



恩格斯  
費尔巴哈与  
德国古典哲学的終結



Friedrich Engels  
LUDWIG FEUERBACH UND  
DER AUSGANG DER KLASSISCHEN  
DEUTSCHEN PHILOSOPHIE

恩 格 斯  
費爾巴哈与德国古典哲学的總結

张 仲 实 译

\*

人民出版社出版(北京朝阳門大街 320 号)  
北京市書刊出版业营业許可能出字第 1 号

北京市印刷一厂印刷 新华書店发行

\*

开本 850×1168 毫米  $\frac{1}{32}$  · 印张  $5\frac{4}{8}$  · 插頁 2 · 字數 134,000

1949 年 9 月第 1 版 1957 年 10 月第 3 版

1961 年 11 月北京第 14 次印刷

統一書号 1001·19 定价(四) 0.46 元

## 目 录

序言.....	1—2
費尔巴哈与德国古典哲学的終結 .....	3—49
一.....	3
二.....	12
三.....	23
四.....	31
附录 马克思：关于費尔巴哈的提綱.....	50—53
注釋.....	54—71
人名索引.....	72—74

\* \* \*

### 普列汉諾夫为恩格斯“費尔巴哈与德国古典哲学的終結”

一書俄譯本所写的序言和注釋 .....	75—168
第一版序言“譯者的話” .....	77
注釋 .....	79
原校訂本第一版的注釋 .....	133
恩格斯“費尔巴哈与德国古典哲学的終結”一書俄譯本	
第二版的譯者序言 .....	139
对普列汉諾夫譯文的注釋 .....	162
中譯本第三版校訂后記.....	169—174

---

## 序 言

馬克思在他的“政治經濟學批判”(一八五九年在柏林出版)一著的序言中說到,我們兩人于一八四五年在布魯塞爾決定“共同來闡述我們的同德國哲學的思想觀點相反的观点”——即主要是由馬克思所制定的唯物主義歷史觀,——“實質上也就是來清算我們過去的哲學信仰。這個意願是用批判黑格爾以後的哲學的方式實現了。八開本兩大厚冊的原稿早已送到威斯特伐里亞出版的地方,後來我們接到通知說,由於情況的改變,稿子已不能付印。既然我們的主要目的——自己弄清問題——已經達到,我們也就樂得把原稿交給耗子用牙齒去批判了。”<sup>1</sup>

從那時起,已經過了四十多年,馬克思也逝世了。不論他或我,都再沒有過機會回到這個題目上來。關於我們對黑格爾的態度,我們曾經在個別地方有所說明,但任何地方都說得不够充分。至於費爾巴哈,雖然他在某些方面是黑格爾哲學和我們理論之間的中間環節,我們却從來沒有回顧過他。

這期間,馬克思的世界觀遠遠超出了德國和歐洲境界以外,並且在世界上的一切語文中都獲得了信從者。另一方面,德國的古典哲學<sup>2</sup>,在國外,尤其在英國和斯堪的那維亞各國中,好像有些要復活的样子。甚至在德國,各大學里借哲學名義而施舍出來的折衷主義的殘羹剩汁,看來已惹得人人都討厭起來了。

因此,我越來越覺得用簡要而有系統的形式來闡明一下我們



对黑格尔哲学的态度，——说明我们怎样从这一哲学出发并且怎样同它脱离，是很及时的了。同样，我认为我们负着一项荣誉攸关的债务，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，要比黑格尔以后任何其他哲学家都大得多。所以，当“新时代”<sup>3</sup>杂志编辑部要我写一篇文章来评述施达克所著的論费尔巴哈一書时，我就欣然同意了。我的这篇文章发表在該杂志一八八六年第四第五兩期上面，現在出版的單行本是經我修訂过的。

把这几頁稿子送去付印以前，我又把一八四五年至一八四六年的旧稿找出来<sup>①</sup>，重讀了一遍。其中关于费尔巴哈的一章沒有写完。已写好的一部分叙述了唯物主义的历史观；这叙述只表明当时我們在經濟史方面的知識还是不够的。在旧稿里面对于费尔巴哈的學說本身沒有加以批判；所以旧稿对于我们現在这一目的是不合用的。可是我却是在馬克思的一本旧筆記中找到了十一条关于费尔巴哈的提綱，拿来作为本書的附录。这是一份匆匆写成的筆記，原是为了作进一步研究用的，根本沒有打算付印。但是这些筆記作为包含着新世界觀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

一八八八年二月二十一日于倫敦。

这篇序言是弗·恩格斯为他的“费尔巴哈与德国古典哲学的終結”一書印成單行本而写的，这个單行本于一八八八年在斯圖嘉特出版。

---

<sup>①</sup> 是指“德意志思想体系”一書，見“馬克思恩格斯全集”，俄文第二版，第三卷。

——譯者注

---

## 費尔巴哈与德国古典哲学的終結

我們面前的这部著作<sup>⊙</sup>把我們帶回到一个时期，这个时期就時間說距我們不过一代之久，但它对于德国現在的一代却如此陌生，似乎已經相隔整整一个世紀了。然而这終究是德国准备一八四八年革命的一个时期，那以后我国所發生的一切，仅仅是一八四八年的繼續，仅仅是执行革命的遺囑罢了。

正像在十八世紀的法国一样，在十九世紀的德国，哲学革命也作了政治变革的前导。可是这两个哲学革命相差多远呵！法国人和一切官方学术，和教会，常常也和国家公开作战；他們的著作要拿到国外——荷蘭或英国去印刷，而他們本人則时常被送进巴士底<sup>4</sup>監獄里去。反之，德国人則是一些教授，即一些由国家任命的青年导师；他們的著作是官方認可的教科書，而全部哲学發展的大成——黑格尔体系甚至在某种程度上高升到普魯士王国国家哲学的地位了。难道这些教授們的背后，他們的迂腐隱晦的言論里面，他們的笨拙枯燥的語句里面竟能隱藏着革命嗎？！难道那时被認為是革命代表者的人（自由派）不是最激烈地反对过这种使人頭腦混亂的哲学嗎？然而不論政府或自由派都沒有察覺到的东西，至少

---

⊙ 系指哲学博士施达克著的“費尔巴哈”，一八八五年，斯圖嘉特，費尔德·恩凱書店出版。（恩格斯原注）

有一个人早在一八三三年就已經看出来了；这个人就是海涅<sup>①</sup>。

举个例子來說吧。不論哪一个哲学原理都沒有像黑格尔的“凡是现实的都是合理的；凡是合理的都是现实的”这个有名的原理那样引起近視的政府方面如此的感激和同样近視的自由派方面如此的憤怒。这个原理，显然是替現存的一切作辯护，是在哲学上替專制政体祝福，替警察式的国家祝福，替服从国王敕命的訴訟手續祝福，替書报检查制度祝福的。弗里德里希·威廉三世<sup>5</sup>就这样想过；他的臣民也这样想过。但是，黑格尔的意思根本不是說，凡現存的一切無条件地都是现实的。在他看来，现实的屬性<sup>6</sup>仅属于那同时是必然的东西。“现实性在其展开过程中自己表明为必然性”。所以他並沒有直截了当地承認政府的任一措施，——黑格尔本人举“某种稅制”为例，——都是现实的东西。可是必然的东西，归根到底，也是合理的东西。所以黑格尔的这一原理，在应用于当时的普魯士国家时，意思只是說：这个国家在它是必然的这个限度內，才是合理的，才是符合于理性的。如果說，在我們看来，它終究是不中用的，而且尽管不中用，仍旧繼續存在，那末，政府的不中用，就可用臣民那相应的不中用来辯护和說明。当时的普魯士人有着他們所應該有的政府。<sup>②</sup>

但是，根据黑格尔的意見，现实性根本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屬性。恰恰相反。羅馬共和国是现实的，但是排斥了这个共和国的羅馬帝国也是现实的。法国的君主政体在一七八九年已成为不现实的东西，即成为丧失了任何必然性的东西，成为不合理的東西，因此必須由大革命（黑格尔总是兴高采烈地談到这次大革命的）<sup>7</sup>来把它消灭掉。因而，

① 恩格斯是指海涅关于“德国哲学革命”的意見，这些意見包含在一八三三年海涅所写的“論德国宗教和哲学的历史”一書內。——編者注

在这里，君主政体是不现实的，而革命就是现实的了。同样，在发展的进程中，凡从前是现实的一切，都会成为不现实的，都会失掉自己的必然性，失掉自己存在的权利，失掉自己的合理性。于是一种新的、富有生命力的现实就会代替衰亡着的现实，——如果旧的东西充分理智，不加抵抗即行死亡，那便和平地代替；如果旧的东西抵抗这种必然性，那便用暴力代替。这样一来，黑格尔的这个原理，由于黑格尔的辩证法本身，就转化为自己的反面：凡人类历史领域内的一切现实的东西，随着时间的推移，都会变成不现实的东西，因而，它按其本性就已是合理的，老早就包含着不合理性；凡在人们头脑中是合理的一切，一定要变成现实的东西，不管它和现存的、表面上的现实性如何相抵触。按照黑格尔思想方法的各种条规，凡是现实的东西都合乎理性这个原理，就变为另一个原理：凡是现存的一切，都是应当灭亡的。

但是，黑格尔哲学（我们在这里只限于考察康德以来的哲学运动中的这个结束阶段）的真实意义和革命性质，正在于黑格尔哲学永远结束了那以为人的思维和行动的结果具有最终性质的一切看法。哲学所应当认识的真理，在黑格尔看来，已经不是一堆现成的、一经被发现后就只要熟读死记的教条了；现在，真理包含在认识过程本身中，包含在科学的长期的历史发展中，科学从知识的低级阶段上升到较高的阶段，越升越高，但是科学永远不会达到这样一点，即它在发现了某种所谓绝对真理以后，就再也不能前进一步，除了惊愕地袖手望着这个已获得的绝对真理出神而外，再也无事可做了。这不仅在哲学的认识上是如此，就是在任何其他认识上以及在实践行动的领域内，也是如此。历史同认识一样，永远不会以为人类的某种完美的、理想的状态就算是达到了尽善尽美；十全十美的社会，十全十美的“国家”，——这都是只有在幻想中才能存

在的东西。反之，凡在历史上彼此更替的一切社会秩序，都不过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而已。每个阶段都是必然的，因此，每个阶段，对于它所借以发生的时代和条件说来，都有自己存在的理由。但是它在新的条件，即在它自己内部逐渐发展起来的更高的条件面前，就变成不巩固的东西，并失去自己存在的理由了。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。这种辩证法的哲学打破了一切关于最终的绝对真理以及关于和这绝对真理相适应的人类绝对状态的想法，正如资产阶级依靠大工业、竞争及世界市场在实践中破坏了一切固定的、历来受人尊崇的制度一样。在辩证法哲学看来，并没有什么一成不变的、绝对的、神圣的东西。辩证法哲学认为一切和任何事物中都有着不可避免的灭亡的印迹；在它看来，除了不断的发生和消灭的过程，除了无穷的由低级进到高级的上升过程以外，没有任何东西是永存的。辩证法哲学本身只不过是这一过程在人的能思维的头脑中的简单反映而已。诚然，辩证法哲学也有保守的方面<sup>8</sup>：它承认认识和社会关系的每一个发展阶段对于它们的时间和条件来说都是正当合理的，但不过如此而已。这一理解方法的保守主义是相对的，它的革命性质是绝对的——这就是辩证法哲学所承认的唯一绝对的东西。

这个理解方法是否完全跟自然科学的现状相符合，——现今的自然科学预言了地球本身可能的末日，而又颇为确实地预言了地球的可居性的末日，从而认定，人类历史将不但有上升的分支，而且也有下降的分支，——关于这个问题，我们在这里就没有考察的必要了。无论如何，我们现在距社会历史开始下降运动的转折点还很远，我们也就不能够要求黑格尔哲学去研究那还没有由当时的自然科学提到日程上来的问题。

然而这里必須指出一点：黑格尔并没有用我們这样清楚叙述的方式去發揮上述观点。这是他的方法必然要得出的結論，不过黑格尔本人从来也沒有这样确切地做出这个結論，原因很簡單，黑格尔急于要建立一种体系，而依照傳統的習慣，哲学体系是一定要有某种絕對真理来完成的。所以，这位黑格尔，特别是在他的“邏輯学”中，曾強調地說，这种永久真理無非是邏輯的（相应地：历史的）过程本身；但是这同一个黑格尔，却認為自己不得不使这一过程有个終点，因为他总得在某一点上結束他的体系。在“邏輯学”里面，他可以又把这个終点作为起点，因为在那里，終点，即絕對观念<sup>9</sup>——其所以絕對，只是由于他关于这个观念絕對不能說出什么来，——使自己“异化”<sup>10</sup>（即轉化）而成为自然界，然后在精神中，即在思維中和在历史中，再回复到自身。可是要在全部哲学的終点上这样地回到起点，只有一条路可走，即須要把历史的終点設想成这样：人类正好認識了这个絕對观念，并宣布对絕對观念的这一認識已經在黑格尔的哲学中达到了。但这就是說把黑格尔体系的一切教条內容都宣布为絕對真理，因而也就同他那打破一切教条东西的辯証方法相矛盾了。这就是說，使革命方面悶死在过分增長的保守方面的重压之下了，——不仅在哲学認識的領域可以这样說，就是对于历史的实践也可以这样說。人类既以黑格尔为代表想出了絕對观念，那末人类在实践領域內也一定已前进到可以把这个絕對观念变成为现实的地步了。就是說，絕對观念就不必向自己的同代人提出太高的实践的政治要求。所以，我們从“法权哲学”一書的結尾知道，絕對观念应当在弗里德里希·威廉三世这么頑強和这么毫無結果地向他的臣民約許的那种等級制君主政体中实现出来，这也就是說，应当在那适应于当时德国小資产階級关系的有产階級的有限的和温和的間接統治<sup>11</sup>中实现出来。并且还



用思辨的方法給我們証明了貴族的必要性。

可見，單是體系的內部需要就足以說明，為什麼高度革命的思維方法竟達到了極其溫和的政治結論。但是這一結論的特殊形式，當然，我們應歸咎於這種情況，即黑格爾是一個德國人，像和他同時代的歌德一樣，還保留不少的庸人氣味。歌德像黑格爾一樣，——各在自己的領域內，——是真正的奧倫帕斯山上的宙斯<sup>12</sup>，然而兩人都未能完全脫去德國的庸人氣味<sup>13</sup>。

可是所有這一切並沒有妨礙黑格爾的體系包括了比從前的任何體系更無比廣泛的領域，而且沒有妨礙它在這一領域內發展了迄今還令人驚奇的豐富思想。精神現象學（也可叫做與精神胚胎學和精神古生物學類似的學問，是對個人意識各個發展階段的描寫，這些階段可視為人類的意識在歷史上所經過的諸階段的縮影）、邏輯學、自然哲學、精神哲學，而精神哲學又分成各個歷史部門來研究，如歷史哲學、法律哲學、宗教哲學、哲學史、美學等等，——在所有這些不同歷史領域的每一領域內，黑格爾都力求找出並指出貫穿這一領域的發展綫索。因為他不僅有創造的天才，而且有淵博的學識，所以他的出現在各處都劃了一個時代。不用說，“體系”的需要常常迫使他在這裡求救於強制的結構，關於這些結構，他的渺小的敵人一直到現在還在狂暴地喊叫着。但這些結構僅僅是他的一種範圍，僅僅是所搭起的大廈的腳手架。誰只要不是很久地停留在它們跟前，而是深入到大廈裡面去，那他在那裡就可以發現無數的寶藏，這些寶藏直到現在還保存着自己十足的价值。在一切哲學家看來，暫時性的東西正是“體系”，因為體系是從人的精神的永恆的需要，即克服一切矛盾的需要中產生的。但是假定一切矛盾都一下子永遠消除了，我們也許達到了所謂絕對真理，——那時世界歷史也許就會終結，但歷史却還一定要繼續發展下去，雖然它

已經没有什么矛盾要解决的了。这样一来，就發生了一个新的、不可解决的矛盾。要求哲学解决一切矛盾，也就是說要求一个哲学家来做出那只有全人类在其前进的發展中才能完成的事情。既然我們明白了这一点（这点我們感謝黑格尔要甚于感謝任何人），那末全部旧意义上的哲学就終結了。我們暫且撇开循着这个途徑和对每个个别人都是不可达到的“絕對真理”，而循着实証科学和依靠辯証的思維概括这些科学成果的途徑去努力追求我們可以达到的相对真理吧。总之，黑格尔完成了哲学：一方面，因为他的体系是集以往的哲学全部發展的大成；另一方面，因为他本人（虽是不自觉地）給我們指出了一条走出体系的迷宮而达到真正切实地認識世界的道路。

不难了解，黑格尔的体系在德国富有哲学味道的气氛中會發生了巨大的影响。这是一个盛大的胜利游行，它延續了整整几十年，并且远没有随黑格尔的逝世而停止。反之，正是从一八三〇年至一八四〇年这一期間，“黑格尔主义”的独占統治达到了頂点，它甚至多少感染了自己的敌人；正是在这个期間，黑格尔的观点自觉地或不自觉地大量侵入了各种不同的科学，甚至給通俗讀物和日报提供了一种酵母，而中等的“有教养的意識”就是从这些通俗讀物和日报中汲取自己的思想材料的。但这一全綫胜利仅仅是內哄的序幕罢了。

黑格尔的学說，整个來說，像我們所看到的，給各种不同的实践的党派观点留下了很大的余地。在当时德国的理論生活中有实践意义的，首先是两种东西：宗教和政治。凡特別重視黑格尔体系的人，在两个領域当中都能成为十足保守的人。凡認為辯証方法是主要东西的人，在政治上和在宗教上都可以屬於最極端的反对派。黑格尔本人，虽然在他的著作中常常爆發出革命的憤火，但

一般說來顯然是更傾向於保守方面的：難怪，他在他的體系上比在他的方法上化費了多得多的“艱苦的思想工作”。到了三十年代末，他的學派內的分裂就越來越顯著了。在反對正統虔誠教徒和封建反動派的鬥爭中，所謂青年黑格爾派（左翼）<sup>14</sup> 逐漸地放棄了在哲學上對當前火急問題所持的輕視態度，由於這種輕視態度，政府會容忍了他們的學說，甚至保護了他們的學說。到了一八四〇年，正統教徒的偽善和封建專制的反動，以弗里德里希·威廉四世<sup>15</sup> 為代表而登了極，這時人們就必得公開地站在这派或那派方面了。鬥爭依舊是用哲學的武器進行的，但已經不是為了抽象的哲學目的。問題已經直接是要消滅傳統的宗教和現存的國家了。如果說在“德意志年鑒”<sup>⊖</sup> 中實踐的終極目的主要還是穿着哲學服裝而出場的話，那末在一八四二年的“萊茵報”<sup>16</sup> 上青年黑格爾派的說教已經直接是日益抬頭的急進資產階級的哲學了；哲學的斗篷只是用來避開書報檢查機關的耳目罷了<sup>⊙</sup>。

但是政治的道路在當時是一條非常艱難的道路，所以主要的鬥爭是反對宗教。然而那個時候，特別是從一八四〇年起，反對宗教的鬥爭間接地也是政治的鬥爭。施特勞斯所著的“耶穌傳”一書（一八三五年出版）成了第一個推動力。後來鮑威爾出來反對該書中所敘述的“福音”神話發生說，他證明“福音”中的許多故事都是“福音”的著者自己所杜撰的。施特勞斯和鮑威爾之間的爭論是假借哲學上“自我意識”和“實體”之間的鬥爭名義來進行的。“福音”中的神怪故事是如何發生的，它們是由於宗教團體內部不自覺地、根據傳統創造神話的辦法而形成的呢，還是“福音”的著者自己

⊖ “德意志年鑒”全名“德意志科學和艺术年鑒”，為青年黑格爾派的機關刊物，於一八四一年至一八四三年在萊比錫出版，主編為阿·盧格和艾特梅。——編者注

杜撰的，——這個問題竟擴展成為這樣的問題：什麼是全世界歷史的主要原動力：是“實體”呢，還是“自我意識”？<sup>①</sup>最後，出現了一個施蒂納<sup>17</sup>，即現代無政府主義的預言者（巴枯寧從他那里抄襲了好多東西），他用那至上的“唯一者”<sup>②</sup>壓倒了至上的“自我意識”。

我們不來更詳細地考察黑格爾學派解體過程的這一方面了。在我們看來，更重要的是下面這一點：反對現存宗教的鬥爭的實踐要求，把許多最堅決的青年黑格爾派分子引向了英法的唯物主義<sup>18</sup>。他們在這裡跟自己的學派體系發生了衝突。唯物主義把自然界看做唯一的現實，而在黑格爾體系中，自然界不過是絕對觀念的“異化”，好像是絕對觀念的退化；無論如何，思維及其思想產物，即觀念，在這個體系中是第一性的東西，而自然界則是从生的，只是由於觀念下降到這種地步才存在的。青年黑格爾派便以各種不同的方式糾纏在這個矛盾中了。

這時費爾巴哈的“基督教的本質”<sup>19</sup>一書出版了。它一下子就消除了這個矛盾，直截了當地恢復了唯物主義的王位。自然界是不依賴任何哲學而存在的。自然界就是我們人本身即自然界的產物，賴以生長起來的基礎。在自然界和人以外，再沒有什麼東西了，我們的宗教幻想所創造出來的最高存在物，乃是我們自身本質的虛幻反映<sup>③</sup>。於是魔法被解除了；“體系”被打爛而被拋棄在一旁了，那個矛盾，因發現只是存在於想像之中，也就解決了。這部書的解放作用，只有親自體驗過的人才能理解到。那時大家都很興奮：我們都一下子成了費爾巴哈派了。馬克思曾經怎樣熱烈地歡迎這種新的觀點，而這種新的觀點又是如何強烈地影響了他，儘管他還有保留意見，這點可從“神聖的家族”<sup>20</sup>一書中看出來。

① 恩格斯是指一八四五年出版的麥克斯·施蒂納（即卡爾·施米特的筆名）的“唯一者及其財產”一書。——編者注

甚至費爾巴哈這部書的缺點在那時也加強了它的影響。小說文學的、有些地方甚至過於鋪張的詞藻給該書保證了廣大的讀者，無論如何，在抽象而晦澀的黑格爾主義的長期統治以後，使人的耳目為之一新。對於愛的過度的神化，也可說是如此。對這種愛的過度神化，雖不能加以辯護，但是情有可原，因為它是已經使人完全不能容忍的“純粹思維”的專制所引起的反響。可是我們不應當忘記，“真正的社會主義”正是抓住了費爾巴哈的這兩個弱點，這“真正的社會主義”從一八四四年起在德國的“有教養的”人們中間像傳染病一樣傳播開來，它以小說文學的詞句代替了科學的研究，不是用經濟上革新生產的辦法來解放無產階級，而是主張靠“愛”來解放人類——一句話，它沉溺在極為可惡的玩弄小說文學和泛愛的空談中了。這一流派的典型代表者就是卡爾·格龍先生。<sup>⑤</sup>

還有一點，我們也不要忘記，就是黑格爾學派雖然解體了，但黑格爾哲學還沒有經過批判而被戰勝。施特勞斯和鮑威爾，每人採取了黑格爾哲學的一方面，作為論戰的武器，用以互相攻擊。費爾巴哈打破了黑格爾的體系，干脆把它拋棄了。但是宣布這個哲學是錯誤的，還不等於制服了這一哲學。像這樣對民族的精神發展有過巨大影響的黑格爾哲學，是決不能靠簡單地置之不理的辦法就可以排除的。應該從黑格爾哲學的本來意義上“揚棄”它，就是說，要用批判方法消滅它的形式，而救出它所獲得的新的內容。下面我們就可以看到，這一任務是怎樣完成了的。

但是這時，一八四八年的革命毫不客氣地把任何哲學都撇在一旁，正如費爾巴哈撇開了他的黑格爾一樣。這一來，費爾巴哈本人也被擠到後面去了。

## 二

全部哲学，特别是近代哲学的最重大的基本问题，就是思维对存在的关系问题。在远古的时代，人们还丝毫不知道自己身体的构造，还不会解释梦见的事<sup>⊖</sup>，便以为他们的思维和感觉不是他们身体的活动，而是某种独特东西，即寄居在这个身体内而在人死亡后就离开这个身体的灵魂的活动，——自从这个时候起，人们就不得不思索这种灵魂对外部世界的关系。既然在人死时灵魂离开肉体而继续活着，那末就没有任何理由去设想它本身还会单独死亡了。这样就产生了灵魂不死的想法，这种想法，在那个发展阶段上并没有包含任何可以安慰人的东西，它好像成了一种不可避免的命运，并且往往被认为是一种真正的不幸，例如希腊人就是这样想的。到处引起这种个人不朽的无趣虚构的，并不是宗教上的安慰的需要，而是这样一种简单的情况，即：人们既承认有灵魂存在，就由于一般的局限性，怎样也弄不明白，在肉体死后灵魂究竟到哪里去了。同样，由于把自然力人格化，最初的神也产生了。随着宗教的向前发展，这些神也就越来越具有了超世间力量的面貌，直到由于因智力发展而自然发生的抽象化过程——几乎可以说是蒸馏过程——的结果，人们头脑中终于从许多或多或少有限的和互相限制的神中产生了一神教的唯一独有的神的想法。

因此，正像一切宗教一样，全部哲学的最高问题，即思维对存在、精神对自然界的存在关系问题，其根源就是蒙昧时代人们的有限的愚昧的观念。不过这个问题，只是在欧洲人从基督教的中世纪的长期冬眠状态中觉醒以后，才能十分清楚地提出来，才能获得

---

⊖ 在蒙昧人和低级野蛮人中间，现在还到处流行着一种想法，以为他们所梦见的人的形象，是暂时离开肉体的灵魂；并且认为真实的人应当对于作梦者在梦中所见到的自己的行为负责。比如伊姆杜伦于一八八四年在圭亚那的印第安人中就发现了这种情形。（恩格斯原注）



它完全的意义。思維对存在的关系問題，即何者——精神或自然界——是第一性的这个在中世紀經院哲学<sup>21</sup>中曾起过很大作用的問題，故意向教会以更尖銳的形式提了出来：世界是神創造的呢，还是本来就有的？

哲学家依照他們如何回答这个問題而分成了兩大陣營。凡是断定精神先于自然界而存在的，从而归根到底这样或那样地承認創世說的人（在有些哲学家，例如黑格尔那里，創世說往往采取了比在基督教那里还要混乱而荒唐的形式），便組成唯心主义的陣營。凡是認為自然界是本源的，則属于唯物主义的各种学派。

唯心主义和唯物主义这两个名詞，本来并没有任何別的意思，它們在这里也只是在这个意义上被使用的。下面我們就可以看到，如果給它們加上別的意义，就会造成怎樣的混乱。

但是思維对存在的关系問題，还有另一个方面：我們关于我們周圍世界的思想对于这个世界本身的关系是怎樣的？我們的思維能否認識现实世界？我們能否在我們的关于现实世界的表象和概念中正确地反映现实？用哲学的語言說来，这个问题就叫做思維和存在的同一性問題。絕大多数的哲学家都肯定地解决了这个问题。例如黑格尔对这个問題的肯定答案是一目了然的：在现实世界中，我們可以認識的，正是这世界的思想的内容，即世界所賴以成为絕對观念的逐渐实现的东西，而絕對观念是不依赖于世界并且先于世界而永古存在在某处的。但是思維能够認識那早已是思想内容的内容<sup>22</sup>，这一点是很清楚的。同样很明显的，这里所要証明的原理已經默默地包含在前提本身里面了。不过这絲毫没有妨碍黑格尔从他的思維和存在的同一性的論証中做出进一步的結論：既然他的思維承認他的哲学是正确的，那末这是說，这个哲学就是唯一正确的哲学，并且由于思維和存在的同一性，人类应当馬

上把这一哲学从理論轉移到實踐中去，并照黑格爾的原則來改造全世界<sup>23</sup>。這個幻想是他和差不多其他一切哲學家所固有的。

但是此外，還有一系列其他哲學家，他們否認認識世界的可能性或者至少是否認徹底認識世界的可能性。在近代的哲學家當中，休謨和康德<sup>24</sup>就屬於這一類；而他們在哲學的發展上起過很大的作用。在駁斥這一觀點上具有決定性的東西，已由黑格爾說過了<sup>25</sup>，凡從唯心主義觀點上所能做的，他都做到了。費爾巴哈所附加的唯物主義的反駁，與其說是深刻，不如說是機智。把這些以及其他一切哲學上的謬論駁斥得最徹底的是實踐，即實驗和工業。既然我們自己能夠製造出某一自然現象、按照這現象的條件把它生產出來、並使它為我們的目的是服務，從而證明我們對於這一現象的理解是正確的，那末康德的那個不可捉摸的“自在之物”就完蛋了。動植物身體上所形成的種種化學物質，在有機化學沒有把它們一一製造出來以前，就是這種“自在之物”；而當有機化學開始把它們一一製造出來時，“自在之物”就變成我之物了，例如拿茜草的色素——茜素來說，我們現在已不是從生長在田野里的茜草根中取得而是用便宜得多、簡單得多的方法從煤焦油里提煉出來了。哥白尼的太陽系學說<sup>26</sup>被認為是一種假設有三百年之久，這個假設固然非常值得相信，但畢竟是一種假設。直到勒維列<sup>27</sup>根據這個太陽系學說的数据，不僅推算出一定還存在一個以前尚未知道的行星，而且還算出了這個行星在天體中的位置，並且此後加勒<sup>28</sup>確實發現了這個行星 $\Theta$ ，於是，哥白尼的太陽系學說就被証實了。如果德國的新康德主義者力圖復活康德的觀點，而英國的不可知論者力圖復活休謨的觀點（在那裡休謨的觀點從沒有斷過根），盡

---

⊖ 系指柏林天文台觀察員加勒于一八四六年所發現的海王星而言。——編者注

管理論和实践早已推翻了这两个观点，那末这在科学上就是开倒车，而在实践上只是一种暗中偷运唯物主义而当众又拒絕它的羞怯作风<sup>②</sup>。

然而从笛卡兒<sup>29</sup>到黑格尔和从霍布斯<sup>30</sup>到費尔巴哈这一長时期內，推动哲学家們前进的，决不像他們所想像的那样，只是純粹思維的力量。恰恰相反。实际上，推动他們前进的，主要是自然科学和工業的日益迅速的和日益猛烈的强大發展。这对于唯物主义者的說来是一看就明白的。而唯心主义者的体系也越来越加进了唯物主义的内容，力圖用泛神論<sup>31</sup>的观点来調和精神和物質的对立。而黑格尔的体系，不論就方法或就内容來說，竟不过是按照唯心主义倒置起来的唯物主义罢了。

講过了上面这一切，就可以明白，为什么施达克在他对費尔巴哈的評述里，首先研究費尔巴哈在思維对存在的关系这个基本問題上的立場。在簡短的导言以后（在这个导言里面，对以前的、特别是从康德以来的哲学家們的見解，都是用过于晦澀难解的哲学語言来闡明的，并且作者由于过分形式主义地死守黑格尔著作中的个别字句，而貶低了黑格尔。）施达克就詳細地闡述了費尔巴哈的有关著作中一貫表現出来的“形而上学”本身的發展进程。这一叙述做得很用心，也很明确。不过也像整本書一样，决非到处都不能避免的哲学用語堆砌得太多了。作者不遵守某一学派或哪怕是費尔巴哈本人的用語，而把各种学派、主要是把今日以哲学家名义像傳染病一样流行的各派的用語混淆在一起，这种堆砌也就更加討厭了。

費尔巴哈的發展进程是一个黑格尔主义者（誠然，他从来不是完全正統的黑格尔主义者）走向唯物主义的發展进程。在这一發展的某一阶段上，他就和自己的前驅者的唯心主义体系完全分裂

了。最后他已不可遏止地意識到，黑格尔的所謂“絕對觀念”的永古存在，所謂在世界發生以前就有的“邏輯範疇的預先存在”<sup>32</sup>，都不过是信仰超世間造物主的幻想的殘余；物質的、在感性上可以覺知的世界即我們自己所屬的世界是唯一的现实的世界；我們的意識和思維，不論它如何好像是超感覺的东西，总是物質的、肉体的器官即人腦的产物。物質不是精神的产物，而精神本身倒是物質的最高产物。不言而喻，这是純粹的唯物主义。但是費尔巴哈达到这个地步，却突然停住了。他不能克服通常的哲学偏見，即不反对事情本質而反对“唯物主义”这个名詞的偏見。他說：“在我看来，唯物主义是人类本質和人类知識大厦的基础；但我所說的唯物主义是同生理学家、同狭义的自然科学家如摩萊肖特<sup>33</sup>所說的唯物主义不同的，是同他們按照他們的观点和專業知識說来所不能不主張的唯物主义不同的，換句話說，我所說的唯物主义不是大厦本身。向后退时，我是完全同唯物主义者一起的；但往前进时，我就跟他們不同道了。”<sup>34</sup>

費尔巴哈在这里把作为一般世界觀（这世界觀是以对物質和精神关系的一定理解为基础）的唯物主义跟这一世界觀在一定的历史阶段即十八世紀所表現的特殊形式混为一談了<sup>35</sup>。不仅如此，他还把唯物主义跟一种鄙陋的、庸俗的形式混为一談，十八世紀的唯物主义現在就以这种庸俗形式<sup>36</sup>繼續存在于自然科学家和医生的头腦中，而就这样被畢希納<sup>37</sup>、伏格特<sup>38</sup>及摩萊肖特在五十年代到处宣講着。不过唯物主义，像唯心主义一样，也經過了一些發展阶段。甚至随着自然科学領域內每一个划时代的發現，唯物主义就不可避免地一定要改变自己的形式。而自从历史也应用唯物主义的觀點来解釋的时候起，在这方面也就替唯物主义的發展开辟了一条新的途徑。

上一世紀<sup>⊖</sup>的唯物主义主要是机械的唯物主义，因为在那时的所有自然科学中达到了某种完善地步的只有力学，而且只有固体(地上的和天空的物体)力学，简言之，即重力的力学。化学还处于幼稚形态，它还信奉燃素说<sup>39</sup>。生物学尚处在襁褓中：对动植物的有机体还只作过极粗浅的研究，当时人们用纯粹机械的原因来加以解释。按照十八世纪唯物主义者的意见，人是一架机器，正如笛卡儿心目中的动物一样。专门把力学的比例尺用于化学过程和有机界的过程(在这些领域内，力学定律虽然也继续起作用，但在其他较高的定律面前却退居于次要地位)，这一点是法国古典唯物主义的第一个特有的、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就在于，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。这是跟当时的自然科学状况以及和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。当时人们也知道自然界是处在永恒的运动中的。但根据当时的想法，这种运动就是永远绕着一个圈子旋转，因而，事实上也就始终是停留在同一地点上，总是产生同一的后果。这种想法在当时是不可避免的。康德的太阳系发生说刚刚出现，看来还只是一种奇谈。地球发展史，即地质学，还完全没有人知道。认为现今的生物是经过由简单到复杂的长期发展过程而产生的思想，一般地说，还不能科学地加以确定。因而，对于自然界的非历史的观点是不可避免的。不能拿这个缺点去责备十八世纪的哲学家们，因为这个缺点甚至连黑格尔也都是免不了。在黑格尔看来，自然界不过是观念的简单的“异化”，它在时间上是不能发展的；它只能在空间上展示自己的多样性，因而，它

---

⊖ 指十八世纪。——编者注

被注定永远重复同一个过程，把自己所包含的一切發展阶段一个  
一个同时并列出来。黑格尔將这种認為發展是在空間以內、但在  
時間（这是任何發展的基本条件）以外發生的謬論强加于自然界，  
恰恰是在地質学、胚胎学、动植物生理学以及有机化学都已經制  
定、并且根据这些新科学到处都已經产生了預示后来的發展論的  
天才推測（例如歌德和拉馬克<sup>40</sup>）的时候。但是体系要求这样，为  
了体系的緣故，方法就不能不背叛自己了。

