

恩 格 斯

路德维希·费尔巴哈和  
德国古典哲学的终结

人 民 大 版 社





*Voice Of Marxism-Leninism  
Group Of EBOOK*

制作

恩 格 斯

路德维希·费尔巴哈和  
德国古典哲学的终结

中共中央马克思 恩格斯 著作编译局译  
列 宁 斯大林

人 民 大 版 社

FRIEDRICH ENGELS  
LUDWIG FEUERBACH UND  
DER AUSGANG DER KLASSISCHEN  
DEUTSCHEN PHILOSOPHIE

恩 格 斯  
路德维希·费尔巴哈和  
德国古典哲学的终结

中共中央马克思、恩格斯著作编译局译  
列 宁 斯大林

人 民 大 版 社 出 版  
长 芦 书 店 发 行  
北京新华印刷厂 印 刷

1972年4月第1版  
1972年4月北京第1次印刷  
书号1001·843 每册0.32元

## 目 录

1888 年单行本序言 .....	3—4
路德维希·费尔巴哈和德国古典哲学的终结 .....	5—49
一 .....	5
二 .....	14
三 .....	24
四 .....	32
马克思 关于费尔巴哈的提纲 .....	50—53
注释 .....	54—58

## 附 录

普列汉诺夫为《路德维希·费尔巴哈和德国古典哲学的 终结》俄译本所写的序言和注释 .....	59—144
俄译本第一版译者的话 .....	61
俄译本注释 .....	63
俄译本第一版注释被删去的部分 .....	116
俄译本第二版译者序言 .....	122
《普列汉诺夫哲学著作选集》俄文版编者为 普列汉诺夫的序言和注释所加的注释 .....	145—151

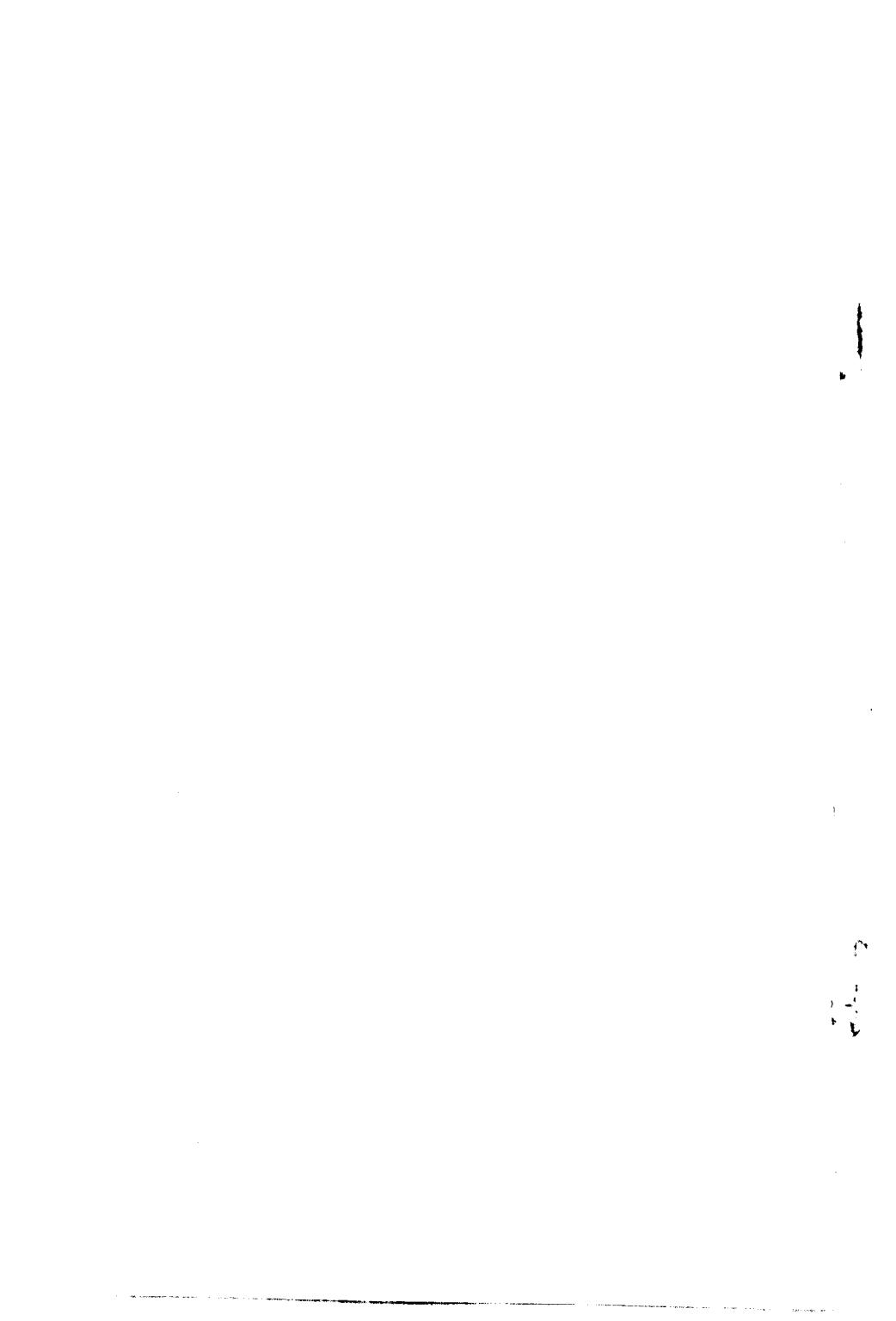
# 路德维希·费尔巴哈和 德国古典哲学的终结<sup>1</sup>

写于 1886 年初

载于 1886 年《新时代》杂志第 4 期  
和第 5 期，并于 1888 年以单行本  
形式在斯图加特出版

原文是德文

中文根据《马克思恩格斯全集》  
德文版第 21 卷译出



## 1888年单行本序言

马克思在《政治经济学批判》(1859年在柏林出版)的序言中说，1845年我们两人在布鲁塞尔决定“共同钻研我们的见解”——特别是由马克思所制定的唯物主义历史观，——“与德国哲学思想体系的见解之间的对立，实际上是把我们从前的哲学信仰清算一下。这个心愿是以批判黑格尔以后的哲学的形式来实现的。八开本两厚册的原稿早已送到威斯特伐里亚的出版所，后来我们才接到通知说，由于情况改变，不能付印。既然我们已经达到了我们的主要目的——自己弄清问题，我们就情愿让原稿留给老鼠的牙齿去批判了”<sup>①</sup>。

从那时起，已经过了四十多年，马克思也已逝世了。不论他或我，都再没有过机会回到这个题目上来。关于我们和黑格尔的关系，我们曾经在某些地方作了说明，但是无论哪个地方都说得不够全面系统。至于费尔巴哈，虽然他在某些方面是黑格尔哲学和我们的观点之间的中间环节，我们却从来没有回顾过他。

这期间，马克思的世界观远在德国和欧洲境界以外，在文明世界的一切语言中都找到了代表。另一方面，德国的古典哲学在国外，特别是在英国和斯堪的那维亚各国，好象有点要复活的样子。甚至在德国，各大学里借哲学名义来施舍的折衷主义残羹剩汁，看来已惹得人人都讨厌起来了。

---

<sup>①</sup> 见《马克思恩格斯全集》中文版第13卷第10页。——译者注

因此，我越来越觉得把我们和黑格尔哲学的关系，即我们怎样从这一哲学出发并且怎样同它脱离，做一个简要而有系统的说明是很必要的了。同样地，我认为我们还欠着一笔信誉债，就是要完全承认，在我们那个狂风暴雨时期，费尔巴哈给我们的影响比黑格尔以后任何其他哲学家都大。所以，当《新时代》杂志编辑部要我写一篇批评文章来评述施达克那本论费尔巴哈的书<sup>2</sup>时，我也就欣然同意了。我的这篇文章发表在该杂志 1886 年第 4 期和第 5 期上，现在这个版本是经过修订的单行本。

把这几页稿子送去付印以前，我又把 1845—1846 年的旧稿找出来，重读了一遍。其中关于费尔巴哈的一章没有写完。已写好的一部分是解释唯物主义历史观的；这个解释只是表明当时我们在经济史方面的知识还多么不够。在旧稿里面对于费尔巴哈的学说本身没有批判；所以，旧稿对于我们现在这一目的是不适用的。可是我在马克思的一本旧笔记中找到了十一条关于费尔巴哈的提纲，拿来作为本书的附录。这是一份供进一步研究用的匆匆写成的笔记，根本没有打算付印。但是这些笔记作为包含着新世界观的天才萌芽的第一个文件，是非常宝贵的。

**弗里德里希·恩格斯**

1888 年 2 月 21 日于伦敦

载于 1888 年在斯图加特出版的  
《路德维希·费尔巴哈和德国古典  
哲学的终结》一书

原文是德文  
中文根据《马克思恩格斯全集》  
德文版第 21 卷译出

# 路德维希·费尔巴哈和 德国古典哲学的终结

## 一

我们面前的这部著作<sup>①</sup>使我们返回到一个时期，这个时期就时间来说距离我们不过一代之久，但是它对德国现在的一代人却如此陌生，似乎已经相隔整整一个世纪了。然而这终究是德国准备 1848 年革命的时期；那以后我国所发生的一切，仅仅是 1848 年的继续，仅仅是革命遗嘱的执行罢了。

正象在十八世纪的法国一样，在十九世纪的德国，哲学革命也作了政治变革的前导。但是这两个哲学革命看起来是多么地不同呵！法国人同一切官方科学，同教会，常常也同国家进行公开的斗争；他们的著作要拿到国外，拿到荷兰或英国去印刷，而他们本人则随时准备着进巴士底狱。反之，德国人是一些教授，是一些由国家任命的青年的导师；他们的著作是公认的教科书，而全部发展的最终体系，即黑格尔的体系，甚至在某种程度上已经被推崇为普鲁士王国的国家哲学！在这些教授后面，在他们的迂腐晦涩的言词后面，在他们的笨拙枯燥的语句里面竟能隐藏着革命吗？不正是那时被认为是革命代表者的人即自由派激烈反对这种使头脑混乱的哲学吗？但是不论政府或自由派都没有看到的东西，至少有一

---

<sup>①</sup> «Ludwig Feuerbach», von C. N. Starke, Dr. phil.—Stuttgart, Ferd. Encke, 1885 (哲学博士卡·尼·施达克《路德维希·费尔巴哈》1885 年斯图加特斐·恩克书店版)。

个人在1833年已经看到了，这个人就是亨利希·海涅。<sup>3</sup>①

举个例子来说吧。不论哪一个哲学命题都没有象黑格尔的一个著名命题那样引起近视的政府的感激和同样近视的自由派的愤怒，这个命题就是：

“凡是现实的都是合理的，凡是合理的都是现实的。”<sup>4</sup>

这显然是把现存的一切神圣化，是在哲学上替专制制度、替警察国家、替王室司法、替书报检查制度祝福。弗里德里希-威廉三世是这样想的，他的臣民也是这样想的。但是，在黑格尔看来，凡是现存的决非无条件地也是现实的。在他看来，现实的属性仅仅属于那同时是必然的东西；

“现实性在其展开过程中表明为必然性”；

所以他决不承认政府的任何一个措施——黑格尔本人举“某种税制”为例——都已经无条件地是现实的。<sup>5</sup>但是必然的东西归根到底会表明自己也是合理的。所以黑格尔的这个命题，在应用于当时的普鲁士国家时，意思只是说：这个国家在它是必然的这个限度内是合理的，是合乎理性的。如果说，在我们看来，它终究是恶劣的，而且尽管恶劣，它仍旧继续存在，那末，政府的恶劣，就可以用臣民的相应的恶劣来辩护和说明。当时的普鲁士人有他们所应该有的政府。②

但是，根据黑格尔的意见，现实性决不是某种社会制度或政治制度在一切环境和一切时代所固有的属性。恰恰相反，罗马共和国是现实的，但是把它排斥掉的罗马帝国也是现实的。法国的君主制在1789年已经变得如此不现实，即如此丧失了任何必然性，如此不合理，以致必须由大革命（黑格尔谈论这次革命时总是兴高

---

① 普列汉诺夫为本书俄译本所加的注释都用阴文汉字注码（—●—●—……）标出。  
——译者注

采烈的)来把它消灭掉。所以,在这里,君主制是不现实的,革命是现实的。同样,在发展的进程中,以前的一切现实的东西都会成为不现实的,都会丧失自己的必然性、自己存在的权利、自己的合理性;一种新的、富有生命力的现实的东西就会起来代替正在衰亡的现实的东西,——如果旧的东西足够理智,不加抵抗即行死亡,那就和平地代替;如果旧的东西抵抗这种必然性,那就通过暴力来代替。这样一来,黑格尔的这个命题,由于黑格尔的辩证法本身,就转化为自己的反面:凡在人类历史领域中是现实的,随着时间的推移,都会成为不合理的,因而按其本性来说已经是不合理的,一开始也就包含着不合理性;凡在人们头脑中是合理的,都注定要成为现实的,不管它和现存的、表面的现实多么矛盾。按照黑格尔的思维方法的一切规则,凡是现实的都是合理的这个命题,就变为另一个命题:凡是现存的,都是应当灭亡的。<sup>①</sup>

但是,黑格尔哲学(我们在这里只限于考察这种作为从康德以来的整个运动的顶峰的哲学)的真实意义和革命性质,正是在于它永远结束了以为人的思维和行动的一切结果具有最终性质的看法。哲学所应当认识的真理,在黑格尔看来,不再是一堆现成的、一经发现就只要熟读死记的教条了;现在,真理是包含在认识过程本身中,包含在科学的长期的历史发展中,而科学从认识的较低阶段上升到较高阶段,愈升愈高,但是永远不能通过所谓绝对真理的发现而达到这样一点,在这一点上它再也不能前进一步,除了袖手一旁惊愕地望着这个已经获得的绝对真理出神,就再也无事可做了。这不仅在哲学认识的领域中是如此,就是在任何其他的认识领域中以及在实践行动的领域中也是如此。历史同认识一样,永

<sup>①</sup> 这里套用了歌德的悲剧《浮士德》第一部第三场(《浮士德的书斋》)中靡菲斯特斐勒司的话。——译者注

远不会把人类的某种完美的理想状态看做尽善尽美的；完美的社会、完美的“国家”是只有在幻想中才能存在的东西；反之，历史上依次更替的一切社会制度都只是人类社会由低级到高级的无穷发展进程中的一些暂时阶段。每一个阶段都是必然的，因此，对它所由发生的时代和条件说来，都有它存在的理由；但是对它自己内部逐渐发展起来的新的、更高的条件来说，它就变成过时的和没有存在的理由了；它不得不让位于更高的阶段，而这个更高的阶段也同样是要走向衰落和灭亡的。正如资产阶级依靠大工业、竞争和世界市场在实践中推翻了一切稳固的、历来受人尊崇的制度一样，这种辩证哲学推翻了一切关于最终的绝对真理和与之相应的人类绝对状态的想法。在它面前，不存在任何最终的、绝对的、神圣的东西；它指出所有一切事物的暂时性；在它面前，除了发生和消灭、无止境地由低级上升到高级的不断的过程，什么也不存在。它本身，也不过是这一过程在思维着的头脑中的反映而已。诚然，它也有保守的方面：它承认认识和社会的每一个阶段对自己的时间和条件来说都有存在的理由，但也不过如此而已。这种看法的保守性是相对的，它的革命性质是绝对的——这就是辩证哲学所承认的唯一绝对的东西。

我们在这里没有必要去研究这种看法是否完全跟自然科学的现状相符合的问题，自然科学预言了地球本身的可能的末日和它的可居性的相当确实的末日，从而承认，人类历史不仅有上升的过程，而且也有下降的过程。无论如何，我们现在距离社会历史开始下降的转折点还相当远，我们也不能要求黑格尔哲学去研究当时还根本没有被自然科学提到日程上来的问题。

但是这里必须指出一点：黑格尔并没有这样清楚地作出如上的阐述。这是他的方法必然要得出的结论，但是他本人从来没有

这样明确地作出这个结论。原因很简单，因为他不得不去建立一个体系，而按照传统的要求，哲学体系是一定要以某种绝对真理来完成的。所以，黑格尔，特别是在《逻辑学》<sup>6</sup>中，虽然如此强调这种永恒真理不过是逻辑的或历史的过程本身，但是他还是发现他自己不得不给这个过程一个终点，因为他总得在某个地方结束他的体系。在《逻辑学》中，他可以再把这个终点变为起点，因为在这里，终点，即绝对观念——其所以是绝对的，只是因为他关于这个观念绝对说不出什么来，——使自己“外化”（即转化）为自然界，然后在精神中，即在思维中和在历史中，再返回到自身。但是要在全部哲学的终点上这样返回到起点，只有一条路可走，即把历史的终点设想成这样：人类将达到正是对这个绝对观念的认识，并宣布对绝对观念的这种认识已经在黑格尔的哲学中达到了。但是这样一来，黑格尔体系的全部教条内容就被宣布为绝对真理，这同他那消除一切教条东西的辩证方法是矛盾的；这样一来，革命的方面就被过分茂密的保守的方面所闷死。哲学的认识是这样，历史的实践也是这样。人类既然通过黑格尔想出了绝对观念，那末在实践中也一定达到了能够把这个绝对观念变成现实的地步。因此，绝对观念就不必向自己的同时代人提出太高的实践的政治要求。因此，我们在《法哲学》的结尾发现，绝对观念应当在弗里德里希-威廉三世这么顽强而毫无结果地向他的臣民约许的那种等级制君主政体中得到实现，就是说，应当在有产阶级那种适应于当时德国小资产阶级关系的、有限的和温和的间接统治中得到实现；在这里还用思辨的方法给我们证明了贵族的必要性。

可见，单是体系的内部需要就足以说明，为什么彻底革命的思维方法竟产生了极其温和的政治结论。这个结论的特殊形式当然是由下列情况造成的：黑格尔是一个德国人而且和他的同时代人

歌德一样拖着一根庸人的辫子。歌德和黑格尔各在自己的领域中都是奥林帕斯山上的宙斯，但是两人都没有完全脱去德国的庸人气味。

但是这一切并没有妨碍黑格尔的体系包括了以前的任何体系所不可比拟的巨大领域，而且没有妨碍它在这一领域中发展了现在还令人惊奇的丰富思想。精神现象学（也可以叫做同精神胚胎学和精神古生物学类似的学问，是对个人意识各个发展阶段的阐述，这些阶段可以看做人的意识在历史上所经过的各个阶段的缩影）、逻辑学、自然哲学、精神哲学，而精神哲学又分成各个历史部门来研究，如历史哲学、法哲学、宗教哲学、哲学史、美学等等，——在所有这些不同的历史领域中，黑格尔都力求找出并指出贯穿这些领域的发展线索；同时，因为他不仅是一个富于创造性的天才，而且是一个学识渊博的人物，所以他在每一个领域中都起了划时代的作用。当然，由于“体系”的需要，他在这里常常不得不求救于强制性的结构，这些结构直到现在还引起他的渺小的敌人如此可怕的喊叫。但是这些结构仅仅是他的建筑物的骨架和脚手架；人们只要不是无谓地停留在它们面前，而是深入到大厦里面去，那就会发现无数的珍宝，这些珍宝就是在今天也还具有充分的价值。在一切哲学家看来，正是“体系”是暂时性的东西，因为体系产生于人的精神的永恒的需要，即克服一切矛盾的需要。但是，假定一切矛盾都一下子永远消除了，那末我们就会达到所谓绝对真理，世界历史就会终结，而历史是一定要继续发展下去的，虽然它已经没有什么事情可做了。这样就产生了一个新的、不可解决的矛盾。既然我们了解到（对获得这种了解来说，归根到底没有一个人比黑格尔本人对我们的帮助更大）：这样给哲学提出任务，无非就是要求一个哲学家完成那只有全人类在其前进的发展中才能完成的事

情，那末全部以往所理解的哲学也就终结了。我们就要沿着这个途径达不到而且对每个个别人也是达不到的“绝对真理”撇在一边，而沿着实证科学和利用辩证思维对这些科学成果进行概括的途径去追求可以达到的相对真理。总之，哲学在黑格尔那里终结了：一方面，因为他在自己的体系中以最宏伟的形式概括了哲学的全部发展；另一方面，因为他（虽然是不自觉地）给我们指出了一条走出这个体系的迷宫而达到真正地切实地认识世界的道路。

可以理解，黑格尔的体系在德国的富有哲学味道的气氛中曾发生了多么巨大的影响。这是一次胜利进军，它延续了几十年，而且决没有随着黑格尔的逝世而停止。相反地，正是在1830年到1840年这个时期，“黑格尔主义”的独占统治达到了顶点，它甚至或多或少地感染了自己的敌人；正是在这个时期，黑格尔的观点自觉地或不自觉地大量浸入了各种科学，甚至渗透了通俗读物和日报，而普通的“有教养的意识”就是从这些通俗读物和日报中汲取自己的思想材料的。但是这一全线胜利仅仅是一种内部斗争的序幕罢了。

黑格尔的整个学说，如我们所看到的，给各种极不相同的实践的党派观点都留下了广阔的活动场所；而在当时的理论的德国，有实践意义的首先是两种东西：宗教和政治。特别重视黑格尔的体系的人，在两个领域中都可以成为相当保守的；认为辩证方法是主要的东西的人，在政治上和宗教上都可以属于最极端的反对派。黑格尔本人，虽然在他的著作中相当频繁地爆发出革命的怒火，但是总的说来似乎更倾向于保守的方面；他在体系上所花费的“艰苦的思想工作”的确比他在方法上所花费的要多得多。到三十年代末，他的学派内的分裂愈来愈明显了。左翼，即所谓青年黑格尔派，在反对正统的虔诚派教徒和封建反动派的斗争中一点一点地放弃

了在哲学上对当前的紧迫问题所采取的超然态度，由于这种态度，他们的学说在此之前曾经得到了政府的容忍、甚至保护；到了 1840 年，正统教派的伪善和封建专制的反动随着弗里德里希-威廉四世登上了王座，这时人们就不可避免地要公开站在这方面或那方面了。斗争依旧是用哲学的武器进行的，但已经不再是为了抽象的哲学目的；问题已经直接是要消灭传统的宗教和现存的国家了。如果说，在《德国年鉴》<sup>7</sup>中实践的终极目的主要还是穿着哲学的外衣出场，那末，在 1842 年的《莱茵报》<sup>8</sup>上青年黑格尔派已经直接作为努力向上的激进资产阶级的哲学出现，只是为了迷惑书报检查机关才用哲学伪装起来。❷

但是，政治在当时是一个荆棘丛生的领域，所以主要的斗争就转为反宗教的斗争；这一斗争，特别是从 1840 年起，间接地也是政治斗争。1835 年出版的施特劳斯的《耶稣传》<sup>9</sup>成了头一个推动力。后来，布鲁诺·鲍威尔反对该书中所阐述的福音神话发生说，证明许多福音故事都是作者自己虚构的。两人之间的争论是在“自我意识”对“实体”的斗争这一哲学幌子下进行的。神奇的福音故事是如何发生的，是在宗教团体内部通过不自觉的、传统的神话发生的途径形成的呢，还是福音书作者自己虚构的，——这个问题竟扩展为这样一个问题：在世界历史中起决定作用的力量是“实体”呢，还是“自我意识”❸；最后，出现了施蒂纳，现代无政府主义的先知（巴枯宁从他那里抄袭了好多东西），他用他的至上的“唯一者”<sup>10</sup>压倒了至上的“自我意识”。

我们不打算更详细地考察黑格尔学派解体过程的这一方面。在我们看来，更重要的是：由于对现存宗教进行斗争的实际必要性，大批最坚决的青年黑格尔分子返回到英国和法国的唯物主义。他们在这里跟自己的学派的体系发生了冲突。唯物主义把自然界

看做唯一现实的东西，而在黑格尔的体系中自然界只是绝对观念的“外化”，好象是这个观念的退化；无论如何，思维及其思想产物即观念在这里是本原的，而自然界是派生的，只是由于观念的下降才存在。他们就在这个矛盾中彷徨，尽管程度各不相同。

这时，费尔巴哈的《基督教的本质》<sup>11</sup>出版了。它一下子就消除了这个矛盾，它直截了当地使唯物主义重新登上王座。自然界是不依赖任何哲学而存在的；它是我们人类即自然界的产物本身赖以生长的基础；在自然界和人以外不存在任何东西，我们的宗教幻想所创造出来的最高存在物只是我们所固有的本质的虚幻反映。<sup>④</sup>魔法被解除了；“体系”被炸开了，而且被抛在一旁，矛盾既然仅仅是存在于想象之中，也就解决了。——这部书的解放作用，只有亲身体验过的人才能想象得到。那时大家都很兴奋：我们一时都成为费尔巴哈派了。马克思曾经怎样热烈地欢迎这种新观点，而这种新观点又是如何强烈地影响了他（尽管还有批判性的保留意见），这可以从《神圣家族》<sup>⑤</sup>中看出来。

甚至这部书的缺点也加强了它的一时的影响。美文学的、有时甚至是夸张的笔调赢得了广大的读者，无论如何，在抽象而费解的黑格尔主义的长期统治以后，使人们的耳目为之一新。对于爱的过度崇拜也是这样。这种崇拜，虽然不能加以辩护，但是情有可原，因为它是反对已经变得不能容忍的“纯粹思维”的专制的。但是我们不应当忘记，从1844年起在德国的“有教养的”人们中间象瘟疫一样传播开来的“真正的社会主义”，正是把费尔巴哈的这两个弱点当做自己的出发点的。它以美文学的词句代替了科学的认识，主张靠“爱”来实现人类的解放，而不主张用经济上改革生产的办

---

① 见《马克思恩格斯全集》中文版第2卷第3—268页。——译者注

法来实现无产阶级的解放，一句话，它沉溺在令人厌恶的美文学和泛爱的空谈中了。它的典型代表就是卡尔·格律恩先生。<sup>②</sup>

还有一点不应当忘记，这就是：黑格尔学派虽然解体了，但是黑格尔哲学并没有被批判地克服。施特劳斯和鲍威尔各自抓住黑格尔哲学的一个方面，在论战中互相攻击。费尔巴哈突破了黑格尔的体系，并且干脆把它抛在一旁。但是仅仅宣布一种哲学是错误的，还制服不了这种哲学。象对民族的精神发展有过如此巨大影响的黑格尔哲学这样的伟大创作，是不能用干脆置之不理的办法加以消除的。必须从它的本来意义上“扬弃”它，就是说，要批判地消灭它的形式，但是要救出通过这个形式获得的新内容。下面我们可以看到，这一任务是怎样实现的。

但是这时，1848年的革命毫不客气地把任何哲学都撇在一旁，正如费尔巴哈把他的黑格尔撇在一旁一样。这样一来，费尔巴哈本人也被挤到后台去了。

## 二

全部哲学，特别是近代哲学的重大的基本问题，是思维和存在的关系问题。在远古时代，人们还完全不知道自己身体的构造，并且受梦中景象的影响<sup>①</sup>，于是就产生一种观念：他们的思维和感觉不是他们身体的活动，而是一种独特的、寓于这个身体之中而在人死亡时就离开身体的灵魂的活动。从这个时候起，人们不得不思考这种灵魂对外部世界的关系。既然灵魂在人死时离开肉体而继

① 在蒙昧人和低级野蛮人中间，现在还流行着这样一种观念：梦中出现的人的形象是暂时离开肉体的灵魂；因而现实的人应当对自己出现于他人梦中时针对做梦者而采取的行为负责。例如伊姆·特恩于1884年在圭亚那的印第安人中就发现了这种情形。<sup>12</sup>

续活着，那末就没有任何理由去设想它本身还会死亡；这样就产生了灵魂不死的观念，这种观念，在那个发展阶段上决不是一种安慰，而是一种不可抗拒的命运，并且往往是一种真正的不幸，例如在希腊人那里就是这样。到处引起这种个人不死的无聊臆想的，并不是宗教上的安慰的需要，而是由普遍的局限性所产生的困境：不知道已经被认为存在的灵魂在肉体死后究竟怎么样了。同样，由于自然力被人格化，最初的神产生了。随着宗教的向前发展，这些神愈来愈具有了超世界的形象，直到最后，由于智力发展中自然发生的抽象化过程——几乎可以说是蒸馏过程，在人们的头脑中，从或多或少有限的和互相限制的许多神中产生了一神教的唯一的神的观念。

因此，思维对存在、精神对自然界的关系问题，全部哲学的最高问题，象一切宗教一样，其根源在于蒙昧时代的狭隘而愚昧的观念。但是，这个问题，只是在欧洲人从基督教中世纪的长期冬眠中觉醒以后，才被十分清楚地提了出来，才获得了它的完全的意义。思维对存在的地位问题，这个在中世纪的经院哲学中也起过巨大作用的问题：什么是本原的，是精神，还是自然界？——这个问题以尖锐的形式针对着教会提了出来：世界是神创造的呢，还是从来就有的？

哲学家依照他们如何回答这个问题而分成了两大阵营。凡是断定精神对自然界说来是本原的，从而归根到底以某种方式承认创世说的人（在哲学家那里，例如在黑格尔那里，创世说往往采取了比在基督教那里还要混乱而荒唐的形式），组成唯心主义阵营。凡是认为自然界是本原的，则属于唯物主义的各种学派。

除此之外，唯心主义和唯物主义这两个用语本来没有任何别的意思，它们在这里也不能在别的意义上被使用。下面我们就可

以看到，如果给它们加上别的意义，就会造成怎样的混乱。

但是，思维和存在的关系问题还有另一个方面：我们关于我们周围世界的思想对这个世界本身的关系是怎样的？我们的思维能不能认识现实世界？我们能不能在我们关于现实世界的表象和概念中正确地反映现实？用哲学的语言来说，这个问题叫做思维和存在的同一性问题，绝大多数哲学家对这个问题都作了肯定的回答。例如在黑格尔那里，对这个问题的肯定回答是不言而喻的：我们在现实世界中所认识的，正是这个世界的思想内容，也就是那种使世界成为绝对观念的逐渐实现的东西，这个绝对观念是从来就存在的，是不依赖于世界并且先于世界而在某处存在的；但是思维能够认识那一开始就已经是思想内容的内容，这是十分明显的。同样明显的是，在这里，要证明的东西已经默默地包含在前提里面了。但是这决不妨碍黑格尔从他的思维和存在的同一性的论证中做出进一步的结论：因为对他的思维来说他的哲学是正确的，所以他的哲学也就是唯一正确的；只要人类马上把他的哲学从理论转移到实践中去，并按照黑格尔的原则来改造全世界，思维和存在的同一性就会得到证实。这是他和几乎所有的哲学家所共有的幻想。

但是，另外还有其他一些哲学家否认认识世界的可能性，或者至少是否认彻底认识世界的可能性。在近代哲学家中，休谟和康德就属于这一类，而他们在哲学的发展上是起过很重要的作用的。对驳斥这一观点具有决定性的东西，已经由黑格尔回答过了，凡是从唯心主义观点出发所能说的，他都说了；费尔巴哈所附加的唯物主义的东西，与其说是深刻的，不如说是机智的。对这些以及其他一切哲学上的怪论的最令人信服的驳斥是实践，即实验和工业。既然我们自己能够制造出某一自然过程，使它按照它的条件产生出来，并使它为我们的目的服务，从而证明我们对这一过程的理解是

正确的，那末康德的不可捉摸的“自在之物”就完结了。动植物体内所产生的化学物质，在有机化学把它们一一制造出来以前，一直是这种“自在之物”；当有机化学开始把它们制造出来时，“自在之物”就变成为我之物了，例如茜草的色素——茜素，我们已经不再从田地里的茜草根中取得，而是用便宜得多、简单得多的方法从煤焦油里提炼出来了。哥白尼的太阳系学说有三百年之久一直是一种假说，这个假说尽管有百分之九十九、百分之九十九点九、百分之九十九点九九的可靠性，但毕竟是一种假说；而当勒维烈从这个太阳系学说所提供的数据，不仅推算出一定还存在一个尚未知道的行星，而且还推算出这个行星在太空中的位置的时候，当后来加勒确实发现了这个行星的时候<sup>13</sup>，哥白尼的学说就被证实了。如果德国的新康德主义者企图复活康德的观点，而英国的不可知论者企图复活休谟的观点（在那里休谟的观点从来没有绝迹），那末，鉴于这两种观点在理论上和实践上早已被推翻，这种企图在科学上就是开倒车，而在实践上只是一种暗中接受唯物主义而当众又加以拒绝的羞羞答答的做法。<sup>④</sup>

但是，在从笛卡儿到黑格尔和从霍布斯到费尔巴哈这一长时期内，推动哲学家前进的，决不象他们所想象的那样，只是纯粹思想的力量。恰恰相反，真正推动他们前进的，主要是自然科学和工业的强大而日益迅速的进步，在唯物主义者那里，这已经是一目了然的了，而唯心主义体系也愈来愈加进了唯物主义的内容，力图用泛神论的观点来调和精神和物质的对立；因此，归根结底，黑格尔的体系只是一种就方法和内容来说唯心主义地倒置过来的唯物主义。

由此可以明白，为什么施达克在他对费尔巴哈的评述中，首先研究费尔巴哈对思维和存在的关系这个基本问题的立场。在简短的导言里，作者对以前的、特别是从康德以来的哲学家的见解，都

是用不必要的晦涩难解的哲学语言来阐述的，并且由于过分形式主义地死守黑格尔著作中的个别词句而大大贬低了黑格尔。在这个导言以后，他详细地叙述了费尔巴哈的有关著作中一贯表现出来的“形而上学”本身的发展进程。这一部分叙述得很用心，很明白，不过象整本书一样，决不是到处都不能避免的哲学用语堆砌得太多了。作者愈是不保持同一学派或者哪怕是费尔巴哈本人的用语，愈是把各种学派、特别是在今天象传染病一样流行的、自称为哲学派别的那些学派的用语混在一起，这种堆砌所造成的混乱就愈大。

费尔巴哈的发展进程是一个黑格尔主义者（诚然，他从来不是完全正统的黑格尔主义者）走向唯物主义的发展进程，这一发展使他在一定的阶段上同自己的这位先驱者的唯心主义体系完全决裂了。最后，他不可遏止地意识到，黑格尔的“绝对观念”之先于世界的存在，在世界之前就有的“逻辑范畴的预先存在”，不外是对超世界造物主的信仰的虚幻残余。我们自己所属的物质的、可以感知的世界，是唯一现实的；而我们的意识和思维，不论它看起来是多么超感觉的，总是物质的、肉体的器官即人脑的产物。物质不是精神的产物，而精神却只是物质的最高产物。这自然是纯粹的唯物主义。但是费尔巴哈到这里就突然停止不前了。他不能克服通常的哲学偏见，即不反对事情本质而反对唯物主义这个名词的偏见。他说：

“在我看来，唯物主义是人类本质和人类知识的大厦的基础；但是，我认为它不是象生理学家、狭义的自然科学家如摩莱肖特所认为的那样，不是象他们从他们的观点和专业出发所必然主张的那样，即不是大厦本身。向后退时，我同唯物主义者完全一致；但是往前进时就不一致了。”<sup>14</sup>

