马克思恩格斯全集

（40）

全 世 界 无 产 者,联 合 起 来!

马克思恩格斯全集

第 四 十 卷

说　　明

《马克思恩格斯全集》补卷是依照1968年开始出版的《马克思恩格斯全集》俄文第二版补卷译出的。

补卷共十一卷，卷次与《马克思恩格斯全集》第一至三十九卷相衔接，即第四十至五十卷。补卷的内容主要包括：马克思和恩格斯的早期著作，新发现的著作和书信，没有编入《马克思恩格斯全集》第一至三十九卷的著作，以及马克思的经济学手稿。

*　　*　　*

本卷收入了青年马克思主要在1835年至1843年期间写的著作。本卷分三个部分。第一部分是马克思的哲学和政论性著作。第二部分是他的文学和诗歌习作。第三部分是附录，主要是马克思父亲给马克思的书信。这些材料补充了《马克思恩格斯全集》第一卷的内容，对于研究马克思世界观的最初形成、他的思想发展以及他批判地掌握前人哲学思想的过程，都有重要的意义。

本卷第一部分开头一篇文章是马克思1835年写的中学作文《青年在选择职业时的考虑》。这篇文章看来是青年马克思思想发展的起点，反映了他当时的精神面貌，表明了他愿意为全人类服务的决心。马克思在这里强调一个重要思想：不应局限在狭隘的利己主义圈子里，而要寻求最大限度地造福于整个社会的道路和手段。他写道："如果我们选择了最能为人类福利而劳动的职业……那时

我们所感到的就不是可怜的、有限的、自私的乐趣，我们的幸福将属于千百万人……”（见本卷第 7 页）

马克思 1837 年《给父亲的信》是仅存的一封给父亲的信。这封信表明他具有广泛的学习兴趣和刻苦钻研的精神，同时也记载了青年马克思思想演变的重要因素和他追求科学世界观的热忱。

第一部分的很大篇幅是马克思研究古代哲学的笔记和博士论文。

1839 年初，马克思开始研究古代哲学，当时马克思具有无神论思想，因此伊壁鸠鲁这位古代杰出的思想家的哲学，对他有很大吸引力。马克思对于那些研究伦理学以及人对周围世界的关系问题的哲学流派深感兴趣。

这项研究的初步成果就是 1839 年写的《关于伊壁鸠鲁哲学的笔记》。《笔记》包括一些古代哲学家有关伊壁鸠鲁的论述的摘要。马克思还对这些摘要作了评注，对古代和当时的各派哲学家的观点发表了许多独创的和深刻的见解。

马克思在《笔记》中指出哲学和宗教是势不两立的，从而宣布了自己的无神论原则。他认为哲学是一种能够影响世界的积极力量。他写道：“象普罗米修斯从天上盗来天火之后开始在地上盖屋安家那样，哲学把握了整个世界以后就起来反对现象世界。”（见本卷第 136 页）

青年马克思特别注意伊壁鸠鲁关于自由问题的观点，高度赞扬他关于精神的自由和独立的主张。

马克思在《笔记》中还阐述了关于哲学科学具有广泛的认识的可能性的思想。他嘲笑那些认为人的精神不能认识事物本质、主张盲目屈从似乎不可知的现象世界的哲学体系的代表是“无知的职

业祭司”(见本卷第 59 页)。

他的博士论文《德谟克利特的自然哲学和伊壁鸠鲁的自然哲学的差别》也收入本卷。马克思在博士论文中特别强调杰出的希腊哲学家原子论者德谟克利特和伊壁鸠鲁的哲学观点对人类精神发展的重要性。马克思指出了伊壁鸠鲁哲学体系,尤其是伊壁鸠鲁的原子的自发偏斜学说的辩证因素,他认为伊壁鸠鲁实质上提出了自我运动的辩证原则。在伊壁鸠鲁和德谟克利特两人的自然观点之间,马克思更倾向于伊壁鸠鲁的观点,因为伊壁鸠鲁哲学给他的理论观点,特别是他关于自由的学说提供了基础。

博士论文是马克思思想发展的一个重要阶段,当时马克思总的来说还是一个黑格尔派,但是他公开表明了无神论的观点,宣布了哲学应该积极地对待现实的原则。马克思还在博士论文中探讨了一些对他的世界观形成具有重要意义的问题。

第一部分还包括一系列反映青年马克思于十九世纪四十年代初从事政论活动的文章,主要的是他从 1842 年 5 月至 1843 年 3 月为进步报刊《莱茵报》撰写的文章,其中包括从 1842 年 10 月 15 日起作为该报编辑所起草的编辑部声明和按语。马克思在这些文章中广泛宣传他当时形成的革命民主主义观点,激烈反对普鲁士和德意志其他各邦的封建君主制。他揭露警察官僚专横暴虐、恣意践踏公民权利和百般压制进步报刊,坚决维护了民主原则。

在《论普鲁士等级委员会》等文章中,马克思批判了封建君主制的社会基础——贵族统治和等级特权,批判了等级代表制的原则。在《市政改革和〈科伦日报〉》等一组文章中,马克思对当时社会舆论所争论的最重要问题——市政改革的性质和形式问题发表了自己的见解。当时围绕这个问题所展开的争论,反映了进步的资产

阶级和人民群众的利益同反动的封建贵族的利益的冲突。马克思支持激进资产阶级的要求，但是他是从更彻底更坚定的革命民主主义立场出发的。他维护了“人人平等，市民和农民平等”的基本原则。

本卷第一部分还收入了马克思为反对反动统治集团对《莱茵报》的迫害而撰写的文件（《雷纳德致总督冯·沙培尔的信》、《评内阁训令的指控》）以及关于《勒·勒瓦瑟尔回忆录》的摘要。

马克思的政论文章，表明他在严格的书报检查制度下十分注意斗争策略，善于利用表面守法的形式来表达自己的激进的观点，善于利用敌人的论据来打击敌人。

马克思在这一时期的文章，反映马克思不仅为激进的民主要求，而且为先进的世界观而斗争。尽管马克思在解释物质活动和精神活动的关系、国家的性质和作用方面还站在唯心主义立场上，但是在许多问题上已经表现出他从唯心主义向唯物主义的转变。例如他对法的问题的解释，虽然还带有黑格尔法哲学的印记，但是已经开始从黑格尔唯心的、抽象的、超阶级的观点向唯物主义的解释前进。他在《市政改革和〈科伦日报〉》一文中写道：“法律只能是现实在观念和意识上的反映，只能是实际生命力在理论上的自我独立的表现。”（见本卷第 308 页）马克思经常针对具体的现实，提出尖锐的政治问题和社会问题，寻求对社会冲突和人民群众被压迫的原因的解答。在《勒·勒瓦瑟尔回忆录》一书摘要中，可以看出马克思特别注意人民在历史上的作用和他们对革命进程的影响，并且逐渐意识到社会发展的动因是不同阶级物质利益的冲突。

本卷第二部分是青年马克思在 1835 年至 1837 年写的文学和诗歌习作。这些作品贯穿着他由革命浪漫主义引起的反抗精神。

马克思的诗没有多大艺术价值，他自己对他的诗也持批评态度，认为它们唯一可取之处是表达了某些热烈的感情。但是，这些作品对于研究马克思青年时代的思想是有一定意义的。

第三部分是附录，收入了一些传记性的材料，它们反映马克思在特利尔中学以及在波恩大学和柏林大学学习的情况。此外，附录中还有马克思的两篇中学作文、父亲和燕妮给马克思的信。

马克思的父亲给马克思的信有特殊的意义。这些信证明父亲对青年马克思的各个方面关怀备至和严格要求。燕妮·冯·威斯特华伦给马克思的信，倾吐了他们之间的爱慕之情。

*　　*　　*

本卷以《马克思恩格斯全集》俄文第二版第四十卷为依据并参照德文翻译的。

在本卷中，马克思在引文中加的语句或标点，用尖括号〈　〉标出，编者加的标题、插入的文字、页码等，均用方括号[　]表示。

中共中央马克思　恩格斯列　宁　斯大林著作编译局

目　　录

说明 …… I — V

卡·马克思著作

(1835— 1843 年)

青年在选择职业时的考虑 …… 3—7

给父亲的信 …… 8—19

狂　歌 …… 20—23

一、小提琴手 …… 20

二、夜恋 …… 21

关于伊壁鸠鲁哲学的笔记 …… 25—175

笔记一 …… 27

笔记二 …… 44

笔记三 …… 72

笔记四 …… 102

笔记五 …… 131

笔记六 …… 149

笔记七 …… 163

自然哲学提纲…… 176—182

德谟克利特的自然哲学和伊壁鸠鲁的自然哲学的差别 …… 183—285

献　词 …… 185
序　言 …… 188
目　录 …… 191

第一部分。 德谟克利特的自然哲学和伊壁鸠鲁的自然哲学的一般差别 …… 193
一、研究的对象…… 193
二、对德谟克利特的物理学和伊壁鸠鲁的物理学的关系的判断…… 196
三、把德谟克利特的自然哲学和伊壁鸠鲁的自然哲学等同起来所产生的困难…… 198

第二部分。 论德谟克利特的物理学和伊壁鸠鲁的物理学在细节上的差别 …… 209

第一章　原子脱离直线而偏斜 …… 209
第二章　原子的质 …… 218
第三章　不可分的本原和不可分的元素 …… 223
第四章　时间 …… 229
第五章　天体现象 …… 233

附录的片断：
批评普卢塔克对伊壁鸠鲁神学的论战 …… 244
二、个人的不死…… 244
1. 论宗教的封建主义。庸众的地狱 …… 244

附注 …… 247

第一部分 …… 247
第二部分 …… 263
附录 …… 282

《德谟克利特的自然哲学和伊壁鸠鲁的自然哲学的差别》一文新序言草稿 …… 286
马克思致卡尔·弗里德里希·巴赫曼(1841年4月6日) …… 287
马克思致路德维希·伯恩哈德·沃尔弗(1841年4月7日) …… 288
集权问题本身以及有关1842年5月17日星期二《莱茵报》第137号附刊 …… 289—291
再谈谈奥·弗·格鲁培博士的小册子《布鲁诺·鲍威尔和学院的教学自由》。1842年柏林版 …… 292—296
编辑部对《共产主义和奥格斯堡〈总汇报〉》一文的声明 …… 297—298
《汉诺威自由主义反对派的失败》和《莱茵通讯》两文的编辑部按语 …… 299—300
市政改革和《科伦日报》 …… 301—308
《论新离婚法草案》一文的编辑部按语 …… 309—311
关于定期报刊的内阁法令 …… 312—313
《科伦日报》记者和《莱茵报》的立场 …… 314—316
雷纳德致总督冯·沙培尔的信 …… 317—321
《汉诺威的企业家和保护关税》一文的编辑部按语 …… 322
海尔维格和卢格对“自由人”的态度 …… 323
奥格斯堡报的论战术 …… 324—328

论普鲁士等级委员会。奥格斯堡《总汇报》第335号和第336号附刊上登载的论普鲁士等级委员会的问题 …… 329—345
《莱茵报》编辑部关于即将对冯·沙培尔总督作出答复的通告 …… 346
《总汇报》简评 …… 347—348
评内阁训令的指控 …… 349—355
本地省议会代表选举 …… 356—360
《莱茵—摩塞尔日报》是宗教法庭的大法官 …… 361—364
《莱茵—摩塞尔日报》的修辞练习 …… 365—367
关于黑格尔对国家的具体历史形式和国家的抽象观念之间的相互关系的观点(摘自1843年《克罗茨纳赫笔记》) …… 368—369
《德法年鉴》大纲方案 …… 370
致《和平民主日报》的声明 …… 371
《勒·勒瓦瑟尔(DE LA SARTHE)回忆录》摘要 1829年巴黎版第1—4卷 …… 372—388

青年马克思的文学和诗歌习作
(1833—1837年)

爱之书。第一部 …… 391—438
爱之书。第二部 …… 439—484
歌之书 …… 485—567
献给父亲的诗册 …… 569—736

卡·马克思的诗(录自他姐姐索菲娅的纪念册) …… 737—808
卡·马克思的诗(录自他姐姐索菲娅的笔记本) …… 809—814

附　录

卡尔·马克思出生证书 …… 817
论宗教问题作文。根据约翰福音第15章第1至14节论信徒和基督的一致,这种一致的原因和实质,它的绝对必要及其影响 …… 818
拉丁文作文。奥古斯都的元首政治应不应当算是罗马国家较幸福的时代? …… 823
特利尔中学学生毕业证书 …… 827
亨利希·马克思致卡尔·马克思(1835年11月8日) …… 829
亨利希·马克思致卡尔·马克思(1835年11月18—29日) …… 830
亨利希·马克思致卡尔·马克思(1836年2月—3月初) …… 835
亨利希·马克思致卡尔·马克思(1836年3月19日) …… 839
亨利希·马克思致卡尔·马克思(1836年5—6月) …… 840
亨利希·马克思同意卡尔·马克思从波恩大学转入柏林大学的证明函件 …… 843
波恩大学肄业证书 …… 844
亨利希·马克思致卡尔·马克思(1836年11月9日) …… 846
亨利希·马克思致卡尔·马克思(1836年12月28日) …… 849
亨利希·马克思致卡尔·马克思(1837年2月3日) …… 853
亨利希·马克思致卡尔·马克思(1837年3月2日) …… 857
亨利希·马克思致卡尔·马克思(1837年8月12日) …… 862
亨利希·马克思致卡尔·马克思(1837年8月20日左右) …… 866
亨利希·马克思致卡尔·马克思(1837年9月16日) …… 868
亨利希·马克思致卡尔·马克思(1837年11月17日) …… 874

亨利希·马克思致卡尔·马克思(1837年12月9日) …… 877
亨利希·马克思致卡尔·马克思(1838年2月10日) …… 884
亨利希·马克思致卡尔·马克思(1838年2月16日) …… 887
燕妮·冯·威斯特华伦致卡尔·马克思(1838年6月24日) …… 888
燕妮·冯·威斯特华伦致卡尔·马克思(1839—1840年) …… 891
柏林大学毕业证书 …… 896
法律系主任卡·弗·巴赫曼教授对卡尔·马克思的博士论
文的推荐书 …… 898
燕妮·冯·威斯特华伦致卡尔·马克思(1841年8月10日左右) …… 900
燕妮·冯·威斯特华伦致卡尔·马克思(1843年3月初) …… 903
卡尔·马克思和燕妮·冯·威斯特华伦婚约 …… 907

注释 …… 913—953
人名索引 …… 954—979
期刊索引 …… 980—982

插　图

马克思中学毕业作文《青年在选择职业时的考虑》的开头…… 4—5
耶拿大学授予马克思的哲学博士学位证书(1841年4月15日) … 228—229
马克思的诗册《爱之书》第一部的封面 …… 397
波恩大学特利尔同乡会的大学生(后排右起第四人为马克思)…… 836—837

卡·马克思著作

（1835—1843 年）

青年在选择职业时的考虑

青年在选择职业时的考虑[1]

自然本身给动物规定了它应该遵循的活动范围，动物也就安分地在这个范围内运动，不试图越出这个范围，甚至不考虑有其他什么范围存在。神也给人指定了共同的目标——使人类和他自己趋于高尚，但是，神要人自己去寻找可以达到这个目标的手段；神让人在社会上选择一个最适合于他、最能使他和社会得到提高的地位。

能这样选择是人比其他生物远为优越的地方，但是这同时也是可能毁灭人的一生、破坏他的一切计划并使他陷于不幸的行为。因此，认真地考虑这种选择——这无疑是开始走上生活道路而又不愿拿自己最重要的事业去碰运气的青年的首要责任。

每个人眼前都有一个目标，这个目标至少他本人看来是伟大的，而且如果最深刻的信念，即内心深处的声音，认为这个目标是伟大的，那它实际上也是伟大的，因为神决不会使世人完全没有引导的人；神总是轻声而坚定地作启示。

但是，这声音很容易被淹没；我们认为是灵感的东西可能须臾而生，同样可能须臾而逝。也许，我们的幻想油然而生，我们的感情激动起来，我们的眼前浮想联翩，我们狂热地追求我们以为是神本身给我们指出的目标；但是，我们梦寐以求的东西很快就使我们厌恶——于是我们的整个存在也就毁灭了。

因此，我们应当认真考虑：所选择的职业是不是真正使我们受到鼓舞？我们的内心是不是同意？我们受到的鼓舞是不是一种迷误？我们认为是神的召唤的东西是不是一种自欺？但是，不找出鼓舞的来源本身，我们怎么能认清这些呢？

伟大的东西是光辉的，光辉则引起虚荣心，而虚荣心容易给人以鼓舞或者一种我们觉得是鼓舞的东西；但是，被名利弄得鬼迷心窍的人，理智已经无法支配他，于是他一头栽进那不可抗拒的欲念驱使他去的地方；他已经不再自己选择他在社会上的地位，而听任偶然机会和幻想去决定它。

我们的使命决不是求得一个最足以炫耀的职业，因为它不是那种使我们长期从事而始终不会感到厌倦、始终不会松劲、始终不会情绪低落的职业，相反，我们很快就会觉得，我们的愿望没有得到满足，我们的理想没有实现，我们就将怨天尤人。

但是，不只是虚荣心能够引起对这种或那种职业突然的热情。也许，我们自己也会用幻想把这种职业美化，把它美化成人生所能提供的至高无上的东西。我们没有仔细分析它，没有衡量它的全部份量，即它让我们承担的重大责任；我们只是从远处观察它，而从远处观察是靠不住的。

在这里，我们自己的理智不能给我们充当顾问，因为它既不是依靠经验，也不是依靠深入的观察，而是被感情欺骗，受幻想蒙蔽。然而，我们的目光应该投向哪里呢？在我们丧失理智的地方，谁来支持我们呢？

是我们的父母，他们走过了漫长的生活道路，饱尝了人世辛酸。——我们的心这样提醒我们。

如果我们通过冷静的研究，认清所选择的职业的全部份量，了

解它的困难以后，我们仍然对它充满热情，我们仍然爱它，觉得自己适合它，那时我们就应该选择它，那时我们既不会受热情的欺骗，也不会仓促从事。

但是，我们并不总是能够选择我们自认为适合的职业；我们在社会上的关系，还在我们有能力对它们起决定性影响以前就已经在某种程度上开始确立了。

我们的体质常常威胁我们，可是任何人也不敢藐视它的权利。

诚然，我们能够超越体质的限制，但这么一来，我们也就垮得更快；在这种情况下，我们就是冒险把大厦建筑在松软的废墟上，我们的一生也就变成一场精神原则和肉体原则之间的不幸的斗争。但是，一个不能克服自身相互斗争的因素的人，又怎能抗拒生活的猛烈冲击，怎能安静地从事活动呢?然而只有从安静中才能产生出伟大壮丽的事业，安静是唯一生长出成熟果实的土壤。

尽管我们由于体质不适合我们的职业，不能持久地工作，而且工作起来也很少乐趣，但是，为了克尽职守而牺牲自己幸福的思想激励着我们不顾体弱去努力工作。如果我们选择了力不胜任的职业，那么我们决不能把它做好，我们很快就会自愧无能，并对自己说，我们是无用的人，是不能完成自己使命的社会成员。由此产生的必然结果就是妄自菲薄。还有比这更痛苦的感情吗？还有比这更难于靠外界的赐予来补偿的感情吗?妄自菲薄是一条毒蛇，它永远啮噬着我们的心灵，吮吸着其中滋润生命的血液，注入厌世和绝望的毒液。

如果我们错误地估计了自己的能力，以为能够胜任经过周密考虑而选定的职业，那么这种错误将使我们受到惩罚。即使不受到

外界指责，我们也会感到比外界指责更为可怕的痛苦。

如果我们把这一切都考虑过了，如果我们生活的条件容许我们选择任何一种职业，那么我们就可以选择一种使我们最有尊严的职业，选择一种建立在我们深信其正确的思想上的职业；选择一种能给我们提供广阔场所来为人类进行活动、接近共同目标（对于这个目标来说，一切职业只不过是手段）即完美境地的职业。

尊严就是最能使人高尚起来、使他的活动和他的一切努力具有崇高品质的东西，就是使他无可非议、受到众人钦佩并高出于众人之上的东西。

但是，能给人以尊严的只有这样的职业，在从事这种职业时我们不是作为奴隶般的工具，而是在自己的领域内独立地进行创造；这种职业不需要有不体面的行动（哪怕只是表面上不体面的行动），甚至最优秀的人物也会怀着崇高的自豪感去从事它。最合乎这些要求的职业，并不一定是最高的职业，但总是最可取的职业。

但是，正如有失尊严的职业会贬低我们一样，那种建立在我们后来认为是错误的思想上的职业也一定使我们感到压抑。

这里，我们除了自我欺骗，别无解救办法，而以自我欺骗来解救又是多么糟糕！

那些主要不是干预生活本身，而是从事抽象真理的研究的职业，对于还没有坚定的原则和牢固、不可动摇的信念的青年是最危险的。同时，如果这些职业在我们心里深深地扎下了根，如果我们能够为它们的支配思想牺牲生命、竭尽全力，这些职业看来似乎还是最高尚的。

这些职业能够使才能适合的人幸福，但也必定使那些不经考虑、凭一时冲动就仓促从事的人毁灭。

相反，重视作为我们职业的基础的思想，会使我们在社会上占有较高的地位，提高我们本身的尊严，使我们的行为不可动摇。

一个选择了自己所珍视的职业的人，一想到他可能不称职时就会战战兢兢——这种人单是因为他在社会上所居地位是高尚的，他也就会使自己的行为保持高尚。

在选择职业时，我们应该遵循的主要指针是人类的幸福和我们自身的完美。不应认为，这两种利益是敌对的，互相冲突的，一种利益必须消灭另一种的；人类的天性本来就是这样的：人们只有为同时代人的完美、为他们的幸福而工作，才能使自己也达到完美。

如果一个人只为自己劳动，他也许能够成为著名学者、大哲人、卓越诗人，然而他永远不能成为完美无疵的伟大人物。

历史承认那些为共同目标劳动因而自己变得高尚的人是伟大人物；经验赞美那些为大多数人带来幸福的人是最幸福的人；宗教本身也教诲我们，人人敬仰的理想人物，就曾为人类牺牲了自己——有谁敢否定这类教诲呢？

如果我们选择了最能为人类福利而劳动的职业，那么，重担就不能把我们压倒，因为这是为大家而献身；那时我们所感到的就不是可怜的、有限的、自私的乐趣，我们的幸福将属于千百万人，我们的事业将默默地、但是永恒发挥作用地存在下去，而面对我们的骨灰，高尚的人们将洒下热泪。

卡·马克思写于 1835 年 8 月 12 日　　原文是德文

第一次发表于《社会主义和工人运动史文库》1925 年莱比锡版第 11 年卷
署名：马克思

给父亲的信[2]

特利尔

[1837年]11月10—[11]日

于柏林

亲爱的父亲：

生活中往往会有这样的时机，它好象是表示过去一段时期结束的界标，但同时又明确地指出生活的新方向。

在这样的转变时机，我们感到必须用思想的锐利目光去观察今昔，以便认清自己的实际状况。而世界历史本身也喜欢把视线投向过去，并回顾自己，这往往使它显得是在倒退和停滞；其实它只是好象坐在安乐椅上深思，想了解自己，从精神上了解自己的活动——精神活动。

个人在这样的时机是富于抒情的，因为每一变化，既是绝笔，又是新的伟大诗篇——它力图使辉煌的、仍然融合在一起的色彩具有持久的形式——的序曲。但是我们还是要给一度经历过的东西建立起纪念碑，使这些东西在我们的感情上重新获得它在行动上已失去的地位。不过对于我们经历过的东西来说，哪里有比父母的心这个最仁慈的法官、这个最体贴的至友、这个爱的太阳——它以自己的火焰来温暖我们愿望的最隐秘的中心——更为神圣的珍藏之所！而那些应受责备的坏东西，如果不是作为本质上必然的状

态的表现暴露出来，又如何能够得到很好矫正和宽恕呢？至少那种经常倒霉的意外事件和精神迷惘，又如何能够不被责备为心灵的缺陷呢？

所以，当我在这里度过的一年行将结束，回顾一下其间所经历的各种情况，以便回答你，我亲爱的父亲，从埃姆斯寄来的那封极其亲切的信[1]的时候，请允许我象考察整个生活那样来观察我的情况，也就是把它作为在科学、艺术、个人生活方面全面地展示出来的精神活动的表现来观察。

当我离开了你们的时候，在我面前展现了一个新的世界，一个爱的——，而且起初是热烈追求的、没有希望的爱的世界。甚至到柏林去旅行我也是淡漠的，要是在别的时候，那会使我异常高兴，会激发我去观察自然，还会燃烧起我对生活的渴望。这次旅行甚至使我十分难受，因为我看到的岩石并不比我的感情更倔强、更骄傲，广大的城市并不比我的血液更有生气，旅馆的饭食并不比我所抱的一连串幻想更丰富、更经得消化，最后，艺术也不如燕妮[2]那样美。

到了柏林以后，我断绝了从前的一切交往，有时去看人也是勉强的，只想专心致志于科学和艺术。

对我当时的心情来说，抒情诗必然成为首要的题材，至少也是最愉快最合意的题材。然而它是纯理想主义的；其原因在于我的情况和我从前的整个发展。我的天国、我的艺术同我的爱情一样都变成了某种非常遥远的彼岸的东西。一切现实的东西都模糊了，而一切正在模糊的东西都失去了轮廓。对当代的责难、捉摸不定的模糊

① 见本卷第866—868页。——编者注

② 燕妮·冯·威斯特华伦。——编者注

的感情、缺乏自然性、全凭空想编造、现有的东西和应有的东西之间完全对立、修辞学上的考虑代替了富于诗意的思想，不过也许还有某种热烈的感情和对蓬勃朝气的追求，——这就是我赠给燕妮的头三册诗的内容的特点。无边无际的、广泛的渴求在这里以各种不同形式表现出来，使诗作不够紧凑，显得松散。

但是写诗可以而且应该仅仅是附带的事情，因为我应该研究法学，而且首先渴望专攻哲学。这两门学科紧密地交织在一起，所以一方面，我读了——不加任何批判地，只是按学生的方式——海奈克齐乌斯和蒂博的著作[3]以及各种文献（例如，我把罗马法全书[4]头两卷译成德文），另一方面，我试图使某种法哲学体系贯穿整个法的领域。我在前面叙述了若干形而上学的原理作为导言，并且把这部倒霉的作品写到了公法部分，约有三百印张。[5]

这里首先出现的严重障碍正是现实的东西和应有的东西之间的对立，这种对立是唯心主义所固有的；它又成了拙劣的、错误的划分的根源。开头我搞的是我慨然称为法的形而上学的东西，也就是脱离了任何实际的法和法的任何实际形式的原则、思维、定义，这一切都是按费希特[6]的那一套，只不过我的东西比他的更现代化，内容更空洞而已。在这种情况下，数学独断论的不科学的形式从一开始就成了认识真理的障碍，在这种形式下，主体围绕着事物转，这样那样议论，可是事物本身并没有形成一种多方面展开的生动的东西。三角形使数学家有可能作图和论证；但它仍然不过是空间的一个概念，并没有发展成任何更高的形式；需要把它同其他某种事物对比，这时它才有了新的位置，而对同一对象采取的不同位置，就给三角形创造了各种不同的关系和真理。在生动的思想世界的具体表现方面，例如，在法、国家、自然界、全部哲学方面，情况就

完全不同：在这里，我们必须从对象的发展上细心研究对象本身，决不应任意分割它们；事物本身的理性在这里应当作为一种自身矛盾的东西展开，并且在自身求得自己的统一。

第二部分是法哲学，按照我当时的观点，就是研究成文罗马法中的思想发展，好象成文法在自己的思想发展中（我说的不是在它的纯粹有限的规定中）竟会成为某种跟第一部分所应当研究的法概念的形成不同的东西！

此外，我又把这第二部分分成关于形式法和实体法的学说；其中关于形式法的学说，应当叙述体系在连贯性和联系方面的纯粹形式，它的分类和范围；关于实体法的学说，相反地，则应当叙述体系的内容，说明形式怎样凝缩在自己内容中。这也就是我后来也在冯·萨维尼先生关于占有权的学术著作[7]中发现的那种错误，区别只是萨维尼认为概念的形式规定在于“找到某学说在（制定的）罗马体系中所占的地位”，而实体规定是“罗马人认定与这样规定的概念相联系的成文内容的学说”[8]，我则认为形式是概念表述的必要结构，而实体是这些表述的必要性质。错误就在于，我认为实体和形式可以而且应当各不相干地发展，结果我所得到的不是实在的形式，而是象带抽屉的书桌一类的东西，而抽屉后来又被我装上了沙子。

概念也是形式和内容之间的中介环节。因此从哲学上说明法时，形式必然从内容中产生出来；而且，形式只能是内容的进一步的发展。因此我把材料作了其作者至多为了进行肤浅的和表面的分类所能够作出的划分。但这时法的精神和真理消失了。整个法分成契约法和非契约法。为了醒目起见，我冒昧提出了一份包括公法——其形式部分也经过整理——的分类的纲目。

Ⅰ　　Ⅱ

Jus privatum〔私法〕　　Jus publicum〔公法〕

Ⅰ. Jus privatum〔私法〕

(a)关于有条件的契约的私法。

(b)关于无条件的非契约的私法。

(A)关于有条件的契约的私法

(a)人对人的权利;(b)物权;(c)在物上人对人的权利。

(a)人对人的权利

Ⅰ. 有偿契约;Ⅱ. 担保性契约;Ⅲ. 无偿契约。

Ⅰ. 有偿契约

2. 组织社团法人契约(societas);3. 租雇契约(locatio conductio)。

3. Locatio conductio〔租雇契约〕

Ⅰ. 就其与 operae〔劳务〕的关系来说:

(a)原来意义上的租雇契约(既非指罗马的租赁,亦非指罗马的租佃);

(b)mandatum〔委任〕。

2. 就其对 usus rei〔物的使用〕的关系来说:

(a)土地:usus fructus〔用益权〕(也非纯粹罗马含意);(b)房屋:habitatio①。

Ⅱ. 担保性契约

1. 仲裁或和解契约;2. 保险契约。

① 起初是对自己房屋,后来是对他人房屋的居住权。——编者注

Ⅲ. 无偿契约

2. 认可契约

1. fide jussio〔保证书〕; 2. negotiorum gestio〔无因管理〕。

3. 赠与契约

1. donatio〔赠与〕; 2. gratiae promissum〔示惠许诺〕。

(b)物权

Ⅰ. 有偿契约

2. permutatio stricte sic dicta〔严格意义上的互易〕。

1. permutatio〔互易〕本身; 2. mutuum(usurae)〔借贷(利息)〕; 3. emptio venditio〔买卖〕。

Ⅱ. 担保性契约

pignus〔典质〕。

Ⅲ. 无偿契约

2. commodatum〔借用〕; 3. depositum〔寄存保管〕。

然而,为什么还要连篇累牍地列满我自己后来加以摒弃的东西呢?整个体系贯穿着三分法,叙述得令人厌倦的冗长,而对于罗马概念,为了能把它们塞进我的体系,也随便乱用。但是,另一方面,我因此喜爱这些材料并获得了综览它们的能力——至少是从一定角度来说如此。

在实体的私法的结尾部分,我看到了全部体系的虚假,体系的纲目近似康德的纲目[9],而执行起来却完全不是那样。这又一次使我明白了,没有哲学我就不能前进。这样我就必须怀着我的良知重新投入她的怀抱,并写了一个新的形而上学原则的体系,但在这个体系的结尾我又一次不得不承认它和我以前的全部努力都是不恰

当的。

这时我养成了对我读过的一切书作摘录的习惯——例如，摘录莱辛的《拉奥孔》、佐尔格的《埃尔温》、温克尔曼的《艺术史》、卢登的《德国史》[10]——并顺便在纸上写下自己的感想。同时我翻译了塔西佗的《日耳曼尼亚》和奥维狄乌斯的《哀歌》，并且开始自学，即根据文法学习英文和意大利文——直到现在还没有什么成绩，我读了克莱因的《刑法》和他的《年鉴》[11]以及所有的文学新作，不过后者只是顺便浏览而已。

到学期终了，我又转向缪司的舞蹈和萨蒂尔的音乐。在我寄给你们的最后一册笔记中①，理想主义渗透了那勉强写出来的幽默小说《斯科尔皮昂和费利克斯》，还渗透了那不成功的幻想剧本（《乌兰内姆》），直到最后它完全变了样，变成一种大部分没有鼓舞人心的对象、没有令人振奋的奔放思路的纯粹艺术形式。

然而，只是在最近的一些诗中，才象魔杖一击——哎呀！这一击起初真是毁灭性的——突然在我面前闪现了一个象遥远的仙宫一样的真正诗歌的王国，而我所创作的一切全都化为灰烬。

在作这种种事情的时候，我在第一学期熬过了许多不眠之夜，经历了许多斗争，体验了许多内心的和外在的激动。但是这一切都没有使我大大充实起来，不仅如此，我还忽视了自然、艺术、整个世界，跟朋友们也疏远了。这似乎连我的身体也有反映。一位医生劝我到乡下去，于是我第一次穿过全城到了城门前走向施特拉劳。我并没有想到，虚弱的我，在那里会变得十分健康和强壮。

帷幕降下来了，我最神圣的东西已经毁了，必须把新的神安置

① 见本卷第569—736页。——编者注

进去。

我从理想主义,——顺便提一提,我曾拿它同康德和费希特的理想主义比较,并从其中吸取营养,——转而向现实本身去寻求思想。如果说神先前是超脱尘世的,那么现在它们已经成为尘世的中心。

先前我读过黑格尔哲学的一些片断,我不喜欢它那种离奇古怪的调子。我想再钻到大海里一次,不过有个明确的目的,这就是要证实精神本性也和肉体本性一样是必要的、具体的,并且具有同样的严格形式;我不想再练剑术,而只想把真正的珍珠拿到阳光中来。

我写了一篇将近二十四印张的对话:《克莱安泰斯,或论哲学的起点和必然的发展》5。彼此完全分离的科学和艺术在这里在一定程度上结合起来了。我这个不知疲倦的旅行者着手通过概念本身、宗教、自然、历史这些神性的表现从哲学上辩证地揭示神性。我最后的命题原来是黑格尔体系的开端,而且由于写这部著作需要我对自然科学、谢林、历史作某种程度的了解,我费了很多脑筋,而且写得非常[……](因为它本来应当是一部新逻辑学),连我自己现在也几乎想不起它的思路了;这部著作,这个在月光下抚养大的我的可爱的孩子,象欺诈的海妖一样,把我诱入敌人的怀抱。

由于烦恼,我有几天完全不能够思考问题,就象狂人一样在"冲洗灵魂,冲淡茶水"①的肮脏的施普雷河水旁的花园里乱跑,我甚至和我的房东一块去打猎,然后又跑到柏林去,想拥抱每一个遇见的人。

---

① 海涅《北海集》(第一集《和平》诗)。——编者注

此后不久，我只从事一些正面的研究。我研究了萨维尼论占有权的著作、费尔巴哈和格罗尔曼的刑法、克拉麦尔的《论词义》、韦宁一英根海姆关于罗马法全书体系的著作和米伦布鲁赫的《关于罗马法全书的学说》[12]，后者我现在还在研究；最后我还研究了劳特巴赫文集[13]中的某些篇章、民事诉讼法、特别是教会法，后者的第一部分，即格拉齐安的《矛盾宗规的协调》，几乎全部在《[法典]大全》中读完了，并且作了摘要；我也研究了附录——朗切洛蒂的《纲要》[14]。后来，我还翻译了亚里士多德《修辞学》一部分，读完了著名的维鲁拉姆男爵培根的《论科学的发展》[15]，对赖马鲁斯的著作下了很大功夫，我高兴地细读了他的著作《关于动物的复杂本能》[16]。我还研究了德国法，但是我研究的主要只是法兰克王的敕令和教皇给他们的信。

由于燕妮的病和我的徒劳无益的脑力劳动引起烦躁心情，由于不得不把我所憎恶的观点变成自己的偶像而感到苦恼，我生病了，这是我以前已经告诉过你的，亲爱的父亲。病好以后，我便把所有的诗和小说草稿等等都烧了，我认为我能把它们丢得一干二净；直到现在，我丝毫没有出现与此相反的情况。

在患病期间，我从头到尾读了黑格尔的著作，也读了他大部分弟子的著作。由于在施特拉劳常和朋友们见面，我接触到一个“博士俱乐部”[17]，其中有几位讲师，还有我的一位最亲密的柏林朋友鲁滕堡博士。这里在争论中反映了很多相互对立的观点，而我同我想避开的现代世界哲学的联系却越来越紧密了；但是一切声音都安静下来，我陷入了真正的讽刺狂，而这在如此多的东西遭到否定以后，是很容易发生的。此外又加上燕妮的沉默，而且只要我还没有通过类似《访问》[5]等等拙劣作品来掌握现代主义和现代科学观

点，我也安不下心来。

如果我在这里也许没有把上学期的整个情形说清楚，也说得不详细，把所有的细节抹煞了，那就请原谅我，亲爱的父亲，因为我急于想谈我目前的情况。

冯·夏米索先生寄来一封毫无意义的短信，告诉我，“他们感到抱歉，年鉴[18]不能采用我写的作品，因为年鉴早已付印了。”我遗憾地领受了这封信。书商维干德把我的计划寄给销售好乳酪和坏书刊的温德尔公司的代理人施米特博士。今附上他的来信。施米特博士还没有回信。但是我无论如何不放弃这个计划；特别是因为通过大学讲师鲍威尔①（他在黑格尔学派著名美学家中起重大作用）和我的同伴鲁滕堡博士的帮助，所有黑格尔学派著名美学家都答应撰稿。[19]

至于财政学专业问题，亲爱的父亲，不久前我认识了一位陪审推事施米特汉纳，他劝我第三次法学考试以后，去当一个这方面的法官，这更合我的兴趣，因为我确实认为法学比所有行政科学好。这位先生告诉我，他本人和威斯特伐利亚的闵斯德高等地方法院的其他许多人三年就获得陪审推事的头衔。他说，这并不难——当然要努力工作——因为那里所有级别不象柏林和其他地方那样规定得严格。如果当了陪审推事以后又得了博士学位，那么就更有可能得到兼职教授职位。波恩的格特纳先生就是一个例子，他写过一篇平平常常的关于地方立法的文章[20]，此外，人们只知道他属于黑格尔法学派。但是，亲爱的、敬爱的父亲，可不可以亲自和你谈谈这一切？爱德华②的健康状况，亲爱的妈

① 指布鲁诺·鲍威尔。——编者注

② 马克思的弟弟爱德华·马克思。——编者注

妈[①]的病，你的身体欠安——但愿不很严重——所有这些都使我希望，甚至必须立即回到你们那里。如果不是我担心你会不同意、不赞成的话，我已经回去了。

请相信我，我亲爱的父亲，我绝不是出自自私的动机想回去（虽然再见到燕妮我会感到高兴），而是一个我不能说出的念头在推动我回去。对我来说，这在许多方面甚至是艰难的一步，但是，正如我唯一亲爱的燕妮信中所说，对于完成神圣的天职，所有这些考虑都应当打消。

我请求你，亲爱的父亲，不管你的决定如何，不要把这封信，至少不要把这一页给最亲爱的母亲看，也许，我的突然回家将使这位宽厚的崇高的女性恢复健康。

我寄给妈妈的信，是在接到燕妮的亲切来信以前好久写的；因此，我也许无意地写了许多不完全适当的或者完全不适当的事情[21]。

希望笼罩着我们家庭的阴云慢慢消散，希望我能够和你们同受苦同哭泣，并且也许能够在你们身边证明我这一片深切而真诚的情意和常常表达得不好的无限的爱；希望你，亲爱的、永远敬爱的父亲，在考虑我的不安心情的各种表现时能原谅我，因为常常在心情似乎紊乱的地方，实际上是战斗精神在压抑着它；希望你早日完全康复，以便我能紧紧地拥抱你，向你倾诉我的衷肠。

永远对你敬爱的儿子

卡尔

① 马克思的妈妈罕丽达·马克思。——编者注

亲爱的父亲，请原谅我写得潦草，文体又不好。已经快四点了，蜡烛已经燃尽，我的眼睛也模糊了。一种真正焦虑不安的情绪在支配着我，只有在我敬爱的你们身边，才能使焦虑不安的幽灵安静下来。

请向我亲爱的好燕妮致意！她的来信我已经看了十二遍，每一遍我都发现引人入胜的新东西。这是一封在一切方面包括文体在内我所能想象的出自一位妇女之手的最好的信。

第一次发表于1897年《新时代》杂志第16年卷第1卷（斯图加特）

原文是德文

狂　　歌[22]

一

小提琴手

小提琴手拨动琴弦，
淡淡褐发垂额间，
腰佩长长的宝剑，
身披宽宽的皱褶衣衫。

“琴手呵琴手，为何你奏得如此急切？
为何你怒目环视？
为何你热血沸腾？
琴手呵，你可要把琴弓摧折！”

“何必问我如此拉琴？请看一看海在咆哮！
它冲向巉岩，声若惊雷，击得粉碎，
我也要拉到双目失明，胸膛迸裂，
让灵魂沉入地狱，带着余音回旋！”

“琴手呵，你冷嘲热讽揉碎心，

英明的上帝赐与你的艺术，
你该把它化作乐曲飞上九天，
让它伴着灿烂群星舞翩跹！”

“什么话！我要把这血污的长剑
直插在你的灵魂心间，
是上帝不懂也看不起那艺术，
它从冥冥地狱爬进头脑里面。

我从魔鬼那里买来这生机勃勃的艺术，
它使我魂飞心醉。
魔鬼为我击拍还用粉笔谱曲，
我得如痴若狂演奏死神进行曲，
我得日日夜夜拉琴，
直至弓弦使我肠断肝裂。”

小提琴手拨动琴弦，
淡淡褐发垂额间，
腰佩长长的宝剑，
身披宽宽的皱褶衣衫。

二
夜　　恋

他猛然把她紧紧搂抱，

忧郁地凝视着她的双眸：
“亲爱的人啊，你受着痛苦的熬煎，
你在我的唇边颤动。

你饮下我的灵魂！
让它在你的胸中燃烧！
发光吧，我的宝贝，
让你的青春光芒闪耀！”

“心爱的人哟，你面色如此苍白，
你的话儿如此奇妙，
你看，那世间万物
歌声不绝飞向太空。”

“飞吧，亲爱的人儿，飞吧，
燃烧，灿烂的群星，燃烧！
让我们的灵魂逃向苍穹，
一起放射出金光万道！”

他耳语轻轻声低沉，
惊愕地环顾四方，
目光犹如噼啪作响的火苗，
空虚怅惘的眼睛正在烧燃。

“亲爱的人儿，饮下这杯毒酒，

你就得与我同行一道，
夜幕已然降临，
我再也看不到阳光普照。”

他猛然把她紧紧搂抱，
她已长眠在他的怀抱，
内心的痛苦刺透了她，
她再也不能睁开双眸。

卡·马克思写于 1837 年 2—4 月　　原文是德文

第一次发表于 1841 年 1 月 23 日
《雅典神殿》

署名：卡·马克思

卡·马 克 思

卡·马 克 思

关于伊壁鸠鲁哲学的笔记[23]

卡·马克思写于 1839 年

第一次部分地发表于《马克思恩格斯全集》1927 年国际版第 1 部分第 1 卷第 1 分册;第一次全文发表于《马克思恩格斯早期著作选》1956 年俄文版

署名:卡尔·亨利希·马克思

原文是德文、古希腊文和拉丁文

伊 壁 鸠 鲁 哲 学

伊壁鸠鲁哲学

笔　记　一

Ⅰ. 第欧根尼·拉尔修，第10卷

摘自第欧根尼·拉尔修，第10卷，根据比埃尔·伽桑狄主编的《评第欧根尼·拉尔修，第10卷》的版本1649年里昂版第1篇[24]

Ⅰ. 第欧根尼·拉尔修，第10卷

伊壁鸠鲁

[2]“……但是后来，[伊壁鸠鲁]偶然发现了德谟克利特的著作，他便献身于哲学了。”(第10页)

[4](斯多葛派的波西多尼乌斯、尼古拉和索蒂昂在一套书名统称为《第欧克尔的驳斥》的第12卷中声称：)

“他把德谟克利特关于原子的学说和亚里士提卜关于快乐的学说当作他自己的学说加以宣扬。”(第11页)

[6][伊壁鸠鲁说]，因为我至少不知道，如果抛开味觉的快乐、[爱情的快乐]、听音乐的快乐以及看到[美丽的]体态时的快乐心情，我还能把什么称作善。”(第12页)

[12]“他最推崇……古代的阿那克萨哥拉，虽然在某些问题上与他有分歧。”(第16页)

[29]“因此，它[即伊壁鸠鲁哲学]分成三部分：准则学、物理学和伦理学。”(第 25 页)

(1)准则学

[31]“因此，伊壁鸠鲁在自己的《准则》中断言，感性知觉，以及预想[25]和感觉都是真理的标准；此外，伊壁鸠鲁派还把理性想象力所构成的表象也列为真理的标准。”(第 25—26 页)他……在《主要原理》中也谈到这点……”(第 26 页)

(Ⅰ)“……感性知觉是真实的。因为……任何感性知觉都不依赖于理性，而且完全不会回忆；因为感性知觉不是由自身引起的，而当它由别的什么东西引起时，它也不能增减任何东西，不能对任何事物进行思考或虚构。”

[32]“并且没有什么东西能够驳倒它们。事实上，同类的感性知觉不能驳倒同类的感性知觉，因为它们有相同的效用，而不同类的感性知觉也不能驳倒不同类的感性知觉，因为它们判断的不是同一个东西。一般说来，一种感性知觉不能作为另一种感性知觉的裁判，因为双方我们都要同等地倾听。概念也不能驳倒感性知觉；因为概念依赖于感性知觉。”

“而且感觉所感知的东西确实存在这一状况，保证了感性知觉的真实性。我们能看得见和听得到，这是一个实实在在的事实，就象我们感觉到疼痛一样。因为，‘某物是真实的’和‘某物存在着’这两种判断是没有差别的。”(第 26 页)

“因此，还应该从现象出发来解释未知物。因为一切表象都是借助于偶合、类比、相似和综合来源于感性知觉，思考对此也起了某种作用。”(第 26—[27]页)

“即使是疯子的幻觉，即使是梦景也都是真实的，因为它们引起运动；而不存在的东西是不引起运动的。”(第 27 页)

(Ⅱ)[33]“[伊壁鸠鲁派]用预想这个名称来表示的，是知觉，或正确意见，或表象，或我们心中存在的一般思辨，即对经常重复的外部现象的回忆，比如说，‘这是人’。因为只要我们一说‘人’这个词，通过预想在我们面前立即就会出现在感性知觉基础上产生的人的形象。

因此，作为每个名称的原始基础的东西是清楚的。如果我们事先不知道我们寻找的东西的名称的话，我们可能不会去寻找它……如果以前我们不是

借助于预想知道了[物体的]形状，我们就说不出任何东西的名称。可见预想是明显的。而且[每个]意见都是以事物预先就有的明显性为根据的，—— 我们也正是把自己的判断归结于这一点……[34]他们[伊壁鸠鲁派]还称意见为假设，并断言，它可以是真的，也可以是假的，这取决于在它上面是增添还是减少些什么，取决于它是否具有明显性而得到证实或者被驳倒。要是假设得到证实或者没有被驳倒，它就是真的，反之，要是没有得到证实或被驳倒，那么它就是假的。从这里引进了一个[术语]：'期待着的东西'，例如，人们等待着，然后走近塔前去证实，这塔在近处是否还和远处看到的一样。"(第[27]—28 页)

"他们区别两种内心感受：快乐和痛苦……前者是合乎[人的本性]的，而后者是不合的；人们正是依据这些感受来决定取舍的。"(第[28]—29 页)

"有些研究涉及到事物本身，而有些只是围着空话打转。"(第 29 页)

伊壁鸠鲁致梅诺伊凯乌斯

[123]"首先，根据神是不灭的和幸福的存在物—— 这是关于神的一般观念所要求的，请你不要把任何与不灭相抵触的、与幸福不相容的东西加到神的头上去……"(第 82 页)

"因为存在着众神，因为关于他们的观念是明显的"(参看"关于众神的一般观念"——"consensus omnium，consensus gentium"①)。但是众神并不是众人所想象的那种样子；因为众人[在他们关于众神的思维中]没有保留关于众神的原始观念。"

"摈弃众人所信的众神的人，并不是渎神的，而同意众人关于众神的意见的人，才是渎神的。"

[124]"因为众人关于众神的意见不是预想，而是虚妄的假设。所以众人也就认为，众神对恶人降以大祸，对善人给予大福。因为众人完全习惯于自己的美德，所以他们赞扬那些和自己一样的人，而一切不是那样的东西都认为是与己不相容的。"(第 83 页)

"你要习惯于认为，死亡对于我们来说是无所谓的。因为一切的善与恶都存在于感觉之中，而死亡就是感觉的停止。"

---

① "大家观点一致，各民族的观点一致。"(马克思作的注解)—— 编者注

“所以正确地认识死亡对于我们来说是无所谓的，能把短暂的生命变成我们快乐的源泉，这靠的不是给[生命]增添无穷的时间，而是消除对不死的渴望。

[125]“因为，如果一个人真正地认识了停止生存一点也不可怕，对他来说，生活中也就没有什么可怕的东西。所以如果有人说他之所以怕死，并不是因为将来死亡到来之时将使他痛苦，而是因为未来的死亡现在已经使他痛苦，说这话的人是荒唐的：当前就去为未来的事情烦恼是愚蠢的。因为这件事在现存的情况下并不使人忧虑，而当其被作为意料中必将到来的事时，也只能带来无谓的烦恼。所以在一切恶中最使人害怕的死亡，对于我们是无所谓的，因为当我们存在之时，死亡不存在，而在死亡来到之时，我们已经不存在了。因此，死亡对于生者和死者都不相干，因为对于生者来说，死还不存在；而对于死者来说，死已不存在。”(第 83—84 页)

[126]“谁要叫青年人好好地活，而叫老年人好好地死，他就是一个傻瓜，这不仅仅因为活着是美好的，而且还因为关心好好地活也就是关心好好地死……”(第 84 页)

[127]“但是应该记住，未来既不属我们的，又不完全不是我们的，我们一方面不要把它作为某种一定会到来的东西来期待它，另一方面也不要把它作为某种永远不会到来的东西而对它失望。”(第 85 页)

“在欲望中，有些是自然的，有些是空虚的。在自然的欲望中有些是必需的，有些则仅仅是自然的。在必需的欲望中，有些是为幸福所必需的(例如为身体的康宁所必需的)，有些则是生命本身所必需的。”(第 85 页)

[128]“因为对这些事物的避免错误的直观……能使身体健康，内心平静(心灵的宁静)[26]，因为这正是幸福生活的目的。为了这个目的，我们作出一切努力以求避免痛苦与恐惧。只要此目的一达到，一切内心的纷扰就会消失，因为人再也不需要寻找什么必需的东西，也不需要去寻求其他可以使精神和肉体更安好的东西。因为我们只在由于没有快乐而痛苦时，才需要快乐；当我们不痛苦时，我们也就不再需要快乐了。”(第 85 页)

“所以我们说，快乐是幸福生活的开始和终结。”(第 85—86 页)[129]因为我们把快乐看作第一的和天生的善，我们的一切取舍都从它出发，我们是用这种内心的感受作为标准去衡量一切的善，来达到快乐的。”(第[85]—86 页)

“正因为快乐是第一的和天生的善，所以我们并不选取任何的快乐……”

“因此，任何快乐就其与我们相适应的本性来说都是一种善，但并不是任何快乐都应该选取，正如任何痛苦都是一种恶，但也不是对任何痛苦都应该逃避一样。”

[130]“但是这一切都应该通过对有益的和有害的[后果]进行对比和研究来加以解决，因为对我们来说，有时善证明是恶，相反地，恶却证明是善。”（第 86 页）

“我们认为，能够满足于很少的东西是大善并不是要在一切情况下都满足于很少的东西，而是要在我们没有很多的东西时，能满足于很少的东西，并坚信最不需要奢侈品的人最能充分享受奢侈品，一切自然的东西是最容易得到的，而一切空虚的东西最难获得。”（第 86 页）

[131]“……我们称……身体的无痛苦和内心的无纷扰……为快乐。”（第 87 页）

[132]“明智是开端和最高的善，所以明智甚至比哲学更可贵。一切其他美德都出自合理性，这些美德表明，如果不是理智地、光明正大地[和正直地]活着，就不可能愉快地活着；如果不是愉快地活着，也就不可能[理智地、光明正大地和]正直地活着。因为美德和愉快的生活紧密相联，而愉快的生活和美德也是不可分的。”（第 88 页）

[133]“因为你能把谁看得比下面这种人更好呢？他对神有虔诚的看法，对死亡总是无所畏惧，对自然的最终目的有正确的理解，他懂得最大的善是容易而且能够达到的，而最大的恶或者是暂时的，或者只能引起短暂的痛苦。至于被某些人作为最高主宰而引进来的那种必然性，他宣称它并不存在。但[在他看来]一些事物取决于偶然，另一些事物取决于我们自己。由于必然性是无责任的，而偶然看来是不固定的，但我们的意志是自由的，所以随之而来的是责备及其对立物。”（第 88 页）

[134]“宁肯听信关于神的神话，也比成为物理学家所主张的那种命运的奴隶更好些。因为这种神话还留下个希望：我们由于敬神将会得到神的保佑，而命运本身却包含着确定不移的必然性。至于说到偶然，他［哲人］认为它可能存在，而不象众人那样认为神可能存在……另一方面，也不把它当作不重要的原因……［135］［哲人］认为，遵从理性而失败比不遵从理性而成功更好。但最好的是偶然促使正确地深思熟虑的行动获得成功。”（第［88］—89 页）

“你的宁静将……永远……不受干扰，你将象神一样生活在人们中间：因为生活在不朽的善中的人，是一点也不象那终有一死的凡人的。”（第 89 页）

“他在其他书中完全否定预言术……预言术是不存在的，要是它存在的话，我们就无力改变正在发生的事情……”（第 89 页）

[136]“在关于快乐的问题上他和昔勒尼派也有分歧。昔勒尼派不承认静止状态的快乐，只承认运动中的快乐，至于他则对两种[快乐]—— 无论是精神的或是肉体的—— 都承认。无论静止状态的快乐或者运动中的快乐都是可想象的。伊壁鸠鲁……是这么说的：‘内心的宁静和没有痛苦是静止的快乐，而欢乐和愉快是通过自己在运动中的能动性才显示出来’。”（第 90 页）

[137]“他和昔勒尼派的另一点[分歧]是：昔勒尼派认为肉体的痛苦比精神的痛苦更难受……而在他看来，精神的痛苦更难受，因为肉体只为现在的痛苦所折磨，而精神则为过去、现在、将来的痛苦所折磨；因此，精神的快乐也是胜于肉体的快乐的。”（第 90 页）

“他引用人从一出生就喜爱它[快乐]，厌恶痛苦[这一事实]来证实快乐是[生活的]目的[这一原理]。[这一切]是自然地，不自觉地[发生的]。实际上，我们是本能地逃避痛苦的……”（第 90—91 页）

[138]“我们不是为美德而选择美德，而是为了快乐……他还说，只有美德是与快乐分不开的，其他一切都是可分的，如食物……”（第 91 页）

[主要原理]

[139]“凡是幸福的和不灭的东西，本身既无烦恼，也不使别人烦恼，所以它不会愤怒，也不会感激，因为一切类似的东西都是软弱所固有的。”

“他在另一些书中说，众神是被智慧认识的，而不是由数目来确定的；并且由于相似（由于正是为此目的而创造的各个类似形象的融合），他们是象人的。”

“快乐的最大限度是消除一切痛苦：无论哪里只要一出现快乐，只要快乐还持续着，那里也就不是没有痛苦就是没有忧伤，或者二者都不存在。”（第 92 页）

[140]“如果不是理智地、光明正大地和正直地活着，就不可能愉快地活着，如果不是愉快地活着，也就不可能理智地、光明正大地和正直地活着。”（第 92 页）

[141]“**任何快乐本身**都不是**恶**，但是，产生某些快乐的东西会**多次破坏快乐**。”(第 93 页)

[142]“假如**所有快乐在时间上和外形上都汇合在一起**，那么这种联系就会象自然界的各个主要部分那样[完备]，从而**无法把一种快乐和另一种区别开来**。”(第 93 页)

[143]“如果不了解一切事物的本性，只[局限于]来自神话的某些猜测，就不可能消除对最重要的现象的恐惧，—— 因此，没有自然科学的[知识]就不能得到无忧无虑的快乐。”

[142]“如果对天象的恐惧和对死亡的想法不使我们担忧，—— 仿佛死亡无论什么时候总在一定程度上与我们无关，—— 我们又能透彻了解痛苦和欲望的界限，我们就不需要自然科学了。”(第 93 页)

[143]“如果存在着对天上的事物，对地下的事物，总而言之，对无限中的事物的恐惧，那么防备别人求得自己的安全是徒劳无益的。因为防备别人而得到安全只在某种程度上是可能的。”(第 94 页)

“由恬静和脱离人群所产生的安全，是由于能够[通过克制]来排除[对不需要的东西的欲望]和轻而易举地取得[必需品]而获得的。”(第 94 页)

[144]“自然的财富是有限的而且容易获得，而空想中[出现]的财富则越出一切界限之外。”(第 94 页)

“由于匮乏而产生的痛苦消失之时，肉体的快乐并没有增加；它只是发生了变化。”(第 94 页)

“[关于快乐的]思维的最高点，就是**研究**那些使思维产生最大的恐惧的问题本身(和一切与它们有关的东西)。”(第 94 页)

[145]“只要正确地理解快乐的限度，那么无限时间包含的快乐和特定时间包含的快乐相等。”(第 95 页)

“[自然]给肉体的快乐加上界限，而对永恒的追求则把这些界限推向无限。但是思想认清了肉体的目的和界限，停止了对永恒的追求，就使我们的生命变得完善，这样我们再也不需要无限的时间。但是即使在情况要求脱离生命，把美好生活的终结作为完满的归宿之时，思想也不排除快乐。”(第 95 页)

[146]“我们应该透彻地—— 我们的判断根源于透彻性—— 认识既定目标，否则一切都将无法解决，到处都会动乱不安。”(第 95 页)

“如果你反对一切感性知觉，你就没有什么东西可作依据，用来判断你认为是错误的知觉。”(第 95 页)

[148]“在任何一种情况下，如果你不把自己的一切行动和自然的目的相联系，而是—— 无论在回避或寻求什么东西时—— 转向别的什么东西，那么你的行动同你的原则就会不一致。”(第 96 页)

[149]“在欲望中，有些是自然的和必需的，另一些是自然的，但不是必需的，第三种则既非自然又非必需，而是空想出来的。”(第 96 页)

[148]“使我们确信恶既不是永存的，也不是长久的这种认识，也使我们相信，在我们有限的[生活道路上]，安全的最可靠的保证就是友谊。”(第 97 页)

下述段落反映伊壁鸠鲁对精神的本质、对国家的看法。他把契约，συνθ´ηκη，看作基础；从而只把有益的原则，συμφ´ερον，看作目的。

[150]“自然法是一种求得互不伤害和都不受害的[对双方]有利的契约。”(第 97 页)

“对于那些不能互相约定互不伤害和都不受害的人，是不存在正义和非正义的东西的。那些不能够，或不愿意订立不伤害和不受害的契约的民族的情况也是如此。”(第 98 页)

“**正义不是一种独立存在的东西**，而是在**互相交往中**，在任何地方为了不伤害和不受害而订立的契约。”(第 98 页)

[151]“**非正义并非本身就是恶**，而[恶存在于]因担忧而产生的恐惧之中，即生怕非正义瞒过那些奉命惩罚这种行为的人……因为他[即违法者]是否能一直到死都不被察觉是不清楚的。”(第 98 页)

“**一般说来，法对一切[民族]都是一视同仁的**(因为它在人们互相交往中是一种有益的东西)，但是由于**个别国家**的一些特点和**种种其他原因，法对一切**[民族]**不是一视同仁的**”(第 98 页)

[152]“在公认为正义的东西中，那种在人们交往的相互关系上被证明是有益的东西，要是它对人们一视同仁的话，就具有法的性质。如果有人颁布一条[对大家]都一视同仁的法律，可是这法律在人们交往的相互关系中并不带来好处，那么这条[法规]就没有法的性质。”(第 99 页)

“如果法中所包含的益处已过时，但它在某一时期内和[法]的观念还是相符的，那么，在这个时期内它对于那些不拿空话来搞乱自己而是更注重事实的人就是法。”(第 99 页)

[153]“在情况未发生变化时，在[人们的]事务中[曾经]被公认为法的东西，现在和[法]的观念已不相符，那么这些东西就不再是法。**在情况发生变化时同一条现行法律就不再带来好处了，不过，当它过去在本国人的互相交往中带来好处时，它曾是法；后来，当它已不再有好处时，它同样也就不成其为法了。**”(第 99 页)

[154]“对外界最能保持自己宁静的人，**就能把一切可能的东西变成对自己友好的东西**，把一切**不可能的东西看作与己无关的东西**。”(第 99 页)

第欧根尼·拉尔修，第 10 卷，完。

伊壁鸠鲁致希罗多德

[37]“首先，必须准确地规定作为一定词语的基础的概念，以便在把我们的假设、探索或怀疑归结为概念时，我们能加以解决，免得经过没完没了的论证，一切依然未获确定，免得我们只是在搬弄一些空洞的词语。”

[38]“因为对每个词来说都必须注重本义，而不必寻找任何证明，如果我们想要有一个能把我们的探索、怀疑或假设向其求得解决的东西的话。”

重要的是，亚里士多德在他的《形而上学》中就语言对哲学思维的关系也发表了同样的见解。因为包括怀疑派在内的古代哲学家都是从意识的前提出发的，所以就需要有可靠的依据。存在于一般知识中的表象就是他们的这种依据。伊壁鸠鲁作为表象哲学家在这方面最为精细，所以他更详细地规定基础所应符合的条件。他也是最彻底的，并且——和怀疑派一样，但是从另一方面——完成古代哲学。

[38]“其次，我们研究一切，必须是或者借助于感性知觉，或者仅仅借助于直接的观察或智慧，或某种别的标准，同样也要依据现有的内心感受，以便我们既能把被期待的东西也能把未知物表述出来。**弄清这一切之后，就应该**

转而考察未知物。”(第 31 页)

“从不存在的东西中不可能产生出任何东西来,所有研究自然问题的人对于这个原理看法一致。”(亚里士多德《物理学》第 1 卷第 4 章—— 科英布拉学院的评注,第 123—[125]页)

“事物以一种方式直接产生于不存在的东西,然而却以另一种方式经常地产生于存在的东西。因为潜在地存在着、而实际上并不存在的东西,据说,必定先存在于两种方式之前。”(亚里士多德《论产生和消灭》第 1 卷第 3 章—— 科英布拉学院的评注,第 26 页)

[第欧根尼·拉尔修,第 10 卷第 39 节]“宇宙过去一向和现在一样,将来也永远如此……”(第 31 页)

“宇宙部分是物体,部分是虚空。”[第 32 页]

[40]“物体中有些是化合物,有些是构成化合物的东西……”(第 32 页)

[41]“这些[构成世界的物体]是**不可分的**和不变的,**只要不是一切东西都化为无的话**(第[32]—33 页)。宇宙是无限的,因为被限定的东西都有极限(第 33 页)。宇宙由于物体之多、虚空之大而是无限的。”(第 33 页)

“无限的东西将超过并消灭有限的东西。”(亚里士多德《物理学》第 3 卷第 5 章—— 科英布拉学院的评注,第 487 页)

[第欧根尼·拉尔修,第 10 卷第 42 节]“它们(即原子)在形状上有无限的多样性。”(第 33—[34]页)

[43]“原子不断地永恒地运动着。”(第 34 页)

[44]“这一[原子的运动]没有开端,因为原子和虚空从开天辟地以来就存在着。”(第 35 页)

“除形状、体积和重量以外,原子没有任何质的特征。”(第 35 页)

“它们不可能有任何体积:至少从未有一个原子曾成为我们视觉的对象。”(第 35 页)

[45]“世界有无数之多。”(第 35 页)

[46]“还存在许多影像,它们在外形上与坚固的物体相似,但就其精微度而言却超过一切可感觉的东西。”(第 36 页)

“我们称这些影像为形象[εἰδωλα]。”(第 36 页)

[48]“此外[应该设想],这些形象的产生和思想一样迅速,因为从物体表面不断地**流出是不可觉察的**。”(第 37 页)

“还存在一些产生这种自然现象的其他途径，因为这里没有什么东西与我们的感性知觉相矛盾，如果以某种方式注意一下显现出的感性客体的话。我们是把外界对象所产生的相同的印象列入这种感性客体的。”(第 38 页)

[49]“还应该这样认为，当某物从外界对象进入我们脑子里时，我们就看到和想到它的外形。”(第 38 页)

[50]“每一个为思想或感觉所感受、但未经判断的印象都是真实的。假如[印象]没有得到证实或者被驳倒，那么错觉和错误总是存在于我们因内心运动而另外想出来的东西之中。这种运动虽与要去想象[出现的东西]的某种愿望有关，但毕竟还是有它自己的目标，由此才产生出错觉。”(第 39 页)

[51]“如果我们的头脑里没有出现既[与要去想象出现的东西的愿望]有关，而又有它自己的目标的别的运动的话，那么错误是不会发生的。(第 39 页)

正是由于这种既伴随着要去想象出现的东西的愿望，又有着自己的目标的内心运动，才产生出一种思想，这种思想如果没有得到证实或者被驳倒，它就是假的；如果它得到证实或者没有被驳倒，它就是真实的。”(第[39]—40 页)

[52]“听觉也是由于发生声音之类的物体放出一股流而产生的。”(第 40 页)

[53]“关于嗅觉，也必须有(我关于听觉所说的)那种特点……”(第 41 页)

[54]“一切存在于它们(即原子)内部的以及它们所固有的质，包括上述那些质(magnitudo，figura，pondus)①在内都是不变的，正如原子在任何情况下都是不变的一样。”(第 41 页)

[55]“为了不和所见的现象发生矛盾，我们不要设想原子会具有任何体积。但应该设想它们在体积上有一些差别，因为在此情况下就能更好地解释内心感受和感性知觉中发生的东西。”(第[42]—43 页)

[56]“此外，不能设想在有限的物体里包含着无数的粒子或任何规模的体积。”(第 43 页)

[60]“应该设想一种无限向上的运动，和另一种无限向下的[运动]。”(第

① 体积、形状、重量(马克思作的注解)。——编者注

45 页）

参看第 44 页末尾和第 45 页开头，这里实际上违反原子论的原则，给原子本身加进了内在必然性。既然原子具有某种体积，那么就应该存在着某种比它们更小的东西。这就是组成原子的各个部分。但是这些部分又应该作为某种“内部存在的共性”同时并存着。这样一来，观念性转入原子本身。原子中最小的东西对于表象并不是最小的，而是某种与表象相类似的东西，—— 此时不能想象出任何规定性的东西。原子所固有的必然性和观念性本身仅仅是某种想象的偶然的东西，对原子本身来说是外在的东西。伊壁鸠鲁的原子学说的原则仅仅表现为：观念的东西和必然的东西只存在于这种对于它们本身来说是外在的想象的形式，即原子形式中。伊壁鸠鲁的彻底性就达到这样的程度。

[61]“其次，当原子没有遇到任何阻力通过虚空时，它们必然具有相同的速度。”（第 46 页）

我们看到，必然性、联系、差别在自身中转入原子，或者更确切地说，表现在原子中，所以这里观念性只存在于这种对它来说是外在的形式中。**运动**的情况也是如此，只要拿原子的运动和复杂物体即**具体**事物的运动进行比较，关于运动是必定要谈到的。与具体事物的运动相比较，原子运动原则上是绝对的，也就是说，原子运动中消除了一切经验的条件，运动是观念的。一般为了阐明伊壁鸠鲁哲学及其内在辩证法的思想进程，重要的是要注意到，尽管原则是某种想象的、对于具体世界是以存在形式表现出来的东西，但辩证法，即这些本体论的规定（自身已失去本质性的绝对事物的一种形式）的内在实质，只能这样地显示出来：由于这些规定是直接的，一定会同具体世界发生不可避免的冲突；在它

们和具体世界的特殊关系中揭示出来，它们只是具体世界的观念性的一种想象的、对于本身来说是外在的形式，并且不是作为前提，而只是作为具体东西的观念性而存在着。因此，它们的规定本身是不真实的，是自我扬弃的。能够表述的只是这么一种世界概念：这世界的基础是一个没有前提的东西——无。伊壁鸠鲁哲学之所以重要，是由于它的朴素性，具有这种朴素性的结论在表述时没有近代所固有的偏见。

[62]“**关于复杂物体**[可以断言]，**没有**一个物体会运动得比另一个**更快**……”(第 46 页)

[62]“只能说**它们经常遇到阻力，一直到感性知觉感觉到运动持续不断之时为止**。因为，关于看不见的东西的假设，关于思辨地区分的时间间隔形成不断的运动的假设，在这种情况下是**不正确的**。因为[只有]**一切可见的东西，或为思想直觉地感受到的东西，才是真实的**。”(第 47 页)

应当研究一下，为什么感觉的确实性原则被扬弃，而相反的，抽象化的表象却被提出作为真理的标准。

[63]“灵魂是由最精细的粒子组成的物体，散布于整个机体中。”(第 47 页)

这里有趣的还是在火、空气同灵魂这两方面之间所确立起来的特殊差别，目的是为了证明灵魂与身体完全相适应，在这里既采用类比法，同时又扬弃它；这是一种进行虚构的意识的一般方法。因此，一切具体规定自行崩溃，得到的不是发展，而是一片单调的回音。

[63]“还应该承认**灵魂是感性知觉的最重要的原因**。”

[64]“可以说，灵魂**如果不是被机体的其余部分裹住**，它就不会成为这种原因；而**促使**灵魂**成为**这种**原因**的**其余部分**，本身又是从灵魂**获得这种**[感觉的]**能力**，然而不是灵魂所具有的一切[能力]；**因此**，随着灵魂的消失，机体也

失去感觉的能力。因为机体不是**本身具有这种能力**，它的**这种特性是有赖于和它同时产生的另一个**[本质]的；后者由于在自身中产生一种用感觉的现象对运动作出迅速反应的能力，根据接近和共同性，把这种能力提供给身体的其余部分。”(第 48 页)

我们看到，就原子相互关系抽象地考察，原子只不过是一般被想象的存在着的东西，而只有与具体的东西相冲突时，才显出它们那种被想象的、因而陷入矛盾的观念性。还可看到，当它们成为关系的一个方面时，也就是说，当我们转向本身包含着原则及其具体世界(活的东西，有生命的东西，有机的东西)的对象时，表象的领域有时设想为自由的，有时设想为某种观念东西的表现。因此，这种表象的自由也只是某种被思考的、直接的、被想象的东西，——它在自己的真实形式中是原子论的东西。因此，可以把一个规定当作另一个规定，其中每个规定本身都与另一个相等；但在它们的相互关系中，还得根据对它们进行考察时所持的观点，给它们加上同一些规定。这样一来，解决问题的方法就是又回复到最简单的原始的规定，即表象的领域被设想为**自由的**。由于这种回复发生在总体方面，在被想象的东西方面(这想象的东西本身确实包含着观念的东西，它在自己的存在中本身就是这种观念的东西)，所以在这里，原子在其矛盾的总体中被设想为它实际上的那个样子；同时也显露出这些矛盾的基础，即企图把表象也看成自由的观念性，但是只存在于表象的形式之中。因此，这里显示出绝对任意的原则及其一切后果。这点在低级形式中已显示在原子方面。因为存在着众多原子，所以单个本身同众多就有差别；因而，它本身就是多。但同时，单个包含在原子的规定中；所以原子的众多性也必然地、内在地就是某种单个性；它之所以如此，是因为它存在着。然而世界到

底是怎样从一个本原自由地发展为众多的，这正需要作出解释。因此，假设的东西正是要求证明的东西：因为原子本身就是应加解释的东西。观念性的差别只是后来通过比较才加进来；两个方面本身都来自同一个规定中，而观念性本身还是被看作：这众多的原子以外在的方式结合在一起，这些原子又是这种结合的本原。所以这种结合的本原就是最初无缘无故结合于自身中的东西，也就是说，被解释的客体本身被拿来充当解释，这客体被推向进行虚构的抽象的渺茫的远方。正如已经说过的，这一点只有在考察有机物时才充分显露出来。

必须指出，**所有**例如关于灵魂**这类观念的偶然性**，一般都表现在下列情况之中：灵魂等等会死亡，灵魂只是由于偶然的混合才存在。这些观念在普通意识形式中没有必然的性质，而在伊壁鸠鲁那里也**体现为偶然的状态**，它们被看成是已存在的，而且它们的必然性，它们存在的必然性，不仅没有得到证实，反而被看作是不可证实的，仅仅是可能的。相反，观念的自由存在被看作是持续存留的；这个存在，首先，本身一般是自由的，其次，作为关于被想象的东西的自由这一思想，它是谬误和虚构的，即一种本身就是不一贯的东西，是幻影，是错觉。这种存在倒反而是反映灵魂等等这些内在思想的具体规定的要求。伊壁鸠鲁的不朽功绩和伟大，在于他并不把状态看得比观念更重要，也不努力维护它们。伊壁鸠鲁哲学的原则，就是证明世界和思想是某种可想象的，可能的东西；而这种论据和原则——它是这点得到证明的基础，而且这一切又归结于它——仍然是[自为存在的可能性]本身，这可能性在自然界的表现是原子，它在精神上的表现则为偶然和任意。应当更准确地弄清楚，灵魂和肉体的一切规定常常能互相转化，它们彼此相同是就下

面这样一种贬义而言，即一般地说它们无论哪一方都没有在概念上被规定。参看第 48 页末尾和第 49 页开头[Ⅹ，65—66]：伊壁鸠鲁在下述方面比怀疑派站得高：在伊壁鸠鲁那里，不仅状况和观念被归结为无所谓的东西，并且对它们的感知，对它们的思考，对于它们的存在是起源于某种坚硬的东西的论断，也只是某种可能的东西。

[67]“**除虚空之外，不能把任何东西设想为本身就是无形体**（观念是不考虑无形体的：关于这方面的观念是一种虚空，它本身就是空的）①。虚空既不能起作用，也不能受到影响，它只提供物体运动的场所。”（第 49 页）

“因此，那些断言灵魂是无形体的人，是在胡说八道。”（第[49]—50 页）

应该研究一下第 50 页及第 51 页[Ⅹ，69]开头所说的东西，伊壁鸠鲁在那里谈到具体物体的规定，他似乎在否定原子论的原则，他说：

[69]“整个物体总的来说是从所有这些[特性]中获得一种特殊的、它所固有的本质的，然而不是这些特性的结合，就象由一团团粒子组成一大团那样……而是象我所说的，它仅仅从所有这些[特性]中获得一种特殊的、它所固有的本质。不过所有这些[特性]是分别地被认识的，[一个同另一个]被区别开来，但同时又总是伴随着整体的观念，这整体同这些特性永远是分不开的，并且正是总体的观念给予物体一种特殊的标志。”（第 50—51 页）

[70]“其次，物体经常具有一些**不是固定特质**的特征，其中当然有些是不可见的、无形体的。所以，当我们按最通常的用法使用这个词时，我们清楚地表明，这些特征从一方面说，没有整体（我们从总体意义上称它为物体）的本质，而从另一方面说，也没有那些与物体紧连在一起的种种特质的本性，没有这些特质，物体是不可思议的。”（第 51 页）

[71]“我们应该按照它们呈现出来的那个样子去理解它们，即理解为物体的偶然特征，而不是理解为特有的、紧连在一起的[特征]，也不是理解为本身具有安排妥贴的本质的特征，而是理解为象感性知觉本身所揭示出来的它

① 马克思在括弧里用德文把这句希腊文译出来。——编者注

们的那种特殊性。”(第 52 页)

伊壁鸠鲁十分清楚地意识到,排斥是来自原子的规律,来自脱离直线的偏斜。至少卢克莱修反映了一种思想,认为不应该肤浅地理解这一点,似乎只有这样原子在运动中才会碰撞。在上述段落中他说过:没有原子的这种偏斜,“本原就不会有任何碰撞和冲击”[第 2 卷,诗第 223 行],随后他又说:

“如果**所有运动形成连接不断的链条**,
并且**新的运动总是按一定秩序从旧的运动中产生**,
而**原子**也不能由于**偏斜**而
引起别的打破命运的束缚的运动,
以便使原因不致永远跟着原因而来,
[那么你说说看,大地上的造物是如何
和从何得到那不受命运支配的]自由[意志]。”

([《物性论》]第 2 卷,诗第 251 行及以下几行)

这里把原子发生碰撞的运动看成不同于由偏斜引起的运动。后来它被规定为纯粹决定论的运动,—— 因而也是一种自我扬弃,所以一切的规定在它的直接异在中,即在扬弃中获得它的具体存在,对原子来说直线就是这种异在和扬弃。只是由于偏斜才产生个体的运动,即这样一种关系,它的规定性是它本身的规定性,而不是来自别的东西。

卢克莱修的这一观点是否来源于伊壁鸠鲁,其实是无关紧要的。考察偏斜所得出的结论—— 原子作为概念的直接形式只体现在概念的直接不存在之中,也适用于哲学意识,这个原则就是这种意识的实质。

同时这也证实:我认为确立一种完全不同于伊壁鸠鲁所采用的分类是适当的。

伊壁鸠鲁哲学

笔　记　二

Ⅰ. 第欧根尼·拉尔修，第 10 卷

Ⅱ. 塞克斯都·恩披里柯

Ⅲ. 普卢塔克《论信从伊壁鸠鲁不可能有幸福的生活》[27]

第欧根尼·拉尔修，第 10 卷，伽桑狄注释

伊壁鸠鲁致希罗多德(续)

[72]“我们研究时间，不能象我们研究一个对象中所具有的其他特性那样，即**把这些特性和我们心中的预想联系在一起**，而**应该考察**那种使我们有根据说时间**长**或时间**短**的明显性……也不需要采用一些新的好象是更好的表达方法，而应当使用**最普通的**表示时间的用语。**也不应该给时间加上别的说法，似乎时间具有**这个说法所固有的**同样的本质**……只是主要必须说明，我们是怎样把独自性同时间联系起来的，又是怎样衡量时间的。”

[73]“**也无需提供证明，只须思索：我们是把**时间**同白昼和黑夜以及昼夜的各部分联系起来的，正如**[把它]**同我们有内心感受和没有内心感受，同运动状态和静止状态**[联系起来]，从而把我们称为时间的东西作为特殊的标志重新加以考察。”(第 52—53 页)“……它们[世界]本身也全都再分解。”(第 53 页)

“由此可见，他[伊壁鸠鲁]把世界解释成暂时的，因为它们的各部分是变化的。他在别的地方也谈到这点。”(第 53 页)

[74]“其次，也不应该认为各世界必定具有同一形状，[应设想]它们彼此是有区别的。”(第 53 页)

“生物由于其必然性而不能与无限分开来，也不是从天上掉下来的……[75]……必须假设事物本身教会并迫使自然去从事许许多多和各式各样的[创造]。随后思想就对自然所提供的东西进行研究，还以自己的发现予以充实，在某些情况下—— 比较快，在另一些情况下—— 比较慢，并且获得精确的认识，在有些领域里用的时间比较长，在有些领域里用的时间比较短。”(第[53]—54 页)

参看第 54 页(末尾)和第 55 页(开头)，那里谈到“名称的起源”。

[76]“至于说到天象，则必须认为，运动，位置，亏蚀，[升起]，降落以及诸如此类现象的发生，绝不是由于有某一个存在物似乎在支配着它们，正在或已经使它们井然有序，同时它还享有完满的幸福和不灭。”

(应该把这一点同西姆普利齐乌斯代表阿那克萨哥拉所说的关于“理性”使宇宙井然有序的说法进行对比。)

[77]“……(因为行为和忧虑，愤怒和恩惠同幸福不是一致的，它们的发生是由于同它们多半联系在一起的懦弱、恐惧和需要。)也不要认为享有幸福的物体能随意进行这些运动，因为这是困难的，又与[幸福]相矛盾。但是在表达这一类思想的一切用语中，应保持全部虔敬，以免从它们产生出与虔敬相反的思想。如果不同意这点，这个矛盾本身就会引起内心的最大纷扰。所以必须假设，在世界产生的时候，既出现了这些凝结的物质的最初结合，也出现了运动的强制性和周期性。”(第 55 和 56 页)

这里表现出被思考的东西的原则，以便一方面肯定自我意识的自由，另一方面承认神具有不受任何决定约束的自由。

[78]“幸福[在于]认识涉及天象的东西……特别是在于研究从这些天象

中观察到的自然的性质如何，研究其他与之相近的现象的性质如何，这些现象或者以各种不同的方式出现，或者依可能性出现，或者按某种别的方式出现（esse…id，quod pluribus modis fieri dicitur，et non uno modo neces— se contingere; et posse alio quoque modo se habere）①；但是在不灭的和幸福的自然里不存在任何东西能引起不协调或破坏心灵的宁静，这更是一条绝对的准则。只要认真想一想，就可以确信这是毫无疑问的。”（第 56 页）

接着在第 56 页和第 57 页，伊壁鸠鲁表示反对毫无意义地惊愕地直观天体，这种直观束缚人，使人产生恐惧。他主张精神的绝对自由。

[80]“其次，应该摆脱那种认为对这些[天]象的研究不会准确和精细的偏见，原因是这种研究只是为了使我们达到心灵的宁静与幸福。所以在注意我们地球上是多么经常地发生类似现象的同时，应该以此类推去探求天象的原因以及[一般地]未被我们认识的东西的原因。”（第 57 页）

[81]“除了这一切之外，还应当注意，人心最大的不安，起源于人们相信天体是有福祉的是不可毁灭的，同时还认为他们具有与这些天体的特性相违反的愿望和行为；还起源于通过神话而引起的恐惧（再加上害怕死亡，害怕死后失去知觉）；[最后]还由于他们依据的是错误的解释……以致在没有确定实际上什么是可怕的东西之前，他们的内心就产生了这样大的不安，它甚至超过他们臆造的事情一旦发生时将会引起的不安。[82]而心灵的宁静是彻底摆脱这一切的结果……”（第[57]—58 页）

“所以我们应该注意存在的东西和感性知觉：对于一般的东西注意一般知觉，对于特殊的东西则注意特殊知觉，对于每一个个别的标准则注意一切现存的明显性。”（第 58 页）

伊壁鸠鲁致皮托克勒斯

伊壁鸠鲁在一开始论述天象时就重复指出这门知识的目的

① 马克思在手稿中把前面这句希腊语按伽桑狄的拉丁语译文抄在括弧里。——编者注

“正如其他各门知识的目的一样，是心灵的宁静和坚定的信念。”[X，85]

但是，对于这些天体的研究实质上是不同于其他科学的。

[86]“不应该**对一切事物都采用**类似在**生活准则**问题上所采用**的研究方法**，或在制定解决其他物理问题的规则时所采用的研究方法，例如，**关于宇宙是由物体和触摸不到的自然〈即虚空〉组成的**，或关于存在着**不可分的元素**等原理，这里只能作**一种**与可见现象相一致的解释（quaecumque uno tantum modo rebus apparentibus congruunt）①。至于说到天体，那么这些都不适用。相反，**这些现象至少可以有许多不同的、与感性知觉相一致的解释——无论是对它们产生的原因或是对它们的实质的解释**。”（第60和61页）

对于伊壁鸠鲁的整个思想方法来说，重要的是他认为，天体对于感觉犹如某种彼岸的东西，是难望达到和其余的道德世界和感性世界同样程度的明显性的。这里实际上起作用的是伊壁鸠鲁关于选言判断的学说：不存在“或者是或者否”。因此，内在规定性被否定，而被思考的东西、被想象的东西、偶然、抽象同一性及抽象自由等等的原则，就显出它的本质，表现为某种失去规定性，从而为其外在的反思所规定的东西。这里表明，进行虚构和想象的意识的方法只是在与自己的影像作斗争；影像是什么样子——这取决于人们怎样看待它，取决于反映者如何把这个影像反映于自己内部。正如在考察具有实体形式的有机体本身时，暴露出原子论观点的矛盾，现在，当物体本身以感觉的确实性**形式**和想象的理性**形式**出现时，这个从事哲学思维的意识就揭示出它所作的是什么。**这里，被想象的原则及其运用，就体现为某种单一的东西**，并由此引起矛盾的斗争，即作为各种实体化的表象本身的对抗。这里，当对象可以说是高悬在人们的头上，并以它的自主性，感觉的独立性及其存

① 马克思在手稿中把前面这句希腊语按伽桑狄的拉丁语译文抄在括弧里。——编者注

在的神秘的远方向意识挑战时，意识就认识到自己的活动，它观察到自己所作的是什么，以便弄清先存于意识中的表象的意义，并把它们当作自己的所有物。须知意识的全部活动仅仅是与远方作斗争，这远方象一股魔力笼罩着整个古代世界；可能性、偶然性仅仅是意识的原则；意识力求以某种方式使自己和它的客体等同起来，所以当这远方作为在物质上独立的天体而与意识相对立时，意识就承认这一点。如何解释天体，对意识来说是无关紧要的；它断定可能不只有一种解释，而是多种解释，也就是说，任何一种解释都能使意识得到满足；因此，意识承认它的活动是有效的虚构。所以，在古代世界——它的哲学没有前提就不行——天象及关于天象的学说一般来说是这样的图景：在这幅图景里面这个世界，甚至通过亚里士多德也看到自己的不足之处。伊壁鸠鲁说出了这点，这正是他的功绩，即他的观点和结论的坚定的彻底性。天象向感觉的理性挑战，但是感觉的理性不断克服天象的顽固性，力求只由它自己的声音来预言天象。

[86]“……研究自然不应该根据空洞的公理和规律，任何时候都应该按自然现象本身的提示来进行研究……[87][我们的生活]需要的不是毫无用处的判断和空洞的假设，而是要我们能过平静的生活。”（第 61 页）

这里，在先决条件本身使自己和现实意识对立起来，并在意识中引起恐惧的地方，就再也不需要原则和先决条件。在这种恐惧中表象渐渐消失。

所以伊壁鸠鲁重复着下述原理，似乎在这原理中发现他自己：

[87]“如果一切十分**可靠地**得到证实的关于天体现象的解释，依然有效的话，那么，在一切天象内一切都在不断发生，尽管是按这样一种方式发生，即它容许有**各种不同的**解释，但却与所见的种种现象完全一致。如果只保留

一种解释，而抛弃另一种和现象同样相符的解释，那么很明显，在此情况下人们就完全脱离自然科学的范围而陷入神话的领域。”（第 61 页）

这样就产生一个问题：在这种情况下应当如何作出解释。

[87]“在天体中确实发生着的东西的某些标志，我们可以从我们周围观察到的或直接存在的这些或那些地球现象中获得，就象从天体现象本身中获得一样。因为这些现象能以许多不同的方式产生。[88]但是我们必须观察每一[天体]现象，象它呈现在我们面前那样，并解释一切与它相联系的东西。[地球上]所发生的现象是由于许多不同的原因而产生的，这与此并不矛盾。”（第 61 页）

对于伊壁鸠鲁观点的信徒来说，他自己的声音压倒天上的雷鸣，遮住闪电的光辉。千篇一律的重复业已说明，伊壁鸠鲁把自己的新的解释方法看得何等重要，他是怎样努力排除奇妙的东西，坚持采用不是一种，而是多种解释的，他本人在每一件事情上都为我们提供了一些极其轻率的例证；伊壁鸠鲁几乎毫不掩饰地说，在宣称自然是自由的时候，他重视的只是意识的自由。解释时所需的唯一证明是，应当不为感觉的明显性和经验、现象、假象“所驳倒”，因为一般涉及到的仅仅是自然的假象。

这些论点一再地被重复着。

关于日月的产生

[90]“……因为这一点同样也是由感性知觉提示的。”（第 63 页）

关于太阳和诸星座的体积

[91]“……**我们**[地球上]的东西……**也是借助感觉而感知的**。”（第 63 页）

关于星座的出没

[92]“……因为任何东西同这种现象都不矛盾。”（第 64 页）

关于日月的出没

[93]“因为这一切和类似的一切同任何一种明显的现象都不会不一致，只要在研究此类问题的一切细节时，坚持可能的东西，并使每个细节符合于观察到的现象，同时不害怕星相家的奴役式魔法。”(第[64]—65页)

关于月亮的盈亏

[94]“……**也以种种方式**，按照这些方式**我们**[地球上]所存在的现象获得类似的形态，**只要在尚未弄清什么是人所能认识的，什么是不能认识的之前，在醉心于一种解释时，不轻率地拒绝其他的解释，并因此努力去弄清不可能的东西**。”(第65页)

关于月亮表面呈现的轮廓

[95]“……**也用一切方式，因为它们和现象是相符的**。[96]因为**在研究一切天象时应该遵循上述方法。因为如果同明显的事实作斗争，那么就永远不能达到真正的心灵的宁静**。”(第66页)

特别重要的是消除神、目的论对诸现象的周期性的影响；在此清楚地显示出，解释仅仅是意识的自我阐述，而事情的本质却被神秘化了。

[97]“……**应当**按照**也在我们**地球上发生的**某些现象来认识**，但是**绝不应该把神性同这些现象联系在一起；神性应当彻底摆脱一切事务，处于完满的幸福之中**。因为这点如果不能实现，那么对天象的一切解释将成为空话，有些人的情况就是如此，他们没有掌握各种可能的解释现象的方法，因而**陷入徒劳无益的解释中去，还以为诸现象似乎只有一种解释，而否定一切其他可能的解释**。因此，他们坠入不理解的境地，暴露出无能力去认识应当看作标记的具体现象，并且也不想和神一起感受快乐。”(第[66]—67页)

在谈到下列问题时，他一再地，几乎逐字逐句地重复着上面那些论断：

[98]关于昼夜长短的变化(第67页)。

[98]关于预兆。(第 67 页)

[99]关于云的形成。(第 68 页)

[100—101]关于雷和闪电的形成。(第[68]—69 页)

例如,关于雷鸣,他说道:

[104]"……可以用许多其他方法来解释**雷鸣现象,只要不求助于神话**。只要我们以**适当的方式观察看得见的现象**,并从中获得启示来解释看不见的现象,神话将不复存在。"(第 70 页)

在对地震进行了许多解释之后,他照例补充道:

[106]"**还可以用其他方法**"等等。(第 71 页)

关于彗星(第 75 页)

[112]"……这也可以用许多其他方法来解释,只要作出与所观察到的现象相符的结论。"

关于恒星和行星

[113]"……尽管可见的现象要求承认可能有许多不同的原因,但却只用一种原因来解释这些现象,这是一种**狂妄的行为**,是热中于虚幻的占星术的人的不适当的行为,他们给这些或那些现象乱加上一些原因,**同时却不把神性从繁重的职责中解脱出来**。"(第 76 页)

他还斥责那些"简单地"论述这种问题的人。

[114["……portentosum quidpiam coram multitudine ostentare offectare"="这适用于那些想给众人留下印象的人。"[①](第 76 页)

他谈到"预兆",谈到牲畜对"坏天气"的预感,有些人把这种预感和神联系在一起。

① 在马克思的手稿中,等号之前是摘自第欧根尼·拉尔修,第 10 卷第 114 节(论伊壁鸠鲁)中的一句话的拉丁语译文(伽桑狄译)。等号之后马克思写的是这句话的希腊语原文。——编者注

[116]“**任何一个生物**，哪怕只有一点灵性，**都不会这么愚蠢，更何况一个获得完满幸福的存在物**。”(第 77 页)

根据这点从中也可以看出，比埃尔·伽桑狄—— 他想拯救神的干预，维护灵魂不灭等等，同时又想成为一个伊壁鸠鲁派(参看，例如：《灵魂不灭。反对伊壁鸠鲁》，**比埃尔·伽桑狄评第欧根尼·拉尔修**，第 10 卷，第 549—602 页，或《神—— 世界的创造者。反对伊壁鸠鲁》，第 706—725 页；《神关怀人们。反对伊壁鸠鲁》，第 738—751 页等等。参看：**费尔巴哈**《近代哲学史》中《**比埃尔·伽桑狄**》一章，第 127—150 页[28])—— 完全不理解伊壁鸠鲁，更不能向我们阐明他。伽桑狄只不过想按照伊壁鸠鲁的学说教导我们，而不是解释它。在他损坏伊壁鸠鲁的严密的逻辑性的地方，他这样做的目的是为了不同他自己的宗教前提发生矛盾。在伽桑狄身上，这种斗争是有代表性的，正象下面这个事实总的说来具有代表性一样，即近代哲学产生之处，正是古代哲学表现出衰亡之所：一方面是笛卡儿的怀疑一切，然而怀疑派正在为希腊哲学作送终祈祷；另一方面是唯理论的自然观，然而古代哲学在伊壁鸠鲁那儿比在怀疑派那儿被克服得更加彻底。古代世界起源于自然，起源于实体的东西。贬低和亵渎自然，实质上意味着同实体的、纯粹的生活决裂；新世界起源于精神，它可以轻易地从自身摆脱另一种东西，即自然。而反过来也是一样：在古代人那里是亵渎自然的东西，在近代的人看来是从盲目信仰束缚之下的一种解脱；新的唯理论的自然观还应上升到承认神性的东西即理念体现于自然中，—— 古代的伊奥尼亚哲学至少在原则上正是从这一点开始的。

这里谁能不想起古代哲学的顶峰—— 亚里士多德—— 在他的论文《论动物的本性》[29]中热情洋溢的论述呢！它与伊壁鸠鲁那种

冷静的，单调无味的论述截然不同。

对于伊壁鸠鲁宇宙观的方法来说，具有代表性的是**创造世界**的问题，—— 这是一个永远可以用来搞清哲学观点的问题，因为它表明，在这种哲学中精神是如何创造世界的，这种哲学与世界的关系是怎样的，哲学的精神即创造潜力是怎样的。

伊壁鸠鲁说（第 61 和 62 页）：

[88]“世界是某种**天体的总和**，它包括诸星球，地球和全部现象，它是**无限性**中分出的一部分（一块），并在**某种界限**—— 太空式的或坚实的界限——**中结束**。（当这种界限崩溃时，其中所包含的一切就陷入一片混乱。）世界的界限可以是固定的，并且具有或者圆的，或者三角形的形状，或任何一种别的外形。因为**所有这些样式都是可能的**，因为这些规定没有一个为**现象**所否定。世界在**哪里**结束是**不可知的**，但是这种世界**有无数之多是**清楚的。”①

世界这种结构的贫乏立即引起每个人的注意。单就世界是地球，星球等等的复合这一点还什么也不能说明，因为月球等等的产生是后来才加以阐述和解释的。

一般地说，一切具体的物体都是复合，按照伊壁鸠鲁的学说，就是原子的复合。这个复合的规定性，它的特有的差别在于它有界限，因此，把世界称作是从无限性中分离出来的一块，然后又补充指出界限是更准确的规定，这是多余的，因为一块是从另一块中分离出来的，并且是一种具体的，与它有区别的东西，—— 因此，也是一种同另一块已有界限之分的东西。但是，界限也正是需要解释的东西，因为有限的复合一般地说还不是世界。可是接着又说，界限可以用任何一种方法，πανταχῶς 来规定，最后甚至认为，规定界限

① 手稿中摘自第欧根尼·拉尔修（第 46 页）的这一段和下一段引文，用的是德译文。—— 编者注

的特有差别是不可能的，但是这种差别显然是存在的。

因此，所说明的仅仅是关于把差别的总和归结为不确定的统一物的观念，即“世界”这一观念存在于意识中，存在于通常的思维中。所说明的是界限，特有的差别，也就是说这个观念的内在性和必然性，都是不可理解的；这个观念已存在着这一点，从这一观点看来只能用同义反复去理解，即因为它存在着。所以需要解释的东西——世界在思维中的创造、产生和内部再现——都被看作是不可理解的，而且这一观念在意识中的存在被当作是解释。

这和说神的存在是可以证实的，但是神的那个神之所以为神的特殊差别，即这一规定的内容是不可理解的情形是完全一样的。

如果伊壁鸠鲁进一步说界限是可以任意设想的，也就是说可以给界限加上我们为空间界限确定的任何规定，那么“世界”这个观念就只是一种不确定的，因而也就是可以用任何方式确定的感性的统一；或者说得更一般化些：因为世界是一种一半为感情的、一半为思维着的意识的不确定的观念，那么，在这意识中世界就和一切其他的感性表象同时存在，并为它们所限制。所以世界的规定性和界限就象这些依附着它的感性表象一样，是多种多样的，而且每一个感性表象都可看成是它的界限，也就是它的更准确的规定和解释。这就是伊壁鸠鲁一切解释的实质，更为重要的是，这也就是为前提所束缚的进行想象的意识的一切解释的实质。

近代人在给神加上仁慈、贤明之类东西时，他们对待神的态度亦是如此。每一个这种规定的表象都可看作存在于这些表象中间的不确定的观念“神”的界限。

所以这种解释的实质就是从意识中取得需要解释的观念。然后解释或更准确的规定被归结为：本身同一范围的被当作已知的

各种观念同需要解释的观念联系在一起，所以这种观念一般存在于意识中，存在于一定范围内。这里伊壁鸠鲁承认他的哲学和整个古代哲学的缺点在于，只知道观念存在于意识中，却不知道观念的界限，它们的原则和它们的必然性。

可是伊壁鸠鲁并不满足于自己提供了关于世界的创造这一概念；他亲自上演这出戏，他为自己把刚才所作的一切具体化，说实在的，只是这时在他那里才开始世界的创造。所以他接着说道：

[89]“这种世界同样也可以产生在 intermundium（我们这样称呼世界之间的空间），在完全空虚的空间里，在广袤透明的虚空里：适用于创造世界的种子，从一个世界，或从一个 intermundium，或从几个世界中流出，视情况不同而逐渐结合、分离和重新组合，而且只要作为基础的基质能承受多少结合，它们就从外部吸进多少流出物。[90]正象一位物理学家所说的那样，在虚空中只是产生一团聚积物或一股旋风，并一直扩大到碰上另外一团聚积物或旋风为止，这对于在虚空中形成一个新世界来说是不够的，因为它和现象相矛盾。”（第 62 页）

所以，这里首先为世界的创造而假设许多世界；这个事件发生的地点就是虚空。所以在创造这个概念中预示的东西，即应该被创造的东西，是事先就假设好的，在此具有实体的性质。一个没有更准确的规定、又不和其他的表象相联系的观念，也就是说在它预先被假设的形式中—— 是空的，或者是不具形体的①，是一种 intermundium，空虚的空间。这个观念的规定因此表现在：适用于创造世界的种子按创造世界所需要的方式结合起来，也就是说没有提出任何规定，任何差别。总之，我们还是只有原子与“虚空”，不管伊壁鸠鲁本人如何反对这一点。亚里士多德已经深思熟虑地指出了

① 在马克思的手稿中这里显然是笔误，把“entkörpert”（不具形体的，没有形体性的）写成“verkörpert”（具有形体的）。——编者注

那种以某一抽象原则为出发点的方法的表面性，但他却没有让这一原则在高级形式中被扬弃。他称赞毕达哥拉斯派，因为他们最早使范畴脱离其基质，不把范畴看作特殊的本质，如象范畴之于谓语那样，而是认为，范畴就是内在的实体本身。

“他们[毕达哥拉斯派]认为，有限的东西和无限的东西不是某些**不同的实体**，例如，火或土之类的东西那样，而……**是被论断的东西的本质**……”但是亚里士多德指责他们说：“**他们认为，最早与他们所说的规定相符合的东西就是事物的本质**。”（亚里士多德《形而上学》第 1 卷第 5 章）

Ⅱ．塞克斯都·恩披里柯

现在让我们转而看看伊壁鸠鲁哲学和怀疑派的关系，因为塞克斯都·恩披里柯已阐述到这种关系。

但是首先还应该从第欧根尼·拉尔修第 10 卷再引用伊壁鸠鲁本人在描述哲人时提出的一个基本规定：

[121]“他**将阐述一种学说，而不单是怀疑**。”（第 81 页）

在与以前的哲学有着本质联系的伊壁鸠鲁体系的整个论述中，这个体系的思考原则，伊壁鸠鲁关于语言，关于表象的形成的论述，都是重要的文献，其中包含着伊壁鸠鲁对怀疑派的未充分表明的态度。看一看塞克斯都·恩披里柯认为弄清促使伊壁鸠鲁从事哲学研究的原因是什么是有趣的。[30]

[18]“如果有人要问……**混沌是由什么产生的**，他将无以回答。据**有的人说，正是这一点促使伊壁鸠鲁献身于哲学的**。”[19]“当他还是一个少年时，他向为他朗读[赫西俄德诗篇]的教师问道：‘如果混沌是最早出现的东西，那么它又是从哪里来的？’当教师告诉他，教这东西不是他的事情，而是那些所谓哲学家的事情时，他高声说道：‘那么我必须去向他们求教，如果他们真的知

道事物的真象'。"(塞克斯都·恩披里柯《反对数学家》1621年日内瓦版第383页[第9卷])

[23]"德谟克利特说,人是我们大家所知道的东西等等。"[24]"他[德谟克利特]还说,**真正存在的只有原子和虚空,照他的说法,它们不仅存在于生物中,而且存在于一切合成物体中,因此,既然**[我们将注意]**原子和虚空,我们就不会注意人的个别特性,因为原子与虚空是大家所共有的**。此外,基础中就没有任何别的东西,所以我们将不知道,根据什么特征来区别人和其他动物,也**将不能获得**[关于人的]**明确观念**。

[25]伊壁鸠鲁又说,人是具有**某种外形**的、[具有]**灵魂的**[生物]。照伊壁鸠鲁的说法,既然**人是靠指点才看得见**,那么**谁若未被指点出来就不是人**;假如任何一个人指出一个女人,那么男人将不是人;假如女人[指出]一个男人,那么[在此情况下她]将不是人。"(《皮浪的基本原理》第2卷第56页)

[64]"因为无论是毕达哥拉斯,恩培多克勒和伊奥尼亚派,还是苏格拉底,柏拉图,亚里士多德和斯多葛派,可能还有花园派[31],都保留着神,**正如伊壁鸠鲁自己的话所证实的一样**。"(第320页,《反对数学家》[第8卷])

[71]"也不能设想灵魂会下沉……[72]**正如伊壁鸠鲁所说,它们**[灵魂]**脱离肉体之后,不会**象烟一样**消散**;因为原来就不是肉体保护它们的灵魂,相反,灵魂倒是保存肉体的原因,当然更是保存它们自己的原因。"(第321页,《反对数学家》[第8卷])

[58]"**关于伊壁鸠鲁**有些人[说],他只为众人保留着神。**而在解释事物的本性时,则一点也不保留**。"(第319页,《反对数学家》[第8卷])

[267]"伊壁鸠鲁派……不知道,如果**被指出的东西是人**,那么可见未被指出的东西就不是人。当然,**这样的一种指点**,说的是男人……扁鼻子的,或鹰钩鼻子的,有光亮的长发的,或卷发的,以及**具有其他外表特征的人**。"(第187页,《反对数学家》[第7卷])

[49]"应该把伊壁鸠鲁也算在他们之中,**虽然看起来他对科学的代表抱敌视态度**。"(第11页,《反对数学家》[第1卷])

[57]"**根据贤明的伊壁鸠鲁的学说,既然无论是进行考察,甚至是怀疑都离不开预想**,那么,最好是首先研究一下什么是语法。"(第12页,《反对数学家》[第1卷])

[272]"我们将发现:甚至**语法的轻视者**皮浪和**伊壁鸠鲁**都一致地承认语

法的必要性……[273]“伊壁鸠鲁被揭露说，他的最主要的原理是从诗人们那里剽窃来的。要知道，正如我们所看见的那样，他的关于最彻底地消除痛苦是快乐力量的界限这一原则，是从[荷马的]一行诗中拾取来的：

‘当他们以饮食来解饿时。’①

他关于死对我们来说没有什么这一说法，是由厄皮卡尔摩斯提示给他的：

‘死亡或变成僵死的东西，在我看来是无所谓的……’

同样，他关于身体变成尸体后，就没有感觉了的[说法]，是从荷马那里剽窃来的：

‘狂暴的男子玷辱了沉默的土地。’”②（第 54 页，《反对数学家》[第 1 卷]）

[14]“他们把似乎否定严格的逻辑判断的伊壁鸠鲁也当作他〈即当作雅典的阿尔谢拉奥斯，他把哲学分为物理学和伦理学〉。[15]不过也有人说，**他否定的不是一般逻辑学，而只是斯多葛派的逻辑学**。”（第 140 页，《反对数学家》[第 7 卷]）

[22]“伊壁鸠鲁派由逻辑学家发展而来：他们首先研究准则学，然后对于明显的东西，隐藏的东西，以及伴随着它们的其他现象作出结论。”（第 141 页，《反对数学家》[第 7 卷]）

[1]“**伊壁鸠鲁的门徒**和皮浪的信徒在**同科学的代表者的论战中显然是采取同样的立场**，但是他们出发的前提是**不同的**。因为伊壁鸠鲁派认为各门**科学对达到智慧毫无帮助**。”（《反对数学家》[第 1 卷]）

（这一点说明：伊壁鸠鲁派认为对事物的认识如同对精神的异在的认识一样，是无法使精神变得更实在的；皮浪派认为精神无法理解事物是精神的本质方面，是它的实际能力。类似的态度也存在于虔信者与康德派对哲学的看法上，虽然两种学派都已退化，失去了古希腊罗马哲学所特有的新颖性。前者由于信神而拒绝知识，也就是说，他们和伊壁鸠鲁派一起认为，无知是人身上的神

① 荷马《伊利亚特》第 1 章第 469 行诗。——编者注

② 同上书第 24 章第 54 行诗。——编者注

性，这种神性（不是别的，正是怠惰）为理解所破坏。相反，康德派可说是无知的职业祭司，他们每天干的事就是哭诉自己的虚弱和事物的强大。伊壁鸠鲁派更为彻底：既然无知是精神所固有，那么知识绝不是精神自然的丰富，而是某种与它无关的东西；对于无知的人来说神性的东西不是存在于认识过程中，而是存在于怠惰中。）

[1—2]“或者正如有些人所说，他们[伊壁鸠鲁派]以为这一点可以掩饰他们自己的愚昧无知：因为人们指责伊壁鸠鲁，说他在许多方面完全是不学无术的人，甚至连一般话语的文理都不大通顺。”（第 1 页，《反对数学家》[第 1 卷]）

塞克斯都·恩披里柯又转述了一些只能证明伊壁鸠鲁的狼狈处境的流言蜚语之后，确定怀疑派和伊壁鸠鲁派在对待科学上的差别如下：

[5] “而皮浪的追随者 [对科学的代表持否定态度] **并不是因为科学似乎对于智慧毫无裨益：要知道这种说法是武断的**，也不是因为他们自己似乎是愚昧无知的…… [6] 他们对科学所持的态度和一般对哲学所持的态度一样。”

（这一点说明，应该把“科学”和“哲学”区别开来，伊壁鸠鲁对科学的轻视涉及我们称之为知识的东西，这一论断完全符合他的整个体系。）

“因为正如为了要认识真理，他们从事哲学研究，但是在**遇到事物中类似矛盾的一种异常之后，他们就放弃**[推理]，**同样**，当他们为了解释矛盾而着手研究科学，以便弄清其中所包含的真理时，他们也遇到同样的困难，对这一点他们并不隐瞒。”（第 6 页，《反对数学家》[第 1 卷]）

在《皮浪的基本原理》第 1 卷第 17 章中，中肯地驳斥了尤其是

伊壁鸠鲁采用的原因论，不过同时也暴露出怀疑派本身的软弱无能！

[185]“不过，也许五种放弃判断的形式就足以驳斥原因论。因为一个人可以说出某个根据，这个根据或者与哲学及怀疑论的一切派别和各种现象相一致，或者不相一致。而要[说出][和这一切]都相一致的根据也许是不可能的。”[《皮浪的基本原理》第1卷]

（当然，要指出那种首先不是别的东西，而是现象的根据是不可能的，因为现象的观念性，即遭扬弃的现象就是这种根据。同样，根据也不可能与怀疑论的观点相一致，因为怀疑论同一切思想是职业上的矛盾，是规定过程本身的扬弃。怀疑论一旦将各种现象拿来互相对比时，它就变得幼稚了，因为现象是思想的丧失，即思想的非存在：怀疑论也是反映于它自身的同样的思想的非存在；但是现象本身消失了，它只是一种假象，怀疑论是一种会说话的现象，只要现象本身一消失，它也随着消失，—— 它同样只是一种现象。）

[185—186]“因为关于所有的现象和一切不明显的东西**存在着分歧**。如果**暴露出分歧**，也就需要探寻这种根据的根据。”

（就是说，怀疑论者要的是那种本身仅仅是一种假象的根据，因而也就不是根据）：

“如果以现象[论证]现象，以不明显的东西[论证]不明显的东西，这就意味着陷入永无止境的状态之中。”[《皮浪的基本原理》第1卷]

（也就是说，因为怀疑论者没有超越假象的界限，而且希望保持假象本身，他也就不可能超越假象的界限，这种兜圈子会无止境地重复下去。虽然伊壁鸠鲁想从原子转入进一步的规定，但是由于他不想使原子本身分解，所以他也就不能超越原子论的，对其本身

来说是外在的和任意的规定；相反，怀疑论者采用一切规定，但却是在一种假象的形式上采用的；因此，他的方法也是同样任意的，而且到处都暴露出同样的缺陷。他的确沉浸于世界的全部财富之中，但仍然是同样贫乏，而他本人就是他在事物中看到的那种软弱无能的化身。伊壁鸠鲁从一开始就掏空世界，因此，他最后得到的是一个没有任何规定的东西，一个独立自在的虚空，一个完全无所事事的神。）

[186]“无论谈到什么，他或者要说，原因是以所说的东西为根据的，所以他引用和某物有关的东西，而回避和自然有关的东西，”

（对于假象，对于现象来说，和某物有关的东西正好就是和自然有关的东西。）

“或者如果他从假设出发设想什么东西，他将遭到反驳。”（[《皮浪的基本原理》第 1 卷]第 36 页）

如果天象——**看得见的天空**——在古代哲学家看来是它们受实体约束的象征和直观，甚至连亚里士多德也把星辰看作神，或者至少把它们和最高主宰直接联系起来，——那么**被描述的天空**，在整个世界历史进程中展现出的神的**被禁锢的语言**，就是基督教哲学的战斗口号。对于古代人来说，自然的作用是前提，而对于近代人来说，精神的作用是前提。只有当看得见的天空，生活的实体联系，政治和宗教生活的吸引力都毁灭时，古代人的斗争才能结束，因为自然应该被劈开以便求得精神自身的统一。希腊人用赫斐斯塔司的艺术铁锤打碎自然，用以塑造雕像；罗马人把自己的宝剑直指自然的心脏，人民不断死亡；而近代哲学打开这语言的禁锢，这语言就消失在精神的神圣火焰之中；哲学象一个和精神斗争的精神战士，而不象一个摆脱了自然吸引力的个别叛教者，它起着普遍

力量的作用，使阻碍发现普遍东西的形式消融。

Ⅲ．普卢塔克《论信从伊壁鸠鲁不可能有幸福的生活》[27]根据古·克西兰德版

不言而喻，普卢塔克这篇论文很少可取之处。只须读一读那篇反映他对伊壁鸠鲁哲学的拙劣吹嘘和荒谬解释的前言，就足以相信他完全无能力进行哲学批判。

虽然他也同意梅特罗多罗斯的意见：

[Ⅲ，2]“他们[伊壁鸠鲁派]认为，幸福集中于腹部和肉体内一切其他渠道，快乐沿着这些渠道渗透进来，但痛苦却不[能渗透]；他们[认为]一切卓越的发明，一切智慧的创造，都来源于腹部提供的快乐和对快乐的向往。”（第1087页）

但是这半点也不象伊壁鸠鲁的学说。甚至塞克斯都·恩披里柯也看出，伊壁鸠鲁和昔勒尼学派的差别在于：他主张的“快乐”是“精神的快乐”。

[Ⅲ，9—10]“伊壁鸠鲁说，哲人在生病时经常嘲笑疾病带来的肉体痛苦。在此情况下，对于那些爽快而轻松地忍受肉体折磨的人，快乐还有什么意义呢？”（第1088页）

很清楚，普卢塔克不理解伊壁鸠鲁的连贯性。对于伊壁鸠鲁来说，最大的快乐是没有痛苦，没有差别，也就是没有前提；在感觉时不以任何别的身体为前提、不感觉到这种差别的身体是健康的，良好的。这一论点在伊壁鸠鲁的无所作为的神的身上获得它的最高形式，它本身象是一种长期疾病，因为由于长期性，这疾病就不再

是一种状态，——可以说它是习惯的，特有的。在研究伊壁鸠鲁的自然哲学时，我们已看到，他无论在理论方面或是实践生活中都力求达到没有先决条件，力求消灭差别。对于伊壁鸠鲁来说，最大的善是心灵的宁静，因为所说的精神是经验论的单一的精神。普卢塔克是在瞎说，他评论起来象个学徒工。

我们顺便可以提一提哲人的规定，他同样是伊壁鸠鲁派、斯多葛派和怀疑派哲学的对象。从这一概念的研究中即可看出，它最彻底地表现在伊壁鸠鲁的原子论哲学中，从这方面来看，古希腊罗马哲学的没落也在伊壁鸠鲁那里获得充分的、客观化的表现。

在古代哲学中，哲人，σοφός的特点是具有两种规定，但是它们具有同一根源。

在研究物质时，理论上显露出来的东西，实践上也显露在哲人的规定中。希腊哲学从包括伊奥尼亚的自然哲学家泰勒斯在内的七贤开始，而以在概念中表达哲人形象的初次尝试结束。这个哲学的开头和结尾，同样还有它的中心或中间乃是一个哲人，即苏格拉底。说这个哲学就围绕着这些实体性的个人转，这不是一个公开的事实，正如说希腊政治上的没落是从亚历山大在巴比伦丧失他的智慧时开始的不是一个公开的事实一样。

因为希腊生活和希腊精神的灵魂是实体，这实体最初作为一种自由的实体在它们中间显露出来，所以对这种实体的认识就表现在独立的存在物中，即表现在个人中。他们一方面作为优秀人物**外在地**和别的个人相对立，另一方面他们的认识是实体的内部生活，所以这一认识对于他们周围的现实的条件来说是内在的。希腊哲学家是造物主，他的世界和在实体东西的天然阳光下繁荣昌盛的世界是不同的。

最早的哲人只是容器，只是皮蒂娅们；实体通过他们的口说出一般的、简单的戒律；他们的语言——这还仅仅是借他们的口说话的实体的语言；在他们身上展现出道德生活的基本威力，所以他们在某种程度上又是政治生活的积极创造者，立法者。

伊奥尼亚自然哲学家是一种孤立现象，就跟他们用以认识宇宙的那些自然原素的形式一样。毕达哥拉斯派在国家中为自己安排了一种隐秘的生活；他们用以体现他们对实体的认识的形式，是处于非伊奥尼亚派所固有的完全自觉的孤立（伊奥尼亚派的孤立——这不如说是基本存在的一种没有反思的，朴素的孤立）与确信道德现实之间的中间状态。他们的生活形式本身就是实体的，政治的，但是仅仅是抽象的，它的广延性和自然基础缩减到最低限度，正如他们的本原，即数，处于色彩鲜明的感性和观念的东西之间一样。埃利亚派最先发现实体的观念形式，但是他们用抽象的，强化的方式把实体的内在内容看作完全是一种隐秘的东西；他们是满腔热情预报朝霞的人，他们沐浴着纯朴之光，忿忿地离开人民和古代的神。可是在阿那克萨哥拉那里，人民自己又返回到古代的神，而反对单独的哲人，把他和自己隔绝开来，把他看成是独立的。在近代，人们斥责阿那克萨哥拉的二元论（参看例如李特尔《古代哲学史》第 1 部分）[32]。亚里士多德在《形而上学》第 1 卷中说，阿那克萨哥拉象使用机器那样使用智慧，并且只在他不能作出自然的解释时才使用它。但是这种明显的二元论，一方面正是在阿那克萨哥拉时代已经开始使国家内心分裂的二元论的本原；另一方面应该更深入地去理解它。智慧在没有自然规定性的地方是发生作用的，是被采用的。它本身就是自然东西的非存在，即观念性。后来这种观念性的主动性仅仅表现在哲学家失去肉体

视力的地方，也就是说智慧是哲学家自己的智慧，它出现在哲学家已无法体现自己的活动的地方。所以主观的智慧原来是东游西访的经院哲学家[1]的本质，而作为实在规定性的观念性，它所具有的强大力量，一方面表现在诡辩哲学家身上，另一方面表现在苏格拉底身上。

如果早期希腊哲人是实体的真正精神，是对实体的具体化的认识；如果他们的格言也具有和实体本身一样独特的强度；如果随着实体越来越观念化，这一运动的承担者在观念生活的个人现实性中维护观念生活，而不受显现着的实体即现实的人民生活的现实性的影响，——那么观念性仍然还只出现于实体形式中。活生生的力量尚未涉及到。这个时期最理想的思想家毕达哥拉斯派和埃利亚派颂扬国家生活是现实的理性，他们的原则是客观的，是一种超越他们本身的力量，他们以神秘的口吻，富于诗意的激情郑重宣布这种力量，即以这样一种形式宣布，通过这种形式自然的能上升到观念性，它不是被消灭，而是被加工改造，并且完整的东西保存着自然的东西的规定性。观念实体的这种具体化正发生在宣扬实体的哲学家身上；不仅实体的表现形式是可塑的诗歌式的，而且它的现实性也表现于这个个人中，而这个个人的现实性是实体自己的表现。哲学家本身是活生生的形象，是活生生的艺术作品，并且人民看到，他们是如何带有可塑的庄严性从人民之中产生；如同在初期的哲人那儿一样，在他们的活动形成普遍的东西的地方，他们的格言实际上是被承认的实体，——即法律。

所以这些哲人和奥林帕斯山上的诸神的塑像一样极少人民

---

① 见歌德《浮士德》第一部第三场（《浮士德的书斋》）。——编者注

性；他们的运动就是自我满足的平静，他们对待人民的态度如同他们对待实体一样地客观。只要希腊精神本身的明显威力还在由皮蒂娅的三脚祭坛来宣告，德尔斐的阿波罗的神谕对于人民就是一种隐藏在朦朦胧胧、神秘不解的力量之中的神的真理；只要这些神谕还是人民自己的具有语言形式的理论，人民就从理论上来对待它们。只要这些神谕还没有人民性，它们就是人民的。这些哲人也是这样。但是从诡辩学派和苏格拉底起，潜在地也从阿那克萨哥拉起，情况就发生了变化。观念性本身通过自己的直接形式即**主观精神**而成了哲学的原则。如果在早期的希腊哲人身上实体的观念形式，它的同一性，对于由各种不同民族个性所织成的、掩盖了实体的明显的现实性的五颜六色的服装来说，已显示出来了；如果这些哲人因此一方面只在最片面、最一般的本体论规定中表现绝对的东西，而另一方面他们本身又是一种自我封闭的实体在现实中的显露；这样一来，如果他们一方面对“众人”表现出独特性，用语言体现实体精神的秘密，另一方面，好象广场上那些带着一副他们特有的怡然自得、自我深化的神态的诸神塑像一样，他们同时又是人民的真正装饰品，并且单个地回到人民那里，—— 那么相反地，现在观念性本身，即纯粹的、成为独立自在的抽象，已使自己和实体对立起来；主观性冒充为哲学的原则。因为这个主观性不是人民的，它和人民生活的实体力量相对立，如果说它又是人民的，那是说在表面上它和现实性是对立的，实际上和现实交织在一起，而且它的存在就是运动。诡辩学派就是这一发展的活动容器。他们中间最隐秘的，除净了现象的直接杂质的人物是苏格拉底，德尔斐的预言家称他为“最明智者”。

由于和实体相对立的是它自己的观念性，所以实体分解为无

数偶然的有限的存在和成规。这些存在和成规的合理性,统一性,同实体的同一性,转化为主观精神。因此,这种主观精神本身就是实体的保存者,但是这个观念性是与现实相对立的,所以它在头脑中客观地表现为应有,主观地表现为意向。这种揭示自己内部的观念性的主观精神的表现是概念的判断,对于这种判断来说,个别事物的标准是自身中被规定的东西,目的,善。但是这种判断在这里还只是现实的应有。现实的这种应有同样也是认识了这个观念性的主体的应有,因为主体本身处于这个现实的内部,而在主体之外的现实就是主体的现实。所以这个主体的地位就同主体的命运一样是被规定了的。

首先,实体的这一观念性转化为主观精神,脱离实体本身而独立这一事实,是一个飞跃,是一种脱离实体生活的独立,即植根于这种实体生活本身的独立。所以对于主体本身来说,它的这一规定是一种既成事实,一种异己的力量,这种力量的承担者就是主体,即苏格拉底的灵异。在灵异中直接显示出,对于希腊生活来说,哲学只是某种内在的东西,同时又只是某种外在的东西。通过灵异的规定,主体被规定为经验的单一的主体,因为主体在生活的这一体系中是自然地脱离实体生活,因而也就是脱离受自然制约的生活的。因为灵异也表现为一种自然的规定。诡辩学派本身就是还不能把自己和自己的活动区别开来的灵异。苏格拉底意识到,他是灵异的体现者。苏格拉底是实体的模型,借助这个模型实体本身就消失在主体中。所以他和以前的哲学家一样是实体的个人,只不过是采取主观性的形式;他并不与世隔绝,他不是神的形象,而是人的形象的体现者;苏格拉底不是神秘的人,而是明朗和光辉的人,不是先知,而是一个好交际的人。

第二个规定是：这个主体说出关于应有，关于目的的判断。实体丧失了它的观念性，把它变为主观精神，这样一来，主观精神本身成了实体的规定本身，成了实体的谓语；同时实体本身对于主观精神来说降为独立存在物的直接的、没有得到证实的、仅仅是独立存在物的现存组合。所以，谓语的规定在关系到某个存在的东西时，它本身就是直接的，又因为这个存在的东西是生气勃勃的人民精神，那么谓语的规定就是个别人物的实际规定，就是教养和训诫。实体性的应有是表现它的主观精神的真正规定；所以世界的目的是主观精神自己的目的，传授这一目的是它的使命。所以它无论在自己的生活中或学说中都体现了目的，善。它是进入了实际运动的哲人。

最后，由于这个个人说出关于世界的概念的判断，因此，在他身上就显出内部的不协调，而他也被判为罪人。因为一方面他本身来源于实体的东西，他存在的权利仅仅建立在他的国家权利、他的宗教权利之上，一句话，建立在一切实体条件之上，这些条件在他身上表现为他的本质。另一方面他本身包含着目的，这目的对该实体性来说就是法官。所以他自己的实体性在他自身中受到审判，因而，他的灭亡正因为他的诞生地是实体精神，而不是那种能经受和克服一切矛盾、没有被迫承认任何自然条件本身的自由精神。

苏格拉底之所以重要，是因为在他身上反映了希腊哲学对希腊精神的关系，因此也反映了希腊哲学的内在限度。不久前人们把黑格尔哲学对生活的关系同他进行比较，并以此证明斥责黑格尔哲学是正确的，不言而喻，这是何等荒谬。希腊哲学特有的弊病在于它只和实体精神相联系；在我们时代两个方面都是精神，并且它

们两方面都要求把它们看作精神。

主观性在它的直接承担者身上表现为他的生活和他的实践活动，表现为这样一种形式，通过此种形式他把单独的个人从实体性的规定性引到自身中的规定；如果撇开这种实践活动，那么他的哲学内容就仅仅是善的抽象规定。他的哲学就是，他促使实体上存在着的表象、差别等转化为自身的规定；但是自身规定的唯一内容就是成为这种分解的反思的容器。因此，他的哲学实质上是他**自己的智慧**，对于世界来说他自己的**仁慈**是他关于善的学说的独特实现，是和康德的绝对命令的说法中表现出的主观性完全不同的主观性。对于康德来说，作为经验主体的他自己对这个绝对命令的态度是无关紧要的。

柏拉图认为，运动是一种观念的东西；正如苏格拉底是世界的形象和导师一样，柏拉图的理念、他的哲学抽象也是世界的原型。

在柏拉图那里，善、目的的这一抽象规定转化为囊括世界的、全面展开的哲学。作为哲学家的自身规定和真实愿望的目的是思维；这个善的实在规定就是内在思想。哲学家的真实愿望，在他身上作用着的观念性是现实世界的真正应有。柏拉图用下述观点表达他自己对现实的态度：理念的独立王国翱翔于现实之上（这个彼岸的领域是哲学家自己的主观性）并模糊地反映于现实中。如果苏格拉底仅仅发现从实体转化为主体的观念性的名称，而且本身还自觉地成为这种运动，那么，现实性的实体世界实际上现在是以观念化的形式进入柏拉图的意识，但这样一来这个观念世界本身就跟那个与其相对立的真实的实体世界一样简单地分解于自身之中。关于这点，亚里士多德提出了极为中肯的见解：

“实际上观念和事物差不多一样多，或不少于它们，人们在研究了事物的

原因之后就从事物进入观念。”(亚里士多德《形而上学》第 1 卷第 9 章)

因此,世界的规定性和分解,在这位哲学家看来,好象是某种彼岸的东西,运动被排除出这个世界。

“然而即使在观念存在的情况下,如果没有**引起运动**的东西,那么,与观念有关的事物仍然不会产生。”(同上)

因而哲学家本身,—— 即作为哲人,而不作为一般现实精神的运动,—— 就是和他相对立的实体世界的彼岸真理。柏拉图最形象地表达了这点,他说,或者哲学家应当成为国王,或者国王应当成为哲学家,以便国家能完成它的使命。他依靠和一位暴君的关系,曾亲自做过这种尝试。在柏拉图的理想国里,知识界是作为特殊的和最高的阶层而存在的。①

我再列举亚里士多德的两个论点,因为它们对柏拉图意识的形式作出最重要的说明,并与我们研究他对哲人的态度方面相联系。

亚里士多德谈到柏拉图:

“在《斐多》篇中说到一种看法:观念是事物存在和产生的原因;然而即使在观念存在的情况下,如果没有引起运动的东西,那么,与观念有关的事物仍然不会产生。”(亚里士多德,同上)

柏拉图不仅力图把存在的东西列入观念性的领域,而且力图把存在的领域也归入其中:这个观念性是进行哲学思维的意识中的一个封闭的、特殊的王国,—— 因此其中没有运动。

在进行哲学思维的意识中,这一矛盾本身必需为意识而具体化,进行哲学思维的意识必需从自身中排除这一矛盾。

---

① 见柏拉图《理想国》第 5 册第 473 页。—— 编者注

“其次，观念不仅是可感受的事物的原型，而且也是观念本身的原型，例如，类是种的原型；因此，同一事物既是原型又是复制品。”（亚里士多德，同上）

关于古代伊奥尼亚哲学家，卢克莱修说：

“……他们充满灵感地发现了许多珍贵的东西，
从他们心中的圣坛作出的神圣和有根据的答复
远胜过皮蒂娅从阿波罗的桂冠和三脚祭坛向我们宣告的神谕。”
（[《物性论》]第 1 卷第 736—739 行）

对于伊壁鸠鲁自然哲学的规定来说，重要的是：

1. **物质的永恒性**，与此有关的是：时间被看作诸偶性中的一种偶性，被看作只是化合物及其中所发生的偶然事件所特有的某种东西，因此，时间被认为是某种存在于物质基原之外，即原子本身之外的东西。其次，与此有关的是：伊壁鸠鲁哲学的实体所具有的仅仅是外在的反射，实体本身意味着没有先决条件，意味着任意和偶然性。相反，时间是自然即有限东西的命运。与自身的否定的统一，它的内在必然性。

2. 虚空，否定不是物质本身内的否定的东西，而是存在于没有物质的地方。所以就这方面而言，它本身也是永恒的。

在希腊哲学意识的作坊里，最终从抽象的朦胧昏暗中和它黑沉沉的帷幕的覆盖下，出现在我们面前的还是充满生命力在世界舞台上行进着的希腊哲学所固有的那个形象；正是那个形象，他甚至在熊熊燃烧的壁炉中看见了神，正是那个形象，他饮尽一杯毒酒，并且象亚里士多德的神一样享受着最高的幸福——理论。

伊壁鸠鲁哲学

笔　记　三

Ⅲ. 普卢塔克。1.《论信从伊壁鸠鲁不可能有幸福的生活》[27]
2.《科洛特》[《反对科洛特》]

[Ⅲ.]普卢塔克：(1)《论信从伊壁鸠鲁不可能有幸福的生活》

[Ⅲ，10—11]“伊壁鸠鲁把**终止任何痛苦，作为它们**(即快乐)**的共同目的**，仿佛天性使快乐的东西一直增加到痛苦消除为止，**但不能超越这个界限**(不过即使**不能做到使痛苦完全不存在**，[快乐]终究容许某些无足轻重的微小差异)。我们追求这一目的时所循的道路，作为快乐的尺度，是短而且窄的。由于他们[伊壁鸠鲁派]感到了自己论点的软弱，因而**把最高的善从肉体移到精神，象从不结果实的地里移走一样**。”(第 1088 页)

[Ⅳ，1]“难道你不以为，这些人[伊壁鸠鲁派]从肉体—— 他们在肉体上看到[快乐]的发端—— 开始，向作为更坚固的[本原]灵魂转变并在其中使一切臻于完善，是做得对的吗？”

对此的回答是：这种转变是正确的，但是——

[Ⅳ，3]“当你听到他们论证和叫嚷说，只有具备了肉体快乐或者将要有

肉体快乐时，灵魂才能得到快乐和平静，—— 在他们看来肉体快乐乃是灵魂的最高幸福，—— 你不觉得他们是在把灵魂当作肉体的[一种]漏斗来使用，用它[漏斗]将快乐从肉体倒出来，就象把酒从无用的破容器倒进[新容器]一样，并让它在那里陈化，以为它会变得更好更珍贵一些吗？”(第 1088 页)

这里普卢塔克也同样暴露出他不理解伊壁鸠鲁的一贯性。他指出在伊壁鸠鲁那里没有“从肉体的快乐到精神的快乐”的特殊过渡，指出这一点一般说来具有重要意义。应该进一步确定，伊壁鸠鲁是如何解决这个问题的。

[Ⅳ，4]“[至于说到感性的快乐，那么]感受到这种快乐的灵魂仅仅保留着对它们的记忆，此外就什么都没有了……而且[对快乐的]记忆[本身]也只是微弱的[回光返照]。”(第 1088 页)

[Ⅳ，5]“注意，昔勒尼派更是何等谦虚，虽然他们和伊壁鸠鲁同饮一樽酒；他们认为，不应在光天化日之下享受爱的快乐，但容许[它们只]在黑暗中进行，以便思想在把眼前发生的情景接收进去时，不至于[太]经常地燃起情欲。”

[Ⅳ，6]“他们[伊壁鸠鲁派]则认为，哲人与众不同之处最主要的是，他心里清楚地记得和保留着快乐、痛苦和激动的征状，因而不能说，他们在允许哲人在心里保存着快乐的沉渣，象人们在家里保存死者的遗骸一样时，没有说出什么与哲理相称的东西来。”(第 1089 页)

[Ⅳ，9]“灵魂对于回忆的那种狂热的眷恋……显示出对眼前体验到的和尚在期望中的快乐的种种表现，具有惊人的和强烈的渴望。”(第 1089 页)

[Ⅳ，10]“我觉得，他们[伊壁鸠鲁派]由此发现[他们的原则所导致的]结论是荒谬的之后，便指望痛苦的不存在和肉体的健康状况…… 因为，他们说，肉体的健康状况和保持这种状况的坚定希望，会使那些能够了解这一点的人得到最大的最持久的愉快。”

[Ⅴ，1]“首先你要注意他们在干些什么，他们毫无阻碍地倒过来倒过去，一会儿把快乐，一会儿把无痛苦或良好的自我感觉从肉体倒进灵魂，然后又从灵魂倒回肉体…… 由于必然性他们不得不又回到起点：‘他们把肉体的快乐，伊壁鸠鲁说，变成灵魂快乐的基础，另一方面，又以对快乐的期望结束

灵魂的快乐'。"(第 1089 页)

这个意见对伊壁鸠鲁的快乐辩证法具有重要的意义，尽管普卢塔克对它也作了错误的批评。在伊壁鸠鲁看来，哲人本身就处在那种不稳定的状态，即"快乐"的规定之中。只有上帝才是"幸福"，才是那独立自在的虚无的纯粹平静，才完全没有任何规定性，——因此与哲人不同，上帝不是居住在世界之内，而是在世界之外。

[Ⅴ，5]"因为常有这种情况：肉体的健康状态在哲人内心里没有同对肉体的坚定和牢固的信赖结合起来。"(第 1090 页)

普卢塔克反驳伊壁鸠鲁说，由于痛苦的可能性，在现在具备健康的情况下，不可能存在自由。但是，第一，伊壁鸠鲁所说的精神根本不关心那样的可能性：因为绝对的相对性、关系的偶然性本身只是一种无关系性，这样，伊壁鸠鲁说的哲人便把自身的状况当作是无关系的，所以这一状况对他来说是可靠的。要知道在伊壁鸠鲁派看来，时间仅仅是诸偶性之偶性，——它的影子怎能冲破心灵的宁静的坚不可摧的方阵呢？如果他假定肉体——个人精神最直接的前提——是健康的，那么这样一来，在精神前面就展现出它的无关系性，它的先天本性，即肉体是健康的，对外界是没有区别的。如果在痛苦时他的这一本性对他来说只表现为特殊状况的幻想和期望，——在这些特殊状况中表现了他的精神的上述特有状况，——那么这仅仅意味着个人本身用个人的方法去观察他的观念的主观性；这是完全正确的意见。从伊壁鸠鲁的观点来看，普卢塔克的反对意见只是说在健康的肉体里不存在精神的自由，因为精神的自由恰好已存在了；须知把可能性移到外界去之所以是多余的，正是因为现实性仅仅被规定为可能性，规

定为偶然性。而从总的方面来看问题，就会发现，假如良好的状况真的被偶然的个别情况弄得黯然失色，那么这恰好等于摒弃普遍性的东西；这就等于在自由的太空想着各种混合物、有毒植物发出的瘴气，想着各种小动物的吸气；这就会得出人因为会死，所以干脆不要活着之类的结论，就会使自己不能享受普遍性的东西并且陷进个别情况。这样的思想家关心的只是毫不足道的细微末节，他谨慎到什么也看不见的程度。最后，如果普卢塔克说必须关心保护肉体健康，那么，对这一毫不新奇的东西伊壁鸠鲁也在关心着，而且更为深切，因为感觉到普遍状况是真实的人，必定最关心对它的保护。这就是正常的人类理智。他以为他有权把他的最荒谬的无稽之谈和鄙俗之言冒充为未知领域，来和哲学家相抗衡。他以为，如果他把鸡蛋竖立起来，他便成为哥伦布了。撇开伊壁鸠鲁的体系不说（因为这个体系是他的权利，至高的权利），他认为哲人把疾病看作不存在，而假象消失了，在这一点上一般说来伊壁鸠鲁是正确的。这样一来，如果他病了，那么在他看来这是一种不会持久的消失状态；如果他身体健康，处在他的本质状态之中，那么对他来说就不存在假象，他就有更多的事要做，而不是去想这种假象可能存在。如果他病了，他不相信病；如果他身体健康，他便认为，这正是他应有的状态，也就是说，他象健康的人一样行动。同这个坚定的、健康的个人相比，一个叫普卢塔克的人显得多么可怜啊，这个人回想起埃斯库罗斯，欧里庇得斯甚至希波克拉底医生，无非是为了别享受健康的快乐！

健康，作为与自身同一的状态，自然而然被遗忘，在健康的状态中无需照顾身体；这种差别只有在患病时才开始。

要知道伊壁鸠鲁绝没有想要永恒的生命——所以下一瞬间可

能暗藏着不幸这件事，就更不会使他感到不安了。

普卢塔克下述反驳也是同样不正确的：

[Ⅵ，1]“因为，他们说，不公正和违法的人活得并不幸福，并且经常担惊受怕，因为，他们即使能隐瞒[自己的罪行]，但终究不能坚信这些罪行不会被揭露。因此经常压在他们心头的对于未来的恐惧既不让他们快乐，也不让他们安于现状。”

[Ⅵ，2]“他们[伊壁鸠鲁派]没有发觉，他们所说的也正好与他们自己有关。因为身体往往能够处于朝气蓬勃和健康的状态，但又不能确信能够保持这种状态；于是就不得不经常为将来的身体状况焦虑和担忧。”(第 1090 页)

实际上发生的情况正好与普卢塔克的假定相反。只有当某一个人违反了法律和共同习惯，这些东西方成为他的先决条件；他才和它们发生差异，只有那毫无保障的“信念”才是使他摆脱这种差异的救星。

一般说来颇有意思的是，伊壁鸠鲁在各个领域里都排除那种招致先决条件本身显露出来的状态，并且赞扬那种内部仍然隐藏着先决条件的状态是正常的。总之，无论在什么地方都没有单单谈论“肉体的东西”的问题。在进行惩罚的公正性中所显露出来的正是内在的联系，无声的必然性，于是伊壁鸠鲁既把它的范畴从逻辑学中排除出去，也把它表面上的现实性从哲人的生活中排除出去。相反，一个公正的人遇到的偶然性则是一种外在的关系，这种偶然性并没有使他失去他的无关系性。

由此可见，普卢塔克的下述反驳是多么缺乏根据：

[Ⅵ，3]“你没有做任何坏事这种情况，[在伊壁鸠鲁看来]对保持宁静的精神状态并没有什么意义，因为可怕的不是你将公正地受到惩罚，可怕的是一般说来你可能会遭到惩罚。”(第 1090 页)

普卢塔克认为，伊壁鸠鲁就该按照自己的基本论点来论述。他

没有想到，伊壁鸠鲁也许会不以那些他强加给他的基本论点为出发点。

[Ⅵ，4]“肉体的本性——它自身内包含着发病的因素，并象开玩笑的俗话所说的‘从牛身上[取]皮带’一样，把痛苦从肉体里取出，——这种肉体的本性是足以使好人和坏人的生活同样变得靠不住和可怖的原因，[这种情形是有的]，因为他们已经习惯于将快乐和信心只建立在肉体和对肉体的希望上面，而不是建立在别的东西上面，**正如伊壁鸠鲁在许多别的书里，特别是在那本论述最高的善的书里所写的那样**。”(第 1090—1091 页)

[Ⅵ，1]“如果仅仅按照他们[伊壁鸠鲁派]的意见，快乐和善就在于避开恶。但是，根据他们的说法，除了清除掉恶的地方，就再也想不出任何别的会有善的地方，而且在自然界也根本没有这样的地方……”(第 1091 页)

[Ⅵ，2]“**伊壁鸠鲁本人**也有类似的**说法，他断言‘善的本质在于避开恶’**，也在于对这个情况的回忆和思考以及对发生过的事情所感到的快乐。因为，他接着说，那产生出无可比拟的快乐的正是这样一种意识：大恶业已避免。只要正确理解并坚持这一点，而不是长篇大论地空谈善的话，这也就是善的本质。”(第 1091 页)

“呸！”——普卢塔克在这里大声啐道。

[Ⅶ，4]“所以他们既不亚于猪，也不比羊差……可是对**生来**就比较机灵和优美的动物来说，避开恶并不是最高的目的……它们避开恶以后，便寻求善，或者更确切地说，它们把一切使它们痛苦和违反[它们本性]的东西当作妨碍它们追求更为习惯和更加美好的东西的障碍而予以排除。”(第 1091 页)([Ⅷ，1]“必需的东西并非就是善①，但是在避开恶的彼岸就是应该追求和必须选择的东西。”)②

普卢塔克断言，动物除了避开恶的需要外，还竭力追求在避开恶的彼岸的善；他把这当作莫测高深的道理。动物的特点恰恰是：

---

① 关于这个问题，亚里士多德持完全不同的看法，他在《形而上学》中证明：自由人受必然性支配的程度比奴隶要大。

② 括号里的这句话在马克思的手稿上引的是拉丁文译文。——编者注

它也追求在它身外的善。在伊壁鸠鲁看来，对人来说在他身外没有任何善；他对世界所具有的唯一的善，就是旨在做一个不受世界制约的自由人的消极运动。

在伊壁鸠鲁那里，这一切被单独地表现出来的东西，都是根据他的哲学原则得出来的，而这一哲学又是他根据该哲学的一切结论来表述的；普卢塔克的含糊不清的、毫无意义的说法并不能推翻这些论断。

[Ⅷ，3]“因为，尽管身上长满疥疮或者眼睛化脓很讨厌，但在身上搔一阵痒或者把眼睛擦干净却不是什么特别的事；同样，如果痛苦、对神的恐惧和对地狱的景象感到惶恐不安就是恶的话，那么摆脱上述恐惧也很难算是一件幸福和值得惊讶的事。”（第 1091 页）

[Ⅷ，4]“但是他们为快乐规定的**活动范围**过于**狭小**……因为快乐仅仅在于克服关于上述恐惧的荒谬观念，并把看来动物都能理解的东西当作智慧的顶峰。”

[Ⅷ，5]“因为，如果说在肉体没有痛苦的情况下，痛苦到底是由于肉体本身的活动或因自然而得到这种解脱并没有什么关系的话，那么，对精神的宁静来说，它[精神]的这种状态究竟应归功于自身还是归功于自然，也就毫无差别了。”

[Ⅷ，6]“……这样一来，就可以看出，他们[伊壁鸠鲁派]并没有什么比动物更优越之处，因为动物也不会为有关地狱和神的谈论而感到不安，同样也不会感到没完没了的悲伤和痛苦。”（第 1091—1092 页）

[Ⅷ，7]“**确实，伊壁鸠鲁自己说过，如果对天象的忧虑和关于死亡与痛苦的想法一点也不曾使我们感到不安的话，我们就不需要自然科学了。**”（第 1092 页）

[Ⅷ，8]“因为他们[伊壁鸠鲁派]关于神的学说的宗旨在于克服对神的恐惧，从而摆脱不安的心理，所以我认为，那些根本没有想到神的人，比那些学会想到一种无害的神的人，更有把握做到这一点；因为它们[动物]虽然没有从迷信中被解救出来，但是它们压根儿就不曾迷信过；它们虽然不能抛弃引起不安的关于神的想法，但是它们从来就不曾有过这种想法。”

[Ⅷ,9]“涉及地狱的东西,也应该这样说。”(第 1092 页)

[Ⅷ,9—10]“那些对死亡根本没有观念的人,比起那些自觉地得出死亡与我们毫无关系的结论的人来,更不会对死后将出现什么情况产生疑虑和恐惧。对于后者,死亡至少在他们谈到和想到的范围内同他们有关;可是动物则根本不会想到与它们无关的东西,如果说它们也躲避袭击并且对可能受伤或被打死感到恐惧,那么它们在死亡当中所害怕的正是他们[伊壁鸠鲁派]也感到可怕的东西。”(第 1092 页)

关于伊壁鸠鲁派主张避开数学,见普卢塔克,同上书,第 1094 页。

[ⅩⅡ,1]“他们认为有个叫阿佩莱斯的人值得赞扬和崇敬,因为他,正如他们所写的那样,一开始就与数学格格不入,使自己保持纯洁[无瑕]。”

对历史等也是一样。参看塞克斯都·恩披里柯。普卢塔克认为梅特罗多罗斯犯了大罪,因为后者写道:

[ⅩⅡ, 2] “因此, 他 [梅特罗多罗斯] 说, 不要为你不知道赫克脱站在哪一方打仗, 或者不知道荷马史诗开头的诗句或中间的诗句而难为情。” (同上书)

[ⅩⅢ,1]“伊壁鸠鲁说,哲人一方面爱看演出,他在观看狄奥尼斯节的音乐和戏剧演出时得到的快乐并不比任何人少,但另一方面,甚至在席间谈话中他也闭口不谈音乐问题和批评家们的语文研究。”(第 1095 页)

[ⅩⅤ,4]“可是,他们自己说,行善比受惠更愉快。”(第 1097 页)

“他们自己”——这是指那些沉溺于伊壁鸠鲁学说的人。

[ⅩⅤⅢ,5]“其次,伊壁鸠鲁承认,有些东西(即快乐)是由于荣誉而产生的。”(第 1099 页)

比普卢塔克上述肤浅的道德上的责难更值得注意的是他对伊壁鸠鲁神学的论战,其所以如此,并非由于这一论战本身,而是因为这里可以看出,总的说来持伊壁鸠鲁观点的普通意识如何单单

害怕作出公开的哲学结论的。同时应当时刻注意，除了精神的自由和精神的独立之外，无论是“快乐”，无论是感觉的可靠性，无论什么东西，伊壁鸠鲁一概都不感兴趣。

那么，我们来看看普卢塔克的某些意见吧。

[ＸＸ，3]“至于快乐，他（即伊壁鸠鲁）已经说过，伊壁鸠鲁派的学说，在它顺利地和成功地实行时，**会消除恐惧**和迷信，但是**并不会给人以快乐和神的恩惠**，而是**使我们和神处于这样一种关系，在这种关系中我们从神那里既不会得到恐惧，也不会得到快乐**〈也就是说，神同我们没有任何关系〉，就象我们从赫尔干尼亚海的鱼[33]那里，既得不到什么好处，也得不到什么害处一样。”

[ＸＸ，4]“如果要对说过的东西作某些补充的话，那么，我觉得这可以从他们自己那里去借用。首先他们反对那些认为不能因亲近的人死去而悲伤、流泪和呻吟的人，并且说，对悲伤无动于衷乃至达到麻木不仁的程度，是起因于另一种更大的恶，即残忍、不可遏制的虚荣或暴怒。因此，最好做一个多愁善感的人，做一个会悲伤的人，最好不要因为流泪而感到难为情，甚至最好是号啕痛哭，对举凡能给人造成心软和友好印象的感情的其他种种表现，都不要节制。”

[ＸＸ，5]“这一点伊壁鸠鲁在他的书中多次说到。”（第 1101 页）

普卢塔克全然不理解伊壁鸠鲁关于惧怕神的论断的含义；他不理解，哲学意识多么希望摆脱这种恐惧。普通人是不理解这一点的。因此，普卢塔克举出庸俗的经验主义的例子，来证明这一信仰对群众来说并不很可怕。

同伊壁鸠鲁相反，普卢塔克首先考察“群众”对神的信仰，并且说，群众的这种意向无疑一方面表现在恐惧中。也就是说，感觉上的恐惧，是普卢塔克能够理解自由精神对那个人的、全能的、把自由吸收进体内，因而排外的存在物感到害怕的唯一形式。其次他认为：

[ＸＸＩ，3]“因为那些害怕他[神]的人，把他当作对好人厚道对坏人严

酷的主宰，这些人由于有这种恐惧心理便避免去做不公正的事，也不需要许多拯救者；他们的恶意逐渐受到抑制，因此他们感受的精神痛苦，比那些染上恶习和胆大[妄为]而后感到害怕悔恨的人要少。”(第 1101 页)

于是，这种感性的恐惧就预先防止他们作恶，似乎这种内在的恐惧本身并不是恶。经验的恶的实质究竟何在？就在于个人囿于他的经验的本性而违背自己永恒的本性，但是，当他抛弃自己永恒的本性，把它视为存在于孤立状态之中、存在于经验之中，因而也就是把它当作自身以外的经验的神时，他所做的难道不是同一回事吗？或者应当把重要的意义赋予关系的形式？这样一来，神就罚恶赏善，而且在这里恶是对经验的个人来说的恶，善是对经验的个人来说的善。既然个人也关心：对他来说什么是善和恶，那么除此而外这种恐惧和这种希望究竟从何产生呢？在这一方面，神不是什么别的东西，而是集经验恶行的一切后果之大成的共同体。于是，经验的个人由于害怕因恶行而得到的好处会引起更大的恶并使他失掉更大的好处，便不去作恶；因此，他这样做不就是为了使他的安宁的连续性不致由于有失去这种安宁的内在可能性而遭到破坏吗？

伊壁鸠鲁不正是直截了当地教导同样的东西吗：勿行不义，免得经常担心受到惩罚。这种个人同不动心的内在关系被当成同存在于他之外的神的关系；但是，这个神的内容原来不是别的，而正是那不动心，即这里所说的安宁的连续性。对未来感到恐惧这种缺乏信心的状态，在这里被置入神的遥远的意识中去，它被看作已经预先存在于这一意识中的状态，但这种状态仅仅被当作一种威胁，因而正是被看成它在个人意识中存在的那个样子。

(2)普卢塔克说，这种信仰神的意向也能使人得到“快乐”。

[ⅩⅩⅠ,6]“相反,只要它(即灵魂)想象到和思考到神的降临时,它就会轻而易举地驱散各种悲伤、恐惧和忧虑并沉醉于欢乐之中,直到狂喜、戏谑和欢笑,在爱里面……”(第 1101 页)

然后他说,老人、女人、商人、国王在盛大的宗教节日里都沉醉在欢乐之中。

[ⅩⅩⅠ,8]“不,在节日里使人兴高采烈的不是丰盛的酒,也不是烤肉,而是对神的惠予降临并将满意地接受[为了表示对他的尊敬]而做的这一切所怀有的虔诚愿望和信念。”(第 1102 页)

应该更确切地弄清楚,普卢塔克是如何描述这种喜悦,这种“快乐”的。

首先,他说,神一降临,灵魂的悲伤、恐惧和忧虑便一扫而光。于是神的降临便被规定为灵魂摆脱恐惧、悲伤、忧虑而获得自由。这种自由表现在抑止不住的欢喜中,因为这种欢喜乃是个人灵魂关于它这种状况的有力证明。

其次,在这种快乐中个人地位的偶然差别消失了。于是,在这个节日里个人便脱离他的其他规定,个人被规定为一个个人,——而这一规定是本质性的。最后,这不是个别的快乐,而是一种信念:神并非什么孤立的东西,他具有乐个人之所乐、从高空善意地注视着个人的快乐的本性,因而他自己也就进入了享受快乐的个人的规定。总之,在这里被奉为神明并备受赞扬的东西,正是摆脱其日常束缚而被神化了的个体性,即伊壁鸠鲁的“哲人”及其“心灵的宁静”。崇拜的对象不是作为一个神来看待的神之降临,而是作为个人的快乐之神的降临。这个神没有任何别的规定。因为个人的这种自由在这里借以表现的真正形式就是快乐,而且是个人的、感性的快乐,是不受干扰的快乐。于是,这

种“心灵的宁静”就象一种共同的意识在人们头上飞翔；但是正如在伊壁鸠鲁那里一样，它的表现原来就是感性的快乐，所不同的只有下面一点：在这里表现为真实的个别状态的东西，在伊壁鸠鲁那里则成为包罗万象的生活意识，因此，在伊壁鸠鲁那里个别的表现看起来更无足轻重，它在更大的程度上是从自己的灵魂即“心灵的宁静”那里得到生气的，而在普卢塔克那里这种成分则更多地为个别性所掩没，而且这两者是直接地混在一起的，因而也是直接地分开的。普卢塔克在和伊壁鸠鲁论战时所坚持的神性的东西的差别，就是这么可悲。还有一个意见：如果普卢塔克说国王从他们的公共宴会和免费发肉所得到的快乐不如从祭餐得到的快乐多，那么这仅仅意味着在那里快乐被看作是一种人的、偶然的东西，而在这里则被看作是神的东西，意味着个人的快乐被看作神的东西，而这恰好是伊壁鸠鲁的观点。

普卢塔克把“最好的人和最爱神的人”的态度，同“坏人”和“众人”表现出来的这种对神的态度区别开来。

我们来看看，他这样做使他在与伊壁鸠鲁的论战中赢得了什么。

普卢塔克说：

[XXⅡ，h 1—3]“那些对神怀有纯洁观念的人感到多么大的喜悦，他们把神当作一切善的主宰，当作一切美好事物之父，神既不做坏事，也不会受痛苦的折磨。因为神是善良的，而善良者既没有忌妒，没有恐惧，也没有愤怒，没有仇恨。因为，正象热不会使人发冷而会使人温暖一样，善良者也不会害人。就本质而论，愤怒离仁慈最远，凶恶离敦厚最远，恶意和敌意离博爱和友善最远。一个是英勇和力量的结果，一个则是软弱和邪恶的结果。因此神不会集愤怒与仁慈于一身，而由于神的本性在于仁慈和助人，所以愤怒和害人与它的本性是不相容的。”（第 1102 页）

神是“一切善的主宰”和“一切美好事物之父”这一论断的哲学涵义在于：这不是神的谓语，但善的观念就是神性的东西本身。然而从普卢塔克的规定中却得出了截然不同的结论。善被理解为与恶完全相反的东西，因为前者是美德和强大的表示，后者是软弱、贫乏和堕落的表示。这样一来，判断、差别就从神身上消除了，而这正是伊壁鸠鲁的主要论点之一；因此，当伊壁鸠鲁在人的身上，在他的直接的同一性中，在感性中发现了这种无差别性—— 无论是理论上还是实践上，—— 而在神的身上发现了象虚空一样的纯粹的“宁静”时，他是始终一贯的。通过消除判断而被规定为善的神就是虚空，因为任何规定性都包含着这样一个方面，它把规定性与别的东西隔开并将其封闭在自身里，因而也就在对立中和矛盾中显露出自己的“恼怒”、自己的“仇恨”、自己“惧怕”放弃自己。于是，在普卢塔克那里就出现了—— 但只作为形象，作为表象出现—— 伊壁鸠鲁作出的那个规定，这个规定是伊壁鸠鲁用概念来表达的，并且去掉了人的形象。

因此这样的问题听起来就显得很虚伪：

[ⅩⅩⅡ，5]“或者，你们也许认为对否认天意的人还应当采取一种特殊的惩罚，而没有考虑到他们自己使自己失去这种快乐和喜悦就够受的吧？”（第 1102—1103 页）

相反，可以断言，谁如果把神性的东西当作自在的纯粹幸福、没有任何不能用概念表明的类人关系来直观，他就能比以相反的方式行事的人从这一直观中得到更大的快乐。幸福就在于想象一种纯粹的幸福，不管它看起来多么抽象，—— 就象我们在印度和尚那里看到的一样。此外，普卢塔克取消了“天意”，因为他把恶、差别

同神对立起来。他以后的论述是完全不合逻辑的和含混的;此外,他在各方面都显示出,他所感兴趣的只是个人,而不是神。因此,伊壁鸠鲁说神并不关心个人,他是相当诚实的。

总之,普卢塔克思想的内在辩证法迫使他不是去谈论神性的东西,而是去谈论个人的灵魂,并且一切都归结为“关于灵魂的论述”。关于伊壁鸠鲁,有这么一段话:

[ⅩⅩⅢ,6]“所以它(即灵魂)在掌握了下面这一绝顶聪明的神的说教之后,便充满了快乐。这个说教认为:对灵魂来说,**死亡、毁灭和化为乌有**就是**痛苦的终结**。”(第 1103 页)

但是普卢塔克的动人言词不应使我们产生误解。我们会看到,他否定自己的每一个规定。单是“痛苦的终结”,以及作为对立面的“死亡”、“毁灭”和“化为乌有”这种人为的狡计就已经表明重心何在,表明一边是多么地轻,另一边则重达三倍。

考察仍然分为“不公正的人和坏人”,其次是“众人和未开化的人”,最后是“正直的人和明智的人”(第 1104 页)[34]同死后灵魂长存说的关系。这种用固定的质的区别进行分类的做法就已说明,普卢塔克对伊壁鸠鲁的不理解达到了何等地步,因为伊壁鸠鲁作为哲学家一般地考察了人类灵魂的本质关系。如果说伊壁鸠鲁认为灵魂是暂存的因而仍继续相信“快乐”,那么普卢塔克就应当看到,不管哪一个哲学家都会情不自禁地赞美“快乐”。普卢塔克由于自身的局限性,与这种快乐是格格不入的。对于不公正的人还是用恐惧作为感化的手段。我们已经考察过这种非难了。既然在恐惧中,而且是在内心的、无法抑制的恐惧中,人被降低为动物,那么把动物关在笼中,无论怎么关法,对它来说反正都是一样的。如果一个哲学家不认为把人看作动物是最可耻的,那么他就根本什么都理

解不了。

[ⅩⅩⅥ,1]“众人尽管也对阴间感到恐惧,可是被神话激起的对不死的希望和**对生存的渴望这种一切**欲望中**最古老**和最强烈的欲望,却使他们充满了这样大的欢乐和兴奋,以致压倒了这种幼稚的恐惧。”(第 1104 页)

[ⅩⅩⅥ,2]“那些失去儿女、妻子和朋友的人**宁愿他们存在和居留在某个地方,哪怕他们过着苦难的日子也好,而不愿他们完全死亡**、被消灭**和化为乌有**。因此他们总乐意听到人家这样说到**死者:他移居**到另一个世界去了,或者**他改变了**自己的住处,以及诸如此类的其他说法,按照这些说法,死亡并不是消灭,而是**灵魂住所的改变**。”(第 1104 页)

[ⅩⅩⅥ,5]“当他们听到说死者‘**死亡了**’‘**消灭了**’‘**不再存在了**’时,他们便恐惧起来。”

[ⅩⅩⅦ,1]“而那些说‘我们,人,只生一次,谁也不会生两次’的人,则给了他们**决定性的打击**……”

[ⅩⅩⅦ,2]“于是他们便认为现在的生活和永恒比较起来意义甚微,或者更正确些说,没有任何意义,他们便苟且偷安,虚度年华;他们由于胆小而轻视美德和活动,**并且看不起自己,认为自己朝生夕灭**,很不稳定,不能有所作为。”(第 1104 页)

