

马克思的思想起源

[法] 奥古斯特·科尔纽著 王瑾译

中国人民大学出版社

马克思的思想起源

〔法〕奥古斯特·科尔纽 著

王 谨 译

中国人民大学出版社

AUGUSTE CORNU
THE ORIGINS OF MARXIAN THOUGHT
Copyright 1957, by CHARLES C THOMAS PUBLISHER
Springfield • Illinois • U.S.A.

马克思的思想起源

〔法〕奥古斯特·科尔纽 著

王 谨 译

•
中国人民大学出版社出版发行
(北京西郊海淀路39号)
中国人民大学出版社印刷厂印刷
(北京鼓楼西大街石桥胡同61号)
新华书店 经销

•
开本：850×1168毫米32开 印张：3.5
1987年3月第1版 1987年3月第1次印刷
字数：82,000册数：1—10,000

•
ISBN7-300-00011-8/A·1

书号：3011·195 定价：0.85元

译者前言

《马克思的思想起源》是奥古斯特·科尔纽于1957年写的一本专题论著，由美国纽约布法罗大学哲学系马文·法伯教授收入《美国哲学讲义丛书》，在美国、英国和加拿大同时出版发行。

该书的目的是要阐述马克思的思想起源及马克思思想在近代思想发展史中的地位。作者从近代思想史的广阔背景出发，在扼要介绍了理性主义、浪漫主义、黑格尔主义以及黑格尔左派的两种趋向之后，系统地分析马克思从《博士论文》到《德意志意识形态》等早期著作，阐述了马克思的思想形成同上述诸因素的关系，力图再现马克思从民主主义到共产主义的转变过程。全书结构紧凑，论述系统，在一些问题上也不乏独到见解，正如作者在前言中所表明的，这是一部力图写出“新意或至少部分带有新意的”著作。

如果说科尔纽的《马克思恩格斯传》侧重于材料的广征博引，那末他的这部论著则以阐述自己的观点为主。从这个意义上来说，这部小册子可以说是《马克思恩格斯传》前三卷的高度概括和发展。

这部论著虽然是50年代写的，但目前在西方仍有一定影响：比如，一些大学迄今还把它列为哲学教科书；C.L. 尤班克斯在其《马克思恩格斯分类书目》（1977年纽约版）一书的《绪论》中，也曾把它看作是“不应忽视”的著作之一。

通观全书，我们认为这部论著有三个显著特点：第一，立意新颖，结构独特；第二，提纲挈领，具有高度概括性；第三，文字流畅，通俗简明。

当然，作为一部论述马克思思想的专著，本书也有自己的局限性，比如，由于突出哲学的一面，因而对古典政治经济学和空想社会主义就很少涉及，而这些无疑也是马克思的重要思想来源。不过，这种独特的探讨方式，也代表了一家之言。

因此，我们把它翻译出来，相信不仅会有助于专业工作者开阔思路，而且对一般想了解马克思思想起源和国外对这一问题研究的同志，也会有所裨益，我们认为本书可以作为大学马克思主义理论课的教学参考书。

本书在翻译的过程中，曾得到不少同志的帮助。王耀媛同志校对了原文，靳辉明、陈先达等同志从专业的角度提了不少宝贵的意见，谨在此表示谢意。由于译者水平所限，译文中谬误和欠妥之处恐难避免，敬希读者指正。

前 言

这本短篇论著的目的是要确定卡尔·马克思的著作在近代思想中的地位。原计划是想分析马克思与黑格尔之间的联系。大家知道，黑格尔主义、法国的唯物主义和社会主义、英国的政治经济学，是马克思主义的三个主要来源，而黑格尔主义又是这三者之首，这也就是这一部分写得较长的原因。不过，如果考虑到在马克思思想形成期间黑格尔主义的重大影响，那末这样一个安排也许就不无道理了。

实际上，马克思思想的其他来源都受到黑格尔辩证法框架的制约。马克思赋予黑格尔辩证法以唯物主义的基础，从而取代了其原来的唯心主义色彩。正是由于这样，马克思才超越了黑格尔的唯心主义、机械唯物主义、空想社会主义和英国政治经济学的一些基本概念，并把所有这些因素融合改造成科学社会主义以之为基础的新的辩证唯物史观。

但如果对马克思和黑格尔的比较，使马克思的思想脱离了历史，那我们也不可能理解马克思思想形成的历史条件。要揭示马克思如何解决业已提出的各种问题，就必须从近代思想的广阔背景出发，把马克思的思想放到恰当的位置上加以考察。

马克思主义的形成是人类思想史上的重要一章，我们对其发展一直叙述到《德意志意识形态》，即一直叙述到马克思和恩格斯的思想在其主要方面定型时为止。作为一部思想史（也可以说是一部综合概念史），这本短篇论著只能是提纲式的，以简洁和

严密的逻辑必然性去揭示丰富而又复杂的历史现实。应当特别指出的是，本著作对社会生产力的演变没有给予太多的注意，而只侧重于思想在历史上的作用和黑格尔对马克思的影响。然而，我相信，尽管有这样的侧重，但关于马克思同近代思想的关系的总的概况不仅得到了应有的阐述，而且是有新意或至少是部分带有新意的。

奥古斯特·科尔纽

目 录

前 言	1
第一章 理性主义	1
1. 理性主义的起源	1
2. 卢梭	5
3. 康德	6
第二章 浪漫主义	8
1. 歌德	8
2. 浪漫唯心主义哲学	9
3. 费希特和谢林	12
第三章 黑格尔	15
1. 黑格尔体系概观	16
2. 《精神现象学》	25
3. 《逻辑学》	29
4. 《自然哲学》	32
5. 《历史哲学》	34
6. 《法哲学原理》	39
7. 《精神哲学》	44
8. 结论	44

第四章 黑格尔左派	47
1. 自由激进主义：大卫·施特劳斯； 布鲁诺·鲍威尔	47
2. 社会激进主义：路德维希·费尔巴哈； 莫泽斯·赫斯	54
第五章 卡尔·马克思	62
1. 从自由主义转向共产主义	62
2. 《黑格尔法哲学批判》	64
3. 《德法年鉴》	67
4. 《经济学—哲学手稿》	71
5. 《神圣家族》	78
6. 《关于费尔巴哈的提纲》	82
7. 《德意志意识形态》	87
8. 《哲学的贫困》和《共产党宣言》	94
9. 结论	96

第一章

理性主义

1. 理性主义的起源

近代思想是在 15 世纪的伟大发现的影响下形成的。这些伟大发现极大地开阔了世人的眼界，促进了人们的需求和欲望，形成了一种使生产和流通有更大自由的新的经济社会制度。先前的占优势的封建制度在生产和生活方式中虽有较牢固的基础，但新的制度还是冲破了旧的社会经济形式的束缚，彻底改变了人们的生活方式，并使那种静止地看待事物的方法逐渐被能动地看待事物的方法所取代。这种新的看待事物的方法，象新制度本身一样，也受自由、发展和进步这样一些观念的支配。

在新制度逐渐导致社会和经济解放的同时，出现了精神解放。精神解放当时表现在两个不同的方面：一是文艺复兴，二是宗教改革。文艺复兴反对因循守旧，反对专制统治，向权力的原则提出了挑战，维护思想自由和批判自由的权利。这场旨在解放思想的运动，是使一般的世界观适应新制度的第一个阶段，而宗教改革运动则是对它的完善和补充。宗教改革是当时的一个重要领域——宗教信仰领域——为争取精神自由所进行的一场斗争；它是资产阶级反对封建贵族的政治斗争在宗教领域中的反映。

理性主义是上述思想解放运动的继续，它为思想自由增添了发展的概念。它的实质是不断推动资本主义制度向前发展，从而

成为使一般的世界观适应新的生活方式的第二个阶段。理性主义是新兴资产阶级的哲学，它在理性的口号下，坚持和维护资产阶级的革命行动及其在经济、政治和社会方面的目标；它反对把先前的既定制度看作是永恒的、不可改变的东西，主张批判现存的不合理的状况；它提出，要使世界具有与理性相一致的内容和特点，就必须改变这一世界。

由于新兴的资产阶级尚不能实现自己的政治和社会目标，而当时的经济和科学的发展也不足以对作为总体和发展中的世界作出系统的解释，所以这种早期的理性主义主要是从精神的角度来看待自由，认为进步只限于精神领域，并把世界的进步归结为理性的发展。它还将基督教概念带进哲学领域，认为精神的现实是主要的因素，并把精神和物质、人和自然对立起来。它虽倾向于认为发展只是人的进步，但又把人的发展归结为精神上的进步和道德上的完善。

然而，随着资本主义的发展，理性主义也在发展；它没有使进步只停留在道德要求的高度上，而是赋予它以经济社会基础及其内容。因此，理性主义已不完全局限于精神领域了，它在朝唯物论方向发展，并从观念的角度去揭示具体的物质现实在社会和人类生活的发展中所起的越来越大的作用。

从文艺复兴和宗教改革的精神解放，过渡到理性主义所主张的理性的自由进步，在当时最重要的三个欧洲国家（德国、英国和法国）中的发展并不是平行的，表现形式也不一样；其原因就在于这三个国家的经济和社会发展的程度不同。德国是其中发展得最为缓慢的国家。美洲和印度航路的发现使德国受到了极大的影响，它和意大利曾繁荣一时的贸易被大西洋沿岸诸国所排挤了；它的革命趋势也由于农民战争的失败而受到了挫折，农民战争的失败削弱了资产阶级，加强了贵族的势力；30年战争以及威斯特伐里亚和约的签订又造成了破坏，形成了四分五裂的局

面。总之，德国在几乎长达200年内都处于落后状态，使它未能实现曾改变英、法两国面貌的那种巨大的社会和经济的发展。

墨守毫无新鲜气息的狭隘生活方式的德国人，此时又从内心深处转而把宗教当作自己精神生活的主要支柱。宗教改革产生了重大影响而理性主义（似乎只是启蒙运动的微弱形式）却进展缓慢，就证明了这一点。德国的启蒙运动是把理性主义的思想运用于宗教，因而不过是英国和法国理性主义的微弱反光；理性主义在英、法两国却推动了新的生产制度的迅速发展。

英国是新制度深深扎根了的第一个国家。那里的资产阶级通过与君主制度和贵族的和解而获得了掌握权力的入场券。理性主义在英国带有半保守主义的色彩，它倾向于为眼前的现实，为资产阶级的社会经济制度进行辩护。英国的理性主义不是把精神同物质对立起来，也不是把人同自然界对立起来，而是致力于揭示那些把人束缚于自己所处环境的各种关系，因而较快地从唯灵论发展为唯物主义，并表现为经验论和感觉论。

新的经济制度在法国的发展并不是太快。那里的资产阶级未能象英国的资产阶级那样立即掌握权力，他们支持君主政体反对贵族。最初，法国的理性主义也不象英国那样反映资产阶级的具体要求，而是以较抽象、较空洞的观念形态去表述经济社会制度中正在发生的变化，并且揭示理性的行动怎样才能历史的进程中取得进展。它使进步蒙上了一层基本上是唯灵论的色彩，认为人的作用就在于能通过获得更多的知识和追求更高的道德境界而达到一种使个人和所有的人融为一体的完美阶段。因此，法国最初的理性主义结果表现为普遍的人寓于每个人之中这样一种抽象的观念。

然而，在18世纪，由于经济和技术的迅速发展，人同世界日益结合在一起，因而上述最初的法国理性主义也为一种新的概念所取代了，这种新的概念使精神生活更接近于具体的现实。理性的

进步现在被认为不仅取决于精神和道德的完善，而且取决于人对自然界的不断控制。在英国经验论和笛卡尔的机械论的影响下，法国的理性主义逐渐抛弃了唯灵论，而采取了与资产阶级需要相一致的唯物主义。因为资产阶级在其争取政治权力的斗争中，要反对作为君主制和贵族的主要支柱的教会，就得冲破唯灵论的束缚。由于生产的不断发展，这种唯物主义日益强调物质现实在人类社会生活中的不断增长的作用。正是在这种情况下，百科全书派，特别是狄德罗、拉美特利、爱尔维修和霍尔巴赫等人，才不再从灵魂的观点出发把精神同物质对立起来，而是把精神看作是通过感觉和行动而同一切现实相联系的，这些人都强调科学技术在历史发展中的作用，并力图揭示工业进步与理性进步之间的联系。

不过，此时的理性主义在本质上依然是二元论的，而且无论是唯物主义的理性主义还是唯灵论的理性主义，都把精神同物质、人同自然界对立起来。唯灵论的理性主义就不用说了。即便是唯物主义的理性主义也是如此，它虽认为基本的现实在于物质而不是精神，但它不是使自然界从属于人，而是使人从属于自然界，并得出机械论的、决定论的世界观。

但是，新的制度的发展，却把人同自然界愈来愈密切地结合在一起，使人更密切地参与自己的经济和社会的活动。因此，把精神和物质、人和外在世界、个人和社会的这种二元论改造为一种认为人同丰富多彩而又具有统一性的世界是结合在一起的有机的世界观，就不可避免了。

然而，社会主义之前的那些力图超越利己主义、消灭个人同社会之间的对立的尝试都失败了，因为这些尝试都把当时的经济和社会问题归结为抽象的观念问题，解决这些问题的办法又都是乌托邦式的空想。

18世纪中期，卢梭和康德就曾试图在人同自己的自然的和

社会的环境之间，建立起一种较为密切的相互关系。

2. 卢梭

卢梭的著述是以资本主义社会的相互对立的两个趋势为依据的：一个趋势是人同自己的社会环境的日益结合，这是生产发展所导致的结果；另一个趋势是利己主义，这是竞争和追逐利润导致的结果。卢梭想超越利己主义，把人同想象的环境——先是理想化的自然界，然后是理想化的社会——结合在一起。

卢梭认为最初的人是孤独的、单个的人，彼此没有什么联系。他从观念形态上对当时资产阶级反对封建社会的斗争重新作了阐述，从而指出了人同社会的对立。他指出这种对立虽是人为造成的，但却是现实。他想用理想化的原始自然状态来取代这种现实环境，认为这种自然状态具有一切神所创造的纯洁性，可以通过预先确定的和谐适应所有人的愿望和要求。在他看来，在这种理想化的自然状态中，个人同社会不再对立，人同所有其他的人和万事万物都是和谐的，人可以自由地同自己周围的环境融为一体，从而得到自由发展。

尽管这种看法是虚幻的、空想的，但它至少在原则上可以超越利己主义和二元论。无疑，正是这种想把人同自己的环境完全结为一体的企图，才使卢梭的著作立即引起了巨大的反响。

卢梭在《社会契约论》一书中又前进了一步，摆脱了上述那种颇为天真的想法。他不再把个人同自然状态联在一起，而是把个人同社会的发展联在一起了。卢梭致力于证明，人要从受本能支配的动物阶段过渡到以理性为指导的道德阶段，他就必须使自己的特殊存在适应集体的生活，即适应社会的生活。此时，卢梭不再把社会看作是压迫的工具，而是看作一种有机体，并认为这种有机的社会是以自由平等的人们相互自动确立的社会契约为基

础的，而这才是人们的合乎自然规律的社会环境。

卢梭最初关于人同自己的环境结为一体的思想，就象贝尔纳丹·德·圣比埃的《保尔和薇吉妮》这部小说所描述的那样，似乎是梦想回到自然状态，而他的《社会契约论》的思想，却深深影响了1789年的那些伟大革命家。这些革命家以自由、平等、博爱为口号，力图使社会重新恢复活力。他们，特别是罗伯斯庇尔和圣茹斯特，是强调自由原则的新兴资产阶级的代言人。他们象卢梭一样，也想超越那种言必称我的利己主义，使个人从属于社会。不过，他们坚持和维护私有制和利润这样的资产阶级的基本原则，而这一原则恰恰是利己主义赖以生存的基础。因此，只有以空想的方式，他们才能摆脱利己主义，把个人同幻想的国家结合在一起。这种幻想的国家只不过是一种理想化的古代城市国家。事实证明，在这些革命家失败之后，五人执政内阁就粉碎了他们的黄粱美梦，而代之以建立一种更符合资本主义的利益和需要的国家形式。

3. 康 德

康德在德国也作了类似的努力，企图把人同他的自然的和社会的环境结合在一起，后来，歌德和浪漫唯心主义哲学也试图这样做。尽管德国在经济和社会方面都很落后，但积极参与欧洲总的思想运动的德国思想家们，在走向一元的总体世界观方面却经历了与法国同样的发展阶段。不过在德国，这种世界观同其经济和社会现实并不适应，因而在这些思想家的著作中表现得比较抽象；这些思想家对英国和法国必须从具体现实出发才能加以解决的问题，只倾向于从观念上去解决。

这些思想家对世界所作的抽象解释，从康德那里可以看得很清楚。康德对世界的解释远不如卢梭那样具体、实在，在他那

里，总体的即统一的概念还未摆脱纯形式阶段，而且正是这种形式主义使他不能克服在认识和行动方面的二元论。

在康德看来，人的活动主要是精神方面的，而具体的现实则被局限于人的认识能力根本达不到的自在之物。与自在之物相对的，是受先验的认识所支配的现象世界。人同自己环境的结合，即人同外部世界的结合，只限于精神加给客观现实的各种形式。

上述形式主义的结合，在道德意识领域，即实际活动中也可以看到。人的行为不是受生活中的现实支配，而是要服从于纯粹义务，即绝对命令；而纯粹义务或绝对命令是先验的，受纯形式规律的支配。

康德的这种形式主义割裂了客观现实同认识的联系，使因果界与自由界之间留下了基本上是二元论的烙印。这种形式主义认为，因果界和自由界都是凝固的，彼此之间不能渗透。然而，尽管有这种形式主义的局限性，康德的著作仍包含了许多有机的、一元世界观的因素。因为在他看来，要把先验的认识形式运用于外在世界，就必须使世界事先适应这些先验的形式；道德意识或实践理性更重要，因而因果界要服从自由界。有了这两个条件，就可以用某种方式把社会和自然界看作是向自由发展的有机体。实际上，康德的历史哲学就曾宣称，人类所以不断走向自由，其原因就在于人们感情的相互作用。他的《判断力批判》也曾指出自然界将通过艺术上升为自由，艺术是自然界的象征。

第二章

浪漫主义

德国的浪漫唯心主义哲学既反对二元论的理性主义，又反对康德的形式主义；它通过把统一于上帝的神秘观念扩大到一切自然界，通过把这种观念置于斯宾诺莎哲学的基础之上，而得出一种有机的、活力论的世界观；斯宾诺莎把精神和外在世界看作是表现神性的两种形式各异而实质相同的方式。

1. 歌 德

德国浪漫唯心主义哲学是从歌德开始的。歌德使斯宾诺莎哲学富有活力，并把神的启示看作是自然界对人的深刻影响。歌德认为人要参与那种使世界充满生气的普遍生活，就必须同自然界相结合。正如他在《少年维特之烦恼》中所揭示的，这种结合虽然主要是依靠直觉和感情进行的，但同时也是（而且是在更大程度上）由行动促成的。行动在人的生活中的重要作用，可以从浮士德把《约翰福音》开头第一句话“泰初有道”翻译成“泰初有为”这一点看得很清楚，这里的“有为”顺次是指精神、力量和行动。

歌德的这种新的充满活力的、有机的世界观，为浪漫主义通过把基本现实归结为精神而力图实现精神和物质、人和世界的统一开辟了道路。

2. 浪漫唯心主义哲学

德国浪漫唯心主义哲学家费希特、谢林和黑格尔，为歌德从泛神论的角度把人和自然界有机统一起来的思想，增添了发展和进步的概念。理性主义倾向于把发展和进步的概念只局限于人的精神和道德活动，而费希特、谢林和黑格尔则把它扩大到一切领域。他们不再把作为受外在控制的事物集合体而起作用的世界理解为机械的东西，而是理解为活生生的、有灵的宇宙，理解为在内在的力量和规律的影响下不断发展的有机体。

这些哲学家深受基督教思想的影响，并具有传统的理性主义的特点，认为精神最为重要。因此，他们把人和世界的统一看作是精神作用的结果，把一切现实和活动包括在精神活动之中，把世界的发展归结为精神的发展就极其自然了。

在这方面，这些哲学家都是康德的追随者；康德认为，精神把自己的形式加之于现实而使自己同现实结合在一起。这种纯形式上的统一，使精神和物质的二元论仍保留原样。浪漫派哲学家认为，只有当精神构成现实事物的本质时，理性才能渗入世界并决定其发展。他们抛弃了自在之物（它使具体的现实成为一种不依赖于主体的存在物），并把宇宙在本质上是精神的思想作为出发点。康德否认精神能创造具体的现实，因为一个事物的客观存在并不能从其简单的概念推导出来；而上述哲学家却把一切现实都归结为精神，认为精神不仅了解什么是真实的，而且能规定其中的本质。

因此，精神不仅成了认识的手段，而且成了世界的创造和指导性的因素，世界不过是精神变易的反映。而且，精神既是主体，同时又是客体：现实同认识是同一个东西，认识的主体和被认识的客体在其中是融合在一起的。因此，精神的自我规定，即概念

的逻辑发展，就是世界发展的原因。

这些哲学家力图证明精神创造并指导世界，从而得出最初的发展概念，以作为静止的世界观和发展的世界观之间的重要环节。

那种认为变化的依据在于事物本身的观点，跟这些哲学家是毫不相关的。与此相反，这些哲学家对变化作了超验的解释，把发展归因于超越世界但又是世界所固有的基本创造原则，认为这种基本创造原则才是变化的起因和目的。他们把上帝看作是绝对的精神，认为是上帝创造了世界：上帝把自己所包含的内容外化，即把自己的本质让渡给世界；而上帝通过渗入和灵化世界又不断地把这种本质吸收回自身。

因此，这种基本创造原则知道自己原来是什么样子，也就是说，在这些哲学家看来，发展成了一种复归，即返回自身；而正是这种发展把这些哲学家的体系同那种旧的静止的世界观或多或少地联在一起^①。

这些哲学家给这样的世界发展指定了一个目的，这个目的就是他们看作神性的最高表现的自由。他们的体系十分重视自由，正如认为精神决定现实一样，他们必然要把自由作为精神的本质。在他们看来，自由是合理地改变世界的一种无限可能性。

强调自由的重要性，同这些哲学家最初的政治社会观是一致的。因为，正如他们强调变化、发展和进步的概念而把世界看作是反映新的经济制度的主要特征一样，他们必然认为历史的目的就是实现自由。这些无疑表达了资产阶级的倾向，因为资产阶级在经济、政治和社会领域中都诉诸于自由的原则。

^① 所以会形成这种半神学的发展观，其原因就在于在生物学、历史学和社会科学中很难确定因果关系。如歌德就曾把“原始植物”当作是先验地决定后来各种植物的神秘的“原型”。在自然科学中，这种看法早就不存在了。

就把自由当作世界历史的终极目的这一点而言，浪漫唯心主义哲学家显然是受了法国大革命的影响。在他们看来，法国大革命，至少在其早期阶段，代表了真理和理性的胜利。他们认为，法国大革命意味着从两个方面改造了世界：一，作为人民意志的反映，这场大革命超越了当时的现实，即摆脱了旧的经济社会制度；二，这场大革命通过宣扬国民的理想而超越了人的利己主义的特性，使人们将自己的私人利益从属于公共利益，也就是说，要人们为了更高尚、更崇高的生活方式而抛弃利己主义。

这种使个人同民族和国家相结合的思想，过去曾提出过许多具体的社会、经济和政治问题，现在，这些哲学家把这些问题变成了哲学上的问题。他们把行动变成思维性的东西，认为由于物质现实的发展和精神现实的发展之间存在着相互联系，因而通过纯思维的力量就可以影响世界和改造世界^①。

