



# 马克思恩格斯传

奥古斯特·科尔纽著

图书馆

# 马克思恩格斯传

II

1844—1845

[法]奥古斯特·科尔纽著

王以铸 刘丕坤 杨静远译

---

生活·读书·新知三联书店

О. Корню  
КАРЛ МАРКС  
И  
ФРИДРИХ ЭНГЕЛЬС  
ЖИЗНЬ И ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ  
том второй  
1844—1845

Издательство иностранной литературы  
Москва 1961

根据苏联外国书籍出版社1961年俄文版  
译出,在翻译过程中参考了柏林建设出版  
社1962年出版的德文版。

马克思恩格斯传  
第二卷  
1844—1845

〔法〕奥古斯特·科尔纽著  
王以铸 刘丕坤 杨静远译

生活·读者·新知三联书店出版

北京朝阳门内大街166号  
香港分店:域多利皇后街9号

新华书店发行  
六〇三厂印刷

850×1168毫米32开本 15.125印张 350,000字  
1965年12月第1版 1980年11月北京第2次印刷  
印数 7,801—27,800

书号 11002·427 定价 1.50元

## 目 录

第一章 卡尔·馬克思在巴黎 .....	1
第二章 《經济学一哲学手稿》 .....	129
第三章 《神圣家族》 .....	285
結論 .....	411
編者跋言 .....	430

## 第一章

# 卡尔·馬克思在巴黎

馬克思在巴黎的那段时期的特色，是他的观点和实际行动发生了决定性的转变。这一转变是通过他对黑格尔法哲学的分析而作好了准备的。馬克思由于进行了这样的分析而理解到，社会問題只有通过对市民社会的細心研究，才可能在理論方面得到解决，而只有通过这一社会的全面改造，才可能在实践方面得到解决。

革命民主主义必須以专门保卫人民利益为前提，必須承认革命的实践是解决哲学問題和社会問題的唯一方法。馬克思由于从革命民主主义的立場批判了黑格尔的法哲学，他就彻底摆脱了唯心主义，达到了建立在对政治关系与社会关系的分析上的、新的唯物主义世界观。

虽然他也和黑格尔一样，把历史发展理解为辯证的、为客观規律所决定的发展过程，但他同时又指出，这一发展不是观念的产物，不是绝对精神的产物，而是人类的政治活动和社会活动的产物。同时他已經开始理解私有财产在社会与国家的形成方面所起的作用，并开始意識到，历史发展是由私有制所产生的矛盾来决定的。

所有这一切都使得馬克思認識到必須用唯物主义的辯证法来代替唯心主义的辯证法，而这种認識又使得他不仅能够克服黑格尔的唯心主义，而且还能克服費尔巴哈的唯物主义和人本主义，使

这种唯物主义和人本主义具有历史的性质。

馬克思也和費尔巴哈一样，认为主要的問題是消除人的异化，不过他与其說是从宗教的观点，无宁說是从社会的观点来探討这一問題的，因为他是从社会关系中引伸出宗教的异化的。同时他又摒弃了費尔巴哈的那种把社会关系归结为人类的自然关系的理論，并开始把人类社会看成是社会机体，而把人的关系看成是社会关系，这就使得他对个人、社会和国家有了新的理解。

他把个人看成是特殊与普遍的統一；这样的个人本身必須过符合他的本质的生活。然而这一点，無論是在市民社会（这种社会的私有制基础迫使个人过孤立的、利己的私人生活）的范围内，还是在政治国家（这个国家像天地悬隔那样地脱离社会，它是虛幻的普遍本质，是某种抽象的普遍物）的范围内，都是不可能的。馬克思认为，要消除政治国家中人的本质的异化，要消除政治国家和市民社会之間的对立，必須通过消灭市民社会和政治国家，必須通过把社会生活和政治生活在新的社会制度下結合起来，使人的社会本质和社会生活成为社会和国家的内容。但是由于馬克思还不能理解无产阶级的历史意义，因而他也就不知道可借以实现社会关系中的变革的方法和途径。这一点也就說明，为什么他还没有从无产阶级的阶级斗争中引伸出人的解放，而把“真正的”民主看成是这种解放的实现。

这一点还可以說明他当时所达到的新的历史唯物主义世界观为什么还是不成熟的。而他是在用唯物主义辩证法——它建立在对于社会关系的发展在历史过程中所起的决定作用的理解上——代替了黑格尔的唯心主义辩证法之后才达到这一新的世界观的。

直到移居巴黎之后，由于进一步更加深入地分析了私有制的社会、政治后果以及它的经济后果，他才了解到，消灭这一制度乃

是人获得解放的决定性条件,而且只有通过无产阶级革命,才有可能消灭这一制度。

从“真正的”民主向共产主义过渡的这一新阶段,最初表现在馬克思发表在《Deutsch-Französische Jahrbücher》〔《德法年鉴》〕上的两篇文章里,这就是《論犹太人問題》和《黑格尔法哲学批判导言》。

馬克思在批判鮑威尔对政治解放的理解(第一篇論文《論犹太人問題》主要就是討論這個問題)的时候,是从对黑格尔法哲学的批判性分析出发的。这一批判性分析表明,人的异化是由私有制产生的,这种制度把个人的私生活同社会生活对立起来,把市民社会同政治国家对立起来,而政治国家只不过是人的普遍本质的虛幻体现罢了。他指出,政治解放是不完全的和不充分的,因为它并不消除市民社会和政治国家之間的对立,从而将保存人的异化;他把人的解放同政治解放加以对比,认为人的解放必然会消灭这一对立,同时也必然会消灭人的异化。这样的解放只有通过消灭人的异化的真正原因——私有制——才可能实现。

对市民社会和政治国家的更加深入的分析,使得馬克思能够进一步地看到私有制的决定作用和消灭作为人的异化的主要原因的私有制的必要性。現在他并不把国家看成是人类生活的理想領域,而把它看成是由市民社会的非人性质所产生的政治国家;由于在文章的結尾处对金錢的本质和作用进行了分析,馬克思已經不是从社会政治方面,而是从社会經濟方面来理解异化了。不过他还没有認識到,私有制只有通过无产阶级的阶级斗争,通过无产阶级革命才可能消灭;因此,人的解放的問題仍然沒有得到解决,因为馬克思还没有看到这一解放借以实现的途径和方法。

这就是他的第二篇論文《黑格尔法哲学批判导言》的主题;他

在這篇論文里證明，人的解放必須成為無產階級和革命思想家的共同事業。這篇論文基本上也是論述人的解放的問題的，但是現在馬克思卻把人的解放同無產階級的階級鬥爭和共產主義聯繫起來，从而使整個問題有了新的內容。他指出，消滅私有制只能是無產階級革命的事業，而無產階級革命則是資產階級和無產階級之間階級鬥爭尖銳化的結果。對階級鬥爭在歷史發展中的決定作用的理解，對社會革命在改造社會關係中的作用的理解，意味著馬克思的思想中所發生的根本變革。現在他日益密切地把自己的批判和分析同無產階級階級鬥爭的要求和無產階級革命的要求聯繫起來，從此馬克思之徹底轉向無產階級的立場就決定了他的全部思想的和政治的發展。

然而，由於他還沒有認清資本主義制度本身的发展如何使得資產階級和無產階級之間的階級鬥爭尖銳化起來，因而他便多少還有些公式化地來理解這一鬥爭，把無產階級看成是這樣一個階級，這個階級由於達到非人化和異化的最後階段，已經接近於這樣一種地步，即正是由於這種非人化而將重新取得自己的異化了的本质。

為了更明確和更正確地理解階級鬥爭和共產主義，馬克思必須更確切地弄清楚經濟發展和社會發展的性质和規律。而1844年他居住巴黎期間着手在歷史和經濟方面進行廣泛的研究時，他給自己提出的正是這項任務。

### 馬克思和革命的巴黎

在巴黎，馬克思和他的年輕的妻子住在位於塞納河左岸的資產階級市區的瓦諾街(Rue Vanneau) 38號的一所房子里。和他同



住在这所房子里的有阿尔诺德·卢格和海尔曼·莫伊勒；莫伊勒是“正义者同盟”的巴黎领导人之一。

随着《德法年鉴》的停刊，马克思失掉了收入的来源，但是由于出售《年鉴》而得到的一些钱（卢格没有给他稿酬，只给了他若干册《年鉴》）<sup>1</sup>，以及由于科伦的朋友们的帮助<sup>2</sup>，他还能继续自己的研究和工作。

燕妮这个时候正在专心地执行着一位年轻主妇的职务。1844年5月1日，他们生了第一个孩子，这是一个女孩子，而为了纪念她的母亲也给她起名为燕妮。不久之后，马克思的夫人就带着女儿到德国去让自己的亲人，首先是让自己的母亲看看这个孩子<sup>3</sup>。过去只在德国外省小城市住过的燕妮，和自己的丈夫一道在巴黎经历了一个不仅是幸福的时期，而且是充满着精神事件的时期。就是在先前，她也具有民主的观点，并且曾在具有反动思想的家庭成

1 参阅本书第1卷，第665页，注231。

2 在《德法年鉴》停刊后，由于荣克的倡议，马克思在科伦的朋友们决定寄给他一千塔勒以补偿因弗吕贝尔的破产而使他遭受的损失。克拉森博士、奥本海姆、冯·梅维森、荣克和其他人所凑集的这笔款项寄给马克思时还附有克拉森在1844年3月间写的一封信；参阅1844年3月13日克拉森自科伦给马克思的信（载《卡尔·马克思。生平和事业年表》，马克思—恩格斯—列宁研究院，1934年俄文版，第21页）；再参阅J. Hansen: Gustav von Mevissen. Ein rheinisches Lebensbild 1815—1899（汉逊：《古斯塔夫·冯·梅维森。一位莱茵省人物的传记（1815—1899）》），柏林，1906年，第1卷，第281、347页以下；再参阅1844年5月15日阿·卢格自巴黎给路·费尔巴哈的信，载A. Ruge, Briefwechsel und Tagebuchblätter aus den Jahren 1825—1880（卢格：《1825年至1880年的书信与日记》），涅尔利希出版，柏林，1886年，第1卷，第344页：“……此外，他在科伦的朋友们又给他寄去一千塔勒，而且看来他们打算每年都这样做。”（大约同样数目的一笔款子寄给了柏林的布·鲍威尔）

3 关于燕妮·马克思在巴黎的情况，参阅路易丝·多尔纳曼：《燕妮·马克思》，三联书店1958年版，第45—60页。

員面前英勇地捍衛過這些觀點，結果使得她同家人完全決裂了。現在，在時常同她交談自己理論上的新發現的丈夫的影響下，她的世界觀完全改變了——她變成了一位革命戰士。而她對於馬克思所選擇的道路的正確性的信念，又加強了馬克思自己的堅定信念和鬥爭意志，對於這一點，他對燕妮終生都是感激的。从一开始，燕妮便帶着她在訂婚時所曾表現出的那種勇氣和決心，站到自己丈夫一邊。同時在她身上不僅表現了機敏的才智，還表現了精神上的巨大勇氣和獨立的判斷力。而如果我們記起，在燕妮生活的那個時代里，婦女，首先是有產階層出身的婦女，被看成是在經濟上依靠別人，在法律上和精神上不能和男子享有同等權利的人，那末她的這些品質就更加顯得難能可貴了。

《德法年鑑》停刊後，馬克思在巴黎一直住到1845年2月，而他所受到的影響並不下於恩格斯在英國所受到的影響。法國遠遠超過德國的經濟發展和社會發展的水平（德國的現代工業還只處於萌芽階段），對1789年法國資產階級革命及其終幕——1830年革命——的革命傳統的切身感受，意識到本身是一個階級的、強大的、戰鬥的無產階級——這些就是馬克思在法國所遇到的新的要素，而這些要素就成了他的新的歷史唯物主義的和共產主義的世界觀的鞏固基礎。

當時在巴黎，革命的動蕩並沒有停止。由於在1830年的革命當中最後戰勝了專制制度和封建貴族，法國資產階級取得了政權。從這一革命中得到好處的首先是資產階級的領導階層，銀行家和工業家。他們不僅把封建貴族，而且把中等階層和無產階級排除於國家管理之外，而使國家政權為自己的階級利益服務<sup>4,5</sup>。因此

<sup>4,5</sup> 馬克思：《1848年至1850年的法蘭西階級鬥爭》（載《馬克思恩格斯全集》，人民出版社1961年版，第7卷，第12頁）：“在路易·菲力浦時代掌握統治權的不

无产階級以及无产階級化的小手工业者和中等阶层就日益积极地起来反对他們。

在馬克思居住巴黎的期間，具有反政府情緒的巴黎工人的不滿最后演变成了頻繁的起义。这些起义的失敗並沒有挫折工人的斗志，巴黎变成了革命运动的中心，这一点是有助于社会主义学說和共产主义学說的发展和传播的。經濟发展和社会发展把圣西門主义和傅立叶主义变成了陈腐的概念，这些陈腐的概念被闡述得十分明确的社会主义学說或共产主义学說所排挤。当圣西門和傅立叶的信徒由于沉醉于空想的观念而多少脫离了政治斗争和社会斗争的时候，社会主义的和共产主义的鼓动家却日益坚决地保卫无产階級和无产階級化的中等阶层的階級利益。不論是社会主义者还是共产主义者都反对資本主义的那种导致中等阶层的消灭和对无产階級剝削的加强的后果\*。在他們当中，除去資本主义的小資产階級批評者（如瑞士經濟学家西斯蒙第和欧仁·毕萊）和基督教社会主义者（如拉梅耐和毕舍）之外，还有圣西門主义的信徒（如巴扎尔，他曾把这一学說中的社会主义因素加以系統的論述）和傅立叶主义的信徒（如維克托·孔西德朗，他曾在自己的报纸《La Démocratie pacifique》〔《和平民主日报》〕上論述傅立叶的社会批判）。此外还有以維达尔、列魯和裴柯尔为代表的形形色色的空想社会主义，他們要求生产資料的社会化并且指望有产階級的自觉，认为有可能通过和平的宣传使他們認識到社会改革的

---

是法国資产階級，而只是这个資产階級中的一个集团：銀行家、交易所大王和铁路大王、煤铁矿和森林的所有者以及与他們相勾結的那部分大土地所有者，即所謂金融貴族。他們盘踞王位，他們在議院中强訂法律，他們分配各种俸祿优厚的國家官职，从內閣大臣起至国营烟草店止。”

- 同捍卫无产階級的階級利益的共产主义者不同，社会主义者所捍卫的乃是中等阶层的利益。

必要<sup>6</sup>。蒲魯東<sup>7</sup>就是這一類的社會主義者，儘管他在報刊上發表了革命的言論，他也力圖用和平的手段解決社會問題。

作為受壓迫的中等階層階級利益的代表者，社會主義的空論家力圖保衛這種利益，使它既不受大資本的侵犯，也不受革命無產階級的侵犯，並力圖使私有制適應這種利益。他們要求在保存資本主義制度的條件下通過新的勞動組織進行社會改革，這在他們看來是既符合於中等階層的利益，也符合於工人階級的利益。法國革命和工人起義的失敗有助於加強這些社會主義者的為他們的小資產階級立場所決定的空想觀點；他們借口革命失敗，試圖為自

6 西斯蒙第(Sismondi)，讓·沙爾·列奧納爾·西蒙德·德(1773—1842)——瑞士經濟學家和歷史學家，資本主義的小資產階級批評者。

畢萊(Buret)，歐仁(1810—1842)——法國經濟學家兼政論家，他從小資產階級的立場批評自由主義的政治經濟學；他在他的著作《De la misère des classes laborieuses en Angleterre et en France》(《論英法工人階級的貧困》)(1840年)中描繪了法國和英國各工業城市的赤貧情況。

拉梅耐(Lamennais)，費里西德·羅柏特·德(1782—1854)——宗教社會主義者，《Paroles d'un croyant》(《一個信徒的話》)(1834年)的作者。

畢舍(Buchez)，菲力浦·約瑟夫(1796—1865)——法國歷史學家，聖西門的信徒，後來是天主教社會主義的思想家，臨時政府總統(1848年)。

巴扎爾(Bazard)，聖阿芒(1791—1832)——法國政治活動家，共和主義者，在多年的時間里他和安凡丹都是聖西門主義的主要代表者。

孔西德朗(Considerant)，維克托(1808—1893)——傅立葉的學生，《La Destinée sociale》(《社會的命運》)(1837年)一書的作者。

維達爾(Vidal)，佛朗斯瓦(1814—1872)——法國小資產階級經濟學家，盧森堡委員會秘書(1848年)。

列魯(Leroux)，比埃爾(1797—1871)——最初是聖西門的信徒，《Globe》(《環球》)的創辦人之一，《Revue de deux Mondes》(《兩個世界的評論》)的撰稿人。

裴柯爾(Pecqueur)，沙爾·康斯坦丁(1801—1887)——法國經濟學家和小資產階級社會主義者。

7 蒲魯東(Proudhon)，彼埃爾·約瑟夫(1809—1865)——小資產階級思想家，無政府主義創始人之一。

已蔑視一切革命的政治行动与社会行动的态度进行辯护。他們认为工人階級并不是現代的革命階級，而只是被剝削的群众，由于他們不能用自己的力量解放自己，所以必須用社会改革来帮助他們。

他們的主要功績就在于批判了資本主义制度。他們強調指出，危机、經濟崩潰、中等阶层的无产階級化和对无产階級的日益加强的剝削会导致社会革命，而只有借助于他們所建議的改革才能防止这一革命。

以路易·勃朗、賴德律-洛兰和斐迪南·弗洛孔<sup>8</sup>为首的社会主义民主党支持他們的活动。这个政党认为以爭取国家政权为目的的政治斗争是实现社会改革的主要手段。它否认作为一种斗争方法的社会革命，并且把政治活动局限于提出普遍选举权的要求，而把普遍选举权看成是改造社会的最可靠的道路。

同社会主义的理論家和領袖相对立的是共产主义的領袖和理論家，首先是卡貝、德薩米和布朗基；共产主义的領袖和理論家作为无产階級階級利益的保卫者，并不想改良資產階級社会，而想通过消灭私有制来摧毁資產階級社会，以便在它的廢墟上建設共产主义社会<sup>9</sup>。卡貝<sup>10</sup>也和社会主义者一样，否认任何革命运动并且

---

8 勃朗(Blanc)，路易(1811—1882)，临时政府成員(1848年)，出卖过1848年的六月起义和1871年的巴黎公社，他所著的《L'Organisation du travail》(《劳动組織》)一书在1839年問世。

賴德律-洛兰(Ledru-Rollen)，亚历山大·奧古斯特(1807—1874)，社会民主党的議会代表，临时政府成員(1848年)，和阿拉戈一道出版过《Le National》(《国民报》)。

弗洛孔(Flocon)，斐迪南(1800—1866)——1843年至1850年間巴黎社会民主党机关报《La Réforme》(《改革报》)主編。

9 參閱恩格斯：《〈共产党宣言〉1890年德文版序》(載《馬克思恩格斯文选(两卷集)》，第1卷，人民出版社1962年版，第6頁)：“在1847年間以社会主义者見称的有两种人。一方面是那些信奉各种空想学說的分子特别是英国的欧文派和法国的傅立叶派；这两个流派当时却已經变成了不过是些漸漸死灭

力图只通过宣传和教育人民群众的办法来实现共产主义思想。德薩米<sup>11</sup>却和卡貝相反，他拒絕同資產階級作任何妥協并宣传无神論的共产主义。布朗基接受了巴貝夫的革命傳統并号召无产階級进行階級斗争，他认为无产階級只有通过共产主义革命才能得到解放。布朗基也采用了巴貝夫的策略并組織了密謀活动和暴动（例如 1839 年的五月暴动），他认为工人通过这些密謀和暴动就可以夺得政权<sup>12</sup>。

不管这些社会主义的学說和共产主义的学說对馬克思有多大的吸引力，但其中任何一种学說都未能决定他的思想和行动的方式。他从一开始便放弃了社会主义学說，因为他懂得，人的解放只有通过无产階級革命才能实现；因此否定这一革命的卡貝的学說

---

的宗派。另一方面便是各种各样的社会庸医，他們想用各种万应药方和各种补綴办法来消弭社会灾难而毫不伤及資本和利潤……反之，确信单纯政治变革全然不够而要求根本改造社会的那一部分工人，当时却自称为共产主义者。……在 1847 年間，社会主义是資產階級的运动，而共产主义則是工人的运动。”

- 10** 卡貝(Cabet)，埃蒂埃納(1788—1856)——法国空想共产主义者，他把民主看成是通向共产主义的必要过渡阶段，而作为最近的目标，他提出了普遍选举权的要求；他在 1833 年創辦了《Le Populaire》〔《人民》〕杂志，他的著作是《Voyage en Ikarie》〔《伊加利亚旅行記》〕，巴黎(1842 年)；他的信徒常常被称为“伊加利亚派的”共产主义者(參閱本书第 1 卷，第 496—497 頁)。
- 11** 德薩米(Dézamy)，泰奧多尔(1803—1850)——法国政論家。空想共产主义的代表者，他最初是卡貝的信徒，后来同布朗基接近。
- 12** 布朗基(Blanqui)，路易·奥古斯特(1805—1881)——热情的革命者；他相信可以通过密謀手段实现共产主义；他是秘密团体“四季社”的领导人，他在 1839 年 5 月试图推翻資產階級国王路易-菲力浦的政府。“正义者同盟”也参加了这次起义，但这一組織在这之后就被巴黎警察当局摧毀了。布朗基四次被判处死刑并且在監獄里总共度过了三十五年以上。(參閱《斯大林全集》，第 4 卷，人民出版社 1956 年版，第 278 頁：“历史上有过一些无产階級的領袖，风暴时期的領袖，实践家的領袖，他們是有自我牺牲和勇敢精神的，但是理論上很弱……例如德国的拉薩尔和法国的布朗基就是这样的領袖。”)

便不能使他感到滿意。然而他也不同意布朗基主义。这一学說沒有考虑到资本主义社会通过危机和阶级斗争的尖锐化向社会主义社会的辩证过渡，并且力图通过密謀的办法实现这一过渡。马克思清楚地看到了这一学說的这些缺点，这特别是因为他在恩格斯的影响之下，已打算研究资产阶级社会的经济关系和社会关系，认为这些关系是这一社会本身通过无产阶级革命而归于瓦解和消灭的原因。然而，这一点并不曾妨碍他对布朗基这个人抱有极大的敬意，因为这个人尽管受到各种各样的迫害，却仍然以不屈不挠的革命勇气保卫着工人阶级的事业。马克思終生都把这个人看成是争取无产阶级解放的最忠诚和最无畏的战士之一。

拉梅耐、卡貝和布朗基的学說不仅在法国工人中間，而且在德国的“正义者同盟”里面也是流行的<sup>13</sup>。在布朗基所組織的1839年5月12日到13日的起义失敗之后，“正义者同盟”便受到了法国警察当局的迫害并且被解散了。它的一部分成員（其中有魏特林）逃往瑞士，另一部分（其中有排字工人卡尔·沙佩尔、钟表匠約瑟夫·莫尔和鞋匠亨利希·鮑威尔）則逃往伦敦，他們就在伦敦成立了“德国工人协会”，作为“正义者同盟”的一个支部。留在巴黎

13 关于巴黎的德国共产主义运动，参閱恩格斯：《关于共产主义者同盟的历史》，《马克思〈揭露科伦共产党人案件〉引言》（載《马克思恩格斯全集》，俄文第1版，第16卷，上卷，第202—228頁）；卡列尔：《威廉·魏特林》，1918年，第2卷，第1—52頁；Ch. Andler, *Le Manifeste communiste. Introduction historique et commentaire*（昂德勒：《共产党宣言。历史背景介绍和注释》），巴黎，无出版年月，第6—20頁；Zlocisti, Moses Heß, *Eine Biographie*（茲罗齐斯提：《莫泽斯·赫斯》（传记）），修訂第2版，柏林，1921年版，第110—113頁，119頁以下；《Geheime Staatsarchiv》（《秘密国家档案》），Rep. 77, Tit. 537, Nr. 41, Rep. 77,《书报检查事务特别文件》，111。在40年代，居住在巴黎的德国人几乎有十万人，其中大部分是裁縫和木匠。他們只是暂时地住在法国，后来便返回了德国。其中觉悟最高的和最进步的人都积极地参加了法国的革命工人运动。参閱恩格斯：《关于共产主义者同盟的历史》。

的同盟盟員的中心人物是海爾曼·艾韋貝克<sup>14</sup>和海爾曼·莫伊勒<sup>15</sup>。這三個團體一直保持着頻繁的通信聯系，後來就成了“共產主義者同盟”的核心。

馬克思所接觸到的無產階級，即法國和德國的革命工人已經不是半哲學的抽象，而是具體的人了。馬克思在移居巴黎之後，立刻同“正義者同盟”的領導人和成員（他們在每個咖啡店集會<sup>16</sup>並且在那裡進行熱烈的討論）<sup>17</sup>以及法國的各秘密工人團體建立了

14 艾韋貝克 (Ewerbeck), 奧古斯特·海爾曼 (1816—1860)——醫師和文學家，卡貝的信徒，“正義者同盟”的盟員，後來是“共產主義者同盟”的盟員。40年代初期，他亡命巴黎。1848—1849年他以駐巴黎特派記者的身分為《新萊茵報》寫稿。

15 莫伊勒 (Mäurer), 海爾曼 (1815—1885)。1829—1833年間他在柏林學哲學和語言學，後來到巴黎從事教育與文學活動。他是“被遺棄者同盟”和“正義者同盟”的創始人之一。他在某個時期曾是魏特林的擁護者。1848—1851年他住在美因河畔法蘭克福，在那裡參加了“共產主義者同盟”的工作。1851年被逮捕，而在長期的監禁之後被逐出德國。此後他又在蘇黎世住了一個時候，然後重新回到法國。

16 參閱《秘密國家檔案》，Rep. 77, Tit. 500, 內務部有關在巴黎的德國共產主義的報告摘錄。

“共產主義者的領袖艾韋貝克博士 (Rue des Fleurus (花街), 8 號)

集會地點: (Rue des Bons Enfants (乖孩子街), 20 號)

蓋列拉咖啡店 (Rue de L'arbre sec (枯樹街), 46 號)

希維拉咖啡店 (Rue St. Pierre Amelot (聖彼埃爾·阿美洛街), 18 號)

什萊貝拉飯店 (Rue Pierre de l'Ecot (彼埃爾·德·列科街), 22 號)

‘彗星’旅館 (Rue de la Comète (彗星街), 7 號)”

在這份報告里，還提到了住在倫敦 (King Street Soho (索荷區國王街), 24 號) 的卡爾·沙佩爾同巴黎的通信。

17 參閱《秘密國家檔案，內務部》，Rep. 77, D10 號，第 81 頁。在 1844 年警察局的一份報告里報道了有關巴黎的共產主義集會的情況：“如果我們看一下，幾個陰謀家在怎樣把那些貧苦的德國手工業者引入歧途並且試圖不僅把工人，而且還把年輕的商人、商業代理人等等拉入共產主義運動的話……那確實是一個值得痛心的情況。德國的共產主義者每個星期日都在 Barrière du



联系；在这件事上，莫泽斯·赫斯给了他很大的帮助，因为赫斯还在前一次到巴黎来的时候，就認識他們了<sup>18</sup>。

在那个时候，馬克思并没有参加这些团体当中的任何一个<sup>19</sup>。他这样做的原因可能是他并不同意这些团体的理論綱領，例如，不同意“正义者同盟”的理論，因为这种理論是卡貝的学說、基督教社会主义、布朗基主义和費尔巴哈学說的混合物<sup>20</sup>；馬克思（同恩格斯一样）可能也有这样一种考虑，即秘密团体会使工人脱离理应起决定性作用的群众运动，而且这些秘密团体的活动的非法性质可以給政府以进行迫害的借口<sup>21</sup>。尽管如此，馬克思却深切同情工人，因为工人的勇敢、信心和自我牺牲的决心和德国资产阶级的

---

Trône（宝座門）外一个酒商的一所房子里集会，这所房子临着大道；如果出城門，就在右手的第二或第三家（Avenue de Vincennes（文桑路））。常常有三十、一百或二百名德国共产主义者在这里集会，这所房子是他們租下来的。他們发表演說，公开宣传杀死国王，废除一切财产，惩办富人等等；这里已經談不到任何宗教，簡言之，这一切都是难以容忍的、极为令人厌恶的荒謬絕伦的勾当。我可以举出一些年輕的德国人来，他們的可尊敬的双亲每到星期日都把他們带到那里去毀他們。警察局当然知道每个星期日都有許多德国人在那里集会，但是警察局多半不知道他們的政治目的是什么。我非常紧急地把这写給您，为的是不让馬克思、赫斯、海尔維格、魏尔、伯恩施坦繼續这样使年輕人陷于不幸。”

**18** 1844年7月9日阿·卢格自巴黎給弗萊雪尔的信：“馬克思埋头于这里的德国共产主义运动——当然，这只是就他同它的代表者直接交往这一点而言的，因为，要說他认为这个可怜的运动具有政治意义，那是不可理解的。”参閱 A. Ruge, Briefwechsel（《卢格通信集》），第359頁。

**19** 参閱馬克思：《福格特先生》，人民出版社1963年版，第63頁：“在我第一次居住巴黎的时候，和我个人保持接触的有同盟在那里的领导者，以及大部分法国秘密工人团体的領袖，但是我沒有加入其中的任何一个团体。”

**20** 参閱弗兰茨·梅林：《中世紀末期以来的德国史》，1924年俄文版，第180頁：“这一同盟的秘密学說不过是德国哲学和法国社会主义的混合物。”

**21** 参閱恩格斯：《大陆上社会改革运动的进展》，載《馬克思恩格斯全集》，人民出版社1956年版，第1卷，第576頁以下。

動搖和怯懦大不相同；在德國資產階級那里，普魯士政府的迫害甚至不會引起自然的抵抗。馬克思對於德國和法國無產者的崇高的英勇行為和積極性作了很高的估價<sup>22</sup>；同他來往的德國共產主義者對他同樣深為敬重。例如，他們的領袖艾韋貝克在他所著的《德國和德國人》一書中就寫道：“卡爾·馬克思……毫無疑問，至少是和萊辛同樣卓越和同樣有天才的。卡爾·馬克思具有非凡的才智、鋼鐵般的性格和銳敏堅定的頭腦，而且學問十分淵博，他埋頭於經濟、政治、法律和社会問題的研究。”<sup>23</sup>

**22** 參閱馬克思：《經濟學—哲學手稿》，人民出版社1957年版，第103—104頁，“當共產主義的勞動者聯合起來的時候，教育、宣傳等等首先就成了他們的目的。但是同時，他們因此也產生一種新的需要，對交往的需要，而作為手段而出現的東西則成為目的。從法國社會主義勞動者底集會就可以看出，這一實踐運動取得了何等光輝的成果。吸煙、飲酒、吃飯等等在那里已經不再是人們聯合的手段，也不再是進行聯絡的手段。交往、結社以及仍然以交往為目的的敘談，對他們說來已經足夠了；人與人間的兄弟情誼在他們口里不是空話，而是真情；並且從他們那由於勞動而變得粗獷的容貌上向我們放射出人的高貴精神底光輝。”參閱馬克思和恩格斯：《神聖家族》，載《馬克思恩格斯全集》，人民出版社1957年版，第2卷，第107頁：“要理解這個運動中人的高尚性，就必須知道英法兩國工人對科學的嚮往，對知識的渴望，他們的道德力量 and 他們對自己發展的不倦的要求。”

參閱1844年8月11日馬克思給費爾巴哈的信（載《和平與社會主義問題》，1958年，第2期，第8頁）：“值得注意的是，和18世紀相反，現在宗教觀念是在中等階層和上層階級的队伍中傳布着，而非宗教觀念——那些覺得自己是人的人所固有的非宗教觀念——却降臨到了法國無產階級的队伍里。你應當出席法國工人的一次集會，這樣你就會確信這些受盡勞動折磨的人純潔無瑕，心地高尚。英國無產階級也做出了巨大的成績，但他們的文化水平不及法國人。然而我不能不指出瑞士、倫敦和巴黎的德國手工業者的巨大理論貢獻。不過也應當指出，德國手工業者的手工業習氣太濃厚。

但無論怎樣，歷史總會把我們文明社會的這些‘野蠻人’變成人類解放的實踐因素的。”

**23** H. Ewerbeck, *L'Allemagne et les Allemands* (艾韋貝克：《德國和德國人》)，巴黎，1851年，第587頁以下。

## 馬克思在巴黎的研究工作

馬克思既把无产階級看成是能够推翻資產階級社会的力量以后，他便面临了一项任务，这就是研究在怎样的条件下无产階級才会成为革命的，而理論才会变为“物质的力量”，并且揭示社会变革的必要前提。

尽管在发表于《德法年鉴》上的論文里，馬克思已經得出无产階級必須进行階級斗争的結論，并且提出了无产階級共产主义革命的要求，但是他还没有把这一切同社会发展的規律結合起来。目前，对他來說，主要的問題是在于認識作为无产階級革命的客观基础的这些規律。馬克思在着手解决这一問題的时候，首先是处于恩格斯和赫斯的論文的直接影响之下。馬克思同意恩格斯的这样一个說法，即必然会导致共产主义革命的无产階級的階級斗争决定于資產階級社会的經濟关系并且将由于日益猛烈的危机而尖銳化，但他同时又和赫斯一样，把这一革命的主要目的看成是消灭人的本质的异化的人的解放，而且他已經不把这种异化看成为社会政治形式的异化，而是看成为社会經濟形式的异化——人的劳动在金錢、資本中的异化<sup>24</sup>。

馬克思首先研究法国革命，把它看成是經濟革命、社会革命和政治革命的統一的最伟大的范例<sup>25</sup>。正如卢格在他写給費尔巴哈

<sup>24</sup> 同时还必須指出，馬克思在自己的論文《論犹太人問題》結尾的地方，由于批判地分析了金錢的作用而独立地达到了同赫斯的观点相類似的結論。參閱本書第1卷第609頁。关于恩格斯和赫斯的論文，參閱同上書第638—660頁。

<sup>25</sup> 參閱 Jean Montreau, *La Revolution française et la Pensée de Karl Marx* (若望·孟特列欧：《法国革命和卡尔·馬克思的思想》)，載《La Pensée》(《思想》)，1939年，第3期，第24—37頁。

的一封信里所指出的，馬克思以難以置信的緊張程度進行工作，常常一連三、四夜不睡覺進行這些研究<sup>26</sup>。他本人生長在這樣一個省份里，這個省份的經濟、政治和社會結構在法國革命及其由於拿破侖的統治而產生的後果的影響下，曾經發生過深刻的變化；他的父親和他的一些中學老師從他少年時代起，便用這一革命的基本思想來教育他。在馬克思的激進民主主義的發展時期里，他也和弗里德里希·恩格斯一樣，認為這一革命中最激進的政黨，即“山岳”黨，才是始終進行激進的鼓動和徹底施行激進的政策의 典範<sup>27</sup>。馬克思在1843年和1844年之交放棄了自由主義並轉向共產主義之後，便細心地研究法國革命<sup>28</sup>，現在他已把這一革命看成是資產

**26** 參閱1844年5月15日盧格自巴黎給費爾巴哈的信（載《盧格通信集》，第343頁以下）：“他（馬克思。——科爾紐）讀了許多書，他正在非常勤奮地寫作並且具有批判的才能，而這種才能有時變成過度的辯證法的热狂，但一無所成；工作總是半途而廢，然後又總是重新沉沒到无边无际的书海里……目前馬克思非常急躁易怒，特別是在他累病了和一連工作三、四夜不睡覺以後。”參閱1844年8月29日盧格從巴黎給敦克爾的信（載《Tägliche Rundschau》〔《每日評論》〕，《文娛附刊》，第168號，1921年7月22日）：“馬克思想首先從共產主義的觀點對黑格爾的自然法進行批判性的分析，然後寫一部國民公會的历史，最後批判所有的社會主義者。他總是想寫他剛剛讀過的東西，但是隨後却繼續讀下去，并作新的摘錄。我仍然認為他可能會寫出一部條理井然的相當大部頭的書，而把他所搜集的全部材料填充進去。”參閱1844年7月9日盧格從巴黎寫給弗萊雪爾的信（《盧格通信集》，第362頁）：“……他（馬克思。——科爾紐）頭腦里有一項政治計劃，但可惜他還沒有實現這一計劃。後來他想寫一部國民公會史並且在這個問題上讀了許多書。看來，現在這個想法他也放棄了。他不能領導雜誌，因為他太認真了。如果他不寫書，那就可惜了。究竟怎樣，我們等着瞧吧。”

**27** 參閱本書第1卷，第324、397頁。

**28** 1843年7月和8月，他在克羅茨納赫特別研讀了下列著作：吉倫特黨人，國民公會會員讓·巴蒂斯特·路韋的回忆录；罗兰夫人的《對後世的呼喚》（《Appel à la postérité》）；蒙特蓋雅（Montgaillard）的《論法國和布拉班特的革命》（《Révolutions de France et de Brabant》）。

階級革命的典范了。他在《論猶太人問題》一文中闡述了這一革命的基本性質和局限性。在革命進程中所獲得的政治解放並未能解決市民社會和政治國家之間的矛盾，解決作為市民社會成員的個人和作為國家公民的個人之間的矛盾。馬克思把這種政治解放同人的解放對立起來，認為人的解放既然不是政治革命而是社會革命的結果，因而它必然通過消滅私有制而消滅社會和國家之間的對立，並且使它們具有同人的本質相適應的性質。

他在《黑格爾法哲學批判導言》一文中指出說，法國資產階級之所以得到成功，是因為作為上升的階級，它在起初代表了全體人民的利益。但是在它取得勝利之後，立刻就表現出了僅僅有利於統治階級的政治解放的局限性，並且顯而易見，只有通過共產主義革命才能實現人的解放。

儘管法國革命有它的局限性和缺點，在馬克思看來，它依然是經濟、政治和社會革命的典范<sup>29</sup>。這一點，以及現在他已經在研究無產階級革命問題這一情況，可以說明為什麼他那樣細心地研究了有關法國革命，特別是有關這一革命的頂點——國民公會和恐怖時期——的大量材料。被他看成是“政治動力、政治勢力和政治理智的頂點”<sup>30</sup>的國民公會這樣有力地吸引了他的思想，以致他竟

<sup>29</sup> 恩格斯：《馬克思〈路易·波拿巴的霧月十八日〉引言》（《馬克思恩格斯文選》（兩卷集），參閱人民出版社1962年版，第1卷，第221—222頁）：“法國是這樣一個國家，那里歷史上發生的階級鬥爭每一次都比其他各國更加達到徹底的結局……它在大革命時期粉碎了封建制度而創立了純粹的資產階級統治，其所具有的典型的明顯性實為歐洲任何其他國家所不及。而抬起頭來的無產階級反對那占有統治地位的資產階級的鬥爭在這裡所表現的尖銳形式，也是其他各國所未見過的。正因為如此，所以馬克思不只特別偏好地研究了法國過去的历史，而且還詳細考察了法國當時的历史，搜集材料以備將來使用。所以，事變是從來也沒有使他張惶失措的。”

<sup>30</sup> 馬克思：《評“普魯士人”的〈普魯士國王和社會改革〉一文》，載《馬克思恩格斯全集》，人民出版社1956年版，第1卷，第478頁。

想給它写一部历史<sup>31</sup>。抱着这样一个目的，他讀了圣·茹斯特和罗伯斯比尔的演說，勒瓦瑟尔的回忆录（勒瓦瑟尔是国民公会會員，薩特省代表，回忆录中所談的是吉伦特党人和山岳党人之間的斗争），国民公会的正式會議記錄和巴貝夫的著作<sup>32</sup>。馬克思並沒有写国民公会的历史，但是他为了这一目的所做的准备工作，在很多方面有助于使他对階級和階級斗争、对社会革命的本质以及对历史发展的观点大大地明确起来，开闊起来。对法国革命的研究使他看到，从决定于經濟发展的階級斗争中怎样产生出社会革命，代表統治階級利益的国家怎样利用自己的政权来鎮压其他階級；他看到，成为近代特征的資產階級和无產階級之間的階級斗争已通过这一革命得到了反映。由于对法国革命的研究，馬克思还懂得，統治階級从来不会自願地放弃自己的特权，而是用它所掌握的一切手段来保卫这些特权，并且不通过激烈的革命战斗，是不可能在经济、社会和政治关系方面造成根本的变革的。在研究法国革命的时候，馬克思还研讀了法国著名資產階級历史家的著作，这使他能够更加深入地理解階級和階級斗争在革命中和一般历史发展中的本质和作用<sup>33</sup>。他之所以能做到这一点，首先应归功于奥古斯丹·梯叶里和弗朗斯瓦·基佐，因为他們在研究 11 世紀以来資產階級

31 参閱 1844 年 5 月 15 日卢格自巴黎給費尔巴哈的信（《卢格通信集》，第 343 頁）：“可是馬克思却想写一部国民公会史；为此他搜集了許多材料并且拟訂了很出色的提綱。他再一次把对黑格尔法哲学的批判擱置起来。他想利用自己住在巴黎的这样一个机会写一部国民公会史，这是完全正确的。”

32 参閱《馬克思恩格斯全集》，德文版，第 1 部分，第 3 卷，〈Aus den Exzerptheften, Exzerpte aus R. Levasseurs Memoiren〉（《摘录。勒瓦瑟尔回忆录摘录》），第 417—434 頁。

33 参閱列宁：《卡尔·馬克思》，載《列宁全集》，人民出版社 1959 年版，第 21 卷，第 40 頁：“法国复辟时代就有一些历史学家（梯叶里、基佐、米涅、梯也尔）在总结当时的事变时，不能不承认階級斗争是了解全部法国历史的钥匙。”

的发展时，曾指出阶级斗争在这一发展中起决定的作用<sup>34</sup>。

最后，马克思从1843年年底起又扩大了自己的研究对象，开始研究资产阶级社会的经济结构，而这一研究从1844年春天起就变成有系统的了<sup>35</sup>。这有力地推动了马克思的理论发展，而本来由于他细心地考察了各种社会主义学说和共产主义学说，他已经在理论上有了长足的进展。他研究了最著名的英国和法国经济学家的作品，这些经济学家通过对现代资产阶级社会进行分析而得出结论说，劳动是价值的唯一创造者<sup>36</sup>。资产阶级经济学家的研究归根到底是为了替资产阶级社会辩护，但是马克思却和他们相反，他指出这个社会使人非人化，从而必然导致本身的灭亡。所有这一切研究，特别是经济学方面的研究，首先成了马克思使自己的共产主义观点和历史观具有科学理论性质的基础<sup>37</sup>。

34 按照马克思自己的说法，阶级斗争的发现并不是他的功绩。他只不过证明了，阶级的产生和发展决定于生产力和生产关系的发展，而阶级斗争必然导致无产阶级革命和无阶级的共产主义社会的建立。参阅1852年3月5日马克思从伦敦给魏德迈的信（载《马克思恩格斯文选》（两卷集），参阅人民出版社1962年版，第2卷，第452页）：“至于我呢，那末无论是发现近代社会中有阶级存在或发现各阶级彼此斗争，都不是我的功劳。在我以前很久，资产阶级的历史学家就已叙述了阶级斗争的历史发展，而资产阶级的经济学家则早已对于各个阶级作过经济的解剖了。我的新贡献就在于证明下列几点：（一）阶级的存在仅仅是跟生产发展的一定历史阶段相联系的；（二）阶级斗争必然要导致无产阶级专政；（三）这个专政本身不过是向着消灭任何阶级和向着无阶级社会的过渡……”。

35 恩格斯：《卡·马克思：〈资本论〉第2卷序言》；马克思：《资本论》，参阅人民出版社1953年版，第2卷，第8—9页：“他（马克思。——科尔纽）是1843年在巴黎通过对伟大的英国人和法国人的研究而开始了自己的经济学研究的……”。关于马克思这一时期对政治经济学的研究，参阅本书第2章。

36 《马克思恩格斯全集》，德文版，第1部分，第3卷，第411—416、437—583页。

37 参阅马克思：《〈政治经济学批判〉导言》，载《马克思恩格斯全集》，人民出版社1962年版，第13卷，第8页：“我的研究（对黑格尔法哲学所进行的批判性分

对英国和法国的唯物主義的研究也促进了这样一个新的理論方向。馬克思认为，法国唯物主義的两派，即自然科学派和社会派，分别导源于笛卡儿的物理学和洛克的感觉論。他理解这一理論发展是由資产階級反对旧制度的斗争决定的，而法国和英国的唯物主義者的社会观点則导致了現代的各种社会主义学說一脉相通的。

18世紀唯物主義的机械性质是由它的代表者的資产階級的狹隘眼界所决定的。由于馬克思超越了这种唯物主義并且利用了自己的經濟研究与社会研究的成果，从而奠定了辯证唯物主義和历史唯物主義的基础<sup>38</sup>。

### 馬克思对无政府主義的“自由人”、 民主派、小資产階級社会主义者 和空想共产主义者的态度

在这个具有深远后果的深刻内心斗争时期，馬克思的生活完全不是他在柏林学习的第一年或是在克罗茨納赫（在这里，由于他轉向新的世界观而经历了同样深刻的内心危机）时的那种閉門讀書的生活。他同巴黎的社会主义的和共产主义的領袖人物保持着

析。——科尔紐)得出这样一个結果：法的关系正像国家的形式一样，既不能从它們本身来理解，也不能从所謂人类精神的一般发展来理解，相反，它們根源于物质的生活关系，这种物质的生活关系的总和，黑格尔按照十八世紀的英国人和法国人的先例，称之为‘市民社会’，而对市民社会的解剖應該到政治經濟学中去寻求。”

38 关于十八世紀的唯物主義，參閱蔡本柯：《18世紀的法国唯物主義者和他們反对唯心主義的斗争》，1955年俄文版。

关于馬克思对18世紀的唯物主義所作的批判性分析，參閱本书第3章；关于馬克思对辯证唯物主義与历史唯物主義的研究，參閱本书第2章。



密切的联系并且同民主运动也有接触。例如他同卢格、贝尔奈斯、列鲁、舍尔赫尔、李宾特罗普、路易·勃朗、皮亚、波特金、巴枯宁和格·托尔斯泰一道在1844年3月23日出席了讨论民主宣传问题的国际民主宴会<sup>39</sup>；此外，在巴黎出版的德国报纸《Vorwärts》〔《前进报》〕有了民主倾向以后，他也开始为这个报纸撰稿。

马克思对各种各样的反对派思潮——从具有无政府主义个人主义观点的“自由人”和民主派（如卢格和海尔维格）开始，到社会主义者（如蒲鲁东）和空想共产主义者（如巴枯宁、赫斯和魏特林）为止——的态度，是由他彻底转向无产阶级立场以后所建立的新世界观决定的。

马克思坚决反对卖弄自己的无政府主义的“自由人”，坚决反对卢格之流的民主派，因为他们公开反对无产阶级和共产主义。他对社会主义者和空想共产主义者的态度则不是这样明确。诚然，他同这些人划清了界限，因为他看到，他们的学说并不符合于无产阶级革命的要求；但是由于他自己的新观点一时还处于形成阶段，他还不能清楚地看到这些学说的原则性的缺点，因此他的批判还缺乏果断性和科学性；几年之后，当他的理论基本上已经形成的时候，他的批判才具有这种性质。

### 马克思和柏林的青年黑格尔派。

#### 《文学总汇报》

马克思坚决地转向革命的共产主义和他在创立历史唯物主义

---

<sup>39</sup> 参阅《卡尔·马克思生平和事业年表》，1934年俄文版，第21页，1844年3月24日阿·卢格给克希里的信。

理論的事業上所邁出的最初幾步，自然會加深他和具有個人主義情緒的柏林青年黑格爾派之間早已存在着的矛盾。

以布魯諾·鮑威爾和麥克斯·施蒂納為首的柏林青年黑格爾派選擇了一條相反的道路，走向了無政府主義。在布魯諾·鮑威爾不再為《德法年鑑》寫稿（因為這個雜誌的方針同他的觀點相抵觸）之後，他便開始日益脫離進步運動。他的《18世紀德國的政治、文化和教育史》<sup>40</sup> 比起先前他同他的弟弟埃德加爾合寫的《法國革命後現代史上值得注目的事件》<sup>41</sup> 更糟糕。這部書只是個別事件的記述。這種記述證明作者完全沒有能力正確理解歷史時代<sup>42</sup>。

布魯諾·鮑威爾和他的弟弟埃德加爾於1844年在沙洛頓堡出版《Allgemeine Literatur-Zeitung》〔《文學總匯報》〕，出版人是他們的三弟艾格伯特<sup>43</sup>。

40 B. Bauer, Geschichte der Politik, Cultur und Aufklärung des achtzehnten Jahrhunderts (鮑威爾:《18世紀德國的政治、文化和教育史》), 共2卷, 沙洛頓堡, 1843—1844年。

41 B. und E. Bauer, Denkwürdigkeiten zur Geschichte der neueren Zeit seit der französischen Revolution (布魯諾和埃德加爾·鮑威爾:《法國革命後現代史上值得注目的事件》), 沙洛頓堡, 1843—1844年。

42 參閱《前進報》, 第76號, 1844年9月21日:“布·鮑威爾的《18世紀史》的第2卷根本沒有滿足人們最起碼的期望…… 如果在評價第1卷的時候批評者還能有所猶豫, 那末單是第2卷的第一部分便已使人不再會有任何懷疑了。不可能想像有任何東西比這由各種奇聞、對杰出思想家的輕蔑態度, 以及對前一世紀德國發展的無知所雜湊起來的混合物更加像格言那樣支離破碎的了。”

43 《文學總匯報》(《Allgemeine Literatur-Zeitung》, 簡稱ALZ) 是布·鮑威爾從1843年12月出版到1844年10月的月刊(第1—12期)。1847年出版了它的第2版, 改名為《Streit der Kritik mit den modernen Gegensätzen. Mit Beiträgen von Bruno Bauer, Edgar Bauer, Ernst Jungnitz, Szeliga und anderen》〔《批判者同現代反對意見的爭論。布魯諾·鮑威爾、埃德加爾·鮑威爾、恩斯特·榮格尼茨、施里加等人撰文》〕, 沙洛頓堡, 艾·鮑威爾在萊比錫伏伊克特和費爾瑙的委託下出版, 1847年。

在这个为了同《德法年鉴》唱对台戏而创办的杂志上，布鲁诺·鲍威尔和埃德加尔·鲍威尔以及他们的撰稿人陈述了自己的个人主义无政府主义的观点。他们离开了黑格尔的客观唯心主义而转向主观唯心主义，这样，黑格尔的那个把思维和存在结合起来的绝对精神便被他们变成了绝对自我意识，而精神便被从实体、从客观现实分离开来。黑格尔在把人和自然界精神化的时候，把人和自我意识（他是从自我意识同被意识了的现实即意识的关系上来分析它的）等同起来。费尔巴哈指出，自我意识是人的宾词、属性，因而不应该就它本身加以探讨，而应作为人的自我意识来加以探讨。柏林的青年黑格尔派却同他相反，他们把黑格尔的唯心主义极端化，而把绝对自我意识变成了纯粹的抽象。他们的批判脱离现实斗争，成了“纯粹的”、“绝对的”批判，其目的只是要证明，一切正在发生的事物只是绝对自我意识的部分的、因而是不完美的表现形式，因此，这些形式是应当加以扬弃的。

所以他们就从根本上否定了任何积极的活动，特别是政治运动与社会运动，认为这种运动是同绝对自我意识的本质不相容的。在论证必须坚决放弃政治斗争与社会斗争的必要性时，他们的借口是自由派和激进派动摇不定，因为他们认为这些人在决定德国命运的1842年辜负了他们的期望。

普鲁士政府轻而易举地迫害反对派的报刊，而人民、“群众”对于这种对精神的镇压又漠不关心，毫不表示反抗，——他们认为这些情况证明，进步人士在决定实现同“群众”的共同事业时走上了错误的道路，而现在必须选择完全不同的另一条道路<sup>44</sup>。他们把

<sup>44</sup> 参阅 B. Bauer, *Der Aufstand und Fall des deutschen Radikalismus im Jahre 1842* (鲍威尔:《1842年以来德国激进主义的兴衰》), 第2版, 柏林, 1850年, 第3卷, 第170页:“当卢格离开德国的时候……他已经有了切实的经验, 证明德意志各邦政府在禁止那些向世人介绍现代哲学思想的作品时……可以

“群众”看成是精神的不共戴天的敌人<sup>45</sup>，因此他們的进攻矛头就主要对着“群众”。对“群众”的接二连三的批評，这就是《文学总汇报》上大部分文章的主题<sup>46</sup>。“群众”被描繪成主要的社会禍害，而由于这种禍害，人类的崇高意向和創举总是遭到失敗。而且，任何一个事业只要它鼓舞了群众，那末单单这个事实就明白无誤地证明这一事业本身是毫无价值的。<sup>47</sup>

依靠人民代表的贊同和基本人民群众的漠不关心。”第 172 頁：“在这些倒霉的月份里出現的文学上的冷漠态度，完全不是像他（卢格。——科尔紐）所认为的那种性质。这是对文学（如果我們把文学理解为精神貴族及其众多的普及者、追随者和反对者的接二连三的創作的話）漠不关心的态度。这种冷漠态度变成了对这些貴族的蔑視，——并且将要变成对这些貴族的憤怒。”參閱布·鮑威尔，《文学总汇报》，1842 年，第 8 期，1844 年 7 月；參閱布·鮑威尔，《1842 年以来德国激进主义的兴衰》，第 2 卷，第 79、83 頁，第 3 卷，第 30、31 頁。

45 參閱《文学总汇报》，第 8 期，1844 年 7 月；《目前什么是批判的对象？》，第 18—26 頁；再參閱 B. Bauer, *Neueste Schriften über die Judenfrage* [布·鮑威尔：《关于犹太人問題的最新論文》]，載《文学总汇报》，第 1 期，1843 年 12 月，第 3 頁：“精神的真正敌人正是應該到群众中去寻找，而不是像以前的自由主义的群众領袖那样到别的什么地方去寻找。”

46 对“群众”的这一批判是在《Anekdoten》（《軼文集》）中开始的。參閱本书第 1 卷，第 467 頁，注 3。

47 參閱布·鮑威尔，《关于犹太人問題的最新論文》，第 2 頁：“对任何一件事情的最坏的证明就是它在群众中引起的狂热情緒。”同上书，第 3 頁：“先前历史上的一切伟大事业之所以从一开始就是錯誤的并且未能取得真正的成功，正是因为它们引起了群众的关怀和唤起了群众的热情…… 現在精神知道它应当到什么地方去寻找自己唯一的对头，——就是要到群众的空談、自我欺騙和空虚无聊中寻找。”參閱 E. Jungnitz, *Die Göttinger gelehrten Anzeigen während einer hundertjährigen Wirksamkeit für Philosophie, schöne Literatur, Politik und Geschichte, von Heinrich Albert Oppermann*. [荣格尼茨：《哥丁根学报近百年来在哲学、文学、政治和历史方面的学术活动》]，亨利希·阿尔伯特·欧培尔曼出版，汉諾威，1844 年；《文学总汇报》，第 2 号，1844 年 1 月，第 38 頁。參閱《文学总汇报》，第 5 期，1844 年 4 月，Heinrichs politische Vorlesungen（《亨利希政治讲义》），第 2 卷，哈雷，1843 年，第 23 頁以下：“教条主义概念被崇奉为神圣的力量，因为人們的眼睛还没有睁开，沒有看到真正的世界（而他們却应当是真正的世界的最高表現），因为人們还不

除“群众”外，他们主要还批判了政治的和社会的激进主义，认为激进派的主要缺点是他们在斗争中的消极被动和畏怯犹豫的态度。在柏林青年黑格尔派看来，激进派开头指望由国家来实现他们的政治理想，而无须他们本身作任何努力。反动派的进攻迫使他们把希望寄托在人民、“群众”身上，并且求助于共产主义，因为共产主义力图通过排除利己主义的办法来改造社会和国家<sup>48</sup>。

他们谴责共产主义比谴责自由主义更加坚决，因为共产主义比自由主义更加依靠“群众”<sup>49</sup>。他们清算了自由主义，简单地认定自由主义是建立在资产阶级意识之上的，而这种意识本身是同普遍的自我意识相矛盾的；他们用同样简单的办法清算了共产主义，把它看成是普遍的自我意识的一种特殊的、因而是完善的表

---

知道真正丰富的人类关系，不知道历史的巨大内容，不知道人的意义。简单的概念代替了还有待创造出来的人；概念的辩证法是诸神的战争，而只有哲学家才知道它，因为他们还没看到历史上的斗争，甚至没有料到群众和精神之间存在着斗争，也就是存在着作为以往全部历史的目的地的那一斗争。”

参阅黑格尔对于作为“群众”的人民的态度的态度（黑格尔：《法哲学》，第332节）：“同时，各等级所处的这种地位和组织起来的行政权有共同的中介作用。由于这种中介作用，王权就不致成为孤立的极端，因而不致成为独断独行的赤裸裸的暴政；另一方面，自治团体、同业公会和个人的特殊利益也不致孤立起来，个人也不致结合起来成为群众和群氓（如果这样就更糟），从而提出无机的见解和希求并成为一种反对有机国家的赤裸裸的群众力量。”（转引自《马克思恩格斯全集》，人民出版社1956年版，第1卷，第328页）

- 48** 在他们对激进主义进行的攻击当中，没有一次提到卡尔·马克思的名字，尽管他们的文章的主题是对《莱茵报》和《德法年鉴》的批判。
- 49** 关于“批判的批判者”对自由主义的批判，参阅《文学总汇报》，第3期，1841年2月，第1—6页。Karl Reichardts Vertheidigung des ersten Bogens meiner Schrift: Das preußische Bürgertum（《卡尔·莱哈尔茨为我的著作〈普鲁士资产阶级〉的第一印张的辩护》）。再参阅E. Jungnitz, Biedermann's deutsche Monatschrift für Literatur und öffentliches Leben（荣格尼茨：《比德曼德国文学与社交生活月刊》），1842、1843年，《文学总汇报》，第4期，1844年3月，第1—10页。

現形式。

由此得出了如下的結論，进步的保卫者們的任务和职责就在于，坚决地摒弃“群众”及以群众为靠山的政治党派和社会党派<sup>50</sup>。他們把不問政治的、自由的、絕对的批判（这种批判除了否定爭取人民独立的斗争之外，还否定宪法和出版自由，否定一切宗教的、政治的和社会的信条）同政治与社会激进主义对立起来<sup>51</sup>。这种純粹的、自由的批判深信，在克服了普遍自我意識的一切局部的表現形式之后，它便可以深入事物的本质。这一批判超然

50 參閱《文学总汇报》，第5期，Hinzl, Correspondenz aus Zürich〔希采尔，《苏黎世通訊》〕，第12頁：“直到一次战役結束的时候——这次战役正当1842年年底——各个政党的地位才最后得到确定。只是到現在，我們才看到了純粹的群众；批判在同群众混合了千年之后终于分离出来，并且創造了一种从来没有过的对立面，历史上迄今还没有見过的純粹的对立面。”

51 參閱《文学总汇报》，第6期，1844年5月，第20—38頁，Correspondenz aus der Provinz〔《外省通訊》〕，第34頁：“批判不組織党派，它不希望有自己的党派，当它深入到自己的对立物的时候，它是孤独的；当它使自己同这一对立物对立起来的时候，它是孤独的。它抛弃了一切。批判将把在組織党派时永远是必要的任何共同前提看成是含有敌意的教条，如果它看到自己在批判这一前提本身时以及在摆脱这一前提时受到阻碍（而这在政党内部是不可避免的）的話。”參閱布·鮑威尔，1842年，《文学总汇报》，第8期，1844年8月，第7頁：“正如已經說过的，批判已不再是政治的。如果它在先前进行了斗争，而把一些观点、体系、信念同另一些观点、体系、信念对立起来的話，那末現在，它却放弃了一切观点、体系和信念。如果在先前它向人民呼吁，遵循自己那服务于人民的‘神圣利益’，并且把人民看成是自己的最高力量的話，那末現在，它却知道，人民和政府构成了政治的統一。”參閱同上，第11—12期，1844年10月，Szeliga, Die Kritik〔施里加，《批判》〕，第45頁：“純粹的批判既然認識到，受它支配的只有人的个人力量，因此它不摧毀只是因为它不願意建設。它沒有提出任何新的理想，不想用任何新的信条来代替旧的信条，它並沒有把任何新的体系給予世界……沒有！批判者不是行动的人。”

參閱《列宁全集》，人民出版社1959年版，第2卷，第7頁：“这班先生鼓吹一种超越一切现实，超越政党和政治的批判，否认一切实际活动，而只是‘批判地’靜观周围世界及其所发生的事情。”

于日常生活事件之上，而以神一样的庄严肃穆态度在純理論中翱翔。

归結为对事件和情况的嘲笑的批判，是既溫順又安全的，尤其是因为这种批判謹慎从事，不是針對着普魯士政府，而是首先針對着自由主义和共产主义的。

“批判的”批判是“自由人”的全部思想发展和政治发展的不可避免的结果，因为他們在柏林的资产階級中間找不到巩固的靠山，因此便日益远离政治运动，从而使自己的批判有了越来越明显的思辨性质。在他們分解了黑格尔的客观精神，把意識从实体，思維从存在分离出来并且把客观的辯证运动变成了不依赖于具体世界的精神的任意活动之后，他們便以为他們可以用自己的力量来决定历史的进程了。由于他們不願意同现实打交道并且从抽象精神的角度去探討政治問題和社会問題，因而他們的批判（这种批判不給自己提出任何肯定的目的，并且认为自己的力量就在于它并不依靠任何特別的学說或政党）就变成了虛幻的意識形态的战争，这一战争不会带来任何变化，并且是远离实际政治斗争的，——它的反动作用也就在于此<sup>52</sup>。

《文学总汇报》在知識界中只获得了极其微小的成功，在“群众”当中則得不到任何同情，而杂志的編輯們就把这一点看成是理應感到自豪的理由。布魯諾·鮑威尔甚至未能使所有的柏林“自

<sup>52</sup> 参閱布·鮑威尔，1842年，《文学总汇报》，第8期，1844年8月，第6頁：“激进的批判认为，全部权利都在人民一方，而起监护作用的政府应对一切矛盾負責，这种批判从事政治，而当它力图为自己的‘自由’寻求地盘的时候，却在‘人民’中間找到了这个地盘。这种批判的全部智慧，它对自己的价值的全部理解只是在于認識自己同政府的对立，在于从它自己认为是合理的观点来評價政府的一切行动，并且用自己的范疇——人民、自由、政党——的尺度来衡量这个政府。对这一激进的批判的最好的批判，就是随着对《萊茵报》和諸如此类的出版物的查禁而来的猖狂的反动。”

由人”給《文學總匯報》寫稿，因此除去他的弟弟埃德加爾和尤利烏斯·孚赫<sup>52a</sup>（他們並不乏才能）之外，他只能滿足於才能較差的撰稿人，諸如恩斯特·榮格尼茨<sup>53</sup>、施里加<sup>54</sup>、卡爾·恩斯特·賴哈特<sup>55</sup>和弗里茨·貝克<sup>56</sup>。

**52a** 孚赫(Faucher), 茹爾(1820—1878)——出身玉格諾教徒的家庭，在二十四歲時就發表了關於英國的著作，這一著作證明孚赫對於這個國家有深刻的研究，儘管他沒有到過英國。他在《文學總匯報》上發表的文章都很精辟。後來他是德國爭取貿易自由運動的主要代表人物之一，從1861年起是普魯士議會的議員。

**53** 榮格尼茨(Jungnitz), 恩斯特(死於1848年)——政論家和歷史學家，他的著作有：《Religion und Kirche in Frankreich bis zur Auflösung der Konstituierenden Versammlung》（《立憲會議解散前法國的宗教和教會》）（1843年）、《Religion und Kirche in Frankreich seit der Auflösung der Konstituierenden Versammlung bis zum Sturz Robespierres》（《從立憲會議解散到羅伯斯比爾的失敗期間法國的宗教和教會》）（1844年）、《Geschichte des religiösen Lebens in Deutschland während des 18. Jahrhunderts》（《18世紀德國宗教生活史》）（1844年）；他和鮑威爾兄弟一道寫了《Geschichte der Französischen Revolution bis zum Stiftung der Republik》（《共和建立前法國革命史》）（1847年）。

**54** 施里加(Szeliga)——弗蘭茨·齊赫林·馮·齊赫林斯基(1815—1900)的筆名，普魯士的軍官，後來的步兵將領。

**55** 賴哈特(Reichardt), 卡爾·恩斯特——印刷工人或裝訂工人，從1837年起住在柏林；1840年破產後移居波茲南；1843年返回柏林後，在艾格伯特·鮑威爾的出版社發表了小冊子《Das preußische Bürgertum, dargestellt von einem Manne aus dem Volke》（《一個來自人民的人眼中的普魯士資產階級》）（1844年初），表現了行會反對派的觀點。書報檢查機關查禁了這個小冊子。賴哈特為了力圖使書報檢查機關撤消禁令，便寫了一份呈文，夸耀自己的忠誠並且吹捧書報檢查機關。在《文學總匯報》上，他發表的文章里有對維尼格爾(A. T. Wöniger)的《Publizistische Abhandlungen: 1. Die Gründe des wachsenden Pauperismus》（《政論論文集。一、日益加深的貧困的原因》）（柏林，1843年）一書的評論。賴哈特同布·鮑威爾有親屬關係。

**56** 貝克(Beck), 弗里茨(1806—1888)——中學教師。參閱F. Beck, Lied eines Schneiders(貝克：《裁縫之歌》)，載《文學總匯報》，第4期，1844年3月，第46—48頁。



绝对批判的这种否定倾向还表现在路德维希·布尔<sup>57</sup>所出版的两种杂志：《Berliner Monatsschrift》〔《柏林月刊》〕<sup>58</sup>和《Norddeutsche Blätter》〔《北德意志报》〕<sup>59</sup>上面。例如，在路德维希·布尔所写的、作为《柏林月刊》的引言的一篇《公开的告白》上，就表现出了想同一切政治运动作斗争的意图，因为他认为这些运动不能从原则上否定一切现存事物，故而从来不能达到真正的自由<sup>60</sup>。

57 布尔 (Buhl), 路德维希·亨利希·弗兰茨 (1814—80 年代初) ——翻译过路易·勃朗的著作《Histoire de dix ans 1830—1840》(《1830—1840 十年史》), 共 5 卷, 柏林, 1844—1845 年。

58 《柏林月刊》, 路·布尔出版, 第 1 期 (也是唯一的一期), 路·布尔自办出版社出版, 曼海姆, 1844 年, 第 332 页。该杂志只以书籍的形式出了一期; 它包括几篇本来是供布尔先前的杂志《Patriot》(《爱国者》) 使用但是为书报检查机关所查禁的文章。参阅 L. Buhl, Eine Eigentums- und Rechtsfrage (布尔: 《财产与权利问题》, 载同上书, 第 240 页以下。

59 《Norddeutsche Blätter für Kritik, Literatur und Unterhaltung》(《北德意志批评、文学与娱乐报》), 1844—1845 年。该杂志以书籍的形式出版, 标题是: 《Beiträge zum Feldzuge der Kritik. Norddeutsche Blätter für 1844 und 1845. Mit Beiträgen von Bruno und Edgar Bauer, A. Fränkel, L. Köppen, Szeliga u. A.》(《批判论战文集, 1844 年和 1845 年北德意志报。布鲁诺·鲍威尔、埃德加尔·鲍威尔、弗兰克尔、科本、施里加等人撰稿》), 第 1、2 卷, 柏林, 阿道尔夫·里斯出版, 1846 年。

60 参阅 L. Buhl, Offenes Bekenntnis (布尔: 《公开的告白》), 载《柏林月刊》, 第 2—3 页: “我们进行的斗争是涉及现存事物……一切现存事物, 一般现存事物的。我们怎么能够同那些经常谈论进步而同时又不能放弃现存事物的人们结合在一起呢? 不能, 我们要放弃这些虚伪的朋友……我们要放弃他们, 就和放弃所有那些不满意现存事物, 却又不同它断绝关系的人一样, 就和放弃所有那些不知道最高的自由并且没有原则的勇气和彻底性的人一样。” 参阅第 7 页: “我们不想消灭国家制度, 以使用另一种符合于我们观点的制度来代替它, 我们不建立任何政党, 除了通过说服来宣传以外, 我们不想进行任何别的宣传。正是由于这种公正不倚的态度, 由于这种纯理论的态度, 我们才能够取得自由分析的权利。由于我们置身于一切政党之外, 因而我们也能够指望免受迫害。”

第 8 页: “不但如此, 这正是为什么在这里不会产生像法国正统派和共和

“自由人”既脫離了政治，也就同自己的過去斷絕了關係，因為他們過去曾站在自由主義擁護者的前列。在有關“絕對的”批判和“真正的”自由的空論後面，隱藏着他們對於現實的殘酷鬥爭的恐懼<sup>61</sup>。他們迴避這一鬥爭，攻擊自由主義和共產主義，於是，儘管他們作出了極其革命的姿態，實際上却支持了普魯士國家的反動政策，乃至直接為它辯護。比如說，布魯諾·鮑威爾在反對科尼斯堡的自由派的時候，硬說不能把人民和國家對立起來，因為人民是被包括在國家之內的<sup>62</sup>。卡爾·弗里德里希·科本用下述的論據為書報檢查辯護，這就是，它對激進的、拙劣的和粗野的批判的鬥爭迫使作家用洗煉的、色彩豐富的形式來表達自己的意見，而如

派的聯盟那樣的東西。如果這不是可以向我們保證寬容精神的一項功績，我們就會反對理性主義和自由主義的‘Juste-Milieu’（中庸之道）了。”

第10頁：“我們所希望的是自由的、真正的、絕對的自決，故而我們不可能有想決定別人的事情的願望。讓每個人都有自主的權利，讓每個人都成為國家，讓每個人都成為法律，這是絕對的要求。這個要求的實現是否可能，它是否能很快地到來——解決這個問題並不是我們的事情，因為我們並不從事可能的估計，而只是問：什麼是合理的？對我們來說，只須認識到下面一點就夠了：如果問題是要涉及真正的自由的話，那末這一要求就是不可避免的；如果不提出這樣的要求，那末就只能繼續先前的歷史，這就是說，只有用另一種暴力代替一種暴力，而這在我們看來，是會得到什麼成果的。”

61 參閱G. Mayer, Zeitschrift für Philosophie（邁爾，《哲學雜誌》），1920年，第3期，第435頁：“這些革命者不再吸入新鮮的政治空氣並且感到這種空氣對他們完全不合適……他們穿着睡衣和拖鞋……帶着形而上學的傲慢態度把政治宣布為沒有充分價值的事情，並且把對於現存事物的純理論的否定看成是自由精神和它的獨立自主的批判唯一值得完成的任務。”

意味深長的是，那時，不僅在“批判的”批判者那里，而且在例如費爾巴哈和盧格那樣的民主派以及在從費爾巴哈的學說中引伸出“真正的”社會主義的許多社會主義者那里，隱藏在“真正的”這一形容詞後面的都是同樣的溫和而畏怯的政治方針。

62 參閱《文學總匯報》，第10期，1844年9月，第20—30頁；Königsberger Broschüren-Literatur im Verlag von H. L. Voigt in Königsberg（《科尼斯堡伏伊克特出版社出版的科尼斯堡小冊子著作》）。

果批判不参預政治斗争的话，它是可以很好地适应书报检查的<sup>63</sup>。“批判的”批判这样完善地做到了这一点，乃至在《文学总汇报》的第1期问世之后，书刊检查官已经能够确定，这类的报刊由于本身无足轻重，对政府将不会有任何危险<sup>64</sup>。

柏林“自由人”的无政府主义的理论家是麦克斯·施蒂纳。在他所著的《唯一者及其所有物》一书中，他从“自由人”的个人主义作出了极端的结论<sup>65</sup>。这种情况早在他的论文《关于爱之国家的一些初步意见》（发表在布尔的《柏林月刊》上）中已经开了端<sup>66</sup>。在

63 参阅《北德意志报》，第2期，1844年8月，1844年7月26日柏林通讯，第88页：“批判既不拥护也不反对书报检查。它不会同书报检查机关进行友好的谈话，但是它也不责骂、诽谤它。批判超越于效用和感情用事之上，他不偏爱也不憎恶任何东西。因此它不把自己同书报检查机关对立起来，不同它进行斗争……”。

第89页：“批判并不在实践中起作用，而且就本性而论批判也不能在实践中起作用；因此，要求批判在实践中消灭书报检查并且保证报刊以应有的自由是毫无意义的。”

64 书报检查官关于《文学总汇报》第1期的意见，载《Historische Zeitschrift》（《历史杂志》），第3卷，1920年，第435页以下：“至于所有三篇文章的思想倾向，只能大体上复述如下：它们全部浸透着破坏性的、纯否定的批判，但是它们的内容却没有任何违反书报检查制度的地方。”

65 参阅 Ed. v. Hartmann, *Phänomenologie des sittlichen Bewußtseins*（哈特曼：《道德意识现象学》），第3版，阿尔玛·冯·哈特曼增补新版，柏林，1922年，第634页：“在这里可以看到，施蒂纳把‘自我’加以绝对化是费希特主观主义一元论的真正的实际的结果，而费希特本人却是这样一个极其顽固的伦理唯心主义者，他甚至看不到从自己哲学中所得出的明显结论，更不用说承认这些结论了。”

66 M. Stirner, *Einiges Vorläufige vom Liebesstaate*（施蒂纳：《关于爱之国家的一些初步意见》），载《柏林月刊》，第34—49页；再参阅 *Stirners Kleinere Schriften und seine Entgegnung auf die Kritik seines Werkes: «Der Einzige und sein Eigentum»*（《施蒂纳的短篇论文和他对于他的著作〈唯一者及其所有物〉的批评的回答》）（1842—1847），玛凯伊出版，柏林，1898年（后面所引的都是这个版本），第71—80页。

这一杂志的前言中，布尔提出了这样一个論題，不能直接把国家看成是不自由的化身并对它进行批判；如果指出，一切国家的結構和形式都不符合自由的概念，这也会达到同样的結果<sup>67</sup>。施蒂納从这个观点出发，在自己的論文里硬說，無論是革命的还是基督教的國家都同样是压抑自由的。在革命的国家里，公民由于必須服从國家而失掉了自己的自由。而基督教國家（施蒂納比較詳細地論述了这种國家的本质）的基础則是爱的原則，而正是由于这一原則，个人的自由便被消灭了。問題在于，爱要求个人不把自己变为目的本身，相反地，却要使自己的活动服务于同胞的幸福，因而在基督教國家里也有國家压迫个人的情况，而且采取了更加尖銳的形式<sup>68</sup>。施蒂納从对于革命的國家和基督教國家的这一批判而得

67 參閱本書第1卷，第468頁，注5（施蒂納著作的引文）。

68 參閱施蒂納：《關於愛之國家的一些初步意見》，載《柏林月刊》，第45、46、47頁：“我們把愛拿來同自決或自由相比較。人在愛中決定自己，使自己具有某種確定的面貌，成為自身的創造者，然而人做這一切不是為了自己，而是為了別人。自決並不依賴於別人，它同時是通過別人而作出的決定。相反地，自由的人既不通過別人，也不為了別人而決定自己，他只是從自己出發來決定自己，他理解自己並且在這種自我理解中找到對自決的推動力；只有理解了自已，他才能合理而又自由地行動。通過別人還是通過自己來決定自己，是充滿了愛的還是合理的——這是不同的事情。愛的原則是，每一個人，不管他做什麼，總是為別人而做；自由的原則是，他總是為自己而做，前者使我去關心別人，后者却使我關心自己。以愛為行動準則的人是為了上帝、為了兄弟們等等而行動的，並且根本沒有自己的意志…… 有理性的人除去自己的意志之外不願意執行任何人的意志，他所尊敬的只是有自己意志的人，而不是追隨別人意志的人。可能愛比自私更好，因為接受和執行別人的意志作為自己本人的意志，較之毫無意志地服從偶然的欲望是更為崇高的，而按照別人的榜樣決定自己較之根本不決定自己並且放縱自己的情欲是更為崇高的；但是愛並不比自由更好，因為只有在自由里，自決本身才成為自由。儘管愛是自我壓抑的最後的和最完美的形式，是自我消滅和自我犧牲的最光榮的手段，是對自私的最出色的勝利，但是愛在克服任性（我認為任性意味著頑固和欲望）的同時，又壓抑了萌芽狀態中的意志，但意志却使人有理由把自己稱為自由的。”

出結論說：一切国家形式都是不能接受的，因為他們都導致對人的自由的壓抑。

施蒂納在這篇論文里把國家揭露為政治異化的形式，接着又在對歐仁·蘇的《巴黎的秘密》一書的書評（也發表在《柏林月刊》<sup>69</sup>上）中反對了這部小說里面想用基督教的爱來解決社會問題的企圖。他指出，基督教的爱並不能消滅主要的社會災難即貧困，而它却促使被壓迫者忍受自己的命運，而不是號召他們起義<sup>70</sup>。但是他自己却不能對政治問題和社會問題提出積極的解決辦法，只是滿足於宣稱，資產階級社會和國家會自行消滅<sup>71</sup>。

由於施蒂納根本否認人可以異化為處於他之上的政權，無論這個政權是國家還是社會，因此他宣布說，唯一真正人的現實和唯一實際的人的活動就是“自我”和它的那些不受限制的和任意的表現。這個“自我”也是他的著作《唯一者及其所有物》的主題<sup>72</sup>。由於他認為只有“自我”才有絕對的價值，因此他稱頌利己主義是人的活動的基本原則，否定同“自我”的自由確立相抵觸，並且妄圖為了某一最高原則而使“自我”承擔某些義務和受到某些限制的一切。作為一個新的聖像破壞者，他打倒了一切偶像，不僅是上帝、黑格爾的宇宙精神、國家、社會，還有鮑威爾的“普遍自

---

69 參見本章第 29 頁，注 58。

70 關於這篇書評，在本書第 3 章中談到馬克思對同一作品的批判時，還要加以比較詳細的論述。

71 M. Schmidt, Die Mysterien von Paris (施米特：《巴黎的秘密》)，瑪凱伊，第 10 頁：“朋友們，你們的時間沒有患病，它是衰老了；因此不要試圖用治療去折磨它，而是加速它的死亡，使它的最后一刻儘快地到來吧，讓它——它已不能再恢復健康了——讓它死去吧。”

72 Max Stirner, Der Einzige und sein Eigentum (施蒂納：《唯一者及其所有物》)，萊比錫，奧托·維干德出版，1845 年。

我意識”和費爾巴哈的“類的本質”（他把這些都看成是黑格爾的“宇宙精神”的新的化身）。同時自由主義、首先是共產主義受到了他的最猛烈的攻擊；他斥責它們，說它們使個人為國家和社會這樣一些抽象物而犧牲，而國家和社會是根本不能存在於個人之外的。

同布魯諾·鮑威爾和布爾的情況一樣，施蒂納的批判是在絕對事物的王國之中翱翔並且懷著自我滿足的蔑視情緒自上而下地看待一切現存事物的。他用虛幻的世界替換了現實世界，用幻象替換了世界的歷史。

“批判的”批判所使用的那些空洞而誇張的詞句，對於政治鬥爭和社會鬥爭的帶諷刺意味的蔑視（這實際上就是意味著對反動派的支持）——這一切都受到馬克思和恩格斯先是在《神聖家族》中，後來則是在《德意志意識形態》中的無情揭露。

## 馬克思和盧格

在馬克思脫離了個人主義的“自由人”之後，他同盧格這樣的一些民主派也決裂了，因為這些人已經變成了無產階級和共產主義的公開的敵人<sup>73</sup>。

有關海爾維格的意見分歧只是破裂的表面原因，而破裂的真正原因却是政治立場和社會立場的原則上的對立，這種對立最初是潛在的，是隱藏在“人道主義”這一共同的口號后面的。但是在

---

<sup>73</sup> 談到馬克思對一般民主派的態度，那末應當指出，自從他的理論發展超越出他們的世界觀的範圍時起，只要他認為他們還是對反動派進行鬥爭的同盟者，他就不拒絕同他們結成聯盟。但是每當他們在理論上或實踐上反對無產階級的時候，他就要反對他們了。

馬克思坚决地轉向共产主义后,这种对立就变得十分明显了<sup>74</sup>。

資产阶级的观点使卢格不能理解共产主义以及无产阶级的世界历史作用,因此他也就不理解馬克思,因为馬克思力图同法国无产阶级和具有共产主义思想的德国手工业者建立联系<sup>75</sup>。由于卢格是一个自由主义的黑格尔派,因此他认为借助于教育和教养,国家就可以对社会发生影响,并按照理性的要求来建立社会。他反对社会关系方面的任何深刻轉变。

卢格把自己的自由主义人道主义同世界主义結合起来<sup>76</sup>。他把人道主义解释为自由和利他主义的表现,这样他就把它既同共产主义,又同爱国主义对立起来了。他把共产主义看成是穷人的利己主义和貪欲的表现,而把爱国主义也看成是利己主义的表现,不过这种表现不是像共产主义那样是在社会的方面,而是在民族的方面<sup>77</sup>。

---

74 参閱恩格斯:《亨利希·卡尔·馬克思》;《馬克思恩格斯全集》,俄文第1版,第16卷,下卷,第256頁:“《德法年鉴》部分由于在德国秘密传布这一杂志的极大的困难,部分由于很快就表现出来的两位主編(馬克思与卢格。——科尔紐)之間的原則分歧而不得不停刊。卢格仍然搞他的黑格尔哲学和政治激进主义,但馬克思則热心研究政治經济学,法国社会主义者的著作和法国史。”

75 参見本章第13頁,注18。

76 参閱 A. Ruge, Briefwechsel [《卢格通信集》],第1卷,第381頁。1844年12月6日自巴黎給弗呂貝爾的信。参閱同上书,第346頁以下,1844年5月15日自巴黎給費尔巴哈的信。参閱 A. Ruge, Polemische Briefe [卢格:《論战性书簡集》],載《卢格全集》,第6卷,曼海姆,1847年,第371、374、379頁。

77 参閱卢格1844年5月28日从巴黎給施塔尔的信(載《卢格通信集》,第356頁):“真理、自由是否有祖国,还是整个地球才是唯一配得上精神的紀念物(因为精神在造成整个地球的时候,也解放了自己)?祖国是各民族不和的旗帜,自由則是它們和解的标志。”参閱卢格1844年7月9日自巴黎給弗萊雪尔的信(《卢格通信集》,第361頁):“摧毀任何爱国主义的政治理由是自由……不把爱国主义从台座上打下来,就不能解放德国。爱国主义能够像迫害忠誠的狗

他认为这一具有世界主义色彩的人道主义原則要通过教育和教养才能实现<sup>78</sup>，而教育和教养在他这个资产阶级自由主义者看来则是人类解放的主要杠杆，因为它们并不触犯资产阶级社会和私有制。

在同馬克思破裂之后，卢格日益坚决地反对劳动人民，他对共产主义和共产主义者的反感则变成了公开的仇视，这种仇视特别表现在他对具有共产主义情绪的手工业者和工人的多次恶意的攻击上。他看不到他们有受教育的要求，他把他们的社会主义倾向理解为粗鄙的利己主义者的意图，认为这些人是出于嫉妒才想把所有的人变得一样，把他们都变成手工业者。他还认为工人并不能用自己的力量解放自己<sup>79</sup>。

卢格特别尖锐地批评了馬克思；他虽然承认馬克思的才能，但同时却指责他无耻，自负和沒有人性<sup>80</sup>。在卢格给亲戚和朋友的信

---

那样地迫害任何自由。德国人必须从法国人那里取得作为人类社会的普遍自由、作为对文明的批判的人道主义，而法国人则必须从我们这里取得对宗教的批判。”参阅《卢格全集》，第2版，曼海姆，1847年，第6卷，第237页以下；Der Patriotismus（《爱国主义》）。

**78** 参阅卢格1844年5月15日自巴黎给费尔巴哈的信（《卢格通信集》，第346页以下）：“然而当时又发生了一个老问题：如何使教育成为普遍的，如何实现每一个人的解放？在我看来，这是一个永久性的历史问题，目前我们认真地研究这个问题是有其伟大意义的……”。

**79** 参阅卢格1844年9月20日给弗莱雪尔的信（《卢格通信集》，第1卷，第300页）：“他们简直是些浅陋无知、目光狭隘的人——那些力图在这里建立自己的幸福也就是财产的人们，由于他们做不到这一点，他们就把希望寄托在共产主义上面。”参阅卢格1844年7月9日自巴黎给弗莱雪尔的信（《卢格通信集》，第359页）：“德国手工业者所以想要消灭财产，是因为他们自己没有财产，他们远远不能像先前的大学生协会会员那样对旧的关系进行抵抗。”参阅1844年3月28日卢格自巴黎写给母亲的信（参阅本书第1卷，第664页，注230）。

**80** 参阅1844年8月29日卢格自巴黎写给麦克斯·敦克尔的信（《Tägliche Rundschau》（《每日评论》），《文娱附刊》，第168号，1921年7月22日）。



里，他对马克思进行了极多激烈的责骂<sup>81</sup>并且断然禁止弗吕贝尔在“文学社”出版马克思的著作<sup>82</sup>。

### 马克思和海尔维格

马克思就是同其他民主主义者，例如同弗吕贝尔、卡尔·海因岑（《莱茵报》主要撰稿人之一）<sup>83</sup>和海尔维格等人的关系也改变了。

马克思是1842年9月同海尔维格认识的，当时海尔维格在他的周游德国的旅行中来到科伦，而《莱茵报》的同人就在那里给了

---

81 参阅1844年12月6日卢格自巴黎给母亲的信（载《卢格通信集》，第367页）。再参阅1844年12月6日卢格自巴黎给弗吕贝尔的信（载同上书，第381页）。

82 参阅1844年11月间卢格自巴黎给弗吕贝尔的信（载同上书，第379页）：“注意：由于我参加了Litter.-Comptoir（文学社），您就不能出版马克思向您提出的他的任何著作了。毫无疑问，我和此人的关系如何，您是知道的……”。再参阅卢格1844年12月6日自巴黎写给弗吕贝尔的信（载同上书，第380页以下）。

83 卡尔·海因岑——本名彼得（1809—1880）。1840年到1843年在科伦的莱茵铁路公司办事处工作，曾积极为《Rheinische Zeitung》（《莱茵报》）和《Leipziger Allgemeine Zeitung》（《莱比锡总汇报》）写稿。1843年12月6日海因岑移居阿亨，而从1844年2月到8月，在那里的阿亨—慕尼黑火险公司任职。他在那里写了《Die preußische Bureaukratie》（《普鲁士的官僚政治》），尖锐地批判了普鲁士的国家制度。这部书立刻遭到没收，而他本人也受到了法律上的追究。为了逃避逮捕，他起初逃往比利时，在那里他再一次痛斥普鲁士的行政当局和审判制度（参阅《Ein Steckbrief》 von K. Heinzen（海因岑的《逮捕状》），沙尔倍克，1844年），后来到春天他又逃到瑞士去。但是很快地便走上了和大部分“社会主义的”自由派相同的发展道路，成了共产主义者、特别是马克思的凶恶敌人。

参阅1844年2月16日海因岑给马克思的信，载《马克思恩格斯全集》，德文版，第1部分，第1卷，下卷，第321、322页。

他一次盛大的接待。海爾維格在他從瑞士被驅逐出來之後，就同一個富商的女兒愛瑪·濟格蒙德結了婚，在法國南部作蜜月旅行。他在奧斯坦德稍事停留之後，就在1843年9月返回巴黎，在那里一直居住到1844年的夏天。海爾維格十分尊重馬克思的才能，他也在馬克思非常困難的時候幫助過他<sup>84</sup>，但是馬克思對敵鬥爭時的那種百折不撓的剛強性格卻使他感到有點害怕。

起初海爾維格也跟盧格和弗呂貝爾一樣，還和共產主義有聯繫，因為這時人們還可以把共產主義同自由主義的人道主義攪在一起。比如，當1843年他在日內瓦的時候，他就有兩次同意到共產主義俱樂部去，应邀到那里去晚餐，同工人們一道喝酒吸煙，聽他們唱革命歌曲，而他自己也朗誦了他所創作的幾首最激進的詩篇。但是他的信念却是自由主義的，同盧格和弗呂貝爾的信念一樣<sup>85</sup>。他同他們兩個人一樣，把共產主義只看成是人類的精神解放。然而同是那個共產主義，如果它不是表現為抽象人道主義的概念，而是表現為無產階級的革命要求，那就會使他深感厭惡<sup>86</sup>。

<sup>84</sup> 參閱 V. Fleury, *Le Poète Georges Herwegh (1817—1875)* (佛洛里:《詩人格奧爾格·海爾維格(1817—1875)》), 巴黎, 1911年, 第126頁。

<sup>85</sup> 參閱費爾巴哈給克利蓋的談到海爾維格的信, 1845年(載佛洛里:《詩人格奧爾格·海爾維格》, 第341頁)。

海爾維格在巴黎同“被遺棄者同盟”的創始人之一費奈迭過從甚密; 費奈迭就政治信念而論是一個自由派, 他在这之前曾和同盟的另一個創始人、有共產主義傾向的舒斯特爾破裂。參閱 *Geheimes Staatsarchiv, Acta des Ministeriums des Innern betreffend die revolutionären Vereine* (《秘密國家檔案, 內務部有關革命團體的文件》), R77, D10 号: “《生者的詩》的作者海爾維格目前在这里, 他常常和費奈迭會晤……”。

<sup>86</sup> 參閱 J. Froebel, *Das Verbrechen der Religionsstörung nach den Gesetzen des Kantons Zürich* (弗呂貝爾:《根據蘇黎世州的法律來看破壞宗教罪》), 蘇黎世和溫特圖爾, 1844年, 第119頁: “人民變得更加有教養, 教育也變得更加具有人民性…… 現代民主的可能性, 新的大眾文化的可能性就

海尔維格也和卢格一样，他追求的首先是个人的自由。1843年，他在日記里写道：“我憎恶绝对的事物（共产主义或君主制度），不管它是戴礼帽的还是戴便帽的。”<sup>87</sup> 这种追求自由的倾向符合于他的资产阶级立场，并且是同受到模糊的连带感限制的个人主义联系着的<sup>88</sup>。

马克思曾维护过海尔維格，反驳卢格的尖锐指责，但是很快地他自己就不得不深信，卢格的估计并不完全是错误的，因为浮华的巴黎生活和对于奢侈生活的艳羡使海尔維格日益堕落，而海尔維格终于在精神上和政治上都变得狂妄自大起来<sup>89</sup>。这对于他的诗

---

建立在这种吻合的可能性上，而今天人们从所谓社会改革所能期待的一切也建立在这一吻合的可能性上。”

**87** 参阅V. Fleury, *Aus Herwegh's Nachlaß* (佛洛里:《海尔維格遺著》), 圣·埃提安, 1910年, 第87頁。Tagebücher 1843 (《1843年日記》)。参阅第86頁, *Tagebuch 1842—1843* (《1842—1843年日記》): “我憎恨国王和群氓, 而人们就利用国王和群氓以不同的方式把自己掩盖起来。”再参阅第88頁, *Tagebuch 1844* (《1844年日記》): “在任何一个政党内都没有自由, 我必须也在我自己的政党以外去寻找自由。我愿意为了未来拯救自己, 而不愿意同政党一道被埋葬掉。”参阅1842年海尔維格反对弗莱里格拉特的发言, 那时他指责弗莱里格拉特, 說他把自己置于党之上(参阅本书第1卷第440頁)。

**88** 参阅佛洛里:《海尔維格遺著》, 《1844年日記》, 第87頁: “我只想一个人成为自由的人, 但这是不可能实现的。自由是相互连带的。得到自由, 从来意味着而现在仍然意味着——解放。”但在这之后, 紧接着他就写道: “连带和自由。没有你们, 我不可能是自由的, 如果你们自己想做狗的话, 你们却没有权利使我也变成狗。因此我想消灭你们, 这就是个人的权利。”

**89** 参阅1844年7月11日卢格从巴黎给施塔尔的信(《卢格通信集》, 第363頁以下): “海尔維格现在看到, 他的抒情诗并不能在德国激起自由的热情, 因此便陷入了最可悲的狂妄自大。他 *en grand seigneur* (像个老爷那样地) 大吃大喝, 并且追逐那些半老的徐娘。现在他已经写不出任何新东西来了。西里西亚的共产主义风潮仍然会对他发生刺激作用。然而就是在这方面, 海涅也走在他的前面。”再参阅1844年5月20日卢格从巴黎写给弗莱雪尔的信(同上, 第451頁以下): “海尔維格不是哲学家, 他一直是个看风使舵的人物……他极其骄傲, 却又没有一点骨气。”

篇的詩的力量和革命力量都發生了不利的影響<sup>90</sup>。

## 馬克思和海涅

馬克思對海涅的態度就完全不同了；他同海涅保持着親密而友好的關係。海涅跟革命熱情已完全消失的海爾維格不同，他正是在和馬克思交往的這段時期里，写下了他的最優秀的和最有力量詩篇，而且其中的某些詩篇，還可能是在馬克思的直接影響下寫出來的。

在1830年革命之後，海涅便移居到巴黎來，以便避開那令人窒息的德國現實，因為在那樣的條件之下，他不能發表自己的作品，不能發揮自己的熱愛自由的思想<sup>91</sup>。海涅和白爾尼不同，白爾

---

<sup>90</sup> 1847年海涅在提到海爾維格時說：“他只有很少一點才能，可是他却很會浪費這點才能。現在他窮了，空了，成了一個破落的敗家子。他將永遠無聲無息，今後只能靠過去的聲譽過日子了。”引自F. Mehring, *Beiträge zur Literaturgeschichte* (梅林：《文學史論文集》)，柏林，1948年，第135頁。

海涅的預言並沒有完全應驗，因為海爾維格積極地參加了1848年的革命和60年代的社会民主運動。

<sup>91</sup> 參閱1833年7月16日海涅給萬哈根·馮·恩賽的信，載《海涅全集》，1935年俄文版，第11卷，第270頁：“我只能在兩條道路中進行選擇，繳械投降或半生鬥爭。我正是選擇了鬥爭的道路，並且確實不是輕率從事的。然而別人的嘲笑、狂妄無恥的敗類迫使我拿起武器來——我一生的道路當我在搖籃里時就已經決定了。”

參閱海涅：《從慕尼黑到熱那亞旅行記》，載同上書，第4卷，第337、338頁：“我們時代的伟大任務是什麼？這就是……全世界、特別是歐洲的解放，因為歐洲已經成年，並且正在力圖掙脫特權階層、貴族的鐵鏈。讓一些玩弄哲學的、背叛自由的敗類繼續製造最精緻的論據來證明，千百萬人被創造出來是為了給幾千名享有特權的騎士作馱獸的吧，如果他們不能證明——用伏爾泰的話來說——前者生下來背上就有鞍子，而後者生下來腳上就有馬刺的話，他們就不能使我們相信這一點…… 革命是全人類解放戰爭的信號…… 我們將要靠着這一自由的宗教活着並且將同它一道死去……”。

尼相信人类在推翻了国王和消灭了贵族之后就可以获得解放；海涅却懂得，争取共和的斗争即使最后获得胜利，也不会使人民的物质状况有所改变；主要的问题不是政治性质的，而是社会性质的，并且只有通过根本的社会变革才能得到解决<sup>92</sup>。同圣西门主义者<sup>93</sup>、傅立叶主义者和路易·勃朗这样一些社会主义者的交往，进一步加强了他的这些观点。

圣西门主义者把工人和工厂主看成是一个统一的集团。海涅和他们不同，他可能是在历史家米涅和社会主义者的影响之下，很

---

92 参阅 1835 年 11 月 23 日海涅自 Boulogne sur mer (滨海的布罗尼) 给亨利希·劳贝的信，载同上书，第 11 卷，第 287 页：“请您把政治问题和宗教问题精确地区分开来。在政治问题方面，您可以随便作多少让步，因为国家和政府的政治形式只不过是手段；只要争取生活的基本原则和争取生活本身的思想的战斗还未进行，那末君主政体或共和政体，民主制度或贵族制度都是一样的。”参阅海涅 1833 年 7 月 10 日自巴黎给亨利希·劳贝的信，载同上书，第 269 页：“这些问题(深刻的革命问题。——科尔纽)涉及的不是统治形式，不是人物，不是建立共和制度或是限制君主制——它们涉及的是人民的物质福利。当大部分人生活在贫困之中而不得不上天的宗教自慰的时候，旧的唯灵论的宗教是有益的，也是必要的。但是当工业和经济的发展使人们能够摆脱他们的物质贫困并在大地上过幸福生活的时候，从这个时候起……您是懂得我的意思的。如果我们向全人类说，他们将每天都能吃到牛肉而不是土豆，将工作得少些而跳舞得多些，那末全人类也会懂得我们的。请您相信，人们不是驴子。”

93 海涅还在去巴黎之前就对圣西门主义有了兴趣；1829 年，他弄到了头几年的全份的圣西门主义的报纸《Le Globe》(《环球报》)(参阅 1829 年 4 月 22 日海涅从波茨坦给莫·莫泽尔的信，载 H. Heines Briefwechsel (《海涅通信集》)，希尔特出版，第 1 卷，慕尼黑与柏林，1914 年，第 540 页)。海涅在巴黎时访问了这家报纸的编辑部，并且一直到死都同它的主编米歇尔·舍伐利埃及圣西门主义思想的主要宣传者巴特尔米·普罗斯比尔·安凡丹(海涅曾把自己的有关德国的著作的法文版题赠给他)保持着联系。参阅 F. H. Eisner, Ein Aufsatz. Heines in «Le Globe», Februar 1832 (?) (埃斯涅尔，《1832 年 2 月(?)海涅在《环球报》上发表的一篇文章》，载《Zeitschrift für deutsche Literaturgeschichte》(《德国文学史杂志》)，魏玛，1959 年，第 3 分册，第 421—425 页。

快就懂得了階級形成和階級鬥爭的本質。他起初認為社會主義者<sup>94</sup>，繼而又認為無產階級才是負有解放人類使命的當代英雄。這也是他發表在奧格斯堡《Allgemeine Zeitung》〔《總匯報》〕上的那些短論的主題。在這些短論中，他指出了正在形成的無產階級的未來的歷史作用<sup>95</sup>。

但是，不管海涅多么深刻地認識到社會革命的不可避免，他仍然不能擺脫對於未來的人民政權的恐懼，因為這種政權是同他的本性格格不入的<sup>96</sup>，而且按照他的看法，這種政權必然會使得文化財富趨於消滅<sup>97</sup>。這一點可以用來說明這樣一個事實：他有時很

<sup>94</sup> 參閱海涅：《路特奇亞》（巴黎的拉丁名稱。——譯者），載《海涅全集》，俄文版，第9卷，第315頁：“是的，彼埃爾·列魯是貧困的，就像聖西門和傅立葉是貧困的一樣。這些偉大的社會主義者的出自天意的貧困豐富了世界，通過給我們展示享受和幸福的新世界的思想寶藏豐富了世界。”

<sup>95</sup> 參閱海涅：《〈路特奇亞〉法文版序言》，載同上書，第9卷，第8頁：“如果說共和主義者向《奧格斯堡日報》的通訊員提出的是一個十分棘手的題目，那末社會主義者或是——我們用它真正的名字來稱呼這個怪物——共產主義者向他提出的就會是一個更加棘手的題目了。可是我仍然得以在《奧格斯堡日報》上觸及這個問題。許多封信被該報的編輯部回絕了，因為它記起了一句老話：‘不可在牆上畫鬼’。但是它却不能取消我的全部報道，而正像我已經說過的，我發現我有可能在它那小心翼翼的篇幅上談論當時人們完全不了解其嚴重意義的問題。我在我的報紙的牆上畫鬼，或者正像一個十分機智的人所說的那樣，我給它作了出色的廣告。分散在世界各國並且對於自己的共同願望沒有精確概念的共產主義者從《奧格斯堡日報》得知，他們實際上是存在着的，而且他們還知道了自己的真正的名字，可是在當時，舊社會的這些可憐的棄兒當中還有許多人不知道這個名字。分散在世界各地的共產主義者的團體從《奧格斯堡日報》得到了有關他們的事業不斷取得成就的可靠報道。使他們深為驚訝的是，他們了解到，他們決不是一個小而軟弱的團體，他們是世界上一個最強大的政黨，他們的日子誠然還沒有到來，然而安靜的等待對於那些必然會掌握未來命運的人們來說却不是浪費時間。”

<sup>96</sup> 參閱《同海涅的談話》，胡本編，呂滕與萊寧出版社，波茨坦，1948年。《亞歷山大·魏爾回憶錄》，第465頁。

欣赏立宪君主制度的思想。但是路易-菲力浦的事例很快便使他不得不承认,这种制度乃是阶级统治的最可鄙的形式之一<sup>98</sup>。

尽管海涅在内心嫌恶民主主义者和共产主义者,但是他的著作却大大地促进了民主运动和共产主义运动的加强。善于看到深刻的历史联系的能力使得海涅能够深入地分析当时的形势,并揭示它的本质。在《法国的事件》(1832年)一书中他指出,正是社会问题才是中心问题,随着政治革命的时代而来的将是社会革命

---

97 参阅海涅:《〈路特奇亚〉法文版序言》,载《海涅全集》,俄文版,第9卷,第8、9页:“我怀着无限的恐惧和哀怨承认,未来是属于共产主义者的,唉!这决不是假装的。确实,每当我一想到这些阴郁的圣像破坏者取得政权的这样一个时候,我就只能感到憎恶和恐惧,因为那时他们会用粗糙的手无情地摧毁一切我所心爱的美丽的大理石像;他们会打碎诗人所喜爱的一切珍奇的玩物和精巧的艺术品;他们会摧毁我的月桂树丛并将在那里种植土豆,不劳动也不纺线,却依然穿戴得像一位盛装的所罗门王一样华丽的百合花,将会被人们从社会的土地上拔掉,除非它把纺锤拿起来;玫瑰花,夜莺的这些闲散的新娘将会遭到同样的命运;夜莺,这些无用的歌手,将被赶走,唉!杂货商人将会用我的《诗歌集》做包装口袋,用来给未来的老太婆装咖啡和鼻烟。唉!我预见到所有这一切,而每当我想到胜利的无产阶级会毁掉我的诗篇,而我的诗篇将随着旧日的浪漫世界一道消失,我就陷入一种难言的悲哀。但是我仍然应当老实承认,正是这个对我的趣味和爱好如此敌视的共产主义,依然以它的魔力抓住了我的心灵,使我无法摆脱……”。

98 梅林在他的海涅传略里写道:“由于旧的君主制度以及容克地主与僧侣的统治是他所深恶痛绝的,而共和制度又因对群众统治的恐惧而使他感到害怕,因此,他宁愿接受立宪君主制,这从他的观点说来是完全合乎逻辑的。而且他的确有时表示了这样的看法。但是海涅既是这样一位深刻的思想家,他不可能看不到立宪君主制是一种同样值得憎恶的阶级统治形式”;弗·梅林:《文学批评论文集》,1934年俄文版,第2卷,第121页。再参阅 Paul Reimann, *Hauptströmungen der deutschen Literatur 1750—1848* [保尔·莱曼:《1750—1848年德国文学的主流》],狄茨出版社,柏林,1956年,第699页。

《Salon》(《沙龙》)(1833年)引言:“苦难深重的号泣搅乱了玛丽勃兰(19世纪法国著名女歌唱家。——译者)的最美妙的歌声,社会贫困的景象惊醒了沉醉的心灵。”

的时代<sup>99</sup>。海涅在他的《德国宗教与哲学史論》(1833年)中把德国的哲学史拿来同法国的政治史进行比较时，第一个懂得了德国唯心主义哲学的深刻革命意义<sup>100</sup>。他把宪章运动也看成是当代的一个最重大的现象。海涅写道：“这是一场社会革命，而同它比较起来，连法国革命都显得卑怯而不足道了。”

1841年12月海涅在康培的出版社出版的一些著作遭到普鲁士查禁之后，他的激进主义情绪更为加强了。这件事重新提高了

<sup>99</sup> 参阅海涅：《路特奇亚》，载《海涅全集》，俄文版，第9卷，第205页：“……尽管现在人们几乎不谈共产主义，尽管它躲在顶楼，躺在简陋的草垫上——它依然是这样一个阴郁的英雄，这个英雄注定要在现代的悲剧中扮演伟大的、虽然是走过场的角色，并且只等台上的角色说完最后一句台词就要出场。”

<sup>100</sup> 参阅恩格斯：《费尔巴哈与德国古典哲学的终结》，参阅人民出版社1962年版，第3—4页：“难道在这些教授们的背后，在他们的迂腐隐晦的言论里面，在他们的笨拙枯燥的语句里面，竟能隐藏着革命吗？！难道那时号称革命代表者的人，——自由党人，——不是最激烈地反对过这种使人头脑纷乱的哲学吗？然而不论政府或自由党人都未能觉察到的一点，至少有一个人早在1833年已经看出来，是的，这个人不是别个，正是亨利希·海涅。”

在海涅的一篇未完成的文章《德国书简》(1844年)中，我们看到有关黑格尔的如下一段话：“现在我们这里出现了无神论的僧侣，他们会因为伏尔泰是位顽固不化的自然神论者而把他活活地煎死。必须承认，我不喜欢这种音乐，但是它也不会把我吓倒，因为当音乐家诚然是以十分潦草而混乱的笔迹写作乐曲的时候(这是为了不使任何人都能辨识它)，我正站在他的身旁；有时我看到，他是怎样胆怯地四下张望，唯恐有谁了解他的真意。他非常喜欢我，因为他相信我不会出卖他；在我看来，当时他甚至是奴颜婢膝的。有一次当我对于‘一切现实的都是合理的’这个论题感到愤怒的时候，他莫名其妙地微笑着指出说：‘也可以说：一切合理的都应当是现实的’。他迅速地向四面望了一下，但是立刻便安下心来，因为除了亨利希·贝尔之外，没有任何人听见他说什么。过了一些时候我才懂得这些隐语的意思。因此，直到后来，我才又明白，为什么他在自己的哲学史里断言：基督教所以是一个进步，是因为它宣扬一个上帝，这个上帝在异教的诸神根本不知道死亡的时候，就死掉了。因此，如果我们承认上帝根本就没有存在过，那将是怎样的一个进步啊！……”（《海涅全集》，俄文版，第10卷，第319页）



他的战斗精神；他写信给康培说，他充满了对普鲁士进行无情斗争的决心<sup>101</sup>。在这之后不久，他写信给劳贝说，摊牌并且参加《Deutsche Jahrbücher》〔《德意志年鉴》〕和《Rheinische Zeitung》〔《莱茵报》〕的反对派斗争的时刻已经到来了<sup>102</sup>。他的革命情绪<sup>103</sup>表现在他的《生活的道路》这首诗（1843年6月1日）上面；在这首诗里，他宣布自己决心同新同志携手，一道参加自己的同时代人的斗争<sup>104</sup>。而他所说的新同志，指的就是《德法年鉴》的创办者和撰稿

**101** 参阅1842年2月28日海涅从巴黎给尤利乌斯·康培的信（载《海涅全集》，俄文版，第11卷，第448页）：“……我建议对普鲁士展开公开的殊死斗争。你在这里靠善良是什么也得不到的。”

**102** 参阅1842年11月7日海涅从巴黎给亨利希·劳贝的信，载同上书，第452页：“我们不应装成是普鲁士空论家的样子，我们应当同《哈雷年鉴》和《莱茵报》一致行动，无论如何不应当掩饰自己的政治同情和社会反感，应当把坏事无情地揭露出来，保卫善行，而不管世人的看法如何……”。

**103** 再参阅1843年8月28日卢格从巴黎给费尔巴哈的信，载《卢格通信集》，第331页：“昨天我同海涅谈了话……你无法想像在面对面的谈话当中，这老家伙竟是如此坚决，简直像卡尔斯巴德的谢林一样。”

**104** 参阅《海涅全集》，俄文版，第2卷，第140页；

### 生活的道路

到处是欢笑、戏谑和歌唱！  
阳光淘气地闪烁着、跳跃着。  
波浪调皮地播弄着轻舟，  
我和挚友们无忧无虑地坐在船上。

但小船遇难，被撞得粉碎，  
我的朋友都不大会游泳；  
他们在祖国的海底永世长眠，  
只有我被波浪冲到塞纳河边。

我准备了另一只小船，  
又集合了一批新伙伴，  
我在异国的波涛中日夜不停地飘荡，

人——卢格，特别是馬克思和赫斯。1843年12月，在他的汉堡之行之后（在汉堡他看望了母亲和他的著作的出版人康培），他便满怀战斗精神参加了他們的行列。

現在卢格比以前更加重視海涅了<sup>105</sup>；他和馬克思（海涅是通过卢格認識了馬克思的）坚持劝他把自己的諷刺才能用来反对政治的和社会的反动派<sup>106</sup>。海涅懂得，他的政治观点和社会观点的改变对他的詩作发生了怎样的影响。1844年2月20日他写信給他的出版人康培說：“我的新的詩篇……将会有更高的政治气息……”<sup>107</sup>。这“更高的政治气息”首先表現在給国王路德維希的頌歌上，这些頌歌曾发表在《德法年鉴》上，是对于巴伐里亚的国王

望不到祖国啊，我心多么悲伤！

又是一片欢笑和歌唱——  
但狂风怒吼，索具吹断……  
阴云密布，看不见一点星光，  
故国遥远啊，我心悲愴！

- 105** 参閱 1844年7月11日卢格自巴黎給施塔爾的信，載《卢格通信集》，第1卷，第363頁以下：“他（指海涅。——科尔紐）的諷刺詩所以写得好，是因为确实有諷刺的材料，而且他又有足够的机智来利用这些材料。这种諷刺有它的内容；并不存在的自由只在諷刺的意义上才同存在联系起来。他写了許多优秀的諷刺詩篇，而且有朝一日一定会在这方面获得成就……”。
- 106** 参閱 1870年2月18日卢格給卡普的信，載《卢格通信集》，第2卷，第346頁：“他的这种轉变（即轉而写政治諷刺詩。——科尔紐）是要归功于馬克思和我的。我們曾对他說：‘把那无止无休的爱情的哀訴最后放弃吧。給那些政治抒情詩人指出，怎样才能真正做到这件事——用鞭子！’”再参閱 1843年9月11日卢格自巴黎給他的妻子的信，載同上书，第1卷，第335、336頁：“的确，他——我指的是海涅——反对政治上的缺陷的諷刺詩要比他的那些諷刺爱情、詩歌、宗教的詩好些……我曾鼓励他——海涅——写作政治体裁的作品。”（随后卢格又預言說：“有朝一日，人們对海涅墓的拜謁和崇敬未必会像对白尔尼墓的拜謁和崇敬的”，同上，第336頁。）
- 107** 参閱 1844年2月20日海涅自巴黎給尤利烏斯·康培的信，載《海涅全集》，俄文版，第12卷，第28頁。

及其反动的浪漫主义的一种最中肯、最尖锐的讽刺<sup>108</sup>。这种“更高的政治气息”也使得他对德国反动派的批判有了鲜明的社会性质。这一特点最突出地表现在他的著名诗篇《西里西亚织工》上面。这首诗最初发表在《Vorwärts》〔《前进报》〕上，标题是《贫苦的织工》。海涅认为织工的起义不是单纯的饥民暴动，而是德国工人走向反对自己的压迫者的革命斗争的巨大的第一步。他以非凡的力量描绘了备受压迫的织工的贫困和愤怒情绪<sup>109</sup>。

108 由于这些《颂歌》，海涅和《德法年鉴》都受到了《前进报》（1844年春天，这个报纸的资产阶级色彩更加鲜明了）的攻击。参阅《前进报》，第28号，1844年4月6日。

#### 给亨利希·海涅先生的颂歌

诗人亨利希·海涅先生，  
老早已经丧命；  
他给政治污秽窒息了，  
死于政治狂热病。

在这之前不久，《前进报》曾号召海涅回到自己过去的主题上来并且用从前那样的调子歌唱。参阅1844年1月6日《前进报》：

不要忘掉那绝妙的主题，  
带着往昔的热情  
给我们唱几支旧日的歌，  
这样，忧愁的枷锁将会脱落。——  
昔日的海涅啊，重新回到我们这里来吧！

109 1844年7月10日。

#### 贫苦的织工

悲愤的眼睛里没有一滴泪，  
他们坐在织机前咬牙切齿，  
古老的德意志，我们在织你的尸布，  
我们要织进去三重的诅咒。  
我们织啊，我们织！

一咒那既瞎又聋的上帝，

海涅在那時寫的《時事詩篇》<sup>110</sup> 和杰出的諷刺詩《德國——一個冬天的童話》<sup>111</sup> 也是浸透着同樣的精神的。梅林寫道：“冬天的童話是海涅所曾寫過的一切詩篇中最富於愛自由精神的詩篇，它的機智是鞭辟入里無所不及的，它的情熱是真摯的，歌唱的火焰燒

我們懷着孩子般的虔誠向他祈求，  
我們的希望和期待都落了空，  
他竟然把我們欺騙和愚弄——  
我們織啊，我們織！

二咒那富人的國王，  
我們的呼號打不動他的心腸，  
他把我們的最后一文錢榨光，  
還要叫我們像牲口一樣在刀下命亡。  
我們織啊，我們織！

三咒那虛偽的祖國，  
這裡只有騙子和惡棍才過幸福的生活，  
這裡只有腐朽和尸臭，——  
古老的德意志，我們在織你的尸布——  
我們織啊，我們織！

**110** 亨利希·海涅發表在《前進報》上的有如下詩篇：《中國皇帝》（1844年5月11日）、《安心。致德國王公們》（1844年6月1日）、《教會長老普羅米修斯》（1844年，第50號）、《顛倒的世界》（1844年6月22日）、《貧苦的織工》（1844年7月10日）、《新亞歷山大》（1844年7月13日）、《理論》（1844年7月20日）、《初悟》（1844年，第59號）。

**111** 《德國——一個冬天的童話》發表在《前進報》上：第1、2、3章（10月23日），第4、5、6章（10月26日），第7、8、9章（10月30日），第10、11、12章（11月2日），第13、14、15、16章（11月9日），第17、18、19、20章（11月16日），第21、22、23章（11月20日），第24、25、26、27章（11月30日）。參閱1844年10月19日《前進報》，《海涅的新詩》：“海涅在霍夫曼和康培的出版社出版了一小冊詩集，名為《德國——一個冬天的童話》。毫無疑問，我們應把這些詩篇列入這位機智而誠懇的詩人所曾寫過的最優秀的創作之列。新思想的力量促使海涅從他那憂郁的睡夢中醒來，他英勇地走上戰場，高高地舉起新旗幟，並且作為一名勇敢的鼓手走在前面，打着急速的鼓點召喚着戰士。”

掉了腐朽的世界，以便使新世界的凤凰从灰烬中得到重生。在无产阶级争取自身解放的斗争中，人们一再地听到这些诗句——这是充满了胜利信心、活泼而严肃的精神和强有力的嘲笑的诗句：

啊，朋友们，我们要为你们创作一首  
新的歌，更好的歌；  
我们要在地上，  
建起天国。

我们要在地上得到幸福，  
再不願老是饥腸辘辘，  
再不願把勤劳双手的收获，  
拿去飽那吃閑飯的肚腹。

在現在，一切人就将得到，  
足够的面包，  
此外还有玫瑰花和桃金娘，爱和美，  
而甜豌豆也少不了。

是的，豆荚裂时，  
每个人都能得到甜豌豆。  
让我们把天堂，——  
让給天使和麻雀去享受！……”<sup>112</sup>

卢格在同馬克思破裂之后，日益变成一个平庸的俗物和头脑混乱的民主主义者，此外他还表现为一个恶毒的反犹分子；这一切

---

<sup>112</sup> F. Mehring, Nachlaß (梅林：《馬克思恩格斯……遺著》)，第2卷，第18頁。

使得他和海涅之間的關係破裂了。但就在這時候，海涅却同馬克思更加接近了。

和恩格斯一樣<sup>113</sup>，馬克思也十分欣賞海涅的才能。當海涅由於他所寫的關於白爾尼的書而受到猛烈攻擊的時候，馬克思完全站在他的一面，並且對他的弱點採取寬容的態度，認為詩人是不能用一般的尺度去衡量的。馬克思不僅重視海涅的詩才，而且重視海涅在爭取人類解放的鬥爭中所表現出來的決心和他的天才的洞察力，這種洞察力使得他能夠揭示德國唯心主義哲學的革命意義以及社會鬥爭和共產主義運動在現代歷史發展中的決定作用。海涅由於同馬克思相識而進一步加強了這些觀點。如果說，海涅在發表於奧格斯堡《總匯報》上的文章里，儘管對共產主義還抱着嫌惡之情，却仍然指出了共產主義在世界歷史上的意義<sup>114</sup>，那末現

113 恩格斯在開頭時曾尖銳地批評了海涅關於白爾尼的書並且認為海涅是一個叛徒。他在1839年7月30日寫給威廉·格雷培的信中提到海涅時寫道：“我不想為海涅的命運向你擔保，一般說來，這個傢伙已經老早就變成一個滿口下流話的人了……”（《馬克思恩格斯早期著作選》，1956年俄文版，第313頁）。1844年年初，恩格斯徹底改變了自己對海涅的態度。在《New Moral World》（《新道德世界》）（1844年10月5日）上，他稱贊海涅的《新詩集》（1844年），而在談到這些詩的作者時寫道：“……德國當代最杰出的詩人亨利希·海涅也參加了我們的隊伍，並且出版了一本政治詩集，其中也收進了幾篇宣傳社會主義的詩作。他是著名的《西里西亞織工之歌》的作者；我要把這首歌譯成散文寄給你……”（《馬克思恩格斯全集》，參閱人民出版社1957年版，第2卷，第591頁）。

114 海涅：《路特奇亞》，載《海涅全集》，俄文版，第9卷，第308頁：“我再來談一談法國唯一值得重視的黨派——共產主義者。聖西門主義的殘余和傅立葉派也吸引了我的注意；聖西門主義的信徒仍然在獨特的招牌下存在着，而傅立葉派的活動也還是生氣勃勃、堅持不懈的；但是這些可敬的活動家關心的只是詞句，只是作為問題、作為傳統概念的社會問題，而對於惡魔般的必然性則無動於衷。他們不是至上的宇宙意志用來做出驚人判決的那種天生的奴隸。聖西門的零落的家族和傅立葉派的整個參謀本部早晚都將轉到共產主義大軍的隊伍中去，為那種鄙俗的欲望找到創造性的語言，擔負起所謂教父的角色。”

在，海涅却认为共产主义者和他們的領袖正是掌握着最近的未来的那个政党，认为无产阶级是使共产主义获得胜利的革命力量。

海涅十分欽佩馬克思的那种同鋼铁般的毅力結合在一起的思想力量，而当他后来把从事社会改造的共产主义領袖描繪成坚决而有魄力的、具有清楚的头脑和不屈的毅力的人物的时候，可能他所想到的正是馬克思<sup>115</sup>。由于相互之間的深刻了解，馬克思和海涅之間的关系是十分友好的，他們之間过从非常密切。

海涅当时正处于自己詩歌創作的全盛时期，而且也还没有为不久之后終于使他臥床不起的重病所困<sup>116</sup>；他是馬克思家中的—一个备受欢迎的常客。海涅尊重馬克思不仅因为馬克思是一位革命思想家，而且因为他是一位艺术家。海涅很喜欢向馬克思和燕妮征求对他的詩作的意見。有时，經他們共同修改过的那些詩篇就成了友好的共同劳作的成果，而由于詩人十分敏感，这一共同的劳作有时可能并不是十分容易进行的。还常有这样的事：在海涅受到某个不三不四的文人的攻击而深感苦恼的时候，他就到馬克思这里来，于是燕妮的机智而愉快的性情就对他起了寬慰的作用<sup>117</sup>。

115 参閱海涅：《自白》，載同上书，第10卷，第337頁：“德国共产主义者的比較隱蔽的領袖都是大邏輯学家，其中最有力的人物都出身于黑格尔学派。这些人无疑是德国最有才能的思想家，最有魄力的人物。这些革命大师和他們的那些坚决到不留情面的学生是德国仅有的一些有生气的人物，我看未来恐怕是属于他們的。”

116 参閱海涅：《自白》，載同上书，第10卷，第144頁：“老实讲，当时我是又胖又結实的，我的营养极为充足，簡直像垮台前的国王尼布甲尼撒那样精力充沛。”

117 参閱《同海涅的談話。卡尔·馬克思》（《海涅全集》，俄文版，第10卷，第441、442頁）：“两个人（指馬克思和海涅）之間的关系是十分友好和真誠的，这是爱琳娜·馬克思-艾威林在回忆起双亲的故事时告訴我們的……（参閱《Österreichischer Arbeiterkalender für das Jahr 1895》（《1895年奥地利工人历书》），勃律恩）。有一个时期，海涅天天到馬克思家里来朗誦自己的詩并且

有时，海涅反过来也帮助这一对年轻的夫妇。有一次他发现馬克思和他的妻子在他們那刚生下几个月的女儿身旁，束手无策。原来这个婴儿抽搐得极其厉害。双亲和他們的忠实助手海伦·德穆特完全惊惶失措了。但是海涅却一点也沒有慌张。他說：“必須給孩子洗个澡”，說着他自己就迅速地准备了澡盆，并且把小燕妮泡在里面。孩子的生命可能就是这样得救了<sup>118</sup>。

这一年是海涅在創作上碩果累累的一年。这时他受着馬克思的强烈影响，这一点在很大的程度上可以說明他写出那些社会詩篇的原因。很可能，海涅的政治杰作，他的詩作中的珍珠——《德国——一个冬天的童話》，在不小的程度上是要归功于馬克思的。

馬克思积极地帮助《德国——一个冬天的童話》的出版，这詩最初发表在《前进报》上<sup>119</sup>。海涅請馬克思协助宣传这一作品，深

---

向年轻的夫妇征求意见。有时一首只有八行的小詩要被馬克思和海涅反复推敲无数遍，斟酌其中的某个詞，直到詩篇达到完美的地步，直到所有加工的痕迹全都消失为止。

这是要有很大的耐心的，因为海涅对于任何批評都是极度敏感的。有时，当某个无名的下流作家在某家报纸上攻击了他的时候，他簡直含着眼泪到馬克思那里去。在这种情况下，馬克思的办法是叫他去找燕妮，而燕妮的机智和亲切的款待很快就使这位垂头丧气的詩人振作起来。”

参閱拉法格：《忆馬克思》，載《回忆馬克思恩格斯》，人民出版社1957年版，第81頁：“海涅这位无情的諷刺作家，多少有点害怕馬克思的嘲笑，但对于馬克思夫人那种銳敏的睿智十分敬仰。”

**118** 参閱《同海涅的談話。卡尔·馬克思》（《海涅全集》，俄文版，第10卷，第442頁）。

**119** 他还想帮助发表《时事詩篇》。参閱1844年10月7日馬克思給尤利烏斯·康培的信：“如果海涅还在汉堡，那末請你代我为他送来的詩篇表示感謝。到目前为止，我还没有把这些詩拿給这里的任何人看，因为我想把第一部分——叙事詩——也同时拿出来。”引自F. Hirth, Heinrich Heine und Karl Marx（希尔特：《亨利希·海涅和卡尔·馬克思》），載《Das goldene Tor》（《金門》），第2卷，1947年，第11/12号，第1873頁。



信馬克思对这一作品的理解会比任何人都更深刻和正确<sup>120</sup>。海涅在写给馬克思的一封信里，对于他們在即将到来的冬天将在巴黎聚首一事表示高兴<sup>121</sup>。但是这次相聚为时并不长久，因为馬克思在2月初便被逐出了法国。馬克思在离开巴黎时跟海涅十分依依不舍。他在給海涅的信里說，他非常想把海涅一起带走<sup>122</sup>。

但是海涅的革命热情（他的这种热情恐怕首先要归功于馬克思的直接影响）不久就消失了。在1845年年初馬克思被逐出巴黎之后，海涅作为一个社会主义抒情詩人的发展过程就停止了。这部分地是由于可怕的疾病的影响，这种疾病使他的生活变成了不断的折磨，尽管他也写出了一些热情的革命詩篇，如《漫游的老鼠》

**120** 参閱1844年9月21日海涅自汉堡給馬克思的信，載《海涅全集》，俄文版，第12卷，第46—48頁：“亲爱的馬克思！……人們认为我参預《前进报》的事务的程度超过了我能以此为夸耀的程度，而說句真心話，这家报纸证明了它在挑拨和誹謗方面具有最大本领……我的书已印出来了……今天我把政治部分的校样作为印刷品給您寄去，目的有三个。第一是您可以用它来消遣一下，第二是您可以立刻为了这部书在德国报刊界开始进行活动，第三是如果您觉得合适的話，您可以把新詩中所有最好的东西发表在《前进报》上。

我认为，这首长詩到第16章結尾为止是全都适于轉載的。……請給这一部分写几句介紹吧……亲爱的朋友，祝你健康，請原諒我的潦草的字迹。我写的东西，連我自己再讀时也讀不下去。但是，要知道，我們用不了多少符号就能互相了解的。你的誠摯而忠心的亨·海涅。”

**121** 同上。

**122** 1845年2月1日馬克思給亨利希·海涅的信（大概寄自巴黎）（載《馬克思恩格斯全集》，俄文第1版，第25卷，第5頁）：“亲爱的朋友！我希望明天还有時間同你見面。星期一我就要离开了。出版人列斯凱刚才还在我这里。他在达姆施塔德出版一种不必經過书版检查的季刊（指《Rheinische Jahrbücher》〔《莱茵年鉴》〕。——科尔紐）。我、恩格斯、赫斯、海尔維格、荣克等人都为它写稿。他要我轉告您，請您在詩歌或散文方面給他写稿。我相信您是不会拒絕的，因為我們需要利用每一个机会在德国本国站稳脚跟。

在我必須与之分手的一切友人当中，同海涅分手对我來說是最痛苦的。我很想把您也一起带走。請代我和我的妻子向您的夫人問候。您的卡·馬克思。”

(1846年)等。在他的內心里又產生了共產主義勝利的預感和他對於這一勝利的厭惡之間的衝突，而他一直到死都保持着這種又害怕又同情共產主義的心情，這種心情正是1843年前他的突出特徵。

起初馬克思繼續同他保持親密的關係。1845年1月他請海涅為《Rheinische Jahrbücher》〔《萊茵年鑑》〕寫稿，並特別建議在該刊上發表他的詩作《我們的艦隊。航海詩》；這篇詩是嘲笑當時展開的建造海上艦隊的宣傳的<sup>123</sup>。1847年，馬克思請海涅為皮特曼

**123** 1845年3月24日馬克思自布魯塞爾給海涅的信，載同上書，第5、6頁：“親愛的海涅！……科倫的皮特曼委託我請求您還是寫幾首詩（可能連同您的《德國的艦隊》）給周刊，周刊在達姆施塔德出版，是不必經過書報檢查的。您可以把這些詩寄給我……”。

### 我們的艦隊

我們會夢見一支艦隊。  
我們愉快地駛進了海洋。  
順風吹着船帆，  
我們疾駛在廣闊的海上……

我們的夢是何等美妙！  
在夢里我們勝利地進行了一場海戰，  
可是早上太陽剛剛上升，  
我們的艦隊就像夢一樣消失得無影無蹤。

我們還是直挺挺地  
躺在祖國的床上，  
打個哈欠又揉了揉眼睛，  
異口同聲地發起議論：

“地球是圓的，  
干嗎要把悠閑的海浪攪亂！  
航海家在地球上環行一周，  
到頭來還不是要回到原來出發的地方。”

（載《海涅全集》，俄文版，第2卷，第164、165頁）

出版的《Album》〔《紀念册》〕写稿，而在1848年又請他为《Neue Rheinische Zeitung》〔《新莱茵报》〕写稿。但是海涅却离开馬克思越来越远了。虽然如此，馬克思对他的估价仍然很高，而且在一个时期里甚至还打算写一篇关于他的文章<sup>124</sup>。

馬克思和《真正的社会主义》。  
路德維希·費尔巴哈、莫泽斯·赫斯、  
卡尔·格律恩

馬克思同无产階級运动的日益密切的联系以及他所制定的、建立在历史唯物主义之上的共产主义世界观，不仅使他同依然停留在无政府主义个人主义立場上的青年黑格尔派及資產階級民主派发生了无法克服的矛盾，而且还使得他同形形色色的空想社会主义之間的分歧也日益扩大。这些空想社会主义有：以費尔巴哈的人道主义为基础的“真正的社会主义”、巴枯宁和蒲魯东的无政府主义社会主义和魏特林的手工业者的共产主义。但只是过了一些时候，也就是当馬克思本人的理論日益明确形成的时候，馬克思才对这些学說展开了直接的斗争。

正当馬克思奠定自己的世界观的基础的时候，受到費尔巴哈和莫泽斯·赫斯的直接影响的一群具有空想的感伤情緒的社会主义者开始宣揚一种关于“真正的社会主义”的学說。他們想借助于民主社会主义来实现人的“真正的”本质。他們的社会主义的理論

<sup>124</sup> 在1856年9月26日的信里，馬克思告訴恩格斯說，人們曾請他給紐約的杂志《Putnam's Monthly》〔《普特南月刊》〕写一篇关于海涅的文章（參閱《馬克思恩格斯通信集》，三联书店1957年版，第2卷，第176頁）。馬克思和恩格斯后来也曾多次准备写有关海涅的文章，但他們却没有留下一篇有关詩人的作品（參閱《Neue Zeit》〔《新时代》〕，第14卷（1895—1896），上卷，第14—19頁）。

基础是費尔巴哈的人道主义，这种人道主义从来也沒有能克服自己的那种抽象人道主义的观点。費尔巴哈的思想发展和政治发展的頂峰是 1843 年发表的《关于哲学改造的临时綱要》和《未来哲学原理》。自从他拒絕为《Deutsch-Französische Jahrbücher》〔《德法年鉴》〕写稿(因为他认为在进行革命宣传的时候，必須溫和而小心地行动)之后，他的創作便陷入了停頓状态<sup>125</sup>。老实說，他积极地、认真地参加进步运动的时期已經結束了。他始終相信，对解放事业來說，主要的是宗教方面的启蒙工作，也就是說，打破宗教幻想。

他首先是把社会主义和共产主义运动作为新的、更加深刻的无神論世界观的基础来加以欢迎的<sup>126</sup>。他一向把对于宗教的一般

<sup>125</sup> 参閱恩格斯：《費尔巴哈与德国古典哲学的終結》，載《馬克思恩格斯文选》（两卷集），人民出版社 1962 年版，第 2 卷，第 373 頁。

<sup>126</sup> 参閱 1844 年 10 月 15 日費尔巴哈自布魯克堡給卡普的信，載 K. Grün, Ludwig Feuerbach in seinem Briefwechsel und Nachlaß〔格律恩：《路德維希·費尔巴哈通信与遺著集》〕，萊比錫与海德堡，1874 年，第 1 卷，第 365 頁：“看到我們的日益腐朽的各邦中諸如此类同样令人厌恶的現象，我怀着喜悅和安慰的心情想到了那位裁縫帮工魏特林。要知道，直到今年夏天我才比較深入地了解一下共产主义，而在有关的书籍当中讀了《和諧与自由的保证》。这个裁縫的思想方式和精神多么使我驚訝！他确实是本阶层的預言者。我是通过一位研究共产主义理論的年輕手工工人認識他的。这位年輕師傅的严肃认真的精神、他的自持力和对教育的向往多么使我欽佩！我們的学院人士同他相比都可以說是一文不值！历史車輪的轉动，对全人类來說而不是对个别人來說，的确是太快了；原来在上面的轉了下去，而原来在下面的又轉了上来；統治者成了奴仆，奴仆成了統治者。共产主义的最后結果就是这样，而这种結果对它本身來說都是預想不到的。一代一代新的人物、新的天才将会誕生出来，总有一天他們会从粗鄙的日耳曼部落，从沒有文化但是渴望教育的人民群众中誕生出来。

現在我們已經亲眼看到这一不可避免的激变在宗教和理論方面的开端。正当国王們蜕化成为伪君子和虔誠主义者的时候，帮工們却变成了无神論者，而且不是那种旧的、无所作为的、空虛的、怀疑論的无神論者，而是新的、肯定的、积极的宗教无神論者。”

本质的研究和批判看成是自己对这一运动的贡献。由于他相信教养和教育对社会发展具有决定的影响，因此他在历史观方面依然是个唯心主义者。这一点特别表现在他的下述名言上：“向后退时，我是完全同唯物主义者在一起的；但往前进时，我就跟他们不同道了。”<sup>127</sup>要用他的反对革命的情绪才能加以说明的这一立场，使得他不能用自己的唯物主义世界观来理解社会现象。这种立场是他的人道主义的特色：他的人道主义不是应当通过阶级斗争来实现，而是应当通过普遍的道德理想的教育作用和说服作用来实现的。在他的学说里确实存在有感伤社会主义的萌芽，这一点可以从他的一些警句看出来，例如：“只有在人类的痛苦中，上帝才有产生的场所”<sup>128</sup>。“人用一个理想的本质来弥补现实本质的缺乏”<sup>129</sup>。虽说他本人并没有从这里得出实际的社会结论，但他的学说却依然导向社会主义，因为这一学说要求社会的改造，而这种改造应能消除人的非人的现实存在和他的本质之间的矛盾<sup>130</sup>。

这一点说明了赫斯的社会主义可以同费尔巴哈的学说联系起来。同认识到建成共产主义社会的历史必然性的马克思和恩格斯相反，赫斯依然是感伤的、带有人道主义色彩的社会主义的俘虏；他的思想发展的顶峰是他的论文《论金钱的本质》。

在1842年12月迁居巴黎之后，赫斯以通讯员的身分先是为

**127** 参阅恩格斯在《费尔巴哈与德国古典哲学的终结》一书中所引用的费尔巴哈的话，载同上书，人民出版社1962年版，第17页：“在我看来，唯物主义是人类本质和人类知识大厦的基础；但我所说的唯物主义是同生理学家、同狭义的自然科学家如摩莱肖特所说的唯物主义不同的，是同他们按照他们的观点和专业知识说来所不能不主张的唯物主义不同的，换句话说，我所说的唯物主义不是大厦本身。”

**128** 《费尔巴哈哲学著作选集》，参阅三联书店1959年版，上卷，第163页。

**129** 同上，第161页。

**130** 同上，第184—186页。

《萊茵報》寫稿，後來，從1843年夏天起，又為《Kölnische Zeitung》〔《科倫日報》〕寫稿。在他失掉了這個職位從而失掉了自己的收入來源之後，他不得不離開巴黎並在1844年年初返回科倫。

赫斯遠離了馬克思，又無法受到法國和德國的共產主義者的有益影響，因此他又沉湎到他那些感傷的、烏托邦式的空想裡面去了。在他看來，人的解放依舊是一個根本的問題。但是由於他跟馬克思和恩格斯不同，沒有看到資本主義制度本身的发展不可避免地會引起社會的改造，因此他便從唯心主義空想的角度來解決這個問題，把它主要看成是精神的和道德的問題。他不是像馬克思和恩格斯那樣，從經濟關係和社會關係得出必須改變社會制度的結論，而是像空想主義者那樣，把社會理想同現存的關係對立起來，而認為現存的關係應當根據這一社會理想加以改造。他的新社會主義觀的最值得注意的特色是：赫斯以“真正的人”、亦即沒有階級差別的、絕對的、虛幻的人為出發點。這個觀點是從費爾巴哈的人道主義那裡得來的並且是符合於小資產者的立場的。“真正的社會主義”的學說是建立在“真正的”人的虛假的存在之上的。這一學說由於常常使用“真正的”這個詞，後來便被馬克思和恩格斯稱為“真正的社會主義”。根據這一學說，社會主義社會必須是“人的真正本質”的實現。

赫斯的這一使他有別於馬克思與恩格斯的根本立場，反映在他當時所寫的一切著作上。這一立場特別清楚地表現在一篇相當冗長的文章《問與答：論勞動和享樂。問與答：論金錢和奴隸制度。論財產和論自由》上面；這篇文章發表在1844年12月21日和28日的《前進報》上<sup>131</sup>。這篇文章所以值得注意，是因為它寫在《共產

131 參閱1845年1月17日赫斯給馬克思的信，載《Kampf》（《戰鬥》），第22卷，維也納，1929年，第429頁以下。

党宣言》以前，而《共产党宣言》，大家知道，最初也是想采用問答体的形式的。

在这篇文章里，赫斯再一次提出了这样一个原則，即人的解放的目的必須是自由的活动。在給自由的活动下定义时，他的出发点是傅立叶的如下思想：劳动和享乐必須在自由的活动中結合起来，因为只有这样的統一才能使人的生活变得和諧。这种和諧要求劳动成为摆脱了任何强制的活动，而只有在这种情况下，劳动才可能同时也是一种享乐<sup>132</sup>。在資产階級社会里这是不可能实现的，因为在这里是强制劳动占着統治地位，这种强制劳动把人变成奴隶，把人的生活变成牲畜的生活<sup>133</sup>。人的这种非人化的原因就在于金錢的万能，金錢强迫人們出卖自己的生命<sup>134</sup>。作为人的生命的买价或交換价值的金錢的統治，引起了对人的普遍买卖和对人

---

**132** M. Heß, Von der Arbeit und dem Genuß〔赫斯：《論劳动和享乐》〕，載《前进报》，第102号，1844年12月21日，第3頁以下：“但是劳动和享乐的这种和諧，只有在內部健全的、有組織的生活中，而不是在无組織的生活中才能产生……存在着自由的活动和强迫的劳动……自由的活动是由于內心的驅使而做出来的，相反，强迫的劳动却是由于外力的驅使或是由于穷困而做出来的。如果工作是在內心的驅使下做的，这就是一种增加生活乐趣的滿足，是一种本身包含着报償的善行。相反地，如果工作是在外力的驅使下做的，那末工作就是一种貶損和压抑人的本性的重負，是一种只为了可鄙的罪恶的报酬才去干的恶行，是一种有工錢的奴隶劳动。”

**133** 同上，第4頁：“在我們社会中所进行的几乎一切活动都不是出于我們人类本性的內心驅使，不是出于对劳动的向往和喜爱，而是出于外力的驅使，照例是迫于貧困或是为了金錢……人的力量有一大部分沒有發揮出来，而这些沒有發揮出来的力量照例是受到压抑的。因此在当前的社会中，人的生活大部分是由强制劳动、經常的自我克制和对于享乐的难以滿足的渴望所构成的。”

**134** 同上，第4頁：“(13)为什么在当前的社会里，不可能發揮和使用我們的人的力量呢？因为我們买卖我們自己，或者同样可以說，我們买卖我們的人的力量，这样我們就相互把对方变成了奴隶。”

的普遍剝削和奴役<sup>135</sup>。在以金錢為基礎並且為金錢所統治的社會里，自然界和人類社會的產品被掠奪者所強占，這種情況就產生了專橫和貧困並且使每個人都不能取得他應得的份額<sup>136</sup>。

**135** M. Heß, Von dem Gelde und der Knechtschaft (赫斯：《論金錢和奴隸制度》)，載《前進報》，第104號，1844年12月28日，第3頁；

“(1)什麼是金錢？

金錢是用數量來表示的、人的活動的價值，是我們的生命的買價或交換價值。

(2)人的活動能夠用數字來估價嗎？人的活動也和人本身一樣，是不能對之支付代價的，因為人的活動就是人的生命，而人的生命是不能用任何數量的金錢來估價的，它是無法估價的。

(3)可以被拿來賣錢或是為金錢而出賣自己的人是什麼人呢？

可以被拿來賣錢的人是奴隸，而為了金錢而出賣自己的人才是奴才。

(4)我們應當從金錢的存在得出怎樣的結論呢？

從這裡我們應當得出的結論是，存在着人類的奴隸制度。要知道，金錢的存在本身就是人類的奴隸制度的標志，因為金錢是用數字來表現的人的價值。”

**136** 參閱 M. Heß, Vom Vermögen und von der Freiheit (赫斯：《論財產和論自由》)，同上，第4頁；

“(6)把社會產品和大自然的贈賜收集和積累起來供一己之用的人是什麼人呢？

他是掠奪者；他從社會手里奪取了屬於社會的東西，奪取了社會應當為了全體成員的利益自行處理的東西。他是殺人犯；因為他剝奪了他的同胞賴以生存和活動的手段，因而也就剝奪了他們的生命或自由。

(8)在我們當前的社會里，能否保證個人取得他們賴以生存和活動的東西呢？

他們只有在下述情況下才能得到這種保證，即他們必須占有他們相互奪取的和通過一定的法定形式而從外部獲得的東西，質言之，就是必須占有他們通過對自己的奴隸般的服役或有工錢的勞動的報酬的形式，通過遺產、贈與、高利貸、彩票、買賣股票、投機與合法的欺騙而偶然得到的東西。

(9)個人是否由於這種占有而得到他們賴以生存和活動的東西呢？

那些在飽食終日無所用心的生活中享福的人們，那些靠着奴隸勞動來占有、欺騙和生活的人們底空虛、無知及墮落到牲畜即非人地步的情況就回答了這個問題。



这种金錢經濟及其全部后果只有通过建立新的社会制度这样一个办法才能加以排除,因为在这种新的社会制度下,劳动将是有組織的,每个人都将有可能在自由的活动中发展自己的能力<sup>137</sup>。到那时,代替金錢(也就是用数字来确定的人类活动的价值)的将是真正的、不能用价格来表示的人的价值,代替竞争的将是高尚的

(10) 这样說来,在我們的社会里,是否能保证每个人都取得他应得的那一份呢?