[ⅩⅩⅦ,3]“须知**失去知觉和解体,以及那种认为没有知觉的东西同我们没有任何关系的理论,都不能排除对死亡的恐惧,反而好象证实了这种恐惧。因为这正是本性所害怕的东西……也就是说,这是**灵魂的**毁灭,由于这种毁灭,灵魂既失掉了思维的能力,也失掉了感觉的能力。伊壁鸠鲁把这说成是灵魂在虚空中的解体和分解成原子**,就更进一步摧毁了**对不死的希望**,为了这一希望,**可以毫不夸大地说,所有的人——不论男人还是女人**——都情愿让自己被塞卜洛士撕烂,情愿往丹纳士诸女的无底桶里倒水,只求延长自己的生存而不致遭到彻底的消灭。”(第 1105 页)

现在我们再说“众人”的观点,尽管归根到底只有少数人不持这种观点,真正讲来,所有的人——“可以毫不夸大地说,所有的人”——都发誓忠于这面旗帜。

其实,与前一阶段并没有质的差别,不过以前以动物恐惧的形

式表现出来的东西，现在表现为人的恐惧形式，表现为感情的形式。内容仍然一样。

有人对我们说，生存的愿望是最古老的爱的形式；当然，最抽象的因而也是最古老的爱的形式是自爱，对自己个人存在的爱。可是这实在把事情说得太露骨了，口头上又不得不加以否认，于是就用情感的假象给它罩上一轮华贵的光圈。这样，失去妻子和儿女的人宁愿他们存在于**某个地方**，哪怕他们**日子过得很坏**，也不愿他们完全不复存在。假如只是谈到爱的话，那么应该说，个人的妻子和儿女是最纯洁地保留在他的内心里，这是一种比经验的存在高得多的存在形式。但情况却不是这样。既然个人只具有经验的存在，那么妻子和儿女也仅仅具有经验的存在。因此，他宁愿知道他们在感性空间的某个地方存在着，哪怕过着苦难的日子也好，也不愿他们根本不存在，这只不过表示，个人希望意识到自己本身的经验存在而已。爱的外衣仅仅是影子，而核心则是那赤裸裸的经验的“我”，自爱，爱的最古老的形式，它并没有更新，没有变成更具体、更理想的形式。照普卢塔克的看法，“变化”一词听起来要比“完全不复存在”更舒服些。但是，按照普卢塔克的看法，这个变化不应是质的变化，个别的“我”应该常住在他的个别的存在中；这样一来，这个名词仅仅是它所指的事物的感性表象，但它应当表示某种相反的东西。因此，这是骗人的虚构。事情的实质不应改变，而只应使它模糊不清；把它移置到奇妙的远方，只会掩盖质的飞跃，而质的任何差异都是飞跃，没有这种飞跃就没有理想性。

其次，普卢塔克认为，这种有限性的意识使人变得无能为力和无所作为，[引起]对现实生活的不满。但是要知道，表现为暂时的

正是这一单一的存在，而不是生活。如果这一单一的存在认为自己已从这种因循守旧的一般生活中被取消，那么它还会因为它的苟且偷生将永远延续下去变得更加丰富，更加充实吗?它的态度因此而改变了呢，还是相反地仍然处在它的无生命的僵化状态中?它对今天的生活是持这种无所谓的态度，或者这个伊壁鸠鲁还要再继续活上几千年，这是否都一个样呢？

最后，普卢塔克直截了当地说，问题不在于内容，不在于形式，而在于个人的存在。只要存在，哪怕被塞卜洛士撕成碎块也罢！这样一来，他的不死学说的内容是什么呢？就是：从其个体状态在这里赋与他的质中抽象出来的个人，不是作为某种内容的存在而存在，而是作为存在的原子论形式而存在；伊壁鸠鲁说个人的灵魂被破坏并分解成原子，他所说的不也是同一回事吗?赋与这些原子本身以感觉，但又认为这种感觉的内容是无关紧要的，这实在不合逻辑。这样一来，普卢塔克在对伊壁鸠鲁的论战中所阐述的就是伊壁鸠鲁的学说。不过他没有忘记处处把“不存在”描绘成最可怕的东西。这种纯粹的自为存在就是原子。如果一般对个人来说，不死不是得到它的内容的保障，—— 因为这一内容是共同的，所以它作为共同的东西存在于自身中；而因为这一内容就是形式，所以它永远个体化，—— 如果不死对于他这个个人的存在具有保障，那么自为存在的具体差别就消失了，因为这种差别所表示的不是个人继续存在，而是永恒的东西与暂时的东西相对立而存在。在这种情况下，一切都归结为这样一个论点：原子本身是永恒的，有生命的东西又返回自己的这一基本形式。

伊壁鸠鲁就是这样阐述他的关于不死的学说的，但他从哲学上进行思考，而且十分彻底，因此完全可以用他的名字来称呼这一

学说，完全可以说有生命的东西又回到原子论形式。任何不彻底性在这里都无济于事。如果个人的某一具体差别应当消失，正如生活本身所表明的那样，那么所有那些本身不是共同的和永恒的差别便都应当消失。但是，如果个人应当对这一“变化”漠不关心，那就只剩下这种保留原先内容的原子外壳，——这就是关于原子永恒性的学说。

雅科布·伯麦说：

“谁把永恒与时间等同，
而把时间认作永恒，
他便可以摆脱
各种各样的争斗。”[35]

[XXⅧ,1]“这样，他们[伊壁鸠鲁派]就用他们的学说使众人在失去对不死的[信念]的同时也失去最大的和最甜蜜的希望。”(第1105页)

这样一来，如果普卢塔克说伊壁鸠鲁把群众最甜蜜的希望连同不死一起毁掉，那么要是普卢塔克所说的话象他在另一个地方说过的话那样，那就会正确得多，在那里他是这样说的：

[XXⅧ,3]“他不是在消除[对死亡的恐惧]，反而好象是在说明它。”

伊壁鸠鲁没有消除这一观点，他阐明它，用概念将它表达出来。

我们现在再说“正直的人”和“明智的人”这一类人。自然，在考察他们的时候，没有发现任何与前不同的新东西，不过那最初表现为动物的恐惧、随后又表现为人的恐惧、表现为怯生生的抱怨，表现为不愿意放弃原子论的存在的东西，现在以傲慢、自负和权利的形态出现了。于是象普卢塔克所描述的，这类人的代表便完全失去了理智。最低下的一类人提不出任何要求，第二类人流着眼泪，准

备顺应一切，只求挽救原子论的存在，第三类人则以庸夫俗子为代表，他感叹道：我的天，真是岂有此理，这么聪明、正直的人还要去见鬼啊！

[ⅩⅩⅧ，1]“对于那些善良的人的希望，我们将作何设想呢？他们笃信宗教并且正直地生活着，他们不希望在另一个世界里碰到什么坏事情，相反，他们期待着一切最美好和最奇妙的东西。”

[ⅩⅩⅧ，2]“首先，就象竞技者不是在他们开始角斗时，而是在取胜时才得到花环一样，那些**认为善良的人死后将会因**[正直的]**生活而得到奖赏**的人，奇怪地被上述希望推动着去行善。在这些希望中也包含着这样一种[希望]：那些在现时生活中**因为有钱有势而过于骄傲并且狂妄地嘲笑好人的人，一定会受到应得的惩罚**。”

[ⅩⅩⅧ，3]“其次，那些在这里追求真理和力图认识存在物的人中，还没有一个能够彻底实现自己的愿望。”

[ⅩⅩⅧ，4]“因此我把死亡看作一种巨大的和极完美的幸福，因为只有在那里灵魂才开始过着真正的生活，而在这里它不是真正地活着，而是处在一种梦一般的状态中。”(第 1105 页)

于是，这些好人和聪明人就指望着死后得到对生命的奖赏。但是，既然对他们来说对生命的奖赏是一种与生命有着质的差别的东西，那么在这种情况下指望得到延长生命的奖赏是多么不合逻辑。这种质的差别仍然披着虚构的外形，因为生命并没有上升到更高的领域，而是转移到另一个地方。于是，他们只是装作轻视生活的样子，无论什么更好的东西他们连想都不去想，他们只是以要求的形式来表示自己的希望。

他们轻视生活，但是在这种生活中他们的原子存在就是他们的幸福，而且他们希望这种幸福是永恒的，也就是希望自己的原子存在是永恒的。如果在他们看来整个生活是一种幻影，一种坏的东西，那么他们认为他们是好人这种想法究竟从何而来呢？就只能从

认为自己是原子存在这种知识中来；普卢塔克甚至断言，他们不满足于这种想法，他断言，——因为经验的个人所以存在，仅仅是由于他被另一个什么人所直观，——这些好人感到高兴的是：他们死后，那些迄今为止轻视他们的人现在确实看到他们是好人了，现在不得不承认这一点，并且必将为他们曾经不承认他们是好人而受到惩罚了。这是什么要求！坏人必须承认他们生前是好人，而他们自己却不承认生活的普通力量是幸福！这不是原子的傲慢达到登峰造极了吗？

这里不是十分突出地表明，永恒的东西是目空一切的和高傲的，而无情的、毫无内容的自为存在是永远存在的吗？用空洞的词句来掩盖这一点，说谁也不能满足自己这方面求知的渴望，是徒劳无益的。

这一要求中所表明的仅仅是，普遍的东西须象意识一样表现为单一性的形式，而且普遍的东西始终不渝地在实现这一要求。其次，因为又要求它出现在这经验的唯一的自为存在中，所以这仅仅意味着问题不在于普遍的东西，而在于原子。

这样一来，我们就看到，在对伊壁鸠鲁的论战中，普卢塔克每走一步都落到伊壁鸠鲁的怀抱里；但伊壁鸠鲁扼要地、抽象地、真实地和尖锐地阐述自己的论断，并且了解他讲的究竟是什么，而普卢塔克所说的都不是他想说的，而他想说的实际上又不是他所说的。

一般说来日常意识同哲学意识的关系就是这样。

[Ⅲ.](2)普卢塔克。《科洛特》。克西兰德版

[Ⅰ,1]“萨图尔宁啊!科洛特,就是伊壁鸠鲁通常亲热地称之为科洛塔尔和科洛塔里翁的,出版了一本题为《论信从其他哲学家的学说就不能生活》的书。”(第 1107 页)

如果说在前面的对话中普卢塔克是试图向伊壁鸠鲁证明:信从他的哲学“不可能有幸福的生活”,那么现在他是在努力维护其他哲学家反对来自伊壁鸠鲁派的同一反驳意见的论点了。我们将看到,这一使命他是否能比前一个使命完成得更好,上一次他的论战实际上可以称为对伊壁鸠鲁的颂扬。这一对话对说明伊壁鸠鲁与其他哲学家的关系的特点是重要的。科洛特开过一个机智的玩笑,他请苏格拉底吃干草,而不是吃面包,并问他为什么不是把食物放进耳朵,而是放进嘴巴。苏格拉底专门在琐碎的事情上下功夫,这是他的历史地位的必然结果。

[Ⅲ,3]“莱昂泰乌斯……断言,**伊壁鸠鲁很尊重德谟克利特**,因为德谟克利特在他之前就宣示了真理的学说……因为德谟克利特早就发现了自然**原理**。”(第 1108 页)

[Ⅵ,3]“谁要是断言多数人的如下意见是错误的,即:‘热的东西是热的,冷的东西是冷的’,那么[他自己就错了],因为他没有意识到,从他的话得出的结论是:没有一样东西会比别的东西更象它自己。”(第 1110 页)

每当伊壁鸠鲁哲学的彻底性一显示出来的时候,普卢塔克总是感到痒痒的。庸人认为,如果谁根据众人凭自己感性知觉能力判断的情况,对冷的东西不冷、热的东西不热的论点提出异议,而不肯定不管前一种说法或后一种说法都不存在的话,他便是自己欺

骗自己。此公不知，这样一来差别只是从客体转移到意识。为了解决感性可靠性自身内的这一辩证法，必须承认，特性寓于共同性，寓于感性知识同感性存在的关系，而由于这种关系是直接不同的，所以特性也直接不同。这样，错误既不会归咎于客体，也不会归咎于认识，但是感性的可靠性整个来说将被看作这种不稳定的过程。谁的辩证法力量不足以全盘否定这个范围，谁想要承认它，他就必须满足于在这个范围内揭示的那个样子的真实。对头一件事来说普卢塔克太软弱，对第二件事他则太诚实，太审慎了。

[Ⅶ，4]“……所以对每一种质实际上都可以说，它的存在同它的不存在是一样的：对于感觉得到它的人来说，它是存在的；对于感觉不到它的人来说，它是不存在的。”（第 1110 页）

于是，普卢塔克说，无论哪一种特性，都应当说它的存在同它的不存在是一样的，因为它是按照感觉到的印象而变化的。但是普卢塔克对问题的提法就已表明，他并不明白这是怎么回事。他谈论静止的存在或非存在就象谈论谓语一样。但刚好相反，感性东西的存在就在于不成为那样的谓语，不成为静止的存在或非存在。如果我以这种方式来区分它们，那么我所区分的正是在感性中没有被区分的东西。在通常的思维中，总是存在现成的、被思维从主体分离出来的谓语。所有哲学家都用谓语做主体。

(a)伊壁鸠鲁和德谟克利特

[Ⅶ，2]“**德谟克利特所说的**东西，即**颜色**、甜味、组合—— 这一切只存在于公认的意见中……[而实际上这一切只是虚空和]原子，**他**[即科洛特]**说**，这一点和**感性知觉**[相矛盾]，凡是接受和运用这一论点的人，**便不能有把握地说他自己是活着呢还是**[**死了**]。”

[Ⅶ,3]“这种论断我没有什么可反对的,我只能说,所引证的这些原理和伊壁鸠鲁的原理是分不开的,正如,按照他们[伊壁鸠鲁派]自己的说法,形式和重量与原子是分不开的一样。”

[Ⅶ,4—5]“德谟克利特说了些什么?——多到不可胜数的、不可分割的和很难分辨的,无质的和不受影响的实体,在虚空中分散地奔跑疾驰。当它们互相靠近或碰撞或交织在一起时,由于它们的聚集就给人造成这样一种印象:时而成为水,时而成为火,时而成为植物,时而成为人,但这一切实际上就是德谟克利特称作观念的原子,而不是什么别的东西。因为,据他说,从不存在的东西中不能产生有,从存在的东西中也不能产生无,这是因为原子由于不可渗透性既不受外界的影响,也不容许有内部变化,由此可见,色不能由无色的东西构成,自然或灵魂也不能由无质的东西构成。”

[Ⅶ,6]“因此,应当责备德谟克利特的决不是他根据他的始原的[存在]作出结论,而是他提出了这些结论所据以产生的那些始原。他不应把本原当作不变的;或者,既然承认[它们的不变性],他就应当注意到[这样一来]任何质都失去了产生的[可能性],他就应当把[结果]否定掉,即使他也发现了这种不可能性。但伊壁鸠鲁完全缺乏理性地说,他[和德谟克利特一样]把同样的始原作为[一切的基础],却没有说色……和别的质只存在于意见中。”

[Ⅷ,7]“如果没有说的情形就是这样,那他这不正是承认,他在做一件他已习以为常的事吗?这样,他就排除天意,用他的话说,不再敬神了;他认为,他是为了快乐而寻求友谊,他[同时]声称,他为朋友忍受着最大的痛苦;他承认宇宙是无止境的,但不否认‘上’和‘下’[的概念]……”(第1110—1111页)

[Ⅸ,1—2]“在这种情况下又怎么样呢?莫非柏拉图、亚里士多德和色诺克拉特[没有假定]金并不是采自金……其他的一切均由四种原始的和简单的元素构成?……但是在他们那里,每当要创造另外一样东西时,始原总是一开始就组合在一起,并且每一样东西都带来它所固有的种种质,就象加进一份巨大的贡献似的,当它们混为一体,当湿的和干的东西、冷的和热的东西等等融合在一起,也就是说,当相互作用和彻底变化着的物体融合在一起时,便得出另一种产物。”

[Ⅸ,3]“而原子自身是独自存在和没有任何生产能力的,甚至当它与另一个原子冲撞时,也只感到因硬度和反作用力而产生的振动,但它自己不会

发生也不会引起任何变化；它们就是这样永远地冲撞和被冲撞，可是它们在不断的撞击和排斥的过程中不仅不能从自身产生出任何动物、任何灵魂和任何生物，甚至随便什么相同的质或者哪怕一堆东西也产生不出来。”（第 1111 页）

(b)伊壁鸠鲁和恩培多克勒

[Ⅹ，1]“科洛特……又抨击恩培多克勒，因为恩培多克勒[在他的诗中]说：

我再告诉你一件事：任何一个死亡的东西
既没有什么生，
也没有什么残酷死亡的必然性，
有的只是混合和混合物的解体，
这就是人们所谓的自然。”（第 1111 页）

[Ⅹ，2]“至少是我没有看出，持下列意见的人能在多大程度上与生活相矛盾，即：没有的东西不会生，存在的东西不会死，而是存在物的互相结合就叫生，存在物的彼此解体就叫死。要知道恩培多克勒把死亡与自然对立起来，这就清楚地表明，他在这里把‘自然’一词理解为生。”

[Ⅹ，3]“要是那把混合称为生，把解体称为死的人不是活着也不能活着，那他们在做什么别的事呢？

但是恩培多克勒用热、软等把元素粘在一起和结合在一起，让它们混合并变成一种单一的、完全一样的东西。而他们[伊壁鸠鲁派]则把不变的和没有悟性的原子聚到一块，结果什么也没有得到，可是却使它们经常地和不断地互相冲撞，因为妨碍分解的复合更加剧了相互的冲撞，所以他们称为生的东西既不是混合，也不是粘合，而是混乱和斗争……因而，从它们[Ⅹ，4]不能产生出任何东西，即使是没有灵魂的东西。”

[Ⅹ，5]“怎么能够在虚空中或者从原子中产生出感觉、灵魂、智慧和理性呢，这一点不管你有多大的愿望都是不可想象的，因为它们本身并不具有任何的质，当它们聚到一块时，它们既不受影响，也不起变化，这种聚集本身所造成的不是混合、组合或接合，而是冲撞和互相排斥。”

[Ⅹ，6]“所以他们的学说所造成的结果是毁灭生命，否定生物的存在，因为他们采用的原则是空洞的和没有感觉的，无神的和没有灵魂的，既不能混

合，也不能组合。”

[Ⅺ，1—2]“这样一来，他们[伊壁鸠鲁派]究竟在多大程度上让自然、灵魂和生物保留下来呢？那就正象他[伊壁鸠鲁]保留宣誓、祈祷、祭祀和崇拜一样，也就是说，**只是在字面上、口头上、表面上、名称上假装保留它们，实际上他们却用自己的原则和学说来否定这一切。于是，他们把自然生长的东西叫做自然，把生出来的东西叫做生**，就象人们把木头做的东西称为‘木’，把声音和谐的东西叫做‘和谐’一样。”（第[1111]—1112页）

[Ⅺ，2]“为什么（科洛特说，—— 自然是对恩培多克勒说）我们要折磨自己，为自己操心，取此舍彼呢？须知连我们自己都不存在，也不同别人交往。”

[Ⅺ，3]“放心吧，[可以这么说]，亲爱的科洛塔里翁，当他说科洛特的自然就是科洛特自己，而不是什么别的东西的时候，任何人都没有禁止你为自己操心；当他证明，不存在烤的、香的、爱的东西的自然[本身]，但却存在着饼干、香油、女人的时候，[任何人也没有妨碍你]做事（对你们来说快乐就是事情）。”

[Ⅺ，4]“因为即使一个文法家说‘海格立斯的力气’就是海格立斯自己时，他[并没有以此否定海格立斯本身的存在]，正如那些主张‘和谐的’和‘木的’只是派生词的人，也没有以此否定声音和木头的存在一样。”

[Ⅺ，5]“在伊壁鸠鲁说‘存在物的自然是由物体和空间构成的’时，我们是否应该这样来理解他：他似乎想说，自然是存在物以外的另一种东西，或者他指的就是存在物而别无其他？就象他所用的‘虚空的自然’这些词毫无疑问是指虚空本身以及他通常用‘宇宙的自然’来表示宇宙一样。”（第1112页）

[Ⅺ，6]“恩培多克勒说，自然同生出来的东西没有区别，死亡同正在死亡的东西没有区别，他这样说时到底做了些什么呢？”（第1112页）

引用恩培多克勒的话。

[Ⅺ，7]“当世上由于混合出现了人，

或者一种野兽，一种灌木，

或者一种猛禽，这就被[叫做]生；

当他们分崩离析，
习惯上就称为不幸的命运。”

[Ⅺ，8]“我必须补充一下，科洛特援引恩培多克勒这几行诗句时，并未看出，恩培多克勒没有取消人、野兽等等，按照恩培多克勒的论点，他们是由元素混合而成的，科洛特揭露了那些把这种混合和解体取名为什么‘生’，‘不幸的命运’和‘残酷的死亡’的人的错误，可是却没有禁止使用关于这些概念的习惯上的表述。”(第 1113 页)

[Ⅻ，1]“这些傻瓜，他们无所用心也无疑惑可苦恼，
他们以为从未有过的东西能产生，
或者一种东西会死去，
完全化为乌有。”

[Ⅻ，2]“他是以这些词句向长有耳朵的人大声地说：他不是否定生而是否定无中生有，他也不是否定死亡，而是否定彻底的毁灭，即化为乌有。”(第 1113 页)

[Ⅻ，3]“‘哲人永远不会这样预言，
只要人们还活着[他们把这叫做生]——
就能真正地活着，体验着善与恶，
要是他们尚未形成或者一旦解体，
他们便不是活着。’

否定已经生出来的和活着的人的存在的人，是不会这样讲的，相反，倒是那些承认未出生者和已故者也存在的人才会这样讲。”(第 1113 页)

[Ⅻ，4]“他(即科洛特)又断言，按照恩培多克勒的看法，我们既不会患病，也不会受伤。但当恩培多克勒说人只在出生之前和死后才会经验善恶时，他怎能否定活着的人对痛苦的感受呢？”

[Ⅻ，5]“到底是谁，科洛特，真的能不患病和不受伤？正是由原子和虚空，即由没有感觉的东西构成的你们。这并不可怕，可怕的是你们没有快乐的来源，因为原子不会感受任何引起快乐的东西，而虚空对快乐始终是没有感觉的。”(第 1113 页)

(c)伊壁鸠鲁和巴门尼德

[XⅢ，2]“我始终不理解，他说宇宙是单一的，这怎么会妨碍我们生

活。”

[ⅩⅢ,3]“要知道当伊壁鸠鲁断言宇宙是无穷尽的,既无始也无终,既不会增大也不会缩小时,他也是把宇宙当作一个单一体来说的,当他在研究之初说存在物的自然是由物体和虚空构成的,他仿佛是把单一的本质分为两部分,其中一部分实际上就是无,并且就是被你们称为感触不到的、空虚的和无形体的东西,所以对你们来说,宇宙也是单一的。”

[ⅩⅢ,5]“我们应该把无限和虚空当作存在物产生的本原;但虚空本身是不起作用的和不受影响的,它没有形体,而无限是混乱的、没有理性的、不可把握的,它自行解体并陷入混乱,因为它由于自己的数量无限,既不能被控制,也不能受限制。”

[ⅩⅢ,6]“相反,巴门尼德〈如科洛特所说〉既没有取消火,也没有取消水……没有取消欧洲和亚洲人口稠密的城市……”

[ⅩⅢ,8]“因为所有[哲学家],最早还有苏格拉底都承认,自然中有一种只有见解才能够懂的东西,但也有另一种唯有智慧才能理解的东西。”(第1113—1114页)

“它[即思考的东西]

“是不可动摇的、完整的,并且从未产生过”,诚如他[巴门尼德]所说,它与自身是同一的并且在它自身里始终是固定的(第1114页)。

……科洛特则……直截了当地说,巴门尼德断言‘宇宙是单一的’就是否定一切存在的东西。”(第1114页)

[ⅩⅢ,9]“[巴门尼德承认被思考的东西具有存在物和单一体的形式],存在物他指的是永恒和不朽的东西,单一体指的是永远与自身相同的和不可改变的东西……而感性的东西,他认为是紊乱的,处在[经常]运动中的东西。”(第1114页)

[ⅩⅢ,10]“‘真理在这里充满了令人信服的力量’,这种力量属于永远与自身同一的被思考的东西。

‘人们的见解在那里,里面一点真实的东西都没有了’——因为他们[人们]从事着允许各种各样变化的事情并且易受情感和不稳定的影响。”(第1114页)

“因而,他的‘存在的东西是单一的’这个论点,并没有否定多和感性的东西,而是表明了它们与思维所建立起来的东西之间的差别。”(第1114页)

(d)伊壁鸠鲁和柏拉图

譬如,下面关于亚里士多德的一段话可以作为普卢塔克的非哲学的思维方式的证明:

[ⅩⅣ,4]“柏拉图的**理念**——科洛特[1]因之而指责他——处处受到亚里士多德的攻击,亚里士多德在关于伦理学和物理学的论文中,在他的公开对话中对它们提出各种疑问,所以**按照有些人的意见,这些论点中所表现出来的与其说是他对智慧的向往**,不如说是**热中辩论的癖好**,既然**他抱定贬低柏拉图哲学的宗旨**。”(第1115页)

[ⅩⅤ,2]“没有一点才智的他[科洛特]认为‘人不存在’和‘人是一种不存在的东西’的说法是意义完全相同、表示同一意思的。柏拉图却极其精细地把**‘不存在’和‘是不存在的’这两个说法区别开来**,也就是说,**前者是对任何存在的否定,后者则是规定‘真正存在着的’和‘与存在有关系的’之间的差别**。”

[ⅩⅤ,3]“后来的哲学家看到的只是种类和形式上……的差别,**他们再也没有超过这一点**,因为他们遇到过于巨大的逻辑上的困难。”

(这里还有一段话,从中可以看出洋洋得意的普卢塔克的内在的、怡然自满的愚蠢。)

[ⅩⅤ,4]“参加的事和参加者之间的关系犹如原因和物质、原作和副本、力和作用间的关系。”(第1115页)

假如普卢塔克谈及理念学说的创立者柏拉图时说,他

[ⅩⅤ,7]“并不轻视感性的东西,但是说[只]存在被思考的东西。”(第1116页)

那么,这个愚蠢的折衷主义者便不懂得,正是在这一点上应当责备柏拉图。柏拉图没有取消感性的东西,但认为存在是被思考的东西。这样一来,感性存在就不表现在思维中,而智慧能理

---

① 手稿中为亚里士多德。——编者注

解的东西也归于存在的范畴，因此有两个存在的世界，一个挨着另一个。由此可以看到，柏拉图的迂腐在普通人中间特别容易得到反应，而普卢塔克，我们可以根据其哲学观点将他列入普通人一类。自然，在柏拉图那里，在哲学发展的某一阶段上看来是新颖的、必要的、灿烂辉煌的东西，在站在古代世界交界处的个人那里，则成为对已经去世的人的模糊形象的苍白回忆，成为太古时代的一盏照明灯，并且使人产生讨厌的印象，就象一个老天真给人的印象一样。

当普卢塔克赞扬柏拉图时，再没有比这更好的对柏拉图的批评了：

[ⅩⅤ，7]“他没有否定被我们的感觉感觉到的正在发生和正在出现的东西，但是他断言有另一种更坚固和更稳定的东西”

（全都是从感性的东西里面抽象出来的、不能用概念表述的观念），

“一种不生、不灭也不受作用的东西”

（应当注意不—不—不三个否定的规定），

“而且他教导他的追随者更确切地”用文字“将这种差别表述出来”

（不错，这种差别纯系文字上的），

“把一个叫做存在的东西，另外一个叫做生成的东西。”（第 1116 页）

[ⅩⅤ，8]“近代的[哲学家]也有这种情况。他们拒绝把存在的东西这个名称给予许多极重要的东西：虚空、时间、空间，总之，包括所有真实的东西在内的一切闻其名而知其物的东西。他们断言，这一切都不是存在的东西，但它们是某种东西，人们在生活和哲学中经常把它们当作存在着的和现成的量来使用。”（第 1116 页）

然后普卢塔克向科洛特提出问题说：伊壁鸠鲁派是否自己在

制造永久存在和暂时存在之间的差别？等等。

在这里普卢塔克变得好嘲笑人了，他说：

[XVI，2]“怎么样，难道伊壁鸠鲁把一切都同样称作存在的东西就比柏拉图更聪明吗？……他认为，暂时的东西同永久的东西具有同样的存在……于是那永久不能与自己的存在分离的本质，就同那些只作为附属的和变化不定的本质而存在并且一刻也没有与自身同一的本质[具有同样的存在]。”

[XVI，3]“但如果说柏拉图在这里真正犯了极大的错误，那么他就必须为概念的混淆，向那些希腊话说得更好的人负责……”(第 1116 页)

听到这种夸大其词、自以为十分聪明的正经话是饶有趣味的。他，即普卢塔克，自己把柏拉图的存在差别归结为两个名称，可是另一方面他又断言伊壁鸠鲁派把固定存在说成两个方面是不对的(然而伊壁鸠鲁派却是仔细地把“不朽的东西”和“没有本原的东西”同因组合而存在的东西区别开来的)。当柏拉图把“存在”摆在一边，把“生成”摆在另一边时，他不也是这样做的吗？

伊壁鸠鲁哲学

笔　记　四

Ⅲ.普卢塔克。(2)《科洛特》

Ⅳ.卢克莱修。《物性论》(共三卷。(1),(2),(3))

Ⅲ.普卢塔克。(2)《科洛特》

(e)伊壁鸠鲁和苏格拉底

[ⅩⅠⅩ.2]“因为,伊壁鸠鲁有一个原则是:‘除哲人之外,任何人都不能对某一事物如此深信不疑,以致无法使他改变信念’。”(第 1117 页)

这是了解伊壁鸠鲁对怀疑论态度的很重要的一句话。

[ⅩⅨ,5]“但是那种证明我们的感性知觉不准确和不足信的论断没有排除这样一个事实,即每一个事物对我们来说都是明摆着出现的。但是当我们在自己的行动中对于出现的东西运用感性知觉时,[这一论断不允许我们把感性知觉当作]完全正确的和[无误的]。[因为]由于没有别的更好的东西的缘故,[这就足以使感性知觉成为必要的和]有用的。”(第 1118 页)[ⅩⅩ,1]“苏格拉底研究了人是什么的问题,当科洛特为此而对他过分地加以嘲笑和轻蔑的非难,并且带着青年人的傲慢声称,—— 他(即科洛特)说,—— 他,苏格拉底,自己并不知道这一点时,事情就变得清楚了:科洛特自己从来没有想过这一点。”(第 1118 页)

(f)伊壁鸠鲁和斯蒂尔蓬

[ⅩⅩⅡ,1—2]“他〈即科洛特〉说,**斯蒂尔蓬使生活变成不可能的了**,因为**他说不能把一个**[概念]**与另一个同它不同的概念联系起来**。‘[科洛特说],**要是我们不讲人是善的**,等等,而说**人是人**,**善良的是善的**,云云,**我们将**怎么**生活**呀!’”(第 1119 页)

关于科洛特,的确必须承认,他善于摸到对方的弱点,而普卢塔克却没有一点哲学嗅觉,以致连谈的是什么都不知道。当抽象的同一性原理也被视为一切生命的死亡并受到指摘时,普卢塔克却针对这一点提出下面这种愚蠢的、只配由眼光狭小的乡村小学教师来说的反驳。

[ⅩⅩⅡ,3]“但是哪一个人因此而生活得更坏了?谁听到这一论点〈即斯蒂尔蓬的论点〉会不懂得这是俏皮的玩笑或者辩证法中的练习题?科洛特!不说‘人是善的’……并不可怕,可怕的是不把神叫作神和不把神当作神(象你们所做的那样),是你们不愿承认人的庇护者宙斯的存在,不愿承认立法者德美特的存在,生育者波赛东的存在。你们剥夺了赋予神的称号,你们取消了祭祀、入会仪式、庆祝游行、节庆,这种把概念相互分离的做法是恶劣的,它使生活充满了对神的蔑视,充满了厚颜无耻。”(第 1119 页)

[ⅩⅩⅢ,1]“斯蒂尔蓬所说的意思是:在讲到马时,我们用‘跑’作谓语,那么,他说,谓语与它所说的东西并不是同类的,而是不同类的。‘人’是一个概念,‘善的’又是一个[概念]。[“是马”和“是在跑的”两个说法的区别也是如此]。因为如果要求我们分别对每个概念作出规定,我们是不会给二者以同样的[规定]的。因此那些对一个概念使用和它不同的谓语的人是错误的……”

[ⅩⅩⅢ,2]“因为,如果‘人’和‘善’是表示同一个意思……那么,对面包和药怎么能都说‘善’呢?”(第 1120 页)

这是斯蒂尔蓬很好和很重要的论述。

(g)伊壁鸠鲁和昔勒尼派

[XXⅣ,4]“他们〈昔勒尼派〉说:‘我们感觉到甜’,感觉到‘暗’,因为其中的每一个印象都给[我们]以它所固有的特殊的和不断的作用。但是,蜜是否真是甜的……
夜间的天空是否真是暗的,由于有很多证据,还受到动物、物和人的怀疑:有的否定,反之,有的却接受 ……”

[XXⅣ,5]“由此可见,意见只有以感觉为基础,才能避免错误:当它离开[感觉的土壤],去注意外部事物并且对它们作出判断时,它常常陷于混乱并与其他从同一些事物得到相反的印象和获得完全不同的表象的人发生矛盾。”(第1120页)

[XXⅤ,2]“因为,如果说一个形象我们觉得是圆的,另一个是折断的,那么他们尽管也主张感性知觉再现真实的东西,却不许承认塔是圆的或桨折断了,**他们证实自己的感觉是真实的现象,但又不愿承认我们以外的事物实际上就是**[它们向我们显示的]**那个样子** ……”

[XXⅤ,4]“视觉得到的形象,向我们显示出是折断的样子。”

[XXⅤ,5]“因而,由于在[感觉提供给我们的]表象和存在于我们之外的东西之间有着差别,我们就只好要么承认感觉到的表象的真实性,要么就得再提出证据,假使我们要求把显现出来的东西当成存在物的话。”(第1121页)

(h)伊壁鸠鲁和学院派(阿尔克西拉奥斯)

关于这一点普卢塔克所说的可归结为:学院派承认三种精神活动:想象、意图、和谐[第1122页];错误的根源也就出在最后一种。所以感性的东西无论从理论上说还是从实际上说都不会消失,消失的只是见解。

他试图向伊壁鸠鲁派证明,他们是在怀疑一种十分明显的东西。

Ⅳ.卢克莱修。《物性论》
艾希施泰特版,1801年,一卷本

不言而喻,卢克莱修的东西只有少量可供利用。

第 一 卷

“当大地上人类的生活有目共睹地
在宗教的重压下悲惨无状,久久煎熬,
而宗教则在天际昂然露出头来
板着凶恶的脸孔俯视那被踩在地下的人群的时候,
是一个希腊人首先敢于抬起凡人的目光,
对着它以眼还睛,敢于挺身出来抗拒。
任是神道,任是闪电,或者天空
吓人的雷霆都不能使他畏惧……
……
于是,今天轮到宗教被我们踩在脚下,
而胜利则把我们自己凌空举起。”(第62—79行)

“任何东西都不能凭神意从无中生出。”(第150行)

“假如无中真的可以生出物,
则任何存在物不要种子就能产生……”(第159和160行)

“为使你终究不致因看不见物的本原
而怀疑我的话……”(第267和268行)

“自然就是这样通过不可见的物体来显神通。”(第328行)

“但一切东西并非都被物质填满堵实,
因为物里面存在着虚空。”(第329—330行)

“它(认识了虚空)[1]就会使你不致于……
永远思索宇宙的本质……
这就是必定存在空虚的空间的缘故:
因为没有虚空,物体根本就不能
向任何地方运动……
……
……这样任何东西都不能推向前进,
因为任何东西都不会让路,使运动有个起点。
……
……要是没有虚空……
……
任何东西就永远不会生出来,
因为物质处处都是紧紧夹成一块。”(第 332—345 行)

“……[应当承认],物体中存在着虚空,
物体运动便是由此获得开端的。”(第 382—383 行)

“整个……自然由两种东西构成:
第一是物体,第二就是空虚的空间。”(第 419—420 行)

“……时间本身是不存在的……
……
应该承认,离开了事物的动和静,
人们就不能感觉到时间本身。”(第 459—463 行)

“[你现在清楚地看到,每一个行为]
根本不是自己独立存在,
不象物体那样,也不象虚空那样。
倒不如更宜于称之为
物体的偶性,或空间——一切事物
运动于其中的那个空间的偶性。”(第 479—482 行)

---

① 马克思作的注解。——编者注

“……既然这里已经根据其双重本质
看出两种东西，即物体和[一切事物
在其中活动的]地点之间的主要区别，
那它们必定是完全独立存在的。
因为哪里有[我们称为虚空的]空间，
那里便没有物体，而物体所在之处，
也就无论如何不会有虚空存在。”(第 503—509 行)

“……物质是永恒的……”(第 540 行)

“……在[我们的感官已经感觉不到的]
物体上**有一个极限点……**
……以它的本性来说它是最小的，
因而完全不可分割，而且从来不曾，
将来也永远不会个别地、独立地存在。”(第 599—603 行)

“……有这样的物体，[它们的
碰撞、运动、排列、状况和形状
可以产生火，只要改变次序，
本性也就改变]，它们不象火，也不象
任何一种能将物体授给我们的感官
和以自己的接触来刺激触觉的东西。”(第 684—689 行)

“最后，如果一切皆由四种元素造成，
如果一切物以后重又分解成这四者，
那为什么要把四种元素看作物的始原，
而不认为那些物是它们的始原？”(第 763—766 行)

“[如果你以为火、土、气和水
在相互结合时能够做到
不改变自己的本性]，

那么你就不能由它们得到任何东西；
无论是活的东西，还是象树那样死板的东西。
因为在这不同种类的混合中，
一切都会显出自己的本性：你将看到
在那里气和上混在一起，火又留在水里。
然而始原在把物造出来的时候，
必定要加进一种潜藏的不可见的本质，
以免出现任何会妨碍和干扰各种创造物
拥有自己独特性质的东西。”（第 773—781 行）

“而据说……
……
……这一切不断地互相转化，移动
（即：火升入气，而后形成雨，
而后成土，然后一切又从土还原回去）①
从天上降落到地上，又从地上回到天体。
但始原无论如何不可能这样做，
因为必须随时有一种不变的东西存在，
以免所有的东西都完全化为乌有。
因为一样东西如果变化时超出自己的界限，
就等于它原来那种状态的毁灭。”（第 783—793 行）

“因为在许多物里面
相同的始原是以多种方式结合的，
不同的物就必须以不同的食物为滋养。”（第 814—816 行）

“因为同样的本原构成天空和大地，
太阳、河流、海洋、树木、五谷和生物。
但不论它们的混合还是运动都不相同。”（第 820—822 行）

① 括号里的话是马克思的解释。——编者注

“此外在他〈即阿那克萨哥拉〉看来，始原太不稳定……
……
其中哪一种能顶住强大的冲击
和逃避毁灭……
是气？是水？或者火？还是什么？是血还是骨？
不，我相信，都不能，因为一切物
同样不免完全死亡，象我们看见的、
那为暴力所摧毁而在我们眼前公然灭亡的东西一样。”
（第 847—856 行）
“如果木中潜藏着火和烟和灰烬，
那木无疑是由不同的物所构成。”（第 872—873 行）

“这里只剩下一个小小的诡辩余地，
阿那克萨哥拉就抓住它，认为
一切物都潜混在一切物之中，
但只有那在成分的数量上超过其他物、
老是现成摆在那里首当其冲的东西才会显露。
这样的解释丝毫不近真实。
因为这样一来被磨石辗碎的谷粒
就应该常常在磨石上留下一些血迹
或者一些别的东西……
……
最后，我们劈开木柴也就能发现
灰烬和烟，以及隐藏的小火苗。
但很明显，既然事实证明并非如此，
就应当认为物里面不存在这样的混合，
而是许多物所共有的种子
以多种方式结合而潜藏在物里面。”（第 875—896 行）

“你最终见到我们刚才谈的是什么了吧？
具有重大意义的首先是：

这些始原和哪些始原以怎样的位置相结合？
它们彼此之间将如何运动？
它们是怎样只要稍微变动一下结合
便产生木和火的？就象我们以同样的方式
稍稍变动一下这两个词的字母结合，
就会产生意义全然不同的两个词。”(第 907—914 行)

“宇宙不管哪一边都没有任何终极，
因为否则它就必定会有边际；
而任何东西显然都不会有边际，只要
它的外面没有什么东西将它隔开……
……
如果我们必须承认宇宙之外别无他物，
那么它就没有边际，也无终无极。”(第 958—964 行)

“此外，如果辽阔宇宙的整个空间
四面都被圈定，并且是有边界，
[有终点的]……
……
就没有天空本身……
……
确实，本原体无论在哪里都完全
得不到静止，因为并没有一个底部，
可以让它们停止汇流而沉积。
一切物体永远在不断的运动中造就，
本原体到处、从四方八面跑来跑去，
从无底深渊来的和上面的一起疾驰。”(第 984—997 行)

“[再者，自然很留神使物的总量
不能为自己设置界限：]它把虚空作为

物体的界限，而又强迫物体围住虚空，
如此循环交替使一切皆无终极。
纵使其中一个不成为另一个的边界，
这个或那一个仍然会自己无限地延伸。”（第 1009—1013 行）

“[……贪婪的大海随时新添进河水；
太阳热晒暖的大地
重又生产果实；生物便得以生育茁壮；
天空滑动的火就不熄灭。]
这一切无论如何都不可能，要不是
物质从无限中永远源源而来，
使所有的亏损一次又一次得到补充。
因为一切生物如果失去食物，就会
衰萎消瘦，同样一切其他的东西，
一旦物质变得不足，源源不绝的供应之流中断，
就必定会开始消失。”（第 1035—1041 行）

就象那大自然一到春天便裸身露体，仿佛意识到它的胜利似的，将它的全部妩媚展现在人们的眼前，然而到了冬天就用冰雪遮羞掩丑——朝气蓬勃的、大胆的、富有诗意的世界主宰者卢克莱修就是这样不同于用道德的冰雪来掩盖自己小“我”的普卢塔克。当我们看到畏缩地浑身颤抖的、屈辱地低声下气的个人时，我们会不由自主地摸摸自己，四下张望，怀疑自己的存在，生怕自己会马上消失。但看到身穿鲜艳服装、腾空飞舞的人时，我们却又忘乎所以，觉得我们仿佛高出于自己之上，达到普遍力量的水平，呼吸也就更自由了。谁觉得自己更道德和更自由些：是那刚走出普卢塔克的教室，一边思量着善良的人一死也就失去了自己一生的成果实在有欠公允的人，还是那直观永恒的完满境界、用心倾听着卢克莱修那勇敢的、雷鸣般的诗歌的人：

“……对荣誉的期望
已将尖锐的酒神手杖深深扎入我的心。
同时向我胸中灌进对缪斯的甜蜜的爱，
现在我为这爱鼓舞，怀着兴奋的思想
漫游在皮埃里亚的没有道路的原野，
这里从来没人走过。我乐于把双唇
贴近那里的清泉，也乐于采摘不知名的野花
并把它们编成绚丽的花冠戴上，
这样的桂冠缪斯还从不曾加在谁人的头上。
第一，因为我在教导伟大的知识，
努力把人的精神从迷信的罗网中解放，
第二，我以十分明洁的诗句叙述
隐晦的主题，处处染以缪斯的魅力。”（第 922 行及以下几行）

那一味喜欢为自己操心，而不用自己的力量去建设整个世界，做世界的缔造者的人，正受到精神的诅咒，被开除教籍，不过这是从相反的意义上说的；他被赶出教堂并且失去了永恒的精神快乐，于是也不得不以想象中的个人幸福来哄骗自己，夜里梦见自己。

“幸福不是对美德的奖赏，而是美德本身。”①

我们也将看到，比起普卢塔克来，卢克莱修对伊壁鸠鲁的理解要明哲无数倍。哲学研究的首要基础是勇敢的自由的精神。

首先值得称许的是用伊壁鸠鲁的观点对从前的自然哲学家所作的中肯批评。它之所以值得研究，是因为它巧妙地将伊壁鸠鲁学说的特点提到最重要的地位。

① 斯宾诺莎《伦理学》第 5 部分，命题四十二。——编者注

我们特别注意有关恩培多克勒和阿那克萨哥拉的阐述，因为这些阐述在更大程度上适用于其他自然哲学家。

1.任何**规定的**元素均不能被认作实体。因为假使一切都转化成这些元素，一切又都由它们产生，那为什么不反过来认为，在这种可逆的过程中它们是从一切其他物的总和中获得其本原的呢？因为这些元素本身只不过是与其他物并存的一种被规定的、有限的存在形式，它们的形成同样是由于发生在其他物中的那个过程。反之亦然（第763—766行[①]）。

2.如果某些被规定的元素被承认为实体，那么，一方面，它们的天然片面性就表现在：它们是在互相碰撞中保存自己、表现自己的规定性，并且这样一来就溶化在自己的对立物中；另一方面，它们受到自然力学过程或某种其他过程的支配，显示出受其单一性所限制的形成能力。

如果说伊奥尼亚派自然哲学家的下述观点从历史上看可以原谅，即对他们来说火、水等不是规定的感性元素，而是一种共同的东西，那么，他们的对手卢克莱修恰好在这一点上对他们的指责是完全正确的。既然在阳光下很快就显现的、感官可以感觉到的元素被当作基本实体，那么在这种情况下感性知觉和元素存在的感性形式就成为元素的标准了。如果有人说，元素在形成存在物的本原时，被规定成另一个样子，那么，这一规定就仍然是潜藏的规定并未在元素的感性单一性中显露出来，这种规定只是内在的规定；因而，元素在其中作为本原出现的规定，对这些元素来说就是一种外在的东西，——这就是说：这些元素就不是这个被规定的元素的那

① 见本卷第107页。——编者注

个样子，也就是说它们不在那将它们作为火、水等与其他元素区别开来的东西里面（第 773 行及以下几行[①]）。

3.第三，认为规定的特殊元素是本原，这不仅与它们有限的存在以及它们从中任意划分出来的其他元素相矛盾（因此，与后者相比，这些元素除了数的规定性外再没有别的差别；但是看来，这样的规定性作为一种有限的规定性，反而原则上是由其他物的众多、无限性规定的）。这些元素本身的有限性和可变性不仅表现在以特殊形式（通过这种形式，既显示出它们的独特性，也显示出囿于天然界限内的形成能力）发生的相互关系中，而且还表现在过程本身中，由于有了这一过程，世界才由这些元素所形成—— 象人们所认为的那样。

既然这些元素囿于特殊的天然形式内，那么它们的创造活动便只能是特殊的，也就是说，它们的创造活动只能是它们本身的变更，这一变更仍然具有特殊性，即天然特殊性，也就是说，它们的创造活动即是它们变化的自然过程。这些自然哲学家认为，火就是这样在空气中闪烁的，雨就是这样出现并降落到地面上的，土就是这样形成的。总之，这里所显示的是元素本身的可变性，而决不是它们的稳定性，不是它们作为本原所固有的实体存在；因为它们的创造活动正好反过来意味着它们的特殊存在的死亡，反之，产生的东西却根源于它们的可变性（第 783 行及以下几行[②]）。

在元素存在和天然物存在的必然的相互制约性中表现出来的仅仅是，它们的条件就是既存在于它们之外，也存在于它们自身内的它们自身的力量。

---

①② 见本卷第 108 页。—— 编者注

4.卢克莱修转而谈到阿那克萨哥拉的同素体。他非难同素体是：

“始原太不稳定”①。

由于同素体同它们对之来说是同素体的东西具有同样的质，是同样的实体，因此我们必须把我们在它们具体显露时所观察到的同样的暂时性归于它们。要是木中隐藏着火和烟，那木无疑是由“不同的物”混合而成的②。如果任何一个物体都是由全部感性的种子构成，那么在打碎的物体内必定会发现它包含着感性的种子。

似乎很奇怪，象伊壁鸠鲁哲学这样来自感性物范围并把它——至少在认识上——上升为最高标准的哲学，会把象原子这样的抽象的东西，这样一种“盲目力量”认为是始原。关于这一点见第773行及以下几行——第783行及以下几行③，这里表明：始原必须独立地存在，不具备任何特殊的、感性的、物理的性质。它是实体：

“因为同样的本原构成天空和大地，
太阳、河流、海洋”等等。（第820行及以下几行）

这一始原具有普遍性。

这是关于**原子对虚空**的关系的重要评语。关于这一“双重本性”。卢克莱修说：

“……它们必定是完全独立存在的。”（第503行及以下几行）④

接着，它们又彼此排斥：

①② 见本卷第109页。——编者注
③ 见本卷第108页。——编者注
④ 见本卷第107页。——编者注

“因为哪里有[我们称为虚空的]空间，
那里便没有物体”等等。（同上）

它们中的每一个，本身就是始原；这样一来，无论原子还是虚空，都不是始原，而它们的基础，它们中的任何一个作为独立的本质表现出来的东西，才是这样的始原。在伊壁鸠鲁体系完成时这一中间环节被赋予最高的地位。

关于作为运动始原的虚空，见第 363 行及以下几行，关于显然作为内在始原的虚空，见第 382 行及以下几行。“虚空和原子”是思维和存在的具体化了的对立面。

卢克莱修·卡鲁斯。《物性论》

第 二 卷

“但再没有什么比照看明净的寺院更大的乐事，
哲人的学说把它们建立在安全的高处……”（第 7 行及以下几行）
“啊，可怜的凡人头脑！盲目的感觉！
在无数的危险中，在茫茫的黑暗中
人们度过了一生，这极其短暂的岁月……”（第 14 行及以下几行）

“……正如小孩在一团漆黑中发抖和害怕，
我们在大白天也常常害怕[一些东西，
它们其实一点也不比小孩在黑暗中
以为会发生和感到害怕的东西更可怕]。
可见能从心灵消除这恐惧和驱散黑暗的
不是太阳的光芒，也不是白昼的光辉，
而是自然本身的面貌及其内部的结构。”（第 55 行及以下几行）

“……物的始原存在于虚空之中并在其中
流荡，它们必然因本身的重量或别的
始原的碰撞而飞奔疾驰……”（第 83 行及以下几行）

“……请记住，宇宙的任何地方
都没有底部，没有**原初物体可以停留的**
地方，因为空间既无终极也无界限，
它是无限度的，向四方八面伸延的，
正如我已详尽地证明过的……”（第 90 行及以下几行）

“……无疑在无限的虚空里面，
原初物体无论在哪里都绝不能有静止。
相反，它们不断为各种运动驱赶，
[有些在互相碰撞之后跑得更远，
有些则在附近散开]。”（第 95 行及以下几行）

原子结合的形成、原子的排斥和吸引，是伴随着嘈杂的声响而发生的。在世界的作坊和铁匠铺里进行着喧嚣的、紧张的斗争。在世界上——在它的隐秘的中心里面喧腾着这样的风暴——充满了内部纷争。

连射进荫蔽处的阳光也是这场永恒战争的一种形象。

“许多微小的物体……
在光线照耀下[前后奔突]，
象在一场永恒的斗争中交战厮杀，
一队队投入战斗，永无休止，
时而遇合，时而分散开来。
从这里你可以看出，物的始原
是怎样在无限的虚空里不断地驰驱。”（第 116 行及以下几行）

我们看到，命运的盲目的、可恶的力量是如何变成个人的、个

体的任性并且破坏形式和实体的。

“此外，你应该注意到
在阳光下闪烁的物体里面的纷乱，
因为你**也**将从中了解**物质的运动**，
这些运动在物质里**隐匿而不可见**。
因为在这里你将看见许多微粒因看不见的
撞击而改变它的路线又再退回去……”（第 125 行及以下几行）

“物的始原最初自己运动
接着那些由始原稍为结合而成的，
可以说是首当其冲因而是最靠近的物体
就因始原看不见的碰撞而动起来，
之后它们又促使更大一点的物体运动。
这样，运动由始原开始逐渐地
触及我们的感觉，直至我们能够
在阳光下运动的微粒中看见它，
虽然看不出那推动它的碰撞。”（第 133 行及以下几行）

“但所有那些单纯而坚实的始原，
当它们通过虚空的时候，没有遇到任何
外来的阻滞，它们同自身各部分构成一体
并且一往无前地奔向所往的地方，
因此显然必定具有无限大的速度，
比阳光的飞奔的速度不知快了多少，
[同一时间里在空间跑过的距离
也比太阳光辉在天空划过的路程远许多倍]。”（第 157 行及以下几行）

“……即使我对物的始原一无所知，
那么就象根据许多别的现象一样，
我也敢根据天体现象断定：

整个现存世界并非为我们也绝非神力
创造的……”(第 177 行及以下几行)

“……任何物体本身都不可能
靠自身的力量上升或向上运动。”(第 185 行及以下几行)

“原子偏离直线”是最深刻的结论之一,并且是根据伊壁鸠鲁哲学的本质而来的。西塞罗可以嘲笑说:哲学之于他,就同北美利坚合众国总统一样陌生。

直线,即简单的方向,是直接的自为存在的扬弃,点的扬弃;它是被扬弃的点。直线是点的异在。原子——从自身排除了异在的点的存在,——是绝对的、直接的自为存在,因而它不可能有简单的方向,不可能有直线,它偏离直线。原子显示,它的本性不在于空间性,而在于自为存在。它服从的不是空间性的规律,而是别的规律。

直线不仅表示点的扬弃,它也是点的定在。原子不关心定在的宽广,它不分离成存在着的差别,但同时它也不单纯是存在,不单纯是一种仅仅是直接的、似乎对自身的存在感到无所谓的东西,但它的存在恰恰与定在不同,它与这种定在相反,被隔绝在自身内;这个意思翻译成感性语言就是:它偏离直线。

正象原子偏离它的前提,摆脱它的质的本性,因而显示出这种摆脱,这种没有前提的空洞的自我隔绝对它本身是存在的,显示出它本身的质就是这样表现出来的,——整个伊壁鸠鲁哲学也同样偏离了前提。例如,快乐仅仅是避开痛苦,因而也就是避开这样一种状态,在这种状态中原子表现为被区分的,表现为具有定在的、受不存在和前提拖累的东西。但是原子的有限性在于:痛苦等等是存在着的,导致偏离发生的这些前提对个人来说是存在着的,在这

方面原子是一种偶然的东西。诚然，我们看到，这种前提本身对于原子已经是存在着的，因为假如它对原子不存在的话，原子就不会偏离直线。但这是根据伊壁鸠鲁哲学的观点得出的结论；伊壁鸠鲁哲学在实体前提的世界上寻找着一种没有前提的东西，或者，用逻辑学术语来表达：由于自为存在是伊壁鸠鲁哲学唯一的、直接的原则，因而定在同伊壁鸠鲁哲学直接相对立，伊壁鸠鲁哲学在逻辑上没有能克服这个定在。

在这种情况下人们通过偶然上升为必然性、任意性上升为规律那样的途径来回避决定论。神回避世界，世界对它说来是不存在的，所以它才是神。

这样就可以说，“原子偏离直线”是原子的规律，是原子的脉动，是原子的特殊的质，正因为如此，德谟克利特的学说才具有完全不同的性质，才不象伊壁鸠鲁哲学那样只是某一个时期的哲学。

“如果它们[象雨点一样地]继续下落，
经过广阔的虚空时丝毫也不偏斜，
那原子既不会有**遇合，也不会有碰撞**，
自然界也就永远不会产生出任何东西。”(第 221 行及以下几行)

因为世界在创造中，因为原子同自身，即同另一个原子发生关系，它的运动就不是那种必须先有异在的运动，——直线运动便是这种运动，——而是那偏离直线、同自身发生关系的运动。在感性概念里这一点可以这样表达：原子只能同原子发生关系，并且其中的每一个都偏离直线。

“我再重复一遍：物体必定要偏斜，
但一点也觉察不出来；绝不会使人觉得

我们不顾明显性把运动想象成斜的。”(第 243 行及以下几行)

“如果所有运动形成一条连接不断的链条，
新的运动总是按一定秩序从旧的运动中产生，
而原子也不能由于偏斜而
引起打破命运的束缚的别的运动，
以便使原因不致永远跟着原因而来，
那么你说说看，大地上的生物是如何
和从何得到那不受命运支配的、使我们
能向欲望所招引的地方迈进的自由意志……”(第 251 行及以下几行)

“……[在我们胸中仍然有
某种东西]……
由于它的裁决全部物质
包括所有关节，有时包括[四肢]必得向前推去……”
(第 281 行及以下几行)

“偏离直线”就是“自由意志”[①]，是特殊的实体，原子真正的质。

“所以在原子中除了撞击和重量之外，
你还必须承认有运动的另一种原因，
是我们身上这种天赋能力的根源，
因为，如我们所见，无中不能生有。
诚然，重量妨碍着一切事物由某种外力
撞击而生；但智慧所做的一切不仅是
由于内在的必然性，它也并非只是被迫
忍受和负担并作为被征服者而听命于必然性，
这情况的发生乃是**由于原子的微小偏斜，**
不过不是在规定的期限，在一定的地点。”(第 284 行及以下几行)

① 手稿中是拉丁文“arbitrium”。——编者注

这种偏斜不是在空间一定的地点、一定的时间发生的，它不是感性的质，它是原子的灵魂。

在虚空中重量的差别消失了，这就是说，虚空不是运动的外部条件，而是自己存在着的、内在的、绝对的运动。

“反之，虚空在任何时候，任何地方都不能
作为一种支柱阻挡住任何事物，
而总是凭它的本性向一切让路。
因此一切东西尽管重量不等，
却必定以同等的速度冲下，
通过寂静的虚空在运动。”（第 235 行及以下几行）

卢克莱修提出这一点来反对受感性条件限制的运动。

“因为一切在水中或稀薄空气中下落之物，
之所以因本身的重量而一定下落得更快，
仅仅是由于水或空气的细微本质
不能给所有的物造成同样的阻碍，
而是对较重的东西让开得更快。”（第 230 行及以下几行）

“你终究看到了吧，虽然外力推动许多人
并常常使劲地拉他们，迫使他们违反
自己本意向前进，但在我们胸中仍藏着
某种东西，会抗拒它并能与之斗争。”（第 277 行及以下几行）

见上面援引的诗句。

这种“力量”，这种“偏斜”，就是原子的反抗、顽强，就是它“胸中的某种东西”；这种力量表明的对世界的态度并不是分裂的、机械的世界对单个人的态度。

就象宙斯是在库列特的嘈杂的战争舞蹈声中长大的一样，在这里，世界就是在原子的斗争声中形成的。

卢克莱修是一位真正的罗马史诗诗人，因为他歌颂罗马精神的实体；我们在这里看到的不是荷马笔下的生气勃勃的、强大的、完整的形象，而是坚强的、武装到不可穿透的、没有任何其他品质的英雄，“一切人反对一切人”的战争[①]、僵硬的自为存在形式，失去神性的自然和与世隔绝的神。

我们来看看原子更具体的质的规定；我们已经弄清了它们内部的内在特性，这种特性，说得确切一点，就是它们的实体。在卢克莱修那里，这些规定非常不能令人满意，一般地说，它们是整个伊壁鸠鲁哲学最武断的，因而也是最困难的部分之一。

(1)原子的运动

“物质的总库从不曾比现在更
拥挤，也不曾比现在更空疏
……
任何力量都不能改变物的总量。”(第 294 行及以下几行)

“在这里你不要感到惊奇：
虽然所有原子都在运动着，
其总量对我们来说却处在绝对的静止中，——
……

① “一切人反对一切人的战争”(“bellum omnium contra omnes”或“bellum omnium in omnes”)是托·霍布斯的用语。见他的著作《哲学原理》第三部分《论公民》的致读者序和《利维坦》。——编者注

因为原子的整个自然都远在我们的
感觉范围之外。因此既然我们的视觉
看不见它们，我们就见不到它们的运动。
就是我们能看见的东西如果离我们太远，
也常常把它们的运动隐藏起来不让我们看见。”（第 308 行及以下几行）

(2)[原子的]形状

“现在你来进一步认识一下一切实体的原子的
本质和特性；它们的形式是如何
多样，它们的形状又是如何不同。
……
……既然它们的数量是如此之多，
以致象我已指出的既无止境也无法计数，
那它们自然就不会都具有完全
相同的体形和相象的形状。”（第 333 行及以下几行）

“所以物的原子有不同的形状，
这样才能够引起各种不同的感觉。”（第 442 行及以下几行）

“物的原子的……
但这些形状的种类数目有限，
因为如果这些形状的数目不是有限的，
有些原子就会有无限的体积。
因为在原子所固有的同样微小的体积里，
不容许各种形状有很大的不同，
譬如说，假定一个原子包含
三个或更多一些的最小部分；
然后你把这个原子的这些部分
自下而上或自左而右重新摆放，
当你摆完所有的组合后你就会看到

这个原子所可能有的全部形状上的变化；
如果你还想进一步改变它原有的形状，
你就得增加新的部分。
如果你想一再地改变形状的话，
那么每一次组合都要加进新的部分。
可见，随着**形状的每一新的变化**
必然是它的结构的增大，
因此，**你不能相信原子在形状方面有无限多的不同**。
否则就应认为**有些原子是非常巨大的**，
而这一点我已证明过是不能接受的。”（第 479 行及以下几行）

伊壁鸠鲁说，“形状的多样不是无限的”，但是“存在着无限多同一形状的微粒，由于它们不断的碰撞便创造了——并且在继续创造着——世界”，这种论点是对原子同它们的质，同作为世界本原的原子本身的关系的最重要、最内在的考察。

“因为一切会不断出现，一个比一个更好。”（第 507 行）

“但也可以反过来：一切同样会
退而变得更坏，就象它能臻于尽善尽美一样，
因为一切会不断出现，一个比一个更丑恶……”（第 508 行及以下几行）

“如果事实并非如此，而万物又都有两面，
都有一定界限，那你就必须承认，
物质形状的不同也是有限的。”（第 512 行及以下几行）

“给你说明这点之后，我再说下去：
正如你现在不难证实的那样，那些
形状彼此相同的物的原子
是不可胜数的。因为**形状的差别虽然是有限的**，

而**相同的始原却应是无限的**，
不然物质的总量会是有限的，
这我已证明是不可能的……”(第 522 行及以下几行)

原子的距离即差别是有限的；假定它是无限的，那原子在自身里就是居间的，就会包含理想的多样性。原子的无限性作为一种排斥，作为对自身的否定关系，产生无限多类似，它们的无限性同它们的质的差别没有任何关系。假定原子形状的多样性是无限的，那么每一个原子本身便包含着被它否定的另一个原子，在这种情况下就存在着代表世界全部无限性的原子，象莱布尼茨的单子一样。

“因此，无论哪一种物的原子都
不可胜数并显然能使万物得到补充。”(第 567 行及以下几行)

“从亘古开始的本原之间的战争
就这样胜负不定地永远进行着：
时而充满活力的自然的力量获胜，
时而死亡战胜了它们。送葬的哀泣
混和着初见太阳的婴儿的啼叫。
没有一夜，没有一天，没有一个早晨
听不见婴孩的啼哭，夹杂着
那死了人的和黑色葬仪上的号哭。”(第 573 行及以下几行)

“什么东西里面具有更大的力量和效能，
就表明它包含着更多的
种类不同和形状完全不同的原子。”(第 586 行及以下几行)

“因为一切神灵必定天生是永远
在绝对的宁静中享受着不朽的生命，

他们没有我们的那些操心事，逸然超脱，
没有任何痛苦，远离一切危险，
他们拥有一切，不需要我们要的东西，
他们用不着恩赐，也不知愤怒为何物。”（第 646 行及以下几行）

“……物的本原永远不会被照亮。”（第 796 行）

“但是你不要以为原子只是
没有颜色，它们里面没有一点热气，
冷和酷热也同样与它们无缘，
它们跑来跑去，既无声又无味，
它们身上也不发出特殊的气味。”（第 842 行及以下几行）

“所有这一切都必须同原始物体分开，
如果我们想在不朽的基础上建造世界，
使它能够保持完好无损的话，
否则你的一切东西都将化为乌有。”（第 861 行及以下几行）

“显然，任何痛苦都不能触及原子，
它们本身也不会有快乐的感觉，
因为它们没有任何自己的原初物体，
以致会因其运动的变化而感到痛苦
或者尝到任何惬意的快乐之果。
所以原子不具有任何感觉。”（第 967 行及以下几行）

“如果生物之所以能有感觉只是由于
它们的原子本身具有感觉，
[那人类身上的原子又该是什么样子？]”（第 973 行及以下几行）

对此的回答是：

“因为假如它们〈即原子〉各方面完全象人一样，

那么它们自己就应由其他元素构成，
这些元素又由其他元素构成，如此类推，没完没了……”
（第 980 行及以下几行）

[第　三　卷]

“首先，我断言，**精神是由最精细**
最微小的本原构成……”（第 179 行及以下几行）

“但是如此灵活的精神，必定全部
由**极圆**和极微小的**原子**所构成。”（第 186 行及以下几行）

“[相反，蜜比水分不知稳定多少倍，
它滴得比较迟缓，也流得慢得多]，
因为在蜜里面全部物质凝聚得更
紧密得多，并且无疑是由较不光滑
和不那么圆不那么细的原子构成。”（第 193 行及以下几行）

“[相反，那些]更大更粗糙的
[物体]总是显示出更大的稳定性。”（第 201 行及以下几行）

取消联结、比重：

“……精神和灵魂按天性说
无疑是由极小的种子所构成，
因为它们飞离时没有把重量带走分毫，
但也不能以为它们的本性是简单的。
人死时离开的是一种混合着**热**的
稀薄的微风，而**热**又带着气走；
不混合着气的**热**是没有的。”（第 228 行及以下几行）

“所以我们已看到**精神的性质是三重的**。

但要产生感觉这一切仍嫌不足，
因为不能设想由此能够产生
我们身上的运动的感觉……
因此我们还应当再增加某种
第四种性质。它还没有任何名称，
自然里面没有比它更细更活动的东西，
没有一样东西的原子比它更小更光滑。”(第 237 行及以下几行)

“但是通常这些运动在身体的表面就
受到限制，我们因此才能保住生命。”(第 256 行及以下几行)

“[显然，死不值得我们感到害怕]，
那不复存在的人是不可能不幸的，
哪怕根本就未曾出世，于他也一样，
既然必有死亡的生命已被不朽的死亡夺走。”(第 867 行及以下几行)

可以说，在伊壁鸠鲁的哲学中，死亡是不朽的本原。原子、虚空、偶然、任意、化合都包含着死亡。

“因为如果死后被野兽的嘴撕碎是
悲惨的，那我真不懂，为什么
躺在火葬的烈火中被燃烧
或者放进冰里因严寒而断气，
或者尸体放在陵墓冰冷的石上
或盖上坟土被沉重地压在土里就不可怕。”(第 888 行及以下几行)

“如果人们也能象他们清楚地感到
沉重地压迫着他们精神的负担那样，
去认识它的原因以及何以会有
这么多悲苦象石头般地压在心上，
他们也许就不会象现在这样过日子，

不知道他们自己想要的是什么，
常想变换地方来摆脱重压。”（第 1053 行及以下几行）

第三卷完

众所周知，偶然是伊壁鸠鲁派居支配地位的范畴。这是把观念只看作**状态**的必然结果；状态就是偶然的存在本身。因此世界的最隐秘的范畴——原子，它的联系等等便被推向远方，被看作过去的状态。在虔诚主义者和超自然主义者那里我们也见到同样的情况。世界的创造、原罪、赎罪，这一切及其全部虔诚的规定例如天堂等等，不是永恒的、内在的、不受任何时间限制的观念规定，而是状态。正如伊壁鸠鲁把他的世界的观念性——虚空移到世界的创造中一样，超自然主义者则把脱离前提的自由，即把世界的观念体现在天堂里。

[笔　记　五][36]

[卢克莱修《物性论》]

第　四　卷

“[物中存在着我们称之为]映像[的东西]，
象从物体的外表剥离出来的薄膜，
在空中向各方来往飘荡。”(第 30 行及以下几行)

“因为这种反映出来的映像和把它们投射出来使之到处飞动的物体两者之间，保持着一种相同的外貌和形式。”(第 52 行及以下几行)

“可见，形象必定也能同样地在一瞬间穿过不可想象的巨大空间；首先，因为有一个特别细小的原因，在它们后面推动它们前进并把它们赶向远方……
……
最后，因为它们具有稀疏的组织，
所以飞动时能无困难地穿过任何障碍，
在太空中随便渗透到任何地方。”(第 191 行及以下几行)

“……必须承认：
物体飞近我们的眼睛，刺激我们的视觉神经。
气味也总是从某种物体中流出，正象冷从江河，热从太阳，
拍岸之浪来自海洋咸味的波涛，
它冲蚀着四周壁立的海岸，

各种声音不断地在空中到处飞扬；
还有，要是我们沿着海边行走，
带咸味的湿气常常跑进我们口里；
而当我们观看附近的人们泡制苦艾时，我们就会闻到苦味。
所以各种东西象一股不断的流，从各种东西中流出，
它们漫溢各处，流向四方；
这股流无休止地流动，
既然我们的感觉不断地被引起，
我们就能经常看到一切，嗅到气味，听到音响。”
（第 216 行及以下几行）

“此外，既然我们在黑暗中用手触摸到的形状，
和我们在白天在阳光照耀下看见的同样，
可见，触觉和视觉
都由类似的原因所引起。”（第 230 行及以下几行）

“由此可以看出，视觉的原因是形象，
没有形象我们什么也看不见。”（第 237 行及以下几行）

“因此就发生这样的情况，我们看出每件东西离
我们有多远；
而被驱赶的空气越多，
擦过我们眼睛的气流越长，
那各类东西离我们就越远。
当然这一切是以极大的速度进行的，
所以我们立刻就能看出它是什么物体，
和离我们有多远。”（第 251 行及以下几行）

“形象也是这样：当它从镜子里反射出来，
立刻投向我们眼睛的时候，
它把它和我们眼睛之间的空气向前推动、驱赶，

使我们在感知镜子之前，
先感知那分空气。但是只要我们一看到镜子，
那从我们飞去的形象也就马上到达镜子，
经过反射又折回我们的眼睛，
它驱赶它前面的新的气流，
使我们先于形象而看见气流；
这就使我们在距镜子适当的地方看到形象。”(第 279 行及以下几行)

第 五 卷

“……那时，这个经历了亿万年的大块世界
必将轰隆一声倒塌，
世界的结构从此毁灭。”(第 95 行及以下几行)

“但愿是推理而不是事实使我们相信，
万物随着一声可怕的巨响而毁灭……”(第 108 行及以下几行)

“因为，如果我们知道
某种东西的各个部分或肢体，
它们的体有起源而形会消亡，
那么我们就可以得出结论：就整个来说，
这个东西在生的同时就注定要死。
[如果我看到世界巨大的肢体和部分，
在消失后又再生出来，
那么显然，]不论天或地都曾有某个
起源的时候，
将来也会有毁灭之日。”(第 240 行及以下几行)

“再者，难道你未曾看见……
……
神殿日趋破旧，神像行将倾颓，

而神并不能延缓劫运的期限，
也无法抗拒自然的不可违反的规律和秩序。”(第 306 行及以下几行)

“此外，凡永恒存在的一切，
或是由于物体坚实而必然能抵抗住打击，
不使任何东西渗入内部，
分解各个部分之间的紧密联系，——
物体的物质便具有这样的本性，
这是我在前面已经指出的。
或是它能够永存的原因，
在于不受任何冲撞，——
虚空就具有这种性质：
它完全无法触摸到，也不会受到打击。
或是还由于周围再没有什么地方，
使一切向那里消散，——
永恒宇宙整个说来就是如此，
在它之外没有别的地方，
万物能够向那里飞散，
也没有别的物体能够落到宇宙上，
用猛烈的冲击使它毁灭。”(第 351 行及以下几行)

“可见对于天空和太阳，
对于大地和海洋，
死亡之门并非关闭而是敞开着，
向它们张开可怕的巨口。”(第 373 行及以下几行)

“须知问题在于，远古时候
世代的凡人清醒时偶尔看见
神的美妙的容貌；而更经常地是在梦中，
对神的强大的身躯感到惊异。
那时人们赋予神以感觉能力，

因为他们好象能够活动肢体
并且说着一些配得上
他们那光辉的容貌和魁梧躯体的豪言壮语。
人们还认为神的生命是永恒的，
因为他们的容貌永不改变，
他们的形象始终如一；
但是主要是人们认为神的威力无边，
看来什么力量都不能制服他们。
而人们以为他们的幸福无与伦比，
因为死的恐惧不会令任何一个神担忧。
在梦景中人们还看见，
神毫不费力地做出许多伟大的奇迹。”(第 1169 行及以下几行)

第 六 卷[37]

正如阿那克萨哥拉的智慧出现在诡辩学派那里(在他们那里智慧实际上变成世界的非存在)和这一直接的**灵异活动**本身在苏格拉底的**灵异**中变成是客观的那样，—— 苏格拉底的实际活动在柏拉图那里也重新变为一般的和观念的活动，而智慧则扩展成为一个理想王国。在亚里士多德那里这个过程又被理解为单一的，但是这个单一的东西现在实际上是概念的单一性。

在哲学史上存在着各种关节点，它们使哲学在自身中上升到具体，把抽象的原则结合成统一的整体，从而打断了直线运动，同样也存在着这样的时刻：哲学已经不再是为了认识而注视着外部世界；它作为一个登上了舞台的人物，可以说与世界的阴谋发生了瓜葛，从透明的阿门塞斯王国走出来，投入那尘世的茜林丝的怀抱。这是哲学的狂欢节；它象犬儒主义者那样装出一副狗相，象亚

历山大里亚派哲学家那样穿起祭司的法衣，或者象伊壁鸠鲁派那样披上芬芳的春装。对哲学来说现在极其重要的是，它给自己戴上了各种具有特色的假面具。象传说中的杜卡利昂创造人时把石头向后扔那样，哲学在决心创造世界后，则把自己的眼睛往后扔（哲学的母亲的骨骼，就是明亮的眼睛）；然而象普罗米修斯从天上盗来天火之后开始在地上盖屋安家那样，哲学把握了整个世界以后就起来反对现象世界。现在黑格尔哲学正是这样。

虽然哲学被封闭在一个完善的、整体的世界里面，但这个整体的规定性是由哲学的一般发展所制约的；这个发展还决定了哲学在转变为与现实的实际关系时所采取的形式。因此，世界的整体性一般地说是内部分离的，并且这种分离达到了极点，因为精神的存在是自由的，其丰富达到普遍的程度，心脏的跳动在其内部，也就是在作为整个机体的具体形态之中形成了差别。只有当世界的各个方面都是整体的时候，世界的分裂才是完整的。所以，与本身是一个整体的哲学相对立的世界，是一个支离破碎的世界。因而这个哲学的能动性也表现得支离破碎，自相矛盾；哲学的客观普遍性变成个别意识的主观形式，而哲学的生命就存在于这些主观形式之中。但是不应对这场继伟大的世界哲学之后出现的风暴，感到惊慌失措。普通竖琴在任何人手中都会响；而风神琴只有当暴风雨敲打琴弦时才会响。

不理解这种历史必然性的人，一定会坚决否认：一般说来在整体哲学之后人们还能活下去，要不然的话，他必定会承认度量辩证法本身是意识到自身的精神的最高范畴，并和没有正确了解黑格尔这位大师的某些黑格尔分子一起断言，**适度**是绝对精神的正常表现；但是冒充为绝对物的经常表现的适度，本身变成一种无度的

东西——即无度的要求。撇开这种必然性就不可能理解，为什么在亚里士多德之后还能够出现芝诺、伊壁鸠鲁甚至塞克斯都·恩披里柯，为什么在黑格尔之后还能够出现现代哲学家们的大部分毫无价值的尝试。

在这样的时代，模棱两可的智者们的观点同全体统帅们的观点是对立的。统帅们认为，裁减战斗部队，分散战斗力量并签订符合现实需要的和约，可以挽回损失，而泰米斯托克利斯在雅典城遭到毁灭的威胁时，却劝说雅典人完全抛弃这个城市，而在海上，即在另一个原素上建立新的雅典。

我们还不应该忘记，在这些大灾难之后的时代是铁器时代——如果这个时代以伟大斗争为标志，那它是幸运的；如果这个时代象艺术史上跟在伟大的时代之后跛行的那些世纪那样，那它是可悲的，因为这些世纪只会从事仿造：用蜡、石膏和铜来仿造那些用卡拉拉大理石雕刻出来的东西，就象帕拉斯·雅典娜是从诸神之父宙斯的头颅中出来的一样。但是继在自身中完成的哲学及其发展的主观形式之后到来的那些时代具有宏伟的特点，因为形成这些时代的统一性的分裂是巨大的。于是继斯多葛派、怀疑派和伊壁鸠鲁派哲学之后来到的就是罗马时代。这些时代是不幸的铁器时代，因为它们的诸神死去了，而新的女神还命运莫测，不知是一派光明，还是一片黑暗。她还没有白昼的色彩。

然而不幸的根源在于，那时的时代精神，即本身是充实的而且在各方面都形成得十分理想的精神单子，不可能承认那种不是由精神单子形成的现实。这种不幸的幸运的一面，是作为主观意识的哲学在对待现实的态度上所采取的主观形式样态。

例如，伊壁鸠鲁哲学和斯多葛派哲学曾是它那个时代的幸运；

又如在大家共有的太阳落山后，夜间的飞蛾就去寻找人们各自为自己点亮的灯光。

另一方面，也是对哲学史家更为重要的一个方面，是哲学的这个转变过程，它转化为有血有肉的过程，因规定性而异，这种规定性象胎记一样把在自身中完成的哲学和具体的哲学区别开来。同时这也是对某些人的反驳，这些人认为并抽象片面地得出结论说：例如，黑格尔哲学本身宣判自己有罪，因为黑格尔认为对苏格拉底的判决是公正的，即必要的，还因为乔尔丹诺·布鲁诺应该在火堆的熊熊烈焰中为自己火焰般的激情赎罪。然而在哲学上指出这个方面是重要的，因为根据这一转变的一定形式，可以得出关于哲学发展过程的内在规定性及其世界历史性质的相反结论。以前作为成长过程表现出来的东西，现在已成了规定性；而曾经是存在于自身中的否定性的东西变成了否定。在这里我们仿佛看见哲学的生活道路之最集中的表现和主观的要点，就象根据英雄的死可以判断英雄的一生一样。我认为伊壁鸠鲁哲学所占的地位正是希腊哲学的这种形式，—— 再者，这点应该可以说明，为什么我不把以前的希腊哲学中的这个或那个因素放在首位，并且不把它们说成是伊壁鸠鲁哲学发展的条件，而是相反，从伊壁鸠鲁哲学追溯希腊哲学，从而让它本身表现自己的特殊地位。

为了更为准确地确定柏拉图哲学主观形式的某些特点，我将较详细地分析鲍尔教授先生在其所著《柏拉图主义中的基督教成分》中阐述的某些观点。这样我们可以把矛盾的观点互相对比从而得出结论。

神学博士斐·克·鲍尔《柏拉图主义中的基督教成分，或苏格拉底和基督》1837 年杜宾根版。[38]

鲍尔在第 24 页上写道：

“这样一来，假如我们从这个出发点来分析苏格拉底哲学和基督教，那么它们之间的相互关系就象自我认识和承认罪孽之间的关系一样。”

我们觉得，把苏格拉底和基督这样来加以比较所证明的，恰恰跟要求证明的东西相反，也就是说，在苏格拉底和基督之间没有任何类似之处。当然，自我认识和承认罪孽的相互关系恰如一般和个别的关系，就是说，恰如哲学和宗教的关系。任何一个古代的或近代的哲学家都会采取这样的立场。这与其说是它们二者之间的统一的确立，勿宁说是它们二者之间的永恒的分离，但是这当然也算是一种相互关系，因为任何分离都是某种统一物的分离。这可能仅仅意味着，哲学家苏格拉底跟基督的关系如同哲学家跟传道师的关系一样。如果恩典和苏格拉底的助产术、“讥讽”之间的相同、类似之处得到确立，那么这样弄清楚的只是极端的矛盾，而不是类似。正如鲍尔理解的和根据黑格尔所应该理解的那样，苏格拉底的讥讽，—— 即一种辩证法圈套，通过这个圈套，普通常识应该摆脱任何僵化，但不是要弄到自命不凡以为无所不知的地步，而是要达到它本身所包含的内在真理，—— 这种“讥讽”不是别的，正是哲学在其对普通意识的主观关系方面所固有的形式。它在苏格拉底身上以一个讥讽的人、哲人的形式表现出来，这是从希腊哲学的基本性质和它同现实的关系中产生的；在我们这里，作为一般内在形式的讥讽，是弗里德里希·冯·施勒格尔当作某种哲学而提出来的。但是在客观上，就内容而言，不论是轻蔑乃至憎恨普通常识的赫拉克利特，还是认为万物产生于水的泰勒斯（尽管任何一个希腊人都知道他不能单靠水生存），抑或是费希特及其创造世界的“自我”（尽管连尼古拉也知道他不能创造世界）—— 总而言之，凡坚持内

在论而反对经验个人的哲学家都会使用讥讽。

相反，在恩典方面，在承认罪孽方面，不仅蒙受恩典、承认罪孽的主体，而且连赐予别人恩典的主体以及因承认罪孽而振作起来的人，都是经验的个人。

因而，如果说在这里显示出苏格拉底和基督之间的类似之处，那么这一类似就在于，苏格拉底是哲学的化身，而基督是宗教的化身。但是这里所说的并不是哲学和宗教的一般关系，相反地，问题在于拟人化的哲学如何对待拟人化的宗教。说它们之间有关系，那是一个很含糊的说法，或者不如说是提出问题的一般条件，而不是答案的特定根据。在这种努力去证实苏格拉底身上存在着基督教成分的企图中，上述两个人即基督和苏格拉底的关系只不过是一般地被确定为哲学家与传道师之间的关系；同样如果把苏格拉底理念的一般道德划分，把柏拉图的理想国与理念的一般划分联系在一起，以及把基督作为历史上的个人主要与教会联系在一起，也会出现这种内容空虚的现象。①

如果说鲍尔赞同的黑格尔的下述观点②是正确的，即柏拉图在他的理想国中坚持了希腊的实体性，拒绝了那种掺进来的主观性原则，那么须知，柏拉图恰恰是跟基督直接对立的，因为基督坚持主观性因素，反对现存的国家，他把国家看成仅仅是世俗的，因而是渎神的。至于柏拉图的国家依然是一种理想，而基督教会已成为现实—— 这也还不是真正的差别。这个差别以颠倒的形式表明，柏拉图的理念跟在现实之后，而基督教的观念则先于

① 往下手稿中删去了这样一句话："同时忽略了一个重要的情况：柏拉图的理想国是他的精神产物，反之，教会则是一种完全不同于基督的东西。"—— 编者注

② 乔·威·弗·黑格尔《哲学体系》第三部分《精神哲学》第 552 节。—— 编者注

在论而反对经验个人的哲学家都会使用讥讽。

相反，在恩典方面，在承认罪孽方面，不仅蒙受恩典、承认罪孽的主体，而且连赐予别人恩典的主体以及因承认罪孽而振作起来的人，都是经验的个人。

因而，如果说在这里显示出苏格拉底和基督之间的类似之处，那么这一类似就在于，苏格拉底是哲学的化身，而基督是宗教的化身。但是这里所说的并不是哲学和宗教的一般关系，相反地，问题在于拟人化的哲学如何对待拟人化的宗教。说它们之间有关系，那是一个很含糊的说法，或者不如说是提出问题的一般条件，而不是答案的特定根据。在这种努力去证实苏格拉底身上存在着基督教成分的企图中，上述两个人即基督和苏格拉底的关系只不过是一般地被确定为哲学家与传道师之间的关系；同样如果把苏格拉底理念的一般道德划分，把柏拉图的理想国与理念的一般划分联系在一起，以及把基督作为历史上的个人主要与教会联系在一起，也会出现这种内容空虚的现象。①

如果说鲍尔赞同的黑格尔的下述观点②是正确的，即柏拉图在他的理想国中坚持了希腊的实体性，拒绝了那种掺进来的主观性原则，那么须知，柏拉图恰恰是跟基督直接对立的，因为基督坚持主观性因素，反对现存的国家，他把国家看成仅仅是世俗的，因而是渎神的。至于柏拉图的国家依然是一种理想，而基督教会已成为现实—— 这也还不是真正的差别。这个差别以颠倒的形式表明，柏拉图的理念跟在现实之后，而基督教的观念则先于

① 往下手稿中删去了这样一句话："同时忽略了一个重要的情况：柏拉图的理想国是他的精神产物，反之，教会则是一种完全不同于基督的东西。"—— 编者注

② 乔·威·弗·黑格尔《哲学体系》第三部分《精神哲学》第 552 节。—— 编者注

经验的感情之中。但正因为如此，他们的激情就更富有内容，更热烈，对启蒙教育的社会精神更为有益—— 亚里士多德以这种激情颂扬“理论认识”是最美好的，是“最令人愉快的和最卓越的”，或者在《论动物的本性》这篇论文中赞美自然的理性；斯宾诺莎以这种激情论述关于“从永恒的角度”观察世界，关于对神的爱或关于“人类精神的自由”；黑格尔以这种激情揭示观念的永恒存在，精神世界的庞大机体。因此，柏拉图的激情在达到登峰造极时就使他变得如痴如狂，而亚里士多德、斯宾诺莎和黑格尔的激情则燃烧成纯洁的理想的科学之火；因此前者只是个别人的感情的加温器，而后者则成为世界历史进程中生气勃勃的精神。

因此，一方面可以断定，正是在作为宗教发展最高阶段的基督教里，跟柏拉图哲学的主观形式相同之处，要比跟其他古代世界哲学学说的主观形式相同之处多。但是与此相反，根据这一点我们有同样的权利断言，再没有任何一种其他的哲学体系能够更明显地表现出宗教成分和哲学成分的对立，因为在哲学成分中哲学以宗教的规定出现，而在宗教成分中宗教又以哲学的规定出现。

再者，柏拉图关于拯救灵魂及诸如此类的名言什么也证明不了，因为任何一个哲学家都希望使灵魂摆脱其经验的局限性；与宗教进行类比所显示出来的只会是哲学的不足—— 如果把这视为哲学的任务的话，—— 然而这仅仅是解决这一任务的条件，仅仅是起点的起点。

最后，柏拉图把这种拯救的力量归根到底赋予哲学，这绝不是他的缺点和片面性，—— 正是这个片面性使他成为一个哲学家，而不是一个传教士。这不是柏拉图哲学的片面性，而正是使柏拉图哲

学成为哲学的那一方面。正是由于这一点，他重新摒弃了刚刚遭到斥责的、把完全与哲学无关的东西当作哲学的任务的提法。

“这样一来，那种想给哲学所认识的东西找到一个不依个人主观性为转移的根据的意图，也就成了为什么柏拉图正好在阐述那些具有极大的道德宗教意义的真理的同时，以神话的形式表达这些真理的理由。”（第 94 页）

这样一来可以说明一点什么吗？这一回答，就实质而言，没有包含关于这一理由的理由是什么的问题吗?这里的问题正是，为什么柏拉图要竭力给哲学所认识的东西找到一个实证的，首先是神话的根据呢?这种意图对于一个哲学家来说是最令人惊讶不过的，如果他不在自己的体系本身中，在思想的永恒威力中寻求客观力量的话。所以亚里士多德把神话解释称为空话[39]。

如果局限于事情的表面，那就可以在柏拉图体系的主观形式，即它的对话形式和“讥讽”中找到答案。个人的名言，或者认为是名言，与许多意见或许多人相对立时，就需要取得一种支持，有了这种支持，主观的信心就成为客观的真理。

但随后产生一个问题：为什么这种神话解释恰恰是在主要阐述道德宗教真理的那些对话中遇到，而在纯粹形而上学的对话《巴门尼德》篇中却没有？产生这样一个问题：为什么这个实证的根据是神话性质的，是建立在神话的基础上的？

这里我们找到了谜底。柏拉图在说明某些道德的、宗教的甚至自然哲学的问题（例如在《蒂迈欧》篇中）时，他对绝对的东西所作的否定的解释是不充分的；在这样作时他把万物都淹没在一个漆黑的夜里是不够的，因为正象黑格尔所说：夜里母牛一般黑①；于

① 乔·威·弗·黑格尔《哲学体系》第二部分《自然哲学》第 270 节。——编者注

是柏拉图对绝对的东西采用了实证的解释，而这种解释的基本的，从自身中产生出来的形式则是神话和寓言。凡是在绝对的东西占据着一方，被分隔开来的实证的现实占据着另一方，而同时实证的东西又必须保留下来的地方，在这样的地方，实证的现实就成为一种介质，绝对之光透过介质，在神奇的五光十色中折射，有限的实证的东西表示出一种与本身不同的别的东西；在有限的、实证的东西本身中有灵魂，对灵魂说来，这种蛹化是神奇的；整个世界变成神话世界。每个形象都是谜。由于受类似的规律所制约，这种现象在近代还一再发生。

这种对绝对的东西作实证的解释和它的神话寓言外衣是超验东西的哲学的源泉，是它的心跳，——在这种超验的东西里面同时显示出与内在的东西的本质关系，因为它在本质上突破后者。当然，这里也显示出柏拉图哲学与一切实证的宗教，特别是与基督教——超验的东西的完美哲学——的血缘关系。因而在这里也可以弄清楚若干历史观点之一，根据这些历史观点可以确定历史上的基督教和古代哲学史之间的更深刻的联系。从对绝对的东西的这一实证解释中可以看出，对于柏拉图来说，某个个人，亦即苏格拉底是一面镜子，也可以说是智慧的神话表现；他称苏格拉底为死和爱的哲学家。这并不意味着柏拉图摒弃了历史的苏格拉底；对绝对的东西的实证解释与希腊哲学的主观性质，与哲人的使命是有联系的。

死和爱是否定的辩证法的神话，因为辩证法是内在的纯朴之光，是爱的慧眼，是不因肉体的物质的分离而告破灭的内在灵魂，是精神的珍藏之所。于是关于辩证法的神话就是爱；但辩证法又是急流，它冲毁各种事物及其界限，冲垮各种独立的形态，将万物淹

没在唯一的永恒之海中。于是关于辩证法的神话就是死。

因此辩证法是死，但同时也是精神花园中欣欣向荣、百花盛开景象的体现者，是盛着一粒粒种子的酒杯中冒出的泡沫，而统一的精神火焰之花就是从这些种子中萌发出来的。因此普罗提诺把它称为使灵魂“简化”，即使灵魂直接与神合一的一种方法[40]，——一种表达死和爱，甚至连同亚里士多德的“理论认识”都与柏拉图的辩证法合为一体的方法。但是因为这些规定在柏拉图和亚里士多德那里可以说是预先决定了的，而不是由于内在的必然性而发展形成的，这些规定向经验的个体意识的潜入，在普罗提诺那里表现为一种状态——这就是**出神**状态。

李特尔（在 1829 年汉堡出版的《古代世界哲学史》第一卷中）以令人厌恶的道德说教的口吻谈论德谟克利特和留基伯，谈论一般原子论学说（以后也谈到普罗塔哥拉和高尔吉亚等人）。再没有什么比利用一切机会来充分享受自己的道德完善更容易的事了；最容易的是对死人这样做。甚至德谟克利特的**渊博的学识**也使他在道德方面受到责备（第 563 页）；这方面的言论有：

“把证明为**伪善**激情的高昂言论同作为世界观和人生观基础的**卑劣的思想意向**加以比较，定会形成非常强烈的对照。”（第 564 页）

这本来就不应认为是历史的评价！为什么一定要把思想意向当作德谟克利特的世界观的基础，而不是相反，即把一定的世界观和理解力当作他的思想意向的基础呢？这后一原则不仅具有更大的历史意义，而且还是在哲学史上用来恰当地考察一个哲学家思想意向的唯一原则。——我们认为在精神的个人形象中有一种作为体系而展现在我们面前的东西。我们仿佛在他的世界中心里看到一个有生命的创造主。

“这也正是德谟克利特认为应当假设有某种始原的、无起始的东西的根据的内容，因为时间和无限的东西没有起始；所以如果要问它们有何根据，这就意味着寻求无限的东西的起源。这只能被看作是诡辩地拒绝提出关于一切现象的基源的问题。”(第 567 页)

我只能认为李特尔的这个声明，纯粹是从道义上拒绝提出关于德谟克利特的这个规定的根据是什么的问题；无限的东西在原子中被设定为一个原则——这包含在他的规定中。如果要问这个规定的根据是什么，当然会意味着取消他的概念规定。

“德谟克利特认为原子只有一种物理性质——**重量**……在这里可以再次断定其具有数学意义，即力图使数学摆脱适用于计算重量的状况。”(第568页)

“因此原子论者也从必然性中引伸出运动，因为他们把必然性想象成向着不定的远方离去的运动的无原因性。”(第 570 页)

[19]“而德谟克利特认为，某些形象接近(遇到)人们，其中有一些起有益的作用，而另一些起有害的作用。①因而他[德谟克利特]希望遇到具有理性的形象，这些形象非常巨大，象巨人一般，虽然它们**很难破坏**，但并不是**不可破坏**的，他们能向人们预告未来，是可见的，并且有发声的能力。就是在关于这些形象的观念的影响下古代人产生了存在神的想法。”(塞克斯都·恩披里柯《反对数学家》第 311 页及以下几页[第 13 卷])。

[20—21]“亚里士多德说过，人们关于神的观念产生于两个因素：一是产生于心灵中的体验，一是产生于天象。产生于心灵中的体验，是由于梦中显示的心灵上的神的灵感和预言所造成的。因为据他说，处于睡梦状态中的心灵是独立自在的，那时它领悟了它所固有的本性，因而能够预告和预言未来……他说，正因为如此人们才猜测，神是某种按其本性来说与心灵相似并通晓一切的东西。但也产生于天象。”(同上，第 311 页及以下几页)

[25]“而伊壁鸠鲁认为，人们关于神的观念是由于梦中出现的幻觉造成的。他说，因为在梦中出现了很大的、象人一样的形象，所以人们便以为真的，存在着某种象人一样的神。”(同上，第 312 页)

---

① 手稿中的这部分引文是德文译文，以下是希腊文。——编者注

[58]“关于伊壁鸠鲁，有些人[认为]，他的神是为大众而设的，而绝非为了说明事物的本性。”(同上，第319页)

(a)[68]灵魂。(《反对数学家》第321页[第8卷])

[218—219]“亚里士多德说，神是无形体的，[是]天界；而斯多葛派[说]，神是连丑陋的东西也能渗透的灵气；照伊壁鸠鲁看来，神象人一样，照色诺芬尼看来，神是无感觉的圆球……伊壁鸠鲁说：

“[神]是幸福的、不死的，自身无忧无虑，也不给别人添烦恼。”(《皮浪的基本原理》第3卷第155页)

[219—221]“对于试图把时间规定为偶性之偶性的伊壁鸠鲁，除了许多别的反对意见外，还可对他提出下述的反驳：作为实体呈现的一切东西都属于基质，属于作为基础的主体。但是“偶性”这个词的意思是不具有任何坚实的存在，因为偶性不可能与实体分离。此外，因为除了抗体之外，不存在任何抗力；除了正在离去的东西和虚空之外，不存在任何退让”等等①。(《反对数学家》第9卷第417页)

[240]“因此当伊壁鸠鲁说，**物体**应当**设想**为**体积**、**形状**、**抗力**和重量的**结合**时，他就迫使人们从那不是物体的东西中去设想真实的物体。”

[241]“因此要使时间存在，就必定要有偶性存在，而要使偶性存在，就[必定]要有某种作为它们基础的东西[存在]；但是并没有那样的基础与它们在一起，所以时间就不可能存在。”

[244]“因此，既然这是时间，而伊壁鸠鲁认为时间是所有这些现象的偶性〈这些现象应理解为日、夜、小时、运动、静止、内心的感受和无感觉状态等〉，那么在伊壁鸠鲁看来，时间本身就是它自己的偶性。”(《反对数学家》第420—421页[第9卷])

如果根据黑格尔的意见(见《全集》第14卷第492页)41，以客观成就作为评价的标准时，伊壁鸠鲁的自然哲学不值得特别称赞的话，——那么从另一方面，即从历史现象不需要这种称赞这方面来看，那种毫不掩盖的、纯哲学的彻底性是令人惊讶的，因为随着

① 手稿中这一段引文是德文译文，括号内附有希腊文。——编者注

这种彻底性，原则本身中所固有的不彻底性却全面发展起来了。由于这种异常的客观的素朴性，希腊人将永远是我们的老师，因为这种素朴性把每一事物可以说是毫无掩饰地、在其本性的净光中亮出来——尽管这光还是晦暗的。

特别是我们这个时代甚至在哲学方面也产生了一些罪恶现象，暴露出其严重的罪过——反对精神和真理，因为在这里被掩盖着的意图隐藏在解释后面，而被掩盖着的解释又隐藏在事物后面。

[笔　记　六]

鲁齐乌斯·安涅乌斯·塞涅卡《全集》第[一]至三卷，1672年阿姆斯特丹版

“伊壁鸠鲁在他的一封信中批评那些认为哲人孤芳自赏因而不需朋友的人：你想知道他的这个批评是否正确。这里伊壁鸠鲁是在指责斯蒂尔蓬和那些认为不动情的精神是至善的人。”(第2卷，第9封信，第25页)

“伊壁鸠鲁……本人……说过：‘谁要是不觉得他拥有的东西是最美满的，他即使当了全世界的统治者，也仍然不会幸福’。”(同上，第30页)

“他(即伊壁鸠鲁)补充说：‘在这样多的好事中，尽管在著名的希腊不仅根本无人知道他和梅特罗多罗斯，而且连他们的名字几乎也没听说过，这个情况对他们[俩人]毫无损害’。”(第79封信，第317页)

“因为伊壁鸠鲁自己说，他有时会拒绝享乐甚至会寻求痛苦，要是享乐有招致悔恨之虞，或忍小苦而得以避免大苦的话。”(第1卷，《论哲人的宁静》，第582页)

“伊壁鸠鲁说：‘倘若在法拉里斯牛①里煎烤哲人，他一定会大声说：多么舒服啊！与我毫不相干。’……　因为伊壁鸠鲁说，忍受痛苦是愉快的。”([第2卷]第66封信，第235页；以及第67封信，第248页)

“伊壁鸠鲁认为，构成上述最高幸福的有两种善：即肉体无痛苦和精神得安宁。”(第66封信，第241页)

“因为伊壁鸠鲁说，害病的膀胱和发炎的肚子给他带来痛苦，痛苦达到无以复加的地步：但这对他说来仍不失为幸福的一天。”(第66封信，第242页)

“我想起伊壁鸠鲁一段精彩的话：‘这个小花果园……不是引起而是消除

① 公元前六世纪中叶，西西里岛的阿格里真托的暴君法拉里斯曾制一铁牛，将死刑犯置于牛腹中，然后用火将铁牛烧红，使罪犯惨叫而死。——译者注

食欲，它不是以它的饮料使人更口渴，而是自然而然地、免费地给人解渴。我是在这种快乐中进入老年的。’我和你谈的是那些不是用安慰的言词所能满足的欲望，而是必须给点什么才能使其平息下来的欲望。因为关于那些可以延缓、制止或抑制的特殊[欲望]，我提醒注意的只是：这种快乐是自然的，而不是必需的。你并不欠它什么。如果你要付给它点什么，那是自愿的。肚子不听教训，它提出要求、大声疾呼，但它毕竟不是一个令人厌烦的债主，无需多少东西就能使它平息下来，只要你把应给它的东西给它，而不是把可能给它的东西给它。”（第 21 封信，第 80—[81]页）

“你把伊壁鸠鲁看作是你的怠惰的庇护者，并认为他教导那种使人怠惰的愉快和导致快乐的东西，但是伊壁鸠鲁说：‘哲人很少得到幸福’。”（第 1 卷，《论哲人的坚强》，第 416 页）

“伊壁鸠鲁对那些渴望死的人所作的谴责，并不亚于对那些怕[死]的人所作的谴责，他说：‘当你由于自己的生活方式弄到非去寻死不可的地步时，这种因为厌恶生活而去寻死乃是可笑的。’他在另外一个地方还说：‘由于害怕死亡你的生活变得惶惶不安之后，有什么东西能象去寻死一样可笑呢？’还有下面的话：‘人类的不明智，不，人类的疯狂，达到如此地步，以致某些人由于怕死而自己逼着自己去死’。”（[第 2 卷]第 24 封信，第 95 页）

“我至少是持这种意见的（我这样说会使我的同道者们不满），我认为伊壁鸠鲁的学说是完美而正确的，如果进一步考察的话，也是严肃的：著名的‘快乐’的作用是渺小的和没有意义的，而我们对美德提出的要求，他对快乐提出来了。他要求快乐要合乎本性，而满足本性[所需]的东西不多。由此究竟该得出什么结论呢？那种把无所事事的闲暇和整天价吃喝淫荡称作幸福的人，想为不道德的事寻找一位体面的辩护士。当他在诱人的称呼的怂恿下朝这里走来的时候，他追求快乐，但并不是别人告诉他的那种快乐，而是他自己带来的那种快乐”等等。（第 1 卷，《论幸福的生活》，第 542 页）

“‘**朋友们**’……我们的伊壁鸠鲁赋予他们〈即**奴隶们**〉的名字。”（[第 2 卷]，第 107 封信，第 526 页）

“伊壁鸠鲁，斯蒂尔蓬的批评者。”（第 9 封信，第 30 页）

“你应该知道，伊壁鸠鲁也说过同样的话：‘[实际上]**只有哲人才知恩**’。”（第 81 封信，第 326 页）

“伊壁鸠鲁说，有一些人，他们努力寻求真理而无需别人的帮助；他就是

属于那种为自己开辟道路的人。他最称赞这种靠着内在的动力自己独立成名的人。另一方面，有些人则需要别人的帮助；如果没有别人在他们前面开辟道路，他们自己就不能前进，但是他会热心地跟着别人走。他把梅特罗多罗斯列入这类人之中。他说，这也是出色的头脑，但是只属于第二流。”（第 52 封信，第[176]—177 页）

“此外，你还可以看到另一种人——这些人也不应该被忽视，他们可以被迫走上正确的道路：但是他们需要的不是领导者，而是帮助者，也可以说是鼓励者。这是第三流的[人]。”（同上）

“伊壁鸠鲁这个快乐学说的著名导师有一些日子以简陋的食物充饥，目的是要观察在快乐的尽善尽美和细致入微方面是否会有所减少，减少多少以及这种减少是否值得每一个人为此而付出沉重的劳动。他至少在写给哈林执政官波利安的那些信中谈到这件事，甚至还炫耀他自己用在饮食上的钱不到一阿司①，而梅特罗多罗斯[在限制自己的需求方面]还没有获得这样大的成绩，他得花上整整一阿司。你想想看这样的饮食可以吃饱吗？可以，甚至还能得到快乐，——不是那种微小的、转瞬即逝的快乐，亦即经常需要重新开始的快乐，而是持久的真实的快乐。诚然，水和大麦粒或一块大麦面包不是什么惬意的东西，但是最大的快乐在于：你甚至从这样的东西中也能得到快乐；在于意识到你已使自己进入一个任何厄运都不能加以剥夺的境界。”（第 18 封信，第 67—[68]页）

“[伊壁鸠鲁写给他（即伊多梅奈乌斯）这个有名的教导，在这个教导中他劝他用非一般所采用的、又非令人怀疑的方法使皮托克勒斯变富。他说，‘假若你要使皮托克勒斯变富，不应该使他的钱增多，而是应该减少他的欲望’。”（第 21 封信，第 79 页）

参看斯托贝谈话录十七。“如果你想使某人变富，请你不要给他钱，而是打消他的欲望。”

“‘在必然性中生活是不幸的事，但是在必然性中生活，并不是一个必然性’。而为什么并不是必然性呢？通向自由的道路到处都开放着，这种道路很多，它们是短而容易走的。**因此谢天谢地，在生活里谁也不会被束缚住，而对必然性本身加以制约倒是许可的……**伊壁鸠鲁说。”（第 12 封信，第 42 页）

---

① 阿司——古罗马的铜币，也是重量单位，等于 12 盎司。——译者注

“除了其他的缺点之外，蠢人还有这样一个固有的缺点：**他总是在开始生活**……还有什么比才在开始生活的老头子更令人憎恶的呢？如果这个意见不是那么著名，不是属于流传颇广的伊壁鸠鲁格言的话，我就不会说出它的作者的名字。”（第 13 封信，第 47 页）

“‘谁最不需要财富，谁就最能够享受财富的快乐……’[这句格言]是伊壁鸠鲁说的。”（第 14 封信，第 53 页）

“伊壁鸠鲁说过：‘你若按照本性生活，你永远不会穷；而[你]若按照人们的观念[生活]，你永远[不会]富。’本性要求不多，而人们的观念所要求的则漫无节制。”（第 16 封信，第 60 页）

“对于许多人说来，获得财富并不是他们不幸的结束，而只是不幸的一种新形式。”（第 17 封信，第 64 页）

“我将引用伊壁鸠鲁的话作为对你的训戒…… ‘过度忿怒是疯狂的原因。’你应该知道，这是何等地正确，因为你既有奴隶又有敌人。所有的人都会发怒。忿怒的产生，既基于爱也基于恨，既产生在严肃的事情里，也产生在玩笑之中。重要的不是引起忿怒的原因，而是发怒人的个性。火也是这样：火势有多大并不重要，重要的是火在什么环境中燃烧，事实上，非燃物品甚至连强烈的大火也经得住，相反地，干燥可燃的物品由于一个火星儿就能燃成一场大火。”（第 18 封信，第[68]—69 页）

“[伊壁鸠鲁]说，应当首先看一看你和谁在一起吃吃喝喝，而不是看你吃的是什么，喝的是什么，因为不跟朋友[在一起]而大食其肉，那是狮子和狼的生活。”（第 19 封信，第 72 页）

“他（即伊壁鸠鲁）说：‘任何一个人离开人世，都象他当年来到人间一样’…… 象出生那样无忧无虑而死的人，认识了哲理。”（第 22 封信，第 84 页）

“我可以……用伊壁鸠鲁的格言告诉你……：‘总是从头开始生活是很艰难的’。”（第 23 封信，第 87 页）

“据伊壁鸠鲁说，‘谁将自己的欲望缩小到这种地步〈即面包和水这样一些本性所需要的东西，参见第 110 封信，第 545 页〉，谁就可以和丘必特争论什么是幸福。’”（第 25 封信，第 97 页）

“伊壁鸠鲁说过：‘请你考虑这两种情况那一种更好：是死亡到我们这里来，还是我们[到]它那里去’。”（第 26 封信，第 101 页）

“[伊壁鸠鲁]，符合自然规律的贫穷就是富有。”（第 27 封信，第 105 页）

“‘意识到罪过是得救的开端。’我觉得伊壁鸠鲁这句话说得非常好。”(第28封信,第107页)

“伊壁鸠鲁在给他的一位学友的信中说过:‘这句话我不是[写]给许多人的,而[只是]给你的:我们俩人相互构成足够多的听众’。”(第7封信,第21页)

“至今我们还在重复伊壁鸠鲁的话说:‘……为了获得真正的自由,你必须为哲学服务。一个献身于哲学的人,不须长久等待,他立即就会变得自由。因为为哲学服务本身就是自由。’”(第8封信,第24页)

“不是伊壁鸠鲁的学派,而是与伊壁鸠鲁的交往使[这些]人伟大起来。”(第6封信,第16页)

“照我看来,伊壁鸠鲁说得很聪明:‘罪犯可以掩盖[自己的罪行],但是他不可能确信[它]不会被发现’。”(第97封信,第480页)

“我读了伊壁鸠鲁致伊多梅奈乌斯的一封有关这个问题的信。他要他在某个强大的力量出来干涉并剥夺他逃跑的自由之前,尽[快]地逃跑。但他又补充说,只有[当]这一意图能方便地和及时地实现的时候,才可一试。然而,他说,一旦这个盼望已久的机会来到,就应该一跃而起。他不准许想逃跑的人打瞌睡,他希望即使在最困难的情况下也能幸运脱逃,只要我们事前不慌忙又不错过良机。”(第22封信,第82页)

“没有一个头脑健全的人惧怕神。因为惧怕善行是荒诞的;从另一方面看,谁也不爱他所惧怕的人。最终,你——伊壁鸠鲁解除神的武装:你缴去了他的一切武器,使他丧失一切威力;而为了使谁都不应该惧怕他,你把他逐出世界之外。这个神被隔绝在某堵不可逾越的高墙之外,与凡人断绝往来,甚至凡人连看都看不到,没有理由惧怕他:他既无法赏赐人,也无法伤害人。神孤零零地在我们的天空与别的天空之间那个没有生物、没有人、没有一切的空间之中,他力求躲避那些从他上面和在他周围崩溃的世界的废墟,对我们的哀求充耳不闻,对我们毫不关心。而你却想使我觉得你仿佛象尊敬父亲一样尊敬这个神,甚至带有感激之情;而如果因为他没有给予你任何恩赐,而构成你的是这些偶然地和意外地集聚起来的你的原子和粒子,所以你不愿意表示感谢,——那么,你为什么要尊敬[他]呢?你说,是由于伟大、由于[他的]唯一独特的本性。我同意你这个说法;当然,你这样做时未抱任何希望,不指望得到任何报偿。因而,有一种本身就是值得人们追求的东西,本

身所具有的美质吸引着你：这就是美德。”（第 1 卷，《论善行》，第 4 册，第 19 章，第 719 页）

“伊壁鸠鲁说，所有这些原因都可能存在，并且还力图提出一些别的原因；同时他斥责那些断言在这些原因中只有某一个原因的人：因为在那些按照必然性不得不确立仅仅一些假设的事物中，是很难保证什么可靠性的。因而，据他说，地震可能是由水引起的，如果水流冲走了某些部分的土地的话，因为在没有受损害的情况下，这些部分的土地是支撑着相应的那块土地的，可是现在支撑部分变弱了，再也支撑不住了。土地还可能在空气压力的作用下移动。也就是说空气可能因受外部跑进来的空气的影响而失去平衡。可能，在某一部分土地突然崩塌的影响下，空气发生震动并开始运动。可能，在某个地方土地是由某种类似柱和杆的东西支撑着，—— 而当它们遭到毁坏并倒塌的时候，压在它们上面的重物就会震动。可能，一团灼热的空气变成一团火，象闪电般喷出，烧毁碰到的一切。可能，沼地的水和静止不动的水被一阵风一刮，结果土地或因受到冲击而震动，或者运动着的空气团由于增大并加快运动速度而从最深处向外冲出。但是照他的意见，在[引起地震的]各种原因中没有一种比空气的运动更为重要的了。”（第 2 卷，《自然问题》，第 6 册，第 20 章，第 802 页）

“在这个问题上意见分歧的主要有两个学派：伊壁鸠鲁派和斯多葛派，并且他们每一派都指出达到宁静的不同途径。伊壁鸠鲁说：‘哲人不关心国家大事，除非发生什么特殊情况’。”

“芝诺说：‘哲人要关心国家大事，除非有什么情况阻碍他。’一个由于内在的动机而力求达到宁静，另一个则由于[外在的]原因。”（第 1 卷，《论哲人的宁静》，第 30 章，第 574 页）

“可是受到重视的不是伊壁鸠鲁[所指的]那种快乐，因为这种快乐是清醒而有节制的；他们不过是利用这一名称来为自己淫佚放荡的生活好歹寻找一块遮羞布而已。这样一来他们便失去了当他们堕落时还保留着的唯一的好品质：对犯罪感到羞耻。实际上，他们现在称赞的正是以前使他们脸红的事情，并夸耀其放荡行为；由于这个原因甚至连青年人也不可能打起精神，因为可耻的游手好闲在体面的名称下得以隐蔽。”（第 1 卷，《论幸福的生活》，第 12 章，第 541 页）

“因为他们所有的人〈即柏拉图、芝诺、伊壁鸠鲁〉讲的都不是他们自己如

何生活，而是人们应该如何生活。”(同上，第 18 章，第 550 页)

“可见，神并不滥施恩惠，他无牵无挂，对我们毫不关心，他甚至不理睬这世界，他对善行和恶行都无动于衷。他做点什么别的事情，或者什么事情也不做(伊壁鸠鲁觉得这是最大的幸福)。”(第 1 卷，《论善行》，第 4 册，第 4 章，第 699 页)

“这里应该肯定伊壁鸠鲁的见解是正确的，他一再抱怨我们对过去忘恩负义，忘记了我们已得到的幸福，甚至不把它们当作快乐，其实没有哪一种快乐比这种再不会失去的快乐更可靠。”([第 1 卷]，《论善行》，第 3 册，第 4 章，[第 666 页])

“可以同苏格拉底一起辩论，同卡尔奈阿德斯一起怀疑，同伊壁鸠鲁一起享受宁静的快乐，同斯多葛派一起征服人的本性，同昔尼克派一起干古怪的事情，还可以作为每个时代的同时代人自然地跟上每个时代的步伐。”(第 1 卷，《论人生短暂》，第 512 页)

“在这方面我们同那些在豪华的筵席桌旁高谈哲理、放纵沉溺、离群索居的伊壁鸠鲁派是有斗争的；对于他们美德是快乐的婢女：她听从快乐，服务于快乐，她认为快乐比自己高出一筹。”(第 1 卷，《论善行》，第 4 册，第 2 章，第 697 页)

“美德怎么能支配快乐呢？因为快乐的婢女是跟在快乐后面的，须知跟随是服从者的事，但支配则是发号施令者的事。”(第 1 卷，《论幸福的生活》，第 2 章，第 538 页)

“对于你们〈即伊壁鸠鲁派〉，快乐意味着放纵自己的躯体使之懒散悠闲，象梦幻般无忧无虑地生活，躲蔽在浓密的阴影下，通过你们称之为精神宁静的多愁善感的思考使萎靡不振的精神得到愉快，在花园的树荫中用美味的食物和饮料填满我们由于闲散而多病的躯体。对于我们，快乐意味着行善，无论这善行要化多么大力气，只要它能减轻别人的劳苦就行；无论这善行带有什么样的危险，只要它能使别人免遭危险就行；无论这善行如何加重我们私人财产的负担，只要它能减少别人的贫苦和困难就行。”(第 1 卷，《论善行》，第 4 册，第 13 章，第 713 页)

“缺少经验和不老练的人会不断地犯错误：他们往往陷入伊壁鸠鲁的这个无底的、无法填平的混乱深渊之中。”(第 2 卷，第 72 封信，第 274 页)

“伊壁鸠鲁派认为，哲学只包括两部分：物理学和伦理学，他们否定了逻

辑学。后来当事实本身强迫他们对争论的问题加以分析，揭穿在真理的幌子下掩盖着的虚伪东西的时候，他们自己也以另外一个名称提出了逻辑学，称之为‘关于判断的准则’，**但是他们认为它是物理学部分的补充**。”（第 89 封信，第 397 页）

“伊壁鸠鲁的神……自己什么事都不做，也不强迫别人[做]。”（第 2 卷，《悼克劳狄乌斯皇帝》，第 851 页）

“‘那么，你是说：塞涅卡，你向我推荐宁静吗？——[这是说]，你转而相信伊壁鸠鲁的教导。’——是的，我向你推荐宁静，为的是使你在此时能做[某种]比你过去丢开不做的更重要、更美好的事情。”（第 68 封信，第 251 页）

“我并不如此愚蠢，竟然在这个地方重复伊壁鸠鲁的著名寓言，说什么对彼岸世界的恐惧[是]无谓的[恐惧]，说什么伊克西昂并没有在旋转车轮上旋转，息息法斯并没有用肩往山上推石头，任何人的肝脏都不会每天被啄食而又重新长好。谁也不会象小孩子那样无知到害怕塞卜洛士、黑暗和样子象骷髅的鬼魂。死亡把我们或者变为无，或者把我们带到另一个地方。对于那些被带到另一个地方的人来说，会更好些，因为他们摆脱了重负；而对于那些变为无的人什么也没有留下，因为善和恶离他们都同样遥远。”（第 24 封信，第 93 页）

完

约·斯托贝《箴言和牧歌》1609 年日内瓦版

“安乐的自然太值得赞美了，因为它使必要的东西容易得到，使难以得到的东西成为不必要的。

如果你想使某人变富，请不要给他钱，而是打消他的欲望。”

“节制是一种美德，借助于它人们以理性节制追求不道德的快乐的意图。

节制的特性就是能够用理智来抑制追求不道德地享受快乐的欲望，顽强而勇敢地忍受自然的困苦和悲伤。”（《论适度》，谈话录十七，第 157 页）

“我们只生一次，[任何人]也不会生两次，所以应该使生命不要延续太久。你既然对自己的明天都无权支配，就利用眼前的一瞬。人生皆毁于拖拉，

也正因为如此，我们每个人正当自己活动最旺盛的时候便死去了。”（《论珍惜》，谈话录十六，第155页）

“当我有水和面包时，我充满我可怜的肉体[提供给我的]快乐，同时我对昂贵的快乐毫不介意，不是由于这种快乐本身，而是由于同它有关的不愉快。

当我们由于没有快乐而感到痛苦的时候，我们才感到对快乐的需要；当我们能控制自己的感情，并不因没有快乐而感到痛苦的时候，则对快乐没有任何需要，因为引起外在不愉快的原因，并非自然的快乐，而是追求那些与空洞的表象有关的东西的意图。”（《论适度》，谈话录十七，[第159页]）

“对哲人来说，颁布法律不是为了使他们不作不正当之事，而是为了使他们不受不正当行为之害。”（《论国家》，谈话录四十一，第270页）

“死对我们来说算不了什么，因为凡是死了的东西都没有感觉，而没有感觉的东西对我们来说也就算不了什么。”（《论死亡》，谈话录一一七，第600页）

“加尔格蒂的伊壁鸠鲁深信不疑地说：‘谁对少量的东西感到不满足，他就会对什么都感到不满足。’他还宣称，只要有了面包和水，他就准备同任何人辩论什么是幸福。”（《论适度》，谈话录十七，第158页）

“因此伊壁鸠鲁还认为，功名心重和追求荣誉的人不应该沉湎于平静，而是应该根据自己的天性参与国家大事和社会活动，因为他们生来就是这样一种性格的人，如果他们达不到所追求的目的，就会由于无所事事而更加担忧和难受。然而，这样的一种人是愚蠢荒诞的，他吸收的不是那些能够为公共谋福利的人，而是一些不能无所作为的人；须知精神的平静或不安不是以所做的事情的多寡为转移，而是取决于行为的善恶。

因为，正如常言所说，不行善令人痛苦和不安的程度，不亚于作恶。”（《论坚定性》，谈话录二十九，第206页）

“当有人说：‘哲人不会有爱情，至少[活的]见证人……伊壁鸠鲁……’[克里齐普斯]说，‘我引用这个证据，因为，如果……不动情的伊壁鸠鲁……没有过爱情的话（当然哲人不会有爱情）’。”（《论性欲和爱情》，谈话录六十一，第393页）

“但是我们要注意那些枯燥乏味的哲学家，对他们来说，快乐与本性不符，而是伴随着符合本性的东西，即正义、自制和自由。那么到底为什么小小的肉体幸福能使精神快乐和平静（tranquillatur），正如伊壁鸠鲁所说的那样

呢[……?]”(《论非适度》,谈话录六,第 81—82 页)

“伊壁鸠鲁说,一切神都有人一样的外表,但是只有用智慧透过形象的自然的细微之处才能认识他们。他还认为不能摧毁的实体有四种:原子、虚空、无限和同类**粒子**。这种粒子还称作**同素体**和**元素**。”(《自然的牧歌》,第 1 卷,第 5 页)

“伊壁鸠鲁遵循必然性、自由的决定、命运……

关于命运,他们[毕达哥拉斯派]是这样表述的:在命运中确乎有某种神性的成分,因为某些人从神那里得到启示去做好事或者去做坏事。并且显然正是由于这个原因,一些人是幸福的,另一些人则是不幸的。大家亲眼看到有这样的现象,有的人做事轻率不加考虑,却往往是很有成就;而相反地,另一些人,尽管他们事先反复商量和考虑,如何正确处理某件事,但结果一无所获。还有命运的另一种表现,它使一些人有天赋、有才干、什么都能做,而另一些人则没有才干,因为他们具有相反的禀性;前一种人不管预计达到什么目的都能达到,而后一种人希望总是落空,因为他们从来不能正确地、而是紊乱地进行思考。但是这种不幸天生就已存在,而非外界造成的。”(《自然的牧歌》,第 1 卷,第 16 页)

“伊壁鸠鲁(称时间)为偶性,即伴随运动的东西。”(同上,第 19 页)

“伊壁鸠鲁 [断言],一切存在物的始原是那些由智慧所认识的、本身不包含虚空的、无始无终的物体;它们既不会变小又不会被弄碎。[这种物体]之所以被称为原子,并非因为它是 [存在物中] 最小的,而是因为它不能再被分割,因为它没有感觉,并且本身不包含虚空。”(《自然的牧歌》,第 1 卷,第 27 页)

“伊壁鸠鲁[认为],始原的物体就其体积来说是难以觉察的和最简单的,而由它们(原子)构成的物体则具有重量。原子的运动有时是直线式的下落,有时是偏斜的,而向上的运动则是撞击和排斥的结果。”(《自然的牧歌》,第 1 卷,第 33 页)

“伊壁鸠鲁……[说],有颜色的物体在黑暗中没有颜色。”(《自然的牧歌》,第 1 卷,第 35 页)

“伊壁鸠鲁[断言],原子在数量上是无限的,而虚空在范围方面是无限的。”(《自然的牧歌》,第 1 卷,第 38 页)

“伊壁鸠鲁交替使用各种名称—— 虚空、空处、空间。”(《自然的牧歌》,第

1卷,第39页)

参看:**第欧根尼·拉尔修**:“假使没有那种我们称之为虚空、空处和不可捉摸的自然的东西。”([X,40],致希罗多德的信,第32页)

“伊壁鸠鲁[把]运动[分为]两种:直线运动和偏斜运动。”(《自然的牧歌》,第1卷,第40页)

“伊壁鸠鲁[说过],世界以多种方式灭亡:一部分以动物的方式,一部分以植物的方式,还有一部分以其他不同的方式灭亡。”(《自然的牧歌》第1卷,第44页)

“所有其他的哲学家们[都认为],世界是有灵魂的并受天意支配。而留基伯、德谟克利特和伊壁鸠鲁则不[承认]上述这种或那种[假设],他们[断言],世界是由原子本身自然而然地产生的。”(《自然的牧歌》,第1卷,第47页)

“伊壁鸠鲁[说过],一些世界的边缘是稀疏的,而另一些世界的边缘是稠密的,并且它们[边缘]之中有一些是活动的,而另一些是静止的。”(《自然的牧歌》,第1卷,第51页)

斯托贝著作中下面一段话不是伊壁鸠鲁的,然而可能是最崇高的。

“天父,除上述外(“除上述外”应指:形状、颜色和躯体)还有什么更美好的东西吗?”——“我的孩子,只有上帝;**而更伟大的勿宁说是上帝的名字**。”(斯托贝《自然的牧歌》第1卷,第50页)

“伊壁鸠鲁的老师梅特罗多罗斯断言:始原就是原子和元素。”(同上,第52页)

“留基伯、德谟克利特和伊壁鸠鲁[认为],无数个世界在无限中沿着各种圆轨来回[飞驰]。阿那克西曼德[断言],无数个可见的世界相互间距离相等。而伊壁鸠鲁[说过],各个世界之间的距离不相等。”(同上,第52页)

“伊壁鸠鲁并不排斥其中任何一种意见(即关于星体的意见),他坚持那可能的东西。”(同上,第54页)

“伊壁鸠鲁说,太阳是一个多微孔或海绵状结构的密度极大的土团,其周围笼罩着从微孔中[冒出来的]火焰。”(同上,第56页)

以上摘引自《自然的牧歌》，第 1 卷，第 5 页上[①]的一段话，较之绍巴赫引用的那一段显然更能证实关于两种原子的观念。在《牧歌》中的这个地方，作为不灭的本原，除了原子和虚空以外，还列举了一种“同类的粒子”，这种粒子不是映象（反映），对它们的解释是：“它们叫做同素体和元素。”无论如何由此可以得出结论：原子是现象的基础，它在作为元素时是没有同素体的，而具有以它们为基础的物体的性质，这当然是不正确的。梅特罗多罗斯也同样把“原子和元素”作为始因。（第 1 卷，第 52 页）

《亚历山大里亚的克雷门斯全集》
1688 年科伦版

“但是伊壁鸠鲁也从德谟克利特那里剽窃了他的基本原理。”（《地毯集》，第 6 卷，第 629 页）

“似乎荷马也知道神，虽然他描绘的神充满着强烈的人的感情。伊壁鸠鲁对神就不如此虔敬。”（《地毯集》，第 5 卷，第 604 页）

“伊壁鸠鲁则认为，消除痛苦就是快乐；他说，这是应该追求的，它首先是自身向往自身的，显然，它一般处于运动之中……

于是，伊壁鸠鲁和昔勒尼学派说，快乐首先是[和我们的本性]密切相关的。因为，他们说，美德是为了快乐而树立的，它本身就产生快乐。”（《地毯集》，第 2 卷，第 415 页）

“而伊壁鸠鲁认为，一切精神的快乐都产生于首先是具有感觉的肉体。

梅特罗多罗斯在他的题为《论幸福与其说来源于外部环境，不如说来源于我们自身》的论文中说道：‘精神的幸福，若不是身体的健康，和继续保持健康的可靠希望，还会是别的什么呢？’（《地毯集》，第 2 卷，第 417 页）

“至少伊壁鸠鲁设想，按他的规定，凡是明哲的人，都不愿意由于某种利

① 见本卷第 158 页。——编者注

益而干不道德的事，因为他不可能确信其不道德的行为能掩盖得住。因而，如果他确信不会被察觉，那么照他[伊壁鸠鲁]的意见，他就会干不道德的事。”(《地毯集》，第 4 卷，第 532 页)

克雷门斯并非不知道，对阴间生活的希望也摆脱不了功利原则。

“而如果有谁希望神奖赏善行因而放弃作恶，那么，这并不意味着是自愿行善。因为，正如恐惧能使一个人变得善良一样，奖赏也可以使一个人变得善良，—— 更确切地说，使他好象显得善良起来。”(同上及以下几页)

“伊壁鸠鲁把快乐看得远远高于真理之上，他认为[信仰是]思想的预想。他又把预想规定为对某种明显的东西和对关于事物的清楚概念的暗示。但是没有预想，任何人就既不能研究，也不能怀疑，甚至不能思考和反驳。”(《地毯集》，第 2 卷，第 365—366 页)

克雷门斯补充说：

“这样一来，如果信仰只不过是思想关于所论述的东西的预示。”

由此可见，应该怎样理解信仰。

“德谟克利特不赞成婚姻和生育子女，因为这会带来无穷的烦恼并使人把更必要的事丢开(abstractio)。伊壁鸠鲁和所有那些把快乐以及无骚动和无痛苦看作幸福的人，都同意他的观点。”(《地毯集》，第 2 卷，第 421 页)

“而相反，伊壁鸠鲁认为，唯有希腊人能够从事哲学研究。”(《地毯集》，第 2 卷，第 302 页)

“可见，伊壁鸠鲁在致梅诺伊凯乌斯的信中说得好：‘趁着年青，谁也不要耽搁哲学的研究’。”(《地毯集》，第 4 卷，第 501 页)参看第欧根尼·拉尔修致梅诺伊凯乌斯的信。

“但是伊壁鸠鲁派说，有某些秘密的学说，并不是每一个人都被允许阅读有关这些学说的著作。”(《地毯集》，第 4 卷，第 575 页)

根据亚历山大里亚的克雷门斯的意见，使徒保罗所说的下面的话指的是伊壁鸠鲁：

“弟兄们，你们要当心，不要让人用哲学和空洞的诱惑之言把你们引入邪道，去顺从人的传说，顺从**世界的自然力量**，而**不**顺从基督①。要[提防]的不是一切哲学，而是象保罗在《使徒行传》中所提到的**伊壁鸠鲁**那样的哲学，他谴责这种哲学，因为**它鄙弃天意和崇奉快乐**，他还要人提防一切别的推崇自然力、不把创造的始因放在自然力之上、并且不理会创造主的哲学。”（《地毯集》，第 1 卷，第 295 页）

很好，那些不幻想上帝的哲学家被摈弃了。

现在人们对这一段理解得更清楚，现在知道，保罗是泛指一切哲学。

① 圣经《新约·歌罗西书》第 2 章第 8 节。——编者注

伊壁鸠鲁哲学
笔 记 七
西塞罗

Ⅰ.《论神性》

Ⅱ.《土斯库兰的谈话》，五卷本[42]

西塞罗《论神性》

第 一 卷

第 8 章[18]“于是韦莱按他们（即伊壁鸠鲁派）的习惯非常自信地谈说，怕会显出他对什么都有怀疑，仿佛他刚刚与众神聚会后从伊壁鸠鲁的世界之间的空隙下来似的。”—— 等等，等等。

第 13 章[32]安提西尼著作中一段很好的话：

“他在名为《物理学家》的那部书里说，**在一般人的观念中有**许多**神**，而**自然的神却只有一个……**”

第 14 章[36]关于斯多葛派的芝诺是这样写的：

“而当芝诺注释赫西俄德的《神谱》时，他完全抛弃了关于神的习惯和公认的概念：不论丘必特、朱诺、维斯塔或被这样称呼的任何人，他全不认为是神，但是他断言，这些名字是根据某种寓意加在没有灵魂和不会讲话的事物上的。”

第 15 章[41]关于斯多葛派的克里齐普斯是这样写的：

“在第二本书中〈即《论神性》一书中〉他力图使奥菲士、穆赛乌斯、赫西俄

德和荷马的寓言同他本人在第一本书中关于不朽的神所说的东西一致起来，以便让人看起来好象远古时代的诗人就是斯多葛派，尽管对这一点这些诗人本身连想都没有想到。”

“而在他之后，巴比伦的第欧根尼在名为《论密纳发》的一本书中，对丘必特的生孩子和童贞女神的分娩给予自然的解释，从而同神话分离开来。”

第 16 章[43]“总共只有他一个人〈即伊壁鸠鲁〉认为，神的存在首先是因为自然本身在所有[人们]的心灵里印下了关于神的观念。难道真的会有一种没有人教而获得关于神的预示观念的民族、部族吗？伊壁鸠鲁称它为预想25，即对客体的某种预示的观念，没有它什么都不可能理解、研究和讨论。我们从伊壁鸠鲁的《论判断的准则》这本无与伦比的著作中懂得了这个学说的意义和作用。”

第 17 章[44]“……应该明白，存在着神，因为我们有关于神的内在的、或者不如说是天赋的观念。而与一切人的本性相一致的观念，按必然性来说是真实的。”

[45]“……如果是这样，那么伊壁鸠鲁的这句著名的格言就说得对：‘凡是幸福和永恒的东西，它自身既无所事事，也不麻烦他人；所以不知忿怒为何物，也不怀感恩之情，因为此类感情……只是软弱的象征’。”

“……　凡卓越出众的东西都有充分理由受到崇拜。”

第 18 章[46]“我们大家，一切民族，都本能地把神想象成人的样子而不是别的样子……但是为了不把万物都归结为最初的印象，理性本身也确认同样的东西……”

[47]“有什么形象……能比人的形象更美好呢？……”

[48]“不得不承认，就外貌来看神乃是人。”

[49]“这个形象仍然不是躯体，而是躯体的类似物；这个躯体没有血液，而只有血液的类似物。”

第 18 章[49]“伊壁鸠鲁……教导说，神的威力和本质是这样的，首先它们不是被感觉而是被智慧所认识的，—— 不是某种坚实的东西、不是按照数量来认识的，也不同于伊壁鸠鲁因其坚硬而称之为 στερέμνια①的东西，它们是由于相似和相连续而作为映象被领会到的。”

① 硬的物体。—— 编者注

第 19 章“当由无数的形象产生接连不断的一系列非常相似的映象并上升到神时，紧张地贯注于这些映象上的我们的思维以极大的快乐获得关于幸福的和永恒的本质的概念。”

[50]“而无限性的最高原则很值得进行长期缜密的研究；同时，根据必然性可以理解，这种本质是：万物皆与万物相应，同等的东西皆与同等的东西相应。伊壁鸠鲁把这称为同名，即平均分布。所以由此可以得出，如果**有这样大量的会死的凡人，那么不死者的数量就不会更少**；如果毁灭的力量无限大，那么保存的力量也应该是无穷无尽的。”

[51]“还有，巴尔布，你们平常还问我们神的生活是怎样的和他们的一生是怎样度过的。显然[他们的生活]如此美好，再也想不出什么更幸福、更充满应有尽有的富贵的了。实际上他[神]什么也不做，与任何事务无关，不负担任何工作。他享受自己的明哲和美德的快乐，他真正相信他将永远生活在最大的不朽的幸福之中。”

第 20 章[52]“我们可以公正地说这个神是幸福的，而你们的神真命苦：事实上，或者神只不过是宇宙本身—— 那么还有什么可能比一刹那也不停顿地以惊人的速度沿着天轴转动更不平静的呢？而没有平静则无所谓幸福。或者在世界本身之中存在着某一个神，他主宰着宇宙，他管理着宇宙，他指引星球运转，维持四季的变化、万物的更迭和秩序，并且观察着陆地和海洋，保护人们的美好生活和生命：[你看]他真正担负着繁重和十分困难的事务。[53]而我们认为幸福的生活在于精神的安宁，在于摆脱任何职责。因为那个[解释]其他[一切东西]的人教导我们，世界是自然地产生的：它不是某个巨匠的艺术作品。而这与你们否定自然无需神的艺术也能创造、正在创造或已经创造出无数个世界相比，并不更难想象。因为你们不明白：自然是如何无需任何理性而创造这一切，所以你们就象悲剧诗人那样，在无法想象出戏的结局时，便求助于神。[54]假使你们四处看到的都是无边无际的巨大空间，在这个巨大的空间里，精神急急奔驰，到处漫游，但是它看不到它可以停下来的任何最后边界，那么当然你不会希望得到神的帮助。总之，在这个宽度、长度和深度方面都无穷无尽的[空间]里，**飞驰着数量上多得无穷的原子；这些原子虽然被虚空所分开，但是他们互相联结着，彼此连接，连绵不断**；由此产生了万物的各种形态和形状，而你们会认为没有铁砧和风箱它们的形成是不可能的。可**这样一来你们就把一个永恒的统治者强加在我们头上，使我们不分昼夜地**

畏惧他。的确，谁不有点儿畏惧这么一个神呢？这个神预见一切、想到一切、觉察一切、认为一切都和他有关，好奇地盯着眼睛包揽一切事务。”

[55]“**由此在你们面前就第一次出现了那个由命运注定的必然性**，也即你们称之为‘**天命**’的东西；所以你们就断定，不管发生什么事情都是永恒真理和一系列接连不断的原因的结果。但是我们应该如何看待这样一种哲学，在它看来，—— 就象在一个无知的老妖婆看来一样，—— 一切都由于命运而发生。其次是你们的**占卜**，我们把它翻译成‘预言术’；如果我们真的要听你们的那一套，那么我们就要在这种占卜的影响下满脑子都是这样一种迷信，即我们应该崇拜祭司、预言家、算命者、占卦者和释梦者。”

[56]“伊壁鸠鲁把我们从这些恐惧中拯救了出来，并使我们获得了自由，我们不怕那些[神]，我们知道，这些神既不会为自己臆造也不会为别人增添任何烦恼，所以我们恭敬地和虔诚地尊敬这个卓越而高超的自然的存在物。”

接着科塔提出了反对意见。

第 21 章[58]“我承认……你的话是可以理解的，你的话不仅思想丰富，而且表达得**比你们**[即伊壁鸠鲁派]**通常所用的词汇更优美**。”

第 23 章[62]“因为照你的说法，似乎一切民族和种族都有同样的认识这么一个事实，就是我们之所以应该承认神的存在的充足理由。这本身不仅是轻率的，而且是错误的。”

(科塔在叙述了否定神存在的普罗塔哥拉的书在国民会议上被焚毁，而普罗塔哥拉本人则被驱逐出国之后)[继续说道]：[63]“因此至少我认为，许多人对于公开发表这种意见变得更慎重，因为甚至怀疑也不能避免遭到惩治。”

第 24 章[66]“因为德谟克利特或者更早一些时候留基伯的这些使人极为厌恶的主张，即似乎存在着某些原子，一些是光滑的，另外是一些粗糙的，一些是圆的，而部分是有棱角的，某些是钩状和仿佛向内弯的；正是由这些原子在**没有任何来自自然的强制的情况下，由于某种偶然的冲撞**而生成天和地……”

[67]“那么这就是你的真理吗？因为我丝毫也不反对幸福生活，而按照你的意见，如果神不处于绝对的平静和悠闲之中，连他也享受不到这种生活……”

“那么我同意假定万物都是由原子构成的。但这究竟和问题有什么关系呢？须知谈的是关于[68]神的本性的问题。就算神也是由原子构成的吧。因而，他们不是永恒的，因为凡由原子构成者，皆应在某一个时候形成。如果他们[神]是在过去形成的，那么在他们产生之前便没有任何神。而如果神有生，那么根据必然性[神]必定有死，你本人在此不久之前关于柏拉图的宇宙就是这样议论的。这样那里还有你们用来表示神的两个著名的词：‘幸福的和不朽的’。正当你们想证明这一论点的时候，你们便陷入无法通过的密林。例如，你曾说，神没有躯体，但有类似躯体的东西，神没有血，但有类似血的东西。”

第 25 章[69]“当你们谈论某种不足信的事并希望不受到指责时，你们总是经常援引某种根本不可能发生的事：同意还在进行争论中的问题，要比这样厚颜无耻地坚持己见更好。例如伊壁鸠鲁就是这样。因为伊壁鸠鲁明白，如果原子由于本身的重量而往下坠，那么什么都由不得我们的力量作主，因为原子的运动是规定了的和必然的，—— 于是他**为了避开必然性**，就想出了一个**德谟克利特显然没有想到的**办法。伊壁鸠鲁说，虽然原子由于它们的重量和重力而从上往下坠，但还是有一点点偏斜。”[70]“这种说法比起不能够证明自己想要证明的主张来更为不光彩。”

相当有意义的现象是，构成纯粹希腊哲学的那一套三个希腊哲学体系，即伊壁鸠鲁、斯多葛派和怀疑派体系，都从过去已知的东西中吸取各自的基本要素。例如斯多葛派的自然哲学大部分是赫拉克利特的，而它的逻辑学与亚里士多德的逻辑学相似，所以西塞罗已经看出：

“看来，斯多葛派在实质上是同意逍遥派的，只是口头上不同意。”（《论神性》第 1 卷第 7 章[16]）

伊壁鸠鲁的自然哲学基本上是德谟克利特的，而道德规则与昔勒尼派的道德观相似。最后，怀疑论者是哲学家中的科学家；他们的工作是进行比较，因而也就是收集各种不同的，先前阐述过的主张。他们以平均调和的学术观点看待以前的体系，这样来揭

露出矛盾和对立、他们方法的一般原型包含在埃利亚派、诡辩派和学院派之前的辩证法中。然而这些体系不失为独创的并构成一个整体。

但是它们不仅为自己的科学找到了现成的建筑材料;它们的精神世界的活生生的精神本身可以说作为先知出现在精神世界之前。那些属于它们体系的个人是历史人物。一个体系可以说包含在另一个体系之中。亚里斯提卜、安提西尼、诡辩派和其他一些哲学家就是这样。

应该如何理解这一点呢?

关于“植物灵魂”,亚里士多德说道:

“它可以脱离别的而存在,但在凡人那里别的没有它便不能存在。”(亚里士多德《论灵魂》第2卷第2章)

对待伊壁鸠鲁哲学,不论对于理解其哲学本身,还是对于弄清楚伊壁鸠鲁本人的一些看来显得荒谬的话,以及后来批评他的人的愚蠢,都应该注意到上述这一意见。

在伊壁鸠鲁那里,概念的最一般的形态是**原子**,因为这是它的最一般的存在形态,可是这一存在本身是具体的并且是一个类概念,但同时它对其哲学概念的更高的特征和具体化来说,又是个种概念。

这样一来,原子是一种例如个人、哲人、神的抽象的自在的存在。这是同一概念的更高的、更进一步的质的规定。因此,在分析这一哲学的形成过程时,不应该提出象培尔、普卢塔克和其他一些人所提的那种不适当的问题:个人、哲人、神怎么能由原子产生和构成呢?另一方面,看来,伊壁鸠鲁本人对这个问题进行了辩护,因为关于更高级的形态,例如关于神,他说,神是由更精微的原子构

成的。对于这点应该指出，伊壁鸠鲁本人的认识同这一认识的进一步发展的关系，同对他来说不可避免的这一认识的原则的进一步规定的关系，正象较后各个时代的人们的不科学的[1]认识同他的体系的关系一样。

例如，如果对神等等提出关于他的存在的问题、关于他的自在的存在问题，而把构成这个体系中一个必要环节的神的形态的进一步规定放在一边，那么存在的一般形态一般说来是原子和原子群体；但正是在神、哲人的概念中这一存在变成更高级的形态。他的特殊的自在的存在正是他的概念的进一步规定，是在构成这个体系的整体中所必需的。如果此外还提出关于某种存在的问题，那么这是倒退到原则的低级阶段和低级形态。

但是伊壁鸠鲁不得不经常倒退到这个低级阶段，因为他的认识和他的原则一样，是原子论的。他所理解的自然的本质就是他的现实的自我意识的本质。然而他又把激励他的本能和这个本能的本质的进一步规定看作是和其他现象相同的现象，并从研究哲学的较高级的范围重新倒退到最一般的范围，这主要是因为作为一般的自为存在的存在被他看成是一般的任何存在的形态。

哲学家的这个本质的意识脱离他自己所表现出来的知识，但是这个表现出来的知识本身（在哲学家仿佛同自己进行的关于他的真正内心动机、关于他所思考的思想的谈话中表现出来的）是某种受制约的东西，—— 它是受到构成他的认识本质的那个原则所制约的。

---

① 手稿中显然有笔误：把“das wissenschaftliche Bewußtsein”（“科学的认识”）写成“das unwissenschaftliche Bewußtsein”（“不科学的认识”）。—— 编者注

编纂哲学史的任务，不是要把哲学家的个性，即使是他的精神上的个性理解为好象是他的体系的焦点和形象，更不是要罗列心理上的琐屑小事和卖弄聪明。哲学史应该找出每个体系的规定的动因和贯穿整个体系的真正的精华，并把它们同那些以对话形式出现的证明和论证区别开来，同哲学家们对它们的阐述区别开来，因为哲学家是了解他们自己的。哲学史应该把那种象田鼠一样不声不响地前进的真正的哲学认识同那种滔滔不绝的、公开的、具有多种形式的现象学的主体意识区别开来。这种主体意识是那些哲学论述的容器和动力。在把这种意识区别开来时应该彻底研究的正是它的统一性，相互制约性。在阐述具有历史意义的哲学体系时，为了把对体系的科学阐述和它的历史存在联系起来，这个**关键因素**是绝对必需的。这一联系所以是不可忽视的，正是因为这个存在是历史的。但是与此同时哲学史还应该被确定为哲学的联系，——因而，它应该根据它的本质来展开。最不可取的是仅仅根据威望和真诚的信仰来断定那一种哲学是真正的哲学——尽管这种威望的体现者是整个民族并且这种信仰已存在了千百年。要提供证明，只能够通过揭示这一哲学的实质；此外，每个写哲学史的人要辨别本质的东西与非本质的东西，阐述与内容；否则他就只好去抄袭，甚至都用不着翻译；他更不会有自己的见解或进行删改等等。他只是一个缮写员。

相反，应该这样提出问题：关于个人、哲人和神的概念以及这些概念的特殊规定如何纳入体系之中？它们是怎样从体系中发展起来的？

西塞罗《论最高的善和恶》
第 一 卷

第 6 章[17]“[西塞罗说]我将一开始就要断言，他(即伊壁鸠鲁)在他所特别夸耀的物理学中，首先完全是一个门外汉……

那个人(即德谟克利特)认为，原子这个由于本身的坚实而不可分割的物体，飞驰在既无上中下也无始无终的茫茫无际的虚空之中。这些原子在冲撞时相互联结在一起，并由此产生出那存在着的和为我们视觉所感知的宇宙万物。原子的这种运动在他看来没有起始，而是自开天辟地以来就存在着……”

[18]“可是他(伊壁鸠鲁)断言，这些不可分割的、坚实的物体由于它们的重量而沿直线下落：照他的意见，这是一切物体的自然运动。”

[19]“后来这个有敏锐智慧的人又忽然想起，如果一切原子都真的象所说的那样沿直线从上往下落，那么任何一个原子永远也不能碰到另一个原子。于是他就提出了这样一种虚构：他宣称，原子稍微有一点儿—— 没有什么东西比这更小了—— 偏斜。因此在原子之间据说就产生了缠结、结合和联结，结果就形成了世界、世界的各个部分和世界所包含的一切…… 的确偏斜本身就是任意的虚构，—— 要知道他[伊壁鸠鲁]说原子是**没有原因**而偏斜的，而对于一个物理学家来说，没有比断言某物是没有原因造成的更不光彩的了……”

[20]“太阳在德谟克利特这位有学问的并且精通几何学的人看来很大，而在他[即伊壁鸠鲁]看来，太阳约莫只有**两英尺**大；这就是说，他认为太阳**实际上**只有它看起来那样大，或者稍大些或稍小些。”

[21]“这就是说，凡是他[伊壁鸠鲁]修改了的地方，他都损害了原意，而他所遵循的东西完全是属于德谟克利特的，如原子、虚空、**被他们称为** idola **的形象**—— **由于**这种形象流[对眼睛]**的作用**我们不仅能看见而且还能思维以及他们用ἀπειρία一词表示的无限**本身**，—— 所有这一切都是从他[德谟克利特]那里剽窃来的；其次，还有每日都在产生和消亡的无限数量的世界”等等。

第 7 章[22]“而就是在……被称为逻辑学的哲学的第二部分中，你们这位哲学家[伊壁鸠鲁]也完全……缺乏论据和束手无策：他取消规定，排除关于分类和分割的学说，不讲述如何形成和如何作出推理，不说明如何弄清诡辩和解释模棱两可的话；他以感性知觉作为判断事物的根据；他认为，哪怕只有一次由于感性知觉的影响而把某件虚假的东西误认为真实的，那么也就失去了判断真理和谬误的任何可能性。”

[23]“他特别强调指出—— 用他的话说，—— 自然本身所赞成和摒弃的东西：快乐与痛苦；他把这说成是我们应该摆脱和追求的一切。”

第 9 章[29]“……伊壁鸠鲁把这看作快乐。他认为快乐是至善，而痛苦是极恶，并且他企图这样来证明这一原则：

[30]凡有生命的东西，生来就追求快乐并把快乐当作至善来享受；而把痛苦当作极恶加以摒弃，并竭力避开它；在未受坏影响时，它能按照本性自身的不受诱惑的公正的指使做到这一点。因此他[伊壁鸠鲁]断言，没有必要论证和议论为什么应该力求得到快乐和避免痛苦…… 应当由本性本身指明，什么是与本性一致的，什么是违背本性的。”

第 11 章[37]“这样一来在任何情况下消除痛苦的结果是快乐的到来。”

[38]“因此伊壁鸠鲁不承认存在着一种介于痛苦和快乐之间的中间状态的东西。”

第 12 章[40]“谁处于这样的心境，他就必然应该具有既不怕死也不怕痛苦的坚强精神，因为死亡带来感觉的丧失，至于痛苦，如果它是长久的，则通常是轻微的，而如果它是剧烈的，则通常是短暂的，因此痛苦的剧烈由于瞬息即逝而减轻，而时间的延长则使[痛苦的程度]减轻。”

[41]“如果对此再补充一点：神的意志不会引起他的恐惧、过去的快乐不会[从他的记忆中]消失，而每当回忆起那些快乐就使他高兴，那么还有什么更美好的东西可以添加到这里来呢？”

[42]“但是因为这就是至高的，极大的或最终的幸福，希腊人称之为 τέλος①—— **因为一切都可以归结为它，而它不能归结为别的——，不得不承认，至善就是过愉快的生活。**”

第 13 章[45]“真的有哪一种[对欲望的]分类比伊壁鸠鲁所作的分类更

① 终极目的。—— 编者注

有益和对于美好的生活更适宜的吗?他所规定的一类欲望既是自然的又是必需的;另一类是自然的但不是必需的;第三类既不是自然的也不是必需的;它们之间的关系是,必需的欲望不要费很大力气和[很多]钱就能得到满足;而自然的[欲望]要求不多,因为自然本身拥有使其感到满足的财富,这些财富是容易获得的和有限的;至于那些空洞的欲望则不可能找到任何边际和限度。”

第 18 章[57]“正如你所断言,那个伊壁鸠鲁太迷恋于快乐,他大声宣称,如果不理智地、光明正大地和正直地生活,也就不可能生活得愉快,反之,如果不愉快地[生活]也就不可能生活得理智、光明正大和正直…… [58]与自身不一致不和谐的精神(更不)会尝到什么真正的和心安理得的快乐。”

第 19 章[62]“关于那种永远幸福的哲人,伊壁鸠鲁是这样描写的:他的欲望是有限度的,对死无动于衷,对不朽的神他毫无畏惧地抱有正确的看法、他会毫不犹豫地—— 如果这样更好的话—— 离开人世。由于有这样的精神状态,他总是生活在快乐之中,—— 因为他无时无刻不感到快乐多于痛苦:实际上,他以感激的心情回忆起过去**并把握住现在,意识到现在是多么有意义和愉快**;他不听命于未来,而是[泰然自若地]等待着未来,并享受现在;……当他把蠢人的生活和自己的[生活]加以比较时,他心中充满极大的快乐;而如果遭到痛苦,那么它永远不会达到使哲人感到悲多于欢的这种剧烈程度。”

[63]“伊壁鸠鲁实在说得好,命运对哲人的支配有限,最重大的事情由哲人按自己的想法和判断来解决,在无限的生命期间内不可能比在我们看来是有限的生命期间内得到更多的快乐。

至于你们的辩证法,他不认为它对更美好的生活和更方便的叙述有什么意义。

他认为最有意义的是关于自然的学说……一旦我们认识了万物的本性之后,我们就从迷信中得到解放,摆脱对死亡的恐惧和由于不认识存在的东西而引起的烦恼,可怕的幽灵往往正是由此产生的;最后,如果我们研究自然的要求,我们的品德将更完善。”

当我们承认自然是有理性的时候,我们对它的依附关系就不复存在。自然对我们的意识来说,不再是恐惧的来源,而正是伊壁鸠鲁使直接的意识形态、自为存在成为一种自然的形态。只有当自

然被认为完全摆脱了自觉的理性，本身被看作是理性的时候，它才完全成为理性的财产。对自然的任何关系本身同时也就是自然的异化。

[第 19 章，64]“如果不理解物的本质，那么我们就无论如何也不能维护感官所得到的感觉的正确性。其次，凡是我们用理智认识的一切，都渊源于感性知觉；不过照伊壁鸠鲁学说的主张，只有在一切感性知觉都是真实的情况下，才能有所认识和理解。而那些否认感性知觉的真实性并断言一切都不可知的人，他们在否定感性知觉时，连自己的这个主张都无法阐述清楚……这样一来，从关于自然的学说中既能获得不怕死的勇气，又能获得不怕宗教所引起的恐怖的坚定性。”

第 12 章[65]“伊壁鸠鲁……这样说：在智慧提供给幸福生活的全部内容之中最有意义、最有益处、最愉快的莫过于友谊……”

[68]“伊壁鸠鲁在大意如下的一句话中说得好：认识到在我们享有的这段生命之中最可靠的[保障]是友谊的保障这一点，使得我们的精神坚强起来，不怕一切邪恶—— 不论是永恒的还是长久的。”

第 21 章[71]“如果我所说的一切都渊源于自然，如果我的一切言论的可靠性为感性知觉—— 公正无私的见证人所证实，那么……”

[72]“因为，不是伊壁鸠鲁没有学问，无知的倒是那么一些人，他们认为一直到老都应该学习那些连小孩都以不知道它们为羞耻的东西。”

第 二 卷

第 2 章[4]“因为他否定有必要给事物作出规定……”

第 7 章[21]〈引自伊壁鸠鲁所著《主要原理》中的一处〉“倘若给放荡的人带来快乐的事情能使他们免除对神、死亡和痛苦的畏惧并给他们指出欲望的限度，我们决不会踌躇不定；因为他们从任何方面都会得到大量的快乐，无论从哪里都不会得到痛苦和悲伤，即恶。”

第 26 章[82]“我觉得，在[这些原理]中我熟悉伊壁鸠鲁本人所说的一条，[即]：友谊是和快乐分不开的，之所以应该尊重友谊，正是因为没有它不可能安全和无忧无虑地生活，因而—— 不可能愉快地生活。”

第 29 章[100]“他〈即伊壁鸠鲁〉的确写过：死对我们毫不相干，因为凡是

消散了的都没有感觉，而凡无感觉的一般说来与我们毫无相干。”

第 三 卷

第 1 章[3]“伊壁鸠鲁本人说：关于快乐根本无需证明……”

自 然 哲 学 提 纲[43]

[第一方案]

A .**总的划分**。作为自然的观念是：

(Ⅰ)在**外在性、抽象分散性**的规定中，在这种分散性外部存在着形式的统一；这种统一——是只存在于自身中的观念的东西，——**物质**及其**观念化了的体系**——**力学**。**普遍的自然**。

(Ⅱ)在**特殊性**的规定中，因此，实在性被设定为具有形式的内在规定性和存在于其中的差别；这是反思的相互关系，这种关系的内部—自身—存在是**自然的个体性**。

(Ⅲ)**单一的自然**。主观性的规定是**有机化学**，在主观性中，形式的实在差别也同样地归结为观念化了的统一，这统一自己发现自己并自为地存在着。

Ⅰ
力　学

(A)**抽象的一般力学**。

(a)**空间**。**即时的连续性**；作为外在的是：

(α)**线度**：**高、长**和**宽**。

(β)点、线和面：[面]一方面[是]决定于线和点，另一方面[是]作为空间整体的复原：分隔一个单一的整体空间的封闭的表面。

(b)时间。即时的不连续性。被直观的生成：现在、将来和过去(目前等等)。

(c)空间和时间的即时的统一，确定空间——地点，确定时间——运动，它们的统一——物质。

(B)特殊力学。物质和运动。

斥力——引力——重力。

(1)惰性物质，质量……作为与空间和时间形式无关的内容。外部运动——惰性物质。

(2)碰撞。运动的信号——重量——速度——外部中心、静止、向心力——压力。

(3)下落。离心力。

(C)绝对力学或较窄的力学。

引力、作为数个物体的体系的运动。

普迪的中心——没有中心的奇点。特殊的中心。

Ⅱ

物 理 学

(a)物理学中普遍性的东西。

(1)普遍物体。同一性。

(α)发光体(太阳、星体)。黑体(平滑的地面)，(空间关

系是直接的)。

(β)对立性的物体。黑体。

(1)作为物体的多样性,刚性,物质的自为存在。

(2)对立本身,月球和彗星的分解和中和。

(γ)个体性的物体。地球或一般行星。

(2)特殊的物体。元素。

(1)空气——否定的普遍性。

(2)对立性的元素,火和水。

(3)个体元素,土和土地。

(3)单一性。基本的过程。气象的过程。

(1)个体的同一性分解为独立对立性的因素,分解为刚性和本身不存在的中性。

(2)通过企图分化实体的自发燃烧而毁灭。因此,土地自己变成真实的和肥沃的个体性。

(b)特殊个体性的物理学。

(α)比重。物质的密度,质量的重量对体积之比。

(β)内聚力。在对其他质量的力学关系中表现为一种阻力的特殊形式。

附着力——内聚力等等。

弹力。

(γ)声。

(δ)热(比热)。

(c)单一个体性物理学。

(a)形状。

(α)即时的形状——尖性、脆性的末端、凝固的流动性

的末端。

(β)脆的东西暴露在概念的差异之中。磁性。

(γ)具有自己生长的能力，晶体。

(b)特殊的形状。

(α)和光的关系。

(1)透明度。

(2)折射(晶体内部相等)。

(3)当变黑时的脆性、金属性(颜色)。

(β)与火和水的关系，气味和滋味。

(γ)特殊个体性中的整体性。电。

(c)化学过程。

(1)化合。

(α)流电。金属、氧气、还原。

(β)火的作用。

(γ)中和，水的作用。

(δ)整体性中的作用。选择性的亲合性。

(2)分离。

[第二方案]

I

力　学

(a)抽象力学。

(1)空间，高、宽、深。点、线、面。

(2)时间。过去、现在、将来。

(3)地点。运动和物质(排斥、吸引、重力)。

(b)有限力学。

(1)惰性物质。作为内容的质量。作为形式的空间和时间、外部运动。

(2)碰撞。运动的信号、重量。速度、外部中心、静止、向心力。压力。

(3)下落。

(c)绝对力学。引力。各种中心。

Ⅱ
物理学

(a)普遍个体性物理学。

(α)自由物体。

(1)光(发光体)。

(2)刚性(月球)。分解(彗星)。

(3)地球。

(β)元素。

(1)空气。

(2)火,水。

(3)土。

(γ)气象物理学。

(b)特殊个体性物理学。

(1)比重。

(2)内聚力(附着力、内聚力等等。弹力)。

(3)声和热。

(c)整体的个体性物理学。

(α)形状。

(1)脆的尖点,凝聚的流动性。

(2)磁性。

(3)晶体。

(β)特殊形状。

(1)和光的关系。透明性、折射、金属性、颜色。

(2)和水、火的关系、气味和滋味。

(3)电。

[第三方案]

I

(a)

(1)空间,(2)时间,(3)地点,(4)运动,(5)物质、斥力、吸力、重力。

(b)

(1)惰性物质,(2)碰撞,(3)下落。

(c)

引力、实在的斥力和吸力。

Ⅱ

(a)

(α) (1)发光体。(2)月球和彗星。(3)地球。

(β)空气、火和水。土。

(γ)气象过程。

(b)

(1)比重。(2)内聚力。(3)声和热。

(c)

(1)磁性。(2)电和化学反应过程。

Ⅲ

(α)

(a)地质自然。

(b)植物自然。

卡·马克思写于1839年
第一次发表于《马克思恩格斯全集》
1929年国际版第1部分第1卷第2
分册

原文是德文

德谟克利特的自然哲学和伊壁鸠鲁的自然哲学的差别及附录[44]

卡·马克思写于1840年下半年—1841年3月

经过删节第一次发表于《卡尔·马克思、弗里德里希·恩格斯及斐迪南·拉萨尔的遗著》1902年斯图加特版第1卷；全文发表于《马克思恩格斯全集》1927年国际版第1部分第1卷第1分册

署名：哲学博士卡尔·亨利希·马克思

原文是德文、古希腊文和拉丁文

献　给

敬爱的父亲般的朋友

献　给

敬爱的父亲般的朋友

政府枢密顾问官

特利尔的

路德维希·冯·威斯特华伦先生

借以表达子弟的敬爱之意

作　者

第 一 部 分

我敬爱的父亲般的朋友，请您原谅我把我所爱慕的您的名字放在一本微不足道的小册子的开头。我已完全没有耐心再等待另一个机会来向您略表我的一点敬爱之意了。

我希望一切怀疑观念的人，都能象我一样幸运地颂扬一位充满青春活力的老人。这位老人用真理所固有的热情和严肃性来欢迎时代的每一进步；他深怀着令人坚信不疑的、光明灿烂的理想主义，唯有这种理想主义才知道那能唤起世界上一切心灵的真理；他从不在倒退着的幽灵所投下的阴影前面畏缩，也不被时代上空常见的浓云迷雾所吓倒，相反的，他永远以神一般的精力和刚毅坚定的目光，透过一切风云变幻，看到那在世人心中燃烧着的九重天。您，我的父亲般的朋友，对于我永远是一个活生生的证据，证明理想主义不是幻想，而是真理。

身体的健康，我无需为您祈求。精神，乃是您所信赖的伟大神医。①

① 这一段话原来是这样写的："我希望随着我寄给您的这个表示敬爱之忱的献词去到您身边，和您一起再度漫游我们风景如画的山野和森林。身体的健康，我无需为您祈求。精神和自然，乃是您所信赖的伟大神医。"——编者注

序　言

这篇论文如果当初不是预定作为博士论文，那么它一方面可能会具有更加严格的科学形式，另一方面在某些叙述上也许会少一点学究气。但是由于一些外在的原因，我只能让它以这种形式付印。此外，我认为在这篇论文里我已经解决了一个在希腊哲学史上至今尚未解决的问题。

专家们知道，关于这篇论著的对象没有任何可供参考的前人的著作。西塞罗和普卢塔克所说过的废话，直到现在还照样为人们重复着。伽桑狄虽然把伊壁鸠鲁从教会神父们和整个中世纪——那体现了非理性的时代——所加给他的禁锢中解救了出来，但在他的阐述里也只提供了一个有趣的方面。他竭力要使他的天主教的良心和他的异教知识相协调，使伊壁鸠鲁和教会相适应，这当然是白费气力。这等于是想在希腊名妓拉伊斯的皎洁美好的身体上披上一件基督教修女的黑衣。伽桑狄不如说是自己在向伊壁鸠鲁学习哲学，而不是向我们讲授伊壁鸠鲁哲学。

必须把这篇论文仅仅看作是一部更大著作的导论，在该著作里我将联系整个希腊思辨来详细地分析伊壁鸠鲁、斯多葛和怀疑论这三派哲学的相互关系。[45]这篇论文在形式方面和其他方面的缺点在那里将被消除。

虽然**黑格尔**大体上正确地规定了上述诸体系的一般特点，但

由于他的哲学史——一般说来哲学史是从它开始的——的令人惊讶的庞大和大胆的计划，使他不能深入研究个别细节。另一方面，黑格尔对于他主要地称之为思辨的东西的观点，也妨碍了这位伟大的思想家认识上述那些体系对于希腊哲学史和整个希腊精神的重大意义。这些体系是理解希腊哲学的真正历史的钥匙。关于它们同希腊生活的联系，在我的朋友**科本**的著作《弗里德里希大帝和他的反对者》[46]中有较深刻的提示。

如果说这里以附录的形式增加了一篇批评普卢塔克对伊壁鸠鲁神学的论战的文章，那么这样做，是因为这个论战不是什么个别的东西，而是代表着一定的方向，并且很恰当地陈述了神学化的理智和哲学的关系。

此外，在这篇批判里，对于普卢塔克把哲学带到宗教法庭之前去的立场是如何地错误，我还没有谈到。关于这点，无需任何论证，只消从大卫·休谟那里引证一段话就够了：

> “对哲学来说，这当然是一种侮辱：当它的**最高权威**本应到处被承认时，人们却迫使它在每一场合为自己的结论作辩护，并在被它触犯的艺术和科学面前替自己申辩。**这就令人想起一个被控犯了背叛自己臣民的叛国罪的国王**。”[47]

哲学，只要它还有一滴血在它那个要征服世界的、绝对自由的心脏里跳动着，它就将永远用伊壁鸠鲁的话向它的反对者宣称：

> “渎神的并不是那抛弃众人所崇拜的众神的人，而是同意众人关于众神的意见的人。”[48]

哲学并不隐瞒这一点。普罗米修斯承认道：

老实说，我痛恨所有的神。①

这是哲学的自白，它自己的格言，借以表示它反对一切天上的和地上的神，这些神不承认人的自我意识具有最高的神性。不应该有任何神同人的自我意识相并列。

对于那些以为哲学在社会中的地位似乎已经恶化因而感到欢欣鼓舞的懦夫们，哲学再度以普罗米修斯对众神的侍者海尔梅斯所说的话来回答他们：

你好好听着，我绝不会用自己的痛苦
去换取奴隶的服役：
我宁肯被缚在崖石上，
也不愿作宙斯的忠顺奴仆。[②]

普罗米修斯是哲学日历中最高尚的圣者和殉道者。

1841 年 3 月于柏林

①② 埃斯库罗斯《被锁链锁住的普罗米修斯》。——编者注

目　　录

序言

论德谟克利特的自然哲学和
伊壁鸠鲁的自然哲学的差别

第一部分

德谟克利特的自然哲学和
伊壁鸠鲁的自然哲学的一般差别

一、研究的对象
二、对德谟克利特的物理学和伊壁鸠鲁的物理学的关系的判断
三、把德谟克利特的自然哲学和伊壁鸠鲁的自然哲学等同起来所产生的困难
四、德谟克利特的自然哲学和伊壁鸠鲁的自然哲学的一般主要差别
五、结论

第二部分

德谟克利特的自然哲学和
伊壁鸠鲁的自然哲学在细节上的差别

第一章　原子脱离直线而偏斜
第二章　原子的质

第三章　不可分的本原和不可分的元素
第四章　时间
第五章　天体现象

附　录

批评普卢塔克对伊壁鸠鲁神学的论战

前言
一、人对神的关系
1.恐惧和彼岸的存在
2.崇拜和个人
3.天意和降谪了的神
二、个人的不死
1.论宗教的封建主义。庸众的地狱
2.众人的渴望
3.优异者的骄傲

第一部分
德谟克利特的自然哲学和伊壁鸠鲁的自然哲学的一般差别

一、研究的对象

希腊哲学看起来似乎遇到了一个好的悲剧所不应遇到的结局，即暗淡的结局。在希腊，哲学的客观历史似乎在亚里士多德这个希腊哲学中的马其顿王亚历山大那里就停止了，甚至勇敢坚强的斯多葛派也没有取得象斯巴达人在他们的庙宇里所取得的那样的胜利：他们把雅典娜紧紧捆在海格立斯身旁，使她不能逃走。

伊壁鸠鲁派、斯多葛派、怀疑派几乎被看作一种不合适的附加品，同他们的巨大的前提没有任何关系。伊壁鸠鲁哲学似乎是德谟克利特的物理学和昔勒尼派的道德思想的混合物；斯多葛主义好象是赫拉克利特的自然哲学和昔尼克派的伦理的世界观，多少再加上一点亚里士多德逻辑学的综合产物；最后，怀疑论则仿佛是反对这两派独断主义的必不可免的祸害。这样，人们在把这些哲学学说变成片面而有倾向性的折衷主义时，也就不自觉地把它们和亚历山大里亚哲学联系在一起。最后，亚历山大里亚哲学则被看成是一种完全的幻想和混乱，——一种紊乱，在这种紊乱里据说最多只

能承认意向的普遍性。

的确，有一种老生常谈的真理，说发生、繁荣和衰亡形成一个铁环，一切与人有关的事物都包含于其中，并且必定要绕着它走一圈。所以说希腊哲学在亚里士多德那里达到极盛之后，接着就衰落了，这也没有什么可惊奇之处。不过英雄之死与太阳落山相似，而和青蛙因胀破了肚皮致死不同。

此外，发生、繁荣和衰亡乃是极其一般、极其模糊的观念，要把一切东西都塞进去固然可以，但要借助这些观念去了解什么东西却办不到。死亡本身已预先包含在生命里面，因此对死亡的形态也应象对生命的形态那样在其特殊性中加以考察。

最后，如果回顾一下历史，究竟伊壁鸠鲁主义、斯多葛主义和怀疑主义是不是一些特殊现象呢?它们是不是罗马精神的原型，即希腊迁移到罗马去的那种形态呢？它们是不是那样充满了特殊性格的、强有力的、永恒的本质，以致现代世界也应该承认它们的充分的精神上的公民权呢？

我指出这一点，只是为了唤起对于这些体系的历史重要性的记忆。但是这里不打算研究它们对于整个教育的一般意义；这里要研究的是它们与古代希腊哲学的联系。

难道这种关系不应促使人们至少去研究一下，希腊哲学是怎样以两组不同的折衷主义体系为终结的，其中一组构成伊壁鸠鲁派、斯多葛派和怀疑派哲学的系统，另一组则统称为亚历山大里亚的思辨哲学?其次，在就体系的广博程度来说已接近完成的柏拉图和亚里士多德哲学体系之后，出现了一些新哲学体系，它们不以这两种丰富的精神形态为依据，而是远远往上追溯到最简单的学派：在物理学方面转向自然哲学家，在伦理学方面转向苏格拉底学派，

难道这不是值得注意的现象吗?再者,在亚里士多德之后出现的体系,仿佛都可以从过去中找到它们现成的基础,这种说法有何根据呢?把德谟克利特和昔勒尼派、赫拉克利特和昔尼克派结合在一起,这又怎样予以说明呢?在伊壁鸠鲁派、斯多葛派和怀疑派那里自我意识的一切环节都得到充分表述,不过每个环节都被表述为一个特殊的存在,难道这是偶然的吗?这些体系合在一起形成自我意识的完备的结构,这也是偶然的吗?最后,希腊哲学借以神话般地从七贤开始,并且作为哲学的中心点体现在苏格拉底这位哲学造物主身上的形象,我指的是哲人—σοφός—的形象,这种形象被上述那些体系看成是真正科学的现实,难道这也是偶然的吗?