在历史領域內也缺乏对事物的历史观点。在这里，反对中世  
紀殘余的斗争吸引住了人們的視綫。人們把中世紀不过看做是由  
千年来普遍野蛮状态所引起的历史进程的中介。对于中世紀的一  
些巨大成就，如欧洲文化領域的扩大，在相鄰地域上形成起来的富  
有生命力的大民族，以及十四世紀和十五世紀巨大的技术进步等，  
都沒有任何人加以注意。因此，就不可能有对于偉大历史联系的  
正确看法，而历史至多也不过是一部供哲学家們使用的例証和插  
圖的彙集罢了。

五十年代在德国充当唯物主义販子的庸俗化者，决沒有越出  
他們导师的学說的这个范围。自然科学的一切新胜利仅成了他們  
否認有宇宙創造主存在的新論据。他們甚至想也沒有想到要进  
一步發展理論。这样，当时原已智穷才尽而在一八四八年革命中  
又受到致命創伤的唯心主义，却因唯物主义在这个时候更是江河  
日下而感到滿足。費尔巴哈不願对这种唯物主义負任何責任是  
完全对的；只是他不應該把販子們的学說跟一般唯物主义混淆起  
来。

但是，这里应当注意两种情况。第一、当費尔巴哈在世时，自  
然科学还处在强烈醞釀过程之中，而仅在最近十五年才达到了相  
对的、帶有明确性的完善地步。当时已搜集了前所未有的大量的



新的認識材料，但是，仅到最近才有可能在这大堆混亂的迅速堆积起来的發現中建立起联系，从而建立起条理来。誠然，費尔巴哈曾看到了三大重要發現：細胞、能量的轉化学說和以达尔文命名的进化論，但是这位过着乡村孤寂生活的哲学家怎能充分察知科学的發展情况，足够地評價那些連自然科学家本人也有一部分还在爭論、有一部分还不会适当利用的發現呢？这里唯一可以非難的，是可憐的德国秩序：由于这种秩序，当时哲学講席全被那些卖弄聰明的折衷主义的打小算盤的人所占据，而比这些家伙高明百倍的費尔巴哈，却不得不在穷乡僻壤中过着那孤陋寡聞的农民式生活。因而，現在已經成为可能的、排除了法国唯物主义一切片面性的对自然界的歷史观点，却始終沒有为費尔巴哈所了解，这就不是他的过錯了。

第二、費尔巴哈所說只有自然科学的唯物主义“是人类知識大厦的基础，但还不是大厦本身”，是說得很对的；因为我們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發展史和自己的科学。因此，任务就在于使研究社会的科学，即所謂历史科学和哲学科学的总和，同唯物主义的基础协调起来，并按照这种基础来改造社会科学。但費尔巴哈是不能完成这个任务的。在这里，他虽然有唯物主义的基础，但还没有摆脱旧的唯心主义的束縛，他說：“向后退时，我是完全同唯物主义者一起的；但往前进时，我就跟他們不同道了”，就承認了这一点。但是正是在这里，即在社会領域內，費尔巴哈本人沒有“前进”，沒有超过自己在一八四〇年或一八四四年的观点，这仍旧是主要由于他的孤寂生活，正由于这种孤寂生活，依其爱好講比其他任何哲学家都更需要有社会交际的他，竟不得不在完全孤寂的生活中——而不是在和他才智相当的人們的友好或敌对的接触中——来闡發

自己的思想。下面我們還要更詳細地考察一下費爾巴哈在上述領域內究竟在怎樣高的程度上仍然是一個唯心主義者。

我們還應該指出，施達克並沒有真正說中了費爾巴哈的唯心主義的要害。他說：“費爾巴哈是個唯心主義者；他相信人類的進步。”（第十九頁）“唯心主義仍舊是一切的基础。實在論只能在我們追求自己的理想意圖時，使我們免于誤入迷途。難道同情、愛以及為真理和正義服務，不是理想的力量嗎？”（見第八頁）

第一、在這里無非是把追求理想目的的意圖叫做唯心主義。但這些目的必然地只是與康德的唯心主義及其“絕對命令”<sup>41</sup>相聯系的。然而甚至康德把自己的哲學叫做“先驗的唯心主義”，並不是因為那裏面也講到過道德的理想，而是由於完全別的理由，這理由當然是施達克所不會不知道的。有一種偏見，認為對道德理想即對社會理想的信仰仿佛是哲學唯心主義的本質，這種偏見是在哲學領域以外發生的，是在那些從席勒詩歌中拾取了他們所需要的零零碎碎哲學知識的德國庸人中間發生的。黑格爾曾比任何人都更尖銳地批評了康德的軟弱無力的“絕對命令”（其所以軟弱無力，是因為它要求不可能的東西，因而就永遠達不到任何現實的東西），他比任何人都更惡毒地譏笑了席勒<sup>42</sup>所培植的那種沉溺於不能實現的理想之庸人傾向（例如，見“現象學”）。但是黑格爾卻正是一個十足的唯心主義者。<sup>①</sup>

第二、決不能避免這種情況，就是凡刺激人從事活動的一切，都要通過他的頭腦；甚至一個人吃飯喝水，也是由於飢渴的感覺反映在他的頭腦中，他停止吃喝，則是因為飽的感覺反映在他的頭腦中。外部世界對於人的影響顯印在人的頭腦中，反映在人的頭腦中，而成為感覺、思想、動機、意志，總之，成為“理想的意圖”，並且它們在這種形態上變成“理想的力量”。如果一個人只因他有

“理想的意圖”、并承認“理想的力量”对他的影响，就說这人是一个唯心主义者，那末任何一个稍稍正常發展的人都是天生的唯心主义者了，这样就有一点不可理解：世上怎么还会有唯物主义者呢？

第三、認为人类(至少在現时)整个說来是在向前进展的这种信念，是同唯物主义和唯心主义的对立絕不相干的。法国唯物主义者們差不多狂热地抱着这种信念，——不下于自然神論者伏尔泰<sup>43</sup>和盧梭<sup>44</sup>，——并且往往为它做过偉大的个人的牺牲。如果說有某人为了“为真理和正义服务”(就这話的正面意思說)而献出了一生，那末例如狄德罗<sup>45</sup>就是这样的一个人。如果施达克宣布这一切都是唯心主义，那他只是証明“唯物主义”这个名詞以及哲学上两个派別的全部对立，在这里对他已丧失了任何的意义。

事实上，施达克在这里已向庸人的反对“唯物主义”名称的偏見，即庸人因受了神甫多年誹謗唯物主义的影响而扎下了根的偏見做了(虽然也許是不自觉地)不可饒恕的讓步。庸人把唯物主义理解为大吃大喝、酗酒、虛荣心、荒淫、愛錢、吝嗇、貪婪、牟利、投机倒把，簡言之，即他本人暗中迷恋着的一切齷齪行为。在他看来，唯心主义則是信仰美德，愛全人类，及一般地信仰“美好世界”，——他在別人面前高喊这个“美好世界”，但是他自己至多只是在醉后头痛或破产的当兒，一句話，只是在他因自己平常“唯物”的过度享受而感到不愉快的后果时，才相信这个“美好世界”。庸人所爱的諺語是：人是什么？一半是野兽，一半是天使。

在其他方面，施达克費了很多力气来保护费尔巴哈，来反对現今在德国以哲学家名义喧囂一时的大学講師們的攻击和他們的学說。这对于那些对德国古典哲学的不肖子孙感到兴趣的人們，自然是很重要的；这对于施达克本人也許是必要的。不过我們却不

拿这些来麻煩讀者了。

### 三

我們一接触到費尔巴哈的倫理学和宗教哲学，他的真正的唯心主义便立即显露出来了。費尔巴哈所希望的并不是废除宗教，而是改良宗教。哲学本身應該变成宗教。“人类的各个时期彼此借以区别的，仅仅是宗教上的变迁。某一历史运动，仅在它深入人心时候，才能算是根深蒂固。心不是宗教的形式，因而不能說宗教也应当在心中<sup>46</sup>；心是宗教的本質。”（引自施达克，第一六八頁。）根据費尔巴哈的学說，宗教是人与人之间的一种感情的、內心的关系，这种关系直到目前是在现实的虛幻的反映中（借助于一个神或数个神这些人类特性的虛幻反映）寻找自己的真理，而現在則直接在“我”和“你”之間的爱情中寻找自己的真理了。归根到底，費尔巴哈認為，两性的爱縱然不是他的新宗教的最高的信仰形式，也是最高的信仰形式之一。

人与人之间、特别是两性之間的以感情为基础的关系，是自有人类以来就存在的。尤其是性爱在最近八百年間取得了这样重大的意义和地位，竟成了所有的詩歌都必須环繞着它旋轉的軸心了。現存的良好宗教所做的事，只限于使国家对于性爱的調节，即使婚姻立法高度神圣化；这种宗教也許在明天就要完全消失，但是爱情和友誼的实践是不会因此发生絲毫变化的。就象在法国，在一七九三年至一七九八年这个期間，基督教的确曾經消失到这种程度，連拿破仑本人都必得花費很大的力气和克服不少的抵抗，才能把它重新恢复起来<sup>47</sup>。然而在这一期間，並沒有感觉到应当拿某种象費尔巴哈的新宗教之类的东西去代替它。

在这里，費尔巴哈的唯心主义就在于：他把人們的以相互傾慕为基础的一切关系，如性爱、友誼、同情、舍己精神等等，不是抛开那些和它們相联系的关于任何一种特殊的、在他看来也是屬於过去的宗教体系的回忆，简单地理解为它們本身原来所有的意思。他硬說，这些关系，只有用“宗教”一詞使之神圣化后，才获得自己的完整的意义。在他看来，主要的問題并不是存在着这样純粹的人的关系，而是要把这些关系看做一种新的、真实的宗教。只有給这些关系盖上了宗教印的时候，他才同意承認它們是完滿的。宗教一詞是从动詞 religare 一字来的，本来是联系的意思。因此，凡是两个人之間的任何相互联系都是宗教。这种語源学上的把戏是唯心主义哲学的最后一着。加在这些詞上的意义，并不是它們通过实际使用的历史发展而得到的，而是它們由于語源学的系譜而應該具有的。为了使对唯心主义的回忆很宝貴的“宗教”一詞不致从使用中消失，竟把性爱和性关系抬高到宗教的地位。在四十年代，巴黎的路易·布朗派的改良主义者就完全是这样議論的，他們也以为人沒有宗教就象是一种怪物；因而向我們說：“Donc, l'athéisme c'est votre religion!”<sup>①</sup>。費尔巴哈想根据本質上是唯物主义的自然科学来建立一种真实的宗教，这就等于把現代化学当作真正的炼金术。如果无神的宗教是可能的話，那末沒有“哲人之石”<sup>48</sup>的炼金术也是可能的了。况且，炼金术和宗教之間有着很密切的联系。“哲人之石”具有好多类似神的特性，公元头两世紀希腊和埃及的炼金术士在基督教学說的形成上也出了一份力量。柏特洛<sup>49</sup>和柯普<sup>50</sup>二人所引用的材料，就証明了这一点。

費尔巴哈認為“人类的各个时期彼此借以区别的，仅仅是宗教

① 意即“这么說，无神論就是你們的宗教！”——編者注

上的变迁”，这种断語是說得完全不对的。只是在講到迄今存在的世界三大宗教——佛教、基督教及伊斯蘭教时，才可以說历史上的偉大轉变曾伴随以宗教上的变迁。旧的自發产生的部落宗教和部族宗教沒有宣傳的性質，一旦該部落或該部族的独立遭到摧殘，它們便失掉任何抵抗力。在日耳曼人方面，甚至只要他們和已經解体的羅馬世界帝国及其世界基督教，只要他們和当时羅馬所剛採用的、和它的經濟、政治、精神状态相适应的基督教一接触，就足以使这种情形發生了。只有对于这些多少是人工造成的世界宗教，尤其是对于基督教和伊斯蘭教，才可以說，一般的历史运动帶有宗教的色彩。甚至在基督教傳播的範圍內，凡具有真正普遍意义的革命，仅在資產階級爭取解放斗争的最初阶段，即从十三世紀起到十七世紀末止，才帶有这一色彩。这不能像费尔巴哈所想的那样，用人心的特性和人心的宗教要求来解釋；这只有拿从前的整个中世紀历史来解釋，因为中世紀只知道一种思想形态，即宗教和神学。但是到了十八世紀，資產階級已經充分强盛，足以建立自己的、和本階級地位相适应的思想体系了，这时他們才举行了自己的偉大的徹底的革命——法国革命，并且他們仅仅訴諸法律的和政治的观念，只是在宗教堵住他們的道路时，他們才理会宗教。但是他們連想都沒有想到，应当用某种新的宗教来代替旧的宗教。大家知道，罗伯斯庇尔<sup>51</sup>在这方面曾遭受了怎樣的失敗。

我們現今不得不在其中生活的社会，是以各階級的对立和階級的統治为基础的，在这种社会里面，在对他人的关系上表現純粹人类感情的可能性，本来就已經少得可憐了；我們沒有絲毫的理由去把这种感情抬高到宗教的地位，使这种可能性变得更少。同样，現在流行的历史編纂学，尤其在德国，已經充分模糊了我們对于历史上的偉大的階級搏斗的理解，我們也沒有必要去把这一斗争的



历史变为教会史的簡單附屬品，使这一理解成为完全不可能。由此可見，現在我們已經超过費尔巴哈多远了。現在甚至連他那贊美新的爱情宗教的最精彩的篇章，都不堪卒讀了。

費尔巴哈仅仅切实地研究了一种宗教，即基督教这一以一神教为基础的西方的世界宗教。他表明，基督教的神只是人的虛幻反映而已。但是这个神又是長期的抽象化过程的产物，是旧时許多部落的神和部族的神的集中化的精华。与此相应，这个神所反映的人也不是一个现实的人，而是許多现实的人的同样的精华，这是一个抽象的人，換句話說，仍旧只是一个想像的形象而已。費尔巴哈在書中的每一頁上都宣傳感性，并要我們專心研究具体的、现实的世界，可是这同一个費尔巴哈，一談到人們相互間的兩性关系以外的某种其他关系的时候，就变成極端抽象的了。

他在人們相互間的一切关系中，仅仅看到一个方面——道德。在这里和黑格尔比較起来，費尔巴哈的惊人的貧乏，又使我們詫异。黑格尔的倫理学或关于道德的学說，就是法律哲学，其中包括：(一)抽象的法律，(二)道德，(三)倫理領域，凡家庭、市民社会及国家都屬於此項。在这里，形式是唯心的，而內容却是很现实的。这个內容，除道德外，还包括全部法律、經濟及政治。但在費尔巴哈那里，却恰恰相反。就形式講，他是现实的，他把人作为出發点；但是他却根本沒有講到这个人生活在其中的世界，因而他所說的人仍然是宗教哲学中所說的那种抽象的人。这个人不是由娘胎里生出来的；他像由蛹变成蝴蝶一样，是从一神教的神身上飞出来的。所以，这个人不是生活在现实的、历史上發展了的及历史上規定了的世界里面。虽然他跟其他的人也来往，但是其中每一个人也和他本人一样都是抽象的。在他的宗教哲学里，我們終究还可以看到有男有女。但在他的倫理学里，連这一点差別也都消失

不見了。不錯，在費爾巴哈那里，間或也有這樣的原理，例如：“皇宮中的人所想的，是和茅屋中的人所想的不同的”；“如果你因為飢餓和貧困而身體內沒有營養物，那末你的頭腦中，你的感覺中，以及你的心中便沒有供道德用的食物了”；“政治應當成為我們的宗教”等等。可是費爾巴哈却完全不善于利用這些原理，在他那里，這些原理仍舊是赤裸裸的空話，甚至施達克也不得不承認，政治對於費爾巴哈是個不可達到的領域，而“關於社會的科學，即社會學，對於他來說，是個 terra incognita<sup>⊖</sup>”。

在研究善惡對立的地方，費爾巴哈同黑格爾比較，也是很膚淺的。黑格爾指出：“有些人以為他們說人性是善的這句話時，就算是自己說出了非常深刻的思想；但是他們忘記了，人性是惡的這句話，意思要更深刻得多。”黑格爾所說的惡是歷史發展的动力借以表現出來的形式。這裡有雙重的意思。一方面，每一個新的進步都必然是對於某一種神聖事物的凌辱，是對於一種陳舊、衰亡、但為習慣所崇奉的秩序的叛亂。另一方面，自從各種社會階級的對立發生以來，正是人的惡劣的情欲——貪欲和權勢欲成了歷史發展的杠桿。例如，封建制度和資產階級的历史，就可作為這方面的源源不絕的証據。<sup>⊕</sup>但是費爾巴哈連想都沒有想到要研究一下道德上的惡的歷史作用。一般說來，歷史領域對他是不愉快和不舒適的。甚至他的名言：“當人剛脫離自然界懷抱的時候，他只是個自然物，而不是人。人乃是人、文化、歷史的產物”，——甚至這句名言在他那里仍然是落空的。

從上述一切可以明白，關於道德這一點，費爾巴哈所告訴我們的東西是非常貧乏的。追求幸福的意向是人生下來就有的；因此，

⊖ 意即不可知的國度。——編者注

这种意向应当成为道德的基础。但是追求幸福的意向受到兩方面的修正。第一、是来自我們行为的自然后果：大醉之后，必定头痛；放蕩成習，必生疾病。第二、是来自我們行为的社会后果：要是我們不尊重别人同样的追求幸福的意向，那末他們一定要反抗我們，妨碍我們追求幸福的意向。由此可見：如果我們要滿足自己的追求幸福的意向，那我們就应当学会正确地估量我們行为的后果，此外，还应当尊重他人的同样正当的意向。对己以合理的自我节制和对人以爱——永远是爱！——这便是費尔巴哈的道德的基本准则，其余一切都是从这个准则引出来的。無論費尔巴哈的極机智的議論或施达克的过度的称贊，都不能遮掩这两三条原理的貧乏和空洞。

一个人在專为自己打算时，只有在很稀罕的場合，才能滿足自己追求幸福的意向，而且远不是对己对人都是有益的。他一定要有和外部世界的来往，一定要有滿足自己需要的手段：食物、异性、書籍、談話、辯論、活动、消費品和操作对象。二者必居其一：或者費尔巴哈的道德，事先就預定每个人無疑地都有这些手段和对象；或者这道德只提供善良的、但無法应用的忠告，这时它对于沒有上述种种手段的人，就一文不值了。費尔巴哈本人关于这一点也直截了当地說过：“皇宮中的人所想的，是和茅屋中的人所想的不同的。如果你因为飢餓和貧困而在身体內沒有营养物，那末在你的头腦中，你的感觉中，以及你的心中便沒有供道德用的食物了。”

关于人人都有享受幸福的平等权利的情形，是否要好一些呢？費尔巴哈是无条件地要求有这种权利的，他認為在任何时代和任何情况之下，这种权利都是非有不可的。但是这种权利是从什么时候起被公認的呢？在古代的奴隶与奴隶主之間，或在中世紀的农奴与領主之間曾談到过人人都有享受幸福的平等权利嗎？被压

迫階級的追求幸福的意向豈不是冷酷無情地并且“根据正当理由”为了統治階級的这种意向而作了牺牲品嗎？——是的，但这是不道德的；如今权利平等是被承認了。自从資產階級在反对封建制度的斗争中并为了發展資本主义的生产曾不得不消灭一切等級的即个人的特权、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以来，权利平等在口头上是被承認了。但是追求幸福的意向很少能靠理想的权利来满足，它首先要靠物質手段来营养，而从这一方面說，資本主义的生产所关心的，却是使絕大多数权利平等的人仅有最必需的东西来維持最簡陋的生活。这样，資本主义对于多数人享受幸福的平等权利所給予的尊重，未必比奴隶制度或农奴制度所給予的多。关于滿足追求幸福意向的精神手段、教育手段的情形，是不是好一些呢？难道連“在薩多瓦获胜的小学教师”<sup>52</sup>不也是一个神話上的人物嗎？

不仅如此。根据費尔巴哈的道德論可得出結論說，証券交易所是最高道德殿堂，假定在那里投机得当的話。如果我追求幸福的意向把我引进了交易所，并且如果我在那里又善于正确地估量我的行动的后果，从而这些行动只使我感到愉快而不引起任何損失，也就是說，如果我經常贏錢的話，那末費尔巴哈的指令就算执行了。請注意，在这里我决沒有妨碍我的友人追求幸福的意向。我的友人，像我一样，也是自願地到交易所里去的。他在跟我成立投机的交易时追求他自己的幸福，正如我追求我自己的幸福一样。如果他賠了錢，那末这就証明了他的行动是不道德的，他把自己行动的后果估量得不正确。在对他执行应得的惩罚时，我甚至可以摆出現代拉达曼<sup>⊖</sup>的架子来。在交易所里，也是由爱統治一切的，

⊖ 据希臘的神話，拉达曼因为为人正直，曾被任命为地獄的判官。——編者注

只要愛不僅是一個溫情的字眼；因為每個人都是靠別人來滿足自己追求幸福的意向的，愛就是要滿足這種意向的，也只有滿足這種意向時才能實現。因而，要是我能很好地預見自己活動的後果，換句話說，要是我投機勝利，那末，我就是極嚴格地執行了費爾巴哈道德論的一切要求，而且我還發了財。換言之，不論費爾巴哈的願望和意圖如何，他的道德是完全適合於現代資本主義社會的。

可是愛呢！——真的，在費爾巴哈那里，愛隨時隨地都是一個創造奇跡的神，可以幫助他克服實際生活中的一切困難，——在一個分成利益針鋒相對的諸階級的社會里，也是一樣！這樣一來，他的哲學中的最後一點革命性也都消失不見了，而留下的只是一句老調子：彼此相愛吧！不分性別、不分等級地互相親嘴吧，——大家一團和氣地痛飲吧！

簡短地說，費爾巴哈的道德是和它的一切前驅者一樣的。它適用於一切時代，適用於一切民族，適用於一切情況；正因為如此，所以它在任何地方和任何時候都是不適用的。對於現實世界，它同康德的“絕對命令”一樣，也是軟弱無力的。在現實中，每一階級，甚至每一行業，都各有各的道德，而且只要它們能為所欲為而不受處罰，它們就會違反這種道德。至於那要把一切都聯合起來的愛，則表現在戰爭、爭吵、訴訟、家庭糾紛、離婚以及一些人對另一些人的最高限度的剝削中。

但是，費爾巴哈所給予智力運動的强大推動力，對於他本人，怎麼會毫無結果呢？理由很簡單，因為費爾巴哈沒有找到從他本人所極端憎惡的抽象世界通向那活生生的、現實的世界去的道路。他竭力抓住自然界和人。但是，在他那里，自然界和人都仍然只是空話。無論關於現實的自然界或關於現實的人，他都說不出任何確定的東西。要從費爾巴哈的抽象的人轉向現實的、活生生的人，

就必须从这些人的历史行动上去研究这些人。但是费尔巴哈固执地反对这一点，因此他所不了解的一八四八年，对他来说，只是意味着他和现实世界最后分离而转向完全孤寂的生活。在这方面，主要又要归咎于德国的社会关系，这种社会关系，把他引到了这样可憐的結局。

但是费尔巴哈所沒有走过的一步，终究是有人要走的。对抽象的人的崇拜，即费尔巴哈新宗教的这个核心，必须由研究现实的人及其历史发展的科学来代替。这个越出费尔巴哈哲学的范围而进一步发展费尔巴哈观点的工作，是由馬克思于一八四五年在他的“神聖的家族”一書中开始的。

#### 四

施特劳斯、鮑威尔、施蒂納、费尔巴哈，就他們沒有放弃哲学的立足地說来都是黑格尔哲学的后裔。施特劳斯在写了“耶穌傳”和“教义学”兩書以后，就只致力于芮南(Renan)<sup>53</sup>式的哲学的和教会史的文学作品。鮑威尔仅在基督教起源史方面做出了一点可觀的事情。施蒂納甚至在巴枯宁把他同蒲魯东結合起来而給这个混合物取名为“無政府主义”以后，依然是一个宝贝。惟有费尔巴哈是个杰出的哲学家。可是他不但不能越过那冒充为一切科学的科学、即凌駕于一切專門科学之上而把它們联系在一起的哲学的界限，——这个哲学在他看来始終是不可侵犯的神聖东西，——而且他作为一个哲学家，也是停留在半路上的，他下半截是个唯物主义者，上半截是个唯心主义者。他沒有用批評的武器克服黑格尔，而只是把黑格尔当做一种不适用的东西簡單地抛在一旁了；同时，他本人除了浮夸的爱的宗教和貧弱無力的道德以外，再不能拿出什么積極的东西来和黑格尔体系的淵博而丰富的内容相匹敌了。

但是在黑格尔学派解体的时候，还形成了另一个学派，即唯一真正产生结果的学派。这个学派主要是同马克思的名字联系在一起的<sup>⊖</sup>。

在这里，跟黑格尔哲学的分裂，也是由于返回到唯物主义的观点而发生的。这就是说，这一学派的人们，决意把现实世界（自然界和历史）理解为它本身在每一个不带唯心主义成见来对待它的人面前所呈现的样子；他们决意毫不痛惜地牺牲一切和事实（从事实本身的联系上而不是从什么幻想的联系上把握的事实）不相符合的唯心主义的虚构。而唯物主义的意义一般说来正不外于此。新的学派特出的地方，只是在于这里第一次真正严肃地对待了唯物主义的世界观，把这世界观彻底地（至少在主要特征上）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抛弃了。恰恰相反，上面所说的他的哲学的革命方面，即辩证方法，是被抓住了。但是这个方法依照黑格尔的形式是不适用的。黑格尔的辩证法是概念的自我发展。绝对概念不但永久存在着（不知是在哪里），而且构成了全部现存世界的真正的、活跃的灵魂。绝对概念通过那在“逻辑学”中详细考察

---

⊖ 我在这里要作点个人的说明。近来有人不止一次地指出说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，把这个问题弄明白。我不能否认，我与马克思共同工作四十年，在这个时期以前和这个时期以内，无论在创立这一理论方面，或特别是在阐发这一理论方面，我都作过某些独立的参加。但是绝大部分的基本的领导思想，特别是在经济和历史领域内，都是属于马克思的；而且对这些领导思想的最后的明确的表述更是属于马克思的。凡我所提供的，也许除了两三个专门的领域外，马克思没有我也能很容易地作到的。至于马克思所做了的，我却永远也不能做到。马克思比我们一切都站的高些，看的远些，观察的多些和快些。马克思是天才，我们至多是能手。没有马克思，我们的理论，远不会有现在这个样子。所以，这个理论用他的名字命名是公平的。（恩格斯原注）

过并完全包含在这个概念自身里面的一切预备阶段，而向着自己本身的方向發展着。然后它使自己“异化”，轉化为自然界；它在自然界中并没有意識自己本身，而是采取天然的必然性的形式，經過新的發展，終於在人身上重新达到自我意識。在历史上，这个自我意識又从粗野状态掙脫出来，直到絕對概念在黑格尔的哲学中又完完全全地达到自己本身为止。在自然界中和历史上所显露出来的辯証的發展，亦即通过一切迂迴曲折和一切暂时退步而由低級到高級的渐进运动的因果联系，在黑格尔看来，只是概念自我运动的痕迹；这种概念的自我运动是永远不知在什么地方發生的，但無論如何，是永远同任何能思維的人的头腦完全無关的。这种思想体系上的歪曲是應該排除的。我們回到唯物主义的观点以后，重新把人的概念看做现实事物的反映，而不把现实事物看做絕對概念的某一阶段的反映。这样，辯証法便归結为研究外部世界和人类思維的一般运动規律的科学：两个系列的規律，它們在本質上是同一的，但在表现上却是各异的，这只是因为人的头腦可以自觉地应用这些規律，而在自然界中（到现在为止在人类历史上大部分也是如此）这些規律是不自觉地、以外界必然性的形式、在無穷的表面的偶然性中間为自己鋪設道路。这样，概念的辯証法本身就变成只是现实世界的辯証运动的自觉的反映。从而，黑格尔的辯証法就被倒轉过来了，最好是說，使它兩脚着地了，因为以前它是用头着地站着的。并且，值得注意的是，不仅我們發現了这个多年来已成为我們最好的劳动工具和最銳利的武器——唯物主义辯証法；德国工人狄慈根<sup>54</sup>也不依靠我們，甚至不依靠黑格尔而重新發見了它<sup>⊖</sup>。

⊖ 見“一个体力劳动者所關述的人的腦力劳动之本質”一書，汉堡·麥斯涅尔出版局出版。（恩格斯原注）



这样，黑格尔哲学的革命方面就被恢复过来，同时也被解除了那曾经妨碍黑格尔把它贯彻到底的唯心主义镣边。一个伟大的基本思想，即认为世界不是一成不变的事物的总和，而是许多过程的总和，在这一总和中，各个似乎毫不变易的事物以及人的头脑所摄的它们的思想的模像、概念，都是处在不断变化之中，有的在发生着，有的在消灭着，并且，一种前进的发展，不管有怎样表面上的偶然性，也不管有暂时的倒退，终究会给自己打通一条道路，——这个伟大的基本思想，从黑格尔的时代起，就已经深入一般人的意识，现在未必有人还会出来从它的一般形态上来反对它了。不过，口头上承认这个思想是一回事，而把这个思想运用于每一个别场合和每一具体研究领域，却是另一回事。要是我们在研究工作中经常抱着这种观点，那末凡要达到最终解决和永久真理的要求就永远失去意义了；我们永远不要忘记，我们所获得的一切知识，是必然受到我们在获得这些知识时所处环境的局限和制约的。同时，那些在旧的、但还十分流行的形而上学看来不能克服的对立，如真理和谬误、善和恶、同一性和差别性、必然性和偶然性等等，再也不能使我们为之表示过度的尊敬了。我们知道，这些对立仅有相对的意义：凡今天被承认是真理的东西，都有现时隐藏着而过些时候会显露出来的错误的方面；同样，凡现在被承认是谬误的东西，也都有真理的方面，因而，它从前才能被认做真理；那被断定为必然的东西，是由种种纯粹的偶然所构成的，而被认为是偶然的東西，則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，即黑格尔称为“形而上学”<sup>55</sup>的方法，主要是把事物看作一成不变的东西，这种方法的残余至今还牢牢地盘据在人们的头脑中，但是这种方法在它产生时是有重大的历史理由的。在着手研究某种过程以前，应当先研究事物。应当

首先知道这一事物是什么，然后才可以研究其中所發生的变化。自然科学方面的情形，正是这样的。那認為事物一成不变的旧的形而上学，就是从这种把自然界的無生物和有生物都当作一种既成事物来研究的自然科学中成長起来的。当对个别事物的这种研究已經进展到可以向前作出新的决定性步骤的时候，也就是說，已經可以着手有系統地研究这些事物在自然界本身中所發生的变化的时候，于是在哲学領域內就响起了旧的形而上学的灭亡的喪鐘。的确，在上一世紀末以前，自然科学主要是搜集材料的科学，即研究既成事物的科学，但是在本世紀，自然科学在本質上已成為整理材料的科学，即研究过程、研究这些事物發生和發展、研究那把自然界这些过程結合为一个偉大整体的联系的科学了。研究动植物有机体种种过程的生理学，研究个别机体从胚芽状态到成熟时發展过程的胚胎学，研究地壳逐漸形成过程的地質学，——所有这些科学都是我們这一世紀的产兒。

对于自然界中所發生的种种过程的相互联系的認識，特别是由于以下三种偉大發現而大步地前进了：

第一、是由于細胞的發現，即發現細胞是一种單位，整个植物体和动物体都是从这一單位的繁殖和分化而發展起来的。这一發現，不仅使我們相信一切高等有机体都是按着一个共同規律發育和生長的，而且它指出細胞具有变异能力，从而就說明了引起有机体物种变异的道路，由于这种变异，有机体才能实现一个比起單純的个体發育更重大的發育过程。

第二、是由于能的轉化的發現，这一發現表明了那一切首先在無机自然界中起作用的所謂力，即机械力及其补充力，所謂位能、热、放射（光和輻射热）、电、磁、化学能等，都是万有运动的各种表現形式，这些运动形式按照一定的数量关系由一个轉变为另一个，

因此当一种形式的某个数量消灭时，就有另一种形式的一定数量代之出现，于是，自然界中的一切运动都可归结为一种形式转化为另一种形式的不断过程。

第三、是由于达尔文初次提出的有联系性的证据，这些证据证明现在我們周围的一切有机体，連人也在內，都是由于少数原先为單細胞的胚芽經過長期發展的結果而發生的，这些胚芽又是由那些借化学作用而發生的原形質或蛋白質所形成的。

由于有这三个偉大發現和自然科学的其他巨大成就，我們現在不仅能够發現那存在于自然界个别領域內种种过程之間的联系，而且整个說來也能發現那把这些个别領域結合起来的联系了。这样，依靠实验的自然科学本身所提供的材料，就可以用頗有系統的形式描繪出自然界这一有联系的整体的全貌。描繪这样一种自然界的全貌，在以前是所謂自然哲学的任务；而自然哲学只能这样来描繪，就是用理想的、幻想的联系来代替它还不知道的現象的真实联系，用虛構来代替所欠缺的事实，仅仅从想像上来填补事实上的空白。这样，自然哲学也說出了許多天才的思想，預測到了許多未来的發現，然而也有不少謬論。当时是不能不这样的。現在，我們只要用辯証法去观察一下自然研究的結果，而从这些結果的自身联系的观点去观察一下，就足以制成一个現代令人滿意的“自然体系”，并且現在对这种联系的辯証性的意識，甚至已不顧自然科学家們的意志而滲入到他們的形而上学的头腦中了，所以現在自然哲学也就完結了。凡想使它复活的任何企圖，不仅是多余的，而且是后退一步。

凡可以应用于現在被我們理解为历史發展过程的自然界的，同样也可以应用于社会历史的一切部門和所有研究人类(及神的)事物的各种科学。像自然哲学一样，历史哲学、法律哲学、宗教哲

学等等都是拿哲学家所臆想出来的联系来代替应当在事变中去发现的真实的联系；把历史（無論其全部或各个部分）看作是观念的逐渐实现过程，并且，用不着說始終只是每个哲学家所喜爱的那些观念的逐渐实现过程。从这观点就可以得出結論說，历史是不自觉地、但必然地为了实现某种事先抱定的理想目的而努力；例如，在黑格尔那里，这样的目的便是实现他的绝对观念，在他看来，力图达到这个绝对观念的意向便是历史事变中的内在联系的所在。这样，真实的、还不知道的联系就由某种新的、不自觉的或渐渐意識到的神秘的天意所代替了。由此可見，在这里也完全像在自然領域里一样，應該發現真实的联系，排除这种臆造的、人为的联系。这一任务，归根到底，就是要發現那些作为支配規律在人类社会史上起作用的一般运动規律。

但是，社会发展史却有一点是和自然发展史根本不相同的。这就是：在自然界中（把人对自然界的反影响，暫且撇开不提）彼此發生作用的，只是一些盲目的、不自觉的力量，而一般規律是表现在这些力量的相互作用中。在这里，任何地方，無論在外表上看得出的無數仿佛是偶然的現象中，或在可以証实这些偶然現象内部仍有規律性存在的最終結果中，都沒有自覺的、預期达到的目的。反之，在社会历史領域內起作用的，則是人，而人是賦有意識、經過深思熟慮而行动或受因热情驅使而行动、并且抱有一定目的的。在这里，無論什么动作，都不是沒有自覺的意圖，沒有預期的目的的。但是，不管这个差別对于历史的研究，尤其是对于个别时代和个别事变的研究是如何重要，它絲毫不能改变历史进程服从内在的一般規律这一事实。就是在这一領域內，尽管各个人都有自覺期望的目的，但在現象的表面上，整個說來，好像也是偶然性在支配着。人們所期望的东西，仅在很少的場合才能如願以償；人們所

