斯·皮爾朋特（Greaves, James Pierrepont 1777—1842）——英國教育家，曾起草農業工人生產組織方案。——第542頁。
- 格雷哥里七世（希爾德布蘭德）（Gregorio VII (Hildebrand) 約1020—1085）——羅馬教皇（1073—1085）。——第192頁。
- 愛爾維修，克勞德·阿德里安（Helvétius, Claude Adrien 1715—1771）——傑出的法國哲學家，機械唯物主義的代表人物，無神論者，法國的革命資產階級的思想家之一。——第271、479、480—482頁。
- 愛德華六世（Edward VI 1537—1553）——英國國王（1547—1553）。——第222頁。
- 恩克，約翰·弗蘭茨（Encke, Johann Franz 1791—1865）——著名的德國天文學家。——第459頁。
- 恩格斯，弗里德里希（Engels, Friedrich 1820—1895）（傳記材料）。——第38、94、103—114、229、232、567、641、644頁。
- 席勒，弗里德里希（Schiller, Friedrich 1759—1805）——偉大的德國作家。——第620、621、684頁。
- 席爾格斯，格奧爾格（Schirges, Georg 1811—1879）——德國作家和政論家，在40年代中期是“真正的社會主義者”。——第644、645頁。
- 倍爾西阿尼，芬尼（Persiani, Fanny 1812—1867）——意大利的女歌唱家。——第517、518頁。
- 泰勒，瓦特（Tyler, Wat 死于1381年）——1381年英國最大的一次農民起義的領袖。——第222頁。
- 泰米托克利斯（Themistokles 公元前約525—約460）——古希臘國家活動家，波希戰爭時期的統帥，雅典激進民主派的代表人物。——第409頁。
- 庫伯，托馬斯（Cooper, Thomas 1759—1840）——美國學者和政治活動家，資產階級啟蒙運動者，美國資產階級政治經濟學的卓越代表人物。——第457、577頁。
- 庫爾曼，格奧爾格（Kuhlmann, Georg 生于1812年）——奧地利政府的密探，騙子；自命是“預言者”，用宗教的詞句對瑞士的德國魏特林派手工業者宣傳“真正的社會主義”的思想。——第438、458、629—640頁。
- 海涅，亨利希（Heine, Heinrich 1797—1856）——偉大的德國革命詩人。——第475、575、604、683頁。
- 海爾米希，尤利烏斯（Helmich, Julius）——威斯特伐利亞的出版家和書商，“真正的社會主義者”。——第642頁。
- 柴爾德，約瑟亞（Child, Josiah 1630—1699）——英國重商主義經濟學家，銀行家，商人。——第216頁。
- 配第，威廉（Petty, William 1623—1687）——傑出的英國經濟學家和統計學家。

- 英国资产阶级古典政治经济学的始祖。——第 216 頁。
- 索福克勒斯 (Sophocles 公元前约 497—约 406) ——杰出的古希腊剧作家, 古典悲剧作者。——第 141 頁。
- 埃克, 卡尔·哥特利勃 (Eck, Karl Gottlieb 生于 1823 年) ——德国手工业者, 诗人, “真正的社会主义者”。——第 584—585 頁。
- 埃尔克斯, 泰奥多尔 (Oelckers, Theodor 1816—1869) ——德国民主主义作家。——第 536 頁。
- 茹协, 安都昂·罗朗 (Jussieu, Antoine Laurent 1748—1836) ——著名的法国植物学家。——第 543 頁。
- 朗福德 (Rumford) ——见湯普遜, 本杰明。
- 拿破侖第一·波拿巴 (Napoleon I Bonaparte 1769—1821) ——法国皇帝 (1804—1814 和 1815)。——第 52、140、141、153、174、214、312、409、420、623 頁。
- ### 十 一 画
- 梅特涅, 克雷門斯 (Metternich, Clemens 1773—1859) ——公爵, 奥地利国家活动家和外交家, 曾任外交大臣 (1809—1821) 和首相 (1821—1848), 狂热的反动分子, 神圣同盟的組織者之一。——第 358 頁。
- 培尔, 比埃尔 (Bayle, Pierre 1647—1706) ——法国怀疑論哲学家, 宗教独断論的批評者。——第 92 頁。
- 培根, 弗兰西斯 (Bacon, Francis 1561—1626) ——維魯拉姆男爵, 杰出的英国哲学家, 英国唯物主义的創始人, 自然科学家和历史学家。——第 185、186 頁。
- 康德, 伊曼努尔 (Kant, Immanuel 1724—1804) ——杰出的德国哲学家, 18 世紀末至 19 世紀初德国唯心主义的創始人。——第 211—214 頁。
- 康拉德·馮·維尔茨堡 (Konrad von Würzburg 死于 1287 年) ——中世紀德国诗人。——第 528 頁。
- 琉善 (Lucianus 约 120—约 180) ——杰出的古希腊諷刺作家, 无神論者。——第 148、204 頁。
- 莫尔, 托馬斯 (More, Thomas 1478—1535) ——英国政治活动家, 曾任上院議長, 人道主义作家, 空想共产主义的最早代表人物之一, “烏托邦”一书的作者。——第 542 頁。
- 莫扎特, 沃尔弗干格·亞馬多 (Mozart, Wolfgang Amadeus 1756—1791) ——偉大的奥地利作曲家。——第 458 頁。
- 蓋斯納, 薩洛蒙 (Gesner, Salomon 1730—1788) ——瑞士詩人和艺术家, 脱离实际生活的田园詩的代表人物。——第 676 頁。
- 梯也尔, 阿道夫 (Thiers, Adolphe 1797—1877) ——法国资产阶级历史学家和国家活动家, 曾任总理 (1836, 1840) 及共和国总统 (1871—1873), 屠杀巴黎公社起义者的創子手。——第 649、650 頁。
- 基佐, 弗朗斯瓦·比埃尔·吉約姆 (Gizot, François Pierre Guillaume 1787—1874) ——法国资产阶级历史学家和国家活动家, 1840 年至 1848 年間实际上操纵了法国的內政和外交, 他所代表的是大金融资产阶级的利益。——第 153、241、354、459、616、647、648 頁。
- 莎士比亚, 威廉 (Shakespeare, William 1564—1616) ——偉大的英国作家。——第 102、254 頁。