根本不能。

(11) 但是如果沒有有保证的财产,难道能够談到自由嗎?

在沒有有保证的财产的地方,只有专横才能占統治地位。

(12) 什么是自由?

只有不感到有必要迫使自己去做任何事情,而是相反地,可以按照自己的本性去生活和活动,可以毫无阻碍地在行动中表現自己本质的人,才是自由的。

(13) 在我們的社会中,人能不能按照自己的本性去生活和活动呢?

他必須經常强迫自己的本性去适应什么东西。他有时不能滿足追求知識的願望,有时不能滿足追求艺术的願望,有时不能滿足追求机械劳动的願望,有时不能滿足自己的食欲,甚而,有时不能滿足饥渴和自己身体的最迫切的生命需求。”

137 赫斯:《論劳动和享乐》,載《前进报》,第102号,1844年12月21日,第4頁:

“(9) 是否所有的人都能按照自己的本性生活和活动呢?

只要人类本性在所有的人身上都得到发展并且不受社会关系的强制压抑,那末这不仅是可能的,而且是非如此不可的。

(10) 如果在一个社会里,人类本性在所有的人身上都得到发展,而每个人事实上又都能发挥自己的全部能力,那末在这样的社会里,能够有些什么样的劳动呢?

在这样的社会里,只能有自由的活动,而不是任何其他活动。”

參閱赫斯:《論财产和論自由》,載《前进报》,第104号,1844年12月28日,第4頁:

“(3) 那末,是誰創造财产呢?

自然界和人类社会。

(4) 自然界的贈賜是不是个别人的所有物?

不,它是一切人的共同财产。

(5) 人类社会的產品是不是个别人的所有物?

不,它是社会的所有物。”

競賽。在這一組織得非常和諧的社會里，自然界的贈賜和社會勞動的產物將不是個人的所有物，而是社會的所有物。因此每個人都將得到自由活動的保證，同時每個人都將在分配生產出來的物質財富方面保證得到公平的一份<sup>138</sup>。赫斯認為，進行這樣的根本的社會改造的手段，主要是教養和教育；而在他看來，教養和教育必將會根絕人類的卑劣欲望，必將導致合理的生產和在勞動組織的基礎上公正地分配財富<sup>139</sup>。

138 同上，第3頁以下：

“(1)什麼是財產呢？

我們把用做人的生活、人的活動的資料的大自然的贈賜和勞動產品稱為財產。

(2)一個人如果沒有自己同胞的幫助和大自然的力量，他能夠創造財產嗎？

不能；每一個單個的人連同他的全部力量、才能和手段都只是自然界和人類社會的產物。單獨一個人並不能做任何事情，當然也不能創造財產。人只有同自然界和人類相結合才能夠生活和活動。

(7)在共同的社會里，什麼是個人的所有物？

就是對於他賴以生活和進行活動的東西的有保證的占有……

(17)應當根據怎樣的規律來管理社會財產，領導產品的交換？

根據人類本性和它的需要的規律。”

139 參閱同上，第4頁：

“(14)人的自由、真正的所有權或財產的真正保證在哪裡？

首先要通過教育才能做到這一點。

(15)應當如何理解教育呢？

首先，是體力的發展，這是往後全部發展的基礎。這種發展在母腹中便已開始了。其次，是在公共的教育機構里的普遍教育，在這些機構里，人類的一切美德和能力的萌芽都可以得到栽種和培養。子弟們將從這一苗床被引入他們表現出特殊愛好或特別才能的那一活動範圍。人的社會教育就是在这里完成的。

(16)為了保證所有的人都能享有他們的真正所有權和自由，還應當做什麼呢？

社會財產不應當由個別的人取得並且受偶然性的擺布，它必須由整個社會來管理，而每個人應當取得自己的一份。”

在这篇文章里，赫斯是撇开了阶级斗争来考察劳动和劳动条件的，这就使得他同费尔巴哈、资产阶级博爱家和小资产阶级社会改良家一样，开始诉诸教养和教育，把它们看成是改造社会关系的手段，因而就用空话偷换了革命的阶级斗争。对于经济范畴和社会范畴的这种抽象的、教条的运用，清楚地表现出赫斯在思想方面比起他先前所写的著作有了退步。在先前的著作里，他曾认为当前的革命必然是由于阶级斗争尖锐化而产生的社会革命，而且还比较明确地指出了劳动在人类生活形成过程中的决定性作用，并且根据费尔巴哈的异化学说说明了金钱的统治地位。他的社会主义学说也和当时大多数的改良主义学说一样，是建立在这样一种信念之上的，即人们可以借助于新的劳动组织改变社会。但这一学说却没有考虑这一组织的社会条件，从而变成了纯粹的空想。这一学说是赫斯用来自费尔巴哈、傅立叶和蒲鲁东的各种思想胡乱堆砌而成的。他继费尔巴哈之后，提出了如下的要求，即人们必须摆脱利己主义和个人主义以便实现自己的本质；他从傅立叶那里借用了劳动和享乐结合的思想，认为这种结合是和谐地组织社会的手段。赫斯继蒲鲁东之后，着重指出所有的人必须公正地参加对于生产出来的财富的分配。赫斯不去对经济关系和社会关系进行深入的分析，不去叙述对这些关系进行革命改造的前景，而是平淡无味地空谈自由劳动和奴隶劳动、社会的和谐生活和剥削者的金钱经济。这些空谈同马克思建立自己的社会革命理论时的那种彻底性截然不同，这些话还表明马克思的观点和赫斯的观点之间是没有任何共同之处的。

赫斯在科伦他父亲——一个有声望的、规规矩矩的企业家——的家里，过的是相当安定的生活，虽然作为一个极其可疑的人物，曾经受到警察当局的严密监视<sup>140</sup>。

同时他繼續进行自己的宣传活动。尽管赫斯过着孤独的生活(可能由于他在經濟上要依賴父亲而不得不过这样的生活),但是他同自己在巴黎的朋友們仍然保持頻繁的通信关系,而他的这些朋友也要在涉及在德国进行革命鼓动的問題时向他請教<sup>141</sup>。在他同卢格发生爭吵之后<sup>142</sup>,他又同柏林的青年黑格尔派发生了冲突。1845年年底,当施蒂納的著作《唯一者及其所有物》刚一发表,赫斯立刻就写了一本小册子《最后的哲学家》来反駁施蒂納和布魯諾·鮑威尔<sup>143</sup>。

赫斯在科伦同卡尔·格律恩建立了比較密切的联系。他同格律恩以及費尔巴哈人道主义的其他信徒(如海尔曼·皮特曼、格奥尔格·荣克)在1844年9月成立了一个共产主义俱乐部。这个俱乐部在赫斯领导下,发展了“真正的社会主义”的学說,这种学說后来在1845年到1848年間变成了传布在德国的一种真正的流行病<sup>144</sup>。

<sup>140</sup> 这一点可以从政府官吏的报告看出来,在这一报告里說:“赫斯住在他父亲的家里(他父亲是一个富裕的、溫和的和可靠的企业家),同外界相当隔絕,好像在从事文字工作。他同达哥伯特·奥本海姆交往。”(Th. Zlocisti, Moses Heß [茲罗齐斯提,《莫泽斯·赫斯》],第2版,柏林,1921年,第160頁)

<sup>141</sup> 比如,1844年9月21日海涅写信給馬克思說:“請写信告訴赫斯……要他一接到我的书就在萊茵的报刊上为我尽力进行宣传,哪怕那些蠢才們会为此而攻击他。”(《海涅全集》,俄文版,第12卷,第48頁)

<sup>142</sup> 參閱本书第1卷,第665頁,注231。

<sup>143</sup> 早在1844年,赫斯便把有关布魯諾·鮑威尔的文章寄給卡尔·格律恩在比雷菲尔德办的月刊,但是这篇文章未能发表。他在自己的小册子《Die letzten Philosophen》(《最后的哲学家》)(达姆施塔德,1845年)中利用了这篇文章。

<sup>144</sup> 大家知道,还在1842年年底,《萊茵报》的一些同人便在科伦組織了这样一个团体,馬克思曾参加这一团体的有关社会問題的討論(參閱 I. Hansen, Gustav von Mevissen. Ein rheinisches Lebensbild, 1815—1899 [汉逊,《古斯塔夫·馮·梅維森。一位萊茵省人物的傳記(1815—1899)》],第1卷,柏林,1906年,第264頁以下)。

正当着赫斯的感伤的空想的社会主义倾向由于他同马克思和恩格斯以及同巴黎的共产主义运动的比较密切的联系而有一定程度的削弱的时候，他的朋友，特别是卡尔·格律恩的这种倾向却表现得鲜明得多。

卡尔·格律恩生于1817年；他在波恩和柏林研究哲学和语言学时正好卡尔·马克思也在那里，而且在马克思还是大学生的时候，就同他认识了<sup>145</sup>。他在科尔玛教过一个时期的书，1842年他是《Mannheimer Abendzeitung》〔《曼海姆晚报》〕的主编，而这家报纸就在他的主持之下成了一家反对派的报纸。1842年10月被逐出巴登之后<sup>146</sup>，他便移居科伦，在那里住了一年半。从1843年7月到11月，格律恩为《科伦日报》和《Trier'sche Zeitung》〔《特利尔日报》〕写稿，而后者便由于他而具有了民主的倾向。格律恩当时是一个进步的民主主义者，是弗里德里希·李斯特的《政治经济学的国民体系》一书所宣扬的思想的信奉者，此外他还拥护圣西门主义，而正是由于圣西门主义，他才相信贫困必须靠发展工业来消除。格律恩当时是在傅立叶的影响之下接近了社会主义的，这种影响从他发表在《特利尔日报》上的某些文章，特别是登载在《Sprecher》〔《演说家》〕（他从1842年7月1日起成为这个刊物

<sup>145</sup> 参阅恩格斯对格律恩的著作《波罗的海和莱茵河旅行记》的批评；该书作者署名为恩斯特·冯·德·海德（格律恩的笔名），卡·格律恩出版，卡塞尔，1839年；1839年11月13—20日恩格斯自不来梅给威·格雷培的信，《马克思恩格斯早期著作选》，1956年俄文版，第328页：“柏林有一位年轻的诗人卡尔·格律恩，前几天我读了他的《旅行记》，这是一部很出色的作品。可是他好像已经二十七岁了，因此他本来可以写得更好些。”

<sup>146</sup> 参阅 K. Grün, *Meine Ausweisung aus Baden, meine gewaltsame Ausführung aus Rheinbaiern und meine Rechtfertigung von den deutschen Volke*〔格律恩：《我从巴登之放逐，我在莱茵拜尔的有力陈述和我为德国人民所做的辩护》〕，苏黎世和温特图尔，文学社，1843年。

的出版者) 上的文章可以看出來<sup>147</sup>。由於傅立葉憎惡革命並且非難無產階級的階級鬥爭，所以，夾雜着引自傅立葉的話的一些空想計劃並沒有給這些計劃的作者帶來麻煩。這一點正好說明了格律恩所以能在社會改良主義者，特別是在當時萊茵省的進步知識分子中間取得成功的原因。這些知識分子曾經結成一些小組，並在普魯士政府對付貧困的措施的影響下就社會問題進行學院式的討論。

在格律恩作為自己的曼海姆時期的一部文集的前言而寫的致友人書中，他放棄了自己先前的自由主義觀點，公開宣稱自己擁護傅立葉的社會主義<sup>148</sup>。

格律恩在同赫斯相識之後，就更為加強了自己的社會主義觀點。赫斯引導他通過費爾巴哈的人道主義走向“真正的社會主義”，而他也就在自己的文章和書裡面開始論述“真正的社會主義”的中心思想。格律恩比赫斯更加不了解當時馬克思和恩格斯所掌握的社会經濟分析方法，因此他就更加重視教育在社會改造事業中的作用<sup>149</sup>。

1844年9月格律恩移居巴黎，在那里他常常同蒲魯東會晤。

147 《Sprecher oder Rheinische-Westfälischer Anzeiger》〔《演說家或萊茵—威斯特伐里亞指南報》〕，1841年起在威塞爾出版的周刊。

148 參閱《Bausteine, zusammengetragen und mit einem Sendschreiben an seine Osnabrücker Freunde, begleitet von Karl Grün》〔《雜談，附卡爾·格律恩致奧斯那布律克友人書》〕，達姆施塔德，列斯凱出版，1844年。

149 參閱 K. Grün, Über wahre Bildung. Eine Vorlesung gehalten den 28. April 1844 zu Bielefeld, zum Besten der armen Spinner in Ravensbergischen (卡爾·格律恩：《論真正的教育。1844年4月28日在比雷費爾德為拉文山地區的貧苦織工所作的講演》)，達姆施塔德，赫爾米什，1844年。

他把蒲魯东看成是继莱辛和康德之后最大的思想家，并把他說成是法国的費尔巴哈<sup>150</sup>。他也像巴枯宁和馬克思一样，在黑格尔哲学方面同蒲魯东进行了很多爭論，試图向蒲魯东揭示这一哲学的本质，但是在这一点上他的成就还不如馬克思，因为他本人对这一哲学也沒有透彻的理解<sup>151</sup>。

他的肤浅的思想和“真正的社会主义”的感伤傾向并不能得到馬克思的贊同，因此他們在巴黎的关系仅限于一般的相識而已。

“真正的社会主义”是随着社会主义运动、慈善团体和手工业共产主义一道发展起来的<sup>152</sup>。它也和資产阶级的博爱主义一样，力求在不改变当前社会关系的条件下来消灭貧困。这种社会主义在整个德国，特别是在中等阶层当中迅速地传播开来，并且对进步的民主主义者发生了巨大的影响<sup>153</sup>。

---

150 关于卡·格律恩和蒲魯东之間的关系，參閱 Sainte-Beuve, Proudhon (圣伯韦：《蒲魯东》)，巴黎，1872年，第203、213頁；Saint René Taillandier, Revue des Deux Mondes (圣·勒奈·泰揚迪耶：《两个世界的評述》)，1848年10月10日。1845年1月19日蒲魯东給貝尔克曼的信。

151 參閱本书第74頁。

152 參閱H. Stein, Pauperismus und Assoziation (施泰因：《貧困与联合》)，載《International Review for Social History》(《国际社会史評論》)，来丁，1936年，第1卷，第1—120頁。參閱恩格斯：《費尔巴哈与德国古典哲学的終結》，人民出版社1962年版，第12頁。

153 參閱恩格斯：《共产主义在德国的迅速进展》，載《馬克思恩格斯全集》，人民出版社1957年版，第2卷，第588—589頁：“同时我也高兴我能够指出，虽然德国人通常在討論社会改革問題方面总是相当落后，但是他們現在正在努力弥补自己虚度了的时间。的确，社会主义在我国传播之快簡直是一个奇迹。两年前这里总共只有两个人对社会問題感兴趣，一年前才出版了第一个社会主义的刊物……但是德国現在的情况怎样呢？过去只有两个人为那些完全不了解社会主义或者对这个問題毫无兴趣的群众写文章介紹社会主义，現在我們已經有几十个有才干的作家向成千个渴望知道有关这方面的一切的人宣传新

## 馬克思和巴枯寧

1844年年底馬克思和“真正的社會主義者”之間觀點的對立還沒有嚴重到造成雙方關係破裂的程度。馬克思同巴枯寧和蒲魯東的關係也可以說是這樣的；他是在巴黎時就認識了他們的。但是就在當時，他已經由於種種原因而在觀點上同他們二人發生了分歧。馬克思同巴枯寧發生分歧，是因為他不喜歡巴枯寧的半通不通的無政府主義；同蒲魯東發生分歧，則是因為他認為蒲魯東對於私有財產和資產階級社會的批判不夠徹底。

當1844年7月巴枯寧來到巴黎的時候<sup>154</sup>，他曾受到《前進報》的出版人伯恩施坦的親切接待（《前進報》是在巴黎的流亡者的報紙）。在過着放浪的生活的巴枯寧的住宅里，常常有《前進報》的同人在那里集會，無止無休地熱烈辯論有關哲學、政治和共產主義的問題<sup>155</sup>。在巴枯寧住在巴黎的初期，他同盧格的往來十分密切，

---

的學說。我們有幾家報紙……除了直接受政府影響的期刊外，沒有一個刊物不是每天都在頌揚社會主義和社會主義者。”

再參閱Th. Oelkers, Die Bewegung des Sozialismus und des Kommunismus（埃爾克斯：《社會主義和共產主義的運動》），萊比錫，1844年（以費爾巴哈的精神對施泰因的著作的復述）。

**154** 1843年6月，由於布倫茨里的告密（秘密報告中說巴枯寧是個共產主義者），巴枯寧從蘇黎世逃出來，開頭是逃到日內瓦，在那里認識了奧古斯特·貝克爾和西蒙·施米特，爾後又逃到伯爾尼，在那里同福格特一家有來往；1844年2月，他同音樂家萊赫爾（盧格的朋友）一同到布魯塞爾去，在那里住了大約四個月。

**155** 參閱 H. Börnstein, Fünfundsiebzig Jahre in der Alten und Neuen Welt. Memoiren eines Unbedeutenden（伯恩施坦：《舊世界和新世界的七十五年。一個普通人的回憶錄》），萊比錫，1881年，第1卷，第357頁，“我有許多空着的房間，而在最大的一間里暫時住着一個俄國人——巴枯寧；所謂暫



而他是早在德勒斯頓便認識了卢格的<sup>156</sup>。他想使卢格信奉他那帶有无政府主义色彩的共产主义,但是未能成功,因为卢格在同馬克思破裂之后,就坚决地反对任何色彩的共产主义。卢格也想劝說巴枯宁放弃自己的放浪生活,而可能的話,也放弃共产主义并且同馬克思断絕关系。但是卢格看到巴枯宁还同先前一样地站在馬克思的一面,于是就离开了巴枯宁,特别是因为巴枯宁不打算归还1843年初的欠債一事使他非常恼火<sup>157</sup>。巴枯宁繼續同海尔維格保

---

时,这就是說,在整个这一大間屋子里,他只有一个行軍床、一个手提箱和一只錫杯,因为从个人的欲望來說,这是一个最无所追求的人。編輯部的會議就在这个房間里进行,参加的有十二至十四人。他們有的坐在床上和手提箱上,有的站着或是在房間里踱来踱去,他們抽烟抽得很凶,而且爭論得极其热烈。”

**156** 参閱1844年10月16日卢格自巴黎給弗吕貝尔的信,載《卢格通信集》,第339頁:“您知道,巴枯宁現在在这里,他仍然是充滿着希望并且总是情緒很好——有着无穷无尽的幽默感;但是在我看来,他注定不能在社会生活中出头露面,而只能在朋友圈子里活动。”

参閱1844年11月23日卢格自巴黎給弗萊雪尔的信,載《卢格通信集》,第374—376頁:“您是看到巴枯宁的几乎达到漫不經心程度的文雅的自由散漫作风的;他对待任何事情都是漫不經心的——不是 *de facto* (在事实上)如此,这一点我們是知道的——不,这种作风被他提高为基本原则,此外还有亲切和人情味!你可以对自己的冷漠无情感到羞耻,然而把漫不經心作为基本原则以及把高傲作为天才的貴族气质的标志,在我看来依然是十分可憎的,就像关于疥疮的刺刺不休的談論是可憎的一样……然而我却日益感到,我們的朋友巴枯宁的社会意义也和里宾特洛普的社会意义同样成問題。从他打算实现他的計劃的时候起,許多年已經过去了,而我担心,剩下的許多年也会这样过去的。”

**157** 参閱1844年12月17日卢格自巴黎給母亲的信,載同上书,第385頁:“只要想一想,我花了許多錢从西伯利亚和那些魔鬼手里救了出来巴枯宁,竟然背着我跟这一帮敗类(指馬克思和共产主义者。——科尔紐)搅成一伙……不需要你來說服我,要我今后永远不再同这一伙人来往……”。再参閱 A. Ruge, *Erinnerungen an Michael Bakunin* (卢格:《回忆巴枯宁》),載《*Neue Freie Presse*》(《新自由新聞》),維也納,1876年9月28和29日:“在如此重大的事情(指还債事。——科尔紐)上的这种不正当的作风使我同他疏远起来,而当他的父亲在2月里(就是儿子約定的期限)沒有把錢还給我的时候,我

持友誼的關係；他是早在德勒斯頓和瑞士就認識了海爾維格的。

巴枯寧在1844年7月或8月就認識了馬克思，他是在《前進報》工作人員的小組內同馬克思見面的。馬克思是個同他完全相反的人物。後來當他們已然長時期處於對立地位的時候，巴枯寧才表示了他個人對馬克思的態度。儘管有保留，巴枯寧在當時還是十分重視馬克思的，這不僅由於馬克思所固有的思想力量和成熟的智慧，還由於他的淵博知識。他在1871年寫道：“我同馬克思是老相識了。1844年我在巴黎同他第一次見面。當時我已經是一個流亡者。我們來往得相當密切。他當時比我更加激進，而就是目前，即使他不比我更激進，也比我更有學問得多。那時我對於政治經濟學一竅不通，我還沒有擺脫形而上學的抽象，而我的社會主義也純乎是本能的。儘管論年紀他比我年輕，但他已經是一個無神論者、學者、唯物主義者和社會主義思想家。正是在那個時候，他奠定了他目前的體系的基础。”<sup>158</sup>

---

就懂得，我連同我們之間因黑格爾而結成的友誼干脆是受了騙。但是我感到遺憾的時期並不長久。在《年鑑》停辦之後，我又在巴黎同巴枯寧見了面，在這裡，我們重新和好，不過我們完全割斷了經濟關係。相反地，在理論方面，經濟問題卻占了中心的地位，並且我們就社會主義的一切形式進行了討論。在這裡我同馬克思發生了尖銳的分歧，而巴枯寧卻同馬克思和共產主義者接近了。但是當我有一次在 Rue Rivoli（里沃利街）上遇到他，要他解釋這種關係的時候，他卻避而不答，反而宣稱他堅信，革命將會是政治的，而不是社會的；共產主義實際上從邏輯上說是不可能的。我把他介紹給喬治·桑、肖邦和拉梅耐，但是卻遠不像在德勒斯頓時那樣經常同他見面，在德勒斯頓時我們……是每天見面的。”

<sup>158</sup> 《巴枯寧傳記材料》，1928年俄文版，第3卷，第300—301頁。《巴枯寧西班牙書信片斷》，載同上書，第364—365頁：“我們應當先對我們的對手的優點給以恰如其分的估計。馬克思是一個不平常的人物。這是一位傑出的思想家，一個非常有學問的人，特別是在經濟問題方面，而且這個人，從我在1844年同他在巴黎最初相識時起，據我所知，就一直真誠地、全心全意地和毫無保留地獻身於無產階級解放的事業……”。再參閱 M. Nettlau, Michael Bakunin. Eine

巴枯宁对马克思的态度可以说明他后来在把马克思同蒲鲁东相比时对马克思所作的那种评价。他承认，作为唯物主义者的马克思远远地超过了终生作为唯心主义俘虏的蒲鲁东，但是他认为，蒲鲁东作为思想家虽然不如马克思，然而在对于自由的深刻理解方面却超过马克思，因为在他看来，马克思是完全缺乏这种理解的<sup>159—161</sup>。

巴枯宁同马克思完全相反。马克思的明晰的头脑和坚决的意志同任何感伤情绪、任何模棱两可和临时应付都是格格不入的，在他的思维和他的行动当中，永远是秩序和纪律占着首要的地位。

biographie Skizze. Mit Auszügen aus seinen Schriften und Nachwort von Gustav Landaner (涅特劳：《巴枯宁传略。附著作选录和古斯塔夫·朗达涅尔跋》)，柏林，1901年，第8页。

**159—161** 《巴枯宁西班牙书信片断》，载《巴枯宁传记材料》，第3卷，第366—367页：“而且，必须承认，马克思是一位极其严肃、极其深刻的经济思想家。他比起蒲鲁东有着巨大的优点，那就是他是一个现实主义者，一个唯物主义者。蒲鲁东虽然极力想摆脱古典唯心主义的传统，但他终其生是个不可救药的唯心主义者，而正如我在他死前两个月向他说的，他有时为圣经所左右，有时为罗马法所左右，始终是一个彻头彻尾的形而上学者。他的最大的不幸，就是他从来没有研究过自然科学，从来没有掌握自然科学的方法。他有着一种常常给他指出正确道路的天才本能，但是他的思想的坏习惯，亦即唯心主义的坏习惯，却不断地使他陷入旧的迷误。结果他陷入了一种常见的矛盾——一个经常同唯心主义的幽灵搏斗的强有力的天才，革命的思想家，却一直没有力量战胜这个幽灵。

作为一个思想家，马克思的道路是正确的。他提出了这样一个基本命题，即历史上的一切宗教的、政治的和法律的过程都不是经济过程的原因，而是经济过程的结果。这是一个伟大的、内容丰富的思想，但发现这一思想的荣誉并不属于他一个人。另外有许多人很早以前就意识到了这一思想，甚至部分地表述了这一思想，但马克思的功绩却是给了它一个巩固的理论基础，并且使它成为自己的整个经济学说的基础。另一方面，蒲鲁东对自由有着更为深远的理解和感受。当蒲鲁东没有沉溺于教条主义和形而上学的时候，他具有革命者的真正的嗅觉，他崇拜撒旦并宣布了无政府主义。非常可能，在理论上马克思可以创立一种更加合理的自由体系，但是他却没有蒲鲁东的那种嗅觉。作为德国人和犹太人，他从头到脚都是一个权威论者(Autoritär)。”

巴枯寧具有突出的領悟能力，但是由於他和馬克思相反，不是以認真追求真理為自己的目標，因而他的知識就始終是膚淺的，基本上不過是一些口號，這些口號的特色也和具有無政府主義思想的小資產階級的特色一樣，就是否定一切，而且這些口號使他自已陶醉。在初初相識的時候，他給人留下了一個愉快而機智的交談者的印象，但是他卻沒有馬克思所固有的那種高度徹底的革命精神。

由於他們對工人運動抱着不同的態度，這種對立就更為加深了。巴枯寧沒有放棄他那種半通不通的無政府主義，而同工人運動的關係日益密切並且為無產階級的勝利而犧牲了一切的馬克思和恩格斯則在研究如何把共產主義變成科學的革命理論。

屬於垂死階級的巴枯寧，對於注定要同自己的階級一道滅亡的一切都本能地抱着同情的態度。這首先指的是放浪的生活，還有流氓無產階級。這也就決定了他反對統治制度的暴動所具有的無政府個人主義性質，決定了他對蒲魯東的無政府主義的同情和對馬克思的敵視。他把馬克思的是非鮮明和毫不妥協的精神解釋為虛榮和追求個人權力的表現。

除去巴枯寧之外，馬克思在巴黎還結識了其他俄國貴族。卡爾·格律恩在關於巴枯寧的論文里曾十分生動地描述了這些俄國貴族的生活方式<sup>162—164</sup>。

---

<sup>162—164</sup> 參閱 N. Rjasanoff, Marx und seine russischen Bekannten in den vierziger Jahren (梁贊諾夫：《四十年代的馬克思和他的俄國朋友》)，載《Neue Zeit》(《新時代》)，第 31 卷(1913 年)，上卷，第 715—721、757—766 頁。參閱《格律恩回憶巴枯寧》，載《過去的聲音》，1913 年，第 1 期，第 186 頁：“當時所有的流派都是一樣的。任務是在於摧毀舊的，並在它原來的地方建立某種新的、偉大的東西。不過他們不能確定這種新的、偉大的東西到底是什麼。俄國的激進派的膽量比所有其他的人都要大，他們在偉大的中歐王國的子弟(指德國

## 马克思和蒲鲁东

马克思同蒲鲁东会见的次数比同巴枯宁会见的次数要多，他把蒲鲁东看成是当时法国最大的社会主义者。蒲鲁东也和巴枯宁一样，是倾向于无政府主义的，这一点可以从他保卫中等阶层阶级利益的作用得到说明。蒲鲁东居住巴黎的时期是1844年2月到4月和1844年9月到1845年2月。在外国人当中，他主要是同卢格、巴枯宁、格律恩和马克思交往，同他们进行有关黑格尔的讨论。关于这些讨论的情况，可以从赫尔岑的回忆录中得到一个概念。赫尔岑报道了巴枯宁和蒲鲁东之间的这样一次谈话，这次谈话一刻不停地继续了整整一夜<sup>165</sup>。

人。——科尔纽)的心目中造成了特别深刻的印象。如果这些俄国人都已经走得这样远，那末我们其余的人还能等待什么呢？但是我们的个人关系却是十分有限的，这首先是由于我们的生活方式是完全对立的。巴枯宁和其他俄国人……实际上他们除了读报以外什么也不干。他们把黑夜当成白天，把白天当成黑夜。他们到正午才起床，然后吃早饭，下午六点钟吃午饭，在咖啡店里一直坐到早上三四点钟，甚至五点钟。在这之后他们才睡觉，而从第二天中午起，这一整套要命的走马灯又从头开始了。”

**165** 参阅赫尔岑：《往事与追思》，1958年俄文版，第2卷，第419—420页：“……我在巴枯宁那里见到他（蒲鲁东）两次，巴枯宁和蒲鲁东的交往十分密切。巴枯宁当时同莱赫尔一道住在塞纳河对岸 Rue de Bourgogne（布尔戈尼街）的一所极其简陋的住宅里。蒲鲁东常常到那里去听莱赫尔的贝多芬和巴枯宁的黑格尔。——哲学的争论比交响乐还要长……1847年，卡尔·福格特（他也住在布尔戈尼街，也常常去拜访莱赫尔和巴枯宁）在一天晚上把他们那关于现象学的无止无休的讨论听得有点厌倦了，就去睡觉了。第二天早上他再到莱赫尔那里去，因为他们两个人约好了要到 Jardin des Plantes（植物园）去的。但使他感到吃惊的是，尽管时间这样早，巴枯宁的房间里已有人在谈话。他把门打开了一点，看到蒲鲁东和巴枯宁还坐在原来的地方，他们跟前的暖炉已经灭了，他们用短短的几句话就把前一天晚上开始的争论结束了。”

蒲魯東常常喜歡同卡爾·馬克思就黑格爾哲學展開爭論。他在1844—1845年秋冬居住在巴黎的時候，同馬克思的關係特別密切。馬克思力圖向蒲魯東解釋這一哲學的基礎，首先是其中最重要的東西——辯證法。二十年後他在寫給施韋澤的一封信里關於這一點曾寫道：“1844年，我居住在巴黎的時候，曾經和蒲魯東有過私人的交往。我在這裡提起這件事，是因為我對他的‘摻假’（Sophistication——英國人這樣稱呼偽造商品的行為）在某種程度上也有一部分責任。在長時間的、往往是整夜的爭論中，我使他感染了黑格爾主義，這對他是非常有害的，因為他不懂德文，不能認真地研究黑格爾主義。我被逐出巴黎之後，卡爾·格律恩先生繼續了由我開始的事情。他作為德國哲學的教師，還有一個勝過我的地方，就是他自己一點也不懂德國哲學。”<sup>166</sup>

無論是在自己的通信里，還是在1844年的日記里，蒲魯東都沒有提到這些私人的關係。但是在1845年1月9日寫給貝爾克曼的信里，他却暗示過自己同德國知識分子相識的事情。正如他在信里所說的，這些知識分子之所以稱贊他，是因為他獨立地取得了黑格爾哲學的成果。他寫道：“許多德國人對我都非常理解，他們十分欽佩我做出的業績，因為我獨立地取得了他們認為只有他們才有的東西。目前我還不能判斷我的形而上學和例如黑格爾的邏輯學之間的親屬關係，因為我從來沒有讀過黑格爾。”<sup>167</sup>

馬克思在那時已經表現為無產階級階級利益的代表者並且提出了用共產主義社會來代替資產階級社會的要求。但蒲魯東却和

<sup>166</sup> 《馬克思恩格斯書信選集》，人民出版社1962年版，第160頁。

<sup>167</sup> 參閱1845年1月19日給貝爾克曼的信，載 Proudhon, Correspondance (《蒲魯東通信集》)，第2卷，第176頁，巴黎，1860年。再參閱 Sainte-Beuve, Proudhon (聖伯韋，《蒲魯東》)，巴黎，1872年，第209、211—212頁。

马克思相反，他作为小资产阶级利益的保卫者，首先是小农和手工业者（他本人就是手工业者出身）利益的保卫者，并不想消灭资产阶级社会，而只是想按照中等阶层利益所要求的程度对资产阶级社会加以改良。尽管他的话听起来很革命（例如，他顺手从布里索的著作中抄来的那句名言“财产就是盗窃”）<sup>168</sup>，但是他主要是力图使现存的经济条件和社会条件去适应中等阶层的需要，因为他想挽救中等阶层，使它们既不致被大资本所消灭，又不致无产阶级化。由于他想保存小资产阶级的私有制形式，即小占有，因而他在自己的著作中既攻击绝对的所有权，又攻击共产主义，因为在他看来，对于中等阶层来说，共产主义是比大资本更加敌对、更加危险的东西<sup>169</sup>。作为大资本的特殊所有权的绝对所有权之所以受到他的批评，是因为它引起的后果是：从竞争当中产生的垄断，对别人的劳动成果的不公正的占有，以及由此而产生的对中等阶层的剥夺和人民的贫困化。他的名言：“财产就是盗窃”所指的正是这种私有制的形式<sup>170</sup>。但是蒲鲁东对共产主义进行了更加

<sup>168</sup> J. P. Brissot (1754—1793), *Recherches philosophiques sur le droit de propriété et le vol. considérés dans la nature et société* (布里索：《从自然界和社会的角度对所有权和盗窃所作的哲学研究》)，1780年。

<sup>169</sup> 参阅1846年12月13日蒲鲁东自里昂给提索的信，载《蒲鲁东通信集》，第2卷，第231页：“在我的有关财产的第一篇札记中，我说私有制和财产公有是两个自相矛盾的事物，它们既是无法实现的，又是必不可缺的。”

<sup>170</sup> 蒲鲁东：《什么是财产？或关于法和权力的原理的研究》，1919年俄文版，特别参阅第180—201页，《公有制和私有制的主要特征（社会应如何组织）》。第181、182页：“公有制是不平等，不过是在与私有制完全不同的意义上的不平等。私有制使强者剥削弱者，而公有制则使弱者剥削强者…… 公有制是压迫和奴役。”

他还反对“幸福的和愚钝的清一色”，认为人们是想通过财产公有而用这种清一色来束缚“人的自由的、积极的、合理的和不屈的个性”。

参阅 R. Garaudy, *Die französischen Quellen des wissenschaftli-*

激烈的指責，說共產主義會帶來奴役和道德上的屈辱<sup>171</sup>。

作為中等階層的保衛者，蒲魯東絕不要求消滅私有財產。恰恰相反，他的意圖是在於以小占有的形式將私有財產普遍化並且以這一形式使每個人都擁有私有財產<sup>172</sup>。被他用來同絕對的所有權和財產公有相對立的小占有，他認為是有限的所有權，是使用权，這種權利如果被人濫用，可以被國家取消<sup>173</sup>。他認為，小占有能夠保證自由工人的獨立，同時又可以避免大資本的缺點。

蒲魯東和代表中等階層利益的其他社會改良主義者一樣，採取了資本主義和社會主義的調和者的立場。在那個時候，他已經想綜合資本主義和共產主義，同資產階級的經濟學家一道維護私有財產的原則，反對社會主義者，同時卻又跟在社會主義者的後面批判資本主義制度的最顯著的缺點<sup>174</sup>。後來，在《經濟矛盾的體系或貧困的哲學》（1846年）這一著作里，他試圖更加仔細地進行這種綜合的工作。

與這種對立原則相互補充的體系相適應的是他的思維所特有

chen Sozialismus（伽羅蒂：《科學社會主義的法國起源》），柏林，1954年，第157—168頁。

參閱G. Cogniot, Proudhonisme et la Revolution de 1848（科尼奧：《蒲魯東主義和1848年革命》），載《Cahiers du Communisme》（《共產主義手冊》），1948年第6期。

171 參閱蒲魯東：《什麼是財產？》，第167—169頁。

172 同上第199頁：“個人占有是社會生活的必要條件，私有制扼殺生活……消滅財產，保存占有……這樣你就會在地上消滅罪惡。”

173 參閱蒲魯東：《第二篇札記。致布朗基論私有制的信》。萊比錫—聖彼得堡，《思想》，1907年。

174 參閱馬克思給施韋澤的信，載《馬克思恩格斯書信選集》，人民出版社1962年版，第159頁：“但是，不管表面上如何轰轰烈烈，在《什麼是財產？》中已經可以看到一個矛盾：蒲魯東一方面以法國小農的（後來是小資產者的）立場和眼光來批判社會，另一方面他又用他從社會主義者那里借來的尺度來衡量社會。”



的調和矛盾的方法。为了试图用黑格尔的辯证法来給自己的調和立場及与之相适应的方法进行辯护,他改变了黑格尔的辯证法,以致在他那里,綜合不是产生于矛盾和对立的尖銳化,而是产生于它們的緩和与調和。結果辯证法就从革命的方法变成了妥协学說的基础<sup>175</sup>。

蒲魯东調和对立物的方法使辯证运动停滞下来。他由于这种方法而同馬克思有原則上的区别,因为馬克思是一个革命者,他认为只有对立的尖銳化才能是进步的源泉。

蒲魯东的小资产阶级的妥协的立場也可以說明他的唯心主义历史观的由来。由于蒲魯东抛开了阶级斗争并且从原則上反对社会主义革命<sup>176</sup>,因而他认为現代历史的本质不是像馬克思和恩格

---

**175** 参閱蒲魯东:《什么是财产?或关于法和权力的原理的研究》,1919年俄文版,第180頁:“为了把这一切用黑格尔的公式表現出来,我要說:‘公有制,即共同性的第一个形式,第一个表現是社会发展的第一个要素,即正題;同公有制相对立的私有制是第二个要素,即反題;剩下的当然便是第三个要素,即合題……’”。再参閱1840年11月10日蒲魯东給貝尔克曼的信,載《蒲魯东通信集》,第1卷,第248、249頁;1842年5月23日給阿克爾曼的信,載同上书,第2卷,第46、47頁;1844年10月4日給貝尔克曼的信,載同上书,第2卷,第158頁;参閱馬克思給施韦泽的信,載《馬克思恩格斯书信选集》,人民出版社1962年版,第165頁:“蒲魯东是天生倾向于辯证法的。但是他从来也不懂得真正科学的辯证法,所以他陷入了詭辯的泥坑。实际上这是和他的小资产阶级观点有联系的。小资产者像历史学家劳麦一样,是由一方面和另一方面构成的。他在自己的經濟利益上是如此,因而在自己的政治上、在自己的宗教观点、科学观点和艺术观点上也是如此。他在自己的道德上是如此,在一切事情上都是如此。他是活生生的矛盾。如果他同时还像蒲魯东一样是个有才智的人,那末他很快就会学会玩弄他本身的矛盾,并且根据具体情况把这些矛盾变成出人意外的、大吹大擂的、时而丑恶、时而輝煌的怪論。科学上的招搖撞騙和政治上的投机,都是和这个观点分不开的。对这种人來說,只有一种动力,那就是虛榮心,像一切受虛榮的人一样,他們所关心的只是眼前的成功、一时的风头。”

**176** 参閱伽罗蒂:《科学社会主义的法国起源》,第160頁。

斯所已經开始认为的那样，在于资本主义制度的发展，而主要是在于实现某些抽象的概念、首先是正义概念的必要性；他认为正义这一概念是历史发展的动力和目的。由于同样的原因，蒲鲁东就和博爱主义者一样，把无产阶级只看成是受苦的阶级，而不懂得他们同时也是革命的阶级，这一阶级的历史使命就在于改变现存的社会制度。

这种小资产阶级的、改良主义的立场决定了蒲鲁东的政治上的动摇，而后来甚至部分地决定了他的反动活动，这种活动的表现就是他对路易-菲利浦和后来对拿破仑的称颂<sup>177</sup>。这种立场还表现在小资产阶级文人所固有的自负上面。这种自负在蒲鲁东身上表现得特别严重，有时竟然达到了自大狂的地步<sup>178</sup>。

但是蒲鲁东和马克思之间的对立还没有达到当时便使他们二人的友好关系发生破裂的程度。马克思在《莱茵报》上，而后来又在他给卢格（卢格同马克思相反，对蒲鲁东的估价并不很高<sup>179</sup>）的一

<sup>177</sup> 关于财产的《第二篇札记》是用一个王政主义的信条作为结尾的。参阅1843年1月22日蒲鲁东给弗略里的信，载《蒲鲁东通信集》，第2卷，第75页：“作为新社会制度的预备阶段的、路易-菲利浦的统治，是历史上最光辉的时期之一。”

<sup>178</sup> 参阅1843年8月4日蒲鲁东给莫里斯的信，载《蒲鲁东通信集》，第2卷，第88、89页：“凡是有足够的耐性读完这本书（指《De la création de l'ordre dans l'humanité, ou principes d'organisation politique》（《论人类社会秩序的建立，或政治组织的原则》）。——科尔纽）的人都不会因为读了这本书而感到后悔。他会看到比过去六十年当中所发现的事物更多的新事物。”

在1843年11月23日他给阿克尔曼的信（载《蒲鲁东通信集》，第2卷，第112—113页）里提到这本书时写道：“在第三章里，我分析了范畴并解决了著名的确实性问题。这一部分是我的全部著作中最有特色、最新和最基本的，而且，我认为也是最无可反驳的。我希望这一部分将在哲学研究中掀起比康德过去所掀起的革命更大的革命。您会在我的著作里发现迄今还不曾为世界上的任何思想家谈过的、前所未闻的东西。”

<sup>179</sup> 参阅1843年8月11日卢格给马克思的信，载《马克思恩格斯全集》，德文版，

封信里，把他說成是法国最优秀的社会主义者之一<sup>180</sup>，而現在又在他发表于《前进报》上的一篇文章里把他同魏特林相比，并且认为他的关于财产的札記是法国社会主义的最优秀的著作<sup>181</sup>。他在蒲魯东的著作里发现有个別見解，就像在赫斯的著作中的情况一样，是同作者的一般的唯心主义世界观相矛盾的，而且看来是证实了馬克思的新观点的正确性的。可以作为例子的有蒲魯东在他的《第二篇札記》里的說法：經濟是历史的基础<sup>182</sup>；以及他在他的著作《De la création de l'ordre dans l'humanité》〔《論人类社会秩序的建立》〕（在当时不久之前出版）里提出的命題：社会发展决定于經濟規律，因而任意干涉这一发展过程的企图都是注定要失

---

第1部分，第1卷，下卷，第314頁：“蒲魯东发表了一部厚厚的新著，一个正式的体系：《論人类社会秩序的建立，或政治組織的原則》。在体系和范畴方面，这部书很差，然而他甚至連宗教都激烈反对。他从否定宗教开始，而把先前的哲学称之为詭辯，把它拿来同 science（科学）相对立。目前我还讀得不多，可是已經可以看出，他的实践比他的邏輯学和他对于自己的絕對体系的迷信要好。”

**180** 參閱馬克思：《共产主义和奧格斯堡〈总汇报〉》，載《馬克思恩格斯全集》，人民出版社1956年，第1卷，第133—134頁。再參閱1843年9月馬克思自克羅茨納赫給盧格的信中談到蒲魯东的話，載同上書，第416頁。

**181** 馬克思：《評“普魯士人”的〈普魯士國王和社会改革〉》，載《馬克思恩格斯全集》，人民出版社1956年版，第1卷，第483頁。

甚至在1865年，馬克思仍然承認蒲魯东的有关财产的著作的重要性（馬克思給施韋澤的信，載《馬克思恩格斯书信选集》，人民出版社1962年版，第158—159頁）：“他的第一部著作《什么是财产？》无疑是他最好的著作。这一著作如果不是由于內容新穎，至少是由于論述旧东西的那种新的和大胆的风格而起了划时代的作用。……向經濟学中‘最神圣的东西’进攻的挑战性的勇气，用来嘲笑庸俗的資產階級理性的机智的怪論，致命的批判，刻薄的諷刺，对現存制度的丑恶不时流露出来的深刻而真实的激憤，革命的真诚，——《什么是财产？》就是以所有这些特性激动了讀者，并在初次出版时留下了强烈印象的。”

**182** 蒲魯东：《什么是财产？》，1907年俄文版，《第二篇札記》，第235頁。

敗的。

馬克思還重視蒲魯東的無神論，認為無神論是使蒲魯東同其他大多數法國共產主義者和社會主義者有所區別的一點<sup>183</sup>。蒲魯東認為宗教是社會進步和科學進步的障礙，但是他卻同在原則上否認一切形式的宗教的馬克思相反，想用另一種宗教即科學的宗教來代替現存的宗教。

蒲魯東對資產階級經濟學家的批判看來在當時是最使馬克思佩服的。蒲魯東譴責資產階級經濟學家，說他們非批判地和先驗地把基本前提即私有財產看成是一種公設。馬克思在《神聖家族》中同埃德加爾·鮑威爾展開辯論時，曾指出這一批判是蒲魯東的主要功績<sup>184</sup>。另一方面，馬克思對蒲魯東的巨大影響可以從蒲魯東書信中的一些話看出來，例如：“……聯合、道德、經濟關係——這一切必須從它們的具體表現加以研究，如果人們想避免作出任意的結論的話。必須放棄出發點的主觀性（這種主觀性是迄今哲學家和立法者所固有的），必須到正義與善這些模糊概念的範圍之外去尋求那些可以幫助我們確定這些概念的規律，這些規律對我們來說在客觀上應當是對經濟因素所產生的社會關係進行研究的結果。”<sup>185</sup>無論在蒲魯東先前的著作或後來的著作里，我們都看不到這樣的歷史唯物主義的觀點。關於“正義和善這些模糊概念”的

**183** 參閱馬克思給施韋澤的信，載《馬克思恩格斯書信選集》，人民出版社1962年版，第165頁：“但是他對宗教、教會等等的攻擊在當時法國的條件下對本國來說是一項巨大的功績，因為那時法國的社會主義者都認為，信仰宗教是他們優越於18世紀的資產階級伏爾泰主義和19世紀的德國無神論的地方。如果說，彼得大帝用野蠻制服了俄國的野蠻，那末，蒲魯東就是盡了最大的努力用空談來戰勝法國的空談。”

**184** 參閱《馬克思恩格斯全集》，人民出版社1957年版，第2卷，第37—41頁。

**185** 1844年10月24日蒲魯東給貝爾克曼的信，載《蒲魯東通信集》，第2卷，第166頁。

話，以及为了对“經濟因素所产生的社会关系进行研究”而主张摆脱“出发点的主观性”的願望——这一切出自蒲魯东之口都显得很突然，令人难以相信并且显然是由于受到了馬克思的直接影响。

但是，尽管馬克思承认蒲魯东的功績，但就是在当时他也譴責蒲魯东，說他毫无保留地采取资产階級經濟学家的观点，即私有財產的观点，因而不能对資本主义私有制进行原則的批判。起初，馬克思只向蒲魯东提出了这样一些意見，因为他还没有看到，蒲魯东关于私有財產的观点是决定于他的小资产階級立場的。只是到后来，当他在《哲学的貧困》中同蒲魯东进行决定性的論战时，他才指出了这一点。

但是这一批判和这些保留在当时却没有損害馬克思和蒲魯东的关系，这特别是因为馬克思本人的共产主义观点和唯物主义观点还处于形成的阶段。

但是在1845年2月馬克思被逐出巴黎之后，他們很快就分道揚鑣了。到1846年秋天，当蒲魯东的著作《經濟矛盾的体系或貧困的哲学》問世的时候，他們之間已經形成了一道不可逾越的鴻沟，而馬克思对这一著作的批判竟然永远結束了他們之間的友好关系。

### 馬克思和威廉·魏特林

和对蒲魯东一样，馬克思起初对魏特林也抱有很大的期望，对魏特林的革命学說和活动給予了高度的評價。如果說，他把蒲魯东看成是法国工人階級最大的理論家，那末，魏特林在他看来則是德国工人階級最杰出的理論家。

卢格否认德国工人有解放自己的能力，他对德国工人的思想

素质和政治素质抱着輕蔑的态度。为了回答卢格对德国工人的这种輕蔑的論断，馬克思在发表于《前进报》上的一篇文章里，举魏特林的学說和著作作为例证来为德国工人階級辯护。”談到德国工人总的文化知識水平或者他們接受文化知識的能力，那末我要提醒讀者注意魏特林的天才著作，这些著作尽管在論述的技巧方面不如蒲魯东，在理論方面却有很多地方胜过他。資产階級及其哲学家和科学家哪里有一部論述資产階級解放(政治解放)的著作能和魏特林的《和諧与自由的保证》一书媲美呢？只要把德国的政治論著中的那种俗不可耐、畏首畏尾的平庸气拿来和德国工人的这种史无前例光輝灿烂的处女作比較一下，只要把无产階級巨大的童鞋拿来和德国資产階級的矮小的政治烂鞋比較一下，我們就能够預言德国的灰姑娘将来必然长成一个大力士。”<sup>186</sup>

很可能，这一高度的評價是促使魏特林写第一封信給馬克思的原因。他在1844年10月18日寄自伦敦的信里說：“亲爱的馬克思！我觉得，从《前进报》上发表的一些文章里，我已經認識了您，我把这些文章的精神同人們在我面前对您的評論相比，而我是为您感到高兴的。在这方面我无须讲許多話，只讲这样一点就够了：我們是朋友，既是朋友，希望我們彼此經常通通消息，也就是說写几行字……”<sup>187</sup>。

<sup>186</sup> 《馬克思恩格斯全集》，參閱人民出版社1956年版，第1卷，第483頁。

<sup>187</sup> 載《Christentum und Sozialismus. Quellen und Darstellungen》(《基督教与社会主义。資料和論述》)，巴尼科尔出版，第1卷，《Weitling der Gefangene und seine <Gerechtigkeit>. Eine kritische Untersuchung über Werk und Wesen des frühsozialistischen Messias》(《囚徒魏特林和他的<正义>。对早期社会主义救世主的著作和本质的批判研究》)，巴尼科尔著，基尔，1929年，第265頁。參閱W. Weitling, Garantien der Harmonie und Freiheit (魏特林：《和諧与自由的保证》)，柏林，1955年版，考夫霍尔德的《序言》，第XXIII—XXXVIII頁。

看来馬克思并没有对这一友好的建議作出答复,至少,魏特林所期望的通信在他們之間并未实现。主要的原因大概是:尽管馬克思尊重魏特林,把他看成是无产阶级的先进战士,但馬克思并不把共产主义看成是一种公設,而是看成是經濟关系和社会关系的辩证发展的結果,这就使得他在思想上不可能同魏特林密切地接近,更何况魏特林比过去任何时候都更加坚持自己那空想的、具有宗教色彩的共产主义<sup>188</sup>。1843年6月8日魏特林的著作《貧苦罪人的福音》在“文学社”的一个分店被沒收之后<sup>189</sup>,他被逮捕并且于1843年9月在初級审判中被判处六个月的监禁。魏特林表示不服,但是苏黎世的最高法院却把监禁期延长到十个月,同时宣判把他逐出瑞士五年<sup>190</sup>。

在魏特林服刑的苏黎世州的監獄里,他的神經陷入极度錯乱的状态。1844年5月21日夜里,魏特林被解至瑞士边境并在沙福豪森被交給了巴登警察局,巴登警察局又把他交給了普魯士当局。在馬格德堡和黑姆施塔德,他在警察局的監視下过了一些时候,在这里他經常受到侮辱。在这之后,普魯士政府因为想摆脱掉他,就

<sup>188</sup> 从上面的引文中已可以看出馬克思对魏特林的評價中的保留态度。在那里,馬克思把魏特林的著作比做巨大的童鞋,这就等于說,这些作品可能只是作为共产主义学說研究的預备阶段才是有价值的,而作为最后阶段則并非如此。

<sup>189</sup> 手稿被保存下来并在1845年由“燕妮·逃”公司在伯尔尼出版,标题为《貧苦罪人的福音》。

<sup>190</sup> 他的被捕成了某些著作发表的原因,这些著作都多少有助于共产主义的鼓动。其中有一部著作是《論瑞士的共产主义。布伦茨里博士根据在魏特林处发现的文件所編訂的关于所謂瑞士共产主义者的委员会的报告的說明》(伯尔尼,1843年)。在这部著作里面,作者也和魏特林一样,把共产主义建立在基督教教义上面,但是他表示这样一个願望,即共产主义可以通过和平的、自由的联合而实现。刷子匠安德烈亚斯·迪池的著作《千年王国》(1843年)的作用更大。这部书在短短的时期内就出了三版。关于这些著作,参閱卡列尔:《威廉·魏特林。生平与学說》,1918年俄文版,第116—117頁。

給了他一份護照和一些錢叫他到美洲去，這一點也可以證明魏特林是統治階級所害怕的。8月18日他到達漢堡，但是他拒絕渡海到美洲去。魏特林在漢堡呆了不久，大約有一個星期的樣子，他在那里同出版家和書商尤利烏斯·康培商談有關出版他在獄中所寫的詩歌的事情。在商談期間，魏特林會見了海涅，而這位詩人也就由於這次會見給我們留下了關於魏特林的两段值得注意的評論<sup>191</sup>。

同年，霍夫曼和康培出版了魏特林的詩，標題是《獄中詩集》。這部《獄中詩集》在藝術方面沒有任何價值，雖然它也證明了作者在運用語言方面還有一些才能<sup>192</sup>。這部著作說明了魏特林在《和諧與自由的保證》一書之後所表現出來的走下坡路趨勢的進一步發展。如果說在《貧苦罪人的福音》一書中，他還把共產主義變成表現和實現福音的簡單方式的話，那末在《獄中詩集》里，他早期著作中的那種戰鬥的革命情緒幾乎已經蕩然無存了。

他越是感到自己軟弱無力，他也就越是堅定地相信自己解放和造福人類的使命。

比如，在他的一首詩里就有這樣的句子：

上帝啊，讓我在戰鬥中堅強起來！

我內心里保存着你真理的光輝，

---

**191** 參閱 1844 年 9 月 21 日海涅自漢堡給馬克思的信，載《海涅全集》，1936 年俄文版，第 12 卷，第 47 頁；再參閱海涅：《自白》，載同上書，第 10 卷，第 134—136 頁。

**192** 《獄中詩集》包括詩歌二十三首。魏特林通過這些詩歌發泄了自己對資產階級司法制度的憤怒情緒（因為這種制度要把他逼死獄中），並且傾訴了因自己全部計劃的破滅而感到的痛苦。有些詩篇涉及到語言學、認識論和天文學各種問題，這些問題都是他在獄中時研究過的。參閱巴尼科爾：《囚徒魏特林和他的〈正義〉》，第 149—184 頁。



不要让它在地窖里熄灭，  
不要使战斗消亡在獄中<sup>193</sup>。

在獄中监禁的时期，在魏特林身上出现了夸大狂和迫害狂的征兆，这种情况表现在他用来記述他的獄中生活的一部大著作里<sup>194</sup>。

魏特林的空想倾向日益加强了；他企图用早期基督教的精神建設共产主义。而这时，馬克思和恩格斯已经开始把共产主义看成是由资产阶级社会的发展规律产生出来的。这说明魏特林在思想方面和政治方面都后退了。他的这种种表现，主要是由于这样一种情况造成的，这就是：在工业生产还不发达而工人阶级的代表者主要还是手工业者的瑞士，魏特林找不到他在巴黎所看到的、并且可以作为他的观点的革命发展的基础的无产阶级运动。他遇到的越来越大的困难，他经历的失败和他反对“青年德意志派”（特别是馬尔）的无神论鼓励的斗争，都促使他日益坚决地在自己的著作中强调宗教因素，而这也是同他的手工业者信徒们的那种鲜明的宗教观点相符合的<sup>195</sup>。这样一来，他就越来越深地陷入了宗派的教主、新救世主的地位，而这种角色却是合乎他的口味并且受到他的信徒的支持的。囿于行会的局限性，他不相信哲学，也不注意科学的成就，因而不能批判地审查自己的理论，这便日益加深了他

<sup>193</sup> 参阅巴尼科尔著同上书，第170页。

<sup>194</sup> 他在《獄中詩集》中提到的这一著作是他在1845年年中之前写成的，但是直到1929年才发表。参阅《基督教与社会主义》，第2卷，《正义。现实的图画和囚徒的观察》，巴尼科尔出版，基尔，1929年。

<sup>195</sup> 但是，他不仅仅想以早期基督教（他把这种基督教看成是推翻旧社会的一种手段）的形式来利用宗教，他还相信，对人们来说宗教还是一种“得救之锚，没有这种锚，他们甚至在享受人间至高幸福的时候，也不能应付这一多舛生活中的惊涛骇浪。”参阅W. Weitling, *Das Evangelium eines armen Sünders*（魏特林，《贫苦罪人的福音》），柏林，1845年，第25页。

的理論的空想性質。魏特林既然失掉了信心並且看不到明確的目標，因而竟然想求助於小偷和殺人犯。這樣他便從工人階級的立場轉到流氓無產階級的立場上去了<sup>196</sup>。

在漢堡住了一個短時期之後，他便在這樣的情緒之下於 1844 年 8 月 27 日渡海到倫敦去，那裡的英國、德國和法國的社會主義者和共產主義者給了他盛大的歡迎<sup>197</sup>。

魏特林在倫敦斷斷續續地住了十七個月，但是同他來往的人和瑞士時完全不一樣，這時他不是同手工業者，而是同無產者打交道了。但是對於這些生活在英國的比較發達的經濟關係和社會關係條件下的無產者來說，他的空想的共產主義已經是一個過去的階段了。魏特林深為懊喪地看到，他在倫敦的共產主義者當中不像他在瑞士工人中間那樣享有威信<sup>198</sup>。他想說服“正義者同盟”地方組織的領袖（莫爾、沙佩爾和鮑威爾），要他們相信他的觀點的正確，並想吸引他們參加有關自己的學說以及傅立葉、歐文和卡貝的學說的討論。但這種企圖很快就失敗了<sup>199</sup>。

魏特林不像馬克思和恩格斯那樣通過對經濟、社會關係和工業無產階級狀況的研究而相應地改變自己的觀點，他繼續固執自己先前的觀點，而且他的自高自大和器量狹小又使得他對任何批評都聽不進去。

---

<sup>196</sup> 參閱魏特林：《和諧與自由的保證》，考夫霍爾德出版，柏林，1955 年，第 259、260、271 頁；魏特林：《貧苦罪人的福音》，伯爾尼，1845 年，第 129、130 頁和第 II 頁；參閱卡列爾：《威廉·魏特林》，第 70—77 頁。關於魏特林的這一活動時期，參閱魏特林：《和諧與自由的保證》，考夫霍爾德的《序言》，第 XXXII—XXXVII 頁。

<sup>197</sup> 參閱弗蘭茨·梅林：《德國社會民主黨史》，1923 年俄文版，第 209—210 頁。

<sup>198</sup> 關於魏特林的生活中的這一階段，參閱卡列爾：《威廉·魏特林》，第 130 頁。

<sup>199</sup> 參閱恩斯特·巴尼科爾：《囚徒魏特林……》，第 38 頁以下。

## 奥古斯特·貝克尔

但是在瑞士,魏特林的影响却依然在工人中間占着統治地位,并和先前一样地决定着在那里作为“青年德意志派”的民主运动的对立物而发展起来并且对这一运动进行斗争的共产主义运动。

“青年德意志派”也和卢格之流的德国民主派一样受着費尔巴哈的影响的。他們追随着自己的領袖人物海尔曼·焦列克<sup>200</sup>、尤利烏斯·施坦道<sup>201</sup>和威廉·馬尔<sup>202</sup>,而把費尔巴哈的《基督教的本质》当作自己的聖經,把費尔巴哈的口号“人对人來說就是上帝”当作自己的口号<sup>203</sup>。他們敌視共产主义(所持的理由和卢格的一样),认为社会灾难的主要原因是成見,从而把全部改革活动仅仅归結为教育問題<sup>204</sup>。为了传播他們那帶有无政府个人主义特征的无神論人道主义学說<sup>205</sup>,他們出版了一些小册子和一种杂志《Blätter der Gegenwart für soziales Leben》〔《現代社会生活报》〕<sup>206</sup>。

200 海尔曼·焦列克,大学生,曾因决斗在基尔被捕,移居瑞士后同威廉·馬尔成立“瑞士工人协会”。

201 尤利烏斯·施坦道在30—40年代从事密謀活动;流亡瑞士,后又去美洲。

202 威廉·馬尔(1819—1904),汉堡政論家,起初参加魏特林的运动,后来成为“青年德意志派”。

203 参閱W. Marr, Die Religion der Zukunft, für die Leser aus dem Volke bearbeitet und zugänglich gemacht〔馬尔:《未来的宗教。为大众讀者編写的普及讀物》〕,洛桑,1844年。

204 参閱 W. Marr, Das junge Deutschland in der Schweiz〔馬尔:《青年德意志在瑞士》〕,萊比錫,1846年,第118—119頁。

205 参閱卡列尔:《威廉·魏特林》,第89—92頁。

206 参閱 Friedrich Feuerbach, Die Religion der Zukunft(費尔巴哈:《未来的宗教》),紐伦堡,1844—1845年; Der Katechismus eines Republikaners der Zukunft(《未来的共和主义者問答手冊》),紐伦堡,1842年。关于这一运动,参閱卡列尔:《威廉·魏特林》,第89—96頁。

在魏特林被放逐之后，組織在“正义者同盟”当中的瑞士共产主义者繼續进行反对无神論的“青年德意志派”的斗争。他們在發展魏特林的基督教共产主义和他的学說的空想特色方面，比魏特林走得更远，結果他們的运动竟蜕化成为一个教派<sup>207</sup>。

前法院司书塞巴斯提安·載勒尔（他是两个共产主义小册子的作者<sup>208</sup>）和奥古斯特·貝克尔（他在魏特林被捕之后就負起了領導瑞士共产主义运动的任务）积极地参加了同盟的工作。1843年，貝克尔发表了一个小册子《今日的人民哲学》，而在1844年又发表了一个新的小册子，其內容是重述他在洛桑发表的一篇演說<sup>209</sup>。貝克尔不是一个独立的思想家，他总是要追随在某个有力人物的后面。起初，魏第希牧师——这是一个特別活跃的、意志坚决的人物——吸引他参加共和运动，后来在魏特林的影响下，他又参加了共产主义运动。在他对共产主义的理解中，情感的因素占

<sup>207</sup> 恩格斯：《关于共产主义者同盟的历史》，載《馬克思恩格斯文选》（两卷集），參閱人民出版社1962年版，第2卷，第344頁：“尽管魏特林所著《貧苦罪人的福音》一书中有个别原理是很英明的，但他那认定共产主义跟早期基督教相联系的說法，終究在瑞士使运动大部分起初落到阿尔勃萊希特一类蠢人手中，后来又落到庫尔曼一类自私自利的江湖騙子式的仙人手中。”

<sup>208</sup> 其中的一个小册子是：《搖搖欲墜的私有制！或德国和瑞士害怕共产主义和理性主义的是什么？》。

<sup>209</sup> H. Becker, Was wollen die Kommunisten? Eine Rede, im Auszug vorgetragen, vor einer am 4-ten August 1844, im Lokal des s. g. Kommunisten-Vereins zu Lausanne, von Mitgliedern verschiedener Arbeiter-Vereine abgehaltenen Versammlung〔貝克尔：《共产主义者要求什么？1844年8月4日在洛桑的所謂共产主义者同盟会址召开的、并有各工人协会会员参加的一次集会上所作演說的摘要》〕，洛桑，1844年。參閱恩格斯：《共产主义在德国的迅速进展》，載《馬克思恩格斯全集》，人民出版社1957年版，第2卷，第601頁：“一位最有天賦的瑞士共产主义者奧·貝克尔出版了他在洛桑发表的演說；演說的标题是《共产主义者要求什么？》；这篇演說可以列为我们所知道的这类著作中最优秀最有力的著作。”

着主导地位。他不仅否定魏特林的革命密謀的思想，而且根本否定无产階級階級斗争的思想，而宣揚溫柔的爱和富人与穷人的溫情的团結<sup>210</sup>。

貝克尔在他对工人发表的演說里，已不能像他在1843年5月給魏特林的信中那样明确而果断地發揮他关于剝削者和被剝削者

<sup>210</sup> 參閱卡列尔：《威廉·魏特林》，第81，82頁。參閱貝克尔給魏特林的信（1843年5月），載同上书，第83—84頁：“人民沒有理由憎恨自己的压迫者，正如同压迫者也沒有理由蔑視自己的奴隶一样。双方都應該詛咒和摧毀这一社会制度，因为这种制度使他們之間的关系变得如此虛伪，如此违反自然。他們不管是誰对誰都是同样公正或同样有罪的。如果人民不是这样消极无为，不是这样受制于自己的牲畜的本能，那末富有階級的存在就是不可能的；如果没有富人，那末人民也就不会处于牲畜的状态。也許，这一灾难之所以需要，正是为了促进人民的觉醒，等等。而你呢，你自己打算写一部題为《为富人辯护》的书。这部书应当这样开头：‘我們正面临着最惨重的世界灾难。两个世界，旧世界和新世界正在准备相互冲突；自己吞沒自己而自己又重新复活的时间正在准备产生一个新的历史时代’等等。‘破裂将会是极其可怕的；产妇的哭叫声将在全世界的一切角落里迴蕩，而从一极到另一极，所有胆小的人都被恐怖籠罩着’等等。‘瑪門（財神。——譯者）的神殿将被摧毀，而黃金的偶像将被推进大海的深处’，等等。瑪門的祭司是可以获赦的；他們並沒有罪，因為他們不知道他們做的是什麼。瓦尔（閃族中司生产力之神，此处喻指物质利益。——譯者）引誘他們，咳，它杀死了他們心里的爱神！……使人类流血是不好的，因为人血将产生蛇。法国人干出了可怕的荒唐事，他們砍了他們的国王的头。这样他們就把这头驴子变成了一位至今还受人們頂礼膜拜的圣徒。我們必須真心实意爭取和平；我們必須通过一位貧苦裁縫的思想而使全欧洲的意識开花結实，而那时誰拿起劍来，誰就会死在劍下。思想是自由的，人类的精神是无法伤害的，用大炮轰击它的人，他本人必然会橫遭惨死。你用自己的书表明，你是一位优秀的心理学家。但是如果你的最后的杰作是‘可鄙的工人暴动’的話，你就是糟塌了你自己的哲学、自己的心灵。不，我們必須使整个人类披上新的外皮。

簡言之，为了簡單扼要地把自己的政治观点表示出来，我要告訴你，在我看来，目前最适合时宜的事情是写一个小册子，在这个小册子里把你的全部洋溢着爱的心傾吐出来（你用不着为这一点感到害羞）。对于这样的一本书，我认为沒有比上面所提到的标题更好的了。”

的友爱关系的观点。这些演說也和他的著作一样，是共产主义思想和感伤的傾訴的一种可驚的混合物。

在《共产主义者要求什么?》这个小册子里，貝克尔试图論述共产主义的一般特征，但是由于他所遵循的是魏特林用基督教的調子对共产主义的解释，結果他所說的只不过是空洞的幻想而已。他认为直接的目的是消灭私有财产这种不公正的、毫无根据的和有害的东西<sup>211</sup>。私有财产的不公正表現在金錢的統治上，这种統治不仅对于被剝削者，而且对于剝削者也是致命的<sup>212</sup>；它用富者的权利来代替了先前强者的权利<sup>213</sup>。这便使得非生产者掌握了財富而生产者受到剝削<sup>214</sup>。在貝克尔看来，私有财产之毫无根据也可以从投机的盛行这样一点看出来，而投机的后果則是工人和手工业者的状况的不断恶化<sup>215</sup>。貝克尔认为消灭私有财产的第三个

<sup>211</sup> 參閱貝克尔：《共产主义者要求什么?》，第1頁。

<sup>212</sup> 同上，第3頁：“你会看到，金錢是鍍了銀的、被偷窃的、积累起来的劳动，是你們自己的积累起来的劳动！現在你們知道，人們支付給你們的是什么？是可耻的欺騙啊！人們支付給你們的是你們自己的劳动，是你們双手的带着茧子的皮肤！你們的一切油水都被榨光，可是你們得到的只是你們自己的汗水。人們用鞭子抽打你們，而为此付給你們的報酬仍旧是鞭子。作为对你們所創造而被偷窃了的財富的补偿，作为对艰苦的劳动的补偿，作为对你們被扭伤的肢体、你們的被摧毀的命运、你們的失掉的幸福、你們的牲畜一样的生活的补偿，人們拋給你們的是你們自己的堆积如山的白骨，并且向你們喊道：你們这些狗，不要吼叫，已經給了你們飼料！……金錢就是你們自己的劳动，是你們使金錢有了价值的，沒有你們的財富和你們的奴隶劳动（这些东西完全可以用你們的积累起来的劳动来购买，而且每天都在被人們购买），金錢是不会有价值的。”同上，第4頁：“但是，金錢制度最該詛咒的是什么呢？这种制度甚至对于那些似乎从它得到利益的人也沒有任何好处。富人也是不幸福的，人民的血汗成了他們的毒药。”

<sup>213</sup> 同上，第5頁。

<sup>214</sup> 同上，第9頁。

<sup>215</sup> 同上，第9頁：“工业得到了自由，这就是說，人們把无政府状态、最强有力者的权利、金錢的暴力統治变成了法律。一些人用自己的黃金武器进攻另一些人，

理由是它的有害性<sup>216</sup>，因为私有财产所造成的人们之间的隔绝状态使他們变成了利己主义者和俗物<sup>217</sup>。

只有通过消灭私有财产的办法，才能够消灭私有财产所产生的禍害。对这种禍害进行斗争的所有其他的手段，諸如破坏机器、恢复行会、組織公共作坊，都是虚妄的。社会改良主义者的一切計劃也都是空中楼阁，因为这些計劃規定重新組織沒有共产主义的劳动，規定了为同赤貧作斗争的姑息之策；保护关税、縮短工作日、設立貧民銀行等等<sup>218</sup>。

在消灭了私有财产和建立了共产主义之后，人們就要开始过

---

掠奪他們并且把他們变成自己的奴隶。但是奴隶的数目变得比主人的数目多了，而且他們的人数眼看着在繼續增加。金錢貴族的那些較小的代表者当中有許多人今天还保有自己的独立，但明天就会成为瑪門的封侯們的仆从，而不消多久，这些封侯又会受到其他强大藩臣的奴役。”同上，第12頁：“請你們放心，以后还要变得更好。只要修建好了目前还在消耗巨量資本的铁路，那末人們将不仅用粮食，而且将用衣服、鞋子和家具来投机，就像今天在英国、法国、美国、甚至德国所做的那样。”

216 同上，第25頁：“人……离开社会就什么都不是；人是社会性很强的生物；被拋出社会的人会成为无言的、甚至四脚爬行的动物，会成为卡斯巴尔·豪塞尔和佩謝列斯。从我口中讲出来的話就是人类社会<sup>1</sup>的发明、产物和财产；‘科学和艺术、工业和宗教是人类共同生活的成果，是社会<sup>2</sup>的产物。’”

217 同上，第13、21頁：“……我們认为，我們可以預言最近将来的一場伟大事变的战斗号召将是什么：自由、平等、愛、真理！——消灭财产！”同上，第26頁以下：“财产从来没有放弃自己的有害本性。讀一下魏特林的书里所列举的财产的那些罪恶吧！战争、饥饿、貪婪、奴才根性、阿諛奉承、无知、卖淫、破坏貞操、买卖人口、憎恨、掠奪、屠杀、偷窃、丑行、監獄、車裂、絞刑架和寄生虫——总之，有沒有一种罪恶、罪行、卑劣行为、禍害、凶行、下賤行为在大多数情况下不是根源于财产？难道财产沒有把人貶低到远远不如动物的地步嗎？难道奴隶販子不比狗更卑鄙嗎？是誰勾引年輕的妇女去嫁給有錢的老头子呢？财产！是誰教唆她們去毒死这些丈夫呢？财产！”再參閱同上书，第27—28頁。

218 同上，第22頁：“在我們看来，财产是人类的一个任意規定的制度，这种制度可以像共和制度、君主制度、书报检查制度那样順利地被废除。证明是：在不同的国家里，财产是以不同的方式加以規定的。”

新的、更好的生活了。每个人都可以按照自己的爱好和能力劳动，这样一来自由的劳动組織就将能以实现了<sup>219</sup>。不仅是劳动，就是人也将会得到改造——利己主义将被爱所排斥掉<sup>220</sup>。

在貝克尔的論述里面，有各种各样历史的和宗教的幻想，这些幻想是当时一切空想主义者的著作里都有的。他在自己的小册子

**219** 同上，第 29、30 頁：“我們想生活、享樂、認識。人必須擺脫為了果腹而進行的可憐的操勞，擺脫對於利己主義的物質利益的卑鄙的、屈辱的追求！空氣和水是自由的自然力量，人們可以無償地取得它們，商人和有產者不能霸占它們，朋友們，看看吧，另外兩種自然力——火和土地——也應當像空氣和水那樣成為自由的，那時我們人類，所有所有的人也會成為自由的和健康的，就像空中的飛鳥那樣自由，像水中的游魚那樣健康！有人對你們說：弟兄們！共產主義者所關心的只是物質的問題！然而不是的，弟兄們！我最堅決地反對這種誣蔑！共產主義純粹是精神的事業，而且它還是走向精神的人的真正解放的唯一道路。共產主義關心物質只是為了支配它，使它從屬於精神，使它取得它應當取得的那種裁然是必要的和重要的、然而却是從屬的地位。當前的社會是處於物質的統治之下；未來的社會將要駕於物質之上；吃、喝、穿、住，這一切都將成為簡單平常的事情，以致將來人們看待這類事情不過像今天人們看待喝水一樣。”

共產主義社會的原則，參閱同上書，第 33 頁：“（1）在設備完善的國家里，一切公民都必須有必要的余閑時間（自由人的閑暇），以便進行精神上的自我修養，以便有可能享受生活上的樂趣。（2）他們不應從事任何目的在於獲取個人物質利益的事業（不是單純的勞動，而是以獲利為目的的過度的和可鄙的勞動，傷害了人類的崇高品質）。（3）因此，在完善的國家里，不應當存在任何私有財產。”

**220** 同上，第 35 頁。

同上，第 38 頁以下：“人們也從利己主義（自愛）這個詞的好的含義方面來談論利己主義，於是利己主義就被稱為：對自己的愛。在這樣的理解之下，自愛和愛便成了顯然可以和睦相處的姊妹。一方並不排斥另一方。對自己的愛，這是自由和人格的保證；因為愛自己的人，是不會使自己受別人的奴役的；而對親近的人的愛，這又是平等和友愛的保證，因為這種愛使我們擺脫孤立地位而進入社會；這種愛不願也不能容忍自己所愛的親近的人受到壓迫和奴役……建立在利己主義之上的國家產生利己主義的欲望；建立在愛之上的國家產生洋溢著愛的意向。在那裡，對自己的愛蛻化為利己主義；在這裡，利己主義變成了對自己的愛。”



的結尾处攻击“青年德意志派”，說他們是共产主义的敌人。他反对他們的民族主义和无神論，捍卫人类博爱的原則<sup>221</sup>，认为这一原則应当通过建立在真正的基督教之上的共产主义来实现<sup>222</sup>。

魏特林和貝克尔的晚期著作里所充滿的那种悲天憫人的感伤情緒，很快地就在活跃于“正义者同盟”中的“先知”阿尔勃莱希特和騙子手庫尔曼的作品里占了主导的地位。

“先知”阿尔勃莱希特是阿尔騰堡（薩克森）人，他曾作为“煽动者”被判处六年的監禁。在監獄里，他只能讀聖經，因而陷入了宗教狂。阿尔勃莱希特在获释之后便移居到瑞士去。他在那里以“先知”的身分周游了一些州，成了魏特林的信徒，并且写了一些有着奇怪的标题和混乱的内容的小册子，例如，《郇山王国的建立》、《对悲伤之谷的号召》、《自由祭坛上的短促会見》、《玫瑰之光的最終目的，对当代的威廉·退尔的警告》<sup>223</sup>。

从 1844 年起騙子手格奥尔格·庫尔曼同先知阿尔勃莱希特

<sup>221</sup> 同上，第 40—46 頁。

<sup>222</sup> 同上，第 46—54 頁。

<sup>223</sup> 参閱卡列尔：《威廉·魏特林》，第 66—67 頁。貝克尔要魏特林提防阿尔勃莱希特：“你还可以利用他作为自己思想的传播者，但是你却不当再同他打交道了。你没有讀过他的那些丧失理智的著作，否則你对他的看法无疑会有所不同的。他把我們所有的人都說成是十二支以色列人的后裔，而他在老年时的梦想看来就是把所罗門的庄严伟大恢复起来。我知道得十分清楚，他还想进行其他各种各样的社会改革，他为这些改革寻求例子，比如說，亚伯拉罕和所罗門的多妻…… 簡言之，不要同他来往过密。”J. C. Bluntschli, *Die Kommunisten in der Schweiz nach den bei Weitling vorgefundenen Papieren*（布伦茨里：《在从魏特林那里发现的文件看瑞士的共产主义者》），苏黎世，1843 年，第 63 頁。阿尔勃莱希特給魏特林的有关他在温特图尔的活动的信：“当我經過一座城市或随便一个村庄的时候，一切便都活跃起来。这里的人們都說，这是一个进行宣慰的人，必須跑到他那里去听取他那令人感到寬慰的話。因此，对于你來說，我是拯救的使者，我給你开辟了道路。”布伦茨里，同上，第 46 頁。

(他发狂似地成了一个頑固的、虔誠的狂信者) 携起手来。庫尔曼的那种文体极其夸张的言論主要是反对共产主义和无神論的<sup>224</sup>。庫尔曼把奥古斯特·貝克尔拉到了自己的一边来, 貝克尔在自己的小册子的后記中对他大肆吹捧, 这便使人觉得他自己并不是始終一致的而且是不坚定的<sup>225</sup>; 相反地, 魏特林在 1845 年却反对庫尔曼, 并由于貝克尔同庫尔曼合作而譴責貝克尔<sup>226</sup>。不久之后, 馬克思和恩格斯就在《德意志意識形态》中毫不留情地清算

<sup>224</sup> 参閱卡列尔:《威廉·魏特林》, 第 118—119 頁。参閱 A. Ruge, *Sämtliche Werke*(《卢格全集》), 第 5 卷, 第 67 頁:“不久之前, 又出現了一个共产主义的救世主。他名叫庫尔曼, 他在洛桑宣告了一个新的世界。”

格奥尔格·庫尔曼博士是霍尔施提尼亚人, 曾在海德堡求学。他在 1843 年作过关于“当代的精神需要和物质需要”的报告; 1844 年他来到瑞士, 在这里也作了报告, 这些报告在 1845 年以《新世界或人間的精神王国。通告》为名出版。在这些报告里, 他反对共产主义和无神論并宣传在保存私有财产和阶级差别的条件下改良社会。后来他成了梅特涅的走狗并且把有关工人运动的秘密情报送給美因兹地方梅特涅的情报局。

<sup>225</sup> 参閱貝克尔:《共产主义者要求什么?》, 第 54 頁:“当这篇演說詞正在印刷的时候, 我听了庫尔曼博士报告的一部分。朋友、弟兄、共产主义者、青年德意志派、青年瑞士派、民族主义者和青年黑格尔派! 庫尔曼是把我們团结在一起的一个人, 他不仅从外部, 用美丽的詞句, 而且从内部, 用真理的力量, 把我們的头脑和心胸結合到一起。因为他懂得, 朋友們, ——他是会把这一切告訴你們的, ——在我們的志向中什么是真的和美的, 什么是不正确的。我們当中所有那些爱劳动和严肃对待生活的人都投靠了他。朋友們, 尽管盲目的宗派分子不了解他并且攻击他(庫尔曼忍受了这一切), 这样的事情总是要发生的。而且他不仅把我們团结起来, 他还把我們同其他社会党派和政治党派团结起来, 把我們同傅立叶主义者、卡貝主义者和欧文主义者, 同保守派、自由派和激进派团结起来, 这些人的共同的錯誤只是在于, 他們从他們所依据的真理得出了不正确的結論; 他虽然没有把我們同部分貴族和僧侶, 同富有阶级和中等阶层的一切最优秀的代表者团结起来, 但总算使我們同他們取得了和解, 因为在一切民族、阶层和政党中都有爱真理和寻求真理的好人。他們在庫尔曼創造的体系的旗帜下集合起来, 这个体系将是真实的, 但决不是現成的和完美的, 因为那样, 它就会是不真实的了。”

<sup>226</sup> 巴尼科尔:《囚徒魏特林……》, 第 273 頁。

了这个騙子<sup>227</sup>。

由于馬克思和恩格斯坚定地站在革命无产阶级的立場上，他們就同所有这些小资产阶级民主主义的、改良主义的和空想共产主义的思想划清了界限。这里所以要对这些思想詳加分析，目的就在于用实际的事例來說明这样一种思想环境，而馬克思和恩格斯的思想就是在这种环境中并且在同这种环境对立的情况下发展起来的。他們始終如一地对这些派別中的每一派进行公开的論爭，因为他們认为这些派別对于无产阶级阶级斗争的发展是危险的。这些爭論同时也促使他們自己弄清楚了問題，因为他們在进行論爭时又檢驗、明确和加深了自己的观点。

第一場大規模的爭論是在他們和卢格之間发生的，爭論的起因是卢格在《前进报》上发表的一篇論文。《前进报》是每周出版两期的德文报纸，起初具有反民主的傾向，但是后来却变成了反对派的机关报，并且在德国的流亡者当中起了显著的作用。这家报纸是1844年年初由亨利希·伯恩施坦創办的<sup>228</sup>。伯恩施坦是一个活跃的大商人，他曾在巴黎組織了一个翻譯社，这个翻譯社把一些新剧本改得适合于德国观众的胃口，然后把这些剧本分发给德国各剧院經理处。此外，他在1843年9月还成立了一个“法国与德国之間中介、广告与社会关系中心办事处”，而根据广告說明，这个办

---

<sup>227</sup> 参閱《馬克思恩格斯全集》，人民出版社1960年版，第3卷，第629—640頁。关于庫尔曼，参閱梅林：《德国社会民主党史》，1923年俄文版，第1卷，第211頁；E. Barnikol, *Geschichte des religiösen und atheistischen Frühsozialismus* [巴尼科尔：《宗教的和无神論的早期社会主义史》]，基尔，1933年，第XV—XVIII頁，第75—79頁；恩格斯：《論原始基督教史》，人民出版社1961年版，第26—28頁。

<sup>228</sup> 亨利希·伯恩施坦(1805—1892)是一个小资产阶级民主主义者，他在1848年移居美国，曾参加过美国内战。

事處曾成功地為“德國的宮廷，高級外交官員，公侯和其他貴族家族”服務。他還為巴黎的貧苦德國人組織了“德國救濟援助協會”，這一組織在德國王公中間也頗受贊許<sup>229</sup>。

伯恩施坦需要有一家報紙來支持和協助這些企業。由於他的朋友、作曲家邁耶貝爾拿出了三千法郎來幫助他，伯恩施坦才得以奠定了出版《前進報》的初步基礎。這個報紙在副標題里宣布自己報道的是“巴黎藝術、科學、戲劇、音樂和社交生活新聞”<sup>230</sup>。起初，他打算把這個報辦成一個政治傾向十分溫和的商業報紙<sup>231</sup>。例如，在編輯部的聲明里就說：“這是一家德國報紙，但是它沒有德國的那種誇張的沙文主義，也不把自己同一切外國事物隔離開來。它對我們祖國的和外國的一切美好的事物均將加以尊重並給以應有的評價，並將對國外的或國內的缺點和壞事加以揭露和斥責。我們的座右銘是：通過真理走向光明！通過光明走向真理！……我們的《前進報》並不意味着摧毀性的急進，而是平靜地，然而堅定地，常常是緩慢地，却又是有信心地向着目標推進。”<sup>232</sup>

<sup>229</sup> 參閱梅林：《馬克思恩格斯……遺著》，第2卷，第20頁；參閱伯恩施坦：《舊世界和新世界的七十五年》，萊比錫，1881年，第336頁。

<sup>230</sup> 參閱伯恩施坦：《舊世界和新世界的七十五年》，第337頁。

<sup>231</sup> 同上，第338頁：“《前進報》起初是立憲主義的對派機關報，是個溫和進步的報紙，它與其說是為政治傾向服務，無寧說是為娛樂的目的服務。在前六個月里，除去來自德國的幾篇報道之外，在這個報上只登載了我、伯恩施太德和瑪列茨克寫的東西。”

<sup>232</sup> 參閱《前進報》，第1號，1844年1月2日。

同上，第6號，1844年1月20日：“人們有權利把我們稱為幻想家的民族，說我們總是为了虛幻的理想而甘願放棄現實；遺憾的是，這竟是真情實況。只要把某種抽象的體系悄悄地塞給德國人，他們就會拋下自己的一家老小，忘掉自己的事業，忘掉自己周圍的一切，帶着形而上學的热情來鑽研這種抽象事物，而沉緬到幻想和無益的思考里去。關於社會主義，目前也正在發生同樣的情況。社會主義就像傳染病一樣開始在整個德國蔓延，爭取越來越多的擁護者。我們應該力求使許多重要的和迫切的問題得到解決，這裡我只消舉出保

报纸的主编阿达尔贝特·伯恩施太德过去是普鲁士的军官，他是以前闻记者的身分到巴黎来工作的。他由于作间谍工作而同时从普鲁士政府和奥地利政府领取津贴，并且执行着监视德国政治流亡者的任务<sup>233</sup>。在他的领导下并且按照伯恩施坦的指示，《前进报》把自己装扮成一家爱国报纸，它向德国的政府要人阿諛献媚并攻击青年德意志派剧作家（首先是谷兹考）和民主派，借以表示自己的爱国主义。它对巴黎的激进的反对派的攻击，以及对《Deutsch-Französisch Jahrbücher》〔《德法年鉴》〕的攻击特别恶毒。例如伯恩施坦的这样一首诗就是针对着《德法年鉴》发表的：

出了一本小书，  
名字叫《年鉴》，  
它无情地惩罚了

---

护本国工业、出版自由、公开审判、保障公民权利等等。应当把我们的全部注意力放到这些问题上来。可是德国人不谈论这些，他们谈论社会主义的空中楼阁，虽然，即使是社会主义的最热心的拥护者都‘承认他们的制度……是不能实现的’。”同上，第23号，1844年3月20日。

**233** 阿达尔贝特·伯恩施太德(1808—1851)——过去是军官，1830年革命后来到巴黎，起初为奥地利政府，后来在1840年为普鲁士政府进行谍报工作。(1833年他发表了一部著作《现代的浮雕。寄语我的时代和祖国》，莱比锡，维干德出版。)当《前进报》有了民主倾向的时候，伯恩施太德就辞掉了主编的职务。在这之后，他成了《Deutsche-Brüsseler Zeitung》〔《德意志—布鲁塞尔报》〕的出版人。在他被揭露是普鲁士政府的密探之后，他就被开除出“共产主义者同盟”。关于伯恩施太德，参阅1831年4月2日海涅自巴黎给列伐尔特的信(载《Heinrich Heines Briefwechsel》〔《海涅通信集》〕，希尔特出版，第2卷，慕尼黑、柏林，1917年，第20页)，“您是知道这个人的，他由于形迹可疑而被逐出柏林，在阿尔及尔，人们则公开扯下了他的肩章……这里的警察局正在利用他在德国手工业者中间进行破坏和密探活动；简言之，这是一个堕落的同时又极其危险的人物。”再参阅Walter vom Berge(山区的瓦尔特)(伯恩施坦的笔名)在《Jahreszeiten》〔《四季》〕上发表的文章，汉堡，1844年，第1193页以下。

德国土地上的暴君。

爭取自由的战士  
勇敢地参加了公开的战斗，——  
他們凶猛地拔出了宝劍，  
放出了自己的杂志。

他們拔出了宝劍——  
发抖吧，王公們！——  
但立刻又把它插入刀鞘，  
选了烂泥作武器。

他們就像挨了打的孩子一样，  
到处呼号哭泣。  
这群共产主义的敗类，  
老实說也就是如此<sup>234</sup>。

这一切就使得海涅的朋友亚历山大·魏尔在1844年3月的《前进报》上写道：“《前进报》证明，即使沒有书报检查制度，报纸仍然可能是愚蠢的和俗恶的。”卢格也持有类似的見解，他在1844年5月20日給弗莱雪尔的信里写道，《前进报》比在德国国内出版的报纸还要卑劣；他还說：“这些人既无知識又无教养，而在出版自由

<sup>234</sup> 參閱《前进报》，第20号，3月9日；《德法年鉴》（伯恩施坦），參閱第28号，4月6日；«Lobgesang an Herrn Heinrich Heine, Antwort auf die in den <Deutsch-Französischen Jahrbüchern> erschienenen <Lobgesänge auf den König Ludwig von Bayern>»（《給亨利希·海涅先生的頌歌。对发表在《德法年鉴》上的《致巴伐利亚国王路德維希的頌歌》的回答》）。參見本书第47頁注108。

的条件下写出的东西，就像他們的同行在德国的书报检查制度下所写的一样愚蠢。”<sup>235</sup>

尽管《前进报》是一个效忠統治当局的机关报，而它的主編伯恩施太德又向給他津貼的普魯士政府充分保证該报的反革命的方向，但它从一开始就在普魯士以及德意志其他各邦遭到查禁。

这一事实，以及滿足德国亡命者（他們是該报的基本讀者群众）和德国国内讀者（他們是通过走私的办法看到該报的）的要求的必要，使得《前进报》的負責人不得不也拿出一定的篇幅来对普魯士政府和奥地利政府进行批判。在《德法年鉴》停刊之后，伯恩施坦把《前进报》的反对派的調子变得比較激烈了，这是为了使它具有反对派报纸的吸引力，而因为他当时热衷于“人道主义”原則，所以連报纸也处于“人道主义者”即民主主义者和社会主义者的支配之下了<sup>236</sup>。

---

**235** 参閱 1844 年 5 月 20 日卢格自巴黎給弗萊雪尔的信，載《卢格通信集》，第 351 頁。1844 年 2 月在布魯塞爾出版的《Grenzboten》〔《国境信使》〕指責《前进报》是領受普魯士政府津貼的机关报。

**236** 参閱伯恩施坦：《旧世界和新世界的七十五年》，第 350 頁：“不久我就成了人道主义原則的拥护者。当时人們把今天名为社会主义的东西称之为人道主义，不过当时的人道主义仅仅限于理論上的研究与探索，它只是表現在口头上和紙面上，可是在今天，‘社会主义’却干預实际生活，甚至左右当前的政治了。人道主义的綱領宣布：大地上的人类不应当用任何自然的或人为的界限、不同的語言、宗教偏見或其他任何区别加以划分，这一切不应当成为人类相互敌視的借口；不应再有任何民族、国家和任何区划，而只应有全人类的一个联合，这个联合是建立在自由、平等、博爱这些伟大的、永远真实的原則之上的，而它的任务則应当是把統治者和被統治者、資本家和劳动者、有产者和无产者、穷人和富人、迷信者和不信神者之間的区别（这些区别产生了欧洲历时千年的历史发展与文化发展）溶合到使一切人感到满意的和諧中去，这样，这种联合就必然給团结起来的人类的伟大而自由的共同政策打下基础，并且把永久和平的王国建立起来。由于当时我还年輕，容易激动，我很快地就陶醉于这一未来的綱領，并且把《前进报》交給‘人道主义者’去支配了。”

伯恩施太德不願意從事反對派的政治活動從而影響自己的地位，於是他就離開了自己的職位，在1844年5月中到英國去。接替主編職務的是一個能干而機智的新聞記者斐迪南·齊列斯騰·貝爾奈斯<sup>237</sup>。

年輕的貝爾奈斯在萊茵—普法爾茨地區做律師的時候，曾發表過一部效忠當局的小著作《德國和它的法蘭克代議制憲法》，後來他又為《萊茵報》寫文章，激烈地批判巴伐利亞的等級會議。最後他辭去了公職以便同卡爾·格律恩一道編輯《曼海姆晚報》。由於他在这个報紙上表現得非常激進，竟被迫離開巴登以逃避逮捕。他到斯特拉斯堡去，在那里以捉弄卑躬屈節的報刊和愚蠢的書報檢查機關為樂<sup>238</sup>。性格非常開朗活潑的貝爾奈斯是一個機智而有教養的人，並且具有真正革命的战斗熱情。他寫道：“對我來說，言

<sup>237</sup> 關於貝爾奈斯，參閱梅林：《馬克思恩格斯……遺著》，第2卷，第22、23頁。

<sup>238</sup> 同上，第22、23頁：“他和人打賭說，他要在八天之內在愛國的報紙上發表五十篇荒謬絕倫的報道，而這些報道的荒謬性又是一眼就能看得出來的。為了這個目的，他弄到了一個印章（這個印章在C. v. R. 三個字母上面還有一頂伯爵的冠冕），搞到了金邊的信紙和最好的封蜡，按照不同情況，以男爵、伯爵、樞密顧問官的身分簽名，在附函中並指出一切報道都是來自‘軍方最高人物’、‘銀行’、或‘宮廷騎士’。這樣，他就出色地贏得了這一東道。有一天，在一些最規矩的報紙上，出現了有關某些女王身懷神胎的報道，而這些神胎一般說來是會借助於上天再一次垂示的奇蹟來造福自己所愛的忠誠臣民的；又如，曼海姆的一家官方報紙用非常鄭重的口氣報道說：‘我們的城市今天突如其來地有幸看到，卡爾親王殿下下的馬匹是怎樣地馳過了我們的城市，這些馬是拉着它們的高貴的主人趕到萊茵河畔去參加軍事演習的。’”他“最後描述了當時只有唯一的一所房屋的路德維希港，說它是迅速繁榮起來的商業中心，在萊茵河上擁有由六隻大拖船和四隻小拖船組成的船隊並且在庫吉爾、蘭德施圖爾和布里斯卡斯提爾建立了巨大的倉庫——換句話說，就是在省內地勢最高的荒僻的小地方，在拔海幾百米的高地上和在遠離萊茵河二十哩的地方建立了巨大的倉庫。在打賭勝利之後，貝爾奈斯發表了一本小書：《可以說明德國書報檢查機關和編輯部的敗類的特征的可耻事件》，在這本書里，他有根有據地敘述了自己的成功的騙局。”



語只是刺刀和大炮的軟弱无力的代用品，我不是文人，也不想做个文人。”<sup>239</sup> 在移居巴黎之后，由于使用刺刀和大炮的时候还没有到来，他就开始为《德法年鉴》写文章（《1834年6月12日維也納部長會議最后議事录》），后来又为《前进报》写文章。在5月8日和11日的《前进报》上发表了她的《一个法国人談論德国的信》；文章机智而又猛烈地批評了德国的王公。5月15日，力图比較小心地同德国各邦政府周旋的伯恩施坦宣布說，他不能为繼續发表这些信而負責，因为这些信的精神和形式都同人道和教育的要求不合。在这之后，他同貝尔奈斯之間就发生了激烈的冲突。

与貝尔奈斯同时，《德法年鉴》所有过去的撰稿人也开始在《前进报》上发表文章<sup>240</sup>。比如海涅就在5月11日发表了《中国皇帝》，在6月1日发表了《安心》，在6月16日又发表了《新亚历山大》。在《新亚历山大》这首詩里，他十分辛辣地嘲笑了弗里德里希-威廉四世<sup>241</sup>。

<sup>239</sup> 参閱梅林：《馬克思恩格斯……遺著》，第2卷，第23頁。

<sup>240</sup> 《前进报》的撰稿人有馬克思、恩格斯、海涅、海尔維格、卢格、巴枯宁、維尔特、維貝尔、艾韦貝克、毕尔格尔斯。

<sup>241</sup> 中国皇帝

我父亲是个不飲酒的怪人，  
他不喜歡喝得酩酊大醉，  
但我却很愛喝燒酒，  
我是个强大的統治者。

飲酒具有神奇的作用！  
我心里对这一点認得清：  
只要我把燒酒喝得痛快——  
中国在世界上就能特別繁榮。

中华帝国蒸蒸日上，  
到处是春天的芳香。  
我自己几乎已長大成人，

除去这种政治批判之外，現在社会批判在《前进报》上也得到

我的妻也有了身孕。

得病的人都获健康；  
所有的人既富足又幸福。  
我的第一位大圣人孔夫子，  
提出了最出色的思想。

士兵們吃的干粮，  
比糖果味道还香；  
而我的国家里的乞丐，  
都穿着綢緞和絲絨的衣裳。

那些滿大人，  
我的那一队老弱殘废的人們，  
又恢复了令人羨慕的活力，  
重返生气泼辣的青春。

信仰的象征和屏障，  
那座宝塔已經建成，  
犹太人在里面領洗，  
这会使他們戴上龙的勳章。

叛逆的精神烟消云散，  
滿洲的老爷高声呼喚：  
“我們不要什么宪法，  
我們要的是抽打皮肉的竹竿！”

为了把我的酒癮全部戒掉，  
医生給我开了戒酒的良药；  
可是我喝酒是为了国家的幸福，  
因此不听他們的劝告。

一杯又一杯！  
像甘露一样味美！  
我的人民虽然也喝醉，  
却还在热情地高呼“万岁！”

（載《海涅全集》，俄文版，第2卷，第145、146頁；中譯文參閱海涅：《新詩集》，新文艺出版社1957年版，第202—204頁。）

了发言权。西里西亚織工的起义在連根比尔和佩提尔司瓦尔德两地得到了最热烈的反响。难以形容的貧困在40年代初期由于机器生产的竞争而达到了駭人听闻的程度：每天工作十四小时，平均报酬只有二三格罗申。正是这种貧困迫使这些織工不得不起来反抗自己的剝削者<sup>242</sup>。尽管起义有一些缺点，反剝削者的斗争使織工有了某种阶级觉悟，而这一点从他們的革命战斗歌曲上可以看出来。从这个例子可以看到，在阶级斗争的影响之下，被压迫的工人阶级怎样变成了革命的阶级<sup>243</sup>。

<sup>242</sup> 关于西里西亚織工的状况，参见 Zimmermann, *Blüte und Verfall des Leinengewerbes in Schlesien* (齐美尔曼：《西里西亚麻織业的盛衰》)，莱比錫，1892年。再参阅 K. Nauverck, *Die schlesischen Frage*, «Wigand's Viertel jahresschrift» (瑙威尔克：《西里西亚問題》，載《維干德氏季刊》)，莱比錫，1845年，第1卷，第283—293頁；P. Benaerts, *Les origines de la grande industrie de la periode du Zollverein(1834—1866)* (貝奈尔：《关税同盟时期大工业的产生(1834—1866)》)，巴黎，1933年，第589—590頁。

貧困严重到这样的程度，以致人們成百上千地死于伤寒；人們以狗和死馬为食，甚至还吃織布作坊中使用的发臭的苦浆糊。

在这段时期里，就是在許多别的地方，例如布勒斯劳、莱亨堡、英果尔施塔德、馬格德堡等地也爆发了工人起义；这些起义的原因也是机器生产的竞争所引起的工資降低，而且每一次工人的愤怒都是既针对着殘酷的剝削者，又针对着被工人看成是貧困根源的机器的。

<sup>243</sup> 参阅«Deutsches Bürgerbuch»(《德国公民手册》)，第1卷，皮特曼出版，达姆施塔德；列斯凱，1845年，第199頁以下。

#### 血腥的法庭

#### 佩提尔司瓦尔德和連根比尔織工之歌

(节 录)

这里有个法院，  
它比中世紀的秘密法庭还要凶恶，  
法官在这里用不着宣判，  
就可以把一个人的性命剝夺。

起義在短時期的成功之後，就被迅速集結起來的軍隊殘酷地鎮壓下去了。起義的大部分參加者被野蠻地殺害或是遭到逮捕。這次起義和在這之後進行的無情鎮壓使社會輿論大為震動，因為一般說來，輿論這種東西在德國還是存在的。輿論注意到了工人

這是一個刑訊室，  
人們受的磨難無窮無盡，  
一片沉重的呻吟嘆息，  
證明着人們的悲慘處境。

茨萬齊格爾兄弟都是劊子手，  
他們的奴仆都是幫凶，  
一個個仗勢欺人，  
受欺者只能忍氣吞聲。

你們這些無賴，你們這些壞蛋，  
你們都是洪水猛獸，  
你們榨盡了窮人的血汗，  
你們該當受到詛咒。

你們造成了一切苦難，  
你們使窮人備受凌夷，  
窮人從你們手里，  
得不到一塊干硬的面包皮。

你們這班老爺，  
三餐都是佳肴美饌，  
那些只能啃土豆過活的窮人，  
當然與你們不相干！

在這裡，懇求沒有用，哀告是徒然，  
一切哭訴都打不動魔王的心弦，  
你們不滿意嗎？那就快滾蛋。  
忍飢挨餓莫抱怨。

阶级贫困化的事实，这一事实长久以来就不仅成了社会主义者和共产主义者，而且成了资产阶级经济学家（例如西斯蒙第和毕莱）的批判对象。在舆论的压力下，亲自下令屠杀起义工人的弗里德里希-威廉四世发布了一道措词冠冕堂皇的手谕，责成国家机关奖励建立慈善团体，以协助消除工人阶级的贫困。由于国王无法消除或哪怕是缓和无产阶级的苦难处境，因此他就使用伪善的词句，叹息什么“下层阶级”的孩子们在成长时得不到照管，并建议善心的人们联合一切力量以消除社会的灾难。一切同救济贫民的事情有关的机构（包括警察局）都应该看到自己的神圣职责是：协助建立慈善团体并且把有关改善贫民处境的方策和建议呈交国王。几个月之后，这些保证的伪善面目就昭然若揭了。当10月间成立的柏林“劳动阶级福利中央协会”建议设置消除贫困的补助金时，这一协会在普鲁士专制政府的眼里立刻就成了嫌疑机构，并且在具有革命倾向的借口下被查禁了，尽管这一中央协会的成员大部分都是资产阶级的代表人物，他们根本就不打算施行任何会危及他们的特权的改革。

织工起义和贫困的问题是《前进报》上许多文章的主题。这些文章讨论了德国工人的状况，尖锐地批判了产生这种贫困的社会制度<sup>244</sup>。

---

244 参阅1844年巴黎《前进报》上的下列文章：

7月6日——《Die Weber am Riesengebirge》（《巨人山的织工》）；

7月10日——《织工之歌》（海涅作）；

7月20日——《Negersklaven und freie Sklaven》（《黑奴和自由奴隶》）；

7月24日——《Der Pauperismus in Böhmen》（《波希米亚的贫困》）；

8月21日——《Arbeiterbewegung in Deutschland》（《德国的工人运动》）。

## 馬克思同盧格的論戰

盧格在《前進報》上發表了一篇有關織工起義的長文，這篇長文成了他同馬克思之間展開公開論爭的導火綫。

1844年6月19日在《前進報》上發表了盧格致紐約《德意志快郵報》編輯部的一封“公開”信。在這封信里，他指責了該報對《德法年鑑》所作的惡意的批評。同時他贊揚了人道主義，說人道主義可以通過合理的勞動組織解放人類<sup>245</sup>。因此伯恩施坦在6月22日的一封《公開信》中建議他以“人民中間的普通人”的身分，談一談哲學的秘密，闡述一下他的人權觀點和馬克思的人權觀點之間的區別，以及他保衛人權而馬克思卻批判人權的原因<sup>246</sup>。盧格在回信中閉口不談他同馬克思的爭論，從而給人這樣一種印象，好像他在一切問題上還是同馬克思完全一致的。盧格說，他也和馬克思一樣，認為當前的問題在於實現真正的革命原則，即人道主義的原則<sup>247</sup>。他說他的觀點同馬克思的觀點只是在形式上有所不同。區別在於，盧格認為確立原則就足夠了，而馬克思卻認為必須更加

---

<sup>245</sup> 參閱1844年6月19日《前進報》，盧格致紐約《Deutsche Schnellpost》（《德意志快郵報》）編輯部公開信：“社會可以通過勞動的組織而組織起來，不過不再是在財產的名義下組織起來，而是在人的名義下組織起來。”

<sup>246</sup> 參閱1844年6月22日《前進報》，伯恩施坦給盧格先生的公開信：“您把一切都變成了廢墟，您打算把什麼安放到現存事物的地位上呢？……您在《年鑑》上闡述的學說，難道不是以 *droits de l'homme*（人權）為依據的嗎？難道馬克思先生不是在同一期里把 *droits de l'homme*（人權）遠遠地拋在後面嗎？可是注意到這樣的分歧的第三者應當怎樣才能弄清楚這一切呢！”

<sup>247</sup> 參閱1844年7月3日《前進報》，盧格給伯恩施坦先生的公開信：“法國宣布並爭得了人權，它失掉了爭得的东西，又把它重新爭取回來；當前法國正在為實現革命給予世界的人道原則而鬥爭。”

詳盡地發揮這一原則。盧格寫道：“如果一個人只把原則存在這一事實本身所肯定的那個東西稱為原則，而另一個人卻通過實際的行動而‘遠遠地超過’這種確認的‘範圍’，這又有什么可以使您感到迷惑的呢？同‘向前’走的人並肩前進吧，不要去注意遇到的和隨便碰上的任何東西，但是要弄清楚真理是哪一個：是舊革命和它的«droits de l’homme»〔人權〕，還是對人權的社會主義批判即人的解放。最後，您想要知道應當把什麼放到現存事物的地位上嗎？‘人權’就是一種現存的事物。請您再讀一讀馬克思的批判吧；馬克思在文章結束的時候，把一種十分確定的東西放在它們的位置上：‘只有當現實的個人同時也是抽象的公民，並且作為個人，在自己的經驗生活、自己的個人勞動、自己的個人關係中間，成為類的存在物的時候，只有當人認識到自己的“原有力量”並把這種力量組織成為社會力量，因而不再把社會力量當做政治力量跟自己分開的時候，只有到了那個時候，人類解放才能完成。’這難道不清楚嗎？難道這‘勞動組織’是空話嗎？而如果人們老老實實地在不同的意義下使用這個詞的話，那末就完全不應當得出結論說，可以譴責那些必須用它來表示完全確定的事物的人。”

馬克思在《論猶太人問題》這篇論文中對資產階級社會作了原則性的批判。他的這種批判的出發點是，必須通過消滅私有財產的辦法來消滅資產階級制度，並且用適合於人類社會本質的制度來代替它。但盧格卻把馬克思的這種立場變成了關於在資本主義社會範圍內建立新的“勞動組織”的空想。在盧格和馬克思之間存在着根本的區別，這種區別表現在《論猶太人問題》一文上，而且更清楚地表現在《黑格爾法哲學批判導言》一文上。由於抹殺了這一根本的區別，盧格就恰恰當他在自己的一切書信中咒罵和侮辱馬克思的時候，給人造成了他同馬克思完全一致的假象。

卢格的空話連篇的、毫无內容的人道主义还更清楚地表現在《普魯士国王和社会改革》这篇文章上(文章发表在7月24日和27日的《前进报》上)。卢格在这篇文章里反对路易·勃朗主編的法国报纸《La Réforme》〔《改革报》〕所提出的这种說法,即发出上文提到的內閣命令(該报把这一命令看成是即将到来的伟大社会改革的前兆)的原因是恐惧和宗教感情<sup>248</sup>。关于这一点,卢格指出說,使內閣发出命令的原因既不是恐惧,也不是想实现根本改革的意图。在像普魯士这样一个非政治的国家里,人們是不可能认为西里西亚起义会比純粹的地方事件具有更大意义的。問題在于,这一事件在德國人看来具有和——比如說——局部地区的飢饉相同的地方局限性,因此命令就沒有《改革报》所认为的那样的意义<sup>249</sup>。弗里德里希-威廉四世訴諸社会慈善事业,并不是因为他

248 《La Réforme》〔《改革报》〕在1844年7月19日写道:“尽管这一文件无知地和令人憤慨地把从監獄里释放出来的囚犯同需要帮助的工人等同起来,它还是包含着对于市民社会的伟大改革(这是欧洲当前状况的普遍要求)的本能的預感。”

249 參閱1844年7月24日《前进报》:“国王和德國社会还没有达到自己所面临的改革的預感;甚至西里西亚的和波希米亚的起义也沒有引起这种預感。像德國这样的非政治的国家,不可能向它证明,工厂区局部的贫困是同一切人有关的事情,更不可能向它证明,这种贫困是整个文明世界的禍害。这种现象在德國人看来,就像看到某种地方性的水灾或饥荒似的。所以国王认为产生这种现象的原因在于行政机构办事不力或慈善事业办得不够。”

在1844年7月9日給弗萊雪爾的信里,卢格如下地論证了他对于織工起义的蔑視态度(參閱《卢格通信集》,第359頁):“……像西里西亚起义这样的起义只会巩固旧的警察制度并且把一般的运动推迟到无限期的未来。我从来不对德國的共产主义寄以希望。非政治的共产主义——而在这里所能談到的也只是这种共产主义——是个死产的嬰兒。德國手工业者想消灭私有财产,因为他们自己没有私有财产;他們对旧关系的反抗能力远远比不上过去的大学生协会。如果共产主义要想有所成就,它就必須同政治运动結合起来。”

參閱卢格:《普魯士国王和社会改革》(載1844年7月27日《前进报》):“德國的貧民并不比貧乏的德國人聰明些,就是說,他們除了自己的家庭、自己



恐惧，恰恰相反，这一文告表明，他把貧困看成是像洪水那样的自然灾害，并认为这种灾害将能被消灭。卢格从德国在政治上落后这样一个事实得出結論說，德国的革命是沒有前途的，而貧困的原因是個人的利己主义和他們在社会中的相互隔絕状态；这些原因是可以通过政治教育和政治組織加以消除的。

还在这篇文章发表之前，卢格在7月24日发表了一篇諷刺的文章《替普魯士的政策辯护》；在这篇文章里，他违反了他在給母亲的信中所說的尽量放弃“諷刺这种无聊勾当”<sup>250</sup>的願望，十分拙劣地拿国王和王室取笑。例如，他說国王是个醉鬼，王后是个瘸子，又說国王和王后的婚姻帶有“純唯灵論的”性质。总的說来，这篇文章是模仿海涅的諷刺作品的，然而缺乏海涅作品的那种机智。

卢格的两篇文章都是以“普魯士人”这一笔名发表的。由于他本人是薩克森人，貝尔奈斯是萊茵—普法尔茨地方的人，而伯恩施坦又是个后来移居奥地利的汉堡人，所以这个笔名就使人們认为作者是馬克思了。

馬克思对于卢格的这种混淆他們的观点的区別的意图深感憤慨，同时由于处于被誤认为是这篇文章的作者这样一个难堪的地

---

的工厂、自己住的那个地区以外，什么都看不見；整个这一問題直到現在还没有被洞察一切的政治精神接触到。凡是在人們不幸离开共同体而孤立，他們的思想脫离了社会原則的这种情况下爆发的起义，就一定会在血泊中，在盲目中被扼杀，可是一旦貧困产生出理智，而德国人的政治理智又发现社会貧困的根源，那时候这些事件在德国也就会被理解为某种伟大变革的征兆了。社会革命沒有政治精神（就是說沒有从整体观点出发的具有組織力量的思想）是不可能的。”

**250** 參閱 1844 年 5 月 19 日卢格自巴黎寄給母亲的信（載《卢格通信集》，第 351 頁）：“我年紀大了，不会去注意国王們的个别丑聞了；对自由來說，更加需要的是理論，而不是諷刺这种无聊勾当，甚至不是直接的攻击，因为这种攻击到第二天早上就会被人忘記的。”

位，因此他決定發表一篇答復盧格的文章，以便指出他和盧格之間存在着的原則上的對立。馬克思的答復發表在8月7日和10日的《前進報》上，文章的題目是《評“普魯士人”的〈普魯士國王和社會改革〉一文》<sup>251</sup>。

馬克思在自己文章的第一部分里批判了盧格對於普魯士國王消滅貧困的措施的看法。他用如下的情況來說明盧格為什麼會有這樣的觀點，這就是，盧格沒有對資產階級社會進行分析<sup>252</sup>，因而未能理解國王反對無產階級的行動<sup>253</sup>。馬克思寫道，不能用德國的落後，用不重視西里西亞起義一事來解釋這些措施，而要用貧困現象的本質來解釋這些措施。貧困不是單純德國的現象，而是在一切工業國家中普遍存在的事實。因此國王施行的措施不應當從純政治或哲學的觀點加以估計，而應當在全面探討社會問題的基礎上加以估計。

儘管英國在政治方面比德國要發達得多，而正像工人反對經常的和普遍的貧困的接二連三的起義所表明的，貧困問題在那里

**251** 馬克思：《評“普魯士人”的〈普魯士國王和社會改革〉》，載1844年8月7日和10日的《前進報》（第63、64號）；參閱《馬克思恩格斯全集》，人民出版社1956年版，第1卷，第468—489頁。馬克思在文章開頭的地方就以附注的形式說明：“由於一些特殊原因我要聲明，本文是我在《前進報》上發表的第一篇文章。”

**252** 同上，第471頁：“我們先把‘德國社會’這一名詞所包括的各種範疇區分一下（我們的“普魯士人”就沒有這樣做）：政府、資產階級、報刊、最後還有工人們自己。這裡讲的是不同的東西。而‘普魯士人’却把所有這些東西揉在一起，按照自己的高明見解不分青紅皂白地給它們下了一個判決。”

**253** 同上，第470頁：“普魯士國王作為一個政治家來看，在政治上他是和自由主義直接對立的。國王還很少感覺到無產階級是自己的敵人，同樣，無產階級也很少感覺到國王是自己的敵人。無產階級只有在已經相當強大的情況下，才會壓倒所有其他的不滿情緒和政治對立，而使一切政治上的敵視都集中到自己身上來。”

也尖銳得多，但英国的政党却和德国的情况一样，也未能对这一問題作足够的估計。輝格党人认为应当到保护关税制度中去寻找貧困的原因，而托利党人則认为貧困的原因在于自由主义、竞争和一般工厂制度。但是这两个政党当中没有一个政党到一般私有财产的社会制度中去寻找原因；因此，没有一个政党想到社会改革，但是两个政党却都认为，改变敌对政党的政策，就可以消除这种禍害<sup>254</sup>。

就是英国的政治經济学也不能理解貧困的原因，不能提出相应的措施来消除貧困，因为这种政治經济学对于这一問題的看法要比政党更加可笑。例如，麦克庫洛赫就想从科学理論的角度来輕而易举地解决这个問題，认为科学理論可以使人們方便地調整实践方面的一切細節。另一些政治經济学家，諸如凱，他們的做法更加愚蠢，他們竟然认为忽視教育問題是貧困的根源。

“最明确地表述了英国对貧困現象的看法的——我們一直指的是英国資產階級和政府的看法——就是英国的政治經济学，即

---

<sup>254</sup> 同上，第 472 頁：“大家都承认英国是个政治的国家。可是也都承认英国是个赤貧的国家，連赤貧这个詞都是从英文里来的。因此，观察一下英国的情况，就可以更好地研究政治的国家对赤貧現象的态度。在英国，工人的貧困不是个别的現象，而是普遍的現象，貧困不只限于工厂区，而且也扩展到了农业区。由貧困引起的抗議运动，已經不能說只是处在发生过程，这里，几乎整整一个世紀以来，抗議运动都在此起彼伏地重演着。

而英国資產階級和同它联系在一起的政府、报刊又是怎样对待赤貧現象的呢？

因为英国資產階級认为赤貧現象的出現应归咎于政治，所以輝格党把原因推在托利党身上，而托利党把原因推在輝格党身上。在輝格党看来，赤貧的主要根源是大地产的垄断和那些妨碍谷物輸入的法律。在托利党看来，一切禍害都在于自由主义、竞争和过度发展的工厂制度。每一个党都认为原因只在于和自己对立的那个党的政治；至于什么社会改革，这两个党連想都沒有想到。”