费尔巴哈在这里把唯物主义这种建立在对物质和精神关系的特定理解上的一般世界观同这一世界观在特定的历史阶段即十八

世纪所表现的特殊形式混为一谈了。不仅如此，他还把唯物主义同它的一种肤浅的、庸俗的形式混为一谈，十八世纪的唯物主义现在就以这种形式继续存在于自然科学家和医生的头脑中，并且被毕希纳、福格特和摩莱肖特在五十年代拿着到处叫卖。但是，象唯心主义一样，唯物主义也经历了一系列的发展阶段。甚至随着自然科学领域中每一个划时代的发现，唯物主义也必然要改变自己的形式；而自从历史也被唯物主义地解释的时候起，一条新的发展道路也在那里开辟出来了。

上一世纪的唯物主义主要是机械唯物主义，因为那时在所有自然科学中达到了某种完善地步的只有力学，而且只有刚体（天空的和地上的）力学，简言之，即重量的力学。化学刚刚处于幼稚的燃素说的形态中。生物学尚在襁褓中；对植物和动物的机体只作过极粗浅的研究，并用纯粹机械的原因来加以解释；正如笛卡儿看来动物是机器一样，在十八世纪的唯物主义者看来，人是机器。仅仅运用力学的尺度来衡量化学过程和有机过程（在这些过程中，力学定律虽然也起作用，但是被其他较高的定律排挤到次要地位），这是法国古典唯物主义的一个特有的、但在当时不可避免的局限性。<sup>①</sup>

这种唯物主义的第二个特有的局限性在于：它不能把世界理解为一种过程，理解为一种处在不断的历史发展中的物质。这是同当时的自然科学状况以及与此相联系的形而上学的即反辩证法的哲学思维方法相适应的。人们知道自然界是处在永恒的运动中。但是根据当时的想法，这种运动是永远绕着一个圆圈旋转，因而始终停留在同一地点；总是产生同一的结果。这种想法在当时是不可避免的。康德的太阳系发生说刚刚提出，而且还只是被看做纯粹的奇谈。地球发展史，即地质学，还完全没有人知道，而关于现

今的生物是由简单到复杂这样一个长期发展过程的结果的看法，当时还根本不可能科学地提出来。因此，对自然界的非历史的观点是不可避免的。根据这一点大可不必去责备十八世纪的哲学家，因为连黑格尔也有这种观点。在黑格尔看来，自然界只是观念的“外化”，它在时间上不能发展，只是在空间中展示自己的多样性，因此，它把自己所包含的一切发展阶段同时地和一个挨着一个地展示出来，并且注定永远重复总是同一的过程。黑格尔把发展是在空间以内、但在时间（这是一切发展的基本条件）以外发生的这种谬论强加于自然界，恰恰是在地质学、胚胎学、植物和动物生理学以及有机化学都已经建立起来，并且在这些新科学的基础上到处都产生了预示后来的进化论的天才猜测（例如歌德和拉马克）的时候。但是，体系要求这样，因此，方法为了要迎合体系就不得不背叛自己。

这种非历史的观点也表现在历史领域中。在这里，反对中世纪残余的斗争限制了人们的视野。中世纪被看做是由千年来自由野蛮状态所引起的历史的简单中断；中世纪的巨大进步——欧洲文化领域的扩大，在那里一个挨着一个形成的富有生命力的大民族，以及十四和十五世纪的巨大的技术进步，这一切都没有被人看到。这样一来，对伟大历史联系的合理看法就不可能产生，而历史至多不过是一部供哲学家使用的例证和插图的汇集罢了。

五十年代在德国把唯物主义庸俗化的小贩们，丝毫没有越出他们的老师的这个范围。自然科学后来获得的一切进步，仅仅成了他们否认有世界创造主存在的新论据；而在进一步发展理论方面，他们实际上什么事也没有做。如果说，唯心主义当时已经智穷才竭，并且在1848年革命中受到了致命的打击，那末，使它感到满足的是，唯物主义在这个时候更是江河日下。费尔巴哈拒绝为

这种唯物主义负责是完全对的；只是他不应该把这些巡回传教士的学说同一般唯物主义混淆起来。

但是，这里应当注意两种情况。第一，当费尔巴哈在世时，自然科学也还是处在剧烈的酝酿过程中，这一过程只是在最近十五年才达到了足以澄清问题的、相对完善的地步；新的认识材料以空前的规模被提供出来，但是，只是到最近才有可能在这种接连而来的发现的混乱状态中建立起联系，从而使它们条理化。虽然这三个决定性的发现——细胞、能量的转化和以达尔文命名的进化论，费尔巴哈全看到了，但是，这位在乡间过着孤寂生活的哲学家怎么能够充分研究科学，给这些发现以足够的评价呢？就是在自然科学家当中，当时有一部分人还对这些发现持有异议，有一部分人还不懂得充分利用这些发现。这里唯一可以非难的，是德国的可怜的状况，由于这种状况，当时哲学讲席全被那些故弄玄虚的、折衷主义的、打小算盘的人所占据，而比这些家伙高明百倍的费尔巴哈，却不得不在穷乡僻壤中过着农民式的孤陋寡闻的生活。因而，现在已经成为可能的、排除了法国唯物主义的一切片面性的、历史的自然观，始终没有为费尔巴哈所了解，这就不是他的过错。

第二，费尔巴哈说，纯粹自然科学的唯物主义虽然“是人类知识的大厦的基础，但是，不是大厦本身”，这是完全正确的。

因为，我们不仅生活在自然界中，而且生活在人类社会中，人类社会同自然界一样也有自己的发展史和自己的科学。因此，任务在于使关于社会的科学，即所谓历史科学和哲学科学的总和，同唯物主义的基础协调起来，并在这个基础上加以改造。但是，这个任务费尔巴哈是完成不了的。他虽然有“基础”，但是在这里还没有摆脱传统的唯心主义束缚，这一点他自己也是承认的，他说：

“向后退时，我同唯物主义者是一致的；但是往前进时就不一致了。”

但是在这里，在社会领域内，正是费尔巴哈本人没有“前进”，没有超过自己在 1840 年或 1844 年的观点，这仍旧主要是由于他的孤寂生活，这种生活迫使这位比其他任何哲学家都更爱好社交的哲学家从他的孤寂的头脑中，而不是从和他才智相当的人们的友好或敌对的接触中得出自己的思想。费尔巴哈在这个领域内究竟在多大程度上仍然是唯心主义者，我们将在下面加以详细的考察。

这里还应当指出，施达克在找费尔巴哈的唯心主义时找错了地方。他说：

“费尔巴哈是唯心主义者，他相信人类的进步。”（第 19 页）“唯心主义仍旧是一切的基础，根基。在我们看来，实在论只是在我们追求自己的理想的意图时使我们不致误入迷途而已。难道同情、爱以及对真理和正义的热诚不是理想的力量吗？”（第 VIII 页）

第一，在这里无非是把对理想目的的追求叫做唯心主义。但这些目的必然地至多是同康德的唯心主义及其“绝对命令”有联系；然而连康德都把自己的哲学叫做“先验的唯心主义”，这决不是因为那里面也讲到过道德的理想，而完全是由于别的理由，这理由施达克是会记得的。有一种偏见，认为哲学唯心主义的中心就是对道德理想即对社会理想的信仰，这种偏见是在哲学之外产生的，是在那些把席勒诗歌中符合他们需要的少数哲学上的只言片语背得烂熟的德国庸人中产生的。没有一个人比恰恰是十足的唯心主义者黑格尔更尖锐地批评了康德的软弱无力的“绝对命令”（它之所以软弱无力，是因为它要求不可能的东西，因而永远达不到任何现实的东西），没有一个人比他更辛辣地嘲笑了席勒所传播

的那种沉湎于不能实现的理想的庸人倾向(见《现象学》<sup>15</sup>)。①

第二，决不能避免这种情况：推动人去从事活动的一切，都要通过人的头脑，甚至吃喝也是由于通过头脑感觉到的饥渴引起的，并且是由于同样通过头脑感觉到的饱足而停止。外部世界对人的影响表现在人的头脑中，反映在人的头脑中，成为感觉、思想、动机、意志，总之，成为“理想的意图”，并且通过这种形态变成“理想的力量”。如果一个人只是由于他追求“理想的意图”并承认“理想的力量”对他的影响，就成了唯心主义者，那末任何一个发育稍稍正常的人都是天生的唯心主义者了，这样怎么还会有唯物主义者呢？

第三，认为人类(至少在现时)总的说来是沿着进步方向运动的这种信念，是同唯物主义和唯心主义的对立绝对不相干的。法国唯物主义者同自然神论者<sup>16</sup>伏尔泰和卢梭一样，几乎狂热地抱有这种信念，并且往往为它付出最大的个人牺牲。如果说，有谁为了“对真理和正义的热诚”(就这句话的正面的意思说)而献出了整个生命，那末，例如狄德罗就是这样的人。由此可见，施达克把这一切说成是唯心主义，这只是证明：“唯物主义”这个名词以及两个派别的全部对立，在这里对他来说已经失去了任何意义。

事实上，施达克在这里向庸人的那种由于教士的多年诽谤而对“唯物主义”这个名称产生的偏见做了不可饶恕的让步，虽然这也许是不自觉的。庸人把唯物主义理解为贪吃、酗酒、娱乐、肉欲、虚荣、爱财、吝啬、贪婪、牟利、投机，简言之，即他本人暗中迷恋着的一切龌龊行为；而把唯心主义理解为对美德、普遍的人类爱的信仰，总之，对“美好世界”的信仰，——他在别人面前夸耀这个“美好世界”，但是他自己至多只是在这样的时候才相信这个“美好世界”，这时，他由于自己平时的“唯物主义的”放纵而必然感到懊丧

或遭到破产，并因此唱出了他心爱的歌：人是什么？一半是野兽，一半是天使。

在其他方面，施达克极力保护费尔巴哈，反对现今在德国以哲学家名义大吹大擂的大学讲师们的攻击和学说。对关心德国古典哲学的这些不肖子孙的人们来说，这的确是很重要的；对施达克本人来说，这也许是必要的。不过我们就此饶了读者吧。

### 三

我们一接触到费尔巴哈的宗教哲学和伦理学，他的真正的唯心主义就显露出来了。费尔巴哈决不希望废除宗教，他是希望使宗教完善化。哲学本身应当溶化在宗教中。

“人类的各个时期彼此借以区别的，仅仅是宗教的变迁。某一历史运动，只有在它深入人心的时候，才是根深蒂固的。心不是宗教的形式，因而宗教也不应当存在于心中；心是宗教的本质。”<sup>17</sup>（引自施达克的书第168页）

按照费尔巴哈的看法，宗教是人与人之间的感情的关系、心灵的关系，过去这种关系是在现实的虚幻反映中（借助于一个神或许多神这些人类特性的虚幻反映）寻找自己的真理，现在却直接地而不是间接地在我和你之间的爱中寻找自己的真理了。归根到底，在费尔巴哈那里，性爱即使不是他的新宗教借以实现的最高形式，也是最高形式之一。

人与人之间的、特别是两性之间的感情关系，是自从有人类以来就存在的。性爱特别是在最近八百年间获得了这样的意义和地位，竟成了这个时期中一切诗歌必须环绕着旋转的轴心了。现存的实在的宗教只限于使国家对性爱的管理即婚姻立法高度神圣化；这种宗教也许明天就会完全消失，但是爱情和友谊的实践并不

会发生丝毫变化。在法国，在 1793 年到 1798 年这个期间，基督教的确曾经消失到这种程度，连拿破仑去恢复它也不能不遇到抵抗和困难，但是在这一期间，并没有感觉到需要用费尔巴哈的新宗教去代替它。

在这里，费尔巴哈的唯心主义就在于：他不是直截了当地按照本来面貌看待人们彼此间以相互倾慕为基础的关系，即性爱、友谊、同情、舍己精神等等，而是把这些关系和某种特殊的、在他看来也属于过去的宗教联系起来，断定这些关系只有在人们用宗教一词使之高度神圣化以后才会获得自己的完整的意义。在他看来，主要的并不是存在着这种纯粹人的关系，而是要把这些关系看做新的、真正的宗教。这些关系只是在盖上了宗教的印记以后才被认为是完满的。宗教一词是从 *religare* 一词来的，本来是联系的意思。因此，两个人之间的任何联系都是宗教。这种语源学上的把戏是唯心主义哲学的最后一着。加在这个词上的意义，并不是通过它的实际使用的历史发展得到的，而是按照语源所应该具有的。因此，为了宗教这个对唯心主义回忆很宝贵的名词不致从语言中消失，性爱和性关系竟被尊崇为“宗教”。在四十年代，巴黎的路易·勃朗派改良主义者正是这样说的，他们也认为不信宗教的人只是一种怪物，并且对我们说：因此，无神论就是你们的宗教！费尔巴哈想根据一种本质上是唯物主义的自然观建立真正的宗教，这等于把现代化学当做真正的炼金术。如果无神的宗教可以存在，那末没有哲人之石的炼金术也是可以存在的了。况且，炼金术和宗教之间是有很紧密的联系的。哲人之石有许多类似神的特性，公元头两世纪埃及和希腊的炼金术士在基督教学说的形成上也出了一份力量。柯普和拜特洛所提供的材料就证明了这一点。

费尔巴哈的下面这个论断是绝对错误的：

“人类的各个时期彼此借以区别的，仅仅是宗教的变迁。”

历史上的伟大转折点有宗教变迁相伴随，只是就迄今存在的三种世界宗教——佛教、基督教和伊斯兰教而言。旧的自发产生的部落宗教和民族宗教不进行宣传，一旦部落或民族的独立遭到破坏，它们便失掉任何抵抗力；在日耳曼人那里，甚至只要他们一接触正在崩溃的罗马世界帝国，一接触它刚刚采用的、适应于它的经济、政治、精神状态的世界基督教，这种情形就发生了。仅仅在研究这些多少是人工造成的世界宗教，特别是基督教和伊斯兰教的时候，我们才发现：一般的历史运动带有宗教的色彩，而且，甚至在基督教的领域中，这种宗教色彩，对具有真正普遍意义的革命来说，也只表现在资产阶级解放斗争的最初阶段，即从十三世纪起到十七世纪止；同时，这种色彩不能象费尔巴哈所想的那样，用人的内心和人的宗教需要来解释，而要用整个中世纪的历史来解释，中世纪只知道一种意识形态，即宗教和神学。但是到了十八世纪，资产阶级已经强大得足以建立他们自己的、同他们的阶级地位相适应的意识形态了，这时他们才进行了他们的伟大而彻底的革命——法国革命，而且仅仅诉诸法律的和政治的观念，只是在宗教堵住他们的道路时，他们才理会宗教；但是他们没有想到要用某种新的宗教来代替旧的宗教；大家知道，罗伯斯比尔在这方面曾遭受了怎样的失败。

在我们不得不生活于其中的、以阶级对立和阶级统治为基础的社会里，同他人交往时表现纯粹人类感情的可能性，今天已经被破坏得差不多了。我们没有理由去把这种感情尊崇为宗教，从而更多地破坏这种可能性。同样，对历史上的伟大的阶级斗争的理解，特别是在德国，也已经被流行的历史编纂学弄得够模糊了，我们没有必要去把这一斗争的历史变为教会史的单纯附属品，使这

种理解成为完全不可能。由此可见，现在我们已经超过费尔巴哈多么远了。现在连他那赞美新的爱的宗教的“最美丽的篇章”都不堪卒读了。

费尔巴哈认真地研究过的唯一的宗教，是基督教这个以一神教为基础的西方的世界宗教。他指出，基督教的神只是人的虚幻的反映，人的映象。但是，这个神本身是长期的抽象过程的产物，是以前的许多部落神和民族神集中起来的精华。与此相应，这个神所反映的人也不是一个现实的人，而同样是许多现实的人的精华，是抽象的人，因而本身又是一个想象的形象。费尔巴哈在每一页上都宣传感性，宣传专心研究具体的东西，研究现实，可是这同一个费尔巴哈，一谈到某种比人们之间的纯粹性关系更进一步的关系，就变成完全抽象的了。

他在这种关系中仅仅看到一个方面——道德。在这里，和黑格尔比较起来，费尔巴哈的惊人的贫乏又使我们诧异。黑格尔的伦理学或关于伦理的学说就是法哲学，其中包括：(1) 抽象的法，(2) 道德，(3) 伦理，其中又包括家庭、市民社会、国家。在这里，形式是唯心的，内容是现实的。法律、经济、政治的全部领域连同道德都包括在这里。在费尔巴哈那里情况恰恰相反。就形式讲，他是现实的，他把人作为出发点；但是，关于这个人生活其中的世界却根本没有讲到，因而这个人始终是宗教哲学中所说的那种抽象的人。这个人不是从娘胎里生出来的，他是从一神教的神羽化而来的，所以他也不是生活在现实的、历史地发生和历史地确定了的世界里面；虽然他同其他的人来往，但是任何一个其他的人也和他本人一样是抽象的。在宗教哲学里，我们终究还可以看到男人和女人，但是在伦理学里，连这最后一点差别也消失了。的确，在费尔巴哈那里间或也有这样的命题：

“皇宫中的人所想的，和茅屋中的人所想的是不同的。”<sup>18</sup>——“如果你因为饥饿、贫困而身体内没有营养物，那末你的头脑中、你的感觉中，以及你的心中便没有供道德用的食物了。”<sup>19</sup>——“政治应当成为我们的宗教。”<sup>20</sup>等等。

但是，费尔巴哈完全不知道利用这些命题，这些命题仍旧是纯粹的空话，甚至施达克也不得不承认，政治对费尔巴哈是一个不可通过的区域，而

“关于社会的科学，即社会学，对他来说，是一个未知的地带”<sup>21</sup>。

在善恶对立的研究上，他同黑格尔比起来也是很肤浅的。黑格尔指出：

“人们以为，当他们说人本性是善的这句话时，他们就说出了一种很伟大的思想；但是他们忘记了，当人们说人本性是恶的这句话时，是说出了一种更伟大得多的思想。”<sup>22</sup>

在黑格尔那里，恶是历史发展的动力借以表现出来的形式。这里有双重的意思，一方面，每一种新的进步都必然表现为对某一神圣事物的亵渎，表现为对陈旧的、日渐衰亡的、但为习惯所崇拜的秩序的叛逆，另一方面，自从阶级对立产生以来，正是人的恶劣的情欲——贪欲和权势欲成了历史发展的杠杆，关于这方面，例如封建制度的和资产阶级的历史就是一个独一无二的持续不断的证明。<sup>23</sup>但是，费尔巴哈就没有想到要研究道德上的恶所起的历史作用。历史对他来说是一个令人感到不愉快的可怕的领域。甚至他的名言：

“当人刚刚脱离自然界的时候，他也只是一个纯粹的自然物，而不是人。人是人、文化、历史的产物。”<sup>24</sup>——

甚至这句名言在他那里也仍然是毫无结果的。

从上述一切可以明白，关于道德，费尔巴哈所告诉我们的东西

是极其贫乏的。追求幸福的欲望是人生下来就有的，因而应当成为一切道德的基础。但是追求幸福的欲望受到双重的矫正。第一，受到我们的行为的自然后果的矫正：酒醉之后，必定头痛；放荡成习，必生疾病。第二，受到我们的行为的社会后果的矫正：要是我们不尊重他人追求幸福的同样的欲望，那末他们就会反抗，妨碍我们自己追求幸福的欲望。由此可见：我们要满足我们的这种欲望，就必须能够正确地估量我们的行为的后果，同时还必须承认他人的相应的欲望的平等权利。因此，对己以合理的自我节制，对人以爱（永远是爱！），这就是费尔巴哈的道德的基本准则，其余的一切都是从这个准则推出来的。无论费尔巴哈的妙语横生的议论或施达克的热烈无比的赞美，都不能掩盖这几个命题的贫瘠和空泛。

当一个人专为自己打算的时候，他追求幸福的欲望只有在非常罕见的情况下才能得到满足，而且决不是对己对人都有利。他需要和外部世界来往，需要满足这种欲望的手段：食物、异性、书籍、谈话、辩论、活动、消费品和操作对象。二者必居其一：或者费尔巴哈的道德是以每一个人无疑地都有这些满足欲望的手段和对象为前提，或者它只向每一个人提供无法应用的忠告，因而它对于没有这些手段的人是一文不值的。这一点，费尔巴哈自己也是说得很直截了当的：

“皇宫中的人所想的，和茅屋中的人所想的是不同的。”“如果你因为饥饿、贫困而身体内没有营养物，那末你的头脑中、你的感觉中，以及你的心中便没有供道德用的食物了。”

关于他人追求幸福的平等权利，情况是否好一些呢？费尔巴哈无条件地提出这种要求，认为这种要求是适合于任何时代和任何情况的。但是这种要求从什么时候起被认为是适合的呢？在古代的奴隶和奴隶主之间，在中世纪的农奴和领主之间，难道谈得上

追求幸福的平等权利吗？被压迫阶级追求幸福的欲望不是被冷酷无情地和“由于正当理由”变成了统治阶级的这种欲望的牺牲品吗？——是的，这也是不道德的，但是现在平等权利被承认了。自从资产阶级在反对封建制度的斗争中并在发展资本主义生产的过程中不得不废除一切等级的即个人的特权，而且起初在私法方面、后来逐渐在公法方面实施了个人在法律上的平等权利以来，平等权利在口头上是被承认了。但是，追求幸福的欲望只有极微小的一部分可以靠理想的权利来满足，绝大部分却要靠物质的手段来实现，而由于资本主义生产所关心的，是使绝大多数权利平等的人仅有最必需的东西来勉强维持生活，所以资本主义对多数人追求幸福的平等权利所给予的尊重，即使一般说来多些，也未必比奴隶制或农奴制所给予的多。关于幸福的精神手段、教育手段，情况是否好一些呢？就连“萨多瓦的小学教师”<sup>24</sup> 不也是一个神话人物吗？

不仅如此。根据费尔巴哈的道德论，证券交易所就是最高的道德殿堂，只要人们的投机始终都是得当的。如果我追求幸福的欲望把我引进了交易所，而且我在那里又善于正确地估量我的行为的后果，因而这些后果只使我感到愉快而不引起任何损失，就是说，如果我经常赚钱的话，那末费尔巴哈的指示就算执行了。我也没有因此就妨碍另一个人追求幸福的同样的欲望，因为另一个人和我一样地是自愿到交易所里去的，他和我成立投机交易时是按照他追求幸福的欲望行事，正如我是按照我追求幸福的欲望行事一样。如果他赔了钱，那末这就证明他的行为是不道德的，因为他盘算错了，而且，在我对他执行应得的惩罚时，我甚至可以摆出现代拉达曼的架子来。在交易所里，只要爱不纯粹是一个温情的字眼，也是由爱统治一切的，因为每个人都靠别人来满足自己追求

幸福的欲望，而这就是爱应当完成和实际从事的事情。同时，如果我在那里正确地预见到我的行动的后果，因而赌赢了，那末我就执行了费尔巴哈道德的一切最严格的要求，而且我还会成为富翁。换句话说，费尔巴哈的道德是完全适合于现代资本主义社会的，不管他自己多么不愿意或想不到是这样。

可是爱呵！——真的，在费尔巴哈那里，爱随时随地都是一个创造奇迹的神，可以帮助他克服实际生活中的一切困难，——而且这是在一个分成利益直接对立的阶级的社会里。这样一来，他的哲学中的最后一点革命性也消失了，留下的只是一个老调子：彼此相爱吧！不分性别、不分等级地互相拥抱吧，——大家一团和气地痛饮吧！

简单扼要地说，费尔巴哈的道德论是和它的一切前驱者一样的。它适用于一切时代、一切民族、一切情况；正因为如此，它在任何时候和任何地方都是不适用的，而在现实世界面前，是和康德的绝对命令一样软弱无力的。实际上，每一个阶级，甚至每一个行业，都各有各的道德，而且也破坏这种道德，如果它们能这样做而不受惩罚的话。至于那要把一切人都联合起来的爱，则表现在战争、争吵、诉讼、家庭纠纷、离婚以及一些人对另一些人的最高限度的剥削中。

但是，费尔巴哈所提供的强大推动力怎么能对他本人也毫无结果呢？理由很简单，因为费尔巴哈不能找到从他自己所极端憎恶的抽象王国通向活生生的现实世界的道路。他紧紧地抓住自然界和人；但是，在他那里，自然界和人都只是空话。无论关于现实的自然界或关于现实的人，他都不能对我们说出任何确定的东西。但是，要从费尔巴哈的抽象的人转到现实的、活生生的人，就必须把这些人当做在历史中行动的人去研究。而费尔巴哈反对这样

做，因此，他所不了解的 1848 年对他来说只意味着和现实世界的最后分离，意味着退入孤寂的生活。在这方面，主要又要归咎于德国的状况，这种状况使他落得这种可怜的结局。

但是费尔巴哈所没有走的一步，终究是有人要走的。对抽象的人的崇拜，即费尔巴哈的新宗教的核心，必须由关于现实的人及其历史发展的科学来代替。这个超出费尔巴哈而进一步发展费尔巴哈观点的工作，是由马克思于 1845 年在《神圣家族》中开始的。

## 四

施特劳斯、鲍威尔、施蒂纳、费尔巴哈，就他们没有离开哲学的立足地这一点来说，都是黑格尔哲学的支脉。施特劳斯写了《耶稣传》和《教义学》<sup>25</sup> 以后，就只从事于写作勒南式的哲学和教会史的美文学作品；鲍威尔只是在基督教起源史方面做了一些事情，虽然他在这里所做的也是一些重要的事情；施蒂纳甚至在巴枯宁把他同蒲鲁东混合起来并且把这个混合物命名为“无政府主义”以后，依然是一个宝贝；唯有费尔巴哈是个杰出的哲学家。但是，哲学，这一似乎凌驾于一切专门科学之上并包括一切专门科学的科学，对他来说不仅仍然是不可逾越的屏障，是神圣不可侵犯的东西；而且，他作为一个哲学家，也停留在半路上，他下半截是唯物主义者，上半截是唯心主义者；他没有批判地克服黑格尔，而是简单地把黑格尔当做无用的东西抛在一边，同时，他本人除了矫揉造作的爱的宗教和贫乏无力的道德，拿不出什么积极的东西来和黑格尔体系的百科全书式的丰富内容相抗衡。

但是，从黑格尔学派的解体过程中还产生了另一个派别，唯一的产生真实结果的派别。这个派别主要是同马克思的名字联系在

一起的。<sup>①</sup>

同黑格尔哲学的分离，在这里也是由于返回到唯物主义观点而产生的结果。这就是说，人们在理解现实世界（自然界和历史）时，决意按照它本身在每一个不以先入为主的唯心主义怪想来对待它的人面前所呈现的那样来理解；他们决意毫不怜惜地牺牲一切和事实（从事实本身的联系而不是从幻想的联系来把握的事实）不相符合的唯心主义怪想。除此以外，唯物主义根本没有更多的意义，只是在这里第一次对唯物主义世界观采取了真正严肃的态度，把这个世界观彻底地（至少在主要方面）运用到所研究的一切知识领域里去了。

黑格尔不是简单地被放在一边，恰恰相反，上面所说的他的革命方面，即辩证方法，是被当做出发点的。但是这个方法在黑格尔的形式中是无用的。在黑格尔那里，辩证法是概念的自我发展。绝对概念不仅是从来就存在的（不知在哪里？），而且是全部现存世界的真正的活的灵魂。它通过在《逻辑学》中详细探讨过并且完全包含在它自身中的一切预备阶段而向自身发展；然后它使自己“外化”，转化为自然界，它在自然界中并没有意识到它自己，而是采取自然必然性的形式，经过新的发展，最后在人身上重新达到自我意识；这个自我意识，在历史中又从粗糙的形式中挣脱出来，直到绝

---

① 请允许我在这里作一点个人的说明。近来人们不止一次地提到我参加了制定这一理论的工作，因此，我在这里不得不说几句话，把这个问题澄清。我不能否认，我和马克思共同工作四十年，在这以前和这个期间，我在一定程度上独立地参加了这一理论的创立，特别是对这一理论的阐发。但是，绝大部分基本指导思想（特别是在经济和历史领域内），尤其是对这些指导思想的最后的明确的表述，都是属于马克思的。我所提供的，至多除几个专门的领域外，马克思没有我也能很容易地做到。至于马克思所做到的，我却做不到。马克思比我们一切人都站得高些，看得远些，观察得多些和快些。马克思是天才，我们至多是能手。没有马克思，我们的理论远不会是现在这个样子。所以，这个理论用他的名字命名是公正的。

对概念终于在黑格尔哲学中又完全地达到自身为止。因此，在自然界中和历史上所显露出来的辩证的发展，即经过一切迂回曲折和暂时退步而由低级到高级的前进运动的因果联系，在黑格尔那里，只是概念的自己运动的翻版，而这种概念的自己运动是从来就有的、不知道在什么地方发生的，但无论如何是同任何能思维的人脑无关的。这种意识形态的颠倒是应该消除的。我们重新唯物地把我们头脑中的概念看做现实事物的反映，而不是把现实事物看做绝对概念的某一阶段的反映。这样，辩证法就归结为关于外部世界和人类思维的运动的一般规律的科学，这两个系列的规律在本质上是同一的，但是在表现上是不同的，这是因为人的头脑可以自觉地应用这些规律，而在自然界中这些规律是不自觉地、以外部必然性的形式、在无穷无尽的表面的偶然性中为自己开辟道路的，而且到现在为止在人类历史上多半也是如此。这样，概念的辩证法本身就变成只是现实世界的辩证运动的自觉的反映，从而黑格尔的辩证法就被倒转过来了，或者宁可说，不是用头立地而是重新用脚立地了。而且值得注意的是，不仅我们发现了这个多年来已成为我们最好的劳动工具和最锐利的武器的唯物主义辩证法，而且德国工人约瑟夫·狄慈根不依靠我们，甚至不依靠黑格尔也发现了它。<sup>①</sup>

而这样一来，黑格尔哲学的革命方面就恢复了，同时也摆脱了那些曾经在黑格尔那里阻碍它贯彻到底的唯心主义装饰。一个伟大的基本思想，即认为世界不是一成不变的事物的集合体，而是过程的集合体，其中各个似乎稳定的事物以及它们在我们头脑中的思想映象即概念，都处在生成和灭亡的不断变化中，在这种变化

---

<sup>①</sup> 见《人脑活动的实质。一个手艺人的描述》汉堡迈斯纳出版社版。<sup>28</sup>

中，前进的发展，不管一切表面的偶然性，也不管一切暂时的倒退，终究会给自己开辟出道路，——这个伟大的基本思想，特别是从黑格尔以来，已经如此深入一般人的意识，以致它在这种一般形式中未必会遭到反对了。但是，口头上承认这个思想是一回事，把这个思想具体地实际运用于每一个研究领域，又是一回事。如果人们在研究工作中始终从这个观点出发，那末关于最终解决和永恒真理的要求就永远不会提出了；人们就始终会意识到他们所获得的一切知识必然具有的局限性，意识到他们在获得知识时所处的环境对这些知识的制约性；人们也不再敬重还在不断流行的旧形而上学所不能克服的对立，即真理和谬误、善和恶、同一和差别、必然和偶然之间的对立了；人们知道：这些对立只有相对的意义；今天被认为是合乎真理的认识都有它隐蔽着的、以后会显露出来的错误的方面，同样，今天已经被认为是错误的认识也有它合乎真理的方面，因而它从前才能被认为是合乎真理的；被断定为必然的东西，是由纯粹的偶然性构成的，而所谓偶然的东西，是一种有必然性隐藏在里面的形式，如此等等。

「旧的研究方法和思维方法，黑格尔称之为“形而上学的”方法，主要是把事物当做一成不变的东西去研究，它的残余还牢牢地盘踞在人们的头脑中，这种方法在当时是有重大的历史根据的。必须先研究事物，而后才能研究过程。必须先知道一个事物是什么，而后才能觉察这个事物中所发生的变化。自然科学中的情形正是这样。认为事物是既成的东西的旧形而上学，是从那种把非生物和生物当做既成事物来研究的自然科学中产生的。而当这种研究已经进展到可以向前迈出决定性的一步，即可以过渡到系统地研究这些事物在自然界本身中所发生的变化的时候，在哲学领域内也就响起了旧形而上学的丧钟。事实上，直到上一世纪末，自然科

学主要是搜集材料的科学，关于既成事物的科学，但是在本世纪，自然科学本质上是整理材料的科学，关于过程、关于这些事物的发生和发展以及关于把这些自然过程结合为一个伟大整体的联系的科学。研究植物机体和动物机体中的过程的生理学，研究单个机体从胚胎到成熟的发育过程的胚胎学，研究地壳逐渐形成过程的地质学，——所有这些科学都是我们这个世纪的产儿。

但是，首先是三大发现使我们对自然过程的相互联系的认识大踏步地前进了：第一是发现了细胞，发现细胞是这样一种单位，整个植物体和动物体都是从它的繁殖和分化中发育起来的。由于这一发现，我们不仅知道一切高等有机体都是按照一个共同规律发育和生长的，而且通过细胞的变异能力指出了使有机体能改变自己的物种并从而能实现一个比个体发育更高的发育的道路。——第二是能的转化，它向我们表明了一切首先在无机自然界中起作用的所谓力，即机械力及其补充，所谓位能、热、放射（光或辐射热）、电、磁、化学能，都是普遍运动的各种表现形式，这些运动形式按照一定的度量关系由一种转变为另一种，因此，当一种形式的量消失时，就有另一种形式的一定的量代之出现，因此，自然界中的一切运动都可以归结为一种形式向另一种形式不断转化的过程。——最后，达尔文第一次从联系中证明了，今天存在于我们周围的有机自然物，包括人在内，都是少数原始单细胞胚胎的长期发育过程的产物，而这些胚胎又是由那些通过化学途径产生的原生质或蛋白质形成的。

由于这三大发现和自然科学的其他巨大进步，我们现在不仅能够指出自然界中各个领域内的过程之间的联系，而且总的说来也能指出各个领域之间的联系了，这样，我们就能够依靠经验自然科学本身所提供的事实，以近乎系统的形式描绘出一幅自然界联

系的清晰图画。描绘这样一幅总的图画，在以前是所谓自然哲学的任务。而自然哲学只能这样来描绘：用理想的、幻想的联系来代替尚未知道的现实的联系，用臆想来补充缺少的事实，用纯粹的想象来填补现实的空白。它在这样做时候提出了一些天才的思想，预测到一些后来的发现，但是也说出了十分荒唐的见解，这在当时是不可能不这样的。今天，当人们对自然研究的结果只是辩证地即从它们自身的联系进行考察，就可以制成一个在我们这个时代是令人满意的“自然体系”的时候，当这种联系的辩证性质，甚至迫使自然哲学家的受过形而上学训练的头脑违背他们的意志而不得不接受的时候，自然哲学就最终被清除了。任何使它复活的企图不仅是多余的，而且是一种退步。