在我看来,如果那些较早的体系在希腊哲学的内容方面是较有意义、较有兴趣的话,那么亚里士多德以后的体系,主要是伊壁鸠鲁派、斯多葛派和怀疑派这一系列学派则在其主观形式,在其性质方面较有意义、较有兴趣。然而正是这个主观形式,即这些哲学体系的精神承担者,由于它们的形而上学的特点,直到现在几乎完全被遗忘了。

关于伊壁鸠鲁派、斯多葛派和怀疑派哲学的全部概况,以及它们与早期和晚期希腊哲学思想的整个关系,我打算在一部更为详尽的著作里加以阐述 45。

在这里,好象通过一个例子,并且也只从一个方面,即从它们与较早的哲学思想的联系方面,就足以阐述这种关系了。

我选择了伊壁鸠鲁的自然哲学对德谟克利特的自然哲学的关系作为这样一个例子。我并不认为这是一个最适当的出发点。因为,一方面人们有一个根深蒂固的旧偏见,即把德谟克利特的物理学和伊壁鸠鲁的物理学等同起来,并把伊壁鸠鲁所作的改变看作

只是一些随心所欲的臆造；另一方面，就某些细节来说，我又不得不去作一些看起来好象是咬文嚼字的琐事。但是，正因为这种偏见是和哲学的历史同样的古老，而二者间的差别又极其隐蔽，好象只有用显微镜才能发现它们，——所以尽管德谟克利特的物理学和伊壁鸠鲁的物理学之间有着联系，但是指出存在于它们之间的极其细微的本质差别就显得特别重要了。凡是在细节上可以指出的差别，在这些关系以更大范围表现出来的地方就更容易指出了，反之，只作极其一般的考察，就会令人怀疑：所得出的一般结论究竟是否能在每一个别场合都得到证实。

二、对德谟克利特的物理学和伊壁鸠鲁的物理学的关系的判断

一般地说，我的见解和前人的见解关系怎样，只要我们略略考察一下古代人关于德谟克利特的物理学和伊壁鸠鲁的物理学的关系的判断，就能看出来。

斯多葛派的波西多尼乌斯、尼古拉和**索蒂昂**指责伊壁鸠鲁，说他把德谟克利特关于原子的学说和亚里斯提卜关于快乐的学说当作他自己的学说加以宣扬。[1]学院派的**科塔**问西塞罗："在伊壁鸠鲁的物理学中究竟有什么东西不是属于德谟克利特的呢？伊壁鸠鲁诚然改变了一些地方，但大部分是重复德谟克利特的话。"[2]**西塞罗**自己也说："伊壁鸠鲁在他特别夸耀的物理学中，完全是一个门外汉，其中大部分是属于德谟克利特的；在伊壁鸠鲁离开德谟克利特的地方，在他想加以改进的地方，恰好就是他损害了和败坏了

德谟克利特的地方。”[3]但是虽然有许多人指责伊壁鸠鲁，说他诽谤过德谟克利特，然而与此相反，据普卢塔克说，莱昂泰乌斯断言，伊壁鸠鲁很尊敬德谟克利特，因为德谟克利特在他之前就宣示了真理的学说，因为他早就发现了自然的原理[4]。在《论诸哲学家的见解》[49]这一著作中，伊壁鸠鲁被称为按照德谟克利特的精神进行哲学思考的人[5]。普卢塔克在他的著作《科洛特》里走得更远。当他依次将伊壁鸠鲁同德谟克利特、恩培多克勒、巴门尼德、柏拉图、苏格拉底、斯蒂尔蓬、昔勒尼派和学院派加以比较时，他力求得出这样的结论：“伊壁鸠鲁从整个希腊哲学里吸收的是错误的东西，而对其中真正的东西他并不理解。”[6]在《论信从伊壁鸠鲁不可能有幸福的生活》中也充满了类似的敌意的暗讽。[27]

较古的著作家的这种不利的见解，在教会神父们那儿仍然保留着。我在附注里只引证了亚历山大里亚的克雷门斯这位教会神父的一句话[7]，他对伊壁鸠鲁的态度之所以特别值得提到，是因为他把使徒保罗警告一般哲学的话说成是警告伊壁鸠鲁哲学的话，说这种哲学几乎连天意之类的东西都没有幻想过[8]。但是人们一般都倾向于指责伊壁鸠鲁犯了剽窃罪，在这方面**塞克斯都·恩披里柯**表现得最为突出，他企图把荷马和厄皮卡尔摩斯的一些完全不相干的语句，硬说成是伊壁鸠鲁哲学的主要来源[9]。

众所周知，近代作家大体上也同样认为伊壁鸠鲁，就作为一个自然哲学家而论，仅仅是德谟克利特的剽窃者。**莱布尼茨**有一段话大致可以代表他们的见解：

“我们关于这个伟大人物〈德谟克利特〉所知道的东西，几乎只是伊壁鸠鲁从他那里抄袭来的，而伊壁鸠鲁又往往不能从他那里抄袭到最好的东西。”[10]

因此，如果说西塞罗认为，伊壁鸠鲁败坏了德谟克利特的学说，但他至少还承认伊壁鸠鲁有改进德谟克利特学说的愿望，还想看一看这个学说的缺点；如果说普卢塔克说他的思想不一贯(11)，并说他对坏的东西有一种天生的偏爱，因而对他的愿望表示怀疑，那么，莱布尼茨甚至连他善于摘录德谟克利特的能力也都否定掉了。

不过大家一致认为，伊壁鸠鲁的物理学是从德谟克利特那儿剽窃来的。

三、把德谟克利特的自然哲学和伊壁鸠鲁的自然哲学等同起来所产生的困难

除了历史的证据之外，许多事实都说明德谟克利特和伊壁鸠鲁的物理学的同一性。原子和虚空这两个原则无可争辩地是相同的。只有在一些个别的规定里，看来才有任意的，因而是非本质的差别支配着。

不过，这样就留下一个奇特的、无法解决的谜。两位哲学家教导的是同一门科学，并且采用的是完全相同的方式，但是——多么说不通啊！——在一切方面，无论涉及这门科学的真理性、可靠性及其应用，或是涉及思想和现实的一般关系，他们都是截然相反的。我说他们是截然相反的，现在我将尽力证明这一点。

(A) 德谟克利特**关于人类知识的真理性和可靠性**的判断看来很难弄清楚。他有一些互相矛盾的段落，或者不如说，不是这些段落互相矛盾，而是德谟克利特的观点互相矛盾。特伦德伦堡在

为亚里士多德心理学作的注释里说，知道这个矛盾的不是亚里士多德，而是晚近的作家，这个说法事实上是不正确的。在亚里士多德的心理学中①有这样的话："德谟克利特认为灵魂和理性是同一个东西，因为在他看来，现象是真的。"[1]与此相反，亚里士多德在《形而上学》中却说："德谟克利特断言，或者没有东西是真的，或者真理对我们是隐蔽的。"[2]亚里士多德的这些段落难道不是互相矛盾的吗？如果现象是真的，那么真理怎么会是隐蔽的呢？只有现象和真理互相分离的地方，才开始有隐蔽的东西②。但是**第欧根尼·拉尔修**说，有人曾把德谟克利特算作怀疑论者。他们引证了他的一句名言："说实在的，我们什么也不知道，因为真理隐藏在无底的深渊里。"[3]类似的意见也可在**塞克斯都·恩披里柯**那里听到[4]。

德谟克利特的这种怀疑论的、不确定的和内在矛盾着的观点，**在他规定原子和可感知的现象世界的相互关系的方式**中不过是得到了进一步的发展。

一方面，感性现象不是原子本身所固有的。它不是**客观现象**，而是**主观的假象**。"**真实的**原则是原子和虚空；**其余的一切**都是**意见、假象**。"[5]"只有按照意见才有冷，只有按照意见才有热，而实际上却只有原子和虚空。"[6]因此，**单一**实际上不是由许多原子组成，而是"任何单一都好象是由原子的结合而形成的"[7]。因此只有通过理性才能看见原则，由于它们微小到非肉眼所能看见，所以它们甚至被称为**观念**。[8]不过另一方面，感性现象是唯一真实的客体，并且"感性知觉"是"理性思维"，而这个真实的东西是变

① 经马克思改正过，原来是："在关于自然的科学中"。——编者注

② 这一句和上一句是马克思亲笔添上去的。——编者注

化着的、不稳定的，它是现象。但是说现象是真实的，这就自相矛盾了。[9]因此，时而把这一面，时而把另一面当作主观的或客观的东西。这样矛盾似乎就被消除了，因为两个矛盾面被分配在两个世界之间了。德谟克利特因而就把感性的实在变成主观的假象；不过从客体的世界驱逐出去的二律背反，却仍然存在于他自己的自我意识内，在自我意识里原子的概念和感性直观互相敌对地冲突着。

可见，德谟克利特并没有能避免这种二律背反。这里还不是阐明二律背反的地方，只要明白不能否认它的存在就够了。

让我们反过来听听伊壁鸠鲁是怎么说的。

他说：**哲人**对待事物取**独断的**态度，而**不取怀疑的**态度。[10]哲人比别人优越之处，正在于他对自己的认识深信不疑。[11]“一切感官都是真实东西的报道者。”[12]**“没有什么东西能够驳倒感性知觉”**。“同类的感性知觉不能驳倒同类的感性知觉，因为它们有相同的效用，而不同类的感性知觉也不能驳倒不同类的感性知觉，因为它们判断的不是同一个东西；概念也不能驳倒感性知觉，因为概念依赖于感性知觉”[13]，这是在《准则》中所说的话。但是当**德谟克利特把感性世界变成主观假象**时，**伊壁鸠鲁**却把它变成**客观现象**。而且在这里他是有意识地作出这种区别的，因为他断言，他赞成**同样的原则，但是并不**认为感性的质**仅仅存在于意见中**。[14]

因此，既然对伊壁鸠鲁来说感性知觉成为标准，客观现象又符合于感性知觉，那么只好承认那使西塞罗耸耸肩膀的话是正确的结论：“太阳在德谟克利特看来是很大的，因为他是一个有学问的人，并且是对几何学有了完备知识的人；太阳在伊壁鸠鲁看来只有约莫两尺大，因为据他判断，太阳只有**看起来**那样大。”[15]

(B)德谟克利特和伊壁鸠鲁关于科学的可靠性和科学对象的真理性的**理论见解上的**这种**差别**，又在这两位思想家的**不同的科学活动**和**实践上表现出来**。

在德谟克利特那里，原则是不进入现象界的，它始终是没有现实性和处于存在之外的，反之，他却认为**感性知觉的世界**是真实的和富于内容的世界。这个世界虽然是主观的假象，但正因为如此，它才脱离原则而处于独立现实性的地位；同时作为唯一的真实的客体，它**本身**具有价值和意义。因此，德谟克利特被迫改用**经验的观察**。他不满足于哲学，便投入**实证知识**的怀抱。我们已听说过，西塞罗称他为博学之人。他精通物理学、伦理学、数学，百科全书式的各种科目，各种艺术。[16]第欧根尼·拉尔修所列举的德谟克利特的著作的目录就足以证明他的博学。[17]可是，由于博学的特点是要努力扩大视野，搜集资料，到外部世界去探索，所以我们就看见德谟克利特**走遍半个世界**以便积累经验、知识和观察所得的资料。德谟克利特自夸道："在我的同辈人中，我漫游了地球的绝大部分，探索了最遥远的东西；我看见了最多的地方和国家，我听见了最多的有学问的人的讲演；而在构画几何图形并加以证明方面，没有人超过我，就是埃及的所谓土地测量员也未能超过我。"[18]

德米特里在《论同名的作者》中，**安提西尼**在《论哲学家的继承》中都叙述到，德谟克利特曾游历到埃及并向埃及祭司学习几何学，曾游历到波斯向迦勒底人学习，并且说他曾到过红海。有些人还说他曾在印度会见过裸体智者[50]，并且到过埃塞俄比亚。[19]一方面求知欲使他不能平静，另一方面**对真实的即哲学的知识的不满足**，迫使他去远行。他认为是真实的那种知识是没有内容的；而那

种能向他提供内容的认识又没有真实性。古代人述说的关于德谟克利特的轶事就算是一种传闻吧，但也不失为一种真实的传闻，因为它描述了德谟克利特的本质的矛盾。据说德谟克利特自己弄瞎了自己的眼睛，以使**感性的目光**不致蒙蔽**他的理智的敏锐**。[20]这就是那个照西塞罗的说法走遍了半个世界的人。但是他没有获得他所寻求的东西。

伊壁鸠鲁则以一个相反的形象出现在我们面前。

伊壁鸠鲁在**哲学**中感到**满足**和**幸福**。他说："要得到真正的自由，你必须为哲学服务。凡是倾心降志地献身于哲学的人，他用不着久等，他立即会变得自由，因为服务于哲学本身就是自由。"[21]因此他教导说："青年人不应该耽误了对哲学的研究，老年人不应该放弃对哲学的研究。因为对于关心灵魂的健康来说，谁也不会是为时尚早或者为时过晚。谁如果说，研究哲学的时间尚未到来或者已经过去，那么他就象那个说享受幸福的时间尚未到来或者已经过去的人一样。"[22]德谟克利特不满足于哲学而投身于经验知识的怀抱，**而伊壁鸠鲁却轻视实证科学**，因为按照他的意见，这种科学丝毫无助于达到**真正的完善**。[23]他被称为**科学的敌人**，语法的轻视者。[24]人们甚至骂他无知。在西塞罗的书中曾提到，有一个伊壁鸠鲁派的人说："但是，并非伊壁鸠鲁是没有学识的人，而是那些以为直到老年还应去背诵那些连少年人都以不知其为耻的东西的人，才是无知的人。"[25]

可是，尽管**德谟克利特**努力从**埃及的祭司**，**波斯的迦勒底人**和**印度的裸体智者**那里寻求知识，**伊壁鸠鲁**却以他没有过**任何教师**，他是一个**自学者而自豪**。[26]他说（据塞涅卡叙述），有些人努力寻求真理而无须任何人的帮助。他就是这种人当中的一个，他自己为

自己开辟了道路。他最称赞那些自学的人。其他的人，他说，乃是第二流的头脑。[27]虽然不平静的心情驱使德谟克利特走遍世界各地，但伊壁鸠鲁却只有二、三次离开他在雅典的花园到伊奥尼亚去，目的不是为了研究，而是为了访友。[28]最后，德谟克利特对知识感到绝望自己弄瞎了自己的眼睛，而伊壁鸠鲁却在感到死亡临近之时洗了一个温水澡，讨一杯醇酒，并且勉励他的朋友们忠实于哲学。[29]

不能把刚才所指出的那些差别归因于两位哲学家的偶然的个性；它们所体现的是两个相反的方向。我们看到，上面表现为理论意识方面的差别的东西，现在表现为实践活动方面的差别了。

最后，我们来考察一下**反思的形式**，这形式**表现着思想对存在的关系，两者的相互关系**。在哲学家在世界和思想之间所建立的一般关系中，他只是为自己而把他的特殊意识同现实世界的关系客观化了。

德谟克利特把**必然性**看作现实性的反思形式。[30]关于他，亚里士多德说过，他把一切都归结为必然性。[31]第欧根尼·拉尔修报道说，一切事物所从中产生的那个原子漩涡就是德谟克利特的必然性。[32]《论诸哲学家的见解》的作者关于这点说得更为详细："在德谟克利特看来，必然性是命运，是法律，是天意，是世界的创造者。物质的抗击、运动和撞击就是这个必然性的实体。[33]类似的说法也出现在**斯托贝**的自然的牧歌里[34]和**欧塞比乌斯**的《福音之准备》第六卷里[35]。在斯托贝的伦理的牧歌里还保存着德谟克利特的如下一句话[36]，在欧塞比乌斯的第十四卷中这句话几乎被一字不差地重复了一遍[37]，即：人们给自己虚构出偶然这个幻影，——这正是他们自己束手无策的明证，因为**偶然和强有力的思**

维是敌对的。同样，**西姆普利齐乌斯**认为，亚里士多德在一个地方谈到一种取消偶然的古代学说时，也就是指德谟克利特而言的。[38]

与此相反，伊壁鸠鲁说："被某些人当作万物的主宰的必然性，是不存在的，宁肯说有些事物是**偶然的**，另一些事物则取决于我们的**任意性**。必然性是不容劝说的，反之，偶然性是不稳定的。所以，宁可听信关于神灵的神话，也比当物理学家所说的命运的奴隶要好些，因为神话还留下个希望，即由于敬神将会得到神的保佑，而命运却是铁面无情的必然性。应该承认的是**偶然**，而**不是**众人所相信的**神**。[39]"在必然性中生活，是不幸的事，但是在必然性中生活，并不是一个必然性。通向自由的道路到处都开放着，这种道路很多，它们是短而易走的。因此谢天谢地，在生活中谁也不会被束缚住，而对必然性本身加以制约倒是许可的。"[40]

在西塞罗的书中曾提到过，伊壁鸠鲁派的韦莱关于斯多葛派哲学说过类似的话："我们应该如何去看待这样一种哲学，在它看来，——就象在一个无知的老妖婆看来一样，——一切都由于命运而发生。伊壁鸠鲁把我们……拯救了出来，并使我们获得了自由。"[41]

为了避免承认任何一种必然性，伊壁鸠鲁甚至**否定了选言判断**。[42]

不错，也有人断言德谟克利特也使用过偶然，但是在西姆普利齐乌斯那里[43]涉及这一点的两个地方中，有一个地方却使另一个地方成为可疑，因为它清楚地表明不是德谟克利特使用了偶然这一范畴，而是西姆普利齐乌斯把偶然这一范畴强加给德谟克利特，把它看作德谟克利特的学说的必然结论。西姆普利齐乌斯是这样

说的，德谟克利特没有指出整个世界创造的原因，**看来**他是把偶然当作原因。但是这里问题并不在于**内容的规定**，而在于德谟克利特**有意识地**使用过的那种**形式**。欧塞比乌斯的报道也与此相同：德谟克利特把偶然当作一般的东西和神性的东西的主宰，并断言这里一切都由于偶然而发生，同时他又把偶然从人的生活和经验的自然里排除掉，并斥责它的宣扬者愚蠢无知。[44]

在这里，一方面我们看到，这纯粹是基督教主教**迪奥尼修斯**的揣测，一方面，我们看到，凡在一般的东西和神性的东西开始的地方，德谟克利特的必然性概念和偶然便没有差别了。

因此，从历史上看有一个事实是确实无疑的：**德谟克利特**注重**必然性**，**伊壁鸠鲁**注重**偶然性**，并且每个人都以激烈的论战方式驳斥相反的观点。

这种差别的主要后果表现在对个别物理现象的解释方式上。

在有限的自然里，必然性表现为**相对的必然性**，表现为**决定论**。而相对的必然性只能从**实在的可能性**中推演出来，这就是说，存在着一系列的条件、原因、根据等等，这种必然性是通过它们作为中介的。实在的可能性是相对必然性的展现。我们看到，德谟克利特曾使用过它。让我们从西姆普利齐乌斯那里引证一些材料来作证。

如果一个人感到口渴，喝了水并变得精神舒畅了，那么德谟克利特不会认为偶然是原因，而会认为渴是原因。因为尽管说他讲到世界的创造时看来曾使用过偶然这一范畴，但他毕竟断言，在每个个别现象中偶然不是原因，而只是指出别的原因。例如，挖掘是获得财宝的原因，或者种植橄榄树是橄榄树生长的原因。[45]

德谟克利特在采用这种解释方式来研究自然时所表现的热情

和严肃性，以及他认为寻找根据的意图所具有的重要意义，都在他下面这句自白里坦率地表达了出来："我发现一个新的因果联系比获得波斯国的王位还要高兴！"[46]

伊壁鸠鲁与德谟克利特又正相反。偶然是一种只具有可能性价值的现实性，而**抽象的可能性**则正是**实在的可能性的反面**。实在的可能性就象悟性那样被限制在严格的限度里；而抽象的可能性却象幻想那样是没有限制的。实在的可能性力求证明它的客体的必然性和现实性；而抽象的可能性感兴趣的不是被说明的客体，而是作出说明的主体。它只要求这对象是可能的，是可以想象的。凡是抽象地可能的东西，凡是可以想象的东西，它就不会妨碍思维着的主体，也不会成为这个主体的界限，不会成为障碍物。至于这个可能性是否要成现实，是无关紧要的，因为这里感兴趣的不是对象本身。

因此，伊壁鸠鲁在解释个别物理现象时表现出一种非常冷淡的态度。

这一点在他给皮托克勒斯的信中可以看得更清楚，这封信我们稍后还要加以考察。现在只须注意一下伊壁鸠鲁对早期物理学家的意见的态度就够了。在《论诸哲学家的见解》的作者及斯托贝引证哲学家们关于星球的实体、太阳的体积和形状以及诸如此类的东西的不同观点的地方，他们谈到伊壁鸠鲁时总是说：他不反对这类意见中的任何一种意见；在他看来，**所有的意见**都**可能**是对的，他坚持**可能的东西**。[47]的确，伊壁鸠鲁甚至对那种从实在的可能性出发的、为理智所规定的、因而带有片面性的解释方法，也加以**驳斥**。

因此，**塞涅卡**在他的《自然问题》中说道：伊壁鸠鲁断言，所有

这些原因都可能存在，除此之外他还力图提出一些别的解释，并**斥责**那些断言在这些原因中只存在某一种原因的人，因为要给只是从假定中推论出来的东西下一个确切的判断是一种冒险。[48]

我们可以看到，这里没有探讨客体的真实根据的兴趣。问题只在于使那进行解释的主体得到安慰。由于一切可能的东西都被看作是符合于抽象可能性性质的可能的东西，于是很显然，**存在的偶然性**就仅仅转化为**思维的偶然性了**。伊壁鸠鲁所提出的唯一的规则，即“解释**不**应该和感性知觉**相矛盾**”是不言而喻的，因为抽象可能的东西正在于避免矛盾，因此矛盾是应该防止的。[49]最后，伊壁鸠鲁承认，他的解释方法的目的在于求**自我意识的宁静，而不在于自然知识本身**。[50]

这里他的态度又是如何与德谟克利特正好相反，当然不用多加证明了。

因此，我们看到，这两个人在每一步骤上都是互相对立的。一个是怀疑论者，另一个是独断论者；一个把感性世界看作主观假象，另一个把感性世界看作客观现象。把感性世界看作主观假象的人注重经验的自然科学和实证的知识，他表现了漫游世界到处去寻求知识、进行实验和观察的不安心情。另一个把现象世界看作真实的人，则轻视经验，在他身上体现了自我满足的思维的平静和从内在原则汲取自己的知识的独立性。但是还有更深的矛盾。把感性自然看作主观假象的**怀疑论者和经验论者**，从**必然性**的观点来考察自然，并力求解释和理解事物的真实存在。相反，把现象看作真实的**哲学家**和**独断论者**到处只看见**偶然**，而他的解释方法更倾向于否定自然的一切客观实在性。在这些对立面中似乎存在着某种颠倒的情况。

但是很难设想的是，这两位处处对立的哲学家会主张同一的学说。而他们毕竟是互相紧密联系着的。

说明他们两人间的一般关系，是下一章的课题。[51]

第二部分

论德谟克利特的物理学和伊壁鸠鲁的物理学在细节上的差别

第一章

原子脱离直线而偏斜

伊壁鸠鲁认为原子在虚空中有**三种**运动。[1]一种运动是**直线式的下落**；另一种运动起因于原子**偏离直线**；第三种运动是由于**许多原子的互相排斥**而引起的。承认第一种和第三种运动是德谟克利特和伊壁鸠鲁共同的；可是在承认**原子偏离**直线这一点上，伊壁鸠鲁就和德谟克利特不同了。[2]

这个偏斜运动的学说，受到过很多人的嘲笑。**西塞罗**一接触到这个论题，特别有说不完的意见。例如，他曾说过这样一段话："伊壁鸠鲁断言，原子由于自己的重量而作直线式的下坠；照他的意见，这是一切物体的自然运动。后来，他又忽然想起，如果一切原子都是从上往下坠，那么一个原子就始终不会和另一个原子相碰。于是他就提出这样一个臆造：他宣称，原子好象有一点点偏斜，但这是完全不可能的。据说由此就产生了原子之间的缠结、结合和凝聚，结果就形成了世界、世界的一切部分和世界所包含的一切东

西。且不说这一切都是幼稚的虚构，伊壁鸠鲁甚至没有达到他所要达到的目的。”[3]在西塞罗《论神性》一书的第一卷中，我们看到，他的另一种说法。“因为伊壁鸠鲁懂得，如果原子由于它们本身的重量而往下坠，那么我们对什么都无能为力，因为原子的运动是被规定了的、是必然的，于是为了逃避必然性，他就想出了一个办法，而这个办法显然是德谟克利特所没有想到的。伊壁鸠鲁说，虽然原子由于它们的重量和重力而从上往下坠，但还是有一点点偏斜。这种说法比起不能替自己所要辩护的东西进行辩护还不光彩。”[4]

皮埃尔·培尔也同样地判断说：

“在他〈即伊壁鸠鲁〉之前，人们只承认原子有由重量和由排斥所引起的运动。伊壁鸠鲁曾假定，原子甚至在虚空中便稍微有点偏离直线，他说，因此便有了自由……必须附带指出，这并不是使他想出这个偏离运动的唯一动机；偏离运动还被他用来解释原子的碰撞，因为他当然看到，如果假定一切原子都以同一速度从上而下作直线运动，那就永远无法解释原子碰撞的可能性，这样一来，世界就不可能产生。所以原子应该偏离直线。”[5]

关于这些论断究竟有多少说服力，我暂且放下不提。但是任何人一眼就可以看出，最近的一位伊壁鸠鲁批评者绍巴赫却是错误地理解了西塞罗，因为他说：

“一切原子由于重量，即基于物理的原理，平行地往下坠，但是由于互相排斥而获得了另一个运动，技西塞罗的说法《论神性》第1卷第25页，这就是由一些永远作用着的偶然原因而产生的一种有点倾斜的运动。”[6]

第一，在上面引证的那一段话里，西塞罗并未把排斥看作是倾斜方向的根据，相反，却认为倾斜方向是排斥的根据。第二，他并没有说到偶然原因，相反，他斥责伊壁鸠鲁没有提到任何原因；可见，同时把排斥和偶然原因都看作是倾斜方向的根据，这本身就是自

相矛盾的。所以他至多说的只是排斥的偶然原因，而不是倾斜方向的偶然原因。

此外，在西塞罗和培尔的论断中，有一个极其显著的特点必须立即加以指出。这就是，他们给伊壁鸠鲁加上一些彼此互相排斥的动机：似乎伊壁鸠鲁承认原子的偏斜有时是为了说明排斥，有时是为了说明自由。但是如果原子没有偏斜就**不会**互相碰撞，那么用偏斜来说明自由就是多余的，因为正如我们在**卢克莱修**那里所看到的那样[7]，只有在原子被决定和被迫互相碰撞之时，才开始有自由的反面。如果原子**没有**偏斜就互相碰撞，那么用偏斜来说明排斥就是多余的。我认为这种矛盾之所以产生，是由于象西塞罗和培尔那样，把原子偏离直线的原因理解得太表面化和太无内在联系了。一般说来，在所有古代人中卢克莱修是唯一理解了伊壁鸠鲁的物理学的人，在他那里我们可以看到一种较为深刻的阐述。

现在我们来考察一下偏斜本身。

正如点在线中被扬弃一样，每一个下坠的物体也在它所描绘的直线中被扬弃。在这里与它所特有的质是没有关系的。一个苹果下坠时所描绘的垂直线和一块铁下坠时所描绘的一样。因此，每一个物体，如果处在下坠运动中，就不外是一个运动着的点，并且是一个没有独立性的点，一个在一定的存在中——即在它自己所描绘的直线中——丧失了个体性的点。所以亚里士多德对毕达哥拉斯派正确地指出："你们说，线的运动构成面，点的运动构成线，那么单子的运动也会构成线了。"[8]因此，从这种看法中得出的结论是，无论就单子或原子来说，由于它们永远在运动[9]，所以它们两者都不存在，而是消失在直线中；因为只要我们把原子仅仅看成

是沿直线下坠的东西，那么原子的坚实性就还根本没有出现。首先，如果把虚空想象为空间的虚空，那么，**原子**就是**抽象空间的直接否定**，因而也就是一个**空间的点**。那个与空间的外在性相对立、维持自己于自身之中的坚实性即强度性只能通过这样一种原理才能达到，这原理是否定空间的整个范围的，而这种原理在现实自然界中就是时间。此外，如果连这一点也不赞同的话，那么原子，既然它的运动构成一条直线，就纯粹是用空间来规定的了，它就会被赋与一个相对的定在，而它的存在就是纯粹物质性的存在。但是我们已经看到，原子的概念中所包含的一个因素便是纯粹的形式，即对一切相对性的否定，对与另一定在的任何关系的否定。同时我们曾指出，伊壁鸠鲁把两个环节客观化了，它们虽说是互相矛盾的，但是两者都包含在原子的概念中。

在这种情况下，伊壁鸠鲁如何能实现原子的纯粹形式规定，即如何能实现每一个定在总是被另一个定在所否定的纯粹个别性的概念呢？

由于伊壁鸠鲁是在直接存在的范围内进行思考，所以一切规定都是直接的。因此相反的规定就被当作直接实在性而互相对立起来。

但是和原子相对立的**相对的存在**，即**原子应该给予否定的定在**，就是**直线**。这一运动的直接否定乃是**另外一种运动**，因此，这一运动本身如果被想象为空间性的话，就是**偏离直线的运动**。

原子是纯粹独立的物体，或者不如说是被设想为象天体那样的有绝对独立性的物体。所以它们也象天体一样，不是按直线而是按斜线运动。**下坠运动是非独立性的运动**。

因此，如果说伊壁鸠鲁以原子的直线运动表述了原子的物质

性的话，那么他以原子偏离直线的运动实现了原子的形式规定，而这些相反的规定又被看成是直接相反的运动。

所以**卢克莱修**很正确地断言，偏斜运动打破了“命运的束缚”[10]，并且正如他立即把这个思想运用于意识方面那样[11]，关于原子也可以这样说，偏斜运动正是它胸中能进行斗争和对抗的某种东西。

但当西塞罗指责伊壁鸠鲁说：“他毕竟没有达到他所以编造这一理论的目的；因为如果一切原子都作偏斜运动，那么就没有什么原子会结合起来；或者一些原子会作偏斜运动，而另一些原子则作直线运动。这就等于我们必须事先给原子指出一定的位置，即哪些原子作直线运动，哪些原子作偏斜运动。”[12]

这种指责也有它的道理，因为原子的概念中所包含的两个环节被想象为直接不同的运动，因而也就必须属于不同的个体，——这是不合逻辑的说法，但也说得通，因为原子的范围是直接性。

伊壁鸠鲁很清楚地感觉到这里面所包含的矛盾。因此他竭力把偏斜尽可能地表述为**非感性**的。偏斜是“既不在确定的地点，也不在确定的时间”[13]发生的，它发生在尽可能小的空间里。[14]

西塞罗[15]，据普卢塔克说，还有许多古代人[16]，更进一步责难伊壁鸠鲁，说按照他的学说，原子的偏斜是**没有原因**而发生的，西塞罗并且说，对于一个物理学家来说再也不会发生比这更可耻的事情了。[17]但是，首先，西塞罗所要求的物理的原因会把原子的偏斜拖回到决定论的范围里去，而偏斜正是应该超出这种决定论的。**其次，在原子中未出现偏斜的规定之前，原子根本还没有完成**。追问这种规定的原因，也就是追问使原子成为原理的原因，——这一问题，对于那认为原子是一切事物的原因，而它本身没有原因的人

来说，显然是毫无意义的。

最后，**培尔**[18]依据**圣奥古斯丁**[19]的权威，—— 不过这个权威和亚里士多德及别的古代人相比，是无足轻重的，—— 按照这个权威的意见，德谟克利特曾赋予原子以一个精神的原理，因而责备伊壁鸠鲁，说他想出了一个偏斜来代替这个精神的原理。事实上恰好相反：原子的灵魂只是一句空话，而偏斜却表述了原子的真实的灵魂、抽象个体性的概念。

在考查原子偏离直线的后果之前，还必须着重指出一个极其重要、至今完全被忽视的环节。

这就是说，原子偏离直线并不是特殊的、偶然出现在伊壁鸠鲁物理学中的规定。相反，偏斜所表现的规律贯穿于整个伊壁鸠鲁哲学，因此，不言而喻，这一规律出现时的规定性，取决于它被应用的范围。

抽象的个体性只有对**那个与其相对立的定在进行抽象**，才能实现它的概念—— 它的形式规定、纯粹的自为存在、不依赖于直接定在的独立性、一切相对性的扬弃。须知为了真正克服这种定在、抽象的个别性就应该把它观念化，而这只有普遍性才有可能做到。

因此，正象原子由于从直线中抽象出来，偏离直线，从而从自己的相对存在，从直线中解放出来那样，整个伊壁鸠鲁哲学到处都脱离了具有局限性的定在，即凡是抽象个别性的概念（即对他物的一切关系的独立和否定）应该在它的存在中予以表述的地方，都脱离了具有局限性的定在。

因此，行为的目的就是从痛苦和慌乱中抽象出来，脱离出来，即内心的宁静。[20]所以善就是逃避恶[21]，而快乐就是脱离痛苦。[22]最后，凡是抽象的个体性以其最高的自由和独立性，以其完

整性表现出来的地方，那里脱离出来的定在，完全合乎逻辑地就是**一切的定在，因此众神也避开世界**，对世界漠不关心，并且居住在世界之外。[23]

人们曾经嘲笑伊壁鸠鲁的这些神，说它们和人相似，居住在现实世界的世界和世界之间的空隙中，它们没有躯体，但有类似躯体的东西，没有血，但有类似血的东西[24]；它们处于幸福的宁静之中，不听任何祈求，不关心我们，不关心世界，人们崇敬它们是由于它们的美丽，它们的威严和完美的本性，并非为了某种私利。

不过这些神并不是伊壁鸠鲁的虚构。它们本来就存在着。**这是希腊艺术塑造的众神**。**西塞罗**，作为一个**罗马人**，有权嘲笑它们[25]，但是**普卢塔克**，作为一个**希腊人**，当他说：这种关于神的学说消除了恐惧和迷信，但是并不给人以神的快乐和恩惠，而是使我们和神处于这样一种关系中，就象我们和赫尔干尼亚海的鱼[33]的关系一样，从这种鱼那里我们既不想得到什么害处，也不想得到什么好处[26]，—— 当他说这番话时，他已完全忘记希腊人的世界观了。理论上的宁静正是希腊众神性格上的主要因素。**亚里士多德**也说："最好的东西不需要行动，因为它本身就是目的"。[27]

现在我们来考查一下从原子的偏斜中直接产生出来的**结论**。这种偏斜表明，原子否定一切运动和一切关系，而在运动和关系中原子作为一个特殊的定在为另一定在所规定。这个意思可以这样来表达：原子从与它相对立的定在中抽象出来，并且偏离了它。但是这种偏斜中所包含的东西—— 即**原子对于他物的一切关系的否定**—— 必须予以**实现**，必须**以肯定的形式表现出来**。这一点只有在下述情况下才有可能发生，即**与原子有关系的定在不是什么别的东西，而是它本身**，因而也同样是**一个原子**，并且由于原子

本身是直接地被规定的，所以就是**众多的原子**。**于是众多原子的排斥**就是**卢克莱修**称之为偏斜的那个**“原子规律”的必然的实现**。但是，由于这里每一个规定都被设定为一个特殊的定在，所以，排斥就被作为第三种运动而增加到前面的运动中去。卢克莱修说得对，如果原子不偏斜，就不会有原子的冲击，原子的碰撞，因而世界永远也不会创造出来。[28]因为原子**本身**就是**它们的唯一客体**，它们**只能自己和自己发生关系**；或者用空间的形式来表示，它们只能**自己和自己相撞**，因为当它们和他物发生关系时，它们在这种关系中的每一个相对存在都被否定了；而这种相对的存在，正如我们所看到的那样，就是它们的原始运动，即沿直线下坠的运动。所以它们只是由于偏离直线才相撞。这与单纯的物质分裂毫不相干。[29]

而事实上，直线存在的个体性只有当它同一个他物发生关系，而这个他物就是它本身时，它才是按照它的概念实现了的，即使这个他物在直接存在的形式中是同它相对立的。所以一个人，只有当同他发生关系的另一个人不是一个不同于他的存在，而他本身，即使还不是精神，也是一个个别的人时，这个人才不再是自然的产物。但是要使作为人的人成为他自己的唯一真实的客体，他就必须在他自身中打破他的相对的定在，欲望的力量和纯粹自然的力量。**排斥是自我意识的最初形式**；因此，它是同那种自认为是直接存在着的、抽象单一的自我意识相适应的。

所以在排斥里，原子的概念便实现了，按照这个概念，它是抽象的形式，但反过来说也一样，按照这个概念，原子就是抽象的物质；因为那同原子有关系的东西虽然是原子，但却是一些别的原子。**但如果我自己对待自己就象对待一个直接的他物一样，那么我**

的这种关系就是物质的关系。这是可能设想的最高级的存在的外在状态。因此在原子的排斥中，表现在直线下坠中的原子的物质性和表现在偏斜中的原子的形式规定，都综合地结合起来了。

德谟克利特同伊壁鸠鲁相反，他把那对于伊壁鸠鲁来说是原子概念的实现的东西，变成一种强制的运动，一种盲目必然性的行为。在上面我们已经看到，他把由原子的互相排斥和冲撞所产生的旋风看作是必然性的实体。可见他在排斥中只注意到物质方面，——即分裂、变化，而没有注意到观念方面，按照观念方面，在原子中一切和别的东西的关系都被否定了，而运动被设定为自我规定。关于这一点，我们可以从下面的事实看得很清楚：他通过空虚的空间完全感性地把同一个物体想象成分裂为许多物体的东西，就象金子被碎成许多小块一样。[30]这样一来，他几乎没有把单一理解为原子的概念。

亚里士多德正确地反驳他说："因此对于断言原初物体永远在虚空中和无限中运动的留基伯和德谟克利特应该说，是哪一种运动和什么样的运动适合这些物体的本性。因为如果每一个元素都是被另一个元素强行推动的，那么必然的，每一个元素除了强迫的运动之外还有一种自然的运动；而这个最初的运动应该不是强迫的运动，而是自然的运动。否则就会发生无止境的递进。"[31]

因此，伊壁鸠鲁的原子偏斜说就改变了原子王国的整个内部结构，因为在偏斜中形式的规定显现出来了，而原子概念中所包含的矛盾也实现了。所以伊壁鸠鲁最先理解了排斥的本质，虽然是在感性形式中，而德谟克利特则只认识到它的物质存在。

因此，我们还发现伊壁鸠鲁应用了排斥的一些更具体的形式。在政治领域里，那就是**契约**[32]，在社会生活中，那就是**友谊**[33]，友

谊被称赞为最崇高的东西①。

第 二 章

原 子 的 质

说原子有特性，那是和原子的概念相矛盾的；因为正如伊壁鸠鲁所说，任何特性都是变化的，而原子却是不变的。(1)但是，虽然如此，在**逻辑上却必须**把原子说成是具有特性的。因为那互相排斥的众多原子，为感性的空间所分离，**它们彼此以及它们与自己的纯本质**必定**直接地各不相同**，这就是说，它们必定具有质的差别。

因此在下面的陈述里，我全然不考虑**施奈德**和**纽伦贝格尔**的说法："伊壁鸠鲁不主张原子有质，第欧根尼·拉尔修给希罗多德的信中第 44 节和第 54 节是以后加进去的。"如果事情真是这样的话，那么怎样才能把卢克莱修、普卢塔克以及所有谈到伊壁鸠鲁的著作家的证据都说成是不可靠的呢？而且，第欧根尼·拉尔修提到原子的质的地方，并不只是两节，而是有十节之多，即第 42、43、44、54、55、56、57、58、59 和 61 等节。这些批评家所提出的理由，说"他们不知道如何把原子的质和它的概念结合起来"，是很肤浅的52。**斯宾诺莎**说，无知不是论据②。如果每个人都把古代人著作中他所不理解的地方删去，我们很快就会得到一张白板。

由于有了质，原子就获得同它的概念相矛盾的存在，就被设定为**外在化了的、同它自己的本质不同的定在**。就是这个矛盾主要使

① 整段都是马克思亲笔加进去的。——编者注

② 斯宾诺莎《伦理学》(第1部分，命题三十六，附录)。——编者注

伊壁鸠鲁感到兴趣。因此在他确定原子有某种特质并由此得出原子的物质本性的结论时，他同时也确定了一些相反的规定，这些规定又在这种特性本身的范围内把它否定了，并且反过来又肯定了原子的概念。**因此他把所有特性都规定成自相矛盾的**。反之，德谟克利特则无论在那里都没有从原子本身来考察特性，也没有把包含在这些特性中的概念和存在之间的矛盾客观化。相反，德谟克利特的整个兴趣在于从质对于必然由质构成的具体自然的关系上来说明质。质，在他看来，仅仅是解释显示出来的多样性的假设。因此原子的概念与质没有丝毫关系。

为了证明我们的论断，首先必须弄明白在这里显得彼此矛盾的材料来源。

《**论诸哲学家的见解**》一书中说："**伊壁鸠鲁**认为原子具有三种特性：体积、形状、重量。德谟克利特只承认有两种：体积和形状；伊壁鸠鲁加上了第三种，即重量。"[2]在**欧塞比乌斯**的《福音之准备》里，同样的话逐字重复了一遍。[3]

这一段话可以从**西姆普利齐乌斯**[4]和**斐洛波努斯**[5]那里得到证实，根据他们的证实，德谟克利特只认为原子有体积和形状的差别。亚里士多德的看法正相反，在他的《论产生和消灭》一书的第一卷里，他赋与德谟克利特的原子以不同的重量[6]。在另一个地方（《天论》的第1卷里），**亚里士多德**又使德谟克利特是否赋与原子以重量这一问题成为悬案，因为他说："如果所有的物体都有重量，那么就没有一个物体会是绝对轻的；但是如果所有物体都是轻的，那么就没有一个物体会是重的。"[7]**李特尔**在他的《古代哲学史》里，以亚里士多德的权威为依据，否定了普卢塔克、欧塞比乌斯、斯托贝的陈述[8]；他对西姆普利齐乌斯和斐洛波努斯的

证据未予考虑。

我们来看一看，这几个地方是不是真有那么严重的矛盾。在上面的引文里，亚里士多德并没有专门地谈到原子的质。相反地，在《形而上学》第7卷里说到："德谟克利特认为原子有三种差别。因为作为基础的物体按质料来说是同样的东西，但是物体或者因外形不同而有形状的差别，或者因转向不同而有位置的差别，或者因相互接触不同而有次序的差别。"[9] 从这一段话里，至少可以立刻得出一个结论。①在德谟克利特的原子的特性中没有提到重量。那分裂了的、彼此在虚空中分散开的物质微粒必定具有特殊的形式，而这些特殊的形式是根据对空间的考察完全外在地得到的。这一结论从亚里士多德的如下一段话中看得更明白："留基伯和他的同僚德谟克利特把充实和虚空看作元素……这二者作为物质，就是一切存在物的根据。正如有些人，他们建立一个唯一的基本实体，而把其他一切事物看作是这种实体的变形，同时还把稀薄和稠密认作一切质的始原，留基伯和德谟克利特也同样教导说，原子的差别是一切其他事物的原因，因为作为基础的存在只是由于外形、转向和相互接触不同而有差别……这就是说，A 在形状上与N 有差别，AN 在次序上与NA 有差别，Z 在位置上与N 有差别。"[10]

从这段话里可以清楚地看出，德谟克利特只是从原子特性与现象世界的差别的形成的关系上来考察原子的特性的，而不是从原子本身来考察的。此外还可以看出，德谟克利特并没有把重量当作原子的一种本质特性提出来。在他看来，重量是不言而喻的东西，因为一切物体都是有重量的。同样，在他看来，甚至体积也不是

① 往下马克思删去了以下这一句话："德谟克利特没有提出原子的质同它的概念之间的矛盾。"——编者注

基本的质。它乃是原子在具有外形时即已具备了的一个偶然的规定。只有外形的差别使德谟克利特感到兴趣，因为除了外形的差别外，形状、位置、次序之中再也不包含任何东西了。由于体积、形状、重量在伊壁鸠鲁那里是相提并论的，所以它们的差别就是原子本身所具有的差别；而形状、位置、次序是原子对于某种别的东西所具有的差别；这样一来，我们在德谟克利特那里只看见一些用来解释现象世界的纯粹假设的规定，而伊壁鸠鲁则向我们说明了从原理本身得出来的结论。因此我们要逐个地分别考察他对原子特性的规定。

第一，原子有**体积**。[11]另一方面，体积也被否定了。也就是说，原子并不具有任何体积[12]，而是原子之间只有**一些**体积上的改变[13]。可以说，只需要否定原子的大，而承认它小[14]，但并不是小到最小限度，因为最小限度是一个纯粹的空间规定，而是表现矛盾的无限小[15]。**罗西尼**在他为伊壁鸠鲁残篇所作的注释里有一段话因而就译错了，完全忽视了另外的一面，他说：

> “至于原子是怎样的精微，伊壁鸠鲁论证它们是难以置信地微小，他根据拉尔修第 10 卷第 44 节提供的证据说，原子完全没有体积。”[16]

我现在不愿意去考虑**欧塞比乌斯**的说法，照他说，伊壁鸠鲁最先认为原子是无限小的[17]，而德谟克利特却承认有最大的原子，——按**斯托贝**的说法，甚至象世界那么大。[18]

一方面，这种说法和**亚里士多德**的证据相矛盾[19]，另一方面，欧塞比乌斯或者不如说他所引证的亚历山大里亚的主教**迪奥尼修斯**是自相矛盾的；因为在同一书里宣称，德谟克利特承认不可分割的、通过理性可以直观的物体是万物的始原[20]。有一点是清楚的：

德谟克利特并没有意识到这种矛盾，他没有注意到它，而这个矛盾却是伊壁鸠鲁的主要兴趣所在。

伊壁鸠鲁的原子的**第二种**特性是**形状**。[21]不过这一规定也和原子的概念相矛盾，因此它的对立面必须建立起来。抽象的个别性就是抽象的自身等同，因而也就没有形状。因此原子形状的差别固然是无法确定的[22]，但它们却也不是绝对无限的[23]。反之，使原子互相区别开来的形状的数量乃是确定的和有限的。[24]不言而喻，不同的形状没有原子那么多[25]，然而德谟克利特却假定形状有无限多[26]。如果每一原子都有一个特殊的形状，那么，就必定会有无限大的原子[27]，因为它们会有无限的差别，如象莱布尼茨的单子那样不同于一切别的原子的差别。因此莱布尼茨关于天地间没有两个相同的东西的说法，就被完全颠倒过来了：天地间有无限多个具有同一形状的原子[28]，这样一来，形状的规定又被否定了，因为一个形状如果不再与其他形状有区别，就不是形状了①。

最后，极其重要的是，伊壁鸠鲁提出**重量**作为**第三种**质[29]，因为在重心里物质具有构成原子主要规定之一的观念上的个别性。所以如果原子一旦被转移到表象的领域内，那么它们必定也具有重量。

但是重量也直接同原子的概念相矛盾，因为重量乃是作为居于物质自身之外的观念上的点的物质个别性。然而原子本身就是这种个别性，它象重心一样，被想象为个别的存在。因此在伊壁

① 往下马克思删掉了以下这一段话："伊壁鸠鲁在这里也同样地将矛盾客观化，而德谟克利特只坚持物质的方面，而不让人在进一步的规定中看到原则的这种合乎逻辑的发展。"——编者注

鸠鲁看来，重量只是作为**不同的重**而存在，而原子本身乃是**实体性的重心**，就象天体那样。如果把这一点应用到具体东西上面，那自然而然就会得出**老布鲁克尔**认为是非常惊人的[30]、**卢克莱修**要我们相信的结论[31]：地球没有一切事物所趋向的中心，也不存在住在相对的两个半球上的对蹠者。再则，既然只有和其他事物有区别的、因而外在化了的并且具有特性的原子才有重量，那么不言而喻，如果不把原子作为互相不同的众多原子来设想，而只就其对虚空的关系来设想，重的规定就消失了。因此不管原子在质量和形状上如何不同，它们都以同样的速度在虚空的空间中运动。[32]因此伊壁鸠鲁也只在排斥和因排斥而产生的组合上应用重量，这就使得他有理由①断言，只是原子的聚集，而不是原子本身才有重量。[33]

伽桑狄曾经称赞过伊壁鸠鲁，说他光凭理性就预见到了经验，按照经验，一切物体尽管重量和质量大不相同，当它们从上往下坠落的时候，却是以同样的速度运动的。[34]②

所以对于原子的特性的考察导致了同对于偏斜的考察一样的结果，即伊壁鸠鲁把原子概念中本质与存在的矛盾客观化了，因而提供了原子论科学，而在德谟克利特那里，原则本身却没有得到实现，只是坚持了物质的一面，并提出了一些经验所需要的假设。

第 三 章

不可分的本原和不可分的元素

绍巴赫在上面已提到过的他关于伊壁鸠鲁的天文学概念的著

作中说：

“**伊壁鸠鲁**和**亚里士多德**一起划分了**本原**不可分的本原，第欧根尼·拉尔修，第 10 卷第 41 节）和**元素**（不可分的元素，第欧根尼·拉尔修，第 10 卷第 86 节）的区别。前者是通过理智可以认识的原子，它们不占有任何空间。[1] 它们被称为**原子**，并非因为它们是最小的物体，而是因为它们在空间里不能被分割。按照这种看法应该认为，伊壁鸠鲁没有赋予原子以任何与空间有关的特性。[2] 但是他在给希罗多德的信中第欧根尼·拉尔修， 第 10 卷第 44、54 节），不仅赋予原子以重量，而且还赋予体积和形状……因此我把这些原子算作第二类，它们是从前一种原子中产生的，但又被看作物体的原始分子。”[3]

让我们更仔细地研究一下**绍巴赫**从第欧根尼·拉尔修书引证的一段话（第10卷，第86节）。这段话说：“这就是认为宇宙是物体和不可捉摸的自然，或者认为存在着不可分的元素的学说，以及其他诸如此类的学说。”这里伊壁鸠鲁是在教导皮托克勒斯，他写信给他说，天体学说不同于所有其余的物理学说，例如，认为一切都是物体和虚空，认为存在着不可分的基质的学说。很显然，这里没有任何理由假定所谈到的是一种第二类的原子。③ 也许“宇宙是物体和不可捉摸的自然”和“存在着不可分的元素”这两个说法的不同，可以造成“物体”和“不可分的元素”之间的差别，在这种情况下，“物体”就意味着第一类原子而与“不可分的元素”相对立。但这是完全不可设想的。“物体”是指与**虚空**相对立的**有形体**，所以虚空又叫做“无

① 往下马克思删掉了“把它们视为原因并”。——编者注

② 往下马克思删掉了以下这一句话：“对这一称赞，我们加上了根据伊壁鸠鲁的原理作出的说明。”——编者注

③ 往下在手稿中马克思删掉了以下这一句话：“从伊壁鸠鲁所说的‘这一切都没有本原，因为原子就是原因’[4] 可以同样正确地或错误地作出这一结论：伊壁鸠鲁认为有第三类原子——‘作为原因的原子’。”——编者注

形体”。[5]因此在“物体”这一概念里既包括原子又包括复合的物体。例如，在给希罗多德的信中说道：“宇宙是**物体**……如果没有被我们叫作**虚空**、地点和不可捉摸的自然这些东西的话……物体当中，有一些是**复合体**，另外一些则是构成这些复合体的要素。**而这些要素是不可分的**和不可改变的……因此始原必然应该是不可分的有形体的自然。”[6]所以在上面提到的一段话里，伊壁鸠鲁首先谈到与**虚空**不同的一般**有形体**，然后才说到特殊的有形体，即原子。①

绍巴赫引证亚里士多德的话也不能证明任何东西。斯多葛派所特别坚持的“始原”和“元素”之间的差别[7]，诚然在亚里士多德那里也可以找到[8]，但是，亚里士多德也承认两种说法是等同的[9]。他甚至明确地说，“元素”主要是指原子[10]。留基伯和德谟克利特也同样称实和虚为“元素”[11]。

在卢克莱修那里，在第欧根尼·拉尔修书中所载伊壁鸠鲁的书信里，在普卢塔克的《科罗特》里[12]，在塞克斯都·恩披里柯那里[13]，都赋予原子本身以特性，因而这些特性也就被规定为自己扬弃自己。

但是如果说只靠理性才能了解的物体具有空间的质可以被当作二律背反的话，那么说空间的质本身只有靠理智才能被知觉，就将是一个更大得多的二律背反[14]。

最后，**绍巴赫**引用下面这一段斯托贝的话来进一步论证他的见解：“伊壁鸠鲁认为始原（物体）是简单的；而由它们所组成的复

① 往下马克思删掉了以下这一句话：“在这里不可分的元素除了作为不可分的物体之外别无任何意义，最后一段引文中在谈到这些不可分的物体时说，它们就是本原。”——编者注

合体全都具有重量。”对斯托贝的这段话，其实还可以加上另一段话，其中“不可分的元素”是作为原子的一种特殊形式而被提到：（普卢塔克）《**论诸哲学家的见解**》第 1 卷第 246 和 249 节和斯托贝《自然的牧歌》第 1 卷第 5 页[15]。此外，在这些话里根本没有肯定地说原始的原子没有体积、形状和重量，相反，勿宁说只是提到重量是区别“不可分的本原”与“不可分的元素”的标志。但是我们在前一章已经说过，重量只是在原子的排斥和由排斥而产生的凝聚方面才得到应用。

捏造“不可分的元素”也并没有得到什么结果。要从“不可分的本原”过渡到“不可分的元素”，就跟想直接赋予它们以特性一样是困难的。但是我并不绝对否认这种区别。我只是否认存在着两种不同的、不变的原子罢了。不如说，它们是同一种原子的不同规定。

在弄清这个差别以前，我还要提醒大家注意伊壁鸠鲁的一种手法，即他喜欢把一个概念的不同的规定看作不同的独立的存在。正如原子是他的原理一样，他的认识方式本身也是原子论的。在他那里，发展的每一环节立即就转变成固定的、仿佛被空虚的空间从与整体的联系中分离开来的现实。每个规定都采取了孤立的个体性的形式。

这种手法从下面一个例子来看就清楚了。

无限的东西，τὸ ἄπειρον，或者象西塞罗译作的 infinitio，有时被伊壁鸠鲁用来当作一种特别的自然。而正是在“元素”被规定为固定的、作为基础的实体的那些地方，我们也发现，“无限的东西”也变成一种独立存在的东西了。[16]

但是，无限的东西，按照伊壁鸠鲁自己的规定，既不是一种特

殊的实体，也不是存在于原子和虚空之外的某种东西，相反地，无限的东西乃是它们的一个偶然的规定。因此我们发现“无限的东西”有三种意义。

第一，“无限的东西”，在伊壁鸠鲁看来，表示原子和虚空共同具有的一种质。在这个意义上它表示宇宙的无限性，宇宙之所以无限，是由于原子的无限多，由于虚空的无限大。(17)

其次，无限性是指原子的无限多，所以与虚空相对立的不是一个原子，而是无限多的原子。(18)

最后，如果我们可以从德谟克利特的学说来推断伊壁鸠鲁的话，则“无限的东西”又恰恰意味着它的反面，即与自身规定和自身限制的原子相对立的无边无际的虚空。(19)

在所有这些意义中，—— 而它们是原子学说中唯一的甚至是唯一可能有的意义，—— 无限的东西只不过是原子和虚空的规定。然而它却被独立化为一个特殊的存在，甚至被作为特殊的自然而与那些原理并列，它表现着那些原理的规定性①。

因此，—— 也许是伊壁鸠鲁自己确定了这样一条规定：原子作为原子的一种独立的、原始的形式变成了“元素”，但是根据历史上较可靠的材料来推断，情况并不是这样；也许，在我们看来更有可能的是，伊壁鸠鲁的学生梅特罗多罗斯[53]最先把不同的规定变成了不同的存在(20)，—— 我们必须把个别环节的独立化归咎于原子论意识的主观方法。当人们赋予不同存在的形式以不同的规定时，人们并不能因此而理解到它们的差别。

在德谟克利特看来，原子仅仅具有一种“元素”，一种物质基质

① 往下马克思删掉了一句话：“这个例子是有说服力的”。—— 编者注

的意义。把作为“始原”的原子和作为原理和基础的“元素”区别开来，这是伊壁鸠鲁的贡献。这种区别的重要性在下面就可以看清楚。

原子的概念中所包含的存在与本质、物质与形式之间的矛盾，表现在单个的原子本身内，因为单个的原子具有了质，由于质，原子就和它的概念相背离，但同时又在它自己的结构中获得完成。于是从具有了质的原子的排斥以及与排斥相联系的凝聚里，就产生出现象世界。

在这种从本质世界到现象世界的过渡里，原子概念中的矛盾显然达到自己的最尖锐的实现。因为原子按照它的概念是自然界的绝对的、本质的形式。**这个绝对的形式现在降低为现象世界的绝对的物质、无定形的基质了。**

原子诚然是自然界的实体[21]，一切都从原子产生，一切也分解为原子[22]，但是现象世界的经常不断的毁灭并没有任何结果。新的现象又在形成，但是作为一种固定的东西的原子本身却始终是基础。[23]所以，若就原子的纯粹概念来思维原子，则它的存在就是空虚的空间，被毁灭了的自然；若就原子的进入现实界而言，它就下降到物质的基础，这个物质基础，作为充满多种多样关系的世界的负荷者，永远只以存在于对它漠不相干的和外在的形式中。这乃是一个必然的结果，因为原子既被假定为抽象的、个别的和完成的东西，就不能把自己显示为将这种多样性理想化并且贯穿在其中的力量。

抽象的个别性是脱离定在的自由，而不是在定在中的自由。它不能在定在之光中发亮。定在乃是使得它失掉自己的性质而成为物质的一个因素。因此原子不会进入现象的光天里[24]，或者在进

入现象的光天时不会下降到物质的基础。原子作为原子只存在于虚空之中。所以自然的死亡就成为原子的不死的实体，卢克莱修也就有理由高呼：

“有死的生命被不死的死亡夺去了。”①

伊壁鸠鲁和德谟克利特在哲学上的区别在于，伊壁鸠鲁在矛盾的极端尖锐的情况下把握住了矛盾并使之客观化，因而把成为现象基础的、作为“元素”的原子与存在于虚空中的作为“始原”的原子区别开来；而德谟克利特则仅仅将其中的一个环节客观化。也正是这个差别，在本质世界中，在原子和虚空的王国中使伊壁鸠鲁和德谟克利特分手了。但是既然仅仅具有质的原子才是完成的原子，既然现象世界只有从完成了的并且同自己的概念异化了的原子中才能产生，所以伊壁鸠鲁这样来表述这一点：只有那具有质的原子才成为“元素”，或者说，只有“不可分的元素”才具有质。

第 四 章
时 间

既然在原子里面，作为纯粹的自身关系的物质没有任何变易性和相对性，那么由此可以直接得出结论，时间必须从原子的概念中，从本质的世界中排除掉。因为只有从物质中抽掉时间的成分，物质才是永恒的和独立的。在这一点上德谟克利特和伊壁鸠鲁也

① 卢克莱修《物性论》第3卷第869行。——编者注

是一致的。但是在规定脱离了原子世界的时间的方式方法上，在把时间归入什么地方的问题上，他们又不同了。

在德谟克利特看来，时间对于体系没有任何意义，没有任何必要性。他解释时间，目的是为了取消时间。他把时间规定为永恒的东西，以便象**亚里士多德**[1]和西姆普利齐乌斯[2]所说的，把发生和消灭，亦即一切时间性的东西，从原子中排除掉。据他说，时间本身即是一个证据，证明并非一切事物都必定有起源，有开始这一环节的。

但我们必须承认这里面有一个较为深刻的思想。那具有想象力的，不能理解实体的独立性的理智，提出了实体在时间中生成的问题。但它却没有看到，当它把实体当成有时间的东西时，它同时也就把时间实体化了，因而也就取消了时间的概念，因为绝对化了的时间已经不复是时间性的东西了。

但另一方面，这种解决是不能令人满意的。从本质世界中排除掉的**时间**，被移置到进行哲学思考的主体的自我意识中去，而与世界本身毫不相干了。

伊壁鸠鲁却不是这样。从本质世界中排除掉的时间，在他看来，就成为**现象的绝对形式**。时间被规定为偶性之偶性。偶性是一般实体的变化。偶性之偶性是作为自身反映的变化，是作为变换的变换。现象世界的这种纯粹形式就是时间。[3]

组合仅仅是具体自然界的被动形式，时间则是它的主动形式。如果我从组合的定在来考察组合，那么原子就存在于这种组合的背后，存在于虚空中、想象中。而如果我从原子的概念来考察原子，那么这种组合或者完全不存在，或者仅仅存在于主观表象之中；因为它是这样一种关系，在这种关系中，独立的、自身关闭的、彼此似

乎毫不相干的原子相互之间也同样不发生任何关系。反之，时间，即作为有限事物的变换，当变换被设定为变换时，同样是现实的形式，这现实的形式把现象同本质分离开来，并且当现象返回本质时，把现象设定为现象。组合既表示了原子的物质性，又表示了由原子产生的自然界的物质性。反之，时间之于现象世界正如原子概念之于本质世界，也就是说，它是一切确定的定在之抽象、消灭和向自为存在的回返。

基于这些考察可以得出如下结论：**第一**，伊壁鸠鲁把物质和形式之间的矛盾看成显现着的自然界的性质，这个自然界于是就成了本质的自然界即原子的映象。其所以如此，是由于时间与空间相对立，现象的主动形式与现象的被动形式相对立；**第二**，只有在伊壁鸠鲁那里现象才被理解为现象，即理解为本质的异化，这种异化本身是在它的现实性里作为异化表现出来的。反之，在把组合看成显现着的自然界的唯一形式的德谟克利特那里，现象并没有在自身中表示它是现象，表示它是一种与本质有区别的东西。因此，如果从现象的存在来考察现象，那么本质和它就完全混淆起来了；如果从现象的概念来考察现象，则本质和它就完全分开了，因而现象便降低为主观的假象。组合对于现象的本质基础是漠不关心的和物质的。反之，时间却是永恒地吞噬着现象并给它打上依赖性和非本质性烙印的本质之火；**最后**，由于照伊壁鸠鲁看来，时间是作为变换的变换，是现象的自身反映，所以显现着的自然界就可以正当地被当作客观的，感性知觉可以正当地被当作具体自然的真实标准，虽然原子这个自然的基础只有靠理性才能观察到。

正因为时间是感性知觉的抽象形式，所以按照伊壁鸠鲁所理解的原子论的性质，就产生了把时间规定为自然中的一个特殊存

在着的自然之必要。感性世界的变易性作为变易性，感性世界的变换作为变换，——这种形成时间概念的现象自身的反映，都在被意识到的感性里有其单独的存在。**因此人的感性就是形体化了的时间，就是感性世界自身的存在着的反映**。

这可以从**伊壁鸠鲁**对时间概念的规定里直接得出来的，也可以十分确定地用个别例证予以证明。在伊壁鸠鲁给希罗多德的信里[4]，时间是这样被规定的：当被感官知觉到的物体的偶性被认为是偶性时，时间就发生了。因此自身反映的感性知觉在这里就是时间的源泉和时间本身。所以既不能用类比的方法规定时间，也不能对它说出任何别的话，而是应该抓住直接的明显性本身；因为既然那自身反映的感性知觉就是时间本身，因此不可能超出时间的界限。

另一方面，在**卢克莱修**、**塞克斯都·恩披里柯**和**斯托贝**那里[5]，偶性之偶性、自身反映的变化都被规定为时间。偶性在感性知觉里的反映以及偶性的自身反映因而就被设定为同一种东西。

由于时间和感性之间的这种联系，在德谟克利特那里也可以找到的形象，也就获得更加合乎逻辑的地位。

形象是自然物体的形式，这些形式好象一层表皮，从自然物体上脱落下来，并把自然物体移到现象中来。[6]事物的这些形式不断地从它们里面涌现出来，侵入感官，从而使客体得以显现出来。因此自然在听觉中听到了它自己，在嗅觉中嗅到了它自己，在视觉中看见了它自己。[7]所以人的感性就是一个媒介，通过这个媒介，犹如通过一个焦点，自然的种种过程得到反映，燃烧起来照亮了现象界。

在德谟克利特那里，这不是首尾一贯的，因为现象只是主观的

东西，而在伊壁鸠鲁那里却是一个必然的结果，因为在伊壁鸠鲁那里感性是显现着的世界自身的反映，是它的形体化了的时间。

最后，感性和时间的联系表现在：**事物的时间性和事物对感官的显现，被设定为本身同一的东西**。因为正是由于物体显现在感官面前，它们便消失了。[8] 由于形象不断从物体分离出来并涌入感官，由于形象把感性当作在它们自身之外的另一种自然，而不是在它们自身之内，因此它们便不能从这种分裂状态中回复过来，所以它们便解体并消失了。

因此正如原子不外是抽象的、个别的自我意识的自然形式，感性的自然也只是客观化了的、经验的、个别的自我意识，而这就是感性的自我意识。所以感官就是具体自然中的唯一标准，正如抽象的理性就是原子世界中的唯一标准那样。

第 五 章

天 体 现 象

德谟克利特的天文学见解，就他的时代来说，可算得很敏锐了，不过这些见解却不能引起哲学的兴趣。它们既没有跳出经验反思的圈子，也没有同原子学说发生较为确定的内在联系。

与此相反，**伊壁鸠鲁**关于天体和与之相联系的过程的学说，或者关于**天体现象**的学说（他用天体现象这一名称来总括天体和与之相联系的过程），不仅与德谟克利特的意见相对立，而且与希腊哲学的意见相对立。对于天体的崇敬，已经成为所有希腊哲学家遵从的一种崇拜。天体系统是现实理性的最初的、朴素的和为自然所

规定的存在。希腊人的自我意识在精神领域内也占有同样的地位。它是精神的太阳系。因此希腊哲学家在天体中崇拜的是他们自己的精神。

阿那克萨哥拉是头一个对天体作物理解释的人，这样他在和苏格拉底不同的意义上使天接近了地。就是这个阿那克萨哥拉，当有人问他为何而生时，他回答说："为了观察日、月和天空"[1]。而色诺芬尼则望着天空说：单一就是上帝[2]。**毕达哥拉斯派、柏拉图、亚里士多德**对天体所抱的宗教态度更是人所共知的。

确实，伊壁鸠鲁反对整个希腊民族的世界观。

亚里士多德说，看来有时概念可以证实现象，有时现象又可以证实概念。譬如，人人都有一个关于神的观念并把最高的处所划给神；无论异邦人还是希腊人，总之凡是相信神的存在的人莫不如此，他们显然把不死的东西和不死的东西联系起来了；而不这样也是不可能的。因此如果神存在—— 就象它真的存在那样，那么我们关于天体的实体的论断也是正确的。但就人的信念而言，这种论断也是和人的感性知觉相符合的。因为从整个过去的时代来看，就人们相互留传的回忆来说，无论整个天体或天体的任何部分似乎都没有什么改变。就连名称，看来也是古人留传下来直至今天的，因为他们所指的东西，同我们所说的东西是一回事。因为同样的看法传到我们现在，不是一次，也不是两次，而是无数次。正因为第一个物体乃是某种有别于土和火，空气和水的东西，他们就把最高的地方称为"以太"（由 ϑε ῖ ν αε ί[①]一词而来），并且给了它一个别名叫做"永恒的时间"[3]。但是古代人把天和最高的地方划给神，因为唯

① 永恒地流。—— 编者注

有天是不死的。而现在的学说也证明，天是不可毁灭的、没有起始的、不遭受生灭世界的一切灾祸的。这样一来，我们的概念就同时符合关于神的启示[4]。至于说天只有**一个**，这是显然的。认为天体即是众神，而神的本原包围着整个自然界的观念，是从祖先和古人那里留传下来并以后代人的神话的形式保存下来的。其余的东西则是为了引起群众的信仰，当作有利于法律和生活的东西而被披上神话的外衣添加进去的。因为群众把众神说成近似于人，近似于一些别的生物，并且虚构出许多与此有关和类似的东西。如果有人抛开所有其余的东西，只坚持最初的东西，即认为最初的实体是神这一信仰，那么他必定会认为这是神的启示，并且认为在此以后，各种各样的艺术和哲学都曾被发现过，随后又消失了，而上述这些意见却象古董一样，流传到现在[5]。

与此相反，**伊壁鸠鲁**说：

除这一切之外，还应当注意到，人心的最大的迷乱起源于人们把天体当作是有福祉的和不可毁灭的，同时认为天体具有与这些特性相矛盾的愿望和行为；同样还起源于对于神话的恐惧。[6]说到天体现象，应当认为，运动、位置、亏蚀、升起、降落以及诸如此类现象的发生，完全不是因为有一个享有一切福祉和不可毁灭的存在物在支配它们、安排它们——或已经安排好它们。因为行动是与福祉不相一致的，而行动的发生却大半与软弱、恐惧和需要有关。同样也不应认为，有一些享有福祉的类似火的物体，能够任意地作出这些运动，如果与此不相一致，那么这种矛盾本身就足以引起心灵的最大迷乱[7]。

如果说**亚里士多德**因此责备古代人，说他们认为天还需要阿特拉斯作它的支柱[8]，这个阿特拉斯

“站在西天的边界，
用双肩支撑着天和地的柱石”。
（埃斯库罗斯《普罗米修斯》第 348 行及以下几行）①，——

那么与此相反，伊壁鸠鲁则责备那些认为人需要天的人；并且他认为天所赖以支持的那个阿特拉斯本身是人的愚昧和迷信造成的。愚昧和迷信也就是狄坦神族。

伊壁鸠鲁给皮托克勒斯的整封信，除了最末一节外，都是在讲天体的学说。结尾的这一节包含着一些伦理方面的格言。把一些道德格言附在关于天体现象的学说后面是适当的。这一学说对伊壁鸠鲁说来是有关良心的事。因此我们的考察将主要依据给皮托克勒斯的这封信。我们将摘录他给希罗多德的信作为补充，伊壁鸠鲁本人在给皮托克勒斯的信中也援引过这封信。(9)

第一，不要认为，对天体现象的研究，无论就整个研究而言或就个别部分而言，除了和研究其余的自然科学一样能够获得心灵的宁静 26 和坚定的信心之外，还能达到别的目的。(10) 我们的生活需要的不是意识形态和空洞的假设，而是我们要能够过恬静的生活。正如生理学②的任务一般是研究最主要的事物的原因一样，这里幸福也是建立在对天体现象的认识基础上的。关于日月出没的学说，关于星辰的位置和亏蚀的学说，本身并不包含有关幸福的特殊根据；不过恐惧却支配着那些看见这些现象但不认识它们的性质及其主要原因的人。(11) 直到今天，关于天体现象的学说据说对其他科学所拥有的**优越地位**才被否定了，这一学说才被置于和别

① 这段引文是马克思用希腊文写的，以代替被他删去的拉丁文译文。——编者注

② 生理学一词在古希腊包含有物理学和一般自然科学的意思。——译者注

的科学同等的地位。

但是关于天体现象的学说同伦理学的方法和其余的物理学问题——例如不可分的元素等等问题——**也有着特殊的区别**。这些问题里面只有一个唯一的解释与现象相符合，而天体现象却不是这样。[12]它们的产生不能归结于一个简单的原因，它们有一个以上的、同现象相符合的本质范畴。因为对生理学的研究不应依据空洞的公理和规律。[13]人们常常反复说，对天体现象的解释不应是简单的、绝对的，而应是多种多样的。这适用于日月的升起和降落[14]，月亮的盈亏[15]，月中人的假象[16]，昼夜长短的变化[17]，以及其他天体现象。

这一切到底应如何解释呢？

任何解释都可以接受。只是神话必须加以排斥。但是只有当人们在追寻现象时，从现象出发进而推论到看不见的东西，神话才会被排斥。[18]必须紧紧抓住现象，抓住感性知觉。因此必须应用类比。这样就可以提出种种说明天体现象以及其他经常发生并使别的人特别感到惊异的事物的理由，从而把恐惧排除掉，并使自己从恐惧中解放出来。[19]

这大量的解释、众多的可能性不惟只是要使意识平静，并消除引起恐惧的原因，而且同时还要否定天体本身中的统一性，即与自身同一的和绝对的规律。各个天体可以时而这样时而那样地运行。这种没有规律的可能性便是它们的现实性的特性。在天体中一切都不是固定的、不变的。[20]**解释的多样性就会同时取消客体的统一性**。

所以，**亚里士多德**和其他希腊哲学家是一致的，他也认为天体是永恒的和不朽的，因为它们是永远按照同一方式运行的；亚里士

多德甚至赋予它们以特殊的、最高的、不受重力约束的因素，而**伊壁鸠鲁**却与他直接对立，断言情况正好相反。天体现象学说与其他一切物理学说特别不同的地方在于：在天体现象中一切都是多种多样地和不规则地发生的；在天体现象中一切都必须用多种多样的、多到不能确定的理由来解释。伊壁鸠鲁愤然对反面意见进行了猛烈的驳斥，他认为，那些坚持一种解释方式而排斥所有别的解释方式的人，那些在天体现象中只承认唯一的、因而也就是永恒的和神的本原的人，陷入了占星术士的虚妄解说和奴役式戏法；他们超出了自然科学的界限而投身于神话的怀抱；他们力求完成那不可能的事情，为毫无意义的东西而枉费精力，他们甚至不知道心灵的宁静本身正是在这里遭遇到危险。他们的空谈应该受到轻视。[21] 必须尽量摆脱这样一种成见：似乎对于那些对象的研究，因其目的仅仅在于使我们得到心灵的宁静和幸福，所以是不够彻底、不够精细的。[22] 相反地，绝对的准则是：一切破坏心灵的宁静、一切引起危险的东西，不可能属于不可毁灭的和永恒的自然。意识必须明白，这是一条绝对的规律。[23]

于是伊壁鸠鲁得出结论：**因为天体的永恒性会扰乱自我意识的心灵的宁静，一个必然的、不可避免的结论就是，它们并不是永恒的。**

伊壁鸠鲁的这种独特的见解究竟应该如何去理解呢？

所有论述伊壁鸠鲁哲学的著作者，都把这一学说说成是与所有其余的物理学，与原子学说不相容的。反对斯多葛派、反对迷信、反对占星术的斗争就被当成了充分的根据。

我们也曾看到，伊壁鸠鲁本人也把天体现象学说中运用的**方法**与其余的物理学的方法加以区别。但他的原理的哪一条规定中

存在着这种区别的必然性呢？他怎样会产生这种想法呢？

要知道他不仅与占星术进行斗争，也与天文学本身、与天体系统中的永恒规律和理性进行斗争。最后，伊壁鸠鲁和斯多葛派的对立并不能说明什么问题。当天体被说成是原子的偶然复合，天体中发生的过程被说成是这些原子的偶然运动时，斯多葛派的迷信和他们的整个宇宙观便已经被驳倒了。天体的永恒本性因此就被否定了——这是德谟克利特满可以从上述前提中得出的结论[24]。而且连天体的定在本身也因而取消了[25]。因此原子论者就用不着什么新的方法了。

这还不是全部困难所在。这里产生了一个更费解的矛盾。

原子是具有独立性、个体性形式的物质，好象是可以想象的重量。但是重量的最高现实性就是天体。在天体中一切促成原子发展的矛盾——形式和物质之间、概念和存在之间的矛盾都解决了；在天体中一切必要的规定都实现了。天体是永恒的和不变的；它们的重心是在它们自身之内，而不在它们自身之外；它们的唯一行动就是运动；被虚空的空间分隔开的天体偏离直线，形成一个排斥和吸引的体系，同时保持着它们的独立性，并且最后从它们自身中产生出时间，作为它们显现的形式。**因此，天体就是成为现实的原子。**在天体里物质在自身中接受了个体性。因此在这里伊壁鸠鲁必定会看见他的原理的最高存在，看见他的体系的最高峰和终结点。因为他断言，他接受原子是为了奠定自然的不朽的基础。他说，对他来说重要的是物质实体的个体性。但是只要他发现他的这个自然的实在性（因为他除了机械的自然外不承认任何别的自然），只要他在天体中发现独立的、不可毁灭的物质，而天体的永恒性和不变性又为群众的信仰、哲学的判断、感官的见证所证明，那么，他的唯

一的意图，就是要使这种自然降到地上来，成为变化消逝的物，他就要猛烈地反对那些崇拜自身中包含着个体性因素的独立的自然的人。这就是他最大的矛盾。

伊壁鸠鲁因此而感觉到，他以前的范畴在这里崩溃了，他的理论的方法[①]变得不同了。而他感觉到这一点并有意识地说出这一点，乃是他的体系所达到的**最深刻的认识**，最透彻的结论。

我们已经看到了，整个伊壁鸠鲁的自然哲学是如何地贯穿着本质和存在、形式和物质的矛盾。**但是在天体中这个矛盾消除了**，这些互相争斗的环节和解了。在天体系统里，物质在自身内接受了形式，在自身内包括了个体性，因而获得它的独立性。**但是在达到这一点后，它也就不再作为抽象自我意识的肯定**。在原子世界里，也好象在现象世界里一样，形式同物质进行斗争；这一个规定取消另一个规定，正是**在这种矛盾里，抽象的、个别的自我意识感觉到它的本性对象化了**。那在物质的形态下同抽象的物质作斗争的抽象形式，就是**自我意识本身**。但是现在，物质已经和形式和解并成为独立的东西，个别的自我意识便脱颖而出，宣称它自己是真实的原理，并敌视那独立了的自然。

另一方面，这一点可以这样来表达：由于物质在自身内吸取了个别性、形式，如象在天体里的情形那样，**物质便不再是抽象的个别性了。它成为具体的个别性、普遍性了**。因此，在天体现象中朝着抽象的、个别的自我意识闪闪发光的，就是它的具有了物质形式的否定，就是变成了存在和自然的普遍的东西。所以自我意识在天体现象中看到了它的死敌。于是自我意识便象伊壁鸠鲁所作的那

① 马克思作了修改，原来是："他的方法的理论"。——编者注

样，将人们的一切恐惧和迷乱都归咎于天体现象。因为恐惧，抽象的个别性的消亡，正是普遍的东西。因此在这里伊壁鸠鲁的真实原理，抽象的、个别的自我意识，已经不再隐蔽了。它从它的隐蔽处走出来，从它的物质的伪装中解放出来，它力求通过按照抽象的可能性所作的解释，来消灭那独立了的自然的现实性，—— 所谓抽象的可能性是说，可能的东西也可以成为不可能；可能的东西的反面，也是可能的。因此他反对那些简单地，亦即用一种固定的方式来解释天体的人；因为单一是必然的和在自身内独立的东西。

所以只要作为原子和现象的自然是在表示着个别的自我意识和它的矛盾，则自我意识的主观性就只能以物质自身的形式出现；反之，当主观性成为独立的东西时，自我意识便在自身中反映自身，便以它特有的形态作为独立的形式同物质相对立。

可以把话说在前头，凡是伊壁鸠鲁的原理将得到实现的地方，这个原理对于他便不再具有实在性了。因为如果个别的自我意识真的被设定为具有自然的规定性，或者自然真的被设定为具有自我意识的规定性，那么个别的自我意识的规定性，即它的存在，便会停止，因为只有普遍的东西在其与自身的自由区别中才能同时实现它的肯定。

因此在天体现象学说里表现了伊壁鸠鲁自然哲学的灵魂。任何东西，只要它是破坏个别的自我意识的心灵的宁静的，都不是永恒的。天体扰乱自我意识的宁静，扰乱它与自身的同一，因为天体是存在着的普遍性，因为在天体中自然成为独立的了。

因此伊壁鸠鲁哲学的原理不是**阿尔谢斯特拉图斯的美食学**，象克里齐普斯所臆想的那样[26]，而是自我意识的绝对性和自由，尽管这个自我意识只是在个别性的形式上来理解的。

如果抽象的、个别的自我意识被设定为绝对的原则，那么一切真正的和现实的科学，由于个别性在事物本性中不居统治地位，当然就被取消了。可是一切对于人的意识来说是超验的东西，因而也就是属于想象的理智的东西，也就全部破灭了。反之，如果把那只在抽象的普遍性的形式下表现其自身的自我意识提升为绝对原理，那么就会为迷信的和不自由的神秘主义大开方便之门。关于这种情况的历史证明，可以在斯多葛派哲学中找到。抽象的普遍的自我意识含有一种在事物自身中肯定自己的倾向，而要在事物中得到肯定，就非同时否定它们不可。

因此伊壁鸠鲁是最伟大的希腊启蒙思想家，他是无愧于卢克莱修的称颂的[27]：

当大地满目悲凉，
人类在宗教的重压下备受煎熬，
而宗教则在天际昂然露出头来，
凶相毕露地威逼着人们的时候，
是一个希腊人首先敢于抬起凡人的目光
挺身而出，与之抗争。
任是神道，任是闪电，或者天空
吓人的雷霆都不能使他畏惧……
……
如今轮到宗教被我们踩在脚下，
而我们，我们则被胜利高举入云。

我们在一般性讨论部分的结尾所提出来的关于德谟克利特和伊壁鸠鲁的自然哲学的差别，在自然界所有领域都得到了进一步的发展和证实。在**伊壁鸠鲁**那里，**原子论**及其所有矛盾，**作为自我意识的自然科学**业已实现和完成，有了最后的结论，而这个在

抽象的个别性形式下的自我意识对其自身来说是绝对的原则，是原子论的取消和普遍的东西的有意识的对立物。反之，对于德谟克利特，**原子**只是**对整个自然进行经验研究的一般客观的表现**。因此对他说来原子仍然是纯粹的和抽象的范畴，是表示经验的结果的一种假设，而不是经验的推动原则；这种假设因此也仍然没有得到实现，正如真正的自然研究的进一步发展并没有受到它的规定那样。

附 录 的 片 断

[批评普卢塔克对伊壁鸠鲁神学的论战][54]

[二、个人的不死]

[1.论宗教的封建主义。庸众的地狱]

考察仍然分为“不公正的人和坏人”，其次是“众人和未开化的人”，最后是“正直的人和明智的人”(同上书，第1104页) 34 同死后灵魂长存说的关系。这种用固定的质的区别进行分类的做法就已说明，普卢塔克对伊壁鸠鲁的不理解达到了何等地步，因为伊壁鸠鲁作为哲学家一般地考察了人类灵魂的本质关系。

对于不公正的人还是用恐惧作为感化手段，可见阴间的恐怖对于感性意识还是证明有效的。我们已经考察过这种非难了。既然在恐惧中，而且是在内心的、无法抑制的恐惧中，人被降低为动物，那么把动物关在笼中，无论怎样关法，对它来说反正都是一样的。

现在我们再说“众人”的观点，尽管归根到底只有少数人不持这种观点，真正讲来，所有的人——“可以毫不夸大地说，所有的

人”—— 都发誓忠于这面旗帜。

“众人尽管也对阴间感到恐惧，可是被神话激起的对于不死的希望和对于生存的渴望这种一切欲望中最古老和最强烈的欲望，却使他们充满了这样大的欢乐和兴奋，以致压倒了这种幼稚的恐惧（第 1104 页）。那些失去儿女、妻子和朋友的人宁愿他们存在和居留在某个地方，哪怕他们过着苦难的日子也好，而不愿他们完全死亡、被消灭和变为乌有。因此他们总乐意听到人家这样说到死者：他移居到另一个世界去了，或者他改变了自己的住处，以及其他诸如此类的说法，按照这些说法，死亡并不是消灭，而是灵魂住所的改变（第 1104 页）。当他们听到说死者‘死亡了’，‘消灭了’，‘不再存在了’时，他们便恐惧起来。而那些说‘我们，人，只生一次，谁也不会生两次’的人，则给了他们决定性的打击……于是他们便认为现在的生活和永恒比较起来意义甚微，或者更正确些说，没有任何意义，他们便苟且偷安，虚度年华；他们由于胆小而轻视美德和活动，并且看不起自己，认为自己朝生夕灭，很不稳定，不能有所作为[第 1104 页]。须知失去知觉和解体，以及那种认为没有知觉的东西同我们没有任何关系的理论，都不能排除对死亡的恐惧，反而好象证实了这种恐惧。因为这正是本性所害怕的东西……也就是说，这是灵魂的毁灭，由于这种毁灭，灵魂既失掉了思维的能力，也失去了感觉的能力。伊壁鸠鲁把这说成是灵魂在虚空中的解体并分解成原子，就更进一步摧毁了对不死的希望，为了这一希望，可以毫不夸大地说，所有的人—— 不论男人还是女人—— 都情愿让自己被塞卜洛士撕烂，情愿往丹纳士诸女的无底桶里倒水，只求延长自己的生存而不遭到彻底的消灭。”同上，第 1105 页

其实，与前一阶段并没有质的差别，不过以前以动物恐惧的形式表现出来的东西，现在表现为人的恐惧形式，表现为感情的形式。内容仍然一样。

有人对我们说，生存的愿望是最古老的爱的形式；当然，最抽象的因而也是最古老的爱的形式是自爱，对自己个人存在的爱。可是这实在把事情说得太露骨了，口头上又不得不加以否认，于是就用情感的假象给它罩上一轮华贵的光圈。

这样，失去妻子和儿女的人宁愿他们存在于某个地方，哪怕他们日子过得很坏，也不愿他们完全不复存在。假如只是谈到爱的话，那么应该说，个人的妻子和儿女最纯洁地保留在他的内心里，这是一种比经验的存在高得多的存在形式。但情况却不是这样。既然个人只具有经验的存在，那么妻子和儿女也仅仅具有经验的存在。因此，他宁愿知道他们在感性空间的某个地方存在着，哪怕过着苦难的日子也好，也不愿他们根本不存在；这只不过是表示，个人希望意识到自己本身的经验存在而已。爱的外衣仅仅是影子，而核心则是那赤裸裸的经验的“我”，自爱，最古老的爱的形式，它并没有更新，没有变成更具体、更理想的形式。

照普卢塔克的看法，“变化”一词听起来比“完全不复存在”要舒服些。但是，按照普鲁塔克的看法，这个变化不应是质的变化，个别的“我”应该常住在他的个别的存在中；这样一来，这个名词仅仅是它所指的事物的感性表象，但它应当表示某种相反的东西。事情的实质不应改变，而只应使它模糊不清；把它移置到奇妙的远方，只会掩盖质的飞跃，而质的任何差异都是飞跃，没有这种飞跃就没有理想性。

其次，普卢塔克认为，这种……意识[1]

① 手稿至此中断。——编者注

[附　　注][55]

第 一 部 分

德谟克利特的自然哲学和伊壁鸠鲁的自然哲学的一般差别

二、对德谟克利特的物理学和伊壁鸠鲁的物理学的关系的判断

(1)第欧根尼·拉尔修,第 10 卷第 4 节:“同样斯多葛派的波西多尼乌斯、尼古拉和索蒂昂……也[断言],他(伊壁鸠鲁)把德谟克利特关于原子的学说和亚里斯提卜关于快乐的学说当作他自己的学说加以宣扬。”

(2)西塞罗《论神性》第 1 卷第 26 章[第 73 节]:“在伊壁鸠鲁的物理学中究竟有什么东西不是属于德谟克利特的呢?他[伊壁鸠鲁]诚然改变了一些地方,但大部分是重复德谟克利特的话。”

(3)西塞罗《论最高的善和恶》第 1 卷第 6 章[第 21 节]:“这就是说,凡是他[伊壁鸠鲁]修改了的地方,他都损害了原意,而他所遵循的东西完全是属于德谟克利特的。”

同上:[第 17,18 节]“伊壁鸠鲁在他特别夸耀的物理学中,完全是一个门外汉,其中大部分是属于德谟克利特的;在伊壁鸠鲁离开德谟克利特的地方,在他想加以改进的地方,恰好就是他损害了和败坏了德谟克利特的地方……只有在他遵循德谟克利特的地方,他才照例没有弄错。”

(4)普卢塔克《科洛特》[《反对科洛特》](克西兰德出版社版)第 1108 页:“莱昂泰乌斯……断言,伊壁鸠鲁很尊敬德谟克利特,因为德谟克利特在他之

前就宣示了真理的学说…… 因为德谟克利特早就发现了自然的原理。”参看上书第 1111 页。

(5)普卢塔克《论诸哲学家的见解》第 5 卷第 235 页，陶赫尼茨出版社版：“伊壁鸠鲁，奈奥克勒斯的儿子，雅典人，在哲学上追随德谟克利特……”

(6)普卢塔克《科洛特》第 1111、1112、1114、1115、1117、1119、1120 页及以下几页。

(7)亚历山大里亚的克雷门斯《地毯集》第 6 卷第 629 页(科伦版)：“但是伊壁鸠鲁也从德谟克利特那里剽窃了他的基本原理……”。

(8)同上，第 1 卷第 295 页：“你们要当心，不要让人用哲学和空洞的诱惑之言把你们引入邪道。去顺从人的传说，顺从世界的自然力量，而不顺从基督①。[要提防的]不是一切哲学，而是象保罗在《使徒行传》②中所提到的伊壁鸠鲁那样的哲学，他谴责这种哲学，因为它鄙弃天意……以及一切别的推崇自然力，不把创造的始因放在自然力之上，并且不理会创造主的哲学。”

(9)塞克斯都·恩披里柯《反对数学家》(日内瓦版)[第 54 页]：“伊壁鸠鲁被揭露说，他的最主要的原理是从诗人们那里剽窃来的。因为，正象我们所看见的那样，他的关于摆脱一切痛苦是快乐的顶点这一原理，就是从[荷马的]一行诗中抄来的：

“恰当那时候他们用饮料和食物止住了饥饿。”③

而他关于死对于我们来说没有什么的说法，是由厄皮卡尔摩斯提示给他的，后者曾说：

“死亡或变成僵死的东西，在我看来是无所谓的……”

同样，他关于人体变成尸体后，就没有感觉了的说法，是从荷马那里剽窃来的，后者曾说：

“狂暴的男子玷辱了沉默的土地。”④

(10)《莱布尼茨给德梅佐的信，包含着对说明的[一些]注释等等》第 2 卷第 66 页[1768 年日内瓦版]，出版人杜唐。[全集]

---

① 圣经《新约·哥罗西书》第 2 章第 8 节。——编者注

② 圣经《新约·使徒行传》第 17 章第 18 节。——译者注

③ 荷马《伊利亚特》第 1 章第 469 行诗。——编者注

④ 同上，第 24 章第 54 行诗。——编者注

(11)普卢塔克《科洛特》第 1111 页:“因此应当责备德谟克利特的决不是他根据他的始原的[存在]作出了结论,而是他提出了这些结论所据以产生的那些始原……如果沉默不言的情况正是这样的话,那么他〈伊壁鸠鲁〉是否也就承认,他所做的就是他已经习惯了的事呢?这样,他在摈弃天意的同时又说,虔敬仍然有效力;他说他为了快乐而寻求友谊,[同时]又宣称,他愿意为了朋友而忍受最大的痛苦;他虽然承认世界的无限性,然而却不放弃‘上’和‘下’的[观念]。”

三、把德谟克利特的自然哲学和伊壁鸠鲁的自然哲学等同起来所产生的困难

(1)亚里士多德《论灵魂》第 1 卷第 8 页(根据特伦德伦堡的版本):“他〈即德谟克利特〉认为灵魂和理性是同一个东西,因为现象是真的。”

(2)亚里士多德《形而上学》第 4 卷第 5 章:“例如,这就是为什么德谟克利特断言,或者没有东西是真的,或者真理对我们是隐蔽的。一般说来,由于把理性思维和感性知觉等同起来,而后者被认为是质的变化,人们就得出这样的论断,凡是在感觉中呈现出来的东西,必然是真实存在的东西。根据这一点,于是恩培多克勒说,随着人们身上[以前的]状态的改变,理解的能力也随之改变,德谟克利特也说过同样的话,可以说,所有其他的哲学家都成了这些观点的俘虏。”

不过,在《形而上学》中的这个地方又说了与此相矛盾的话。

(3)第欧根尼·拉尔修,第 9 卷第 72 节:“然而,根据他们的意见,甚至连色诺芬尼、埃利亚的芝诺以及德谟克利特,也都是怀疑论者……德谟克利特[说]:‘说实在的,我们什么也不知道,因为真理隐藏在无底的深渊里’。”

(4)参看李特尔《古代哲学史》第 1 部分第 579 页及以下几页。

(5)第欧根尼·拉尔修,第 9 卷第 44 节:“据他〈即德谟克利特〉看来,真实的原则是原子和虚空,其余的一切都是意见、假象。”

(6)第欧根尼·拉尔修,第 9 卷第 72 节:“……当德谟克利特说:‘只有按照意见才有冷,只有按照意见才有热;而实际上只有原子和虚空’时,他否认了质。”

(7)西姆普利齐乌斯在《亚里士多德注释》(布兰迪斯汇编)第 488 页上

说："然而他〈即德谟克利特〉实际上不认为从它们[即原子]中会产生出单一的本质。因为他十分天真地[设想]，二或者多任何时候都可以形成一。"

同上，第 514 页："因此他们〈即德谟克利特和留基伯〉既否认由一形成多，也否认由多形成真正整体的一。不过这似乎只是说，由于原子的结合而产生这个或那个单一的整体。"

(8)普卢塔克《科洛特》第 1111 页："……原子被他〈即德谟克利特〉称为观念。"

(9)参看亚里士多德，上面所引证的地方。

(10)第欧根尼·拉尔修，第 10 卷第 121 节：[伊壁鸠鲁说]"他〈即哲人〉将提出肯定的学说，而不会对有争议的问题不知所措。"

(11)普卢塔克《科洛特》第 1117 页："因为伊壁鸠鲁有一个原则是：'除哲人之外，任何人都不能对某一事物如此深信不疑，以致无法使他改变信念'。"

(12)西塞罗《论神性》第 1 卷第 25 章："按照他〈即伊壁鸠鲁〉的说法，一切感官都是真实东西的报道者。"

参看西塞罗《论最高的善和恶》第 1 卷第 7 章。

(普卢塔克)《论诸哲学家的见解》第 4 卷第 287 页："照伊壁鸠鲁看来，一切感觉和一切表象都是真实的。"

(13)第欧根尼·拉尔修，第 10 卷第 31 节："因此，伊壁鸠鲁在自己的《准则》中断言，感性知觉，以及预想和感觉都是真理的标准……并且没有什么东西能够驳倒感性知觉。"第 32 节："事实上，同类的感性知觉不能驳倒同类的感性知觉，因为它们有相同的效用，而不同类的感性知觉也不能驳倒不同类的感性知觉，因为它们判断的不是同一个东西。一般说来，一种感性知觉不能作为另一种感性知觉的裁判：因为双方我们都要同等地倾听。概念也不能驳倒感性知觉，因为概念依赖于感性知觉。"

(14)普卢塔克《科洛特》上面所引证的地方："德谟克利特所说的东西，即颜色、甜味、组合——这一切只存在于公认的意见中，[而实际上这一切只是虚空和]原子，他[即科洛特]说，这一点和感性知觉[相矛盾]……这种论断我没有什么可反对的，我只能说，所引证的这些原理和伊壁鸠鲁的原理是分不开的，正如，按照他们[伊壁鸠鲁派]自己的说法，形式和重量与原子是分不开的一样。须知，德谟克利特是怎么说的呢？——实体在数量上是无限的，是不可分割的和没有差异的，此外也没有质并且不受影响，它们分散地飞驰于虚

空中。当它们彼此接近，或者互相冲击，或者互相交错的时候，由它们聚集而成的东西，有的看来象水，有的看来象火，有的看来象植物，有的看来象人，而实际上这一切都是原子，按德谟克利特的说法，称为观念。而不是什么别的东西。因为，据说不可能从无中生出[任何]有来，而从[存在的东西]中也不能产生任何东西，这是因为原子由于它们本身的不可渗透性不允许有外界的影响和内部的变化；这就意味着，颜色不能从无颜色的东西中产生，自然或精神不能从无质的东西中产生。因此，应该责备德谟克利特，但是绝不是责备他从自己的始原的[存在]中得出结论，而是要责备他提出了从中得出这种结论的那种始原。关于伊壁鸠鲁他[科洛特]断言，他[和德谟克利特一样]把同一些始原[当作万物的基础]，但他没有说，颜色……以及别的质只存在于意见之中。”

(15)西塞罗《论最高的善和恶》第1卷第6章：“太阳在德谟克利特看来是很大的，因为他是一个有学问的人，并且是对几何学有了完备知识的人；太阳在伊壁鸠鲁看来只有约莫二尺大，因为据他判断，太阳只有看起来那样大。”参看普卢塔克《论诸哲学家的见解》第2卷第265页。

(16)第欧根尼·拉尔修，第9卷第37节：“不仅在物理学和伦理学，而且在数学和普通教育学科方面，甚至同样在一切艺术领域内，他〈即德谟克利特〉都掌握了极其完备的知识。”

(17)参看第欧根尼·拉尔修，[第9卷]第46—[49]节。

(18)欧塞比乌斯《福音之准备》第10卷第472页：“关于这点他〈即德谟克利特〉在某处自夸地说：‘……在我的同辈人中，我漫游了地球的绝大部分，探索了最遥远的东西；我看见了最多的地方和国家，我听见了最多的有学问的人的讲演；而在勾画几何图形并加以证明方面，没有人超过我，就是埃及的所谓土地测量员也未能超过我。在埃及土地测量员那里作客时我已年近八十了’。事实上他游历了巴比伦、波斯和埃及，并且曾向埃及的祭司学习。”

(19)第欧根尼·拉尔修，第9卷第35节：“德米特里在他的著作《论同名的作者》中，安提西尼在他的著作《论哲学家的继承》中都叙述说，他〈即德谟克利特〉曾漫游各国，他到埃及去向埃及祭司学习几何学，后来到波斯向迦勒底人学习，并且一直漫游到红海。有些人还断言，他曾在印度见到过裸体智者，并且说他到过埃塞俄比亚。”

(20)西塞罗《土斯库兰的谈话》第5卷第39节：“当德谟克利特丧失了视

觉的时候,……他,这位哲人,还认为视觉甚至也妨碍理智的敏锐,并且当别人常常看不到他们跟前的东西时,他却在观察无限的东西,不在任何界限面前停步。”

西塞罗《论最高的善和恶》第5卷第29节:“有人说,德谟克利特弄瞎了自己的眼睛,目的在于使他的头脑尽可能少地离开思索。”

(21)鲁·安·塞涅卡,全集第2卷《书信》8、第24页(1672年阿姆斯特丹版):“至今我们还跟着伊壁鸠鲁重复说:‘要得到真正的自由,你必须为哲学服务。凡是倾心降志地献身于哲学的人,他用不着久等,他立即会变得自由,因为服务于哲学本身就是自由’。”

(22)第欧根尼·拉尔修,第10卷第122页:“青年人不应该耽误了对哲学的研究,老年人不应该放弃对哲学的研究,因为对于关心灵魂的健康来说,谁也不会是为时尚早或为时过晚。谁如果说,研究哲学的时间尚未到来或者已经过去,那么他就象那个说享受幸福的时间尚未到来或者已经过去的人一样。让老年人和青年人都来研究哲学吧;这样,前者在垂老之年可以从过去美好生活所给予他的幸福中获得青春,后者虽然年青但亦能和老人一样对未来无所畏惧。”参看亚历山大里亚的克雷门斯,第4卷第501页。

(23)塞克斯都·恩披里柯《反对数学家》[第1卷]第1页:“伊壁鸠鲁的门徒和皮浪的信徒在同科学的代表者的论战中显然是采取同样的立场,但是他们出发的前提是不同的。因为伊壁鸠鲁派认为各门科学对达到智慧毫无帮助。”

(24)塞克斯都·恩披里柯,同上,第11页:“尽管,看来伊壁鸠鲁对科学的代表人物抱敌对态度,但仍应把他列入科学的代表人物中去。”

同上,第54页:“……语法的轻视者,皮浪和伊壁鸠鲁。”

参看普卢塔克《论信从伊壁鸠鲁不可能有幸福的生活》第1094页。

(25)西塞罗《论最高的善和恶》第1卷第21页:“但是,并非伊壁鸠鲁是没有学识的人,而是那些以为直到老年还应去背诵那些连少年人都以不知其为耻的东西的人,才是无知的人。”

(26)第欧根尼·拉尔修,第10卷第13页:“阿波洛多罗斯在他的《纪事录》里说,‘他〈即伊壁鸠鲁〉是利西凡和普拉克西凡的学生。但是他本人却否认这点,并且在给欧里迪库斯的信中说他是自学的’”。

西塞罗《论神性》第1卷第26页:“他〈即伊壁鸠鲁〉自夸地说他没有任何

教师，即使没有他的自夸，我也很乐于相信这一点。”

(27)塞涅卡《书信》52，第[176]—177页：“伊壁鸠鲁说，有一些人，他们努力寻求真理而无需别人的帮助；他就是属于那种为自己开辟道路的人。他最称赞这种靠着内在的动力自己独立成名的人。另一方面，有些人则需要别人的帮助；如果没有别人在他们前面开辟道路，他们自己就不能前进，但是他会热心地跟着别人走。他把梅特罗多罗斯列入这类人之中，他说，这也是出色的头脑，但是只属于第二流。”

(28)第欧根尼·拉尔修，第10卷第10节：“虽然希腊那时经历着最艰苦的时期，他[伊壁鸠鲁]却一直住在那里，只有二、三次到伊奥尼亚去访问朋友。他的朋友也从各地来看他，并且和他一起住在他的花园里，阿波洛多罗斯也提到过这件事，[据他说]这个花园是伊壁鸠鲁花了八十米那买来的。”

(29)第欧根尼·拉尔修，第10卷第15节：“据赫尔米普斯转述，当时他[伊壁鸠鲁]坐进注满温水的铜浴盆里，要了一杯醇酒，一饮而尽。”第16节：“接着他在嘱咐他的朋友要谨记他的学说之后，就逝世了。”

(30)西塞罗《论命运》第10章：“伊壁鸠鲁……[认为]命定的必然性是可以避免的，……而德谟克利特则宁肯承认，一切均由必然性而产生。”

西塞罗《论神性》第1章第25节：“为了避免必然性。他[伊壁鸠鲁]就虚构出一个办法，而这个办法显然是德谟克利特所没有想到的。”

欧塞比乌斯《福音之准备》第1卷第23页及以下几页：“阿布德拉的德谟克利特……[认为]，所有的一切，不论过去的、现在的或将来的，自古以来就完全是由必然性所预先规定的。”

(31)亚里士多德《论动物的起源》第5章第8节：“德谟克利特……把一切都归结为必然性。”

(32)第欧根尼·拉尔修，第9卷第45节：德谟克利特“断言，一切均由必然性而产生，旋风式的旋转是一切事物产生的原因，而他就把这种旋转叫做必然性。”

(33)(普卢塔克)《论诸哲学家的见解》第1卷第352页：“在巴门尼德和德谟克利特看来，一切均由必然性而产生，这必然性就是命运、法律、天意和世界的创造者。”

(34)斯托贝《自然的牧歌》第1卷第8章：“巴门尼德和德谟克利特断言，一切均由必然性而产生；必然性就是命运、法律、天意[和世界的创造者]。留

基伯说，一切均由必然性而产生，必然性就是命运……。没有一种事物是没有原因而产生的，一切都是在因果的联系中由于必然性[而产生的]。”

(35)欧塞比乌斯《福音之准备》第 6 卷第 257 页：“命运，天命……对于他(即德谟克利特)就是上述微粒向上向下急速运动的结果，这些微粒相互交织又相互分离，由于必然性时而分散，时而凝聚。”

(36)斯托贝《伦理的牧歌》第 2 卷：“人们虚构出偶然的幻影[恰好]证明自己缺乏理性；实际上只有对于缺乏理智的人，偶然才是一种妨碍。”

(37)欧塞比乌斯《福音之准备》第 14 卷第 782 页及以下几页：“他(即德谟克利特)把偶然性置于一切存在物之上，作为高于一切神灵的统治者和支配者，并证明一切事物的产生都得听任偶然性的摆布，但他同时又把偶然性从人的生活中排除出去，并把那些趋向于承认偶然性的人斥责为没有理智的人。至少在他的《遗训》的开头，他是这样说的：‘人们虚构出偶然的幻影，就证明自己缺乏理智。因为理智就其本性来说是反对偶然的。按照他们的意见，偶然—— 这个理性的最凶恶的敌人比理性更厉害；不但如此，人们完全取消了理性，避而不谈理性，而以偶然代替理性。要知道他们不是为有益的理性唱颂歌，而是为最有利的偶然唱颂歌’。”

(38)西姆普利齐乌斯，上引书第 351 页：“‘在古代，人们说—— 偶然性是不存在的’这话似乎是直接指德谟克利特而言的。”

(39)第欧根尼·拉尔修，第 10 卷第 133 节：“……至于说到被某些人当作万物的主宰的命运，那么他〈即伊壁鸠鲁〉宣称它并不存在。但是[在他看来]有些事物是偶然的，另一些事物则取决于我们的任意性，因为必然性是不容劝说的，反之，偶然性是不稳定的；我们的行为是自由的，所以紧跟着这种行为而来的是责备及其反面。”第 134 节：“宁可听信关于神灵的神话，也比当物理学家所说的命运的奴隶要好些。因为神话还留下个希望，即由于敬神将会得到神的保佑，而命运却是铁面无情的必然性。应当承认的是偶然，而不是众人所相信的神……”

(40)塞涅卡《书信集》第 12 卷第 42 页：“在必然性中生活是不幸的事，但是在必然性中生活，并不是一个必然性……通向自由的道路到处都开放着，这种道路很多，它们是短而易走的。因此谢天谢地，在生活中谁也不会被束缚住，而对必然性本身加以制约倒是许可的……伊壁鸠鲁说。”

(41)西塞罗《论神性》第 1 卷第 20 章：“但是我们应该如何去看待这样一

种哲学(即斯多葛派哲学),在它看来,—— 就象在一个无知的老妖婆看来一样,—— 一切都由于命运而发生……伊壁鸠鲁把我们[从这些恐惧中]拯救了出来,并使我们获得了自由……”

(42)西塞罗,同上书,第 25 章:“他〈即伊壁鸠鲁〉在论战中也使用同样的方法攻击辩证论者。这些辩证论者教导说,在提出‘或者是或者否’的决择的一切选言判断中,二者之中有一个是真的。他担心在象‘伊壁鸠鲁明天或者活着不活着’这种二者择一的情况下,其中之一会是必然的,因此,他完全拒绝这种‘或者是或者否’的约束力量。”

(43)西姆普利齐乌斯,同上书,第 351 页:“……但是德谟克利特就是在他要求按照某种原则来规定万物之间的差别的地方,他也没说要怎样和在什么基础上来规定这些差别,因此他似乎承认万物有其任意的和偶然的起源。”

西姆普利齐乌斯,同上书,第 352 页:“连后者〈即德谟克利特〉原来也承认创造世界时的偶然。”

(44)参看欧塞比乌斯,同上书,第 14 卷第[781]—782 页:“……他〈即德谟克利特〉是这样空洞地和无根据地卖弄着聪明,从空洞的原则和不稳固的基础出发,看不到事物性质的根源和普遍必然性,把对盲目偶然性的领悟当作最伟大的智慧来崇敬。”

(45)西姆普利齐乌斯,同上书,第 351 页:“例如,如果是一个人感到口渴,喝了凉水之后变得精神舒畅了,那么德谟克利特当然不会说,偶然是此事的原因,而[会认为]使得他很难受的口渴才是原因。”

同上书,第 351 页:“原来他〈即德谟克利特〉也承认在创造世界时的偶然。而在此较局部性质的现象中,他却不承认偶然是其中任何一个现象的原因,而把这些现象归结为由其他原因产生的。例如,挖掘是获得财宝的原因,或者种植橄榄树是橄榄树生长的原因。”

参看西姆普利齐乌斯,同上书,第 351 页:“而在局部性质的现象中他〈即德谟克利特〉不承认偶然是任何一个现象的原因。”

(46)欧塞比乌斯,同上书,第 14 卷第 782 页:“据说,德谟克利特自己宣称,他[发现]一个因果联系比获得波斯国的王位还要高兴。”

(47)(普卢塔克)《论诸哲学家的见解》第 2 卷第 261 页:“伊壁鸠鲁对于这些意见〈即哲学家们关于自然界的实体的意见〉一个也不拒绝,因为他[坚持]可能的东西。”

(普卢塔克),同上书,第 265 页:“伊壁鸠鲁又宣称,所有上述[关于太阳的体积]的意见都是可能的。”

同上书:“伊壁鸠鲁[认为]所有上述的意见都是可能的。”

斯托贝《自然的牧歌》第 1 卷第 54 页:“伊壁鸠鲁不拒绝任何一个这些[关于星体]的意见,因为他坚持可能的东西。”

(48)塞涅卡《自然问题》[Ⅵ]第 20 章,第 802 页,第 2 卷:“伊壁鸠鲁断言,所有这些原因都可能存在,并且他还力图提出一些别的原因,同时他斥责那些断言在这些原因中只有某一种原因的人:因为在那些按照必然性不得不确立仅仅一些假设的事物中,是很难保证什么可靠性的。”

(49)参看第 2 部分,第 5 章。

第欧根尼·拉尔修,第 10 卷第 88 节:“但是对每个[天体]现象都应按照它呈现在我们面前的样子进行观察,并且解释一切与它有关的东西。[地球上]所发生的现象的多样性与此并不矛盾……须知这可能以各种各样的方式发生:因为这些现象中没有一个证实相反的东西……”

(50)第欧根尼·拉尔修,第 10 卷第 80 节:“其次,必须避免一种偏见,以为对这些[天体]现象的研究是不准确和不精细的,因为它只是使我们达到宁静和幸福的目的。”

四、德谟克利特的自然哲学和伊壁鸠鲁的自然哲学的一般主要差别

(1)普卢塔克在他的马利乌斯传记里提出一个令人厌恶的历史例证,表明这种道德态度如何消灭一切理论的和实践的无私。在描写了基姆布利人的可怕的毁灭之后,他叙述到:死尸如此之多,以致马西里亚人[56]能用它们来作葡萄园的肥料。随后下了雨,于是这一年就成了葡萄和水果收成最好的一年。这个民族的悲惨的毁灭使这位高贵的历史学家产生什么感想呢?普卢塔克认为,上帝让整个伟大而高贵的民族死亡和腐烂,以便使马赛的庸人获得水果丰收——这对上帝说来是道德的。因此,即使把整个民族变成粪堆

也可以给人以沉湎于甜蜜的道德狂想的良好机会！

(2)对于黑格尔也是这样，那也只是他的学生们的无知才用适应或类似的东西，简言之，从道德上来解释他的体系的这一或那一规定。他们忘记了，就在不久前他们还热情地赞同黑格尔的一切片面的说法，这一点可以用他们自己著作里的例子清楚地证明给他们看。

如果他们真正为现成的科学所感染，以致怀着天真的、不加批判的信念献身于科学，那么他们是多么昧着良心去斥责他们的老师，说他的见解背后隐藏着秘密的意向，也就是说斥责这么一位老师，在他看来科学不是某种现成的东西，而是一种正在形成的东西，因此，他把自己的精神的心血一直浇灌到科学的最遥远的边缘。相反地，他们这样做只能使人怀疑他们自己，怀疑他们过去并未严肃地对待这个问题，而现在当他们反对自己过去的情况时，却把它归咎于黑格尔。但是，这样做时他们忘记了，黑格尔对于他的体系具有直接的，实质的关系，而他们对黑格尔的体系却只有反映的关系。

一个哲学家由于这种或那种适应会犯这样或那样显然缺乏一贯性的毛病，是完全可以理解的；他本人也许会意识到这一点。但有一点是他意识不到的，那就是：这种表面适应的可能性本身的最深刻的根源，在于他的原则的不充分或在于哲学家对于自己的原则没有充分的理解。因此，如果一个哲学家真正适应了，那么他的学生们就应该根据他的内在的本质的意识来说明那个对于他本人具有一种外在的意识形式的东西。这样一来，凡是表现为良心的进步的东西，同时也是一种知识的进步。这里不是哲学家个人的良心受到怀疑了，而是他的本质的意识形式被构成了，后者具有特定的

形态和意义,——因而同时也就超出了意识形式的范围。

不过我认为大部分黑格尔学派的这种非哲学的转变,是一种总是伴随着从纪律过渡到自由这一过程的现象。

一个本身自由的理论精神变成实践的力量,并且作为一种意志走出阿门塞斯的阴影王国,转而面向那存在于理论精神之外的世俗的现实,——这是一条心理学的规律。(但在哲学方面重要的是,应该更突出地勾画出这些方面的特点,因为从这种转变的一定方式就可回溯到一种哲学的内在规定性和世界历史的性质。这里我们仿佛看到了这种哲学的生活道路的最集中的表现及其主观尖锐性。)不过哲学的实践本身是理论的。正是批判从本质上衡量个别存在,而从观念上衡量特殊的现实。但是哲学的这种直接的实现,从其内在本质来说是充满矛盾的,而且它的这种矛盾的本质在现象中取得具体形式,并且给现象打上它的烙印。

当哲学作为意志反对现象世界的时候,体系便被降低为一个抽象的整体,这就是说,它成为世界的一个方面,于是世界的另一个方面就与它相对立。哲学体系同世界的关系就是一种反映的关系。哲学体系为实现自己的愿望所鼓舞,同其余方面就进入了紧张的关系。它的内在的自我满足及关门主义被打破了。那本来是内在之光的东西,就变成为转向外部的吞噬性的火焰。于是就得出这样的结果:世界的哲学化同时也就是哲学的世界化,哲学的实现同时也就是它的丧失,哲学在其外部所反对的东西就是它自己内在的缺陷,正是在斗争中它本身陷入了它所反对的错误,而且只有当它陷入这些错误时,它才消除掉这些错误。凡是反对它的东西、凡是它所反对的东西,总是跟它相同的东西,只不过具有相反的因素罢了。

这是一方面的情况，如果我们把事情纯粹客观地看成哲学的直接的实现的话。但是这种实现还有主观的一面，不过这只是它的另一种形式。这就是被实现的哲学体系同体现着它的进展的它的精神承担者、同个别的自我意识的关系。在哲学的实现中有一种关系与世界相对立，从这种关系中可以得出一个结论：这些个别的自我意识永远具有一个双刃的要求：其中一面针对着世界，另一面针对着哲学本身。因为在对象里作为一个本身被颠倒了的关系的东西，在这些自我意识里就表现为双重的、自相矛盾的要求和行为。这些自我意识把世界从非哲学中解放出来，同时也就是把它们自己从哲学中解放出来，即从作为一定的体系束缚它们的哲学体系中解放出来。因为自我意识本身仅仅处在发展的过程中，并为发展过程的直接力量所掌握，因而在理论方面还未超出这个体系的范围，它们只感觉到同体系的有伸缩性的自我等同的矛盾，而不知道当它们转而反对这个体系时，它们只是实现了这个体系的个别环节。

最后，哲学自我意识的这种双重性表现为两个极端对立的流派：其中的一个流派，我们可以一般地称为自由派，它努力保持哲学的概念和原理；而另一个流派则把哲学的非概念的东西，即实在性的环节作为主要的规定。这第二个流派就是实证哲学。[57]第一个流派的活动就是批判，也正是哲学自身的向外转向；第二个流派的活动是进行哲学思考的尝试，也就是哲学的转向自身，同时这第二个流派认为，缺陷对哲学来说是内在的，而第一个流派却把它看作是世界的缺陷，必须使世界哲学化。两派中的每一派所作的正是对方所要作的事和它自己所不愿作的事。但是第一派在它的内在矛盾中意识到了它的一般原则和目的。在第二派里却出现了颠倒，也

可以说是本身的错乱。在内容上，只有自由派，因为它是概念的一派，才能带来真实的进步，而实证哲学只能产生一些这样的要求和倾向，这些要求和倾向的形式同它们的意义是互相矛盾的。

因此，那个起初是哲学与世界的一种颠倒关系和敌对的分裂的东西，后来就成为个别哲学自我意识本身中的一种分裂，而最后便表现为哲学的一种外部分裂和二重化，表现为两个对立的哲学派别。

显然除此之外还出现一群次要的、纠缠不休的、没有一点个性的人物。其中有些人躲在过去的某个哲学巨人的后面，——但是我们很快就可以看出那头披着狮皮的驴子，一个过去和现在的时装表演者的似哭非哭的声音，对比起来非常滑稽地叫嚷着出现在一个强大的、震撼千百年的声音（如象亚里士多德的声音）之后，并把自己变成传播亚里士多德的声音的不受欢迎的器官；这就象一个哑巴，他想用一个巨大的传声筒来帮助他说话。或者象一个戴着双重眼镜的侏儒，站在巨人背后的一个极小的地方，惊奇地向世界宣告，从他这个立足点看来，呈现着多么令人惊异的新的美景，并且可笑地力图证明，不是在沸腾的心里，而是在他所站立的坚实的地基上找到了阿基米得的点，也就是那个作为世界的支柱的点。于是就出现了头发哲学家，手指哲学家，足趾哲学家，粪便哲学家以及诸如此类的人物，他们在斯威敦堡的神秘的世界人物中应该扮演一个更坏的角色。但按他们的本质来说，所有这些软体动物都属于上述两个流派，作为它们的成分。至于这些流派本身，我将在另外的地方充分地加以说明：一方面说明它们之间的关系，一方面说明它们与黑格尔哲学的关系，并同时说明这个发展获得显现的各个个别的历史阶段。

(3)第欧根尼·拉尔修,第 9 卷第 44 节:“……无不能生有,有不能变无。”(德谟克利特)

第欧根尼·拉尔修,第 10 卷第 38 节:“首先,无不能生有;因为如果无能生有,则任何东西都可以从任何东西产生……”第 39 节:“如果被消灭的东西消失了,变为无,那么一切事物都会完全消失,因为它们解体后即变成无。但是,事实上,宇宙过去始终跟现在一样,而且将来也永远保持现在这样。因为宇宙不会变成任何别的东西。”(伊壁鸠鲁)

(4)亚里士多德《物理学》第 1 卷第 4 章:“须知如果一切产生出来的东西都必然地或者产生于有,或者产生于无;然而产生于无是不可能的;这个意见大家都一致赞同……”

(5)泰米斯提乌斯《亚里士多德注释》(布兰迪斯汇编)第 42 章第 283 页:“须知,正如‘无’没有任何差别一样,虚空也是如此。他[即德谟克利特]说,因为‘虚空’是某种不存在的东西和一切皆无,等等。”

(6)亚里士多德《形而上学》第 1 卷第 4 章:“留基伯和他的同道德谟克利特都认为充实和虚空是元素,并称其一为存在,另一为非存在,也就是说,称充实和坚实为存在,称虚空和稀薄为非存在。因此他们就说,‘存在’决不比非存在更多地存在着,因为虚空也象物体一样存在着。”

(7)西姆普利齐乌斯,同上书,第 326 页:“德谟克利特也认为充实和虚空是[始原],前者他称为存在,后者称为非存在。”

泰米斯提乌斯,同上书,第 383 页:“因为‘虚空’是某种不存在的东西和一切皆无,德谟克利特说。”

(8)西姆普利齐乌斯,同上书,第 488 页:“德谟克利特认为永恒的本原的自然是由无数多的微小本质形成的;他还赋予这些微小本质以特别的、无限大的空间,同时还以下列名称称呼这个空间:虚空、无、无限,而称每一个微小本质为:某物、坚实的东西、存在的东西。”

(9)参看西姆普利齐乌斯,同上书,第 514 页:“单一和众多。”

(10)第欧根尼·拉尔修,第 10 卷第 40 节:“如果没有我们称为虚空、空间和不可捉摸的自然……的东西……”

斯托贝《自然的牧歌》第 1 卷第 39 页:“伊壁鸠鲁交替使用各种名称——虚空、空处、空间。”

(11)斯托贝《自然的牧歌》,第 1 卷第 27 页:“[这种物体]之所以被称为

原子，并非因为它是最小的。”

(12)西姆普利齐乌斯，同上书第 405 页：“另一些人否认可分性是无限的，因为我们不能无限地分割下去，并以此来劝人不要相信无限的可分性；他们说，物体是由不可分的东西构成，并且可以分解为不可分的东西。不同之处只在于留基伯和德谟克利特认为原初物体的不可分性，其原因不仅在于它们的不可渗透性，同样它们的微小和没有组成部分也是不可分性的原因；而伊壁鸠鲁生活在较晚的年代，他否定它们没有组成部分的说法，认为它们的不可分性是以它们的不可渗透性为基础的。亚里士多德曾多次对德谟克利特和留基伯的学说加以分析评论，所以稍后的伊壁鸠鲁大概在亚里士多德反对否认原始物体有组成部分的批评意见的影响下，同情德谟克利特和留基伯关于原始物体的学说，至少保留它们亦即原始物体的不可渗透的属性。”

(13)亚里士多德《论产生和消灭》第 1 卷第 2 章：“至于说到研究公认的东西的能力极差，那么这一切应归咎于经验知识的缺乏。因此，在认识自然方面越是内行的人，就越是能够提出远远地扩展自己的综合能力的那些基本原理。而那些由于长期思考而对现实的东西未予注意的人，只看到不多的东西，就轻率地作出判断。由此可以看出，从自然现象出发的思想家和从逻辑推论出发的思想家之间的差别是多么巨大。须知关于不可分的量的存在，有些人断言，连三角形本身也是多种多样的。与此相反，必须承认，德谟克利特是从自然的资料中得出独立的结论，从而使自己确信不疑的。”

(14)第欧根尼·拉尔修，第 9 卷[第 40 节]：“阿里士多塞诺斯在他的《历史札记》里转述说，柏拉图曾想焚毁他所能收集到的所有德谟克利特的著作；但毕达哥拉斯学派的阿米克拉斯和克莱尼亚斯劝阻了他，说这样做没有什么用处，因为这些著作业已广泛流行。事实上柏拉图几乎提到过所有的古代思想家，却一次也没有提到德谟克利特，甚至当他在某一问题上应当驳斥[德谟克利特]时，他也不提他。很显然，柏拉图懂得，这势必要和一位最卓越的哲学家进行辩论。”

第 二 部 分

论德谟克利特的物理学和伊壁鸠鲁的物理学在细节上的差别

第 一 章

原子脱离直线而偏斜

(1)斯托贝《自然的牧歌》第 1 卷第 33 页:“在伊壁鸠鲁看来,原子的运动有时是直线式的下落,有时起源于偏斜,而向上的运动则是撞击和排斥的结果。”

参看西塞罗《论最高的善和恶》第 1 卷第 6 章。普卢塔克《论诸哲学家的见解》第 249 页。斯托贝,同上书,第 40 页。

(2)西塞罗《论神性》第 1 卷第 26 章:“在伊壁鸠鲁的物理学中有什么东西不是来自德谟克利特的呢?须知如果他[伊壁鸠鲁]也作了某些修改的话,那么,举例来说,就只在上述关于原子的偏斜问题上……”

(3)西塞罗《论最高的善和恶》第 1 卷第 6 章:“……可是他〈即伊壁鸠鲁〉断言,这些不可分的、坚实的物体由于它们的重量而沿直线下坠:照他的意见,这是一切物体的自然运动。后来,他这位头脑敏锐的人又突然想起,如果一切原子——象我所说的那样——都是从上往下坠,那么一个原子就始终不会和另一个原子相碰。于是他就提出这样一种臆造:他宣称,原子好象有一点点(没有比这更小的)偏斜。据说由此就产生了原子之间的缠结、结合和凝聚,结果就形成了世界、世界的一切部分和世界所包含的一切东西……”

(4)西塞罗《论神性》第 1 卷第 25 章:“因为伊壁鸠鲁懂得,如果原子由于它们本身的重量而往下坠,那么我们对什么都无能为力,因为原子的运动是被规定了的,是必然的,于是为了逃避必然性,他就想出了一个办法,而这个

办法显然是德谟克利特所没有想到的。伊壁鸠鲁说，虽然原子由于它们的重量和重力而从上往下坠，但还是有一点点偏斜。这种说法比起不能替自己所要辩护的东西进行辩护还不光彩。”

参看西塞罗《论命运》第10卷。

(5)培尔《历史批评词典》，见《伊壁鸠鲁》条。

(6)绍巴赫《论伊壁鸠鲁的天文学概念》(载于泽博德、雅恩和克洛茨的《语文学和教育学文库》第5卷第4分册[1839年莱比锡版]第549页)。

(7)卢克莱修《物性论》第2卷第251行及以下几行：

“如果所有运动形成一条连续不断的链条，

并且新的运动总是按一定秩序从旧的运动中产生，

……

……

那么请告诉我，从何得到自由的意志？”

(8)亚里士多德《论灵魂》第1卷第4章第16—17节：“事实上如何去设想单子的运动呢？是谁又是如何使这种没有组成部分、没有差别的单子发生运动呢？因为如果单子能够运动，并且是可移动的，那么，它就应该具有差别。此外，如果说，线的运动构成面，点的运动构成线，那么单子的运动也会构成线了。”

(9)第欧根尼·拉尔修，第10卷第43节：“原子是永远地在运动着的。”

西姆普利齐乌斯，同上书，第424页：“伊壁鸠鲁的[门徒们]承认运动的永恒性。”

(10)卢克莱修《物性论》第2卷第253行及以下几行：

“而原子也不能由于偏斜而

引起打破命运的束缚的别的运动，

以便使原因不致永远跟着原因而来……”

(11)卢克莱修，同上书，第2卷第279行及以下几行：

“……但在我们胸中仍然有某种东西，

足以同它对抗和斗争。”

(12)西塞罗《论最高的善和恶》第1卷第6章：“他[伊壁鸠鲁]毕竟没有达到他编造这一理论的目的；因为如果一切原子都作偏斜运动，那么就没有什么原子会结合起来；或者有一些原子会作偏斜运动，而另一些则作直线运

动。这就等于我们必须事先给原子指出一定的位置，即哪些作直线运动，哪些作偏斜运动。”

(13)卢克莱修，同上书，[第 2 卷]第 293 页。

(14)西塞罗《论命运》第 10 卷：“原子向最小的距离偏斜，这种距离伊壁鸠鲁称为最小的。”

(15)西塞罗，同上书：“他[伊壁鸠鲁]不得不承认这种偏斜是没有原因的，如果不是直截了当地承认，那么也是实质上不得不承认的。”

(16)普卢塔克《论灵魂的起源》第 6 卷(铅印版第 6 卷第 8 页)：“他们不同意伊壁鸠鲁有权让原子有偏斜运动即使是差之毫厘的偏斜，因为他们认为他是从不存在的出发点而引出这种无原因的运动的。”

(17)西塞罗《论最高的善和恶》第 1 卷第 6 章：“因为偏斜本身就是一种任意的虚构，—— 要知道他说原子是没有原因而偏斜的，而对于一个物理学家来说，没有比断言某物是没有原因造成的更不光彩的了，—— 而且他〈伊壁鸠鲁〉违背自己的原理，没有任何根据地消除了原子的直线下坠运动，而这种运动对一切有重量的物体来说是很自然的。”

(18)培尔，同上书。

(19)奥古斯丁《书信集》第 56 封。

(20)第欧根尼 · 拉尔修，第 10 卷第 128 节：“因为我们一切行为的目的，都只是避免痛苦和恐惧。”

(21)普卢塔克《论信从伊壁鸠鲁不可能有幸福的生活》第 1091 页：“伊壁鸠鲁本人也有类似说法，他断言，‘善的本质在于逃避恶’。”

(22)亚历山大里亚的克雷门斯《地毯集》第 2 卷第 415 页：“伊壁鸠鲁则认为，消除痛苦就是快乐。”

(23)塞涅卡《论善行》第 4 卷第 699 页：“可见，神并不滥施恩惠，他无牵无挂，对我们毫不关心，他甚至不理睬这世界，他对善行和恶行都无动于衷。”

(24)西塞罗《论神性》第 1 卷第 24 章：“……例如，你曾说，神没有躯体，但有类似躯体的东西，神没有血，但有类似血的东西。”

(25)西塞罗《论神性》第 1 卷第 38 章：“……你将奉献给众神什么样的食品、什么样的饮料、哪些丰富多采的声音和鲜花、哪些舒适的感觉和香味，以便使他们快乐呢？……”第 39 章：“……你怎能要求人们崇敬众神呢，如果众神不仅不尊重人们，而且一般地对什么也不关心，什么也不做？不过你会反驳

说，众神的本性是那样地高尚和优越，这本性本身必然会吸引哲人对他们的尊敬。—— 那么难道真能有什么本性高尚的东西呢?它们封闭在自身的享乐里，从来不想做什么事情，现在没有做什么，过去也同样没有做什么。”

(26)普卢塔克《论信从伊壁鸠鲁不可能有幸福的生活》第[1100]—1101页:“伊壁鸠鲁派的这种学说消除恐惧和迷信，但却不能给人以快乐和众神的恩惠，而是使我们和神处于这样一种关系，在这种关系中我们从神那里既不会得到惊恐，也不会得到快乐，就象我们从赫尔干尼亚海的鱼33那里既得不到什么好处，也得不到什么害处一样。”

(27)亚里士多德《天论》第2卷第12章:“……最好的东西不需要行动，因为它本身就是目的。”

(28)卢克莱修《物性论》第2卷第221行及以下几行:

“如果它们[象雨点一样地]继续下落，
[经过广阔的虚空时丝毫也不偏斜]
那原子既不会有遇合，也不会有碰撞，
自然界也就永远不会产生出任何东西。”

(29)卢克莱修《物性论》第2卷第284行及以下几行:

所以在原子中除了撞击和重量之外，
你还必须承认有运动的另一种原因，
作为我们身上这种天赋能力的根源。
……
……重量妨碍着一切事物由某种外力
撞击而生;但智慧所做的一切不仅是
由于内在的必然性，它也并非只是被迫
忍受痛苦并作为被征服者而听命于必然性，
这情况的发生乃是由于本原的微小偏斜。”

(30)亚里士多德《天论》第1卷第7章:“如果宇宙不是充实的，而是象德谟克利特和留基伯所说的那样，是被虚空分割开来的，那么一切物体的运动都是单一的，……它们的本性也是单一的，例如，就象黄金的本性在从它分割出来的每一块中都是一样的。”

(31)亚里士多德《天论》第3卷第2章:“因此对于断言原初物体永远在虚空中和无限中运动的留基伯和德谟克利特应该说，是哪一种运动和什么样

的运动适合这些物体的本性。因为如果每一个元素都是被另一个元素强行推动的，那么必然的，每一元素除了强迫的运动之外还有一种自然的运动；而这个最初的运动应该不是强迫的运动，而是自然的运动。否则，如果没有最初的自然的运动，就会发生无止境的递进：那些早先被强迫引起的运动，也将永远引起强迫的运动。”

(32)第欧根尼·拉尔修，第10卷第150节：“对于那些不能制订这样的契约，以便相互之间既不施加损害，也不受损害的生物而言，既没有公正，也没有不公正。对于那些不能或不愿制订这样的契约，以便相互之间既不施加损害也不受损害的民族来说，情况也是如此。公正不是某个自身存在的东西，而是存在于人们的互相交往中，它是一种契约，是每一次在一些国家内为了不损害他人和不受他人损害而制定的契约。”

(33)①

第　二　章

原　子　的　质

(1)第欧根尼·拉尔修，第10卷第54节：“因为任何特质都是变化的，而原子却是不变的。”

卢克莱修《物性论》第2卷第861行及以下几行：

“所有这一切都必须同原始物体分开，
如果我们想在不朽的基础上建造整个世界，
使它能够保持完好无损的话。”

(2)(普卢塔克)《论诸哲学家的见解》[第1卷第235—236页]：“伊壁鸠鲁……认为……物体具有三种特性：形状、体积和重量。德谟克利特只承认有两种：体积和形状；伊壁鸠鲁加上了第三种，即重量，因为必须承认，物体运动是由于重量的作用”。参看塞克斯都·恩披里柯《反对数学家》第420页。

(3)欧塞比乌斯《福音之准备》第14卷第749页。

(4)西姆普利齐乌斯，同上书，第362页：“……他〈即德谟克利特〉认为，它们〈即原子〉有体积和形状的差别。”

---

① 注(32)是马克思手写的。注(33)没有写。——编者注

(5)斐洛波努斯,同上书:“……他〈即德谟克利特〉为一切形态的存在物确定地假定了单一的、一般的物体性质,而这个一般物体的各部分就是体积和形状互相不同的原子;也就是说它们不仅有不同的形状,而且它们之中有的大些,有的小些。”

(6)亚里士多德《论产生和消灭》第1卷第8章:“……同时,他[德谟克利特]承认,体积较大的原子,其重量也大。”

(7)亚里士多德《天论》第1卷第7章:“按照上面所说,一切物体的运动必然应该是同样的……如果所有的物体都有重量,那么就没有一个物体会是绝对轻的;但是如果所有的物体都是轻的,那么就没有一个物体会是重的。并且如果单个的物体具有重量或完全是轻的,那么它就会或者在一切存在的边缘,或者在一切存在的中央……”

(8)李特尔《古代哲学史》第1部分第568页第2条注。

(9)亚里士多德《形而上学》第7(8)卷第2章:“看来德谟克利特认为[原子]有三种差别。因为作为基础的物体按质料来说是同样的,但是物体或者因外形不同而有形状的差别,或者因转向不同而有位置的差别,或者因相互接触不同而有次序的差别。”

(10)亚里士多德《形而上学》第1卷第4章:“留基伯和他的同僚德谟克利特把充实和虚空看作元素,并称其一为存在,另一为非存在,也就是说,称充实和坚实为存在,称虚空和稀薄为非存在。因此他们就说,‘存在’决不比非存在更多地存在着,因为虚空也象物体一样存在着,这二者作为物质,就是一切存在物的根据。正如有些人,他们建立一个唯一的基本实体,而把其他一切事物看作是这种实体的变形,同时还把稀薄和稠密认作一切质的始原,留基伯和德谟克利特也同样教导说,原子的差别是一切其他事物的原因。他们指出这些差别有三:形状、次序和位置。因为作为基础的存在只是由于外形、转向和相互接触不同而有差别;外形即形状,接触即次序,而转向则指位置;这就是说,A在形状上与N有差别,AN在次序上与NA有差别,Z在位置上与N有差别。”

(11)第欧根尼·拉尔修,第10卷第44节:“……原子除了形状、体积和重量外也没有任何特质……它们也不具有任意大小的体积,至少还没有一个原子被视觉观察到。”

(12)第欧根尼·拉尔修,第10卷第56节:“原子具有任何体积,这绝不

是说明质的差别的必要条件。当然，在那种情况下，就会有我们能够看得见的原子。但这在实际上并未发生过，我们甚至不能想象，原子怎样能够被我们看见。”

(13)第欧根尼·拉尔修，第10卷第55节：“……不能想象，原子可以有任何体积……但必须承认它们在体积上有某些差别。”

(14)第欧根尼·拉尔修，第10卷第59节：“须知我们曾根据这种类比指出，原子具有体积，但只是微小的，我们否认原子具有大的体积。”

(15)参看第欧根尼·拉尔修，第10卷第58节；斯托贝《自然的牧歌》第1卷第27页。

(16)伊壁鸠鲁《残篇》(《论自然》第2卷和第11卷)，罗西尼汇编的文集，奥列利版，第26页。

(17)欧塞比乌斯《福音之准备》第14卷第773页(巴黎版)：“他们彼此陷入这样的分歧，譬如，一个人〈即伊壁鸠鲁〉认为一切原子的体积都是无限小的，因而是不可能感知的；另一个人，德谟克利特，承认某些原子也可以有很大的体积。”

(18)斯托贝《自然的牧歌》第1卷第17页：“譬如，德谟克利特说……甚至象世界那么大的原子也可能存在。”参看(普卢塔克)《论诸哲学家的见解》第1卷第235页及以下几页。

(19)亚里士多德《论产生和消灭》第1卷第8章：“它们[原子]由于体积很小而不可见。”

(20)欧塞比乌斯《福音之准备》第14卷第749页：“德谟克利特……认为……不可分割的、通过理性可以直观的物体是万物的始原。”参看(普卢塔克)《论诸哲学家的见解》第1卷第235页及以下几页。

(21)第欧根尼·拉尔修，第10卷第54节：“关于原子，也必须坚决承认，它们除了只具有形状、重量、体积和一切与形状的存在必然相联系的东西外，不具有任何一切现象所固有的质。”参看第44节。

(22)第欧根尼·拉尔修，第10卷第42节：“……并且原子……在形状的多样性方面是无法确定的。”

(23)第欧根尼·拉尔修，第10卷第42节：“但是，原子就其多样性而言不是绝对地无限的多，而只是无法确定的多。”

(24)卢克莱修，第2卷第513行及以下几行：

“……你就必须承认，
物质形状的不同也是有限的。”

欧塞比乌斯《福音之准备》第14卷第349页：“伊壁鸠鲁认为原子形状的数目是有限的，而不是无限的。”参看（普卢塔克）《论诸哲学家的见解》，同上。

(25)第欧根尼·拉尔修，第10卷第42节：“……每一类同形状的原子，确切地讲来，其数目是无限的。”

卢克莱修，《物性论》，同上[第2卷]，第525行及以下几行：

“……因为形状的差别虽说是有限的，
而相同的始原却应是无限的，
不然物质的总量就会是有限的，
这我已证明是不可能的。”

(26)亚里士多德《天论》第3卷第4章：“但须知，有些人，象留基伯和阿布德拉人德谟克利特所作出的结论，无疑是不可能的……而且此外他们还断言，由于物体有形状的差别，而这些形状的数量是无限的，于是简单的物体的数量也是无限的。但是每一元素就个别而论，其特性和形状如何，他们却根本没有规定，而只是赋予火以球的形状，而空气和水以及其他……”

斐洛波努斯，同上书：“……它们〈即原子〉不仅具有不同的形状……”

(27) 卢克莱修《物性论》同上[第2卷]，第479行以下几行：

“……物的原子有不同的形状，
但这些形状的种类数目有限。
因为如果这些形状的数目不是有限的，
有些原子就会有无限的体积。
因为在原子所固有的同样微小的体积里，
不容许各种形状有很大的不同。
……
如果你还想进一步改变它原有的形状，
你就得增加新的部分……
……
可见随着形状的每一新的变化
必然是它的结构的增大；因此，你不能相信原子

在形状方面有无限多的不同。”

(28)参看注(25)。

(29)第欧根尼·拉尔修,第10卷第44和54节。

(30)布鲁克尔《哲学史指南》[1747年版]第224页。

(31)卢克莱修《物性论》第1卷第1052行:

“在这些问题中,梅米乌斯,绝不要相信那种说法,
说什么一切东西都趋向于宇宙的中心。”

(32)第欧根尼·拉尔修,第10卷第43节:“……并且它们[原子]以同等速度运动,因为虚空为一切原子,无论最轻的还是最重的,提供同样的场所作永恒的运动。”第61节:“同样很显然,当原子在没有任何阻碍的情况下在虚空中奔驰时,它们必然地应当具有同等的速度。因为如果没有任何东西阻碍它们的运动,重的原子奔驰的速度既不会比小而轻的原子快;同样,小的原子奔驰的速度也不会比大的原子快,只要它们都有一条合适的道路,而又没有遇到任何阻碍。”

卢克莱修《物性论》第2卷第235行及以下几行:

“反之,虚空在任何时候,任何地方
都不能作为一种支柱阻挡住任何事物,
而总是凭它的本性向一切让路。
因此一切东西尽管重量不等,
却必定以同等的速度冲下,
通过寂静的虚空在运动。”

(33)参看第3章。

(34)费尔巴哈《近代哲学史》第XXXⅡ页第7条附注,引证伽桑狄的话:“伊壁鸠鲁也许从来没有想到过这种实验,但是在谈论原子时,他却得出了我们不久前通过实验才获得的结论。也就是说,伊壁鸠鲁指出,一切原子,虽然它们在体积和重量方面有重大的差异,但在运动时,它们之间都具有相同的速度,这与下述事实是完全一致的,即当物体从上往下坠落时不论它们在重量和质量方面有多大差别,它们的运动速度都是相同的。”

第 三 章

不可分的本原和不可分的元素①

(1) Αμέτοχα κενοῦ [斯托贝《自然的牧歌》第 1 卷第 306 页]决不是指“不充塞任何空间”，而是指“与虚空无关”；这和第欧根尼·拉尔修在另一个地方所说的完全相同：“没有各部分之分。”这个用语同样可以在普卢塔克《论诸哲学家的见解》第 1 卷第 236 页和西姆普利齐乌斯第 405 页上得到解释。

(2)这个结论也是不可信的。凡在空间不可分的东西，完全不会因此而存在于空间之外，并且与空间没有任何关系。

(3)绍巴赫，同上书，第[549]—550 页。

(4)第欧根尼·拉尔修，第 10 卷第 44 节。

(5)第欧根尼·拉尔修，第 10 卷第 67 节：“除虚空之外，不能设想任何东西本身是无形体的。”

(6)第欧根尼·拉尔修，第 10 卷第 39、40 和 41 节。

(7)第欧根尼·拉尔修，第 7 卷第 1[章][第 134 节]：“他们〈即斯多葛派〉断言，始原和元素之间存在着差别：前者是没有生灭的，而元素是可以通过燃烧消灭的。”

(8)亚里士多德《形而上学》第 4 卷第 1 章和第 3 章。

(9)参看上书。

(10)亚里士多德《形而上学》第 5 卷第 3 章：“人们也在同样的基础上谈到物体的元素，所谓元素指的是物体最后被分解成的那些部分，这些部分本身已经不能再分成形状不同的其他东西……正是由于这种情况，微小的、简单的和不可分的东西就叫做元素。”

(11)亚里士多德《形而上学》第 1 卷第 4 章。

(12)第欧根尼·拉尔修，第 10 卷第 54 节。

---

① 标题是马克思用希腊文写的。——编者注

(普卢塔克)《科洛特》第 1110 页:“上面提到的[德谟克利特的原理]与伊壁鸠鲁的学说是分不开的,正象—— 用他们[伊壁鸠鲁派]自己的话来说,—— 形状和重量与原子是分不开的一样。”

(13)塞克斯都·恩披里柯《反对数学家》第 420 页。

(14)欧塞比乌斯《福音之准备》第 14 卷第 773 页:“伊壁鸠鲁……承认原子是不能感知的……”第 749 页:“它们〈即原子〉具有理智可以直观的特殊形状。”

(15)(普卢塔克)《论诸哲学家的见解》第 1 卷第 246 页:“他本人〈即伊壁鸠鲁〉还承认下面四种不同的实体是不可毁灭的:原子、虚空、无限和同类粒子;后者又称为同素体和元素。”第 249 页:

“伊壁鸠鲁还认为,物体是无限的;原初的物体是简单的物体,由它们组成的复合体全都具有重量。”

斯托贝《自然的牧歌》第 1 卷第 52 页:“伊壁鸠鲁的老师梅特罗多罗斯①断言:始原就是原子和元素。”第 5 页:“伊壁鸠鲁……认为下面四种实体是不可毁灭的:原子、虚空、无限和同类粒子,后者又称为同素体和元素。”

(16)同上书。

(17)西塞罗《论最高的善和恶》第 1 卷第 6 章:“后来就有……原子、虚空……无限性本身,他们[德谟克利特和伊壁鸠鲁]把这叫做无限。”

第欧根尼·拉尔修,第 10 卷第 41 节:“其实,宇宙也是无限的……的确,宇宙之无限,既由于其中的物体的数量之多,又由于它的虚空的空间之大。”

(18)普卢塔克《科洛特》第 1114 页:“所以我们应该把无限和虚空当作存在物产生的本原;但是虚空本身是不起作用的和不受影响的,它没有形体,而无限是混乱的、没有理性的、不可把握的,它自行解体并陷入混乱,因为它由于自己的无限数,既不能被控制,也不能受限制。”

(19)西姆普利齐乌斯,同上书,第 488 页。

(20)(普卢塔克)《论诸哲学家的见解》第 239 页:“梅特罗多罗斯则说:‘……世界就数目来说是无限的,这一点从始因的数目是无限的就可以看出……,而始因就是原子或元素’。”

斯托贝《自然的牧歌》第 1 卷第 52 页:“伊壁鸠鲁的老师梅特罗多罗斯断

① 系德谟克利特的学生梅特罗多罗斯之误,斯托贝错把他当成伊壁鸠鲁的老师。参看本卷注释 53。—— 译者注

言:始因就是原子和元素。”

(21)卢克莱修《物性论》第1卷第820行及以下几行:

“因为同样的本原构成天空和大地,

太阳、河流、海洋、树木、五谷和生物。”

第欧根尼·拉尔修,第10卷第39节:“确实,宇宙一直是象它现在那个样子,并且将永远如此。因为它不能转变成任何其他东西。须知除了宇宙之外,别无其他东西能进入宇宙,使它完成自己的转变……宇宙是物体……”第41节:“这些[构成世界的物体]是不可分的和不变的,只要不是一切东西都化为乌有的话。当复合体解体时,这些物体还有力量支持下去,凭着它们的本性而保持完整无损,并且排除以任何方式分解成任何东西的一切可能性。”

(22)第欧根尼·拉尔修,第10卷第73节:“……并且它们[诸世界]全都又会解体,有些较快,有些较慢;有些是由于这样的原因而解体,有些是由于那样的原因而解体。”第74节:“所以很明显,他[伊壁鸠鲁]也认为,这些世界是易受破坏的,因为它们的各部分会发生变化。”

卢克莱修,第5卷第108行及以下几行:

“但愿是推理而不是事实本身使我们相信,

万物将随着一声可怕巨响而毁灭……”

卢克莱修,第5卷第373行及以下几行:

“可见对于天空和太阳,对于大地和海洋,

死亡之门并非关闭而是敞开着,

向它们张开可怕的巨口。”

(23)西姆普利齐乌斯,同上书,第425页。

(24)卢克莱修,第2卷第796行:

“……物的本原永远不会被照耀……”

第 四 章

时 间

(1)亚里士多德《物理学》第8卷第1章:“因此德谟克利特断言,宇宙是

不可能有起始的，因为时间是没有起始的。”

(2)西姆普利齐乌斯，同上书，第 426 页：“的确，德谟克利特相信时间的永恒性竟相信到这样的程度，以致为了证明宇宙没有起始，他竟把时间没有起始这一点作为明显的证据。”