勒魯, 比埃爾 (Leroux, Pierre 1797—1871)——法國小資產階級政論家, 空想社會主義者, 基督教社會主義的代表人物之一。——第 256 頁。

勒瓦瑟爾, 勒奈 (Levasseur, René 1747—1834)——醫生, 18 世紀末法國資產階級革命的活動家, 雅各賓黨人, 著名的法國革命回憶錄的作者。——第 193、601 頁。

第歐根尼·拉爾修 (Diogenes Laertius 3 世紀)——古希臘的哲學史家, 古代哲學家叢書的編纂者。——第 143—146 頁。

笛卡兒, 勒奈 (Descartes, René 1596—1650)——杰出的法國二元論哲學家, 數學家和自然科學家。——第 186 頁。

## 十二 画

斯密, 亞當 (Smith, Adam 1723—1790)——英國經濟學家, 資產階級古典政治經濟學的最大代表人物之一。——第 67、457、622 頁。

斯賓斯, 托馬斯 (Spence, Thomas 1750—1814)——英國空想社會主義者, 主張廢除土地私有制和建立農業社會主義。——第 542 頁。

斯賓諾莎, 巴魯赫 (別涅狄克特) (Spinoza, Baruch Benedictus 1632—1677)——杰出的荷蘭唯物主義哲學家, 無神論者。——第 92、102、194、368 頁。

斯巴達克 (Spartakus 死於公元前 71 年)——羅馬角鬥士, 公元前 73—71 年古羅馬的一次大規模奴隸起義的領袖。——第 242 頁。

斯特拉頓, 查理·舍爾伍德 (Stratton, Charles Sherwood 1838—1883)——美國著名的矮人, 他的筆名是“矮將軍”

(General Tom Thumb)。——第 115 頁。

博丹, 讓 (Bodin, Jean 1530—1596)——法國資產階級社會學家, 專制政體的思想家。——第 368 頁。

博利約, 克勞德·弗朗斯瓦 (Beaulieu, Claud François 1754—1827)——法國歷史學家和政論家, 保皇黨人。——第 193 頁。

博納德, 路易·加布里埃爾·昂勃魯阿茲 (Bonald, Louis Gabriel Ambroise 1754—1840)——子爵, 法國政治活動家和政論家, 君主主義者, 復辟時期的貴族和教權主義反動派的思想家之一。——第 400 頁。

博胥埃, 雅克·伯尼涅 (Bossuet, Jacques Benigne 1627—1704)——法國神學作家, 教會活動家, 天主教反動勢力和專制政體的思想家。——第 620 頁。

博尼法齊烏斯 (Bonifatius 約 680—約 755)——中世紀早期的教會活動家, 在日耳曼民族中傳教的羅馬教皇的傳教師, 後來成為主教。——第 278 頁。

費奈迭, 雅科布 (Venedey, Jakob 1805—1871)——德國激進政論家和政治活動家, 在 1848—1849 年革命後成為自由派。——第 47 頁。

費希特, 約翰·哥特利勃 (Fichte, Johann Gottlieb 1762—1814)——德國哲學家, 主觀唯心主義者, 18 世紀末至 19 世紀初德國唯心主義的代表人物。——第 92、102、297 頁。

費爾巴哈, 路德維希 (Feuerbach, Ludwig 1804—1872)——馬克思以前德國最杰出的唯物主義哲學家。——第 3—9、11、13、19、20、47—51、84、89—105、113—116、132、136、142、152、170、210、259—

- 263、284、288、320、387、424、442、522、524、526、528、536、541、552、575、576、580、606、627 頁。
- 菲埃魏, 約瑟夫 (Piévé, Joseph 1767—1839) ——法国反动作家和新聞記者。——第 400 頁。
- 菲尔希隆, 让·克劳德 (Fulchiron, Jean Claude 1774—1859) ——法国大资本家和保守的政治活动家, 金融貴族的利益的积极维护者。——第 646 頁。
- 傅立叶, 沙尔 (Fourier, Charles 1772—1837) ——偉大的法国空想社会主义者。——第 225、288、487、543、544、580、581、604—609、613、615、645、655 頁。
- 普芬多夫, 賽米爾 (Pufendorf, Samuel 1632—1694) ——男爵, 德国学者, 法学家和历史学家, 资产阶级的“自然法”理論的代表人物之一。——第 620 頁。
- 普費弗尔, 哥特利勃·康拉德 (Pfeffel, Gottlieb Konrad 1736—1809) ——德国的寓言作家。——第 339 頁。
- 普卢塔克 (Plutarchos 約 46—約 125) ——古希臘作家, 道德論者, 唯心主义哲学家。——第 147 頁。
- 普菲斯特尔, 約翰·克利斯提安 (Pfister, Johann Christian 1772—1835) ——德国教会活动家, 资产阶级历史学家。——第 266 頁。
- 湯普遜, 本杰明 (Thompson, Benjamin 1753—1814) ——朗福德伯爵 (Count of Rumford), 美国出生的英国軍官, 冒險主义者; 一度供职于巴伐利亚政府。他曾举办貧民习艺所, 起草了一个用廉价代用品来煮淡而无味的杂碎湯的方案。——第 261、305 頁。
- 湯普遜, 威廉 (Thompson, William 約 1785—1833) ——爱尔兰经济学家, 利用李嘉图的理論来論証社会主义; 欧文的信徒。——第 542 頁。
- 黑林, 威廉 (Häring, Wilhelm 1798—1871) ——德国作家, 笔名是維利巴尔德·阿列克西斯 (Willibald Alexis), 曾写了許多历史小說, 其中包括“卡巴尼斯”。——第 387 頁。
- 黑格尔, 乔治·威廉·弗里德里希 (Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 1770—1831) ——德国最大的哲学家, 客观唯心主义者, 极全面地发展了唯心主义的辯証法。——第 16、19—22、31、44、46、55、92—96、101、102、110、113、120、122、130、132、137、141、142、148、152—154、156、158、162—163、167、170、175—176、178、181—191、197—198、200—202、207、210—211、215、221、227、259、261、268、276、285、298—300、305、311、313、318、347—348、364、371、374、377、387—388、402、409、478、480、510、536、540、543、558、568、577、578、580、605、607、626、627 頁。
- 萊布尼茨, 哥特弗利德·威廉 (Leibniz, Gottfried Wilhelm 1646—1716) ——偉大的德国数学家, 唯心主义哲学家。——第 92、194、520 頁。
- 萊茵哈特, 理查 (Reinhardt, Richard 1829—1898) ——德国詩人, 曾侨居巴黎; 海涅的秘书。——第 688 頁。
- 提蒙 (弗利翁特的) (Timon of Phlius 公元前約 320—約 230) ——古希臘哲学家, 怀疑論者。——第 142、149 頁。
- 提威安諾·魏切利奧 (Tiziano Vecellio 1477—1567) ——文艺复兴时期的意大利杰出的现实主义艺术家, 威尼斯画派的最著名的代表人物。——第 459 頁。
- 道尔顿, 約翰 (Dalton, John 1766—1844)