现在也被我们理解为历史发展过程的自然界的情况是这样，社会历史的一切部门和研究人类的（和神的）事物的一切科学的情况也是这样。在这里，历史哲学、法哲学、宗教哲学等等也都是以哲学家头脑中臆造的联系来代替应当在事变中指出的现实的联系，把历史（其全部和各个部分）看做观念的逐渐实现，而且当然始终只是哲学家本人所喜爱的那些观念的逐渐实现。这样看来，历史是不自觉地、但必然是为了实现某种预定的理想目的而努力，例如在黑格尔那里，是为了实现他的绝对观念而努力，而达到这个绝对观念的坚定不移的意向就构成了历史事变中的内在联系。这样，人们就用一种新的——不自觉的或逐渐自觉的——神秘的天意来代替现实的、尚未知道的联系。因此，在这里也完全象在自然领域里一样，应该发现现实的联系，从而清除这种臆造的人为的联系；这一任务，归根到底，就是要发现那些作为支配规律在人类社会的历史上为自己开辟道路的一般运动规律。

但是，社会发展史却有一点是和自然发展史根本不相同的。

在自然界中(如果我们把人对自然界的反作用撇开不谈)全是不自觉的、盲目的动力，这些动力彼此发生作用，而一般规律就表现在这些动力的相互作用中。在所发生的任何事情中，无论在外表上看得出的无数表面的偶然性中，或者在可以证实这些偶然性内部的规律性的最终结果中，都没有任何事情是作为预期的自觉的目的的发生的。反之，在社会历史领域内进行活动的，全是具有意识的、经过思虑或凭激情行动的、追求某种目的的人；任何事情的发生都不是没有自觉的意图，没有预期的目的的。但是，不管这个差别对历史研究，尤其是对个别时代和个别事变的历史研究如何重要，它丝毫不能改变这样一个事实：历史进程是受内在的一般规律支配的。即使在这一领域内，尽管各个人都有自觉期望的目的，在表面上，总的说来好象也是偶然性在支配着。人们所期望的东西很少如愿以偿，许多预期的目的在大多数场合都彼此冲突，互相矛盾，或者是这些目的本身一开始就是实现不了的，或者是缺乏实现的手段的。这样，无数的个别愿望和个别行动的冲突，在历史领域内造成了一种同没有意识的自然界中占统治地位的状况完全相似的状况。行动的目的是预期的，但是行动实际产生的结果并不是预期的，或者这种结果起初似乎还和预期的目的相符合，而到了最后却完全不是预期的结果。这样，历史事件似乎总的说来同样是由偶然性支配着的。但是，在表面上是偶然性在起作用的地方，这种偶然性始终是受内部的隐蔽着的规律支配的，而问题只是在于发现这些规律。

人们通过每一个人追求他自己的、自觉期望的目的而创造自己的历史，却不管这种历史的结局如何，而这许多按不同方向活动的愿望及其对外部世界的各种各样影响所产生的结果，就是历史。因此，问题也在于，这许多个别人所期望的是什么。愿望是由激

情或思虑来决定的。而直接决定激情或思虑的杠杆是各式各样的。有的可能是外界的事物，有的可能是精神方面的动机，如功名心、“对真理和正义的热忱”、个人的憎恶，或者甚至是各种纯粹个人的怪癖。但是，一方面，我们已经看到，在历史上活动的许多个别愿望在大多数场合下所得到的完全不是预期的结果，往往是恰恰相反的结果，因而它们的动机对全部结果来说同样地只有从属的意义。另一方面，又产生了一个新的问题：在这些动机背后隐藏着的又是什么样的动力？在行动者的头脑中以这些动机的形式出现的历史原因又是什么？

旧唯物主义从来没有给自己提出过这样的问题。因此，它的历史观——如果它有某种历史观的话，——本质上也是实用主义的，它按照行动的动机来判断一切，把历史人物分为君子和小人，并且照例认为君子是受骗者，而小人是得胜者。旧唯物主义由此得出结论说，在历史的研究中不能得到很多有教益的东西；而我们由此得出的结论是，旧唯物主义在历史领域内自己背叛了自己，因为它认为在历史领域中起作用的精神的动力是最终原因，而不去研究隐藏在这些动力后面的是什么，这些动力的动力是什么。不彻底的地方并不在于承认精神的动力，而在于不从这些动力进一步追溯到它的动因。反之，历史哲学，特别是黑格尔所代表的历史哲学，认为历史人物的表面动机和真实动机都决不是历史事变的最终原因，认为这些动机后面还有应当加以探究的别的动力；但是它不在历史本身中寻找这种动力，反而从外面，从哲学的意识形态把这种动力输入历史。例如黑格尔，他不从古希腊历史本身的内在联系去说明古希腊的历史，而只是简单地断定，古希腊的历史无非是“美好的个性形式”的制定，是真正的“艺术作品”的实现<sup>27</sup>。在这里，黑格尔关于古希腊人作了许多精彩而深刻的评论，但是这

种只是一些空谈的说明现在已经不能使我们满足了。

因此，如果要去探究那些隐藏在——自觉地或不自觉地，而且往往是不自觉地——历史人物的动机背后并且构成历史的真正的最后动力的动力，那末应当注意的，与其说是个别人物、即使是非常杰出的人物的动机，不如说是使广大群众、使整个整个的民族、以及在每一民族中间又使整个整个阶级行动起来的动机；而且也不是短暂的爆发和转瞬即逝的火光，而是持久的、引起伟大历史变迁的行动。探讨那些作为自觉的动机明显地或不明显地、直接地或以思想的形式、甚至以幻想的形式反映在行动着的群众及其领袖即所谓伟大人物的头脑中的动因，——这是可以引导我们去探索那些在整个历史中以及个别时期和个别国家的历史中起支配作用的规律的唯一途径。使人们行动起来的一切，都必然要经过他们的头脑；但是这一切在人们的头脑中采取什么形式，这在很大程度上是由各种情况决定的。自从工人不再象 1848 年在莱茵河流域那样简单地捣毁机器以来，工人已经丝毫不能容忍按照资本主义方式应用机器了。

但是，在以前的各个时期，对历史的这些动因的探究几乎是不可能的，因为它们和自己的结果的联系是混乱而隐蔽的，在我们今天这个时期，这种联系已经非常简单化了，因而人们有可能揭开这个谜了。从采用大工业以来，就是说，至少从 1815 年签订欧洲和约以来，在英国，谁都知道，土地贵族 (landed aristocracy) 和资产阶级 (middle class) 这两个阶级争夺统治的要求，是英国全部政治斗争的中心。在法国，随着波旁王室的返国，同样的事实也被人们意识到了；复辟时期的历史家，从梯叶里到基佐、米涅和梯也尔，总是指出这一事实是理解中世纪以来法国历史的钥匙。而从 1830 年起，在这两个国家里，工人阶级即无产阶级，已被承认是为争夺

统治而斗争的第三个战士。当时关系已经非常简单化，只有故意闭起眼睛的人才看不见，这三大阶级的斗争和它们的利益冲突是现代历史的动力，至少是这两个最先进国家的现代历史的动力。

但是这些阶级是怎样产生的呢？初看起来，从前大规模的封建土地占有制的起源，还可以（至少首先是）归于政治原因，归于暴力掠夺，但是这对于资产阶级和无产阶级来说就不行了。在这里，显而易见，这两个大阶级的起源和发展是由于纯粹经济的原因。而同样明显的是，土地占有制和资产阶级之间的斗争，正如资产阶级和无产阶级之间的斗争一样，首先是为了经济利益而进行的，政治权力不过是用来实现经济利益的手段。资产阶级和无产阶级是由于经济关系发生变化，确切些说，是由于生产方式发生变化而产生的两个阶级。最初是从行会手工业到工场手工业的过渡，随后又是从工场手工业到使用蒸汽和机器的大工业的过渡，使这两个阶级发展起来了。在一定阶段上，资产阶级使用的新的生产力——首先是分工和许多局部工人在一个综合性手工工场里的联合——以及通过生产力发展起来的交换条件和交换需要，同现存的、历史上继承下来的而且被法律神圣化的生产秩序不相容了，就是说，同封建社会制度的行会特权以及许多其他的个人特权和地方特权（这些特权对于非特权等级来说都是桎梏）不相容了。资产阶级所代表的生产力，起来反抗封建土地占有者和行会师傅所代表的生产秩序；结局是大家都知道的：封建桎梏被打碎了，在英国是逐渐被打碎的，在法国是一下子被打碎的，在德国还没有被打碎。但是，正象工场手工业在一定发展阶段上曾经和封建的生产秩序发生冲突一样，大工业现在已经同代替封建生产秩序的资产阶级生产秩序相冲突了。被这种秩序、被资本主义生产方式的狭隘范围所束缚的大工业，一方面使全体广大人民群众愈来愈无产阶级化，

另一方面生产出愈来愈多的没有销路的产品。生产过剩和大众的贫困，两者互为因果，这就是大工业所陷入的荒谬的矛盾，这个矛盾必然地要求通过改变生产方式来使生产力摆脱桎梏。

因此，在现代历史中至少已经证明：任何政治斗争都是阶级斗争，而任何争取解放的阶级斗争，尽管它必然地具有政治的形式（因为任何阶级斗争都是政治斗争），归根到底都是围绕着经济解放进行的。因此，至少在这里，国家，政治制度是从属的东西，而市民社会，经济关系的领域是决定性的因素。从传统的观点看来（这种观点也是黑格尔所尊崇的），国家是决定性的因素，市民社会是被国家决定的因素。表面现象是和这种看法符合的。就个别人说，他的行动的一切动力，都一定要通过他的头脑，一定要转变为他的愿望的动机，才能使他行动起来，同样，市民社会的一切要求（不管当时是哪一个阶级统治着），也一定要通过国家的愿望，才能以法律形式取得普遍效力。这是问题的形式方面，这方面是不言而喻的；不过要问一下，这个仅仅是形式上的愿望（不论是个别人的或国家的）有什么内容呢？这一内容是从哪里来的呢？为什么人们所期望的正是这个而不是别的呢？在寻求这个问题的答案时，我们就发现，在现代历史中，国家的愿望总的说来是由市民社会的不断变化的需要，是由某个阶级的优势地位，归根到底，是由生产力和交换关系的发展决定的。

但是，既然甚至在拥有巨量生产资料和交通工具的现代，国家都不是一个具有独立发展的独立领域，而它的存在和发展归根到底都应该从社会的经济生活条件中得到解释，那末，以前的一切时期就必然更是这样了，那时人们物质生活的生产还没有使用这样丰富的辅助手段来进行，因而这种生产的必要性必不可免地在更大程度上支配着人们。既然在今天这个大工业和铁路的时代，国

家总的说来还只是以集中的形式反映了支配着生产的阶级的经济需要，那末，在以前的时代，国家就必然更加是这样了，那时每一代人都要比我们今天更多得多地耗费一生中的时间来满足自己的物质需要，因而要比我们今天更多地依赖于这种物质需要。对从前各个时代的历史的研究，只要在这方面是认真进行的，都会最充分地证实这一点；但是，不用说，在这里不能进行这种研究了。<sup>②</sup>

如果说国家和公法是由经济关系决定的，那末不言而喻，私法也是这样，因为私法本质上只是确认单个人之间的现存的、在一定情况下是正常的经济关系。但是，这种确认所采取的形式可以是很不相同的。人们可以把旧的封建法权形式的很大一部分保存下来，并且赋予这种形式以资产阶级的内容，甚至直接给封建的名称加上资产阶级的含意，就象在英国与民族的全部发展相一致而发生的那样；但是人们也可以象在西欧大陆上那样，把商品生产者社会的第一个世界性法律即罗马法以及它对简单商品所有者的一切本质的法律关系（如买主和卖主、债权人和债务人、契约、债务等等）所作的无比明确的规定作为基础。这样做时，为了仍然是小资产阶级的和半封建的社会的利益，人们可以或者是简单地通过审判的实践贬低这个法律，使它适合于这个社会的状况（普通法），或者是依靠所谓开明的满口道德说教的法学家的帮助把它改造为一种适应于这种社会状况的特殊法典；这个法典，在这种情况下即使从法学观点看来也是不好的（普鲁士国家法）；但是这样做时，人们也可以在资产阶级大革命以后，以同一个罗马法为基础，创造象法兰西民法典这样典型的资产阶级社会的法典。因此，如果说民法准则只是以法律形式表现了社会的经济生活条件，那末这种准则就可以依情况的不同而把这些条件有时表现得好，有时表现得坏。

国家作为第一个支配人的意识形态力量出现在我们面前。社

会创立一个机关来保护自己的共同利益，免遭内部和外部的侵犯。这种机关就是国家政权。它刚一产生，对社会来说就是独立的，而且它愈是成为某个阶级的机关，愈是直接地实现这一阶级的统治，它就愈加独立。被压迫阶级反对统治阶级的斗争必然要变成政治的斗争，变成首先是反对这一阶级的政治统治的斗争；对这一政治斗争同它的经济基础的联系的认识，就日益模糊起来，并且会完全消失。即使在斗争参加者那里情况不完全是这样，但是在历史家那里差不多总是这样的。在关于罗马共和国内部斗争的古代史料中，只有阿庇安一人清楚明白地告诉我们，这一斗争归根到底是为什么进行的，即为土地所有权进行的。

但是国家一旦成了对社会的独立力量，马上就产生了新的意识形态。这就是说，在职业政治家那里，在公法理论家和私法法学家那里，同经济事实的联系就完全消失了。因为经济事实要取得法律上的承认，必须在每一个别场合下采取法律动机的形式，而且，因为在这里，不言而喻地要考虑到现行的整个法律体系，所以，现在法律形式就是一切，而经济内容则什么也不是。公法和私法被看做两个独立的领域，两者各有自己的独立的历史发展，本身都可以系统地加以描述，并要求彻底根除一切内部矛盾，以便作出这种描述。

~更高的即更远离物质经济基础的意识形态，采取了哲学和宗教的形式。在这里，观念同自己的物质存在条件的联系，愈来愈混乱，愈来愈被一些中间环节弄模糊了。但是这一联系是存在着的。从十五世纪中叶起的整个文艺复兴时代，在本质上是城市的从而是市民阶级的产物，同样，从那时起重新觉醒的哲学也是如此。哲学的内容本质上仅仅是那些和中小市民阶级发展为大资产阶级的过程相适应的思想的哲学表现。在前一世纪的那些往往既是哲学

家又是政治经济学家的英国人和法国人那里，这种情形是表现得很明显的，而在黑格尔学派那里，这一情况我们在上面已经说明过了。

现在我们再简略地谈谈宗教，因为宗教离开物质生活最远，而且好象是同物质生活最不相干。宗教是在最原始的时代从人们关于自己本身的自然和周围的外部自然的错误的、最原始的观念中产生的。但是，任何意识形态一经产生，就同现有的观念材料相结合而发展起来，并对这些材料作进一步的加工；不然，它就不是意识形态了，就是说，它就不是把思想当做独立地发展的、仅仅服从自身规律的独立本质来处理了。头脑中发生这一思想过程的人们的物质生活条件，归根到底决定着这一思想过程的进行，这一事实，对这些人来说必然是没有意识到的，否则，全部意识形态就完结了。因此，大部分是每个有血统关系的民族集团所共有的这些最初的宗教观念，在这些集团分裂以后，便在每个民族那里依各自遇到的生活条件而独特地发展起来，而这一过程对一系列民族集团来说，特别是对雅利安人（所谓印欧人）来说，已由比较神话学详细地证实了。这样在每一个民族中形成的神，都是民族的神，这些神的王国不越出它们所守护的民族领域，在这个界线以外，就由别的神无可争辩地统治了。只要这些民族存在，这些神也就继续活在人们的观念中；这些民族没落了，这些神也就随着灭亡。罗马世界帝国使得旧有的民族没落了（关于罗马世界帝国产生的经济条件，我们没有必要在这里加以研究），旧有的民族的神就灭亡了，甚至罗马的那些仅仅适合于罗马城的狭小圈子的神也灭亡了；罗马曾企图除本地的神以外还承认和供奉一切多少受崇敬的异族的神，这种企图清楚地表现了拿一种世界宗教来充实世界帝国的需要。但是一种新的世界宗教是不能这样用皇帝的敕令创造出来

的。新的世界宗教，即基督教，已经从普遍化了的东方神学、特别是犹太神学和庸俗化了的希腊哲学、特别是斯多葛派哲学的混合中悄悄地产生了。我们必须重新进行艰苦的研究，才可以知道基督教最初是什么样子，因为它那流传到我们今天的官方形式仅仅是尼西亚宗教会议为了使它成为国教并使它适合于成为国教这个目的而赋予它的那种形式。<sup>28</sup> 它在二百五十年后已经变成国教这一事实，足以证明它是适应时势的宗教。在中世纪，随着封建制度的发展，基督教形成为一种同它相适应的、具有相应的封建教阶制的宗教。当市民阶级兴起的时候，新教异端首先在法国南部的阿尔比派中间、在那里的城市最繁荣的时代同封建的天主教相对抗而发展起来。<sup>29</sup> 中世纪把意识形态的其他一切形式——哲学、政治、法学，都合并到神学中，使它们成为神学中的科目。因此，当时任何社会运动和政治运动都不得不采取神学的形式；对于完全受宗教影响的群众的感情说来，要掀起巨大的风暴，就必须让群众的切身利益披上宗教的外衣出现。市民阶级从最初起就给自己制造了一种由无财产的、不属于任何公认的等级的城市平民、零工和各种仆役所组成的附属品，即后来无产阶级的前身，同样，宗教异端也早就分成了两派；市民温和派和甚至也为市民异教徒所憎恶的平民革命派。

新教异端的不可根绝是同正在兴起的市民阶级的不可战胜相适应的；当这个市民阶级已经充分强大的时候，他们从前的主要是同封建贵族进行的地方性斗争便开始采取民族的规模了。第一次大规模的行动发生在德国，这就是所谓的宗教改革。那时市民阶级既不够强大又不够发展，不足以把其他的叛乱等级——城市平民、下级贵族和乡村农民——团结在自己的旗帜之下。贵族首先被击溃；农民举行了起义，形成了这次整个革命运动的顶点；城市

背弃了农民，革命被各邦君主的军队镇压下去了，这些君主囊括了革命的全部果实。从那时起，德国有整整三个世纪从那些能独立地干预历史的国家的行列中消失了。但是除德国人路德外，还出现了法国人加尔文，他以真正法国式的尖锐性突出了宗教改革的资产阶级性质，使教会共和化和民主化。当路德的宗教改革在德国已经蜕化并把德国引向灭亡的时候，加尔文的宗教改革却成了日内瓦、荷兰和苏格兰共和党人的旗帜，使荷兰摆脱了西班牙和德意志帝国的统治，并为英国发生的资产阶级革命的第二幕提供了意识形态的外衣。在这里，加尔文教是当时资产阶级利益的真正的宗教外衣，因此，在1689年革命由于一部分贵族同资产阶级间的妥协而结束以后，它也没有得到完全的承认。<sup>30</sup>英国的国教会恢复了，但不是恢复到它以前的形式，即由国王充任教皇的天主教，而是强烈地加尔文教化了。旧的国教会庆祝欢乐的天主教礼拜日，反对枯燥的加尔文派礼拜日。新的资产阶级化的国教会，则采用后一种礼拜日，这种礼拜日至今还在装饰着英国。

在法国，1685年加尔文教的少数派曾遭到镇压，被迫归依天主教或者被驱逐出境。<sup>31</sup>但是这有什么用处呢？那时自由思想家比埃尔·培尔已经在进行活动，1694年伏尔泰诞生了。路易十四的暴力措施只是方便了法国的市民阶级，使他们可以赋予自己的革命以唯一同已经发展起来的资产阶级相适应的、非宗教的、纯粹政治的形式。出席国民会议的不是新教派，而是自由思想家了。由此可见，基督教已经踏进了最后阶段。此后，它已不能成为任何进步阶级的意向的意识形态外衣了；它愈来愈变成统治阶级专有的东西，统治阶级只把它当做使下层阶级就范的统治手段。同时，每个不同的阶级都利用它自己认为适合的宗教：占有土地的容克利用天主教的耶稣会派或新教的正统派，自由的和激进的资产者

则利用唯理派，至于这些老爷们自己相信还是不相信他们各自的宗教，这是完全无关紧要的。

这样，我们看到，宗教一旦形成，总要包含某些传统的材料，因为在一切意识形态领域内传统都是一种巨大的保守力量。但是，这些材料所发生的变化是由造成这种变化的人们的阶级关系即经济关系引起的。在这里只说这一点就够了。

上面的叙述只能是对马克思的历史观的一个概述，至多也只能是一些说明。证据只能由历史本身中提供；而在这里我敢肯定地说，在其他著作中这种证据已经提供得很充分了。但是这种历史观结束了历史领域内的哲学，正如辩证的自然观使一切自然哲学都成为不必要的和不可能的一样。现在无论在哪一方面，都不再是要从头脑中想出联系，而是要从事实中发现这种联系了。这样，对于已经从自然界和历史中被驱逐出去的哲学来说，要是还留下什么的话，那就只留下一个纯粹思想的领域：关于思维过程本身的规律的学说，即逻辑和辩证法。

\* \* \*

随着 1848 年革命的爆发，“有教养的”德国抛弃了理论，转入了实践的领域。以手工劳动为基础的小手工业和工场手工业已经为真正的大工业所代替；德国重新出现在世界市场上；新的小德意志帝国<sup>32</sup> 至少排除了由于小邦割据、封建残余和官僚制度在这一发展道路上造成的最显著的弊病。但是随着思辨<sup>①</sup> 离开哲学家的书房而在证券交易所里筑起自己的殿堂，有教养的德国也就失去了在德国的最深沉的政治屈辱时代曾经是德国的光荣的伟大理论兴趣，失去了那种不管所得成果在实践上是否能实现，不管它是否

---

① 双关语：“思辨”的原文是《Spekulation》，也有“投机”的意思。——译者注

违警都同样地热中于纯粹科学的研究的兴趣。诚然，德国的官方自然科学，特别是在专门研究的领域中仍然保持着时代的高度，但是，正如美国《科学》杂志已经公正地指出的，在研究个别事实之间的巨大联系方面，在把这些联系概括为规律方面所获得的决定性的成就，现在更多地是出在英国，而不象从前那样出在德国。而在包括哲学在内的历史科学的领域内，那种旧有的在理论上毫无顾忌的精神已随着古典哲学完全消失了；起而代之的是不动脑筋的折衷主义，是对职位和收入的担忧，直到极其卑劣的向上爬的思想。这种科学的官方代表都变成资产阶级和现存国家的毫无掩饰的思想家，但这已经是在资产阶级和现存国家同工人阶级处于公开敌对地位的时代。

德国人的理论兴趣，现在只是在工人阶级中还没有衰退，继续存在着。在这里，它是根除不了的。在这里，没有对地位、利益的任何顾虑，没有乞求上司庇护的念头。反之，科学愈是毫无顾忌和大公无私，它就愈加符合于工人的利益和愿望。在劳动发展史中找到了理解全部社会史的锁钥的新派别，一开始主要是面向工人阶级的，并且得到了工人阶级的同情，这种同情，它在官方科学那里是既寻找不到也期望不到的。德国的工人运动是德国古典哲学的继承者。

(1) 也门革命

<1>

## 马克思

### 关于费尔巴哈的提纲<sup>33</sup>

从前的一切唯物主义——包括费尔巴哈的唯物主义——的主要缺点是：对事物、现实、感性，只是从客体的或者直观的形式去理解，而不是把它们当作人的感性活动，当作实践去理解，不是从主观方面去理解。所以，结果竟是这样，和唯物主义相反，唯心主义却发展了能动的方面，但只是抽象地发展了，因为唯心主义当然是不知道真正现实的、感性的活动本身的。费尔巴哈想要研究跟思想客体确实不同的感性客体，但是他没有把人的活动本身理解为客观的〔gegenständliche〕活动。所以，他在《基督教的本质》一著中仅仅把理论的活动看作是真正人的活动，而对于实践则只是从它的卑污的犹太人活动的表现形式去理解和确定。所以，他不了解“革命的”、“实践批判的”活动的意义。

## 二

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

### 三

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

环境的改变和人的活动的一致，只能被看作是并合理地理解为革命的实践。

### 四

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

### 五

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

## 六

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

费尔巴哈不是对这种现实的本质进行批判，所以他不得不：

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

(2)所以，他只能把人的本质理解为“类”，理解为一种内在的、无声的、把许多个人纯粹自然地联系起来的共同性。

## 七

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

## 八

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

## 九

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

## 十

旧唯物主义的立脚点是“市民”社会；新唯物主义的立脚点则

是人类社会或社会化了的人类。

—

哲学家们只是用不同的方式解释世界，而问题在于改变世界。

写于 1845 年春

1888年由恩格斯收在他的《路德维希·费尔巴哈和德国古典哲学的终结》一书单行本中作为附录第一次发表

原文是德文

中文根据《马克思恩格斯全集》德文版第3卷译出

## 注 释

1 恩格斯的著作《路德维希·费尔巴哈和德国古典哲学的终结》是马克思主义的基本著作之一。书中揭示了马克思主义对其哲学先驱——德国古典哲学的最杰出代表黑格尔和费尔巴哈的关系，并对辩证唯物主义和历史唯物主义的原理作了系统的叙述。这部著作最初刊登在德国社会民主党的理论杂志《新时代》上，后来出了单行本，恩格斯专门为单行本写了序言。1894年，巴黎的杂志《新纪元》第4期和第5期上登载了劳拉·拉法格翻译并经恩格斯审阅过的译文。

《新纪元》(《*L'Ère nouvelle*》)是法国的社会主义月刊，1893—1894年在巴黎出版。——第1页。

2 卡·尼·施达克《路德维希·费尔巴哈》1885年斯图加特版(C. N. Starcke. «Ludwig Feuerbach». Stuttgart, 1885)。——第4页。

3 恩格斯指海涅关于德国哲学革命的言论，这些言论包含在海涅的著作《论德国宗教和哲学的历史》中。这部著作发表于1834年，它是对德国精神生活中所发生的事件进行评论(一部分发表于1833年)的继续。海涅的这些言论贯彻了这样的思想：当时由黑格尔哲学总其成的德国哲学革命，是德国即将到来的民主革命的序幕。——第6页。

4 恩格斯在这里套用黑格尔《法哲学原理》序言(«Grundlinien der Philosophie des Rechts». Vorrede)中的话。这部著作的第一版于1821年在柏林出版。——第6页。

5 见乔·威·弗·黑格尔《哲学全书缩写本。第一部。逻辑》第147节；第142节附释(G. W. F. Hegel. «Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse. Erster Teil. Die Logik», § 147; §142, Zusatz)。该书第一版于1817年在海得尔堡出版。——第6页。

6 乔·威·弗·黑格尔《逻辑学》1812—1816年纽伦堡版(G. W. F. Hegel. «Wissenschaft der Logik». Nürnberg, 1812—1816)。这部著作共分三册：(1)客观逻辑，存在论(1812年出版)；(2)客观逻辑，本质论(1813年出版)；(3)主观逻辑或概念论(1816年出版)。——第

9 页。

- 7 《德国年鉴》(《Deutsche Jahrbücher》)是青年黑格尔派的文学哲学杂志《德国科学和艺术年鉴》(《Deutsche Jahrbücher für Wissenschaft und Kunst》)的简称，该杂志以日报形式在莱比锡出版。从1841年7月到1843年1月，杂志用上述名称出版；以前(1838—1841年)曾以《德国科学和艺术哈雷年鉴》(《Hallische Jahrbücher für deutsche Wissenschaft und Kunst》)的名称出版；1841年6月以前，杂志由阿·卢格和泰·艾希特迈耶尔在哈雷负责编辑，而从1841年7月起则由阿·卢格在德勒斯顿负责编辑。由于《哈雷年鉴》在普鲁士境内遭到停刊的威胁，编辑部从普鲁士的哈雷城迁往萨克森，并更改了杂志的名称。但是，即使用了新的名称，杂志也没有出版多久。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12页。
- 8 《莱茵政治、商业和工业日报》(《Rheinische Zeitung für Politik, Handel und Gewerbe》)是自1842年1月1日至1843年3月31日在科伦出版的日报。该报是莱茵省一些反对普鲁士专制政体的资产阶级人士创办的。该报曾吸收几个青年黑格尔分子撰稿。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。《莱茵报》也发表了恩格斯的许多文章。在马克思担任编辑期间，该报日益具有明显的革命民主主义性质。政府对《莱茵报》进行了特别严格的检查，后来把它封闭了。——第12页。
- 9 大·弗·施特劳斯《耶稣传》1835—1836年杜宾根版第1—2卷(D. F. Strauß. «Das Leben Jesu». Bd. 1—2, Tübingen, 1835—1836)。——第12页。
- 10 指麦·施蒂纳的著作《唯一者及其所有物》1845年莱比锡版(M. Stirner. «Der Einzige und sein Eigentum». Leipzig, 1845)。——第12页。
- 11 L. Feuerbach. «Das Wesen des Christenthums». Leipzig, 1841. ——第13页。
- 12 恩格斯大概指的是埃·斐·伊姆·特恩的著作《在圭亚那的印第安人中间》1883年伦敦版第344—346页(E. F. im Thurn. «Among the Indians of Guiana». London, 1883, p. 344—346)。——第14页。
- 13 指1846年德国天文学家约翰·加勒发现的海王星。——第17页。
- 14 恩格斯在这里引证了费尔巴哈的箴言。这段引文在施达克的《路德维希·费尔巴哈》1885年斯图加特版第166页上引用过。引文摘自卡·格律恩《路德维希·费尔巴哈的书简、遗稿及其哲学特征的阐述》1874

年莱比锡和海得尔堡版第2卷第308页(K. Grün. «Ludwig Feuerbach in seinem Briefwechsel und Nachlass sowie in seiner Philosophischen Charakterentwicklung». Bd. II, Leipzig und Heidelberg, 1874, S. 308)。——第18页。

- 15 乔·威·弗·黑格尔《精神现象学》(G. W. F. Hegel. «Phänomenologie des Geistes»)。该著作第一版于1807年在班堡和维尔茨堡出版。——第23页。
- 16 自然神论者是一种宗教哲学学说的拥护者。这种学说认为神是非人格的、有理性的世界始因，但是神不干预自然现象和社会生活。在封建教会世界观统治的条件下，自然神论往往站在唯理论的立场上批判中世纪的神学世界观，揭露僧侣们的寄生生活和招摇撞骗的行为。——第23页。
- 17 这段引文摘自费尔巴哈的著作《哲学原理。变化的必然性》(«Grundsätze der Philosophie. Notwendigkeit einer Veränderung»)，载于卡·格律恩《路德维希·费尔巴哈》1874年莱比锡和海得尔堡版第1卷第407页。——第24页。
- 18 这段引文摘自费尔巴哈的著作《驳躯体和灵魂、肉体和精神的二元论》(«Wider den Dualismus von Leib und Seele, Fleisch und Geist»)，见《费尔巴哈全集》1846年莱比锡版第2卷第363页(«Ludwig Feuerbach's sämmtliche Werke». Bd. II, Leipzig, 1846, S. 363)。——第28页。
- 19 这段引文在施达克《路德维希·费尔巴哈》1885年斯图加特版第254页上引用过。引文摘自费尔巴哈的著作《贫穷操纵并取消所有法律》(«Noth meistert alle Gesetze und hebt sie auf»)，载于卡·格律恩《路德维希·费尔巴哈》1874年莱比锡和海得尔堡版第2卷第285—286页。——第28页。
- 20 这段引文在施达克《路德维希·费尔巴哈》1885年斯图加特版第280页上引用过。引文摘自费尔巴哈的著作《哲学原理。变化的必然性》，载于卡·格律恩《路德维希·费尔巴哈》1874年莱比锡和海得尔堡版第1卷第409页。——第28页。
- 21 卡·尼·施达克《路德维希·费尔巴哈》1885年斯图加特版第280页。——第28页。
- 22 恩格斯在这里概述了黑格尔主要发表在下述著作中的思想：《法哲学原理》第18、139节以及《宗教哲学讲演录》第3部第2篇第3章(«Vor-

*lesungen über die Philosophie der Religion».* Dritter Theil, II, 3)。

后面这本著作的第一版于 1832 年在柏林出版。——第 28 页。

- 23 见路·费尔巴哈的著作《我的哲学经历的特征描述片断》(«*Fragmente zur Charakteristik meines Philosophischen Curriculum vitae*»), 载于《费尔巴哈全集》1846 年莱比锡版第 2 卷第 411 页。——第 28 页。
- 24 普军在萨多瓦一役获胜(在 1866 年奥普战争中)后, 德国资产阶级政论中的流行用语, 意思是说普鲁士的胜利似乎是由于普鲁士国民教育制度的优越。这一用语源出《外国》杂志的编辑奥·佩舍耳, 他在该杂志 1866 年 7 月 17 日第 29 期上的一篇文章《最近的战争历史的教训》(«*Die Lehren der jüngsten Kriegsgeschichte*») 中使用了这个用语。——第 30 页。
- 25 指大·弗·施特劳斯《基督教教理的历史发展及其和现代科学的斗争》1840—1841 年杜宾根和斯图加特版第 1—2 卷(«*Die christliche Glaubenslehre in ihrer geschichtlichen Entwicklung und im Kampfe mit der modernen Wissenschaft*». Bd. I—II, Tübingen—Stuttgart, 1840—1841); 这部著作的第二部, 根据它的主要内容, 名为《基督教教理的物质内容(教义学)》(«*Der materiale Inbegriff der christlichen Glaubenslehre (Dogmatik)*»)。——第 32 页。
- 26 恩格斯指的是约·狄慈根的著作《人脑活动的实质。一个手艺人的描述。纯粹的和实践的理性的再批判》1869 年汉堡版(«*Das Wesen der menschlichen Kopfarbeit, Dargestellt von einem Handarbeiter. Eine abermalige Kritik der reinen und praktischen Vernunft*». Hamburg, 1869)。——第 34 页。
- 27 见乔·威·弗·黑格尔《历史哲学讲演录》第 2 部第 2 篇(G. W. F. Hegel, «*Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*». Zweiter Theil, zweiter Abschnitt)。这本书的第一版于 1837 年在柏林出版。——第 39 页。
- 28 尼西亚宗教会议是第一次所谓罗马帝国基督教会世界主教会议。这次会议是 325 年罗马皇帝君士坦丁一世在小亚细亚的尼西亚城召开的。会议通过了一切基督徒必须遵守的信条(正统基督教会教义的基本原则), 不承认信条以叛国罪论。——第 46 页。
- 29 阿尔比派是一个教派, 十二至十三世纪广泛流行于法国南部和意大利北部的城市中。它的主要发源地是法国南部阿尔比城。阿尔比派反对天主教的豪华仪式和教阶制度, 它以宗教的形式反映了城市商业和手工业

居民对封建制度的抗议。法国南部的部分贵族也加入了阿尔比派，他们企图剥夺教会的土地。1209年教皇英诺森三世曾组织十字军征伐阿尔比派。经过二十年战争和残酷的镇压，阿尔比派运动终于失败。——第46页。