(3)卢克莱修，第 1 卷第 459 行及以下几行：

“就是时间也还不是自己独立存在的……

……

应该承认，离开了事物的动和静

人们就不能感觉到时间本身。”

卢克莱修，第 1 卷第 479 行及以下几行：

“[你现在清楚地看到，每一个行为]

根本不是自己独立存在，

不象物体那样，也不象虚空那样。

倒不如说更宜于称之为

物体的偶性，或空间即一切事物运动于其中的那个空间的偶性。”

塞克斯都·恩披里柯《反对数学家》第 420 页：“伊壁鸠鲁称时间为偶性之偶性。”

斯托贝《自然的牧歌》第 1 卷第 11 页：“伊壁鸠鲁（称时间）为偶性，即伴随着运动的东西。”

(4)第欧根尼·拉尔修，第 10 卷第 72 节：“其次必须认真注意下面一点。问题在于我们研究时间，不能象我们研究其余的事物、研究它们的特性那样，即把它们和我们心中的预想联系在一起；而应当考察那种我们可据以说明时间的长或短的明显性，将其理解为一种近似时间的东西。我们既不需要采用一些新的好象是更好的表达方法，而应当使用现成的用语，也不应该象某些人所作的那样，对于时间说一些另外的东西，好象这个东西具有时间这一名称所固有的特殊本质。只是主要必须说明，我们怎样把独特性同时间联系起来，又是怎样衡量时间的。”第 73 节：“这无需提供证明，而只需思索：我们是把时间同白昼和黑夜以及昼夜的各部分联系起来的，正如[把它]同我们有内心感受和没有内心感受，同运动状态和静止状态[联系起来]一样，而且设想把我们称为时间的东西作为特殊的标志同这一切联系起来。同样的意思他在《论自然》第 2 卷和《大纲要》里也说到过。”

(5)卢克莱修《物性论》,同上。

塞克斯都·恩披里柯《反对数学家》第420页及以下几页:“偶性之偶性……因此当伊壁鸠鲁说,应当认为物体是体积、形状、抗力和重量的结合时,他不得不从非物体来想象真实的物体……因此要使时间存在,就必定要有偶性存在,而要使偶性存在,就[必定]要有某种作为它们基础的东西[存在];但是并没有那样的基础与它们在一起,所以时间就不可能存在……因此,既然这一切都是时间,而伊壁鸠鲁又承认时间是这些现象的偶性,那么在伊壁鸠鲁看来,时间本身就是它自己的偶性。参看斯托贝,同上书。

(6)第欧根尼·拉尔修,第10卷第46节:“还存在着与坚固的物体的外形相似,但却比一切可以感知的东西更精微的印记……我们称这些印记为形象[εἴδωλα]……”第48节:“此外,[必须假定,]这些形象的产生和思想一样快……从物体的表面不断发出一种流,它由于物体不断得到补充而不易为人觉察。这种流保持着原物体的原子的位置和秩序。”

卢克莱修,第4卷第30行及以下几行:

“[物中]存在着我们称之为映象的东西,
象从物体的外表剥离出来的薄膜,

在空中向各方来往飘荡。”

卢克莱修,第4卷第52行及以下几行:

“因为这种反映出来的映象和那把它们投射出来使之到处飞动的物体两者之间,保持着一种相同的外貌和形式。”

(7)第欧根尼·拉尔修,第10卷第49节:“另一方面,也必须假定,当某物从外界向我们投射时,我们就看见和领会它的形状。因为如果不是这样,外在世界的对象就不可能留下它们的性质的印记……我们之所以能够看见,是由于物的某些印记侵入我们的缘故,它们具有和原物相同的颜色和形状;这些印记侵入眼睛……”第50节:“由于后一种原因[即运动速度],它们在我们身上产生一个连续不断的对象的表象,并且同作为它们基础的对象保持着一致……”第52节:“听觉的产生同样是由于从对象射出的一股流,对象发出声音或声响,或碰撞声,抑或产生一种什么别的听的感觉。这股流分散成各部分相同的小质点,这些小质点之间保持着某种一致……”第53节:“关于嗅觉,同样必须承认,它也和听觉一样,如果没有从对象流射出来的能够刺激嗅觉器官的某些微粒,它就永远不会引起任何感觉。”

(8)卢克莱修《物性论》第2卷第1139行：

“因此万物理所当然地都要死亡，
如果它们变得稀薄透了……

第　五　章

天 体 现 象

(1)第欧根尼·拉尔修，第2卷第3章第10节。

(2)亚里士多德《形而上学》第1卷第5章：“[色诺芬尼说]，单一就是上帝。”

(3) 亚里士多德《天论》第1卷第3章：“看来有时概念可以证实现象，有时现象又可以证实概念。譬如，人人都有一个关于神的观念并且把最高的地方划给神；无论异邦人还是希腊人，总之凡是相信神的存在的人莫不如此，他们显然把不死的东西和不死的东西联系起来了；而不这样也是不可能的。因此如果神存在——就象它真的存在那样，那么我们关于天体的实体的论断也是正确的。但就人的信念而言，这种论断也是和人的感性知觉相符合的。因为从整个过去的时代来看，就人们相互流传的回忆来说，无论整个天体或天体的任何部分似乎都没有什么改变。就连名称，看来也是古人留传下来直至今天的，因为他们所指的东西，同我们所说的东西是一回事。因为同样的看法传到我们现在，不是一次，也不是两次，而是无数次。正因为第一个物体乃是某种有别于土和火，空气和水的东西，他们就把最高的地方称为以太——由‘永恒地流［θεῖν ἀεί］’一词而来，并且给了它一个别名叫做‘永恒的时间’。”

(4)亚里士多德，同上书，第2卷第1章：“但是古代人把天和最高的地方划给神，因为唯有天是不死的。而现代的学说也在证明，天是不可毁灭的、没有起始的、不遭受生灭世界的一切灾祸的……接受关于它[天]是永恒的这样一种看法不仅是适宜的，而且只有这样我们的概念才能同时符合关于神的启示。”

(5)亚里士多德《形而上学》第11(12)卷第8章：“至于说天只有一个，这是显然的……　认为天体即是众神，而神的本原包围着整个自然界的观念，

是从祖先和古人那里流传下来并以后代人的神话的形式保存下来的。其余的东西则是为了引起群众的信仰，当作有利于法律和生活的东西而被披上神话的外衣添加进去的。因为群众把众神说成近似于人，近似于一些别的生物，并且虚构出许多与此有关和类似的东西。如果有人抛开所有的其余的东西，只坚持最初的东西，即认为最初的实体是神这一信仰，那么他必定会认为这是神的启示，并且认为在此以后，各种各样的艺术和哲学都曾被发现，随后又消失了，而上述这些意见却象古董一样，流传到现在。”

(6)第欧根尼·拉尔修，第 10 卷第 81 节：“除这一切之外，还应当注意到，人心的最大的迷乱起源于人们把天体当作是有福祉的和不可毁灭的，同时认为天体具有与这些特性相矛盾的愿望和行为；同样还起源于对于神话的恐惧。

(7)第欧根尼·拉尔修，第 10 卷第 76 节：“说到天体现象，应当认为，运动、位置、亏蚀、升起、降落以及诸如此类现象的发生，完全不是因为有一个享有一切福祉和不可毁灭的存在物在支配它们、安排它们——或已经安排好它们。”第 77 节：“因为行动……是与福祉不相一致的，而行动的发生却大半与软弱、恐惧和需要有关。同样也不应认为，有一些享有福祉的类似火的物体，能够任意地作出这些运动……如果与此不相一致，那么这种矛盾本身就足以引起心灵的最大迷乱。

(8)亚里士多德《天论》第 2 卷第 1 章：“因此不应该以为，象古代神话里所说的那样，天还需要阿特拉斯作它的支柱。”

(9)第欧根尼·拉尔修，第 10 卷第 85 节：“所以你〈向着皮托克勒斯说〉要好好想一想我的这些话，努力记住它们，并不时把它们和我在给希罗多德的信中的《小纲要》里阐述过的其他学说一起认真温习温习。”

(10)第欧根尼·拉尔修，第 10 卷第 85 节：“首先不要认为，对天体现象的研究，无论就整个研究而言或就个别部分而言，除了和研究其余的自然科学一样能够获得心灵的宁静和坚定的信心之外，还能达到别的目的。”

第欧根尼·拉尔修，第 10 卷第 82 节：“心灵的宁静则是从这一切里面解放出来的结果和对整个宇宙和最基本的原理的不断的记忆。”

(11)第欧根尼·拉尔修，第 10 卷第 87 节：“我们的生活需要的不是卖弄玄虚和空洞的假设，而是能够过恬静的生活。”

第欧根尼·拉尔修，第 10 卷第 78 节：“正如自然科学的任务一般是研究

最主要现象的原因一样，在研究天体现象的过程中的幸福也来源于此。”

第欧根尼·拉尔修，第 10 卷第 79 节：“关于日月的降落和升起的学说，关于星辰的位置和亏蚀以及与此有关的现象的学说，本身丝毫不能增进从认识得到的幸福。不过恐惧却支配着那些看见这些现象但不认识它们的性质及其主要原因的人。如果他们事先认识这些现象，他们也许会更加感到恐惧。”

(12)第欧根尼·拉尔修，第 10 卷第 86 节：“不要勉强去达到那不可能的东西，也不要对一切事物都采用同一种学说，如象在伦理学上……或者在阐明别的物理学问题时所采用的那种学说，这类物理学问题有：例如，宇宙是由物体和无形体的自然所构成，或者，存在着不可分的元素等等，这里只有一种解释是和现象一致的。至于说到天体现象，那么，这些都不适用。”

(13)第欧根尼·拉尔修，同上，第 86 节：“与此相反，这些现象至少可以有很多不同的、和感性知觉相一致的解释——无论是对其产生的原因还是对其实质的解释。因为对自然的研究不应依据空洞的公理规律，而应按照自然现象的要求。”

(14)第欧根尼·拉尔修，第 10 卷第 92 节。

(15)第欧根尼·拉尔修，第 10 卷第 94 节。

(16)第欧根尼·拉尔修，第 10 卷第 95 节和第 96 节。

(17)第欧根尼·拉尔修，第 10 卷第 98 节。

(18)第欧根尼·拉尔修，第 10 卷第 104 节：“他〈即伊壁鸠鲁〉认为雷鸣可以用许多其他方法来解释，只是不能用神话。只要我们用适当的方式去观察可见的现象并从中获得启示来解释不可见的现象，神话就将不存在。”

(19)第欧根尼·拉尔修，第 10 卷第 80 节：“所以，在注意到在我们地球上是多么经常地发生类似现象的同时，应该以此类推去探求天体现象的原因以及一般未被我们认识的事物的原因。”

第欧根尼·拉尔修，第 10 卷第 82 节：“……而心灵的宁静是彻底摆脱这一切的结果……所以我们应该注意一切存在的东西和感性知觉：对于一般的东西注意一般知觉，对于特殊的东西则注意特殊知觉，对每一个个别的标准则注意一切现存的明显性。因为实际上，如果我们注意到这一切，我们将会正确地断定产生迷乱和恐惧的根源，并且通过说明天体现象和所有其他不断威胁着我们的现象，以及一切引起所有其他人恐怖的东西，来使自己摆脱迷乱和恐惧。”

第欧根尼·拉尔修,第 10 卷第 87 节:“天体现象中发生的过程的某些标志,可以从我们周围观察到的或直接存在的这些或那些地球现象中获得,就象是从天体现象本身获得的一样。因为这些现象能以许多不同的方式产生。”

[第 88 节]:“但是对每一种[天体]现象都应按照它呈现在我们面前的样子进行观察,并且解释一切与它有关的东西。[地球上]所发生的现象的多样性与此并不矛盾。”

(20)第欧根尼·拉尔修,第 10 卷第 78 节:“此外,必须承认,这里还有‘各种方式的存在’,‘根据可能性存在’或‘某种别的方式的存在’。”

同上,第 86 节:“这些现象产生的原因可以容许有许多不同的解释。”

同上,第 87 节:“因此在一切天体现象范围内一切都是照样不断地发生的,尽管发生的方式可以有不同的解释……如果关于天体现象的充分可靠的解释,依然有效的话。”

(21)同上,第 98 节:“而那些只取一种解释的人就与感知的现象发生冲突,并且暴露出他们在‘人靠智慧所能达到的理解’这一问题上的无能。”

同上,第 113 节:“尽管可见的现象,要求承认可能有许多不同的原因,但解释这些现象时,用的却只是一个原因,这是一种疯狂的举动,是那些热中于虚幻的占星术的人的不适当的行为,他们给这些和那些现象胡诌一通原因,同时也并不把神性从繁重的职责中解脱出来。”

同上,第 97 节:“其次,轨道的规律性应当对比我们地球上发生的某些现象去认识,但是绝不应该把神性和这些现象联系在一起;神性应当彻底摆脱一切事务,而去享受它最完满的幸福。因为这点如果不能实现,那么对天体现象所作的一切解释都将成为空话。有些人的情况正是如此,他们没有掌握解释现象的方法的各种可能性,因而陷入徒劳无益的解释中去,认为各种现象似乎只能有一种解释,而否定一切其他可能有的解释。因此,他们就坠入不可理解的境地,暴露出没有能力敏锐地把握那些应当看作标志的具体现象。”

同上,第 93 节:“……不在占星术士的奴役式的把戏前面陷入恐惧。”

同上,第 87 节:“显然,在这种情况下,人们就脱离了自然科学的范围而坠入神话的领域了。”

同上,第 80 节:“所以……当我们研究天体现象以及一切未知现象的原因时,我们应当轻视这样的人,他们声称这一切只是以一种方式存在或发生,而不说一切都可能以不同的方式、按照在远处形成的观念发生,此外他们不

知道在什么条件下不能保持心灵的宁静。”

(22)第欧根尼·拉尔修,第10卷第80节:“必须尽量摆脱这样一种成见:似乎对于那些对象的研究,因其目的仅仅在于使我们得到心灵的宁静和幸福,所以是不够彻底,不够精细的。”

(23)第欧根尼·拉尔修,第10卷第78节:“……绝对的准则是,一切引起危险、一切破坏心灵的宁静的东西,不可能属于不可毁灭的和幸福的自然。意识必须明白这是一条绝对的规律。”

(24)参看亚里士多德《天论》第1卷第10章。

(25)亚里士多德《天论》(第1卷第10章):“如果世界是由许多部分组成的,这些部分之间的关系在过去另外是一种样子,再有如果它们之间的关系始终是这样,而不可能是别的样子,那么世界就不会产生。”

(26)阿泰纳奥斯《哲人宴》第3卷第104页:“应该称赞光荣的克里齐普斯,他看透了伊壁鸠鲁本质的最深处,并且很中肯地说,阿尔谢斯特拉图斯的美食学是伊壁鸠鲁哲学之母。”

(27)卢克莱修《物性论》第1卷第62—79行。

附　　录

批评普卢塔克对伊壁鸠鲁神学的论战

(一)人对神的关系

1.恐惧和彼岸人

(1)普卢塔克《论信从伊壁鸠鲁不可能有幸福的生活》(克西兰德版)第2卷第1100页:“至于快乐,他〈指伊壁鸠鲁〉已经说过:伊壁鸠鲁派的学说,在它顺利地和成功地实行时,会消除恐惧和迷信,但是并不会给人以快乐和神的恩惠。”

(2)[霍尔巴赫]《自然体系》(1770年伦敦版)第二部分第9页[58]:“关于这些如此强大的力量的观念永远是和恐惧的观念结合在一起的;这些强大力量的名字永远使人们回想起他们自己的灾难或者他们的祖先的灾难。我们现在还害怕,因为千百年以前我们的祖先就感到害怕。神的观念在我们身上总是引起悲惨的念头……就是现在,每当我们听到神的名字时,恐惧和忧郁的想法就涌上心头。”参看第79页:“如果把道德建筑在那种道德不高、行为变化不定的神的品格之上,那么人无论在他对于神的义务方面,在他自己对自己的义务方面,在他对别人的义务方面,都始终不可能知道他该怎么办。因此最有害的事莫过于劝人相信存在着一种超人的力量,在这个力量面前,理性必须默不作声,并且,要是你想成为一个幸福的人,就必须为这个力量牺牲在这地上的一切。”

(3)普卢塔克,同上书,第1101页:“因为那些害怕他[神]的人,把他当作对好人厚道对坏人严厉的主宰,这些人由于有这种恐惧心理便避免去做不公正的事,也不需要许多拯救者;他们的恶意逐渐受到抑制,因此他们感受的精神痛苦,比那些染上恶习和胆大[妄为]而后感到害怕和悔恨的人要少。”

2.崇拜和个人

(4)普卢塔克,同上书,第1101页:“相反,只要它〈即灵魂〉想象到和思考

到神的降临时，它就会轻而易举地驱散各种悲伤、恐惧和忧虑并沉醉于快感之中，直到狂喜、戏谑和欢笑；在爱里面……”

(5)普卢塔克，同上书。

(6)普卢塔克，同上书，第 1102 页：“不，在节日里使人兴高采烈的不是丰盛的酒，也不是烤肉，而是那对神的惠予降临并将满意地接受[为了表示对他的尊敬]而做的这一切所怀有的虔诚愿望和信念。”

3.天意和降谪了的神

(7)普卢塔克，同上书，第 1102 页：“那些对神怀有纯洁观念的人感到多么大的喜悦，他们把神当作一切善的主宰，当作一切美好事物的父亲，神既不做坏事，也不会受痛苦的折磨。因为神是善良的，而善良者既没有嫉妒，没有恐惧，也没有愤怒，没有仇恨。因为，正象热不会使人发冷而会使人温暖一样，善良者也不会害人。就本质而论，愤怒离仁慈最远，凶恶离敦厚最远，恶意和敌意离博爱和友善最远。一个是英勇和力量的结果，一个则是软弱和邪恶的结果。因此神不会集愤怒与仁慈于一身，而由于神的本性在于仁慈和助人，所以愤怒和害人与它的本性是不相容的。”

(8)同上书：“或者，你们也许认为对否定天意的人还应当采取一种特殊的惩罚，而没有考虑到他们自己使自己失去这种快乐和喜悦就够受的吧？”

(9)①“但是，软弱的智慧不是那个不认识客观的神的智慧，而是那个想要认识神的智慧。”谢林《关于教条主义和批判主义的哲学通信》—— 见《哲学著作》第 1 卷，1809 年兰德斯胡特版，第 127 页，第 2 封信。

总之，可以奉劝谢林先生回想一下他早期的著作。例如，在《论“自我”是哲学的原则》这一著作里，他说道：

“譬如，我们假定说，被规定为客体的神是我们知识的真实基础，那么，这样一来，既然神是客体，神本身就进入我们的知识范围之内，因而对于我们来说就不可能是这整个范围所赖以建立的最后根据了。”同上书，第 5 页。

最后，我们提醒谢林先生注意上述他的那封信的结束语：

---

① 注(9)是马克思后来加进去的；谢林著作引文中所有的着重号几乎都是马克思加的。—— 编者注

“向优秀的人类宣布精神自由并且不再容忍人类为失去身上的枷锁而悲泣的时候已经到来了。”同上书，第129页。

如果早在1795年这样的“时候”就已到来，那么到了1841年又该怎样说呢？[59]

这里顺便提一下一个声名狼藉的题目，即关于神的存在的证明，黑格尔曾经把这一神学的证明完全弄颠倒了，也就是说，他推翻了这一证明，以便替它作辩护。假如有这样一些诉讼委托人，辩护律师除非亲自把他们杀死，否则便无法使他们免于被判刑，那么这究竟算什么样的诉讼委托人呢？譬如，黑格尔就是用这样的方式去解释由世界的存在推论到神的存在的：“因为偶然的东西不存在，所以神或绝对者存在”[60]。但是神学的证明恰恰相反：“因为偶然的东西有真实的存在，所以神存在。”神是偶然世界的保证。不言而喻，反过来说偶然世界是神的保证也包含在这句话里面。

对神的存在的证明不外是空洞的同义反复，例如，本体论的证明无非是：“凡是我真实地（实在地）表象的东西，对于我就是真实的表象”，也就是说，对我是起作用的，就这种意义讲来，一切神，无论异教的还是基督教的神，都具有一种真实的存在。古代的摩洛赫不是曾经主宰一切吗？德尔斐的阿波罗不是曾经是希腊人生活中的一种真正力量吗？在这里康德的批判[61]也无济于事。如果有人想象他有一百个塔勒①，如果这个表象对他来说不是任意的、主观的，如果他相信这个表象，那么对他来说这一百个想象出来的塔勒就与一百个真正的塔勒具有同等价值。譬如，他就会根据他的想象去借债，这个想象就会起这样的作用，正象整个人类曾经靠他们的

① 德国旧银币，1塔勒等于3马克。——译者注

神去借过债一样。与此相反，康德所举的例子反而会加强本体论的证明。真正的塔勒与想象中的众神具有同样的存在。难道一个真正的塔勒除了存在于人们的表象中，哪怕是人们的普遍的或者毋宁说是共同的表象中之外，还存在于别的什么地方吗？[62]要是你把纸币带到一个不知道纸币的这种用途的国家里去，那每个人都会嘲笑你的主观表象。要是你把你所信仰的神带到信仰另一些神的国家去，人们就会向你证明，你是受到幻想和抽象概念的支配。这是公正的。如果有人把温德人[63]的某个神带给古代希腊人，那他就会发现这个神不存在的证明。因为对希腊人来说，它是不存在的。一定的国家对于外来的特定的神来说，同理性的国家对于一般的神来说一样，就是神停止其存在的地方。

或者，对神的存在的证明不外是对人的本质的自我意识存在的证明，对自我意识存在的逻辑说明，例如，本体论的证明。当我们思索“存在”的时候，什么存在是直接的呢？自我意识。

在这个意义上，对神的存在的一切证明都是对神不存在的证明，都是对一切关于神的观念的驳斥。真正的证明必须倒过来说：“因为自然安排得不好，所以神才存在。”“因为无理性的世界存在，所以神才存在。”“因为思想不存在，所以神才存在。”但这岂不是说：谁觉得世界是无理性的，因而谁本身也是无理性的，对他来说神就存在。换句话说，无理性就是神的存在。

“假如你们假定一个客观的神的观念，你们怎么能够谈理性从自身中产生出来的规律呢？因为只有绝对自由的东西才能有自主。”谢林，同上书，第198页[第10封信]。

“把可以普遍传授的基本原则加以隐瞒，这是一种对人类的犯罪行为。”谢林，同上书，第199页。

《德谟克利特的自然哲学和伊壁鸠鲁的自然哲学的差别》一文新序言草稿[64]

我献给公众的这篇论文，是一篇旧作，它当初本应包括在一篇综述伊壁鸠鲁、斯多葛派和怀疑派哲学的著作里①，鉴于我正在从事完全不同性质的政治和哲学方面的研究，目前我不能指望完成这一著作②。

只是现在，伊壁鸠鲁派、斯多葛派和怀疑派体系为人理解的时代才算到来了。他们是**自我意识哲学家**。这篇短序将表明，迄今为止这项任务解决得多么不够。

卡·马克思写于1841年底—1842年初

原文是德文

第一次发表于《马克思恩格斯全集》1929年国际版第1部分第1卷第2分册

① 手稿中删去了以下这一句话："但是，由于从事更能引起直接兴趣的政治和哲学方面的著作，现在还不允许我完成对这些哲学体系的综述，由于我不知道何时才有机会重新回到这一题目上来，我限于……"——编者注

② 手稿中删去了以下这一句话："伊壁鸠鲁、斯多葛派、怀疑派哲学，即**自我意识哲学**，既被以前的哲学家当作非思辨哲学加以排斥，也被那些同样在写哲学史的有学识的教师当作……加以排斥。"——编者注

马克思致卡尔·弗里德里希·巴赫曼[65]耶　拿

1841年4月6日于柏林
射手街68号

阁下：

现将我为获得博士学位而写的论文《德谟克利特的自然哲学和伊壁鸠鲁的自然哲学的差别》①寄给阁下，并随信附上申请书、自传、波恩大学肄业证书和柏林大学毕业证书②，以及法定费用十二个弗里德里希斯多尔，同时我最诚恳地请求您，如果系方对我的著作感到满意，请尽快授予博士学位。一来，我在柏林只能逗留几周，二来，出于不由自主的原因，我希望在我动身之前获得博士学位。

毕业证书我拟收回，因为这是原件。

谨向阁下致最崇高的敬意。

卡尔·亨利希·马克思

第一次发表于《社会主义和工人运动史文库》1926年莱比锡版第12年卷

原文是德文

① 见本卷第183—285页。——编者注

② 见本卷第844—845、896—898页。——编者注

马克思致路德维希·伯恩哈德·沃尔弗

耶　　拿

[1841 年]4 月 7 日于柏林
射手街 68 号

尊敬的教授先生！

衷心感谢您在实现我的请求方面的友好情谊，并冒昧通知阁下，我刚刚将我的博士论文连同一些证件寄给哲学系，敬请阁下允予尽速将毕业证书寄下。我觉得我已经使您劳神不少，不能再冒昧地将博士论文直接寄给您，给您添麻烦。

谨向您表示最深切的感谢并致最崇高的敬意

卡尔·亨利希·马克思

第一次发表于《社会主义和工人运动史文库》1926 年莱比锡版第 12 年卷

原文是德文

集 权 问 题

本身以及有关 1842 年 5 月 17 日星期二《莱茵报》第 137 号附刊[66]

以符号÷÷署名的文章《德国和法国在集权问题上的态度》说：

“**国家权力**是否应当从一个点**出发**，或者说每个省、每个乡镇是否应当自己管理自己的事务，而中央政府，作为一个整体的权力，也只是在涉及对外代表国家时才应当管辖国家的各部分，—— 对这个问题的看法，还存在着严重分歧。”

一个时代所提出的问题，和任何在内容上是正当的因而也是合理的问题，有着共同的命运：主要的困难不是答案，而是问题。因此，真正的批判要分析的不是**答案**，而是**问题**。正如一道代数方程式只要题目出得非常精确周密就能解出来一样，每一个问题只要它是一个**实际的**问题，也就能得到答案。世界史本身，除了通过提出新问题来解答和处理老问题之外，没有别的方法。因此，每个历史时期的谜是容易找到的。这些谜反映了时代所提出的问题，而且如果说在答案中个人的意图和观点起很大作用，—— 因此需要用老练的眼光来区别什么应当归于个人，什么应当归于时代，—— 那么相反，**问题**就是公开的、无畏的、左右一切个人的时代声音。问题就是时代的口号，是它表现自己精神状态的最实

际的呼声。因此，任何一个时代的反动分子都是时代精神状态的好晴雨表，正如狗是反映天气的好晴雨表一样。在人们看来这好象是反动分子**想出**问题。因此，人们以为，如果这个或那个蒙昧主义者不同某种现代潮流作斗争，如果他不对某件事情提出问题，那么问题也就**不存在**。因此，人们自己把反动分子当作真正的先进分子。

“国家权力是否应当从一个点出发”，也就是说，**一个点**是否应当成为行政管理的中心，或者说每个省等等是否应当自己管理自己的事务，而中央政府只有在对外政策上才应当作为“对外”的整体的权力起作用，—— 集权的问题决不能这样提出来。作者要我们确信：

“这个问题，如果从比较高深的观点来加以研究，它作为一个不实际的问题，本身就不成立”，因为“如果一个人确实就是他本质上应当成为的那种人，那么个人自由和普遍自由就没有什么区别”。“因此，假定人民全是由**正直的人**组成，那么所谈的问题甚至不可能提出来。”“中央的权力就会存在于所有成员之中，等等，等等”。“但是，正象一般地说任何对外法律、任何成文法规等等都是多余的一样，任何中央国家权力等等也会是多余的。这样的社会可能不是**国家**，而是人类的**理想**”。“如果从高深的哲学观点来观察我们的社会生活，可以异常容易地解决最复杂的国家问题。在**理论上**这样解决问题是十分正确的，甚至是唯一正确的。但是，这里谈的不是从理论等等方面来解决集权问题，而是实际地，—— 诚然只是经验地和相对地，—— 来解决集权问题，等等。”

文章作者是从**自己批判**自己对问题的提法开始的。如果从比较高深的观点来研究这个问题，据说问题就不存在。但是同时我们得知，从这个高深观点来看，所有法律、成文法规、中央国家权力，以至国家本身都消失了。作者赞扬这种观点“异常容易地”审察情

况是对的，但是，他把这样解决问题称作“在理论上是十分正确的，甚至是唯一正确的”就不对了，他把这种观点称为“哲学观点”也是不对的。当人们把哲学同想象混为一谈的时候，哲学必须严肃地提出抗议。关于完全由“正直的人”组成的人民这一虚构，同哲学格格不入，就象关于“祈祷的鬣狗”这一虚构同自然格格不入一样。作者把“自己的抽象概念”偷偷塞进哲学①。

卡·马克思写于1842年5月下半月

原文是德文

第一次发表于《马克思恩格斯全集》1927年国际版第1部分第1卷第1分册

① 手稿到此中断。——编者注

再谈谈奥·弗·格鲁培博士的小册子《布鲁诺·鲍威尔和学院的教学自由》

1842年柏林版[67]

如果在德国有谁打算写一本**门外汉的喜剧**，那么**奥·弗·格鲁培**博士先生便是一个不可缺少的人物。命运使他这个人具有大人物，至少是大门外汉所不可缺少的铁一般的倔强劲。如果格鲁培先生的奇遇象桑科·判扎的奇遇那样，多半是在受到模棱两可的赞许的情况下结束的话，那么格鲁培先生赖以获得桂冠的那种喜剧的朴实和动人的天真，却给他这些成功的单调带来某种多样化。甚至不能不承认在指导格鲁培先生作出下述论断的彻底性中，不无伟大的精神。这个论断是：既然我已被开除出语文学班，所以我的任务就是被开除出美学的舞厅和哲学的殿堂。这样的事情可多了，然而还不是全部。我的角色只演到我被开除出神学庙宇时为止，——而格鲁培先生则十分认真，非把他的角色演到底不可。

可是，格鲁培先生在最近的表演中，已经有点从他所持的立场的顶峰降下来了。老实说，我们一分钟也没有怀疑，他撰写最新著作《布鲁诺·鲍威尔和学院的教学自由》，不是“替某个党派服务，或者受某个人影响”的。格鲁培先生感到了被开除出神学庙宇的绝对需要，但是这里**处世本领**出来帮了他的喜剧天性的忙。格鲁培先

生象真正的喜剧演员那样，用极其可笑的严肃和极其罕见的夸张一直表演到现在。一知半解、浮光掠影、歪曲误解是他**命中注定的东西**，但不是他的**倾向**。这位大人物表演了自己的本性，不过他是为自己，而不是为别人表演。他以**演丑角为职业**；但是我们毫不怀疑，他在最近的表演中，扮演的是**奉命的和领奖金的丑角**。他的邪恶的意图、昧心的歪曲和卑鄙的背信弃义，对读者也是毋庸置疑的。

假如我们打算旁征博引地对格鲁培先生进行评论，那么，这会与我们对喜剧角色的看法相抵触的。谁想要欧伦施皮格尔的批判史呢？人们需要的是**奇闻轶事**，而我们就提供格鲁培先生的奇闻轶事，即**他的小册子中的奇闻轶事**。它涉及鲍威尔对马太福音第 12 章第 38 至 42 节的解释。我们请求善良的读者体谅，暂时让神学问题打搅一下，不过请读者别忘记，我们的目的不是神学，而是格鲁培先生。既然鲍威尔的品格和学说已成了新闻界的某种神话，那么把对鲍威尔的反对者的评价公之于众，读者定会认为这是公正的吧。

为此，我们把马太福音中有关的章节全部摘录如下：

“当时有几个文士和法利赛人说：夫子呵！我们愿意你显示个神迹给我们看。耶稣却回答说，一个邪恶淫乱的世代求看神迹，除了先知**约拿**的神迹以外，**再没有神迹给**他看。**约拿**三日三夜在鲸鱼肚腹之中，人子也要三日三夜在地里头。当审判的时候，尼尼微人要起来定这世代的罪，因为尼尼微人**听了约拿传的道就悔改了**。**看哪，在这里有一个人比约拿更大**。当审判的时候，南方的女王要起来定这世代的罪，因为他从地极而来，要听**所罗门的智慧之言**。**看哪，在这里有一个人比所罗门更大**。”

新教神学家们注意到了一个矛盾：耶稣在甲地否定了神迹，而

他自己却在乙地创造了神迹。他们注意到了一个更大的矛盾，即在同一瞬间上帝既拒绝求看神迹，又答应显示神迹，—— 而且是伟大的神迹：他自己游地府三昼夜的神迹。

但是，因为新教神学家们太不信神以至不容许圣经和**自己的**理性发生矛盾；又因为这些神学家过于虔诚以至不容许**自己的**理性和**圣经**发生矛盾，所以对圣经上的明明白白的话和简单的意思作了篡改、颠倒和歪曲。他们断言：耶稣在这里并没有把他的**教义**和他的**精神人格**同求看神迹的事情**对立**起来。他们断言：

“他说的是他的全部神通，他的神通比所罗门和约拿的神通都大，**他的奇迹**‘其实’是这种神通之一。”[68]

鲍威尔以精细入微地分析圣经的方法，向他们证明这样的解释是荒诞的。[69]鲍威尔给他们引证了路加福音①，在那里根本没有什么在鲸鱼肚腹中和游地府三昼夜之类的瞎说。路加福音中是这样说的：

“这是一个邪恶的世代，他求看神迹，除了约拿的神迹以外，再没有神迹给他看。约拿怎样成为尼尼微人的神迹，人子也要照样成为这世代的神迹。”

接着，据路加福音记述，上帝说，尼尼微人听了约拿的**传道**以后，就忏悔了；又说南方的女王来自地极，要听所罗门的**智慧之言**。鲍威尔指出，马可福音②中关于这一情节说得更简单。

耶稣说：“这世代为什么求看神迹呢？我老实告诉你们，没有神迹给这世代看。他就离开他们。”

鲍威尔亟力反对神学家们对圣经的错误解释和肆意歪曲，他向他们指出**圣经记载的**东西，同时再次把**耶稣圣谕的意思**概述在

① 圣经《新约·路加福音》第 11 章第 29—30 节。—— 编者注

② 圣经《新约·马可福音》第 8 章第 12—13 节。—— 编者注

下面这段话中：

“**去你的吧，神学家！圣经记载：在这里有一个人比约拿更大，比所罗门更大**，这就是说，尼尼微人听了约拿**传道**以后就忏悔了，南方的女王来自地极，要听所罗门的**智慧之言**；你们却不相信我的话，我的圣谕，其实这些话属于**一个精神无限伟大的人的，而约拿和所罗门却是有局限性的人**。好吧！只给你们看看约拿的神迹吧，其他的神迹除了**我个人**及其在言词中的表现（尽管也是无限的）以外，就不给你们看了。”

鲍威尔这样解释了**耶稣圣谕**之后，又补问：

“**那么**，说实在，奇迹究竟在哪里呢？”

可是格鲁培先生又如何说的呢？格鲁培先生说：

“最令人奇怪的是，鲍威尔用他的离奇的方式，**把自己描绘成一个先知**。从第 296 页上我们可以看到下面这句语气很重的话：‘**去你的吧，神学家！**’”（第 20 页）

格鲁培先生无耻地妄想给读者造成一种印象：鲍威尔在**诠释耶稣圣谕**的时候，是在谈他**本人**，是在把自己冒充为一个**无限神通的人**。不管我们多么宽大为怀，我们仍不能因格鲁培先生有名的迟钝和浅薄无知而原谅他的这种混淆概念，这种欧伦斯皮格尔式的行径。这纯粹是一种**欺骗**。问题不单是格鲁培先生向读者隐瞒了争论的真相！我们还可以想象到，这个门外汉偶然翻开鲍威尔的著作第 296 页，由于急忙全力炮制他的小册子，都没有时间去阅读他所援引的那个地方的上下文。但是，格鲁培先生**隐瞒了**那段“语气很重的话”的结尾，一段不会引起任何误解的结尾：

“好吧！只给你们看看约拿的神迹吧，其他的神迹除了**我个人**及其在言词中的表现（尽管也是无限的）以外，就不给你们看了。**那么**，‘说实在’，奇迹究竟在哪里呢？”

格鲁培先生认识到，这些话必定会使读者，即使是胆小的、十分愚蠢（不是在鲍威尔的著作中寻找鲍威尔的观点，而是在格鲁培先生的著作中寻找鲍威尔的观点）的读者也相信，鲍威尔在这里谈的不是他本人，而是**圣经记载的东西**。至于其他一切荒谬之处就更不必说了，不然，“那么，说实在，奇迹究竟在哪里呢？”这句话会有什么意思？

我们怀疑，在德国书刊中能否再找到其他这样无耻的例子。

格鲁培先生在前言中写道：

“我在写作期间越来越相信，我们是生活在空谈家和诡辩家的时代。”（第Ⅳ页）

如果这是一种**自我表白**，那么我们坚决反对这种自我表白。格鲁培先生既不是空谈家，也不是诡辩家。在他撰写论鲍威尔的小册子以前，他一直是一个**喜剧角色**，他是一个幼稚的捣乱鬼；从那以来他只不过失去他的天真和稚气，而变成现在的——究竟变成什么样子还是让他的良心去告诉他吧！不过，鲍威尔可以把下述情况看作是对他的精神优势的承认，即能够搬出来反对他的，只是一些既无精神生活又不出色，因而只有在他把自己**降低**到他们的水平的情况下才能对付的人。

卡·马克思约写于1842年10月底—11月初

原文是德文

载于1842年11月16日《德国科学和艺术年鉴》杂志第273期

署名：卡·马·

编辑部对《共产主义和奥格斯堡〈总汇报〉》一文的声明[70]

科伦 10 月 22 日。《莱茵报》第 292 号[①]转载了《曼海姆晚报》上一篇注明《普法尔茨通讯，10 月 12 日》的文章，该文开头几句话是：

“昨天，我在奥格斯堡《总汇报》上看到一篇从一家亚琛小报上转载来的文章（论共产主义），感到十分惊讶。这篇文章的确不值得在素称消息灵通的报纸上刊登。”

为此，《亚琛日报》在第 293 号[②]上发表了答复。根据《亚琛日报》编辑部的愿望，我们想作若干摘录向读者介绍这篇答复的内容，尤其是因为这样做使我们有机会作某些更正。《亚琛日报》公正地相信《莱茵报》，说

“它会知道，奥格斯堡《总汇报》从本报论共产主义者的文章（《亚琛日报》第 277 号）中，只是摘出某些片断，并加上自己的评语，当然这些评语使文章原意变了样。”

正如曾经指出的那样，《莱茵报》不但知道这些情况，而且还知道，《亚琛日报》对于奥格斯堡报第 284 号上刊登的，矛头专门指向《莱茵报》的那些庸俗的、极其巧妙地编造出来的片断，是完全没有

① 1842 年 10 月 19 日《莱茵报》。——编者注

② 1842 年 10 月 22 日《亚琛城日报》第 293 号。——编者注

责任的。因此，《莱茵报》在第 289 号上给予奥格斯堡报反击时，完全没有——理应如此——把《亚琛日报》卷入这场论争中来。但是，如果说奥格斯堡报上这篇文章用着重号字体排印的标题“**我们在亚琛小报上读到**”可能使普法尔茨某个人感到迷惑，那么，这正好证明，《亚琛日报》本来早就可以消除这一类误解，并挺身出来反对奥格斯堡《总汇报》的。既然《莱茵报》全部承担了上述奥格斯堡报上那篇文章的责任，那么，它对从《曼海姆晚报》顺便转载的简讯，当然可以不作任何解释，因为它的读者本来就知道这是怎么回事。今天《亚琛日报》[①]登载的一篇文章的下述段落是无须作进一步说明的：

“它［《莱茵报》］知道：我们并不反对任何自由的探讨；我们也不打算妨碍那些为某个阶级谋利益的人们所作的努力，我们对待**一切**都是自由主义的，这要比许多自由主义者迄今所标榜的要多得多。不过，我们确实说过，共产主义不能够在我们这里找到土壤，而在法国和英国恰好相反，它是一种自然现象。最后，我们再补充一点，我们不反对德国的共产主义的意向，但是，我们坚决反对任何一种俱乐部式的据说发源于西里西亚的结盟。自由主义思想在我们这里还没有深深地扎下根来，还没有获得这样大的成就，以致任何一种努力都不需要人们的小心保护。然而，我们照例发现，同一倾向的报纸协调一致的行动太少了，它们没有想到，单独一家报纸是永远也不能囊括全部空间，只有当彼此都互为对方思想的体现者和传播者的时候，才有可能协同行动。”

《莱茵报》编辑部

卡·马克思写于 1842 年 10 月 22 日

原文是德文

载于 1842 年 10 月 23 日《莱茵报》
第 296 号

① 1842 年 10 月 22 日《亚琛城日报》第 293 号。——编者注

《汉诺威自由主义反对派的失败》和《莱茵通讯》两文的编辑部按语[71]

鉴于所讨论的文章的标题中《**自由主义反对派**》这一用语，不是作者而是编辑部加的，为此编辑部认为有必要对这个称呼稍作说明。

反对这个称呼的理由有两个。从**形式**来说，反对派不是自由主义的，因为它是保守的，**因为**它的目的在于维护现存的法制。按照这种辩证法，七月革命是保守的，**因而**不是自由主义的，因为它的目的首先是维护①宪章[72]。然而，自由主义却宣布七月革命是他们的事业。自由主义当然是保守了。它竭力维护自由，甚至对自由的可怜的现状也加以保护，使之不受粗暴的物质力量的侵犯。而且，如果这种抽象想要贯彻到底的话，那么，它就应该承认，拥护 1833 年确立的法制的反对派，同那些硬把 1833 年推回到 1819 年去的反动派相比较，是进步的和自由主义的。[73]

至于**内容本身**，则进一步提出这么一种论据，认为反对派的活动内容，即维护 1833 年宪法，根本不是自由的内容。就算是这样！如果把 1833 年宪法同自由思想相比较，那么，它当然谈不上是自由的体现。但是，如果把 1833 年宪法同 1819 年宪法相比较，那么，

① 原文中此处和下文是文字游戏："konservativ"——"保守的"，"Konservation"——"维护"，"konservieren"——"保存"，均同义。——编者注

它当然是自由的体现了。总之，起初涉及的问题并不是这部宪法的**某种特定的**内容，而是为了**合法的**内容而反对**非法的**篡改。

编辑部之所以有权称汉诺威反对派为自由主义反对派，是因为几乎所有的德国议会都是把它作为自由主义反对派、作为合法自由的反对派来欢迎的。现在在**批判**的法庭面前，这个称呼是否证明合适的呢？这个反对派是否已经从仅仅发表自由主义的见解和要求变成**真正的**自由主义了呢？——研究这个问题也正是该文的课题。

顺便提一提，根据我们的见解，汉诺威的真正的自由主义，今后应该努力做的，不是维护 1833 年的宪法，更不是恢复 1819 年的宪法。它应该努力争取一种符合更深刻、更发达和更**自由**的人民意识的全新的国家形式。

《莱茵报》编辑部

卡·马克思写于 1842 年 11 月 8 日左右

原文是德文

载于 1842 年 11 月 8 日《莱茵报》第 312 号附刊

市政改革和《科伦日报》[74]

科伦 11 月 7 日。在探讨市政改革问题时，我们认为不宜考虑省内各报，特别是《科伦日报》关于这方面的报道。如果我们举一个例子来看看那些希望维护市和乡分开的人的论据大致有多少力量，我们就不难证明上述看法是正确的。

《科伦日报》第 309 号的附刊上，在《概述》[75]这个标题下，援引了“赞成”和“反对”分开的权威性意见。在各种稀奇古怪的说法中，还有这样一些反对或赞成分开的论据：反对的论据是“某些报纸的文章”，赞成的论据“同样是某些报纸的文章”，正象报纸上也出现过一些赞成书报检查的文章一样。无论如何，我们应该十分赞赏地提到那种诚心诚意地认为凡是报纸上的文章就算是根据的态度，并把这种态度看作是对报刊的一种承认，虽然这是完全非批判性的，但毕竟是——尽管形式滑稽可笑——少有的一种承认。但是，在把其他赞成和反对市和乡分开这两种权威性意见加以比较的时候，这种十分值得赞赏的公正就不见了。据报道说，反对这样分开的是 1833 年省议会，它当时还受一个权势很大的人物左右，因此，反对分开的只是这么一个人物，而赞成分开的却是除一票之外的整个 1827 年省议会。不过，最尊敬的《概述》，如果整个 1833 年省议会几乎只等于它所追随的那一个人，那么，难道能排除，1827 年省议会也不过等于它所反对的那一票吗？而如此犹豫

不决、如此任人摆布的议会还够得上什么权威！[76]如果后来在科伦、亚琛和科布伦茨市的请愿被当作支持把市和乡分开的请愿，是因为这些请愿限于科伦、亚琛和科布伦茨等几个城市，那么这最多不过证明这些请愿是局部的，但绝不能证明它们是合理的。然而，尽管这些城市起初在仓促之际不大理解问题的一般性质，没有充分考虑全省的利益，它们也没有以它们的特殊改革对抗一般改革。这些城市请愿只是为了自己的利益，决不是反对全省。[77]《概述》的滑稽的公正早在其开头部分就使我们钦佩，如果说它不是在整个过程中始终忠实于这一点，而是如我们刚刚听到的那样，不能不偶尔玩弄小小的蓄意的狡猾伎俩，那么，在结尾部分，这种滑稽和公正就又洋洋得意地出现。据报道说：赞成城乡分开的还有

“莱茵省的其他城市，这些城市的请愿内容还不清楚，但是它们的要求当然只能代表他们自己，因为个别居民点不可能成为代表全省的喉舌”。

这样，不仅某报刊文章一般说来是权威的意见，而且连某些无疑是平凡的字眼“当然只能”也可以解答其他城市的还不清楚的请愿内容。特利尔市的请愿[78]就证明了那个名叫“当然只能”的先知原来是个伪先知。在《概述》的结尾泄露了作为要求城乡分开的真正重要理由的内部理由。它们不仅要把城市同乡村分开，而且要把各个城市之间以及城市同省分开，要把省同它自己的智慧分开。据说个别居民点不可能成为代表全省的喉舌！不错，个别居民点不应该成为整个喉舌，但是它应该是这个喉舌的一部分，因此也应该是代表它自己范围内的全体的和普遍的利益的喉舌。难道这种意见不是使哪怕个别城市的市政机构的建立都没有任何可能性了吗？如果个别居民点不能成为全省的喉舌，难道个别市民就可以成为全市的喉舌吗？根据上述推论，这个市民的要求因此

只能代表他个人，但不能代表全市，而因为整个城市完全是由一个个市民组成的，所以，决不能有代表整个城市的要求了。《概述》归根到底所达到的，正是——如果它前后一贯的话——城乡分开一般所必然达到的结果：它不但使城市，不但使省，而且甚至使国家本身都变成不可能的了。既然断言个别的东西是同普遍的东西对抗的，那么势必最终迫使所有政治的社会的形式在最后不可再分的个别面前，在具有种种物质奢望和目的的个人面前消失。那些被《概述》强迫出征去保卫它的战士，除少数外，都象福斯泰夫的新兵一样。他们只配以思想尸体去填战壕而已。①掘墓人的手艺真到家了！

最后向《科伦日报》提个善意的意见。《科伦日报》的社论第一次流露出一点谦虚精神和对自己力量缺乏信心的意识，[79]虽然在其他场合该报社论习惯于以权威的姿态，大谈特谈各种杂七杂八的东西。《科伦日报》不是第一次相信，但这一次也许会永远相信，它的编辑原则是站不住脚的。既然对所有不要稿酬的作者都热烈欢迎，那么足足可以找到一些爱写作、靠才智不高的头脑来开动的人手来伪造舆论了。如果看一下《科伦日报》各栏，那么可以认为在莱茵省赞成城乡分开的意见占优势。如果看一下莱茵省，那么就会认为莱茵省在《科伦日报》上并不占优势。

科伦 11 月 11 日。我们向莱茵各“省报”发出的关于市政改革问题的呼吁[80]并不是毫无结果的。《科伦日报》认为自己必须一反平常的暧昧态度，在它 11 月 11 日这一号报上作一番假说明，并且承认城乡权利应该平等，虽然承认时怀着无法掩饰的不满、犹

① 套用福斯泰夫的用语，见莎士比亚历史剧《亨利四世》前篇第四幕第二场。——编者注

豫不定和有所保留，而且疑心重重地瞻前顾后和故意模棱两可。[81]今天我们再次利用这个机会让《科伦日报》意识到它的精神状态，而且不妨愉快地、虽然是异想天开地希望它一旦认清自己的观点，就会放弃这种观点。

《科伦日报》在今天文章的结尾中写道："此外，对于如此吸引公众的普遍兴趣的市政机构问题，《科伦日报》编辑部认为有必要声明，它在这方面也遵循权利平等的原则，不过它认为自己的职责是提供尽可能广泛的园地来进行关于**形式**的讨论，而这些形式可以使目前完全不自由的、所有派别都认为再也不能容忍的状况得到改善。"

迄今《科伦日报》还没有发表过一篇关于在严格遵循权利平等的原则下实现市政改革的**形式**的文章。因此我们不能够同不存在的敌人进行战斗。也许《科伦日报》认为"城乡分开"——即该报许多文章中建议通过分开的市政机构依法确定的那种分开——也是平等权利原则赖以具体化的那些**形式**之一？《科伦日报》是否认为这种确定下来的不平等权利就是某种权利平等的形式呢？《科伦日报》上的战斗不是集中在同一原则的不同形式上，而是主要地集中在原则本身的不同上。同时，如果按照《科伦日报》自己的建议，我们把它的文章仅仅看作物品①，也就是说照它的数量来看，在这次战斗中，多数战士属于反对平等的阵营。我们对《科伦日报》说：诚实一些吧！别伪造舆论了，要执行莱茵报纸应该表达莱茵省的精神这种使命，放弃个人的考虑，在省内最关重要的问题上，不让任何坚持某种与人民意志相对立的特殊立场的个人意见登在你们的报纸上！而《科伦日报》是怎样回答的呢？

① 双关语：原文"Artikel"有"文章"和"物品"两个意思。——编者注

它认为在市政改革方面对权利平等原则给以应有的评价是“适当的”。人们将发现，这种“认为是适当的”观点对于莱茵省是非常明智的，而且根本不能把它简单地看作是《科伦日报》富于创造性思维的证明。除了对该省精神给以适当评价以外，《科伦日报》还认为它的“职责”就是提供尽可能广泛的园地来进行有关市政改革的“形式”的讨论，它把“不平等”的形式也理解为上述形式。这种“忠于职责的热忱”，从个人利益和个人考虑的观点来看，被认为是适当的，不管这种观点本身是何等不适当。为了堵死躲在形式和内容的差别后面的《科伦日报》的一切藏身之所，我们提出一个毫不含糊的问题：它是否认为通过分开的市政机构依法确定的城乡不平等是权利平等的一种形式？它是否打算今后还让它的篇幅发表这一类以单纯形式问题为借口的议论呢？明天我们再回头谈《科伦日报》的上述文章。

科伦 11 月 12 日。《莱茵报》第 314 号的文章（用优美的、对《科伦日报》说来典型的词组作开头）①涉及高度吸引人们兴趣的市政机构问题，只不过是我们报纸附刊上详细地、连续地阐述**城乡市政机构平等**问题的序言罢了。[82]《科伦日报》以“此外”一词开头，谈到这个问题，即事情的实质，象手艺工人在手艺工人节发表演说时以“总之”一词开头一样，不过决不应低估《科伦日报》在创新方面的功劳，因为我们始终愿意承认该报的一种既独特又值得赞扬的习惯，即在研究普遍感兴趣的问题时，“**此外**”也涉及“事情的实质”。这种研究方法是有某种预定意图的，它具有惊人的随机应变的能

① 马克思原文中在句子开头连用三个德语冠词（der，die，das）来讥笑《科伦日报》崇尚词藻的文体。——编者注

力：编造罕见的谎言并使之在第三者心目中甚至具有如实解释事物本质的假象。

所以，《科伦日报》在我们所探讨的 11 月 11 日的文章中，一开始就用嘲讽的口吻说："友邻报纸"，即《莱茵报》，号召"所有莱茵省的报纸同心协力反对所谓来自柏林的、对市和乡权利平等的威胁"并提出一个总口号："人人平等，市民和农民平等"。《科伦日报》自称准备赞同这个口号，

"如果不是把平等理解为**共产主义者的**痴心妄想，而是如我们所设想的那样，是唯一可能的平等，即权利平等。"

假如《科伦日报》的报道是**根据事情的实质**，根据事实，即《莱茵报》要求建立城乡**平等的市政机构**，并且在所引文章中明确指出这种平等就是"市和乡的**权利平等**"，那么上述对共产主义理想的狡猾的暗示就会是不可思议的，同样地对我们的非共产主义倾向的宽宏大量的假定也会没有必要。但是，如果在《科伦日报》的心目中，这种平等看起来好象是共产主义的妄想，那么应该干脆让它去看看它自己的以卡托的名言"Ceterum"[①]开头的教理。

这种对共产主义理想的令人可笑的暗示还嫌不够，《科伦日报》认为有必要把其他某种信仰同对平等权利的信仰联系起来。

它说"但是，应该承认，我们绝不能**担心，弗里德里希—威廉四世的英明政府蓄意破坏莱茵省的平等权利**。要我们相信这一点，一定要先给我们摆出事实，而不是摆出那些我们希望是毫无根据的主张。"

《科伦日报》采用这种拙劣的、卑鄙的影射伎俩，硬说我们担心

① "Ceterum"是罗马政治活动家卡托通常在元老院中结束演讲时所惯用的一句话的开头一个词。这句话是："Ceterum censeo Carthaginem esse delen— dam"（"此外，我认为，迦太基必须被消灭"）。——编者注

弗里德里希·威廉四世的英明政府蓄意扼杀莱茵省的平等权利，还说我们散布这种担心情绪，这样，《科伦日报》就从论证的领域转向猜疑和告密的领域。它再一次使我们相信，智力的贫乏最终企图靠性格的软弱，靠道德败坏的无聊的冒失行为来增强自己。《科伦日报》的这种影射有什么根据？我们根据柏林消息曾经报道，市政机构的草案已经提交中央委员会莱茵代表，这个草案不承认城乡平等[83]；于是我们建议莱茵的报界坚决维护真理。

如果政府将主张城乡分开的市政机构草案提交莱茵代表审议，那么，从这个简单事实就应得出结论，政府根本没有什么秘密的预谋，而宁可说是完全相信这样分开并不破坏莱茵的平等权利。假使莱茵报界这个莱茵省的喉舌，确信本省的意见是相反的，那么由此应得出的结论是非常简单的：报界必须证明，城乡建立同样的市政机构是莱茵省权利平等的必然结果；报界不仅要撇开个别人的特殊意见来表达人民的信念，而且要证明这种信念的实质是合理的，难道这不是报界对政府的责任吗？

最后，《科伦日报》十分无耻地把国王陛下拉进了这场论争。要在一个纯粹君主制国家，用简单又容易的手法——撇开争论的实际内容，把问题限于个人对君主的态度，从而把任何实际的辩论变成有关信任的辩论——使任何政治辩论都不能开展，的确只要最少的智慧和最大的无原则性就行。我们希望，所有莱茵省的报纸都将代表莱茵省的意见，因为我们怀有不可动摇的信念：陛下不能不承认莱茵省舆论的重大意义，即使我们的柏林消息是有根据的（对此我们没有任何理由怀疑），即使莱茵省的代表赞同城乡分开。对于后者，看来未必有什么可怀疑的，何况《科伦日报》的文章刚才证明，不是莱茵省全体居民都理解并赞同该省占压倒多数的居民的

信念的。

《莱茵报》提出了城乡权利平等的口号，而《科伦日报》接受这个口号是带有小心谨慎的条件的：我们把“权利平等”理解为各种权利的平等，而不是共产主义的理想。《莱茵报》一得到柏林消息就向莱茵省各报纸的信念呼吁，而《科伦日报》却密告它怀疑陛下的意旨。《莱茵报》曾号召我省各报编辑部为了祖国捐弃个人考虑和成见，而《科伦日报》则作出某种空泛的、不说明任何理由的对城乡权利平等的承认，而这种承认的表面价值又被该报自己说的城乡“分开”就是权利平等的一种“形式”这一点所否定。还能比这样写文章更无逻辑、更无主见、更糟糕的吗？还能比这更响亮地在嘴上喊自由而心里却反对自由的吗？不过，《科伦日报》知道莎士比亚有一句名言：

“嗯，先生，在这世上，一万个人中间只不过有一个老实人。”①

而《科伦日报》没有受诱惑去做这种一万个人中间的**一个**。

最后再谈几句关于“城乡分开”的话。甚至撇开一般理由不说，**法律**只能是现实在观念和意识上的反映，只能是实际生命力在理论上的自我独立的表现。在**莱茵省城**市和乡村事实上并没有分开。由此可见，法律除非宣布它自己无效，否则，它便不能颁布这种分开的法令。

卡·马克思写于1842年11月7—12日

原文是德文

载于1842年11月8、12和13日《莱茵报》第312、316和317号

① 威·莎士比亚《哈姆雷特》第二幕第二场。——编者注

《论新离婚法草案》一文的编辑部按语[84]

这里登载的这篇批判离婚法草案的文章是从**莱茵**法学的观点来论述的，而前些时登载的批判文章（见《莱茵报》第 310 号附刊）[85]是从旧普鲁士法学的观点和应用出发的。还有第三种批判，—— 主要是从一般**法哲学**观点出发的批判。按照这种观点，只探究同意和反对离婚的个别理由已经不够了，还必须阐述婚姻的概念和由此概念产生的后果。

我们以前发表的两篇文章，都同样指责宗教干预法的领域。可是，这些文章都没有研究婚姻本身就其本质来说在多大程度上是宗教的或非宗教的，因而，也就不能阐明，如果一个彻底的立法者遵循事物的本质并且决不满足于该本质的纯粹抽象的规定，那他该怎么办。如果立法者认为，婚姻的本质不是人的道德，而是宗教的神圣，因而就以上天注定代替自己作主，以超自然的裁决代替内心的、自然的献身，以消极地顺从那凌驾于这种关系的本性之上的戒律代替忠诚地服从这种关系的本性，那么，如果这位宗教立法者也把婚姻从属于教会—— 它的使命就是实现宗教的要求和教令——，把世俗婚姻置于教会当局的最高监督之下，我们能指责他吗？这样做难道不是简单的和必然的结果吗？

人们要是以为，指出宗教立法者的这些或那些规定同婚姻的

世俗本质相矛盾就可驳倒他，那就错了。宗教立法者并不反对世俗婚姻的离异，他反对的倒是婚姻的世俗本质。他一方面竭力使婚姻失去其世俗性，另一方面在不可能做到这一点的地方，则竭力使婚姻的世俗性仅仅作为被容忍的一面时时受到限制，竭力去摧毁它的后果的罪恶反抗。

但是，在刚登载的这篇批判文章中阐述得很巧妙的莱茵法学观点，是完全不充分的。把婚姻分成宗教的和世俗的两种本质，以致其中一种本质只同教会和个人的良心有关，而另一种本质则同国家和公民的法律意识有关，这是不充分的。把婚姻分成两个不同的领域并不能消除矛盾；相反，这样做倒会在这两个至关重要的领域本身之间制造矛盾和无法解决的冲突。谁能迫使立法者必须持二元论——两重世界观呢？难道任何一个持宗教观点的有良心的立法者，不应当把在精神世界和宗教形式中他认为是真理本身的东西，他作为唯一力量来崇拜的东西，看作现实世界及其世俗形式中的唯一力量吗？

在这一点上，暴露了莱茵法学的根本缺点——它的两面的世界观。这种世界观由于用肤浅的方式把良心同法律意识分开，不是解决而是劈开最麻烦的冲突；它把法的世界同精神的世界，从而把法同精神割裂开来，这样也就把法学同哲学割裂开来了。但是，在反对所讨论的法律中，旧普鲁士法学的完全站不住脚便更加突出地暴露出来了。如果任何立法都不能规范道德这种说法是真实的话，那么任何立法都不能宣布道德为法就更真实的了。

普鲁士法[86]是建立在理性的抽象上的，这种理性的抽象本身是无内容的，它把自然的、法的和道德的内容看作外在的、没有内在规律性的实体。它试图按照外部的目的来改造、安排、调节这种

没有精神、没有规律的实体。普鲁士法不是按照客观世界所固有的规律来对待客观世界，而是按照自己任意的主观臆想和自己的与事物本质无关的意向来对待客观世界。旧普鲁士法学家表现出他们对普鲁士法的这种本性了解很差。他们所批判的不是普鲁士法的本质，而是它个别的外部表现。因此，他们反对的也就不是新离婚法草案的性质和方式，而是反对它的改革倾向。他们大概想在坏风气中找到坏法律存在的理由。我们要求批判者的首先是他们要批判地对待自己，并且不要忽略批判对象的难点。

《莱茵报》编辑部

卡·马克思写于1842年11月15日左右

原文是德文

载于1842年11月15日《莱茵报》第319号

[关于定期报刊的内阁法令][87]

科伦 11 月 15 日。在今天的《科伦日报》上公布了一项在上月分发给所有总督的王室内阁法令，全文如下：

“我已经屡次指出，必须制止一部分不良定期报刊通过散布不真实的或被歪曲的事实把有关公共事务的舆论引入歧途的倾向，其办法就是让那些犯有散布谎言过失的报纸自己更正事实，使真相立即同每一条此类假消息对照。—— 让其他一些遵循良好精神的报纸去抵制某种报纸的有害于社会精神的不良意图，并且仅仅把希望寄托在它们身上，这是不够的。诱惑的毒素在什么地方放出来，就必须在什么地方进行消毒，—— 这不仅是当局对受毒害的读者的责任，同时也是当欺骗和撒谎的倾向出现时，消灭这种倾向的最有效的手段，一种迫使编辑部自己公布对自己的判决的手段。因此，我感到糟糕的是，这种制止报刊变质的正当而又必要的手段，至今仍然很少或者根本没有被采用。如果现在的法律没有充分规定国内报纸有责任不作任何解释和评论地及时刊登负责当局要它们刊登的一切实事求是的更正，那么我切盼政府对这些法律立即提出必要的补充。但是，如果这些法律现在已足以达到这一目的，那么我希望我的政权机关大力利用它们来维护正义和真理，我除将此事委托给各政府部门外，特别要求各总督予以直接关心，而政府则应向他们发出相应的指示。

我所关心的是，高尚的、忠诚的、值得尊崇的思想不论在什么地方出现，都能享受充分的言论自由，而且为了真理，尽可能缩小对社会舆论的限制。我越关心这些，就越要毫不容情地把利用撒谎和迷惑作武器的这种风气刹住，使言论自由不致因这种风气的蔓延而失去其成果和裨益。

弗里德里希-威廉

1842 年 10 月 14 日于桑苏西宫”

我们之所以如此急切地向本报读者报道这项王室内阁法令，是因为我们把它看作是对普鲁士报刊的**保证**。如果那些即使在编辑部极其谨慎的情况下也总是难免会报道的**不真实的或被歪曲的事实**可以由官方来源得到更正，那么每一家忠诚的报纸只会把上述法令看作是政府方面的一个巨大支持。政府通过这些**官方说明**不但为定期报刊保证了事实材料的一定**历史正确性**，而且更重要的是，它通过同报刊的积极合作承认了报刊的巨大意义，而这种积极合作则把通过**查封**、**关闭**和**检查**来实现的那种消极合作限制在越来越小的范围。同时，王室内阁法令是从定期报刊具有一定的独立性这一前提出发的，因为没有这种**独立性**，即使欺骗、撒谎和有害意图的倾向不可能在报纸上出现，那么高尚的、忠诚的、值得尊崇的思想就更不可能在报纸上出现并站住脚了。

普鲁士报界应当对王室有关定期报刊具有一定的独立性这一前提表示欢迎，并把它看作是**这种独立性的最好保证和王室意志的明确表达**。

卡·马克思写于 1842 年 11 月 15 日　　原文是德文

载于 1842 年 11 月 16 日《莱茵报》
第 320 号

《科伦日报》记者和《莱茵报》的立场

科伦 11 月 16 日。《科伦日报》上“城乡分开”主张的最热心的捍卫者，如今又发出了他雷鸣般的声音。今天他选来荣任他个人见解和个人幻想的牺牲品的已不是莱茵省，而是《莱茵报》了。[88]我们相信，这位好心汉在早餐时读到《莱茵报》上那些关于行政区机构的文章，必然会感到昏头昏脑，重新陷入“非常紊乱的幻想”中。我们相信，如果驱使一个熟悉**科伦**和**比肯多夫**[89]的人通过东方、希腊、古日耳曼、高卢和法国，甚至通过那些按**老一套**实际**生活习惯**和狭隘的直观看来必然是“诡辩术”和“辩证法的诡计”的思想，那么他肯定会伤透脑筋。对于被这种**洋洋得意的**自满情绪用来吹捧自己作品的毫无分寸的赞美话，我们不想作不好的解释，因为把自己个人的狭隘界限当作全世界固有的界限，当作它的柱石，这是狭隘性的本性。既然我们这位好心的、不乏幽默感的朋友如今没有提出任何新的论据，而是坚持认为，刚刚提出即遭拒绝和批驳的论据，只要顽强地一再予以重复，就会象一个死气白赖的乞丐那样，最终达到自己的目的；因此，既然我们的朋友期待他的那些经过巧妙安排和精心推敲的论据取得效果，同时按照对报刊文章提出的原则，不是把希望寄托在这些论据本身，而是寄托在重复这些论据上，那么除了把他在“梦”中或在“紊乱的幻想”中可能倏忽产生的几个幻影最终从现实世界中赶跑，从而有助于（这多少得取决于我

们)排除再度出现的信鬼现象(大家知道,这种现象是把自己对事物的幻觉同事物本身相混淆的结果)以外,就再没有什么可做的了。我们的未卜先知者在梦中看见了《莱茵报》如何煽起农民的惊慌情绪,

"促使他们打着铁锹和锄头开进城去,因为这些城市正酝酿着暴虐的阴谋"。

我们的未卜先知者在神志清醒的时候,将不得不使自己确信:"这些城市"是座落在《科伦日报》上;我们甚至不接受该报对这些城市的意图所作的任意解释;还有,那篇"**熟悉科伦和比肯多夫的人**"连看都看不上的文章更不能煽动农民"打着铁锹和锄头"去游行示威,尽管铁锹和锄头对检验那种从"实际生活和生活习惯"中汲取的"没有偏见的观念",很可能起一定的作用。其次,我们的未卜先知者在他醒来的时候必将发现,**纠正**《科伦日报》上那位虚构的"记者",毫无疑问不是"歪曲真相",激起对《科伦日报》的"不满"和**反对**它的深谋远虑的记者,也绝**不**是"煽动不满情绪和党派嫉恨"反对国家;不然,不仅有些"城市"会座落在《科伦日报》上,而且连**国家**本身也会由《科伦日报》和它的撰稿者来体现!我们的朋友那时也会明白,可以容许自己"**极端放肆无礼**"而煽起对以符号——•—署名的文章的愤慨,但不"敢""卑鄙地攻击最高国家机关",因为他不仅要最高国家机关为他的**意见**,甚至也为他的**论据**负责,而最高国家机关却会乐于拒绝这位自封的同盟者。

在德国科学的现状下,需要作出比变革更多的事情,以使那些竭力把自己标榜为**全世界历史**的成果的空洞理论和那些现代学说的一般观点,由于把"**熟悉科伦和比肯多夫的人**"从市民生活习惯和实际生活中汲取来的、"没有偏见的"观念当作批判的尺

度而遭到悲惨的命运。但是，我们这位熟悉科伦和比肯多夫的人将会理解：在这种改革和假想的符号—•—的文学威严确立的时代来临以前，我们认为，他现在的努力所达到的东拼西凑的成果太零碎了，并且——如果他允许我们说的话——在各方面都太无意义了，不值得继续给予评价以支持和增加人们对其重要性的幻想。

卡•马克思写于1842年11月16日

原文是德文

载于1842年11月17日《莱茵报》
第321号

[雷纳德致总督冯·沙培尔的信][90]

最尊敬的总督先生阁下！

阁下通过科伦行政区长官冯·格尔拉赫先生于本月 12 日交给我一份书报检查部的训令，另外还有两项命令，并要求我对此表明意见以便记录在案。鉴于要求我作出的说明至关重要，我认为与其按照程式发表由人记录的意见，不如现在直接向阁下书面提出。

1.至于书报检查部的训令，特别是要求《莱茵报》改变自己的方针而采取另一种符合政府意图的方针这一点，我认为这个要求只适用于**形式**，它在内容允许的限度内，可以作一些改变。象《莱茵报》这样的报纸，不是由枯燥无味的文摘和卑鄙的阿谀奉承拼凑起来的毫无原则的东西，而是以意识到自己崇高的目标的（虽然是尖锐的）①批判精神来阐明国家大事和国家机构的活动的；这种报纸的方针，根据不久前颁布的书报检查令[91]和陛下在别处多次发表过的观点来看，我们认为只能是符合政府愿望的方针。事实上，至今从未向责任编辑指出不同意这种方针。此外，《莱茵报》既然是置于最严格的检查之下的，那么对它的**初次警告**就是查封，怎能认为是合理的呢？我可以向阁下保证，《莱茵报》在它力所能及的范围

① “虽然是尖锐的”这几个字已用铅笔划去。——编者注

内，今后仍将继续协助开辟通往进步的道路，在这条道路上，现在普鲁士正走在德国其他部分的前面。正因如此，我必须拒绝训令中对我的指责，说什么《莱茵报》竭力在莱茵地区散布法国的思想和对法国的同情。相反，《莱茵报》认为它的主要任务是①，使许多人还在盯着法国的目光转向德国，并唤起德国的而不是法国的自由主义，而德国的自由主义当然不会使**弗里德里希—威廉四世的政府**感到不快。同时，《莱茵报》总是指出普鲁士决定德国其他部分的发展。那些针对奥格斯堡报②反普鲁士意图的关于普鲁士领导权的论战性文章[92]，就是这方面的证明。所有那些旨在反对汉堡《记者》③和其他报纸上一些文章的论普鲁士关税同盟的文章是一个证明；在这些文章中，《莱茵报》都极为详尽地证明，汉诺威·梅克伦堡和汉萨一些城市加入同盟是极其有利的。再次，首先可以作为证明的是《莱茵报》不断强调北德意志科学的意义来同法国学说和南德意志学说的肤浅相对比。《莱茵报》是把北德意志精神——新教精神④引进莱茵省和南德意志来的第一家莱茵的和整个南德意志的报纸；如果不依靠精神一致——抵御一切外来风暴的政治一致的灵魂和唯一保障——还能用什么去把各个分散的民族更紧紧地联结在一起呢！

至于说《莱茵报》似乎有**反宗教**倾向，那么最高当局不能不知道，就某种肯定的教义的内容来说，——本来涉及的只是这个内

① “认为它的主要任务是”这几个字是马克思修改的，原为“大有助于”。——编者注

② 即《总汇报》。——编者注

③ 即《汉堡公正记者政治和学术日报》。——编者注

④ “新教精神”这几个字已用铅笔划去。——编者注

容，而不是我们过去没有触犯过而且今后也不想触犯的宗教，——整个德国，特别是普鲁士分裂成为两个阵营，而每一阵营在自己的拥护者中都有在学术上和国家中地位很高的人物。难道报纸在这场尚未解决的、轰动一时的争论中应当不采取任何立场或者只采取官方给它规定的立场吗？（如果说路德违反皇帝和帝国的意旨，用一种甚至毫无节制的、过分激烈的方式攻击了当时基督教的唯一存在形式，——天主教教会，都没有被认为有罪，难道在新教的国家中对于不是以轻率的抨击，而是以根据严肃的、主要是德国的科学所作的合乎逻辑的论述来替反对现代教义的观点申辩却要加以禁止吗？）[①]。何况我们从来没有越过报纸选题的范围，而只是由于[②]其他报纸试图把宗教变成国法并把它从它自身的领域转到政治领域，我们才涉及教理、宗教教义和教会制度。对于我们来说，如果用一位普鲁士国王弗里德里希大帝的一些相同的而且更厉害的言论来作为我们每一言论的佐证，那是轻而易举的，而我们认为这种权威是普鲁士政论家们都有权引用的。

因此，《莱茵报》可以认为，它首先实现了检查令中所表达的陛下关于独立、自由思考的报刊的愿望，并因此大大增进了现今整个德国对国王陛下在实现其崇高事业上的良好祝愿。

阁下，《莱茵报》不是出于书商的投机目的以及指望捞到什么好处而办的。科伦和莱茵省大批最可尊敬的人，理所当然地对德国新闻界的可怜状况感到不满；他们认为对国王陛下的意旨的最好尊重，莫如把《莱茵报》建成一座民族的纪念碑，一家有原则地、大

① 括号里的这几句话已用铅笔划去。——编者注

② 接着马克思删掉了以下这一句话："其他报纸想把它们变成政治学说、公理和律令。"——编者注

无畏地以自由的人们的语言来说话并且—— 这确是罕见的现象——让国王能够听到人民真正呼声的报纸。这家报纸的畅销，证明了它是如何深刻地理解人民的愿望。为了上述目的这些人付出了自己的资本，为了这个目的他们面对任何牺牲都没有裹足不前。现在请阁下自己来断定：我作为这些人的代表能不能、有没有权利声明《莱茵报》将改变方针？查封《莱茵报》难道只是对个别人的暴力行为，而不是对莱茵省以及整个德国精神的暴力行为？

不过，为了向政府证明，我是多么愿意实现政府的愿望—— 只要这些愿望符合独立的报纸的使命，—— 我愿意象一些时候以来所作的那样，尽量撇开一切教会和宗教的问题，除非其他报纸和政治形势逼人涉及这些问题。

2.其次，关于阁下要求立即解除鲁滕堡博士的职务的问题，我已于 2 月 14 日向行政区长官冯·格尔拉赫声明，他根本不是《莱茵报》的编辑，而只是它的一名译员。冯·格尔拉赫长官先生对我威胁说，如不尽快解除鲁滕堡职务就立即查封报纸；对此，我迫于暴力，暂时不让他参加报社的一切工作。但是，因为我全然不知有哪一条法律条款可以作为训令的这一点的依据，所以我请求阁下给我指出这样的条款，或者尽快答复，所作决定是否仍然有效，以便我能通过适当途径维护自己的合法权利。

3.关于第三点，即新[①]编辑的呈报批准问题，按照 1819 年 10 月 18 日书报检查法，只有最高书报检查机关才有权要求将另外任用的[②]编辑呈报批准。我不知道有授权总督这样做的法律条款。因

① “新”这个字已用铅笔划去。——编者注

② “另外任用的”这几个字已用铅笔划去。——编者注

此，我请求给我指出这一条款，否则就请书报检查部作出相应的决定。那时，——然而只有那时，——我将乐于将编辑呈报批准。

卡·马克思写于1842年11月17日左右

原文是德文

第一次发表于《关于1830—1850年政治运动史的莱茵通信文件集》1919年埃森版第1卷

《汉诺威的企业家和保护关税》一文的编辑部按语[93]

我们可以承认作者的历史论据，我们也可以同意，正如事实所表明的，英国在最近四五百年来特别对保护工业和手工业做了大量工作，但是，我们还是不赞成**保护关税**制度。英国的例子本身就驳倒了自己：恰恰就是在英国表现了这一制度的致命后果。它已不再是我们时代的制度，虽然它可能完全适合中世纪的分散而不统一的状况；这种状况使得每一**特殊的**范围必须受到**特殊的**保护，因为当时缺乏共同的保护，缺乏合理的国家，也缺乏各个国家的合理的制度。商业和工业是应当得到**保护**的。但是，争论的焦点是：**保护关税**真能保护**商业**和**工业**吗？相反，我们把这种制度看作是和平时期**保持战时状态的措施**，这种战时状态先是针对外国，一旦实施，必然转而针对本国。但是，**个别**国家不管它如何承认自由贸易原则都要依赖于整个世界状况，因此这个问题只能由国际会议来解决，而不是由哪一个国家的政府来解决。

《莱茵报》编辑部

卡·马克思写于1842年11月22日左右
载于1842年11月22日《莱茵报》第326号附刊
署名：《莱茵报》编辑部

原文是德文

海尔维格和卢格对“自由人”的态度[94]

柏林 11 月 25 日。《爱北斐特日报》刊登了一则后来由《戏剧节目》转载的消息说，**海尔维格**访问“**自由人**”团体[95]，并发现该团体低于任何批判水平。实际上，海尔维格**没有**访问过该团体，因此，也不可能发现它低于或高于任何批判水平。**海尔维格**和**卢格**认为，“自由人”的政治浪漫主义、自命天才和自我吹嘘损害着自由的事业和自由的拥护者。这个意见是完全坦率说出来的，这大概也就是报刊得以报道的原由。因此，如果说海尔维格根本没有访问“自由人”团体——它的成员就个人而言大多数都是优秀人物——，那么这不是因为海尔维格拥护别的什么事业，而只是因为他作为一个也要**摆脱**法国权威的人，对轻浮作风、柏林派头、呆板的盲目模仿法国俱乐部的行径感到憎恶和可笑。在我们的时代，荒唐的、下流的行为应当受到公开而坚决的谴责；我们的时代需要严肃、刚毅和坚定的人来达到它的崇高目标。

卡·马克思写于 1842 年 11 月 25 日　　原文是德文

载于 1842 年 11 月 29 日《莱茵报》
第 333 号

奥格斯堡报的论战术

“那不过是在意志的默许之下一阵情欲的冲动而已!”①

科伦 11 月 29 日。

奥格斯堡《总汇报》在它有机会同《莱茵报》进行论战的时候，就采用一种既别出心裁又值得称赞的战术。这种战术不断运用下去，不可能不对肤浅的读者产生影响。每当我们由于这家报纸攻击了《莱茵报》的原则和方针而出来反驳它的时候，每当遇到重大的争论问题的时候，每当《莱茵报》方面进行原则性评击的时候，《总汇报》就保持意味深长的沉默，—— 这种沉默所以不显眼地存在，是因为它意识到有回答**不出**的弱点呢，还是因为它有**不愿**回答的优越感，这是永远无法断定的。其实，我们在这方面用不着特别非难奥格斯堡长舌妇，因为她对待我们同对待**德国**是一样的，而对德国，奥格斯堡报显然认为，表示同情的最好方法是保持深思熟虑的沉默—— 偶尔也发表一些旅行杂记、健康状况公报和改写的婚礼诗歌来打破一下这种沉默。奥格斯堡长舌妇认为自己的沉默是对社会的贡献，大概是对的。

但是，奥格斯堡长舌妇除了这种沉默战术外，还有另一种论战手法，这就是漫无边际的、自鸣得意的、追求词藻的饶舌，仿佛是对

① 威·莎士比亚《奥赛罗》第一幕第三场。—— 编者注

那种消极的、忧郁的沉默的积极补充。奥格斯堡长舌妇当问题涉及原则性斗争，即有关实质的斗争的时候，就沉默；但她躲在暗处偷听，远远地窥伺，一旦发现她的对手在装束上有点疏忽，跳舞时跳错了一步，丢掉了手帕，—— 她就

“做作得那么端庄贞静，就要摇头”①，

并以不容反驳的自恃态度，把她那压抑已久的善意的懊恼和装扮出来的一本正经的怒气统统发泄出来。她冲着德国大叫大嚷：“请看，这就是《莱茵报》的性格。这就是《莱茵报》的思想方式，这就是《莱茵报》的一贯性！”

“那儿是地狱，那儿是黑暗，那儿是火坑，吐着熊熊的烈焰，发出熏人的恶臭，把一切烧成了灰。啐！啐！啐！呸！呸！呸！好掌柜，给我称一两麝香！”②

奥格斯堡长舌妇利用这一类即兴诗，不只是为了使健忘的公众依稀记起她那早已丧失的端庄、她的正直和她的壮年，也不只是为了用这些衰竭而苍白的回忆来粉饰她那深陷的面颊。除了这些卖弄风情的微小而无害的成就以外，她还用巧妙的手腕捞取一些实际的成就。她好象一切都办妥以后，以精神抖擞的巾帼英雄的姿态对着《莱茵报》大叫大嚷、大加申斥、进行挑衅，而世人竟由于这种放肆的挑衅行为而忘记了奥格斯堡长舌妇那种老气横秋的沉默和刚不久的退却。此外，她还精心制造了一个假象，仿佛她和《莱茵报》之间的斗争就是围绕这类琐事、丑闻和装束上的差错而进行的。一群无思想的平庸之辈不理解争端（在这种争端中我们说话，而奥格斯堡报却沉默不语）的实质，却把奥格斯堡《总汇报》的吹毛

①② 威·莎士比亚《李尔王》第四幕第六场。——编者注

求疵和舍本逐末的批评看作是他们自己高尚灵魂的反映,—— 所有这帮人都向这位可敬的女士鼓掌致敬,因为她以熟练而适当的方式惩戒她的桀骜不驯的对手,为的是教育他而不是伤害他。在奥格斯堡《总汇报》第 329 号上,我们再次见到了这种自作聪明然而令人厌恶的庸俗的论战样板。

一位记者从美因河发来通讯说,奥格斯堡《总汇报》赞扬尤利乌斯·莫森的政治小说《维罗纳会议》,是因为这部小说是由科塔出版社出版的。[96]我们应当承认,奥格斯堡《总汇报》的文学评论栏我们只是偶尔看一看,—— 因为它空洞无物,—— 所以我们不知道它对莫森的评价,因而在这个问题上我们绝对相信这位记者的良心。除了事情真相如实报道外,通讯中也不是没有内在的合乎情理的东西,因为即使现在,根据奥格斯堡《总汇报》所作的新辩解(其中吹毛求疵多于摆论据),至少可以怀疑,这家报纸的评价良心是否不受斯图加特印刷企业左右。因此,剩下的问题只是,我们不知道这部政治小说在哪家印刷企业出版,然而,不知道一部小说的出版地点,到底还不是一个致命的政治过错。

随后,编辑部在人们提醒它指错了出版地点以后,便在一条简讯中作了说明:

> “我们刚才得知,诗人尤利乌斯·莫森的小说《维罗纳会议》完全不是在科塔出版的,因此,请本报读者阅读第 317 号上登载的《美因河通讯》时注意此更正。”[97]

既然美因河记者对奥格斯堡《总汇报》的主要指责只是基于《维罗纳会议》由科塔出版这个前提,既然我们曾解释这部小说不是由科塔出版,既然一当推理的前提被否定,任何推理便自动失效,—— 那么我们可以向读者的智力提出一个过分的要求,即在我

们作出说明以后，对上述通讯予以更正，而且我们可以认为，我们对奥格斯堡《总汇报》道过歉了。但是，奥格斯堡报是什么逻辑！奥格斯堡报的逻辑对我们的更正作了如下的理解：

“如果莫森的这部《维罗纳会议》是由科塔出版的，那么一切维护权利和自由的朋友应当把它看作是非常糟糕的卖不掉的废物；但是因为我们后来得知，这部书是在柏林出版的，所以我们请我们可敬的读者照诗人自己的说法，把它当作正沿着光明之路朝我们走来，并以铁蹄践踏一切老朽之物的永恒的青春之神来欢迎。”[98]

“那家伙弯弓的姿势，活象一个稻草人。给我射一支一码长的箭试试看……刚刚中靶心！咻！”①

奥格斯堡长舌妇洋洋得意地高喊：“这，这就是《莱茵报》所谓的它的思想方式，它的一贯性！”

但是，难道《莱茵报》曾经把奥格斯堡报的逻辑的一贯性当成自己的一贯性，或者把这种逻辑所根据的思想方式当成**自己的**思想方式吗？奥格斯堡长舌妇可以得出的只是这样的结论：“你看，在奥格斯堡人们对何谓一贯性、何谓思想方式，竟理解得如此糟糕！”或者，奥格斯堡《总汇报》真的认为，我们刊登莫森的祝酒词就是想要搞一条注释来更正对《维罗纳会议》的评价？我们在特辑中对纪念席勒已经作了详尽说明，我们指出了席勒“是新思潮的预言家”（见第 326 号，莱比锡通讯②），并指出由此产生的纪念席勒的意义；那么，为什么我们要拒绝刊登莫森强调指出这一意义的祝酒词呢？[99]难道因为祝酒词中含有对奥格斯堡《总汇报》的攻击（单单由于它对海尔维格的评价，它就应该受到攻击）？但是，这一切都与美

① 威·莎士比亚《李尔王》第四幕第六场。——编者注

② 1842 年 11 月 22 日的通讯。——编者注

因通讯没有任何关系。为此，我们本应象这个**奥格斯堡长舌妇偷偷塞给我们**的那样写上："请读者根据第 320 号上莫森的诗来判断第 317 号上的美因河通讯。"奥格斯堡报的逻辑特意想出这种荒谬的东西来硬塞给我们。登在《莱茵报》第 317 号[①]小品文栏的一则对于莫森的《魏玛的伯恩哈德》的评论，证明—— 虽然并不需要证明——《莱茵报》对莫森也丝毫没有违背它通常的作法，即根据事情的实质来评论。

不过，我们乐于同意奥格斯堡长舌妇的这一看法：甚至连《莱茵报》也无法避开文痞—— 这批在奥格斯堡《总汇报》所体现的报纸时代在德国到处迅速孳生的、死气白赖的、令人厌恶透了的败类。

最后，奥格斯堡报使我们想起一种弹射器，它

"发射根本不触及现实的豪言壮语"。

奥格斯堡《总汇报》当然会触及随便什么样的现实：墨西哥的现实，巴西的现实，唯独不触及德国的现实，甚至也不触及巴伐利亚的现实。如果它偶尔也触及类似的东西，那么它必然会把空想当作现实，把现实当作空想。如果说的是精神的和真正的现实，那么《莱茵报》一定会同李尔王一起对奥格斯堡长舌妇喊道："盲目的邱比特，随你使出什么手段来……瞧瞧它是怎么写的吧！"而奥格斯堡长舌妇也会同葛罗斯脱一起回答："即使每一个字都是一个太阳，我也瞧不见！"[②]

卡·马克思写于 1842 年 11 月 29 日 原文是德文

载于 1842 年 11 月 30 日《莱茵报》
第 334 号

---

① 1842 年 11 月 13 日《莱茵报》。——编者注

② 威·莎士比亚《李尔王》第四幕第六场。——编者注

[论普鲁士等级委员会]

奥格斯堡《总汇报》第 335 号和第 336 号附刊上登载的论普鲁士等级委员会的问题[100]

科伦 12 月 10 日。在奥格斯堡《总汇报》第 335 号附刊上登载了一篇论普鲁士等级委员会的并非无趣的文章。因为我们打算对它进行批评，所以我们首先必须提出一条简单的、但在一场激烈而偏颇的论战中却往往被忽略的准则：对任何一种国家制度的论述，还不等于这一制度本身。因此，针对这种论述的论战，也绝不是针对这种国家制度的论战。保守派报刊经常提醒说，应当把持批判立场的报刊的观点当作仅仅是个人的意见和歪曲现实的意见来加以批驳，可是它经常忘记，它自己并不是对象本身，而只是关于对象的意见，因此，同保守派报刊斗争不是一定意味着同它的对象斗争。因此，凡是被报刊涉及的对象，不管是受到称赞还是受到斥责，都成为书刊对象，也就是说成为书刊上讨论的对象。

使报刊变成人民的文化和精神教育的强大杠杆的，正是报刊可使物质斗争变成思想斗争，使血肉斗争变成精神斗争，使需求、欲望和经验的斗争变成理论、理性和形式的斗争。

我们所探讨的这篇文章，把针对等级委员会制度的批评意见归结为两个要点：批评等级委员会的组成和批评等级委员会的宗旨。

首先，我们必须把那种先研究等级委员会的组成问题，而把等级委员会的宗旨问题搁到下一篇文章去探讨的做法，斥为基本的逻辑错误。组成不过是一种外部结构；它的起指导和支配作用的灵魂是宗旨。有谁会在研究和认识某种机器的效用之前就评论它的构造是否合理呢？可能等级委员会的组成正是因为它符合等级委员会的宗旨而受到批评，但在这种情况下，这一宗旨本身不能认为是真正的宗旨；也可能，等级委员会的组成之所以得到承认，正是因为它不符合等级委员会的宗旨和越出了宗旨的范围。因此，这种论述次序是这篇文章的头一个错误，但是这是使整个论述出毛病的错误。

我们所探讨的这篇文章说，人们几乎到处发出了异常一致的怨言：

“等级代表制的权利大部分只赋予地产。”

与此相反，一方面，指出了工业的繁荣，另一方面，“更着重地”指出了知识界及“其参加等级代表制的权利。”

文章说，如果按照省等级会议组织法[101]，地产被当作等级代表制的一个条件（这项规定合乎逻辑地也适用于从省等级会议中产生出来的等级委员会），那么地产虽然是享有等级代表制权利的一般条件，但无论如何不是享有等级代表制权利的唯一标准。但是，

“大部分针对等级委员会的组成而发出的强烈抗议”，

正是由于混淆了这两个本质上不同的原则而产生的。

地产代表着一切等级。这是文章作者承认的事实，但是，他补充说，不是单纯地产，不是抽象的地产，而是加上某些补充条件的地产，即一定性质的地产。地产是等级代表制的一般条件，但不是唯一的条件。

我们完全同意作者的论点，即补充条件从本质上改变了以地产为基础的代表制的一般原则。但是，我们必须同时指出：对那些认为这个一般原则已经限制过多的反对者来说，即使向他们指出，有人扬言这个本身已有限制的原则还限制得不够，因而必须给它加上一些与其本质不相干的限制，那也完全不能驳倒他们。如果我们撇开完美无瑕的名声和三十岁的年龄资格这两个十分普通的要求不谈（而且第一个要求，一方面是不言而喻的，另一方面可以对它作种种极其含糊的解释），那么下面提出的是专门条件：

“(1)连续十年占有土地；(2)隶属于某个基督教会；(3)占有以往直接附属于皇帝的土地—— 属第一等级；(4)占有帝国骑士领地—— 属第二等级；(5)在市议会任职或操某种市民职业—— 属城市等级；(6)以独立经营自有土地为其主要职业——属第四等级。”[102]

这些条件决不是从地产的本质中产生出来的条件，而是从与地产无关的考虑出发，给它圈定一些不相干的界线的条件，**缩小**了它的本质，而不是使这个本质普遍化。

从这种由地产决定的代表制的一般原则来看，在犹太人的地产和基督徒的地产之间，在律师的地产和商人的地产之间，在占有十年的地产和占有一年的地产之间，不可能发现什么差别。根据这个一般原则，所有上述差别都不存在。因而，如果我们要问，我们的作者究竟证明了什么，那我们只能作这样的回答：他只证明了，地产这个一般条件是受一些非地产本质所具有的专门条件限制的，是同关于**等级差别**的考虑相联系的。

文章的作者承认：

“同上述情况密切联系的是各方面都抱怨，在这些等级委员会中—— 似乎同我们当前社会关系的状况和时代精神的要求相矛盾—— 也有人把完全

属于过去的等级差别重新搬出来并把它们当作等级组织的原则。”

作者没有研究这样的问题：地产这个一般条件同等级代表制是不是矛盾，它会不会使等级代表制甚至无法实行！否则他就不难发现，一个构成农民等级的本质的条件，在贯彻执行等级原则的情况下，不可能成为其他根本不依赖地产而存在的等级的代表制的一般前提。等级代表制只能由等级之间的本质差别，而不能由任何与这种本质无关的东西来决定。因而，如果地产代表制的原则，被特殊的等级考虑取消，那么等级代表制的原则本身，也被地产这个一般条件取消，而且这些原则将没有一条能够实现。其次，文章的作者没有研究，上述制度中所设想的等级差别——即使认可了这种差别——反映的是过去各个等级的特征还是现在各个等级的特征。他没有这样做，却泛泛地谈论等级差别。照他的看法，这种差别是不能根除的，

“正如不能消灭自然界中存在的各元素的差别并返回浑沌一体一样”。

可以回答我们的作者：正如谁也不想去消灭自然界中的元素的差别并返回浑沌一体一样，谁也不想去**根除**等级的差别；但同时也可以要求我们的作者，希望他对自然界作更深入的研究，从对各种元素的初步感性认识提高到对自然界有机生命的理性认识。在他面前出现的将不是浑沌一体的幽灵，而是活生生的统一体的精神。甚至元素也不是处在静止的分离状态。它们在不断地相互转化，单单这种转化就形成了地球的物理生命的第一阶段，即气象过程，而在有生命机体中，各种元素作为元素本身的任何痕迹全都消失。在这里，差别已经不在于各种元素的单独存在，而在于受同一生命推动的不同机能的生命运动。所以，这些机能的差别本身不是现成地发生在该生命之前，而是相反，不断地从生命本身发生，同

样不断地在生命中消失和失去作用。自然界没有停滞在现成的元素上，而是还在自己生命的低级阶段就已证明这种差别不过是一种无精神真实性的感性现象，同样，国家这一自然精神王国，不应也不能在感性现象的事实中去寻找和发现自己的真实本质。因此，我们这位把等级差别视为“神的世界秩序”的最后的、终极的结果的作者，只不过表明他对这种世界秩序的认识是肤浅的。

但是，我们的作者说，

“要注意不要把人民当作**原生无机体**来推动。”

因此，

“谈不上**等级**一般应不应当**存在**的问题，而只能说，**现存等级**在多大程度上和在什么样的关系中担负参与政治活动的使命。”

不言而喻，这里问题不在于等级在什么程度上存在，而在于它们应当在什么程度上继续作为等级存在，直至国家生活的最高领域。如果试图把人民当作原生无机体来推动是不合理的，那么把人民机械地划分成几个固定的、抽象的组成部分并要求这些无机的、强制固定的部分独立运动（这只能是抽搐运动），指望这样做可以引起有机运动，同样是不合理的。我们的作者所持的出发点是，人民——除某些被任意划出的等级差别以外——仅仅作为原生无机体存在于现实的**国家**中。因而，他全然看不到国家生活的机体本身，而只看见国家表面地机械地包括着的那些不同部分的共存。但是我们要坦率地说，我们并不要求在人民代表制的问题上，撇开真正存在着的差别。相反，我们要求从国家内部结构所造成和决定的那些实际差别出发，而不要从国家生活的领域转到国家生活早就使其丧失意义的某些虚构的范围中去。现在，让我们来看一看众所周知的、有目共睹的普鲁士国家的现实吧！对国家进行统治、审判、

管理、征税、军训、教育，即开展全部国家生活活动的真正领域，就是区、乡、地方政府机关、省级机关、军事部门。但是这些领域并不是四个等级，相反，四个等级以纷繁多样的形式在这些更高的统一体中彼此转化，它们之间的差别不在生活本身，而只在官方文件和登记表中。而那些由于自己的本质而时时刻刻融化在统一的整体中的差别是普鲁士国家精神的自由创造物，而不是盲目的自然的必然性和旧时代的瓦解过程强加给我们时代的原料！它们是成员，不是部分，它们是运动，不是固定状态[①]，它们是统一中的差别，不是差别中的统一。我们的作者不愿说，例如普鲁士国家每天都在经历的转化为常规军和后备兵的大运动是一种原生无机体的运动，同样，他也没有理由对建立在类似原则基础上的人民代表制这样说。我们再重复一遍，我们只要求普鲁士国家不要在应当出现国家生活自觉繁荣的领域，中断自己现实的国家生活；我们只要求普鲁士的基本法规得到连续不断的、全面的发展；我们要求人们不致突然抛弃现实的、有机的国家生活而陷入不现实的、机械的、从属的、非国家的生活领域中去。我们要求国家不要在应当成为它内部统一的最高行为的行为中解体。在下一篇文章中，我们将继续批评我们所分析的这篇文章。

科伦 12 月 19 日。我们这位作者按照他的观点，想要确定，

“现存等级在多大程度上担负参与政治活动的使命。”

我们已经指出，我们的作者没有研究，选举法所设想的等级在多大程度上是**现存的等级**，以及目前究竟在多大程度上存在着等

① 双关语：“Stand”有“等级”和“固定状态”两个意思。——编者注

级；相反，他把他应当通过研究加以证明的事实，当作他研究的基础，并且继续论证如下：

“委员会的宗旨，不论在本年 6 月 21 日有关成立等级委员会的决定中，或者在 8 月 19 日有关召集等级委员会组成一个中央委员会的王室内阁法令中，都说得很清楚，对它不能有任何怀疑。根据上述内阁法令，各省**等级会议**应当增补**统一**的成分。根据这一点，等级委员会的一般宗旨首先和省等级会议的一般宗旨相同。——因为等级委员会在公共事务中，特别是在立法问题上，也行使谘议的职能；等级委员会活动的特点只在于它的集中性。所以，凡对等级委员会的组成表示怀疑的人都应当证明，在把等级委员会统一为一个中央委员会的情况下，有多少根据说明组成等级委员会的**成分**不能适应等级委员会的集中活动的宗旨。不去试图作这样的证明，却只简单地要人相信：等级委员会（它是按照和省等级会议相同的原则成立的）的组成看来对于商讨省范围的次要问题是足够的，但对于商讨全国范围的活动是不够的。与此矛盾的是，人们却发出了上面那些怨言，这些怨言如果是有根据的话，也可以适用于省等级会议。”

我们一开始就已指出，在评论等级委员会的宗旨以前，就想研究其**组成**是否合理的问题，是不合逻辑的。于是我们的作者只好悄悄地预先假定了“宗旨”的合理性，以便从中引伸出“组成”的合理性。他对我们说，**委员会**的宗旨是十分明确的！

即使是明确的，也就是说承认“宗旨”在形式上是正确的，难道这就触及（哪怕是稍微触及）宗旨的内容和这个内容的真理性了吗？我们的作者说，委员会与“省等级会议”的不同之处，只是它的“集中性”。剩下来的只是证明，

“**在把等级委员会统一**为一个中央委员会**的情况下**，有多少根据说明组成等级委员会的成分不能适应等级委员会的集中活动的宗旨。”

我们必须把这个要求作为**不合逻辑的**要求予以拒绝。问题不在于，在把省等级会议统一为一个中央委员会的情况下，有多少根

据说明组成省等级会议的成分不能适应集中活动的宗旨。相反，问题在于，在这些组成省等级会议的成分本身，有多少使它们不能真正统一为一个真正的中央委员会，也就是不能进行真正的集中活动的根据。统一不会使组成统一的成分成为不可能，但组成统一的成分却会使统一成为不可能。但是，如果存在着**实在的**统一，即真正的集中，那么有关集中活动的可能性的问题就失去任何意义，因为集中活动**仅仅**是真正集中的表现、结果和生命活动。中央委员会就其本性来说是包含集中活动的。我们的作者怎样来证明省等级会议的成分是适合于组成中央委员会的呢？因而他又是怎样来证明中央委员会是真正的而不是空想的**存在**呢？

他说：

“这些怨言〈对委员会组成的怨言〉如果是有根据的话，也可以适用于省等级会议。”

当然，问题恰恰是这些成分并不适合于集中的整体。我们的作者能认为他仅仅靠他自己了解清楚并表述了论敌的反对意见，就把他的论敌驳倒？

文章的作者不应满足于指出，对等级委员会组成的怨言就是对省等级会议组成的怨言，相反，他应当证明，对省等级会议的反对意见，在多大程度上不再是对等级委员会的反对意见。他不应当问自己，等级委员会为什么**不**适应集中活动，而应当问自己，等级委员会**靠什么**才能适应集中活动。本报已用一些具体例子详细指出，省等级会议很少担负参与立法工作的使命（不管这种参与是采取**咨询**还是提供**协助**的形式，都构成这些等级会议**权力**上的，而不是**能力**上的差别）。与此相关的还有，委员会不是由那些作为法人的省议会组成，而是由分成若干机构的省议会组成。不是由省议会

选出参加委员会的代表，而是由省议会的各单独部分各自选出参加委员会的代表。因此，这些选举是在把省议会的机构机械地分成各个组成部分的基础上，也就是在分成各个部分的基础上进行的。这就有可能使委员会中有代表的不是省议会的多数，而是它的少数。比如，贵族等级的某一个代表可能得到本等级多数代表的支持，但不是整个省议会多数的支持，因为获得省议会的多数要由例如贵族等级代表这个少数同市民等级或农民等级结合起来才行。因此，对省议会组成的反对意见，不是简单地适用于委员会，而是**加倍地**适用于委员会，因为在这里各个等级已经不受省议会整体的影响，而且被重新纳入自己的特殊框框。不过，我们且把这一点放在一边。

我们现在从我们的作者无疑也承认的事实出发。我们假定，省等级会议的组成完全符合它的宗旨，即从自己**特殊的等级利益**观点出发代表自己**特殊的省的利益**。省议会的这种性质会在它的每个行动的性质上反映出来，就是说，也会在委员会的**选举性质**上，因而也在**委员会代表本身**的性质上反映出来，因为一个符合本身宗旨的省议会，在它**自行选举**代表这一最重要的行动中当然是始终忠于它的宗旨的。但是，有哪种**新**因素能使省的利益的代表突然变成全国利益的代表并使他们的**特殊**活动具有**普遍**活动的性质呢？显然，只有集会的**共同地点**这种因素。但是，难道抽象的空间本身能够给具有性格的人以新的性格并对他的精神本质加以化学分解吗?如果我们认为空间本身具有这种组织灵魂，特别是各等级现存的隔离状态在委员会会议上也从**空间**上得到承认和表现，那么我们就站到极端的机械唯物论观点上去了。

经过以上阐述以后，我们只能把我们的作者想用来为委员会

的组成辩护的进一步论据，看作是为**省等级会议的组成**辩护的企图。

科伦 12 月 30 日。我们在前一篇文章中已经指出，在奥格斯堡《总汇报》上吹捧等级委员会的那个人所辩护的，不是等级委员会的组成，而是**省议会的组成**。

他觉得

> “**奇怪的是**，把知识界看成是**同**工业和地产**一样需要等级**代表制的**特殊**成分”。

我们很高兴，竟然能有机会同我们的作者意见一致，并对他的话不是加以驳斥，而只限于进行解释。对知识界的愿望，他有什么感到奇怪的呢？是认为知识界**根本不是**等级代表制的一个成分呢，还是我们所考察的这篇文章的意思只是说，知识界不是一个**特殊**成分？可是，等级代表制**只**承认那些彼此并存的特殊成分。因此，凡不是**特殊**成分的，也就**不**是等级代表制的成分。我们所考察的这篇文章完全正确地把问题说成智力是作为“有智力的人的**共性**”，即不是作为等级代表的**特性**参加等级代表制的，因为我和大家共有的、我和大家在同样程度上具备的属性，既不构成我的性格，又不构成我的特长，也不构成我的特殊本质。在自然科学家会议上，具有一个有智力的人的“共性”是不够的，但在等级代表会议上，具有作为共性的智力就足够了，属于自然历史类的“有智力的人”就足够了。

等级代表制的成员一定要具有作为人的共性的智力，但是人并不一定具有作为等级特性的智力；换句话说，智力并不使人成为等级代表制的成员，它只是使等级代表制的成员成为人。我们的作者同意，智力不会因此在省议会中占有特殊的地位。任何报纸广告

都是智力[1]的表现。但是，谁会因此说广告就是文学呢？土地不会说话，会说话的只是土地的主人。因此，土地要为自己的权利说话，必定要以智力的**形式**表现出来；愿望、利益本身是不说话的，说话的只是人；但是，难道土地、利益、愿望因为它们通过人的嘴，通过有智力的人的嘴说出了自己的权利，就越出它们固有的范围了吗？问题不单纯在于**智力的形式**，而在于智力的**内容**。如果说智力根本不需要——在这一点上我们乐于同意我们作者的观点——等级代表制，而恰恰需要非等级代表制，那么，等级代表制倒需要智力，不过是非常有限的智力，——正如每个人需要具有为实现他的意图和利益所需要的那么多的智慧一样，然而，这绝不是说，人的意图和利益就成了“智慧”的意图和利益。

为自己的家园而奋斗的**功利主义**的智力，跟不顾自己的家园为正义事业而斗争的**自由的**智力当然是不同的。服务于某个特定目的、某种特定事物的智力同支配一切事物和只为自己服务的智力是有根本区别的。

总之，我们的作者只想说：智力决不是等级的特性；他没有问，等级是不是智力的特性！他拿智力是等级的共性来安慰自己，但是拒绝向我们作出令人安慰的证明：等级是智力的特性！

当我们的作者把省议会中“知识界”的代表权问题，变成**学者等级**，即**垄断**智力的等级的代表权问题，变成已成为**等级**的知识界的代表权问题时，他这样作是完全**合乎逻辑**的，不仅从他的原则来看，而且从**等级代表**的原则来看都是如此。我们的作者是对的，因为在等级代表制存在的情况下，说得上的也只是成为等级的知识

① 讽刺性双关语，原文“Intelligenzblatt”，意思是“广告小报”。——编者注

界，但是，他不承认学者等级的权利，这就不对了，因为在等级原则占支配地位的地方，一切等级都应当有代表。他的错误是，把教士、教师以及没有正式职务的学者都排除在外，甚至根本没有提到律师、医生等等的问题；同样他把政府属下的“公务人员”同上述学者等级混为一谈，就说明他完全不理解等级代表制的实质。在等级国家，政府官员是国家利益本身的代表，因而，是与等级的私人利益的代表敌对的。如果说在人民代表制中有政府官员参加不是一个矛盾，那么在等级代表制中这就是一个矛盾了。

我们所考察的这篇文章继而试图证实，在法国和英国的宪法中地产的代表权，即使不比普鲁士等级制度中规定的多，也决不比它规定的少。如果这是确实的话，那么，一种缺点，因为它在英国和法国同样存在，在普鲁士就不再成为缺点了吗？我们用不着详细说明，这种对比只要指出下面一点就完全站不住了，即法国和英国的代表不是作为**地产的代表**，而是作为**人民的代表当**选的；至于说到特殊的利益，那么，譬如说，某个富尔德**尽管**在法国某个偏僻地方缴纳相当微不足道的土地税，但他仍然是工业的代表。我们不打算重复我们已经在第一篇文章中指出的观点，即等级代表制原则取消了地产代表制原则，而且本身也被地产代表制原则取消，因而既没有真正的地产代表制，也没有真正的等级代表制，有的只是这两种原则的不合逻辑的混合物。我们不准备继续谈这种对比本身的根本错误：给英国、法国和普鲁士引用了各种各样的**数字**，而不考虑这些数字同这些国家中的各种**情况**的必要联系。我们只强调指出一点，就是：在法国和英国考虑的是，国家从地产中得到了什么东西，地产的占有者负有哪些义务，在普鲁士则相反，考虑的是，——例如，在大多数贵族领地和陪臣领地[103]，——如何**摆脱**国

家的义务，如何在其私人利用方面有更多的自主。在法国和英国，——其实这两个国家的制度我们是决不赞成的，——选派代表的权利不是根据某人拥有什么，而是根据他对国家有多大好处；不是根据占有权，而似乎根据占有权所履行的国家职能。

作者继而试图证明，大地产的代表同小地产的代表的选派是相称的。关于这个问题和上面所提及的一点，请读者参阅《论普鲁士等级制度》（斯图加特—杜宾根，科塔出版社版）和路德维希·布尔论普鲁士省等级会议的著作。[104]但是，撇开大小地产的差别不谈，从下述例子可以明显地看出，代表名额的分配是多么不恰当。柏林市的地产估计值一亿塔勒，而勃兰登堡马尔克的贵族领地估计只值九千万塔勒，然而，柏林只派三名代表，而上述领地的占有者却从他们中间选出二十名代表。即使城市和城市之间代表名额的分配，也不是严格按照地产数量进行的。波茨坦向省议会派出一名代表，但波茨坦土地的价值大概还不到柏林土地价值的十分之一。在波茨坦，每三万居民就有一名代表，而在柏林，则要十万居民才有一名代表。如果拿一些由于历史原因享有单独选举权[105]的小城市来同首都相比，那么对比还会更加尖锐。

除此之外，为了确定知识界的代表权同地产的等级代表权之间的正确关系，我们还得再次回到那个经典式的基本论点，回到上面曾经提到的作者正当地感到奇怪的现象：

“把知识界看成是**同**工业和地产**一样需要**等级代表制的**特殊**成分。”

作者做得对，他不是从**国家的需要**中去寻找省等级会议的根源，他不把省等级会议看作**国家的需要**，而把它看作同国家相对立的**特殊利益的需要**。不是国家的有机理性，而是私人利益的赤

裸裸的要求建立了**等级**制度；而智力不是寻求满足的自私的利益，它是普遍的利益。因此，知识界在等级会议中的代表权，是一个矛盾，是个无意义的要求。我们要请我们的作者注意那些把**盲目需要**当作人民代表制的原则所造成的后果。这些后果是必然要发生的，连作者自己一时也对它们害怕了，他不仅拒绝来自特殊利益的代表权方面的特定要求，而且拒绝这种代表权本身的要求。

事实上：或者需要是**实在的**，那么国家就是不实在的，因为国家还保留着这样一些特殊成分，这些成分的利益在国家中得不到正当的满足，因此不得不另外组织一个同国家并存、同它保持着契约关系的特殊机构；或者这种需要在国家中真正得到了满足，那就是说，同国家相对立的这种需要的代表权是空想的或危险的。作者一时站到空想的观点上去了。关于**工业**问题，他认为，即使工业在省议会中没有足够的代表，它仍然还有不少途径可以使它的利益得到国家和政府的承认。因此，他断言，**等级代表制**，即根据**盲目需要**的原则的代表制，是一种**空想**，因为这种需要本身就是空想。的确，关于工业等级所说的话适用于所有等级；而这些话对**地产等级**比对工业更适用，因为这个等级在诸如地方长官、区等级会议等等完全确立的国家机构中都有其代表。

综上所述，显然我们不仅不同意对委员会的**职能受限制**不满的意见；相反，我们对任何扩大这些职能的做法都要坚决反对，因为这是违背国家利益的。还有那种幻想在省议会中有**知识界**代表的自由主义也是错误的。智力不仅不是代表权的**特殊**成分，而且根本不是一个**成分**；它是一个不能参加任何由各成分**组成**的机构的**原则**，它只能从自身进行**划分**。智力，不能作为包含在整体中的一

个部分，而只能作为一个有组织力的因素来谈。这里问题不在于**补足**，而在于**对立**。问题是这样提出的：到底是“智力的代表权”，还是“等级的代表权”？到底是特殊利益应当代表政治智力，还是政治智力应当代表特殊利益？例如，政治智力将按照国家的原则来调节地产，而不是按照地产来调节国家的原则；政治智力不是根据地产的个人私利来考虑地产，而是根据地产的国家性质来考虑地产；政治智力不是根据这一特殊本质来确定整体的本质，而是根据整体的本质来确定这个特殊本质。相反，作为代表权原则的地产不是去适应智力，而是使智力适应它，正象一个钟表匠，不是根据太阳来校正他的钟表，而是想根据他的钟表来校正太阳一样。问题可以归结为几句话：究竟是地产应当批判并支配政治智力呢，还是政治智力应当批判并支配地产？

对智力来说，没有任何外在的东西，因为它是一切事物的内在的起决定作用的因素，而相反，对某个特定成分（例如地产）来说，除了它本身以外，一切都是外在的东西。所以，不仅省议会的组成，而且它的行动都是**机械的**，因为它必须把一切公共利益，甚至跟它不同的特殊利益当作一种外部的不相干的利益来对待。一切特殊的事物——例如地产——本身都是受限制的。因此，它必须被当作一种受限制的东西来对待，也就是说，必须由一种凌驾于它的共同力量来支配，但是，它不能按照它的需要来支配这个共同力量。

省议会由于它们的特殊组成不外是各种特殊利益的联合，这些特殊利益拥有一种能对国家保持自己的**特殊界限**的特权；所以，它们是国家中一些非国家成分的合法化的自发机构。因而，它们按其**本质**对国家抱有**敌对**情绪，因为特殊东西在其孤立活动中总是

整体的敌人，因为正是这个整体使特殊东西感到它由于自身的局限性是**微不足道的**。

如果这种特殊利益在政治上的独立化是国家的需要，那么这只是国家内部疾病的表现，正如不健康的机体，按照自然规律，必然会长出肿瘤一样。二者必居其一：或者承认特殊利益由于同国家的政治精神脱离、疏远，力图限制国家；或者承认国家只是集中体现为**政府**，并且作为一种补偿，它让受限制的人民精神仅仅有某种可以疏导其特殊利益的活动场所。最后，有可能使这两种观点统一起来。因此，要使知识界代表权这一要求具有意义，我们就必须把它解释为人民智力的自觉代表权的要求，这种人民智力绝不会拿个别要求同国家相对抗，相反它的最高要求就是使国家本质实现而且把国家看作是自己的事业，是自己的国家。要有代表——一般说来这是受动的东西；只有物质的、无生气的、不独立的、无保护的东西才需要代表权；但是，国家的任何一个成分都不应是物质的、无生气的、不独立的、无保护的。不应当把代表权看作某种并非人民本身的特殊事物的代表权，而只应看作人民**自身的代表权**，看作这样一种国务活动，即它不是人民唯一的、独特的国务活动，跟人民的国家生活的其他表现不同的只是它的内容的普遍性。不应当把代表权看作是对无保护的软弱、无能为力所作的让步，而应当相反，把它看作最高力量的一种自信的生机活动。在真正的国家中是没有任何地产、工业和物质领域作为这一类粗陋的物质成分同国家协议的；在这种国家中只有**精神力量**；自然力只有在自己的国家复活中，在自己的政治再生中，才能获得在国家中的发言权。国家用一些精神的线索贯穿整个自然，并在每一点上都必然表现出，占主导地位的不是物质，而是

形式，不是没有国家的自然，而是国家的自然，不是**没有自由的对象**，而是**自由的人**。

卡·马克思写于1842年12月10、19和30日

原文是德文

载于1842年12月11、20和31日《莱茵报》第345、354和365号

《莱茵报》编辑部关于即将对冯·沙培尔总督作出答复的通告[106]

科伦 1月2日。鉴于冯·沙培尔总督先生的“驳斥”[107]以及要求《莱茵报》作出解释一事已引起报刊议论纷纷，我们认为有必要声明：我们将于下周作出答复。所以推迟答复，只是因为必须进行许多补充调查。

卡·马克思写于1843年1月2日　　原文是德文

载于1843年1月3日《莱茵报》
第3号

[《总 汇 报》简 评]

奥格斯堡长舌妇已经到了这样的年华：一个女性由于不敢再以**妙龄自居**，对妹妹再也找不到比责备她们年轻更严厉的责备了。可是，在第 360 号，推算年龄的方法使可敬的女占卜家大错了。她在那里谈到必须使《莱茵报》的“年轻人的火气”**冷静**下来，而这段话所指的那位记者偏巧已年届**六十**，后者简直料想不到会在奥格斯堡《总汇报》上找到说他还年轻的证明。可是，情况恰好如此！自由有时太老，有时太年轻。它从来不会被提上议事日程，至少不会被奥格斯堡《总汇报》提上议事日程，而关于该报，越来越盛传它是在**奥格斯堡**出版的。

如果《莱茵报》编辑部希望象奥格斯堡《总汇报》那样给前一篇通讯加上附言，那么，我们只能让该报自己—— 既然承蒙它在《莱茵报》上发现了**毕斯托**军曹，—— 在**桃绿蒂**和**快嘴桂嫂**两人之间进行选择。至于它那**具有男子气的**信条，我们得从这两位女士的朋友**福斯泰夫**那里去找：

“是荣誉鼓励着我上前的。嗯，可是假如当我上前的时候，荣誉把我刺伤了呢？那便怎么样？荣誉能够替我重装一条腿吗？不。重装一条手臂吗？不。解除一个伤口的痛楚吗？不。那么荣誉一点不懂得外科的医术吗？不懂。什么是荣誉？两个字。那两个字荣誉又是什么？一阵空气。好聪明的算计！谁

得到荣誉？星期三死去的人。他感觉到荣誉没有？不。他听见荣誉没有？不。那么荣誉是不能感觉的吗？嗯，对于死人是不能感觉的。可是它不会和活着的人生存在一起吗？不。为什么？**讥笑**和**诽谤**不会容许它的存在。这样说来，我不要什么荣誉，荣誉也不过是一块铭旌；我的自问自答，也就这样结束了。”①

而奥格斯堡《总汇报》的政治教义问答也是这样结束的，它也是这样提醒“报界”，说在**紧急**时期可以失去手臂和腿，它也是这样诽谤荣誉，因为它自己已放弃了可以加以诽谤的一切荣誉。

奥格斯堡《总汇报》答应过要同我们进行一场原则斗争，它履行了这个诺言。它**没有**原则，因此，它在同我们交锋时提不出**自己**的原则。它不时向我们表示愤慨，散布小小的怀疑，企图作些细微的更正，吹嘘它有限的成就，妄想倚老卖老高人一等。对于它最后这一要求，即要求谋得**老将**的称号，我们不妨用德萨米先生对卡贝先生说的一段话来相赠：

“请卡贝先生不要气馁，有了这么多封号，不久他准能搞到**荣誉养老金**！”[108]

奥格斯堡长舌妇是靠计算错误，靠犯时代错误而存在的。她已丧失了她往昔所具有的唯一的东西—— **形式**，甚至文学风格这一形式。一种庸俗的、含糊不清的、傲慢的无定形的东西代替了它，而谁也不会因为在奥格斯堡《总汇报》上可以发现“吹牛先生”这种陈词滥调和“把自己吹成牛的青蛙”这种比喻就认为这些东西风雅。

卡·马克思写于1843年1月2—11日

原文是德文

载于1843年1月3和12日《莱茵报》第3和12号

① 威·莎士比亚《亨利四世》前篇第五幕第一场。——编者注

评内阁训令的指控[109]

一

“该报〈莱茵的一家报纸①〉自问世以来一贯坚持一种**应受谴责**的方针”等等。训令说:“该报明显地企图攻击国家制度的基础本身,发挥旨在动摇君主制原则的理论,恶意煽动舆论怀疑政府的所作所为,挑拨各等级的人互相对立,挑起对现存法定秩序的不满,鼓励对友好国家采取极端敌对的态度。议论臆想出来的行政当局的缺点,——姑且不说这些议论大多是捕风捉影、毫无根据和不了解情况的,——不是用严肃的、心平气和的、庄重的口气,而是对国家及其政体和机关进行恶毒攻击。”

当然,一种方针不会仅仅因为政府宣布它应受谴责就**应受谴责**。连**哥白尼的宇宙体系**不仅被当时的最高权威宣布为应受谴责,而且实际上也被他们判了罪。其次,到处都有这么一个规矩:**原告**应当提出证据。最后,《莱茵报》被控怀有犯下那些强加给它的罪行的“**明显**企图”。但是,一个企图,**能辨识出**,尤其是**明显的**,那只有当它已**在事实上**表现出来的时候。

然而,我们姑且假定内阁训令的各项指摘都是有根据的(不过,我们对此坚决不承认),那么,这些指摘在它们现在这种含糊不清、可作多种解释的措词下,却可以用来(同样不能用来)作为查封

① 指《莱茵报》。——编者注

任何一家报纸的理由，就象查封《莱茵报》一样。

首先据说，《莱茵报》怀有“攻击国家制度的基础本身”的“明显企图”。但是，众所周知，对普鲁士国家制度及其基础的看法，显然存在着重大的分歧。有的人否认这个基础有其制度，有的人则否认这个制度有其基础。

施泰因、哈登堡、雷恩持一种观点，罗霍夫、阿尔宁、艾希霍恩则持另一种观点。黑格尔当时认为，他在他的法哲学中已奠定了普鲁士国家制度的基础，而且政府和德国公众也都这样认为。政府还以官方传布他的著作这个方式来证明这一点，而公众则谴责他充当普鲁士的御用哲学家，这可以在旧莱比锡百科辞典[110]中读到。黑格尔当时所想的正是施塔尔今日所想的。黑格尔于 1831 年根据政府的一项特别命令讲授过法哲学课。

1830 年，《国家报》①宣称普鲁士是一个设有共和机构的君主国。现在，它宣称普鲁士是一个设有基督教机构的君主国。

既然对普鲁士国家制度及其基础的看法存在如此重大分歧，那么《莱茵报》也有**自己的**观点是很自然的。当然，这个观点可能背离政府现时的观点。但是，这个观点却能够从普鲁士历史、从现代国家生活的许多因素和高级权威得到有利的印证。

因此，《莱茵报》不仅没有企图攻击普鲁士国家制度的基础本身，恰恰相反，它确信，它攻击的只是偏离这个基础的动向。

《科尼斯堡总汇报》上有一篇官方文章，就查封《莱茵报》一事把普鲁士说成是一个自由主权的国家。[111]这是一个在普鲁士法中没有碰到过的、可以作各种解释的定义。

---

① 《普鲁士国家总汇报》。——编者注

“自由主权”可以有两种理解，一种是说自由纯粹是国王的**个人**的思想方式，因而，也就是他的个人特性；另一种是说自由是主权的精神，因而已经或者至少是应当通过自由的机构和法律获得实现。在前一种情况下，我们碰到的是开明的专制，它把君主**个人**同作为无生气的、不自由的实体的国家整体相对立。在后一种情况下，则不是把君主限制在他个人的狭窄的框框里，而是把整个国家看作他的躯体，于是，各种机构是他生存和活动的器官，而法律是他用来观察事物的眼睛——这就是《莱茵报》的观点。

其次，训令说《莱茵报》企图“发挥旨在动摇君主制原则的理论”。

这里再次产生了一个问题：如何理解“君主制原则”？例如，《莱茵报》断言，等级差别的统治、片面的官僚制度、书报检查等等是同君主制原则抵触的，而且它不断努力**证明**它的论断——这些论断并非心血来潮的思想。但是，总的说来，《莱茵报》从来没有偏爱某一**特殊的政体**。它所关心的是一个**合乎道德和理性的社会制度**；它认为对于此类社会制度的要求应该而且可以在任何国家形式下实现。因此，它不是把**君主制原则**看作一个**特殊的**原则，而是把君主制看作一般国家原则的实现。如果这是错误的话，那么，错误不在于估计不足，而在于估计过头。

其次，《莱茵报》从来没有企图恶意煽动舆论怀疑政府的所作所为。相反地，它总是出于善良的意愿，试图对政府本身的那些违反人民精神的措施提出怀疑，其次，它从来没有抽象地把政府同人民对立起来，而是相反地，把国家的缺点看成既是政府的，也是人民的缺点。

至于说到《莱茵报》有无根据、是否了解情况以及口气如何的

问题，那么，至少在德国，没有一家报纸表明更有根据和更了解情况。至于它的口气，如果同奴颜婢膝的（保守的）[1]报纸的嚎叫相比，它是真正严肃的、心平气和的和庄重的。在这方面，责备《莱茵报》**不通俗化**、过分讲究**科学的**形式倒不是没有根据的，而这同内阁的指摘正好相反。

《莱茵报》也没有企图挑拨各等级的人互相对立，相反，它倒是试图唤起各个等级去反对自身的利己主义和自身的局限性；它处处都把国家公民的理智同等级的无知，把人类的爱同等级的仇恨对立起来。如果说它在这方面也犯了什么罪，那么，这是莱茵省的法律和风俗准许犯的罪。

对于企图“挑起对现存法定秩序的不满”的指摘，在这样一种含糊不清的措词下，甚至算不上一种指摘。

政府也企图挑起对现存法定秩序的不满，例如，对旧普鲁士婚姻法的不满。法律的每一项改革和修订，每一个进步都是建立在这类不满上面。

因为合法的发展不可能没有法律的发展，因为法律的发展不可能没有对法律的批评，因为对法律的任何批评都会在公民的脑子里，因而也在他的内心，引起与现存法律的不协调，又因为这种不协调给人的感觉是不满，所以，如果报刊无权唤起人们对现存法定秩序的不满，它就不可能忠诚地参与国家的发展。

指摘《莱茵报》对忠顺的机关报刊进行卑劣的冷嘲热讽——这个指摘显然是针对报纸上的论战，——这根本不能作为查封报纸的理由。《莱茵报》备受各方告密之苦，它受到污蔑和攻击。它的责

---

① 在手稿中“保守的”一词写在“奴颜婢膝的”一词的上面。——编者注

任是自卫。更何况并不存在任何**官方**报刊。

《莱茵报》并没有侮辱**外国**[112]，它只是谴责外国对德国的侮辱。在这方面，它只遵循**民族**政策。至于谈到德意志联邦国家，那么，《莱茵报》在这个问题上只不过反映了这些邦的大多数人民代表的观点罢了。

最后，在对待宗教方面，《莱茵报》是遵照 1819 年书报检查法令第二条行事的，即它反对将宗教真理狂热地引到政治中去，并反对由此而引起的概念混乱。[113]

二

如果《莱茵报》真想系统地反对政府，那么，它必然会采取完全**相反的**策略。

它就会迎合莱茵省的偏见，而不是反对它。它就会首先尊崇**宗教偏见**，并且仿效教皇至上派[114]那样利用北德意志文化和南德意志文化之间的矛盾，而不是将北德意志文化引入莱茵省。

它就会依靠法国的理论，而不是德国的理论。

它就会把具有特殊局限性的地方精神同统一的国家观念对立起来，也就是说，它就会象哥雷斯那样，首先去维护省议会。[115]

它就会象通常的自由主义那样，认为一切美好的东西都在等级会议这边，而一切丑恶的东西都在政府那边。它就不会在那篇批评莱茵等级会议的文章①中拿政府的普遍的英明同各等级的局部的利己主义相对立了。它这样做同莱茵省许多自由主义者是相反

① 见本卷第 329—345 页。——编者注

的。最后，它就会参加其他报纸的大合唱，要求扩大各委员会的权利，而不会把这要求说成是违背国家利益的。

三

最后，把报纸的**整个方针**说成是**恶意的**，这是极度夸大，因为这样一来，下述种种也都会成为恶意的了：

1.争取关税同盟；

2.在同俄国签订协定[116]的事件上维护普鲁士；

3.争取普鲁士的领导权；

4.经常指出普鲁士是一个进步中的国家；

5.赞扬普鲁士的人民机构，如军队、行政当局等。

《莱茵报》也没有片面地反对官僚制度，相反，它承认它所发挥的作用：

1.反对毕洛夫— 库梅洛夫；

2.反对浪漫主义思潮。

相反，它是唯一既承认官僚制度的好的一面，也承认旧普鲁士法律的好的一面的**自由主义**报纸。

例如，《莱茵报》几乎和其他所有报纸相反，独自一家维护了新离婚法的基本原则。

最后，它是第一家而且几乎是唯一的一家欢迎内阁关于**更正事实**的法令①的报纸，认为这个法令是一个进步。

我们列举这些例子只是为了证明《莱茵报》没有进行任何**系统**

① 见本卷第312—313页。——编者注

的、抽象的反对活动，而一贯捍卫它深信合理的言行，而不问这些言行来自何方。

卡·马克思写于1843年2月4日和7日之间

原文是德文

第一次发表于《关于1830—1850年政治运动史的莱茵通信文件集》1919年埃森版第1卷

本地省议会代表选举

科伦 3 月 9 日。《**莱茵—摩塞尔日报**》是如此谦逊，既不认为它是“莱茵省最风行的报纸”，也不认为它是“政治思想的体现者”。它对科伦市的代表选举发表了一通评论，其中谈到[117]：

“我们乐于承认**梅尔肯斯**先生和**康普豪森**先生是**正人君子**〈“他们大家都是正人君子”①—— 悲剧中是这么说的〉，**甚至**〈真不得了！〉，甚至《莱茵报》本身，当它郑重其事地以这两个人同反对我省权利的人对立的时候，我们也准备表示赞赏〈这是多么珍贵的礼物啊！〉。但是，我们应当更尖锐而坚决地谴责那些被人用来试图影响对这两位先生的选举的**理由**，这倒不是因为这些理由**根本不**值得考虑，而是因为这些理由没有**特殊的**意义，而**只有**次要的意义。”

事情是，在科伦市的**个别**选民中散发了如下的石印信件：

“科伦市在即将召开的省议会上首先应当维护的最重要的东西，无疑是它的贸易和工业利益。因此，我们必须选举这样的人：他们除了思想正派、在我们当中具有独立的公民的地位外，能精确了解这些事业在各方面的进展情况，并且能以正确的观点来研究和阐述它们，推动它们前进。”

接着提到了上面那两位无疑是很正派的人。信的结尾是这样的：

“目前，我市在贸易界已占突出地位。但它的贸易和工业还会更加发展，而且这是为期不远的事。帆船运输、汽船运输和拖船运输等航运事业和铁路

① 威·莎士比亚《裘力斯·凯撒》第三幕第二场。——编者注

交通将使我市回到旧汉撒同盟时代—— 只不过必须在即将举行的省议会上明智地、具有远见卓识地维护我市的真正利益。

一群选民

2 月 24 日于**科伦**”

具有崇高精神的《莱茵—摩塞尔日报》针对这封信发表了一通夸夸其谈的说教：

“如果在某个地方，本地的物质利益具有那么高的地位，以致精神的、普遍的需要的反光连一点都不能透过，那么，执掌权柄的人只顾物质利益而对精神利益放任不管，又有什么可奇怪的呢？哦，你，伟大的科伦市，你，神圣的科伦市，你，机智的科伦市，你的某些子孙的精神状态和历史记忆已堕落到何等低下的程度！他们以为，实现他们那些至多不过把你变成大钱袋的希望和愿望，就能恢复旧汉撒同盟时代！”

《莱茵—摩塞尔日报》不是谴责代表的选举，而是谴责那些照它看来“影响”这次选举的**理由**。这是一些什么样的理由呢？《莱茵—摩塞尔日报》引用了**唯一**致**个别**选民的传阅信件，其中提到“贸易和工业利益”是科伦代表在即将召开的省议会上要维护的最重要的东西。《莱茵—摩塞尔日报》怎么知道这封连《莱茵—摩塞尔日报》自己也承认只送到“个别”选民手中传阅的信对选民的情绪竟产生了这样大的影响，以致它对梅尔肯斯和康普豪森两先生的当选起了主要的、决定的作用呢？如果在一份传阅信件中纯粹出于**特殊的**理由推荐了这两位先生，而且，如果这两位先生真的当选了，那么，难道由此就在某种程度上得出结论说，他们当选就是由这个推荐及其提出的特殊理由造成的吗？

当《莱茵报》“郑重其事地以康普豪森和梅尔肯斯同反对我省权利的人对立”时，《莱茵—摩塞尔日报》对它表示赞赏。那么，是什么促使它“表示赞赏”呢？显然是当选代表的品格。但是，难道他们

的品格在科伦不如在科布伦茨那样为人知晓吗?[118]在省议会上所应代表的各项利益中,《莱茵—摩塞尔日报》仅举出“**比较自由的行政区机构**”和“**扩大等级权利**”两项。它是否认为,在科伦好象人们不知道梅尔肯斯先生在历届省议会上曾为“自由的行政区机构”而奋斗,并因此声名卓著?是否认为,人们不知道在某次省议会上他面对着几乎全体反对,勇敢地、不屈不挠地捍卫了自由的行政区机构?至于说到“扩大等级利益”,那么,在科伦人人都很知道,梅尔肯斯先生首先反对这些利益受到自治权的限制,与此同时,他也坚决维护这样一种观点,即等级利益在同普遍利益、普遍权利和理智发生冲突时(象关于林木盗窃法和狩猎法的辩论时所出现的那种情况),不应超越自己的范围。这样看来,如果梅尔肯斯先生的全部议会活动使人不致怀疑,他一般说来当省议会代表是够格的;如果说康普豪森先生的少有的博学多才的教养、他的明睿达智和令人敬佩的一丝不苟的品格是众所周知的、是公认的,那么,《莱茵—摩塞尔日报》怎么知道,这两位先生的当选不是由于这些明显的理由,而是由于上面提到的那份传阅的信件呢?

可敬的报纸会这样回答:不!不!我说的不是这个意思,绝对不是!我的精细入微的唯灵论的心灵所怨恨的只是这封传阅信件的**作者们**,只是那些不提出人民的精神的和真正的利益,而提出另一些极其卑贱的理由的唯物主义者,也就是那些企图以不合适的理由来促进那两位先生当选,以影响那些“精神状态和历史记忆”已堕落到何等低下程度的“科伦子孙”的人。

可是,如果《莱茵—摩塞尔日报》只是针对那封匿名信件的**作者们**,那么,它为什么要这样大声叫嚷呢?为什么要说:

“如果**在某个地方**,本地的物质利益**具有那么高的地位**,以致**精神的和普**

遍的需要的反光连一点都不能透过，那么，执掌权柄的人只顾物质利益而对精神利益放任不管，又有什么可奇怪的呢？”

难道本地的物质利益因为在一封匿名传阅信件中具有高于一切的地位，就在科伦具有高于一切的地位吗？这是不可能的，就象司法的利益不可能因为在另一封也是致个别选民的传阅信件中具有高于一切的地位，就在科伦具有高于一切的地位一样！难道每个城市，不是象每个家庭一样，都可能有头脑迟钝的孩子吗？而根据这样的孩子的话对某个城市或家庭说长道短是合理的吗？

不过，要是认真研究这封传阅信件，就会发现它确实不象可敬的科布伦茨报纸想要我们相信的那样应受谴责。而且根据等级会议的业经法律规定的宗旨，它是完全正当的。这个法定宗旨，一方面要维护全省的一般利益，另一方面要维护它的特殊的等级利益。至于康普豪森和梅尔肯斯是莱茵省利益的当之无愧的代表，这是大家公认的，丝毫不需要传阅信件的作者进一步证实，或者甚至提上一笔。

既然这两位先生当省议会代表的一般资格已无庸置疑，那么，问题主要在于对一个科伦代表的特殊要求了。问题在于科伦在“即将召开的省议会”上“首先”应当代表的“最重要的”城市利益是什么！有谁会否定这就是“贸易和工业利益”！而且，光是简单的否定是不够的，还得提出证据来。

《莱茵—摩塞尔日报》对下面这一段话最感恼火：

“帆船运输、汽船运输和拖船运输等航运事业和铁路交通将使我市回到旧汉撒同盟时代。”

哀哉，不幸的科伦市！人们如何欺骗你，你又是如何自己欺骗自己啊！

《莱茵—摩塞尔日报》哀叹道:“他们以为,实现他们那些至多不过把你变成大**钱袋**的希望和愿望,就能恢复旧汉撒同盟时代!”

可怜的《莱茵—摩塞尔日报》!它不懂,所谓“旧汉撒同盟时代”只是指往昔贸易繁荣的时代;它不懂,如果科伦真想恢复汉撒城市的政治、社会和精神状态,即恢复**中世纪**时代,那么,“一切**精神的**、**普遍的**需要”就会真的被埋葬,“精神状态”就会完全**被歪曲**,一切“历史记忆”就会连根铲除!如果某个城市完全摒弃现代的一切理智的和健康的观点,以便从此生活在过去的幻想之中,难道政府不应当把“精神的、普遍的需要”的领域宣布为自己的一统天下吗?在有人千方百计企图毁掉我们的现在和未来,以便恢复**过时的**、**腐朽的秩序**的地方,紧紧掌握住自己的权柄——这难道不是政府的责任,它的自我保存的责任!

我们想把真实的情况告诉我们的读者。在科伦发生了一场严重的**选举斗争**,一场现代的人和过去时代的人之间的斗争——这是科伦政治积极性的最好证明。过去时代的人,那些企图**原封不动地**恢复“旧汉撒同盟时代”的人,尽管施展了种种阴谋诡计,仍然遭到了彻底的失败。于是来了这么一些异想天开的唯物主义者——每一只汽船、每一条铁路都清楚地证明他们多么孤陋寡闻,——而且虚伪地侈谈什么“精神状态”和“历史记忆”。他们在巴比伦的河岸哀号“伟大的科伦市,神圣的科伦市,机智的科伦市”。但愿他们的眼泪不致很快就哭干!