——杰出的英国化学家和物理学家，发展了化学中的原子論学說。——第 146 頁。

賀雷西 (Horatius, Quintus Flaccus 公元前 65—8) ——杰出的羅馬詩人。——第 145 頁。

凱特, 罗伯特 (Kett, Robert 死于 1549 年) ——1549 年英国农民起义的領袖。——第 222 頁。

凱撒(凱尤斯·尤利烏斯)(Caesar, Caius Julius 公元前約 100—44) ——著名的羅馬战略家和国家活动家。——第 522 頁。

### 十三画

奧比茨, 泰奧多尔 (Opitz, Theodor) ——德国青年黑格尔派政論家。——第 653、685 頁。

奧托, 路易莎 (Otto, Luise 1819—1895) ——德国女作家, 在 40 年代中期是“真正的社会主义”的代表人物, 后来成为资产阶级妇女运动的活动家。——第 666、667、685 頁。

奧托一世 (Otho I 1815—1867) ——希腊国王 (1832—1862)。——第 409 頁。

奧古斯特 (Augustus, Gaius Julius Cæsar Octavianus 公元前 63 年—公元 14 年) ——羅馬皇帝 (公元前 27 年—公元 14 年)。——第 49 頁。

奧康奈尔, 丹尼尔 (O'Connell, Daniel 1775—1847) ——爱尔兰律师和资产阶级政治活动家, 民族解放运动右翼自由派的領袖。——第 278、325 頁。

路德, 馬丁 (Luther, Martin 1483—1546) ——卓越的宗教改革活动家, 德国新教(路德教)的創始人, 德国市民阶级思想家, 在 1525 年农民战争时期, 站

在諸侯方面反对起义农民和城市貧民。——第 147、154、183、184 頁。

路易十六 (Louis XVI 1754—1793) ——法国国王 (1774—1792), 18 世紀末法国资产阶级革命时期被处死。——第 153 頁。

路德維希一世 (Ludwig I 1786—1868) ——巴伐利亚国王 (1825—1848)。——第 688 頁。

路特希尔德, 詹姆斯 (Rothschild, James 1792—1868) ——巴黎路特希尔德銀行行长。——第 409、646 頁。

路韦·德·古符莱, 让·巴蒂斯特 (Louvè de Couvray, Jean-Baptiste 1760—1797) ——法国作家, 18 世紀末法国资产阶级革命的活动家, 吉倫特派。——第 193 頁。

雷博, 路易 (Reybaud, Louis 1799—1879) ——法国文学家, 经济学家, 自由派政論家。——第 582—586、588、591、595—603、615、627 頁。

雷姆佩尔, 魯道夫 (Rempel, Rudolf 1815—1868) ——德国企业家, 在 40 年代中期是“真正的社会主义者”。——第 642 頁。

雷尼埃·戴杜尔貝, 伊波利特 (Régnier Destourbet, Hippolyte 1804—1832) ——法国作家和历史学家, 笔名是 M. R. ——第 193 頁。

塞万提斯·德·薩維德拉·米格尔 (Cervantes de Saavedra, Miguel 1547—1616) ——偉大的西班牙现实主义作家。——第 260、264、265、303、304、308、319、349、397、428、468、497、530 頁。

葛德文, 威廉 (Godwin, William 1756—1836) ——英国小资产阶级作家和政論



家,唯理論者,无政府主义的創始人之一。——第469、482頁。

瑙威尔克,卡尔(Nauwerck, Karl 1810—1891)——德国政論家,曾参加柏林青年黑格尔派的“自由人”小組。——第107、387頁。

矮將軍 (General Tom Thumb)——見斯特拉頓,查理·舍尔伍德。

#### 十四画

維干德,奧托(Wigand, Otto 1795—1870)——德国的出版家和书商;在萊比錫开有书店,出版一些激进派作家的著作。——第116頁。

維尔特,格奥尔格(Weerth, Georg 1822—1856)——德国无产阶级詩人和政論家,共产主义者同盟盟員,1848—1849年是“新萊茵报”編輯之一;馬克思和恩格斯的朋友。——第683頁。

維多利亞(Victoria 1819—1901)——英国女王(1837—1901)。——第643頁。

維尔加尔德尔,弗朗斯瓦(Villegardelle, François 1810—1856)——法国政論家,傅立叶主义者,后来是空想共产主义者。——第624、625頁。

赫斯,莫澤斯(Heß, Moses 1812—1875)——德国小资产阶级政論家,在40年代中期为“真正的社会主义”的重要代表人物之一。——第90、112—114、116、262、293、294、387、391、486、524、551、552、576、580—582、608頁。

赫舍尔,約翰(Herschel, John 1792—1871)——著名的英国天文学家。——第459頁。

赫拉克利特(Herakleitos 公元前約540—約480)——古希腊杰出的哲学家,辯証法的奠基人之一,自发的唯物主义

者。——第143、144頁。

蒙特,泰奧多尔(Mundt, Theodor 1808—1861)——德国作家,“青年德意志”文学团体的代表人物之一,后来为布累斯劳大学和柏林大学的文学和历史教授。——第573頁。