- 30 指1688年英国政变。由于这次政变，在英国推翻了斯图亚特王朝，确立了建立在土地贵族和大资产阶级妥协基础上的、以奥伦治的威廉（从1869年起）为首的君主立宪制。——第47页。
- 31 鉴于从十七世纪二十年代起对胡格诺教徒（加尔文派新教徒）所施加的政治迫害和宗教迫害加剧了，路易十四于1685年取消1598年颁布的南特敕令。这个敕令曾给予胡格诺教徒以信教和敬神的自由；由于南特敕令的取消，数十万胡格诺教徒从法国流亡他方。——第47页。
- 32 指1871年1月在普鲁士领导下建立的不包括奥地利在内的德意志帝国。——第48页。
- 33 《关于费尔巴哈的提纲》是马克思于1845年春天在布鲁塞尔写的，写在他的1844—1847年的笔记本中。1888年，恩格斯把它作为《路德维希·费尔巴哈和德国古典哲学的终结》一书单行本的附录第一次发表出来，并指出了它的写作时间和地点。

《关于费尔巴哈的提纲》这个标题是《马克思恩格斯全集》俄文第二版编者根据恩格斯给《路德维希·费尔巴哈和德国古典哲学的终结》一著所写的序言加的。在该书的附录中这个提纲的标题是：《马克思论费尔巴哈》；在马克思的笔记本中的标题是《关于费尔巴哈》。

为了使读者对马克思的这个不是为出版而写的文件更容易理解，恩格斯在1888年发表它的时候做了某些文字上的修改。在本版中，它的形式和恩格斯所发表的形式一样，只是根据马克思的手稿，增加了一些在1888年版本中所遗漏的着重号和引号。——第50页。

## 附录

普列汉诺夫  
为《路德维希·费尔巴哈和  
德国古典哲学的终结》俄译本  
所写的序言和注释<sup>1</sup>



## 俄译本第一版译者的话

当恩格斯论费尔巴哈这部杰作的译本问世的时候，我想略为谈谈它对俄国读者的意义。

现在我们这里洋洋得意的反动派也披上了哲学的外衣，例如，《哲学和心理学问题》<sup>2</sup>杂志就证明了这一点。六十年代的否定派被诬蔑为极其轻率的没有根据的东西，而阿斯塔菲也夫分子、洛帕廷分子以及类似他们的爱智派，却被认为是哲学上的伟人（例如，见雅·柯罗鲍夫斯基先生所写的《俄国人的哲学》，该篇附在他译的宇宙威格一海因泽的《近代哲学史》一书中）<sup>3</sup>。俄国的社会主义者必然要理会这个哲学反动派，因而就要研究哲学。在哲学领域中，也象在经济和政治的领域中一样，马克思和恩格斯也是俄国社会主义者的最可信赖的领导者。我所推荐的这本小册子，是集了这两位思想家的哲学观点的大成。

这本小册子写得非常简练。因此我必须给它加上若干注释。其中较长的注释附于书末，用注码标明。此外，书中还有两个附录，一个附录（《卡尔·马克思论费尔巴哈》）是在德文版中就有的，另一个附录（《卡尔·马克思论法国唯物主义》）是从马克思和恩格斯合著的《神圣家族，或对批判的批判所做的批判，驳布鲁诺·鲍威尔及其伙伴》（1845年美因河畔法兰克福版）中摘录下来的。但我不是直接摘录来的，因为这本书是奇缺的珍本书<sup>4</sup>。关于法国唯物主义一节，我是从著名的社会民主党人的杂志《新时代》上翻译过来的，在数年前该杂志曾经转载过这一节<sup>5</sup>。

马克思和恩格斯同“布鲁诺·鲍威尔及其伙伴”（关于布·鲍威尔，可参看注释②）的论战，在全世界文献史上具有划时代的意义。这是最新辩证唯物主义反对唯心主义哲学的首次坚决的发动。这次发动无论就其历史意义或内容来说（仅就我们所知道的那些部分来判断），都是非常重要的，目前它在俄国仍然可以起巨大的作用，因为在俄国，甚至连最进步的著作家对社会生活仍然顽固地坚持唯心主义的观点。倘若我们手头有这部著作，那我们会乐意地促使该书用俄文出版。但何时可以如愿以偿，我不得而知，目前只好满足于翻译其中的一节③。这一节和恩格斯关于费尔巴哈的言论有密切的联系，它是相当完整的，就其思想的丰富性来说，该章远远超过了朗格的那部论述近代唯物主义的篇幅浩繁的名著。我们提醒读者特别注意马克思所指出的十九世纪空想社会主义者和十八世纪法国唯物主义者之间的联系。

恩格斯论费尔巴哈这篇著作，是针对施达克关于费尔巴哈的一本书而写的。但在这篇著作中却很少谈到这本书，因此我认为没有必要在序言中谈它了。至于一些必要的资料，读者可以看注释④。

格·普列汉诺夫

1892年6月

---

① 该文收在梅林所编的《马克思恩格斯文集(1841—1850)》第2卷中。

## 俄译本注释<sup>①</sup>

●作者是指海涅论德国的几篇文章，它们最初发表在《两大陆评论》上，以后又出过单行本（单行本第一版的序言所注的日期是1834年12月）。读者可在《海涅全集》中找到他的这一杰作<sup>6</sup>。可惜它的俄译本却被书报检查机关弄得面目全非了。

现代的阿里斯托芬对待他同时代的哲学，同那位天才的希腊人对待“诡辩学派”的态度完全不同。他不仅了解德国哲学的革命意义，而且正由于它有革命意义，才对它表示热烈的同情。但是，海涅在其《论德国》的书中，谈康德（他的《纯粹理性批判》）的革命意义——〈被他夸大了的〉——比谈黑格尔的革命意义要多得多。关于黑格尔，早在四十年代他就明确地表示过自己的意见。在保存下来的他的第一封（也是唯一的一封）《论德国》的信的片断中，我们发现作者跟“哲学之王”在诙谐地交流思想。“有一次，当我发现对‘凡是存在的都是合理的’这句话有点困惑不解时，‘哲学之王’颇有点奇怪地发笑起来，并指出：要知道这句话的意思也是指一切合理的东西都应当存在。之后他惊惶地环顾左右，而又平静下来，并相信只有亨利希·贝尔听见了他的话。”<sup>7</sup>在这里，亨利希·贝尔究竟是谁，这是无所谓的。这里应当指出的只是：海涅认

---

① 普列汉诺夫的注释共十一条，是在1892年为《路德维希·费尔巴哈和德国古典哲学的终结》俄译本第一版写的，1905年俄译本第二版时又作了修改和增补。修改和增补部分在本书中用尖括号〈 〉括起来，修改时删去的有关部分单独刊出，见本书第116—121页。——译者注

为黑格尔本人了解自己哲学的革命意义，但害怕把它表露出来。这样一种对黑格尔的看法，究竟有多大程度的正确性，这又是另外一个问题，对这个问题，在我所推荐的这本小册子里已经作了回答。然而有一点却是无可怀疑的，即海涅本人决不属于那一类对黑格尔哲学所得出的结论表示害怕的、心胸狭隘、目光短浅的人物。在所引用的那段对话中，海涅改变了黑格尔的著名原理，不提现实的，而泛泛地谈存在的，这不是无意的。显然，海涅是想表明，尽管一些很少知道黑格尔哲学的奥妙所在的人在口头上谈这个原理时把它庸俗化，但它仍旧保持其革命的意义。——第6页。

● 大家都知道，如何理解黑格尔所说凡是“现实的”都是合理的这一学说，这个问题在三十年代末和四十年代初的我们的哲学界中，曾起了巨大的作用。正由于这个问题，俄国著作家中间一位头脑最清醒的著作家别林斯基，可以说是演了一幕悲剧。他的关于门采尔和博罗迪诺纪念日的两篇论文<sup>8</sup>，对敢于斥责“现实”、即斥责人们周围社会关系的人，充满最辛辣的敌意。后来他非常喜欢提起这两篇文章，认为它们是可耻的错误。他在激烈地否定腐朽的俄罗斯制度时，已不拘泥于关于这些制度似乎是合理的任何哲学见解了。别林斯基之后在这方面从事著述的人，都认为无须回复到黑格尔去，无须检查这位天才批评家在其保守倾向时代所依据的那些理论前提。在他们看来，这些前提中除了错误之外什么都没有。现在一些“进步的”俄国著作家也抱着这样的观点。这种观点正确吗？

赫尔岑在《往事与回忆》中叙述他是用什么样的逻辑方法过一个理论关口的，这个关口乍一看来（应当指出：这样看是完全不正确的、极其肤浅的）就是凡是“现实的”都是“合理的”这一学说。他肯定说，这一学说不过是充足理由律的新的说法。但是，充足理由

律却根本不能证明任何现存社会制度的正确。如果在俄罗斯的历史上有产生和发展专制制度的充足理由，那末，十二月党人的解放运动显然也有其充足的理由。假使专制制度在这种意义上是“合理的”，那末想永远结束这种制度的愿望也同样是“合理的”。因此，赫尔岑肯定说，黑格尔的学说可以说是一切解放斗争的理论根据。这是真正的革命代数学。

从最终的结论来说，赫尔岑是完全对的。但是这一结论他是通过错误的途径得出的。我们现在试举例来说明这点。

恩格斯在发挥黑格尔的思想时说道：“罗马共和国是现实的，但是把它排斥掉的罗马帝国也是现实的。”试问：为什么帝国代替了共和国呢？充足理由律只向我们证明说：这个事实不能是毫无原因的。可是，应当在何处找寻该事实的原因，关于这一点它却没有告诉我们任何线索。也许共和国之所以让位于帝国是因为凯撒比庞培具有更大的军事天才；或许是因为卡西乌斯和布鲁土斯犯了错误；也许是因为屋大维诡计多端；也许还由于某些偶然的原因。但黑格尔并不满意诸如此类的解释。按照黑格尔的见解，偶然性只不过是外壳，在其下面隐藏着必然性。当然，关于必然性的概念也可以极肤浅地加以解释；可以这样说，罗马共和国的崩溃之所以成为必然的，只是因为凯撒战胜了庞培。但是在黑格尔的学说里，这一概念具有另一种无比深刻的意义。假使黑格尔说某一社会现象是必然的，那在他看来，这就是说，这种现象是为它所在的那个国家以往的整个发展进程所准备好了的。正是在这种进程中应当去寻找此种现象的原因。因而，罗马共和国之所以崩溃，不是因为凯撒有天才，布鲁土斯有错误，或者因为其他某一个人或某一个集团有错误，而是因为，在罗马的内部关系方面发生了某种变动，由于这些变动才使得共和国不可能继续存在下去。究竟是一

些什么样的变动呢？对于这一类的问题，黑格尔本人的回答常常是不能令人满意的。但是这无关紧要。重要的是黑格尔对社会现象所持的观点，比起那些只懂得**没有原因就没有行动**的人的观点来，要深刻得多。但还不止此。黑格尔还强调指出了一个更深刻更重要的真理。他说：任何一类现象的总和，在其发展过程中，**从自身中创造出否定它即消灭它的那种力量**，因而任何一种社会制度在其历史发展过程中，**从自身中创造出那种摧毁它和用新制度来代替它的社会力量**。由此就自然而然地得出下列的结论（尽管黑格尔并没有强调指出这一点）：如果我对某一社会制度抱否定的态度，那末，我的这种否定只有当它符合于这种制度内部所产生的那种客观的否定过程的时候，也就是说，当这种制度失去其历史意义而和产生它的那些社会需要发生矛盾的时候，才是“合理的”。

现在我们试将这种观点应用于曾使三十年代的俄国知识青年激动的那些社会问题。俄国的“现实”——农奴制、专制制度、具有无上权力的警察、书报检查机关等等——在这些青年看来显然是腐朽的、不正当的。因此他们不禁以同情的心情回想起不久以前十二月党人想改善我们社会关系的尝试。但是他们，至少是其中最有才干的人，已经不满足于十八世纪的任何抽象的革命的否定，不满足于浪漫主义者的任何自负的和自私的否定。由于黑格尔的缘故，这些青年的要求已经更加严格了。他们对自己说：“证明自己否定的合理性吧！用社会发展的客观规律来证明自己否定的正确吧！或者就把这种否定当做个人的嗜好、孩童的任性而抛弃吧！”但是，用俄国现实本身的内部发展规律来证明对这种现实的否定的正确，就是解决一个黑格尔本人不能胜任的任务。就拿俄国农奴制来说吧。要证明对这个制度的否定是正确的，就是要指出：这个制度**自己在否定自己**，也就是说，现在它已经不能满足产

生它的那些社会需要了。究竟是哪些社会需要促使俄国农奴制产生的呢？这就是国家的经济需要，如果国家不使农民变成农奴，它就会因经济枯竭而灭亡。因而应当指出，在十九世纪，农奴制已经成了满足国家经济需要的最坏的手段，它不仅不能满足这些需要，反而直接妨碍这些需要的满足。后来克里木战争就最令人信服地证明了这一切。然而我们再重复一次，从理论上证明这一点，乃是黑格尔本人所不能办到的。按照黑格尔哲学的直接意思来说，其结论就是：任何一个社会的历史运动的原因是在它的内部发展中。这就正确地指出了社会科学的最重要的任务。可是黑格尔本人违背了，而且也不能不违背这一非常正确的观点。“绝对的”唯心主义者黑格尔认为“观念”的逻辑特性是一切发展的基本原因。这样一来，观念的特性就成了历史运动的根本原因了。每当重大历史问题摆在黑格尔面前的时候，他首先用这些特性来说明它。但这样做就是扔掉历史的基础，并自愿地使自己根本不可能找到历史运动的真正原因。黑格尔作为一个极伟大的、真正天才的人物，也觉得事情并不十分妙，老实说，他的解释完全没有说明任何问题。因此，他在给“观念”以应有的估价以后，就赶快下降到具体的历史的基础上，寻找社会现象的真实原因，但已不是在观念的特性中，而在他当时所研究的社会现象本身中去寻找了。同时他时常发表一些最有天才的猜测（因为他看出历史运动的经济原因）。但天才的猜测毕竟是猜测而已。它们缺乏牢固的、恒久的基础，因而在黑格尔和黑格尔主义者的历史观点中，它们也没有起重大的作用。因此当这些猜测发表出来的时候，它们几乎没有受到重视。

黑格尔给十九世纪的社会科学所指出的伟大任务，始终没有被解决：人类历史运动的真正的内部原因仍然没有找到。不言而喻，当时在俄国不可能出现一个能够找到这些原因的人，因为俄国

的社会关系太不发达，俄国的社会停滞现象太顽固，以致这些所要寻找的原因不可能浮现到俄国社会现象的表面上来。这些原因由马克思和恩格斯在西方，在一个完全不同的社会环境中找出来了。然而这件事情也是发生在若干年之后，在我们所谈到的那一时期里，那里的黑格尔主义者一否定派还陷在唯心主义的矛盾中。叙述过这一切之后就可以明白，为什么俄国年轻的黑格尔信徒开始就和俄国的“现实”彻底妥协，顺便提一句，俄国的“现实”是非常腐朽的，大概连黑格尔本人也永远不会承认它是“现实的”。他们对现实的这种否定态度，由于在理论上没有得到证明，因而在他们看来就丧失了任何合理的存在权。他们放弃这种态度，自我牺牲地和大公无私地为哲学的忠诚而牺牲自己的社会愿望。不过另一方面现实本身却又迫使他们不能作出这种牺牲。腐朽不堪的现实每日每时都在使他们望而生厌，迫使他们无论如何要采取否定态度，也就是说，即使没有充足的理论根据，但也要采取否定态度。可是，正如大家所知道的，他们对现实的坚持让了步。别林斯基扔掉了黑格尔的“哲学帽子”后，就激烈地攻击不久前还为他所维护的制度。当然，从别林斯基方面来说，这是非常好的。不过必须承认，由于这样一种做法，这位天才的著作家降低了自己**理论上的严格要求**，就承认了：自己以及以自己为代表的整个俄国先进思想界，**对理论来说，是没有偿还能力的负债人**<sup>9</sup>。可是这并不妨碍他有时对俄国社会生活说出极其深刻的看法。例如，他在四十年代末的一封信中说，只有资产阶级即只有资本主义才为真正地和顺利地否定丑恶的俄国现实创造基础<sup>10</sup>。但是总的说来，在他所谓的否定中，对社会现象仍然抱着**空想主义**的观点。车尔尼雪夫斯基、六十年代末和七十年代初的“主观的”著作家以及《同时代的》各派革命家都抱着类似的观点。值得注意的是，事情愈向前进展，

黑格尔被记得愈干净，俄国的否定派就愈少意识到他们的社会观点渊源于某种理论上的错误。我们的“主观的”著作家们把没有科学根据的东西当作信条。他们竭力向俄国社会思想界证明理论的贫乏，以为他们在给俄国社会思想界制造一种最称心的和有价值的文件。但这是不能长久继续下去的。七十年代俄国革命运动的一些挫折，足以使俄国社会思想界不再醉心于自己的一些没有根据的论点。在马克思把黑格尔的哲学“颠倒过来”之后，即把他的哲学置于唯物主义的基础上以后，四十年代俄国的一些哲学小组未能解决的理论任务就很容易解决了。马克思已揭示了人类历史运动的内部原因。剩下要做的只是用马克思的观点去观察俄国的社会关系。而社会民主党人做到了这一点，他们常常是殊途同归地得出对俄国生活的相同看法。以社会民主党人为代表的俄国社会思想界终于汇成一条十九世纪科学思想的洪流。旧的西欧主义者的理论错误得到了补救，因为在俄国的现实本身中已经找到把这种现实加以否定的牢固的客观基础。〈参看我的文章《黑格尔逝世六十周年纪念》，载于《新时代》1891年第11期以及1898年我在日内瓦的讲演《维·格·别林斯基》<sup>11</sup>。——第6页。

● 黑格尔主义者恒宁格在1827年开始出版《科学评论年鉴》，来传布和捍卫其老师的观点。但是恒宁格抱着保守派的观点，所以他的杂志不能满足青年黑格尔派。在1838年，阿·卢格和泰·艾希特迈耶尔创办了《德国科学和艺术哈雷年鉴》，在1841年，该杂志迁到莱比锡出版，同时改名为《德国年鉴》。《德国年鉴》无论在宗教方面或政治方面，都抱着激进派的观点。1843年该杂志在萨克森被查封，当时阿·卢格和马克思决定在巴黎继续出版该杂志，定名为《德法年鉴》。该杂志的撰稿人有恩格斯和海涅。然而很遗憾，《德法年鉴》仅仅出过一期双刊号。顺便提一下，在这一

期中曾刊载有马克思的出色的文章《〈黑格尔法哲学批判〉导言》(1848年在日内瓦用俄文出版)和《论犹太人问题》，以及恩格斯的同样出色的文章《政治经济学批判大纲》，在《新时代》杂志第9年卷第8期上曾转载过此文<sup>12</sup>。

《莱茵报》<sup>13</sup>是康普豪森、汉泽曼及其同道者在科伦创办的。马克思是该报的最积极的最有才干的撰稿人。1842年<10月中旬>，他当了该报的编辑。当时他还没有成为一个社会主义者<sup>14</sup>，然而他对政府的抨击却非常尖锐，以致他主编的这个报纸只存在了几个月。<1843年3月17日的该报上登有一个简短启事：“声明：本人因现行书报检查制度的关系，退出《莱茵报》编辑部，特此声明。马克思博士”(黑体字是原来就有的)。根据政府1843年1月25日的决定，该报必须在同年3月31日停刊。而编辑部在规定日期的前几天即在3月28日就停止了该报的发行。>但马克思却几乎为它的停刊而高兴。以往的写作活动，使他深感自己经济知识的不足，所以他想补充一下这方面的知识；对《科伦日报》<sup>15</sup>的猛烈讨伐，使得马克思有可能暂时埋头于书房。当马克思重新登上写作活动和政治活动的舞台时，他不仅具有了原先缺乏的渊博学识，而且更重要的是他对经济科学有了新的看法，这种看法在经济学史上是划时代的。

<刊登在该报上的马克思的最著名的论文，不久前由梅林收集在《马克思恩格斯文集(1841—1850)》第1卷第208—321页中。对于俄国读者来说，这几篇文章到目前为止还没有失去政论性的意义。另外再补充一句，这些论文在马克思本人的思想发展史上是非常重要的。><sup>16</sup>

1848年6月，在恩格斯、弗莱里格拉特和威廉·沃尔弗(马克思的《资本论》就是献给他的)的参加下，马克思在科伦创办了《新莱茵报》。马克思及其最主要的撰稿人在该报上所发表的言论已

表明他们是信念十分坚定的、最新意义上的社会主义者了，这种意义是他们的工作赋予的。甚至敌人也承认，《新莱茵报》是当时最出色的报纸。但是，关于该报可以而且应该说的比这点还要多：无论在它以前或以后的任何一种社会主义的报纸，都不能同它相比。该报于 1849 年 6 月因公开号召“不服从当局”而被查封，当时受到了革命打击的当局已经迅速地恢复过来了。<sup>17</sup> —— 第 12 页。

由于书报检查机关的细心，俄国读者至今还很少知道恩格斯所谈到的施特劳斯和布·鲍威尔的观点。因此，我们认为在这里把他们的观点简略地叙述一下，并不是多余的。

问题是这样的。如果你们深信，所谓圣经是由神（圣灵）口授并且是由神选择的某个圣者记录下来的，那末，你们就不许有这样想法；在圣经中会有什么〈错误和〉不合理的地方。那里所说的一切，在你们看来，都具有毋庸置辩的事实的意义。大蛇在引诱夏娃时，口吐人言，这些话就象一个曲意奉承和老子世故的伪善者所说的。这有点奇怪；但是，对于神来说，没有什么不可能的事；所感到的奇怪只不过是神的万能的一个新例证而已。大家熟知的巴兰的驴，忽吐人言，和自己的乘客交谈。这又是一个极非寻常的现象；但是，按照那个一成不变的公式，对于神来说，没有什么不可能的；任何东西〈甚至奇谈怪论： credo quia absurdum〉也不能使信仰困惑起来。信仰是“对信赖者的示知，是看不见的物的揭示，也就是说，把看不见的东西，信为好象是看得见的东西，把希望和期待的东西信为好象是真有的东西”。对于一个信教的人来说，神的、自然界创造主和主宰的万能，正是他所最“期望”的东西。如果一个人在为自己的生存而和自然界作斗争时，没有被迫去吃“知善恶树”上的果子，也就是说，没有被迫去逐渐地研究这个自然界本身的规律，那末，上述这一切都是非常好的，都是非常动人的，甚至都

是非常可靠的。一旦人吃了有害的“知善恶树”上的果子，他就不是那么容易地受谎言的影响了。即使他还是按照旧习惯继续相信神的万能，但他的信仰已经具有了另一种性质：神已退到世界舞台的后面，具有永恒不变的铁一般的规律的自然界已居于首位了。但是，奇迹是和规律性不能调和的：规律性不给奇迹以容身之地；而奇迹则否定规律性。现在且问：懂得了自然界的不变规律的人们如何对待圣经上的奇迹故事呢？他们不得不否定这些故事。但否定所采取的方式是各种各样的，这要根据产生这一理性思潮的社会生活的性质和进程而定。

十八世纪的法国启蒙运动者简单地嘲笑过圣经上的故事，认为它们是愚昧无知或者甚至是欺骗行为的表现。法国人的这种对圣经的激烈的否定的态度，是由当时该国第三等级所进行的反对一般“特权阶级”、尤其是反对僧侣阶级的斗争所决定的。在那时新教的德国，情况就不一样了。第一，自宗教改革后，僧侣阶级本身在德国再没有起过象它在天主教的国家里所起的那种作用；第二，德国的“第三等级”当时还远未想到反对“旧制度”。这些情况使十八世纪德国全部著述史受到了影响。当法国的第三等级的有教养的代表利用科学的每一个新结论（每一个新假说）作为反对那些在腐朽的社会关系的基础上产生的观念和概念的武器时，在德国，与其说是根绝旧的偏见，倒不如说是使它们和新发现协调起来。在具有革命情绪的法国启蒙运动者看来，宗教是愚昧和欺骗的产物。在德国的启蒙运动的拥护者看来，甚至在其中最先进的人（例如莱辛）看来，宗教是“对人类的教育”。因此，圣经在他们的眼中就不是那种可以予以否定和嘲笑的书了。他们力求“启蒙”这本书，给予这本书的故事以新的意义，使这些故事符合于“时代精神”。于是，开始了对圣经的最热心的折磨。旧约全书中神几乎在每一页

上都在“说话”。但这并不意味着，神真的在说话。这只不过是东方人所如此贪恋的比喻性的言词而已。当我们读到神说过如此这般的时候，我们应当把这理解成这样：即神把某一观念提示给了自己的这个或那个忠实的臣民。蛇这个引诱者所发生的事是这样，巴兰的驴所发生的事也是这样。实际上这些动物完全没有说过话。它们只不过把某种思想提示给似乎是它们的交谈者。正如大家知道的，在降灵节那天，圣灵变成火焰般的舌头，降临在使徒身上。这又是一种比喻性的言词。《使徒行传》的作者或作者们只是想以此来说明那时使徒强烈地发作了宗教感情。但是，按照另一些“启蒙的”考究家的解释，情况却有些不同。降临在使徒身上的火焰般的舌头完全是一种自然现象：即电的火花。同样，保罗在往大马士革的途中双目失明，这是由于雷电的自然影响；而长老亚拿尼亚用他的手一按就治好了保罗，这是因为老年人的手常常是很冷，冷能够消炎退肿。耶稣使许多死人复活，这可用这样一种简单的情况来说明，即他所遇到的不是死尸，而是处于昏迷状态的活人。他本人在十字架上的死，是假死。根据一位曾经是相当有名的博士保路斯<sup>①</sup>的解释，耶稣本人因自己的意料不到的复活而惊奇（voll Verwunderung）。最后，至于耶稣的升天，只要根据福音作者们关于这事的说法极不肯定这一点，就可以不必谈它了。他们说，耶稣是被接升天的（马可）；这是不是说，在他死后他的灵魂被接升天呢？福音作者们想要叙述一件不论自然科学家或“能够准确地计算出炮弹需要多少时间飞到天狼星”的天文学家都不能相信的事，这何苦呢？

无需证明，对福音的诸如此类的批判是毫无根据的，这种批判

---

<sup>①</sup> 保路斯于1800—1804年出版他的《福音评注》一书；于1828年出版《耶稣传》一书。下面的保路斯的话就是从后面这本书引来的。

正好证明这种批判的代表者对问题没有真正的批判态度。〈这种批判作为第一步，可能是好的和有用的。但在斯宾诺莎早就走过的第一步之后，应该有第二步，而这个第二步，德国的启蒙运动者并没有走。〉施特劳斯（1808—1874）的全部功绩在于，他消除了那些没有成果的企图：“把不可能的变成可能的，把历史上没有的变成历史上可以设想的”。施特劳斯认定福音所讲的一些故事，不是讲真实的事件（多少有些正确的，多少有些歪曲的），而只是一些神话，这些神话是在基督教团体内部无意识地形成的，并且反映了这些团体产生时代的信仰救世主的观念。与此相似，耶稣说的话——特别是其中最高超的，所谓约翰福音中所引的，——在施特劳斯看来，是较晚的作品。施特劳斯在其最近对《耶稣传》一书的修订本中把他那时对福音神话的产生的看法叙述如下：

“我认为神话这个概念是理解福音中所讲的奇迹以及理解其他许多与历史观点相矛盾的福音故事的锁钥。我说过，对于这样一些事实，例如东方博士面前出现了星、基督变貌、用几个饼奇怪地喂饱几千人等故事所讲的一些事实，要寻找自然的解释，是徒劳的；另一方面，不能设想这样的超自然现象是确实有的，所以只好承认类似的故事是捏造的。为什么在福音产生的时候造出了关于耶稣这样的故事呢？我对这个问题的回答是这样的：首先是由于当时人们对救世主的期待。我说过，起初有少数人认为耶稣就是救世主，后来这样认为的人愈来愈多了，而在这以后，这些人就充满了一种信念：认为过去期待于救世主的一切，一定会在耶稣这里发生，他们所根据的是旧约里的预言、预兆和通常对它们的解释。尽管大家清楚地知道，耶稣生于拿撒勒，但作为救世主和大卫的儿子，耶稣反正应该生于伯利恒，因为弥迦是这样预言的。在传说中可能保存有耶稣对其同乡的爱好者奇迹的非常尖锐的批评。但由于

人民的第一个解放者摩西创造了奇迹，那末人民的最后一个解放者、救世主即耶稣也应该创造出奇迹。以赛亚曾预言，救世主出现时，瞎子会睁开眼睛，聋子会听见，瘸子会象鹿一样地跳跃，口吃者会畅所欲言。因此，耶稣即救世主应该创造出什么样的奇迹，就可正确地知道了。这就是为什么早期的基督教团体不仅能够而且一定会编造出关于耶稣的故事！不过它们没有意识到它们自己在编造这些故事……这样的观点把基督教神话的来源跟我们在其他宗教产生的历史上所碰到的东西，混为一谈了。科学在神话领域内的最新成就就在于：它了解了神话是如何产生的，神话不是个别人的有意识的故意的虚构，而是整个民族或宗教团体的共同意识的产物。当然，一定是有一个人第一个说出这种共同的信念的。神话不是隐藏某种观念的外壳，这里面的观念似乎是智者为了有利于无知群众和教化他们而藏进去的。神话里的观念只是和故事同时产生的，它只是以故事的形式而存在，纯粹的观念是为讲说者本人所不理解的……

但是，福音神话愈益具有（至少是部分地具有）新的独立的性质，那就愈难想象这些神话的作者没有意识到，他们把自己的捏造冒充为真实的事件。第一个说出耶稣生于伯利恒的人，是会真心地相信这一点的，因为先知弥迦已预言过救世主要从伯利恒降临。耶稣既是救世主，因此他一定是生于伯利恒了。相反地，第一个说出耶稣死时殿里的幔子裂为两半（《马太福音》第二十七章第五十一节）的人，大概已意识到，他所说的是他没有看见过的，是没有听见什么人说过的，是他自己想出来的。但正是在这种情况下，比喻性的言词，如象《希伯来书》（第十章第十九节）所说的耶稣之死为我们开辟了一条经过殿幔进入圣所的道路之类，很容易为听者按照字面上的意义去理解，因此，故事是可以没有任何有意的虚构而

产生的。同样，关于四个使徒负有得人的使命的故事，也可以这样地来表达：耶稣叫他们去的那个打鱼之处，比过去他们捕获甚少之处出产的多得多，而由于后来的口传，便很容易地从这里形成了关于奇迹般的捕鱼的故事（《路加福音》第五章）。构成基督复活的故事的材料，初看起来，或是真正的事件，或是明显的有意的撒谎。但是这里仔细考察一下，情况并不是这样。犹太人在和基督徒争论时会说：“坟墓是空的，不足为奇，因为你们把尸体从坟墓中偷走了。”基督徒反驳道：“我们偷走了吗？你们用心地看守着坟墓，我们怎么能够做出这件事呢？”基督徒所以这样说，是因为如此假定的。但是下一个讲故事的人却根据他的话，大有信心地转述道：“有人看守着坟墓。”后来人们就开始说，有人封闭了坟墓，因为但以理提到过玺印封闭，而但以理的狮穴就是耶稣坟墓的原形……或者犹太人会说：“可能耶稣出现在你们面前，但出现的是彼世的没有肉体的幽灵。”基督徒反驳说：“怎么是没有肉体的幽灵呢？他身上还有钉伤呢（这对基督徒来说是不言而喻的事）！他把这些钉伤给人看过。”——在以后的传述中，可能又加上摸过这些伤痕。类似的故事可能是完全纯真地形成的，同时又是跟历史真相完全矛盾的。”<sup>①</sup>

毫无疑问，施特劳斯的观点，比起上述的他的前辈的观点来，是前进了一大步。但不难看出，他还有很大的缺点。“历史事件经过口传而受到的更改，施特劳斯所指出的神话的发展，一句话，民间的基督传说，只是说明了所有福音共有的特征或它们的分歧，这些分歧具有偶然的无意的性质，没有显露出截然不同的趋向，并且也不是哪个福音作者经常所有的。相反地，当我们看到某些特征

---

<sup>①</sup> 大卫·弗里德里希·施特劳斯为德国人民修订过的《耶稣传》1874年莱比锡德文第3版第150—155页。

出现在某一部福音中而在其他福音中没有时，我们就不可能用所有基督教传说所固有的动机来说明这些特征；我们不得不认为这些特征的出现是受了该书作者或这位作者所代表的基督教团体的局部意见和利害关系的影响。如果这些特征不只是在该著作的某些个别地方出现；如果该著作显然是为了把这些特征尽量地表现得有力而写成的；如果材料的分配、年表、故事的次要部分以及文体本身都是由这些特征决定的；如果该著作中还有通常传说所难以保存的冗长的谈话和对话（所有这些情况在第四部福音中和在第三部福音中使我们感到惊异，尽管是轻微的惊异），那末我们就可以相信，我们碰到的已不是对宗教传说的简单叙述，而是作者的有意的创作。”<sup>①</sup>可见，施特劳斯的神话理论还没有说明它所应该说明的一切。后来施特劳斯本人也承认了这一点。他在其对《耶稣传》的最新修订本中已经用很大篇幅叙述了“作者的有意的创作”。在恩格斯著作中所谈到的那个时代，即四十年代，施特劳斯还没有发现其观点中的那个受到布鲁诺·鲍威尔极其激烈的抨击的弱点。

鲍威尔（1809—1882）责备施特劳斯爱好神秘的和超自然的东西，因为在他的神话的理论中“直接地起作用的是一般、类、宗教团体、口传”，并没有给自我意识的中介活动留下余地。他说：“施特劳斯的错误，不是在于他指出了某种一般力量（即口传的力量），而是在于这种力量在他的著作中仅是在一般形式下起作用的，只是从自己的普遍性内部直接引伸出来的。这是宗教观点，是对奇迹的信仰，是宗教观念在批判观点中的再现，是对自我意识的宗教的粗鲁行为和忘恩负义……”施特劳斯的观点和鲍威尔的观点的对

<sup>①</sup> 爱·泽勒尔《克利斯提安·鲍尔和杜宾根学派》，沙·利特尔译，1883年巴黎版第98页。

立就是“类和自我意识，实体和主体的对立”<sup>①</sup>。换句话说，施特劳斯指出福音故事是无意识地产生的，而鲍威尔认为福音故事在其形成的历史进程中是通过人们的意识的，而这些人是为了某种宗教目的有意编造出这些故事的。这一点在所谓约翰福音<sup>②</sup>中十分明显，约翰创造了一个和其他福音中的耶稣根本不同的特别的耶稣。不过，其他福音作者也有类似的编造。所谓路加按照自己的意见彻底修改了所谓马可编造的福音，而在他们二人之后执笔的所谓马太，对路加和马可都毫不客气，竭力使他们彼此一致起来，并使他们的故事适应于当时的宗教观点和宗教意图。但是他并不能解决这个不容易的任务。他陷于一系列的极端混乱的矛盾之中。请看许多例子中的一个例子。马太说，在耶稣受洗礼之后，耶稣被圣灵引到旷野，让他在那里受魔鬼的诱惑。试问，为什么圣灵即上帝需要用魔鬼考验耶稣呢？“要知道他会懂得：他刚才（在洗礼时——格·普·）称之为爱子的耶稣是不会被诱惑的。”<sup>③</sup>但问题在于马太不过是在讲述时搞糊涂了。“他不想简单地抄录其先辈的故事；他力求解释它们，揭示它们的内在联系。”<sup>④</sup>他在路加和马可的福音中读到过：圣灵把耶稣领到旷野，在那里受魔鬼的诱惑。因此，他就肯定圣灵把耶稣引到旷野，以便在那里借助魔鬼来考验耶稣。他在其福音中这样讲了，但他没有觉察到：这位无所不知的上帝在他的福音中陷入了何等荒唐的境地，竟认为考验自己的儿子是必需的。这里还有一个更明显的例子。以赛亚“预言”“在旷野有人声喊着”（“预备主的道”）。为了实现“先知所说的”，