卡·马克思写于1843年3月9日　　原文是德文

载于1843年3月9日《莱茵报》
第68号

《莱茵—摩塞尔日报》是宗教法庭的大法官

科伦 3 月 11 日。几天前,《**莱茵—摩塞尔日报**》刊登了一篇把虔诚的《**科伦日报**》革出教门的宗教训谕;现在,《**特利尔日报**》又站在科布伦茨的宗教法庭上受审—— 这不是没有缘故的。

因为《特利尔日报》就弗里德里希·冯·扎勒特之死说了如下一段话[119]:

"摆在我们面前的是他的著作《俗人福音》,它将**福音书中的神圣的永恒的真理原原本本地启示**给我们"。"他〈扎勒特〉力求成为一个以耶稣为榜样的高尚的人,并**作为主的真正斗士,启示了永恒的真理**。"

《莱茵—摩塞尔日报》写道:"凡是读过这段话而且对这位备受赞扬的作者没有更多了解的人岂不认为,冯·扎勒特先生必定是个虔诚的基督徒,并在他的《俗人福音》中以火热的激情传播主的箴言吗?但是,事实上,这部福音是什么内容啊!不过是诸如施特劳斯、费尔巴哈、布鲁诺·鲍威尔以及其他不管叫什么的现代异教使徒在讲堂上和著作中传授给小范围的学者们的那种谬误的、有害的学说"等等。

为了表明自己的观点有确凿的根据,《莱茵—摩塞尔日报》引证了

"《俗人福音》中的一段,即把叛徒犹大同福音书中的基督(圣经所描绘的基督)加以对比的那一段"。

接着引证的文字令人信服地证明,扎勒特是多么有意识地把

自己的观点同**历史的**基督教对立起来。

《莱茵—摩塞尔日报》对刚去世的人肆无忌惮的抨击，也许会使假人道的感情受到伤害，但是，《特利尔日报》替这个人所作的辩护，岂不是更不人道、更使人受到伤害吗？要是我**歪曲了**死者的精神面貌，能说我是在纪念他吗?毫无疑问，扎勒特曾努力启示真理，但绝不是福音书的真理。毫无疑问，扎勒特曾努力使自己成为一个**真正的人**，但绝不是成为教会真理的卫道士。

相反，扎勒特认为，理性的真理只有同宗教的真理相对立才能成立，有道德的人只有同信仰基督的人相对立才能得到确认；因此，扎勒特便写出了《俗人福音》。可是结果怎样呢？他的那位《特利尔日报》辩护士把他的全部努力都弄颠倒了，难道这是在纪念他吗？如果你们宣称路德是个好天主教徒，你们是对他表示尊敬吗？如果你们把教皇冈加奈利称作耶稣会教徒的庇护者，你们是对他表示尊敬吗？这是多么伪善！多么虚弱！扎勒特是个共和主义者，如果你到处渲染他搞保皇主义，你算是他的朋友吗?扎勒特最爱真理，而你们竟认为最好用讲假话来对他表示敬意?也许在你们心中基督教同友谊发生了冲突？好！那你们就承认这一点，并且说扎勒特是个好人，等等，但是个坏**基督徒**!对此表示惋惜吧，如果你们愿意的话，公开地表示惋惜吧，只是不要把他的著作硬说成是他皈依基督教的光辉证明。如果你们要**谴责**你们这位朋友的意向，那么，就象《莱茵—摩塞尔日报》那样，毫不客气地谴责吧，但是不要采取伪善的、拐弯抹角的办法，不要把他当作他本来不是的那种人来赞扬，而恰恰要根据他的**真正**面目来谴责他。

即使承认《俗人福音》本身可能让人作这样的理解，承认扎勒特**在这本著作中**还远未弄清自己的观点，承认他自**以为**在宣扬福

音的真谛，承认不难找到另一些完全充满基督教教义的引文来同《莱茵—摩塞尔日报》的引文对照，那么《莱茵—摩塞尔日报》认为扎勒特是用一种**自己独创的**基督教来取代**历史的**基督教这一看法毕竟是对的。

最后，还要谈一谈《莱茵—摩塞尔日报》引用的那些文字。这些引文有一个根本缺点——**缺乏诗意**。不过，一般说来，用诗歌来表述神学争论，是一个多么荒唐的想法！哪一个作曲家会想到要把教条谱成乐曲？

且不谈这个违反艺术规律的异端。这些引文的内容又怎么样呢？**扎勒特**认为，基督明知犹大有背叛意图，但不去设法使他改邪归正，或防止恶行发生，这是同基督的神性**不相容的**。因此，扎勒特惊呼（《莱茵—摩塞尔日报》引用了这几行）：

> “可悲；谁——准是瞎了眼睛——
> 把上帝造成这个样子，
> 把他丑化得这样无能：
> 只让他有一点点知人之明！”[120]

扎勒特的判断表明，他既不是**神学家**，也不是**哲学家**。如果他是个**神学家**，他就不会因为这种同**人的**理性和**人的**道德相矛盾的现象而感到不安，因为对神学家来说，人的理性和道德不是福音书的尺度，相反地，福音书倒是衡量人的理性和道德的尺度。如果扎勒特是个**哲学家**，他就会知道，这种矛盾根源于**宗教思维的本性**，从而就会承认这种矛盾是基督教世界观的**必然产物**，而决不会谴责它是对**这种世界观的歪曲**。

让《莱茵—摩塞尔日报》继续满怀热忱地为宗教事业而奋斗，并给莱茵地区的所有报纸都穿上地狱服[121]吧！我们倒要看一看那

些模棱两可的人，那些不冷不热的**温暾的人**是如何看待**宗教的恐怖主义**的，他们是否觉得它比**理性的恐怖主义**好受。

卡·马克思写于1843年3月11日

原文是德文

载于1843年3月12日《莱茵报》
第71号

《莱茵—摩塞尔日报》的修辞练习

科伦 3 月 13 日。今天,《莱茵—摩塞尔日报》就本报 3 月 9 日评述省议会代表的文章①作出了反应[122]。我们不想将它的这份**修辞**杰作的某些范例向我们的读者保密,其中甚至可以遇到这样的佳句:

"《莱茵报》朝着它仿佛在《莱茵—摩塞尔日报》的一篇文章中看见的幻影使劲地挥起—— 不是斧钺,而是它**惯用的大棒**〈好家伙!**惯用的大棒**!**挥起大棒**!〉,不消说〈对那些不消说的事物说三道四是多么奢侈啊!〉,它的打击全打偏了〈**打偏了**!没有打中《莱茵—摩塞尔日报》。大概打中了它的编辑吧!〉。**受到攻击**〈只有幻影受到了攻击!〉的报纸依然完好无损。"

多么慷慨的逻辑啊! 这使读者根本无需动脑筋就可以作出结论:对受攻击的报纸打**偏**了,没有打**中**它! 多么丰富的想象! 多么严谨的叙述! 真难设想,在《莱茵—摩塞尔日报》看来,宣称它的脊背完好无损该多么有趣! "幻影"、打击幻影的《莱茵报》、打击全打偏了,这些妙不可言的想象给《莱茵—摩塞尔日报》的幻想力增添多少光彩啊! 下面有关这个最大的题目的一些既巧妙又惊人的说法就是明证。在介绍这些说法时我们亟愿提醒读者注意它们之间在色彩上的细微差别。请看:

1."3 月 9 日的《莱茵报》朝着它仿佛在《莱茵—摩塞尔日报》的一篇文章

① 见本卷第 356—360 页。——编者注

中看见的**幻影**使劲地挥起惯用的大棒，不消说，它的打击全打偏了。”

2.“这篇文章使《莱茵报》看见了**鬼魂**〈刚才这鬼魂还是幻影，从何时起《莱茵报》在这家教皇至上派的无名小报上看见了**鬼魂**呢？〉，因而使它变成了同**影子**作斗争的英雄。”

那么，这一次至少是打中了《莱茵—摩塞尔日报》的影子！

3.“不过，《莱茵报》自己**大约也**意识到，碰到一切**实际的**、真实的、**坚硬的**东西〈莫非指《莱茵—摩塞尔日报》的脊背吧？〉，它的力量便会成为笑柄〈什么样的精神力量碰到脊背不会成为笑柄呢？〉。而它**仍然**想证明它有**犄角**〈“惯用的大棒”悄悄地变成了“犄角”〉，并且会撞人〈先前是“使劲地挥起大棒”〉。它**想象出**一个幻影〈先前是“看见”或“**仿佛看见**”〉，企图硬把它当作我们文章的真正精神〈重复一遍是为了提醒读者记住事实！〉，“它拿这个幻影来尽情发泄它的愤怒并试试自己的力量〈够厉害的说法〉，正象公牛打架时**狂怒的牲畜**一样〈前面《莱茵报》被说成是“拿着大棒的人”，那么，“牲畜”便自然是《莱茵—摩塞尔日报》了。〉，把它的怒气发泄在扔给它的稻草人身上，并在把这稻草人撕得粉碎之后，自**认为**是胜利者”。

多么地道的荷马语言！多么了不起的史诗般的广博！对动物心理了解之深刻简直就象伊索寓言！这是对自**认为**是胜利者的公牛的心理状态的绝妙理解！

如果我们竟想同这位如此“杰出的政论家”就事情的实质进行争论，那可是“太天真无邪”而又“鄙俗迂腐”了。我们只想再说几句话，给这位好汉刻画一下：

《莱茵—摩塞尔日报》在它那篇如此不幸地受到攻击的文章中“只是”表示“怀疑”：“如果这些人〈指呼吁人们选举康和梅[①]两位先生的那封传阅信件的作者〉的希望得以实现，**是否真的恢复旧汉**

① 指康普豪森和梅尔肯斯。——编者注

撒同盟时代”。但是，“关于**恢复**过时的、腐朽的秩序”，在它的“文章中只字**未**提”。谁能理解，就让他去理解吧！

接下去：

《莱茵报》企图“公开**撒谎**，因为它说：‘在省议会上所应代表的各项利益中，《莱茵—摩塞尔日报》**仅举出**比较自由的行政区机构和扩大等级权利’①。然而，在《莱茵—摩塞尔日报》上还可以读到：‘**确认大量其他在发展人民生活方面的悬而未决的问题**’”。

可是，难道《莱茵—摩塞尔日报》正式提出过，或者哪怕只**提一下**任何这类“悬而未决的问题”吗？它是否认为，象“确认**大量其他悬而未决的问题**”这类模棱两可的字眼，就能有助于**明确**这些问题以便向省议会代表提出一定的要求？还是让我们的读者再来看一看《莱茵—摩塞尔日报》的独特文风：

属于“〈省议会上〉应予维护的**利益**的，是**确认**大量在发展人民生活方面的悬而未决的问题！”

在发展人民生活方面的悬而未决的问题！应予维护的确认！

卡·马克思写于1843年3月13日

原文是德文

载于1843年3月14日《莱茵报》
第72—73号

① 见本卷第357—358页。——编者注

[关于黑格尔对国家的具体历史形式和国家的抽象观念之间的相互关系的观点]

(摘自 1843 年《克罗茨纳赫笔记》)[123]

在**路易十八**时代,宪法是国王的恩赐(钦赐宪章),在**路易·菲力浦**时代,国王是宪法的恩赐(钦赐王权)。[124]一般说来,我们可以发现,主语变为谓语,谓语变为主语,被决定者代替决定者,这些变化总是促成新的一次革命,而且不单是由革命者发动的。国王创立法律(旧君主制),法律创立国王(新君主制)。宪法的情况也是如此。反动分子的情况同样是如此。长子继承权是国家的法律。国家需要长子继承权的法律。因此,当黑格尔把国家观念的因素变成主语,而把国家存在的旧形式变成谓语时——可是,在历史真实中,情况恰恰相反:国家观念总是国家存在的[旧]形式的谓语——他实际上只是道出了时代的共同精神,道出了时代的**政治神学**。这里,情况也同他的哲学宗教泛神论完全一样。这样一来,一切非理性的形式也就变成了理性的形式。但是,原则上这里被当成决定性因素的在宗教方面是理性,在国家方面则是国家观念。这种形而上

学是反动势力的形而上学的反映，对于反动势力来说，旧世界就是新世界观的真理。

卡·马克思写于1843年7—8月

原文是德文

第一次发表于《马克思恩格斯全集》1927年国际版第1部分第1卷第1分册

[《德法年鉴》大纲方案][125]

本年鉴的文章由德国人或法国人撰写，将论述：

(1)具有有益的或危险的影响的人物和制度，以及目前大众所注意的政治问题，不论它们涉及的是宪法、政治经济学还是国家机构和道德风尚；

(2)我们将对报纸进行述评，这种述评对一些报纸的奴颜婢膝和卑鄙下流将是一种鞭挞，同时将引导人们注意另一些报纸致力于造福人类和自由的崇高活动；

(3)此外，我们还将评介旧制度下德国(目前正走向崩溃和毁灭)的书刊和其他出版物，最后，还将评介两国的那些开辟并继续推进我们正在跨入的新时代的书籍。

卡·马克思写于1843年8—9月　　原文是德文

第一次发表于《马克思恩格斯全集》
1975年莫斯科英文版第3卷

致《和平民主日报》的声明[126]

据第 28 号《公益报》载：

“《科伦日报》刊登了一封莱比锡来信，说不久将在巴黎出版一份由卢格博士主编的德、法文杂志，德·拉马丁先生和德·拉梅耐先生据说已答应给以协助。[127]

关于德·拉马丁先生已答应和德·拉梅耐先生一起为某杂志，特别是为上述杂志撰稿之说是不真实的。

德·拉马丁先生全力投身于议会活动，他把政治活动之余的少许闲暇用于著述《吉伦特派历史》一书。”

确实，德·拉马丁先生没有承担和德·拉梅耐先生一起为上述杂志撰稿的任务，不过，我们可以肯定地说，他曾答应我们，在我们筹办的杂志的出版工作上，可以得到他的协助。

我们之所以找到这两位名流，是因为我们认为，象法国和德国之间的精神联盟这样的事业，事先应得到法国进步力量的一切优秀代表的支持。

然而，我们要声明，《**科伦日报**》刊登的那封引出《公益报》的文章的莱比锡来信，既不是我们写的，也不是我们哪位朋友写的。

前《德国年鉴》编辑**阿尔诺德·卢格**

前《莱茵报》编辑**卡尔·马克思**

1843 年 12 月 10 日于巴黎

载于 1843 年 12 月 11 日
《和平民主日报》

原文是法文

《勒·勒瓦瑟尔（DE LA SARTHE）回忆录》摘要

1829年巴黎版第1—4卷

第　一　卷[128]

［摘　录］

“因此，今天被认为是几个过激的狂人的狂妄行为的东西，曾经是全体人民共同的情感，而且可以说是他们的生存方式！”（第21页）

“后来，分歧使民族分裂了；但是，在1788年还没有这种情况：在法国凡是不靠营私舞弊生活的人都为砸烂专制制度这个共同愿望联合起来；凡是不盗窃公共财产的人都希望把管理公共财产的权力委托给人民的代表；凡是下属于特权等级的人都希望法律对人人一视同仁，公民人人承担相同的义务。”（第27页）

“宪法〈在国王逃跑后〉修改了，它的民主精神比原先制订的少了：更改的不是重要的，但是足以使议会完全丧失其民众性，使宪法失去其最希望得到的批准——全国的批准。”（第32页）

“立法议会的历次会议只是民权反对王权的一场很不隐蔽的战争。这是一场敌对双方轮番把宪法作为矛或盾来使用的战争。战争是激烈的，双方都不断援引对他们说来只不过是一纸谁也不相信的空文的宪法。其实，这个受宪法束缚的无能的议会，不能**作出任何有益的事情**……所以，**在它存在期间**发生的许许多多事件，**都不是由它产生的**。从宪法的观点或从自己的法定权限来看，宫廷和议会都**不能、也没有作出任何事情**。这两个庞然大物默默地互

相注视，企图通过**秘密勾结**得到它们从法律上无法得到的东西。”（第 37、38 页）

“不论这一或那一〈方〉都缺乏诚意……所以，在制宪议会给法国造成的危机中，出路只有两条：或者推翻君主制，或者恢复旧秩序。因此，对双方来说，都是生死存亡的问题。”（第 38 页）

“1791 年至 1792 年这个决定法国命运的伟大时代，其标志不是那个引人注目的议会斗争。在**人民和政权**之间，战争继续着。6 月 20 日、佩蒂昂 7 月 14 日的胜利以及成为马赛义勇军进入巴黎的借口的运动—— 这些事件产生了重大后果[129]，虽然议会丝毫没有参与其事。代表们在议会中扮演的角色是**阴谋家**，而不是**代表**。甚至宣战的决定—— 这一时期的主要事件—— 也是在雅各宾俱乐部[130]通过的。”（第 39 页）

拉斐德[131]。—— 第 40 页。

8 月 10 日[132]。—— 第 41 页。

“在 8 月 10 日**取代了一切权力机关**的**起义**还在继续……这是积极的力量，它镇压了自由的敌人。”（第 43 页）

“在法国从 8 月 10 日开始的空位时期[133]存在的唯一力量便是人民的热情、起义、无政府状态……因此，剩下的最后的拯救方法就是利用无政府状态提供的那些手段，并用无政府状态掀起的粗暴力量来对准我们的敌人。”（第 43、44 页）

“它〈立法议会〉颁布的法令没有任何效力。由这个无能的议会产生的内阁也没有实际的权力……因此，行政管理权转入那些能够同它们脱离的人手中，即转**入人民团体和市参议会**手中。但是，这些临时成立的行政管理中心是**无政府状态本身的产物**，没有任何法律上或宪法上的根据，它们仅仅是在它们限于指导人民运动的方向、实现人民的意志对拥有权力的人民代表；一旦它们同人民发生矛盾并试图把**法律的约束**加在人民头上，那么，它们便不能使人听从了。”（第 44、45 页）

“脱离我们的正是**吉伦特派**。比佐放弃了他在制宪议会的席位；维尼奥放弃了他不久前在立法议会还占据着的席位〈即左边的席位〉。”（第 49 页）“我们远不想制造**分歧**，佩蒂昂被几乎一致地推选为[国民公会]主席；执行委员会[134]的其他成员都从上一届议会有影响的代表中选出。”（第 49 页）

新的代表(山岳派)对内部分裂毫无所知—— 第 50 页。

“在我们开会期间,[国民公会的]新代表(占山岳派大多数)甚至不知道存在两个阵营,也不知道并非所有共和派都具有同样的感情和愿望。”(第 51 页)

“组成**核心**的是那些一向惯于附和得势的党派的人和那些在采取某种立场以前先要看一看他的名誉会不会受到损害、他能不能安然坐待事态发展的人。这样的代表起先隐藏在核心里,后来成为热心的山岳派,其后又成为更热心的反动分子。他们之中也有……一些天才的活动家:**巴雷尔**……西哀士、杜洛尔……布瓦西— 当格拉斯。”(第 52 页)

“唯一在参加国民公会时有现成的办法和事先制订好的行动计划的党派,在右边的席位上就座〈吉伦特派〉。”(第 52 页)“成群地涌向我们对面的席位,意味着他们甚至在认清我们以前便自我们宣战了。”(第 53 页)

吉伦特派的主要演说家是波尔多律师界的律师;吉伦特派在立法议会中占多数,权力极大;同时,他们控制着雅各宾俱乐部,也就是说,左右着公众舆论;在 8 月 10 日起义时,他们认为法国是在他们的掌握中,因此,在召开国民公会时,他们认为,不可能形成一个不取决于他们的多数。但是,四十二天的空位时期使情况发生变化。立法议会,因而也就是吉伦特派,在反对王室的斗争中所表现的那股劲头,8 月 10 日后消失了。“一旦国家政权顺利地转入他们手中,他们便变得软弱无力、优柔寡断”…… 由于[求助于]发表演说和宣言,蔑视公众舆论,无力制止混乱,他们“使自己失去了可以支配的对事件因势利导的手段。当时雅各宾俱乐部是公众舆论的晴雨表。极少出现大多数法国人反对它的决议的情况。”长期以来吉伦特派在这里发号施令,甚至在制宪议会解散前夕,他们还驱逐了拉梅特兄弟俩,把立宪派赶到“斐扬派[135]的不得人心的穹窿下”。8 月 10 日以后,他们落到后头了,转入了反对雅各宾派的立场。由吉伦特派在 8 月 10 日授予行政权的临时内阁,“一当它所依附的党派不得人心”,就显得软弱无能了。“行政权实际上操在各个公社,特别是由朝气蓬勃、为人民爱戴的人组成的**巴黎公社**手中了。首都的**选举**是在巴黎公社的影响下进行的,公社最著名的成员都被选入[国民公会]”(第 53、54 页)。于是吉伦特派采取了敌对立场。“所有多少以刚毅和爱国精神著称的代表一来到巴黎,就被吸收进受巴黎公社巨大影响的雅各宾俱乐部。这些代表坐在左边

的席位;单是这个举动就足以使吉伦特派坐到右边的席位上去了。雅各宾派由于排挤了他们的权力”,便同那些跟巴黎代表一道站在公社一边的代表一样,“成了他们的敌人”。(第 55 页)

“因此,在开会之**初**,国民公会并没有分裂成党派……只是在其内部产生了一个沽名钓誉的集团,它想把自己的观点强加给大会,并且准备进行一场战争,为其自尊心受到的创伤复仇,也为了泄私愤。”(第 55 页)

丹东,—— 第56、57页。**罗伯斯比尔**、**马拉**,—— 第57、58页。[136]

“大多数吉伦特派并不是变节分子,但是,他们中间隐藏了变节分子。不,他们并不想要毁灭共和国,但是,他们的理论导致这个后果。”(第 59 页)吉伦特派是进攻的一方,山岳派起初处于守势。(同上)

1792 年 9 月 21 日国民公会开幕。主席:**佩蒂昂**。

丹东,—— 第 60、61、62 页。

根据**丹东**的提议通过的最初两项法令是:(1)“不能有未经人民批准的宪法①”;(2)“国家保障人身和财产不受侵犯。”根据**格雷哥里**的提议,一致[通过]废除王权。

吉伦特派开始斗争。—— 第 63 页。

9 **月** 24 **日克尔森**借口首都国民公会面临危险,提议从外省调进军队(第 63 页)。吉伦特派反对巴黎公社,因为它自 8 月 10 日起使他们的影响化为乌有;同时也反对丹东,因为他控制着执行委员会(第 64 页)。在国民公会召开以前,几乎所有的巴黎代表都加入了 8 月 10 日成立的巴黎公社(第 63 页)。

因此,吉伦特派疯狂“反对这个危险的公社,尤其反对巴黎的代表。”(第 63、64 页)

总之,显而易见,吉伦特派要为其失败、为其在 8 月 10 日开始的空位时期所扮演的可怜角色报仇。

奥尔良[**公爵**]**约瑟夫·埃加利泰和让·保尔·马拉**。—— 第 64、65 页。

---

① 马克思摘录时译成德文。—— 编者注

“这样的人〈马拉〉，如果不是吉伦特派想从他身上追求毅力原则本身，因而夸大了他的作用，让他有机会至少是展示出标志着真正的信念和自我牺牲精神的品质—— 镇定、坚毅、冷静和蔑视凌辱的话，这种人就连最微小的作用都起不了。”(第 65 页)

9 月 24 日间接指责巴黎公社和许多巴黎代表“力图建立专政”。

9 月 25 日。巴巴鲁和雷贝基指责罗伯斯比尔。**丹东**鼓吹和解。—— 第 66、67 页。吉伦特派继续提出指责。维尼奥反对马拉。—— 第 67 页。

马拉，—— 第 68、69 页。[137]

冲突每天都在继续：“罗兰和丹东两位部长之间的分裂、对巴黎公社非法活动的指责、马拉的海报是这些无谓冲突的借口”(第 69 页)。看来胜利几乎总是偏向吉伦特派(第 70 页)。还未有效组织起来的多数人处在动摇不定的状态中。“因此，相当数量的坚决的共和派长期同右派一起投票，其中有菲力波、康邦、康巴塞雷斯等人。”(第 70 页)

9 月 29 日。选出的松姆省代表罗兰向国民公会声明，他辞去内政部长的职务。比佐提出“请部长留任，全体吉伦特派都支持他”的议案。菲力波提议“此挽留亦适用于丹东”；丹东表示反对，[声称]：“唯一能够使罗兰留任的方法是宣布他的当选无效。”

斗争，罗兰的信等。—— 第 70、71 页。①

发布解散巴黎公社的法令。—— 第 73、74、75 页。②

“每天双方都怒气冲冲地互相指责：右派总是先发动攻击，援引国民公会开幕前的旧事，并且总是利用**马拉**给大会造成的反感来指摘整个山岳派。”(第 78 页，参看第 79 页)“……党派纠纷，它使人民推选出来的人浪费了宝贵的时间和他们应当全部地、充分地用来同法国的敌人作斗争的力量。”(第79页)

10 月 29 日，**罗兰**、**卢韦**指控罗伯斯比尔。—— 第 80 页及以下各页。

---

①② 见本卷第 382—383 页。—— 编者注

“……他〈**卢韦**〉和**巴巴鲁**毫无疑问是他们党内仅有的**实干家**。”(第81页)

“后者〈罗伯斯比尔〉的**模糊不清而又啰嗦的口才**。”(第82页)[138]

“国民公会的各个委员会和国民公会本身从事各方面的行政管理工作，并且通过各种法令履行了行政权的大量的、经常性的职能。另一方面，各市参议会也给自己揽了相当部分的行政职权。不论民政方面，或是军事方面，以至司法方面的权力都没有定出规章……只要根据某个倡议召开公民大会来处理某件公共事务，它便会同时干预与委托给它的使命毫不相干的事情……如果**事实上**存在着许许多多**权力机构**，那么，**从法律上说**，一个集体机构，**国民公会，统一了社会机体的全部权力**，它经常使用这个权力，它通过它的法令行使**立法权**，通过它的各个委员会行使行政权，通过对公诉法的广义解释行使司法权。”(第85页)

“作为被消灭了的君主制和正在建立的共和制之间的过渡状态，作为反对贵族、侨民和国外敌人的战争的工具，这种一切权力的集中是个良好的征兆，我甚至想说得更重一些，这种集中是必要的。”(第86页)

“就是他们〈即**吉伦特派**〉要求颁布对自己的同事提起公诉的法令，就是他们将马拉提交革命法庭审判，从而破坏了当选的人民代表的不可侵犯权。”(第87页)①

12月16日**比佐**关于驱逐奥尔良[公爵]和他的儿子们的提议；卢韦和朗瑞奈支持了比佐。[139]

罗兰的阴谋。——第88、89页。②

“**卢韦**、**罗兰**、**加代**、**佩蒂昂**、**让索内**尽管对我们抱有成见，却是真正的、真诚的共和派。”(第90页)

关于吉伦特派——第90、91页。[140]

“妨碍国民公会工作的分歧，不久在**执行委员会**也开始感觉到了。塞尔旺由于健康状况不佳不得不辞去陆军部长的职位，因此，国民公会便根据罗兰的推荐，毫不犹疑地任命在内政部供职的公民帕希接任。新部长和他的保护

① 见本卷第386—387页。——编者注

② 见本卷第383—384页。——编者注

者无论爱憎或观点都不相同。”(第 91 页)

“在发生这些无休止的纠纷期间,国民公会的**各个委员会**并不象公会本身那样消极;全国保卫委员会在**卡诺**的影响下支援了我们的军队,为我们的胜利准备了条件;财政委员会(其报告人通常是**康邦**)通过发行称为阿西涅的经常大幅度贬值的纸币以及出卖国家财产来筹集资金。”(第 92、93 页)

“1793 年 1 月末……山岳派放弃了他们或许保持得过久了的守势,转而对吉伦特派采取攻势。”(第 100 页)

在米歇尔·勒佩莱蒂埃— 德圣法尔若……牺牲后,“吉伦特派已不再拥有多数了”(第 101 页)。

丹东,—— 第 143 页及以下各页。[①]

山岳派同吉伦特派的斗争

[提　纲]

1792 **年** 8 **月** 10 **日**空位时期开始。立法议会软弱无能,从中产生的内阁也软弱无能。政权转入**人民会议和市参议会**之手,它们是临时成立的行政管理中心,无政府状态的产物;它们应当成为人民运动的体现者,因为它们的权力也就是民意的权力(第 44、45 页)。

有影响的党派之间的分歧由此产生了。

一派希望恢复被 8 月 10 日事件推翻的秩序,并实施现行法律。内阁和立法议会的主要人物是这一派的领袖。

另一派则认为无政府状态是它引起的那股热情的唯一推动力量,是替代现有组织的东西,是外部和内部的唯一对抗力量。这一派的代表在巴黎公社和几乎法国各地的市参议会中占优势,在内

① 见本卷第 387 页。—— 编者注

阁中拥有一票(丹东)(第45、46页)。

吉伦特派(前一派)没有任何有效的手段来同人民的潮流对抗。他们的理论在实践上仅限于发表演说和宣言,这些东西使他们彻底地脱离了大众,却丝毫无法影响事件的发展。

"这时,巴黎公社派出公民去守卫边界。信号炮每小时都在轰鸣,通报着共同的危险。所有的公民都在各区登记,准备去打敌人。"

这时,**九月**的日子[141]在激荡。

如果这个运动被镇压下去了,那么,整个社会生活也就窒息了(第46、47页)。

在外省,人们咒骂九月屠杀,但感谢那些支持**起义狂**以使军营充满公民士兵的人们。

人们鄙视吉伦特派,因为他们没有勇气调动公民同外国军队作战,完全不能有力地反击违法行为;吉伦特派诅咒违法行为,却利用它作为反诬自己强大对手的根据。

选举正是在这个疾风暴雨的时期进行的。

国民公会开幕时巴黎的起义运动还在继续;公社最有权威。

吉伦特派首先同山岳派闹分裂。新来的山岳派不想分裂,这一点从几乎一致推举**佩蒂昂**为国民公会主席一事中可以说明。执行委员会的其他成员也是这样从上一届议会①有影响的成员中选出。几乎所有新来的代表对内部分歧都一无所知。罗伯斯比尔和佩蒂昂,丹东和加代同样受到他们的尊敬。

唯一在参加国民公会时有现成的办法和事先制订好的行动计划的党派(吉伦特派),在右边的席位上就座。他们离开了他们原先

① 即立法议会。——编者注

的(左边的)席位,成群地涌向右边的席位,从而向新来的坐在左边——传统上是爱国主义者坐的一边——的共和派宣战。

吉伦特派在立法议会中拥有多数,同时控制着雅各宾俱乐部。在8月10日事件时,他们认为法国在他们的掌握中。他们在召开国民公会时丝毫也没有想到可能形成一个不取决于他们的多数。但是,四十二天的空位时期使情况和选举的性质发生了变化。

“立法议会,因而也就是吉伦特派,在反对王室的斗争中表现出一定的劲头。一旦国家政权顺利地转入他们手中,他们便变得软弱无力、优柔寡断。他们没法制止8月10日迸发出来的那股洪流,他们是如此笨拙,竟用演说来抗拒潮流。他们蔑视公众舆论,无力制止混乱。他们自己使自己失去了可以支配的对事件因势利导的手段。当时**雅各宾俱乐部**是公众舆论的晴雨表。长期以来吉伦特派在这里发号施令。甚至在制宪议会解散前夕,他们还驱逐了拉梅特兄弟俩,把立宪派赶到斐扬派的不得人心的穹窿下。8月10日以后,他们也落到后头了;他们的声誉下降了。他们几乎全部离开了这个团体,可是,过去当这个团体还赞同他们的观点的时候,他们曾经大肆宣扬过它的功绩;而一旦它的想法跟他们不同,它在他们眼中便成为一窝叛乱者了。

此外,8月10日吉伦特派把行政权授予临时内阁。这个在国民中得不到支持的内阁,一当它所依附的党派不得人心,就显得软弱无能了。行政权实际上操在各个公社,特别是由朝气蓬勃的人民代表组成的巴黎公社手中了。首都的选举是在巴黎公社的影响下进行的,公社最著名的成员都被选入[国民公会]。”

于是,吉伦特派从国民公会开始活动起就采取了敌对立场。

“所有多少以刚毅和爱国精神著称的新代表一来到就被吸收进受公社巨大影响的雅各宾俱乐部。这些代表坐在左边的席位;单是这个举动就足以使吉伦特派坐到右边的席位上去了。雅各宾派[……]成了他们的敌人[……]——因此,他们把他们的新对手也叫做雅各宾派[……]起初,他们只是敌视巴黎公社和巴黎的代表,后来,他们的仇视扩及所有坐在雅各宾派通常坐的那一边的、狂热的共和派。因此,在开会之初,国民公会并没有分裂,它是由结成一体的共和派组成的,他们虽然在许多问题上有分歧,但被一种共

同的感情团结起来。只是在其内部产生了一个沽名钓誉的集团，它想把自己的观点强加给大会，并且准备进行一场战争，为其自尊心受到的创伤复仇，也为了泄私愤。”

大多数吉伦特派并不是变节分子，但是，他们中间隐藏了变节分子。他们并不想要毁灭共和国，但是，他们的理论导致这个后果。因此，国民公会中为数不多的保皇党人便趋附他们。他们是进攻的一方，山岳派很久都处于守势，吉伦特派不能为共同事业而牺牲自己的自尊心(第 47—59 页)。

1792 年 9 月 21 日国民公会开幕。主席：**佩蒂昂**。**丹东**辞去司法部长的职务。和解的演说。如果未经基层议会的多数票通过，任何宪法都不能存在。财产不受侵犯的宣言应作为法令颁布。丹东的两项提案成为法令(国民公会颁布的首批法令)。丹东在演说中认为，人民的骚动是一种必要的、但是暂时的现象；如今应让位于国民公会的合法权力，过火行为应当停止。

根据格雷哥里的提议，一致通过废除王权。

从国民公会首次会议可以看出，山岳派为了秩序和自由的利益而谋求普遍和解。吉伦特派则立即露出了复仇的渴望。

9 月 24 日。**克尔森**借口首都[国民公会]面临危险，提议**从外省**调进相当数量的**军队**。这是吉伦特派的首次宣战，他们极其痛恨巴黎的代表，因为巴黎公社的行动和丹东在执行委员会的控制权使作为立法议会成员的吉伦特派的影响化为乌有。

让·保尔·马拉和约瑟夫·埃加利泰给吉伦特派提供了攻击山岳派的借口，一方面攻击该派嗜血成性和煽动无政府状态，另一方面攻击它贪图虚荣和保皇主义。

9 月 24 日间接指责巴黎公社力图建立专政。

9 月 25 日。雷贝基和巴巴鲁把罗伯斯比尔称为独裁者的候选人。丹东再次鼓吹和解，为巴黎公社辩护，说不受法律约束的权力在立法议会领导力量薄弱时是必要的；现在应恢复法治。吉伦特派不听从丹东的劝告，他们老是诉诸过去，以便不断从中寻找指控的材料。

维尼奥和布瓦洛攻击马拉。马拉勇敢反击。大会转入讨论当前的问题。但是，已开始的敌对行动在继续。

“在等待决定性事件以及罗兰和丹东之间的分裂到来期间，虚构的巴黎公社违法活动和马拉的海报是这些无谓冲突的借口。看来，胜利几乎总是偏向吉伦特派。在这些最初的冲突发生时，多数人还没有组织起来；他们还处在动摇不定的状态中；相当数量的坚决的共和派长期同右派一起投票，其中有**菲力波**、**康邦**、**康巴塞雷斯**等人。”

9 月 29 日。选出的松姆省代表罗兰向国民公会声明，他准备辞去内政部长的职务。右派表示惋惜。比佐提出挽留罗兰的议案，菲力波提议此挽留亦适用于丹东。丹东表示反对，他认为这样的议案有损国民公会的尊严，唯一能够使罗兰留任的方法是宣布他的当选无效。吉伦特派坚持[比佐]的提案。瓦拉泽宣称，罗兰的名字对他是神圣的。卢韦、巴巴鲁则对罗兰赞不绝口。这一次，反对比佐提案的有中间派的代表巴雷尔、拉克鲁瓦、蒂里奥，他们不属于右派，过去却常常使右派获得多数。

9 月 30 日。罗兰写信给国民公会，表示愿意留任部长。他在信中极力吹嘘自己，教训他的对手，间接指责丹东。对丹东和巴黎公社的一切指责，根据的都是国民公会召开前的事实，并且证明了被击败的一派对获胜的一派的仇恨。

右派每天都在攻击巴黎公社；巴黎代表则为公社辩护。后来终于发布了

解散这个革命政权机构的命令，要求它提出总结报告。出现了新的争论点。公社警戒委员会宣布他们截获了清楚说明王室叛变阴谋的重要文件，而且，某些代表的名誉将受到损害。该委员会要求不要将这些文件取走，并让它在利用这些文件的适当时机到来以前继续行使职能[……]吉伦特派把这看作是巴黎公社的[委员会]想无止境地继续其活动的公开愿望，山岳派则认为对方是一些热衷于扼杀真理的人。每一派都从各自的成见出发进行辩论[……]最后，这些文件转交到一个由二十五名代表组成的委员会，其中既无巴黎公社的成员，也无巴黎的代表，也无制宪议会和立法议会的代表。

既没有发现反对巴黎公社的事，也没有发现反对吉伦特派的事。甚至**约瑟夫·德洛奈**(吉伦特派)代表的报告实质上也是有利于巴黎公社的。

“每天双方都怒气冲冲地互相指责：右派总是先发动攻击，援引国民公会开幕前的旧事[……]当左派代表要发言时，言论自由总是受到压制。罗伯斯比尔被一阵阵嘘叫声和辱骂声赶下讲台。”

马拉靠自己的顽强意志才得以进行答辩。

直到此时，右派经常获得多数。一到事关原则问题、恢复秩序、执行法律时，山岳派便同右派一起投票。

罗兰在致国民公会的报告中一再说，在空位时期所犯的罪行尚未受到惩治；他是借此间接指责罗伯斯比尔、丹东和巴黎的代表。

罗兰由于丹东在委员会中占优势、压倒了他而怒火中烧。

10 月 29 日。罗兰向国民公会提出一份报告，再次点了罗伯斯比尔的名。罗伯斯比尔站在讲台上进行辩护，但由于吉伦特派起哄以及主席**加代**老是打断他，不得不停止发言。

卢韦攻击罗伯斯比尔。

11 月 5 日。罗伯斯比尔答辩。

“各方面都要求转而讨论当前的问题；甚至维尼奥、加代、佩蒂昂也支持这一点。赞同卢韦的只剩下萨尔、巴巴鲁、朗瑞奈、拉里维埃尔……几乎一致通过转入讨论当前问题。巴巴鲁仍然要求发言以支持指责[……]后来，他下到栏杆前，想作为一个请愿人，甚至作为一个被告来发言。这个难堪的场面持续相当久，结果象通常那样，不了了之，—— 大会没有通过任何决定。”（第60—83页）

12月16日。根据蒂里奥的提议，宣布共和国是统一而不可分割的。比佐提出驱逐奥尔良公爵和他的儿子们的议案；卢韦和朗瑞奈附议。吉伦特派通过这种方法搞了大大削减国民议会代表名额的初步尝试。其实，吉伦特派同奥尔良公爵的亲信们—— 杜木里埃、西耶里、比朗、瓦朗斯—— 交谊甚笃。

部长们效忠吉伦特派的公开表现。

“当卢韦发言指责罗伯斯比尔时，国民公会决定公布指责和辩护的发言。罗兰下令广泛散发卢韦的发言，并加上‘根据国民公会决议刊印’字样，可是规定罗伯斯比尔的发言只发给国民公会的成员。这样一来，在广大群众中势必造成一种印象：似乎作出了某种不赞成罗伯斯比尔的决定。在驱逐波旁家族的法令上又采取了这种欺诈作法。在确认法令被通过的记录宣读以前，即法令条文按照通常的规定由大多数批准以前，罗兰已下令迅速把它刊印出来并发给八十四个省；与此同时，对于推迟就菲力浦— 埃加利泰的命运作出决定一事却没有那样公布。因此，人们可能以为，奥尔良公爵的亲信们第二天以突然的行动取消了针对他的法令。”

妨碍国民公会工作的分歧，不久在**执行委员会**里也开始感觉到了。由于塞尔旺因病辞职，国民公会根据**罗兰**的推荐任命在内政部供职的帕希接替他。帕希希望做个独立的人，而且，他同雅各宾派经常有来往。帕希是一个很好的爱国者，但是一个糟糕的陆军部长。吉伦特派指责他变节，从而加剧了长期以来对罗兰的指责。

阿西涅。有关举行宗教仪式的法律（参看第93页）。**粮食法令**

(见勒瓦瑟尔的演说,第 94 页及以下各页)。[142]

在通过**食品法令**以后不久便进行了关于审判路易十六的辩论。这事又引起一场激烈争论。

1793 年 1 月底。也象此次大会开始时那样,毫无根据地表现出敌意。但是,大会情绪发生了显著的变化。山岳派从防守转入进攻。党派斗争白热化。

"人们感到,从此以后,只要两派中的一派没有被完全消灭,就不可能着手组织什么共和国。

米歇尔·勒佩莱蒂埃—德圣法尔若的惨遭杀害,导致一场辩论和两个极端党派的公开决裂。"

对吉伦特派的阴谋、蛮不讲理和沽名钓誉感到厌烦的**沼泽派**,常常同山岳派联合起来反对他们。罗兰的辞职被接受。

1 月 28 日。**比佐**就一个记者被捕事件发言指责社会保安委员会(参加该委员会的除吉伦特派外还有山岳派的塔利安、沙博、巴齐尔),并要求解散它。

"吉伦特派有一个习惯:宁可断送机构,也不让它在对方手中兴旺发达。"(第 84—103 页)

3 月 8 日。杜木里埃统率的军队在比利时失利引起强烈的愤慨。派出委员到巴黎各区以及各省去号召公民拿起武器。

3 月 9 日。委员们送来报告。纷纷要求保证防止国内搞阴谋。通过了成立特别法庭审判一切卖国贼、阴谋分子和反革命分子并不许上诉的法令。首都大骚动。戈尔萨斯印刷所被捣毁,他被迫逃亡。人民情绪如此激昂以致要求国民公会颁布一项法令,命令面包师返回面包房,邮政官员恢复发送电报。

3 月 10 日。关于组织革命法庭的辩论。

巴黎大骚动。国民公会晚上 9 时举行会议。右边的席位几乎全部空着。午夜过后，聚集在爱丽舍园的人群的情绪具有暴动性质。人们闯入雅各宾俱乐部和科德尔俱乐部，号召起义反对国民公会。这些建议遭到了山岳派的拒绝。[143]

3 月 11 日。关于革命法庭的法令。

3 月 12 日。**马拉**反对 3 月 10 日事件。

3 月 13 日。吉伦特派就 3 月 10 日事件发出怨言并进行攻击。

“巴黎 3 月 10 日的骚动是各个党派引起的，因为所有的党派都参与鼓动人民的情绪，他们煽动这种情绪，是要把人民推向极端。3 月 10 日的那些场面就是这种过分激动的必然产物。出席会议的只有山岳派，它在几个小时内使具有威胁性的骚动平息下来。帕希和桑泰尔[……]由于热心工作而受到赞扬。马拉和杜布瓦— 德克朗塞使两个俱乐部—— 雅各宾俱乐部和科德尔俱乐部情绪安定下来，说服他们放弃了他们那阴暗的计划。马拉第一个站出来反对 3 月 10 日骚乱的倡导者；他敦促通过一个指责首倡者之一美国人富尼埃的法令。拉苏尔斯—— 一个狂热的吉伦特派—— 在 3 月 12 日的会议上大受赞扬。最后[……]不顾通常对‘人民之友’所表现的可憎的偏见[……]一致通过了对一个右派代表（正是此人在这次会上侮辱了马拉）进行谴责的决议并记录在案。”[第 122—123 页]

公安委员会刚刚成立时，其成员大多是吉伦特派。

3 月 10 日过后不几天，吉伦特派便竭力把责任推到山岳派身上。

“急风暴雨式的会议已成为国民公会的家常便饭。吵吵嚷嚷的场面[……]旁听席上的听众常常卷入这类使会议中断的吵闹。吉伦特派于是开始大叫大嚷，说他们在巴黎已感到不安全；他们向外省的军队求援。山岳派方面则指责对方鼓吹内战。日日夜夜就在这种可悲的辩论中消逝了。”[第 127 页]

不过，到目前为止，所有各方都曾承认代表的不可侵犯性。右派首先背离

这条规定。加代带头对马拉提出控告。立法委员会起草了起诉书[……]并事先定罪。革命法庭一致宣告马拉无罪,人民大众凯旋般地把他护送回国民公会[第 127—129 页]。

这个事件引起了重大后果。代表间的党派冲突被赋予了诉讼形式。对马拉的审讯成为 5 月 31 日事件的前奏。[144]

3 月 18 日。杜木里埃在涅尔文登近郊失败。他给执行委员会的信件包含对国民公会的侮辱(丹东对杜木里埃的意见,第 133 页)[145]。吉伦特派则对他的粗暴无礼的信件喝采。

3 月 29 日。杜木里埃的又一封来信引起极其强烈的不满。命令杜木里埃出席国民公会的决定。杜木里埃叛变。

4 月 3 日。拉苏尔斯竟敢宣布丹东是杜木里埃的同伙(第 137 页)。丹东向吉伦特派宣战。丹东的演说获得巨大的效果。在这之前,丹东一直谋求大会的两派和解。

"尽管他身居山岳之巅,但在一定程度上是沼泽派的领袖。他经常责怪山岳派狂热,反对罗伯斯比尔猜疑;他公开谋求吉伦特派支持山岳派,以便通力拯救共同事业,而不是同吉伦特派交战。就在拉苏尔斯攻击他的前几天,丹东还在同右派主要领袖磋商;他们达成协议要一致行动并且只考虑同外国人和贵族作斗争。整个山岳派都爱丹东,但是多数人认为,他打算使山岳派同吉伦特派结盟是错估了形势。"[第 143 页]

"4 月底 5 月初,辩论具有了严重得多的性质。这已经不是在讲台上的唇枪舌战,而是你死我活的战争了。双方为了胜利,都开始到会外寻求支持。但是[……]尽管有这些内部纷争,山岳派仍认真从事法国的事业,而吉伦特派想的只是消灭它的政敌,完全放弃了行政管理权。在这两个月中,研究了**最高限价**问题[146]。[……]右派采取诋毁的办法反对这个措施。它指责说这侵犯了财产私有权并威胁到私有主的生活。这种振振有词的声明目的在于挑动**中产阶级**起来反对山岳派……最高限价通过了。"[第 147、150 页]

吉伦特派在问题涉及党派纠纷时,例如在讨论控告马拉、三月

骚乱、各区的请愿、十二人委员会[147]等问题时总是得到多数。山岳派则在涉及共同利益的重大问题上，即在关于最高限价、革命征兵所需的资金、特别法庭、强制公债等等问题上得到多数。

在辩论最高限价问题时出现了这样一个情况。当**杜科**站在讲台上谴责那些拟议的措施并把长裤汉同中产阶级对立起来时，从一处旁听席上发出了可怕的喧嚣声。加代要求把国民公会的会议移到凡尔赛去举行。右派大声表示赞同。勒瓦瑟尔建议坚持议事规则并撤销旁听席。右派反对。菲力波、丹东、拉克鲁瓦徒劳无益地要求大会考虑它的尊严，考虑它的迫切责任。他们徒劳无益地呼吁不要因微不足道的小事而中断对重大问题的讨论。吉伦特派势必发泄一通才会冷静下来。热烈的辩论。对巴黎政权的攻击。以外省要报复相威胁。

就这样，在问题涉及导致人民起义的利益的时刻，响起了内战的警钟。有人想挑动人民的两个阶级互相残杀。山岳派同人民群众的党派并肩前进，在人民群众中有的是强劲的双手、坚毅精神和矢忠矢诚[第 152—153 页]。

万第的叛乱变成了真正的内战。需要招收新兵，需要新的国家开支。丹东、德穆兰、菲力波、库通寻找取得这一切的方法。唯一可能满足迫切需要的手段是将国家财产投入流通。向有多余资金的公民发行强制公债（参看第 161 页及以后各页）。

吉伦特派谴责山岳派的措施，但是他们从没有提出别的什么计划来同它们抗衡。他们根本没有干什么事。

卡·马克思写于 1843 年底—1844 年初

原文是法文和德文

第一次部分地发表于《马克思恩格斯全集》1930 年俄文第一版第 3 卷；第一次全文发表于《马克思恩格斯全集》1932 年国际版第 1 部分第 3 卷

青年马克思的
文学和诗歌习作[148]

（1833—1837 年）

爱　之　书

爱　之　书

献给我亲爱的永远爱着的
燕妮·冯·威斯特华伦

卡·亨·马克思　　1836年秋末于柏林

第　一　部[149]

卡·马克思写于1836年
10月中—11月初

原文是德文

目　　录

目　　录[1]

两重天。致燕妮 …… 1—4[395—401]
夜。致燕妮 …… 5—7[401—403]
思念。致燕妮…… 8[403—404]
人的自豪。致燕妮…… 9—13[665—669]
歌手最后的歌。叙事诗 …… 14—22[404—411]
苍白的姑娘。叙事诗 …… 23—28[675—680]
卢欣妲。叙事诗 …… 29—41[632—642]
歌手的爱情。致燕妮 …… 42—46[411—416]
野人未婚妻的怨诉。叙事诗 …… 47—58[416—425]
惜别的晚上。致燕妮 …… 59—70[425—435]
凄惨的女郎。叙事诗 …… 71—74[659—663]
终曲(十四行诗)。致燕妮 …… 75—77[435—438]

① 诗题后面的页码是马克思在手稿中标出的,方括号里的页码是各首诗在本卷中所在的页码。——编者注

两　重　天

两　重　天

致燕妮

乘马车赴柏林途中

森林隐约闪现，
山峦渐渐模糊，
山川林木往后奔，
目光也挽留不住。

群山和万木如在画中，
看上去真要凌云参空，
一转眼，不知是那位神仙，
精心地让山林景变物迁。

无可奈何呀——留不住那一派好景，
令咱神往的是远方朦胧的幻影。
而心灵却是冷冷、空空，
称心的日子永远难逢。

只有一瞬间心里觉得
幸福、愉快和平静，
但马上又奇怪地云散烟消，

而恶毒的萨蹄尔就在发笑。

景色一幕幕掠过车旁，
一切都是一去不复返。
恰似海上湍流带我们飞奔，
周围是浪花飞溅，怒潮激荡。

在古往今来的尘世上，
有两重天永远亮闪闪——
一重天在我们头上
镶着星星，飘着云彩；
另重天在我们心上，
里面有悲欢在激荡。
头上的天星星辉映，
黑夜里光芒照远方。
但在汹涌的大海和山谷上空，
就只有一颗星永远闪闪发亮。
另一颗只是闪亮一刹那，
随后它的光辉就熄灭了。
光芒永照的，
就是那颗星。

底下这重天——火一般的激情，
这是心心相通的结晶，
象一串串流星，

Lied zur Laute.

Meinem theuren, unvergeßlichen

Jenny v. Westphalen.

Berlin * 1836.
[illegible]

Ch. G. Marx

[illegible]

马克思的诗册《爱之书》第一部的封面

在黑夜中奔泻。

火和声离开了造物主，
他把它们献给一个人，
于是，立刻火花起舞，声音回鸣，
一会儿大声呼唤，一会儿低语温情。

它们险些撕碎那人的胸膛，
把他抛到虚无缥缈的地方，
它们启开一个陌生的境界，
那里生命追忆逝去的时光。

他痛苦呻吟又喜气洋洋，
但如今他内心十分迷惘，
他是这样的伟大，又这样渺小，
他心里一片漆黑，又充满曙光。

这是太阳播种的一团火，
它忽闪忽现又烈焰腾腾，
它使混沌分明，
直照透最底层。
它以优美的和声，
使阴阳浑然一体。
就在这团火辣辣的激情里，
听得出高吭而深沉的信息。

无论是古代或者当今，
都闪烁着两个字—— 爱情，
这火光点燃了我的心，
只有你呵，燕妮，我明了你的心。

我那热恋的心灵和眼神，
刚一为你倾泻喜悦之情，
你刚一走过我的身旁，
给我带来丰富的感情。
我的心刚一为你神往，
天空就在我面前开朗，
我胸中是火，眼底放光，
比什么黑暗势力都强。

头上的这重天比谁人都更高，
爱情的天把阴霾、雷电往下抛，
它永远为咱们俩放射光芒，
我们获得天国光辉的奖赏。

但愿这重天也牢固长存在咱心，
但愿在两颗心中激起同样共鸣，
如果情丝断，命运也跟着完，
就让坟墓或急流把我埋葬。

两重天都将在深渊中永沉，

心也将在流尽热血之后变冷。

夜

致燕妮

夜——象用一曲旋律编成，
静夜传开了它的苦声，
这旋律带着灵感自天而落，
遍寰宇都感染得无法摆脱。

我用迷恋幻想的这支巧手，
编织一幅旋律绕空的罗纱，
让它飞向那心爱的远方，
用轻纱把我的燕妮披上。

我是如此激情满怀喜气洋洋，
预料甜蜜的话儿将滑脱口腔，
知道有人就这样年年岁岁，
把上帝选定的一颗心隐藏。

那些话儿在我心中象天籁之音，
我在寂静中陶醉于爱情与激情。
假如你的心跳动得更烈更强，
你的忧伤在空中无言地回翔，

假如在你的眼睛里，
痛苦的泪水汪汪流，
假如你双颊淡淡泛现红润，
你眼窝上也将消失黑影，

假如在你的内心深处，
把全部宇宙奥妙锁藏，
沉重的负担不再束缚你，
你能善于打破它的框框，

假如在渺茫的希望中，
你饱尝惊恐、绞断愁肠，
假如痛苦的奇异力量把你的容貌
格外鲜明地照耀，变得更加美丽，

那么我真想飞到你身旁，
鼓起勇气向你表露衷肠，
说一声：我只对你一个人钟情，
心中燃炽的火焰也象你一样。

我胸中那强烈的感情，
在痛苦的嘲弄中激荡，
一种神秘的力量主宰着我，
这种力量也使你眼泪流淌。

我们祖先用流血、创业和爱情，
为我们书写了命运的篇章，
当我们头上升起共同的火焰，
那痛苦就会无影无踪地消亡。

那时候我情愿永远流泪，
和你呼吸与共，甘苦同尝，
愿把头俯贴亲爱的胸脯，
永远幸福地安息你身旁。

活着我们同呼吸，
死后咱俩合安葬。

思　　念

致燕妮

燕妮，即使天地翻覆迷茫，
你比天空晴朗，比太阳明亮。
即使天下人把我淋漓诅咒，
只要你属于我，我都能忍受。

思念比天上宫殿还高，
比永恒的天地更久长，
比理想国还更美妙，

忧心似海，深胜海洋。

思念无穷无尽永无止境，
象上帝亲自塑造的一样，
你留给我的形象，
我永远无限向往。

你就是思念的化身，
思念两字犹未能表达深情，
可以说它象一团火，
永远不断燃烧我激荡的心。

人 的 自 豪

致燕妮[150]

（见本卷第 665—669 页）

歌手最后的歌

叙事诗

在深更半夜，
有一位白发诗人，
他想用孤独的心，
去囊括世上事情。

戴着花结的七弦琴，
挂在他疲倦的肩上，
琴上镶着的那颗钻石，
象独出天穹的星闪亮。

他对他唯一的女友，
轻轻地诉说衷肠：
我的卷发早已暗淡无光，
可眼神却仍象火一般亮。

天空张开笑脸，
万籁寂静无声。
轻风对他低语："睡吧……"
可他却辗转难眠。

狭窄的卧室真闷人！
星空作顶的地下室
又窄又小
使胸发热。

他手指拨动琴弦，
把爱情全部注倾，
那琴声愈来愈响，
热情和痛苦愈深。

“青年时代的幻想，
犹激动着我的心，
我并不相信年老，
我的心没有平静。

辽阔朦胧的世界，
仍然是这样诱人，
在半夜的天空里，
充满奇异的声音。

趁现在精力充沛，
漫游去吧！荒唐的诗人，
待日后踏进墓门，
心中的火焰就要熄灭。

但是只有当你的模样，
永远保持年轻和漂亮，
爱情的深宫，
才向你开放。

你以无望的顽强，
去追逐这个形象，
但那温柔的容貌，
缥缈无踪，似梦一场。

容貌虽然永远消逝，
却把歌手唤到身边，
让他到处漂泊
直到死亡边缘。

从前你年轻力壮，
而今面带倦容，白发苍苍，
但你仍然满怀希望，
去追求自己的理想。

你不辞辛劳，
在全球奔忙，
只要在你的胸中，
燃烧神圣的火光。

你满怀一腔幻想，
诗人，你应当歌唱，
趁波浪还没把你吞没，
乘阳光还依然很明亮。

你为自己的命运驱使，
踏上了那漫长的路途，
只要你一息尚存，
幻想就同你相随……”

愿望、痛苦和悲愁，
忽然紧压在心头，
歌声突然沉寂了，
白发歌手低下头。

那衰弱的手，
倚着七弦琴，
目光转向天国，
眼里布满愁云。

大地辽阔无垠，
从跟前往外伸，
他痛苦地站着，
尊严仿如神。

于是又传来吟诗声，
听来无限优美动人，
满布天空的星斗，
静静地听得出神。

“远方爱人的形象，
亲切脸庞的光泽，
在歌手眼前浮沉，
只有在两种场合：

当他的情怀在激荡
享受着欢乐的时光，
或在幸福热潮里
纵情歌唱的时际。

此刻正临近午夜的边缘，
空中只有金刚石般星星，
他仿佛象一棵刚强的树
挺立在美妙的幻想国土。

他无限欢欣地品尝
能治病的爱情灵药，
令人着魔的流盼，
未能使眼福饱享。

但在这陶醉中，
突然热血冰凉，
爱情使他的心
变得痛苦悲伤。

他看见爱河无穷尽，
怎么能把它怀里藏？
只有把希望和等待，
永远地留在心坎上。

就象从地上
看星星闪亮，
爱人的身影
模糊在远方。

我的幻想的女神啊，
不懂什么地久天长。
她从星空出来
只有一瞬时光。

惋惜的泪珠儿，
留给我作赠礼，
而歌儿，只有那歌儿——
是天赐我永恒的热。

我愿滔滔不绝地
用最美好的声音，
使山峰翩翩起舞，
使爱人心潮激荡。

假如在赞美声中，
心儿要悄悄衰亡，
就让它沉入歌声中，
沉浸在诗情的梦乡。

我要在坟墓旁，
最后放声歌唱，
我能够在这个时光
赞美跟前亲爱的人……”

从歌手那无神的眼睛里，
落下了不轻易掉下的眼泪，
但他听从心愿，
一直把歌唱完。

于是在万籁俱寂中，
又传开激昂的声音……
接着，琴声忽然不响，
七弦琴从手里掉下。

苍 白 的 姑 娘

叙事诗[150]

（见本卷第 675—680 页）

卢 欣 妲

叙事诗

（见本卷第 632—642 页）

歌 手 的 爱 情

致燕妮

只要歌手还能歌唱，一息尚存，
他注定要爱得忠贞、热烈、温柔，
还注定在乱流中
一直漂泊和浮沉。

当年那激烈的情火，
灼伤了他年青的心，
如今，这火仍在他心中日夜燃烧，
迸射出狂飚的力量，不灭的激情。

他到处都寻找这个东西，
草地和森林处处都有它，
它盘旋在诗人的美梦里，
它缭绕在蔚蓝的长空中。

只有他善于珍惜
心中成熟的美的纯洁，
只有他善于保持
对缪斯和理想的忠实。

不是他不想尝到幸福，

不是他不想得到平静，——
而是他心中的激情澎湃奔腾，
命中的魔鬼催赶他走上征程。

上帝赐给他永恒的爱情，
赐给他永葆美丽的青春，
那永恒的火花不会熄灭，
把世间的黑暗勾画分明。

他顺从上帝的意志，
他鄙视尘世的浮华，
为了得到美人的温暖，
情愿忍受痛苦和悲伤。

他充满热烈希望，
充满对美的幻想，
在清澈似水的空气中
看见柔情一闪的目光。

这目光，只投在那人身上：
他——火热的心是如此深沉，
他——漂泊中度过一生光阴，
他——心中自有上帝和爱情。

但如果在别人的影响下，
这颗心慢慢地停止跳动，

那时美—— 也将冷若冰霜，
悄悄地从大地上消亡。

那时全世界将充满
永恒的痛苦和忧伤，
只有经历无穷斗争，
歌手才会茁壮成长。

他感情十分激动，
他唱着，恍然大悟，
于是他的心，他的灵魂，
全都变成了艺术珍品。

如果有一位温柔女神，
忽然从天上下降尘世，
蔚蓝的天穹黯然失色，
宇宙的光辉顷刻消失，

和谐幸福的世界，
沉没在黑暗之中，
尽善尽美的精华，
都化成过眼烟云。

正当我在尘世，
心里燃起热望，

燕妮，你是天国女王，
怎能同我结成姻缘？

没有比我的痛苦更大的痛苦，
忧伤也是绵绵无尽期，
燕妮，要是你还对我钟情，
别忘却那个歌手孤零零！

他不敢怀抱希望，
只听从命运安排，
他会爱的只是你，
也只能为你歌唱。

他是多么心满意足！
又搏斗得疲惫不堪。
他越是感到幸福，
也就越加痛苦难捱。

一旦我眼前突然浮现，
燕妮的心已见异思迁，
激昂的七弦琴会响起
为你弹奏的最后一曲。

在别人豪华的筵席上，
在灯火辉煌的婚礼中，
七弦琴会被摔得粉碎，

歌手啊也会肝肠寸断。

野人未婚妻的怨诉

叙事诗

她掩住忧心忡忡，
行走在芦苇密丛：
“我曾当成自己的一切，
将再也不复归我所有。

这里有一泓流水，
是我快乐的源泉，
我也在这里听惯，
瀑布的大声喧唱。

羚羊在这儿躲藏，
它还在这儿蹦跳，
可是在那边倒下去，
带着箭伤它断了气。

瞧这槲树—— 我的家产，
它比周围一切都高，
树荫壮阔、浓密，
是闪电的伴侣。

有时我在这儿，
折枝条、采花儿，
用它们来编扎
绚丽的花环。

怀着狂喜的心情，
我将花环奉献
给一切知音的精灵——
他们的族类爱我们。

这里我在雷雨中漫步
在蓝色的闪电中游荡，
象狡猾恶魔的一股劲，
自由自在玩得多欢畅！

这里和大家一样，
我可以豪情欢笑，
在星光和月色下，
忘情于希望之中。

我曾在这里不断寻找
埋藏在黑暗中的珍宝，
就在这片土地的怀抱，
听说宝埋藏得不少。

世代祖居啊！亲友啊！

我要和你们告别了！
花环啊！我的青春啊！
我要和你们告辞了！”

世界上哪里有她的归宿？
她的日子过得多么痛苦！
未婚妻倒地上，
内心是何等苦楚。

她周围到处是：
岩石、山峦、急峡，
她心头愁云紧压，
当女奴的命运在等着她。

她低头辫发垂地，
伤心地痛哭号啕，
但远处却传来
老婆娘的唠叨。

老妇人满脸的皱折，
活象海面条条波纹，
那一副冷酷相，
使人望而生畏。

脸孔总是冷若冰霜
神情老是那样忧郁凄凉，

温存的话儿，
她从来不讲。

脖子挂项练，
耳垂戴金环，
站起来，比悬岩吓人，
张开口，响起一阵雷声。

“死心吧，别想跑，
可别跟我开玩笑，
乖乖去参加婚礼
用不着那么执拗。

我会用珊瑚，
把你打扮得珠光宝气，
我的美人儿，
你会比谁都更加美丽。

我已用林中嫩叶，
为你缝制了衣裳。
我还把香草点燃，
让轻烟微度芬芳。

走吧！邻居已送来
琳琅满目的礼品！
你听！在那远方

多好听的歌声。”

女儿意乱心慌，
再三恳求亲娘，
她含着眼泪对妈说——
心中的热血已冰凉：

“须知茅舍里豁亮宽敞，
大伙都有足够的地方，
为什么您这样固执，
硬要把我赶往异乡？

做丈夫的奴婢，
供粗野汉使唤，
活着永远做个牺牲品，
世上有什么比这更惨？

鹿儿沿着山谷，
自由地奔驰，
鸟儿朝着云彩，
自由地飞翔。

溪水静静地流，
化成瀑布直泻，
激起浪花急驰，
冲岩拍壁翻腾。

哪儿是我要走的路？
环顾四周都是墙。
上帝把我遗忘了，
谁人救我出罗网？

如果咱打伤野兽，
它就会狂奔吼叫，
我们要驯服烈马，
它会用后腿立起。

我们砍伐一棵槲树，
它发出沉闷的响声朝地上倒下，
就象精灵的声音，
发自它内心深处。

我的祖先
大概是个善良的精灵，
而我却受尽折磨，
非当奴婢不可！

悲伤痛苦无穷尽——
我得把发抖的身子
和那丰满的胸脯——
一切都奉献给他人。

我再也不能
自由地呼吸，
象供祭祀的羊
终日胆颤心惊。

我贪婪地追寻的一切
我已找到了的一切，
如今已全都失去，
我要为您把命绝。

我要和野兽一起逃亡
到浪拍海礁的地方，
奔向悬岩，逃向山洞，
到望而生畏的兽穴。

我多爱咱栖身的角落，
它亲切可爱而又舒适，
可婚姻以死亡相煎迫，
我的命运多残酷哀戚！”

母亲的心头闪烁起
逝去的年华的记忆，
象一线柔和的阳光，
在她身上轻轻摇晃。

“晚上你会经常听到
人们谈起你的丈夫：
他怎样和敌人搏斗，
无所畏惧，无比英勇。

你很快会有孩子
在你的怀里娇养，
抚爱他们，逗他们开心——
往后啊——好日子等你享。

“别讲了！他的胜利
会给我什么甜蜜！
倒会从我的痛苦和不幸中，
享受他自己的欢乐。

他会把我的婴儿毒打，
凶狠得象凶神恶煞，
还要我用欢声笑语
为这打击去感谢他。

于是老婆娘
又毕露凶相，
狠盯着女儿，
冷酷难度量。

“哟！你自以为比人俊秀，
比别的妇女都高一筹？
不！咱大家有过的命运，
今天你同样也得接受。

要么，照我的话去办，
否则，不怕你顽抗，
到了婚礼的时间，
揪着你的辫子去赴宴。”

“怎么啦！我该听天由命
让人带往那该死的家?!”
她全身发抖，
直竖毛发。

她瘫倒在地上，
哭得死去活来，
然后悲哀地站起来，
走向极乐的地方。

远处天空放异彩，
壮丽江山分外娇，
天地不知人间苦，
江山怎懂人间愁。

百花盛开，五彩缤纷，
世上应有尽有，欣欣向荣。
只有一人真不幸，
只有一颗心停止跳动！

惜 别 的 晚 上

致燕妮

一

种种景色掠过我们面前，
它们那么美好而又多变，
一会儿在我们眼前消逝，
一会儿又耀眼地重新出现。

那苍穹底下的小山坡，
我们留连着不肯离开，
我们在那里尽情呼吸欢唱，
心领神会美妙的未来。

星空挤眉弄眼地欢笑，
我们却一点没有看到，
因为我们心中燃起了，
令人着魔的神奇火苗。

四周的墙垣和楼房，
都退到黑暗中隐藏，
因为深邃明澈的目光，
高照在整个宇宙之上。

你的美丽使我沉思默想，
一往情深地心驰神往，
在我面前你的音容笑貌，
显现得这样优美崇高。

我们互相倾吐心声，
悄声细语勉强听清，
但在我们心中，
它们恰似天上的雷鸣。

深沉而起伏的激情，
充满着我们的内心，
三言两语又怎么能
表达我们俩的心境？

只要我们双手一握紧，
什么语言都不需说，
你那象火焰般的深邃的眼睛，
比周围一切都动人。

二

别的人可以得到快乐，是因为
有一种永远渴望快乐的天性，
我们的渴望要得到满足，
就只有靠新的爱情的海誓山盟。

你悄悄送给我一绺
你的乌黑的头发，
那精编巧结的发圈，
是爱情织出的宝物。

一丝丝的头发，
编结得那么紧，
里面有你的名字这爱情的象征，
仿佛来自美好天国的呼唤。

名字里我听到天使的气息，
名字里蕴藏着温柔的情意，
名字里我听见了神的宣召，
名字里闪着天国的光辉。

这名字羞怯地蕴藏在
你乌黑卷发的环框里，

当中有爱情有歌声，妙不可言，
这些，你在书里怎么也描绘不成。

只看这片纸，
胜读书万章，
宛如远方传来的乐曲，
痛苦和忧虑不知去向。

我埋头书海，
却枉费心机，
心中的痛苦依然如故，
精神上还是一片空虚。

如今我终于找到
一本最美好的书，——
燕妮，唯有你的名字，
治好了我的一切疾苦。

三

燕妮！当我刚一醒来，
就吻着你这绺卷发，
夜里，当我入睡时，
就把它捧在心窝。

它在我宁静的心中
唤起了甜蜜的美梦，
梦儿进入了神赐给你的
那片自由宽阔的天空。

要是歌声沉寂，
眼前出现一片黑暗，
我只要一触到它，美妙的
琴声又会在我心中回响。

仿佛一群歌仙在我周围，
跳起了爱的环舞，
他们教人唱新的曲调，
花环上的鲜花眉开眼笑。

只要乐曲还在继续奏鸣，
呵！我就要拚命用眼睛
饱享这火焰般的热情，
把歌词化入我的心中。

歌声里响着你的声音，
歌声里听到你的呼吸，
你贯穿歌曲的始终，
歌声里你无时无刻不在。

从前在我深沉的心境里，
只感到一片朦胧的渴望，
那若有所求的心啊！
苦恼令人缭乱徬徨。

你为我点亮了火光，
我不再在黑暗中迷茫，
生活变得更光明美好，
你是我大地上的艳阳。

四

我曾经送给你一束鲜花，
至今我对它还十分羡慕，——
因为那火红的花儿
紧贴在你胸前闪灼。

花儿显得多么含情
映现了你的身影，女神！
花儿的鲜艳是你的精神面貌，
和这面貌的全部魅力。

花儿会在甜蜜的瞬间，
安然枯萎在你的怀中，
呵！但愿我能温存地拥抱你，

然后在你的怀抱中死去。

可我的幻想徒劳无望，
你对花儿一眼也不打量，
我将从你的心上消失，
我没有看到你的善良。

从前心中想望过的一切，
全成泡影，令人心烦意乱，
你从心坎里谢绝了我，
爱情原来是一场欺骗。

你只有片刻的热心，
你只有瞬息的感情，
你没有和我终身相连——
别有高瞻远瞩的心愿。

你的温情不愿使
恋人的热情冷却，
他的心燃烧似烈火，
这火焰也把你吞没。

但当他离开你时，
一刹间钟情于某人，
他的形象蒙上一层薄雾，

脆弱的关系断若游丝。

五

时钟已经打过十二点，
我犹紧贴你的发卷，
温柔地轻轻搂抱着你，
那是多么难忘的瞬间。

在这神圣的地方，
群仙在环舞歌唱，
万物沐浴着光明，
夜里升起了太阳。

你顺从爱神的旨意，
终于对我转意回心，
我满腔幸福充沛，
你容光焕发生辉。

你睁大着眼睛，
既尊严又温存，
爱和愁浑然一体，
你就是美的化身。

夜在徬徨不安中消逝，

长空似白昼色彩缤纷，
我惊奇地看到大地
象一首金色壮丽的诗篇。

这一切似曾见过，
幻想之流带我漂泊，
但一切都蒙上了一层云翳，
看见的东西却无法懂得。

我的耐心获得了报偿，
我同真理结对成双，
往日扑朔迷离的幻影，
完全变成了实际景象。

我面前一切都无限美好，
比什么魅力都更瑰丽辉煌，
音乐化作了赞美诗，
我看见了人间天堂。

六

生活的魅力令我神往，
我渴望到达完美之巅，
我完全摈弃尘世虚荣，
盼望能看到一位天仙。

我在思想的王国寻找她，
我在遥远的幻想和憧憬中寻找她，
我在繁星高挂的夜空中寻找她，
我在玫瑰花的芬芳中寻找她。

一切都未能满足
心头热切的渴望，
在那没有激情的地方，
幻想的思路也要中断。

如今意中人就在面前，
她容光焕发，神态高尚，
看见她美丽的面容，
幸福的痛苦颤动心房。

我默默无言地拥抱你，
决不让谁把宝贝夺去，
我满腔是火般热情，
我的心头多么甜蜜。

我愿和你奔向天涯，
在那里，全没有人烟，
在那里，“虚无缥缈”山
神仙难攀，一见心寒。

呵！我们已经来到一道边缘，
它妒忌地要把你阻隔在外边，
心里象触电一般难过，
离别的威胁就在眼前。

我再一次把你拥抱，
握着你的手——一瞬间，
假门砰然一声关闭，
千山万水又把咱俩分离。

凄 惨 的 女 郎

叙事诗[150]

（见本卷第 659—663 页）

终　　曲（十四行诗）

致燕妮

一

就请你，收下这几首歌儿吧！
爱情羞怯地把它们放到你脚下，
歌里燃烧着一颗心，火一般炽热，

这炽热的感情也倾注到七弦琴上。

歌儿的回声没有变小，
将在你心底找到反响，
只要一听到这声音飞翔，
我的心就更加激烈跳荡。

从你心花开放的远方，
给我传来了你的反响，
我将更加大胆地战斗，
迷雾也不能把我的歌声遮挡，
我的诗歌将更豪放地发出轰鸣，
但七弦琴却忧愁地呜咽弹唱。

二

我并不需要尘世的光荣，
它高傲地飞驰在大地上空，
而失败者一边伤心痛哭，
一边却又把它百般赞颂。

只有你闪闪发亮的目光，
你心头熊熊燃烧的火焰，
你倾听诗歌时掉下的泪珠——
这就是我心坎里的明灯。

如果这是我力所能及的事，
我愿把灵魂化作琴声，
愿死去前知道我是个歌手，
别的什么于我都无关紧要，
如能用悲欢之歌打动你，
那就是我所需要的一份奖品！

三

这些诗笺会插翅飞翔。
它们会飘到你的跟前，
幻想和痛苦的情网，
陷进去我也甘心情愿。

我心中只有一个念头——
要走勇敢的道路，
我刚奔向人间最崇高的境界，
但见到的却只是一片痛苦。

当那幢可爱的屋子——幻想的幽境，
接待我这个风尘仆仆的客人时，
丈夫已经拥抱着你，
陶醉在幸福的美境里……
绝望……和迷惘涌上心头，
犹如闪电一样。

四

请原谅，要是果真如此，
火热的心将会低声悲吟，
那时诗人将会坦白说出：
永恒的激情已煎熬殆尽。

我不能离开我亲爱的人，
同她，犹如同自己般亲近？
我没有别的遗言誓愿，
只有歌唱爱情——表我忠贞。

我的幻想在展翅高翔，
你却更高地凌云直上，
但是，唉！我需要的只是眼泪！
我渴望的是你洗耳恭听，
让歌手在跨入坟墓之前，
得到哪怕只有片刻的欢欣。

卡尔·马克思

爱　之　书

献给我亲爱的永远爱着的

燕妮·冯·威斯特华伦

1836 年 11 月于柏林

第　二　部[151]

卡·马克思写于 1836 年 11 月

原文是德文

目　　录

目　　录[1]

护身符。致燕妮…… 1[443—444]
毒液。致燕妮 …… 2[444]
架子之歌。致燕妮 …… 3—4[445—446]
致星星之歌 …… 5—7[670—672]
两颗星。谜语…… 8[446—447]
我的世界。致燕妮…… 9—11[447—449]
钟楼上打钟人之歌 …… 12—15[450—452]
灯光。致燕妮 …… 16—17[453—454]
感想 …… 18—22[454—457]
晚间。致燕妮 …… 23[457—458]
抱怨。致燕妮 …… 24[458—459]
我的渴望。致燕妮 …… 25—26[459—461]
幻影。叙事诗 …… 27—31[461—464]
梦想。致燕妮 …… 32—34[465—467]
海上船夫歌 …… 35—41[467—471]
转变。致燕妮 …… 42—47[471—475]
致命的苦痛。致燕妮 …… 48—50[475—477]
小伙子和姑娘。叙事诗 …… 51—52[478—480]

① 诗题后面的页码是马克思在手稿中标出的，方括号里的页码是各首诗在本卷中所在的页码。——编者注

母亲。叙事诗 …… 53—54[480—481]
风暴。致燕妮…… 55[482]
责备。致燕妮…… 56[483]
愿望。致燕妮…… 56—57[484]

护　身　符

物换星移，
年年岁岁无穷尽，
象道瀑布，
夜夜奔流永不息。

我居高俯瞰，
微笑看岁月，
就在岁月的流逝里，
我领会到它们的神秘。

因为我找到
一张护身符——
它医治我的创伤，
它使我心雄胆壮。

它能产生灵感，
使我谈笑风生，
激起我深沉的渴望，
唤起我的爱情和痛苦，——

在这种种的变幻中，
都有护身符的作用。

毒　　液

我捧起你的手，
只吻那么一会儿——
就象有无数的恶魔
蓦地把我的心撕碎。

毒液从你甜蜜的手，
马上注满了我的心胸，
原来多么幸福的目光，
充满了辛酸和悲痛。

我不要从前那样的生活，
亲爱的美人儿，你要了解。
倘若你给了我些微的毒液，
就请把我的灵魂和生命掏去。

只有你那甜蜜的毒液，
才能医治好我的创伤，
你害得我快要死了，
快快来呀！我的恋人。

架 子 之 歌

我那位保卫天使，
高高立在架子上，
他给我送来问候，
张开温柔的翅膀。

他容光焕发，
好象正在飞翔
他感到幸福
和生活的甜香！

他—— 我这儿唯一的同伴，
他从那巨大的架板上，
护卫着我的安宁
温柔地注视照管。

我的歌声好似流水潺潺，
歌声中洋溢着青春的力量，
但他不会理解箇中愁情——
不是他唤起了这些音响。

造物主—— 是我的另一位天使，

他钻进了我的心房，
我一直在自己的歌里，
把他美丽的容貌赞赏。

但那飘忽不定的形象，
抓不住，如梦幻，
它远在天边，
其实近在身旁。

致星星之歌[150]

（见本卷第 670—672 页）

两 颗 星

谜 语

在那遥远的蓝天上，
有两颗奇异的金星。

它们总是互相飞往对方，
可又一辈子对立相向。

它们轻轻飞翔，张开闪光的翅膀，

为的是能有一次机会，相随合唱。

但是正当它们就要相会，
忽然有一双手把它们分开。

你知道它们的名字吗？
燕妮，我诚心诚意地说：

那高空的星星不是我们——
须知你的形象永远在我心中。

瞧，穿过密集的群星，
穿过怨恨，穿过原子的搏斗。

我的痛苦与爱情，
一再向你飞奔。

我 的 世 界

大千世界不能慰藉我的愁念，
就是神仙的法术也无济于事，——
意志较神明无比崇高，
它在我心里默默燃烧。

我胸中容纳下星星的闪亮，
无数太阳的彩霞与温暖，
豪迈的情怀无止境，
而愿望呀浩瀚无边。

瞧！在这场无节制的残酷战斗中
仿佛有一道万能的符咒，
把我推向如此遥远的目标，
而阴险的云雾却把它蒙住。

周围是废墟，死寂的岩石，
它们上面悬挂着我的愁念，
天上永不熄灭的火光
就象是我的希望的火焰。

人们为愿望和理想的飞翔
划定了一定的空间，
我那忠贞不渝的追求，
也停留在这条界限旁边。

燕妮，你要问我这有何意义，
这些话里隐藏着什么神秘的东西？
果如此，那真枉费我一片心，
词不达意难慰我的衷情。

要是你看见自己的目光，
它比天空深邃比太阳明亮，
比星光灿烂，那你自己
单独一人就能猜着谜底。

我渴望把你那温柔的手紧握，
欣赏一下美丽，享受一下生活，
不怕可能飞来的责备
你应作出自己的决定。

啊！只要你张开嘴唇轻轻喘息，
吐出发自肺腑的温暖话语，
一股热情的幻想的力量
就会威严地把我带向无止境的远方。

它使我焦急烦躁，
它使我神魂颠倒，
象被魔术师的一团雷火
猛烈地击中了的恶魔。

但语言和声音的力量，
象过眼云烟，瞬息消散，
只有精神的渴望，只有宇宙，
积燕妮你本人，才是地久天长

钟楼上打钟人之歌

警钟，警钟！
越敲越重！
象冰雹，象骤雨暴风！
一阵一阵的钟声，
扬起乌云与尘土，
刹时间一片茫茫，
屋顶和围墙，
笼罩着烟雾。

房屋在摇晃，
睁开眼一望，
似碎片在飞扬，
突然间四周围
都向自由冲，
冲破枷锁和牢笼。
于是忽然又传来
雷鸣般一声轰隆。

那不驯服的力量，
在豪华的宫墙里，
在无形的锁链中

积聚自身的毅力。
但如今它站起来，
把镣铐一下甩开，
奔向新的自由，
新生于是到来。

该怎样去同它斗？
它朝着什么挨近，
象毒蛇一般缠紧，
一切将要崩溃，
消失和死亡，
变成腐烂的牺牲品，——
眼睛也将疲于注视
种种变化的情景。

但一阵突发的钟声，
还是创造了这怪物，
全部感情虽笼烟罩雾，
毕竟仍然得到了流露——
是严峻的爱情在扬波——
在阴沉沉的黑夜，
在闪电的光芒下，
一拍一溅紧相连。

那充满激情的狂想，

就这样汇流在一起，
那心灵的亮光
晶莹似火升上。
它燃烧，放射光芒，
把整个世界照亮。
它幻想着崇高的境界
但却往低处洒下清光。

那亮光的灵魂，
离开自身翱翔，
使周围一切惊慌，
同时也在毁灭着
自身力量的飞扬，
和神创造的一切：
对美丽的追求，
对光明的渴望。

于是天上灵魂的合唱，
在爱情里面闪耀光芒，
它响彻辽阔大地
向九霄云天飘扬。
但刚一心心相印，
它就向下飞翔，
它边毁灭着一切，
也痛恨自己飞扬。

灯　　光

在一个炎热的夜晚，
我困倦得昏昏沉沉，
忽然有一桩恼人的心事，
使我默默地想得出神。

忧愁疲惫的双唇，
对着灯儿诉衷情：
“难道我可怜的心，
就不能得到平静！”

然后我用一口气，
轻轻把灯光吹熄。
房间里变得一片黑暗，
只有一股股轻烟徐徐消散。

啊！它的生命一下化为灰烬，
多么令人羡慕呀，它的这一生！
在幻想的王国深深陷入沉思后，
人们也会这样消逝。

你是否愿意用你的呼吸，

熄灭那心头的火焰?
那时我的灵魂就要飞翔,
飞到那理想的国土上。

不是去那黑暗弥漫的地方,
而是去你的那个人间天上,
你深沉而又温柔的目光,
老早就在那里炯炯发亮。

啊! 我愿永远向往着那里,
你本身就是理想的天堂,
星星般发亮的珍珠啊!
用无穷的美把你环镶。

心似乎愈跳愈烈,
精神也越来越旺,
在如火如荼的搏斗当中
会更快诞生美好的事物!

感　　想

我不能安安静静地生活,
假如整个心灵都热气腾腾;
我不能昏昏沉沉地生活,

既没有风暴也没有斗争。

让别人享受到，
远离战斗呐喊的欢欣，
让温雅的祝愿与感恩的祈祷，
给别人带来其甘如饴的感情。

我的命运就是投身于斗争，
永恒的热情在我胸中沸腾，
我感到生活的圈子太窄，
随波逐流使我觉得可憎。

我能够拥抱长空，
把世界搂在怀中，
我还愿意在爱情里
和怒涛中发抖颤动。

我想要欣赏艺术——
神赐的最好礼物；
用智慧和感情的力量
我要把全世界掌握住。

我自己又能创造什么？
宇宙在梦幻的魔力下
正好在旁边走向灭亡，

听不见我热情的呼唤。

在生机勃勃的世界上，
死人对斗争觉得可笑，
在那无形的轨道上运动，
他们没有热情，无动于衷。

我决不拿自己的命运，
换取象他们那种境遇——
他们的华美实在可怜，
他们的追求毫无可取。

在遏止不住的运动中
太空把一切侵吞，
从毁灭的废墟里
一个新世界在诞生。

变化总是无穷无尽，
世界生命的本质就在其中——
从诞生到腐朽，
有衰败，有繁荣。

就这样，在那儿，我们的心灵，
在高飞远扬，搞得精疲力尽，
直到把自己主人

折磨得一蹶不振。

但我们的心灵无权自由飞翔，
象大家须听从上帝吩咐那样，
我们都要让命运称轻称重，
让痛苦与欢乐分给咱享。

好吧，就让我们踏上
艰苦而漫长的路程，
不去过枯燥乏味的生活，
不要饱食终日一无所成。

我们不得过且过，虚度时光，
俯首听命于那可耻的懒散，
一个人有充分的权力
去表现他的果敢、渴望。

晚　　间

灯儿点着，平静安详，
发出柔和暗淡的光，
它仿佛能够了解：
我的痛苦无法计量。

我常常单独一个人
伴着灯儿沉思默想：
沉入隐隐约约的形象的世界，
和那天花乱坠的梦乡。

灯儿似乎也明白：
很久前就在我的胸膛
跳动着激情之火，
比它的光更明亮。

但这奇异的火光，
如此静谧而纯贞，
仿佛是你心灵之光，
放射出自己的返照。

抱　　怨

当我还没有甩掉羁绊，
内心煎熬得疲惫不堪，
我一旦看见亲爱的目光，
便立刻开口把你呼唤。

但你的眼睛未传来
那怕是瞬息的秋波，

你的嘴唇不露一点声息，
仿佛没有什么话儿可说。

我血液里激情之火会永燃，
只要它没有化为灰烬消散，
只要那片锺情的魂灵
没有离我而去他乡。

我心中的种种渴望，
徒然地向高处飞翔，
它赶忙要在那儿
终止自己的运行。

我满怀希望想看见你的目光，
获得你的爱情，可是徒然无望！——
你一挪开那温柔的目光，
我的心情便又低落沮丧。

我 的 渴 望

一个被梦缠着的生命
是怎样在夜间诞生了？
这故事写过多少，
写得也可真奥妙！

宇宙的信号在放射光辉，
那信号发出自己的语汇：
星星在黑暗中跳舞，
生命之音如何产生！

但我并不打算去揣摩猜透
信号中有何含意隐藏未露，
我把这千古难题，
留给群星去做。

我梦寐以求的，只是希望从你嘴里
吐露出柔情的话语，
一旦我听到这悦耳的声音，
我将感到衷心欢喜。

但你怎么能那样
老是对我不开腔，
你比宇宙更富丽，
你比幻想更堂皇。

整个美丽的世界
都蕴藏在你眼底，
天籁之声响起
多美妙的情意！

请让我叫你相信，
我只盼一件事情——
给你献上我的心灵，
和这心灵中蕴藏的全部心思。

幻　　影

叙事诗

那儿，在山谷中，
看得见一座古堡，
它在阳光中闪耀，
四周是群山环抱。

它在这无声无息的地方，
荒废多年早已变得陈旧，
从未有人来问津，
就是雷也打不到。

有一位白发苍苍的老人
好久以来就住在里头，
日子过得惯，
生活有节奏。

面前摆着一卷古旧手抄本，
他埋头研读得十分认真；
不管炸雷轰隆响，
也不管暴风雨在呜咽。

但他不把暴风雨放在心上，
他深深地沉入幻想，
他在不断寻找幸福的谜底，
寻找他那无法实现的梦乡。

那古书放射出
魅惑的热和光，
但是他未能猜到
光与热来自何方。

他一页页埋头攻读，
深入思考，全神贯注，
顽强的求知欲望，
使他深受鼓舞。

秘密在书里揭开：
幻影怎样产生出来，
它具有的力量，
又是多么非凡！

书里还揭示：在苍穹中，
并不存在无底的虚空，
种种光辉的理想，
盈溢在它的心灵中。

而魅惑之光在翱翔，
在召唤人们去猜度：
是什么在每颗心中不断成熟，
又是什么在任何心灵里留住。

枷锁锁住了
满屋的春色。
只是偶尔从窗里飘出
一阵阵美妙的声音。

在新的护符上，
老人垂下了头。
他的目光奇异地闪亮，
大白天他在幻游。

他想要挣脱开羁绊，
去把至善了解一番，
看一看天上的幸福，
也瞧一瞧地狱深处。

但只有用强烈的力量
才能够挣脱金锁链，
无形的障碍的压抑
也才能给抛到一边。

忽然电光闪烁，雷声轰响，
房子一下震得摇摇晃晃，
于是魔鬼便哈哈大笑，
幸灾乐祸，在屋里嚎叫。

危险一过，瞬息间，
一切又全都复原。
于是他年复一年，
又在梦乡里沉湎。

在不安的期待中，
他无力摆脱劫运，
老人坐在回光中，
沿孤独又忧心忡忡。

沿着苍老的脸颊，
眼泪缓慢地流下，
因为他梦中所见，
却不能亲手实现。

梦　　想

迷惑人的夜晚，
使我心醉神往，
等我一觉醒来，——
还是一场梦想。

白天的热情逝去，
我便陶醉于幻想，
在黄昏时刻的沉思中，
我把周围一切都遗忘。

漆黑的夜晚，我沉入梦乡，
在一片纯洁无疵的心上，
珍重地孕育出一种梦想，
于是我感到无比的安详。

一清早我就起身，
告别莫尔飞梦神，
迅速便投入
工作与斗争。

但是昨天闪现了一下的思绪，

活象一道闪电掠过那般迅速，
它在忧虑重重的心涛之中，
转瞬间又浮现在我的脑际。

她出现在世间，
象稀奇的幻影，
仿佛轻轻的和风，
使她飘然降临。

我在晨光中朗诵：
“我的名字叫爱情，
我的形象在这儿飞翔，
它被薄薄的轻纱蒙上。”

我用颤抖的手，
把那轻纱撕开，
在天火照耀中，
女神迎面而来。

爱情以空前的力量
戳穿了我的胸膛。
我哀求地倒在她跟前，
无法移开自己的目光。

她望着我的眼睛

既亲切，而又温情，
我的心绪惶惶不安，
对她立下了爱情的海誓山盟。

从今后我承认：
她是我的女神。
但，燕妮，你没听见我的话——
我千呼万唤，也不答应一声！

海上船夫歌

你们尽可在我的船儿四周，
有气无力地喧嚣，
哀求我的宽大饶恕，
但船还得开到目标。

我掠过水面，
象箭飞一样，
让心爱的海岸迅速逝去
我仍会在它的近旁停靠。

在那儿有人还在等
正受风催浪赶的人，
那不屈的海上勇士，

会平安地回到家门。

在那汹涌的碧波中
早就埋葬着我的兄弟，
正是你们的歌声把他勾引去，
如今你们还在撕碎他的遗体。

当我还只是个毛孩子，
他就把船儿装备驾驶，
冒着危险奋勇前进，
可船儿却触上了礁石。

对着那一望无际的海空，
我向你们发誓，一片诚心，——
我要一辈子替他报仇，
鞭打得你们痛苦泪流。

我信守心中的誓言，
履行了自己的承诺，
我狠狠地把你们抽打，
无穷尽地把你们鞭挞。

桨儿不断地猛划狠击，
你们只好在船下生气，
但你们汹涌的怒涛，

还得把船儿送到目的地。

我不能安安静静地生活，
我常常在深夜里被唤醒，
我经常听见警钟敲响，
还有大风的咆哮呻吟。

那时我很快就离开
舒适而温暖的家，
驾着船儿来到汪洋大海，
那里狂风呼啸雷电交加。

我在与风浪搏斗中锻炼成长，
并不指望上帝来给我帮忙，
我扬起船帆信心满怀，
仰赖可靠的星辰引航。

在漫长的决死战斗里，
我浑身是喜悦的活力，
我充满了粗犷的热情，
我唱出了豪迈的歌声。

你们尽可在我的船儿四周，
有气无力地喧嚣，
哀求我的宽大饶恕，

但船还得开到目标。

纵然浪花翻卷的漩涡，
早就把我的兄弟吞没，
航海的热情把他葬入
大海这座无底的坟墓。

但他不屈的灵魂在高翔，
飞到上帝君临着的天堂，
在那儿他听着底下的波浪，
怎样冲着船底号叫如狂。

我用船首柱把你们截开，
我用自己毫不留情的手
好象从那可怕的海渊里，
把你们朝着浪峰外拖曳。

我鞭打你们隆起的脊背，
我不会向你们弯腰屈服，
你们尽可无可奈何地发怒，
但是惊涛骇浪已被制住。

你们就应该受到管束，
死亡不能把我吓住，
天空会映现在你们的怀抱，

阳光也一定会把你们普照。

我要用整个的心胸
吸进令人振奋的凉爽的海风，
再也没什么界限成为我的禁地，
我不应在城市里憋得喘不过气。

高高的天空正笑逐颜开，
我的道路宽阔，自由自在，
我极目四望无拘无束，
我胸中装满整个世界。

转　　变

我的眼神近乎发狂，
脸色苍白到了极端，
脑子里一片混乱，
心境古怪得发慌。

我象在旅途上——
船儿已离了岸，
驶向悬岩林立
巨浪狂奔的地方。

我带着心中的幻想，
满风鼓帆地向前航，
任风暴在周围发狂，
我丝毫不畏惧惊慌。

锐利如鹰的目光，
把险道扫视打量，
我永不后退，
奋勇向前航。

我不想把心
奉献给茜林丝，
她们那诱人的歌声，
不会使我心醉神迷。

我用什么塞住双耳，
免得听见那些歌声？
获得最高奖赏的喜悦，
使我心潮起伏，无法平静。

哟！波涛汹涌湍急，
一往奔流不息，
浪头还未映入眼帘，
就已迅速消逝。

我接着给波涛捎去
那令人心醉的话语，
但波涛依然流逝匆匆，
对我不作回答，一去无踪。

在奔泻的千重浪中，
我孱弱得万分痛苦，
我直冲到波浪前，
向前，冲向黑夜和迷雾。

一场辛苦又告落空。
时刻到了，一声轰隆，——
我已经弄得精疲力竭，
心中的热情已化为灰烬。

我脸色苍白，全身颤抖，
我看一看自己的胸膛：
里面没有歌声，
只有忧伤。

欢乐的歌声消失了，
艺术的美梦破灭了，
失去了和神接触的机会，
幸福的甜蜜也不再返回。

精神堡垒已经沦陷，
我的努力徒然无望，
激情之火烟消云散，
心里一片空虚惆怅。

在你心灵的光辉里，
我就在此刻认出你，
那儿，天空踏着舞步，
迅速旋转，绕着大地。

我的眼光顿然变得明亮，
从前于我是模糊的渴望，
如今在我的眼前
展翅翱翔。

我心中的歌油然而生，
重又向长空飞扬，
衬托着天火的光焰，
变得更加自由嘹亮。

一连串复活的灵魂，
紧接着在飞翔奔驰，
我象一个神通广大的魔术师，
操纵着它们的变幻游戏。

我充满复活的力量，
摆脱了梦魔的纠缠，
我把波浪摔碎在巉岩上，
我把内心之火点燃。

你的笑容给我点燃了希望，
你明亮的目光使我心潮激荡——
这就是我所追寻的啊！
曾徒然费了多少心肠！

致 命 的 苦 痛

假如有那么一股
汹涌澎湃的波涛，
向前奔，不绝滔滔，
奔向那险滩隘道。

向着我和我的渴望猛扑过来，
想把我摧垮，压倒，
后退——这事儿我才不干，
这字眼——我连看都不看。

为了达到目的，
我愿和风浪搏斗，

甚至烈火的威风
也会被我制服。

即使和我一起战斗的人，
一个个全都牺牲；
即使他们全都意志消沉，
对付任何力量我还是能够胜任！

我一定要叫你听命——
不论是仇恨还是爱情，
我一定要英勇地战斗，
没什么叫我胆怯心惊。

但是啊！空气中只有湿气，
屋顶上滴下来的尽是雨，
精力正在不断地消耗，磨光，
却不让我的渴望自由飞翔。

一旦你投入反对他们的战斗——
就会发现周围尽是诡计阴谋：
我遭到了失败，
永恒的意志付诸东流。

丧失了所有的希望
离开了幻想的天堂，

还没有投入战斗，
我便先败下战场。

永远地——我一定
会失去那颗星。
飞逝着的光阴
往回驰奔不停。

我多么想把你
紧紧抱在怀里，
但是你我都看不见的他，
却象蛇一样在爬行。

敌人在悄悄地临近，
毒蛇在慢慢地爬行，
它用舌尖刺伤了我的心，
于是我变得体虚力尽！

我倒在地上发抖，
两眼直盯住天穹，
“燕妮！”我不断地轻声呼唤，
虚空已经把我吞没。

小伙子和姑娘

叙事诗

一对恋人相会，
含情脉脉相对，
知心的话儿象火焰迸发，
他们手臂挽着手臂。

小伙子对她倾诉：
“我的命运在把我召唤，
我把玫瑰花留下，
作为我的爱情的保证。”

姑娘羞答答，
两眼望地下，
眼睛里，亮晶晶，
泪珠儿，象金星。

英俊漂亮的小伙子，
没有多说一句话，
他骄傲地挺起胸膛，
奔向遥远的他乡。

花儿从姑娘手中掉落，
爱情却留在她的心窝，
脸色一天比一天苍白，
眼神一天比一天忧郁。

他的爱情的保证——玫瑰，
如今已经凋谢枯萎，
象一朵摧折了的小花，
姑娘也已经变得憔悴。

她被带进一间屋子，
那儿阴冷而又空荡……
鲜红的嘴唇变得暗淡，
那里面藏着多少悲伤！

冰凉的胸前，
花儿在长眠，
它被爱情之火烧焦，
已经枯死，孤独寂寥。

一个遍体鳞伤的男子，
在她的墓前俯身倒地，
象有一种奇异的魔力，
使他的感情无法自制。

他猛击自己的大脑门，
还揉碎了一团泥。——
一颗疯狂的子弹，
射进了他的太阳穴。

母　　亲

叙事诗

他安详地躺在
母亲的怀抱里，
似乎唯独他
一人有母亲。

母亲摇着婴孩，
啊！他多逗人爱！
她的眼睛炯炯发亮，
母亲之情洋溢荡漾。

瞧着孩子的小脸蛋，
是那么安详自在。
她露出一副温柔的笑容，
又逗又顽乐开了怀。

忽然孩子全身战栗，

母亲吓得魂不附体——
失去知觉的婴儿，
抛开奶头断了气。

娇嫩的软绵绵的尸体
如今躺在她的手里，
母亲满腔悲痛，
眼泪汪汪，呆若木鸡。

象有条蛇在她的心窝里蠕动，
对它来说痛苦就是甜蜜，
一团血与乳的混合物
把它的喉咙堵住。

母亲悲痛得脸色苍白，
突然间她紧按住胸口——
接着是一声苦命的惨叫，
声音那么嘶哑和恐怖。

然后，怀着深沉的悲哀，
她向坟墓放入棺材，
那里面是她的心肝宝贝呵！——
就在此刻天突然塌陷。

风　　暴

风暴在外面呼啸，
雾沉沉，长夜难晓，
死鬼们狂呼乱叫，
想把灵魂抚慰得静悄悄。

他们必定是逸向
万里海空，
在汹涌的波涛中
象飓风呼号狂冲。

此刻青春的热血
又涌上我的双颊，
但是我自己多么愿意
和风暴结合一起。

它那狂暴的激情，
吸引我向往倾心，
但我热情的呼唤
却传不到它的耳边。

责　　备

你那和谐的音响，
在我的诗里荡漾
每一行诗都只是
对你的怀念和颂扬。

一种莫名的苦闷，
向我的话儿叮咛，
让我把心中的渴望
带到遥远的天际。

而你！是你使我相信
我的感情的全部力量——
为什么你不愿意
让我得到片刻的遗忘？

我把血液铸成声音，
我把一切都告诉你，
但我的请求落得一场空，
你对我的苦恼无动于衷。

愿　　望

你赠送给许多人
一句句金玉良言，
你的话儿刚脱口
就会飘扬到天边。

最好把话儿，
记在小纸上，
把它捎给我，
慰解我愁肠。

要是没有这些温存话，
我的住房就死气沉沉，
但愿你的爱，
温暖我的心。

大概字里行间，
藏有灵丹片片
只要一读到它们，
我的眼睛立即炯炯有神。

卡尔·马克思

卡尔·马克思

歌　之　书[152]

献给我亲爱的永远爱着的

燕妮·冯·威斯特华伦

1836年于柏林

卡·马克思写于1836年11—12月　　原文是德文

目　　录

目　　录[1]

幽灵。叙事诗。致燕妮 …… 1—6[489—492]
阿尔博英和罗莎蒙德。抒情诗
十一首…… 7—28[493—511]
和谐。致燕妮 …… 29—30[658—659]
心灵曲。致燕妮 …… 31—33[512—513]
愁思。致燕妮 …… 34—39[513—517]
两个女竖琴手。叙事诗 …… 40—43[646—649]
十四行诗四首。致燕妮 …… 44—47[518—521]
致燕妮 …… 48—52[521—524]
陵墓曲 …… 53—67[524—530]
海妖之歌。叙事诗 …… 68—77[588—593]
爱尔菲神之歌 …… 78—82[530—533]
地神之歌 …… 83—87[533—536]
幻想曲。十四行诗六首。致燕妮 … 88—93[536—540]
两朵玫瑰花。抒情诗 …… 94—95[541—542]
十四行诗三首。致燕妮 …… 96—98[542—544]
给燕妮说一声。致燕妮 …… 99[　544　]
魔女。致燕妮 …… 100—106[545—549]

① 诗题后面的页码是马克思在手稿中标出的，方括号里的页码是各首诗在本卷中所在的页码。——编者注

致燕妮 …… 107—111[549—551]
致燕妮。十四行诗八首 …… 112—119[552—558]
致燕妮。十四行诗两首 …… 120—121[558—559]
致燕妮。十四行诗三首 …… 122—124[560—562]
歌手在圣诞节的前夜。抒情诗 … 127—130[562—564]
致燕妮 …… 131—133[565—567]

幽　　灵

叙事诗

致燕妮

“我真想做个魔术师！”—— 我说。
我的胆量已得到了证验，
幽灵果然应声一下出现：

“我快死了，还没见她一面，
快点儿呀！把她带来这边，
从那遥远遥远的彼岸。

血在脉管里激烈地沸腾！
朝着我的太阳穴猛冲，
我的血液道出这样的心声：

生命想要脱离开躯体，
抖拍金色的翅膀而起，
高飞远翔直到她那里。

请答应我的请求！
拿我的血去偿还，

愿我的灵魂得救。

我不要那些残忍、万能
日后长留的永恒之神，
我只想见我亲爱的人！”

一群幽灵划破长空，
迅速向前飞奔，
目光把猎物紧紧盯住。

“如果我的快乐就在此中，
我情愿忍受地狱的苦痛，
须知愁里度日如入地狱。”

幽灵没有耽搁多久就回来，
冷嘲热讽地对着我叫喊开，
齐声挖苦全是恶言一派：

“要知道，想骗我们可不容易，
这朵奇美的小花你真欢喜，——
这一来，还有什么可谈可议？

我们都是地狱里面的幽灵，
跑来找她，自己的主意也拿不定，
我们要做天使，已下定这条心。

只是为了感受她的气息，
欣赏她那柔情的微笑，
和那耀眼的光辉。

而你却想要欺骗我们，
你从来就不是我们的人，
你爱她并不是没有原因。

虽说你已用血缔结了良约，
这意味着在爱情面前发誓，
可是你的救星——就在爱情里。

有那么一个人，这人的生活——
永远使之奔向远方的意愿，
火焰般的热情，崇高的渴望，——

那人将永远离开我们，
地狱容纳不下这种人，
此人正是以力量制胜。

假如她一旦来到这里，
一切都会闪耀着奇光异彩，
我们都会吓得呆若木鸡。

我们恐难对付得了你，
只要一听到她的话语，

你的痛苦就会消失。”

刹那间，我害怕得心惊胆战，
围墙和塔楼四周，大地在摇晃，
忽然它裂开成了两半。

就在这时显出一片暗紫色，
一群幽灵向深处迤逦而去，
一转眼间就隐没在深渊里。

“你们这些长夜的产儿啊，
我还没看到你们帮什么忙，
你们就避开我往深渊里藏。

善神们！发发慈悲吧！
请瞧一瞧我的魔杖，
恭恭敬敬地把头低下！

你们，幽灵们，用你们光明的力量，
给我带来的只是我所爱的人的形象，
但爱人的一颗心却在我的心上。——

好啦！把你们的礼物给我带来，
而向我的女主人去把话传开：
苦乐与一生——一切都在她胸怀！”

阿尔博英和罗莎蒙德[153]

抒情诗

一

勇敢的骑士阿尔博英，
骑在剽悍的骏马上，
他在世界上东跑西闯，
飕飕的箭声他欣喜若狂。

王公们都跟着他驰骋，
象一个人，脚印连着脚印。
他们足迹所到之处，
只留下废墟，一片寂静。

获得光荣的欲望，战利品的闪光，
和雷鸣般的凯歌，催他们出征。
群英聚会来商量，
重又是济济一堂。

“勇敢的领袖，请带我们去战斗！——
这话语不知道出自谁人之口，——
让每个人在杰皮迪人国家里，

全都用血去染红自己的宝剑!”

领袖默默地首肯，
允诺他们去出征。
大家都为荣誉疾驰奔腾，
沿着那血迹斑斑的路程。

骑士们跨在马背上，
并肩齐进，斗志昂扬，
盔甲闪银光，
兵器铿锵响。

战神点燃的烈焰，
在他们当中抖颤，
那火焰险恶地照亮
一个个骑士的目光。

大地也引以为骄傲，
在晨曦中光辉闪耀——
它把骑士们的伟业，
挑在自己的肩上。

二

太阳的光圈亮晶晶，

笼罩着一片小树林，
展现在面前的那一条山谷，
在血红的光辉里笑脸相迎。

为了幸福，领袖和光荣，
杰皮迪人打得很勇猛，
妻子同他们患难与共，
愤怒与仇恨燃烧在胸中。

浓密的卷发绞在头上，
战士们斗志坚决昂扬，
响起了淳朴的战歌，
妇女们在齐声高唱。

这歌声令人鼓舞振奋，
但更频频传来一阵阵呻吟——
那是受了致命创伤的战士
在痛苦的折磨中发出的叫声。

勇士们以为已经打了胜仗——
杰皮迪人的队伍愈战愈强，
不止一个骑士倒下去，
永远地呀长眠在沙场。

忽然传来霹雳一声呐喊，

一个庞然大物，仿佛巨怪一般，
阿尔博英满身猩红血光，
这时突然出现，令人目眩。

顿时，全军溃退，人心惶惶，
他却乘着黑夜猛射敌方，
连肉眼都看不见的地点，
流矢也不放过老弱病残。

仿佛上帝降临在他上空，
威风凛凛地搭箭挽弓，
防御着无情的敌手，
不让他们的打击命中。

三

骑士在战斗正酣时
看见国王库尼蒙德。
有几个卫士用自己的身体
把通往他的道路堵死。

阿尔博英一马当先，
杰皮迪人领袖一见到他，
就吓得发冷，变成哑巴，
但一箭射中了他这个靶。

生命的脉搏渐渐停止跳动，
一股鲜血从伤口里往外涌流，——
他的英灵飞逝而去，
杰皮迪人领袖断了气。

他手下的战士，
纷纷逃离战场，
还在厮杀着的人
也跟着溜之一光。

接着妇女们悲痛呻吟，
高声向上帝哀告祈求，
她们大声咒骂胆小鬼，
也诅咒命运残酷无情。

只有一个衣着豪华的女人，
没有理会妇女们的喊声，
她在国王尸体旁边，
号啕大哭极度伤心。

阿尔博英按通常的习惯，
从国王的死尸上把头砍断，
她扑在尸体上大哭
咒骂的话十分粗鲁。

“我正气凛然，怒火要冲破天，
愿光明世界变成漆黑一片，
愿凶手手中的火变成冰，
愿摆上的菜肴变毒药品。”

四

“让为父报仇的诅咒之火，
在你的额上熊熊燃烧，
让朝霞的光辉永远照不到
你那可憎的面貌！”

——“天啊！真是举世无双的美人！
如今，成了我珍贵的战利品……
我求你别那么狠毒地把人盯，
阿尔博英统帅是你的人。”

——“我决不让你玷污，
杰皮迪人王族的血亲，
不自由勿宁死，
我决不做你的臣仆。”

——“啊！女皇！我承认：
你的门第高贵。
我愿拜倒在你的脚下，

把身心献给你支配。”

——“你杀害了我父亲！……”
——“不要再说了！不要受惊！”
你是我的奖品，
你是我心爱的累赘。”

他抱着美丽的俘虏回营，
姑娘勇敢地抗挣。
但都无济于事，
怒气渐趋平静。

阿尔博英急急忙忙，
赶紧把战利品运送回乡，
但有一位杰皮迪人寡妇，
阴沉沉地站在大路上。

她说:“卑鄙的年轻人，
你想去作乐寻欢，
但你要记住，带着珍贵的战利品
你很快就会完蛋。”

五

从那一片安乐的国土
阿尔博英回到家乡。
那国土对于北方来说
就象可望不可即的星星。

但凯撒治理过的那个国家，
灵魂象偷儿般离开了它，
只有星空还是老样子，
从那以来没有起变化。

尽管血红色的幻景
把造孽的大地掩藏，
但诸神仍忠实于
它那整齐的白杨。

阿尔博英满身都是胆，
他把勇敢的骑士们号召，
他们坚韧不拔地进行了战斗，
就象拍击岸边岩石的波涛。

阿尔博英经过殊死的英勇战斗，
终于把应有尽有的一切都拿到手，

他为胜利奋战显出无比胆量，
如今终于回到了亲爱的家乡。

在那繁华陌生的国度里，
响亮的三角琴清音四起，
歌唱他怎样象一团火焰，
在战斗中擒获了美女。

“罗莎蒙德呀！让你的美丽
在筵宴上使我悦目欢喜。
让七弦琴告诉人们：
咱是怎样回到家门。”

她对着骑士点头，
把隐情藏在心头，
神秘地叹了一口气，
就从容地低下了头。

六

塞浦路斯烈酒，
斟满了一杯杯，
那是我们狂饮作乐之徒
从洒满阳光的异邦抢来。

“喂！赫尔米希斯，我的侍从，
唱吧！你这衣冠楚楚的美青年，
唱一支歌赞美我们的光荣，
就象演唱一支战斗舞曲！”

“好吧！我的公爵！”——于是那个青年
自豪地把七弦琴拿在手，
他轻拨琴弦，精神抖擞
唱起了一支胜利的凯歌。

“下界，在那个美丽的国家里，
有个给诸神指定好的神位。
天上的光辉，清净而又明朗，
仿佛在那里普照，倾泻如水。

但当他们痛苦万端，
看见下界的死亡，
于是滚滚的泪珠
沿着葡萄藤流淌。

滴滴泪珠都变成
酸辛的葡萄藤汁；
往昔崇拜如神的罗马啊！
诸神为你这般伤心哭泣。

英俊威武的阿尔博英，
他到来了，胆豪气昂，
踏破了万顷狂涛
飘然抵达这地方。

阿尔博英的莅临，
压倒了诸神的敌军，
由于诸神多加青睐，
炎热之国寿终正寝。”

七

“我的了不起的歌手，
你今天唱得真棒！
来把这杯美酒
一口喝个精光。”

骑士拥抱了侍卫，
举杯祝大家健康，
他的眼里还含着笑意，
但笑声阴险不祥。

“今天，让这光荣的祝酒杯，
斟满领袖赏赐的酒，
让每个不惜牺牲生命

浴血奋战的战士喝个够！

我钟爱的人儿，唱吧！
让我把你的嘴唇亲吻，
你瞧金杯在闪闪发光，
快借美酒把愁消！”

但她惊恐得发抖，
双颊一点血色都没有，
她那双眼却似炭火燃烧，
目光象要把他穿透。

她显出满脸怒气
狂怒使她扭歪脸嘴：
“用我父亲的头颅作酒杯，
这种玩笑简直是犯罪！

我怎能在他的眼皮底下
硬把这口酒咽下？
他的眼窝里已不再闪现
那无穷尽的生命的火焰！”

——“你敢和我顶嘴！你这奴婢，
你不愿为我干一杯？！
难道让你活下去的人，
不正是你现在的父亲？

八

你嘲笑最受崇拜的人，
可他对你却十分垂青，
半个世界在他面前发抖，
波浪和花岗岩也在呻吟。

咳！你这婊子是瞎了眼，
须知在你生长的地方，
男人见到我影子一幌，
就胆颤心惊魂飞魄荡！

要嘛为我的健康，
你把这杯酒喝干；
要嘛就上地狱去，
永远离开人间！”

“我愿离开这人世，
你的话简直卑鄙无耻，
假若我是一个男子，
我的剑会把你砍死。”

——“瞧着吧！我马上下命令
从土里挖出你的父亲，

让野兽把他撕碎，
让乌鸦前去啄食。

我讨厌你这么出言不逊，
我要宰掉你的女伴，一个不剩，
用她们来祭祀太阳神，
还要用死刑把你严惩。”

罗莎蒙德默然不作声，
赫尔米希斯愣了一阵，
他燃起了激情的火焰，
向她低语：“暂请息怒！”

她象一叶白杨，
浑身颤抖把酒杯握牢，
为恭喜阿尔博英干一杯，
然后他又重新把她拥抱。

九

更深夜静罗莎蒙德，
坐着叹息，不能入睡。
复仇之火在胸中燃烧，
忽然，她听到一个声音。

“我热爱他，真是如命，
但你更宝贵，请你相信。
为了享受亲吻的甜蜜，
我愿把他的生命献给你。

若我履行诺言，
叫他长眠九泉，
你愿不愿做我的伴侣，
象明媚春光朝我笑眯眯？

我们将一道前往金色的南方，
那儿等着咱的是幸福与阳光，
呵！有个魔鬼向我打手势，
招引我走向高高的白杨！

啊！女神，我要把你
紧紧地搂在怀里，
我们永远离开这残酷的地方，
好让你把这一切不幸都忘记。

自从看见你痛哭伤心，
我就在心中暗自决定：
活着就要分担你的痛苦，
既然爱你，就不怕受罪。”

领袖的女儿向着赫尔米希斯
频频点头。—— 愿望实现了……
亲了嘴。—— 在黑暗的掩护下
他消失得无影无踪。

天还没有大亮，
他就离开营帐，
事急如燃眉，话儿记心上，
夜幕把一切都密密隐藏。

十

阿尔博英躺在御床上，
一动不动，既骄矜又漂亮，
时而烦闷搅得他心神不安，
时而幻想的烟雾使他徬徨。

“唉！我不如不到人间来的好！……
我那匹马儿已经丢失掉！
再也无力支撑了，
周围一切乱糟糟。

喂！我的战友，赫尔米希斯，
请烧红磨一磨我的箭儿！
黑夜即将在黎明前消逝，

非生即死我定要选择？……

走！剑会为咱开道，
我们力量还不少，
成群敌人有助于咱赶跑
那一派绝望的迷惘颠倒。”

——“那是作梦！……敌人多么雄伟！
难道我能把那剑刺进去？……
象在梦里喊着找我的人
就在我的刀下丧了生?！……”

——“喂！赫尔米希斯，莫动摇！
我们应当有力量，
我的庇护者—— 也就是天老爷——
在那儿等着给我们奖赏。”

——“啊！沉重而甜蜜的奖赏，
在向我们作创业的召唤，
让我们带着它一起到南方，
那里等待我们的是快乐的时光。”

利剑深深地戳穿了身体……
“哎哟！赫尔米希斯，亲爱的！
太迟了！我受到的是致命伤，……

你啊！快跑吧！我的战友！……”

十一

仿佛是闪电的产物，
又恰似灾难的胎儿，
他们飞奔逃离犯罪现场，
黑夜把他们的踪迹盖上。

“站住！赫尔米希斯！”——猛不防
飞来一矛，把他从鞍上刺翻，
一个阴影象可怕的幽灵
从树丛后面悄悄地走近。

两眼无神空空荡荡，
头发飘动卷起波浪，
为了报仇绞断愁肠，——
她原来就是杰皮迪人姑娘。

——“罗莎蒙德！你好狠！
我命该在这儿被断送。
上帝让我为你捐躯，
复仇之神多么可恶！

但我要让灵魂飞上

那排列整齐的白杨，
我愿变成一支轻盈的歌，
和白杨树叶在一起歌唱！”

而她回答说：“我给你
虽然不能带来欢喜，
但我得向你表谢意
你为我把仇恨雪洗。”

刹那间，嘴唇微张，
幻想在翩翩飞翔，
随着轻轻吹来的暖风，
飞向没药飘香的地方。

“啊！罗莎蒙德！来吧！
我们道路甜又长，
我们将在那儿述说一个民族，
你就是他们的最后保障！”

和　　谐

致燕妮[150]

（见本卷第 658—659 页）

心 灵 曲

致燕妮

火焰一般的歌声，
常在我心中缭绕，
心儿想留住歌声，
恳求它切莫飞跑……

“你莫要飞离我身旁，
幸福和你连在心上，
和你一起多自由舒畅，
莫飞走啊莫那么匆忙！

我要用你替自己建造宫殿
建一座美妙的歌声的天堂，
我要为你揭示无数的形象，
我要带着你飞向人间天上。

你将在我的心中长存，
将永远使我悦耳赏心，
心中的热情永远不会熄灭，
我的意气不会变冷。

让我们瞧瞧闪烁的星星，

任星光照耀我们的胸襟，
让咱漫步亲爱的山谷，
遨游在那遥远的天际！”

歌声轻轻刺痛人，回话讲：
“你甚至连想都不敢想，
你的歌声会把咱留住，
现在我们再也不恐惧。”

“那你就为燕妮留下来吧！”
于是歌声突然地留下来：
“正是这使我们亲近，
使我们来到你身边。

只要一说出她的名字，
我们就马上踏进你的门坎。
有谁能在这整个世界上
不为这样的声音情怀激荡？”

愁　　思

致燕妮

我看见有个竖琴手，
一路上无忧又无虑，

我真乐意和他在一起，
从容穿过那块小谷地。

那边峭壁耸立，
直插九霄云里，
底下四周是雾霭濛濛，
顶上在闪电，雷声隆隆。

在心上人的小窗前，
我愿把七弦琴来弹，
我要重把恶魔驱赶，
护卫你的安静悠闲：

“安睡吧！我的心上人！
祝你进入金色的梦境。
愿你在睡梦中，
听到我的瑶琴声。

天使将在你面前，
齐声把歌儿唱，
辽阔湛蓝的天空
繁星点点放光芒。

愿你在微风中翱翔，
在微风中弹奏欢唱，

就象年轻的菲亚
使万物俯首神往。

梦神们将会用罂粟花，
把你装饰得灿烂光华，
将为你情意绵绵
展开一百幅画面。

画面将摇摇晃晃。
一幅接一幅飞扬
你将笑容满面地
倾听夜的合唱。

精灵们听到琴声
便向那高处飞奔，
那里，蔚蓝的天空
掠过嘹亮的歌声。

他们把朵朵云彩
给亲爱的做衣裳，
你的一切痛苦悲伤
全都会云散烟消。

当你听到从高空里传来的
夜半的齐唱，幽扬婉转，

你就会踏上那
金色的绣花地毯。

你会看见一队
温柔的小天使，
于是你那股不安的激情之热，
祥云就会使它冷却消失。

你的心会跳动得
更加自由和舒畅，
你的眼睛里
会闪现出千百道火光。

你在天火中，
金光辉映，
你在美妙的琴声中，
面带喜气。

你好象是神仙，
充满明媚春光，
黄昏和阴影，
从不来到你身旁。

花园散发芳香，
四周歌声回荡，

象着了谜似地
喜悦充满心房。

但愿你快快乐乐无忧无虑，
在一幕幕梦想中满足沉醉
你的一切是地久天长”……
这时你将醒来驱走梦魅。

“啊！安乐之梦消失不见了，
快乐之火变得暗淡无光！”
“亲爱的，你的梦还没有离开，
只要你朝自己望一望！”

我的三角琴重又哀叹，
我和歌手重又把歌唱。
“啊！愁思催我去恋人身旁，
可命运却要我逃往四方！”

刹那间在你脑海里
仿佛浮现一种回忆：
“在旁边莫不是他的呼吸？
听得见喘息声起伏？”

两个女竖琴手

叙事诗[150]

（见本卷第 646—649 页）

致 燕 妮

十四行诗

一

啊！言辞！你虚伪、空洞，
没有生命，无踪无影！
为何不在你那僵尸般的身上
倾注进绵绵岁月带来的灵感？
但我们是否鄙视众神的决定？——
他们对人的敌意令人苦难尽，
他们总是要通过声音
流露心灵的波动不定。

因为从锐敏的心灵深处
那激动的感情一旦流露，
它就要把你的一切世界一下席卷，

庄严地把你自身从宝座上推翻，
在火花的飞舞中，在你眼前
一个美好的世界就将诞生。

二

而它披上破衣褴衫，
那外表丑陋又虚伪，
火海中诞生的言辞
似冰刀把心肝割碎；
悲伤和渴望之情，尚未平静，
却在渐渐地变得僵冻冷凝，
接受了他人的面容脸色，
把和你一起的幸福丢失。

心灵什么也没有领悟，
一层隔板把我们堵住，
我们的心思汇不到一起，
内在的真情越迷惘无底，
现在它竟变得如此迟钝，
无言地消失在一片混沌中。

三

我心中有烈火般的巨大爱情，

它势如排山倒海不可挡，
比雷霆的万钧力量更强，
言语对这爱情有何用场？
那是背叛心灵的不忠实之徒，
是凶狠恶毒而又阴险的恶汉，
从前它留给人愁绪难堪，
如今它把真情揭示人前。

要是我具有盖世的口才，
又具有和谐的宏亮音响，
我可要宣布爱情为永恒，
让辽阔的大地颤抖摇晃，
那时你最好躲在森林中，
整个的世界将雷电轰响……

四

只须给我的爱勾画个面貌——
就可以看见它有天一般高。
在无法遏止的爱情面前，
星星月亮一齐低头拜倒。
无边无底的长明的眼海，
也在这爱情的面前折腰。
在它永不冷却的火焰前，
太阳的烈焰也显得冰凉。

天在它前面低下头，
便在深处隐匿退走，
我的爱情将会代替世界，
但它会因苦痛爆发激烈，
于是就在火焰之中消失毁灭，
随后百花园里奇葩盛开艳绝。

致 燕 妮

只要我的七弦琴一奏鸣，
心中的热血便会沸腾，
我又敢把世上万能的神仙，
彻底藐视看轻。

他们能否把闪闪的星光囊括？
他们能否把苍穹也尽加包罗？
能否听到宇宙的舞步
能否在天国欢宴庆祝？

我拒绝他们的礼品，
我不需要这些废物，
不管拿什么也代替不了，
那怕是拿天堂的极乐幸福！

黑夜梦幻无常，
白天热气腾腾，
我不需要这广漠的空间，
那雾气不是为我而弥漫。

尽管天上雷声轰响，
或者歌声轻轻飘荡，
我想得到的只是你——
燕妮，我的甜蜜的偶像。

但在快乐和我之间，
忽有可怕的怪物出场，
我甘愿偿付珍贵的代价——
把自己真诚的生命献上。

我茫茫然倒了下去，
再也无力闪烁发光，
由于抑止不住的爱和希望，
我将喝下一杯苦酒——死亡。

希望——美如天使，
在我怀中熟睡，
如今却在苦恼中呻吟，
因为它已经负约失信。

我不能紧贴你的胸膛，
因为你在遥远的地方，
在这阴沉忧郁的北国里，
我将在苦恼中虚度时光。

我在这里有什么前程？
我很难抑制住自己的热情。
但愿善良的精灵
轻轻飞进你的心田。

宇宙的深处远在何方？
也许它被云彩遮住？
也许是黑夜和那不灭的阳光，
还有爱与恨永远把它阻挡？

或许山洞和原野，
只是侏儒们栖息的地方？
或许妒忌的神仙
投来嘲笑的闪电？

也许他们不懂得
在胆怯的血液中沸腾的愿望？
他们莫不是在暗中妒忌
爱情带来的纯朴的欢喜？

我幻想使心中雄伟的歌声
响彻全世界，洋溢着长空，
为了获得辉煌的荣誉，
向精神堡垒发起猛攻。

空中楼阁，再也没有，
幻梦破灭，一去不留，
而那一片猩红色的烟雾，
会把我心灵的光辉遮住

一个苍白的怪影升起来，
从那迷茫的幻觉的深处。
一个热切期望着的时刻，
象命运一样把我吸引住。

我要向那茫茫苍天问讯死亡。
我能在那儿找到什么？真是荒唐！
我应当达到成熟完善，
象火炬自身迸发火光。

陵 墓 曲

狂风呼啸，乌云翻腾，
不见星星，天幕黯然。

只听见垂柳沙沙响，
看到闪电划破长空。
波浪打着海岸，
充满紊乱景象。
波浪给崇高的陵墓捎来珍珠，
波浪把岩石拍打得猛烈摇晃。

特里顿成群地聚在一起，
他们的外壳吹着销魂曲，
宣扬英雄的丰功伟绩，
和不朽者对他的怒气。
天色渐渐阴暗，
黑夜渐渐深沉，
万籁一片寂静，
只有影子憧憧。

从原始的恐怖的黑暗中，
从那阴森的大地的心脏，
升起个神灵。他额露愁容，
在他的眼底隐藏着忧伤。
一个尘世上的凡人，来自深渊，
象铁人一般地站在他面前
是魔鬼的力量把这人召唤到岸上，
是魔鬼的咒语把他束缚住。

“我是土地之神，百结愁肠，
我炼就了你钢铁的胸膛，
使你的意志更坚强，
使你的心沐浴阳光。
我生你时，
痛苦泪淌，
我久久挣扎痛苦难堪，
愿战神降生在你身上。

回答我，你用什么来酬报？
我将得到什么样的奖赏？
拿破仑，你把整个生命的重担只是扛
　在自己肩上，
而你就是在它的重压之下倒下覆亡。
你身上的力量，
徒然地在悠晃，
你把这块你当过上帝的土地，
用敌意和仇恨搞得满目荒凉。

当你刚愎自用地去扑灭
我热情之火的全部微光，
开始的一切徒劳无益，——
你同我已经断绝交往！
我痛苦无穷，
我心慌意乱，

止不住眼泪汪汪，
把你抛到峭壁上。

他只好忍受这一切，
把亲生的儿子毁灭，
须知千年绵绵无穷，
我就想要生个英雄。
但我已向天神们发过誓言，
向他们许愿：不管雨暴风狂——
要是儿子使上天的使命蒙羞，
我就把他从高位推下深渊不留。

要是我的亲生儿有罪，
我自己应当苦恼惭愧，
因为神灵都听从敕旨：
就是把天地连在一起。”
在愤怒的神灵面前，
大地在沉闷地不断转，
热汗在他的额上流淌，
他用热汗把大地滴滴浇灌。

正好这时一片烟雾沉沉的峡谷
在春意盎然的草地中间裂开现出，
重重阴影似巨浪涌来，
血从裂开的伤口倾注。

神灵把卷发一甩，
他那眼里的火光，
似火山迸发，飞往远方，
散播的是恐怖和死亡。

英雄惊恐地缩成一团，
神灵的话使他吓破了胆，
拿破仑在紫云弥漫中
高傲痛苦地眼泪直淌。
他严峻思考，
想挣脱镣铐，
但怎样才能摆脱魔咒？
他应恢复渺小的原状。

从永恒的地方往下直降
一个红彤彤的美丽形象，
清彻明亮的目光镇静安详，
闪耀着那魅惑的强大力量。
声音柔和而温存，
听起来那样安详，
声音里只有爱抚、没有愤怒，
声音里清晰明朗充满华光。

“啊！神灵，你怒火烧身，
如今，我又带来平静，

这愤怒适合那有力的天神，
我知道这股火焰——还有爱情。
要是波浪把你急卷，
到处都是惊涛骇浪，
你自己怒火熊熊，
在你产生的强大力量中——

那时我给你的孩子，
披上优美的外装，
去迷惑复仇诸神，
使他们晕头转向。
他做出的一切过错，
由七弦琴把它掩藏，
那个使心灵无愧于上天的——
我将惊叹不绝地把它颂扬。

从前你遵循自己的誓言，
曾经过份激烈地指摘他，
现在那咒骂已经平息，
又何必还要去回想它？
在黎明的曙光中，
在另样的期望里，
我要给他带来荣誉的花冠，
他是不朽业绩的光辉泉源。”

光明之神解开了镣铐，
把花冠戴在他的头上，
土地神不再板着脸孔，
只是眯眯笑，快活开朗。
一团火焰辉煌夺目，
明媚中闪耀着红光，
英雄冉冉地高飞升入云端，
象不灭的星辰在高空闪亮。

海 妖 之 歌[150]

叙事诗

（见本卷第 588—593 页）

爱尔菲神之歌

我们东游西逛，
活象灰尘飞扬，
在闪光中发亮，
象拍岸的波浪，
又象是杠杆，
把大地摇晃。

从前有位神仙，
威武地显了身，
他闪烁发光象黄金。
他扫了一眼
那大千世界，
它在四周浮沉。

他创造了
大海、高山，
周围万象——
还有斗转，
加上星移，
和春雷响。

爱尔菲群神
脚踩着祥云，
身披着霞光，
大地灿烂辉煌，
在和风轻拂中
他们放声歌唱。

一个个的蓓蕾，
红艳艳，散芬芳，
他们便由此生长，
然后是朵朵鲜花，

红得象火一般
竞相开放。

他们的声音似轻风，
他们亮晶晶的目光
象群星灿烂的夜晚，
他们的心跳动均匀，
是一片忠贞的爱情，
永远不渝的可靠保证。

沿着悬崖和峭壁，
满是石砾的斜坡，
我们游玩，飞翔，
穿过田野、树林，
穿过花丛、火光，
总是东游西逛。

可是到晚上
我们就在花丛中，
躺下睡觉；
一直睡到，
白昼重新睁开睡眼，
向我们尽情欢笑。

假如我们能够

悠然进入梦乡——
就向那里飞翔。
于是通宵达旦，
在眼前一片光辉灿烂，
燃起美好的朦胧的幻想。

然后我们又飞开，
把美梦全留下来，
让它在花间徘徊——
让它去游戏人间，
在人们的心中
唤起幻想和悲哀。

地 神 之 歌

白天，我们用锤子，
没完没了地在敲！
敲呀敲，敲个不停。
晚上的活我们干，
一直往下干呀！干！
干得又轻巧又机灵。

你们——爱尔菲神，
赶快乘风飞腾！——

很久以前，首先，
那金刚钻和红宝石，
就在地里深处埋藏，
这同你们有何相干？

无与伦比的块块宝石，
全都在这里闪闪发光，
理想之花在这儿开放。
一颗颗火星时暗时明，
一道道闪电亮晶晶，
这里正好容纳它们栖身。

用自己的技艺，
我们创造红宝石，
还锻造金刚钻。
那一座座的宫殿，
按照我们的愿望，
高高地耸入云端。

我们在下面数着日子，
在眼花缭乱的变幻中，
目送着年华不断飞逝。
万物凋谢零落走向死亡，
以及欣欣向荣蓬勃生长
全都躲不过我们的目光。

在偏僻的山谷，
在可怕的深处，
有一部书存放。
上面将记载
万物的起源
和它的消亡。

只有白发老翁们
向着地球的深处
投过来一瞬目光。
黄玉——我们就在这儿发现，
还有金刚石，
它们在闪闪发亮。

这宝石却嫌不足——
老人们都在痛哭。
在幽深辽阔之处，
就是这滴滴的泪珠，
把一个黄金的海洋，
给灌注得满满溢出。

我们成群游览
那地下的宫殿，
和豪华的厅堂，
只要我们敲一声——

不管任何宫殿
都会向我们开放。

有时我们在一起，
弹起七弦琴
歌唱世界的诞生。
火焰冉冉地上升，
我们头上的世界
燃起熊熊的火光。

幻 想 曲

十四行诗。致燕妮

一

我心爱的人儿，
让我和你一起
飞到遥远的地方，
那里有一股山泉
急急地飞向下边，
深深向峭壁奔闯，
不掩盖盛怒发狂，
还时而腾起高扬。

我们站在那儿，陶醉在
甜蜜欢乐的一瞬间。
大地铺满了幸福，
草地上百花竞放，
这瑰丽的画面上，
洒满了雨露阳光。

二

在明亮的大厅里灯火辉煌，
在跳荡的心中一盏灯最亮，
爱的灯光不怕阴影，
爱的光辉最亮堂。
没有沉沉的阴影，
心情更快乐舒畅，
内心倍温暖，
声音更爽朗。

恰似伊奥拉斯柔和的竖琴，
整个心灵响起无限的清音，
那声音向着高处飞扬，
飞到金碧辉煌的宝座，
然后便从那里往回转，
回到发出音响的心房。

三

假如你疲倦地
躺在绿草如茵
鲜花盛开的草地上，
我快乐地坐在一旁。
爱情使我啊！
长上了翅膀，
此刻我沉迷在你的眼底，
心中的歌儿又重新荡漾。

我恳求各路神仙，
赐给我们万道霞光，
我不倦地呼唤——
请你们给我的歌
熏上百花的芬芳，
和永不消逝的音响。

四

假如你胸口烦闷，
请听我把歌来唱，
歌儿把你呼唤，——
你会热泪盈眶。

倾听那歌声飞扬，
和欢声笑语的回荡，
你卷发低垂感动，
觉察我心波荡漾。

这时我全身迸发火光，
感到有种永恒的力量，
我要拥抱万里长空，
我要把你紧搂在怀中，
我把这理想珍藏在心上，
我要把尘世的俗物扫荡。

五

我们吸收心灵的火光，
和生活中甜蜜的芳香，
伴随爱情而来的幸福，
朝着我们象鲜花开放。
两颗心孕育的幸福，
放射出美妙的光芒，
它躲开种种不幸的灾难，
在我们心中燃起了希望。

旧世界在黯淡中衰亡，
新世界在我们面前出现，

重新显得更加生气勃勃。
它的亮光是那么柔和，
象盛开着的心灵花朵，
天籁就是它的运转之歌。

六

呵！那一片痴心妄想，
原来只是美梦一场。
在生活里并没有幸福，
快乐躲在该死的远方。
陌生的影子在缠着你，
于是来了另一个黎明
向着你问候并致敬意，
吹来的风使人感到异样。

我只看见你的影子，
你象梦中人一样。
我只有在幻想之中，
才见到你美丽的形象，
但我无论怎样恳求，
你片刻也不靠近我身旁。

两朵玫瑰花

抒情诗

“绿茵中有朵玫瑰花，
惊寒怕冷，红艳怒放，
象一朵炎炎的火花。
紧倚着它的另一朵，
花冠不住地在摇晃，
白得胜过一朵雪花。

忧愁的泪花一闪一闪——
白玫瑰偎依着自己的女伴，
这是她力量的源泉。
这幅迷人的景象，
是多么和谐浑然，
增添一番柔情感。

但是如果那火焰渐暗，
它在疾风暴雨中抖颤，
掉下了片片的花瓣，
那雪花却闪着亮光，
在美妙的声意中融化，
在天国的光辉中长眠。

起初它也迸发火光，
但接着便凋谢死亡，
落在幽暗的坟丘上……”
诗人胆怯地拄着
自己牢靠的手杖，
一边流浪，一边吟唱。

十四行诗

致燕妮

一

别生气，我的女皇，
如果我坦白承认：
我没把真象隐瞒，
爱情在展翅飞翔。

凡人常常梦见白昼，
梦见天边挂满星斗，
小河的流水轻轻唱，
这一切又蓦地化为乌有。

好象在岩石山中，
暴风雨急卷猛冲，

把一切无情毁空。
从那深沉的黑夜里，
有一股强力在升起，——
刹那间把爱的生命摧毁。

二

我们心灵中的灿烂花朵，
前所未有的光辉的明灯，
人们以不顾一切的仇恨，
无情地加以窒息和摧残。
但我还是经常快乐歌唱，
唱起歌儿我心里暖洋洋，
尽管希望是一片渺茫，
但我求爱心切欲断肠。
我不倦地
为你歌唱，
一直到死的那一天，
还要把你爱在心上。
到那时大海把我漂去，
才能使我的热情变凉。

三

当心灵在苦闷中，
在世上徬徨游荡，
并在呼唤着理想；
当内心缭乱惊慌，
人世间的坚冰，
封住永远激荡的思想，
一切都成一场空，
我的心一片迷惘。

但火光没暗淡，
也决不会熄灭，
它不停地烧旺，——
那是我的爱情
又在雾霭中寻找
心爱的你的形象。

给燕妮说一声

燕妮，给我一个奇妙的符号，
再给一曲巧夺天工的乐章，
我要在这里轻轻地唱支歌，
好让那歌声飞到你的身旁。

魔　　女

致燕妮

一个纯洁美丽的形象，
在闪闪发亮，放射光芒，
它萦绕在我的心坎上。
见到它真是三生有幸，
见到它就会钟情，
永为它迷恋倾心。

这形象完全和谐浑然；
对于蒙上阴影的心情，
要宽慰只有飞向光明。
面容活象万顷波涛，
充满极和谐的情操，
世界因它感到温暖。

幻想朝它急驰飞奔，
天也从白云深处，
出来和它欢聚一堂。
它的神采炯炯发亮，
闪耀着神圣的光芒，
它在高处令人神往。

和风也悄悄欣赏，
那个魔女的形象，
是那样一往情长；
它产生一个幻想——
吸收她的气息
和栩栩的目光。

千姿百态紧密地交织，
和高尚的品性相结合，
溶成一片光彩的美色；
它是永恒欢乐
是理想和美德
最卓越的化身。

她习惯于自由自在，
在旋律中寄托情怀，
对所以然却不明白；
柔软的轻纱下，
胸脯隆起高高，
火焰炽烈燃烧。

心中不知道忧伤，
金竖琴发出音响，
充满着种种预感。
响声里幽情在荡漾，

还有对理想的追求
和奔向天堂的志向。

但胸部猝然一下振荡
刹那间心脏急跳抖颤，
眼前现出一片黑茫茫，
忧伤满胸膛，
她低下了头，
思念欲断肠。

这时从远处看：
她象一颗明星
高挂在天空上。
宇宙之火放异彩，
在她明亮的眼睛里
射出闪电的光芒。

大自然变得欣欣向荣，
和风为她减轻忧心愁容，
云彩向着她开颜微笑，
大地把内心深处揭晓，
慷慨地把欢乐送给她，
献给她鲜花来把心表。

她是那么温柔可爱，

站在那里焕发光彩，
卷发绕着脖子披盖。
对着这美景，
她羞羞答答
出神地遐想。

话语悄悄从口中流露，
象甜蜜的歌声在倾诉，
是无意中轻声谈肺腑；
象一场极妙的梦境，
那声音—— 是上帝意旨，
那声音在呼唤爱情。

上帝给她的身体
披上轻柔的罗纱，
她全身闪闪发亮。
她身上燃烧起了
崇高美好的理想
和那爱情的火光。

是上帝创造了你，
塑造了你的模样——
使你体现了理想。
在美丽的闪光中，
天上征服了人间，

大地屈服于上天。

致 燕 妮

我不再哭泣，尽管满怀忧伤，
我要把内心中的忧愁悲叹，
通通抛进那滔滔的白浪——
让它和暴风雨一起消亡。

我把无限信任的感情，
牢牢藏入我火热的心，
我把重重疑团都忘记，
快乐呵，快乐就在前边！

你们瞧！在那星空的高处，
我要把字义给你们诵读，
是啊！如今我能够爱她，
而爱情—— 是给我的奖励！

字眼与实际全不相象，
它们显得过分的久长！
他爱着燕妮！天啊！天啊！
我几乎忍耐不住。

凡人能说得这样大胆？
还是他果然相称相当？
心潮在翻腾并非徒劳，
心中的呻吟已被听到。

星星！闪耀你的光芒！
太阳！请照得更亮堂！——
但你们无力扑灭掉
支配我心头的火光。

波涛！你高高地卷起来！
横祸！你就从天外飞来吧！
试一试能否压倒我，
使我永远站不起来。

我公开向你们挑战，
半点也不感到惊慌，
我固执地冷冷一笑，
昂首挺胸走上战场。

你们知不知道爱情的火焰？
懂不懂得什么叫心心相印？
不，你们的镣铐和锁链
无法永把这情焰锁住！

任你们把波涛掀得高高，
任你们给世界带来恐慌！
但爱情将在你们头上升起
它将在万里长空放射光芒！

燕妮！人生之海可怕吗？
心中狂澜感到畏惧吗？
但爱情——是情怀思绪，
而痛苦——只是一阵雾。

我们的结合——火和焰，
经过了长久的考验。
两颗心连在一起，
天长地久无穷期。

你轻柔的气息，
使我心醉神往，
我忘却了世上的一切，
只有它才日久天长。

尘世上的一切——只是旋转，
或者是潺潺作响的波浪，
只不过是爱情的陪伴，
而全世界——则是一场情爱！

致 燕 妮

十四行诗

一

燕妮，果真是幸福降临？
果真你答应我的爱情？
你愈加坚强地挺起了胸膛，
虽然你保持同情默不作声。
天空正时刻加紧驱散
笼罩在我心头的阴云，
但晴朗的天空在你的美丽面前，
在你奇异的魅力跟前也要黯然。

阴郁迷濛的幻景，
被黑夜笼罩沉浸，
曾使我意乱心慌，
陷入了渺茫窘境，
在不幸的巨人面前
我怎样也无法保持平静。

二

象从可怕的河海的深渊，
从心灵深处发出了呼声：
“啊！爱情甜蜜的瞬间飞逝了，
再不会有清脆悦耳的和声。
狡猾而美丽的魔鬼的容貌
闪现了一下便又重新消失。
魔鬼们的爱情的烈火上升——
重又熄灭——爱情不为薄命人。

那爱情高高升向天空，
把天上之火带到胸中，
它在眼里仿佛是幻影，
爱之心吸收了魅力无穷的美——
它没有把自己的奇迹献给你
你的形象啊总还是迷迷恍恍。”

三

心灵却不能理解，一片茫然，
命运的抑郁使它泪水汪汪，
在烟雾弥漫中不断奔忙，
失去幸福使它如此悲伤。

世上的仇恨不曾使它心神不安，
而狂暴的自然力，象病人说胡言，
它贫乏简单，在那儿和我打交道，
只有增加我心绪的不安和慌乱，——

心情低落象坠入黑暗的坟墓，
永远忘却了还要翱翔到高处，
血无力地在血管里沉寂停住，
世界覆盖着一层白色的云幕，
我沉没在汹涌的波涛中，
因为你没有在我的身旁。

四

但它还在发出响声和呻吟，
那是发自内心深处的歌唱，
它想起忧伤和欢乐的梦幻，
心儿就淹没在声音的海洋，
心中的悲愁飞向我的女神，
心儿象添上了奇妙的翅膀，
但愿高空里我的歌声荡漾，
不至于使她触景心伤——

“纵使她永远不再理睬我，
我也总是对她倾心向往，

我将继续歌唱；当那歌声飞扬，
我的生活就充满甜蜜的回想，
只有我被痛苦折磨至死，
那时，我的心才不再哼唱。”

五

“她站得太高，
她眼光太亮，
欲追——追不上，
献诗——音渺茫。
一片心，得不到回音，
倍加痛苦，倍加伤心：
对你的想望没有回答，
美妙的梦幻——实现无望。

你可从峡谷奔向那
蓝色和金色的星星，
借着一道道的回光眺望远方，
但你勇敢的飞翔徒劳无望——
你应当独自一个人留下来，
那古老的曲调又重新回响。”

六

我多么自豪——因为你爱我，
我的见解你也明如观火……
我扶摇直上你的高空，
你的心在我面前跳动……
我没有掩饰自己的不安，
变成现实了——我多年的理想。
我羞怯地低下自己的头——
在美貌绝伦的女皇面前。

我的精神变得更加勇敢坚强，
它召唤我去创业和谱写诗章，
现在我要大胆地投身生活，
投入奔腾生活的漩涡急浪，
让那插翅飞翔的幻想之音响彻寰宇，
让永恒的渴望飞向亲爱的燕妮身旁。

七

干吗你要在幽灵跟前抖颤——
产生他们的是欺骗和谎言，
让生活去浇灌自己的迷魂花，
让它去陶醉在卑鄙的情欲里，——

在那儿它会了解崇高的情焰，
和永远地激荡着的情怀意向，
爱情的痛苦，和谐的宽阔无限——
它的每一个脚步都记在心上。

七弦琴声愈来愈响，
爱你的心愈跳愈烈，
琴和心都能和暴风雨较量，
把你和我胸中的悲伤
拥抱在遥远的原野上——
永无止境呀，无限绵长。

八

燕妮！岁月如流，往事恼人，
前进的道路啊并不平坦，
让万种愁情在暴风雨中
或者在静夜里慢慢消散……
只要幸福之光刚一倾注闪亮，
赐给咱爱情，救星就在爱中藏。
我们的眼里将放射喜悦的光芒，
星星将向我们温柔地闪闪发亮。

燕妮爱我——哪里还划界为限？
千山万壑也难把我们阻挡，

我和你志同道合心心相印，
我们的心充满永恒的激情，
我们的心将永远共燃不熄，
而波浪将吞没世上的愁伤。

致 燕 妮

十四行诗

一

燕妮！笑吧！你定会觉得惊奇：
为何我的诗篇只有一个标题，
全部都叫做《致燕妮》？
须知世界上唯独你
才是我灵感的源泉，
希望之光，慰藉的神。
这光辉照彻了我的心灵，
透过名字就看见你本人。

燕妮这名字——个个字母都神奇！
它的每个音响都使听觉着了迷，
它的音乐，借助金弦三角琴
委婉的音响，随处向我唱吟，
象玄妙的神话里的善神，

又宛如春宵月色荡波心。

二

我能够把千卷万册的书
写满你的名字，不计页数。
愿思念的火焰在里面呼呼燃烧，
愿意志和行动的喷泉涌流滔滔。
愿生活的永恒面目显露，
而整个幻想的境界现出，
愿其中闪耀天国无穷的光辉，
众神的欢乐，还有人间的苦味。

我能在群星之中
看到燕妮的名字，
天上和风把它带给我，
仿佛吹来幸福的信息。
我将永远反复歌唱它——愿大家知道，
燕妮的名字本身就是爱情的化身。

致 燕 妮

十四行诗

一

我知道，幻想将会使你
美妙的胸怀增添生气；
我知道，那放声的啼哭
你会压制住不让流露，
而大胆的作为会给你带来痛苦，
每条纤细的神经都会震动打颤，
每一口温暖的叹气都会高飞远扬，
急急地向着九霄云天飞腾翱翔。

任谁也不能了解明白
那些圣灵的全部威力，
它们从异地他乡，
飞到了你的身旁，
爱慕你低下了头，
使得你忧虑惊慌。

二

但是燕妮，要知道，是神明
赐给了歌手仁慈的权能，——
他才能控制心灵，
还有梦幻与激情，
他知道你炽热的情焰，
这情焰充满你的灵魂，
无论你的情怀多么深沉，
心涛总要把你带到那边。

难道他能活着默默无言
经受着不幸，体验着苦难，
却没有勇气倾诉出悲伤？
带着那受制于人的锁链
血一滴接一滴往下流淌，
被痛苦一直折磨至死亡？

三

我们心心相连，
你心里的悲伤——
我也为之断肠，
这片心无人作保障，

一切欢乐全被遗忘。
我心中燃烧着的一片火，
难道不就是你的一片光？
就那样让悲痛不声不响！

让爱情的神圣的魅力
燃起火焰并放射光芒！
愿它似花蕾一样傲然开放，
愿它每时每刻都发出音响，
我将在这优美的旋律中，
把那魅力般的爱情珍藏。

歌手在圣诞节的前夜

抒情诗

有个青年歌手，
深深地沉思着，
坐在奔流的河岸上。
波浪闪耀，泡沫翻腾，
可是他满怀心思，
幻想向远方飞驰。

“就象你，汹涌的急流，
沿着峭壁飞泻远方，

飞向远处喧闹的森林——
一切欢乐也这样消失，
全淹没在急流逝川中，
青春的热情也无影无踪……

夜啊！星眼迷离，
梦幻一片神秘，——
永远不知你的去向，
那黄金般的魅力，
已经一去不复返，——
再也没有什么幻想。

我记得心如何跳荡，
整日都在苦闷不安，
充满了忧虑与彷徨。
当夜幕终于下降，
于是又梦幻连翩，
心儿向高处急翔。

此刻我们的整个世界，
显得多么自由和宽广，
充满生气，诱人神往。
天空挨得更近，
它赠给我们
星月的光芒！

莫非爱情魔女已冉冉升上，
焕发着容光，使人迷恋神往，
就象是远处的神灵在召唤？
她在人们眼前，
展现出奇妙的，
天蓝色的光芒？

莫非是女神下凡
好让我从今以后
沐浴着满园春光？
为了实现宿愿
把梦幻变成现实
她忍住了悲伤？

啊！她用永恒魅力
把幸福献给了我，
可她自己—— 真遗憾！——
却总是满腹疑团。
阴影使视线暗淡，
忧愁是茫茫无边！”

致 燕 妮

好象一阵钟鸣叮当响，
又象赞美歌旋律悠扬，
仿佛从遥远的钟楼上，
有个神灵向我们飞来。

不死鸟在那儿复活，
从烈火中展翅飞翔，
它的鸣声悠扬婉转，
嘹亮地传遍四面八方。

它的翅膀坚强粗壮……
拍翼增添了新力量。
它在天上的彩云间
不费力气地在飞翔。

大地喜气洋洋，
天上灯火辉煌，
铙在响，竖琴在弹，
道道目光更明亮。

燕妮！往昔那些日子，

曾是何等光辉明朗！
那时，送给你的礼物，
纷纷来自四面八方。

记得有一年冬天，
良夜里灯火辉煌，
圣诞树出现在你面前，
你久久地欣喜若狂。

莫非不死鸟从心灵深处，
从那甜蜜的枷锁的梦乡，
从永恒的赞美歌声中，
披上了鲜艳夺目的羽裳？

它婉转啼唱，
它高飞远翔，
从火焰和光明中
带来爱情的问候？

是你精心哺育了它，
它在你的怀里成长，
它就在我的面前，
闪耀金色的光芒。

可是我站着，十分激动，

象遭到迅雷轰击一样，
是爱情把我吸引住，
希望使我心驰神往。

象魔术一般的梦，
弄得我如痴如狂，
只有你灵丹似的目光，
能使我从迷惑中解放。

请收下我用诗编成的花环，
它赞颂生活和爱情的甜香，
愿在你眼里闪烁一瞬间
那欣喜和欢乐的光芒！

献给父亲的诗册

[献给父亲的诗册][154]

诗　　作

在亲爱的父亲 1837 年生日之际
谨献此册,略表永远敬爱之心

卡·亨·马克思
于柏林

卡·马克思写于 1837 年 2—4 月　　原文是德文

第一次发表于《马克思恩格斯全集》
1929 年国际版第 1 部分第 1 卷第 2
分册

目　　录

目　　录[1]

诗　作

献给父亲 …… [573—575]
宝竖琴。叙事诗 …… [577—578]
烦恼。抒情诗 …… [581—582]
夜恋。抒情诗 …… [21—23]
海妖之歌。叙事诗 …… [588—593]
水怪。叙事诗 …… [595—596]
奥维狄乌斯著《哀歌》第一曲(意译)　[599—617]
精神错乱的女人。。叙事诗…… [618—619]
花中之王。幻想叙事诗 …… [622—624]
苏醒 …… [625—627]
绝望者的祈祷 …… [628—629]
卢欣妲。叙事诗 …… [632—642]
可怕的审判。诙谐诗 …… [644—646]
两个女竖琴手。叙事诗 …… [646—649]
黑格尔。讽刺短诗 …… [651—652]
讽刺短诗集(对德国人和普斯库亨 ……)[649—658]
为秃头人写照…… [654]
和谐 …… [658—659]

① 方括号里的页码是各首诗在本卷中所在的页码。——编者注

凄惨的女郎。叙事诗 …… [659—663]
人的自豪 …… [665—669]
《乌兰内姆》。悲剧。第一幕 …… [681—712]
致星星之歌 …… [670—672]
海上船夫歌…… .[467—471]
苍白的姑娘 …… [675—680]
林中小溪…… [576]
小提琴手。叙事诗 …… [20—21]
三盏灯 …… [629—630]
拐奔。叙事诗 …… [579—581]
讽刺诗和短诗 …… [582—587]
寻找 …… [620—621)
找到了…… [621]
十四行诗 …… [617—618]
对话。叙事诗 …… [642—644]
海上礁岩 …… [624—625)
小人和小鼓。童话诗 …… [663—664]
散步 …… [669—670]
魔船。叙事诗 …… [674—675]
月中人 …… [630—632]
夜思。颂歌 …… [627—628]
梦。颂歌 …… [672—673]

附 录

幽默小说《斯克尔皮昂和费利克斯》片断 …… [713—736]

献 给 父 亲

一

创　造

永恒的创作精神飞远方，
乘着那汹涌沸腾的波浪；
四周接连不断地呈现出
波澜壮阔的生活和世界。
而他那具有魔力的目光，
看出了盈千累万个形象。

忸怩不安的时间、空间、
令人迷醉的天籁之声、
夜空金辉罗列的繁星——
都在仰望着他的面形。
他象慈父般频频点头，
向世界普照他的爱情。

永恒感到自己有界线，
于是缓缓地流向前方，

形式很快给思想披上外装，
诗歌就象鲜花般怒放。
从那清澈的太空深处，
预言者的七弦琴在鸣响。

“星星的光辉越来越温存，
世界在群山怀里很安宁，
我的灵魂已到极乐之境，
但愿这精神也能看到你，
一旦胸襟在你跟前坦露，
你就对它直抒你的生平。

只有爱情才能真正了解
我这隐藏在内心的思想，
但愿它能在你身上燃烧，
我把我的热火向你献上。
和谐世界沉浸在和谐中，
情投意合才能倾吐衷肠。”

“过去艺匠用他的笔触，
创造出你的美妙画图。
快归回到那匠人跟前，
你的面貌已有了改变。
请把那凡人的感情熄灭，
让他永远跟我融合。”

二
创　作

多么炽热呵，创作的火焰，
它从你的胸口向外蔓延，
我的心很快就和这情火
熔化在一起汇成一片。
情火响起金竖琴的声音，
给心头的火焰披上柔情的罩衫。

我听到，那遥远的阵阵声浪，
已经汇成一支乐曲在回荡。
我看到，万里长空，金光闪闪，
一忽儿上升、一忽儿又下降。
我抑制住我内心的矛盾，
把快乐和痛苦注入诗章。

心灵象耸立着的悬岩，
披着一层柔和的外衣，
你心中永远闪耀着的光，
我用它来点亮这盏明灯。
每个形象都满怀柔情，
想跟它的创造者再结联。

林 中 小 溪

我走进树林就看到
小溪旁的月桂树丛。
脚下小溪波光闪闪
沿着悬崖倾泻奔涌。

月桂树下溪水淙淙，
不知疲倦奔向远方，
碧水生辉金光闪耀，
想要汇入云海高空。

可是，它正欲一跃飞腾，
却撞上了灰色的岩胸，
顿时一个跟斗往下栽
水珠四溅迷雾濛濛。

它这样在林中远流而去，
身上忍着死亡的疼痛，
可月桂树却静悄悄地
把它催入甜蜜的美梦。

宝　竖　琴

叙事诗

歌手惊讶地在倾听，
似乎远处传来琴音。
他心慌意乱地想道：
“呵，为啥胸口会发疼，
那究竟是什么乐声——
是星星或幽灵在呜咽？”

他跃起倾听那远方的声音，
小心地向四下顾盼睃巡；
远处一轮光晕正在招引，
“歌手，跟我走，向上，向下，
你的手将会达到那边，
在空中和地下的琴弦。”

前面是险峻的高山峻岭！
他胸中的心儿渐渐发紧，
而琴声却越来越听得清……
他跟随着琴声上下浮沉：
这是些纵横交错的途径。
他的双颊变得苍白、铁青。

眼前是不可逾越的门坎，
大门敞开着；抑扬的琴声
把他托起慢慢地往上升，
他看到面前有张七弦琴，
那琴儿根本没有人用手去弹，
却神奇地奏出了悦耳的声音。

他充满了快乐和苦闷，
这交集的感情无限深沉。
一段自白吐露了真情：
“这不是琴声，而是心声，
这是我自己，我的悲鸣，
它们都发自我的内心。”

他听出山涧中流水淙淙，
深渊里一股急流在猛冲——
就是这缭绕不绝的琴声，
琴声激越，他的热血沸腾，
灵魂随着琴声飞扬翱翔，
永远永远地离开了红尘。

拐　　奔

叙事诗

骑士就在大门旁边站，
姑娘凭着窗子往外望，
“啊，骑士，我怎么下楼来？”
万籁俱寂，朝霞未放彩。

“‘我把一条绳子抛给你，
接住它——这是维系你命运的东西，
你把绳子的一头牢牢地系住，
就沿着它小心翼翼滑下去。’”

“啊，骑士，啊，骑士，我这样逃跑象个贼，
啊，骑士，什么能说明我清白？”
“‘亲爱的，我们没有偷人钱财，
影儿也要跳舞伴送咱离开！’”

“啊，骑士，我往下望一望都害怕，
两眼发黑，决心怎么也定不下！”
“‘我把生命交给你，你却无胆量，
你枉自惊怕，自己在把自己吓！’”

“啊，骑士，你这个把戏太危险，
可我只是为你日夜思念，
亲爱的厅堂啊，我向你告别，
这辈子咱们再也不能相见。

我已经许身给另一个力量，
我只好跟你分别天各一方！”
时机已不容许再拖延、踌躇和悲哀，
她得立刻顺着绳子滑下来，

离到达地面还差很远很远，
但眼睛变模糊、脸色转惨白，
再也没有力气，她双手松开，
在致命的疼痛中掉进他的胸怀。

“啊，骑士，请你再拥抱我一回，
让爱情的甜蜜流入我心肺，
让我吸够你接吻时的芬芳，
让我在甜蜜的虚幻中陶醉。”

骑士紧紧地抱着这姑娘，
把自己的幸福紧贴胸膛；
他们俩心心相印，嘴唇相连，
突然死神用翅膀也把他摧残。

“别了，我亲爱的，别了，我的情郎！”
“‘慢点，我要跟你一起同行作伴！’”
他们的头顶升起永恒的火焰，
一对咽了气的躯体倒在地上。

烦　　恼

抒情诗

“啊，为什么你的眼光萎靡，
为何你满怀心事在叹气？
好象是有恶运在驱赶你，
好象是黑夜在折磨着你？”

“‘我需要充满魅力的眼光，
就象是横空彩虹的光芒，
眼光中有歌声，也有火焰，
还有夜空的星星在闪亮。

我在梦中见过这种眼光，
这梦预示着什么，却不详，
我的心会在寂寞中枯萎，
如今我等待着的是死亡！’”

“干吗要到那遥远的异乡，

那里没有精神的食粮，
这里的波浪跳跃得更欢畅，
爱情更为纯洁、更加明亮。”

“‘这里没有波浪、没有亮光，
我看到从远方，
有一道魔光在向我闪亮，
这里我却孤苦零丁、无依无傍。’”

他全身颤抖，望着前方，
望着那他向往的远乡，
而可怜的心却在焚燃，
他停止呼吸倒在地上。

维也纳猴子戏团到柏林

一

“为什么人们都拥向那里，请告诉？
是塔尔玛在演出？是缪斯在环舞？”
在狂热的紧张后我们要息一息，
那里喜剧的主角是猴子耍把戏。

二

我一声不响坐在那里，
观看着野兽们耍把戏，
演员们的秉性难移，
竟把尿一泡泡地撒向墙壁……
突然有人抓住我的袖子：
“从来还没有见过这玩意儿，
还有一位小姐，真希奇，
倒在那丑猴子的怀里，
闭着眼，对它低声细语：
多么令人激动，多么扣人心弦，
我人都酥了，我在陶醉，
猴儿进入了我的心扉，
猴儿使我迷了心窍，
它有一股磁力将我吸引，
你竟有这么大的魔力，
我呼吸困难，眼睛发黑。”

骑士格鲁克的《阿尔米达》[155]

一

有一次我决定享受一番，

不惜解囊破钞行乐一场，
灯光下我把燕尾服穿上，
进戏院，坐在第一排包厢。
但是我多么不幸，大失所望，
我把自己狠狠地痛骂一顿。
无聊中拿着戏单来到小姐身旁，
低声对她说："两只手冻得够呛！"
她答道："戴上手套就会暖洋洋！"
我说："手套一戴会叫我心烦。"
后脑勺和胸部冻得冰凉。"留点神，"——
她说道，"把围巾裹得更紧一点！"
我含糊说："大厅里全没有火，
生肉的腥味弄得我要吐。"
她说："这芭蕾舞真妙，不是吗？"
"'副刊'还登什么？"——我懒洋洋地说。

二

声音的海洋吞没了我的话，
她冷笑了一下："真是个大傻瓜！"

夜　　恋

抒情诗

（见本卷第 21—23 页）

雇 佣 契 约

太太：你还要什么呢？别埋怨，尽管说。
女仆：我全明白啦，最重要的是把顾客拉，
　　为了使这些顾客能常来光顾，
　　每月请他们到我那里喝一次茶。

多愁善感的人

他们号啕大哭：屠夫竟宰了小牛！
可怜的牛犊哞哞叫，突然垂下头！
他们又放声大笑：哈，我的天，真可笑，
自然界太离奇——公狗不把胡子留！
喊声无止休——丧失理智的征兆！
巴兰的毛驴儿也是这样吼！

时髦的浪漫主义作风

姑娘给歌德写了封传情的信，
信中央求他对她倾注爱情。
有一次她到一家剧院去看戏，
对那个穿漂亮制服的人着了迷。
他含笑看她，她突然开了口
“先生，蓓蒂娜正在害病犯愁，
—— 要是她把脑袋靠在你身上，
她心头的愿望就会得到满足！”
穿制服的干巴巴地回答道：
“蓓蒂娜自己不知道要什么！”
她说：“呶，不必胆怯，小老鼠，
我的头上又没有长虱子！”

致真理的太阳
（弗·奎德诺）

灯光的明亮和星星的闪烁，
内心的深处，美丽的光泽，
脸颊的苍白和情意的投合——
你把它们渲染得有声有色

这是真理的太阳，——你这样说，
这只不过是蹩脚的小丑伎俩，
你也可以自称为真理的太阳，
可惜这太阳跟阴影过于相象。

给英雄—骑士画像

打也好，踢也罢，不能把他们分开，
你总是看到他们在一块，
白天他对流行歌舞夸夸其谈，
夜里老臭虫咬得他疙瘩斑斑。

致对面的女邻居

她又探头窗外，东望西张，
我的天哪，叫人痛心悲伤，
丈夫矮个子，象精神病院，
妻子象竹竿，令人都生厌，
为了保住灵感，
我只好放下窗帘。

海 妖 之 歌

叙事诗

海中的浪涛在喜逐着清风，
不断地呼啸欢叫、起伏翻腾，
这浩瀚的世界使它们兴奋。
那些美丽的海妖的合唱声
在这片海浪中永远荡漾着，
缭绕回旋，飘摇上升。

手指刚一碰到七弦琴，
就在这倏忽的刹那间，
传来甜蜜愉快的声音。
大地和群星都在倾听，
并轻轻地哼唱着歌儿，
伴和她们优美的歌声。

歌儿具有艺术的激情，
它亲切地爱抚着人心，
听到它的人一人了迷，
就会忘掉自己的生命，
他就失去浑身的力气，
沉入无底的深渊里。

就在这神秘玄妙的时刻，
种种千奇百怪的形象，
从那迷雾蒙蒙的海浪中出现。
就好象是那天上的诸神，
沉沉地睡在大海的深渊，
既没有忧虑，也没有悲伤。

突然在翻腾着的浪头，
掠过一只飞驰的小舟，
舟中坐着愉快的歌手，
睁开了他晶亮的双眸，
歌唱他的殷切的期望，
唱着那心心相印之歌。

歌声已经传入了水域深层，
在甜蜜的痛苦中的女河神
睡梦中隐约地听到这歌声。
阵阵浪涛不断地喧闹欢笑，
充满着对歌儿的赞扬好评，
水浪的节拍随着歌儿和鸣。

但是此时他忽然听见，
一个个天仙般的海妖
唱出她们遥远的哀怨。
她们想要用这种歌声，

用这神妙奇异的旋律，
使歌手入迷，将他俘获。

“青年人，请你用出奇的演奏，
来统治这沉默无言的大海，
你呀，已受到那高空的引诱，
缪斯正在把你护卫保佑！

在这里，在我们的水晶宫里，
歌唱的声音听得更加清晰，
再没有比我们的歌声更美的旋律，
连波浪也要屏息倾听。

海浪对歌儿钦佩赞扬，
伴着它在漩涡里打转，
你那炯炯有神的目光，
也变得更加明亮。

请带着满腔沸腾的热血，
加入我们这兴奋的行列，
观看浪花儿的神奇飞舞，
舞中有爱情的全部悲切。

大海产生了全世界，
当四周尚混浊模糊、

虚无缥缈、空旷无物，
神灵已从海中生出。

天空倒映在大海中，
海水里闪亮着群星，
在这无边的海天里，
目光为之陶醉沉溺。

这里水珠闪耀，放射出万道光芒，
要把乾坤拥抱，
神灵的出生无非就是
为了向那高处飞翔。

如果你满怀热望
要成为整体的一部分，
如果想要用你的歌声，
倾诉出你自己的精神——

那就请你下到我们这里来，
请下来，伸出你的手，
振作起永恒的精神，
把目光投向深处。”

她们从波涛中走出，
围成圆圈婆娑起舞，

轻盈飘摇直上云霄，
光辉和火焰在她们眼中闪耀。
她们轻快地拨弄琴弦，
她们的手那么灵巧。

而青年人听到这乐曲，
心慌意乱、眼泪直淌，
心脏跳得笃笃地响。
他目不转睛地盯着海妖，
眼神中有幸福、有快乐、
有热望，也有恐慌。

他久久不停地左思右想，
默默无语，然后一声长叹，
此时他抬起了他的目光……
他象神一样勇敢地眺望，
他身上已有无限的胆量，
他说的话儿铿锵作响：

“深渊里哪有什么欢乐，
那里不存在什么崇高，
里面也没有永恒之神，
你们的豪华只是圈套，
其中没有祛除灾难的灵药，
而歌中只有黑暗无光明。

你们没有心头的激动，
没有崇高的宏志夙愿，
没有凌云壮志争高空。
我的心目中有着众神，
他们会斗争也会惊恐。
对我用不上诈骗欺哄。

你们怎么能够理解：
我的愿望和飞升，
我的爱情和憎恨？
我要高飞、高飞，
象那雷鸣闪电一般，
带着沸腾的血液直插云天！”

听了这热情奔放的话后，
一个个海妖都低下了头，
她们的歌喉也寂然无声，
她们在漂浮、充满着悲愁，
突然海面升起条条浪柱，
她们无影无踪化为乌有。

市侩的惊奇

“我不明白，怎么会这样：人会突然丢掉！

只要把礼服扣紧，你就不会被偷走。”

数学家的智慧

一

我们的科学可用符号表示一切，
简单的计算法出自推理。
如果上帝是点，他便同柱面相异，
如果你倒立，那就不是屁股坐地。

二

如果 a 是情妇，则情郎便是 b，
对此我敢用我的脑袋来担保，
只要把 a 加 b 放在同一行里，
这一对情人就会使人人皆知。

三

他们把全世界都画满了线条，
但是却把精神忘得一干二净。
既然 a 和 b 能解决任何纠纷，
那判决书就该贱得不值分文！

水　　怪

叙事诗

1

水流奇怪地在响潺潺，
漩涡在转，泡沫在漂泛。
水流在奔逝，但却听不到
浪涛的拍打声和它的咆哮。
水流的心智都默不作声，
任凭河水奔流响潺潺。

2

啊，是谁出现在深渊之底？
是个百岁老翁隐藏在那里。
月儿升起，它开始翩翩起舞，
一步一步地移向群星；
他跳起来、抽搐着、疲乏无力，
准备饮干所有的小溪。

3

水浪—— 杀死这位老人的凶手，
在腐蚀和啃噬着他的骨头。
那些水浪的跳跃和翻腾，
象一只铁手对他的袭击。
老人嘴巴抽歪了，满脸痛苦，
直到黎明使月儿停止跳舞。

4

水流奇怪地在响潺潺，
漩涡在转，泡沫在漂泛。
水流在奔逝，但却听不到
浪涛的拍打声和它的咆哮。
水流的心智都默不作声，
任凭河水奔流响潺潺。

致 医 生 们

市侩医生！有谁比你更卑鄙可恶！
整个世界在你看来是一袋骸骨。
只要你用氢气把血液变凉，
一按脉搏，你就认为：一切正常，

心想，凡是该做的，我都已做完，
现在可以平静生活理得心安。
须知我们的上帝不是傻瓜，
他对解剖学知道得顶呱呱！
每朵花儿都可派上好用场，
如果你把它煮成浓缩的药汤。

医生的心理学

谁临睡前饱吃面疙瘩儿加面汤，
夜间他就会做可怕的恶梦一场。

医生的形而上学

过去和现在都不存在精神，
牛也能生存，就是一个明证。
关于灵魂的侈谈纯粹是骗人，
我们从未发现它在胃里藏身；
要是知道哪里有它的踪影，
一颗丸药就能把它打净，
那些附在体内的所谓灵魂，
一下子就会被泻得干干净净。

医生的人类学

大凡习惯于忍耐的人，
就象擦上了油膏一层，
无论怎么大的穿堂风，
也不可能侵入他的身！
只要是严守饮食制的人，
世上的事儿他全能做成；
现今存在的一切文化，
全始于灌肠法的发明。

医生的伦理学

路上要尽量多穿衬衣，
出了汗才不会伤身体；
千万不要激动兴奋，
它会把胃弄出毛病；
观看火焰要特别小心，
须知火苗会烧伤眼睛；
水里掺一点酒能够补身，
喝牛奶始终要加上咖啡；
如若你想要一命归阴，

莫忘派个人来请我们。

奥维狄乌斯著
《哀歌》

第　一　曲
（意译）

1

小册子啊，你快快赶路程，
去那大名鼎鼎的罗马城；
我怕宙斯的忿怒未平息，
所以仍留在这里暂栖身。

2

别看你的作者衣衫褴褛，
穿着丧服沦落异乡，
他是被时代风暴摧残的流浪汉，
——这样说丝毫也不夸张。

3

别想去穿紫红色的袍服，
也请忘却紫罗兰的颜色，

既然已失去希望和幸福，
心头不知道什么叫快乐。

4

你要羞答答地匿名隐姓，
也别散发出雪松的芳馨，
你那黑色的朴素的躯干，
别用银光闪闪的头去打扮。

5

所有这些修词装饰，
只对写幸福的作品才合适，
你心里却满装着我的悲愁，
那受沉沉黑夜征服的俘囚。

6

任别人对你冷眼相看，
你也不必去叫屈抱怨，
无帽遮颜还把破衣穿，
你不让浮石砑出亮光。

7

你一路上痛苦万分，
何况还有颗紊乱的心，
伤心的眼泪直流淌，
沿着双颊，湿透了衣裳。

8

路过心爱的神圣的地方，
请代我向它们致意问候，
我多么想随你一同前往，
追求隐秘的希望和理想。

9

如果有人向你扫了一眼，
立刻就回忆起已往情景；
如果有人要开口向你问，
查问你的主人是何许人——

10

就答："活着，""可活得怎么样？"

你对他们就别说话搭腔。
只要他的心脏还在跳动，
那此中只有仁慈，没有善良。

11

如果出现了那么个愿望与心意：
多懂点事——此事全托付给你自己；
千万别招惹是非讨罪受，
不该谈的事儿就莫开口。

12

你会听到不少指责批评，
我在许多人中不受欢迎——
没关系，表现出一点耐心，
要垂下头、低下你的眼睛。

13

你虽困惑不解而纳闷，
也别作声——不用去争论，
须知火焰扑不灭大火，
责备话压不住叫骂声。

14

也许会有个把好心人，
唉声叹气地跟你谈心。
也许悲怨引起的泪水，
会情不自禁地蒙眼睛。

15

他对我这苦难的处境
会表露出怜恤同情。
“愿凯撒满足他的愿望，
赐给他一点体贴怜悯！”

16

对那些轻声祈祷神灵
替我求情告饶的人，
我的内心会发出哀求——
但愿雷霆能放过他们！

17

如果众神俯允我之所请，

使我能死在他们选定的城市，
而不在雷鸣闪电下丧生，
那该有多好呀！是多么称心！

18

你代我向人问候致意，
接着就可能听到责备，
说是诗句不太优雅，
也失去了以前的美丽。

19

但愿裁判人能够想起，
这些诗句诞生的时期。
但愿他能从我的头上
把横加的指责全除去。

20

因为完美的艺术技巧，
只有心情愉快才能创造，
倘若感情被阴云笼罩，
就连缪斯也会深感苦恼。

21

一旦诗人遭到了放逐，
他的全部诗歌就会充满忧郁，
风暴、海水和严冬会伴随着他，
他成了灾难的囚徒。

22

歌手如果被惊恐缠身，
他的诗句每行都会凋零；
我如今等待的是死刑，
已见到利剑悬在头顶。

23

宽容为怀者只需一读，
所有我写过的那一切，
他就会明白我的感受，
也会理解我经受的痛苦。

24

纵使荷马这样的圣手，

被抛进苦海，沉入悲愁，
他也只能与恐怖搏斗，
把神妙的才华付诸东流。

25

荣耀让别人去享受，
你要爱上谦虚朴素，
读者如弃你而去，
你也不必为羞惭所苦。

26

我和幸福相识已恨晚，
理想的破灭使我感到厌倦；
我再也无心去追求，
不管是奖赏还是称赞。

27

在那些欢乐的日子里，
我精神焕发神采奕奕，
我向往过浮华的称赞，
对扬名显姓深感迷恋。

28

我庆幸至少我还能歌吟，
我的热情没变得冷冰冰；
要知道正好是这些诗歌，
成了我命运悲苦的原因。

29

走吧！到了旅途的终点，
就看到雄伟的罗马城；
我多希望受神的庇护
能替代你而踏上路程！

30

只是你不要心存幻想：
能悄悄通过那座城市，
也别想做个偶然的过客
能在那里找到栖身之地。

31

你就这样没有书名吧——

书皮颜色更能说明一切；
纵使你自称非我所写，
也逃脱不了声名狼藉。

32

你要静悄悄地走进城，
免得歌声使你受伤害，
唉！诗歌已没有那魅力，
能使人魂迷心醉。

33

如果因为你是我的宝贝，
就有人粗暴地把你扔掉，
说：你这种东西不屑一读，
你诲盗诲淫，拿人开玩笑。

34

你就答："请看看书名，
我不教唆谈爱说情，
诸神已处我以重刑，
如今我已默不作声。"

35

那些高耸的堂皇宫殿，
你可千万别进入其间，
那里有凯撒的侍从们，
可别让他们将你发现。

36

须知那些高贵的殿堂
如今不认识你的主人，
尽管众神就是从那里
忿怒地向他劈下雷霆。

37

是的，那里也还住着
性格极温和的众神，
但一旦我们被雷吓，
连春天也使我们胆颤心惊。

38

小鸽子只要有一刹那

曾经落入鹞鹰的利爪，
即使微风轻轻吹拂，
也会使她担惊受怕。

39

小羊羔若获得狼口余生，
便害怕新的灾难会降临，
一有风吹草动就全身发颤，
拚命奔逃，直至钻进羊圈。

40

法松如不往太空高飞，
他就能保全生命在世，
如果他没有忘却恐惧，
也不会把金马车驾驭。

41

宙斯的气愤使我恐慌，
他的烈火使我诚恐诚惶，
闪电在长空里放射光芒，
他象用标枪要把我刺伤。

42

阿尔吉文人中不论谁，
如能从卡法雷陡壁逃脱身，
他就再也不会使他的帆船
朝埃维厄岛海岸驶进。

43

我的小舟已被风暴打破，
它害怕再在悬崖峭壁中颠簸，
它被风浪涌到那里，
它竭力要从险境中逃脱。

44

所以，书啊，你要学点乖巧，
要小心谨慎地把四周瞧，
民众的友情最可靠，
没有必要去攀上争高。

45

伊卡鲁斯勇敢地展翅高翔

终于坠落下来葬身海疆，
尽管他已留下了芳名，
却是汹涌大海的葬品。

46

我们究竟应当拿起桨，
还是把船上的帆儿扬——
这里我和你不必争短论长，
到时准会知道怎么办才妥当。

47

如果在突出的前额上，
已能看出温柔和明朗，
如果危险不再袭来，
盛怒在黑暗中隐藏。

48

如果，书啊，已有人开始
面带笑容地来看望你，
如果他的手向你伸出，
那你也不必胆怯畏葸。

49

也许，命运之神已软心
对你竟然也笑脸相迎，
黑色的创伤已经愈合——
你就以赞颂报答命运。

50

因为若要医好伤痕，
只有致伤者才能胜任；
能治愈泰列夫的创伤的只有阿基里斯一人。

51

若是要把人命救活，
就千万不要下毒药；
因为“希望”在恐怖面前发抖，
夜幕一降下来它就会飞走。

52

盛怒已平息。小心，
可别让它再发作。

只要你一步走错，
我就难免遭灾祸。

53

但若能进缪斯的神殿，
心头会感到多么甘甜，
那里你会得到愉快：
创作和荣誉相互关联。

54

殿中有许多你的姐妹，
她们象亲人一般聚会，
记得当神奇的夜幕笼罩，
正是我啊，将她们来创造。

55

她们每个人的前额上，
有骄傲的名字在闪亮，
闪耀的是创作的火焰
火焰里是希望的曙光。

56

有三个姐妹站在稍远处，
象是蒙上一层黑色的烟幕，
那是些关于谈情说爱的书[1]，
戏谑声还能从书里听得出。

57

跟她们你可别去结识，
对她们只能严加痛斥，
因为她们这三个人又重复犯了
泰莱贡诺斯和奥狄浦斯的罪孽。

58

还有另外一部作品，
大火准备把它咽吞，
这本书中你能看到
宇内万物如何变形。[2]

① 奥维狄乌斯《爱经》。——编者注
② 奥维狄乌斯《变形记》。——编者注

59

请按照我的嘱咐行事，
向那些变了样子的人，
诉说我所遭遇的一切，
和我的命运发生的转折。

60

从前我曾痛饮幸福之杯，
双唇紧贴着杯边，
而今我在苦难中泪湿衣襟，
众神的意志要我受此厄难。

61

行装的准备拖延得太久……
我原可以跟你谈个不休，
但是司时女神不容哀求，
后浪推前浪，时光在奔流。

62

如果我决定要跟你深谈，

压在我心头的全部隐衷，
那就千言万语也说不尽；
行装也会把你的背压弯。

63

路途遥远，我劝你快把路上，
须知我在远隔千山万水的异乡，
栖身于野蛮人聚居的地方，
四周是一片阴暗迷雾茫茫。

献给燕妮的
最后一首十四行诗

燕妮，我只向你倾诉一件事，
我已愉快地写完了许多诗歌；
有节奏的心海翻腾击拍的波涛——
从你双唇飘来的馥郁—— 已静悄悄；
这沸腾着的岁月的浪涛，
穿过片片树林、层层陡壁，
终于在你身上找到归宿，
就幸福地躺在你的脚底。