蒙泰,阿芒·阿列克西斯(Monteil, Amans Alexis 1769—1850)——法国资产阶级历史学家。——第241、396、651頁。

蒙茹阿,克里斯托夫(Montjoie, Christophe 1746—1816)——法国保皇党政論家。——第193頁。

蒙格亚尔,吉約姆·奧諾萊(Montgaillard, Guillaume Honoré 1772—1825)——法国天主教神甫,历史学家。——第193頁。

福适,克劳德(Pauchet, Claude 1744—1793)——法国天主教神甫,18世紀末法国资产阶级革命的活动家,倾向于吉倫特派。——第217頁。

蒲魯东,比埃尔·約瑟夫(Proudhon, Pierre Joseph 1809—1865)——法国政論家,小资产阶级的思想家,无政府主义的創始人之一。——第194、236、247、387、408、421、422、441、496、579—581、605、614、626、627、635頁。

歌德,約翰·沃尔弗干格(Goethe, Johann Wolfgang 1749—1832)——偉大的德国作家和思想家。——第653頁。

蓓蒂娜(Bettina)——見阿尔宁,蓓蒂娜。

#### 十五画

德·梅斯特尔,約瑟夫(De Maistre, Joseph 1763—1821)——法国作家,君主主义者,贵族和教权派反动势力的思想家之一,18世紀末法国资产阶级革命

的死敌。——第 400 頁。

德卡茲, 埃利 (Decazes, Élie 1780—1860) ——公爵, 法国大商人, 复辟时期的国家活动家, 君主主义者, 主張地主与大资产阶级相互协商。——第 646 頁。

德朗克, 恩斯特 (Dronke, Ernst 1822—1891) ——德国政論家, 最初是“真正的社会主义者”, 后来是共产主义者同盟盟員和“新莱茵报”編輯之一; 1848—1849年革命后流亡英国; 后来放棄了政治活动。——第 679—681 頁。

德尔图良, 昆图斯·賽普特米烏斯·弗洛倫斯 (Tertullianus, Quintus Septimius Florens 約 150—約 222) ——基督教神学家, 极端的反动分子, 科学的凶恶敌人。——第 174 頁。

德謨克利特 (Democritus 公元前約 460—約 370) ——偉大的古希腊唯物主义哲学家, 原子論的創始人之一。——第 145、146 頁。

德斯杜特·德·特拉西, 安都昂·路易·克勞德 (Destutt de Tracy, Antoine Louis Claude 1754—1836) ——伯爵, 法国庸俗经济学家, 感覺論哲学家; 君主立宪制的拥护者。——第 251、252、255 頁。

摩尔根, 約翰·敏特爾 (Morgan, John Minter 1782—1854) ——英国作家, 散文的信徒。——第 542 頁。

摩萊里 (Morelly 18 世紀) ——法国空想平均共产主义的杰出代表人物。——第 624、625 頁。

賴哈特, 卡尔 (Reichardt, Karl) ——柏林的一个訂书匠, “文学总汇报”的工作人員。——第 241、256 頁。

魯滕堡, 阿道夫 (Rutenberg, Adolf 1808—1869) ——德国政論家, 青年黑格尔

分子, 1866 年后成为民族自由主义者。——第 387 頁。

## 十六画

霍夫曼·馮·法勒斯累本, 奧古斯特·亨利希 (Hoffmann von Fallersleben, August Heinrich 1798—1874) ——德国资产阶级詩人和語文学家。——第 201 頁。

霍布斯, 托馬斯 (Hobbes, Thomas 1588—1679) ——杰出的英国哲学家, 机械唯物主义的代表人物, 他的社会政治观点具有鮮明的反民主的傾向。——第 368、377、479、481、483、558 頁。

霍布遜, 乔舒阿 (Hobson, Joshua) ——英国記者, 宪章主义者。——第 231、542 頁。

霍尔巴赫, 保尔·昂利 (Holbach, Paul Henry 1723—1789) ——杰出的法国哲学家, 机械唯物主义的代表人物, 无神論者, 法国革命资产阶级的思想家之一。——第 479—482 頁。

鮑威尔, 布魯諾 (Bauer, Bruno 1809—1882) ——德国唯心主义哲学家, 最著名的青年黑格尔分子之一, 资产阶级激进分子, 1866 年后成为民族自由主义者。——第 11、13、32、42、45—47、49、51、78、88—115、143、177、217、230、235、264、265、387、411、424、439、441、508、509、518、520、526、531、532、681 頁。

鮑威尔, 埃德加爾 (Bauer, Edgar 1820—1886) ——德国政論家, 青年黑格尔分子; 布·鮑威尔的弟弟。——第 387 頁。

諾伊豪斯, 古斯塔夫·萊因哈德 (Neuhaus, Gustav Reinhard 1823—1892) ——德国詩人, 在 40 年代中期傾向于“真正的社会主义”。——第 686 頁。

澤米希, 弗里德里希·海尔曼(Semmig, Friedrich Hermann 1820—1897)——德国作家, 在40年代中期是“真正的社会主义者”。——第539—555、660—667、685頁。

### 十七画

謝林, 弗里德里希·威廉(Schelling, Friedrich Wilhelm 1776—1854)——德国哲学家, 18世紀末至19世紀初德国唯心主义的代表人物, 后来成为科学的凶恶敌人, 宗教的竭力拥护者。——第137、210、580頁。

謝尔, 約翰(Scherr, Johann 1817—1886)——德国自由主义历史学家和作家。——第684、685頁。

穆勒, 詹姆斯(Mill, James 1773—1836)——英国资产阶级经济学家和哲学家, 李嘉图理論的庸俗化者; 在哲学上是边沁的追随者。——第482、483頁。