英國經濟條件在科學上的反映。

熟悉當代情況因而必然對資產階級社會的運動有某種全面看法的最出色最聞名的英國經濟學家之一，厚顏無恥的李嘉圖的學生——麥克庫洛赫，現在還敢於在公開的演說中，而且是在聽眾的贊許之下把培根關於哲學所講的一段話用到政治經濟學上去：

‘一個人，如果憑着真正的無窮的智慧，不急於下結論，逐步向前，逐個地攻破那些像高山一樣橫在科學研究道路上的障礙，那他就必定能達到科學的頂峰，置身於幽雅的環境，新鮮的空氣中，這里大自然的美景全部展現在我們的眼前，沿着傾斜平順的小路，可以從這里下達實踐中最細小的環節。’

不用說，這種新鮮的空氣，即英國地下室住宅里的充滿瘟疫菌的空氣是多麼好！英國貧民的衣服破得難以想像；婦女們被勞動和貧困折磨得全身萎縮，遍體皺紋；孩子們在污泥里打滾；工廠里過度的、單調的機械勞動把人變成了畸形兒——這幅大自然的美景是多麼壯麗！這些實踐中的最細小的環節——賣淫、殺人、絞架是多麼值得贊美！

甚至懂得赤貧現象的危險性的那一部分英國資產階級，也是不僅從個人觀點，而且簡直從幼稚而荒唐的觀點來看這種危險性和消除它的方法。

例如凱博士在他的《改進英國教育事業的最新措施》一書中，把一切都歸結為忽視教育問題。請猜一猜為什麼！由於缺乏教育，工人就不懂得‘商業的自然規律’，即不懂得那些必然使他們陷於赤貧的規律，因此他們才進行暴動。這就會‘阻礙英國製造業和英國商業的繁榮，會減低實業家們相互間的信任，會動搖政治的和社會的基石’。

英國資產階級和它的報刊在赤貧這一全英國的流行病問題上

就是愚蠢得这样厉害。”<sup>255</sup>

英国政府只是用行政措施和慈善事业，因而也就是只用弥缝的办法来消除贫困，但这些措施在本质上是同普鲁士国王的类似措施没有区别的<sup>256</sup>。

当贫困发展到危及社会的程度时，英国政府就放弃了慈善事业，把这种事业看成是贫困现象尖锐化的主要原因<sup>257</sup>，并试图用不人道的残酷手段根除贫困，把习艺所变成了不折不扣的苦役监狱。“它（指英国议会。——科尔纽）认为英国赤贫现象极端严重的主要原因在于济贫法本身。据说法律所规定的对付社会祸害的手段，即慈善事业助长了社会祸害。至于一般的赤贫现象，根据马尔萨斯的理论这似乎是永恒的自然规律：

‘既然人口有不断赶过生活资料的趋势，那末慈善事业就是蠢事，就是公开鼓励贫困。因此国家所能做的就是让穷人去听凭命运的摆布，至多也不过是使穷人死得痛快些。’

英国议会把赤贫是工人自己给自己造成的贫困那种看法和这个博爱的理论联系起来，因此它并不认为这种贫困是一种不幸，应该加以防止；反而认为这是一种罪过，应该加以镇压和惩罚。

习艺所的即贫民院的制度就是这样产生的。习艺所里面的状况把穷人吓到这样的地步，他们宁愿饿死也不愿意到那里去找个栖身之处。在习艺所里，慈善和报复（资产阶级加于向它要求救济的贫民身上的）巧妙地交织在一起。

可见，英国最初是想要通过慈善事业和行政措施来消灭赤贫现象的。后来它也并没有看出赤贫现象的迅速发展乃是现代工业

<sup>255</sup> 同上，第472—473页。

<sup>256</sup> 同上，第474页。

<sup>257</sup> 同上，第475页。

的必然後果，相反地，它認為這是英國濟貧捐的後果。普遍的貧困在它看來只不過是英國立法的局部問題。從前人們用慈善事業不夠來解釋的現象，現在開始用慈善事業過多來解釋了。最後，人們把貧困看做窮人自己的罪過，窮人因此應該受到懲罰。”<sup>258</sup>

在法國，我們也同樣可以看到慈善事業無力救濟貧困的情況和想用殘酷手段對付貧困的傾向。在那裡，窮人也被視為罪犯，並且也被當作罪犯來對待。甚至國民公會，儘管它是進步的資產階級國家管理機構的頂峰，也不能夠很好地解決這個問題。

“國民公會曾有過一剎那的勇氣下令消滅赤貧現象，固然，它沒有像‘普魯士人’要求自己的國王那樣‘立刻’就下命令，它先委託公安委員會擬定必要的計劃和提案……國民公會的決議結果怎樣？結果就是：世界上多了一個決議，僅僅一年以後，國民公會就被飢餓的婦女包圍了。

應該指出，國民公會是政治動力，政治勢力和政治理智的頂點。”<sup>259</sup>

在這之後，拿破侖仿照英國的樣子，也把國民公會為消除貧困而成立的濟貧所變成了懲罰機關。“拿破侖曾經想一下子消滅赤貧。他要他的行政機關提出在全法國消滅赤貧的計劃……過了幾個月，一切都安排就緒。1808年7月5日頒布了以消滅赤貧為目的的法律。用什麼辦法呢？用成立濟貧所的辦法，這些濟貧所轉瞬間就變成了懲罰機關，以致成立不久，到那裡去的貧民全都是由違警法庭判決送進去的。”<sup>260</sup>

在馬克思看來，政治國家不能消滅貧困的原因就在於，作為有

258 同上，第475—476頁。

259 同上，第478頁。

260 同上，第476—477頁。

全权的資產階級社会制度，它无力施行那些必然会消灭資產階級社会的措施。实际消灭赤貧，这就意味着消灭构成資產階級社会的基础的无产階級。因此卢格提出的那些办法，諸如由国家教养穷人的子弟，也和国家的慈善机关一样是空想的，因为在这样的情况下，国家就必须負責养活穷人的子弟，而这实际上就是消灭无产階級，因而也就是消灭資產階級社会。

“‘普魯士人’的問題就是这一类的問題：‘为什么普魯士国王不立刻下令教养所有被遺弃的儿童呢？’‘普魯士人’懂得不懂得在这种情况下普魯士国王應該下什么样的命令呢？’恰好就是下消灭无产階級的命令。要教养儿童就必须养活他們，使他們不必自己謀生。养活和教育被遺弃的儿童和教育无产階級的整个年輕一代，这就意味着消灭无产階級和赤貧現象。”<sup>261</sup>

这个原因可以用來說明下述情况，即一切国家由于它們都同貧困現象打交道，它們就不得不只限于使用行政措施和慈善措施，因为作为拥有全权的資產階級社会，它們既不能在国家的本质中，也不能在社会的本质中看到禍害的原因；因此，它們就把貧困解释为从个人的特殊缺点（例如穷人的懶惰，富人的无情）所产生的現象，或是社会或国家机体的偶然失調所产生的現象。

“和‘普魯士人’向自己的国王提出的要求相反，国家永远也不会认为社会疾苦的根源在于‘国家和社会結構’。凡是有政党存在的地方，每一个政党都认为一切禍害的根源就在于执政的是別的和它敌对的政党而不是它自己。連激进的和革命的政治活动家也不是在国家的实质中去寻求禍害的根源，而是在現存的某种国家形式中去寻找；他們要用別种国家形式来代替这种国家形式。

<sup>261</sup> 同上，第477—478頁。

从政治的观点来看，国家和社会结构并不是两个不同的东西。国家就是社会结构。国家一方面承认社会疾苦的存在，另一方面却把社会疾苦的原因不是归咎于任何人类力量都不能消灭的自然规律，就是归咎于不依赖于国家的私人生活，或者归咎于应由国家行政机关负责的不妥当的措施。例如英国就认为贫穷的原因在于自然规律，根据这个规律，人口的增长总是要超过生活资料的增长。另一方面，同一个英国却又认为赤贫的原因在于穷人的意志不好，正像普鲁士国王认为原因在于富人的非基督教情感，而国民公会认为原因在于私有者的反革命的可疑的思想方式一样。所以英国就惩罚穷人，普鲁士国王就规劝富人，国民公会就砍掉私有者的头。

最后，所有的国家都在行政机关无意地或有意地办事不力这一点上去寻找原因，于是它们就把行政措施看做改正国家缺点的手段。为什么呢？就因为行政是国家的组织活动。”<sup>262</sup>

行政措施所以不能消灭贫困的原因，就在于社会生活和私人生活之间、公共利益和私人利益之间存在着矛盾，而国家若不否定自己便不能排除这种矛盾。国家管理机关、行政机关没有力量对付市民生活、私有财产、商业、工业、资产阶级各阶层之间的相互掠夺的反社会性质所产生的后果。这一点就说明，为什么它们不得不仅限于进行纯属形式的、消极的活动。

国家的存在和奴役的存在是分不开的，因为国家（“政治国家”）是建立在奴役之上的市民社会的必然产物。古代国家的基础是古代社会所特有的奴役形式。现代国家则和古代国家不同，它建立在现代市民社会所特有的现代奴役形式之上。如果国家想根

---

<sup>262</sup> 同上，第478—479页。



除贫困，想消除自己的行政机关的无能，它就必須消灭市民社会，而这也就是消灭它本身，因为它只有作为市民社会的对立面才能存在<sup>263</sup>。

这些事实证明卢格所說的贫困的消除有賴于政治理智亦即政治国家的发展，是錯誤的。馬克思說：“一个国家越是强盛，因而政治性越强，那末这个国家也就越不会理解社会疾苦的普遍性，就不会在国家的原理中，也就是不会在現存的社会结构（它的行动和意識的表现、它的正式表现就是国家）中寻找社会疾苦的根源。政治理智之所以为政治理智，就因为它是在政治范围以内思索的。它越敏銳，越活跃，就越沒有能力去理解社会疾苦。典型的政治理智时代就是法国革命。法国革命的英雄們根本沒有在国家的原理中寻找社会缺陷的根源，相反地，他們却认为社会缺陷是政治上混乱的原因。例如，罗伯斯比尔把大貧和大富仅仅看做純粹民主的障碍，因此他想建立一种普遍的斯巴达式的朴素生活。政治的原則就是意志。可見，政治理智越是片面，因而越是成熟，它就越相信意志是万能的，就越分不清意志的自然界限和精神界限，因而也就越不能发现社会疾苦的根源。关于‘普魯士人’的什么‘政治理智定会发现德国社会贫困的根源’的这种荒謬的指望，沒有进一步討論的必要了。”<sup>264</sup>

在文章的第二部分，馬克思批判了卢格对織工起义和对一般的德国工人运动的观点。在他看来，最重要的是确定这样一点：卢格是用资产者的眼光并且从资产阶级的立場来考察和估計德国无产阶级的解放斗争的。

卢格从这一观点出发，认为解放斗争的目的必須不是改造社

263 同上，第480頁。

264 同上，第480—481頁。

会而是改造国家,并且否认无产阶级有自己解放自己的能力,从而把西里西亚的起义只是看成饥民的暴动并且对它采取蔑视的态度,因为他认为这一起义似乎缺少一次彻底的革命所必不可缺的政治精神。馬克思却同他相反,他保卫无产阶级解放自己的权利,并且对西里西亚起义給以极高的估价,认为这是德国无产阶级的第一次重大的发动<sup>265</sup>。

他写道,为了正确估計这次起义的意义,必須把这次起义拿来同法国和英国的初期工人运动比較一下,但是卢格却没有这样做<sup>266</sup>。同英法的工人运动相比,这次起义具有理論的、阶级自觉的性质。要知道西里西亚的織工并不满足于摧毁被他們看成是自己的貧困的直接原因的机器,他們还銷毀了帳簿和財產契据,这样就向資本主义的基础发动了进攻<sup>267</sup>。此外,他还說英国的工人运动沒有一次进行得如此勇敢、如此周密、如此坚强<sup>268</sup>,以致如果考虑到这次起义发生在这样一个国家里,这个国家的居民已习惯于唯

<sup>265</sup> 沃尔弗在他的文章《西里西亚的貧困和起义》里(載《德国公民手冊》,第1卷,第174頁以下),赫尔岑在自己的日記里(參見《赫尔岑全集》,1954年俄文版,第2卷,第360頁),伦敦德国工人教育协会的會員在报刊上,也都对西里西亚起义作了类似的估計并表示了同样的同情。

<sup>266</sup> 《馬克思恩格斯全集》,人民出版社1956年版,第1卷,第482頁。

<sup>267</sup> 同上,第483頁:“……那他(指卢格。——科尔紐)就会看出,法国和英国的工人起义沒有一次像西里西亚織工起义那样具有如此的理論性和自觉性。

首先請回忆一下那首織工之歌吧!这是一个勇敢的战斗的呼声。在这支歌中根本沒有提到家庭、工厂、地区,相反地,无产阶级在这支歌中一下子就毫不含糊地、尖銳地、直截了当地、威风凜凜地厉声宣布,它反对私有制社会。西里西亚起义一开始就恰恰做到了法国和英国工人在起义結束时才做到的事,那就是意識到无产阶级的本质。西里西亚起义的进程本身也同样具有这个优点。被毀掉的不仅是机器——这些工人阶级的劲敌,而且还有賬簿和財產契据。其他一切工人运动首先只是打击工业企业的老板,即明显的敌人,而这次运动同时还打击銀行家,即隱蔽的敌人。”

<sup>268</sup> 同上,第483頁。

命是从，这里的政府又可以在资产者丝毫不加反抗的情况下扼杀出版自由，那末这一起义就特别值得珍视了<sup>269</sup>。

卢格嘲笑德国的贫民，认为他们并不比可怜的德国人更聪明，并且没有接受教育的能力。马克思则和卢格不同，他维护德国无产阶级，认为他们不仅能有明确的阶级觉悟，而且能接受更高程度的教育，因而负有成为欧洲无产阶级理论家的使命<sup>270</sup>。作为例证，他引用了魏特林的著作，认为他的著作要比那些论述资产阶级政治解放的著作高得不可比拟。当时他写道：“应该承认，德国无产阶级是欧洲无产阶级的理论家，正如同英国无产阶级是它的经济学家，法国无产阶级是它的政治家一样。必须承认，德国进行社会革命的能力是典型的，正像它对于政治革命的无能也是典型的一样。因为德国资产阶级的无能就是德国政治上的无能，同样，德国无产阶级的能力——即使不谈德国的理论——就是德国社会的能力。德国哲学和政治的发展之间的不相称并不是什么反常现象。这种不相称是必然的。一个哲学的民族只有在社会主义里面才能找到适合于它的实践，因而也只有在无产阶级身上才能找到解放自己的积极因素。”<sup>271</sup>

<sup>269</sup> 同上，第469页：“那末我们来看一看这个国家里的情况吧。一个为自由主义干杯、香槟酒冒着自由主义泡沫的庆祝宴会——请回忆一下杜塞尔多夫的盛筵——就招致了一道王室内阁法令，不需一兵一卒就能压制住整个自由资产阶级争取出版自由和宪法的愿望，人们在日常事务上的表现是唯命是听，——在这样的国家里却必须使用武力来对付软弱的工人，这难道不是一件大事，不是一件足以引起恐惧的大事吗？何况在初次冲突时，胜利的还是软弱的工人。直到补充了援兵，才把他们镇压下去。难道工人们的起义由于不需要出动全部军队来镇压就不那么危险了吗？请聪明绝顶的‘普鲁士人’把西里西亚工人的起义和英国的工人起义比一比吧，这样，他眼前的西里西亚工人就会是强有力的工人了。”

<sup>270</sup> 同上，第483页。

<sup>271</sup> 同上，第483—484页。

如果卢格在西里西亚起义這個問題上不仅仅滿足于写那种咬文嚼字的文章和庸俗的諷刺話，而是严肃地怀着对人的热爱去研究这一运动所固有的性质，那末他是会懂得这一点的<sup>272</sup>。

在結束語中，馬克思指出卢格所提出的通过政治理智的发展来解决社会問題的办法是荒謬的，同时闡述了他自己对社会革命的本质的看法。馬克思认为，从法国革命的經驗可以看出，政治理智是从社会的丰足产生出来的。但是这种理智却决不能发现貧困的原因，不能找到摆脱貧困的手段——相反地，它会促使貧困更加严重。因为，正像法国无产階級的最初的一些次起义所表明的，政治理智使无产階級对自己的階級利益的意識迟鈍起来，并且把无产階級引离爭取階級利益的斗争。“社会的貧困产生政治理智的看法是錯誤的，可是与此相反，社会的丰足产生政治理智的看法却是正确的，我們說前者是錯誤的，正如同我們說后者是正确的一样……我們已經向‘普魯士人’指出，政治理智是如何不能发现社会貧困的根源。对于他在这个問題上的看法，我們只需要再談一两句話。一个民族的政治理智越是发达和普遍，无产階級就越是会把自己的力量浪费在那种盲目的、无益的、在血泊中被扼杀的起义上面，至少在运动的初期是这样。无产階級如果在政治范围内思考問題，那它就会认为一切罪恶的根源都在于意志，认为全部有

<sup>272</sup> 同上，第484頁：“可見，德國貧民的理性和貧乏的德國人的理性是成反比的。可是，那些把任何事物都当成作文练习题目来写篇文章发表的人們，由于用这样的形式主义方法看問題，所以就把事物的內容歪曲了，而被歪曲的內容反过来又給形式打上了庸俗的烙印。例如，‘普魯士人’想用对照的形式評論西里西亚工人起义浪潮，結果和真理完全背道而馳。一个有思想爱真理的人，在看到西里西亚工人起义爆发的时候，他所應該做的不是在这一事件上为人之师，而是研究这一事件的特殊性质。自然这就需要有一些科学的远見和一些对人的热爱才行，而要做到前面那一点，只要多少玩弄一些浸透着无聊的自我欣赏气息的巧妙詞句就足够了。”

效的办法就在于使用暴力，在于把这种或那种特定的国家形式推翻。法国无产阶级最初的起义就是证明。里昂的工人们以为自己追求的只是政治的目的，以为自己只是共和国的战士，可是事实上他们却是社会主义的战士。于是他们的政治理智就把社会贫困的根源弄得模糊不清，就歪曲了他们对自己真正目的的认识，他们的政治理智就蒙蔽了他们的社会的本能。”<sup>273</sup>

卢格预言了起义的失败，因为他认为这些起义都是在“人们不幸离开共同体而孤立的情况下”进行的。在这里，他所说的共同体，是指政治的共同体，也就是国家。因此他硬说，只有通过政治理智的发展才能求得解放，因为政治理智能使人们正确认识到祸害的原因。对此马克思回答说，即使把一切起义都归因于“人们不幸离开共同体而孤立”这一点是正确的，但同时却应当把政治的共同体和人类的共同体区别开来。法国资产阶级革命是法国市民离开国家而孤立所引起的，它的任务则是消除这种孤立状态。但是由市民社会产生的、人的孤立状态却比政治的孤立更加可怕，更加孕育着有害的后果。人在这个社会里由于自己的劳动而离开了的那个共同体，正是他的生活本身，是他的物质生活和精神生活，他的人的本质。要消灭这种异化，就得根本变革市民社会；因此社会革命的后果要比政治革命的后果意义重大得多。因此，工人的起义，甚至在它带有地方性、局部性的时候，也比政治起义具有更大的影响，更大的意义<sup>274</sup>。

<sup>273</sup> 同上，第485—486页。

<sup>274</sup> 同上，第487页：“难道所有的起义不都是毫无例外地在人们不幸离开共同体而孤立的情况下爆发的吗？这种孤立不是一切起义的必要前提吗？要是没有法国公民们的这种离开共同体而不幸孤立的情况，难道1789年的革命能够爆发吗？这个革命的任务恰好就是消灭这种孤立的情况。

可是工人所离开的那个共同体，无论就其现实性而言，无论就其规模而言，

这一点說明了社会革命和政治革命之間的根本区别；社会革命是对于人脱离真正的共同体，脱离人的本质这一情况的反抗；而政治革命則是一定的阶级对自己脱离国家和統治而孤立这一情况的反抗。“……社会革命之所以采取了整体观点，是因为社会革命——即使只在一个工厂区里发生的时候也是一样——乃是人对非人生活的抗議；我們看到，它是从各个真正的个人的观点出发的，那个离开了个人就会引起他反抗的共同体才是人的真正的共同体，才是人的本质。相反地，革命的政治精神就在于沒有政治地位的阶级渴望着消除自己被排斥于国家和統治之外的这种孤立状态。政治精神的观点就是国家的观点，即抽象的整体的观点，这种抽象的整体之所以存在只是由于它脱离真正的生活，而且假使沒有人的普遍理念和他的个人存在之間的有組織的对立的話，这种抽象的整体是不可想像的。因此，具有政治精神的革命就适应着这种精神的狹隘的、二重的本性，靠着牺牲社会本身的利益，在社会上組織了一个統治阶层。”<sup>275</sup>

由于这个緣故，馬克思駁斥了卢格对革命的看法，因为卢格把革命只局限于政治革命，而忽視了它的全人类的意义。卢格在文章中认为“沒有政治精神的社会革命是不可能的”，馬克思則相反，认为由政治精神所指导的革命乃是廢話，因为它只能造成用一个

完全不同于政治的共同体。工人自己的劳动迫使他离开的那个共同体就是生活本身，也就是物质生活和精神生活、人的道德、人的活动、人的快乐、人的本质。人的本质也就是人的真正的共同体。离开这种本质而不幸孤立，远比离开政治的共同体而孤立更加广泛、更加难忍、更加可怕、更加充滿矛盾；由此可見，正像人比公民以及人的生活比政治生活意义更加深邃一样，消灭这种孤立状态，或者哪怕是对它进行局部的反抗，发动起义，其意义也是更加深邃的。因此不論产业工人的起义带有怎样的局部性，它都包含着普遍的精神，而声势最浩大的最普遍的政治起义却包藏着某些利己主义的狹隘性质。”

<sup>275</sup> 同上，第487—488頁。

統治的政党代替另一个統治的政党的局面，也就是說，改变当权的人物，而不改变社会的根本性质。任何真正的、亦即普遍的、能触动社会基础的革命都同时具有政治的性质和社会的性质；它具有政治的性质是因为它推翻了現存的国家，它具有社会的性质是因为它摧毁了現存的社会<sup>276</sup>。

在《前进报》上进行的这场爭論令人信服地揭示了馬克思的观点和卢格的观点之間的对立，这种对立是他們的不同的階級立場所决定的。既然革命同消灭資產階級社会制度是同一回事，所以卢格作为資產階級利益的代表者，就否认无產階級有在革命行动中用自己的力量解放自己的权利。因此他硬說任何革命都应带有政治的性质，实际上也就是資產階級的性質，而他輕視織工起义的原因也就在这里。相反地，馬克思却为无產階級的解放斗争进行辯护，因此他否定了只是政治的即資產階級的革命的概念，提出了对現存制度进行政治的和社会的根本改造的革命要求。这些前提使得他能够在原則上正确地估計織工的起义。他认为这次起义具有明确的階級自觉性和目的性，从而可能过高估計了它的直接意义。虽然如此，他依然正确地理解到，这次起义是德国无產階級革命斗争的第一个重要事件，而这一斗争必将导致資產階級社会的消灭和共产主义的胜利。

他并没有为弗里德里希-威廉四世的那些有关报刊的伪自由主义的決定所迷惑，也沒有看錯政府和資產階級突然大办慈善事

276 同上，第488頁：“每一次革命都破坏旧社会，所以它是社会的。每一次革命都推翻旧政权，所以它具有政治性。”

同上：“一般的革命——推翻現政权和破坏旧关系——是政治行为。而社会主义不通过革命是不可能实现的。社会主义需要这种政治行为，因为它需要消灭和破坏旧的东西。但是，只要它的組織活动在哪里开始，它的自我目的，即它的精神在哪里显露出来，社会主义也就在哪里抛弃了政治的外壳。”

业的手法的本质。他事先就預見到，无产階級的成长和階級斗争的尖銳化将加强政府和資产階級对工人階級的攻势，而一旦无产階級的威力和危险性变得显著起来，这两种力量就会联合起来反对无产階級<sup>277</sup>。馬克思在回答荣克的来信时也表示了同样的意思。荣克硬說，今后資产階級将会非常关心工人的苦难命运，并且願意帮助工人階級。馬克思写道，德国資产階級一旦感到无产階級对他們的威胁，他們的做法就会完全不同的<sup>278</sup>。

馬克思除去反对夸夸其談的資产階級博爱主义和民主主义之外，也反对当时被吹捧为消除貧困的可靠办法的“国家社会主义”。

<sup>277</sup> 參閱同上書，第481—482頁：“最后，說德国資产階級完全不懂得西里西亞起义的普遍意义，这种說法不对，根本不对。在許多城市里，师傅都在想办法和帮工建立共同的联合会。德国所有的自由主义报纸、自由資产階級的机关报都登满了关于劳动組織和社会改革的文章、对独占和竞争的批評等等。这一切都是工人运动的結果。特利尔的、阿亨的、科伦的、威塞尔的、曼海姆的、布勒斯劳的、甚至柏林的报纸都常常刊登一些完全明白易懂的有关社会問題的文章，而且‘普魯士人’可以从这些文章里吸取某些教益。不仅如此，来自德国的信里，也經常充滿惊奇：資产階級对社会倾向和社会思想竟不进行什么抵制。

如果‘普魯士人’对社会运动的历史更熟悉一些的話，他就應該提出恰恰相反的問題：为什么連德国資产階級也认为局部的貧困具有相当普遍的意义呢？政治上开展的資产階級怎么会怒火这样高、脸皮这样厚呢？政治上不开展的資产階級怎么会对无产階級不加抵抗，反而表示同情呢？”

<sup>278</sup> 參閱1844年6月26日格奥尔格·荣克自科伦写給馬克思的信（該信的影印本現藏莫斯科苏共中央馬克思列宁主义研究院）：“西里西亞的騷动也許會使您和我們一样感到驚訝。这些騷动光輝地证明了您发表在《年鉴》上的《法哲学导言》中就德国的現在和未来所提出的那些观点的正确性。人們的同情到处都是織工、叛乱者一边……您現在会在《科伦日报》上发现比过去在《萊茵报》上更多的共产主义。要知道，它正在为不久前在悲惨事件中牺牲的西里西亞織工的亲属，也就是最危险的叛乱者的家族进行募捐。你每天听到的只是，貧困——社会主义；有时是这个人抓住了这个主题，有时是另一个人抓住了这个主题，以致到最后，連德国的庸人都相信人們每天向他不断灌輸然而却不曾把他吓跑的那种东西了。如果人們年复一年地每天都向他断言这一点是必要的，他甚至也許會願意赶忙活动起来的。”



他反对人們提出的社会改革，諸如組織劳动和由国家教养穷人的儿童等等。他指出說，資產階級的国家如果不消灭資產階級社会，因而也消灭它自身，就不能消除貧困。

在这篇文章里，馬克思还部分地使用了《論犹太人問題》一文中的用語。比如說，他仍然运用政治国家和市民社会之間、政治解放和人的解放之間的矛盾这一概念，而他的那种必須同时完成政治革命和社会革命的想法就是从这里产生出来的。但是現在，由于他从階級斗争和无產階級革命的角度来闡述这些观点，从而使这些观点有了完全不同的含义和意义。这就是說，他已經不把政治国家看成是同市民社会即私人利益領域相对立的、人的本质在其中虛幻地實現的領域，而看成是統治階級进行統治和鎮压的工具。同样地，他把市民社会首先看成是这样一个領域，在这个領域內，人在私有制的影响下，由于异化劳动而脫離了自己的一般本质并被非人化。这样的观点同时又使得馬克思能够从无產階級解放斗争的角度來說明社会問題，虽然他当时还以費尔巴哈的精神把这一問題作为人的解放来表述；在他发表于《德法年鉴》上的第二篇文章中就已經有了这样的解释。

由于他的观点的扩大和加深，他对社会关系能够进行更加深入的分析，对无產階級的階級斗争能够作出更加正确的估价，对資產階級国家和資產階級社会也能够作出更加正确的批判。这种情况使得馬克思的历史唯物主义世界观进一步形成起来。

对于馬克思的論辯性文章，卢格的回答只不过是几点不說明任何問題的意見，这些意見是他在发表于《前进报》上的最后几篇文章中提出的<sup>279</sup>。然而他却在許多信件中更加放肆地攻击了馬克

279 “普魯士人”(卢格)：《“所謂普魯士人”关于評論的意見》等等(《前进报》，第63、64号)。1844年8月17日，《前进报》，第66号。

思<sup>280</sup>。

馬克思則在這個報紙上僅僅又發表了一篇短文，在這篇短文里，他評論了國王由於市長捷希對他行刺未遂而公布的告普魯士人民書<sup>281</sup>。

\* \* \*

在巴黎的居留促使馬克思在思想上有了深刻的進步，這種進步決定了他的觀點的進一步發展。同時，具有決定意義的是，他把無產階級看成是偉大的社會階級，並開始參加了無產階級的階級鬥爭。他從革命無產階級的階級利益的观点出發從事哲學、歷史和經濟的研究，這些研究幫助他克服了他的觀點中的唯心主義殘余，幫助他制定了作為共產主義的基礎的辯證唯物主義和歷史唯物主義。對於法國革命的深入研究，豐富了他對於階級鬥爭在歷史發展中的作用的理理解，和對於在生活的一切領域即經濟的、政治的和社會的領域中引起變革的革命的性質的理理解。對政治經濟學的廣泛的分析幫助他弄清楚了經濟發展在階級形成和階級鬥爭中

<sup>280</sup> 1844年10月23日盧格自巴黎給母親的信，載《盧格通信集》，第371頁：“請不要為我的文字上的爭論感到不安吧……這些流氓是會把我打敗的，……鮑威爾和馬克思等一類人是不能傷害我的人格的……我不同意這樣一種說法，仿佛庸俗和卑鄙、粗野和放蕩就是真理和自由，而我向那些如此侮辱自由的壞蛋們預言的無非是：由於他們的卑鄙和瘋狂，他們很快就會遭到破產。”參閱1844年8月29日盧格自巴黎給敦克爾的信；《每日評論》，文學附刊，第168號，1921年7月22日：“馬克思剛剛在《前進報》（這個報紙由於德意志狂而突然投入了共產主義的懷抱）上證明他當時是多麼正確地注意到，我不是站在社會的觀點上，而是站在‘最平庸的政治觀點上’，而作為作家，我又是‘文學騙子’。妙極了！馬克思竟然有批准一切、證明一切的才能——這真是辯證法方面的滑稽大王。”

<sup>281</sup> 馬克思：《對於弗里德里希-威廉四世的最新官樣文章的說明》，《前進報》，第66號，1844年8月17日，《馬克思恩格斯全集》，德文第1版，第1部分，第3卷，第24—27頁。

的作用。最后，对于英国和法国唯物主义者的研究又使他在全面克服了唯心主义之后，得以更加深入地理解人的社会本质和社会关系。

马克思的观点的这种发展决定了他对于各种不同反对派思潮的态度。他同柏林的“自由人”之间现在形成了一条不可逾越的鸿沟，因为“自由人”把普遍的自我意识主体化，从而变成了具有无政府主义思想的个人主义者，尤其是因为“自由人”对自由主义和共产主义进行的攻击，使他们实际上置身于反革命分子之列。马克思对于卢格式的民主主义者的态度也是这样，这种民主主义者一接触到革命无产阶级，就对工人阶级采取了敌对的立场，而他们的空话连篇的人道主义也立刻变成疯狂的反共主义。

马克思所以能同海涅保持友好的关系，是因为马克思把海涅看成是一位天才诗人和革命作家。海涅深信社会革命不可避免，而且在德国最先理解现代历史的总的发展趋势，因而他对反动派和资产阶级社会的批评积极地促进了这一革命的准备工作的。

尽管马克思还没有对巴枯宁的无政府主义共产主义、蒲鲁东的小资产阶级社会主义、赫斯的人道主义的“真正的”社会主义以及魏特林的手工业者的空想共产主义展开公开的斗争，——因为他本人当时还处在形成自己观点的过程中，——然而他和上述各种运动的代表者之间毕竟存在着一条不可逾越的鸿沟。在公开的论争中，马克思逐步地同这一切思潮和倾向划清了界限，同时也巩固和加深了自己的观点。

继同布鲁诺·鲍威尔在《德法年鉴》上展开论战之后，马克思又由于西里西亚织工起义问题而同卢格发生了第一次大争论。马克思揭露了卢格的资产阶级立场，因为卢格赞扬政治革命，同时却否认无产阶级有权通过革命来解放自己；同时马克思还说明了资

产階級政治革命和无产階級社会政治革命之間的区别。

在分析了对居住巴黎时期的馬克思发生重大影响的种种情况之后可以看出，日益彻底地克服了唯心主义的馬克思怎样闡发了他对辯证唯物主义和历史唯物主义亦即新世界观的基本特征的初步理解。他在《經济学—哲学手稿》里第一次对这种新世界观作了概括的論述。

## 第二章

### 《經濟學—哲學手稿》

«Deutsch-Französische Jahrbücher»〔《德法年鑑》〕停刊以後，馬克思打算繼續批判黑格爾的法哲學和國家哲學；在這個雜誌上發表的關於黑格爾法哲學的文章原定是這一批判的導言。

在他現在着手進行的政治經濟學研究的过程中，他理解到只有在分析資產階級社會的經濟的基礎上才能認識資產階級社會的本質及其不可避免的改造方式；因此他改變了原定的既批判資產階級政治經濟學和資本主義的經濟社會制度，又批判黑格爾哲學的龐大計劃，——他打算運用他在經濟學研究中所獲得的新知識來進行這一批判。

這一批判構成了他從1844年3月至8月所寫的《經濟學—哲學手稿》的主題。這部手稿不過是馬克思計劃中的一些篇幅更大的著作的片斷，這些著作預定要涉及政治經濟學同社會、政治、法、道德有關的整個領域。《經濟學—哲學手稿》的序言<sup>1</sup>，以及在馬克思和恩格斯的檔案里面發現的他們跟達姆斯塔德的出版人列斯凱簽定的合同，都證明了這一點，因為合同會規定要出版兩卷的《政治和政治經濟學批判》<sup>2</sup>。在《經濟學—哲學手稿》序言中，馬克思敘述了自己的著作的主要目的和基本方向，同時也指出了他沒有

1 馬克思：《經濟學—哲學手稿》，人民出版社1957年版，第1頁。

2 《馬克思生平事業年表。1818—1883年》，1934年俄文版，第26頁。

写原来預定要写的黑格尔法哲学批判續篇的原因：“我在《德法年鉴》上曾約定要以黑格尔法哲学批判的形式对法学和国家学进行批判。当整理材料准备付印的时候，我发觉把仅仅针对思辨思維的批判同针对各种不同对象本身的批判結合起来是十分不妥当的，因为这样会使闡述受到拘束并造成理解的困难。此外，需要研究的东西是如此丰富多彩，以致要把这全部材料勉强塞到一本著作里去，就必须采用一种純警句式的体裁，而这种体裁又会造成一种矯揉造作的体系化底外观。因此，我打算用几本彼此連續而又各自独立的小册子来分別批判法、道德、政治等等，而以一本单独的著作作为結束，来对整体的內部联系、各个部分的相互关系加以闡明，最后再对这一切材料的思辨加工进行批判。基于这些理由，关于政治經济学同国家、法、道德、市民生活等等的关系，本书只在政治經济学本身所 *ex professo* [份內] 应该涉及的范围內加以涉及。”<sup>3</sup>

著作沒有完成，因为題目太大，很难在有限期間內把它研究透彻；此外，清算青年黑格尔派和改良主义的社会主义者的工作也成为必要的（馬克思和恩格斯二人在1844—1846年通过合著的《神

3 馬克思：《經济学一哲学手稿》，參閱人民出版社1957年版，第1頁。这个計劃也是符合馬克思的政治上的友人的願望的。例如，荣克曾經写道：“在这一批判（指《神圣家族》。——科尔紐）之后，每个人都十分焦急地盼望着您的关于政治經济学和政治的著作。我对您有一点請求：不要再把精力轉到其他工作上去；让这样一部著作問世是完全必要的。同宗教的斗争已經完結，而这样的斗争完全可以交給最广大的公众去做了。但是說到政治和政治經济学，那末在这方面还根本缺少一个确定的支点。虽然如此，公众还是要求比清算宗教更快地清算这些抽象概念。您現在应该在全德国面前成为您在您的朋友眼中所已經成为的那种人物。以您的卓越的文采和高度明确的論证，您在这方面一定会获得而且实际上也正在获得成就并成为一等星。”1845年2月24日荣克給馬克思的信（据莫斯科苏共中央直属馬克思列宁主义研究院所藏手稿照像复制品）。

聖家族》和《德意志意識形態》而共同進行了這一工作），以致他沒有機會來實現自己的計劃。

《經濟學—哲學手稿》就是這部計劃中的著作的准备工作。這部手稿比因為出版困難而在馬克思和恩格斯生時沒有問世的《德意志意識形態》發現得更晚。梅林根本沒有提到這部手稿。直到1927年，部分手稿的俄譯文才在《〈神聖家族〉的准备工作》這一標題下發表在《馬克思恩格斯文庫》中<sup>4</sup>。其次，在1929年，*Revue Marxiste*〔《馬克思主義評論》〕雜誌在*Notes sur le communisme et la propriété privée*〔《關於共產主義和私有制的札記》〕<sup>5</sup>和*Notes sur le besoins, la production et la division du travail*〔《關於需要、生產和分工的札記》〕<sup>6</sup>的標題下發表了另一些片斷。1931年1月邁爾在蘇黎世的一家雜誌*Rote Revue. Sozialistische Monatsschrift*〔《紅色評論。社會主義月刊》〕上報道說，發現了馬克思的一部早期著作，並且是帶有提要性質的手稿<sup>7</sup>。手稿以大大節略了的形式（只刊印了四個部分中的第三部分和《序言》）發表在兩卷集《卡爾·馬克思的歷史唯物主義（早期著作）》第一卷中<sup>8</sup>。

4 《馬克思恩格斯文庫》，第3卷，1927年俄文版。

5 《馬克思主義評論》，巴黎，1929年2月，第1期。

6 同上，1929年6月，第5期。

7 參閱邁爾（J. P. Mayer）：《關於馬克思的一部未發表的著作》，載《紅色評論。社會主義月刊》，1931年，第1期，第10頁。

8 參閱 Karl Marx, *Der historische Materialismus. Die Frühschriften*, hrsg. von S. Landshut und J. P. Mayer, I. Bd., Kroners Taschenausgabe（《卡爾·馬克思的歷史唯物主義（早期著作）》，朗茲胡特和邁爾出版，第1卷，王冠袖珍版），萊比錫，1932年。兩位出版人在《導言》中說：“在遺著當中，從文字的加工和字體的辨識的角度看來，這部手稿恐怕是困難最大的。它共有橫向對開稿紙四十九張，大都是兩面寫滿了的，這些手稿已被不太高明地合成為一個文件，還有二十三頁沒有寫滿……”。參閱同上書，第285頁。

參閱恩格斯的《資本論》第2卷序言（《資本論》，參閱人民出版社1955年

同年，這部著作又一次出版。這一次是在德文版《馬克思恩格斯全集》第三卷中全文發表的<sup>9</sup>。

總起來說共有四篇手稿。編寫於1844年4月和5月的第一篇手稿共有對開稿紙九張。這篇手稿的第一部分幾乎全是有關政治經濟學的摘錄，第二部分考察了作為勞動者、廠主和地主的收入的工資、利潤和地租<sup>10</sup>。

總共只有一張的第二篇手稿是一本可能已經軼失的筆記的結尾。它研究了一般的私有財產問題<sup>11</sup>。

共有十七張的第三篇手稿談到下列問題：私有財產和勞動；私有財產和共產主義；需要、生產和分工；貨幣；黑格爾辯證法和哲學的批判<sup>12</sup>。

第四篇手稿全是黑格爾著作的摘錄。

儘管我們在分析《經濟學—哲學手稿》時知道，這不是一部為了刊印而寫作的完整著作，而只是一部著作的准备工作，然而它卻是馬克思的最卓越的作品之一。這不僅是因為它對唯心主義哲學和資產階級政治經濟學做了徹底批判，而且是因為馬克思在手稿中全面地闡述了自己的新世界的觀的基本特征。手稿研究了人在和

---

版，第2卷，第1頁）。關於手稿寫道：“有若干部分是論述得詳盡的，但另一些同樣重要的部分則只有提示。用作例解的實際材料雖然搜集了，但幾乎沒有分類，更談不到加工。每章的終結，因急於要轉到次一章，往往只寫下少數不相聯貫的文句來標示思路的發展，表明這裡的說明還沒有完全。最後，還有連作者本人事後也不能辨認的、大家都知道的字體。”

9 參閱《馬克思恩格斯全集》，德文版，第1部分，第3卷：《神聖家族》和馬克思從1844年初到1845年初的著作。那裡還刊載了《1844年經濟學—哲學手稿。政治經濟學批判，附論黑格爾哲學的最後一章》，第29—172頁。參閱馬克思：《經濟學—哲學手稿》，人民出版社1957年版。

10 馬克思：《經濟學—哲學手稿》，人民出版社1957年版，第5—65頁。

11 參閱同上書，第66—74頁。

12 參閱同上書，第75—147頁。



自然界的關係中的社會、歷史發展問題，因此它最便於我們了解馬克思當時理論的全部範圍和意義。但是同時不應忘記，由於《經濟學—哲學手稿》是在轉變時期寫的，它對人的社會和歷史發展的論述還是從帶有費爾巴哈色彩的人道主義觀點出發的，雖然馬克思不久後就在形成辯證唯物主義和歷史唯物主義的過程中把這種觀點克服了。因此，不能容許把他當時的觀點加以絕對化，並在此基礎上虛構出一個“人道主義的”馬克思，用來和“晚期的”馬克思相對立。

《經濟學—哲學手稿》的出發點和基礎是馬克思對自己的共產主義世界觀的詳盡闡發，而這一世界觀的原則是他早在《黑格爾法哲學批判導言》一文中就已經論述了的。

利用法國和英國的社會主義和共產主義學說，這對於馬克思這次闡明共產主義世界觀說來，並不像對於他從革命民主主義轉向共產主義那樣具有重大的意義。

1842年末，馬克思在日益加緊的反動的影響下開始懷疑通過國家對社會關係的作用是否能夠改變社會關係。這種情況曾促使他對黑格爾法哲學做了批判。那時候，社會主義和共產主義的學說以及它們對私有制的批判，第一次為他开辟了從政治民主主義到社會民主主義，然後又從民主主義到共產主義的道路。

依據法國和英國的理論家的著作，馬克思在批判黑格爾法哲學時指出，建立在私有制之上的市民社會決定着資產階級國家的性質；他由此得出結論說，必須對市民社會和政治國家加以根本的改造。

他在《論猶太人問題》一文中繼續批判了私有制，證明只有徹底消滅私有制才能改造社會和國家。

他在《黑格爾法哲學批判導言》一文中利用了那些從私有制的

批判中推演出了共产主义的共产主义理論；但是馬克思更进了一步，他強調了共产主义的實現和历史的辯证发展过程之間的联系。

在馬克思的世界观发展的新阶段上，他达到了共产主义的科学基础即辯证唯物主义和历史唯物主义，而共产主义在《黑格尔法哲学批判导言》一文中无宁說还只具有伦理要求的色彩。馬克思在过渡到这个新阶段的时候沒有怎么利用各种社会主义和共产主义的学說。他在《經济学一哲学手稿》中很少注意这些学說一事就足以证明这一点。

馬克思在彻底批判黑格尔的哲学和辯证法（如他所揭露的，这种哲学和辯证法把现实关系神秘化了）以及資本主义的經济和社会制度（他闡明了这种制度的矛盾性）时发展了自己的新的世界观。恩格斯的《政治經济学批判大綱》一文曾經证明，資产階級社会由于階級斗争的尖銳化将为共产主义革命开辟道路。受到这篇文章启发的馬克思开始确信，只有从階級斗争和經济的相互联系中才能推演出共产主义革命的必然性。因此，他在从研究法国革命的过程中認識了階級斗争在历史发展中的决定作用之后，开始分析資本主义制度，分析階級形成和階級斗争的道路。他仔細地研究了資产階級經济学家的著作（这一点可以从他的札記中看出来<sup>13</sup>），并且在极短的期間中成为这一全新的知識領域的出色专家。

据恩格斯說，1843年馬克思在巴黎开始了这种研究工作<sup>14</sup>。他在这一过程中研究了从布阿吉尔貝尔和魁奈經過亚当·斯密和

<sup>13</sup> 參閱馬克思：《經济学一哲学手稿》，人民出版社1957年版，第1頁：“对于熟悉政治經济学的讀者，我用不着再来证明，我的結論是在对政治經济学的忠实的批判研究的基础上，通过純經驗的分析得出的。”參閱《馬克思恩格斯全集》，德文版，第1部分，第3卷，第435—583頁；Aus den Exzerptheften, *Ökonomische Studien*（《經济学研究札記选录》），巴黎，1844年初到1845年初。

<sup>14</sup> 馬克思：《資本論》，人民出版社1955年版，第2卷，第8頁（恩格斯的序言）。

大卫·李嘉图到让·巴蒂斯特·萨伊和詹姆斯·穆勒的政治经济学的发展<sup>15</sup>。这时，马克思认为自己的首要任务就是掌握材料；但

**15** 马克思的札记(参阅《马克思恩格斯全集》，德文版，第1部分，第3卷，第411—583页)曾经摘录了下列著者的下列著作：

Pierre le Pesant de Boisguillebert, *Le detail de la France, la cause de la diminution de ses biens, et la failité du remede. Dissertation sur la nature de richesses, de l'argent et de l'argent et de tributs. Traité de la nature, culture, commerce et intérêt des grains* (比埃尔·勒·培桑·德·布阿吉尔贝尔：《法国详情，它的财富减少的原因和补救办法之无效。论财富、金钱和租税的性质。论自然、文化、商业和谷物之利益》)，巴黎，1843年。

Eugène Buret, *De la misère des classes laborieuses en Angleterre et en France* (欧仁·毕莱：《论英法工人阶级的贫困》)，第1—2卷，巴黎，1840年。

A. -L. -C. Destutt de Tracy, *Elements d'ideologie. IV<sup>e</sup> et V<sup>e</sup> parties. Traité de la volonte et des ses effets* (德斯杜特·德·特拉西：《观念学原理》。第4和第5部分。《论意志及其作用》)，巴黎，1826年。

James Landerdale, *Recherches sur la nature et l'origine de la richesse publique* (詹姆斯·兰德达尔：《自然财富和国民财富研究》)，巴黎，1808年。

Jean Law, *Considerations sur la numeraire et le commerce* (约翰·劳：《货币和贸易论》)，巴黎，1843年。

Friedrich List, *Das nationale System der politischen Ökonomie. I. Bd. Der internationale Handel, die Handelspolitik und der deutsche Zollverein* (弗里德里希·李斯特：《政治经济学的国民体系》，第1卷，《国际贸易，贸易政策和德国的关税同盟》)，斯图加特和杜宾根，1841年。

John Ramsay MacCulloch, *Discours sur l'origine, le progrès, les objets particuliers et l'importance de l'économie politique* (约翰·雷姆赛·麦克库洛赫：《论政治经济学的产生、成就、个别问题和意义》)，日内瓦和巴黎，1825年。

James Mill, *Eléments d'économie politique* (詹姆斯·穆勒：《政治经济学原理》，1874年俄文版，第1—2卷)。

恩格斯：《政治经济学批判大纲》(载《马克思恩格斯全集》，人民出版社1956年版，第1卷，第596—625页)。

H. F. Osiander, *Enttäuschung des Publikum über die Interessen*

是由于他从无产阶级的阶级利益的角度研究政治经济学，并且把自己的政治经济学研究同自己的共产主义观点最紧密地结合起来，所以他也和恩格斯一样，首先批判了政治经济学。

在分析政治经济学的过程中，他考虑到了消灭资本主义制度

des Handels, der Industrie und der Landwirtschaft oder Beleuchtung der Manufakturkraft-Philosophie der Dr. List, nebst einem Gebet aus Utopien〔奥吉安达：《公众对商业、工业和农业的失望，或释李斯特博士的生产力哲学，附一篇来自乌托邦的禱文》〕，杜宾根，1842年；《Über den Handelsverkehr der Völker》〔《论各国人民间的贸易往来》〕，第I—II卷，斯图加特，1840年。

David Ricardo, Der principes de l'économie politique et de l'impôt〔大卫·李嘉图：《政治经济学及赋税原理》〕，第I—II卷，巴黎，1835年。

Jean-Baptist Say, Traité d'économie politique〔让·巴蒂斯特·萨伊：《政治经济学概论》〕，第I—II卷，巴黎，1817年。

《Cours complet d'économie politique pratique》〔《政治经济学教程》〕，第3版，布鲁塞尔，1836年。

Carl Wolfgang Christoph Schüz, Grundsätze der National-Ökonomie〔卡尔·沃尔弗甘格·克利斯托夫·许茨：《国民经济学原理》〕，杜宾根，1843年。

Frederic Skarbek, Théories des richesses sociales〔弗雷德里克·斯卡尔培克：《社会财富的理论》〕，第I—II卷，巴黎，1829年。

Adam Smith, Recherches sur la nature et les causes de la richesse des nations〔亚当·斯密：《国富论》〕，第I—V卷，巴黎，1802年。

《Xenophon's von Athen Werke》〔《色诺芬著作集》〕，第9卷，《Von der Haushaltungskunst und Hiero oder Herrscherleben》〔《论家政与希耶隆或君主的生活》〕，斯图加特，1928年；第10卷，《Staatsverfassung der Lacedamonier》〔《拉西提蒙人的宪法》〕；《Staatsverfassung der Athener etc.》〔《雅典人的宪法及其他》〕，斯图加特，1830年；第11卷，《Von den Staatseinkünften der Athener etc.》〔《关于雅典人的岁入及其他》〕，斯图加特，1830年。

参阅卢森貝：《19世纪40年代馬克思恩格斯经济学說发展概论》，1954年俄文版，第61页：“作者的名单不能认为是齐全的。也许有些札记没有保存下来。此外，馬克思恩格斯列宁斯大林研究院声明說，它所发表的札记并不是全部。”

而代之以共产主义制度的远景；因此在他看来主要的問題就在于批判作为资本主义制度的基础和人的自我异化的原因的私有制，并且揭示导致资本主义制度瓦解、从而也导致异化的消灭的这一制度本身的矛盾性。

《经济学—哲学手稿》的两个基本主题——揭示资产阶级社会中人的自我异化和这种异化在共产主义制度下的克服——就是从这里来的。但是这两个主题是紧密联系着的，因为异化的产生及其扬弃都被描述和解释为历史发展的结果。

除了经济学家和英法两国社会主义者的著作以外，马克思在批判地分析资本主义制度时还利用了德国共产主义者的著作，首先是恩格斯的《政治经济学批判大纲》一文和赫斯发表在文集《二十一张》中的几篇文章。马克思在《手稿》序言中曾对二人的文章大加赞扬<sup>16</sup>。此外，他还利用了威廉·舒耳茨的一部过去不大出名的著作《生产的运动》<sup>17</sup>。

恩格斯在《政治经济学批判大纲》<sup>18</sup>中说，被资产阶级经济学家视为必然的和合理的资本主义制度不过是资本主义私有制的产物。他揭露了这一制度的违反理性的、不人道的性质。他指出，私

16 参阅马克思：《经济学—哲学手稿》，人民出版社1957年版，第2页：“不消说，除了法国和英国的社会主义者以外，我还利用了德国社会主义者的著作。但是，这门科学方面的内容丰富而又具有独创性的德国著作，——除去魏特林的著作以外，——只有赫斯收入文集《二十一张》中的几篇论文和恩格斯发表在《德法年鉴》上的《政治经济学批判大纲》；在《德法年鉴》上，我也曾极其扼要地提示了本书的基本要点。”

17 参阅Wilhelm Schulz, Die Bewegung der Production. Eine geschichtlich-statistische Abhandlung zur Grundlegung einer neuen Wissenschaft des Staats und der Gesellschaft (威廉·舒耳茨：《生产的运动。关于近代国家学和社会学原理的历史的一统计的研究》)，苏黎世和温特图尔，文学社，1843年。

18 关于这篇文章，请参阅本书第1卷，第639—653页。

有制所产生的竞争决定着这一制度的一切范畴：商业、价值、价格、生产费用。他然后又着重指出，竞争会导致比重商主义更加可恶的垄断，把人与人之间的战争提高为普遍的原则，扩大贫富之间的对立，使社会中发生的危机尖锐化，而这些危机正在日益深入地动摇着资本主义经济制度。他认为，危机将使中等阶层日益无产阶级化，引起对无产阶级的加紧剥削，不断地加剧无产阶级和资产阶级之间的阶级斗争，从而必然导致无产阶级革命，而这一革命将消灭资本主义制度并代之以共产主义制度。

恩格斯的这篇文章（马克思后来曾称它为“天才的大纲”<sup>19</sup>）使马克思确信：和资产阶级经济学家不同，不应当把经济关系看成是某种永恒的、自在自为的东西，而应当看成是历史的产物；经济关系必然包括在历史过程中并为历史过程所扬弃；必须从资本主义经济制度的矛盾性来批判这一制度；应当把这一制度的消灭看成是它本身辩证发展的结果。赫斯的几篇论文则使马克思能够重新估价人的活动和人的异化。

赫斯在他发表在文集《二十一张》<sup>20</sup>中的几篇论文里坚持了这样一个观点，即人的活动既决定人的生活，也决定人的思维。唯心主义者把人的活动归结为精神活动，相信观念本身的存在，从而导致了哲学的、宗教的、政治的教条的产生。和这种唯心主义者相反，赫斯认为要正确理解人的活动的本质和作用，就必须把这种活

19 参阅马克思：《政治经济学批判一书序言》（载《马克思恩格斯文选》（两卷集），人民出版社1962年版，第1卷，第342页）。

20 在海尔维格出版的文集《Einundzwanzig Bogen aus der Schweiz》（《来自瑞士的二十一张》）（苏黎世和温特图尔，1843年）里，赫斯发表了三篇论文：《社会主义和共产主义》（第74—91页），《唯一的和完全的自由！》（第92—97页），《行动哲学》（第309—331页）。关于这三篇文章，请参阅本书第1卷，第489—494页。

動看成是具體的活動。靠了具體的、自由的活動，人才獲得了自我意識並成其為人。

在資產階級社會中不可能有自由的活動，因為這種社會的基礎是剝削變為奴隸的工人，而結果則是人的非人化。要實現作為人的自我意識和自我確立的自由活動，必須摧毀資產階級社會，其途徑就是消滅產生着利己主義和發財欲的私有制，代之以人人自由平等的無政府共產主義社會。

除此而外，赫斯的《論金錢的本質》一文也可能對馬克思發生了某種影響（從馬克思的《論猶太人問題》一文中可以看到類似的思想<sup>21</sup>）。在原來預定給《德法年鑑》寫的這篇文章<sup>22</sup>中，赫斯研究了資產階級社會的缺陷，認為這種缺陷的原因就在於異化。他說，在資產階級社會中，由於私有制、競爭和利己主義的統治導致了人們的分离和孤立，以致個人變成了目的本身，而社會變成了手段，因此在這裡也和宗教中一樣，一種被歪曲了的關係占着統治地位。正像在宗教中人把自己的本質，亦即把自己作為類的存在物的屬性異化為神一樣，在這種社會中被剝奪了私有財產的工人即無產者，也把自己的本質的生命表現即勞動異化為他所創造的商品，這些商品不屬於他，與他相對立，並在轉化為金錢、資本之後支配他和壓迫他。在資產階級社會中金錢是真正的上帝，人在向這個上帝祈求禱告的時候也就是在向自己的異化了的本質頂禮膜拜。金錢奴役一切人並使他們非人化，把他們變成商品，迫使他們互相買賣。壓在人的頭上並使人受金錢支配的這種普遍的奴役，是資產階級社會的基本特徵；資產階級社會是與人們能夠合理地、自由地、和諧地展開活動的真正社會截然對立的。為了使

21 參閱《馬克思恩格斯全集》，人民出版社 1956 年版，第 1 卷，第 451 頁。

22 參閱本書第 1 卷，第 655—661 頁。

人能够过符合他的真正本质的生活，必須消灭私有制，以及这种制度所产生的作为异化和非人化的原因的貨幣經濟和金錢的統治。要实现这一点，必須用共产主义社会代替資產階級社会；而在受到費尔巴哈的人道主义影响的赫斯看来，共产主义社会是这样一种社会，在这个社会里由于消除了利己主义，爱变成了人与人間关系的基本規律和調节原則。

恩格斯把共产主义同社会經濟发展結合起来，从而赋予共产主义以唯物主义的、历史辯证法的性质。赫斯則基本上始終是个唯心主义者。誠然，他也曾經試图不仅从倫理方面，而且从社会經濟方面来論证共产主义，但是由于他从費尔巴哈那里承襲了对社会問題的反历史和非辯证的人本主义观点，他不能不对这些問題做出唯心主义的解决。

馬克思也部分地接受了赫斯对活动和异化的本质的观点，但是他按照恩格斯的历史观的精神使这些观点具有了唯物主义的性质。馬克思在研讀威廉·舒耳茨的《生产的运动》一书（他在《經濟学—哲学手稿》中多次引用了这本书<sup>23</sup>）时，也接触到了类似的观

**23** 參閱馬克思：《經濟学—哲学手稿》，人民出版社1956年版，第13—17、29—31、34—35頁。威廉·舒耳茨（后名舒耳茨-波德梅尔）（1797—1860）——政論家，激进的民主主义者，1848年属于法兰克福国民議會左派。他因受到黑森和符騰堡的反动派的迫害，迁居苏黎世任讲师。在《生产的运动》这一著作（參閱本卷注17）发表以前，他曾发表过下述著作：《Die Veränderung im Organismus der Arbeit und ihr Einfluß auf die socialen Zustände. Organismus der Arbeit zum Zweck der materiellen Production》，《Deutsch. Vierteljahrsschr.》（《劳动結構的变化及其对社会状况的影响。物质生产劳动的結構》，載《德意志季刊》），1840年，第2期，第20—97頁。

馬克思在《資本論》第1卷中曾經再一次引用他的著作（見人民出版社1955年版，第447頁，注88）。馬克思在注的結尾处写道：“这一著作（指《生产的运动》。——科尔紐）在某些方面是值得称贊的。”我通过明科的手稿《Bemerkungen zur Vorgeschichte des historischen Materialismus》（《历史唯物主义前史札記》）注意到舒耳茨的意义。



点,但已是阐发得更为透彻的了。

舒耳茨清楚地看到资本主义制度的缺陷,并且用生产的历史发展来说明产生这些缺陷的原因。他在历史的概述中指出,不同的历史时期是根据需要的发展和满足需要的制度来划分的,因为要满足需要就必然要引起经济关系和社会关系的不断改变。最初,需要是简单的,而主要建立在手工劳动之上并且依赖于土地状况的生产也是规模很小的。这时既没有阶级差别,也没有公共的政权<sup>24</sup>。

历史发展的第二阶段决定于农业。在这个发展阶段上,人已经不再仅仅限于简单地利用他能够从自然界直接找到的东西,而是千方百计地力图使自然力为自己服务。

日益增长的需要引起了分工,工业和商业逐渐地从农业分离出来,结果造成了居民的相应的分化<sup>25</sup>。

随着分工的日益发展,开始了一个工场手工业的时期。这一时期是日益衰落的手工业生产的较高阶段(它的特点就是各个行会和等级的活动)。生产的发展使得资本能够逐渐积累起来,导致了彼此对立的阶级的形成,并且使主要是物质的生产同主要带有智力性质的生产分离开来<sup>26</sup>。随着工业的发展,农业、商业和交通也发展起来;这些方面的不同发展水平使不同的民族具有了不同的特点<sup>27</sup>。

分工的结果,各种手工工作分成了最简单的工序。这种情况导致了更完善的机器的应用,从而也导致了工厂制度的产生,在这

---

24 参阅舒耳茨:《生产的运动》,第11—13、17页。

25 参阅同上书,第13、14、37页。

26 参阅同上书,第14—15、38页。

27 参阅同上书,第17—19页。

種制度下，勞動的成果即產品所需要的工人的體力消耗越來越少。

在標志着歷史發展最新階段的工廠制度下，資本的積累更加迅速，農業、工業和商業中的生產力得到更加全面的利用，各基本生產部門間的聯系也更加緊密。例如，富有的廠主購置大量的地產，以便使他的工業企業所需要的原料（哪怕是一部分）不必取自他人之手。此外，他們還經營商業。這不僅是為了銷售自己的產品，而且也為了買賣其他種類產品。股份公司的形成，使資本更容易同時用於工業、農業和商業企業。結果，工業、商業和農業之間的对立緩和了，因為它們的不同利益已溶和為一<sup>28</sup>。

另一方面，資本的積累又加劇了有產階級和窮苦階級之間、貧窮和富有之間的对立。舒耳茨認為這種对立是資產階級社會的主要特征<sup>29</sup>。舒耳茨在描述資本主義經濟制度下工人的窮困狀況時指出：這種制度迫使工人“用損害身體、摧殘人的精神和智力的緊張工作”來謀取微薄的生活之資，以致在競爭盛行的情況下，他們只要有一個聊以糊口的工作也就感到慶幸了。隨着生產的增長和需要的擴大，工人的相對貧困也日益加劇，雖然絕對貧困有所緩和<sup>30</sup>。貧富的日益懸殊使得無產階級和有產階級之間的对立日益激烈，以致這種对立有導致革命的可能<sup>31</sup>。

舒耳茨認為，國家的任務就在於通過推行適當的措施，特別是通過組織勞動和改造財產關係，來消除正在產生的經濟和社會缺陷，過渡到更完善的社會<sup>32</sup>。和社會主義者一樣，他想借助於這些

---

28 參閱同上書，第 37—38、40 頁及以下。

29 參閱同上書，第 3、5、40、58 頁。

30 參閱同上書，第 60、66 頁。

31 參閱同上書，第 3、4、73 頁。

32 參閱同上書，第 5、9、56、74 頁。

措施和平地解決社會問題。但是，如果統治階級阻撓和平解決，那就必須訴諸革命<sup>33</sup>。

在這部研究著作中，舒耳茨批判了政治經濟學家、青年黑格爾派、“粗陋的”社會主義者和共產主義者們對社會問題的態度。他指責政治經濟學家說：他們只研究物的世界，而“不研究人性本身內部的生產本質”；他們不把人看做研究的出發點和目的<sup>34</sup>。他認為青年黑格爾派的弱點在於他們沉溺於抽象概念，而“不能找到從虛無縹緲的普遍性領域進入生活的道路”<sup>35</sup>。最後，他認為“粗陋的”社會主義者和共產主義者的缺點，就在於他們只看到生產和消費的物質方面，而沒有考慮到精神活動及其社會條件，並且忽略了個人的政治意義和社會意義<sup>36</sup>。

考察一下舒耳茨怎樣通過對社會經濟發展的分析達到唯物主義歷史觀，並承認國家形態和社會形態決定於相應的生產狀態，這是很有意思的。他在敘述從原始時代起的人類歷史時指出，歷史的發展決定於需要和生產的發展。同時他強調說，國家是直到社會的比較發達的階段才產生的<sup>37</sup>；日益擴大的分工決定了居民劃分為不同等級，從而也決定了各種不同的社會形態和國家形態<sup>38</sup>，決定了立法的改變<sup>39</sup>；最後，現代的大生產還在促進新社會制度的

---

33 參閱同上書，第4頁。

34 參閱同上書，第57頁。

35 參閱同上書，第7頁。

36 參閱同上書，第8頁。

37 參閱同上書，第13頁。

38 參閱同上書，第13—20、37—40頁。

39 參閱同上書，第51頁：“……儘管承認相互性和相互作用的关系，但仍然必須承認：整個立法的本質規定總是不得不適應於社會內容的改變；人民生活的實際產生法律和規章這種情況，要比相反的情況多得多”。

产生<sup>40</sup>。

馬克思在深入地批判政治經濟学和資本主义制度的时候，以不同的方式利用了恩格斯和赫斯的論文以及舒耳茨的书。他从恩格斯那里接受了关于資本主义制度的历史制約性的观点；恩格斯促使他从私有制和竞争的角度去批判地研究經濟范疇，同时也促使他去闡发关于資本主义制度的內部矛盾、关于由此产生的階級斗争的尖銳化和消灭資產階級社会的必然性的学說。赫斯的論文加强了馬克思关于劳动作为人的自我創造的手段起重大作用的观点，以及关于人的劳动的异化是資本主义制度的本质特征的观点。最后，馬克思还同意舒耳茨的这样一个观点，即生产的发展和在需要扩大的基础上的分工既决定着各种社会形态和国家形态的依次更替，也决定着階級的划分和階級的斗争<sup>41</sup>。

<sup>40</sup> 參閱同上书，第74頁：“在人民的未来生活中，通过机器起作用的盲目的自然力将成为我們的奴隶和农奴。只有在这个条件下，普遍的公民自由和平等的思想才能日益深入意識和生活，而这种思想是和任何关于庸俗平均主义的思想毫不相干的。这种思想必然要变成现实，因为根据生产运动的确定的不移的規律，上述条件是会日益自行實現的。”

馬克思从圣西門和亚当·斯密那里找到了对舒耳茨的观点的证明。誠然，亚当·斯密在《国富論》（1776年）一书第2卷中比舒耳茨深入得多地論证了各个民族的不同发展道路和它們的不同經濟发展之間的关系，特別研究了羅馬帝国衰亡后农业衰落和城市兴起的原因，以及城市商业的发展对农业进步的影响；但是和舒耳茨不同，亚当·斯密在这中間忽略了历史的总的前景。

<sup>41</sup> 弗兰茨·梅林曾經提出这样一个問題（參閱梅林：《历史唯物主义》，1925年俄文版，第20頁）；馬克思当时所表述的这类見解，是不是他在更早一些的时候从历史法学派代表人物的著作，特别是从拉維涅-佩吉朗的《Die Bewegungs- und Produktionsgesetze》（《运动規律和生产規律》）（柏林，1836年）那里接受过来的。拉維涅-佩吉朗的书中曾說：“社会科学迄今所以沒有很大发展，也許是因为作家們沒有足够地把各种不同的經濟形态区分开来，并且不懂得經濟形态是整个社会組織和国家組織的基础。他們沒有注意到，生产，产品的分配，文化和文化的传播，国家立法和国家形态，都仅仅以經濟形态为基

但是不應把馬克思利用這些著作一事理解為馬克思的理論是從各種現成觀點的某種拼湊或綜合中產生的。由於馬克思這時面臨的問題是創造嶄新的世界觀的問題，所以他對待事物的態度比過去更加獨立了；這些著作對他主要起進一步鞏固他所獨立制定的觀點的作用。

馬克思對資本主義制度的批判的基礎，是他對人的新的理解，這種理解是由於他轉到共產主義立場上而得出的，而首先是他對黑格爾、費爾巴哈和政治經濟學家的批判中推演出來的。

在從唯物主義立場上來解釋黑格爾的觀點並把這些觀點用於革命理論的過程中，馬克思理解到，人為了把自己確立為人，必須自由地、自覺地活動；這種活動就表現在人把自己的生命力外化為勞動和對勞動產品的占有。因此，人的生活是和他的活動分不開

---

基礎；經濟形態預先決定了它們的內容和發展進程。他們也沒有注意到，上述的一些最重要的社會因素都是從經濟形態和對這些形態的合理利用中必然地產生出來的，正像產品是各種生產力富有創造性的相互作用的結果一樣。無論何時何地，只要發現社會疾病，它們的病源就總是社會形態和國家形態之間的矛盾。”（參閱梅林著上引書）

恩格斯在1892年9月28日寫信回答了梅林所提出的問題。恩格斯在信中指出，當時馬克思是一個黑格爾主義者，他對這類見解還是不理解的：“當馬克思在波恩和柏林的時候，他讀到了亞當·彌勒的著作和馮·哈勒的《復辟》等等；他總是以相當輕蔑的口吻談論這些枯燥無味的、夸夸其談的、從法國浪漫主義者約瑟夫·德·梅斯特爾和紅衣主教博德納那里剽竊來的貨色。倘若他碰到像您從拉維涅-佩吉朗的著作中所引證來的那樣的东西，那末即使他完全弄懂了這些人想說明的是什麼，這些东西在當時也是絕不會給他留下絲毫印象的。馬克思當時是黑格爾派，而在黑格爾派看來，那樣的東西是絕對的異端邪說；對於政治經濟學當時他還一無所知，因此對‘經濟形態’這種詞也絕不可能想到什麼，而上面談到的東西，即使他听到了，也必然是從一只耳朵進去，又從另外一只耳朵出來，不會在他的記憶中留下明顯的痕跡。但我很難相信，在1837年到1842年間從馬克思讀過的历史浪漫主義的著作中會找到這類見解。”（《馬克思恩格斯書信選集》，參閱人民出版社1962年版，第500頁）

的，通过这种活动他才能充分发展人所固有的普遍本性。人借以把自己确立为社会的、创造性的存在物的那个劳动，使人成为他本身的活动的产物。在劳动过程中，人自己为自己創造了一个自然界，这个自然界作为人的活动的产物失去了它的异于人的客观性，成为人所創造的世界<sup>42</sup>。

人只有不把自己的活动异化在产品中，而是重新在自己身上发现自身，存在于他自身，或如黑格尔所說的，“回到自身”，他才能确立自己。

黑格尔由于他的保守傾向，企图借助于一种以人和自然界的精神化为媒介的、观念的諧調来消除产生人的异化的资本主义关系的矛盾性。这样一来，創造人的过程在他那里就具有外化的肯定性质，而没有异化的否定性质。

人不应当在自己的生活中被异化这一观点，也是費尔巴哈哲学的基础。这一哲学和黑格尔哲学一起曾是当时馬克思的观点的出发点。不过，和黑格尔相反，費尔巴哈作为进步资产阶级的代表，认为异化是現存反动关系的特征，而把揚弃异化当做自己的体系的基本原理。但是，从他的整个人本主义观点出发，他把人的自我异化基本上理解为宗教的异化，认为通过思想过程，亦即通过对宗教的批判，就能消灭这种异化。

馬克思接受了費尔巴哈的观点，把异化理解为人的非人化的本质形式，并且把消灭异化理解为人获得自身的必备条件。但是，和費尔巴哈不同，馬克思从共产主义的观点把异化理解为压抑人的、劳动的异化。因此，他摒弃了費尔巴哈对人的不加阶级区分的人本主义观点，认为这种观点根本不能解决无产阶级解放的問

---

<sup>42</sup> 參閱馬克思：《經濟學—哲學手稿》，人民出版社1957年版，第56—60頁。

題。同時，他比費爾巴哈更加徹底，把社會關係的改造理解為革命的實踐。

馬克思所以能把黑格爾哲學和費爾巴哈哲學的基本概念加以革命化並結合起來，是因為這些概念具有共同的原則，這原則就是人不應當異化。這種革命化和結合是馬克思所創立的新世界觀的本質特徵，而他就是从這一新世界觀出發來批判資產階級政治經濟學和資本主義制度的。

在這一批判中，馬克思的出發點是：在資本主義制度下，人不可能通過自由的、自覺的和全面發展的勞動實現自我創造，因為這一制度把勞動變為異化勞動，並且把一切社會關係都弄顛倒了。

由於私有制的統治，勞動產品變成了獨立的、異己的對象，而人就把自己的生命力異化在這種對象中。不是人支配他所創造的對象世界，而是人受這一世界的支配。

不符合真正的、直接的、人的需要的異化了的勞動產品，在私有制下，通過那不是生產者的實現和確立，而是人的物化過程的結果的商品交換形式，來調節作為私有者的人們之間的社會關係<sup>43</sup>。由於人與人間的關係和聯繫的這種物化，勞動作為獲取財富的手段變成異化了的和使人異化的活動。因此，它失去了創造活動的性質，也失去了它那直接確定人與人間社會關係的社會職能。結果，以自由活動為本質的人的生活本身變成了異化的生活<sup>44</sup>。

在私有制下，人的活動是為商品生產服務的。馬克思在批判這一制度的基礎上，既譴責了資本主義制度是把人非人化的制度，同時也譴責了資產階級政治經濟學，說它為了替這種制度辯護，竟

43 參閱《馬克思恩格斯全集》，德文版，第1部分，第3卷，第537—538頁。

44 參閱同上書，第538頁。

把私有財產看成是經濟關係和社會關係的自然的、必然的、因而也是合理的基础。

馬克思在批判政治經濟學的時候，首先敘述了政治經濟學的發展。

馬克思在他按照舒耳茨的方式<sup>45</sup>所做的這一概述<sup>46</sup>中，緊密結合着反映在各種政治經濟學理論中的現代經濟發展，考察了政治經濟學的一般發展。這一發展的特點就是工業的不斷加速的高漲；工業日益從農業中分離出來，成為生產的主要泉源，並且引起了財產關係和社會關係的深刻改造。生產的這種改造逐漸地使經濟學家們不是從財富的客觀形式，而是從它的主觀形式來認識它，把它看成是人的勞動。這就第一次使得徹底分析資本主義成為可能。

馬克思關於政治經濟學的歷史概述是從魁奈的重農主義學說起，經過亞當·斯密和李嘉圖敘述到麥克庫洛赫和詹姆斯·穆勒；但是這時他還沒有給他後來所承認的李嘉圖的特出意義以正確的

---

45 參閱舒耳茨前引書第 115 頁：“最初，在 16 世紀中葉，在政治經濟學中出現了重農主義學說。這個學說的主要之點，就是它特別強調並突出了個別的生產品，認為這些部門可以使國家占居某種優勢，特別是在同其他國家的相互關係方面。所以，這個學說是壟斷化的學說，因而也是分裂化的學說。18 世紀出現的重農學派的學說對重農學派的反動，同時也是從特殊到普遍的一個進步，因為它使原料的生產這一產品的普遍泉源成為政治經濟學的基础。最後，應該把 18 世紀末葉產生的、亞當·斯密的工業學說看成是普遍化道路上的又一個進步，因為這一學說的出發點是作為一切生產部門的共同因素的一般勞動。”

46 馬克思對政治經濟學的批判既包含在《經濟學—哲學手稿》本身中，也採取對英法傑出經濟學家著作的摘錄加以評注的形式。在這些評注中，馬克思主要地探討了私有制以及私有制所決定的經濟範疇的問題。關於這些評注，請參閱盧森貝在前引書中所做的深入分析（見該書第 61—96 頁，第 3 章：《卡爾·馬克思對經濟學家著作摘錄的評注》）。



評價<sup>47</sup>。

馬克思認為魁奈的重農主義學說是從重商主義到亞當·斯密的自由主義學說的過渡階段。貨幣主義者把貴金屬看做財富的真正存在形式，重商主義者則要求通過建立貿易順差來積累財富<sup>48</sup>。和這兩者相反，重農主義者把財富僅僅歸結為土地和農耕，認為這兩者跟工業和商業相反，是純收入的唯一泉源。因此，在他們看來，土地是資本的普遍形式；但是他們並不把土地看成是抽象形式的資本本身，而是讓它保留它的特殊性並且因為它的特殊性而加以重視。

但是隨同土地這個最一般的自然要素而獲得的是財富的對象、材料——自然界範圍內的最大的普遍性。另一方面，由於土地只是通過人的勞動、通過農耕才給人提供財富，因此勞動作為財富的主體的本質就成了財富的基本要素和泉源。當然，把農耕看做唯一真正的生產性勞動的重農主義者還不理解具有抽象普遍性的自在自為的勞動。在他們看來，勞動是和土地結合在一起的，也就是說，是和作為自己的材料的一個特殊的自然要素結合在一起的。因此，他們只承認一種具有特殊的、為自然界所規定的存在形式的勞動。這種勞動還是人的活動的特定的、特殊的表現，而它的產物

---

47 參閱馬克思：《經濟學—哲學手稿》，人民出版社 1957 年版，第 75—79 頁。他當時所以沒有正確估價李嘉圖，是因為他還剛剛着手掌握政治經濟學的材料，同時還沒有像後來那樣把薩伊和詹·穆勒之流的通俗作家跟亞當·斯密和李嘉圖這樣一些創造性的經濟學家嚴格區別開來。

48 參閱馬克思：《資本論》，人民出版社 1956 年版，第 3 卷，第 1023—1024 頁：“我們在前面已經指出，貨幣主義把世界市場的生產和產品向商品、從而向貨幣的轉化，正確地說成是資本主義生產的前提和條件。在它以後的重農主義學說中，起決定作用的已不是商品價值向貨幣的轉化，而是剩餘價值的生產了。但這是從流通領域的空泛的 (begrifflos) 觀點出發的，因此這種剩餘價值表現為剩餘貨幣，表現為貿易平衡的餘額。”

則與其說是勞動本身所生產，無寧說是自然界所生產的特殊財富。他們把土地也看做不依賴於人的自然要素，而不是看做資本，亦即不是看做勞動的一個環節。相反地，在他們那里，無寧說勞動被看成了土地的一個環節。

因此，重農主義不僅是封建制度瓦解這一事實在政治經濟學上的反映（因為它把土地鄙視為外部的、單純對象性的財富，而把農業勞動看做財富的本質），而且是政治經濟學對封建制度的承認和辯護（因為它輕視工業，把農耕看做唯一的生產性勞動）<sup>49</sup>。

重農主義者把拜物教，即對財富這個過去只被理解為外部的、對象性的東西底客觀存在的崇拜，歸結為一個極其簡單的要素——土地，並且承認財富底主體的存在即勞動是財富的本質（雖然最初只是部分地並且以一種特殊的方式承認的）。

完全認識到勞動是財富的普遍本質並且把具有抽象普遍性的勞動提高為財富的原則，這是一個必然要到来的進步。現代的經濟學家就完成了這個進步。他們證明，從經濟學的观点看來，農業勞動和工業勞動並無區別；因此，構成財富本質的不是跟某種特殊要素結合在一起的某種特定的勞動，而是一般的勞動<sup>50</sup>。

亞當·斯密第一個把勞動直截了當地表述為生產活動，表述為財富的本質。繼他之後，李嘉圖給予最後一個“自然的”、不依賴於私有制而存在的地租這個財富的特殊泉源以致命的打擊：他宣

<sup>49</sup> 關於重農學派，參閱馬克思：《經濟學—哲學手稿》，人民出版社1957年版，第77—79頁。同時參閱馬克思的《資本論》。“從科學的观点看來，重農主義者超過了重商主義者，因為重農主義者不是從流通領域，而是從生產領域推演出剩餘價值的。在重農主義者看來，土地是國家財富的唯一泉源，從而，農業是唯一的生產部門。因此，他們認為地租是剩餘價值的唯一形式，從而農業勞動是唯一的生產勞動。這樣一來，重農主義者就把關於剩餘價值起源的研究從流通領域轉到了直接生產領域，從而為分析資本主義生產奠定了基礎。”

<sup>50</sup> 參閱馬克思：《經濟學—哲學手稿》，人民出版社1957年版，第77—79頁。

布一切财富都是工业财富，是以劳动为基础的财富；因此，他把工业看成是完成了的劳动，把工厂制度看成是工业的完成了的本质，而把工业资本看成是私有财产的完成了的形式<sup>51</sup>。

亚当·斯密以及后来的所有经济学家都认识到劳动是财富的本质，并且把这一本质归之于人本身。因此，他们打破了把财富看做存在于人之外的外部对象这样一种拜物教的幻想。启蒙经济学家正是把重商主义的信徒看成是拜物教徒的。所以，恩格斯把亚当·斯密称为政治经济学的路德，这是完全正确的，因为斯密之反对拜物教，在政治经济学中起了路德在宗教中所起的那同一个作用。正象路德反对天主教，用宗教感情即内心的信仰代替了外部的宗教一样，亚当·斯密也反对拜物教，使财富的能动方面即劳动成为本质的因素，从而扬弃了所谓存在于人之外并且不以人为转移的、对象性的财富<sup>52</sup>。

从对于依次更替的各种经济学说的基本特征的这个叙述中可以看出，马克思已开始用生产的变化来说明社会的发展。

这就是说：马克思在分析封建关系的瓦解及其为资本主义关系所代替时，把资本出现前的地产同资本产生后的地产精确地区别开来，并且强调指出，由于工业的发展，地产失去了自己的特殊性，日益转化为资本的变种之一；同时，在封建制度下还未从农业区分出来并因而还未具有抽象性质的劳动，开始对自己的内容漠不关心，并且具有了抽象的、亦即撇开了这种内容的形式。马克思还强调说，这种经济上的发展引起了社会的发展，而这种社会发展的特征则是土地所有者和工厂主之间、资产阶级和无产阶级之间的残酷的阶级斗争。他指出，在土地所有者和工厂主彼此为之而

51 参阅同上书，第76—77页。

52 参阅同上书，第75—76页。

互相斗争的那些崇高的原則后面，隐藏着作为这一斗争的动力的来源于动产和不动产的物质利益<sup>53</sup>。

在叙述政治经济学各种学說的发展的过程中，馬克思开始揭示私有财产的运动的內部規律性。然后，他就产生于资本主义并且决定着人在这一制度条件下的生活的劳动异化問題对政治经济学进行了深入的批判。

他在揭露政治经济学的階級性时指出，政治经济学的代表作为资产阶级的思想家，把财富看做私有财产并从私有财产的立場来看待劳动<sup>54</sup>。

政治经济学把生产当做自己研究的主题。但是，由于它不加批判地接受这样一个事实，即在资本主义制度下生产不是社会的人的对象化，所以它把这一制度所造成的人的关系向商品关系的轉化，也看成是永恒不变的东西。

在资本主义条件下，社会经济关系由于商品交换而在表面上具有客观的性质，这种性质掩蔽了这种关系的属人的内容<sup>55</sup>。因此，政治经济学——作为这一制度的反映——把私有制描述成神圣不可侵犯的客观的事实，并且把这种制度所特有的規律性宣布为自然的和不可改变的，虽然私有制把社会关系物化，从而把社会

---

53 参閱同上书，第68—74頁。

54 馬克思曾从薩伊的《Cours complet d'économie politique pratique》《政治经济学教程》（布魯塞爾，1836年，第5頁）摘錄了如下一句：“政治经济学不外就是社会底经济学。”載《馬克思恩格斯全集》，德文版，第1部分，第3卷，第455頁。再参閱《馬克思恩格斯早期著作选》，1956年俄文版，第583頁：“政治经济学的錯誤和缺点是由它的階級立場决定的。”

55 馬克思，《经济学—哲学手稿》，参閱人民出版社1957年版，第64頁：“因为当人們談到私有财产时，人們以为他們是在跟人之外的某种东西打交道。而当人們談到劳动时，則以为是在直接跟人本身打交道。問題的这种新的提法本身就包含着問題底解决。”

关系变成对真正人的关系的諷刺。

政治经济学极力掩盖资本主义制度的非人化的后果，因为这些后果否定了它的虚幻的合理性。为此，它闭口不谈这一制度所产生的异化过程，而把注意力集中到生产本身上面，抹杀生产的属人的因素，亦即人和生产之间的直接的关系<sup>56</sup>。

由于政治经济学只考察劳动及其产品，同时却不考察进行生产的人，所以它能够把社会关系描述成客观关系的总和，把人对他所生产的产品即物的世界的从属说成是必然的现象，掩饰人的关系物化的结果，并把资本主义制度美化为某种天经地义的东西。

但是，在资本主义制度下，作为生产商品的手段的劳动就是一切，而劳动者是无所谓的。所以，资产阶级政治经济学考察的不是真正的人的社会，而是相互异化了的人的社会，从而它反映的不是把世界变为自己创造活动的产物的人底真正活动的规律，而是非人化的资本主义制度的规律。

政治经济学的卑鄙之处在于，它掩盖人的关系的物化所造成的这种关系的非人化，硬说这种物化是社会经济的必然的规律性<sup>57</sup>。

诚然，政治经济学造成一种假象，仿佛它承认人的独立性和能

---

56 参阅同上书，第54页：“政治经济学不考察劳动者（即劳动）和他所生产的产品之间的直接的关系，借以掩饰劳动本质底异化。”再参阅《马克思恩格斯全集》，德文版，第1部分，第3卷，第556—558页和卢森贝著前引书第121页。

57 《马克思恩格斯全集》，德文版，第1部分，第3卷，第558页：“政治经济学的卑鄙之处在于，它把私有制所造成的各种利益底势不两立的对立当做前提，故弄玄虚地说什么利益是不可分割的，而财产是共同的所有物。因此它能够证明，我消费一切而你生产一切，这从社会的角度来看是生产和消费的正常状态。

关于不同生产部门和不同利益的统一，关于劳动和资本、生产和消费的一致等等一切合理的命题，在政治经济学手中，在私有制的基础上，都变成了卑鄙的诡辩。”

动性,因为它也把劳动說成是財富的創造者。实际上,由于替私有制辯护,政治經济学彻底地否定和歪曲了关于人的观念。

政治經济学,由于它把財富人化为劳动这个主观的形式,因而巩固了私有财产的地位,正像路德把宗教变为内心信仰的对象,因而促进了宗教一样。在路德那里,人变成了宗教的規定。同样地,在政治經济学中,人成为私有财产的規定。因此,人不再和私有财产处于外部的关系中,而是人本身变为私有财产的异化了的本质<sup>58</sup>。

随着政治經济学日益彻底地描述私有制和异化劳动的后果,正如恩格斯所已經发现的<sup>59</sup>,政治經济学的原来隱蔽着的、被粉飾的不人道也日益清楚地暴露出来。它抛弃了原来罩在自己头上的神圣的灵光,把自己的厚顏无耻發揮得淋漓尽致;它要求消除一切妨害私有制的障碍,維護那个打破一切束縛的势力,并且日益彻底地把人作为异化了的人,亦即作为非人化了的存在物,变成私有财产的本质。随着現代政治經济学日益明目张胆地描述資本主义制度的后果,有意識地繼續替这个制度辯护,它也就变得愈加厚顏无耻了<sup>60</sup>。

政治經济学的不人道和厚顏无耻,是跟它沒有能力正确分析和說明資本主义制度及其規律性联系着的。既然在特定的基础上,亦即在私有制的基础上,它不能說明資本主义經济制度的一切表現形式,所以它也就不能把这一制度当做一个整体来把握,因而陷入了不可解决的矛盾中。继恩格斯之后,馬克思着手揭露了这些

58 参閱馬克思:《經济学—哲学手稿》,人民出版社1957年版,第75—76頁。

59 参閱《馬克思恩格斯全集》,人民出版社1956年版,第1卷,第597—598頁。

60 参閱馬克思:《經济学—哲学手稿》,人民出版社1957年版,第76—77頁;《馬克思恩格斯全集》,德文版,第1部分,第3卷,第557—558頁。

矛盾<sup>61</sup>。但是，恩格斯是首先从私有制所产生的竞争中推演出这种矛盾性的，而馬克思則主要用异化劳动來說明这种矛盾性。

他說，政治經濟學从私有財產这个所謂天經地義的事實出发，但是它却不去說明这个事實；它把私有財產的物质过程套在一般的抽象公式里面来考察，认为这些公式就是私有制的規律。它根据这些規律来制定自己的學說，而不去证明这些規律是怎样从私有財產中产生出来的<sup>62</sup>。

政治經濟學不是把經濟范疇理解為私有制发展的結果，因此它不能从这一发展中推演出这些范疇，从而它也就不能正确地說明劳动和資本的分离以及資本和土地的分离。

政治經濟學认为竞争、行业自由和地产的分割是偶然的現象，而不是垄断、同业公会和封建所有制进一步发展的必然結果。因此，它把發揮問題的这一方面和另一方面的理論彼此对立起来。也就是說，它把关于竞争的學說跟关于垄断的學說，关于行业自由的學說跟关于同业公会的學說，关于地产分割的學說跟大土地所有制的學說对立起来<sup>63</sup>。

---

61 特别是在批判政治經濟學的范疇的时候，馬克思接受了恩格斯在他的《政治經濟學批判大綱》一文中所闡述的观点。馬克思在他的札記中对这篇文章做了簡短的摘录。參閱《馬克思恩格斯全集》，德文版，第1部分，第3卷，第437頁。

62 參閱馬克思：《經濟學—哲學手稿》，人民出版社1957年版，第51頁。再參閱《馬克思恩格斯全集》，德文版，第1部分，第3卷，第449頁：“私有財產是个事實，政治經濟學沒有論证这个事實，可是这个事實却构成它的基础。

沒有私有財產的富人是没有的，而政治經濟學实质上就是发财致富的科学。总之，沒有私有財產就沒有政治經濟學。因此，整个政治經濟學都是建立在一个絕非必然的事實之上的。”

63 參閱馬克思：《經濟學—哲學手稿》，人民出版社1957年版，第51頁：“政治經濟學不給我們提供理解劳动和資本底分离以及資本和土地底分离底根据和理由的钥匙。例如，当它規定工資和資本利潤之間的相互关系时，它把資本家底

資產階級經濟學家不加批判地接受資本主義制度下人的活動由於商品生產，亦即由於看來是外部的、異己的和獨立的地對象的生產而實現的物化過程。因此，他們不能認識商品的拜物教性質，從而也無力克服商品拜物教。

正是由於政治經濟學不理解它所研究的運動的相互聯繫，因此它才能把關於競爭的學說跟關於壟斷的學說，關於行業自由的學說跟關於同業公會的學說，關於地產分割的學說跟關於大土地所有制的學說對立起來，因為競爭、行業自由和地產分割僅僅被想像並描述為壟斷、同業公會和封建所有制的必然的、不可避免的和自然的結果。

因此，我們現在不得不去弄清楚私有制、貪欲跟勞動、資本、地產這三者的互相分離之間的本質聯繫，以及交換和競爭之間、人的價值和價值喪失之間、壟斷和競爭等等之間、這一切異化和貨幣制度之間的本質聯繫。

誠然，跟貨幣主義者和重商主義者不同，現代資產階級經濟學家不再把財富和貨幣等同起來。但是由於他們也認為物的真正價值是它的交換價值，而交換價值是只有當它具有現實的表現，亦即只有當它具有感覺可以感知的形式並轉化為貨幣的時候才形成的，所以他們跟貨幣主義者和重商主義者唯一不同的地方，就在於後兩者把財富同具有貴金屬這種感性形式的貨幣等同起來，而現代經濟學家則把財富同具有交換價值這種抽象形式的貨幣等同起來，也就是說，用精緻的信仰代替了粗糙的信仰<sup>63a</sup>。

---

利益當做最後的根據，換言之，它把應該通過分析而推出的結論當做現成的前提……貪欲以及貪婪者相互間的戰爭即競爭，是政治經濟學家所開動的仅有的兩個飛輪。”

63a 參閱《馬克思恩格斯全集》，德文版，第1部分，第3卷，第532—533頁：“因此，儘管現代政治經濟學把自己同貨幣主義學說對立起來，儘管它一味地賣弄



馬克思在批判政治經濟学的时候把資本主义制度的两个基本特征当做出发点，即：劳动产品向商品的轉化和对工人的剝削。和資產階級經濟学家相反，他从异化劳动的角度来考察生产。同时，他对政治經濟学采取純經濟的分析方法，把生产关系首先看成是体现社会生活結構的关系。馬克思认为，只有不把經濟关系看成是物的关系，而看成是人的关系，經濟关系才是能够理解的。只有那时才能够知道，在私有制作用下完成的社会关系的物化过程，怎样导致异化，亦即怎样导致人同自身、同自己劳动产品的分离。

馬克思不仅批判了資產階級經濟学家，而且也批判了那些維護小占有而反对大私有的改良主义社会主义者的立場。在他看来，問題不在于消灭私有制的某种特殊的形式，而在于消灭和人的真正活动不相容的整个私有制。因此，他对政治經濟学的批判是

---

聪明，却不能取得决定性的胜利；因为，如果說人民和政府在经济上的粗陋的迷信紧紧地抓住可以感知的、可以触摸的、可以看見的錢袋不放，并因而相信貴金屬的絕對价值，认为握有貴金屬便是握有唯一现实的財富，——如果說后来出現了一位博学的、举世聞名的經濟学家向他們证明，貨幣是和任何其他商品一样的商品，因而它的价值和任何其他商品的价值一样，取决于生产費用对需求(竞争)和供給的关系、对其他商品的数量即竞争的关系，——那末如下反駁这位經濟学家就会是正确的：物的真正价值仍然在于它的交换价值，而交换价值則归根到底在于貨幣，亦即在于貴金屬，从而，貨幣就是物的真正的价值，并因而也是最受歡迎的物。經濟学家的学說本身归根到底也完全同样地可以归結为这种卖弄聪明，除非他能够借助于抽象概念从其他形式的商品中区别出貨幣这个存在，并因而不相信貨幣底官方的金屬的存在底独特价值。貨幣底金屬的存在——不过是隱藏在資產階級社会的生产和运动的一切要素中的貨幣灵魂底官方的、有目共睹的表現。

現代政治經濟学只在下述一点上与貨幣主义学說截然相反，即它看到貨幣的本質底抽象性和普遍性，并因此比那种相信这种本質仅仅存在于貴金屬中的感性迷信高明。它用精致的迷信代替了粗陋的迷信。但是既然二者在本質上具有同一个根源，所以文明形式的迷信就不能完全排除粗陋的、感性形式的迷信，因为遭到攻击的不是迷信的本質，而只是这种本質的一定形式。”

和改良主义的社会主义者的批判截然不同的。

和恩格斯一样，他也从无产阶级的立场揭露了私有制的矛盾的本质，考察了私有制的一切表现形式，如作为私有制本质之展开的交换、商业、价值、货币，并在此基础上对政治经济学进行了坚决的批判<sup>64</sup>。

馬克思說，以私有制为确定不移的因素的政治经济学的的一个基本论点，就是把人与人的关系看成是私有者与私有者的关系。因此，政治经济学从私有制的角度来看个人和社会，把人看成是彼此对立的个人，这些人是依其财产状况而作为资本家或作为劳动者来行动的；从而，它把社会归结为与私有制相适应的资产阶级社会<sup>64a</sup>。因此，它把私有制条件下的生产看成是自然的、符合人的本质的生产形式，而把符合这一制度的资产阶级社会看成是各种可能的社会中最好的社会<sup>65</sup>。但是，既然政治经济学把人理解为私有者，把人的关系理解为商业关系，所以它的出发点就不是真正人的关系，而是这种关系的异化形式了<sup>66</sup>。

<sup>64</sup> 从馬克思給恩格斯的《政治经济学批判大綱》一书所做的摘要（《馬克思恩格斯全集》，德文版，第1部分，第3卷，第437頁）可以看出，恩格斯的这篇文章成了他的政治经济学批判的导論。他如下描述了恩格斯的基本论点：“私有制。它的最初的结果——商业；任何一种活动如何是商人发财的直接泉源。因商业而形成的第一个范畴是价值。抽象的实际价值和交换价值。在薩伊看来，是效用决定实际价值，而在李嘉图和穆勒看来，则是生产费用决定实际价值。”馬克思的做法也是这样：他把对私有制的批判同对个人間的交换这个私有制的直接结果的批判结合起来；然后馬克思轉而批判李嘉图和薩伊的价值理論。参閱卢森貝著前引书第64—65、93頁。

<sup>64a</sup> 参閱馬克思，《经济学—哲学手稿》，人民出版社1957年版，第108—109頁。

<sup>65</sup> 参閱《馬克思恩格斯全集》，德文版，第1部分，第3卷，第537頁。

<sup>66</sup> 参閱同上书，第536—537頁：“从此，政治经济学就考察人底共同的本质，亦即人底能动的、属人的本质，他对类的生活、对采取交换和商业形式的真正人的生活相互补充……”

可以看出，政治经济学把社会交往的异化形式确定为基本的、自古已然

政治经济学为之辩护的资本主义制度的不合理和非人性，就表现在社会关系的物化中；马克思在把符合人的真正本质的活动方式同异化劳动占统治地位条件下人在私有制中的活动进行比较时指明了这一点<sup>67</sup>。

在真正人的社会中，人支配自己的产品并彼此以自己的活动互相补充，这种活动同时也是对真正人的联系和关系的基础的互相补充。在这个社会中，人的劳动及其产品乃是生产者的人格的确证和体现，而作为消费价值的产品在人与人之间的相互交换，则是人与人之间的真正关系的中介，是他们的共同本质的确证。在资本主义制度下，劳动产品以及这种产品的交换由于社会关系的物化而失去自己的属人的性质，因为这种物化引起了人的生活和劳动的异化<sup>68</sup>。

的、符合于人的使命的形式。

政治经济学也和真正的运动一样，把人与人之间的关系，作为私有者与私有者之间的关系，当做出发点。”

<sup>67</sup> 马克思首先在对经济学家的著作、特别是詹·穆勒的著作摘录的评注中指明了这一点。参阅同上书，第543—547页。

<sup>68</sup> 参阅同上书，第535—536页：“无论是生产本身内部的人的活动的交换，还是人的产品的交换，都是类的活动和类的精神，而社会活动和社会享受就是这种精神的实际的、被意识到了的、真正的存在。既然人的本质是人们的真正的、共同的本质，那末，人们通过自己的本质的活动，就在创造、生产着一切人所共同的本质，即社会的本质，这种本质绝不是相对于个别人而言的抽象的普遍的力量，而是每个个人的本质，他所固有的活动，他所固有的生活，他所固有的精神，他所固有的财富。因此，那个真正的、共同的本质不是由于反思而产生的，因此，它是由于个人的需要和利己主义而出現的，也就是说，是直接由于个人存在本身的表现而产生出来的。这个共同的本质底存在与否不以人为转移，但是，只要人还没有意识到自己是人并且按照人的方式来组织世界，这个共同的本质就以异化的形式表现出来，因为它的主体即人本身就是异化了的本质。人——不是抽象的人，而是实在的、活生生的、特殊的个人——就是这个本质。因此，人是怎样的，这个本质也就是怎样的。”

馬克思把异化看成是从自然經濟向商品經濟过渡的結果，因为在自然經濟中只有消費品的生产，因此私有财产是和占有者紧密地結合在一起的；而在商品經濟中，使用价值的日益增长的生产导致了专供販卖的交换价值的出現，这就根本改变了生产和私有财产的本质和作用。

在与人类的野蛮状态相适应的自然經濟中，生产的目的是創造滿足生产者个人需要的消費品。在这种条件下，人所生产的不过是他所直接需要的，他的需要的范围也就是他的产品的范围<sup>69</sup>。

在自然經濟中，交换的产生是由于作为私有者的生产者想借助于其他生产者的产品來滿足自己的需要，因为这种需要是不能单靠自己本身生产的产品來滿足的。这时，每个生产者要把自己的私有财产的一部分轉让給其他生产者，以致相互轉让成了两个私有者間的关系<sup>70</sup>。

随着交换，同时出現了剩余产品，这种产品是为了通过交换來

69 參閱同上書，第543頁。

70 參閱同上書，第537—538頁：“把两个私有者聯結起來的那些关系，构成那个作为他們的私有财产的材料的对象底特殊本性。双方要获得对方的对象的欲望，亦即对于对方的对象的需要，向这两个私有者表明并迫使他們理解：除了同作为私有财产的这些对象的关系以外，他們每个人还同这些对象有着另一种本质的关系；他不像他所自負的那樣是一个特殊的存在物，而是一个普遍的存在物，这个普遍的存在物对于他所內在固有的所有物——因为对于物的需要是一个最明显、最无可辯駁的证据，证明物属于我的本质，物为我而存在，对物的所有权就是对我的本质的所有权，就是我的本质底独特性——的需要，也同許多人的劳动产品发生关系。因此，两个私有者不得不放弃自己的财产，不过是在肯定它的同时而放弃的，也就是說，是在私有财产关系內部放弃私有财产的。总之，每个人都把自己的私有财产的某一部分轉让給其他人。

因此，两个私有者的社会联系或社会关系，是轉让 (Entäußerung) 的相互性；轉让关系包含着两个方面，換句話說就是轉让表现为两个私有者的关系，而在原始的私有制时代，轉让还只是对自己本身单方面而言的。”

获得所需要的产品而生产的<sup>71</sup>。

为了交换而进行的生产变成了获得的泉源，而生产的动机和规模已不是为了满足需要，而是为了满足对于作为消费资料的产品占有<sup>72</sup>。这种新的生产形态不是真正人的生产形态；劳动、劳动产品和交换在这种生产形态中失去了真正人的性质。劳动不再是真正人的活动，因为它从人借以确立自己的类的本质的创造性活动，变成了以获得为目的的劳动，变成了获得财产的手段。在为了获得的劳动中，人和劳动产品的直接关系消失了，所以劳动成为异化了的人底活动，即成为异化劳动<sup>73</sup>。

在这种新的生产形态中，劳动产品连作为人通过劳动确证自己、确证共同本质的人类产品的性质都失去了。劳动产品由于为了获得的劳动而转变为交换的客体，因而它已经不是作为人的本

71 参阅同上书，第 543 页。

72 同上。

73 参阅同上书，第 539 页：“交换关系以劳动变成直接为了获得的劳动为前提。异化劳动的这种关系只是由于下述情况才达到自己的顶点：（1）一方面，为了获得的劳动、劳动者的产品，同对于产品的直接需要，同自己的劳动使命完全无关，而是在这两方面都决定于与劳动者毫不相干的各种社会情况的；（2）购买产品的人本身并不生产这种产品，而是同其他生产者所生产的产品进行交换。在转让出去的私有财产的那种粗陋的形式中，在商业交换中，两个私有者都生产那种为他们的需要、能力和现有的天然材料所直接促使他们去生产的東西。因此，他们每个人都只同另一个人交换自己的多余的产品。实际上，劳动既是他的直接的生活来源，同时也是他的个人的存在的确证。通过交换，他的劳动部分地成为获得的泉源。劳动的目的和劳动的存在成了两种不同的东西。产品已经不是简单地由于同生产者的直接的、亲身的联系而生产，而是作为价值，作为交换价值，作为等价物而生产的。生产越是成为多方面的，因而，一方面，需要越是成为多方面的，另一方面，生产者的工作越是成为单方面的，那末，生产者的劳动就越是变成了获得的劳动，直到它最后仅仅具有这一意义为止；而生产者是否同直接消费和对自己产品的个人需要相联系，以及劳动活动即劳动行为对他说来是否是他的个性的自我满足，是否是他的天赋才能的实现和理想的目的，也就越是成为完全偶然的和无关紧要的了。”

质的对象化,而只是作为創造等价物的手段而具有意义和价值。它对于生产者已不再作为生产者的本质底表現而具有个人的价值,而只是对于获得了它的人具有个人的价值,但已經仅仅是作为交换客体和交换价值而具有个人的价值<sup>74</sup>。

交换,由于变成商业交换而失去了自己的属人的性质,因为商业交换已經不是作为生产者的确证的消費价值的交换,而是交换价值、异于人的本质的产品的交换。

固然,后来交换是通过由需要来决定对比关系的各种对象来进行的。但是,需要已經不再是人的需要,因为它已經同生产者沒有直接关系了。它变成了对于作为等价物的各种对象的需要,这种等价物代替了作为生产者和社会本质創造者的确证的真正属人的对象<sup>75</sup>。

74 參閱同上書,第 538 頁:“由于私有財產的相互轉讓或異化,私有財產本身处于可以轉讓的私有財產的地位。第一,由于它把劳动产品作为轉讓了这一产品的物主底独特的、与众不同的个性消灭了,所以私有財產不再属于生产它的物主,而是对于那不曾生产它的人具有个人的价值。第二,它同另一种与它相等的私有財產发生对比关系。另一种性质的私有財產占据了它的位置,正像它自己也占据了另一种性质的私有財產的位置一样。因此,私有財產作为另一种性质的私有財產的代表者、作为另一种性质的产品的相等物而出現于两方面,而这两方面之間的相互关系,就是其中的每一方都代表另一方的存在,两方面都是作为它們自己和它們对方的代替者而彼此互相对比。因此,私有財產本身的存在变成了代用品、等价物。主要是私有財產同另一种私有財產的联系代替了直接与自身統一的东西的位置。它作为等价物的存在不再是它本身的存在。因此,它变成了价值并且直接变成了交换价值。它作为价值的存在不同于它的直接存在,对它的特殊本质說来是外部的,因而乃是它本身的外化了的規定;它的存在只是它的相对存在。”

75 參閱同上書,第 538 頁:“因此,交换或商业交换是私有制范围内人底社会的、类的活动,共同的本质,社会的交往和整体化,因而它也是外部的、外化了的类的活动。正是因为这个緣故,它才表现为商业交换。因此,它也是社会关系的对映物。”

參閱同上書,第 545 頁:“从而,由于相互生产和相互占有的对象,交换必

在为了交换而进行的剩余产品的生产中，生产出来的对象实际上已经不是生产者的对象化，而实际上成为生产者打算用自己的剩余产品与之进行交换的另一个人的生产对象<sup>76</sup>。

随着人的关系转化为商品交换，亦即转化为不被人看成是人的产品的那种等价物的交换，人对自己本身的活动和自己的产品的真正关系，以及人们在确证自己和使自己对象化方面实行相互补充的真正关系，都消失了。既然人为了交换而生产的产品所要满足的不是生产者的个人需要，而是另一个将占有这个对象的人的需要，那末，对于这个对象以及对于另一个人为了交换而生产的对象说来，人是否对自己本身以及对其他人处于人的关系中，就成为无关紧要的了<sup>77</sup>。

把人的关系变成了彼此漠不关心的人们之间的关系，而把产

---

然要从两方面发生积极的影响。当然，我们的相互需要是对我们生产底相互对象的理想的关系。但是，现实中存在的那种实在的、真正的、实现了的关系，只是相互产品的相互排斥的占有。只有你的对象，即我的对象的等价物，才能使你对于我的物的需要对我具有价值、份量和效用。因此，我们的相互产品才是我们彼此间的相互需要的手段、媒介、工具和公认的力量。”

参阅同上书，第 544 页。

76 参阅同上书，第 544 页：“如果我生产的多于我可能直接需要的，那末我的多余的产品就是为了你的需要而生产的。我只是在表面上生产了这个对象的多余部分。实际上，我生产的是另一个对象，即你的生产的对象，这个对象是我预定要用这个多余部分来进行交换的。也就是说，我生产的是我在思想中已经完成了的交换。”

77 参阅同上书，第 544 页：“我为我自己而生产，而不是为你而生产，正像你也为你自己而生产，而不是为我而生产一样。我生产的结果本身同你没有多大关系，正像你生产的结果直接同我没有多大关系一样。换言之，我们的生产不是为了作为人的人而进行的人的生产，也就是说，它不是社会的生产。因而，作为人，我们之中的任何一个人跟占有另一个人的产品的欲望没有关系。我们并不是作为人而为了我们的相互生产而存在。因此，我们的交换也不可能是一种中介性的运动，可以用来证明我的产品是为你而生产的，因为你自身的本质的对象化是你的需要。”

品变成了其他产品的等价物的生产者的个性丧失，决定了一切生产活动都不外是交换对象的过程。

人的产品由于它們同人的关系分离而成为商品，在表面上形成不依赖于人的对象，而这也就是它們具有拜物教性质的原因。

商品生产和商品交换对人的关系的物化发生影响，結果人的关系变成为物的关系，变成为从人异化出来的客体的交换。这种商品生产和商品交换引起人的劳动和人的生活的异化，而资本主义制度下的人还在以自己的全部活动、以对周围世界的每一个改造扩大着这种异化<sup>78</sup>。

在资本主义制度下，每个人都被仅仅看成是商品生产者，人的关系变成了商业关系，这种关系把社会变成商人的社会，而这种人的生活目的就是拥有越来越多的交换价值。在这种制度下，不是人的本质和人的需要，而是利益成了生产者間的现实的关系<sup>79</sup>。在

78 馬克思由此得出結論說，私有制所产生的那种日益加强着物对人的統治的异化关系，反过来又巩固着私有制本身；因此，馬克思认为，既然私有制产生着异化劳动并为异化劳动所再生产，那末私有制便既是异化劳动的原因，同时又是异化劳动的結果。

馬克思：《經濟学一哲学手稿》，參閱人民出版社1957年版，第62—63頁：“誠然，我們从政治經濟学出发，作为私有财产底运动底結果，得出了外化了的劳动（外化了的生活）这一概念。但是对这一概念的分析表明，即使私有财产表现为外化了的劳动底根据和原因，实际上却无宁是外化了的劳动底結果，正像神灵本来不是人类理性迷誤底原因，而是人类理性迷誤底結果一样。后来，这种关系就变成相互作用的关系。”

馬克思对私有制的起源的这种理解是有些奇怪的，并且是同他后来的观点不一致的。这可以用他当时还缺乏足够的經濟知識来解释；由于缺乏足够的經濟知識，他把一切經濟关系都看成是异化过程的表现形式。

79 參閱《馬克思恩格斯全集》，德文版，第1部分，第3卷，第544頁：“难道不是人的本质把我們的生产者彼此联結起来的嗎？交换只能把我們每一个人借以同自己本身的产品、因而也同其他人的产品联結起来的那种性质发动起来并加以确证。我們每一个人都把自己的产品只是看成自己本人的对象化了的利益，而把其他人的产品看成别人的、不依赖于自己的、异己的、对象化了的利益。”



这里，生产的目的也不再是人们用自己的劳动来相互补充，而是利潤；这种利潤成了排斥其他人占有他們自己的产品，从而使其他人处于从属地位的手段<sup>80</sup>。

由此就产生了人与人間的对抗性的关系。这些人（尽管他們彼此不能沒有对方而生活）由于力图不择手段地靠損害別人的財產来增加自己的財產，因而經常是彼此敌对的<sup>81</sup>。

在这种制度下，成了商品的人的产品以人与人間的交换过程为中介，因而社会活动变成了物的运动和关系，变成了对象的职能；在这种制度下，人扩大了自己的产品支配自己的权力，因而不是人本身支配作为自己的劳动产品的实物，而是人本身受他所創造的世界的支配，这个世界成了独立的、异己的因素<sup>82</sup>。

---

80 參閱同上書，第 544—545 頁：“因此，我同你一起所處的那種社會關係，我為了你的需要而進行的勞動，純粹是一種假象，而我們彼此的相互補充也同樣純粹是一種假象，這種假象的基礎乃是相互掠奪。這種情況的內幕必然是掠奪、欺騙的意向。因為我們的交換無論從你那一方面或我這一方面來說都是自私自利的，因為每個人的利益都力圖壓倒別人的利益，因為我們都千方百計地極力彼此欺騙。我通過你的對象而使我的對象具有的那種權力的大小，為了成為真正的權力，當然需要你的承認。但是，我們對我們的對象的相互權力的相互承認是一種鬥爭，在這個鬥爭中，那個有着較大的魄力、能力、洞察力或隨機應變力的人將取得勝利。如果我有足夠的體力，那末我就可以直接掠奪你。如果體力的王國已經崩潰，那末我們就都在某種口實下極力愚弄對方，而最機靈的人將獲得勝利。某個人壓倒了對方——這從整個關係的總和說來只是偶然的事情。雙方都存在着幻想的、想像的優勢，也就是說，當事雙方中的每一方都認為他是優勝於對方的。”

81 參閱同上書，第 545 頁：“因此，你作為人跟我的對象不發生任何關係，因為我本身也跟它沒有任何屬人的關係。但是，資財才是支配對象的真正的權力，因此我們相互把我們的产品看成是一方支配另一方和支配自己本身的權力，也就是說，我們自己的产品叛變了我們，它在我們看來似乎是我們的財產，而實際上我們却是它的財產。我們自身被從真正的所有權中排斥出去，因為我們的所有權排斥其他的人。”

82 參閱同上書，第 536 頁：“因此，以下種種說法都不過是同語反復罷了，人把自

在同資本主義制度進行的這第一場爭論中，馬克思所據以出發的對人的看法，還在某種程度上帶有倫理的性質。他認為，當人按照人的方式進行勞動的時候，人就把自己確立為人。只有當他用人的方式，亦即通過作為他的類的本質的對象化的消費對象、消費價值的生產，來滿足符合他的類的本質的需要的时候，他才能做到這一點。

通過消費價值的生產，也產生了真正人的關係，這種關係就在於人們通過體現自己的本質的勞動產品的交換來滿足自己的屬人的需要，從而使自己得到豐富和全面發展；在這種場合下根本沒有任何異化，因為人通過自己的勞動和自己所生產的產品而“回到自身”。

異化是隨着剩餘產品而產生的，而剩餘產品之所以存在則是由於想通過這種額外產品的交換來為自己獲得滿足需要的對象，因為需要是不能單靠自己的生產來滿足的。因而，生產發生了根本的改變，也就是說，勞動變成了為了獲得的勞動，產品變成了只用於獲得其他產品的交換價值、等價物，而交換則變成了交換價值的交換，這種交換使人的關係變成了商業關係，亦即商品之間的關係。

人的聯繫和關係的物化引起了人的普遍異化，人成了從自己的本質活動、勞動和勞動產品，因而也從其他人、即自己的類的本

---

己本身異化出去，這個異化了的人的社會是對人的真正的社會本質、對他的真正的類的生活的諷刺，因此他的活動就是一種苦難，他自己的創造物是一種異己的力量，他的富有就是貧困，他同其他人的本質聯繫就是非本質的聯繫，並且無寧說是從作為他的真正存在的其他人的分離，人的生活就是人的生命的犧牲，他的本質的實現就是他的生命的幻滅，他的生產就是他的喪失，他對對象的支配就是對象對他的支配，而他本身，即自己的創造物的主人，就是這個創造物的奴隸。”

质异化出来的人。

私有制所产生的这种生产和人类关系的异化形式，得到了政治经济学的辩护。政治经济学把私有制宣布为社会的必然基础；因而它认为，人作为私有者必须研究私有者和私有者之间的关系；生产的必然形式是交换价值、商品的生产，而生产的目的是作为人类关系基础的商品交换；商业关系是人与人之间的正常关系。因此，政治经济学还可以断言，资本家和工人之间存在的不是纷争，而是协调，因为他们的共同的本质是劳动；劳动在工人那里以劳动的能动形式表现出来，而在资本家那里则表现为资本积累方面的劳动<sup>82a</sup>。

政治经济学替资本主义制度和这一制度所决定的非人的社会关系辩护。同样地，它也替这一制度所产生的范畴——交换、商业、价值、价格、货币——辩护，认为这些范畴也是自然的。

跟资产阶级经济学家相反，马克思把这些范畴以及整个资本主义生产看成是人的关系物化过程的表现形式，因此不是把它们看成物的关系，而是看成生产关系，而生产关系是必须从资本主义制度的一般条件出发来加以说明的<sup>83</sup>。

在已经成为商业社会的社会中，产生了商品交换，这种商品交换是对人的本质的否定，是生产者之间的竞争。但是，政治经济学不是从私有制（这个制度由于私人利益的分离和对立而引起一切

---

<sup>82a</sup> 马克思：《经济学—哲学手稿》，人民出版社 1957 年版，第 102 页。

<sup>83</sup> 参阅同上书，第 64—65 页：“正如我们通过分析从异化的、外化的劳动这一概念得出了私有财产这一概念一样，我们也可以借助于这两个因素来发展政治经济学底一切范畴，而且，我们将发现这些范畴中的每一个范畴，例如商业、竞争、资本、货币，不过是这些始基底某种特定的、充分展开了的表现而已。”由此就产生了马克思对经济学范畴的批判和恩格斯对经济学范畴的批判的基本差别，因为恩格斯是从竞争的后果中推演出这些范畴的。

人反对一切人的战争)中,而是从偶然的情况中,主要从生产者的貪欲中,推演出竞争这个资本主义生产的基本规律<sup>84</sup>。

资产阶级经济学家极力论证资本主义制度的合理性,借以掩盖竞争的后果,所以他们无力说明资本主义生产所必不可免的生产过剩和危机<sup>85</sup>。

生产发展和竞争的直接结果就是分工。由于劳动的日益发展的专业化,分工把人变成自动机,变成精神上 and 肉体上的畸形儿,加深人与人之间的分离和对立,因为它使每一个生产者都束缚于一个固定的活动领域而不得脱身<sup>86</sup>。

84 参阅同上书,第 51 页。

85 参阅《馬克思恩格斯全集》,德文版,第 1 部分,第 3 卷,第 511 页:“政治经济学不仅知道生产过剩和极端贫困这种怪现象,而且也知道资本及其运用方式的增多,以及由于这种增多而在生产上运用资本的有限可能性这种怪现象。”

同上:“李嘉图(以及同意李嘉图(第 2 卷,第 95 页,注)并且第一个表述了对产品的需求仅仅受限制于生产本身这一原理的薩伊)不能回答这样一个问题:如果任何资本总是能找到相应的运用,如果这种运用总是适应于资本的量,那末竞争及其后果——破产、商业危机等等——又是怎样产生的呢?这些先生们仅仅由于这一论题而否定了竞争,否定了自己的主要原则,以及这一原则和自己的全部妙论的基础,即:每一个个人(当然是没有丧失支付能力的人)都极其清楚地知道什么是符合他的利益,因而(意味深长的“因而”)也符合社会的利益的。如果任何资本都能找到未被其他人发现的有利可图的运用,那末这些聪明人本身又怎么会陷于破产并使其他人破产呢?”