披上宽大的火红色的外衣，

胸中怀着永远豁亮的心地，
我要傲慢地把那锁链摒弃，
迈开坚定的步伐走进广宇，
我把你脸上的悲痛全擦去，
美好的理想正在成为现实！

精神错乱的女人

叙事诗

月光底下有个女人在跳舞，
她的体态夜里也看得清楚，
衣裙在风中飘，目光如火燃，
犹如悬崖上的金钢石在闪光。

“我在等着你呀，明亮的大海，
我多么希望把你拥抱在胸怀，
给我一个柳枝编成的花环，
给我穿戴一身漂亮的衣冠。

我将把一颗红宝石送给你，
我的沸腾的热情寄托在那里，
我那英俊的儿曾戴过它，
可是他如今长眠在海底。

我的歌声你是否能听到？
愿浪花跳得更高，
只要看一眼我的舞蹈，
就连那风儿也会号啕。”

可怜的女人向柳树走近，
编扎出一个绿色的花环，
对着它睁大眼睛直发楞，
突然失去知觉昏昏沉沉。

“请更使劲一些把我摇晃，
快点儿扔进大海的波浪，
既然给儿子送了花环，
母亲啊，你为何又漏送？”

她遍走了临海的岸边，
为柳树，为大家，编扎花环，
然后又上下摇晃，
在癫狂的魔舞中蹁跹。

献给燕妮的两首歌

寻　找

歌

我砸碎了桎梏，急速奔上路程。
你去哪里？我要把新世界找寻！
这四周难道缺少秀丽美景？
下有浪涛声，上是闪闪繁星！

你真傻，我的旅程不会越出宇宙，
天籁之音和那荒野峰峦的沉默
不允许我们把这尘世的生涯摆脱，
大地的问候把我们缚上无数链索。

不，我寻求的世界一定要从我心灵里
高高地升起，还要同这心灵紧相联缔；
让这世界的海洋转旋在我的心底，
让这世界的天空也与我共同呼吸。

我动身上路，而后重又归来，
带回从言语诞生出来的世界；
艳阳已在这世界上空放光彩，

但晴天起霹雳—— 这世界就不复存在。

找　到　了

歌

为什么小树丛这样狂舞、欢跳乱蹦？
为什么花儿争露春意盎然的面容？
为什么天空弯下了那蔚蓝的苍穹？
为什么山谷偎依着高插入云的山峰？

我拍响了翅膀刚向上飞腾，
却又惆怅地躺在悬崖之顶；
我凝神地仰望着夜空，
我的视线却不能与星光汇拢。

生活的巨流呀，冲破层层界限，
摧毁你们道路上的一切障碍，
啊你们，混沌世界的疯狂子孙，
都已被金光灿烂的自由所迷醉。

我的视线又象鸟儿腾空飞跃，
但求最终能陶然沉醉于喜悦，
既然它能在你身上把世界拥抱，
又何必，又何必再去把宇宙寻找？

花 中 之 王

幻想叙事诗

1

“喂，阳光灿烂之下的人，
你想成为花中之王吗？
那就请你建立个功勋，
把鲜红的血液给我们！”

2

“‘鲜明和苍白的花儿们，
已将青春的血液饮尽。
请把我的理想的王国给我，
让我沉沦入花萼之杯。’”

3

“人儿啊，你的血液这样鲜红，
但不知道哪里藏着你的心？
既然你想成为花中之王，
就该让心儿闪烁在阳光中。”

4

“‘我的心，我多么珍惜我的心，
它在砰砰跳动，使眼睛有神，
心脏可绝对不能给你们，
那会使我的眼光变得昏沉。’”

5

“亲爱的人啊，请等着别忙，
让我们在你的胸口开放，
你的心会在阳光下闪亮，
我们的王应该由你来当。”

6

人儿在颤抖，心里如火热，
鲜红血腥的胸膛被撕裂，
“‘瞧，我的心，送给你们做礼物，
哪里是我的王冠，我的王国？’”

7

“阳光灿烂之下的人儿啊，

你不配成为花中之王；
血液不在你的血管里淌，
尽管你的心闪烁着火光。”

8

人儿取下双眼，疲乏无力，
用他的双手挖掘着土地，
他挖了一个深深的墓穴，
静静地躺在里面象块岩石。

海 上 礁 岩

一块巨岩耸立在水面上，
好象是一堵威严的高墙，
那充满腐蚀毒物的激浪，
不断地在啃噬它的胸膛。
这巨岩呆呆地望着深渊，
哑然无声，沉重地在痉挛。

数不尽的年月悠然逝去了，
这凶恶的漩涡还在沸腾着；
巨岩年复一年地极端痛苦，
要把这恶浪赶开驱逐。

灰白色的藓苔复盖着它的头，
水藻下泛红光的是它的伤口。

深夜里可以听到痛苦的呻吟，
那是巨岩在受着恶梦的折腾，
梦中回忆起过去的峥嵘岁月，
使它发出了这痛苦的呓语声。
旅行者，别把通往这里的道路寻，
这下面的关口冷酷无情！

苏　　醒

一

你的眼光那么闪闪发亮，
令人神魂颠倒，动魄惊心，
仿佛七弦琴上的一根弦，
当人们尚在朦胧的梦境，
发出越来越响亮的声音；
那神圣夜神的黑色帷幕，
也被你的眼光戳破刺穿；
你看，连永恒不灭的星星，
也都温存柔和，脉脉含情，
在闪闪烁烁地眨着眼睛。

二

你独个儿陷入沉思之中，
一颗心在不停地跳动，
面前是大千世界，永恒广宇，
你翘首仰望这无边际的太空，
在你的脚底下和头顶之上，
这宇宙是那么辽阔和宽广，
一刻不停地永在转动翱翔，
千年万载在运行，地久天长，
你汇合到这浩瀚的整体里
感到自己渺小，象原子一样。

三

你的觉后苏醒——
是不断的日出，
你的旭日东升——
是永恒的沉没。

四

如果你心中的情焰，
一旦变得炽烈盛旺，

变成火焰腾腾一团，
喷入你心房的深处，
那时你内心的隐哀，
这远大明亮的夙愿，
就会插上神仙的翅膀
带着迷人柔和之声
从它的阴森的深处
冲出来而扶摇直上。

五

你深深的沉沦——
是不断的上升；
你不断的上升——
是那至高的神，
用他的颤抖的双唇，
彩霞一般绯红的唇，
所作的火焰般热烈的
永恒的一吻。

夜　　思

颂　歌

看吧，一双健壮的雄鹰的翅翼，

把一片巨大的乌云掀上天际，
乌云洒下火花，发出隆隆霹雳，
从清早就带着那夜间的深思。

在惊心动魄的雷鸣电闪中，
雄伟的思想急速地飞翔，
那恐怖的眼睛里血如泉涌，
浪潮拍打着天柱摇撼天宫。

天公在熟睡着的两口子身旁，
悄悄地将一把把的火炬点旺，
火炮轰鸣，万古黑暗把世界埋葬，
乌云的呻吟声在田野上空回荡。

绝望者的祈祷

“如果天神把怜悯心也忘掉，
横加的灾祸使人无法忍受，
他的天下我落得一无所有！
那么剩下只有一条路——报仇！

我将高傲地对自己进行报复，
对那高高在上统治着的造物主，
我将使它的力量变得渺小，

反正我的善行不会得到善报。

我给自己建了一座威严的城堡，
它将耸立寒宫，直插云霄，
这城堡的围墙将用恐怖砌造，
那里面统治着的将是痛苦和煎熬。

如果有人无意中往上一瞧，
那就让他害怕得直往后跳，
让他只能听到死神的召唤，
让他掘好坟墓把幸福埋掉。

让那至高无上的高傲的神，
从高处铁石无情地用雷闪击，
纵使我的城墙全被夷为平地，
永恒的时间会为我重新建起！”

三　盏　灯

远处在闪烁着三盏灯，
犹如三只神秘的眼睛，
不管是狂风暴雨，雷鸣电闪，
它们永远放射出光明。

一盏朝上向往着天穹，
在那里要把幸福找寻，
它的眼光温柔而明亮，
莫非是上帝给了它热情？

另一盏的视线却往地上盯，
它听到七弦琴的胜利歌声，
它向自己的两兄弟瞅了一眼，
一瞬间又站在那里发愣。

第三盏燃放着闪闪的金光，
它什么事情也记不住，
它不望高处也不看远处，
站在那里象一株鲜花盛开的果树。

三盏灯永远放光明，
犹如三只透亮的眼睛。
不管是狂风骤雨，还是雪花纷飞，
两心相通幸福就来临。

月　中　人

星星的光辉你要铭记肺腑，
繁星的闪耀会把人迷住，

瞧，那就是月中人，
他正在愉快地翩翩起舞。

在他的波浪式的鬈发上，
露珠—— 苍天的眼泪—— 在闪光，
它落在草地上，在皎洁的、
无声的花朵中发出声响。

露珠在黑暗中闪烁，窸窣作声，
远方却吞声忍气，一片寂静，
花儿们在向大地倾诉
九重苍天的悲苦酸辛。

别看月中人精神抖擞，
内心里却隐藏着悲愁，
须知他想永生永世
躲藏在太阳的心头。

他长年累月地把时机等，
留神观察着群星的运行，
他备尝园林中的百花争春，
以及充满忧郁之光的歌声。

他也使小树林充满痛苦，
但此刻草地在雀跃欢呼，

短暂的片刻他苟安生活，
于是就愉快地翩翩起舞。

卢　欣　妲

叙事诗

歌声阵阵、喧闹欢腾，
人们都洋溢着喜庆，
全体宾客无一例外，
沉湎于幸福之情。

一张张脸颊变得越来越红，
一颗颗心脏跳得越来越凶，
就连那言谈笑语的回声，
也传入云端高处的天宫。

这里大家如同手足亲，
内心里都充满了友情，
既不分等级，也没有纷争，
有的只是友爱、谊厚情深。

只可惜尘世人间的欢畅，
一旦冲上云霄传到天上，
欢快的心花得不到怒放，
心情的安逸也不能久长。

天上的诸神怎么会容忍
凡人在愉快中升入天堂，
哪能容许他们忘却恐慌
用尘世的尺度把天堂衡量？

这当儿有个人身佩匕首，
怀中的心肠凶狠冷酷，
这位不速之客在厅中踱步，
妒忌话一直在口里嘀咕。

他曾是新娘的心上人，
他爱她胜如自己的生命，
他曾博得了她的倾心，
也得到她的海誓山盟。

为了正直的力量能得胜，
他奔赴沙场，英勇出征，
他那勇往无前的精神，
不久就传来胜利的喜讯。

他已尝到了荣誉的甘美，
如今凯旋返回他的故里，
那里有他的理想和欢乐，
那里住着他心爱的少女。

他见到城市高墙林立，
他满心洋溢着一派喜气，
幸福的时刻即将来临，
昔日的梦想就要变成现实。

他朝黄金般的理想接近，
走近了理想之家的大门，
他见到屋里高朋满座，
灯火辉煌，窗户通明。

一个仆人胆敢前来阻挡，
站到他面前象是一堵墙。
“你这个奇怪的异乡来客，
你要上哪里去，急急忙忙？”

“我要见卢欣妲！”“请便吧，
今天非常容易找到她，
今天是她结婚的日子，
你的光临会把热闹添加。”

异乡人顿时目瞪口呆，
险恶的消息使他惊骇，
他摇摇晃晃，站立不稳，
靠在门框上东倒西歪。

“但要穿上节日的盛装，
才能进入喜庆的厅堂，
请先换一换你的衣裳！”
那个仆人这样对他讲。

他急忙奔回自己的家，
心中惶惶不安，悲愤交加，
他感到屈辱和悲痛，
身前身后暗然无光。

他步伐沉重，气愤，
他忧心如焚，怒不可遏，
他破门而入，门闩掉落，合页脱出，
一跨进屋内，只觉得两眼模糊。

女仆吓得两手直发抖，
他从她手中把火把夺走，
前额直冒汗，呼吸也急促，
呻吟声几乎也可以听出。

披上紫红色的斗篷，
波浪起伏垂到脚边，
金色的胸针别胸前，
卷曲的头发披双肩。

在黄金装饰的胸前，
藏进了锋利的宝剑，
他曾用宝剑赢得荣誉，
却未能把爱人保全。

他抑止不住剧烈的心跳，
急忙赶去奔赴这喜庆酒筵，
内心的急躁越按捺不住，
两眼露出闪电般的凶光。

他的前额忽儿热、忽儿冷……
闯进了灯火辉煌的房间，
传来了命运女神的嘶嘶声，
就紧跟着这当前的牺牲品。

虽然他身穿华丽的长袍，
心中却充满悲伤和苦恼，
他在宽阔的大厅里的行径，
使满堂宾客都胆颤心惊。

他一人孤零零犹似鬼魂，
踱来踱去内心忧郁愁闷，
四周却是一片热闹喧腾，
葡萄酒在杯中泡沫翻滚。

这里有不少美貌姑娘，
但卢欣妲比谁都漂亮，
她的明眸闪灼着光芒，
洁白的胸脯象雪一样。

大家的心倾注在她身上，
愉快的心情象火花般怒放，
无论是思想还是目光，
都不能离开她这个对象。

她轻快灵活，容光焕发，
丝毫没有忧愁的牵挂，
她时而鞠躬，时而挺胸，
轻盈地在大厅里转动。

她已经从他身旁过去，
他站在那里呆若木鸡，
突然她变得阴沉忧郁，
双颜的红晕也全消失。

干脆走开吧，不要踌躇，
避开这场不期的会晤，
但讥笑声传进了耳朵——
有神挡住了她的去路。

他看人用一种可怕的眼光，
宾客间已越来越感到恐慌，
他已经走到她的身旁，
而她却站在那里观望。

恐慌、不安和激动
交炽着充满了她的心……
这时候她本应脱身走开，
但她却向女傅[1]靠紧……

“你说吧，你变得怎样啦？
誓言在哪儿？理想又在哪儿？
原来你竟是这般虚假，
对自己的誓言也变卦！”

客人们拥挤在他身边——
他破坏了他们的喜筵，——
但在雷鸣般的吼声下，
刹那间就向后躲闪。

“谁要是敢向我走近，
倒霉只能怪他自己！”
人群细听他的哀诉，

① 女傅——西欧一些国家中旧时上流社会家庭雇用来监督少女生活行动的中年妇女。——译者注

心里越来越感到同情。

“我的报复，请你们相信，
绝对不会显得血腥残忍，
我只弄个愉快的场面，
以此来使她高兴高兴。

为了能够得到更大的快乐，
你可紧贴在新郎身上，
不必害怕有人来阻拦，
我就要离开，道路通畅。

这里用不着怜惜，
今天也是我的婚礼日，
新娘就是黑夜和鲜血，
现在我就跟它把婚结。

只是让我有个机会，
饱览你双眸的光辉，
现在时候已经到了，
该让我的热血喷射！”

他把利剑刺入自身，
他早已下了这个狠心，
生命之线已被割断，

他的眼里一片黑暗。

他闷声不响地瘫倒在地，
肌肉里的力气已经枯竭，
死神抱住这个不幸者，
哪有什么神能使他起死回生？

卢欣妲无情地抓住
这把凶恶的利剑，
并把剑锋刺进自己的心田，
又一股鲜血喷出血管。

女傅一看到鲜血喷溅，
吓得惊慌失措惴惴不安，
她赶忙从她身上抽出短剑，
双刃已染上血迹斑斑。

卢欣妲浑身都在抽搐，
她倒下去依偎着他的胸脯，
她将双唇紧贴住他的创口，
想把生命重新给他灌入。

薄绸那么温柔地裹缠
他威武而匀称的身材，
反抗的血从伤口大量涌出，

鲜血染红了他的衣衫。

多脆弱呀，凡人的热情，
它无力去驱走那死神，
要不是这样她就能够
使心爱的人再获生命。

终于她离开情人的胸，
整个地躺在血泊之中，
人群又一次受到惊恐，
四下散开嘴里直嘟哝。

此时她完全象个女神，
决定将自己处以死刑，
她的眼光紧盯着丈夫，
露出嫌恶、厌弃的感情。

她那苍白的嘴唇歪撇，
嘴边挂着讥笑和轻蔑，
一声恐怖、痛苦的哀叫，
使悲伤的灾难全部了结。

宾客们在惊慌中四散奔走，
这场混乱已到了尽头。
铙钹已悄然无声，

豪华的大厅里空空悠悠。

对　　话

歌手站在那里多兴奋，
怀中紧紧抱着三角琴，
手指按着琴弦在弹拨：
“当你奏出我心爱的歌曲，
琴声里听得出好象你有灵魂，
你心里燃烧着火一般的激情？”

“‘难道你以为我不配享有——
内心斗争和心地的光明，
不知形象、没有心潮翻腾？
它们光芒闪闪，活象群星，
它们象热火狂风般旺盛，
它们只盼望往高处飞奔。

当你唤一声我的名字，
我就充分感到火样的热情；
但亲爱的内心深处的呼吸，
就从青春的嘴里飘荡奔腾，
它驱使你来弹拨这根琴弦，
这当儿我已把你全忘记。

这时出现了一个美丽的容颜
那充满了奇妙曲调的形象，
他的鬈发在乐声里闪金光，
他少女般的眼里放射出光芒，
你却消失不见，沉入了幻想，
剩下狂欢的波浪把我急卷。

这形象已深入我的心底，
它每时每刻变得更艳丽，
它隐藏在神妙的歌声里，
苍穹的蔚蓝色在身上披，
它时隐时现，又忽沉忽起，
宛如灿烂云霞金光熠熠！”

“三角琴啊，你琴声的泉源
多么有魔力又多么奇妙，
它象明媚的五月在欢笑；
他赐予你以生命的呼吸，
你的琴弦用乐声来答报，
同天体跳起激情的舞蹈！

琴弦中你奏出快乐和理想，
你把全部音乐都献在琴弦上，
自己却冷冷清清，孤孤零零；
可你曾生气勃勃、富有幻想，

因有它而神采焕发，放射光芒，
可我啊——我却在迷茫的远方！”

“‘歌手啊，我多么迷恋于幻想，
我一心急于往那高处飞翔，
要去捕捉点点繁星的闪光，
琴弦虽铿锵，可生活却凄怆，
琴声更激昂——霞光似火红，
迷茫的远方呈现在霞光中！’”

可怕的审判

（诙谐诗）

啊！这死气沉沉的生活，
连同人们在唱的赞歌，
我象悼念亡人般痛苦，
害得我的头发都倒竖。

生活和本身力量的发挥
到时候就终结，殊途同归——
人生一切痛苦将告消失，
生命也跟着就马上停息。

让我们对着上帝把腰弯，

同把那“哈利路亚”赞歌唱，
面对上帝的善良的殿堂，
我们就会忘却幸福和悲伤。

每当我想象到此情此景，
我心里就感到万分震惊，
我害怕在死神的怀抱里，
聆听那阴森的喇叭声。

上帝那儿只有一个天境——
可那里有多少神圣的魂灵！
厉害的老太婆也多得很，
因为光阴对她们不留情。

坟墓埋藏了她们的躯体，
墓上发了霉，墓下是腐泥，
鬼魂们欢蹦乱跳在嬉戏，
狂舞中把灰尘扬起。

她们都是那么纤细和瘦小，
那么轻飘，看见就会吓一跳，
任凭你用绳子捆得多么紧，
你也不能拴住她们的身腰。

这里也来了我这胡闹的人，

我把赞美歌唱得比谁都响，
这一下却破坏了上帝的节日气氛，
他火冒三丈气得要命。

他朝着迦伯列天使长
点了点头，后者就马上
一把抓住我这吵嚷鬼，
朝我身上击一猛掌。

啊，原来这竟是恶梦一场，
梦见末日审判的时光！
梦是怎么回事？全是无聊！
对我的罪过请多加宽恕！

两个女竖琴手

叙事诗

“干吗你心里洋溢着欢歌，
一个劲儿直奔那个楼阁？
它有什么漂亮、有什么希奇？
难道那里住着你的情哥？”

“‘既然知道是谁住在那里，
再来向我打听岂非多余？

要知道，只有一物占有他——
那就是天仙美丽的魅力。

我没有见过他容光焕发，
见到的只是宝石的外形，
象灯火点缀着楼阁院庭，
在那里挥手把人们招引。

记得，我就是在那里诞生，
在那里我见到了光明，
南方的气息、幸福的激动，
还有温柔的故乡的欢迎。

那里青春之歌响得更自由，
胸脯的起伏也更舒畅，
那里有黄金色的七弦琴，
演奏的乐声愉快而悲伤。

但我未见过这伟大的琴手，
这事一直记挂在我的心头，
不知是跟在哪个神仙后面，
我终于能到高处去看一眼。

我胸中怀着敬仰的心意，
徒然在紧闭的门外站立，

身子靠着大理石的圆柱，
悲哀地唱着爱情的歌曲！’”

她晃了晃黑色的卷发，
无声的眼泪滚滚而下，
另一个女郎热情如火，
用亲吻吸干她的泪花。

“正是同这一样的一股力量，
把我带引去那所殿堂，
我曾徘徊在找寻之中，
远远地向往那个地方。

但何苦沉溺于忧伤苦恼？
我和你在一起岂不更好，
同把那美丽的景色欣赏，
在急湍的小河旁把舞跳？

这样胸怀会更充分地呼吸，
我们会更接近理想境地。
咱们两人将长住在一起，
一同幻想那奇妙的美丽。

咱俩就在茅舍里生活，
一起来唱订婚礼之歌，

让歌曲以奇妙的声波，
向那极乐的西方传播！”

她俩在甜蜜的歌声里，
度过无数美好的日子，
这忧伤的歌声引来了
群群婉转啼叫的鸟儿。

有一次她们忘却了悲伤，
熟睡在柔软的莓苔床上，
进入了一个神圣的梦乡，
奇妙神仙来到她俩身旁。

神仙用他那金色的翅膀
把她们载到神秘的天堂，
一阵阵温柔明朗的歌声，
从茅舍里飞出冲向天上。

讽刺短诗集[156]

一

德意志人在安乐椅上，
痴呆呆地坐着，一声不响。

四周的急风暴雨在发怒，
天上阴霾黯黯，浓云密布，
雷声隆隆，闪电蜿蜒似蛇舞，
他们的脑海里却风平浪静，安之若素。
但只要太阳在晴空里露面，
暴风雨的怒吼声刚听不见，
黎明即起，他们就跑出来高呼，
还写下一本书：《灾患已告消除》。
他们都异想天开，打了个主意，
如今要对各场风暴寻根问底——
“这桩事干得不对头，
老天爷原来可另作部署。
世事得有规有矩、井井有条，
先得有个头，而后才能有脚。”
他们象儿童般瞎跑乱忙一气，
象蛆虫在腐烂物上爬来爬去。
但愿他们好好地真正做点事情，
大可不必去既忧天来又愁地。
天地会照常按自己的轨道转动，
波浪会安然地朝着悬崖峭壁拍击。

二

黑 格 尔

讽 刺 短 诗[157]

1

发现了最崇高的智谋，领会它深邃的奥秘，
我就象神那样了不起，象神那样披上晦暗的外衣，
我长久地探索着，漂游在汹涌的思想海洋里，
在那儿我找到了表达的语言，就紧抓到底。

2

我教授的语言，在风云急变中已全被搅乱，
每个人要怎么去理解，完全可以随他的便。
须知不管多结实的缰绳也无法把他束缚住，
因为，正象一个诗人，他可以从拍岸的浪涛声中
听出热恋的姑娘倾吐出来的甜蜜的语言。
他可以想一想，就成认识；有所感，便变思维，
所以应任每个人去饮这纯正智慧的仙酒；
我给你揭示一切，我献给你的仍是一无所有！

3

康德和费希特在太空飞翔，
对未知世界在黑暗中探索；

而我只求深入全面地领悟
在地面上遇到的日常事物。

4

请原谅我们这些短小诗篇，
对这阴沉的旋律也别见嫌，
我们已陷进黑格尔的学说，
无法来摆脱他的美学观点。

三

有一次德意志人上路出征，[158]
竟坚持到取得民族的奇胜。
人们对功勋刚刚报以称道，
街头巷尾就传出一种怪调：
“到处都发生了神奇的预兆——
世人很快就会长出三只脚！”
这个消息马上使人感到异常烦恼，
人们开始替自己感到害臊：
“乖乖一下干出了那么多事情！
现在人们应该重新安安静静，谨言慎行。
把捣蛋的事儿全编入书本，
担保这本书会成为畅销的热门。”

四

若是把星星摘下来送给你们，
它们一会儿照得太暗，一会儿又照得太明，
太阳的光芒有时照得太刺眼，
有时它又要走太遥远的路程。

五

真该把席勒狠狠骂一遭：[159]
他不会好好儿逗人发笑，
他把事物吹得天花乱坠，
日常的活儿他却不知道，
他净卖弄些雷鸣闪电之类的词藻，
但却完全缺乏民间的诙谐情调。

六

而歌德爱美实在有点过分，
他爱看维纳斯胜过衣衫褴褛的人；
他虽然从生活的底层摄取形象，
却把他们描写得高不可攀，
他赋与各种事物以过于崇高的外表，
但它们却完全缺乏内在的灵魂。

倒是席勒比较合胃口，
诗行里可以读到一点东西，
虽然我们看不透它的深刻涵意，
但我们毕竟能说：它们确实印在书里。

七
为某秃头人写照

为某秃头人写照
象耀眼的闪电，
从远处的云层中放射火花，
怀着胜利的渴望，
从宙斯的沉思的头脑中蹦出雅典娜。
她兴致冲冲，
一下跳上他的顶部，
即使他在深渊里未曾将她制服，
他也肯定知道，她在他身上某处。

八
普 斯 库 亨
（假冒的《漫游年代》）[160]

1

席勒这个诗人好是好，
糟的是他圣经读得少！

在他的《钟》[1]里，真可惜，
连复活节都没提到，
也没有提到耶稣基督
怎样骑着毛驴进城堡。
真遗憾，在《华伦斯坦》一剧里，
竟只字也不提大卫的功劳。

2

对女人来说，歌德是个讨厌鬼，
因为他的书不适合老太婆唸。
他把本性描写得那么赤裸裸，
也不设法用宗教伦理来遮掩。
他该学一学路德的教义问答，
而后才能写得出优美的诗篇。
咳，歌德有时也能写出一点好东西，
可惜他忘记加上“是上帝创造的”。

3

谁把歌德捧得这么高，
谁就是把是非弄颠倒！
他的整个动机多下流，
哪篇作品可用来说教？
他没有半点儿真才实学，

① 弗·席勒《钟之歌》。——编者注

可供教员或者农民来学道！
他身上没上帝天才的印记；
就连小学习题也解答不了！

4

现在把浮士德的事儿聊一聊，
诗人在这里不少地方弄颠倒；
浮士德罪孽深重、债台高筑，
他本是不顾死活的赌棍一条。
上帝压根儿也不会去保佑他，
他只能落得个可悲的下场，劫数岂能逃？
所以这条可怜虫才诚惶诚恐，
既害怕地狱，又感到绝望的苦恼，
这时候他才想起了生和死，
想起了知和行以及毁灭之道。
但在这上面他竟信口开河，
话儿说得含糊不清，莫名其妙。
诗人原该把全部丑东西统改掉，
再说清一个个道理：债务会把人引向歪门邪道。
谁若失去信用，
他的灵魂就再已得不到拯救、宽饶！

5

浮士德竟敢在复活节胡思乱想，
所以魔鬼得乐于跟他厮混一场！

无论谁，要是在复活节想入非非，
下地狱遭浩劫是他应得的下场！

6

再说剧本也不合情理有点蹊跷：
警察难道能这么久蒙头睡大觉？
浮士德老早就应该关进监牢，
须知他是没有还清债务而潜逃！

7

浮士德对作孽毫不亏心，
他只是为了自己方活命；
他竟敢怀疑上帝和宇宙，
忘了摩西也曾赞颂它们。
傻丫头玛甘泪对他竟钟情，
倒不如规劝他弃邪归正：
魔鬼就要揪走他的灵魂，
末日审判也即将来临。

8

《优美的灵魂》[161]倒还可以派派用场，
不过先得给她带上眼镜和穿上修女服装。
“上帝创造之物完美无比”——
真正的诗人这样开始他的篇章。

对废话大师的
最后一首嘲笑诗[162]

去揉你的大饼吧，使劲用双手，
你不过是面包师的仆役，朋友。
歌德是何许人？你无法答得清，
这却是人人都会知道的事情。
他连你这一手都做不来，
怎么能成为高超的天才？

和　　谐

你知否，有这样一种魔力，
它能使两个人心心相印，
能使他们两人共其呼吸，
能使这对人儿匹配成亲？
他们在红玫瑰花中焕发异彩，
他们藏在柔软的青苔如被单裹身。

但是不管你往哪里去寻找，
也无法与渴望的魔力相逢，
用符咒捆不住它的身，
灯光也照不出它的影，

日光下它从未现过形，
人间烟火它丝毫不沾边。

它一直在自身中生存，
不管时光在向远处逝奔，
哪怕驾金车的阿波罗神
放慢了进程……世界也毁殒……
它仍在自身中坚毅地孕育滋长，
物力和神力渺小得不能与之相争。

它象由一把奇妙的七弦琴
所奏出来的永远不息的声音，
它身上燃烧着的不灭的火焰——
是崇高理想和甜蜜痛苦凝成。
你心中就响着这琴弦的和谐声……
仔细地倾听吧，何必到处去找寻。

凄惨的女郎

叙事诗

一

身穿紫红色的华丽衣衫，
她身靠着大门的边儿站，

一条用锦缎制成的腰带
盘绕着苗条挺秀的身材。

爱情也怀着无声的喜悦，
把玫瑰花往她鬈发里编，
有些花儿洁白胜雪，
有些花儿如火似血。

但是这花儿却徒有鲜艳，
难使苍白双颊把光彩添，
她好象是受过伤的鹿，
曾挨过残暴猎手的箭。

金钢石的闪烁波光，
徒然在放射光芒；
血液离开她的双颊，
奔泻注入她的心房。

“我又得赶紧出门去，
苦中作乐，纸醉金迷，
象只鸟儿翩翩飞舞，
好把悲痛藏在心里。

我隐藏着另一个夙愿——
就在热血沸腾的心田，
闪光的金玉又有何用？

冷冷冰冰毫无情谊。

谁能诉说我心头的忧虑，
谁能诉说我经受的遭遇，
只有苍天知真情，
人间唇舌说不清。

但愿死神来把我带去，
我愿溺在苦海里毁灭；
可我多想升到天堂，
一见那奇妙的地方！”

她那双噙着泪珠的眼睛，
凝视着蔚蓝的万里长空，
只有那些无言的长叹，
在默诉她心头的夙愿。

她孤独地躺在床上，
柔声低语祈祷上苍，
她沉沉地陷入梦境，
天使在她床头临降。

二

时光并不爱惜她的美，

年华呀在不断地消逝，
她变得更加沉默憔悴，
更加陷入了悲哀、沉思。

她已无力再作挣扎，
抑制不住心头的悲痛，
心儿在微弱地跳动，
她无法把一切都置诸脑后。

一天她卧躺在床上，
久久不能进入梦乡，
由于受到沉重的压迫，
看来，她已经濒临死亡。

她张大了一双圆眼，
眼中露出惶惑和空虚，
女郎已然不省人事
嘴中还在喃喃呓语。

从她的眼睛里迸射出，
一道抑制不住的血流，
顿时心里感到略微轻松，
灵魂之光在她面前晃动。

“我看到天门已经打开，

心里觉得出奇地轻快，
我的愿望实现了，
如今就在星星旁边！”

双唇在绝望地颤动，
心头饱尝人生悲痛，
灵魂拍打翅膀而飞，
飞返她归宿的太空。

只有天空使她向往，
她已一心归依上苍，
人间的生活太凄凉，
而大地也过于寒呛。

小人和小鼓

童话诗[1]

小鼓儿不是小人儿，小人儿不是小鼓儿，
小鼓儿是聪明过多，小人儿是傻瓜一个。

小鼓儿身上带子绑，小人儿两脚站地上，
小人儿累得站不稳，小鼓儿坐得好稳当。

① 原诗是马克思用低地德意志方言写的。——编者注

小人儿发怒火气大，直往那小鼓儿身上打，
小鼓儿乐得轻飘飘，小人儿气得东摆西摇。

小人儿做鬼脸朝着它，小鼓儿撇嘴笑哈哈，
这时小人儿气得高声叫喊把嗓门儿拉大：

“喂，小鼓儿呀，小鼓儿，你笑什么，喊个啥？
你嘲笑我，挖苦我，把我的肺儿也气炸！

你死皮赖脸皮可真厚，嬉皮笑脸笑个啥？
我敲你时你才叫，把你挂在哪里你就在哪里吊！

干吗我用木头造成你，难道为了美？
难道为了让你为所欲为？莫非你能自己造自己？

我敲鼓时你得跳，我唱歌时你得叫，
我在笑时你得哭，你用笑声伴我舞！”

小人儿大叫大嚷，气冲冲地把小鼓敲，
鼓儿给打得稀巴烂，鲜血直流怪可怜。

小鼓儿旁已无小人儿，小人儿旁已不见小鼓儿，
小人儿来到修道院，他已出家把修士当。

人 的 自 豪

金碧辉煌的彩画厅堂，
笨重高傲的古老楼房，
终年川流不息的人群，
他们疯狂地劳碌奔忙；

看到这些我就充满彷徨，
我要问一声，因为我心慌：
难道你也被卷入这股浪潮？
感到亲切吗—— 对这种生活圈？

对那青云直上的一班人，
难道我也应当叫好奉承？
对这浮华加贪婪的生活，
难道我也应当俯首屈服？

巨人们，侏儒们！你们算什么？
还不是堆堆没有生命的石料！
我心灵之火不会献给你们，
我不屑用眼光朝你们一瞟。

我的眼光会穿透整个人群，

深入远方去把真理寻，
看到炽热的百无聊赖在闪耀，
大厅因受辛辣的讥笑而震惊。

等待着你们的当然是灭亡，
你们都得在华丽的宫殿里腐烂精光，
不管你们是否保持着无忧无虑的神采，
还是直接了当地化为尘土飞扬。

我们怎么样？我们前途无量，
我们的视野开阔，道路通畅。
我们所需要的是勇往直前，
只求在遥远的地方稍事休息，静养。

然而我们的理想永不会满足，
在远方也得不到安身的归宿，
异邦客乡都在身旁一晃即逝，
胸中剩下的只是忧愁和痛苦。

在我们前面的是什么奇迹？
是堆堆石头。想飞翔？——别提！
他们感觉不出那炽烈的火焰，
它从虚空中生出他们的形象。

哪里也没有胜利的纪念柱——

巍峨挺拔直插云空的高处。
只看到可怜的蜗牛的劳动，
这里层层碎石似精心堆筑。

可是这心灵，火一般燃烧，
它要把整个宇宙怀抱，
它豪不怜恤地想要把
成百个太阳从长空摘掉。

瞧，它飞入天空，越飞越高，
直飞到雄伟壮丽的云霄，
把深居那里的上帝摇撼，
心之剑把击世的霹雳造。

你们要跟它相遇，无法躲逃，
上帝的意志就是此路一条。
你们如想跟这意志相亲近，
就得让伟大感在胸中燃烧。

让伟大感去把自己吞没，
让伟大本身也因此而毁掉。
让它象火山般隆隆爆发，
让魔鬼在它的四周号啕。

伟大不会在腾达中死亡，

它将建造宝座供人诽谤。
失败会成为胜利的欢笑，
而耻辱应受到赞美称道。

但一旦受到光华照耀，
两颗心就和鸣地搏跳，
彼此会轻声倾吐衷肠：
但愿在一起终生到老。

那一片心心相印的如火般热情
象理想的音乐将温暖世界的心，
两颗心要倾吐出来的愿望，
全都合乎永恒之美的规律。

燕妮，如果我可以大胆地直言：
我们的心已为同一火苗点燃，
两颗炽热的心已在一起搏跳，
激流已把我们俩汇合在一道，——

面对着整个奸诈的世界，
我会毫不留情地把战挑，
让世界这庞然大物塌倒，
它自身扑灭不了这火苗。

那时我就会象上帝一样，

在这宇宙的废墟上漫步；
我的每一句话都是行动，
我是尘世生活的造物主。

散　　步

“你为什么老往悬岩瞧，
是什么使你激动心焦？”
“‘夕阳反照犹如火在烧，
它的余辉在吻着岩礁。’”

“太阳开头是慢慢升起，
然后是逐渐下降西低，
此景你看见过许多次，
你说这又有什么新奇？”

“‘有一回我曾经看见，
灿烂霞光烧红了天，
她忧愁惜别的眼神，
想把霞光尽收眼帘。

我们走着，还不知道忧伤，
我们的目光消失在远方，
她围在胸前的那块披巾，

伴随着风儿在徐徐飘荡。

晚霞泛出少有的红嫣，
她的脸儿焕发着光艳，
我把她紧紧抱在怀里，
不久黑夜就临降大地。

而今在荒凉的高坡上，
我站立着向远处放眼，
她的脸象晚霞般红艳，
在礁岩上朝我把头点。’”

致星星之歌

你们多美丽，盈千累万，
遍布在蔚蓝色的天上，
你们成群成群创造出
各种模糊不清的形象。

这里是纯洁心灵乐悠悠，
那里温柔的感情似红流，
这里是苦无穷呀愁无限
恰似项链一大串一大串。

在那万籁俱寂的夜间，
人们只朝着你们抬眼；
你们身上有童年的希望，
还有那永恒的地久天长。

但是，啊！你们毫不惊慌，
在这漆黑的夜空闪亮，
须知众神却早已决定，
永世不让你们享温暖。

你们是长年这样燃烧，
但你们的光芒不可靠，
你们没有内心的温情，
也缺乏一颗炽热的心。

你们的星光在闪耀，
永远朝着我们嘲笑，
人们的心对着你们
在困倦无力地搏跳。

我们在跟悲痛交战，
消灭不了烦恼忧伤！
我们看到，天空、大地
却是那么宁静平安。

哪怕我们的安宁消失，
哪怕我们注定会死去，
那时树枝不会沙沙响，
星儿也不会因而落地。

要不然你们就早已
卧躺在大海的深底，
根本不会闪闪烁烁，
在这蔚蓝的天空里。

一旦你们离开光芒，
就会把真情实话讲，
就再也不会发闪光，
四周将是黑夜茫茫。

梦

颂　歌

我要用虚无缥缈的梦幻，
还用那柔软的青丝鬈发，
编成一幅鲜花盛开的画，
我还要用心血来灌浇它；
只求它能乘梦幻之浪，
伴着热焰熊熊的火光，

象个栩栩如生的真人，
随伴着风儿把情歌唱。

愿画儿能闪发出金光，
狭隘的房子变得宽广，
我的青丝鬈发风中飘扬，
把乌青色披在姑娘身上。
我的热血用江河般歌声，
灌浇着沉默的铁石心肠。
愿心潮能泛滥得淹没苍穹，
灯儿将会是太阳一样光亮。

而四周的空间统统该倒塌，
服服贴贴躺在勇士的脚旁。
我的两只眼睛里烈火正盛旺，
迸出旋风，象动听的天琴一样，
但从心窝里奔放出来的歌声，
那忧伤象盘石，激情热似太阳。
我可以恭顺谦逊地鞠躬，
但我的歌喉却高傲激昂。

海上船夫歌

（见本卷第 467—471 页）

魔　　船

抒情诗

一只小船在漂游四海，
既没有灯，也没有船帆，
一片漆黑笼罩着甲板，
上面有根折断的桅杆。

把舵的水手是那么阴沉，
脸上没有红晕，一片苍白，
疲惫的脑子已迟钝发呆，
那双眼睛里也毫无光彩。

风暴在他四周呻吟，
小船儿撞上了礁岩，
船嘎嘎响，尚未下沉，
倾一侧，又浮上水面。

突然在水浪中间有一道
深红的鲜血在隐约闪耀；
舵手的心在砰砰地猛跳，
他好象是被一条毒蛇咬。

头顶和水下一片呼叫，
鬼魂在喊着要把仇报，
舵手的眼光严峻凶暴，
而海浪又把船向前抛。

他看到异邦的海岸，
见到了遥远的国家，
一道火柱突然升起，
他就葬身在海浪下。

苍白的姑娘

叙事诗

多文静而沉默寡言，
这脸色苍白的姑娘；
内心藏着多少温柔，
那么羞怯、那么忧伤。
她心里找不到安乐乡，
胸中只翻腾着重重浪，
在无言的内心斗争里，
只交集着爱情和惆怅。

她曾是天仙般的美女，

不少人对她钟爱喜欢，
她是纯洁无瑕的化身，
那颗心灵又有多善良。

有个骑士跨着骏马，
飞驰路过她的身旁，
那含情脉脉的双眸，
闪烁着热情的光芒。

姑娘已经坠入了情网，
而他却扬鞭奔向远方，
吸引他的是鏖战沙场，
儿女情只能妨碍阻挡。

心上的人儿去远方，
九重苍天已经坠降，
姑娘的心中满是愁，
没有尽头也剪不断。

夜幕无声又无情，
悄悄闯进她闺房，
姑娘跪在基督前，
再作祈祷求灵降。

但却是另外一个人，

出现在姑娘的身旁，
他有这么大的力量——
有谁能跟他相抗衡？

“你一辈子是我的人，
休得想往别处逃亡，
你要把生命献给天堂，
可还缺少虔诚的心肠。”

她深深恐惧不安，
浑身颤抖心惊惶，
阴森恐怖将她缠，
姑娘奔跑出教堂。

她哭得死去活来，
绞着手无限悲哀。
“悲伤把我心肺熬干，
痛苦堵塞我的胸膛。

我丧失人生的乐趣，
也失去了我的天堂，
我的心已断送地狱，
只恨没有献给天上。

但他却是从头到脚，

俊美得象神仙一样，
他的眼光深邃莫测。
炯炯有神、多么明亮。

可他没有看过我一眼，
哪怕这一瞥是多短暂。
而我已陷于火般情网，
直至瞑目也不能淡忘。

假若有一个别的姑娘，
贴身偎依在他的胸膛，
我的心就会收缩停息，
又会繁乱地蹦跳发慌。

纵使灵魂不能得救，
我也将是心甘情愿，
只求一见他的眼光，
窘得我呼吸也不畅。

老天要是失去了他，
也会变得冷清凄凉。
只有悲哀独占九霄，
只剩忧愁铺满上苍。

眼前是一片浩荡汪洋，

浪涛在激情喧哗、歌唱，
水浪冷气凉透了我的心，
也冻凝了我心头的悲伤。”

她纵身一跃往下跳，
投入冰一般的巨浪，
惊涛骇浪把她急卷去，
奔向黑夜的茫茫远方。

那颗柔情脉脉在跳跃的心，
如今突然静下来，杳无声音。
那双活泼顾盼流转的眼睛，
也蒙上一层密幕，不透光明。

她那甜蜜动人的双唇，
如今已变得冷如冰霜。
她天仙般的秀丽容颜，
也烟消云散，无影无踪。

枝头上的红花绿叶，
不再为她而被人采。
从此再也不会甦醒——
沉默的东方和夕阳。

浪涛直往暗处奔驰，

水势忽怒而又激荡。
猛然地撞在礁岩上——
她的玉体碎成碧浪。

骑士的怀里却搂着他心爱的美丽女郎。
愉快的三角琴奏着情歌，
琴声是多么甜蜜而悠扬。

小 提 琴 手

（见本卷第 20—21 页）

悲剧《乌兰内姆》的几场

人　物　表

乌兰内姆—— 德国旅行家。

卢钦多—— 他的旅伴。

佩尔蒂尼—— 意大利某山城居民。

阿尔万德—— 同一城市的市民。

贝娅特里瑟—— 他的养女。

维林。

波尔托—— 修道士。

剧情发生在佩尔蒂尼、阿尔万德两人家里和家门前以及山上。

第　一　幕
某　山　城

第　一　场

一条街道。乌兰内姆和卢钦多。佩尔蒂尼站在自己家门前。

佩 尔 蒂 尼　先生们！全城都云集着异乡的游人，

他们慕名而来，
这一带的奇迹胜景把他们招揽吸引。
敬请你们光临寒舍——城里
旅社已难寻。
我当尽微薄之力
愿租借给你们住房
这完全出于对你们的友谊，相信吧，这不是献媚逢迎。

乌兰内姆　谢谢你，陌生人，但我恐怕
你对我们过奖了。

佩尔蒂尼　正好，正好，这样致意问候是理所当然的。

乌兰内姆　但是我们打算在这里多呆些时候。

佩尔蒂尼　你们在此过得不愉快之日，
应是我有过失之时。

乌兰内姆　谢谢。

佩尔蒂尼　（叫小厮。）
嗳，堂倌！请老爷们进大厅，
他们经过徒步漫游，
要各自在房里稍事休息，
该换下沉重的旅途的行装。

乌兰内姆　我们走吧。待会儿就回来。
（乌兰内姆和卢钦多随小厮下。）

佩尔蒂尼　（独自一人。警觉地四下环顾。）
对，就是他，天哪，就是他，这一天终于来临！
我忘却不了这个老朋友，

我的良心也不会背叛我；
好吧，现在我就来换换良心……
对，他变成了这样，这是他，就是乌兰内姆，
我的良心，祝你安好。
记忆将不会再来折磨我。
你日夜守在我的床边，
与我一同入睡，一同起床——
我的眼睛则不然，伙计，咱俩是相识呀！
而我知道的还多些，这里尚有别的底细，
而一切——也就是乌兰内姆，乌兰内姆！
这名字听起来象死魂，但当它卑鄙的主人
还活着，就这样叫下去。
等等！我有办法了，这情景重又浮上心田，
象空气那样清澈，象我的骨头那样坚硬，
他的誓言还清晰地在我眼前。
我有办法了，我得让他找到办法。
我的计策已订，计划的核心
它的生命——就是你本人乌兰内姆，
你莫非想象捉弄玩偶一样，捉弄命运？
想同上帝一起玩弄你的打算？
想从你那腐烂的腰间镟出个神来？
我的小神仙儿，别祈求上帝拯救你扮演的那个角色吧……
乖乖地等着我的提示吧！
（卢钦多上。）

第 二 场

佩尔蒂尼，卢钦多。

佩 尔 蒂 尼　怎么你一个人，我的少爷？
卢　钦　多　我很好奇，老人家就什么都司空见惯！
佩 尔 蒂 尼　啊！你那个老头子！
卢　钦　多　不，不。如果我的心灵的最深处
　　怀有一个强烈的愿望，
　　哪怕是一个值得赞美的渴念——
　　那就是—— 自己成为他的儿子
　　具有一种男性的深邃而热烈的气质
　　多么深邃、多么灵敏的智慧，
　　能容下整个世界，
　　而那颗心又充满了上天的温暖——
　　直到认识了他才想象出
　　世界上是有人的。
佩 尔 蒂 尼　青年人那张活跃的嘴
　　要激情狂热地赞颂老人时，
　　说得实在委婉动听。
　　充满了人道主义，象一部圣经经文，
　　又象苏珊娜夫人的故事，
　　还有浪子的轶闻；
　　但是我想斗胆问一声，似乎
　　你的心已同他们紧密相联？

卢　钦　多　什么“似乎”？所谓似乎只是幻觉和假象。
　　莫非你是仇恨人类之徒？
佩 尔 蒂 尼　不，
　　我是个人。
卢　钦　多　请原谅，如果冒犯了你！
　　你对外人表现得友好。
　　一个能对游客友好相待的人，
　　他就不是一个鼠目寸光的人！
　　但你需要有个答复，我的答案是——
　　使我跟他结合的是一种特殊的因缘，
　　它已缠绕在我们心灵的深处，
　　他胸中的智慧之光犹如熊熊的火炬，
　　仿佛是世上的善良的光的精灵把我们
　　精心地挑选出来，配成终身的伙伴。
　　自从我有记忆以来，
　　老早老早就认识了他。
　　但我们如何相遇，我发誓，
　　我不得而知。
佩 尔 蒂 尼　这听来颇为浪漫，听来是如此。
　　但这些不过是空话，我亲爱的少爷，
　　是可以借以回避答复的空话……
卢　钦　多　我向你发誓。
佩 尔 蒂 尼　但你发什么誓呢？
卢　钦　多　我不了解他，但我毕竟还知道：
　　他有个秘密深藏在心里，

我原不该知道这一点，此时此刻也不该。
它每时每刻都在鸣响
但今天——它使我动了心，
你看，我自己也不了解自己。

佩尔蒂尼　这可糟糕。

卢　钦　多　我是如此孤单，如此离群。
即使是最可怜的人也能
洋洋得意地夸耀生育自己的家族，
在忠诚的心里悉心保留着那最细微的往事，
但我却不能，
人们管我叫卢钦多，而我
也可以叫做绞架或木头！

佩尔蒂尼　你想要什么？想跟绞架结交？
甚至结亲，喂，还是我给你出主意吧。

卢　钦　多　（严肃地）干吗净说这些空洞无聊的话？
要知道我的胸膛在沸腾。

佩尔蒂尼　让它沸腾吧，
直到它闹够了为止！

卢　钦　多　（急切地问）为什么？

佩尔蒂尼　没有什么！
瞧，我不过是一个小小的客栈主，
老在报时报刻报刻报时混日子，
夜晚入睡，天明起身，
然后再把时辰数，
直到把早晨数尽，时钟停止不动，

直到蛆虫变成钟上的指针，
而这要等到末日审判的来临，
那时耶稣基督和迦伯列天使
将用怒气冲冲的号角
宣读列入了长长清单的我们的罪行，
把我们安置在右边或者左边
并用神的拳头来检验我们的表皮——
以鉴别我们是羔羊还是恶狼！

卢　钦　多　他叫不到我，因为我没有名字。

佩 尔 蒂 尼　好哇，听到你说这话，我很高兴！
但因为我是个小客栈主，
脑袋里只有平庸的想法，思考问题
就象你看待石头和沙子一样简单：
因为在我看来谁要是不知道自己的家族
而置身于别的家族中——
他就是杂种！

卢　钦　多　伙计！伙计！你说什么，
你最好把太阳想成是黑的，把月亮想成是扁的，
也可以说它们不发光，
但为了你在这儿所说的话，据估计，是要抵命的！

佩 尔 蒂 尼　可爱的朋友，不要对我如此野蛮地信口开河！
相信我，我不会得神经痉挛症！
再说，杂种往往外表华丽，
而且也繁殖得格外茂盛，
还傲慢地冒上了天，

好象是以为——创造它们的是欢乐，
而不是一个沉闷而盲从的同盟！
你看，杂种们都是讽刺作品。
大自然是诗人；婚姻则是在安乐椅上的，
戴上帽子，拿着皮包手套，
把那副愁眉苦脸弄成了怪相，
她脚旁放着一张干瘪的羊皮纸，
纸上写着神甫们的亵渎神灵的恶言，
前面是教堂冷清清的厅堂，
而背后——是一群打打闹闹的乌合之众，
我夸奖杂种们！

卢　钦　多　（冒起火来）看在上帝的份上，够啦！
这是什么意思？说清楚！
当着上帝的面，我要告诉你！
我要问你什么？一切不正一清二楚地展现在我面前，
地狱在向我狞笑，
在我面前爬起来的岂不正是干瘪的骷髅？
不正盯着我，嘴里念着恐吓的咒语？
可是你听着——你用那干枯的魔掌
把火把扔进了我的胸膛，
你这家伙，没那么便宜，相信我，没那么便宜。
别以为，你是在跟一个小孩做儿戏，
在往小孩的头上得意洋洋地
投扔骨头。不，你是在跟我，

在跟我做轻率冒失的游戏，现在，你注意，我们是
游戏同伴，
你这样冒昧，随便，为时过早，
还露出了你那蛇蝎心肠。——
只要这些是多疑和嘲弄，
我将统统扔还到你喉咙里，
你就得吞下你自己的毒汁，
而后我再跟你做游戏，
现在你就说“我要你说？”

佩尔蒂尼　你要我说？你想的是浮士德和靡菲斯特斐勒司了，
你大概已深深陷在这里面了，你瞧吧，
我说不是，你要怎么想就怎么想好了。
对你的愿望，我要背其道而行之。

卢　钦　多　自爱些吧，
别火上添油了，要不烈火一旺盛
把你也烧成灰烬。

佩尔蒂尼　这些全是空话，
火只会烧掉你们这帮人。

卢　钦　多　我自己？我自己？让它烧吧！对我来说完全是
无所谓的，
但我会用双臂把你抱住，
象钳子那样拚命地夹住你的胸膛，
在我们面前会裂出一道深渊，
你先跌进去，而后我笑咪咪地跟着你，
还会轻声对你说：下去吧，一起来，朋友！

佩 尔 蒂 尼　你的想象力真丰富。看来，
　　你在这生中幻想过不少东西？
卢　钦　多　你说对了，我是个幻想家，是幻想家！
　　我从你这个什么都不懂的人身上能了解到什么？
　　你才初次见到我们，只是见到我们，并不了解我们，
　　却也来讽刺辱骂我。
　　我还等什么？还能对你有什么指望？
　　再没有什么了，但是我现在还得跟你打打交道，
　　你还得给我赔罪，雪耻、消除流毒。
　　圈子是你划出来的——两个人
　　装它不下，你用得上跳跃的本事了，
　　还是让命运来作出它的判决吧！
　　佩尔蒂尼　大约你从哪个古老的悲剧里
　　抽出了这么一个结尾来念给老师听过吧？
卢　钦　多　对，我们是在一起演悲剧，真的。
　　那咱们走吧，现在立刻走，地点，方式随你便！
佩 尔 蒂 尼　什么时候？哪儿都可以，随便什么时候？
　　得了吧！
卢　钦　多　胆小鬼！你抠我的字眼——
　　但我冲着你的脸说：你是个胆小鬼。
　　这话我会拿到大街上去大喊大叫，
　　会在大庭广众之下揍你一顿，如果
　　你敢不跟我走，打算用陈词滥调来开玩笑
　　我的血都凝固了。
　　闲话少说，你走也罢不走也罢——

对你的判决已经宣布了，胆小鬼，无赖！

佩 尔 蒂 尼 （冒起火来）你再说一遍，你这小子！

卢 钦 多 如果你高兴，哪怕重复一千遍，
我要重复得叫你直冒肝火，
叫你的两只眼睛血流如注。
是的，再说一遍，再说一遍，你是个无赖，胆小鬼！

佩 尔 蒂 尼 好吧，咱们谈了，我你要注意！
有一个把我们两人连在一起的地方，
这就是地狱，不是我的而是你的地狱！

卢 钦 多 干吗在这里噜苏？咱们一切
都马上当场解决—— 你下地狱去，去吧，
告诉那里的魔鬼：是我把你打发去的！

佩 尔 蒂 尼 我还有一句话！

卢 钦 多 没什么说的，说话有啥用？
我不听你的，你的话一钱不值。
你爱怎么装模作样都可以，反正
我没有看见。去拿枪枝来，
让枪来说话，我把整个儿的心—— 如果它还没有碎，
都放进枪膛里……然后

佩 尔 蒂 尼 （打断他）
别这么绝，孩子，别太孩子气，
小鬼！
你能有什么东西可以拿来做抵押？啥也没有！
你不过是一块从月亮上掉下来的石头，
有人在上面写了一个词，

你看到了这个词，它们念作“卢钦多”。
我才不会拿自己的荣誉、性命和一切
来跟这块空空的牌子打赌。
难道你想拿我的血来做画家的颜料，
想拿我当刷笔那样随意涂抹？
不，我们的等级地位太不相同，
我象你反对我一样反对你，
我知道我是谁，可你知道，你是什么人？
你连自己也不知道，不是吗？什么都不敢！
你那个杂种的胸膛里从未燃起过尊严之火，
你想偷偷地拿荣誉来给我做担保？
你想押下你那张空头票据
跟我的十足的货币打赌？我的朋友
别这样，你先得有个名字，有个荣誉，性命，
只有那时，我才肯
拿我的名字、荣誉和性命跟你打赌！

卢　钦　多　好家伙你想拿这套来开脱，胆小鬼，
你那个鬼脑袋想得可真巧妙哇？
账算得真精，不是吗，胆小鬼？
你别错打了算盘，我要把你的结论抹去，
在结论上写“胆小鬼”这个词，
我要象嘲弄一头狂兽一样嘲弄你，
我要在众人面前叫你出丑丢脸，
然后你去跟女人、男人、孩子以及
每个人去讲，去说清楚：

我叫卢钦多，我称我自己就是卢钦多，
让他们也这样叫我，本来可以叫我别的，
我就这个样吧，而本来可以是另一个样的，
按“存在”一词的一般意义讲，
这个“我”就算不存在了吧——管它的。
但你也只能是你这个样子——当胆小鬼！

佩尔蒂尼　行了，好极啦。好，你看，如果我给你说出
一个名字，对，一个名字，会怎么样？

卢钦多　你自己才没有名字——你刚刚才
见到我，从前从未见过我，怎么会说出名字来呢？
况且眼见到的——只是一种骗局，
是尾随我们的永久的讥讽，
我们看到了，就是这么回事，

佩尔蒂尼　可如果有人懂得的比见到的多呢？

卢钦多　那不会是你，你在你的一切之中见到的只有一个无赖，那就是你自己。

佩尔蒂尼　这是实话，可我不容易受第一眼的欺骗，
而且我也恰恰不是今天才第一次见到你！
相信我吧，我的眼光见到过几桩奥秘……
要是我们曾相识呢？又如何呢？

卢钦多　我不信！

佩尔蒂尼　不是吗？有那么一个奇怪的诗人，
只是美学上指的一头瞎眼母牛，
脑袋里尽是稀奇古怪的幻想，
老想把日子和生活也编成诗韵——

万一要是他自己的生平也是编造的呢？

卢　钦　多　这大概是偶合，你别蒙骗我们！

佩尔蒂尼　偶合——这是哲学家在脑袋不管使用的时候才说的话。

偶合——说得轻巧。只有两个音节，

可名字——也是偶合：乌兰内姆——

任何一个未叫过别的名字的人，

都可以叫做乌兰内姆？

如果我这样称呼他，难道也是偶合？

卢　钦　多　你认识他吗？天哪，请说吧！当着上帝的面！

佩尔蒂尼　你知道，小孩子什么时候受夸奖？闷声不响的时候。

卢　钦　多　我真讨厌向你请求——伙计，但我还是要

对着你珍惜的一切向你恳求。

佩尔蒂尼　珍惜什么？难道我用硬币作交易？

就是胆小鬼，向我有什么好恳求的？

卢　钦　多　既然你想摘掉胆小鬼这顶帽子，

你就该做出点事来。

佩尔蒂尼　我们决斗吧，象你现在这样，我站好了，

你对我够好的了！我要决斗了。

卢　钦　多　你别逼我去走极端，

到了不可收拾的地步，一切都完蛋。

佩尔蒂尼　听天由命吧，咱们就来尝尝极端的味儿，

让命运之神抽出随便哪一根签来！

卢　钦　多　这样看来是无法挽救的了？

狠下一条心就坚强如钢，万死不辞，

因搞惯了讥笑讽刺，心灵空空荡荡。
它象吞服灵药似的吞下毒汁。
笑一笑，伙计，也许到了最后一息，
你的最后一息，抓住它吧，承受它吧！
片刻之后你就要站在法官面前，
你最后的，最后的一桩正经事儿
就是扯断生命的罪恶的长锁链。
说一句话象以太这样轻飘，
一张嘴——这就是一切！

佩尔蒂尼　这是偶合，可爱的朋友！
我甚至相信偶合，请相信我！

卢钦多　枉费心机！一切、一切，是的，你等等，浅薄的笨蛋，
事情还没了，没了，当着上帝的面。
你那对锐利的眼睛又把你蒙骗……
我把它唤来，站在它面前，
额对额，眼对眼地盯着
如同一个神魂不定的孩子，
你再管不了我了，走开，走开，无赖，让我走！
（急下。）

佩尔蒂尼　现在有个较大的方案来拯救你了，孩子
相信我，佩尔蒂尼是不会忘记的。
（喊叫）喂，喂，卢钦多，看在上帝的面上，来吧！
（卢钦多返回来。）

卢钦多　你还有什么事？

佩尔蒂尼　回来啦？好，讲义气。

去告诉那位先生，说我们吵架了。
说你曾要求我决斗，但却过于客气，
你过于客气，你是虔诚之子……
去向他忏悔你的罪过，请求他饶恕！
向他流泪，吻吻他的手，
给自己剪一根请罪的枝条！

卢　钦　多　你逼迫我？

佩 尔 蒂 尼　就算是逼迫你，一切都合乎道德。
一切都象孩子的启蒙课本里写的那样合乎道德。
你相信上帝吗？

卢　钦　多　伙计，我要向你忏悔？

佩 尔 蒂 尼　你不要我向你做忏悔吗？
那好吧，我甘心情愿，你告诉我，你相信上帝吗？

卢　钦　多　这跟你有什么关系？

佩 尔 蒂 尼　这一套现在不时兴啦，
因此我非常想听听你的！

卢　钦　多　我不象大家信神那样信上帝，
我象了解自己那样了解上帝。

佩 尔 蒂 尼　这个咱们下回有兴趣时再谈谈，
你怎么相信，对我都无所谓，
但既然你相信，那你就对着上帝向我发个誓！

卢　钦　多　什么？向你发誓？

佩 尔 蒂 尼　你一句也不讲出去，
连一声儿也不哼出去！

卢　钦　多　我在上帝面前发誓！

佩 尔 蒂 尼　为了你对我不怀敌意，
　　要知道，我可不那么坏，我是心性率直的人。
卢　钦　多　说我喜欢你，更好地尊重你，
　　我不能向你发这个誓，看在上帝的面上；
　　我不能，也不可以向你发这个誓
　　但是过去的事儿——
　　就让它永远被忘记，
　　就作为已经过去的一场令人生厌的噩梦，
　　犹如梦幻晃然而逝，
　　我将把它抛到九霄云外；
　　这种誓言我只能向那个神圣的人发出，
　　他使乾坤盘旋而上，
　　他的目光是永恒的，
　　现在该报答我的誓言了！
佩 尔 蒂 尼　咱们走——我带你到幽静的地方去，
　　什么都给你看——连巉岩中的深渊，
　　那里大海象火山一样翻滚，
　　那里静静的微波在轻轻地荡漾，
　　那里年岁时光在无声地流逝——
　　一当暴风雨停息，那时我们就——
卢　钦　多　什么？石头、港湾、蛆虫、淤泥？
　　到处都有耸立的峭壁、巉岩，
　　那里到处都是泉水淙淙、喧腾；很响也好，
　　很轻也罢——你说，跟我有什么关系？
　　各处确有神秘异常的地方，

使我们心醉神迷。
你看，它多诱人，激起了我胸中的波涛，
甚至会炸碎我的胸膛，——这算得了什么？是胡闹！
快领我到你想去的地方去，快去目的地。
别迟疑，别顾虑，前进！

佩尔蒂尼　只要迅雷一息，
闪电刷清了心胸，
我们就到那个
我担心你从那里走不出来的地方去。

卢　钦　多　随便是个什么地方，
只要此路通向目的地。你在前引路，我步你的后尘！

佩尔蒂尼　多疑！
（两人下。）

第　三　场

佩尔蒂尼屋内的大厅。乌兰内姆一人，他坐在桌旁写字。旁边放着一些纸张。他很快地站了起来，来回踱来踱去，突然停住，把两手交叉在胸前。

乌兰内姆　一切在毁灭，一小时已过，
奥丽站立不动。
小人国的建筑在崩溃！
我即将把永恒紧紧地抱在怀里，
我要把人类的咒语放进永恒之中去。

啊永恒！那岂非永恒的痛苦，
岂非无法言喻的神秘的死神，
岂非创造出来让我们忍辱负重的杰作，
而我们不过是盲目机械的钟表，
是时辰的历本。
我们活着，只因世上总要有所生，
我们死去，只因世上总要有所死！
有一种东西必须有，而这种东西世界上现在没有，
用那饱经痛苦的心灵的巨大力量
来战胜世上无声无息的痛苦和悲伤：
死神变活了，它穿着鞋袜……
百草的苦难，石头的无声的死亡，
还有那鸟儿，找不到歌儿来抱怨
那伤害它空中生活的一切，
盲目的争端和争斗
要自己摆脱自己，要在争吵中耗尽自己——
所有这一切现在都站立起来，而且有一双腿，和一个
　胸膛，
在深深地忍受着生活咒骂；
啊，难道我要身受火焰车裂之苦？
而在永恒之境欢舞蹁跹？
如果我能在境外发现一个会吞没一切的
深渊——我就要摧毁隔在我和深渊间的
世界，纵身投入深渊，
世界将在漫长的诅咒下崩溃，

我的双臂紧抱住这严酷的现实，
它就在拥抱着我时死去，
并永远沉没于虚无之中，
完全消失而不复存在——大概这就是生活！
不然就这样——它辗转在永恒的长流之上，
它为创世者唱着哀歌，
眉宇之上的讥讽啊，太阳能把它烧毁？
眼睛由于看到了毁灭而闪烁着光芒，
莫非眼光能碾开这沉闷而凝固的世界！
被凝固，永远，忧怯，被破碎，空虚，
我们被捆绑在“存在”的这一块大理石块上，
被永生永世地捆绑着，永远。
世界看出这一切，它翻滚下去，
为自己唱着葬歌，
而我们这些冷酷的上帝的猿猴
还在用充满激情的、火热的胸膛
来温暖着毒蛇，
让它长大成形，
低下头来把我们咬上一口！
令人生厌的浪涛喧喧闹闹，
冲入我们的耳朵，直到把这种厌恶被完全耗尽，
现在要快——大势已定——一切准备就绪，
捣毁那编造谎言的一切，
以诅咒来结束诅咒造成的一切吧。
（坐到桌旁，写字。）

第 四 场

阿尔万德的家;开头在家门口。

卢钦多,佩尔蒂尼。

卢 钦 多　我到这里来干吗?
佩 尔 蒂 尼　来看一个女人,
　　如此而已;一俟她用她的旋律
　　把你的心灌得软绵绵——
　　咱们就走!
卢 钦 多　什么?伙计,你带我去找娼妓?
　　又在这样的时刻:当整个生活
　　重压在肩头,
　　当我的心胸有如浪潮起伏,
　　恨不得疯狂地把自己撕碎,
　　一呼一吸都将招致死亡的时刻,
　　这个时候还找女人?
佩 尔 蒂 尼　年青人,你急什么?
　　干吗净说些死呀火呀的?
　　什么娼妓?我知道得一清二楚,
　　你看看这座房子难道这个象住妓女的吗?
　　你以为我还会充当个拉客的角色把你拉进去吗?
　　我会把白昼当路灯来用吗?
　　这儿很有趣,尽管进去,也许你能找到
　　你所渴望的东西。

卢　钦　多　我看出这是场骗局
但只是编造得蹩脚笨拙，
你是想从我身边溜之大吉，
我只听你这一会儿，
要是你拖拖拉拉就要你的命！

（他们进入屋内，幕下，另一帷幕被拉上去。一间布置得时髦而雅致的房间。

贝娅特里瑟坐在沙发上，旁边放着一把吉他。

卢钦多、佩尔蒂尼、贝娅特里瑟。）

佩 尔 蒂 尼　贝娅特里瑟，我给你介绍
一位外来的旅游者，一位有教养的先生，
他跟我还是个远亲！

贝娅特里瑟　（对卢钦多）欢迎！

卢　钦　多　请原谅！我找不出词句
和语言来表达我的惊异的心情。
罕见的美貌是那样激动人心，
使人血液沸腾，使人结舌失声。

贝娅特里瑟　先生，你的情绪很好。我很感谢，
因为你有好情绪，不是因为你说的话，
而且说真的，当说话的是你的舌头，
又不是内心，好话又顶什么用？

卢　钦　多　噢，如果心能说话，能够
倾倒出你所灌入的一切，
话就会变成热情奔放的歌儿，

每吐一个词儿都该是永恒的，
是上天，是广阔无际的天国，
那里的生活和一切思想都闪耀着光辉，
充满着温存的思念与和谐一致，
胸襟里怀着整个宇宙，
吐露出来的是非凡的美丽，
千言万语，呼唤的只是你的名字！

佩尔蒂尼　你别见怪，小姐，我告诉你，
他是德国人，本性如此，
说话带旋律，一下子露真心。

贝娅特里瑟　啊，德国人！我对德国人有好感，
我自己也以是德国血统的人感到自豪，
请坐到这里来，德国人先生！
（给他指着沙发上的座位。）

卢钦多　谢谢，小姐！
（轻声地对佩尔蒂尼）
走吧，走吧，要不我会完蛋。

贝娅特里瑟　（不好意思地）我话说多了吧？
（卢钦多想开口，佩尔蒂尼抢在他前面。）

佩尔蒂尼　奉承话和赞扬话都够了，够了，
对，贝娅特里瑟，这些都无关紧要，
我还要给这位先生去办点事儿。

卢钦多　（不知所措地，轻声地）
什么，佩尔蒂尼？你在拿我当儿戏。

佩尔蒂尼　（大声地）你别生气，别紧张！

这位小姐相信我的话，
对吧，贝娅特里瑟，在我回来之前
让他待一会儿，你要谨慎些
你是外地来客，不能胡来。

贝娅特里瑟　先生，难道我这样接待你，
会使你误解成，我会把你，
我的朋友佩尔蒂尼的朋友，又是外地来客，
从我们这个一向好客的
家中把你撵出去吗？
别讲奉承话，请只说公道话！

卢　钦　多　天哪！你的好意已使我神魂颠倒！
只有天使才说得这样委婉动听！
如果那无法遏制的要人命的激情
迷惑了嘴唇，说出来的话
有失分寸，诸多加原谅。
但你看一眼从彩云飘游的
明朗清晰的高空露出微笑的蓝天，
看看那点缀着群峰，忽而在光芒中暗淡
忽而在昏暗中消失的奇色异彩，
它们在一幅高雅而柔和的画面里
栩栩如生地溶合在一起，
你就会默不作声，但是一个被迷人的
魔力所吸引的人怎能默不作声？
理智和谨慎在动荡，
你要说出使你动心的事，

风神琴在被微风的翅膀轻轻地拂动时，
就会这样低吟。

贝娅特里瑟　我的先生，我愿宽容这甜言蜜语，
你善于把毒药裹上甜美的糖衣。

卢　钦　多　（轻声地对佩尔蒂尼）
可恶的大滑头，不过还是个好滑头，
我怎么办呢？逃走，天哪，我得走啦！

佩尔蒂尼　（大声地）
他还总忘不掉
我不让他开口说话，
他热爱美景而幻想得出了神，
可我，我的朋友，我使他失去了理智，
但是，贝娅特里瑟可能会以为，
是她使你深深地着了迷。
是的，德国人往往会闹这样的笑话，
味道好吃消化难，
我走啦！

卢　钦　多　（轻声地）这家伙！

佩尔蒂尼　（大声地）记住一句话：
胃有时就是通向心窝的窗口。
我回来时就把你带走
大概你们现在已难舍难离。
（独白）我得走啦，要不老头子会把
我的事全都毁掉，
而这个家伙，既然会爱上，就会忘掉一切。

（佩尔蒂尼下，卢钦多不知所措。）

贝娅特里瑟　我得再一次请你坐下吗？

卢　钦　多　如果你愿意，我很乐意在你身旁坐下！

（坐下。）

贝娅特里瑟　佩尔蒂尼这个朋友的情绪常有些古怪！

卢　钦　多　他是一个古怪、古怪、古怪的人！

（停顿一会儿）

对不起，小姐，你很尊重他吗？

贝娅特里瑟　他是我家的常客，是个善良的老朋友，

他对我一直是友好相待，

但是，我简直容不了他——我也不知道。

他往往很粗暴，

请原谅，他是你的朋友，

常常闹点神经病，他有一股特性，

发作起来，我就讨厌，

好象他正把一个阴暗的东西压在心里，

好象它胆怯地躲避白天的眼光。

害怕公开跟人争论——这可比

他嘴上说出来的更坏，甚至可比

他心里隐藏的东西更坏。

但这些只是猜测，我也是多余

这样对你讲，这岂非背后中伤人！

因为这是猜疑，而猜疑是条蝮蛇呀！

卢　钦　多　你在后悔对我的信任？小姐？

贝娅特里瑟　要是谈论我自己的秘密，又作别论——

可我说到哪里去了？你拿出什么来
博得我的信任？不过，
如果我把自己知道的事全讲出来，
也没什么不好，这事我对谁都讲。
因为我知道的不比大家多。

卢　钦　多　啊，大家！你当然指的是一切人啰？

贝娅特里瑟　你也是吧，不对吗？

卢　钦　多　可爱的，温存的天使！

贝娅特里瑟　先生，你叫我害怕，你怎么啦？
你的嘴是这么快而轻浮！

卢　钦　多　我应当加快，时间在过去，
干吗要拖延？每一瞬间的延误——就是毁灭。
我能把想法隐藏在心？——多么奇特又奇妙啊。
我一见到了你——我自己也说不清楚，
仿佛是一见如故，
在我内心隐藏的那首幻想曲中
我突然发现了一个活生生的人，
仿佛一种精神上的同盟早就把我们连在一起，
而此时此刻这种精神同盟成了现实！

贝娅特里瑟　对此我有同感，我不能把你当外人，
可是我们毕竟素不相识，你是个陌生人，
想必是由于一些阴森森的神的意志
把我们一度拆散分离，
但愿另一些善良之神思索到甜美的幻影，
他们用魔法使我们千里一线牵……

不过，不过，我老是有点担心——
稀薄如纱的黑色云烟中迸发不出最强烈的闪电！

卢　钦　多　你是个一眼能看透人心的哲人，
我已抵挡不住你的诱惑——你迫使我，你
就让我加快而勇敢地行动吧，
相信我吧，我对你的爱慕已深，
因为我在迅猛地冒着风险呀！
我受不了了？我很快就将离去，
我要离去，离你而去，跟你分离，
那时，世界呀，统统潜入深渊去吧，隐没在你的脚下。
请原谅，我的宝贝，请原谅
那重压着我，使人狂暴的时间。
我爱你，我发誓，贝娅特里瑟，
贝娅特里瑟和爱情不能分，
我只能一口气说出它们，
我将至死不渝！

贝娅特里瑟　啊，别说吧，这些话无济于事。
真的，你听着，这些都象诗句一样虚无缥缈，
一旦你赢得我的心，
你肯定就不会再看重我，
你会把我看成一个平凡的女孩，
不久便会把自己交给了别人。
这念头一闪现，
我将丧失爱情和尊严。
我的心呀，那时对于你，将一文不值，

我自己也会跟你一起痛心地把自己责怪。

卢　钦　多　富有灵感，热情可爱的姑娘啊，
但愿你能看到我的心，
我从未爱过，还从未有过爱情，我发誓，
你的指责嘲弄了我的心，
让那可卑的商人精心称量，
他经营牟利，谨小慎微。
爱能联合一切。
别无它物，别无所求，
爱情闭锁在心间，魔力则向人敞开。
爱是生活深处的一朵炽热的火花，
要让它此时此刻闪耀光芒，
在别处尚可迟疑，只是不在爱中。
快燃烧起热情，快祝福爱情。

贝娅特里瑟　难道我不应为之动容？我将铤而走险，
愿两股热情之火高高地燃烧在一起
可是我，忧心忡忡，思绪万千，
仿佛欢乐中加进了痛苦，
仿佛在维系着我们的纽带中有丝丝声，
它越来越响，象恶魔的不祥的号叫！

卢　钦　多　那是一股你所不知道的火焰，
旧的生活已从我们身旁消退，
让我们再听一次它的告别之声吧。
它决不敢起而反抗，
可是，贝娅特里瑟，你如何才能成为我的人？

贝娅特里瑟　父亲已给我定了一个未婚夫，
倘若我能仇恨人，我就恨他，
我随即定会向你细说分明。
你住在哪里，我心上的朋友？

卢　钦　多　在佩尔蒂尼家里。

贝娅特里瑟　我派人捎个信儿去，
但是你的名字，我相信，一定会
象天国之声一样动听！

卢　钦　多　(认真地)我叫卢钦多。

贝娅特里瑟　卢钦多，可爱的名字，啊，听起来
多么甜美——我的卢钦多，是我的世界，我的上帝，
我的心——我的一切。

卢　钦　多　贝娅特里瑟，你就是一切，这就是真理；
你甚至高于一切，贝娅特里瑟。
(他热烈地把她拥抱在怀里，门敞开，维林上。)

维　　林　好啊！你是条毒蛇，贝娅特里瑟，
象大理石那样冷酷无情的品德！哈！

卢　钦　多　你来这里干什么？我感到奇怪。
我发誓，我还从来没见到过比你更漂亮的猴子呢。

维　　林　该死的小子！该怎么办就怎么办，
我们现在说清楚，你，我的冤家对头！
亏你有副人形，却叫人恶心，
轻狂自负的恶棍，
一张只配擦笔尖的废纸，
活象滑稽戏里的小丑。

卢　钦　多　我已经说过，你是只十足的猴子！
在这里破口大骂，你要感到害羞，
你这副好斗的架式，象露天戏场里
演奏小丑打架的手摇风琴那样单调乏味，
它很快就派得上用场啦。

维　　林　等会儿跟你算账，你这小子！
我气得全身冰凉。
贝娅特里瑟，我就把这个淫棍收拾掉！

卢　钦　多　住嘴！恶棍，我跟你走，要去就去！
（佩尔蒂尼上。）

佩尔蒂尼　这里嚷嚷些啥？你们是在大街上吗？
（对维林）
别呱呱叫，乌鸦，小心我堵住你的喉咙！
（独白）
我来得正是时候，这个小伙子
我的话他还没有完全听懂。
（贝娅特里瑟昏倒过去。）

卢　钦　多　来人哪，啊，她昏倒啦！天哪！
（俯身看她。）
清醒过来吧，啊我的甜蜜的天使！你说话呀！
（吻她。）
你觉得热吗？她睁开眼睛啦，呼吸啦！
出什么事啦，贝娅特里瑟？怎么啦？
你要急死我了，我不忍看你。
（他将她搂住，抱起来。

维林要向他扑上去，佩尔蒂尼拦住他。）

佩尔蒂尼　乌鸦朋友，你过来，我有句话要对你说！

贝娅特里瑟　（微弱的声音）

卢钦多，我的卢钦多，我还没有

得到你之前就已经失去了你！我的心！

卢钦多　别怕，我的天使，你什么也没失去。

这个家伙我马上就叫他服贴。

（将她抱到沙发上。）

在这里歇会儿，事不宜迟。

那容龌龊东西来弄脏圣地？

维林　快走，咱们算账去！

佩尔蒂尼　走，我也去，

我来当你们两人的证人！

卢钦多　你，心肝，请完全放心。

贝娅特里瑟　再见。

卢钦多　再见。我的天使。

贝娅特里瑟　（深深地长叹）

我真担心！

幕落。第一幕完

幽默小说

《斯科尔皮昂和费利克斯》

片　断

第　一　部

第　10　章

接下来，正如我们在上一章中所承诺的，要证明上述这笔二十五塔勒的款项是属于主上帝他个人的。

这些钱是没主儿的！啊，高超的见解：不是人的权力能享有这笔钱，只有那统治着天上的最高权力，才能囊括整个宇宙，自然也就包括了上述这二十五塔勒；这个最高权力用自己的翅膀拂拭着——它的翅膀是由白天和黑夜、由太阳和星星、由能发出既象和声又象瀑布声响的崇山峻岭和浩瀚沙漠编织而成的——拂拭着凡人的手根本够不到的地方，因此也拂拭着刚才提到的这二十五塔勒，还有……但我说不下去了，我内心深处感到激动，我端详着天地万物、自己的内心和上述这二十五塔勒（后面这五个字包含着一个多么了不起的实体啊！它们无所不在，它们发出的声响宛如仙乐，它们使人想起末日审判和国库），因为——斯科尔皮昂，被他朋友费利克斯的故事所激动，为他那火热的语调所诱引，受身上那股风华

正茂的年青人的感情所支配，一把紧抱在怀里的，正是女厨师格累特，他预感她就是仙女。

由此我得出结论，仙女们都是长着胡子的，因为玛格达莱娜—格累特，不同于忏悔的玛格达莱娜，而是象一个威武的战士，脸上长着漂亮的颊须和胡子。柔软的脸颊弯弯地贴在造型优美的下巴上，下巴象空旷大海中的一块礁岩——不过人们老远就可以看到它——巍然突出在她那个象盛着清汤的平底盘儿的脸盘上，神气活现，戳穿气浪，引起众神为之不安，使得世人为之震惊。

大概幻想的女神梦见了一个虬须蓬茸的美女，女神黯然魂销于她那令人心醉的宽宽的脸盘儿之中；当她醒过来时，原来做梦的就是格累特本人：可怕的是，仿佛她是巴比伦的大淫妇、约翰启示录[①]和上帝的愤怒；仿佛上帝在她那密布柔条波纹的面皮上栽培出一片莽莽麦茬，为的是使她的美丽不致去挑逗人犯罪，使她的青春能受到保护，正如玫瑰花受到荆刺保卫一样，以便世界

去追求知识，

而不因她葬身情火。

第 12 章

“来一匹马，来一匹马，拿我的王国换匹马”——理查三世说[②]。

“来一个男人，来一个男人，把我本人换个男人”——格累特说。

---

① 见圣经《新约·启示录》第 17 章。——编者注

② 莎士比亚《理查三世》第五幕第四场。——编者注

第 16 章

“太初有道，道与上帝同在，道就是上帝。道成了肉体，住在我们中间，我们也见过他的荣光。”①

天真无邪的妙想！但是联想把格累特带得更远，她认定道是长在大腿里的，正如莎士比亚笔下的瑟息替斯认为哀杰克斯把内脏装在脑袋里，把智慧装在肚子里一样②。而她，格累特（可不是哀杰克斯）确信，并理解到：道是如何成为肉体的；她把大腿看成了道的象征性表现，发觉了大腿的荣光，所以，就决定将大腿——大洗一番。

第 19 章

但是她有一对蓝色的大眼睛，而蓝色的眼睛，却跟斯普累河里的水一样普通平常。

眼里流露出一种痴情的贞洁，这自怨自艾的贞洁，水汪汪的贞洁，只要火一挨近它，就会化成一股灰蒙蒙的蒸汽腾起，而这双眼睛里就什么也没有了，两眼的整个世界是一片蔚蓝，它们的灵魂是蓝色染匠③。然而棕色的眼睛是理想的王国，眼睛里微睡着一个漫无边际，才智充溢的黑夜世界，眼里迸发出灵魂的光芒，两道目光

---

① 圣经《新约·约翰福音》第 1 章第 1 节和第 14 节。——编者注

② 莎士比亚《特洛埃勒斯与克蕾雪达》第二幕第一场。——编者注

③ 原文中用的是双关语：“Blaufärber”意为“蓝色染匠”和“撒谎者”。——编者注

传出宛如迷娘[1]的歌声，犹似一个遥远、温柔、光明的国度，那里居住着一个豪富的上帝，他欣赏自己的深奥，沉浸于自我存在的宇宙之中，显示出无限性，也遭受无限性之苦。我们好象身受魔力的束缚，我们很想把这个悦耳的、深奥的、热情的存在物紧抱在自己的怀里，陶醉于他双眼中发出来的神韵，把他的目光谱成歌曲。

我们喜爱展现在我们面前的这个万木峥嵘的世界，我们看到远处宏伟高尚的、光芒四射的思想，我们预感到着了魔的痛苦，而一些轻盈的身影在跳着环舞，它们向我们点头示意，一当我们要把它们看个清楚，它们就象美丽、优雅、欢乐三女神一样，羞怯地畏缩后退。

第 21 章
语言上的推敲

费利克斯并不十分温和地挣脱了他朋友的拥抱，因为他不怀疑他朋友那深刻的、感情盈溢的秉性，同时又正好忙于自己消化过程的……继续，我们建议，赶紧一劳永逸地为他的消化过程安上那消化的伟大工程的竣工石，因为它阻碍我们把故事讲下去。

默滕也是这样想的，因为费利克斯所感到的那重重一击，正是来自他那历史性的巨掌。

默滕这个名字使人想起查理·马尔泰尔[2]，所以费利克斯确实相信他受到了锤子的抚爱；随此快感而来的，他还感到一股电流的震荡。

---

① 歌德《威廉·麦斯特的修业年代》。——编者注

② Martel（马尔泰尔）为“锤子”之意。——编者注

他睁大了眼睛，摇晃起来，想到了自己的罪孽和末日审判。

而我在思考带电物体、流电学、富兰克林致其女友几何学家的学术书信，以及**默滕**，因为我很想知道，在这个名字的后面究竟隐藏着什么。

此人出身于**马尔泰尔**的直系，这是无疑的了——教堂司事使我对此深信不疑，虽然这个句子中没有任何悦耳的地方。

“I”变成“n”，并且因为每一个熟悉历史的人都知道马尔泰尔是一个英国人，而英语中的“a”往往读成德语中的“eh”即跟“默滕”一词中的“e”相同，因此，**默滕**一词完全可能是**马尔泰尔**一词的另一种形式。

由于在古代德国人的名字中可以看出具有该名的人物的特点，诸如在骑士克鲁格、宫廷顾问劳帕赫、矮子黑格尔等形容性的名词中就可以看出来，由此可以得出结论，默滕是个富裕的正直人，虽然就其职业而言他是个裁缝，在我们这个故事里他是斯科尔皮昂的父亲。

最后这一点论证了一个新的假定：因为他一方面是个裁缝，另一方面他的儿子名叫斯科尔皮昂，所以看来非常可能他是战神**玛尔斯**的后代（Mars 的第二格为 Martis，希腊语中的第四格为 Martin，由此而得出 Mertin 和 Merten），因为战神的技艺同裁缝的技艺相象就是截裁，因为他截手裁脚，截掉人间的幸福。

其次，斯科尔皮昂是一种能用眼光伤害人的有毒动物，它所造成的伤害是致命的，它的目光能摧残破坏——这是对战争的极妙的讽喻，战争的目光是致命的，战争的后果会在受害者身上留下内部出血、再也无法治愈的斑斑伤痕。

但是，鉴于**默滕**几乎没有的异教徒的性质，相反，他非常信奉

基督教，所以看来更可能的是，他出身于圣马丁之家；元音稍稍一变就成了“M irtan”，而“i”在老百姓嘴里经常读成“e”，例如不说“gib mir”而说成“gib mer”[①]，而在英语中，正如上面所说，“a”往往读成德语中的长元音“eh”，随着时间的推移，特别是随着文化的进步，很容易变成短元音“e”；因而“默滕”这个名字完全是自然而然地产生的，意思就是“基督徒裁缝”。

尽管此一词源完全象是真的，也有充分的根据，但我们还不能不考虑一个会大大削弱我们对圣马丁的笃信的问题。不过也可以把他看成仅仅是个保护圣徒，因为据我们所知，他从来也没有结过婚，所以就不可能有男性的晚辈后代。

这一疑点看来由于下列事实而得到增强。默滕全家跟威克菲尔德牧师[②]一样，都有尽快结婚的共同点，而且世代相传地用桃金孃[③]花环来炫耀，单单这一点，——除非不得不求助于奇迹——就说明了，默滕的出生以及在这个故事中，就是斯科尔皮昂的父亲。

当然，M yrthen（桃金孃）一词不得不失去字母“h”，因为结婚之后，“Eh”占了首位，而“he”就被省略[④]，其结果是M yrthen 变成了M yrten。

字母“y”是希腊字母“v”，而不是德语字母。又鉴于以上所述，默滕一家纯系日耳曼血统的根子，同时又是非常信奉基督教的裁缝世家，所以外来语的、异教的“y”必然变成德语的“i”；再鉴于婚姻在这个家庭里是一个占优势的因素，“i”是个刺耳的、尖声的元

① “给我”。——编者注

② 见奥·戈尔德斯密《韦克菲尔德牧师》。——编者注

③ 桃金孃——结婚的象征。——编者注

④ 双关语：“Eh”意为“嗳”，“he”意为“唉”，“Ehe”意为“结婚”。——编者注

音，而**默滕**家人的婚姻都是非常文雅、温和的，所以这个“i”开头变成了“eh”，随后，为了使这个大胆的改变不致引人注目，就变成了“e”，这是一个短音，用来表明了结婚联姻的果断，所以Myr— then（桃金孃）一词在德语的多义词“Merten”（默滕）一词中，获得了臻于完善的最高形式。

得出这一结论后，我们就可以把圣马丁的基督徒裁缝、**马尔泰尔**的扎扎实实的勇敢精神、战神玛尔斯的当机立断等等跟结婚连在一起了，凡此都是由“Merten”（默滕）一词内的两个“e´s”中发出回响的，所以这一假定既能把以前的一切假定完全统一在其本身之中，同时又能推翻它们。

一个兢兢业业、孜孜不倦地对古代史家（我们的故事取材于该史家的著作）写注解的注释者，却抱另一种看法。

虽然我们不能同意他的看法，但它还是值得批判对待，因为它出自这样一个人的内心，此人把学识上的渊博跟精通抽烟联系在一起了；他的羊皮纸文稿裹上了烟草的神圣的层层烟雾，也就是说，充满了香火旺盛的奥秘烟雾中的神谕。

他认为“**默滕**”一词必定来自德语的Mehren[1]，后者又是从Meer[2]派生来的，因为**默滕**家人的婚姻，就象“大海”的沙子那样“增长”，因为裁缝这一概念中含有“增大者”的概念，因为他把猴子变成人。在这些详尽透彻的、深思熟虑的探讨上，他确立了上述假设。

当我读到这个假设后，一种令人头昏目眩的惊诧攫住了我，香烟的神谕已使我入迷，但不久，冷静的、思维清晰的理智就清醒过

① 增多。——编者注

② 大海。——编者注

来，并提出了如下几个反论证。

我同意该注释者的一个说法，即“裁缝”这一概念可以包括“增大者”这个概念；但在“增大者”这一概念中却绝不能包括“减少者”这个概念，因为若如此，岂非成了 Contradietio in termins[①]，也就是说——我们向女士们解释一下——这无异于把主上帝同魔鬼等同起来，把茶客清谈同机智风趣等同起来，把女士们自己同哲学家等同起来。再则，当 Mehrer 一词变成 Merten 后，显而易见是减少了字母“h”也就是说并无增大，正如上面已经证明的，这实际上是跟它表现出来的性质相矛盾的。

所以，默滕（Merten）一词绝对不可能出于 Mehren 一词；关于此词源出于 Meer（大海）一词的假设，则可用下列事实来推翻：默滕家人从来也未曾落过水，从来也不是变幻无常的，——他们向来是虔诚的裁缝世家，这跟汹涌激荡的大海的概念是相矛盾的。鉴于上述理由，结论便是：上述作者虽然一贯正确，也出了差错，而我们的结论是唯一正确的。

获得这一胜利后，我已累得不能再写下去了，我要享受一番自我陶醉的幸福，这种幸福的一刹那间的享受，正如温克尔曼所说，比后代的一切赞扬更为可贵，尽管我对这种赞扬同小普林尼一样，深信不疑。

第 22 章

“东看西望——四处只是海洋和天空，

① 术语上的矛盾。——编者注

大海波浪翻腾，天空乌云滚滚。
两者之间，强劲的旋风在狂吼：
海浪不知道，该对谁惟命是从。
舵手惘然若失—— 逃跑还是祈祷—— 该怎么办？
头顶和脚下有天空和海浪对他发威。”①
“东看西望—— 只见斯科尔皮昂和默滕，
一个哭成泪人，另一个怒火中烧。”
“两者间唇枪舌剑—— 叫喊声连续怒吼鼓噪不停，
翻腾的大海不知道，在他们两个中该对谁惟命是从。”
“我这个校长，虽唠叨，但是我说些什么，写些什么——
我不知道，由于混乱艺术正萎缩在角落里”。

奥维狄乌斯在他的《哀歌》中是这样叙述他那个承接上文的悲哀故事的。看来，他不知所措。但下面我要继续叙述下去：——

第 23 章

奥维狄乌斯身居托米，是奥古斯都神的忿怒把他投入此地的，因为他的天才多于理智。

在这里，在野蛮人中间，这位爱情诗人日益憔悴—— 爱情也是他失意的原因所在。他在深思，把脑袋撑托在右手上，那渴望的目光凝视着遥远的拉丁姆。歌手的心已碎裂，但想必他仍然心怀希望，所以他的七弦琴也仍旧不能静止，而是用旋律悦耳、词儿甜蜜

① 奥维狄乌斯《Libri tri stium》（《哀歌》）第 1 部第 2 曲第 23—26 行和 31—32 行（手稿中用的是拉丁文）。——编者注

的歌曲倾吐出他的渴望和痛苦。

北风吹袭着这风烛残年的老翁的肢体，使他满怀着无可名状的惊恐，因为以前他在炎热的南国年华似锦，在那里，他的幻想用富丽堂皇的装潢修饰了幻想的丰富而热情的表演，而当天才的这群子孙们过分奔放不羁时，幽娴贞静女神就将轻柔的神巾披到他们肩上，神巾的皱折披散招展，温暖的露珠纷纷洒下。

“你很快就要化为尘土，可怜的诗人！”——眼泪从老翁的颊上扑簌滚下，这时传来了默滕冲动地向斯科尔皮昂发出来的强有力的男低音。——

第 27 章

“无知，极端无知。”

“因为（这跟上面某章有联系）他的两个膝盖太弯向某一边了！”，——但是，这里缺乏确定的说法、确定的说法，又有谁能确定，谁能决定，哪个方向是右，哪个方向是左呢？

你告诉我，凡人，风是从哪边来的，或者上帝脸上是否长着鼻子，我就会告诉你哪边是右，哪边是左。

这不过是两个相对的概念，而饮智慧之酒得到的只是愚蠢和狂暴。

啊！在我们知道什么是右，什么是左之前，我们的一切努力都无济于事，我们的渴望都是虚无缥缈的，因为他把山羊安置在左边，绵羊在右边①。

① 见圣经《新约·马太福音》第 25 章第 33 节。——编者注

如果他转过身来，他的脸朝着另一个方向，因为夜里他做了个梦，那么，按我们肤浅的想法山羊就站在右边，而虔诚的教徒们却站在左边。

所以，只要给我确定一下：什么是右，什么是左；那么，整个创造之谜就解开了。“我要把亚赫龙发动起来”[①]，我可以正确地替你详细地推论出，你的灵魂将在哪边，由此我可以得出结论，你现在属于哪个等级，因为这种原始关系是可以测量出来的，原因是你的地位是由主决定的，而你现在的地位则可以根据你脑壳的厚度来测定；我感到困惑：如果出现靡菲斯特斐勒司，我会变成浮士德，因为很清楚，我们大家、人人都是浮士德，原因在于我们不知道哪个方向是右，哪个是左，因而我们的生活是个圆形的竞技场，在我们摔倒在沙地上，斗士，即生活把我们结束掉之前，我们一直绕着圈子奔跑，寻找它的左右两边；我们需要一个新的救世主，因为——令人痛苦的念头啊，你夺走我的睡眠，夺走我的健康，你杀害我——我们仍然不能区分出左边和右边，我们不知道，它们是在哪里——

第 28 章

“月亮上有什么是显而易见的，月亮上有月长石，女人的心胸里有虚假，大海里有沙子，地球上有高山！”——一个男人回答说，他敲了一下我的门，没等我许可就走了进来。

我赶忙把稿纸推向一旁，对他说，我非常高兴以前跟他素不相

① 见味吉尔《亚尼雅士之歌》第 7 卷第 312 行。——编者注

识，因为这一来更会因现在跟他结识而感到愉快，说他教人大智，他使我的一切疑点都涣然冰释；但只是，不管我说得多快，他却说得更快，牙缝里发出咝咝音，当我靠近他仔细一打量，就惊愕地坚信：他整个人看来真象一条干瘪的蜥蜴，仅仅是一条刚从断垣残壁里爬出来的蜥蜴而已。

他个子很矮，身材活象我房间里的炉子。他的眼睛，与其说是红色的，不如说是绿色的，与其说象闪电，不如说象大头针，而他本人，与其说是人，不如说是个妖怪。

看来他真是个精灵！我既迅速又肯定地看出这一点，因为他的鼻子是从脑袋里长出来的，正象雅典娜·帕拉斯是从万物之父宙斯的脑袋里生出来一样；我认为他鼻子上那块柔和的火红的颜色也是这样来的，这种火红色证明此人出身非属凡世，可是他的脑袋可说是光秃无发，除非一个人想把那层厚厚的润发脂名之曰头饰，这层润发脂同大气和其他要素的各种产物一起覆盖着原始的山岳。

他身上的一切都说明了高度和深度，但他的脸型结构看来象个官僚，因为他的面颊象两个空空的光滑的碟子，它们在高高的突出的颧骨的掩护下幸免雨打，那两个颧骨上可以搁放公文和政府条令。

总之，一切迹象表明：如果他不象自己，那他就是爱神本身，而他的名字，即使未曾使人想起一簇桧树丛的话，听起来也会象“爱”这个字那样亲切悦耳。

我请他安静下来，因为他自称是英雄，对此我婉转地表示了异议，说英雄的身材要略为好看一些，而相反，传令官们的嗓音要更简单一些，不会这么繁杂，而且更动听一些；希罗到底是个著名的美女，是实实在在的美的本色，她的外貌和内心是互相竞争的，二

者都声称自己是她的这个完美典型的唯一源泉，所以，她对他的爱是不合适的。

但是他却反驳说：他的骨—— 骨—— 骨头架子挺结—— 结—— 结实的，他有个影子，跟任何人的影子是一样的、甚至更—— 更—— 更好一些，因为他投—— 投—— 投下的阴影比光—— 光—— 光投下的还要大，他的夫人可—— 可—— 可以在他的阴影里乘—— 乘—— 乘凉、饱食终日，甚至她自己也可—— 可—— 可以变成影子，还说我不—— 不—— 不懂礼貌、我是流氓、我是个笨蛋，说他名叫恩格尔贝特，这个名—— 名字要比斯—— 斯—— 斯科尔皮昂好—— 好—— 好听得多；说我在第十九章—— 章—— 章里弄错了，因为蓝色的眼睛比棕色的更美丽，而鸽—— 鸽—— 鸽子的眼睛是最聪慧的，他本人虽然不是鸽子，但至少对理智他是个聋子①，还说他喜欢长子继承权，他还有个浴室。

“她—— 她—— 她要拉着我的右—— 右—— 右手同我订婚，现在让我们别再理会你对右边左边的研究，她就住在对面，既不在右边，也不在左边”。

门砰的一声关上了，从我内心出现了一个天降的幽灵，婉转动听的对话已经结束，但穿过门上的钥孔，传来了鬼魂的沙沙声在叫着：“响噹噹的大木头，响噹噹的大木头！”②

第 29 章

我把洛克、费希特和康德的著作推往一旁，坐着冥思苦想，要

① 原文中用的是谐音词：Taube—— 鸽子，Tauber—— 聋子。—— 编者注

② 见本卷第 797—805 页。—— 编者注

弄懂：浴室跟长子继承权究竟有什么关系，突然间，好象一个闪电把我的心扉照亮，思如潮涌，翻腾作响，使我的眼光豁然开朗，在我面前展现出一幅明亮的图画。

长子继承权是贵族政体的浴室，因为浴室只是为了洗濯才存在，而洗濯能使东西发白，也就是说能给被洗之物增添一层淡白的光辉。所以，正如长子继承权会给一家的长子镀上一层银一样，也就是说会使他有一层淡白的银色，与此同时却给家庭的其他成员印上一层浪漫主义的惨淡色彩。

凡在河里洗澡的人，都要投入风浪汹涌的大自然里，要战胜惊涛骇浪，用强劲的双手搏斗；而，坐在澡盆里的人，却闭门不出，注视着浴室的四角。

普通的人。即没有长子继承权的人，得跟生活的急流搏斗，投入波涛澎湃的大海，得从大海的深底去捞取普罗米修斯的权利的明珠，在这种人的眼前，思想的内在形象就会显示出其全部瑰丽壮观，他就更勇于去创造，而长子继承权的享有者，只允许往自己身上洒几滴水珠，唯恐关节脱骱，于是就坐进浴盆。

哲人之石找到啦，找到啦！

第 30 章

因此，正如从上面刚刚提到的两项研究中可以明显看出，当今之世是不能写叙事史诗的。

首先，我们深刻地研究了有关右边和左边的问题，把它们的富有诗意的外衣上的这些诗意的词藻除掉，正象阿波罗神剥下马尔西亚斯身上的皮一样，把它们变成可疑的形象，变成奇形怪状的狒

狒，它长着眼睛可又看不见东西，成为阿尔古斯的反面，后者长着一百只眼睛，为的是能发现丢失的东西，而它，这个可怜的触犯上天者，即猜疑本身，长着一百只眼睛，又把看到的东西弄得看不见。

方面即地点，是史诗中的一个重要准则，正如我们介绍的方法那样，一旦方面已不复存在，史诗也只有等到号角声惊醒了耶利哥城[1]时才能从沉睡中醒来。

而且，我们已找到了哲人之石，遗憾的是，大家都指着这块石头，而他们——

第 31 章

他们，斯科尔皮昂和默滕两人躺在地上，由于一种超世俗的现象（已见上面某章）深深震撼了他们的神经，以致，在那个象胚胎一样尚未脱离世间的相互关系、尚未形成一种独特形式的混混沌沌的膨胀物之中，他俩的关节的联结力也松弛了，所以他俩的鼻子掉落在肚脐上，而脑袋掉在地上。

默滕流着大量浓厚的鲜血，血中含有大量铁质，含量究竟有多少我无法断定，因为化学的一般情况还是很糟。

尤其是有机化学，由于简化而变得日益复杂起来，因为每天都发现新的元素，它们跟那些冠以不信教的国家的名称并住在新教区国家里的主教们有个共同点。此外，这些名称跟许多科学学会会员的头衔以及德意志各邦君的封号一样冗长，具有自由思想的人们用它们来代替名字，因为他们不让自己受任何语言的束缚。

---

① 见圣经《旧约·约书亚记》第 6 章第 20 节。——编者注

总之，有机化学本来就是一个想借助无机的反应来解释生活的异教徒！它渎犯了生活；似乎我是从代数里推算出爱情的。

这一切显然都是以反应学说为基础的，而反应学说尚未获得详尽探讨而且永远也探讨不出来，因为它依据的是纯粹靠碰运气的扑克游戏，其中爱司是主要角色。

但爱司已成了一切崭新的法学的基础，因为一天傍晚，当伊尔奈里乌斯大输一场后（他刚刚离开女士们的晚会回来，优雅地穿着一件蓝色燕尾服，一双带长扣环的新皮鞋和一件鲜红色的绸缎坎肩），当即就坐下来写了一篇论《Aß》[①]的学位论文，这篇论文使他走得那么远，以致他开始教起罗马法来了。

而罗马法却无所不包，其中有反应学说，也有化学，——因为，正如帕奇乌斯所证明的一样，它是一个脱离了宏观世界的微观世界。

四本法学纲要是四大原素，七本《罗马法全书》——七个行星，而十二本法典是黄道十二官。

不过进入这个整体的不是什么鬼魂，而是女厨师，格累特，她来叫人吃晚饭。

斯科尔皮昂和默滕在狂热的兴奋状态中闭上了眼睛，就这样，他们错把格累特看成了仙女。当他们从西班牙式的恐慌中（这种恐慌从唐卡洛斯的最后一次失败和胜利时起就有了）惊魂甫定之后，默滕冲向斯科尔皮昂，象颗橡树似地站了起来，因为奥维狄乌斯和摩西说，人应当仰望星星，而不要低看地面[②]，——而斯科尔皮昂，一把抓住了父亲的手，使自己的身体处于危险状态，因为他使对方

① 双关语：德文“Aß”意为“爱司”，拉丁文“As”意为“金钱”。——编者注

② 奥维狄乌斯《变形记》第1卷第84—86行。——编者注

完全自立了。

第 35 章

“真的，裁缝默滕手艺高超，但是他要价太贵！”

“妙极了！真福马丁乐于助人，但要价太高了。”—— 克洛维在普瓦提埃会战之后，当僧侣们在图尔向他宣称：是默滕替他裁制了马裤（他穿了这条马裤骑着英勇的驽马奔驰，亏得这匹驽马才取得了胜利），还替默滕的这一功劳向他索取二百块金币时，他感叹地说了这句话。

而事情的经过是这样的——

第 36 章

他们坐在桌旁，首席坐着默滕，他的右边是斯科尔皮昂，左边是大徒弟费利克斯，首席的对面—— 同时在执政者和平民之间留着一个空隙—— 这里是**默滕**国家机构内的僚属们，通常叫做学徒们。

在那块安置不下一个人的身体的空隙里，坐着的不是班戈的鬼魂[①]，而是默滕的狗，它每天吃饭时一定要做祈祷，因为对人文科学颇有造诣的**默滕**认定：他的博尼法齐乌斯—— 这是狗的名字—— 跟德国人的使徒圣博尼法齐乌斯是同一个人物；为了证明这一点，他引证了博尼法齐乌斯自称是“一头吠犬”的话（见第一百〇

① 莎士比亚《麦克佩斯》第三幕第四场。—— 编者注

五封信第 145 页，塞拉里亚版）。因此他是怀着迷信的崇敬心来侍候这条狗的，它在桌旁的座位是最雅致的——罩上了一块由细软的薄毛呢织成的、垂下几条绸制流苏的漂亮的红绒地毯，象一张豪华的沙发椅，里面还精致地装上了弹簧，这就是这头博尼法齐乌斯的席位，每俟餐会一散，就把座位抬入单独的一个僻静的壁龛里，看来，这个壁龛同布瓦洛在诗集《读经台》里[①]描绘的高僧的内殿一样。

博尼法齐乌斯没有到场，那块间隙的地方显得空空荡荡，默滕一下脸色刷白。“博尼法齐乌斯在哪里？”——他忧心如焚地大声喊问，整张桌子显然都动起来。“博尼法齐乌斯在哪里？”——默滕又问了一声，而当他听说博尼法齐乌斯不在时，他吓得打了个寒颤，他全身的每个关节都抖动了一下，他的头发也竖起来了！

大家跳将起来去找狗，而默滕看来已完全失去他平素的内心平静，他按了一下铃，格累特进来了，她心里预感到一种不祥的征兆，她以为是——

“嗳，格累特，博尼法齐乌斯在哪里？”——她的心神显然安定下来了，而他却挥舞着双手，弄翻了灯盏，因而一片漆黑，接着一个有不祥之兆的、急风暴雨的夜晚降临了。

第 37 章

大卫·休谟曾断定，本章是上一章的“共同点”，而且尚在我写成此章之前就作了这个论断。他的论据如下：因为有这一章而没有

① 尼·布瓦洛《读经台》第一首。——编者注

上一章，这一章排挤了起源所在的上一章，尽管并非因果联系而出此，对此他是怀疑的。但是每个巨人，也就是说连每一由二十行构成的章节，都包含有侏儒，每个天才都包含有枯燥乏味的庸人，每次大海的翻腾都会产生出泥沙；一旦前者消失，后者立即冒头，并占据桌旁的席位，大模大样地伸直长长的双腿。

对这个世界来说前者是太大了，所以把他们赶出世外。后者则相反，在这个世界上落地生根、保存下来，对此不妨看看下列实例就会深信不疑了：在喝了香槟酒后，长久地留有一股令人生厌的余味儿，在英雄凯撒之后是演员屋大维，在拿破仑皇帝之后是资产阶级国王路易一 菲力浦，在哲学家康德之后是骑士克鲁格，在诗人席勒之后是宫廷顾问劳帕赫，在莱布尼茨天国之后是沃尔弗教室，在博尼法齐乌斯这条狗之后是本章。

这样，盐基就成为渣滓沉淀，而精神却挥发四散。

第 38 章

最后一句有关盐基的话，是一个抽象概念，因此不是一个女人[①]，因为正如阿德隆喊叫过，抽象概念和女人该有多大差别！但是我认为恰恰相反，我可以有充分根据地加以证实，只是不在本章，而是在另一本根本不分章节的书里；一旦我确信了神圣的三位一体，我即将着手去写这本书。

① 双关语："Base"意为"盐基"和"表姐妹"。——编者注

第 39 章

若有人想要获得有关此事的具体的而不是抽象的概念——我指的既不是希腊的海伦，也不是罗马的卢克莱霞，而是神圣的三位一体——我对他提出的最好的劝导，**莫过于**劝他去幻想着**虚无**也**不**要入睡，相反，应当保持清醒自主和探究这一规劝，因为在此规劝里包含着那个具体概念。正如我们从我们现在的立足点[1]升高一层，象烟云那样在那里飘浮，到达概念的高度，那时在我们眼前就展现出一个巨大的“**不**”，如果我们降落到它的中部，我们就会面对着庞大的“**虚无**”不寒而栗，如果我们掉进了它的深处，我们就能发现，它们两个在那个“**不**”中朝我们走来又和谐地重归于好，后者迎了上来，并且是用竖直的、大胆的火焰般的字体写成的。

“**不**”——“**虚无**”——“**不**”

这是三位一体的具体概念，至于抽象概念，又有谁乐意对它寻根究底。因为“谁升上天去又降下来呢？”，“谁把风抓在手掌之中？”，“谁把水包在衣服里？”，“谁为世界铺设整个大地呢？”，“他名叫什么？而他的儿子名叫什么？你知道么？”——智者所罗门说道[2]。

第 40 章

“我不知道他在哪里，不过有件事是确定的：颅骨就是颅

① 双关语：“Standpunkt”意为“立足点”和“观点”。——编者注

② 圣经《旧约·箴言》第 30 章第 4 节。——编者注

骨!”——默滕喊道。惊慌之中他弯下身去,要在黑暗中弄个清楚:他的手摸到了谁的头,突然他吓得要死,往后退去,因为一双眼睛——

第 41 章

千真万确!是眼睛!

它们是磁石,吸引着铁,我们感到我们是被吸引到女士们一边,而不是被吸引到天上,因为女士们是用两只眼睛看人的,而天只用一只眼睛。

第 42 章

“我提出个与此相反的论证!”——一个看不见的声音对我说,我朝着传来声音的地方望去,于是我看见了——你们不会相信,但我担保,我发誓,确是如此——那时我看见了——但请别发火,别吃惊,因为此事跟你夫人和你的食欲都没有关系,——那时我看见我自己,因为我把自己当作一相反的论证。

“啊!我是个活人的鬼魂!”——这个想法在我头脑中闪过,而霍夫曼笔下的魔鬼的灵药①——

第 43 章

——放在我面前的桌子上,那时我正好在沉思:为什么终身漂

① 霍夫曼《魔鬼的灵药》第一部第 3 篇。——编者注

泊的犹太人生来就是柏林人，而不是西班牙人；但我发现，这跟我想提出来的反证是相符合的，因此，为了确切起见，我们要做的既不是这个也不是那个，而只是满足于发现了天是在女士们的眼睛里，而女士们的眼睛却不是在天上，由此可见，吸引我们去的与其说是眼睛，不如说是天，因为我们看到的不是眼睛，而是眼睛里的天。假如吸引我们的是眼睛而不是天，那么此时我们定会感到天的而并非女士们的吸引力，因为天并不是象上面所说的有一只眼睛，而是连一只也没有，天本身不外乎是神的一股深邃的充满了爱的眼光，是灵光之神的一只温情而动人的眼睛，而眼睛不会再有眼睛了。

因此我们探讨的最终结果是：吸引我们的是女士，而不是天，因为在天空中我们看不到女士们的眼睛，而在女士们之中我们却看到了天；因而我们，可以说是感到一股向往眼睛的吸引力，因为这根本不是眼睛，而且，因为永世流浪的亚哈随鲁是柏林人，他年老多病，见到过许多国度和眼睛，尽管如此，他还是感到一股不是向往天而是向往女士们的吸引力，但存在的总共只有两块磁石——没有眼睛的天和没有天的眼睛。

一块悬在我们的上空，把我们往上吸，另一块在我们脚下，把我们往深处吸。吸引亚哈随鲁的是一股往下的强大力量，否则的话，他干吗要永世流浪于各国之间呢？如果他不是柏林人，并且习惯于身居沙土平原，他会永世流浪于各国之间吗？

第 44 章
哈尔托存稿中的第二个片断

我们走近一座郊外的房子，那是一个美丽的深蓝色之夜。你和

我挽着手走，你想挣脱开去，但我没有放你，我的一只手搂住了你，正象你抓住了我的心一样，你也就听我的便。

我低声地说着充满渴望的话，说了凡人能说的最崇高、最优美的东西，因为我等于什么也没有说，我沉溺于自身之中，我看到一个王国升腾起来，它的以太摇晃得多么轻柔，同时又多么沉重，天空出现了一个神的形象，美的本身，我在深沉的梦幻中曾一度依稀见到过她，却没有认出她来，她闪烁着智慧之光，在微笑着，你就是这个形象。

我对自己感到惊讶，因为由于我的爱我变得高大雄伟；我见到了无边无际的大海，但海中再没有浪涛的喧啸，大海具有深沉和永恒，海面晶莹，而黑暗的海底密布着颤动的金黄色的群星，星星在唱着情歌，散发出热，因而大海是温暖的！

但愿这条路就是生活！

我吻了一下你那温存柔和的手，我述说着爱情、谈着你。一片薄雾飘荡在我们的头顶，它的心碎了，它流出一颗大泪珠，泪珠落在我俩中间，我们感到了泪珠就默默无言。——

第 47 章

“这不是博尼法齐乌斯就是条裤子！”——默滕喊道——“拿灯来，我说拿灯来！”——灯拿来了。“我的天哪，这不是裤子，是博尼法齐乌斯，他躺在这里，在阴暗的角落里，他眼睛发出阴森森的火光，啊，我看到什么呀？”“他在流血！”——接着默滕闷声倒在地上。徒弟们先瞧瞧狗，而后看看他们的主人。终于他从地板上一蹦而起。“你们都干吗目瞪口呆，蠢驴们？难道你们没有看见圣博尼法

齐乌斯受伤啦？这事我得严加追究，得给肇事人吃点苦头，三倍的苦头；现在快一点，把他抬到他的座位上，去请医生，拿点醋和温水来，别忘了把小学老师维杜斯请来，他的话对博尼法齐乌斯很有作用！”简短的命令就这样一道接着一道地发下来。他们冲出门口奔向四面八方。默滕更加仔细地打量着博尼法齐乌斯，公狗的眼睛里还没有现出比较缓和的目光，于是他就久久地摇晃着脑袋。

“我们怕是有灾难临头了，大灾大难呀！去叫神父来！”

第 48 章

默滕三番五次绝望地蹦跳起来，因为他的助手此时还没有一个露面。

“可怜的博尼法齐乌斯！要是现在我自己敢给你治疗会怎么样呢？你浑身发高烧，你嘴里直流鲜血，你不想吃东西，我看到你的肚皮的肌肉相当紧张，我了解你，博尼法齐乌斯，我了解你！”—— 此刻格累特端着温水和醋走进来。

“格累特！博尼法齐乌斯有几天没解大便啦？难道我没指定你每星期至少要给他灌一次肠吗？但看来今后我得亲手来做这样重要的事情！去拿些油、盐、麸子、蜂蜜和灌肠剂来！”

“可怜的博尼法齐乌斯！自从你不再能用言谈和写作来排泄以来，使你便秘的是那些神圣的思想！”

“啊你！奇妙的深思熟虑的牺牲品，啊你，虔诚笃信的**便秘**！”

卡·马克思的诗

录自他姐姐索菲娅的纪念册[163]

卡·马克思写于 1835—1836 年

原文是德文

叙　事　诗

女　　儿

叙事诗

女儿偎依母亲身边，
流泪吞泣，默默无言，
许多的痛苦和哀伤，
要抑制哪有这力量！

心涛不断击拍荡漾，
她的脸色绯红一片，
长吁短叹紧逼心坎，
可目光却闪着火焰。

“唉！女儿，我心疼的儿！
唉！你心里有何苦痛？
告诉我，出了啥事儿
叫你这般心事重重？”

恰似枯萎的花木，
盼望着凉气润沐；
一阵清爽的轻风

飘来了月下甘露——

正是温情的安慰，
能治疗魂销心碎；
心中人如在身旁，
悲伤就减轻变微。

女儿啊发散鬓乱，
只见她摇头不断，
好容易才把话传，
痛苦真是无限量。

“唉！那不幸不可名状，
前程是一片黑漫漫，
伤心事填满了胸膛，
内心象给烈火灼伤。”

她终于睁大眼睛，
望着自己的母亲，
忍不住伤心责怪，
向亲人诉说衷情。

“那人——我是他仆人，
他却把我当女神——
正是那人，被你赶，

人已去,烟霭沉沉。

他满怀情多恨长,
匆匆地走向何方?——
走向那惊涛骇浪,
好把伤痕淘洗光。

如今只有风和浪,
跟随他四处飘荡,
他一心要追寻我,
天涯海角任何方。

他果真这一辈子,
要在漂泊中度日;
在芬芳玫瑰丛中
我也惭愧奇迹!”

话落下来转低沉,
声音慢慢变咽哽,
母亲不闻女儿声,
惶恐吓得她好狠。

她全身扑倒在地,
向空中把手举起——
她要向万里长空

把自己衷情遥寄。

赠给骄傲的美人

十四行诗两首

一

你看什么？象是在等待求爱：
仿佛我让你迷得目眩发呆。
想叫我拜倒在你的裙下？
别痴心妄想，你等不到崇拜。
我内心的希望你无法唤起，
你的形象不曾来到我梦里。
我的血液不因你奔流不安，
你自命不凡我只感到滑稽。
今朝眼中烈焰，将告消散；
光与热深藏着的那地方，
热泪也将盈眶，一片汪汪。
眉头深锁，往哪儿去解开？
就在两颞之间——爱情深埋。
舞蹈歇后，崇拜之情到来。

二

她永使我神魂颠倒，
如今依然青春长葆，
岁月不曾使她变老，

她心思轻快地自由飞翔——
蕴藏着永恒之美的力量；
优美与和谐她浑然一体，
她就是爱情、欢乐与安详。

她身上一切鼓舞我的东西，
都翱翔在金碧辉煌的空际，
用自己闪闪的光辉诱惑我，
我走着走着，浑身都是勇气。

永伴女神，但愿我有幸运。
只要一吻那美丽的双唇——
神仙的生活将为我长存。

父亲诞辰献诗。1836年

献　给　你

一

我独个儿置身友侣丛中，
心底荡漾着无限的风光，
蓦地看见，缪斯走近身旁，
用美妙的旋律暖我心房。

我轻声说："女神！送我支歌，
让我尽情讴唱，尽情吟哦；
唱我深情称他爸爸的人，
表达我热情奋发的心儿。

他的生涯就是一曲旋律，
黑暗势力感到惶恐畏惧，
一碰上他的勇敢与豪情，
罪恶在他面前低头卷曲。

我对他怀着万般感情，
可语难达意，笔不从心！"

二

“哪怕我泪水盈眶，
心声在怀中高唱，
但言语浅，传情难，
上帝罚我也徒然。

纵令我满怀新的喜悦，
心海的波涛起伏激烈，
我抬起眼睛，仰天极望，
情意虽长，言词却欠缺。”

但缪斯轻声回话细谈：
“干吗非得靠言语、歌唱？
只需举止不愧为人子，
事情岂不显得更适当？

你身体力行，情操完善，
你就是向他披肝沥胆。”

诗 成 之 后

人有万千种责任，那根基
不挂在口头，只奠在心底；
有口无心的话儿似水流，

真诚的关系哪能建立起。

高尚的人呀,我们有个心愿,
要为你建一座崔嵬的神殿,
怀着纯洁不渝的赤子之爱,
在那儿为你留个位置、空间……

我们尊敬他,一句不变,
可还是要树立个神殿;
须知虔诚笃信者所得,
爱慕者也有份儿共享。

有一股倒海拔山之力,
使我把几页诗呈给你,
送上我难表达的心意,
你会看出个中的含义。

你内心会替我的莽撞粗鲁,
找到理由去加原谅和辩护——
正是你使我懂得以诗言志——
我献给你诗篇全出于爱慕。

席　　勒

十四行诗两首

一

我看见,有个美丽的少年郎,
走进人家屋子,象天神下凡,
他的两只手里,电光闪闪,
他脑海里,盈溢着庄严思想。
爱和美的女神,环绕他舞旋,
她们的舞态蹁跹,歌声柔媚,
自然界到处一片喜气洋洋,
长空垂地,迷恋地俯下胸膛,

迅速的目光不管扫向何方,
到处貌与神合,都一体浑然,
“美”总在努力地追求着“伟大”,
痛苦正离去,幸福来到人间。
随处有生活,欢乐、歌舞、愉快,
时间永葆着青春,长驻朱颜。

二

他快乐的源泉蕴藏在心底，
用快乐的心情拥抱人间世，
豪迈地放歌赞美世界精神，
他，眼明步捷，直向天堂奔驰，
他把万顷的阳光倾泻而下，
于是片心因“美”而温暖洋溢，
因银铃般动人乐声而安慰，
奔向凌云之路，意中人心底。

美丽的少女们在明净的小林簇，
摘下朵朵鲜花来给他打扮装束，
泪水在情不自禁中落下扑簌簌，
他亲吻着那一朵朵温柔的鲜花，
他用花环把生活同纯洁相连挂，
这纯洁，象火焰倾泻着闪闪光华。

歌　　德

十四行诗两首

一

从那巍峨矗立的连绵远山，

走下了一个有魅力的大汉，
一群神仙环绕着他在飞翔，
奇异的凉气到处飘拂轻扬。
他莞尔而笑，抬头眺望远方，
看芸芸众生在浮华中空忙，
而他胸中却是光明与安详，
同他们的幻想与悲哀无缘！

随后，他拿起自己的琵琶信手弹，
乐声象太阳与宇宙星宿在运转，
琵琶声里有不朽的上帝的灵感，
它到处倾泻光辉与迷人的力量。
虽说他没有把天堂带到尘世上，
他却把尘世的火苗抛上了天堂。

二

天使在世界精神的深处诞生，
他们身上盈溢魅力，引人入胜；
人们向往着创造性，趋向光明，
便从低洼的原野往高处飞腾。
七弦琴声声弹奏，弦上诉说着
幸福、奇异和永恒之美的激情，
这激情，有时虽周遭笼罩阴影，
却因它绚丽之美而焕发光明。

上帝绝不会感到是和你们同在,
众神向来是自得其乐,自舒襟怀,
命运已赏赐给他们一片安乐土,
他们看不见我们这儿浊流一派。
请到上帝那片高在云端的国土——
光明将近在咫尺,黑夜远在天涯。

愿　　望

我要把灵魂沉没在
那毁灭的汪洋大海,
把我的整个心倾吐,
流露一切痛苦,悲哀!

一切静悄悄。暴风雨也寂然,
可是心中的火焰却在闪燃,
有一个恶魔在心坎里号哭,
放声狂笑,把命运埋怨、责难。

你已经作出决定——对你说来,
当然啰,天门将会为你敞开,
你的精神将会长留在那儿……
这全是一场空,要腐烂衰败!

精神于我何有,天堂算什么?空空!
你,只不过是永无结果的一场梦!
要知道,蕴藏在我胸怀里的一切,
不知时间为何物,也不知道天公……

一片欢乐之情油然发自我心中,
它象电光般一闪而过,消逝无踪,
如今我把这欢乐之情付诸波涛,
让它的踪迹一去不返,永不相逢。

这欢乐,明净美好,只有一次,
而“永恒”,将使一切欢乐消逝,
幸福将转瞬离去,永不再现,
只有一片阴影将留在这儿。

上帝刚一把幽灵派往
那渺无人烟的世界上,
去跳悲哀的人生环舞,
痛苦立刻将同你相伴。

难道我还要把复仇之念
注入那颗破碎的心,
让幻觉和痛苦
无休止地把我缠绕?

我空虚,漫漫的永恒把我压烂,
是这永恒之流用自己的狂浪
穿过了大千世界的汪洋大海,
带着我急奔向前程,勇往直上。

难道我一定要委身于一个信念,
压在它的下面,生活在黑暗之乡,
不惜用大千世界和天堂来发誓,
要信誓旦旦,永远不变,天人共见?

算什么?你那漫漫的永恒的旋转,
还有这个令人难堪的永恒之乡?
我将要在你的毁灭的怀抱里面,
去享受一下死亡的甜蜜的瞬间。

如愿意,你就去供奉上帝——
你已经从他的内部站起,
你不能够使我同他和解,
我和他已永远扬镳分离。

让痛苦、斗争、理想的热情,
伴我化作尘土,同归于尽,
让两行泪去把绵绵遗恨,
从天上洒向大地落涔涔。

盲　　女

叙事诗

她在漆黑的小房子里呆，
屋顶眼看就要倒塌下来，
无家可归的心一片悲哀，
忧愁紧压人心，苦恼难排。
幽咽声发自她内心深处，
幸福的心灵象长眠深埋。

你们都熟悉太阳的火焰，
霞光在你们的上空照亮，
人生在你们面前如美景，
上帝对你们真爱抚喜欢。
上帝不曾对我赏识青睐，
我不知有快乐，只有惊慌。

亮光在障壁前头没有通路，
它用黑暗把我的视线遮堵，
这个恶魔喜欢的就是痛苦，
把整个人间世给我蒙盖住。
我永世站在凄凉的荒原上，
无路通向繁花怒放的山谷。

我听见大海在滚滚翻腾,
暴风雨不断发出怒号声,
风在悬崖上放声高唱呀,
倔强的巨浪在喧闹轰鸣。
我听出,冬天万物都冻僵,
春天清风送来花香袭人。

我凭触觉就能感知到粗暴,
这双俗世之手它无法遁逃,
我也难免遇见可怕的人们——
因为尘世,神已让他们来到。
但只有眼才能识美的东西,
它把自己情焰变天堂升高。

有一股魅力使万物向上,
是它把自己的万丈光芒,
四散地放射,洒满了人间,
它永远离我而去不再还。
我心中感到它,但有何用——
明确捉住它的形象真难。

唉!有时我似乎觉得已经
找到了语言来表达衷情,
但暴风雨总是迫近来临,
烟雾带走一切,渺无音信。

我也只能付诸长吁短叹，
叹息只能与“美”汇合相亲。

不管我怎样哀求把口舌费，
谁也不同我亲近，啊不管谁！
不管谁都没使我感到自豪，
使我成为他的卫士和安慰。
神徒然地给我以渴望之情，
还给了我聊似安慰的眼泪。

我被摒诸万物之外挨苦难，
在一切皆空的重压中忧伤。
我从来不知道爱情为何物，
我也不知美的王国什么样。
我在生活的沉重威胁之下，
对人生还有什么期待指望！

而一片剧烈的苦恼之感，
就在我胸中澎湃激荡，
在那儿，心灵也百感连绵，
让伟大与美的事物充满，
那儿连我的踪迹也绝灭，
因黑夜前头光明也变盲。

谁一辈子看不见美好的爱情，

谁一线阳光都不曾为之照明,
谁面前一生永远是漫漫黑夜。
谁对人全怀着畏惧厌恶之心,
他就成了严峻的神的牺牲品,
正是神给他沉重生活的赤贫。

如今我已经唱完了自己的歌,
我已完全有气无力了,可奈何!
这是珍藏在我心坎里的歌儿,
它正紧随着呼吸向光明奔驰,
让我的虚弱的躯体化作灰烬,
而我的痛苦体现别人的哀思……

象一个女人把自己的薄命,
透过那首歌去吐露出衷情,
而至高无上的力量威严地,
在那苦楚的心中诞生降临,——
她向长空抬起头,于是听见
乌云在飞翔,风在呜咽长吟。

而天籁,和谐美妙情绵绵,
突然地把她整个心神牵,
她向往着那奇异的天国,
她完全不知道身在人间。
她那斗室明亮,繁花似锦,
四周的花儿编结成花环。

有个人穿着轻柔的衣裳，
柔情脉脉地走到她跟前，
为的是能够最后看一眼，
那天上情焰的幸福之光。
他四周笼罩淡淡的光环，
那魅力天上有，不在人间。

他温柔地走近了安乐椅，
一只手轻摸着她的眼皮——
往日的浓雾再也不见了，
生活突然变得轻松容易。
她紧压着胸脯——不让炸开，
她举目——让光辉向他流泻。

她激动，向有眼的天致敬，
她的笑容是多么的明净，
她感到微风阵阵在轻拂，
上帝的力量她意会神领。
蔚蓝的长空呀无边无际，
她的目光深入一切内心。

她感到无穷无尽的欢畅，
仆倒在美的使者跟前，
她看见那和谐的面颜，
看见尘世难逢的容光，

这只蕴藏在她的心底,
如今现出完美的形象。

歌声已渐渐地沉默寂然,
云中火焰也已熄灭不燃,
对太空她已经漫漫忘怀,
但眼中情焰却越发灿烂。
她跟随在万道光芒之后,
土地抑不住她心中火焰。

躯壳急速地退让开去,
而灵魂则高高地升起,
这时她正在九重天上,
在一群仙女的环舞里。[164]

里齐奥,玛丽·斯图亚特的歌手

叙事诗

在自己幻想的女神面前,
里齐奥肃然地深怀景仰,
他一下子不自由地跪下,
就在这其乐无穷的瞬间。

看上去他满面喜气,
光彩焕发,欢乐无比,

只有这才盖住隐忧
和令人焦虑的胜利。

但玛丽似怜悯之情，
对着他说，话语轻轻：
“唉！什么心事苦恼你？
为何苦恼？我弄不清！

你的音乐真是妙不可言，
它创造的世界，光辉明亮，
请给我几支快乐的歌儿，
悲哀我不要，它同我无缘。

让歌手只把勇气豪情，
倾注入自己女友的心，
纵使狂风暴雪把他卷，
让他仍泰然气和心平！”

这是只应天上才有的声音，
温柔的歌手为之颠倒倾情，
这音调本身无限柔和美妙，
任何人一听都要魂销神凝。

“只有快乐之情最适合心愿，
天国之光就在这里面荡漾，
只有幸福在此中焕发光芒，

而痛苦却不曾留下点迹象。

我的女皇！在你的面前
我会化为石头变冰凉，
只有上帝能使我歌唱，
用那天上才有的力量。

不管歌手去到了什么地方——
在宫殿里还是在密林中间，
快乐总同他一起，展翼飞翔，
正是这快乐呵，孕育出诗篇……

要是苦恼萦绕在他心头，
他就把悲伤隐藏入胸口，
只有在急风骤雨的时刻，
才把悲哀之情倾泻流露……

如果抑郁紧压内心，
难道应该守口如瓶？
我不会去谈愁说恨，
快乐会为我再来临。

女皇呀！作为歌手，我要迈步
一直上升到你的那个高度，
但作为人，我只能服服帖帖
拜倒在你的跟前，把头低俯。”

女皇满是温柔的眼睛，
流露出无限高尚之情，
于是歌手终于听见了，
不象责备的责备之音。

她整个愉快的容貌怡然情生，
高尚的力量清晰现在她一身，
她那绝妙的魅力在闪闪发光，
难道说她不正好是一个女神？

歌手虔诚地默然无言，
眼神充满灵感的光芒，
片心沉浸在欢乐之中，
年青的双唇燃起情焰。

于是他把三角琴拿起，
胸中似火的热情洋溢，
琴声在厅堂荡漾流泻，
玎璫地鸣响，温柔无比。

世间哪有力量能把他压住，
如今他已完全摆脱了束缚，
用洋溢着柔情脉脉的歌声
勇敢地把衷情来表达吐露。

宛如在岸边的峭壁上
波涛向岩石击拍激荡,
他那心猿意马的歌声,
更激越地把琴弦拨弹。

比这更美妙的曲调无处听,
比这更美丽的幻想无处寻,
女皇一听到了这歌声曲调,
忍不住潸然地双泪落涔涔。

他歌唱着,不断地歌唱,
青春的火焰燃烧正旺,
他要永远爱着,不知道
他会把怎样的大祸闯……
正好这时房门突然间打开
(有人在外面听,同房门紧挨),
于是一群佩刀带枪的士兵
挂着佩剑玎璫响闯将进来。

“喂,快点儿把这个歌手逮!”——
有人吆喝一声,激怒愤慨;
但他毫无惧色,拿起琴儿,
安然地当着他们站起来。

她感到万分痛苦和恐惧——
她高傲地同他并肩立起:
“试看看谁敢去动一下他——
女皇在守护他,就在这里!”

他一冲而出,高傲自豪
(女皇现出苍白的容貌),
于是刹那间那群士兵,
退出去,显得畏缩胆小。

“我直言不讳,言无不尽,
也准备为此付出生命,
这里叫做犯罪的东西,
原来就是天上的爱情。

我要山盟海誓把言传:
我将天长地久爱女皇,
我总会有一天要死去,
无尽期的是此情绵绵。”

女皇哭泣着,无限温柔,
她久久地凝视着歌手,
心坎里有无穷的幸福,
象洪水般使堤岸决口。

刺耳的斧钺碰击声令人心寒，
刀光剑影四面八方寒光闪闪，
那青年人安详地慢慢站起来，
他的神态崇高庄重，充满威严。
他勇敢地迈步向前，
眼神显出一派尊严，

可是一声钢铁声响，
他的胸膛已经戳穿。

他直瞪着女皇眼睛，
倒了下去，气还未停，
“胜利！”——他顽强地轻呼，
接着魂归天国冥冥。

召　　唤

小鸟呀！请飞下来，
就在我的手上呆，
千啼万啭舒歌喉，
把阳春一曲唱开，
但你千万得提防，
双翼在火中烧坏。

那雄鹰猛禽,身壮力强,
让它在大地上空翱翔,
高高地俯临在峭壁上,
并在河流的上面飞旋。
在菲布斯轰隆地发响
驾太阳车飞驰的地方。

让它翱翔,凛凛逞威风,
在胜利的回光返照中——
它永远也不会看得见
遥远的星光明朗溶溶,
也看不见那朵朵云彩,
在落照的前头露美容。

它在层层云朵里,
默默地急飞而去,
尽管大海把白浪,
带向遥远的天地,
尽管天上的雷神,
给山巅一声霹雳。

它在执行着
宙斯的委托,
从山上飞向
那蓝天寥廓,

它撕开尸体,
把血液饱喝。

但当春光明媚
而整个的大地
用玫瑰的芬芳
深使人心欢喜,
向草地与田野
吹送自己生气——

而当生命的力量,
象一泓流水荡漾,
在大自然血管里
跳动——就在这时间,
它比冰冷的坟墓,
更沉寂,更无声响。

它住在高高天空,
在层层悬崖丛中,
它的眼睛看得见
火焰露齿笑相逢,
可是它呀,却竟然
对这爱情全不懂。

显然,是艳阳

照得它目眩，
春色的妩媚，
消失入焰光，
它啥都不懂，
只知道威严。

歌声在它那个心灵，
不曾响起美妙之音；
象天上迷人的魔力
用甜蜜的火般激情，
点燃着人心的歌声
它对此也冥顽不灵。

呵！亲爱的鸟儿，
可别嬉戏娱乐，
直飞向那云层——
此路你去不得。
亲爱的！歌唱吧，
你变鹰，不适合。

鸟儿呀！请飞下来，
就在我的手上呆，
千啼万啭舒歌喉，
把阳春一曲唱开，
但到雷火中沐浴，

那可就千万不该。

歌　手　们

叙事诗

却说曾经有一群歌手——
真棒呀！大家同声异口。
他们对待一切的一切，
总是不断地论脚评头。

一个是唱歌的能手，
真的！简直魔力雄厚，
要容纳下他的欢乐，
整个世界还嫌不够。

但他的艺术技巧，
充其量虚有其表：
只有虚构的感情，
在里面支配眩耀。

别的人怀着钦佩，
瞧这歌手——这一位。
于是他无穷尽地
听到轻声的赞美。

五光十色的幻想，
在宠儿心中荡漾，
但这些虚荣浮华，
把真的感情埋葬。

可是有一次，在他那边，
国王的青年侍卫出现，
他穿绸缎丝绒的衣服，
带来这样的谕示一件：

“关于你等的声名已悉——
歌手！你们比谁都优异，
皇上令你们前来觐见，
小伙子，就快点来这里！”

“这声名并不白白呈报，
我们这些歌手的确好，
当皇上要把我们召见——
小伙子！就让咱动身跑！”

他们带上金色七弦琴，
启程了，抄较近的路径，
年轻的侍卫走在前头，
雄赳赳，胸膛昂然笔挺。

但这时不幸的皇上，
因不幸事痛苦难堪，
原因是皇后貌不美，
而情妇却又心不良。

“我真是烦闷得心发慌！
想要听听你们的歌唱！
我会从歌中找到慰藉——
你们那时将成我友伴！”

歌手们放开歌喉，
歌唱着太阳东升，
歌唱奇异的月色，
和天上环舞欢腾。

有个歌手异样雄壮，
把金色的星星歌唱，
只不过他们的歌曲，
口味儿不符合主上。

“要是心头是一派痛苦，
万里星空我有何乐趣？
光辉的宝座与我何干？——
我感受到你们的污辱。

而那金色的七弦琴
也不会使痛苦减轻，
要是琴声空洞无物。”——
皇上这般地诉衷情。

歌手们顿时发呆失神，
惶恐压住了他们的心，
他们想要来个歌唱，
无奈舌头却紧结不灵。

但有个歌手，小青年，
他跑进来，默默无言，
身上挂着柳条花环，
头戴一顶月桂花冠。

他用忧愁的目光
瞧看着，心碎悲伤，
他默然一声不响，
热泪不断地流淌。

他站着，既羞怯，又年轻，
四周是一片草地如茵，
他柔情地拨动了弦丝，
于是倾泻出一派清音。

歌词听来好凄怆,
但词儿却很庄严,
皇帝又容光焕发,
把他紧抱到胸膛。

他对年轻歌手大赞赏,
象对自己的亲儿那样,
可是这小伙子却跑掉,
人人的心都为之迷恋。

王　子　俩

国王们的孙儿动身上路,
走向去遥远异国的征途,
他想对自己心爱的人儿,
表明他全部强烈的爱慕。
他急跑,他飞奔,不知疲倦,
好给恋人送去爱情礼物。

她坐在殷红色的安乐椅上,
眉开眼笑,满脸是一片红光,
就在这时,她把自己的念头
转向她紧拴在心头的锁链。

这链条,最松软,可也最牢固,
有谁能够把这个束缚撕断?

这时一个骑士向她走近,
泪水汪汪,迸流出他眼睛,
他象狂风暴雨,奔向战斗,
在她面前,却象孩子年轻。
马蹄声在骑士脚上发响,
公主的目光把他牢牢盯。

她用不相信的双眼,
瞧着他不断地打量——
骑士站在她的面前,
满身盔甲,火般闪光;
“骑士!什么风刮你来?”
她问话,象琴声悠扬。

“如今我不能够继续停留在
这片国土,既贫乏而又狭隘。
我要出发前往遥远的地方,
有个神把这指示给我带来。
我要到生活象急流的国度,
去为着真理而把不义打败。

我要亲眼去看那遥远的世界,

这世界,我凭歌手一曲才了解,
当琵琶声不绝如缕地续续弹,
我总是倾听着他歌唱心欲裂。
我就神驰于别有天地的生活,
怎能误时机—— 我满怀感到迫切。”

当骑士这样把心声传,
公主望着他,意乱心慌,
她对这英雄一往情深,
但内心却是一片悲伤。
她不能稍致褒贬之词——
他坚强的决心难移转。

“但是,公主啊! 我亲爱的!
在走向血腥战斗之际;
如不能把戒指交给你,
我就无法寻求到荣誉。
巨匠制成朴素的戒指,
恋人幸福保证在这里。”

她的目光半点也不掩饰,
她吻着那拿起来的戒指,
可是泪水沿着双颊流下,
于是她把脸孔一转朝里。
他们又再次互看了一眼——

骑士就向自己险路奔驰。

公主依然在那里宴饮度日，
一年容易已经倏忽地飞逝，
她时刻忧心忡忡，苦从中来，
忠实的骑士没有捎来信息。
“难道他永远再也不能出现，
忘掉自己的话，忘记了忠实？”

可是在外面很远的地方，
出现一派怪热闹的景象。
门开了——是一幅生动画面，
人流涌了进来，入室登堂。
他们径向公主跟前走去，
大家用低沉的声调歌唱。

“诸位先生，诸位女士——请坐，
咱把英雄带到这儿入座，
新娘子！请你看看他一眼，
他永远忠实于你——真确凿。
我们都发誓要为他服务，
忠实于他，直至世纪之末。”

大厅里人山人海，你一言我一语，
骑士被抬来——是回光返照，是遗体，

他已是满头白发丛生,一片苍苍,
血管已经枯干,流完了最后一滴。
整个宫廷都为之震惊,四散奔走,
我们的公主却凝神对着他注视。

她紧紧地贴在他的胸际,
柔情脉脉地在低声轻语:
“我倒恨不得立刻就死去,
好把自己的生命交给你!”
骑士探明她的心意——站起:
“是爱的气息给了我生机!”

暴 风 雨 之 歌

你们,十二级飓风,暴风雨——
难道就没有别的路可去?
你们可以到不同的国土,
去倾泻自己的愤怒委曲!

要知道小人物的力气,
哪能把你们压住在地?
而用骨头做成的框架,
也锁不住你们的心意。

你们能向世界的深处插脚，
可以拿它来诅咒，热讽冷嘲，
对那片抑郁在心头的仇恨，
也可淋漓尽致地大喊大叫。

你们可以使旋风驰向天际，
你们还能把层层云朵燃起，
就宛如用一道蓝色的闪电，
向长空猛然击出一声霹雳。

但你们确实好不容易，
才把一首摇篮曲唱起，
你们在声嘶力竭之后，
抱着腿踯躅在人世里。

如今从你们的口中，
已听不见长吟歌咏，
它发不出苦闷之声，
它有点儿瘖哑空洞。

形体成了我灵魂的锁链，
而天空则束缚我的思想，
到处都给人间世的生活
设置了不可逾越的界限。

心脏扑咚咚跳起,
可是得不到佑庇,
它由于掠过闪电,
正同生命作分离。

它毕竟还继续在激荡,
对不幸没有恐惧之感,
这颗心既痛苦又欢乐,
里面全没有畏惧惊慌。

你们全应匍匐在它前面,
它身上都是力量与幻想,
你们只不过是一阵阵风,
暴风雨的名声没资格享。

我在打破所有的锁链,
我要向万里长空飞翔,
我燃烧着烈焰般激情,
要把全世界紧紧拥抱。

我的道路笔直一条,
我要把重重山毁掉,
我要请世界和上帝
给予关注,对此明了。

你,上天,塌下来,塌下来,
我愿意同你一起垮台,
我愿自己永远地成为
压成碎片的一堆残骸。

当我快进入死神之国,
我定要向上帝与生活
送上我最痛恨的诅咒,
和我痛苦的伤心难过。

老　　人

抒情诗六首

一

老头坐着,旁边就是大海,
伴同他一起的是个小孩,
他的视线随风转向远方,
眼神已迟钝,痛苦得发呆。

一种摸不透的沉重感情,
占据他死寂无声的心灵,
他的头颅是一动也不动,
全不开口,不吐露点声音。

儿子的痛苦很深沉，
他望着自己的父亲；
泪眼汪汪宛如水流，
他终于开口问真情：

“呵！我的亲爱的父亲，
海浪发出如此奇音，
天色波光奇异掩映，
可是你为何不高兴？”

二

老人举起了暗淡眼光，
向着自己的小孩瞧望，
他的思想正飞往远方，
说起话来却不慌不忙。

“不！我绝不能给快乐
大唱起赞美的颂歌，
不如说，我今生今世
已付与悲伤和忧郁。”

“是否让我知道清楚，
你何时会向我吐露，
　啃啮着你的内心的

到底是怎样的痛苦?”

“这事儿我暂时不想去谈,
此刻说这个有什么用场,
到时你会看到遍地悲哀,
对自己的天职也会明白。”

三

老人用不知餍足的眼光,
不断地对自己儿子端详,
他把自己的欢欣与快乐,
不露声色地紧压在胸膛。

他用一支手,十分安详,
指点着那汹涌的波浪,
仿佛这片茫茫的海涛,
一卷带走大地的宝藏。

于是他重又万分悲伤,
就同刚才有过的那样,
只有那阵送葬般的风,
在灰白的头发里低叹。

孩子感到万分惊奇,

而父亲的那些言语,
却经常地在他心里
颤抖不安,永不休止。

四

老人和自己的儿子
双双地在海滨站立,
目光闪闪,现出快乐,
一切使他兴高采烈。

“象波涛只按造物主的意向,
在翻滚沸腾当中闪闪发亮;
愿咱们也同样无拘无束地
生活下去,天长地久无限量。

但一批压迫者来自海上,
他们带着铐镣,拿着利剑,
从那时起,我们苦难沉重,
我们就走遍祖国的边疆。

但人民在那可恨的黑夜里,
为争取自己的自由而奋起。
明天,你就可以去一显身手,
在战斗中和敌人决一雄雌。”

五

老人坐在海边，
在晚上，在夜间，
他炯炯的眼中，
象有万缕阳光。

他面前是浩瀚的海洋，
他朝着那个方向眺望——
是不是那阵阵的白浪，
正带来一艘艘的战舰？

大海兴波作浪永无止境，
他望眼欲穿往远方牢盯，
他的儿子已经奔向战斗，
是否快回到这儿我附近？

他自言自语："去为正义而斗争！"——
于是儿子飞奔而去，走上战场，
他要去把那狡猾奸诈的敌人，
强加在国家身上的锁链撕断。

六

于是他听见,—— 从远方
胜利的歌声到处响。
“狡猾的敌人遭惨败,
国家自由了,得解放!”

船舰已经快速地驶向
这个安然无恙的故乡,
儿子跑到美丽的岸上,
他的视线放射出光芒。

他全身血淋淋,骄傲地抬起望眼,
人们用花冠打扮得他格外漂亮,
他一声不响默默走到父亲跟前,
一股火般的热情在闪闪放光焰。

老人把儿子紧搂在怀里,
额巅显出一派愉快欢喜,
这时他的灵魂却把躯体
留下在自己的这片土地。

莱茵河女神

叙事诗

一个青年向莱茵河走了过来，
象波涛一样焕发着奇光异彩！
他目不转睛地凝视着河中水，
视线把掩住河底的朦胧拨开。

沁人肺腑的清新凉爽之气，
他不能够尽情畅快地深吸，
因为他那年青稚气的胸膛，
不能接受视觉传来的欢喜。

他伤心，他闷气，
深深地在叹息，
泪水垂下双颊，
忧愁填满心里。

他的幻想又苦又甜，
此刻他向河流眺望，
仿佛在他的额头上，
寒热病在发作猖狂。

而在暮色苍茫的余晖中，
夕阳缓缓地降下了太空，
在落日前头，双颊忽泛起
一阵霞光般灿烂的绯红。

他的脉搏更强烈地猛跳，
而额巅仿佛在激烈燃烧——
看来这无非是他的目光，
在轻松快乐地光芒四照。

“难道应该对她亲切——
他对波浪私语窃窃——
在那绿色的房子里，
我就不能够去迎接？

每逢水在抒发歌喉之时，
是我听见风在呼吸之际；
我就看见一片波光激滟，
波涛也滚滚向前奔腾急。

可是色调的恬人的斑斓，
还有五彩缤纷，于我何干？
这华丽不是为了我快乐，
此中也非寄希望的地方！

我知道,你藏身之所的海色波浪,
或因你入眠而水旷天清无声响;
或因你突然地猛冲急驰滚向前,
才生龙活虎般仿佛要天崩地陷。

在你那最深远的底层,
隐藏着个奇异的女神,
整个蔚蓝平静的水域,
她君临一切,个个称臣。

尘世上不论天涯海角,
这存在物谁也不知晓,
而这神通广大的魔力,
谁也不知道个中奥妙。

我总是经常地把幻想
插上翅膀飞到她身边,
飞向那人们永远无法
用锁链锁住我的地方。”

波浪响起了告别之声,
那声音一派庄严阴森,
“如今我重又要悲哀地
离开这海岸走上途程!”

青年人对着波涛眺望,
月儿流泻着金色清光,
莱茵河无声地悲哀地
把他的整个脸孔照映。

波涛中突然发出声音,
比微风絮语更柔更轻,
青年人畏怯地倾听着,
可是波浪却奄然齐喑。

“你白给自己增愁添恨,
我要给你把劝告直陈,
你只能听见我的声音,
可要看见我,那可不成!”

他一听见了这个声音,
心中更扬起激烈感情,
他想要亲眼见一见她,
他没变得更冷静清醒。

“让命运不可抗拒地把我召唤——
我不愿意回家,我不愿意回返,
亲爱的女神啊!请让我能看见
你那美丽的秀色,美丽的容颜!”

“亲爱的！在哀求的面前，
她定会同意跟你见面，
只是你一定会永远地
不再同自己生命相见！”

她一派庄重威严，
随着波涛在飘荡，
他冷静地投入深渊——
从此已不复在人间。

浪　　花

波浪在岩石上和谐地低语，
把周遭撒满万朵闪闪花絮，
花絮在猛增，水面起伏沸腾，
泡沫翻滚，突然象火花燃起。

波浪象一道瀑布向下倾注，
把孤独的悬崖峭壁遮盖住，
波浪的泡沫已经高高升起，
在浮起金粒的海湾中显露。

它在闪闪发光，它使人眼花缭乱，
从邻近的峭壁下来——它对我呼唤。

我真愿向波涛喧嚣的地方直奔，
去到那万朵奇花丛中沐浴净身。

我多么想到那深处去跑一趟，
吸引我的是一种超凡的力量，
我就要从岩石上面跳下波浪，
这强烈的感情把我笼罩激荡。

一个同伴在上面和我并立，
对我这般行为他不能解释，
我的朋友在对此嘲笑、责骂，
我要跳下——他哪能使我放弃。

我对四周的浪花瞧望观看，
心头激起了一种奇异之感，
我的头在旋转，突然我想要
把这奇妙的幸福瞬间来尝。

“啊！万物都象在闪烁、放光，
象阵阵乌云在天上翱翔，
这颗心仿佛往长空飞腾，
宛如浪花飞舞把我托上。

我已看不见五彩缤纷，瞬息万变，
看不见冉冉升起的雪般的巨浪，

下面是如此凉爽,呼吸如此自由,
神经和不安意绪变得轻快舒畅。

这儿,是啥狂喜深入你胸膛?——
你远离了这浮世去翱翔;
有哪个画家曾画出这境界?
万物宛如都是用柔云巧编。”

我再也克制不住了这快乐之情,
我用浪花洗濯我的脸孔和眼睛,
我把浪花紧抱在热情的胸膛里,
我勇敢地向急流怀抱猛冲急进。

一缕金光射进了我的眼帘,
我浮上来,离开浪花的卧床,
但在那个琳琅满目的地方,
只有波浪沸腾,毁灭着幻想。

泪水从我的眼睛里流淌——
“须知你已看见美在闪光,
它只是在眼前昙花一现,
仿佛象是乌云、花朵、芬芳……

但这颗心的渴望怎能满足?
它想要弄清底细,洞察肺腑,

想要把自己洒满闪闪浪花——
它就只好同幻想分离而去!”

你将去追求美,于是你在想:
你的祈祷,上帝一定会听见,
你于是投入深渊——结果怎样?
一切皆空,哪有美丽的幻象!

显　　示

心灵里的余辉夕阳,
一声声的长吁短叹,
和寻常生活的狂想——
何时同理智的金光,
同上帝的神圣语言,
紧结密合,一体浑然?

抑或我永远地应该
在暮色苍苍中徘徊,
满怀是奇异的愿望,
只同幻影相亲相爱?
自己完全固步自封,
把探索寻求全抛开?

意愿和海一般的思想，
这时到底有什么用场？
我想无非是上帝自己
赐我高瞻远瞩的志向。
叫人泪水暗流的一切，
难道全是飘缈的幻象？

我刚一踏上了征途，
行走在那苍穹之路，
我已忘却空想瞒人，
才想要往上头举目，
就听见一个怜悯声：
“智识之阶你想攀附？

你那尘世愚蠢的脚步
使神圣的庙宇受玷辱，
难道你喜欢寻欢作乐？——
那就在这个门边站住！
如果你向往着那深处，
你只会饱尝失望之苦！

在那想入非非的目标前面，
你定要甘拜下风，低下额巅，
你一定要在忧愁苦恼之中，
把自身连同世界认清看详，

懂得强大力量都在搞赌注——
你别期望会比这更好一点!”

这时善良的造物,
从天上飞往低处,
漫不经心地轻语,
象在唸一篇符箓:
“干吗要害怕、怀疑?
干吗要老是痛苦?

不管是阴影,还是天上之光,
都亲如一家—— 你抬头望一望,
你还不是也同样一身之内,
紧密地和各种敌人相连串。
如果你想要压制一种呼声,
你就要迫使两者搏斗打仗。

你定要让心灵去幻想,
而把理智交付给上苍,
在我的协助帮忙之下,
它们变冤家就可避免。
当它们完全合而为一,
那时你就能把欢乐享。

你同我早已经是老相识,

你认得通我身边的路子，
你时常已经是劳累不堪，
却还来投入我胸膛这儿。
让你完全成为我的臣仆，
好让黑暗不去把你统治。”

星　　星

十四行诗三首

一

我眺望着群星，一片忧心忡忡，
“难道那颗星已永远消失无踪，
须知爱情就是这星儿的命根，
她的感情在柔情脉脉地颤动！
星星啊！你的疆界是一片荒凉，
上帝的权力把你们结合汇拢，
‘永恒’给你们指出永恒的道路，
崇高的灵魂在这儿燃烧一空！
在你们上帝面前，你们用什么
代替这灵魂？它和上帝心相通，
这灵魂只向上帝单独做祷告；
难道那明净的眼睛，泪水溶溶，
不比上帝的整个天空更美好？
双眸的光辉不比太阳亮万重？”

二

“星星啊,你们能否祈祷,能否感到:
谁在天空高处闪闪地发光普照?
苍穹到底在谁的面前默默无言?
还能否感到:流光就在跟前流跑?
不,你们的光辉在安详地泛银光,
你们的心没有只把他放在怀抱,
你们的声音不会呼唤那样的人:
他的一只手投掷出闪电一道道。
你们的闪光是山间精灵的光芒,
精灵活在你们中间已天荒地老,
在天体的奇异舞蹈之中,精灵们
在空中飞翔,不知有不幸与潦倒。
尘世的权力已不压在他们头上,
他们的幸福——永恒飞翔,追求崇高。”

三

为何在星光下心中是如此悲哀?
心灵里爱情澎湃,万般苦痛难排,
这片心没有体验过的意向愿望,
想要从躯体中逸出,远远地飞开。

天上的召唤不可能瞒骗这颗心，
号召之声并非空想或妖魔鬼怪，
它召唤和吸引我们去敢冲敢闯，
天使给我们把这道路指点明白。
不错，如今我清楚地看见这颗星——
她向着亲切无间的心灵飞过来，
从一颗遥远而美丽的星星那边
他的目光对着她闪闪放射异彩。
就是她——我已经知道——在高空之上，
光彩夺目，有着灵魂高洁的襟怀。

恩格尔贝特·克林霍尔茨

叙事诗

已经逝去了的一个个世纪，
带着自己美丽的构思离去，
连同当年凌云吐焰闪光辉，
灿烂耀眼的烈火一齐消逝。
时间只向一个人赏赐恩惠，
没带走他，依然停留没消失。

他还在这可怜的王国里闪光，
他是那个腐朽的废墟的样榜，
金色的霞光泛现深深的血红，

在冰冷惨白的头盖骨上发亮。
只不过万缕金光徒然在闪耀,
它哪有力量把那块颅骨透穿。

从前有一个德国骑士,
萨克森人恩格尔贝特,
他是百战百胜的英雄,
他没使祖先受辱蒙耻。
他已成古书中的插图,
穿上柏林的礼服装饰。

他那副脸孔已经眼斜口歪,
目光中的魅力早已被葬埋,
他完全驼背弯腰,走路偏颇,
我们见到他就象见到鬼怪。
他完全可以和美杜莎相媲美,
帕尔卡一见他会不胜惊骇。

他老是有什么东西在嘟囔,
象在咯咯叫——他那低语喃喃。
这声音在阴间是司空见惯,
但在人世间要找到可就难。
如今请让我来把故事叙述:
到咱这儿的怪物来自何方。

在森林里(故事一开头这么说)
在浓密的灌木中有棵树生长,
正好就在那儿,偶然地出现了
一个来自黑暗的印度的和尚——
走过许多遥远国度,疲惫不堪,
终于决定在这株树下躺一躺。

可是这树看不到阴影婆娑,
树木的上头既无叶也无果,
四周棵棵树全都繁花怒放——
但这株树你却看不见花朵。
啊,这疲倦的和尚多么恼火,
他怒气冲冲,对着这棵树说:

“你这迟钝的木头,有何用场,
你连个老头也不让躺一躺,

我亲爱的朋友呀,我的老兄,
我定要叫你来个彻底完蛋。
你这树一定非变成人不可,
不过要让人一见你就吓慌。”

他使劲用拐杖敲打树干,
发出了一声喑哑的音响,
于是咱日耳曼的活骑士,
就仿佛从坟墓里往外钻。

和尚对这怪事会心一笑,
虽说他并不是在闹着玩。

有个人又再度出现人间,
可真的不平常十分罕见。
他自觉举止合适有礼貌,
但却毫无办法:笨拙不堪。
他开口说:“您真好,您真妙!
请相信,我对您永记不忘。”

和尚象慈父般对他叮咛督促,
把处世的临别赠言向他嘱咐,
“你将要前往别个祖国去生活,
你将会在那儿碰到别个民族。
我想到的是要给你指示教导,
让你懂得该怎样去待人接物。

你千万别感到什么奇异怪诞,
那就是你将要变成一个笨汉——
有哪个艺术家曾经用块木头,
能够成功地把‘美’的奇迹独创?
我成全你这号人花不少心机:
肌肉、癞蛤蟆时期的始基都奠。

我没办法把你的颅骨遮掩——

老兄！须知你叶子没有一片，
但我将赠给你一条条粗线，
好让它们自己去矗立呈现。
这样你将开始有头脑、颅骨，
你就可消除一切疑虑之点。

你一辈子没有深沉的思想，
你空虚，跟林中的木头真像，
就在森林里，豺狼、忧郁的熊
和毛虫，都在那儿冬眠蜷躺。
我给你在额头上面挖个坑，
让你具有深度的特殊迹象。

我也还赠给你以言语，
此中寄存上苍的恩赐，
但为使你能毫不费力，
把清风与暴风雨记起，
你得常发出嘶哑低语，
象低哑声发自秃树枝。

重大的好处就全靠这一招：
可让你时常出去胡说八道，
须知谁也不会去同你争吵，
你的嘶哑声把人人都吓跑。
如果既无言语又没有思想——

有什么比这魅力价值更高?