这些哲学家的体系，尽管还是唯心主义的，但却反映了新的资本主义社会制度的基本趋势，并成为从形而上学的世界观过渡到历史的、辩证的世界观的一个重要环节。

这种哲学有三个基本特点：

第一，认为具体的现实是思维主体的创造物，思维的主体同现实有着不可分离的联系。由于把精神和物质、人和周围的环境看作是统一的、相互依存的，因而这就意味着不再形而上学地来考察思想、事实、本质和物体，而是辩证地、从它们的相互关系和变易中来考察它们。

第二，这种从形而上学的世界观向辩证的世界观的过渡，使得那种认为基本创造原则是在世界之外的超验的观念，为那种把

^① 参阅《黑格尔来往通信集》，1887年莱比锡版，第194页；1893年10月28日致尼特梅尔的信：“现在我越来越确信理论工作比实际工作对世界的影响更大；我们的观念领域一旦革命化，现实就必然会随着前进。”

现实作为自身存在理由的内在性的观念所代替。这些体系所提出的内在性观念的重要性，就在于同历史的变易相联系，而且正是这种联系把绝对者本身纳入了具体的现实之中。

第三，现实事物的本质要素，并不象静止的、形而上学的世界观所宣称的那样，在于什么同一性。因为同一性排斥一切变化和发展，使现实事物变成僵死不变的东西。现实事物的本质要素在于矛盾和对立，它们导致思想、本质和物体的不断变化，从而成为生命和变易的泉源。

这种历史的、发展的辩证世界观的长处，就在于通过揭示作为活生生的总体的世界是如何发展的，从而使浪漫主义哲学至少可以从唯心主义的角度来解决思维和存在、人和外在世界的有机统一这样一个长期难以解决的问题。然而，这种世界现象一切唯心主义学说一样，也有自己的弊病：把一切现实事物都归结为精神，使一切事物和本质都成了精神活动的产物，一句话，它用虚构的世界取代了具体的世界。

这些人的唯心主义哲学体系具有一种不断向实在论发展的趋势，开始赋予它们原先认为仅仅是精神显现物的世界以一种越来越客观和具体的现实性。从费希特到黑格尔的发展过程，也就是从否认外在世界有任何客观现实性的绝对唯心主义，过渡到力图把精神和保持自己具体特性的世界结合在一起的较为现实的、唯心主义的过程。

3. 费希特和谢林

费希特的观点是他那个时代的革命倾向的反映。在他看来，应当实现的目的就是世界发展的主要之点。他不重视陈腐的过去，也不重视难以改变的现在，而只重视他准备对之采取行动的未来。但由于德国缺少进步的资产阶级，费希特把革命行动归结

为作为道德意志的理性行动。如同空想社会主义者所做的那样，他把现存的现实同应当实现的理想，即把有和应有对立起来。他抛弃了外在世界本身，把它变成“非我”，即变成作为“自我”的思维主体的创造物、反映和工具。

费希特把世界的发展归结为精神活动，认为在精神活动中，被认识的客体 and 认识的主体是结合在一起的。他把具体的事物归结为思维主体即“自我”的永恒创造物；“自我”为了设定自己和丰富自己而不断与“非我”对立，正是通过这样一个辩证过程而达到日益完全的独立性和前所未有的道德完善的程度。这种辩证的发展既制约现实的合理改造，又超越个体的“自我”；个体的“自我”同由国家所体现的集体意志逐渐融合在一起。

这一体系的一个主要论断是：思维的主体即唯灵的“自我”实质上并不是作为一个抽象的实体单独存在的，只有借助于它同“非我”即外在世界的联系，它才能意识到自身和得到发展。另一个重要论断是：由“自我”和“非我”即人和外在世界之间联系而产生的作用和反作用，促进了历史的辩证发展。

然而，这一体系所认为的人同外在世界的结合，仅仅是一种虚幻的结合。除了排斥具体现实本身这一唯心主义的总的错误之外，这一体系还有自己特殊的弱点：为了使人的活动同外在世界之间、有同应有之间、理想同现实之间处于分裂和永久的对立状态，而求助于“自我”同“非我”的经常对立。

后来的浪漫主义哲学家谢林和黑格尔所作的努力，尽管仍保留了费希特体系的基本要点，但却使外在世界具有较多的现实性。谢林的哲学是从绝对唯心主义（它把一切现实事物都归结为思维主体的产物）向较客观的唯心主义过渡的第一步；但是与费希特相反，谢林对世界有机发展的解释与其说是革命的，还不如说是反动的。他不重视未来，而只重视过去。

谢林强调发展始源的重要作用。在重视过去的口号下，他不

仅谴责一切革命的运动，而且抛弃了一切进步的思想。在他看来，现在的基本要素是过去，为了获得真理和自由，必须回到过去。他认为过去的中世纪就体现了这种真理和自由理想，中世纪是一个具有高度灵性的时代，那时精神同生活和世界有效地融合为一体。他指出，艺术作品，特别是权威的作品，就体现了精神和物质完全融为一体的无差别境界。

这种世界观决定了他的整个体系。他的体系不同于费希特的体系，比较重视具体的现实，但他的体系具有某种美学和沉思的倾向，这种倾向削弱了历史过程中的行动和辩证法的作用。

谢林反对费希特把“自我”同“非我”对立起来，这种对立曾使费希特抛弃了具体的现实本身。谢林把“自我”之外的现实性赋予自然界和外在世界，但又认为它们充满了灵性。他依据斯宾诺莎和歌德的观点，认为精神和物质是表现神性的两种形式不同而实质一样的方式。

象所有浪漫主义者一样，谢林把精神第一性看作是理所当然的事。他仿效康德的《判断力批判》，论证自然界逐渐充满精神，而精神则渗透自然界，并在那里实现自身。在艺术作品中，世界达到了完全无差别的状态，在这种状态中，精神就是自然界，自然界就是精神。谢林的这种美学观对反动的浪漫主义文艺产生了巨大的影响。

黑 格 尔

黑格尔的著作反映了德国中产阶级即那个时候形成的资产阶级的愿望和利益。德国的资产阶级，虽然希望象法国的资产阶级那样，从依然占据统治地位的封建政权的束缚中解放出来，但他们无力做到这一点，因而不得不同过去残存的势力和习惯进行妥协。

黑格尔既反对费希特的进步倾向，又反对谢林的反动倾向。他自己的世界观是保守的。他不象费希特那样重视未来，也不象谢林那样重视过去，而是竭力为现在进行辩护。因此，他终止了世界的辩证发展，赋予现在以绝对的价值，认为现在是理性发展的必然的和完满的结果。在其为现存状况进行辩解时，黑格尔竭力使浪漫唯心主义变得较为具体，证明精神的东西只有结合客观现实才能存在。

黑格尔的这一思想显然是从法国大革命和英国的经济发展那里受到启发的。在他看来，法国大革命和英国的经济发展成就，都是人类的精神力量在改造世界和使世界理性化方面的杰出范例。在法国和英国，理性活动同具体的生活，即同经济、政治和社会的制度是密切联在一起的；而在落后的德国，黑格尔却不得不主要从精神的角度来考察人的活动。象18世纪的理性主义者一样，黑格尔把人的活动归结为精神活动，即观念的活动。

1. 黑格尔体系概观

黑格尔没有把现实理解为人的实际的、具体的活动的客体，因而未能把握住世界变化的动因。他基本上依然是一个唯心主义者。他把现实看作是精神活动的客体，并致力于证明通过精神反映的具体现实才是有效的现实，精神的发展不仅反映世界的发展，而且决定世界的发展。

黑格尔为了确立物质现实与精神现实的同一性，竭力抛弃具体现实所特有的实质；至少从其主要方面，把具体现实变成了精神，从而使它成为精神因素的反映。正是在精神因素中，具体现实才找到了自己存在的目的和自己的真象。具体的现实在黑格尔那里，正如在费希特那里一样，成了思维主体的创造物。但在费希特那里，对世界的改造是把世界变成没有确定的现实可以与之相适应的绝对意志的产物；而黑格尔的世界发展不是从意志，而是从高于个体的主客体理性的理性形式推导出来的。这种理性形式把精神和存在结合在一起，它既是主体又是客体。

黑格尔通过不断把精神导入世界，竭力证明这种统一在历史的进程中是如何实现的。实际上，在他的体系中，这种理性的发展不过是世界逐步理性化的一种比喻的说法，世界理性化是人类在整个历史中长期努力的结果。

黑格尔关于精神活动决定现实的观点，实际上源于基督教的创造观。在黑格尔看来，上帝就是宇宙精神，是绝对观念，上帝通过外化或异化自己的本质而创造了一切现实。他通过把这种创造活动神秘地看作是从分裂返回到原来最初的统一，揭示了绝对观念在把自己的本质外化于世界之后，是如何逐步把它吸收到自身从而达到完满的自我意识的。

既然黑格尔的目的在本质上是为现存的情况进行辩护，那末

与其说他强调的是上帝同世界、精神同具体现实之间的根本对立，不如说是强调它们之间的由来已久的统一。在他看来，基督的形象就是这种统一的象征。那种以“不幸的”或“苦恼的”意识为特征的悲观主义的世界观，是要从当前的现状返回到业已消失的过去，或转向虚幻的未来。与这种世界观相反，黑格尔提出了一种乐观主义的世界观，认为现存的情况就是上帝所体现的统一；不过上帝所体现的这种统一不是宁静的，也不是直接的，而是通过现实的逐步理性化实现的，是人类长期奋斗的结果。

不幸和努力是结合在一起的，没有这种结合，就没有深刻的生活。基督的形象就是这种结合的象征。这一思想构成了黑格尔体系的基础。他把对立之后就是统一的概念运用于整个精神生活，但认为只有克服了现实发展常常导致的对立，这种对立之后跟着就是统一的过程才能使现实事物合理化^①。

最初在绝对观念中获得的现实与理性的同一，由于理性在起先似乎与它相异的现实中的外化而受到了破坏。后来，这种同一逐步为精神活动所修复。精神活动消灭了现实中的不合理因素，使它逐渐超越自身，而采取愈来愈相当于理性的形式和内容。世界的这种理性化所决定的精神和存在的逐渐统一，是以具体的观念或概念的形式实现的；这些具体的观念或概念形式，不仅是人解释物体和事物的表象，而且从其最本质的方面来说，也构成了现实本身。

既然物质现实是在观念即具体观念中同精神现实融为一体的（在黑格尔看来，观念的作用同基督的作用是一样的），那末黑格尔也就把观念变成了人和外部环境之间的必要的联系和环节。这样，黑格尔就使精神现实同物质现实达到了统一，并断言精神

^① 参阅J·瓦耳：《黑格尔哲学的“不幸意识”》，1929年巴黎版，第7、82、83、107、108页。

实际上包含事物的本质并决定其发展。

因此，世界一旦同作为世界本质的精神结为一体，那末同现实不可分割地联在一起的概念——只要是具体的即似乎负载着它所代表的现实——就有了意义。概念的发展不是取决于同自己的客体相对立的主观意识，而是取决于既是主体又是客体的客观精神。

这种观念的实现并不是通过抽象的思维和纯逻辑性，而是同世界的总的发展、同历史的进程联在一起的。因此，在黑格尔看来，精神的发展具有双重特性：逻辑性和历史性；历史具有重要地位，活动的思维同具体事实的统一是在历史中达到主体和客体的同一的。逻辑性和历史性的结合乃是黑格尔体系的独特性。

由于观念的发展是同在观念中找到自己的真正现实性的存在联在一起的，由于理性必须同现实相一致，所以，黑格尔既反对撇开事实而胡思乱想的独断论和不考虑具体现实的空想，又反对陷入具体事实而不能抓住现实本质即所谓精神实体的纯粹经验主义^①。黑格尔谴责把思想同现实割裂开来从而使思想变成苍白无力和枯燥无味的独断论，并驳斥了一切空想学说，这些空想学说使现实从属于以抽象原则为基础的独断观念^②。鉴于在现存状

① 参阅罗克：《黑格尔的生平和创作》，第17页（《黑格尔手稿》1789年版，第252页）：“哲学既不能是经验主义的，也不能是形而上学的，而应当根据精神从自身向自己活动体系的内在必然发展，来考察精神这个概念。经验主义的考察方法停留在现象的知识上，而撇开现象的概念，形而上学的方法只想同观念打交道，而撇开观念的现象，从而观念只成为抽象的概念。相反地，精神则在本质上是能动的，也就是说，它能使自身转化为现象。”

② 黑格尔：《法哲学原理》，商务印书馆1961年版，第12页：“妄想一种哲学可以超出它那个时代，这与妄想个人可以跳出他的时代，跳出罗陀斯岛，是同样愚蠢的。如果它的理论确实超越时代，而建设一个如其所应然的世界，那末这种世界诚然是存在的，但只存在于他的私见中，私

况之外去寻求理想是徒劳的，黑格尔提出哲学家的任务就是理解作为理性反映的现存的东西^③。

在驳斥独断论和空想时，黑格尔承认经验主义有一个重要长处，那就是致力于探讨具体的现实；而探讨具体的现实恰恰是达到真理的唯一的方法^④。但在黑格尔看来，单纯地、简单地了解世界是不够的。他认为真实的东西只有当它是精神的反映和产物时才站得住^⑤，他责备经验主义没有超出具体现实的直接材料，而是沉迷于大量的事实之中，抓不住它们的本质。

见是一种不结实的要素，在其中人们可以随意想象任何东西。”

黑格尔：《小逻辑》，商务印书馆1980年版，第44—45页：“但惯于运用理智的人特别喜欢把理念与现实分离开，他们把理智的抽象作用所产生的梦想当成真实可靠，以命令式的‘应当’自夸，并且尤其喜欢在政治领域中去规定‘应当’。这个世界好象是在静候他们的睿智，以便向他们学习什么是应当的，但又是这个世界所未曾达到的。”

③ 黑格尔：《法哲学原理》，商务印书馆1961年版，第10页：“哲学是探究理性东西的，正因为如此，它是了解现在的东西和现实的东西的，而不是提供某种彼岸的东西，神才知道彼岸的东西在哪里。”

同上书，第12页：“哲学的任务在于理解存在的东西，因为存在的东西就是理性。”

同上书，第13页：“在现在的十字架中去认识作为蔷薇的理性，并对现在感到乐观，这种理性的洞察，会使我们跟现实调和。”

④ 黑格尔：《小逻辑》，商务印书馆1980年版，第111—112页，“经验主义中有一重大原则，即凡是真的，必定在现实世界中为感官所能感知。这一现实原则正好与应有相对立。凭借应有的原则能作反省思考的人，常以矜骄的态度提出一〔理想的应当的〕彼岸观念，而表示他们对现实或现在的世界的轻蔑。而这种彼岸的观念也只有主观的理智里才有其地位和定在。”

⑤ 黑格尔：《法哲学原理》，商务印书馆1961年版，第11页：“凡是合乎理性的东西都是现实的，凡是现实的东西都是合乎理性的。”

在黑格尔看来，本质的现实即体现精神的现实，既不同于缺乏实际内容的抽象观念，又不同于偶然的、非本质的直接现实。本质的现实同观念的发展是紧密相连的，本质的现实就是观念的实质：本质的现实既是理性的又是必然的。只有这种本质的现实才值得认识，因为只有它才体现理性^①。因此，黑格尔不考虑那些同其理性没有联系的现实要素，也就是说无视非本质的偶然的要素。他从大量的事实、本质和物体中只保留那些反映观念并起理性作用的东西^②。

既然具体的现实无论是其形式还是其实质基本上都表现为精神，那末真正的必然性同逻辑必然性也就是一回事了。因此，精神的各种规律适用于外在世界，而逻辑即理念的发展则成了现实事物的创造者，也就是说，仅仅通过思维的作用就可以推断出现实事物的发展^③。这种认为观念在世界中辩证地实现自己本质的观点，使黑格尔走向泛逻辑主义；根据这种理论，黑格尔从观念

① 黑格尔：《精神现象学》上卷，商务印书馆1979年第2版，第30页：“与此相反，哲学并不考察非本质的规定，而只考察本质的规定；它的要素和内容不是抽象的或非现实的东西，而是现实的东西，自己建立自己的东西，在自身中生活着的東西，在其概念中实际存在着的東西。”

② 参阅黑格尔：《法哲学原理》，商务印书馆1961年版，第11页：“因此，整个的任务就在于，从暂时的和无常的东西的假象下而认识内在的东西、实体，亦即认识假象中现存着的永恒的东西。因为作为观念的同义语的那个理性的东西，当它在自己的现实性中同时进入外部实存的时候，就表现为无限丰富的形式、现象和形成物……由于本质在外壳中的反映而在这外壳下形成的无限多样的关系，以及这种无限的材料及其调节，都不是哲学的对象。”

③ 黑格尔：《逻辑学》下卷，商务印书馆1981年版，第258页：“倒不如说，逻辑表明了理念提高到这一阶段，从那里理念变成了自然的创造者。”

所实际包含的内容展开，去解释世界的发展，从而使历史的发展从属于逻辑学；事件在时间上发生的先后次序决定于它们的理性的秩序^①。

在这种图式中，世界的发展从属于它要体现的目标，因而发展成了教条和空想。世界发展的原则同其目标之间的基本同一，先验地决定世界的发展，但由于这种同一性，这种发展成了一种复归或返回自身，其进步是虚幻的。

包含精神和存在的观念的发展，决定于具体的理性。抽象的理性起分析的作用，它能分解而不能构成；而具体的理性却起综合的作用，可以从现实的同一性和差异中，即从现实的统一和多样性中把握一切的现实，使现实内部的矛盾和对立尖锐化，从而把一切导入运动，使世界不断发展^②。具体的理性导致了一种新

① 迈耶松：《科学上的说明》第1卷，1921年巴黎版，第115页：“由于坚信现实的东西在本质上是合理的，所以人们认为，而且必然会认为，一切继承顺序的关系既表明逻辑相依性的关系，又掩盖逻辑相依性的关系。”

黑格尔：《自然哲学》，商务印书馆1980年版，第23页：“哲学是没有时间性的理解活动，就其永恒规定而言，也是对时间和所有一般事物的理解活动。”

黑格尔：《历史哲学》，商务印书馆1956年版，第56页：“精神知道它自己。它是自己的本性的判断。……依照这个抽象的定义，世界历史可以说是‘精神’在继续作出它潜伏在自己本身‘精神’的表现。如象一粒萌芽中已经含有树木的全部性质和果实的滋润色相，所以‘精神’在最初迹象中已经含有‘历史’的全体。”

② 黑格尔：《逻辑学》下卷，商务印书馆1981年版，第69页：“但思维的理性则可以说是使差异物变钝了的区别锋利起来，使表象的简单多样性尖锐化，达到本质的区别，达到对立。多样性的东西，只有相互被推到矛盾的尖端，才是活泼生动的，才会在矛盾中获得否定性，而否定性则是自己运动和生命力的内在脉搏。”

的能动的逻辑即辩证法。旧的传统逻辑只符合于静止的世界观。这种逻辑认为本质和事物是永恒的、不朽的，并从它们的同一性方面来理解它们，把它们固定化，排斥矛盾。然而辩证法则摒弃同一性原则，因为同一性原则使一切发展都陷于静止状态，既不能说明统一现实界的各种不同要素如何彼此制约，也不能说明它们的变化。旧的形式逻辑认为现实界的各种不同要素不是彼此包含就是彼此排斥；与此不同，辩证法则认为现实界的各种不同要素是发展的、变化的，是彼此制约、相互影响的，并从它们的互相作用中揭示其变化的原因。

旧的形式逻辑是以包容或排斥的空间概念为基础的，目的是通过消灭矛盾来建立本质和事物的同一性，而辩证法则以能使它解释变化、发展、生成的时间概念为基础的。当辩证法把空间概念运用于时间概念时，就使空间概念有了能动性，而不象旧形式逻辑那样使其只具有静止的性质。康德曾认为变化在空间是不可想象的，而在时间上却是可以想象的，因为单个的存在物在时间中却可以经历不同的甚至是对立的状态。但对黑格尔来说，这种简单的时间上的接连发生的变化是不够的，因为它只保有特定瞬间的同一性和不变性，即只保有某种与生成概念相反的东西，而生成的概念却意味着不断的变化。

黑格尔是从本质和事物的不断变化来考察本质和事物的。对立和矛盾是活生生的现实所固有的，并且是一切精神现实和物质现实，即理念、事实、存在和事物的核心。矛盾的因素，远不象旧逻辑所认为的那样是彼此排斥，而是彼此相互制约，它们的变化决定着现实世界的发展。

任何一种共存于一切现实事物之中的对立的、矛盾的因素，都是现实的、合理的，因为它反映了观念或本质的要素或特征。但从变异或生成的观点来看，正是这种矛盾的对立或否定才是本质的东西（这也正是黑格尔辩证法的基本要点之一）^①。否定或

矛盾，并不象静止的逻辑所认为的那样具有纯粹否定的性质，可以消解为抽象的无，而是具有肯定的性质。否定，作为对现实界一定要素的否定，具有肯定的内容，并通过它所引起的变化，而成为变易的源泉②。

在辩证法中，旧逻辑的含义完全颠倒了过来。在旧逻辑那里是肯定的基本因素的同—性，在辩证法中则成了抑制发展、使一切陷于停滞和僵死状态的标志；它是一种消极的因素。而静止的

① 参阅黑格尔：《逻辑学》下卷，商务印书馆1976年版，第66页：“但是，认为矛盾不象同一性那样是一种本质的和内在的规定的见解，是以往的逻辑学和通常的观念的一个主要偏见；而且，如果问题涉及的是梯级的不同，如果我们必须把矛盾和同一性这两个规定作为互不相属的东西固定下来，那末应该承认矛盾是更为深刻和更为本质的。因为同矛盾比较起来，同一性不过是简单的、直接的东西的规定，是僵死的存在的规定；而矛盾则是一切运动和活力的根源；只是因为某个东西内部有矛盾，它才运动，才有冲劲和活动。”

② 参阅黑格尔：《逻辑学》上卷，商务印书馆1966年版，第3页：“为了争取科学的进展——为了在基本上努力于对这件事有十分单纯的明见——唯一的事就是要认识以下的逻辑命题，即，否定的东西也同样是的肯定的，或说，自相矛盾的东西并不消解为零，消解为抽象的无，而是基本上仅仅消解为它的特殊内容的否定，或说，这样一个否定并非全盘否定，而是自行消解的被规定的事情的否定，因而是规定了了的否定；于是，在结果中，本质上就包含着结果所从出的东西，——这原是一个同语反复，因为否则它就会是一个直接的东西，而不是一个结果。由于这个产生结果的东西，这个否定是一个规定了了的否定，它就有了一个内容。它是一个新的概念，但比先行的概念更高、更丰富；因为它由于成了先行概念的否定或对立物而变得更丰富了，所以它包含着先行的概念，但又比先行概念更多一些，并且是它和它的对立物的统一。——概念的系统，一般就是按照这条途径构成的，——并且是在一个不可遏止的、纯粹的、无求于外的过程中完成的。”

逻辑即旧逻辑认为只有消极作用的否定或矛盾，在辩证法中实际上却具有肯定的作用，它是能动的、丰富的因素，没有它就没有发展，没有生命。费希特业已看到了这种对立即“非我”的肯定性质，不过在他的体系中意志是现实的灵魂，“非我”所起的作用与其说是能动的，不如说是被动的，它只是“自我”为了规定和发展自己而创造的手段。在黑格尔那里，否定成了肯定的因素，成了以与一切力图维持自己同一性的事物相对立的形式来实现自身的动力^①。