参阅同上书,第 576—579 页。

86 参阅同上书,第 540 页:“正像人的活动的产品的相互交换是商业交换、是生意一样,活动本身的相互补充和交换则是分工。分工最大限度地把人变成抽象的存在物,变成运转着的机器等等,并且使人成为精神上 and 肉体上的畸形儿。

正是人类劳动的统一仅仅被看成是劳动的划分,因为社会本质通过异化的形式表现为自己的对立物。分工随着文明的发展而日益发展。”

馬克思:《经济学—哲学手稿》,参阅人民出版社 1957 年版,第 108 页,“分工是异化范围内的劳动社会性底政治经济学的表达。换言之,由于劳动不过是异化范围内人的活动底表现,不过是作为生命外化的生命表现,所以分工也不过是人的活动作为实在的类的活动,亦即作为人这个类的存在物底活动的

正像商品交換決定着商業社會中生產的性質一樣，商品交換也決定着這個社會中對象的價值的性質。既然資本主義生產的基本目的是創造作為交換價值的對象，所以在資本主義制度下，對象的價值分解為使用價值（它表現對象的有用性）和交換價值（它表現對象的購買力，即通過交換並考慮到收益而利用這一對象來獲得其他對象的能力）。

交換價值，亦即用作交換的對象的價值，決定於所需要的那些物的價值與用作交換的那些物的價值相等。

按照李嘉圖的勞動價值理論，這種等同之所以可能，是因為各種不同的人類產品有一個共同的要素——生產這些產品所必要的抽象勞動；體現在這些產品中的不同的抽象勞動量決定着這些產品的不同的交換價值<sup>87</sup>。

馬克思當時還不理解他後來加以深入研究的李嘉圖的勞動價值論的合理內核。他立即摒棄了這個理論，因為，正如恩格斯所強調指出的，在資本主義制度下只有決定於競爭並表現為市場價格的價值才是現實的<sup>88</sup>；其次，他當時摒棄它，是因為按照李嘉圖自己的前提，資本利潤和地租，即私有者迫使人繳納的貢稅，成為商

異化了的、外化了的設定。

關於分工——勞動一旦被承認為私有財產底本質，分工就自然不能不被看成是財富生產底主要動力之一——底本質，亦即關於作為類的活動的人的活動底這種異化了的和外化了的形態，政治經濟學家們底看法是極不明確和自相矛盾的。”關於分工，請參閱《馬克思恩格斯全集》，德文版，第1部分，第3卷，第457—458頁。

<sup>87</sup> 李嘉圖認為勞動價值不取決於市場價格，因為在他看來市場價格是自然價格的偶然而暫時的偏離；當他談到交換價值的時候，他也總是撇開競爭，而只是指以勞動為基礎的自然價值。

<sup>88</sup> 針對着李嘉圖的勞動價值論，薩伊提出了關於效用的學說，這種效用是通過需求，亦即通過消費者的競爭而表現出來的。參閱《馬克思恩格斯全集》，德文版，第1部分，第3卷，第493、530—531頁。

品價格的組成部分<sup>89</sup>；最後，馬克思所以摒棄李嘉圖勞動價值論的一個決定性的原因，是因為這一理論是資本主義制度的非人性底表現，它考慮的不是符合人的現實需要的使用價值，而只是以人的異化為基礎的交換價值<sup>90</sup>。

馬克思用交換來說明私有財產通過交換價值向貨幣經濟的過渡，因為作為私有財產和私有財產之間的关系的交換，是以表現為價格和貨幣的交換價值為中介的<sup>91</sup>。

<sup>89</sup> 參閱同上書，第494頁：“李嘉圖發揮了這樣一個思想，即勞動包括價格的總額，因為資本也是勞動。薩伊……指出，他忘記把資本和土地的收入包括到里面去，而實際上無論資本或土地都不是白白地服務的。蒲魯東正確地由此得出結論說，凡是存在着私有財產的地方，物的價格就高於它的所值——這也就是獻給私有者的貢稅。”

<sup>90</sup> 異化理論促使馬克思摒棄了李嘉圖的勞動價值論，而沒有使他像後來那樣對它做進一步的研究；但是，另一方面，異化理論卻使馬克思能夠擺脫李嘉圖勞動價值論的各種矛盾，因為這一理論雖用勞動來確定價值，同時卻替剝奪勞動者的勞動產品的資本主義制度辯護。此外還必須指出，雖然馬克思最初也認為，在確定價值時不能撇開競爭的影響，因為在資本主義制度下只存在着作為勞動價值論之否定的市場價格，他卻仍然在詹·穆勒著作的摘要中做出了如下的結論，即市場價格雖然與勞動價值相對立並且否定勞動價值，却畢竟不是同它毫無关系的，而是同它一起在那個作為對立面鬥爭的結果的運動的範圍內決定着價值。這表明他已轉向他在《哲學的貧困》中加以論述的勞動價值律。不過他在这里還着重地指出，勞動價值是抽象的，而相反地，市場價格才是實在的。參閱盧森貝著前引書，第68頁。

<sup>91</sup> 參閱《馬克思恩格斯全集》，德文版，第1部分，第3卷，第532頁：“為什麼私有財產必然要轉化為貨幣存在呢？因為人作為社會的存在物必然要進行交換，而交換——在存在着私有財產這個前提的情況下，——必然要轉化為價值。進行交換的人的中介運動既不是社會的運動，也不是人的運動即人的关系，而是私有財產和私有財產之間的抽象的关系；這個抽象的关系就是價值，而這個價值作為價值的現實存在就是貨幣。因為進行交換的人不是作為人而彼此發生关系，所以物也失去了人的所有物、個人的所有物的意義。私有財產和私有財產之間的社会关系已經是这样一種关系，在這種关系下私有財產已從自己本身異化出去。所以，這種关系的自為的存在即貨幣，是私有財產的外化，是私有財產的特殊的、個人的性質底抽象。”

跟李嘉圖相反，馬克思和恩格斯都認為，正常的價格作為交換價值不僅決定於勞動價值，而且也決定於競爭和生產費用。馬克思不僅把交換價值，而且把價格也看成是異化底表現，因為通過價格，產品不是與人相聯系，而是與生意活動相聯系來進行評價的<sup>92</sup>。

價格通過貨幣重新表現出來。在貨幣中，產品由於失掉自己的任何特點而具有一種完全混沌不分的形式，並且成為抽象概念。既然產品同貨幣的現實關係因此不能直接感覺到，而貨幣本身必然表現為不依賴於交換物的絕對價值，所以貨幣最適合於在商品交換中執行媒介物的作用<sup>93</sup>。

撇開人的關係來看貨幣並且首先強調貨幣的媒介作用的政治經濟學家，抹殺了貨幣的非人的本質以及它在人的異化過程中所起的作用。既然在作為商品交換的媒介物的貨幣中人對於交換的產品及其屬性的一切直接關係都消失了，所以人的關係和聯系的物化以及作為物對人的統治的異化，便也在貨幣身上得到最明顯的表現<sup>94</sup>。

---

<sup>92</sup> 參閱同上書，第 502 頁：“由於政治經濟學大部分只是談市場價格，所以物不再從它們的生產費用的角度來加以考察，生產費用也不再聯系着人來加以考察，而整個生產是從生意經的角度來加以考察的。”再參閱同上書，第 530—531、556—557 頁。

<sup>93</sup> 參閱同上書，第 540 頁：“等價物在貨幣身上保持着自己作為等價物的存在，因為貨幣現在是為了獲得的勞動的直接結果和交換的媒介物。

跟材料的本性、私有財產的特殊性和私有者的個性毫無關係的貨幣，表現出異化了的物君臨於人之上的無所不包的統治。”

<sup>94</sup> 參閱同上書，第 540、531、532 頁，“曾經是個人對個人的統治的那個東西，現在成了物對個人、產品對生產者的普遍統治。既然等價物、價值已經預定了私有財產的外化，所以貨幣就已經預定了這種外化底感性的、甚至是對象化的存在……”。“穆勒極其成功地表述了事情的本質，說明了貨幣作為交換的媒介物的特點。貨幣的本質不在於它體現了財產底外化，而在於媒介活動或運動、

作为媒介物的貨幣表現着社会关系，因此它的真正本质与其說表現在金屬的貨幣中，无宁說表現在紙幣中，并且在紙幣中得到最完美的发展<sup>95</sup>。

現代資產階級經濟學家把紙幣說成是貨幣借以實現自己的交換媒介物职能的最合适的形式。与此相反，馬克思強調指出，这种形式第一次直接地表現出貨幣的异化作用。

信用和銀行，作为財政关系体系的进一步发展，同样是非人化底形式。信用在表面上消灭了人的异化（因为人通过信用重新返

---

亦即人們的产品借以互相补充的属人的社会的活动被异化了；这种媒介活动、这种运动具有了在人之外的物质物体的属性，即变成了貨幣。由于人把这种媒介活动本身外化出去，人在这里便只是作为失去了自身的、非人化了的人而活动着，物的关系本身，人对物的运用，成为某个在人之外和在人之上的实体的职能。由于这个异己的媒介物，——而不是人本身成为人的媒介物，——人把自己的意志、自己的活动、自己同其他人的关系看成是既不依赖于自己也不依赖于其他人的力量。因此，他的奴隶地位达到了頂点。显然，这个媒介物現在成了真正的上帝，因为媒介物成了超越于它所媒介的那个东西之上的实际力量。对媒介物的崇拜变成了目的本身。脫离开这个媒介物，对象便失去自己的价值。因而，只有当对象代表媒介物的时候，对象才具有价值，虽然本来应该是只有当媒介物代表对象的时候媒介物才具有价值。本来的关系的这种顛倒是不可避免的。因此，这个媒介物是私有财产的失去了自身的、异化了的本质，是把自己变成外部的、外化了的東西的私有财产，正像私有财产本身是人的生产对人的生产的外化了的媒介，是人的外化了的类的本质一样。因此，人在这种活动底生产中所获得的一切特点都轉到这个媒介物身上。从而，人作为人越是貧穷，亦即人越是离开这个媒介物，这个媒介物便越是富有。”

95 參閱同上書，第 533 頁：“貨幣本身越是抽象，貨幣同其他商品間的关系中实物性的東西越少，貨幣越是既表現為人的产品同时又表現為人的非产品，它的存在的因素中自然的東西越少，或者用政治經濟学的語言來說，它作為貨幣的价值对它的材料的交換价值或貨幣价值的反比例越大，那末，貨幣作為貨幣——而不仅是作为商品和商品之間的内部的、自为地存在着的、隱蔽的、一般的关系或固定的关系——的单独的存在，便越是符合貨幣的本质。因此，紙幣，其中包括貨幣的紙面代表者（期票、支票、債券等等），是貨幣作為貨幣的更完美的存在和貨幣本质的发展中的必然环节。”



回到人与人間的合乎人性的关系),但是它在信任的假象下掩蔽了最大的不信任,而异化也通过它达到了最高点<sup>96</sup>。

貨幣关系体系在銀行制度这个資產階級社会和資產階級国家的现实力量中得到了完成<sup>97</sup>。

馬克思借助于他在黑格尔法哲学批判和《論犹太人問題》一文中所已經应用过的异化理論,更深刻地認識了資本主义的本质,把資本主义生产及其經濟范疇看成是社会关系,并且开始采取了批判資本主义生产的全新的方法。因而他能够比恩格斯更加深刻地揭露資本主义制度的矛盾性和非人性,并为自己的共产主义观点打下更为巩固的基础。

馬克思在他的思想发展中感觉到运用异化理論的必要性。从批判資本主义經濟的观点看来,这一理論的缺点就在于,它使馬克思傾向于在某种程度上把劳动形而上学地、抽象地理解为人的实践,理解为人的“本质”的表现,亦即把异化形式的劳动理解为正在自我异化的人底活动。这就使得馬克思否定了李嘉图的劳动价值論,虽然作为价值和剩余价值的理論,劳动价值論的发展使人們有可能正确地解决私有财产的起源以及劳动和資本的关系的問題。

对資本主义生产和經濟范疇的批判,使馬克思能够繼續批判地分析工資、利潤和地租这些資本主义制度下的主要收入形式,而

<sup>96</sup> 參閱同上书,第 534 頁:“信用是对人的道德性的經濟上的判定。代替金属或紙張,人本身通过信用成了交換的中介者,但不是作为人,而是作为資本和利息的存在。因此,交換的中介者实际上由物质的形式返回到人并且化身为人,但只是因为人本身外化并轉变为物质的形式。在信用关系中,不是貨幣作为人的异化被揚弃,而是人本身轉化为貨幣,亦即貨幣化身为人。人的个性、人的道德本身变成了商业的对象,变成了貨幣所借以存在的材料。貨幣灵魂的实体、身体,已經不是貨幣、紙張,而是我自己的个人存在,我的血肉,我的社会德行,我的价值。”

<sup>97</sup> 參閱同上书,第 535 頁。

且他在这里也強調指出了資本主義制度的非人性和政治經濟學的矛盾性<sup>98</sup>。

正像私有財產被資產階級政治經濟學看成是社會的自然的、必然的基礎一樣，與勞動、資本和地產的分离相適應的工資、利潤和地租之間的對立，也被政治經濟學看成是天經地義的事實，并據此做出關於資本主義制度必然性的結論。與此相反，馬克思指出工資、利潤和地租是私有制的表現。同時他還揭露了資產階級政治經濟學的矛盾：它既把勞動看成是一切價值的創造者，同時又為資本剝削勞動辯護并進而宣布競爭是資本主義的基本規律，而忽略了由於資本的積累和大地產的增長，競爭導致了壟斷，亦即導致了對競爭的否定。

馬克思在分析工資的時候描述了工場手工業生產讓位給工廠制度的40年代勞動者的狀況。自由主義經濟制度導致了激烈的競爭和普遍的生產無政府狀態，而競爭和生產無政府狀態又引起了日益嚴重的危機。機器的日益廣泛的應用，使得工資微薄的女工和童工的人數日益增加，工資日益降低，工作時間日益延長，結果勞動者的處境不斷惡化，不論強有力的工會還是社會立法都不能使他們得到保障。

和恩格斯不同，馬克思當時還缺乏關於工人階級狀況的以親身觀察為基礎的知識。所以他在分析工資問題的過程中，援引的都是社會政治家和社會主義者的各種著作<sup>99</sup>。

<sup>98</sup> 參閱馬克思：《經濟學—哲學手稿》，人民出版社1957年版，《工資》（第5—20頁）；《資本利潤》（第20—35頁）；《地租》（第35—50頁）。《關於工資》，參閱《馬克思恩格斯全集》，德文版，第1部分，第3卷，第466—467、502—504、521—525頁。

<sup>99</sup> 參閱《Rapport de Villermé a l'Académie des Sciences Morales》（《維勒米給精神科學研究院的報告》），巴黎，1840年；E. Buret, De la misère

馬克思在同資產階級經濟學家論戰時首先證明，工資、利潤和地租的分离虽然在劳动者看来是資本和劳动对立的結果，但是对劳动者說来却是致命的，因为受苦遭殃的只是劳动者<sup>100</sup>。

政治經濟學认为劳动是創造价值的唯一因素和一切財富的泉源。与政治經濟學所提出的这一原理相反，工資只占产品总額中的最小一部分<sup>101</sup>。

de la classes laborieuses en Angleterre et en France (毕萊:《論英法工人階級的貧困》), 巴黎, 1840年; C. C. Pecqueur, Theorie nouvelle d'économie sociale et politique, ou études sur l'organisation des sociétés (裴柯尔:《社会經濟和政治經濟的新理論,或关于社会組織的研究》), 巴黎, 1842年; Ch. Loudon, Solution du problème de la population et de la subsistence, soumise à un médecin dans une série des lettres (勞頓:《人口和食物問題的解決办法(一个医生在一組书信中所提出的)》), 巴黎, 1842年; W. Schulz, Die Bewegung der Production (舒耳茨:《生产的运动》)。

**100** 馬克思:《經濟學—哲學手稿》, 參閱人民出版社1957年版, 第68頁:“私有財產底关系潜在地包含着作为劳动的私有財產底关系和作为資本的私有財產底关系,以及二者底相互关系。一方面是作为劳动的人类活动底生产,亦即与自身、与人和自然界,因而也与意識和生命表現毫不相干的活动底生产;是人仅仅作为劳动的人——因此他每天都可能由自己的充实的虛无淪入絕對的虛无,淪入自己的社会的因而也是現實的非存在——的抽象存在。另一方面是作为資本的人类活动对象底生产;在这里对象底一切自然的和社会的規定性都消失了,在这里私有財產喪失了自己的自然的和社会的性质(因而也喪失了一切政治的和社会的幻象,甚至从表面上看来也不再与任何属人的关系交織在一起了);具有自然存在和社会存在底各种不同形式的同一个資本始終是同一的,而完全不管它的現實內容如何。劳动和資本底这种对立一达到极限,就必然成为整个私有財產关系底頂点、最高阶段和灭亡。”

**101** 參閱同上書,第63頁:“政治經濟學虽然以劳动是生产底真正灵魂为出发点,却没有給劳动提供任何东西,而是給私有財產提供了一切。”

再參閱同上書,第10—11頁:“政治經濟學家告訴我們說,劳动的全部产品本来属于劳动者,并且按照理論說来也是如此。但是他同时又說,实际上劳动者得到的是他絕對不可缺少的最小一部分产品,也就是說,只得到他不是作为人而是作为劳动者的生存,以及不是为了繁衍人类而是为了繁衍劳动者这

劳动者在出卖自己的劳动时所得的收入并不是等价物，而只是产品价值的一个扣除額，是他必須通过艰巨的斗争为自己夺回的那一部分。在这个斗争中资本家必然获胜，因为资本家占有一切优势。这就是說，拥有財富的资本家沒有劳动者，要比劳动者沒有资本家能够維持生活更久；此外，资本家还联合起来对付与他們对立的劳动者的进攻，而且他們有其他补充的收入（如劳动者所沒有的利息、租金）<sup>102</sup>。

在资本家和劳动者之間的这一斗争中，工資被降低到最低水平，劳动者及其家族只能得到最必要的起碼生活費，以致通常的工資不能維持人的生活，而只能維持畜类一样的生活<sup>103</sup>。

在资本主义制度下，由于劳动者不得不把自己的劳动，亦即自

---

个奴隶底阶級所必要的那一份。

政治經濟学家告訴我們說，一切东西都可用劳动来购买，而資本无非是积累起来的劳动，但是他同时又說，劳动者不仅不能购买一切，而且不得不出卖自己本身和自己的人格。

无所事事的土地所有者所得的地租大都占土地产品的三分之一，忙忙碌碌的资本家所得的利潤甚至两倍于貨幣底利息，而摊到劳动者名下的那一份則在最好的情况下，如果他有四个孩子，也要有两个注定餓死。”再參閱《馬克思恩格斯全集》，德文版，第1部分，第3卷，第466—467、502—504、521—522頁。

**102** 參閱馬克思：《經濟学—哲学手稿》，人民出版社1957年版，第12頁；《馬克思恩格斯全集》，德文版，第1部分，第3卷，第445頁。

**103** 參閱馬克思：《經濟学—哲学手稿》，人民出版社1957年版，第5—6頁，“最低的和唯一必要的工資額就是劳动者在他劳动期間的生活費用和为了使劳动种族不致死絕而額外給他的聊足贍养家族的費用。按照斯密的意見，通常的工資是适合于‘光杆的人’、亦即适合于畜类生活水平的最低工資。”工資下降到最低限度这种趋向是李嘉图发现的，并且被他說成是必要工資律。后来拉薩尔又把这种趋向說成是工資铁律。当时，馬克思认为这种趋向是资本主义制度下劳动力的供給总是超过劳动力的需求这一事实的不可避免的结果（參閱同上书，第68—69、97—102頁）。后来馬克思改变了自己的观点并且反对拉薩尔的观点。

己的生命力像商品一樣出賣，所以勞動者本身也成為商品，並且和商品處於同樣的存在條件中。因此，他的存在也和任何其他商品的存在一樣，取決於供給和需求；如果對他有所需求，如果他一般說來能找到工作，那末他就算幸運了。如果勞動者的供給超過對勞動者的需求，那末一部分勞動者就要成為失業者，從而注定要陷於赤貧和飢餓<sup>104</sup>。

由於機器的改進和工作日的延長而生產出來的商品越多，那末變為商品的勞動者，作為商品也就越低廉。此外，與很容易就能把資本用於任何其他地方的資本家相反，由於分工和專業化而勞動範圍大大縮小的勞動者，只能局限於一種固定的生產部門，而且很容易為失業者所代替；這種情況迫使勞動者為了不失去麵包而接受資本家的要求<sup>105</sup>。

即使勞動者找到工作，由於市場的不穩定，他的處境仍然是最不利的。這一來是因為工資額遠比物價固定，二來是因為在這種不穩定的情況下，勞動者雖不能從資本家的收益得到好處，卻不可避免地要分擔他的損失<sup>106</sup>。

勞動者的處境依市場的經濟情況如何而定。在絕大多數情況下，在遇到不景氣的時候，或者如馬克思所說，在遇到社會財富減少的時候，勞動者總是要遭殃，因為需求的下降和由此而產生的失業威脅到他的生存，而資本家則只是為利潤的減少而苦惱<sup>107</sup>。

<sup>104</sup> 參閱同上書，第6頁：“對人的需求必然調節着人底生產以及其他一切商品底生產。如果供給大大超過需求，那末一部分勞動者就要淪為乞丐或者餓死。因此，勞動者底生存被貶低為其他一切商品底存在底條件。勞動者成了商品，如果他能找到買主，那就算是他的幸運了。勞動者底生活所依賴的需求，取決於富人和資本家底興致。”

<sup>105</sup> 參閱同上書，第6—9頁。

<sup>106</sup> 參閱同上書，第6—7頁。

<sup>107</sup> 參閱同上書，第7—8頁。

社会財富增长的状态对劳动者說来是最有利的，因为那时对劳动者的需求就会超过供給，并且开始出现資本家間为扩大生产而进行的竞争。但是甚至在这种时候，劳动者的处境依然是比較恶劣的，因为資本要比工資增长得更多更快，而日益扩大的生产将使劳动者因过度紧张的劳动而累垮；大部分劳动为机器所代替，他所生产出来的資本对他加紧进行奴役。如果生产达到最高阶段，那末由于生产过剩的来临，对劳动的需求将下降，結果引起劳动者之間的新的竞争以及工資的新的降低，引起失业和极度的貧困<sup>108</sup>。

这种压抑人的关系对那些最苦于日益增长的竞争的非熟练劳动者特别发生影响，但是对于一切因为机器代替手工劳动而处境不断恶化的劳动者，它也是一种压力<sup>109</sup>。

但是政治經濟学对于无产者的命运并不关心，因为在它看来，劳动不是人的本质活动，而只是謀生的手段和創造价值的因素；因此它不把劳动者看成人，而只是看成生产力。因而它才能提出这样一个論点：劳动者也像牛馬一样只应得到維持劳动能力所必要

---

**108** 参閱同上书。在景气的情況下，工資的提高不能看成是劳动者处境的改善，甚至在这种提高繼續維持很长一段时期的时候也是如此。問題在于，資本的竞争导致分工及劳动的簡單化，結果劳动变得更便宜；另一方面，机器生产的发展也减少对劳动的需求。

参閱《馬克思恩格斯全集》，德文版，第1部分，第3卷，第511頁：“在李嘉图的学說中只有一个論点对現时的状况說来是重要的。这个論点說明：在积累日益增长的时期，資本家間的竞争以及他們的收入的减少，并不像斯密所設想的那样必然引起工資的提高。在所有的工业国家里，劳动者群众現在超过对他們的需求，并且能够每天从失业的无产階級队伍中得到补充，而反过来前者也补充后者。相反地，积累和竞争現在造成了工資日益减少的結果。”

参閱同上书，第494頁：“李嘉图說得极妙：劳动者从較高的劳动生产率中什么也得不到。”

参閱馬克思：《經濟学一哲学手稿》，人民出版社1957年版，第7—10頁。

**109** 参閱同上书，第13—14頁。

的东西<sup>110</sup>。它根本不考察不劳动时的劳动者，而把这个工作交给警察、刑事司法部门和宗教去做<sup>111</sup>。

**110** 参阅同上书，第 67 页：“所以，在政治经济学看来，劳动者底需要不过是维持劳动者在劳动期间内的生活的需要，而且仅仅以保持劳动宗族不致死绝所必要的那个程度为限。因此，工资跟任何其他生产工具的养护和维修，跟资本及其利息底再生产所必要的一般资本底消费，跟为了保持车轮底运转而注入车轴的润滑油，具有完全相同的意义。所以，工资是资本和资本家底必要费用之一，并且不得超出这个必要底范围。”

参阅同上书，第 12 页：“不消说，政治经济学把无产者，亦即既无资本又无地租，而只靠劳动，而且是片面的、抽象的劳动为生的人，只是看做劳动者。因此，它才能提出这样一个论点，即劳动者应当和牛马完全一样，只得到维持他的劳动所必需的东西。”

参阅同上书，第 14 页：“但是，政治经济学把劳动者只是看做劳动的动物，只是看做仅仅有最必要的肉体需要的牲畜。”

**111** 参阅同上书，第 67 页：“因此，政治经济学不知道无业的劳动者，不知道处于劳动关系这一领域之外的劳动的人。小偷、骗子、乞丐、失业者，行将饿死的、贫穷的和犯罪的劳动的人，这一切都是对政治经济学说来并不存在，而只是在其他人眼中，在医生、法官、掘墓人、乞丐监督等等底眼中才存在的形象，这是一些在政治经济学领域之外游荡的幽灵。”

参阅同上书，第 12 页：“政治经济学不考察不劳动时的劳动者，不把劳动者作为人来考察；它把这件事交给刑事司法、医生、宗教、统计表、政治和乞丐监督去做。”

马克思在批判政治经济学对资本主义生产的看法时，特别是在批判李嘉图关于国民收入的理论时，已经指出了政治经济学的这种冷酷无情。参阅《马克思恩格斯全集》，德文版，第 1 部分，第 3 卷，第 514—515 页：“政治经济学只重视纯收入，而不重视总收入，即生产和消费的量，从而也不重视人的生活。因此，它的抽象达到了极端卑鄙的地步。这表现在：（1）政治经济学不谈国民的利益，不谈人，而只谈纯收入、利润和地租这些在它看来构成国家的终极目的的东西；（2）人的生活本身在它看来是毫无价值的；（3）劳动者阶级的价值仅仅被归结为必要的生产费用，而劳动者阶级的存在只是为了纯收入，亦即为了资本家的利润和土地所有者的地租。劳动者本身则始终是而且不得不是工作机，这些机器只耗费维持它们的运转所必要的资料。只要纯收入保持不变，那末这些工作机的数目多些还是少些，是无关紧要的。西斯蒙第完全正确地指出：按照李嘉图的这个观点，只要英国国王能借助于机器在全国得到同样的收入，那末他就会根本不需要英国人民了。”

馬克思在進行總結時指出，如果站在資產階級政治經濟學的立場上並且用它自己的原則來把勞動者的理論上的要求同他們的現實狀況加以比較，那末結果就會是這樣：按照政治經濟學的原則，勞動者在理論上本應得到全部產品，因為價值只是勞動創造的；而實際上與此相反，勞動者只得到產品的少得可憐的最小一部分。勞動者根本不能靠自己的勞動購買一切，而是不得不為了勉強活命而出賣自己本身。

雖然資本家和土地所有者靠勞動者的勞動發財致富，勞動者却日益貧窮，並且同他們勞苦的程度成正比。雖然勞動者為資產階級社會生產出日益增多的財富，這個社會卻把他們變成機器，並且由於日益擴大的競爭而把他們拖入生產過剩的瘋狂競賽中去，終於使他們陷於失業和赤貧<sup>112</sup>。

在分析利潤和地租的時候，馬克思效仿着恩格斯指出，這些收入是向勞動征課的貢稅<sup>113</sup>。

工業品和農業品採取“基金”形式的簡單積累本身還不是資本；“基金”只有在它給自己的所有者帶來收入或利潤的時候才成為資本<sup>114</sup>。

資本不單純是積累起來的勞動，像經濟學家們所說的那樣，而是別人的積累起來的勞動，而且這種積累起來的勞動作為一種敵對的力量是與勞動者相對立的<sup>115</sup>。

資本靠自己的購買權，亦即靠自己的購買力而日益增大，因為

---

112 參閱馬克思：《經濟學—哲學手稿》，人民出版社1957年版，第9—12頁。

113 參閱盧森貝著前引書，第72頁。

114 參閱馬克思：《經濟學—哲學手稿》，人民出版社1957年版，第21頁。關於資本和利潤，參閱同上書，第21—36頁；《馬克思恩格斯全集》，德文版，第1部分，第3卷，第464、467—469、472—477、494—498、509—511、514—519、525頁。

115 參閱同上書，第557頁。



沒有什麼東西能夠與這種力量相對抗，這種力量保證着它對勞動和勞動產品的統治<sup>116</sup>。

利潤不是對資本家的個人勞動的報償，而是從那靠其他人的勞動而發揮作用的資本中增殖出來的。利潤同所使用的資本的價值保持一定的比例。如果利潤不能按照投資額成正比例地增長，那末資本家就不會有興趣去使用一筆較大的資本來代替原來的較小資本<sup>117</sup>。

很難確切地規定通常的、平均的利潤率，因為它取決於許多有時是無法估計的條件。但是可以根據貨幣利息來間接地計算它。如果借助於貨幣可以得到較大的利潤，那末貨幣利息就高；反之，貨幣利息就低。因此，利率的變化使人們可以計算出利潤率<sup>118</sup>。

最低的利潤率總要略微高於為補償運用資本時經常遭到的偶然損失所必要的那個數額。最高的利潤率則把大多數商品中的地租全部吞沒，並且把生產出來的商品中所包含着的工資降低到最低限度<sup>119</sup>。

商品生產和分工的擴大是利潤提高的基礎。商品加工的程度越高，那末攤到工資和利潤上的那部分價格就越高，而攤到地租上的那一部分則仍然相對地不變<sup>120</sup>。

在運用資本的方式不同的條件下，利潤的大小取決於所擔風險的大小，也就是說，取決於投資的安全性的大小<sup>121</sup>。

可以得到的利潤，是促使資本家投放自己的資本的唯一動機。

---

116 參閱馬克思，《經濟學一哲學手稿》，人民出版社 1957 年版，第 20 頁。

117 參閱同上書，第 21 頁。

118 參閱同上書，第 22 頁。

119 參閱同上書，第 21—24 頁。

120 參閱同上書，第 22 頁。

121 參閱同上書，第 24 頁。

安全性最大并且能带来最高利潤的运用資本的方式，对資本家說来是最有利的。这种运用方式不一定对社会最有利，而往往甚至与社会利益相对立，因为在資本主义制度下劳动和生产是按照資本家的計劃和打算来推动和調节的<sup>122</sup>。

垄断可以提供最高的利潤。对抗垄断价格的唯一武器就是竞争；但是只有通过資本的多种不同方式的积累，竞争才是可能的，而多种不同方式的积累又必然轉化为片面的积累并导致垄断。資本积聚在少数人手中，这是資本主义制度下必不可免的过程。資本家的利潤由于竞争而减少。因此而遭殃的主要是較小的資本家，他們遭到大資本家的压迫和兼并，因为大資本家可以满足于較低的利潤，并且有可能买卖得賤些，有可能使用較少的資本<sup>123</sup>。

地租比利潤更加不是地租收入者的劳动的結果<sup>124</sup>。这是归于土地所有者的一笔与这个所有者是否在他的土地上进行改良毫无关系的收入。地租依土壤肥力（而这也是可以改造的）如何而不同，并且不論土壤肥力如何而依土地的位置而不同<sup>125</sup>。

地租的多少取决于租佃者和土地所有者之間的斗争情况<sup>126</sup>。它随着居民及其需要的增长而提高，因为这种增长引起对食物和原料的更大的需求；它同时也随着对于某种过去不大利用的或者完全不使用的原料的需求的出現而提高。例如，由于铁路和輪船的建造和經營，拥有煤炭矿藏的土地的租价就大幅度地增长<sup>127</sup>。

<sup>122</sup> 参閱同上书，第 25—26 頁。

<sup>123</sup> 参閱同上书，第 27—30 頁。

<sup>124</sup> 关于地租，請参閱同上书，第 35—50、68—70 頁；《馬克思恩格斯全集》，德文版，第 1 部分，第 3 卷，第 469—472、498—502、512—513、519、520、525—526、553—556、559—560 頁。

<sup>125</sup> 参閱馬克思：《經济学—哲学手稿》，人民出版社 1957 年版，第 37 頁。

<sup>126</sup> 参閱同上书，第 37—39 頁。

<sup>127</sup> 参閱同上书，第 38—40 頁。

地租隨着社會的進步和財富的增長而提高。政治經濟學家根據這一事實得出結論說，土地所有者關心社會的福利。但實際上，地租也和利潤一樣，它的增長是和貧困的增長聯系着的。不僅是租佃者，而且農業勞動者，也像手工工場和大工廠的勞動者跟資本家相敵對一樣，跟土地所有者相敵對。

和資本家一樣，地租擁有者也極力把工資降到最低限度，因為農業勞動者的工資越少，他能夠向租佃者索取的地租也就越高。租金的不斷提高證明，所謂土地所有者的利益和社會的利益的一致是虛構的<sup>128</sup>。

至於說到農業勞動者、租佃者和土地所有者之間的關係，那末惋惜封建領地時代的逝去是沒有意義的，雖然那時候土地所有權還帶有個人的性質，而土地所有者和農業勞動者之間的關係要比純貨幣關係更為密切。封建制度下的農業勞動者和現在在資本主義制度下一樣，受着土地這個異己力量的統治；但是，由於封建制度下土地的統治為土地所有者和農業勞動者之間的密切的個人聯系的假象所掩蔽，所以浪漫主義者就能夠給封建的土地占有罩上一種神聖的靈光<sup>129</sup>。實際上，隨着工商業的發展，地產已被完全徹底地

<sup>128</sup> 參閱同上書，第 41—43 頁。

<sup>129</sup> 參閱同上書，第 46 頁：“封建的土地占有制已經包含着土地作為某種異己的力量對人的統治。農奴是土地底附屬物。同樣地，長子繼承權底擁有者即長子，也屬於土地。土地繼承了他。私有財產底統治總是從土地占有開始的，土地占有是私有財產底基礎。但是，在封建的土地占有制下，領主至少在表面上看來是領地的君主。同時，在封建領地上，領主和土地之間還存在着比單純物質財富底關係更為密切的關係底假象。土地隨同它的主人一起個性化，有它的封號，即男爵的或伯爵的，有它的特權、它的審判權、它的政治地位等等。土地彷彿是它的主人底無機的身體。因此俗話說：‘nulle terre sans maitre’（‘沒有無主的土地’）。這句話表明，領主底權勢是同領地連生的。同樣地，地產底統治在這裡也并不直接表現為赤裸裸的資本底統治。”“……這就是給領主罩上一圈浪漫的靈光的那種貴族和領地之間的關係。”

卷入了私有財產的運動，變成了商品。因此，土地所有者、租佃者和農業勞動者之間的關係失去了個人關係的假象，變成了剝削者和被剝削者的關係，因而也完全徹底地暴露出了地產的資本主義本質<sup>130</sup>。

和工業一樣，地產也受競爭規律支配。大地產和小地產之間的關係，跟大資本和小資本之間的關係一樣；小土地所有者和大土地所有者的關係，跟手工業者和廠主的關係一樣，並且小土地所有者受大土地所有者的支配，就像手工業者受工業家支配一樣。這就是說，大土地所有者能一下子進行超出小土地所有者力量的大規模投資；大土地所有者還由於使用機器而能夠節約生產費用，結果小土地所有者靠剝削租佃者所得的收入化為烏有，以致小地產同大地產比較起來簡直無異於勞動的工具<sup>131</sup>。

由於競爭，在農業中也和在工業中一樣發生着集中的過程。適應於工業領域的競爭運動的地產分割，也導致競爭所造成的同樣的結果。首先是大地產的分割消滅封建的土地壟斷；但是，正像在工業中，競爭通過資本的積累而導致大資本家吞併較弱資本家並造成壟斷，從而競爭為自己的對立物所戰勝一樣，在農業中，由於小土地所有者的破產，地產的分割導致地產的集中，從而導致壟

---

<sup>130</sup> 參閱同上書，第 47 頁：“這種假象必然消失，地產這個私有財產底根源必然被完全卷入私有財產底運動而成為商品；所有者底統治必然失去一切政治的色彩，表現為純粹的私有財產、資本底統治；所有者和勞動者間的相互關係必然歸結於剝削者和被剝削者間的政治經濟學上的關係；所有者和他的財產間的一切個人的相互關係必然終止，而這個財產必然成為純實物的、物質的財富；與土地的門當戶對的婚姻必然為利害打算的婚姻所代替，而土地也和人一樣必然降低到生意價值底水平。土地所有權底根源，即卑鄙的自私自利，也必然以其無耻的形式表現出來。”

<sup>131</sup> 參閱同上書，第 41—43 頁。

断的复活<sup>132</sup>。

馬克思在评价土地所有权的发展时，既批判了地产的分割（因为它不废除私有制，而是使私有制普遍化，并且给农业的合理经营造成困难），也批判了土地的垄断，因为垄断加强了私有制。

与通过把土地分成小块来消灭垄断相反，馬克思要求通过完全消灭土地私有制来消灭垄断<sup>133</sup>。

那时候，小土地占有和土地垄断将让位给联合起来的生产者的集体所有，而土地将变成平等的人们的真正财产。同时大地产的优越性将继续保存下来<sup>134</sup>。

在阐述从封建的土地占有制经过地产分割到土地垄断这个土地所有权的发展过程时，馬克思指出，由于地产转变为资本，地产

---

**132** 参阅同上书，第47—48页：“地产底分割是对大地产垄断的否定，分割扬弃垄断，但只是通过赋予这种垄断以普遍性。地产分割并不消除垄断的基础——私有制。它只触及垄断底一定存在形式，而不触及垄断底本质。结果，地产分割成了私有制规律底牺牲品。因为地产分割是适应于工业领域底竞争运动的。除了来自工具底分散和劳动底分离（应当把这种分离同分工区别开来：这里不是一件工作在许多人中间的划分，而是同样的工作由各个人孤立地进行，也就是说，同样的工作底无数次的重复）的政治经济学上的不利之外，这种分割也和上述的竞争一样，必然要重新转化为积累和积聚。”

**133** 参阅同上书，第48页：“因此，凡是进行地产分割的地方，就只能或者回到更加丑恶的形式的垄断，或者扬弃、否定地产分割本身。但这已经不是回到封建的土地占有制，而是扬弃整个土地私有制。对垄断的第一个扬弃总是等于赋予垄断以普遍性，等于它的存在范围底扩大。扬弃达到最广泛而无所不包的存在形式的垄断，才等于完全消灭垄断。”

**134** 参阅同上书，第48页：“联合一旦应用于土地，就享有从政治经济学的观点看来大地产所享有的各种利益，并将第一次实现分割底本来倾向——平等。同样地，联合还通过合理的途径，而不是通过农奴制度、老爷制度和所有权底荒谬的神秘主义，恢复人和土地之间的温情脉脉的关系：土地不再是生意底对象，而由于自由的劳动和自由的享受，它重新成为人底真正的、切身的、所有物。地产分割底一个巨大的优越性在于，将有一批不能再甘心忍受农奴制奴役的人，以不同于工业中的方式失去财产而没落。”

的本质已經发生了根本的变化。

作为封建領地的地产是跟作为它的对立物的資本有本质的区别的。这种区别既来自地产和資本所固有的生产領域的不同，也来自劳动本身的不同。在工业資本領域，已經对自己的内容漠不关心的劳动变成了抽象劳动，而在地产領域中，劳动根本不具有这种抽象形式，因为它还同土地极其密切地結合在一起<sup>135</sup>。

但是由于地产日益被卷入資本的領域，地产和資本間的區別日益消除，而且首先是通过租佃者的中介活动来消除的。由于租佃者和封建主不同，他为了出售和获得利潤而生产土地产品，所以他是作为資本家出現的<sup>136</sup>。

<sup>135</sup> 參閱同上書，第 73、69 頁：“和資本不同，地产是还帶着地方的和政治的偏見这种累贅的私有財產、資本，是还同周圍世界糾纏在一起而沒有完全回到自身的資本，即还未完成的資本。它必然要在自己的世界發展过程中达到自己的抽象的即純粹的表現。”

“資本和土地之間、利潤和地租之間、二者和工資之間、工業和農業之間、私有的不動產和動產之間的差別，仍然是歷史的差別，而不是根源於事物本質的差別。這種差別不過是形成和產生資本與勞動間對立的一個固定起來的環節。在工業等等中，在工業和不動的地的對比中，只是表現出工業底產生方式和工業在其中得到發展的那個工業跟農業的對立。只有在工業（城市生活）跟農業（封建的貴族生活）相對立而形成，並且通過壟斷、行會、基爾特、同業公會等形式還帶有自己的對立物底封建性質的時候，這種差別才作為勞動底一個特殊的種類，作為包括全部生活的一個本質的、重要的差別而存在；而在這些規定底範圍內，勞動還具有表面上的社會意義、真正的共同性（*Gemeinwesen*）底意義；它還沒有達到對自己的內容漠不关心和完全單獨存在的地步，也就是說，還沒有撇開其他一切存在，從而也還沒有成為獲得了活動自由的資本。”

<sup>136</sup> 參閱同上書，第 70 頁：“但是，勞動底其次一個必然的發展階段是，獲得了活動自由的並且作為這樣的东西而獨立地組織起來的工業和獲得了活動自由的資本。工業對與它對立的農業的支配，當作為真正的工業活動的耕作一旦產生，便立即表現出來，而在過去，土地所有者本是把主要工作交給土地和耕種這塊土地的奴隸去做的。隨着奴隸轉化為自由的勞動者即僱傭工人，土地所有者

地產改造的過程是按照下述情況進行的，即地產失去自己的封建性質并日益轉化為商品，亦即轉化為買賣的對象，從而也轉化為以地租的形式帶來利息的資本<sup>137</sup>。

儘管地產逐漸改造為資本，土地所有者和資本家却由於他們的物質利益的對立而仍然保持着互相敵對的情緒。土地所有者由於上面所說的原因而不得不把土地的產品盡量賣得貴些，相反地，資本家則非常關心食品 and 原料價格的低廉，以便能夠降低生產費用。

像恩格斯在他發表於《Vorwärts》〔《前進報》〕上的《英國狀況》一文中一樣，馬克思強調指出，資本家和土地所有者都可耻地掩蓋他們對立的真正物質原因，即動產和不動產的衝突；相反地，他們

---

便實際上轉化為工業資本家，而這種轉化最初是通過租佃者這個中介環節實現的。但是，租佃者是土地所有者底代表，是他的被揭穿了的秘密；只是由於有了租佃者，土地所有者才具有政治經濟學的存在，才作為私有者而存在，——因為他的土地只是由於租佃者底競爭才得到地租的。因此，土地所有者通過租佃者已經在本質上轉化為一個普通的資本家。而這種轉化也必然要在現實中發生；從事農業的資本家即租佃者必然要成為土地所有者，或者相反。租佃者底工業剝削就是土地所有者底工業剝削，因為前者底存在決定着後者底存在。”

- 137** 參閱同上書，第 106 頁：“另一方面，地租固然直接由於工業發展進程而不斷地提高，但是，正如我們已經看到的，總有一天地產也必然和其他一切財產一樣，轉入再生產着自身并帶來利潤的資本這一範疇，而這也是那同一個工業發展底結果。因而，奢侈浪費的土地所有者也必然或者吃光自己的資本，即破產，或者自己成為自己的土地底租佃者，即變成農業企業家。”

參閱同上書，第 49—50 頁：“正如我們在英國所看到的，大地產就其極力想弄到尽可能多的貨幣而言，已經失去了自己的封建性質，而具有了企業經營的性質。它給所有者帶來最大限度的地租，而給租佃者帶來最大限度的資本利潤。結果，農業勞動者底工資就被降到最低限度，而租佃者階級就在地產範圍內代表着工業和資本底力量。”馬克思認為，現代經濟學家清楚地認識到這個地產轉化為資本的過程，是他們做出的一個巨大的貢獻。參閱同上書，第 69—70 頁；參閱盧森貝著前引書，第 130—133 頁。

双方都摆出高尚的神圣的面孔起誓发願說，他們对卑鄙的敌人进行斗争是为了崇高的原則<sup>138</sup>。

138 參閱同上書，第70—72頁：“为了对双方底卑鄙性形成一个明确的概念，只要看一看不动产对动产的攻击和相反的攻击就行了。土地所有者炫耀他的財產底貴族淵源、他的封建的往昔、他的詩意的回忆、他的激昂慷慨之情、他的政治上的重要性等等，而如果他用政治經濟学的語言来发表意見，那末他就会說，只有农业才是生产性的。同时，他把自己的对手描繪为狡猾的騙子，拉人下水的絆手，出卖灵魂的利欲熏心之徒；图謀不軌的、沒有心肝和丧尽天良的、离經叛道和肆意出卖社会利益的投机販子、高利貸者、皮条匠、奴才；花言巧語的馬屁鬼；冷漠无情的，制造、培养和鼓吹竞争、貧困和犯罪的，敗坏一切社会網紀的，沒有廉耻、沒有原則、沒有詩意、沒有人格、心灵空虚的金錢拐騙者……

动产也吹嘘工业和运动底奇迹，說自己是現代底产儿和嫡子；它对自己的对手表示怜悯，把他看成是不理解自己的本质（而这是完全正确的）的蠢材，这个蠢材想用粗野的、不道德的暴力和农奴制来代替道德的資本和自白的劳动。它說他是用直爽、誠实、服务于公共利益、坚貞不渝这样一些假面具来掩盖其缺乏活动能力、貪得无厌的享乐欲、自私自利、斤斤計較和居心不良的唐·吉訶德。它宣布它的对手是詭計多端的垄断者；它用揭底和嘲諷的口气历数他的以浪漫蒂克的城堡为温床的下流、殘忍、揮霍、淫佚、寡廉鮮耻、无法无天和大逆不道，来給他的回忆、他的詩意、他的激昂慷慨之情泼冷水。

它說它給人民爭得了政治自由，打破了市民社会底桎梏，把世界連結为一体，創造了博爱的商业、純粹的道德、温文尔雅的教养；它代替粗鄙的需要喚起了人民底文明的需要，并給他們提供了滿足需要的手段；而土地所有者这个游手好閑的、敗事有余的米蛀虫則为人民抬高最必需的生活資料底价格，从而迫使資本家提高工資而不能提高生产力；因此，土地所有者阻碍国民岁入底增长，阻碍資本底积累，从而减少人民就业底机会，减少国家增加財富的可能；到头来，土地所有者会完全消灭这种可能，引起普遍的衰退，像高利貸一样貪婪地盤剝現代文明底一切利益，而对于这文明却毫无貢獻，甚至不放弃自己的封建偏見。最后，土地所有者会把眼睛仅仅盯着自己的租佃者，——对土地所有者說来，农业和土地本身是仅仅作为賜給他的財源而存在着的，——并且會說，他是不是一个早已在內心深处并且在实际上属于自由的工业和可爱的商业的伪装忠厚而实則异想天开的狡猾騙子，而不管他曾怎样反对这一点，也不管他曾怎样絮絮叨叨地数說历史的回忆以及伦理的和政治的目的。土地所有者实际上举出来替自己辯护的一切东西，只有用在耕作者（資本家和雇农）身上才是正确的，而土地所有者无宁說是他們的敌人啊；因此，土地所有者做了



但是，經濟的發展必然地並且不可避免地導致資本對地產的勝利，工業對農業的勝利，動產對不動產的勝利<sup>139</sup>。作為還不發達的私有財產的代表，土地所有者的經濟權力和社會權力不斷縮小，而資本家的權力則日益擴大。一方面，在封建的土地占有制瓦解的過程中，大部分地產落入資本家的手中；作為土地所有者，資本家已經能夠直接地得到他所必要的原料，這就直接擴大了他的資本。另一方面，租佃者的貧困化和小土地所有者的破產，把越來越多的農村居民拋入工業的懷抱並且促進了工業的發展<sup>140</sup>。

如果工業例如像在英國那樣已經十分強大，那末通過關稅率的降低，工業就把本國的農業卷入同外國農業的競爭中，而最後使它完全聽從競爭的擺布<sup>141</sup>。

資本對農業的勝利和農業生產向商品生產的轉化，日益消除土地所有者和資本家之間的區別，以致最後只剩下居民中的兩個階級：資本家 and 無產者<sup>142</sup>。

中等階層（手工業者、租佃者、小工業家和小土地所有者）的無

---

不利於自己本身的論證。資本代表們指出，沒有資本，地產就是死的、無價值的物質。他們說，資本底文明的勝利恰恰在於它發現財富底泉源不是死的物，而是人的勞動，並且促進了這一點底實現。”

139 參閱同上書，第 73 頁：“從現實的發展進程中……必然地產生出資本家即高度發達的私有財產對不發達的、不徹底的私有財產即土地所有者的勝利，正如一般說來運動必然戰勝不動，公開的、自覺的卑鄙行為必然戰勝隱蔽的、不自覺的卑鄙行為，占有欲必然戰勝享樂欲，公然而無節制的、八面玲瓏的、啟蒙的利己主義必然戰勝地方的、審慎的、呆頭呆腦的、遲鈍的、幻想的、迷信的利己主義，貨幣必然戰勝其他形式的私有財產一樣。

已經預感到完成了的自由的工業、完成了的純粹的道德和完成了的博愛的商業底危險的那些國家，企圖阻止地產底資本化，但是毫無結果。”

140 參閱同上書，第 45—49 頁。

141 參閱同上書，第 49 頁。

142 參閱同上書，第 45 頁。

产階級化和資本家与无产者間階級斗争的尖銳化，必然要发展为消灭私有制的革命<sup>143</sup>。

馬克思把私有财产的发展解释为劳动和資本間的关系底辯证的发展，而这一发展的結果則是共产主义革命<sup>144</sup>。然后，馬克思把他对資產階級政治經濟学的批判做了如下的归納：“我們是从政

- 143 參閱同上書，第 50 頁：“由于同外国的竞争，地租在大多数情况下已不再是本身就足以保障土地所有者生活的收入了。大部分土地所有者不得不取代租佃者底地位，而租佃者則有一部分淪为无产階級。另一方面，也有許多租佃者占有地产，这是因为大部分安享收入的大土地所有者都沉緬于揮霍，并且照例都不适于领导大規模的农业；他們通常都既无資本又无能力开发土地。因此，他們之中也有一部分人完全破产。最后，已經降到最低限度的工資不得不进一步降低，以便能够經得住新的竞争。而这就必然导致革命。

正像工业必然以垄断底形式和竞争底形式走向破产，以便学会相信人一样，地产也必然以这种方式和那种方式发展起来，以便在这里和那里走向必不可免的灭亡。”

- 144 參閱同上書，第 73—74 頁：“私有财产底关系是劳动、資本以及二者的相互关系。

这个关系的各項所必然要經歷的运动是：

〔第一〕——二者底直接的或間接的統一。

起初，資本和劳动还是統一的；随后，它們虽然分离和异化，但是二者彼此作为积极的条件而互相促进和互相推动。

〔第二〕——二者相互間的对立：它們互相排斥；劳动者把資本家（反之亦然）看做自己的非存在，双方都力图剝夺对方底存在。

〔第三〕——二者各自对自己本身的对立。資本 = 积累起来的劳动 = 劳动。作为这样的东西，資本分解为自己本身和自己的利息，而后者又分解为利息和利潤。資本家最彻底地成为牺牲品。他淪为劳动者階級，正像劳动者——但只是例外地——成为資本家一样。劳动是資本底要素，是資本底費用。因而，工資是資本底牺牲。

劳动分解为自己本身和工資。劳动者本身是資本、商品。

敌对性的相互对立。”

在自然經濟中，劳动和私有财产是在一个人身上結合着的，因此在二者之間沒有任何辯证的关系；这种关系随着劳动和資本的分离而第一次产生，并且在資本主义制度中得到最充分的表現。

治經濟學的各个前提出发的。我們采用了它的語言和它的規律。我們把私有財產，勞動、資本和土地底分離，以及工資、資本利潤和地租底分離，還有分工、競爭、交換價值概念等等，當做前提。我們在政治經濟學本身的基础上，用它自己的話指出了：勞動者被貶低為商品，而且是最無價值的商品；勞動者底貧困同他的產品底力和量成反比例；資本之積累于少數人手中，即壟斷底更可怕的恢復，是競爭底必然結果；最後，資本家和地租生活者之間、農民和工業勞動者之間的區別消失了，而整個社會不可避免地分裂為兩個階級，即有產者階級和無產勞動者階級。”<sup>145</sup>

繼對資產階級政治經濟學的批判之後，馬克思同樣地從異化勞動的觀點分析了資本主義制度和資產階級社會，描述了異化勞動的後果<sup>146</sup>。

馬克思用資本主義條件下人的勞動活動是被異化的和進行異化的活動這一情況，來說明壓抑着一切人、特別是勞動者的各種形式的異化。這首先是指這樣的勞動者，他的勞動不是他對象化底手段，而是他非對象化〔Entgegenständlichung〕底手段。

對勞動者說來，私有制的第一個結果就是他的勞動產品被強迫同他分離，成為與勞動者相敵對的異己的東西。被迫把自己的生命力、自己的活動外化和販賣出去的勞動者，被剝奪了自己的勞動產品，並且他生產得越多，他就變得越貧窮。

在宗教領域中，人把自己奉獻給上帝的越多，他保留給自身的就越少。同樣地，在資本主義制度下，勞動者生產的對象和價值越多，他本身就越不成其為對象，他本身的價值就越低<sup>147</sup>。他固定在

145 參閱同上書，第50—51頁。

146 參閱同上書，第50—65頁，《異化勞動》。

147 參閱同上書，第52頁。

异己对象中的劳动底产品，对他說来成为不依赖于他的东西，以致他的劳动的对象化对他說来成为对象的丧失，而他的生命力的现实化，成为他的非现实化。劳动者通过劳动进入现实，对他說来实际上成了从现实中的排除，以致他除了餓死以外再无其他出路；而对象化則对他說来成为对象的丧失，以致他被剝夺了生活和劳动所最必要的对象；最后，对对象世界的占有在他那里变成了异化，以致他生产的对象越多，他就越受自己的对象的統治<sup>148</sup>。

既然劳动者的产品的量和力越大，劳动者就越貧乏、越空虛和越无力，所以在資本主义制度下，物的世界随着劳动者的贬值而提高其价值，以致劳动者所創造的对象世界的富有是与劳动者的貧穷成对比的<sup>149</sup>。

148 參閱同上書，第 52 頁：“劳动者生产的財富越多，他的产品底力和量越大，他就越貧穷。劳动者創造的商品越多，他就越是变成廉价的<sub>底</sub>商品。随着实物世界底涨价，人类世界也正比例地<sub>底</sub>落价。劳动不仅生产商品；它还生产作为商品的自己本身和劳动者，而且与它生产一般的商品成正比。

这一事实不过表明：劳动所生产的对象，即劳动底产品，作为某种异己的东西，作为不依赖于生产者的力量，是与劳动对立的。劳动底产品是固定在对象中的、物化为对象的劳动，是劳动底对象化。劳动底实现就是劳动底对象化。在政治经济学以之为前提的那些制度下，劳动底这种实现、劳动底这种现实化表现为劳动者底非现实化，对象化表现为对象底丧失和为对象所奴役，对象底占有表现为异化、外化。”再參閱同上書，第 52—53 頁。

149 參閱同上書，第 54 頁：“（按照政治经济学底規律，劳动者在他的对象中的自我异化表现为：劳动者生产得越多，他能够消費的就越少；他越是創造价值，他自己越是貶低价值、失去价值；他的产品越是完美，他自己越是畸形；他所創造的物品越是文明，他自己越是野蛮；劳动越是有力，劳动者越是无力；劳动越是費尽心机，劳动者越是心灵空虛，并且越是受自然界底奴役。）”“……当然，劳动为富人生产了神奇的物品，却为劳动者生产了赤貧。劳动創造了宮殿，但也为劳动者創造了貧民窟。劳动創造了美，但也使劳动者成为畸形。劳动用机器代替了手工劳动，同时却使一部分劳动者退回到野蛮的劳动，而使另一部分劳动者变成机器。劳动生产了智慧，但也注定了劳动者底愚鈍、痴呆。”

劳动者在自己的劳动产品中的这种异化以及这种异化的一切后果，是資本主义制度的必然結果，因为在这种制度下，劳动者是作为商品而被生产出来的，因而不是作为人，而是作为商品而存在，亦即存在于这样一种自我异化的形式中，这种形式乃是人的完全丧失<sup>150</sup>。

在商品供求規律的作用下，劳动者被迫把自己作为商品出卖，从而把自己本身的丧失变成了一个不間断的过程，而他所生产的商品越多，他便越是变成廉价的商品。

劳动者的价值随着机器生产的发展而降低，因为机器生产延长劳动時間，使工資降低到最低限度，同时由于劳动的专业化而把劳动者变成机器的附属物<sup>150a</sup>。

劳动者被迫把自己的劳动提供給机器的所有主即資本家，絕對服从于資本家的力量和权力。劳动者为了不致失业，必須完全服从資本家的意志<sup>151</sup>。

<sup>150</sup> 參閱同上書，第 52 頁（見本章第 148 注）。參閱同上書，第 66 頁：“但劳动者底不幸是他成为一种活的并因而能够感受貧困的資本，而这資本在他不劳动时便失去自己的利息，从而也失去自己的存在。作为資本，劳动者底价值依供求而增长，而且，从物理上說来，他的生存、他的生命也同任何其他商品一样，过去和現在都被看成是商品底供給。劳动者生产資本，資本生产劳动者，因而劳动者生产自己本身，而这整个运动底产物便是作为劳动者、作为商品的人。”

<sup>150a</sup> 在黑格尔法哲学批判中，便已可看到馬克思的类似观点。他在那里指出，长子继承权的拥有者是决定这个拥有者的生存条件的长子继承制本身的偶性，即从属的表现。在这里很显然，长子继承制是主詞，而长子继承权的拥有者是謂詞。參閱《馬克思恩格斯全集》，人民出版社 1956 年版，第 1 卷，第 368—373 頁。

<sup>151</sup> 參閱同上書，第 66—67 頁：“人已經只不过是劳动者，而作为劳动者，他只拥有对他說来是异己的資本所需要的那些人的特性。而既然資本和劳动是彼此疏远的，并因而处于漠不相关的、外部的和偶然的相互关系中，那末，这种疏远关系也必然现实地表现出来。因此，資本一旦想到——不管是迫不得已地或任意地——不再为劳动者而存在，劳动者本身便立即不再为自己而存在，他没有

由于受商品世界的規律的支配，劳动者不仅成为穷人，而且失去人的价值，并因此而在精神和肉体上变成非人化了的的存在物<sup>152</sup>。

当劳动者找不到任何工作的时候，这种价值丧失和非人化达到了頂点，因为资产阶级社会是不关心失业者的<sup>153</sup>。

同时，一旦劳动者不再为資本而劳动，他就不仅成为无益的和无价值的东西，而且成为有害的东西，因为那时劳动者就将对社会說来成为損失的来源，因为社会总得照顾他的生活。因此，李嘉图

工作，因而也沒有工資，并且既然他不是作为人、而是作为劳动者而存在，所以可以毫不在意地把他埋葬，使他餓死，等等。劳动者只有当他对自己說来是資本的时候，他才作为劳动者而存在；而只有当对他說来有某种資本存在的时候，他才是資本。資本底存在就是劳动者底存在、劳动者底生活，正像資本底存在以不以他为轉移的方式来規定他的生活底內容一样。”

- 152 參閱《馬克思恩格斯全集》，德文版，第1部分，第3卷，第504頁：“請注意，仁慈的李嘉图先生在这一章的开头把生活資料說成是劳动者的自然价格，因而也說成是他的劳动的唯一目的，因为劳动者是为了工資而劳动的。这里哪有思想的才能？但是李嘉图感兴趣的只是不同階級之間的差別。政治經濟学慣用的循环論法。精神的目的——自由。这就是說——对多数人說来的无情的奴役。物质的需要——不是唯一的目的。这就是說，——对多数人說来的唯一目的。或者反过来。婚姻——目的。这就是說，——多数人的卖淫。財產——目的。这就是說，——多数人沒有財產。”

馬克思：《經濟学一哲学手稿》，參閱人民出版社1957年版，第67—68頁：“生产不仅把人当做商品、当做人类商品、当做具有商品底規定的人来生产；它适应着这个規定把人当做精神上 and 肉体上非人化了的的存在物来生产。——劳动者和資本家底不道德、退化、愚鈍。——这个生产底产品是具有意識和独立活动的商品……人类商品……李嘉图、穆勒等人較之斯密和薩伊的一个大进步，就在于他們把关于人底生存的問題——关于这个商品底或高或低的人口生产率的問題，宣布为无关紧要的，甚至是有害的。”

參閱同上书，第7—8頁；參閱《馬克思恩格斯全集》，德文版，第1部分，第3卷，第514—515頁。

- 153 參閱馬克思：《經濟学一哲学手稿》，人民出版社1957年版，第12—13、66—67頁。

和穆勒公然說，如果勞動者不能提供利潤，那末他的存在不僅是無關緊要的，而且是危險的。這種論點成了馬爾薩斯理論的基礎；馬爾薩斯把根除失業當做自己的研究的對象<sup>154</sup>。

資本家對勞動者的這種敵對立場可以這樣來說明，即勞動者外化在他的勞動產品中，其意義不僅在於這個產品成為與他疏遠的對象，而勞動者因此日益窮困；而且在於勞動產品轉化為獨立的力量，這個力量作為資本與他相對立，並且敵意地反對他，要求他為了日益減少的工資而勞動<sup>155</sup>。

在資本主義制度下，人同自己的產品的自然聯系日益消失，而且這種聯系轉化為人和他的產品之間的對立。因此，在這種制度的條件下，靠犧牲人的本質而進行的生產，導致人的毀滅，導致生命的貶值和喪失。

但是，私有制不僅使勞動者，而且也使資本家毀滅和非人化，因為資本家也處於異化世界的統治之下。產品對生產者的統治實際上不僅影響到那本身生產着剝削壓迫自己的資本的僱傭勞動者，而且也影響到資本家，因為資本家也同樣受自己的財產、資本這個異己力量的奴役，並因此而和勞動者一樣在自己同勞動產品的關係中被異化，差別只在於：在勞動者那里是異化活動的東西，在他那里表現為異化狀態<sup>156</sup>。

---

154 參閱《馬克思恩格斯全集》，德文版，第1部分，第3卷，第504、552頁。

155 馬克思：《經濟學—哲學手稿》，參閱人民出版社1957年版，第53頁：“勞動者外化在他的產品中，不僅意味着他的勞動成為對象，成為外部的存在，而且意味着他的勞動作為某種對他說來是異己的東西不依賴於他而在之外存在着；這個勞動成為與他相對立的獨立力量；而他貫注到對象中去的生命則作為敵對的和異己的生命與他相對抗。”

156 參閱同上書，第105頁：“異化既表現為我的生活資料屬於別人，我的希望底對象是我所不可觸犯的別人的所有物，也表現為每個東西本身都是不同於它本

对劳动者說来，由于劳动者脱离自己的劳动产品而发生的异化劳动的这些后果，构成这种异化底作用的客观方面。但是异化还对劳动者发生主观方面的影响：异化使劳动者痛感自己的困苦流离和备遭剝削压迫，这种感觉既发展为对自己的劳动和劳动产品的憎恨和憤怒，也发展为对非人化的制度的憎恨和憤怒<sup>157</sup>。

但是异化劳动不仅使劳动者同他的活动的产品分离，而且也同他的活动本身分离，这种活动也成为与他敌对的异己的活动。

---

身的另一个东西，我的活动是另一个东西，而最后，——这也适用于资本家，——則表现为一种非人的力量支配着一切。

仅仅用于享乐的、不起作用的和浪费的财富底特征：享受这种财富的人，一方面，仅仅作为无常的、醉生梦死的个人而行动，并且把别人的奴隶劳动、人的血汗看做自己的情欲底凶获物，而因此把人本身——从而也把自己本身——看做毫无价值的牺牲品（而且，对人的蔑视，既表现为对那足以维持成百人生活的东西的毫不在意的浪费，也表现为这样一种卑鄙的幻想，即仿佛他的不知节制的挥霍和放纵无度的非生产性消费乃是别人的劳动和生存底条件），这种财富底代表者把人的本质力量底实现，只是看做自己的刁钻的愿望、古怪的癖好和离奇的念头底实现。但是，另一方面，他又把财富仅仅看做手段，仅仅看做应分加以消灭的东西。因此，他既是自己的财富底奴隶，同时又是它的主人；既是慷慨大方的，同时又是卑鄙的、变化无常的、骄傲的、自负的、文雅的、有教养的和机智的。这种财富底代表者还感觉不到财富是一种凌驾于自己之上的完全异己的力量。他无宁把财富仅仅看做自己本身的力量，并且（不）是财富，而是享乐，（在他看来才是）最后的、终极的目的……”。

不过，馬克思不仅仅把资本家看做只是为了享乐而拥有财产的人，而且首先看做“辛勤的、精明的”工业家；资本家的活动方式是为生产过程决定的。

参阅同上书，第106—107页：“当然，工业资本家也消费和享乐。他决不回到违反自然的清心寡欲去。但是他的消费和享乐仅仅是次要的事情；对他說来，消费和享乐是服从于生产的休息；同时，享乐是精打细算的，这就是說，也是经济的享乐，因为资本家把自己的享乐也算做资本底费用。因此，他为自己的享乐所花费的金錢只能保持在这样一个限度之内，即这笔花费能够通过资本底再生产绰绰有余地得到补偿。所以，享乐服从于资本，享乐的个人服从于将本生利的个人，虽然从前的情况恰好相反。”参阅同上书，第105—107页。

157 参阅同上书，第56—57页。



异化不仅表现在结果上，表现在劳动产品中，而且表现在生产活动中，表现在劳动本身中，而这种情况实际上是任何异化底基础。劳动者被迫把自己劳动的产品异化出去，这正是因为他生产活动本身中把自己异化了，正是因为劳动产品是劳动异化的结果<sup>158</sup>。

资本主义制度不能使每个人从事适合于他的活动，并且压制对于自由的、全面的活动的需要。所以，一切人、特别是劳动者，失去了他们的劳动的真正的创造性，而在创造性的劳动下，人本来可以发展自己的体力和智力，他的生活也可日益丰富多彩。真正创造性的劳动为异化劳动所代替。

劳动，作为异化劳动，既然降低为维持纯肉体生存的手段，并且服从于那些甚至不是它本身的需要的最起码需要，已经同劳动者的真正本质没有任何关系，因而对劳动者说来始终是外部的和异己的东西<sup>159</sup>。

劳动的异化由于不断扩大的分工而日益加强，因为分工极度缩小了劳动者的活动范围，迫使劳动者从事单调的、使人愚钝的劳动<sup>160</sup>。

这种情况使被束缚于某一种机器并且成为其附属物的现代工厂劳动者不同于手工业者，因为手工业者既擅长于各种不同的劳动，同时又能自由地支配自己的工具，并且能够独立地加工劳动的对象<sup>161</sup>。

---

158 参阅同上书，第 55 页。

159 参阅同上书，第 52—53、59—60 页；《马克思恩格斯全集》，德文版，第 1 部分，第 3 卷，第 539 页。

160 参阅同上书，第 540 页；参阅卢森贝著前引书，第 90 页。

161 参阅马克思：《经济学—哲学手稿》，人民出版社 1957 年版，第 112—113 页。如果从马克思承认手工业的这种优点得出结论说，马克思赞美中世纪的秩序并且否定现代工业，那就大错特错了。即使他因为资本主义制度下工业的发

分工对劳动者說来所以是致命的，还因为它使劳动者和資产者之間的距离由于他們的工作的不同而变成一条不可逾越的鴻沟。資产者主要从事脑力劳动，而劳动者則从童年起便被束縛于机器劳动，这种劳动使劳动者不再有任何可能借助于精神活动为自己开辟一条道路。

由于劳动对无产者說来不是自由的活动，而是被迫的活动，是强迫劳动，所以对他說来这种劳动是不依赖于他的、外部的、反对他的活动，而由于这种活动，他在肉体上和精神上都毁灭了。因此，对他說来，劳动也成为一种苦难，并且引起他的厌恶和憤怒，以致只要沒有什么东西强迫他，他就会像逃避鼠疫一样地逃避劳动<sup>162</sup>。

由于劳动对于劳动者說来不是自我对象化，而是他本身的丧失，所以劳动者只是在自己的动物机能方面，即在飲食男女方面，才觉得自己是人；而在自己的人类机能方面，即在自己的劳动方面，他反而觉得自己是动物。因此，动物的东西在他身上成为人的东西，而人的东西在他身上成为动物的东西<sup>163</sup>。

无产者的异化的两个方面是这样地相互补充的：正像劳动产品是他的对象化了的外化一样，劳动本身，即生产，是他的外化底活动。除了人同自己的劳动产品和劳动本身的关系以外，异化劳动还决定着人同自然界、同自己本身以及同其他人的异化关系<sup>164</sup>。

---

展損害人类而譴責这种工业的发展，他仍然清楚地看到这个发展是必然的、不可避免的历史过程。他坚持这样一个观点，即工业要成为人类活动的最重要的表現，就必須在符合于人的本质的关系中发展，而这是只有在共产主义制度下才可能实现的。

162 参閱同上书，第 55 頁。

163 参閱同上书，第 56 頁。

164 参閱同上书，第 59—60 頁。

异化的这些形式之所以产生，是由于在资本主义制度下人不是类的存在物，亦即不是真正社会的存在物。

只是由于自己作为类的存在物、亦即作为自由的普遍的存在物的行为，人才证明他确实是人。他作为类的存在物的普遍性，表现在他的创造生活中；在这种生活中他创造性地改造对象世界，通过对自然界的加工把自然界转化为自己的自由自觉的活动底材料、对象和工具。人通过他同其他人的活动相联系的个人劳动，亦即通过社会生产，把自然界据为己有，并且把它变成自己的创造物。在对自然界的这种加工过程中，人把自己的生命力对象化，并通过参加人们的共同事业，确证自己是自觉的类的存在物<sup>165</sup>。

由于劳动是异化了的劳动，因而自然界转化为与人对立的异己的世界，在这个世界里人不能按照人的方式把自己对象化。他不是占有自然界，把它按照人的方式加以改造，而是脱离自然界这个自由活动的领域；在私有制关系的条件下，自然界越是被改造，它对人来说就越成为异化了的東西<sup>166</sup>。

同时，异化劳动还把人的真正本质异化出去。异化劳动使人的生命活动服从于最起码的需要的满足，把人变为孤立的私人，亦即变为真正人的本质的对立物，而由于对人的生命活动的歪曲，人被置于同自己本身的被歪曲了的关系中<sup>167</sup>。

由于人的活动被贬低为维持个人的动物生存的手段，所以人底类的、社会的本质归根结底成为与人对立的东西。

也就是说，人既脱离自己的本质，从自己本身异化出去并与自己本身相对立，那末他也就同其他人分离开来，并跟他们格格不入

165 参阅同上书，第 58—59 页。

166 参阅同上书，第 54、58—60 页。

167 参阅同上书，第 57—59 页。

地和敌对地对立着，就像他們也同样地跟他对立着一样。这种阻碍人們彼此間的人的关系、亦即阻碍他們彼此間作为类的存在物的交往的对立，引起一切人适应其階級利益的对立<sup>168</sup>，这种对立只是在这些敌对的集团表现为資本和劳动的对立的时候才真正表现出来<sup>169</sup>。

在資本主义制度下，被剝夺了自己的劳动产品、劳动自由，从而也被剝夺了人性的雇佣劳动者，受到那本身不生产，以主人的身分对待劳动者并且跟生产着对象的劳动者过着完全不同的生活的人的剝削。这个从雇佣劳动者的劳动产品取得收入的人，既剝夺了劳动者对产品的享有，也剝夺了他的創造的欢乐，因而不可避免地對雇佣劳动者怀着敌对情緒，正像后者对他怀着敌对情緒一样<sup>170</sup>。

<sup>168</sup> 參閱同上書，第 60 頁：“人从自己的劳动产品、自己的生命活动、自己的类的本质异化出去这一事实直接結果就是：人从人的异化。当人与自己本身相对立的时候，那末其他人也与他相对立。凡是适用于人对自己的劳动、自己的劳动产品和自己本身的关系的东西，都同样适用于人对其他人、对其他人底劳动和劳动对象的关系。

总之，人底类的本质从人异化出去这一命題，說的就是一个人从其他人异化出去，以及他們中的每个人都从人的本质异化出去。

人底异化，一般說来，就是人同自己本身的任何关系只是通过人同其他人的关系才得到实现和表现。”

<sup>169</sup> 參閱同上書，第 79—80 頁：“但是，无产和有产之間的对立，只要还没有把它理解为劳动和資本之間的对立，就还是一种无关紧要的对立；就还没有从它的能动的关系、从它的內在的关系来把握，就还没有把它理解为矛盾。这种对立，即使没有私有财产底发达的运动（如在古羅馬和土耳其等等地方那样），也可以通过初步的形式表现出来。这种形式的对立还不表现为受私有财产本身制約的东西。但是，作为排除了财产的东西的劳动，即私有财产底主体的本质，和作为排除了劳动的东西的資本，即客体化了的劳动，——这就是处于上述对立底发展到矛盾地步的状态，因而也处于促使这一矛盾解决的强有力的紧张状态的私有制。”

<sup>170</sup> 參閱同上書，第 61—62 頁：“人从自身和从自然界的任何自我异化，都通过他

雇佣劳动者和资本家之间的这种对抗性的关系，由于劳动者的占有转化为资本家的占有而在资本主义经济中不断地再生产出来。由于这种对抗性的关系，资产阶级社会中的人分化为两个对立的、敌对的阶级。在这两个阶级中的每一个阶级内部，人们都由阶级利益结合起来，但只是在这种利益与另一个阶级的利益相对立的限度内结合起来；一旦这种对立消失了，阶级的统一就为竞争所破坏。

因此，资本主义制度不是使每个人在自由的社会劳动中实现自己的真正人的使命，而是由于人的劳动的异化性质，既摧残被剥削的雇佣劳动者，也摧残剥削别人的资本家，从而使自由的社会生产者不可能存在，并且产生出使人们同自然界分离并彼此对立的普遍异化<sup>171</sup>。

资本主义制度压制一切人按照人的方式进行活动的需要。因此，在这种制度下，需要失去了属人的性质。在这种制度下，交换既不体现其他人的直接需要，也不体现生产者本人的需要，因而交换过程不是以人的关系为中介，而是以异化劳动为中介；这种制度

---

使自己本身和自然界同有别于他的其他人所发生的那个关系表现出来。因此，宗教的自我异化必然地通过俗人同僧侣或者俗人同某个中介者（因为这里涉及到精神世界）等等的关系表现出来。在实践的、现实的世界中，自我异化只有通过同其他人的、实践的、现实的关系才能表现出来。异化借以实现的那个手段本身就是实践的。因此，通过劳动底异化，人不仅产生出自己同作为异己力量和敌对力量的生产对象和生产行为的关系，而且也产生出其他人同他的生产和他的产品的关系，以及他本身同这些其他的人的关系。正像他把自己本身的生产活动变成他自己从现实中的排除，变成对他自己的惩罚，而他自己的产品被他丧失、变成不属于他的产品一样，他也产生出不事生产的人对生产和产品的支配。在他把自己本身的活动从自身异化出去的时候，他也就使不属于另一个人的活动为另一个人所占有。”

171 参阅同上书，第63—65页。

的目的不是普遍的丰富，而是互相欺騙<sup>172</sup>。

决定并制約着其他一切需要的需要，——这就是对貨幣的需要，这种需要导致貨幣資本的大量的、日益加速的增长<sup>173</sup>。

压抑真正人的需要的对貨幣的渴望，助长着发财的欲望；在資本家追逐消費市場的条件下，这种欲望促使資本家去引起消費者的各种新的需要。由于在这种情况下考虑的不是需要底真正人的价值，所以新的需要的每一次发动都只是有利于一个人靠損害別人来发财致富。每一个商品所有者都力图唤起作为消費者的其他人的新的需要，借以进行投机，以致这些人日益成为幻想的、人为制造的需要的牺牲品和奴隶。至于說到无产者，資本家与其說把他們看做消費者，无宁把他們看做生产者，因为資本家主要靠降低工資来获得利潤，而不是靠販賣消費品来获得利潤；因而，相反地，資本家关心的是把他們的需要降低到最低限度，以便有可能降低工資。因此，資本家极力把劳动者的需要保持在对資本說来最便宜的水平上，亦即在数量和质量方面都最为低下的水平上<sup>174</sup>。

<sup>172</sup> 參閱同上書，第 107—109 頁。

<sup>173</sup> 參閱同上書，第 95 頁：“我們已經看到，人的需要底丰富性，从而生产底某种新的形态和生产底某种新的对象，在社会主义制度下具有何等的意义；人的本质力量底新的显现和人的存在底新的充实。在私有制底范围内，这一切都具有相反的意义。每个人都力图在其他人身上唤起某种新的需要，以便迫使他做出新的牺牲，把他置于一种新的依賴地位，促使他进行新花样的享乐，从而使他陷于經濟上的破产。每个人都力图創造出一种支配其他人的、异己的本质力量，以便从这里面找到自己本身的利己需要底满足。因此，随着对象底量的增长，压制人的异己本质底王国也在扩展，而每一个新的产品都是产生互相欺騙和互相掠夺的新的潜能。随着人作为人越来越貧穷，人越来越需要貨幣，以便占有这个敌对的本質，而他的貨幣底力量却恰恰与产品量成反比例，也就是說，他的穷困随着貨幣底权力底增长而日益增长。——因此，对貨幣的需要是政治經濟学所产生的真正需要，并且是政治經濟学所产生的唯一需要。”

<sup>174</sup> 參閱同上書，第 97—98 頁：“关于需要和满足需要的資料底增长如何造成需要

因此，凡是問題涉及到需要的地方，資本家的貪心和利欲就促使他按所涉及的人是有產者還是無產者，而採取不同的策略手法。例如，對於有產者，他希望他們的需要不斷人為地加速擴大和提高；相反地，對於勞動者，他却想方設法掠奪他們，把他們的需要人為地壓低到最低限度，而把超出最起碼、最原始的需要的東西，都斥為奢侈浪費<sup>175</sup>。

馬克思對由此而產生的無產者的非人處境憤怒地做了如下的描述：“這種異化部分地表現在這樣一種情況上，即一方面所發生的需要和滿足需要的資料的精緻化，在另一方面產生着需要底畜類般的野蠻化和最徹底的、粗糙的、抽象的簡單化，或者無寧說這種精緻化只是在相反的意義上再生產着自己本身。甚至對新鮮空氣的需要，在勞動者那里也不再成其為需要了。人又退回到洞穴中，不過這洞穴現在已被窒息人的文明的瘴氣所污染。他不能躡躡實

---

和滿足需要的資料底喪失這一問題，政治經濟學家（和資本家，當我們談到作為他們的科學的良心和他們的科學的存在的政治經濟學家時，我們總是指經驗的生意人而言）是這樣論證的：（1）他把勞動者底需要歸結為維持最起碼、最可憐的物質生活，而把勞動者底活動歸結為最抽象的機械運動；因而他說，人無論對於活動還是對於享樂，都再沒有任何其他需要；因為政治經濟學家甚至把這樣的生活都宣布為人的生活 and 人的存在；（2）他把尽可能貧乏的生活（生存）當做自己進行計算的標準，而且是普遍的標準；所以說是普遍的，是因為它適用於大多數人。政治經濟學家把勞動者變成沒有七情六欲的和沒有需要的存在物，正像他把勞動者底活動變成脫離一切活動的純粹抽象一樣。因此，勞動者底任何奢侈在他看來都是不可容許的，而一切超出最最抽象的需要的東西，——即使是消極的享樂或者積極的活動表現也好，——在他看來都是奢侈。”

參閱同上書，第 67—68 頁。

**175** 參閱同上書，第 97—98、100—102 頁。基於同一的原因，資本家希望勞動者的子女保持在進一步發展生產所必要的範圍內，因為家族人數的增多會使勞動者要求較高的工資。這就是馬爾薩斯的人口論的基礎；他譴責子女過多是一種可惡的奢侈。參閱同上書，第 98—99、103—104 頁。

实地住在这洞穴中，仿佛它是一个每天都可能从他身旁脱走的异己力量，因为如果他交不起房租，他就每天都可能被人赶出洞穴。劳动者必须为这停尸房支付租金。光亮的居室，这曾被埃斯库罗斯笔下的普罗米修斯称为使野人变成人的伟大天賜之一，现在对劳动者已不再存在了。光、空气等等，甚至动物所固有的最简单的洁癖，都不再成为人底需要了。污秽，这堕落的、腐化的人底标志，这文明底阴沟（就这个词底本来意义而言），成了劳动者底生活要素。违反自然的满目疮痍，日益败坏的自然界，成了他的生活要素。他的任何一种感觉都不仅不再以人的形式存在，而且不再以非人的形式存在，因而甚至不再以动物的形式存在。人类劳动底最原始的方式（和工具）又重新出现了：例如，罗马奴隶底踏车又成了许多英国劳动者底生产工具和生存手段。人不仅失去了人的需要，甚至失去了动物的需要。爱尔兰人已经只知道一种需要——吃的需要，而且这吃也仅仅限于马铃薯，并且是品种最劣的马铃薯。但是，在英国和法国底每一个工业城市中都有一个自己的小小的爱尔兰。连野人、动物都有猎捕、运动等等的需要，与自己的同类交往的需要。——机器底简单化、劳动底单纯化，被利用来把还未发育成熟的、正在成长的人即儿童变成劳动者，正像劳动者变成被遗弃的儿童一样。机器适应着人的软弱性，以便把软弱的人变成机器。”<sup>176</sup>

资产阶级经济学家对需要所做的各种不同的评价，可以用资本家实现需要的矛盾性来加以解释。其中有些人，如罗德戴尔和马尔萨斯，宣扬奢侈而谴责节约，而另一些人，如李嘉图和萨伊，则提倡节约而谴责奢侈。后面这些人把节约推崇为一种德行，因为

<sup>176</sup> 参阅同上书，第96—97页。



節約有助於資本的擴大，但是他們却沒有注意到，資本和生產的擴大必然要導致奢侈，因為沒有奢侈就會有一部分產品賣不出去。說到前者，馬克思指出，提倡奢侈而不同時鼓勵節約是不行的，因為否則就不可能為生產奢侈品的工業取得必要的資本<sup>177</sup>。

政治經濟學的兩種傾向，以及資本主義制度本身，歸根到底要歸結於作為資本積累基礎的節約。在資本主義制度下，為創造資本和運用資本謀利的願望所推動的人，千方百計地實行節省，沉溺於損害他人人性那種虛偽的禁欲主義。他不僅千方百計地節省，而且把一切——甚至名譽和德行——都變成貨幣。對財迷心竅的人說來，用積蓄起來的貨幣可以做到一切這樣一種指望，成了對人性的貧乏和喪失的一種代替和補償。但這不過是一種幻想，因為人的價值是不能用貨幣來購買的<sup>178</sup>。

為了替節約辯護，政治經濟學家甚至向勞動者鼓吹節約，勸告他們把貨幣投到資本主義企業中去，贊美節約精神是一種道德理想，促使勞動者進一步限制自己的最起碼的需要，而且要他們在這樣一種制度下這樣做，在這種制度下勞動者本來就是不得不僅僅滿足於最起碼的需要的。

對節約的這種贊美，促使政治經濟學宣揚禁欲主義的道德，這種道德用良心的富足來代替物質財富的富足，並且把無法履行的義務強加在人身上。由於政治經濟學提出了難以達到的道德理

---

177 參閱同上書，第 98—99 頁。

178 參閱同上書，第 98 頁：“因此，政治經濟學這門關於財富的科學，同時又是關於自制、窮乏和節約的科學，而實際上它甚至於教訓人把對清潔的空氣或肢體的運動的需要都節省起來。這門關於驚人的勤勞(Industrie)的科學，同時也是關於禁欲主義的科學，而它的真正的理想則是禁欲的然而進行重利盤剝的吝嗇鬼和禁欲的然而從事生產的奴隸。它的道德理想就是把一部分工資放進撲滿的勞動者……”。

想，所以它陷入了一種矛盾，這就是：它把道德跟社會生活割裂開來，同時給這兩個領域規定了不同的標準<sup>179</sup>。實際上，追逐利潤的貪欲既決定着資產階級的社会关系，也決定着不外是對貨幣和資本的辯護的資產階級道德。

但是，對貨幣的贊美不外就是對那在貨幣中得到自己的極端表現的、人的異化的贊美。馬克思在《論猶太人問題》一文中就曾強調指出，資產階級社会由于貨幣的統治而非人化。不過在那篇文章里，這一思想還不具有無所不包的概括性。而在《經濟學一哲學手稿》中，這一思想已經具有這樣的性質，因為馬克思除了深刻地分析社會經濟关系以外還指出，貨幣表現為物對人的統治，而作為物的統治的貨幣的統治，乃是私有制的必然結果。

馬克思把貨幣首先看做資本，而資本是靠損害勞動所得的利潤來擴大的。他在分析勞動者和資本家間的相互关系時研究了作為資本的貨幣所起的作用底慘無人道的結果。然後馬克思指出資本如何通過節約創造出來，指出節約促使人把一切都變為貨幣，以使用它來購買一切，從而也迫使別人出賣一切。

從貨幣的這種能夠購買一切的特性着眼，馬克思分析了貨幣的作用的更為深遠的非人化的後果<sup>180</sup>。

貨幣的統治依靠着使人的关系物化的私有財產的統治。這種物化過程由于自然經濟過渡到貨幣經濟而大大地加速和加強了。在自然經濟的條件下，私有財產還同占有着它的人緊密地联系在一起，因而要費很大力氣才能把它轉讓出去；而在貨幣經濟條件

<sup>179</sup> 參閱同上書，第100頁。

<sup>180</sup> 參閱同上書，第114—120頁；《馬克思恩格斯全集》，德文版，第1部分，第3卷，第530—533頁。在無情地譴責貨幣及其非人化後果（這是當時社會主義著作的特點）方面，赫斯和馬克思有許多相同之點，但是只要考慮到馬克思和赫斯的原則立場的根本區別，就可以對這些相同之點做出正確的評價。

下，私有財產變成了流動的和易于轉讓的，因為在這裡貨幣變成了交換的普遍媒介物<sup>181</sup>。貨幣所以能執行這種媒介物的作用，只是因為商品的一切質的規定性都在貨幣中消失了。結果貨幣變成完全失去質的特征的支配一切人和物的力量，變成不管怎樣使用都無所謂的東西<sup>182</sup>。

物對人的統治在貨幣身上達到了頂點，所以人的異化也在貨幣身上得到最清楚和最鮮明的表現。貨幣所引起的異化主要以歪曲和顛倒人的關係的形式表現出來。

人與人間以及人與物間的真正關係，應該是每個人都能同符合於他的本質的那些有價值的東西保持關係：畫家同藝術作品，知識分子同精神活動的產品，等等。在這種情況下，人與人間的關係就將主要是相應的精神價值的交換：例如，愛與愛交換，信任與信任交換，等等<sup>183</sup>。

---

<sup>181</sup> 參閱馬克思：《經濟學—哲學手稿》，人民出版社 1957 年版，第 114—116 頁。

<sup>182</sup> 參閱《馬克思恩格斯全集》，德文版，第 1 部分，第 3 卷，第 540 頁：“貨幣，這個無論對材料的本性、私有財產的特性、還是私有者的個性都完全漠不關心的東西，表現出異化了的物君臨於人之上的無所不包的統治。

人對人的統治現在成了物對人的普遍統治、產品對生產者的統治。由於在等價物中、在價值中就已經包含着私有財產底外化底規定，所以貨幣也是這種外化底感性的、而且是物質的存在。”

在描述貨幣的作用的性質和表現時，馬克思從歌德的《浮士德》和莎士比亞的《提蒙》中引用了有關的段落（參閱馬克思：《經濟學—哲學手稿》，人民出版社 1956 年版，第 115—116 頁）。在莎士比亞那里，也像後來在瓦格納的歌劇《萊茵的金子》中一樣，金幣表現為不祥的、惡魔般的力量；在馬克思那里，貨幣的這種形而上學的性質不見了，因為他確切地分析了貨幣的社會經濟作用。

<sup>183</sup> 馬克思：《經濟學—哲學手稿》，人民出版社 1957 年版，第 119—120 頁：“我們現在假定人就是人，而人跟世界的關係是一種合乎人性的關係；那末，你就只能用愛來交換愛，只能用信任來交換信任，等等。如果你想得到藝術的享受，你本身就必須是一個有藝術修養的人。如果你想感化別人，本身就必須是一個能鼓舞和推動別人前進的人。你跟人和自然界的一切關係，都必須是你的

真正人的关系被破坏了,因为人把货币当做媒介物,而不是亲自用自己的真正有价值的东西去进行交换。由于货币实现了交换的职能,所以人的活动底产品不是作为人的产品来进行评价,而只有同货币联系起来才具有效用和价值<sup>184</sup>。

既然货币作为需要和对象之间的媒介物把一切都变为交换的手段并因而把一切都变成买卖的对象,所以它把一切人的关系、从而人的生活和本质都弄颠倒了。货币使富人能够购买爱情、灵魂和才能;然而富人实际上获得的却只是虚幻的价值,因为真正的价值是不出卖的;同时,有价值但没有足够货币的人则没有机会表现自己的品质<sup>185</sup>。

例如,作为交换的媒介物,货币不是表现为真正人的关系的沟通者和人与人之间的真正联系环节,而是表现为人们相互欺骗和使人们普遍分离的手段<sup>186</sup>。

由于货币有着占有实物的权力和把这个权力转移给所有者的力量,由于它作为被歪曲了的交换手段给人与物间造成违反自然的关系,从而引起一切物和价值的普遍混淆,所以它看起来似乎是个全能的神,能够把一切存在物变成它们的对立面,虽然实际上货币作为异化了的权力的体现只不过是一个害人的偶像<sup>187</sup>。

调节着资产阶级社会的一切关系并且决定着人的实践活动和

---

现实的个人生活符合于你的意志底对象的特定表现。如果你的爱没有引起对方底反应,也就是说,如果你的爱作为爱没有引起对方对你的爱,如果你用自己的作为爱者的生命表现没有使自己成为被爱者,那末你的爱就是无力的,而这种爱就是不幸。”

184 参阅《马克思恩格斯全集》,德文版,第1部分,第3卷,第531页。

185 参阅同上书,第115—119页。

186 参阅同上书,第116—117页。

187 参阅同上书,第116—119页;《马克思恩格斯全集》,德文版,第1部分,第3卷,第531页。

理論活動的私有制，除了社會經濟的異化以外還產生着維護和鞏固這種制度的思想異化<sup>188</sup>。

首先表現為宗教、唯心主義哲學、道德和法等各種形式的思想異化，都極力把現實的異化變成可以忍受的，而掩蓋現實的異化底原因和後果，用虛妄的代用品來彌補異化的非人化後果。因此，對人的物質奴役和精神奴役是相互補充的。

宗教是思想異化底最重要的形式<sup>188a</sup>。它鞏固資本主義制度，把對勞動者的剝削說成是神意的表現，給困苦勞動者造成——也是用代用品——虛幻的慰借，從而轉移勞動者對現存制度的憤怒。

宗教的奴役，以及它作為對人世的貧困的補償所答應給人們的天堂幸福，乃是對勞動者的現實奴役底類似物。

唯心主義哲學在把人的活動歸結為思想活動，從而撇開了現實的實踐時，也達到了類似的結果。資產階級的法和資產階級的道德也起着類乎宗教的作用，因為它們同樣地支持並維護資產階級的社会制度，雖然是以另一種方式<sup>189</sup>。

對於把勞動變成不斷的異化過程的資本主義制度所進行的批

---

**188** 馬克思：《經濟學—哲學手稿》，參閱人民出版社1957年版，第83頁：“這種物質的、直接感性的私有財產，是異化了的、人的生活底物質的感性的表現。私有財產底運動——生產和消費——是以往全部生產底運動底感性的表現，也就是說，是人底實現或現實。宗教、家庭、國家、法、道德、科學、藝術等等，都不過是生產底一些特殊的形態，並且受生產底普遍規律底支配。”

**188a** 參閱同上書，第83—84頁。

**189** 前面已經指出過，資產階級的道德如何在它的理論中，把一些與現實的社會關係相矛盾、然而却在實踐上維護這些關係的無法實現的義務加在人們身上（參閱《經濟學—哲學手稿》，人民出版社1957年版，第40—41、99—101頁）。資產階級的法也有這種情況。誠然，資產階級的法保障着人民的基本權利（即人權），但是在資產階級作為統治階級掌握着全部政權的資本主義制度下，這種法不過是一種騙人的東西。

判性分析，使馬克思得出了必須廢除這種制度而代之以共產主義制度的結論，認為這是人獲得自己本身的必要條件。

要求徹底改造經濟和社會關係的共產主義制度的建立，是一個實踐問題，而不是一個理論問題。這個問題將不會自動地解決，也不會僅僅靠批判來解決，——共產主義的建成只能是无產階級的革命行動的結果。只有徹底廢除私有制這個人的人化關係物化的原因，才能實際上導致真正的人的共同性的產生，才能建立這樣一個社會，在這個社會里，人能夠在自由的多方面的活動中獲得全面的發展<sup>190</sup>。

人的這種向自身的復歸在馬克思那里不是作為倫理的要求而出現的，而是作為由於本身所固有的矛盾而自行瓦解着的資本主義制度發展的必然結果而出現的。馬克思把同人的非人化相反的人的人化理解為與那個產生了私有制和異化的過程相對立的辯證過程<sup>191</sup>。

隨著生產力的發展，勞動的異化在資本主義制度發展的過程中採取了越來越劇烈的形式，因為無產和有產之間的对立而越來越尖銳化，變成了勞動和資本之間的对立，因而也就變成了無產階

<sup>190</sup> 馬克思：《經濟學—哲學手稿》，參閱人民出版社1957年版，第103頁：“有了共產主義思想，就完全足以消滅私有制思想。而為了消滅實在的現實中的私有制，則必須有現實的共產主義的行動。歷史會帶來這個共產主義的行動，而我們在思想中已經認為是正在進行自我揚棄的那個運動，則將在現實中經歷一個極其艱巨而漫長的過程。但是，我們必須把我們從一開始就意識到這一歷史運動的局限性和目的並且在自己的意識中超越了這一運動的事實，看成是一個現實的進步。”

<sup>191</sup> 參閱同上書，第83頁：“不難看到這樣一種必然性，即整個革命運動在私有財產底運動中，亦即在經濟中，既為自己找到經驗的基礎，也為自己找到理論的基礎。”

再參閱同上書，第80頁：“自我異化底揚棄和自我異化經歷着同一條道路。”

級和資產階級之間的階級對抗。因此，這個制度本身就為消滅它的社會革命創造了條件，因為它產生了日益強大的革命無產階級，而這個無產階級為了解放自身和整個社會，必須消滅私有制<sup>192</sup>。

馬克思既理解到產生異化的社會關係本身也包含着揚棄異化的條件，他就認清了私有制產生的歷史規律性，以及必然廢除私有制並因而走向科學社會主義的歷史規律性。空想社會主義從對人的唯心主義觀點出發，滿足於對資本主義制度的缺點進行描述，而沒有指出鑷除這些缺點的實際手段。馬克思則與之相反，他不但證明了社會改造的歷史必然性，而且確定了無產階級在這一改造中所起的作用，這就使他能夠成為無產階級在其解放鬥爭中的領袖。

對於資本主義制度從人的異化導向人向自身的還原、復歸這種辯證發展的理解，決定了馬克思對於改良的社會主義和粗陋的共產主義的態度。

在馬克思看來，社會主義者所提出的一些改良方案之所以站不住腳，就是因為資本主義制度的種種矛盾是不能通過毫不觸動私有制及其一切後果的局部改良來解決的。例如，傅立葉和聖西門認為私有制的根本缺點、它的危害性的根源是分散的、不自由的勞動，並且相信，取消這種勞動就會使私有制具有合理的性質<sup>193</sup>。

馬克思以蒲魯東為例特別清楚地說明了改良社會主義的站不住腳。他當時還把蒲魯東同偉大的空想主義者聖西門和傅立葉同

---

<sup>192</sup> 參閱同上書，第 79 頁：“但是，無產和有產之間的對立，只要還沒有把它理解為勞動和資本之間的對立，它就還是一種無關緊要的對立，就還沒有從它的能動的關係、從它的內在關係來把握，就還沒有把它理解為矛盾。……但是，作為排除了財產的東西的勞動，即私有財產底主体的本質，和作為排除了勞動的東西的資本，即客體化了的勞動，——這就是處於上述對立底發展到矛盾地步的狀態，因而也處於促使這一矛盾解決的強有力的緊張狀態的私有制。”

<sup>193</sup> 參閱同上書，第 80 頁。

等看待，並且認為蒲魯東對私有制的分析為徹底批判私有制指明了道路。蒲魯東不理解勞動的異化和私有制之間的關係，因此他也沒有看到，那給私有財產提供了一切而沒有給創造價值的勞動提供任何東西的資產階級政治經濟學的矛盾是只有從私有制本身的本质中才能引伸出來的；由於這個緣故，他不能把對政治經濟學的批判進行到底，並且滾到了空談毫無結果的改良方案的立場上去<sup>194</sup>。

除了改良的社會主義之外，馬克思還批判了粗陋的、原始的共產主義；這種共產主義的目的是把所有的人都變成私有者。他在1843年給盧格的一封信里把這種共產主義說成是“還不曾擺脫自己的對立面——私有制——的人道主義原則的特殊表現”<sup>195</sup>；他譴責這種共產主義不想廢除私有財產，而只想均分私有財產。

粗陋的共產主義誠然是要通過廢除資本主義私有制來根本改造社會關係；但是由於它把公有制看成是在全體社會成員之間進行平均分配的私有制並因此到處都用私有制的尺子來衡量，所以在這種共產主義里面，就像在資本主義制度下一樣，勞動不是人的創造性的生命活動的表現，而只是私有者發財致富的手段。因此，粗陋的共產主義非但不消除人的異化，甚至擴大了異化的範圍，使

---

<sup>194</sup> 參閱同上書，第63頁：“(1)政治經濟學雖然以勞動是生產底真正靈魂為出發點，卻沒有給勞動提供任何東西，而是給私有財產提供了一切。蒲魯東從這個矛盾得出了有利於勞動而不利於私有財產的結論。然而我們看到，這個所謂的矛盾是異化勞動同自己本身的矛盾，而政治經濟學只不過表述了異化勞動底規律罷了。”

再參閱同上書，第13頁：“(2)改良主義者或者為了改善工人階級的處境而希望提高工資，或者（像蒲魯東那樣）把工資的平等化看做社會革命的目的，——這些人 *en détail*（具體地說來）究竟犯了哪些錯誤呢？”

<sup>195</sup> 1843年9月馬克思從克羅茨納赫給阿·盧格的信，載《馬克思恩格斯全集》，參閱人民出版社1956年版，第1卷，第416頁。



物的世界的統治普遍化<sup>196</sup>。

粗陋的共產主義表現出完全符合于資本主義精神的積累物質財富的利己主義欲望。粗陋的共產主義的這種普遍的私有制，乃是嫉妒和平均欲的表現，是由純粹的資本主義私有制產生出來的貪欲的另一面<sup>197</sup>。

平均欲導致限制和壓縮生活需要，使社會返回簡單的不文明的原始生活，其結果則是文化和人的一切價值的衰落。粗陋的共產主義由於只用最簡單的直接的物質占有這一尺度來衡量人，把這種占有看做是生活的唯一目的，所以它抹殺天才和個性並因而壓制要求文化進步和社會進步的願望<sup>198</sup>。

粗陋的共產主義的利己主義貪欲的一個最明顯的表現是共妻的思想；婦女變成了公共的財產，而婚姻變成了普遍的賣淫<sup>199</sup>。這種由嫉妒產生並排斥他的婚姻——這種婚姻在資本主義社會中乃是貪欲的表現之一——相對立的思想，被馬克思最嚴厲地譴責為人的個性的否定，因為在他看來，婦女獲得解放的程度是衡量人的自我解放的尺度<sup>200</sup>。

和這種共產主義不同的還有另一個派別，這個派別的代表者或者是想靠國家的幫助來建立共產主義社會，或者是想通過消滅國家來做到這一點。雖然這種共產主義也企圖使人復歸於自身，但是它沒有能力實現這一點，因為它也像改良的社會主義一樣，不

---

<sup>196</sup> 參閱馬克思：《經濟學—哲學手稿》，人民出版社1957年版，第80—82頁。再參閱第82頁：“由此可見，對私有財產的第一個積極的揚棄，即粗陋的共產主義，不過是想把自己確立為積極的共同性的私有財產底卑鄙的表現形式。”

<sup>197</sup> 參閱同上書，第80頁。

<sup>198</sup> 參閱同上書，第80頁。

<sup>199</sup> 參閱同上書，第80—81頁。

<sup>200</sup> 參閱同上書，第82頁。

理解私有制的本质，因此不能完全揚弃人的自我异化<sup>201</sup>。

粗陋的共产主义牺牲了人的世界而保存了物的世界的統治，因而它只不过是私有制的一种表现形式；同样地，較为成熟的共产主义也不能彻底解放人。针对着这两种共产主义，馬克思提出了真正的共产主义，說这种共产主义是“私有制即人的自我异化底积极的揚弃，因而也是通过人并且为了人而对人的本质的真正占有；因此，它是向作为社会的人即合乎人性的人的自己本身的复归，这种复归是彻底的、自觉的、保存了以往发展底全部丰富成果的”<sup>202</sup>。

馬克思把真正的共产主义看成是人类已往的历史的終結；人类以往的历史由于私有制发展的結果而使人的自我异化达到了极点，但同时由于无产阶级的形成和无产阶级与资产阶级之間阶级斗争的尖锐化，为人类的解放和向自身的复归創造了条件，从而达到了自身发展的終极目的，即达到了揚弃自身的阶段<sup>203</sup>。

馬克思和空想主义者不同，他仅仅指出真正的共产主义的一般的、基本的特征，而沒有談論它的組織的細节。这种共产主义和其他形式的共产主义不同之处在于，它要求完全根除私有制，并且代之以把人的世界而不是物的世界当作生产的目的的集体所有制。

因此，真正的共产主义不仅是一种經濟制度，而且首先是一些新的社会关系的建立，这些社会关系通过揚弃一切形式的异化而使人复归于自身。从理論上和实践上揚弃异化是使人还原的条件，而这种揚弃是要借助于无神論这种理論上的人本主义和共产

201 參閱同上书，第 82 頁。

202 參閱同上书，第 82 頁。

203 參閱同上书，第 83 頁：“因此，历史底全部运动，一方面，是这种共产主义底产生——它的經驗的存在底誕生——底现实的活动，而另一方面，对于共产主义者底能思維的意識說來則是它的生成底被理解和被認識的运动。”

主义这种实践上的人本主义来实现的<sup>204</sup>。

在共产主义制度下，个人的发展是通过下面这种方式达到的：和资本主义不同，在共产主义制度下，生产不是从属于物的世界的物品的技术加工，而是作为自由的、创造性的活动，首先以全面发展人的本性为自己的目的的。

同粗陋的共产主义相反，真正的共产主义创造着具有多方面的需要的全面的人。基本需要已经不再是物质上的需要<sup>205</sup>，而是变成了内在必然性的对人的完满的生命表现的需要。这种需要同时也是对别人的需要，因为没有别人，个人就不能实现自己的类的本质；这种需要构成复归于自身的人的真正的丰富<sup>205a</sup>。

<sup>204</sup> 参阅同上书，第 139 页：“扬弃是使外化返回自身的、对象的运动。这是在异化底范围内表现出来的关于通过扬弃对象本质底异化来占有对象本质的观念，这是关于人底现实的对象化，关于人通过消灭对象世界底异化了的規定、通过在对象世界底异化存在中扬弃对象世界而现实地占有自己的对象本质一事的异化了的见解，正像无神论作为神底扬弃就是理论的人本主义底生成，而共产主义作为私有财产底扬弃就是对真正人的生活这种人底不可分离的财产的要求，就是实践的人本主义底生成一样；换言之，无神论是通过宗教底扬弃这个中介而使自己表现出来的人本主义，共产主义则是通过私有财产底扬弃这个中介而使自己表现出来的人本主义。”

参阅同上书，第 83 页：“因此，私有财产底积极的扬弃，作为对人的生活的占有，是一切异化底积极的扬弃，从而是人从宗教、家庭、国家等等向自己的合乎人性的即社会的存在的复归。宗教的异化本身只是发生在人底意识领域中、内心世界中，而经济的异化则是现实生活底异化，——因此异化底扬弃包含着两个方面。”

<sup>205</sup> 参阅同上书，第 87 页。

<sup>205a</sup> 参阅同上书，第 92 页：“我们看到，丰富的人和丰富的人的需要如何代替了政治经济学的富有和政治经济学的贫困。丰富的人同时也是需要人的十分完满的生命表现的人，是本身的实现在自己身上表现为内在必然性、表现为需要的人。不仅人底富有，而且人底贫困，在社会主义制度下也同样地具有人的、因而是社会的意义。贫困是一种被动的纽带，它使人感觉到对其他人这种最大的财富的需要。因此，对象的本质在我身上的统治，我的本质活动底感性的爆发，是一种在这里成为我的本质底活动的激情。”

人的多方面的需要的广泛发展，使真正的共产主义不同于粗陋的共产主义，因为粗陋的共产主义拒絕文化上和生产上既有的成就，从而返回到禁欲的、违反自然的、原始的簡單状态去。真正的共产主义不仅保存文化的和物质的財富，而且由于不断地向前发展生产資料并把生产納入集体所有制，从而为人类的不断丰富和发展創造着条件<sup>206</sup>。

借助于生产的合理組織，人将按照自己的类的本质来規定和形成經濟和政治关系，而不是成为这些关系的产物。生产的合理組織將消除竞争、生产过剩和危机；由于一切人都將得到无愧于人的劳动，因此工人把自己作为商品来提供的劳动市場就会消失，而产品的质量和生产者的质量之間的对立也將消除。

除生产之外，在共产主义社会中，消費也將得到合理的組織。占有的目的將不是据有，不是利己主义的私有，而是人的全面的丰富。財富作为集体的財產，是用来滿足社会的本质的；而分配財富的目的將不是每个人在物质上得到同样的滿足，像在粗陋的共产主义制度下那样，而是人的价值的提高，因为每个人都將由于消費各种包含着物质和文化价值的財富而变得丰富起来。由于这种使得对象世界的和諧的形成和占有成为可能的新的生产与消費組織，人們將得到自由的发展和丰富的人的本质的实现。

与这些新的人的关系相适应，將只生产那些促进人們互相丰富的产品。

---

<sup>206</sup> 參閱同上書，第140頁：“然而，无神論、共产主义，决不是人所創造的对象世界、即人底采取对象形式的本质力量底消逝、丟弃和喪失，决不是退回到反自然的、原始的簡單状态去的貧困。相反，它們无宁是人的本质底现实的生成，是人的本质对人說来的现实的实现，是人的本质作为某种现实的东西的实现。”

馬克思如下地描述了人們由于生产和消費的共产主义組織而互相人化这一过程：“假定我們像人一样地进行生产：我們每个人在自己生产的过程中都双倍地既肯定自己，也肯定其他人。在这样的情况下，（1）我就会在我的生产中把我的个性、把这个性的独特性对象化，因而，由于我在活动的过程中享受个人的生命表現，所以我同时就在直观对象的时候体会到当看到自己的人格变成对象化的、从感觉上可以觉察到的、因而是不容任何怀疑的力量时的那种个人的快乐。（2）在你享受或者消費我的产品时，我就会因意識到如下的情况而直接地得到享受：我既意識到我用自己的劳动滿足了人的需要，也意識到我把人的本质变成了对象并因而創造了适合于另一个人的本质的需要的对象。（3）我会感到自己成为你和类之間的中介，并且会知道，你意識到并且体会到我是你自己的本质的必要的补充和你自身的不可分离的一部分，因此，我在你的理性和你的爱中确立了自己。（4）我会知道，我用我个人的生命表現直接地創造了你的生命表現，因此，我用我个人的活动直接地确立了并且實現了我的真正的本质，即我的合乎人性的、社会的本质。

我們的生产会是一些反映出我們的本质的鏡子。

它是一种关系，在这种关系中，从我这方面发生的事，也应该从你那方面发生。

讓我們来考察一下出現在我們的假定中的各个环节：

我的劳动本應該是自由的生命表現，因而應該是生活底享受。而在存在着私有制的情况下，我們的劳动是生命底外化，因为我工作是为了活着、为了获得生存資料。我的劳动不是生活。其次，在劳动中，本應該由此而确立我的个性的独特性，我的个人的生活。所以，劳动本應該是真正的、能动的财产。而在存在着私有制的情

况下,我的个性却外化到这种程度,以致这种活动对我来说是可怕的,它对我来说是一种折磨,并且无宁说是一种活动底外表,因此它不过是外部的偶然的需要而不是内部的必然的需要所加之于我的被迫的活动。在我所生产出来的对象中,我的劳动只能表现为它所是的那种东西。它不能表现为它按其本质来说所不是的那种东西。因此,它不过是我的自我丧失和我的无力底对象化的、感性的、可以看见的、因而也是无庸置疑的表现。”<sup>207</sup>

由于生产的社会化,个人和社会统一了起来,因为随着人们越来越失去拥有私有财产的愿望,人们不再像在资本主义社会中那样认为自己是目的本身,而是人变成了社会的个体。

由于人们用自己的劳动产品互相丰富着,他们之间的障碍就会消失,阶级划分和阶级斗争也因而消失,而政治国家作为镇压工人阶级的手段也随之消失。同时,家庭关系也得到根本的改造,但不是像在粗陋的共产主义制度下那样,在共妻的意义上,而是在这样一种意义上来改造:婚姻变成自由的人们的符合于人的尊严的结合,人们通过这种结合确立自己的人的本质<sup>208</sup>。

由于不依赖于人而存在着的客观现实的敌对性的消除,人也感到自己在生产过程中不再是外化和异化了的,而是被确立了的;对象则变成了人的对象化的存在,即人的对象化;从而,自然界变成了属人的自然界,而人则变成了属自然界的人。自然界的这种人化同时也是人们的类的本质的实现,因为人们通过自己的劳动产品互相了解并且用自己的劳动产品互相丰富。

从人的这种对象化过程中产生出真正的、人的自由,这种自由不仅仅在于人能够认识世界的合理性,就像黑格尔所断言的那样,

<sup>207</sup> 参阅《马克思恩格斯全集》,德文版,第1部分,第3卷,第546—547页。

<sup>208</sup> 参阅马克思:《经济学—哲学手稿》,人民出版社1957年版,第82页。

而主要在于人由于这种对象化而能够按照自己的类的本质来形成自己和世界。

除了各种經濟的和社会的异化以外，在共产主义社会中各种形式的思想异化也将同时被揚弃。而正是人之获得其本身，——这种获得的前提是人从异化了的存在回到他的合乎人性的存在，——要求不仅克服各种形式的物质异化，而且克服各种形式的思想异化，首先是宗教<sup>209</sup>。宗教首先是通过无神論而被揚弃的，因为人由于无神論才意識到自己的真正的本质<sup>209a</sup>。但是，和費尔巴哈相反，馬克思把作为揚弃宗教的前提的这种人的意識的生成与其說看成是單純的思維过程的結果，无宁說看成是人的自我創造过程的結果<sup>210</sup>。因为，只有在宗教的原因——非人化的社会关系——被消除的时候，宗教才会消灭。同样地，资产阶级的法和資

**209** 參閱同上書，第83頁：“这种物质的、直接感性的私有财产，是异化了的、人的生活底物质的、感性的表現。私有财产底运动——生产和消費——是以往全部生产底运动底感性的表現，也就是說，是人底实现或现实。宗教、家庭、国家、法、道德、科学、艺术等等，都只不过是生产底一些特殊的形态，并且受生产底普遍規律底支配。因此，私有财产底积极的揚弃，作为对人的生活的占有，是一切异化底积极的揚弃，从而是人从宗教、家庭、国家等等向自己的合乎人性的即社会的存在的复归。宗教的异化本身只是发生在人底意識領域中、內心世界中，而經濟的异化是现实生活底异化，——因此异化底揚弃包含着两个方面。不言而喻，在不同的民族那里这一运动是从这两个領域中的哪一个領域开始，这取决于該民族底真正的生活主要是在意識領域中进行还是在外部世界領域中进行，这种生活更多地是观念的生活抑或更多地是现实的生活。”

**209a** 參閱同上書，第84、139頁。

**210** 馬克思反对那种脫离革命行动的思辨的无神論，因为这种无神論仅仅在幻想中否定宗教，而不触动宗教的基础。參閱同上書，第84頁：“共产主义立即从无神論开始(欧文)，而无神論則在开始时还远不是共产主义；因为，就是共产主义所由之开始的那种无神論也还主要地是一种抽象概念。所以，无神論底博爱最初还只是哲学的、抽象的博爱，而共产主义底博爱一开始就是现实的博爱并且是直接追求实效的。”

产阶级的道德也将被废除，而代之以符合于合乎人性的社会条件的新的法和新的道德。

因此，由于消除了一切形式的异化，共产主义作为通过人并且为了人而对人的本质的占有，就重新建立了人对自然界、对自己的本质以及对其他人的真正的关系。既然共产主义通过这种方式把客观现实界变成属人的存在，而把人变成了对象世界的尺度，因此馬克思把共产主义看成是理論的和实践的人本主义的完成。

“共产主义是私有财产即人的自我异化底积极的扬弃，因而也是通过人并且为了人而对人的本质的真正占有；因此，它是向作为社会的人即合乎人性的人的自己本身的复归，这种复归是彻底的、自觉的、保存了以往发展底全部丰富成果的。这种共产主义，作为完成了的自然主义，=人本主义，而作为完成了的人本主义，=自然主义；它是人和自然界之間、人和人之間的矛盾底真正解决，是生存和本质、对象化和自我确立、自由和必然、个体和类之間的抗爭底真正解决。它是历史之謎的解答，而且它知道它就是这种解答。”<sup>211</sup>

对资本主义制度进行的分析表明，生产的发展决定着社会关系的发展和整个的历史进程。进行这种分析的结果就是馬克思的世界观的彻底改变。

在进行这种分析的过程中，实际活动、劳动、“实践”在形成人的生活方面的决定性意义变得越来越明显了。这种分析使馬克思必然用实践概念来代替异化概念，并且把实践变成自己的观点的根本的、主导的創造性原則。异化理論在馬克思的学識和观点的一定发展阶段上曾經使他能够描述资本主义制度的特点并且揭露它的矛盾性，但是对于制定作为革命无产阶级的思想体系的新的

---

211 参閱同上书，第83頁。



世界观，却不像实践概念那样有用。

异化理论不但妨碍马克思为了制定——像后来所发生的那样——自己的理论（这个理论能够更清楚得多地说明私有财产的形成、资本主义制度的矛盾和这个制度下工人被剥削的事实）而批判李嘉图的劳动价值论，而且，异化理论既把“异化了的”人——工人和资产者——同“真正的”人对立起来，因而就导致了一种相当一般化的、同费尔巴哈极为相似的、掩盖了客观的阶级矛盾和阶级斗争的关于人的理解。

当然，马克思在制定自己的新世界观时既很少意识到异化理论和实践概念之间的根本区别的意义，也很少意识到自己同费尔巴哈的对立，但是正像新世界观的形成使他不可能继续留恋费尔巴哈的基本概念一样，异化概念也必然为实践概念所代替。

对于物质生产是人类社会的历史发展的基础这一点的理解，使马克思能够规定辩证唯物主义世界观的基本特征，虽然这种世界观当时在他那里还只是初具雏形。

他在对黑格尔的哲学和辩证法进行的斗争中发展了并且深化了这种新的世界观。

虽然在《经济学—哲学手稿》中对政治经济学和黑格尔哲学的考察和批判是分别进行的，但是这两个互相补充和互相说明的部分却是彼此密切联系着的。

正像马克思曾经从黑格尔对人的理解转向对政治经济学的批判一样，现在，在他同黑格尔的论战中，他也依据着他在批判地分析政治经济学的过程中所制定的“实践”概念作为人的生活的决定性因素。

马克思在批判地研究黑格尔法哲学时，揭露了这种哲学的唯心主义性质，但是还未能完全克服黑格尔哲学，因为他还只是刚刚

打算清算自己的唯心主义世界观。現在他却从实践的观点来批判这种哲学的基础本身,从而达到了辩证唯物主义的世界观<sup>212</sup>。

在他同黑格尔論战以前,他已經同青年黑格尔派、特别是同施特劳斯和布魯諾·鮑威尔决裂了。馬克思責备他們說,他們沒有研究黑格尔的辩证法,因而沒有能够克服他的哲学<sup>213</sup>。

誠然,他們曾經用黑格尔哲学作为反对反动派的斗争武器,但是,除了費尔巴哈以外,他們都毫无批判地对待这种哲学,并且完全受它的支配。他們满足于从这种哲学中抽出个别的要素,把它們当作自己的学說的基础;例如,施特劳斯把作为抽象的自然界的“实体”当作自己的哲学的原則,而布魯諾·鮑威尔則以抽象的人

<sup>212</sup> 參閱馬克思:《資本論》,參閱人民出版社1958年版,第1卷,第2版跋,第17頁:“我的辩证方法就其基础來說不但与黑格尔的辩证方法不同,而且正好相反。在黑格尔看来,思維过程(他甚至在观念的名称下把它变成了独立的主体)是现实界的創造主,而现实界只是思維过程的外部表现。在我看来則相反,观念无非是移植到人的头脑中并且在人的头脑中变了形的物质罢了。”

黑格尔辩证法的神秘化的方面,我早在大約三十年以前,也就是当它还正在流行的时候就加以批判了。……辩证法在黑格尔手中神秘化了,但这絕不妨碍这样一点,即正是黑格尔第一个給辩证法的普遍运动形式以全面的、有意識的描述。在黑格尔那里,辩证法是头朝下倒立着的。必須使它头朝上正立起来,才能在神秘的外壳下面发现合理的內核。”

<sup>213</sup> 馬克思:《經济学—哲学手稿》,參閱人民出版社1957年版,第2—4頁:“依我看来,本书底最后一章——对黑格尔辩证法和整个黑格尔哲学的批判分析——是对抗当今的批判的神学家們所完全必要的,因为这样的工作至今还从来沒有人做过。他們必然是不彻底的,因为即使是批判的神学家也毕竟是神学家,从而他或者不得不从作为某种公认的权威的哲学底一定前提出发,或者在批判的过程中和由于别人的发现而对这些哲学前提的正确性发生了怀疑,于是怯懦地、不正当地抛弃这些前提,撇开这些前提,而他在这些前提面前的卑恭屈膝以及他对这种卑躬屈膝的懊恼,現在仅仅以一种消极的、无意識的、詭辯的形式表现出来。……”

深入地考察一下就可以知道,在运动之初曾經确实是一个进步因素的神学的批判,归根結蒂不外是旧哲学的、特别是黑格尔的超驗性底蜕化为神学漫画的完成和归結。”

底“自我意識”作為自己的出發點<sup>214</sup>。

這種對黑格爾哲學的依賴性特別明顯地表現在布魯諾·鮑威爾身上，甚至在費爾巴哈批判了黑格爾以後也是如此。他不但始終是黑格爾哲學的俘虜，避免對黑格爾哲學的基礎——辯證法——作任何批判，而且把它的唯心主義性質加深到了歪曲的程度，把黑格爾的作為主體與客體的統一的理念偷換為不斷把自己同世界對立起來並以此推動歷史發展的自我意識<sup>215</sup>。

布魯諾·鮑威爾既把黑格爾的宇宙精神主觀化了，也把他的辯證法主觀化了；他用自我意識頂替了黑格爾的宇宙精神，而辯證法的運動在他那裏已不再像在黑格爾那裏那樣是在現實所固有的矛盾的影嚮下發生的，而是通過自我意識同世界的鬥爭而發生的。

在布魯諾·鮑威爾看來，這種矛盾是“純粹的批判”同人民、同“群眾”的關係。全部歷史發展都歸結為這種矛盾，而“批判”，作為普遍的自我意識的體現，以一種高高在上的輕蔑態度冷漠地看着庸庸碌碌的人們，“群眾”<sup>216</sup>。

214 參閱同上書，第120—121頁。

215 費爾巴哈：《關於哲學改造的臨時綱要》（最初發表於《Anekdoten zur neuesten deutschen Philosophie und Publicistik》（《德國現代哲學和政論界軼文集》），蘇黎世和溫特圖爾，1843年），參閱《費爾巴哈哲學著作選集》，三聯書店1961年版，上卷，第117頁：“如果把新哲學的名稱、‘人’這個名稱代之以自我意識概念，那就是用舊哲學的精神解釋新哲學，將它重新推回到舊的觀點上去。因為與人分離的舊哲學的自我意識乃是一種沒有實在性的抽象。人才是自我意識。”

216 馬克思：《經濟學—哲學手稿》，參閱人民出版社1957年版，第121頁：“但是現在，甚至當費爾巴哈在他收入《軼文集》的《綱要》中，以及，更詳細地，在《未來哲學》中從根本上推翻了舊的辯證法和哲學之後，甚至當未能完成這一事業的上述批判反而認為這一事業已經完成，並且自封為純粹的、決定性的、絕對的、洞察一切的批判之後，甚至當批判以唯靈論的狂妄自大態度把整個歷史運動歸結為其餘的世界（它把這個世界與它自身區別開來而歸入‘群眾’這一范

馬克思在这样严厉地批判了布魯諾·鮑威尔（彻底的决裂是在几个月以后写了《神圣家族》<sup>217</sup>之后发生的）之后，把他同費尔巴哈加以对比，說費尔巴哈对黑格尔哲学采取了批判的态度，并且通过克服黑格尔哲学而为唯物主义和真正的科学奠定了基础<sup>218</sup>。

馬克思在承认黑格尔哲学的积极因素时也着重指出了它的消极的方面；而他对待費尔巴哈的态度也是和对待黑格尔哲学的态度一样；尽管他承认費尔巴哈的功績，他仍旧同費尔巴哈划清了界限<sup>219</sup>。

嗜)同它自身的关系,并且把一切独断的对立消融于它自己本身的明智和世界底愚蠢之間、批判的基督和作为‘群氓’的人类之間的一个独断的对立之后,甚至当它每日每时地通过揭露群众底愚鈍来证明它自身的超群出众之后,甚至当批判在报刊上宣布它既对人的感觉、又对它在庄严肃穆的孤独中君临于其上的世界具有絕对的优越性,并且只是不时地发出奥林帕斯諸神底冷嘲热諷的笑声之后,最后,甚至当批判宣告了批判的末日审判,宣称这样一天——那时整个行将毁灭的人类将集合在批判之前,由批判加以分类,而每一类人都将得到一份 *testimonium paupertatis* (贫困证明书)——即将来临之后,——甚至当以批判底形式趋于消逝的唯心主义(青年黑格尔主义)做出这一切滑稽可笑的造作之态之后,这个唯心主义仍然絲毫沒有暗示現在已經到了同自己的母亲即黑格尔辯证法划清界限的时候,甚至也絲毫沒有表明它对費尔巴哈辯证法的批判态度。这是一种对自己本身的完全非批判的态度。”

**217** 参閱同上书,第2—4頁。

**218** 参閱同上书,第2、121—122頁。

**219** 不能把馬克思对費尔巴哈的批判說成是馬克思对費尔巴哈的一般态度,因为在他的观点发展的过程中他对費尔巴哈的态度是有所改变的。最初,馬克思把費尔巴哈主要評价为一个在唯物主义基础上克服了宗教的思想家(参閱《馬克思恩格斯全集》,人民出版社1956年版,第1卷,第32—34頁)。当普魯士书报检查机关查封了《萊茵报》并在馬克思面前提出了关于国家和社会的关系問題(他曾试图通过批判黑格尔法哲学来解决这个問題)时,他主要利用了費尔巴哈对唯心主义哲学的批判和他的异化理論,不过那时他已經指責費尔巴哈,說他沒有把这个理論应用于分析政治問題和社会問題(参閱《馬克思恩格斯早期著作选》,1956年俄文版,第257頁;1843年3月13日馬克思給阿·卢格的信)。

在轉向共产主义的时候,馬克思在一段时期內还保持着費尔巴哈把人看

對馬克思來說，不管是批判黑格爾和克服他的唯心主義哲學，還是批判費爾巴哈和克服他的形而上學唯物主義，都是以實踐概念為出發點的。

既然馬克思在制定自己的新世界觀時利用了黑格爾哲學和費爾巴哈哲學中的那些可以進一步加以發展的因素，因此我們有必要簡短地敘述一下黑格爾和費爾巴哈的基本觀點。

作為進步的資產階級民主主義者，費爾巴哈繼續了啟蒙學者們所開始的對宗教的批判，並且把它推廣到唯心主義哲學方面，因為他認為這種哲學是宗教異化的哲學形式。他認為，現代哲學的基本任務是既克服和揚棄宗教，也克服和揚棄唯心主義哲學。他揭露唯心主義哲學，特別是黑格爾哲學，是宗教底理性支柱；這種哲學的基礎，正如宗教的基礎一樣，是主體和客體之間的被顛倒了的關係，它把絕對觀念變成了神，因此它是人的自我異化的哲學形式。

費爾巴哈用唯物主義哲學來和唯心主義哲學相對抗；前者的出發點和基礎是這樣一種觀點，按照這種觀點，人是物質的存在物，並且應當從人同自然界及其他人的關係來加以考察。

費爾巴哈根據這種唯物主義觀點，把精神理解為人的物理力量的產物。唯心主義認為精神作為主體居于首位，而自然界則是精神的賓詞；針對着唯心主義的這種論點，費爾巴哈提出了具體的人和具體的自然界居于首位的論題，因而推翻了唯心主義對於存在

---

成是類的存在物的觀點（認為這種類的存在物應當從它同自然界和其他人的關係上來加以考察和理解），以及作為理解和解決人的自我非人化的手段的異化理論。但是馬克思不同於費爾巴哈之處在於，他把人同自然界和其他人的關係理解為以社會實踐為中介的東西，而這種實踐便成了根本不同於費爾巴哈的世界觀的新世界觀的基礎。

和意識的關係的解釋，把存在變成了主體，而把意識變成了賓詞。

但是由於費爾巴哈沒有超出私有制的範圍並因而在本質上採取了反革命的立場，因此他沒有能夠用推而及於人類生活的一切領域並且符合於革命要求的徹底的唯物主義來代替唯心主義。這一點說明了他的唯物主義的缺點和局限性，這些缺點和局限性主要是由於下面的原因而產生的，即他把人的關係不是看作社會的、受階級制約的關係，而是看作人同自然界和其他人（他們的共同體被理解為類）的普遍關係。

誠然，費爾巴哈強調人和自然界的具體的性質，但是，由於他把人對周圍世界而言的本質力量不是看作實踐，因此對他來說，客觀現實始終主要是直觀和感覺的客體。顯然，在這種情況下，他把自然界僅僅看成是被直接賦予的，也就是說，撇開了自然界同以自己的活動改造著自然界的人的關係，而把人本身主要看成是直觀著和感覺著的存在物。費爾巴哈的這種反革命的立場既說明了他對人和自然界的非辯證的觀點，也說明了他的人道主義的唯心主義色彩。

費爾巴哈沒有能夠認清社會實踐的意義，因為他把反對現存條件的鬥爭局限於思維領域，並且把人的本質力量主要理解為感覺和直觀，因而在他看來，自然界是直觀和感覺的客體，而不是活動的客體。所以他對人的理解沒有超出不加任何階級區分的一般人本學的观点；所以，他的世界觀在用於自然界時是唯物主義的，雖然還不是辯證的，而在用於歷史時則是唯心主義的<sup>219a</sup>。他從抽

---

<sup>219a</sup> 馬克思在《德意志意識形態》一書中寫道：“當費爾巴哈是一個唯物主義者的時候，歷史在他的視野之外；當他去探討歷史的時候，他決不是一個唯物主義者。在他那裡，唯物主義和歷史是彼此完全脫離的……”（《馬克思恩格斯全集》，人民出版社1960年版，第3卷，第51頁）

象的伦理学的角度来考察历史发展的各种问题，并且以完全沉溺于18世纪的道德说教倾向的“人道主义”的精神来空想主义地解决这些问题。

这种做法特别明显地表现在他对于对他来说是重要的异化问题的理解上：他把异化看成是现存的人的关系的特征。他从关于符合人的类的本质的、和谐的类的生活的唯心主义公设出发，认为这种类的生活被人的本质的异化所消灭，而只有通过异化的扬弃才得以恢复。但是由于他看不到人的自我异化的真正原因和真正实质，他便把这种异化理解为宗教的自我异化，并且，由于他不理解宗教异化和社会异化之间的相互作用，便从一种非历史的、全人类的、人本学的观点来考察这种异化。同时，他认为，异化作为一种就其本质来说是精神的现象，应当通过思想的演进、通过教育来加以扬弃。

这样的唯心主义立场也表现在费尔巴哈对于人占有世界的看法上。他把理论上的占有世界和实践上的占有世界看成是对于对象的两种互相排斥的关系。在他看来，对于对象的真正关系是理论上的直观，这种直观不应当被那种使人不能无私地对待对象的实际需要所模糊和歪曲。

因此，作为人的功利活动的实践，不能成为对对象的真正占有的基础和手段，而这种真正的占有就在于按照对象本来的样子来认识对象。

既然费尔巴哈否认实践在人的生活中的决定作用，既然他的哲学的积极因素——进行直观的人和被直观的世界——是某种无差别的东西，因而不包含任何否定的、推动进步的原则，所以，他始终不了解现实的人的发展，而历史的远景也只限于人的类的本质的实现。

誠然，在費爾巴哈那里，人和自然界是作为两种不同的因素而出現的，但是它們的本质上的近似排斥了任何辯证的运动，因而发展变成了繞圈子的运动，这一运动从种子开始，經過果实而达到新的种子，始終停留在圈子里，因而堵塞了一切通向真正进步的道路。

由于費爾巴哈不善于利用黑格尔辯证法的积极因素，他便失去了黑格尔哲学的全部財富，即使这些財富是被唯心主义地歪曲了的。誠然，通过批判黑格尔对实证性的唯心主义看法，他能够比較正确地估价具体现实；但是，由于他忽視了这个现实底辯证的发展，他也就沒有看到这样一个事实：黑格尔通过把肯定看作否定之否定的結果，而确定了一切存在底自我肯定活动的規律，因而也确定了历史发展的規律。

費爾巴哈和馬克思之間的根本区别是由于他們的階級立場的不同而造成的。馬克思站到无产階級和共产主义方面以后，就坚决地同資产階級民主主义断絕了关系；这样做的結果就是在思想方面同費爾巴哈的分歧越来越深。但是当时这种对立还没有表現得十分尖銳。在馬克思发展的过渡时期中，即在1844年，他对費爾巴哈的評價仍旧很高；这一点可以从这一时期他的书信和著作中看出来<sup>220</sup>。甚至在克服了从費爾巴哈那里承襲来的异化概念之

---

<sup>220</sup> 參閱1844年8月11日馬克思給費爾巴哈的信，載《和平和社会主义問題》，1958年，第2期，第9頁：“……我很高兴我有机会向您表示极崇高的敬意和我对您怀着的——請允許我用这个字眼——愛戴。無論如何，您的《未来哲学》和《信仰的本质》二书尽管篇幅不大，却比当今德国全部著作的总和具有更大的价值。

在这两部著作中，您——我不知道是不是有意地——給社会主义奠定了哲学的基础，而共产主义者也就立刻这样理解了您的著作。建立在人們之間的实际差别之上的、人与人的联合，从抽象的天上轉移到现实的地上的人类概



后，馬克思仍舊沒有意識到他在理論上同費爾巴哈的分歧；因此，他沒有像對黑格爾哲學那樣，對費爾巴哈的哲學進行徹底的批判。

直到幾個月以後，當馬克思制定辯證唯物主義和歷史唯物主義原理的時候，他才開始明白他的觀點和費爾巴哈觀點的區別的重要性，於是他在自己論費爾巴哈的十一條提綱中簡短而富有表現力地敘述了這個區別。

在《經濟學—哲學手稿》中，馬克思指出費爾巴哈的主要功績在於，他和其他青年黑格爾分子相反，對黑格爾的唯心主義哲學和辯證法採取了批判的態度並且克服了它們<sup>221</sup>。

按照馬克思的看法，費爾巴哈指出了唯心主義哲學的基礎不是具體的人，而是人底抽象——精神；在這種哲學中，絕對精神相當於神學家的神，因為二者都是人的異化的結果<sup>221a</sup>。

費爾巴哈進一步證明，——馬克思認為這一點也是他的功績，——黑格爾對於肯定是否定之否定的結果的理解，表現出了唯心主義哲學所固有的矛盾。這種矛盾就在於：這種哲學從作為感性的特殊物之否定的抽象的普遍物出發，然後通過用感性的特殊物與之對立的辦法來否定抽象的普遍物，最後，通過否定之否定，揚棄感性的特殊物，把抽象的普遍物重新恢復為真正的肯定。對於這種在本身中並不直接包含著自己的原因的、通過否定之否定

---

念，這不是社會概念是什麼！”

參閱馬克思：《經濟學—哲學手稿》，參閱人民出版社1957年版，第2頁：“積極的人本主義的和自然主義的批判是從費爾巴哈才開始的。他所掀起的喧聲越是低微，他的著作的影響就越是實在、深刻、廣泛而持久；他的著作是繼黑格爾的《現象學》和《邏輯學》之後包含著真正理論革命的唯一著作。”

**221** 參閱同上書，第122頁：“費爾巴哈是對黑格爾辯證法採取嚴肅的、批判的態度的唯一思想家；只有他在這個領域內做出了真正的發現，並且一般說來真正地克服了舊哲學。”

**221a** 參閱同上書，第123頁。

而得到的肯定，費爾巴哈用以自身為基礎的直接的、感覺可以確實感知的肯定作為唯物主義哲學的基礎來與之相對立<sup>221b</sup>。

由於費爾巴哈以這種方式推翻了唯心主義哲學，他便成了真正的唯物主義和真正的科學的先驅，因為他使人與自然界的關係、首先是人與人的關係成為自己的理論的原則<sup>221c</sup>。這樣他就不僅克服了使這種關係神秘化了的唯心主義，而且也克服了主要從人與自然界的關係來考察人的庸俗唯物主義。

儘管馬克思承認費爾巴哈的功績，他仍然指出了費爾巴哈哲學的局限性和缺點<sup>222</sup>。在《經濟學—哲學手稿》中，他把這些缺點主要歸結為這樣一點，即費爾巴哈在批判黑格爾的辯證法時沒有看到：黑格爾第一個指出了——雖然用抽象的思辨的觀點——以否定之否定為形式的辯證發展是一切存在的自我肯定的行動和自我創造的形式<sup>223</sup>。

<sup>221b</sup> 參閱同上書，第 123 頁。

<sup>221c</sup> 同上。

<sup>222</sup> 參閱同上書，第 4 頁：“反之，費爾巴哈關於哲學底本質的發現，究竟在怎樣的程度上仍然——至少是為了證明這些發現——使得同哲學辯證法批判地劃清界限一事成為必要的，關於這一點，讀者從我的論述本身就可以弄清楚。”

第 123 頁：“我們不僅要說明這一運動（歷史運動。——科爾紐）在黑格爾那里所採取的抽象形式，而且要說明這一運動在黑格爾那里所具有的、與現代的批判截然相反的、亦即與費爾巴哈的《基督教的本質》一書對同一過程的描述截然相反的特征；或者更正確些說，我們將弄清楚這個在黑格爾那里還是非批判的運動底批判的形式。”

<sup>223</sup> 參閱同上書，第 123 頁：“費爾巴哈把否定之否定所包含的那個肯定，亦即自我肯定和自我確證，看做還缺乏自信的、因而自身還包含着自己的對立物的、懷疑自身的、因而需要證明的、亦即還沒有用自己的存在證明自己本身的，沒有被承認的肯定；因此，感覺可以確實感知的、以自身為基礎的肯定是與否定之否定直接而非間接地對立着的。

然而由於黑格爾從否定之否定所包含着的肯定方面把否定之否定看成是真正和唯一肯定的東西，而從它所包含的否定方面把它看成是一切存在底唯

在《經濟學—哲學手稿》中，馬克思還沒有展開對費爾巴哈的這一批判（從這一批判中可以引伸出他們之間的全部差別）的論證，但是從馬克思不同於費爾巴哈的出發點以及由這個出發點引伸出來的各個論點，可以清楚地看出他們之間的差別。

由於馬克思採取了無產階級的革命的立場，並且從人的活動來考察人，所以他和費爾巴哈不同，認為不僅必須通過認識來使人的意識革命化，而且必須首先確實消除使人非人化的社會關係。馬克思的這種嶄新的原則性立場早在他的黑格爾法哲學批判中和發表在《德法年鑑》上的文章中就已表現出來，而在《經濟學—哲學手稿》中則表現得更加清楚。

由於馬克思把類的生活理解為社會經濟關係的總合，把人同自然界及其他人的關係看成是受歷史發展制約的社會關係，並且認為實踐在人的形成以及一般說來在歷史中起着主要的作用，他便從根本上改變了費爾巴哈的唯物主義和人道主義。

由於感性在馬克思看來不是消極的直觀，而是實踐的和理論的活動，因而，存在和人的生存的問題成了實踐的問題，所以他從一開始就超出了把人看成是本质上消極的存在物的費爾巴哈的人本主義觀點。按照馬克思的理解，人是能動的、社會的、屬於特定階級的；因此，和費爾巴哈不同，馬克思不研究人的一般本質，而研究社會發展的規律，並且已經把經濟關係看成是這些規律的基礎。

費爾巴哈的人道主義讓位給了馬克思的人道主義；社會經濟發展成為決定性的因素；相應地，關於異化的根本問題也從一種原

---

—真正的活動和自我實現的活動，所以他只是為歷史——還不是作為先在的主體的人底現實的歷史，而只是人產生底活動、發生底歷史——底運動發現了抽象的、邏輯的、思辨的表達。”

再參閱本章注 222。

則上不同的角度提出并且得到解决。馬克思把异化看成是一种受历史制約的現象，认为异化的揚弃要求改造經濟和社会关系。同时，和費尔巴哈相反，馬克思不是把外化简单地看成是本身必須被揚弃的异化，而首先看成是人的生命力的对象化，因而使它具有了积极的价值。

馬克思越是深入地研究資本主义制度发展的規律性和一般历史发展的規律性，他就越把問題的考察轉移到社会經濟方面来，并且越是坚决地根除唯心主义观点和形而上学观点的残余，而代之以历史唯物主义的观点。

虽然他还繼續部分地利用費尔巴哈的一些概念和術語，如“类的本质”、“异化”等，但是这些術語在他那里获得了社会历史的意义，因而原則上不同于費尔巴哈的術語，而越来越变成了新的思想內容的外壳<sup>224</sup>。

由于对經濟和社会关系进行深刻分析的結果，异化作为一个中心概念，越来越坚决地被实践这一基本概念所排挤和代替。这个成为馬克思的新世界观的基础的概念，在馬克思批判黑格尔哲学时得到了更加詳細的規定。

---

<sup>224</sup> 馬克思、恩格斯：《德意志意識形态》，載《馬克思恩格斯全集》，人民出版社1960年版，第3卷，第261—262頁：“由于費尔巴哈揭露了宗教世界是世俗世界的幻想（世俗世界在費尔巴哈那里仍然不过是一些詞句），在德國理論面前就自然而然产生了一个費尔巴哈所沒有回答的問題：人們是怎样把这些幻想‘塞进自己头脑’的？这个问题甚至为德國理論家开辟了通向唯物主义世界观的道路，这种世界观沒有前提是絕對不行的，它根据經驗去研究现实的物质前提，因而首先是真正批判的世界观。这一道路在《德法年鉴》中，即在《黑格尔法哲学批判导言》和《論犹太人問題》这两篇文章中指出了。但当时由于这一切还是用哲学詞句来表达的，所以那里所見到的一些习惯用的哲学术語，如‘人的本质’、‘类’等等，給了德國理論家們以可乘之机去不正确地理解真实的思想过程，并以为这里的一切都不过是他們的穿旧了的理論外衣的翻新……”。