抱定的目的，大部分是彼此冲突和矛盾，或者有的因其本身的实质而根本就办不到，有的因缺乏实现的手段而不能达到。这样，许许多多个别意向和个别行动间的冲突，在历史领域内造成了一种同不自觉地行动的自然界中所盛行的状态完全相似的状态。行动有着某种预期的目的；但实际上从这些行动所产生的结果，却根本不是所期待的。有时这种结果起初似乎是和预期的目的相符合的，但到了最后仍旧远不是所期待的东西。这样，结果，整个说来，在历史现象领域内同样也是偶然性在支配着。不过凡表面上看上去是偶然性在起作用的地方，其实这种偶然性本身始终是服从于内部的隐藏着规律的。全部问题就在于发现这种规律。

不论历史的进程如何，人们总是这样来创造历史的：各人都在追求自己的、自觉抱定的目的，而这许多按不同方向行动的意向及其对外部世界发生的各种各样的影响的总和，就是历史。可见，问题还归结为，这许多个别人所想有的究竟是什么。意志是由欲念或思虑来决定的。而直接决定欲念或思虑的杠杆，往往是性质极不一样的。有的可能是外界的事物，有的可能是观念性的动机，如功名心、“为真理和正义服务的热忱”、个人的憎恶，或甚至是纯粹个人的各种癖好。可是，一方面，我们已经看到，在历史上行动的许多个别意向，在大多数场合下所引起的后果并不是所期望的，而完全是另一种的、往往是恰恰相反的，因而，这些动机对于最终结果说只有从属的意义。另一方面，又产生了一个新的问题：这些动机背后隐藏着的是什么样的动力？行动者的头脑中采取这些动机形式表现出来的历史原因又是什么？

旧唯物主义从来没有提出过这样的问题。所以，它对于历史的见解——就算它一般对历史具有某种见解——在本质上是实用主义的：它按照行动的动机来判断一切事物，把历史人物分为君

子和小人，并認為君子照例是上当的，而小人照例是得勝的。旧唯物主义由此得出結論說，在历史上很少有教益的东西；而我們由此得出的結論是：旧唯物主义在历史領域內自己背叛了自己，因为它認為在历史領域中起作用的观念的冲动力是事变的最終原因，而不去研究隱藏在这些冲动力后面的是什麼，这些冲动力的冲动力又是什麼。不徹底处并不在于承認有观念的冲动力存在，而是在于停止在这种冲动力上面，不再进一步去探討这些观念的冲动力的动因。相反，历史哲学，特别是以黑格尔为代表，承認历史人物所标榜的动机以及真实的动机，都根本不是历史事变的最終原因，承認这些动机后面还有别的动力，而这种动力是应当加以研究的。但是历史哲学并不在历史本身中寻求这种动力；反而从外面，从哲学的思想体系里把这种动力輸入到历史中去。例如，黑格尔，他不从古希腊历史本身的內在联系來說明这个历史，而只是干脆地宣布，古希腊历史無非是“美妙的个性形式”的制成，是真正的“艺术作品”的实现。就这一点說，黑格尔关于古希腊人虽作了許多精彩而深刻的評論，可是現在这种只是一些空談的說明已經不能使我們滿足了。

因此，当說到研究历史人物的动机背后的动力，——不管这是否已經被意識到，或像事实上往往發生的，是沒有被意識到，——說到研究那些归根到底構成历史的真正动力的力量的时候，应当注意到的，与其說是个別人物——即使是最杰出的人物——的动机，不如說是推动大量人們、推动整个民族、而在每一民族中間又是推动整个階級行动起来的动力。并且在这里重要的也不是短时的爆發，不是轉瞬即逝的閃光，而是引起偉大的历史变迁的長期的运动。探討那些明显地或不明显地、直接地或以思想形式、也許甚至以幻想形式反映在行动着的群众和其領袖即所謂偉大人物的头

腦中而成为自觉的动机的动因，——这就是踏上了一条唯一可靠的道路，只有这条道路可以引导我們去認識那些在一般历史中以及在历史的各个时期或在个别国家内起支配作用的規律。凡推动人們行动起来的一切，都必然要經過他們的頭腦；可是这一切在人們頭腦中采取什么形式，这在極大程度內要看情况而定。在一八四八年，萊茵省的工人还打坏机器，現在他們就不这样作了。但这完全不等于說，工人已經容忍按資本主义方式来应用机器了。

在以前的各个时期，历史动因和其后果的联系是混乱而隱蔽的，所以要研究这些动因差不多是不可能的；現在这种联系已經簡單化了，謎語終於有可能解答了。自从采用大工業的时候起，即至少从一八一五年簽訂欧洲和約<sup>56</sup>的时候起，在英国，誰都知道，两个階級，即占有土地的貴族(landed aristocracy)和資產階級(middle class)夺取統治权的意向，曾經是該国全部政治斗争的重心。在法国，随着波旁王族的返国，同样的事实也使人們意識到了。复辟时期的历史家，从梯叶里到基佐，从米涅到梯也尔<sup>57</sup>，都經常指出这一事实是理解中世紀以来法国历史的鑰匙。而从一八三〇年起，在这两个国家里，工人階級即無产階級，都被認為是为爭取統治权而斗争的第三个战士。当时关系已經如此簡單化，只有故意閉起眼睛的人們才看不見，这三大階級的斗争和它們的利益冲突，是推动整个近代史、至少是上述两个最先进国家的近代史的动力。

但是这些階級是怎样發生的呢？驟然看来，把从前大規模封建土地占有制的起源，还可以(至少較近地)归于政治的原因，归于暴力的掠夺，可是这对于資產階級和無产階級却是不可思議的了。十分明显的，这两大階級的起源和發展是由純粹經濟的原因決定的。同样明显的，土地占有制和資產階級之間的斗争，正如資產階級与無产階級之間的斗争一样，首先是为了經濟利益而进行

的，政治权利不过是用来实现经济利益的手段。资产阶级和无产阶级的发生，都是由于经济关系发生了变化，确切些说，都是由于生产方式发生了变化。这两个阶级的发展，都是由于起初从行会手工业转向工场手工业、随后又从工场手工业转向用蒸汽和机器装备起来的大工业。在发展的一定阶段上，资产阶级使用的新的生产力，——首先是分工和把许多单个的工人联合在一个共同的手工业场企业里，——以及靠生产力而发展起来的交换条件和交换需要，就同现存的、历史上所继承下来而由法律奉为神圣的生产制度不能相容了，换句话说，就同封建社会制度所固有的行会特权以及其他许多个人特权和地方特权（这些特权对于非特权等级是同样无数的桎梏）不能相容了。于是以资产阶级为代表的生产力，便暴动起来，反对封建土地占有者和行会师傅所代表的生产制度了。斗争的结局是大家都知道的。封建的桎梏被砸碎了：在英国是逐渐地被砸碎的，在法国是一下子被砸碎的，在德国直到如今还没有被彻底砸碎。但是，如同工场手工业在其发展的一定阶段上曾经和封建的生产制度发生冲突一样，大工业现在也已经同代替封建生产制度的资产阶级制度相冲突了。被资产阶级制度所拘束、受资本主义生产方式的狭隘范围所束缚的大工业，一方面使全体广大的人民群众不断地越来越多地无产阶级化，另一方面，却制造出日益增多的大量生产品，找不到销路。生产过剩和普遍的贫困，——两者互为因果，——这就是大工业所陷入的一种荒谬的矛盾，这个矛盾必然地要求通过改变生产方式来使生产力免去今日的桎梏。

这样，至少对于近代史，已经被证明：任何政治斗争都是阶级斗争，而任何争取自身解放的阶级斗争，不管它不可避免地具有政治的形式（因为任何阶级斗争都是政治斗争），归根到底，都是为了经



濟上的解放而进行的。因此，毫無疑問，至少在近代史上，国家，政治制度，是从屬的要素，而市民社会<sup>58</sup>，即經濟关系領域，則是決定性的要素。根据对国家的旧观点看来（黑格尔也有这样的观点），恰恰相反，国家是決定性的要素，而市民社会則是被決定的要素。外表上的情形是和这相适合的。就个別人說，为了开始行动起来，凡引起他的行动的一切冲动力，都必然要通过他的头腦，都一定要轉变为他的意志的动机；同样，市民社会的一切要求（不管当时是哪一個階級統治着），也必然要通过国家的意志，以便以法律形式取得人人应遵守的效力。这是問題的形式方面，这方面是很容易明白的。但是，試問这个仅仅是形式上的意志，——不論是个別人的或整个国家的意志，——其内容是什么呢？这一内容是从何而来的？为什么人們所願望的正是这个，而不是别的？我們在寻求这个問題的答案时，便可看到，在近代史上，国家的意志，整个說来，是由市民社会的要求的变化，是由某一階級的統治，归根到底，是由生产力和交換关系的發展決定的。

既然甚至在我們拥有巨量生产資料和交通工具的近代，国家也不是一个独立的領域，并且不是独立地發展着，無論其存在与發展，归根到底，都是依賴于社会生活的經濟条件，那末，这对于以前的一切时期更是如此了，因为那时人們物質生活的生产資料还没有这样丰富，因而那时这种生产的必然性必不可免地在更大程度上支配着人們。既然甚至在現今这大工業和鉄路的时代，国家，整个說来，也还只是在生产中占統治地位的階級的經濟要求的集中表現，那末，国家的这一作用在以前的时候，就更加不可避免地是这样的了，因为那时每一代人都要比我們今天更多地耗費一生的大部分時間来滿足自己的物質需要，因而那时他們要比我們今天更多地依賴于这种物質需要。在研究从前各个时代的历史的时

候，只要对于这一方面加以認真的注意，就更令人信服地証明这一点。但是，不用說，在这里我們不能进行这种研究了。<sup>58</sup>

如果說国家和国家法<sup>59</sup>是由經濟关系来决定的，那末很明显，民法<sup>60</sup>也應該是如此的。因为民法的作用，在本質上就是確認各人与各人之間的現存的、即在一定情况下是正常的經濟关系。不过这种確認所取的形式，可以是很不相同的。例如，可以把旧的封建法权形式的很大一部分保存起来，而在这种形式中加进资产阶级的內容，甚至在封建的名称下干脆偷偷地換上资产阶级的意义，象在英国依其民族发展的全部进程而发生的那样。也可以象在西欧大陆上那样，拿商品生产者社会的最初的世界性法律即羅馬法作基础，对于单纯商品所有者的一切本質的法律关系（如买主与卖主，債权人与債務人，契約，債務等），加以极端精確的規定。这样作时，还可以——为了适合小资产阶级社会、甚至半封建社会的需要，——或者是在审判的实践中把这个法律简单地貶低到这个社会的水平上（普通法），或者是依靠似乎开明的講究道德的法律家把它改造为一种适应于上述社会状态的特殊法典；这个法典，在这种情况下就是从法学观点看来也是不好的（普魯士地方法）。最后，也可以在资产阶级大革命以后，根据这同一个羅馬法，創造象法蘭西民法典<sup>61</sup>这样典型的资产阶级社会的法典，因此，既然民法的准則只是社会生活的經濟条件在法律上的表現，那末这种准則依情况不同而把这些条件有时表現得好，有时表現得坏。

在国家里面，头一个支配人的思想体系的力量出现在我們的面前。社会設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，就获得对于社会的独立性，并且它愈是成为某一阶级的机关和愈是直接地实现这一阶级的統治；它就愈加独立起来。被压迫阶级反对統治阶级的

斗争必然要变成政治的斗争，变成首先是为反对这一阶级的政治统治而进行的斗争。对于这一政治斗争和它的经济基础两者间的联系的認識，就日益模糊起来，有时竟完全消失了。即使这一認識在斗争者那里还没有完全消失，但是它在历史家那里差不多总是缺乏的。在古代描述罗马共和国内部斗争的历史家当中，只有亚畢安<sup>62</sup>一人清楚明白地告訴我們，这一斗争归根到底是为了什么而进行的，也就是說，是为了土地所有权而进行的。

国家自从成了对社会的独立的力量以后，馬上就产生了新的思想体系。这就是說，在职业政治家那里，在国家法理論家及研究民法的法律家那里，和经济事实的联系就最終消失了。为了取得法律的确認，经济事实在每一个別場合下，都得采取法律动机的形式<sup>63</sup>。并且，不用說，要考虑到已存法律的全部体系。所以，人們便覺得法律形式是一切，而经济內容則微不足道了。国家法和私法被看作两个独立的領域，两者各有自己独立的历史的发展，两者本身都可以有系統的解釋，并要求通过彻底根除一切内部矛盾而达到系統化。

更高级的思想体系，即更加离开物質经济基础的思想体系，則采取了哲学和宗教的形式。在这里，观念跟自己的物質存在条件的联系，越来越混乱、越来越被一些中間环节弄模糊了。然而这一联系仍然是存在着。正如从十五世紀中叶起的整个文艺复兴时代一样，从那时起重新觉醒的哲学，在本質上，也是城市发展的产物，即市民发展的产物。哲学仅仅是按自己的方式表现了那些和中小市民发展为大资产阶级的过程相适应的思想。在前一世紀的英国人和法国人中間，这种情形是表現得很明显的，他們往往既是經濟学家，又是哲学家。关于黑格尔学派，我們在上面已經把这一点說明过了。

不过我們要簡略地談談宗教。宗教离开物質生活最远，好像是同它最不相干了。宗教是在最原始时代从人們对于自己本身和周圍的外部自然的極愚昧、極模糊、極原始的观念中产生的。但是，任何思想体系一經产生后，便和現有的全部观念相結合而發展起来，并把現存观念加以进一步的改造。不然，它便不成其为思想体系了，也就是說，它便不是把思想当作具有独立發展和仅仅服从自己規律的独立实体来处理了。人們的物質生活条件归根到底决定着人們头腦中發生的思想过程这一事实，在这些人們中間必然是沒有意識到的，否則，全部思想体系都要完結了。最初的宗教观念大部分对于每个有血統关系的部族集团是共同的，在这些集团分裂以后，便依各个部族所遭遇的生活条件而特殊地發展起来。在一系列这样的部族集团，如雅利安人(所謂印度欧罗巴人)中間，宗教观念的發展过程已由比較神話学詳細地研究过了。每一个別部族中間这样形成的神，都是全部族的神，这些神的权力不越出它們所保护的部族地区境界以外。越出这个境界以外，就由別的神来独占地統治了。只要創造这些神的民族存在时，这些神也就存在于人們的观念中，这些民族灭亡了，这些神也就随着灭亡下去。各旧有民族因遭受羅馬帝国的打击而沒落了(关于羅馬帝国發生的經濟条件，我們不能在这里加以研究了)。一些旧有的民族的神也沒落了，甚至羅馬的一些神，也不能逃避这个命运，因为它們是按羅馬城的狹小尺寸剪裁成的。羅馬曾企圖除本地的神以外，还同时供奉一切稍微受崇敬的外国的神，这一事实就明白地暴露出有拿世界宗教来补充世界帝国的需要。但是不能照样用皇帝的一道敕令来創造新的世界宗教的。新的世界宗教，即基督教，早已从那綜合起来的东方神学——特别是犹太神学和庸俗化了的希臘哲学——特别是斯多葛派哲学兩者的混合物中悄悄地产生了。我們

現在只有經過精密的研究，才可以知道，最初的基督教是什麼樣子，因為流傳到現在的基督教已經是尼克亞<sup>64</sup>宗教會議為了使它適合於國教稱號而賦予它的那種官方形式了。但無論如何，它發生後經過二百五十年變成國教這一事實，足以表明它是多么適應於當時的情勢了。在中世紀，隨著封建制度的發展，基督教也採取了和它相應的一種具有相應的封建教階制度的宗教形態。當市民階級強大起來的時候，新教派的異教起初在法國南部城市最繁榮的時代在亞爾比哥派<sup>65</sup>中間同封建的天主教相對抗而發展起來。中世紀把思想體系的一切其他形式，如哲學、政治、法律學，都合併在神學以內，並且變為神學的一些小部門。因此，當時任何社會運動和政治運動都不得不採取神學的形式。群眾的感情是僅僅由宗教食物來養活的；所以，為了引起暴風驟雨般的運動，就必須使這些群眾的自身利益穿上宗教的外衣。正如市民階級從最初起就給自己創造了一種附屬品，即不屬於任何一定等級的窮苦的城市平民、零工及各種僕役，亦即後來無產階級的前驅者，宗教方面的異教也早就分成了兩種：一種是市民溫和派，一種是甚至也受市民異教徒所憎惡的平民革命派。

新教派的異教的不可根絕是同日益加强的市民階級的不可戰勝相適應的。當這個市民階級已經充分強大的時候，他們從前的主要帶着地方性質的對封建貴族的鬥爭便開始具有民族的規模了。第一次大規模的行動發生在德國，這就是所謂宗教改革。那時市民階級還不够強大和發展，不能把所有其他的叛亂等級如城市平民、下級貴族和鄉村農民都團結在自己的旗幟下面來。首先遭受失敗的是貴族；那時爆發了農民起義，形成整個革命運動的最高點。但是城市背棄了農民，革命被各地諸侯的軍隊鎮壓下去了，而這些諸侯就享受了革命的一切有利的果實。從那時起，德國

有整整三个世紀就从那些在历史上能独立和积极行动的民族中間消失了。但是除了德意志人路德之外，还有法蘭西人加尔文。他以道地法国式的尖銳性突出地表现了宗教改革的资产階級性質，使教会具有共和的、民主的形式。同时，路德的宗教改革运动在德国蜕化了，把該国引向灭亡；而加尔文的宗教改革运动却成了日內瓦、荷蘭和蘇格蘭等地共和党人的旗帜，把荷蘭从西班牙和德意志帝国的統治下解放出来，并为英国發生的资产階級革命的第二幕提供了思想体系的外衣。在这里，加尔文主义是遮掩当时资产階級利益的真正的宗教面具，所以它在一六八九年革命以一部分貴族与资产階級間的妥协而結束以后，沒有获得完全的承認。英国的国家教会恢复了，但是它已不是帶着从前那样的形式，已不是帶着由国王充任教皇的天主教的形式了；它已深深地塗上了一層加尔文主义的顏色。旧的国家教会是庆祝欢乐的天主教礼拜日，而迫害枯燥的加尔文派礼拜日的。新的充滿着资产階級的教会，則采用后一种礼拜日，这种礼拜日至今还在裝飾着英国。

在法国，一六八五年加尔文派的少数曾經被压服，被迫归依天主教或者被驅逐出国了。可是这有什么用处呢？那时自由思想家培尔的活动已經很积极，而一六九四年伏尔泰又誕生了。由于有路易十四的暴力措施，法国资产階級很容易就使自己的革命具有了非宗教的、純粹政治的形式，具有了这唯一跟资产階級已發展的状态相适应的形式。出席国民會議的不是新教派，而是自由思想者了。这意味着基督教已經踏进了最后阶段。它从此再不能为某一进步階級的意向提供思想体系的外衣了；它越来越变成專供統治階級簡單地用作管理手段，用作箝制下層階級的的工具的东西了。并且每个統治階級都利用与自己相适合的宗教：占有土地的貴族利用天主教的耶穌会派或新教的正統派，自由的和急进的资产者

則利用唯理主义。至于这些老爷們自己相信不相信他們的宗教，这在事实上是完全無關重要的。

这样，我們看到，宗教一旦产生后，总是保存某些由前代遗留下来的观念，因为一般說来，傳統在思想体系的所有領域內都是一种巨大的保守力量。但是这些傳統观念中所發生的变化，是由造成这一变化的人們的階級关系即經濟关系来决定的。在这里只說这一点就够了。

上面的叙述只能对馬克思的历史理論作个一般的概述，至多也只能举些例子說明一下这个理論。为了証明这个理論的真实性所需要的証据，只能从历史本身中借用；并且在这里我敢肯定說，在其他著作中这个証据已經引用得很够了。可是馬克思的历史理論在历史領域內給了哲学以致命的打击，正如辯証的自然观使一切自然哲学都成为無用的和不可能的一样。現在無論在那一方面，都不是要从头腦中想出联系，而是要从事实本身中去發現这种联系了。这样，对于已从自然界和历史中被驅逐出去的哲学，要是还留下什么的話，那就只留下一个純粹思想的領域，就是論究思維过程本身規律的学說，即邏輯和辯証法。

\* \* \*

在一八四八年革命以后，“有教养”的德国已經抛弃了理論而从事实际的活动了。以手工劳动为基础的小手工業和工場手工業已讓位給真正的大工業了。德国重新出現在世界市場上。新成立的小德意志帝國<sup>⊖</sup>至少排除了这一發展道路上的由于有許多小国存在、封建制度殘余及官僚制度所造成的最令人憤恨的障碍物。但随着投机事業的离开哲学家的研究室而在証券交易所里給自己筑

<sup>⊖</sup> 系指一八七一年在普魯士领导下所建成的德意志帝國(奧國不在內)。——編者注

起一座宮殿，有教養的德國便失去了對理論感到的偉大興趣（這種興趣在德國受深沉的政治上的屈辱時代曾經是德國的光榮），不管所得的成果在實踐上是否有用，不管它是否跟警察的命令相抵觸，而對純粹科學研究感到的興趣。誠然，德國的官方的自然科學仍然還是站在當代要求的高峰，特別是在局部的研究工作方面。但是正如美國“科學”雜誌所公正地指出的，現時在研究個別事實之間的偉大聯繫方面和把這些聯繫概括為種種規律方面獲得有決定性成就的，主要是英國，而不是像從前那樣是德國了。至於說到歷史科學，包括哲學在內，那末在這裡，那種舊有的、不顧一切地從事理論研究的精神也已隨着古典哲學而完全消失了。取而代之的，則是不動腦筋的折衷主義，是恐怕失去職位和收入的顧慮，乃至極其卑劣的升官發財的思想。這種科學的官方代表者都已變成了公開地站在資產階級和現存國家一边的思想家，但這已是在兩者都公然敵視工人階級的时代。

德國人愛好理論的興趣，現在只是在工人階級中間還繼續活着，沒有衰退。在這裡，不論用什麼手段也不能把它消滅掉。在這裡，沒有任何升官發財的思想，沒有任何期待上峰開恩庇護的念頭。反之，科學愈是表現得勇敢和堅決，它就愈加符合於工人們的利益和向望。新的方向在勞動發展史中找到了理解全部社會史的鎖鑰，自始就主要地是面向工人階級的，並且受到了工人階級方面的同情，這種同情它從官方科學是尋找不到也期望不到的。德國的工人運動是德國古典哲學的繼承人。

弗·恩格斯寫於一八八六年。

載於一八八六年的“新時代”雜誌，於一八八八年於斯圖加特城印成單行本。



---

## 附 录

### 关于費尔巴哈的提綱

卡·馬克思

—

从前的一切唯物主义，包括費尔巴哈的在內，其主要缺点是：把事物、现实、感性，只是从客体的形式或是从直觀的形式去理解，而不是当作人的感性活动，当作实践去理解的，不是主观地去理解的。所以，結果竟是这样：那能动的方面是和唯物主义相反地由唯心主义加以發展了，——但只是由它抽象地加以發展了，因为唯心主义当然是不知道现实的感性的活动之为现实的感性的活动的，費尔巴哈想要研究跟思維对象确实不同的感性对象，但是他把人的活动本身不是理解为物質性的活动。所以，他在“基督教的本質”一書中只是把理論的活动才看作真正人的活动，而把实践只是从它的卑污的小商人活动的表现形式上去加以理解和确定。所以，他不了解“革命”活动的意义，不了解“实践批判”活动的意义。

## 二

人的思維是否具有对象的真理性，这个問題并不是一个理論問題，而是一个实践的問題。人应该在实践中証明自己思維的真理性，即自己思維的现实性和力量，亦即自己思維的此岸性。关于离开实践的思維是否现实的爭論，是一个純粹經院哲学的問題。

### 三

有一种唯物主义的学說，認為人是环境和教育的产物，因而認為改变了的人是另一些环境和一种改变了的教育的产物，——这种学說忘記了：环境正是被人所改变的，而教育者本人是必須教育成的。因此，这种学說必然会达到这样的結論：把社会分成兩部分，其中一部分高出于社会之上（例如罗柏特·欧文的学說，就是如此）。

环境的改变和人的活动的改变的一致，只能看作和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”这一事实，即从將世界的二重化为宗教的、想像的世界和现实的世界这一事实出發的。他致力于把宗教世界归結为它的世俗基础。他没有注意到，在做完这一工作以后，主要的事情还没有做呢。因为，世俗的基础使自己和自身分离而轉入云霄，成为一个独立王国，这个情况，只有用这个世俗基础的自我分裂及自我矛盾才能說明。因而，对于世俗基础本身，首先应当从它的矛盾上去理解，然后用排除这种矛盾的方法，在实践上使它革命化。因此，例如，自从發現世俗家庭是神聖家庭的秘密以后，世俗家庭的本身就应当受到理論上的批判，而在实践上用革命方法加以改造。

### 五

费尔巴哈因不滿意于抽象的思維，而訴諸感性的直觀；但是，他不把感性看做人的感性的实践活动。

## 六

費尔巴哈把宗教的本質归結为人的本質。但是，人的本質并不是各个个人所固有的抽象物。就其现实性說来，人的本質乃是社会关系的总和。

費尔巴哈不是对这种现实的本質进行批判，所以他不得不：

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

(二)所以，他只能把人的本質理解为一个“类”，理解为一种仅靠天然紐帶把許多个人联系起来的內心的、瘖啞的共同性。

## 七

所以，費尔巴哈沒有看到，“宗教感情”本身是社会的产物，而他所予以分析的抽象的个人，实际上是屬於一定的社会形式的。

## 八

社会生活在本質上是实践的。凡是把理論引誘到神秘主义方面去的神秘东西，都能在人的实践中及对这个实践的理解中得到合理的解决。

## 九

直觀唯物主义，即不是把感性理解为实践活动的唯物主义，至多也只能作到对“市民社会”里的个别个人的直觀。

## 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

是人类的社会或社会化了的人类：

十一

哲学家們只是用不同的方式說明世界，而問題却在于改變世界。

本提綱系卡·馬克思寫于一八四五年春。

弗·恩格斯于一八八八年初次發表，作為他的“費爾巴哈論”一著單行本的附錄。

## 注 釋

- 1 參看馬克思著“政治經濟学批判”中文譯本，人民出版社一九五五年版，III—IV 頁。——第 1 頁。
- 2 所謂德国古典哲学是指十八世紀末和十九世紀上半期康德、費希特、謝林、黑格尔、費尔巴哈等人的哲学而言的。——第 1 頁。
- 3 “新时代”(Neue Zeit) 是德国社会民主党的理論周刊。創办于一八八三年。从創刊起到一九一七年主編者为考茨基。在好多年間，該刊被認做正統馬克思主义的机关刊物，但在“自由討論”的名义下也刊載修正主义的文章。主編者考茨基本人完全投降于机会主义，后来把該刊变成中派的刊物。左翼社会民主党人——盧森堡、梅林等，在第一次世界大战前即拒絕与該刊合作。一九一七年沙文主义的社会民主党总管理处免去考茨基的編輯职务，委派公开的沙文主义者孔諾接替。此后該刊即完全失去意义，于一九二三年停刊。——第 2 頁。
- 4 巴士底是巴黎的一个城寨，在十八世紀末期法国资产阶级革命以前用作監獄，主要是囚禁反对王权的政治犯，不經法庭和申訊。在法国资产阶级革命之初，一七八九年七月十四日，巴黎起义群众攻占巴士底，加以破坏。因此，七月十四日在法国是个人民的节日。——第 3 頁。
- 5 弗里德里希·威廉三世(一七七〇—一八四〇)是一七九七年至一八四〇年的普魯士国王。在拿破侖战争时期，因普国的落后和其政体的腐朽暴露無遺(在一八〇六年耶拿和奧威爾斯特一役慘敗)，被迫实行局部改革。在拿破侖被歼灭以后，背信弃义地違反自己的立宪諾言，加入神聖同盟，并在保存封建貴族統治的条件下，实行了反动專制的政体。——第 4 頁。
- 6 所謂屬性(Attribute) 就是事物的必要的、本質的、不可缺少的标志，与它的偶然的、暫时的状态一偶有性不同，沒有这种标志，事物既不能

存在，也不可想像。如辯證唯物主义認為運動是物質的主要標志，即物質的屬性。——第4頁。

7 黑格爾在他的著作中的某些地方曾用積極的態度談到法國大革命。他認為在革命之前法國政府不是合乎理性的，認為當時法國的統治階級，無論在政治上、經濟上、道德上都在日益解體。在法國大革命開始時，法國資產階級並不是推翻法國的君主制，而只是加以限制（即君主立憲），這時黑格爾抱着歡迎態度，把這一革命比作太陽東升，因為他是主張君主立憲的，不贊成君主獨裁的。但是在法國大革命過程中，當人民群眾有了積極的發動、走上了舞台、發生了革命的戰爭的時候，發生了對貴族的所謂恐怖的時候，黑格爾就反對了，他反對給與人民以民主甚至是資產階級的民主，他也反對所謂普遍的權利平等。——第4頁。

8 恩格斯在這裡是指歷史唯物主义方面的東西而言的。我們知道，發展是有規律性的，它的每個階段都是具有必然性的，這些階段是不能任意跨過去的。例如階級社會在一定條件下是有其存在的理由的。又例如：資本主義社會在一定條件下是有其必然性的，是有其相對性的。黑格爾不了解發展是絕對的，保守乃是相對的。因此，恩格斯指出：黑格爾的體系窒息了他的方法，使之不能作出革命的結論。黑格爾給普魯士王國存在的必然性作出了證明，但他不是用歷史的觀點，不是用發展的觀點去證明它，從而變成這一王國的辯護人。馬克思列寧主義指出了資本主義社會在一定條件之下的必然性，指出了這一社會的矛盾，解決這一矛盾即是消滅這一社會。因此，馬克思列寧主義辯證法是向前看的，是革命的；而黑格爾的辯證法，是面向過去，沒有看到當時的現實中的矛盾。——第6頁。

9 黑格爾所說的“絕對觀念”或“絕對精神”含有神的意思。根據他的唯心主義體系，“絕對觀念”在自然界和人類出現以前即已存在，它是世界的基础。他的“絕對觀念”乃是神的別名。他使人類的意識脫離自然界，把這種意識變成獨立的主体，使它神化，並硬要它在發展過程中產生出自然界、社會、人類本身等。事實上，離開人或人腦而獨立存在的觀念是沒有的，也是不能有的。自然界、社會是在發展着，而觀念的發展只是客觀現實發展的反映而已。因此，黑格爾哲學的全部基础是荒謬和反科學的。——第7頁。

- 10 亦譯“外在化”或“外化”，“轉化”、“否定”的意思，就是說精神向外轉化到與它自身相異的對方面去。黑格爾認為“絕對觀念”內部是矛盾的，它不斷運動和變化，轉變為自己的對立面。它的這種辯證的自我發展過程有三個階段：第一階段是邏輯階段，那時它還作為“自然界出現以前的”存在，作為“純粹思維的原素”而活動着，在這一階段，“絕對觀念”則是邏輯的概念和範疇體系，即邏輯體系。在第二階段，“絕對觀念”轉化為自然界，後者在黑格爾看來就是“絕對觀念的異存”。第三階段即觀念發展的最高階段是“絕對精神”，在這一階段，“絕對觀念”否定自然界，回復到自身。——第7頁。
- 11 這里恩格斯是指德國君主立憲制而言。所謂間接的是指通過德國的官僚國家機構去統治而言；所謂有限的和溫和的是指比起專制政治來要溫和些，並且也有一定的限制而言。德皇弗里德里希·威廉三世曾有過諾言要搞君主立憲，於是黑格爾就相信了這一句話。但是這一諾言沒有得到實現，到了弗里德里希·威廉四世時仍然沒有實現；直到一八四八年後，由於革命才制定了憲法。就是革命以後所制定的憲法也不是民主的憲法。憲法中沒有規定普遍的選舉。它反映了當時德國資產階級民主傾向的軟弱性。這樣的憲法正好是黑格爾所要求、所贊成的。他要求德國按照這一道路發展。

原因是在革命以前，德國大工業還很少發展，僅手工業較為發達。工業中主要是城市的小資產階級。這一情況也就說明了，當時德國大工業無產階級還是很少的，甚至有的無產階級也具有小資產階級的傾向。但這時，德國商品貨幣經濟得到了發展，而農民也成為了小資產階級。德國當時的這種小資產階級的性質也就說明了為何當時在德國缺少能推翻德國政府的力量。恩格斯關於當時德國的情況有一段生動而深刻的描寫，他寫道：“這簡直是一堆腐爛了、腐朽了的东西。誰也不覺得好過。手工業、商業、工業和農業都衰頹到了極點。農民、商人和手工業者遭受了下面兩層壓榨：敲骨吸髓的政府和蕭條的貿易。貴族和王公雖然盡量榨取了奴僕的血汗，總還覺得要增加收入來彌補日益增長的開支。一切糟糕，不滿情緒籠罩全國。沒有教育，沒有啓發群眾智慧的工具；沒有言論出版自由；沒有多少大量的國外貿易；到處都是卑鄙和自私。全體人民都充滿了一種卑下的、奴顏婢膝的、可恥的、唯利是圖的心理。一切都腐朽了，搖動了，眼看就要崩潰了。甚至不能有好轉的希望，因為在民眾中

沒有一種能夠掃除這種腐朽的過時制度的力量。”恩格斯把這種小資產階級的情況叫做德國官僚政治的真正基礎。恩格斯所指的小資產階級關係即指此而言。當時德國小資產階級是很多的，中間沒有分化，直到後來在大工業發展起來的時候才發生了分化。這裏要注意的，即恩格斯關於德國小資產階級的特點的描述只能適用於德國當時的具體情況，不能搬至一切時代。——第7頁。

- 12 奧倫帕斯是希臘的一座高山，希臘神話傳為十二大神所居的神山；宙斯（Zeus）是諸神中的王，轉意為心靈寧靜、儀表威嚴的人。——第8頁。
- 13 所謂庸人氣味系指小資產階級的气味的思想方式。恩格斯在這裏所謂黑格爾和歌德兩人都不能擺脫德國的庸人氣味，意思是說兩人都不能擺脫德國小資產階級庸人的思想方式，因為他們都沒有斷然的行動，眼界極其狹隘，對現實抱著調和的態度，自私自利，對統治者抱著奴顏婢膝的態度。他們不能進行堅決的忘我的鬥爭。當時德國一般的人都沒有脫離這種氣味。列寧在說明這一句話時引用了一句詩：“什麼是庸人呢？一條空虛的腸管。充滿著恐懼心理和盼望上帝開恩保佑的心理。”（見“什麼是‘人民之友’”第一七七頁）馬克思與恩格斯對這種氣味是抱卑視態度的。歌德在自己的詩中有很大的成就，黑格爾在辯證法中有很大的功績，但當談到政治方面時，他們都沒有擺脫世間庸俗的氣味。——第8頁。
- 14 在黑格爾逝世以後，黑格爾學派分成了兩個派別：一個是右翼黑格爾派，一個是左翼黑格爾派，也叫青年黑格爾派。青年黑格爾派是代表小資產階級民主派的利益的。這一派的主要人物是D·施特勞斯、A·魯格、鮑威爾兄弟等，他們企圖從黑格爾的哲學中作出無神論的和革命的結論，來論證德國有進行資產階級改革的必要。馬克思和恩格斯在他們的早期著作（“神聖的家族”、“德意志思想體系”）中就揭露了青年黑格爾派思想體系的階級根源，並指出了它在科學上的毫無根據。——第10頁。
- 15 弗里德里希·威廉四世（一七九五—一八六一）是普魯士一八四〇—一八六一年的國王。他依靠反動的地主貴族階級和曾經背叛了人民運動的資產階級，殘酷地鎮壓了德國的一八四八年革命。他於一八四六年“恩施”了反動的憲法，於一八五〇年加以修改，這個憲法確立了以前的保守秩序。這個憲法的效力一直保持到一九一八年。——第10頁。
- 16 “萊茵報”從一八四二年一月一日起在科倫出版，為萊茵地區的資產階級