把矛盾、否定、对立看作是导致事物发展的因素，构成了黑格尔综合体系的特点。黑格尔反对旧逻辑所提出的排斥矛盾的解决办法，因为它会使现实事物变得贫瘠、并阻止事物的发展；相反，他揭示了对立物如何在更高的统一中综合起来。这种统一不是矛盾调和的结果（因为它会阻止必要的、有生命力的对抗作用），也不是矛盾钝化的结果（因为它将导致现实事物的停滞），而是各种矛盾达到不能并存的尖锐程度的结果。在作为结果而到来的危机过程中，相互对立的要素被扬弃了，并且在更高级的、具有新质的统一即综合中恢复起来。

正是在这种辩证的过程中，对立物被转化了，并在出现了新的矛盾的综合中统一起来，即在新的综合中恢复起来。这种辩证的过程恰恰表现了精神的发展：精神通过矛盾的不断扬弃和重新产生，从一个概念过渡到另一个概念，即从一个观念过渡到另一个观念，每一次实际上都是新阶段的物质现实和精神现实的统一^②。这一总的思想就是黑格尔力图重新表述和解释被归结为观

① 歌德的《浮士德》中的靡非斯特的形象就反映了否定中的肯定作用这一思想。

② 参阅黑格尔：《精神现象学》上卷，商务印书馆1979年版，第30—31页。

念的现实的出发点，也是他力图证明现实在其发展中如何遵循理性并反映精神本身发展的出发点。

2. 《精神现象学》

在探讨客观的现实和人的社会之前，黑格尔分析了意识和思维形式的发展，认为它决定着世界的发展。在《精神现象学》中，黑格尔通过规定一整套的精神形式，首先着手证明精神如何从经验的意识逐渐发展成为自我意识，最后又发展为代表真理的绝对精神。

因为精神不是自在地存在着的，它不依赖于自己实质的具体的现实，所以黑格尔从精神同外部世界的关系来研究精神，考察意识和客体之间的关系的变化的变化。因此，哲学的根本问题，即关于主体和客体的性质，意识和世界的性质，并没有被看作是抽象的和仅仅是哲学上的问题，而是被看作影响人类生活一切方面的问题。在研究这些问题的过程中，黑格尔为了揭示人同世界的关系，抛弃了形而上学的观点，采取了历史的辩证的观点。

但由于具体的历史发展被归结为精神的发展，即现实事物被纳入了概念，所以黑格尔把人和外在世界变成了意识和意识的客体，而把两者的相互关系归结为意识对自己的客体所采取的各种不同的态度。

起初，客体即外在世界似乎具有不依赖于意识的现实性；这时，意识采取感性可靠性的形式，而认识的主体即还没有同现实世界分开的意识则表现为经验意识的形式。然而，由于理性的作用，意识逐渐地占有具体的现实，同人在历史中日益加强对自然界的控制这一事实相一致。在这个过程中，思维的主体认识到它的客体并不是不依赖于它，还认识到构成真正现实的外在世界所以存在，实际上是由于主体的认识能力。

人要摆脱外在世界的控制和在外在世界中认识自己的现实性，就必须把客体变成自己的创造物，即变成自己的东西。人的发展同意识的发展是一致的，标志人的逐步解放的历史基本原则，同摆脱了对世界依附的意识所采取的相继形式也是一致的。在这个超脱的过程中，最初与感性经验相同的意识，通过对自身的反思活动由经验意识转化为自我意识，并使自己区别于感性经验。

感性经验只局限于直接的现实，并把世界看作是不依赖于思维主体的总体。然而，自我意识则前进了一步，在客观现实中认识到自己，因而认识到在现象的后面没有任何不依赖于思维主体的客体，因为实际上它才是感性世界的真正实质。由于这一步，自我意识从直接的现实和客观经验中超脱出来，意识到世界不过是精神的实现；这种实现是通过劳动进行的，劳动的成果不是僵死的物，而是人的本质的反映。

黑格尔进而分析了劳动的性质、作用和意义。劳动的基本性质也就是资本主义生产制度的那些基本特性，可以归结如下：劳动就是人的活动，它不断改造世界，日益把人同客观现实结合在一起；人通过使现实适应自己的需要而不断使客观现实具有人的属性；各个个人在具有集体性的、可唤起人的团结感的生产方式中日益密切地结合在一起；集体性的生产方式和以个人为基础的占有方式之间存在着矛盾，这种矛盾使人彼此对立，不仅阻碍人同社会的结合，也影响增进团结感。

黑格尔对劳动的分析，实际上是从意识形态的角度解释了资本主义制度下的劳动的性质和意义。比如，他认为能使人支配和改造世界的人的活动的根本作用，是受客体的意识支配的，只有在客体的意识中，人的活动才能实现自己的本质。黑格尔对劳动的集体性以及通过完成共同任务而把人结合在一起的现象，也作了意识形态上的解释。按照他的说法，人只有通过其他人才能实

现自己的本质，人的真正本质是为他人而存在。

此外，黑格尔对由于追逐利润、使个人利益同公共利益相对立而破坏了现存社会中的人的团结的方式，也作了意识形态上的解释。在其对主人和奴隶之间的关系的分析中^①，黑格尔不仅强调了这种基本对立，而且强调了资本主义制度下金钱力量所造成的普遍的不自由。他虽想超越这种对立，但由于他维护这种对立所造成的私有财产社会，使得他只能以一种空想的方式来超越这种对立。

黑格尔认为，由于社会的不平等，劳动使人产生了分裂，而这种社会的不平等又是劳动在人与人之间造成的；但通过克服个人主义和利己主义，劳动也可以使个人同社会结合在一起。他不是象社会主义者所做的那样，把这种结合同生产方式的实际改造联系起来，而是把社会变革的进程归结为意识的发展，认为意识的发展通过上升为自我意识，就可以使人认识到他自己的真正本质是为他人而存在。

黑格尔把劳动领域分成了两个方面：奴隶方面和主人方面。奴隶的作用是创造属于他人的物。由于离开这些物，奴隶就不能存在，所以他依赖占有这些物的人，他自己的真正本质就在于这种奴隶状态。然而，就意识到他自己的劳动在帮助世界前进这一点而言，奴隶将摆脱这种奴隶状态，并逐步意识到他的真正本质是为他人而存在。因此，奴隶是通过自己所创造的物来认识自身的。他的劳动成果，即以外在形式来体现自己意识的成果，对他来说似乎已不再是奴役自己的异己的东西，而是他的本质据以实现的方式。

主人是以相反的方式来认识自身的。他不象奴隶，而是认为

^① 参阅黑格尔：《精神现象学》上卷，商务印书馆1979年版，第127—132页。

自己不依赖于供他支配、但又不是他自己创造的或把自己的本质异化于其中的那些物。但在把这些物当作自己的财产时，主人实际正是把这些物变成自身的一部分，从而使自己依赖于为他创造这些物的人，即依赖于他自己的奴隶。因此，象奴隶一样，主人也逐渐意识到自己的真正本质也在于为他人而存在。

由于主人和奴隶都逐渐意识到他们的真正本质是劳动产品即客体，因而引起主人和奴隶对立的主体和客体之间的最初的差别消失了。对主人和奴隶来说，客体似乎不再是某种外在的或异己的东西，而是他们的意识的体现。这种意识构成了客体的真正的实质。

意识和实质、主体和客体的这种统一，使意识从自我意识上升到第三个阶段，即理性阶段。理性并不会因同世界的对立而变得不自在，它就存在于它自己活动的产物中。理性由于意识到现实同自己的本质是同一的，因而认为它自己就是真正的实质，即世界的本质。

现在，在自己所创造的现实中认识自身的意识，同那种把具体的世界看作是思维主体的实现或体现的那种认识就融合在一起了。客体本身只有采取概念的形式，即成为意识发展的反映，才能达到自己的真正现实性。意识和客观现实的这种统一，是在精神中实现的；精神把自己看作是现实界的原则和本质；精神在其所有的限定中，就包括了自然界，使它成为精神本身的要素和方面。

因此，当黑格尔把现实变成意识活动的产物，并强调意识支配客体时，实际上是把推动人去支配外在世界的人的活动变成了观念性的东西。同时，黑格尔还强调指出了这种活动在资本主义制度中所产生的基本的和对立的结果。一个主要的结果是，人通过生产过程愈来愈深入地同世界结合在一起；黑格尔认为，思维的主体即创造性活动的意识构成客体的实质，就反映了这种结

合。除了这种结合之外，黑格尔还揭示了人与人之间所形成的日益密切的结合，正是这种结合使人们将个人利益服从于普遍的利益；主体即自我意识的真正本质是通过他人来体现的，就反映了这种结合。最后，黑格尔分析了私有财产制度下的人同以个人占有为基础的世界之间的对立；他在研究主人和奴隶之间的关系时，强调的就是这种对立。

黑格尔指出，在资本主义制度下个人屈从于他自己的活动的产物即屈从于他的劳动对象，造成了奴役状态，因为人的本质已异化为他自己的劳动对象。黑格尔指出应通过取消客体对主体的支配来摆脱这种奴役状态。但由于他不愿废除私有制（他认为私有制是人的个性的基础），所以只能以一种空想的方式把主体从受客体支配的状态中解放出来。私有制和相应的奴役状态所造成的这种异化现象，引起了社会和经济问题，黑格尔把它们归结为意识同其客体之间的关系问题。在黑格尔看来，人从这种奴役状态（它使人的劳动对象成为自己的一个沉重负担）中解放出来，也就是意识上升到一个更高的阶段。在这个阶段，意识将通过自己的客体来认识自身。

3. 《逻辑学》

黑格尔在《精神现象学》中，揭示了意识在共同客体的关系中所经历的历史的、逻辑的发展形式，并把客体归结为概念，认为意识同实体是同一的。在《逻辑学》中，他则进一步描述了精神的发展，并依据观念和概念的发展揭示了观念和概念的世界。

不应忘记，意识在同具体的现实和经验的现实的联系中是先变成自我意识，然后又变成理性的。由于类似的发展，最初以“有”的形式自在地存在着的概念，通过反思成为主体即本质，并且最后作为观念意识到，主体和客体在它自身中是统一着的。

最初，概念沉浸于无意识的自然界中，不易觉察，它同直接的“有”联在一起。象《精神现象学》中的经验意识一样，它不是支配世界，而是易于受世界影响的。后来，“有”把自己同它迄今结合于其中的直接的现实对立起来，“有”才逐渐意识到自己的真正特性或本质，并使自己的限定成为自身实现的限定。

“有”由于成了本质，因而变成了主体，并从这时起，为了实现自己的真正本质而把由它所导致的进程不断推向前进。“有”实现自己的真正本质，也就是否定任何特定的存在形式，因为每一种形式由于是规定的和限定的，因而成了“有”的发展障碍。

“有”的本质同其存在的特殊条件之间的矛盾，是通过实有的形式表现出来的；实有通过超越每一种特定的存在形式，使“有”实现自己所包含的一切可能性。

在这种不断超越直接现实而达到本质现实的过程中，“有”的统一并不表现为不变的、呆板的、固定的形式，而是以其变化的形式表现为差异和统一的一种过程。在这个过程中，“有”为它自己所吸收的一切所丰富。

这种过程同静止的逻辑学是不相容的，它反对这种静止的逻辑学，并以辩证法来取代它。辩证法是一种新的逻辑学，它否认直接现实有绝对价值，倾向于改造直接现实，使之适应于自己的本质。

辩证法是生命的普遍规律，它的根本点是否定或矛盾。否定或矛盾使一切存在超越自己一定的存在方式而达到据以实现自己本质的新的存在方式。在这种变易的过程中，否定或矛盾所包含的各种可能性将逐渐显现出来。

因此，否定的原则使“有”不断否定其现象形式以获得自己的本质和实现自己的真正内容。这种否定的原则并不象在费希特那里那样具有不确定的“应有”的特性，作为否定特定内容的否定，具有肯定的、确定的特性。否定之否定也是这样，它是对这

种对立的克服，依靠这种克服，“有”才实现自己的本质。

概念的发展并不是以本质而告终。当概念意识到它构成事物的实质，并以这种方式使自己摆脱了被认为是相异于思维主体的某物的现实性时，概念同现实之间的矛盾就消失了。

这时，本质就变成了理念。在理念中，概念逐渐意识到自己的全部的即主观的和客观的现实性，并把自己同作为总体的现实等同起来。从本质过渡到理念，意味着超越了被认为是某物的直接的现实性；被认为是某物的直接现实性就被改造成为通过概念来体现的既是主观又是客观的合理的真象。思维主体的活动（其中体现了现实的实质）成了理念活动的一部分，理念在自身中实现主体和客体的同一，即在把一切现实设想为自己的实质过程中实现主体和客体的同一。

黑格尔在《逻辑学》中，正如在《精神现象学》中一样，也力图克服那些阻碍人同世界完全融为一体和阻止人合理地控制现实界的矛盾。黑格尔把建立在私有制基础之上的社会看作是必然的、合理的经济社会制度的形式。他想克服基于上述矛盾之上的资本主义的各种矛盾，但他不是通过改变人们的生活条件，而是通过把人的活动归结为观念领域的东西，去实现绝对的自由和完美的理性。在他看来，理念包含了一切现实，除了自身之外没有别的客体，因而是完全自由的，并易于克服现实中的矛盾。

既然实际的活动被归结为认识，那末就只能主要从其精神方面来考察存在了。也就是说，清除存在的一切物质的直接现实性，把存在升华为概念。从这一点出发，在自身中把思维和存在、主体和客体结合在一起的理念，就成了唯一的现实。理念通过展现自己的实质来创造自己，并变成创造性的宇宙精神即上帝。

从《逻辑学》中推演出神学以后，黑格尔就着手揭示这个创造活动是如何进行的。在《精神现象学》和《逻辑学》中，他已多少描述了精神逐步变成完美的理性和绝对理念的理论发展过

程。现在他将进一步揭示绝对理念最初在自然界（自然界是它的对立面）中如何以原始的形式来体现自己，然后将揭示绝对理念在历史中如何较完全地体现自己。他认为，在历史中，绝对理念将逐渐摆脱客观现实，把客观现实当作是自己实质的反映。最后，他还将揭示绝对理念在艺术、宗教和哲学中如何实现自己的最高体现，而其终点则是他黑格尔本人的哲学。他的哲学包含了作为理性总体的世界，主体和客体、思维和存在在其中最终实现了同一。

在这种力图把整个世界都看作是绝对理念的逐步实现的过程中，黑格尔把事变和事物都归结为概念。这样，他就能证明事变和事物的发展是遵循理性的，是精神发展的反映。然而，这种方法并不是在任何地方都可以应用的，而且离开纯思维领域越远，应用也就越困难。在概念中间建立理性的联系和辩证的秩序也许比较容易，但在历史领域中这样做就比较困难了，因为在历史中起重要作用的是非本质的、偶然的因素。到涉及自然领域时，现实和理性的同一就只能靠专断的方式来实现了。

4. 《自然哲学》

这里谈一谈黑格尔的《自然哲学》的缺陷和怪僻之处。黑格尔虽反对那种抛弃现实的质的因素而只保留表示大小的量的因素从而可能导致形而上学的科学方法，但他却从哲学和逻辑学的角度，竭力把现象的自然连续过程归结为概念的辩证发展。

鉴于这种归结是困难的，所以黑格尔解释说，自然不可能认识概念，因为自然是由理念外化而产生的，是理念的异化或外化；自然在某种意义上是对理念的否定，是某种基本上可看作理念所包含的偶然性和非理性因素的东西^①。自然界与理性无关，它

^① 黑格尔：《自然哲学》，商务印书馆1980年版，第21页：“自然界是自我异化的精神。”

要服从于偶然和盲目的必然性。在自然界中，变化是机械的（如在矿物中），是无意识的（如在植物中）和本能的（如在牲畜中），而在人类活动中，变化则取决于旨在使现实理性化的意志活动^①。

然而，由于黑格尔认为现实事物在本质上是合理的，因而断言自然界虽同精神相异，但在其基本方面同理性却是一致的，至少理性可以渗透入自然界^②。黑格尔并没有表示要从自然界中推演出一切，而是力图在自然界内部建立理性的秩序和揭示理性的发展，其目的是要以推理的方法证明自然界包含一切本质的东西。为此，他从一般的经验科学材料出发，认为它们可以为思辨科学提供原材料。他力图在现象之间建立辩证的联系，一度甚至达到了这样的地步：把现象归结为概念。黑格尔正是用这样的方法，建立了自然的逻辑。

黑格尔所以用这种逻辑推演的方法取代机械的解释，其原因就在于：在他看来，只有用概念的发展才能解释变化。因此，他的发展观同近代的发展观正好是对立的^③。

① 黑格尔：《自然哲学》，商务印书馆1980年版，第24页：“所以自然在其定在中没有表现出任何自由，而是表现出必然性和偶然性。”

② 参阅同上书第12—13页，及迈耶松：《科学上的说明》第2卷，1921年巴黎版，第44页。

③ 黑格尔：《自然哲学》，商务印书馆1980年版，第28—29页：“自然必须看作是一种由各个阶段组成的体系，其中一个阶段是从另一阶段必然产生的，是得出它的另一阶段的最切近的真理性，但并非这一阶段好象会从另一阶段自然地产生出来，相反地，它是在内在的、构成自然根据的理念里产生出来的。形态的变化只属于概念本身，因为唯有概念的变化才是发展。……把一种自然形式和领域向一种更高的自然形式和领域的发展和转化看作外在现实的创造，是古代和近代自然哲学的一种笨拙的观念，可是为了使人更明白这种创造，有人还把这种创造推回到过去的晦暗状态。各种相异的东西可以互相分离，并且可以作为无差别的现实存在而出现，这种外在性正是自然界所特有的。引导各个阶段向前发展的辩证的概念，是各个阶段内在的东西。”

5. 《历史哲学》

黑格尔的《自然哲学》依然是以一种不完全的方式来描述绝对理念如何在自然的、有机的世界中体现自身的，而在《历史哲学》中，他则通过行动的思维同现实之间的日益密切的结合来揭示绝对理念如何在人类发展的进程中愈来愈完善地实现自身。

他首先假定理性统治世界并决定世界的发展^①，接着他又把历史归结为绝对理念的发展，从全部历史事件中挑选出一些能反映精神发展相继经历的本质因素。因此，历史就被导入了他的逻辑学范围；在逻辑学范围内，历史的进程不过是精神发展的反映。在历史中，精神成了历史所固有的东西；成了历史的本质、历史本身的实体^②。由于这样把历史的发展归结为逻辑的发展，所以黑格尔的《历史哲学》就有了一种与叙事史完全不同的推断性、先验性。大量的事实、众多的个人和无数相继发生的历史事件，都是杂乱无章的，使历史的进程难以捉摸，因此黑格尔只保留了其中那些能反映理念的发展、本质，并起理性作用的因素。^③

① 黑格尔：《历史哲学》，三联书店1956年版，第47页：“哲学用以观察历史的唯一的‘思想’便是理性这个简单的概念；‘理性’是世界的主宰，世界历史因此是一种合理的过程。”

② 同上书，第56页：“‘精神’知道它自己。它是自己的本性的判断。……依照这个抽象的定义，世界历史可以说是‘精神’在继续作出它潜伏在自己本身‘精神’的表现。如象一柱萌芽中已经含有树木的全部性质和果实的滋味色相，所以‘精神’在最初迹象中已经含有‘历史’的全体。”

③ 黑格尔：《精神哲学》，载《黑格尔全集》第10卷，1942年斯图加特版，第430页：“无疑，一个时代的杰出个人的特性，一般说来就反映了一个时代的总的精神，哪怕这些个人的特性不那么鲜明、突出，其中体现的时代精神也不那么充分。甚至少数事件的细节，只要有影响的，无疑

这种把历史看作是精神的合理的因而是必然的的发展的反映的先验观点，使黑格尔认为事件发展的实际顺序从属于它们的逻辑联系，事件的时间顺序从属于它们的逻辑顺序。这样，黑格尔就从推断的角度确定了历史发展的总的路线。

然而，在黑格尔看来，观念同现实是密不可分的，观念只有反映现实才有意义。因此，历史不是某种抽象的东西，不只是精神的发展。相反，黑格尔想把民族、自由、民主（他认为这些都是历史的本质内容）这样一些崇高的观念的发展，同绝对的历史的具体现实的发展，完全融合为一体。不过，由于他不断宣称事实本身具有最高价值，对历史的考察应从经验而不是从独断出发，因而这种排斥非本质的偶然性因素的推演式的先验历史观，似乎就站不住脚了④。

然而，黑格尔对现实的重视，同他强调经验科学的材料的作用，是完全一样的。历史进程的合理性虽然是考察事实的结果，并用事实来证实，但事实本身什么也证明不了，事实只有用思辨哲学来解释，并被纳入逻辑的范畴，才具有真正的意义。鉴于他对具体历史材料的运用只是在于衡量它们所揭示的观念的发展，因而他就把历史的事实歪曲为它们应当实现的目的，使它们上升为概念以适应逻辑的发展。

也常常鲜明地反映主观的特性，反映一个时代、一个民族、一种教育……然而，大部分其它事件则是多余的，把它们堆积在一起，只能干扰和混淆值得称之为历史的人和事；精神及其时代的基本特性永远存在于伟大的历史事件之中。”

④ 黑格尔：《历史哲学》，三联书店1956年版，第48页：“从世界历史的观察，我们知道世界历史的进展是一种合理的过程；知道这一种历史已经形成了‘世界’精神的合理的必然的路线——这个‘世界精神’的本性永远是同一的，而且它在世界存在的各种现象中，显示了这种单一和同一的本性。正象前面所说的，这种本性必须表现出它自己为历史的最终的结果。同时我们又不不得不完全接受这种实际存在的历史。我们不得不从历史上、经验上去研究历史。”

把历史看作是逻辑发展的这种历史观，是以一切理性主义哲学所共有的进步观念为基础的；这种进步的观念是资产阶级上升时期在意识形态上的反映，是为这个阶级执政进行辩护的；它把资产阶级执政看作是历史进程中所固有的某种现象。黑格尔所表达的不是象18世纪法国资产阶级那样的革命的愿望，而是半保守的资产阶级的愿望。由于他竭力为现存的现实进行辩护，他的进步观念受到了削弱，他的全部重点都放在现状上，反对任何超越现状的企图，认为这样做是徒劳的。这就是“世界历史是世界的仲裁者”、“智慧女神之鹰只是在黄昏时刻才开始翱翔”这两句著名格言的含义。这表明：一，历史发展的各个阶段是对其本身的证明，不能依据抽象的原则来判断或先验地加以确定；二，由于理性同现实连在一起，并逐渐在现实中实现自身，所以哲学家必须只限于记载理性的活动，揭示其本质，而不应对未来作空想的推测。

《历史哲学》的基本矛盾，就是决定历史发展的精神的无限的辩证发展同创作时这种发展的中断之间的矛盾。黑格尔为普鲁士国家和基督教进行辩护，认为这两者都具有绝对价值，就证明了这一点。

历史的进步，取决于基本创造原则或超验的主体，即绝对精神。绝对精神在世界中逐步意识到自己的本质即自由，这种对自己本质的逐渐意识就反映在人类的发展之中。人类也逐渐产生了自由意识，人类是在历史的各个伟大时代的进程中产生这种意识的。人不同于物体、植物和动物这些存在物，它们都盲目地、被动地受其环境的支配，而人是能思维的生物，本身就是自己存在的能动的主体，他自由地限定自己的存在。正是这种自由的能动性决定了人类历史的特性^①。