如果說在批判資產階級政治經濟學和資本主義制度時馬克思曾經依靠黑格爾關於人的概念，那末現在則相反，在批判地分析資本主義生產的過程中所得出的關於具體的人的勞動之根本意義的結論，成了他反對黑格爾的唯心主義哲學的決定性的論據<sup>225</sup>。

既然馬克思最初主要是從批判黑格爾的哲學和辯證法出發並且是作為黑格爾世界觀的對立物而建立自己的世界觀的，所以，要更好地理解這種聯繫，就必須首先簡短地敘述一下黑格爾哲學的基本特點。

在跨進 19 世紀的時候，歷史發展面臨着一個從二元論的、半靜態的世界觀向着歷史的、有機的世界觀轉變的問題；就像恩格斯所着重指出的，黑格爾由於從人與自然界的有機統一和相互作用方面來理解人和自然界，並且把歷史發展理解為人的自我創造的過程，因而解決了這個根本的問題。

黑格爾作為一個進步的資產階級思想家，依靠着隨英國的經

---

<sup>225</sup> 馬克思對黑格爾的態度，也像他對費爾巴哈的態度一樣，不能籠統地加以說明，因為這種態度也是隨着馬克思本人的發展過程而改變的。在馬克思參加青年黑格爾運動以前，他把黑格爾哲學首先評為一種同浪漫主義世界觀相反的現實主義世界觀。成為青年黑格爾分子並且參加政治鬥爭之後，他首先從黑格爾那裡接受了國家作為宇宙精神的體現在歷史中起決定作用的觀點，因而把黑格爾的《法哲學》一書看作是奠基性的著作。在 1842—1843 年間，當普魯士國家的反動傾向變本加厲時，馬克思不再相信國家是歷史的調節因素，變成了一個帶有社會主義傾向的革命民主主義者。在批判黑格爾關於國家和社會的學說時，他發揮了自己的新觀點。他附合費爾巴哈的意見指出，黑格爾顛倒了主詞和賓詞的關係，把國家變成了社會的調節因素，而實際上，建立在私有制基礎上的資產階級社會產生了政治國家這個人類的本質的虛幻的活動領域。隨着馬克思之深信經濟和社會關係對於歷史發展有着根本的意義，他對黑格爾的態度又改變了。他從《精神現象學》中接受了關於人的自我創造過程的學說，用這個觀點分析了資本主義制度和資產階級政治經濟學，但同時也批判了黑格爾，說他把這一過程觀念化和神秘化了。

济发展和法国的革命而产生的最新的經濟、社会、政治理論，达到了这种新的历史观。

从法国革命那里，他承襲了适合于新的資本主义关系和資產階級階級利益的对于社会、国家和法的新观点。

从英国經濟学家那里，特别是从亚当·斯密（黑格尔曾利用他的学說来研究資本主义制度和資產階級社会的結構）那里，他接受了把劳动看作是唯一創造价值的、在人的生活中起决定作用的要素的观点。黑格尔在建立自己的世界观时利用了对这一点的知識，以及来自亚当·斯密的劳动价值学說的对于人在劳动过程中对象化的解释，把人的活动这个制約着人的生成和自然界的变化的改造力量，变成了历史的基本要素。

黑格尔把人类历史想像为人通过对自然界的改造而自我創造的过程。在改造自然界并且日益以自己的本质深入自然界的时候，人意識到自己本身是一种形成的力量；随着人揚弃了自然界的直接性（自然界对人來說不再是某种外部的和陌生的东西），并且越来越深地溶入自然界，就发生了作为主体与客体的統一的、人与自然界的統一。

这种构成历史的基本內容的、人的自我創造的辯证过程，黑格尔只能以唯心主义的方式加以理解和闡述；自然科学和社会科学的不发达，德国在經濟、政治和社会方面的落后，以及黑格尔本人的資產階級的、日益反动的立場，都为他彻底理解历史的发展造成了不可克服的障碍。

他只在把人和自然界精神化之后才得以达到历史的、有机的世界观。但是他的唯心主义哲学和辯证法的特点是，在他的历史研究和經濟研究的影响下，他把人的被唯心地解释的发展过程同现实的历史发展紧密地联系了起来。

黑格尔力图把精神化的东西說成是具体的东西，这一点表现在他赋予精神化的东西以“具体概念”的形式，而这些概念里应该含有整个存在底本质的内容。

把存在归结为具体概念，这是黑格尔哲学的特征，从这个特征可以引伸出这种哲学的一些基本要点。他这样做也是由于下面这一情况造成的，即黑格尔不能通过把存在归结为抽象概念来解释世界的现实的有机的发展。但是，如果概念包含着存在的现实本质，这样的解释就会是可能的，因为那样的话，存在的发展就会决定于概念的发展了。

黑格尔企图把概念的辩证发展同具体存在的发展合而为一这个事实，说明了世界的发展为什么在他的哲学中既具有抽象的、逻辑的性质，又具有具体的、历史的性质。

但是，既然对一个唯心主义者来说不能有任何不依赖于意识的客观现实，因此，在黑格尔那里，就是具体的东西也根本没有自在的实在性，而只是精神逐渐外化的结果，精神通过外化及其扬弃认识到自然界是精神所形成的要素之一。

由于把人和自然界精神化的结果，人的自我创造过程变成了精神的自我创造过程；因而，人作为主体，变成了自我意识，自然界作为客体，变成了自我意识的客体即意识，而人和自然界之间的关系变成了自我意识和意识之间的关系。

由于精神通过自己的客体认识到自己本身而达到的主体与客体在精神中的统一，要求精神不异化在它的客体中；这一点是通过下面的方式达到的，即在思维中，对象作为对象化的客体而被扬弃，因为对象作为被认识了的东西变成了思想物。

对于被归结为人的自我创造过程的、人和自然界的发展的描述，构成了黑格尔哲学的主题。

人的现实发展过程是在于人通过不断地改变經濟和社会关系(这些关系既是这一发展的前提和条件,又是这一发展的产物),克服了純动物的、自然的状态,并且把自己对自然界的原始的、直接的关系变成了对自己的产品的关系;这个过程被黑格尔归结为精神的自我創造和自我認識的过程。

黑格尔在《精神現象学》中研究了精神在其对客体性的各种关系中的这一发展,描述了精神在这一发展过程中的轉化。

使得精神走向越来越高的表現形式的精神自我創造的过程,是通过下面这种方式实现的,即精神在它不断获得客体性的过程中理解到,后者并不具有不依赖于它的实在性,而它乃是后者的本质。

最初,主体作为感性意識,沒有把自己同自己的客体区别开来。在它把自己从直接的现实分离出来并且使自己与之对立的时候,它就变成了自我意識。能思維的主体由于理解到,并不存在不依赖于它的客体,而相反地,它自己就是客体性的本质,便克服了这种对立。这样它就达到了精神的水平,这种精神把客观的規定理解为自己的自性的环节,并且由于認識到客体与它同一而成为主客同一体(主体—客体)。

精神不断地占有现实,这一点在本质上是符合于能动的人在历史发展的过程中对于自然界的日益占有的;在对精神的这种发展进行分析之后,黑格尔在《邏輯学》中叙述了以絕對观念(絕對观念作为主体—客体成为世界的創造主)为終結的、概念的內在的辯证运动。

在絕對观念外化为构成它的否定的自然界之后,随着人类历史开始了絕對观念获得自身的过程,在这一过程中絕對观念达到了对自己本身的完全理解。这一过程在精神哲学中达到了自己的



終点，因为在这一哲学中，为自己的全部先前的发展所丰富了的观念复归于自身。

把现实的进步和認識等同起来，是由于黑格尔把人的自我創造归結为精神的自我認識；由这种等同可以得出結論說，人的历史发展的目的就是認識世界及其規律性。

把具体的人的活动和精神的活动（在这种活动中，精神对被思維的客体而言不是异化地存在着，而是“回到自身”）等同起来，使得黑格尔能够通过不同于經濟学家的另一种方式，仅仅考虑人借以肯定自己的活动的积极方面，而不去注意体现着資產階級社会的荒謬性和非人性的异化活动。

誠然，对政治經濟学进行的研究，帮助了黑格尔理解資本主义制度的破坏性后果；他看到，随着工业的发展，有产階級的財富和福利无比地增长起来，而工人的状况却越来越恶化；他也看到，巨大的財富和极端的貧困的产生造成了社会的两个敌对的階級。

但是，他並沒有从这一切作出关于資本主义制度的正确結論，相反地，他把資本主义制度看成是人的必然的、合理的实现方式<sup>225a</sup>。

按照他的意見，人作为自由的个人，由于想要占有客体而同財產联系在一起，而財產則由于排斥另一个主体的占有，必然具有私有財產的性质；因此，私有財產作为人的活动的天然領域，对于人来说就是社会和国家的基础，而建立在私有財產上的資產階級社会在他看来乃是一切可能有的社会中最好的社会。

在他看来，資產階級社会是从私有制中产生出来的各种私人利益的唯一領域，是在一个排除了階級斗争的、合理地組織起来

<sup>225a</sup> 參閱黑格尔：《法哲学原理》，商务印书館1961年版，第244—245頁（第244、245节）。

的經濟和社会制度中沒有危机地进行着的生产的平权主体的共同体。

由于黑格尔沒有考虑到危机和阶级斗争，所以资产阶级社会的矛盾性在他那里只是表现为私有者之间的竞争，而这种矛盾性应当通过体现着普遍利益和最高道义权力的国家的作用来加以扬弃。

黑格尔把资产阶级社会内部的阶级矛盾神秘化了，因而掩饰了这些矛盾。例如，他把资产阶级和无产阶级之间的阶级矛盾归结为主人和奴隶对劳动产品的不同的关系，而事实表明，由于奴隶积极地创造物品，因此他实际上是劳动产品的真正占有者。这样，黑格尔既忽视了现实的阶级矛盾，就把社会问题变成了人通过自己的对象认识自己本身的问题，亦即变成了心理学问题<sup>226</sup>。

诚然，黑格尔意识到，穷人和富人之间日益增长的矛盾产生了无产阶级——他把它称做“平民”——这个革命的阶级，这个阶级由于它所固有的对于财富、社会 and 国家的愤怒情绪而不同于普通的穷人。但尽管如此，他却并不把注意力放在如何消除贫困上面，而是放在如何防范由于“平民”的增长而对社会和国家造成的危险上面。

尽管黑格尔哲学把事物的全部真实情况都加以神秘化，但是这种哲学，特别是关于整个存在辩证发展和关于人在劳动中自我创造过程的学说，却为马克思建立新的世界观提供了重要的因素。但他只是在对黑格尔哲学进行原则性的批判并且把它“翻轉

---

<sup>226</sup> 奴隶用自己的劳动间接地使奴隶主得以实现对物的享受；但是由于后者在这种情况下一直是被动的，他就落到从属于物的地位。相反，处于从属自己主人的地位的奴隶，在加工和形成物的时候，就教育了自己而变得越来越独立（参阅黑格尔：《精神现象学》，商务印书馆 1962 年版，上卷，第 128 页）。

过来”以后，才得以利用这些因素<sup>227</sup>。

在同黑格尔进行的論战<sup>228</sup>中，馬克思首先反对：

(一)由于把人归结为自我意識，把自然界归结为意識，把二者之間的关系归结为自我意識同意識的关系而造成的人、自然界和社会关系的神秘化；

(二)通过劳动的精神化而把劳动神秘化。这种做法使黑格尔把历史发展归结为思維和知識的发展，并且认为这一发展的主要内容和主要目的就是認識世界；

(三)把辯证法神秘化(使它变成了唯心主义辯证法、概念底辯证法)。

在主要对《精神現象学》<sup>229</sup>进行的批判性分析中，馬克思首先承认了黑格尔的巨大功績：黑格尔把劳动看成是人的本质和人的自我創造的手段，而把人的自我創造看成是历史的内容<sup>230</sup>。

<sup>227</sup> 馬克思：《經濟學—哲學手稿》，參閱人民出版社1957年版，第123頁：“我們不僅要說明這一運動在黑格尔那里所采取的抽象形式，而且要說明這一運動在黑格尔那里所具有的、與現代的批判截然相反的、亦即與費爾巴哈的《基督教的本质》一書對同一過程的描述截然相反的特征；或者更正確些說，我們將弄清這個在黑格尔那里还是非批判的運動底批判的形式。”

馬克思：《資本論》，參閱人民出版社1958年版，第1卷，第2版跋，第17頁：“辯证法在黑格尔手中神秘化了，但這絕不妨礙這樣一點，即正是黑格尔第一個給辯证法的普遍運動形式以全面的、有意識的描述。在黑格尔那里，辯证法是頭朝下倒立着的。必須使它頭朝上正立起來，才能在神秘的外壳下面發現合理的內核。”

<sup>228</sup> 參閱馬克思：《經濟學—哲學手稿》，人民出版社1957年版，第120—147頁，《黑格尔辯证法和整个黑格尔哲學批判》。

<sup>229</sup> 參閱同上書，第123頁：“必須從黑格尔底《現象學》這個黑格尔哲學底真正發源地和秘密開始。”再參閱同頁馬克思關於論述《現象學》的簡短提綱。

<sup>230</sup> 參閱同上書，第127頁：“因此，黑格尔《現象學》及其最後成果——作為推動原則和創造原則的否定的辯证法——底偉大之處就在於，黑格尔把人底自我創造看做一個過程，把對象化看做非對象化(Entgegenständlichung)，看做外化和這種外化底揚棄；因而，他抓住了勞動底本质，把對象的人、真正的因而是現

黑格尔在把劳动規定为人的本质的时候，是站在当时的政治經濟学的立場上的。但是，他也像資產階級經濟學家一樣，片面地描述劳动，只考察它的积极的一面，而忽視了它的消极的一面——异化劳动<sup>231</sup>。

劳动的消极的一面的消失是由于黑格尔把现实过程精神化了，把它們变成了思維的过程，而在思維过程中，由于人在自己的思維中总是“回到自身”的，因此就只表现出劳动的积极的一面。

由于人和自然界的这种精神化，劳动变成了抽象的精神活动，人的自我創造过程变成了思維的不断展开，而历史則变成了抽象的普遍概念(人和自然界就被归結为这些概念)发展的历史<sup>232</sup>。

所以，人的现实发展就成了从純思辨的、抽象的精神开始的思維史、邏輯史的对象，这种精神的外化和外观就是自然界和人类历史，而它在揚弃了这种外化之后就以絕對知識而告終；在这种絕對知識中，自我意識的、自我理解的精神获得了符合于自己的存在<sup>233</sup>。

---

实的人理解为他自己的劳动底結果。人同作为类的存在物的自身发生现实的、能动的关系，或者說，人把自身作为现实的类的存在物、亦即作为属人的存在物而实际显现出来，这只有通过下述途徑才是可能的，即人实际上把自己的类的力量全部發揮出来（这仍然只有通过人类底总的活动，只有作为历史底結果，才是可能的），并且把这些力量当做对象来对待，而这仍然只有从一开始就通过异化这种形式才是可能的。”

231 參閱同上書，第128頁：“黑格尔站在現代政治經濟學底立場上。他把劳动看做本质，看做人底自我确证的本质；他只看到劳动底积极的方面，而沒有看到它的消极的方面。”

232 參閱馬克思，《經濟學一哲學手稿》，人民出版社1957年版，第140頁。

233 參閱同上書，第124—125頁：“由于黑格尔底《哲學全書》从邏輯學，从純粹的思辨的思想开始，而以絕對的知識，以自我意識的、自我理解的哲學的或絕對的、亦即超人的抽象精神結束，所以，整整一部《哲學全書》不过是哲學精神底展开了的本质，是哲學精神底自我对象化；而哲學精神不过是在自己的自我异化內

这种把历史归结为思维的发展、归结为逻辑学的做法，决定了黑格尔哲学的性质。被马克思称为精神底货币，亦即称为人的价值在其中（像在货币中一样）失去了自己的本质和独特性的因素的逻辑学，撇开了现实的人、具体的自然界，因而也撇开了具体的劳动<sup>234</sup>；因此，一切人的关系——国家、法、道德——在逻辑学中都表现为精神（而不是真实的人）的外化形式。由于同样的原因，《现象学》不是描述现实的人的自我创造过程，而是描述绝对的即超人的、抽象的精神底自我创造过程。在这种情况下，唯一肯定的东西就是抽象的、即撇开了感性的自然界和具体的人的思维；这种思维在绝对观念中达到了自己的终点，而绝对观念作为自我创造的主体—客体，成了历史的体现者。

由于人和自然界的现实世界变成了精神世界，因而人的全部外化史以及这种外化的消除都是以抽象哲学思维的形式在这种思维的范围內实现的。同时，人作为能思维的主体变成了自我意识，自然界作为被思维的客体变成了意识，而人和自然界之间的关系

---

部通过思维（亦即抽象地）来理解自身的、世界底异化了的精神。

逻辑学是精神底货币；是人和自然界底思辨的思想价值——是人和自然界底跟一切现实的规定性毫不相干的、因而是非现实的本质——是外化了的并因而是从自然界和现实的人抽象出来的思维；抽象思维。——这种抽象思维底外在态就是自然界，就像自然界在这种抽象思维那里所想像的那样。自然界对抽象思维说来是外在的，它是抽象思维底自我丧失；而它，这个抽象思维，也是外在地把自然界作为抽象的思想，但是作为外化了的、抽象的思维来加以理解。——最后，精神，这个回到自己的娘胎的思维，在它还没有终于发现自己就是绝对知识并因而就是绝对的亦即抽象的精神——它在这里只是同自己本身打交道并且获得自己的自觉的、与自身相符合的存在——以前，它作为人类学的、现象学的、心理学的、伦理的、艺术的、宗教的精神，就对自身说来还不是自己本身。”

234 参阅同上书，第128页：“劳动是人在外化范围內或者作为外化了的的人的自为的生成。黑格尔只知道并承认一种劳动，即抽象的精神的劳动。”

变成了抽象的思維同被抽象地思維的感性之間的关系<sup>235</sup>。

可見，由于把人和感性现实之間的对立归结为自我意識和意識之間的对立，人的本质力量的外化在黑格尔那里就不在于人通过劳动而现实地使自己对象化，而在于人作为自我意識把自己对象化为自己的抽象本质的对立物<sup>236</sup>。

正如具体的人的活动变成了精神的活动，因而人的现实的外化变成了思維的外化一样，对于人的已成为异己对象的本质力量

235 參閱同上書，第125頁：“例如，当他（黑格尔。——科爾紐）把財富、国家政权等等看成是从人的本质异化出来的本质时，他只是从它們在思想上的形式中来把握它們的。它們是思想物，并且因而只是純粹的亦即抽象的哲学思維底异化。所以，整个运动是以绝对知識結束的。这些对象由之异化出来的并且带着以现实自居的傲慢态度与之对立的，正是抽象的思維。哲学家——异化了的人底抽象形象本身——把自己变成异化了的世界底尺度。因此，外化底全部历史和外化底整个复归过程，不过是抽象的亦即绝对的思維，邏輯的、思辨的思維底生产史。因而，异化，作为这种外化和这种外化之揚弃底关键，在黑格尔那里乃是自在和自为之間、意識和自我意識之間、客体和主体之間的对立，也就是說，是抽象思維同感性的现实或现实的感性在思想本身範圍內的对立。”

在談到把人变成自我意識的時候，馬克思說了下面這段話（這段話不僅涉及黑格尔，而且涉及布魯諾·鮑威尔）：“人被同自我等同起来。但是自我只是被抽象地思想出来的和通过抽象而被产生出来的人。人是自私的（selbstisch）存在物。他的眼睛、他的耳朵等等都是自私的，他的每一种本质力量都具有自私性这种特性。但正是因为这个緣故，說自我意識具有眼睛、耳朵、本质力量，就是完全不正确的。并非属人的自然界是自我意識底质，相反地，自我意識才是属人的自然界、即人的眼睛等等底质。

被抽象化和固定化为独立存在物的自我，就是作为抽象的利己主义者的人，就是被提高到自己的純粹抽象、提高到思維領域的利己主义。”（參閱同上書，第129頁）

236 參閱同上書，第125—126頁：“其他一切对立和这些对立底运动，不过是构成其他世俗的对立之真諦的这些最關鍵的对立（作为客体和主体的意識和自我意識之間的对立。——科爾紐）底假象、外壳、公开的形式。在这里，异化底被設定的和应予揚弃的本质，不是人的本质对象化为非人的、与自身对立的東西，而是人的本质对象化为与抽象思維有別和对立的東西。”

的占有，在黑格尔那里也变成了在思维领域内进行的对于这些作为思想物的对象的占有<sup>237</sup>。

这就是感性现实在黑格尔那里具有那种独特性质的原因。作为自我意识的人的本质的外化是在思维领域内进行的，因此人类活动的产物在黑格尔哲学中是思维的产物，即思想物，对象的感性是精神化了的感性，而人赖以同客观现实界发生关系的感性意识则是抽象的感性意识。正和人的本质力量的外化一样，对感性现实的占有在黑格尔那里变成了精神的活动；通过占有自己的对象化了的生命力而获得自己的本质的人，在黑格尔哲学中成了通过从外化的复归而获得自己的本质的自我意识<sup>238</sup>。

感性现实的各种客观形象成为自我意识的表现方式，区分的

**237** 参阅同上书，第126、129页：“因而，对已成为对象而且是异己对象的、人底本质力量的占有，首先不过是那种在意识中、在纯思维中、亦即在抽象中进行的占有，是对这些作为思想和思想运动的对象的占有……其次，把对象世界返还与人的要求——例如，这样一种理解：感性意识不是抽象的感性意识，而是人的感性意识；宗教、财富等等不过是人的对象化底异化了的现实，是客体化了的人的本质力量底异化了的现实；因此，宗教、财富等等不过是通向真正人的现实的道路，——这种对人的本质力量的占有或对这一过程的理解，在黑格尔那里表现成这样：感性、宗教、国家政权等等是精神的本质，因为只有精神才是人底真正的本质，而精神底真正的形式则是能思维的精神，逻辑的、思辨的精神。自然界和历史过程所创造的自然界即人底产品底人类性，就表现在它们是抽象精神底产品，并因而是精神的环节即思想物。……”

人的本质，人，在黑格尔看来是和自我意识同义的。因此，人的本质底一切异化在他看来都不过是自我意识底异化。自我意识底异化不是被看做人的本质底现实的异化底表现，反映在知识和思维中的表现。相反地，现实的即作为实在的东西出现的异化，就其潜藏在内部最深处的——并且只有哲学才能揭示的——本质说来，不过是真正的、人的本质即自我意识底异化底显现。因此，把握了这一点的科学就叫做现象学。”

**238** 参阅同上书，第129页：“因此，对异化了的、对象的本质的任何重新占有，都表现为把这种本质化入自我意识；掌握了自己的本质的人，不过是掌握了对象本质的自我意识。”

环节,因此,作为自我意識和意識在絕對知識中的同一的主体和客体的同一,就成为精神自我創造过程的最終結果。由于揚弃了对象性,在絕對知識中便失去了同具体世界的联系,这意味着从能动的精神向直观的精神过渡的开始。黑格尔哲学在絕對知識中,即不是在外部,而是在自己本身内部进行的絕對思維的运动中,在純粹思維的辯证法中,达到了自己的頂点<sup>239</sup>。

在精神自我創造的这一过程中,对象性表现为同自我意識不一致的現象。因此,要消除在异化的标志下产生的自我意識的外化,与其說必須揚弃异化,——因为自我意識实质上是不能异化为自己的外化的产物的,——无宁說必須揚弃外化的那个冒犯自我意識的对象性,因为外化是通过这种对象性才成为异化的<sup>240</sup>。

自我意識的外化的对象性质是通过如下的方式被揚弃的,即由于自我意識的外化而产生的对象不被設定为具体的感性的物,而被設定为在自我意識看来是某种沒有內容的、虛无的东西的、抽象的物相。同物相反,作为物相的对象对自我意識來說根本不是什么是独立的、实质的东西,而只是自我意識所設定、所創造的創造物。虽然物相表现为某种不同于自我意識的东西,但它本身并不具有任何实在性,仅仅是自我意識的异在,自我意識在物相中作为客体而同自己本身相对立。自我意識和物相之間的对立作为主

<sup>239</sup> 參閱同上書,第127頁。

<sup>240</sup> 參閱同上書,第128頁:“問題底实质在于,意識的对象在黑格尔看来无非就是自我意識;或者說,对象不过是对象化了的自我意識、作为对象自我意識(把人和自我意識等同起来)。

因此,問題就在于克服意識底对象。对象性本身被认为是人底异化了的、不符合人的本质(自我意識)的关系。因此,把在异化这一范畴下作为某种异己的东西而产生的、人底对象本质加以重新占有,不仅具有揚弃异化的意义,而且具有揚弃对象性的意义,也就是說,人被看成非对象的、精神的存在物。”再參閱同上書,第129、133、134頁。



体和客体之间的对立只是一种表面的对立，因为这种对立只发生在思维中。物相并没有证实自己本身，它只是自我意识的证明，因为自我意识在瞬息间赋予了它一种虚幻地现实的、虚幻地独立的对象底作用<sup>241</sup>。

由于这个缘故，物相对于自我意识来说不但具有否定的意义，而且也具有肯定的意义。因为，自我意识既然知道物相作为它的本质的外化，不是某种有别于它的东西，而且只具有对象的外观，它就感到自己是被物性所证实了的<sup>242</sup>。由于现实的存在变成了抽象概念，变成了思想物，而全部外化史和这种外化的扬弃是在抽象思维的内部进行的，因此证实自我意识的方式和领域就是知识。在知识中，自我意识用一种本身没有任何实在性、而仅仅为了在自

<sup>241</sup> 参阅同上书，第 130—131 页：“自我意识底外化创立物相。由于人等于自我意识，所以人底外化了的、对象的本质即物相……是与外化了的自我意识同一的，而物相是为这种外化所创立的。有生命的、自然的、具备并赋有对象的亦即物质的本质力量的存在物，也拥有他的本质底现实的自然对象，这是完全自然的，同样完全自然的是，他的自我外化就是一个现实的，然而以外在性的形式表现出来的，因而不从属于他的本质并且凌驾于他的对象世界底创立。这里并没有什么难以理解的和不可思议的东西。无宁说相反的情况倒是不可思议的。但同样明显的是，自我意识通过自己的外化所能创立的只是物相，亦即只是抽象的物、抽象底物，而不是现实的物。其次，这样一点也是很明显的，即物相因此对自我意识说来并不是什么独立的、实质的东西，而只是纯粹的创造物，是被自我意识所创立的东西，这个被创立的东西并不证实自己，而只是证实创立底活动，这个创立活动在一瞬间把自己的能力作为产物固定下来，并且作为外观赋予它——但仍然只是在一瞬间——以独立的、现实的对象底作用。”

<sup>242</sup> 参阅同上书，第 135 页：“因此，对象是一种否定的、自我扬弃的东西，是一种虚无性。对象底这种虚无性对意识说来不仅具有否定的意义，而且具有肯定的意义，因为对象底这种虚无性正是它自身的非对象性、抽象性底自我证实。对于意识本身说来，对象底虚无性所以具有肯定的意义，是因为意识知道这种虚无性、对象的本质是它自己的自我外化，知道这种虚无性只是由于它的自我外化才存在的……”。再参阅同上书，第 135 页。

己的异在中证实自己才服务于自我意識的东西来同自己对立；这就是它的唯一的对象性的关系，它的唯一的活动。

这种在同本身相矛盾、相对立之中的自我肯定，說明了否定之否定在黑格尔哲学中所起的那种独特的作用。

黑格尔清楚地意識到否定之否定作为真正肯定的东西的产生方式和一切存在的自我实现活动的作用；但是，由于否定之否定的辩证运动在他看来只是在思維領域內进行的，因此这个运动在他的哲学中只是一切变异底抽象的思辨的形式，而不是现实发展底規律<sup>243</sup>。

黑格尔把否定之否定变成一切存在的产生方式这种做法是在于，它不是表现为通过否定虛假的本质而肯定真正的本质，而是相反，表现为通过否定实在的本质而肯定虛假的本质。于是，自我意識通过如下的方式证实了自己的虛假的本质、自己在另一个本质中的自我异化：它在否定这个本质的时候，在这个本质里面認識到了自己<sup>244</sup>。

这种在矛盾中的自我肯定是通过揚弃来进行的，因为在揚弃

<sup>243</sup> 參閱同上書，第 135 頁。再參閱同上書，第 123 頁：“然而由于黑格尔从否定之否定所包含着的肯定方面把否定之否定看成是真正和唯一肯定的东西，而从它所包含着的否定方面把它看成是一切存在底唯一真正的活动和自我实现底活动，所以他只是为历史……底运动发现了抽象的、邏輯的、思辨的表达。”

<sup>244</sup> 參閱同上書，第 136—137 頁：“第二，这里包含着这样一个意思，即自我意識的人只要認識到精神世界——亦即自己的世界底普遍的精神存在——是自我外化并把这个世界加以揚弃，他就毕竟重新通过这个外化了的形态确证了精神世界，把这个世界冒充为自己的真实的存在，恢复这个世界，硬說他在自己的异在本身中也就是回到自身。因此，在揚弃了，例如，宗教之后，在承认宗教是自我外化底产物之后，他仍然认为自己是作为宗教的宗教中得到确证的。……

因此，在黑格尔那里，否定之否定不是通过对虛假本质的否定而对真实本质的肯定，而是通过对虛假的亦即从自身异化出去的本质之否定而对这种本质加以肯定，换言之，就是对作为在人之外并且不依赖于人的对象本质的这种虛假本质加以否定并使之轉化为主体。”

中被否定的東西和被肯定的東西都被保存下來並且被結合起來。同時，被揚棄的東西作為精神運動的一個環節繼續存在於它的哲學形式中，而且老實說，僅僅在這種形式之下它才具有真正的意義。例如，宗教作為自我意識的異化在黑格爾那里是通過哲學而被揚棄並從而被否定的，但同時它却在宗教哲學的形式下被保存和肯定下來，因為宗教哲學表現出了它的真正的本質<sup>245</sup>。

由於在否定之否定中被否定的東西即對立不是被揚棄，而是相反地被肯定了，因此黑格爾不理解真正的辯證運動和現實的進步。這一點說明了他的虛假的實證主義，這種實證主義認為自我肯定就是同自己本身的矛盾。例如，理性並不是通過揚棄非理性而肯定自己的，而是在非理性中回到了自身。費爾巴哈在把這種虛假的實證主義應用到宗教哲學上時，稱之為宗教底創立、否定和恢復<sup>246</sup>，而馬克思則對這種實證主義根本加以斥責，認為它是黑格爾按照他的保守立場用來替人的一切形式的自我異化辯護的手段<sup>247</sup>。

245 如果一切存在物的真正本質只是在哲學中才顯露出來，那末真正的存在就是哲學的存在，而存在底真正形式就是哲學。因此在黑格爾那里，真正的宗教存在是宗教哲學中的存在，真正的政治存在是法哲學中的存在，真正的自然存在是自然哲學中的存在，真正的藝術存在是藝術哲學中的存在，而真正的人的存在是哲學中的存在。參閱同上書，第138頁。

246 參閱費爾巴哈：《未來哲學原理》，載《費爾巴哈哲學著作選集》，三聯書店1961年版，上卷，第149—150頁。

247 馬克思：《經濟學—哲學手稿》，參閱人民出版社1957年版，第136—137頁：“這裡包含着黑格爾的虛假的實證主義亦即他的只是似是而非的批判主義的根源，——也就是費爾巴哈稱之為宗教或神學底創立、否定和恢復，然而應當更一般地來加以考察的那個東西。因此，理性在作為非理性的非理性中也就是回到自身。一個認識到自己在法、政治等等中過着外化生活的人，是在這種外化生活本身中過着真正的、人的生活。因此，同自己本身相矛盾的，既與知識又與對象底本質相矛盾的自我肯定、自我確證，是真正的知識和真正的生活。

由于知識在自己的异在中也就是回到自身，它就直接假托为异于自身的他者，假托为现实，感性。抽象地揚弃了对象性的思維也以为它直接就是自己的异在，即感性、具体的现实；因此它把自己的活动看成是感性的具体的活动，并且认为它在把对象变成思想的环节之后，就克服了繼續存在于现实中的对象世界<sup>248</sup>。

揚弃对象性这种假象以及把历史发展归结为思維的发展这种做法，决定了黑格尔辯证法的性质；这种辯证法在抽象概念内部运动，并且不过是历史发展的抽象的邏輯的形式<sup>249</sup>。

被黑格尔看成是人的真正的自我創造过程的这一辯证运动的体现者，就是作为宇宙精神、作为知道并实现着自己的絕對观念的神。由于絕對观念在本身中包含着世界的本质，它便成为处于不断的发展过程中的主体—客体<sup>250</sup>。

絕對观念的自我創造过程是在于：它作为属神的主体把自己外化出去，然后从外在态复归于自身，同时把外化了的东西重新收回自身。这一过程并不是现实的发展，而是在自身中的迴旋<sup>251</sup>。

由于对人的自我創造过程作了这种純粹形式的、抽象的解释，人的本质现实底实在的外化就成了外化底沒有內容的、只是想像的表現，成了抽象的否定。因此，作为无內容的抽象、純粹的否定的外化底揚弃，也只不过是这种空洞的抽象底純粹形式的揚弃——否定之否定。所以，人的自我对象化底有內容的、活生生的、具体的活动，就成了被設想为活动底本质的空洞的抽象、絕對

---

可見，現在已經談不到說黑格尔对宗教、国家等等的迁就，因为这种謬誤乃是他的原則底謬誤。”

248 參閱同上書，第 136、139 頁。

249 參閱同上書，第 140 頁。

250 參閱同上書，第 141 頁。

251 參閱同上書，第 141 頁。

的否定性<sup>252</sup>。

這種純粹的、抽象的活動的內容只能是一種形式的、通過抽象掉一切現實性而獲得的；這就是普遍的、抽象的、為任何內容所固有並因而也對一切內容漠不關心的、脫離了現實的人和具體的自然界的思維形式、邏輯範疇<sup>253</sup>。

被黑格爾在他的哲學中描述成抽象過程的各個環節和有聯繫的整體的這些不依賴於人與自然界而獨立的普遍思維形式，實質上不外是人的普遍異化和人的思維的表現和結果<sup>254</sup>。

但是絕對觀念，即超然於一切現實的規定性的思維，作為理解到自己是抽象的那種抽象，知道它自己是虛無，而作為虛無必須揚棄自身以便獲得內容。它是通過如下的方式達到這一點的：它用特殊的、特定的東西來代替自己的普遍性和無規定性，從而達到了作為自己的對立面的自然界；自然界原是作為抽象隱藏在它內部的，而它現在則把自然界當作自己的異在釋放出去。這樣，在黑格爾那裡便完成了從邏輯到自然哲學的過渡，亦即從抽象化到直觀的過渡<sup>255</sup>。

自然界作為觀念的外化，具有抽象的性質；但自然界並不是包含在絕對觀念之中的，它對於抽象的思維者來說是具有抽象感性自然界這種形式的觀念的異在<sup>256</sup>。

抽象的思維者和自然界的這種關係揭示出了黑格爾邏輯學的性質。在這種邏輯學中，思想是居於人和自然界之外的抽象觀念，而這些抽象觀念當中的每一種觀念起初都表現為否定，即精神的

252 參閱同上書，第 141—142 頁。

253 參閱同上書，第 142 頁。

254 參閱同上書，第 142 頁。

255 參閱同上書，第 143 頁。

256 參閱同上書，第 144 頁。

外化，然後表現為否定之否定，即上述否定底揚棄<sup>257</sup>。

抽象的思維者在直觀自然界時了解到，他在思辨的辯證法中以為是他從虛無、從純抽象中創造出來的那些本質，作為他自己的思維的產物實際上是自然界的各種規定底抽象。因此，整個自然界對他來說不過是邏輯抽象在感性的、外在的形式下的再現，以致他對自然界的直觀證實了邏輯學<sup>258</sup>。

因此，自然界的意義、本質和目的並不在於自然界本身，而是對它來說僅僅作為觀念（自然界是觀念的外在態）的外化而存在著的。但是構成自然界的規定的外在態，作為觀念的異在，不應當被理解為對人來說是可以感知的感性，而應當被理解為自然界內在固有的缺陷<sup>259</sup>。

既然抽象的思維、觀念是唯一真實的、本質的東西，那末一切對這種思維來說都是外部的東西就都是非本質的。因此，不與抽象思維相聯繫的自然界本身便是虛無。但是把自己表現為虛無的虛無是沒有意思的，也就是說，它只有作為應被揚棄的外在性才具有意義。雖然抽象的思維者承認，自然界的本質是作為抽象思維的對立面的感性，但他同時又把感性、把同思維對立的自然界的外在性看作是自然界的缺陷。因為自然界既然不同於抽象，它便是一個不完善的存在物，因此它應當揚棄自己本身，尤其是因為它本身是一個沒有本質的環節。自然界的被揚棄本身就標誌着絕對本質統治的开始，純思想的辯證法的統治的开始<sup>260</sup>。

257 參閱同上書，第144頁。

258 參閱同上書，第145頁。

259 參閱同上書，第146頁。

260 馬克思在1858年1月14日給恩格斯的信中告訴他自己打算對黑格爾的邏輯學進行徹底的批判：“如果以後再有功夫做這類工作的話，我很願意用兩三個印張把黑格爾所發現、但同時又加以神秘化的方法中所存在的合理的東西闡述

在這方面，馬克思用唯物主義世界觀來同黑格爾的唯心主義世界觀相對立；他是從要求不僅在理論上否定現存關係而且在實踐上實際改造現存關係的革命無產階級的階級利益的观点出發來制定這種唯物主義世界觀的。

由於拋棄了任何現實性，自然界、人和人的活動在黑格爾那里就完全失去了具體的性質，變成了精神化的本質和精神化的活動。通過這種精神化，黑格爾就把人和自然界的有機的統一神秘化了，並因而沒有能夠克服主體和客體、思維和存在、理論和實踐之間的二元論。因此現實的辯證法在他那里只是一種外觀，因為它變成了概念的辯證法；所以，他也沒有能夠解釋現實的歷史發展，而把歷史歸結為精神的历史，即歸結為概念的神話。

像黑格爾一樣，馬克思也把人的發展看成是歷史的辯證的自我創造過程；但是同黑格爾相反，他把這種過程理解為物質的、現實的過程，並且指出，人的生成是他的具體的實踐活動的結果。

這種理解的基礎，是他從費爾巴哈那里接受過來的、把自然界和人看成是本身包含着自已的原因的客觀實在這一观点。但是馬克思認為，人和自然界是通過人的活動而彼此聯繫着的；因此，人和自然界的統一不是像在黑格爾那里那樣是在意識的範圍內表現出來，而是人通過改造自然界而進行自我創造的結果。這就決定了辯證法的新的性質；辯證法已經不再是單純的概念底辯證法，而是扎根於具體的現實，即扎根於經濟和社會關係的。

按照馬克思的看法，要正確地理解人和自然界的有機統一和發展必須從它們的具體屬性中來考察它們。那時，我們就不是同

---

一番，使常人的理智都能夠理解。”（《馬克思恩格斯書信選集》，人民出版社1962年版，第97頁。）馬克思沒有找到時間來實現這個計劃。參閱《列寧全集》，人民出版社1960年版，第38卷，第356—357頁。

自我意識和意識、同精神和物相打交道，而是同具体的人和具体的自然界打交道了。同样地，在这样的情况下，人的活动也将不是同具体的人和感性的自然界无关的精神底抽象活动，而是人的实践活动，通过这种活动，人使自己包含在自然界中，改造自然界，同时也創造自己本身。

这种关于人、自然界和人的活动即“实践”的观点，这种把实践看作是人的本质力量的客观的外化、人和自然界之間的联系环节和人的自我創造的手段观点，乃是馬克思据以建立自己的辯证唯物主义世界观的基础。

他說，当不是把人底抽象即自我意識当作人的活动的主体，而是把作为活的、自然的、賦有对象性的、物质的生命力的存在物即现实的人当作人的活动的主体时，当不是把抽象的精神活动，而是把现实的具体的活动当作人的活动的时候，那末，人的本质力量的外化就不是抽象的物、物相，而是表现为外在态的现实的对象世界的創立<sup>261</sup>。

作为感性的、对象的、能动的存在物，人只有凭借现实的、感性的对象才能表现出自己的生命；他做到这一点是由于通过自己的对象力量的外化而創立了种种对象（这些对象对他來說既是享乐的重要对象，也是活动的重要对象）<sup>262</sup>。

<sup>261</sup> 馬克思：《經濟学—哲学手稿》，參閱人民出版社1957年版，第131頁：“当站在牢固平稳的土地上吸入并呼出一切自然力的、现实的、有形体的人通过自己的外化而把自己的现实的、对象的本质力量作为异己的对象而創立出来时，这种創立并不是主体；它是对象的本质力量底主体性，因而这些本质力量底作用也必然是对象的。对象的存在物对象地活动着，而只要它的本质規定中沒有包含着对象的东西，它就不能对象地活动。它所以能創造或創立对象，只是因为它本身是为对象所創立的，因为它本来就是自然界。因此，并不是它在創立活动中从自己的‘純粹的活动’轉向对象底創造，而是它的对象的产物仅仅证实了它的对象的活动，证实了它的活动是对象的、自然的存在物底活动。”

<sup>262</sup> 參閱同上書，第132頁。



在这种情况下，主体不是抽象的創立，而是具体的人的本质力量的主体性，而这些本质力量的活动也是对象性的。人作为对象的存在物，以对象的方式活动着，因为对象的东西就包含在他的自然的規定中。他的对象性的产物仅仅证实他的活动是对象性的存在物的活动<sup>263</sup>。

就人在自己之外有对象和他本身对其他人是对象这一点而言，人只有对对象世界說来才是现实的人。是对象的、感性的、现实的东西，这就等于說，同时也是感性的对象，在本身之外有感性的对象，并且对某个第三者來說是感性的对象。例如，太阳是植物底对象，是它所必需的、产生它本身的生命对象，正像植物作为太阳的創造生命的力量显现也是太阳的对象一样。不是作为对象来行动的存在物，是不自然的、不可能有的怪物<sup>264</sup>。所以，和黑格尔相反（他把对象性看作是应当被揚弃的、精神底自我异化的表

<sup>263</sup> 参閱同上书，第 131 頁：“有生命的、自然的、具备并賦有对象的亦即物质的本质力量的存在物，也拥有他的本质底现实的、自然的对象，这是完全自然的。同样完全自然的是，他的自我外化就是一个现实的、然而以外在性底形式表现出来的、因而不从属于他的本质并且凌駕于他之上的对象世界底創立。这里并没有什么难以理解的和不可思議的东西。无宁說相反的情况倒是不可思議的。但同样明显的是，自我意識通过自己的外化所能創立的只是物相，亦即只是抽象的物、抽象底物，而不是现实的物。”

<sup>264</sup> 参閱同上书，第 132—133 頁：“說人是有形体的、拥有自然力的、有生命的、现实的、感性的、对象的存在物，这就等于說，人有现实的、感性的对象作为自己的本质，自己的生命表现底对象，或者等于說，人只有凭借现实的、感性的对象才能表现自己的生命。說自己是对象化的、自然的、感性的，——这就等于說，在自己之外有对象、自然界、感觉存在着；或者等于說，自己对于某个第三者說来是对象、自然界、感觉。……

一个沒有存在于自己之外的自然界的存在物，就不是自然的存在物，它不参与自然界的生活。一个沒有存在于自己之外的对象的存在物，就不是对象的存在物。一个本身不是第三者底对象的存在物，就没有任何存在物作为自己的对象，也就是說，它就不能作为对象来行动，它的存在就不是一种对象的存在。

非对象的存在物是一种不可能有的怪物(Unwesen)。”

現), 馬克思把對象性看作是人的自我創造的必要條件。

人作為感性的、具有生命力的自然存在物, 首先像動物一樣是受制約的、受限制的、受苦的存在物, 因為他的需要和愛好的對象是作為獨立的、異己的對象而和他相對立的<sup>265</sup>。

但是這種苦惱和這種缺陷同時也是他的活動的來源, 因為它們推動他的對象力量, 推動他的秉賦和才能, 迫使他去改造自然界<sup>265a</sup>。

然而人不僅僅是受苦的存在物, 他也是——並且首先是——有情欲的、有意識地和奮力地用自己的全部力量追求自己的對象的存在物<sup>266</sup>。

這就是他根本不同於動物的地方。誠然, 人作為感性的自然的存在物, 也像一般動物一樣是靠自然界的產物生活的, 他的生命是同自然界有着內在的聯系的<sup>267</sup>。但是和動物相反, 人是能夠通過自己的全面的、自覺的、自由的活動來實現自己的類的無限性和完善性的存在物。因此, 人的行為是根本不同於動物的行為的<sup>268</sup>。

<sup>265</sup> 參閱同上書, 第 132 頁。

<sup>265a</sup> 參閱同上書, 第 114 頁。

<sup>266</sup> 參閱同上書, 第 134 頁。

<sup>267</sup> 參閱同上書, 第 57 頁: “自然界, 就它本身不是人的身體而言, 是人底無機的身體。人靠自然界來生活。這就是說, 自然界是人为了不致死亡而必須始終與之形影不離的身體。說人底物質生活和精神生活同自然界不可分離, 這就等於說, 自然界同自己本身不可分離, 因為人是自然界底一部分。”

<sup>268</sup> 參閱同上書, 第 57 頁: “人是類的存在物, 這不僅是說, 人無論在實踐上還是在理論上都把類——既把自己本身底類, 也把其他物底類——當作自己的對象, 而且是說(這只是同一件事情底另一個說法), 人把自己本身當作現有的活的類來對待, 當作普遍的因而也是自由的存在物來對待。”

參閱同上書, 第 134 頁: “但是, 人不僅僅是自然存在物, 他還是屬人的自然存在物, 也就是說, 是為自己本身而存在着的存在物, 因而是類的存在物。他必須既在自己的存在中也在自己的知識中表現并確証自己是類的存在物。”

动物由于没有理性而不能意识到自己和周围环境的区别以及它在周围环境中引起的变化。动物同自己的生命活动是直接统一的；因此动物直接包括在自然界之内，并且不能给自然界以重大的改变。物，动物的感性对象，对动物来说是直接需要底对象，因此它只和有限数量的物发生关系。诚然，动物也像人一样能够进行生产；例如，它能为自己筑巢造窝，就像鸟类、蜜蜂、蚂蚁、海狸所做的那样。但是动物只是由于直接的需要才进行生产，并且只生产它自己和它的幼仔所直接需要的那些东西；它片面地、刻板地仅仅按照它所属的那个种属的尺度和需要来进行生产<sup>269</sup>。

人却完全不同。人把自己的生命活动变成了自己的意识和意志的对象，并且在改造自然界的同时创造着自己本身和自己的世界。虽然人作为自然的存在物，也像动物一样，靠自然界的产物生活，但是他和动物不同之处在于，他在满足自己的需要时同自然界所发生的关系，决定于他的有意识的活动即劳动。动物无意识地适应自然界并且在自然界中直接寻找那些它为了生活而必需的东西；人则相反，他在自由的、自觉的活动中创造着自己的生活，这种活动使他能够通过劳动把自己的本质对象化。因此，自然界的产物对于人来说也不仅仅是生存的直接物质资料，而且首先是他的实践活动和理论活动的材料、工具和对象<sup>270</sup>。

因此，人和动物不同，他还具有认识事物本质的能力和倾向，并且力求超出直接需要的范围去认识和行动；质言之，他只有在超然于直接的生理需要而进行生产的时候，他才是真正地进行生产。只是在这种情况下，他才能获得使他成为万能的生产者的关于世界的普遍知识。

269 参阅同上书，第 58、59 页。

270 参阅同上书，第 57 页。

人由于他的多方面的活动而学会用任何方式进行生产，并且随时随地用相应的尺度来衡量对象，这使他能够再生产整个自然界并且自由地与自己的产品相对立<sup>271</sup>。

人通过有意识多方面的活动把自然界变成自己的創造物，并且通过改造自然界而确证自己是自觉的类的存在物，因为只是在这种情况下他才证实自己的普遍的本质<sup>272</sup>。

人作为类的存在物越是具有普遍性，人賴以生活并且对之施加作用的自然界也就越是变得包罗万象。这种作为他的本质的特点的普遍性，也是他的对象性的特点；这就是作为人的創造物而和人相对立并且像人的本质本身一样具有多样性的那个对象世界所以产生的原因。和动物相反，人按照自己的方式以自己的劳动来塑造整个自然界，而且在改造自然界的同时也相应地改变着自己本身。在这种改造的过程中，人把自己同自然界的原始的、直接的关系变成了同自己的产品的关系。問題在于，处于原始状态下的自然界是不符合人的目的的；只是在把自然界加以改变之后，直接的自然物才变成人的对象。因此，自然界对人來說不是像对动物那样直接地存在着的，而是按照它被人的劳动所改造的那种程度存在着的<sup>273</sup>。

<sup>271</sup> 參閱同上書，第 59 頁。

<sup>272</sup> 參閱同上書，第 58—59 頁：“从实践上創造对象世界，改造无机的自然界，这是人作为自觉的类的存在物（亦即这样一种存在物，它把类当做自己的本质来对待，或者说把自己本身当做类的存在物来对待）的自我确证……”

因此，正是在对对象世界的改造中，人才实际上确证自己是类的存在物。这种生产是他的能动的类的生活。靠了这种生产，自然界才成为他（人）的創造物和他的现实。”

<sup>273</sup> 參閱同上書，第 91 頁：“在人类历史——人类社会底产生过程——中生成着的自然界是人底现实的自然界；因此，它靠了工业而成为——尽管以一种异化的形式——的那种自然界，才是真正的、人类学的自然界。”

參閱同上書，第 134 頁：“所以，正像属人的对象不是在自然界中直接呈現

虽然人所创造的对象世界作为外在的对象性而和人对立着，但是由于这个世界是人本身的对象化，因此它整个渗透着人的本质。由于自然界在人的创造物上保存着人的创造形成力的印迹，并且变成了人的产品的物的世界，所以自然界对人来说就不再是什么外在的和异己的东西了<sup>274</sup>。正像自然界只是对改造它的人来说才具有意义一样，人也只有对自然界来说才具有意义，因为他在改造自然界的时候才创造自己本身。

人以两种方式形成自然界：通过实践的活动改造自然界；通过艺术的活动，按照一定对象的本质和尺度用艺术（只有在从技术上克服了自然客体的直接性，从而使得全面占有自然客体成为可能的时候，艺术才产生出来）来再现自然界<sup>275</sup>。

通过对对象世界的改造，对象作为外在的、客观的自然界的一部分，被纳入了劳动的过程，而实践活动则通过自己的对象化而获得了对象的形式；在改造对象世界的这种过程中，发生了对象的主体化和人的客体化。这决定了人和自然界的日益加深的有机统一，而自然界的发展则日益变成人的自我创造过程的发展的反映<sup>276</sup>。

---

出来那个样子的自然对象一样，人的感觉，就它作为直接对象而直接所是的那个东西而言，也不是人的感性、人的对象性。无论是客观意义的自然界，还是主观意义的自然界，都不是完全符合原样地直接呈现在属人的存在物面前的。”

参阅同上书，第144页：“然而抽象的、孤立的、与人分离的自然界，对人来说也是无。”

**274** 对人和自然界的关系的这种理解，表现出马克思的观点同卢梭和黑格尔的自然观之间的根本区别。同卢梭和浪漫主义者相反，马克思从自然界同能动的人的关系上来考察自然界，而他所以对自然界感兴趣，只是由于自然界通过人的劳动而变成了人的创造物。另一方面，黑格尔所抽象地理解的自然界在马克思看来是不存在的；和黑格尔相反，他认为，人对自然界的占有不是通过纯粹的認識，而是通过使自然界适合于人的具体需要和目的来实现的。

**275** 参阅马克思：《经济学—哲学手稿》，人民出版社1957年版，第59页。

**276** 同上。

人所以要作用于自然界是由于要滿足自己的需要。需要和其对象的关系决定着人和自然界以及和其他人的关系。作为需要和其对象之間的中介环节的劳动，使人能够克服自己同自然界的关系的直接性，同时还能使他与其他人发生关系。因此，馬克思和黑格尔对人同自然界之間的关系持有完全相反的看法。在黑格尔那里，这种辯证的关系是在意識的領域內作为精神化了的人和精神化了的自然界之間的对立而发展着的；相反地，在馬克思那里，这一关系是在于人和自然界之間的实际的对立，而克服这种对立的工作不是在思維的領域內——通过精神在自然界中对自己本身的認識——进行的，而是在具体的勤奋的生活的領域內——通过自然界的人化，亦即使自然界适合于人的本质——进行的。人的人化或者非人化，要看他希望滿足哪种需要而定。滿足非真正的需要，首先是貪欲，其結果就是人的非人化，而滿足适当的需要，亦即追求人性在自己身上和其他人身上的充分发展，則导致人的本质的日益完滿而充分的展开<sup>277</sup>。

在改造自然界的过程中对象所以能变成人化了的对象，变成对象化了的人，仅仅是由于它变成了社会的对象，亦即由于人作为个人在这个对象中并且通过这个对象而变成了社会的存在物，而社会則变成了实在的本质<sup>277a</sup>。

<sup>277</sup> 參閱同上書，第 91 頁。

<sup>277a</sup> 參閱同上書，第 88 頁：“我們知道，只有当对象对人說来成为人的对象，或者說成为对象化了的人，人才不致在自己的对象里面丧失自身。而只有当对象对人說来成为社会的对象，人本身对自己說来成为社会的存在物，而社会对人說来成为这个对象底本质，这种情况才是可能的。

因此，一方面，随着对象的现实在社会中对人說来到处成为人的本质力量底现实，成为属人的现实，因而成为人自己的本质力量底现实，一切对象也对他說来成为自己本身底对象化，成为他的个性底确证和实现，成为他的对象，而这就等于說，对象成了他本身。”

个人和社会之所以能在对象世界中并且通过对象世界结合起来，是因为由个别人所创造的现实，同时也是服从于其他人的创造意志的现实，而其他人在也在这种现实中把自己对象化的。

人不能孤立地通过自由的、自觉的、普遍的活动来实现自己的本质，而只能在和其他人的共同劳动中做到这一点，因此他的自我对象化是和他的社会性分不开的<sup>278</sup>。

正如任何产品都是某些力量和利益共同的相互作用的结果一样，个别人的活动也是由在其中展开活动的那个社会来决定的。实际上，不管是人的实践活动还是人的精神活动，都是受社会制约的，因为第一，他的活动的材料（语言、工具、原料）是作为社会的产品而给予他的，第二，不管他创造了什么，他都是为社会而生产的，并且意识到自己是社会的存在物。

因此在社会中，一切对象对人来说不仅成为他的个人生命的实现，他的个性的证实，而且也成为他的类的生活的证实和实现<sup>279</sup>。个人正是通过人化了的对象（机器、工具、艺术品）发现其他人的劳动所刻划出来的其他人的本质的；我们在使用这些作为其他人的产品的对象并且享受它们时，便用这些人的本质丰富了自己，而他们也靠我们的产品丰富着他们自己。一切人就通过这种方式而意识到自己的类的本质。

在人的辩证的自我创造过程中，生产的对象变成社会化了的对象，而个人则变成社会化了的人，因此，在这个过程中，人们彼此

<sup>278</sup> 《马克思恩格斯全集》，德文版，第1部分，第3卷，第536页：“既然人的本质是真正的一般人的本质，所以人通过自己的本质活动而创造出、生产出一般人的本质，社会的本质，这种本质对个别人来说绝不是一种抽象的、普遍的力量，而是每一个个人底本质、他自己的活动、他自己的生命、他自己的精神、他自己的财富。”

<sup>279</sup> 参阅马克思：《经济学—哲学手稿》，人民出版社1957年版，第84页。

人化并且通过自己的产品而互相补充。每个人只是由于其他人的产品才能自觉地和自由地表现自己，而且他这样做也只是为了在其他人和自己身上发展合乎人性的东西，以致他的个人生活是为最高的类的生活服务的<sup>280</sup>。

既然个人是社会的存在物，而他的生活的表现是社会生活的表现和证实，因此，个人和社会之间便没有任何对立。社会活动是建立在个人和社会的相互作用上的，在这种相互作用之下，个人为社会所产生，而社会也为个人所产生；因此，在考察人的时候，不能把个人同社会割裂开来，不能把它们当作抽象的本质来看待并且把它们相互对立起来。因为，人在怎样的程度上是特殊的个人——正是他的特性使他成为个人，——他便在怎样的程度上作为社会生活的主观的存在，表现出社会底观念的总体<sup>281</sup>。

只有社会的人才是现实的人，因为只有在社会中并且通过社会，客观的现实对他来说才成为属人的现实。自然界底属人的本质只有对于社会的人来说才是存在着的，因为只有在社会中，自然界才对他来说是他的属人的存在的基础和他同其他人的联系环节。可见，社会乃是人同自然界以及同其他人的完成了的本质统

---

<sup>280</sup> 参阅同上书，第57页。在马克思看来，既是自然关系又是社会关系的两性关系是人类关系的主要形式之一，因此他认为，妇女在社会上的地位乃是评价这个社会的准绳。随着生产的发展，这个暂时还是自然的相互人化过程转到了普遍的、社会的领域，而且正是通过人类活动的产品的中介而实现这种转化的。

参阅同上书，第82页。

<sup>281</sup> 参阅同上书，第85—86页。在这里，马克思又一次着重指出，在私有制下，使人成为社会人的自我创造过程由于下面的情况而被歪曲了：即人同自然界以及同其他人的真正关系由于人类关系的物化而丧失了。

参阅同上书，第59页：“因此，异化劳动从人那里剥夺了他的生产对象，从而也剥夺了他的类的生活、他的现实的、类的对象性，而把人对动物所具有的那种优越性变成弱点，因为人被夺去了他的无机的身体即自然界。”



一，是人的实现了的自然主义和自然界的实现了的人本主义<sup>282</sup>。

人在改造自然界的过程中也改造自己本身；同时，他离开动物越来越远，这不仅是由于本能越来越被理性所排挤，而且也由于他的感性和感觉获得了人的性质。正如直接的自然对象还不是人的对象一样，直接的感觉还不是人的感觉，——这些感觉只有在经过人改造自然界的过程而变形之后才成为人的感觉<sup>283</sup>。

五官感觉的形成是人类的全部历史的结果；人的本质的对象化，是使人底感觉成为属人的感觉（这种感觉能够感受人化了的人和人化了的自然界的全部丰富性）的必要条件<sup>284</sup>。

只是由于属人的存在物底对象的丰富性底展开，耳朵才能感受音乐，眼睛才能感受形式美；只是在这个阶段上艺术活动才可能得到发展<sup>285</sup>。

感觉的人化是在人占有对象的过程中完成的。这种占有的方式取决于对象的特殊本性及与对象相适应的感觉力量的属性。对象和对象通过人的感觉之被占有，这二者之间的关系独特性，决定着获得了对象性的人底活动底特殊性质和特点；例如，人用眼睛

---

<sup>282</sup> 参阅同上书，第 84—85 页：“正像社会本身创造着作为人的人一样，人也创造着社会。活动及其成果底享受，无论就其内容或就其形成方式说来，都具有社会的性质，社会的活动和社会的享受。自然界底属人的本质只有对社会的人说来才是存在着的，因为只有在社会中，自然界才对人说来是人与人之间的联系环节，才是他对别人说来的存在和别人对他说来的存在，才是属人的现实底生命要素；只有在社会中，自然界才表现为人自己的属人的存在底基础。只有在社会中，人的自然的存在才对他说来是他的属人的存在，而自然界对人说来成为人。由此可见，社会是人同自然界的完成了的本质统一，是自然界的真正复活，是人底实现了的自然主义和自然界的实现了的人本主义。”

<sup>283</sup> 参阅同上书，第 134 页。

<sup>284</sup> 参阅同上书，第 89 页。

<sup>285</sup> 参阅同上书，第 89 页。

感受对象是和用耳朵感受对象不同的<sup>286</sup>。

人同自然界的關係改變的結果是，這種關係的任何改變必然引起人借以占有自然界的那些感官的改變，而這種改變不能超出占有所要求的程度。

人的感覺對改變了的人的感性的適應，是這些感覺所以具有不同於動物感覺的獨特性的原因。由於人底眼睛是人的眼睛，它的對象是人的對象，而對對象的占有是與人化了的眼睛相適應的、感性的人的占有，因此它的觀看和享受完全不同於原始的、非人的眼睛的觀看和享受；同樣地，人的耳朵的聽聞和享受完全不同於原始的、非人的耳朵的聽聞和享受。根據同樣的原因，社會的人的感覺也完全不同於非社會的人的感覺。這一點可以從下面的情況看出，例如，對於一個飢腸轆轆的人說來，並不存在着食物的屬人的形式，而只存在着食物的粗陋的形式；同樣地，一個忧心忡忡、窮困潦倒的人甚至對最美麗的景色都是毫無感受的<sup>287</sup>。

只是由於感覺同對象的屬人的關係，感官才成為人的生命表現的器官和人占有對象的器官，以致人在發展了自己的感覺之後，已不僅在思維中，而且也是以自己的全部感覺在對象世界中肯定自己<sup>288</sup>。馬克思簡短而生動地表述了這個思想。他說，由於感覺從感性上證實了人底人化方面的進步並且推動了思維的發展（在思維中，這種進步找到了它的抽象的表達），因而感覺便成了理論家<sup>288a</sup>。

在談到人賴以全面地占有自然界的人的器官時，馬克思所指

---

286 參閱同上書，第 88 頁。

287 參閱同上書，第 89 頁。

288 參閱同上書，第 88 頁。

288a 參閱同上書，第 87 頁。

的不仅仅是五官,而且还有思维、意志、直观和爱,亦即人所支配着的并且随着社会的人的形成而产生的那些感官的总和<sup>289</sup>。

马克思对于人的自我创造的理解,表明了他和黑格尔以及经济学家们的根本不同之处。根据黑格尔的理解,人的自我创造过程是在于人对世界获得越来越深的认识,因而使自己和世界等同起来;与此相反,马克思认为人的自我创造是在人的实践活动过程中,在他的劳动过程中实现的。

和黑格尔所理解的一样,人的这种自我创造过程具有辩证的性质,而这种辩证的性质就表现在,人的完善化是通过克服一切不适合于他的本质的关系和规定而发生的。但是在黑格尔那里,主体和客体、人和自然界之间的对立乃是自我意识和意识的对立,而这种对立本身始终停留在思维领域内;而在马克思这里,人和自然界之间的这种辩证的关系却具有劳动过程的具体性质。

这个过程是通过否定之否定来完成的:人在把自己的本质力量外化为自己的劳动产品之后,又以异化的形式通过占有这些产品而扬弃这些产品的异化性质<sup>290</sup>。

因此,辩证的过程不是像在黑格尔那里那样,归结于被否定的东西的表面的形式上的扬弃,而是归结于它的实际的扬弃,并因而推动实际的发展,现实的进步;这种进步就在于:人越来越脱离纯生物学的生存方式,并且越来越把自己的生活变成社会的生活。

这种对人的自我创造的理解也使马克思不同于经济学家们,因为经济学家们只是在私有制所产生的异化的范围内来考察人的自我创造的。

人作为社会存在物在改造自然过程中的对象化,乃是人的产

289 参阅同上书,第 86, 87 页。

290 参阅同上书,第 123 页。

生过程,是人的产生史。由于历史是同时由人的发展过程(人在再生产自然界的时候形成着自己)和自然界的发展过程(自然界成为人的劳动的产品)构成的,因此人的历史同时也就是自然界的历史。所以,自然界的发展是人的发展的反映,而和改造自然的每一个阶段相适应的是人的自我創造的一定的阶段<sup>291</sup>。

通过生产来滿足需要一事乃是推进人的自我創造的动力;馬克思把各种不同种类的生产归結为“工业”这个概念<sup>292</sup>。因此,可以把历史归結为工业的发展。

认为工业对人的历史具有决定意义这一看法,是馬克思从經濟学家那里接受下来的。但是和他們相反,他主要不是从功利的观点把工业看成一种从物质需要产生出来的活动,而是首先把工业看成从人們要求用人的价值互相丰富这样一种本质需要产生出来的活动。

把人和自然界之間的直接关系变成人和他們自己的产品之間的关系的工业的发展,为充分而全面地发展人的本质力量創造了条件,因而表現了人的自我創造的过程。迄今在私有制(馬克思并不否认私有制在发展技术方面的功績)范围内实现的工业进步,促使人的异化和非人化日益加深。这就是它的消极的一面。

工业的积极一面是,它同时为人重新占有自己的本质創造了条件。資本主义制度下工业发展的結果,一方面是日益增长的資

<sup>291</sup> 參閱同上書,第134頁:“正像一切自然物必須產生一樣,人也有自己的產生過程即歷史;但歷史是在人的意識中反映出來的,因而作為產生過程乃是有意識地揚棄自身的產生過程。歷史是人底真正的自然史。”第91頁:“歷史本身是自然史底、自然界生成為人這一過程底一個現實的部分。”

<sup>292</sup> 參閱同上書,第91頁:“工業是自然界……跟人之間的現實的、歷史的關係。”參閱同上書,第90頁:“通常的物質的工業……是作為感性的、外在的、有用的對象,以異化底形態擺在我們面前的、人底對象化了的本质力量。”

本积累，另一方面是工人日益加深的贫困化。工业的发展使资产阶级和无产阶级之间的阶级斗争日益尖锐化，因而为共产主义革命的发生创造了条件。这样，资本主义制度就以本身的辩证运动预先决定了自己的灭亡和废除。

现在被马克思看成是历史必然性和历史的不可避免的结果的共产主义，将通过彻底消灭私有制而创造出新的经济和社会关系，这种关系使人们能够支配物的世界，而不是从属于物的世界，并且使人们有可能通过全面发展人的需要和人的生产来无限地丰富并完善自己的人的本质。

迄今不仅在人对自然界进行的不断的顽强斗争中，而且在同样残酷的阶级斗争中形成的历史发展，将由于私有制的消灭而具有完全不同的另一种性质，因为它将不再是异化了的人底历史，而是从异化状态复归于自身的人底历史。

私有制的形成和它的必然消灭，决定了历史之划分为两个基本时期：作为人在私有制范围内的发展阶段的人类前史时期和人重新获得自己本身的时期。随着人的生成的第一阶段（这个阶段从人和自然界的直接统一到工业在异化标志下的发展）的结束而开始的这个时期，乃是人由于人和自然界都具有了社会性质而完全获得自身的时代。只有这个时代，即共产主义时代，才使人类历史具有它的真正的意义<sup>293</sup>。

把工业看成是人在改造自然界的过程中得到形成的主要因素，因而看成是历史的动力的这种观点，使得马克思把辩证唯物主义同历史唯物主义联系起来；这样，他终于克服了黑格尔的唯心主义哲学和辩证法。

<sup>293</sup> 参阅同上书，第83页：“它〔共产主义。——科尔纽〕是历史之谜的解答，而且它知道它就是这种解答。”

馬克思在把人的历史和自然界的歷史結合起來時，就向理解生產在歷史發展中的作用的一般觀點邁出了第一步。這樣，辯證唯物主義，作為自然界的運動形式和人同自然界的關係的說明，就得到了歷史唯物主義的補充和證實，而歷史唯物主義的基本點已經由馬克思加以表述了。這時，馬克思已經清楚地看到，生產決定着社會關係的發展；在資本主義條件下，這一發展的結果乃是对立的階級的形，而階級鬥爭乃是歷史的動力。

這種唯物史觀使人既能解釋社會的發展，也能解釋作為這一發展的產物的意識形態的各種形式。不管是作為實踐的存在物還是作為理論的存在物，人都是受社會制約的。由於這種制約關係，社會意識的各種形式——宗教、道德、藝術、法、科學——都應當僅僅被理解為社會發展的特殊表現和結果，而社會發展也是為生產的運動決定着的<sup>294</sup>。

在社會意識的所有形式中，馬克思在《經濟學—哲學手稿》中只是比較詳細地考察了宗教、藝術和科學。

宗教是思想異化的最重要的形式。它是由於人的社會異化而產生的；人由於沒有在實際上實現自己的類的本質的可能，就企圖以想像出來的神的本質的形式來虛幻地實現它。人的實際的異化和理論的即宗教的異化是互相補充並且彼此加強的。在理論方面神權對人的奴役是和金錢權力對人的奴役相適應的。通過人的類的本質之外化為神，宗教使人的異化變成了仿佛是永恆不變的。同時，宗教在使人服從神的權力時，為奴役作了辯護，因為它把

---

<sup>294</sup> 參閱同上書，第83頁：“宗教、家庭、國家、法、道德、科學、藝術等等，都不過是生產底一些特殊的形態，並且受生產底普遍規律的支配。”“……整個革命運動在私有財產底運動中，亦即在經濟中，既為自己找到經驗的基礎，也為自己找到理論的基礎”。

奴役說成是自然的和符合神意的；通过这种方式，宗教用它的虛幻的安慰阻止被压迫的人們对占統治地位的关系怀有任何憤怒情緒。

和宗教相反，艺术是人的活动的最高尚的形式，因为只有通过艺术，人才完全地和彻底地肯定自己是类的存在物。艺术活动的基础是作为社会实践的結果的自然界和人的感觉的人化。由于人的感官的构造不同于动物的感官，而这些感官的对象又不同于动物的感官的对象，因此，通过人类的全面的发展，这些感官就成了文化的工具，——只有在这种情况下，人才能按照美的規律进行生产，只有在这种情况下，艺术才能产生和发展。

至于科学，馬克思把社会科学和自然科学密切地联系起来；他用二者共同的实践——通过工业改造自然界——的存在来論证这种密切的联系<sup>295</sup>。

馬克思說，通过人的活动（馬克思把这种活动称为“工业”）改造自然界的歷史，是理解各門科学（从自然科学到心理学）的一本敞开的书，各門科学都必须从它們同这部历史的关系来加以考察。

由于学者們至今都傲慢地远离人的实践活动，远离工业，因此他們沒有能够建立任何一門真正的科学。各門科学的共同的缺陷都在于不理解人是各門自然科学的直接对象，而自然界則是人文科学的直接对象，因此自然科学是和人的历史分不开的。

<sup>295</sup> 参閱同上书，第 91 頁：“感性（参見費尔巴哈）必須成为整个科学底基础。科学只有从感性的意識和感性的需要这两种形式的感性出发，因而，只有从自然界出发，它才是现实的科学。”

和費尔巴哈相反，馬克思认为科学的基础不是自然界本身，不是直接的自然界，而是人的劳动所改造过的自然界。参閱同上书，第 91 頁：“在人类历史——人类社会底产生过程——中生成着的自然界是人底现实的自然界，因此，它靠了工业而成为——尽管以一种异化的形式——的那种自然界，才是真正的、人类学的自然界。”

实际上，自然科学只有当它們把人所改造的自然界当作自己的对象并且把技术和工业的进步当作自己的目标时，才具有意义<sup>296</sup>。固然，自然科学曾經走过了很长的一段发展道路并且积累了丰富的不断增多的資料，但是它們仍旧是片面的和抽象的，因为它們沒有能把注意力集中在人所改造的自然界上面。

然而，自然科学却通过工业越来越在实践上进入人的生活，并且越来越促进了人的生活改造<sup>297</sup>。

正像自然科学由于几乎完全忽視人的历史即工业的发展而仍然是片面的和抽象的一样，人文科学也由于对作为人的生活和生活的基础的、在社会的影响下改变了的自然界給予应有的重視，而沒有能够克服抽象性和片面性<sup>298</sup>。

<sup>296</sup> 參閱同上書，第 91 頁：“工业是自然界、因而也是自然科学跟人之間的现实的、历史的关系。因此，如果把工业看成是人的本质力量底公开的展示，那末，自然界底属人的本质，或者人底自然的本质，也就可以理解了；所以，自然科学将失去它的抽象物质的，或者无宁說唯心主义的傾向，并且将成为人文科学底基础，正像它現在已經——尽管以一种异化的形式——成了现实的、人的生活底基础一样；而說什么生活有它的一种基础，科学有它的另一种基础——这压根儿就是一种謊言。”

<sup>297</sup> 參閱同上書，第 91 頁：“然而，自然科学却通过工业日益在实践上进入人的生活，改造人的生活，并为人的解放做好准备，尽管它不得不直接地完成人的关系底非人化。”

<sup>298</sup> 參閱同上書，第 92 頁：“人是自然科学底直接的对象，因为对人說来，直接的感性的自然界，直接地就是那个直接地作为人从感觉上可以感知的另一个人的、人的感性（这是同一个說法），因为他本身的感性，作为人的感性，只有通过另一个人，对他本身說来才是存在着的。然而自然界却是关于人的科学底直接的对象。人底第一个对象，即人，是自然界、感性；而只是在自然对象中才得到客观的實現的那些特殊的、属人的、感性的本质力量，則只有在一般的关于自然界的科学中才能获得它們的自我認識。甚至思維本身底一个因素、作为思想底生命表現的一个因素，即語言，也有它的感性的自然界。自然界底社会的现实，人的自然科学，或关于人的自然科学，都說的是同一个东西。”

參閱同上書，第 91 頁：“自然科学展开了巨大的活动并且积累了不断增



因此这种科学很少研究经济和社会关系，而把主要注意力放在和这些关系无关的、就本身来考察的政治、宗教、文学和艺术的发展上面<sup>299</sup>。

各門人文科学由于这种态度而产生的抽象性表现在例如心理学中。心理学只有以人的感性的、生动的历史为根据，才能成为一門内容丰富的、现实的科学<sup>300</sup>。

由于自然史和人类史的有机联系，就有可能存在着一門从人和自然界的密切内在联系来理解两者的发展的综合科学<sup>301</sup>。

多的材料。但哲学对自然科学說来始終是毫不相干的，正像自然科学对哲学說来也始終是毫不相干的一样。一下子把自然科学同哲学〔在黑格尔和謝林的哲学中。——科尔紐〕結合起来，这不过是一个不切实际的幻想。存在着結合底意志，但缺少結合底能力。甚至史学也只是順便考虑到自然科学，仅仅把它看成是启蒙、有用性和某些伟大发现底一个因素。”

**299** 参閱同上书，第 90 頁：“我們知道，工业底历史和工业底已經产生的对象的存在，是人的本质力量的打开了的书本，是感性地摆在我們面前的、人的心理学；迄今人們从来没有联系着人的本质，而总是仅仅从某种表面的有用性底角度，来看这部心理学，因为在异化底范围内活动着的人們仅仅把人底普遍存在，把宗教或者政治、艺术、文学等等这样一些抽象普遍形式的历史，看做人的本质力量底现实和人的类的活动。通常的、物质的工业 (Industrie)——人們可以把它看成是上述普遍运动底一部分，正像可以把这个运动本身看成是工业底一个特殊部分一样，因为全部人的活动迄今都是劳动，即勤劳 (Industrie)，是从自己本身异化出去的活动——是作为感性的、外在的、有用的对象，以异化底形态摆在我們面前的、人底对象化了的本质力量。”

**300** 参閱同上书，第 90—91 頁：“这书本〔指工业。——科尔紐〕，历史底这个恰恰从感觉上最容易感知的、最容易理解的部分还未对之打开的那种心理学，不能成为真正内容丰富的和现实的科学。那种高傲地撇开人的劳动底这一巨大部分并且不感觉自己本身的不足的科学，当人的活动底这全部丰富性除了可以用‘需要’、‘日常的需要’来一言以蔽之的东西以外沒有使它明白任何其他东西的时候，人們关于这样的科学究竟应该怎样想呢？”

**301** 参閱同上书，第 91 頁：“历史本身是自然史底、自然界生成为人这一过程底一个现实的部分。正像关于人的科学将包括自然科学一样，自然科学往后也将包括关于人的科学：这将是一門科学。”

这样来理解的历史不但能够說明社会的和思想的发展，而且可以回答从这一发展中产生出来并只有密切联系着这一发展才能加以解决的各种理論問題——生存和本质、主观主义和客观主义、自由和必然、思維和存在。

解决这些問題，不是抽象認識的任务。如果不是形而上学地——就它們本身——来考察它們，而是辯证地、从它們同实践的关系、从它們的社会历史制約性方面来考察它們，那末它們就会失去絕对的、抽象的性质，并且变成只有从它們同历史的联系出发才能加以解决的問題<sup>302</sup>。

这些問題的產生实际上是由于資本主义制度下社会关系的对立性和矛盾性而造成的。它們从意識形态方面、以对立概念的形式抽象地表现出这种对立性，因此，只有在改变了的社会关系的情况下，当现实的<sup>对立性</sup>被揚弃的时候，也就是在共产主义社会中，它們才能获得解决<sup>303</sup>。

<sup>302</sup> 参閱同上书，第 102 頁：“理論难题底解决在怎样一种程度上是实践底任务并以实践为中介，真正的实践在怎样一种程度上是一个现实的和实证的理論底条件，可以，例如，从拜物教上看起来。拜物教徒底感性意識不同于希腊人底感性意識，因为他的感性存在还不同于希腊人底感性存在。只要人对自然界的<sup>感觉</sup>，自然界底人的<sup>感觉</sup>，从而人底自然的<sup>感觉</sup>还未为人本身的劳动創造出来，那末，感觉和精神之間的抽象的敌对就是必然的。”

参閱同上书，第 90 頁：“我們知道，主观主义和客观主义，唯灵主义和唯物主义，能动和受动，只是在社会状态中才失去它們彼此間的对立，并从而失去它們作为这样的对立物的存在；我們知道，理論的对立底解决本身只有通过实践的途徑，只有借助于人們底实践的力量，才是可能的；因此，对立底解决决不仅仅是認識底任务，而是一个现实的生活上的任务，而正是因为哲学把这一任务仅仅看做理論的任务，所以哲学未能解决它。”

<sup>303</sup> 参閱同上书，第 82—83 頁：“这种共产主义，作为完成了的自然主义，= 人本主义，而作为完成了的人本主义，= 自然主义；它是人和自然界之間、人和人之間的矛盾底真正解决，是生存和本质、对象化和自我确立、自由和必然、个体和类之間的抗爭底真正解决。”

例如，關於生存和本質的問題，就歸結為個人和社會之間的關係問題。正好像個人不是孤立地、抽象地存在着，而僅僅是在他同社會（社會底觀念的普遍性就體現在他的特殊性中）的關係中存在着一樣，生存和本質也是既不能被分割開來，也不能被對立起來，因為它們就像個人和社會一樣，是互相補充的。生存和本質之間的矛盾只是在資本主義社會中才發生，因為在這種社會中，人的生存條件是和他的本質相矛盾的。

主觀性和客觀性之間的矛盾也是由於以下的原因而產生的，即在資本主義條件下，人的自我對象化，人的客體化，不是他的真正的自我確證，不是他作為主體的自我確立。

自由和必然，也像生存和本質、主觀性和客觀性一樣，只能從二者的辯證的相互關係來加以理解。在這個問題上馬克思承襲了黑格爾。馬克思宣布說，人只有在現存關係的範圍內才能確立自己，而這些現存關係就是和他的自由相對立的必然性。由於他的自由要受到這些關係的限制並且是同這些關係不可分地聯繫着的，因此不可能有什麼絕對的自由，也就是說，不存在沒有必然性的自由。

但是，黑格爾認為自由決定於對世界的合理性的認識；和他相反，馬克思認為自由存在於自覺的、全面的實踐中，即不是簡單地存在於思辨中，而是存在於對客觀現實的實際占有和改造中。

馬克思還從實踐的觀點出發論述了認識的問題，即思維和存在的關係問題。這個問題也必須在把人的生成當作他的對象化的結果來理解的基礎上加以解決。他認為，從理論上占有存在於人之外的對象，乃是人的實踐的結果<sup>304</sup>。

304 參閱同上書，第102頁：“只要人對自然界的感覺，自然界底人的感覺，從而人底自然的感覺還未為人本身的勞動創造出來，那末，感覺和精神之間的抽象的

像費爾巴哈一樣，馬克思從存在的具體屬性來考察存在，並且也像費爾巴哈一樣，認為自然界有它本身的、不依賴於人的實在性，但是這種實在性由於人的感覺和它們的對象之間存在着一定的統一而能夠為人所感知。但是，同費爾巴哈相反，馬克思是從人的實踐的角度來看存在的。這種態度的必要性對黑格爾來說就已經是明顯的，因為黑格爾不是把對象性看作消極的、純粹的直觀的對象，而是從對象性同主體的活動的關係來看這種對象性。然而黑格爾在把存在加以精神化時，消滅了它的具體屬性，因而僅僅對思維和存在的關係問題作出了虛假的解決；而馬克思卻具體地理解存在，把它看作是由實踐活動決定着的經濟與社會關係的總和。在實踐中，即在人的自我創造過程中，產生出作為人的存在和人的意識發展的基礎的、主體和客體、人和自然界的統一。由此可見，只有從思維和存在同人的自我創造過程的聯繫中，也就是說，只有從二者的辯證的相互關係中，才能理解思維和存在。

誠然，作為人的確證和表現的方式，思維和存在是不同的，但是就內容來說它們卻是有機地相互聯繫着的。人在意識中確證並且重復着自己的實在的社會生活，自己的現實的存在；因此思維是社會存在的理論形式<sup>305</sup>。

---

敵對就是必然的。”

參閱同上書，第84頁：“活動及其成果底享受，無論就其內容或就其形成方式說來，都具有社會的性質；社會的活動和社會的享受。”

**305** 參閱同上書，第85—86頁：“我的普遍意識不過是以實在的集體性、社會性為活生生的形態的那個東西底理論的形態，但是在今天，普遍意識是從現實生活的抽象，並且作為這樣的抽象是與现实生活敵對的。因此，我的普遍意識底活動本身也是我作為社會存在物的理論的存在，……”

作為類的意識，人確證着自己的實在的社會生活，並且在思維中不過重復着自己的現實的存在而已；反之，類的存在則在類的意識中確證着自己，並且

社会主义的人把历史理解为人的自我创造的历史，把大地的发展理解为自我产生的过程，以此驳斥了大地创造说。这种创造说否认大地存在的原因是在于它自己本身，撇开了大地本身，因为它认为大地存在的原因是在它本身之外，因而根本否定了它的存在<sup>306</sup>。大地创造说已被地球构造学即把地球的形成和发展描述为自我产生过程的科学所推翻<sup>307</sup>。

因此，关于站在自然界和人之上的造物主的问题，就成了多余的了<sup>308</sup>。

社会主义的人在考察人和大地的历史问题时也从下面一点出发，即这部历史乃是一个产生的过程。他把过去的人类历史看作人的前史，这个前史通过工业的发展（虽然是以异化的形式）而为人的本质的全部丰富性的充分展开创造了前提，因为已经有可能从技术上克服自然客体的直接性，因而也有可能全面地占有为人所改造过的客观现实。

在自己的普遍性中作为思维着的存在物自为地存在着。”

参阅同上书，第 83 页：“因此，历史底全部运动，一方面，是这种共产主义底现实的产生活动——它的经验的存在底诞生，——而另一方面，对于共产主义者底能思维的意識说来，则是它的生成底被理解和被认识的运动。”

**306** 参阅同上书，第 93—94 页。

马克思在《神圣家族》中指出，费尔巴哈在《未来哲学原理》中精辟地描述并且驳斥了黑格尔的创世说；费尔巴哈说，按照这种理论，作为精神的外化的物质，变成了虚无的东西（参阅《马克思恩格斯全集》，人民出版社 1957 年版，第 2 卷，第 179 页）。

**307** 参阅马克思：《经济学—哲学手稿》，人民出版社 1957 年版，第 93 页。

参阅 W. Schulz, Die Bewegung der Produktion……（舒耳茨：《生产的运动》），第 10 页。舒耳茨说：“由于对地壳的现有状况作了比较深入的研究，已经在它的发展的现阶段作出了关于地球自然史的各个较早时期的许多推测和结论。”

**308** 参阅马克思：《经济学—哲学手稿》，人民出版社 1957 年版，第 94 页。

前史的最終目的是人通過消除一切形式的異化而獲得完全的解放。只能作為社會歷史過程的這種解放，將解決人和自然界之間、人和人之間的矛盾，從而也解決個體和類之間的矛盾。這種解放是人的生成的預備階段的結束，而這個預備階段是從人和自然界的自然統一，經過資本主義異化而達到社會化了的人同人化了的自然界的統一的。

人的這種自我實現在理論上的體現是無神論，而在實踐上的體現則是共產主義。

由於人通過異化勞動而受到的物質奴役是和他通過宗教而受到的精神奴役密切關聯並且相互制約的，所以，通過共產主義而消滅物質奴役和通過無神論消滅精神奴役也是相互關聯和相互制約的。

正像無神論由於否定神而否定了人和自然界的非實在性一樣，共產主義由於廢除私有制而創立了人的真正存在。

共產主義是異化了的人在他所創造的對象世界中向自身的完全復歸。它是人的自我活動和他的對象化的現實的、辯證的統一，這種統一在黑格爾那里以唯心主義神秘化的形式表現為精神發展的結果。共產主義和無神論結束了人的前史<sup>309</sup>。

雖然無神論和共產主義作為非人的社會關係之否定，是人類的最近將來的必要因素和必要形式，但它們本身並不是人類發展的最終目的。完備的社會主義（在消除了一切形式的異化之後它將成為這樣的社會主義）已不再需要無神論和共產主義的這種中介作用，因為它是直接從人化了的人和人化了的自然界的理論上和感性實踐上的意識出發的<sup>310</sup>。

309 參閱同上書，第 83 頁。

310 參閱同上書，第 94—95 頁：“但是社會主義，作為社會主義，已經不再需要這樣

\* \* \*

1844年在巴黎革命无产阶级的直接影响下在巴黎写成的《经济学—哲学手稿》，包含着对作为共产主义的科学基础的辩证唯物主义和历史唯物主义的初次阐发，因而标志着马克思思想上的一个决定性的转折点。

这种新世界观的阐发是联系着对资本主义社会经济制度和对黑格尔哲学的批判而进行的。

马克思对资本主义制度和资产阶级社会的批判决定于他向无产阶级立场和对人的新的理解的转变，而这一转变则是他在同资产阶级政治经济学以及黑格尔哲学和费尔巴哈哲学批判地划清界限的基础上达到的。

马克思在以唯物主义方式改造黑格尔的观点时得出下面这样一个结论：人为了确证自己之为人，必须自由地、自觉地和全面地实现自己，而人的这一活动就是自己的生命在劳动中的外化和对这种劳动产品的占有。因此，人的生活是和他赖以发展自己的普遍本性的活动分不开的。人通过劳动确证自己是社会的、创造性的存在物，劳动把他变成了他自己的活动的产物。因此，在劳动过程的历史发展中，人通过改造自然界而创造了自己本身，而自然

---

的中介：它是从人底理論上和实践上的感性意識和作为本质的自然界开始的。社会主义是人底不再以宗教底否定为中介的肯定的自我意識，正像现实生活是人底不再以私有制底否定即共产主义为中介的肯定的现实一样。共产主义是作为否定之否定的肯定，因此它是人的解放和复归底一个现实的、对历史发展的次一阶段说来是必要的环节。共产主义是最近的将来底必然的形式和有效的原则。但是，这样的共产主义本身并不是人类发展底目的，并不是人类社会底形式。”

参阅同上书，第140页：“只有通过扬弃这种中介，——但这种中介是一个必要的前提，——积极地从自己本身开始的积极的人本主义才能产生。”

界作为人的活动的产物丧失了它那对人来说是异己的客体性，并且变成了人所创造的世界。

人的自我创造和自我确证要求他不在自己活动的产品中异化自己，而是在其中发现自己，或者像黑格尔所说的，在其中“回到自身”。

黑格尔由于他的保守倾向而掩盖了产生人的异化的资本主义关系的矛盾性，企图通过把人和自然界精神化来调和这些关系；这样一来，人的自我创造过程在他那里便具有了外化的肯定性质，而不具有异化的否定性质。

同黑格尔相反，马克思和费尔巴哈一样，认为异化乃是现存的非人关系的特征，而人通过占有自己的本质而获得的解放则要求扬弃异化。但是费尔巴哈对异化问题的理解和解决不能导致无产阶级的解放，因为他作为一个资产阶级思想家，使这个问题具有唯心主义的性质并且基本上把它转移到精神领域内。马克思则不同，他从共产主义的观点来考察异化的社会经济形式，把异化看作资本主义制度所产生的“异化劳动”。

黑格尔和费尔巴哈有一个共同的基本原则：人不应当异化。正因为他们之间存在着这个共同原则，马克思才有可能把他们两人的基本概念同时结合起来并加以革命化。这种做法说明了马克思所建立的新世界观（这种世界观是从对资本主义制度和黑格尔哲学的批判产生出来的）的那些重要特征的由来。

马克思在他对资本主义制度以及为这种制度辩护的资产阶级政治经济学进行批判性的分析时指出，在这种制度下，人在其中外化了自己的生命力的劳动产品，成为以商品和资本的形式统治着人的、异己的对象。在这种制度下，异化了的劳动产品正是以商品交换的形式调节着人们之间的社会关系的；商品不是生产



者的實現和確證，而是人的活動的物化過程的結果。由於建立在商品交換基礎上的人的聯系和關係的這種物化，勞動變成異化了的和使人異化的活動。它喪失了創造性活動的性質，也喪失了自己真正的社會職能，這種職能應當是形成人們之間的直接的社會聯系的。

馬克思認為現代經濟學家的功績就在於他們承認勞動是創造價值的要素。但是作為資產階級思想家，他們沒有注意資本主義制度的非人化的後果，因此，他們考察的對象不是勞動者，而僅僅是從生產率的角度來著眼的勞動。由於他們不理解私有制及其所造成的後果的本質，他們便沒有能夠正確地剖析資本主義生產所決定的一些經濟範疇：只是作為異化勞動的各種表現形式的交換、商業、價值、價格、貨幣。從另一方面來說，由於他們把勞動和勞動者分開，他們便陷入了種種不能解決的矛盾。一切屬於勞動這個唯一的價值創造者，這是資產階級經濟學家的原則，但是他們違反了自己的這個原則，為資本主義制度辯護，雖然在資本主義制度的條件下，勞動者勞動得越多就越貧困，而資本家却相反地越來越發財致富。

聯系着這一點，馬克思考察了資本主義制度下勞動的異化性質的後果。

由於在資本主義制度下人不能按照他的本質來自由地和多方面地進行生產，因此他的活動就成了生命的異化，而他所創造的世界就成為異化了的對象的世界。

勞動異化的非人化後果是表現在：勞動者的勞動產品是作為一種異己的對象跟勞動者發生關係的；因此，勞動對他來說不是成為自我對象化的手段，而是成為自我異化的手段；因而，工人便從自然界、從自己的本質和人的集體即社會異化了。

人的自我異化主要表現在貨幣的權力方面，貨幣表現出物對人的統治。人們不是按照人的方式交換自己的真正的價值，而是以商品的形式交換自己的勞動產品，而這種商品交換是通過貨幣的中介來進行的。貨幣作為萬能的交換媒介，歪曲並破壞了真正的人的關係，因為人的活動即人的勞動的產品的效用和價值僅僅決定於同貨幣的關係。

除了社會經濟的異化以外，私有制還產生出各種意識形態的異化：宗教、唯心主義哲學、資產階級道德、資產階級的法。所有這些意識形態都維護和支持資產階級社會制度，因為它們——特別是資產階級的道德和宗教——為這個制度的非人化後果提供精神上的補償。統治階級當作鞏固他們的統治的重要因素而加以支持和保護的這些意識形態，只有從它們的階級性質——作為階級的宗教、階級的道德、階級的法——着眼才能加以理解。

通過對異化勞動的分析，馬克思得出了必須消滅資本主義制度並代之以共產主義的社會經濟制度的結論。但是共產主義已經不是一種毫無歷史根據的倫理要求，而是被證明（就像恩格斯所做的那樣）為資產階級社會運動的必然結果。通過歷次經濟危機以及資產階級和無產階級間不斷尖銳化的階級鬥爭而表現出來的資產階級社會所固有的對抗性和矛盾性，使這個社會通過共產主義革命而走向崩潰和消滅。馬克思認為，奠定真正的共產主義的基本條件是根除人的一切形式的自我異化的原因，亦即消滅私有制。因此他不但反對那種不否定私有制本身、而僅僅否定它的一定表現形式的改良社會主義，而且也反對那種想通過平均分配的辦法來使私有制普遍化的粗陋的共產主義。人的徹底解放正是要求完全廢除私有制，建立生產與消費的集體制度。只有這種制度才能使人得到真正的确立。這種共產主義意味着在發展現代大機器工

業和把物質文化財富包括進集體所有制中的基礎上人的世界的不斷擴大和豐富。

合理地組織起來的生產將不再服務於物的世界，它作為自由的活動的目的將是人的普遍本性的發展。生產和消費的集體組織將給人們提供一切物質和文化財富。同時，隨著生產的無政府狀態和這種狀態所產生的危機的消失，貶低人的價值的勞動市場以及產品的質和生產產品的人們的質之間的差別也消失了。

一切人的和諧的發展，作為生產和消費的集體組織的結果，將逐漸消滅個體和類之間的對立並導致真正社會的人的產生。揚棄了一切形式的異化的共產主義，將宣告人類歷史上一個新的紀元的開始。

異化理論在馬克思的知識和觀點的一定發展階段上曾經使馬克思能夠從共產主義的原則出發對資產階級政治經濟學和資本主義社會進行批判性的剖析，而通過異化理論，馬克思迂迴地達到了對資本主義的越來越深的理解。同時，通過對生產的分析，他獲得了作為社會實踐的勞動這一基本概念，這一概念作為一個中心概念，越來越排擠和代替了異化概念<sup>310a</sup>。對勞動作為社會實踐的總的理解，現在成了馬克思的新世界觀的基礎，他結合着對黑格爾哲學和辯證法的批判（他已完全克服了黑格爾哲學和辯證法並把它翻轉了過來）更詳盡地闡述了這種世界觀。

如果說馬克思在對政治經濟學進行批判時依靠了黑格爾對人的理解，那末，相反地，他由於弄清楚了具體的人類勞動的根本意義（他是通過對政治經濟學和資本主義制度的批判性分析而做到

---

<sup>310a</sup> 儘管馬克思在原則上用“實踐”概念代替了“異化”概念，他後來還是保留了並且利用了後者，因為這一概念使他有可能描述資本主義制度的某些特點（例如商品的拜物教性質）。

这一点的)而找到了反对黑格尔唯心主义哲学的决定性論据。

黑格尔在把人和自然界精神化的时候,就把人的活动神秘化了,因为他把它变成了一种思想过程。把历史发展归结为思维发展的这种把人的关系精神化的做法,说明了这样一个事实,即黑格尔哲学具有以绝对知识告终的逻辑学的形式,而在绝对知识中,精神获得了符合于自己的存在。由于黑格尔哲学把现实的人的历史归结为作为自我意识的抽象的人同作为自我意识的客体的抽象的自然界的关系,因此这种哲学中唯一肯定的因素就是抽象的思维,即撇开感性自然界和具体的人的思维。这种思维在成为历史体现者的绝对观念中找到了自己的完善的形式。这一过程的最終結果就是作为绝对知识的基础的、主体和客体、思维和存在的同一。

同时,由于人和自然界的精神化,它们的现实的、有机的统一就成了虚幻的。人和自然界,只有从它们的具体属性来考察它们的时候,才能达到现实的、有机的結合。那时候,劳动就不再表现为精神的抽象活动,而是表现为人的本质力量的客观的外化和对人的本质力量的产品的客观的占有,表现为在改造自然界时也創造着自己本身的具体的人的实践活动。如果不是人的抽象即自我意识,而是作为赋有物质生命力的自然存在物的现实的人,被设定为人的活动的主体,那末他的外化的結果就将是现实的、具有外在性的形态的对象世界的产生。

人通过这种具体的活动而占有自然界,即不仅認識它,而且把它变成自己的創造物,并同时創造自身。

人通过用劳动改造自然界而达到的这种自我創造,是人所特有的,并且把人同动物区别开来。人也像动物一样,是自然的存在物,他的生活是同自然界密切联系着的。但是人又和动物不同,他能够有目的地作用于自然界并且用自己的自由的多方面的活动改

造自然界,使它适应于自己的需要。在改造自然界的过程中,人把自己同自然界的原始的、直接的关系变成了同自己的产品的关系,并实际上实现了人和自然界、主体和客体的有机联系和统一;而人对自然界进行的这种改造只是由于人是社会的存在物才是可能的。人只有在其他人的劳动的帮助下才能起作用,因此他的自我创造是和他的社会的本性分不开的。他在其他人的活动的产品中发现了体现在这些产品中的、这些人的本质,并且在享用这些对象时丰富了自己的本质;反过来,其他人也用他的劳动产品、他的创造物丰富了他们自己,——这样,人们就通过自己的活动互相人化并且丰富着自己。

人们的这种互相人化构成了社会的基础和本质。由此可见,作为个体的人是不能离开社会并同社会对立的。当然,社会是由各以自己的特性而彼此相异的个人构成的;但是这些个人只有在社会的范围内才能实现自己的本质,因为只有在社会中,人化了的形式下的自然界才成为人们同他们的属人的存在的基础之间的联系环节。

正如只有通过劳动,直接的自然物才成为人的对象一样,感官也只有当它们的对象即感性自然界人化了的时候,才具有人的性质。只是由于人的本质的无限丰富性在再生产自然界的过程中的展开,耳朵才具有感受音乐的能力,眼睛才具有感受形式美的能力;这就说明,感觉和对自然界的感性占有的形成,在人那里是和动物那里不同的,而人作为人不仅用自己的思维,而且用自己的全部感觉确证着自己。

人通过改造自然界而达到的自我创造,是历史的基础和本质,而这个历史是不应当同自然界的历史割裂开来的,因为自然界的历史也在于通过自然界的再生产和自然界在这种再生产过程中的

人化而實現的人的“自然化”。

在人的自我創造過程中起決定作用的是需要借助於生產（馬克思稱之為“工業”）而獲得的滿足；因此，歷史可以歸結為工業的發展。

在私有制下，生產的發展導致人的日益加深的非人化；但同時，當它使有產者和無產者之間、資產階級和無產階級之間的階級鬥爭達到極限時，它也為無產階級革命創造了條件，而無產階級革命則將在消滅資本主義制度並代之以共產主義制度之後使人類獲得解放。

私有制的形成和消滅的必然性，決定了歷史之劃分為兩個主要時期：在異化占統治地位的情況下人在私有制範圍內發展的前史時期，和人通過展開自己的普遍的本質、通過共產主義（只有共產主義才使歷史具有它的真正的意義）而復歸於自身的時期。

這種辯證唯物主義的歷史觀點既可以說明社會經濟的發展，也可以說明由之而產生的意識形態——宗教、道德、法——的發展，因為這些東西只能聯繫着社會經濟的發展才能理解；這種觀點也解決了一些理論問題：本質和生存、主觀性和客觀性、自由和必然、意識和存在；這些問題不應抽象地、形而上學地，而應辯證地、從它們同社會發展的聯繫中加以考察。

在分析了《經濟學—哲學手稿》之後，我們看到，馬克思在手稿中雖然還時常使用唯心主義的用語，但是却在批判資本主義制度和黑格爾哲學的基礎上開始制定了辯證唯物主義和歷史唯物主義的基本原理。

他的新世界觀的奠定，決定於他對社會實踐的決定性作用的日益加深的理解。這個概念越來越代替了異化概念，成為馬克思的歷史唯物主義世界觀的基礎，而歷史唯物主義世界觀又變成了

革命無產階級的理論<sup>311</sup>。

由於馬克思在制定這種唯物主義歷史觀時越來越深入地理解了資本主義制度的發展規律以及一般歷史的發展規律，他就越來越從社會經濟的角度來考察問題；在這種情況下，唯心主義形而上學觀點的殘余就被根除而越來越被歷史唯物主義的觀點所代替。

誠然，馬克思還利用了費爾巴哈的很大一部分概念和術語，如“類的本質”、“異化”等等，但是這些概念在他那裏已經具有了社會歷史意義，已經和費爾巴哈的那些概念有了原則性的區別，並且已成為表達完全新的思想內容的東西。

根據對於實踐的新的理解，——由於這種理解，他克服了他那還是半唯心主義的倫理立場，——並且借助於這種從異化概念中引伸出來的理解，他了解了人和自然界之間的相互關係，奠定了辯證唯物主義的基礎。他指出，人和自然界應當從它們的辯證的發展過程中來加以考察，自然界、現實的存在是第一性的、根本的，而反過來，作為現實生活的反映的意識、思維是第二性的；他還指出，解決理論認識問題的是實踐。

馬克思在把他關於實踐的學說發展為社會經濟活動的理論並且把實踐看成是社會發展的動力時，就從而為歷史唯物主義奠定了基礎。

在對資本主義制度進行了深刻的分析之後，馬克思得出結論說，社會的發展以生產方式為轉移，而資產階級和無產階級之間的階級鬥爭是資本主義制度發展的必然結果；然後他指出，共產主義是這一階級鬥爭尖銳化的不可避免的結果。同時他又指出，資產

---

<sup>311</sup> 在這方面，資產階級哲學家的下述企圖是站不住腳的：他們援引被馬克思本人越來越排擠到次要地位的異化概念，捏造出一個什麼“人道主義的”馬克思，以便利用他來反對革命的馬克思。

階級意識形態的一切形式——宗教、道德、法——都是維護和支持資產階級階級統治的手段，因而只有從這些意識形態的階級制約性中才能對它們有所理解。

後來，馬克思在繼續闡發自己的新世界觀時首先發展了作為無產階級鬥爭的直接武器的歷史唯物主義。這個進一步的發展是在他完成了《經濟學—哲學手稿》一書的寫作後，緊接着在《神聖家族》（1844—1845）一書中開始的。在《神聖家族》一書中，馬克思從歷史唯物主義的觀點研究了一些哲學問題，主要是歷史問題。



## 第三章

### 《神圣家族》

当馬克思在巴黎通过《經济学—哲学手稿》来探討辯证唯物主义和历史唯物主义的一般原理时，恩格斯在英国繼續研究这个高度发达的国家的經济的、社会的和政治的关系，从而加深并扩大了自己的科学共产主义观点。

恩格斯在《Rheinische Zeitung》〔《萊茵报》〕、《New Moral World》〔《新道德世界》〕、《Schweizerischen Republikaner》〔《瑞士共和主义者》〕和《Deutsch-Französische Jahrbücher》〔《德法年鉴》〕上发表的文章，大部分都可以說是全面研究英国情况的准备工作，这一工作早在《德法年鉴》停刊以后就立刻在巴黎报纸《Vorwärts》〔《前进报》〕上以《英国状况》<sup>1</sup>这一标题，而后又在《英国工人阶级状况》一书中开始了。

在18世紀法国殖民体系实际消灭和联盟国反拿破侖战争（这次战争的結局使英国取得了世界霸权）胜利以后，英国的工业和貿易以日益增长的速度发展起来<sup>2</sup>。

---

<sup>1</sup> 参閱《馬克思恩格斯全集》，人民出版社1956年版，第1卷，第626—705頁。这一著作写于1844年2—3月，发表于同年8—10月。

在1842—1844年，恩格斯除了其他一些著作以外，还研究了薩伊、毕萊、圣西門、魏特林、傅立叶、巴貝夫、蒲魯东，以及亚当·斯密和李嘉图的主要著作。

<sup>2</sup> 1833年时，法国和美国的工业总产量还只为英国的工业产量的三分之一。英国的出口額从1820年到1825年从四千八百万英鎊增加到五千六百万英鎊，同一时期的进口額从三千二百万英鎊增加到四千四百万英鎊。

虽然如此，1815年以后英国馬上发生了严重的經濟和社会危机。这次危机的原因是工厂主所积累的大量商品儲存由于长期战争所造成的欧洲的貧困而找不到可靠的需求。

由于原已人滿为患的劳动市場又增加了三十万复員的士兵和水兵，經濟危机就对工人階級发生了尤其不利的影響。物价騰貴情况下的工資降低，首先打击了生活状况原已不断恶化的工人。为了充分利用机器，工作日延长到十六至十八小时；童工和女工日益在工場中代替了男工，他們比男工受到更加殘酷无情的剝削。这一切都促进了接二連三的起义，导致了工会运动的加强。危机波及到了农村，农村中也发生了无数次的起义。

为了安撫由于經濟危机（危机在1830年达到頂点）而生活状况大大恶化的无产階級，为了防止革命的危險，在1832年实行了选举改革。新的选举法扩大了有选举权者的人数（从二十二万人增加到六十七万人），从而为自由主义政党——輝格党——的活动打下了广泛的基础。对这次議会改革寄托很大希望的工人階級所支持的輝格党，在历次选举中获得很大胜利，并且几乎在几十年中間一直領導着政府。

随着托利党在政治上的失敗，反谷物法的斗争尖銳化了；谷物法曾为土地貴族保障了相应于反拿破侖战争时代条件的小麦价格。工业資产階級积极主张废除谷物法。輝格党希望，废除谷物法可以进一步降低工資。工业資产階級的代表在1833年創立了“反谷物法同盟”。托利党在政治舞台上的失敗导致了下院权力的加强和作为保守的大地主和王权的支柱的上院权力的削弱。

工业和貿易的蓬勃发展（虽然具有危机的性质）曾經帮助輝格党这个工业資产階級和中等階級的政党战胜托利党，同时也引起了无产階級人数的急剧增长，从而刺激了工人階級的政党——依

靠工会的宪章派組織——的发展。

但是，由于輝格党所推行的反动社会政策，特别是在1834年頒布济貧法以后，英国工人階級很快就确信，他們是被一些空头的竞选諾言欺騙了，輝格党也和托利党一样是敌視他們的。济貧法表現了厂主的要求，因为他們想迫使失业者在工厂和“习艺所”之間进行选择，借以获得更廉价、更順从的大量劳动力。按照这个法律，需要救济的人只能在“习艺所”中得到救济。为了使“习艺所”尽可能少收容一些人，在那里建立了一种比最穷的工厂工人的生活更加可怕的生活制度。

为了抗議輝格党的社会政策和貧困的加深，英国工人階級在群众中展开了广泛的宣传鼓动，这种宣传鼓动在1842年的大罢工中达到了頂点。由于工人階級极端痛恨并且日益厌弃輝格党，托利党在1841年的选举中获得了胜利。但是，在經濟需要的压力下，托利党不得不(虽然是羞答答地)繼續推行輝格党的自由貿易政策<sup>3</sup>。

恩格斯对英国情况和政治經濟学的細密的研究，以及他在曼彻斯特紡織厂中的工作(这种工作使他得以直接熟悉經濟和社会关系)，使他进一步清楚地認識到，經濟的发展决定着社会生活和政治生活，而作为这一发展的結果的階級斗争是現代历史的动力。

在英国的环境和英国无产階級的革命階級斗争的直接影响下，恩格斯很快地就摆脱了感伤的、人道主义的共产主义，日益摒弃了青年黑格尔派的唯心主义，开始轉向唯物主义的历史观。虽然1842年末时他还认为，指出历史进步方向的不是物质利益，而

---

<sup>3</sup> 关于这一时期，参閱莫尔頓，《人民的英国史》，三联书店1958年版，第295—384頁。

主要是原則<sup>4</sup>，但是他很快就認識到，至少在英國，這些原則不僅沒有決定經濟的和政治的發展，而且自己本身是為這一發展所決定的<sup>5</sup>。同時，他還得出結論說，英國階級鬥爭的尖銳化必然導致無產階級的共產主義革命<sup>6</sup>。

從恩格斯後來的著作中可以看出，由於他對英國占統治地位的現實關係的本質有了進一步的認識，他的觀點中所殘留的唯心主義成分日益得到克服。這首先表現在他在《德法年鑑》上發表的《英國狀況。評托馬斯·卡萊爾的〈過去和現在〉》，特別是《政治經濟學批判大綱》上面。在後一篇文章中，他根據對資本主義制度的批判分析，概括地論述了它的發展。

恩格斯現在從同一個觀點研究了英國的一般狀況，特別是考慮了他後來也一直與之保持密切接觸的英國無產階級的階級利

4 參閱恩格斯：《國內危機》，載《萊茵報》，1842年12月9日；《馬克思恩格斯全集》，人民出版社1956年版，第1卷，第546—547頁：“對於一個執迷不悟的不列顛人，無論如何也講不明白在德國已經是不言而喻的一點，那就是所謂物質利益在歷史上從來也不會是獨立的主導的目的，而總是有意無意地為指出歷史進步方向的原則服務。”

5 同上，第547頁：“在英國，至少在正在爭統治權的政黨中間，在輝格黨和托利黨中間，是從來沒有過原則鬥爭的；它們中間只有物質利益的衝突。”

6 同上，第550—551頁：“然而無產者從這些事件（1842年的大規模的群眾罷工。——科爾紐）中間還是得到了好處，那就是他們意識到了用和平方式進行革命是不可能的，只有通過暴力消滅現有的反常關係，根本推翻門閥貴族和工業貴族，才能改善無產者的物質狀況。英國人所特有的守法觀念還在阻礙着他們從事這種暴力革命。但是，既然英國正處在我們上面所描寫的那種情況，那就不可能指望工人中間在短時期內不會發生普遍貧困的現象，那時，怕餓死的心情一定會超過怕違法的心情。這個革命在英國是不可避免的，但是正像英國發生的一切事件一樣，這個革命的開始和進行將是為了利益，而不是為了原則，只有利益能夠發展成為原則，這就是說，革命將不是政治革命，而是社會革命。”

參閱同上書，第552頁（《各個政黨的狀況》，載《萊茵報》，1842年12月24日，第358號）；參閱同上書，第555頁（《英國工人階級狀況》，載《萊茵報》，1842年12月25日，第359號）。

益。他同“正义者同盟”英国分部的共产主义领导人沙佩尔、亨·鲍威尔、莫尔，同宪章派的领袖哈尼及欧文派的报纸《新道德世界》，也仍然保持着联系。他对无产阶级命运的同情由于同年年轻女工玛丽·白恩士结识而更形加深了。

1842年夏天罢工的失败，使得宪章运动开始衰落下去<sup>7</sup>。恩格斯正是在这一时期描述英国的状况的。虽然如此，他却坚信无产阶级和共产主义最后必将取得胜利。

把历史理解为经济发展的结果，从阶级斗争的观点来论述历史，预见到无产阶级革命的远景，这就是他在描述英国状况时的几个决定因素；但是从恩格斯的总的发展的角度来看，这种描述之所以值得重视，首先是他在这里彻底地摆脱了唯心主义世界观的残余，更深刻地论证了自己的唯物主义历史观。

恩格斯在他发表在《前进报》上的文章中首先强调指出，由于阶级斗争在英国所起的决定作用，英国的历史主要带有社会的性质。这一点使英国同法国和德国有了原则上的区别，因为在法国和德国，思想斗争和政治斗争是主导因素，因而它们的历史主要带有哲学的或政治的性质。

决定英国现代史的是产业革命。恩格斯在他的文章的第一部分中详细地论述了这一革命的前提和后果<sup>8</sup>。法国和德国直到当时仍然比较落后；相反地，英国却从18世纪中叶起就经历了一次比

---

<sup>7</sup> 宪章派争取实现人民宪章的群众性宣传鼓动工作在1842年向议会第二次递交请愿书(有三百三十一万五千人在上面签了名)时达到了最高潮。宪章派的力量就在于，他们号召英国工人阶级对资产阶级进行斗争，组织这一斗争，从而在政治方面支持工会运动。宪章运动在它所支持的1842年夏天的总罢工失败以后趋于衰落。这种情况也导致了工联主义的暂时衰落。

<sup>8</sup> 参阅恩格斯：《英国状况。十八世纪》，载《马克思恩格斯全集》，人民出版社1956年版，第1卷，第656—677页。

德国的哲学革命和法国的政治革命更为广泛的社会經濟革命。德国人信仰观念的全能，极力想借助于哲学来实现人类的普遍利益。法国人用唯物主义观点来对抗德国人的这种唯灵論的观点，认为人类的普遍利益将借助于政治，即通过国家的改革得到最完滿的实现<sup>9</sup>。

与德国人和法国人相反，英国人不重視一般哲学的和政治的思索，而更倾向于經驗；他們不相信普遍利益，而更关心私人利益。在他們看来，社会的因素起决定的作用<sup>10</sup>。相反地，他們认为政治起从属的作用，如果說社会問題仍然表现为政治問題，那只是由于英国人还认为国家起决定的作用<sup>11</sup>。

18世紀英国所爆发的社会經濟革命，是为科学的发展所准备的。18世紀綜合了零散的成果并揭示了它們的合乎規律的联系，从而把这些成果提高到科学的水平<sup>12</sup>。直到这时对自然界的認識才取得了科学的形式；直到这时历史理論和政治理論才具有科学的性质，它們同亚当·斯密所創立的政治經濟学发生了一定的联系<sup>13</sup>。

<sup>9</sup> 參閱《馬克思恩格斯全集》，人民出版社1956年版，第1卷，第658—661頁。

<sup>10</sup> 同上，第661—662頁。

<sup>11</sup> 同上，第662頁：“在大陆上，社会的因素还完全被掩藏在政治的因素之下，还絲毫沒有和后者分离；而在英国，政治的因素已逐漸被社会的因素战胜，并且为后者所驅使。英国全部政治的基础是社会性的，只是由于英国还没有越出国家的界限，由于政治还是英国极端必需的手段，所以社会問題才表现为政治問題。”

应当指出，恩格斯关于三个西欧国家（德国、法国、英国）的主导地位的指示，以及对于它們作为精神实践、政治实践和社会实践的国家所起的不同革命作用的想法，是和莫泽斯·赫斯的論点一脉相通的；赫斯在《欧洲的头三头政治》一文中表述了这些思想。

<sup>12</sup> 同上，第656—657頁。

<sup>13</sup> 同上。

科学的进步在哲学领域里引起了反对基督教唯灵论的斗争，导致了明确的唯物主义学说的形成。这种唯物主义的缺点就在于它保持了主观和客观的对立，而不能消除精神和必然之间的对立<sup>14</sup>。

英国人在精神领域里转向唯物主义和怀疑论，是和他們注重实践活动的倾向一致的<sup>15</sup>。

随着科学和世界观的发展，社会也跟着发展了<sup>15a</sup>。固然，恩格斯对这个过程的来龙去脉的说明还表现出唯心主义的思维方式，尽管他对产业革命以来英国历史的描述完全是唯物主义的。

恩格斯对英国社会发展的前史的描述是从这样一个一般的观点出发的，即当国家和教会还是实现人类本质属性的唯一形式时，根本谈不到社会史<sup>16</sup>。因此，基督教日耳曼世界没有自己的能够表现人的真实本质的社会史。当然，和古代世界（它由于建立在奴隶制上面而抹杀个人的权利）不同，基督教日耳曼世界承认个人的存在和权利，但只是在理论上，而在实践上仍然以农奴制的形式保存了奴隶制<sup>17</sup>。

正像中世纪只是表面上消灭了奴隶制一样，近代在消灭封建制度时也只是表面上废除了农奴制。由于私人利益成了社会生活的基本原则，社会分解为无数彼此隔绝和对立的个人。在私人利

14 同上，第 657—658 頁。

15 同上，第 659—660 頁。

15a 同上，第 666—667 頁：“前面我已經說过，各門科学在 18 世紀已經具有了科学形式，因此它們便一方面和哲学，另一方面和实践結合起来了。科学和哲学結合的結果就是唯物主义（牛頓的学說和洛克的学說同样是唯物主义所依据的前提）、启蒙时代和法国的政治革命。科学和实践結合的結果就是英国的社会革命。”

16 同上，第 662 頁。

17 同上，第 662—663 頁。

益占統治地位和社会分解为单个个人——作为再生产出利益的对立的基督教主观性原則的实际結果——的基础上，私有财产和金錢轉化为世界的主宰者。以普遍的买卖制度为特征的这种奴隶制，比封建时代的农奴制更无所不包和更违反人性，因为这种奴隶制使人的关系被歪曲到极点<sup>18</sup>。

这个制度是人类彻底解放所必經的最后阶段；它是人类重新实现自由联合的先决条件；作为人在金錢統治下的外化的完成，它是人重新返回自身的必要前提。人类由于一切同业公会的利益已被取消而分解为一大堆孤立的个人；这种情况已經达到了极限而不能再向前发展了，它必然地要崩潰并为合乎人性、合乎理性的制度所代替<sup>19</sup>。

---

**18** 同上，第 663—664 頁：“在利益仍然是保持着彻头彻尾的主观性和純粹的利己性的时候，把利益提升为人类的紐帶，就必然会造成普遍的分散状态，必然会使人們只管自己，彼此隔絕，使人类变成一堆互相排斥的原子；而这种分离状态也就是基督教的主观性原則的最終結論，也就是基督教世界秩序发展的頂点。其次，只要异化的主要形式，即私有制仍然存在，利益就必然是私人的利益，利益的統治必然表现为财产的統治。封建奴隶制的消灭使‘現金交易成为人們之間唯一的紐帶’。因此，财产——这是天然的、冷酷无情的准則，和人类应有的合乎人性的准則正相对立——就被捧上宝座，最后，为了完成这种异化，金錢——财产的异化了的空洞的抽象——就成了世界的統治者。人已經不再是人的奴隶，而变成了物的奴隶；人們的关系被彻底歪曲，現代生意經世界的奴隶制（这是一种最完善、最发达而普遍的买卖制度）比封建时代的农奴制更加违反人性和无所不包，卖淫比 *jus primae noctis*（初夜权）更不道德、更粗野。”

**19** 同上，第 664 頁：“基督教世界秩序再也不能向前发展了；它必然要从内部崩潰并让位給合乎人性、合乎理性的制度。基督教国家只是国家这种机构所能采取的最后一种形式；随着基督教国家的消灭，国家这种机构也必然要消灭。人类分解为一大堆孤立的、互相排斥的原子，这种情况本身就意味着一切同业公会利益、民族利益以及一切特殊利益已被取消，人类面临着自由联合以前所必經的最后阶段。人在金錢統治下的异化的完成，必然要过渡到如今已經逼近的时刻，那时，人将重新获得自身。”



摧毁这种不合人性的制度的危机已经为期不远了。这个危机作为资本主义制度发展的结果将首先在英国爆发<sup>20</sup>。

在谈到这个危机以前，恩格斯概述了这个危机的前提和15世纪以来英国的社会发展和经济发展<sup>20a</sup>。

封建制度的瓦解及其为资本主义制度所代替，是16世纪以来长期历史发展过程的结果。16世纪和17世纪为这个变革创造了前提，而随着英国贸易的发展、海上威力的加强和殖民地的征服，与门阀贵族对立的强有力的中等阶级开始兴起<sup>21</sup>。

在农业方面当时有三个土地占有者阶级：贵族大地主、非贵族地主（乡绅）和小农，而小农中有越来越多的人受大地主的剥削<sup>22</sup>。

工业主要是纺织企业（纺纱厂和织布厂），它基本上集中在农村或城市郊区。矿山，特别是煤矿，还开采得很少，煤几乎仅供家用<sup>23</sup>。

18世纪中叶开始的产业革命使这种状况迅速改变；而且，从1763年到1787年这一期间出现了一系列卓越的发明（瓦特的蒸汽机，陶器生产的机械化，哈格里沃斯和阿克莱的纺纱机，克伦普顿和卡特赖特的动力织机）<sup>24</sup>。新技术的应用引起了波及一切工业部

<sup>20</sup> 同上，第664页。

<sup>20a</sup> 恩格斯主要依据乔·波特的著作：G. Porter, *Progress of the Nation, in its Various Social and Economical Relations, from the Beginning of the 19th Century to the Present Time*（波特：《从19世纪初到现在国家社会经济关系的进步》），伦敦，1836—1843年。

<sup>21</sup> 参阅《马克思恩格斯全集》，人民出版社1956年版，第1卷，第664页。

<sup>22</sup> 同上，第665页。

<sup>23</sup> 同上，第666页。

<sup>24</sup> 同上，第668页：“虽然珍妮纺纱机降低了棉纱的生产费用从而扩大了市场，给工业以最初的推动力，但它几乎没有触及工业生产的社会方面，即生产的性质。只是在阿克莱和克伦普顿的机器以及瓦特的蒸汽机建立了工厂制度以后，运动才大规模发展起来。”

門和改造了一切生活关系的普遍变革<sup>25</sup>。

由于紡紗生产和織布生产的机械化，当时工业的主要部門——紡織工业首先空前地发展起来。从棉紡織业开始的这个发展很快地扩及毛紡織业、麻紡織业和絲織业<sup>26</sup>。于是，手工劳动日益为机器劳动所代替。現在一个八岁儿童使用机器，可比先前二十个成年男子生产得还多。六十万工人（其中妇女和儿童占大半）从今可以做一亿五千万人的工作<sup>27</sup>。

受到紡織工业的推动，其他一切生产部門也都开始蓬勃发展起来。冶金业有了巨大的高涨：与18世紀末相比，鑄鋼和把生铁炼成熟铁的方法有了重大的改善；結果从1800年到1835年这一时期，金属制品的出口量增加了三倍。

工业、特别是使煤矿开始受到真正重視并有力地推动了一切矿山的开发的冶金业的全面发展，促进了商业的活跃以及交通运

---

<sup>25</sup> 同上，第670頁：“人們不是在家里工作了，他們开始共同在一个大建筑物內工作。手工劳动由蒸汽动力和机器作业代替了。”

同上，第671頁：“工业領域一受到刺激，其后果是无穷无尽的。一个工业部門的进步，会把所有其余的部門也带动起来。正如我們剛才所看到的，新产生的力量需要营养，新产生的劳动人口带来了新的生活关系和新的需求。机械生产的优越性降低了产品的价格，从而使消費資料减价，消費資料一减价，工資也就普遍降低了；所有其他的产品也会卖得便宜些，这样，由于价格低廉，就爭得了更廣闊的市場。由于使用机械方法确有好處，一切工业部門也都渐渐仿效起来；工业中的一切改良必然会提高文明的程度，文明程度一提高，就产生出新的需要、新的生产部門，而这样一来就又要引起新的改良。随着紡紗部門的革命，必然会发生整个工业的革命。”

<sup>26</sup> 參閱同上書，第669—670頁。籽棉的輸入量在18世紀60年代不到五百万磅，从1770年到1800年增加到五千四百万磅，到1836年又增加到三亿六千万磅。这一工业在1833年已經养活一百五十万人。生羊毛的輸入量从1801年的七百万磅增加到1835年的四千二百万磅。

<sup>27</sup> 參閱《馬克思恩格斯全集》，人民出版社1956年版，第1卷，第670頁。

輸工具的日益迅速的发展和改善<sup>28</sup>。

但是在資本主义条件下，工业的这种进步成了人們的灾难。工业的革命化——現代英国各种关系的基础和社会发展的动力——引起了新的力量的产生；私人利益霸占了这些力量并利用它們来为自己服务。这些力量为少数富有的資本家所独占，成为奴役群众的工具。使工业从属于自己的商业，由于私有制的統治，变得无所不能了；人与人間的关系变成了商业关系，結果物的世界开始統治了人<sup>29</sup>。

为了把政权彻底掌握在自己手中，私有者必須把国家的全部活动縮小为一些最必要的职能。因此，資本主义經濟制度下的私有制的第一个卓越理論家亚当·斯密，只是在国家、政治、党派甚至宗教有助于私人企业活动的条件下才承认它們。这也就是亚当·斯密把人們的发財致富看成是国家活动的真正目的的原因。威廉·葛德文在消灭国家方面前进了一步，他甚至怀疑国家存在的必要性本身。最后，边沁这个資本主义的古典理論家，把国家說成是禍害，并且认为私有制应当到处成为占統治地位的、决定性的因素。他使竞争成为調节人与人間的关系的原則；在他看来，不是自由的、自觉的、独立的人，而是粗野的、勾心斗角的人，才是真正的人<sup>30</sup>。

由于使貧富分化空前加剧的竞争尖銳化，由于封建制度的瓦解，产业革命消灭了一些社会阶层，但是也造成了新的階級：工业資產階級和工业无产階級。土地貴族和手工业者等級之被排挤以

<sup>28</sup> 从1818年到1829年，在英格兰和威尔士修筑了总长一千英里的新公路。从1827年起开始用蒸汽作为船舶的动力。1835年，英国各港口已有輪船五百五十艘。铁路也兴建起来；1836年英国铁路总长度达六百八十英里。

<sup>29</sup> 參閱《馬克思恩格斯全集》，人民出版社1956年版，第1卷，第674頁。

<sup>30</sup> 同上，第675—676頁。

及工人階級之被压制，使資產階級日益成为主导的力量。

正像在农村中小土地所有者因被大地主剝夺而成为农业短工一样，城市中的手工业者也因逐渐为新兴工业所消灭和排挤而变成无产階級。

工业劳动向工业城市的集中加深了工人階級的貧困，使过去普遍存在的那种手工业和农业活动的結合成为不可能，迫使工人只能到工厂去做工。随着无产階級的貧穷化，中等階級出身的金錢貴族，即迅速增殖了自己資本的厂主和商人，变得日益富有和强大。

一切人之間的竞争；由于要求增加大批工人的工业的发展而人数不断增长的无产階級的形成；以及造成无产階級和資產階級之間日益激烈的階級斗争的、金錢貴族对工人階級的日益加紧的压迫——这就是产业革命的最重要的結果和新社会制度的特征<sup>31</sup>。

这种社会經济发展在政治上的結果，就是英国人分成了三个党派：土地貴族的党派、金錢貴族的党派和工人階級的党派<sup>32</sup>。

資本主义制度使竞争摆脱了一切限制，从而也就摧毁了旧的基督教世界；但是同时它也使人的非人化达到了极限，从而它本身也必然要被消灭。这个制度本身的发展为这一点創造了条件，因为它产生了普遍的危机，而这一危机的結局将是无产階級革命。一旦废除了谷物法并实行了人民宪章，也就是說，一旦金錢貴族战胜了土地貴族，英国便将爆发这个革命<sup>33</sup>，而金錢貴族是經不住工人階級的冲击的。随着人民宪章的实行，无产階級将取得政权，并

31 同上，第 665、676—677 頁。

32 同上，第 677 頁。

33 同上，第 665 頁。

将建設一个使人摆脱一切压迫的共产主义社会。

和在自己以前写的一些文章中一样，恩格斯否定了国家改变社会制度的能力，日益把国家看成是統治階級的政权的工具；在研究了英国的情况以后他更加相信这个观点的正确，因为这种研究告訴他，英吉利国家——不管是貴族还是資產階級領導它——总是压迫劳动人民的工具。

恩格斯在《英国宪法》这篇文章的第二部分里分析了英国的政治状况，強調了国家的階級性。

恩格斯說，由于政治活动、出版自由、文学和科学的发展、工业的巨大高涨，英国成了一切現代国家中最进步的国家。現在它是最强大的国家，沒有一个其他的国家能在財富和威力方面同它相匹敌；它即使不是世界上最自由的国家，也毕竟是不自由最少的国家，英国人的高度的独立自主的意識就表明了这一点<sup>34</sup>。

但是如果仅仅考虑到英国情况的这一方面，那就不能对英国形成一个正确的概念。英国尽管有它的进步的特点，实际上却仍然是一个保守的国家，因为整个国家政权都掌握在有产者手中并被利用来为有产者謀利益。英国宪法和英国的国家制度就证明了这一点。

使英国成为立宪国家的輝格党人，为了对付君主专制政体和托利党人而通过了 1688 年宪法<sup>35</sup>。但是輝格党人，作为国家的当权政党，仍然和托利党人一样是有产階級的代表；因此，国家的禍根不在于它的形式，而在于它的本质。

一切国家形式本身都是不合乎人性的：不管是专制暴君的君主国家和門閥貴族的貴族国家，还是民主国家（它也有自己的“暴

<sup>34</sup> 同上，第 678—679 頁。

<sup>35</sup> 同上，第 680 頁。

君”如苏拉、克伦威尔和罗伯斯庇尔)。但是，人們却不认为国家就其本质說来就是不合乎人性和不道德的，而以为只有国家的一定形式才是不道德的，并力求用建立君主立宪政体的办法使国家具有道德性；然而，正如英国宪法所证明的，君主立宪政体也和其他政体一样是不道德的<sup>36</sup>。