---

① 《自由的正义事业》1842年苏黎世和温特图尔版第117—118页。

② 现在已经公认：使徒约翰不是该福音的作者。

③ 《复类福音作者的福音史的批判》1846年莱比锡德文第2版第1卷第213页。

④ 同上，第214页。

马可和马太迫使施洗的约翰在“旷野”传道，马太甚至还明确地指出在什么样的旷野传道：在犹太的旷野传道。随后，他显然是重复马可和路加的话，他说，许多悔过的人都聚集到约翰那里，并在约旦河里受约翰的洗礼。只要看一看巴勒斯坦的地图，就可看出：约翰没有丝毫的实际可能既在约旦河为悔过的人洗礼，又在犹太的旷野传道，因为这个旷野离约旦河很远。<sup>①</sup>〈应当认为诸如此类的错误是讲故事者的个人的失败。〉

有些教徒，而且只是一些多情善感的人，从各福音作者的福音中挑选出由于某种缘故使这些作者惊讶的关于耶稣生平的个别特点，并且用这些特点为自己的宗教生活构成多少有些吸引力的“救世主”的形象，这种形象是适合于他们的想法、口味和嗜好的。施特劳斯的批判已经使得对拼凑起来的基督的加工很难进行了。鲍威尔对福音的批判<sup>②</sup>使得这种加工完全不能进行了，因为他根本不承认历史上的耶稣。因此，很明显，他使得虔信宗教的“可尊敬的”人们多么害怕。他在神学系（他是波恩的神学系讲师）授课的权利被剥夺了，并且在许多小册子、论文和系报告书中受到严厉斥责。但是十九世纪四十年代的德国已经不象十八世纪的德国了。1848年的革命风暴逼近了；德国人民中先进阶层的愤怒不是逐日而是逐时地增长着了；这些阶层的文化界的代表们丝毫不因为他们的批判的结论同各种固定的看法相违背而惶恐不安；相反地，他们愈来愈具有否定的倾向。布·鲍威尔激烈地回击了他的“可尊敬的”敌人的抨击，他既不饶恕一般宗教，也不饶恕“基督教的国

---

① 《复类福音作者的福音史的批判》1846年莱比锡德文第2版第1卷第143页。

② 第一版：《复类福音作者的福音史的批判》1841年莱比锡德文版第1卷和第2卷。《复类福音作者和约翰的福音史的批判》1842年不伦瑞克版第3卷和最后一卷。

家”。争论得还要激烈的是他的兄弟埃德加尔，他由于自己 1844 年在伯尔尼出版的一本书《批判派同教会和国家的争论》而被投入监狱。不言而喻，制度维护者这一方面的诸如此类的论战手法不能认为是十分值得嘉许的，但应该承认：埃德加尔·鲍威尔在这本著作中谈得那么深远，甚至到现在还可能唬住许许多多俄国文化界的“先进”代表。他不承认上帝、私有制，也不承认国家。他谈得如此深远，以至在否定方面已无路可走了。不，我们还是弄错了，在这一方面还可以而且一定要走最坚决的一步，也就是说，可以而一定要提出这样一个问题：批判的武器坚固到什么程度？在采取否定行动时批判可靠到什么程度？或者，换句话说，批判本身在多大程度上摆脱了它所抨击的偏见？走在鲍威尔兄弟前面的人——马克思和恩格斯在其著作《神圣家族》中专心研究了这个问题。原来“批判的批判”的双脚是站在它所激烈反对的唯心主义基础上的。这就是它的最主要的缺点。当布·鲍威尔根据“自我意识”去分析福音故事时，他能够给予当时神圣化的偏见以很多沉重的打击；但当他和自己的兄弟在一起转而批判“国家”和评价十八世纪末十九世纪初的法国伟大事件时，他就得出一部分完全错误的结论，一部分总的说来是没有根据的和不能令人信服的结论。而且也只能如此。说当时的社会形态和我的“自我意识”相矛盾，这还不是确定这个社会形态的历史意义。不评价它的意义，就不能正确地理解它，在跟它作斗争时也不可能有多大胜利的希望。马克思和恩格斯恰好做到了十九世纪哲学思想的全部发展进程所提示的一件事情：要同唯心主义一刀两段，就必须抛弃“自我意识”的专制，必须找出和指出那些决定自我意识本身的原因。马克思和恩格斯把他们所担负的任务完成得好不好，这一点此处不谈了，读者根据他俩的著作去判断吧。我们只指出：鲍威尔兄弟的抽象激进

主义在很多方面象我们俄国的“社会学中的主观方法”，他们同样是不断地讲到“批判”、“批判精神”（我们这里叫做“批判思想”）；同样是不善于深思社会关系内部产生的并决定人们“自我意识”的批判进程。如果用一篇单独的文章，把埃德加尔·鲍威尔用来反对黑格尔的论据（《批判派同教会和国家的争论》第4章）和尼·米海洛夫斯基提出反对斯宾塞的反驳<sup>18</sup>对比一下，这是非常有意义和有教益的。通过这样的对比可以表明，在标榜一时的主观方法中的新东西少到什么样的程度。它也可以表明：俄国的主观社会学家的全部独创性归根到底只是无意识地重复那些早就被西欧思想家指出和纠正了的别人的错误而已。——第12页。

⑤ 这里没有必要也没有可能详谈费尔巴哈的生活，我们只是从宇伯威格一海因泽的《近代哲学史》<sup>19</sup>中借用了几行（俄译本第394页）。“他是著名的刑法学家安瑟伦·费尔巴哈的儿子，生于1804年，他起初研究神学……后来成了黑格尔的信徒。他在1824年迁居柏林后，听黑格尔本人讲课，并且很快地就完全献身于哲学。1828年他开始在厄兰根讲课，从1836年起，居于安斯巴哈和拜罗伊特之间的布鲁克堡村，从1869年起居于纽伦堡附近的赖兴堡村，其生活穷愁潦倒，于1872年去世。”

他的《基督教的本质》<sup>20</sup>的内容也可以用不多的话叙述一下<sup>21</sup>。

费尔巴哈说：“宗教是人的无意识的自我意识。”在宗教中，人把自己、自己本人的“本质”神化了。神的本质就是人的本质，或者，说得好些，是清除和摆脱了个人的局限性的人的本质。莱布尼茨在其《神正论》中说：“神的完善是我们灵魂的完善，但神具有的完善是全面的……我们具备某些威力，某些知识，某些善良品质，神则完全地具备这一切特性。”这是十分正确的，并且这只是意味

着：“神的一切特性是人的一切特性。”但信教的人没有意识到：他把自己的本质神化了。他把这种本质客体化了，即把这种本质“当作另一种与自己不同的独立存在物来直观和敬奉”。宗教是人的两重化，是人和自身的分割。根据这一点可得出两个结论。

第一，黑格尔完全歪曲了真相，因为他说：“人关于神的知识就是神关于自身的知识”，或者，换句话说，“神通过人认识自己”。事实恰好相反：人通过神认识自己，“人关于神的知识就是人关于自身的知识”。神的特性按照人如何思考和感觉而改变。“人的价值是什么样的，他的神的价值也就是什么样的。宗教是对人的隐秘的宝库的胜利揭示……是对人的心爱的秘密的公开信仰。”宗教方面的任何进步就是人在认识自身方面的进步。基督、神的化身是“人们亲见的神……是幸福的信念：即相信神存在着，并且象感情所需要和希望他存在的那样存在着。因此，只有在基督身上宗教的最后愿望实现了，宗教感情的秘密被揭示了（当然是用宗教所特有的形象的语言揭示的）；某种东西在神那里是**本质**，在基督那里却成了**现象**……就这种意义来说，基督教可以称为绝对的宗教”。东方的宗教，例如印度的宗教也谈论神的化身。但是，在东方宗教中这些化身出现得太多了，“因此就失去了自己的意义”。化身了的神在这些宗教中没有形成**人格**，即没有成为人，因为没有人格就没有人。

第二，既然在宗教方面人跟自身发生关系就象在跟局外的、单独的、与他对立的存在物发生关系一样；既然宗教不过是人的**无意识的自我意识**，所以宗教不可避免地引起一系列的矛盾。信教的人说：神是爱，实质上他说的只是：爱在世上高于一切。但在他的宗教意识中，爱被贬低为单独存在物即**神的特性**，神即使离开爱还是起作用的。对神的信仰，在信教的人看来，已成为真心诚意地以爱

对待近人的必要条件。他为了他所宣传和崇拜的爱而憎恨无神论者。把人对自己本质的关系歪曲了的那种对神的信仰，就这样地把人们的相互关系歪曲了。对神的信仰成为宗教狂热病以及与之有关的一切灾祸的泉源。它为救渡而诅咒，为安乐而肆虐。神是幻觉。但这是极端有害的幻觉：它束缚理性，抑制人对真理和善的自然的爱好…… 因此已成长为自我意识的理性应该消灭这种幻觉。理性做到这一点并不困难。理性只要把宗教所确立的一切关系翻转过来。在宗教中作为手段的东西（例如，作为取得永久安乐的手段的美德），应当成为目的；在宗教中作为从属的次要的事情、作为条件的东西（例如，爱世人是神对我们宠爱的条件），应当成为主要的事情，成为原因。“正义、真理、善在自身中、在自己的本质中，包含着自己的神圣基础。对于人来说，没有高出人的存在物。”

〈1902年，《社会主义运动》杂志编辑部曾经就各国社会主义政党对教权主义的关系问题进行了一系列的调查<sup>22</sup>。现在这一问题具有明显的实际意义。但要正确地解决这一问题，必须预先阐明另一个主要是理论的问题：科学社会主义对宗教的关系问题。后一问题在现代国际社会主义文献中几乎完全没有分析过。这是这些文献中的大缺陷，这个缺陷正是由于大多数的现代社会者的“求实精神”所造成的。有人说：宗教是个人的事。这是正确的，但这只是在某种有限的意义上说是正确的。不言而喻，各国的社会主义政党拒绝那些承认党纲并决心为实现党纲而斗争但同时又持有某些宗教偏见的人参加自己的队伍，那是很不划算的；如果一切政党摒弃作为党纲之基础的理论，那就更不划算了。理论——现代科学社会主义——是要把宗教当作错误的自然观和社会观的产物而加以排除，是要把它当作无产者全面发展的障碍而加以斥责的。我们没有权利把那些抱有宗教信仰的人关在组织的大门之

外，但我们有义务尽我们的一切可能来消除这些人的宗教信仰，或者至少要阻止我们的信教的同志——当然用精神武器去阻止——在工人中间传播他们的偏见。彻底的社会主义世界观是跟宗教完全不能调和的。因此，科学社会主义的创始人坚决否定宗教，是不足为怪的。恩格斯写道：“我们消除一切自命为超自然和超人的事物……正因为如此，我们才永远向宗教和宗教观念宣战。”<sup>23</sup>马克思也把宗教叫做统治阶级企图用以麻醉人民意识的鸦片；又说，消灭作为人民幻想的幸福的宗教，是人民对现实的幸福的要求。马克思又指出：“宗教批判使人摆脱了幻想，使人能够作为摆脱了幻想、具有理性的人来思想，来行动，来建立自己的现实性；使他能够围绕着自身和自己现实的太阳旋转。”<sup>24</sup>

这一点正确到这样的程度，以致我们这里的一些过去的“马克思主义者”由于其资产阶级的倾向而不愿意也不可能愿意无产阶级完全觉醒，他们现在已回到宗教信仰的怀抱。<sup>25</sup>——第 13 页。

② 恩格斯所使用的“美文学”、“美文学的”这些字眼的含义和现在俄国所了解的不同。这里可能产生误解，读者会产生这样的问题：“‘真正的’社会主义怎么会堕落为不吸引人的美文学呢？大概‘真正的’社会主义的继承者写了坏的有倾向性的小说和故事吧？”但事情是这样的：德国人不仅把诗学 (Dichtkunst)，而且还把雄辩术 (Redekunst) 列在美文学 (所谓 *schöne Wissenschaften*) 之内。因此真正的社会主义堕落为美文学，如果用俄国著作家的话来表达，意味着它堕落为不吸引人的演说术。我们提一下，在别林斯基的著作中，“美文学”这个字眼所具有的不是我们现在所给予这个字眼的那种含义。

〈关于德国的或“真正的”社会主义，见弗·梅林：《德国社会民主党史》第 1 卷第 199—203 页<sup>26</sup>。梅林在给自己出版的马克思和

恩格斯的著作所作的评注（《遗著》第2卷第349—374页）中比较详细地叙述了这一派别。阿德勒教授的著作《德国早期社会政治运动史》在这种情况下之所以引人注目，主要是因为其中摘录了“真正的”社会主义者特别是莫·赫斯和卡·格律恩的著作。马克思在《卡尔·格律恩〈法兰西和比利时的社会运动〉或“真正的社会主义”的历史编纂学》这篇论文<sup>27</sup>中对卡·格律恩作了最好的评述，这篇论文初次刊载于《威斯特伐里亚汽船》<sup>28</sup>1847年8—10月号，后来转载于《新时代》杂志1899—1900年第1—6期。最后——last not least<sup>①</sup>——应该记住《共产党宣言》中的关于真正社会主义的言论，这些言论虽然不多，但内容却特别丰富、真实，而且十分尖锐（见1900年版的我的译本第3章第29—33页）。刊载在《新时代》杂志（1895—1896年第37和38期，1896—1897年第34—35期）上的司徒卢威先生的一些论文现在几乎已失去了一切意义。其中第一篇是叙述马克思的两篇论文的内容（一篇是关于海尔曼·克利盖的论文，已由梅林全部刊出，见《遗著》第2卷第415—445页；另一篇是关于卡尔·格律恩的论文，转载在上述各期《新时代》杂志上）；司徒卢威先生的第二篇论文《科学社会主义发展史问题的研究和短评》是讲“阶级斗争思想的历史”问题。在这里，他认为罗仑兹·施泰因第一个宣布了这个思想，至少在德国文献中是这样。司徒卢威先生以为马克思从施泰因那里剽窃了这一思想。这是没有任何根据和完全不可能的推测。要证实这个推测，司徒卢威就须证明：在罗·施泰因的关于法国社会主义的著作问世时，马克思完全不知道那些早就坚持阶级斗争观点的法国复辟时期的历史家的著作。司徒卢威先生不能证明这一点，而且永远

---

① 按次序来说是最后，不是按重要性来说是最后。

也不能证明这一点（我要向对这一问题感到兴趣的读者介绍我为《共产党宣言》1900年版所写的序言）。现在司徒卢威先生的论文只有从下述这方面来看还有些意思：他的论文告诉我们，1896—1897年的司徒卢威先生，虽然他的思想有很多缺点，修养很不够，但与他后来在编辑《解放》<sup>29</sup>杂志时所降到的水平比较起来，却高得多。“从猿发展”为人，这是十分愉快的，但没有什么比从人到“猿”这种相反的变态更可悲的了……

“真正的”德国社会主义者在理论上的根本毛病在于：他们对整个经济学、特别是对阶级斗争一无所知；他们在实践中最严重的错误是否认“政治”。现在我们的任何一个保守分子也许都愿意赞同卡尔·格律恩对当时德国资产阶级的自由主义运动的攻击吧！马克思极严厉地指责了这个严重的错误；这是马克思的许多功绩之一。但是，在斥责真正社会主义者时，应该记住：各国空想社会主义者都没有正确地解决社会主义对政治的关系问题。俄国也不例外：我们的民粹派和民意派把这一问题也处理得很坏。不仅如此，甚至现在在俄国社会民主党人中间还流传着一些有关工人阶级政治任务的相当奇怪的观点。只要提一下关于社会民主党人在目前我们所面临的资产阶级革命时期夺取政权的议论就够了。赞成夺取政权的人忘记了只有在将来谈到社会主义变革时工人阶级专政才是可能的和适当的。这些人（聚集在《无产者报》<sup>30</sup>周围的人）回到已经寿终正寝的“民意主义”的政治观点去了。科学社会主义的创始人对夺取政权问题的看法则不然。恩格斯在《德国农民战争》这本书中写道：“对一个极端派领袖说来最坏不过的事情就是，在运动还没有充分成熟到可以让他所代表的阶级进行统治和实行保障这种统治的措施的时候，被迫出来掌握政权。他所能做的事，并不取决于他的意志，而是取决于不同阶级的利益对立

程度，取决于历来决定着这种对立程度的物质生活条件、生产和交换关系的发展程度。另一方面，他所应该做的事，他自己的党要求他做的事，也不取决于他，但也不取决于阶级斗争的发展程度及其条件，因为他受他一向鼓吹的理论和要求束缚住了，这些理论和要求又不是从当时社会各阶级之间的地位得出来的，不是从暂时的、多少有些偶然的生产和交换关系中产生的，而是由他对社会政治运动的总结果的理解能力决定的。因此，他必然陷于进退维谷的困境：他所能做的事，跟他的以前的一切行为、他的原则及其党的直接利益相矛盾；而他所应该做的事，也不能成功。总之，他将被迫不去维护自己的党、自己的阶级，而去维护当时运动使其统治条件已经成熟的那个阶级。他不得不为了运动本身的利益去维护异己阶级的利益，他不得不用一些空话、诺言、保证来应付自己的阶级，硬说别的阶级的利益就是自己的利益。谁陷入这种错误境地，谁就是不可救药地堕落了。”<sup>31</sup>（这段话在我的《我们的意见分歧》中引证过，见该书第288—289页。）

想一想这一点，对于列宁及其周围的尼采主义者和马赫主义者都是有益的。但是有理由耽心：这些“超人”已丧失了思维的能力。><sup>32</sup>——第14页。

④“否认认识世界的可能性”或“否认彻底认识世界的可能性”，是什么意思呢？下面我们就弄清楚。

我一秒钟也不会怀疑自身的存在；我的无可反驳的内在信念向我担保我自身的存在。读者也许会补充上一句：“只要合理地思考一下，大概就可以这样认为：你也没有任何根据来怀疑你用来写下这几行字的那张纸的存在。”在别的时候，我也不可能怀疑这一点，但现在我想谈论哲理，在一个哲学家看来，通常的“合理思考”不总是有说服力的。我问读者：你说的是纸的什么存在呢？如果你认

为纸存在于我之外，它属于组成所谓外部世界的那些对象之列，那末我向你提一个新问题：你怎么知道这些对象存在呢？〈什么东西向你担保外部世界的存在呢？〉你的外部感官告诉你这一点，你的感觉向你证明这一点，就是说，你看见这张纸并触到这张书桌。这是无可争辩的。但是这说明，你其实不是和对象而是和感觉以及在感觉基础上产生的表象发生关系。你仅仅根据感觉推论出对象的存在。但你用什么来证明这种推论的正确性呢？你以为对象是感觉的原因。我姑且不谈你关于原因的表象究竟可靠到什么程度的问题，但请你给我解释一下：为什么你这样相信你的感觉的原因是在你之外，而在你自身之内呢？诚然，你习惯于把自己的感觉分为两类：（1）原因在你自身之内的感觉；（2）原因在外部对象中的感觉。但是，这仅仅是习惯而已。你怎么知道这种把感觉分为两类的习惯分法不是你的“自我”属性的结果呢？你的这个“自我”，只有当他在自身中通过无意识的创造活动创造外部世界即“非我”，并把它同自身对立起来时，才意识到自身。在我看来，可能事情正是这样，任何外部世界，即我的“自我”以外的世界是不存在的。

你们且为我的“诡辩”激愤吧，我继续来谈论哲理。但现在我抛开主观唯心主义的观点（其最著名的代表是费希特），转到怀疑论者的观点上来。

我翻开休谟的《人类理性研究》一书，把它的第十二章中的一段话读给你们听听。“当然，简单的自然的本能使人们相信自己的外部感官的陈述……遵照这种盲目的强有力的本能，他们经常会把他们由外部感官得来的映象列入外部对象，他们永远不会怀疑这些映象就是这些对象的模写”。但是，如果哲学要想证明本能不会骗人，那末它就会碰到极大的困难。决定性的论据可能只从经

验中取得，但是“经验在这里默不作声而且应当默不作声”：我们只同表象发生关系，而且我们永远不能检验它们同对象的联系。因此，理性没有为承认这种联系提供任何根据。当然，不必因此惶恐不安。诸如此类的一切想法只不过是徒劳无益地卖弄聪明而已。如果有人问怀疑论者，他依靠自己的机智的论据究竟要求什么，想得到什么，那末怀疑论者本人就会惶恐不安。“人应当行动、推理和信仰”，尽管人无论怎样努力，他不可能完全确信自己的行动和推理的最终基础。而在哲学上总不应当忽略这种不可能性。要记住，我们所达到的对世界的认识的领域只局限在非常狭小的圈子里。要知道，我们也不能理解一个现象同另一个现象之间的因果联系的真实本质。我们千百次地看到石头落到地上，因此我们相信，只要没有什么柱子阻挡石头落地，石头总是会落到地上的。但是我们的信仰只是建立在习惯上的。理性没有而且也不能使这种信仰成为必然的。理性不能向我们担保：我们所谓的自然规律是不变的。

我们再往下谈吧！我们都记得曾受过休谟怀疑论影响的康德哲学的一个基本原理。我们之外存在着某些对象，但我们不知道它们是什么样的。我们实际上只同自己的感觉以及我们内部的在感觉基础上产生的对象的映象发生关系。但是，感觉以及对象的映象，是由两种力量合成的，一种力量是在我们身上引起某种印象的那些对象的属性，另一种力量是获得这些印象的那个接受者的属性，亦即我们的“自我”的属性。我们的“自我”通过某种方式把这些印象分类，换句话说，按自己的本性把这些印象分开和结合起来。仅仅从这一点就可以看出，我们关于对象的表象不可能同引起表象的对象相同，我们的表象是一回事，而独自存在的物又是一回事。但是，还不仅于此。我们说过，我们的“自我”按自己的本性

把外部对象(我们不可认识的自在之物)在我们身上引起的那些印象加以分类。但是,“自我”怎样把它们分类,怎样把它们分开和结合起来呢?我们看到物体在空间里。试问:空间本身是否存在呢?经验不能直接回答这个问题。至于说到悟性,那末,如果它假定空间是在我们之外并且不依赖于我们而存在的,它就会得出矛盾的结论;因此只有假定空间(时间也是一样)无非是我们的直观(或者按某些俄国著作家的表达法,就是观点)的形式,因而它和自在之物(本体)完全没有关系。现在我们从表象转到概念,我们就拿原因的概念来说吧!当我们说A现象是B现象的原因时,很可能我们是错了。但是,当我们一般地说在现象之间有着因果联系时,我们是不错的。如果你们取消原因的概念,那末留在你们那里的只是一堆混乱现象,其中你们什么也不知道。问题就在于,这个概念是不可能取消的。它是我们所必需的,它是我们思维的形式之一。我们不一一列举思维的其他形式了。我们只说这样一点:只要我们一讲到不依赖于我们的思维而独自存在的物,我们思维的这些形式就失掉任何意义。换句话说,我们所谓的自然规律只适用于我们意识中的现象世界,而本体(自在之物)则完全不遵循这些规律。

由此可见,在康德关于现象世界的学说中有两个因素:(1)主观的唯心主义的因素——我们直观或思维的形式,一般所说认识的形式;(2)实在论的因素——本体给予我们的并受我们的意识加工的那种尚未确定的材料。康德把自己的哲学叫作先验唯心主义。既然我们的自然必然性的概念不适用于本体世界,那末谁都可以认为这个世界是完全自由的王国。在这个世界中,所有那些同合乎规律性这一概念不两立的怪影,如上帝、灵魂不死、意志自由等,都能够为自己找到隐蔽之处了。康德在《纯粹理性批判》中

同这些怪影作过斗争，但在《实践理性批判》中，也就是说，在讲行动而不是讲抽象思辨的地方，却向这些怪影缴了械。

这种二重性（这种二元论）就是康德唯心主义的致命弱点。但是，甚至从康德的前提来看，这种唯心主义也显然是没有根据的。

〈例如，康德哲学所谓的现象是什么呢？它是由两种因素合成的：

（1）对象（本体）对我们的自我的作用；这些对象是在我们之外<sup>①</sup>存在的，它们本身，我们是不知道的，我们只有通过它们在我们身上引起的印象才知道它们。

（2）我们的自我的属性；我们的自我按照这些属性去改造自己从自在之物那里得来的印象。

但是，既然现象是由自在之物对我们的作用所引起的，那就是说，这种物的作用是现象的原因了。但是，按同一位康德的学说，因果性范畴只在现象世界的范围内才适用，而对于自在之物是不适用的。这是一个明显的矛盾，在十八世纪末的德国哲学文献中早已指出了这个矛盾，摆脱这个矛盾的出路只有两条：或者是我们继续断言因果性范畴不适用于自在之物，因而抛弃关于现象由自在之物对我们的作用所引起的思想；或者是我们继续认为这一思想是正确的，因而承认因果性范畴适用于自在之物。在第一种场合，我们直接走向主观唯心主义，因为，既然自在之物不作用于我们，那末我们就根本不知道它的存在，而且关于它的表象本身在我们的哲学上应当被宣布为无用的，即多余的。在第二种场合，我

---

① 在《纯粹理性批判》之后出版的康德名著《对任何能够作为科学而产生的形而上学的绪论》中，我们读到这样一段话：“实际上，如果照应当做的那样，我们认为我们外部感觉的对象是单纯的现象，那我们就从而承认自在之物是它们的基础了，虽然我们不知道自在之物的属性，而只知道它作用于我们感官的方式。”

们就走上唯物主义的道路，因为唯物主义者从来没有断言，我们可以离开自在之物对我们的作用而知道它们本身是怎样的，我们只是这样断言：正由于这些物作用于我们的感官，我们才知道这些物，知道的程度取决于这些物对我们感官作用的程度。霍尔巴赫说：“我们既不知道物质的本质，也不知道物质的真实本性，不过我们却能根据物质对我们的作用而判断它的某些属性…… 在我们看来，物质就是这样或那样地作用于我们感官的东西。”<sup>①</sup>朗格在自己的《唯物主义史》（俄译本第1卷第349页，这里正是讲霍尔巴赫）中说“唯物主义固执地把感性假象的世界当作现实对象的世界”，这仅仅是因为朗格“固执地”不去了解唯物主义。但无论怎么说，关于外部世界不可认识的问题在上述两种场合都得到了肯定的解决。实际上，如果我们转到主观唯心主义的立场上，我们会明白，我们的自我能够认识他自己所创造的非我。如果我们宁愿当唯物主义者，那末只要稍加思考，我们就会确信：如果我们由于自在之物对我们的作用而知道这些物的某些属性，那末同霍尔巴赫的意见相反，我们也在某种程度上知道它们的本性，因为物的本性正是表现在物的属性中的。通常把本性和属性对立起来，这是没有根据的，而正是这种对立使得认识论陷入经院哲学的迷宫，在这个迷宫中，康德迷失了方向，而现今唯物主义的一切反对者依然不知所向，束手无策。歌德凭其天才的诗人和思想家的敏感，比“先验唯心主义者”康德更清楚地，甚至比唯物主义者霍尔巴赫也更清楚地懂得，真理究竟在什么地方。他说：

---

① 英国唯物主义者约瑟夫·普利斯特列更坚决果断地说出了同样的意见（例如，见《关于物质和精神的研究》1782年北明翰第2版第1卷第134页）。诚然，就普利斯特列的那种和奥斯特瓦尔德的“唯能论”很接近的唯物主义的精神来说，他走得太远了。不过这点在这里对我们来说是无关紧要的。

无所谓内，无所谓外，  
因为，内就是外，外就是内。  
不要迟疑，  
抓住这神圣的公开的秘密……<sup>34</sup>

在这短短几行字中，可以说包含着唯物主义的整个“认识论”。但是，所有那些讲着外部世界不可认识的经院哲学家们，至今都既不能理解这几行字，也不能了解唯物主义的认识论。

黑格尔异常明确地揭露了作为我们不能认识自在之物这一切议论之基础的那种逻辑的（如果愿意的话，也可以说认识论的）错误。的确，我们没有任何可能来回答自在之物是什么的问题。其原因也很简单，因为“是什么？”这一问题的前提是该物具有应当加以指出的那些属性；这一问题只有在这一前提下才有某种意义。但是，那些讲着自在之物不可认识的“高谈哲理的人”，却预先把物的一切属性抽去，这样就使这个问题成为荒唐的问题，因而也不可能加以回答。黑格尔说，康德的先验唯心主义，“把物的一切属性，无论是形式或内容方面的属性，都移入意识中。显然，如果从这个观点来看，那末象这样一些情况，如树叶在我看来是绿的而不是黑的，糖是甜的而不是苦的，钟打两下，我听到的响声是一下接着一下而不是同时发出的，我不认为第一响是第二响的原因或结果等等，都仅仅是以我，是以主体为转移了。”（《逻辑学》第1卷第1篇第55页；第2篇第150页，早在黑格尔之前，普利斯特列在其《关于物质和精神的研究》以及他和普莱斯的争论<sup>35</sup>中，对于究竟应该如何理解认识这个词提出过许多中肯的意见。）

但读者会这样反驳说：对不起，颜色和声音难道不是某种纯粹主观的东西吗？颜色和声音的感觉难道同引起这种感觉的那类运动（根据现代自然科学的学说，这种感觉是由那种运动引起的）相

似吗？当然是不相似的。但是，如果铁在不同的温度下有不同的颜色，那么这是有不以我的“精神”组织的属性为转移的客观原因的。我们的著名的生理学家谢切诺夫说得完全正确，他说：“同我们感觉到的声音的任何振动和传播在强度、高低、持续性上相符合的，乃是现实界音响运动的十分确定的变化。作为感觉的声音和光是人类机体的产物，但我们看到的形式和运动，完全象我们听到的声音的抑扬顿挫一样，其根源是在我们之外的现实中。”（《具体的思想和现实》，载《救济饥饿者》文集，《俄罗斯新闻》出版社版第188页）谢切诺夫又补充说道：“不管不依赖我们意识的外部对象本身是什么样的，就算我们从外部对象得来的印象只是一种记号，但无论怎样，同我们感觉到的记号的异同相符合的是现实的异同。换一句话说：人在他所感觉到的对象之间发现的异同就是现实的异同。”（同上，第207页）<sup>36</sup>这又是正确的。需要指出的只有一点，就是谢切诺夫先生的表达不完全确切。当他假定我们的印象只是自在之物的记号时，他仿佛就承认自在之物有某种我们所不知道的、我们意识所达不到的“形态”了。但是，“形态”只不过是自在之物对我们作用的结果；除了这种作用，它们就没有任何“形态”。所以，把存在于我们意识中的物的“形态”同据说物在实际上所具有的那种“形态”对立起来，就是不懂得形态这个词有什么含义。康德主义的整个“认识论的”经院哲学，如上面所说的，都是建立在不确切的术语上的。我知道，谢切诺夫先生并不倾向于这种经院哲学。我已经说过，他的认识论是完全正确的，但是我们不应当在术语上向我们的哲学敌人作让步，这样的让步会妨碍我们十分确切地表达自己的思想。我所以要作这样一个附带说明，还因为在我给自己译的恩格斯这本小册子的第一版所作的注释中也有一些不完全确切的表达，而且仅仅在后来才感到这些不确切的表达造成

了种种不便。

因此，自在之物没有任何“形态”，它们的“形态”只存在于受它们作用的那些主体的意识中。现在要问：谁是这些主体呢？人们吗？不，不仅人们是主体，而所有那些由于自身结构的某些特殊性而有可能这样或那样地“看见”外部世界的有机体都是主体。但这些有机体的结构是不一样的，所以外部世界对他们来说也有不一样的“形态”。我不知道蜗牛是怎样“看”东西的，但我相信它是不象人那样“看”的。可是，不能由此得出结论说，外部世界的属性仅有主观的意义。完全不是的！如果人和蜗牛都从A点向B点移动，那末不论对人或蜗牛来说，直线都同样是这两点之间的最短距离。如果这两种有机体沿着曲线行走，那末他们在移动中都要花更多的劳力。这就是说，空间的属性，尽管在处于不同发展阶段上的有机体看来有所不同，但也有客观的意义。

还不止此。蜗牛对我来说是什么呢？是通过某种受我的机体制约的方式而对我发生作用的外部世界的一个部分。因此，如果我假定蜗牛这样或那样地“看见”外部世界，那末我不得不承认，蜗牛看到的外部世界的那个“形态”本身，是由这个实际存在着的世界的属性决定的。由此可见，主体和客体的关系，存在和思维的关系，即恩格斯所说的现代哲学的基本问题，在我们看来，具有一种完全新的形式。主体和客体的对立消失了；**主体也是客体，物质**（记住霍尔巴赫的定义：“在我们看来，物质是这样或那样地作用于我们感官的东西。”）在某些条件下赋有意识。这是最纯粹的唯物主义，而且这是对于主体和客体的关系问题的唯一能多少令人满意的、不同科学矛盾的解答。

其次，康德使自己的认识论同现代科学中占统治地位的**发展学说**不发生任何联系（关于这种学说，康德本人在《自然通史和天

体论》中也曾提出过很多论据)。这是一个大缺点，其原因当然归之于康德那个时代的生物学的状况。但是在现在，某些非常推崇康德哲学的生物学家已经明确地意识到了这个缺点。我可以举出去年(1904年)7月莱因凯教授发表在《德国评论》上的一篇有趣的文章《康德的认识论和现代生物学》作为例子。

莱因凯发现：现代自然科学，特别是生物学，是和康德关于“人类悟性的先天属性”的学说不协调的。

象我们所知道的，康德认为因果性范畴不适用于**自在之物**，而只适用于**现象**，这是因为因果性是由我们的悟性加给现象的，因为因果性是**先天的自然规律**。总之，在康德看来，悟性是自然界的任何秩序的来源，因为悟性把自己的规律加给自然界。正是这一点使得莱因凯感到不安。他问道：“这样的先天(*a priori*)是否存在呢？”他回答说：“人从一生下来，也就是说在任何经验之先，就不得不由于自己悟性的属性而按照因果性范畴去思考，并在空间和时间中设想现象(莱因凯也把时间和空间称为范畴，这不是笔误，而是对范畴学说的特殊理解，关于这点我在这里不谈了)；但人也同样地由于自己机体的属性而不得不呼吸、走路、饮食等等。由于人是自然界的一部分，所以他服从一个伟大的自然规律，即**适应自己生存条件的规律**。如果以为这个适应规律是由我们的悟性加给自然界的，那是完全荒谬的。而有机体的**精神属性**也服从这个规律，因为它们也是属于自然界的，它们也随着有机体的发展而不断发展。有机体对周围环境的一切适应形式，如肺、腮等等，象思维形式一样，也是有机体先天具有的。有机体的这两类属性是由遗传得来的，并且是在有机体从细胞演化出来的过程中发展起来的，在细胞中这些属性是完全看不见的。如果我们提出这样一个问题：某类动物怎样获得这些属性的？那末我们只有去考察地球的发展