^① 参阅黑格尔：《精神哲学》，载《黑格尔全集》第10卷，1942年斯图加特版，第427页。

把历史的进程同精神所采取的路线混同起来，就可以使黑格尔赋予历史的发展以逻辑的性质，把人类的发展同精神的发展等同起来^①。人类分阶段发展的思想，在黑格尔之前，即在康德和海德* 的著作中就已存在了，但他们的体系对人类发展的每个阶段的考察是割裂的，因而是半静止的。而黑格尔则不仅努力依据人类的各个不同阶段去分别地考察历史的发展，揭示各个阶段的基本特征，而且依据这些阶段的发展去考察历史的发展，揭示是什么在决定由一个阶段辩证地过渡到另一个阶段。

在研究历史发展的过程中，黑格尔十分重视那些体现崇高目的和绝对精神某个阶段的那些个人的作用。象亚历山大、凯撒或拿破仑这些伟大人物，就是在起世界精神的执行者的作用，虽然常常是不自觉的。在追求自己的个人利益的过程中（这使他们推翻了既定的秩序），这些人建立了新的制度，并达到他们那个时代的真理。黑格尔把这种情况称之为“理性的狡计”或“历史的诡计”。这些人既决定真理的发展，又决定历史的发展。

这种发展或进步主要体现在许多伟大的历史民族之中，每一个伟大的历史民族都代表世界精神所达到的一个新的高度，代表世界精神赋予自由的一种新的形式。然而，一个伟大的民族在其实现自己使命的时候，也是它走向衰落的时候，因为一个伟大的民族也决定自己的对立面，即决定世界精神发展的新阶段，而这个新阶段恰恰是另一个伟大民族所要实现的目标。

这种认为历史是一些伟大民族的相继交替，认为每一个民族代表世界精神的一个阶段和自由的一种形式的观点，并不符合事

^① 参阅库尔特·布赖西格：《历史形成过程》第2卷，1926年斯图加特和柏林版，第365页。

* 海德（1744—1803）：德国哲学家、文学理论家，18世纪资产阶级启蒙运动的代表人物之一。

实，因为一个民族的活动并不限于实施一个单一的原则。而且，黑格尔在各个不同民族之间划分历史发展阶段的做法也并不高明，因为各个不同民族的发展一般来说并不是相继交替的，而是平行的，只有少数几个民族得到充分的发展。黑格尔通过夸大这些少数幸运民族的作用，而把历史变成了一部巨大的戏剧，一个民族在某个时期占据了舞台。这个戏剧又基本上分为三幕，每一幕标志自由意识的一个特定阶段。

在黑格尔看来，东方世界是精神解放的第一个阶段，在这个阶段人类从原始和野蛮状态上升到理性；而以理性意志形式出现的自由属于君主，只有君主才是自由的。在希腊和罗马世界，精神达到了更高的自我意识，但这种自由是属于贵族的，只有贵族才是自由的。在充满基督教影响的日尔曼世界，精神达到了充分的自我意识，只有这时自由才在全体人中得到了实现。

向自由发展，这在精神那里主要地表现为在历史进程中发生的国家形式的变化；国家作为世界精神的体现，乃是历史发展的能动的主体和决定因素。无疑，在黑格尔看来，没有国家就没有历史，以前的一切社会状态（野蛮状态、原始状态）与其说是属于人的生活，不如说是属于没有精神的动物生活^①。当各个个人合理地组织他们之间的关系时，就出现了国家，而历史正是从国家形成开始的。黑格尔十分推崇国家，认为国家在决定一个民族的命运方面起着极大的作用。他的这种思想显然是受了法国大革命的影响。当然，他的这种态度同他本人的保守倾向也是一致的。

^① 黑格尔：《精神哲学》，载《黑格尔全集》第10卷，1942年斯图加特版，第429页：“在人民的定在中，实体的目的就在于成为一个国家并且保持其为国家。没有国家结构（即民族本身），人民实际上就没有任何历史……凡是随同人民产生并且在人民内部完成的东西，对国家说来也具有本质的意义。”

国家的发展取决于理性同非理性之间不断引起的冲突，而这种理性同非理性之间的不断冲突则是现存政治社会制度在特定时期所呈现的形式。这种冲突摧毁国家的现存形式，并以更高的形式来取代它。作为理性国家的普鲁士国家，就是这种发展的最终目标。在这种国家中，个人意志同普遍意志的一致性，可以把个人自由同权力结合起来，并使社会的最高原则自动地从属于法律。黑格尔认为，这种国家是以尊重法律和秩序为基础的，既不是专制制度，也不是革命的民主政体，因此是人类普遍利益的最好保证。黑格尔认为人类的普遍利益同资产阶级的基本利益是一回事，所以他把当时的普鲁士国家看作是宇宙精神的最完满的体现，是历史发展的终点。

6. 《法哲学原理》

黑格尔《法哲学原理》一书的占支配地位的观点，就是认为国家是绝对精神的体现。在这本书中，他依然为普鲁士国家进行辩护，但已不是从历史的角度，而是从法律和伦理的观点出发，并揭示了国家同个人和社会之间的关系。

在黑格尔看来，法律象历史一样，是合理意志的反映，不断在实现作为自由的自身。因此，它的发展，也象历史的发展一样，既具有逻辑性又具有历史性。理性主义者曾认为法律是历史之外的某种绝对的东西，它源于适应一切社会并支配历史发展的、永恒的普遍有效的原则，黑格尔反对这种观点。他还谴责理性主义把原子式的社会观作为出发点，把个人当作人类而不是当作社会的一分子，这样也就谴责了理性主义使法律从属于个人的愿望和要求，而不考虑社会和国家的更高需要的主张。

黑格尔虽然批判了反动的浪漫主义，但却附和浪漫主义者所说的法律必须同社会现实和历史发展相结合，以及个人必须适应

集体并服从集体的观点。他也不同意理性主义者把法律归结为习惯法，因为这样一来，法律就不是被当作理性的东西而是被当作经验的东西了。黑格尔甚至也没有把个人从属于共同体仅看作是被动地服从过去的制度和势力；而象卡尔·哈勒这样的浪漫主义者却在传统的“成文”法的名义下，为过去的势力和制度进行辩护。

因此，黑格尔代表了德国中产阶级的愿望，既反对革命的法律，也反对传统的法律。他在理论上虽采用了法国大革命所宣布的新的法学原则，但却愈来愈倾向于神圣同盟的反革命原则。个人完全服从国家的绝对权威，乃是黑格尔《法哲学原理》的根本原则。

在黑格尔那里，人同社会的结合，是在不同于实际国家的理想国家中实现的。这种理想国家既不是社会的反映，也不是社会的工具，而是社会的对立面，代表与社会相反的普遍的利益和集体生活。在黑格尔的《法哲学原理》中，这种国家是法律的最终目标，它的发展也象历史的发展一样，反映了现实通过实现自由而逐渐达到理性化的过程。

黑格尔不是从自由的主观方面把自由看作是个人的意志的反映，而是看作个人自动服从客观道德的普遍原则的反映，国家就是这种客观道德的普遍原则的体现。黑格尔把自由的原则即法律的基本点，同私有财产的原则等同起来，并从法律和道德的角度为私有财产原则进行辩护。他说，自由源于理性意志，而理性意志必然倾向于占有其对象。因此，这种占有的功能，即自由的客观反映，同所有权是联在一起的，但由于所有权意味着要排斥他人，所以仅仅占有本身就表明所有权是私有财产权。理性意志的基础是占有的自由，是资本主义的基本要素。理性意志的最初形式表现为个人的特性即个性，它从外表上看是对自己所获得的物的占有权，即由契约所证明并由法律所认可的所有权。因此，个性是利己主义的，主要是由个人利益所决定的。

然而，契约由于承认对其他人的所有权，因而在人与人之间导致了各种义务。为了形成一种新的道德形式，契约超越了个人利益，不再是主观的而是客观的了，结果就形成了法律的较高阶段。这种客观的道德就体现在家庭、社会和国家之中。

客观道德的形成并不是人类自然发展的结果，而是象自然界和历史的发展一样，是由精神发展所决定的。精神在屈从于那些尚不完全、且约束其本质的存在形式，即家庭和社会之后，从这些存在形式中摆脱了出来，而在国家中找到了自己的完满的体现，变成了自我意识。黑格尔并没有把家庭和社会看作是国家形成和发展的必要前提。其实，没有家庭和社会，或不依赖于家庭和社会，国家就不可能存在。黑格尔把国家变成了先验地决定法律发展的要素。

然而，黑格尔没有把这种发展归结为抽象概念的演替。在《历史哲学》中，他曾把自由这个概念的发展，同各个伟大历史时代的先后发生的顺序联在一起。同样，他在《法哲学原理》中，又把客观道德的发展同经济政治的发展联在一起。正如在《自然哲学》中探讨经验科学，在《历史哲学》中探讨叙事史一样，他只是用政治经济作为思辨思考的材料，其目的是以道德和法律的名义为他认为是理想的、政治的和社会的国家进行辩护。

家庭、社会和国家是个人从主观道德上升为客观道德所经历三个相继的阶段。在这个过程中，个人要实现的目标同社会的需要和目的是融合在一起的。

在家庭这个客观道德的第一个阶段，个人懂得了要使自己的个人利益服从于较高的集体利益即普遍利益。

家庭的联合，构成了社会。黑格尔认为，社会不是各个个人的聚集体，而是所有个人在其中彼此交融的有机体。他所说的社会，并不是象18世纪所认为的那样，是什么受自然法则支配的无差别的社会，而是资本主义社会，它的基本特征在19世纪初就已

明显出现了。他根据当时的统治阶级的名称，把这种社会叫做资产阶级社会。

资产阶级社会是以竞争和追逐利润为基础的。在黑格尔看来，这种社会是私人利益之间势不两立地进行倾轧的舞台。因为利己主义者占据支配地位，所以作为个性和自由基础的所有权的发展受到了阻碍，真正的社会秩序也受到了侵犯。这种社会的利润动机使人的权利从属于物的权利，使人把自己当作出卖其劳动和服务而同自身相异化的对象。人与人之间在追逐利润方面出现了不平等：一方面形成了过多的财富，另一方面又产生了极度的贫困。

尽管资产阶级社会有这些缺陷，但黑格尔并没有谴责这种建立在私有财产权基础之上的社会，因为在他看来，废除这种所有权就会抑制自由的个性。此外，黑格尔还认为，资产阶级社会虽然有自己的不足之处，但却标志客观道德发展到了一个更高的阶段，使个人实现了自己的真正本质（在一定程度上这是对的，但并不完全），使个人同社会结为一体。尽管追逐利润会使资产阶级社会的成员从利己主义的角度去满足自己的需要和愿望，但他们却要一道进行集体劳动，参与社会交往。因此，他们将超越利己主义，不只单纯追求个人利益，而能理解普遍利益。

然而，普遍利益至高无上的地位，在社会中并不能实现，因为它同社会的本质是抵触的。与个人意志相悖的这种至高无上的普遍利益，只能由高于社会的机构即国家来强制实行。只有在作为客观道德终点的国家之中，个人同社会的结合才能得到完满的实现，个人利益才会从属于普遍利益。

国家的本质作用就是抵消个人利益彼此冲突所导致的有害后果。如果不在社会中确立一种崇高的秩序，那末个人利益的彼此倾轧就会使社会陷入无政府状态。但由于国家是普遍利益的保障，所以它不可能由那些只关心和追求自己利益的个人来创造。

国家源于高于个人意志的意志，即源于理性意志，这种意志将把自己强加于各个个人。

因此，个人同国家之间的关系必然不同于社会范围内的个人与个人之间的关系。社会中的个人与个人之间的关系是受假定各个契约当事人是平等的契约所支配的，而在个人同国家的关系中却不存在什么契约，只有承认君主国家最高权威性的义务并且绝对服从。

由于黑格尔把国家看作是代表普遍意志、合理地调节和处理特殊利益的机构，所以他同卢梭是对立的。卢梭虽然也认为国家的本质是自由，但却把这种自由或理性意志看作是通过契约联结起来的个人自由的总和。同时，黑格尔也批判了哈勒。哈勒虽认为国家是超个人意志的体现，但却把这种意志归结为君主的专横和独断的权力。

黑格尔的国家观基本上源于拿破仑。在他看来，拿破仑在自己建立的强大国家中实现了个人利益和普遍利益的完满的结合，拿破仑既反对导致内战的极端的个人自由，反对任意行事所造成的恐怖，也反对敌视一切自由的过时的封建主义。

国家在其建立社会本身不能确立的真正社会秩序时，应尊重自由个人的权利。国家可以做到这一点，因为个人在国家中可以找到自己的本质即集体的本质，因为在国家中特殊的意志同普遍的意志是一致的。体现这种一致或同一的就是作为理性意志反映的法律，个人会自愿赞同它的。要建立这种理性的秩序，国家首先要依靠法官和警察，这些人通过惩办犯罪和不法行为来抑制个人的意志，保证法律的严格实施；其次，国家要依靠受国家管理和指导的法人，法人将把义务加诸自己的成员，使各个个人在社会活动中把自己的特殊利益从属于集体的利益，从而使集体利益具有同国家利益相一致的普遍性。君主是国家权力的化身，他的权力既受到宪法和议院的保护，又受到宪法和议院的限制。君主

召集有产阶级的代表，成为统治者同人民之间的有机联系。

7. 《精神哲学》

这种认为绝对观念在世界中展开自己的本质的观点，最后也决定了作为黑格尔创作巅峰的《精神哲学》的主要内容。这种展开是在作为绝对精神的感性表现的艺术中，在作为绝对精神的象征表现的宗教中，在绝对精神达到完全自我意识的哲学中进行的。

黑格尔抛弃了宗教的神秘和无理性的方面，把宗教的教义内容归结为以表象或影象的形式体现哲学根本概念的象征。在许多宗教之中，黑格尔把基督教列为第一位，认为它是自己哲学的象征。因此，三位一体在他看来就成了据以实现对立统一的三段式的象征。基督具有双重性：既代表神又代表人，人和神在基督那里得到了统一。基督代表特殊和普遍的统一，是在自身中结合着精神和自然界的观念的象征。所谓人类的堕落和原罪的说法，则成了精神先是外化其本质、然后再克服这种二元性和矛盾达到完全的自我意识即达到客观的永恒的真理的象征。正如黑格尔认为普鲁士国家具有绝对价值一样，他也认为基督教具有绝对价值，并把基督教看作是宇宙精神在宗教领域发展的顶峰。

最后，宇宙精神不再是以象征的形式，而是以观念的即哲学的形式，达到自己的最高表现。这些伟大的哲学体系都在探索神在世界中的发展，而这些哲学体系的最后一个体系，即他自己的体系，则应当是绝对精神的最终的和最完美的显示。

8. 结 论

黑格尔的学说，是理性主义之后出现的浪漫唯心主义哲学的

顶峰，从意识形态方面来看，它是对资本主义的经济社会发展的进步反映。资本主义的经济社会发展，由于生产的不断增长，改造了世界，并使人同自己的自然的、社会的环境愈来愈结合为一体。黑格尔的哲学突出了标志新的生产方式特点的诸如发展、变化和进步这样一些概念，从半静止的世界观发展成为能动的世界观。它力图把精神和物质、人和外在现实的二元论归结为有机的一元论，把具体的现实即自然和社会的发展归结为精神的发展，把精神的发展看作是存在和事物的创造和调节的基本原则。黑格尔的学说把思想和现实、意识和存在统一于历史发展之中。作为一种社会现象，这种学说是新兴资产阶级的革命发展在意识形态上的反映，并预示着旧的静止的哲学和思辨的形而上学的终结。

黑格尔对历史发展的解释，表明客观的矛盾的现实和它们的辩证消失的必然性是生成的源泉和形式。然而，他不是依据其历史发展实际地分析具体的辩证运动，而是从概念的角度进行考察，把具体的辩证运动变成抽象的、一般的和形式上的运动，对矛盾的解决也同样具有形式上的特点。

这种唯心主义使黑格尔的体系带有矛盾性，成了一种静止的世界观与能动的革命世界观之间的折衷物，成了超验唯心主义（这种唯心主义认为事物的本原和目的在事物之外）与实在论（它受内在概念的影响，认为事物的本原和目的在事物本身之内）之间的折衷物。

黑格尔的体系，反映了工业发展对经济和社会生活的影响越来越大。因此，他不再满足于纯唯心主义的和抽象的世界观，竭力把现实作为一个整体来把握，并把精神的发展纳入具体现实的发展之中。这样，他就使自己的体系具有了历史性。他努力抛弃形而上学的、超验的观点，依据事物固有的、具体的特征去考察事物，从而表明了他对历史的重视。

尽管有上述实在论的因素，但黑格尔的体系基本上还是唯心

主义的。为了能使现实与概念等同起来，黑格尔从具体的现实中排除了特殊和限定，这样，他就使特殊失去了自己的具体的特性和实质，被归结为概念发展的历史也就同逻辑学混淆起来了。只有在黑格尔的逻辑学中，而不是在其他任何地方，人才能同世界结合在一起。

从另一个角度来看，黑格尔的体系也只能是静止的世界观与能动的世界观之间的折衷物。浪漫主义哲学强调生命和变化的概念，不同意那种认为运动源于事物之外并与事物相异的某个本原的观点。黑格尔的哲学虽是浪漫主义哲学的顶峰，但浪漫主义哲学的因果关系的解释却不能阻止黑格尔哲学认为运动的本原同事物本身是一致的。

黑格尔的哲学的确想说明世界的不断变化和发展，因而充满了能动性，但这种能动性却决定于一个最高的原则，即永远自在存在的绝对观念。而绝对观念作为变易的原因和目的，在永恒的变易中是个不变的东西，它把一切现实包含于自身之中，但为了使自己在历史的进程中返回自身，又把现实投入世界之中。因此，世界的发展的终点又回到它原来的起点。这种辩证的发展只是虚幻的，是一种恢复到自身的回旋。这就使得黑格尔的理论接近于旧的静止的世界观。

从政治上来说，静止的世界观同能动的世界观之间的这种折衷，则表现在企图把反动的体系（这个体系把普鲁士国家和基督教看作是绝对观念的最终的和最完美的形式，因而结束了精神的发展）同历史的辩证的变易统一起来，而辩证的变易本是制约着不断的变革的，并且不能用任何一定的政治、宗教或社会的形式作为它的界限和目的。

第四章

黑格尔左派

黑格尔竭力在唯心主义与唯物主义、静止的保守的体系与革命的辩证法之间，制造折衷平衡，但他的这种努力并不能提供一种持久的解决方法。无疑，在他于1831年逝世时，他的学说对他的大多数德国同辈人来说是牢固的，足以应付流逝岁月的挑战。但他的大多数信徒只限于以传统的方式去评论和阐述他那部集中体现了自己时代知识的庞大百科全书的不同部分。

另一方面，摧毁了神圣同盟和复辟的1830年革命，以及1834年关税同盟建立之后德国出现的经济复兴，却必然会触发起黑格尔庞大学说中的固有矛盾，并使之陷入混乱。工业的迅速发展，使改造外在世界愈来愈成为人们生活中的一个重要内容，把一切具体的现实再归结为观念就越来越困难了。这场经济革命的后果之一，是象18世纪的法国一样，导致了唯灵论的世界观迅速过渡到唯物主义的世界观。与此相伴随的是，也象18世纪的法国那样，并且出于同样的原因，出现了新兴资产阶级所支持的自由主义的运动。而自由主义运动倾向于完全抛弃业已被1830年革命动摇了基础的黑格尔的保守的政治体系。

1. 自由激进主义

黑格尔学派本身此时分裂成了两派：一派是由黑格尔正统信

徒所组成的保守的右派，另一派是力图使黑格尔体系适应新的经济、政治和社会状况的自由主义的左派。

黑格尔左派代表了因商业和工业的迅速发展而增强了的资产阶级在政治和社会方面的意愿。他们对黑格尔哲学进行了区分和改造，使之适应于自由主义；他们抛弃了这一哲学体系中的静止的保守的成分，只保留了其中的革命的辩证因素作为自己行动的指南。但德国资产阶级的半保守的倾向，使青年黑格尔派得不到任何实际的支持。象在他们之前的浪漫主义哲学家一样，青年黑格尔派的行动基本上只局限于精神领域。

因此，与18世纪的法国百科全书派运动不同，黑格尔左派所代表的自由主义的政治运动因得不到革命资产阶级的支持，不久就失败了。他们的行动抓不住任何实际的目标，只是对现实进行抽象的批判，实际上是在玩弄智力游戏。革命的自由主义运动的失败，使一部分黑格尔左派从保守的资产阶级转向了新兴的无产阶级，采取具体的实际的行动，而不再仅仅从观念和抽象出发。首先，费尔巴哈完全把黑格尔哲学颠倒过来，得出象18世纪的法国唯物主义一样的机械唯物主义。依据这种唯物主义的解释，人从属于自然界并受自己周围环境的支配，但人还不能改造世界。接着，马克思把这种机械唯物主义变成了能动的唯物主义，并揭示了人由于对世界的不断改造而使自己愈来愈同世界结为一体。马克思把行动同人的具体实际活动即经济的、社会的活动联在一起，而不是象唯心主义者那样只把它同精神的发展联在一起，并提出了历史的、辩证的唯物主义世界观。从此，作为反映具有充分阶级意识的无产阶级的共产主义世界观就出现了。

黑格尔左派同黑格尔右派之间的最后决裂是在左派依照18世纪的百科全书派（百科全书派批判宗教和君主专制，支持资产阶级争取执政的斗争）的榜样，维护理性和自由进步，批判黑格尔保守体系的两个重要因素即基督教和普鲁士国家时才发生的。

由于批判基督教比批判普鲁士国家危险要少些，所以黑格尔左派也象法国的百科全书派一样，在对社会和政治采取行动之前，先抨击了基督教。

大卫·施特劳斯：这场争论虽然是在宗教和哲学的口号下进行的，但就其实质和目标而言，却基本上是一场政治斗争。施特劳斯的《耶稣传》就是这场政治斗争的最初的体现。争论的中心是：究竟宗教和哲学是象黑格尔所断言的那样在本质上是相同的，还是与此相反在本质上是不同的和互不相容的。黑格尔在《宗教哲学》中，把宗教的内容和哲学的内容相提并论，认为二者之间只有形式上的差别，即宗教是通过表象、通过象征揭示哲学的理性内容的。施特劳斯反对把这二者等同起来，认为哲学不应论证宗教。他的书强调指出，宗教的教条如不改变其内容和本质就不可能归结为概念。黑格尔认为，在研究基督教时，可以不去注意历史现实及圣经和福音书的故事，而只要考虑它们的象征意义就够了。施特劳斯则反驳说，构成基督教实质的正是这些故事，在他看来，这些故事不是哲学象征，而是神话；这些神话起源于救世主的预言，而在基督这个形象身上则反映了犹太民族的深刻愿望。

施特劳斯重新回到了非人格的神的想法，认为这个非人格的神的存在同人类历史本身是相符的，因而他也就回到了黑格尔在其宗教哲学中、特别是在其基督学中所内在包含的思想那里去了。但施特劳斯否认耶稣的真实性，认为基督也只具有象征的意义。他断言基督并不构成神圣启示的全部，而只是其主要因素之一，只有整个人类在其发展过程之中才提供出神的完整的图象。

施特劳斯的著作对整个黑格尔的哲学是一个迎头痛击。他断言宗教的本质和哲学的本质是不同的，从而粉碎了黑格尔所认为的宗教和哲学的协调，以及作为黑格尔哲学基础的逻辑发展和历史发展的统一。他指出在理性的和逻辑的真理之外，还存在着历