英国君主立宪政体的基本原則是国王、上院和下院之間的权力均等。但是，国王实际上沒有任何实权，虽然宪法載明，国王体现国家的本质<sup>37</sup>。上院的权力的情况也好不了多少。实际上，上院議員的活动也和国王一样純粹是形式的。但是，国王的权力越是实际上消失，大家对国王就越是尊重；同样，上院議員和上院的政治影响越是降低，人們对他們就越是恭敬<sup>38</sup>。

政权全部集中在下院身上，因为它頒布法律，并通过仅仅由它来任命的內閣大臣們来管理国政。在作为人民意志直接表現者的下院独攬大权和国王、貴族处于从属地位的情况下，人們或許以为英国实行着純粹的民主政治。但实际上并非如此。由于規定財產資格的选举制，下院議員大都来自統治階級的人物，——大地产、大工商业的代表，托利党人和輝格党人。

在农业区，选民几乎全是依赖于大土地占有者的租佃者，因而代表大都是托利党人；在商人和厂主占上风的城市里，相反地，代表大都是輝格党人。大多数工人在政治上是无权的；只有在大工厂城市，工人才能参加选举。这也就是他們以宪章派为代表在議會中的議席相对不多的原因<sup>39</sup>。

---

36 同上，第 681 頁。

37 同上，第 681—682 頁。

38 參閱《馬克思恩格斯全集》，人民出版社 1956 年版，第 1 卷，第 683—688 頁。

39 同上，第 687—688 頁。

实际上支配着英国的是财产。财产的统治由规定财产资格的选举制度巩固起来。贵族只是由于在选举中利用自己财产的势力才取得政治上的权力，因之他不是以贵族的身分出现，而是以有产阶级的身分出现的。其实，资产阶级的政治势力要更强大得多，因此实际进行统治的是资产阶级；但是正如恩格斯所说的，这种情况的发生只是因为人民还没有认清财产的本质，所以还能容忍财产的横行霸道<sup>40</sup>。

例如，英国宪法的理论和实践就处于极端矛盾的状态。与国王、上院和下院之间分权的基本原则相反，实际上是下院占着统治地位，而掌握着下院的则是资产阶级<sup>41</sup>。

英国，按照它的宪法来说，是一个基督教国家，在那里国家和教会是融为一体的。这种情况更为加深了英吉利国家的不民主性。英国国教会是官方的宗教并被承认为国教。其他的教派都被当成异端；例如，非国教徒和天主教徒就被视为国事犯<sup>42</sup>。但是，在舆论的压力下，对付非国教徒的法律已经废除了，并且可以指望，渎神罪也会很快不再受到刑事处分<sup>43</sup>。

英吉利国家的不民主性质不仅表现在它的宪法和英国国教会的统治上面，而且也表现在运用权利的实践上面。和通过法律确认个人权利的其他国家不同，在英国，这些权利的存在是由于传统。这些权利——言论自由、出版自由、结社自由和保障人们免于被任意逮捕的 Habeas Corpus [人身保护] 权利，——在英国甚至要比在任何其他地方更为发达；但是只要这些权利可能被用来为

---

40 同上，第 688—689 页。

41 同上，第 688—690 页。

42 同上，第 691—692 页。

43 同上，第 691—695 页。

工人階級謀利益，它們就要受到限制。

第一个公认的权利——每个人自由无阻地发表自己意見的权利——是出版自由的基础。但是这个权利却受到誹謗法、叛国法、瀆神法的限制，以致它实际上和在普魯士一样，完全取决于政府的专断，所不同的就是英国政府在迫害报刊时不得不考虑一下輿論<sup>44</sup>。

第二个基本权利——集会的权利——也受到限制，因为每一个集会必須以請願为目的，否則就要被警察解散<sup>45</sup>。結社权利的存在本身就是同各种开支联系着的，因而这个权利实际上成了富人的特权<sup>46</sup>。人身保护的权利就是每个被告有在訴訟开始以前交納保证金获释的权利。这个权利的情况也好不了多少，因为穷人交不起保证金，因而仍然是富人的特权<sup>47</sup>。

英国法律的不民主性质在訴訟程序方面表現得尤其明显。和其他国家一样，英国的司法制度也是階級的司法制度。整个立法都为的是保护有产者不受无产者侵犯，因而基本上是对付无产階級的。

随处都表現出立法和司法的这种階級性。由和自己同类的人来审讯的权利，也和其他一切权利一样，是富人的特权。因为穷人总是由自己的階級敌人——富人来审讯。法官和陪審員的一切判决都是偏袒的，他們对穷人无情，而对富人同情<sup>48</sup>。此外，穷人还請不起高明的律师，因而他們的处境就更加困难，因为由于英国法律条文的不明确，律师在审判中起着极重要的作用<sup>49</sup>。

44 同上，第 695 頁。

45 同上，第 695—696 頁。

46 同上，第 696 頁。

47 同上，第 696—697 頁。

48 同上，第 697—698 頁。

49 同上，第 702 頁。



在量刑方面对于穷人和富人也有这种不平等现象。一方面，富人是满意的，因为对他们是宽大的，而对穷人则并不如此。穷人被无情地处以野蛮的刑罚，这种刑罚的残酷和卑劣无异于慢性杀人<sup>50</sup>。另一方面，富人有力支付罚款，而穷人则因无力支付而被关进监牢。对于穷人极端残忍、而对于富有的犯人百般袒护的英国司法制度的这一切令人激愤的弊端，这种虐待穷人而优待富人的无耻行径，本来应该为法律所不容，但是它们却被保存下来维护富人的阶级利益<sup>51</sup>。

在文章的末尾恩格斯把他对英国政治和法律状态的批判做了如下的总结：“宪法所规定的一切权力——王权、上院、下院，我们都眼看着消失了；我们看到，国教会和英国人的一切所谓天生的权利都是徒具空名，甚至陪审法庭也只是虚有其表，法律本身没有实际效力；简言之，本身建立在精密确定的法律基础之上的国家，现在正在摈弃和拆毁自己的这个基础……全部英国宪法和一切立宪主义的舆论无非是一个弥天大谎……”<sup>52</sup>。

这种不公正和不合乎人性的状态是必须消灭的。反对这种状态的斗争已经开始了。这一斗争将导致民主制，但不是从资产阶级和专制制度的对立中产生的政治民主制，而是从工人阶级和金钱贵族的矛盾中产生的社会民主制。这个民主制的原则和目的就是社会主义<sup>53</sup>。

---

<sup>50</sup> 同上，第701页。

<sup>51</sup> 参阅《马克思恩格斯全集》，人民出版社1956年版，第1卷，第702—703页。

<sup>52</sup> 同上，第704页。

<sup>53</sup> 同上，第704—705页：“实践反对理论、现实反对抽象、生活反对毫无意义的空话的斗争，简言之，人反对不人道行为的斗争，一定会得出结果，而胜利将在哪一边，是毫无疑问的……英国的最近将来是民主制。

然而哪一种民主制呢？不是过去那种同君主制和封建制度对立的法国

恩格斯的這篇文章是他在英國居住兩年之後以高得多的水平寫的。和他以往論述英國狀況的著作一樣，這篇文章是他對產業革命的經濟、社會和政治影響，對資本主義危機的原因和結果，以及對國家和階級社會之間的聯繫進行極其全面的研究的成果。正是這種研究使他能夠第一次基本上從歷史唯物主義的觀點，對英國的經濟、社會和政治狀況做出概括的論述。這也就是這篇文章的主要意義。

通過對英國狀況的精確而深刻的分析，恩格斯越來越清楚地認識到生產力的發展決定着社會關係的改變，而政治生活取決於爭奪經濟利益的鬥爭。

雖然恩格斯的觀點預示他會取得卓越的成果，但是他的觀點終究還是不成熟的，並且沒有徹底擺脫唯心主義的雜質。這種雜質主要地表現在恩格斯對較早的各歷史時期的一般看法上，因為他也像黑格爾那樣把較早的各歷史時期的基本特徵歸因於意識的發展。例如，他在談到古代世界時說：“古代世界根本沒有主體權利，它的整個世界觀實質上是抽象的、普遍的、實體的，因此古代世界沒有奴隸制就不可能存在。”<sup>54</sup>

他對中世紀的農奴制也做了同樣唯心主義的說明：“基督教德

---

大革命的民主制，而是現在這種同資產階級和財產對立的民主制。以往全部發展證明着這一點。資產階級和財產統治着一切；窮人是無權的，他們備受壓迫和凌辱，憲法不承認他們，法律壓制他們；在英國，民主制反對貴族制的鬥爭就是窮人反對富人的鬥爭。英國所趨向的民主制是社會的民主制。

單純的民主制並不能治愈社會的痼疾。民主制的平等是空中樓閣，窮人反對富人的鬥爭不能在民主制或單是政治的基礎上完成。因此這個階段只是一個過渡，只是最後一種純粹政治的手段，這一手段還需要加以試驗，但從其中馬上就會發展出一種新的因素，一種超出現行政治範圍的原則。這個原則就是社會主義的原則。”

54 《馬克思恩格斯全集》，人民出版社1956年版，第1卷，第662頁。

意志世界观以抽象的主观性，因而也就是以任性、对内部世界的崇拜、唯灵论作为基本原则来和古代世界相对抗；但是正因为这种主观性是抽象的、片面的，所以它必然会立刻变成自己的对立面，它所带来的也就不是主体的自由，而是对主体的奴役。抽象的内部世界变成了抽象的外在形式，即人被贬低和异化了，这一新原则所造成的后果，首先就是奴隶制以另一种形式即农奴制的形式重新出现；这种形式虽不像奴隶制那样可恶，却更加虚伪和不合乎人性。”<sup>55</sup>

对于英国的历史发展也首先是用唯心主义观点加以解释并且把它归之于精神原因的；例如，他用英国人无法解决宗教信仰和发财欲之间的矛盾这一点来解释英国人的求实精神及经验论和怀疑论的倾向<sup>56</sup>。他就用这样解释的、英国人的经验论和怀疑论的倾向（这种倾向导致了私人利益对公共利益的统治），来说明法国生活的政治性和英国生活的社会性之间的差别<sup>57</sup>。

<sup>55</sup> 同上。

<sup>56</sup> 同上，第 659 页：“英国人是世界上最虔信宗教的民族，同时又是最不信教的民族，他们比任何其他民族都更关心彼岸世界，可是从他们的生活看来，又好像在他们的心目中除去人世以外什么也没有；他们对天国的向往丝毫不妨碍他们对这个‘无钱可赚的地狱’的坚定信心。因此，英国人总是怀着一种内心的不安——感觉到无法解决矛盾，这种感觉本身就驱使他们行动起来。对矛盾的感觉是那种只集中于外部世界的动力的泉源，这种感觉曾经是英国人殖民、航海、工业建设和一切大规模实践活动的原动力。无法解决矛盾这一点贯穿着全部英国哲学，并把它推向经验论和怀疑论。”

<sup>57</sup> 同上，第 661 页：“英国人的民族性在本质上和德国人、法国人的都不相同，不相信自己能消除对立因而完全听从经验，这是英国人的民族性所固有的特点。……英国人没有普遍利益，他们要谈普遍利益就不能不触及矛盾这一痛处；他们不相信普遍利益，他们只有私人利益。这种绝对的主观性——把普遍分裂为许多的个别——当然是导源于德意志因素，可是前面已经讲过，它和它的根已经割断，因而它只是以经验主义的方式在活动，英国的社会经验主义和法国的政治经验主义的区别也就在这里。法国的活动从来就是民族的活

“社会”历史的姗姗来迟也基本上是从唯心主义观点来解释的：只是由于宗教改革才摇摇欲坠的、教会和国家的統治，不容許任何社会的发展<sup>58</sup>。最后，恩格斯說，资产阶级的現存的統治，是由于英国人民迄今为止还没有意識到财产的本质<sup>59</sup>。

但是，这种唯心主义观点在恩格斯对英国当时状况的整个論述中只是个别的。当他一离开古代史的一般考察（在这种考察中还是黑格尔和赫斯的观点部分地占着上风）而轉向英国現狀的說明时，这种唯心主义观点就让位給历史唯物主义的思維方式了。

現在，恩格斯远比在他的早期論文中更清楚地从經濟的发展推演出社会关系和政治关系。例如，他到伟大的产业革命中去探索造成他当时的英国状况的原因，认为产业革命是现代英国各种关系的基础和现代英国发展的动力<sup>60</sup>。造成現存生产方式的变革而使之变成大机器生产的新生产力的发展，引起了社会关系的改变。新的财产关系、新的阶级关系产生了，于是新的阶级斗争和党派斗争也跟着产生。新的工业生产资料的占有者——资产阶级，作为統治阶级，同被剝夺了财产、因而变成了现代奴隶的雇佣工人对立起来。

---

动，这种活动从一开始就意識到自己的完整性和普遍性；英国的活动則是一群独立的、彼此无干的个人的活动，是一堆毫无联系并很少作为一个整体行动的原子的运动，而且即使作为整体行动的时候也是为个人利益所驅使。目前的普遍贫困和极端分散就是这些个人之間缺乏統一的表现。”

**58** 同上，第 662 頁：“当国家和教会还是实现人类本质的普遍属性的唯一形式的时候，根本談不到社会史。因此，古代世界和中世紀也不能够表现出任何社会的发展；只有宗教改革——这种还不够勇敢、不够坚决的反抗中世紀的初次尝试，才引起了社会变革，把农奴变成了‘自由的’劳动者。”

**59** 同上，第 688 頁。这些唯心主义的詞句，很像莫泽斯·赫斯的历史的思辨。

**60** 同上，第 674 頁：“英国工业的这一番革命化是现代英国各种关系的基础，是整个社会发展的动力。”

在政治舞台上，托利党和輝格党（后者現在更坚决地維護与土地貴族的利益相对立的利益，即工业資产階級的利益）仍然为爭夺国家領導权而斗争，但是它們却联合起来反对英国工人階級新創立的政党——宪章派。恩格斯由此得出結論說，捍卫階級利益是党派斗争的真实目的，而党派斗争不过是轉入政治領域的階級斗争。

恩格斯揭示了国家的階級性，发现国家是实现和保卫統治階級利益的手段，从而把国家包括进經濟的、社会的和政治的发展之間的合乎規律的联系之中。他比在为《德法年鉴》写的文章中更全面、更有历史根据地指出，共产主义革命的前提是现代生产力的发展，这种发展将使无产階級和資产階級之間的階級斗争变为无产階級革命。

恩格斯通过完全不同于馬克思（当然，馬克思对历史唯物主义世界观的論证要更为深刻、更为全面）的道路，基本上取得了同样的結果，即理解到历史的发展是有規律的，而生产方式决定着社会关系和政治关系。根本观点的这种一致使二人結成了亲密的友誼，使恩格斯成了馬克思的战友。

1844年8月底，恩格斯离开英国返回巴門。为了想进一步熟識《前进报》的同人，他决定在归国途中順便訪問巴黎。他在报道将近十天的巴黎生活<sup>61</sup>时，談到了那些觉悟到整个階級利益的巴黎工人的国际主义信念和共产主义在巴黎的发展<sup>62</sup>。恩格斯在关于社会主义报刊的簡短評論中援引了《前进报》和比利时的周刊《Débats social》〔《社会辯論报》〕；同时他強調指出，“社会主义者”

61 參閱恩格斯为1844年10月5日《新道德世界》所写的通訊《大陆上的社会主义》，載《恩格斯論文书信集》，1940年俄文版，第417頁。

62 同上，第417—418頁。

和“社会主义的”这两个詞已經变成沙龙里的流行語，而国王路易·菲力浦則正在支持維克多·孔西得朗的報紙«La Démocratie pacifique»〔《和平民主日报》〕<sup>63</sup>。

恩格斯在巴黎和馬克思进行了第二次会晤。正如上文已經提到的，燕妮·馬克思这时正在萊茵省她父母家里。恩格斯从此和馬克思結成的联盟，是他在巴黎期間的最重大的收获。

自从两年前他們在科伦第一次会見（这时两人間的关系还是冷淡的）以后，他們都欣喜地发现，他們通过不同的道路得出了同样的观点和結論，即：社会的和政治的发展决定于經濟的发展；无产階級以及全人类从一切形式的剝削和异化下的解放，必須通过危机的激化和階級斗争所引起的无产階級革命。同时他們还下定决心从今往后共同努力繼續进行他們过去分別进行的那一事业<sup>64</sup>。

在这个通过风暴和战斗而不断巩固起来的联盟中，具有决定意义的不仅是他們基本观点的一致，而且是这样一个事实，即他們彼此都可以給对方以很大的助益，因为他們的天才、能力和知識奇迹般地恰好可以互相补充。同实际經濟生活保持联系并且經常接触各社会阶层代表人物的恩格斯，对馬克思說来是应用理論認識来研究經濟現象和社会現象时的理想伙伴。反过来，在闡发历史唯物主义和科学共产主义的基本原理方面是馬克思走在前面，他在这方面巩固并扩大了恩格斯的理論观点。馬克思是这一友誼联盟的主导力量，他所做的，如恩格斯自己后来也承认的，是恩格斯

<sup>63</sup> 同上，第418頁。

<sup>64</sup> 參閱恩格斯：《关于共产主义者同盟的历史》，載《馬克思恩格斯文选》（两卷集），人民出版社1962年版，第2卷，第341頁：“当我于1844年夏天在巴黎訪問馬克思时，我們发现我們在一切理論方面都是完全一致的，并且从此开始了我們共同的工作。”

一个人所永远做不到的<sup>65</sup>。虽然如此，恩格斯对共同事业所做的贡献却是极其重要的；例如，他对英国状况的历史唯物主义的分析首先就大大地丰富并启发了通过完全不同的道路来阐发历史唯物主义原理的马克思的观点。

把马克思和恩格斯联结到一起的一个最重要的特征，就是他们都力求把理论同革命实践结合起来<sup>66</sup>。由于他们认识到，工人运动的严重缺点在于没有一个经过深刻论证的理论作为指南，因此认为自己的最迫切的任务就是加深和扩大已经制定的理论观点，以便使工人阶级在他们的革命斗争中能够明确意识到自己的历史地位和使命。恩格斯后来写道：“我们两人已经深入到政治运动中

---

**65** 参阅恩格斯：《费尔巴哈与德国古典哲学的终结》，人民出版社1962年版，第32页：“我不能否认，我与马克思共同工作四十年，在这个时期以前和这个时期以后，无论在创立这一理论方面，或特别是在阐发这一理论方面，我都作过某些独立的参加，但是绝大部分的基本的领导思想，特别是在经济和历史领域内，都是属于马克思的；而且对这些领导思想的最后的明确的表述更是属于马克思的。凡我所提供的，也许除了两三个专门的领域外，马克思没有我也能很容易地作到的。至于马克思所做了的，我却永远也不能做到。马克思比我们一切人都站的高些，看的远些，观察的多些和快些。马克思是天才，我们至多是能手。没有马克思，我们的理论，远不会有现在这个样子。所以这个理论用他的名字命名是公平的。”

再参阅《马克思恩格斯文选》（两卷集），人民出版社1962年版，第2卷，第341—342页；《马克思恩格斯全集》，德文版，第1部分，第3卷，《序言》，第XVII页。

**66** 1844年11月19日恩格斯从巴门给马克思的信，载《马克思恩格斯通信集》，参阅三联书店1957年版，第1卷，第10页：“不过，这一切理论上的空谈，越来越使我感到厌腻，必须用来谈论‘人’的每一个字，为了反对神学和抽象，以及为了反对粗糙的唯物主义而必须写或读的每一行，都使我感到烦躁。如果抛开这一切幻影，——还没有实现的人在他实现以前仍然是这样的幻影，——而埋头研究现实的、生动的事物，埋头研究历史的发展及其结果，那情形就完全不同了。这种工作，至少当我们还必须动笔杆，而不能直接用手，或者必要时直接用拳头来实现我们的思想时，对我们说来仍然是最好的。”

去；我們已在知識分子中間，尤其是在西德意志的知識分子中間擁有信徒，並且跟有組織的無產階級建立起相當緊密的聯繫。我們的義務是要科學地論證我們的見解，同時必須使歐洲無產階級、首先是德國無產階級確信我們的見解的正確。我們自己清楚地認識到這一切以後，便立刻着手工作了。”<sup>67</sup>

考慮到馬克思和恩格斯過去的思想發展情況和當時的各種條件，他們的第一部共同的著作只能採取清算他們自己過去的理論和德國思想界的基本流派的形式。這種清算首先涉及到柏林的青年黑格爾派；他們雖然由於傾向於個人主義和無政府主義而同反動派一鼻孔出氣，但仍然對進步知識分子的代表發生某種程度的影響<sup>68</sup>。

還在恩格斯拜訪馬克思以前，馬克思就從格奧爾格·榮克那

**67** 《馬克思恩格斯文選》（兩卷集），參閱人民出版社1962年版，第2卷，第342頁。參閱1844年10月約8—10日恩格斯從巴門給馬克思的信，載《馬克思恩格斯通信集》，參閱三聯書店1957年版，第1卷，第3、5頁：“我們的人在那裡很活躍，但是顯然缺乏應有的支持。如果我們不用兩三本書發揮我們的原則，不從以往的世界觀和過去的历史邏輯地和歷史地推演出我們的原則作為它們的必然的繼續，那末這一切工作就仍將是不徹底的，而我們大多數人仍將在暗中摸索……趕快將你已經收集的材料拋出來問世吧。早已是這樣做的時候了。我也要盡力工作，並且今天馬上開始。德國人還很不清楚，究竟怎樣才能在實踐中實現共產主義。”

**68** 參閱恩格斯：《亨利希·卡爾·馬克思》，載《馬克思恩格斯全集》，俄文第1版，第16卷，下卷，第256頁：“1844年9月，恩格斯到巴黎與馬克思盤桓了數日；他們兩人自從在《德法年鑑》共同工作時起便已有書信聯繫，而從這時起他們開始了直到馬克思逝世才終止的合作。這種合作的第一個成果就是反對布魯諾·鮑威爾的論戰性著作；他們在黑格爾派分裂的過程中便已同鮑威爾發生原則的分歧了。這部論戰性著作就是：《神聖家族。駁布魯諾·鮑威爾及其伙伴》，美因河畔法蘭克福，1846年。”

該書於1845年2月由美因河畔法蘭克福的“文學館”（呂滕）在《神聖家族，或對批判的批判所做的批判。駁布魯諾·鮑威爾及其伙伴》的標題下出版。參閱《馬克思恩格斯全集》，人民出版社1961年版，第2卷，第3—268頁。



里接到布魯諾·鮑威尔出版的几期月刊《Allgemeine Literatur-Zeitung》〔《文学总汇报》〕，这个刊物和路德維希·布尔的《Nord-deutschen Blättern für Kritik, Literatur und Unterhaltung》〔《北德意志批評、文学和座談杂志》〕都是青年黑格尔派的主要机关刊物<sup>69</sup>。荣克在把几份《文学总汇报》寄給馬克思时，曾建議他出来反对布魯諾·鮑威尔。他在1844年7月31日写給馬克思的信中說：“我用挂号另邮寄上《文学报》第五、六、七期。您对鮑威尔的評論是完全正确的，只是我认为，如果您的这种評論能采取批評某一德国刊物的形式那就更好，而这主要为的是把鮑威尔从他的秘密埋伏中引誘出来。迄今为止，他还从来没有发表过任何明确的意見；他說，批判的任务是理解現象。但是，他做起来却极其輕松，他只限于确定矛盾，带着刻薄的微笑把矛盾稍微揭露一下，然后就莫测高深地‘哼！’的一声揚长而去。使用这种方法，当然不难表演鮑威尔所如此自詡的把戏，亦即在普魯士书报检查的条件下进行写作。的确，当鮑威尔兄弟用自己的方式来批判柏林大学哲学系关于璠威尔克的結論以及其他諸如此类的暴露出尖銳矛盾的事物时，他們的这种把戏就变得一文不值了。当然，如果您現在願意了解一下解决矛盾的意义，那您就應該赶快抛弃您那在书报检查条件下写作的絕艺，而把邮差所指示的来自德国的道路，变成对您自己說来也是必然的发展道路。鮑威尔如此酷爱批判，他写信給我說，不仅必須批判社会、特权者、私有主等等，而且——还没有任何人想到这一点——必須批判无产者，仿佛不批判后者，亦即不理解他們的不合乎人性的状况和卑賤的地位，就根本不能批判財富、所有制和社会。

---

<sup>69</sup> 关于《文学总汇报》，請參閱本卷第一章。

順便写信告訴我，您是否打算反駁鮑威爾；如果您根本沒有為此所需的時間，赫斯和我想把您的信改寫成一篇在報上發表的文章。”<sup>70</sup>

八月底，在會見恩格斯以前不久，馬克思接到第八期《文學總匯報》，其中載有反對共產主義的《1842年》一文和“批判的批判”的綱領：《目前什麼是批判的對象？》<sup>71</sup>。

還在《經濟學—哲學手稿》中便曾猛烈抨擊鮑威爾<sup>72</sup>並且宣布將要批判他的傾向<sup>73</sup>的馬克思，同恩格斯商定要实现這個計劃。兩個人很快地一致認為，必須徹底地嚴厲批判“批判的批判”的空洞的、毫無內容的詞句，它對“群眾”即工人階級和政黨的攻擊，它對政治鬥爭和社會鬥爭的庸俗的諷刺態度，因為這種態度是用來掩飾它對社會政治現實的恐懼，並且實際上是替反動派效勞的。

《對批判的批判所做的批判》這個原來的標題，強調了“批判的批判”作為青年黑格爾派的一個反動分支的空虛和毫無意義。但是，出版人列文塔爾却建議他把這個標題改為副題，而給它加上一個比較響亮的標題：《神聖家族》<sup>74</sup>。這個標題指的是布魯諾·鮑威爾和他的朋友們，這班人由於所謂把自我意識神聖化並且把批判變成超驗的力量，而自己變成了“神聖家族”。

恩格斯最初只是把這個工作看成是嬉笑怒罵式的報復，並且很快就寫好了他對計劃中的著作所承擔的部分，但是幾個星期後他吃驚地知道了馬克思賦予他們的論戰以怎樣的性質。諷刺的形

<sup>70</sup> 榮克給馬克思的信收藏在德國社會民主黨的前檔案館中。

<sup>71</sup> 《文學總匯報》，1844年7月，第8期，第1—8頁；《1842年》，第18—26頁，  
《Was ist jetzt Gegenstand der Kritik?》（《目前什麼是批判的對象？》）。

<sup>72</sup> 參閱馬克思：《經濟學—哲學手稿》，人民出版社1957年版，第1—2頁。

<sup>73</sup> 同上，第3—4頁。

<sup>74</sup> 參閱本書第399—400頁，注302。

式虽然保存下来，但是馬克思实际上把这场論战变成了广泛而深入的研究。

“批判的批判”本身是不值得这样彻底的反駁的，因为《文学总汇报》并没有多大的影响，而在它受到給予它的打击以前也并不引人注目。但是对思辨哲学的拙劣模仿品的这个批判，对于馬克思和恩格斯說来是为自己弄清問題的第一次共同的尝试；这次批判使他們有机会把整个思辨哲学彻底清算，并且用具体的例子更精密地确定和加深自己的新的历史唯物主义的观点。这就說明了《神圣家族》对于馬克思和恩格斯的哲学观点和社会政治观点的发展所具有的重大意义。

他們在序言中表述了这部变成对批判的批判的拙劣模仿品的批判著作的基本特点。序言中說：“在德国，对真正的人道主义說来，沒有比唯灵論即思辨唯心主义更危险的敌人了。它用‘自我意識’即‘精神’代替现实的个体的人，并且同福音传播者一道教誨說：‘精神創造众生，肉体則軟弱无能’。显而易见，这种超脫肉体的精神只是在自己的想像中才具有精神力量。鮑威尔的批判中为我們所駁斥的东西，正是以漫画的形式再现出来的思辨。我們认为这种思辨是基督教德意志原則的最完备的表现，这种原則的最終目的就是要通过变‘批判’本身为某种超經驗的力量的办法使自己得以确立。

我們的叙述主要是针对布魯諾·鮑威尔的《文学总汇报》（我們手边有該杂志的前八期），因为在該报中鮑威尔的批判以及整个德国思辨的全部譏言达到了頂点。批判的批判（即《文学报》的批判）愈是用哲学把现实歪曲得令人捧腹，那就对我們愈有教益。孚赫和施里加二人便是例子。对《文学报》所暴露的材料加以考察，就能帮助广大讀者識破思辨哲学的幻想。这也就是我們写作本书

的目的。”<sup>75</sup>

全书是由一些批判的論文構成的，而一开头就是恩格斯同《文学总汇报》的几个撰稿人如賴哈特、荣格尼茨、孚赫和埃德加尔·鮑威尔的論战。

恩格斯首先严厉批判了訂书匠賴哈特，这个人在評論奥古斯特·文尼格尔論貧困的著作的一篇长篇书评<sup>76</sup>中，指責作者对工人的状况闡述得不够詳尽和精确<sup>77</sup>。然而賴哈特本人在叙述自己的观点时有时也极其貧乏无力<sup>78</sup>；他从小資产阶级的、行会的观点来評價工人的状况，并且在自己的批判中滿足于尽可能遏止貧困不断增长这种虔誠的願望<sup>79</sup>。

<sup>75</sup> 《馬克思恩格斯全集》，人民出版社1961年版，第2卷，第7頁。

<sup>76</sup> 參閱同上書，第9—12頁；恩格斯：《以訂书匠的姿態出現的批判的批判或賴哈特先生所體現的批判的批判》。參閱 Carl Reichardt, *Schriften über den Pauperismus. Publicistische Abhandlungen von Wöniger, Doktor beiter Rechte und der Philosophie* (卡尔·賴哈特：《論貧困。法学和哲学博士文尼格尔的政論》)，1843年，柏林，海尔梅斯出版。載《文学总汇报》，第1期，1843年12月，第17—19頁；第2期，1844年1月，第1—23頁。关于賴哈特，參閱第1章，第28頁，注55。

<sup>77</sup> 參閱《文学总汇报》，第1期，第25頁。

<sup>78</sup> 參閱《馬克思恩格斯全集》，人民出版社1961年版，第2卷，第10—11頁。

<sup>79</sup> 參閱《文学总汇报》，第2期，1844年1月，第10、22—23頁；參閱該期杂志第10頁：“工商业阶层的青年人由于在創造生活資料方面的过分按部就班的活动而总是具有善良的意志。但是他們很快就明白了，人們不需要他們，如果他們想要活下去，就只有損害自己的竞争者才能做到这一点。同时，正如雇主对自己的从前的工人所要求的那樣，他們必須經常做報酬很低的工作（工作收入用于养活他們自己和他們的家屬）。由于进行了許多年的这种強迫的替換，工人的价格定得很低，以致完全合乎規律地形成一个反对价格进一步降低的反对派……”。

同上，第22頁：“新的国家經濟學說的新缺点几年之后便将為人們所揭露，但不是為那些現在便已是窮人的窮人所揭露，而是為一切現在正為自己的作為價值創造者的生存而斗争并且必將成為橫暴行为和卑鄙行為犧牲品的人

恩格斯接着批判了恩斯特·荣格尼茨；这个人在柏林大学的自由派讲师卡尔·瑙威尔克被撤职以后，曾立刻譴責这个大学的哲学系犹豫和动摇。但是荣格尼茨也没有提出应该采取什么措施<sup>80</sup>。

茹尔·孚赫是恩格斯面前的一个比较需要认真对待的对手。熟悉英国情况的孚赫在《英国的迫切问题》这篇冗长的论文中论述了废除谷物关税和实行十小时工作日的后果<sup>81</sup>。据说有这样一条永恒的工资规律：工资由于工人之间的竞争必然要降到最低限

所揭露。”

同上，第23页：“凡是按照贫穷的现有状况和毫无疑问地可能成为的状况充分地测定了贫穷状态的人，都不理解，要指出能够阻止这种精神变革的手段，是不可能的。

如果我们坦率地、公开地说出这种意见，那末不应该责备我们的恶意，因为我们自己无法反对历史原则的权威，尽管可以采取的措施，使每个有才干的公民能够按照荣誉的原则养活自己和自己的家属。

我们要用我们的政治信念的第一条原则来结束这一章，这就是：凡是人们充分享受到快乐的地方，那里的人就不应当因饥饿和贫困而受苦和死亡。”

80 参阅《马克思恩格斯全集》，人民出版社1961年版，第2卷，第19—20页：“批判的批判的彻底性”或荣（荣格尼茨？）先生所体现的批判的批判”。再参阅《文学总汇报》，第6期，1844年5月，第17—20页。I. Herr Nauverk und die philosophische Fakultät（《瑙威尔克先生和哲学系》）。再参阅《文学总汇报》，第4期，1844年3月，第21—22页。Ernst Jungnitz, Über die Teilnahme am Staate, von Karl Nauverk（恩斯特·荣格尼茨：《卡尔·瑙威尔克论参与国家》），莱比锡，奥托·维干德出版。

81 参阅 J. Faucher, Englische Tagesfragen（茹·孚赫：《英国的迫切问题》），《文学总汇报》，第7期，1844年6月，第1—18页；第8期，1844年7月，第28—38页；第9期，1844年8月，第30—32页。恩格斯没有考察这篇文章的最后部分。在这一部分中，孚赫叙述了李嘉图的理论，认为国际关税协定由于各国间的竞争而不得不形同具文，因而应该代之以进口关税。当然，这实际上等于回到重商主义。再参阅孚赫：《Berlins Armenswesen》（《柏林的救贫事业》），《文学总汇报》，第9期，1844年8月，第25—30页；第11/12期，1844年10月，第50—60页。

度<sup>82</sup>。孚赫就根据这条規律认为，这类措施不会有助于改变工人的命运。废除谷物关税在降低最低生活費的同时，也会降低工資；因而工人的生活仍然不会改善。

与孚赫相反<sup>83</sup>，恩格斯认为实行十小时工作日和废除谷物关税是进步的措施：首先因为实行十小时工作日有利于对外竞争，从而可以大大扩大英国的工业和貿易<sup>84</sup>；其次因为废除谷物关税可以引起反作用，从而必然促进英国市場的扩大（由于工資的降低和生产費用的减少）<sup>85</sup>。

恩格斯在《神圣家族》中所写的其余几篇評論，包含着对鲍威尔兄弟的批判，并且涉及到批判的批判的基本傾向<sup>86</sup>。恩格斯认

82 参閱《文学总汇报》，第7期，第5頁。

83 参閱《馬克思恩格斯全集》，人民出版社1961年版，第2卷，第13—18頁；《体现为“Mühleigner”的批判的批判或茹尔·孚赫先生所体现的批判的批判》。

84 同上，第15—16頁。

85 同上，第17頁。

86 同上，第21—22頁，第四章；《体现为認識的宁靜的批判的批判或埃德加尔先生所体现的批判的批判》。

(1) 弗洛拉·特莉斯坦的《工人联合会》。参閱《文学总汇报》，第5期，1844年4月，第18—23頁；E. Bauer, *Union ouvrière par Mme Flora Tristan*, Edition populaire, Paris, 1843〔鲍威尔：《弗洛拉·特莉斯坦夫人的〈工人联合会〉，普及版，巴黎，1843年》〕。

(2) 貝罗論娼妓問題；参閱《文学总汇报》，第5期，第25—35頁。E. Bauer, *Beraud über die Freudenmädchen*〔鲍威尔：《貝罗論娼妓問題》〕。

第六章：《絕對的批判的批判或布魯諾先生所体现的批判的批判》。(2) 絕對批判的第二次征討：(a) 辛利克斯，第二号。“批判”和“費尔巴哈”。对哲学的譴責，第117—120頁。

参閱《文学总汇报》，第23—25頁。B. Bauer, *Hinrichs politische Vorlesungen*〔鲍威尔：《辛利克斯的政治学讲义》〕，第2卷，1843年，第489頁（哲学教授、右派黑格尔主义者海尔曼·弗里德里希·威廉·辛利克斯曾发表一部著作《Politisch Vorlesungen. Unser Zeitalter und wie es geworden, nach seinen politischen, kirchlichen und wissenschaftlichen Zuständen,

为, 尽管批判的批判痛骂唯心主义, 并且吹嘘要用“人类关系的真正丰富性”和“历史的无穷尽的内容”<sup>87</sup>来代替抽象概念, 它还是堕落到对黑格尔体系的可笑的模仿, 因而比黑格尔后退了一步, 因为黑格尔在他的哲学中, 固然是以神秘的形式, 却反映了人类历史的实在内容<sup>88</sup>。

揭露了黑格尔体系的“秘密”、亦即抽象概念的非现实性的, 不是批判的批判(虽然它这样自我吹嘘), 而是用具体的人和真正的人的生活代替了抽象概念及其辩证法的费尔巴哈<sup>89</sup>。

mit besonderem Bezug auf Deutschland und namentlich Preußen》(《政治学讲义。我们的时代以及按照它的政治的、教会的和科学的情况, 并特别联系着德国和主要是普鲁士来看这一时代的现状》), 共 6 卷, 哈雷, 1843 年)。

第七章:《批判的批判的通讯》, 第 193—196 页。(2)一(b):“软心肠的”和“求救的”群众。参阅《文学总汇报》, 通讯, 第 3 期, 1844 年 2 月, 第 6—21 页; 采尔莱德的伯尔尼通讯, 第 4 期, 1844 年 3 月, 第 22—29 页; 艾米尔·弗莱什汉默尔的布勒斯劳通讯, 同上, 第 37—38 页; 希采尔的苏黎世通讯, 第 5 期, 1844 年 4 月, 第 10—15 页; 希采尔的苏黎世通讯, 第 6 期, 1844 年 5 月, 第 20—38 页; 外省通讯, 同上, 第 49—50 页; 采尔莱德的伯尔尼通讯。

87 《马克思恩格斯全集》, 人民出版社 1961 年版, 第 2 卷, 第 118 页:“‘简单的概念’、术语、哲学的全部思维方式、甚至整个哲学在这里都遭到嫌弃。马上代之而起的是‘人类关系的真正丰富性’、‘历史的无穷尽的内容’、‘人的意义’等等。‘体系的秘密’宣告‘已被揭露’。”

88 同上, 第 22 页:“批判所做的, 仅仅是‘用现存事物的范畴来制定公式’, 也就是用现存的黑格尔哲学和现存的社会意向来制定公式。公式除了公式便什么也没有。而且尽管批判在竭力抨击教条主义, 但是它还是宣告自己是教条主义, 而且是妇女的教条主义。它是一个老太婆, 而且将来仍然是一个老太婆; 它是年老色衰、孀居无靠的黑格尔哲学。这个哲学涂脂抹粉, 把她那干瘪得令人厌恶的抽象的身体打扮起来, 在德国的各个角落如饥似渴地物色求婚者。”

89 同上, 第 118 页:“然而, 到底是誰揭露了‘体系’的秘密呢? 是费尔巴哈。是誰摧毁了概念的辩证法即仅仅为哲学家们所熟悉的诸神的战争呢? 是费尔巴哈。是誰不是用‘人的意义’(好像人除了是人之外还有什么其他的意义似的!) 而是用‘人’本身来代替包括‘无限的自我意识’在内的破烂货呢? 是费尔巴哈。”

把现实的社会关系变为批判的批判可以任意玩弄的抽象范疇<sup>90</sup>，这促使批判的批判认为自己的想像的世界就是现实的世界，自己的理論就是真正的实践；这也就是它任意玩弄历史材料的原因。

把唯心主义弄到荒謬的地步，这損害了黑格尔的历史观的丰富內容。批判的批判把黑格尔的十分完备的范疇归结为二：“精神”和“群众”。它认为历史的内容就是精神反对群众的斗争，同时把群众和粗糙的物质等同起来<sup>91</sup>，把精神提升为绝对者，因而和黑格尔一样，认为不是群众即现实的人的总和，而是精神才是历史的动力，而这个动力作为历史的本质轉化为独立的主体<sup>92</sup>。恩格斯

而且是仅仅是費尔巴哈。他所做的事情比这还要多。他早已摧毁了现今正被‘批判’乱用的那些范疇：‘人类关系的真正丰富性、历史的无穷尽的内容、历史的斗争、群众和精神的斗争’等等。”

<sup>90</sup> 同上，第118頁：“在認識到人是全部人类活动和全部人类关系的本质、基础之后，唯有‘批判’才能够发明出新的范疇来，并像它正在做的那样，重新把人本身变成某种范疇，变成一系列范疇的原則。当然这样‘批判’就走上了唯一的生路，但这条路仍然处在惊惶不安和遭受迫害的神学的非人性的控制之下。”

<sup>91</sup> 同上，第119—120頁：“批判的第一次征討的功績跟它在同一条道路上取得的新成就相比，真是黯然失色。现在已把‘群众’和‘精神’之間的斗争‘規定’为过去全部历史的‘目的’；它宣称‘群众’是‘卑賤’的‘純粹的无’，直截了当地把群众称为‘物质’，并把‘精神’当做眞理性的东西和‘物质’对立起来。这样一来，难道绝对的批判不就是眞正基督教德意志的批判嗎？唯灵論和唯物主义过去在各方面的对立已經在斗争中消除，并为費尔巴哈永远克服，但在这以后‘批判’又重新以最可恶的形式把这种对立变成基本教条，并促使‘基督教德意志的精神’获得胜利。

最后，批判现在把精神和群众的对立跟‘批判’和群众的对立等同起来，这一点应当看做是批判在第一次征討中还隱蔽着的秘密的进一步发展。以后它会更进一步，把自身和‘一般批判’等同起来，把自己說成是‘精神’、是绝对者、是无限的，相反地把群众說成是有限的、粗野的、凶莽的、僵死的和无机的，因为‘批判’就是这样理解物质的。”

<sup>92</sup> 同上，第13頁：“自滿自足、自圓其說和自成一家的批判当然不会承认历史的眞实的发展，因为这无异于承认卑賤的群众的全部群众的群众性，而事实上这



关于这点着重指出說：“历史什么事情也没有做，它‘并不拥有任何无穷尽的丰富性’，它并‘没有在任何战斗中作战’！創造这一切、拥有这一切并为这一切而斗争的，不是‘历史’，而正是人，现实的、活生生的人。‘历史’并不是把人当做达到自己目的的工具来利用的某种特殊的人格。历史不过是追求着自己目的的人的活动而已。”<sup>93</sup>

恩格斯引用布魯諾·鮑威尔对启蒙运动的評價和埃德加尔·鮑威尔对社会主义的評價，来作为批判的批判根据它的历史观点錯誤地解释一切問題的例子。

1843年时，布·鮑威尔还在他的《基督教真相》中承认启蒙运动的功績，說启蒙运动有足够的力量迫使世界在自己的进军号下前进并改变世界的面貌；但是，現在他却反对启蒙运动，因为据說它已經畏縮不前，不能摆脱旧秩序的影响了<sup>94</sup>。

布魯諾·鮑威尔对启蒙运动的批判說明了他的立場的反动性，埃德加尔·鮑威尔也在他对社会主义的批判中表现出同样的立場；而且，他們两人都用要求无条件的、絕对的进步来掩盖自己的反动傾向。埃德加尔·鮑威尔否认法国的社会主义有任何前途；他以为，法国的社会主义不外就是傅立叶主义。恩格斯在回答他的这个武断时說，尽管傅立叶主义、特别是《和平民主日报》所鼓吹的那种傅立叶主义，作为一种社会理論已經过时，但是它已为共

---

里所涉及的正是要使群众摆脱这种群众性。因此历史将从它的群众性中解脱出来，而自由地处理自己的对象的批判又向历史吆喝道：‘你知道嗎，你应当如此这般地产生！’批判的一切法律都有溯及既往的力量，在批判的判决以前，历史完全不是遵照批判的判决产生的。因此，群众的，即所謂真正的历史是和……批判的历史大不相同的。”

93 同上，第118—119頁。

94 同上，第193—194頁。

产主义取而代之，而共产主义不像批判的批判那样是站在人类之外的抽象理論，而是站在实践基础上的理論，它通过对現存社会的真正的批判为变革現存社会做着准备<sup>95</sup>。

埃德加尔·鮑威尔对弗洛拉·特莉斯坦想組織工人来使他們摆脱貧困的意願的批判，也证明了他对社会主义的批判的毫无根据<sup>96</sup>。埃·鮑威尔认为，工人貧困的根源是在于工人什么也沒有創造，因而他們一无所有；而他們之所以什么都沒有創造，是因为他

95 同上，第194—195頁：“……批判……指的就是傅立叶主义，特别是《和平民主日报》的傅立叶主义。但是后者根本不能說是法国人的‘社会理論’。法国人有好几套社会理論，而不是仅有一套。《和平民主日报》所鼓吹的那种掺了水的傅立叶主义不过是一部分慈悲为怀的資產阶级的社会学說而已。人們拥护共产主义，同时分裂为許多不同的派别。改造这些各不相同的社会傾向的真正的运动不仅沒有日暮途穷，而且只是在現在才真正开始。同时，这一运动决不会像批判的批判所想的那样完成于純粹的，即抽象的理論中，而必定完成于决不去关心批判的那种无条件的范畴的实实在在的实践中。

.....

法国人和英国人的批判并不是什么在人类之外的、抽象的、彼岸的人格，它是那些作为社会积极成員的个人所进行的真正的人类活动，这些个人也是人，同样有痛苦，有感情，有思想，有行动。因此，他們的批判同时也貫串着实践，他們的共产主义是这样一种社会主义，在这里面他們提出了显明的实际措施，这里面不仅体现着他們的思維，并且更主要的是体现着他們的实践活动。因此，他們的批判是对現存社会的生动的现实的批判，是对‘頹废’原因的認識。”

96 埃·鮑威尔：《弗洛拉·特莉斯坦的〈工人联合会〉》，普及版，巴黎，1843年》，載《文学总汇报》，第5期，1844年，第18—23頁。法国的女作家、社会主义者弗洛拉·特莉斯坦(1813—1844)想建立一个全体法国工人的总联合組織。这个組織的每一个會員每年繳会費二法郎。这个組織就靠这笔錢来进行活动并保障劳动权。

參閱 A. Ruge, *Zwei Jahre in Paris* (卢格：《巴黎两年》)，第1卷，莱比錫，1846年，第84—94頁；再參閱 R. Garaudy, *Die französischen Quellen des wissenschaftlichen Sozialismus* (伽罗蒂：《科学社会主义的法国起源》)，柏林，1954年，第173頁。

們的劳动是单独的，是仅仅用来滿足个人的需要的<sup>97</sup>。

恩格斯在反駁的时候首先断言，与根本不能創造的批判的批判相反，工人才創造一切，工人不仅在实践方面，而且在理論方面也优越于批判的批判<sup>98</sup>。至于說到使工人受苦受难的社会罪恶的根源，并不在于单独的劳动本身，而在于违反人性的資本主义經濟关系；劳动所以是单独的、只为滿足个人需要的，是因为在占統治地位的关系下面各个生产部門是分隔开来的；弗洛拉·特莉斯坦为了消除这种禍根而要求的工人組織，是这种情况的必然結果。

恩格斯最后表述了这样一个見解，即日暮途穷和日益衰頹的不是不断进步并在共产主义这种革命实践中找到自己真正体现的社会主义，而是充分表现出自己的毫无价值的批判的批判。

馬克思在反駁批判的批判的时候发挥了与恩格斯的观点相类似的观点，但是他对問題的处理要更透彻而全面得多。

和恩格斯一样，馬克思不仅怀着热情，而且怀着巨大的兴趣对过去的朋友进行了批判，这种批判采取了尖刻的、有时甚至是过火的論战的形式。馬克思为了能够埋头于这个工作，把他計劃中的

---

<sup>97</sup> 参閱埃·鲍威尔：《……工人联合会》，載《文学总汇报》，第5期，1844年，第18頁：“‘今天，工人創造一切，制造一切，生产一切，同时却既无权利又无财产，簡言之，一无所有。’弗洛拉·特莉斯坦用阿道夫·波伊尔的这些話来裝飾她的‘通俗’小册子的卷头。这些話是夸大的、虛伪的。为了創造一切，就需要某种比工人的意識更强有力、更无所不包的意識。上述論点只有像下面这样倒过来讲才是正确的：工人什么东西也沒有制造，所以他們也就一无所有；他們之所以什么都沒有制造，是因为他們的工作始終是为了滿足他們自己的需要的某种单独的、平凡的工作。”

<sup>98</sup> 《馬克思恩格斯全集》，人民出版社1961年版，第2卷，第22頁：“批判的批判什么都沒有創造，工人才創造一切，甚至就以他們的精神創造來說，也会使得整个批判感到羞愧。英国和法国的工人就很好地证明了这一点。工人甚至創造了人，批判家却永远是不通人性的人〔Unmensch〕，然而，他的确对于自己是一个批判的批判家这一点感到一种內心的滿足。”

关于政治經濟学的著作都擱置下来了。

他在批判中利用了《經濟学—哲学手稿》的結論，以及他对英法唯物主义和法国革命的广泛研究成果。因此，这次批判给了他一个想望已久的机会，能够联系具体的哲学問題和社会問題来闡述自己新建立的历史唯物主义世界观。尽管涉及的問題的不同性质以及許多的題外之談，看来有时可能破坏著作的联系性，但是研究方法的統一却仍然使这部著作成为一部严整的著作。

馬克思在《神圣家族》中所写的那一部分，最好按照下列順序来加以考察：

1. 思辨哲学。
2. 法国革命。
3. 英国和法国的唯物主义。
4. 社会主义。
5. 蒲魯东。
6. 欧洲問題。
7. 欧仁·苏的《巴黎的秘密》。

## 1. 对思辨哲学的批判

馬克思对“批判的批判”的駁斥是从分析思辨哲学开始的，同时他以另一种形式發揮并表述了他在《經濟学—哲学手稿》中批判黑格尔的哲学和辯证法时所取得的成果。

思辨哲学把具体的现实变为观念的宾詞，把精神变为世界的本质，把历史变为精神的发展。感性世界向思維世界的这种轉化，在《精神現象学》中表現得最为明显而彻底。黑格尔在这部著作里把属人的现实和活动以及感性的、实物的自然界都精神化了，并且

把知識說成是世界的存在方式，而这世界不外就是自我意識和意識。同时，虽然在理論上被克服了，但实际上仍然繼續存在的感性的、实物的现实，則被看成是自我意識自由发展的障碍、阻碍，因而是無論如何必須加以揚弃的。这說明黑格尔哲学虽然表面上具有革命性，基本上却是一种保守的哲学；問題就在于，黑格尔哲学要使现实世界原封不动，幻想超越、克服这个世界，把它变为思想物，变为自我意識的規定<sup>99</sup>。

馬克思通过对果实这一概念的分析，通过果实这一概念跟具体的果实的关系，精辟而又妙趣横生地揭穿了这种思辨結構的奥秘<sup>100</sup>。馬克思說，如果像思辨哲学那样从果实这一概念得出各种

<sup>99</sup> 《馬克思恩格斯全集》，人民出版社 1961 年版，第 2 卷，第 244—245 頁：“黑格尔在《現象学》中用自我意識来代替人，因此最紛繁复杂的人类现实在这里只是自我意識的特定的形式，只是自我意識的規定性。但自我意識的赤裸裸的規定性是‘純粹的范畴’，是赤裸裸的‘思想’，因此，这种‘思想’我能够在‘純’思維中加以揚弃并且通过純思維来加以克服。在黑格尔的《現象学》中，人类自我意識的各种异化形式所具有的物质、感觉、实物的基础被置之不理，而全部破坏性工作的結果就是最保守的哲学，因为这样的观点以为：既然它已經把实物的、感性现实的世界变成‘思維的东西’，变成自我意識的純粹規定性，而且它現在又能够把那变成了以太般的东西的敌人溶解于‘純思維的以太’中，所以它就把这个世界征服了。因此，《現象学》最后完全合乎邏輯地用‘絕對知識’来代替全部人类现实，——之所以用知識来代替，是因为知識是自我意識的唯一存在方式，而自我意識則被看做人的唯一存在方式；之所以用絕對知識来代替，是因为自我意識只知道它自己，并且不再受任何实物世界的拘束。黑格尔把人变成自我意識的人，而不是把自我意識变成人的自我意識，变成现实的人即生活在现实的实物世界中并受这一世界制約的人的自我意識。黑格尔把世界头足倒置起来，因此，他也就能够在头脑中消灭一切界限；可是，对于坏的感性來說，对于现实的人來說，这当然絲毫不妨碍这些界限仍然繼續存在。此外，凡是表明普遍自我意識的有限性的一切东西——人及人类世界的任何感性、现实性、个性，在黑格尔看来都必然是界限。全部《現象学》的目的就是要证明自我意識是唯一的、无所不包的实在。”

<sup>100</sup> 《馬克思恩格斯全集》，人民出版社 1961 年版，第 2 卷，第 71—76 頁。

具体的果实苹果、梨等等，如果把这一概念变为具体果实的本质、实体，那末具体的果实就成了这一概念的单纯的存在形式，只是成了它的外部存在方式。这样一来，苹果中的本质的东西就不是它的自然的、实在的、具体的属性，而是被错误地用来代替上述属性的果实这一概念。作为这一概念的外化形式的具体的、特殊的果实只是虚幻的果实，而果实这一概念才是它们的真正的本质、实体<sup>101</sup>。

为了达到现实的内容，思辨哲学必须在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。但是从各种具体的果实抽象出果实这一概念是容易的，而要从这一概念重新回到现实的具体的果实则必须抛弃抽象<sup>102</sup>。哲学也这样做了，但只是表面上这样做的。思辨哲学家认为，实际上不过是抽象实体，不过是“果实”这个概念形式的各种果实如苹果、梨等等所以在现象上表现为多种多样的（这是与实体的统一性相矛盾的），是因为“果实”概念不是僵死的、而是活生生的、在不同果实中表现得各不相同的本质：在苹果中就像苹果一般地存在，而在梨中就像梨一般地存在。作为“果实”概念的表现形式，具体的果实（梨、苹果等等）构成包括果实“总体”的这一概念的不同发展阶段<sup>103</sup>。

因此，思辨哲学家一方面把具体的物归结为抽象的实体、概念，另一方面又通过把具体的物转化为这一概念的异化形式而重新创造出这些物。但正是因为这个缘故，具体的物丧失了它们所固有的属性，失去了现实的存在，变成虚幻的本质，变成概念的纯

101 同上，第71—72页。

102 同上，第72—73页。

103 同上，第73页。

粹表現形式。它們的天然屬性不再是它們的本質屬性，而它們的存在的唯一理由，就在於它們是概念發展階段的外化<sup>104</sup>。

一個普通人在他說蘋果和梨存在着的時候，並不認為自己說出了什麼不平常的東西；但是這在思辨哲學家卻是完成了一個奇蹟。通過一種神秘的創造活動，他從他自己的、在他以為是在他身外的絕對主體的精神，創造出具體的實物、現實的果實——蘋果、梨；他從抽象的本質、從概念（在這裡是從“果實”這一概念）創造出具體的物，從而每一次都完成一個奇蹟<sup>105</sup>。然而，思辨哲學家所以能不斷完成這種奇蹟般的創造，是因為他賦予他所創造的物以這些物所實際固有的屬性，使自己的抽象概念與具體實物的品質相符合。作為絕對主體的精神通過自己的獨立活動所進行的這一創造過程，是思辨哲學的特徵<sup>106</sup>。

費爾巴哈用現實的人代替了自我意識，從而克服了思辨哲學<sup>107</sup>。與費爾巴哈相反，布魯諾·鮑威爾把思辨哲學推進到了極端，把自我意識絕對化，把它說成是普遍的、無限的自我意識，說成是脫離人的獨立的創造主體，並且把人類關係的全部總和變為思想物，變為“範疇”，而普遍的自我意識可以把這種範疇當作不符合於它的規定性，當作特殊性，從而當作不符合於它的存在形式來加以揚棄<sup>108</sup>。歷史被歸結為普遍的自我意識在它和作為不完善的規

104 同上，第 73—74 頁。

105 同上，第 74—75 頁。

106 同上，第 75 頁。

107 同上，第 177 頁（《絕對批判的思辨循環和自我意識的哲學》）：“只有費爾巴哈才是從黑格爾的觀點而結束和批判了黑格爾的哲學。費爾巴哈把形而上學的絕對精神歸結為‘以自然為基礎的現實的人’，從而完成了對宗教的批判，同時也巧妙地擬定了對黑格爾的思辨以及一切形而上學的批判的基本要點。”

108 黑格爾的《現象學》是鮑威爾的這種勇氣的秘密。參閱本書第 321 頁，注 99。

定性之总和的实体的关系中的发展；从而历史比在黑格尔（他还认为主体和客体是有内在联系的）那里更加彻底地变为在純思維領域中并且借助于純思維而实现的精神发展<sup>109</sup>。

布魯諾·鮑威尔通过对大卫·弗里德里希·施特劳斯的批判，发展了这种普遍自我意識的哲学。馬克思认为，鮑威尔和施特劳斯之間的斗争是黑格尔哲学内部的斗争。黑格尔哲学是由三个因素构成的：斯宾諾莎的实体、費希特的自我意識和作为二者的統一的精神。第一个因素是形而上学地改了装的、脱离人的自然界，第二个因素是形而上学地改了装的、脱离自然界的精神，第三个因素是形而上学地改了装的以上两个因素的統一，即形而上学地改了装的现实的人。

施特劳斯接受了把实体看做絕對者的斯宾諾莎的基本观点，发展了黑格尔体系的一个方面。和他相反，布魯諾·鮑威尔則发展了黑格尔哲学的另一个方面，认为普遍的自我意識是絕對者的真正形式<sup>110</sup>。由于施特劳斯和鮑威尔都依据黑格尔哲学的一个基本因素来坚持自己对黑格尔哲学的解释，所以他們都仍然停留在黑格尔思辨的范围内：施特劳斯把实体这个形而上学的范疇捧到天上去，鮑威尔則把自我意識变为絕對的形而上学的主体<sup>111</sup>。

109 《馬克思恩格斯全集》，人民出版社1961年版，第2卷，第246頁：“最后，不言而喻，如果说黑格尔的《現象学》尽管有其思辨的原罪，但还是在許多方面提供了真实地評述人类关系的因素，那末鮑威尔先生及其伙伴却相反，他們只是提供了一幅毫无内容的漫画，这幅漫画只是满足于从某种精神产物中或从现实的关系和运动中擷取一种規定性，把这种規定性变为想像的規定性、变为范疇，并把这个范疇充作产物、关系或运动的观点。凡此种种做法，都是为了能够以老成练达的姿态、洋洋得意的神气从抽象的、普遍范疇的、普遍自我意識的观点，高高在上地傲然睨視这种規定性。”

110 同上，第177頁。

111 同上，第175—176頁：“同样，鮑威尔的自我意識也是提升为自我意識的实体，



鲍威尔对黑格尔哲学的这种片面的发展，说明了批判的批判的性质。鲍威尔把黑格尔的客观精神归结为普遍的自我意识（这种自我意识已经不是在同实体、亦即现实世界的密切联系中，而是在同它的不断对立中发展），因而也把历史的发展归结为普遍的自我意识跟不断作为特殊性、规定性的总和而被否定的实体的对立。由此我们首先可以得出结论说，鲍威尔的历史观点要比黑格尔远为专断，因为黑格尔还认为作为主体和客体的统一的精神的发展是同感性的具体世界有着内在的联系的。

这也决定了黑格尔哲学的贫乏化，因为黑格尔曾经赋予自己的思辨结构以许多现实的特征，以致使人能够产生一种幻觉，仿佛观念的发展实际上反映了现实世界的发展<sup>112</sup>。但是绝对否定实体的鲍威尔，因而否定的正是整个现实世界、整个自然界——不是形而上学地改了装的自然界，而正是自然界本身，也就是说，既否定存在于人之外的自然界，也否定作为自然存在物的人本身。绝对地否定作为实体的自然界，也就等于否定有别于思维的任何存在和有别于主体的任何客体<sup>113</sup>。

---

或作为实体的自我意识；于是，自我意识就从人的属性变成了独立的主体。这是一幅讽刺人脱离自然的形而上学的神学漫画。因此，这种自我意识的本质不是人，而是理念，因为理念的现实存在就是自我意识。自我意识是人化了的理念，因而它是无限的。人的一切属性就这样神秘地变成了想像的‘无限自我意识’的属性。正因为如此，鲍威尔先生才十分明确地谈到这种‘无限自我意识’，他说，一切事物都起源于无限自我意识并在其中找到解释，即找到本身存在的根据。”

<sup>112</sup> 同上，第75—76页。

<sup>113</sup> 同上，第180页：“既然鲍威尔先生在一切实领域中贯彻自己跟实体的对立，贯彻他的自我意识的哲学或精神的哲学，那末在一切实领域中他就只应该同他自己臆想的幻影打交道。批判是他手中的武器，他用这个武器把在无限自我意识之外还以有限的物质存在自居的一切，都变成单纯的假象和纯粹的思想。在实体中，他驳斥的不是形而上学的幻觉，而是世俗的内核——自然，他攻击

因此，普遍的自我意識變成了唯一的實在，因而也變成了絕對的創造主體。普遍自我意識作為特殊存在物的活動，跟生活在現代社會中的、現實的人的活動有原則的區別，因為人不過是在人身上展開自己的永恒實體的普遍自我意識的“偶性”、“人間的容器”<sup>114</sup>。把絕對精神變為歷史的創造者的黑格爾，便曾表述過這一重要論點<sup>115</sup>。但是鮑威爾把這一論點推進到極端，把普遍自我意識的發展從現實世界割裂開來，把歷史變為這個自我意識的自覺的事業<sup>116</sup>。在黑格爾那里是作為主體—客體的精神的辯證發展結果的東西（哲學家只是事後才發現這種發展的結果），在鮑威爾那里變成了批判的批判、即批判的哲學家的自覺的產物，因為批判的哲學家作為普遍自我意識的體現，代替了黑格爾的世界精神<sup>117</sup>。

存在於人之外的自然，也攻擊作為自然存在物的人本身。在任何領域內都不假定有實體（他居然還說這樣的話），這就等於不承認任何有別於思維的存在、任何有別於精神的自發性的自然力、任何有別於理智的人的本質力量、任何有別於活動的苦痛、任何有別於本身行動的別人對我們的影響、任何有別於知識的感覺和欲望、任何有別於頭腦的心靈、任何有別於主體的客體、任何有別於理論的實踐、任何有別於批判家的人、任何有別於抽象的普遍性的現實的共同性、任何有別於我的你。”

114 參閱《馬克思恩格斯早期著作選》，俄文版，第 610—611 頁。

115 《馬克思恩格斯全集》，人民出版社 1961 年版，第 2 卷，第 108 頁，“黑格爾歷史觀的前提是抽象的或絕對的精神，這種精神正在以下面這種方式發展着：人類僅僅是這種精神的有意識或無意識的承擔者，即群眾。因此，思辨的、奧秘的歷史在經驗的、明顯的歷史中的發生是黑格爾一手促成的。人類的歷史變成了抽象的東西的歷史，因而對現實的人說來，也就是變成了人類的彼岸精神的歷史。”

116 參閱本書第 324—325 頁，注 111。

117 《馬克思恩格斯全集》，人民出版社 1961 年版，第 2 卷，第 108 頁，“早在黑格爾那里，歷史的絕對精神就在群眾中擁有它所需要的材料，並且首先在哲學中得到它相應的表現。但是，哲學家只不過是創造歷史的絕對精神在運動完成之後用來回顧既往以求意識到自身的一種工具。哲學家參與歷史只限於他這種

無論是一般的思辨哲学，还是从精神的創造力中推演出一切的批判的批判，都认为自然的、物质的、感性的东西是应当否定和消灭的。例如，布魯諾·鮑威尔把实体作为物质的东西的总和归结为純粹的假象；他宣布一切在自我意識之外的东西都是有限的物质存在，同时把后者变成思想物并加以揚弃<sup>118</sup>。

同时，他把精神反对实体的斗争主要归结为普遍自我意識和作为僵死物质的总和的群众之間的冲突。于是，人的一切关系、主要是社会政治的关系，就都消失在“批判的批判”的絕對英明的关系中，并且表现为普遍理性和群众的絕對愚蠢之間的關係，这种关系被宣布具有全世界历史的意义<sup>119</sup>。

回顾既往的意識，因为真正的运动已被絕對精神无意識地完成了。所以哲学家是 *post festum*（事后）才上場上。

黑格尔的过錯在于双重的不彻底性：（1）他宣布哲学是絕對精神的定在，同时又不肯宣布现实的哲学家就是絕對精神；（2）他仅仅在表面上把作为絕對精神的絕對精神变成历史的創造者。既然絕對精神只是 *post festum*（事后）才通过哲学家意識到自身这个具有創造力的世界精神，所以它的捏造历史的行动也只是发生在哲学家的意識中、見解中、观念中，只是发生在思辨的想像中。布魯諾先生取消了黑格尔的这种不彻底性。

首先，他宣布批判批判是絕對精神，而他自己<sup>1</sup>是批判。批判的因素被排斥于群众之外，同样，群众的因素也被排斥于批判之外。所以批判认为自己并不是通过群众体现出来，而仅仅是通过一小撮杰出人物即鮑威尔先生及其門徒体现出来的。

接着，布魯諾先生又取消了黑格尔的另一种不彻底性：如果說黑格尔精神只是 *post festum*（事后）在幻想中創造历史，那末，鮑威尔先生則和他以外的其他群众相反，他是有意識地在扮演世界精神的角色；他現在就已經戏剧性地对待这批群众，而且在深思熟虑之后却故意发明历史和实现历史。”

<sup>118</sup> 同上，第 180 頁。

<sup>119</sup> 同上，第 109 頁：“一方面是群众，他們是消极的、精神空虛的、非历史的、物质的历史因素；另一方面是精神、批判、布魯諾先生及其伙伴，他們是积极的因素，一切历史行动都是由这种因素产生的。改造社会的事业被归结为批判的批判的大脑活动。

不仅如此！批判、已經体现出来的批判即布魯諾先生及其伙伴对待群众

但是，在这个对立中表示“群众”的那个东西，根本不同于真正的群众，亦即不同于实在的人。“群众”不过是一个抽象的表象，是精神底观念的、想像的对立面，是坚持要成为不同于普遍自我意識的某种东西的实体底頑固性的感性形象；这个群众被規定为与普遍自我意識相对立的消极而精神空虚的历史因素，而普遍自我意識則是历史的体现者和創造者<sup>120</sup>。

普遍的自我意識对“群众”所占的这种地位，不过是把上帝或

---

的态度，实际上就是現代的唯一的歷史态度。現代的全部历史都歸結为这两个方面在相互关系上的运动。所有的对立面都消溶在这一批判的对立面中了。”

同上，第 99—100 頁：“以前的一切批判的关系現在都在絕對批判的英明和絕對群众的愚蠢的关系中消失了。这个基本的关系是过去的批判行动和战斗的意图、趋向、解答。”

<sup>120</sup> 同上，第 197—198 頁：“一般說来，群众是不确定的对象，因而它不可能完成任何确定的行为，也不可能同任何事物发生确定的关系。作为批判的批判的对象，群众同真正的群众毫无共同之点。真正的群众自己在内部和相互之間形成最为群众的对立。批判的批判的群众是批判的批判本身‘制造’出来的，正像博物学家不談动植物的特定綱目而只是把‘一般綱目’当做自己的对立面一样。”

同上，第 105—106 頁：“絕對的批判宣布‘群众’是精神的真正敌人。它在發揮自己的这种思想时說道：

‘現在精神已經知道它應該到哪里去寻找自己的唯一的对头，——就是要到群众的自我欺騙和萎靡不振中去寻找。’

絕對的批判的出发点是‘精神’的絕對权限的信条。其次，它的出发点是精神存在于世界以外即精神存在于群众以外的信条，最后，它同时把‘精神’、‘进步’这个方面和‘群众’这个方面变成凝固不动的本质，即变成概念，然后又把双方当做一种永久不变的极端相互对立起来。絕對的批判并不想去研究‘精神’本身，并不想去研究精神自己的唯灵論的本性和它的輕率的奢望是否就是‘空話’、‘自我欺騙’、‘萎靡不振’的根源。相反地，精神是絕對的，然而不幸的是，它同时不断地变为精神的空虚，因为它总是失算。所以，它必須有一个对它施以奸計的对头。这个对头就是群众。

……既然‘群众’不外是‘精神’即进步、‘批判’的‘对立物’，所以也只能用他們的这一想像的对立物来給他們下定义。”

精神同世界对立起来的基督教观点和黑格尔观点的另一种新的表现<sup>121</sup>。黑格尔也是从抽象的绝对精神出发的，这种精神按这样一种方式发展着：人类仅仅是这种精神的体现者，即群众；因此，人类的历史变成了抽象的东西的历史，变成了对现实的人说来是彼岸的精神的历史<sup>122</sup>。马克思指出，这种否认群众参与历史的观点，可以说是一切反动理论的共同点<sup>123</sup>。

普遍的自我意识和“群众”的关系也决定着“批判的批判”的行动和斗争，这种行动和斗争包括着对作为进步和精神的敌人的群众的征讨。但是在这种征讨中，“批判的批判”的活动不外就是某些杰出思想家、批判的哲学家的行动，因为他们把自己同普遍的自我意识等同起来，因而变成绝对精神的化身<sup>124</sup>。

“批判的批判”要想完成它的具有世界历史意义的任务，就必须首先成为绝对的、尽善尽美的、纯粹的批判。它通过同“群众”的断然决裂达到了这一点。它对群众的征讨，就在于它消除了存在

<sup>121</sup> 同上，第 107—108 页。

<sup>122</sup> 同上，第 108 页：“布鲁诺先生所发现的‘精神’和‘群众’的关系，事实上不过是黑格尔历史观的批判的、漫画式的完成，而黑格尔的历史观又不过是关于精神和物质、上帝和世界相对立的基督教德意志教条的思辨表现。在历史的范围内，在人类本身的范围内，这种对立表现为：代表积极精神的少数杰出人物与代表精神空虚的群众、代表物质的人类其余部分相对立。”

<sup>123</sup> 同上，第 108 页：“同黑格尔的这种学说同时发展的，在法国有空论派的学说，他们宣布理性的独立自主是和人民的独立自主对立的，其目的是为了排斥群众而单独地实行统治。这是十分彻底的做法。如果说现实的人类的活动也就是一群单个的人的活动，那末抽象的普遍性即理性、精神反而应该仅仅在少数单个的人身上得到抽象的表现。每一个单个的人是否愿意去冒充这样的‘精神’代表者，这要取决于他的地位和想像力。”

<sup>124</sup> 同上，第 180 页：“因此，鲍威尔先生进而把自己同无限的自我意识、同精神混为一谈，即用创造者来代替创造者的这些创造物，这是完全合乎逻辑的。同样，他把坚持自己和他鲍威尔先生的创造物有区别的整个其余世界当做固执的群众和物质予以摈弃，这也是合乎逻辑的。”

于普遍自我意識之外的一切東西，把它們變成幻象；因此，它的征討的內容和目的就是通過摧毀幻象來占有真理，而且和黑格爾一樣，在它看來歷史不過是變成了意識的絕對真理<sup>125</sup>。

為了達到現實的存在，必須進行這種批判的征討。超越世界的普遍自我意識需要一個迫使它把自己更具體地確定為這種現實存在的對立面的對頭。被“批判的批判”想像為普遍自我意識的對立面的群眾就是這樣的對頭。

“批判的批判”借助於對它起雙重作用的記者來進行自己的征討。第一，通過他們，作為被提升為神聖主體的自我意識，“批判的批判”受到了它所應受的崇拜，這種崇拜加強了記者們對它的具有世界歷史意義的使命的信仰<sup>126</sup>。第二，這些記者向他報告“群眾”和“批判的批判”之間的決裂了的关系，報告群眾對批判的憤怒，從而推動批判去做新的征討<sup>127</sup>。

“批判的批判”用懲治的辦法來對付“群眾”以及與他們有關的各種問題，它揭露“群眾的”意見和觀點的毫無道理，把它們斥為“妄誕的觀念”和幼稚的范疇，因而也就實際上否認它們具有普遍自我意識的屬性<sup>128</sup>。

正和普遍的自我意識在和群眾對立的基础上變成絕對的主体一樣，作為它的產物的歷史也被絕對化為獨斷專行的獨立本

<sup>125</sup> 同上，第100—101頁：“人為了歷史而存在，而歷史則為了證明真理而存在。在這種批判的庸俗化的形式中重復了思辨的高見：人和歷史所以存在，是為了使真理達到自我意識。

因此，歷史也和真理一樣變成了特殊的人格，即形而上學的主体，而現實的人類個體反倒僅僅變成了這一形而上學的主体的體現者。”

<sup>126</sup> 《馬克思恩格斯全集》，人民出版社1961年版，第2卷，第184頁。

<sup>127</sup> 同上，第187—188頁。

<sup>128</sup> 同上，第105—106頁。

质<sup>129</sup>。

这种对思辨的奇迹力量的信仰，也和把历史归结为观念的斗争一样，说明了“批判的批判”对现实关系的趾高气扬的漠视态度，这种态度使“批判的批判”把理论看成是真正的实践，而摒弃一切不以扬弃抽象范畴为目的的实践<sup>130</sup>。

“批判的批判”认为，它用普遍自我意识和群众之间的想像中的对立来代替现实的对立，就能超越于一切教条主义的对立之上。同样地，它也认为它既然退出了政治的和社会的搏斗，它也就凌驾于一切党派之上了，虽然它实际上堕落到政党观点以下<sup>131</sup>。和它相反，政治的和社会的激进主义则公正地指出，纯理论的解放是幻想，真正的解放要求政治的和社会的斗争，而逃避这一斗争，实际上就等于转到反动的立场上去，因为这等于支持保守势力。

<sup>129</sup> 同上，第100—101页。

<sup>130</sup> 同上，第245—246页：“既然‘宗教世界本身’只是作为自我意识的世界而存在，所以批判的批判家——ex professo（职业的）神学家——就无论如何也想不到，竟有意意识和存在互相分别的世界存在；想不到，当我只是扬弃了这个世界的想像存在，即它作为范畴或观点的存在的时候，也就是当我改变了我自己的主观意识而并没有用真正实物的方式改变实物的现实，即并没有改变我自己的实物现实和别人的实物现实的时候，这个世界居然还像往昔一样继续存在。因此，存在和思维的思辨的神秘同一，在批判那里以实践和理论的同样的神秘的形式重复着。因此，对于那种仍然想有所区别于理论的实践，对于那种仍然想有所区别于把某一特定范畴消融于‘自我意识的无限普遍性’这种做法的理论，批判便油然而生出一股怒气。批判本身理论仅限于把一切确定的东西（如国家、私有财产等）宣布为自我意识的无限普遍性的对立面，因而也就是微不足道的东西。”

同上，第204—205页。

<sup>131</sup> 同上，第201—202页：“批判的批判把现实的换成了本身和世界、神圣精神和世俗群众之间的想像中的对立，以为这样一来就能超越一切教条主义的对立，同样，批判的批判作为政党把自己同除它以外的全人类对立起来，把一切心思都集中在布鲁诺先生及其伙伴的人格上，于是滚到了政党观点之下，但是它仍然想像自己凌驾于一切党派之上。”

普遍的自我意識在同一切現實關係決裂以後，它的活動就變成神聖的創造活動，因為和黑格爾的絕對觀念一樣，它把世界看做是有別於它自身的東西，然後把被創造出來的東西當作有別於它自身的東西來加以揚棄，從而終於達到與自身的統一。

和黑格爾哲學一樣，普遍自我意識的哲學也是基督教創世說的復活並且歸宿於神學。和一切神學體系一樣，這個哲學也排除一切現實的進步，因此普遍自我意識的運動，也和黑格爾的絕對觀念一樣，是在自身內部的旋轉<sup>132</sup>。

毫無內容的、同自然和社會相隔離的、只為自己而存在的自我意識，在逃避了世界以後就變成神聖的精神，並作為神聖的精神而過着神聖的生活。作為它的化身，“批判的批判”本身也加入神靈的行列<sup>133</sup>。“批判的批判”的最光輝的代表，像上帝一樣，在抽象概念中過着離群索居的生活，並且像在末日的審判時一樣，對罪惡的群眾做出了自己的目中無人的嚴厲判決<sup>134</sup>。

<sup>132</sup> 同上，第179—180頁。

同上，第181頁：“神的批判在返回自身以後，以合理的、自覺的、批判的方式復活了：自在的存在變成了自在自為的存在，而且只有在最後才會變成飽滿的、實現了的、已揭示出來的起源。神的批判和人类的批判不同，它是作為批判、作為純粹的批判、作為批判的批判出現於世的。”

<sup>133</sup> 同上，第204—206頁。

同上，第205頁：“‘批判家甚至不應當企圖把本人同社會混為一談。’

因此，他為自己建立起一個神聖家族，正像孤獨的上帝渴望在神聖家族里消除他同整個社會相隔離這種苦悶一樣。”

<sup>134</sup> 同上，第182頁：“鮑威爾先生的最後階段並不是他發展中的失常：這是他從他的異化返回到自身。不言而喻，神的批判使自己異化並超出自己的範圍的那一瞬間，是與它部分地叛離自己而創造某種人類事物的那一瞬間相吻合的。

絕對的批判返回到自己的出發點以後，就結束了思辨的循環，從而也結束了自己的全部生涯。它的往後的運動是純粹的、超越一切群眾利益的自己內部的旋轉，因此，群眾對它已絲毫不感興趣了。”

馬克思在敘述“批判的批判”的發展的這個最後階段時，已經勾畫出了《德意志意識形態》一書的主題的輪廓，因為他在《德意志意識形態》中描述了“批



“批判的批判”在抽象理論中孤芳自賞，使得它甚至在似乎研究实物世界的时候也不能洞察现实的社会历史关系。这就是“批判的批判”对哲学、政治和社会問題做出錯誤論断的原因。馬克思对它的这些錯誤論断进行了彻底的批判。

馬克思是从共产主义和唯物主义的观点进行自己的批判的。他首先指出，“批判的批判”仿照黑格尔的榜样，从唯心主义的立場上来解释客观的、现实的历史发展，把现实的斗争变成了观念的斗争<sup>135</sup>。但是现实的、具体的关系不可能借助于純粹思想的斗争来加以改变。馬克思接着指出，把普遍自我意識同所謂敌視理性和进步的群众之間的臆想的斗争描繪成重大的观念斗争，是用极端革命的詞句来掩盖反动观点的手段，是維护理性、人类和进步的真正敌人，亦即維护現存的、不合乎人性的政治关系和社会关系的手段，因为正是进步的真正代表者即群众才能坚决打破这种关系<sup>136</sup>。

因此，社会主义和共产主义的理論家彻底批判現存制度，并且认为群众才是能够推翻这种制度的革命因素。

判的批判”的“末日的审判”和它的“升天”。

同上，第 206 頁：“但是，不能不承认，經過一場海格立斯式的斗争（批判在这场斗争中所追求的唯一目的就是把自己同非批判的“世俗的群众”、甚至同“一切”隔絕开），批判终于幸福地达到了它那孤独的、上帝似的、自足的、绝对的存在。如果說，当它的这种‘新面貌’初次表現出来的时候，罪恶的情感的旧世界看来对它还有某些支配力的話，那末我們现在就将在某个‘艺术形象’中看到它的美学的漸趋冷靜和飞升。它要在‘艺术形象’中为自己贖罪，以便最后作为第二个胜利的基督来完成批判的末日的审判，并在战胜龙之后安然地升入天堂。”

135 《馬克思恩格斯全集》，人民出版社 1961 年版，第 2 卷，第 105 頁：“可是绝对的批判从黑格尔的《現象学》至少学会了一种技艺，这就是把现实的、客观的、在我身外存在着的鏈条变成只是观念的、只是主观的、只是在我身內存在着的鏈条，因而也就把一切外部的感性的斗争都变成了純粹观念的斗争。”

136 同上，第 104—105 頁。

“批判的批判”不能理解历史的发展，因为它唯心地解释这种发展，认为当谈到历史事件的时候，不是指的能动的群众的經驗活动，而是指的观念的活动<sup>137</sup>。

实际上，要想正确理解这种发展，恰恰需要对“批判的批判”所藐視的那种现实关系做精确的分析<sup>137a</sup>。“‘批判的批判’关于自然界的单个产品所知道的，只不过是‘我們吃它們和喝它們’而已。衷心地尊敬‘批判的批判’的自然科学！”

批判合情合理地把研究‘自然’和‘工业’这种令人不快的强加于人的要求同下面这种妙不可言的修辞学上的感叹对立起来：

‘难道(!)您以为对历史现实的認識已經完結了嗎?难道(!)您能說出一个已經被真正認識了的历史时期嗎?’

难道批判的批判以为，只要它从历史运动中排除掉人对自然界的理論关系和实践关系，排除掉自然科学和工业，它就能达到即使是才开始的对历史现实的認識嗎?难道批判的批判以为，它不去認識(比如說)某一历史时期的工业和生活本身的直接的生产方式，它就能真正地認識这个历史时期嗎?誠然，唯灵論的、神学的批判的批判仅仅知道(至少它在自己的想像中知道)历史上的政治、文学和神学方面的重大事件。正像批判的批判把思維和感觉、

<sup>137</sup> 同上，第104頁：“历史活动是群众的事业，随着历史活动的深入，必将是群众队伍的扩大。在批判的历史中，一切事情自然都完全不是这样报道的，批判的历史认为，在历史活动中重要的不是行动着的群众，不是經驗的活动，也不是这一活动的經驗的利益，而仅仅是寓于‘这些东西里面’的‘观念’。”

<sup>137a</sup> 馬克思：《經濟学—哲学手稿》，參閱人民出版社1957年版，第1—2頁：“不学无术的評論家則用‘烏托邦式的詞句’，或‘完全純粹的、完全决定性的和完全批判的批判’、‘不仅是法的，而且是社会的、完全社会的社会’、‘密集的群众性的群众’、‘替群众性的群众代言的代言人’等等一类字眼，来迎头痛击实证的批判者，以掩飾自己的完全无知和头脑昏庸。像这样的評論家还需要首先拿出证据来，证明他除了自己的神学的家事以外还有权过問世俗的事务。”

灵魂和肉体、自身和世界分开一样，它也把历史同自然科学和工业分开，认为历史的发源地不在尘世的粗糙的物质生产中，而是在天上的云雾中。”<sup>138</sup> 馬克思在对历史发展的这种精确的分析的基础上，现在对批判的批判关于哲学、政治和社会问题的理解进行了批判的检验。

## 2. 法国革命

在同布魯諾·鮑威尔进行关于法国革命的爭論<sup>139</sup>时，馬克思是以下面这一事实为出发点的，即这个革命不仅仅是爭取自由和平等的思想斗争，而且也是为资产阶级的阶级利益所决定的、各阶级之间的空前的斗争。

布魯諾·鮑威尔认为法国革命纯粹是思想的冲突，而这个革命所以失败，是因为它的思想没有超出它应当推翻的那个制度的范围<sup>140</sup>。跟他相反，馬克思强调指出，思想本身不能实现什么东西。他说：“思想从来也不能超出旧世界秩序的范围：在任何情况下它都只能超出旧世界秩序的思想范围。思想根本不能实现什么东西。为了实现思想，就要有使用实践力量的人。”<sup>141</sup> 只有当思想代表现实的即阶级的利益时，它才能取得胜利，否则它就要永远遭受失败。

<sup>138</sup> 《馬克思恩格斯全集》，人民出版社1961年版，第2卷，第190—191頁。

<sup>139</sup> 同上，第151—158頁；《对法国革命的批判的战斗》。

<sup>140</sup> 同上，第152頁。

<sup>141</sup> 同上，参閱《文学总汇报》，第8期，1844年7月（布·鮑威尔：《Was ist jetzt der Gegenstand der Kritik》（《目前什么是批判的对象？》））；参閱《馬克思恩格斯全集》，人民出版社1956年版，第1卷，《黑格尔法哲学批判导言》，第460頁：“批判的武器当然不能代替武器的批判，物质力量只能用物质力量来摧毁；但是理论一经掌握群众，也会变成物质力量。”

階級鬥爭也表現為思想的鬥爭。這可能造成一種假象，仿佛革命的中心問題是思想鬥爭；因此，馬克思認為，只要階級利益超出一定階級的范围，從而在表面上和人类的利益完全混淆起來，階級利益就會具有抽象的普遍觀念的形式<sup>142</sup>。這種情況在法國革命時代也曾發生過，因為那時候資產階級是作為被壓迫人民的一般利益的代表者而反對封建制度和專制制度的，同時由於當時的具體情況，資產階級的階級利益採取了自由和平等這種一般觀念的形式。看來似乎鬥爭就是為了這些觀念而進行的。但這是一種錯覺。老實說，鬥爭是為了資產階級的階級利益而進行的；不管是在雅各賓派的統治之下或是在拿破侖的統治之下，只要觀念不符合資產階級借以解放自身的條件，資產階級的階級利益就實際上戰勝了普遍觀念。對資產階級說來，革命並不像布魯諾·鮑威爾所認為的那樣是不成功的；相反地，它給資產階級的階級利益帶來了決定性的勝利。這個革命只有對於群眾、人民來說才是不成功的，因為人民的真正利益是和這個資產階級革命所追求的目的不一致的，因而這個革命對他們說來只能是一種“觀念”，只能是一種暫時的热情<sup>143</sup>。

<sup>142</sup> 《馬克思恩格斯全集》，人民出版社1961年版，第2卷，第103頁：“‘思想’一旦離開‘利益’，就一定會使自己出丑。另一方面，不難了解，任何得到歷史承認的群眾的‘利益’，當它最初出現於世界舞台時，總是在‘思想’或‘觀念’中遠遠地超出自己的實際界限，很容易使自己和全人类的利益混淆起來。這種錯覺構成傅立叶所謂的每個歷史時代的色調。”

<sup>143</sup> 同上，第103—104頁：“資產階級在1789年革命中的利益決不是‘不成功的’，它‘壓倒了’一切，並獲得了‘實際成效’，儘管‘激情’已經消失，儘管這種利益用來裝飾自己的搖籃的‘熱情’之花也已經枯萎。這種利益是如此強大有力，以至順利地征服了馬拉的筆、恐怖黨的斷頭台、拿破侖的劍，以及教會的十字架和波旁王朝的純血統。只有對那樣的群眾來說革命才是‘不成功的’，這種群眾的政治‘觀念’並不是關於自己的實際‘利益’的觀念，所以他們的真正的主導原則和革命的主導原則並不是一致的，他們獲得解放的現實條件和資產

布魯諾·鮑威尔认为法国革命的最大特点，就在于这个革命在消灭了封建制度以后，無論在国家領域（通过民族主义）或是在个人本身的活动領域（通过个人的原子化）都實現了純洁的利己主义；同时也在于，这个革命随后又企图借助于对作为国家象征的最高存在物的崇拜，来限制由此而产生的、个人的放蕩<sup>144</sup>。布魯諾·鮑威尔认为民族主义和个人放蕩的抬头，是法国革命失敗的主要原因。

馬克思在說到民族主义时着重指出，这是一切国家的利己主义的通常表现形式。另一方面，把法国革命同民族主义联系起来，这并没有說出关于这个革命的任何独到見解，因为其他一些伟大国家——羅馬和希腊——也由于同样的原因而灭亡<sup>145</sup>。

在說到革命所产生的利己主义的個人时，馬克思认为不能把他們比做原子，因为原子沒有相应的属性，原子之間的关系也不同于人与人之間的关系<sup>146</sup>。当然，利己主义的資产階級个人可能把

---

階級借以解放自身和社会的那些条件是根本不同的。所以，如果說能够代表一切伟大的历史‘活动’的革命是不成功的，那末，其所以不成功，是因为革命在本质上不超出其生活条件的范围的那部分群众，是并不包括全体居民在內的特殊的、有限的群众。如果說革命是不成功的，那末，并不是因为革命‘喚起了’群众的‘热情’，并不是因为它引起了群众的‘关怀’，而是因为对不同于資产階級的絕大多数群众來說，革命的原則并不代表他們的实际利益，不是他們自己的革命原則，而仅仅是一种‘观念’，因而也仅仅是暫时的热情和表面的热潮之类的东西。”

144 同上，第149—152頁。

145 同上，第153頁。

146 同上，第153—154頁：“确切地和在散文的意义上說，市民社会的成員根本不是什么原子。原子的特性就在于它沒有任何属性，因此也沒有任何由它自己的本性必然制約着的、跟身外的其他存在物的关系。原子是沒有需要的，是自我滿足的，它身外的世界是絕對的空虛，也就是說，这种世界沒有任何內容，沒有任何意义，沒有任何重要性，这乃是因为在原子的自身中已經万物皆备的緣故。”

自己設想成為原子，即孤立的、自足的和絕對的存在物。但是生活，即他的各種欲望的滿足，他的一切衝動和行動，却迫使資產者相信他身外的世界——自然界和社會——的實在性<sup>147</sup>。需要的相互滿足把市民社會的各個成員聯繫起來；因此，他們之間的現實的聯繫是市民生活、市民社會，而不是政治生活、國家；國家本身在很大程度上決定於市民社會<sup>148</sup>。

由於布魯諾·鮑威爾認為政治關係同社會關係無關並且跟他相對立，因而他對羅伯斯比爾和聖茹斯特的政府的看法也是錯誤的。他認為，這個政府之所以倒台，是因為羅伯斯比爾和聖茹斯特想在國家中創造一種尊崇正義和美德的自由的人民，因而同人們的利己主義發生了衝突；這種利己主義迫使他們採取恐怖行動，而

<sup>147</sup> 《馬克思恩格斯全集》，人民出版社1961年版，第2卷，第154頁：“就讓市民社會的利己主義者在他那非感性的觀念和無生命的抽象中把自己設想為原子，即把自己設想成和任何東西無關的、自滿自足的、沒有需要的、絕對完善的、極樂世界的存在。非極樂世界的感性的現實是不顧他這種想像的。他的每一種感覺都迫使他相信世界和他以外的其他人的存在，甚至他那世俗的胃也每天都提醒他在他以外的世界並不是空虛的，而真正是把他灌飽的東西。他的每一種本質活動和特性，他的每一種生活本能都會成為一種需要，成為一種把他的私欲變為對他身外的其他事物和其他人的癖好的需要。因為一個人的需要，對於另一個擁有滿足這種需要的資料的利己主義者來說，並沒有什麼明顯的意義，就是說，同這種需要的滿足並沒有任何直接的聯繫，所以每一個人都必須建立這種聯繫，這樣就相互成為他人的需要和這種需要的對象之間的皮條匠。”

<sup>148</sup> 同上，第154頁：“由此可見，正是自然的必然性、人的特性（不管它們表現為怎樣的異化形式）、利益把市民社會的成員彼此連接起來。他們之間的現實的聯繫不是政治生活，而是市民生活。因此，把市民社會的原子彼此連接起來的不是國家，而是如下的事實：他們只是在觀念中、在自己的想像這個天堂中才是原子，而在實際上他們是和原子截然不同的存在物，他們不是神類的利己主義者，而是利己主義的人。在今天，只有政治上的迷信才會以為國家應當鞏固市民生活，而事實上却相反，正是市民生活鞏固國家。”

恐怖行动后来终于使他们的政府遭到灭亡<sup>149</sup>。

馬克思反駁說，罗伯斯比尔和圣茹斯特的倒台，并不是因为他們的美德的理想和市民的利己主义之間的矛盾，而是因为他們对国家和社会的不正确观点，因为他們不理解社会和国家的关系。他們把以奴隶制为基础的古代民主国家，同以資產階級社会所产生的、被解放了的奴隶制为基础的現代政治国家混为一談，并且想把他們誤以为适当的古代国家形式强加給現代国家。他們把正义和美德說成是古代人民、特别是希腊人和羅馬人所独有的內在属性，把这些属性变成每一个自由的革命人民的特点，并且想（他們的基本錯誤和缺点就在这里）仿照被理想化了的古代国家的样子来組織現代社会<sup>150</sup>。

馬克思补充說：“这种錯誤是悲剧性的，圣茹斯特在临刑之日指着悬挂在康瑟尔热丽大厅里的那块写着‘人权宣言’的大牌子，以自傲的口吻說道：‘但創造这个的毕竟是我。’就在这块牌子上宣布了人的权利，而这种人不会是古代共和国的人，正像他的經濟状”

149 同上，第 154—155 頁：“創造了完全以正义和美德为生活准則的‘自由人民’的罗伯斯比尔和圣茹斯特的伟大思想——例如，見圣茹斯特关于丹东罪行的报告及其他有关普遍警察制的报告——完全是由于恐怖政策才能維持一段時間，这种思想是一种矛盾，人民本质的卑劣而自私的分子以不出所料的怯懦和阴险来对付了这种矛盾。”

150 《馬克思恩格斯全集》，參閱人民出版社 1961 年版，第 2 卷，第 156 頁：“罗伯斯比尔、圣茹斯特和他們的党之所以灭亡，是因为他們混淆了以真正的奴隶制为基础的古代实在論民主共和国和以被解放了的奴隶制即資產階級社会为基础的現代唯灵論民主代議制国家。一方面，不得不以人权的形式承认和批准現代資產階級社会，即工业的、籠罩着普遍竞争的、以自由追求私人利益为目的的、无政府的、塞滿了自我异化的自然的和精神的个性的社会，另一方面又想在事后通过单个的人来取締这个社会的各种生命表現，同时还想仿照古代的形式来建立这个社会的政治首脑，这是多么巨大的錯誤！”

况和工业状况不是古代的一样。”<sup>151</sup>

布魯諾·鮑威尔认为，罗伯斯比尔和圣茹斯特的灭亡使政治启蒙运动遭到镇压，而在他看来，政治启蒙运动正是法国革命的基础和目的<sup>152</sup>。馬克思反駁說，实际上罗伯斯比尔和圣茹斯特的倒台导致了另一种完全不同的結果。这就是法国资产阶级社会的胜利。这个资产阶级社会摆脱了封建的桎梏和恐怖手段的压制之后，在执政內閣时代取得了符合于它的經濟关系和阶级利益的国家这种政治形式，并且現在已經能够毫无阻碍地发展了。“罗伯斯比尔倒台以后，从前想获得空前成就并耽于幻想的政治启蒙运动，才初次开始平凡地实现。尽管恐怖主义竭力要使资产阶级社会为古代政治生活制度牺牲，革命还是把资产阶级社会从封建的桎梏中解放出来，并正式承认了这个社会。在执政內閣时代，资产阶级社会的生活浪潮迅速高涨起来。于是出现了创办商业和工业企业的热潮、发财致富的渴望、新的资产阶级生活的喧嚣忙乱，在这里，这种生活的享受初次表现出自己的放肆、輕佻、无礼和狂乱；法兰西的土地得到了真正的开发，土地的封建结构已經被革命的巨錘打得粉碎，現在无数新的所有者以第一次出現的狂热对这块土地进行了全面的耕作，解放了的工业也第一次活跃起来；——这就是刚刚誕生的资产阶级社会的生活的某些表现。资产阶级社会的真正的代表是资产阶级。于是资产阶级开始了自己的統治。人权已經不再仅仅是一种理論了。”<sup>153</sup>

<sup>151</sup> 同上。

<sup>152</sup> 同上，第156頁：“在罗伯斯比尔倒台以后，政治的启蒙和运动就迅速向成为拿破侖的俘获物这个方向上发展，因此拿破侖在雾月十八日之后不久就能够說：‘有了我的地方长官、宪兵和僧侶，我就能够利用法国来做我所願做的一切。’”

<sup>153</sup> 《馬克思恩格斯全集》，人民出版社1961年版，第2卷，第156—157頁。馬克



布魯諾·鮑威尔在評論拿破侖的政變的時候也犯了同樣的錯誤：他認為這個政變的重大結果，是政治啟蒙運動的徹底失敗。馬克思反駁說，由於這次政變而遭到失敗的，是在執政內閣時代取得政權的自由資產階級。拿破侖的特點是他最後一次企圖借助於恐怖主義來實行對資產階級社會的獨裁統治。但是拿破侖進行這個反對資產階級社會的鬥爭並不是為了古代的理想，而是為了被他看做目的本身的家國。

和羅伯斯比爾相反，拿破侖不是一個幻想家，他理解現代國家和他所承認與保護的資產階級社會的本質。但是他求助於國家恐怖主義，用不斷的戰爭來代替不斷的革命。從而他放縱了法蘭西的民族主義，但是由於不斷的勞民傷財的戰爭，他不得不長期壓制資產階級的政治利益和經濟利益。資產階級同拿破侖進行了鬥爭，因為他們反對被拿破侖視為目的本身的家國。最後，拿破侖也和恐怖主義者一樣，企圖實行直接反對資產階級利益的措施。這使他也和先前的恐怖主義者一樣遭到了滅亡<sup>154</sup>。

---

恩在《神聖家族》出版後幾個月所寫的手稿中略述了法國革命後所產生的現代國家的基本特徵。他指出，現代國家可以用政治本質的妄自尊大來說明；這種妄自尊大造成一種假象，彷彿國家具有根本不同於資產階級社會的性質。參閱馬克思和恩格斯：《德意志意識形態》，1956年俄文版，第571頁。

154 《馬克思恩格斯全集》，人民出版社1961年版，第2卷，第157—158頁：“拿破侖是革命的恐怖主義對這次革命所公開宣布的資產階級社會及其政治的最後一次戰鬥的體現。的確，拿破侖已經了解到現代國家的真正本質；他已經懂得，資產階級社會的無阻礙的發展、私人利益的自由運動等等是這種國家的基礎。他決定承認和保護這一基礎。他不是一個空想的恐怖主義者。但是，拿破侖還是把國家看做目的本身，而把市民生活僅僅看做司庫和他的不能有自己意志的下屬。他用不斷的戰爭來代替不斷的革命，從而完成了恐怖主義。他充分地滿足了法蘭西民族的利己主義，但是他也要要求資產階級在為了達到侵略的政治目的而需要的時候犧牲自己的事業、享樂、財富等等。當他專橫地壓制資產階級社會的自由主義（即他的日常實踐的政治理想主義）的時

如果說自由資產階級在拿破侖身上再一次遇到了革命的恐怖主義，那末在波旁王朝即復辟時代則再一次遇到了反革命。但是由於波旁王朝企圖重新恢復封建制度和專制制度，它比比拿破侖更加不可遏制地去向資產階級的階級利益發動更猛烈的進攻<sup>155</sup>。這些階級利益終於隨着 1830 年的革命而取得勝利，資產階級在這次革命中實現了它在 1789 年的願望，但是這次它却了解到，它所實現的是它自己的特殊階級利益，而不是全人類的理想。他創造了代議制的國家，但不是作為理想的國家，而是作為自己的權力的工具<sup>156</sup>。

然而，法國革命並未因政權轉入資產階級手中而宣告結束。實際上，使“增添了自己在社會上很重要這樣一種意識”的自由獲得勝利的 1830 年，還不是革命的終止<sup>157</sup>。另一個要素即平等仍然存在於共產主義思想中，這種思想經過徹底的研討終於成了新世

---

候，只要資產階級社會的最重要的物質利益（即商業和工業）一和他拿破侖的政治利益發生衝突，他也同樣毫不珍惜它們。他對工業瑣事的輕視是他對思想家的輕視的補充。而在內政方面，他反對資產階級社會，把資產階級社會當做他仍然作為絕對的目的本身來體現的國家的敵人。例如，他曾在樞密院宣稱，他不容許大土地所有者任意耕種或不耕種自己的土地。他那由國家掌管馬車運輸從而使商業受國家支配的計劃也有同樣的意義。法國的商人籌劃了首次動搖拿破侖的實力的事件。巴黎的證券交易者用人工製造飢餓的辦法迫使拿破侖把向俄國的進攻幾乎推遲了兩個月，結果這次進攻不得不拖到過晚的時節。”

155 參閱同上書，第 158 頁。

156 同上：“1830 年自由資產階級終於實現了它在 1789 年的願望，所不同的只是他們的政治啟蒙運動現在已經完成，他們不再把立憲的代議制國家看做國家的理想，不再認為爭得立憲的代議制國家就是致力於挽救世界和達到全人類的目的，相反地，他們把這個國家看做自己的排他的權力的官方表現，看做自己的特殊利益的政治上的確認。”

157 同上。

界秩序的基本原理<sup>158</sup>。

馬克思通过这个批判，在分析法国革命方面前进了一步。在反对卢格的文章中，他还认为法国革命基本上是貫穿着政治精神的革命，因而它不能解决根本的社会問題，例如消灭貧困，不能在社会方面实现根本的变革，以便不仅解放一个階級，而且解放全人类。

但是現在他已經意識到国家性质的社会的、階級的制約性，并且认为罗伯斯比尔、拿破侖和波旁王朝倒台的原因，就在于他們所实行的（虽然方法不同）政策不符合經濟上占統治地位的資產階級的階級利益，因而遭到了失敗。

同时他还詳細地說明了思想体系和社会关系之間的联系，指出那种看来似乎具有符合全体法国人民願望的普遍性的自由思想，实际上只是替資產階級实现自己的階級利益服务的。

### 3. 法国唯物主义<sup>159</sup>

布魯諾·鮑威尔在他批判唯物主义时认为，唯物主义者把世界正确地看做物质的运动，但是同时却没有看到，这种运动只有作为自我意識底运动即自觉的运动，才能成为真正的运动。

馬克思反駁說，这样看来唯物主义就成为它本身的对立面，即

---

158 同上，第 152 頁：“1789 年在 Cercle social（社会小組）中开始、中途以勒克萊尔克和卢为主要代表、最后以巴貝夫密謀的失敗而暂时遭到失敗的革命运动，产生了共产主义的思想。1830 年革命以后，在法国，这种思想又为巴貝夫的友人邦納罗蒂所倡导。这种思想經過彻底的研討，就成为新世界秩序的思想。”

159 同上，第 158—170 頁，《对法国唯物主义的批判的战斗》。

唯心主义。自我意識、精神变成唯一的本质，在这个本质之外不存在任何东西，其中也包括任何物质。精神成为世界的全能的創造者，而世界則不过是精神的外化，并且沒有任何实在性<sup>160</sup>。

其次，布魯諾·鮑威尔宣布說，唯物主义和自然神論是同时从斯宾諾莎的学說中产生出来的；他认为，自然神論和唯物主义是理性主义的两个方面，而理性主义則直到法国革命失敗为止始終在18世紀法国思想中居于統治地位<sup>161</sup>。

馬克思指出，如果布魯諾·鮑威尔想要說明唯物主义的起源，他莫妙去借用黑格尔的观点，因为黑格尔把唯物主义看做斯宾諾莎的实体的实现，并把自然神論和唯物主义看做是导源于斯宾諾莎主义的两个哲学学派，其中的一派把沒有宾詞的絕對物看成是最高的本质，而另一派則把物质看成是最高的本质<sup>162</sup>。

馬克思从唯物主义由于日益彻底地同唯灵論划清界限而完成的发展中，区分出了两个相互交錯的不同的派別。机械唯物主义一派起源于笛卡儿物理学，并且同法国自然科学融合起来；起源于洛克的另一派則主要具有社会性质并且导向社会主义<sup>163</sup>。

法国唯物主义开始于笛卡儿。笛卡儿在他的物理学（他把形而上学从物理学分开）中认为物质具有独立的創造力，并把机械运动看成是物质的生命表现。在他的物理学中，物质是唯一的实体，

---

<sup>160</sup> 参閱 B. Bauer, *Das entdeckte Christentum. Eine Erinnerung an das achtzehnte Jahrhundert und ein Beitrag zur Krisis des neunzehnten* (鮑威尔,《基督教真相。关于18世紀的回忆和关于19世紀危机的問題》), 苏黎世和溫特图尔, 1843年, 第113頁及以下。参閱《馬克思恩格斯全集》, 人民出版社1961年版, 第2卷, 第178頁。

<sup>161</sup> 同上, 第158—159頁。

<sup>162</sup> 同上, 第168頁。

<sup>163</sup> 同上, 第160頁。

是存在和認識的唯一根据<sup>164</sup>。

法国唯物主义摒弃了笛卡儿的形而上学而接受了他的物理学。笛卡儿的学生大都是公开的反形而上学者<sup>165</sup>；其中著名的如勒卢阿、拉美特利和卡巴尼斯都是医生；他們认为人是复杂的机器，而思想是机械的运动<sup>166</sup>。

笛卡儿的唯物主义在卡巴尼斯的著作《肉体和精神的关系》中达到了頂峰，并且在自然科学方面获得了最巨大的成就。除了笛卡儿的唯物主义以外，在18世紀还发展起另一个唯物主义派别，这个派别也具有反形而上学的和社会的性质，它不仅同形而上学，而且同宗教和专制制度进行了斗争<sup>167</sup>。

这个原来首先反对形而上学的斗争，并不是由哲学本身的原因促成的，而是由对抗性的社会利益促成的。18世紀的反形而上学的斗争，只有从当时法国的生活条件，以及这种生活的直接的现实、即世俗的享乐和世俗的利益着眼，才能加以說明。和这种生活的反神学和反形而上学的唯物主义实践相适应的，必然是反形而

<sup>164</sup> 同上，第160頁，“‘确切地和在散文的意义上說’，法国唯物主义有两个派别：一派起源于笛卡儿，一派起源于洛克。后一派主要是法国有教养的分子，它直接导向社会主义。前一派是机械唯物主义，它成为真正的法国自然科学的财产。这两个派别在发展过程中是相互交錯的。”

<sup>165</sup> 其中的伽桑狄恢复了伊壁鳩魯的唯物主义，反对笛卡儿的形而上学。同上，第161頁。

<sup>166</sup> 同上，第160、166頁。

<sup>167</sup> 同上，第159頁：“‘确切地和在散文的意义上說’，18世紀的法国启蒙运动，特别是法国唯物主义，不仅是反对現存政治制度的斗争，同时是反对現存宗教和神学的政爭，而且还是反对17世紀的形而上学和反对一切形而上学，特别是反对笛卡儿、馬勒伯朗士、斯賓諾莎和萊布尼茨的形而上学的公开而鮮明的斗争。人們用哲学来对抗形而上学，这正像費尔巴哈在他向黑格尔作第一次坚决进攻时以清醒的哲学来对抗醉熏熏的思辨一样。”

上學的唯物主义理論<sup>168</sup>。

17世紀的形而上學還沒有脫離實證科學，而最大的形而上學者——如笛卡兒、萊布尼茨——在數學和物理學方面還做了一些重大的發現。但是在18世紀初，實證科學已經日益同形而上學分離，以致正當實在的本質和塵世的事物開始把所有的人的注意力集中到自己身上的時候，形而上學的全部財富卻只剩下想像的本質和天上的事物了。因此，形而上學在實踐上已經威信掃地<sup>169</sup>。

給一切形而上學以決定性的批判並且首先使它威信掃地的人是比埃爾·培爾。他在反對形而上學時利用懷疑論做武器，他懷疑了一切宗教的和形而上學的原理和論點。正像反對思辨神學的鬥爭把費爾巴哈推向反對思辨哲學的鬥爭一樣（因為他把哲學思辨看做是神學的最后支柱），對宗教的懷疑也引起了培爾對作為信仰的支柱的形而上學的懷疑。這使得他能夠對形而上學的整個歷史發展過程進行批判。培爾用懷疑論摧毀了形而上學，從而也就為唯物主义和健全理智的哲學以及無神論开辟了道路<sup>170</sup>。

除了否定神學和17世紀形而上學以外，還需要有肯定的、反形而上學的體系。洛克的著作《關於人類理性的經驗》提供了這個體系；這部著作在法國受到了熱烈的歡迎<sup>171</sup>。洛克是培根和霍布斯的繼承者。培根是英國唯物主义和整個現代實驗自然科學的始祖。培根認為自然科學才是真正的科學，而物理學是自然科學的一個最重要的部分。按照他的學說，感覺是完全可靠的，並且是認識和一切知識的唯一泉源。因此，科學就是實驗的科學，科學就在

---

168 同上，第161頁。

169 同上，第161—162頁。

170 同上，第162頁。

171 同上。

于用理性方法来說明感性現象。归納、分析、比較、观察和实验是这种方法的主要組成部分。和笛卡儿相反，培根不仅把运动（他也认为运动是物质的第一个最重要的特性）看做是机械的运动，而且看做是物质的动力、紧张；因此，唯物主义在他那里已經包含着全面发展的萌芽。同时，他的学說却还充滿着不彻底性，因为他还未能摆脱神学<sup>172</sup>。

唯物主义在以后的发展中变得片面了。感性变成了几何学家的抽象的感性，物理运动成为机械运动或数学运动的牺牲品，因而几何学被变成了主要的科学。唯物主义变得敌視人了，因为它主要研究抽象理智的东西，但是它却大大地促进了科学和認識論的发展<sup>173</sup>。

霍布斯从培根所說的感性是人的知識的基础这一观点出发，指出思想不能脱离存在、感性，观念和思想不过是实体世界的反映。是不是一切观念都起源于感性世界呢？不能这样說，因为除了为感觉所制約的思想以外，还有自在自为的普遍观念。

霍布斯从这种認識論既推演出无神論，又推演出他对人的看法。既然只有物质的东西才是真正可以感知和認識的，那末对神这种无形体的实体的存在就絲毫不能有所知了。另一方面，既然人和感性世界有密切的联系，并且人和自然界都服从同样的規律，因而幸福不外就是人所追求的对象<sup>174</sup>。

霍布斯沒有更詳細地論证知識和观念起源于感性世界这一基本原理。洛克在他的著作《关于人类理性的經驗》中做到了这一点。他在这部著作中闡述了人的健全理智的哲学，这种哲学的基

---

172 同上，第 163 頁。

173 同上，第 163—164 頁。

174 同上，第 164 頁。

本論點，就是認為除了以人的感覺和依據這種感覺的理智為基礎的哲學以外，再不可能有其他哲學<sup>175</sup>。

正和霍布斯克服了培根學說的宗教因素一樣，洛克的学生也消除了洛克感覺論的神學局限性以及他的有神論<sup>176</sup>。此外，法國唯物主義者還從他的感覺論推演出了各種社會理論，這些理論使18世紀的法國唯物主義具有了自己的特色。直接受教於洛克的法國學生孔狄亞克在批判17世紀的形而上學時依據了洛克的感覺論。他在《關於人類知識的起源的經驗》這一著作中指出，觀念產生於經驗；他就在这个基礎上建立了他的社會理論，證明正像觀念是經驗的產物一樣，人也是環境和教育的產物<sup>177</sup>。

愛爾維修也是以洛克的學說為出發點的，他使法國唯物主義有了自己的特色。愛爾維修在《論人》一書中強調指出，自私心、享樂和正確理解的個人利益是人類活動的動力和道德的基礎。愛爾維修由此推演出了他的樂觀主義的社會理論；他認為，在人的善良天性和平等以及教育萬能的條件下，也就是說，在生活關係總和的影響下，社會關係和理性必然會平行發展，而人類的普遍幸福將是這種發展的必然結果<sup>178</sup>。

最後，霍尔巴赫在他的《自然體系》中闡述了實質上和愛爾維修的社會理論具有同樣基本特征的社會理論。自私是人的基本動力，它使人為了自身的利益必須愛別人，因為別人是他自身的幸福所必需的；因此在個人利益和公共利益之間是不可能有任何矛盾的<sup>179</sup>。

175 同上，第164—165頁。

176 同上，第165頁。

177 同上。

178 同上，第165—166頁。

179 同上，第169—170頁。



#### 4. 社会主义<sup>180</sup>

馬克思在叙述了英国和法国的唯物主义的发展和性质以后指出，它的社会因素必然要导向社会主义。

費尔巴哈曾經用他的唯物主义的人道主义反对了当时的反动傾向，这种傾向在形而上学复辟的过程中，通过德国思辨哲学、特别是黑格尔哲学，在思想领域中建立了一个形而上学的包罗万象的王国。和費尔巴哈一样，18世紀的唯物主义的启蒙运动者也用自已的社会理論反对了反动势力和形而上学；这些社会理論可以成为社会主义和共产主义学說的基础。它們符合于德国的人道主义，但是毕竟更多地傾向于实践<sup>181</sup>。

布魯諾·鮑威尔不是历史地說明社会主义，而是对它加以独断的譴責。只是当德国的社会主义著作使人們認識到，人的一切願望和行为都具有社会性质和社会意义的时候，他才开始对社会主义和社会問題发生兴趣<sup>182</sup>。由于他对人民的反动态度，他从一开始就对社会主义采取了敌对的立場，认为它是群众运动的典型表現而加以摒弃。布魯諾·鮑威尔认为社会主义是組織“群众”的

<sup>180</sup> 同上，第 170—173 頁。

<sup>181</sup> 同上，第 159—160 頁：“被法国启蒙运动特别是 18 世紀的法国唯物主义所击败的 17 世紀的形而上学，在德国哲学中，特别是在 19 世紀的德国思辨哲学中，曾有过胜利的和富有內容的复辟。在黑格尔天才地把 17 世紀的形而上学同后来的一切形而上学及德国唯心主义結合起来并建立了一个形而上学的包罗万象的王国之后，对思辨的形而上学和一切形而上学的进攻，就像在 18 世紀那样，又跟对神学的进攻再次配合起来。这种形而上学将永远屈服于現在为思辨本身的活动所完善化并和人道主义相吻合的唯物主义。費尔巴哈在理論方面体现了和人道主义相吻合的唯物主义，而法国和英国的社会主义和共产主义則在实践方面体现了这种唯物主义。”

<sup>182</sup> 同上，第 117—118 頁。

嘗試，他預言社会主义必将由于它同“群众”的联盟而遭到失敗，因为“群众”的特点是死气沉沉、萎靡不振和表面性<sup>183</sup>。他根据这一点以及根据政治激进主义的失敗，认为批判的批判所推荐的道路是导向人类解放的唯一道路。

布魯諾·鮑威尔认为人类的解放是由精神决定的，因而把社会主义归结为建立体系的工作。馬克思在反駁他的这些論点时說，正如法国的社会主义和共产主义的作家所指出的，精神的一切进步到现在为止都是損害人类的，因为这种进步的結果是經濟关系和社会关系的每况愈下的非人化<sup>184</sup>。

单靠思想的斗争、抽象的批判是不能消除这种非人化的；要消灭它必須由非人化的群众进行残酷的政治斗争和社会斗争。“在群众之外的进步的敌人恰恰是独立存在的、被赋予自己的生命的、群众的自卑自賤、自我排斥和自我外化的产物。所以，群众用反对他們的自卑自賤的独立存在的产物的办法来反对他們本身的缺点，就像一个人用反对上帝存在的办法来反对他自己的宗教心理一样。但是，群众的这种自我外化的实际后果既然以外在的方式存在于现实世界中，所以群众也就不得不以外在的方式和这种后果进行斗争。群众絕不会把自己的自我外化的这些后果仅仅看做观

183 同上，第179頁：“法国人在应当如何組織群众的問題上建立了一系列的体系，但是他們不得不耽于幻想，因為他們把真正的群众看做可用的材料。”

184 同上，第106—107頁：“一切共产主义的和社会主义的著作家都从这样的观点出发：一方面，甚至安排得最順利的出色的行动显然都沒有出色的結果，并且还蜕化为平庸的事情；另一方面，精神的一切进步到现在为止都是損害群众的进步，使群众陷入每况愈下的非人境遇。因此，他們宣称‘进步’（見傅立叶）是不能令人滿意的抽象詞句，他們猜到了（見欧文及其他人）文明世界的根本缺陷的存在；因此，他們对現代社会的现实基础进行了无情的批判。在实践中，一开始就和这种共产主义批判相适应的，是迄今仍遭到历史发展的損害的广大群众的运动。”

念的幻影，看做自我意識的單純的外化，同時也不想通過純粹內在的唯靈論的活動來消滅物質的異化。”<sup>185</sup>

社會主義和共產主義是群眾反對體現人的非人化的資產階級社會的解放鬥爭的表現。社會主義的和共產主義的思想家依靠這個鬥爭，對這個社會的基礎進行了毀滅性的批判，揭露了它的真正性質，從而把群眾的革命鬥爭引上了正確的道路<sup>186</sup>。

批判的批判的做法則完全不同。面對着歷史發展導致人的非人化（但這只是歷史關係的一個方面）這一事實，批判把全部以往的現實歷史發展都看成是理性的不斷毀滅；它看不到群眾的革命作用，認為群眾是一切進步事業失敗的罪魁禍首，否認群眾有參加今後歷史運動的能力，因為在批判看來歷史的運動不外就是精神的发展。

因此，布魯諾·鮑威爾譴責社會主義這個“群眾”的代表<sup>187</sup>。他所以採取這種否定的立場，是因為他把社會主義同德國激進主義混為一談。他把社會主義在德國的興起歸因於1842年德國激

185 同上，第104頁。

186 同上，第106—107頁。

187 參閱布·鮑威爾，1842年，《文學總匯報》，第8期，1844年6月，第7頁：“例如，凡是沒有信仰便不能生活的人，凡是過急地震驚於自己的內心空虛和缺乏獨立精神，因而不能依靠自己的‘思想方式’的價值牢固地站穩腳跟的人，凡是由於反對政府的立場而不能表示自己的意見並因而陷入沉思的人，以及所有那些幻想在社會主義裏面找到什麼新東西，以便能夠像口令一樣用來集合成群人民之友的人，——所有這樣的人，我說，都自然必定由於輕率而承認這樣一種評論，即仿佛批判只是發出一些脫離實際的、毫無意義的空談。他們是錯了，因為他們再不會找到他們中意的觀點、信仰和體系。儘管他們只是抓住舊東西（或者無寧說由於他們創造了這種舊東西），但是，他們卻要求批判總得提供一點什麼造福世界的新東西，例如，要求馬上為他們心愛的人民建立一個嶄新的社會主義體系。他們自欺欺人地否認他們只是代表那種急功近利的保守群眾的利益，而同那種群眾一道反對批判。”

進主義的失敗，說什麼這次失敗迫使德國啟蒙者到社會主義中去尋找出路<sup>188</sup>。按照鮑威爾的意見，由於向社會主義的這種轉變，德國啟蒙者必然要犯下反對神聖精神的罪過，因為他們開始同“群眾”打交道，而不去研究批判的批判的重大問題。

布魯諾·鮑威爾不把德國的社會主義理解為法國和英國社會主義影響的結果，相反地，卻按德國的方式去評論英國和法國的社會主義，並且因為它同“群眾”聯繫起來而認為它是錯誤的。例如，他把社會主義說成是“組織群眾”，這樣就把社會主義一筆抹殺了。

關於這一點馬克思首先着重指出，除了批判的批判以外，從來沒有人說到過“組織群眾”；相反地，問題在於“組織勞動”，而這一要求首先不是社會主義者提出的，而是力圖調和政治和社會主義的法國政治激進派提出的<sup>189</sup>。

法國的社會主義者和共產主義者從來沒有把通過建立體系來組織群眾當做自己的目的。他們懂得，“群眾”才是不應加以組織的，因為現存社會制度正是它的組織<sup>190</sup>。他們還懂得，作為群眾解放鬥爭的理論和實踐的社會主義和共產主義的目的，只能是從理論上和實踐上領導這一鬥爭。

馬克思在總結對布魯諾·鮑威爾的這個批判時指出，社會主義和共產主義（無論作為理論還是作為實踐）只能用社會關係來加以說明。作為理論，它們導源於唯物主義，是唯物主義的終極

---

188 《馬克思恩格斯全集》，人民出版社1961年版，第2卷，第170—171頁：“‘當德國的啟蒙者突然發覺他們的1842年的希望落了空並且茫然不知所措的時候，關於現代法國諸體系的信息恰好傳到了他們那里。現在他們可以大談必須把下層人民階級提高到更高的水平，同時他們也想以這種代價來避開他們自己是否不屬於那種不僅在下層中可以找到的群眾的問題。’”

189 同上，第172頁。

190 參閱《文學總匯報》，第8期，1844年6月，第148頁。

結果。

笛卡儿的唯物主义与自然科学融合起来并且导向机械的自然观，而导源于洛克的法国唯物主义的另一派，以及它关于人的天然平等和社会环境在人的形成中起决定作用的学說，則导向社会主义。也就是說，既然人是由环境形成的，那就必然應該得出这样的結論：必須使环境的安排适于发展人身上的合乎人性的东西；既然利益是人的行动的基本动机，那末私人利益就必須符合于全人类的利益、社会的利益<sup>191</sup>。

从巴貝夫和傅立叶經過欧文到卡貝和德薩米的社会主义者和共产主义者<sup>192</sup>，拟定了这种改造社会的一般方向。馬克思把他們的学說結合成为实践的人道主义的理論，把它們看成是共产主义的邏輯的、理論的基础。洛克的英国早期学生之一孟德維尔为恶

---

191 《馬克思恩格斯全集》，參閱人民出版社1961年版，第2卷，第156—167頁：“笛卡儿的唯物主义成为真正的自然科学的财产，而法国唯物主义的另一派則直接成为社会主义和共产主义的财产。”

并不需要多大的聪明就可以看出，关于人性本善和人們智力平等，关于經驗、习惯、教育的万能，关于外部环境对人的影响，关于工业的重大意义，关于享乐的合理性等等的唯物主义学說，同共产主义和社会主义有着必然的联系。既然人是从感性世界以及得自感性世界的經驗中汲取自己的一切知識、感觉等等，那就必須这样安排周围的世界，使人在其中能認識和領会真正合乎人性的东西，使他能認識到自己是人。既然正确理解的利益是整个道德的基础，那就必須使个别人的私人利益符合于全人类的利益。既然从唯物主义意义上來說人是不自由的，就是說，既然人不是由于有逃避某种事物的消极力量，而是由于有表現本身的真正个性的积极力量才得到自由，那就不应当懲罰个别人的犯罪行为，而应当消灭犯罪行为的反社会的根源，并使每个人都有必要的社会活动场所来显露他的重要的生命力。既然人的性格是由环境造成的，那就必須使环境成为合乎人性的环境。既然人天生就是社会的生物，那他就只有在社会中才能发展自己的真正的天性，而对于他的天性的力量的判断，也不应当以单个个人的力量为准绳，而应当以整个社会的力量为准绳。”

192 同上，第167—169頁。

习所做的辯护,对唯物主义的社会主义傾向說来是有代表性的。他证明,在现代社会中恶习是必然的和有益的。这决不是替现代社会辯护。“傅立叶是直接从法国唯物主义者的学說出发的。巴貝夫主义者是粗魯的、不文明的唯物主义者,但是成熟的共产主义也是直接起源于法国唯物主义的。这种唯物主义正是以爱尔維修所赋予的形式回到了它的祖国英国。边沁根据爱尔維修的道德学建立了他那正确理解的利益的体系,而欧文則从边沁的体系出发去論证英国的共产主义。亡命英国的法国人卡貝受到了当地共产主义思想的鼓舞,当他回到法国时,他已經成了一个最有声望然而也是最肤浅的共产主义的代表人物。比較有科学根据的法国共产主义者德薩米、盖伊等人,像欧文一样,也把唯物主义学說当做现实的人道主义学說和共产主义的邏輯基础加以发展。”<sup>193</sup>

## 5. 蒲魯东<sup>194</sup>

埃德加尔·鮑威尔对蒲魯东的批判<sup>195</sup>使馬克思有机会进一步揭露批判的批判对社会主义的看法的空洞,并且繼續深入进行已在《經济学一哲学手稿》中开始的同蒲魯东之間的爭論<sup>196</sup>。

<sup>193</sup> 同上,第167—168頁。茹尔·盖伊生于1807年,死于1876年后,是法国共产主义者;1849年曾出版报纸《Le Communiste》(《共产主义者》)。

馬克思在注释中說,18世紀的唯物主义同19世紀的英国和法国的共产主义的联系,还需要詳尽地闡述(参閱同上书,第169頁)。

<sup>194</sup> 参閱同上书,第27—67頁。

<sup>195</sup> 参閱 E. Bauer, Proudhon (《Was ist Eigentum? übersetzt und kommentiert》)(鮑威尔,《蒲魯东》(《什么是财产? 翻譯和評注》一书片断)),《文学总汇报》,第5期,1844年4月,第37—52頁。

<sup>196</sup> 参閱馬克思:《經济学一哲学手稿》,人民出版社1957年版,第8—9、67—68、107—108頁。

当时馬克思还对蒲魯东评价很高，曾在反对卢格的文章中把他同魏特林相提并論，称他是法国无产阶级的最杰出的理論家<sup>197</sup>。馬克思认为他的主要功績在于，他在自己的一些經濟著作中第一次对资产阶级社会的前提即私有制（政治經濟学从来都认为它是自然的、不可避免的事实）的存在权利提出了疑問，并且对它进行了严正的批判。但是他的这种批判是不彻底的。因为蒲魯东本人沒有从私有制去推求资产阶级社会的性质，根本沒有把私有制看做是资本主义制度的主要禍害，因而也就沒有要求用激进的方法来废除私有制。按照馬克思的意見，这就是蒲魯东的学說的缺陷。

正如馬克思所指出的，埃德加尔·鮑威尔对蒲魯东的批判符合于把现实的事件归結为抽象范畴、把现实斗争归結为精神斗争的批判的批判的一般性质。在同蒲魯东的爭論<sup>198</sup>中，埃德加尔·鮑威尔挑剔蒲魯东对哲学的攻击，因为蒲魯东責备哲学由于醉心于思辨而脫离实际。埃德加尔·鮑威尔則认为，哲学的主要錯誤，恰恰相反，正是在于它总是超实际的，而不能摆脱当前的现实<sup>199</sup>。

因此，馬克思說，埃德加尔·鮑威尔对哲学的看法表明，他如何深陷在思辨哲学里面，这种哲学脫离现实世界和具体实践，并且

---

<sup>197</sup> 参閱《馬克思恩格斯全集》，人民出版社1956年版，第1卷，第482—483頁；馬克思：《評“普魯士人”的〈普魯士国王和社会改革〉一文》。

<sup>198</sup> 馬克思引证的是蒲魯东的《什么是财产？或关于法和权力的原理的研究》一书。

<sup>199</sup> 《馬克思恩格斯全集》，人民出版社1961年版，第2卷，第48頁：“‘蒲魯东对哲学很憤慨，这件事本身不能怪他。但他为什么憤慨呢？他认为，哲学到现在为止一直是不够实际的，它昂然騎在思辨的高头大馬上，因此人們在它的面前显得过分渺小。但我认为，哲学是超实际的，也就是說，它到现在为止一直不外乎是事物現狀的抽象表现；它总是受事物現狀的前提所支配，并且总是把这些前提当做某种絕對的东西。’”載《文学总汇报》，第5期，1844年4月，第42頁。

把人的生活仅仅当作抽象概念<sup>200</sup>。由于这样把具体的、人的关系轉移到精神領域，因而对现实的社会問題在理論上做出了輕率的、荒謬的解决。

埃德加尔·鮑威尔还从这种抽象的、思辨的观点来評論蒲魯东的著作。他不是从經濟的和历史的观点去批判蒲魯东的著作，弄清楚蒲魯东把中心的經濟和社会問題即私有制問題解决到什么程度，而是指責蒲魯东（真了不起！）是空想主义者，說蒲魯东仿照神学家的榜样，为了絕对的观念即公平的观念而批判現存关系，并且由于相信公平而成为神学观念的俘虏<sup>201</sup>。

<sup>200</sup> 同上，第49頁，“費尔巴哈得出結論說，哲学應該从思辨的天国下降到人类貧困的深淵，而埃德加尔先生却相反，他教导我們說，哲学是超实际的。实际上倒不如說是这样：正因为哲学过去只是事物現狀的超驗的、抽象的表現，正由于它自己的这种超驗性和抽象性，由于它在想像中独立于世界之外，所以它一定要幻想它高高地超越于事物的現狀和现实的人之上，另一方面，因为哲学过去並沒有真正独立于世界之外，所以它也就未能对世界做出任何真正的判決，未能对世界使用任何真正的鉴别力，也就是說，未能实际地干預事物的进程，而至多只是不得不滿足于 in abstracto（抽象形式的）实践。所謂哲学是超实际的，这只是說它高高地君临于实践之上……”

思辨哲学家在其他一切場合談到人的时候，指的都不是具体的东西，而是抽象的东西，即理念、精神等等。”

<sup>201</sup> 同上，第40—41頁，“想說明《什么是财产？》这部著作的观点的特征的埃德加尔先生，当然是既絲毫沒有談到政治經濟学，也絲毫沒有談到蒲魯东的著作所具有的特点，而这种特点正是在于把私有制的本质這個問題看做政治經濟学和法学的根本問題。对于批判的批判說来，所有这一切都是不言而喻的。蒲魯东并未因他否定私有制而有了任何新的发现。他不过是泄露了批判的批判所諱莫如深的秘密罢了。”

埃德加尔……接着說道：‘于是，蒲魯东发现了历史上的一个絕對者，一个永恒的基础，一个引导人类的神。这个神就是公平……’。

.....