急進分子所辦。該報是反對反動的普魯士政府的，是德國當時唯一的民主報紙，代表資產階級急進派的利益。青年黑格爾派有很多人在該報上發表文章。一八四二年馬克思同該報合作，從這一年十月起擔任了該報的主筆。在馬克思的領導下該報具有了鮮明的革命民主的方向。馬克思和恩格斯兩人在該報上發表了許多文章。普魯士政府從頭起就對該報實行嚴密的檢查，終於在一八四三年三月十七日把它封閉。——第10頁。

- 17 施蒂納（一八〇六一—一八五六）是卡斯巴·施米德的筆名。他是主觀唯心主義者，是無政府主義的創始人之一。他用他的著作來論證並鞏固了主觀唯心主義觀點。他的觀點是代表帶有左傾情緒的小資產階級分子的利益的。他寫過一本書叫做“唯一的東西及其財產”，於一八四五年出版。他說在社會上起主要作用的就是個人，為了個人的自由，要反對現存世界上的一切。施蒂納是共產主義的敵人，他反對共產主義，他說：將來的社會不應該是共產主義的，而應該是獨立的、自由的手工業者的聯盟。馬克思和恩格斯對“唯一的東西及其財產”一書的批評，詳見“德意志思想體系”一著。——第11頁。

- 18 在十七世紀的英國和十八世紀的法國，隨著兩國資本主義生產方式的發展，自然科學和唯物主義哲學也都發展起來。英國唯物主義哲學的代表者有培根、霍布斯、洛克等。法國唯物主義哲學的代表者有狄德羅、爱尔法洛、霍尔巴赫等。法國唯物主義哲學家是革命的資產階級的代表者，他們利用英國革命的教訓，對“習慣和思想中的農奴制度”進行了無情的鬥爭，在哲學上他們都是英國唯物主義的學生和繼承者。——第11頁。

- 19 費爾巴哈的“基督教的本質”一書於一八四一年在萊比錫出版，其主要論點如下：

第一，關於思維與存在的關係問題，他認為黑格爾所謂的世界理性是臆造出來的。這是在哲學範圍內的宗教殘餘。只有自然界和人是實在的，自然界是第一性的，理性是第二性的（這和黑格爾的說法剛剛相反，黑格爾認為理性是第一性的，自然界是第二性的）。費爾巴哈認為人是自然界的產物，是自然的花朵，而世界理性、上帝都是人腦幻想出來的，不是實在的，黑格爾所說的世界理性也就是上帝。人們頭腦中關於上帝的觀念是荒謬的，應該把這種觀念清除出去。

第二，關於宗教的問題，他認為並不是上帝按著它自己的方式來創

造人类，而是人类按着自己的方式来创造上帝，人们想出什么样的上帝就创造出什么上帝来。上帝是客观化的个人，是人反映在外面的图案。上帝是由于人的痛苦、疾病和不幸而产生的，当人们病倒而感到自己无能为力、需要帮助、需要力量而想使自己变得强有力的时候，当人们知道自己变得强有力的时候，当人们知道的东西很少，想知道很多东西的时候，当人们被欺侮而想使自己强有力、成为全能全知的人的时候，这种幻想就更加强烈，所以就幻想出了上帝、神。

但是，费尔巴哈对于为什么人们会有最高存在物的思想、为什么会产生关于上帝的思想这些问题的解释却是唯心主义的。他不是从人们的经济生活、社会根源中去找寻产生信仰的原因，而是从人们的心理状态来说明的。但是，费尔巴哈反对宗教反对神的思想是接近于真理、接近于后来马克思、恩格斯把宗教说成是由社会压迫而产生的真理，给人们留下了很深刻的印象。这对于马克思、恩格斯也有很大的影响。——第 11 页。

20 “神圣的家族”一书全名为“‘神圣的家族’或‘批判的批判’之批判”，系马克思和恩格斯两人早期的共同著作，写于一八四四年，出版于一八四五年。“神圣的家族”是对鲍威尔兄弟及其追随者的诙谐称呼。内容是批判青年黑格尔主义、黑格尔哲学和整个唯心主义，并论述历史唯物主义关于生产和人民群众的活动在社会发展中的决定性作用的一些重要原理。列宁曾经说，马克思和恩格斯在本书中阐述了差不多已经形成的对无产阶级革命作用的见解，为社会主义奠定了革命唯物主义的基础。——第 11 页。

21 经院哲学是中世纪宗教唯心主义哲学的总称。它是敌视由感官而得的知识的，仅从事“新旧约全书”和“教义”著作的诡辩式的解释工作，对哲学家——特别是对亚里士多德的著作加以曲解。从十一世纪起，经院哲学内部展开了唯实主义和唯名主义的斗争，这一斗争反映了唯物主义趋向的侵入经院哲学。天主教教会迄今还在利用经院哲学作为反对科学和文化的工具。根据经院哲学的衍义，凡脱离生活、鑽牛角尖、咬文嚼字、死啃书本的现象，都叫做“经院习气”。——第 14 页。

22 对这一句话应这样理解，即：黑格尔认为观念是在世界以前就存在的，而它体现在历史过程中，成为它的内容。马克思在“神圣的家族”一书中说

黑格尔指苹果之所以成为苹果就是因为这种观念是老早已经存在的了。从唯物主义的观点看来,思想内容是客观物质,是客观现实,从黑格尔的观点看来就是观念。观念即现实的真正实在内容,现实世界只是观念的外壳。客观现实的存在是通过人的思想被认识的。——第14页。

- 23 恩格斯在这里是指黑格尔对理论与实践关系的唯心主义的了解。这是其他一切哲学家所具有的。从唯心主义的观点看来,理论思维的过程是独立的,它不依赖于实践。他们认为实践应服从于理论,实践应遵循理论方面的结论,即轻视实践。

我们知道,马克思列宁主义认为实践是理论、认识的基础。当然,理论也有很大的作用。理论是为实践服务的,它不离开实践。马克思主义认为理论对实践起辅助的作用;唯心主义者认为实践对理论起辅助的作用。黑格尔认为观念是独立发展的,在每一时代,人建立自己的生活,都按照这一时代意识发展的水平去建立的。黑格尔认为普鲁士国家是合理的,它是绝对观念本身的体现,只要对这一国家制定一部宪法,它就绝对完善了。

他正是从这种对理论与实践关系的唯心主义观点出发:第一:认为创造历史的不是人民群众,而是思想家、理论家;第二:替现存的社会制度作辩护。——第15页。

- 24 休谟(一七一——一七七六)是英国资产阶级的哲学家、经济学家和历史学家。休谟哲学的基本特点是不可知论,即否认世界的可知性。他否认了因果关系的客观性质。

休谟的哲学有三个特征:第一,心理学的特征,表现在他把哲学任务归结为心理学的任务;第二,不可知论的特征,表现在他认为外间世界是否存在还是一个問題,因此他认为世界的本质是不可知的;第三,怀疑论的特征,表现在他认为过去的哲学——一切阐明世界存在及其规律的哲学,都是错误的。

休谟的哲学是代表十八世纪英国资产阶级的利益的。那时英国资产阶级在革命面前感到恐怖,因而拜倒在休谟等哲学的面前。反动的资产阶级的哲学(实证主义)广泛地利用休谟的哲学见解来反对科学的唯物主义世界观。

康德(一七二四——一八〇四)是德国的哲学家,是十八世纪末和十九

世紀初德國唯心主義的創立人。他提出了太陽系起源的假設。他對太陽系發生問題的歷史處理方法把形而上學的世界觀打了個缺口。康德的哲學是十八世紀下半葉德國怯懦的資產階級的利益的代表者。他的哲學的基本特征是“調和唯物主義和唯心主義，使二者妥協，使各種相互對立的哲學派別結合在一個體系中”。（列寧）

康德哲學的唯物主義成分就在於：他承認客觀世界的存在，承認客觀世界的存在是不依人們的意志為轉移的。按照他的話來說，就是承認“自在之物”的存在。他說，客觀世界作用於我們的感官，產生了我們的感覺，因而，我們的感覺是由外部世界產生的。康德哲學的唯心主義成分就在於：儘管他承認我們的感覺是由外部世界所產生的，但他又說現象世界並不能夠反映外部世界的本質，並不能反映“自在之物”的本質。舉例來說：我們看表的時候，我們只能夠看到時針、秒針以及字母等現象，但表的內部構造是看不到的，因而也是不可知的。又如：一個人生病和在病中的呼痛，在康德看來，呼痛是一件事，病又是一件事，呼痛並不能代表病，因而病也是不可知的。

康德認為世界的本質是不可知的，我們所能知道的僅僅是現象。他認為我們的感覺不能反映“自在之物”，而“自在之物”是千變萬化的。這樣一來，我們科學上的任務，在他看來，就不是認識“自在之物”，而只是把世界現象系統化，然後加以分類。他認為時間、空間、規律等，不是客觀的範疇，而是主觀的範疇，即我們理性所固有的範疇。他認為在我們認識客觀世界和研究理性任務的時候，首先必須認識我們的理性能力。  
——第 15 頁。

## 25 黑格爾對休謨和康德的不可知論的批判，大致如下：

首先，黑格爾對康德與休謨的認為本質是不可認識的說法進行了批判。在康德與休謨看來，哲學的任務就是要研究現象，這是哲學的基礎。但黑格爾則認為，哲學的任務既要研究現象，又要研究本質，因為本質是在現象中間表現出來的。黑格爾認為現象與本質中間並沒有不可逾越的鴻溝。這就是說，黑格爾認為哲學家的任務不僅是要研究人們感覺到現象，而且還要研究現象背後存在着的本質。

其次，黑格爾對康德的理性能力的提法進行了批判。康德認為人在認識世界以前，首先要認識自己的理性能力有多大，然後再去認識世

界。黑格尔說，人的認識能力只有在認識的過程中去檢驗，而不能在認識以前去檢驗。如果像康德那種說法，好比游泳，必須先學會游泳，然後再跳下水去；而實際上，要想學會游泳，必須先跳下水去。

再次，黑格尔还批判了康德認為人們的理性是有一定限度的這一觀點。康德認為人們只能夠認識現象世界，而不能認識“自在之物”；但康德又認為人的理性儘管不能夠超越現象世界的範圍，但總是企圖超越這個範圍，想要認識得更多。在康德看來，當人們在認識“自在之物”的時候，人們的理性是無能為力的，因為人的理性本身就是矛盾的，譬如外部世界是有限的、又是無限的，這就是一個矛盾。人的理性在遇到這種矛盾時就是無能為力的。

在這裡康德雖提出了矛盾的問题，但他並沒有解決這個矛盾，因為按照他的說法，物自体本身是沒有矛盾的，而人的理性才是有矛盾的。事實上，不管是自然界或歷史本身都是存在矛盾的。我們說世界是無限的，從整個世界來說是对的，但從世界個別因素看來，則是有限的，如地球是有限的，樹木是有限的，人也是有限的；並不是從來都有地球、樹木和人的，無限的物質世界是通過有限的世界而存在的。在這一問題上，黑格尔批評了康德，認為他對歷史所採取的態度是市儈的溫柔與謙讓的態度。黑格尔認為康德把理性歸結為人是在自己發神經病。

康德認為人的認識活動就在於使現象世界系統化、條理化，但要這樣做，首先就必須使現象世界條理化的活動和外部世界一致。可是康德使這種活動和外部世界脫離了關係，因此他的邏輯就變成了形式的邏輯，他對現象世界的系統化和條理化就變成了形式的系統化與條理化了。

黑格尔對休謨也作了批判。休謨認為以前的哲學都是徒勞無功的，全部哲學史是錯誤的，迷途的歷史。黑格尔批判了這種觀點。黑格尔說：舊的哲學給新的哲學打下了基礎，舊的哲學給新的哲學產生作好了準備，舊哲學絕不是徒勞的。

恩格斯對休謨和康德的不可知論作了致命的批判。他說，對不可知論的決定性的駁斥乃是人們的實踐，人們的實踐表明了對自然的統治。而人對自然的統治是產生於人們的認識，因而也就證明了人們是可以認識世界的。——第 15 頁。

26 哥白尼（一四七三—一五四三），波蘭的大天文學家。他推翻了數千年間

流行的地球不動的學說，揭開了太陽系的真正構造，創立了宇宙的太陽中心說，從而造成了自然科學的革命。他認為星球的運動是由于地球圍繞地軸自轉和行星（包括地球在內）圍繞太陽運行。他著有“天體運行”一書。自這個著作出版的時候起，對自然界的研究實質上便擺脫了宗教，開始了自然科學的巨大發展。——第15頁。

27 勒維列（一八一——一八七七），法國的卓越的天文學家，巴黎天文台台長。他研究了天王星運行“攝動”的原因，計算出了海王星的存在，並指出了尋找它的位置。他編制了空前精確的太陽和行星運行表。——第15頁。

28 加勒（一八一二——一九一〇），德國的天文學觀察家，專門研究流星和彗星。從一八五一年到一八九七年任布列斯勒天文台台長和大學教授。一八四六年九月二十三日他按勒維列預先算出的位置發現了海王星。此外，他還發現了土星的暗圈和三個彗星。——第15頁。

29 笛卡兒（一五九六——一六五〇），卓越的法國哲學家、物理學家、數學家、生理學家。在物理學上笛卡兒捍衛了宇宙物質性和無窮性、物質不滅和運動的原理。在反對經院哲學的鬥爭中，笛卡兒運用機械數學的原則，不僅解釋了死的自然界，而且解釋了活的自然界。他認為數學是一切其他科學的理想和榜樣。在認識論上笛卡兒堅持唯理論立場，制成了認識的演繹法。笛卡兒認為真理的標準是在知識的明確清晰之中，他並且脫離物質世界來論述人的智力，於是得出了不正確的唯心主義的結論，認為數學和形而上學的概念是在經驗以外發生的，認為它們有着“天賦”的性質。極端的機械主義使笛卡兒把物質和意識完全對立起來，造成了二元論的世界觀。在數學上笛卡兒奠定了解析幾何學的基础，首次廣泛地使用了變數一詞，引用了今日還在應用的許多代數符號。——第16頁。

30 霍布斯（一五八八——一六七九），英國的唯物主義哲學家。依照馬克思的話，他是培根唯物主義的系統化者。霍布斯是擁護機械唯物主義的，他批判了笛卡兒關於有神的論據，克服了培根的神學上的不徹底性。霍布斯把物質運動的一切形態歸結為機械的轉移，主張幾何學是主要的科學。霍布斯贊成唯心主義的社會史觀，他認為在“自然狀態”下主宰一切的是自私和仇恨，是“人人鉤心斗角”。結果，人們就建立了國家，來保障社會和平。霍布斯把國家比做“利維坦”（聖經上強大無比的大怪物）。

霍布斯認為國家的理想形式是君主專制。他認為宗教和教會作為“社會的馬勒”是對國家有用的，但他本人是無神論者。——第16頁。

- 31 泛神論 (Pantheism) 是一種哲學觀點，把神和自然界看作一個東西，把自然界看作是神的化身。在十六—十七世紀，往往在泛神論掩護之下實質上是宣布唯物主義的自然觀（如布魯諾、斯賓諾莎）。今日泛神論被反動的資產階級的哲學利用去辯護宗教，“調和”科學和宗教。——第16頁。
- 32 黑格爾在他的“邏輯學”一著中分析了各種基本概念，如存在、轉化、質量、數量、本質、現象、可能性、偶然性、必然性、現實等。他把這些抽象的基本概念叫做“邏輯範疇”。據黑格爾的意見，這些範疇都有獨立的“永世”的生命，而與人無關係。事實上概念和推理只是物質世界所發生的過程在人的頭腦中的反映。——第17頁。
- 33 摩萊肖特（一八二二—一八九三），荷蘭的哲學家和生理學家，庸俗唯物主義的代表者。他的見解在馬克思列寧主義的經典著作中受到了尖銳的批判。——第17頁。
- 34 向後是指作為出發點的問題，即意識是自然界的產物；向前是指對人的歷史、對意識的作用問題。——第17頁。
- 35 唯物主義是一種對世界的理解、看法，即在思維對存在的關係問題上承認物質是第一性的，而意識、思維是第二性的。把唯物主義的這種本質和它在每一發展階段上的形式應該區別開來。費爾巴哈不同意法國十八世紀的唯物主義哲學，並且拒絕唯物主義這個名詞。所以，恩格斯指出他對唯物主義這個概念沒有擺脫資產階級的偏見，混淆了哲學的基本問題。——第17頁。
- 36 庸俗唯物主義是資產階級哲學的一個異種，是一種鄙陋、卑劣的唯物主義，它把意識看成物質。依照它的信徒的見解，人腦產生思想，正像肝產生胆汁。庸俗唯物主義的理論是與辯證唯物主義根本相抵觸的。這一理論對無產階級的事業是有害的。俄國“經濟主義者”和孟什維克陷於復亡的原因之一，就是他們陷入庸俗唯物主義以後，把先進理論的作用看成幾乎等於零，從而使無產階級政黨陷於消極無為、萎靡不振的地步。現代資產階級哲學與辯證唯物主義“作戰”，惡毒地把它跟庸俗唯物主義

混为一谈。——第 17 頁。

- 37 畢希納（一八二四—一八九九），德国的生理学家，自然科学知識的通俗化工作者，庸俗唯物主义者和社达尔文主义的信徒。——第 17 頁。
- 38 伏格特（一八一七—一八九五），德国的自然科学家，庸俗唯物主义的代表者之一。伏格特的特点是庸俗地理解了思想的起源，他認為人腦产生思想，似乎正如肝产生胆汁，他并且用自然科学理論来对社会現象作反科学的說明。伏格特用卑劣的誹謗方法反对馬克思和“共产主义同盟”的其他成員。馬克思曾写了一本著名小册子“伏格特先生”来答复他，馬克思在这里揭穿了他的真实面目——背叛自己过去的民主主义，而成为拿破侖第三的代理人。伏格特作为自然科学家，是搞动物学、比較解剖学、古生物学、人类学、地質学的。除專門著作外，他还写了許多通俗的自然科学的和反宗教的著作。——第 17 頁。
- 39 燃素說流行于十七世紀末期和十八世紀的化学界，那时的化学家为了說明燃燒、氧化及呼吸过程，假定有一种物質——“燃素”存在。認為一切易燃物連金屬在內，似乎都含有一种“燃素”，在燃燒它們時这种“燃素”就分离出来。后来拉华西耶等学者証明，燃素作为一种物質的东西是不存在的，燃素說终于被丢掉，因它沒有科学的根据。到十八世紀末，一种新的科学的燃燒理論——氧化燃燒論便代替了化学中的燃素假設。——第 18 頁。
- 40 拉馬克（一七四四—一八二九），卓越的法国自然科学家，創立了最初的唯物主义的进化論，是达尔文的前驅。他反对物种不变的思想，表明动植物种类在生活条件改变的影响下，經常在發生变化。并且按照拉馬克的意見，生活条件对植物和低級动物是給以直接的影响，而对高級动物是通过神經系統給以間接的影响。他認為动植物种类在进化过程中是由低級形态向高級形态發展，它的体質不断复杂和改进。这些唯物主义原理是拉馬克学說的积极方面，直到今日还保存有它的意义。但拉馬克的學說也含有錯誤的原理，例如他承認有机体原来就具有某种特性——內在的改进意向成为它向上进化的动力之一。这反映了那时生物学的一般状态。——第 19 頁。
- 41 这是康德唯心主义倫理学的一个基本概念，用以表示道德的外面的原則，这种原則似乎是人的本性所具有的絕對的、毫無原因的、必須遵守的



道德命令。根据康德的意見，“绝对命令”的条件则是人的意志的绝对自由。馬克思列宁主义的倫理学完全不認康德和新康德派所謂先天的、全人类的不变的道德的反动捏造。道德是一种社会意識的形态，它是社会存在的反映。在阶级社会里，各种不同的社会阶级是各种不同的道德思想的代表者。随着社会存在的改变，社会的精神生活連人的道德观点在內也要改变的。——第 21 頁。

42 席勒(一七五九—一八〇五)，德国的偉大詩人和戏曲作家。他青年时期的話剧充滿了对封建主义的憎恨。席勒的見解未得到革命的發展。他主張人格的美的教育，并且只是認为这是改变政治制度的道路。但他的剧作表現他是个人道主义者，是爭取德国民族统一的战士，是爭取社会进步的战士。——第 21 頁。

43 伏尔泰(一六九四—一七七八)，法国的著名作家和哲学家、啓蒙者。伏尔泰在十八世紀末法国资产阶级革命的思想准备上起了巨大作用。他严厉地批判了封建的思想体系、特别是批判了天主教、宗教的盲目信仰。但是他同时却認为宗教是在实际上有用的，認为是秩序的保障，是駕御老百姓的“馬勒”。在哲学上伏尔泰拿以感性經驗为基础的認識論与唯心主义的“天賦”思想理論相对立。虽然伏尔泰銳利而尖刻地批判了封建專制制度，但他的政治理想并未超出开明的君主政体，他的哲学見解并未超出自然神論。——第 22 頁。

44 盧梭(一七一二—一七七八)，法国的卓越的思想家、啓蒙者、小资产阶级民主主义者。盧梭在十八世紀法国资产阶级革命的思想准备上起了巨大的作用。他的社会学說充滿着唯物主义傾向。就他的哲学見解看来，盧梭是个唯心主义者；在宗教問題上他是站在自然神論的立場上面。盧梭的主要著作有“論人間不平等的起源和原因”(一七五五)、“社会契約論”等。前者里面含有深刻的辯証法思想；后者培养了法国革命的一些大活动家。——第 22 頁。

45 狄德罗(一七一三—一七八四)，法国的卓越的唯物主义哲学家、作家、十八世紀革命的法国资产阶级的思想家，“百科全書”的创办人和主編，——此書曾成为反对封建宗教思想体系的斗争的中心。根据狄德罗的意見，世界是可認識的，感觉是認識的唯一泉源。他的主要著作之一“拉摩的侄子”一書含有“辯証法的高度范例”(恩格斯)。但是整个說来，狄

德罗尙未克服馬克思以前的唯物主义所具有的一些基本缺点。狄德罗贊成十八世紀法国唯物主义者認为人是环境的产物这一信念，并把环境理解为政体、立法、見解等，但他在社会現象的解釋上仍是唯心主义者。他坚决地反对宗教道德和封建暴政，但他同时却拥护开明君主政体的思想。——第 22 頁。

- 46 費尔巴哈認为宗教是人与人之間的感情关系，內心的关系，因而他認为宗教是天生就有的，是本来就存在于人們的內心里的，不是从外面搬进去的，宗教和感情是同一的。他把人們的內心活动看成是宗教的本質。所以他說，“心不是宗教的某种形式，而是宗教的本質”。他認为过去把宗教和人的本質分开，是不对的。他批判了以前的宗教，反对旧的基督教。他認为旧的宗教所設想的天堂、上帝完全是虛幻的，是可以廢除的，但旧的宗教廢除了，而人与人之間的感情还是存在。既然感情还存在，那末宗教亦应存在。所以他不希望廢除宗教，主張把它从天上搬回人間，搬回到人們的感情深处，按它原来的本質，加以改进。他既然把人們的內心活动看成是宗教的本質，所以他便把人类历史的發展看成是宗教的發展，說：“人类的各个时期的彼此不同仅仅是由于宗教的变迁。”由此可見，費尔巴哈既不懂得产生宗教的階級原因，也不懂得如果不消灭階級、消灭剝削，也就不能消灭宗教。——第 23 頁。
- 47 在十八世紀末法国資產階級革命期間，雅柯宾派的国民大会把天主教堂毀灭，后来拿破侖則力謀恢复，一八〇一年七月十五日他与教皇訂立了协定。恩格斯在这里是指此事而說的。——第 23 頁。
- 48 根据当时煉金术士中間所流行的想法，所謂“哲人之石”是一种神秘的原素，仿佛具有能生奇效的特性：能把非貴金屬变为黄金，能治好一切疾病，能使人返老还童，延年益寿。自化学的科学基础發生后，关于“哲人之石”的怪誕想法就消声匿迹了。——第 24 頁。
- 49 柏特洛（一八二七—一九〇七），法国的化学家，研究有机化学和物理化学及化学史。他研究和綜合了許多碳化氫及其他有机化合物；从而把反动的“生活力”学說从化学中赶出去了。——第 24 頁。
- 50 柯普（一八一七—一八九二），德国的化学家和化学历史学家。从一八四七年起任赫森大学教授，从一八六四年起任海得堡大学教授。他的主要著作是闡述有机化合物的物理特性和它們的成分的联系的。——

第24頁。

- 51 罗伯斯庇尔（一七五八—一七九四），十八世紀末法国资产阶级革命的杰出活动家，一七九三—一七九四年雅柯宾專政的革命政府的首腦。因他在貫徹革命的改造方面勇敢、坚决，遂使资产阶级革命战胜了外部和內部的敌人。但是罗伯斯庇尔和他所領導的雅柯宾派却反对“瘋人派”和爱貝尔派（左翼雅柯宾派）的革命要求，他們的这种资产阶级的局限性就使人民群众离开了雅柯宾派。反革命的资产阶级分子遂利用雅柯宾專政的削弱，举行了政变。一七九四年七月二十七日罗伯斯庇尔被捕，次日遇害。罗伯斯庇尔企圖建立一种“最高实体”的宗教，但未成功。恩格斯在这里即指此而言。——第25頁。
- 52 在一八六六年普奧战争中，普軍在波希米地区薩多瓦村一役中获胜。此后德国资产阶级政論家遂流行此語，意思是說普魯士的胜利似乎是由于普魯士的国民教育制度的优越所致。——第29頁。
- 53 芮南（一八二三—一八九二），法国的资产阶级历史学家、折衷主义哲学家，著有“基督教起源史”一書，企圖依靠伪科学的論断，保护宗教和唯心主义。他反对巴黎公社和民主主义。——第31頁。
- 54 狄慈根（一八二八—一八八八），德国的工人，社会民主党人，哲学家，独立地得出辯証唯物主义的基础。虽然他在一些概念上有若干混乱，但像列宁指出的，狄慈根是个唯物主义者和馬克思主义者，他反对僧侶階級和不可知論。——第33頁。
- 55 形而上学有两种意思：1. 在十八世紀末叶以前，是一种哲学名称，似乎是研究感官所不可达到的一切东西，即超經驗的东西，如神、不朽、灵魂等；2. 是一种与唯物主义辯証法相反的世界觀——思維方法，它的特征是把事物和現象看作是彼此隔絕、無关、一成不变的。

形而上学一詞起源于古代希臘对亞理斯多德一些著作所起的名稱。亞氏逝世后約三百多年（即約在公元前六十至五十年），安得罗尼克在整理出版亞氏的著作时，把他的論究世界本原即有关哲学基本問題的著作放在論究自然科学的“物理学”以后，叫做“物理学之后”或“超物理学”。因此，后来产生一种習慣，把玄妙地推究世界本原的論断或學說，便用“物理学之后”一詞来表示。因之，我国便直譯为“形而上学”，或意譯为“玄学”。

形而上学的思想方法是人类認識發展上的一个必經阶段。資本主义生产方式的發生和發展需要發展自然科学。而在自然科学發展初期，人們把自然界分解为各个部分，把整体分割开来，把自然現象分成一定門类，对物体的形式和內部結構作了描述，对动植物进行了解剖。这使自然科学从十五世紀下半期以來获得了卓越的成就。但是这种研究方法却造成一种習慣，把自然界的事物和过程看做是孤立的、沒有普遍联系的，因而也就把它们看做不是处在运动中，而是处在靜止状态中，不是把它们看做是根本变化着的，而是看做是不变的，不是看做是活的，而是看做是僵死的。后来培根和洛克就把这种研究方法搬到哲学上来，形成一种孤立地、沒有联系地观察問題的思維方法。

首先把形而上学用于“反辯証法”一义的是黑格尔，他批評了十七和十八兩世紀的形而上学，包括康德的見解在內。他認為旧的形而上学的基本缺点是在于它不是把事物看作运动的，使本質与現象、形式与內容脫离。但是这位唯心主义者并没有使这一名詞的意义得到应有的論証和正确的揭露。

馬克思和恩格斯才賦予“形而上学”一詞广泛的意义，把“形而上学”当作与唯物主义辯証法相反的世界观这个概念来使用。他們概括了科学的論据和社会發展的經驗，表明了形而上学的思想方法的弱点，不能使人滿意，而以科学的唯物主义辯証方法与它对立。——第 54 頁。

- 56 这个和約系法国和第七次反法联盟(俄、英、奧、普)在拿破侖于滑鉄爐一役全盤失敗后在巴黎所締結。从此拿破侖战争結束。反动的波旁王朝再度在法国复辟。此后欧洲开始了極端反动的时期。奧、普、俄三个君主国締結“神聖同盟”，来反对革命运动。俄国沙皇政府从此开始起了国际宪兵的作用。但是这种反动潮流終不能恢复欧洲在法国资产阶级革命和拿破侖战争以前的那种古老的、封建的样子。法国在革命結果所确立起来的資本主义制度也沒有随着拿破侖的垮台而被消灭。拿破侖战争时期(从一七九九年拿破侖举行反革命政变起到一八一五年拿破侖帝国复灭止)是欧洲社会由封建主义过渡到資本主义的一个重要阶段。列宁說道：“拿破侖的帝国主义战争繼續了許多年，占了一个整个时代，表現出了一幅异常复杂的由帝国主义关系和民族解放运动交織而成的網。結果，历史就通过这个整个异常充滿着战争和悲剧(許多民族的悲剧)的

时代而由封建主义进到‘自由的’资本主义。”列宁对他在这里所用的帝国主义一詞还加了一个脚注，他說：“我在这里把一般掠夺別国的行为叫做帝国主义，把强盜們为瓜分这种战利品而进行的战争叫做帝国主义战争。”（見“列宁全集”第二十二卷第二八七頁）——第40頁。

- 57 梯叶里（一七九五—一八五六），法国的资产阶级历史学家，承認社会的划分为各阶级，并認為阶级的起源是一种部族征服其他部族的结果。但他否認资产阶级和無产阶级之間对抗性的不可調和性。梯叶里的主要著作有“第三等級起源与成功史”一書（一八五三年）。

基佐（一七八七—一八七四），法国的资产阶级历史学家和反动的政治活动家。一八四〇—一八四七年任外交部長，从一八四七年起到一八四八年二月革命止任总理。基佐的历史著作中也含有从阶级斗争的观点來說明历史的初步嘗試。

米涅（一七九六—一八八四），法国的有自由主义傾向的资产阶级历史学家，主要著作有“法国革命史”一書。

梯也尔（一七九七—一八七七），法国的政治活动家和历史学家，一八七一年巴黎公社的創子手。在一八三〇—一八四八年七月君主政体期間屢任部長职务，领导过对巴黎和里昂兩地一八三四年起义参加者的殘酷屠杀。在一八七〇年九月四日革命（發生在法普战争的条件下）后，鎮压了革命运动。一八七一年二月間成为行政首腦，为了鎮压日益增長的革命运动，立即与普魯士締結了苛刻而屈辱的暫定条約。他企圖先發制人，解除巴黎工人的武装，以致激起了一八七一年三月十八日的無产阶级起义和巴黎公社的成立。之后，梯也尔逃至凡尔赛，领导鎮压巴黎公社的斗争，并在压服以后进行白色恐怖。一八七三年退职。梯也尔著有一系列历史著作，其中主要的有“执政和帝国史”等書。——第40頁。

- 58 市民社会是十八世紀资产阶级經濟学家、历史学家和哲学家用以表示全部财产关系的術語，跟“政治社会”相对立，后者是用以表示国家。——第42頁。

- 59 国家法亦直譯公法，它涉及的是有关国家制度、行政机构机构及公民的政治权利等問題。——第43頁。

- 60 民法亦譯私法，它涉及的是有关公民的财产权利，如财产法、义务法、家庭法、繼承法等。——第43頁。

61 系指拿破侖第一所頒布的“民法法典”，这个法典以后成了資產階級國家的立法范例。——第 43 頁。

62 亞畢安約生于二世紀末，死于三世紀七十年代。古代羅馬的大歷史學家。著有“羅馬史”一書(約二十四冊，用希臘文寫成)，此書是羅馬史的最重要的史料之一。其中敘述內戰史的一篇，用馬克思的話說，是“極珍貴的書”，作者在这里找到了這些戰爭的“物質基礎”。——第 44 頁。

63 恩格斯在这里是表述这样一个思想，即：社会中每一經濟現象，例如生产者間的交換关系，要得到法律的确認，就必须通过統治階級的意志。法权就是提高到法律地位的統治階級的意志。統治階級的意志确認或承認某一些社会經濟关系而否認另一些經濟关系。因此，一种經濟关系要得到法律的确認，必須还要通过統治階級的意志。

恩格斯在这里还表明了一种思想，即：一定的國家，一定的階級如要制訂某种新的法律，那末这种新的法律就不能与国家中現存的法权体系相矛盾。假如一些法律与另一些法律同时起作用，那末就不能有法权存在，这就是說它們是应互相一致的。——第 44 頁。

64 尼克亞(Nicaea)，小亞細亞的一个城市，一二〇四—一二六一年曾是尼克亞帝國的首都。——第 46 頁。

65 亞尔比哥派是十二—十三世紀法國南部的一个“異教”門派，由亞尔比城得名，因为該城曾是这一运动的中心。此派反对教皇权力和天主教教會。參加者有手工業者、一部分农民，以及有錢的市民、騎士階層、当地紳士等，他們利用这一运动，为的夺得教會的地产。到十三世紀初，教皇組織了一个特別的十字軍，在法國國王的支持下前去征討亞尔比哥派。長期战争的結果(延長了二十多年)，亞尔比哥派被歼灭。——第 46 頁。

## 人名索引

### 四 画

巴枯宁, M. A. (Bakunin, Mikhail Alexandrovich) (1814—1876)。——第 11, 31 頁。

### 五 画

布朗, L. (Blanc, Louis) (1811—1882); 法国的小资产阶级社会主义者。——第 24 頁。

弗里德里希·威廉三世 (Frederich William III) (1770—1840); 普鲁士国王 (1797—1840)。——第 4, 7 頁。

弗里德里希·威廉四世 (Frederich William IV) (1795—1861); 普鲁士国王 (1840—1861)。——第 10 頁。

加尔文, J. (Calvin, Jean) (1509—1564); 瑞士宗教改革的思想家。——第 47 頁。

加勒, J. G. (Galle, Johann Gott Fried) (1812—1910); 德国的天文学家, 于一八四六年发现海王星。——第 15 頁。

### 六 画

伏尔泰, F. M. (Voltaire, Francois Maril(Arouet)) (1694—1778)。——第 22, 47 頁。

伏格特, K. (Vogt, Karl) (1817—1895);

德国的庸俗唯物主义者, 无产阶级和共产主义运动的凶恶敌人, 拿破仑三世时拥护旁那帕特族复辟的分子。——第 17 頁。

休谟, D. (Hume, David) (1711—1776); 英国哲学家, 主观唯心主义者, 不可知论者。——第 15 頁。

米涅, F. A. (Mignet, Francois Auguste) (1796—1884); 法国自由派的资产阶级历史家。——第 40 頁。

达尔文, C. (Darwin, Charles) (1809—1882)。——第 20, 36 頁。

### 七 画

狄德罗, D. (Diderot, Denis) (1713—1784)。——第 22 頁。

狄慈根, J. (Dietgen, Joseph) (1828—1889); 德国的无产阶级唯物主义哲学家, 共产主义者同盟盟员, 职业是制革工人。——第 33 頁。

### 八 画

拉马克, J. B. (Lamarck, Jean Baptiste) (1744—1829); 法国的自然科学家, 进化论者, 达尔文的先驱。——第 19 頁。