史的现实，而历史的现实并不是必然地同这种真理相吻合的，而且也不能归结为这种真理。由于不承认在人之外还有什么基本创造原则，也不承认基督教的绝对价值，所以他就扬弃了黑格尔哲学的静止的形而上学的和超验的性质，抛弃了它的保守方面。

施特劳斯动摇了黑格尔苦心构筑的宏大建筑物的基础，为青年黑格尔派对黑格尔哲学的全面进攻铺平了道路。青年黑格尔派的根本任务，就在于消灭黑格尔的保守体系同革命的辩证发展观之间的矛盾。要做到这一点，他们就必须把黑格尔认为在现时和将来已经停止了观念的运动加以推广，并运用于未来。

青年黑格尔派受到了施特劳斯的言论的启发，逐步把这场批判由宗教领域扩大到了政治和社会领域，以便在理性的名义下建立现实与理性之间的有效的统一。但是，他们深受黑格尔学说的影响，毫不怀疑精神具有决定世界进程的全能，并且认为只要揭露潜伏在具体现实中的不合理因素，即经济、政治和社会制度中的不合理的东西，就足以使经济、政治和社会的发展具有合理性。由于把决定着世界不断变化的辩证法同黑格尔的保守体系对立起来，所以他们就从中推演出一种适应德国资产阶级需要的行动哲学。这种行动哲学虽然由于德国资产阶级的软弱，最初只限于精神领域，但它依然是对为反动的复辟保皇主义辩护的黑格尔学说的一种革命性的改造。

柴什可夫斯基在其《历史哲学引论》^①中指出，应该用哲学去改造世界。黑格尔把辩证法的应用限制在过去和现在，剥夺了哲学家探讨未来的权利。柴什可夫斯基则不同，认为哲学不仅仅是从过去推演出现在，而且应当从过去和现在推演出未来，从而指导历史的合理发展。柴什可夫斯基说，迄今尚不是自觉的历史

^① 奥古斯特·冯·柴什可夫斯基：《历史哲学引论》，1838年柏林版。

的发展应成为理性意志的产物^①，到现在就停止的、对人类的命运没有任何影响的黑格尔哲学，应为一种新的哲学即行动哲学所取代，这种新的哲学将能决定人类的未来。

正是这种行动哲学对黑格尔哲学作了深刻的改变，把它同费希特的体系融合起来，使现实的发展从属于理性意志，并把确定未来当作哲学的基本任务。马克思的朋友，布鲁诺·鲍威尔就是这一哲学的主要理论家。

布鲁诺·鲍威尔：他象施特劳斯一样，原本也是一个神学家。尽管他的观点同施特劳斯是对立的，但在着手批判《耶稣传》之前他一直是一个正统的黑格尔主义者^②。在他看来，基督教的本质不在于它的宗教教义和哲学内容，而在于构成了普遍意识发展的一个新的阶段。鲍威尔认为，基督教社团并不能在基督身上体现出犹太民族对救世主的信仰，而是通过福音书来表达自己的观点和意向的。他联系福音书同当时的一般世界观的关系来研究福音书，并证明福音书象当时流行的学说——伊壁鸠鲁主义、斯多葛主义和怀疑论一样，是“不幸意识”或“苦恼意识”的产物，也就是受抑制的精神的产物；这种意识由于古代世界的衰落而在精神和道德方面造成了沮丧，因此想保持自己内心的自由。对福音书的这种批判，使鲍威尔走向了行动哲学，即走向成为青年黑格尔派战斗武器的批判哲学^③。

鲍威尔认为：只有意识，即获得对自身认识的精神，才是有

① 参阅奥古斯特·冯·柴什可夫斯基：《历史哲学引论》，1838年柏林版，第9页。

② 参阅布鲁诺·鲍威尔：《约翰福音书批判》，1840年不莱梅版；《对观福音和约翰福音史批判》第1卷，1841年莱比锡版，第2卷，1842年不伦瑞克版。

③ 参阅布鲁诺·鲍威尔：《对黑格尔、无神论者和反基督教者的末日的宣告》，1841年莱比锡版（以下简称《末日的宣告》——译者注）。

意义的，而实体是没有意义的，它是意识在其发展过程中所采取的形式，象费希特的“非我”，不过是精神用来实现自己的辩证发展的手段^①。普遍的意识，象费希特的“自我”那样，通过不断摧毁它创造的东西而使自己无限进展。因为普遍的意识一旦在实体中采取一定的形式，这种形式就会成为它的限制和障碍。普遍的意识在其历史发展过程中所采取的每一种哲学的、宗教的、政治的或社会的形式，只暂时被认为是合理的。由于使自身长久存在下去，这种形式就成为不合理的东西，并妨碍意识的发展，因而必然会为一种新的更高的意识形式所代替。这就是进步的主要手段即批判的任务；这种批判将通过分析教义和制度，消灭现实中不合理的因素，从而决定普遍意识的不断发展^②。在鲍威尔看来，基督教通过赋予人类以崇高的价值而在改造古代世界方面有过重大贡献之后，由于依附于教义即依附于精神的一定实体或一定的形式而成为意识发展的障碍，而批判却应具有这样的作用：使精神摆脱基督教的束缚。

这种批判哲学比柴什可夫斯基更加深刻地改变了黑格尔的学说，使它适应于自由主义反对保守制度的需要。由于主张普遍意识的发展是无限的和辩证的，由于否认任何实体、任何现实的形式有权被认为是意识的最终的体现，所以鲍威尔就消除了黑格尔学说中的保守的因素。但是，由于不断把意识和实体对立起来，所以他也破坏了黑格尔所主张的观念与具体现实之间的同一性。这种同一性象在费希特那里一样，被归结为精神的暂时的、无常的表现。这样，批判哲学就重新陷入了黑格尔强烈反对的把有同应有对立起来的费希特哲学中去了。

鉴于这种哲学把观念同现实分开，并把现实归结为意识，所

① 参阅布鲁诺·鲍威尔：《末日的宣告》，1841年莱比锡版，第70页。

② 同上，第82—83页。

以实际上也就是返回到唯心主义和主观主义那里去了。辩证的发展不再象黑格尔所认为的那样同现实结合在一起，而是转到了精神领域。辩证的发展不再取决于事物本身的性质，即取决于被认为是精神的存在物，而是决定于思维的主体，即“自我”。在黑格尔那里，由于反映现实的一个方面而具有肯定意义的对立，现在则变成了纯否定，即成了自身的终点，因而辩证法就成了一种纯粹的智力游戏。

这种哲学断言，单凭精神的力量就可以改变现存事物，并把政治活动归结为对制度和教义的简单批判。热衷于采取行动但实际上又无能为力的青年黑格尔派，热诚地接受了这种批判哲学。不久，这种哲学就在青年黑格尔派反对虔诚主义的反动的弗里德里希—威廉四世的斗争中经受检验；当时威廉四世正谴责为他父亲所支持过的黑格尔主义，并反对一切形式的自由主义。

为批判哲学的破坏事业所陶醉的青年黑格尔派，先曾向基督教宣战，现在又着手反对专制主义，但由于得不到德国资产阶级的支持，他们的斗争很快就失败了。斗争的失败导致了内部的分裂。一部分人跟着鲍威尔转向了个人主义和自我主义，这是他们脱离自己阶级的必然结果。他们把批判哲学推向无聊的地步，只是在理论上空谈废除现存的事态。

这种同资产阶级、同人民相脱离的倾向，使这些人不能把思想、理论同政治、社会的实践密切结合起来，对他们要解决的基本问题即自由，也不能提出具体的解决办法。他们从自己孤立无援的处境中得出了这样的结论：群众与精神之间存在着不可调和的对立。他们谴责对批判哲学漠不关心的群众，认为群众没有能力获得自由，也不能促进自由。这些人还倾向于把普遍意识的发展同人类的发展分开，而把普遍意识同被归结为“自我”的个体意识混为一谈。

作为这帮人中的一个重要成员的施蒂纳，把上述趋势推向了

顶端：反对宗教、社会或国家对个人的自主性施加任何限制。他只承认唯一的实在即“自我”，只承认唯一的原则即对“自我”的崇拜。他把绝对的利己主义当作人类活动的唯一动力，最后导向虚无主义和无政府主义。

2. 社会激进主义

与此同时，黑格尔左派的另一部分人，如路德维希·费尔巴哈、莫泽斯·赫斯、卡尔·马克思和弗里德里希·恩格斯，则沿着相反的方向发展，努力把思想同现实更密切地结合起来，把理论同实践结合起来。他们从依靠保守的资产阶级，转而依靠革命的阶级即无产阶级，并由自由主义转向了共产主义。

这部分人在思维和行动上所表现出来的这种新的倾向是以法国的社会主义和共产主义为基础的。但是，法国的社会主义和共产主义的学说还没有看到资本主义制度本身由于矛盾的不断激化而必然趋于消灭的条件。因为这些学说不能从现存现实中得出解决社会问题和经济问题的办法，所以不得不把这些问题归结为思想问题，并从这个角度去加以解决，亦即诉诸于各种空想的社会改造的改良计划。

这些学说对人同社会相结合这样一个问题所提出的解决办法，超越了资产阶级的意识形态，因为这种意识形态仍把私有财产权作为社会的基础。这些社会主义者和共产主义者认为，要同集体的生产方式相适应，就必须采取相应的集体分配方式。但这些人依然不过是空想的思想家，他们不了解社会本身会导致经济和社会的变革。他们只是把现存的现实同理想的现实对立起来，即把代表混乱、利己主义、非正义的现实同代表利他主义和正义的未来社会对立起来。他们认为，理想社会靠自己道义上的优势必然会实现。他们对理性的价值和力量深信不疑，认为自己的主

要任务就是要使人们对他们所提出的种种杰出计划充满信心。这些人的学说中所提出的批判内容即接近于现实的那些部分，同他们所提出的只不过是空想的乌托邦产物的所谓社会经济振兴计划，恰成鲜明的对照。诉诸理性是这些人的主要行动手段；他们著作中的批判部分虽揭示了社会的各种矛盾，但其建设部分却没有继续探讨这些矛盾，或揭示这些矛盾如何会导致社会的变革。

由于善同理性领域中的真理一样具有普遍性，所以他们只是立足于一般的人，把阶级的对立变成道德观念的对立，并用善与恶、正义与非正义的对立代替了阶级斗争，因而阶级斗争就具有道德对立的性质。他们认为造成人类分裂的是道德上的差异，而不是社会矛盾。这样一来，社会的问题就变成了教育的问题。早期的社会主义者和共产主义者并不是向无产阶级，而是向一般的人，特别是向有教养的资产阶级提出自己的改良计划，也就是说，他们只是求助于有教养的资产阶级的仁爱和正义感。然而，社会的对立变得越尖锐，这些理论家对新兴资产阶级特殊利益的捍卫就越坚决，从而也就越来越抛弃了乌托邦理论。

在象维克多·孔西得朗、路易·勃朗和普鲁东这样一些既敌视资产阶级又敌视无产阶级的人的社会主义学说中，主要宣称的就是这种乌托邦理论。他们虽然批判资本主义社会制度的竞争所导致的破坏性后果，但却希望保留这种制度的主要特征私有制。他们反对把阶级行动当作解放的手段，而几乎只依靠马克思称之为空想的方法去实现其社会改良。

当共产主义理论家们代表了业已具有明确的阶级意识和愿望进行彻底的社会变革而不只是改良的无产阶级的利益时，马克思所说的那种空想的乌托邦理论就渐渐失去了影响。虽然在贝魁尔（他想使财产公有）和卡贝（他提出了完全的共产主义概念）那里乌托邦理论还很明显，但到奥古斯特·布朗基那里就几乎消失了。布朗基反对任何阶级合作，主张采取无产阶级的革命行动去

改造社会。

最初抛弃自由资产阶级意识形态而转向共产主义的黑格尔左派代表人物是费尔巴哈和赫斯，这两个人基本上都受了上述改良社会主义者们的影响。德国在经济和社会方面的落后性，使法国的社会主义学说在这两个人身上反映得很不彻底，这同德国的启蒙哲学是法国的理性主义的微弱反光是一致的。

路德维希·费尔巴哈：从费尔巴哈谈论的是没有社会差别的社会这一情况来看，上述情况在他那里表现得特别明显。费尔巴哈从对基督教和黑格尔哲学的批判中，得出自己的社会理论，这一理论不仅促使了赫斯，而且也促使了马克思和恩格斯转向共产主义。早在1838年，费尔巴哈在对黑格尔哲学的批判中^①就断言，观念并不决定现实，而是相反，观念为具体现实所决定。在其主要著作《基督教的本质》^②一书中，他就把这一原则应用于基督教，指出宗教是人的产物，特别是原始人的产物；原始的人面对常常威胁他们的危险，以恐惧的心情求诸一种他们认为具有控制自然界的威力、并能给人以保护的创造奇迹的存在物。人按照自己的形象创造了上帝，把自己的本质，也就是类的最高的品质异化为神。因此，宗教颠倒了主体和宾词，即颠倒了人和神的真实关系。也就是说，真正的主体即人，变成了他所创造的神的属性、宾词，而神即人的真正属性，却变成创造一切的、全能的主体。

费尔巴哈对宗教的这种彻底批判，根本改变了宗教异化的含义和本质。异化不再象黑格尔和鲍威尔所认为的那样，是神以绝对观念或普遍自我意识的形式外化自己的本质，从而决定世界的

① 路德维希·费尔巴哈：《黑格尔哲学批判》，载《哈雷年鉴》1838年8—9月份，见《费尔巴哈全集》第2卷，1846年莱比锡版。

② 见《费尔巴哈哲学著作选集》下卷，三联书店1962年版。

那种创造活动；费尔巴哈把这种创造活动归还给了人，而把异化看成是从人身上攫去了人的本质、使人同自己相异的那种活动。

对宗教的这种分析，导致费尔巴哈对唯心主义哲学、特别是黑格尔的哲学，展开了全面的彻底的批判。他指责黑格尔哲学同样以主客体颠倒的手法，把人和自然界转化为精神的创造物。在其《关于哲学改造的临时纲要》^①（1843年）中，他又指出黑格尔哲学如何象神学那样，把人和自然界的本质转化为象神那样可以创造世界、具有创造力的绝对观念。他由于把一切现实都归结为观念，所以黑格尔虽然企图把思维和存在统一于具体概念之中，但实际上却做不到这一点。这种统一是虚妄的，因为现实的发展依然是在精神之内实现的，精神的创造活动所能产生的只是抽象的概念。费尔巴哈还驳斥了鲍威尔的批判哲学，指责他剥夺了观念的一切实在性而把它归结为自我意识，因而只是推进了黑格尔的唯心主义。

费尔巴哈说，要理解思维和存在、精神和物质、人和自然界的统一，不应该从观念出发，而应该从有感觉的人和自然界出发；精神应能在物质中找到自己的位置，而物质在精神中却找不到自己的位置；人及其思维、感觉和需要应是这种统一的有机反映。

费尔巴哈用唯物主义世界观反对黑格尔的客观唯心主义和鲍威尔的主观唯心主义，这种世界观已不再把观念或意识的发展看作是本质要素，而是把在自然界和社会中活动的具体的人看作是本质要素了。

批判哲学曾指出黑格尔的保守体系同他的革命的辩证法之间的矛盾，现在费尔巴哈的批判则使整个黑格尔哲学威信扫地。除

^① 见《费尔巴哈哲学著作选集》上卷，三联书店1959年版，第101—119页。

了反对宗教以外，费尔巴哈还驳斥了对超自然现象的一切信仰和一切形而上学，他用把一切事物都归结为有感觉的人和具体的自然界的唯物的实证主义代替了黑格尔的唯心主义。

因此，费尔巴哈提出了他的社会学说赖以存在的人道主义，他的社会学说的主要之点反映在《未来哲学原理》^①（1843年）一书中。正如他所认为的，根本的问题是把人从宗教中解放出来，宗教剥夺了人的真正本质，使人把自己的本质即人类的特性异化为上帝。由于这种异化，人不仅失去了自己的本质，而且从人类中分裂出来，变成孤独的、利己主义的个体，而人只有在集体生活中才能实现自己的本质。因此，为了把作为集体性的人的真正本质还给人，并使他能够过适合于他的真正本性的生活，就必须打破宗教的幻想，必须重新使来世回到现实的世界，必须把人的异化为上帝的类的品质归还给他。摆脱了利己主义和个人主义，人才能自由地过社会的集体生活，人类的爱才能代替对上帝的爱，而人类的爱才是人的最高的准则。

费尔巴哈的重要性，就在于他在德国首先解决了（当然，只是从观念上解决）使人同他自己的自然的、社会的环境相结合这样一个根本问题，从而使他初步地由黑格尔主义转向社会主义。他的哲学的基本内容，即对宗教异化及其所导致的利己主义和个人主义（这是集体生活的障碍）的批判，是以颠倒的方式批判资本主义条件下的把工人的劳动变成商品的异化，批判以利润动机为基础的分配方式所导致的个人主义和利己主义。他的哲学通过使人过类的生活，力图克服利己主义和达到集体生活。

费尔巴哈学说的缺陷，在于它不能理解历史发展的意义，因而对人类和社会的看法是模糊的，是从绝对的观点出发的。即使

^① 见《费尔巴哈哲学著作选集》上卷，三联书店1959年版，第120—186页。

他把具体的、感觉得到的现实放在第一位，并力图把人同自然界和社会结合在一起，也很难摆脱抽象的人性。他对黑格尔主义的克服，与其说是在经济和社会方面，不如说是在哲学方面。他的主要命题，即人类的本质在宗教中的异化，不是作为社会现象，而是在某种程度上作为一种形而上学的活动来解释和说明的。同时，他对之只有一种模糊概念的社会变成了一种虚幻的本质即“人类”，而这个“人类”，也和黑格尔的“宇宙精神”一样，具有形而上学的性质。

由于是从绝对的观点来看待人类和社会，所以费尔巴哈不仅抛弃了黑格尔的唯心主义，也抛弃了黑格尔的历史的和辩证的发展观。这就使他把人的活动置于历史发展和社会经济发展之外，而回到18世纪的机械唯物主义那里去了。他只注意了外部环境对人的影响，而没有注意到人对外部环境的影响，这样，他就把人变成了不能积极参与世界历史的半受动的生物，把社会变成了消除了具体对立力量的笼统的共同体，把阶级斗争归结为利己主义和利他主义之间的道德上的对立。因此，人的发展的性质和目的，在本质上就都是道德上的了。费尔巴哈的这种伤感的空想的哲学，最终成了一种暧昧的伦理学，成了一种所谓普遍幸福和爱的无形的宗教。

莫泽斯·赫斯：赫斯虽然是从费尔巴哈的理论基本原则出发的，但却前进了一步，赋予它以一种更明确的社会主义的含义。他对人和社会的考察较为具体，把人的解放同人的经济和社会的解放联在一起，而不把人的解放同人的宗教的解放联在一起。在其《欧洲的三头政治》^①（1841年）一书中，他指出最重要的问题是社会问题，并断言自由主义无力解决这一重要问题。他把人的解放作为他那个时代的任务，认为宗教的或社会的改良（这些只

^① 莫泽斯·赫斯：《欧洲的三头政治》，1841年莱比锡版。

是人的解放的一些步骤)不可能实现这一任务,只有通过社会革命,即彻底地变革社会,才能做到这一点^①。他反对依然在阻碍黑格尔左派前进的思辨哲学,认为单纯对现实进行批判并不能导致革命,因为它是软弱无力的,只有付诸实际行动才能引起革命^②。

赫斯在其社会批判中所得出的共产主义观点依然是不明确的。他虽象所有空想社会主义者一样,也主张建立共产主义,但却未能指出资本主义制度的发展怎样才能导致共产主义。

他在1843年和1844年所写的四篇论文中阐述了自己的共产主义观点,这四篇论文是:《行动哲学》、《社会主义和共产主义》、《唯一的和完全的自由》和《论金钱的本质》^③。在这些著作中,他应用异化的概念批判资本主义,从而把费尔巴哈的哲学同共产主义联在一起。他说,费尔巴哈在宗教领域内发现的并被认为是人类万恶之源的异化现象,实际上具有社会的性质,是资本主义制度本身所造成的。

资本主义制度的基础是私有制和追逐利润,在这种制度下,最大的法则就是竞争。竞争使人们彼此对立,使社会分裂,从而导致利己主义并使之普遍化。由于竞争和利己主义,资本主义社会成了人剥削人的舞台,弱者被迫创造不属于自己的财富,把自己的本质即劳动能力异化为自己所生产的财富,并受这些财富的奴役。因为在这种社会中,财富是以金钱的形式出现的,所以金钱就成了这个社会的真正的神,而人则拜倒在他的异化了的本质即金钱面前。要废除这种贬低人格并奴役人的异化,就必须消灭

① 参阅莫泽斯·赫斯:《欧洲的头三头政治》,1841年莱比锡版,第58、82、90、151、161页。

② 同上,第12页。

③ 前三篇论文发表在《来自瑞士的二十一页》第10期,1943年苏黎士和温特图尔版;第四篇论文发表在《莱茵社会改革年鉴》1845年第1卷。

私有制和竞争，用共产主义制度来代替资本主义制度。只有共产主义制度才能消灭利己主义，建立人与人之间的真正的关系，使社会建立在利他主义和爱的基础之上。

赫斯的理论代表了一种尚不成熟的社会主义，它还不了解它所谴责的社会弊端的根源，还看不到无产阶级有消灭这些弊端的力量。他的体系，象早期空想主义体系一样，把由私有制造成的对立归结为人类利己主义同利他主义之间的对立。由于把社会问题归结为道德问题，所以这种理论就把反对利己主义的斗争当作是社会斗争的基本内容了。这样一来，就不仅改变了资本主义的性质，而且也改变了共产主义的性质。利己主义成了资产阶级社会的特有属性，而被归结为人类利他主义倾向的共产主义则成了一种普遍的和超时间的理想，但这种理想同无产阶级毫无关系。

因此，赫斯所主张的行动是一种脱离社会实践的而只诉诸于宣传和教育的道德上的行动。象鲍威尔和费尔巴哈的主张一样，它依然基本上空想的。

赫斯的学说也是一种无政府的个人主义和共产主义的混合物。他鼓吹自由平等，确保意识的自主性，并把自由行动当作人的生活目的。不过，他不是象鲍威尔和施蒂纳那样去放纵人的个人主义和利己主义，而是把它纳入共产主义的范围。

尽管从马克思主义的观点来看，赫斯的学说有许多缺点和不足之处，但它却把费尔巴哈的哲学同法国的社会主义（这两者都是赫斯思想的来源）联在一起。赫斯为马克思开辟了道路，而马克思从类似的社会经济材料出发，找到了解决实践和社会问题的新方法。

第五章 ~~~~~

卡尔·马克思

象其他青年黑格尔派一样，卡尔·马克思当时也沉浸在黑格尔哲学之中。从在柏林大学的第一年起，黑格尔哲学就使他由绝对唯心主义转而逐步采取较为现实的思维方法。此时，马克思已具有三个基本概念：