对埃德加尔先生說来，由于蒲魯东提出了历史上的絕對者，由于他相信公平，所以他就成了神学的对象；而 ex professo（职业的）批判神学的批判的批判現在就可以抓住蒲魯东，以便能在‘宗教观念’上大做文章。”



馬克思反駁說，和把一切問題變成思辨問題的“批判的批判”相反，蒲魯東——他本人就是無產者和保衛無產階級利益的人——不是為了自滿自足的批判的抽象利益，而是為了現實的、歷史的利益而寫作的，這種利益超過簡單的批判，即導致社會危機，導致社會主義革命。因此，他的著作不是“批判的批判”之類的拙劣作品，而是法國無產階級的革命宣言<sup>202</sup>。

蒲魯東根本不是一個空想主義者。他在社會面前提出的不是抽象的要求，而是社會發展本身所決定的直接實踐的要求。如果說他在提出這些要求時是從公平和平等這些觀念出發的，那末這是因為，平等原則在法國是彼此平等的人們的社会關係的表現。平等原則本身是實踐的最重要的因素和破壞性批判的基礎<sup>203</sup>。

參閱《文學總匯報》，第5期，1844年4月，第40頁：“於是，蒲魯東發現了歷史上的一个絕對者，一个永恒的基础，一个引导人类的神，这个神就是公平这个人类社会的‘太阳’、‘极’……公平、法律、历史在蒲魯東看來是我們的制度的天國、樂土，但是地上的山谷即不平等，却不应当必然地属于这个天國……每一种宗教观念的特点都是把这样一种状态奉为教条：在两个对立物中最后总有一个成为胜利者和唯一的真理。”

**202** 《馬克思恩格斯全集》，人民出版社1961年版，第2卷，第51頁：“是的，激勵蒲魯東去寫作的不是自滿自足的批判的利益，不是抽象的、人為的利益，而是群眾的、現實的、歷史的利益，是超過簡單的批判的利益，也就是導致危機的利益。蒲魯東不單是為了無產者的利益而寫作，他本人就是無產者，ouvrier（工人）。他的著作是法國無產階級的科学宣言，因而比起任何一个批判的批判家的拙劣的作品來，它都具有完全不同的歷史意義。”

**203** 同上，第48頁：“埃德加爾先生應當知道，布魯諾·鮑威爾先生把‘無限的自我意識’當做自己的一切論斷的基礎，甚至把這一原則看成福音的創造原則，而福音則由於其無限的無意識性似乎是和無限的自我意識直接矛盾的。同樣，蒲魯東把平等看成和平等直接矛盾的私有制的創造原則。如果埃德加爾先生把法國的平等和德國的‘自我意識’稍微比較一下，他就會發現，后一個原則按德國的方式即用抽象思維的形式所表達的東西，就是前一個原則按法國的方式即用政治和思維直觀的語言所表達的東西。自我意識是人在純思維中和自身的平等。平等是人在實踐領域中對自身的意識，也就是人意識到別人是和自

布魯諾·鮑威爾在自己的批判中堅持這樣一個論點，即認為被他看做基本原則的自我意識，由於自己的外化而導致輕率。同樣地，蒲魯東也在自己的批判中以如下的論點為出發點，即認為以平等為理論基礎的財產，由於自己作為私有財產的發展而導致不平等<sup>204</sup>。但是被鮑威爾兄弟變為純粹的欺騙和歸結為抽象範疇之間的鬥爭的東西，在蒲魯東那里則成了極其嚴重的現實鬥爭的對象。

馬克思根據埃德加爾·鮑威爾和蒲魯東對財產和貧窮之間的聯繫的看法，全面地闡明了“批判的批判”和蒲魯東之間的這個基本差別。

---

己平等的人，人把別人當做和自己平等的人來對待。平等是法語的用語，它表明人的本質的統一、人的類意識和類行為、人和人的實際的同一，也就是說，它表明人對人的社會的關係或人的關係。因此，德國的破壞性的批判，在以費爾巴哈為代表對現實的人進行考察以前，力圖用自我意識的原則來鏟除一切確定的和現存的東西，而法國的破壞性的批判則力圖用平等的原則來達到同樣的目的。”

**204** 同上，第 50 頁：“按照布魯諾·鮑威爾先生的意見，自我意識是一切宗教觀念的基礎，它構成福音的創造原則。但是為什麼自我意識的原則所造成的結果在這裡比自我意識本身更強有力呢？人們用純粹德國的精神回答我們說，這是因為：自我意識固然是宗教觀念的創造原則，但是它只有作為脫出自身的、自相矛盾的、外化和異化了的自我意識，才能成為這種創造原則。因此，達到了自身、理解了自身、認識了自己本質的自我意識就支配着它的自我外化的各種產物。蒲魯東的情形也完全是這樣，當然還有所區別，這就是：他講法語而我們講德語，因此他用法國的方式表達我們用德國的方式所表達的東西。

蒲魯東自己給自己提出了一個問題：平等作為理性的創造原則是財產賴以構成的基礎，而作為這種理性的根據，它又是證明財產的一切論據的基礎，既然如此，那末為什麼不存在平等，反而存在對平等的否定——私有財產呢？所以蒲魯東就對財產的事實本身進行考察。他證明，‘事實上，財產作為一種制度和原則是不可可能的’（第 34 頁），也就是說，它本身是自相矛盾的，而且正在各方面消滅着自身，用德國的方式來說，它是外化了的、自相矛盾的和自我異化的平等的定在。和對這種異化的認識一樣，法國的事物現狀也以充分的理由向蒲魯東指明了真正消滅異化的必然性。”

蒲魯东作为工人階級的代表从貧穷和財產之間的內在的社会經濟联系，得出了必須废除私有制作为消灭貧困的条件的結論。与此相反，埃德加尔·鮑威尔却超然于財產和貧穷的矛盾之上，把它变成抽象范疇的矛盾。

被理解为范疇的同样的財產和貧穷，在埃德加尔·鮑威尔那里失去了自己的社会性质和意义，并被歸結为拥有和不拥有的抽象关系<sup>205</sup>。这样，批判的批判就免得再去研究財產和貧穷的真正起源和发展，而只把它們当作抽象的范疇輕易地打发掉就算了<sup>206</sup>。

205 《馬克思恩格斯全集》，人民出版社1961年版，第2卷，第51頁：“要是相信埃德加尔先生的話，那末拥有和不拥有对于蒲魯东就真是两个絕對的范疇了。批判的批判到处都只看到一些范疇。例如，对埃德加尔先生說来，拥有和不拥有、工資、奖金、匱乏和需要、为滿足需要而进行的劳动，所有这一切都无非是一些范疇而已。”

参閱《文学总汇报》，第5期，1844年4月，第42頁：“拥有和不拥有在他看来是两个絕對的范疇。拥有在他看来之所以是最重要的东西，就因为在他的眼中不拥有同时也是最重要的思考对象。蒲魯东认为，每一个人都应当拥有，但是只应当和别人一样多。我必須說，在我所拥有的一切东西中，我所感到兴趣的只是唯我独有的东西，我比别人多的东西。如果实行平等，那末，无论是拥有的事实，或者是平等本身，对于我都将是无关紧要的了。”

206 《馬克思恩格斯全集》，人民出版社1961年版，第2卷，第42—43、45—46頁：“批判直到現在还絲毫不了解財產和貧穷的事实，‘相反地’，它却用仅仅在自己想像中所做到的事情来反駁蒲魯东的真實的事情。它把两个事实合而为一，并且在把两个事实变为一个唯一的事实之后，又发现了二者之間的內在联系……它发现貧穷和私有財產是两种对立的東西，——这可真是一个相当时髦的发现。它使貧穷和富有成为一个整体，并且‘向这个整体本身詢問其存在的前提是什么’，——这个问题是多余的，因为批判自己刚刚創造了这个‘整体本身’，可見它的这种創造本身就是这个整体存在的前提。

批判的批判既然向‘整体本身’去探詢其存在的前提，那就等于是用真正神学的方式在这个‘整体’之外寻求这些前提。批判的思辨在它似乎正在研究的那个对象以外运动着。貧富之間的这一全部对立正是对立的两个方面的运动，整体存在的前提正是包含在这两个方面的本性中，可是批判的思辨却避不研究这个形成整体的真正的运动，以便給自己留一个机会，說批判的批判作为

趾高气揚的“批判的批判”責備蒲魯東，說信仰促使他去求助於公平觀念，站在貧窮一方反對財產，而不是從更高的觀點不偏不倚地把它看做抽象的範疇<sup>207</sup>。

馬克思在談到埃德加爾·鮑威爾對擁有和不擁有的看法時着重指出，不擁有不是抽象的範疇，而是工人的非人化、他們同自己的勞動產物的脫離的表現；消滅不擁有決不是思辨的事情，而只能由與無產階級的階級鬥爭相聯系的社會主義批判來實現<sup>208</sup>。

認識的寧靜是高居于兩個對立方面之上的，只有它那創造‘整體本身’的活動才能消滅它所創造的抽象……歷史上的各種對立從它那里產生，消滅這些對立的行動也從它那里產生。因此它借它的化身埃德加爾的口發布了如下的宣言：

‘有教養和沒有教養、有財產和沒有財產，這些對立面應該受到完全而充分的批判，只要不蓄意褻瀆它們就行。’

有財產和沒有財產被當做批判的思辨的兩個對立面而受到了形而上學式的尊崇。因此只有批判的批判的手才能觸動它們而又不犯褻瀆聖物的過錯。資本家和工人則不應該過問他們自己的相互關係。”

207 同上，第43頁。

208 同上，第51—52頁：“如果社會所必須擺脫的只是擁有和不擁有這兩個範疇，那末為社會‘克服’和‘揚棄’這兩個範疇，對任何一個甚至比埃德加爾先生更低能的辯證論者說來，都該是一件多么輕而易舉的事呵！埃德加爾先生也把這種‘克服’看做微不足道的小事，甚至把僅僅針對蒲魯東來稍微說明一下擁有和不擁有這兩個範疇，都看做不值得做的事情。但是，既然不擁有不是一個範疇，而是最悲慘的現實，既然在我們這個時代一無所有的人也就是無，既然他連一般生存的必需資料都被剝奪（人類生存的資料則更是如此），既然不擁有就等於人完全脫離了他的實物性，那末，蒲魯東把不擁有看做最重要的思考對象，就是完全正確的；而且，正因為在蒲魯東和所有的社會主義著作家以前很少有人考慮這個對象，所以這樣做就更加正確。不擁有是最令人絕望的唯靈論，是人的最完全的非現實，人的非人生活的最完全的現實，是極其實際的擁有，即飢餓、寒冷、疾病、罪惡、屈辱、愚鈍以及種種違反人性的和違反自然的現象的擁有。任何事物，凡是因人們初次充分認識到它的重要性從而成為思索的對象，在一個研究者看來，它就是最值得思考的對象。”

同上，第66—67頁：“照批判的批判的意見，一切禍害都只在工人們的‘思維’中。的確，英國和法國的工人組織了各種團體，在這些團體中，工人們所談

和把一切問題神秘化的“批判的批判”相反，蒲魯东在研究私有制时是从下面这个具体的問題出发的：大多数人遭受的貧困是不是命中注定的必然性？<sup>209</sup>

蒲魯东在探索貧困的原因时断言，建立在資本主义制度之上的資產階級社会，是跟哲学家和法学家看做社会关系指导原則的任何平等原則不相容的，而构成多数人貧困原因的私有制的发展所产生的不平等則无宁說是这个社会的基本特征<sup>210</sup>。因此，蒲魯东的任务就是去更具体地研究私有制和貧困之間关系。而他弄清楚了，私有制的运动怎样产生着貧困，并且得出了要消灭貧困必須

論的話題不仅有他們作为工人所应有的直接需要，而且也有他們作为人所应有的各种需要。工人们組織这些团体，就表明他們非常彻底而广泛地理解从他們的合作中所产生的那种‘巨大的’、‘不可比拟的’力量。但是这些群众的共产主义的工人，例如在曼彻斯特和里昂的工厂中做工的人，并不认为用‘純粹的思維’即单靠一些議論就可以摆脱自己的主人和自己实际上所处的屈辱地位。他們非常痛苦地感觉到存在和思維、意識和生活之間的差別。他們知道，财产、資本、金錢、雇佣劳动以及諸如此类的东西远不是想像中的幻影，而是工人自我异化的十分实际、十分具体的产物，因此也必須用实际的和具体的方式来消灭他們，以便使人不仅能在思維中、意識中，而且也能在群众的存在中、生活中真正成其为人。而批判的批判却相反，它教导工人们說，只要他們在思想中消除了雇佣劳动的想法，只要他們在思想上不再认为自己是雇佣工人，并且按照这种过于丰富的想像，不再設想自己是作为单个的人来支取工錢的，那末他們就会真的不再是雇佣工人了。从这以后，作为絕對的唯心主义者，作为以太的生物，他們自然就可以靠純思維的以太来生活了。批判的批判教导工人们說，只要他們在思想上鏟除了資本这个范畴，他們也就消除了真正的資本；只要他們在自己的意識中改变自己这个‘抽象的我’，并把真正改变自己的现实的生存、改变自己生存的现实条件、即改变自己这个现实的‘我’的任何行动当做非批判的行为加以鄙弃，他們就会真正发生变化并轉化为现实的人。把实在的现实只看做一些范畴的‘精神’，当然要把人的一切活动和实践統統归結为批判的批判的辩证思維过程。它的社会主义同群众的社会主义和共产主义的区别也就在这里。”

209 同上，第28—29頁。

210 同上，第30頁。

廢除私有制的結論<sup>211</sup>。

蒲魯東不像过去的政治經濟學家那樣，替私有制辯護或仅仅对它做局部的批判，即只批判它的某一表現和作用。他把整个私有制当作貧困的原因加以原則性的批判<sup>212</sup>。他的功績在于，他通过对私有制的坚决无情的批判揭露了政治經濟學所固有的一个基本矛盾，即对私有制或資本主义制度的理論上的辯護和这个制度的不合人性的后果之間的矛盾<sup>213</sup>。

馬克思根据他在《經濟學—哲学手稿》中所發揮的論点，用工資和价值問題做例子，闡明了政治經濟學所固有的这个矛盾。工資最初看来是产品中属于劳动的那个份額；但是后来发现，工資是

<sup>211</sup> 同上，第 42—43 頁：“以往的政治經濟學从私有制的运动似乎使人民富有这个事实出发，得出了替私有制辯護的結論。蒲魯東从政治經濟學中被詭辯所掩蓋的相反的事实出发，即从私有制的运动造成貧困这个事实出发，得出了否定私有制的結論。对私有制的最初的批判，当然是从充滿矛盾的私有制本质表現得最觸目、最突出、最令人激憤的事实出发，即从貧窮困苦的事实出发。……

……批判不能否認，連蒲魯東也承認貧困和財產這兩個事實之間存在着內在的聯繫，並且正是由於這種內在聯繫的存在，他才要求廢除財產，以便消滅貧困。蒲魯東甚至还做得更多。他詳盡地证明了，資本的运动怎样造成貧困。”

<sup>212</sup> 同上，第 38—39 頁：“政治經濟學的一切論斷都以私有制为前提。这个基本前提被政治經濟學当做确定不移的事实，而不加以任何进一步的研究，并且正如薩伊所坦率承認的，甚至被当做只是‘偶然’为政治經濟學所涉及的事实。蒲魯東則对政治經濟學的基础即私有制做了批判的考察，而且是第一次帶有決定性的、严峻而又科学的考察。这就是蒲魯東在科学上所完成的巨大进步，这个进步使政治經濟學革命化了，并且第一次使政治經濟學有可能成为真正的科学。蒲魯東的《什么是財產？》这部著作对現代政治經濟學的意义，正如同西哀士的著作《什么是第三等級？》对現代政治學的意义一样。”

<sup>213</sup> 同上，第 39 頁：“把私有制关系当做合乎人性的和合理的关系的政治經濟學，不断地和自己的基本前提——私有制——发生矛盾，这种矛盾正像神學家所碰到的矛盾一样；神學家經常按人的方式来解釋宗教观念，因而不断地違背自己的基本前提——宗教的超人性。”

保持在尽可能低的水平上的。价值的情况也是这样：它初初看来似乎是由物品的生产费用和物品的社会效用确定的；但是后来知道它是偶然确定的数值，这一数值无论和生产费用或者社会效用都没有任何关系。

政治经济学是在矛盾中发展的，因为它通过承认劳动而把经济关系中合乎人性的东西变为现实的东西，同时却仍然替这种关系的不合乎人性的东西辩护<sup>214</sup>。蒲鲁东通过自己的批判揭露了政治经济学的伪善，暴露了它的违反人性，迫使它放弃认为自己合乎人性的看法，而承认自己实际上是违反人性的<sup>215</sup>。

**214** 同上，第39—40页：“例如在政治经济学中，工资最初看来是同消耗在产品上的劳动相称的份额。工资和资本的利润彼此处在最友好的、互惠的、好像是最合乎人性的关系中。后来却发现，这二者是处在最敌对的、相反的关系中的。最初，价值看起来确定得很合理；它是由物品的生产费用和物品的社会效用来确定的。后来却发现，价值纯粹是偶然确定的，它无论和生产费用或者和社会效用都没有任何关系。工资的数额起初是由自由的工人和自由的资本家自由协商来确定的。后来却发现，工人是被迫同意资本家所规定的工资，而资本家则是被迫把工资压到尽可能低的水平。强制代替了立约双方的自由。在商业和其他一切经济关系方面的情形也都是这样。有时经济学家们自己也感觉到这些矛盾，而且揭露这些矛盾成了他们之间的斗争的主要内容。但是，在经济学家们意识到这些矛盾的情况下，他们自己也攻击表现在某种个别形式中的私有制，把私有制的某些个别形式斥责为对本来合理的（即他们认为合理的）工资、本来合理的价值、本来合理的商业的歪曲……”

所以经济学家们有时候，特别是在他们攻击某种特殊的恶用的时候，例外地维护经济关系的合乎人性的外观，但是在大多数场合下，他们恰恰是从这些关系的显然不合乎人性的方面，亦即从这些关系的严格经济学上的意义，来把握这些关系的。他们总是不自觉地在這個矛盾中徘徊不已，不得脱身。”

**215** 同上，第40页：“蒲鲁东永远结束了这种不自觉的状态。他认真地对待经济关系的合乎人性的外观，并把它和经济关系的违反人性的现实尖锐地对立起来。他迫使这些关系真正符合于他们自己对自己的看法；或者更确切些说，他迫使这些关系抛弃关于自身的这种看法而承认自己是真正违反人性的。因此，蒲鲁东不同于其余的经济学家，他不是把私有制的这种或那种个别形式、而是把整个私有制十分透彻地描述为歪曲经济关系的因素。”

馬克思極力贊揚蒲魯東，肯定他對私有制的批判使政治經濟學革命化<sup>216</sup>，並且一般說來可能是第一個把政治經濟學變成了科學的人。除此而外，他也指出了蒲魯東的論斷的局限性。的確，蒲魯東第一個批判了政治經濟學的前提——私有制，並且為對政治經濟學的决定性的批判开辟了道路。但是，由於他沒有認識到私有財產的异化了的本质，因而未能對政治經濟學進行徹底的批判<sup>217</sup>。他的缺點和錯誤的原因就在於他在進行批判時仍然站在政治經濟學的基础上。

馬克思最初不是用蒲魯東的小資產階級立場來說明這些缺點，像後來在《哲學的貧困》（1847年）中所做的那樣，而是用這樣一個事實來說明這些缺點，即蒲魯東作為政治經濟學的第一個堅決的批判者還沒有完全擺脫它的原則，因而也未能克服這些原則<sup>218</sup>。

蒲魯東未能把他那構成對政治經濟學的一切批判的出發點的

<sup>216</sup> 同上，第 61 頁：“除勞動時間和勞動材料外，經濟學家還把土地所有者的地租以及資本家的利息和利潤也算入生產費用。在蒲魯東那里，地租、利息和利潤都消失了，因為在他那里私有財產消失了。於是剩下的只有勞動時間和預支費用。蒲魯東既把勞動時間、即人類活動本身的直接定在，當做工資和規定產品價值的量度，因而就使人成了决定性的因素；而在舊政治經濟學中决定的因素則是資本和地產的物质力量，這就是說，蒲魯東恢復了人的權利，雖然還是以政治經濟學的、因而也是矛盾的形式來恢復的。”

<sup>217</sup> 同上，第 40 頁：“從政治經濟學觀點出發對政治經濟學進行批判時所能做的一切，他（蒲魯東。——科爾紐）都已經做了。”

<sup>218</sup> 同上，第 38 頁：“對任何科學的最初的批判必然要拘泥於這個批判所反對的科學本身的種種前提，同樣，蒲魯東的《什麼是財產？》這部著作也是從政治經濟學的觀點對政治經濟學所做的批判……因此，通過對政治經濟學，其中包括對蒲魯東所了解的政治經濟學的批判，蒲魯東的著作被科學地越過了。這一工作之成為可能，正是依靠了蒲魯東本人曾經做過的一切，這正如同蒲魯東所做的批判是以重農學派對重商主義學說的批判、亞當·斯密對重農學派的批判、李嘉圖對亞當·斯密的批判以及傅立葉和聖西門的著作作為前提一樣。”



批判进行到底，因为他把私有制看成是与人类分离的东西，而不是看成是人的本质力量的异化了的对象化。虽然他也谴责无限制的私有制和绝对的所有权，认为它们是不平等和贫困的原因，但是由于他没有看到，整个私有制就是人类关系的物化、因而也是人的非人化的原因，所以他把占有当做私有制的公平形式同无限制的私有制对立起来。可见，他仍然持有政治经济学的思维方式，因为占有也是人的异化形式。固然，蒲鲁东也想通过占有的社会化来消灭那种迫使无产者为了活命而出卖自身的社会状态，但是他却用占有这种形式保存了私有制，而由于这样的社会化必然要把一切人变为私有者，所以在他的体系中，由于私有制的原封未动的统治，资本主义的致命的痼疾仍然保存下来；因此，对实物世界的据有是经常通过异化形式来实现的<sup>219</sup>。

这就是蒲鲁东和恩格斯原则上不同的地方。和蒲鲁东相反，恩格斯是从彻底否定私有制、因而也彻底否定政治经济学范畴——工资、商业、价值、价格等等——出发来批判政治经济学和资本主义制度的。他不像蒲鲁东那样把这些范畴看成是政治经济

<sup>219</sup> 同上，第52页：“蒲鲁东想消灭不拥有和拥有的旧形式的愿望，和他想消灭人对自己的实物本质的实际异化关系、想消灭人的自我异化的政治经济表现的愿望是完全同一的。但是，由于他对政治经济学的批判还受着政治经济学的前提的支配，因此，蒲鲁东仍以政治经济学的占有形式来表现实物世界的重新获得。”

批判的批判硬要蒲鲁东以拥有来反对不拥有，而蒲鲁东则相反，他以占有来反对拥有的旧形式——私有制。他宣称占有是‘社会的职能’。在这种职能中‘利益’不是要‘排斥’别人，而是要把自己的力量、自己的本质力量使用出来和发挥出来。

蒲鲁东未能用恰当的话来表达自己的这个思想。‘平等占有’是政治经济的观念，因而还是下面这个事实的异化表现：实物是为人的存在，是人的实物存在，同时也就是人为他人的定在，是他对他人的关系，是人对人的社会关系。蒲鲁东在政治经济学的异化范围内来克服政治经济学的异化。”

學的必要前提，而是把它們看成是私有制的後果<sup>220</sup>。

由於蒲魯東在企圖消滅貧困時替占有這種私有制的特殊形式辯護並想把它社會化，所以他也不能找出真正消滅貧困的途徑和方法，因為要真正消滅貧困是必須根本消滅私有制的。保存占有這種形式的私有制，必然會緩和有產者和無產者之間的階級對立。因此，和恩格斯不同，蒲魯東未能指出，資產階級和無產階級的對立的尖銳化在為消滅貧困創造着條件。固然，在蒲魯東看來，社會問題是實踐的問題，而不像“批判的批判”所認為的那樣是精神的問題，因而他確信，社會變革不是純理論的事，而為了實現這種變革必須有殘酷的社会鬥爭。但是，由於他替占有辯護，替這種占有所決定的資產階級和無產階級之間的階級對立的緩和，以及貧困和富有之間的對立的緩和辯護，所以他看不到貧困和富有作為同一些經濟和社会過程的表現如何有着辯證的相互聯繫，以及這些過程的繼續如何導致貧困和富有的消滅。因此，他把自己的注意力完全集中在貧困這個私有制的後果上面，而忽略了貧困和富有的辯證關係，以致不能認識它們的歷史的、辯證的相互消滅的可能性。

私有制的肯定表現——富有——力求保持自身；私有制的否定表現——貧困——則相反地力求消滅自身。因此有產者形成保守的黨派，而無產者則形成破壞的黨派<sup>221</sup>。

<sup>220</sup> 同上，第39頁：“如果說蒲魯東本人還沒有把私有制的各種進一步的形式，如工資、商業、價值、價格、貨幣等等，像《德法年鑑》那樣看做私有制的形式（見弗·恩格斯的《政治經濟學批判大綱》），而是用這些政治經濟學的前提來反駁經濟學家，那末這就完全符合他那從歷史上說來可以原有的上述觀點。”

<sup>221</sup> 同上，第44頁：“無產階級和富有是兩個對立面。它們本身構成一個統一的整體。它們二者都是由私有制世界產生的。問題在於這兩個方面中的每一個方面在對立中究竟占有什麼樣的確定的地位。只宣布它們是統一整體的兩個方面是不夠的。”

私有制由于创造出无产者阶级而出乎本意地破坏着自身，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做的判决。如果说共产主义者把这个使命归之于无产阶级，那末这也并不像“批判的批判”所认为的那样，是因为他们把无产阶级奉为神灵，而是因为无产阶级要解放自己和全人类，就必须推翻资产阶级社会制度。

马克思如下地总结了自己的观点：“的确，私有制在自己的经济运动中自己把自己推向灭亡，但是它只有通过不以它为转移的、不自觉的、同它的意志相违背的、为客观事物的本性所制约的发展，只有通过无产阶级作为无产阶级——这种意识到自己在精神和肉体上贫困的贫困、这种意识到自己的非人性从而把自己消灭的非人性——的产生，才能做到这点。无产阶级执行着雇佣劳动因替别人生产财富、替自己生产贫困而给自己做出的判决，同样地，它也执行着私有制因产生无产阶级而给自己做出的判决。无产阶级在获得胜利之后，无论怎样都不会成为社会的绝对方面，因

---

私有制，作为私有制来说，作为富有来说，不能不保持自身的存在，因而也就不能不保持自己的对立面——无阶级的存在。这是对立的肯定方面，是得到自我满足的私有制。

相反地，无产阶级，作为无产阶级来说，不能不消灭自身，因而也不能不消灭制约着它而使它成为无阶级的那个对立面——私有制。这是对立的否定方面，是对立内部的不安，是已被消灭的并且正在消灭自身的私有制。

有产阶级和无产阶级同是人的自我异化。但有产阶级在这种自我异化中感到自己是被满足的和被巩固的，它把这种异化看做自身强大的证明，并在这种异化中获得人的生存的外观。而无产阶级在这种异化中则感到自己是被毁灭的，并在其中看到自己的无力和非人的生存的现实。这个阶级，用黑格尔的话来说，就是在被唾弃的状况下对这种状况的愤慨，这个阶级之所以必然产生这种愤慨，是由于它的人类本性和它那公开地、断然地、全面地否定这种本性的生活状况相矛盾。

由此可见，在整个对立的范围内，私有者是保守的方面，无产者是破坏的方面。从前者产生保持对立的行动，从后者则产生消灭对立的行动。”

为它只有消灭自己本身和自己的对立面才能获得胜利。随着无产阶级阶级的胜利，无产阶级本身以及制约着它的对立面——私有制都趋于消灭。

如果社会主义的著作家把这种具有世界历史意义的作用归之于无产阶级，那末这决不像批判的批判硬要我们相信的那样是由于他们把无产者看做神的缘故。倒是相反。由于在已经形成的无产阶级身上实际上已完全丧失了一切合乎人性的东西，甚至完全丧失了合乎人性的外观，由于在无产阶级的生活条件中现代社会的一切生活条件达到了违反人性的顶点，由于在无产阶级身上人失去了自己，同时他不仅在理论上意识到了这种损失，而且还直接由于不可避免的、无法掩饰的、绝对不可抗拒的贫困——必然性的这种实际表现——的逼迫，不得不愤怒地反对这种违反人性的现象，由于这一切，所以无产阶级能够而且必须自己解放自己。但是，如果它不消灭它本身的生活条件，它就不能解放自己。如果它不消灭集中表现在它本身处境中的现代社会的一切违反人性的生活条件，它就不能消灭它本身的生活条件。它不是白白地经受了劳动那种严酷的但是能把人锻炼成钢铁的教育的。问题不在于目前某个无产者或者甚至整个无产阶级把什么看做自己的目的，问题在于究竟什么是无产阶级，无产阶级由于其本身的存在必然在历史上有些什么作为。它的目的和它的历史任务已由它自己的生活状况以及现代资产阶级社会的整个结构最明显地无可辩驳地预示出来了。英法两国的无产阶级中有很大大一部分人已经意识到自己的历史任务，并且不断地努力使这种意识达到完全明显的地步，关于这点在这里没有必要多谈了。”<sup>222</sup>

<sup>222</sup> 同上，第44—45页。

## 6. 犹太人問題

1842—1843年，布魯諾·鮑威尔在两篇文章<sup>223</sup>中考察了当时德国的一个迫切問題——犹太人的解放問題。他由于犹太人要求成为特权民族而否认他們有获得政治解放的权利，因为政治解放是同特权不相容的<sup>224</sup>。

他在几篇发表在《文学总汇报》的文章<sup>225</sup>中回答了对他的这两篇文章的許多評論，再次捍卫了自己关于犹太人无权要求政治解放的論点<sup>226</sup>。

馬克思在《神圣家族》中談到布魯諾·鮑威尔的这些文章时重新提起了犹太人問題，并且比在《Deutsch-Französische Jahrbü-

**223** 参閱 B. Bauer, Die Judenfrage, «Deutsche Jahrbücher» (鮑威尔:《犹太人問題》,載《德意志年鑑》), 1842年11月17—19日; B. Bauer, Die Fähigkeit der heutigen Juden und Christen frei zu werden, «Einundzwanzig Bogen aus der Schweiz» (鮑威尔:《現代犹太人和基督徒获得自由的能力》,載《来自瑞士的二十一張》), 苏黎世和溫特图尔, 1843年, 第56—71頁。

**224** 参閱本书中文版第1卷, 第592—612頁。再参閱馬克思:《論犹太人問題》,載《馬克思恩格斯全集》, 人民出版社1956年版, 第1卷, 第419—451頁。

**225** 参閱 B. Bauer, Neueste Schriften über die Judenfragen (鮑威尔:《犹太人問題的最新論文》), 載《文学总汇报》, 第1期, 1843年12月, 第1—17頁; 第4期, 1844年3月, 第10—19頁; B. Bauer, Was ist jetzt Gegenstand der Kritik? (鮑威尔:《目前什么是批判的对象?》), 載《文学总汇报》, 第8期, 1844年7月。

**226** 参閱鮑威尔:《目前什么是批判的对象?》, 載《文学总汇报》, 第8期, 1844年7月, 第23頁:“有人向犹太人指出, 他們对于他們向之要求自由的那种制度存在着妄想, 他們沉緬于关于自身的种种妄想之中, 尽管他們以为他們是在要求自由和要求承认自由人性, 其实他們只是力爭特权, 别无他图。”

cher》〔《德法年鑑》〕上更加徹底地駁斥了鮑威爾的觀點<sup>227</sup>。

馬克思指出，布魯諾·鮑威爾對猶太人問題的看法符合於“批判的批判”的一般性質，因為它總是歪曲當代的一切問題，把它們偷換成一些毫不相干的問題。例如，布魯諾·鮑威爾這樣歪曲猶太人問題，以致他可以不去研究政治解放的問題，而只批判猶太教和基督教德意志國家<sup>228</sup>。

問題就在於，他只分析了猶太精神的宗教本質，而沒有同時涉及它的現實基礎；他用宗教去解釋現實的猶太人，而不是用現實的猶太人去解釋猶太教；因此，他對於猶太人的理解僅限於猶太人是神學的对象<sup>229</sup>。

在基督教神學家鮑威爾看來，猶太精神的世界歷史意義應在基督教誕生的那一時刻告終。認為猶太精神的存在只是對上帝的詛咒的確證，只是對基督的啟示的明證這一類舊的神學偏見，在鮑威爾那里以批判的神學的形式復活起來；而在批判的神學的观点看來，猶太精神的存在只不過是對基督教的非世俗起源的粗暴的宗教的懷疑<sup>230</sup>。

他還從這種神學的观点評價了猶太人和基督徒獲得解放的能力。他所知道的唯一的鬥爭，是反對自我意識的宗教局限性的鬥爭；而在他看來，宗教批判是解放的唯一道路。因此，他把猶太人和基督徒獲得解放的能力也只局限為批判宗教的能力<sup>231</sup>。

<sup>227</sup> 《馬克思恩格斯全集》，人民出版社1961年版，第2卷，第110—115頁；《猶太人問題，第一號。問題的提法》；第120—127頁；《猶太人問題，第二號。關於社會主義、法學和政治學（民族性）的批判的發現》；第136—151頁；《猶太人問題，第三號》。

<sup>228</sup> 同上，第114—115頁。

<sup>229</sup> 同上，第139—140頁。

<sup>230</sup> 同上，第140頁。

<sup>231</sup> 同上，第141—142頁。

对解放的这种理解，可以用布魯諾·鮑威尔在宗教上和政治上的发展来解释。1840年开始的政治运动使他摆脱了正统派神学和保守派政治，并且一度使他上升到自由派政治的水平。在他身上，国家和政治权威代替了宗教和教会权威。但是，他只是从国家和宗教的关系来看国家，也就是说把国家看做宗教的敌人。正像在布魯諾·鮑威尔的《自由的正义事业和我自己的事业》这一著作中自由的国家是宗教的敌人一样，在《犹太人问题》一文中他也把自己的主要注意力集中在国家和宗教的对立上<sup>232</sup>。

对宗教的这种观点，使得布魯諾·鮑威尔把解放看成是通过批判而实现的宗教—政治上的解放；而批判应该能使国家摆脱宗教的束缚。只有摆脱了宗教局限性的国家才能实现政治的解放。布魯諾·鮑威尔得出结论说，既然普鲁士国家是基督教国家，因而犹太人要求摆脱这个国家不过是一种妄想<sup>233</sup>。

马克思在谈到布魯諾·鮑威尔的观点时首先指出，他的观点是和他对自由的抽象理解一致的。他说，鮑威尔在向犹太人宣扬关于绝对的精神自由的学说，这种自由只是在观念的王国中才能享受到幸福，而一切具体的、现实的存在都只能限制它。因此，鮑威尔合乎逻辑地认为，犹太人能够解放到什么程度，要看他们在理论上把自己解放到什么程度。但是，实际上，除了理论意志和理论批判以外，解放还需要具备极其具体的物质条件。“群众”、革命的人民十分清楚地感觉到这一点；和“批判的批判”相反，他们认为要求得自身的解放必须进行物质的、实际的变革<sup>234</sup>。

<sup>232</sup> 同上，第144页。

<sup>233</sup> 同上，第142—143页。

<sup>234</sup> 同上，第120—121页：“有人在向群众的、物质的犹太人宣扬基督教关于精神自由、理论自由和这样一种唯灵论自由的教义，——这种自由认为自己即使在束缚中也是自由的，这种自由觉得自己很幸福，即使这种幸福仅仅存在于‘观

馬克思認為把解放別開生面地看成是政治—宗教的問題，並且打算不考慮它的社會性質就來解決它，是根本錯誤的。一切問題——不管是政治問題還是宗教問題——都具有社會性質。這對政治問題說來尤其明顯；至於宗教問題，那末只有神學家才會相信，它只是宗教本身的問題<sup>235</sup>。因此在他發表在《德法年鑑》上的文章中就不是從猶太人的宗教觀點來考察猶太人，而是把猶太人看成是市民社會的成員，描述了猶太人在這個社會中的處境。只要剝掉猶太精神的宗教外壳，揭示出它的經驗的、世俗的內核，就能夠規劃出一個實際解決猶太人問題的途徑<sup>236</sup>。

“和所有這一切相反，在《德法年鑑》中曾經證明猶太精神是依靠歷史、通過歷史並且同歷史一起保存下來和發展起來的，然而，這種發展不是神學家的眼睛，也不是在宗教理論中所能看到的，而只有世俗人的眼睛，只有在工商業的實踐中才能看到。在《德法年鑑》中曾經說明，為什麼實踐中的猶太精神只有在完備的基督教世界里才能達到完備的程度；不但如此，那里還指出，它只不過是基督教世界本身的完備的實踐。現代猶太人的生活不能以他們的宗教（好像宗教就是一種特殊的孤芳自賞的本質）來解釋；相反地，猶太教的生命力只能用虛幻地反映在猶太教中的市民社會的實際基

念中’，而且這種自由只會受到一切群眾存在的限制。

‘猶太人現在在理論領域內有什麼程度的進展，他們就真正獲得什麼程度的解放，他們有什麼程度的自由願望，他們就獲得什麼程度的自由。’

這個論點使我們有可能立即去測量那條把群眾的世俗的共產主義和社會主義同絕對的社會主義分隔開來的批判的深淵。世俗社會主義的第一個原理就否認純理論領域內的解放，認為這是幻想，為了真正的自由它除了要求唯心的‘意志’外，還要求完全能觸得到的物質的條件。‘群眾認為’，甚至為了爭得一些只是用來從事‘理論’研究的時間和經費，也必須進行物質的、實際的變革；這樣的‘群眾’在神聖的批判面前顯得多么低下呵！”

235 同上，第139頁。

236 同上。



础来解释。因此，犹太人解放为人，或者人从犹太精神中获得解放，不应像鲍威尔先生那样理解为犹太人的特殊任务，而应理解为彻头彻尾渗透着犹太精神的现代世界的普遍的实践任务。已经证明，克服犹太本质的任务实际上就是消灭市民社会中犹太精神的任务，消灭现代生活实践中的非人性的任务，这种非人性的最高表现就是金钱制度。”<sup>237</sup>

布鲁诺·鲍威尔不是把犹太人看做日常的积极活动的犹太人，而只是看做安息日里的伪善的犹太人，并且没有看到社会关系、市民生活在不断地产生着犹太精神，因而也产生着宗教的犹太精神，这种精神在金钱制度中找到了自己的真正表现。因此，布鲁诺·鲍威尔不能解决犹太人问题<sup>238</sup>。他不是从社会—经济的角度把犹太人的解放理解为犹太人从现实的犹太精神即资本主义下的解放，而是从狭隘的局限的角度把它理解为宗教—政治的解放。

布鲁诺·鲍威尔不去研究政治解放的本质并把政治解放和人的解放加以区别，却把基督教的普鲁士国家跟摆脱了宗教的“真正的”国家对立起来，认为普鲁士国家作为一个基督教国家不能解放犹太人，而只有摆脱了宗教的国家才能做到这一点。

他把普鲁士国家当做特权国家同现代代议制国家区别开来，但是他却不理解，从理论上废除现代代议制国家中的特权，丝毫不等于废除特权的对象<sup>239</sup>。

237 同上，第140—141页。

238 同上，第140页。

239 同上，第148页：“工业活动并不因行帮、行会和同业公会的特权的消灭而消灭，相反地，只有消灭了这些特权之后，真正的工业才会发展起来。土地私有制并不因土地占有特权的消灭而消灭，相反地，只有在废除了土地私有制的特权以后，才通过土地的自由分割和自由转让而开始土地私有制的普遍运动。贸易并不因贸易特权的消灭而消灭；相反地，只有通过自由贸易，它才能获得真

現代的代議制國家以理論上廢除了一切特權的社會、即發達的市民社會為自己的基礎。由於特權的廢除以及因此而引起的從一切社會壓迫下的解放，在這一社會內部爆發了個人之間的普遍鬥爭<sup>240</sup>。

顯然，在作為共同性、普遍利益活動領域的國家和作為私人利益活動領域的市民社會之間存在著一條不可逾越的鴻溝；這種分離是同公民和資產者之間的对立相一致的。

隨著自由的工業和自由的貿易一起發展的市民社會，反對作為普遍利益的理論體現的國家。只有國家和社會之間的完全的脫離才為現代國家創造著基礎。只有當國家宣布市民的社会經濟要素如工業、貿易以及宗教是非政治的要素並因而使它們能完全按照自身的規律發展的時候，國家才第一次開始真正地存在<sup>241</sup>。

只有國家和社會之間的分離才使現代國家成為真正的基督教國家，因為這樣一來國家才第一次對社會起天國對人世所起的那

---

正的實現。同樣地只有在沒有任何特權宗教的地方（如北美的自由州）宗教才實際上普遍地發展起來。”

<sup>240</sup> 同上，第 148—149 頁：“自由工業和自由貿易消除了特權的閉塞，從而也消除了各種特權的閉塞之間的鬥爭；相反地，它們卻把從特權下解放出來的、已經不和別人聯繫（即使是表面上的一般結合）的人放在特權的地位上（這種特權把人們和社會整體分离開來，而同時又把他們結合在一個規模很小的、特殊的團體里面），並且引起了人反對人、個人反對個人的鬥爭。同樣，整個的市民社會只是由於個人的特性而彼此分离的個人之間的相互鬥爭，是擺脫了特權桎梏的自發的生命力的不可遏止的普遍運動。”

<sup>241</sup> 同上，第 149—150 頁：“國家（指發達的現代國家。——科爾紐）宣布：宗教，正像市民生活的其他要素一樣，只有當國家公布它們是非政治的因而讓它們自行其是的時候，才開始獲得充分的存在。取消這些要素的政治存在，譬如說，通過選舉資格的廢除來取消財產的政治存在，通過國教的廢除來從政治上取消宗教，——伴隨著宣布它們的政治死亡而來的，便是這些要素的生命的蓬勃發展，這個生命從此便順利無阻地服從於自身的規律並十分廣泛地展現出來。”

种作用；同样地，这样一来宗教也才第一次成为政治和社会关系的完备思想表现，以致真正的基督教国家不像布鲁诺·鲍威尔所设想的那样是封建反动的普鲁士国家，而是摆脱了教会并完全与社会分离的现代国家。

尽管政治国家和市民社会是对立的，它们二者却是相互制约的。由于市民的社会经济要素和个人从一切桎梏下的解放而表面化的普遍的无拘无束，造成了作为市民社会规律的无政府状态。在似乎是不再受普遍联系的约束的个人独立性这种最大自由的假象下，也就是说，在私有制的统治下，存在着完全的奴隶制和非人性。

政治国家虽然在表面上是同市民社会对立的，实际上却是这种无政府状态和这种非人性的保障，因为构成政治国家实质的自由不过是作为市民社会关系特征的那种自由的观念上的投影；因此，政治国家和市民社会不管彼此如何有别，却是互相补充和互相制约的<sup>242</sup>。

---

**242** 《马克思恩格斯全集》，人民出版社1961年版，第2卷，第149页：“民主的代议制国家和市民社会的对立是公法团体和奴隶制的典型对立的完成。在现代世界中每一个人都是奴隶制度的成员，同时也是公法团体的成员。市民社会的奴隶制恰恰在表面上看来是最大的自由，因为它似乎是个人独立的完备形式；这种个人往往把像财产、工业、宗教等这些孤立的生活要素所表现的那种既不再受一般的结合也不再受人所约束的不可遏止的运动，当做自己的自由，但是，这样的运动反而成了个人的完备的奴隶制和人性的直接对立面。这里，代替了特权的是法。

这么说来，在这里，自由的理论和特权的实际势力之间不但不存在任何矛盾，特权的实际消灭、自由的工业和自由的贸易等反而与‘自由的理论’相适应，任何特权的闭塞都不与公法状况相对立，批判所发现的矛盾已被消除——只有在这里，才存在着完备的现代国家。”

同上，第150页：“无政府状态是摆脱了使社会解体的那种特权的市民社会的规律，而市民社会的无政府状态则是现代公法状况的基础，正像公法状况本身也是这种无政府状态的保障一样。它们怎样互相对立，也就怎样互相制约。”

个人表面上完全独立和自由的市民社会的发展，实际上不外是从个人异化出来的生活要素(财产、工业、貿易)的毫无阻碍的发展，而且个人认为这是自己的自由。这种社会是现代代議制国家的基础。而代議制国家則是对人的异化了的自由的正式的肯定和确认。

以人权为自己的本质的政治解放符合于市民社会和政治国家的基本性质，而市民社会和政治国家不过是对作为市民社会成員的利己主义个人的权利的承认<sup>243</sup>。

政治解放的問題是在发达的现代国家中，也就是說，只是在现代国家表现为政治国家的地方，才第一次提出来<sup>244</sup>。这种国家不仅能够解放作为市民社会成員的犹太人，而且实际上已經把他們解放了<sup>245</sup>。

<sup>243</sup> 同上，第 145 頁：“……这种‘自由的人性’和对它的‘承认’不过是承认利己的市民个人，承认构成这种个人的生活內容，即构成现代市民生活內容的那些精神因素和物质因素的不可抑制的运动；因此，人权并没有使人摆脱宗教，而只是使人有信仰宗教的自由；人权并没有使人摆脱财产，而是使人有占有财产的自由；人权并没有使人放弃追求财富的齷齪行为，而只是使人有經營的自由。

已經向他指出(在《德法年鉴》上。——科尔紐)，现代国家承认人权同古代国家承认奴隶制是一个意思。就是說，正如古代国家的自然基础是奴隶制一样，现代国家的自然基础是市民社会以及市民社会中的人，即仅仅通过私人利益和无意識的自然的必然性这一紐带同別人发生关系的独立的人，即自己营业的奴隶，自己以及別人的私欲的奴隶。现代国家就是通过普遍人权承认了自己的这种自然基础。而它并没有創立这个基础。现代国家既然是由于自身的发展而不得不掙脫旧的政治桎梏的市民社会的产物，所以，它就用宣布人权的办法从自己的方面来承认自己的出生地和自己的基础。”

<sup>244</sup> 《馬克思恩格斯全集》，人民出版社 1961 年版，第 2 卷，第 146—147 頁。

<sup>245</sup> 同上，第 145 頁：“可見，犹太人的政治解放以及賦予犹太人‘人权’，这是一种双方面相互制約的行为……犹太人就更有权利要求承认自己的‘自由的人性’，因为‘自由的市民社会’具有純粹商业的犹太人的性质，而犹太人老早就已經是其必然成員了。”

同上，第 142—143 頁：“与此相反，曾經向他证明：没有任何宗教特权的政

当犹太人要求政治解放而同时却不願意放弃自己的宗教（布魯諾·鮑威尔认为这二者是不可分的）的时候，他們并没有提出什么和政治解放相矛盾的条件。人分解成非宗教的公民和宗教的私人，这跟現代国家和政治解放的本质絲毫也不矛盾。正如現代国家由于不承认国教而从宗教下解放出来一样，个人也可以由于不再把宗教当做公共事务和把它看做私事而从宗教下解放自己。

政治解放不是人从他的自我异化下的解放，相反地，是这种自我异化的加强，因此政治解放是同真正的人类解放对立的。正是人类解放要求通过消灭私有制，换言之，要求通过共产主义革命来实现国家和社会的彻底变革。

## 7. 《巴黎的秘密》

《神圣家族》的一个很大的、虽然并非最重要的部分，是对欧仁·苏的小說《巴黎的秘密》的批判<sup>246</sup>。

欧仁·苏是一个倾向于社会主义的法国作家。他利用人們对社会問題的日益增长的关注，用一种感伤主义的方式来观察社会問題，以为这样就可以感动那些多情善感的人去同情穷人，而不必用貧困的原因和貧困所造成的无产階級階級斗争的图景去吓唬他們。和当时法国的其他描写社会問題的小說作家如乔治·桑和

---

治上完备的現代国家，也就是完备的基督教国家；因此，完备的基督教国家不仅能够解放犹太人，而且是真正地解放了他們，同时按这种国家的本性來說，也應該解放他們。”

<sup>246</sup> 《馬克思恩格斯全集》，人民出版社1961年版，第2卷，第68—98頁，第五章；《販賣秘密的商人所体现的批判的批判或施里加先生所体现的批判的批判》，第207—266頁，第八章；《批判的批判之周游世界和变服徽行，或盖罗尔施坦公爵魯道夫所体现的批判的批判》。

巴尔扎克不同，欧仁·苏作品中的新东西，是他描写了劳动人民的生活条件，虽然加以粗暴的歪曲。

《巴黎的秘密》<sup>247</sup> 表现了当时开始盛行的一种最恶劣的感伤的社会主义；它最初作为小品文发表在对当时报刊界起领导作用的《Journal des Débats》〔《辯論日报》〕上。它不仅在于法国，而且在德国<sup>248</sup> 也获得了空前的成功；在德国它被立刻译成德文<sup>249</sup>，并且出现了许多模仿它的作品<sup>250</sup>。欧仁·苏利用庸夫俗子对于各种怪现象的不健康的兴趣，发挥了夹杂着庸俗的感伤情调的荒诞不经的幻想。他在他那部小说中通过无休无止的一连串彼此不大联系的情节，把读者引导到充满荒淫和罪恶的黑社会，以便最后向读者宣扬道德上纯洁的关系。

为了了解马克思的批判，必须简单地说明一下小说的内容。盖罗尔施坦公爵鲁道夫曾同一位年轻的女阴谋家萨拉·塞顿小姐秘密结婚，后来因为她对他不忠实，被他逐出自己的领地。随后他就出去周游世界，为的是奖善惩恶，帮助穷人，弄清楚使人类受苦受难的罪恶根源。在佛罗里达他从一个残酷的种植园主手里解放

<sup>247</sup> E. Sue, Les Mystères de Paris (欧仁·苏:《巴黎的秘密》), 第1—14卷, 布鲁塞尔, 1843年。

<sup>248</sup> 欧仁·苏的空想的改革计划对有些人发生了极强烈的影响, 以致有一个富有的柏林女人竟捐出一笔巨款来实行这些计划。

<sup>249</sup> 维干德在莱比锡出版的译本达十一种。

<sup>250</sup> 《Mysterien von Berlin》 von August Brass (奥古斯特·布拉斯的《柏林的秘密》), 五卷, 1844—1845年; 《Mysterien von Berlin》 von Ludwig Schubart (路德维希·舒巴特的《柏林的秘密》), 十二卷, 1844—1847年; 《Die Geheimnisse von Berlin. Aus den Papieren eines Berliner Criminalbeamten》 (《柏林的秘密。根据一个柏林刑务官员的记录》), 一卷, 柏林, 1844年; 《Das Auge der Polizei-Aus dem Leben Berlins》, von J. Lasker (拉斯克尔:《警察的眼睛——取材于柏林生活》), 柏林, 1844年。关于《巴黎的秘密》, 参阅 H. Laube, Erinnerungen (劳貝:《回忆录》), 载《文集》, 第16卷, 第62页。

了一位混血姑娘塞西莉，并把她嫁给自己的黑人侍医。由于塞西莉生活淫荡，他处她以终身监禁。最后他到巴黎去；薩拉·塞頓这时已在巴黎靠丧尽天良的公证人雅克·弗兰的帮助摆脱了她和魯道夫所生的孩子。一天，他在一条下流街道游逛的时候，从一个号称“刺客”的地头蛇手里把一位年轻女僕瑪丽花置于自己的保护之下，而没有想到她就是他的亲生女儿。在知道了这一点以后，他开始关心瑪丽花的道德教育，把她委托给一位教士，这位教士后来使她做了懺悔和贖罪。同时，盖罗尔施坦公爵把“刺客”收为自己的僕从。这个人保护公爵来对付两个恶棍——“校长”和“猫头鹰”，因为这两个人根据薩拉的唆使在跟踪偵察魯道夫。借“刺客”的帮助，他抓住了“校长”，并且弄瞎了他的眼睛作为惩罚。接着他又惩罚了公证人弗兰。弗兰的罪名是使瑪丽花迷失了正路，因为公证人曾迫使瑪丽花为了慈善的目的献出了自己的财产。瑪丽花先是被送到布克伐尔的模范农场，然后做了懺悔并进了修道院，最后死在那里。

欧仁·苏的小说一问世就在德国得到纷纷的评论。青年德意志派作家泰奥多尔·蒙特认为欧仁·苏比乔治·桑和巴尔扎克还要高明，因为他描写了人民的物质生活条件<sup>251</sup>。

施蒂納在《Berliner Monatschrift》〔《柏林月刊》〕<sup>252</sup>上从另一种观点批判了欧仁·苏。他指出，欧仁·苏作为解决社会问题的手段而大肆宣扬的基督教，不仅不能消灭贫困，而且正如瑪丽花的例子所证明的，会妨碍被压迫者独立地求得解放<sup>253</sup>。

251 参阅Th. Mundt, *Literatur der Gegenwart* (蒙特:《现代文学》), 第430页。

252 参阅《柏林月刊》, 第1期, 第302—332; 《Die Mysterien von Paris》(M. Schmidt)〔《巴黎的秘密》(施米特)〕。

253 参阅《柏林月刊》, 第1期, 第329—330页: “他(盖罗尔施坦公爵魯道夫)发现了自己的女儿瑪丽花, 并想把这个有堕落危险的可怜的孩子变成一个道德高

施蒂納在文章的結尾批判了蓋羅爾施坦公爵的社會改革計劃，說它和宗教改革時代的改革計劃一樣；但是他自己卻對社會問題提不出任何答案<sup>254</sup>。

布魯諾·鮑威爾集團的另一個聲望小得多的青年黑格爾分子施里加，在《文學總匯報》上發表了一篇評論《巴黎的秘密》的長文<sup>255</sup>。他把這部庸俗的感傷的小說看成是對科學和國家所造成的

尚的人。瑪麗在脫出了‘貓頭鷹’的魔掌之後又落到教士的控制之下；教士用虔信上帝的教義來摧殘她的柔弱的心靈，說她從今以後必須過一種不斷懺悔的生活，才可望得到上帝的寬恕。這種情形預先決定了她的整個未來……這位舞妓的已經有所醒悟的、坦白的心，會在她的命運使她置身於其中的環境條件的壓迫下，積起烈火般的憤怒，力求清除掉冷酷無情的社會的罪惡的俗世的重壓並且擺脫自己的屈辱的地位。當瑪麗一旦進入道德世界並且開始遵從它的規範，她就必然變成一個受壓抑的奴隸。正像死亡天使有朝一日要把改宗異教的人帶往彼世一樣，這個不幸的孩子也遭遇了同樣的命運……本來能夠成為自由之人的這個人類之子一心嚮往美德，而她的還沒有敗壞的心靈也為關於‘好人’的幻想所毒害和斷送。歐仁·蘇把這位嫉惡如仇的姑娘描繪成一個身居奴隸地位而用愛和心靈獻身於德善的軟弱無力的人……《秘密》一書引起熱烈的反響是完全不足為奇的。”

**254** 同上，第330頁以下，“要知道，道德世界通過這些‘秘密’得到了庸人氣味的最鮮明的外表，得到了自己的博愛精神的忠實反映，得到了它的大聲疾呼的控訴的響亮回聲，得到了那種要求事物發生變革的激情，而這些事物是和土耳其一樣很難進行改革的。

是否需要在結尾的地方談一談公爵的卓越倡議和小說家本人的博愛主義方案呢？要知道，所有這些倡議和方案都不外是要在人還沒有把德行奉為自己的主宰以前，用獎勵和懲罰的辦法來感化人。這些倡議和方案的目的像宗教改革前夜的無數方案一樣是要改善國家，並且改善教會這個無可再加改善的場所。

總之，朋友們，時間並沒有病，可是它已經衰老；因此，它不用治病救人的企圖來折磨自己，而用順從來安度余年。隨它去吧，——它是會康復的，——讓它死去吧。”

**255** 參閱 Szeliga, Eugen Sue, «Die Geheimnisse von Paris» (施里加：《歐仁·蘇的〈巴黎的秘密〉》)，載《文學總匯報》，第7期，1844年6月，第8—12頁。

關於施里加，參閱本書第1章，第28頁，注54。



社会和文明的一切秘密的揭露<sup>256</sup>。他把小说的各种事件变成思辨的秘密，认为盖罗尔施坦公爵作为“批判的批判”的化身负有揭穿这些秘密的使命<sup>257</sup>。

按照施里加的意见，这部小说中的最重要的秘密就是由于富人蔑视穷人而造成的“国家中的无法纪”，就是现代国家中的真正文化和虚假文化之间的对立，就是造成漠视犯罪现象的真正道德和伪善之间的矛盾<sup>258</sup>。

鲁道夫的使命就是要揭露这些秘密，奖善惩恶，撕落罪犯用来掩盖自己罪行的假面具。例如，他迫使“刺客”改邪归正，使他认识到自己的生活方式的可耻；为了同样的目的，他对罪犯“校长”做

256 同上，第10页：“它（欧仁·苏的史诗。——科尔纽）给自己提出的任务，就是要揭露人类社会的秘密，并且当着现代的面揭露现代的秘密……《巴黎的秘密》的意义就在这里。巴黎的秘密就是欧洲的秘密。”第11页：“但是，不仅这些罪恶和淫佚的巢穴和渊藪……而且罪行和罪人本身也是秘密……科学和生活、宗教和国家都极力要解决这个问题：‘在文明的条件下怎么会有这些野蛮的东西？’”第12页：“这种震荡着欧洲的可怕的野变化乃是最大的秘密之一，是我们时代的秘密之一，是巴黎的秘密。”

257 同上，第33页（《鲁道夫——一切秘密的被揭露了的秘密》）：“推动着鲁道夫的那种批判的力量给他提出了一个任务：‘奖善惩恶，帮助受苦受难的人，探究一切奇迹，以便尽可能从死亡的魔爪下抢救一些生灵。’批判的力量赋予他一种不屈不挠的坚定意志去执行这个任务。”第35页：“鲁道夫借以使自己的周游世界留芳千古的公正裁判，实际上正是对社会秘密的揭露。”

参阅《马克思恩格斯全集》，人民出版社1961年版，第2卷，第75页：“如果说施里加先生过去一直把现实的关系（例如法纪和文明）消溶在秘密这个范畴中，并且用同样的方法把‘秘密’变为实体，那末，现在他才第一次登上了真正思辨的、黑格尔的高峰，并把‘秘密’变成了体现为现实的关系和人的独立主体。于是，伯爵夫人、侯爵夫人、浪漫女子、看门人、公证人、江湖医生、桃色事件、舞会、木匠等等就成了这种主体的生活表现。起初他从现实世界造出‘秘密’这一范畴，而现在又从这一范畴造出现实世界。”

258 参阅《文学总汇报》，第7期，1844年6月，第13—16页；《国家中的无法纪的秘密》，第16—20页；《有教养的社会的秘密》，第23—25页；《秘密——讽刺》，第27—30页；《〈巴黎的秘密〉的世界秩序》。

了长篇的道德訓誡，然后弄瞎了“校长”的眼睛，使他不能再为非作歹<sup>259</sup>。

馬克思嘲笑了施里加和他把最平凡的事件变成秘密的方法。同时他也批判了欧仁·苏把人民的貧困变成多情善感的資產者消遣的对象以及他自己的道德說教（这种說教带有資產階級道德的一切特征）的对象的手法，指出欧仁·苏所提出的社会改革方案是不能实现的治标办法或騙人手段。

馬克思的批判比較詳細（共八十頁）。考虑到施里加的文章并不受人重視，就更加显得这个批判的詳尽。我們从这里也可以看出馬克思是在借机会闡述自己的观点。

馬克思說，施里加把一切现实的东西变成秘密<sup>260</sup> 这种方法，可以用“批判的批判”的本质來說明<sup>261</sup>。施里加认为小說的中心人物——盖罗尔施坦公爵魯道夫——是“批判的批判”的卓越体现者，认为他比人类在自己的全部历史上所获得的全部經驗更有益于人类<sup>262</sup>。

<sup>259</sup> 同上，第 30 頁：“可以看做是史詩的《巴黎的秘密》的世界秩序恰恰就是秘密。它大概会自行消亡并消溶于自身之中。但是要想世界免于同它一起灭亡，必須有一些好汉出場，这些人自願承担由于他們的时代的无知和只能忍受苦难而应受的懲罰，这些好汉在摧枯拉朽之际洞察了秘密，同时终于把人們内心长期想望的大厦真正建立在巩固的地基上而不是建立在沙子上。进行无情批判的人就是这样的好汉。而我們时代的这样的好汉就是魯道夫。”

<sup>260</sup> 《馬克思恩格斯全集》，人民出版社 1961 年版，第 2 卷，第 69 頁。

<sup>261</sup> 同上，第 67 頁：“在批判的批判作为認識的宁靜‘制服了’一切群众的‘对立面’之后，在它用范畴的形式掌握了整个现实并把人的一切活动消融在思辨的辯证法中之后，我們將看到，它又在用思辨的辯证法重新創造世界。不言而喻，以批判的思辨形式来創造世界的这种奇迹，为了不致遭到‘衰頹’，只能用神秘劇的形式曉諭未入聖門的群众。于是，維什努-施里加所体现的批判的批判就以販賣秘密的商人的姿态出現了。”

<sup>262</sup> 同上，第 207 頁。

馬克思陪伴着这位自告奋勇要在体验和揭露了一切秘密之后实现纯批判的好汉，观察了他从上流社会直到生活底层的“批判的”转变。

他所碰到的第一个秘密就是文明和国家中的野蛮。富人和罪犯的相互关系中所表现出来的这种野蛮，是由于富人根本不了解贫困<sup>263</sup>。

馬克思对这一点回答说，富人十分清楚地知道什么是贫困。问题就在于，他们的科学代表即经济学家虽然对贫困的起源做了非常精确的分析，但同时却为贫困无法避免这种观点进行辩护<sup>264</sup>。

然而，为了消灭贫困，不应该把贫富对立起来，而应该认识它们是私有制的必然结果，并且从这一制度本身的发展找出消灭它们的必然性。

德行和罪行也同样是由资产阶级社会决定的。

按照施里加的意见，鲁道夫访查罪犯的巢穴是为了揭露罪恶的原因。馬克思反驳说，这完全是一种天真的想法，因为罪犯的巢穴是罪犯生活中的必不可少的要素，正像鸟巢是鸟类生活中的要

---

<sup>263</sup> 同上，第70页：“‘宝石匠莫莱尔十分诚实而清楚地说出了秘密（即贫富对立的秘密）的本质。他说：但愿富人也知道这一点！但愿富人也知道这一点！可是不幸得很，他们不知道贫穷是什么。’”

<sup>264</sup> 同上：“施里加先生不知道：欧仁·苏由于要对法国资产阶级礼貌一些而把时代弄错了，他把路易十四时代市民阶级常说的‘呵！但愿皇上也知道这一点！’改成‘呵！但愿富人也知道这一点！’，再借‘宪章真理’时代的工人莫莱尔之口说了出来。这种贫富间的质朴关系至少在英国和法国已经不再存在了。富人手下的学者即经济学家们就在这里传播关于贫穷这种肉体贫困和精神贫困的非常详细的见解。他们用安慰的口吻证明说，因为要保持事物的现状，所以这种贫困似乎也应当保存下来。甚至他们很细心地计算出，穷人为了富人和自己本身的福利应该按什么比例通过各种死亡事件来缩减自己的人数。”

素一样；不能把罪犯的本质同他在巢穴中的生活联系起来，而应当用社会关系来说明它們<sup>265</sup>。

罪犯是为社会原因所决定的现象，这一点也可以从罪犯在资产阶级国家中受到惩罚的那种方式看出来。每一种阶级社会都用阶级的司法来对付犯罪，亦即对付对现存社会制度的触犯；这种阶级的司法即使不是正式地，也总是在事实上把穷人和富人看成是不平等的。施里加写道：“在法律和法官面前，所有的人不论富贵贫贱都一律平等。这一原理在国家的信条中占着首要的地位。”马克思回答说：“是国家的嗎？恰恰相反，大多数国家的信条从一开始就规定富贵贫贱在法律面前的不平等。”<sup>266</sup>

资产阶级社会中贫富的不平等，特别明显地表现在贫苦妇女的地位上。鲁道夫在杀死自己婴儿的女仆被捕时发表了如下的一番议论：“主人经常用恫吓、平白无故的殴打或主奴关系的本性所产生的其他情况来虐待女仆。他陷女仆于不幸，使她遭受羞辱并迫使她去犯罪。法律不触动这些关系……实际上迫使少女去杀害婴儿的罪犯却并未受到惩罚。”<sup>267</sup>然而，鲁道夫不去研究资产阶级社会中的主奴关系和妇女的非人地位，却寄希望于法律，好像在奴役妇女的社会中妇女可以依靠法律而得到解放似的。

傅立叶曾经提出一个原理性的论点，即妇女解放的程度应该

<sup>265</sup> 同上，第70—71頁：“假使有人向自然科学家论证，蜂房并不是作为蜂房而引起自然科学家的兴趣，这些蜂房就是对于没有研究过它的人说来也不会成为秘密，因为只有在新鮮空气中和花朵上蜜蜂‘才是无拘无束的’，那末，自然科学家将何言以对呢？罪犯的巢穴和他們的言談反映罪犯的性格，这些巢穴和言談是罪犯日常生活的不可分离的一部分。所以描写罪犯必然要描写到这些方面，正如描写 *femme galante*（情妇）必然要描写到 *petite maison*（幽会密室）一样。”

<sup>266</sup> 同上，第70頁。

<sup>267</sup> 同上，第248頁。

成为衡量文明发展程度的标准。馬克思就用傅立叶的下面几段話来評述資产階級社会中妇女的地位、特别是貧苦妇女的地位：“通奸、誘奸給誘奸者带来光荣，并被当做风流韵事……但可怜的姑娘啊！杀害嬰兒，这是怎样的罪行呵！如果她重視自己的名誉，她就必須消灭丑行的痕迹，而如果她因为这个世界的偏見而牺牲自己的嬰兒，那末她就会受到更大的羞辱并成为法律偏見的牺牲品……这就是一切文明的机械論所描繪的恶性循环。”

“年輕的姑娘对于任何一个想把她变为自己独占財產的买主來說，难道不是一种商品嗎？……”。

“某一历史时代的发展总是可以由妇女走向自由的程度来确定，因为在女人和男人、女性和男性的关系中，最鮮明不过地表现出人性对兽性的胜利。妇女解放的程度是衡量普遍解放的天然标准。”

“侮辱女性既是文明的本质特征，也是野蛮的本质特征，区别只在于：野蛮以简单的形式所犯下的罪恶，文明都赋之以复杂的、曖昧的、两面性的、伪善的存在形式……对于使妇女陷于奴隶状态这件事，男人自己比任何人都更應該受到懲罰。”<sup>268</sup>

資产階級社会中妇女的屈辱是和这个社会所固有的伪善并行的。这个社会迫使它的全体成員、首先是妇女掩盖并改变自己的真正本质。小說中所有妇女的形象都显示了这一点。欧仁·苏通过丽果萊特（“斑鳩”）这个乐观愉快的女仆的形象，描写了巴黎浪漫女子的亲切的、富于人情的性格。可是，为了适应資产階級，她掩盖了自己的本质，掩盖她对传统道德的蔑視态度，以及她同大学生和工人的純朴关系。她的处境正和虛伪、冷酷、自私自利的資产

268 同上，第249—250頁。

者的太太相反<sup>269</sup>。

在精神上与丽果萊特近似的瑪丽花的性格，也在魯道夫的教育方法的影响下发生了同样的变化。瑪丽花在她作为一个卖淫妇所生活的那个罪犯世界里，尽管是受屈辱的，却还保持着人性的落拓不羈，表现出她是一个朝气蓬勃、精力充沛、愉快活泼、自由而坚强的人<sup>270</sup>。

魯道夫在使她摆脱了“刺客”的魔掌之后，就把她这个天真无邪的、乐观愉快的女罪人变成一个痛悔前非的罪人。他刚刚把她从犯罪的环境里領出来，就给了她一番教訓，为的是让她認識到自己的罪孽，唤起她懺悔的心情。她自己认为她是一个好人，因为她沒有害过任何人；她朝气蓬勃并且充滿希望。不好的只是她的境遇，这种境遇迫使她过一定方式的生活，而不能如她自己所願望的那样生活。她用自己的尺度来衡量自己的生活境遇，而不是用抽象的道德理想。在她同魯道夫一起散步的时候，当她感觉到自己摆脱了一切鎖鏈，当她可以自由地表露她的天性，她就流露出一种生之欢乐和对大自然的狂喜<sup>271</sup>。似乎是为了贖救她的这种天然的生趣，魯道夫竟把瑪丽花交給了一个教士，由这个教士把她改造成为一个痛悔前非的罪人<sup>272</sup>。

为了把瑪丽花的錯誤变成背弃上帝的罪行，使她認識到自己的罪孽，从而进行懺悔和贖罪，教士首先摧毁她心中对自然美的純真的喜爱，把它变成一种宗教上的惊叹。对于她，大自然变成了基督教化的自然，变成了上帝的創造物。同时，她学会了把自己天性

269 同上，第97頁。

270 同上，第215—217頁。

271 同上，第217頁。

272 同上，第218—221頁。

中的一切合乎人性的表現都看成是离經叛道、褻瀆神灵的，因为这些表現沒有經過宗教的淨化。現在，她必須自慚形穉，摧毀自己的自然的素质和力量，以便接受超自然的东西和教士許給她的神恩<sup>273</sup>。她在同教士的第一次談話里就已經責備自己不該想到她的救星比想到上帝还多。她已經領悟到，把新的、幸福的生活境遇看做新的幸福是不可饒恕的。从此以后她已完全为宗教的伪善所支配，她把一切合乎人性的东西都看做是与人相左的东西，相反地，把超自然的东西看做是自然的东西<sup>274</sup>。

教士把她的迷誤变成了冒瀆神灵的罪行，使得她的感觉自己卑下这样一种合乎人情的意識变成了感觉自己永远不可挽救这样一种基督教的、因而也是难以忍受的意識。这种罪孽深重的感觉一旦支配了她的心灵，她就变成了懺悔和贖罪的牺牲品<sup>275</sup>。当她

<sup>273</sup> 馬克思痛斥了这个牧师的毫无心肝的伪善行为，因为他摧殘了瑪麗花身上的一切蓬勃的生趣，同时却在她面前摆出一副她必須唯命是从的恩人的架子。馬克思写道：“这个伪善的牧师知道得很清楚，这些乐善好施的巴黎人每时每刻都遇見那些直到半夜还在最熱鬧的街头叫卖火柴（瑪麗也曾經这样做过）的七八岁的小女孩，可是他們总是无动于衷地从她們面前走过；而这些小女孩未来的命运也几乎毫无例外地和瑪麗的命运一样。”參閱《馬克思恩格斯全集》，人民出版社1961年版，第2卷，第219—220頁。

<sup>274</sup> 同上，第220—221頁：“瑪麗不应当把她所受到的寬恕看做同一种人类造物对她这同一种人类造物的自然的、理所当然的关系，而应当把这看做一种无限的、超自然的、超人类的仁慈和寬恕，应当把人的寬恕看做上帝的仁慈。她必須把一切自然的、人类的关系化为对上帝的彼岸关系。”

<sup>275</sup> 同上，第223頁：“从这一瞬間起，瑪麗便成了自己有罪这种意識的奴隶。如果說，以前她在最不幸的环境中还知道在自己身上培养可爱的人类个性，在外表极端屈辱的条件下还能意識到自己的人的本质是自己的真正本质，那末現在，却是从外面损伤了她的、現代社会的污浊在她眼中成了她的內在本质，而因此經常不断地忧郁自責，就成她的义务，成了上帝亲自为她預定的生活任务，成了她存在的目的本身。”

同上，第221頁：“对新的、幸福的生活境遇只是如实地感到是一种新的幸福，也就是对这种境遇抱着自然的而不是超自然的态度，这在瑪麗花看来已經

向教士訴說，善惡的意識使她的生活淪入苦海，他回答說，她應該期望上帝的無限仁慈，從今以後她在塵世上的命運只是懺悔和悲痛，而作為酬報，她將在天堂中得到永恆的福祐。當瑪麗哀求可憐她的青春年華時，他反駁說，她應當感謝為她开辟了懺悔和贖罪的道路的上帝<sup>276</sup>。只有當她徹底脫離塵世，進入修道院，在那里慢慢地枯萎和死去，她才擺脫了這種有罪的意識<sup>277</sup>。

魯道夫就這樣用他的教育方法把一個天真無邪、樂觀愉快的罪人變為悔悟的罪人，而除了把她趕入墳墓以外，他沒有為她找到任何一條其他的得救之路<sup>278</sup>。

這種置人於死地的改造人的方法，是魯道夫一貫採用的方法。為了改造把瑪麗花推上放蕩道路的“刺客”，他所採用的教育方法之一，是剝奪他的任何獨立性。魯道夫把他訓練成一只狗，結果一個殘忍的屠夫軟化下來，變成了一條馴服的獅子狗。他成了謹小慎微的、小市民化的、畏首畏尾的奴仆，他把自己的主人敬如神明，

---

是不可饒恕的了。她已經譴責自己不該把救她的人如实地看做自己的救星，而沒有用想像中的救星——上帝來代替她。她已經為宗教的偽善所支配，這種偽善把我對別人的感恩拿過來歸之於上帝，把人身上一切合乎人性的東西一概看做與人相左的東西，而把人身上一切違反人性的東西一概看做人的真正的所有。”

<sup>276</sup> 同上，第 222—223 頁。

<sup>277</sup> 同上，第 223—224 頁：“一個人既然把自己的迷誤看做瀆犯上帝的無限罪行，那末他就只有完全皈依上帝，對塵世和世俗的事情完全死心，才能確信自己的得救和上帝的仁慈。瑪麗花既然已經領悟到使她解脫非人的境遇是神的奇蹟，那末她要配得上這種奇蹟，她自己就必須成為聖徒。她的人類的愛必須轉化為宗教的愛，對幸福的追求必須轉化為對永恆福祐的追求，世俗的滿足必須轉化為神聖的希望，同人的交往必須轉化為同神的交往。上帝應當完全掌握住她。她自己給我們揭穿了為什麼上帝不肯把她完全掌握住的秘密。她還沒有全心全意地皈依上帝，她的心還困惑於塵世的事情。這是她那健全的天性的最後一次閃光。她終於完全皈依上帝了，因為她完全脫離了塵世，入了修道院。”

<sup>278</sup> 同上，第 225 頁。



并且俯首贴耳地忍受他的一切凌辱<sup>279</sup>。

鲁道夫对“校长”这个海格立斯型的、精力充沛的人采取了更为彻底的教育方法。他这个性如烈火的人同资产阶级社会发生了冲突，并且成了一名罪犯。鲁道夫捉住“校长”以后，弄瞎了他的眼睛，从而用一种比把玛丽花禁闭在修道院中更加彻底的方法，使他离开生活和世界<sup>280</sup>。在这里，在鲁道夫看来，正像教士对玛丽花的看法一样，问题首先在于拯救“校长”的灵魂。鲁道夫对“校长”做了一篇冗长的道德说教，也为了要把他引上懺悔的道路<sup>281</sup>。

马克思说，把世俗的惩罚同基督教的懺悔和贖罪结合起来的这种对惩罚的批判，要比普通的惩罚远为残酷；后者虽然想消灭罪犯，但终究并不事先折磨他<sup>282</sup>。

279 同上，第 208—211 頁。

280 同上，第 226 頁。

281 同上，第 226—227 頁：“鲁道夫认为灵魂是神圣的，而人的肉体则是非神圣的，所以他只把灵魂看做真正的本质，因为——按照施里加先生对人类的批判描述——灵魂是属于天国的；既然如此，所以‘校长’的肉体和他的力气就不是属于人类的了，这种力气的生命表现就不应加以合乎人性的改造，不应归还给人类，不应把这种力气当做本质上是人类的东西来处理。‘校长’曾经滥用自己的力气，现在鲁道夫则麻痹、摧残、消灭这种力气。要摆脱人类的某种本质力量的变态表现，除了消灭这种本质力量，就没有更批判的手段了。这也就是基督教的手段：眼睛做恶就挖掉眼睛，手作恶就砍掉手，总之肉体作恶就杀害肉体，因为眼睛、手、肉体对于人本来都只是多余的、罪恶的附属品。要治愈人性的疾病，就必须消灭人性。”

282 同上，第 227 頁：“在普通的刑法学中使纯批判的伟人鲁道夫感到惶惑不安的，只是从法庭转到断头台的过程太快了。与此相反，他是想把对罪犯的复仇同罪犯的贖罪及其对自身罪恶的认识结合起来，把肉体的惩罚同精神的惩罚、感官的痛苦同懺悔的非感官的痛苦结合起来。世俗的惩罚同时必须是基督教道德教育的手段。”

同上，第 228 頁：“为了要人改邪归正，就使他脱离感性的外部世界，强制他沉没于自己的抽象的内心世界——弄瞎眼睛，这是从基督教的教义中所得

不过，“校长”也采用了这种惩罚方法，他弄瞎了出卖过他的“猫头鹰”的眼睛，完全照方炮制地来对待自己的敌人。而且他还向“猫头鹰”大做其道德说教，详细地描述了失明的后果：失明把世界变成了幻影的世界，而把生活变成了梦夜<sup>283</sup>。

这种把法律的惩罚和神学的折磨结合起来的刑罚理论，在单人牢房制中得到了完美的实现；这种制度通过使罪犯完全隔绝外

---

出的必然结论；因为根据基督教的教义，充分地实现这种分离，使人完全和世界隔绝并集中精力于自己的唯灵论的‘我’，这就是真正的德行。如果说鲁道夫没有像在拜占庭和法兰克王国那样把‘校长’安置在真正的修道院中，那末他至少也把他禁锢在观念的修道院中了，这是不为外界的光亮所扰的漆黑如夜的修道院，是寂静无为的良心和自认有罪这种意识的修道院，在这种修道院中栖身的只是一些虚幻的回忆的影子。”

同上，第 229—230 页：“他想教会他祈禱。他想把这个海格力斯型的强盗变成一个全部工作只是祈禱的修道士。跟这种基督教的残忍相比较，那种想消灭某人就干脆杀某人的头的普通刑罚理论，显得是多么的人道。最后，很显然，每当真正的群众的立法严肃地提出了感化罪犯的任务的时候，它所采取的行动比这个德国的赫侖·挨·力斯怯得的行为要合理和人道得多。跟弄瞎‘校长’的眼睛这回事比起来，四个荷兰农业移民区和亚尔萨斯的奥斯特瓦尔德罪犯移民区才是真正合乎人性的尝试。就跟鲁道夫毁了玛丽花和‘刺客’一样，他也毁了‘校长’；他让玛丽花去受教士的折磨，受自己有罪这种意识的折磨；他剥夺了‘刺客’的人的独立性并把他贬到看家狗的卑下地位；他为了使‘校长’学会‘祈禱’，便挖了他的双眼；他就这样把三个人都毁了。”

**283** 同上，第 235—236：“‘校长’（在这种说教中。——科尔纽）正确地描述了一个与外界隔绝的人的情形。一个人如果对于他感性世界变成了赤裸裸的观念，那末他就会反过来把赤裸裸的观念变为感性的实物。他想像中的幻影成了有形的实体。在他的心灵中形成了一种可以触摸到、可以感觉到的幻影的世界。这就是一切虔诚的梦幻的秘密，也就是疯癫的共同的表现形式。‘校长’老是重复着鲁道夫的口头禅，说什么‘痛苦异常的懊悔和贖罪是强有力的’云云；他这样反复叨念，所以已经像个半疯半癫的人了；他的这种现身说法，鲜明地证明了，在基督教的自认有罪这种意识和神经错乱之间有真正的联系。同样，‘校长’既把生活之变成充满幻影的梦夜看做懊悔和贖罪的真正结果，那末他就给我们揭穿了纯批判和基督教感化的真正的秘密。这种秘密也就正在于人变成幻影，人的生活变成一连串的梦。”

界而把罪犯弄到发疯的地步<sup>284</sup>。这种惩罚方法也为鲁道夫所采用；他给混血姑娘塞西莉判处了终身监禁。

马克思用建立在人的道德之上的刑罚理论来同鲁道夫的那些适应于资产阶级社会的阶级性<sup>285</sup>和无人性的道德理论和刑罚理论做了对比。按照这种理论，罪犯通过自我定罪自己给自己做出判决。黑格尔就发挥过这样的理论<sup>286</sup>。但是在当前占统治地位的关系下，这种理论只能是一种纯粹的思辨，因为现存的关系不容许把罪犯看做人。这一点只有在社会主义社会中才是可能的；在这种社会中，罪犯将不再把别人看做是给他以惩罚的强制力量，而相

284 同上，第237—238页：“在鲁道夫把‘校长’的眼睛弄瞎——这也就是把人同外界隔绝，强制他陷于深沉的灵魂孤独之中，把法律的惩罚同神学的折磨结合起来——这种做法中所运用的刑罚观念，最突出地体现在单人牢房制之中。因此欧仁·苏先生也就歌颂起单人牢房制来了……”

欧仁·苏先生的愿望只实现了一部分。在众议院本届会议讨论单人牢房制的問題时，甚至拥护这种制度的官方人士都不得不承认，这种制度迟早会使囚犯发疯的。因此十年以上的徒刑都一律改为流放。”

285 同上，第239—240页。

286 同上，第228—229页：“这种被揭露了的秘密本身的秘密是黑格尔的刑罚理论。黑格尔认为刑罚是罪犯自己给自己宣布的判决。甘斯更详细地发挥了这种理论。黑格尔的这种理论是对古代 *jus talions*（报复刑）的思辨的掩饰，康德曾把这种刑罚发展为法律上唯一的刑罚理论。黑格尔所谓的罪犯自我定罪只不过是一种‘理念’，只不过是对通行的经验刑罚的一种思辨解释。因此，他还是听凭国家在每一个发展阶段上选择刑罚的形式，也就是说，他听凭刑罚保持它的现状。正是在这一点上，他比起他的批判的应声虫来更是一个批判家。那种承认罪犯也是人的刑罚理论，只能在抽象中、在想像中做到这一点，这正是因为刑罚、强制是和人类的行为方式相矛盾的。况且，真正实行这种理论会是不可能的。抽象的法律会被纯主观的武断所代替，因为在每一个案件中如何使刑罚符合罪犯的个性，都得由那批‘道貌岸然的’官方人士来决定。柏拉图已经懂得法律一定是片面的，一定是不考虑个性的。相反地，在合乎人性的关系中，刑罚将真正只是犯了过失的人自己给自己宣布的判决。谁也想不到要去说服他，使他相信别人加在他身上的外部强力就是他自己加在自己身上的刑罚的自然的救星，就是说，关系将恰好颠倒过来。”

反地把他們看做是使他免受自己加到自己身上的刑罰的救星。這樣一來，罪犯和社會之間的关系將恰好顛倒過來<sup>287</sup>。

魯道夫的社会活动还包括一些以消灭或緩和社會罪恶为目的的改革。这些改革就是：由国家教育儿童，組織劳动，建立貧民銀行和模范农場。这些改革的目的是通过慈善設施来使穷人安于現存关系，从而巩固資產階級社会。和一切社会改良家一样，魯道夫根本沒有想到要彻底改变現存关系。他认为私有制和继承权是神圣的，他所提出的改革办法也只是要使这些制度不受侵犯。

魯道夫首先主张举办慈善晚会来救济穷人。正如馬克思所指出的，这种晚会对富人說来不过是以救济穷人为名来趁机消閑取乐罢了<sup>288</sup>。

魯道夫举出教育穷人子女和組織劳动作为国家帮助穷人的措施。馬克思在談到国家教育穷人子女时指出，这实际上意味着把无产階級連同資產階級社会一起揚弃。組織劳动的問題也是如此，因为它在資本主义条件下不过是一种空想，而只有在共产主义社

<sup>287</sup> 同上。

<sup>288</sup> 同上，第 247—248 頁：“年輕的侯爵夫人應該不是在慈善事业本身中去寻求自己人类本质的滿足，她應該不是在慈善事业本身中获得活动的人性內容和目的，从而也得到消遣。不，相反地，慈善事业只是一种外在的理由，只是一种借口，只是一种供消遣用的材料，这种消遣能够同样得心应手地把其他任何一种材料变成自己的內容。貧穷被有意識地用来使慈善家享受‘风流韵事的乐趣，让他滿足猎奇、冒险和乔装的欲望，使他陶醉于自己的超群出众，使他感到神經的激动，等等。’

这样一來，魯道夫无意中說出了早已公开的秘密：人的貧穷、使人不得不接受施舍的那种极度窘迫的境遇，都应供金錢貴族和知識貴族娱乐，应当作为滿足他們的自私欲、供他們摆架子和消遣的对象。

在德国有許多慈善协会，在法国有不少慈善社团，在英国也举办无数唐·吉訶德式的慈善事业，如为賑济穷人举办的音乐会、舞会、义演、义餐，甚至为遭遇不幸的人募捐，——这一切都沒有任何别的意思。由此可見，慈善事业也早就已經当做消遣来举办了。”

会中才可能实现<sup>289</sup>。

同时，魯道夫满足于用創立貧民銀行和模範農場的辦法來救濟窮苦的城市工人和農業工人。貧民銀行的任務是救濟品行端正的工人。這個銀行每年有一萬二千法郎的收入，發放二十到四十法郎一份的失業貸款，借用人必須在重新找到工作後幾天之內歸還。關於這一點馬克思首先指出，銀行的微少收入每年只夠救濟四百個工人，即只為巴黎一個區的待救濟工人的十分之一。失業工人每天可以得到二十七生丁，也就是說，他自己和他的一家只能得到國家養活一個囚犯每天所需開支的一半<sup>290</sup>。另一方面，馬克思認為，如果失業者必須歸還給予他的貸款，那末對失業者的幫助也是不大的；這樣的事業一般說來必然要由於自己的荒謬的前提而一敗塗地<sup>291</sup>。

總之，如果說貧民銀行的財政是非常拮据的，那末布克伐爾的

289 同上，第 251 頁：“最後，國家應該研究解決勞動組織這個重大的問題。它應該提供資本和勞動聯合的有效例證，並且要是這樣的聯合：它井井有條、公平合理，它既保證工人的福利，又不損害富人的財產，它用互相傾慕、互相感激的紐帶把這兩個階級聯繫在一起，從而永遠保證國家的安寧。”

290 同上，第 251—253 頁。

291 同上，第 253 頁：“批判的貧民銀行的用意，按照合理的解釋，就在於從工人在業期間的工資中扣除他在失業期間為維持生活所必需的費用。是我在他失業期間先給他一筆錢，以便他在開始工作時再還給我呢，還是他在工作期間先給我一筆錢，我在他失業期間再把錢還給他呢，這反正都一樣。無論是這樣還是那樣，都總是他在有工作時把他在失業時從我這裡得到的東西交給我。

這樣看來，‘純粹的’貧民銀行所不同於群眾的儲蓄銀行的，只是兩種非常奇異、非常批判的特點：第一是銀行貸款給 *à fonds perdus*（無望的債務人），荒唐地斷定：當工人想歸還貸款的時候就一定能歸還，而當工人能歸還的時候就總是想歸還的；其次是銀行一點也不給工人的存款支付利息。只是因為存款在這裡是採取預支的形式，所以銀行認為它本身不向工人索取利息就已經是天大的好事了。

可見，批判的貧民銀行不同於群眾的儲蓄銀行的，就是工人失掉利息，銀行失掉資本。”

模範農場則恰好是闊綽和浪費的。在那里做工的工人比一般工人的工資多三倍。此外，他們還有免費的膳食和免費的住房；可是他們的工作量也比一般的法國農民多一倍。馬克思指出，既然法國的農民已經異常勤勉，那末布克伐爾的工作多一倍的農業工人簡直就應該是大力士；他們所得到的大量的肉食就說明了這一點。此外，那里的農業工人的高工資使得這個農場絕對無利可圖；儘管這樣，據報告說它的利潤還在增加哩<sup>292</sup>。

正像貧民銀行和布克伐爾的模範農場一樣，歐仁·蘇的整個小說都是純粹的烏托邦，而魯道夫作為拯救人類免于苦難的慈善家的事業也不過是純粹的空想。但是這種空想是有它的現實的、階級的背景的；歐仁·蘇的小說儘管有着人道主義的色采，却是一部替資產階級的階級利益服務的作品。他的改革計劃歸根到底是為了鞏固資產階級的統治，而他的扮演人類救主角色的主人公魯道夫，也只是在慈善家假面具所掩蓋的階級利己主義的指使下進行活動的<sup>293</sup>。

魯道夫決不是要去探究貧困、惡習、罪行的真正原因並且確實消除這些原因。他所以要裝做正人君子 and 法官，只是為了鞏固現存的社会制度，同時可以因自己是一個最高的庇護者而自我滿足和自我慶幸。在他想扮演一個受人敬愛的上帝和改善世界秩序的計劃中，惡勢力的存在只是為了使他能因自身的完美而怡然自得<sup>294</sup>，而他的虛偽的善行對他說來也不過是為了使他能像一個榨尽自己小小國家的脂膏的自私的暴君那樣開心取樂<sup>295</sup>。

292 《馬克思恩格斯全集》，人民出版社1961年版，第2卷，第253—255頁。

293 同上，第255—266頁；《魯道夫，“一切秘密本身的被揭露了的秘密”》。

294 同上，第257—259頁。

295 同上，第258—262頁。

魯道夫的性格以及欧仁·苏的伪装博爱的小說所具有的伪善性，不过是替資本主义辯护罢了。

《神圣家族》基本上是馬克思和恩格斯在同过去的同盟者（鮑威尔兄弟及其友人）进行論爭的过程中为了給自己弄清問題而写的一部著作。他們所以在对批判的批判（它本身并没有任何重大意义）进行批判时表现出那样大的热情，是因为这个批判使他們可以趁机对他們通过不同道路达到的一般根本观点做一番詳尽的整理。

《神圣家族》首先是馬克思的著作。他在《經济学一哲学手稿》中論述了辯证唯物主义和历史唯物主义的一般的基本特征。他在《神圣家族》中首先联系着对許多社会、政治和哲学問題的彻底分析，把历史唯物主义精炼成为无产阶级斗争的直接武器。

在进行这一精炼的过程中，馬克思和恩格斯已經表述过的一个基本思想，即經济的和社会的关系是理解一切历史問題——不管是政治問題还是思想問題——的钥匙，得到了进一步的发展。

馬克思依据他在《經济学一哲学手稿》中所得出的結論指出，思辨哲学、特别是作为对思辨哲学的拙劣模仿的自我意識哲学，由于把历史发展过程神秘化，因而不能正确理解和解决历史問題。只有認識了經济的和社会的发展，才能对历史問題有正确的理解。

馬克思从論述法国革命的基本特征开始，对历史事件做了批判性的分析。他认为这些特征来自强大起来的法国资产阶级要求解放的願望；法国资产阶级用自由、平等、博爱这些口号捍卫的不是人民的普遍利益，而是自己的阶级利益。同时馬克思以恐怖时代和拿破侖时代为例強調指出，一切违反統治阶级利益的政策都注定要失敗。

对犹太人问题的分析，巩固了馬克思在研究法国革命以后所得出的一个观点，即：市民社会所产生的政治国家是资产阶级这个統治阶级手中进行統治压迫的工具。他以此来解释与政治国家相适应并且巩固着资本主义制度所产生的非人化的政治解放的一切缺点，并且提出只有共产主义革命才能实现的真正人的解放来与之相对立。

不管是法国革命，还是法国和英国的唯物主义，馬克思都用社会经济的发展来加以說明。他指出，唯物主义作为唯灵論和形而上学的对立物是在17世紀和18世紀跟法国和英国资产阶级的兴起同时发展起来的；这种唯物主义的两个倾向——自然科学倾向和社会倾向——产生于资产阶级的反形而上学、反宗教以及反封建和反专制制度的立場。

馬克思认为社会主义是18世紀法国唯物主义的社会倾向的产物，因为法国唯物主义提出了一条原理，认为既然环境决定人的生活，因而环境必須加以改造。

馬克思从革命无产阶级的阶级利益出发，駁斥了通过改良来实现社会主义的思想，指出了不彻底消灭私有制的这种社会改良的空洞性，強調了无产阶级阶级斗争和共产主义革命的必要性。

同时，馬克思不是把共产主义看做一相情愿的东西，而是看做资本主义制度的矛盾所必然产生出来的結果。

他从这种观点批判了蒲魯东。馬克思虽然承认蒲魯东第一个坚决批判私有制的功績，却譴責他仍然囿于政治经济学的基本原则，因为他不认为彻底消灭私有制是使社会关系人化的必备条件；蒲魯东对政治经济学的批判以及他所提出的社会问题的解决办法的缺点，都可以用这种情况来加以說明。馬克思比蒲魯东更加尖銳地譴責了欧仁·苏之流的小资产阶级改革家的空想計劃。



在清算“批判的批判”的过程中所阐发的新的历史唯物主义的观点，使《神圣家族》成为一部在马克思和恩格斯的共同发展中具有原则意义的著作；后来，当他们的理论已经彻底完成的时候，他们自己也承认这部著作是他们观点发展道路上的重要里程碑<sup>296</sup>。

列宁对《神圣家族》做了极高的评价，认为它是一部战斗性的哲学和政治著作。按照他的意见，这部著作通过对思辨哲学的无情批判，指出了要消灭资本主义关系，必须有无产阶级进行的思想上的和社会政治上的阶级斗争；由于彻底克服了唯心主义，马克思在《神圣家族》中已经达到社会主义的理论基础——历史唯物主义<sup>297</sup>。

在阐发历史唯物主义方面的进步明显地表现在，例如，下面一点上：与《经济学—哲学手稿》相比，费尔巴哈的基本概念——“类的本质”和“异化”——在这部著作中已退居次要地位。

历史唯物主义对异化理论的这种排挤，也恰恰证明《神圣家族》占据着《经济学—哲学手稿》和《德意志意识形态》之间的中间地位，因为在《德意志意识形态》中，历史唯物主义已不再是沒有定

---

296 1867年4月24日马克思从汉诺威给恩格斯的信，载《马克思恩格斯全集》，俄文第1版，第23卷，第404页：“他（指库格曼。——科尔纽）所收集的我们的著作，要比我们自己远为完全。我在这里又发现了《神圣家族》，这是他赠送给我的，他还要寄给你一册。当我觉得我们无须为这一著作而羞愧时，我感到极其愉快，虽然费尔巴哈崇拜在现时看来也许是可笑的。”

恩格斯在他的《费尔巴哈与德国古典哲学的终结》一书中强调了《神圣家族》的巨大历史意义：“对抽象的人的崇拜，即费尔巴哈新宗教的这个核心，应代之以关于现实的人及其历史发展的科学。越出费尔巴哈哲学的范围，进一步发展费尔巴哈的观点，这一工作是由马克思于1845年在《神圣家族》一书中开始的。”（《费尔巴哈与德国古典哲学的终结》，参阅人民出版社1962年版，第31页）

297 《列宁全集》，人民出版社1959年版，第38卷，第7页：“……这个转变是显著的，——可以看出马克思已经掌握了什么以及他如何转到新的思想领域。”

型的東西，而是用生產力和生產關係發展的辯證法來說明資本主義制度的產生和死亡的嚴整理論了。

《神聖家族》的寫作時間極短。到了11月底書就寫成了。正如前面已經提到的，恩格斯在巴黎就寫好了他的文章的手稿。馬克思按照他平素的習慣，極其認真地對待這一工作，使得該書的篇幅超過了二十印張。也許，使著作避免書報檢查對他說來是極其重要的，雖然他在給伯恩施坦的一封信里曾說：書在德國的銷行不會有很大困難，因為它的內容沒有多少不能為書報檢查機關接受的東西<sup>298</sup>。

馬克思原來想在弗呂貝爾那里出版這部著作。但是由於弗呂貝爾的經濟困難和德國各邦政府對出版社的迫害——1845年6月這種迫害達到了最高峰：聯邦議會查禁了“文學社”的所有出版物——“文學社”正處於朝不保夕的狀態<sup>299</sup>。此外，正式被邀請入股合辦“文學社”的盧格，也要求弗呂貝爾正式保證不出版馬克思的任何著作<sup>300</sup>。

298 《馬克思恩格斯全集》，俄文第1版，第25卷，第3頁：“由於小冊子是反駁鮑威爾的，而在內容上一般說來又沒有什麼不能為書報檢查機關所接受的東西，所以我不認為它在德國的銷行會有很大困難。”參閱 F. Brügel, Die Verlagsgeschichte der Heiligen Familie. «Der Kampf», Sozialdemokratische Monatsschrift (布呂格爾：《〈神聖家族〉一書出版經過》，載社會民主黨月刊《戰鬥》，維也納，1928年10月，第21卷，第506—510頁。

299 “Literarische Comptoir” (“文學社”) 在1843年出版了四十一種書，在1844年還出版了二十種書，而1845年只出了五種書。弗呂貝爾於1845年6月12日去德勒斯頓，在那里於1846年用 K. 尤尼烏斯這個筆名出版了《Die neue Politik》(《新政治學》) 一書。

300 1844年11月盧格從巴黎給弗呂貝爾的信，載《Briefwechsel》(《盧格通信集》)，第379頁：“在我參加‘文學社’的事業以前，您不能出版馬克思的任何著作，即使他向您提出這種要求。”1844年12月6日盧格從巴黎給弗呂貝爾的信，載同上書，第380頁以下：“他(馬克思。——科爾紐)總是滿懷仇恨，只要他還記着我，他就不能在寫到我時不加以侮辱……但是，儘管如此，他還是想拿我當

这个计划落空以后，馬克思請求«Vorwärts»〔《前进报》〕的主編伯恩施坦代為斡旋，以便在該报出版人茹尔·勒努阿尔和西伊那里获得一个刊印該书的机会<sup>301</sup>。但是伯恩施坦的斡旋並沒有得到結果。最后，馬克思請求列文塔尔博士帮忙，列文塔尔当时同呂滕一起領導着美因河畔法兰克福的“Literarische Anstalt”〔“文学館”〕。他接受了該书的出版，并且建議馬克思給該书取个更响亮的名称——《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》，以便使該书更加引人注目<sup>302</sup>。

傻瓜，想不要我知道或者違反我的意思就由我們給他出版什么东西，他宁肯自杀也不願得到我的同意来做这种事情。我并不禁止您行使您反对我的权利，但是您必須在我和馬克思之間、在同他和我的友誼之間有所抉擇。”

- 301** 《馬克思恩格斯全集》，俄文第1版，第25卷，第3頁，馬克思給伯恩施坦的信：“閣下！如果您能在星期二以前替我打听明白，弗兰克是否同意接受出版駁鮑威尔的小冊子，我将对您深为感謝。他怎样决定，在我是完全无所謂的。我总有一天会在国外找到出版人。但恰恰是这本經過字斟句酌的小冊子，如果能够就近刊印并亲自看校样，那将是愉快的。無論如何請您尽速答复，日后定当补报。忠实于您的博士馬克思”。

出版家茹尔·勒努阿尔有意实现流亡者的个别写作计划；例如，曾打算出版一套德国古典丛书，由卡·格律恩主持，馬克思、卢格等人参加合作。参閱«Haus-Hof-und Staatsarchiv Engelshoven»〔《恩格斯霍芬市名門貴族和国家档案》〕，报告第777号；Glossy, Literarische Geheimberichte aus dem Vorwärts〔格罗塞：《〈前进报〉的有关写作的秘密报告》〕，維也納，1912年，第2卷，第207頁。

- 302** 参閱列文塔尔博士于1844年12月27日自美因河畔法兰克福“文学館”給馬克思的信（原存德国社会民主党档案館）：“閣下！在我有幸写給您的这封信里面，我只想通知您，大作正在印制中并且在1月末以前即将发行。此外，我想請問您一下，您是否能证实我所听到的一个传言：您正在写作一本标题为《神圣家族》的駁斥布·鮑威尔的著作。是不是人們把我們正在刊印的、具有完全同一内容的那本书，同这本无中生有的书混为一談了？如果是这样，那末我想請求您准許我給大作取个更响亮而富于挖苦意味的名称：《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》，——这样一来我們就可以引起一場大的轰动，并且可以指望，該书的极其卓越而幽默的内容将不辜負

1844年11月底，馬克思把稿子寄給出版人<sup>303</sup>；書是在1845年2月底出版的。1845年3月7日恩格斯在給馬克思的信中曾談到關於《神聖家族》這個標題是否得當的意見，因為如果採用這個標題，在他同家庭的關係上就會發生一些難題<sup>304</sup>。3月17日他又寫信給馬克思，說他對這本書感到很高興，只是認為同《文學總匯報》的渺小意義比較起來篇幅有些失之過大，因為當時該報已經停刊了；此外，對思辨哲學的批判也過於抽象，因而不易為廣大讀者所理解。

“我好像告訴過你，‘批判的批判’在這裡很吃得開，——簡直不可一世。你關於猶太人問題、唯物主義史和‘秘密’的論述很是出色，並且造成了很深的印象。雖然如此，書還是篇幅過大。我們對《文學報》的高度鄙視態度，同我們為它所用去的二十二個印張很不相稱。此外，對思辨和抽象本質的批判也大部分不易為廣大讀者所理解，並且不是每個人都感興趣的。全書的其餘部分都寫得很出色，一定會使讀者捧腹絕倒。鮑（威爾）一族是無法置辯的。畢爾格爾斯如果在皮特曼的雜誌第一期上寫到這本書，他會指出我寫得這樣少而且只寫了一些不特別費力的部分的原因，——我在巴黎總共住了短短的十天。我寫了剛剛一個半印張，而你卻寫了二十多印張，這本來就顯得有些可笑。論‘賣淫’一段你要是把它刪掉就好了。字數既太少，又沒有什麼意義。”<sup>305</sup>

---

這種可能的轟動。我還想請您准許我在扉頁上您的名字後面用括號加上‘在巴黎’這個簡短的字樣。”

**303** 1844年12月3日列文塔爾從美因河畔法蘭克福給馬克思的信（原存德國社會民主黨檔案館）。

**304** 1845年2月22日—3月7日恩格斯從巴門給馬克思的信，載《馬克思恩格斯全集》，俄文第1版，第21卷，第13—16頁。

**305** 同上，第18頁。

恩格斯关于该书难解的担心是不无根据的。出版人对这一点也有同感。他喜欢马克思和恩格斯的尖锐的讽刺，但是他也没有掩饰这本不大受广大读者欢迎的书所面临的推销困难<sup>306</sup>。他请求他的朋友艾伯纳博士在奥格斯堡《总汇报》上详细评价该书；艾伯纳是以通讯员的身分为该报撰稿的<sup>307</sup>。

《神圣家族》只收到不大的成功。这部分地是因为读者对书中所考察的主题不大感兴趣，而部分地也因为这部著作是由一些彼此无关的独立章节组成的。如果说马克思在篇幅不大的《黑格尔法哲学批判导言》一文中能够以紧凑的形式巧妙地论述问题，那末在这部著作中则是丰富的材料、详尽无遗的分析评论、大量的插笔和题外之谈破坏了全书的结构。在《Das Westphälische Dampfboot》〔《威斯特伐里亚汽船》〕杂志上发表了一篇赞扬性的书

306 1845年1月15日列文塔尔博士给马克思的信(原存德国社会民主党档案馆)：“现在因为书将在2月初以前发行，所以您也许能够告诉我那些最关心大作的城市和书店。如果能在扉页上您的属名旁边用小号铅字加印上您过去的活动(前《莱茵报》和《德法年鉴》撰稿人)，这对于扩大销路也是极有好处的。您大概不会反对吧！因为我们不应当向自己隐瞒这样一点，即由于您的著作同另一个出版物(鲍威尔的《文学报》)有极紧密的联系，并且一再要读者参看该刊，所以大部分读者会觉得它够不上一个独立的著作，也就是说，它将因此而失去引人入胜的趣味，因此现在用‘一些通常的噱头’来帮衬一下会是有益的。”

307 参阅布吕格尔：《〈神圣家族〉一书的出版经过》，同上，第509页；1845年2月24日列文塔尔博士给艾伯纳博士的信：“敬爱的朋友，寄给您一册恩格斯和马克思的著作，这是刚刚从印刷机上印出来的……该书驳斥了鲍威尔家族的哲学—社会思想，而且是用辛辣的、冷嘲热讽的笔调写的。恩格斯和马克思属于共产主义派别，因此他们的观点有些极端；他们对于鲍威尔的幼稚无知、妄自尊大和油腔滑调的进攻是歼灭性的，书在各方面都会造成轰动……如果您愿意在《总汇报》上较为详细地评介一下该书，我将对您深为感谢。”

据卡·海因岑说(《Die Helden des deutschen Kommunismus》(《德国共产主义的斗士》)，伯尔尼，1848年，第60页)，《神圣家族》销售得很慢。

評<sup>308</sup>，但是馬克思和恩格斯對這篇書評的評價不高，認為它是一篇平庸的、混亂的評論<sup>309</sup>。在《Wigand's Vierteljahrsschrift》〔《維干德氏季刊》〕上，發表了《Leipziger Allgemeinen Zeitung》〔《萊比錫總匯報》〕當時的編輯人尤利烏斯的一篇文章<sup>310</sup>。他在这篇文章中從自由主義的立場既批判了布魯諾·鮑威爾的無政府主義的個人主義，也批判了馬克思的共產主義，把他們的使人幸福（用使人脫離世界或把人說成是“類的本質”的方法）的兩種正相反對的傾向，稱做骨子裡是唯靈主義的教會和表面上貌似“群眾的”教會的神學傾向<sup>311</sup>。

《神聖家族》的出版，成了盧格繼續在他的書信中辱罵馬克思

**308** 《Das Westphälische Dampfboot》（《威斯特伐里亞汽船》），1845年，第206—215頁；《神聖家族，或對批判的批判所做的批判。駁鮑威爾及其伙伴》。弗·恩格斯和卡·馬克思著，第206頁：“在這裡，‘批判’的藍色煙霧徹底消散了，我們在那慘淡的天空中清楚地看到了沙洛頓堡的神聖家族；我們曾經暫時為那樣的光輝所迷惑，實在算得是道地的傻瓜。讀這本書就是一個解放的行動。”參閱第211頁以下：“具體地說，我們德國人總喜歡思辨的遐想，由於上帝而忘記世界，由於彼岸的存在而忘記此岸的存在，由於思維而忘記生活，由於批判而忘記行動。現在，當我們一方面靠了費爾巴哈，另一方面靠了英法社會主義而在長期受騙之後開始投身於現實的群眾生活的時候，我們應當全力反對一切可能阻礙我們的偉大運動的不切實際的幻想。而我們看到，批判恰恰企圖使我們重新迷醉於無形體的精神，這種精神只沉緬於自己的本質，而高傲地藐視死氣沉沉的物質。”

**309** 《馬克思恩格斯全集》，俄文第1版，第3卷，第247頁。

**310** 參閱《維干德氏季刊》，第2卷，萊比錫，1845年，第326—333頁，尤利烏斯：《公開的和非公開的人間教會之間的爭論，或對批判的批判的批判所做的批判》。

**311** 同上，第332—333頁：“總之，你們這些把利己主義視為罪惡並且決心接受人道主義信仰（只有這種信仰才能使人成為幸福的）的人，現在都應該注意，馬克思先生在邀請人們進入他的教會，而責罵那些他聽說是仇視他的婆羅的人，誣蔑他們是假教會，是惡魔即利己主義者的幫伙，說他們只是口是心非地責備他本人和他的教會的利己主義（他們稱後者為“群眾”，認為只有他們自己才體現了整個精神）。但是我告訴你們：你們要有所選擇；馬克思只是向毫無成見的人洩露了這樣一個秘密，即有兩個教會在向我們張開雙臂，其中之一的真正本質

的口实。虽然卢格也看到这部著作中的个别优点，但是他仍然譴責这部著作的傾向，认为馬克思和恩格斯的批判只是对旧友的恶意的和抱有成見的攻击<sup>312</sup>。他把《神圣家族》同施蒂納的《唯一者及其所有物》一书对立起来，把后者捧到天上去，因为施蒂納在該书中批判了共产主义并为絕對的个人主义辯护<sup>313</sup>。

布魯諾·鮑威尔只是做了极其无力的反駁，在反駁中他只是硬說馬克思和恩格斯不了解他<sup>314</sup>。

---

首先在于不可見的东西即批判，而另一个則想組織成为可見的东西，并且想把既不願意住地下室，也不願意住頂間，而只願意住二楼的整个人类世界变成幸福的，也就是說变成类的本质。你們要有所选择。因为你們看，如果你們想改宗另一种信仰，那末你們是否願意由基督教的天主教徒变为人道主义的天主教徒，或者成为人道主义的新教徒呢？”

- 312** 参閱1845年5月27日卢格从巴黎給弗萊雪尔的信，載《卢格通信集》，第1卷，第395頁。

再参閱1845年5月6日卢格給普魯茨的信，国际社会史研究所藏：“救世主的本质已經走得这样远，以致发展成为救世主之間的真正的竞争。你讀一讀馬克思駁鮑威尔的书吧。只是那里只字未提这样一点，即馬克思也想在自己周围形成一个神圣家族，像海尔維格从前曾經做过的那样給自己抬高身价。駁鮑威尔的书有些地方是写得好的，虽然在布魯塞尔公开宣布以前人們早就知道这种胡作非为了，而且正如这部书本身所表明的，在批判法庭寿終正寝之后所开的調解法庭也是够可笑的。”

- 313** 参閱1844年12月21日卢格从巴黎給璠威尔克的信，載《卢格通信集》，第1卷，第389—390頁：“施蒂納的书只能发生有益的影响，尽管有許多东西是靠不住的……应当支持并宣传这本书。它沒有那种一切蠢事中的最大的蠢事——‘手工业者的社会教义学’。这种教义学是头脑簡單的人所宣揚的新基督教，这种宗教的实现意味着畜栏里的鄙下生活……自觉如此并且如此行动的人，即不容許給自己編上号碼和用一个梳子理发的利己主义者，只有这样的人才会給穷困带来生气和詩意。如果一切人都是乞丐，那也就不能消灭贫困了。”
- 314** 参閱 B. Bauer, Charakteristik Ludwig Feuerbachs (鮑威尔：《路德維希·費尔巴哈論》)，載《維干德氏季刊》，萊比錫，1845年，第3卷，第138頁以下。但是馬克思在《Gesellschaftsspiegel》〔《社会明鏡》〕杂志(爱北斐特)1846年1月号上对此做了回答(《圣布魯諾反对〈神圣家族〉的作者》，載馬克思恩格斯著：《德意志意識形态》，1956年俄文版，第578—580頁)。

随着《神圣家族》的完成，馬克思居住巴黎的时期也結束了——他被驅逐出巴黎，罪名是他給《前进报》撰稿。

这家报纸在貝尔奈斯的主持下日益表现出激进的倾向。它反对自由派的“中庸”政策，反对“批判的批判”的中立的政治立场<sup>315</sup>，捍卫解放人类的人道主义变革<sup>316</sup>。例如，在许多通讯中也越来越明显地出现了共产主义观点<sup>317</sup>。例如，有一位撰稿人維貝尔就在他的两篇文章中表述了共产主义的思想。这两篇文章就是可以看

315 参閱《前进报》，1844年6月10日，第55号，《Liberaler Unsinn》（《自由派的荒謬》）；1844年8月17日，第66号，《Aussichten für Deutschland》（《德国的展望》）；1844年9月21日，第76号，駁布魯諾·鮑威爾的文章。

316 参閱《前进报》，1844年12月4日。Vorwort und Ankündigung zu dem 2. Jahrgang 1845 des «Vorwärts»（《〈前进报〉1845年年刊的序言和通告》）：“《前进报》从事活动的舞台承认作为人性的完满实现的人道，在这个舞台上甚至‘人’这个字眼本身都有战斗的呐喊的意义。报纸想向人们指出，人现在从各方面说来是什么样子并且将来应该成为什么样子，因为它不准备对不是作为社会而存在的社会的某一方面加以另眼看待。

大家知道，它原来的立场是在宪法范围内的极其軟弱的反对派立场，它起初是‘溫和的进步’的机关报。但是由于发展的自然必然性，它的眼界在一定的出版自由的条件下逐渐变得更加广阔和明亮了。这个文学派别的目的就是自由平等的社会，在这个社会中，人类的外化的、自我异化的本质，正像它过去在宗教、国家和资产阶级社会中所表现的那样，将让位给自觉的人类的自由机体。

报纸的使命，在经常接触日常生活事件的条件下，既是批判的、論战的，又是指导性的。它还应当分析谎言和不自由的各种現有的表现，同样地，也应当通过提出建議和方案来促进美好未来的到来，那时候，人将恢复自己的本来面目。但是由此可以得出結論說，采用鋒利的論战笔調是完全正确的。这一点特别适用于报纸过去和将来在反对懶于思想并缺乏行动的自由主义时所表现的那种热情。”

317 参閱《前进报》，1844年7月21日，第39号，《Die Arbeiterbewegung in Böhmen》（《波希米亚的工人运动》）；1844年7月20日，《Negersklaven und Freiesklaven》（《黑奴和白奴》），維貝尔。



得出赫斯的影响的《白奴和黑奴》和《金錢》<sup>318</sup>。作者在前一篇文章中指出，资本主义制度由于竞争而造成了工人的日益增长的贫困，这些工人已被变成了商品并且受着商品世界的规律的支配。他在第二篇文章中谈到金錢的作用所引起的后果时写道：“资产阶级社会的神——金錢，不仅是人类本质的精神的异化，而且是使人变为奴隶的物质的异化。”

該报的日益加强的反政府倾向，特别是貝尔奈斯对弗里德里希-威廉四世的抨击和海涅对他的諷刺，都加速了《前进报》的停刊。早在2月就已要求驅逐該报編輯和撰稿人的普魯士政府，利用貝尔奈斯关于市长捷希謀杀弗里德里希-威廉未遂案的文章作为借口。貝尔奈斯曾在这篇文章中写道，捷希的謀杀案是关于必須听从人民正当要求的警告<sup>319</sup>。在普魯士政府看来，这一点就足以使它在法国政府面前坚持要求对貝尔奈斯进行法律迫害并查封該报。基佐或許由于顾忌已經出来捍卫《前进报》免于攻击的反对派报刊而沒有敢采取这样激烈的行动。他只是把貝尔奈斯作为責任編輯人加以控訴，罪名是沒有繳納保证金，这笔保证金在当时說来是过于高的（七万五千法郎）。12月13日貝尔奈斯被判两月監禁

318 参閱《前进报》，1844年7月31日，*«Der Pauperismus in Preußen»*（《普魯士的穷困》）；1844年8月3日，*«Arbeiterbewegung in Dresden»*（《德勒斯頓的工人运动》）；1844年8月7日，卡尔·馬克思：《批判的札記……》；1844年8月21日，*«Arbeiterbewegung in Deutschland»*（《德国的工人运动》）；1844年8月24日，*«Der Wucher in der Pfalz»*（《普法尔茨的高利貸》）；1844年8月31日，*«Sozialistische Versammlung in Bielfeld»*（《比雷菲尔德的社会主义集会》）；1844年9月21日，*«Die Pariser Correspondenz»*（《巴黎通訊》）；1844年10月30日，*«Die deutschen Arbeiter»*（《德国工人》）。

319 参閱《前进报》，1844年8月3日，第62号，Bernays *«Attentat auf den König Preußens»*（貝尔奈斯：《对普魯士国王的謀杀》）。再参閱馬克思：《对弗里德里希-威廉四世的最新官样文章的例解》，載《前进报》，1844年8月17日，第66号；《馬克思恩格斯全集》，德文版，第1部分，第3卷，第24—27頁。

和三百法郎罰金<sup>320</sup>。

然而，《前進報》的編輯人員仍然為該報的繼續出版而英勇鬥爭，並且在通告信中宣布，《前進報》今後將作為月刊出版，因為月刊是無須繳納任何保證金的。於是基佐又在普魯士大使阿爾寧的壓力下對《前進報》採取了堅決的措施。1845年1月25日內務部長杜沙特爾下令把該報的編輯和撰稿人海涅、伯恩施坦、馬克思、巴枯寧、畢爾格爾斯和盧格驅逐出境。他們被勒令立即離開法國<sup>321</sup>。

<sup>320</sup> 參閱 H. Börnstein, *Fünfundsiebzig Jahre in der alten und neuen Welt* (伯恩施坦,《舊世界和新世界的七十五年》), 萊比錫, 1881年, 第352頁: “德國的外交官員向基佐抱怨該報的破壞傾向, 於是總理命令自己的閣僚——內務部長和司法部長——對付這家倒楣的激進報紙。這是第一次對報刊的訴訟, 但是由於檢察官預料到僅僅涉及外國政府的文章一定會為法國陪審員一致宣判無罪, 所以只是向風紀警察法庭控訴該報, 罪名是談論政治而不繳納政治報紙所必須繳納的法定保證金。法庭上沒有一個陪審員, 而只是出席三名博學的法官, 他們不顧我們的律師克萊米約先生的有理有據的辯護, 判處了編輯人員貝爾奈斯兩個月監禁和三百法郎罰金, 還要繳付審判費大約三百法郎。”

這件事發生以後,《和平民主日報》在1844年12月29日寫道:“《前進報》一直主張兩國結成公開的、真誠的聯盟, 甚至不止一次地抨擊德國的民族黨派。”

<sup>321</sup> 參閱亨·伯恩施坦, 同上書, 第352—353頁: “年終的時候, 我們決定從第二年即1845年起把《前進報》作為月刊出版, 因為月刊即使談論政治也無須繳納保證金……在我們自己籌集支付罰金和審判費(為貝爾奈斯。——科爾紐)所必需的款項時,《前進報》第一期即一月號就問世了, 當然筆調也更加辛辣而猛烈。當刊物已經排印並正在校對時, 一天早晨有一個警官到我房間里來, 向我宣讀了警察局長的命令, 說‘亨利希·伯恩施坦先生’必須在二十四小時內離開巴黎並於三天之內離開法國。我的所有的同人都接到這項驅逐令, 從而引起了大家的一團混亂。”

參閱《Geheimer Staatsarchiv, Ministerium des Inneren》(《秘密國家檔案, 內務部》), R. 77, Lit. D, Nr. 10, 第81頁。《關於流浪手工業者中的革命團體的文件》, 巴黎, 1845年2月1日: “共產主義者馬克思、魏爾(該人實際上沒有任何信念, 並且為任何付錢給他的人寫文章)、海爾維格、貝爾奈

这件事引起了反对派报刊的抗議浪潮，它們紛紛譴責政府恬不知耻地充当普魯士政府的工具，把唯一的罪名只是热爱法国和維護这个国家的人們驅逐出法国<sup>322</sup>。抗議收到了一些效果，因为只是对《前进报》的一部分編輯和撰稿人实行了驅逐令。海涅由于他的世界性的声誉而得以安然无事。海尔維格有权作为瑞士公民仍然留在巴黎。因《前进报》的停刊而幸灾乐禍的卢格<sup>323</sup>，是从馬克思得知政府放逐的措施的；和卢格不同，馬克思並沒有計較个人的恩怨<sup>324</sup>。但是卢格却馬上同其余被迫害的人分道揚鑣了。他在

斯(現在獄中)、亨利希·伯恩施坦(該人完全沒有什麼信念，同样不过是个耍笔杆的短工)等人极力要劝阻政府不把他們逐出巴黎。”

- 322** 參閱亨·伯恩施坦，前引书，第353頁：“我立刻趕到議會，吩咐把克萊米約和賴得律-洛兰叫来，向他們报告了这段經過。两个人都非常激动，决定把这件事当做涉及左派的問題处理，向再次对外国政府卑躬屈膝的基佐內閣提出质詢……第二天一早反对派报纸就发出了一片非常厉害的喧嚷……”。

參閱《La Reforme》〔《改革报》〕，1845年2月14日社論（写于2月13日）：“貝尔奈斯和馬克思先生沒有做任何足以損害法国或法国政府的事情。如果說有誰会控訴他們，那就只有普魯士政府，而关于放逐他們的决定也只是为討好普魯士宫廷而采取的。法国政府恬不知耻地变成了普魯士政府恐惧和复仇的順从工具。博学多才、热爱法国思想并且同情我們的人接到了离开法国的命令；他們热爱并維護法国，而这也就是他們的罪名。”參閱1845年1月31日、2月4日《改革报》，1845年3月《Fraternité》〔《博爱月刊》〕；1845年1月30日、2月11日《Le Courrier Français》〔《法兰西信使报》〕；1845年2月17日《La Nation》〔《国民报》〕、《La Gasette de France》〔《法兰西报》〕、《Le Siècle》〔《世紀报》〕。

- 323** 參閱1844年11月卢格給弗吕貝尔的信，載《卢格通信集》，第1卷，第379頁：“《前进报》如果繳不起三万法郎的保证金，它就要寿終正寝了。它本来老早就可以采取这个步驟。誰不能活下去，誰也就應該死去。”
- 324** 馬克思給卢格的信：“巴黎，洛莱特区圣母院街，30号，阿尔諾德·卢格博士先生。卢格博士先生：我从可靠方面得悉，警察局长已經下令要您、我和其他一些人在二十四小时內离开巴黎，并在最短期內离开法国。伯恩施坦会告訴您詳情细节。为恐您还不知道这个消息，我认为理应奉告。卡·馬克思”（这封信是米兰的斐尔特利涅里图书馆告訴我的，对此我謹致深摯的謝意。——科尔紐）

給他母親的一封信里竟然說，這些措施至少對其他人來說是件好事<sup>325</sup>。他向政府提出申訴，說明自己是薩克森的臣民，因而也被准

**325** 參閱 1845 年 1 月 26 日盧格給母親的信，載《盧格通信集》，第 1 卷，第 381 頁及以下：“告訴您，普魯士已經要求基佐按照大使轉交的名單……驅逐十二個德國人。當然，我已經向自己的大使館打了招呼，依我看來一切都會順利解決的。不用說，這個名單里都是‘前進派分子’，海涅、馬克思等等……這樣一來，這些倒楣的家伙會暫時停止他們的胡說八道了。如果普魯士大使馮·阿爾寧先生向我討教，我會幫助他把這件事情辦得有利於自由的事業，因為反對派的恥辱就是反對派的失敗，而《前進報》恰恰是這樣的反對派。”

參閱 Ruge, *Gesammelte Werke* (《盧格全集》)，第 5 卷，第 400—401 頁；盧格關於《前進報》給赫斯的信（1845 年 1 月底）：“再沒有比倒楣的《前進報》的所做所為更玷辱和敗壞出版自由、反對派和高尚的人道主義口號的聲譽的了。”

赫斯告訴了我們一些有關盧格對《前進報》的態度的有趣細節。參閱 Moses Heß, *Dottore Graziano (d. i. Ruge) Werke. Zwei Jahre in Paris, Studien und Erinnerungen von A. Ruge* (莫澤斯·赫斯，《格拉齊安諾博士的著作〈巴黎兩年，盧格的研究與回憶〉》)。載《德意志—布魯塞爾報》，1847 年 8 月 5 日，第 62 期。

“格拉齊安諾在他的著作（第 1 卷，第 398 頁）中說，當《前進報》落入共產主義者手中的時候，人們又把一些最平庸的作家在該報上發表的一些最富侮辱性的文章的譯文呈交給基佐。但是究竟哪些文章是‘最富侮辱性的’，《前進報》的哪些作家是‘最平庸的’？阿爾諾德·盧格關於這點只字未提。老奸巨滑的東西！了不起的學者！那就是你的文章！《前進報》當時的編輯人貝爾奈斯就是為了你的文章而擔了罪名。當時這個‘渺小的活動家’曾經建議你自己對你的文章，更正確地說，對你的嘲笑承擔責任，為的是以此來稍稍吓唬你一下。他曾給你寫信，問你是否願意對自己的文章承擔責任。雖然那時候，正如現在我們知道的，你已經被逐出《前進報》，並因此而在德國報紙上毀謗貝爾奈斯，可是你還是再一次表示悔過，用甜言蜜語討好‘渺小的活動家’，在你的信里口口聲聲地稱他為親愛的朋友，請求他仍然設法為你的文章承擔責任，而他也照辦了（如果格拉齊安諾為我揭露他對《前進報》的態度而感到不滿，貝爾奈斯還會發表有關這個問題的專門的、或許是迄未發表過的材料）。現在，當‘渺小的活動家’為你的卑鄙行為承擔了罪名並使你得以在法國政府面前裝扮成了不起的學者之後，你却油腔滑調地到處向你的高尚友人們講說，小海盜即貝爾奈斯主編的《前進報》干得過了火並且栽了跟頭，說什麼‘暴政這次干了一件好事，因為它消滅了極端反對派的恥辱’。”

許留在巴黎。伯恩施坦也沒有被逐出巴黎，条件是他作为报纸的所有人保证不再继续出版《前进报》<sup>326</sup>。貝尔奈斯从圣培拉日监狱給所有的民主报纸投寄抗議信，結果也获得了留居法国的权利<sup>327</sup>。

最后，被放逐的只有馬克思、巴枯宁、毕尔格尔斯和《前进报》的前編輯阿达尔貝特·馮·伯恩施太德，后者曾应波尔多公爵和唐·卡洛斯的信徒們的委托到德国去旅行过。尽管普魯士大使馮·阿尔宁提出了抗議，伯恩施太德仍被勒令离开法国去比利时。他是通过比利时駐巴黎公使的介紹得到去比利时的入境签证的<sup>328</sup>。

1844年4月14日，普魯士政府下令在边境上逮捕《德法年鉴》的撰稿人馬克思、海涅和卢格。1845年2月13日再度发下这个命令，并且把它扩大到伯恩施坦和貝尔奈斯<sup>329</sup>。

**326** 参閱亨·伯恩施坦，前引书，第354頁：“我提出抗議的結果是，八天以后我被請到部长杜沙特尔那里去，并且达成了協議：放逐的要求收回去了，而作为交换条件，建議我們出于对政府的尊重而停止出版《前进报》。我們当然不得不让步，于是《前进报》就停刊了。”

**327** 参閱《改革报》，1845年2月14日。“我現在在坐牢，并且希望刑滿后能够留在巴黎。我爱法国并且願意生活在这里。因此，我宁願服刑也不願再一次改換祖国。不管那些外交官怎样說，我有我自己的打算。我們中的一个人馬克思博士已經走了。对另外两个人已取消了驅逐令，而对我則仍然有效。监狱当局已經接到指示，要在我服刑期滿之后把我送到警察局去，在那里領出国护照。”

**328** Lue Sommerhausen, *L'humanisme agissant de Karl Marx* (卢埃·沙姆豪森：《卡尔·馬克思的能动的人道主义》)，巴黎，1946年，第74頁，脚注3。《比利时社会安全处档案》，《关于伯恩施太德的案卷》，第8部分。

**329** 参閱《Acta der Polizei Präsidii zu Berlin betreffend Heinrich Börnstein, Karl Marx, Heinrich Heine, Charles Louis Bernays》(《柏林警察局有关亨利希·伯恩施坦、卡尔·馬克思、亨利希·海涅、查理·路易·貝尔奈斯的文件》)。Prov. Br. Rep. 30, Polizei Präs., Tit. 94, Lit. B, №426,

由于对巴枯宁和毕尔格尔斯沒有发布任何逮捕的命令，所以他們一个到了德勒斯頓，一个到了科伦。卡尔·馬克思在1845年2月1日离开巴黎；在吕提希住了一个短时期后，他在2月9日到了布魯塞尔<sup>330</sup>。

普魯士政府在迫害了《前进报》之后达到了自己的目的，至少在一段时期里迫使德国激进派沉默下来。但是在卡尔·馬克思和弗里德里希·恩格斯的强力推动下，德国激进派很快地又以另一种对統治階級說来远为危險的形式，即作为工人階級的国际政党重新行动起来。

---

在这些文件中有关于馬克思和海涅的記述(第79頁)。关于馬克思写道：“特利尔人，二十二岁。身長五英尺二英寸。发眉黑色。前額平直。眼睛褐色。脸形橢圓。面色光亮。鼻子肥大。中等口形。圓下頰。”关于海涅写道：“作家。五十岁。中等身材。尖鼻尖下頰。显著的犹太人类型。此人生活放蕩，身体衰弱，神情疲憊。”

**330** 同上：“据1月31日《普魯士总汇报》第31号所載的一篇1月25日来自巴黎的报道說，著作家卢格、馬克思、伯恩施坦和貝尔奈斯已被逐出巴黎，并被警官解往加来。 1845年1月31日。 內务部长阿尔宁伯爵”。

## 結 論

在馬克思居住巴黎时期(1843年末到1845年初),他的思想发展完成了一个决定性的转变。他同自由主义的决裂,以及他对黑格尔法哲学的批判(1843年),为他的世界观的深刻改变做好了准备。由于这种世界观的改变,他已经理解到,现在在他看来已成为基本问题的社会问题的解决,在理论方面必须通过对资产阶级社会的深入研究,而在实践方面则必须通过对这个社会的彻底改造。