波旁(Bourbons); 法国的一个王朝, 自

十六世紀末至一七九二年及一八一四—一八三〇复辟时期在法国执政。——第40頁。

芮南, E. (Renan, Ernest) (1823—1892): 法国的唯心主义哲学家和历史家, 写有有关基督教史研究的著作。——第31頁。

亞畢安(Appian of Alexandria) (公元二世紀): 著有“羅馬史”一書。——第44頁。

罗伯斯庇尔, M. (Robespierre, Maximilien) (1758—1794)——第25頁。

## 九 画

施达克, K. N. (Starcke, Karl Nikolai) (1858年生): 丹麦的哲学家和社会学家。——第2,3,16,21,22,27,28頁。

施特劳斯, D. (Strauss, David) (1808—1874): 左派黑格尔主义者, 著有“耶穌傳”一書, 对“福音”聖經作了历史的批判。——第10,12,31頁。

施蒂納, M. (Stirner, Max) (Kaspar Schmidt的笔名) (1806—1856): 左派黑格尔主义者, 资产階級个人主义和無政府主义的理論家。——第11,31頁。

柏特洛, M. (Berthelot, Marcellin) (1827—1907): 法国的化学家, 最初的有机体化合物的創立者。——第24頁。

柯普, H. F. (Kopp, Hermann Franz) (1817—1892): 法国的化学家。——第24頁。

欧文, R. (Owen, Robert) (1771—1858)。——第51頁。

## 十 画

哥白尼, N. (Copernicus, Nicholas) (1473—1543)。——第15頁。

席勒, F. (Schiller, Johann Christoph Friedrich) (1759—1805)。——第21頁。

恩格斯, F. (Engels, Friedrich) (1820—1895)。——第2頁。

拿破侖一世 (Napoleon I) (Bonaparte) (1769—1821)。——第23頁。

格龙, K. T. (Grün, Karl Theodor) (1817—1887): 德国的政論家, 所謂“眞实社会主义”的代表者之一。——第12頁。

海涅, H. (Heine, Heinrich) (1797—1856)。——第4頁。

馬克思, K. (Marx, Karl) (1818—1883)。——第1,2,31,32,48頁。

## 十一 画

勒維列, U. J. J. (Leverrier, Urbain Jean Joseph) (1811—1877): 法国的天文学家。——第15頁。

培尔, P. (Payle, Pierre) (1647—1706): 法国的怀疑論哲学家。——第47頁。

基佐, F. P. (Guizot, Francois Pierre) (1787—1874): 法国的资产階級历史家和政治家, 帝制派。——第40頁。

康德, I. (Kant, Immanuel) (1724—1804)。——第5,15,16,21,30頁。

梯也尔, L. A. (Thiers, Louis Adolph) (1797—1877): 法国的资产階級历史家和政治家, 巴黎公社的劊子手。——第40頁。

梯叶里, A. (Thierry, Augustin) (1795—1856): 法国的自由主义历史家。——第40頁。

畢希納, L. (Büchner, Ludwig) (1824—1899): 德国的医师, 自然科学的庸俗化者, 在哲学方面是庸俗唯物論者。



——第 17 頁。

笛卡兒, R. (Descartes, Rene)(1596—1650); 法国的哲学家和数学家, 在哲学方面是二元論者, 在物理学方面是机械唯物主义者。——第 16, 18 頁。

## 十二画

费尔巴哈, L. (Feuerbach, Ludwig)(1804—1872)。——第 1, 2, 11, 12, 16, 17, 19, 20, 21, 22, 23, 24, 25, 26, 27, 28, 29, 30, 31, 50, 51, 52 頁。

黑格尔, G. W. F. (Hegel, Georg Wilhelm Friedrich)(1770—1831)。——第 1, 2, 3, 4, 5, 7, 8, 9, 12, 14, 15, 16, 17, 18, 21, 26, 27, 32, 33, 34, 37, 39, 42 頁。

## 十三画

路德, M. (Luther, Martin)(1483—1546); 德国新教(路德教)的創立者。——第 47 頁。

路易十四(Louis XIV)(1638—1715); 一六四三——一七一五年的法国国王。——第 47 頁。

## 十四画

歌德, J. W. (Goethe, Johann Wolfgang)(1749—1832)。——第 8, 19 頁。

蒲魯东, P. J. (Proudhon, Pierre Joseph)(1809—1865)。——第 31 頁。

## 十五画

摩萊肖特, J. (Moleschott, Jacob)(1822—1893); 生理学家, 出生于荷蘭; 庸俗唯物主义的代表者。——第 17 頁。

## 十六画

盧梭, J. (Rousseau, Jean-Jacques)(1712—1778)。——第 22 頁。

霍布斯, T. (Hobbes, Thomas)(1588—1679); 英国的唯物主义哲学家。——第 16 頁。

鮑威尔, B. (Bauer, Bruno)(1809—1882); 德国的政論家, 左派黑格尔主义者。——第 10, 12, 31 頁。

普列汉諾夫  
为恩格斯“費尔巴哈与  
德国古典哲学的終結”  
一書俄譯本所写的  
序言和注釋<sup>1</sup>



## 第一版序言“譯者的話”

当恩格斯的“費尔巴哈論”这部杰作的譯文問世的时候，我想略为談談它对俄国讀者的意义。

現在我們这里洋洋得意的反动派也披上了哲学的外衣，例如，“哲学和心理学問題”杂志<sup>2</sup>就証明了这一点。六十年代的否定派被誣蔑为極其輕率的华而不实的东西，而阿斯塔菲也夫分子、洛帕廷分子以及类似他們的愛智派，却被認為是哲学上的偉人（見亞·柯罗鮑夫斯基先生所敘述的“俄国人的哲学”，該篇附在他譯的宇伯威希-海因澤的“近代哲学史”一書中）<sup>3</sup>。俄国的社会主义者必然要理會这个哲学反动派，因而就要研究哲学。在哲学領域中，也像在經濟和政治的領域中一样，馬克思和恩格斯也是俄国社会主义者的最可信賴的領導者。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簡練。因此我必須給它加上若干注釋。其中較長的注釋附于書末，用注碼标明。此外，書中还有两个附录，一个附录（“卡尔·馬克思論費尔巴哈”）是在德文版中就有的，另一个附录（“卡尔·馬克思論法国唯物主义”）是从馬克思和恩格斯合著的《Die heilige Familie oder Kritik der Kritischen Kritik, gegen Bruno Bauer und Comp.》，Frankfurt a. M. 1845（“神聖的家族，或对批判的批判之批判，駁布魯諾·鮑威尔及其伙伴”）中摘录下来的。但我不是直接从中摘录下来的，因为該書是奇缺的珍本

書<sup>4</sup>。关于法国唯物主义一章，我是从著名的社会民主党人的杂志《Neue Zeit》（“新时代”）上翻譯过来的，在数年前該杂志曾轉載过这一章<sup>5</sup>。

馬克思和恩格斯同“布魯諾·鮑威尔及其伙伴”（关于布·鮑威尔可參看注釋<sup>⊖</sup>）的論战，在全世界文献史上具有划时代的意义。这是最新辯証唯物主义反对唯心主义哲学的首次坚决的發动。这次發动無論就其历史意义或內容來說（仅就我們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，甚至連最进步的著作家对社会生活仍然頑固地坚持唯心主义的观点。倘若我們手头有这部著作，那我們会乐意地促使該書用俄文出版。但何时可以如願以償，我不得而知，目前只好滿足于翻譯其中的一章<sup>⊖</sup>。这一章和恩格斯关于費尔巴哈的言論有密切的联系，它是相当完整的，就其思想的丰富性來說，該章远远超过了朗格的那部論述近代唯物主义的篇幅浩繁的名著。我們提醒讀者特別注意馬克思所指出的十九世紀空想社会主义者和十八世紀法国唯物主义者之間的联系。

“費尔巴哈論”是恩格斯針對斯达克关于費尔巴哈的著作写的。但在“費尔巴哈論”中却很少談到這本書，因此我認為沒有必要在序言中談它了。至于一些必要的資料，讀者可以看注釋<sup>⊖</sup>。

格·普列汉諾夫

一八九二年六月

---

⊖ 該書收在梅林所編的版本《Gesammelte Schriften von K. Marx und Fr. Engels, 1841 bis 1850》第二卷中（“馬克思恩格斯文集”（一八四一到一八五〇年））。

## 注 釋

● 作者是指海涅論德国的几篇文章，它們最初發表在《Revue des deux Mondes》（“两个世界評論”）上，以后又出过单行本（单行本第一版的序言所注的日期是一八三四年十二月）。讀者可在“海涅全集”中找到他的这篇出色的作品<sup>6</sup>。可惜它的俄譯本却被書報檢查机关弄得面目全非了。

近代的阿里斯多芬对待他同时代的哲学，同那位天才的希腊人对待“詭辯学派”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，海涅在其論德国的書中，关于康德（他的“純粹理性批判”）的革命（被他夸大的）意义比黑格尔的革命意义談得多。关于黑格尔，早在四十年代他就明确地表示过自己的意見。在保存下来的他的第一封（也是唯一的一封）“論德国”的信的断片中，我們發現作者跟“哲学之王”在談諧地交流思想。“有一次，当我發現对‘凡是存在的都是合理的’这句话有点困惑不解时，‘哲学之王’頗有点奇怪地發笑起来，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。之后他惊惶地环顧左右，而又平靜下来，并相信只有亨利希·比埃尔听见了他的話。”<sup>7</sup>在这里，亨利希·比埃尔究竟是誰，这是無所謂的。这里应当指出的只是：海涅認為黑格尔本人了解自己哲学的革命意义，但害怕去發現它。这样一种对黑格尔的看法，究竟有多大程度的正确性，这又是另外一个問題，对这个問

題，在我所推荐的这本小册子里已經作了回答。然而有一点却是無可怀疑的，即海涅本人决不屬於那一类对黑格尔哲学所得出的結論表示害怕的、心胸狹隘、目光短淺的人物。在所引用的那段對話中，海涅改变了黑格尔的著名原理，不提现实的東西，而泛泛地談存在的東西，这不是無意的。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庸俗地談这个原理，但它仍旧保持其革命的意义。——中譯本第4頁。

● 大家都知道，如何理解黑格尔所謂凡是“现实的”都是合理的这一学說，这个问题在三十年代末和四十年代初的我們的哲学界中，曾起了巨大的作用。正由于这个问题，俄国著作家中間一位头脑最清醒的著作家別林斯基，可以說是演了一幕悲劇。他的关于閔采尔和波罗底諾紀念日的两篇論文<sup>8</sup>，对敢于斥責“现实”、即斥責人們周圍社会关系的人們，充滿最辛辣的敌意。后来他非常不喜欢提起这两篇文章，認為它們是可耻的錯誤。他在積極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見解了。別林斯基之后按照同一方向从事著述的人，都認為無須回复到黑格尔去，無須檢查这位天才批評家在其保守傾向时代所依据的那些理論前提。在他們看来，这些前提中除了錯誤之外什么都沒有。現在一些“进步的”俄国著作家也抱着这样的观点。这种观点正确嗎？

赫尔岑在“往事和追思”中叙述他是用什么样的邏輯方法过一个理論关口的，这个关口乍一看来（应当指出：这种看法是完全不正确的、極其膚淺的）就是凡是“现实的”都是“合理的”这一学說。他肯定說，这一学說不过是充足理由律的新的說法。但是，充足理由律却根本不能証明任何現存社会制度的正确。如果在俄罗斯的历史上有产生和發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：“罗马共和国固然是现实的，但排斥了这个共和国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多的军事天才；或许是因为喀西约和布鲁图犯了错误；或许是因为屋大维诡计多端，或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。在这种进程中应当找到此种现象的原因。因而，罗马共和国之所以崩溃，不是因为凯撒有天才，布鲁图有错误，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结果的人的观点来，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，至少是其中最具有才干的人，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負的和自私的否定。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

因經濟枯竭而灭亡。因而应当指出，在十九世紀，农奴制已經成了滿足国家經濟需要的最坏的手段，它不仅不能滿足这些需要，反而直接妨碍这些需要的滿足。后来克里米亚战争就最令人信服地証明了这一切。然而我們再重复一次，从理論上証明这一点，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來說，其結論就是：任何一个社会的历史运动的原因是在它的内部發展中。这就正确地指出了社会科学的最重要的任务。可是黑格尔本人違背了，而且也不能不違背这一非常正确的观点。“绝对的”唯心主义者黑格尔認为“观念”的邏輯特性是一切發展的基本原因。这样一来，观念的特性就成了历史运动的根本原因了。每当重大历史問題摆在黑格尔面前的时候，他首先用这些特性來說明它。但这样做就是扔掉历史的基础，并自願地使自己根本不可能找到历史运动的真正原因。黑格尔作为一个極偉大的、真正天才的人物，也觉得事情并不十分妙，老实說，他的解釋完全沒有說明任何問題。因此，他在給“观念”以应有的估价以后，就赶快回到具体的历史的基础上，寻找社会現象的真实原因，但已不是在观念的特性中，而在他当时所研究的社会現象本身中去寻找了。同时他时常發表一些最有天才的猜測（因为他看出历史运动的經濟原因）。但天才的猜測畢竟是猜測而已。它們缺乏牢固的、恒久的基础，因而在黑格尔和黑格尔主义者的历史观点中，它們也沒有起重大的作用。因此当这些猜測發表出来的时候，它們几乎沒有受到重視。

黑格尔給十九世紀的社会科学所指出的偉大任务，始終沒有被解决：人类历史运动的真正的内部原因仍然沒有找到。不言而喻，当时在俄国不可能出現一个能够找到这些原因的人，因为俄国的社会关系太不發达，俄国的社会停滯現象太頑固，以致这些所要寻找的原因不可能浮現到俄国社会現象的表面上来。在西方，这

些原因由馬克思和恩格斯在一个完全不同的社会环境中找出来了。然而这件事情也是發生在若干年之后，在我們所談到的那一时期里，那里的黑格尔主义者——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，为什么俄国年輕的黑格尔信徒开始就和俄国的“现实”徹底妥协，順便提一句，俄国的“现实”是非常腐朽的，以致連黑格尔本人都从来沒有承認它是“现实的”。他們对现实的这种否定态度，由于在理論上沒有得到証明，因而在他們看来就丧失了任何合理的存在权。他們放弃这种态度，自我牺牲地和大公無私地为哲学的忠誠而牺牲自己的社会願望。不过另一方面现实本身却又逼使他們不能作出这种牺牲。但腐朽不堪的现实每日每时都在使他們望而生厭，迫使他們無論如何要采取否定态度，也就是說，即使沒有充足的理論根据，但也要采取否定态度。可是，正如大家所知道的，他們对现实的恳求讓了步。別林斯基同黑格尔的唯心主义哲学断絕关系后，他就激烈地攻击不久前还为他所維護的制度。当然，从別林斯基方面來說，这是非常好的。不过必須承認，由于这样一种做法，这位天才的著作家降低了自己理論上的严格要求，就承認了：自己以及以自己为代表的整个俄国先进思想界，对理論來說，是沒有償還能力的負債人<sup>9</sup>。可是这并不妨碍他有时对俄国社会生活說出極其深刻的看法。例如，他在四十年代末的一封信中說，只有資產階級即只有資本主义才为真正地順利地否定丑惡的俄国现实創造基础<sup>10</sup>。但是总的說来，在他所謂的否定中，对社会現象仍然抱着空想主义的观点。車尔尼雪夫斯基、六十年代末和七十年代初的“主觀的”著作家以及（同时代的）各派革命家都抱着类似的观点。事情愈向前进展，黑格尔被忘記得愈干淨，俄国的否定派就愈少意識到他們的社会观点渊源于某种理論上的錯誤，这是好的。我們的“主觀的”著作家們把沒有

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，四十年代俄国哲学界尚未解决的理论任务就很容易解决了。马克思揭示了人类历史运动的内部原因。只有用马克思的观点去看俄国的社会关系。而社会民主党人做到了这一点，他们常常是各不相干地得出对俄国生活的相同看法。以社会民主党人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《Zu Hegel's sechszigstem Todestage》，载于《Neue Zeit》，XI, 1891，以及一八九八年我在日内瓦的讲演“维·格·别林斯基”）<sup>11</sup>——中译本第4页。

⑨ 黑格尔主义者恒宁格在1827年开始出版《Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik》（“科学评论年鉴”），来传播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。在一八三八年，阿·卢格和艾赫麦埃尔创办了“德国科学和艺术哈雷年鉴”（《Hallische Jahrbücher für deutsche Wissenschaft und Kunst》），在一八四一年，该杂志迁到莱比锡出版，同时改名为《Deutsche Jahrbücher》（“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。一八四三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”（《Deutsch-Französische Jahrbücher》）。该杂志的撰稿人有恩格斯和海涅。然而很遗憾，“德法年

鑒”仅仅出过一期双刊号。順便提一下，在这一期中曾刊載有馬克思的出色的文章：《Einleitung zur Kritik der Hegel'schen Rechtsphilosophie》（“黑格尔法哲学批判导言”——一八八八年在日内瓦用俄文出版）和《Zur Judenfrage》（“論犹太人問題”）以及恩格斯的同样出色的文章：《Umrissen zu einer Kritik der Nationalökonomie》（“政治经济学批判大綱”，在《Neue Zeit》（“新时代”杂志）第九年度第八期上曾轉載过該文）<sup>12</sup>。

《Rheinische Zeitung》<sup>13</sup>（“萊茵报”）是康普豪森、汉澤曼及其同道者創办的。馬克思是該报的最积极的最有才干的撰稿人。一八四二年（十月中旬），他当了該报的編輯。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銳，以致他主編的这个报纸只存在了几个月。（一八四三年三月十七日的該报上附有一个簡短啓事：“声明：本人因現行書报檢查制度的关系，退出‘萊茵报’編輯部，特此声明：馬克思博士”。（着重号是原来就有的）根据政府一八四三年一月二十五日的决定，該报必須在同年三月三十一日停刊。但編輯部在規定日期的前几天即在三月二十八日就停止了該报的發行。）但馬克思却几乎为它的停刊而高兴。以往的写作活动，使他深感自己經濟知識的不足，所以他想补充一下这方面的知識；对“科倫报”<sup>15</sup>的猛烈討伐，使得馬克思有可能暂时埋头于書房。当馬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學識，而且更重要的是他对經濟科学有了新的看法，这种看法在經濟学史上是划时代的。

〈刊登在該报上的馬克思的最著名的論文，不久前由梅林收集在《Gesammelte Schriften von Karl Marx und Fr. Engels, 1841 bis 1850》“馬克思恩格斯文集”（一八四一到一八五〇年）第一卷第二〇八——三二一頁中。对于俄国讀者來說，这几篇文章到目前为

止还没有失去政論性的意义。另外再补充一句；这些論文在馬克思本人的思想發展史上是非常重要的。》<sup>16</sup>

一八四八年六月，在恩格斯、弗萊里格拉特和威廉·沃尔夫（馬克思的“資本論”就是献給他的）的参加下，馬克思在科倫创办了“新萊茵报”。馬克思及其最主要的撰稿人在該报上所發表的言論已表明他們是信念十分坚定的、最新意义上的社会主义者了，这种意义是他們的工作赋予社会主义者这一称号的。甚至敌人也承認，“新萊茵报”是当时最出色的报纸。但是，关于該报可以而且應該說的比这点还要多：無論在它以前或以后的任何一种社会主义的报纸，都不能同它匹敌。該报于一八四九年六月因公开号召“反抗政权”而被查封，当时受到了革命打击的政权已經迅速地恢复起来了<sup>17</sup>。——中譯本第10頁。

◎ 由于書报檢查机关的細心，俄国讀者至今还很少知道恩格斯所談到的施特劳斯和布·鮑威爾的观点。因此，我們認為在这里把他們的观点簡略地叙述一下，并不是多余的。

問題是这样的。如果你們深信：所謂聖經是神（聖灵）選擇了某个聖者作为秘書而写出的，那末，你們就不許有这样的想法：在聖經中会有什么〈錯誤和〉不合理的地方。那里所說的一切，在你們看来，都具有毋庸置疑的事实的意义。化身为大蛇的惡魔在引誘夏娃时，口吐人言，这些話就像一个曲意奉承和老于世故的伪善者所說的。这有点奇怪；但是，对于神來說，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証而已。大家熟知的巴兰的驢，忽吐人言，和自己的乘客交談。这又是一个極非尋常的現象；但是，按照那个一成不变的公式，对于神來說，没有什么不可能的；任何东西〈甚至奇談怪論：credo quia absurdum〉也不能使信仰困惑起来。信仰是“对信賴者的示知，是看不見的物的揭

示，也就是說，把看不見的東西，信為好像是看得見的東西，把希望和期待的東西信為好像是真有的東西”。對於一個信教的人來說，神、自然界的創造者和主宰的萬能，正是他所最“期望”的東西。如果一個人為了自己的生存而和自然界作鬥爭，不是被迫去吃“智慧樹”上的果子，也就是說，不是被迫去逐漸地研究這個自然界本身的規律，那末，所有這一切都是非常好的，都是非常動人的，甚至都是非常可靠的。一旦人吃了有害的“智慧樹”上的果子，他就不是那麼容易地受謊言的影響了。即使他還是按照舊習慣繼續相信神的萬能，但他的信仰已經具有了另一種性質：神已退到世界舞台的後面，具有永恆不變的鐵一般的規律的自然界已居于首位了。但是，奇蹟是和規律性不能調和的：規律性不給奇蹟以容身之地；而奇蹟則否定規律性。現在且問：懂得了自然界的不變規律的人們如何對待聖經上的奇蹟故事呢？他們不得不否定這些故事。但否定所採取的方式是各種各樣的，這要根據產生這一理性思潮的社會生活的性質和進程而定。

十八世紀的法國啓蒙運動者簡單地嘲笑過聖經上的故事，認為它們是愚昧無知或者甚至是欺騙行為的表現。法國人的這種對聖經的激烈的否定的態度，是由當時該國第三等級所進行的反對一般“特權階級”、尤其是反對僧侶階級的鬥爭所決定的。在那時新教的德國，情況就不一樣了。第一，自宗教改革後，僧侶階級本身在德國再沒有起過像它在天主教的國家里所起的那種作用；第二，德國的“第三等級”當時還遠未想到反對“舊制度”。這些情況使十八世紀德國全部著述史受到了影響。當法國的第三等級的有教養的代表利用科學的每一個新結論（每一個新假說）作為反對那些在腐朽的社會關係的基礎上產生的觀念和概念的武器時，在德國，與其說是根絕舊的偏見，倒不如說是使它們和新發現協調起來。在具

有革命情緒的法国啓蒙运动者看来，宗教是愚昧和欺騙的产物。在德国的啓蒙运动的拥护者看来，甚至在其中最先进的人（例如萊辛）看来，宗教是“对人类的教育”。因此，聖經在他們的眼目中就不是那种可以予以否定和嘲笑的书了。他們力求“啓蒙”这本书，給予这种书的故事以新的意义，使这些故事符合于“时代精神”。于是，开始了对聖經的最热心的折磨。旧約全書中神几乎在每一頁上都在“說話”。但这并不意味着，神真的在說話。这只不过是东方人所如此貪恋的比喻性的言詞而已。当我们讀到神說过如此这般的时候，我們应当把这理解成这样：即神把某一观念提示給了自己的这个或那个忠实的臣民。蛇这个引誘者所發生的事是这样，巴兰的驢所發生的事也是这样。实际上这些动物完全没有說过話。它們只不过把某种思想提示給似乎是它們的交談者。正如大家知道的，在降灵节那天，聖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詞。“使徒行傳”的作者或作者們只是想以此来說明那时使徒强烈地發作了宗教感情。但是，按照另一些“啓蒙的”考究家的解釋，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現象：即电的火花。同样，保罗在往大馬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。耶穌使許多死人复活，这可用这样一种简单的情況來說明，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。根据一位曾經是相当有名的博士帕烏卢斯<sup>⊖</sup>的解釋，耶穌本人因自己的意料不到的复活而惊奇（Voll Verwunderung）。最后，至于耶穌的升天，只要根据福音作者們关

⊖ 帕烏卢斯于一八〇〇——一八〇四年出版他的“福音評注”一書；于一八〇八年出版“耶穌傳”一書。下面的帕烏卢斯的話就是从后面这本書引来的。



于这事的說法極不肯定这一点，就可以不必談它了。他們說，耶穌是被接升天的（馬可）；这是不是說，在他死后他的灵魂被接升天呢？福音作者們想要叙述一件不論自然科学家或“能够准确地計算出炮弹需要多少時間飞到天狼星”的天文学家都不能相信的事，这何苦呢？

無需証明，对福音的諸如此类的批判是毫無根据的，这种批判正好証明这种批判的代表者对問題沒有真正的批判态度。（这种批判作为第一步，可能是好的和有用的。但在斯宾諾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（一八〇八——一八七四）的全部功績在于，他消除了那些沒有成果的企圖：“把不可能的变成可能的，把历史上沒有的变成历史上可以設想的”。施特劳斯認定福音所講的一些故事，不是講眞实的事件（多少有些正确的，多少有些歪曲的），而只是一些神話，这些神話是在基督教团体內部無意識地形成的，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，耶穌的說教——特别是其中最高超的，所謂約翰福音中所引的，——在施特劳斯看来，是較晚的作品。施特劳斯在其最近对“耶穌傳”一書的修訂本中把他那时对福音神話的产生的看法叙述如下：

“我認为神話这个概念是理解福音中所講的奇迹以及理解其他許多与历史观点相矛盾的福音故事的鎖鑰。我說过，对于这样一些事实，例如东方博士面前出現了星、基督变貌、用几个餅奇怪地喂飽几千人等故事所講的一些事实，要寻找自然的解釋，是徒劳的；另一方面，不能設想这样的超自然現象是确实有的，所以只好承認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穌这样的故事呢？我对这个问题的回答是这样的：首先是由于当时人們对救世主的期待。我說过，起初有少数人認为耶穌就是救

世主，后来这样認為的人愈来愈多了，而在这以后，这些人就充滿了一种信念；認為过去期待于救世主的一切，一定会在耶穌这里發生，他們所根据的是旧約聖經里的預言、預兆和通常對它們的解釋。尽管大家清楚地知道，耶穌生于拿撒勒，但作为救世主和大衛的兒子，耶穌反正應該生于伯利恒，因为弥迦是这样預言的。在傳說中可能保存有耶穌对其同乡的爱好奇迹的非常尖銳的批評。但由于人民的第一个解放者摩西創造了奇迹，那末人民的最后一个解放者、救世主即耶穌也應該創造出奇迹。以賽亞曾預言，救世主出現时，瞎子会睜开眼睛，聾子会听见，瘸子会像鹿一样地跳躍，口吃者会暢所欲言。因此，耶穌即救世主應該創造出什么样的奇迹，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編造出关于耶穌的故事！不过它們沒有意識到它們自己在編造这些故事…… 这样的观点把基督教神話的来源跟我們在其它宗教产生的历史上所碰到的东西，混为一談了。科学在神話領域内的最新成就就在于：它了解了神話是如何产生的，神話不是个别人的有意識的故意的虛构，而是整个民族或宗教团体的共同意識的产物。当然，一定是有一個人第一个說出这种共同的信念的。神話不是隱藏某种觀念的外壳，这里面的觀念似乎是智者为了有利于無知群众和教化他們而藏进去的。神話里的觀念只是和故事同时产生的，它只是以故事的形式而存在，純粹的觀念是为講說者本人所不理解的……

但是，福音神話愈益具有（至少是部分地具有）新的独立的性質，那就愈難想像这些神話的作者沒有意識到，他們把自己的捏造冒充为真实的事件。第一个說出耶穌生于伯利恒的人，是会真心地相信这一点的，因为先知弥迦已預言过救世主要从伯利恒降臨，耶穌既是救世主，因此他一定是生于伯利恒了。相反地，第一个說

出耶穌死時殿里的幔子裂為兩半（“馬太福音”第二十七章第五十一節）的人，大概已意識到，他所說的是他沒有看見過的，是沒有聽見什麼人說過的，是他自己想出來的。但正是在這種情況下，比喻性的言詞，如像‘希伯來書’（第十章第十九頁）所說的耶穌之死為我們開辟了一條通過殿幔走向聖所的道路之類，很容易為聽者按照字面上的意義去理解，因此，故事是可以沒有任何有意的虛構而產生的。同樣，關於四個使徒負有得人的使命的故事，也可以這樣地來表達：耶穌叫他們去的那個打魚之處，比過去他們捕獲甚少之處出產的多得多，而由於後來的口傳，便很容易地從這裡形成了關於奇跡般的捕魚的故事（路加福音第五章）。構成基督復活的故事的材料，初看起來，或是真正的事件，或是明顯的有意的撒謊。但是這裡仔細考察一下，情況並不是這樣。猶太人在和基督教徒爭論時會說：墳墓是空的，不足為奇，因為你們把屍體從墳墓中偷走了。基督教徒反駁道：‘我們偷走了嗎？你們用心地看守着墳墓，我們怎麼能夠做出這件事呢？’基督教徒所以這樣說，是因為如此假定的。但是下一個講故事的人卻根據他的話，大有信心地轉述道：‘有人看守着墳墓。’後來人們就開始說，有人封閉了墳墓，因為但以理提到過印封閉，而但以理的獅穴就是耶穌墳墓的原形……或者猶太人會說：‘可能耶穌出現在你們面前，但出現的是彼世的沒有肉體的幽靈。’基督教徒反駁說：‘怎麼是沒有肉體的幽靈呢？他身上還有釘傷呢（這對基督教徒來說是不言而喻的事）！他把這些釘傷給人看過。’——在以後的傳述中，可能又加上摸過這些傷痕。類似的故事可能是完全純真地形成的，同時又是跟歷史真相完全矛盾的。”<sup>①</sup>

① 大衛·弗里德里希·施特勞斯為德國人民修訂過的“耶穌傳”一八七四年萊比錫德文第三版第一五〇——一五五頁。

毫無疑問，施特勞斯的觀點，比起上述的他的前輩的觀點來，是前進了一大步。但不難看出，他還有很大的缺點。“歷史事件經過口傳而受到的更改，施特勞斯所指出的神話的發展，一句話，民間的基督傳說，只是說明了所有福音共有的特征或它們的分歧，這些分歧具有偶然的無意的性質，沒有顯露出截然不同的趋向，並且也不是哪個福音作者經常所有的。相反地，當我們看到某些特征出現在某一部福音中而在其他福音中沒有時，我們就不可能用所有基督教傳說所固有的動機來說明這些特征；我們不得不認為這些特征的出現是受了該書作者或這位作者所代表的基督教團體的局部意見和利害關係的影響。如果這些特征不只是在該著作的某些個別地方出現；如果該著作顯然是為了把這些特征盡量地表現得有力而寫成的；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這些特征決定的；如果該著作中還有通常傳說所難以保存的冗長的談話和對話（所有這些情況在第四部福音中和在第三部福音中使我們感到驚異，儘管是輕微的驚異），那末我們就可以相信，我們碰到的已不是對宗教傳說的簡單敘述，而是作者的有意的創作。”<sup>①</sup>可見，施特勞斯的神話理論還沒有說明它應該說明的一切。後來施特勞斯本人也承認了這一點。他在其對“耶穌傳”的最新修訂本中已經用很大篇幅敘述了“作者的有意的創作”。在恩格斯著作中所談到的那個時代，即四十年代，施特勞斯還沒有發現其觀點中的那個受到布魯諾·鮑威爾極其激烈的抨擊的弱點。

鮑威爾（一八〇九——一八八二）責備施特勞斯愛好神秘的和

<sup>①</sup> Ed. Zeller, Christian Baur et l'école de Tubingue, traduit par Ch. Ritter, Paris 1883, P. 98. (埃·采勒“克利斯提安·保尔和杜宾根学派”一八八三年施·利特尔的譯本巴黎版第九十八頁。)

超自然的东西，因为在他的神話的理論中“直接地起作用的是一般、类、宗教团体、口傳”，並沒有給自我意識的中介活動留下余地。他說：“施特劳斯的錯誤，不是在于他指出了某种一般力量（即口傳的力量），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內部直接引伸出来的。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現，是对自我意識的宗教的粗魯行为和忘恩負义……”施特劳斯的观点和鮑威尔的观点的对立就是“类和自我意識，实体和主体的对立”<sup>⊖</sup>。換句話說，施特劳斯指出福音故事是無意識地產生的，而鮑威尔認為福音故事在其形成的历史进程中是通过人們的意識的，而这些人是为了某种宗教目的有意編造出这些故事的。这一点在所謂約翰福音<sup>⊙</sup>中十分明显，約翰創造了一个和其他福音中的耶穌根本不同的特別的耶穌。不过，其他福音作者也有类似的編造。所謂路加按照自己的意見徹底修改了所謂馬可編造的福音，而在他們二人之后執筆的所謂馬太，对路加和馬可都毫不客气，竭力使他們彼此一致起来，并使他們的故事适应于当时的宗教观点和宗教意圖。但是他并不能解决这个不十分容易的任务。他陷于一系列的極端混亂的矛盾之中。請看許多例子中的一个例子。馬太說，在耶穌受洗禮之后，耶穌被聖靈引到曠野，讓他在那里受魔鬼的誘惑。試問，为什么聖靈即上帝需要用魔鬼考驗耶穌呢？“要知道他会懂得：他剛才（在洗禮時——格·普）称之为愛子的耶穌是會被誘惑的。”<sup>⊚</sup>但問題在于馬太不过是在講述時搞糊塗了。“他不想簡單地

⊖ Die gute Sache der Freiheit, Zürich und Winterthur. 1842, S.S. 117—118.  
（“正義的自由事業”一八四二年蘇黎世版和溫特圖爾版第一一七——一八頁）<sup>16</sup>。

⊙ 現在已經公認：使徒約翰不是該福音的作者。

抄录其先輩的故事；他力求解釋它們，揭示它們的內在联系。”<sup>⑧</sup>他在路加和馬可的福音中讀到过：聖靈把耶穌領到曠野，在那里受魔鬼的誘惑。因此，他就肯定聖靈把耶穌引到曠野，以便在那里借助魔鬼來考驗耶穌。他在其福音中這樣講了，但他沒有覺察到：這位無所不知的上帝在他的福音中陷入了何等荒唐的境地，竟認為考驗自己的兒子是必需的。这里还有一个更明显的例子。以賽亞“預言”“在曠野有人声喊着”（“預備主的道”）。為了實現“先知所說的”，馬可和馬太迫使施洗的約翰在“曠野”傳道，馬太甚至还明確地指出在什么样的曠野傳道：在犹太的曠野傳道。随后，他显然是重復馬可和路加的話，他說，許多悔過的人都聚集到約翰那里，并在約旦河里受約翰的洗禮。只要看一看巴勒斯坦的地圖，就可看出：約翰絕對沒有體力既在約旦河為悔過的人洗禮，又在犹太的曠野傳道，因為這個曠野離約旦河很遠。<sup>⑨</sup>（應當認為諸如此類的錯誤是講故事者的個人的失敗。）

有些教徒，而且只是一些多情善感的人，從各福音作者的福音中挑選出使這些作者驚訝的關於耶穌生平的個別特點，並且用這些特點為自己的宗教生活構成多少有些吸引力的“救世主”的形象，這種形象是適合於他們的想法、口味和嗜好的。施特勞斯的批判已經使得對拼湊起來的基督的加工很難進行了。鮑威爾對福音<sup>⑩</sup>的批判使得這種加工完全不能進行了，因為他根本不承認歷史上的耶穌。因此，很明顯，他使得虔信宗教的“可尊敬的”人們多么害怕。他在神學系（他曾在波恩大學任講師）授課的權利被剝奪

⑧ 《Kritik der evangelischen Geschichte der Synoptiker》，Zweite Auflage Leipzig 1846, 1 Band, S. 213.（“對觀福音作者的福音歷史的批判”一八四六年萊比錫德文第二版第一卷第二一三頁）。