第一，思维和存在必然是统一的。这使他从一开始，就防止受抽象的概念、独断论和乌托邦理论的影响，努力不使观念同现实割裂开来。

第二，历史的发展是辩证的。这种辩证的发展是实际现实本身所固有的矛盾导致的。

第三，历史辩证发展的动因和最终目的，是使现实越来越合理化。

1. 从自由主义转向共产主义

起初，马克思和所有青年黑格尔派一起，认为要决定历史的进程，就必须批判性地消除历史进程的不合理因素。然而，与青年黑格尔派相反（无疑，在这方面同黑格尔的基本概念也相反），马克思不承认精神有随意改变世界的绝对力量。在其《博士论文》关于普卢塔克的附录中，马克思就已指出关于上帝存在的证明的主张是空洞的同义反复^①。在这里，马克思也不赞成康德对

^① 参阅《马克思恩格斯全集》第40卷，第284页。

本体论证明的批判，认为它是从精神的纯表象、从一个存在物的观念，推导出具体的存在的^①。同时，马克思也触到了批判哲学的痛处，因为批判哲学同任何唯心主义一样，也依靠着形式的可能性，认为承认一个存在物或一个东西的存在是考虑到这种存在不违背形式逻辑。马克思象黑格尔一样，用现实的可能性反对纯形式的可能性，以不仅是逻辑的而且是现实的存在条件去限制可能性。正是以这种黑格尔式的方法，马克思力图把观念的发展同具体现实的发展联在一起^②。

因此，理性的真理就在于事实本身。而从这一点出发，马克思也就超越了黑格尔，并愈来愈倾向于否认哲学有任何超出现实的内在价值。在同一篇博士论文中，马克思证明，哲学通过批判使自身同世界相对立，从而必然变成意志、变成实践活动；这就意味着哲学进入世界，也就是说扬弃了它的与世界相对立的抽象的原则^③。

正是这样一个基本的概念，决定了马克思先是为了自由主义的利益、后来又为了共产主义的利益而同其他青年黑格尔派进行斗争的立场。马克思在参加重要的自由派报纸《莱茵报》的活动中，开始了自己的政治生涯：先是作为编辑人员，后来又担任了主编。这一工作使他了解了许多政治、经济和社会问题，而这些问题，在一定程度上来说，是其他青年黑格尔派所不了解的。因此，马克思很快就放弃了纯哲学的和纯宗教的那些问题。他此时虽然充满黑格尔的思想（这使他把国家看作是社会的调节力量），但已开始通过批判政治的和法律的制度去改造国家。

在长期的顽强的斗争（这使他直接接触了政治、经济和社会

① 参阅《马克思恩格斯全集》第40卷，第284—285页。

② 同上，第206页。

③ 同上，第258页。

现实)过程中,马克思越来越清楚地认识到事实比观念更有力,事实不会因为观念要它们改变而改变。因此他不得不修正黑格尔学说,使观念适应现实,而不是要现实适应观念。在这一点上,马克思同布鲁诺·鲍威尔以及自由青年黑格尔派决裂了。马克思从现实本身出发,争取实践原则的胜利,使观念同现实之间建立起更密切的内在联系。

《莱茵报》的被查封和书报检查制的加强,使马克思在担任该报主编期间所面临的社会问题和国家问题更加尖锐了。耀武扬威的反动派镇压一切自由,使马克思懂得了哲学的和政治的批判本身并不能改变现存的制度,国家并不象黑格尔所描述的那样具有什么理性和道义的性质。主要的问题,正如业已表明的,不是宗教的或政治的问题,实际上是社会的问题。而社会的问题也不象马克思在《莱茵报》期间所想象的那样,仅仅依靠法律的手段就可以解决。马克思认识到,这些问题实际上并不取决于对法律的解释或运用,而是与不同的社会阶级之间的利益冲突等等联在一起的。

因此,马克思重新审查了自己的国家观,审查了国家同社会的关系,并批判黑格尔的《法哲学原理》,虽然他同大多数青年黑格尔派一起,曾从《法哲学原理》中汲取过许多关于法律、政治和社会的观点。

2. 《黑格尔法哲学批判》

马克思在写《黑格尔法哲学批判》时,虽然受到了费尔巴哈的影响,但却前进了一步,超过了费尔巴哈,赋予费尔巴哈的机械唯物主义和沉思的理论以能动的、革命的内容。

由于黑格尔不是从政治和社会的现实出发建立自己的法哲学,而是把法律归结为逻辑学,因而他也就使法律变成绝对观念

和客观道德的产物，而绝对观念和客观道德又先验地决定家庭、社会 and 国家的机体^①。黑格尔首先描述了观念先在家庭和社会中表现为不完全的存在形式，然后再扬弃它们，在国家中即客观道德的高级阶段达到自己的真正本质。

马克思指出，这种概念是对社会和国家之间的实际存在的关系的颠倒。实际上，不是国家决定社会的机体，而是社会机体决定国家的形式。要对国家的性质和作用有一个确切的概念，就必须依据类似费尔巴哈在宗教领域中所使用的方法，把社会变成主体，而使国家变成从属性的东西^②。

为了证明国家是第一位的神圣的东西，黑格尔把它看作是与社会即特殊利益领域相对立的普遍利益的代表。马克思指出，与国家相比，实际上社会具有决定的作用，因为在现存制度中，基本的现实即现存社会的本质是私有制，而国家的主要任务就是要捍卫财产的利益和权利。

黑格尔的体系本身就是对这种实际情况的证明。尽管他在理论上认为普遍利益是第一位的，但实际上在他的体系中，占支配地位的仍是特殊利益。在他的体系中构成人格基础的私有财产，不仅是社会的本质，也是国家的本质。因此，黑格尔在伦理性名义下对国家所歌颂的一切，实际上不过是私有财产的信条和宗教^③。

黑格尔的体系，反映了理想国家（它在理论上代表普遍利益和集体生活）同现实国家（它代表社会，其中的人追求自己的私人利益，过个体的、彼此相争的特殊的的生活）之间的矛盾和对立。同现实的政治的国家相比，理想的国家只具有理论上的和虚

① 参阅《马克思恩格斯全集》第1卷，第251—252、258—259页。

② 同上，第250—251页。

③ 同上，第373页。

幻的实在性，因而对人来说，不过是一种与人相异的外在的东西。正象在宗教领域中人把自己的本质异化为神一样，人在政治和社会领域也遭受异化的折磨。人在理想国家中，正如在上天一样，过符合于他的真正本质的集体生活，但只是以虚幻的方式、纯想象的方式过这种生活。人要真正过这种生活，就不仅必须消灭宗教，而且必须消灭现存的社会制度，宗教不过是现存社会制度在意识形态上的反映^①。

这种社会制度使人（通过追求利润和特殊利益）过利己主义的生活并失去了自己的真正本质，因为人的真正本质在于集体的社会生活，在于政治上的和虚幻的国家。建立一种基于集体的社会生活的理性国家，就可以消灭这种社会制度。在理性国家中，社会与国家的对立将消失，特殊利益和普遍利益将取得一致，集体的社会生活即人的真正本质才会有效地实现^②。

马克思把人看作是社会的存在物，而把国家和社会看作是具体的人的活动的反映和产物，这样一来，他就超过了黑格尔。因为黑格尔把具体的人的活动基本上限于精神的活动，是依据人、社会和国家同绝对观念的关系去形而上学地考察它们的，抛弃了它们的真正实质，而使之变成抽象观念的产物^③。马克思使这一问题恢复了政治和社会的内容，并象赫斯一样，寻求社会机体中的这种异化的原因。马克思以社会的概念代替含糊不清的类的概念，研究作为社会的存在物的人，但这种研究不是分析人的宗教和道德上的倾向，而是批判地考察社会和国家。他以这种方法论证说，要恢复人类的本质，不仅必须消灭宗教，而且必须首先消灭使人的本质异化的政治国家。马克思象赫斯一样，把表面的自

① 参阅《马克思恩格斯全集》第1卷，第283页。

② 同上，第389—394页。

③ 同上，第252—253页。

由民主制谴责为纯形式上的民主制，认为它不可能消灭上述异化，必须代之以真正的民主制即社会民主制。

在批判《法哲学原理》时，马克思虽然反对自由主义，并提出了政治和社会领域中的异化问题，但他对这一社会问题的解决依然停留在模糊的理论上，只是以他称之为真正的民主制的方式去解决。他所主张的改革如消灭君主制，实行普遍选举制等，还很难摆脱自由民主制的限制；他的国家观也不明确，同社会观没有明显的区别；他虽然反对现存的国家政治形式，但却没有谴责作为统治阶级统治工具的国家本身；他依然利用旧的黑格尔方法，把国家看作是实现人类真正本质的合理的机体。

尽管马克思曾把不再存在特殊利益和普遍利益对立的真正民主制设想为理想国家的内容，但他对以私有财产制为基础和认为是对集体生活否定的现有社会的批判却必然使他利用共产主义学说去解决社会问题，也必然使他把共产主义看作是人道主义的体现。

3. 《德法年鉴》

马克思发表在《德法年鉴》上的两篇文章——《〈黑格尔法哲学批判〉导言》和《论犹太人问题》^①，完成了从社会民主主义向共产主义的过渡。《德法年鉴》是他和卢格于1844年在巴黎创办的。

这两篇文章尽管内容不同，但却是有密切联系的。两篇文章都阐述了为什么要把资产阶级社会改造成共产主义社会，都认为要扬弃现实国家同理想国家之间的二元论，要扬弃人的社会本质异化为政治国家的现象，第一必须加强无产阶级与资产阶级之

^① 见《马克思恩格斯全集》第1卷，第419—467页。

间的阶级斗争，第二必须使社会生活集体化。

在《〈黑格尔法哲学批判〉导言》中，马克思强调指出应把宗教的批判变成社会的批判，认为社会的批判才能导致共产主义；费尔巴哈对宗教所进行的批判，虽揭示了人的真正本性，即被人格化为上帝的人的本质，但要使人恢复自己的本质、使人能过与他的真正本质相符合的社会生活，仅仅象费尔巴哈那样去摧毁宗教的幻想是不够的，而应改变产生这种幻想的社会关系。宗教不过是现存社会关系的唯心主义的表现和观念的反映，如果说这种关系构成了把现实变成幻想的、虚幻的现实的颠倒了的世界，或者说这种关系使人的本质仅仅归结为虚妄的存在，使人的需要只得到想象的满足，那末就有理由得出结论说，这种社会关系本身就是一个颠倒了的世界，人的本质在其中没有现实性^①。要废除宗教的幻想，废除宗教许诺的幻想的幸福（这种幻想使宗教成为“人民的鸦片”），就必须批判产生宗教并使人的真正需要只得到幻想慰藉的社会。

在摧毁关于彼岸世界的幻想之后，我们必须消灭人的本质在此岸世界即在社会和国家中的异化，把对宗教的批判变成对法的批判，把对神学的批判变成对政治的批判^②。在法国和英国，这种批判是针对具体的经济现实和社会现实进行的。而在德国，这种批判只能采取哲学批判、特别是黑格尔的法哲学批判的形式。这是因为德国的发展是落后的，以致它的全部历史都是时代错误。然而，尽管德国在经济、政治和社会方面是一个落后国，但它却由于自己的哲学而跻身于最发达的文明国家的行列。德国哲学是预言未来的哲学，因此，对德国哲学的批判，也就是对现代文明国家的批判^③。

① 参阅《马克思恩格斯全集》第1卷，第452—453页。

② 同上，第453页。

③ 同上，第458页。

无疑，这种批判提出了只有通过实践、通过政治和社会的行动才能解决的种种任务。然而，批判尽管不能代替物质力量，但当它掌握了群众变成彻底的批判时，它本身也可以成为物质的力量，成为鼓舞人们去消灭那种把人变成受屈辱、受奴役的动物的社会制度的实际动力^①。因此，这种批判就成了社会革命的基本要素。但这场社会革命的实现不仅需要对接存的社会进行彻底的批判，而且需要实施这种批判的社会群众。

在集新、旧制度一切缺陷之大成的德国，不会发生象法国那样部分的纯政治革命，而必然是由无产阶级进行的一场全面的革命。无产阶级解放自己也就是整个社会的解放^②。

如果说马克思在《〈黑格尔法哲学批判〉导言》中提出需要进行一场社会革命，那末在《论犹太人问题》中则阐述了这场革命的性质和作用。鲍威尔曾认为犹太人不同时摆脱犹太教就不能得到解放，马克思批判了这种观点，把犹太人的解放同更广泛的人的解放问题联系起来，并指出后一个问题实质上不是政治的或宗教的问题，而是社会的问题^③。马克思在《黑格尔法哲学批判》中曾分析过人的本质的异化，而在《论犹太人问题》中又重新探讨了这一问题，分析得更为透彻。他指出宗教解放本身并不会埋葬异化，国家的存在就是证明，因为在国家中宗教虽不再起政治作用，但异化却依然存在^④。实际上，犹太人的解放同人类的解放是联在一起的，这种解放只有通过彻底变革社会才能实现。

在以竞争、利己主义和个人主义为基础的现有制度中，社会

① 参阅《马克思恩格斯全集》第1卷，第460—461页。

② 同上，第464—467页。

③ 同上，第443—446页。

④ 同上，第425—428页。

和国家是对立的。对社会而言，国家是一个理想的领域，它以纯虚幻的方式体现人的本质即人的集体的社会生活^①。因此，人过着双重的生活：在社会中，人是作为私人、作为利己主义的个人而生活，这种生活虽不符合他的真正本质，但却是他的现实的、具体的生活。而在国家中，人过另一种合乎自己本质的生活，不过是在幻想中过这种生活。所以，要消除政治国家同市民社会之间的这种二元性，扬弃作为人的本质异化表现的政治国家，就必须使国家同社会结为一体，将社会变成社会的整体^②。

在上述两篇文章中，马克思的批判依然是在费尔巴哈的哲学框架和表述范围内进行的。但马克思决心转向共产主义和坚决代表革命的无产阶级的利益的倾向，却使他超过了黑格尔、费尔巴哈和赫斯，从而使他解决了人同自己的社会环境相结合这样一个根本问题。

黑格尔对这一问题的解决是通过使特殊利益从属于普遍利益而克服国家中的利己的个人主义。鉴于他认为资本主义制度是标准的、长期有效的，因而他的国家观必然是空想的，是以矛盾本身去解决矛盾。费尔巴哈是从宗教的角度和无差别的人性的角度去解决这一问题的，认为矛盾的克服在于使人重新获得异化和人格化为上帝的人的本质。赫斯则认为应通过废除私有制和实行利他主义来扬弃这种异化（他对矛盾的解决过于依赖异化的扬弃了），但由于他仍拘泥于无差别的人性的概念，所以他象费尔巴哈一样，把社会问题变成了道德问题，并象费尔巴哈一样企图以利他主义和普遍的爱来解决这一问题。

马克思是从政治和社会的角度，依据资本主义随后导致的阶级分化来探讨这一问题的。他认为，扬弃异化，消灭个人主义的

① 参阅《马克思恩格斯全集》第1卷，第434—443页。

② 同上，第443页。

生活方式与集体的社会生活方式之间、社会与国家之间的对立，只有通过彻底变革社会来实现。在他看来，历史的动力已不再是观念，而是阶级斗争，因此，变革世界是社会革命的任务。他认为，这场社会革命起因于阶级冲突，而它的实现将依靠无产阶级。

费尔巴哈和赫斯把经济和社会的矛盾归结为利己主义与利他主义之间的道德冲突（他们还认为普遍的爱是解决这些矛盾的灵丹妙药），而马克思则认为是社会冲突。马克思的这一努力，就使共产主义不再是一种抽象的理论，而成了政治和社会的行动学说。

马克思虽然依然认为共产主义的任务是把人的本质归还给人，使人过符合于他们的社会本质的生活，但他已使社会发展顺应辩证法，并把无产阶级看作是一个对立的要素。正如辩证法所表明的，矛盾因素的对立，阶级斗争的激化，必然导致进步。

在这两篇文章中，马克思的共产主义观还没有建立在对现实进行客观批判的基础之上，对无产阶级本身也缺乏分析，无产阶级多少还只是一个有利于社会进步的观念上的力量；马克思依然认为观念和批判具有决定现实的作用，从而使这两篇文章在一定程度上还带有教条的性质。

然而，由于使哲学愈来愈同历史相结合，马克思已逐步从现实本身得出需要改变现实的论据，他只需要以一种更为确当的方式，就可以否认哲学在历史变易中的决定作用，就可以把共产主义同历史辩证唯物主义融为一体。

4. 《经济学—哲学手稿》

马克思从理论走向实践的愿望，促进了上述进程的发展。这种发展的决定性的转变发生在巴黎并不是偶然的，他在巴黎找

到了有助于发展他那依然还很模糊和抽象的共产主义观的四个要素：第一，比德国远为先进的法国的经济状况（从这种状况中，马克思看到了资本主义制度所固有的矛盾）；第二，具有明确阶级意识的大工业无产阶级；第三，1789年法国资产阶级革命的延续及其终幕——1830年革命；第四，一大批社会主义和共产主义思想家，特别是他们对资本主义经济和社会制度的批判。

在这些思想家、特别是在布朗基（他反对一切阶级合作，在其理论和实践中都诉诸无产阶级革命去实现共产主义）的影响下，在亲自直接参加工人阶级斗争的情况下，马克思把依然是观念上的共产主义（这体现在他发表于《德法年鉴》的文章中）发展为建立在历史辩证唯物主义基础之上的共产主义。在这一过程中，他本人也发展成为革命无产阶级的代表。现在，马克思不仅仅只是从哲学和政治的角度，而且也从历史发展的经济和社会角度，从共产主义的角度，来评价黑格尔的辩证法和费尔巴哈的异化观了。

恩格斯和赫斯的文章促进了马克思的思想发展进程。恩格斯的 文章发表在《德法年鉴》上，赫斯的文章也曾列入计划要在该刊上发表。恩格斯的文章题为《政治经济学批判大纲》^①，他在其中论证说，资本主义制度并不象自由主义经济学家所鼓吹的那样具有什么绝对的、永恒的价值；与这种制度相适应的经济范畴——价值、竞争、利润等等，只具有历史的即相对的意义^②。恩格斯批判了这种建立在私有制基础之上的资本主义制度，指出它使资本和劳动分离，而资本和劳动的分离又使大多数劳动者被剥夺了自己的劳动成果，从而处于受奴役的和贫困的状态。竞争所导致的生产和消费的脱节和失调，则是造成强者胜弱者败、中

① 见《马克思恩格斯全集》第1卷，第596—625页。

② 参阅《马克思恩格斯全集》第1卷，第598—610页。

等阶级不断破产、财富日益集中的危机的原因，以致最后只剩下了两个对立的阶级：无产者和大资本家^①。这种不断增长的社会对抗、不断加剧的阶级冲突，必然导致发动一场社会革命来彻底改变现存社会：消灭私有制、消灭竞争，建立共产主义社会制度，使社会制度符合人的本质。

恩格斯对共产主义起因的研究，不是从哲学的和政治的角度，而是从经济的和社会的角度进行的，他认为共产主义是资本主义社会发展的必然结果。这一结论有助于马克思修正对共产主义多少还停留在理论上的抽象的理解。

赫斯为《德法年鉴》所写的《论金钱的本质》一文^②，对马克思解决如何消灭资本主义社会中产生的人的本质的异化这样一个问题也有影响。赫斯与马克思不同，他没有把异化的现象只看作是人的本质在国家中的外化，而是进一步揭示了异化现象是近代社会生活中的普遍的、基本的特征。这使马克思受到了启发，从而看到了费尔巴哈的哲学、法国的社会主义理论和恩格斯刚刚确立的资产阶级经济学批判之间的联系。

马克思虽采用了赫斯的这一重要的异化概念，但黑格尔的历史辩证发展观和恩格斯的资产阶级经济学批判却能够使他拒绝赫斯的伤感的、空想的解决办法。这样，马克思就得出了一种新的历史发展观，并达到共产主义。

马克思思想上的这一决定性的转折，是以1844年的《经济学一哲学手稿》为标志的。他在这篇论著中指出，一切哲学的、政治的和社会的问题归根到底都要由政治经济学来解决。马克思说，黑格尔在《精神现象学》中通过把人的本质异化或外化为他

① 参阅《马克思恩格斯全集》第1卷，第622—623页。

② 见T.兹罗齐提斯所编《赫斯社会主义论文集(1841—1847年)》，1921年柏林版，第158—187页。

自己创造的对象确实揭示了人是他自己劳动的产物，历史体现的社会发展进程也是人的活动的产物；最初，对象同人是相异的，后来人重新占有了它，认为它是自己本质的体现，是自己本质的产物。

但在黑格尔那里——这也是他的主要缺陷——历史发展的主体不再是具体的人，而是精神；人的具体活动不是被理解为物质的活动，而是理解为作为意识和知识发展的精神活动。在这种精神活动中，认识的主体同被认识的客体是结合在一起的^①。

黑格尔还认为，既然在认识中主体把自己实体化为客体，在那里外化自己的本质，那末就存在对人的本质的实际异化和实际的重新占有。意识发现自己在它所具体体现的并非自身的事物中并没有减少什么，也就必然会设想它对现实来说就是存在的一切。主体表面上异化为客体这一事实同构成对主体的否定的客体本身这一事实，对主体的干扰是一样的。在重新占有其异化的本质时，意识对消灭异化（实际上并不存在）的关心，同对消灭客体的关心也是同样的。这说明黑格尔力图把客体和具体的现实归结为精神，证明客体实际上同意识是同一的，存在不过是意识的反映或外化^②。

这种把具体的现实归结为观念的做法，使黑格尔的精神和现实的统一成了虚幻的东西。观念依然是空虚的，它孤立于世界，没有东西去丰富它，它的发展只是表面的，在其发展的终端，它发现自己只是它所潜在的东西。被归结为精神实在的具体现实，成了纯粹的外观^③。

马克思指出，尽管精神和物质的综合可以当作观念和现实的

① 参阅《马克思恩格斯全集》第42卷，第160—167页。

② 同上，第169—172页。

③ 同上，第178—181页。

真正统一，但后者必须保持自己的具体特性，而不应当归结为精神；人的活动的真正主体，应当是现实的人，而不应当是精神。如果人的活动不再被认为是脱离现实生活的精神活动，而是被认为是具体的、现实的人的活动（人把自己的本质投放到他所创造的对象中去，从而完全进入了外在世界），那末在这种情况下，思维和存在、主体和客体的统一问题就可以得到解决^①。

人的活动的主体，不是精神本身，而是人的能力的主观性。人的能力的活动，由于其具体的影响，具有对象性，从而使思维和存在、主体和客体、人和外在世界之间建立了一种既不是绝对的对立，又不是绝对的对立，而是不断相互渗透和相互依赖的关系。

就其起源而言，人是自然的存在物，是他自己的环境的即自然界的产物。人的活动起初象动物的活动一样，是本能的，靠占有在他之外存在的、不依赖于他的对象来满足自己的需要。但人不是简单的自然存在物，而是具有理智的人的自然存在物。人不象动物那样无意识地适应自然界，而是在适应自然界的同时使自然界适应自己，满足自己的需要^②。

正是这种双重的适应性，即环境对人和人对环境的不断作用与反作用，决定了人的活动的本质。这一结论似乎是依照黑格尔关于精神活动的概念得出的。象黑格尔那里的认识一样，具体的人的活动或劳动，是把主体的本质外化或异化为它所创造的对象，但这种异化并不象认识那样只限于精神领域，而是导致外在于人、同人相异的具体的物的产生。