穆罕默德-阿利(Mohammed Ali 1769—1849)——埃及执政者(1805—1849), 实行过許多进步的改革。——第174頁。

戴斯特, 沙尔(Deiste, Charles 死于1848年)——法国空想共产主义者, 巴貝夫主义者; 曾参加七月王朝时期共和政体

运动。——第601頁。

### 十八画

薩朗, 让·雷蒙·巴斯噶(Sarran, Jean Raimond Pascal 1780—1844)——法国保皇党政論家。——第400頁。

薩斯威尔, 查理(Southwell, Charles 1814—1860)——英国空想社会主义者, 欧文的門生。——第542頁。

魏德迈, 約瑟夫(Weydemeyer, Joseph 1818—1866)——德国和美国工人运动的卓越活动家, 在1846—1847年是“真正的社会主义者”, 在馬克思和恩格斯的影响下走上了科学共产主义的立場; 他是共产主义者同盟盟員, 曾参加德国1848—1849年革命和美国国内战争; 他为馬克思主义在美国的傳播奠定了基础。——第642、644—648、651、652、660頁。

魏特林, 威廉(Weitling, Wilhelm 1808—1871)——德国工人运动萌芽时期的卓越活动家, 空想平均共产主义的理論家之一, 他的职业是裁縫。——第225、542、543頁。

M. R. ——見雷尼埃·戴杜尔貝, 伊波利特。

## 期 刊 索 引

### 二 画

- “人民报”(*«Le Populaire»*)——巴黎出版。——第544頁。
- “人民呼声”杂志(*«Die Stimme des Volks»*)——巴黎出版。——第225、237頁。
- “人民论坛报”(*«Der Volks-Tribun»*)——紐約出版。——第644、655頁。
- “人民手册”(*«Dies Buch gehört dem Volk»*)——比雷菲尔德出版。——第642頁。

### 三 画

- “工場”杂志(*«Die Werkstatt»*)——汉堡出版。——第645頁。
- “工場。工人自編的劳动阶级机关刊物”(*«L'Atelier, organe spécial de la classe laborieuse, rédigé par des ouvriers exclusivement»*)——巴黎出版。——第250頁。

### 四 画

- “文学报”(*«Literatur-Zeitung»*)——見“文学总汇报”(*«Allgemeine Literatur-Zeitung»*)。
- “文学总汇报”(*«Allgemeine Literatur-Zeitung»*)——沙洛頓堡出版。——第105、107、113、241、301頁。
- “公民手册”(*«Bürgerbuch»*)——見“德国公民手册”(*«Deutsches Bürgerbuch»*)。
- “历史政治”杂志(*«Historisch-politische*

*Zeitschrift»*)——1832年在汉堡出版, 1833—1836年在柏林出版。——第342頁。

### 五 画

- “立宪主义者报”(*«Le Constitutionnel»*)——巴黎出版。——第649頁。
- “北德意志批評、文学和座談杂志”(*«Norddeutsche Blätter für Kritik, Literatur und Unterhaltung»*)——柏林出版。——第91、302頁。
- “生产者”杂志(*«Le Producteur»*)——巴黎出版。——第598頁。
- “白旗”(*«Le Drapeau blanc»*)——巴黎出版。——第400頁。
- “平等論者。一个社会团体的杂志”(*«L'Égalitaire, journal de l'organisation sociale»*)——巴黎出版。——第225頁。

### 六 画

- “地球报”(*«Le Globe»*)——巴黎出版。——第599、602頁。
- “改革报”(*«La Réforme»*)——巴黎出版。——第651頁。
- “农村日报”(*«Dorfszeitung»*)——爱北斐特出版。——第656頁。

### 七 画

- “时代”(*«L'Époque»*)——巴黎出版。——

第 648 頁。

## 八 画

- “社会明鏡。维护无产阶级利益和阐明当前社会关系的刊物”（《Gesellschafts-spiegel. Organ zur Vertretung der besitzlosen Volksklassen und zur Beleuchtung der gesellschaftlichen Zustände der Gegenwart》）——爱北姿特出版。——第 648、652、655、656 頁。
- “社会教育”（《L'Instruction sociale》）——見“国民教育”杂志（《Journal de l'instruction publique》）。
- “国民教育”杂志（《Journal de l'instruction publique》）——巴黎出版。——第 623 頁。
- “国民报”（《Le National》）——巴黎出版。——第 649、651 頁。
- “国外消息。政治和文学杂志”（《Die Grenzboten. Zeitschrift für Politik und Literatur》）——巴黎出版。——第 677 頁。
- “法兰西报”（《La Gazette de France》）——巴黎出版。——第 400、401 頁。
- “两大陆評論”杂志（《Revue des deux Mondes》）——巴黎出版。——第 602 頁。
- “和平民主日报”（《La Démocratie pacifique》）——巴黎出版。——第 544、651 頁。

## 九 画

- “前进报”（《Vorwärts》）——巴黎出版。——第 624 頁。
- “政治和文学辯論日报”（《Journal des Débats politiques et littéraires》）——巴黎出版。——第 647 頁。
- “柏林政治和学术問題王国特权报”（《Königlich privilegierte Berlinische Zeitung von Staats- und gelehrten Sachen》）。

——第 380、386、387、431 頁。

- “紫罗兰。无辜的现代評論小报”（《Vellchen. Harmlose Blätter für die moderne Kritik》）——包岑出版。——第 664—666、686 頁。
- “威斯特伐里亚汽船”（《Das Westphälische Dampfboot》）——1845—1846年在比雷菲尔德出版，1847—1848年在帕德波恩出版。——第 89、109、642—645、649、651 頁。

## 十 画

- “海盜-惡魔”（《Le Corsaire-Satan》）——巴黎出版。——第 649—651 頁。
- “特利尔日报”（《Trier'sche Zeitung》）——第 665、682、683 頁。

## 十一 画

- “莱茵社会改革年鉴”（《Rheinische Jahrbücher zur gesellschaftlichen Reform》）——1845年在达姆斯塔德出版，1846年在贝尔-維尤出版。——第 539、555、568、570、580、609、626、657、658、660、681、683 頁。
- “莱茵观察家”（《Rheinischer Beobachter》）——科倫出版。——第 643 頁。
- “莱茵政治、商业和工业日报”（《Rheinische Zeitung für Politik, Handel und Gewerbe》）——科倫出版。——第 109 頁。
- “組織者”周刊（《L'Organisateur》）——巴黎出版。——第 582、598 頁。