⑨ 同上，第二一四頁。

⑩ 同上，第一四三頁。

了，並且在許多小冊子、論文和系報告書中受到严厉斥責。但是十九世紀四十年代的德國已經不像十八世紀的德國了。一八四八年的革命風暴逼近了；德國人民中先進階層的激怒一日千里地增漲起來了；這些階層的文化界的代表們絲毫也不因為他們的批判的結論與各種固定的看法相違背而惶恐不安；相反地，他們愈來愈具有否定的傾向。布·鮑威爾激烈地回擊了他的“可尊敬的”敵人的抨擊，他既不饒恕一般宗教，也不饒恕“基督教的國家”。爭論得還要激烈的是他的兄弟埃德加爾，他由於自己一八四四年在伯爾尼出版的一本書《Der Streit der Kritik mit Kirche und Staat》（“批判與教會和國家的論戰”）而被投入監獄。不言而喻，制度維護者這一方面的諸如此類的論戰手法不能認為是十分值得嘉許的，但應該承認：埃德加爾·鮑威爾在這本著作中談得那麼深遠，甚至到現在還可能唬住許許多多俄國文化界的“先進”代表。他不承認上帝、私有制，也不承認國家。他談得如此深遠，以至在否定方面已無路可走了。不，我們還是弄錯了，在這一方面還可以而且一定要走最堅決的一步，也就是說，可以而一定要提出這樣一個問題：批判的武器堅固到什麼程度？在採取否定行動時批判可靠到什麼程度？或者，換句話說，批判本身在多大程度上擺脫了它所抨擊的偏見？走在鮑威爾兄弟前面的人——馬克思和恩格斯在其著作《Die Heilige Familie》（“神聖的家族”）中專心研究了這個問題。原來“批判的批判”的雙腳是站在它所激烈反對的唯心主義基礎上的。這就是

④ 第一版：《Kritik der evangelischen Geschichte der Synoptiker》，I und II Band, Leipzig 1841.《Kritik der evangelischen Geschichte der Synoptiker und des Johannes》，III und letzter Band, Braunschweig 1842（“對觀福音作者的福音歷史的批判”一八四一年萊比錫德文版第一卷和第二卷。‘對觀福音作者和約翰的福音歷史的批判’一八四二年不倫瑞克版第三卷和最后一卷）。

它的最主要的缺点。当布·鲍威尔根据“自我意識”去分析福音故事时，他能够給予当时神聖化的偏見以很多沉重的打击；但当他和自己的兄弟在一起轉而批判“国家”和评价十八世紀末十九世紀初的法国偉大事件时，他就得出一部分完全錯誤的結論，一部分总的說来是沒有根据的和不能令人信服的結論。而且也只能如此。說当时的社会形态和我的“自我意識”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。馬克思和恩格斯恰好做到了十九世紀哲学思想的全部發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“自我意識”的专制，必須找出和指出那些决定自我意識本身的原因。馬克思和恩格斯把他們所担負的任务完成得好不好，这一点此处不談了，讀者根据他俩的著作去判断吧。我們只指出：鲍威尔兄弟的抽象激进主义在很多方面像我們俄国的“社会学中的主观方法”，他們同样是不断地講到“批判”、“批判精神”（我們这里叫做“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們“自我意識”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論据（“批判与教会和国家的論战”第4章）和尼·米海洛夫斯基提出反对斯宾塞的反駁<sup>19</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無意識地重复那些早就被西欧思想家指出和糾正了的別人的錯誤而已。——中譯本第11頁。

⑤ 这里沒有必要也沒有可能詳談費尔巴哈的生活，我們只是从宇伯威希—海因澤的“近代哲学史”<sup>20</sup>中借用了几行（俄譯本第三九四頁）。“他是著名的刑法学家安瑟倫·費尔巴哈的兒子，生于



一八〇四年，他起初研究神学……后来成了黑格尔的信徒。他在一八二四年迁居柏林后，听黑格尔本人讲课，并且很快地就完全献身于哲学。一八二八年他开始在爱尔兰根讲课，从一八三六年起，居于安斯巴哈和巴伐利亚之间的布鲁克堡村，从一八六九年起居于纽伦堡附近的腊亨堡村，其生活穷愁潦倒，于一八七二年去世。”

他的“基督教的本質”<sup>21</sup>的内容也可以用不多的话叙述一下<sup>22</sup>。

费尔巴哈说：“宗教是人的無意識的自我意識。”在宗教中，人把自己、自己本人的“本質”神化了。神的本質就是人的本質，或者，說得好些，是清除和擺脫了个人的局限性的人的本質。萊布尼茨在其“神正論”中說：“神的完善是我們靈魂的完善，但神具有的完善是全面的……我們具备某些威力，某些知識，某些善良品質，神則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。”但信教的人沒有意識到：他把自己的本質神化了。他把这种本質客体化了，即把这种本質“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結論。

第一，黑格尔完全歪曲了真相，因为他說：“人关于神的知識就是神关于自身的知識”，或者，換句話說，“神通过人認識自己”。事实恰好相反：人通过神認識自己，“人关于神的知識就是人关于自身的知識”。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。宗教是对人的隱秘的宝庫的胜利揭示……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認識自身方面的进步。基督、神的化身是“人們親見的神……是幸福的信念：即相信神存在着，并且像感情所需要和希望他存在的那樣存在着。因此，只有在基督身上宗教的最后願望實現了，宗教感情的秘密被揭示了（当然是用宗教所特有的形象

的語言揭示的)；某种东西在神那里是本質，在基督那里却成了現象…… 就这种意义來說，基督教可以称为绝对的宗教”。东方的宗教，例如印度的宗教也談論神的化身。但是，在东方宗教中这些化身出現得太多了，“因此就失去了自己的意义”。化身了的神在这些宗教中沒有形成人格，即沒有成为人，因为沒有人格就沒有人。

第二，既然在宗教方面人跟自身發生关系就像在跟局外的、单独的、与他对立的存在物發生关系；既然宗教不过是人的無意識的自我意識，所以宗教不可避免地引起一系列的矛盾。信教的人說：神是愛，實質上他說的只是：愛在世上高于一切。但在他的宗教意識中，愛被貶低为单独存在物即神的特性，神即使离开愛还是起作用的。对神的信仰，在信教的人看来，已成为真心誠意地以愛对待近人的必要条件。他为了他所宣傳和崇拜的愛而憎恨無神論者。把人对自己本質的关系歪曲了的那种对神的信仰，就这样地把人們的相互关系歪曲了。对神的信仰成为宗教狂热病以及与之有关的一切灾禍的泉源。它为救渡而詛咒，为安乐而肆虐。神是幻觉。但这是極端有害的幻觉：它束縛理性，抑制人对真理和善的自然的愛好…… 因此已成长为自我意識的理性應該消灭这种幻觉。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轉过来。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；在宗教中作为从屬的次要的事情、作为条件的东西(例如，愛世人是神对我们寵愛的条件)，应当成为主要的事情，成为原因。“正义、真理、善在自身中、在自己的本質中，包含着自己的神聖基础。对于人来说，沒有高出人的存在物。”

〔1902，《Mouvement Socialiste》（“社会主义运动”）杂志編輯部曾經就各国社会主义政党对教权主义的关系問題进行了一系列的 enquête [調查]<sup>23</sup>。現在這一問題具有明显的实际意义。但

要正确地解决这一问题，必須預先闡明另一个主要是理論的問題·科学社会主义对宗教的关系問題。后一問題在現代国际社会主义文献中几乎完全沒有分析过。这是这些文献中的大缺点，这个缺点正是由于大多数的現代社会主义者的“求实精神”所造成的。有人說：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說是正确的。不言而喻，各国的社会主义政党拒絕那些承認党綱并决心为实现党綱而斗争但同时又持有某些宗教偏見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綱之基礎的理論，那就更不划算了。理論——現代科学社会主义——是要把宗教当作錯誤的自然观和社会观的产物而加以排除，是要把它当作無产者全面發展的障碍而加以斥責的。我們沒有权利把那些抱有宗教信仰的人关在組織的大門之外，但我們有义务尽我們的一切可能来消除这些人的宗教信仰，或者至少要阻止我們的信教的同志——当然用精神武器去阻止——在工人中間傳播他們的偏見。徹底的社会主义世界观跟宗教是完全不能調和的。因此，科学社会主义的創始人坚决否定宗教，是不足为怪的。恩格斯写道：“我們消除一切自命为超自然和超人的事物……正因为如此，我們才永远向宗教和宗教观念宣战。”<sup>24</sup> 馬克思也把宗教叫做統治階級企圖用以麻醉人民意識的鴉片；又說，消灭作为人民幻想的幸福宗教，是人民对现实的幸福的要求。馬克思又指出：“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；使他能够圍繞着自身和自己现实的太陽旋轉。”<sup>25</sup>

这一点正确到这样的程度，以致我們这里的一些过去的“馬克思主义者”由于其資產階級的傾向而不願意也不可能願意無产階級完全覺醒，他們現在已回到宗教信仰的怀抱。<sup>26</sup>）——中譯本第

11 頁。

⊙ 恩格斯所使用的“小說文学”、“小說文学的”这些字眼的含义和現在俄国所了解的不同。这里可能产生誤解，讀者会产生这样的問題：“‘真正的’社会主义怎么会墮落为不吸引人的小說文学呢？大概‘真正’社会主义的繼承者写了坏的有傾向性的小說和故事吧？”但事情是这样的：德国人不仅把詩学(Dichtkunst)，而且还把雄辯术(Redekunst)列在小說文学(所謂 schönen Wissenschaften)之內。因此真正的社会主义墮落为小說文学，如果用俄国著作家的話来表达，意味着它墮落为不吸引人的演說术。我們提一下，在別林斯基的著作中，“小說文学”这个字眼所具有的不是我們現在所給予这个字眼的那种含义。

〈关于德国的或“真正的”社会主义，見弗·梅林：《Geschichte der deutschen Socioldemocratie》. I. Theil, SS. 199—203<sup>27</sup>（第一版）。梅林在給自己出版的馬克思和恩格斯的著作所作的評注（《Aus dem literarischen Nachlass ⊙ ……第二卷第三四九——三七四頁）中比較詳細地敘述了这一派別。阿德勒教授的著作《Geschichte der ersten sozialpolitischen Bewegungen in Deutschland》⊙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。馬克思在《Karl Grün: Die soziale Bewegung in Frankreich und Belgien oder die Geschichtsschreibung des wahren Sozialismus》⊙这篇論文<sup>28</sup>中对卡·格律恩作了最好的評述，这篇論文初次刊载于《Westfälischen Dampfboot》<sup>29</sup>一八四七年八——十月号，后来轉載于

⊙ “遺著选集”。

⊙ “德国早期社会政治运动史”。

⊙ “卡尔·格律恩：法国和比利时的社会运动或真正社会主义史料研究”。

“新时代”杂志一八九九——一九〇〇年第一——六期。最后——last not least<sup>⊖</sup>——應該記住“共产党宣言”中的关于真正社会主义的言論，这些言論虽然不多，但内容却特别丰富、真实，而且十分尖銳（見一九〇〇年版的我的譯本第三章第二十九——三十三頁）。刊載在“新时代”杂志（一八九五——一八九六年第三十七和第三十八期，一八九六——一八九七年第三十四——三十五期）上的司徒卢威先生的一些論文現在几乎已失去了一切意义。其中第一篇是叙述馬克思的两篇論文的内容（一篇是关于海尔曼·克利盖的論文，已由梅林全部刊出，見《Aus dem literarischen Nachlass》第二卷第四一五——四四五頁；另一篇是关于卡尔·格律恩的論文，轉載在上述各期“新时代”上）；司徒卢威先生的第二篇論文《Studien und Demerkungen zur Entwicklungsgeschichte des wissenschaftlichen Sozialismus》<sup>⊗</sup>是講“階級斗争思想史”的問題。在这里，他認為罗侖茲·施泰因第一个宣布了这个思想，至少在德国文献中是这样。司徒卢威先生以为馬克思从施泰因那里剽窃了这一思想。这是沒有任何根据和完全不可能的推測。要証实这个推測，司徒卢威就須証明：在罗·施泰因的关于法国社会主义的著作問世时，馬克思完全不知道那些早就坚持階級斗争观点的法国复辟时期的历史家的著作。司徒卢威先生不能証明这一点，而且永远也不能証明这一点（我敢于向对这一問題感到兴趣的讀者指出我为“共产党宣言”一九〇〇年版所写的序言）。現在司徒卢威先生的論文只有从下述这方面来看还有些意思：他的論文告訴我們，一八九六——一八九七年的司徒卢威先生，虽然他的思想有很多缺点，修养很不够，但与他后来在編輯“解放”<sup>30</sup>杂志时所降到的

⊖ 按次序來說是最后，不是按重要性來說是最后。

⊗ “科学社会主义發展史問題的研究和短評”。

水平比較起来，却高得多。“从猿發展为人”，这是十分愉快的，但没有什么比从人到“猿”这种相反的变态現象更可悲的了……

“真正的”德国社会主义者在理論上的根本毛病在于：他們对一般經济学、特别是对阶级斗争一無所知；他們在實踐中最严重的錯誤是否認“政治”。現在我們的任何一个保守分子也許都願意贊同卡尔·格律恩对当时德国資產阶级的自由主义运动的攻击吧！馬克思極严厉地指責了这个严重的錯誤；这是馬克思的許多功績之一。但是，在斥責真正社会主义者时，應該記住：各国空想社会主义者都沒有正确地解决社会主义对政治的关系問題。俄国也不例外：我們的民粹派和民意派把这一問題处理得很坏。不仅如此，甚至現在在俄国社会民主党人中間还流傳着一些有关工人阶级政治任务的奇怪的观点。只要提一下关于社会民主党人在即将到来的資產阶级革命时期夺取政权的傳言就够了。贊成夺取政权的人忘記了工人阶级专政只有在将来談到社会主义变革时才是可能和适当的。这些人（聚集在“無产者报”<sup>31</sup>周圍的人）回到已經寿終正寢的“民意主义”的政治观点去了。科学社会主义的創始人对夺取政权問題的看法則不然。恩格斯在“德国农民战争”这本书中写道：“能够落到極端派的領袖身上来的最不幸的事就是：当运动还没有成熟到足以使这个領袖所代表的阶级取得統治并貫徹一些保証这种統治的措施的时候，却不得不去夺取政权。这种領袖所能做的事，不是取決于他的意志，而是取決于不同阶级的利益的对立程度，而这种对立程度又取決于物質生活条件、生产和交換关系的發展程度。另一方面，这样的領袖應該做的事，即他自己的党要求他做的事，也不取決于他，但也不取決于阶级斗争的發展程度及其条件，因为他受以前的理論和要求束縛，这些理論和要求不是从社会阶级在当前的相互关系中产生的，不是从暫時的、多少有些偶然

的生产和交换关系中产生的，而是由这一领袖的对社会运动和政治运动的一般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，他不是维护自己的党、自己的阶级，而是迫不得已维护这样的阶级，即运动已经成熟到足以能保证其统治的阶级。正是为了这种运动的利益，他不得不维护异己阶级的利益，不得不以空言和诺言来敷衍自己的阶级，不得不断言异己阶级的利益即自己的利益。要是谁陷入这种荒唐的地步，谁就是不可救药地堕落了。”<sup>32</sup>（这段话在我的“我们的意见分歧”中引证过，见该书第二八八——二八九页）

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>33</sup>——中译本第12页。

① “否认认识世界的可能性”或“否认彻底认识世界的可能性”，这两句话的意思是什么呢？下面我们马上就会看得很清楚。

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：你也没有任何根据怀疑你用来写字的那张纸的存在。”在别的时候，我也不会怀疑这一点，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

上产生的表象發生关系。你仅仅根据感觉推論出对象的存在。但你用什么来証明这种推論的正确性呢？你以为对象是感觉的原因。我姑且不談关于你的原因观念究竟可靠到什么程度的問題，但請你給我解釋一下：为什么你这样相信你的感觉的原因是在你之外，而不在你自身之內呢？誠然，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”特性的結果呢？（你的这个“自我”，只有当他在自身中通过無意識的創造活动創造外部世界即“非我”，并把它同自身对立起来时，才意識到自身。）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。

你們且为我的“詭辯”激憤吧，我繼續来談論哲理。但現在我抛开主觀唯心主义的观点（其最著名的代表是費希特），轉到怀疑論者的观点上来。

我翻开休謨的“人类悟性研究”一書，把它的第七章中的一段話讀給你們听听。“当然，简单的自然的本能使人們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，他們經常会把他們由外部感官得来的映象列入外部对象，他們永远不会怀疑这些映象就是这些对象的模写”。但是，如果哲学要想証明本能不会騙人，那末它就会碰到極大的困难。决定性的論据可能只从經驗中取得，但是“經驗在这里默不作声而且应当默不作声”：我們只同表象發生关系，而且我們永远不能檢驗它們同对象的联系。因此，理性沒有为承認这种联系提供任何根据。当然，不必因此惶恐不安。諸如此类的一切想法只不过是徒勞無益地卖弄聰明而已。如果有人問怀疑論者，他依靠自己的机智的論据究竟要求什么，想得到什么，那末怀疑論者本人就会惶恐不安。“人应当行动、推理和



信仰”，尽管人無論怎样努力，他不可能完全确信自己的行动和推理的最終基础。而在哲学上总不应当忽略这种不可能性。要記住，我們对世界的認識的領域只局限在非常狹小的圈子里。要知道，連一个現象同另一現象之間因果联系的真实本質我們也不能理解。我們千百次地看到石头落在地上，因此我們相信，只要沒有有什么柱子阻擋石头落地，石头总是会落到地上的。但是我們的信仰只是建立在習慣上的。理性沒有而且也不能使这种信仰成为必然的。理性不能向我們担保；我們所謂的自然規律是不变的。

我們再往下談吧！我們都記得曾受过休謨怀疑論影响的康德哲学的一个基本原理。我們之外存在着某些对象，但我們不知道它們是怎樣的。我們实际上只同自己的感觉以及我們內部的在感觉基础上产生的对象的映象發生关系。但是，感觉以及对象的映象，是由两种力量合成的，一种力量是在我們身上引起某种印象的那些对象的特性，另一种力量是获得这些印象的那个接受者的特性，亦即我們的“自我”的特性。我們的“自我”通过某种方式把这些印象分类，換句話說，按自己的本性把这些印象分开和結合起来。仅仅从这一点就可以看出，我們关于对象的表象不可能同引起表象的对象相同，我們的表象是一回事，而獨自存在的物又是一回事。但是，还不仅止此。我們說过，我們的“自我”按自己的本性把外部对象（我們不可認識的自在之物）在我們身上引起的那些印象分类。但是，“自我”怎样把它們分类，怎样把它們分开和結合起来呢？我們看到物体在空間中。試問：空間本身是否存在呢？經驗不能直接回答這個問題。至于說到悟性，那末，如果它假定空間是在我們之外并且不依賴于我們而存在的，它就会得出矛盾的結論；因此只有假定空間（完全像時間一样）無非是我們的直觀（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。現在我們从表象轉到概念，我們就拿原因的概念來說吧！很可能，當我們說 A 現象是 B 現象的原因時，我們是錯的。但是，當我們一般地說在現象之間有着因果联系時，我們是不錯的。如果你們取消原因的概念，那末留在你們那里的只是一堆混亂現象，其中你們什麼也不知道。問題就在于，這個概念是不可能取消的。它是我們所必需的，它是我們思維的形式之一。我們不來一一列舉思維的其他形式了。我們只說這樣一點：只要我們一講到不依賴于我們的思維而獨自存在的物，我們思維的這些形式就失掉任何意義。換句話說，我們所謂的自然規律只适用于我們意識中的現象世界，而本体（自在之物）則完全不遵循這些規律。

由此可見，在康德關於現象世界的學說中有兩個因素：（1）主觀的唯心主義的因素——我們直觀的形式或思維、一般認識的形式；（2）實在論的因素——本体給予我們的并受我們的意識加工的那種尚未確定的材料。康德把自己的哲學叫作先驗唯心主義。既然我們的自然必然性的概念不適用於本体世界，那末誰都可以認為這個世界是完全自由的王國。在這個世界中，所有那些同合乎規律性這一概念不兩立的怪影，如上帝、靈魂不死、意志自由等，都能够為自己找到隱蔽之處了。康德在“純粹理性批判”中同這些怪影作過鬥爭，但在“實踐理性批判”中，也就是說，在講行動而不是講抽象思辨的地方，却向這些怪影交了武器。

這種二重性（這種二元論）就是康德唯心主義的致命弱點。但是，甚至從康德的前提來看，這種唯心主義也顯然是沒有根據的。

（例如，康德哲學所謂的現象是什麼呢？它是由兩種因素合成的：

（1）對象（本体）對我們的自我的作用；這些對象是在我們之

外<sup>⊙</sup>存在的，它們本身，我們是不知道的，我們只有通过它們在我們身上引起的印象才知道它們。

(2) 我們的自我的特性；我們的自我按照這些特性去改造自己從自在之物那里得來的印象。

但是，既然現象是由自在之物對我們的作用所引起的，那就是說，這種物的作用是現象的原因了。但是，按同一位康德的學說，因果性範疇只在現象世界的範圍內才適用，而對於自在之物是不適用的。這是一個明顯的矛盾，在十八世紀末期的德國哲學文獻中早已指出了這個矛盾，擺脫這個矛盾的出路只有兩條：或者是我們繼續斷言因果性範疇不適用於自在之物，因而拋棄關於現象由自在之物對我們的作用所引起的思想；或者是我們繼續認為這一思想是正確的，因而承認因果性範疇適用於自在之物。在第一种場合，我們直接走向主觀唯心主義，因為，既然自在之物不作用於我們，那末我們就根本不知道它的存在，而且關於它的表象本身在我們的哲學上應當被宣布為無用的，即多餘的。在第二种場合，我們就走上唯物主義的道路，因為唯物主義者從來沒有斷言，我們可以離開自在之物對我們的作用而知道它們本身是怎樣的，我們只是這樣斷言：正由於這些物作用於我們的感官，我們才知道這些物，知道的程度取決於這些物對我們感官作用的程度。霍爾巴赫說：“我們既不知道物質的本質，也不知道物質的真實本性，不過我們卻能根據物質對我們的作用而判斷它的某些特性……在我們看

---

⊙ 在“純粹理性批判”之後出版的康德名著“關於任何能作為科學產生的未來形而上學的序論”中，我們讀到這樣一段話：“實際上，如果照應當做的那樣，我們認為我們外部感覺的對象是單純的現象，那末，這樣就承認自在之物是它們的基礎了，雖然我們不知道自在之物的特性，而只知道它對我們感官作用的方式。”

来，物質就是以某种方式作用于我們感官的东西。”<sup>⊙</sup> 34 朗格在自己的“唯物主义史”（俄译本第一卷第三四九頁，这里正是講霍尔巴赫）中說“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”。但無論怎么說，关于外部世界不可認識的問題在上述两种場合都得到了肯定的解决。实际上，如果我們轉到主觀唯心主义的立場上，我們會明白，我們的自我能够認識他自己所創造的非我。如果我們宁願当唯物主义者，那末只要稍加思考，我們就会确信：如果我們由于自在之物對我們的作用而知道这些物的某些特性，那末同霍尔巴赫的意見相反，我們也就在某种程度上知道它們的本性，因为物的本性正是表现在物的特性中的。通常把本性和特性对立起来，这是沒有根据的，而正是这种对立使得認識論陷入經院哲学的迷宮，在这个迷宮中，康德迷失了方向，而現今唯物主义的一切反对者依然不知所向，束手無策。歌德憑其天才的詩人和思想家的敏感，比“先驗唯心主义者”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。他說：

無所謂內，無所謂外，

因为，內就是外，外就是內。

不要迟疑，

抓住这神聖的公开的秘密。<sup>⊙</sup>

在这短短几行字中，可以說包含着唯物主义的整个“認識論”。

⊙ 英国唯物主义者普利斯特莱更坚决果斷地說出了同样的意見（見“物質和精神研究”一七八二年伯明翰第二版第一卷第一三四頁）。誠然，就普利斯特莱的那种和奧斯特瓦尔德的“唯能論”很接近的唯物主义的精神來說，他走得太远了。不过这点在这里對我們來說無關緊要的。

⊙ “歌德全集”柏林德文版第二卷第二三〇頁。——編者注

但是，所有那些讲着外部世界不可認識的經院哲学家們，至今都既不能理解这几行字，也不能了解唯物主义的認識論。

黑格尔异常明确地揭露了作为我們不能認識自在之物这一切議論之基礎的那種邏輯的（如果願意的話，也可以說認識論的）錯誤。的確，我們沒有任何可能來回答自在之物是什麼的問題。其原因也很簡單，因為“是什麼？”這一問題的前提是該物具有應當加以指出的那些特性；這一問題只有在這一前提下才有某種意義。但是，那些講着自在之物不可認識的“高談哲理的人”，却預先把物的一切特性抽去，这样就使這個問題成為荒唐的問題，因而也不可能加以回答。黑格尔說，康德的先驗唯心主義，“把物的一切特性，無論是形式或內容方面的特性，都移入意識中。顯然，如果從這個觀點來看，那末像這樣一些情況，如樹葉在我看來是綠的而不是黑的，糖是甜的而不是苦的，鐘打兩下，我聽到的響聲是一下接着一下而不是同時發出的，我不認為第一響是第二響的原因或結果等等，都僅僅是以我的主體為轉移了。”（“邏輯學”第一卷第一篇第五十五頁；第二篇第一五〇頁，早在黑格尔之前，普利斯特萊在其“物質和精神研究”以及他和普萊斯的爭論<sup>35</sup>中，對於究竟應該如何理解認識這個詞提出過許多值得注意的意見。）

但讀者會這樣反駁說：对不起，顏色和聲音難道不是某種純粹主觀的東西嗎？顏色和聲音的感覺難道同引起這種感覺的那類運動（根據現代自然科學的學說，這種感覺是由那種運動引起的）相似嗎？當然是不相似的。如果鐵在不同的溫度下有不同的顏色，這是有不以我的“精神”組織的特性為轉移的客觀原因的。我們的著名的生理學家謝切諾夫說得完全正確，他說：“同我們感覺到的聲音的任何振動和傳播在強度、高低、持續性上相符合的，乃是現實界聲響運動的十分確定的變化。作為感覺的聲音和光是人類機

体的产物,但我們看到的形式和运动,完全像我們听到的声音的抑揚頓挫一样,其根源是在我們之外的现实中。”(“具体的思想和现实”,載“救濟飢餓者”文集,“俄罗斯新聞”出版社版第一八八頁)謝切諾夫又补充說道:“不管离开我們意識的外部对象本身是什么样的,就算我們从外部对象得来的印象只是一种記号,但無論怎样,同我們感覺到的記号的异同相适合的是现实的异同。換一句話說:人在他所感覺到的对象之間發現的异同就是现实的异同。”(同上,第二〇七頁)<sup>36</sup>这又是正确的。需要指出的只有一点,就是謝切諾夫先生的表达不完全确切。当他假定我們的印象只是自在之物的記号时,他仿佛就承認自在之物有某种我們所不知道的、我們意識所达不到的“形态”了。但是,“形态”只不过是自在之物對我們作用的結果;除了这种作用,它們就沒有任何“形态”。所以,把存在于我們意識中的物的“形态”同據說物在实际上具有的那种“形态”对立起来,就是不懂得形态这个詞有什么含义。康德主义的整个“認識論的”經院哲学,如上面所說的,都是建立在不确切的術語上的。我知道,謝切諾夫先生并不傾向于这种經院哲学。我已經說过,他的認識論是完全正确的,但是我們不应当在術語上向我們的哲学敌人作讓步,这样的讓步会妨碍我們十分确切地表达自己的原意。我所以要作这样一个附带說明,还因为在我給自己譯的恩格斯这本小册子的第一版所作的注釋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,自在之物沒有任何“形态”,它們的“形态”只存在于受它們作用的那些主体的意識中。現在要問:誰是这些主体呢?人們嗎?不,不僅人們是主体,而所有那些由于自身結構的某些特殊性而有可能这样或那样地“看見”外部世界的有机体都是主体。但这些有机体的結構是不一样的,所以外部世界對他們來說也有不一

样的“形态”。我不知道蝸牛是怎样看东西的，但我相信它不像人那样去看东西的。可是，不能由此得出結論說，外部世界的特性仅仅有主觀的意义。完全不是的！如果人和蝸牛都从A点向B点移动，那末不論对人或蝸牛來說，直綫都同样是这两点之間的最短距离。如果这两种有机体沿着曲綫行走，那末他們在移动中都要花更多的劳力。这就是說，空間的特性，尽管在处于不同發展阶段上的有机体看来有所不同，但也有客觀的意义。

还不止此。蝸牛对我來說是什么呢？是通过某种受我的机体制約的方式而对我發生作用的外部世界的一个部分。因此，如果我假定蝸牛这样或那样地“看見”外部世界，那末我不得不承認，蝸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特性决定的。由此可見，主体和客体的关系，存在和思維的关系，即恩格斯所說的現代哲学的基本問題，在我們看来，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，物質（記住霍爾巴赫的定义：“在我們看来，物質是这样或那样地作用于我們感官的东西。”）在某些条件下賦有意識。这是最純粹的唯物主义，而且这是对于主体和客体的关系問題的唯一能多少令人滿意的、不同科学矛盾的解答。

其次，康德使自己的認識論同現代科学中占統治地位的發展學說不發生任何联系（关于这种學說，康德本人在“天体的一般理論和历史”中也曾提出过很多論据）。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。在現在，某些非常推崇康德哲学的生物学家已經明确地意識到了这个缺点。我可以举出去年（一九〇四年）七月萊因凱教授發表在“德国評論”上的一篇有趣的文章“康德的認識論和現代生物学”作为例子。

萊因凱發現，現代自然科学，特別是生物学，是和康德关于“人

类悟性的先天特性”的学说不调协的。

像我們所知道的，康德認為因果性范疇不適用於自在之物，而只適用於現象，這是因為因果性是由我們的悟性加給現象的，因為因果性是先天的自然規律。總之，在康德看來，悟性是自然界的任何秩序的來源，因為悟性把自己的規律加給自然界。正就是這一點使得萊因凱感到不安。他問道：“這樣的先天 (a priori) 是否存在呢？”他回答說：“從人一生下來起，也就是說在任何經驗之先，人由於自己的悟性的特性而不得不用因果性范疇思考，並在空間和時間中設想現象（萊因凱也把時間和空間稱為范疇，這不是筆誤，而是他對范疇學說的特殊理解，關於這一點我在此不談了）；但人也同樣地由於自己的機體的特性而不得不呼吸、走路、飲食等等。由於人是自然界的一部分，所以他服從一個偉大的自然規律，即適應自己生存條件的規律。如果以為這個適應規律是由我們的悟性加給自然界的，那是完全荒謬的。而有機體的精神特性也服從這個規律，因為它們也是屬於自然界的，它們也隨着有機體的發展而不斷發展。有機體對周圍環境的一切適應形式，如肺、鰓等等，像思維形式一樣，也是有機體先天具有的。有機體的這兩類特性是由遺傳得來的，並且是在有機體從細胞演化出來的過程中發展起來的，在細胞中這些特性是完全看不見的。如果我們提出這樣一個問題：某類動物怎樣獲得這些特性的？那末我們只有去考察地球的發展史。如果拿一個個體，即一個人或一個別的动物來說，那末所有這些特性，無論是物理的特性或精神的特性，都是先天獲得的。”

這就是萊因凱的論斷。他的這些論斷是有趣的正當的，但康德所謂的先天却靠他得到了完全新的形式。萊因凱未必能得到康德本人的同意。只要說以下一點就足以說明問題了：萊因凱不承



認時間、空間和因果性有絕對主觀的性質。相反地，他說：“根據肉體形式的適應類推起來，我會得出這樣的結論：如果先天的思維規律……不符合我們之外的實在，那末它們就根本不存在。”雖然萊因凱是現代新活力論的台柱之一，當然他不是唯物主義者，但他這段話却完全像唯物主義者說的話。當然，像柯亨、拉斯維茨甚至黎爾之流的現代新康德主義者，無論如何也不會同意萊因凱關於先天所說的那些話。但現代生物學是不會讓他們平安無事的。

另一位德國的著作家寫道：“我不知道，那些信奉康德的認識論的哲學家怎樣對付發展學說。康德認為，人的心靈是既定的、成分不變的量。在他看來，問題只是在於確定心靈的先天財富並從中得出其他一切，而不是在於指出這種財富的來源。但是，如果我們從人由一小團原生質演發出來的公理出發，那末正應當從細胞的原始生命現象中得出康德認為是整個現象世界的基础……的那些東西。”（貝克“模仿及其對心理學和人種學的意义”一九〇四年萊比錫版第三十三頁）但問題卻在這裡：康德主義者迄今還根本不考慮自己的認識論是否同發展學說協調，甚至當有人建議他們考慮這點的時候，他們反而覺得很奇怪。我記得，當我在同施米特的爭論中反對康德而提出上述引文中貝克所提出的那些見解時，我的朋友康德主義者卻輕蔑地聳聳肩膀。但是，真理總要胜利的，現在甚至像文德爾班這樣的可以說是不可教的康德主義者，也不得不向自己提出這樣的問題：信奉發展理論的人能否承認時間的“現象性”（die Phaenomenalität der Zeit）。（見他的論文“一百周年紀念”，載“紀念康德”文集一九〇四年柏林版第十七——十八頁）

文德爾班發現：科學在這裡向康德主義提出了“困難的問題”。但“問題”在這個場合不是“困難的”，而只不過是沒有解決而已。

發展是在時間中進行的，但在康德看來，時間只是主觀的直觀

形式。如果我信奉康德哲学，那末只要我講到在我之前的东西，即講到沒有我因而也沒有我的直觀形式即空間和時間的時候存在的東西，我就自相矛盾了。誠然，康德的学生企圖用下面的論調來擺脫這個困難，他們說：康德指的不是個人的直觀和思維的形式，而是全人类的直觀和思維的形式。但這個論調是無濟于事的，它只會造成新的困難。

第一，我應當承認：或者是別人僅僅在我的表象中存在着，在這種情形下，別人在我之前並不存在，在我死後也不存在；或者是他們在我之外和不依賴于我的意識存在着，在這種情況下，關於他們存在于我之先和我之後的思想，當然沒有任何矛盾，但在这里，對康德哲學來說馬上又產生了新的不可克服的矛盾。如果人們存在于我之外，那末這個“我之外”就是指憑我的頭腦結構而在我看來是空間的那種東西了。因此，空間不是僅僅主觀的直觀形式，同它符合的也有某種“自在的”（《an, sich》）客體。如果人們生活在我之前和我之後，那末同這些“我之先”和“我之後”相符合的，顯然也有某種“自在的”東西，這種東西不依賴于我的意識，並且僅僅以時間的形式反映在我的意識中。因此，時間也不是僅僅主觀的。最後，如果人們存在于我之外，那末他們就屬於那些自在之物了，關於對它們的認識的可能性，我們唯物主義者是同康德主義者有爭論的。如果他們的行為能夠這樣或那樣地影響我的行動，而我的行動能動影響他們的行為（關於這一點，凡是認為人類社會及其文化發展不只是存在于自己的意識中的人，都必定會承認的），那末因果性範疇也顯然適用於實際地存在着的外部世界，即適用於本體世界、自在之物。一句話，出路只有一條：或者是主觀唯心主義，它徹底導致唯我論（即承認別人只存在于我的表象中），或者是拋開康德的前提，這樣做的邏輯結果，像我在同康拉德·施米特的爭論中所早

已指出的，一定会轉到唯物主义的观点上去。

我們再往下談吧！我們在想像中使自己处身于地球上只有人类的極遥远的祖先存在的那个时代，如第二紀。試問：那时候的空間、時間和因果性是怎樣的呢？那时候它們是誰的主觀形式呢？是魚龍的主觀形式嗎？那时候是誰的悟性把自己的規律加給自然界呢？是始祖鳥的悟性嗎？康德哲學不能回答這些問題。它和現代科學完全不能相容，它應該被拋棄。