史。如果拿一个个体，即一个人或一个别的动物来说，那末所有这些属性，无论是生理的属性或精神的属性，都是先天获得的。”

这就是莱因凯的论断。他的这些论断是有趣的和公正的，但康德所谓的先天却靠他得到了完全新的形式。莱因凯未必能得到康德本人的同意。只要说以下一点就足以说明问题了：莱因凯不承认时间、空间和因果性有绝对主观的性质。相反地，他说：“根据肉体形式的适应类推起来，我会得出这样的结论：如果先天的思维规律……不符合我们之外的实在，那末它们就根本不存在。”虽然现代新活力论的台柱之一莱因凯当然不是唯物主义者，但他这段话却完全象唯物主义者说的话。当然，象柯亨、拉斯维茨甚至黎尔之流的现代新康德主义者，无论如何也不会同意莱因凯关于先天所说的那些话。但现代生物学是不会让他们安静的。

另一位德国的著作家写道：“我不知道，那些信奉康德的认识论的哲学家怎样对付发展学说。康德认为，人的心灵是既定的、成分不变的量。在他看来，问题只是在于确定心灵的先天财富并从中得出其他一切，而不是在于指出这种财富的来源。但是，如果我们从人由一小团原生质演化出来的公理出发，那末正应当从细胞的原始生命现象中得出康德认为是整个现象世界的基础……的那些东西。”（倍克《模仿及其对心理学和人种学的意义》1904年莱比锡版第33页）但问题却在这里：康德主义者迄今还根本不考虑自己的认识论是否同发展学说协调，甚至当有人建议他们考虑这点的时候，他们反而觉得很奇怪。我记得，当我在同康·施米特的争论中反对康德而提出上述引文中倍克所提出的那些见解时，我的朋友康德主义者却轻蔑地耸耸肩膀。但是，真理总要胜利的，现在甚至象文德尔班这样的可以说是不可教的康德主义者，也不得不向自己提出这样的问题：信奉发展理论的人能否承认时间的“现象”

性”(die Phaenomenalität der Zeit)。(见他的论文《一百周年纪念》，载《纪念康德》文集 1904 年柏林版第 17—18 页)

文德尔班发现：科学在这里向康德主义提出了“困难的问题”。不过“问题”在这个场合并不是“困难的”，而只是没有解决而已。

发展是在时间中进行的，但在康德看来，时间只是主观的直观形式。如果我信奉康德哲学，那末只要我讲到在我之前的东西，即讲到没有我因而也没有我的直观形式即空间和时间的时候存在的东西，我就自相矛盾了。诚然，康德的学生企图借助下面的论调来摆脱这个困难，他们说：康德指的不是个别人的直观和思维的形式，而是全人类的直观和思维的形式。但这个论调是无济于事的，它只会造成新的困难。

第一，我应当承认：或者是别人仅仅在我的表象中存在着，在这种情形下，别人在我之前并不存在，在我死后也不存在；或者是他们在我之外和不依赖于我的意识存在着，在这种情况下，关于他们存在于我之前和我之后的思想，当然没有任何矛盾，但在这里，对康德哲学来说马上又产生了新的不可克服的矛盾。如果人们存在于我之外，那末这个“我之外”显然就是指凭我的头脑结构而在我看来是空间的那种东西了。因此，空间不是仅仅主观的直观形式，同它符合的也有某种“自在的”(«an sich»)客体。如果人们生活在我之前和我之后，那末同这些“我之前”和“我之后”相符合的，显然也有某种“自在”的东西，这种东西不依赖于我的意识，并且仅仅以时间的形式反映在我的意识中。因此，时间也不是仅仅主观的。最后，如果人们存在于我之外，那末他们就属于那些自在之物了，关于对这些自在之物的认识的可能性，我们唯物主义者是同康德主义者有争论的。如果他们的行为能够这样或那样地影响我的行动，而我的行动能够影响他们的行为(关于这一点，凡是认为人

类社会及其文化发展不只是存在于自己的意识中的人，都必定会承认的），那末因果性范畴也显然适用于实际地存在着的外部世界，即适用于本体世界、自在之物。一句话，出路只有一条：或者是**主观唯心主义**，它彻底导致唯我论（即承认别人只存在于我的表象中），或者是抛开康德的前提，这样做的逻辑结果，象我在同康拉德·施米特的争论中所早已指出的，一定会转到**唯物主义**的观点上去。

我们再往下谈吧！我们在想象中使自己处身于地球上只有人类的极遥远的祖先存在的那个时代，如第二纪。试问：那时候的空间、时间和因果性是怎样的呢？那时候它们是谁的主观形式呢？是鱼龙的主观形式吗？那时候是谁的悟性把自己的规律加给自然界呢？是始祖鸟的悟性吗？康德哲学不能回答这些问题。它和现代科学完全不能相容，它应该被抛弃。

唯心主义说：没有主体就没有客体。地球的历史表明：客体在主体出现以前早就存在了，也就是说，在具有明显的意识的有机体出现以前早就存在了。唯心主义者说：悟性把规律加给自然界。有机界的历史表明：“悟性”只是在高级的发展阶段上才出现。由于这种发展只有用自然规律才能加以说明，因此可以得出结论说：自然界把规律加给悟性。发展理论揭示出**唯物主义**的真理。

人类历史是总的发展过程中的部分情况。所以上述论点也回答了能否把康德学说跟对于历史的唯物主义解释结合起来的问题。当然，折衷主义者在自己的头脑中可以把一切东西结合起来。采用折衷主义的思维方法，不仅可以把马克思同康德结合起来，而且可以把马克思同中世纪的“实在论者”结合起来。至于说到那些彻底地思维的人，那末，马克思和康德哲学的非法同居，在他们看来确实是骇人听闻的。

康德在其《实践理性批判》中说：哲学家的最大的义务就是要做个彻底的人，但正是这点通常却见得最少。在谈到康德本人以及他的那些想把康德同马克思结合起来的哲学门徒和帮手们时，我们不知不觉地想起了他的这个意见。

“马克思的批判者们”（其中包括上面提到过的可怜虫康拉德）多次大叫大嚷地说什么恩格斯所说的实验和工业最有力地驳斥了外部世界不可认识的学说，暴露出恩格斯对康德的根本不了解。其实，恩格斯是完全正确的。人的任何实验和任何生产活动，都是人为了有意识地引起某些现象而对外部世界采取的一种能动态度。但现象是自在之物对我作用（康德说：自在之物对我的影响）的结果，因此在我进行实验和生产某种产品时，我用某种自己预定的方法使自在之物“影响”我的“自我”。因而，我至少知道自在之物的某些属性，即我借以使自在之物发生作用的那些属性。但还不止此。当我用某种方法使这个物作用于我的时候，我就同这个物发生因果关系了。而康德说，原因的范畴同“自在之物”是没有任何关系的，因此，在这里实验对康德的驳斥，比他自己对自己的驳斥更为有力。康德是这样自己驳斥自己的，他一方面说原因的范畴只同现象（而不同自在之物）有关系，而另方面又说“自在”之物作用于我们的“自我”，也就是说，“自在”之物是现象的原因。由此还可以说：康德认为“我们思维的形式”（范畴或“悟性的基本概念”，如因果性、相互作用、存在、必然性）仅仅是“先天的形式”，即自在之物同因果关系、相互作用等无关，这是一个极大的错误。其实，我们思维的基本形式不仅完全符合于自在之物之间的关系，而且不能不符合于这些关系，因为，如果不这样的话，我们就不可能生存，因而我们“思维的形式”也就不能存在。诚然，我们在寻找这些基本形式时很容易会犯错误，我们会把完全不是范畴的东西

当作范畴。但是，这是另一个问题，同这里没有什么直接关系。关于这个问题，我们只谈一点意见：当我们讲到外部世界的可知性时，我们决不想以此说明，任何一位哲学家对外部世界的看法都是正确的。

好吧，就算康德不对，就算他的二元论经不住批判。但是，外部对象的存在本身毕竟是不可证实的。你怎样指出休谟不对呢？怎样指出贝克莱之类的主观唯心主义者不对呢（贝克莱的观点你在这条注释的一开始就已经讲过了）？

对于主观唯心主义的问题，我认为没有回答的必要。谁的头脑能够对于我在前面所指出的那种在逻辑上必然导致唯我论的哲学感到满意，那末同这样的人争论是没有什么好处的。但是，可以而且应该要求他有彻底性。对这样的人来说，彻底性就是连他自己的诞生也要加以否定。除开“自我”什么也不承认的唯我论者，如果承认他的母亲不仅仅是在他的观念中存在着或者存在过，那他当然就会造成一个重大的逻辑错误，即作了一次真正智力上的 *salto mortale*（致死的跳跃）。而且，谁也没有在自己的诞生过程中“感觉到”自己，因此唯我论者根本没有根据称自己是“女人生的”。但是，对于这种唯心主义只有不幸的波普里钦<sup>37</sup> 的头脑才会感到满意。这种唯心主义无非是要导致那种怀疑外部世界可知性的荒谬的批判主义。休谟说过，人应当行动、推理和信仰外部世界的存在。而我们唯物主义者只要加上一句就行了，即：这样的“信仰”是含义最好的批判的思维所必不可少的先决条件，是哲学的不可避免的 *salto vitale*（获生的跳跃）<sup>38</sup>。哲学的基本问题不是靠“自我”与“非我”即外部世界的对立来解决的。这样的对立只能把我们引到荒唐的死胡同里去。要解决上述问题，必须走出“自我”的圈子，并且看看“他”（具有意识的有机体）同周围的外部世界有

什么关系。但是，只要这个问题具有这个唯一合理的形式，我们就马上会清楚地看到：一般“主体”，包括我的“自我”，不仅不把规律加给客观世界，而且自己只是这个世界的一个组成部分，只是从另一个方面、即从思想方面来看的组成部分，而不是象斯宾诺莎所说的从广延方面来看的组成部分<sup>①</sup>（斯宾诺莎是一个无可怀疑的唯物主义者，但是哲学史家们却不承认他是唯物主义者）。

思想的这一决定性的步骤也把休谟的怀疑论的难题解决了。不言而喻，当我怀疑外部对象的存在时，外部对象之间的因果联系问题，在我面前必然具有在休谟那里所具有的那种形式：我只有权利讲我自己的那些不知从何而来的印象的顺序性。但是，当我的思想活动使我深信对外部世界的存在的怀疑会使我的头脑陷入谬误的时候，当我已经不是“独断地”，而是“批判地”宣称外部世界的存在是无可怀疑的时候，我从而就承认我的印象是外部对象对我作用的结果，就是说我给予因果性以客观的意义。

当然，在思想者的某种情绪下，我所指出的思维的生命攸关的一跳在他看来是不合法的，并且他感到自己有回到休谟的倾向。但是休谟的观点注定思想是完全呆板不动的，每当休谟想思维的时候，他自己却抛开了这种呆板不动性，开始“信仰”外部世界的存在了。正因为如此，回到休谟，根据恩格斯的公正的评语，同唯物主义比较起来，是一个退步。而在今天，经验一元论者正是这样地退步，黎尔正确地把他们的哲学称为休谟哲学的复活（《现代哲学引论》1903年莱比锡版第101页）。——第17页。

❶ 关于这一点，也许可以指出的是：无论化学或生物学最后大

---

① 参看费尔巴哈的话：“就我来说，或者就主观来说，是纯粹精神的、非物质的、非感性的活动，而就其本身来说，即就客观来说，却是物质的、感性的活动。”（《费尔巴哈全集》第2卷第350页）

概都会被归结为分子力学<sup>39</sup>。但是，读者知道，恩格斯所说的并不是关于这种力学，而这种力学不是也不能是法国唯物主义者以及他们的导师笛卡儿在论述“动物机器”时所指的那种力学。至于笛卡儿采用了哪些机械原原来解释动物机体中所发生的各种现象，即使在他的《论情欲》这篇著作的第一部分中也可以看到。法国唯物主义者的机械论世界观和对自然界的历史观点之间的联系是很少的，关于这一点，解释得最好的就是那本著名的著作《自然体系》<sup>40</sup>。在该书第一部分第六章中，作者们遇到了关于人的起源的问题。关于人（**动物学上的人**）是逐渐发展的这种思想，虽然在他们看来并不是“矛盾的”，但却显然是一种完全不太可能的“猜测”。如果有人起来反对这种猜测，如果有人向他们说，“自然界借助于一定数目的一般的和不变的规律而起作用”（似乎一般的和不变的规律是跟发展相矛盾的!!），如果有人还要加上一句说，“人、四足动物、鱼、昆虫、植物等等都是自古以来就已存在并且是万古不变的”，那末作者们“也不会反对这一点”。他们只会指出，这种观点并不和他们所阐明的那些真理（机械唯物主义的）相矛盾。归根到底，他们摆脱困难的方法就是根据这样一种想法：“人不能知道一切；他不能知道自己的起源，他不能洞察事物的本质，不能领悟第一原因；但是他能够有理性，能够有善心，他能够坦白地承认他不知道他所不能知道的东西，他不用令人不懂的词和毫无意义的假设来代替自己的无知。”（《自然体系》1781年伦敦版第一部分第75页）这就是对那些喜欢空谈“对自然界认识的界限”的人们的一个警告。

《自然体系》的作者们用“理性”的缺点来解释人类一切历史上的灾难。“人民不知道权力的真正基础，他们不敢向那些应当让人民得到幸福的统治者去要求幸福……这种意见的必然结果，就是政治日益蜕化为为了一个人或某些有特权的人物的恣意妄为而牺

牲大家幸福的那种宿命的艺术”等等(同上, 第 291 页)。用这种观点可以顺利地反对现存的“特权”, 但决不能以为这就是科学的历史观〈关于这方面的更详细的解释, 可参看别尔托夫的《论一元论历史观之发展》以及我所写的《唯物主义史论丛》〉。——第 19 页。

● 什么是绝对命令? 为什么恩格斯这样轻蔑地来谈论它? 难道只是因为它暗示了一些过分崇高的理想吗? 〈不, 不是因为这样。〉

什么是理想? “庸人的回答是: 理想, 这就是一种目的, 它是我们在道德上所应当追求的, 但它又是如此崇高, 所以我们从来也不会达到它。”庸人由此便得出一个非常使他高兴的结论: “对理想的信仰”是和那些至少跟“理想”毫无共同之点的行为相一致的。在七十年代, 俄国曾有过这样一些“有理想的”宪兵军官, 他们在逮捕“虚无主义者”的时候向他说: 社会主义的确是很好的东西, 再也不可能想出比社会主义更好的东西了, 但是理想是不能达到的, 既然生活在人间, 那就应该去想一些人间的事情, 而“人间的事情”要求他这位有理想的宪兵军官去“搜寻和呈报”那同样是有理想的虚无主义者, 于是他就来“搜寻和呈报”了。宪兵们说自己渴望着“理想”, 说得更正确些, 他们是在撒谎。让我们再举另一个例子。我们的“合法的”民粹派曾经诚心诚意地追求过自己的“理想”。但是请看, 他们对它的诚恳态度产生了什么结果吧。他们的社会理想, 就是不受政府和上等阶层任何阻碍而独立发展的自由的“人民”。如果说政府和上等阶层在民粹派的理想中没有被完全消灭, 至少可以说在他们的理想中已被涂抹得一干二净了。那末民粹派为了实现自己的理想究竟做了一些什么呢? 他们有时候只是为“基础”的腐朽而痛哭流涕(按照格·伊·乌斯宾斯基的说法: “为数目字而哭泣”)<sup>41</sup>, 有时候向政府建议增加农民的份地并减轻纳税的负

担，有时候——这也可以说是彻底最干脆的方法——“到农村去”。但是，这一切完全不能促使俄国的现实接近于民粹派的理想。这就是为什么民粹派不但为数目字而流涕，而且也要自怨自艾的原因。他们意识到自己的理想完全是软弱无力的。但是为什么会是软弱无力的呢？这显然是因为在他们的**理想和现实之间没有任何有机的联系**。现实是一回事，而理想又是另一回事，更确切些说，理想仍然是理想，它和合法的民粹派先生们一起继续“**留在农村**”中。因此，理想和现实之间的距离便越来越大，正因为这样，理想便日益变得软弱无力了。当然，对于**这种理想**，恩格斯也许会象黑格尔那样来讥笑它。但是在这种讥笑并不是嘲弄这种理想的崇高性，而是嘲弄它的**软弱无力**，嘲弄它脱离了俄国的运动的一般进程。恩格斯把自己的全部生命献给一个非常崇高的目的：解放无产阶级。他也曾有过“理想”，但是他的理想从来没有脱离过现实。他的理想，也就是现实，但这是**明天的现实**，是将要发生的现实，它将要发生并不是因为恩格斯是一个有理想的人，而是因为目前的现实的属性就是如此，因为那可以叫做恩格斯的理想明天的现实，是应该从目前的现实中，应该按照目前的现实本身的内部规律发展而来的。无知的人们会向我们问道：既然一切都归于现实的属性，那末恩格斯在这里干什么呢？他为什么要用自己的理想来干预难免的历史过程呢？难道没有他就不行了吗？**从客观的一面来看**，恩格斯的地位是这样的：现实在其一种形式转化为另一种形式的过程中碰上了他，把他当做行将到来的变革的必要工具之一。**从主观的一面来看**，恩格斯非常乐意参加历史运动，他认为这是他应尽的职责和一生的伟大任务。社会发展规律，如果没有人的中介作用，很少能够实现，正如同自然规律如果没有物质的中介作用也是很少能够实现的一样。但这完全不是说“个人”就可

以忽视社会发展的规律了。如果忽视的话，他将至少要受到这样的惩罚，即变成可笑的唐·吉诃德。

〈什塔姆列尔在《经济和法》这部著名的著作中，在这样的问题上——即社会民主主义者一方面认为无产阶级革命是不可避免的，而另一方面认为促进这一革命的到来又是必需的——表现了极大的困惑莫解。在什塔姆列尔看来，这就如同为了促进天文学上不可避免的月蚀而建立政党一样奇怪。但是，这种意见，象他的全书一样，说明了他完全不懂得作为现代社会主义基础的唯物主义哲学。约·普利斯特列就说得非常正确：«Though the chain of events is necessary, our *own determinations* and *actions* are necessary links of that chain»，即“虽然事件的链条是必然的，但是我们自己的决心和行动乃是这一链条上的必要的环节。”（《研究》第1卷第110页）康德认为普利斯特列是宿命论者。但是这里有什么宿命论呢？它连一点影子也没有，关于这一点，普利斯特列本人在和普莱斯争论时就已经指明了。

现在我们来谈一谈绝对命令。这到底是什么呢？康德把凡是具有“必然性特征”的那些规则叫做命令。命令有假言命令和绝对命令。假言命令所规定的仅仅是同某种合乎愿望的行动有关的意志。绝对命令所规定的是同这种或那种可寻求的目的无关的意志。绝对命令“甚至在我还没有问我自己是否有足够的能力来产生可寻求的行动，或者为了产生这种行动我应该做些什么以前”，就决定了意志本身。因此，除了必然性特征以外，绝对命令还有绝对必要性的特征。如果有人向某人说：你应该工作并应该积蓄几个钱以防时运不济，那末这就是假言命令。因为一个人如果不想在晚年过穷困的生活，而他又不能用其他方法保证自己不遭受贫困，这时他才应该积蓄金钱。但是，“**不要许诺言**”这个规则所谈到

的只是人的意志本身，并且同该人所追求的那些目的毫无关系。这个规则先天地 (a priori) 规定了欲望。这也就是绝对命令。康德说，“因此，实践规律只是与意志有关，而和通过意志的因果性产生什么东西却毫无关系。而且为了使这些规律成为纯粹的规律，即使抛开这种因果性也没有什么关系”（《实践理性批判》，索柯洛夫译，1897 年圣彼得堡俄文版第 21 页）。

其实只有一种绝对命令，它的内容是这样的：**你的行动应该根据你想将之提升为一般规律的那个规则**（《道德的形而上学基础》1897 年莱比锡德文版第 44 页）。

康德引用了几个例子来说明自己的思想。某人如此不幸，以致生活已经成为他的重担，于是他便问道，是否允许他自杀。在什么地方能找到这个问题的答案呢？在绝对命令中可以找到。如果自杀成了一般规律，那末结果会怎样呢？结果将会是生命的终止。可见，自杀是与道德不相符的。还有一个例子。某人托另一人保管财产，试问可否允许这个人隐藏它呢？这个问题，在康德看来，也是用绝对命令很容易就可以解决的：如果人人都隐藏了别人托付给他的财产，那末谁也不肯把财产托人保管了。第三个例子是：一个富裕的人帮助穷人本来是不困难的，但是他不肯这样做。这是否和道德义务相矛盾呢？是矛盾的。任何人都不希望这种行为成为一般规则，因为每个人都会突然处于窘困的境地。

这些例子很好地说明了康德的思想，但是它们也暴露了他的思想的破产。黑格尔就公正地指出过<sup>42</sup>，关于托付财产这个例子是不能令人信服的，因为本来人们可以这样问自己：即使不把财产托人保管，那又有什么关系呢？如果有人这样回答：这样一来就很难积蓄财产了，而财产本身最后也将成为不可能了，那末难道人们不能也这样来问一句：为什么需要财产呢？按照黑格尔的话来说，

在康德的学说里，没有一条道德规律是本身就清楚的，是不需要进一步讨论的，是没有矛盾的，是不依赖于其他规定的。这一点说得很正确，而且这一点特别是在关于自杀这个例子上表现得尤为明显。实际上，本来这个例子所谈的根本就不是关于所有人的自杀，而只是关于那些痛不欲生的人的自杀，这些人的自杀还并不会使生命终止。

黑格尔说，不仅如此，康德的每一条道德规律都是空话，都是象  $A=A$  这个公式一样毫不说明问题的同语反复：托付的财产就是托付的财产，财产就是财产。这一点也是说得很公正的，而且是完全可以理解的。对于康德说来，根本就不存在黑格尔针对着他的“空话”所提出来的那些问题：例如即使不把财产托人保管，那又有什么关系呢？为什么需要财产呢？等等。**康德的理想，他的“目的王国”（«Reich der Zwecke»，见《基础》第 58 页），乃是资产阶级社会的抽象的理想，它的标准，在康德看来，就是不能反驳的“实践理性”的命令。**康德的道德就是资产阶级的、翻译成他的哲学语言的道德。它的主要缺点，我们已经知道，就是它完全不能解决关于发展的问题。为了证实这一点，我还要谈一下前面从康德那里所引来的第三个例子。但是，我要先请读者注意：康德是坚决反对功利主义的道德的。在他看来，在幸福的原则中，除了愿望的能力所固有的那些东西以外，并不包括任何其他决定意志的基础。但是，决定意志的理性不会理会这种低级的能力。理性和这种能力是大不相同的，甚至即使多少掺杂一点这种能力所引起的动机，“也会使理性失去力量和优越性，同样地，多少掺杂一点经验，象数学论证中的条件一样，也会降低和消灭论证的全部效果”（《实践理性批判》第 27 页）。道德的原则就是对所期望的对象的独立性。

这种对所期望的对象的独立性，早就是开玩笑和写讽刺诗的

题材了(例如,请参看席勒、歌德的《短讽刺诗》<sup>43</sup>)。我在这里不能把它们重述出来①。我只想说,关于以上所举的康德的第三个例子,只有在这种情况下,即如果我们采取功利主义的道德观并强迫我们的“实践理性”去考虑我们的“愿望的能力”,才能承认这个例子是令人信服的。因为在康德看来,我所以应该帮助别人,是因为我自己有时也需要别人的帮助。还有什么比这更功利主义吗?此外,我还想请读者注意这个情况:康德在反驳功利主义者的时候,总是指“个人幸福”的原则而言,他很正确地把它叫做自私的原则。也正是因为这样,他就不能解决道德的基本问题。实际上,道德的基础不是对个人幸福的追求,而是对整体的幸福,即对部落、民族、阶级、人类的幸福的追求。这种追求和利己主义毫无共同之点。相反地,它总是要以或多或少的自我牺牲为前提。而且社会感情可以一代一代地传递下去,并可以因自然选择而日益加强(关于这方面的极中肯的说明,请参看达尔文所写的关于人类起源的那本书<sup>44</sup>),所以自我牺牲有时可以具有以下这样的形式:似乎自我牺牲就是绝对不掺杂有任何“愿望的能力”的“自治意志”的问题。但是,这种无可争辩的情况丝毫不排除这种崇高能力的功利主义基础。如果自我牺牲的精神对于某一个社会、阶级毫无用处,或者

---

① 这就是《短讽刺诗》中的一节:

Gewissenskrupel.

Gerne dien' ich den Freunden, doch thu' ich es leider mit Neigung  
Und so wurmt es mir oft, dass ich nicht tugendhaft bin.

D e c i s u m.

Da ist kein anderer Rat, du musst suchen sie zu verachten,  
Und mit Abscheu alsdann thun, wie die Pflicht dir gebietet.

(良心的谴责:我甘愿为友人牺牲,遗憾的是虽然我满腔热忱,但又唯恐不具善心。解决的方法:没有其他办法,只有痛恨他们,只有厌恶地去做义务命令你要做的一切。)

对于某一种动物的生存斗争毫无用处（我们知道，社会感情不仅仅是人所固有的），那末它对这一社会、阶级中的个别人物或这一种动物中的个别动物来说是格格不入的。这就是我所要说的一切。这种个别人物生而就有先天的“自我牺牲的能力”，正如同他——根据我们在前面注释❶中所引证的莱因凯的意见——生而就有“先天的”呼吸能力和消化能力一样，但是在这种“先天性”中没有任何玄妙的东西，因为它是在漫长的发展过程中逐渐形成起来的。

根据发展和社会效用的观点，象黑格尔用来反驳康德的道德规律的那些问题，例如为什么要把财产托人保管，为什么需要财产等等，是很容易解决的。但是——我再重复说一遍——康德及其信徒不会运用发展的观点，关于这一点，在道德学说中比在认识论中暴露得还要明显。在这里就象谈到康德的认识论一样，也要常常记住康德本人的话：“一个哲学家的最伟大的任务就是要做一个彻底的人，但是正是这一点通常却见得很少。”

康德的同时代人雅科比曾经反驳康德的道德学说，他在写给费希特的一封信中这样说道：“是的，我是无神论者，我不相信神，为了反对那种对任何东西都不希望的意志，我希望象苔丝德蒙娜临死时那样撒谎，象冒充奥列斯特的皮拉德那样来撒谎和欺骗，象第摩伦那样来杀人，象埃帕米农达斯和杨·德·维特那样来破坏法律和违背誓言，象奥托那样来自杀，象大卫那样来铲平庙宇教堂，甚至仅仅是因为我饥肠辘辘而在安息日的时候去采摘麦穗。法律是为了人创造的，而不是人为了法律创造的。”这说得很好。黑格尔也是完全正确的，他认为雅科比的这些思想“是非常纯洁的，因为这些话虽是用第一人称来表达，例如‘我是’、‘我希望’，但并不影响这些话的客观性”<sup>45</sup>。但是，法律是为了人，而不是人为

了法律，——这种完全正确的思想却给功利主义道德（按照真正的即客观的意义所理解的）提供了不可动摇的基础。>——第 23 页。

❶黑格尔就曾经指出过，从道德观点来看历史事件，这是荒诞的（参看他的《历史哲学讲演录》，《黑格尔全集》第 1 版第 9 卷第 67 页）。但是我们的“先进的作家”至今还不懂得这句话的正确性（的确，关于这句话，他们甚至还未必听见过）。他们看到随着人民生活的旧“基础”、即遭到千人指万人骂的基础的崩溃以后所发生的风俗的败坏而真心地悲伤不已。在他们看来，工厂无产阶级就是藏垢纳污之所。但是科学社会主义却不是这样看问题的。因为资本主义生产的发展必然会引起所谓劳动者的道德的败坏，即首先是跟过去所建立的那种永世不移的道德决裂。关于这一点，科学社会主义的代表者在“先进的”俄国作家发现它以前早就知道了（例如，请参看恩格斯的《英国工人阶级状况》1845 年莱比锡版第 120 页及以下各页①）。但是恩格斯并不幻想父权制关系的恢复，而最重要的是他懂得了，从工厂无产阶级的“不道德的行为”中将会产生出新的“道德”，产生出与现存的制度进行革命斗争的道德，这种道德最后一定会建立一个新的社会制度，在这个制度中，劳动者不会再“堕落腐化”，因为使他们“堕落腐化”的那些根源都将消失掉（第 256 页及以下各页）。关于俄国“先进”思想的现状可以这样说：对于西方先进思想早在半世纪以前就已确实知道的那些东西我们甚至一无所知。老实说，这就是为什么叫人失望的原因！

〈这些话是在 1892 年写的，当时我们和不合法的民粹主义（以“民意派”的残余形式保留下来的）的争论还在继续着，同时我们和合法的民粹派的论战也还是刚刚才准备起来，这个论战在九十年

---

① 见《马克思恩格斯全集》中文版第 2 卷第 399 页及以下各页，第 500 页及以下各页。——译者注

代的后五年之间特别尖锐化了。如今我们的“先进的”作家没有功夫去为“旧基础”的崩溃而悲伤了，他们现在已经不再为我们出现了无产阶级而惋惜了，因为生活本身如今已向他们表明了这个阶级的革命作用是多么的伟大；“先进的”刊物如今也不惜篇幅来恭维它了。俗话说，**晚做胜于不做**。可是我要说，迟做不如早做。如果我们的“先进”人士早一些放弃把无产阶级看成是单纯的“痼疾”的那种荒谬观点，如果他们在放弃这种看法以后就全力来促进这个阶级的自我意识的发展，那末臭名远扬的“**黑色百人团**”就不会起他们现在所起的那种危险的政治作用了。“先进的”知识分子对民粹派偏见的顽强而长期的坚持，确实构成了**他们在政治上的犯罪行为**，如今铁面无私的历史正在严厉地惩罚他们的这种行为。——第28页。

②谈到原始社会，那末摩尔根的研究（参看他的《古代社会》，这部著作最初是用英文出版的，现在已经有了德文译本、〈俄文译本〉，如果没弄错的话，还有波兰文译本）就出色地证实了马克思的历史观点。某些心怀叵测的批评家硬说摩尔根关于氏族生活的结论只是根据了对北美洲红种人的社会生活的研究才得出来的。我们只要读完他的这本书，就可以知道类似这种“批评的”意见是完全没有根据的。同样，我们只要详细地，也就是说，从原始材料中考察一下古希腊罗马世界的历史，就可以看出摩尔根和恩格斯关于这一点所说的一切是多么令人信服了（参看恩格斯的著作《家庭、私有制和国家的起源》）。〈然而，尽管许多学者对摩尔根的著作采取敌视的态度，但是他的天才的思想，对于近代人种学来说，并不是没有用处的。在北美洲，在他的影响下，出现了一个人种学家学派，他们的著作登载在斯密森博物馆每年出版一次的——非常卓越的——《年鉴》上，这些著作对于从唯物主义来解释原始

社会的历史提供了许多极有价值的材料。在欧洲，在根据摩尔根的著作所写的那些作品中，应当首先提出我们的德国同志亨·库诺夫所写的关于澳洲黑人的血统、关于墨西哥和印加帝国的社会制度以及关于同“野蛮”部落的生产力发展有关的母权制的有价值的作品<sup>46</sup>。谈到欧洲，话又说回来，我们应当承认摩尔根的思想在这里的影响至今还是很小的。但是毫无疑问的是，“人种学”在这里也对社会现象愈来愈经常地采取纯粹唯物主义的解释了。我并不认为卡尔·施泰嫩这样的研究者会对历史唯物主义感到兴趣；至少在他的著作中根本看不出他对这个理论多少有一点熟悉。然而在他的《在巴西中部的原始氏族中》（1894年柏林版）这本极有教益的书中，从头到尾一贯运用的却正是“经济”唯物主义者所推荐的方法，而且在大多数场合下运用得很成功。甚至那位认为必须表白自己不是唯物主义的拉采尔（参看他的《人种学》第2卷第631页），也认为“精神”文化发展的原因是依赖于“物质”文化的发展的。他说：“每个民族在每个发展阶段上的总的的文化成果都是由物质的和精神的成果组成的。这些成果是用不同的手段得到的，不是同样轻而易举地得到的，也不是在同一个时间里得到的……精神文化成果的基础就是物质文化的成果。”（同上，第1卷第17页）这也是历史唯物主义，只不过是还没有经过彻底深思熟虑的，因此它有一部分是不彻底的，有一部分是素朴的。我们在许多专门论述原始“文化”某一特别领域，或者用马克思的话来说，某种意识形态的发展问题的许多著作中，也可以遇到就是这样一种所谓自然而然地成长起来的、因此也是素朴的、多少有点不彻底的唯物主义。例如，对原始艺术的考查，已经坚定地站在唯物主义的基础上了。要证明这一点，可以把在欧洲和北美合众国所出现的著作开列出一个很长的书单子，但是我只想指出目前已有俄文译本的

格罗塞的著作《艺术的起源》和毕希纳的《工作和韵律》。有趣的是后一部著作乃是出于这样一个人的手笔，他对社会发展的基本原因的看法是和唯物主义的看法直接对立的（从毕希纳曾经写过关于游戏和劳动的相互关系就可以看出这一点了）。但是，看来，甚至由于这些或那些偏见而不乐于承认真理的资产阶级学者，如今也未必能经常摆脱真理的影响。根据一切看来，目前我们正在迅速接近这样一个时刻，即在社会科学中也将出现我们现在在自然科学中所观察到的情况：一切现象都将用唯物主义来解释，而唯物主义的基本思想却将被当作毫无根据的思想而被否定。如何解释对唯物主义的这种两面态度呢？这是不难理解的，因为彻底的唯物主义的世界观主要是革命的世界观，而西方国家的“有教养的阶级”现在根本不倾向于革命。我这样说并不是在诽谤“有教养的阶级”，这从一位美国人爱得文·罗·安·塞利格曼所写的《经济史观》（1902年纽约版）这本有趣的小册子中也可以看出来。塞利格曼教授直截了当地说：从学者的眼光看来，历史唯物主义，由于自己同社会主义有紧密的联系（见该书第90页），由于自己用了许多荒谬的夸张言辞（«absurd exaggerations»），其中也包含对一般宗教特别是对基督教的否定（见该书整个第4章），而害了自己。塞利格曼既然认为唯物主义历史观是正确的，他既然希望其他学者也承认它的正确性，所以他力求证明可以坚持唯物主义历史观，而不赞成绝大多数拥护它的人至今所得出来的无神论的结论和社会主义的结论。应该承认，塞利格曼，按照他自己的立场来说，是正确的，因为他所提出来的逻辑方法，虽然有某些不彻底性，但显然是可能实现的。而如果资产阶级学者都听从塞利格曼向他们所提出的劝告，对于社会科学来说，这也许是有好处的。放弃现代马克思主义的许多“夸张言辞”，当然他们会犯一个大错误。但是，如果