## 十二 画

- “博爱月刊”（《La Fraternité》）——巴黎出版。——第 236 頁。

“普魯士國家總匯報”（《Allgemeine Preussische Zeitung》）——柏林出版。——第679頁。

“喧聲報”（《Le Charivari》）——巴黎出版。——第175、647頁。

### 十三画

“新聞報”（《la Presse》）——巴黎出版。——第648頁。

### 十四画

“福斯報”（《Vossische Zeitung》）——見“柏林政治和學術問題王國特權報”（《Königlich privilegierte Berlinische Zeitung von Staats- und gelehrten Sachen》）。

“維于德”季刊（《Wigand's Vierteljahrsschrift》）——萊比錫出版。——第47、88、95、110、187頁。

### 十五画

“德國科學和藝術哈雷年鑑”（《Hallische

Jahrbücher für deutsche Wissenschaft und Kunst》）——第46、92、601頁。

“德國科學和藝術年鑑”（《Deutsche Jahrbücher für Wissenschaft und Kunst》）——萊比錫出版。——第46、109頁。

“德國公民手冊”（《Deutsches Bürgerbuch》）——1845年在達姆斯塔德出版，1846年在曼海姆出版。——第540、541、572、575、576、580、581、626、661頁。

“德法年鑑”（《Deutsch-Französische Jahrbücher》）——巴黎出版。——第38、216、223、229、261、275、387、609頁。

### 十六画

“薩克森祖國報”（《Sächsische Vaterlandsblätter》）——在德勒斯頓和萊比錫出版。——第387頁。

### 二十一画

“辯論日報”（《Débats》）——見“政治和文學辯論日報”（《Journal des Débats politiques et littéraires》）。

## 譯 后 記

本卷包括馬克思的“关于費尔巴哈的提綱”，馬克思和恩格斯合著的“德意志意識形态”以及恩格斯的“真正的社会主义者”。

“关于費尔巴哈的提綱”曾有人民出版社和苏联外国文书籍出版局出版的两种中譯文。在譯校过程中，我們參照这两种譯文，并根据德文和俄文重新做了校訂。收入本卷的“关于費尔巴哈的提綱”是經恩格斯于1888年修改过的，为了供讀者研究时参考，我們又将德国統一社会党中央馬克思列宁主义研究院編的“馬克思恩格斯全集”德文版第3卷內所刊馬克思在1845年写的提綱本文翻譯出来，附在后面。

“德意志意識形态”中的“費尔巴哈”部分，在我国曾有郭沫若同志的譯文，1938年由上海言行出版社出版，书名为“德意志意識形态”。

馬克思和恩格斯用作书名的“德意志意識形态”一詞，原文是《Die deutsche Ideologie》，这个詞有其特殊的含义，它是指当时德国条件下出現的一种特殊的哲学思潮，它的代表是当时在政治經濟上十分軟弱并沉溺于幻想的德国資产階級和小資产階級的思想家。他們把意識、思想同客觀物质世界，同政治經濟关系割裂开来，认为人类的主要任务是摆脱思想的統治，而不是消灭陈腐的社会政治制度。《Die deutsche Ideologie》譯为“德意志意識形态”或

“德意志思想体系”都可以，但是前者較為通用，因此我們沿用了前一种譯法。

“德意志意識形态”是一部論战性的巨著，內容精深駭博，涉及問題極廣，同時這是馬克思和恩格斯的早期著作，文体艰深，翻譯起來十分困難，特別是在“聖麥克斯”这一部分，馬克思和恩格斯為了進行批駁而引用麥克斯·施蒂納的“唯一者及其所有物”一書中的文句十分晦澀、用語怪誕，翻譯起來更加困難。本卷在譯校過程中，承蒙中國科學院哲學研究所楊一之同志幫助我們從德文校閱了“費爾巴哈”部分，北京大學鄭昕、熊偉、芮沐、宗白華和洪謙等同志從德文校閱了“聖麥克斯”部分，給譯文提了許多寶貴的意見，謹向他們表示衷心的感謝。

本卷中几种括号的用法是：方括号〔〕內的話是俄文版編者根據馬克思和恩格斯的手稿所作的增補，六角括号〔〕內的中文和外文是譯者加的，尖括号〈〉內的話和符号是馬克思和恩格斯在引用別人著作時所加的。

中共中央馬克思恩格斯列寧斯大林著作編譯局



### 第三卷說明

馬克思恩格斯全集第三卷收集了馬克思在1845年春写的“关于費尔巴哈的提綱”、馬克思主义的奠基人在1845—1846年間合写的巨著“德意志意識形态”以及恩格斯在1847年1月至4月写的“真正的社会主义者”，它是“德意志意識形态”的直接繼續。

第三卷所收集的著作是屬於科学共产主义形成时期的，这些著作在馬克思主义政党的哲学基础、理論基础的形成过程中构成一个重要阶段。它們是馬克思和恩格斯的第一批完全成熟的著作的直接准备。

恩格斯后来在談到这一时期他和馬克思所面临的任務时写道：“我們两人已經深深地卷入了政治运动；我們在知識分子中間，尤其是在西德的知識分子中間已經有了信徒，并且跟有組織的无产阶级建立了相当多的联系。我們有責任科学地論証我們的观点，但同时我們必須使欧洲无产阶级首先使德国无产阶级确信我們的观点的正确。”（“馬克思恩格斯文选”两卷集 1955年莫斯科中文版第2卷第342頁）

馬克思恩格斯的新的革命的世界觀在反对资产阶级和小资产阶级的思想体系的斗争中形成起来，并为自己打开了通往工人群众的道路。馬克思和恩格斯在制定自己的唯物主义世界觀时，把批判的鋒芒首先指向黑格尔的客观唯心主义和青年黑格尔派的主