正是这艺术能够去拯救你——
就是它把生命赋上你身体——
你象睡在坟墓里的木乃伊,
下面两种情况反正无差异:
时常要给你涂上点橄榄油,
或者你生前手中已无武器。

不管是谁人都不会再去推你,
可是你得亲自去把别人排挤,
你虽没受到指摘,也得想一想:
你要把全部花果都攫归自己。
你用这办法虽没有捞到什么,
但是你却将被誉为坚强、刚毅。

谁要是不准备到精神病院去住,
都把你列入无知无识中当候补,
但你要同大伙儿针锋相对,喊道:
'大家异口同声都说**我是个贵族,**
我永远地都和皇太子意见相同,
我也喜欢大庄园,同他毫无异趣。'

你要仿蜗牛不急跑上路,
完全看不出有什么速度……

大家都认为你还离得远，
可你已爬到跟前，在近处……
如今你要狂奔；于是大家
会憋气做鬼脸—— 你就猛扑。

即使你已经失去了魅力，
你身上精神力也已断气，
去吓唬人们—— 也是个天职，
是在生活斗争中的赠礼。
谁看你都不用亲切眼光，
但谁一见你就魂不附体。

现在你就跑，要万千火急去寻找
自己的天才，那龌龊的歪门邪道，
你不能懂得什么是甜蜜的爱情，
你也永远地不会为理想所苦恼。
你将会从头领到几千个银币，
你整年在柏林生活得比谁都好。”

就这样，英雄的道路定下来，
这位玩魔法的老头也离开，
可是，我们看见，往日的树干
如今热情的火焰洋溢澎湃。
但在这中间他发生的一切，
却完全不适合歌曲的体裁。

爱情之神曾经有一次看见,
一个畸形的生物在大地上,
整个世界全都在对他埋怨,
妒忌心在他四周沸腾激燃。
于是爱之神笑起来:真有趣!
是响噹噹的大木头[1]呀!这真棒!

我看见,他骄傲地在眺望,
在新的生活中幸福兴旺,
可是骨头,不管是多么硬,
箭一射,想抗拒也难抵挡。
爱神向这可怜人射一箭。
他身上熊熊的火就燃烧。

有个少女,温柔眼神流露,
是一个飘飘欲仙的尤物,
头上是一绺绺栗色头发,
她一下子就把他吸引住。
她燃烧着摧坚陷阵之力,
心灵美丽活泼,把他俘虏。

她轻盈如飞,翩翩起舞,
姿容温存,象艳光流吐,

① 文字游戏:德文"Klingholz"("克林霍尔茨")意为"响噹噹的大木头"。——编者注

百花都为她装饰打扮，
是上帝专送她的礼物。
她身上，天地汇成一体，
在奇异的和谐中长驻。

他在绝望中拜倒在地下，
迷人的魔力深使他惊讶，
他只听到恐怖与惊惧声，
沉沉黑夜把他包围紧夹。
他忽听见远处传来怪声：
那印度老和尚走近来呀！

“或者我得把你往荒原送走，
那儿我认出你是一块木头，
要不就此断送你的生命，
让你安睡着象往昔那时候？
你爱上天使，不会变得更好，
你的头个果实就是这报酬。”

安　　静

我称赞你，不伪善地耍词令，
在你的事业里盈溢着安静。
你的语言一泻千里无限快，

可是你的思想却显得迟钝。

心 灵 之 花

“但愿这崇高的花朵会受到怜惜，
就是它，在内心建立王位强有力。”
请把它的主意付诸实行——要不然
这花朵儿就会无力地枯谢消逝。

歌　　剧

一

一幕幕悲剧如今已被人遗忘，
悲剧绝不会使人们腰粗体胖；
什么比歌剧更令人心旷神怡？
但如无歌剧——咱们将会更健康。

二

对歌剧，古代世界不了解——
可是诗行却充满着音乐；
如今咱不想说话的地方，

人们就以歌代言来衔接。
如果有沉重劳动就有歌，
那清谈之所也就未灭绝。

歌剧《甘斯·海林》[165]

天上的神灵下了凡，来到大地，
久久地挣扎在尘世的波浪里，
他已无心求知，也全缺乏勇气，
但咱将沉默，“大厅已经通明”哩！

歌剧《青铜色马》[166]

这儿只有个舞台，我极喜欢，
这样的舞台真是多多益善——
这就是我梦寐以求的宿愿，
须知舞台难得有片刻空闲。

厌　世　者

不错，你老是想把人家责骂，
你看清人的真面目是个啥，

你只深入到这么一个深处,
还不曾在那儿发现有其他。

不道德和神秘的文学

你们的生活一片忧虑惶惶,
无非是两种担心,一个起源
你们的心中没有半点光明,
于是你们流向毁灭的海洋。

当然,你们是同根生的亲戚,
你们殊途同归—— 都要受鄙弃。
一个只是永远地在挑拨魔鬼,
另一个则不断地在戏弄上帝。

卡·马克思的诗

录自他姐姐索菲娅的笔记本[167]

卡·马克思写于 1833—1837 年左右

原文是德文

人　　生

人　　生

一瞬间一瞬间在逝去，
它们的账单是短短的，
它们不断带走的东西，
不会重新返回到这里。

生命——是腐朽塌崩，
而死亡则是永生；
我们意愿的产生，
则全是需要促成。

在所有人的面前，
都摆着消灭死亡：
它将使思想、激情
化为乌有梦一场。

神灵对你的事业
不断在嘲笑指摘，
人人都挣扎为着
空洞事精疲力竭。

有什么？只有心灰意懒——
一切都是恶，在这世上，
而心猿意马，衷心不安——
就是“幸福事已成既往”。

梦寐以求的是万千心愿，
而追求的目的却怪可怜，
全部的生活是一瞬即逝，
同样是激情的战斗一场。

说伟大，是自己夸耀，
可是心灵却很渺小，
自己感到不胜惭愧——
人的命运就这样妙。

卡尔·马克思

查 理 大 帝[168]

“美”创造出来的一切，
对人的心灵最亲热，
全都被黑暗掩盖住，
被野蛮手粗暴毁灭。

毁掉一切：伟大希腊诗人曾为之歌唱，

他的心绪曾为之感到无限鼓舞欢畅，
毁掉一切：他从火中抢救出来的一切，
那年代已经是早逝去了的远古洪荒。

毁掉一切：狄摩西尼悲愤满腔
去进行描写刻划的那个场面，
当年很多人来到集会场，而他
却使骄傲的菲力浦感到羞惭。

破坏文物的野蛮人亲手毁弃
所有一切伟大而美好的东西，
一切有力地征服心灵的事物，
和缪斯的魔环给他们的奇迹。

查理大帝把有力的权标一挥，
就使缪斯重又复活，死起生回，
于是“美”也变得更加和谐匀称，
他使文艺又获得了活命之水。

那个寒冷野蛮的国度的风俗，
他使它变得温和，靠的是教育，
而平民之家，也处处都有权利，
那儿人们牢牢地捍卫着法律。

他的南征北战，到处血流成河，

得到的胜利,意义比征战更多,
虽说胜利引起了不幸与苦楚,
虽说它们靠英雄之手去巧夺。

一种喜悦之情,一种钦佩
提示我们:他已给予人类
一个启蒙的美丽的花冠,
这是他夺自野蛮的时代。

在那遍地繁荣的国土的历史里,
他将不会被遗忘,仍活在人心底,
历史将给他编一顶不朽的桂冠,
不让时代的风暴把他一卷而去。

卡尔·马克思 1833 年

附　　录

卡 尔·马 克 思

卡尔·马克思出生证书

出生证第 231 号

1818 年 5 月 7 日下午 4 时，三十七岁[169]的特利尔高等上诉法院律师亨利希·马克思先生，向本人（特利尔市政管理局负责特利尔区民政事务的官员）出示一名男性婴儿并申报，该婴儿于 5 月 5 日凌晨二时在特利尔出世。生于特利尔律师亨利希·马克思先生及其妻子罕丽达·普勒斯堡家。他们拟给这婴儿取名为卡尔。

出示婴儿及办理上述申报手续时有两位见证人：特利尔三十二岁的政府书记员卡尔·佩特拉施先生和特利尔二十一岁的职员马蒂亚斯·克罗普。之后，本人当着婴儿出示人和见证人的面，据情开具本证书，一式两份，宣读后，由婴儿出示人、见证人和我签字。

此证书于上述年月日在特利尔签具

卡尔·佩特拉施　克罗普　马克思　艾·格拉赫

第一次发表于《马克思恩格斯全集》1929 年国际版第 1 部分第 1 卷第 2 分册

原文是德文

根据约翰福音第15章第1至14节论信徒和基督的一致，这种一致的原因和实质，它的绝对必要及其影响[170]

卡·马克思的中学考试论宗教问题作文

在研究基督和信徒一致的原因和实质及其影响之前，我们应当弄清，这种一致是否必要，它是否取决于人的天性，人是否不能通过自己来达到上帝从无中创造出人所要达到的那个目的。

如果我们把自己的视线移向历史这个人类的伟大教师，那么就会看到，在历史上深刻地记载着：任何一个民族，即使它达到了最高度的文明，即使他们之中出现了一些最伟大的人物，即使它的艺术达到了充分繁荣，即使科学解决了最困难的问题，——尽管有了这一切，它也不能从自己身上解脱掉迷信的枷锁；它无论关于自己，或者关于神，都没有形成有价值的、真正的概念；无论它的道义，或者道德，任何时候也脱离不了外来的补充，脱离不了不高尚的限制；甚至它的德行，与其说是出于对真正完美的向往，还不如说是出于粗野的力量、无约束的利己主义、对荣誉的渴求和勇敢的行为。

古代的民族，一些尚未懂得基督教义的野蛮人，他们心中不安，害怕自己的神发怒，深信自己会被鄙弃，因此，便向诸神贡献祭

品，指望以此来赎自己的罪。

连古代最伟大的哲人、神明的柏拉图，也不只在一处表示了对最高存在物的深切渴望，以为最高存在物的出现可以实现那尚未得到满足的对真理和光明的追求。

由此可见，各民族的历史告诉我们同基督一致的必要性。

但是，在我们研究各个人的历史，人的本性的时候，我们虽然也看到他心中有神性的火花、好善的热情、求知的欲望、对真理的渴望，但是欲望的火焰甚至常把永恒的东西的火花吞没：罪恶的引诱声淹没着对美德追求的热情，在生活使我们感到它的全部威力的时候，这种对美德追求的热情受到了嘲弄。贪图尘世间富贵功名的卑鄙企图排挤着求知的欲望，对真理的渴望被虚伪的甜言蜜语所熄灭，可见，人是自然界唯一达不到自己目的的存在物，是整个宇宙中唯一不配做上帝创造物的成员。但是，善良的创世主不会憎恨自己的创造物；他想要把他抬高到象自己一样，于是派出自己的儿子，通过他向我们宣告：

“现在你们因我讲给你们的道，已经干净了。”（《约翰福音》第 15 章第 3 节）

“你要常在我里面，我也常在你们里面。”（《约翰福音》第 15 章第 4 节）

我们已经看到，各民族的历史和个别人物的考虑都证明和基督一致的必要性，现在我们就来研究最后的和最可靠的这个论证，就是基督本人的道。

基督把和他一致的必要性表达得比较清楚的地方，当然就是葡萄藤和枝蔓这一绝妙的比喻，这里他把自己比作葡萄藤，而把我们比作枝蔓。枝蔓通以本身的力量是不能结果实的，因此，基督说，离了我，你们就无所作为。在这方面，他还说了一些更有

力的话：

“人若不常在我里面”。（《约翰福音》第 15 章第 4、5、6 节）

然而，这应该理解为只是对于那些能够认识基督的道的人而言的。我们不能够断定上帝对这样的民族和人群作什么决定，因为我们连理解上帝的决定都不可能。

我们的心、理性、历史、基督的道都响亮而令人信服地告诉我们，和基督一致是绝对必要的，没有这种一致我们就不能够达到自己的目的，没有这种一致我们就会被上帝抛弃，而只有上帝才能够拯救我们。

尽管我们深信这种一致绝对必要，还是迫切地想知道，这份高尚的礼品，这道从高于我们的世界透入我们心中、鼓舞着我们的心、并使我们心境光明地升入天堂的光线，究竟是什么？它的内在实质和原因是什么呢？

一旦我们理解了一致的必要性，那么一致的原因，我们要求拯救的心情、我们作恶的本性、我们的不坚定的理性、我们堕落的心、我们被上帝抛弃，这一切我们也就一清二楚了，那么，我们便无需寻求这种一致的原因了，不论这原因是什么样的。

但是，谁能够把一致的本质表达得比基督用葡萄藤和葡萄枝蔓这个比喻更为出色的呢？谁又能够用皇皇巨著来把这种一致的所有部分即核心的部分论述得象基督自己用下面这些话一样全面：

“我是真葡萄藤，我父是栽培的人。”（《约翰福音》第 15 章第 1 节）

“我是葡萄藤，你们是枝蔓。”（《约翰福音》第 15 章第 5 节）

如果枝蔓能有感觉的话，那么，它望着那照料它、仔细给它除草、把它牢牢绕在藤上、使它从中吸取养料和液汁而开出美丽花朵

的园丁，该是多么高兴啊！

在和基督一致中，我们首先是用爱的眼神注视上帝，感到对他有一种最热忱的感激之情，心悦诚服地拜倒在他的面前。

在这之后，在由于我们和基督的一致而更加美好的太阳为我们升起的时候，在我们感到我们全是被抛弃的和同时又由于我们得到了拯救而将兴高采烈的时候，——只有在那个时候，我们才会爱上那位先前我们认为是受辱的主宰者而现在看来却是宽宏大量的父亲、善良的教导者的上帝。

但是，葡萄枝蔓不光是望着种植葡萄的人；如果它有感觉，那么，它便会紧紧贴在藤上，它便会感觉到自己与葡萄藤和长在藤上的其他葡萄枝蔓有着最密切的关系；它之所以爱其他枝蔓，是因为是同一个种植葡萄的人照料着它们，是同一个藤身给了它们以力量。

因此，和基督一致，就在于同基督有最密切的和最生动的交往，在于我们总是眼睛看到他，心中想着他，在于对他怀着最崇高的爱，同时在于使我们的心向着我们的弟兄们，基督将他们和我们紧密联系在一起，并同样也为他们作了自我牺牲。

但是，这种对基督的爱不是徒劳的，这种爱不仅使我们对基督满怀最纯洁的崇敬和爱戴，而且使我们做一个有德行的人，但只是出于对他的爱而做一个有德行的人，遵从他的教诲，相互作出牺牲（《约翰福音》第 15 章第 9、10、12、13、14 节）。

这就是使基督教的道德与任何别的道德区别开来并使它超越于任何别的道德之上的一条鸿沟，这就是使人和基督产生一致的最伟大的作用之一。

在这里，道德已经不是斯多葛学派哲学所描绘的那样阴森可

怕的怪物;它也不是我们在一切异教徒民族那里所遇到的那种关于天职的严峻说教的产物,而一切道德的行为都是出于对基督的爱,出于对神的爱,正因为出于这种纯洁的根源,道德才摆脱了一切世俗的东西而成为真正神性的东西。任何可恶的方面都不存在了,一切世俗的东西都消除了,所有粗野的东西都消失了,道德也就改变了面貌,同时也变得更为温和和更近人情。

人的理性从来也不能这样来描述道德的;人的道德总是有局限性的,总是世俗的道德。

一个人一旦达到了这种道德,和基督一致起来了,那么,他将会泰然处置命运的打击,勇于对待各种欲望的冲动,无畏地忍受一切苦难的折磨,因为谁能征服他,谁能从他心中夺走他的救世主呢?

他知道,他所追求的一切都将会得到,因为在和基督的一致中,他所追求的只是神性的东西,那么救世主自己宣布的话,又有谁不从中获得提高和感到安慰呢?(《约翰福音》第 15 章第 7 节)

如果人知道对上帝的崇敬是由于自己在基督的心里,是由他的所做所为表现出来的,知道由于他的完美无缺使得这位创世主变得崇高,那么又有谁会不甘愿去忍受苦难呢?(《约翰福音》第 15 章第 8 节)

因此,和基督一致可使内心变得高尚,在苦难中得到安慰,有镇定的信心和一颗不是出于爱好虚荣,也不是出于荣誉欲,而只是为了基督而献给了博爱和一切伟大而高尚事物的心。可见,和基督一致所得到的是这样一种快乐,这种快乐是一个伊壁鸠鲁主义者在其肤浅的哲学中,一个比较深刻的思想家在未被发现的知识奥秘中想要找到而没有找到的,只有和基督并且通过基督而和上帝

结合在一起的天真无邪的孩童心灵，才能体会得到它，并且它能使生活变得更加美好和崇高（《约翰福音》第 15 章第 11 节）。

卡·马克思写于 1835 年 8 月 10 日
第一次发表于《社会主义和工人运动史文库》1925 年莱比锡版第 11 年卷

原文是德文

奥古斯都的元首政治应不应当算是罗马国家较幸福的时代？[171]

卡·马克思的中学考试拉丁文作文

谁想要研究奥古斯都时代是怎样一个时代的问题，在他面前有许多可以用来对此作出判断的方法：首先，他可以采用同罗马历史上的其他时期进行对比的方法，因为要是指出奥古斯都时代类似那些人们称之为幸福时代的先前时代，而不似那些根据同时代人和当代研究者的判断其风尚已经变坏、国家四分五裂并在战争中又遭到多次失败的时代，——那么根据这些时代即可作出关于奥古斯都时代的结论；其次，需要研究古代人们对于这个时代作了那些评价，异国人对这个帝国是怎么看的，他们是否害怕它还是轻视它；最后，还得研究艺术和文学的状况如何。

但是，为了避免不必要的赘述，我用来同奥古斯都时代进行对比的是在它以前一个非常好的时代，这是一个由于风尚纯朴、积极进取、官吏和人民正直而建立起来的幸福时代，它当时隶属于下意大利，而在作了这一对比之后，再以最糟糕的尼禄时代来和奥古斯都时代相对比。

任何一个时代的罗马人都没有比布匿战争[172]前那个时代里对从事美术感到那样的厌恶，那时教育不被人重视，因为那时最卓越的人们辛勤努力从事的是农业，那时能言善辩是多余的，因为人们对应该做些什么用不了几句话即可表明。说话也不要求文雅，而只要求说话有价值；当时历史不需要人能言善辩，而只要将其事实报道出来，缩写成一部编年史就够了。

可是，这整个时期充满着贵族和平民之间的斗争，因为，从废除王政直到第一次布匿战争，一直进行着关于贵族和平民的权利之争，而大部分历史叙述的却只是彼此有过激烈斗争的护民官或执政官所颁布的法律。

关于这个时代值得称颂的地方，我们已讲过了。

至于尼禄时代，不需要用很多的话来描述，因为，既然那时最优秀的人被杀害，到处是专横，法律遭破坏，那么谁还不清楚这是怎样一个时代。罗马城当时被毁，而统帅们由于担心他们的胜利可能引起怀疑，还由于没有任何东西推动他们去建立伟大业绩，便宁可在和平中而不在战争中去寻求更多的功名。

奥古斯都时代与尼禄时代之不同，这是谁都不能怀疑的，因为它的治国以温和为标志。尽管各种自由，甚至自由的任何表面现象全都消失了，尽管根据“罗马首席公民”的命令改变了机构和法律，而往昔为护民官、监察官和执政官所拥有的一切权力都转入了一人之手，但罗马人还是认为，他们是在统治，认为“皇帝”一词只不过是先前护民官和执政官所担任的那些职位的名称，他们没有觉得他们的自由受到了剥夺。如果公民们能对谁是“罗马首席公民”，是他们自己在统治还是他们在被统治这一点表示怀疑，那么难道这不是温和治国的一个无可置疑的明证吗？

而在战争里，罗马人从来没有如此走运过，因为在这个时期安息人被征服了，坎塔布里亚人被打败了，勒戚亚人和温德利奇人被击溃了，而凯撒与之斗争但未能战胜的日耳曼人——罗马人最凶恶的敌人——虽然在个别战役中由于背叛、奸诈、英勇以及他们居住在森林中等原因而曾战胜过罗马人，但是日耳曼的许多部落，由于奥古斯都赐予了某些个人以罗马公民权，并且凭借了一支由经验丰富的统帅们指挥的军事力量，加之日耳曼各部落本身之间产生了敌对行为，结果他们的势力总的来说是被摧毁了。

因此，无论在战争中，以及在和平时期，都不能把奥古斯都时代同尼禄和那些更坏的统治者时代相比拟。

至于布匿战争前的时代里发生的那些派别纷争，也都终止了，因为正如我们所见到的，奥古斯都已把所有的派别、一切头衔、全部的权力都集中到了他自己一个人身上，因而最高权力本身不会分散，这对任何一个国家来说都会带来最大的危险，因此奥古斯都的威望在异国民族的眼里就有所降低，而国家贪图个人权力也就甚于为人民谋福利了。

但是，我们不可以这样看待奥古斯都时代，似乎它在各方面都胜于布匿战争之前的时代。因为，如果一个时代的风尚、自由和优异性受到了损害或者被破坏了，同时，贪得无厌、铺张浪费和荒淫无度充斥泛滥，那么这个时代就不可能称为幸福时代；但是，奥古斯都的智慧以及他为改善动荡的国家状况而挑选出的人们所建立的机构和制订的法律，对于消除内战造成的后果起了很大的作用。

例如，我们看到，奥古斯都清除了元老院中犯罪行为的痕迹，因为元老院中混进了一些极其腐败的人，他从该院中清洗了许多其作风为他所憎恶的人，吸收了许多智勇出众的人。

在奥古斯都的元首政治时期，国家里供职的都是些英勇和智谋卓著的人物，因为在这个时代里难道还能说出比梅采纳斯和阿格利巴更为出色的人！虽然，“罗马首席公民”也绝非没有虚伪矫饰的行为，但是，看来，他并不滥施暴力，并且没有给可憎恨的权力披上了温和的外衣。如果一个国家（布匿战争前那样的国家），因为它唤起了人们去从事伟大的事业，使敌人感到惧怕，并号召贵族与平民之间展开良好的竞赛（诚然，这种竞赛不全然是没有嫉妒心的），那么奥古斯都所确立的国家，我们认为是最符合他那个时代的国家。因为，如果百姓都柔顺亲密，讲究文明风尚，而国家的疆土日益扩大了，—— 那么统治者倒会比自由的共和政体更好地保障人民的自由。

现在我们来谈谈古代人是怎样评价奥古斯都时代的。

他们称他为至圣的，认为他与其说是人，还不如说是神。如果只是贺雷西一个人这么说，那是可以不信的。但是，就连杰出的历史学家塔西佗也总是以最大的尊敬、最高的赞赏，甚至以爱戴的感情来评价奥古斯都和他的时代的。

至于文学和艺术，任何一个时期也没有这样繁荣过；在奥古斯都时代里有许多作家，他们的作品成了几乎所有民族从中汲取教益的源泉。

因此，既然国家看来治理得不错，“罗马首席公民”愿为人民造福，并且最杰出的人们根据首席公民的倡议担任了国家职务；既然奥古斯都时代并不逊于罗马历史上的最好的时代，并且看来它不同于那些坏的时代；既然我们看到派别纷争已经终止，而艺术和文学有了繁荣，—— 那么，由于所有这一切，奥古斯都的元首政治应该认为是最好的时代，同时应当指出，那位尽管有条件为所欲为，

但在获得权力之后却一心只想拯救国家的人，是应当受到很大的尊敬的。

卡·马克思写于1835年8月15日
第一次发表于《社会主义和工人运动史文库》1925年莱比锡版第11年卷

原文是拉丁文

特利尔中学学生毕业证书

卡尔·马克思，特利尔生人，年十七岁，信仰属福音教派，特利尔市律师、法律顾问马克思先生之子，在特利尔中学肄业五年，在一年级修业二年。

一、操行　对待师长和同学态度良好。

二、才能和勤勉情况　该生才能良；古代语、德语和历史成绩很好，数学及格，只有法语一门不够用功。

三、知识和技能

1．语言：

(1) 德语　该生的语法知识，也和他的作文一样，特别好。

(2) 拉丁文　该生在翻译和解释校中所学古典作家作品较容易的地方时，不经准备也能做得流畅而有把握；如经过适当准备或者稍加帮助，即使较难的地方，特别是那些不是语言特点而是内容和思想的一般联系方面难于理解的地方，也常常做得流畅而有把握。客观地说，他的作文显得思想丰富，和对事物有深刻的理解，不过经常过于冗长；

在语言学方面，作文表现出是经过长期练习的，并力求运用规范化的拉丁语，虽然里面还不免有些语法上的错误。他在口语方面，达到了令人满意的流畅程度。

(3)希腊语　他的知识和他对校中所学古典作家作品的理解能力，差不多和拉丁文一样好。[173]

(4) 法语　他的语法知识相当好；稍加帮助，他也能读很难的东西，口头叙述方面也比较熟练。

(5) 希伯来语①

2．科学：

(1) 宗教知识　他对基督教教义和训诫认识明确，并能加以论证；对基督教教会的历史也有相当程度的了解。

(2) 数学　在数学方面，他的知识很好。

(3)历史和地理　一般来说他具有相当令人满意的知识。

(4) 物理　他在物理方面的知识中等。

(5) [哲学入门]②

3．技能：

(1) [图画]②

(2) [歌唱]②

据此，下列签名的考试委员会鉴于该生在中学已经修业期满，

① 未填写。——编者注

② 在毕业证书中此处被划去。——编者注

为使他能学习法学,决定发给毕业证书准其毕业,希望他发挥自己的才能,勿负众望。

王室考试委员会:

王室委员布吕格曼

校　长维滕巴赫

勒尔斯

哈马赫尔

施文德勒

居佩尔

施泰宁格

施内曼

1835年9月24日于特利尔

第一次发表于《社会主义和工人运动史文库》1925年莱比锡版第11年卷

原文是德文

亨利希·马克思致卡尔·马克思

波　　恩[174]

1835年11月8日于特利尔

亲爱的卡尔:

你走后[175]已经有三个多星期了,可是音信全无!你是知道你母亲和她担惊受怕的心情的,但是你竟漫不经心到这种地步!非常遗憾,这完全证实了我的一个看法,虽然你有某些优良品质,但是你

内心是自私的。

这封信你妈妈[1]一点也不知道。我不想再增添她的担忧，但是，我重复一遍，你这样做是不负责任的表现。

我自己还是可以等待的，但所盼的是，你要赶紧安慰你的妈妈。

你的父亲

马克思

第一次发表于《马克思恩格斯全集》1929年国际版第1部分第1卷第2分册

原文是德文

亨利希·马克思致卡尔·马克思

波 恩

1835年11月18—29日

于特利尔

亲爱的卡尔：

首先，谈几句关于我上一封可能使你感到不愉快的信。你知道，我不想迂腐地使用做父亲的权威。如果我有什么不对的地方，我也可以向自己的孩子认错。我的确对你说过，要你在对周围环境有了点了解之后再写信来。可是，既然事情已经延误下来，你就不该那样机械地理解我的这些话了，——何况，你知道，慈祥的妈妈

① 马克思的母亲罕丽达·马克思。——编者注

为你感到多么不安和担心。好了,这事说这些就够了。

你这封信(我费了很大的劲才看完),带给我很多快慰。你的良好愿望、你的勤奋努力,以及你想做一些扎扎实实的事情的坚定志向,我丝毫也不怀疑。而现在又使我感到高兴的是,刚刚开始的学习使你感到满意,也不费劲,并且你对你的专业也产生了兴趣。

九门课程,在我看来多了一点。我不希望你学的东西超过你的身体和精力所能支持的限度。不过,要是这对你没有什么困难,那就这样学下去吧。知识的领域是无限的,可时间却是短暂的。下次来信你大概会写得更多更详细些。你知道,一切与你密切相关的事情我都多么感兴趣!

你不应当要[求]法律课程温情而富有诗意。材料不容许[……]诗作,你只得容忍它,并[……]认为值得深思。望你原谅[……]课程。

还要对你说些什么呢?对你说教吗?你有不明白的地方要[……]对你讲吗?尽管,你的天赋是足够的[……]你头脑清晰,感情纯洁,品行端正,这些都不致使你偏离正轨[……]而我的愿望你是知道得很清楚的。我希望你能做到[……]这是我在比较不利的情况下[……]未能做到的。我希望你能成为我若是出生在你这么好的条件下可能成为的人。你可能会实现我的最美好的愿望,你也可能会摧毁它。也许,把自己最美好的愿望寄托于一人身上从而使自己得不到安宁是不对的、同时也是不明智的。但是,连一些本来不十分软弱的人都会成为软弱的父亲,这不是天性的过错,又是谁的过错呢?

亲爱的卡尔,你是幸福的,象你这样年纪的年轻人能得到这样的幸福是少有的。在你刚踏上人生的一个重要历程的时候就找到

了朋友，而且是一个比你年长又比你老练的可敬的朋友。要善于珍惜这种幸福。友谊就这一字眼的真正的经典的含义来说，是生活中最美好的明珠，而在你这样的年纪，这种友谊则是生命的明珠。你能不能对这个朋友信守不渝，永远做个无愧于他的人，这将是对你的性格、你的才智和心肠，尤其是对你的道德的最好考验。

你是纯洁无瑕的，这点我确实毫不怀疑。但毕竟对上帝的虔诚信仰是道德的巨大动力。你知道，我远非狂热的宗教信徒。但是，这种信仰迟早都会成为一个人的真正[需]要，生活中往往有这种时候，甚至一个无神论者也会[不知]不觉地拜倒在至高无上的神面前。这通常之所以会这样[……]，是因为每一个人[……]都有可能崇拜牛顿、洛克和莱布尼茨所信仰过的东西。

勒尔斯[先生]对你没有去向他告别[176]，感到不快。他对施利克[说]，这样做的只有你和克雷门斯。我不得已撒了一个无辜的谎，对他说[……]我们到过他那里，正好他不在家。社交界[……]把你和克雷门斯的名字并提，使我颇感不快。

勒尔斯先生已被任命为第二任校长。昨天，[布吕格]曼先生作为特派员前来这里安排他上任。[……]非常隆重，因为[布吕格]曼先生和勒尔斯先生都讲了话。中午，勒尔斯先生盛宴款待，我也出席了宴会。席间我与之交谈的许多人，都问到过你，由于维嫩布吕格先生是你的朋友，大家都纷纷向我道贺。说真的，我很想见识见识他，如果你们俩在复活节来看我们，当然是一起在这儿作客，我将非常高兴，我将把这个举动看作是他对你的友谊的证明。

末了，亲爱的卡尔，祝你健康，在用丰富而有益的食物来滋养你的智慧的时候，别忘记，在这个悲惨的世界上身体是智慧的永恒伴侣，整个机器的良好状况都取决于它。一个体弱多病的学者是世

界上最不幸的人。因此,望你用功不要超出你的健康所能容许的限度。此外,每天还要运动运动,生活要有节制,我希望,每次拥抱你的时候都会看到你是一个身心越来越健康的人。

你的忠实的父亲

马克思

1835年11月18日于特利尔

顺便提一句,你的诗我逐字逐句地读过了。亲爱的卡尔,我坦率地对你说:你的诗,无论就它的真正含义,还是就它的倾向来说,我都不理解。在日常生活中,当我们的最强烈的愿望得到实现的时候,我们所希望的东西的价值就大大减少了,甚至往往会完全消失,这个论点是无可争辩的。这显然不是你想要说的话。退一万步说,作为一个道德原则,这也是值得铭记在心的,因为遵循这种思想的人,就会避开不道德的享受,甚至把容许的东西也予以摒弃,为的是以此来保住自己的愿望,或者甚至获得更多的享受。康德在他的《人类学》[177]中就巧妙地说过类似的话。

难道你想只在抽象的理想化(这种理想化同梦想有些相似)中寻找幸福?简言之,给我个答案,我承认自己思想的局限性。

[在第一页左边上的附笔]

在庆贺勒尔斯先生的时候,善良的维滕巴赫先生的处境使我极其难过。我真想为此人的受屈放声一哭,他唯一的缺点是他的心地过分善良。我已尽了最大努力来表示我对他的深切敬意,同时也顺便告诉他,你也如何忠实于他,还说,你本想写一首诗来向他表示敬意,只是没有时间这样做。这使他感到非常愉快。为了不使我

扫兴，你愿意写几段诗通过我转寄给他吗？

［在第一页右上方的附笔］

又及：你亲爱的妈妈很忙，因此这封信一直耽搁到今天——11月29日才发出。真怪，我们至今还不知道你的确切地址。

［母亲的附笔］

我非常喜欢的、亲爱的卡尔：

我十分愉快地拿起笔来给你写信。你善良的父亲的这封信早就写好搁在那里了，可我老是抽不出时间来。其实，我早就在想得到你的平安信了，因为你可以相信我，我是非常惦念你的。谢天谢地，全家都健康，大家都精神饱满，也很勤勉，就连爱德华[1]也十分努力，故而我们都希望有朝一日他能成为一个能干的人。

我很想知道你是怎样安排自己的小家务的，这一点你不应当看成是我们女人的弱点。节省不论在大小家务中都是顶重要的事情，也是绝对必要的。亲爱的卡尔，我还想提醒你注意，不要把清洁和整齐看成是无关紧要的小事，因为健康和饱满的情绪都和它们有关系。因此要注意经常收拾你的房间，并且要安排出一定时间来做这件事。亲爱的卡尔，你每星期都要用海绵和肥皂洗一次澡。

你喝的咖啡是怎样弄的？是自己煮，还是怎么的？望你把有关家务的一切情况都写信告诉我。你的可爱的缪斯总不会因你母亲的这一番平庸之谈而感到受屈吧！告诉你的诗神，一切高尚的和美

① 马克思的弟弟爱德华·马克思。——编者注

好的东西都是通过平凡的东西而达到的。

最后,祝你健康,想必圣诞节你会有些什么要求,只要是我能做到的,我都将乐于去做。祝你健康,我亲爱的卡尔。祝你好,别忘了上帝,别忘了你的双亲。再见。

疼爱你的母亲

罕丽达·马克思

孩子们全都向你致意并吻你,你永远是我最可爱的、最好的人。

第一次发表于《马克思恩格斯全集》1929年国际版第1部分第1卷第2分册

原文是德文

亨利希·马克思致卡尔·马克思

波　　恩

[1836年2月—3月初于特利尔]

亲爱的[卡尔:]

虽然你象我所希望的那样,没有把你的情况描绘得诗意一般,但是,你终究还是使我们感到不安。至少我希望,令人痛心的经验应使你对自己的健康更加注意一些。要知道一个人除了纯洁的良心而外,健康就是他的最大财富,而青年时代的不良行为,漫无节制的、或者本身完全是有害的享乐,会可怕地进行报复的。金斯特尔先生给我们提供了一个令人痛心的例子。当然,他说不上有什么

放荡行为，但是抽烟和喝酒损坏了他的本来就不怎么健康的肺部，因此他大概很难活过今年夏天了。他的一生充满着痛苦，我们将失去一个杰出的人。

在类似情况下甚至连过度用功也是愚蠢的，相反，适度的运动，如散步或者甚至有时骑马，但不要狂奔，是非常有益的，而能做到心情舒畅，摈弃一切胡思乱想，那就更好。

亲爱的卡尔，你这份账单十足是卡尔式的：简直乱七八糟，没有结算。要是账目比较简短，比较连贯，数字有规则地排成纵行，那么算起账来就很简便。一个学者也需要**有条理**，一个开业的法学家更需要如此。

整个来说，我没有什么可表异议的，我只是认为，购买了大量书籍，尤其是大部头的历史著作，在目前是不恰当的，是一个累赘。

你这次旅行①，如对健康有益，那是适宜的，只是关于此事你应事先在信上提一笔。

我虽然收到过你**两次**来信（你看，它们是屈指可数的），但还是不知道你的学习计划，而这点正是我所极感兴趣的。我看得出来，你没有修自然史专业，如果物理和化学真的讲授得不好，那么，你最好在柏林修完它们。不过，在我看来，听听官房学概论是适宜的，因为对将来必得要学的东西有个一般概念，总是件好事。

顺便提一句，这里的格拉茨先生寄给我一封致瓦尔特先生的介绍信。我已附了一封信将介绍信寄给他，关于此事你是否已有所闻？这件事使我感到高兴，因为正好你挺喜欢这位教授。

参加小型聚会[178]比起参加酒宴来，你可以相信，要使我满意得

① 大概是去荷兰。——编者注

多。在这样的聚会中寻求快乐的青年人,当然是一些有教养的人,他们认识自己作为国家未来的优秀公民的价值也比那些以放荡不羁为其特长的人认识得更清楚。

你不急于发表是做得对的。一个诗人,一个文学家,当前必须创作出一些有价值的东西,如果他想要公开崭露头角的话。否则他就干脆向诗神们顶礼膜拜。这始终是一种博得女人欢心的高明手法。但是如果说初次露面大多是有决定意义的,那么这种情形首先适用于这些半神的人物。他们的与众不同之处应当在第一首诗中就表现出来,使每一个人都能立即看出他们的才华。我毫不掩饰地对你说:你的天分着实使我感到高兴,对它我寄予很多期望,但是,如果看到你成了一个平庸的诗人,我会感到伤心的。因此,你能做到的充其量就是让你的亲人们感到高兴。只有出类拔萃的人,才有权奢望得到那个拥有库勒的爱挑剔的社会的青睐,—— 诗人们才可能会说:“真是神灵”。

再者,亲爱的卡尔,你打算把你的处女作首先拿来给我评论,我感谢你这个非常天真的想法,你这样做尤其是出于你的一番好意,因为你知道我是天生缺乏诗才的:我一生中甚至未能写出一首多少象样的诗,即使在初恋的那些甜蜜的日子里也是如此。现在我正考虑这件事,并且要看一看这会不会只是一句恭维话。

亲爱的卡尔,在你的支出栏内没有提到你的旅费,这是怎么一回事?但愿你用的不是从别人那里弄来的钱。

随信寄来五十塔勒的现款,借此机会我要特别告诉你,你只应关心你的学习,你的费用不应超过必要的限度,你得放弃你今后的一切妄想。你想将来有朝一日成为你兄弟姐妹们的依靠这一愿望,真是太美了,太使一颗善良的心感到高兴了,以致我希望你打消这

个念头。

现在我再也没有什么话要说的了，我只是再次劝你要保重身体。再也没有比一个体弱多病的学者更为可怜的了，再也没有比亲眼看到自己用舍己精神培养起来的、大有希望的儿子日渐消瘦下去的父母更为不幸的了。要记住这一点。我只能向你的心灵呼吁，因为我相信，你的心灵是善良的、高尚的。热诚地紧紧拥抱你。

你的父亲

马克思

［母亲的附笔］

我非常喜欢的、亲爱的卡尔：你的病使我们感到很忧伤，不过我希望并祝愿你身体得到康复。虽然我为可爱的孩子们的健康揣揣不安，但我还是相信，亲爱的卡尔，要是你能合理安排自己的生活，你一定会长寿的。不过为此你应当设法去掉一切可能对你有害的习惯。不要急躁，不要喝过多的酒或咖啡，不要吃辣椒，不要食用过多的胡椒或香料，不要抽烟，不要迟睡，要早起。亲爱的卡尔，感冒也要提防。在健康没有完全恢复之前，不要跳舞。亲爱的卡尔，我装作了一个医生的样子，大概你会觉得可笑。但你不知道，做父母的对自己子女的病多么关心，它已给我们带来了多少痛苦的时日。只要你们孩子们的身心全都健康就行了，别的什么我也不用操心。你亲爱的爸爸，谢天谢地，整个冬天身体都很好，工作也很不少。我们大家也都一直很好。

你喜欢我的故乡城市[1]吗？它的环境十分幽美，我希望它能激

① 尼姆韦根。——编者注

起你的灵感,为你写诗提供素材。亲爱的卡尔,望速回信。信宁可写得短一些,但不要拖得太久。再见。我在心里头吻你,亲爱的卡尔。

你的疼爱你的母亲

罕丽达·马克思

第一次发表于《马克思恩格斯全集》1929年国际版第1部分第1卷第2分册

原文是德文

亨利希·马克思致卡尔·马克思

波　　恩

1836年3月19日于特利尔

亲爱的[卡尔:]

刚刚收到你的信,应当承认,你的信使我感到有点惊讶。

谈到你附有账单的那封信,我当时就已对你说过,这批账目我摸不着头脑。我能明白的只是:你需要钱,因此我寄给了你五十塔勒,加上你带走的,总共有一百六十塔勒。你离开已有五个月了,直到如今你究竟需要**什么**都没有说过。这无论如何是叫人纳闷的。亲爱的卡尔,我再说一遍,我乐意把一切都办到,但我是一个多子女的父亲,而你又知道得很清楚,我并不富裕,所以除了你的健康和前途所必需的之外,我不想再多给了。

因此,既然你已经略有超支,那就不要再扯这件事了,因为事已至此。但是,我要肯定地告诉你,**分给你的数目**,是**最高额**。我相信,比这少一点,也尽够用了。这里的公证人弥勒先生付出更少的

钱，也许能办更多的事。但是，无论如何我都不会再多给了，除非我碰到特别好的运气，而这样的运气目前并没有。相反，我的收入正在减少。我说这些话完全不是为了要伤你的心，绝对不是，而是为了一劳永逸地把我这一坚定不移的决定告诉你。

我向考夫曼先生——霍夫曼先生告诉我，考夫曼先生是波恩大学旁边一家彩票经营处的管理人——写了一张字据，你可向他领取你所需的钱。

愿上帝保佑你，望快些回来。我们大家都在焦急地等你。

你的忠实的父亲

马克思

第一次发表于《马克思恩格斯全集》1929年国际版第1部分第1卷第2分册

原文是德文

亨利希·马克思致卡尔·马克思

波　　恩[179]

[1836年5—6月于特利尔]

亲爱的卡尔：

你的来信我7日才收到，这封信使我更加相信你的耿直、坦率和诚实的品德，这对我来说比金钱还要宝贵，所以关于钱的事我们就不再多说了。随信给你寄去一百塔勒，你如需要，还可再寄。不过，我希望你要变得聪明一点，往后也要多注意一些日常琐事，因为，天晓得，尽管有各种哲学，但这些日常琐事却会把许多人折磨

得两鬓斑白。

难道决斗也与哲学密切有关吗?要知道这是对舆论的迁就,甚至是对它的恐惧。而那是谁的舆论呢?决不总是正经人的,可你还是!!! 无论何处人们总是很少前后一贯的。你得设法不让这种爱好,即使不是爱好,也是欲望,在你的心里扎下根。否则,你终究会使你自己和你父母的最美好的愿望遭到毁灭的。我相信,一个有理智的人,是能够很容易地、体面地对这一套不予理睬的,让人尊重自己。

亲爱的卡尔,你如有可能,望请当地的名医开几份证明。这件事你可以凭良心去做。你的胸部不很健康,至少目前是这样。如果你想要,我就寄一份替你看过病的伯恩卡斯特尔先生开的证明给你。但是,为了使你的良心得到平静,别过多地抽烟。

你对我没有履行你自己的诺言—— 你是记得自己的诺言的,而我由于我的批评得到重视而感到有点自豪。不过,如同政治上的乐观主义者一样,实际情况怎样,我就怎样看待它。但是,我还是想亲自了解这件事,就是说,了解谈判是如何进行的,—— 或许,我对谈判实质的理解比舍费尔还强些,—— 而且还想尽可能了解事情本身。要是这后一项有很大困难的话,那我就等你回来再说。

亲爱的卡尔,愿你健康,希望你始终这样坦率和忠诚,始终把你父亲当作你最贴心的朋友,而把你善良的母亲当作你最贴心的女友。我什么事也不能隐瞒她,因为要不然你长时间的沉默会使她担心。她是很节省的,但[她的主要品质]是热爱生活。其他一切都是次要的。亲切地拥抱你。

你的忠实的父亲

马克思

我必须告诉你一件奇怪的事。

你的朋友克莱纳茨写信告诉我说，大家对他很刻薄（大概是因为他躲开了之故），他甚至被迫去投考学校，可是，使他自己也感到惊讶的是，他竟十分顺利地考上了。他担心会有很大困难。我们的主教[1]如果给医学系主任弥勒教授先生写封介绍信，可能对他会有很大帮助，这位教授先生年青时曾得到过这位可尊敬的人的许多恩惠。

真是难得，善良的格尔根先生自告奋勇地去跟主教说了，他立即同意，并要我自己起草这个信件（他还是一点也不愿意承认他与弥勒先生的关系）。我已将介绍信付邮寄给了弥勒先生，并将此事通知了克莱纳茨先生。

克莱纳茨先生的态度极为客气，目的是要在那位相信我的话的朋友的心目中保护我的立场，他还没有等到申请成功，就马上把自己的那份非常好的服务证明寄给了我。看来，他大概以为成功是不成问题的。

机遇会怎样作弄人呢？

你亲爱的妈妈向你问好，吻你。现在已经很晚了，下次再谈。

［第一页上的附笔］

目前我不可能再多寄了。日内，你大概会从拉贝那里收到二十塔勒。

第一次发表于《马克思恩格斯全集》1929年国际版第1部分第1卷第2分册

原文是德文

① 约·路·阿·霍默。——编者注

亨利希·马克思同意卡尔·马克思从波恩大学转入柏林大学的证明函件

我儿子卡尔·马克思下学期要进柏林大学,继续学习在波恩选修的法律和官房学。这不仅得到我的准许,而且是我的意愿。

法律顾问、律师

马克思

1836年7月1日于特利尔

[给卡尔·马克思][180]

亲爱的卡尔,盼立即回信,要坦率,实事求是,一点也不隐瞒。只要使我和你亲爱而善良的妈妈放心,我们情愿很快忘记那些经济上的小损失。

马克思

第一次发表于《马克思恩格斯全集》1929年国际版第1部分第1卷第2分册

原文是德文

波恩大学肄业证书[181]

副本

我们波恩弗里德里希—威廉皇家普鲁士莱茵大学校长及评议会，在这份肄业证书上证明：**卡尔·亨利希·马克思**先生，特利尔人，特利尔法律顾问马克思之子，曾在特利尔中学念完报考大学诸门课程，持有特利尔中学发给的中学毕业证书，于1835年10月15日为我校所录取；从那时起至今，他均为我校学生，选修法律。

据所提交之证书，该生在校期间修完了下列课程：

一、1835—36年度冬季学期

1.法学全书，**普盖**教授讲授——十分勤勉和用心。

2.法学纲要，**伯金**教授讲授——十分勤勉和经常用心。

3.罗马法史，**瓦尔特**教授讲授——同上。

4.希腊罗马神话，**韦尔凯尔**教授讲授——极为勤勉和用心。

5.荷马研究诸问题，**冯·施勒格尔**教授讲授——勤勉和用心。

6.现代艺术史，**道尔顿**教授讲授——勤勉和用心。

二、1836年度夏季学期

7.德意志法学史，**瓦尔特**教授——勤勉。

8.普罗佩尔提乌斯的哀歌，**冯·施勒格尔**教授讲授——勤勉和用心。

9.欧洲国际法和

10.自然法，**普盖**教授讲授。以上两门课程，因普盖教授于8月5日突然逝世而未加评语。

关于该生的操行，应该指出，他曾因夜间酗酒吵嚷，扰乱秩序，受罚禁闭一天；除此之外，他在道德和经济方面，未发现有什么不良行为。该生事后被人告发，据云曾在科伦携带违禁武器，此事尚在调查中。

该生没有参加被禁止的大学生团体的嫌疑。

现发给该生盖有大学印鉴和有现任校长及法律系和哲学系主任亲笔签署的本证书，以资证明。

1836年8月22日于波恩

校长　　法律系主任

弗莱塔格　　**瓦尔特**

大学评议员　　哲学系主任

冯·萨洛蒙　　**勒贝尔**

奥本霍夫

[大学印鉴]

政府特派员和监护人已审阅

冯·雷富斯

第一次发表于《社会主义和工人运动史文库》1926年版第12年卷

原文是德文

亨利希·马克思致卡尔·马克思

柏 林

1836年11月9日于特利尔

亲爱的卡尔：

在收到你的信之前，我们已经得悉了有关你的消息，那是承蒙耶尼根先生好意写信告诉我的。他的信对你和我，都写得十分亲切。他恳切地要我嘱咐你满足他的愿望——经常去看望他和他的一家。

不要客气。我在世界上是一个渺小的人物，因此我更不会怀疑此人的诚意，因为我经常看出，他的举止行为不失为一个十分可敬的和高尚的人。能得到这样一个少有的心地善良和富有才智的人的重视，是每个人都会感到高兴的。

使我感到意外的是，埃塞尔先生竟如此夸奖你，这对你是一种荣誉，由此可见，你虽有你自己的严格原则，但对各种各样的人还是知道以礼相待的。这些原则使我想起我的青年时代，尤其是因为这些原则曾是我的唯一财富。灵活性我是不具备的，而这是不难解释的。

妈妈说你是个幸运儿，我不反对这么说。愿上帝保佑，你会相信这一点！至少在这方面我从来没有怀疑过你的良心，怀疑过你高兴地顺从你的父母是否出于真诚。在这方面稍微有点夸张比在任何其他方面都容易得到原谅，即使在这里感情超过了理智，也不是

坏事。

即使莱茵哈德先生有病,那他还有办事员,后者总应当多少知道一点我儿子的事。

赞特先生没有“冯”的头衔,他是科伦检察长赞特的兄弟,在上诉法院供职。莫伊林先生很熟悉他。在需要时,他可以给你开具关于我的案件[182]的证明,在我这个案件上,他大概是代表对方的。

你如此喜欢莫伊林先生,使我很高兴,因为我也非常喜欢他。他属于那种在世俗风气下仍不违背良心的少有的人。他在实际处理问题方面的才能,无疑使许多学识高超的先生们感到羞愧。

尤其使我高兴的是,你所交往的是一些有教养的人,而跟年青人,至少是你不够了解的年青人则不大来往了。

我对你只有一个要求,希望你在学习上不要过于用功,千万要保护好你的体力和你已经很差的视力。你选修了很多门重要课程——自然,你是有理由勤奋学习的,但不要把自己搞得精疲力竭。上帝恩赐,你来日方长——你将为你自己造福,为你的家庭造福,如果我的预感没有错的话,也将为全人类造福。

目前我还没有同那一家商行谈妥[183]。此事我想同冯·奈尔先先谈一谈。暂时先寄给你五十塔勒。现在你已应当可以大致计算出你每年需要多少钱了。这个情况我倒是希望知道的。

我从法兰克福给你写过一封信(我是因海尔曼①的事到那里去的)。多纳先生把信转给了枢密顾问。信是10月20日送走的,看样子你还没有收到它21。信内已有许多嘱咐,所以今后一段长时间里我不再叮嘱你了。我至今还想得到对该信的答复。鉴于有

① 马克思的弟弟海尔曼·马克思。——编者注

一个问题无疑是非常重要的，我甚至要求你单写一封特急的信给我，附在你的一封特殊来信中。通常，我什么事都不隐瞒你善良的母亲，可这一次她那种不象男子汉那样以一种较强烈的责任感就可以充分抑制得住的过分恐惧心理，使我感到不安。

我虽不是天使并懂得人不光靠面包生活。但是，在履行神圣的义务面前，次要的意图应当放弃。我重说一遍，对一个男子汉来说，再没有比他对一个弱女子承担的义务更为神圣的义务了。[184]因此，在这方面，也象在所有其他方面一样，你对我要象对朋友一样完全开诚布公。如果你经过深思熟虑后，真的坚持你原来的主意，那你就该马上象一个堂堂男子汉那样行事。这丝毫也不会妨碍诗情的激发，——为履行义务而产生的激情本来就是充满诗意的。

海尔曼今天到布鲁塞尔去了，他在那里进了一家很好的商行，为此要立即交付一千法郎，花这笔钱只是让他熟悉当前的一切经商情况，期限未定。所以，他多久能自立，现在要看他的勤勉和理解的程度了。我对他的勤勉的期望要多于对他的智力的期望。当然，他不会靠商行老板生活，目前他必须完全自己养活自己。这个心地善良的人，却没有头脑，真是遗憾！

迈尼①进了中学，看来他总想多努一把力。——姑娘们都是勤勉和用功的。在现时这种货只有镀了金才有销路，而我对这种手艺又不那么在行，我一想起此事就觉毛骨悚然。

你为什么不更详细地告诉我关于克莱纳茨的情况呢？我很想知道，他发生了什么事。

---

① 马克思的弟弟爱德华·马克思。——编者注

愿上帝保佑你,亲爱的好卡尔,永远象你父亲爱你那样爱你的父亲。

马克思

第一次发表于《马克思恩格斯全集》1929年国际版第1部分第1卷第2分册

原文是德文

亨利希·马克思致卡尔·马克思

柏　　林

1836年12月28日于特利尔

亲爱的卡尔:

要是我不那么宽容,要是我老爱生气,特别是生自己的爱子的气,那我就完全有理由不给你回信。过分地埋怨不休本身是不值得嘉许的,至少对一个没有多大错误的父亲这样做是不值得嘉许的。

如果你想一想,直到我写给你的最后一封信为止,除你的第一封信以外,我再也没有收到过你的任何一封来信,即使从我在这里发出的第二封信算起,这段时间也是够长的了;再则,我已干预了一件本身并不使我特别感到愉快的事,——干预是出于对一位真正应当受到最大尊敬的人①的责任感,——那么你就会明白,你这种令人无法解释的沉默,会使我感到多么伤心。纵然我用了一些听起来可能是生硬的言辞,我也并不是为了给自己的话增添特殊意

① 燕妮·冯·威斯特华伦。——编者注

义，但我抱屈是不无道理的。不过，我可以向你保证，我并没有说人家坏话的癖好。

我若是对你这颗善良的心没有这样高的评价，我就根本不会这样惦记你。对你的迷误徬徨也就不会感到那样难过。因为你知道，不管我把你的智力估计得有多高，要是没有一颗善良的心，你的智力对我说来就失去任何意义。你自己也承认，你早就使我有理由来怀疑你的自制力。考虑到这一切，你就应该少抱怨一些你的爸爸。

总之，现在正是你应该避免紧张的时候，紧张对你的身心都有害。我有权要求你在这方面体贴一点你慈祥的母亲和我的健康。我们并没有想入非非，而是替你的健康担心。

我重说一遍，你已经承担了一项重大的义务。纵使这也许会伤害你的自尊心，亲爱的卡尔，我还是要有点令人厌烦地按自己的方式把我的意见告诉你：你用诗人所特有的那种在爱情上的夸张和狂热的感情，是不能使你所献身的那个人得到平静的，相反，你倒有破坏她的平静的危险。只有用模范的品行，用能使你赢得人们好感和同情的大丈夫式的坚定的努力，才能使情况好转，才能使她得到安慰，才能提高她在别人和自己心目中的地位。

我已和燕妮谈过话，因为我多么希望她完全得到平静。我能做到的我全都做了，但是光讲道理是不行的。她还不知道她的父母对此持何种态度。亲属和外界的议论并不是无关紧要的。我害怕你那种并不总是有道理的、好埋怨人的态度，所以还是让你自己去估量目前的状况。如果我有足够的力量，能够通过有力的干预多方保护和安慰这个高尚的人的话，那我作出任何牺牲都在所不惜。但不幸的是，我在各个方面都无能为力。

她为你作出了难以估量的牺牲——她表现出的自制力,只有用冷静的理智才能衡量。如果在你的一生中什么时候忘了这点,那就太可悲了!但是,目前只有你自己才能有效地干预了。你应当证明,你虽然年轻,但是一个值得社会尊敬、很快就会使世人折服的堂堂男子;是一个保证始终如一、保证将来认真努力、并能迫使指责你过去错误的那些贫嘴薄舌再也不能吱声的人。

对此应该怎样做为好,只有你自己才完全清楚。

借此机会,我要问你一下:你是否知道,多大年龄才能获得教职?知道这一点非常重要,因为我想,在你的计划中应列入尽快获得教职(哪怕是最低级的教职)和用自己的作品来逐渐获得声望的内容。

诗歌应当是第一个杠杆,不言而喻,在这方面诗人是有资格的。可是,创作引人入胜的那类诗歌,勿宁说是有智慧的、社会上知名的人的事。在通常情况下,这可能是对年青人的过高要求。但是,凡是承担起这一崇高职责的人,应当是始终不渝的,而且对美好而崇高的职责的履行将使智慧和政治在诗人自己的心目中也变得崇高起来。

你务必要——你虽秉性善良,但缺乏自制,——保持平静,要抑制住这些激动情绪,同样不要使那个应该得到安静而且也需要安静的人内心激动。你妈妈、我、索菲娅[①](一个善良而很有自制力的姑娘)在情况许可的范围内都在关照你,而幸福也必将为奖励你的努力对你报以微笑,为此付出辛劳是值得的。

你的法律观点不是没有道理的,但如果把这些观点建立成体系,它们却可能引起一场风暴,而你还不知道,学术风暴是何等剧

① 马克思的姐姐索菲娅·马克思。——编者注

烈。如果在这件事情上那些易受指摘的论点不能全部取消，那么至少在形式上也应当弄得比较缓和、令人中意一些。

关于莫伊林的情况，你信上一点也没有提到，也没有说，你是否去过艾希霍恩先生那里。

我目前不想写信给耶尼根先生，因为没有必要那么紧迫，你可以再等一等机会。

要是你写给我的信很厚，而且用通常的邮寄法，那邮费会相当贵。前一封信就花了一个塔勒。包裹寄快件也是贵的——上次寄的包裹也花了一塔勒。

今后如果你想多写，那就各种各样的事情都写吧，好让我们多知道一些形形色色的事。以后可把写的东西打成邮包，随行李马车运走。你总不会因这些有关节约的小意见而见怪吧。

但愿你已经收到了我们寄给你的酒。愿你借此振奋精神，把一切多此一举的事、一切悲观失望的情绪统统抛到九霄云外去，要是诗歌不能使生活变得美丽、变得幸福，那也把它抛掉。

［母亲的附笔］

亲爱的卡尔：你亲爱的父亲急于要把这封信发出，所以我除衷心地问候你，亲吻你之外，就不再说别的了。

疼爱你的母亲

罕丽达·马克思

［父亲的续信］

附寄五十塔勒支票一张。如果你认为要我在那里为你找家商行的话，那么你应告诉我，我每月大致应当给你多少钱。现在你总

该知道这样或那样要花多少钱了。

马克思

[姐姐索菲娅的附笔]

亲爱的卡尔,你上次的信使我流下了痛苦的眼泪;你怎么能以为我迟迟不告诉你有关你的燕妮的情况呢!?我也是一心一意在关怀和思念着你们的。燕妮是爱你的。如果说年龄上的差别使她不安的话,那也只是因为她父母的缘故。她现在正竭力使她的父母在思想上逐渐有所准备。以后你自己也可以给他们直接写信,他们对你还是很看重的。燕妮经常来看望我们。昨天她还到过我们这里,她收到你的诗[185]后,掉下了悲喜交加的眼泪。父母和兄弟姐妹们都很喜欢她,兄弟姐妹们更是无限喜欢她。晚上不到十点钟大家决不放她走,你看这该怎么说呢?

再见,亲爱的卡尔,衷心祝愿你梦寐以求的愿望得以实现。

第一次发表于《马克思恩格斯全集》1929年国际版第1部分第1卷第2分册

原文是德文

亨利希·马克思致卡尔·马克思

柏　林

1837年2月3日于特利尔

亲爱的卡尔:

你上次的信,使我感到特别高兴,因为这封信表明:你正在克

服那些使我不安的小缺点；你对自己的处境已有所了解，并正以毅力和尊严来力保自己的前途。但是，亲爱的卡尔，切不可走向相反的极端。

且不说从消遣、休息和教养的观点来看，社交对人特别是对青年人大有好处，就是聪明才智也要求——这一点不可忽视，因为如今你已不是单独一个人——多少取得一些人的支持，不过当然要用正当而体面的方法去取得。一些卓越的人，或自诩为卓越的人，对别人的**轻视态度**是不大容易体谅的，他们对此中是否事出有因，往往也不大愿意探究，尤其是如果他们已在一定程度上放下架子的话。——耶尼根和埃塞尔两位先生不仅是精明能干，而且也是显然对你很重要的人，轻视他们，是极不明智和实在不礼貌的，因为他们对待你是非常合乎礼节的。你这样的年纪和你这样的地位，不能要求和他们平起平坐。

对身体也不应当疏忽。健康对每个人来说都是最大的财富，对一个学者来说更是如此。

凡事都要有个限度！靠你的天赋和你现在的勤勉，你是能够达到自己的目的的，但一个学期是解决不了问题的。

我的经验无论有多丰富，我也不能为你制订出一个详尽无遗的层次分明的计划来。

你想要在学术上有所成就，当然这个意图在我看来无疑是非常好的，而且对你是合适的，只是你不要忽略了一件小事，那就是注意培养自己的表达能力。

当然，这可能需要较长的时间，并且，不言而喻，在这种情况下最好能做点什么对此有益的事。在这方面，除了**发表文章**，就别无他法。但是如何发表？这是一个困难的问题，而且在它的前面还有

别的问题。你是否能马上得到通情达理的出版者的信任？这倒可能是最困难的问题。即使这件事你办到了，——整个说来你是一个幸运儿，——那时还有第二个问题：哲学或法学，或者两者加在一起——我想，这对打基础是最好的了。单纯写诗似可占居第二位，只有在某些书呆子眼里才以为这不会损害声誉。温和的论战性文章是最有用的，而要是文章独特，风格新颖，标题醒目，你就有可能体面而稳当地获得教授职位，等等，等等。——但是，你必须作出坚定的决定，即使不能马上作出，最晚也要在今年作出。而一旦作出了决定，就要信守不渝，坚决执行。对你说来成为一个律师远不象当年你父亲成为一个律师那样难。

亲爱的卡尔，你知道，我因为爱你，做了某些不完全符合我性格的事，这有时使我感到苦恼。但是，只要我的孩子们的幸福要求这样做，再大的牺牲我也在所不惜。我已得到你的燕妮的无限信任。但是这个善良的、招人喜欢的姑娘一直在受痛苦的折磨。——她生怕会对你不利，会使你过分劳累，等等，等等，不一而足。使她感到苦恼的是，她的父母什么也不知道，或者象我认为的那样，什么也不想知道。她自己也无法解释，她自认为是一个满有理智的人，怎么会控制不住自己的感情。也许是由于有点内向的原故吧。

你若写一封信(可将其附在给我的信中)可以给她以安慰，但信中不要充满诗人的幻想。信固然应当是充满温情和纯真的爱情的(顺便说说，我毫不怀疑它会是这样的)。但信中也应当明白述说你们的关系和未来的打算。早先表示过的意愿应该再次坦率、明白和令人信服地重申，以便重新获得她的信任。

你应当向她坚决保证：你们的关系对你远没有什么害处，反而

会对你产生最有利的影响。在某些方面我自己也相信这一点。另一方面，你要以坚定的精神，以一个男子汉的勇气（在这种勇气面前，一个可怜的孩子是毫无防卫之力的）要求她不要动摇，不要向后看，而要平静、信赖和坚定不移地向往着未来。

你对你父亲说些什么呢？你是否发现我出人意料地当起牵线人来了？如果我所起的作用被人知道了，有很多人都会怎样地曲解我呀！人们也许会指责我的动机多么自私！但我问心无愧，——要是天从人愿，我将感到无限幸福。

艾希霍恩先生那里不妨去拜访一下，但是这一点由你自己斟酌去办。可是，耶尼根和埃塞尔两位先生那里，我再说一遍，希望你常去走走。

至少要与一位极有影响的教授建立较为密切的联系，这会有不少益处。

你再没有见到年轻的施里弗尔先生吗？要知道我们跟他有很好的关系。施里弗尔小姐大概会嫁给你的朋友卡尔·冯·威斯特华伦。所以，要是你能去拜访他几次，我会感到高兴，——因为他本来应当很快就到这里来的。

你有没有听到有关克莱纳茨医生的什么消息？我还是想得知他一些情况。

附寄信用证券一张。券面数额，比你自己要求的为多。但是我不想作任何更动，因为现在我相信，你花钱不会花得超过必需的限度。

好吧，亲爱的卡尔，祝你健康，如果我所盼望的信你还没有发出，那你就快点写回信吧。回信也谈谈你的房东在做些什么，我对他很感兴趣。

冯·诺茨先生告诉我，你将到这里来度秋季假期。我完全不赞成你这样做，要是你考虑到自己的处境和你的亲人们的情况，你会同意我的意见的。但是，也有可能我到柏林去。对此你有什么看法？

你的忠实的父亲

马克思

代我向亲爱的朋友莫伊林和他的可爱的妻子转达我最好的祝愿。望对他说，请他哪怕给我抽出一点工夫来也好。

又及：亲爱的卡尔，要是你的字迹写得稍微清楚一些，那就好了。

我很少见到燕妮。她不能随心所欲地行动。你尽管放心，她的爱情是忠实的。如果你能象我要求的那样写信给她，那我就请她写回信。

第一次发表于《马克思恩格斯全集》1929年国际版第1部分第1卷第2分册

原文是德文

亨利希·马克思致卡尔·马克思

柏　　林

1837年3月2日于特利尔

我生性懒于写信，可是给你写信就总是不知疲倦，真是有点奇怪。我不想也不能掩饰我对你的偏爱。当我想到你和你的未来时，

我的内心就充满喜悦。但我有时仍不能摆脱那使我感到害怕的忧郁而纷乱的念头，因为有时在脑海中会象闪电一样冒出一个想法：你的心是否和你的智慧、你的才能相称？——在你的心里有没有能够给予那个生活在痛苦中的多愁善感的人以慰藉的那些世俗的、然而非常温柔的感情？因为，显然在你心里活着并主宰一切的那个魔鬼，并不是附着在一切人身上的魔鬼，那么这是什么样的魔鬼呢？是天上的还是浮士德式的？你对真正人的家庭的幸福有一颗敏感的心吗？这一疑虑使我心里感到十分痛苦。而自从我将你那个人[①]当作自己孩子一样来抚爱的时候起，你能否使你的亲人们感到幸福这个疑虑，最近一直在折磨着我。

你会问我，是什么原因使我产生这些念头?这类古怪的念头我是经常有的，但我也不难把它们驱除，因为我老是感到需要用我心中所蕴藏着的全部爱和关怀来对待你，甚至是情不自禁，不由自主。但是，在燕妮身上我看到一种令人吃惊的现象。她把她的天真无邪的纯洁感情全部倾注于你，所以有时会无意地、不自主地流露出一种恐惧的心理，一种忧郁的预感，这一点瞒不过我。我不知道，这该作何解释。只要我一提到这点，她就马上想法解除我的忧虑。这应当如何理解？这会是什么意思？我不解其意，然而不幸的是，我的生活经验不允许我轻易地作出错误的判断。

你的前途，你要在某一时候成名的这种值得赞许的愿望，以及你当前所处的顺境，——这一切不仅是我记挂在心上的事情，而且也是我内心深处早就珍藏着的幻想。但是，其实这些感情大多是软弱的人才有的，而且也都是些没有摆脱诸如骄傲、虚荣、自私之类

① 燕妮·冯·威斯特华伦。——编者注

的糟粕的感情。但是,我可以向你保证,即便这些幻想成了现实,也不会使我感到幸福。只有当你的心始终是纯洁的,它的每一次跳动都是真正人道的,任何一个恶魔都不能把你心中比较高尚的情操赶跑,——只有那时候,我才会得到我从你那里梦寐以求的幸福。否则,我将看到我一生最美好的目的被毁灭。而我又何必要如此难过并且还可能使你感到不快呢?其实,我并不怀疑我的儿子是爱我和你的慈爱的母亲的,而我们的最脆弱之点是什么,你自己也是知道得很清楚的。

言归正传。燕妮几天前(在她收到索菲娅交给她的你的来信之后)来看望了我们,也谈到了你的意图[186]。看来,她是同意你的理由的,但她在要迈出的这一步面前感到害怕,这也是不难理解的。至于我,认为这一步是好的,是值得称赞的。

照燕妮的暗示的意思看来,她写信给你是要你不要直接寄信给她(这个意见就是不赞成的)。为了使她安心,你在确定发信之日的前八天就得预先通知我们。这位可爱的姑娘应该受到一切殷勤的照顾。我再重复一遍,只有充满温柔爱情的生活才能补偿她已遭遇到的和即将遭遇的一切,因为她不得不应付一些奇妙的圣人。

主要是由于我对燕妮的关怀,才使我希望你尽快地、幸运地走上社会舞台,因为这样她才能得到内心的平静,——至少我是这样看的。亲爱的卡尔,我向你保证,要不是这个原因,我现在宁愿尽力劝阻你进入社会,而不是鼓励你走上这条路。但是你看,这个富有魔力的姑娘把我这旧脑筋也弄得有些错乱了,世界上我最希望的是看到她平静和幸福。只有你能够做到这一点,这是一个值得你全神贯注的目标。你在刚进入社会的时候就不得不顶住

一切邪恶，表现出对人的体谅，聪明机智、小心谨慎和深思熟虑，这也许是件好事，是有益的。为此我感谢上天，因为我希望永远喜欢你的为人。你知道，虽然我是个讲求实际的人，但我并没有平庸到丧失对高尚和善良的事物的感受力。我仍然不想完全离开我扎根在其中的大地，也不想独自飘飘然置身于我感觉不到坚实土壤的太空中去。所有这一切自然使我比在别的情况下更多地思考你所拥有的手段。

你已经在写剧本，这当然是很正当的事。写剧本很重要，而且干起来也容易出名，但是这自然也有失败的危险。一个东西的内在价值并不总是起决定性作用的，特别是在大城市里。阴谋、诡诈和嫉妒——可能在那些最长于此道的人中间——常常压倒长处、优点，特别是当这些品质还没有由某个著名人物体现出来和保持下去的时候。

在这种情况下，怎样做才算是最明智的呢？要尽量做到在这一大的尝试之前先来一次冒险性较少的小尝试，但这一尝试仍然是相当重要的，为的是一旦成功，即可获得相当大的名声。但是如果一个较小的题材有助于达到这一目的的话，那么，在材料、题材和环境中就必须包含有某种特殊的东西。我对这样的题材考虑再三，觉得以下的想法是合适的。

题材应当取自普鲁士历史上的一个时期，——并且不要象长篇史诗所要求的那样取很长的时期，而是取一个较短但却对国家命运具有决定意义的时期。

题材应当能为普鲁士增光，它应当能通过非常高贵的路易莎女王的精神来强调指出王国的天才所起的重大作用。

在贝拉利昂斯—滑铁卢近郊的伟大战役[187]便是这样的时机。

当时不仅普鲁士及其君主[1]受到莫大威胁,连整个德意志及其他国家都面临极大的危险。而在这次大战中普鲁士实际上起了决定性的作用,——因此,这可以作为庄严的颂诗或者其他形式作品的题材,在这方面你比我知道得清楚。

困难本身不会是怎么大的。不管怎样说,最大的困难无非是把波澜壮阔的场面压缩到狭小的范围中去,并且还要成功而巧妙地把这个伟大的时刻描绘出来。不过有这样一篇爱国主义的、热情洋溢的和渗透德意志精神的颂诗,就足以使一个人博得声誉。

但是,我能够做的只是建议、劝告而已。你早就无需我的监护,在这个问题上本来也比我强,所以我还是让你自己去拿主意。

我所说的题材有一个很大的优点,就是可以很快写成,而且也很适时,因为6月18日又轮到一次周年纪念日。费用不会很大,如果需要,我愿承担。因为我非常希望看到可爱的燕妮能够安心,能够昂首挺胸。不能让这个可爱的孩子折磨自己。如果这一点你能做到——这个要求对你说来不是力不能及的,——那么你就将有了保障,并将能在某种程度上摆脱娇生惯养的生活。

况且,事实上这一题材不可能不使人振奋,因为在这次战役中如果遭到失败,就会使人类,特别是使他们的精神永远带上枷锁。只有当前的伪善的自由主义者才会把拿破仑奉为神明。在拿破仑统治时期,确实没有人敢想一想,在整个德意志,特别是在普鲁士,人们每天能够随心所欲地写些什么。要是哪一个研究过拿破仑的历史和他对“意识形态”这一荒谬之辞的理解,那他就会心安理得地为拿破仑的垮台和普鲁士的胜利而欢呼。

---

① 指弗里德里希—威廉三世。——编者注

代我向我的朋友莫伊林热诚致意。望告诉他，我受委托办的事务，至今还未完成，因为我得了流行性感冒，病倒了八天，往后，我打算只出庭，不做别的。

你的忠实的父亲

马克思

第一次发表于《马克思恩格斯全集》1929年国际版第1部分第1卷第2分册

原文是德文

亨利希·马克思致卡尔·马克思

柏 林[188]

1837年8月12日于埃姆斯浴场

亲爱的卡尔：

我那封在非常激动的情况下写的信大概使你感到很伤心，果真如此，我将诚心诚意地感到抱歉。不过，我并不认为我做了什么不对的事，我让你自己去判断一下，我是否有足够的理由要发火。你知道，也应当知道，我是多么爱你。你那些信（因为我没有发现里面有病态的多愁善感和荒诞、忧郁的思想的痕迹）成了我们真正的需要：今年夏天，这些信对我、对你那深深爱你的母亲都是无价之宝。爱德华已有半年常闹小病、消瘦不堪，不知他能否康复，更何况他萎靡不振，实质上，是害怕死——这在儿童中是很少见的，这种情绪是如此强烈地压抑着他。你是了解妈妈的，她日夜担忧，寸步不离开他。我怕她受不了这样的紧张。

我自己七、八个月以来咳嗽得很厉害，由于经常说话，咳嗽一直不停。索菲娅的身体也不大好，药物总是不管用。在这种情况下，你与燕妮的关系、她的长期不适、她的深深的苦闷、我与威斯特华伦一家的不明确的关系，——虽然我总是只采取最直截了当的方式行事，——所有这一切对我都影响很大，有时使我变得如此懊丧，以致连自己都认不出了。所以我问你，在这种极度懊丧的情绪的影响下我是否变得太冷酷了？

在这世界上，除了你妈妈之外，我最爱的便是你了，然而，我并不是盲目的，也更不想变成盲目的，我对你的许多方面都作了公正的评价，但我无法完全排除这个念头，即你还有利己主义，它可能在你身上超过了自我保存所需要的程度。我无法摆脱这种思想，如果我处在你的地位，我会更怜惜自己的双亲，会为他们作出更大的自我牺牲。如果说我从父母那里除了得到生命之外，再也没有得到什么东西的话，——虽然公道地说还有母爱，——那么，我怎么会为了尽可能不使他们伤心而奋斗、而受苦呢。

不要用性格为自己辩护，不要怪天性，它肯定象母亲那样对待你。它给了你足够的力量，而且，人是有意志的。但是，稍为受到一点风暴的袭击，便悲痛不已，每受一次创伤，便暴露出自己那颗破碎的心，并以此来撕裂我们所爱的人们的心——你把这叫做诗吗？上帝发发慈悲，让我们摆脱一切天赋中这个最出色的才华吧，如果它的直接效果就是这样的话。不，只有懦弱、娇生惯养、自私和自负才会促使一个人一切只为自己着想，才会把甚至是我们最亲爱的人放在次要的地位！

人类最高的美德是自我牺牲的能力和意志，是把“自我”撇在一边的能力和意志，如果责任和爱要求这样做的话。这里说的不是

那种光彩夺目的、浪漫主义的或英雄主义的自我牺牲——瞬间的英雄主义或幻想的产物。这样的牺牲连最大的利己主义者也做得出，因为正是在这种场合，“**自我**”显得特别光彩夺目。不，我说的是每日每时不断表现出来的牺牲，它出自好人的纯洁的心，出自慈爱的父亲、温存的母亲、恩爱的夫妻、感恩的儿子的纯洁的心，这种牺牲赋予生命以无与伦比的魅力，使生命不论遭受多少苦难都变得更加美丽。

你自己曾经很出色地描写过你的崇高的母亲的生活，曾经满怀深情地说过她的一生整个儿地贡献给了爱与忠诚。你的确没有夸大其词，但是，光辉的榜样如果不能引起仿效，又有什么用处呢？你能不能问心无愧地说，到目前为止，你都是这样做的呢？

我并不想冒犯你，当然，也不愿使你伤心，因为实际上我的心是很软的，生怕委曲了你而后悔。但是，问题不仅在于我为此而受苦，你的慈祥的母亲也为此而受苦。这一层我或许还能忍受下来。没有哪个人的私心比好父母的私心更少。但是，为了你自身的幸福，我不能不说这段话，而且，在我未确信你已经从你本应非常高尚的性格中抹掉这个污点之前，我将继续说下去。不久，你将成为，而且一定会成为一家之父。但是，不论荣誉、财富或名誉都不能使妻子儿女幸福。只有你，你的良好的“自我”，你的爱，你的温柔的举动，抑制暴躁性格、发脾气和神经过敏的能力等等，才能使他们幸福。我现在已经不是在谈我自己，而是促使你注意那即将使你受到约束的纽带。

你自己说过，你是幸福的宠儿。愿至仁的上帝一路保佑你，只要孱弱的人性允许这样做。但是，即便是最幸福的人也有忧伤的时刻；无论对哪一个凡人，太阳都不会永远露出微笑。但是，对于幸运

儿,人们理所当然地可以要求他拿出男子汉的勇敢、镇定、容忍和朝气来与暴风雨相抗争。我们有权要求过去的幸福成为保护我们免遭一时的苦难的铁甲。幸福的人的心是充实、宽广而坚强的,它不是那么容易让人撕碎的。

你亲爱的妈妈将你的信转到这里来了。计划草图是美好的,如果计划能好好实现,那将能成为文学上的一座不朽的丰碑。但是,势必遇到巨大的困难——首先是那些内心受到伤害的人的自私,同时也在于为首的没有一个享有卓著的批判声誉的人。不过,报纸可以帮助树立声望。说到这里,产生了一个问题:你是否要用本名发表?因为对你来说,为了获得教授的头衔,博得声誉,证明自己的批判才能,是很重要的。然而从你的信里我得不到这样的信心。但愿上帝会保佑你。

我的柏林之行看来不会实现了。在今年开支已经这么大的情况下,这会是一项过分沉重的负担。此外应当承认,我多少有点想尽量争取当市政参议的打算(虽然还不是那么确定)。事先我想听听耶尼根先生对此事的意见,他的协助在任何情况下都会是很有益的。由于没有这样做,我感到希望不大。我不想向你提出任何违背你的感情的要求,不过,也许你可以办事办得更聪明一些。顺便说说,我听说耶尼根先生将偕同妻子去巴黎,要路过特利尔。你已错过了许多事情,因为耶尼根夫人今年夏天给你的燕妮写过好几封温情脉脉的信。

我急切地期待着你的来信,好进一步了解你正在做的事情。只是我要求你写得详细些。

今天,我为你牺牲了早晨的散步,此刻,正好是稍微走一走的时候。我还得给你亲爱的妈妈写几行,我要把这封信寄给她。这样

你妈妈同样可以收到一封长信，因为再要多写我将不胜其烦。

祝你健康，亲爱的卡尔，永远照你所说的那样爱我吧，只是别叫我为你的奉承而脸红。你高度珍重你父亲并不是什么坏事。我此生已经得到了一些东西——有了你，我已心满意足，但是，对我自己，却是远远不能满意的。

你的父亲

马克思

又及：你向我要的所谓墓前演说是个只有十来行字的作品，它已不在我这儿，我想，大约在索菲娅处，而且，在最后一次斟酌的时候已作了一些修改。

第一次发表于《马克思恩格斯全集》1929年国际版第1部分第1卷第2分册

原文是德文

亨利希·马克思致卡尔·马克思

柏 林

[1837年8月20日左右]于埃姆斯浴场

亲爱的好卡尔：

我不知道当你收到这封信时是否已经收到我的另一封由你亲爱的妈妈转寄的信。盼已收到。此刻由于我愿意跟你谈谈话，还由于你大概会很高兴见到一个与我友好相处过好几天的人，我便领受送信人的美意，托他把这几行字转交给你。

送信人是个正直的年青人——卡尔[1]亲王的儿子的教师。我是在此地与他相识的。我在这里多半是离群索居,难得结识几个新人。我和海姆先生一起度过了不少愉快的时光。就这么短短的时间里对一个人可能达到的认识而言,我认为他是一个非常好的、和蔼可亲的和正派的人。

他答应去看你,如果他发现一个父亲的利己的偏心所描绘的形象是符合真实的话,那么,我将感到高兴。

在这个假期里你可能愿意去看一些名胜古迹,而海姆先生由于他的地位,在这方面大概不难给你以帮助。

如果你有空给我写信,我将为收到你简单介绍一年来你在攻读法学方面做了哪些事而感到高兴。从你的初步计划来看,你认为没有必要学习官房学。只是你可别把自然科学疏忽了,因为你没有把握日后能把这个缺陷弥补上,那时,后悔就太晚了。

也许最近几年里会有让你登上法律舞台的良机,如果你决定在波恩住下来的话,因为那儿还根本没有高出一般水平的人物。我知道,从科学方面来考虑,柏林有其优越之处,具有很大的吸引力。但是,姑且不说那儿会发生较大的困难,你也得为你的父母想一想,如果你离开他们那么远,他们那彩虹般的希望将会受到多么严重的打击。当然,这不应扰乱你的生活计划。要知道,父母之爱是各种感情中最无私的。但是,如果你的生活计划能与父母的愿望和谐地结合在一起,那么,这将给我的生活带来最大的欢乐,因为这种欢乐已随着年华大大地减少了。

我在这里的逗留至今尚未见到多大效果。但是,尽管百无聊

---

① 普鲁士亲王弗里德里希—卡尔。——编者注

赖，我还得继续呆下去，以便满足你那善良的母亲的愿望，她恳切地要求我呆下去。

我早就怀有在这个假期里见到你的愿望，现在，只得把它放弃了。为此我得极力克制自己，但是有什么办法呢，该死的咳嗽使我在各个方面都备受折磨。

但愿上帝保佑你，亲爱的卡尔！愿你生活得幸福，别忽视健康。我不能过多地重复这句话：在丰富你的精神的同时，保重你的身体。

全心全意爱你的父亲

马克思

第一次发表于《马克思恩格斯全集》1929年国际版第1部分第1卷第2分册

原文是德文

亨利希·马克思致卡尔·马克思

柏 林

1837年9月16日于特利尔

亲爱的卡尔：

你最近的一封信我们大约八天前收到，我以为不久会收到一封接下去的较详细的信的，现在我仍愿等一等，直到了解了总的情况为止。不过，让你长久地等下去也会使你烦恼的，尤其是问题可能牵涉到决定你下一步的计划。

亲爱的卡尔，你是知道我的：我并不顽固，也不抱成见。你要选

定那一项专业作为你将来的前程,基本上对我都一样。但是,你所选的专业是否最适合你的才能,这个问题,为了你的缘故,我当然会操心。起先,大家是按常规考虑问题的。但是,看来这样的生涯你并不喜欢。我承认,我为你早熟的观点所倾倒,所以,当你把教职选作自己的目标时,我表示了赞许,不论你选的是法学还是哲学,经过最后考虑,我觉得后者更合适。这条生活道路上的困难,我十分清楚:近来我在埃姆斯有机会常常与一位波恩的教授见面,特别了解到了这些困难。另一方面,不能不承认,一个对自己充满信心的人,可能在波恩作为一个法学教授而发挥巨大作用。加之从柏林派往波恩比较容易,当然,要有提携,除非由于诗歌使你得到提携。但是,即使你很走运,为此也得需要几年的时间,而你的特殊状况却迫使你……

现在,我们从另一方面来看一看(有一点是重要的,即在良好的正规教育下获得教授职位往往可能是终极目标)。实际生活是否会促使一个人如此迅速地高升呢?一般规律是,不会,经验已经作了极好的证明。人情关系在这里也起着很大的作用。没有它,如果你毕业后过了几年成为一个没有薪俸的陪审推事,而且长期都只是当个陪审推事,那么,你也无法申诉。但是,即使是最严格的道德规范和最细致的挑剔也允许人以自己的长处来为自己赢得保护人。这样的保护人深信自己所保举的人精明能干,是会真心保护他,提拔他的。你的天赋才能对于实现这个目的很有用。最有效地利用这种才能——这可就是你自己的事了,第三者比较难于发表意见,因为在这种场合必须多方面考虑个人的特点。不论你究竟干什么,你都得从这个观点看问题,要把一切**估量估量**,因为你得抓紧——这一点,你自己感觉得到,我也感觉得到。

就某个方面讲，这当然是令人不愉快的，但是，须知即使是最美丽的图画也有其阴影面，因此，在这里就必须有所顺从。不过，这种顺从基于非常光辉的品质，完全出自本身的意志——听命于心灵和理智的意志。因此，这种顺从与其说是牺牲，不如说是一种享受。

现在，回到你的问题上来：该向你提出什么劝告呢？对于你的戏剧评论计划，首先，我得承认，就事情本身而论，我对此不特别内行。戏剧评论要耗费大量时间，要求极其谨慎。如果就艺术而言，那么，这种活动可能是我们时代最有贡献的活动之一。从荣誉的观点看，它可以使你荣膺学者证书。

人们将怎样对待它呢？我想，敌视会多于欢迎。据我所知，优秀学者莱辛所走过的道路并不都是铺满玫瑰花的。他一生始终是个穷困的图书馆员。

这种活动能不能给你带来优越的物质利益呢？这个问题与上述问题有关联，我不能作出断然的回答。我仍和过去一样认为，一些单个的优秀作品、一首好的史诗、一出天才的悲剧或喜剧，对你的目的说来要合适得多。——可是，你是自己在为自己开辟道路，并且愿意沿着这条路走下去。我只能祈祷上苍，让你通过某条道路尽快达到既定目的。

我还要对你说的只有一件事。如果你在三年学习期满后不再向家里要什么，因而经常被迫去做对你有害的工作，那么，就听命于天吧。不过，要我作出牺牲的话，我是宁愿作出牺牲，也不愿损害你的前程。如果你能理智地、无损于你的前程地做到这一点，那自然将大大减轻我的负担。因为自从法庭分散以来，加上年青人积极性的增长，我的收入减少了，而支出却相应增加了。但是，正如我已

经说过的,这种考虑不应成为障碍。

既然回头谈到了实际出路问题,你为什么只字不提官房学呢?我不知道我是否错了,不过我觉得,诗歌和文学在政界比在司法界更容易为自己找到保护人,一个吟诗作赋的政府顾问,对我来说,比一个吟诗作赋的法官更其自然。再者,就事情本质来说,除了自然科学,官房学难道不正是你作为一个真正的律师所必需的吗?无论在什么情况下都不要忽视自然科学,否则将是不可饶恕的。

你自己能够从你的状况中吸取教训,正是那个你在正常条件下长期都不会注意到的生活面将**真正**成为你的**生活问题**。因此,你必须好好想想,检讨自己,开始行动。这些考虑,尽管是强加给你的,但我丝毫也不担心它们会使你做出卑贱、低下的事来。尽管我已头发斑白,精神欠佳,操心事很多,我仍将继续搏斗,蔑视卑贱。你得天独厚,以你非凡的力量这样做当是不可能的。可是,一个高傲的青年在他精力旺盛的时候,可能认为理智和责任对自己、特别是对他有责任关心其幸福的人严格要求是一种屈辱。当然,要求一个十九岁的人精于处世之道,这固然要求太高了。但是,十九岁的人……

你的上一封信我没给威斯特华伦家看。这些很好的人,具有特殊气质。一切事情在他们家都得进行多方面的、反复不停的讨论,因此,最好还是尽量少给他们这样做的材料。你今年的学业和以前一样,我看不出,为什么我要给他们材料以引起新的幻想。

燕妮仍不在这里,不过她不久就要来了。她没有给你写信,只不过是孩子气和任性,不可能有其他原因。因为她以最大的牺牲精神爱着你,这是毫无疑问的,她差不多快要用生命来保证这一点了。

她有一种认为没有必要写信的想法或是其他什么模糊的想法,——要知道,她身上是有某种聪颖独特的东西的。但是,这一切对事情又有什么相干呢?你可以相信,就是公爵也不能把她从你手里夺走的,——这一点我深信不疑(而你知道,我不是一个轻信的人)。她的整个身心都献给你了,——这一点你绝不应当忘记,——在她这样的年龄上,她正为你作出一般姑娘无疑不会作出的牺牲。如果她有这种念头——不愿给你写信或是不能给你写信,那么,看在上帝的份上,你对此别介意吧。须知这基本上只不过是无关紧要的现象,如果你对实质问题抱有信心的话。如有机会我会跟她谈一谈,虽然我很不乐意做这事。

这一整年我都为将见到你而感到快慰。所以一个人是靠着永恒的幻想为生的。唯一的任何时候都不会欺骗你的是一颗善良的心,是从心里流露出来的爱,在这方面,我可以认为我是个富翁,因为我有着一个无与伦比的妻子的爱和一群好儿女的爱。

可别让我们再这么长久地等信啦。你那慈祥的妈妈需要鼓鼓气,而你的信对她的情绪有一种奇妙的作用。这个夏天她受了这么多苦,这一切只有完全忘记自己的人才能忍受得住,还能活下来。但愿上帝让我们很快摆脱这场旷日持久的搏斗吧。有时也给爱德华写几行吧,只是你得做得好象他已完全康复的样子。

如果你能不是过于勉强地接近耶尼根先生的话,我将感到高兴,我很希望这样。如果你能与埃塞尔先生来往,这对你将特别有益,就我所知,他与莫伊林有着友好的关系。

其次,请你顺便去看望一下司法枢密顾问莱茵哈德先生,用我的名义请他帮忙打破我的案件[182]的僵局,我是赢,还是输——没有这事,我的操心事已经够多的了,我愿意至少将这桩事从头脑中扔

掉。

好了,我亲爱的好卡尔,我看,我已写得够多了。我很少将东西分成一份一份的,并且认为回过锅的与新鲜的是不能相比的。再见,别忘了,你的父亲已经年迈,而你的血管里流动的却是青春的血液。如果说你侥幸能保住它不受暴风雨般的、毁灭性的激情的损害的话,那么,你至少还应通过青年的朝气,豪迈的欢乐以及与你的心灵和理智相适应的青年的娱乐来不断更新它。

亲热地、诚挚地拥抱你。

你的忠实的父亲

[母亲的附笔]

我非常喜欢的、亲爱的卡尔:

我最大的愿望就是让仁慈的上苍保佑你健康。你在生活上是有节制的,但愿你在自己的欲望和希望上也尽可能是有节制的。

最根本的东西你已经得到了,因此,你现在可以较稳重、较审慎地行动了。冯·威斯特华伦夫人今天与孩子们谈了话。[燕妮]不是今天便是明天就会回来。她写信来说,她非常想赶回特利尔,渴望听到你的消息。我认为,燕妮对你保持沉默是出于处女的羞涩,我常常从她身上觉察到这一点,这当然不是缺点,相反,这更增添了她的魅力和其他的好品质。

埃德加尔①大概将动身去海德尔堡继续肄业。

你可以相信,我们把你的顺利和你在各方面的成功都记挂在心上。求仁慈的万能的上帝指点给你一条正确的、最有益于你的道

① 埃德加尔·冯·威斯特华伦。——编者注

路吧。我们将为此祈祷。你要有勇气，要克服困难。耐心和勤劳能克服一切。我在想象中亲切地吻你。去买一件毛呢上衣秋天穿吧，它可以帮你御寒。快点来信吧，亲爱的卡尔。

你的永远爱你的母亲

罕丽达·马克思

给海尔曼也写几句吧，把字条夹在给我们的信中。他进步很大，我们对他很满意。

第一次发表于《马克思恩格斯全集》1929年国际版第1部分第1卷第2分册

原文是德文

亨利希·马克思致卡尔·马克思

柏 林

1837年11月17日于特利尔

亲爱的卡尔：

难道你真的在施特拉洛住下了吗?在这种时节，而且是在柠檬都不开花的僻壤[1]，这是可思议的吗？然而，你究竟在什么地方？这就是问题之所在。对一个认真办事的人来说，知道地址是通信的首要条件。因此，我只好靠他人帮忙了。

不过，地址，这是形式，看来，这也正是你的弱点。那么，内容应

① 歌德《迷娘》中的诗句的改写。——编者注

是另一码事了。至少应当这样认为，如果注意到：(1)你在题材方面并不欠缺；(2)你的情况相当严重，足以引起巨大的关切；(3)你的父亲可能对你有点偏爱，等等，等等。甚至在中断两个月之后，——而且第二个月给我带来了许多令人操心的、不愉快的事，——我收到一封既没有形式，也没有内容的信，一张既同过去的事没有联系，也同未来的事没有联系的言之无物的纸片！

为了使通信有意义和有价值，就得保持连贯性。写信人的脑子里必须想到**自己的**上一封信和对它的回信。你的前一封信有好多东西引起我焦急的期待。我写了好几封信要你谈谈你的情况。可是，我收到的却是一封支离破碎、毫不连贯的信，而且，更糟糕的是，一封**充满了痛苦**的信。

坦白地说，我亲爱的卡尔，我不喜欢这种时髦的词儿，这是意志薄弱的人用来掩饰自己的。他们对于因没有付出些许劳动和努力而未能拥有陈设豪华的宫殿、车马和百万家财这一点怨天尤人。我讨厌这种失望情绪，我最不希望你有这种情绪。再说，你有什么理由这样做呢？难道命运不是从摇篮时代起就垂青于你吗？难道大自然没有慷慨地赋予你才华？难道父母没有宠爱你？难道迄今还缺什么东西使你的合理愿望得不到满足？难道你不是令人不解地占有了一个姑娘的心，使得成千上万的人都羡慕你？可是，刚碰上第一次波折，第一次没有实现愿望，你便如此失望！这是力量？这是男子汉的性格？

你自己曾用坚决的话表示，你将来要自给，并为此现在就开始克制自己。难道你不是逐字逐句地这样写的吗？要知道，只有小孩，当他们感到自己的诺言是负担时，才会埋怨他们许下的诺言。

不过，命运女神在这里也保佑着你。你那善良的母亲，心肠比

我还软，还常常回想起我们从前有个时候也曾是莽撞的淘气鬼手里的玩物，她可敲过警钟，而你的燕妮的极其善良的双亲巴不得立即治好那颗可怜的受伤的心。药方无疑已到了你手中，如果不曾由于缺乏准确的地址而投递错误的话。

时间不多，因为索菲娅得赶在邮班之前将信送到冯·威斯特华伦家，他们如今住得挺远。我是今天才得悉这个好机会的，所以我得就此搁笔。实质上，我现在也没有什么话好说。我至多只能提出问题，但我不愿做个纠缠不休的人。请我可敬的儿子让我只提一点，即我感到很惊讶，何以至今都没有收到你需要花钱的请求！或许你现在就已经想靠过去取走的那笔数目过大的款项生活了？这可是为时过早。

你亲爱的妈妈仍不原谅你没有象其他人那样在秋季回来。如果你和亲爱的妈妈都觉得等到来年秋季时间太长的话，那你可以复活节假期回来一趟。

你的忠实的父亲

马克思

［姐姐索菲娅的附笔］

亲爱的卡尔，你好！快点给我们来信，谈谈你现在既满足又恬静的生活。复活节见，卡尔，—— 要等这么久，我觉得象是永无尽期！

第一次发表于《马克思恩格斯全集》1929年国际版第1部分第1卷第2分册

原文是德文

亨利希·马克思致卡尔·马克思

柏　　林

1837年12月9日于特利尔

亲爱的卡尔：

一个人如果知道自己的弱点，那么，他应当采取措施来克服它。如果我要象往常那样写一封前后连贯的信，那么，我对你的爱最终会使我的语调变得伤感，于是，先前说的就会失去任何意义。至少我觉得，你是从来不把信再读第二遍的，而且有你的逻辑，因为如果回信不是回答，何必再读它呢？

我想要用箴言的形式向你提出我的责怪。我在这里要提的确确实实是责怪。为了使我自己把它弄明白，并且让你把这一切当作苦药丸吞下，我将提出几个我打算完全根据经验来回答的问题。

一、在天赋天才特别好的青年面前的任务是什么？尤其是：

(1)如果他，用他自己的话来说(并且我也乐于相信)，尊敬自己的父亲并把母亲当作理想的人物；

(2)如果他不考虑自己的年龄和地位，把一个最高尚的姑娘的命运和自己的命运联结在一起，而且

(3)因此得到了一个十分可敬的家庭对他的婚姻的同意，这桩婚姻表面看来，从世俗观点看来，预示着他们宠爱的女儿将面临危险，将有一个阴暗的未来。

二、你的父母有没有某种权利要求你的行为、你的生活方式给他们带来快乐，或至少是瞬间的快乐，尽可能不使他们感到忧伤？

三、迄今你那出色的天赋给予你父母的成果是什么？

四、给你自己的成果又是什么？

老实说，我本来可以，也应当在此搁笔，让你自己来回答这些问题，详细阐述这些问题。但是，我怕在这件事情上动任何诗情。我要照散文方式，即根据真实的生活来回答这些问题，甚至不怕我那可敬的儿子会感到散文味太浓。

我现在的情绪，说真的一点没有诗意。咳嗽已持续一年，使我无法办事，前不久又添了一种病——关节痛。这一切使我情绪不佳超过了应有的程度，也使我对自己的懦弱生气。因此，你从我这里能期望到的自然是一个忧郁的、风烛老人所能作的描述。他饱受无数失望的刺激，尤其使他受刺激的是，他不得不把一面现出被歪曲了的形象的镜子送给他自己所崇拜的偶像。

答案或责怪

一、天赋应该受到、要求受到酬谢，而因为卓越的天赋无疑是最高的赐予，所以它要求的酬谢也就比较高。但是，大自然只允许有一种酬谢的方式，即正当地使用天赋，说得通俗些，就是要使天赋带来好处。

我清楚地知道，对这个问题可以而且也应当用比较崇高的语气来回答，也就是说应将天赋用于使自身完善。对此，我当然不反对。是的，应将天赋用于使自身完善。但是，究竟应当怎样做呢？人

是人,是有精神的生物,同时又是社会的成员,国家的公民。因此,说的是体魄上、精神上、智力上和政治上的完善。只有在争取达到这个伟大目标时做到和谐协调,才能形成美好的、迷人的整体,它使上帝、人们、父母和爱人都喜欢,而且称得上是比跟老同学重逢更真切、更自然的写照。

不过,我重复一句:只有努力使完善在各个部分均衡地表现出来,才能清楚地表明你的意志没有辜负你的天赋。只有通过这种均衡分布才能产生美好的形象、真正的和谐。

但是,如果仅限于努力使某些个别部分完善,即使这种努力是最真诚的,也不仅得不到任何好结果,反而会产生讽刺性效果:在体魄方面——是花花公子;在精神方面——是狂热的幻想家;在政治方面——是阴谋家,而在智力方面——则是书呆子。

(1)不错,一个青年应向自己提出这样的目标,如果他真的想使他的父母——他们对他的关怀照顾,值得他衷心铭感——高兴的话,特别是如果他认识到父母已把自己最美好的希望寄托在他身上的话;

(2)不错,他应当考虑到,他已承担了一项可能超过了他的年龄应当承担的,然而因此却更神圣的义务——为了一位姑娘的幸福而牺牲自己。这位姑娘按其出众的才干、社会地位的优越,她是作了巨大的牺牲的:把自己的命运和一个比她年轻的人的命运联结起来,从而拿她灿烂的地位和锦绣前程换取一个靠不住的、阴暗的未来。简单而实际地解决问题的办法,就是为她在现实中创造一个配得上她的前途,而不是让她在烟雾腾腾的房间里守着一盏放在一个放荡不羁的学者身旁的昏暗的油灯。

(3)不错,他负着很大一笔债,一个高尚的家庭完全有权因为

放弃了由于他们的女儿人品出众所建立起来的美好希望而要求得到巨大赔偿。真的，千千万万的父母是不会同意的。你自己的父亲在忧郁的时刻几乎希望他们这样做——我太关心这位天使的幸福了，我爱她犹如亲生女儿，正因如此，我为她的幸福担忧。

总之，这些责任加起来构成一种牢固的纽带，仅仅有了这种纽带就足以驱赶一切恶魔，消除一切迷惑，纠正一切缺点，在自己身上唤起新的、更美好的动机，把一个放荡不羁的少年变成稳健持重的人，把一个否定一切的天才变成深思熟虑的思想家，把不知天高地厚的后生小仔的不知天高地厚的领头人变成一个能适应社会的人，这种人可以保持足够的傲气，不象鳗鱼那样滑，但应当具有充分的实践才智和机敏，以便感觉到只有结交道德高尚的人才能学会向社会展示自己最令人喜欢的、于己最有利的一面的本领，学会尽快获得人们的尊敬、爱戴和享有威信的艺术，学会实际运用大自然这个母亲如此慷慨地赋予他的才智。

简而言之，**任务**就是这样，那么，如何解决呢？

圣明的上帝!!! 杂乱无章，漫无头绪地踯躅于知识的各个领域，在昏暗的油灯下胡思乱想，蓬头乱发，虽不在啤酒中消磨放任，却穿着学者的睡衣放荡不羁；离群索居、不拘礼节甚至对**父亲**也不尊重。与外界交往的艺术仅限于一间肮脏的房间，在那里，也许在异常混乱的情况下，燕妮的情书和父亲的可能是噙着眼泪写的、善意的告诫，被用来点燃烟斗，这还算不错的，要是由于更不负责任的混乱而落入旁人之手，那才糟糕哩。难道在这么一个荒唐的、漫无目的的知识作坊里，你和你所爱的人神志清爽的果实能成熟吗？在这里会得到有助于履行神圣职责的收获吗？

三、尽管我下了决心，但我仍为刺痛了你而深感不安，而且几

乎苦恼不堪,我的衰弱又一次袭来,为了支持住自己——说实话——我服用了医生给我开的丸药,把它们全都吞下去了,因为我想这一次做个坚强的人,把我的全部责怪都倒出来。我不想做软心肠的人,因为我感到,我过去太宽容了,太少谈到我对你的要求了,因此,在一定程度上,你的过失也有我的一份。就要告诉你,而且必须告诉你,你给你的父母带来了许多烦恼,而很少,甚至完全没有给他们带来欢乐。

波恩的胡闹刚结束,你的债务——说真的,数目可不小——刚偿清,那爱的折磨立刻又令我们震惊地开始了。我们象是某部小说里宽容的父母那样成了这场恋爱的信使,背上了它的十字架。但是,由于深深感到这是你毕生幸福之所系,我们便忍受了那无法改变的事情,而且,可能还扮演着不恰当的角色。你还年少就远离了自己的家,但是,我们曾以父母的眼光研究了这个家庭给你的良好影响,希望看到不久会产生好结果。要知道,理智和需要都为这一点作证明,那么,我们将会收到什么样的果实呢?

我们从未从理智的通信——照一般道理说,这是离别的一种慰藉——中得到快乐。因为通信要求双方相互而协调地、连贯而经常地交换意见。我们从来没收到对我们的信件的直接答复;你的每封信从来没有一次同你的上封信或者同我们的信有联系。

假如说,今天我们得悉你有了一位新交,那么,随后他便象死婴似地永远消声匿迹了。

我们的宠儿究竟在忙什么,想什么,做什么,关于这些,偶尔发出一两句豪言壮语,接着,那洪亮的声音又魔术般地沉寂了。

我们常常几个月见不到你的信,——最近这一次你明知爱德

华生病，妈妈微恙，我自己也不大舒服，再加上柏林霍乱流行，可是，在你的来信里对这些只字未提，好象这一切无须请求原谅似的。这封信里只有仓促涂写的几行字和以《访问》5为题的日记摘录，坦白地说，这样的东西我与其收阅，还不如扔出门外。这是一派胡言乱语，只能证明你白白浪费了你的才华和好几个不眠之夜去制造怪物、证明你正在步现代无耻之徒的后尘，这些人自己编造出一些连他们自己都不想听的话，却宣称这些滔滔不绝的话是天才作品，因为它们没有任何思想或者只有被歪曲了的思想。

不错，你的信还有点内容：抱怨燕妮不给你写信。你在埋怨，虽然在心灵深处你深信幸福在各个方面正向你微笑。至少你没有任何理由悲观失望。但是，你对此还嫌不够，你那亲爱的[我]渴望读到你已经知道的东西（在眼下这种场合，这自然是十分合理的），而这几乎就是可敬的儿子能够对他的父母所说的一切了，虽然他明知他们有病在身，明知他那无理的缄默正使他们伤心。

我们可敬的儿子不顾一切协议、不顾一切惯例一年花了七百塔勒，好象我们是阔佬，可是，就是最富有的人花的钱也不超过五百。那又为什么呢？应该替他说几句公道话：他不是耽于享乐的人，也不是好挥霍的人。但是，一个人怎么能每隔一两周就要发明新花样并不得不把过去辛辛苦苦地完成的工作全部推倒，我要问，他怎么能考虑一些琐碎小事呢？他怎么能服从琐碎规矩呢？每个人都把手伸进他的口袋，欺骗他，只要不碰到他的图样[189]就行。这样自然不久又会开出新支票。象G.R.和埃弗斯这些庸人会操心这类事，可是那是一些凡人。不错，他们由于自己的平庸，企图消化讲义的意思，哪怕是讲义中的一些词句，为自己寻得保护人和朋友，因为考试是由人，由教授、学究、有时是爱记仇的恶棍主持的，这些恶

棍喜欢让独立不羁的人出丑。要知道,人的伟大之处就在于他会创造和破坏!!!

不错,这些可怜的年青人睡得很安稳,除非有时半个夜晚或整个夜晚花在娱乐上。而我的能干的、才华横溢的卡尔却通宵达旦地苦熬着,他认真攻读,把自己的身心弄得疲惫不堪,他放弃了自己的一切娱乐——实际上是为了进行崇高的、抽象的探索,但是,他今天创造的东西,明天就破坏了,最后,既毁了自己的东西,又没有吸收旁人的东西。结果弄得身体虚弱,精神恍惚,而那些庸夫俗子却顺顺当当地前进,有时还比那些放弃青春的欢乐,为追求博学的幻影而毁坏自己的健康的人更好地、至少是更舒适地达到了目的。其实,后者只要同有名望的人短期交往,便能更好地达到所追求的东西,而且自己还可以得到娱乐!!!

就此搁笔,因为根据急速跳动的脉搏我感到我的口气快要变温和了,而今天我要让自己做个残酷无情的人。

我还要把你兄弟姐妹们的责怪算进来。从你的来信中很难看出你有兄弟姐妹。至于说到善良的索菲娅,她为你和燕妮操了那么多心,这样对你忠心耿耿,而你呢,当你不需要她的时候一点也不想她。

我为你付了**一百六十**塔勒的支票,我不能,或者说很难把它算到过去这个学年的账上,因为这一年的费用你已经悉数支取了。今后我不愿意经常碰到这类事。

在现在这个时候来这里是不明智的!我知道你是不认真听课的,虽然你大概还是付了听课费用,不过,我至少要保持外表的体面。我绝不是舆论的奴隶,但也不喜欢别人说我的坏话。你可以回来过复活节,甚至提前两周回来——我不是迂夫子。尽管今天我写

了这样一封信，你尽可以相信，我将张开双臂拥抱你，将你紧紧贴在那颗只因过分担忧而心疼的父亲的心上。

你的父亲

马克思

第一次发表于《马克思恩格斯全集》1929年国际版第1部分第1卷第2分册

原文是德文

亨利希·马克思致卡尔·马克思

柏 林

1838年2月10日于特利尔

我已经两个月没有走出房门，一个月卧床不起了。所以，我没给你写信。今天我想起床呆它几个小时，试试看我能否写成一封信。手有点抖，但还能写，只是我不得不写得比我希望写的和应当写的短一些。

当我给你写一封有点尖锐的信时，我的情绪是不好的，这一点应注意到。不过，我决没有在这种情绪的影响下杜撰什么，可能只是有些夸大而已。

把责怪逐条重新讨论，我现在完全没有力量，而且，在抽象议论的技巧上，我根本不愿与你较量，因为在深入到最神圣的圣所以前，我得先钻研专门术语，而干这个，我已太老了。

如果你的良心和你的哲学和睦相处的话，那是一件好事。

当然，只有在一个问题上一切先验的东西是无能为力的，你很

聪明地认为在这个问题上保持傲慢的缄默是有益的。我指的是可鄙的钱,看来它对一家之长的价值你始终都没有意识到,我却体会得较深。我不否认,有时我责备自己在这个方面给了你太多的自由。现在才是一个学年的第四个月,而你已经拿了二百八十塔勒。今年冬天我还没挣到这么多钱呢。

不过,如果你说,或者以为,我不了解你或者对你有误解,那就错了。两者都不是。我对你的心,对你的道德是给予完全公正的评价的。这一点,还在你学法律专业的第一年我就已提供了不容置疑的证明,我甚至没有要求你对一个相当含混不清的地方作出解释,尽管它是很成问题的。这是由于我对你高尚的道德非常信任,而且,感谢上帝,我至今仍然信任这一点。但是,信任并没有把我变成盲目的人,我放下武器只是由于我疲倦了。有一点你要永远相信,任何时候都不能怀疑,这就是你在我内心占着很大的位置,你是我生命中最强大的杠杆之一。

你最后的决定很可嘉,想得很好。这是很聪明、很值得称赞的,如果你履行你的诺言,大概会带来丰硕的成果。你要相信,不只是你一个人作出了巨大牺牲。我们大家都是如此,但是,理智应当获得胜利。

我累极了,亲爱的卡尔,我不得不搁笔了。可惜我不能象我希望的那样去写,我多想倾尽全心拥抱你啊,可是我的病情使我无法这样做。

你最近提的有关我的建议做起来有很多困难。我有什么权利呢?我有什么后盾呢?

你的忠实的父亲

马克思

[母亲的附笔]

最亲爱的卡尔：

你亲爱的父亲为了你第一次勉强提起笔。你善良的父亲很衰弱。求上帝让你高尚的善良的父亲早日康复吧。亲爱的卡尔，我眼下仍很健康，我对我的状况听天由命，心平气和。亲爱的燕妮象热爱自己父母的孩子那样对待我们，积极参预我们的一切，经常以她那可爱的孩子气、她那善于在一切事物中看到光明面的本领来给我们鼓气。亲爱的卡尔，来信告诉我你的近况如何，是否完全复原了？你不回来过复活节，我比谁都感到伤心。感情强过理智，我感到遗憾的是，你，亲爱的卡尔，太理智了。你不要根据我给你的信的篇幅来衡量我内心中对你的爱，有的时候有这种情况：一个人感情很深，但表达出来很少。祝你健康，亲爱的卡尔，快给你善良的父亲来信，这毫无疑问将加速他的康复。

永远爱你的母亲

罕丽达·马克思

[姐姐索菲娅的附笔]

收到父亲的信，你会感到高兴吧，亲爱的卡尔。我现在感到我的长信是这么无足轻重，以致我不知道是否该把它放进来，因为我怕不值得为这样的信花费邮资。

爸爸好一些了，也是该好的时候了。爸爸卧床快八个星期了。只是最近几天他才起床，以便让卧室通通风。他今天顽强振作起来以颤抖的手给你写几行字，可怜的爸爸现在脾气很急躁，这也不奇怪。整个冬天他都没有事做，而费用却比往常增加了三倍。我天天

给他唱歌,朗读东西。快点把你早就答应我的抒情诗寄来。快点来信,这将使我们大家都高兴。卡罗琳①不舒服,路易莎②也卧病。她大概得了猩红热。埃米莉③活泼、快乐,而耶塔④精神不大愉快。

第一次发表于《马克思恩格斯全集》1929年国际版第1部分第1卷第2分册

原文是德文

亨利希·马克思致卡尔·马克思

柏　　林[190]

[1838年]2月16日

亲爱的卡尔,写几个字向你问好。更多的话我暂时也写不出来了。

你的父亲

马克思

第一次发表于《马克思恩格斯全集》1929年国际版第1部分第1卷第2分册

原文是德文

① 马克思的妹妹卡罗琳·马克思。——编者注
② 马克思的妹妹路易莎·马克思。——编者注
③ 马克思的妹妹埃米莉·马克思。——编者注
④ 马克思的妹妹罕丽达·马克思。——编者注

燕妮·冯·威斯特华伦致卡尔·马克思

柏 林

1838年6月24日于尼德布龙

此信上方的地名将告诉你，它，那悲惨的地方，那古老的宗教小巢①连同它那小小的人类世界，已经留在我背后了。[191]接着，这地名还要告诉你，我们去了一趟沃格策，告诉你我在那个小小的殷勤的疗养地的内心生活和外部活动。但是，你先得屏气凝息来细听，我的心爱的人，细听我的心儿带给你亲切的爱情的问候，细听心儿向你絮絮低声诉说爱情的甜蜜、温柔的话语。——亲爱的卡尔，如果你现在能和我在一起，如果我能偎依在你胸前，和你一起眺望那令人心旷神怡的亲切的谷地、美丽的牧场、森林密布的山岭，那该有多好啊！可是，啊，你是那么遥远，那么不可企及。我的目光徒然把你寻觅，我的双手徒然向你张开，我以最柔情蜜意的话语徒然把你呼唤。我只得在你的爱情的无声的信物上印上热烈的吻，把它们当作你紧贴在心房，用我的泪水浇灌它们。卡尔，常给我送来这种爱情的使者吧，常给我来信吧，我需要它，我对它的需要非笔墨所能形容。这是我所拥有的唯一能鼓舞我那沮丧的心灵，唯一使我不致完全陷于悲哀和绝望的东西了。我至今仍不能平静下来，想到那无法弥补的损失我就不能平静而理智地忍受。在我看来，一切是那样的悲惨，那样的不祥，未来的一切我觉得是那样的

① 指特利尔。——编者注

暗淡;未来没有东西向我微笑,面前没有东西使我欢乐。甚至灿烂的过去也只产生悲哀的回忆,唉,眼前毫无乐趣的每时每刻重新强使我把我们昔日的丰富和我们今日的贫乏极为痛苦地进行对比。每一天,每一瞬间都提醒我:如今一切都变了,过去的一切都一去不复返了,那为我们的爱情祝福的卓绝的人①不再和我们在一起了,他已不能把祝福我们的、给我们力量的太阳的光芒投入今日的黑暗中,他被永远地从我们身边夺走了,他永远地走了。

今天,他那亲切而美好的形象栩栩如生地重现在我的眼前,今天正好是我们一起去屈伦茨②的一周年,那天我们两人曾单独在一起,两、三个小时地谈论生活中最重要的事,谈论最高尚的、神圣的利益,谈论信仰与爱情。他说了一些美好而珍贵的话,象金科玉律铭刻在我的心头。他和我交谈时是如此慈爱,如此真诚,如此亲切,只有象他这样天资卓越的人才能做得到。我的心真诚地感受着他的爱并且将永远铭记他的爱!有一种爱,它超过了我们的生命,**永无穷期**,他的爱就是这样的爱。那一天,他心情忧郁,表情严肃;他谈了很多关于亲爱的爱德华的令人担忧的状况,他当时已很清楚地预见到这事的悲惨结局;他也埋怨他自己身体衰弱。那天,他咳得很厉害,备受折磨。[192]

我给他采来了一束草莓,并把最好的浆果摘给他。你要是能看到他当时多么高兴,多么感激我,并向我微笑那该多好。我永远永远不会忘记这天使般的微笑!——后来,他变得开朗些了,甚至风趣地开起玩笑来,把我叫作总督夫人。事情是这样的:当时里韦总督的妻子病得非常重,人们每天都以为她会死去,你的父亲说我可

① 指马克思的父亲亨利希·马克思。——编者注

② 特利尔近郊。——编者注

以取代她的位置，我应当把总督选作我的临时丈夫，在一段长时期内扮演总督夫人的角色，因为和你的事还得等很久。这个怪念头使他开心了很久很久，我一抬头看他，他便开玩笑地说："我们最仁慈的女长官夫人，近来可好？"就这样，每天、每时都令我回想起这位非常好的人物，重新唤起我追念这位亲爱的与世长辞的人的情怀，怀念他和我们在一起时的美好时日。但是，我并不希望他回到我们这个悲惨的世界，不，我为他的运道祝福，我羡慕这种运道——我为他在上帝的怀抱中所感受到的幸福的安息而高兴，为他不再受苦受难而高兴，为他在另一个世界里由于他卓越的一生得到重赏而高兴。

卡尔，原谅我这样悲痛欲绝，原谅我这么长久地陷在对你和我们大家都永远难忘的、神圣的人的回忆上，原谅我这样做重新引起你那好不容易才平静下来的悲痛，原谅我由于哀痛而无法控制自己。请原谅我给你的信缺乏生气和亲切，但是，我还不能完全左右自己的情绪，还不能完全消释自己的悲痛。我们要哀悼他的逝世，还有什么比我们始终怀念他，永远保留对他的清白的一生、他的崇高的美德、他的圣洁的爱的永志不忘，更适当更庄重的呢？对我们来说，这也就是最大的安慰，最好的镇痛剂。

随信寄给你几根亲爱的人的头发。这是他的躯体留下的最后一点遗物了——愁苦与操劳使它们变白了。我在那上面印上了亲吻，倾注了泪水。

愿它们成为你这一生的护身符吧，让它们时刻向你提醒你的……的美德吧。

第一次发表于《马克思恩格斯全集》 原文是德文
1975年国际版第3部分第1卷

燕妮·冯·威斯特华伦致卡尔·马克思

柏　林

[1839—1840年]于特利尔

我的亲爱的、唯一心爱的:

我心爱的人,你不再生我的气、不再为我担心了吧?我写上一封信时很激动,在那个时刻,我看到的这一切都让我觉得它们比它们实际上的样子更暗淡、可怕得多。

我唯一的亲爱的,请原谅我如此吓坏了你,可是,你对我的爱情和忠诚的怀疑伤害了我。卡尔,你说,你怎么能写一封这样冷淡的信给我,对我这样怀疑,而只是因为我缄默的时间比通常久一些,只是因为我比较长时间地把那些由于你的信、由于埃德加尔①,唉,由于这么多充满我心灵的那些难以忍受的苦闷所造成的痛苦压在心头。我这样做,只是出于爱惜你和不使自己激动,这是考虑到我对你、对我的亲人的责任才这样做的。唉,卡尔,你对我多么不了解,你对我的处境多么不了解,你多么体会不到我的忧虑,我的心痛如刀割。

姑娘的爱情和男子的爱情不同,也必然不同。当然,姑娘能给予男子的,无保留地永远地给予的是,除了她的爱情和她自己、她这个人之外,再没有别的了。在一般情况下,姑娘应在男子的爱情

① 埃德加尔·冯·威斯特华伦。——编者注

中得到充分的满足，她应当在男子的爱情中忘却其他的一切。

可是，卡尔，你设想一下我的情况。你不尊重我，不信任我。我不能保有你现在这种带有青春狂热的爱情这一点，我从一开始便知道了，还是在有人向我冷静、巧妙而理智地分析之前，我就深深地感受到了。

唉，卡尔，我的悲哀在于，那种会使任何一个别的姑娘狂喜的东西、即你的美丽、感人而炽热的激情、你的娓娓动听的爱情词句、你的富有幻想力的动人心弦的作品——所有这一切，只能使我害怕，而且，往往使我感到绝望。我越是沉湎于幸福，那么，一旦你那火热的爱情消失了，你变得冷漠而矜持时，我的命运就会越可怕。卡尔，你要看到，由于担心保持不住你的爱情，我失去了一切欢乐。我无法尽情陶醉在你的爱情里，因为我觉得它再也得不到保证了。对我来说，没有比这个更可怕的了。

正因为这样，卡尔，你的爱情并没有从我身上得到它实际要得到的东西：对它十分感激，完全为它所迷恋。所以，我常常提醒你注意一些其他的事，注意生活和现实，而不要象你所喜欢做的那样整个地沉浸、陶醉在爱的世界里，耗费你的全部精力，忘却其余的一切，只在这方面寻找安慰和幸福。

卡尔，只要你能感受到我的痛苦，你就会待我温和些，不会到处都只看到丑恶的琐事和单调乏味的生活，不会到处去发现缺乏真正的爱情和深刻的感情。

唉，卡尔，如果我能在你的爱情里得到宁静、慰藉，我的头便不会这么灼热，我的心便不会这么痛苦，这么悲哀。唉，如果我可以在你的爱情中得到宁静慰藉，卡尔，我向上帝发誓，我的心灵便不会想到生活和冷酷的琐事。但是，我的天使，你不尊重我，不信任我，

中得到充分的满足，她应当在男子的爱情中忘却其他的一切。

可是，卡尔，你设想一下我的情况。你不尊重我，不信任我。我不能保有你现在这种带有青春狂热的爱情这一点，我从一开始便知道了，还是在有人向我冷静、巧妙而理智地分析之前，我就深深地感受到了。

唉，卡尔，我的悲哀在于，那种会使任何一个别的姑娘狂喜的东西、即你的美丽、感人而炽热的激情、你的娓娓动听的爱情词句、你的富有幻想力的动人心弦的作品——所有这一切，只能使我害怕，而且，往往使我感到绝望。我越是沉湎于幸福，那么，一旦你那火热的爱情消失了，你变得冷漠而矜持时，我的命运就会越可怕。卡尔，你要看到，由于担心保持不住你的爱情，我失去了一切欢乐。我无法尽情陶醉在你的爱情里，因为我觉得它再也得不到保证了。对我来说，没有比这个更可怕的了。

正因为这样，卡尔，你的爱情并没有从我身上得到它实际要得到的东西：对它十分感激，完全为它所迷恋。所以，我常常提醒你注意一些其他的事，注意生活和现实，而不要象你所喜欢做的那样整个地沉浸、陶醉在爱的世界里，耗费你的全部精力，忘却其余的一切，只在这方面寻找安慰和幸福。

卡尔，只要你能感受到我的痛苦，你就会待我温和些，不会到处都只看到丑恶的琐事和单调乏味的生活，不会到处去发现缺乏真正的爱情和深刻的感情。

唉，卡尔，如果我能在你的爱情里得到宁静、慰藉，我的头便不会这么灼热，我的心便不会这么痛苦，这么悲哀。唉，如果我可以在你的爱情中得到宁静慰藉，卡尔，我向上帝发誓，我的心灵便不会想到生活和冷酷的琐事。但是，我的天使，你不尊重我，不信任我，

一点值得爱的东西呢？唉，亲爱的卡尔，在你面前，我任何时候，在任何事情上从来都是白璧无疵的，可是，你仍然不信任我。不过，真奇怪，竟然有人向你提起一个没人认识的、在特利尔几乎没人知道的人，而人们常常见到的我，却是在社交场合很活跃，与各种各样的男子愉快地交谈的人。

我经常是快乐的，能同我素不相识的人谈笑风生，——这是我与你之间没法做到的。你知道，卡尔，我可以和随便什么人闲聊，但是，只要你朝我看一眼，我便会感到恐惧而不敢再说一句话，血液会在血管里凝结，心怦怦直跳。常常有这种情况：每当我一想到你，便会瞠目结舌，对世界上任何东西都说不出话来。唉，我也不知道这是怎么回事，可是，每当我想到你，我心头就感到异样，而我想你又不是稀罕事，而且也不是特意地。不，我的整个生命，我全身心都浸透着对你的思念。我常常想起你对我说的话或是你问我的事，这时，我便沉溺在一种不可名状的奇妙的感觉之中。而当你吻我，当你紧紧地热情拥抱我的时候，由于害怕和激动，我的呼吸都停止了。唉，亲爱的，你不知道，你常常是用什么样的眼神看我的，这种眼神是这样奇特这样温柔。亲爱的卡尔，你若是能知道我有一种多么奇异的感觉就好了，——我没法描述它。有时我想，如果有朝一日我终于和你朝夕在一起，你把我叫做你的爱妻，那时该有多好啊。当然，亲爱的，到了那时，我便可以把我想的一切都对你说，到了那时，我就不会象现在这么难为情。亲爱的卡尔，有你这么一个爱人该是多美啊！你要是知道这是怎么回事，你便无论如何也不会相信我会爱上别的什么人了。我的最可爱的，你对我说的种种好话你一定已经忘了，而我却记忆犹新。有一次，你对我说了一番多么美妙的话，只有热恋中的人，只有认为自己与爱人是密不可分的人

才说得出这样的话。你常常和我说的就是这种亲昵的话。你还记得这些吗,亲爱的卡尔?如果我不得不把我想的全都告诉你——你,小调皮鬼,当然一定会以为我把一切都告诉了你,那你可是大错特错了。当我不再是你的爱人时,我也会告诉你那除了对爱人(你完全属于这样的人)之外对任何人都不能说的话。可是,亲爱的卡尔,那时,你也会告诉我一切,会含情脉脉地看着我。这对我可是世界上最美的事了。啊,我的心上人,你还记得吗,你第一次这样看了我一眼,然后急忙把目光移开,然后又看了我一眼,而我也是这样,最后,我们的目光相遇了,我们长久而深情地互相注视着,竟至没有力量把目光移开!

亲爱的,别再生我的气了,给我写点温存的东西吧——要知道,这会给我多大的快乐啊。不要如此为我的健康担心。我常常设想它比实际情况差。**其实,我觉得自己现在比过去好长时期以来都健康**。我现在也不再吃药了,胃口又很好了。我在韦滕多尔弗花园长时间地散步,整天努力地干活。可惜的是我什么也不能读。要是我能找到一本我真正能理解的、稍微能吸引我的书,那就好了!我常常是整整一个钟头只读一页书,还不知所云。当然,我的心上人,即使现在我稍微落后了,以后我会把荒废的东西补上去的,而且,你也将帮我赶上,——我理解东西是很快的。也许你知道某本书,但它必须是别开生面的,稍微有点学术性,以便我虽不能全懂,但仍然能象透过云雾那样,稍微懂得一些,一种不是任何人都爱读的,但也不是童话,不是诗歌,这些东西,我受不了。我想,如果我的头脑有事可干,对我恐怕是有好处的。做手工活时,思想活动的余地太多了。亲爱的卡尔,只希望你为我保持健康。你的可笑的爱人重又想入非非了。我高兴的是,你的

[情绪] 变了……

[给弟弟埃德加尔的附言]

麻烦你,亲爱的埃德加尔,请转交这封信。我也准备完成你在恋爱方面的任何委托。

第一次发表于《马克思恩格斯全集》1975年莫斯科英文版第1卷 原文是德文

柏林大学毕业证书[193]

本柏林弗里德里希—威廉皇家大学校长和评议会兹特证明:

卡尔·亨利希·**马克思**先生,特利尔人,该市已故律师马克思之子,业已成年,在特利尔中学修毕报考大学诸门课程,持该校毕业证书和波恩大学肄业证书于1836年10月22日在本校注册入学;自该日起至1840—41年度冬季学期止在本校肄业,专修法律学,特授予本毕业证书。

在此期间,该生在本校修完下列课程(参见附件)

一、1836—37 年度冬季学期

1.《罗马法全书》	冯·**萨维尼**教授讲授	勤勉
2.刑法	**甘斯**教授讲授	极其勤勉
3.人类学	**斯特芬斯**教授讲授	勤勉

二、1837　年度夏季学期

1.教会法
2.德国普通民事诉讼　赫弗特尔教授讲授　勤勉
3.普鲁士民事诉讼

三、1837—38　年度冬季学期

1.刑事诉讼　赫弗特尔教授讲授　勤勉

四、1838　年度夏季学期

1.逻辑学　加布勒教授讲授　极其勤勉
2.普通地理学　李特尔教授讲授　报名听讲
3.普鲁士法　甘斯教授讲授　极其勤勉

五、1838—39　年度冬季学期

1.遗产法　鲁多夫教授讲授　勤勉

六、1839　年度夏季学期

1.《以赛亚书》　鲍威尔神学博士讲授　听课

七和八、1839—40　年度冬季和 1840　年度夏季学期

未报名听讲

九、1840—41 年度冬季学期

1.欧里庇得斯 **格佩特**博士讲授 勤勉

冯·梅德姆

41 年 2 月 23 日

该生在本校期间在遵守纪律方面没有过失和不良行为，经济上应指出的是曾多次被控欠债。

该生至今未曾被控在本校参加被禁的学生团体。

为此，特发予该生本证书。本证书加盖学校公章并有现任校长以及法律系、哲学系现任系主任亲笔签字。

1841 年 3 月 30 日于柏林

利希滕施泰因 克劳泽 兰齐佐勒 楚姆普特

王国政府全权副代表

利希滕施泰因 克劳泽已审阅

第一次发表于《社会主义和工人运动史文库》1926 年莱比锡版第 12 年卷

原文是德文

法律系主任卡·弗·巴赫曼教授
对卡尔·马克思的博士论文的推荐书[65]

最尊敬的先生：

最尊敬的顾问们：

谨向诸位推荐**特利尔的卡尔·亨利希·马克思**先生这位极有

资格的候选人。该候选人寄来1.**申请书**(a件);2.波恩和柏林两大学签发的学业证明(b件、c件)。证件中指出的违反纪律一节吾人可不必在意;3.拉丁文申请书、自传和题为《**德谟克利特的自然留学和伊壁鸠鲁的自然哲学的差别**》的博士论文抄本(d件);4.十二个弗里德里希斯多尔,(超过规定的)余额将予退还候选人。该博士论文证明该候选人才智高超、见解透彻、学识渊博,本人认为该候选人实应授予学衔。在该候选人德文申请书中表示仅希望获得博士学位,而其拉丁文申请书中却提到硕士学位,这显然是不熟悉我系章程而产生之误会。可能他以为此两学位等级相当,本人确信,此节一经澄清,即可满足其要求。

敬请明鉴审定

谨此致意

现任系主任

卡尔·弗里德里希·巴赫曼博士

1841年4月13日于耶拿

最尊敬的法律系系主任:

悉听尊便处理。

卢登 **雅·弗·弗里斯**

斐·汉德 **格特林**

恩·莱茵霍尔德 **舒尔采**

德伯赖纳

第一次发表于《社会主义和工人运动史文库》1926年莱比锡版第12年卷

原文是德文

燕妮·冯·威斯特华伦致卡尔·马克思

波 恩

[1841 年 8 月 10 日左右于特利尔]

小野猪!我是多么幸福啊,因为你快乐,因为我的信鼓舞了你,因为你想念我,因为你住在裱着壁纸的房间,因为你在科伦喝了香槟酒,因为那里有黑格尔派俱乐部,因为你幻想过—— 总之,因为你是我的亲爱的,我的小野猪。只是有一点我还感到不足:你本可以稍微夸奖一下我的希腊文,给我写封奖励的短信表扬我的博学。可是你们这些黑格尔帮[194],凡是不完全符合你们心意的,你们都不承认,哪怕它是最卓越的。因此,我只好老老实实地躺在自己的桂冠上。是啊,亲爱的,遗憾的是我至今仍不得不躺着,而且是躺在鸭绒被和枕头上,甚至这封短信也是在床上写出来的。

星期天我竟敢大胆出击—— 到前面那些房间去了,不过,这对我是有害的,现在不得不自食其果。施莱歇刚才告诉我,他收到一位青年革命者的信,他对自己同胞的估计大错特错了。他没有估计到他会得到股票或是其他别的什么东西。唉,亲爱的,亲爱的!如今你甚至都卷到政治里去了。这是最危险的,小卡尔,你时刻要考虑到:你家里有一个爱人,她正期待着你,惦念着你,她与你休戚相关。亲爱的,我的心上人,我多么想见到你啊!

不幸的是,我还不能确切地说出日期。现在我还未完全康复,我不会得到旅行的许可。不过,我顶多再呆一个星期,否则我们亲

爱的复类福音作者①终究是要走的,而我便见不到这位可钦可敬的人物了。今天清早我已仔细阅读了奥格斯堡报纸②上三篇关于黑格尔的文章和布鲁诺的书已出版问世的广告[195]。

亲爱的,说真的,我现在得向你大声说 vale faveque〔祝你健康,请勿相忘〕因为你只要我给你写两行,而现在,整页纸几乎要写满了。不过,今天我不想这么严格遵守规矩,我想将你要求的两行扩大成这么多页,我的心爱的,你不会因此而生你的小燕妮的气,对吗?至于内容本身,别忘了,只有骗子才能给得比他有的多。今天,我的脑子里空空如也,脑子里嗡嗡响,好象那里头除了辘辘叫的磨盘之外,什么也没有。思想全都飞走了,可是心里却是那么满足,充满着爱和对我无限依恋的你的思念与热望。

难道最近你没从沃邦处收到一封用铅笔写的信吗?看来,今后不能再靠中转人了,今后我得直接把信寄给我的老爷和主人。

此刻穿着白上衣的海军准将纳皮尔正好走过。见到这种场面,脑袋就有点晕。我有这种感觉:好象在我面前的是《魔弹射手》[196]里的狼谷,突然有一群野兽和奇形怪状的东西跑过。只不过在我们可怜的小小舞台上这时看到的总是拴着山魔、猫头鹰和鳄鱼的缆绳,——只是这里的机械装置有点异样。

爸爸③明天将初次起床并稍坐片刻。由于复元得很慢,他有点泄气了。不过,这并不妨碍他继续不断地发号施令,因此,他不要多久就会得到一面舰队长的大十字章。

---

① 布鲁诺·鲍威尔。——编者注

② 《总汇报》。——编者注

③ 路德维希·冯·威斯特华伦。——编者注

我要不是被可怜地困在床上的话，我便行将上路了。一切都准备好了。衣服、领子、帽子、头巾，所欠的就是穿戴的人了。唉，亲爱的，多少个不眠之夜，我想念着你和你的爱，我是多么经常地为你祈祷，为你祝福，祈求福祉降临你头上，然后，做着回忆过去和幻想未来的幸福的梦，这又是多么甜蜜，——今晚，海钦格尔正在波恩演出。你会去剧院吗？我看过她扮演多娜·黛安娜。

小卡尔，我愿给你多写一些，告诉你一切，但是妈妈[①]不让——否则她要把我的笔抢走，我没能再次最热烈地衷心地问候你。寄给你飞吻。飞吻呀，你飞吧，飞吧，飞到我的卡尔身边，热烈地贴在他的唇上，就象我此刻把你给他送出时这样热烈，这样诚挚，然后，可别做哑吧的爱情使者，请将爱情悄悄告诉你的那些亲爱柔情的话语，轻轻地告诉他。请你把一切都向他倾诉，哦，不，给你的女主人留下一点吧。

祝你健康，亲爱的，我的唯一的人儿！

再不能多写了，否则我要头晕了……[②]等等。你知道“马蹄声重……”[③]等等，等等。再见，从铁路上来的亲爱的人儿，再见，亲爱的人儿。——我就是要嫁给你，不是吗？

再见，再见，我的亲爱的。

第一次发表于《马克思恩格斯全集》1968年柏林德文版补卷上册　　原文是德文

① 卡罗琳·冯·威斯特华伦。——编者注

② 接下去是三行书写有误的拉丁文，没什么意思。——编者注

③ 味吉尔《亚尼雅士之歌》第8卷第596行。——编者注

燕妮·冯·威斯特华伦致卡尔·马克思

科　　伦

[1843年3月初于克罗茨纳赫]

虽然在最近一次会议上,两大国未就某一问题作出决定,亦未签订任何应开始通信的议定书,也就是说,并没有任何外来的强制手段,可是,这个卷发的小女记者感到一种内在的需要开始这么做,用以表示对你,我的亲爱的、善良的、唯一的心上人的深切而由衷的情爱和感激。你现在对于我是比以往任何时候都更为亲切可爱和珍贵,可是,每当你和我告别时,我总是万分激动,我多么想把你叫回来,以便再次告诉你,我多么爱你,我如何全身心地爱着你。可是,最后这一次你是以胜利者的姿态走的。我已看不见你的身影,只有你的形象出现在我的心上,它栩栩如生,这样地忠诚,天使般温柔和美,沐浴在爱的伟大与智慧的光芒之中,这时,我真不知道,在我心灵的深处你是多么珍贵。如果你此刻能在这里,我亲爱的小卡尔,你在你的调皮而又可爱的姑娘身上会感受到多少幸福啊!如果你再次表现出坏企图、恶意,我不会采取任何反抗的;我会温顺地低下头,任凭这个凶恶的男孩怎样摆布。“什么”,怎样?光明,什么,怎样,光明。你还记得我们在暮色苍茫中的那些谈话吗?我们那无言的嬉戏?那在半睡半醒中度过的时光,我的亲爱的,那时你是多么可爱,多么好,多么宽容,多么快乐!

你的形象矗立在我面前，是那样光辉，充满着胜利的力量，我的心渴望着时刻跟你在一起，每当想到要再见到你，我便欣喜若狂，这颗心担忧地到处追随着你。不论你到帕斯里蒂尔，或是到金色的默滕，不论你去找卢格老爹，或是去找潘泽，我都陪伴着你，时而在前，时而在后地追随着你。但愿我能为你扫清和铺平道路，清除你路上的一切障碍！唉，可是，我们眼下还未能抓住命运的轮子。自从夏娃陷入罪恶、犯了过失以来，我们便注定是被动的。我们的命运就是等待、期望、忍耐和受难。人们可以信赖我们做的事至多是织袜子、动针线、管钥匙，超过这一切则全是邪恶的。只有当涉及到确定《德国年鉴》①的出版地点时，才掺入了妇女的否决权问题，起着看不见的主要作用。昨夜，我考虑了斯特拉斯堡。如果你认为法国比德国合适，那么，也不该妨碍你返回德国，但愿自由主义的主权论不会告诉你说："如果祖国对您是不可爱的，那么，您就侨居国外或者干脆远离祖国吧！"但这一切，正如我已经说过的，只是我的想法，卢格大哥会知道该做什么的，特别是如果你的小母鸡在后面注视着这一切并且单另递交了一份呈子的话。总之，但愿能安然无事。

今天早晨，我在收拾房间，把棋子放回原处，拾捡烟头，打扫烟灰时，拾到一张纸。这是你从你的朋友路德维希②的著作[198]里撕下来的一页，你却把这重要的一页遗留在这里了。如果你已经往下读了，那我就不急于给你了。可是，对于这位可敬的装订工先生，如果有朝一日他要把全部东西装订成册，那么，他是极其需要这一页

① 指《德法年鉴》[197]。——编者注

② 费尔巴哈。——编者注

的。否则,全本著作便给破坏了。你必定还散落了不少页,若是这样,可真遗憾。你要保存好那些散开的书页。

现在我得告诉你,你走以后我立刻就感到难过和怏怏不快的事。我一下子就看到,你没带上非常需要的围巾,这样,你只好让你的鼻子风吹雨淋日晒,饱受种种摧残了。这一点使我首先感到挂念不安。第二件事就是,理发师走着碎步进来,我想,我可以省几个钱,便特别客气地问他,博士先生欠了多少钱。回答是七个半格罗申。我脑子里迅速地计算了一下:可以省二个半格罗申。但是我没有零钱,便给了他八个格罗申,我满以为他会找还我,可是这个坏蛋怎么干的?他谢了谢我,把钱全都放进口袋,我这六个分尼就白丢了,我只好干瞪眼。我竭力要使他明白过来,但,要么是他没有理解我痛苦的目光,要么是妈妈[1]直想安慰我——总之,我的六分尼就象一切美好的东西消失掉一样不见了。真扫兴!

好吧,现在还要谈谈梳妆用品。今天上午我出门上街去,在商人沃尔弗那里看到许多新到的花边。如果你买不到价廉物美的东西,或是要托别人挑选,那么,我的亲爱的,就把这事交给我办吧。亲爱的,我总觉得你**现在真的最好**是什么都还没买,把钱留下来路上用。亲爱的,知道不,当我和你在一起时,我们一起去买,如果人家骗我们,那就两人一起受骗,亲爱的,请你现在先别买。花,也是这样。我担心你会太破费,而我们俩一起挑选是件很惬意的事。如果你仍然不想放弃买花,那么,就买玫瑰色的吧,它最配我的绿衣服。不过,最好由我来办,你别办这桩事了。亲爱的,如果你要办这种事,最好在你成了我的法定丈夫、去过教堂之后。还有一件事,趁

① 卡罗琳·冯·威斯特华伦。——编者注

我还记得，你找一找我的上一封信，我很不高兴它落到旁人手里，它写得有些不怀好意，它的意图恶劣已极。

你回去后，他们象对待逃亡者那样围攻你，还是对你宽大处理了？奥本海姆回来没有？克莱森还有点生气吗？一俟可能，我就将拉法尔热的书[199]寄去。你已把那封倒霉的信转交给艾斯了吗?护照办得怎样了？我亲爱的，所有这些问题于我都没有直接的关系，现在开始谈那些刺激我的心的事。你在轮船上行为可检点？还是甲板上又有一个什么海尔曼夫人？咳，你这个调皮鬼，就要把这些从你身上驱逐掉。在轮船上老是这样，这类荒唐的旅行我要立刻在社会公约、在我们的婚约上提出禁止，任何反常越轨的行为都要受到严厉的惩处。类似的情况每次都要算，要逐一登记。每一次都要让你赎罪，我将制定另一种最痛苦的、类似民法的婚姻法。我一定要得到你！昨天晚上我又累得要死，不过，还是多吃了一个蛋。可见我的食欲还不差，而且，象杜塞尔多夫股票那样在上涨。你来到之后，我希望它们将是平价，并且国家将保证股息。可是现在，分别了。离别带来痛苦、内心的痛苦。再见，亲爱的，唯一的、可爱的小野猪，我的亲人。“什么？怎样！”唉，你呀，小调皮鬼。塔拉塔、塔拉塔，再见，快来信，塔拉塔，塔拉塔。

第一次发表于《马克思家书集》 原文是德文
1966年柏林版

卡尔·马克思和
燕妮·冯·威斯特华伦
婚　约

现住科伦的哲学博士卡尔·马克思先生和现住
克罗茨纳赫的无职业的
约翰娜·贝尔塔·尤莉亚·燕妮·冯·威斯特华伦小姐

婚　约

1843年6月12日[200]

第715号

朕，弗里德里希一威廉，天赐普鲁士国王，
下莱茵大公等等，等等，布告周知

兹有**卡尔·马克思**，哲学博士，居住在**科伦**，为一方；**约翰娜·贝尔塔·尤莉亚·燕妮·冯·威斯特华伦**，无职业，居住在**克罗茨纳赫**，为另一方，恭立在本证书末签名人、居住在**科布伦茨**司法区**克罗茨纳赫**的普鲁士王国公证人威廉·克里斯蒂安·亨利希·**布格尔**和本证书末署名的两证人面前。

在场双方声明，他们立意通过婚姻结合起来，婚礼将于近期隆重举行，对未来的婚姻，他们已协商一致，达成下列条款、条件和民

事后果：

一、凡不受下列各条专项限制的财产应属未来夫妻的共同财产。

二、此共同财产所有权也完全适用于夫妻双方未来的不动产，如果未来的夫妻把将来他们所继承或其中某一方所获得的不动产宣布为动产的话；这些由他们完全转为共同财产的未来的不动产由他们与动产同样对待，因此，根据民事法典第一千五百零五条之规定将不动产转为动产。

三、夫妻一方婚前所负之债、所承担应付的、继承的或其他途径承担的债务，一律由各人自己偿还，因此，这些债务应与共同财产无关。

至此，未来夫妻之间一切均已商妥，规定明确，本婚约即据此订立，并向在场各方清楚宣读。

本婚约于一千八百四十三年六月十二日在克罗茨纳赫孀居之冯·威斯特华伦女士之宅邸内签订，参加者尚有应邀前来之公证人认识的证人——约翰·安东·里克斯，私人身分，彼得·贝尔茨，裁缝，两人均居住在克罗茨纳赫。本文件先由公证人知其姓名、等级和居住地的上述提到的双方签字，继由证人和公证人签字，以资证明。

本文件的正本保存于公证人处，其上贴有价值二塔勒的印花，由下列各人亲笔签名：

“卡尔·马克思博士、燕妮·冯·威斯特华伦、约·安·里克斯、彼得·贝尔茨和公证人布格尔。”

同时，朕命令并指示与此有关之各司法执行人员执行本件；总检察官和地方法院检察官遵循本文件；各部队的军官、指挥官及其

副手们坚决支持本文件，如果有人依法向他们提出请求的话。

此第一主要副本由公证人签字并加盖其关防，以资证明。

兹证明此件确系主要副本。

公证人　**布格尔**[1]

第一次发表于《马克思恩格斯全集》1929年国际版第1部分第1卷第2分册

原文是德文

① 文件上盖有公证人的圆形关防并附有支领酬金者的名单（酬金总数为六塔勒十五格罗申，其中包括给证人的酬金以及手续费）。——编者注

注　　释

注　　释

索　　引

注　　释

注　　释

1　《青年在选择职业时的考虑》是 1835 年 8 月马克思在特利尔中学毕业考试时写的论文。青年马克思在这次考试中写的文字，现在保存下来的共有七篇：上述用德文写的根据自由选题的文章；用拉丁文写的论奥古斯都的元首政体的文章；宗教文章（后两篇已收入本卷附录）；拉丁文即席翻译；希腊文翻译；法文翻译；数学作业等等。（这些著作全部收入《马克思恩格斯全集》1929 年国际版第 1 部分第 1 卷第 2 分册第 164—182 页。）

在这些著作的手稿中，有历史和哲学课教师、当时的中学校长约·维滕巴赫加的许多着重号（在本卷中没有刊印出来）。他还写了以下评语："非常好。文章的特点是，思想丰富，叙述很有条理。但是一般来说作者在这里也犯了他常犯的错误，过分追求非常精致的形象表达。因此论述中无论个别用词还是整个章句，在许多加了着重号的地方都缺乏必要的鲜明性和确定性，而且有时还缺乏准确性。"—— 第 3 页。

2　《给父亲的信》是马克思学生时代保存下来的唯一的也是最早的一封信。—— 第 8 页。

3　指约·哥·海奈克齐乌斯《按照〈罗马法全书〉次序叙述的民法原理便览》1728 年阿姆斯特丹版（J.G.Heineccius.《Elementa juris civilis secundum ordinem Pandectarum, commoda auditoribus methodo adornata》.Amstelodami, 1728）；安·弗·尤·蒂博《罗马法全书的体系》1803—1805 年耶拿版第 1—2 卷（A.F.J.Thibaut.《System des Pandekten-Rechts》.Bd.1—2, Jena, 1803—1805）。—— 第 10 页。

4　《罗马法全书》—— 拉丁文是 digesta，即汇编的意思—— 它是罗马民法

大全(Corpus juris civilis)的最重要部分,是在528—534年东罗马有士丁尼一世时编纂的。《罗马法全书》是从罗马著名法学家关于民法和诉讼法著作中摘录汇编成的。——第10页。

5 这篇著作没有保存下来。——第10、15、16、882页。

6 指约·哥·费希特《根据科学原则的自然法原理》1796年耶拿和莱比锡版第二部(J.G.Fichte.《Grundlage des Naturrechts nach Principien der Wissenschaftslehre》.2 Teile.Jena und Leipz-ig,1796)。——第10页。

7 弗·卡·萨维尼《占有权。民法研究》1803年黑森版第1章第1节(F.C.Savigny.《Das Recht des Besitzes.Eine civilistische Abhand-lung》.Erster Abschnitt,§ Ⅰ.Gießen,1803)。——第11页。

8 马克思凭记忆引自萨维尼的著作。——第11页。

9 指1797年在科尼斯堡出版的伊·康德著作《法学的形而上学的基本原理》(《Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre》.Königsberg,1797)中的契约分类。——第13页。

10 指以下著作:哥·埃·莱辛《拉奥孔:或论绘画和诗歌的界限》1766年柏林版(G.E.Lessing.《Laokoon: oder über die Grenzen der Mahlerey und Poesie》.Berlin,1766);卡·威·斐·佐尔格《埃尔温。关于美学和艺术的四问答》1815年柏林版第二部(K.W.F.Solger.《Erwin.Vier Gespräche über das Schöne und die Kunst》.2Teile.Berlin,1815);约·约·温克尔曼《古代艺术史》1764年德勒斯顿版第二部(J.J.Winckelmann.《Geschichte der Kunst des Alterthums》.2 Teile.Dresden,1764);亨·卢登《德国民族史》1825—1837年哥达版12卷本(H.Luden.《Geschichte des teutschen Volkes》.12 Bände,Gotha,1825—1837)。——第14页。

11 恩·斐·克莱因《德国一般刑法原则》1799年哈雷版(E.F.Klein.《Grundsätze des gemeinen deutschen peinlichen Rechts》.Halle,1799);《普鲁士国家立法和法学年鉴》1788—1809年柏林和什切青版

26卷本(《Annalen der Gesetzgebung und Rechtsgelehrsamkeit in den Preußischen Staaten》. 26 Bände, Berlin und Stettin, 1788—1809)。——第14页。

12 马克思指的下列著作:约·保·安·费尔巴哈《成文刑法的原则和基本概念的修订》1799年爱尔福特版第一部和1800年开姆尼茨版第二部(J.P.A.Feuerbach.《Revision der Grundsätze und Grundbegriffe des po-sitiven peinlichen Rechts》.Th.1, Erfurt, 1799; Th.2, Chemnitz, 1800);约·保·安·费尔巴哈《德国现行一般刑法教科书》1801年吉森版(J.P.A.Feuerbach.《Lehrbuch des gemeinen in Deutschland gel-tenden pein-lichen Rechts》.Gießen, 1801);卡·路·威·冯·格罗尔曼《刑法科学的原则》1798年吉森版(K.L.W.von Grolmann.《Grundsätze der Criminalrechts-Wissenschaft》.Gießen, 1798);安·威·克拉麦尔《论〈罗马法全书〉和〈[查士丁尼]法典〉不同版本的词义》1811年基尔版(A.W.Cramer.《De verborum significatione tituli pandectarum et codicis cum variae lectionis apparatu》.Kiliae, 1811);约·奈·冯·韦宁-英根海姆《一般民法教科书,根据海泽为讲授罗马法全书而写的一般民法体系的原理编纂》1822—1823年慕尼黑版第1—3卷(J.N.von Wenning-Ingenheim.《Lehrbuch des Gemeinen Civilrechtes, nach Heise´s Grundriß eines Systems des gemeinen Civil-Rechtes zum Behuf von Pandecten-Vorlesungen》.Bd.1—3.München, 1822—1823);克·弗·米伦布鲁赫《关于罗马法全书的学说》1823—1825年哈雷版第1—3卷(Ch.F.Mühlenbruch.《Doctrina pandectar-um》.Vol.1—3.Halis Saxonum, 1823—1825)。——第16页。

13 马克思指十七世纪末十八世纪初在杜宾根出版的德国法学家沃·亚·劳特巴赫写的关于罗马法全书的教材:《供研究五十卷罗马法全书的理论实践文集——按综合法编写》1690—1714年杜宾根版第1—43卷及索引(由乌·托·劳特巴赫出版)(Lauterbach W.A.《Collegium theo-rico-practicum.Ad L.Pandectarum Libros methodo synthetica》《Hrsg.von Urlich Thomas Lauterbach)Vol.1—43 und Register.Tübingen, 1690—1714);《法学教科书——最简单的公式,但具有丰富的意义和论

据，说明了几乎全部法的内容》1679年杜宾根版第一版（由约·雅·许茨出版）（《Compendium juris brevissimis verbis, sed amplissim氣sensu & allegationibus universam ferè materiam juris exhibens》（Hrsg.von Joh.Jacob Schütz）.1 Aufl.，Tübingen，1679）。——第16页。

14 十二世纪博洛尼亚僧侣弗兰契斯科·格拉齐安编写的宗规法汇编《矛盾宗规的协调》（《Concordia discordantium canonum》），是十六世纪《宗规法大全》（《Corpus juris canonici》）的基本部分。该大全在中世纪是同罗马民法大全（《Corpus juris civilis》）相对立的。卓·帕·朗切洛蒂《宗规法纲要》1598年维也纳版（G，P.Lancelotti.《Institutionesjuris canonici》.Venetiis，1598）；这部《纲要》曾作为附录编入《宗规法大全》。——第16页。

15 指1623年伦敦出版的弗·培根的著作《论科学的价值和发展》（《De dignitate et augmentis scientiarum》）。——第16页。

16 海·赛·赖马鲁斯《关于动物本能主要是它们的复杂本能的总的考察：探明世界、造物主和我们自身之间的联系》1760年汉堡版（H.S.Reimarus.《Allgemeine Betrachtungen über die Triebe der Thiere，haupt-sächlich über ibre Kunst-Triebe：zum Erkenntniß des Zusammen-hanges der Welt，des Schöpfers und unser selbst》.Hamburg，1760）。——第16页。

17 博士俱乐部是1837年在柏林出现的黑格尔派（青年黑格尔派）左翼激进分子代表的小组。博士俱乐部的成员有：神学讲师布鲁诺·鲍威尔、历史学教员卡尔·弗里德里希·科布、地理学教员阿道夫·鲁滕堡等人。马克思也积极参加了俱乐部的活动，该俱乐部在青年黑格尔派运动中起了重要作用。——第16页。

18 指1830年起在莱比锡出版的自由派年鉴《德国罪斯年鉴》（1832年阿·夏米索是年鉴的编辑之一）。——第17页。

19 从亨利希·马克思1837年9月16日给他儿子的信（见本卷第870页）中可以看出，卡尔·马克思当时打算出版戏剧评论的杂志。——第17

页。

20　古·弗·格特纳《〈论地方法〉。致柏林王室司法枢密官阿·维·格策先生》1837年柏林版(G.F.Gaertner.《Über die Provinzial-Rechte》.Sendschreiben an den Königl.Geheimen Justiz-und vortragenden Rath im hohen Justiz-Ministerium zu Berlin,Herrn A.W.Goetze.Berlin,1837)。——第17页。

21　这封信没有保存下来。——第18、847页。

22　这两首显然是青年马克思于1837年2月至4月间写成的诗,收入献给父亲的诗册(见本卷第569—736页)。

总标题《狂欢》是1841年《雅典神殿》杂志发表该诗时加的。同时,对这两首诗的原文也作了一些小小改动。《小提琴手》一诗在杂志上发表时删去了原诗第五节

"什么话!我要把这血污的长剑
直插在你的灵魂心间,"

后面的两行诗:

"离开家去吧!走开吧!
孩子,别拿脑袋冒险!"