和费尔巴哈一样,馬克思认为扬弃异化是人类解放的基本条件。但是,他不是从宗教观点,而是从社会政治观点来考察这个问题的。在以私有制为基础的资产阶级社会中,人们过着利己主义的、孤独的私人生活,而简直不能过符合他们的本质的生活。他们只有在与市民社会相对立的、构成普遍物领域的国家中,才能以虚幻的方式过符合于自己本质的生活。馬克思认为,要消除资产阶级社会所造成的人类生活的异化,就必须使人的一般本质和集体生活成为社会的内容。但是,由于他当时还没有认识到无产阶级的历史作用,他暂时还不知道可以用来变革社会政治关系的途径和手段,而把“真正的”民主看成是人类解放的实现。

只是到了巴黎以后,馬克思才转向共产主义,并且开始仅仅捍卫无产阶级的阶级利益。他理解到,消灭私有制是人类解放的基本条件,而要实现这一点必须通过无产阶级革命。

他在发表在《德法年鉴》上的文章——《論犹太人問題》和《黑

格尔法哲学批判导言》——中論述了自己的这些观点。

他在《論猶太人問題》一文中指出，政治解放不会触动市民社会和政治国家間的对立，因而人的异化仍然要保存下来。他把人类解放同政治解放对立起来，认为人类解放通过彻底消灭私有制可以完全揚弃异化。

他在《黑格尔法哲学批判导言》一文闡明，通过消灭私有制而實現的这种人类解放，只能是資产階級和无产階級之間的激烈階級斗争所引起的共产主义革命的事业。

对于无产階級的階級斗争和共产主义革命在推翻資产階級社会和实现人类解放事业中的决定作用的这种理解，标志着馬克思的思想发展上的决定性轉变。現在，他把批判和分析同无产階級階級斗争和无产階級革命的要求日益紧密地联系起来。他向无产階級立場的轉变，决定了他往后的整个思想和政治的发展。

但是由于他还没有認識到，資本主义制度本身的发展会导致資产階級和无产階級之間的階級斗争的尖銳化，所以他对这一斗争的理解还多少有些公式主义和教条主义，认为无产階級是必須恢复自己丧失了的人性和异化了的本质的、非人化的人类的体现。

为了更透彻、更正确地理解階級斗争和无产階級革命，馬克思必須取得有关經濟的和社会的发展的更确切的知識。他在后来居住巴黎期間，通过深入研究历史和經濟的問題而取得了这种知識。

他在一直住到 1845 年 2 月的巴黎，受到了恩格斯在英国所受到的那种环境的刺激影响。进一步巩固了他的新观点的基础的新因素，首先是較德国远为进步的、法国的經濟和社会发展的状况；其次是由于 1789 年和 1830 年的資产階級革命而形成的革命传统；最后是强大的、战斗的和有階級觉悟的无产階級。

馬克思在巴黎第一次直接接触到无产階級。他同“正义者同



盟”的領袖和盟員以及法国的秘密工人团体建立了联系，并且对工人抱着极为深厚的同情，因为工人的英勇、坚定和自我牺牲精神是同德国資產階級的动搖截然不同的。

在发现了无产阶级身上的那种足以推翻資產階級的力量以后，馬克思弄清楚了社会变革的客观前提。他虽然在《德法年鉴》上肯定了无产階級的階級斗争的必要性，并且提出了无产阶级共产主义革命的要求，但是他仍然沒有把这一斗争同社会发展規律联系起来。对馬克思說来，現在的主要問題就是認識这些規律和无产階級革命的客观前提。

在《政治經濟学批判大綱》一文中，恩格斯曾經根据对資本主义制度的詳細分析指出，这一制度的发展使資產階級社会分裂成为两个对立的階級，即資產階級和无产階級，而这两个階級的斗争的尖銳化，已为共产主义革命創造了条件。这篇文章使馬克思轉而注意政治經濟学对理解社会和历史的發展的重要性。这种情况帮助馬克思弄清楚了階級斗争的原因及其在历史上的作用，促使他去研究法国革命和政治經濟学的历史，从而也推动他去研究資本主义制度的基础和社会革命的条件。

开始时馬克思把主要的注意力放在法国革命的研究方面，因为法国革命是同时完成經濟的、社会的和政治的变革的最伟大范例。

对法国革命、特别是革命时期的国民議會(馬克思會想写一部有关国民議會的历史)的研究，帮助他进一步理解了資產階級革命的性质和局限性，大大扩大并加深了他对階級、对階級斗争在社会革命和历史發展中的作用的观点。这种研究告訴他，社会革命是由階級斗争发展而来的，而階級斗争又是由經濟发展决定的；国家作为統治階級的利益的代表者，按照这些階級的利益实行統治，鎮

压其他階級；在法国革命的过程中，資產階級和无產階級之間的階級斗争（它已成为現代的主要特征）变得日益明显了。此外，研究革命的历史也使他得出这样的結論，即統治階級任何时候也不会自动放弃自己的特权，相反地，它們将千方百計地維護自己的特权；根本的社会变革要求进行激烈的革命斗争。

馬克思通过对法国一些著名資產階級历史家的著作的研究，进一步加深了对階級斗争的本质和作用的这种理解，因为这些历史家都強調了階級斗争在資產階級发展中的决定作用。

借助于对法国革命和作为資本主义制度的理論的資產階級政治經濟学的研究，馬克思既理解了資本主义制度所引起的人的非人化，也理解了这一制度必然消灭并为共产主义制度所代替的原因。

自 1844 年 2 月以来对資產階級社会結構的加紧研究，大大地推动了馬克思的理論观点的发展。正是靠了这种研究，他取得了創立新的辯证唯物主义世界观这一无產階級革命行动的理論基础所必需的知識。

这一超越了 18 世紀唯物主义的新唯物主义世界观，是馬克思在批判資產階級政治經濟学和資本主义制度，以及批判黑格尔的唯心主义哲学和辯证法的过程中制定的。

他在批判政治經濟学和資本主义制度的时候是从黑格尔和費尔巴哈的基本原理出发的，不过給了它們以辯证唯物主义的解釋。

他从黑格尔接受了关于客观規律决定历史的辯证运动的学說和人的自我創造的观点。

黑格尔在《精神現象学》中論证了人之所以生成，是由于人掌握了自然界和历史的規律性和合理性，从而使自己达到了創造的宇宙精神的水平。

人的这种自我創造要求人在自己的活动中不被异化；黑格尔通过把人和自然界精神化，通过把人的活动归结为排除一切异化的精神活动，而达到了这一点。

和黑格尔相反，馬克思和費尔巴哈都认为，正是异化表明了人在現社会中的地位的特点，而消除异化是人类解放的必备条件。但是和費尔巴哈不同，馬克思把社会經濟形式的异化看成是异化劳动，认为它是資本主义条件下异化的一种特殊形式。

馬克思在批判作为异化劳动的根源的資本主义制度时指出，在这一制度下劳动产品变成了商品，而人的关系具有了物的关系的性质，因为这种关系轉化为商品交换。

由于社会关系的物化，劳动变成已被异化和正被异化的活动，也就是說：轉化为获取商品的手段；从而它失去了自己的属人的性质，失去了实现人的本质及創造人与人間合乎人性的关系这样一种属人的职能。

資产階級政治經濟学不能正确分析資本主义制度，因为它把作为一种从事生产的能力的劳动本身当做自己的研究对象，同时却忽視了工人本身，从而也忽視了异化劳动的后果。

相反地，馬克思在批判这一制度时揭示了异化劳动的一切后果：由于异化劳动，工人脫离了自己劳动的产品，同时他生产得越多，他就变得越貧穷；因而，劳动不是人的自我創造的因素，而变成了人的本质的否定。

不仅压抑着工人，而且压抑着一切人的这种异化，阻碍人們按照人的方式去改造自然界，同时合乎人性地把自身对象化。人既然从劳动产品、从劳动、从自然界异化出来，人也就变成了与自己的本质和其他人的本质相敌对的东西，从而也就导致了社会的階級分化。

除了社会經濟方面的异化以外，資本主义制度也产生了思想方面的异化：支持这个制度的宗教、道德、法等等。

但是，随着无产阶级的形成，私有制作为人的自我异化的制度，也为通过共产主义革命消灭这一制度創造了条件。

人在共产主义制度下获得自己的人的本质問題，在馬克思这里不是作为一个道德公設提出来的。他指出，这是資本主义解体过程的必然結果，因为这一解体过程将通过资产阶级和无产阶级之間阶级斗争的尖锐化而导致共产主义革命。

馬克思把通过彻底废除私有制来消灭一切形式的异化，看成是建設共产主义的基本条件。他既反对保持小占有的改良社会主义，也反对把一切都变为私有主的粗陋的共产主义。

依靠生产和消費的集体組織，共产主义将消灭一切形式的异化，并促进人的普遍本性的全面发展。

对資本主义生产进行了批判分析以后，馬克思更明确地認識到社会“实践”在历史中的决定作用。

实践这一概念在代替了异化概念以后逐漸成为中心的概念，因为它对于形成辯证唯物主义和历史唯物主义更有用。馬克思就依靠实践这一概念达到了新的世界观。

在創立这一世界观时他是从站在实践立場上对黑格尔唯心主义哲学和辯证法所做的批判出发的。

黑格尔在把人、自然界和人类活动精神化以后，从而也就把人的自我創造变为精神过程。因此，在黑格尔那里，人被归結为自我意識，自然界被归結为自我意識的客体，亦即具体现实的抽象概念，而历史則被归結为絕對观念的发展。意識和存在的同一就是在絕對观念中实现的；絕對观念被变成了历史的創造主。

要想制定关于人、自然界以及它們的有机发展的现实观点，必

須从它們的具体特性来考察它們。原来，人类活动的主体不是自我意識，而是人的本质力量的主体性；这一主体性的产物不是抽象的物，不是“物相”，而是具体对象的生产，人就靠这些具体对象的生产再生产着自然界，把自然界人化，并創造自身。

与沒有从自然界区别开来并且不能对自然界发生深刻作用的动物相反，人能够用自己的自由的、自觉的和无所不包的活动来改造自然界，使之适合于自己的需要。因此，他同自然界的最初的直接联系，日益变成对自己本身的生产的关系；人和人化了的自然界之間日益密切的有机統一就是由于这种关系而产生的。

人所以能通过改造自然界而自我对象化，只是由于人是社会的存在物。实际上，人所以能作用于自然界，只是靠了其他人的活动。人利用这个活动，用体现在这个活动中的其他人的本质来丰富自己，反过来也用自己的活动去丰富其他人。人們就是这样用自己的活动相互完善和相互丰富。因此，不能使作为个体的人脱离社会并与社会相对立，因为只有在社会中自然界才被人化，从而成为人与人之間的联系环节和他們的人类生活的基础。

随着自然界的人化还发生了感觉的人化，因此人才不仅能用自己的思維，而且也用自己的一切感觉肯定自己。

人的自我創造是历史的基础和本质；既然这种自我創造是在改造自然界的条件下实现的，所以不能把人的历史和自然界的历史分离开来。历史的内容正是在于，通过自然界的再生产，既实现着人的“自然化”，也实现着自然界的人化。

滿足需要是人的自我創造的动力，因此历史的发展只能用生产、工业的发展来加以說明。

以往在私有制范围内实现的生产发展，导致了人的日益加深的非人化，但是随着资产階級和无产階級之間的階級斗争的尖銳

化,这种发展同时也为解放人类的共产主义革命創造了条件。

因此,人类历史划分为两个基本时期:人在私有制条件下非人化的时期,这个时期构成人类的前史;继之而来的是人在共产主义条件下依靠全面展开自己的普遍本质而恢复人性的时期,人类历史只是从这个时期起才获得自己的真正意义。

对历史的这种唯物主义观点不仅可以說明与經濟、社会生活、思想有关的問題,而且可以解决像本质和生存、自由和必然、思維和存在这样一些理論問題,因为这些問題是只有联系着社会发展来加以考察才能解决的。

由此可見,馬克思是从实践这一概念推演出辯证唯物主义和历史唯物主义的基本原理的:他理解了人同人的存在和意識在其中发展的第一性基本要素即自然界的联系;把人的自我創造过程看成是同时引起自然界和人的改造的生产发展的結果;認識到为資本主义生产关系所制約的资产階級社会由于这个社会的成員对生产資料的不同关系而分裂成敌对的階級,結果就产生了资产階級和无产階級之間的階級斗争,而这一斗争的尖銳化将导致共产主义革命。同时馬克思证明,资产階級的各种意識形态——宗教、道德和法——是維持和支持资产階級統治的手段,因此只有从它們的階級制約性着眼才能理解它們。

《經濟学一哲学手稿》所以还有一些缺点,是因为这部著作不过是馬克思的基本观点形成的初步阶段,在这部著作中馬克思还没有完全摆脱費尔巴哈的观点。

但是由于馬克思越来越深刻地理解了資本主义制度和一般历史发展的規律性,所以他越来越多地从社会經濟的角度来考察問題,这就使他彻底克服了唯心主义和形而上学观点的残余,日益树立起历史唯物主义的观点。

固然，馬克思仍然在大量地利用費爾巴哈的概念和術語如“類的本質”、“異化”等等；但是這些概念在他那里有了社會歷史的意義，根本不同於費爾巴哈使用這些概念時的含義，並且日益變成表達新思想內容的術語了。

《神聖家族》是馬克思的思想的進一步發展。馬克思在這部著作里繼續闡述了歷史唯物主義。在闡述的過程中，馬克思幾乎徹底克服了費爾巴哈的人本主義和人道主義，放棄了他在說明資本主義制度的某些現象時還在使用的異化概念。

這種情況證明，資產階級學者執拗地想援引《經濟學一哲學手稿》、特別是異化概念（馬克思本人已越來越把這一概念放到次要地位）來捏造所謂“人道主義的”馬克思主義並利用它來反對革命馬克思主義的做法，是完全站不住腳的。

馬克思的社會觀點的發展，以及他站在無產階級方面參加社會鬥爭，都決定了馬克思的立場和他對待各種反對派的态度。

現在，馬克思和柏林“自由人”之間已經形成了一條不可逾越的鴻溝，因為柏林“自由人”已經變成無政府主義的個人主義者，而由於他們攻擊自由主義和共產主義，因而實際上已成為反革命分子。馬克思還離開了盧格之流的民主派，因為這些人剛一接觸到無產階級就對它採取了敵對立場，很快地成為凶惡的反共主義者。

相反地，馬克思卻和海涅繼續保持着友誼關係，認為海涅不僅是個天才詩人，而且是個革命的思想家，因為海涅把共產主義革命看做是現代社會發展的必然結果，並且通過對反动勢力和資產階級的批判，積極地參加了這一革命的準備。

當馬克思還處於制定自己的新觀點的階段時，他暫時沒有堅決地反對費爾巴哈的人道主義、巴枯寧的無政府共產主義、蒲魯東的小資產階級社會主義、赫斯的人道主義的“真正的”社會主義和

魏特林的手工业者的空想共产主义。但是他的观点和这些派别之間已經形成了間隙；随着他越来越清楚地发现，这些派别同无产阶级的阶级利益相对立，他就必然要同这一切派别划清界限，并在划清界限的过程中巩固和加深自己的观点。

继在《德法年鉴》上同布鲁诺·鲍威尔展开論战之后所进行的第一次重大的爭論，是因卢格的一篇論西里西亚織工起义的文章引起的。卢格在他的《普魯士国王和社会改革》一文中沒有重視这次起义，认为它是一次地方性的事件；同时他还說无产阶级沒有政治头脑，因此不能进行真正的革命。

馬克思在他的答复中詳細論述了社会問題，指出作为西里西亚織工起义原因的貧困，不是德国特有的現象，而是一切工业国所固有的普遍現象。为了同貧困現象作斗争，英国最初实行了一些行政性的慈善措施，这些措施与普魯士的同类措施实际上并无区别。当貧困变为社会危险的时候，英国想用一种惨无人道的办法——把习艺所变为惩罚机关——来消除貧困現象。法国的情况也是如此，在那里穷人簡直被看成是罪犯。

按照馬克思的意見，政治国家所以不能消灭貧困，原因就在于它作为资产阶级社会的意志的執行者，不能采取那些必然会消灭这个社会的措施。也就是說：如果政治国家要想消灭貧困，那它就應該消灭无产阶级这个资产阶级社会的基础，从而也消灭这个社会 and 作为它的产物的政治国家自身。

然后，馬克思批判了卢格对織工起义和真正革命的本质的观点。卢格瞧不起織工起义，认为織工缺乏“政治头脑”，因而不能进行彻底的革命。和卢格相反，馬克思对这次起义做了极高的评价，认为它是德国无产阶级的第一次发动。同时他还指出卢格下述观点的毫无根据：社会問題應該通过政治理性的发展来解决。馬克



思认为，只有社会革命才能解决这一问题，因此，工人的起义即使具有地方的、局部的性质，也比仅限于在国家范围内实行变革的政治革命具有更大的影响和意义，因为社会革命是力求消灭一切现存关系的。

馬克思和卢格所以对革命做出这种不同的评价，是因为他們的階級立場是对立的。既然革命就是摧毁资产阶级社会，所以卢格作为资产阶级的階級利益的代表者，否认无产阶级有通过社会革命来解放自己的权利。因此他断言一切革命都只应该具有政治性质，即实际上是资产阶级的性质，并且鄙视織工的起义。反之，捍卫无产阶级解放的馬克思则只是摒弃政治革命，要求通过社会革命消灭现存制度。这就使得他能够对織工起义做出实际上是正确的评价。虽然馬克思也许对这次起义做了过高的评价，认为它具有明确的目的性和计划性，但是他仍然理解，这次起义是德国无产阶级革命斗争中的第一次重大的事件；而无产阶级的革命斗争必然要推翻资产阶级社会，导致共产主义的胜利。

对織工起义的这种分析，帮助馬克思进一步理解资产阶级国家是保卫资产阶级的階級利益的工具，同时确信社会问题不是通过政治改革，而只有通过无产阶级革命才能解决。

他和恩格斯之间这时已经建立起来的亲密友谊，推动了他的革命思想的发展，对他的活动发生了有利的影响。这种友谊的基础不仅在于他們的共同的观点和目的，而且在于他們的性格和才能令人惊奇地互相补充。馬克思具有更为敏锐、更善于洞察事物的头脑。他善于深入而細密地分析他們的共同学說的基本原理。反之，较为接近经济、社会和政治生活的恩格斯则比馬克思更早地意識到研究和說明这种生活的必要性。

恰恰是在会见馬克思的时期，恩格斯在《英国状况》一文中給

历史的分析提供了典范。恩格斯在这篇文章中用 18 世紀末的产业革命來說明英国的社会的、政治的和思想的发展。他指出,工业的日益加速的发展改造了这个国家的社会关系,促进了资产阶级的代表輝格党对捍卫土地所有者利益的托利党的胜利,并且导致了人数众多的强大无产阶级的形成,而无产阶级通过工联和宪章派锻炼了自己的经济斗争和政治斗争的手段。接着他还指出,无产阶级和资产阶级之间的阶级斗争的尖锐化为社会革命创造了条件,而社会革命的目的则是实现“真正的”民主即社会主义。

馬克思和恩格斯的共同斗争的最近目的,是同他們那些属于柏林“自由人”集团的旧友进行彻底的清算。“自由人”虽然由于转向无政府主义的个人主义并且攻击自由主义和共产主义而投入了反动阵营,但是他們仍然对进步的知識分子发生一定的影响。

“自由人”在《文学总汇报》上利用批判的批判的原则来考察哲学、社会和政治的问题。

馬克思和恩格斯在通过《神圣家族》一书对“自由人”进行论战的过程中,通过对批判的批判的论点的分析,进一步阐明了历史唯物主义的原理,而历史唯物主义对于领导无产阶级的阶级斗争說来是要比辩证唯物主义更为必要的。

在清算批判的批判当中,馬克思也发挥了恩格斯所发挥过的那些观点,但是馬克思做得要远为深入和全面。

馬克思依据他在《经济学—哲学手稿》一书中对黑格尔唯心主义所做的批判,首先揭示了这种唯心主义怎样把世界精神化,从而本身变成了概念的神话学。然后他指出,批判的批判把这种唯心主义发展到极限,把精神和实体、思维和存在(这些东西在黑格尔那里都是彼此有着内部联系的)对立起来,因而这种同具体现实失去任何联系的绝对的、抽象的唯心主义,便把历史变成了一种

幻象。

批判的批判摒棄了實體，認為它是不符合普遍自我意識的規定性的。同時，批判的批判還把人類關係的總和轉化為思想物、“範疇”，而把這些關係的發展轉化為範疇之間的鬥爭。

批判的批判把精神和實體的鬥爭歸結為普遍的自我意識和作為死氣沉沉的物質之體現的“群眾”之間的衝突。這一衝突決定了批判的批判的歷次征討。馬克思正是在這一時期對這些征討進行了詳細的考察。

批判的批判認為法國革命基本上是原則之間的鬥爭。馬克思在研究法國革命時已經理解了階級鬥爭在這一革命中的決定作用。他在反駁批判的批判時說，這一革命所涉及的與其說是原則，無寧說是階級利益。資產階級的鬥爭所以打着自由、平等和博愛的思想旗幟，是因為階級利益超出了某一個階級的范围，因而表面上似乎和人類的普遍利益一致，所以具有了抽象的普遍觀念的形式。

但是以這些觀念為名的鬥爭只是一種假象。實際上，鬥爭是為了資產階級的階級利益而進行的，並且這種階級利益既戰勝了封建主義、專制制度和革命人民，也戰勝了雅各賓派（羅伯斯比爾和聖茹斯特）和拿破侖（當他們一旦實行違反資產階級利益的政策的時候）。

資產階級在通過 1830 年革命戰勝波旁王朝之後，鞏固了自己的階級地位，建立起了完全維護資產階級利益的国家。但是這次革命同時也推動了以實現符合無產階級階級利益的平等為目的的新革命運動。

馬克思在分析 18 世紀的唯物主義時指出，它的兩個派別——自然科學派和社會派——的產生導源于工業和資產階級的同時發

展。工業發展所引起的科學繁榮，加強了資產階級的反宗教、反封建和反專制制度的立場所決定的反形而上學傾向。

資產階級思想的反形而上學和反唯心主義的傾向產生了感覺論，而從這種感覺論則發展出了唯物主義的認識論和唯物主義的社會學說。最進步的資產階級思想家、特別是愛爾維修和霍爾巴赫認為人是由環境決定的，因而要求把環境組織得使人能在其中像人一樣地生活。

早期的社會主義理論家在發揮這些思想時指出，這樣的社會結構只有通過現存關係的徹底變革，通過私有制的廢除才能建立起來。

馬克思從這個立場出發以蒲魯東的觀點為例批判了改良社會主義。埃德加爾·鮑威爾認為蒲魯東是一個空想主義者，因為他是在公平的名義下批判現存制度的。反之，馬克思則還承認蒲魯東的功績，認為他對私有制的攻擊為徹底批判政治經濟學和資本主義制度开辟了道路。

但是馬克思已經看到蒲魯東的學說的缺點和局限性。當然，他不是像後來那樣用蒲魯東的小資產階級立場來說明這種缺點和局限性，而是認為這是由於蒲魯東沒有看到一切形式的私有財產都在產生着人的異化以及隨之而來的非人化的緣故。因此，蒲魯東仍然囿於政治經濟學的概念，而不能把對政治經濟學的批判進行到底。同時，他還不要求完全廢除私有財產，而建議把私有財產變為小占有這種普遍的形式。

因此，他也沒有找到實際消除貧困的途徑和手段。在維護小占有因而也主張緩和資產階級和無產階級之間的階級對立時，他沒有指出貧困和富有作為同一經濟和社會過程的表現彼此有着辯證的聯繫，也沒有指出這一過程的進一步發展將使貧困和富有在

共产主义革命中归于消灭。因此，他把自己的注意力集中在貧困这个私有制的結果上面，而忽略了它的革命性质。

馬克思在《神圣家族》中还再一次談到犹太人問題。他責备布魯諾·鮑威尔只研究犹太精神的宗教本质，而不同时去分析它的现实基础，即以金錢制度为最高表现的資本主义制度。由于布魯諾·鮑威尔不理解犹太精神（因而，宗教的犹太精神）是不断地由資本主义关系中产生出来的，所以他未能正确地解决犹太人問題。

布魯諾·鮑威尔不是把犹太人的解放看成是社会一經濟的解放，看成是犹太人从现实的犹太精神即資本主义制度下的解放，而是狹隘地看成是宗教一政治的解放。但是政治解放决不是真正的人类解放。它符合于以私有制为共同基础的市民社会和政治国家的基本性质。应当把基本人权看成是政治国家的本质，而基本人权不过是对作为資產階級社会成員的利己主义个人的权利的承认。

政治解放不是人从本身的自我异化下的解放，相反地，是这种异化的加强。反之，真正的人类解放則要求通过废除私有制，亦即通过共产主义革命，彻底变革政治国家和市民社会。

馬克思在批判《巴黎的秘密》时主要指出，不触动資產階級社会的基础——私有制，而只想借助于改良来改善資產階級社会，是毫无根据的。他特別嘲笑了欧仁·苏的那一套根本不能实现的改良主义計劃，如組織劳动，設立貧民銀行，創立模范农場。这些办法都不符合根本改变現存关系的任务，而只能由于調和穷人和富人而加强資產階級社会。

从《神圣家族》可以清楚地看出馬克思的思想又向前迈进了一步。他已經极少利用費尔巴哈的观点，特别是几乎完全克服了异化概念，就表明了这一点。这一概念已不再用来解决任何重大的

問題：既不用來批判被稱為思辨結構的唯心主義哲學，也不用來批判把歷史變為抽象範疇的鬥爭的“批判的批判”。馬克思在分析法國革命的時候強調指出，這一革命涉及的是實現階級利益而不是原則。他認為，18世紀唯物主義的反形而上學和反社會的基本特徵來源於科學和資產階級的發展，而蒲魯東的學說所以具有缺點是由於蒲魯東不理解私有制的非人化的後果。在考察猶太人問題時，馬克思把資產階級的政治解放同作為無產階級革命的事業的人類解放對立起來。最後，馬克思在批判歐仁·蘇的小說時強調指出了社會改革的不足，因為它的目的不是在於廢除私有制。

由於馬克思這樣從實踐的觀點出發批判地劃清了界限，因而擴大並鞏固了自己的歷史唯物主義理論。和恩格斯一樣，他從此就把這一理論當做自己的研究基礎。

由此可見，馬克思在他的思想發展的決定性時期，已經闡發了辯證唯物主義和歷史唯物主義的基本原理。

他的歷史觀的前提是，存在着不依賴於意識、精神的客觀物質現實，這一現實構成人的物質生活和精神生活的基礎。

因此，不依賴於物質的絕對精神是根本不可能的；不應當把人和自然界精神化，而應當考察二者的具體的感性的實在性，考察二者的可以感知的相互關係。

這種關係首先決定於人的需要通過人的活動、通過生產而在改造自然界當中得到的滿足；因此，這種關係不應當理解為自然的關係，而應當理解為社會的關係，並且應當在既決定人的存在和意識，又決定自然界改造過程的社會經濟發展範圍內來加以考察。

在人通過改造自然界而實現的自我創造過程中，人和自然界在再生產後者當中有機地結合起來；隨着歷史的一往直前的发展，這種再生產變得比自然界對人的作用更為重要。

馬克思把人和自然界之間的关系看成是社会关系，这样一来他就把历史唯物主义包括到辯证唯物主义里面去了。

作为历史本质的生产发展，既决定着社会生活的发展，也决定着作为社会存在之反映的社会意識的发展。

馬克思根据經濟发展决定社会发展这一原理指出：在私有制占統治地位的情况下，社会經濟发展使社会分裂为两个对立的階級——資產階級和无产階級；在这一基础上发展起来的階級斗争是現代历史的动力；这一斗争的尖銳化为共产主义革命創造着必要的条件。

占統治地位的思想体系符合于統治階級的利益，因此在階級社会中，思想体系必然具有階級性，并且只能这样来加以理解。

馬克思从这种把政治經濟学、历史和哲学結合为一个整体的辯证唯物主义和历史唯物主义立場出发，摒弃了一切抽象的、形而上学的真理，因而也摒弃了教条主义和空想主义，因为它们不是从內在的原因，而是从絕對的原則推演出历史的发展的。

馬克思在他的新的世界观和新的共产主义观点的基础上使自己又向前迈进了一步，以致把当时的一切哲学学說和社会学說都远远地抛在后面。

首先馬克思超越了唯心主义辯证論者黑格尔和非辯证的唯物主义者費尔巴哈。而且，他利用了他們的学說的积极因素，不过使它們具有了新质的意义。

馬克思从黑格尔接受了关于为任何存在所固有的矛盾推向前进的历史的辯证运动的学說，也接受了关于人通过本身的活动进行自我創造的学說。但是他反对黑格尔把人和自然界精神化，把自然界和人的历史轉化为概念的发展，并把人的活动归結为認識活动。

馬克思在考察人和自然界并且从它們的具体属性来考察它們的相互关系时，把主体和客体的統一（这种統一在黑格尔那里是以抽象的方式在观念中实现的）理解为人在改造自然界的过程中同自然界的现实而具体的有机結合。

因此，馬克思用建立在现实存在之上的唯物主义辯证法，来对抗黑格尔的被归结为概念运动并以抽象观念为基础的唯心主义辯证法。因此，他还用人通过革命实践而实现的发展和解放，来代替黑格尔所说的人借助于意識而实现的、唯心主义的发展和解放。

同时，馬克思也超越了費尔巴哈和 18 世紀的唯物主义者，因为他们都未能理解人在改造自然界这个历史的基础和本质的过程中实现的自我創造。

馬克思认为，費尔巴哈的主要功績就在于：他对唯物主义的新的理解，这种理解不仅肯定了存在作为客观物质现实的首要意义，而且还把人对自然界和其他人的关系看成是这种现实；他对人的看法，根据这种看法，人不是被想像为孤立的个人，而是考虑到他跟人类共同体、跟类的本质的关系；最后，是他的这样一个信念，即人为了能够像人一样地生活，必須摆脱足以导致人脱离类的本质的一切形式的异化。

但是費尔巴哈不重視历史和辯证法，因为在他看来人同自然界和其他人的关系不是社会的关系，而是自然的关系，所以他把这种关系变成了直观和感觉的对象，而不是革命实践的对象。結果他只是建立起一种人本主义的观点，即关于一般的、沒有社会差别的、抽象的人的观点。这就使他对社会問題做出了唯心主义的解决。

辯证唯物主义和历史唯物主义帮助馬克思理解了資本主义制度的本质和消灭这种制度的必然性，从而也使他超越了一切空想



的社会主义者和共产主义者，特别是蒲鲁东、赫斯和魏特林。

他仍然承认蒲鲁东的功绩，说他对私有制做了严肃的批判，从而为彻底批判资本主义制度开辟了道路。但是蒲鲁东没有能够建立起真正革命的理論，因为他不理解任何一种形式的私有财产都会产生人的异化，而且想把小占有变为普遍的原则。

虽然赫斯和费尔巴哈不同，是从社会的角度来考察异化，但是由于他不理解社会是历史地、辩证地发展的，所以他也像费尔巴哈一样想用唯心主义的方式解决社会问题。

魏特林的情况也大致如此。他不理解共产主义是资本主义制度发展的必然结果，因而也始终站在空想主义的立场上。

恩格斯的发展方向和马克思相同，但是更倾向于历史唯物主义方面。他在论证他们的共同世界观的基本特征时不像马克思那样广博而深刻。

但是恩格斯在一个最重要之点上发展了马克思的观点。这就是他在自己的一篇文章中从经济发展方面来探索英国的社会状况和政治状况的原因，从而用生产力和生产关系的辩证发展来说明了历史。

他们的观点的基本原则就是这样形成的。从此马克思和恩格斯开始全面发挥他们的这些基本原则。他们先是分头进行这一工作：马克思写了《关于费尔巴哈的提纲》，恩格斯写了《英国工人阶级状况》；随后他们又共同进行了这一工作，首先是写了《德意志意识形态》。

奧·科爾紐關於馬克思主義形成的最重要階段的  
一部有價值的著作

---

## 編者跋言

科爾紐關於馬克思恩格斯生平事業的著作的第二卷，包括從《德法年鑑》停刊起到他們的第一部共同著作《神聖家族》問世止這一時期。對馬克思說來，這一時期正是他流寓巴黎的時期。他是在1843年10月底由於決定在巴黎出版《德法年鑑》而到那里去的。1845年2月初，馬克思因為給《前進報》撰稿而被逐出巴黎。恩格斯從1842年11月後半月起至1844年8月底止居住在資本主義高度發達的國家——英國。他在英國仔細地研究了該國的經濟、社會制度，調查了工業無產階級的生活條件，結果寫出了《英國狀況。十八世紀》和《英國狀況。英國憲法》這樣一些卓越的論文，並為構思中的《英國工人階級狀況》一書搜集了所需的材料。恩格斯當時便已得出結論：社會政治生活決定於社會的經濟發展，而階級鬥爭是歷史的動力。恩格斯在研究英國工業無產階級的階級鬥爭時清楚地認識到，階級鬥爭的尖銳化必將導致無產階級的共產主義革命。1844年8月底，恩格斯為了寫作《英國工人階級狀況》一書離開英國，回到德國的巴門市。他在路過巴黎時停留了下來，同馬克思進行了第二次的會晤。他們在1842年11月後半月在科倫進行了第一次會晤；那是恩格斯在從德國赴英途中到那里訪問當時任《萊茵報》編輯的馬克思的。從那時以來他們兩人都各自沿着不同的道路有了發展，而現在他們欣喜地發現，他們在一切理論

領域都已达到了观点的一致。从第二次会晤起，他們开始了创造性的合作。他們合作的第一个成果就是反对黑格尔左派鮑威尔兄弟等人的一部著作。这部著作的总标题是《对“批判的批判”所做的批判》，副标题是《神圣家族》。恩格斯在逗留巴黎的几天期間內就写成了該书的前三章和附在馬克思所写的个别章中的四个节。該书的大部分章节都是馬克思写的。

科尔紐的研究著作的第二卷包含着三个篇幅很大的章。

\*                     \*                     \*

科尔紐在他的研究著作的第一章中描述并分析了馬克思在巴黎的生活和活动的情况，時間是从《德法年鉴》将近停刊时起到他因西里西亚織工起义問題而同卢格进行論战时止。作者令人信服地证明，馬克思流寓巴黎的时期是他生活和活动中的一个具有决定意义的轉折点。中等阶层中不断酝酿的革命风潮和工人的往往发展为起义的日益高涨的革命积极性，——这就是馬克思在法国所遇到的新現象，这种新現象成了他进一步发展辯证唯物主义的新世界观的坚实基础。当时在法国流行着各种各样社会主义的和共产主义的学說，但是馬克思沒有能够接受这些学說。社会主义当时还是一种资产阶级的思潮，它维护的是中等阶层的利益。社会主义者不是把工人看做現代的革命阶级，而只是看做被剝削的群众，这些群众沒有力量独立地解放自己，而需要用社会改革来加以帮助。然而馬克思却始終坚持这样一种观点，即只有通过无产阶级革命，才能实现人类的解放。与社会主义者对立的是卡貝、德薩米和布朗基这样一些共产主义者。他們虽然都主张消灭私有制和建設共产主义社会，但是他們的共产主义学說却完全不能使馬克思滿意。卡貝也和空想社会主义者一样反对革命运动，号召仅仅通过对人民群众的宣传和教育来实现共产主义思想。他提出普

遍選舉權的要求作為最近的目标，因為他把資產階級民主看成是走向共產主義的一個必要的過渡階段。德薩米反對同資產階級妥協，宣傳無神論的共產主義。只有布朗基主張無產階級的階級鬥爭，認為只有共產主義革命才能使無產階級獲得解放。他繼承了巴貝夫的革命傳統，甚至效法巴貝夫的組織密謀的策略，認為工人必須靠密謀來奪取政權。馬克思雖然贊揚布朗基是工人階級事業的戰士，但是不同意他的密謀策略。

巴黎當時住着許多德國的手工業者和工人，其中有一部分最有覺悟的人積極地參加了法國的革命工人運動。馬克思來到巴黎不久就同“正義者同盟”的領導人和盟員，以及法國的秘密工人團體建立了聯繫。馬克思為了了解這些團體的活動，同無產階級進行了接觸。如科爾紐所正確地描述的，這種接觸“不是通過抽象的哲學範疇，而是通過具體的人”。正是在這一時期，他在給費爾巴哈的信中寫道：“你應當出席法國工人的一次集會，這樣你就會確信這些受盡勞動折磨的人純潔無瑕，心地高尚。英國無產階級也做出了巨大的成績，但他們的文化水平不及法國人。然而我不能不指出瑞士、倫敦和巴黎的德國手工業者的巨大理論貢獻。不過也應當指出，德國手工業者的手工業習氣太濃厚。

但無論怎樣，歷史總會把我們文明社會的這些‘野蠻人’變成人類解放的實踐因素的。”<sup>①</sup>

自從馬克思把無產階級看做“人類解放的實踐因素”時起，在他面前就提出了這樣一個任務：研究無產階級借以轉變為革命力量的條件，而在這一條件下，“理論一經掌握了群眾，就將變成物質的力量”。他在給《德法年鑑》寫的《論猶太人問題》和《黑格爾法哲

<sup>①</sup> 1844年8月11日馬克思給費爾巴哈的信（載《和平和社會主義問題》，1958年，第2期，第9頁）。

学批判导言》这两篇文章中已大体上談到这一点。在这两篇文章中，馬克思不仅得出了无产阶级的阶级斗争不可避免的結論，而且得出了无产阶级的共产主义革命不可避免的結論。但是这时他还没有把这一結論同资本主义发展的经济規律联系起来。馬克思同意恩格斯关于无产阶级的阶级斗争由于资产阶级社会的現存经济关系而必将导致共产主义革命的观点，决定用过去资产阶级革命的經驗和经济理論的研究来丰富自己的知識。为此，他首先着手研究法国革命，认为这一革命不仅是政治变革，而且也是经济和社会变革的范例。他在研究法国革命史时知道，无产阶级反对资产阶级的阶级斗争早在法国革命中就已经有所表现。其次，馬克思还在研究法国革命时清楚地認識到，统治阶级任何时候都不会自願地放弃自己的特权，而要用他們所拥有的一切手段来捍卫它；沒有激烈的革命战斗，要根本变革社会政治关系是不可能的。

馬克思还认真地研究了最卓越的资产阶级历史家梯叶里、米涅、基佐的著作，这帮助他更深入地理解了阶级斗争和革命在社会历史发展中的作用。

从 1843 年年底、特别是从 1844 年春天开始，馬克思认真地研究了政治经济学方面的著作和资产阶级社会的经济结构。馬克思研究英法经济学家的著作是为了批判资产阶级社会并且論证这样一个結論：资产阶级社会为无产阶级的生活造成了非人的条件，因此它不可避免地得到革命的改造。

馬克思还认真地研究了英国、特别是法国的唯物主义哲学家的著作，把这些著作同空想社会主义者的学說联系了起来。

馬克思的科学唯物主义世界观的建立和向革命共产主义的彻底转变，自然加深了他和柏林青年黑格尔分子——鲍威尔兄弟和麦克斯·施蒂納——之間的原已存在的矛盾。这些人在离开黑格

尔的客观唯心主义并回到費希特的主观唯心主义之后，就把黑格尔的集思維与存在于一身的絕對精神变成了絕對的自我意識，并且走向了唯意志論、无政府主义和极端个人主义。

馬克思对待詩人海尔維格的态度也改变了。在这以前，馬克思曾經反駁卢格对海尔維格的激烈指責，說不應該从私生活的角度来責难天才的詩人<sup>①</sup>。現在馬克思自己也确信海尔維格傾向于个人主义和无政府主义了。喜好奢侈使海尔維格腐化了。他陷入了精神上和政治上的狂妄自大，同时失去了自己的革命力量和詩才。为了证明这一点，科尔紐引用了一些令人信服的证据——海尔維格本人日記中的言論和別人对他的評論。

接着科尔紐指出，馬克思对海涅的态度与此完全不同。馬克思在同海涅一起居住巴黎的整个期間，一直同海涅保持着亲密的友誼关系。馬克思在离开巴黎时会写信給海涅說，在他即将与之分袂的一切人中，只有与海涅的离别对他說来是最沉重的。另一方面，同馬克思分离，海涅也失去了一个最亲近的朋友和鼓舞者。海涅的最好的詩篇恰恰是在他同馬克思交往的时期写作的。

正当馬克思經過对工人运动的研究和对历史、政治經濟学和哲学方面的优秀著作的批判掌握，为自己的辯证唯物主义世界观奠定基础的时候，有一批怀有空想主义感伤情緒的社会主义者在赫斯和格律恩的直接影响下开始发展和传播“真正的”社会主义的学說。費尔巴哈的道德学說是他們的社会主义的理論基础。他們不像馬克思和恩格斯那样从社会經濟关系推演出社会主义产生的必然性，而是像空想主义者那样用社会理想来与現存的恶劣关系相对抗，幻想这种关系應該得到改造。他們对社会主义的理解的

---

<sup>①</sup> 科尔紐：《馬克思恩格斯傳》，三联书店1963年版，第1卷，第667頁。

主要特点是，他們是从与費尔巴哈的人本主义唯物主义和人道主义相适应的“真正的”、亦即沒有階級差别的抽象的人出发的。

在馬克思流寓巴黎期間，他和“真正的”社会主义者之間的对立，还没有激烈到引起他进行尖銳的批判并同他們坚决划清界限的程度。不久后，他同恩格斯一起在他們的共同著作《德意志意識形态》（1845—1846）以及其他較晚的著作中进行了这一工作。馬克思同巴枯宁和蒲魯东的关系也是如此；他在居住巴黎期間不仅同他們两人保持了良好的关系，而且找到了共同合作的可能性。巴枯宁和蒲魯东当时便已傾向于无政府主义。馬克思同蒲魯东的过从要比同巴枯宁更为頻繁，认为蒲魯东是当时法国的伟大的社会主义者和經濟学家。

馬克思在巴黎同卢格彻底决裂了。卢格是个資产階級激进派，他未能理解共产主义和无产階級的世界历史作用，因而也未能理解力图同法德工人建立联系的馬克思。

关于西里西亚織工的起义，卢格在《前进报》上发表了《普魯士国王和社会改革》一文，这篇文章成了他和馬克思之間的公开論爭的导火綫。卢格在这篇文章中断言，西里西亚織工起义对于德国人說来只具有像局部饥荒那样的地方性质，并且依他看来，在像普魯士这样一个非政治的国家里，不能认为这一事件比地方性质的饥餓暴动具有更大的意义。卢格从德国存在着非政治性这一事实得出結論說，德国的革命是沒有希望的，而产生貧困的原因，——个人的利己主义及其在社会中的孤立——則只有通过組織性质和教育性质的政治措施才能消除。由于卢格企图模糊自己同馬克思的思想政治分歧，所以馬克思决定在这家报纸上发表对他的文章的回答，以便澄清造成他們之間的决裂的原則分歧。卢格的文章是用“普魯士人”这一笔名发表的，所以馬克思的回答也用了这样

一个标题：《評“普魯士人”的〈普魯士国王和社会改革〉一文》。

卢格作为一个资产阶级的思想家否认无产阶级有靠自己的力量求得解放的能力，并且认为西里西亚織工起义是一个地方性的事件。与此相反，馬克思維護工人阶级要求解放的权利，并且非常贊賞織工起义，說这是德国无产阶级的第一次有組織的发动。他写道，要想正确評价这次起义的历史意义，“普魯士人”应该拿它同英国和法国的工人运动的最初形式比較一下。如果“普魯士人”这样做，那末他就会相信，法国和英国的工人起义沒有一次像西里西亚織工起义那样具有如此的理論性和自觉性。西里西亚起义一开始就恰好做到了法国和英国工人在起义結束时才做到的事，那就是意識到了无产阶级的本质。馬克思认为，德国无产阶级的第一次有組織的发动优越于英法工人最初一些起义的地方，首先就在于德国无产阶级的一切行动都带有深思熟虑的性质。如果說其他一切起义主要是反对明显的敌人，即反对机器和工业企业的老板，那末这次起义則还反对銀行家即隱蔽的敌人。被毀掉的不仅是机器——这些工人的表面的敌手，而且还有賬簿和产权契据。此外，沒有一次英国的起义进行得这样有計劃，这样坚强，这样勇敢，而如果考虑到起义是发生在居民习惯于消极服从的国家里，那末这次起义就尤其可貴。

接着，馬克思指出了卢格关于通过发展政治理智来解决社会問題的議論的毫无根据，同时叙述了自己对社会革命的本质的看法。“社会的貧困产生政治理智的看法是錯誤的，可是与此相反，社会的丰足产生政治理智的看法却是正确的，我們說前者是錯誤的，正如同我們說后者是正确的一样。政治理智是唯灵論者；已經有些家当，已經生活得不坏的人才能有这种理智。……一个民族的政治理智越是发达和普遍，无产阶级就越是会把自己的力量浪費在



那种盲目的、无益的、在血泊中被扼杀的起义上面，至少在运动的初期是这样。无产阶级如果在政治范围内思考问题，那它就会认为一切罪恶的根源都在于意志，认为全部有效的办法就在于使用暴力，在于把这种或那种特定的国家形式推翻。法国无产阶级最初的起义就是证明。里昂的工人们以为自己追求的只是政治的目的，以为自己只是共和国的战士，可是事实上他们却是社会主义的战士。于是他们的政治理智就把社会贫困的根源弄得模糊不清，就歪曲了他们对自己真正目的的认识，他们的政治理智就蒙蔽了他们的社会的本能。”<sup>①</sup>

此外，卢格还预言“在人们不幸离开共同体而孤立的情况下”爆发的起义一定会遭到失败。他把共同体理解为政治共同体即国家。因此他断言，只有发展政治理智才能达到解放，因为只有政治理智才能揭露现存的罪恶的原因。马克思回答这一点说，最正确的看法是：所有的起义都毫无例外地是在“人们不幸离开共同体而孤立的情况”下爆发的；恰恰是这种孤立才是一切起义的必要的前提。马克思同时区别了政治共同体和人的共同性。法国革命就是由于法国公民离开国家而孤立才爆发的，并且以消灭这种孤立为目的。但是资产阶级社会所产生的工人的孤立，由于它所具有的否定的后果而比政治的孤立更加可怕。无产阶级通过自己的劳动而由之异化出来的那个共同体，就是它的物质生活和精神生活本身，就是它的人的共同性。离开这种共同性而绝望地孤立，要比离开政治共同体而孤立更加充满矛盾和更加可怕得多。因此，正像人比公民以及人的生活比政治生活更加是无限的一样，消灭这种孤立状态，或者哪怕是对它进行反抗，也是更加无限的。因此

<sup>①</sup> 《马克思恩格斯全集》，人民出版社1956年版，第1卷，第485—486页。

無論产业无产阶级的起义带有怎样的“局部性”，在馬克思看来，都包含着普遍的精神，而甚至最普遍的政治起义也具有某种利己主义的局限性。因此，正是馬克思給了西里西亚起义以高度的评价。

馬克思同卢格的这场論战虽然还是从异化的角度来进行的，但是他已經从社会政治观点分析了西里西亚起义，并且已經开始以社会革命实践起决定作用的观点为依据。因此，正是馬克思正确地理解到，这次起义是德国无产阶级的革命斗争的第一个表现，而只有这种革命斗争才終将能够用暴力摧毁资产阶级社会并赢得共产主义的胜利。

\* \* \*

科尔紐在本书第二章中透彻地、深入地分析了馬克思在1844年3月至8月所写的《经济学—哲学手稿》。应该指出，在这一时期馬克思仍然认为費尔巴哈是科学和哲学的最大权威。这一点从上文所引的1844年8月11日馬克思給費尔巴哈的信中就可以看出来，同时从手稿本身的内容也可以看出来，虽然如我們在下文中将会看到的，他在手稿中已經超越了他所敬仰的哲学家。

馬克思在他的信中談到了他对費尔巴哈的“极崇高的敬意和……爱戴”。他写道：“……您的《未来哲学》和《信仰的本质》二书尽管篇幅不大，却比当今德国全部著作的总和具有更大的价值。在这两部著作中，您——我不知道是不是有意地——給社会主义奠定了哲学的基础，而共产主义者也就立刻这样理解了您的著作。建立在人們之間的实际差别之上的、人与人的联合，从抽象的天上轉移到现实的地上的人类概念，这不是社会概念是什么！”<sup>①</sup>

---

<sup>①</sup> 《和平和社会主义問題》，1958年，第2期，第9頁。

馬克思在1844年時雖然經歷了他從費爾巴哈的人本主義唯物主義向辯證唯物主義和歷史唯物主義發展的一個過渡階段，但是他那時仍然十分尊崇費爾巴哈。在《經濟學—哲學手稿》中，馬克思認為費爾巴哈的功績就在於他和青年黑格爾派不同，對一般的唯心主義哲學、特別是黑格爾的唯心主義辯證法表現了批判的態度。他寫道：“費爾巴哈是對黑格爾辯證法採取嚴肅的、批判的態度的唯一思想家；只有他在這個領域內做出了真正的發現，並且一般說來真正地克服了舊哲學。”<sup>①</sup>

從馬克思的上面這段話可以看出，他當時還沒有批判費爾巴哈的這樣一點，即費爾巴哈拒絕利用黑格爾辯證法的積極內容，因而未能超出舊唯物主義的形而上學局限性。馬克思在《手稿》的另一個地方寫道：“積極的人本主義的和自然主義的批判是從費爾巴哈才開始的。他越是不聲不響，他的著作的影響就越是在實、深刻、廣泛而持久；他的著作是繼黑格爾底《現象學》和《邏輯學》之後包含着真正理論革命的唯一著作。”<sup>②</sup>依馬克思看來，費爾巴哈在他的批判中指明，不是現實的人，而是他的抽象概念即精神，才是唯心主義哲學的基礎。這種哲學所說的絕對精神相當於神學家所說的上帝——二者都是人的異化的結果。馬克思認為費爾巴哈的偉大功績就在於他證明：“哲學不過是通過思想表現出來的和從邏輯上加以系統化的宗教，不過是人的本質底異化底另一種形式和存在方式；從而，哲學也是應當受到譴責的”<sup>③</sup>。馬克思認為，費爾巴哈既然論證了唯心主義的毫無根據，因而也就恢復了唯物主義的權利和現實的科學；費爾巴哈把“人與人”間的社会關係變成

① 馬克思：《經濟學—哲學手稿》，參閱人民出版社1957年版，第122頁。

② 參閱同上書，第2頁。

③ 參閱同上書，第122頁。

了理論的基本原則<sup>①</sup>。

馬克思在《手稿》中夸大了費爾巴哈的哲學著作的意義。這特別明顯地表現在他把異化理論加以普遍化上面。費爾巴哈卓有成效地利用自己的異化理論來揭示唯心主義哲學、特別是宗教的認識論根源並對它們進行了批判。費爾巴哈根據符合於人的類的本質的、和諧的類的的生活這一公設，認為類的的生活為人的本質的異化所消滅，並且只有通過異化的揚棄才能恢復這種類的生活。但是由於他不了解人的自我異化的實際原因和真正本質，所以在他看來人的自我異化就是宗教的自我異化，並且因為他不理解宗教的自我異化對物質的社會關係的依賴性而從全人類的、人本主義的、非歷史的觀點來考察人的自我異化。同時他認為，異化，作為本質上是精神的現象，必須通過精神的力量，即通過教育和道德上的完善，才能被揚棄。在《手稿》中，馬克思把他從費爾巴哈那里承襲來的異化原則推廣应用到批判資產階級政治經濟學上面，也推廣应用到分析資本主義社會的社會經濟關係上面。也許正是因為這個緣故，他才那樣推崇費爾巴哈的著作不僅對批判宗教和唯心主義哲學，而且對批判政治經濟學所具有的历史意義。馬克思在《手稿》的序言中給魏特林的經濟學著作、赫斯的載入文集《二十一張》中的一些論文和恩格斯的《政治經濟學批判大綱》一文做了肯定的評價以後寫道：“……一般的實證的批判，從而德國人對政治經濟學的實證的批判，是全賴費爾巴哈底發現給它打下真正的基礎的。然而，有些人出於小器的嫉妒，另一些人出於實在的憤怒，却對費爾巴哈的《未來哲學》和……《哲學改造綱要》——儘管這兩部著作被偷偷地利用着——組織了一個真正的陰謀：保持沉默。”<sup>②</sup>

① 馬克思：《經濟學—哲學手稿》，參閱人民出版社1957年版，第122頁。

② 參閱同上書，第2頁。

但是應該指出，費爾巴哈只是在人的人类学的和类的共同性的範圍內，而不是在社会历史的共同性的範圍內來考察異化；馬克思則與此不同，他從無產階級的階級觀點來分析異化的社會經濟形式，即資本主義制度所產生的異化勞動。

依馬克思看來，在真正人的社會中，人支配自己的生產，人們通過自己的活動——這種活動是對真正人的聯繫和關係的基礎的相互補充——來彼此相互補充。在這樣的社會中，人的勞動及其產品是人們之間的真正關係的中介，是對他們的社會本質的確證。馬克思把異化看成是從只有消費品生產的自然經濟向商品經濟過渡的結果，因為在商品經濟中使用價值的業已增長的生產導致專門為了出售的交換價值的出現，以致生產和私有財產的本質和作用都根本改變了。在自然經濟中，生產的目的是製造滿足生產者個人需要的消費品。在這種情況下，人所生產的東西不多於他所直接需要的。對交換的需要是基於作為私有者的生產者的願望而產生的，因為他不能靠自己的產品得到滿足，因而需要某個其他生產者的產品來滿足自己。於是就產生了生產者間的勞動產品的交換。這時，每一個生產者都把自己的私有財產的一部分轉讓給別人，相互轉讓成了兩個私有者間的關係。與交換一起出現了剩餘產品，這種產品是為了通過交換來獲得所需要的產品而生產的。這種新的生產不再是真正人的生產，因為勞動、勞動產品和交換都在這種生產中失去了真正人的性質。勞動由人的確證自己的類的本質的創造性活動，變成了獲得財產的手段。既然人和勞動產品的直接關係在為了獲得的勞動中消失了，所以勞動成為異化了的人的活動，成為異化勞動。交換也失去自己的屬人的性質，因為它在變成商業交換之後，已經不再是使用價值的交換，而成了交換價值的交換。生產者的個性喪失把人的聯繫變成彼此毫不相干的人們

之間的联系，把他們的劳动产品变成其他产品的等价物，因而生产活动仅仅具有一种商品交换过程的意义。在表现为商品的人类劳动产品成为人們之間交换过程的媒介、而人与人間的关系变成物的关系的社会里，人受他們所創造的財富的支配，而不是人支配作为其劳动产品的財富。在自然經濟中，劳动和私有財產是在一个人身上結合着的，因此二者之間沒有因劳动与生产資料的分离而开始产生的那种矛盾。随着資本主义制度的发展，这种矛盾成为对抗性的。在这种制度下，生产的目的是不是人們用自己的劳动相互补充，而是利潤，这种利潤成为不許人們占有自己的劳动产品并因而使人們处于从属地位的手段。資本主义制度对工人采取的第一个行动，就是迫使工人脫离他的劳动产品，使劳动产品成为疏远和敌視工人的东西。工人被迫把自己的劳动力作为商品轉让和販卖出去，因而丧失了自己的劳动产品，以致他所生产的財富越多，他的产品的威力和数量越大，他也就越是貧穷。“劳动者創造的商品越多，他就越是变成廉价的商品。随着实物世界底涨价，人类世界也正比例地落价。劳动不仅生产商品：它还生产作为商品的自己本身和劳动者，而且与它生产一般的商品成正比。”<sup>①</sup>

劳动所生产的对象，作为一种异己的存在物，作为一种不依赖于生产者的力量，是与劳动对立着的。劳动产品是物化在某种对象中的劳动，因而劳动的实现就是劳动的对象化。劳动的对象化，劳动的现实化，就是劳动者的非现实化。劳动的现实化在劳动者那里实际上表现为非现实化到这种程度，以致劳动者在这种非现实化中甚至落到餓死的地步。对象化在他那里表现为对象的丧失到这种程度，以致他失去了他生活和工作所最必要的东西。对对象世界的占有在他那里变成异化到这种程度，以致他生产的对象

<sup>①</sup> 馬克思：《經濟学—哲学手稿》，參閱人民出版社 1957 年版，第 52 頁。

越多，他就越是受对象的支配。凡是貫注到他的劳动产品中去的東西，便不再为他所有，因此，这个产品越大，他本身便越小。馬克思写道：“宗教中的情况也完全如此。人把自己奉獻給上帝的越多，他保留給自身的就越少。”<sup>①</sup>

在馬克思看来，劳动的异化在貨币的本质中达到了自己的頂点。貨币不仅是劳动产品的使用价值的特殊个性的抽象，而且也是它的交换价值的抽象。通过貨币，不仅劳动产品变成了抽象概念，而且私有財產也变成了抽象概念。在馬克思看来，貨币乃是私有財產的自我异化底感性的、甚至对象性的存在。但是貨币的本质并不在于异化在貨币身上达到完成，而是在于人的中介活动通过貨币而外化出去。由于人把这种中介活动外化出去，人在这里只是作为失去了自身的、非人化了的人而活动的。人对物的关系变成了处于人之外并君临于人之上的某种存在物的事。由于有了这种异己的媒介物，人把自己的意志、自己的活动、自己同别人的关系看成是既不依赖于自己也不依赖于别人的力量。对这种媒介物的崇拜变成了目的本身。只有当对象代表这种媒介物时，对象才具有价值，虽然初初看来似乎只有当媒介物代表对象的时候，媒介物才具有价值。因此，媒介物越是富有，人便越是貧穷。貨币的这种特性的普遍性就是它的本质的万能，因此貨币有万能者的盛誉，因此它具有超自然的力量并且被神化了。

但是貨币的特性和力量就是占有它的人的特性和本质力量。从而，貨币持有者能够把自己的一切弱点变为它的直接对立物。因此，他是个什么样的人和他能够做什么事，决不是由他的个性来决定的。他是个丑八怪，但是他借助于貨币可以占有一个最漂亮

---

<sup>①</sup> 馬克思：《經济学—哲学手稿》，參閱人民出版社 1957 年版，第 53 頁。

的女人。這就是說，他不再是丑八怪，因為丑陋這種吓人力量為貨幣所消除。他在為人上是個不誠實和喪良心的人，因此他不配受到別人的尊敬，但是由於貨幣受人尊敬，所以貨幣的持有者也受人尊敬。他是個沒有頭腦的人，但是由於貨幣被承認是萬物的實際的頭腦，所以使貨幣持有者也擺脫了愚蠢。而且，他還可以用貨幣買到頭腦聰明的人，支配他們，而支配聰明人的人是被認為比聰明人更聰明的。他用貨幣可以買到勇敢，儘管他本來是個懦夫。由此可見，貨幣可以把怯懦變為勇敢，把勇敢變為怯懦；把愚蠢變為聰明，把聰明變為愚蠢；把罪惡變為德行，把德行變為罪惡；把恨變為愛，把愛變為恨。貨幣能把冰炭難容的事物湊合到一起；它能把忠誠變為背叛，使勢不兩立的人彼此親吻<sup>①</sup>。

馬克思寫道：“把一切人的性質和自然的性質加以顛倒和混淆，把各種冰炭難容的事物湊合到一起——貨幣底這種神力就包含在它的本質中，即包含在人底被異化了的、使人異化的和被異化着的類的本質中。它是人類底異化了的力量。”<sup>②</sup>

除了社會經濟的異化以外，私有財產的資本主義制度還產生思想的異化；宗教、唯心主義哲學、道德和法。這一切形式的異化都具有階級性。它們都忠心耿耿地替資本主義剝削制度服務，力圖通過自己的服務來掩蓋現實的經濟異化的原因和後果，使這種異化變成可以忍受的，同時用實在的現實中的似是而非的類似現象來頂替異化的非人化後果。因此，對無產階級的物质上的奴役又為精神上的奴役所補充。

例如，宗教的任務就在於把對工人的剝削說成是神意的表現，為困苦無告的工人製造虛幻的安慰，從而麻痺他們對現狀的憤怒。

① 馬克思：《經濟學—哲學手稿》，參閱人民出版社1957年版，第114—120頁。

② 參閱同上書，第117頁。



用約許天国的幸福来补偿地上的穷困的宗教奴役，是对工人的现实奴役的补充。

唯心主义哲学把人类活动的本质归结为思维活动、思想活动，从而吸引劳动人民离开现实的社会实践。资产阶级的道德就是号召发财，而这是只有生产资料的私有者才能做到的。资产阶级的法虽然也保障无产阶级的基本人权，但是由于资产阶级作为统治阶级掌握着全部政权，所以这种人权也和宗教所约许的天国幸福一样是虚幻的。

马克思在分析了资本主义社会条件下的异化劳动以后，得出了资本主义社会必然为共产主义社会所代替的结论。按照马克思的意见，人从他的劳动产品的不断异化状态的复归，不是伦理要求的结果，而是资本主义制度本身社会经济发展的必然结果，因为资本主义制度的自我否定过程是为它所固有的各种矛盾决定的。随着生产力的发展，在资本主义制度发展的过程中，劳动的异化采取越来越尖锐的形式，并且日益转化为劳动和资本间的对立，从而也转化为无产阶级和资产阶级之间的阶级对抗。马克思写道：“不难看到这样一种必然性，即整个革命运动在私有财产底运动中，亦即在经济中，既为自己找到经验的基础，也为自己找到理论的基础。”<sup>①</sup>

由此可见，资本主义制度由于产生了日益增多的革命无产阶级而为社会革命创造了前提，因为无产阶级被迫要消灭私有制，从而解放自己和整个社会。马克思写道：“……其所以如此，是因为整个的人类奴役制就包含在劳动者同生产的关系中，而一切奴役性的关系不过是上述关系的变形和结果罢了”<sup>②</sup>。

<sup>①</sup> 马克思：《经济学—哲学手稿》，参阅人民出版社1957年版，第83页。

<sup>②</sup> 参阅同上书，第64页。

資本主義社會所固有的、表現為資產階級和無產階級之間的階級鬥爭的對抗性，不可避免地使這個社會走向自我否定，並且通過共產主義革命而遭到辯證的揚棄。馬克思認為，根除人的異化和自我異化的原因，即消滅一切形式的私有財產，是建立共產主義的必備條件。因此，他不僅反對空想的和改良的社會主義（這些社會主義不反對私有財產本身，而只反對它的某些表現形式），而且反對粗陋的平均共產主義。

空想社會主義者只限於批判資本主義制度的缺陷，而沒有為消滅這些缺陷找到實際的辦法。與他們的學說相反，馬克思不僅論證了把資本主義社會革命地改造為共產主義社會的歷史必然性，而且預見到了無產階級在這種改造中的歷史作用。馬克思批判了空想社會主義者的改良主義的空洞計劃，說這些計劃想用不觸動私有財產的局部改革來解決資本主義制度的矛盾，或者想用提高工資的辦法來改善工人階級的處境，或者想把社會革命的目的歸結為工資的平均化（如蒲魯東）<sup>①</sup>。

馬克思批判粗陋的共產主義時說，這種共產主義力求不廢除私有財產，而只是把私有財產加以平均分配。馬克思認為，正是因為這樣，所以粗陋的共產主義不僅不能消滅異化，反而甚至擴大異化發生作用的範圍。馬克思寫道：“……粗陋的共產主義，不過是想把自己確立為積極的共同性的私有財產底卑鄙性底表現形式”<sup>②</sup>。在這種共產主義看來，共同性只是勞動的共同性和公共的資本或作為普遍的資本家的公社所支付的工資底平等。物化財產對這種共產主義的強有力的統治，依馬克思看來，使得它極力要消滅一切在私有制基礎上不能為一切人所占有的東西。例如，它想

① 馬克思：《經濟學—哲學手稿》，參閱人民出版社1957年版，第13頁。

② 參閱同上書，第82頁。

用强力抹杀天才，到处否定人的人格，从而否定文化的和一般社会的进步<sup>①</sup>。在粗陋的共产主义看来，对物的直接占有是生活和生存的唯一目的。它的贪欲最明显地表现在把共妻同婚对立起来，从而使妇女成为公共的和普遍的财产<sup>②</sup>。两性关系在马克思看来是人与人间的自然的关系，因此拿妇女当做共同淫乐的牺牲品和婢女来看待，这表现出了人在对待自己本身方面所经历的那种无限的退化。两性间的关系表明：人底自然的行为在怎样一种程度上成了人的行为，而人底属人的自然界在怎样一种程度上对人說来成了自然界。这种关系的性质还决定了：人底需要在怎样一种程度上成了人的需要，亦即其他人作为人在怎样一种程度上对人說来成了需要，并且人本身，在他的个人存在中，在怎样一种程度上同时又是社会的存在物<sup>③</sup>。

马克思认为，与不能实现人的彻底解放的粗陋的共产主义相反，共产主义是对私有财产这种人的自我异化的积极的扬弃，因而也是通过人并且为了人而对人的本质的真正占有。除了经济的异化以外，在共产主义社会中还消灭了思想的异化。“因此，私有财产底积极的扬弃，作为对人的生活的占有，是一切异化底积极的扬弃，从而是人从宗教、家庭、国家等等向自己的合乎人性的存在亦即社会的存在的复归。宗教的异化本身只发生在人底意識領域中、內心世界中，而经济的异化則是现实生活底异化，——因此，异化底扬弃包含着两个方面。”<sup>④</sup>

马克思认为，真正的共产主义造就出有着多方面需要的全面

---

① 马克思：《经济学—哲学手稿》，参閱人民出版社1957年版，第80—81頁。

② 参閱同上书，第80頁。

③ 参閱同上书，第82頁。

④ 参閱同上书，第83—84頁。

发展的人。基本的需要已不再是物质的需要，而是对人的生命表现的完满性的需要。在馬克思看来，这种需要才是回到自身的真正的富有。他写道：“丰富的人同时也是需要人的十分完满的生命表现的人，是本身的实现在自己身上表现为内在的必然性、表现为需要的人。不仅是人底富有，而且人底贫困，在社会主义制度下也同样地具有人的、因而是社会的意义。贫困是一种被动的纽带，它使人感觉到对其他人这个最大的财富的需要。”<sup>①</sup>

在异化将被消灭的共产主义社会中，人跟人和自然界的一切关系都将成为人底现实的个人生活底符合于人底意志对象的明确表现。如果某个人想得到艺术的享受，那末他就必须为此成为一个有艺术修养的人。如果他想感化别人，那末他就必须是一个确能鼓舞和推动别人前进的人。在真正合乎人性的关系下，只能用爱来交换爱，只能用信任来交换信任。如果爱者没有引起反应，也就是说，如果他的爱作为爱没有引起对方的爱，如果他作为爱者用自己的生命表现没有使自己成为被爱者，那末他的爱就是无力的，而这种爱就是不幸<sup>②</sup>。

随着生产和消费的社会化，将实现个人和社会的真正统一。共产主义社会的自由的成员将用自己的劳动产品互相丰富，而这种情况必然导致阶级和国家的消灭。但是，馬克思认为，要建立共产主义社会必须有经济和社会关系的根本的革命改造，而这个问题不仅是理论问题，而且主要是革命实践问题。他写道：“有了共产主义思想，就完全足以消灭私有制思想。而为了消灭实在的现实中的私有制，则必须有现实的共产主义的行动。历史会带来这种共产主义的行动，而我们在思想中已经认为正在进行自我扬弃

<sup>①</sup> 馬克思：《经济学—哲学手稿》，参阅人民出版社1957年版，第92页。

<sup>②</sup> 参阅同上书，第119—120页。

的那个运动，則实际上將經歷一个艰巨而漫长的过程。”<sup>①</sup>

馬克思在分析資本主义社会的社会經濟关系和思想关系时所依据的异化原理，同費尔巴哈在《基督教的本質》、《未来哲学原理》以及其他著作中所叙述的异化理論十分类似。但是，我們在研究《手稿》时深深地相信，早在1844年馬克思就大大超过了費尔巴哈，并且在发展辯证唯物主义和历史唯物主义方面走在費尔巴哈前面很远，尽管他当时不仅沒有批判費尔巴哈唯物主义的局限性，而且在繼續崇拜他，把他看成是当代的最伟大的思想家。

費尔巴哈在自己的异化理論中不过說明，人怎样由于类的本质异化为上帝而成为利己主义的個人。馬克思則把异化原理推广应用到整个社会經濟生活上面，应用到資本主义社会条件下异化的一个特殊形式即工人的劳动上面。因此，馬克思不是从人的本质这一人本主义的抽象概念，而是从人的社会生活的經濟矛盾，推演出了宗教异化的原因。但是由于宗教存在的真正原因包藏在社会矛盾中，首先是包藏在各对抗性的社会階級間的矛盾中，所以要消灭宗教就不能靠对宗教起源的单纯因果說明和无神論教育，而是要消灭对抗性的階級以及产生这些階級的原因。只有共产主义革命才能做到这一点。因此，只有社会生活本身的实际革命化才能成为实际消灭宗教异化的条件。馬克思认为，只有革命实践才能为摧毁虛幻的宗教观念奠定基础，并为科学地認識社会发展規律指出道路。

因此，馬克思依据从費尔巴哈那里承襲来的异化原理，能够从共产主义原理的角度来批判地分析資產階級政治經濟学和資本主义社会的社会經濟关系，并且独立地达到了对資本主义的深刻理

---

<sup>①</sup> 馬克思，《經濟学—哲学手稿》，參閱人民出版社1957年版，第103頁。

解。誠然，馬克思仍然利用了費爾巴哈的一些概念，如類的本質、異化等等，但是這些為社會歷史內容所豐富的概念是同費爾巴哈的用法根本不同的。例如，馬克思把人的生活的類的本質規定為社會、經濟和歷史的總和，從而根本地改造了費爾巴哈的人本主義唯物主義，使它具有了實際的效用。馬克思對異化也是這樣看的。費爾巴哈把自我異化不過看成是人的單純人類學本質底宗教的、虛幻的一分為二，這種一分為二一旦被揭示，它本身就必然被揚棄。與此相反，馬克思則認為自我異化首先是人的本質的生命力的對象化，因而使自我異化具有了積極的價值。在馬克思看來，人所創造的對象世界雖然作為從人異化出去的外部對象性與人對立着，但是這個世界是人本身的對象化，因而完全浸透了人的本質。馬克思把人理解為能動的、社會的東西。人與動物不同的地方，就在於對人說來自自然界的產物不僅是物質生活的手段，而主要是人的自覺活動的工具。人借助於這種工具來占有自然界和形成自然界，結果人把自己原來跟自然界的直接關係變成為自己跟自己的產品的關係。但是由於自然界在人類勞動產品中保持着人的創造形成力的痕跡，並且成為人類產品的物的世界，所以自然界對人說來不再是什麼外部的和異己的東西。自然界現在只是對改變着它的人說來才具有意義，而人也只是對自然界說來才有意義，因為人在改變自然界時也同時創造並發展着自己本身。人通過工業和其他社會實踐來改變自然界。但是自然界的屬人的本質只是對社會的人說來才存在，因為自然界，作為人類存在的基础，只是在社會中才對人存在着的。

按照馬克思的意見，人的需要通過社會實踐而得到的滿足，是人的自我創造的推動力，所以需要和它的對象的關係決定着人同自然界和其他人的關係。馬克思根據對實踐的新理解指出：必須

从人和自然界的辩证发展过程来考察人和自然界；自然界是第一性的，意識是第二性的。

馬克思还从社会实践的观点解决了認識問題。他和費尔巴哈完全一样，把自然界看成是不依赖于人而存在的東西，而人是靠人的感觉和它們的客体的一致来感知和認識自然界的。但是和費尔巴哈相反，馬克思从人类实践的观点来看自然界。按照他的意見，从理論上把握客观存在的对象，是人类实践的結果。馬克思写道：“……理論難題的解决……是实践底任务并以实践为中介，真正的实践……是现实的和实证的理論底条件……”<sup>①</sup>。

人通过感觉来認識自然界，而馬克思认为人的感觉不仅是生物学进化的結果，而且是人类的社会历史的結果。

科尔紐正确地指出，馬克思越是深入地抓住資本主义制度和整个历史的发展規律性，他就越是把問題轉到社会經濟方面，并且越是坚决地根除唯心主义观点和形而上学观点的殘余，而代之以辩证唯物主义的观点。依我們看来，科尔紐如果能用馬克思对人类感觉的社会制約性的分析来論证这一点，那就再好不过了。但是，可惜他关于这一点談得很簡略，所以我們就来比較詳細地談談这一点。我們认为，所以必須这样做，特别是因为这一点特別明显地表現出馬克思所发展的辩证唯物主义認識論对費尔巴哈的形而上学的和人本主义的認識論的优越性。

費尔巴哈的唯物主义認識論虽然也站在客观自然界在人的意識中的反映这一观点上，但是他对这种反映的理解却是形而上学的。他正确地宣布，我們的一切知識都来自感觉，而感觉是客观存在的事物作用于感官的結果。但是，費尔巴哈由于他对感性知觉

---

<sup>①</sup> 馬克思，《經濟学—哲学手稿》，參閱人民出版社1957年版，第102頁。

的人本主義的看法，他未能理解感性知覺的社會歷史制約性和階級制約性。他對感覺的看法是超社會的、人本主義的和自然主義的，也就是說，是從生理組織的觀點來看的。當然，既然問題涉及的是感覺的起源，那末援用生理學也是不可避免的和必然的。生理學基礎在全部人類史上都保持着相對的意義。但是停留在自然主義和人本主義的立場上，是不可能理解感性知覺的發展及其形式的演化的。費爾巴哈由於沒有超出對感官的人類學的和生理學的理解，所以未能把感覺看成是以整個社會生活進程為中介的“世界歷史的產物”。他只看到感覺的直接自然的本質，而馬克思則在自己的《手稿》中，亦即在对費爾巴哈的哲學權威懷着極大崇敬的時期，就已克服了費爾巴哈對感覺的理解的人本主義局限性。他寫道，社會的人的感覺不同於非社會的人的感覺，“五官感覺的形成是以往全部世界史底工作”<sup>①</sup>。這就是說，要正確地揭示感覺主體同被感覺的客體的關係，就必須不把主體當做人類學的、超歷史的“自我”，而是當做有着自己的具體歷史存在的具體的人。

馬克思認為感官的發展依賴於人的社會歷史生活，依賴於人對客觀存在着的自然界的實際作用。社會歷史實踐永遠是人的感官反映客觀自然界的基礎。人在實際作用於外部世界的過程中用感官感知事物。他的感性知覺反映着那些大都在社會勞動過程中已經變化和得到改造的對象。人並不局限於自己的感官的生物學能力，他還創造工具來使感性知覺敏銳，以擴大可以被感知的現象的範圍。思維活動也同感性知覺結合起來，而人就通過思維活動來對感性材料進行加工和概括，揭示現象及其發展規律性之間的聯繫。費爾巴哈說得完全正確：思維甚至同純粹的視

<sup>①</sup> 馬克思：《經濟學—哲學手稿》，參閱人民出版社1957年版，第89頁。



觉都发生关系。他写道：“假如我不使什么东西成为我的注意的对象，不把它和周围其他对象分开，作为单独的对象注視它，我便不能看見。”<sup>①</sup>但是，費尔巴哈仍然是在人本主义的范围内来看感觉和思維的联系的，而没有注意到二者对社会历史实践的依赖性。实际上，思維是随着社会生产及其他形式的人类实践的发展而日益渗透到感性知觉过程中去的。感觉和思維的相互联系在知觉过程中表现为对立物的辯证的相互渗透。人的感觉开始有意識地进行分析、綜合和比較等等。馬克思写道：“因此，感觉通过自己的实践直接变成了理論家。”<sup>②</sup>

随着生产力的发展，自然物及其特性日益被吸引参加到生产过程中来，被人按照人的需要来加以改造。客观存在的自然界日益人化。人的劳动不断由活动的形式轉化为存在的形式，由运动的形式轉化为对象性的形式。社会的人在改变自然界的同时，似乎也在自己的周围創造出一个人工的环境，这个环境成为人生存的条件。人創造着社会生产，創造着使人的感性知觉日益扩大和丰富的物质文化和精神文化。人的感觉在很大程度上是社会的人在长期的社会生产实践的发展过程中所創造的。

人的生产—历史活动在改变感性知觉的客体的同时，也在改变感性知觉本身的性质。馬克思写道，感觉“無論在主观上还是在客观上都变成了人的。眼睛变成了人的眼睛，正像眼睛底客体变成了通过人并为了人而創造的、社会的、人的客体一样”<sup>③</sup>。社会的客观存在的新形式也决定了感性意識的新形式。由此可以理解，人的感性知觉同动物的感性知觉有根本的、质的区别。馬克

① 《費尔巴哈哲学著作选集》，三联书店 1961 年版，上卷，第 252 頁。

② 馬克思：《經济学—哲学手稿》，參閱人民出版社 1957 年版，第 87 頁。

③ 同上。

思写道：“不言而喻，人的眼睛和原始的、非人的眼睛有不同的感受，人的耳朵和原始的、不发达的耳朵有不同的感受，如此等等。”<sup>①</sup>

但这还不是人的感性知觉和动物的感性知觉的质的区别的全部。人的实践活动不仅对感觉的内容，而且对感觉的形式发生决定性的影响。人在作用于外部世界的对象时，把这些对象作为生产资料或满足某些需要的资料据为己有。人的活动和对对象的占有的这种能动性也表现在感性知觉的形式上；感性知觉也成为“占有”客体的独特心理形式，成为反映客体的特性和联系的能动形式。馬克思写道：“人同世界的每一种属人的关系——视觉、听觉、嗅觉、味觉、触觉、思维、直观、感觉、愿望、活动、爱，——总之，他的个体底一切官能，以及那些在形式上直接作为社会的器官而存在的器官，是通过自己的对象性的关系，亦即通过自己同对象的关系，而对对象的占有，对属人的现实的占有。”<sup>②</sup>

动物也具有从感性上直接感知周围对象的能力。但是，动物所看到、听到和贪吃掉的东西，对动物说来始终是没有被意识到的、疏远的东西。与动物的感觉不同，人的感觉是有意識的知觉，也就是說，是对通过感觉而被感知的对象的有意識的关系。这种意識也是在人的劳动活动过程中产生的。劳动断絕了人同自然界和其他人之间的直接自然的、生物学的联系。劳动工具的創造和发展破坏了对自然界的动物性的亦即无意識的关系。同时，由于劳动工具的采用，人与人之间产生了以对生产资料的关系为中介的新关系——生产关系。自从人开始利用人造的劳动工具来为自己的利益而改变自然界并且日益摆脱盲目的自然力的支配，人就越

① 馬克思：《經济学—哲学手稿》，參閱人民出版社1957年版，第88頁。

② 參閱同上書，第86—87頁。

来越因此而摆脱掉感官对外部环境的自然的、生物学的适应性。因此，同动物比较起来，人失去了感觉在自然选择影响下片面发达的敏锐性。同时，由于人工环境的各种对象的特性分得越来越细，人的感觉作为知识的来源也变得越来越富于分辨力，越来越确切，越来越能有意識地反映周围世界的各种特性的差别和次序的多样性。馬克思写道：“所以社会的人底感觉不同于非社会的人底感觉。只是由于属人的存在物底客观地展开的丰富性，主观的、属人的感性底丰富性，即感受音乐的耳朵、感受形式美的眼睛，簡言之，那些能感受人的快乐和肯定自己是人的本质力量的感觉，才发展起来，而部分地也第一次产生出来。因为不仅是五官感觉，而且所謂的精神感觉、实践感觉（意志、爱等等），——总之，人的感觉、感觉底人类性，——都只是由于有了相应的对象，由于人化了的自然界，才产生出来的。”<sup>①</sup>

馬克思在这样說时从而也強調了一般的認識过程、特别是感性認識过程的积极的、能动的性质。人能够通过触觉分辨对象，感知色、声、香、味，意識到它們是不同质的东西，这实际上是社会历史发展的結果，是顏料的实际制造和使用，音乐、繪画和其他艺术的发展，烹調术和制酒术等等的实际发展的結果。

社会实践既然破坏了人同自然界的直接的、自然的、生物学的联系，从而就在人与人之间創立了一种新的以社会为中介的联系和相互关系。通过感觉而获得的印象，在社会发展的早期阶段就被利用来巩固社会差别，这些差别早在氏族公社内部就在經濟发展和社会分工的基础上产生出来，而在阶级剝削的社会里則发展成为对抗性的矛盾。对抗性社会的阶级矛盾使人的人类学本性发生

---

<sup>①</sup> 馬克思：《經濟学一哲学手稿》，參閱人民出版社1957年版，第89頁。

了分化，这种分化在属于不同社会阶级的人的感性知觉方面也反映出来。举例来说，如果说由于食品工业和调味品工业的发展，人的味觉也相应地得到发展这一点是确凿无疑的，那末同样尽人皆知的是，饥肠辘辘的无产者和脑满肠肥的资本家的味觉是具有本质的差别的。马克思写道：“对于一个饥肠辘辘的人来说并不存在着食物底属人的形式，而只存在着它作为食物的抽象的存在：食物可能同样地具有最粗糙的形式，并且不能说，这种摄食与动物的摄食有什么不同。”<sup>①</sup>对于听觉、视觉和其他感觉也同样可以这样说，因为没有这些感觉的相应的发展，就不可能有对——例如——音乐作品或其他艺术作品的美的享受和理解。马克思写道：“对于不辨音律的耳朵说来，最美的音乐也毫无意义，音乐对他说来不是对象……忧心忡忡的穷人甚至对最美丽的景色都无动于中”<sup>②</sup>。

在阶级剥削的社会里，自然界和劳动产品的利用是以对抗的形式实现的；靠占有别人劳动来生活的剥削者，对自己周围的现实也只是从发财致富的角度来观察的。他看不到周围对象的品质和特性的那种可以感知的美。例如，马克思写道：“贩卖矿物的商人只看到矿物底商业价值，而看不到矿物底美和特性；他没有矿物学的感觉。”<sup>③</sup>但是另一方面，被剥削的无产者在资本主义社会的条件下把自己的劳动产品也只是看成是自己的可怜生活的来源。除了他的劳动产品的异化以外，劳动产品的品质和特性的全部多样性也异化出去了。因此，在阶级剥削社会的条件下，两个对抗阶级的感觉都是有局限性的，并且在许多方面对于对象的特性的质的多样性是漠不关心的。马克思写道：“私有制使我们变得如此愚蠢

① 马克思：《经济学一哲学手稿》，参阅人民出版社1957年版，第89页。

② 参阅同上书，第89页。

③ 同上。

而片面，以致任何一个对象，只有当我们拥有它时，也就是说，当它对我们说来作为资本而存在时，或者当我们直接据有它，吃它，喝它，穿戴它，住它等等时，总之，当我们消费它时，它才是我们的……因此，一切肉体的和精神的·感觉为这一切·感觉底简单的异化即占有感所代替。”①

在马克思看来，资本主义生产所生产出来的人不仅具有商品的属性，而且也是作为在精神和肉体上都非人化了的存在物而生产出来的。资本主义生产使工人和资本家都陷于退化和愚钝，虽然是沿着相反的方向②。在社会的两极，资本主义矛盾一方面产生出感觉的衰退，而另一方面则产生出感觉的过敏，以及感觉的病态的、不自然的扩大。人的感觉常常退化到动物感觉的程度，而动物感觉所固有的特性则成为人的特性③。

马克思天才地预见到，只有在共产主义社会（在这里，将没有生产资料的私有制和人剥削人现象，每个人都将成为一切自然财富和整个物质、精神文化的平权主人）里，才能为人们的肉体和精神能力的全面发展，特别是为感性知觉能力的发展，创造条件。马克思写道：“私有制底废除，意味着一切人的感觉和属性底彻底解放”④。

在社会的人通过实践来改变自然界的过程中，人跟客观世界的对象的关系变得复杂并且充满矛盾。一方面，人意识到客观世界的对象是不依赖于他而存在的，是与他对立并且与他的自觉需要相矛盾的。这个唯物主义观点是和另一个唯物主义观点一致

① 马克思：《经济学—哲学手稿》，参阅人民出版社1957年版，第87页。

② 参阅同上书，第67页。

③ 参阅同上书，第56页。

④ 参阅同上书，第87页。

的，即人是自然界的一部分和自然界的產物，而自然界對人說來則是唯一的物質基礎，是第一性的。費爾巴哈作為一個唯物主義者清楚地知道，沒有被唯心主義者弄糊塗了的人都會在意識到自己同自然界的統一的同時，也意識到自己對自然界的依賴性。他在反對唯心主義的鬥爭中聲明，我們的一切知識都來源於感覺，而感覺的對象則是客觀自然界。但是另一方面，這種社會的人在意識到自己對外部世界的依賴性的同時，還在自己的社會歷史實踐過程中把自己的活動變為對象和客觀存在，從而使外部世界的對象也同樣依賴於自己的實踐活動。費爾巴哈作為一個人本主義的和形而上學的唯物主義者，沒有理解人和自然界之間在社會生產發展過程中形成的關係和相互聯繫的全部複雜性。由於不理解社會歷史實踐在認識方面的作用，他未能理解隨着人在實踐上、在勞動活動過程中克服客觀存在物和自己的需要之間的矛盾，人在心理上、在感性知覺過程中也不再把這些對象看作是與自己絕對對立和毫不相干的東西。

馬克思在克服費爾巴哈的人本主義、形而上學性和直觀性並且越來越站到辯證唯物主義和歷史唯物主義立場上時，關於這個問題曾經寫道：“感覺……為了物而同物發生關係，但這物本身却是对自己本身和對人的、對象性的、屬人的關係……只有當物以合乎人性的方式跟人發生關係時，我才能在實踐上以人的態度對待物。”“因此，對物的需要和利用失去了自己的利己主義性質，而自然界失去了自己的赤裸裸的有用性，因為效用成了人的效用。”

“……主觀主義和客觀主義，唯靈主義和唯物主義，能動和受動，只有在社會狀態中才失去它們彼此間的对立，並從而失去它們作為這樣的对立物的存在；我們知道，理論的对立底解決本身只有

通过实践的途径，只有借助于人们底实践的力量，才是可能的；因此，对立底解决决不仅仅是认识底任务，而是一个现实的、生活上的任务，而正是因为哲学把这一任务仅仅看做理论的任务，所以哲学未能解决它。”<sup>①</sup>

马克思把感觉的产生同人在实践上直接作用于自然界的過程联系起来，同时指出：一切感觉也是以人们以往全部社会生产活动为中介的，因为人们的感性是在这一活动过程中形成的。相互联系是这样的，即如果说人是在直接感觉的推动下去进行思维的，那末人对特定事物的有目的的感觉则是在已经积累起来的知识的影响下进行的。马克思写道：“工业底历史和工业底已经产生的、对象性的存在，是人的本质力量底打开了的书本，是感性地摆在我们面前的、人的心理学；迄今人们从来没有联系着人底本质，而总是仅仅从某种表面的有用性底角度，来看这部心理学……”<sup>②</sup>。

马克思认为，人们所以不理解工业和一般社会历史实践在认识自然界的过程中的作用，就因为人们迄今一直把“人底普遍存在，把宗教或者政治、艺术和文学等等这样一些抽象普遍形式的历史，看做人的本质力量底现实和人的类的活动”<sup>③</sup>，而不是把物质生产看做人的本质力量底现实和人的类的活动，然而物质生产却是“作为感性的、外在的、有用的对象，以异化底形态摆在我们面前的、人底对象化了的本质力量”<sup>④</sup>。

马克思坚决地反对那些忽视人们的社会生产活动的历史，并且不把这一历史看做认识的现实基础的科学代表。他写道：“那种

① 马克思：《经济学—哲学手稿》，参阅人民出版社1957年版，第87—88、90页。

② 参阅同上书，第90页。

③ 同上。

④ 同上。

高傲地撇开人的劳动底这一巨大部分并且不感觉自己本身的不足的科学,当人的活动底这全部丰富性除了可以用‘需要’、‘日常的需要’来一言以蔽之的东西以外沒有使它明白任何其他东西的时候,人們关于这样的科学究竟应该怎样想呢?”<sup>①</sup>

接着馬克思指出了哲学和自然科学的脫节,并且強調說,随着这种脫节現象的深刻化,自然科学日益通过工业在实践上进入人的生活。馬克思写道:“工业是自然界、因而也是自然科学跟人之間的现实的、历史的关系。因此,如果把工业看成是人的本质力量底公开的展示,那末,自然界底属人的本质,或者人底自然的本质,也就可以理解了;所以,自然科学将失去它的抽象物质的,或者无宁說唯心主义的傾向,并且将成为人文的科学底基础,正像它現在已經——尽管以一种异化的形式——成了现实的、人的生活底基础一样;而說什么生活有它的一种基础,科学有它的另一种基础——这压根儿就是一种謊言。”<sup>②</sup>

在人类历史中生成着的自然界是人的现实的自然界;所以,它由于工业而成为的那种采取异化形式的自然界,“是真正的、人类学的自然界”<sup>③</sup>。馬克思在这个意义上說,科学只有从自然界出发,它才是现实的科学。馬克思在強調“感性(参見費尔巴哈)必須成为整个科学底基础”<sup>④</sup>时,他引用的是費尔巴哈的話,但是在他的論述中,他已經超越了費尔巴哈的人本主义。馬克思在解释感觉时不仅从个人的特性和需要出发,而且也考虑到人的生活的社会历史条件。这是由于費尔巴哈沒有掌握唯物主义历史观,而馬

① 馬克思:《經济学—哲学手稿》,参閱人民出版社1957年版,第90—91頁。

② 参閱同上书,第90頁。

③ 参閱同上书,第91頁。

④ 同上。



克思在写作《手稿》时期已經克服了費尔巴哈的人本主义唯物主义的局限性，站到了唯物史观的立場上。但是必須着重指出，不能过高地估計《手稿》的成熟程度。應該把《手稿》看作是反映馬克思的辯证唯物主义和历史唯物主义的早期形成阶段的作品。指出这样一点是很有趣的，即在馬克思关于感觉在認識中的作用和感觉对人的生产历史活动的依賴性的全部議論中，我們沒有遇到一处对費尔巴哈的批評。馬克思还在利用費尔巴哈的術語，還沒有擺脫費尔巴哈的表达方式，还在把費尔巴哈当作权威来加以援引。

科尔紐正确地指出，馬克思在制定自己的新世界观时，起初对于他的立場跟費尔巴哈的观点的根本区别是認識不清的。这可以从这样一种情况看出来，即馬克思在从革命民主主义轉向共产主义以后，在一段时期里仍然保持了費尔巴哈把人看做类的存在物的观点（只是从人跟自然界和其他人的关系来考察人）和費尔巴哈的异化理論，把它們当做理解和解决人的非人化問題的手段。但是和費尔巴哈不同，馬克思已經理解到人跟自然界和其他人的关系，是通过社会实践而實現的。通过对資產阶级社会的經濟解剖，以及通过对无产阶级的阶级斗争历史和革命运动經驗的研究，馬克思得出結論說，只有通过实践、通过无产阶级的革命斗争，才能解决人的自我异化問題。社会历史实践这一概念后来成了馬克思的根本不同于費尔巴哈世界观的新世界观的基础。

\*                     \*                     \*

科尔紐在本卷第三章中分析了馬克思和恩格斯的第一部合写的著作《神圣家族，或对批判的批判的批判。駁布魯諾·鮑威尔及其伙伴》。批判《文学总汇报》，是促使馬克思和恩格斯写作这部著作的直接原因，而《文学总汇报》是以布魯諾·鮑威尔和埃德加尔·鮑威尔为首的柏林青年黑格尔分子小組在出版社老板、鮑威尔的

三弟艾格伯特的協助下出版的。

馬克思和恩格斯在這部著作里反對了布魯諾·鮑威爾所提出的普遍自我意識的哲學。鮑威爾是由于同大衛·弗里德里希·施特勞斯爭論黑格爾哲學本質的問題而走向自我意識哲學的。

在馬克思看來，黑格爾哲學是由下述三個要素構成的：斯賓諾莎的實體，費希特的自我意識和這兩個要素的黑格爾式的必然的矛盾統一——絕對精神。第一個要素是形而上學地改了裝的、脫離人的自然界，第二個要素是形而上學地改了裝的、脫離自然界的精神，第三個要素是以上兩個要素的形而上學地改了裝的統一，即現實的人和現實的人類。施特勞斯和鮑威爾各按自己的方式十分徹底地把黑格爾的體系應用於神學。施特勞斯以斯賓諾莎的實體為出發點，鮑威爾以費希特的自我意識為出發點。他們兩個人都是为了黑格爾體系的上述兩個要素中的每一個要素因另一要素的滲入而被歪曲這一點批判了黑格爾。施特勞斯和鮑威爾在對黑格爾的批判中和在彼此間的論戰中使這兩個要素都得到了片面的、因而是徹底的发展。因此，他們兩人在自己的批判中都超出了黑格爾哲學的範圍，同時兩人却都繼續停留在黑格爾的思辨的範圍內。結果，兩人都只是代表了黑格爾體系的一個方面。施特勞斯把實體抬高為形而上學的範疇，鮑威爾則把自我意識變成絕對的形而上學的主體。馬克思寫道：“只有費爾巴哈才是從黑格爾的觀點出發而結束和批判了黑格爾的。費爾巴哈把形而上學的絕對精神歸結為‘以自然界為基礎的現實的人’，從而完成了對宗教的批判，同時也巧妙地擬定了對黑格爾的思辨以及一切形而上學的批判的基本要點。”<sup>①</sup>

<sup>①</sup> 《馬克思恩格斯全集》，參閱人民出版社1961年版，第2卷，第177頁。

黑格尔在把自然界和人精神化时，把人跟自我意識等同起来。費尔巴哈认为，自我意識是人的属性，因此不应当从自我意識本身来考察自我意識，而应当把它作为人的自我意識来加以考察。与費尔巴哈相反，柏林的青年黑格尔分子把黑格尔的絕對自我意識变成了主观唯心主义的抽象概念。他們的脫离现实斗争的批判的批判，其目的就在于表明，一切社会政治事件都是絕對自我意識的不完善的表现形式，因而是不得加以重視的。他們以此来替他們脫离一切政治和社会运动的行为辯护，說什么这些运动是和絕對自我意識的本质不相容的。他們把意識和存在割裂开来，把辯证运动变成脫离具体世界的精神的任意活动，以为靠他們的批判的力量就可以决定历史的进程。但是由于他們脫离了社会活动的实践并且从抽象精神的角度来考察社会政治問題，所以他們的批判也就变成了无的放矢。

科尔紐正确地指出，批判的批判本身是不值得那样认真地加以駁斥的，因为它本身还没有受到批判的打击的时候，它并没有引起人們的注意。但是馬克思和恩格斯的这部著作对他們两人說来却是为自己弄清問題的第一次共同的尝试。批判的批判促使他們同唯心主义哲学永远决裂，并且通过对具体例子的深入分析来繼續闡发自己的辯证唯物主义观点。这就是《神圣家族》在馬克思和恩格斯的世界观的发展中的历史意义。

他們在序言中宣布說：“在德国，对真正的人道主义說来，沒有比唯灵論即思辨唯心主义更危险的敌人了。它用‘自我意識’即‘精神’代替现实的个体的人，并且同福音传播者一道教誨說：‘精神創造众生，肉体則軟弱无能。’显而易见，这种超脫肉体的精神只是在自己的想像中才具有精神力量。鮑威尔的批判中为我們所駁斥的东西，正是以漫画的形式再現出来的思辨。我們认为这种思

辨是基督教德意志原則的最完備的表現，這種原則的最終目的就是要通過變‘批判’本身為某種超經驗的力量的辦法使自己得以確立。”<sup>①</sup>

反駁鮑威爾對費爾巴哈的攻擊的一節是恩格斯寫的。恩格斯在這一節里指出，費爾巴哈的《未來哲學》是一個隱藏的火鍋，它的蒸汽把被勝利沖昏了頭腦的絕對批判的魁首熏得神魂顛倒。鮑威爾在抬出自己的自我意識概念來反對費爾巴哈的唯物主義哲學時夸口說，批判地克服黑格爾哲學的功績正是屬於他的。恩格斯在回答他的這種吹噓時說，不是批判的批判，而是費爾巴哈揭露了黑格爾的“體系”的秘密（這種秘密就在於抽象概念的非現實性），因為費爾巴哈用具體的人和現實的、人的生活代替了抽象概念和“無限的自我意識”。在恩格斯看來，正是在費爾巴哈把人認識並解釋為全部人類活動和一切人類關係的本質和基礎之後，正是在費爾巴哈徹底摧毀了諸如“人類關係的真正豐富性、歷史的無窮無盡的內容、歷史的鬥爭、群眾和精神的鬥爭”等等無聊的范疇之後，批判的批判才發明出一些如此無聊的新范疇，同時重新把人本身變成某種范疇，甚至變成一系列范疇的原則。批判的批判雖然也反對黑格爾哲學，但是它自己卻比黑格爾哲學後退了一步，退化成為對黑格爾哲學的拙劣可笑的模仿。黑格爾的哲學，雖然是以一種神祕的形式，卻反映了人類歷史的現實內容。批判的批判則把十分豐富的黑格爾范疇歸結為兩個——“精神”和“群眾”。批判的批判把群眾和粗陋的物質混為一談，把精神抬高為絕對，硬說精神反對群眾的鬥爭是歷史的內容，從而以一種滑稽可笑的形式恢復了黑格爾的這樣一種論調，即不是群眾，而是神妙莫測的精神，才是人

<sup>①</sup> 《馬克思恩格斯全集》，人民出版社1961年版，第2卷，第7頁。

們利用來實現自己的意圖的、歷史的動力。恩格斯在談到這點時寫道：“歷史什麼事情也沒有做，它‘並不擁有任何無窮無盡的豐富性’，它並‘沒有在任何戰鬥中作戰’！創造這一切，擁用這一切並為這一切而鬥爭的，不是‘歷史’，而正是人，現實的、活生生的人。歷史並不是把人當做達到自己目的的工具來利用的某種特殊的人格。歷史不過是追求着自己目的的人的活動而已。在費爾巴哈的一切天才發現之後，絕對的批判還竟敢用新的形式來為我們恢復一切陳腐的廢物。”<sup>①</sup>

埃德加爾·鮑威爾曾說，法國的社會主義已經日暮途窮，再不能指望有什麼前途了。恩格斯在說到這點時寫道，人民擁護共產主義，這個運動不僅沒有日暮途窮，而且現在才剛剛開始。但這一運動不會完成於抽象的理論即批判的批判中，而要完成於不理會批判的那種絕對的範疇的實實在在的實踐中<sup>②</sup>。埃德加爾·鮑威爾蔑視工人階級，誣蔑它一無創造，因而也一無所有。恩格斯在反駁時指出，批判的批判沒有創造任何東西，而工人則創造了一切，並且達到了這種程度，以致在理論方面也勝過了批判的批判。

恩格斯從以上所述做出結論說，已經日暮途窮的不是日益進步並在共產主義中得到表現的社會主義，而是批判的批判自己。

馬克思是從分析黑格爾哲學的思辯結構的“秘密”和揭露它的認識論根源開始來駁斥批判的批判的。為了更深刻地理解馬克思對黑格爾客觀唯心主義的認識論根源的分析的意義，我們要比科爾紐更加詳細地談一談這個問題。

列寧寫道，哲學唯心主義總是在某種程度上用狡猾的方法維

<sup>①</sup> 《馬克思恩格斯全集》，人民出版社1961年版，第2卷，第118—119頁。

<sup>②</sup> 同上書，第194頁。

护宗教的理論，总是使人走向僧侶主义的道路，但不是笔直的、简单的道路，而是“經過人的无限复杂的（辯证的）認識的一个成分”的极其复杂的道路<sup>①</sup>。在列宁看来，唯心主义虽是一朵不結果实的花，“然而却是生长在活生生的、結果实的、真实的、强大的、全能的、客观的、絕對的人类認識这棵活生生的树上的一朵不結果实的花”<sup>②</sup>。

人認識自然界的過程是从生动的直观到抽象的思維，再从抽象的思維到实践，而实践是認識的基础和真理的标准。人的認識活动，不管是生动的直观还是抽象的思維，是感觉还是概念，都被哲学唯心主义者从客观的自然界割裂开来，被变成独立的本质，被片面地加以考察，被絕對化和神化。例如，把感觉和客观存在着的事物割裂开来，把感觉只是說成主体的心理体验，而忘記感觉是客观自然界的主观形象，这就必然要导致主观唯心主义，导致唯我主义。另一方面，把概念、观念同物质世界的事物和現象割裂开来，忘記一般的抽象概念和观念是物质世界的事物和現象的一般本质特性的反映，則必然导致客观唯心主义。

从黑格尔的观点看来，一切存在的東西都是世界理性或絕對观念的自我运动！絕對观念先是作为邏輯观念而发展，然后在自然界中获得外部存在的形式，最后在意識中以人类精神活动的各种形式表現自己。因此，黑格尔唯心主义的基础就是承认思維对自然界說来是第一性的，而思維本身則被黑格尔毫无根据地說成是不依赖于我們的意識的、似乎在我們之外客观地存在着的邏輯观念。換言之，黑格尔的客观唯心主义的認識論根源，就在于抽象思維同人和客观自然界的脫离，就在于把抽象思維变成了独立的本质。費

① 《列宁全集》，人民出版社 1959 年版，第 38 卷，第 411 頁。

② 同上书，第 412 頁。

尔巴哈第一个注意到，黑格尔的绝对观念不过是人的主观观念，只是这种观念从人异化出来，并且在人的想像中变成了独立的精神本质，变成了世界理性即神。列宁在谈到这点时写道：“……任何人都知道什么是人的观念，但是脱离了人的和在人出现以前的观念、抽象的观念、绝对观念，却是唯心主义者黑格尔的神学的虚构”。<sup>①</sup>

在黑格尔对客观唯心主义的论证中，有着关于通过对现实的直观而获得的“直接知识”的缺陷和局限性的正确论据。他说，感性认识提供给我们的是处于表面的、偶然的和不断的变易中的许许多多事物的图景。在黑格尔看来，这种表面的知识是不真实的，是配不上哲学这个崇高称号的。他说，哲学思考和理论科学早就证明，事物的外观掩盖着内在的东西，在单个事物的表面的偶然的集合后面隐藏着它们的必然性，在繁多性后面隐藏着统一性，在各个事物的孤立性后面隐藏着它们的联系、普遍性。黑格尔把知识的深化，事物的本质特性和联系的揭示，以及外部世界的规律性的发现，说成是意识进入了自己的出生地——纯粹思维。但是他把科学和哲学在这中间所制定的概念，不是解释为反映物质世界的对象和现象的本质特性和关系的思维形式，而是解释为精神的本原、客观的思想，因为它们是不能为感官所直接感知的。黑格尔写道：“……思想，作为客观的思想，是……世界的内在本质”，“……只有思想是实在的本质的东西”<sup>②</sup>。

我们看到，许多科学用专门概念来加以反映的实在的现实、整个自然界，以及各种现象、事物和过程，在黑格尔那里都消融到被神秘地同人的意识割裂开来并变成现实界的某种基础的清一色的纯粹思想里去。

<sup>①</sup> 《列宁全集》，人民出版社1957年版，第14卷，第237页。

<sup>②</sup> 《黑格尔全集》，俄文版，第1卷，第52、77页。

黑格尔是客观唯心主义的死心蹋地的信奉者，而客观唯心主义乃是比主观唯心主义更精致的僧侶主义。因此，他在批判主观唯心主义的时候，也就是在为客观唯心主义清扫道路。黑格尔把概念說成是事物的本质，事物的普遍的东西，目的就是要反对貝克莱、休謨和康德的主观唯心主义。大家知道，主观唯心主义否认概念的客观的意义和内容。黑格尔指責它把概念說成是某种純主观的东西，这是正确的。但是由于黑格尔自己力图把不能結合起来的東西結合起来，即把唯心主义同概念的客观性、实在内容結合起来，所以他解决这一问题的办法具有一种荒誕的形式、臆造的結構。黑格尔直截了当地宣布說，客体本身就是概念，因此主观的思想不能不是有实在内容的、客观的。应该指出，“客观的”一詞在黑格尔那里是有特別含义的；它往往并不意味着不以一般意識为轉移的性质，而是干脆意味着普遍性。他不承认单个的东西——不管是个别的对象还是观念——是客观的东西，而认为普遍的东西才是客观的东西。按照他的意見，普遍的东西，或者同样地，客观的东西，总是思想的一个因素，而不管它出現在意識領域中还是存在領域中。

黑格尔在概念形成問題上的观点的积极方面即“合理内核”，实际上就在于他提高了科学的抽象在認識中，以及在爭取知識的客观内容，亦即爭取概念、范畴的客观意义的斗争中所起的作用。虽然黑格尔的观点整个說来是唯心主义的，他批判經驗主义和主观主义的片面性这一方向却是进步的。在这方面，黑格尔不仅比唯心主义的感觉論者和經驗論者站得更高，而且比霍布斯一类的形而上学唯物主义的感觉論者站得更高。形而上学唯物主义者的感觉論，实际上就是把概念的形成归結为像鏡子一样消极反映对象的感性形象（即表象）的活动，而把認識过程简单地說成是把表



象組合起來的過程。例如，霍布斯把推理和一般的認識發展過程不是說成是表象之加工為概念，而是說成是表象的簡單堆積，因而恰恰忽略了以一般概念的形式發展的理論知識的最重要特點。當企圖描述感性因素和理性因素在認識中的相互關係時，並沒有得到正確的解決。甚至像狄德羅這樣的唯物主義哲學家（他比霍布斯高明得多），也曾企圖把抽象思維解釋為普遍的感覺。然而日益發展的科學在當時已經清楚地知道，不應用抽象思維，科學的認識就不能發展。

然而黑格爾給自己提出的主要任務仍然是反對唯物主義，因為他反對的照例主要是唯物主義感覺論和經驗主義。黑格爾在把唯物主義宣布為“經驗主義的徹底的體系”時硬說，在經驗主義看來外部的東西總是真實的東西，而如果說經驗主義也假定某種超感性的東西，那末它是否定這種東西的可認識性的，並且只是抓住可以知覺的東西。黑格爾認為，這個基本前題在自己的合乎邏輯的發展中導致了後來被稱為唯物主義的那個東西，而在唯物主義看來只有物質才是真正客觀的。

黑格爾說，經驗主義哲學斷言感性知覺提供給我們知識，而實際上任務卻在於認識“內在的”、“一般的”、因而是精神的東西。黑格爾認為，“內在的”和“一般的”東西不直接作用於人的感官，因而不能為知覺所直接把握。因此，他按照自己的唯心主義觀點十分錯誤地認為，這些“內在的”和“一般的”聯繫、特性、規律性等等本身就是思想、概念、“實在的理性”。黑格爾的這個推斷等於這樣一種推理：如果說客觀自然界的各種現象的一般規律是通過概念反映出來的，那末這些概念本身也就是自然界的這些現象的本質，亦即實體。實際上黑格爾自己就是這樣寫的：“對象，外在的和內在的自然界，一般的客體本身就是像它們被思想的那樣，因而思維是

客觀的東西的真理。”<sup>①</sup>費爾巴哈對於這班唯心主義者會正確地譏諷說，他們相信事物不是因為它們存在着才被思想着，而是因為它們被思想着才存在着。

黑格爾在反對感覺論和經驗主義的鬥爭中所提出的任務就在於“消滅”感覺，而感覺作為人和外部世界間的聯繫，證明着外部世界的物質性，並且是知識的第一個形式和用一般概念進行的邏輯認識的出發環節。感覺和直觀給我們提供單個的東西，而任務卻在於揭示事物的一般本質。可以感覺到的是這個美味，這棵樹木，而不是“一般的味道”和“一般的樹木”。黑格爾寫道：“感覺的形式對精神內容說來是最低級的形式。”<sup>②</sup>

如果說一般的、內在的東西不能被感知，那末從另一方面說來單個的東西也不能通過概念來認識，甚至不能用詞語來表達，因為語言（即詞語）只表達一般的東西。

總之，在黑格爾看來，感覺、知覺和表象不僅不是知識的真正形式，而且一般說來也不可能成為知識的真正來源。那末它們究竟是什麼呢？在黑格爾看來，它們是意識的某種狀態，是思維的外部事件。這些最簡單的意識形式以存在的外部方面和事物中的經驗的東西為自己的對象。所以它們不僅不是真正的知識，而且它們本身根本不能成為與真正的、永恆的、自在自為的實在客體相溝通的橋樑。當然，黑格爾也在某種意義上承認感性知覺是認識的出發點。但是感性知覺不過是意識向概念的純邏輯展開這一本身固有的領域過渡的出發點、推動力。認識過程決不因此而成為感性知覺向概念的轉化。黑格爾把思維同感性知覺割裂開來，因此想尋找對象和思維的直接接觸點。所有這一切都是黑格爾的概念形成

① 《黑格爾全集》，俄文版，第1卷，第51頁。

② 同上書，第42頁。

理論的主要缺陷。誠然，直观和表象先于經驗的思維，但是在邏輯學上思想对直观和表象說來是第一性的。說到这里應該指出，在黑格爾的邏輯學中因此而沒有關於感覺、知覺和表象的專門章節。黑格爾把對於這些形式的研究歸之於心理學這門關於個人意識現象的科學。在黑格爾邏輯學的結構中，“存在”和“本質”（“概念”是二者的統一）這兩個規定或範疇是先於概念的階段，是概念的起源。

割斷為感性所知覺的事物同抽象思維之間的聯繫，這對黑格爾說來是不容易的。他十分清楚地知道，人們實際上是从感性知覺開始來研究對象的。因此難怪我們有時會在黑格爾那里看到正確解決感性知覺和理性因素在認識中的相互關係問題的苗頭。我們從他的著作的各種不同的地方可以看到，他有時也能多少正確地解決這個問題，提出一些很有意思的說法，這些說法的含義就是：抽象是通過概念對感性的東西進行的加工。

但是黑格爾沒有把他的這種露了頭的正确解決辦法保持到底。這種情況完全可以由他解決哲學基本認識論問題的一般唯心主義觀點來加以說明。他像拋棄一時的迷誤一樣重新離開了正路，仍然重復他過去的老調：感覺是單一的，因而不可能成為整個科學知識的真正來源。因此，概念不能是對感覺進行理性加工的結果。概念的形成本不依賴於感覺、知覺和表象而進行的某種半神秘的“把握”活動的結果。總之，概念形成理論在黑格爾那里具有這樣一種形式：概念通過思想因素對對象的表面的多樣性的把握而形成。黑格爾把“思想因素”理解為意識（它把在空間上分散的各種各樣的現象歸納為某種統一物即概念）的活動。黑格爾寫道，他把自然界的各種各樣的形式歸結為以這些形式為基礎的、概念的統一。他由於迷戀於這種抽象而把任何東西都“轉化”或“消融”於意識（概念），然後意識（概念）就成為最重要的、唯一的客體。

在黑格尔看来,被理解、被認識的东西是內在的、精神的、理性的內容,因而思想所“把握”的实际上是通过对象而表露出来的自己本身的规定,而人却觉得思想是反映外部对象的。黑格尔认为,概念是构成事物的真正本质的精神实体,它使事物成为实在的和物质的。

馬克思在揭示黑格尔关于抽象概念的思辨结构的認識論含义时說,当我们感觉到实际存在着的苹果、梨、草莓、扁桃时,我們通过对它們的抽象而形成“果实”这个一般概念;当我们再进一步想像“果实”这个抽象概念就是苹果、梨、草莓和扁桃的存在于我們之外的真正本质时,那末我們也就以此而宣布了“果实”这个一般概念是苹果、梨、草莓和扁桃的“实体”即本原。从而我們断言,这些事物中的本质的东西不是它們那种可以感触得到的实际的定在,而是我們抽象出来并硬塞給它們的本质,即我的观念中的本质——“果实”这个一般概念。于是我們就宣布:实际存在着的苹果、梨、草莓和扁桃不过是样态,亦即不过是作为这些东西的一般实体的“果实”的暫时的特性、表現。誠然,我們的依据于我們的感官的理智可以辨别出苹果不同于梨,草莓不同于扁桃,但是我們的为黑格尔的客观唯心主义所俘虏的思辨的理性却說这种感性的差別是非本质的。馬克思嘲諷說:“思辨的理性在苹果和梨中看出了共同的东西,在梨和扁桃中看出共同的东西,这就是‘果实’。具有不同特点的现实的果实从此就只是虛幻的果实,而它們的真正的本质則是‘果实’这个‘实体’。”<sup>①</sup>

客观唯心主义者的理論思維从各种不同的现实的果实抽象出一个“一般果实”,然后企图从这个“一般果实”即实体返回到现实存在的果实——苹果、梨等等。在这种情况下,他必須回答这样一

<sup>①</sup> 《馬克思恩格斯全集》,人民出版社1961年版,第2卷,第72頁。

个問題：这个“一般果实”怎么会在我們面前忽而表现为苹果，忽而表现为梨呢；同我們关于“一般果实”这个唯一的实体直接相矛盾的多种多样的现实的果实又是从哪里来的呢？

客观唯心主义者和辯证論者黑格尔回答这个問題說：“一般果实”不是靜止的、无差别的、僵死的本质，而是活生生的、有內在差别的、由于內在的矛盾而能动的本质。千差万别的现实的果实是“一般果实”的不同的生命表现；“一般果实”在苹果中让自己像苹果一般存在，在梨中就让自己像梨一般存在，使自己有时成为苹果，有时成为梨，有时成为草莓等等。总之，“一般果实”是一个統一体，这个統一体表现为各种果实的普遍性，构成各个环节的有机地結合起来的系列。在这个系列的每一个环节中，“一般果实”都以一种更为发展的定在体现出来，直到它作为一切果实的“概括”，成为“活生生的統一体”。这个統一体在自身中包含着每一个具体的果实，因为每一个具体的果实都是这个“活生生的統一体”从自身中生产出来的。在这里，黑格尔的認識論是同神学和僧侶主义紧密結合在一起的。馬克思关于这一点說道：“基督教认为只有一个上帝的化身，而思辨哲学却认为有多少事物就有多少化身，譬如在現在这个例子里，在思辨哲学看来，每一个单个的果实就都是实体即绝对果实的特殊化身。”当恩格斯說，創世說在黑格尔之流的哲学家那里要比在基督教中具有更为混乱的形式时，他指的也是这一点。

客观唯心主义者的基本目的就在于从“一般果实”这一概念創造出現实果实的存在，然后宣布說：有苹果、梨、扁桃等等存在着。似乎是由于这种思辨的活动，我們才重新获得了各种现实的果实，但这些果实已經不是从物质的土壤中生长出来的，而是从我們腦子的产物中生长出来的，并且是“一般果实”这一抽象概念的化身。

現在，基本的目的應該是證明“一般果實”在它的一切生命表現中——在蘋果、梨等等中的統一性，證明這些果實的神秘的相互聯繫，指明“一般果實”如何由於從一般到特殊、又從特殊到單一這種內在的自我運動而在這些果實的每一種中逐漸地實現自身，並怎樣必然地從自己的一種存在形式轉到另一種存在形式，例如，從蘋果轉到扁桃。

馬克思諷刺說：“一個普通人說蘋果和梨存在着的時候，他並不認為自己說出了什麼特殊的东西。但是，如果哲學家用思辨的術語說出這些存在着的东西，那他就是說出了不平凡的东西。他完成了一個奇蹟：他從‘一般果實’這個非現實的、理智的本質造出了現實的自然的實物——蘋果、梨等等，就是說，他從他自己的抽象的理智（即他以為在他身外的一種絕對主體，在我們的例子中就是“一般果實”）中創造出這些果實。每當思辨哲學家宣布這些或那些實物存在時，他就是進行了一次創造。”<sup>①</sup>

黑格爾在為自己的學說奠定這種基礎時所表現出來的那種不可遏制的奢望和野心，以及他唯恐站在這種不牢固的基礎上將會垮台的擔心，都促使這位哲學家去建立他的哲學的體系。實際上，如果說本質是內在的东西，而這種內在的东西就其本性說來與存在（即物質）有質的區別，那末就應該認為本質對世界說來是第一性的，並且不管樂意不樂意總得以某種方式從這種內在的东西出發，亦即從思想、從絕對概念出發，來說明世界的起源。黑格爾既然承認思想的第一性和實體性，他就必然要告訴人們說，絕對精神在世界存在之前就先作為邏輯觀念（這是《邏輯學》的對象）存在着了；邏輯觀念必然要轉化為自然界中的異在（《自然哲學》的對象）；

<sup>①</sup> 《馬克思恩格斯全集》，人民出版社1961年版，第2卷，第74—75頁。

接着作为精神（《精神哲学》的对象）表现出来，以便最后走向自我意识。这一整个神秘运动的基础、出发点和结果，就是绝对精神，亦即上帝。黑格尔把这套神秘把戏看做神学和宗教问题的新解决，因为把上帝看做人格的存在物的通常观点是经不住批判的。费尔巴哈正确地写道，黑格尔哲学是神学的最后避难所，它本身实际上就是改头换面的神学。黑格尔给上帝披上的哲学外衣，证明了唯心主义的全面危机，而这种唯心主义立即受到了费尔巴哈的毁灭性的批判。

在费尔巴哈对黑格尔唯心主义的批判面前，鲍威尔的自我意识哲学就尤其显得无聊，因为它不过是黑格尔哲学的拙劣可笑的模仿罢了。

鲍威尔由于否定实体而否定了整个现实世界，否定了存在于人之外的自然界。马克思写道：“在实体中，他驳斥的不是形而上学的幻觉，而是它的世俗的内核——自然界，他攻击存在于人之外的自然界，也攻击作为自然存在物的人本身。”<sup>①</sup>这就是说，自我意识成了唯一的实在和唯一的创造主体。黑格尔说，绝对精神是历史的创造者，布鲁诺·鲍威尔则把这种说法加以极端化，从而把历史的发展变成了自我意识的任意的活动。马克思指出：“……于是，自我意识就从人的属性变成了独立的主体。这是一幅讽刺人脱离自然的形而上学的神学漫画。因此，这种自我意识的本质不是人，而是理念，因为理念的现实存在就是自我意识。自我意识是人化了的理念，因而它是无限的。人的一切属性就这样神秘地变成了想像的‘无限自我意识’的属性。”<sup>②</sup>

布鲁诺·鲍威尔把作为物质事物的总和的实体归结为单纯的

① 《马克思恩格斯全集》，参阅人民出版社1961年版，第2卷，第180页。

② 同上书，第175—176页。

假象。他把精神反对实体的斗争主要归结为普遍的自我意识和作为无精神的物质之总和的群众之间的冲突。自我意识既然脱离世界并且把自己同“群众”对立起来，因而变成了不仅隔绝社会、而且隔绝自然界的无内容的东西；而批判的批判，作为自我意识的化身，具有了神的本质。批判家不能生活在他所批判的那个社会中，不应当把自己同社会混淆起来。马克思讽刺说：“因此，他为自己建立起一个神圣家族，正像孤独的上帝渴望在神圣家族里消除他同整个社会相隔绝这种苦闷一样。”①

马克思在揭露批判的批判的历史观点的反科学性质时，通过对具体历史事实的分析发展了唯物主义历史观。例如，布鲁诺·鲍威尔把法国革命的不成功解释为这次革命所产生的思想没有超出革命所推翻了的那个制度的范围，而马克思则与此相反，认为在任何情况下思想都只能超出旧秩序的思想范围，而从来也不能超出这种旧秩序本身的范围。法国革命无疑地产生了超出旧世界秩序范围的思想，但只有当思想代表现实的阶级利益的时候它才能取得胜利。依马克思看来，“思想”一旦离开利益就一定会使自己出丑②。但是任何最初出现于历史舞台上的阶级利益，在思想世界中总是超出自己的实际阶级界限，使自己和全人类利益混淆起来。傅立叶把这种错觉称为每个历史时代的色调。资产阶级的利益在1789年革命中获得了决定性的成功，取得了全胜。革命只有对人民群众说来才是不成功的，因为和资产阶级不同，对人民群众说来革命的原则不是他们的实际的阶级利益，而仅仅是一种“观念”，仅仅是暂时的情感和虚幻的热潮之类的东西。

鲍威尔认为法国革命的主要特点就在于，它由于废除了封建

① 《马克思恩格斯全集》，人民出版社1961年版，第2卷，第205页。

② 同上书，第103页。



主义而既給普遍国家秩序的利己主义以自由，又給单个人的利己主义以自由(通过单个人的“原子化”)。馬克思关于鮑威尔的这一思想写道，利己主义的資产階級个人当然可能把自己設想为个体化了的原子，即脫离社会而孤立的、自滿自足的存在。但是，他的全部行动，他的生活需要的不断滿足，都迫使他承认除了他个人之外还有外部世界存在着。甚至自己的胃也提醒利己主义的个人，他周围的世界不是空洞的想像，而相反地，它甚至包含着时时补充他并支持他的生存的东西。他的每一种生活上的利己主义企求都成为一种需要，成为一种把他的私欲变成对不以他为轉移而客观存在着的其他事物和其他人的爱的需要。馬克思认为，把社会的各个成員联結起来的现实联系，不是政治生活，而是市民生活。不是国家巩固着市民生活，相反地，是市民生活巩固着国家①。

和費尔巴哈不同，馬克思和恩格斯在《神圣家族》中把人与人的关系称为社会关系。例如，馬克思写道：“对象，作为为了人的存在，作为人的对象存在，同时也就是人为了其他人的存在，是人和其他人的属人的关系，是人与人間的社会关系。”②

列宁在他的《神圣家族》一书摘要中說这段話是极富有代表性的，因为它表明馬克思如何接近着自己的“体系”的基本思想，即如何接近着生产的社会关系这个思想。③

布魯諾·鮑威尔歪曲法国唯物主义的历史，硬說唯物主义是和有神論同时从斯宾諾莎哲学中产生出来的。按照鮑威尔的意見，有神論和唯物主义是在斯宾諾莎体系的真諦这个問題上互相爭論的、唯理論的两个变种。馬克思通过批判鮑威尔对唯物主义

① 《馬克思恩格斯全集》，人民出版社 1961 年版，第 2 卷，第 154 頁。

② 參閱同上书，第 52 頁。

③ 《列宁全集》，人民出版社 1959 年版，第 38 卷，第 13 頁。

史的歪曲，恢复了唯物主义的  
实际历史。他把法国唯物主义的发展分成两个互相交錯的派別。一派起源于笛卡儿的物理学而与他的形而上学相对立，发展为法国的自然科学。医师勒卢阿为这一派奠定了基础，拉美特利是这一派的中心，医师卡巴尼斯是这一派的极盛时代的代表人物。笛卡儿的形而上学遇到了唯物主义这一对抗者，而唯物主义的代表則是恢复了伊壁鳩魯的唯物主义的伽桑狄。唯物主义的另一派导源于洛克。这一派主要是法国有教养的分子，它直接导向社会主义和共产主义。爱尔維修使这一派具有了自己的面貌。他在《論人》一书中強調說，享乐和自觉的个人利益是人类活动的动力和道德的基础。构成他的体系的主要因素就是：人类智力的天然平等，理性的进步和工业的进步的一致，人的天性的善良，教育的万能。霍尔巴赫在他的《自然体系》中发展了这些观点。在霍尔巴赫看来，人的基本动机就是自利，因为这种自利使他爱別人，使个人利益和共同利益之間不可能有矛盾。

正像費尔巴哈在理論上是与人道主义一致的唯物主义的表达者一样，法国和英国的社会主义和共产主义在实践上是这种唯物主义的表达者。馬克思不仅指出了費尔巴哈同英法唯物主义的  
思想上的亲属关系，而且強調了費尔巴哈的現实的人道主义是共产主义的邏輯基础。馬克思还着重指出，現在为思辨哲学本身的成就即黑格尔辯证法所补充的唯物主义，永远地消灭了形而上学。

馬克思把比埃尔·培尔說成是使 17 世紀的形而上学和一切形而上学在理論上威信扫地的思想家，同时把費尔巴哈和培尔等量齐观。正像反对神学的斗争把費尔巴哈推向反对思辨哲学（費尔巴哈把思辨哲学看做神学的最后支柱）的斗争一样，对宗教的怀疑引起了培尔对作为信仰的支柱的形而上学的怀疑。因此，培尔彻底批判了形而上学的历史发展。他用怀疑論摧毀了形而上学，

从而为唯物主义和无神論在法国的发展打下了基础。

接着，馬克思論证了唯物主义如何合乎邏輯地导向社会主义和共产主义。他写道，不需要多大的聪明就可以看出，关于人性本善，关于人們智力平等，关于經驗、习惯、教育的万能，关于外部环境对人的影响，关于工业的重大意义，关于享乐的道义权利等等的唯物主义学說，是跟社会主义和共产主义有联系的。法国的社会主义者直接地起源于法国唯物主义者的学說。巴貝夫主义者、傅立叶、卡貝都把唯物主义当做自己的世界观的基础。德薩米、盖伊和法国其他共产主义者則把唯物主义学說当做现实的人道主义和共产主义的邏輯基础来加以发展。

布魯諾·鮑威尔曾說人的解放将决定于精神。馬克思关于他的这种說法指出，广大群众（迄今的历史发展就是在損害他們的情况下进行的）的非人化不能单靠思想来消除。要消除非人化，就必须有非人化了的群众对資产階級社会进行的殘酷的政治斗争和社会斗争。

馬克思掌握了辩证唯物主义的方法并应用它来分析社会生活現象。他在《神圣家族》中已經在研究无产階級和富有之間的矛盾的辩证法了。在馬克思看来，无产階級和富有既是两个对立面，同时它們本身又构成一个統一的整体。无产階級和富有是私有制的存在形式。富有，作为私有制，力求保持自身的存在，因而也就力求保持自己的对立面——无产階級的存在。这是矛盾的肯定方面，是得到自我滿足的私有制。相反地，无产階級，作为无产階級來說，将不能不消灭自身，因而也不能不消灭制約着它而使它成为无产階級的那个对立面——私有制。这是矛盾的否定方面，是矛盾内部的不安，是正在消灭自身的私有制。

馬克思在描述資本主义社会中对立階級的不同状况时，认为

它們的同一性就在于它們二者，即有產階級和無產階級，都是人的自我異化，只是有產階級在這種異化中感到自己是心滿意足的，把異化看做自身強大的證明，而無產階級則在這種異化中感到自己是被毀滅的，把異化看做是自己的無力和非人生存的現實。無產階級是反抗無權狀態的力量，而這種反抗是無產階級的人類本性和它的生活狀況之間的矛盾所必然引起的。私有者是這一矛盾中的保守方面，而無產階級則是破壞的和革命的方面。從前者產生保持矛盾的行動，從後者則產生消滅矛盾的行動。私有制既在自己的經濟運動中產生出無產階級，因而就自己把自己推向滅亡。隨着無產階級獲得勝利，無產階級既消滅作為無產階級的本身，也消滅制約着它的對立面——私有制。按照馬克思的意見，共產主義者把這種作用歸之于無產階級，是由于正是無產階級不得不推翻資產階級社會制度，以便在解放自己的同時解放全人類。但是無產階級不消滅本身的生活條件就不能解放自己，正像它不消滅集中表現在它本身的處境中的現代社會的一切非人的生活條件就不能消滅本身的生活條件一樣。馬克思寫道：“問題不在于目前某個無產者或者甚至整個無產階級把什麼看做自己的目的，問題在于究竟什麼是無產階級，無產階級由于其本身的存在必然在歷史上有些什麼作為。它的目的和它的歷史任務已由它自己的生活狀況以及現代資產階級社會的整個結構最明顯地無可辯駁地預示出來了。”<sup>①</sup>

馬克思和恩格斯在《神聖家族》中對費爾巴哈捍衛唯物主義和反對唯心主義的功績給予了很高的評價，而暫時還沒有批判他的唯物主義的局限性。但是他們的批判並沒有等待多久。1845年春

<sup>①</sup> 《馬克思恩格斯全集》，人民出版社1961年，第2卷，第45頁。

天，馬克思写了关于費尔巴哈的十一条提綱，这些提綱不仅包含着对費尔巴哈唯物主义的局限性的批判，而且正如恩格斯所說的，包含着“新世界观的天才萌芽”<sup>①</sup>。

馬克思和恩格斯在他們合著的《德意志意識形态》(1845—1846)中对費尔巴哈展开了批判。这部著作第一次全面地闡发了新的世界观。它虽然在当时沒有問世，然而它的作者們却认为，他們的主要目的——为自己弄清問題——在这部著作中已經达到了<sup>②</sup>。

艾辛(И. М. Есин)

---

① 《馬克思恩格斯文选》(两卷集)，人民出版社1962年版，第2卷，第356頁。

② 《馬克思恩格斯全集》，人民出版社1962年版，第13卷，第10頁。