觀唯心主义。馬克思和恩格斯在反对唯心主义的斗争中，捍卫了費尔巴哈唯物主义哲学的基本核心，同时也深刻地揭示了費尔巴哈唯物主义的不彻底性、局限性和形而上学性。馬克思和恩格斯在制定他們的新的世界觀时，把辯証法和唯物主义結合为一个統一的不可分割的整体，为新质的、辯証的唯物主义奠定了基础。

本卷的第一篇文章是馬克思的“关于費尔巴哈的提綱”。恩格斯在1888年說明这一提綱的意义时写道：“它們作为包含有新世界觀天才萌芽的第一个文件，是极其宝贵的。”（“馬克思恩格斯文选”两卷集1955年莫斯科中文版第2卷第356頁）

在“关于費尔巴哈的提綱”中，馬克思揭露了費尔巴哈的唯物主义以及所有以前的唯物主义的根本缺点，即它們的消极直观的性质，对人的革命的、“实践批判的”活动的意义不了解。馬克思強調指出革命的实践活动在認識和改造世界中的决定作用。在这一方面，具有特别重要意义的是第十一条：“哲学家們只是用不同的方式解釋世界，而問題在于改变世界。”（見本卷第6頁）在这一条中扼要地說明了馬克思主义哲学和包括馬克思以前的唯物主义在内的所有过去的哲学的根本区别，鮮明地表明了馬克思和恩格斯所創立的理論的能动的、改造的性质以及它同革命实践的不可分割的联系。

費尔巴哈抽象地、非历史地考察人。馬克思和費尔巴哈相反，他提出了人的本质实际上“是一切社会关系的总和”的原理（見本卷第5頁）。这样，馬克思就把唯物主义应用来理解人类社会了。

用恩格斯的話來說，当馬克思在写“关于費尔巴哈的提綱”时，他已經在一些主要点上完成了他对历史唯物主义理論的发展。正如后来馬克思所回忆的那样，1845年春天，恩格斯来到了布魯塞

尔，他们就决定共同制定自己的观点，这一工作是通过在黑格尔以后的德国哲学的批判而完成的。马克思和恩格斯这次合作的成果，就是“德意志意识形态”这一巨著，但是他们未能把它发表。马克思后来写道：“既然我们的主要目的——自己弄清问题——已经达到，我们也就情愿把手稿交给老鼠的牙齿去批判了。”（“马克思恩格斯文选”两卷集 1955 年莫斯科中文版第 1 卷第 312 页）。

“德意志意识形态”是一部思想内容非常丰富的著作。马克思和恩格斯当时由于创立关于自然和社会的发展规律的真正科学而完成的伟大革命变革，在这一著作中得到了鲜明的表现。

在“德意志意识形态”中，历史唯物主义的探讨占着主要的地位。这一著作的第一章初次详尽地叙述了历史唯物主义的基本原理。

在“德意志意识形态”中，马克思和恩格斯提出并论证了人们的社会存在决定人们的社会意识的原理，并指出生产方式在人们的整个社会生活中的决定作用。在“德意志意识形态”中，第一次阐述了生产力和生产关系发展的最一般的客观规律；在这部著作中已经包含着社会经济形态这个非常重要的概念，并对历史上相继更替的各经济形态的基本特点作了简短的分析。但是马克思和恩格斯所创立的理论的某些基本概念在“德意志意识形态”中还是用不太确切的术语来表达的，后来他们用比较确切表达了这些新内容的另一些术语代替了这些术语。例如，生产关系这个概念在这里是用“交往方式”、“交往形式”、“交往关系”等术语来表达的；“所有制形式”这一术语实际上包含着社会经济形态这个概念。

马克思和恩格斯在分析社会发展的客观规律时指出，政治和

思想的上层建筑，归根結底是由历史发展的每一阶段上所存在的經濟关系来决定的。在“德意志意識形态”中揭示了国家的作用，指出国家是經濟上占統治地位的階級的权力工具。馬克思和恩格斯指出，階級斗争和革命是历史发展的动力。

馬克思主义关于无产階級的世界历史作用的最重要的原理，在“德意志意識形态”中得到了比較詳尽的科学論証。馬克思和恩格斯在这部著作中第一次提出了无产階級夺取政权的任务。“……每一个力图取得統治的階級，如果它的統治就像无产階級的統治那样，預定要消灭整个旧的社会形态和一切統治，都必須首先夺取政权……”（見本卷第 38 頁）在馬克思和恩格斯的这一原理中，已包含着他們的无产階級专政学說的萌芽。馬克思和恩格斯在論証这一結論之后，便概括地闡述了无产階級革命的主要的經濟的、政治的和思想的前提，指出了无产階級革命和以前的一切革命的根本区别，这种区别首先在于：以前的一切革命都是用一种剝削形式来代替另一种剝削形式，与此相反，无产階級革命是要消灭一切剝削；无产階級革命归根到底是要消灭任何階級的統治以及消灭这些階級本身。馬克思和恩格斯在揭示共产主义革命的偉大历史作用时写道：“革命之所以必需，不仅是因为沒有任何其他的办法能推翻統治階級，而且还因为推翻統治階級的那个階級，只有在革命中才能抛掉自己身上的一切陈旧的骯髒东西，才能建立社会的新基础。”（見本卷第 78 頁）

馬克思和恩格斯在“德意志意識形态”中揭示了城乡之間的对立以及脑力劳动和体力劳动之間的对立的产生和发展的原因，并指出这些对立将在通过无产階級革命来改造社会的过程中被消灭掉。

虽然馬克思和恩格斯在“德意志意識形态”中沒有专门研究經濟关系，但是在这部著作中闡明了一系列馬克思主义政治經濟学的极重要的基本原理。正如馬克思自己所写的那样，这一著作應該“使群众具有和迄今为止的德国科学直接相反的政治經濟学的观点”（見“馬克思恩格斯全集”俄文第1版第25卷第18頁）。

馬克思和恩格斯在制定辯証唯物主义和历史唯物主义时，不仅完成了哲学和历史观中的根本变革，而且用真正科学的研究方法武装了政治經濟学。

在“德意志意識形态”中，表現了对經濟規律和范疇的客观性质的明确理解。资产阶级的經濟学家把资产阶级社会的經濟規律和范疇看作是永恒不变的，与资产阶级經濟学家相反，馬克思和恩格斯认为这些經濟規律和范疇是受到历史限制的、暂时性的社会关系在理論上的表現。“地租、利潤等这些私有财产的现实存在形式是与生产的一定阶段相适应的社会关系”（見本卷第255頁）。