如果人不想以这种不断消耗自己实体的方式耗尽自身他就必须恢复业已异化了的本质。但这种对本质的重新占有不同于黑格

① 参阅《马克思恩格斯全集》第42卷，第166—169页。

② 同上，第167—169页。

尔的设想，不是旨在扬弃对象本身，而是扬弃异化，即扬弃人的劳动产品同自己相异这一现象^①。

马克思说，这不是一个理论问题，而是资本主义制度下的一切经济社会生活状况所提出的一个实际问题。在这种以私有制、竞争和利润为基础的社会制度里，劳动并不取决于人的自由意愿和社会共同体的意图，它也不反映社会的集体生活，相反，它受资本主义生产规律的支配，其特征就是异化现象。我们在宗教中所看到的异化，不过是这种异化现象在精神上的反映。竞争和追逐利润，使没有财产的工人即无产者被迫出卖自己的劳动，把自己的能力和本质外化和异化为他所创造、但又无力购买的产品。工人把自己的本质投入到对象之中，他生产得越多，就越虚弱。工人虽然因此变得虚弱了，但他生产的和以货币形式出现在他面前的商品，却促进了资本的增长。资本的增长反过来又奴役工人，使他们屈从于支配商品生产的同样的规律，从而把工人贬低为生产工具，沦为机器^②。

这种制度确立了物对人的统治，并把人与人之间的关系变成了商品的生产 and 交换的物化关系。货币统治造成的社会关系的这种物化，导致人剥削人和利己主义的胜利。资产阶级经济学家对此进行辩护，把使人屈从于物和使人受制于他所生产的对象的生产方式看作是自然的、必然的东西。马克思谴责古典经济学家忽视人的因素。他同费尔巴哈一样，认为人必须在社会中实现自己的本质^③。

要实现人的本质就意味着消灭资本主义制度。资本主义制度由于它的异化劳动，是对人的本质的否定。要实现人的本质，还

① 参阅《马克思恩格斯全集》第42卷，第161页。

② 同上，第90—101、51—55页。

③ 同上，第97—99页。

意味着要开创一种能使人实现其本质的新的制度。但消灭资本主义制度不可能是社会自发地、纯机械演变的结果，而必须靠人的意志和行动来促成，因为人不同于动物，他们可以自觉地改变自己的生活条件。

在劳动组织和工人劳动条件这两个方面，过去人们虽作过种种尝试，企图以局部改良来修补资本主义社会，但这些都无济于事。因为它们仍保留了异化劳动，而异化劳动恰恰是一切弊端的根源^①。消灭异化劳动必须是彻底的，要做到这一点只有全面否定现存的制度，代之以一种新的共产主义制度^②。

共产主义制度通过消灭使人同自己的劳动产品相异的异化劳动，将能使人在自己的劳动产品中再一次发现自己，并认识到世界是人自己创造的^③，集体进行生产和集体分配财富的方式，将把人完全同自己的自然的、社会的环境结为一体，这种结合将消灭异化劳动制度所导致的个人与社会、人与自然界之间的对立，从而达到理性和现实、精神和物质的统一。

在这一论著中，马克思利用费尔巴哈的概念和术语，使自己最终摆脱了黑格尔主义。由于赫斯对费尔巴哈的学说作了社会主义的解释，恩格斯批判了资产阶级政治经济学，所以在赫斯和恩格斯的影响下，马克思发展和巩固了自己的共产主义世界观。但应指出的是，马克思超过了赫斯和费尔巴哈，把思维和存在、人和外在世界的统一看作是具体实践的结果。他还把人道主义的理想纳入经济社会现实之中，并力图从经济发展中去寻求社会变革的原因。

尽管如此，马克思的这部手稿仍带有唯心主义的色彩。正如

① 参阅《马克思恩格斯全集》第42卷，第117—118页。

② 同上，第139—140页。

③ 同上，第120—122页。

在黑格尔和费尔巴哈那里一样，真正的人的命运这样一个理性概念，也使马克思在某种程度上还以空想主义者的方式去看待与现存社会不同的新的社会的基本特征。人的解放的最终目标虽是消灭现存不合理的、不道德的社会经济制度，实现人道主义，但这种对社会的改造仍是以批判为指导的。对马克思来说，批判此时仍被看作是进步的基本要求；起实践作用的批判，将支配不同于当前现实的历史进程。马克思认为，当前的现实所以不合理，就在于它违背人的本性，同符合人的真正本质的现实是背道而驰的。

但是，马克思的批判不同于鲍威尔的批判。鲍威尔的批判本身就是目的，而马克思的批判，重点在于现实。马克思的批判也不受人的单纯愿望和意志的支配，只有当世界业已具备变革自身的条件，或业已包含变革自身的因素时，批判才能决定世界的发展。因此，下一步，马克思将着手分析那些会导致社会变成合理社会的条件，并将力图证明资本主义制度如何由于自身造成的异化劳动而埋下了灭亡的种子，并且创造了为共产主义制度所取代的因素。

5. 《神圣家族》

马克思正是在《神圣家族》（1844年）中阐述了上述思想。《神圣家族》是他同恩格斯合作的第一部著作。这部论著是马克思同青年黑格尔派实行决裂的一个标志。他将从一种新的立场出发来解决人道主义即人的完全解放的问题。他在这部著作中比在《经济学一哲学手稿》中更加强调指出，人的完全的解放并不象黑格尔、鲍威尔、费尔巴哈和赫斯所设想的那样，仅仅是一个只限于人的意识的精神问题，而是一种具体的、现实的解放，就其范围而言，它主要是一种经济的和社会的解放。

在马克思思想发展的这一阶段，对他产生影响的主要是18世纪的唯物主义和法国社会主义。马克思全面研究了18世纪的唯物主义和法国社会主义的理论家们的学说和观点，并从中得出这样一个结论：环境对人的形成起着决定性的作用^①。马克思把《经济学—哲学手稿》中的主要论题，即把半唯心主义的人道主义和异化问题降到了次要的地位，而从经济的和社会的角度提出共产主义的问题，从而得出一种新的历史观，认为历史的发展主要取决于生产方式和社会关系的变革。在批判不过是对黑格尔唯心主义的拙劣模仿的鲍威尔思辨唯心主义时，马克思揭穿了思辨哲学的奥秘，并通过分析思辨在概念与具体现实之间所确立的关系，揭示了这种哲学是如何歪曲事实的^②。

马克思说，如果我们象思辨哲学家那样，从现实的果实——苹果、梨、葡萄等得出果实这个一般的概念，如果再进一步想象这个从现实的果实中得出的果实的概念是它们的真正本质，那末我们就是把这一概念变成了具体果实的实体，就是把具体的果实变成了这一概念的单纯的存在形式。这样一来，苹果或梨中的本质的东西就不是它的自然的、本质的、具体的属性，而是我们用来代替上述属性的果实这一概念或抽象观念。

为了达到现实的内容，思辨哲学必须在以上述方式把现实的果实归结为果实这一概念之后，再从这个抽象的实体、从这个概念返回到现实的果实。但如果说从各种具体的果实抽象出果实这一概念是容易的，那末要从这一概念重新回到现实的、具体的果实而不抛弃抽象则应该说是不可可能的。而这正是思辨哲学所要做的，但不过是表面上这样做罢了。思辨哲学认为，实际上只是作为实体存在的现实的果实之所以在现象上表现为多种多样（这是

① 参阅《马克思恩格斯全集》第2卷，第158—170页。

② 同上，第71—76页。

与果实的实体或概念的统一性相矛盾的)，是因为被认为是实体的果实的概念不是僵死的，而是活生生的现实；各种具体的果实不过是果实概念的表现形式，是构成果实总体的果实这一概念的不同发展阶段。

换句话说，思辨哲学是先把具体的物归结为概念，然后又重新创造出这些物作为这一概念的表现形式，从而完成了从非现实的和抽象的概念中引出具体的物这样一个奇迹。当然，这些只是看起来是具体的物，它们的本质属性已不再是它们的天然属性，它们的唯一作用就是体现概念，它们成了概念的原型。

这种唯心主义是用想象的世界来代替现实的世界。马克思提出一种新的世界观与之相抗衡，这种新的世界观把经济的和现实放在首位，并据此来解释观念的起源及发展。他把鲍威尔的每一个论点都同与之相对立的历史辩证唯物主义的论点进行比较，认为鲍威尔的错误历史观和错误的批判，特别是对蒲鲁东和法国唯物主义的批判，均源于他那思辨的唯心主义。

鲍威尔指责蒲鲁东是空想主义者，说蒲鲁东是从绝对观念即公平的观念出发，并为了这种绝对观念而批判现存社会的。马克思回答说，蒲鲁东根本不是一个空想主义者，他是从对私有制即现存社会制度的基本原则的批判出发推导出自己的全部体系的。蒲鲁东认为私有制是一切社会祸害的根源，并具体阐述了社会问题。在他看来，社会问题是实践的问题，而不是精神问题，因为纯理论的力量并不能改变社会。

蒲鲁东的弱点在于他没有把对私有制的批判进行到底，而是把政治经济学的范畴——价值、工资、价格、利润等等——看作是永恒的，而不是象恩格斯那样，把这些政治经济学的范畴仅仅看作是私有制的各种不同的形式。由于蒲鲁东不是依据私有制的本质，而是依据私有制的某些特征来谴责社会弊端的，因而他对社会问题的解决并没有超出私有制的范围。他虽致力于消灭那种

迫使人们出卖自己的劳动，并把这种劳动变成异化劳动的社会状态，但却主张必须保留私有制的某种形式，因此，他是在异化的范围内来扬弃异化的。他不是完全废除造成异化的私有制，而是想保存作为私有制的一种冲淡了的形式的占有制。

这种改良主义的立场表明蒲鲁东还没有认识到政治和社会的发展取决于富有与贫困、资产者与无产者之间的对立。他的目的不在于彻底变革社会。他虽然认为私有财产的制度所导致的一切贫困现象是悲惨的，但却没有从中看到必然导致改变这种社会制度的变革因素。马克思指出，实际上贫困和富有是同一个现实（私有制）的两个方面：私有制的肯定表现——富有——力求保持自身；私有制的否定表现——贫困——则相反地力求消灭自身。私有制由于创造出无产阶级而出乎本意地破坏自身，因为无产阶级的历史使命就在于执行私有制因产生了贫困而为自己所作的判决^①。

马克思从同样的立场出发，驳斥了鲍威尔对18世纪唯物主义的批判。在鲍威尔看来，这种唯物主义不过是理性主义的一个方面。他不是力图理解这些学说的历史起源和历史必然性，而是武断地把唯物主义谴责为反映了据说永远与精神相对立的“群众”的愿望。

马克思的批驳，把社会的发展同唯物主义的发展紧密联系在一起。他指出18世纪的唯物主义有两个派别：一是源于笛卡尔物理学的机械唯物主义，这种唯物主义把物质看作是唯一的实体，从而导致机械的世界观。另一是源于洛克的具有社会性质的派别。洛克认为人和自然都服从于同样的规律，感觉和观念都有物质的起源，而且都是经验和习惯的结果。因此，洛克强调教育和外部环境对人的发展的重要性。早期的社会主义和共产主义学说就是

^① 参阅《马克思恩格斯全集》第2卷，第43—44页。

依据这些思想得出下述结论的：既然人是由外部世界形成并取决于自己的环境，那就应这样来改变世界和安排环境，使环境的安排适于发展人的最高属性^①。

在这样驳斥了鲍威尔的思辨唯心主义之后，马克思进一步以自己的新的历史观同费尔巴哈和赫斯实行了决裂。马克思认为，这两个人虽然可以从唯心主义转向唯物主义，从自由主义转向共产主义，但他们却不能正确地解释历史的发展而最终陷入空想主义。

6. 《关于费尔巴哈的提纲》

《关于费尔巴哈的提纲》（1845年）^②一文的主旨，就是阐述为什么要进一步实行上述决裂。《神圣家族》虽然在表达方式上有点不太连贯，但却代表了马克思在巴黎期间（对他来说，这是一个多产的时期）的思想发展成果。他此时的任务是对自己的新的思想进行归纳、整理和阐述，并以引人注目的方式写了这样一篇包括十一条的提纲。通过对唯心主义和机械唯物主义的批判，他确立了历史辩证唯物主义的总的轮廓。指导马克思进行这种双重批判的是行动的概念，即他所理解的实践的思想。在他看来，唯心主义和机械唯物主义的主要缺陷在于忽视实践的性质及其革命的作用，因此，它们不能解释世界的发展而陷入了空想主义。

唯心主义把具体的现实归结为观念。机械唯物主义与它不同，虽注意区分思想与感性客体，但却把外在世界仅仅看作是人的认识的对象，而不是看作改造的对象，并对之采取一种沉思的

① 参阅《马克思恩格斯全集》第2卷，第158—168页。

② 见《马克思恩格斯全集》第3卷，第3—8页。

和纯消极的态度，因而认识不到世界的发展是人的活动的产物，而正是人的活动才使人同他所要改造的环境一致起来。

唯心主义的缺点正好相反，它强调人类活动具有先于一切的重要性，并把这种活动看作是基本的现实。然而，由于它通过把现实归结为精神而抛弃了具体的现实，所以也就把人的活动只归结为精神的活动，从而使人的生活成为一种被剥夺了具体存在环境的虚幻的生活（第一条提纲）^①。

思想和具体现实的统一，人和外在世界的统一，只有在承认外部世界本身的现实性和把作为其具体现实的环境看作是人的具体实践活动的产物的情况下，才可能实现。这是历史辩证唯物主义的主张。只有立足于作为实践的行动概念，才能解释人同世界的结合，才能解释历史的进程。

象任何唯物主义一样，上述主张也遭到了唯心主义的反对。唯心主义认为我们关于事物的概念与不同于我们自身的实际对象的一致性是不能证明的。它否认外在世界的客观现实性，认为人不可能获得具体的现实性和客观真理。对此，马克思回答说，人把世界看作是自己的经验的对象，因此客观世界的现实性问题并不象唯心主义者所断言的那样是一个理论的问题，而是一个实践的问题。抽象思维本身并不能证明认识的现实性和真理性，只有通过实践活动才能证明思维的客观真理性。离开从实践活动中得来的认识去寻求超验的存在，就是去寻找某种并不存在或至少对我们来说没有什么现实性的东西（第二条提纲）^②。

实践的活动既是确证人们的思维是否反映外在世界真实性的基础，又是能使人改造世界的动力即革命的手段。费尔巴哈忽视了实践的性质和作用，以致只从观念的角度提出宗教的问题和社

① 参阅《马克思恩格斯选集》第1卷，第16页。

② 同上，第16页。

会的问题，因此他不可能解决这些问题。他指责宗教和唯心主义不考虑人的具体的感觉的本质，并论证人必须经常同具体的现实保持接触，只有这种接触才能使人意识到自己的真正本质。但由于象机械唯物主义一样，他是以感觉或沉思的形式去看待这种人同具体现实的接触的，而不是以实践活动的形式去看待的，因而这种接触也就失去了实际意义（第五条提纲）^①。

费尔巴哈对宗教和社会的批判是不彻底的。他把宗教的本质看作就是人的本质，看不到人的本质的社会性，而是离开社会和历史去抽象地看待人的本质。他把人的本质理解为一种不明确的“类”，即理解为一种把许多无差别的个人纯粹自然地联系在一起 的共同体。而实际上，人的本质是一切社会关系的总和（第六条提纲）^②。

因为费尔巴哈是抽象地看待人和社会的，因此他也就把宗教异化和世界二重化的问题抽象化了。他不是寻求这种二重化的社会根源，而是对它作了心理学上的解释。由于他未能看到宗教的幻想不过是现存社会的深刻分裂，即是意识形态上的颠倒，所以认为消除了宗教的幻想，也就揭示了这种幻想的人的基础。而实际上，应当消除的是产生这种幻想的社会关系，只有革命的实践才能摧毁这种社会关系（第四条提纲）^③。

由于费尔巴哈是从心理学的角度去解释宗教问题的，所以他就主要求助于教育去消除宗教幻想，去改变社会了。这样，他也就把社会分成了两个等级：教育者，即承担改革的人；大多数没有知识的人，即必须接受教育的消极的群众。这种为统治阶级的存在进行辩护的反动观点，忽视了这样一个基本事实：环境正是由

① 参阅《马克思恩格斯选集》第1卷，第17页。

② 同上，第18页。

③ 同上，第17页。

人的活动所改变的，教育者本身必须接受自己环境的教育（第三条提纲）^①。

宗教现象，实际上是社会现象。费尔巴哈把人归结为抽象的个人，而他所分析的抽象的个人本身却是一定的社会形式的产物（第七条提纲）^②。

要解决宗教问题，或解决人所面临的任何问题，都必须采取社会的观点，分析人与人之间的社会关系及其实际生活条件。这样，我们才能了解从精神方面反映人的实际生活状况和关系的那些意识形态，也才能澄清宗教的神秘（第八条提纲）^③。

费尔巴哈由于是从直观的角度而不是从实践活动的角度来考察人同外在世界的关系的，因而象机械唯物主义一样，没有跳出孤立的、单个的人的观点，也不能解释人在世界中的作用和这种作用对人的影响（第九条提纲）^④。

关于人的利己主义的观点，即机械唯物主义的观点，是资产阶级社会的特征，而这种机械唯物主义则是资产阶级社会发展的反映。历史辩证唯物主义摆脱了这种利己主义的观点，它是新社会的特征，在这种社会中人的真正本质得到了实现。这种新的唯物主义揭示了人使自然界适应自己的需要而实现自己的本质，使社会成为人类的社会（第十条提纲）^⑤。

因此，历史辩证唯物主义不仅超过了机械唯物主义，而且超过了一切哲学。因为过去的哲学主要只关心如何认识、解释世界，把思维看作是人与具体现实之间的主要联系环节，把世界归结为是意识或思维对它所采取的各种态度，归结为是意识或思维对它所作的各种解释。历史辩证唯物主义驳斥了这种沉思的观

① 参阅《马克思恩格斯选集》第1卷，第17页。

②③④ 同上，第18页。

⑤ 同上，第18—19页。

点，认为实践是第一位的，只有实践才能使人有效地进入外部世界。这种新的唯物主义联系人与具体现实之间的真正纽带是实践活动，而不是抽象的思维；因此，人的活动不只是限于认识的纯精神活动，它的基本目的是把认识和实践联系起来以改造世界。

“哲学家们只是用不同的方式解释世界，而问题在于改变世界”（第十一条提纲）^①。

在上述提纲中，马克思阐述并巩固了他那新的唯物主义的基本内容，并由此得出新的共产主义世界观。这种共产主义不是基于对未来社会的不切实际的展望，而是基于对经济和社会制度的历史辩证发展所作的分析。马克思是从人的经济社会关系出发来考察具体的人的，而不是象黑格尔和鲍威尔那样从形而上学的思想出发来考察，也不象费尔巴哈和赫斯那样用一种不明确的“类”的概念来考察。马克思思想的全部实质在于强调作为现实的具体的活动、作为劳动的实践这一概念。因此，实践是联系人同外部世界的纽带，是改造世界的手段。马克思把消灭作为资本主义特征的异化劳动的思想，同上述实践的概念联系在一起，从而把历史辩证唯物主义同共产主义融为一体。他驳斥了唯心主义、机械唯物主义和空想社会主义，认为这些既不能解释人同世界的结合，也不能解释历史的发展进程。

行动一旦被认为是基本的现实，而不是被归结为精神活动，即不是被当作观念与现实之间的对立，而是被当作统一主体和客体、使人有效地同世界相结合和旨在改造世界的实践活动之后，马克思就进行研究改造世界的动机和方法，这正是他在同恩格斯合写的第二部著作《德意志意识形态》^②中所要完成的任务。

① 参阅《马克思恩格斯选集》第1卷，第19页。

② 见《马克思恩格斯全集》第3卷，第11—640页。

7. 《德意志意识形态》

马克思把组织和生产物质生活看作是人类活动的主要动机和主要目的，从而得出了唯物史观。观念形态的历史学家虽然没有完全忽视这点，但却把研究物质生活，特别是研究构成历史真正基础的生产方式看作是次要的附带因素。他们把历史同其社会经济基础割裂开来，从而把历史归结为一系列的政治的或宗教的观念，把这些观念当作是历史发展的动因。而实际上，这些观念不过是以意识形态出现的人们的实践的现实的动因的各种形式^①。

马克思认为，要获得正确的历史观，就必须走相反的道路，不是从由抽象概念构成的想象的人出发，而是从处于经济和社会活动之中的人出发，并研究决定历史发展的生产力的发展^②。因此，批判应主要针对物质现实，而不是针对精神现实。只有深刻变革物质现实，变革产生精神现实的社会制度，才能改变精神现实^③。

马克思一旦说明了他的唯物史观的基本原则，就着手探讨人类的经济社会发展的主要方面。他认为，人不同于动物，动物受自然环境的影响而不会改变环境，而人却可以不断变革自己的环境，使之适应本身的需要。人的环境也不象动物的环境那样仅仅是自然界，而主要是他的社会环境^④。

因此，每一代都利用前一代传下来的生产方式，但每一代在把其生产方式传至下一代之前都按照本身的需要对之进行了改

① 参阅《马克思恩格斯全集》第3卷，第42—44页。

② 同上，第29—32页。

③ 同上，第55—56页。

④ 同上，第32页。

变^①。自然的和社会的环境对人和人对自己的环境常常存在着作用与反作用，一个决定另一个和一个受另一个制约，或正如马克思所说的，“人创造环境，同样环境也创造人”^②。

人类的历史就是这样不断使环境适应自己需要的历史。历史的每一个阶段都代表生产力和生产力所导致的社会关系的一个新的阶段。因此，只有与一定的生产力相适应的一定的社会关系和社会制度，才能适应和推动生产力的发展，而生产力的重大变化，又包含了社会关系的改变。

生产力与社会制度之间的矛盾和对立，构成了历史的辩证发展，因为生产力的发展和社会制度的发展并不是以同样的速度进行的。生产力总是处于不断发展之中，而社会制度则往往趋向于稳定其适应旧的生产力的状况，从而阻碍正在形成的新的生产关系。只有在社会制度阻碍新的生产关系的情况下，人们才会认为必须改变旧的社会制度，而代之以另一种新的社会制度和社会关系，以适应新的生产力的发展。使社会制度适应新的生产力就是革命^③。1789年的法国大革命就是摧毁封建社会，用适应资本主义生产方式的资产阶级社会来取代封建社会的一场大革命。

生产力和社会关系的类似的辩证发展也不是始终如一的。在不同的国家和不同的活动部门，其表现是不一样的，也不存在自动地、机械地由一个阶段过渡到另一个阶段的情况。因此，过时的生产方式也可以残存一个时期，就象风车可以同蒸汽机并存一样。生产力与社会关系之间的冲突，一般是表现为阶级斗争的社会冲突，也可能表现为政治的或宗教的形式，但政治的或宗教的形式只是歪曲地反映了人们对上述冲突的看法。

① 参阅《马克思恩格斯全集》第3卷，第51页。

② 同上，第43页。

③ 同上，第77—83页。

新的分工方式要与生产力发展的每一阶段相适应，因此，工业、商业和农业就分离为人类活动的各个专业部门^①。在历史的过程中，相继出现了分工的不同阶段和所有制的不同形式，它们分别代表历史的各个阶段。所有制的基本形式是：

第一，集体的部落所有制，它是与生产的不发达阶段相适应的，当时人们主要从事狩猎、捕鱼和放牧^②；

第二，公社所有制，它是私有制的起源，但仍属于集体所有制。这时农业和工业出现了分工、城乡之间也产生了对立。城市的形成，使从事工业的人口和生产工具不断集中，并导致资本和劳动的分离^③；

第三，封建的所有制，它以农业生产和剥削束缚于地产上的农奴为基础。这时的工业还是手工式的，联合经营的，资本也仅限于占有住房、手工业工具和自然形成的世袭主顾（不变资本），分工也不太发达^④；