他们完全否认历史唯物主义，那末他们所犯的将不止是一个错误，而是许多错误。两害相比，可见前者为害究属较小……

但是，无论怎样说，已故的尼·米海洛夫斯基毕竟是犯了严重的错误，因为他在和“马克思的俄国弟子们”的争论中，硬说历史唯物主义由于自己内在的弱点，不能吸引学术界的注意力。如今全世界的学者们的注意力从各方面都被它吸引过来了。虽然资产阶级的学者们，根据上述原因，目前在大多数情况下还很少肯于承认历史唯物主义的科学价值，但是如今甚至**地理学家**在专门的著作中也常常提到它了，而且象柏林地理学会的某些会员就已经费了不少精力来和它斗争。这是当代的一件令人愉快而十分重要的事情。——第 43 页。

## 俄译本第一版注释被删去的部分

### 注释⑥的末尾

关于德国的“真正的社会主义”，可参看马克思、恩格斯的《共产党宣言》（新的俄译本已于 1882 年在日内瓦出版），还可参看阿德勒（“不是那个”阿德勒，即不是奥地利社会民主党人的领导者）的《德国早期社会政治运动史》。从这本不能令人满意的书中，读者将会知道卡尔·格律恩的活动。“真正的”德国社会主义是空想社会主义的变种之一，但其中已完全失去了这样的深刻思想，即欧文、圣西门、傅立叶等空想主义者的著作中到处闪耀着的那种深刻的思想。“真正的社会主义”的拥护者起而反对“政治”，并且完全不理解什么是阶级斗争。大家知道，某些俄国的同样是“真正的”社会主义者至今还犯有上述的错误。关于“政治”，我们现在的议论都和“真正的”社会主义者过去的议论不同：我们现在都认为政治是必不可少的。但这还不是说，我们都对政治有正确的看法。谁把社会主义和政治对立起来，谁不理解任何阶级斗争都是政治斗争，谁说“首先研究政治，打倒专制，然后再过渡到社会主义”之类的话，他就是丝毫没有超出空想社会主义者的观点，他就是不了解工人阶级的政治，并且他大概会坚持那种跟社会主义者的政治任务没有任何直接关系的政治。

### 注释⑦的末尾

例如，我们知道，根据康德的学说，自在之物作用于我们，从而

提供为我们的意识所加工的材料。但是，正如宇宙威格所公正地指出的（《近代哲学史》俄译本第233页），“作用包含着时间性和因果性，而另一方面，康德认为作为先天形式的时间性和因果性仅仅在现象世界的范围内才有意义，而在现象世界的彼岸则没有意义”。诸如此类的其他矛盾可以指出不少，当然在这短短的注释中不能一一列举了。

现在，某些德国和俄国的“哲学家”兴致勃勃地大谈“自在之物”的不可知性的问题。在他们看来，似乎他们在这个问题上说出了异常深刻的真理。但这是一个大错误。黑格尔已经完全正确地指出，“自在之物”无非是失去任何确定的属性的空洞抽象，关于它，我们之所以什么也不能知道，正是因为它是失去任何规定性的抽象。我们不知道自在之物是什么……当然不知道！“是什么”这一问题是以应当加以指出的物的一定属性为前提的，既然我们抽去物的一切属性，我们当然不能回答物是什么的问题，因为在这个问题上已经没有回答的可能了。先验唯心主义把物的一切属性，无论是形式或内容方面的属性，都“移入”意识中。显然，如果从这个观点出发，那末象这样一些情况，如树叶在我看来是绿的而不是黑的，太阳是圆的而不是四边形的，糖是甜的而不是苦的，钟打两下，我听到的响声是一下接着一下而不是同时发出的，我不认为第一响是第二响的原因或结果等等，都仅仅是以我，是以主体为转移了（《逻辑学》第1部第1册第55页，第2册第150页）。

但读者会这样反驳说：对不起，颜色或声音难道不是某种纯粹主观的东西吗？难道颜色或声音的感觉和引起这种感觉的运动是一个东西吗？完全不是，但是“同我们感觉到的声音的任何振动和传播在强度、高低、持续性上相符合的，乃是现实界音响运动的十分确定的变化。作为感觉的声音和光是人类机体的产物，但我们

看到的形式和运动，完全象我们听到的声音的抑扬顿挫一样，其根源是在我们之外的现实中”（谢切诺夫《具体的思想和现实》，载《救济饥饿者》文集，《俄罗斯新闻》出版社版第188页）。总之，“不管不依赖我们意识的外部对象本身是什么样的，就算我们从外部对象得来的印象只是一种记号，但无论怎样，同我们感觉到的记号的异同相符合的是现实的异同。换一句话说：人在他所感觉到的对象之间发现的异同就是现实的异同”（谢切诺夫，同上书，第207页）。在黑格尔指明了自在之物的逻辑的起源之后，即使有人还想谈论自在之物，也不能推翻谢切诺夫的这些话，因而也不能谈论什么自在之物的不可知性。

我们的感觉是把现实界发生的事情告诉我们的特种象形文字<sup>47</sup>。象形文字不同于它们所传达的那些事件。但是，它们能够完全正确地传达事件本身以及它们之间的关系（而且后者是主要的）。恩格斯说，对康德的理论驳斥得最有力的是实验和工业。如何理解这一点，我们引证的谢切诺夫的话已部分地说明了。但这也许并不妨碍我们稍微详细地讲一讲这个问题。任何实验和任何工业，即生产人所需要的东西，有意识地引起某些现象，是人对自然界采取的能动态度。而这种能动态度给自然界以新的说明，这种说明比印象的消极感知所提供的要清楚得多。的确，人利用其自然规律的知识，能修建电气化铁路。这就是说，人本身在有意识地引起某些现象（把电转化为本来意义上的运动等等）。但康德哲学所谓的现象是什么呢？它是以下两种力量的合力：（1）我们的“自我”；（2）自在之物对这个“自我”所起的作用。因此，我在引起某种现象时，就用某种我所预定的方法使这个“物”作用于我的“自我”。因而，我至少知道它的某些属性，即我借以使物发生作用的那些属性。但还不止此。当我用一定方法使这个物作用于我的

时候，我就同这个物发生因果关系了。而康德说，原因的范畴同“自在之物”是没有任何关系的，因此，在这里实验对康德的驳斥，比他自己对自己的驳斥更为有力。康德是这样自己驳斥自己的，他一方面说原因的范畴只同现象（而不同自在之物）有关系，而另一方面又说“自在之物”作用于我们的“自我”，也就是说，“自在之物”是现象的原因之一。由此还可以说：康德认为“我们思维的形式”（范畴或“悟性的基本概念”，如因果性、相互作用、存在、必然性）仅仅是“先天的形式”，即自在之物同因果关系、相互作用等无关，这是一个极大的错误。其实，我们思维的基本形式不仅完全符合于自在之物之间的关系，而且不能不符合于这些关系，因为，如果不这样的话，我们就不可能生存，因而我们“思维的形式”也就不能存在。诚然，我们在寻找这些基本形式时很容易会犯错误，我们会把完全不是范畴的东西当作范畴。但是，这是另一个问题，同这里没有什么直接关系。关于这个问题，我们只谈一点意见：当我们讲到存在和思维的基本形式的同一性时，我们决不想以此说明，任何一位哲学家对这些基本形式的看法都是正确的。

好吧，就算康德不对，就算他的二元论经不住批判。但是，外部对象的存在本身毕竟是不可证实的。你怎样证明主观唯心主义者不对呢？怎样证明贝克莱之类的人不对呢？（贝克莱的观点你在这条注释的开始就已经讲过了。）这一点也是可以证明的：请读一读与此有关的宇伯威格的著作吧！

### 注释❶的末尾

关于康德的绝对命令……但是，是否应该谈它？其实任何哲学史总会比我们在这寥寥数行的注释中解释得更好。请不妨读一读宇伯威格—海因泽的《近代哲学史》的俄译本第245—256页。

要是谁再有兴趣想知道黑格尔究竟如何嘲笑这种绝对命令的，那末我们就特别介绍他读一读《精神现象学》（德文原著第1版）第550—581页。本来我们只是想指出：如果说恩格斯对这种“难以实现的理想”采取鄙视的态度，那末，这不是出于那种顺从任何现存社会制度的庸人倾向，他所鄙视的仅仅是康德身上也大量存在的那种马尼洛夫精神。我们想，我们的目的已经达到了。

### 注释❾的末尾

关于经济需要和经济关系在古代东方历史中的作用，在列·伊·梅契尼柯夫的《文明和伟大的历史河流》这本书中解释得非常好，虽然该书的已故的作者并没有直接抱定这样的目的。其实，这种需要和关系的作用，在雷诺尔曼的那部渊博的著作《东方古代史》中，就已特别引人注目。关于中世纪历史和中世纪制度的起源问题，我们要指出奥古斯丹·梯叶里、基佐、毛勒，并稍微提一下甫斯特耳·德·库郎歇等人的著作。最后，经济关系以及由此而产生的阶级斗争在近代史上的意义，特别明显地表现在马克思的《路易·波拿巴的雾月十八日》这部最卓越的著作中。我们就不提《资本论》了，这部著作作为历史著作，也是非常精彩的。一般说来，历史科学每向前跨进一步，都提供了对“经济唯物主义”有利的新的证明。由此也产生了这样的情况：许多历史学家、作家，如今都“不依赖于马克思”（也就是说，他们一点也不懂得他的理论）而发现了——说得正确些，在烟雾迷蒙的远方看见了——早被发现的新大陆上的一小块土地。但是，对他们说来，象这样的“不依赖”当代最重要的历史理论，并没有使他们未受处罚，关于这一点，至少从已经译成俄文的日罗·泰隆的关于家庭历史的那本书中也可以看出来。

马克思的历史理论仍将要成为许许多多个别历史研究的基础。它的全部意义，甚至对于许多马克思主义者说来，如今还不是很清楚的。象保尔·巴尔特先生（参看他的《黑格尔和黑格尔派的历史哲学》）这样一类“哲学家们”还在惊异地问道：到底在哪些著作中证明了马克思的理论是正确的。这只不过是暴露了他们的愚昧无知，或者说，缺少判断力，康德曾经公允地承认缺少判断力是不可救药的毛病。

## 俄译本第二版译者序言

自从我所推荐的这本小册子的俄译本第一版问世以来，已经有好多年了。我在第一版的序言里曾经说过，我们这里的洋洋得意的反动派也披着哲学的外衣，因此，俄国的社会主义者要同他们进行斗争，就必须研究哲学。我的这一预言已为后来发生的事件完全证实了。俄国的社会主义者（我始终都是指社会民主主义者）已经开始研究哲学。不过他们研究得太迟，而且用句俗语来说，不是齐心协力，所以成绩不能令人十分满意。哲学书籍落到我们的同志手中，有时甚至不能不令人遗憾，因为他们不善于批判地对待他们所研究的作者，结果自己反受了这些作者的影响。受到反动派影响的不仅有俄国的现代哲学，而且有西方的现代哲学。反动思想灌输到革命者的头脑里，就出现了极其混乱的糊涂观念；这种观念有时有个响亮的名字，叫做对马克思的批判；有时则有了较谦虚的名称，叫做马克思主义和某个资产阶级思想家（新康德主义者、马赫、阿芬那留斯等）的哲学观点的结合。能够把马克思主义和随便哪一种学说，甚至把它和唯灵论结合起来，这一点不用怀疑：全部问题在于怎样才能完成这种结合。凡是头脑稍微清楚的人，除了用指出折衷主义来回答这一问题之外，不会有其他的方法，因为用折衷主义可以把随便什么东西和偶尔想起的什么东西“结合起来”。但是，折衷主义无论在理论上或实践上永远不会导致什么好的结果。费希特说：“谈哲理就是不行动，行动就是不谈哲理”。这是十分正确的。然而同样正确的是：只有具有彻底的思想的人才

能在其活动中始终如一。既然我们想要成为已经登上历史舞台的最革命的阶级的代表，就一定要彻底，否则就有背叛我们事业的危险。

这种把马克思时而和这个时而和那个资产阶级思想家结合在一起的意图，是由什么原因决定的呢？

**第一，赶时髦。**

涅克拉索夫描写过这样的一位英雄人物：

最新小册子告诉他的，  
他都牢牢记在心里。

这样的英雄人物经常有，他们钻到各个阵营内部。遗憾的是，在我们阵营中也有这样的人。

十九世纪九十年代下半期，我们这里有许许多多这样的人物。当时对我们的许多“知识分子”说来，马克思主义本身就是牢记在“心里的最新小册子”。这样的“知识分子”，好象是历史为了使马克思主义和其他的“最新小册子”相结合而特意创造出来的。不要怜惜他们：他们是些知识浅薄的人。

但糟糕的是，还有一些较为严肃的同志，他们对“结合”也常常感到兴趣。这种情况已经不能用赶时髦来解释了。这种现象是非常有害的和可悲的，但它流露了一些值得赞扬的动机。

假定说，某位同志有制定严整的世界观的要求，这位同志多少知道一点马克思学说中的哲学史方面的东西，但是他还不知道、不懂得马克思学说中的哲学方面的东西。因此他就认定，马克思还“没有制定”这方面的学说，于是他就来“制定”它。然而，当他从事这种非常困难的工作时，碰到一位好象是在混乱的王国里找到某些似是而非的头绪的资产阶级“批判主义”的代表，这样的代表很容易影响一位急于求知但还没有充分修养的、不能完全独立思考

的哲学真理寻求者。这样，一个“结合者”就产生了！他的用意很好，但结果却糟得很。

不管我们的反对者怎样说，下一事实是不容争辩的：那种想使马克思的理论同其他理论（用德国话来说，打马克思理论耳光的理论）“相结合”的意图，显露出制定严整的世界观的意图，但也暴露出一种思想弱点即不能严格地彻底地坚持一种基本原则。换句话说：就是不能理解马克思。

怎样挽回这种厄运呢？我看除了传播马克思恩格斯的正确哲学观点以外，别无他法。我认为，我所推荐的小册子在这方面会有很大的帮助。

我不止一次地听到过这样的问题：为什么不能把历史唯物主义同康德的先验唯心主义、阿芬那留斯的经验批判主义、马赫的哲学等结合起来呢？我始终都是用和现在所说的差不多的话来回答这个问题的。至于谈到康德，我在注释<sup>48</sup>里已经指出，使康德的哲学学说同发展理论“相结合”是不可能的。作为休谟哲学的最新变种的马赫和阿芬那留斯的观点，也是不能和发展理论结合的。如果彻底坚持这些观点，就必然走向唯我论，即否认自身以外的一切人们的存在。读者们不要以为这是说笑话。尽管马赫坚决地反对把他的哲学和贝克莱的主观唯心主义等同起来<sup>①</sup>，但这只是表现了他的不彻底性。如果说物体或物只是我们感觉（确切地说，感觉群、感觉的复合）的思想符号，如果说它们不存在于我们的意识之外（马赫的思想就是这样的），那末只有靠极端的不彻底性才能摆脱主观唯心主义和唯我论。难怪乎马赫的一位学生汉·科内利乌斯在他的《哲学引论》（1903年慕尼黑版）中十分接近唯我论。他

---

① 《感觉的分析》第4版第282—283页。

(在第 322 页上) 承认, 关于在他自己的心理生活之外是否还有别的什么心理生活这一问题, 科学是不能为人们做出肯定的或否定的解答的。从马赫主义的观点来看, 这是无可争辩的, 但是, 如果说异己的心理生活的存在在我看来是可疑的, 如果说我们看到的一般物体只是感觉的符号, 那末只有和唯我论妥协, 然而科内利乌斯却没有敢做出这样的结论。

应当指出, 马赫并没有把汉·科内利乌斯当作自己的学生, 而把他当作阿芬那留斯的学生。这并不奇怪, 因为在马赫和阿芬那留斯的观点之间有许多共同的地方, 马赫本人也承认这点<sup>①</sup>。关于费希特所说的个体的多样性这个问题, 在阿芬那留斯以及马赫的哲学看来, 就是一个主要的困难, 要克服这个困难, 它只有或者承认唯物主义的真理, 或者走入唯我论的死胡同。任何一个有思想的人, 只要他用心读过最近译成俄文出版的阿芬那留斯的著作《人的世界概念》, 都应当知道这一点<sup>②</sup>。

不言而喻, 只有波普里钦<sup>37</sup> 的继承者才能使唯我论和任何一种(不仅是唯物主义的)历史观“相结合”。

现代关于发展的学说(其中包括我们对历史的解释)只有在唯物主义中才能找到可靠的根据, 因此无怪乎恩格斯这样说: 科学社会主义的创始人没有同唯物主义开玩笑, 他们彻底地把唯物主义运用到那些在他们以前还是唯心主义的最牢固堡垒的知识领域里去。

还应当指出, 不仅科学的社会主义和唯物主义有密切的联系,

---

① 参看前引书中的一章, 《我和阿芬那留斯以及其他学者的关系》第 38 页。

② 一位德国著作家说, 在经验批判主义看来, 经验只是研究的对象, 决不是认识的手段。如果真是这样, 那末把经验批判主义和唯物主义对立起来就没有意义了, 关于经验批判主义负有代替唯物主义的使命的议论也就是十分空洞无谓的了。<sup>49</sup>

就是喜爱向唯心主义甚至宗教卖弄风骚的空想社会主义，也应当看作是唯物主义的嫡子。关于这一点，在这本小册子的第一个附录<sup>50</sup>里，叙述得非常清楚。（《马克思论十八世纪的法国唯物主义》）

马克思在这篇论文里说：“笛卡儿的唯物主义成为真正的自然科学的财产，而法国唯物主义的另一派则直接成为社会主义和共产主义的财产。并不需要多大的聪明就可以看出，关于人性本善和人们智力平等、关于经验、习惯、教育的万能，关于外部环境对人的影响，关于工业的重大意义，关于享乐的合理性等等的唯物主义学说，同共产主义和社会主义之间有着必然的联系。既然人是从感性世界和从这个世界所得的经验中汲取自己的一切知识、感觉等等，那就必须这样安排周围的世界，使人在其中能认识和领会真正合乎人性的东西，使他们能认识到自己是人。既然正确理解的利益是整个道德的基础，那就必须使个别人的私人利益符合于全人类的利益。既然从唯物主义意义上来说人是不自由的，就是说，既然人不是由于有逃避某种事物的消极力量，而是由于有表现本身的真正个性的积极力量才得到自由，那就不应当惩罚个别人的犯罪行为，而应当消灭犯罪行为的反社会的根源，并使每个人都有必要的社会活动场所来显露他的重要的生命力。既然人的性格是由环境造成的，那就必须使环境成为合乎人性的环境。既然人天生就是社会的生物，那他就只有在社会中才能发展自己的真正的天性，而对于他的天性的力量的判断，也不应当以单个个人的力量为准绳，而应当以整个社会的力量为准绳。诸如此类的说法，甚至在最老的法国唯物主义者的著作中，也可以几乎一字不差地找到。”①

---

① 见《马克思恩格斯全集》中文版第2卷第166—167页。——译者注

此外，马克思还非常清楚地阐明了法国和英国的各种空想学派同唯物主义的血缘关系。

但是，那些企图使马克思主义和多少有些彻底的唯心主义的这些或那些变种“相结合”的人，却根本不注意这一点。这是很可惜的，但更可惜的是：要了解所有这些结合者的企图的毫无根据，的确“并不需要多大的聪明”。

应当怎样理解唯物主义呢？关于这个问题以前有很多争论。恩格斯写道：“因此，思维对存在、精神对自然界的关系问题，全部哲学的最高问题，象一切宗教一样，其根源在于蒙昧时代的狭隘而愚昧的观念。但是，这个问题，只是在欧洲人从基督教中世纪的长期冬眠中觉醒以后，才被十分清楚地提了出来，才获得了它的完全的意义。思维对存在的地位问题，这个在中世纪的经院哲学中也起过巨大作用的问题：什么是本原的，是精神，还是自然界？——这个问题以尖锐的形式针对着教会提了出来：世界是神创造的呢，还是从来就有的？

哲学家依照他们如何回答这个问题而分成了两大阵营。凡是断定精神对自然界说来是本原的，从而归根到底以某种方式承认创世说的人（在哲学家那里，例如在黑格尔那里，创世说往往采取了比在基督教那里还要混乱而荒唐的形式），组成唯心主义阵营。凡是认为自然界是本原的，则属于唯物主义的各种学派。

除此之外，唯心主义和唯物主义这两个用语本来没有任何别的意思，它们在这里也不能在别的意义上被使用。下面我们就可以看到，如果给它们加上别的意义，就会造成怎样的混乱。”<sup>①</sup>

因此，唯物主义的最重要的特征就在于：它排除了精神和物

---

① 见本书第15—16页。——译者注

**质、神和自然界的二元论**；它认为自然界就是原始狩猎部落用客观灵魂、精灵的活动加以解释的种种现象的基础。唯物主义的敌人对唯物主义的看法大都是极其荒谬的，他们以为恩格斯给唯物主义的实质下了一个不正确的定义，他们以为唯物主义实际上是把心理现象归结为物质现象。因此，当我把斯宾诺莎列入唯物主义者而同伯恩施坦先生争论时，他们就觉得非常奇怪。但是，只要从十八世纪唯物主义者的著作中摘录几句，就足以证明恩格斯给唯物主义所下的定义是正确的。

《从自然界取得的常识》这部名著的作者（霍尔巴赫）说：“当我们想说明自然现象时，我们不要超出自然界的范围，不要寻求那些不作用于我们外部感官的原因<sup>①</sup>，我们必须坚信，如果超出自然界的范围，我们就永远不能解决自然界给我们提出的任务。”<sup>②</sup>

霍尔巴赫在他的另一部更为有名的著作《自然体系》里表述了完全同样的思想，因为大家都知道它，我不再引证了。我仅仅指出，与我们所注意的问题有关的部分载在这部著作的第二部分第六章里（1781年伦敦版第146页）。

爱尔维修也主张这种观点。他说：“人是自然界的创造物；他生活在自然界里；他受自然规律的支配；他不能摆脱自然界；甚至他的思想也不能超出自然界……对于自然界所创造的人来说，在伟大整体（人也是它的一部分）的彼岸没有任何东西……高高在自然界之上的、与自然界不同的存在物乃是纯粹的幻想”等等<sup>③</sup>。

不错，曾经有些唯物主义者承认神的存在，认为自然界是神的

---

① 应当指出，霍尔巴赫把作用于我们外部感官的一切东西叫做物质。

② 这段话引自该书共和一年巴黎版。

③ 《自然体系的真义》第1章《论自然》。

创造物。比如约瑟夫·普利斯特列就是这样<sup>①</sup>。不过这种信仰乃是这位著名的自然科学家佩带在他的唯物主义学说上的神学耳环。他的唯物主义学说的基本原理是这样的一种思想：人是自然界的创造物，“人的肉体属性和精神属性来源于同一实体，它们和实体一起生长、成熟和衰亡”<sup>②</sup>。普利斯特列在这本著作以及其他著作里三番五次地重复说，这种实体就是物质<sup>③</sup>。

费尔巴哈公正地说，对斯宾诺莎在神学上叫做神的那种实体，作进一步的观察 (bei Lichte besehen)，就是自然界<sup>④</sup>。费尔巴哈的另一个意见同样也是正确的，他说：“斯宾诺莎哲学的秘密和真义就是自然界。”<sup>⑤</sup>因此，尽管斯宾诺莎哲学的基本思想披着神学的外衣，但是应当把他看做是唯物主义者。关于这一点，还有狄德罗也是非常清楚的，他认为，他自己以及与他志同道合的人都是现代的斯宾诺莎主义者(Spinosistes modernes)（见《百科全书》第 15 卷中狄德罗写的一篇文章《斯宾诺莎主义者》）。我和伯恩施坦争论时曾经说过，马克思和恩格斯的唯物主义是斯宾诺莎主义的一种(eine Art Spinozismus)<sup>⑥</sup>，如果“马克思的批评者”听我说这话而同声惊呼，这就是由于他们的惊人无知<sup>⑦</sup>。为了使这一思想更容

① 见《普利斯特列全集》1782 年北明翰版第 1 卷《关于物质和精神的研究》，他在这本书里把神解释为我们的造物主 (our Maker, 第 139 页)、一切的一切 (第 143 页) 等。

② 同上，第 69 页。

③ «Matter being capable of the property of sensation or thought» [“物质能够具有感觉或思想的性能”]（《普利斯特列全集》同上版第 1 卷《关于灵魂起源的哲学理论史》第 400 页）。

④ 《费尔巴哈全集》第 4 卷第 380 页。

⑤ 同上，第 391 页。

⑥ 有人反驳我并责问我：斯宾诺莎主义的“一种”是什么意思？这一问题很容易回答：在马克思和恩格斯的学说中，就象在狄德罗的学说中一样，斯宾诺莎主义已脱去了神学外衣。

易了解，第一，应当回忆一下，马克思和恩格斯都是经过费尔巴哈哲学走过来的；第二，应当竭力阐明费尔巴哈的哲学和斯宾诺莎的哲学的区别。凡是懂得上面所讲的道理的人，都会马上看出，就费尔巴哈对存在和思维的关系的基本观点来说，他就是不再把自然界歌颂为神并且是曾经受教于黑格尔的斯宾诺莎。

我们再继续讲下去。正如我们在上面所看到的，普利斯特列宣称，物质具有感觉和思维的属性，由此可见，和唯物主义的反对者所说的相反，唯物主义绝不企图把一切心理现象归结为物质的运动。在唯物主义者看来，感觉和思想、意识都是运动着的物质的内部状态。但是，在哲学思想史上有声望的唯物主义者中，没有一个人把意识“归结”为“运动”，也没有一个人把意识解释为运动，或把运动解释为意识。如果唯物主义者们肯定说，对心理现象作解释不需要设想一个特殊的实体——灵魂，如果他们肯定说，物质能够“感觉和思维”，那末这就是说，在他们看来，物质的这种能力象运动一样，是物质的一种基本的因而是不能解释的属性。例如，拉美特利（通常都把他的学说描述成最粗糙的唯物主义的变种）曾断然地说过，他认为，运动和意识一样，都是“自然界的奇迹”<sup>①</sup>。因此，各派的唯物主义者对物质具有意识的看法也是各不相同的。例如普利斯特列，显然还有霍尔巴赫（不过他没有十分坚决地发表过意见），都认为意识只是产生于以一定方式组成的运动着的物质中。另一些唯物主义者如斯宾诺莎、拉美特利、狄德罗则认为，物质永远具有意识，不过意识只是在一定的物质组织中才达到某种显著的程度。大家都知道，有名的海克尔现在所持的观点就是后一种观点。至于物质是否能“思维”这个一般问题，未必会有一个

---

<sup>①</sup> 《拉美特利哲学文集》1764年阿姆斯特丹版第1卷第69和73页。

诚实的自然科学家难以做出否定的回答。“不可知论者”赫胥黎在他的一部论休谟的著作里写道：“当然，在我们这个时代里，凡是认真研究这个问题的人，都不会怀疑心理学的基础就是神经系统的生理学。”<sup>①</sup> 这就是唯物主义者所说的话，恩格斯在这本小册子里说不可知论就是羞羞答答的唯物主义，这是完全正确的。现代心理生理学完全浸透了唯物主义的精神。当然也有一些心理生理学家用心理生理现象平行这种学说避开唯物主义的结论。但是目前平行主义的确立，无疑地只是揭露现象之间的因果联系的手段，关于这一点亚历山大·贝恩<sup>②</sup> 早就解释过了。

现在我们注意一下问题的另一方面。马克思和恩格斯的哲学不仅是唯物主义的哲学，而且是辩证的唯物主义。然而，有人反对这种学说。他们说，第一，辩证法本身是经不起批评的；第二，唯物主义是和辩证法不相容的。现在我们就来谈谈这些反对意见。

读者大概记得，伯恩施坦先生将他所谓的马克思和恩格斯的错误解释为受了辩证法的有害影响。普通逻辑遵循的公式是：“是——是，否——否”，而辩证法则把这个公式弄成相反的东西：“是——否，否——是”。伯恩施坦先生不大喜欢后一个公式，他硬说这个公式会使人陷入最危险的逻辑谬误中。可能会有许许多多所谓有修养的读者们都同意他的这种见解，因为，“是——否，否——是”这个公式看起来是和思维的确定不移的基本规律极端矛盾的。这一方面是我们应当在这里探讨的。

“思维的基本规律”有三个：（一）同一律；（二）矛盾律；（三）排中律。

---

① 见该书法译本第 181 页。

② 《灵魂和肉体》1884 年基辅俄文版第 24—25 页。

**同一律**(principium identitatis)就是: A 是 A(omne subjectum est predicatum sui), 或者是  $A = A$ 。

**矛盾律**: A 不是非 A, 它是同一律的否定形式。

**按照排中律**(principium exclusi tertii)来说, 两个相反的相互排斥的判断, 不可能都是错误的。事实上, A 或者是 B, 或者是非 B; 其中一个判断的正确必定意味着另一判断的错误, 反之亦然。中间的是没有的, 而且也不可能有。

宇伯威格指出, 矛盾律和排中律可以合并为下面一条逻辑规则: 对于每一个关于某物具有某种性质这样一个十分确定的(而且正是要在十分确定的意义上理解的)问题, 应当回答是或者否, 而不能既回答是又回答否<sup>①</sup>。

要对这一规则的正确性提出异议, 是很困难的。如果它是正确的, 那末“是——否, 否——是”这一公式就好象是完全没有根据的, 而我们就只好按照伯恩施坦先生那样来嘲笑它, 并且也就只好撒手不管下述的问题: 为什么象赫拉克利特、黑格尔和马克思这些著名的深刻思想家会认为它比那个以上述的思维的基本规律为巩固基础的“是——是, 否——否”的公式更能令人满意。

这个对辩证法来说是必然的结论, 是难以驳倒的。但在承认这种结论之前, 我们且从另一面来观察这个问题。

物质的运动是一切自然现象的基础。什么是运动呢? 运动就是非常明显的矛盾。如果有人问你, 运动着的物体是否存在于一定的时间内和一定的位置上? 要是你按照宇伯威格的规则, 即“是——是, 否——否”的公式, 尽管你真心诚意, 也是不能回答这一问题。运动着的物体存在于一定的位置上, 同时又不存在于这

---

① 《逻辑的体系》1874年波恩版第219页。

一位置上<sup>①</sup>。这一点只有按照“是——否，否——是”这一公式才能判断。可见，运动着的物体就是有利于“矛盾逻辑”的不可反驳的证明，谁想反对这种逻辑，他就应当同老芝诺一起宣称：运动只是感觉的欺骗。看起来，我们的同胞 H. Г. 先生<sup>52</sup> 是不了解这一点的，他也是坚决反对辩证法的一个人，但可惜并不是一个劲敌。他说：既然运动着的物体的所有部分都“存在于一个位置上，那末，它同时在另一位置上的存在，毫无疑问乃是无中生有，因为运动着的物体从哪里跑到另一位置上去的呢？从原来的位置上吗？要知道物体还没有离开过原来的位置”。他继续说道：“如果假定物体不是所有部分都存在于一定的时间内和一定的位置上，那末，在静止的时候，物体的各个部分不还是在空间占据着不同的位置吗？”<sup>②</sup>

说得非常好，就是太陈旧了。H. Г. 先生的论证究竟证明的是什么呢？这些论证所证明的就是：运动是不可能有的。好极了，我们不需要在这里争论，不过我们要问一问 H. Г. 先生，你是否记得亚里士多德的每时每刻都为自然科学所证实的名言：否认运动，我们就立刻不能对自然界作任何研究<sup>③</sup>。H. Г. 先生是不是这样想的呢？刊登这篇深奥论文的“大杂志”的编辑部是否也是这样想的呢？如果 H. Г. 先生和编辑部不敢否认运动，那末他们就应该懂得，重提出来的芝诺“疑难”，只会得出这样的一种结论，即承认运动是活动着的矛盾，也就是承认 H. Г. 先生所要驳倒的理论。可

① 就是辩证法的最坚决的反对者也不得不承认这点。特伦德伦堡说：«Die Bewegung die vermöge ihres Begriffs an demselben Punkte zugleich ist und nicht ist» etc. [“就这个概念来说，这就是同时存在于而又不存在于同一位置上的运动”等等]（《逻辑研究》1870年莱比锡版第1卷第189页）。特伦德伦堡应当说“运动的物体”，而不应该说“运动”，关于这一点，宇伯威格已经说过，在这里再说几乎是多余的了。

② 《唯物主义和辩证逻辑》，载于《俄国财富》杂志1898年7月号第94和96页。

③ 《形而上学》I, VII, 59。

真是“批评家”啊！

我们要问一问所有那些不否认运动的人们，既然思维的“基本规律”与存在的基本事实相矛盾，那末怎么办呢？不应当慎重地对待它吗？……

这样一来，好象我们突然面临着两条道路：或者是承认形式逻辑的“基本规律”而否认运动；或者是相反，承认运动而否认这些规律。这样的选择起码是不能令人满意的。我们看一看，能否不这样做？

物质的运动是一切自然现象的基础。运动是矛盾。必须辩证地来判断它，也就是说要按照为伯恩施坦先生所不齿的“是——否，否——是”的公式来判断它。因此，我们应当承认，当我们谈到一切现象的这种基础的时候，我们就处于“矛盾逻辑”的领域里了。运动着的物质的分子彼此结合起来，形成了一定的结合体——物，对象。这些结合体由于凝聚力大小不一而有所区别，它们存在一个或长或短的时期之后就消失了并且为他物所代替：只有物质的运动是永恒的，而物质本身则是不能毁灭的实体。既然某种暂时的物质结合体是由于永恒的运动产生的，而且当它还没有由于永恒的运动而消失的时候，对这种结合体的存在问题，必须要给以肯定的回答。因此，如果有人指着金星问我们，这个行星存在吗？当然我们会毫不犹豫地回答，是存在着。如果有人问我们，有妖女没有？当然我们会肯定地说，没有。这意味着什么呢？这就是说，当谈到单个的对象时，我们必须遵照上述的宇宙威格的规则和思维的“基本规律”来判断它。在这种范围内，伯恩施坦先生喜爱的是——是，否——否的“公式”占统治地位<sup>①</sup>。

---

<sup>①</sup> 宇伯威格所指出的历史判断（《逻辑的体系》第196页），如柏拉图生于公元前429年或428年或427年等等，也应当遵循这一公式。在这里我想起了一位年青的俄

但是这个受人崇拜的公式的权力在这里也不是无限的。对于已经产生的对象的存在这一问题，应当给予确定的回答。但是，如果某一对象仅仅是正在产生着，那末有时就有充足的理由可以不给予确定的回答。当一个人的头发脱落了一半时，我们说他是秃头了。但是无法确定，在哪个瞬间头发的脱落使他成为秃头的。

对于某物具有某种属性每一个这样的具体问题，应当回答是或否。这是无庸置疑的。但是当物正在变化时，当它已经丧失或者刚刚获得某种属性时，应当怎样回答呢？不言而喻，在这种情况下，也应当有确定的回答；不过只有遵循着“是——否，否——是”这一公式，才能得到确定的回答，如果按照宇宙威格所推荐的或是或否这种公式，这一问题就不能得到答复。