唯心主義說：沒有主體就沒有客體。地球的历史表明：客體在主體出現以前早就存在了，也就是說，在具有明显的意識的有机體出現以前早就存在了。唯心主義者說：悟性把規律加給自然界。有机界的历史表明：“悟性”只是在高級發展階段上才出現。由于这种發展只有用自然規律才能加以說明，因此可以得出結論說：自然界把規律加給悟性。發展理論揭示出唯物主義的真理。

人類历史是总的發展過程中的个别情况。所以上述論點也回答了能否把康德學說跟對於历史的唯物主义解釋結合起來的問題。當然，折衷主義者在自己的頭腦中可以把一切東西結合起來。採用折衷主義的思維方法，不僅可以把馬克思同康德結合起來，而且可以把馬克思同中世紀的“實在論者”結合起來。至於說到那些徹底地思維的人，那末，馬克思和康德哲學的非法同居，在他們看來完全是駭人聽聞的。

康德在其“實踐理性批判”中說：哲學家的最大的義務就是要做個徹底的人，但正是這點通常却見得最少。在談到康德本人以及他的那些想把康德同馬克思結合起來的哲學門徒和幫手們時，我們不知不覺地想起了他的這個意見。

“馬克思的批判者們”（其中包括上面提到過的可憐虫康拉德）多次大叫大嚷說：恩格斯以為實驗和工業最有力地駁斥了外部世

界不可認識的學說，這暴露出他對康德的根本不理解。其實，恩格斯是完全正確的。人的任何實驗和任何生產活動，都是人為了有意識地引起某些現象而對外部世界採取的一種能動態度。但現象是自在之物對我作用（康德說：自在之物對我的影響）的結果，因此在我進行實驗和生產某種產品時，我用某種自己預定的方法使自在之物“影響”我的“自我”。因而，我至少知道自在之物的某些特性，即我借以<sub>使</sub>自在之物發生作用的那些特性。但還不止此。當我用某種方法使這個物作用於我的時候，我就同這個物發生因果關係了。而康德說，原因的范疇同“自在之物”是沒有任何關係的，因此，在這裡實驗對康德的駁斥，比他自己對自己的駁斥更為有力。康德是這樣自己駁斥自己的，他一方面說原因的范疇只同現象（而不同自在之物）有關係，而另一方面又說“自在”之物作用於我們的“自我”，也就是說，“自在”之物是現象的原因。由此還可以說：康德認為“我們思維的形式”（范疇或“悟性的基本概念”，如因果性、相互作用、存在、必然性）僅僅是“先天的形式”，即自在之物同因果關係、相互作用等無關，這是一個極大的錯誤。其實，我們思維的基本形式不僅符合於自在之物間的關係，而且不能不符合於這些關係，因為，如果不這樣的話，我們就不可能生存，因而我們“思維的形式”也就不能存在。誠然，我們在尋找這些基本形式時很容易會犯錯誤，我們會把完全不是范疇的東西當作范疇。但是，這是另一個問題，同這裡沒有什麼直接關係。關於這個問題，我們只談一點意見：當我們講到外部世界的可知性時，我們決不想以此說明，任何一位哲學家對外部世界的看法都是正確的。

好吧，就算康德不對，就算他的二元論經不住批判。但是，外部世界的存在本身畢竟是不可証實的。你怎樣指出休謨不對呢？怎樣指出貝克萊之類的主觀唯心主義者不對呢（貝克萊的觀點你

在这条注釋的一开始就已經講过了)？

对于主观唯心主义的問題，我認为沒有回答的必要。誰能够对于我在前面所指出的那种在邏輯上必然会导致唯我論的哲学感到滿意，那末同这样的人爭論是沒有什么好处的。但是，可以而且應該要求他有徹底性。对这样的人來說，徹底性就是連他自己的誕生也要加以否定。除开“自我”什么也不承認的唯我論者，如果承認他的母亲不仅在他的观念中存在着或者存在过，那末当然就造成一个重大的邏輯錯誤，即作了一次真正思想上的拚命躍进。而且，誰也沒有在自己的誕生过程中“感觉到”自己，因此唯我論者根本沒有根据称自己是“女人生的”。但是，对于这种唯心主义只有不幸的波普里欽的头脑才会感到滿意。这种唯心主义無非是要导致那种怀疑外部世界可知性的荒謬的批判主义。休謨說过，人应当行动、推理和信仰外部世界的存在。而我們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維所必不可少的先决条件，是哲学的不可避免的拚命躍进<sup>37</sup>。哲学的基本問題不是靠“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們引到荒唐的死胡同里去。要解决上述問題，必須走出“自我”的圈子，并且看看“他”（具有意識的有机体）同周圍的外部世界有什么关系。但是，只要这个問題具有这个唯一合理的形式，我們就馬上会清楚地看到：一般“主体”，包括我的“自我”，不仅不把規律加給客观世界，而且自己只是这个世界的一个組成部分，只是从另一个方面、即从思想方面来看的組成部分，而不是像斯宾諾莎所說的从广延方面来看的組成部分<sup>⊙</sup>（斯宾諾莎是一个無可

⊙ 參看費尔巴哈的話：“就我來說，或者就主現來說，是純粹精神的、非物質的、非感性的活動，而就其本身來說，即就客現來說，却是物質的、感性的活動。”（“費尔巴哈全集”第二卷第三五〇頁）

怀疑的唯物主义者，但是哲学史家們却不承認他是唯物主义者)。

思想的这一决定性的步骤也把休谟的怀疑論的难题解决了。不言而喻，当我怀疑外部对象的存在时，外部对象之間的因果联系問題，在我面前必然具有在休谟那里所具有的那种形式：我只有权利講我自己的那些不知从何而来的印象的順序性。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理智陷入謬誤的时候，当我已經不是“独断地”，而是“批判地”宣称外部世界的存在是無可怀疑的时候，我从而就承認我的印象是外部对象对我作用的結果，就是說我給予因果性以客觀的意义。

当然，在思想者的某种情緒下，我所指出的思維的拚命躍进在他看来是不合法的，并且他感到自己有回到休谟的傾向。休谟的观点注定思想是完全呆板不动的，但每当休谟想思維的时候，他自己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評語，同唯物主义比較起来，是一个退步。而在今天，經驗一元論者正是在这样地退步，黎尔正确地把他們的哲学称为休谟哲学的复活（“現代哲学引論”一九〇三年萊比錫版第一〇一頁）。——中譯本第16頁。

① 关于这一点，也許可以指出的是：無論化学或生物学最后大概都会被归結为分子力学<sup>38</sup>。但是，讀者知道，恩格斯所說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們的导师笛卡兒在論述“动物机器”时所指的那种力学。至于笛卡兒采用了哪些机械原来解釋动物机体中所發生的各种現象，即使在他的“論情欲”（《Des passion en gèneral etc》）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論世界觀和对自然界的歷史观点之間的联系是很少的，关于这一点，解釋得最好的就是那本著名的著作《Système de la Nature》（“自然体系”<sup>39</sup>）。

在該書第一篇第六章中，作者們遇到了关于人的起源的問題。关于人(动物学上的人)是逐漸發展的这种思想，虽然在他們看来并不是“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，如果有人向他們說，“自然界借助于一定数目的一般的和不变的規律而起作用”(似乎一般的和不变的規律是跟發展相矛盾的!!)，如果有人还要加上一句說，“人、四足动物、魚、昆虫、植物等等都是自古以来就已存在并且是万古不变的”，那末作者們“也不会反对这一点”。他們将会指出，这种观点并不和他們所闡明的那些真理(机械唯物主义的)相矛盾。归根到底，他們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質，不能領悟第一原因；但是他能够有理性，能够有善心，他能够坦白地承認他不知道他所不能知道的东西，他不用令人不懂的詞和毫無意义的假設来代替自己的無知。”(“自然体系”一七八一年倫敦版第一編第七十五頁)这就是对那些喜欢空談“对自然界認識的界限”的人們的一个警告。

“自然体系”的作者們用“理性”的缺点来解釋人类一切历史上的灾难。“人民不知道权力的真正基础，他們不敢向那些应当讓人民得到幸福的統治者去要求幸福…… 这种意見的必然結果，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，第二九一頁)。用这种观点可以順利地反对現存的“特权”，但决不能以为这就是科学的历史观(关于这方面的更詳細的解釋，可參看別尔托夫的“論一元史觀的發展問題”以及我所写的《Beiträge zur Geschichte des Materialismus》<sup>⊖</sup>)。——中譯本第 18 頁。

⊖ “唯物主义史概論”。

④ 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份崇高的理想吗？（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的事情，而“人间的的事情”要求他这位理想的宪兵军官去“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的结果是什么呢？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>40</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——这也可以说是最彻底最干脆的方法——“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。



系。现实是一回事，而理想又是另一回事，最好是說，理想仍然是理想，它和合法的民粹派先生們在一起繼續“留在农村”中。因此，理想和现实之間的距离便越来越大，正因为这样，理想便日益变得軟弱無力了。当然，对于这种理想，恩格斯也許会像黑格尔那样来譏笑它。但是在这里的譏笑并不是嘲弄这种理想的崇高性，而是嘲弄它的軟弱無力，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給一个非常崇高的目的：解放無产阶级。他也曾有过“理想”，但是他的理想从来沒有脱离过现实。他的理想，也就是现实，但这是明天的现实，是將要發生的现实，它將要發生并不是因为恩格斯是一个有理想的人，而是因为目前现实的特性就是如此，因为那可以叫做恩格斯的理想的明天的现实，是應該从目前的现实中，應該按照目前现实本身的内部規律發展而来的。無知的人們会向我們問道：既然一切都归于现实的特性，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預难免的历史过程呢？难道沒有他就不行了嗎？从客觀的一面来看，恩格斯的原理是这样的意思：现实在其一种形式轉化为另一种形式的过程中，吸引了他，把他当做行將到来的变革的必要工具之一。从主觀的一面来看，恩格斯非常乐意参加历史运动，他認為这是他应尽的职責和一生的偉大任务。社会發展規律，如果沒有人的中介作用，很少能够实现，正如同自然規律如果沒有物質的中介作用也是很少能够实现的一样。但这完全不是說“个人”就可以忽視社会發展的規律了。如果忽視的話，他将至少要受到这样的懲罰，即变成可笑的唐·吉訶德。

〈施塔姆勒在《Wirtschaft und Recht》<sup>①</sup>这部著名的著作中，

① “經濟和法”。

在这样的問題上——即社会民主主义者一方面認為無产階級革命是不可避免的，而另一方面認為促进这一革命的到来又是必需的——表現了極大的困惑莫解。在施塔姆勒看来，这就好像为了促进天文学上不可避免的月蚀而建立政党一样，同样是奇怪的。但是，这种意見，像他的全書一样，說明了他完全不懂得作为現代社会主义基础的唯物主义哲学。約·普利斯特萊就說得非常正确：《Though the chain of events is necessary, our own determinations and actions are necessary links of that chain》，这就是說，“虽然事件的鏈条是必需的，但是我們自己的决心和行动乃是这一鏈条上的必要的环节。”（《Disquisitions》第一卷第一一〇頁）康德認為普利斯特萊是宿命論者。但是这里有什么宿命論呢？它連一点影子也沒有，关于这一点，普利斯特萊本人在和普萊斯爭論时就已經指明了。

現在我們来談一談絕對命令。这倒底是什么呢？康德把凡是具有“應該的特征”的那些規則叫做命令。命令有假言命令和絕對命令。假言命令所規定的仅仅是同某种願望的行动有关的意志。絕對命令所規定的是同这种或那种可寻求的目的無关的意志。絕對命令“甚至在我還沒有問我自己是否有足够的力量来产生可寻求的行动，或者为了产生这种行动我應該做些什么以前”，就决定了意志本身。因此，除了應該的特征以外，絕對命令还有絕對必然性的特征。如果有人向某人說：你應該工作并應該积蓄几个錢以防时运不济，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證自己不遭受貧困，这时他才應該积蓄金錢。但是，“不妄許諾言”这个規則所談到的只是人的意志本身，并且同該人所追求的那些目的毫無关系。这个規則先天地（a priori）規定了欲望。这也就是絕對命令。康德說，

“因此，實踐規律只是與意志有關，而和通過意志的因果性產生什麼東西却毫無關係。而且為了使這些規律成為純粹的規律，即使拋開這種因果性也沒有什麼關係”（“實踐理性批判”索柯洛夫譯一八九七年聖彼得堡俄文版第二十一頁）。

其實只有一種絕對命令，它的內容是這樣的：你的行動應該根據你想把它提升為一般規律的那個規則（《Grundlegung zur Methaphysik der Sitten》一八九七年萊比錫德文版第四十四頁）。

康德引用了幾個例子來說明自己的思想。某人如此不幸，以致生活已經成為他的重擔，於是他便問道，是否允許他自殺。在什麼地方能找到這個問題的答案呢？在絕對命令中可以找到。如果自殺成了一般規律，那末結果會怎樣呢？結果將會是生命的終止。可見，自殺是與道德不相符的。還有一個例子。某人托另一人保管財產，試問可否允許這個人隱藏它呢？這個問題，在康德看來，也是用絕對命令很容易就可以解決的：如果人人都隱藏了別人托付給他的財產，那末誰也不肯把財產托人保管了。第三個例子是：一個富裕的人如果幫助窮人是不困難的，但是他不肯這樣做。這是否和道德義務相矛盾呢？是矛盾的。任何人都希望這種行為成為一般規律，因為每個人都會突然處於窘困的境地。

這些例子很好地說明了康德的思想，但是它們也暴露了他的思想的破產。黑格爾就公正地指出過<sup>41</sup>，關於托付財產這個例子是不能令人信服的，因為本來人們可以這樣問道：即使不把財產托人保管，那又有什麼關係呢？如果有人這樣回答：這樣一來就很可能積蓄財產了，而財產本身最後也將會散失了，那末難道人們不能也這樣來問一句：為什麼需要財產呢？按照黑格爾的話來說，在康德的學說里，沒有一條道德規律是說得清楚的，是不需要進一步討論的，是沒有矛盾的，是不依賴於其他定義的。這一點說得很正確，

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，这些人的自杀还不能算是终止了他的生命。

黑格尔说，不仅如此，康德的每一条道德规律都是空话，都是像  $A = A$  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《Grundlegung》第五十八页），乃是资产阶级社会的抽象的理想，它的标准，在康德看来，就是不能反駁的“实践理性”的命令。康德的道德就是资产阶级的，用他哲学语言来翻译的道德。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，像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”第二十七页）。道德的原则就是对期望的对象的独立性。

这种对期望的对象的独立性，早就是开玩笑和写讽刺诗的题了（例如，请参看席勒、歌德的“短讽刺诗”<sup>42</sup>）。我在这里不能把它重

述出来<sup>⊖</sup>。我只想說，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”，才能承認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。还有什么比这更上算的事嗎？此外，我还想請讀者注意这个情况：康德在反駁功利主义者的时候，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問題。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。这种愿望和利己主义毫無共同之点。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傳遞下去，并可以因自然选择而日益加强（关于这方面的極中肯的說明，請參看达尔文所写的关于人的起源那本書<sup>44</sup>），所以自我牺牲有时可以具有以下这样的形式：似乎自我牺牲就是絕對不掺杂有任何“愿望能力”的“自治意志”的問題。但是，这种無可爭辯的情况絲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、阶级毫無用处，或者对于某一种动物的生存斗争毫無用处（我們知道，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

⊖ 这就是“短諷詩”中的一段：

Gewissenskrupel

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

Decisum

Da ist kein anderer Rat, du musst suchen sie zu verachten,  
Und mit Abscheu alsdann thun, wie die Pflicht dir gebietet.<sup>43</sup>

（这就是說：——良心的苛責：我甘願为友人牺牲，遺憾的是虽然我滿腔热忱，但又唯恐不具善心。解决的方法：沒有其他办法，只有痛恨他們，只有厭惡地去做义务命令你要做的一切。）

物來說是格格不入的。這就是我所要說的一切。這種個別人物生而就有先天的“自我犧牲的能力”，正如同他——根據我們在前面注釋⑤中所引証的萊因凱的意見——生而就有“先天的”呼吸能力和消化能力一樣，但是在這種“先天性”中沒有任何玄妙的東西，因為它是在漫長的發展過程中逐漸形成起來的。

根據發展和社會效用的觀點，像黑格爾用來反駁康德的道德規律的那些問題，例如為什麼要把財產託人保管，為什麼需要財產等等，是很容易解決的。但是——我再重複說一遍——康德及其信徒不會運用發展的觀點，關於這一點，在道德學說中比在認識論中暴露得還要明顯。我們應該常常想到康德的認識論，同樣地，在這裡我們也應該常常記住康德本人的話：“一個哲學家的最偉大的任務就是要做一個徹底的人，但是正是這一點通常却見得很少。”

康德的同時代人雅科俾曾經反駁康德的道德學說，他在寫給費希特的一封信中這樣說道：“是的，我是無神論者，我不相信神，為了反對那種對任何東西都不希望的意志，我希望像捷斯得蒙臨死時那樣撒謊，像冒充奧勒斯特的比拉那樣來撒謊和欺騙，像第摩倫那樣來殺人，像意巴密嫩達和楊·德·維特那樣來破壞法律和違背誓言，像奧頓那樣來實行自殺，像大衛那樣來鏟平宙教堂，甚至僅僅是因為我飢腸轆轆而想在安息日的时候去採摘麥穗。法律是為了人制訂的，而不是為了法律才創造了人。”這真是妙極了。黑格爾也是完全正確的，他認為雅科俾的這些思想“是非常純潔的，因為這些話雖是用第一人稱來表達，例如‘我是’、‘我希望’，但并不影響這些話的客觀性”<sup>45</sup>。但是，法律是為人服務的，而人不是為法律服務的，——這種完全正確的思想却給功利主義道德（按照真正的即客觀的意義所理解的）提供了不可動搖的基礎。>——中譯本第21頁。

● 黑格尔就曾經指出过，从道德观点来看历史事件，这是荒誕的（參看他的“历史哲学講演录”，“黑格尔全集”第一版第九卷第六十七頁）。但是我們的“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，他們甚至未必听见过）。他們看到随着人民生活的旧“基础”、即遭到千人指万人罵的基础的崩潰以后所發生的風俗的敗坏而真心地悲伤不已。在他們看来，工厂無产階級就是藏垢納污之所。但是科学社会主义却不是这样看問題的。因为資本主义生产的發展必然会引起所謂劳动者的道德的敗坏，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”俄国作家發現它以前早就知道了（例如，請參看恩格斯的《Die Lage der arbeitenden Klasse in England》Leipzig 一八四五，第一二〇頁及以下各頁<sup>⊙</sup>）。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，从工厂無产階級的“不道德的行为”中将会产生出新的“道德”，产生出与現存的旧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“墮落腐化”，因为使他們“墮落腐化”的那些根源都将消灭掉了（第二五六頁及以下各頁）。关于最近俄国“先进”思想的情况可以这样來說：我們甚至沒有想到西方先进思想早在半世紀以前就已确实知道的那些东西。老实說，这就是为什么叫人失望的原因！

（这些话是在一八九二年写的，当时我們和不合法的民粹主义（以“民意派”的殘余形式保留下来的）的爭論还在繼續着，同时我們和合法的民粹派的論战也还是剛剛才准备起来，这个論战在九十年代的后五年之間特別尖銳化了。如今我們的“先进的”作家沒有功夫去为“旧基础”的崩潰而悲伤了，他們現在已經不再为我們

⊙ “英国工人階級状况”一八四五年萊比錫版第一二〇頁及以下各頁<sup>46</sup>。

出現了無產階級而惋惜了。生活本身如今已向他們表明了這個階級的革命作用是多麼的偉大；“先進的”刊物如今也不惜篇幅來恭維它了。俗話說，晚做勝於不做。可是我要說，遲做不如早做。如果我們的“先進”人士早一些放棄把無產階級看成是單純的“痼疽”的那種荒謬觀點，如果他們在放棄這種看法以後就全力來促進這個階級的自我意識的發展，那末臭名遠揚的“黑色百人團”就不會起他們現在所起的那種危險的政治作用了。所謂“先進的”知識分子對民粹派偏見的頑強而長期的堅持，老實說，就是他們在政治上的犯罪行為，如今鐵面無私的歷史正在嚴厲地懲罰這種行為。）——中譯本第 27 頁。

⊙談到原始社會，那末摩爾根的研究（參看他的“古代社會”，這部著作最初是用英文出版的，現在已經有了德文譯本、俄文譯本），如果沒弄錯的話，還有波蘭文譯本）就出色地証實了馬克思的歷史觀點。某些心懷叵測的批評家硬說摩爾根關於氏族生活的結論只是根據了對北美洲紅種人的社會生活的研究才得出來的。我們只要讀完他的這本書，就可以知道類似這種“批評的”意見是完全沒有根據的。同樣，我們只要詳細地，也就是說，從原始材料中考察一下古希臘羅馬世界的歷史，就可以看出摩爾根和恩格斯關於這一點所說的一切是多麼令人信服了（參看恩格斯的著作《Der Ursprung der Familie, des Privateigentums und des Staat》，即“家庭、私有制和國家的起源”）。（然而，儘管許多學者對摩爾根的著作採取敵視的態度，但是他的天才的思想，對於近代人種學來說，並不是沒有用處的。在北美洲，在他的影響下，出現了許多人種學家的學派，他們的著作登載在斯密特遜研究院每年出版一次的——非常卓越的——《reports》<sup>⊙</sup>上，這些著作對於從唯物主義來解釋原

⊙ “報告書”。



始社会的历史提供了許多極有价值的材料。在欧洲，在根据摩尔根的著作所写的那些作品中，应当首先提出我們的德国同志亨·庫諾夫所写的关于澳洲黑人的血統、关于墨西哥和印加帝国的社会制度以及关于同“野蛮”部落的生产力發展有关的母权制的有价值的作品<sup>47</sup>。談到欧洲，話又說回来，我們应当承認摩尔根的思想在这里的影响至今还是很小的。但是毫無疑問的是，“人种学”在这里对社会現象愈来愈經常地采取純粹唯物主义的解釋了。我并不想使卡尔·施泰因这样的研究者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論多少有一点熟悉。然而在他的《Unter den Naturvölkern Zentral-Brasiliens》，Berlin 1894<sup>①</sup>这本極有教益的書中，从头到尾一貫运用的却正是“經濟”唯物主义者所推荐的方法，而且在大多数場合下运用得很成功。甚至那位認為必須表白自己不是唯物主义的拉采尔(參看他的《Völkerkunde》II, S. 631)<sup>②</sup>，也認為“精神”文化發展的原因是依賴于“物質”文化的發展的。他說：“每个民族在每个發展阶段上的总的文化成果都是由物質的和精神的成果組成的。这些成果是用不同的手段得到的，不是同样輕而易举地得到的，也不是在同一个時間里得到的……精神文化成果的基础就是物質文化的成果。”(同上，第一卷第十七頁)这也是历史唯物主义，只不过是沒有經過徹底深思熟慮的，因此它有一部分是不徹底的，有一部分是素朴的。我們在許多專門論究原始“文化”某一特別領域，或者用馬克思的話來說，某种“思想体系”的發展問題的許多著作中，也可以遇到这种所謂完全自然而然地成长起来的、因此也是素朴的、多少有点不徹底的唯物主义。例如，对原始艺术的考查，已經堅定地站在唯物主义的基础

① “在巴西中部的原始氏族中”——一八九四年柏林版。

② “人种学”第二卷第六三一頁。

上了。要証明这一点，可以把在欧洲和北美合众国所出現的著作开列出—个很长的書单子，但是我只是想指出目前已有俄文譯本的格罗塞的著作《Die Anfänge der Kunst》（“艺术的起源”）和畢希納的《Arbeit u. Rhythmus》（“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，他对社会發展的基本原因的看法是和唯物主义的看法直接对立的（从畢希納曾經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，甚至由于这些或那些偏見而不乐于承認真理的資產階級学者，如今也未必能摆脱真理的影响。显然，我們很快就会看到，在社会科学中即将出現我們現在在自然科学中所观察到的一切：即一切現象都用唯物主义来解釋，而唯物主义的基本思想却被当作毫無根据的思想而被否定。如何解釋对唯物主义的这种两面态度呢？这是不难理解的，因为徹底的唯物主义的世界觀主要是革命的世界觀，而西方国家的“有教养的階級”現在根本不傾向于革命。我这样說并不是在誹謗“有教养的階級”，其实这一点从一位美国人爱德文·罗·安·塞利格曼所写的《The economic Interpretation of History》，New-York 1902<sup>⊖</sup>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說：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（見該書第九十頁），由于自己用了許多荒謬的誇張言辭（《absurd exaggerations》），其中也包含对一般宗教特别是对基督教的否定（見該書整个第四章），而害了自己。塞利格曼既然認为唯物主义历史觀是正确的，他既然希望其他学者也承認它的正确性，所以他力求証明可以坚持唯物主义历史觀，而不贊成絕大多数拥护它的人至今所得出来的無神論的結論和社会主义的結論。應該

⊖ “經濟学的历史觀”一九〇二年紐約版。

承認，塞利格曼，按照他自己的立場來說，是正確的，因為他所提出來的邏輯方法，雖然有某些不徹底性，但顯然是可能實現的。而且對於社會科學來說，這也許是有好處的，因為如果資產階級學者都听从塞利格曼向他們所提出的勸告，放棄現代馬克思主義的許多“誇張言辭”，當然他們只會犯一個大錯誤。但是，如果他們完全否認歷史唯物主義，那末他們所犯的將不止是一個錯誤，而是許多錯誤。兩害相比，可見前者為害究屬較小。

但是，無論怎樣說，已故的尼·米海洛夫斯基畢竟是犯了嚴重的錯誤。他在和“馬克思的俄國弟子們”的爭論中，硬說歷史唯物主義由於自己內在的弱點，不能吸引全世界學者們的注意力。如今全世界的學者們的注意力從各方面都被它吸引過來了。雖然資產階級的學者們，根據上述原因，目前在大多數情況下還很少肯於承認歷史唯物主義的科學價值，但是如今甚至地理學家在專門的著作中也常常地提到它了，而且像柏林地理學會的某些會員就已經費了不少精力來和它鬥爭。這是當代的一件令人愉快而十分重要的事情。）——中譯本第43頁。

## 原校訂本第一版的注釋

### 注釋②的末尾

关于德国的“真正社会主义”，可参看馬克思恩格斯的“共产党宣言”（新的俄譯本已于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《Geschichte der ersten sozialpolitischen Bewegungen in Deutschland》（“德国早期社会政治运动史”）。从这本不能令人满意的書中，讀者将会知道卡尔·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、聖西門、傅立叶等空想主义者的著作所表达的思想。“真正社会主义”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錯誤。关于“政治”，我們現在的議論和“真正的”社会主义者不同：我們总是認为政治是必不可少的。但这还不是說，我們都对政治有正确的看法。誰把社会主义和政治对立起来，誰不理解任何阶级斗争就是政治斗争，誰說“首先研究政治，打倒专制，然后再过渡到社会主义”，他就是絲毫沒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策，并且他大概会坚持那种跟社会主义者的政治任务沒有任何直接关系的政策。

### 注釋③的末尾

例如，我們知道，根据康德的学說，自在之物作用于我們，从而

提供为我們的意識所加工的材料。但是，正如字伯威希所公正地指出的（“近代哲学史”俄譯本第二三三頁），“作用包含着時間性和因果性，而另一方面，康德認為作为先天形式的時間性和因果性仅仅在現象世界的範圍內才有意义，而在現象世界的彼岸則沒有意义”。諸如此类的其他矛盾可以指出不少，当然在这短短的注釋中不能一一列举了。

現在，某些德国和俄国的“哲学家”兴致勃勃地大談“自在之物”不可認識的問題。在他們看来，似乎他們在这个問題上說出了异常深刻的真理。但这是一个大錯誤。黑格尔已經完全正确地指出，“自在之物”無非是失去任何固定特性的空洞抽象，关于它，我們之所以什么也不能知道，正是因为它是失去任何規定性的抽象。我們不知道自在之物是什么……当然不知道！“是什么”這一問題的前提是物具有应当加以指出的那些特性，但既然我們抽去物的一切特性，我們当然不能回答物是什么的問題，因为在这个問題上已經沒有回答的可能了。先驗唯心主义把物的一切特性，無論是形式或內容方面的特性，都“移入”意識中。显然，如果从这个觀點出發，那末像这样一些情况，如树叶在我看来是綠的而不是黑的，太陽是圓的而不是四边形的，糖是甜的而不是苦的，鐘打兩下，我听到的响声是一下接着一下而不是同时發出的，我不認為第一响是第二响的原因或結果等等，都仅仅是以我的主体为轉移的了（“邏輯学”第一卷第一篇第五十五頁，第二篇第一五〇頁）。

但讀者会这样反駁說：对不起，顏色或声音难道不是純粹主觀的东西嗎？难道顏色或声音的感觉和引起这种感觉的运动是一个东西嗎？完全不是，但是“同我們感覺到的声音的任何振动和傳播在强度、高低、持續性上相符合的，乃是现实界声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，但我們看到

的形式和运动，完全像我們听到的声音的抑揚頓挫一样，其根源是在我們之外的现实中。”（謝切諾夫：“具体的思想和现实”，載“救濟飢餓者”文集，“俄羅斯新聞”出版社版第一八八頁）总之，“不管离开我們意識的外部对象本身是什么样的，就算我們从外部对象得来的印象只是一种記号，但無論怎样，同我們感覺到的記号的异同相适合的是现实的异同。換一句話說：人在他所感覺到的对象之間發現的异同就是现实的异同。”（謝切諾夫，同上書，第二〇七頁）在黑格尔指明了自在之物的邏輯的起源之后，即使有人还想談論自在之物，也不能推翻謝切諾夫的這些話，因而也不能談論什么自在之物的不可知性。

我們的感覺是把现实界發生的事情告訴我們的特种象形文字<sup>48</sup>。象形文字不同于它們所傳達的那些事件。但是，它們能夠完全正確地傳達事件本身以及它們之間的关系（而且后者是主要的）。恩格斯說，对康德的理論駁斥得最有力的是實驗和工業。如何理解呢？关于这一点，我們引証的謝切諾夫的話已部分地說明了。但这也許并不妨碍我們稍微詳細地講一講這個問題。任何實驗和任何工業，即有意識地为了引起某些現象而进行的人們必需品的生产，就是人对自然界采取的能动态度。而这种能动态度給自然界以新的光輝，比印象的消極感知所給予的更为灿烂的光輝。其实，人利用其自然規律的知識，能修建电气化鐵路。这就是說，人本身在有意識地引起某些現象（电轉化为本来意义上的运动等等）。但康德哲学所謂的現象是什么呢？它是由以下两种力量合成的：（1）我們的“自我”；（2）自在之物对这个“自我”所起的作用。因此，我在引起某种現象时，就用某种預定的方法使这个“物”作用于我的“自我”。因而，我至少知道它的某些特性，即我借以使物發生作用的那些特性。但还不止此。当我用某种方法使这个物

作用于我的时候，我就同这个物發生因果<sub>二</sub>关系了。而康德說，原因的范疇同“自在之物”是沒有任何关系的，因此，在这里实验对康德的駁斥，比他自己对自己的駁斥更为有力。康德是这样自己駁斥自己的，他一方面說原因的范疇只同現象（而不同自在之物）有关系，而另一方面又說“自在”之物是現象的原因。由此还可以說：康德認為“我們思維的形式”（范疇或“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、相互作用等無關，这是一个極大的錯誤。其实，我們思維的基本形式不仅符合于自在之物間的关系，而且不能不符合于这些关系，因为，如果不这样的话，我們就不可能生存，因而我們“思維的形式”也就不能存在。誠然，我們在寻找这些基本形式时很容易会犯錯誤，我們会把完全不是范疇的东西当作范疇。但是，这是另一个問題，同这里沒有什么直接关系。关于这个問題，我們只談一点意見：當我們講到存在和思維的基本形式的同一性时，我們決不想以此說明，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，就算他的二元論經不住批判。但是，外部世界的存在本身畢竟是不可証实的，你怎样証明貝克萊之类的主觀唯心主义者不对呢？（貝克萊的观点你在这条注釋的一开始就已經講过了？）可以証明这一点：請讀一讀与此有关的宇伯威希的著作吧！

### 注釋⑥的末尾

关于康德的絕對命令……但是，是否應該再談談它？其实任何哲学史总会比我們在这寥寥数行的注釋中解釋得更好。請不妨讀一讀宇伯威希—海因澤的“近代哲学史”的俄文譯本第二四五——二五六頁。要是誰再有興趣想知道黑格尔正是如何嘲笑这

种绝对命令，那末我們就特別介紹他讀一讀“精神現象学”（德文原著第一版）第五五〇——五八一頁。本来我們只是想指出：如果說恩格斯对这种“难以實現的理想”采取鄙視的态度，那末，这并不是由于他庸俗地有意去順应任何社会制度，他所鄙視的仅仅是康德身上的那些馬尼洛夫精神而已。我想，我們的目的已經达到了。

### 注釋●●的末尾

关于經濟需要和經濟关系在古代东方历史中的作用，在列·伊·梅契尼柯夫的《La civilisation et les grands fleuves historiques》（“文明和偉大的历史的河流”）这本书中解釋得非常好，虽然該書的已故的作者并没有抱定这样的目的。这种需要和关系的作用，在雷諾尔曼的那部渊博的著作《Histoire ancienne de l'Orient》（“东方古代史”）中，就已特別引人注目。关于中世紀历史和中世紀制度的起源問題，我們要指出奥古斯丹·梯叶里、基佐、茂勒，并稍微提一下浮士德-德-庫兰治。最后，經濟关系以及由此而产生的階級斗争在近代史上的意义，特別明显地表现在馬克思的《Der achtzehnte Brumaire des Louis Bonaparte》（“拿破侖第三政变記”）这部最卓越的著作中。我們就不提“資本論”了，这部著作像历史著作一样，也是非常精彩的。一般說来，历史科学每向前跨进一步，都提供了对“經濟唯物主义”有利的新的証明。由此也产生了这样的情况：許多历史学家、作家，如今都“不依賴于馬克思”（也就是說，他們一点也不懂得他的理論）而發現了——說得正确些，在烟霧迷蒙的远方看見了——早被發現的新大陸上的一小塊土地。但是，对他們說来，像这样的“脫离”当代最重要的历史理論，并没有使他們未受处罰，关于这一点，至少从已經譯成俄文的吉罗·泰隆的关于家庭历史的那本书中也可以看出来。



馬克思的历史理論仍将要成为許許多多个別历史研究的基础。它的全部意义,甚至对于許多馬克思主义者說来,如今还不是很清楚的。像保尔·巴尔特先生(参看他的《Geschichtsphilosophie Hegel's und der Hegelianer》<sup>⊖</sup>)这样一类“哲学家們”还在惊异地問道:到底在哪些著作中証明了馬克思的理論是正确的。这只不过是暴露了他們的愚昧無知,或者說,缺少判断力,康德曾經公允地承認缺少判断力是不可救藥的毛病。

---

⊖ “黑格尔和黑格尔派的历史哲学”。

---

## 恩格斯“費尔巴哈与德国古典哲学的 終結”一書俄譯本第二版的譯者序言

自从我所推荐的这本小册子的俄譯本第一版問世以来，已經有好几年了。我在第一版的序言里曾經說过，我們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們进行斗争，就必须研究哲学。我的这一預言已为后来發生的事件完全証实了。事实上，俄国的社会主义者（我始終都是指社会民主主义者）研究过哲学。不过他們研究得太迟，而且用句俗語來說，还常常吵嘴，所以成績不能令人十分滿意。哲学書籍落到我們的同志手中，有时也不能不令人遺憾，因為他們不善于批判地对待他們所研究的作者，結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現代哲学，而且有西方的現代哲学。反动思想灌輸到革命者的头脑里，就出現了極其混乱的糊塗观念。这种观念有时有个响亮的名字，叫做对馬克思的批判；有时則有了較謙虛的名称，叫做馬克思主义和某个资产阶级思想家（新康德主义者、馬赫、阿芬那留斯等）的哲学观点的結合。能够把馬克思主义和随便哪一种学說，甚至把它和唯灵論結合起来，这一点不用怀疑：全部問題在于怎样才能完成这种結合。凡是有点小聰明的人，除了指出用折衷主义来回答这一問題之外，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而想起的什么东西“結合起来”。但是，折衷主义無論在理論上或實踐上永远不会导致什么