1841年3月3日《法兰克福谈话报》(《Frankfurter Konversationsblatt》)第62号上发表了对《狂歌》的评论。该报在对诗的形式作了否定评价的同时,肯定了作者的"独创的天才"。——第20页。

23　马克思1839年所写的《关于伊壁鸠鲁哲学的笔记》在他的博士论文(见本卷第183—285页)中得到了广泛的利用。这些笔记是马克思对古希腊罗马哲学所作的研究结果。笔记里除了阐述他自己的观点外,还有大量主要和伊壁鸠鲁哲学有关的一些古代作家的著作的希腊文和拉丁文摘录。流传至今的手稿有七本笔记,其中五本(笔记一——四和七)的封面上标有《伊壁鸠鲁哲学》的标题。笔记二——四的封面上注有"1839年度冬季学期"的字样。笔记五和六的封面没有保存下来。笔记六还缺少数页。笔记五的最后五页全是黑格尔的著作《哲学全书》的摘录,标题是:《自然哲学提纲》。本卷中这些摘录均刊印在《笔记》的后面(见本卷第176—182页以及注43)。

第一次发表于1927年出版的《马克思恩格斯全集》俄文版第1卷中的《笔记》，基本上是马克思本人所写的东西，没有他所作的摘录及对摘录的简短注释。全文于1956年第一次用俄文发表于《马克思恩格斯早期著作选》。全文第一次按原文（附有拉丁文和希腊文引文的相应的德文译文）刊载于1968年柏林出版的《马克思恩格斯全集》补卷上册。

马克思在手稿上所划的垂直着重号都在页边予以复制。无论在《笔记》或其后发表的博士论文里，凡在马克思引用古代作家著作的地方，都根据这些作家的著作出版时所采用的编排顺序，用数字指明这部或那部著作的卷、章和节并用方括号括起来。在个别引文中根据马克思所使用的资料作了一些为恢复意思上的联系所必需的增补（也放在方括号内）。总标题是根据每本笔记上作者自己拟的标题加上去的。——第25页。

24 马克思指的是1649年在里昂出版的《比埃尔·伽桑狄评第欧根尼·拉尔修，第10卷：论述伊壁鸠鲁的生平、习惯和见解》（《Petri Gassendi Animadversiones in decimum Librum Diogenis Laertii, qui est de Vita, Moribus, Placitisque Epicuri》）。——第27页。

25 预想——按照字义是“预感”，在斯多葛派那里是预料，是原初的一般概念，是天生的，但只有和感性经验相联系才起作用；在伊壁鸠鲁派那里是经验主义的一般概念。——第28、164页。

26 心灵的宁静是古希腊伦理学的概念，表示安宁、精神的平静。在伊壁鸠鲁的伦理学中是生活的最高理想，是通过认识自然，摆脱对死亡的恐惧而达到了内心自由的哲人所处的状态。——第30页。

27 马克思在《笔记》中引用的普卢塔克的话是以1599年美因河畔法兰克福出版的古·克西兰德版本为依据的（Plutarchus Chaeronensis. Com-mentarius Ne suaviter quidem vivi posse secundum Epicuri decre-ta, docens. In: Quae extant omnia, cum latina, interpretatione Hermanni Cruserii, Gulielmi Xylandri… T. 2: Continens Moralia. Gulielmo Xylandro interprete. Franco-furti, 1599）。——第44、62、72、197页。

28 路·费尔巴哈《近代哲学史——从维鲁拉姆男爵培根到贝奈狄克特·斯宾诺莎》1833年安斯巴赫版(L.Feuerbach.《Geschichte der neuern Philosophie von Bacon von Verulam bis Benedict Spinosa》.Ansbach, 1833)。——第52页。

29 亚里士多德的这篇论文没有保存下来。马克思所提到的话在亚里士多德的著作《论动物的结构》(《De partibus animalium》)中可以看到。——第52页。

30 下面马克思引用的是1621年日内瓦出版的塞克斯都·恩披里柯文集《反对数学家》和《皮浪的基本原理》(Sextus Empiricus.Opera quae extant.Magno ingenii acumine scripti, Pyrrhoniarum hypotypo-seon libri Ⅲ.Quibus in tres philosophiae partes accerrime inqui-ritur.Henrico Stephano interprete: Adversus mathematicos, hoc est, eos qui disciplinas profitentur, libri Ⅹ.Gentiano Herveto Aurelio interprete, graece nunc primum editi… Coloniae Allo-brogum, 1621)。——第56页。

31 *花园派* 是指伊壁鸠鲁的学生;他们获得这个称呼是因为公元前307—306年在雅典创立的伊壁鸠鲁学派设在花园中。“花园”成了古代世界唯物主义和无神论的主要中心。——第57页。

32 亨·李特尔《古代哲学史》1829年汉堡版第1部分(H.Ritter.《Geschichte der Philosophie alter Zeit》.Erster Theil.Hamburg, 1829)。——第64页。

33 *赫尔干尼亚海*是里海的古称。这里显然指的不是“赫尔干尼亚海的鱼”,而是“赫尔干尼亚人或吃这种鱼的人”。——第80、215、266页。

34 指普卢塔克关于自古以来就存在的人的三种范畴的神秘主义观念,他在他的《论信从伊壁鸠鲁不可能有幸福的生活》一书中发挥了这一观念。——第85、244页。

35 这首诗大概是雅科布·伯麦写的,据他的传记作者阿布拉姆·冯·弗兰肯贝格证实,伯麦不止一次地把它写在他的朋友的纪念册上。这首诗

马克思显然引自《近代哲学史——从维鲁拉姆男爵培根到贝奈狄克特·斯宾诺莎》第161页。——第89页。

36 在研究用原文出版《马克思恩格斯全集》国际版第二版时，德意志民主共和国的学者于1972—1973年弄清了原先认为是《关于伊壁鸠鲁哲学的笔记》第五本的是第六本，而认为是第六本的则是第五本（两本的封面均未保存下来）。因此，与1968年柏林出版的《马克思恩格斯全集》补卷上册相比，在本卷中这些笔记本的次序作了变动，即第五本笔记改成第六本，而第六本则改成第五本。至于这些笔记的内容编排则完全与上述德文补卷上册相同。

至于本卷中第五与第六本笔记的内容编排，如与《马克思恩格斯早期著作选》（1956年莫斯科版）相比，那么变动的地方不仅有笔记本的次序，而且有的还涉及到前后文的连贯性。这种连贯性完全是以德文补卷上册中的变动为根据的（部分单张保存下来的材料在1956年出版的《马克思恩格斯早期著作选》中被归入不是它所属的笔记本中。本卷保持了上述笔记内部的这种连贯性。——第131页。

37 保存下来的《笔记》手稿中没有摘自卢克莱修的长诗《物性论》第六卷的摘录。——第135页。

38 F.Ch.Baur.《Das Christliche des Platonismus oder Sokrates und Christus》.Tübingen,1837.——第138页。

39 马克思在这里援引亚里士多德的话时，大概指的是《形而上学》第1卷第9章第991a节第21行，在那里亚里士多德对柏拉图学说进行了批评。——第143页。

40 指的是普罗提诺的著作《九章集》。——第145页。

41 乔·威·弗·黑格尔《哲学史讲演录》。载于《黑格尔全集。作者生前友人出版的全集版》1833年柏林版第14卷（G.W.F.Hegel.《Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie》.In:C.W.F.Hegel.Werke.Vollständige Ausgabe durch einen Verein von Freunden des Verewigten.Bd.14,Berlin,1833）。——第147页。

42 在保存下来的手稿原文中没有马克思在第七本笔记的封面上所提到的西塞罗的著作《土斯库兰的谈话》的摘录。然而在第七本笔记中却有封面上未提到的西塞罗的著作《论最高的善和恶》的摘录。——第163页。

43 《自然哲学提纲》是黑格尔《哲学全书》(G.W.F.Hegel.《Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften》)中论述自然哲学的一些章节的简明摘要,是马克思于1839年在《关于伊壁鸠鲁哲学的笔记》中即在第五本笔记的最后五页上所作的札记。可能此提纲系马克思在第五本笔记中研究伊壁鸠鲁自然哲学的性质和特点时编写的,旨在把它和当时包括黑格尔在内对自然哲学的各种解释相对比。

马克思的提纲有三个方案。第一方案包含黑格尔《哲学全书》第252—334节的内容,并且最接近于再现黑格尔对事物的阐述方式和表达方式。第二方案所概括的有关自然哲学的章节数目较少,但它的特点是在系统化和术语方面具有较大的独立性。在这个意义上讲最独特的是第三方案,它在更大程度上摆脱了黑格尔的专门术语,而且尽管很简要,却最充分地反映了黑格尔自然哲学的内容。——第176页。

44 《德谟克利特的自然哲学和伊壁鸠鲁的自然哲学的差别》一文是马克思在1839年计划对古希腊罗马哲学史进行全面研究工作的一部分。

在研究这些问题的过程中,马克思写了预备性的《关于伊壁鸠鲁哲学的笔记》(见本卷第25—175页),并在写这篇论文时加以利用。1841年初马克思将此文作为应考哲学博士学位的论文寄给耶拿大学哲学系。4月15日他被授予博士学位。同时马克思还打算在报刊上发表他的论文。为此他写了献词和序,标明的日期是1841年3月。虽然马克思于1841年底和1842年初又有此打算,但论文未能发表。作者的手稿未找到。保存下来的只有一份不知由何人抄录的不完整的副本,内有马克思亲笔作的修改和补充。除了估计可能是论文的片断的一张残页之外,论文第一部分的第四节和第五节的全文,还有《附录》以及作者对《附录》所加的部分注释均未保存下来。这一点在把论文的内容拿来和马克思写的目录加以比较时就可以看出(见本卷第191—192页)。第一部分的每一节和第二部分的每一章都有作者注的单独编号。这些从原著和注释补充材料中转抄来的希腊文和拉丁文引文注释,保存下来的也不

完整。这些作者注在本卷中依照保存下来的手稿副本的样子放在正文之后，它们的注码用的是带括号的顺序号码，以示同编者注和脚注区别开来。明显的笔误已纠正。马克思在手稿副本上所作的意义上有重大改动的地方在书页下端的编者注中作了说明。

马克思的博士论文第一次发表于《卡尔·马克思、弗里德里希·恩格斯和斐迪南·拉萨尔的遗著》1902年斯图加特版第1卷。在第一次发表时，作者注除了少数几个之外，几乎全都删掉了，上述残页也删掉了。第一次全文（根据残存的那部分手稿）发表于《马克思恩格斯全集》1927年国际版第1部分第1卷第1分册。——第183页。

45 马克思打算写一部内容比较广泛的关于伊壁鸠鲁派、斯多葛派和怀疑派的哲学史的著作的意图未能实现。——第188、195页。

46 C.F.K.Köppen.《Friedrich der Grosse und seine Widersacher》. Leipzig，1840，S.39.这本书是献给卡尔·马克思的。——第189页。

47 这里马克思引用的是大卫·休谟的《人性论》（A treatise of human nature》）一书的德文译本《Über die menschliche Natur》1790年哈雷版第1卷第485页。——第189页。

48 马克思根据第欧根尼·拉尔修第10卷引用伊壁鸠鲁致梅诺伊凯乌斯的信中的一段话（见该书第123节）；这段引文以及下面几段引自埃斯库罗斯著作的引文，马克思是用希腊文摘抄的（参看本卷第29页）。——第189页。

49 虽然《论诸哲学家的见解》这一著作被认为出自普卢塔克之手，但是看来他实际上不是此书的作者。——第197页。

50 希腊人称印度哲学家、严格的禁欲主义者为裸体智者。——第201页。

51 在目录（见本卷第191—192页）中提到的博士论文第一部分的四、五两节——《德谟克利特的自然哲学和伊壁鸠鲁的自然哲学的一般主要差别》和《结论》——的手稿均未找到。——第208页。

52 可能指德国哲学教授纽伦贝格尔和德国语文学家施奈德对下列出版物的评论：《第欧根尼·拉尔修，第10卷：论生平、见解和格言，由卡尔·

纽伦贝格尔分别以希腊文和拉丁文出版》1791 年纽伦堡版(《Diogenes Laertius. De vitis, dogmatibus et apophthegmatibus liber decimus graece et latine separatim editus… a Carolo Nürnbergero》.No-rimbergae, 1791)和《伊壁鸠鲁的两封信里所包含的物理学和气象学方面的意见。希腊文本由约翰·哥特洛布·施奈德根据手写本和印刷本校正和解释》1813 年莱比锡版(《Epicuri physica et meterologica duabus epistolis eiusdem comprehensa.Graeca ad fidem libro-rum scriptorum et editorum emendavit atque interpretatus est Io.Gottl.Schneider》, Lipsiae, 1813)。——第 218 页。

53 不是指伊壁鸠鲁的学生——朗普萨科斯的梅特罗多罗斯,而是指德谟克利特的学生——希沃斯的梅特罗多罗斯,他在马克思加的作者注中引用的斯托贝的一段话里被误称为伊壁鸠鲁的老师。这段话在关于伊壁鸠鲁哲学的笔记六中也引用了(见本卷第 159 和 273 页)。——第 227 页。

54 根据博士论文的目录(见本卷第 191—192 页)应当由两篇组成的附录,只保存下来两个片断:即第二篇第一节的开头和作者给第一篇所有三节加的注。附录的总标题在第一个片断里是没有的,这里是根据内容加上的。这个片断的文字和关于伊壁鸠鲁哲学史的笔记三里的文字几乎完全相同(见本卷第 85—88 页),是由无名氏抄在一张和笔记本里的纸一样的纸上的。据此有过一种意见,认为该片断与博士论文无关,它是一部失传的研究古希腊罗马哲学的著作的一部分,显然带有草稿的性质。同时这个片断的内容和其中摘录的普卢塔克著作的引文,与保存下来的作者给附录加的注释的文字有密切联系(见本卷第 281—285 页)。根据现有的事实要彻底解决这个片断到底属于哪一部著作的问题目前尚无可能,因此在本卷里把它作为博士论文的组成部分予以发表。——第 244 页。

55 作者注的手稿中所有的引文都是用原文——拉丁文和希腊文——抄录的。马克思在注释中从第欧根尼·拉尔修的著作《哲学名人的生平和学说》里摘录下来的引文和《关于伊壁鸠鲁哲学的笔记》中摘录的引文不同,在《关于伊壁鸠鲁哲学的笔记》中它们是从 1833 年莱比锡陶赫尼茨

出版社出版的伽桑狄的注释版本(里昂 1649 年版)中摘引来的,这一版本在一些地方和伽桑狄的版本有很大出入。这就是马克思在博士论文的注释中和在《关于伊壁鸠鲁哲学的笔记》中所引用的同一些引文有差异的原因。为了便于读者查阅,中译文作了必要的统一。

在马克思所作的注释中在个别必要的情况下加上了编者说明,括在方括号内。——第 247 页。

56 马西利亚人是马西里亚城(后来的马赛)的居民。马西里亚城是由小亚细亚的佛克亚城邦移民大约在公元前 600 年建立的希腊殖民地。

马克思所提到的罗马统帅马利乌斯和入侵高卢和意大利北部的日耳曼部落基姆布利人的战斗,发生在公元前 101 年,地点在韦尔切利。——第 256 页。

57 指十九世纪三十年代末至四十年代初德国哲学上两个派别的斗争。

马克思在这里称青年黑格尔派为哲学上的“自由派”。到三十年代末他们之中最激进的人(布·鲍威尔、路·费尔巴哈、阿·卢格等人)转到无神论立场,从左的方面批判了黑格尔哲学,并要求资产阶级的自由。青年黑格尔派的这一进步所引起的反应是形成了所谓的“实证哲学”。

“实证哲学”是哲学中的一种宗教神秘主义的流派,它从右的方面批判黑格尔哲学(克·海·魏瑟、伊·海·小费希特、安·君特、弗·巴德尔以及后期的谢林)。“实证哲学家”企图使哲学从属于宗教,反对理性认识,并且认为神的启示是“实证”知识的唯一源泉。他们把凡是宣布理性认识为自己的源泉的哲学都叫做“否定”哲学。——第 259 页。

58 马克思摘引(在手稿上是法文)自《自然体系,或物质世界和精神世界的规律》。法国科学院常任秘书和四十个院士之一米垃波先生著,1770 年伦敦版(《Système de la nature. Ou des loix du monde physique et du monde moral》. Par M. Mirabaud, Secrétaire Perpétuel et l'un des Quarante de l'Académie Française. Londres, 1770)。该书的真正作者是法国唯物主义者保·昂·霍尔巴赫,为了保密,他在自己的书上借用了 1760 年去世的法国科学院秘书 J.B.米拉波名字。——第 282 页。

59 马克思援引的是1795年出版的谢林的两本著作《关于教条主义和批判主义的哲学通信》(《Philosophische Briefe über Dogmatismus und Kriticismus》)和《论“自我”是哲学的原则,或论人类知识中绝对的东西》(《Vom Ich als Princip der Philosophie, oder über das Unbedingte im menschlichen Wissen》)。后来谢林放弃进步观点,转到宗教神秘主义立场。1841年谢林被普鲁士当局聘请到柏林大学同黑格尔学派特别是青年黑格尔派代表人物的影响作斗争。——第284页。

60 看来马克思引用的是黑格尔在1829年度夏季学期所作的宗教哲学讲座(《Vorlesungen über die Philosophie der Religion》)第十三讲。——第284页。

61 指康德的著作《纯粹理性批判》中对证明神存在的各种方法的批判。——第284页。

62 马克思指的是康德的著作《纯粹理性批判》中就关于判断成分的逻辑意义的推论(主语、谓语、系词“是”)所作的下述评语:“一百个真正的塔勒里包含的东西丝毫也不比一百个可能有的塔勒里包含的东西多。确实,因为可能有的塔勒意味着概念,而真正的塔勒意味着物体及其假设本身,那么如果物体所包含的东西比概念多,我的概念就不会表示整个物体,因而也就不会和物体相等。可是当我有一百个真正的塔勒时,我的财产就比我光有一个它们的概念(即可能有的塔勒)时多。确实,在实际情况中物体不仅分析地包含在我的概念中,而且也被综合地加到我的概念(它是我的财产的规定)中,而一点也没有以我的概念之外的这一存在去增加这些想象中的一百塔勒”(见伊曼努尔·康德著作六卷集的第3卷,1964年莫斯科版第522页)。——第285页。

63 温德人是斯拉夫人的古称。——第285页。

64 1841年底至1842年初,马克思再次试图发表他的论文。为此他草拟了新序言的开头部分。这是一份最初的草稿,有许多删改之处。——第286页。

65 马克思的博士论文连同应考学位的德文和拉丁文申请书于1841年4

月 13 日正式登入耶拿大学登记册第 26 号。

同日,哲学系主任巴赫曼和几位教授签署了对论文的推荐评语(见本卷第 898—899 页)。4 月 15 日函授马克思哲学博士学位并发给证书。—— 第 287、898 页。

66 本文是马克思针对莫泽斯·赫斯的文章《Deutschland und Frankreich in bezug auf die Zentralisationsfrage》(发表于 1842 年 5 月 17 日《莱茵报》附刊上,并用赫斯的通讯员符号÷÷署名)中对国家集权问题的抽象的、虚无主义的解释而写的批判文章的开头部分。马克思的文章看来没有完。我们得到的该文已写成的部分是手稿。—— 第 289 页。

67 马克思这篇文章是针对德国哲学家格鲁塔攻击 1841 年莱比锡出版的布·鲍威尔的著作《复类福音作者的福音史批判》第 1—2 卷(《Kritik der evangelischen Geschichte der Synoptiker》.Bd.1—2.Leipzig,1841)而写的。格鲁培以哲学的超党派性和中立性作幌子(马克思在本文中套用了格鲁培的声明:“作者本人从来不替某个党派服务,也不受某个人影响”),在他那本反对青年黑格尔派领袖的小册子《布鲁诺·鲍威尔和学院的教学自由》(《Bruno Bauer und die akademische Lehr-freiheit》)中,企图破坏福音史料的批判者鲍威尔的威信。青年黑格尔派的杂志《德国年鉴》针对格鲁培的小册子还发表了一系列维护鲍威尔的文章。—— 第 292 页。

68 这里马克思阐述的是布·鲍威尔在《复类福音作者的福音史批判》(第 2 卷第 296 页)中引用新教神学家奥·内安德 1837 年在汉堡出版的《在故事联系和故事发展中所表现的耶稣基督的一生》第 265 页(《Das Leben Jesu Christi in seinem geschichtlichen Zusammenhange und seiner geschichtlichen Entwicklung dargestellt》.Hamburg.1837,S.265)上的话。—— 第 294 页。

69 以下马克思从布·鲍威尔《复类福音作者的福音史批判》第 2 卷第 297、299 和 296 页转引了新约的几段摘录。—— 第 294 页。

70 编辑部的这篇声明和马克思的文章《共产主义和奥格斯堡〈总汇报〉》(见《马克思恩格斯全集》第 1 卷第 130—134 页)有密切的联系。马克思

在文章中回击了奥格斯堡《总汇报》反对共产主义的言论和对《莱茵报》的攻击。马克思无论在自己的文章中或在编辑部的声明中，对1842年10月11日奥格斯堡《总汇报》第284号上发表的那篇题为《共产主义学说》(《Die Kommunistenlehren》)的通讯展开了论战。马克思在编辑部的声明中揭露了《共产主义学说》这篇通讯的作者歪曲了1842年10月6日在《亚琛城日报》第277号上发表的《普鲁士的共产主义者》(《Kommunisten in Preußen》)一文的观点。——第297页。

71 编辑部的这个按语是同发表在同一号报上的《莱茵通讯》有关。这篇通讯也是对早些时候在《莱茵报》(1842年9月22日和25日以及10月2日和4日第265、268、275和277号)附刊上发表的文章《汉诺威自由主义反对派的失败》(《Fehlgriffe der liberalen Opposition in Hannover》)的回答。——第299页。

72 法国波旁王朝复辟以后，于1814年6月4日颁布了一部宪章。这部宪章确立了君主立宪制度，可是各阶层的广大人民都完全被摒弃于政治生活之外。1830年7月26日国王查理十世又颁布了六条命令(七月敕令)，粗暴地违反了1814年宪章(解散了新选出的下议院，剥夺工商业资产阶级的选举权，施行新的限制出版自由的措施等等)并意味着宫廷人物、贵族上层和上层僧侣企图实行政变。这一敕令成为法国1830年七月革命和推翻波旁王朝的直接导火线。——第299页。

73 1837年恩斯特-奥古斯特国王和他的拥戴者在汉诺威发动了政变。国王在废除了具有温和的自由主义性质的1833年宪法(根据宪法，大臣由国王任命，但对议会负责)以后，使1819年宪法重新生效，保留了等级代表制原则和严格限制省议会的权利。汉诺威的自由主义人士力求恢复1833年的宪法；这种要求体现于哥丁根大学七位教授(格林兄弟、达尔曼、盖尔温努斯、艾瓦德、阿尔勃莱希特、韦伯)的抗议书中。结果七位教授被撤职；其中有些人被放逐。汉诺威事件在整个德国引起了广泛的反应。——第299页。

74 马克思的《市政改革和〈科伦日报〉》这组文章（共三篇通讯）以及紧接着发表的《〈科伦日报〉通讯员和〈莱茵报〉的立场》一文，是马克思针对当时围绕普鲁士政府打算在莱茵省实施的地方管理机构的改革

所展开的激烈辩论而写的。随着法国军队占领莱茵河左岸的德国地区，那里的封建制度基本上被消灭，并在十八世纪九十年代，在未来的普鲁士莱茵省建立了新的行政区机构。市和乡在法律上是平等的，而乡中封建土地占有制的特权被大大削减。随着1815年普鲁士统治地位的确立，政府和封建贵族企图结束这种局面，废除市和乡的平等权利。普鲁士当局强迫莱茵省各城市接受1808年普鲁士关于城市体制的反动条例，而对乡则规定新的条例。统治阶层指望通过这种办法来恢复莱茵省贵族的特权。

莱茵进步的资产阶级和具有民主意识的知识分子反对普鲁士当局的这些意图，竭力捍卫市和乡的平等权利。《莱茵报》坚决支持这条路线，并为进一步扩大法国资产阶级革命的民主成果而斗争。从1842年8月至12月《莱茵报》发表了一系列维护城乡权利平等的文章，反对实施普鲁士的等级原则和扩大封建贵族的特权。当时《科伦日报》为了迷惑读者曾报道说，莱茵地区的居民似乎都赞成把市和乡分开，同时也歪曲解释《莱茵报》通讯中的观点和论证。马克思提出反驳，而在《科伦日报》答复后他又继续写了三篇反驳文章。在这些文章中，马克思不仅赞同激进资产阶级在1848年三月革命前夕所提出的要求，而且作为革命民主主义者，站在更坚决更彻底的立场来对待这些要求。马克思不得不在受检查的报刊上以表面的忠诚作掩护来对普鲁士国王和政府在改革问题上的顽固落后而又蛊惑人心的立场进行尖锐的批评。马克思非常巧妙地揭露了《科伦日报》这些对手要人们注意《莱茵报》言论的反对派性质的企图——这种企图马克思有充分的根据认为是一种政治告密。他并驳斥了保守报纸的其他诽谤，也就是它千方百计在当时一般人的心目中把《莱茵报》抹黑。——第301页。

75 从1842年10月中旬开始，《科伦日报》发表了几篇文章，文章的作者竭力攻击城乡权利平等。《科伦日报》通讯员在自己的文章下面用“—∨—”或“—•—”的符号署名，显然他就是姓杜比恩的科伦公证人。他曾要求城乡的市政改革分开，理由是：由于乡村落后，不容许乡享有和市一样的权利。此外，作者硬说那些捍卫城乡权利平等进步原则的人就是要想阻挠市政改革。1842年11月5日《科伦日报》第309号附刊上发

表的一篇以“—·—”符号署名的文章《概述》，汇集了上述通讯的全部主要论据，而且不顾事实地断言大部分莱茵居民似乎都赞成城乡分开。虽然《科伦日报》的编辑部也发表了一些反映相反观点的材料，但是该报实质上是赞成《概述》文章作者的观点的。——第301页。

76 省议会（各省的等级会议）在普鲁士建立于1823年。议会由下列代表组成：(1)诸侯等级代表即过去受封的德皇家族的代表，根据出身权利，族长是省议会的当然议员；(2)骑士等级即贵族的代表；(3)城市的代表；(4)乡的代表。由于拥有地产是参加省议会选举的主要条件，所以大部分居民就被剥夺了选举权。选举资格的限制和一切选举手段，保证贵族在省议会中取得大多数席位。省议会由国王召集，其职权范围仅限于研究地方经济和省的行政管理问题。在政治方面，省议会只具有极有限的谘议职能——它们只能对政府提交给它们讨论的一些法案发表自己的意见。1826年10月29日至1827年1月7日期间举行了第一届莱茵省议会，而第四届省议会于1833年11月10日至12月31日召开。

1842年11月3日第307号《莱茵报》曾谈到第一届和第四届省议会关于改革地方管理问题的两项对立决议，并强调指出，等级代表制已经过时，而且实质上已经变成荒谬的了。《莱茵报》指出：不管这两项对立决议怎样，决不能把省议会看作是表达莱茵省民意的机构。——第302页。

77 1842年9月16日科布伦茨市的请愿书中请求“无比仁慈的国王恩准科布伦茨市建立自己选举的市政机构”。1842年9月16日亚琛市的请愿书以及1842年9月科伦市的请愿书都包含类似的请求。科伦市和科布伦茨市当时都拿中世纪所享有的、随着法国公社法的实施而失效的特权作为借口。——第302页。

78 1842年10月31日代表特利尔市居民签署请愿书的人们，曾经请求国王“恩准建立市政机构，这种机构将推广到国王的普鲁士莱茵省所有的市和乡，而且必须做到：坚持自由选举自己代表的原则；市和乡的机构的辩论公开；比以前有更大的独立性”。——第302页。

79 马克思可能暗指《科伦日报》主编卡尔·海尔梅斯写的、发表于1842年

11 月 1 日《科伦日报》第 305 号上的社论。作者在社论中完全赞同 1842 年 10 月 4 日的内阁法令(根据该法令只有篇幅超过二十印张的书籍才免受检查),但是他又不能不承认:“当想要作为篇幅不大的文稿发表的东西需要从各方面研究并改写成篇幅大的著作的时候,许多人未必能够有足够的耐心了”。—— 第 303 页。

80 指 1842 年 11 月 10 日《莱茵报》第 314 号上发表的《提交莱茵省代表审议的拒绝市和乡权利平等的行政区机构草案》一文。文中认为“全体公民一律平等”是市政改革方面政治上非常迫切的重大问题,并号召反对普鲁士政府提出的行政区机构新草案。—— 第 303 页。

81 指 1842 年 11 月 11 日《科伦日报》第 315 号上以无标题的简讯形式发表的编辑部声明。—— 第 304 页。

82 指亨利希·克莱森的《莱茵行政区机构改革》一组文章,发表于 1842 年 11 月 3、6、8、10、13、29 日和 12 月 1 日的《莱茵报》第 307、310、312、314、317、333 和 335 号的附刊上。—— 第 305 页。

83 根据普鲁士国王 1842 年 6 月 21 日的命令,普鲁士各省成立了等级委员会。委员会由省议会从参加省议会的各等级代表中选出。这些委员会可由国王召集组成联合谘议机关—— 联合等级委员会。这一点最初实行于 1842 年 10 月 18 日。参看卡·马克思的文章《论普鲁士等级委员会》(见本卷第 329—345 页)。—— 第 307 页。

84 这个编辑部按语是马克思为 1842 年 11 月 15 日《莱茵报》第 319 号附刊上发表的《论新离婚法草案》一文而写的。在这个按语中,马克思拟定了批判离婚法草案的基本方针,他后来在《莱茵报》上专文对离婚法草案作了批判(见《马克思恩格斯全集》第 1 卷第 182—185 页《论离婚法草案》)。

政府准备和讨论这个使离婚极端困难的离婚法草案是非常秘密的。尽管如此,《莱茵报》在 1842 年 10 月 20 日发表了这一草案,后来在《莱茵报》、《莱比锡总汇报》以及其他报刊上对该草案展开了广泛的公开讨论。《莱茵报》编辑部发表离婚法草案并坚决拒绝提供该草案的投寄人,是该报被查封的原因之一。—— 第 309 页。

85 指《论离婚法草案》，这篇文章曾登载在1842年11月6日《莱茵报》第310号附刊上。——第309页。

86 指《总普鲁士法》(《Allgemeines Landrecht für die Preußischen Staaten》)。该法于1794年批准并颁布，包括刑法、教会法、国家法和行政法等，反映出封建普鲁士在司法方面的落后性。——第310页。

87 这条简讯反映出马克思作为《莱茵报》编辑竭力利用王室关于报刊法令这种自由主义的空话(弗里德里希-威廉四世往往为了蛊惑的目的而发表这种空话)来给准备好的对报纸的检查迫害设置法律障碍，并回击政府官吏和反动报纸的挑剔。此类迫于情况的策略手段，马克思在别的场合也曾采用。——第312页。

88 指1842年11月16日《科伦日报》第320号附刊上刊登的注有“科伦，11月14日”的文章。以符号“—·—”署名的作者在这篇文章中再次依靠同样的论据来拒绝城乡权利平等的原则，并且这一次直接反对《莱茵报》。同时，他还引用了克利辛的一系列文章，引用了马克思《市政改革和〈科伦日报〉》的一组文章和《莱茵报》的其他文章。——第314页。

89 比肯多夫是科伦近郊的村庄。——第314页。

90 马克思1842年10月15日成了《莱茵报》主编后给该报所制定的方针，引起了普鲁士当局的忧虑。莱茵省总督冯·沙培尔写信到柏林说：这家报纸的口气“变得越来越粗卤而尖锐了”。根据他的委托，科伦的行政长官冯·格尔拉赫于1842年11月12日将书报检查部关于改变报纸方针的训令，以及要求解除阿道夫·鲁滕堡在编辑部中的职务(当局认为他是激进方针的倡导者)和要求提出新编辑人选呈报总督批准的两项指令交给《莱茵报》编辑部。作为编辑部的答复的是报纸正式责任编辑、书商J.E.雷纳德的信，雷纳德是官方承认的报纸责任编辑。实际上信的作者是马克思。这可从保存下来的草稿看出来，而信就是按这个草稿发表的。

马克思为了策略上的目的，在论据中利用了书报检查令和其他政府命令的假自由主义的空话；这些论据使政府代表无法找到借口来查封报纸，虽然从冯·沙培尔在1842年12月17日给书报检查部的报告

中可以看出，当局没有放弃对《莱茵报》的编辑，特别是对马克思着手侦查的意图。但是，由于缺乏迫害的正式理由，当局只好暂时限于加强检查措施。

保存下来的草稿有马克思用墨水删改的笔迹和不知是谁用铅笔勾划的笔迹。这封由雷纳德抄送当局的信同马克思修改过的原文是相符的。见《关于1830—1850年政治运动史的莱茵通信文件集》由约瑟夫·汉森编辑出版，1919年埃森版第1卷第377—380页（《Rheinische Briefe und Akten zur Geschichte der politischen Bewegung 1830—1850》. Hrsg. von Joseph Hansen, 1. Bd., Essen a. d. Ruhr, 1919, S. 377—380）。

本卷中信件的原文是马克思自己删改后的信件复制品；同时，其中最重要的删改在脚注中都有说明。原文中所有由不知名者用铅笔勾掉的词句都保留下来，但在脚注中予以说明。——第317页。

91 普鲁士政府于1841年12月24日颁布的新书报检查令规定不仅要保持，甚至还要加强政府对报刊的监督，这种监督是用关于自由主义的和适度的书报检查这种空话掩盖起来的。

该书报检查令在1842年1月14日半官方的《普鲁士国家总汇报》第14号上公布。

见马克思《评普鲁士最近的书报检查令》一文（《马克思恩格斯全集》第1卷第3—31页）。——第317页。

92 指5月15日、26日和6月21日《莱茵报》第135、146、172号附刊上发表的文章：《对于〈在德国的领导权〉的又一意见》（《Auch eine Stimme über eine〈Hegemonie in Deutschland〉》）；《在德国的领导权》（《Hegemonie in Deutschland》）；《关于普鲁士领导权的进一步讨论》（《Weitere Verhandlungen über die Hegemonie Preußens》），以及1842年7月14日《莱茵报》第195号的文章《论普鲁士的领导权》（《Über Preußens Hegemonie》）。

此时马克思还不是报纸的编辑。——第318页。

93 这篇短评作为《汉诺威的企业家和保护关税》（《Die Hannoverschen Industriellen und der Schutzzoll》）一文的编辑部按语发表在1842年11

月22日《莱茵报》第326号附刊上。文章可能是马克思作为报纸编辑所写的，虽然没有确凿证据说明是他写的。——第322页。

94　在这篇文章中马克思使用了海尔维格于1842年11月22日给《莱茵报》编辑部的信（见《关于1830—1850年政治运动史的莱茵通信文件集》1919年埃森版第382—384页）。

“自由人”是十九世纪四十年代上半期由柏林著作家组成的青年黑格尔派小组的名称，该小组的核心是布·鲍威尔、爱·鲍威尔、爱·梅因、路·布尔、麦·施蒂纳等人。小组的成员对现存制度进行抽象的、缺乏实际革命内容的批判，他们的言论表面上十分激进，往往损害了民主运动的声誉。在以后的年代，“自由人”的许多代表人物抛弃了激进主义。——第323页。

95　马克思成为《莱茵报》编辑后，便采取措施阻止“自由人”代表人物利用报纸作为他们发表假革命言论的讲台。马克思对“自由人”的批评，见他1842年11月30日给阿·卢格的信（《马克思恩格斯全集》第27卷第434—437页）。——第323页。

96　指1842年11月10日的一篇《美因河通讯》（《Vom Main》）。这篇通讯刊登在1842年11月13日《莱茵报》第317号上。——第326页。

97　引自1842年11月18日《莱茵报》第322号上刊登的编辑部的更正。——第326页。

98　这里和下面都引自1842年11月25日奥格斯堡《总汇报》第329号上的《莱比锡（尤利乌斯·莫森和《莱茵报》）》（《Leipzig (Julius Mosen und die《Rheinische Zeitung》)》）一文。——第327页。

99　在1842年11月24日《莱茵报》第328号上刊登了一篇关于11月11日在莱比锡举行纪念席勒集会的详细报道。在会上诗人尤利乌斯·莫森朗诵献给席勒的一篇用诗的体裁写的祝酒词，该祝词在1842年11月16日《莱茵报》第320号上就已全文发表。在这一祝词中莫森对奥格斯堡《总汇报》进行了尖锐的批评，称它为“总汇文坛警察”（“Allgemeine Literatur-Polizei”）。——第327页。

100 马克思撰写本文是因为《总汇报》为普鲁士政府以建立全国等级代表机关(见注 83)来代替推行宪法的企图辩护。马克思所批判的这篇文章《论普鲁士等级委员会的组成》(《Über die Zusammensetzung der ständischen Ausschüsse in Preußen》)曾发表在 1842 年 12 月 1 和 2 日的《总汇报》第 335 号和第 336 号附刊上(马克思在后面引自《总汇报》的引文都取自这篇文章)。马克思出于策略上的考虑作了保留,说《莱茵报》进行论战是反对保守报刊对普鲁士国家制度的观点,而不是反对这些制度本身,但是马克思实际上对这些制度进行了尖锐的批评,揭露了虚伪的立宪制度。—— 第 329 页。

101 指 1823 年 6 月 5 日在普鲁士颁布的《省等级会议一般组织法》(《Allgemeines Gesetz wegen Anordnung der Provinzialstände》)。根据该法,1824 年 3 月 24 日颁布了莱茵省等级会议(省议会)组织法。—— 第 330 页。

102 这里马克思所引的是 1824 年 3 月 27 日莱茵省等级会议组织法的摘录。—— 第 331 页。

103 德国小诸侯领地在拿破仑战争和维也纳会议时期成了国王的附庸的附庸,也就是归并到那些较大的德意志邦的领土上。同时,领主保留一系列特权,其中包括参与选派等级代表权。—— 第 340 页。

104 见《Über ständische Verfassung in Preußen》. Stuttgart und Tübingen,1842;路·布尔《普鲁士省等级会议的意义》1842 年柏林版(L.Buhl.《Die Bedeutung der Provinzialstände in Preußen》.Ber-lin,1842)。—— 第 341 页。

105 单独选举权 是指德意志各邦等级会议中的选派代表权;属于骑士(贵族)等级的人和由于中世纪得到了特权的个别德国城市享有这种权利。—— 第 341 页。

106 1842 年 12 月 12 日和 14 日《莱茵报》第 346 号和第 348 号上发表了两篇匿名文章,报道摩塞尔农民的贫困状况,谴责政府当局对他们的控诉采取冷漠的态度。文章的作者是小资产阶级民主主义者律师普·约·科布伦茨。文章发表后,莱茵省总督冯·沙培尔就给该报发出两个训

令，指责《莱茵报》驻摩塞尔记者歪曲事实、诽谤政府。冯·沙培尔要求就一系列问题作出答复，实质上就是否认了对政府的揭发材料。12月18日《莱茵报》第352号上刊载了总督的训令（几乎莱茵所有具有政治倾向的报纸都根据总督冯·沙培尔的指示刊载了这两个训令）。由于科布伦茨在此以后不能十分深刻地论证他文章里的论点以驳倒对他的指责，马克思便把这一任务承担下来，决定利用与冯·沙培尔的论战来广泛揭露普鲁士社会政治制度。在发表这个即将答复总督的通告以前，马克思收集了写作《摩塞尔记者的辩护》一文的材料；该文不久写成，从1月15日开始在《莱茵报》上发表（见《马克思恩格斯全集》第1卷第210—243页）。——第346页。

107　指莱茵省总督冯·沙培尔就《莱茵报》驻摩塞尔记者文章而发的两个训令（见注106）。——第346页。

108　泰·德萨米《卡贝先生的诽谤与政治》1842年巴黎版第7页（T.Désamy.《Calomnies et politique de M.Cabet》.Paris, 1842, p.7）。——第348页。

109　这篇评论是马克思为答复内阁1843年1月2日训令的指控而写的草稿，该训令宣布自1843年4月1日起查封《莱茵报》，而在查封之前对它实行特别严格的检查。答复的内容由马克思以下意图决定，即竭力使政府不再对《莱茵报》进一步迫害并力争取消对它的查封，但决不是以改变其政治方针为代价。因此，阐述《莱茵报》在一系列德国社会生活的原则问题上的立场就采用伊索寓言式的语言。

马克思《评内阁训令的指控》一文的基本思想包括在1843年2月12日《莱茵报》股东就报纸被查封致国王弗里德里希-威廉四世和普鲁士内务大臣阿尔宁的备忘录的第三部分。见《关于1830—1850年政治运动史的莱茵通信文件集》1919年埃森版第1卷第457—460页。——第349页。

110　看来，马克思指的是《最精美的新百科辞典——供各等级受过教育人士使用》1835年莱比锡版第2卷（《Neue eleganteste Conversations-Lexicon für Gebildete aus allen Ständen》, Bd.2, Leipzig, 1835）。第2卷第255页指出：1818年黑格尔来到柏林，为了“把他的哲学变成所谓的国

家哲学”。——第350页。

111 指1843年2月4日《科尼斯堡总汇报》第30号上发表的《普鲁士来信》(《Eingesandt aus Preußen》)一文。——第350页。

112 1843年1月4日《莱茵报》第4号上发表的《俄国关于普鲁士报刊的备忘录》(《Die russische Note über die preußische Presse》)一文成了它被指责为侮辱外国的借口。文章批评了俄国沙皇制度,并批评它的代表干涉德国事务以压制反对派报刊。此文发表后沙皇政府提出了抗议。——第353页。

113 马克思在这一段几乎逐字援引了1819年10月18日普鲁士书报检查法令的条文。——第353页。

114 教皇至上派是天主教中最好战的一派的名称,竭力主张加强神父的权力。在莱茵省,天主教徒处于同保护新教徒的普鲁士政府对立的反对派地位。——第353页。

115 指约·哥雷斯在1838年起在慕尼黑出版的《天主教德国历史政治纪事》(《Historisch-politische Blätter für das katholische Deutschland》)杂志上所发挥的分立主义思想。——第353页。

116 指1830年3月普鲁士和俄国之间签订的一项关于互相引渡叛国投敌者、逃避兵役者、罪犯和被告人的协定。——第354页。

117 1843年3月2日科伦选举第七届莱茵省议会的两名代表和四名副代表。当选的代表是康普豪森和默肯斯,副代表是申克、米伦斯、杜蒙德、埃辛。

以下援引的是1843年3月8日《莱茵—摩塞尔日报》第67号上发表的注明《莱茵通讯,3月6日》的文章。——第356页。

118 《莱茵—摩塞尔日报》在科布伦茨出版。所以下面马克思也把它叫做“科布伦茨报纸”。——第358页。

119 下面马克思引用了两篇就德国反教权主义的诗人弗里德里希·冯·扎勒特去世而写的文章。其中一篇发表在1843年3月6日《特利尔日报》第63号上(《弗里德里希·冯·扎勒特死了!》),另一篇发表在1843年

3月11日《莱茵—摩塞尔日报》第70号附刊上作为对上文的回答(《弗里德里希·冯·扎勒特的俗人福音》)。马克思在文章中尖锐批评《莱茵—摩塞尔日报》的反动立场,同时也反对《特利尔日报》把扎勒特当作福音教条的卫道士。

《俗人福音》(《Laien-Evangelium》)是扎勒特的宗教主题的诗集,发表于1842年。——第361页。

120　弗里德里希·冯·扎勒特《俗人福音》1842年莱比锡版第442页。——第363页。

121　地狱服是被宗教法庭判决的罪犯在处死时穿的一种黄色衣服。——第363页。

122　指1843年3月13日《莱茵—摩塞尔日报》第72号上发表的注明《莱茵通讯,3月11日》的文章。下面的引文是从这篇文章引来的。——第365页。

123　这篇短评是马克思在阅读了列·兰克主编的《历史政治杂志》1832年汉堡版第1卷(《Historisch-politische Zeitschrift》,Hamburg,1832,Bd.Ⅰ)并作了摘要以后写的。兰克的《论法兰西的复辟》(《Über die Restauration in Frankreich》)特别吸引了马克思的注意力。这篇短评包括在1843年7—8月摘抄世界史的《克罗茨纳赫笔记》第四册中(这些摘记是马克思这一年5月至10月住在莱茵小城克罗茨纳赫时作的)。短评认为,黑格尔对国家的抽象观念和它的具体历史形式之间的关系的唯心主义观点,是站不住脚的;马克思的这一思想同他的《黑格尔法哲学批判》(见《马克思恩格斯全集》第1卷第245—404页)一文的内容有直接的联系。——第368页。

124　指1814年宪章——波旁复辟王朝的根本法和法国资产阶级革命后1830年8月14日公布的宪章——七月王朝的根本法。1830年宪章在主要条款上重复了1814年宪章,不过,1814年宪章中说宪法由国王“钦赐”的序言在1830年宪章中被删掉了,上下议院的权力由于君主的某些特权受到限制而扩大了。按照新宪法,君主只是行政机构的首脑,失去了废除法律和停止法律生效的权力。——第368页。

125 1843年初春，马克思想创办一份新杂志作为德、法民主主义者的刊物。他打算和青年黑格尔分子、被政府查封的《德国年鉴》的编辑阿·卢格共同出版这份杂志（马克思1843年3月13日给卢格的信，见《马克思恩格斯全集》第27卷第440—443页）。1843年5月底，马克思到德勒斯顿会见卢格商谈此事。在商谈过程中，关于未来杂志的方针问题出现了两种倾向：卢格追求的主要是教育目的，打算把杂志变成在哲学领域（主要是德国的）和社会政治科学领域（首先是法国的）内交换思想的工具，马克思则力求将杂志的理论任务同反对德国封建专制秩序的直接革命斗争更紧密地联系起来，利用杂志作为改造现存世界的思想武器。对杂志纲领的不同态度在为杂志准备的材料中以及未来的编辑们的来往信件中反映出来。马克思要使杂志变得更激进、更具战斗性的愿望在《德法年鉴》大纲方案里也得到反映。该方案是马克思在1843年8月收到卢格用德文和法文缮写的大纲后起草的。马克思在利用卢格大纲时，对某些措词作了修改，特别是对第二点以及第三点的某些地方作了修改。在卢格大纲里，第二点、第三点是这样的：

法文的卢格大纲

（2）“报刊评介：对当代期刊、它们所遵循的精神、它们的事业、它们的倾向以及它们对公众舆论的影响进行心平气和的、然而是公正和严肃的评价。

（3）评介莱茵河两岸出版的书籍。”

德文的卢格大纲

（2）“评介那些反映自己对当代各种问题的态度的报刊。

（3）评介德国旧书刊和小说，评介两国的那些开辟并继续推进新时代的书籍。”

在制定《德法年鉴》大纲的最后条文时，卢格不得不考虑马克思起草的方案，全部或部分地采用他提供的措词。现将刊载在1844年巴黎出版的《德法年鉴》第1—2期合刊上的全文援引如下以供比较：

“本杂志系评论性刊物，但非德国文学报纸。我们将摘登法国和德国有关下述内容的稿件；

1.关于有影响、有意义的人物和制度，关于目前大众所注意的问题，关于宪法、立法、政治经济学、道德风尚和机构。天国神权之说将为人世真正的科学取代。

2.对反映自己对当代各种问题的态度的报刊进行述评。

3.评介德国旧书刊和小说，这种评介必然要使超验的而今正趋腐朽的旧德意志精神受到批判；评介两国的那些开辟并继续推进我们正在跨入的新时代的书籍。”——第370页。

126 《德法年鉴》杂志本来应该促进法国和德国先进民主主义和社会主义思想的各种代表的团结，成为象马克思在1843年10月3日给路·费尔巴哈信中所说的“德法科学联盟”的刊物（见《马克思恩格斯全集》第27卷第444页）。被邀参加杂志撰稿工作的有弗·恩格斯、路·费尔巴哈、亨·海涅、莫·赫斯、卡·贝尔奈斯、尤·弗吕贝尔以及比·约·蒲鲁东、费·拉梅耐、阿·拉马丁、路易·勃朗、比·勒鲁、埃·卡贝等人。在傅立叶派《和平民主日报》上发表的这篇由马克思和卢格署名的筹办中的杂志编辑部声明，是针对1843年12月10日《公益报》上一封未署名的简讯而写的（简讯作者是拉马丁）。——第371页。

127 指1843年11月20日《科伦日报》上发表的11月16日莱比锡通讯。——第371页。

128 马克思写这份雅各宾党人勒瓦瑟尔《回忆录》第一卷（《勒·勒瓦瑟尔（de la Sarthe）回忆录》1829—1831年巴黎版第1—4卷（《Mémoires de R.Levasseur（de la Sarthe）》Vol.1—4.Paris，1829—1831）的提纲为的是要写一部有关法国革命史的著作。还在1843年夏，马克思就已对法国十八世纪末的革命事件表现了相当大的兴趣；他在关于世界史的《克罗茨纳赫笔记》中摘抄了德国历史学家瓦克斯穆特和路德维希有关这个题材的专著可以说明这一点。根据阿·卢格的证明（卢格1844年5月15日给费尔巴哈的信、1844年5月20日和7月9日给弗莱舍的信；见《阿·卢格书信日记集》1886年柏林版第1卷）。1843年秋马克思移居巴黎以后产生了写一部国民公会史的计划；为实现这个计划，他在1844年紧张地工作了好几个月，读了大量材料，包括报刊、同代人的回忆录等等。关于马克思的这个没有实现的意图，1845年激进的《特

利尔日报》就马克思被逐出法国一事发表评论时也曾提到。1844年《前进报》曾刊登过勒瓦瑟尔回忆录的片断，可能是根据马克思的建议刊登的。

马克思写这份提纲的时间看来与他开始研究经济学的时间相同：提纲写在摘录经济学家著作的一组笔记的第三册中，这些笔记是马克思到巴黎后至1844年8月期间记的。除了勒瓦瑟尔的《回忆录》提纲之外，这册笔记还包括亚当·斯密《国富论》法文版摘录的结尾部分（开头部分在第二册笔记中）。

笔记各页用直线划成两栏。左栏是用法文摘录的该书原文（仅一处用德文）或个别段落的简要转述（用德文）。马克思本人写的是一些言简意赅的批注和参考索引，在本卷中是用五号铅字排印的。笔记本中相应各页的右栏扼要地、比较连贯地叙述了该书内容，马克思给这部分笔记加了一个标题《山岳派同吉伦特派的斗争》。全文除若干法文术语和用语之外都用德文写成。在许多场合，特别是涉及对事件和人物的评价时，马克思几乎逐字引用勒瓦瑟尔的原话并将其译成德文。这些段落发表时作为引文用的是小号字（引号是编者加的）。

本卷先刊印左栏的文字，编者加了一个副标题《摘录》，然后刊印右栏的提纲，着重号是马克思加的。——第372页。

129 1792年6月20日在巴黎，在立法议会大厦和土伊勒里宫前举行了群众示威游行。示威者要求取消国王对在巴黎近郊建立马赛义勇军军营的法令所颁布的否决令，要求恢复被国王免职的吉伦特派领导人的内阁职务。由于这些要求实际上被拒绝了，局势变得更加紧张。因庇护示威者而被解职的巴黎市长、吉伦特派佩蒂昂在巴黎各区的压力下于7月中旬复职了。尽管有国王的否决令，1792年7月，从马赛和其他城市不断有义勇军开到巴黎，他们加强了废除王权的运动和对革命的外来敌人的有力反击。——第373页。

130 1792年4月20日立法议会表决了向奥地利宣战的法令，从而奠定了革命的法国与反革命国家的同盟长期武装斗争的始基。在此之前，雅各宾俱乐部曾在吉伦特派的影响下开展了积极的战争鼓动（1792年2月15日和17日的告人民书）。俱乐部左派的代表们（罗伯斯比尔等）则相

反，认为应当尽量推迟不可避免的战争冲突，以便赢得时间来巩固革命秩序。

雅各宾俱乐部（宪法之友协会），创立于1789年10月，最初联合了反专制阵营的各个政治派别的代表。由于内部斗争，1791年7月温和的立宪派离开了俱乐部，而在1792年8月10日起义后，吉伦特派也离开了，于是，革命民主主义者（雅各宾党人）的影响完全控制了它。俱乐部成为该派中心，它与各省分部在实现革命改造中发挥了卓越的作用。——第373页。

131　在这一页，勒瓦瑟尔描写了温和的立宪派的领袖之一拉斐德将军在1792年8月10日起义前夕的暧昧处境。他既没有得到国王的信任，更没有得到对立面——革命爱国阵营的信任。——第373页。

132　1792年8月10日是法国人民起义推翻君主制度的日子。——第373页。

133　空位时期 是指1792年8月10日—9月20日国民公会召开（第一次公开会议是在9月21日）的这一段时期，共四十二天；这个时期充满着立法议会和革命的巴黎公社之间的尖锐斗争。巴黎公社是在8月10日起义期间建立起来的，它代替了过去的市参议会并领导了起义者的行动。——第373页。

134　国民公会执行委员会由一名每二周改选一次的主席和六名秘书组成。——第373页。

135　斐扬派——温和的立宪派，其代表（拉梅特兄弟等）在1791年7月16日雅各宾俱乐部（见注130）通过关于推翻国王的请愿书以后退出该俱乐部，建立了他们自己的政治俱乐部（曾在1789年被取缔的斐扬僧团旧址开会，因而得名）。斐扬派利用其在立法议会中的相当影响，竭力阻碍革命进一步深入，为大资产阶级和自由派贵族效劳。——第374页。

136　在这几页勒瓦瑟尔反驳了吉伦特派对山岳派领袖提出的所谓著名山岳派被外国侨民和外国间谍收买的指控。他把丹东、罗伯斯比尔和马拉（但附带说明后者没有抛弃他的“荒诞”理论）说成是无私的、对革命忠诚的活动家。——第375页。

137 在这几页勒瓦瑟尔引述了马拉 1792 年 9 月 15 日在国民公会上的辩护词的内容。马拉在辩护词中有力地证明了吉伦特派指控他煽动反对国民公会的起义是毫无根据的，竭力使谴责他的活动的提案不被通过。勒瓦瑟尔对马拉是反感的，但他不能不承认他同他的敌人所掀起的诽谤和敌视运动作斗争时的勇敢和冷静。—— 第 376 页。

138 勒瓦瑟尔是这样写的："后者的模糊不清而又啰嗦的口才是很难同卢韦的空洞的华丽词藻比高低的。"接着，勒瓦瑟尔证明，指控罗伯斯比尔追求独裁和 1792 年 9 月煽动迫害被囚禁的保皇党人是没有根据的。罗伯斯比尔本人 1792 年 11 月 5 日在国民公会上的发言把吉伦特派的这些诬蔑驳得体无完肤。—— 第 377 页。

139 比佐关于将驱逐被推翻的波旁王族的法令扩及该王朝旁系代表—— 奥尔良公爵家族成员—— 的提案经多数票表决延期审议。据勒瓦瑟尔证明，许多国民公会代表担心驱逐前奥尔良公爵菲力浦-埃加利泰会成为违反代表人身不可侵犯权的危险先例。—— 第 377 页。

140 在这几页勒瓦瑟尔把吉伦特派说成是一个其行动在客观上为反革命势力效劳的派别。"虽然他们曾经是狂热的共和派，但是，不幸，他们将武器交给了保皇派，更糟糕的是把某些保皇派窝藏在他们中间。"—— 第 377 页。

141 1792 年 9 月 2—5 日，在敌军进犯、传闻有反革命阴谋和准备对反对外国敌人的爱国者家属下毒手的情况下，巴黎的人民群众占领了监狱，组织了临时法庭，处死了约一千名在押犯—— 君主制度的拥护者。吉伦特派利用人民的这种自发的恐怖行动来指控雅各宾党人组织了"九月屠杀"。—— 第 379 页。

142 *举行宗教仪式*的问题是在国民公会于 1792 年 12 月 12 日和 14 日讨论关于初等教育的报告时产生的。在辩论过程中否决了在小学进行宗教教育的提案，但是同时山岳派著名活动家（罗伯斯比尔、丹东）反对某些代表提出的完全禁止举行宗教仪式的意见。

所谓*粮食法令*是指国民公会 1792 年 12 月由于吉伦特派的坚持而通过的取消有关谷物贸易的规章和武力镇压要求保持稳定价格的运动

的决定。这些措施对那些备受粮食匮乏和粮价上涨之苦的人民群众的利益损害极大。山岳派代表在这期间虽然拒绝了吉伦特派所维护的贸易充分自由的原则，但是没有支持人民群众稳定面包和其他食品价格的要求。于是，1792 年 12 月 2 日勒瓦瑟尔就粮食问题发言，坚持必须采取强制措施对付农场主和面包商暗中破坏出售面包的行为。—— 第 385 页。

143　1793 年 3 月 10 日革命阵营中最激进的平民派代表，所谓的“疯人派”（他们要求稳定价格、采取消除贫困的社会措施、惩办投机商）进行了起义的尝试。在起义时有两处吉伦特派印刷所被捣毁。起义的参加者起草了请愿书，要求将吉伦特派逐出国民公会。但是，由于没有得到当时尚未决定公开反对吉伦特派的雅各宾党人的支持，“疯人派”没有达到自己的目的。

科尔德利俱乐部（人权及公民权之友社）是法国革命时期在 1790 年建立的最激进的民主主义组织之一。雅各宾左派在俱乐部中占优势。虽然“疯人派”参加了俱乐部的活动，但是俱乐部并不支持他们 1793 年 3 月 10 日的行动。—— 第 386 页。

144　1793 年 5 月 31 日和 6 月 26 巴黎发生了人民起义，结果吉伦特派被逐出国民公会。建立了依靠人民群众支持的雅各宾革命民主专政。革命力量（雅各宾党人、“疯人派”）在反对代表大资产阶级反革命倾向的吉伦特派的政治统治的斗争中团结一致，使起义取得成功。—— 第 387 页。

145　据勒瓦瑟尔证明，丹东认定杜木里埃是一个很有天才的将军，但是他的政治信念，从共和派的观点看来，是值得怀疑的。丹东也注意到杜木里埃极爱虚荣，注意到他明显地不愿受国民公会的监督，喜欢让一群阿谀奉承、搞阴谋诡计的人围着自己转。—— 第 387 页。

146　粮食危机的加深、人民群众不满情绪的增长、“疯人派”要求稳定价格的鼓动促使国民公会在 1793 年春又回过头来讨论粮食问题。雅各宾党人考虑到人民的情绪，这一次赞成规定谷物价格（规定最高限价）。尽管吉伦特派抵制，1793 年 5 月 4 日通过了谷物最高限价的法令。—— 第 387 页。

147 十二人委员会是国民公会在极力要打击首都革命组织的吉伦特派的坚持下，为了调查巴黎公社的活动于1793年5月18日成立的。5月31日人民起义后被解散了。——第388页。

148 在本卷这部分里发表了所有可以找到的青年马克思在1833—1837年（主要是1835—1837年）写的诗歌，以及他的幽默小说《斯科尔皮昂和费利克斯》中的片断。诗歌共有六本，其中四本是马克思亲笔书写的，五、六两本是马克思的姐姐索菲娅书写的。

第一、二两本的名称是《爱之书》第一部和《爱之书》第二部，第三本的名称是《歌之书》。所有这三本都是献给马克思的未婚妻燕妮·冯·威斯特华伦的。这三本的封面都没有保存下来。第一本的封面是根据约翰·斯帕戈1910年在纽约出版的《卡尔·马克思生平事业》（John Spargo.《Karl Marx.His Life and Work》.New-York，1910）一书中发表的真迹复制品再复制的。《爱之书》第二部和《歌之书》的封面是根据弗兰茨·梅林1902年在斯图加特出版的《卡尔·马克思、弗里德里希·恩格斯和斐迪南·拉萨尔的遗著》第1卷第25页（《Aus dem li-terarischen Nachlaβ von Karl Marx，Friedrich Engels und Ferdi-nand Lassalle》.Bd.1，Stuttgart，1902，S.25）的出版前言中的描写复制的。第四本即献给父亲的诗的封面保存下来了，所以是按原件复制的。最后，第五本是马克思的姐姐索菲娅的纪念册，第六本是她的笔记本。在纪念册里她只抄录弟弟的诗，而在笔记本里还抄有其他人的诗。

马克思的诗就其性质而言，大致可以分成五类，即哲学抒情诗，献给杰出的德国思想家——黑格尔、歌德、席勒——的诗，讽刺诗，叙事诗，以及献给燕妮的抒情诗，后者多半是用十四行诗的形式写成的。悲剧诗《乌兰内姆》中的几场占有特殊地位。

大家知道，1836年秋马克思同他童年时代的女友、政府枢密顾问官路德维希·冯·威斯特华伦的女儿燕妮瞒着她的父母秘密订了婚。在他们订婚以后过了七年才结婚。马克思同自己心爱的姑娘经常不在一起，他把自己的离情别绪浇铸在诗歌里。

青年马克思的诗毫无疑问首先受到了以歌德、席勒、海涅为最大代

表的德国古典文学的影响。此外，德国浪漫派作家，如乌朗特、夏米索、布伦坦诺等人，对他的诗歌创作活动也有影响。马克思最初就读的波恩大学是德国浪漫主义的堡垒。该派的理论家之一——奥古斯特·威廉·施勒格尔就在波恩大学任教，马克思听过他的课。

马克思本人对他青年时代写的那些诗歌的文学成就，持严格的批判态度，但是，他发现这些诗包含着热烈的真挚的感情（见本卷第10页）。后来这种批判的态度变得更加严峻。马克思的女儿劳拉·拉法格有一次写信给弗兰茨·梅林说："我父亲对这些诗很不以为然；每当我的父母谈到这些诗时，他们都开心地笑起来了……"（《遗著》第25—26页）

由于前三本上的诗歌有很多都跟献给父亲的诗册上的诗相同，所以重复的诗只发表一次，主要发表在献给父亲的诗册上面，因为在这里这些诗写得最完整。在前三本中只保留这些诗的标题，但同时指出它们在本卷中的页码，并用方括号括起来。唯一的例外是《海上船夫歌》，因为马克思在献给父亲的诗册中把这首诗删掉了一半，所以这首诗最先出现在哪里就在那里发表，也就是说发表在《爱之书》第二部里，而在献给父亲的诗册中只重复一个标题和它在本卷中的页码。包括在献给父亲的诗册中的两首寺《夜恋》和《小提琴手》并没有发表在这里，而是发表在本卷的第一部分里，因为这两首诗曾于1841年发表在《雅典神殿》杂志上。在献给父亲的诗册中只保留了这两首诗的标题并指出它们在本卷第一部分中的页码。

由于索菲娅的纪念册和她的笔记本，——其中都有很多重复的诗，——并不是马克思亲笔书写的，所以这样一些诗的标题就不重复了，这两本中重复的诗也未予发表。——第389页。

149　马克思的这本诗册共有十二首诗，其中《人的自豪》，以及叙事诗《苍白的姑娘》、《卢欣妲》和《凄惨的姑娘》后来被马克思收入献给父亲的诗册中。

显然载入这本诗册以及其后的两本里的诗是在1836年秋天以前，甚至可能是在1835年写的。这可以从索菲娅的纪念册上注明的年代——1835—1836年——得到证明，因为纪念册里的某些诗在马克思的

三本诗册中又重现了。——第391页。

150 这首诗在收入献给父亲的诗册时马克思稍微作了一些修改。——第404、411、435、446、530页。

151 《爱之书》第二部包括二十二首诗，其中《致星星之歌》和《海上船夫歌》在献给父亲的诗册（见注148）中重复出现。——第439页。

152 《歌之书》包括二十三首诗。其中《和谐》以及叙事诗《两个女竖琴手》和《海妖之歌》后来被马克思收入献给父亲的诗册。——第485页。

153 叙事诗《阿尔博英和罗莎蒙德》是用诗体写成的关于六世纪下半叶伦巴德人王阿尔博英征服杰皮迪部落的历史事件的传说。库尼蒙德是杰皮迪人的最后一位国王。阿尔博英杀死了杰皮迪人王库尼蒙德（马克思称之为奎纳蒙德）后，便娶了他的女儿罗莎蒙德为妻，但阿尔博英后来被他的掌武器侍从赫尔米希斯杀死。——第493页。

154 马克思在献给他父亲的诗册里收集了从他青年时代创作的诗歌中挑选出来的一些有代表性的作品，收集了一些叙事诗、十四行诗、抒情诗、歌，奥维狄乌斯《哀歌》第一曲的译文、讽刺短诗和诙谐诗（共六十首），以及用诗体写的悲剧《乌兰内姆》的几场。马克思还把散文作品《斯科尔皮昂和费利克斯》这部讽刺小说中的一些篇章作为附录收入诗册。这本诗册中的两首诗——《夜恋》和《小提琴手》——后来在1841年由马克思发表在《雅典神殿》杂志上，因此它们被刊登在本卷第一部分里。

在献给父亲的诗册的内容编排上马克思作了一些改变，跟他原来所拟定的标题中的编排顺序略有不同。本卷完全按照马克思在手稿中的编排顺序发表。在编排上的变动只涉及悲剧《乌兰内姆》。按照马克思原来的编排，《乌兰内姆》插在《散步》和《致星星之歌》之间；但在本卷里它排在所有的诗歌之后和小说《斯科尔皮昂和费利克斯》各章之前。为了方便读者起见，在目录中每首诗的标题后面都注明该诗在本卷中的页码，括以方括号。

这本诗册中的一些诗是马克思在1837年2月以前，显然是1836年甚至是1835年写的。——第569页。

155 《阿尔米达》是德国作曲家克·威·格鲁克的歌剧。——第583页。

156 马克思在柏林接触到了庸俗的市侩习气，伪善的宗教正统思想，德国社会生活的因循守旧，他写了一些讽刺短诗来嘲笑当时德国的现实。讽刺短诗《德意志人在安乐椅上……》就属这一类。——第649页。

157 马克思用《黑格尔·讽刺短诗》这个总标题的献给黑格尔的四节诗证明，1837年初马克思刚开始研究黑格尔哲学。掌握和理解这一哲学的过程对青年马克思说来不是一个简单的过程。马克思一方面意识到黑格尔哲学的包罗万象的性质和他的观点的广泛性，同时也对黑格尔思想借以表达出来的复杂形式持批判态度。当时在青年马克思看来，这种形式在一定程度上是故意用隐晦的语言来表示他的高深莫测。马克思就在自己的讽刺短诗中表达了对黑格尔的指责。——第651页。

158 在这首讽刺短诗中，马克思再次批判了德国政治运动只是空谈理论和停滞不前的现象。在这首短诗中提到了“民族的奇胜”，那是指莱比锡战役而言，在这次战役中，俄国、普鲁士、奥地利和瑞典的军队于1813年10月16—19日战胜了拿破仑。但是，打败拿破仑军队并未使德国得到统一和建立起进步的社会制度。马克思认为这是由于德国资产阶级集团的消极态度造成的。在这首讽刺短诗中马克思批判这些集团忘记了解放战争的传统，主要是编造混乱的乌托邦思想，不以实际行动去实现德国自由、统一的理想。——第652页。

159 马克思在一系列讽刺短诗中描绘了一幅关于自己时代的文学和文化生活的讽刺画。例如，在第五和第六首讽刺短诗中，他为席勒和歌德辩护，认为他们是人道主义和进步的代表，他驳斥那些保守作家和虔诚派对这两位伟大德国诗人的伪善庸俗的攻击。——第653页。

160 马克思在第八首讽刺短诗中积极捍卫歌德，驳斥保守作家和批评家特别是二十年代和三十年代的保守作家和批评家对他的攻击。这些攻击受到教会集团的鼓励，它们把歌德看作是一个叛教者、异教徒、败坏道德和自由主义等等的鼓吹者。反歌德思想的主要代表是路德派新教牧师约翰·弗里德里希·威廉·普斯库亨-格兰佐夫。马克思的讽刺短诗

《普斯库亨(假冒的《漫游年代》)》和《对废话大师的最后一首嘲笑诗》就是针对他而写的。由于歌德写了一本长篇小说《威廉·麦斯特的漫游年代》,普斯库亨在十九世纪二十年代模仿这部小说写了一些讽刺作品,有的还取了相同的名称。歌德在一系列短诗中嘲笑了普斯库亨。普斯库亨的攻击在柏林进步文学界引起了特别强烈的愤慨。马克思在1836年从波恩大学转入柏林大学学习,接触到了普斯库亨的书,并写了以上提到的那几首讽刺短诗。——第654页。

161 《优美的灵魂的自白》是歌德的长篇小说《威廉·麦斯特的修业时代》第六册的名称。马克思在这首讽刺短诗中以模拟的手法讽刺了普斯库亨对该册的攻击。——第657页。

162 在这首讽刺短诗中,马克思显然是利用歌德的诗《歌德和普斯库亨》来反对普斯库亨的。——第658页。

163 在索菲娅的纪念册里载有二十六首马克思的没有收在他亲笔写的四本诗册里的诗。此外,纪念册里还有一些诗后来被马克思收入献给燕妮·冯·威斯特华伦和他父亲的诗册里。这些诗是:《两重天》,《思念》,《人的自豪》,《歌手最后的歌》,《卢欣妲》,《歌手的爱情》,《凄惨的女郎》,《苍白的姑娘》,《感想》,《普斯库亨(假冒的《漫游时代》)》,《雇佣契约》,《德国人的爱好》(重复收入献给父亲的诗册中的《讽刺短诗册》第四、五、六首短诗),《和谐》,《终曲·致燕妮》。——第737页。

164 《盲女》一诗也重复出现在索菲娅的笔记本中,在那里,接下去还有两行结尾句:

“屋顶轰隆一声塌下来,
瓦片、土块纷纷把她的肉体埋”。——第758页。

165 《甘斯·海林》是德国作曲家亨利希·玛尔什纳的歌剧。——第807页。

166 《青铜色马》是法国作曲家丹尼尔·弗朗索瓦·埃斯普里·奥伯的歌剧。——第807页。

167 马克思的姐姐索菲娅的笔记本里除了马克思的诗外,还有其他作者的诗,以及索菲娅自己作的笔记和她的朋友、相识的人写给她的东西。除了马克思的《人生》和《查理大帝》这两首诗外(它们在马克思的几本诗

册以及索菲娅的纪念册中都没有见到过)，在索菲娅的笔记本中还有九首在她的纪念册中也有的马克思的诗。其中《两重天》和《凄惨的女郎》这两首也包括在《爱之书》第一部中，而叙事诗《凄惨的女郎》也被收入献给父亲的诗册。其余七首诗是：《莱茵河女神》，《盲女》，《父亲诞辰献诗》，《结尾诗》(在索菲娅的纪念册中称为《诗成之后》)，《席勒·十四行诗二首》，《歌德·十四行诗二首》，《女儿》。

从索菲娅的笔记本里可以看出马克思早在中学时代就开始写诗了。在笔记本里，《查理大帝》一诗注明的日期是1833年。可能马克思早就开始写诗，可是他的这些习作没有保留下来。—— 第809页。

168　马克思在这首诗中描绘的查理大帝的形象，无疑受到了特利尔中学校长、在马克思所在的班级上教过历史的约翰·胡果·维滕巴赫的影响。维滕巴赫写了一系列历史研究文章，强调查理大帝在发展教育和唤起人们注意古代文化方面的功绩(所谓“卡罗林王朝复兴”)。—— 第812页。

169　证书中马克思父亲的年龄是不确切的。根据后来的考证，亨利希·马克思不是生于1782年，而是生于1777年。—— 第817页。

170　关于马克思的中学考试作文，见注1。

教员居佩尔于1835年8月17日在本篇作文上写了如下评语：“思想丰富，叙述精采有力，值得赞许，不过文内所涉及的一致的实质并不明确，一致的原因也只是从一个方面谈到，而它的必要性论述得也不够充分。”—— 第818页。

171　在这篇拉丁文作文的手稿上主考人在许多地方都加上了着重号。在页边上写有一些拉丁文评语，其中有几句评语是有关作文内容的。在本卷发表这篇作文时，这些着重号和评语均省略掉了。作文的末尾有中学校长维滕巴赫和拉丁文及希腊文教员勒尔斯签署的总评语：“除上述我们加上评语的地方和几个错误以外，特别是在结尾处，作文不论在内容方面，还是在显示出来的历史知识和拉丁语知识方面都不错。但书法太糟了!!!”—— 第823页。

172　布匿战争是古代两个最大的奴隶制国家—— 罗马和迦太基—— 为了确

立在地中海西部的统治，为了争夺新的土地和奴隶而在公元前 264—241 年、218—201 年和 149—146 年三次进行的战争。战争以迦太基的灭亡而告终。—— 第 824 页。

173 保存在特利尔中学档案室里的毕业证书的最初方案中，对被鉴定人的希腊语知识给予了更详细的评语："他的知识和理解古典作家的能力，差不多和拉丁文一样；在翻译校内所阅读的古典作家作品方面，由于语法的扎实程度和把握性比不上拉丁文，所以比较差一些，不过他常常对那些甚至比较困难的地方也能作出正确的解释；一般说来，他的翻译是相当流畅的。"—— 第 828 页。

174 保存下来的亨利希·马克思给儿子的书信，有一部分不十分清楚。凡是辨认不出的地方，在正文中均用方括号加点的办法来表示。在有的场合方括号里的话是辨认不清的地方的推测性说明。

马克思在波恩大学期间（1835 年 10 月—1836 年 8 月）给父亲的回信，一封也没有保存下来。马克思后期从柏林（1836 年 10 月下半月他在特利尔度过了秋假之后到达柏林，在特利尔度假期间他同燕妮·冯·威斯特华伦订了婚）与父亲的通信中，保留下来的只有马克思 1837 年 11 月 10—11 日的一封信（见本卷第 8—19 页）。—— 第 829 页。

175 1835 年 10 月 13 日左右马克思离开特利尔去波恩，他想在那里上波恩大学法律系。10 月 15 日他被该大学录取了。—— 第 829 页。

176 马克思在特利尔中学毕业时故意没有到教员勒尔斯那里去向他告别，因为勒尔斯以反动观点著称，并负有监视校内师生是否可靠的使命。1835 年 11 月 17 日，勒尔斯被任命为特利尔中学第二任校长。—— 第 832 页。

177 亨利希·马克思指的是 1798 年科尼斯堡出版的伊·康德《从实用主义观点看人类学》（《Anthropologie in pragmatischer Hinsicht》.Kö-nigsberg，1798）一书的第 60 节。—— 第 833 页。

178 马克思在波恩加入了青年诗人小组。该小组的创始人之一特利尔中学学生约翰·米夏埃尔·比尔曼因创作革命歌曲而被起诉。这个有艾曼努埃尔·盖贝尔和卡尔·格律恩参加的小组同哥丁根诗人小组有联

系，哥丁根诗人小组的主要成员有泰奥多尔·克罗伊采纳赫、摩里茨·卡利埃尔和卡·路·贝尔奈斯。两个小组曾打算共同出版《缪斯文艺作品选》。——第836页。

179　写在这封信上有一些后来加上去的、大部分无法辨认的记号，这些记号大概是卡尔·马克思加的。——第840页。

180　亨利希·马克思给儿子的这几行字是单独写在一张纸上的，连同上面他同意卡尔·马克思由波恩大学转入柏林大学的证明书一起寄给了儿子。——第843页。

181　保存下来的肄业证书是一份不知由何人缮写的副本，曾同其他文件一起被交给耶拿大学。这些文件是马克思送至该校的，以便就他的有关古希腊罗马哲学史的著作提出授予他博士学位的申请（见注65）。——第844页。

182　指1832年伊尔施教区的居民向亨利希·马克思提出控告这件案子，为的是他作为律师似乎超越了自己的权限。在经各级法院对案情进行审查之后，柏林上诉法院于1837年9月23日对该案作出了有利于亨利希·马克思的裁决。司法枢密顾问莱茵哈德维护了马克思的利益，司法顾问赞特代表了对方。——第847、872页。

183　指的是一家商行，亨利希·马克思可以通过它寄钱给儿子。——第847页。

184　指卡尔·马克思与燕妮·冯·威斯特华伦在特利尔举行的订婚礼，马克思是在1836年秋假期间回到特利尔的。亨利希·马克思同意了他们的订婚，然而这桩婚事在1837年3月以前一直是瞒着燕妮的父母的。——第848页。

185　显然马克思是通过索菲娅把自己的三本诗册——《爱之书》第一部、《爱之书》第二部和《歌之书》（见注148）寄给燕妮的。——第853页。

186　马克思在1837年2月写给燕妮·冯·威斯特华伦的一封没有保存下来的信中谈到他向燕妮书面求婚的意图。——第859页。

187　1815年6月18日在滑铁卢（比利时）近郊，拿破仑的军队被威灵顿指

挥的英国和荷兰军队以及布吕歇尔指挥的普鲁士军队击溃。

贝拉利昂斯是离滑铁卢四公里远的一座村庄。滑铁卢会战期间在该村庄发生过大战。——第 860 页。

188 亨利希·马克思的这封信是写给妻子和儿子的。信中有给罕丽达·马克思的附语,本卷未收入。看来,这封信是先寄到在特利尔的罕丽达·马克思处,再从那里寄给在柏林的马克思的。——第 862 页。

198 暗指阿基米得对一个入侵叙拉古(公元前 212 年)的罗马士兵所说的话(“不要碰我的图样!”)。——第 882 页。

190 这两行字是亨利希·马克思写给儿子的最后一封信。这几句话是附在给罕丽达·马克思的一封信上的,她于 1838 年 2 月中将此信转寄给马克思。1838 年 5 月 10 日身患重病的亨利希·马克思逝世。——第 887 页。

191 燕妮·冯·威斯特华伦大约从 1838 年 6 月 18 日起与她的异母兄卡尔·汉斯·维尔纳·冯·威斯特华伦在当时的下亚尔萨斯的疗养城尼德布龙休养。此信的结尾部分没有保存下来。——第 888 页。

192 马克思的弟弟爱德华·马克思于 1837 年 12 月 14 日亡故。——第 889 页。

193 在证书上标有“归入№26”的记号,这是耶拿大学在 1841 年 4 月收到马克思为他的研究古希腊罗马哲学史的论文提出授予博士学位的申请书和文件时所作的登记号码(见注 65)。——第 896 页。

194 “黑格尔帮”这个词是在反动历史学家和政论家亨·利奥《黑格尔帮,所谓给永恒真理定罪的文件和证据》(1838 年哈雷版)(《Die Hegelingen. Acht Actenstücke und Beiege zu der s. g. Denunciation der ewigen Wahrheit》. Halle, 1838)一书出版后流行起来的。该书是反对施特劳斯、卢格、米歇勒特和其他黑格尔的追随者的,利奥把他们蔑称为“黑格尔帮”。——第 900 页。

195 信中提到的关于布鲁诺·鲍威尔《复类福音作者的福音史批判》一书已出版的消息和他的三篇短文,发表在 1841 年 8 月 1 日《总汇报》第 213 号的附刊上。并见注 67。——第 901 页。

196　《魔弹射手》是德国作曲家卡·马·韦伯的歌剧(弗·金德作词)。——第 901 页。

197　这个时期马克思和阿尔诺德·卢格正在制订《德法年鉴》杂志的出版计划。经过商谈,杂志的出版地点选定为巴黎。并见注 125 和 126。——第 904 页。

198　看来是指路德维希·费尔巴哈《关于哲学改革的临时纲要》(《Vorläufige Thesen zur Reformation der Philosophie》)一文,这篇文章刊登在 1843 年苏黎世和温特图尔出版的《德国现代哲学和政论界轶文集》第 2 卷第 62—86 页上。——第 904 页。

199　看来是指 1841—1842 年在巴黎出版的四卷集《拉法尔热的遗孀玛丽·卡佩尔本人所写的回忆录》(《Mémoires de Marie Cappelle, veuve Lafarge, écrits par elle-même》)。1841 年在莱比锡还出版了《玛丽·拉法尔热,被判为下毒者、被控为盗窃钻石者。现代刑事案》(《Marie Lafarge, verurtheilt als Giftmischerin und angeklagt als Diamentendiebin. Criminalgeschichte der neuesten Zeit》)。——第 906 页。

200　马克思和燕妮·冯·威斯特华伦的结婚登记是在过了几天以后,即 1843 年 6 月 19 日办理的。——第 907 页。

人 名 索 引

A

阿波洛多罗斯(雅典的)(Apollodoros of Athens 公元前二世纪下半叶)——古希腊伊壁鸠鲁派哲学家,伊壁鸠鲁传记的作者。——第 252、253 页。

阿德隆,约翰·克里斯托夫(Adelung, Johann Christoph 1732—1806)——德国语文学家,编有德语词典。——第 731 页。

阿尔博英(Alboin 死于 573 年)——伦巴德人的王。——第 493—511 页。

阿尔克西拉奥斯(Arkesilaos 约公元前 315—240)——古希腊唯心主义哲学家,怀疑论者,中柏拉图学园的创始人,奴隶主贵族的思想家。——第 104 页。

阿尔宁,蓓蒂娜(Arnim, Bettina 1785—1859)——德国浪漫派女作家,歌德的崇拜者。——第 586 页。

阿尔宁-博伊岑堡,阿道夫·亨利希(Arnim-Boytzenburg, Adolf Heinrich 1803—1868)——普鲁士国家活动家,普鲁士容克(地主)的代表人物,曾任内务大臣(1842—1845)和首相(1848 年 3 月 19—29 日)。——第 350 页。

阿尔谢拉奥斯(Archelaus 公元前五世纪)——古希腊哲学家,阿那克萨哥拉的学生。——第 58 页。

阿尔谢斯特拉图斯(Archeotratus 公元前四世纪)——古希腊诗人,曾写过一首关于饕餮之徒的讽刺诗。——第 241、281 页。

阿格利巴(马可·维普萨尼·阿格利巴)(Marcus Vipsanius Agrippa 公元前 63 左右—12)——罗马统帅和国家活动家。——第 826 页。

阿基米得(Archimedes 公元前 287 左右—212)——古希腊伟大的数学家和力学家。——第 260 页。

阿里士多塞诺斯(塔伦特的)(Aristoxenus of Tarent 生于公元前 354 年左右)——古希腊哲学家,亚里士多德的学生,《历史札记》的作者,而以音乐理论著作著名。——第 262 页。

阿米克拉斯(Amyklas 公元前四世纪)——古希腊唯心主义哲学家。——第 262 页。

阿那克萨哥拉(克拉左门的)(Anaxagoras of Clazomenae 公元前 500 左右—428)——古希腊唯物主义哲学家。——第 27、45、64、66、109、113、115、135、234 页。

阿那克西曼德(米利都的)(Anaximander of Miletus 公元前 610 左右—546)——古希腊唯物主义哲学家。——第 159 页。

阿佩莱斯(Apelles)——古希腊哲学家,伊壁鸠鲁的同时代人和学生。——第 79 页。

阿泰纳奥斯(Athenaios 二世纪末至三世

纪初)——古希腊雄辩家和作家。——第281页。
埃弗斯(Evers)——柏林大学学生。——第882页。
埃塞尔(Esser)——柏林的莱茵上诉法院总枢密顾问,亨利希·马克思的熟人。——第846、854、856、872页。
埃斯库罗斯(Aischylos 公元前525—456)——杰出的古希腊剧作家,著有古典悲剧多种。——第75、189、190、236页。
艾希霍恩(Eichhorn)——柏林的莱茵上诉法院司法总枢密顾问和总检察长,亨利希·马克思的熟人。——第852、856页。
艾希霍恩,约翰·阿尔布雷希特·弗里德里希(Eichhorn, Johann Albrecht Friedrich 1779—1856)——普鲁士国家活动家,普鲁士宗教事务、教育和卫生大臣(1840—1848)。——第350页。
安提西尼(罗陀斯的)(Antisthenes of Rhodus 公元前二世纪)——古希腊历史学家和哲学家,亚里士多德的信徒。——第163、168、201、251页。
奥本海姆,达哥贝尔特(Oppenheim, Dagobert 1809—1889)——德国政论家,《新莱茵报》的发行负责人之一。——第906页。
奥本霍夫(Oppenhoff)——波恩大学秘书。——第845页。
奥古斯丁(Augustinus 354—430)(人称圣奥古斯丁)——基督教神学家和唯心主义哲学家,宗教世界观的狂热宣扬者。——第214、265页。
奥古斯都,凯尤斯·尤利乌斯·凯撒·屋大维(Augustus, Caius Julius Caesar Octavianua 公元前63—公元14)——罗马皇帝(公元前27—公元14)。——第721、823—826页。
奥利金(亚历山大里亚的奥利金)(Origenes of Alexandria 约185—254)——基督教神学家,所谓"教会的祖先"之一。——第141页。
奥维狄乌斯(普卜利乌斯·奥维狄乌斯·纳佐)(Publius Ovidius Naso 公元前43—约公元17)——杰出的罗马诗人。——第14、599、615、721、728页。

B

巴巴鲁,沙尔(Barbaroux, Charles 1767—1794)——十八世纪末法国资产阶级革命的活动家,国民公会代表,吉伦特党人。——第376、377、382—384页。
巴尔布(Balbus)——罗马执政官(公元前40)。——第165页。
巴赫曼,卡尔·弗里德里希(Bachmann, Karl Friedrich 1785—1855)——德国哲学家,耶拿大学教授。——第287、898—899页。
巴雷尔-德维约扎克,贝尔特朗(Barrère de Vieuzac, Bertrand 1755—1841)——法国法学家,十八世纪末法国资产阶级革命的活动家,国民公会代表,追随雅各宾派,后参加热月政变。——第374、382页。
巴门尼德(埃利亚的)(Parmenides of Elea 公元前六世纪末至五世纪初)——古希腊哲学家,形而上学唯物主义的代表人物。——第97、98、197、253页。
巴齐尔,克劳德(Bazire, Claude 1764—1794)——十八世纪末法国资产阶级革命的活动家,国民公会代表,丹东的拥护者。——第385页。
鲍尔,斐迪南·克里斯蒂安(Baur, Fer-di-

nand Christian 1792—1860)——德国神学家，杜宾根学派的领袖，杜宾根的教授。——第138—141页。

鲍威尔(Bauer)——柏林大学的教员。——第897页。

鲍威尔，布鲁诺(Bauer, Bruno 1809—1882)——德国唯心主义哲学家，最著名的青年黑格尔分子之一，资产阶级激进主义者；1866年后成为民族自由党人。——第17、292—296、361、901页。

贝尔茨，彼得(Beltz, Peter)——克罗茨纳赫的裁缝，卡尔·马克思和燕妮·冯·威斯特华伦签订婚约时的证人。——第908页。

蓓蒂娜——见阿尔宁，蓓蒂娜。

比朗公爵，阿尔芒·路易·德贡托(Biron, Armand-Louis de Gontaut, duc de 1747—1793)——十八世纪末法国资产阶级革命的活动家，将军，拉斐德的拥护者。——第384页。

比佐，弗朗索瓦·莱奥纳尔·尼古拉(Buzot, François-Leonard-Nicolas 1760—1793)——十八世纪末法国资产阶级革命的活动家，国民公会代表，吉伦特党人。——第373、376、377、382、384、385页。

毕达哥拉斯(Pythagoras公元前571左右—497)——古希腊数学家，唯心主义哲学家，奴隶主贵族的思想家。——第57页。

毕洛夫-库梅洛夫，恩斯特·哥特弗利德·格奥尔格(Bülow-Cummerow, Ernst Gottfried Georg 1775—1851)——德国反动政论家和政治活动家，普鲁士容克(地主)的代言人。——第354页。

波利安(朗普萨科斯的)(Polyaenus of Lampsakos)——古希腊数学家和哲学家，伊壁鸠鲁的同时代人和学生。——第151页。

波西多尼乌斯(阿帕梅亚的)(Posidonius of Apameia约公元前135—51)——古希腊斯多葛派哲学家。——第27、196、247页。

伯恩卡斯特尔(Berncastel)——特利尔的医生。——第841页。

伯金，爱德华(Böcking, Eduard 1802—1870)——德国法学家，波恩大学的教员。——第844页。

伯麦，雅科布(Böhme, Jakob 1575—1624)——德国手工业者，神秘主义哲学家。——第89页。

柏拉图(Plato约公元前427—347)——古希腊唯心主义哲学家，奴隶主贵族的思想家。——第57、69—70、94、99—101、135、138、140—145、154、197、234、262、819页。

博尼法齐乌斯(Bonifacius 680左右—755)——中世纪早期的教会活动家，曾促使基督教在日耳曼民族中传播。——第729页。

布尔，路德维希(Buhl, Ludwig 1814—约1882)——德国政论家，青年黑格尔分子，《爱国者》杂志出版者。——第341页。

布格尔，威廉·克里斯蒂安·亨利希(Burger, Wilhelm Christian Heinrich)——克罗茨纳赫的公证人。——第907、908页。

布兰迪斯，克里斯蒂安·奥古斯特(Brandis, Christian August 1790—1867)——德国哲学史家，曾参加亚里士多德全集的出版工作。——第249、261页。

布鲁克尔，约翰·雅科布（Brucker，Johann Jacob 1696—1770）—— 德国哲学史家，唯心主义者。—— 第 223、271 页。

布鲁诺，乔尔丹诺（Bruno，Giordano 1548—1600）—— 意大利的伟大思想家，唯物主义者和无神论者，进一步发展了哥白尼关于宇宙构造的学说；由于拒绝放弃自己的观点被宗教裁判所烧死。—— 第 138 页。

布吕格曼，泰奥多尔（Brüggemann，Theodor 1796—1866）—— 普鲁士王国专员，特利尔中学考试委员会成员。—— 第 829、832 页。

布瓦洛，尼古拉（Boileau，Nicolas 1636—1711）—— 著名的法国诗人和古典主义理论家。—— 第 730 页。

布瓦洛，雅克（Boileau，Jacques 1752—1793）—— 十八世纪末法国资产阶级革命的活动家，国民公会代表，吉伦特党人。—— 第 382 页。

布瓦西-当格拉斯，弗朗索瓦·安东（Boissy d'Anglas，François-Antoins 1756—1826）—— 十八世纪末法国资产阶级革命的活动家，律师和作家，国民公会代表，沼泽派的代表人物。—— 第 374 页。

C

查理大帝（Charlemagne 742 左右—814）—— 法兰克国王（768—800）和皇帝（800—814）。—— 第 812—814 页。

查理·马尔泰尔（Charles Martel 688 左右—741）—— 法兰克官相。—— 第 716—717、719 页。

楚姆普特，卡尔·哥特洛布（Zumpt，Karl Gottlob 1792—1849）—— 德国语文学家，罗曼语各国文学专家，柏林大学教授。—— 第 898 页。

D

丹东，若尔日·雅克（Danton，Georges-Jacques 1759—1794）—— 十八世纪末法国资产阶级革命的活动家，雅各宾派的右翼领袖。—— 第 375—379、381—383、387、388 页。

道尔顿，爱德华（D'Alton，Eduard 1772—1840）—— 教授，曾在波恩大学讲授艺术史。—— 第 844 页。

德伯赖纳，约翰·沃尔弗冈（Döbereiner，Johann Wolfgang 1780—1849）—— 耶拿大学的化学教员。—— 第 899 页。

德洛奈-丹热，约瑟夫（Delaunay d'Angers，Joseph 1746—1794）—— 十八世纪末法国资产阶级革命的活动家，国民公会代表，吉伦特党人。—— 第 383 页。

德梅佐，皮埃尔（Des Maizeaux，Pierre 1666—1745）—— 法国评论家和历史学家，与十七世纪末至十八世纪上半叶的大哲学家（莱布尼茨、培尔等人）交往，并出版了他们的著作。—— 第 248 页。

德米特里（马格内齐亚的）（Demetriusos of Magnesia 公元前一世纪）—— 古希腊作家，编有古代思想家和哲学家的文集。—— 第 201、251 页。

德谟克利特（Democritus 约公元前 460—370）—— 伟大的古希腊唯物主义哲学家，原子论的创始人之一。—— 第 27、57、92—94、120、145、146、159—161、166、167、171、191—208、209、210、214、217—225、227—233、239、242、247—256、261—264、266—270、273—275、286、287 页。

德穆兰，卡米尔（Desmoulins，Camille

1760—1794)——法国政论家，十八世纪末法国资产阶级革命的活动家，国民公会代表，右翼雅各宾党人。——第388页。

德萨米，泰奥多尔(Dézatmy，Théodore 1803—1850)——法国政论家，空想共产主义革命派的卓越代表人物。——第348页。

狄摩西尼(Demosthenes 公元前384—322)——古希腊的大演说家和政治活动家。——第813页。

迪奥尼修斯(Dionysius 200左右—265)——亚历山大里亚基督教主教，写过一些反对唯物主义的原子论者的著作。——第205、221页。

笛卡儿，勒奈(Descartes，René 1596—1650)——法国学者和哲学家。——第52页。

蒂博，安东·弗里德里希·尤斯图斯(Thibaut，Anton Friedrich Justus 1772—1840)——德国法学家，民法专家，历史学家和罗马法评论家。——第10页。

蒂里奥，雅克·亚历山大(Thuriot，Jacques-Alexandre 1753—1829)——十八世纪末法国资产阶级革命的活动家，国民公会代表，有一个时期曾追随雅各宾派。——第382、384页。

第欧根尼(巴比伦的)(Diogenes Babylonius 约公元前240—150)——古希腊斯多葛派哲学家。——第164页。

第欧根尼·拉尔修(Diogenes Laertius 三世纪)——古希腊的哲学史家，古代哲学家丛书的编纂者。——第27、35、44、51、52、56、159、161、199、201、203、218、221、224—225、247、249—256、261—262、264、267—281页。

杜布瓦-德克朗塞，埃德蒙·路易·亚历克西斯(Dubois de Crancé，Edmond-Louis-Alexis 1747—1814)——十八世纪末法国资产阶级革命的活动家，国民公会代表，山岳党人。——第386页。

杜科，罗日(Ducos，Roger 1747—1816)——十八世纪末法国资产阶级革命的活动家，1794年为雅各宾俱乐部主席，后参加拿破仑的1799年政变。——第388页。

杜洛尔，雅克·安东(Dulaure，Jacques-Antoine 1755—1835)——十八世纪末法国资产阶级革命的活动家，国民公会代表，沼泽派的代表人物。——第374页。

杜木里埃，沙尔·弗朗索瓦(Dunouriez，Charles-François 1739—1823)——十八世纪末法国资产阶级革命的活动家，将军，接近吉伦特派，1793年背叛了革命的法国。——第384、385、387页。

杜唐，路易(Dutea，Louis 1730—1812)——法国语文学家和历史学家，莱布尼茨文集的出版者。——第248页。

多纳，菲力浦·克里斯蒂安·威廉(Donner，Philippe Christian Wilhelm 1799—1887)——法兰克福的克·菲·多纳商行的成员，本文中的多纳可能即此人。——第847页。

E

厄皮卡尔摩斯(Epicharmus(-os)约公元前540—450)——古希腊剧作家，著有喜剧多种。——第58、197页。

恩培多克勒(Empedokles 约公元前490—430)——古希腊唯物主义哲学家。——第57、95—97、113、197、249页。

F

菲力波，皮埃尔·尼古拉（Philippeaux, Pierre-Nicolás 1754—1794）—— 十八世纪末法国资产阶级革命的活动家，国民公会代表，雅各宾派的右翼，丹东的拥护者。—— 第 376、382、388 页。

菲力浦-埃加利泰，路易·菲力浦·约瑟夫（Philippe Egalité, Louis-Philip-pe-Joseph 1747—1793）—— 法国国王路易十六的堂兄，1789 年转而站到革命一边，国民公会代表。—— 第 375、377、381、384 页。

菲力浦二世（马其顿的）（Philip Ⅱ of Macedonia 公元前 382—336）—— 古代马其顿王。—— 第 813 页。

斐洛波努斯（或语法学家约翰）（Philoponus(-os)，或 Ioannes grammaticus 五世纪末至六世纪初）—— 希腊唯心主义哲学家和神学家。—— 第 219、268、270 页。

费尔巴哈，安泽尔姆（Feuerbach, An-selm 1775—1883）—— 德国法学家，刑法专家，路·费尔巴哈的父亲。—— 第 16 页。

费尔巴哈，路德维希（Feuerbach, Lud-wig 1804—1872）—— 马克思以前德国最杰出的唯物主义哲学家。—— 第 52、271、361、904 页。

费希特，约翰·哥特利布（Ficht, Johann Gottlieb 1762—1814）—— 德国哲学家，主观唯心主义者。—— 第 10、139、651、725 页。

弗莱塔格，格奥尔格·威廉（Freytag, Georg Wilhelm 1788—1861）—— 东方学家，波恩大学校长。—— 第 845 页。

弗里德里希二世（弗里德里希大帝）（Friedrich Ⅱ（der "Große"）1712—1786）—— 普鲁士国王（1740—1786）。—— 第 319 页。

弗里德里希-卡尔亲王（Friedrich-Karl, Prinz 1828—1885）—— 普鲁士将军，后为元帅。—— 第 867 页。

弗里德里希-威廉三世（Friedrich-Wilhelm Ⅲ 1770—1840）—— 普鲁士国王（1797—1840）。—— 第 861 页。

弗里德里希-威廉四世（Friedrich-Wilhelm Ⅳ 1795—1861）—— 普鲁士国王（1840—1861）。—— 第 306、307、312、318 页。

弗里斯，雅科布·弗里德里希（Fries, Jakob Friedrich 1773—1843）—— 德国哲学家，耶拿大学的教员。—— 第 899 页。

富尔德，阿希尔（Fould, Achille 1800—1867）—— 法国银行家和政治活动家，奥尔良党人，后为波拿巴主义者；1849—1867 年曾屡次担任财政大臣。—— 第 340 页。

富兰克林，本杰明（Flanklin, Benjamin 1706—1790）—— 杰出的美国政治活动家和外交家，资产阶级民主主义者，大学者。—— 第 717 页。

富尼埃，克劳德（Fournier, Claude 1745—1825）（外号美洲人富尼埃 Four-nier L'Américain）—— 十八世纪末法国资产阶级革命的活动家，科尔德利派。—— 第 386 页。

G

甘斯，爱德华（Gans, Eduard 1798 左右—1839）—— 德国法哲学家，黑格尔主义者。—— 第 896、897 页。

冈加奈利，卓瓦尼·文钦佐（Ganganelli,

Giovanni Vincenzo 1705—1774)——罗马教皇,称克雷门斯十四世(1769—1774)。——第362页。

高尔吉亚(莱昂廷的)(Gorgias of Leontini约公元前483—375)——古希腊的诡辩论哲学家,奴隶主民主制的拥护者。——第145页。

哥白尼,尼古拉(Copernicus, Nicolas 1473—1543)——伟大的波兰天文学家,宇宙的太阳中心说的创立者。——第349页。

哥雷斯,约翰奈斯·约瑟夫·冯(Görres, Johannes Joseph von 1776—1848)——德国作家,语文学家,历史学家,天主教的拥护者。——第353页。

哥伦布,克里斯托弗尔(Colombo, Christoforo 1451—1506)——发现美洲的杰出的航海家,热那亚人。——第75页。

歌德,约翰·沃尔弗冈(Goethe, Johann Wolfgang 1749—1832)——伟大的德国作家和思想家。——第65、586、653—656、748、874页。

戈尔德斯密,奥利弗(Goldsmith, Oliver 1728—1774)——英国作家。——第718页。

戈尔萨斯,安东·约瑟夫(Gorsas, Antoine-Joseph 1751—1793)——十八世纪末法国资产阶级革命的活动家,政论家,《巴黎—凡尔赛和凡尔赛—巴黎信使报》的发行人,国民公会代表,吉伦特党人。——第385页。

格尔根(Görgen)——教士或特利尔的法院书记员。——第842页。

格尔拉赫,冯(Gerlach, von)——普鲁士反动官僚的代表人物之一;科伦的行政区长官(1839—1844)。——第317、320页。

格拉茨,彼得·阿洛伊斯(Gratz, Peter Alois 1769—1849)——波恩大学天主教神学系教授(1819—1825),特利尔的学校顾问(1825—1839)。——第836页。

格拉赫(Grach, E.)——特利尔市政厅官员,出生、死亡、婚姻登记处主任。——第817页。

格拉齐安,弗兰契斯科(Gratian, Francesco约十二世纪)——意大利僧侣,写有宗教法论著。——第16页。

格雷哥里,昂利(Grégoire, Henri 1750—1831)——神父,曾参加十八世纪末法国资产阶级革命,国民公会代表,雅各宾党人。——第375、381页。

格鲁克,克里斯托夫·维利巴尔德(Gluck, Christoph Willibald 1714—1787)——伟大的德国作曲家。——第583页。

格鲁培,奥托·弗里德里希(Gruppe, Otto Friedrich 1804—1876)——德国政论家和哲学家,1842年写过一本反对布·鲍威尔的小册子。——第292—296页。

格罗尔曼,卡尔·路德维希·威廉(Grolmann, Karl Ludwig Wilhelm 1775—1829)——德国法学家,写有一些刑法和民法的著作。——第16页。

格佩特,卡尔·爱德华(Geppcrt, Karl Eduard 1811—1881)——古典语文学家,1836年起在柏林任讲师。——第898页。

格特林,卡尔·威廉(Goettling, Karl Wilhelm 1793—1869)——德国语文学家,耶拿大学的教员。——第899页。

格特纳,古斯塔夫·弗里德里希(Gärtner, Gustav Friedrich 死于1841年)——德国法学家,波恩大学教

授。——第 17 页。

H

哈登堡，卡尔·奥古斯特（Hardenberg，Karl August 1750—1822）——公爵，普鲁士国家活动家和外交家；为巩固普鲁士国家实施了一系列不彻底的资产阶级改革（1810—1813）。——第 350 页。

哈林（Charinus（-os））——公元前 308—307 年的雅典执政官。——第 151 页。

哈马赫尔，威廉（Hamacher，Wilhelm1808—1875）——德国教育家，1835 年起为特利尔中学德语教员。——第 829 页。

海尔曼（Hermann）——马克思认识的一个妇女。——第 906 页。

海尔维格，格奥尔格（Herwegh，Georg1817—1875）——著名的德国诗人，小资产阶级民主主义者。——第 323、327 页。

海姆（Heim）——传教士。——第 867 页。

海奈克齐乌斯，约翰·哥特利布（Heineccius，Johann Gottlieb 1681—1741）——德国法学家，写有一些关于罗马法史的著作。——第 10 页。

海涅，亨利希（Heine，Heinrich 1797—1856）——伟大的德国革命诗人。——第 15 页。

海钦格尔，阿马利亚（Haizinher，Amalie1800—1884）——德国女演员。——第 902 页。

汉德，斐迪南·哥特黑尔夫（Hand，Ferdinand Gotthelf 1786—1851）——德国语文学家，耶拿大学的教员。——第 899 页。

赫尔米普斯（士麦那的）（Hermippus of Smyrna 约公元前 200）——古希腊作家，古代哲学家传记的作者。——第 253 页。

赫尔米希斯（Helmechis 六世纪）——为阿尔博英掌武器的侍从。——第 502、506—510 页。

赫弗特尔，奥古斯特·威廉（Heffter，August Wilhelm 1796—1880）——德国法学家。——第 897 页。

赫拉克利特（Herakleitos 约公元前 540—480）——杰出的古希腊哲学家，辩证法的奠基人之一，自发的唯物主义者。——第 139、195 页。

赫西俄德（Hesiodos 约公元前八世纪）——古希腊诗人，醒世文学的代表人物。——第 56、163—164 页。

荷马（Homerus）——半传说中的古希腊诗人，《伊利亚特》和《奥德赛》的作者。——第 58、123、160、164、197、248、366、605、844 页。

贺雷西（昆图斯·贺雷西·弗拉克）（Quintus Horatius Flaccus 公元前 65—8）——杰出的罗马诗人。——第 826 页。

黑格尔，乔治·威廉·弗里德里希（Hegel，Georg Wilhelm Friedrich1770—1831）——德国最大的哲学家，客观唯心主义者，最全面地研究了唯心主义辩证法。——第 15—17、68、137—142、143、147、188、189、257、284、350、368、651、652、717、900 页。

霍布斯，托马斯（Hobbes，Thomas1588—1679）——著名的英国哲学家，机械唯物主义的代表人物；他的社会政治观点具有鲜明的反民主的倾向。——第 123 页。

霍尔巴赫，保尔·昂利（Holbach，Paul-Henri 1723—1789）——杰出的法国哲

学家，机械唯物主义的代表人物，无神论者，法国的革命资产阶级思想家之一。——第282页。

霍夫曼（Hofmann）——马克思的父亲在特利尔的熟人。——第840页。

霍夫曼，恩斯特·泰奥多尔·阿马多斯（Hoffman, Ernst Theodor Amadeus1776—1822）——德国作家。——第733页。

霍默，约瑟夫·路德维希·阿洛伊斯·冯（Hommer, Joseph Ludwig Alois von 1760—1836）——特利尔的主教。——第842页。

J

加布勒，格奥尔格·安德烈亚斯（Gabler, Georg Andreas 1786—1853）——德国黑格尔主义哲学家，柏林大学教授。——第897页。

加代，马格里特·埃利（Guadet, Marguerite-Elie 1758—1794）——十八世纪末法国资产阶级革命的活动家，国民公会代表，吉伦特党人。——第377、379、383、384、387、388页。

伽桑狄，皮埃尔（Gassendi, Pierre1592—1655）——著名的法国唯物主义哲学家，伊壁鸠鲁的原子论学说的拥护者和宣传者；物理学家和数学家。——第27、44—46、51、52、188、223、271页。

金斯特尔（Günster）——特利尔的律师。——第835—836页。

居佩尔（Küpper死于1850年）——特利尔中学宗教课程的教员。——第829页。

K

卡贝，埃蒂耶纳（Cabet, Etienne 1788—1856）——法国政论家，和平空想共产主义的著名代表人物，《伊加利亚》一书的作者。——第348页。

卡尔奈阿德斯（昔勒尼的）（Carneades of Cyrene约公元前214—129）——古希腊怀疑论哲学家，新柏拉图学园的创始人。——第155页。

卡洛斯（老卡洛斯），唐（Carlos, Don 1788—1855）——西班牙王位追求者，在1833—1840年第一次卡洛斯派战争期间，曾企图夺取政权。——第728页。

卡诺，拉扎尔·尼古拉（Carnot, Lazare-Nicolas 1753—1823）——十八世纪末法国资产阶级革命的活动家，国民公会代表，革命军队的组织者之一。——第378页。

卡托（老卡托）（马可·波尔齐乌斯·卡托）（Marcus Porcius Cato Major公元前234—149）——罗马作家和国家活动家。——第306页。

凯撒（凯尤斯·尤利乌斯·凯撒）（Caius Julius Caesar公元前100左右—44）——著名的罗马统帅和国家活动家。——第731、825页。

康巴塞雷斯，让·雅克·雷吉斯·德（Cambacérès, Jean-Jacques-Regis de 1753—1824）——十八世纪末法国资产阶级革命的参加者，法学家，国民公会代表，吉伦特党人，后来是拿破仑法国的活动家。——第376、382页。

康邦，皮埃尔·约瑟夫（Cambon, Pierre-Joseph 1756—1820）——十八世纪末法国资产阶级革命的活动家，国民公会代表，追随山岳党。——第376、378、382页。

康德，伊曼努尔（Kant, Immanuel1724—1804）——杰出的德国哲学家，十八世纪末至十九世纪初德国唯心主义的创

始人。—— 第 13、69、284、651、725、731、833 页。

康普豪森，卢道夫（Camphausen，Ludolf1803—1890）—— 德国银行家，莱茵省自由资产阶级的领袖之一；1848 年 3—6 月任普鲁士首相。—— 第 356—359、366 页。

考夫曼（Kaufmann）—— 波恩的彩票持有人。—— 第 840 页。

科本，卡尔·弗里德里希（Köppen，Carl Friedrich 1808—1863）—— 德国激进派政论家和历史学家，青年黑格尔分子。—— 第 189 页。

科洛特（朗普萨科斯的）（Colotes of Lampsakos）—— 古希腊哲学家，伊壁鸠鲁的同时代人和学生。—— 第 72、92—101、250 页。

科塔（凯尤斯·奥雷利乌斯·科塔）（Caius Aurelius Cotta 约公元前 120—73）—— 罗马雄辩家和政治活动家，公元前 74 年任执政官。—— 第 166、196 页。

科塔，约翰·格奥尔格（Cotta，Johann Georg 1796—1863）—— 出版商，1832 年起主持斯图加特的科塔出版社。—— 第326、327、341 页。

克尔森伯爵，阿尔芒·吉·西蒙（Kersaint，Armand-Guy-Simon，comte de 1742—1793）—— 十八世纪末法国资产阶级革命的活动家，国民公会代表，吉伦特党人。—— 第 375、381 页。

克拉麦尔，安德烈亚斯·威廉（Cramer，Andreas Wilhelm 1760—1833）—— 德国法学家和语文学家，基尔大学罗马法教授。—— 第 16 页。

克莱安泰斯（阿索斯的）（Cleanthes of Assos 公元前 331—232）—— 古希腊斯多葛派哲学家，芝诺的学生。—— 第 15 页。

克莱纳茨（Kleinerz）—— 马克思的熟人。—— 第 842、856 页。

克莱尼亚斯（Kleinias 公元前四世纪）—— 古希腊唯心主义哲学家。—— 第 262 页。

克莱森，亨利希·约瑟夫（Claessen，Heinrich Joseph 1813—1883）—— 德国医生和政治活动家，《莱茵报》股东会领导人之一，并为该报的撰稿人。—— 第 906 页。

克莱因，恩斯特·斐迪南（Klein，Ernst Ferdinand 1743—1810）—— 德国法学家，写有一些关于刑法和民法的著作。—— 第 14 页。

克劳泽（Krause）—— 柏林的大学评审员。—— 第 898 页。

克雷门斯，亨利希（Clemens，Heinrich1818 左右—1852）—— 波恩大学学生，后为法学家。—— 第 832 页。

克雷门斯（亚历山大里亚的），梯特·弗拉维（Clemens Alexandrinus，Titus Flavius 约 150—215）—— 基督教神学家，唯心主义哲学家。—— 第 160—161、197、248、252、265 页。

克里齐普斯（Chrysippus（-os）约公元前 280—205）—— 古希腊哲学家，斯多葛学派的著名代表人物。—— 第 157、163、241、281 页。

克鲁格，威廉·特劳戈特（Krug，Wilhelm Traugott 1770—1842）—— 德国唯心主义哲学家。—— 第 717、731 页。

克罗普，马蒂亚斯（Kropp，Matthias）—— 特利尔的职员。—— 第 817 页。

克洛茨，莱茵霍尔德（Klotz，Reinhold 1807—1870）—— 语文学家，《语文学和

教育学文库》的出版者之一。——第264页。

克洛维一世(Clovis Ⅰ 465—511)——墨洛温王朝的法兰克国王,法兰克王国的奠基人。——第729页。

克西兰德,古利埃尔木斯(Xylander, Guilelmus 1532—1576)——出版者和翻译家,曾将普卢塔克和其他希腊作家的著作译成拉丁文。——第62、92、247、282页。

库尼蒙德(奎纳蒙德)(Cunimund 死于566年)——杰皮迪人的最后一个王,为阿尔博英所杀。——第496、504、505页。

库通,若尔日(Couthon, Georges 1755—1794)——十八世纪末法国资产阶级革命的活动家,国民公会代表,雅各宾党人,罗伯斯比尔的拥护者。——第388页。

奎德诺,卡尔·弗里德里希(Quednow, Karl Friedrich 1780—1836)——特利尔的政府官员,建筑工程顾问,本文中的奎德诺可能即此人。——第586页。

L

拉贝(Rabe)——马克思父亲的熟人。——第842页。

拉法尔热,玛丽(Lafarge, Marie 1816—1852)(父姓卡佩尔 Cappelle)——曾被控毒死自己的丈夫。——第906页。

拉斐德,玛丽·约瑟夫·保尔(Lafayette, Marie-Joseph-Paul 1757—1834)——法国将军,十八世纪末法国资产阶级革命和1830年七月革命时期大资产阶级的领袖之一。——第373页。

拉克鲁瓦,让·弗朗索瓦(Lacroix, Jean-François 1754—1794)——十八世纪末法国资产阶级革命的活动家,国民公会代表,丹东的拥护者。——第382、388页。

拉里维埃尔,皮埃尔·弗朗索瓦(Larivière, Pierre-François 1761—1838)——十八世纪末法国资产阶级革命的活动家,国民公会代表,吉伦特党人,热月9日后为君主复辟派的拥护者。——第384页。

拉马丁,阿尔丰斯(Lamartine, Alphonse 1790—1869)——法国诗人,历史学家和政治活动家,四十年代为自由主义者。——第371页。

拉梅耐,费利西泰(Lamennais, Félicité 1782—1854)——法国神父,政论家,基督教社会主义思想家。——第371页。

拉梅特,沙尔(Lameth, Charles 1757—1832)——十八世纪末法国资产阶级革命的活动家,亚·拉梅特的哥哥,制宪议会议员,斐扬派,帝制被推翻后,逃离法国。——第374、380页。

拉梅特,亚历山大(Lameth, Alexandre1760—1829)——十八世纪末法国资产阶级革命的活动家,制宪议会议员,温和的君主立宪派(斐扬派)的领袖之一,帝制被推翻后,逃离法国。——第374、380页。

拉苏尔斯,马利·大卫·阿尔班(La Source, Marie-David-Albin 1762—1793)——十八世纪末法国资产阶级革命的活动家,国民公会代表,吉伦特党人。——第386—387页。

拉伊斯(Laïs)——公元前五世纪下半叶至四世纪初两个古希腊艺妓的名字。——第188页。

莱昂泰乌斯(朗普萨科斯的)(Leonteus of Lampsakos 约公元前三世纪)——古希腊哲学家,伊壁鸠鲁的学生。——第

92、197、247 页。
莱布尼茨，哥特弗里德·威廉（Leibniz, Gottfried Wilhelm 1646—1716）—— 伟大的德国数学家，唯心主义哲学家。—— 第 126、197、198、222、248、731、832 页。
莱辛，哥特霍尔德·埃夫拉伊姆（Lessing, Gotthold Ephraim 1729—1781）—— 伟大的德国作家，批评家和哲学家，十八世纪著名的启蒙运动者之一。—— 第 14 页。
莱茵哈德（Reinhard）—— 司法部门的枢密官，律师。—— 第 847、872 页。
莱茵霍尔德，恩斯特·克里斯蒂安·哥特利布（Reinhold, Ernst Chrisitan Gottlieb 1793—1855）—— 德国哲学家，耶拿大学的教员。—— 第 899 页。
赖马鲁斯，海尔曼·赛米尔（Reimarus, Hermann Samuel 1694—1768）—— 德国自然神论哲学家，十八世纪启蒙运动的代表。—— 第 16 页。
兰齐佐勒，卡尔·威廉·冯（Lancizolle, Karl Wilhelm von1796—1871）—— 德国法学家，写有一些德意志各邦历史的著作。—— 第 898 页。
朗切洛蒂，卓瓦尼·帕奥洛（Lancellotti, Giovanni Paolo 1511—1591）—— 意大利法学家，教会法教授。—— 第 16 页。
朗瑞奈，让·德尼（Lanjuinais, Jean-Denis 1753—1827）—— 伯爵，十八世纪末法国资产阶级革命的活动家，国民公会代表，吉伦特党人。—— 第 377、384 页。
劳帕赫，恩斯特（Raupach, Ernst 1784—1852）—— 普鲁士宫廷剧作家。—— 第 717、731 页。
劳特巴赫，沃尔弗冈·亚当（Lauterbach, Wolfgang Adam 1618—1678）—— 德国法学家，写有一些罗马法的著作。—— 第 16 页。
勒贝尔，约翰·威廉（Loebell, Johann Wilhelm 1786—1863）—— 德国历史学家，波恩大学哲学系主任。—— 第 845 页。
勒尔斯，维图斯（Loers, Vitus 死于 1862 年）—— 德国语文学家，特利尔中学语文教员，1835 年起任该校第二校长。—— 第 829、832、833 页。
勒佩莱蒂埃-德圣法尔若，米歇尔（Le Peletier de Saint-Fargeau, Micheal 1760—1793）—— 十八世纪末法国资产阶级革命的活动家，国民公会代表，雅各宾党人。—— 第 378、385 页。
勒瓦瑟尔，勒奈（Levasseur René 1747—1834）—— 医生，十八世纪末法国资产阶级革命的活动家，国民公会代表，雅各宾党人，法国革命回忆录的作者。—— 第 372、385、388 页。
雷贝基，弗朗索瓦·特罗菲姆（Rebecqui, François-Trophime 1760—1794）—— 十八世纪末法国资产阶级革命的活动家，国民公会代表，吉伦特党人。—— 第 376、382 页。
雷富斯，菲力浦·约瑟夫·冯（Rehfues, Philipp Joseph von 1779—1843）—— 波恩大学政府特派员和监护人。—— 第 845 页。
雷纳德（Renard 1802—1863）—— 科伦的书商，《莱茵报》的正式责任编辑。—— 第 317 页。
李特尔，亨利希（Ritter, Heinrich 1791—1869）—— 德国哲学史家，持有宗教唯心主义观点。—— 第 64、145、146、219、

249、268 页。

李特尔，卡尔（Ritter，Karl 1779—1859）——德国地理学家，柏林大学教授。——第 897 页。

里克斯，约翰·安东（Rickes，Johann Anton）——卡尔·马克思和燕妮·冯·威斯特华伦签订婚约时的证人。——第 908 页。

里齐奥（Rizzio 或 Riccio 1533 左右—1566）——玛丽·斯图亚特的秘书。——第 758—764 页。

理查三世（Richard Ⅲ 1452—1485）——英国国王（1483—1485），约克王朝的末代国王。莎士比亚历史悲剧《理查三世》中的主人公。——第 714 页。

利西凡（瑙西凡）（Lysiphanes（Nausiphanes）公元前四世纪）——古希腊哲学家，德谟克利特的信徒。——第 252 页。

利希滕施泰因，马丁·亨利希·卡尔（Lichtenstein，Martin Heinrich Karl 1780—1857）——王国政府驻柏林大学副全权代表。——第 898 页。

留基伯（Leukipp（os）公元前五世纪）——杰出的古希腊唯物主义哲学家，原子论的创始人。——第 145、159、166、217、220、225、250、253—254、261、262、266—270 页。

卢登，亨利希（Luden，Heinrich 1780—1847）——德国资产阶级历史学家，耶拿的教授。——第 14、899 页。

卢格，阿尔诺德（Ruge，Arnold 1802—1880）——德国政论家，青年黑格尔分子，资产阶级激进派；1866 年后成为民族自由党人。——第 323、371、904 页。

卢克莱修（梯特·卢克莱修·卡鲁斯）（Titus Lucretius Carus 约公元前 99—55）——杰出的罗马哲学家和诗人，唯物主义者，无神论者。——第 43、71、102、105、111—116、122、123、131、211、213、216、218、223、225、229、232、242、264—267、269—271、274—276、281 页。

卢韦-德库弗雷，让·巴蒂斯特（Louvet de Couvray，Jean-Baptiste 1760—1797）——法国作家，十八世纪末法国资产阶级革命的活动家，国民公会代表，吉伦特党人。——第 376、377、382—384 页。

鲁多夫，阿道夫·弗里德里希（Rudorff，Adolf Friedrich 1803—1873）——德国法学教授，柏林大学的教员。——第 897 页。

鲁滕堡，阿道夫（Rutenberg，Adolf 1808—1869）——德国政论家，青年黑格尔分子；1866 年后成为民族自由党人。——第 16、17、320 页。

路德，马丁（Luther，Martin 1483—1546）——宗教改革运动的著名活动家，德国新教（路德教）的创始人；德国市民等级的思想家。——第 319、362 页。

路易-菲力浦（Louis-Philippe 1773—1850）——奥尔良公爵，法国国王（1830—1848）。——第 368、731 页。

路易莎（Luise 1776—1810）——普鲁士国王弗里德里希-威廉三世的妻子（1793—1810）。——第 860 页。

路易十六（Louis Ⅹ Ⅵ 1754—1793）——法国国王（1774—1792），十八世纪末法国资产阶级革命时期被处死。——第 385 页。

路易十八（Louis Ⅹ Ⅷ 1755—1824）——法国国王（1814—1815 和 1815—1824）。——第 368 页。

罗伯斯比尔，马克西米利安（Robes-pierre, Maximilien 1758—1794）——十八世纪末法国资产阶级革命的活动家，雅各宾派的领袖，革命政府的首脑（1793—1794）。——第 375—377、379、382、383、384、387 页。

罗霍夫，古斯塔夫·阿道夫（Rochow, Gustav Adolf 1792—1847）——普鲁士内务大臣（1834—1842）。——第 350 页。

罗兰，让·玛丽（Roland, Jean-Mariel-734—1793）——十八世纪末法国资产阶级革命的活动家，国民公会代表，内政部长，吉伦特派的领袖之一。——第 376—377、382—385 页。

罗莎蒙德（Rosamund 六世纪）——杰皮迪人的王库尼蒙德的女儿。——第 493、497—501、505、506、507、510、511 页。

罗西尼，卡洛·马里亚（Rosini, Carlo Maria 1748—1836）——意大利历史学家和考古学家，伊壁鸠鲁著作的注释者和出版者。——第 221、269 页。

洛克，约翰（Locke, John 1632—1704）——英国二元论哲学家和经济学家。——第 725、832 页。

M

马丁（图尔的）（Martin of Tours 约 316—400）——据基督教的传说，是一个圣徒。——第 718、719 页。

马克思，埃米莉（Marx, Emilie 1822—1888）——马克思的妹妹。——第 887 页。

马克思，爱德华（Marx, Eduard 1826—1837）——马克思的弟弟。——第 17、834、848、862、872、881—882、889 页。

马克思，海尔曼（Marx, Hermann1819—1842）——马克思的弟弟。——第 847—848、874 页。

马克思，罕丽达（Marx, Henriette1787—1863）——马克思的母亲。——第 18、817、830、834、835、839、842、846、851、852、862—866、872—878、881、882、886 页。

马克思，罕丽达（Marx, Henriette1820—1845）——马克思的妹妹。——第 887 页。

马克思，亨利希（Marx, Heinrich 1777—1838）——马克思的父亲，律师，特利尔的司法参事。——第 8、9、16—19、573、744、817、829—843、846、849、853-857、862、866—868、873、874、876、877、—884、885—887、896 页。

马克思，卡罗琳（Marx, Karoline 1824—1847）——马克思的妹妹。——第 887 页。

马克思，路易莎（Marx, Louise 1821—1893）——马克思的妹妹。——第 887 页。

马克思，索菲娅（Marx, Sophie 1816—约 1897）——马克思的姐姐。——第 737、809、851、853、859、866、876、883 页。

马拉，让·保尔（Marat, Jean-Paul1743—1793）——十八世纪末法国资产阶级革命的活动家，雅各宾派的领袖之一。——第 375—376、381—383、386—388 页。

马利乌斯，盖尤斯（Marius, Gaius 公元前 156 左右—86）——罗马统帅和国家活动家，执政官。——第 256 页。

马其顿王亚历山大（Alexander the Great 公元前 356—323）——古代著名的统帅和国家活动家。——第 63、193 页。

玛丽·斯图亚特(Marie Stuart 1542—1587)——苏格兰女王(1560—1567)。——第758—764页。

梅采纳斯(凯尤斯·齐尔尼乌斯·梅采纳斯)(Caius Cilnius Maecenas 生于公元前74年和64年之间,死于公元前8年)——罗马政治活动家,奥古斯都皇帝的近臣之一。——第826页。

梅德姆(Medem)——柏林大学秘书。——第898页。

梅尔肯斯,亨利希(Merkens, Heinrich1778—1854)——德国商人,自由主义者,第六届莱茵省议会代表。——第356—359、366页。

梅米乌斯,凯尤斯(Memmius, Caius 公元前一世纪)——罗马的护民官,演说家和诗人。——第271页。

梅诺伊凯乌斯(Menoikeus(Menoeceus)——古希腊哲学家,伊壁鸠鲁的同时代人和学生。——第29、161页。

梅特罗多罗斯(朗普萨科斯的)(Metrodor(os) of Lampsakos 约公元前331—278)——古希腊哲学家,伊壁鸠鲁的学生。——第79页。

梅特罗多罗斯(希沃斯的)(Metrodor(os) of Chios 约公元前四世纪)——古希腊哲学家,德谟克利特的学生。——第62、149、151、159、160、227、253、273页。

弥勒(Müller)——特利尔的公证人。——第839、842页。

米伦布鲁赫,克里斯蒂安·弗里德里希(Mühlenbruch, Christian Friedrich1785—1843)——德国法学家,罗马法专家。——第16页。

莫森,尤利乌斯(Mosen, Julius 1803—1867)——德国作家。——第326、327页。

莫伊林(Meurin)——冯·莫伊林的妻子。——第857页。

莫伊林,冯(Meurin, von)——财政部门的高级官员。——第847、852、857、862、872页。

N

拿破仑第一(拿破仑·波拿巴)(Napoléon I, Napoléon Bonaparte 1769—1821)——法国皇帝(1804—1814和1815)。——第526、528、731、861页。

纳皮尔,查理(Napier, Charles 1786—1860)——英国海军上将。——第901页。

奈奥克勒斯(Neokles)——伊壁鸠鲁的父亲。——第248页。

奈尔,格奥尔格·弗里德里希·冯(Nell, Georg Friedrich von)——特利尔的一家木行老板。——第847页。

尼古拉(大马士革的)(Nikolaus(Nikolaos) of Damascus 约生于公元前64年)——古希腊历史学家和哲学家,亚里士多德的信徒。——第27、196、247页。

尼古拉,弗里德里希(Nicolai, Friedrich1733—1811)——德国作家,"开明专制制度"的拥护者;在哲学中反对康德和费希特。——第139页。

尼禄(Nero 37—68)——罗马皇帝(54—68)。——第823、824页。

牛顿,伊萨克(Newton, Isaac 1642—1727)——伟大的英国物理学家、天文学家和数学家,经典力学的创始人。——第832页。

纽伦贝格尔,约翰·巴蒂斯特·卡尔(Nürnberger, Johann Baptist

Carl1762—1807)——多特蒙德的哲学和数学教授。——第218页。

诺茨，亨利希·冯(Notz, Heinrich von 1818左右—1848)——马克思的同班同学，曾就读于波恩和柏林。——第857页。

O

欧里庇得斯(Euripides 约公元前480—406)——杰出的古希腊剧作家，写有多部古典悲剧。——第75、898页。

欧里迪库斯(Eurydikus(-os)或Eurylochos 公元前四世纪末至三世纪)——古希腊哲学家，怀疑论者皮浪的学生。——第252页。

欧塞比乌斯(Eusebius 约264—340)——凯撒里亚的基督教神学家，著有教会史多卷。——第203、205、219、221、251、253—255、267、269、270、273页。

P

帕奇乌斯，朱利奥(Pacius, Giulio1550—1635)——意大利法学家。——第728页。

帕希，让·尼古拉(Pache, Jean-Nicolas-1746—1823)——十八世纪末法国资产阶级革命的活动家，雅各宾党人；曾任陆军部长和巴黎市长(1792年10月—1794年5月)。——第377、384、386页。

培尔，皮埃尔(Bayle, Pierre 1647—1706)——法国怀疑论哲学家，宗教独断论的批评者。——第168、210、211、214、264、265页。

培根，弗兰西斯，维鲁拉姆男爵(Bacon, Francis, Baron of Verulam 1561—1626)——杰出的英国哲学家，英国唯物主义的创始人；自然科学家和历史学家。——第16页。

佩蒂昂，日罗姆(Pétion, Jérôme 1753—1794)——十八世纪末法国资产阶级革命的活动家，1792年任巴黎市长，国民公会代表，吉伦特党人。——第373、375、377、379、381、384页。

佩特拉施，卡尔(Petrasch, Karl)——特利尔的职员。——第817页。

皮浪(Pyrrhon 约公元前365—275)——古希腊哲学家，古代怀疑论的创始人。——第57—60、252页。

皮托克勒斯(Pythokles)——伊壁鸠鲁的同时代人和学生。——第46、151、206、224、236、278页。

普盖，爱德华(Puggé, Eduard 1802—1836)——德国法学家，波恩的法学教授，萨维尼的学生。——第844、845页。

普拉克西凡(Praxiphanes 公元前四世纪)——古希腊哲学家，语法学家，亚里士多德的信徒。——第252页。

普林尼(小普林尼)(盖尤斯·普林尼·采齐利乌斯·塞孔德)(Gaius Plinius Caecilius Secundus Junior 约62—114)——古罗马国家活动家和作家。——第720页。

普卢塔克(Plutarchos 约46—127)——古希腊作家，道德论者，唯心主义哲学家。——第44、62、63、72—85、87—93、99—104、111、112、168、188、189、197、198、213、215、218、219、225、244、246—253、255、256、263、265—267、269、270、272—273、282、283页。

普罗佩尔提乌斯，塞克斯都(Propertius, Sextus 约公元前49—15)——罗马抒情诗人。——第844页。

普罗塔哥拉(阿布德拉的)(Protagoras of Abdera 约公元前480—411)——古希

腊诡辩论哲学家，奴隶主民主派的思想家。——第145、166页。

普罗提诺(Plotin(os)204左右—270)——神秘主义哲学家，新柏拉图主义的著名代表。——第145页。

普斯库亨-格兰佐，约翰·弗里德里希·威廉(Pustkuchen-Glanzow, Johann Friedrich Wilhelm 1793—1834)——德国作家，仿歌德《威廉·麦斯特》一书改写的许多恶毒而无能的歪诗的作者。——第654页。

R

让索内，阿尔芒(Gensonné, Armand 1758—1793)——十八世纪末法国资产阶级革命的活动家，国民公会代表，吉伦特派领袖之一。——第377页。

S

萨尔，让·巴蒂斯特(Salles, Jean-Baptiste 1760—1794)——十八世纪末法国资产阶级革命的活动家，国民公会代表，吉伦特党人。——第384页。

萨洛蒙(Salomon)——波恩大学的评议员。——第845页。

萨维尼，弗里德里希·卡尔(Savigny, Friedrich Karl 1779—1861)——德国法学家，反动的法的历史学派的首领。——第11、16、896页。

塞尔旺，约瑟夫(Servan, Joseph 1741—1808)——十八世纪末法国资产阶级革命的活动家，1792年任陆军部长，吉伦特党人。——第377、384页。

塞克斯都·恩披里柯(Sextus Empiricus二世纪)——古希腊怀疑派哲学家。——第44、56—59、62、79、137、146、197、199、225、232、248、252、267、273、275、276页。

塞涅卡(鲁齐乌斯·安涅乌斯·塞涅卡)(Lucius Annaeus Seneca公元前4左右—公元65)——罗马哲学家，斯多葛学派的著名代表人物。——第149、156、202、206、252、253、254、256、265页。

桑泰尔，安东·约瑟夫(Santerre, Antoine-Joseph 1752—1809)——十八世纪末法国资产阶级革命的活动家，巴黎国民自卫军指挥(1792—1793)，吉伦特派的拥护者。——第386页。

色诺芬尼(科洛封的)(Xenophanes of Kolophon约公元前580—470)——古希腊哲学家和诗人，形而上学唯物主义的代表，埃利亚学派的创始人。——第147、234、249、277页。

色诺克拉特(夏尔凯敦的)(Xenokrates of Chalkedon公元前396左右—314)——古希腊哲学家，柏拉图的学生，古柏拉图学园主持人(公元前339—314)。——第94页。

沙博，弗朗索瓦(Chabot, François 1759—1794)——神父，参加十八世纪末法国资产阶级革命，国民公会代表，雅各宾党人。——第385页。

沙培尔，尤斯图斯·威廉·爱德华·冯(Schaper, Justus Wilhelm Eduard von 1792—1868)——普鲁士反动官僚的代表人物之一；莱茵省总督(1842—1845)。——第317、346页。

莎士比亚，威廉(Shakespeare, William 1564—1616)——伟大的英国作家。——第303、308、324、325、327、328、348、356、714、729页。

绍巴赫，约翰·康拉德(Schaubach, Johann Konrad 1764—1849)——德国天

文学家，古天文学史的作者。——第160、210、223—225、264、272页。
舍费尔，米夏埃尔（Schäfer，Michael 1790—1847）——特利尔的中学教师，从事文学研究，本文中的舍费尔可能即此人。——第841页。
施莱歇（Schleicher）——科伦的医生。——第900页。
施勒格尔，弗里德里希·冯（Schlegel，Friedrich von 1772—1829）——德国文学评论家，语文学家和诗人，浪漫主义理论家之一。——第139、844页。
施里弗尔（Schriever）——特利尔政府枢密顾问和宗教法庭顾问施里弗尔的儿子，亨利希·马克思的熟人，本文中的施里弗尔可能即此人。——第856页。
施里弗尔（Schriever）——施里弗尔家的成员。——第856页。
施利克，阿洛伊斯（Schlick，Alois）——特利尔中学的音乐教员（1827—1838）。——第832页。
施米特，卡尔（Schmidt，Karl）——莱比锡的尤利乌斯·冯德图书公司的代理人。——第17页。
施米特汉纳（Schmidthänner）——柏林的陪审员，马克思的熟人。——第17页。
施奈德，约翰·哥特洛布（Schneider，Johann Gottlob 1750—1822）——德国语文学家，古自然科学史的作者。——第218页。
施内曼，约翰·格尔哈德（Schneemann，Johann Gerhard 1794—1864）——历史学家，特利尔中学的教师。——第829页。
施塔尔，弗里德里希·尤利乌斯（Stahl，Friedrich Julius 1802—1861）——德国法学家和极端反动的政治活动家，1840年起为柏林大学教授。——第350页。
施泰宁格，约翰（Steininger，Johann 1794—1874）——特利尔中学的数学和物理教师，地质学家。——第829页。
施泰因，亨利希·弗里德里希·卡尔（Stein，Heinrich Friedrich Karl 1757—1831）——普鲁士国家活动家，改良主义者，1804—1808年担任过许多高级职务。——第350页。
施特劳斯，大卫·弗里德里希（Strauß，David Friedrich 1808—1874）——德国哲学家和政论家，著名的青年黑格尔分子之一；1866年后成为民族自由党人。——第361页。
施文德勒，亨利希（Schwendler，Hein-rich 1792—1847）——教士，特利尔中学的法语教师。——第829页。
舒尔采，弗里德里希·哥特洛布（Schulze，Friedrich Gottlob 1795—1860）——耶拿大学哲学系教员。——第899页。
斯宾诺莎，巴鲁赫（贝奈狄克特）（Spinoza，Baruch（Benedictus）1632—1677）——杰出的荷兰唯物主义哲学家，无神论者。——第112、141、142、218页。
斯蒂尔蓬（梅加拉的）（Stilpo（n）of Megara公元前四世纪）——古希腊唯心主义哲学家，苏格拉底的信徒。——第103、149、150、197页。
斯特芬斯，亨利克（Steffens，Henrik 1773—1845）——德国自然科学家，作家，哲学家，挪威人。——第896页。
斯托贝，约翰（Stobäus（Stobaios），Ioannes约五世纪）——希腊作家，古代作家大部丛书的编纂者。——第151、156、159、203、206、219、221、225、226、

232、253、254、256、261、263、269—276页。

斯威敦堡，艾曼努埃尔（Swedenborg，Emanuel 1688—1772）——瑞典神秘主义哲学家，极端反动分子。——第260页。

苏格拉底（Sokrates 约公元前469—399）——古希腊唯心主义哲学家，奴隶主贵族的思想家。——第57、63、65—69、92、98、102、135、138—140、144、155、195、197、234页。

索蒂昂（亚历山大里亚的）（Sotion of Alexandria 公元前二世纪）——古希腊哲学家，古希腊哲学史一书的作者，亚里士多德的信徒。——第27、196、247页。

T

塔尔玛，弗朗索瓦·约瑟夫（Talma，François-Joseph 1763—1826）——法国演员。——第582页。

塔利安，让·朗贝（Tallien，Jean-Lambert 1769—1820）——十八世纪末法国资产阶级革命的活动家，国民公会代表，沼泽派的代表人物，热月政变的主要参加者之一。——第385页。

塔西佗（普卜利乌斯·科尔奈利乌斯·塔西佗）（Publius Cornelius Tacitus 约55—120）——著名的历史学家。——第14、826页。

泰勒斯（米利都的）（Thales of Miletus 约公元前624—547）——古希腊哲学家，自发唯物主义的米利都学派的创始人。——第63、139页。

泰米斯提乌斯（Themistius 四世纪）——希腊哲学家，亚里士多德著作的注释者。——第261页。

泰米斯托克利斯（Themistokles 约公元前525—460）——古希腊国家活动家，希腊—波斯战争时期的统帅，奴隶主民主制的拥护者。——第137页。

特伦德伦堡，弗里德里希·阿道夫（Trendelenburg，Friedrich Adolf 1802—1872）——德国唯心主义哲学家，曾为亚里士多德的著作做过注释。——第198、249页。

W

瓦尔特，斐迪南（Walter，Ferdinand 1794—1879）——德国法学家，波恩大学法律系主任。——第836、844、845页。

瓦拉泽男爵，沙尔·埃莱奥诺·迪弗里什（Valazé Charles-Eléonor du Friche，baron de 1751—1793）——十八世纪末法国资产阶级革命的活动家，国民公会代表，吉伦特党人。——第382页。

瓦朗斯伯爵，西吕斯·玛丽·亚历山大（Valence，Cyrus-Marie-Alexandre，comte de 1757—1822）——十八世纪末法国资产阶级革命的活动家，将军，杜木里埃的近友。——第384页。

威斯特华伦，埃德加尔·冯（Westphalen，Edgar von 1819—约1890）——燕妮·冯·威斯特华伦的弟弟，马克思的同学。——第873、891、896页。

威斯特华伦，卡尔·汉斯·威纳尔·冯（Westphalen，Karl Hans Werner von 1803—1840）——燕妮·冯·威斯特华伦的异母兄，法学家。——第856页。

威斯特华伦，卡罗琳·冯（Westphalen，Caroline von 死于1856年）——燕妮·冯·威斯特华伦的母亲。——第

863、871、873、876、902、905、908 页。
威斯特华伦，路德维希·冯（Westpha-len, Ludwig von 1770—1842）—— 燕妮·冯·威斯特华伦的父亲，特利尔的枢密顾问。—— 第 187、863、871、876、901 页。
威斯特华伦，燕妮·冯（Westphalen, Jenny von 1814—1881）—— 1843 年起成为马克思的妻子、朋友和助手。—— 第 9、16、18、395、400、403、404、412、415、425、428、435、447—449、467、477、489、511、512、513、518、521、536、542、544、545、549、552、556—562、565、617、620、668、849、850、853、855—859、861、863、865、871、873、876、877、880、883、888—890、891—895、900—908 页。
韦尔凯尔，弗里德里希·哥特利布（Welcker, Friedrich Gottlieb 1784—1868）—— 德国哲学家，波恩大学的教员。—— 第 844 页。
韦莱，盖尤斯（Velleius, Gaius 约公元前 100）—— 罗马元老。—— 第 163、204 页。
韦宁-英根海姆，约翰·奈波穆克（Wenning-Ingenheim, Johann Nepomuk 1790—1831）—— 德国法学家，兰德斯胡特大学和慕尼黑大学民法教授。—— 第 16 页。
维干德，奥托（Wigand, Otto 1795—1870）—— 德国的出版商和书商；在莱比锡开有书店，出版一些激进派作家的著作。—— 第 17 页。
维尼奥，皮埃尔（Vergniaud, Pierre 1753—1793）—— 十八世纪末法国资产阶级革命的活动家，国民公会代表，吉伦特派的领袖之一。—— 第 373、376、382、384 页。
维嫩布吕格，克里斯蒂安·海尔曼（Wienenbrügge, Christian Hermann 1817—1851）—— 波恩的哲学系大学生，后在特利尔任教。—— 第 832 页。
维滕巴赫，约翰·胡果（Wyttenbach, Johann Hugo 1767—1848）—— 德国历史学家和教育家，特利尔中学校长。—— 第 829、833 页。
味吉尔（普卜利乌斯·味吉尔·马洛）（Publius Vergilius Maro 公元前 70—19）—— 杰出的罗马诗人。—— 第 723、902 页。
温克尔曼，约翰·约阿希姆（Winckelmann, Johann Joachim 1717—1768）—— 德国古代艺术史家，十八世纪启蒙运动的代表。—— 第 14、720 页。
沃邦（Vauban）—— 马克思和燕妮·冯·威斯特华伦在波恩的熟人。—— 第 901 页。
沃尔弗（Wolf）—— 克罗茨纳赫的商人。—— 第 905 页。
沃尔弗，奥斯卡尔·路德维希·伯恩哈德（Wolff, Oscar Ludwig Bernhard 1799—1851）—— 作家，文学史家，耶拿大学教授（1830—1851），亨利希·海涅的朋友。—— 第 288 页。
沃尔弗男爵，克里斯蒂安（Wolff, Christian, Baron von 1679—1754）—— 德国唯心主义哲学家，曾将莱布尼茨的哲学加以系统化和通俗化。—— 第 731 页。
屋大维—— 见奥古斯都。

X

希波克拉底（Hippokrates 约公元前 460—377）—— 杰出的古希腊医生，古代医学的创始人之一。—— 第 75 页。
希罗多德（Herodotos）—— 伊壁鸠鲁的同时代人和学生。—— 第 35、44、159、

218、224、225、232、236、278 页。

西哀士，艾曼纽埃尔·约瑟夫（Sieyèc, Emmanuel-Joseph 1748—1836）——十八世纪末法国资产阶级革命的活动家，国民公会代表，温和的君主立宪派（斐扬派）。——第 374 页。

西姆普利齐乌斯（Simplicius 或 Simplikios 六世纪）——希腊新柏拉图派哲学家，亚里士多德著作的注释者。——45、204—205、219、230、249、254、255、261、262、264、267、272—275 页。

西塞罗（马可·土利乌斯·西塞罗）（Marcus Tullius Cicero 公元前 106—43）——杰出的罗马雄辩家和国家活动家，折衷主义哲学家。——第 119、163、167、171、188、196、198、200、201、202、204、209—211、213、215、226、247、250—255、263—265、273 页。

西耶里侯爵，沙尔·亚历克西斯（Sillery, Charles-Alexis, marquis de 1737—1793）——十八世纪末法国资产阶级革命的活动家，将军，国民公会代表，吉伦特党人。——第 384 页。

席勒，弗里德里希（Schiller, Friedrich 1759—1805）——伟大的德国作家。——第 327、653、654、731、747、837 页。

夏米索，阿德尔贝特·冯（Chamisso, Adelbert von 1781—1838）——德国浪漫主义诗人，反对封建的反动势力。——第 17 页。

谢林，弗里德里希·威廉（Schelling, Friedrich Wilhelm 1775—1854）——德国哲学家，十八世纪末至十九世纪初德国唯心主义的代表人物，后来成为科学的凶恶敌人，宗教的拥护者。——第 15、283—285 页。

休谟，大卫（Hume, David 1711—1776）——英国哲学家，主观唯心主义者，不可知论者；资产阶级历史学家和经济学家。——第 189、730 页。

雪恩，亨利希·泰奥多尔·冯（Schön, (Heinrich Theodor von 1773—1856）——普鲁士国家活动家。——第 350 页。

Y

雅恩，约翰·克里斯蒂安（Jahn, Johann Christian 1797—1847）——教员和语文学家，《语文学和教育学文库》的出版者之一。——第 264 页。

亚里士多德（Aristoteles 约公元前384—322）——古代伟大的思想家，在哲学上摇摆于唯物主义和唯心主义之间。——第 16、35、36、48、52、55、56、57、61、64、69、70、71、77、94、99、135、137、141、142、143、145、146、167、168、193、194、199、203、204、211、214、215、217、219、220、221、224—225、230、234、235、237—238、249、250、253、260、261、262、264、266、268—270、272、274—277、281 页。

亚里斯提卜（Aristippos 约公元前 435—360）——古希腊唯心主义哲学家，昔勒尼派的创始人；奴隶主贵族的思想家。——第 27、168、196、247 页。

耶尼根（Jaehnigen）——德国法学家。——第 846、852、854、856、865、872 页。

耶尼根（Jaehnigen）——前者的妻子。——第 865 页。

伊壁鸠鲁（Epikouros 约公元前 341—270）——杰出的古希腊唯物主义哲学家，无神论者。——第 27、28、32、34、35、38、39、41—49、51—63、72—86、88、89、91—101、102—104、112、125、130、137、138、146、147、149—169、171—175、188、189、191、192、193—198、200、202—207、209—215、217、

219、221—236、238—242、244、247—256、261、262、263—267、269—271、273—276、279、281、282、286、287 页。
伊多梅奈乌斯(朗普萨科斯的)(Idomeneus of Lampsakos 公元前 325 左右—270)—— 古希腊哲学家,伊壁鸠鲁的学生。—— 第 151、153 页。
伊尔奈里乌斯(Irnerius 1055 左右—1125)—— 法学家,博洛尼亚释义法学派的创始人。—— 第 728 页。
伊里奈乌斯(Irenaeus 约 130—202)—— 基督教神学家,177 年起为里昂主教;曾著书反对异教和阐明基督教教义。—— 第 141 页。
约瑟夫·埃加利泰(奥尔良公爵)—— 见菲力浦-埃加利泰。

Z

扎勒特,弗里德里希·冯(Sallet, Friedrich von 1812—1843)—— 德国诗人。—— 第 361—363 页。
赞特(Sandt)—— 柏林上诉法院律师,哥特弗里德·赞特的兄弟。—— 第847 页。
赞特,哥特弗里德·亚历山大·玛丽亚·罗伯特(Sandt, Gottfried Alexander Marie Robert 1786—1839)—— 科伦上诉法院律师。—— 第 847 页。
泽博德,约阿希姆·迪特里希·哥特弗里德(Seebode, Joachim Dietrich Gottfried 1792—1868)—— 语文学家,教员和图书管理员,《语文学和教育学文库》的出版者之一。—— 第 264 页。
芝诺(埃利亚的)(Zenon Eleates 公元前五世纪)—— 古希腊哲学家,形而上学唯物主义和主观的概念的辩证法的代表。—— 第 137、154、163、249 页。
佐尔格,卡尔·威廉·斐迪南(Solger, Karl Wilhelm Ferdinand 1780—1819)—— 德国神秘主义哲学家,艺术理论家。—— 第 14 页。

文学作品和神话中的人物

A

阿波罗(菲布斯)—— 古希腊神话中的光明、艺术和预言之神。—— 第 66、71、284、659、726、765 页。
阿尔古斯—— 古希腊神话中长着成百只眼睛的守护神。—— 第 727 页。
阿基里斯—— 古希腊神话中围攻特洛伊的一位最勇敢的希腊英雄,荷马的《伊利亚特》中的主要人物之一。—— 第 613 页。
阿特拉斯—— 古希腊神话中的一个狄坦神,他用双肩支撑着天空。—— 第 235、278 页。
哀杰克斯(大哀杰克斯)—— 古希腊神话中铁拉孟之子,膂力过人,胆略出众,参加了特洛伊战争。—— 第 715 页。
爱尔菲—— 古日耳曼神话中的小精灵,他们对人很友好,乐意帮助人做事,但有时也会恶作剧。—— 第 530、531、533、796 页。
奥狄浦斯—— 古希腊神话中的忒拜国王,索福克勒斯的悲剧中的主要人物;据传说,他杀死了自己的父亲,并成为自己的母亲约卡斯塔的丈夫。—— 第615页。
奥菲士—— 古希腊神话中的诗人和歌手,

他的歌声使猛兽俯首，顽石点头。——第163页。

奥丽——古希腊神话中掌管季节交替和自然界秩序的三女神。——第616页。

B

保罗——据基督教传说，是使徒之一，新约全书中一系列书信的作者。——第161、197、248页。

毕斯托——莎士比亚的剧作《温莎的风流娘儿们》、《亨利四世》后篇和《亨利五世的一生》中的人物。——第347页。

波赛东——古希腊神话中的海神和水神。——第103页。

D

大卫——半传说中的古犹太王（公元前十一世纪末至公元前950左右），曾战胜非利士人。——第655页。

黛安娜——莫雷托戏剧中的人物。——第902页。

丹纳士诸女——古希腊神话中国王丹纳士的女儿，因杀死自己的丈夫而被罚永远向无底的桶内倒水。——第86、245页。

德美特——古希腊神话中司稼穑的女神。——第103页。

杜卡利昂——古希腊神话中普罗米修斯的儿子，洪水后重新繁殖的人类的始祖。——第136页。

F

法松——古希腊神话中赫利奥斯的儿子。法松驾驭太阳车，几乎把宇宙焚毁，忿怒的宙斯用闪电将他击穿并投入河中。——第610页。

菲布斯——见阿波罗。

福斯泰夫——莎士比亚许多作品中的人物。——第303、347页。

浮士德——德国民间文学和歌德的同名悲剧中的主人公。——第65、656、657、689、723、858页。

G

甘泪卿（玛甘泪）——歌德的悲剧《浮士德》中的女主人公。——第657页。

葛罗斯脱——莎士比亚的悲剧《李尔王》中的人物。——第328页。

H

海尔梅斯——古希腊神话中司畜牧、道路、商业、体操、辩论之神，宙斯和玛娅的儿子。——第190页。

海格立斯——古希腊神话中的一个最为大家喜爱的英雄，以非凡的力气和勇武的功绩著称。——第96、193页。

海伦——古希腊神话中宙斯和勒达的女儿，斯巴达国王麦尼劳斯的妻子，以非凡的美丽著称。——第732页。

赫克脱——荷马的史诗《伊利亚特》中的主要人物之一。——第79页。

J

加略人犹大——据圣经传说，是基督的十二使徒之一，为了三十块银币出卖了自己的老师耶稣。犹大这一名字后来就成为叛卖与变节的象征。——第361、363页。

迦伯列天使长——据基督教传说，是七大天使之一，上帝常派遣他到人间传话。——第646、687页。

K

快嘴桂嫂——莎士比亚的剧作《温莎的风

流娘儿们》和《亨利四世》(前后篇)中的人物。——第 347 页。

L

李尔——莎士比亚的悲剧《李尔王》中的主人公。——第 328 页。
卢克莱霞(公元前六世纪)——按罗马的历史传统说法,是著名的罗马妇女,贤德妻子的典范。——第 732 页。
路加——据基督教传说,是路加福音的作者。——第 294 页。

M

马尔西亚斯——弗利基亚的大力士,敢于和阿波罗比赛吹笛子,赛赢的阿波罗剥掉了他的皮。——第 726 页。
马可——据基督教传说,是马可福音的作者。——第 294 页。
马太——据基督教传说,是基督的十二使徒之一,马太福音的作者。——第 293、722 页。
玛尔斯——古罗马神话中的战神。——第 717、719 页。
摩菲斯特斐勒司——魔鬼的化身,德国古老的民间传说中浮士德的伙伴,为许多文学作品所采用;以歌德的悲剧《浮士德》中的摩菲斯特斐勒司的形象为最著名。——第 689、723 页。
库洛赫——古腓尼基和迦太基的宗教中的太阳神,祭祀摩洛赫时要用活人作祭品,因此摩洛赫这一名字成了残忍、吞噬一切的暴力的化身。——第 284 页。
摩西——据圣经传说,摩西是先知和立法者,他带领古犹太人摆脱了埃及的奴役并给他们立下了约法。——第 657、728 页。
穆赛乌斯——古希腊神话中的歌手和预言家。——第 163 页。

O

欧伦施皮格尔——佛来米和日耳曼民间传说中的人物。——第 293 页。

P

普罗米修斯——古希腊神话中的一个狄坦神,反抗众神保护人类的斗士。——第 189、190 页。

Q

丘必特——古罗马神话中最高的神,相当于希腊诸神中的宙斯。——第 152、163 页。
邱比特——古罗马神话中的爱神。——第 328 页。

S

萨蹄尔——古希腊神话中酒神狄奥尼苏斯的同伴,他们是长着尾巴和山羊腿的半人半羊的森林之神。——第 396 页。
塞卜洛士——古希腊神话中看守地狱大门的三头犬。——第86、88、156、245页。
桑科·判扎——塞万提斯的小说《唐·吉诃德》中的人物,唐·吉诃德的侍从。——第 292 页。
瑟息替斯——莎士比亚的剧作《特洛埃勒斯与克蕾雪达》中的人物。——第 715 页。
所罗门——古犹太王。——第 293、294、295、732 页。

T

泰莱贡诺斯——古希腊神话中奥德赛和瑟西的儿子,一说他杀死了父亲。——第 615 页。

泰列夫——古希腊神话中米西亚的国王：为阿基里斯所伤，后来又由他治愈。——第613页。

桃绿蒂——莎士比亚的剧作《亨利四世》后篇中的人物。——第347页。

特里顿——古希腊神话中半人半鱼的海神。——第525页。

W

维纳斯——古罗马神话中的爱神和美神；她的形象是一个美女。——第653页。

维斯塔——古罗马神话中司灶火的女神。——第163页。

X

希罗——古代神话《希罗和利安德》中的女主人公。——第724页。

息息法斯——古希腊神话中的科林斯王，因欺骗了众神，被罚终生推滚一巨石到山上，而每当推到山顶，巨石就滚回山下。——第156页。

西维拉——古代走四方的“女预言家”之一；她的占语被编成所谓的《西维拉占语集》，这个集子在古代罗马的宗教生活中起重大作用。——第347页。

茜林丝——古希腊神话中的妖女，人首鸟身，她们用歌声诱迷航海者，并使他们丧生。——第15、135、472页。

夏娃——据圣经传说，是亚当的妻子，由上帝以亚当的肋骨创造出来的。——第904页。

Y

雅典娜·帕拉斯——古希腊神话中宙斯之女，战争、胜利和智慧的女神。——第137、193、654、724页。

亚伯拉罕——据圣经传说，是犹太人的族长。——第904页。

亚哈随鲁——传说中的人物，犹太人，因不敬神而被罚永世流浪（“永世流浪的犹太人”）；中世纪传说以及德国民间故事《永世流浪的犹太人》中的人物，这一形象在许多欧洲民族的文学中广为采用。——第734页。

耶稣基督——传说中的基督教创始人。——第139—141、162、248、293、294、295、361、363、655、676、687、818—822页。

伊奥拉斯——古希腊神话中的风神。——第537页。

伊卡鲁斯——古希腊神话中能工巧匠代达罗斯的儿子，在用人造翅膀飞行时身亡。——第611页。

伊克西昂——古希腊神话中拉庇泰人的王，由于对女神赫拉态度轻浮，被缚于地狱中永远转动的火轮上。——第156页。

以赛亚——古犹太人的先知，相传为公元前八世纪时候的人，圣经中有《以赛亚书》，为了解犹太民族和其他民族的情况提供了丰富资料。——第897页。

约翰——据基督教传说，是基督的十二使徒之一，按传统说法，是启示录、约翰福音和约翰一、二、三书的作者。——第714、818—823页。

约拿——据圣经传说，是十二个小先知之一。——第293—295页。

约书亚（嫩的儿子约书亚）——圣经中的英雄，相传他吩咐自己的战士随着吹羊角的声音大声呼喊，从而使耶利哥城墙塌陷。——第727页。

Z

宙斯——古希腊神话中最高的神，克伦纳

士神的儿子。—— 第 103、123、137、190、610、654、724、765 页。

朱诺—— 古罗马神话中最高的女神，丘必特的妻子。—— 第 163 页。

期 刊 索 引

A

《爱北斐特日报》(《Elberfelder Zeitung》)——德国的一家日报,1834年至1904年出版。十九世纪三十至四十年代,该报具有保守倾向。——第323页。

D

《德法年鉴》(《Deutsch-Französische Jahrbücher》)——在巴黎出版的德文刊物,主编是马克思和阿·卢格;仅仅在1844年2月出版过一期双刊号,其中刊有马克思和恩格斯的许多著作。——第370、904页。

《德国科学和艺术年鉴》(《Deutsche Jahrbücher für Wissenschaft und Kunst》)——青年黑格尔派的文学哲学杂志。1841年7月起,该杂志用这个名称由阿·卢格编辑在莱比锡出版。1843年1月,该杂志被萨克森政府查封,并经联邦议会决定在全国查禁。——第296、371页。

《德国缪斯年鉴》(《Deutscher Musenalmanach》)——1830年起在莱比锡出版的文学杂志。1832年阿·夏米索成为该刊的编辑之一。——第17页。

G

《公益报》(《Le Bien public》)——温和的资产阶级共和派的机关报,1843年8月至1848年12月出版(最初在马康,1848年5月起在巴黎),该报的创办人和编辑为拉马丁。——第371页。

H

《汉堡公正记者政治和学术日报》(《Staats-und Gelehrte Zeitung des Hamburgischen unpartheiischen Correspondenten》)——1731年创刊,1814年至1864年用这个名称出版,以后至1923年用《汉堡记者》(《Hamburgischer Correspondent》)的名称出版。——第318页。

《和平民主日报》(《Démocratie pacifique》)——傅立叶派的日报,1843年1851年在巴黎出版,主编是维·孔西得朗。——第371页。

J

《记者》(《Correspondent》)——见《汉堡公正记者政治和学术日报》。

K

《科伦日报》(《Kölnische Zeitung》)——德国的一家日报,1802年起用这个名称在科伦出版;十九世纪四十年代持温和的自由主义立场,对革命民主主义运动采取敌对态度。——第301、303—308、312、314、315、361、371页。

《科尼斯堡总汇报》(《Königsberger Allgemeine Zeitung》)——1843年至1845年出版的日报,半官方报纸。——第350页。

L

《莱茵—摩塞尔日报》(《Rhein-und Mosel-Zeitung》)——1831年至1850年在科布伦茨出版的日报;是天主教的报纸。——第356—360、361—367页。

《莱茵政治、商业和工业日报》(《Rheinische Zeitung für Politik, Handel und Gewerbe》)——1842年1月1日至1843年3月31日在科伦出版的日报。1842年4月起马克思为该报撰稿,同年10月起成为该报编辑之一。——第289、297—298、300、304、305、306、308、309、311、313—325、327、328、345—357、360、364—367、371页。

M

《曼海姆晚报》(《Mannheimer Abend-Zeitung》)——德国激进派的一家每日出版的晚报,由卡·格律恩创办,1842年至1849年出版。——第297、298页。

P

《普鲁士国家总汇报》(《Allgemeine Preußische Staats-Zeitung》)——1819年在柏林创刊;十九世纪四十年代为普鲁士政府的半官方报纸。——第350页。

T

《特利尔日报》(《Trier'sche Zeitung》)——1757年在特利尔创刊,1815年起用这个名称出版;十九世纪四十年代初为资产阶级激进派的报纸;四十年代中处于"真正的社会主义者"的影响之下。——第361、362页。

X

《戏剧节目》(《Didaskalia》)——《法兰克福报》(《Frankfurter Journal》)的每日文学附刊,1823年至1903年出版。——第323页。

《新时代》(《Die Neue Zeit》)——德国社会民主党的理论刊物,1883年至1890年10月在斯图加特每月出版一次,以后至1923年秋每周出版一次。杂志的编辑从1883年至1917年10月是卡·考茨基,从1917年10月至1923年秋是亨·库诺夫。——第19页。

Y

《雅典神殿》(《Athenäum》)——青年黑格尔派的杂志《雅典神殿,科学、艺术和生活杂志。德意志知识界月刊》(《Athenäum für Wissenschaft, Kunst und Leben. Eine Monatsschrift für das gebildete Deutschland》)的简称,1838年至1839年在纽伦堡出版。1841年,《雅典神殿》以周刊的形式在柏林出版,刊名改为《雅典神殿。德意志知识界杂志》(《Athenäum. Zeitschrift für das gebildete Deutschland》)。——第23页。

《亚琛城日报》(《Stadt-Aachener Zeitung》)——一家日报,1816年至1848年用这个名称出版,四十年代初持自由主义立场,保护莱茵资产阶级的利益。——第297、298页。

《亚琛日报》(《Aachener Zeitung》)——见《亚琛城日报》。

《语文学和教育学文库》(《Archiv für Philologie und Pädagogik》)——1831

年至1855年作为《语文学和教育学新年鉴》(《Neue Jahrbücher für Philologie und Pädagogik》)的附刊作版。——第264页。

Z

《总汇报》(《Allgemeine Zeitung》)——德国一家保守派的日报,1798年创刊,1810年1882年在奥格斯堡出版。——第297、298、318、324—329、347、348、901页。