当然，有人会反驳说，正在消失的属性还不是完全没有了，而在正在获得的属性已经具有，因此，甚至当我们谈到的某物处于变化状态的时候，按照“或是或否”这一公式给予确定的回答，是可能的而且是必须的。但是，这是不正确的。年青人的下颚上开始生出“细毛”，毫无疑问他已经生胡须了，但是我们还不能把他叫做有胡须的人。尽管下颚上的细毛正在变为胡须，但它还不是胡须。只有当量变达到一定的程度，才能引起质的变化。忘掉这一点的人，正是那些不能对事物的属性做出确定判断的人。

古代爱非斯派有一位思想家<sup>53</sup>说：“一切都在流动，一切都在变化。”我们叫做物的那些结合体经常（或快或慢地）都在变化着。既然现存的结合体仍然是现存的结合体，那末我们就应当按照

---

国革命者的有趣回答，如果我没记错的话，他是 1882 年来到日内瓦的，抵达后便不得不警察署报告自己的身分，当时管理这件事的现已死去的尼·伊·茹柯夫斯基问他道：“你出生在什么地方？”这位小心翼翼的“秘密活动家”躲躲闪闪地回答道：“出生在各省份。”茹柯夫斯基勃然大怒，喝问道：“谁相信这种鬼话？”当然，在这种情况下，热烈拥护辩证方法的人也会同意茹柯夫斯基的。

“是——是，否——否”这一公式来判断。但是由于它们都在变化并且它们不再象从前那样存在着，那末我们就应当求助于矛盾逻辑；不管伯恩施坦先生、H. Г. 先生以及其他形而上学的同僚们对我们如何不满，我们还是要说：“也是也否，也存在也不存在。”

象静止是运动的个别情况一样，以形式逻辑的规则（思维的基本规律）为依据的思维也是辩证思维的个别情况。

柏拉图的一位老师，名叫克拉底鲁，据说，甚至连赫拉克利特说过的这样的一句话“我们不可能两次进入同一河流”，也不同意。克拉底鲁硬说我们连一次也不可能，因为当我们进入河流的时候，河流已经发生了变化，变成别的样子了。在这个判断里，好象生成的环节代替了现有的存在这一环节<sup>①</sup>。这只是辩证法的滥用，不是辩证方法的正确运用。黑格尔指出：«Das Etwas ist die erste Negation der Negation»（某物是第一个否定的否定）<sup>②</sup>。

我们的那些不是完全没有读过哲学著作的批评家们，都喜欢引证特伦德伦堡的话，好象特伦德伦堡彻底驳倒了有利于辩证法的一切论据。也许这些先生们读过特伦德伦堡的著作，不过，显然是不仔细的。他们忘记了下述的一件小事（如果说他们知道这件小事的话，不过对这一点我不敢担保）。特伦德伦堡承认，矛盾律（principium contradictionis）不适用于运动，而只适用于运动所创造的事物<sup>③</sup>。这是对的。但是运动不只是创造事物。象我们所讲过的那样，运动经常使事物发生变化。运动的逻辑（“矛盾的逻辑”）永远不会丧失支配它所创造的事物的权力。正因为这样，当

---

① 我在这里所用的术语：Dasein——现有的存在，Werden——生成，就是尼·洛斯基先生在翻译库诺·费舍论黑格尔的著作中所采用的术语。

② 《黑格尔全集》第3卷第114页。

③ 《逻辑研究》1870年莱比锡第3版第2卷第175页。

我们按照形式逻辑的“基本规律”进行必要的活动时，应当懂得这些规律只是在一定的范围内才有意义，也就是说只是在它们不妨碍我们按照辩证法进行必要活动的范围内才有意义。虽然特伦德伦堡没有从他所表述的（对科学认识论非常重要的）原则中做出适当的逻辑结论，但事实上，按照特伦德伦堡的话推论，结果必定如此。

顺便补充说一说，在特伦德伦堡的《逻辑研究》一书中，有很多对我们有利而无害的非常中肯的见解。这可能是非常奇怪的，但是，这可以非常简单地用这样一种非常简单的情况来说明：特伦德伦堡本来是反对唯心主义辩证法的。例如，他看到了辩证法的缺点就在于：辩证法“断言，纯思维的自我运动同时又是存在的自我产生”(behauptet eine Selbstbewegung des reinen Gedankens, die zugleich die Selbsterzeugung des Seins ist)<sup>①</sup>。

这确实是一个非常大的错误。但是谁不知道这个缺点只是唯心主义辩证法所具有的呢？谁不知道当马克思思想使辩证法“用脚”站起来的时候，就开始纠正辩证法在旧的唯心主义基础上所产生的这种基本错误呢？另一个例子是，特伦德伦堡说，事实上在黑格尔的学说里，运动就是一种好象不需要任何假定就可以证实的逻辑的基础<sup>②</sup>。这又是完全正确的，但这又是一个对唯物主义辩证法有利的论据。还有第三个而且是最有趣的例子。特伦德伦堡说，有人徒然地以为黑格尔的自然界就是实用逻辑。实际上，恰好相反。黑格尔的逻辑决不是纯思维的产物；它是通过预先从自然界中抽象出来的方法制定的(eine antizipierte Abstraktion der Natur)。在黑格尔的辩证法里，几乎所有的东西都是从经验中取得

---

① 《逻辑研究》1870年莱比锡第3版第1卷第36页。

② 同上，第42页。

的，如果经验夺去黑格尔的辩证法从它那里所借用的东西，那末这种辩证法就只有沿门托钵了<sup>①</sup>。不错，一点也不错！但是，要知道这跟黑格尔的一些反对他的并且转向唯物主义阵营的学生所说的一样。

还可以列举许多类似的例子，但是这样做就离题太远了。我只想给我们的批评家们指出：在和我们论战时，完全不引证特伦德伦堡的话，也许会好些。

我们再继续讲下去。我曾说过，运动是动作中的矛盾，因此，形式逻辑的“基本规律”不适用于运动。为了使这句话不致引起误会，就必须附带说明一下。当我们碰到运动的一种形式转化为另一种形式的问题时，比如说机械运动转化为热，我们也必须按照宇伯威格的基本规则进行判断。这种运动的形式或者是热，或者是机械运动，或者是其他一种形式。这是很清楚的。如果是这样，那末形式逻辑的基本规律在某种范围内也适用于运动。因此可以再一次得出结论，辩证法没有废除形式逻辑，而只是取消了形而上学者所附加给形式逻辑的规律的绝对意义。

只要读者注意一下上面所讲的话，就不难了解：现在常常表现出来的那种认为辩证法和唯物主义不一致的思想<sup>②</sup>，是没有多大“价值”的。相反的，唯物主义自然观是我们辩证法的基础。辩证法是以它为根据的；如果唯物主义被驳倒了，那末我们的辩证法也是站不住脚的。反过来说，如果没有辩证法，唯物主义的认识论是不充实的、片面的，甚至是不可能存在的。

黑格尔的辩证法是和形而上学符合的，而我们的辩证法是以

---

① 《逻辑研究》1870年莱比锡第3版第1卷第78和79页。

② 深谋远虑的H. Г.先生说：“我们认为，唯物主义和辩证逻辑是哲学上不能相容的两种因素。”（《俄国财富》杂志6月号第59页）

自然学说为依据的。

在黑格尔的学说里，现实界的创造主（这里借用了马克思的术语）是绝对观念。我们认为，绝对观念只是运动的抽象，全部物质的结合和物质的状态都是由运动所引起的。

在黑格尔那里，思维由于概念中的矛盾的揭发和解决而不断前进。按照我们的（唯物主义的）学说，概念中的矛盾只是那些包含在现象中的矛盾的反映，是它们之被译成思想的语言，而现象中的矛盾乃是由于它们的共同基础即运动的矛盾本性而产生的。

黑格尔认为，事物的进程是由观念的进程决定的；我们认为，观念的进程是由事物的进程决定的，思想的进程是由生活的进程决定的。

唯物主义使辩证法“用脚”站起来了，从而就揭去黑格尔给辩证法蒙上的神秘主义的面纱。这样，辩证法的革命性质就显露出来了。

马克思说：“辩证法，在其神秘形式上，成了德国的时髦东西，因为它似乎使现存事物显得光彩。辩证法，在其合理形态上，引起资产阶级及其夸夸其谈的代言人的恼怒和恐怖，因为辩证法在对现存事物的肯定的理解中同时包含对现存事物的否定的理解，即对现存事物的必然灭亡的理解；辩证法对每一种既成的（确切地说是已经生成的〔gewordene〕——普列汉诺夫）形式都是从不断的运动中，因而也是从它的暂时性方面去理解；辩证法不崇拜任何东西，按其本质来说，它是批判的和革命的。”<sup>①</sup>

唯物主义辩证法遭到浸透反动精神的资产阶级的憎恨，这是

---

<sup>①</sup> 见《〈资本论〉第一卷德文第二版跋》（参看《资本论》1963年中文版第1卷第XXIII页）。

合乎事物惯例的；但是，那些衷心同情革命社会主义的人，甚至有时也讨厌唯物主义辩证法，这是非常可笑的，也是非常令人痛心的：这简直荒谬透顶。

H. Г.先生硬把“智慧的两重组织”的原则加在我们的身上，好象只有这一原则才能使我们的“辩证逻辑变成有几分可靠”的前提<sup>①</sup>。关于H. Г.先生的这种惊人的构思，根据以上我所讲的，大概我也只能以轻视的态度耸耸肩头了。没有什么可说的，我们的不老实的批评家们，你们大错特错了！

现在还应当注意一点。宇伯威格要求合理思维的人，应当对某一事物具有某种属性这样的一定问题给予一定的回答，我们已经知道，宇伯威格在这点上是正确的，并且也知道是在什么样的范围内才是正确的。但是，假使我们不是同简单的事物打交道，而是同那种包含有直接对立的现象、因而包含有直接对立的属性的复杂事物打交道，那末宇伯威格的要求是否适用于判断这样的事物呢？不适用，宇伯威格和特伦德伦堡一样也是黑格尔辩证法的坚决反对者，他本人发现了这里应当按照其他的规则，也就是按照对立面的结合的规则(*principium coincidentiae oppositorum*)进行判断。但是，自然科学和社会科学所研究的绝大多数的现象都属于这类“事物”：在原始的原生质块里，在最不发达的社会的生活中，都包含有直接对立的现象。因此，自然科学和社会科学必须广泛地采用辩证方法。自从在这些科学中采用了这种方法以后，这种科学便获得了真正巨大的成就。

---

① 参看《俄国财富》6月号第64页。巴门尼德在和赫拉克利特的学生们论战时，曾经把他们叫做两头哲学家，因为他们认为，事物同时表现为两种样子：是存在着的又是不存在着的。H. Г.先生现在却把巴门尼德的这种冷嘲热讽的狂妄言语冒充为哲学原理。“上帝保佑”，这在对哲学“首要问题”的理解上是多么大的进步啊！

读者们，你们想知道辩证法是怎样在生物学里争得自己的权利的吗？请回忆一下由于种变说的出现而发生的什么是物种的争论就清楚了。达尔文和他的拥护者都坚持这样的见解：同一属的动植物的各种不同的种都是由同一原始形态按照不同的方式演化出来的后代。除此之外，按照发展学说，同一科的各种不同的属也起源于一个共同的形态，而同一纲的各种不同的科也应当是这样的。按照达尔文的反对者的相反的观点，所有动植物的物种都是彼此孤立的，只有同一个种内的个体才是由共同的形态产生的。林耐早就表示过这样的对物种的看法，他说：“最高存在物最初创造了多少物种，现在就存在多少物种。”这是纯粹形而上学的观点，形而上学者认为，事物和概念是“孤立的、应当逐个地和分别地加以考察的、固定的、僵硬的、一成不变的研究对象”（恩格斯）。用恩格斯的话来说，辩证论者考察事物和概念时，是“从它们的联系、它们的连结、它们的运动、它们的产生和消灭方面去考察的”<sup>54</sup>。这种观点从达尔文时起就渗入生物学中了，不管科学的进一步发展给种变说带来了什么样的修正，它始终都保留在生物学里。

要了解辩证法在社会学里的重要意义，只要回忆一下社会主义是怎样从空想变成科学的就够了。

空想社会主义者主张抽象的人类本性观，他们按照“是——是，否——否”的公式判断社会现象。所有制或者符合于人类本性，或者不符合于人类本性；一夫一妻制的家庭或者符合于人类本性，或者不符合于人类本性，等等。由于人类本性被认为是不变的，于是社会主义者就有了根据预料：在许多可能有的社会制度中有一种比所有其他的制度更符合于人类本性的制度。因而就产生了一种寻找最优越的、即最符合人类本性的制度的意图。每一学

派的创始人都认为他找到了这种制度；每一个学派的创始人都提出了自己的乌托邦。马克思则把辩证的方法输入社会主义，使社会主义成为科学，并给予空想主义以致命的打击。马克思已经不求助于人类本性了，他也不管那些符合于或不符合于人类本性的社会制度了。在《哲学的贫困》里，我们已经看到了马克思责难蒲鲁东的具有代表性的名言：“蒲鲁东先生不知道，整个历史也无非是人类本性的不断改变而已。”<sup>①</sup> 马克思在《资本论》里说，人作用于外部世界并改变外部世界，从而也改变自己的本性<sup>②</sup>。这就是阐明社会生活问题的辩证观点。就拿私有制应否存在，也就是说它是否符合于人类本性这一问题来说，空想家们写了许多东西，彼此间进行着争论，并且同经济学家之间进行了争论。马克思为这一问题找到了具体的根据。按照他的学说，所有制的形式和财产关系是由生产力的发展决定的。一种形式适合于生产力发展的一个阶段；另一种形式适合于生产力发展的另一个阶段，对这一问题没有也不可能有绝对的解答，因为一切都在流动，一切都在变化；“聪明变成愚蠢，幸福变成灾难。”

黑格尔说：“矛盾推动一切前进。”科学在阶级斗争中为黑格尔的这种辩证观点找到了光辉的证明，如果科学忘记了阶级斗争，它就丝毫不能理解阶级社会中的社会生活和精神生活的发展。

但是，为什么要把“矛盾逻辑”——正如我们所知道的，它是永恒的运动过程在人脑中的反映——叫做辩证法呢？为了不发表冗长的议论，我把库诺·费舍的话提一下。

---

① 《哲学的贫困》1896年巴黎新版本第204页。（见《马克思恩格斯全集》中文版第4卷第174页）

② 《资本论》俄文第3版第155—156页。（参看《资本论》1963年中文版第1卷第171页）

“我们对人和物的看法，随着年龄和生活经验的增长而不断地变化着，就象谈话双方的意见在内容充实思想丰富的谈话过程中不断改变一样。就这一方面来说，可以把人类生活比做对话。经验就是我们对生活和世界的看法的这种一定的和必然的改变……因此，黑格尔在把意识发展的进程比做哲学谈话的进程时，就把意识发展的进程叫做辩证法或辩证的运动。这一用语，柏拉图、亚里士多德和康德已经在重要而且是各不相同的意义上运用过了；但是无论在那一个学说里，这一用语从来没有获得象在黑格尔学说中的那样广泛的意义。”<sup>①</sup>

许多人同样不明白，为什么把林耐的动植物物种学说这一类的观点叫做形而上学的观点呢？好象形而上学、形而上学的这两个词具有某种别的意义似的。关于这一点，我们就试着来解释一下吧。

形而上学是什么？它的对象是什么？

所谓的无条件的东西（绝对的东西）就是它的对象。无条件的东西的主要特征是什么呢？不变性。无条件的东西是不足为奇的，因为它不以（改变着我们所能认识的有限事物的）时间和地点这些状况（条件）为转移；因此它是不变的。但是，那些用辩证法的语言来说可以称之为形而上学者的人所一直运用的概念的主要特征是什么呢？这些概念的主要特征是不变性，我们在林耐的物种学说的例子中所看到的就是这样。这些概念也是无条件的。这就是说，它们的实质和作为形而上学对象的那种无条件的东西的概念的实质是同一的。因此，黑格尔把悟性（按照他的术语来说）所制定的一切概念，即那些被认为是不变的和被不可逾越的鸿沟所

---

<sup>①</sup> 《黑格尔及其生平和著作》，洛斯基的俄译本，圣彼得堡版第1分册第308页。

割裂开的概念，称为形而上学的概念。已故的尼·米海洛夫斯基曾认为，恩格斯第一个按照现在我们所知道的这种意义使用“形而上学的”、“辩证法的”这两个术语。这是不对的。黑格尔早就开始使用这样的术语了<sup>①</sup>。

也许有人会对我说，黑格尔有他自己的形而上学。是的，我不否认。但是他的形而上学是和辩证法溶合在一起的，在辩证法中没有什么不变的东西，一切都在运动着和变化着。

当我坐下来写这篇序言的时候，我想谈一谈别尔嘉也夫先生在《生活问题》杂志上发表的一篇对最近出版的恩格斯《反杜林论》俄译本的评论。但是由于篇幅的限制，我不能实现这一意图。这使我并不感到非常遗憾。别尔嘉也夫先生所写的评论，只能说服那些已经被说服了的因此不需要再来进行劝说的读者们。而别尔嘉也夫先生的意见本身是不值一顾的。斯宾诺莎谈到培根时说：培根没有证明自己的意见，而只是叙述了自己的意见。如果用颁布命令这个词不能更好地说明别尔嘉也夫先生叙述自己思想的方法的话，那末用斯宾诺莎论培根的话来论别尔嘉也夫先生也可以。不过当培根这样的思想家叙述或是象颁布命令似的阐述自己的观点时，在他的命令和描述里可以看到许多非常有价值的东西。但是在别尔嘉也夫先生这样糊涂的头脑所颁布的命令中，根本没有一点有益的东西。

总之，还是没有。从别尔嘉也夫先生的命令里可以看到：从别尔嘉也夫的实践理性的观点来看恩格斯的世界观的主要缺点究竟在哪里。这种缺点就是：恩格斯的世界观阻碍了社会民主转变为资产阶级民主。这是非常有趣的。我们就把它这样写下了。

1905年7月4日

---

① 参看黑格尔的《哲学全书》第1卷第81节。

## 《普列汉诺夫哲学著作选集》 俄文版编者为普列汉诺夫的 序言和注释所加的注释<sup>①</sup>

- 1 恩格斯的著作《路德维希·费尔巴哈和德国古典哲学的终结》于 1886 年首次刊登在《新时代》杂志第 4 期和第 5 期上。1888 年恩格斯略加修订，以单行本出版，同时加了一篇序言，并把马克思的《关于费尔巴哈的提纲》作为该书的附录，一并发表。恩格斯《路德维希·费尔巴哈和德国古典哲学的终结》一著的最初的俄文译本，于 1892 年在日内瓦由“劳动解放社”作为《现代社会主义丛书》出版，译者是普列汉诺夫。

普列汉诺夫在自己译文的前面加了一个小序《译者的话》，并对恩格斯此著中的一些地方作了注释。恩格斯此著的俄译本第二版，于 1905 年在日内瓦作为《科学社会主义丛书》出版，普列汉诺夫又为该书写了一篇新的长序，而对他过去所作的注释也作了若干修改和增补。

普列汉诺夫的注释，是根据《普列汉诺夫全集》中的原文刊印的，而全集中的原文曾根据 1892 年和 1905 年日内瓦的版本以及普列汉诺夫纪念馆里几乎全部保存下来的原稿校订过。——第 59 页。

- 2 《哲学和心理学问题》是 1889—1918 年期间在莫斯科出版的一种反动的杂志。在它周围聚集了各色各样的唯心主义派别的代表，这些派别在这许多年内是彼此更替的，起初是新康德主义者，后来是马赫主义者、“路标派”等等。——第 61 页。
- 3 普列汉诺夫指的是雅·柯罗鲍夫斯基给宇伯威格—海因泽的《近代哲学史》一书所加的书目附录。在该附录的第三部分《俄国人的哲学》中，对于六十年代的哲学作了如下的简短评述：“轰轰烈烈的六十年代是以唯物主义的出现为标志的。车尔尼雪夫斯基、安东诺维奇和皮萨列夫就是这个学说的拥护者，他们之坚强有力，与其说是由于他们学说的有根

---

<sup>①</sup> 这些注释是根据《普列汉诺夫哲学著作选集》第 1、3 卷俄文版编者为普列汉诺夫的序言和注释所加的注释编译的。——译者注

有据，不如说是由于他们在当时所起的作用。对于这个派别的哲学原理，尤尔凯维奇对付起来并不困难，然而对于这些著作家的影响，对付起来就困难了。”（第 529 页）——第 61 页。

- 4 马克思和恩格斯的《神圣家族》一书出版于 1845 年。在九十年代，要得到这本书是极其困难的，关于这一点，从培拉季奇答复普列汉诺夫要他暂时弄到这本书的请求的一封信内，就可以得到证明。培拉季奇在 1892 年 12 月 19 日从维也纳写给普列汉诺夫的一封信中说：“……关于《神圣家族》一书，昨天我应该接到一份和维克多·阿德勒博士交涉的结果的通知，他是我所接触的范围内唯一拥有这本书的人…… 我将设法把它转抄一本，可以把手抄本寄给你”（《普列汉诺夫遗著》第 1 卷第 265—266 页）。——第 61 页。
- 5 马克思和恩格斯的著作《神圣家族》中的一节《对法国唯物主义的批判的战斗》，刊登在 1885 年《新时代》杂志第 9 期第 385—395 页上，题目是《十八世纪的法国唯物主义》。普列汉诺夫曾将该节译出，并把它作为《路德维希·费尔巴哈和德国古典哲学的终结》一书的附录。但是在此之前，在 1885 年他曾摘译过这一节，而在《星期周报》变为自由主义民粹派的喉舌以前，他还为该报著文阐述过这一节。然而这篇论文没有刊登出来，可能是由于《星期周报》改变方向的缘故。该文在普列汉诺夫死后才发表在《普列汉诺夫遗著》第 1 卷第 164—168 页上。——第 61 页。
- 6 海涅的杰作指《论德国的宗教和哲学的历史》。——第 63 页。
- 7 《海涅全集》，恩斯特·埃耳斯特尔出版，莱比锡和维也纳版第 6 卷第 535 页。——第 63 页。
- 8 《茹柯夫斯基〈博罗迪诺纪念日〉》和《门采尔——歌德的批评家》这两篇论文，见《别林斯基全集》1953 年俄文版第 3 卷第 240—250、385—419 页。——第 64 页。
- 9 见别林斯基 1841 年 3 月 1 日给波特金的信（《别林斯基书信选集》1955 年俄文版第 2 卷第 141—142 页）。普列汉诺夫说，别林斯基从十九世纪四十年代初起，也就是说，在放弃了“同现实的妥协”之后，降低了“理论上的严格要求”，这种说法无疑是错误的。——第 68 页。
- 10 见别林斯基 1848 年 2 月 15 日给安年柯夫的信（同上，第 389 页）。——第 68 页。
- 11 《黑格尔逝世六十周年纪念》一文，载于《普列汉诺夫哲学著作选集》1961 年中文版第 1 卷。

《维·格·别林斯基》(1898年春天在日内瓦、苏黎世和伯尔尼的俄国人举行别林斯基逝世五十周年纪念大会上的演讲词),见《普列汉诺夫全集》第10卷第319—349页。——第69页。

- 12 《德法年鉴》在1844年2月出了唯一的一期双刊号。普列汉诺夫提到马克思的著作《论犹太人问题》、《〈黑格尔法哲学批判〉导言》和恩格斯的著作《政治经济学批判大纲》,见《马克思恩格斯全集》中文版第1卷第419—451、452—467、596—625页。

此外,在《德法年鉴》上还刊载恩格斯对托马斯·卡莱尔的《过去和现在》一书的评论,题为《英国状况》(同上,第626—655页)。——第70页。

- 13 《莱茵政治、商业和工业日报》(«Rheinische Zeitung für Politik, Handel und Gewerbe»)自1842年1月1日至1843年3月31日每日在科伦出版。该报由反对普鲁士政府的莱茵资产阶级的激进代表所创立,并有一部分黑格尔左派分子参加。该报在马克思的领导下具有了革命民主主义的性质(见列宁《卡尔·马克思》,载于《列宁全集》中文版第21卷第29页)。——第70页。

- 14 列宁在《卡尔·马克思》一文中指出,在《莱茵报》工作期间,“马克思已从唯心主义转向唯物主义,从革命民主主义转向共产主义”(同上,第59页)。——第70页。

- 15 就是指《莱茵报》。《科伦日报》这个名称可能引起误解,因为在科伦同时出版由普鲁士政府的密探海尔梅斯主办的反动的《科伦日报》(«Kölnerische Zeitung»)。——第70页。

- 16 刊载于《莱茵报》上的马克思的论文(见《马克思恩格斯全集》中文版第1卷第35—243页)。——第70页。

- 17 《新莱茵报》(«Neue Rheinische Zeitung»)出版于1848年6月1日至1849年5月19日。1884年恩格斯在《马克思和〈新莱茵报〉》一文中写道:《新莱茵报》在马克思的领导下“成了革命年代德国最著名的报纸”。“没有一家德国报纸——无论在以前或以后——象《新莱茵报》这样有威力和有影响,这样善于鼓舞无产阶级群众。”(见《马克思恩格斯全集》中文版第21卷第21、26页)

列宁称《新莱茵报》为“革命无产阶级最好的、无与伦比的机关报”(见《列宁全集》中文版第21卷第60页)。——第71页。

- 18 米海洛夫斯基曾在许多著作中反驳斯宾塞的进步论,这些著作是:《什么

是进步?》、《什么是幸福?》、《门外汉的札记》。在这些著作中表现出资产阶级的实证论社会学的两个派别之间的分歧。——第 81 页。

19 见注 3。——第 81 页。

20 见《费尔巴哈哲学著作选集》1962 年中文版下卷第 1—419 页。——第 81 页。

21 普列汉诺夫所叙述的主要是第二章《宗教的一般本质》(同上, 第 37—59 页)。莱布尼茨的话是费尔巴哈在上述著作第 43 页的脚注中引用的(同上, 第 40 页)。——第 81 页。

22 1899 年 1 月在巴黎出版的社会党人的杂志《社会主义运动》(«*Mouvement Socialiste*»)(主编拉葛德尔)所进行的调查, 是由于十九世纪初法国共和政府和天主教会的残酷斗争引起的, 这一斗争于 1905 年以教会和国家的分离而告终。

各国社会党人的回答刊载于该杂志 1902 年第 107—110 期这四期上。——第 83 页。

23 恩格斯《英国状况》(见《马克思恩格斯全集》中文版第 1 卷第 649 页)。——第 84 页。

24 马克思《〈黑格尔法哲学批判〉导言》(见《马克思恩格斯全集》中文版第 1 卷第 453 页)。——第 84 页。

25 普列汉诺夫指的是别尔嘉也夫、布尔加柯夫及其他“合法马克思主义者”, 这些人在九十年代末, 从康德主义的立场出发“批判”马克思, 后来, 在 1905 年革命后, 转变为寻神说和宗教神秘主义的拥护者。——第 84 页。

26 见梅林《德国社会民主党史》1963 年中文版第 1 卷第 267—274 页。——第 84 页。

27 对卡尔·格律恩著作的评论是《德意志意识形态》中的一章(见《马克思恩格斯全集》中文版第 3 卷第 573—628 页)。——第 85 页。

28 《威斯特伐里亚汽船》杂志是“真正的社会主义者”吕宁创办的月刊, 1845 年 1 月至 1848 年 3 月先后在比雷菲尔德和帕德波恩出版。——第 85 页。

29 《解放》是司徒卢威主编的杂志, 1902—1905 年在斯图加特和巴黎出版。该杂志从 1904 年起是自由资产阶级“解放联盟”的机关报, “解放联盟”在 1905 年是立宪民主党的核心。

普列汉诺夫和列宁所提议的在 1903 年俄国社会民主党第二次代表

大会通过的决议，揭露了该杂志的反革命反无产阶级的性质。——第 86 页。

- 30 《无产者报》是俄国社会民主工党的中央机关报，自 1905 年 5 月 14 日至 11 月 12 日在日内瓦出版。列宁是该报的编辑。该报是列宁的《火星报》和布尔什维克的《前进报》的续刊，在第一次俄国革命时期，它是布尔什维主义思想中心和组织中心。该报揭穿了孟什维克的向资产阶级妥协的策略。成为孟什维克的普列汉诺夫，在 1905 年给恩格斯《路德维希·费尔巴哈和德国古典哲学的终结》一书注释的增补中，企图诽谤《无产者报》所贯彻的列宁关于无产阶级在资产阶级革命中的领导权的理论，并把这一理论说成是回到“民意主义”去。——第 86 页。
- 31 见恩格斯《德国农民战争》（参看《马克思恩格斯全集》中文版第 7 卷第 468—469 页）。列宁在《社会民主党和临时革命政府》这篇论文中考察了恩格斯的这些原理，这篇论文说明了“革命社会民主党和尾巴主义的区别”（见《列宁全集》中文版第 8 卷第 249—250 页）。——第 87 页。
- 32 普列汉诺夫为了迎合孟什维主义并给布尔什维克带来派别之害，在 1905 年硬说列宁有布朗基主义。普列汉诺夫反对俄国社会民主工党第三次代表大会关于必须建立无产阶级和农民的革命民主专政的决议，并把第一次俄国革命的任务限于建立资产阶级民主的议会制的共和国。列宁则认为临时革命政府的建立以及该政府的活动是资产阶级民主革命转变为社会主义革命的最主要的前提。——第 87 页。
- 33 见霍尔巴赫《自然体系，或物质世界和精神世界的规律》1940 年俄文版第 25 页。——第 92 页。
- 34 《歌德全集》柏林德文版第 2 卷第 230 页。——第 93 页。
- 35 普利斯特列与普莱斯的争论，见普利斯特列《关于唯物主义和哲学必然性的学说的自由讨论》1778 年伦敦版。——第 93 页。
- 36 见谢切诺夫《哲学和心理学论文选》1947 年俄文版第 350、359 页。——第 94 页。
- 37 波普里钦是果戈里的中篇小说《狂人日记》中的一个人物。——第 101、125 页。
- 38 列宁在《唯物主义和经验批判主义》中指出，在这里“表露了普列汉诺夫用语的混乱”（见《列宁全集》中文版第 14 卷第 141 页）。——第 101 页。
- 39 关于不容许抹煞物质运动的各种本质不同的形式的特殊性的问题，关于不容许把这些形式归结为一种形式的问题，恩格斯提出了辩证唯物主义

- 的解决方法（见《马克思恩格斯全集》中文版第 20 卷第 591、595—596 页）。——第 103 页。
- 40 《自然体系，或物质世界和精神世界的规律》是霍尔巴赫的主要著作，1770 年出版于阿姆斯特丹。他用的笔名是米拉波，并且在版权页上写了一个假的出版地点——伦敦。有很长一段时期，人们都认为《自然体系》是由一群作者执笔的。——第 103 页。
- 41 在乌斯宾斯基的《活的数目字》这部故事集中有这样几句话：“啊！原来统计的分数中竟隐藏了这么多复杂的东西啊！想想这些圆圈圈，再计算一下，突然会流下眼泪来，于是一切都模糊了。”——第 104 页。
- 42 见《黑格尔全集》1832 年柏林德文版第 1 卷第 349—359 页。关于这一部分的叙述可见库诺·费舍的《近代哲学史》1933 年俄文版第 8 卷第 1 册第 209—210 页。——第 107 页。
- 43 《短讽刺诗》是席勒和歌德的讽刺诗集，其中大部分是二人合写的。——第 109 页。
- 44 见达尔文《人类起源和性的选择》第 5 章。列宁在《唯物主义和经验批判主义》中批判了这种把生物学概念搬用到社会科学领域的企图。——第 109 页。
- 45 见《黑格尔全集》1832 年柏林德文版第 1 卷第 105—106 页。这些话是黑格尔从雅科比那儿引来的，见《雅科比全集》德文版第 3 卷第 37—38 页。——第 110 页。
- 46 见亨·库诺夫《印加帝国的社会制度。古代秘鲁农业共产主义的研究》（1896 年斯图加特狄茨出版社版）以及他的论文《母权制的经济基础》，载于《社会的未来》杂志（«Le devenir Social»）1898 年第 1、2、4 期。——第 113 页。
- 47 列宁在《唯物主义和经验批判主义》（见《列宁全集》中文版第 14 卷第 243—250 页）中已批判了普列汉诺夫在“象形文字”这一问题上的错误。——第 118 页。
- 48 普列汉诺夫指的是他为恩格斯《路德维希·费尔巴哈和德国古典哲学的终结》一著所加的第七个注释，见本书第 87—102 页。——第 124 页。
- 49 值得指出，列宁就“经验”这个概念批判了普列汉诺夫。见列宁《唯物主义和经验批判主义》第 3 章第 2 节《普列汉诺夫对“经验”概念的错误理解》，《列宁全集》中文版第 14 卷第 152—155 页。——第 125 页。
- 50 这里所说的附录是《神圣家族》第六章第四节中的一个片断（见《马克思

恩格斯全集》中文版第2卷第158—170页)。——第126页。

- 51 普列汉诺夫在强调马克思主义以前的唯物主义和现代辩证唯物主义的出发点的一致性(在解决哲学的基本问题上)时,没有揭露马克思主义和马克思主义以前的唯物主义之间的本质差别。因此,他犯了一个错误,就是使斯宾诺莎的唯物主义和马克思、恩格斯的哲学观点接近起来。普列汉诺夫在《论所谓马克思主义的危机》这篇文章中说:“……现代唯物主义只是或多或少意识到自己的斯宾诺莎主义”。——第129页。
- 52 H. Г. 是哈·约·日特洛夫斯基的笔名。在普列汉诺夫纪念馆的档案中保存有普列汉诺夫研究下面所引哈·日特洛夫斯基《唯物主义和辩证逻辑》一文的遗迹。普列汉诺夫大概在1898年对这篇文章所做的一些摘录和评论,在他写这篇《序言》时用上了。例如,普列汉诺夫对哈·日特洛夫斯基关于马克思主义的“理论—认识二元论”的论断(“二元论”在日特洛夫斯基那里是指他所说的两种思维类型——“形而上学的”,或者更确切地说,形式逻辑的和辩证的——的差别)批了这样的评语:“这不是二元论,而是认识世界的两个阶段。”普列汉诺夫在摘录哈·日特洛夫斯基的“结论”:“辩证逻辑对科学地解释世界上的各种现象来说,是多余的。”而后写了这样的评语:“而运动的概念呢?”对日特洛夫斯基想推翻恩格斯关于原因和结果范畴的辩证看法的企图,普列汉诺夫写道:“H. Г. 得意洋洋地反驳说:父亲既然是自己儿子的原因,那他永远不会是儿子的结果。这怎么说哩!在逻辑上他是儿子的结果,因为如果他没有儿子,那他就不会是父亲”及其他等等。——第133页。
- 53 指赫拉克利特。——第135页。
- 54 见恩格斯《反杜林论》1970年中文版第19、20页,《马克思恩格斯全集》中文版第20卷第24、25页。——第141页。