馬克思和恩格斯第一次提出了社会經濟形态这一对馬克思主义的政治經濟学非常重要的概念。他們在“德意志意識形态”中指出了在不同的历史发展阶段上，个人之間的相互关系“根据个人与劳动的材料、工具和产品的关系”（見本卷第25頁）而如何不断地改变，指出了所有制的各种历史形式——按照馬克思和恩格斯当时所使用的术语，这就是部落所有制、古代所有制、封建所有制和资产阶级所有制——如何相互更替。馬克思和恩格斯揭示了这些所有制形式之間的差别，同时指出了社会发展的承續性，这种承續性表现在新的一代继承着先辈遗留下来的生产力。

馬克思和恩格斯指出，一定的生产关系（“交往形式”）的总和是在一定时期的生产力的基础上产生的，它适合于生产力的性质，

并构成生产力发展的条件，其后又逐渐成为阻碍生产力进一步发展的桎梏，与生产力发生矛盾。解决这个矛盾的办法就是“已成为桎梏的旧的交往形式被适应于比较发达的生产力的……新的交往形式所代替”（見本卷第 81 頁）。馬克思和恩格斯指出，“一切历史冲突……都根源于生产力和交往形式之間的矛盾”（見本卷第 83 頁），而这个矛盾“每一次都不免要爆发为革命”（見本卷第 83 頁）。可見，在这里已經表明了馬克思和恩格斯所发现的生产关系必須适合于生产力的性质这一經濟規律的一些基本原理，这一規律在馬克思的“政治經濟学批判”中获得了經典性的表述。

馬克思和恩格斯应用这一規律来分析資本主义。在說明資本主义社会时，他們把它看作是一种客觀上必然的同时也是历史上暫时的“交往形式”。馬克思和恩格斯証明，生产力发展到一定程度时，生产資料的私有制就会成为束縛生产力的桎梏，而这种桎梏将必然为共产主义革命所摧毁。这种革命将使生产关系适合于生产力的状况。

在“德意志意識形态”中，描繪了未来共产主义社会的某些基本輪廓。馬克思和恩格斯认为这个社会的特点是：在共产主义制度下，人們将自觉地利用客觀經濟規律，从而有能力支配生产，支配交换，支配自己的社会关系。只有在共产主义制度下，每一个人的才能和天資才会得到充分的和全面的发展。

在“德意志意識形态”中，包含着許多深刻的思想，这些思想对許多社会科学說来都有重大的意义。例如，在这里表述了馬克思主义語言学的基本原理。馬克思和恩格斯在“德意志意識形态”中，揭示了語言的产生和发展同社会物质生活、同人們的劳动过程的不可分割的联系。馬克思和恩格斯在強調語言和人的思維的

不可分割的統一时，提出了“語言是思想的直接现实”（見本卷第525頁），“語言是一种实践的……现实的意識”（見本卷第34頁）这一非常重要的原理。

馬克思和恩格斯在“德意志意識形态”中批判了青年黑格尔派的美学观点，提出并論証了馬克思主义美学的許多基本原理，指出了艺术和艺术家的創作風格对于历史发展的每一具体阶段上的社会經濟生活和政治生活的依賴性。

馬克思和恩格斯說明了人的思維、精神要求、兴趣、爱好和情緒的实质和作用，指出了它們的变化和发展的決定性原因在于社会的物质生活，从而奠定了馬克思主义的辯証唯物主义心理学的基础。

在“德意志意識形态”中，馬克思主义理論的制定，是和对以前哲学思想、社会政治思想和經濟学思想的批判性分析不可分割地联系在一起。

馬克思和恩格斯对哲学史領域所作的許多探討，虽然很簡短，但內容却很丰富，具有重大的意义。其中对古希腊的唯物主义哲学和稍后一些的思想家們的观点作了重要的評述。在“德意志意識形态”中还尖銳地批判了資產階級社会的形形色色的辯护人的哲学观点。

馬克思和恩格斯从辯証唯物主义和历史唯物主义的立場出发，批判地分析了法国和英国的空想的社会主义和共产主义。

在“德意志意識形态”中，对英国和法国資產階級政治經濟学的历史作了一系列簡短的論述。

馬克思和恩格斯在“德意志意識形态”中从他們所制定的新世界观的基本原理出发，完成了他們在“神圣家族”中对青年黑格尔

分子鮑威爾的觀點所進行的批判。科學共產主義的奠基人揭露了無政府主義最早的思想家之一、青年黑格爾分子施蒂納的哲學觀點、經濟學觀點和社會學觀點的小資產階級的反動本質。馬克思和恩格斯在批判鮑威爾和施蒂納時批判了整個青年黑格爾派的哲學以及黑格爾的哲學和一般唯心主義哲學。

在“德意志意識形態”和恩格斯的論文“真正的社會主義者”中，揭露了德國“真正的社會主義者”的小資產階級觀點的反動本質。這些“真正的社會主義者”以“博愛”這種市儈的感傷主義的說教，散布階級和平的思想。在革命前的德國，當人民的一切民主力量反對專制政體和封建關係的鬥爭日益尖銳化，而無產階級和資產階級的矛盾愈來愈明顯的時候，這種說教是特別有害和危險的。馬克思和恩格斯還批判了“真正的社會主義者”的民族主義，以及他們對其他民族的妄自尊大的態度。

馬克思和恩格斯在世時，僅僅發表了“德意志意識形態”的第二卷第四章。恩格斯去世後，“德意志意識形態”的手稿落到了德國社會民主黨的一些機會主義首領的手中。他們長期地把它束之高閣。我們現在所得到的這樣結構的全部著作，曾由蘇共中央馬克思列寧主義研究院於1932年用德文出版，隨後於1933年又用俄文出版。

蘇共中央馬克思列寧主義研究院