第四，分工的进一步发展表现为商业的扩大，以及由此而产生的财富的生产和流通的分离、工业和商业的分离，从而形成了特殊的商人阶级。城市和乡村的分离此时已表现为动产（资本）和不动产（地产）的分离^⑤。资本的积聚和工业人口的集中为制造业创造了条件。银行业的相应发展增加了活动资本的数量，从而也促进了大工业的形成。在这种大工业中，采用了新的动力，使用了机器，分工也由于专业化而进一步发展了。

商业和大工业的发展，导致资本日益集中，导致生产和所有

① 参阅《马克思恩格斯全集》第3卷，第24—25页。

② 同上，第25页。

③ 同上，第25—27页。

④ 同上，第27—29页。

⑤ 同上，第58—60页。

权的不断分离，因此，也使资产阶级和无产阶级之间的对立不断扩大^①。资本和劳动的分离剥夺了广大工人即无产阶级对生产资料的占有权，迫使他们出卖自己的劳动力，并把它异化为他们所生产但却奴役他们自己（通过货币即资本的形式去奴役）的商品。在这种以异化劳动为特征的资本主义制度中，同自己的劳动成果相脱离的生产者，除了通过出卖劳动能力而把自身变成商品之外，别无什么价值，生产者只是作为一种市场价值参与社会生活的。

这样，人与人之间的私人关系就变成物与物之间的关系，变成了商品交换的关系，使人与人联在一起的纽带破裂了。集体生活成了虚幻的东西，它只体现在国家之中。马克思认为，国家虽企图代表普遍利益，但实际上只不过是统治阶级即资产阶级为保障私有制和维护其阶级利益所必然采取的一种政治组织形式^②。这种情况，在法和立法中可以看得很清楚。尽管法和立法表面上代表普遍利益，而实际上却总是在维护统治阶级的利益，并随统治阶级一道向前发展。

国家对分歧的阶级利益采取貌似中立的立场，从而使社会冲突变成了政治冲突：民主政体与贵族政体的冲突，君主政体与共和政体的冲突；但这些冲突不过是社会冲突或阶级冲突的虚幻的形式。这种在国家内部以政治形式出现的私人利益的冲突必须通过国家本身来解决，因为国家被认为是超越特殊利益而代表普遍利益的。对各个个人来说，国家并不代表他们的权力，而是某种异己的、外在于他们的权力^③。

马克思认为，资产阶级为了替资本主义制度辩护，不仅使用

① 参阅《马克思恩格斯全集》第3卷，第64—68页。

② 同上，第70页。

③ 同上，第37—39页。

在理论上代表普遍利益而实际上维护资产阶级特殊利益的国家，而且还使用资产阶级的政治经济学。这种政治经济学认为，资本主义制度是事物性质本身所决定的，因而是必然的、合理的。马克思驳斥了这种政治经济学，认为它是建立在将社会关系物化为商品关系基础之上的，是对资本主义的辩护。这种把社会关系物化的政治经济学同生产的一定的历史形态是一致的。一旦揭露了社会关系的表面上的物化，这种关系的实质就清楚了，它们不过是异化劳动，是对人性的否定。

马克思进一步指出，废除这种非人的制度只能辩证地进行：在否定现存制度的同时建立新的制度，否定和建立是历史进程的两个方面。对社会的这种改造，不仅需要一定的物质和精神发展水平，而且需要有组织起来的并意识到所要实现目标的阶级^①。这个阶级就是无产阶级，它的历史作用不只象以前的其他被剥削阶级那样砸碎自己身上的锁链，而且要解放全人类，它没有特殊的阶级利益需要捍卫而去牺牲其他任何阶级。无产阶级从自身特殊的异化劳动的生存条件中摆脱出来，也就使整个社会获得了自由^②。

无产阶级革命是阶级斗争的最后形式。分工和对立的阶级利益引起了阶级斗争，而阶级斗争又是历史发展的动力。在古代，这种斗争表现为奴隶与自由人之间的斗争，在中世纪，表现为农奴与贵族之间的斗争，而在现代，则表现为无产阶级与资产阶级之间的斗争。随着资本与劳动的分离越来越大，随着握有生产资料的资产阶级与承受资本主义制度一切重担而一无所有的无产阶级之间的差距越来越大，这种斗争将变得越来越尖锐，从而导致资本主义制度本身的灭亡。

① 参阅《马克思恩格斯全集》第3卷，第54页。

② 同上，第76—78页。

马克思认为，要实现自己的革命使命，无产阶级就必须不受资产阶级打着普遍利益的旗号而掩盖其特殊阶级利益的谎言的欺骗，就必须懂得作为共产主义的阶级意识。在资本主义制度中，个人的一切活动都受生产力的一定发展水平的制约。象资本主义一样，共产主义是普遍的，它也超出了民族和国家的范围^①。

以前的革命都旨在改变分工的方式，而无产阶级革命则是一场彻底的革命，因为它将通过消灭私有制，消灭把社会分为阶级的现象而改变劳动方式。只有消灭异化劳动，把物化了的的社会关系变成属于人的、符合人的本质的关系，才能使人不受生产的奴役而合理地支配生产。共产主义就是通过把人和自己的环境和谐地融为一体和形成真正的集体生活，而使人可以依据自己的尊严和自由重新确定人格^②。

历史辩证唯物主义并不是只把其对历史的解释局限于人的经济的、政治的和社会的活动，而是把这种解释也扩大到一切精神领域。马克思一方面将历史的发展主要归因于经济生产的发展和由此而引起的社会关系的变革，另一方面又指出，经济和社会的发展对精神生活的一切表现——宗教、道德、哲学、艺术等等——的形成和发展具有决定性的影响。

这样，马克思从一开始就驳斥了那种依据精神现象本身去考察精神活动并赋予它们以绝对价值的意识形态的观念。从马克思对意识形态的批判来看，如果说各种观念以及宗教的、哲学的概念被归于不依赖人们的物质生活条件的存在物，并认为它们在历史发展过程中具有决定性作用，那末造成这种错误的根源就在于生产力的不断发展所引起的体力劳动与脑力劳动的分离。这种分离导致了一个思想家阶层，这些人的社会职能就是制造种种抽象

① 参阅《马克思恩格斯全集》第3卷，第39—40页。

② 同上，第84—87页。

的概念。在这些人看来，这些离开了人的具体物质存在条件的抽象概念是真实的、有效的。这些人的意识脱离了实践活动，而妄想去编造脱离实际活动的现实，因此，这种意识就成了纯粹的理论、宗教或哲学^①。比如，对一个社会职责就是实施法律的法官来说，法就是社会现实中的决定性因素。

空想家们把观念同想象这些观念的个人以及产生这些观念的经验环境割裂开来，认为不受现实生活和实践活动支配的精神具有绝对创造力。他们实际上是把历史的运动纳入观念的运动，以想象的历史来偷换现实的历史^②。

这样，这些空想家们就认为，靠观念就可以随意改变世界。因此，他们那些旨在改变社会的种种尝试都失败了。他们虽都力图以保存人的自主性的人的关系来取代资本主义条件下的非人的、物化了的社会关系，但却一事无成，因为他们依然停留在精神和道德的水平上，实际上并没有废除私有制，而社会关系的物化或实体化恰恰是由私有制造成的^③。

实际上，观念和意识的形成是同人们的物质活动紧密相联的。意识是现实生活的反映，它的发展同现实生活的发展是不可分割的，或正如马克思自己所说的：“人们是自己的观念、思想等等的生产者，但这里所说的人们是现实的，从事活动的人们，他们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（直到它的最遥远的形式）的制约。意识在任何时候都只能是被意识到了的存在，而人们的存在就是他们的实际生活过程。”^④

马克思虽然把精神的发展同经济和社会的发展联在一起，认

① 参阅《马克思恩格斯全集》第3卷，第35—36页。

② 同上，第199—200页。

③ 同上，第50—51、199—200页。

④ 同上，第29页。

为只有依据经济和社会的发展才能解释精神发展的起因和性质，但却并没有表示精神现实必须严格地服从于物质现实，也没有说这两者之间是一种严格的平行关系。一个社会的宗教、哲学、政治和道德观的发展，同这个社会的经济和社会制度的发展并不是完全一样的，其改变的节奏和方式也不相同。虽然生产力的变化必然伴随着社会制度的相应的变化，但思想领域的变化进程要慢得多，思想领域的变化与生产方式的联系并不那么密切和直接。如果说不同的生产力（比如风车和蒸汽机）在一定的时期内可以并存的话，那末同以前的生活方式相适应的旧的观念同和新的生活方式相适应的新的观念同时并存的时间就会更长。

马克思虽然不承认观念或精神概念在历史发展中具有决定性的作用，但仍把它们当作是重要的社会现实，认为它们对历史进程也有影响。通过阻碍或促进历史进程的发展，观念或精神概念即使不会改变总的历史趋势，但至少能改变其发展的速度和方式。马克思不承认意识形态在历史发展过程中的决定性作用这一点，并不意味着他又回到了机械唯物主义那里去。因为机械唯物主义把人看作是生产力的被动的工具，看作是听天由命的决定论的对象，而马克思却相反，他强调人的理性行动对自己环境的日益增长的影响：人为了支配环境、使其适应自己的需要，越来越深入地改变着自己的环境。

以上这些就是马克思的辩证唯物史观和共产主义观的基本轮廓。从这以后，这些就支配了马克思的一切思想和行动。

8. 《哲学的贫困》和《共产党宣言》

从此，马克思就不再多少带有抽象地把无产阶级看作是哲学思想的宾词，而是具体地把它看作是一个革命的阶级，或者说，无产阶级不再被当作是思想和行动的宾词，而是被看作思想和行

动的主体了，无产阶级的使命是改造世界。马克思从批判资产阶级思想的两种主要表现形式——唯心主义和机械唯物主义——着手，进一步驳斥了各种形式的改良社会主义，认为它们是无产阶级的大敌，会妨碍无产阶级形成自己的阶级意识和采取革命行动。特别值得指出的是，马克思为回答蒲鲁东的《贫困的哲学》而写的《哲学的贫困》（1847年）一书，就标志着他同上述改良社会主义的最著名的代表蒲鲁东实行了彻底的决裂。

马克思指出，蒲鲁东的错误根源在于他的改良主义的立场，正是这种改良主义的立场使他不能认识经济和社会现象的实际发展。蒲鲁东虽曾力图对自己所观察到的经济和社会的矛盾作辩证的解释，但由于为中产阶级辩护而采取了折衷、调和的态度，认为这些矛盾的解决不在于它们的激化，而在于它们的调和。他这种畸型的辩证的解释，取消了一切现实的运动，实际上导致了停滞。蒲鲁东不可能理解历史的进程，因为他象一切空想主义者一样把经济和社会的问题归结为意识形态的问题，而且也象黑格尔一样，把永恒的理性当作历史的决定因素。

马克思对蒲鲁东的批判，是革命的共产主义同改良的社会主义最终决裂的标志；《共产党宣言》（1848年）则标志着马克思思想发展的一个新阶段。迄至当时为止，马克思对无产阶级的看法仍部分停留在观念上，把它看作是哲学的宾词；而从现在起，马克思则开始具体地看待革命的新兴阶级即无产阶级了，认为它是新思想和新行动的承担者和主体，其使命是彻底改造社会，彻底改变人们的生活环境。

1844年革命，使马克思对无产阶级的革命作用看得更清楚了。转向反动营垒的资产阶级以自己的行为向人们表明，在依然是半封建的国家中，他们根本不可能完成自己的革命。改良的社会主义也向人们表明，它不可能支持真正的社会革命。正是依据这一政治的和社会的经验事实，马克思先在《政治经济学批判》

(1859年)中，然后又在《资本论》(1867年)中，彻底批判了资产阶级社会。

9. 结 论

文艺复兴和基督教改革运动，是资产阶级争取精神解放的第一个阶段，其口号是自由、发展和进步。为自由的概念增添了争取理性进步内容的理性主义，是资产阶级使总的世界观适应资本主义制度的第二个阶段。由于资本主义发展的不平衡，理性主义在英国、法国和德国表现为不同的形式。但不管其表现形式如何不同，由于私人占有方式和消费方式同在性质上日益社会化的生产方式之间的矛盾（马克思主义者把这种矛盾看作是资本主义固有的矛盾），这种理性主义既不可能克服那种使精神与物质、人与外在世界相对立的二元性，也不可能解决资本主义本身的发展以及由此而引起的生产日益集中所提出的人在外在世界中占有什么样的地位这样一个主要问题。

最初，卢梭和康德曾企图借助于有机的世界观来解决这一问题，但卢梭的解决是虚幻的，只是把人同想象的自然界和想象的社会结合在一起，而康德则以纯形式上的统一而告终结。

后来，德国的唯心主义哲学也力图解决人同外部世界结合的问题，不过，同样是以空想的、虚幻的方式来解决的。这种唯心主义力图把一切现实归结为有机的统一来实现这种结合。但由于认为精神现实和物质现实虽是两种形式不同的现实，然而对使一切存在富有生机的生活的解释却基本上是一样的，因而，这种哲学就把这种生活归结为精神生活，使精神不仅成为认识的手段，而且成为一切事物的基本创造原则。

德国的唯心主义哲学显然受到了康德的影响，康德认为精神是通过把自己的各种形式强加于现实而同现实相结合的。但德国

的唯心主义超越了这种在精神与物质之间仍留有深刻的二元性的形式上的统一，排除了认为具体的现实是不依赖于思维主体的“自在之物”，而把一切现实归结为精神的可变的反映。这样，精神就既成为主体，同时又成为客体，与认识及其发展而联在一起的具体现实就包括在观念的发展之中了。

德国的唯心主义哲学在黑格尔那里达到了顶峰。黑格尔把自然界和历史的发展都导入了认识的范畴。这种唯心主义的三个基本原则是：

第一，精神和物质、人和外在世界是彼此相互依存和相互影响的。这种对精神和物质、人和外在世界的关系的理解，就导致抛弃了那种只孤立地考察思想、物体和事实，而不是从其相互关系来考察它们的形而上学的世界观。

第二，本质的现实就是活生生的现实。只有依据活生生现实的变化或生成来考察，才能理解本质的现实。

第三，依据世界的发展来考察世界的基本原则，不是使现实处于不变的、僵死的静止状态的同一性，而是使现实世界不断变化从而创造生命的矛盾和对立。实际上，矛盾和对立即否定的因素，是任何活生生的现实所固有的，在变化中起着主要的作用，矛盾和对立是一切变易和进步的源泉。

法国的空想社会主义，一般说来是同上述唯心主义哲学相对立的。它从另一个不同的角度，把人同世界结为一体；它想克服资本主义条件下的财富的生产方式与财富的分配方式之间的对立，使分配方式集体化；它抛弃了那种认为人的本质是利己主义的观点（这是资本主义社会的特征），指出只有集体生活和集体活动才能使人同其自然的和社会的环境完全融为一体。但是，代表刚刚诞生的无产阶级的这种社会主义，还不能从社会本身去寻求社会变革的原因和变革社会的方法。它依然是空想的，结果把社会和经济的问題归结为理性和道德的问题，使现在和未来割裂

开来，并将现存的社会同应当实现的理想社会对立起来。

起初深受黑格尔学说影响的马克思的思想，是在青年黑格尔派的范围内发展的。他与青年黑格尔派一道，曾力图使黑格尔学说适应自由主义，批判该学说的保守的一面而只保留其辩证法。他认为，通过批判现实中的不合理的因素，就足以使历史沿着合理的方向发展。

这一努力的失败，使马克思着手研究国家与社会之间的关系，并依据费尔巴哈的思想来解决这一问题。费尔巴哈的学说，对当时的马克思产生了决定性的影响，从而使他和一部分青年黑格尔派从自由主义逐步转向了共产主义。费尔巴哈把自己对宗教的批判扩大到批判唯心主义哲学，他论证说，唯心主义哲学如同宗教把人变成神的造物一样颠倒了主体和宾词：把人和具体的现实变成观念的属性、宾词，而观念却提高到了主体的位置。

费尔巴哈指出，要正确认识观念与存在之间的关系，就必须消灭这种颠倒；实际上，我们的出发点不应该是观念，精神应统一于物质，而不是物质统一于精神。具有需要和感觉的人则应被看作是这种统一的有机的反映。然而，由于又返回到使人从属于外在世界影响的18世纪的机械唯物主义那里去，所以费尔巴哈是以类似卢梭的方式，把人当作是理想化的自然界的产物，从而最终表现为一种使人的生活 and 活动脱离了社会环境和历史的沉思的、伤感的学说。

费尔巴哈从对宗教的批判得出了自己的社会理论。他认为，宗教剥夺了人的真正本质，并把这种本质归之于上帝。他指出，人如要恢复自己的真正本质，就必须把他异化为上帝的本质归还给自己，集体的人即类，才是人的本质，如果人的本质异化为上帝，那末这种本质就成了只是一种超验的幻觉；人的异化了的本质一旦归还给人，集体的人即类，就成了现实的真正的人；摆脱了利己主义和个人主义的人，将把人类的爱作为自己生活的准则。

费尔巴哈的主张，依然是一种极其模糊的集体主义。赫斯赋予它以较明确的社会性质。赫斯把费尔巴哈在宗教领域中发现的这种人的本质的异化看作是资本主义社会制度的产物，认为是资本主义制度迫使工人把自己的劳动能力变成自己的劳动产品，迫使工人把它异化为不属于他自己、而是以资本的形式同他自己相对立并奴役他自己的商品。但赫斯象费尔巴哈一样，把消灭这种异化归结为道德问题，主张反对利己主义，用人类的爱来解决这一问题。

马克思把异化的问题及其消灭看作是一个基本问题。为了不仅批判黑格尔的唯心主义，而且批判黑格尔的国家观，马克思借助于费尔巴哈的方法，认为黑格尔的国家观是从政治领域对人的本质的异化的辩护。然而，由于马克思希望真正改造资产阶级社会，因而保留了黑格尔关于历史辩证发展的思想，而拒绝了费尔巴哈和赫斯的伤感主义，认为伤感主义不能解决变革社会的问题。

马克思认为，机械唯物主义不重视人对自己周围环境的影响，它对人的考察离开了人的经济和社会实践，最终成了一种沉思的决定论的世界观。这种世界观既不能解释人同自己环境的结合，也不能解释人对自己要改造的环境所起的作用。

同机械唯物主义相比，唯心主义、特别是黑格尔的唯心主义还有某种长处，这就是重视人的活动在历史变易中所起的突出的作用。然而，由于唯心主义把具体的现实归结为观念，把人的活动只局限于精神的活动，因此它就把真实的存在仅仅看作是精神。这样，具体的现实就失去其实体性，而成了纯粹的外观。因此，在马克思看来，唯心主义想要在现实与观念、客体与主体之间确立的同一性，以及想要在思维与存在、人与外在世界之间建立的统一，只是虚幻的、观念化的东西。马克思认为，要使这种统一变成事实，即要使观念同具体的现实、人同自己的环境真正

统一起来，就必须既克服机械唯物主义，又克服唯心主义。世界必须保持自己本身的现实性，而不应把它归结为观念，或机械地去对待它。必须依据世界的变化（由于人的实践活动）去有机地看待世界。

马克思认为，使人同自己的环境真正统一起来的是人的本身的活动。但这种人的活动不是纯精神的活动，而是具体的、实际的活动，即劳动。实践在思维与被黑格尔归结为观念的具体现实之间起着中介的作用，只有通过实践，即只有通过经济的和社会的活动，才能实现精神与物质、人与外在世界的真正统一。人是在环境对自己和自己对环境不断作用与反作用的过程中，逐步与世界结为一体或统一起来的。

马克思指出，生产物质生活条件，满足人的基本需求，以及为此而组织生产，是人的活动的主要动因和目的。这表明，马克思的世界观在本质上是唯物主义的。不同于机械唯物主义，马克思的唯物主义是依据世界的历史变易来考察世界的。既然满足人的基本需求（吃、穿、住）是人们的生活和活动的基本要素，那末历史的发展和人类的发展，在本质上就不是取决于观念本身的发展，而是决定于物质生活条件的变化，决定于生产力和生产关系的发展。因此，研究政治和宗教的理论并不能完全了解历史，只有研究经济和社会的活动的发展才能对历史有真正的理解。

所以，历史的进程取决于生产方式的变革。马克思认为，引起生产方式变革的原因在于经济和社会的矛盾，这样，马克思的历史唯物主义就具有辩证的特点。对历史的这种研究，使马克思确信生产方式既支配社会制度，又支配经济制度；一定的生产力，要有与之相适应的社会关系和社会制度，生产力的任何重大变化，都必然会引起社会关系的变化，从而导致社会的变革。马克思还认为，生产力与生产关系之间的矛盾所导致的这种社会变革是辩证的，因为，在一定时期内，因需求不断增长而日益发展

的生产力，同适应过去的生产力而现在已成为生产力进一步发展障碍的社会制度之间，必然会发生矛盾。新的生产力与社会制度之间的这种矛盾和对立将引起革命，最终将导致适应新的生产力发展的新的社会制度的出现。这种矛盾或对立反映在政治和社会领域就是阶级斗争，因此，阶级斗争是历史发展的动力。

这种用来解释经济和社会发展的历史辩证唯物主义，也可用于解释精神的发展。马克思批判了那种赋予观念以绝对价值、认为观念在历史中具有决定作用的唯心主义观点，并指出这种唯心主义的观点系源于把体力劳动同脑力劳动分开的分工，正是分工赋予精神劳动以自主的和独立的外观，所以才会得出观念可以独立于思维它们的人的结论。马克思驳斥了这种唯心主义的、形而上学的观点，主张辩证地看待观念，认为只有依据观念同具体的人的经济和社会活动之间的联系，才能了解和解释观念。马克思不承认观念有什么绝对价值，在他看来，认识是同经验联在一起的，只有经验才能证明思想的真实性和有效性。知识是随人的实际生活方式的发展而发展的。因此，精神的发展，总的来说，取决于物质的发展。我们应这样来考虑问题：作为经济和社会基础的社会物质基础，决定社会的政治、法律、哲学和宗教观念的整个结构的变化。

马克思虽然坚持社会的物质发展与社会的精神发展之间的联系，但并没有认为这种联系是平行的，或是一种绝对的从属关系。因为精神的发展同经济和社会的发展并不是协调一致的，在一定的时期内，可以而且会存在不同的甚至是对立的观点。而且，哲学的、宗教的、政治的和社会的思想，也是重要的社会现实，本身也可以影响历史的进程，即便不是影响历史总的趋势，至少也会影响历史进程的速度。

用于研究马克思时代的资本主义社会的这种总的历史方法，源于法国的社会主义学说。这种总的历史方法认为，要克服资本

主义社会制度固有的矛盾，使人同自己的环境结合一体，就必须使生产方式和分配财富的方式协调起来，在生产方式和分配财富的方式上都采取集体的方式。但空想社会主义把这种协调性看作是一种道德上的要求，因而不能证明其历史必然性。它还提出一个理想的社会（对未来世界的看法）同现实的社会相对立。然而，马克思却利用自己的历史辩证唯物主义，从社会本身找到了彻底改造社会，从资本主义完全改造成为共产主义的办法。他借助于恩格斯对资产阶级政治经济学的批判，得出结论说，资本主义本身的性质和本身的矛盾，必然导致资本主义制度的崩溃，因为资本主义本身的性质和矛盾将加剧危机和使阶级冲突激化，从而导致社会革命。马克思指出，这是一场以共产主义社会代替资本主义社会的革命，它将消灭异化劳动，使消费和占有的方式同集体的生产方式相一致，使人同世界完全和谐地融为一体。