好的結果。費希特說：“談哲理就是不行動，行動就是不談哲理”。這是十分正確的。然而同樣正確的是：只有具有徹底的思想的人才能在其活動中始終如一。既然我們想有朝一日成為最革命的階級的代表，就一定要徹底，否則就有背叛我們事業的危險。

這種把馬克思時而和這個時而和那個資產階級思想家結合在一起的企圖，是由什麼原因決定的呢？

第一，趕時髦。

涅克拉索夫描寫有這樣的一位英雄人物：

最新小冊子告訴他什麼，

他都牢牢記在心裡。

這樣的英雄人物經常有，他們鑽到各個陣營內部。遺憾的是，在我們陣營中也有這樣的人。

十九世紀九十年代下半期，我們這裡有許多許多這樣的人物。當時對我們的許多“知識分子”說來，馬克思主義本身就是牢記在“心裡的最新小冊子”。這樣的“知識分子”，好像是歷史為了使馬克思主義和其他的“最新小冊子”相結合而特意創造出來的。不要憐惜他們：他們是些知識淺薄的人。

但糟糕的是，還有一些較為嚴肅的同志，他們對“結合”經常感到興趣。這種情況已經不能用趕時髦來解釋了。這種現象是非常有害的和可悲的，但它流露了一些值得贊揚的動機。

假定說，某位同志有制定嚴整的世界觀的要求，這位同志多少知道一點馬克思學說中的哲學史方面的東西，但是他還不知道、不懂得馬克思學說中的哲學方面的東西。因此他就認定，馬克思還“沒有制定”這方面的學說，於是他就來“制定”它。然而，當他從事這種非常困難的工作時，碰到一位好像是在混亂的王國里找到某些似是而非的頭緒的資產階級“批判主義”的代表，這樣的代表很

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（用德国话来谈，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向，但也暴露出思想无力和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，我在注释里<sup>①</sup>已经指出，使康德的哲学学说同发展理论“相结合”是根本不可能的。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>②</sup>，但这只是表现了他的不彻底性。如果物体或物只是我们感觉的思想符号（确切地说，感觉群、感觉的复合），如果它们不存在于我们的意识之外（马赫的思想就是这样的），那末只有极端地不彻底，才能摆脱主观

① “普列汉诺夫全集”俄文版第八卷第三八二页。

② 《Die Analyse der Empfindungen》Vierte Auflage. SS. 282—283（“感觉的分析”第四版第二八二—二八三页）。

唯心主义和唯我論。無怪乎馬赫的一位学生科内利烏斯先生在他的“哲学引論”(《Einleitung in die Philosophie》慕尼黑一九〇三年版)中十分接近唯我論。他(在第三二二頁上)承認,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問題,科学是不能为人們做出肯定的或否定的解答。从馬赫主义的观点来看,这是無可非議的,但是,如果說有异己的心理生活的存在,在我看来是可疑的。如果說我們看到的一般物体只是感觉的符号,那末只有和唯我論妥协,然而科内利烏斯却没有敢做出这样的結論。

应当指出,馬赫并没有把科内利烏斯先生当作自己的学生,而把他当作阿芬那留斯的学生。这并不奇怪,因为在馬赫和阿芬那留斯的观点之間有許多共同的地方,馬赫本人也承認这点<sup>⊖</sup>。关于費希特所說的个体的多样性这个問題,在阿芬那留斯以及馬赫的哲学看来,就是一个主要的困难,要克服这个困难,它只有或者承認唯物主义的真理,或者走入唯我論的死胡同。任何一个有思想的人,只要他用心讀过最近譯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>⊖</sup>。

不言而喻,只有波普利欽的繼承者才能使唯我論和任何一种(不仅是唯物主义的)历史觀“相結合”。

現代关于發展的學說(其中包括我們對歷史的解釋)只有在唯物主义中才能找到可靠的根据,因此無怪乎恩格斯这样說:科学社会主义的創始人沒有同唯物主义开过玩笑,他們坚决地把唯物主

⊖ 參看前引書中的一章: Mein Verhältnis zu R. Avenarius und anderen Forschern. S. 38. (“我和阿芬那留斯以及其他學者的關係”)。

⊖ 有一位德國著作家說,在經驗批判主義看來,經驗只是研究的對象,決不是認識的手段。如果真是這樣,那末把經驗批判主義同唯物主義對立起來就會失去意義,關於經驗批判主義負有替代唯物主義的使命的議論也就是十分空洞無物了。

义运用到那些在他們以前还是唯心主义最可靠的要塞的知識領域里去。

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，就是喜爱向唯心主义甚至宗教卖弄風騷的空想社会主义，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里，叙述得非常清楚。（“馬克思論十八世紀的法国唯物主义”）

馬克思在这篇論文里說：“笛卡兒的唯物主义补充了真正的自然科学。而法国唯物主义的另一学派則直接补充了社会主义和共产主义。并不需要多大聪明就可看出人們的智力均等、經驗、習慣和教育的万能、外界对人的影响、工業的重大意义，享乐的合理性等法国唯物主义学說同共产主义和社会主义之間的必然联系。如果人是从感性世界和来自这一世界的經驗中吸取自己的一切知識、感覺等，那就必須这样安排周圍的世界，使人在其中能認識和通曉真正合乎人性的东西，使人在其中認識到自己是一个人。如果正确理解的利益是一切道德的原則，那就必須力求使个人的局部利益符合于全人类的利益。如果从唯物主义的意义上来說人是不自由的，就是說人不是由于有避免某些行为的消極力量，而是由于有表現本身真正个性的積極力量，才是自由的，那就不應該懲罰个别分子的犯罪行为，而应消灭犯罪行为的反社会的根源，應該給予每一个人以必要的社会活动場所使他能急切生动地表現。如果人的性格是由环境造成的，那就必須使环境成为合乎人性的环境。如果人按其本性來說是社会的生物，那他就只能在社会中發展他的真正本性，并且不應該根据个人的力量而是根据整个社会的力量来判断人的本性的力量。这一类的原理，甚至在最老的法国唯物主义者的著作中，也几

乎可以一字不漏地找到。”

此外，馬克思還非常清楚地闡明了法國和英國的各種空想學派同唯物主義的血緣關係。

但是企圖使馬克思主義和多少有些徹底的唯心主義的這些或那些變種“相結合”的人們，根本不注意這一點。這是很可惜的，但更可惜的是：要了解所有這些結合者的企圖的毫無根據，的確“並不需要多大的聰明”。

應當怎樣理解唯物主義呢？關於這個問題以前有很多爭論。恩格斯在這本小冊子的第十三頁上寫道：“因此，正像一切宗教一樣，全部哲學的最高問題，即思維對存在、精神對自然界的關係問題，其根源就是蒙昧時代人們的有限的愚昧的觀念。不過這個問題，只是在歐洲人從基督教的中世紀的長期冬眠狀態中覺醒以後，才能十分清楚地提出來，才能獲得它完全的意義。思維對存在的關係問題，即何者——精神或自然界——是第一性的這個在中世紀經院哲學中曾起過很大作用的問題，故意向教會以更尖銳的形式提了出來：世界是神創造的呢，還是本來就有的？”

“哲學家依照他們如何回答這個問題而分成了兩大陣營。凡是斷定精神先於自然界而存在的，從而歸根到底這樣或那樣地承認創世說的人（在有些哲學家，例如黑格爾那里，創世說往往採取了比在基督教那里還要混亂而荒唐的形式），便組成唯心主義的陣營。凡是認為自然界是本源的，則屬於唯物主義的各種學派。

“唯心主義和唯物主義這兩個名詞，本來並沒有任何別的意思，它們在這裡也只是在這個意義上被使用的。下面我們就可以看到，如果給它們加上別的意思，就會造成怎樣的混亂。”

因此，唯物主義的最重要的特征就在於：它排除了精神和物質、神和自然界的二元論；它認為自然界就是原始狩獵部族所說的

客觀靈魂、精靈的活動等現象的基礎。唯物主義的敵人對唯物主義的看法大都是極其荒謬的，他們以為恩格斯給唯物主義的實質下了一個不正確的定義，他們以為唯物主義實際上是把心理現象歸結為物質現象。因此，當我把斯賓諾莎列入唯物主義者而同伯恩施坦先生爭論時，他們就覺得非常奇怪。但是，只要從十八世紀唯物主義者的著作中摘錄幾句，就足以證明恩格斯給唯物主義所下的定義是正確的。

“從自然界摘取的知識”（《Le bon sens puisé dans la nature》）這部名著的作者（霍爾巴赫）說：“當我們想說明自然現象時，我們不要超出自然界的範圍，不要尋求那些不作用於我們外部感官的原因<sup>⊖</sup>，我們必須堅信，如果超出自然界的範圍，我們就永遠不能解決自然界給我們提出的任務。”<sup>⊖</sup>

霍爾巴赫在他的另一部更為有名的著作“自然體系”（《Système de la nature》）里表述了完全同樣的思想，因為大家都知道它，我不再引証了。我僅僅指出，與我們所注意的問題有關的部分載在這部著作的第二卷第六章里（一七八一年倫敦版第一四六頁）。

愛爾維修也主張這種觀點。他說：“人是自然界的創造物；他生活在自然界里；他受自然規律的支配；他不能擺脫自然界；甚至他的思想也不能超出自然界……對於自然界所創造的人來說，在偉大整體（人也是它的一部分）的彼岸沒有任何東西……高高在自然界之上的、與自然界不同的存在物乃是純粹的幻想”等等<sup>⊖</sup>。

---

⊖ 應當指出，霍爾巴赫把作用於我們外部感官的一切東西叫做物質。

⊖ 這段話引自“共和國第一年”巴黎版。

⊖ 《Le vrai sens du système de la Nature》，Chap. I，《De la Nature》（“自然體系的真義”第一章“論自然”）。



不錯，曾經有些唯物主義者承認神的存在，認為自然界是神的創造物。比如普里斯特萊就是這樣<sup>⊖</sup>。不過這種信仰乃是這位著名的自然科學家佩帶在他的唯物主義學說上的神學耳環。他的唯物主義學說的基本原理是這樣的一種思想：人是自然界的創造物，“人的肉體特性和精神特性來源於同一實體，它們和實體一起生長、成熟和衰亡”<sup>⊗</sup>。普里斯特萊在這本著作以及其他的著作里三番五次地重復說，這種實體就是物質<sup>⊘</sup>。

費爾巴哈公正地說，對斯賓諾莎在神學上叫做神的那種實體，作進一步的觀察（bei lichte besehen），就是自然界<sup>⊙</sup>。費爾巴哈的另一個意見同樣也是正確的，他說：“斯賓諾莎哲學的秘密和真義就是自然界。”<sup>⊚</sup>因此，儘管斯賓諾莎哲學的基本思想披着神學的外衣，但是應當把他看做是唯物主義者。關於這一點，還有狄德羅也是非常清楚的，他認為，他自己以及與他志同道合的人都是現代的斯賓諾莎主義者（Spinosistes modernes）（見“百科全書”第十五卷中狄德羅寫的一篇文章“斯賓諾莎主義者”）。當我和伯恩施坦爭論時，曾經說過，馬克思和恩格斯的唯物主義是斯賓諾莎主義的類，如果“馬克思的批評者”聽我說這話而同聲驚呼，這就是由於他

---

⊖ 參看“普里斯特萊全集”一七八二年伯明翰版第一卷《Disquisitions relating Matter and Spirit》（“關於物質和精神的研究所”），他在這本書里把神解釋為我們的造物主（our Maker，第一三九頁）、一切的一切（第一四三頁）等。

⊗ 同上，第六十九頁。

⊘ 《Matter being capable of the property of sensation or thought (The History of the philosophical doctrine concerning the origin of the soul) в первом томе того же изд. его сочинений, стр. 400》（物質能夠具有感覺或思想的性能（“普里斯特萊全集”同上版第一卷“關於靈魂起源的哲學理論史”第四〇〇頁））。

⊙ “費爾巴哈全集”第四卷第三八〇頁。

⊚ 同上，第三九一頁。

們的驚人無知<sup>⊖</sup>。為了使這一思想更容易了解，第一，應當回憶一下，馬克思和恩格斯都是通過費爾巴哈哲學的；第二，應當竭力闡明費爾巴哈的哲學和斯賓諾莎的哲學的區別。凡是懂得上面所講的道理的人，都會馬上看出，就費爾巴哈對存在和思維的關係的基本觀點來說，他就是不再把自然界歌頌為神並且是曾經受教於黑格爾的斯賓諾莎。

我們再繼續講下去。正如我們在上面所看到的，普利斯特萊宣稱，物質具有感覺和思維的特性，由此可見，和唯物主義的反對者所說的相反，唯物主義絕不企圖把一切心理現象歸結為物質的運動。在唯物主義者看來，感覺和思想、意識都是運動着的物質的內部狀態。但是，在哲學思想史上有聲望的唯物主義者中，沒有一個人把意識“歸結”為“運動”，也沒有一個人把意識解釋為運動，或把運動解釋為意識。如果唯物主義者們肯定說，對心理現象作解釋不需要設想一個特殊的實體——靈魂，如果他們肯定說，物質能夠“感覺和思維”，那末這就是說，在他們看來，物質的這種能力像運動一樣，是物質的一種基本的然而不能解釋的特性。例如，拉美特利（通常都把他的學說描述成最粗糙的唯物主義的變種）曾斷然地說過，他認為，運動和意識一樣，都是“自然界的奇蹟”<sup>⊖</sup>。因此，各派的唯物主義者對物質具有意識的看法也是各不相同的。例如普利斯特萊，顯然還有霍爾巴赫（不過他沒有十分堅決地發表過意見），都認為意識只是產生於以一定方式組成的運動着的物質

⊖ 有人反駁我并責問我：斯賓諾莎主義的“類”是什麼意思？這一問題很容易回答，在馬克思和恩格斯的學說中，就像在狄德羅的學說中一樣，斯賓諾莎主義已脫去了神學外衣。

⊖ Oeuvres philosophiques de Monsieur de La-Mettrie, Amsterdam MD-CCCLXIV, tome premier, pp. 69 и 73（“拉美特利哲學文集”一七六四年阿姆斯特丹版第一卷第六十九、七十三頁）。

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，未必会有一个诚实的自然科学家会做出否定的回答。“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·培茵<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颠倒过来：“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确定不移的思维的基本规律极端矛盾的。这

① 见该书法译本第一八一页。

② “灵魂和肉体”，一八八四年基辅俄文版第二十四——二十五页。

一方面是我們应当在这里探討的。

“思維的基本規律”有三個：(一)同一律；(二)矛盾律；(三)排中律。

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) 來說，兩個相反的相互排斥的判斷，不可能都是錯誤的。事實上，A或者是B，或者是非B；其中一個判斷的正確必定意味着另一判斷的錯誤，反之亦然。中間的是沒有的，而且也不可能有的。

宇伯威希指出，矛盾律和排中律可以合併為下面一條邏輯規則：對於每一個關於某物具有某種性質這樣一個十分確定的（而且正是要在十分確定的意義上理解的）問題，應當回答是或者否，而不能既回答是又回答否⊖。

要對這一規則的正確性提出異議，是很困難的。如果它是正確的，那末“是——否，否——是”這一公式就好像是完全沒有根據的，而我們便只好按照伯恩施坦先生那樣來嘲笑它，並且也就只好撒手不管下述的問題：為什麼像赫拉克利特、黑格爾和馬克思這些著名的深刻思想家會認為它比那個以上述的思維的基本規律為鞏固基礎的“是——是，否——否”的公式更能令人滿意。

這個對辯證法來說是必然的結論，是難以駁倒的。但在承認這種結論之前，我們且從另一面來觀察這個問題。

物質的運動是一切自然現象的基礎。什麼是運動呢？運動就是非常顯明的矛盾。如果有人問你，運動着的物體是否存在於一

⊖ 《System der Logik》 Bonn. 1874, S. 219 (“邏輯的體系”一八七四年波恩版第二一九頁)。

定的時間內和一定的位置上？要是你按照宇伯威希的規則，即“是——是，否——否”的公式，尽管你真心誠意，也是不能回答這一問題。運動着的物體存在于一定的位置上，同時又不存在于這一位置上<sup>⊖</sup>。這一點只有按照“是——否，否——是”這一公式才能判斷。可見，運動着的物體就是有利於“矛盾邏輯”的不可反駁的證明，誰想反對這種邏輯，他就應當同老芝諾一起宣稱：運動只是感覺的欺騙。看起來，我們的同胞 H. Γ. 先生是不了解這一點的，他也是堅決反對辯證法的一個人，但可惜並不是一個勁敵。他說：既然運動着的物體的所有部分都“存在于一個位置上，那末，它同時在另一位置上的存在，毫無疑問乃是無中生有，因為運動着的物體從哪里跑到另一位置上去的呢？從原來的位置上嗎？要知道物體還沒有離開過原來的位置”。他繼續說道：“如果假定物體不是所有部分都存在于一定的時間內和一定的位置上，那末，在靜止的時候，物體的各個部分不还是在空間占據着不同的位置嗎？”<sup>⊖</sup>

說得非常好，就是太陳舊了。H. Γ. 先生的論證究竟證明的是什麼呢？這些論證所證明的就是：運動是不可能有的。好極了，我們不需要在這裡爭論，不過我們要問一問 H. Γ. 先生，你是否記得亞里士多德的每時每刻都為自然科學所証實的名言：否認運動，

---

⊖ 就是辯證法的最堅決的反對者也不得不承認這點。特倫德倫布說：《Die Bewegung die vermöge ihres Begriffs an demselben Punkte zugleich ist und nicht ist》etc.（《Logische Untersuchungen》, Leipzig 1870, I, 189.）[“就這個概念來說，這就是同時存在于而又存在于同一位置上的運動”等等（《邏輯研究》一八七〇年萊比錫版第一卷第一八九頁）]。特倫德倫布應當說“運動的物體”，而不應該說“運動”，關於這一點，宇伯威希已經說過，在這裡再說几乎是多餘的了。

⊖ “唯物主義和辯證邏輯”載于“俄國財富”雜誌一八九八年七月號第九十四、九十六頁。

我們就立刻不能对自然界作任何研究<sup>⊖</sup>。H. Γ. 先生是不是这样想的呢？刊登这篇深奥論文的“大杂志”的編輯部是否也是这样想的呢？如果 H. Γ. 先生和編輯部不敢否認运动，那末他們就應該懂得，重提出来的芝諾“疑难”，只会得出这样的一种結論，即承認运动是活动着的矛盾，也就是承認 H. Γ. 先生所要駁倒的理論。可真是“批評家”啊！

我們要問一問所有那些不否認运动的人們，既然思維的“基本規律”与存在的基本事实相矛盾，那末怎么办呢？不应当慎重地对待他們嗎？……

这样一来，好像我們突然面临着两条道路：或者是承認形式邏輯的“基本規律”而否認运动；或者是相反，承認运动而否認这些規律。这样的選擇起碼是不能令人滿意的。我們看一看，能否不这样做？

物質的运动是一切自然現象的基础。运动是矛盾。必須辯證地来判断它，也就是說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，我們应当承認，當我們談到一切現象的这种基础的时候，我們就处于“矛盾邏輯”的領域里了。运动着的物質的分子彼此結合起来，形成了一定的結合体——物，对象。这些結合体由于凝聚力大小不一而有所区别，它們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：只有物質的运动是永恒的，而物質本身則是不能毀灭的实体。既然某种暫时的物質結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，对这种結合体的存在問題，必須要給以肯定的回答。因此，如果有人指着金星問我們，这个行星存在嗎？当然我

⊖ “形而上学”I, VII, 59。

們會毫不猶豫地回答，是存在着。如果有人問我們，有妖女沒有？當然我們會肯定地說，沒有。這意味着什么呢？這就是說，當談到單個的對象時，我們必須遵照着上述的宇伯威希的規則和思維的“基本規律”來判斷它。在這種範圍內，伯恩施坦先生喜愛的是——是，否——否的“公式”占統治地位<sup>⊖</sup>。

但是這個受人崇拜的公式的權力在這裡也不是無限的。對於已經產生的對象的存在這一問題，應當給予肯定的回答。但是，如果某一對象僅僅是正在產生着，那末有時就有充足的理由可以不給予肯定的回答。當一個人的頭髮脫落了一半時，我們說他是禿頭了。但是無法確定，在哪个瞬間頭髮的脫落使他成為禿頭的。

對於某物具有某種特性每一個這樣的具体問題，應當回答是或否。這是無庸置疑的。但是當物正在變化時，當它已經喪失或者剛剛獲得某種特性時，應當怎樣回答呢？不言而喻，在這種情況下，也應當有確定的回答；不過只有遵循着“是——否，否——是”這一公式，才能得到確定的回答，如果按照宇伯威希所推薦的或是或否這種公式，這一問題就不能得到答復。

當然，有人會反駁說，正在消失的特性還不是完全沒有了，而正在獲得的特性已經具有，因此，甚至當我們談到的某物處於變化狀態的時候，按照“或是或否”這一公式給予確定的回答，是可能的而且是必須的。但是，這是不正確的。年青人的下顎上開始生出

⊖ 宇伯威希所指出的歷史判斷（“邏輯的體系”第一九六頁）如柏拉圖生于公元前四二九年或四二八年或四二七年等等，也應當遵循這一公式。在這裡我想起了一位年青的俄國革命者的有趣回答，如果我沒記錯的話，他是一八八二年來到日內瓦的，抵達後便到警察署報告自己的身份，當時管理這件事的茹科夫斯基問他道：“你出生在什麼地方？”這位小心翼翼的“秘密活動家”躲躲閃閃地回答道：“出生在各省份。”茹科夫斯基勃然大怒喝問道：“誰相信這種鬼話？”當然，在這種情況下，熱烈擁護辯證方法的人也會同意茹科夫斯基的。

“細毛”，毫無疑問他已經在生鬍鬚了，但是我們還不能把它叫做鬍鬚。儘管下顎上的細毛正在變為鬍鬚，但它還不是鬍鬚。只有當量變達到一定的程度，才能引起質的變化。忘掉這一點的人，正是那些不能對事物的特性做出確定判斷的人。

古代愛非斯派有一位思想家說：“一切皆流，一切皆變。”我們叫做物的那些結合體經常（或快或慢地）都在變化着。既然現存的結合體仍然是現存的結合體，那末我們就應當按照“是——是，否——否”這一公式來判斷。但是由於它們都在變化並且它們不再像從前那樣存在着，那末我們就應當求助於矛盾邏輯；不管伯恩施坦先生、H.Γ. 先生以及其他形而上學的同僚們對我們如何不滿，我們還是要說：“也是也否，也存在也不存在。”

像靜止是運動的個別情況一樣，以形式邏輯的規則（思維的“基本規律”）為依據的思維也是辯證思維的個別情況。

柏拉圖的一個老師，名叫克拉底魯，據說，甚至連赫拉克利特說過的這樣的一句話“我們不可能兩次進入同一河流”，他也不同意。克拉底魯硬說我們連一次也不可能，因為當我們進入河流的時候，河流已經發生了變化，變成別的樣子了。在這個判斷里，好像生成的環節代替了現有的存在這一環節<sup>⊖</sup>。這只是辯證法的濫用，不是辯證方法的正確運用。黑格爾指出：《Dar Etwas ist die erste Negation der Negation》（某物是第一個否定的否定）<sup>⊖</sup>。

我們的那些不是完全沒有讀過哲學著作的批評家們，都喜欢引証特倫德倫布的話，好像特倫德倫布徹底駁倒了有利於辯證法的一切論據。也許這些先生們讀過特倫德倫布的著作，不過，顯然

⊖ 我在這裡所堅持的述語：Dasein—現有的存在，Werden—生成，就是洛斯基先生在翻譯康諾·費舍論黑格爾的著作中所採用的述語。

⊖ “黑格爾全集”第三卷第一一四頁。



是不仔細的。他們忘記了下述的一件小事（如果說他們知道這件小事，我決不相信）。特倫德倫布承認，*principium contradictionis*（矛盾律）不適用於運動，而只適用於運動所創造的事物<sup>⊖</sup>。這是對的。但是運動不只是創造事物。像我們所講過的那樣，運動經常使事物發生變化。運動的邏輯（“矛盾的邏輯”）永遠不會喪失支配它所創造的事物的權力。正因為這樣，當我們按照形式邏輯的“基本規律”進行必要的活動時，應當懂得這些規律只是在一定的範圍內才有意義，也就是說只是在它們不妨礙我們按照辯證法進行必要活動的範圍內才有意義。雖然特倫德倫布沒有從他所表述的（對科學認識論非常重要的）原則中做出適當的邏輯結論，但事實上，按照特倫德倫布的話推論，結果必定如此。

順便補充說一說，在特倫德倫布的“邏輯研究”（《Logischen Untersuchungen》）一書中，有很多對我們有利而無害的非常中肯的見解。這可能是非常奇怪的，但是，這非常簡單地說明了這樣一種非常簡單的情況：特倫德倫布本來是反對唯心主義辯證法的。例如，他看到了辯證法的缺點就在於：辯證法“斷言，純思維的自我運動同時又是存在的自我產生”（*behauptet eine Selbstbewegung des reinen Gedankens, die zugleich die Selbsterzeugung des Seins ist*）<sup>⊗</sup>。

這確實是一個非常大的錯誤。但是誰不知道這個缺點只是唯心主義辯證法所具有的呢？誰不知道當馬克思想使辯證法“腳踏實地”地站起來的時候，就開始修改辯證法在舊的唯心主義基礎上所產生的這種基本錯誤呢？另一個例子是，特倫德倫布說，事實上在黑格爾的學說里，運動就是一種好像不需要任何假定就可証實的

⊖ “邏輯研究”一八七〇年萊比錫第三版第二卷第一七五頁。

⊗ 同上，第一卷第三十六頁。

邏輯的基礎<sup>①</sup>。這是完全正確的，這也是對唯物主義辯證法有益的論據。還有第三個而且是最有趣的例子。特倫德倫布說，有人徒然地以為黑格爾的自然界就是應用邏輯。實際上，恰好相反。黑格爾的邏輯決不是純思維的產物；它是通過預先從自然界中抽象出來的方法制定的(eine anticipirte Abstraction der Natur)。在黑格爾的辯證法里，幾乎所有的東西都是從經驗中取得的，如果經驗取回黑格爾的辯證法從經驗中所借用的東西，那末這種辯證法就只有沿門托鉢了<sup>②</sup>。不錯，一點也不錯！但是，要知道這跟黑格爾的一些反對他的並且轉向唯物主義陣營的學生所說的是一樣的。

還可以列舉許多類似的例子，但是這樣做就離題太遠了。我只想給我們的批評家們指出：在和我們論戰時，完全不引證特倫德倫布的話，也許會好些。

我們再繼續講下去。我曾說過，運動是活動着的矛盾，因此，形式邏輯的“基本規律”不適用於運動。為了使這句話不致引起誤會，就必須預先加以說明。當我們碰到一種運動形式轉化為另一種形式的問題時，比如說機械運動轉化為熱，我們也必須按照宇伯威希的基本規則進行判斷。這種運動的形式或者是熱，或者是機械運動，或者是其他一種形式。這是很清楚的。如果是這樣，那末形式邏輯的基本規律在某種範圍內也適用於運動。因此可以再一次得出結論，辯證法沒有廢除形式邏輯，而只是取消了形而上學者所附加給形式邏輯的規律的絕對意義。

只要讀者注意一下上面所講的話，就不難了解：現在常常表現出來的那種認為辯證法和唯物主義不一致的思想<sup>③</sup>，是沒有多大

① “邏輯研究”一八七〇年萊比錫第三版第一卷第四十二頁。

② 同上，第一卷第七十八、七十九頁。

③ 深謀遠慮的 H. F. 先生說：“我們認為，唯物主義和辯證邏輯是哲學上不能相容的兩種因素。”（“俄國財富”雜誌六月號第五十九頁）

“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，唯物主义的認識論是不充实的、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自然学說为依据的。

在黑格尔的学說里，现实界的創造主（这里借用了馬克思的术语）是绝对观念。我們认为，绝对观念只是运动的抽象，全部物質的結合和物質的状态都是由运动所引起的。

在黑格尔的学說里，思维由于概念中的矛盾的揭發和解决而不断前进。按照我們的（唯物主义的）学說，概念中的矛盾只是現象中的矛盾的反映和它們之被譯成思维的語言，而現象中的矛盾乃是由于其总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；我們认为，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“脚踏实地”地站起来了，从而就揭去黑格尔給辩证法盖上的神秘主义的面紗。这样辩证法的革命性質就显露出来了。

馬克思說：“具有神秘形式的辩证法之所以成为德国的时髦东西，是因为它看起来好像是为了事物的現存秩序而辯护的。具有合理形式的辩证法之所以遭到資產階級和它的理論上的代言人的憎恨，是因为辩证法在对現存秩序的肯定看法中包含有对它的否定和对它的必然灭亡的看法；因为这种辩证法对任何一个已經形成的（确切地說是已經生成的 [gewordene]——普列汉諾夫）形式进行观察时，是从运动的过程，也就是从这一形式的暫時方面来观

察的；因为，这种辯証法在任何东西面前都不屈服，它本質上是批判的和革命的。”<sup>⊖</sup>

唯物主义辯証法遭到浸透反动精神的资产阶级的憎恨，这是合乎事物惯例的；但是，那些衷心同情革命社会主义的人，甚至有时也討厭唯物主义辯証法，这是非常可笑的，也是非常令人痛心的：这简直荒謬透頂。

H. Γ. 先生硬把“智慧的两重組織”的原則加在我們的身上，好像只有这一原則才能使我們的“辯証邏輯变成有几分可靠”的前提<sup>⊖</sup>。关于 H. Γ. 先生的这种惊人的构思，根据以上我所講的，大概我也只能以輕視的态度聳聳肩头了。没有什么可說的，我們的不老实的批評家們，你們大錯特錯了！

现在还应当注意一点。宇伯威希要求合理思維的人，应当对某一事物具有某种特性这样的一定問題給予一定的回答，我們已經知道，宇伯威希在这點上是正确的，并且也知道是在什么样的範圍內才是正确的。但是，假使我們不是同簡單的事物打交道，而是同那种包含有直接对立的現象、因而包含有直接对立的特性的复杂事物打交道，那末宇伯威希的要求是否适用于判断这样的事物呢？不适用，宇伯威希虽然和特倫德倫布一样也是黑格尔辯証法的坚决反对者，但他本人發現了这里应当按照其他的規則，也就是按照对立面的結合的規則（*principium coincidentiae oppositorum*）进行判断。但是，自然科学和社会科学所研究的絕大多数的現象都

⊖ 見“資本論”第一卷德文第二版序言。

⊖ 參看“俄国財富”六月号第六十四頁。巴門尼德在和赫拉克利特的學生們論戰時，曾經把他們叫做兩頭哲學家，因為他們認為，事物同時表現為兩種樣子：是存在着的又是不存在着的。H. Γ. 先生現在却把巴門尼德的這種冷嘲熱諷的妄言語冒充為哲學原理。“上帝保佑”，這在對哲學“首要問題”的理解上是多麼大的進步囉！

屬於這類“事物”；在原始的原生質塊里，在最不發達的社會的生活中，都包含有直接對立的現象。因此，自然科學和社會科學必須廣泛地採用辯證方法。自從在這些科學中採用了這種方法以後，人們便獲得了真正巨大的成就。

讀者們，你們想知道辯證法是怎樣在生物學里爭得自己的權利的嗎？請回憶一下由於種變說的出現而發生的什麼是物種的爭論就清楚了。達爾文和他的擁護者都堅持這樣的見解：同一屬的動植物的各種不同的種都是由同一原始類型按照不同的方式演發出來的後代。除此之外，按照發展學說，同一科的各種不同的屬也起源於一個共同的類型，而同一綱的各種不同的科也應當是這樣的。按照達爾文的反對者的相反的观点，所有動植物的物種都是彼此孤立的，只有同一個種內的個體才是由共同的類型產生的。林內早就表示過這樣的對物種的看法，他說：“最高存在物最初創造了多少物種，現在就存在多少物種。”這是純粹形而上學的观点，形而上學者認為，事物和概念是“單個的、不變的、固定的、永久如如此的東西，因此應當一個個地、彼此孤立地來研究它們”（恩格斯）。用恩格斯的話說，辯證論者觀察事物和概念時，是“從它們的相互聯繫、它們的結合、它們的運動以及它們的產生和消滅”來觀察的。這種观点從達爾文時起就滲入生物學中了，不管科學的進一步發展給種變說帶來了什麼樣的修正，它始終都保留在生物學里。

要了解辯證法在社會學里的重要意義，只要回憶一下社會主義是怎樣從空想變成科學的就夠了。

空想社會主義者主張抽象的人性觀，他們按照“是——是，否——否”的公式判斷社會現象。所有制或者符合於人性，或者不符合於人性；一夫一妻制的家庭或者符合於人性，或者不符合於人性，等等。由於人性被認為是不變的，於是社會主義者就有了根據

預料：在許多可能有的社會制度中有一種比所有其他的制度更符合于人性的制度。因而就產生了一種尋找最優越的、即最符合人性的制度的意圖。每一學派的創始人都認為他找到了這種制度；每一個學派的創始人都提出了自己的烏托邦。馬克思則把辯證的方法輸入社會主義，使社會主義成為科學，並給予空想主義以致命的打擊。馬克思已經不求助於人性了，他也不管那些符合于或不符合于人性的社會制度了。在“哲學的貧困”里，我們已經看到了馬克思責難蒲魯東的具有代表性的名言：“蒲魯東先生不懂得，全部歷史不過是人性的不斷變化。”<sup>⊙</sup>馬克思在“資本論”里說，人作用於外部世界，改變它的面目，從而也改變了自己的本性<sup>⊙</sup>。這就是闡明社會生活問題的辯證觀點。就拿私有制應否存在，也就是說它是否符合於人性這一問題來說，空想家們寫了許多東西，彼此間進行着爭論，並且同經濟學家之間進行了爭論。馬克思為這一問題找到了具體的根據。按照他的學說，所有制的形式和財產關係是由生產力的發展決定的。一種形式適合於生產力發展的一個階段；另一種形式適合於生產力發展的另一個階段，對這一問題沒有也不可能有任何絕對的解答，因為一切皆流，一切皆變；“聰明變成愚蠢，幸福變成災難。”

黑格爾說：“矛盾推動一切前進。”科學在階級鬥爭中為黑格爾的這種辯證觀點找到了光輝的證明，如果科學忘記了階級鬥爭，它就絲毫不能理解階級社會中的社會生活和精神生活的發展。

但是，為什麼要把“矛盾邏輯”——正如我們所知道的，它是永恆的運動過程在人腦中的反映——叫做辯證法呢？為了不發表冗

⊙ 《Mirère de la philosophie》，nouvelle édition, Paris 1896, p. 204 (“哲學的貧困”一八九六年巴黎新版本第二〇四頁)。

⊙ 《Das Kapital》. III Auflage, SS. 155—156 (“資本論”第三版第一五五——一五六頁)。

长的議論，我把庫諾·費舍的話提一下。

“我們對人和物的看法，隨着年齡和生活經驗的增長而不斷地變化着，就像談話雙方的意見在內容充實思想豐富的談話過程中不斷改變一樣。就這一方面來說，可以把人類生活比做對話。經驗就是我們對生活和世界的看法的這種一定的和必然的改變……因此，黑格爾在把意識發展的進程比做哲學談話的進程時，就把意識發展的進程叫做辯證法或辯證的運動。這一用語，柏拉圖、亞里士多德和康德已經在重要而且是各不相同的意義上運用過了；但是無論在那一個學說里，這一用語從來沒有獲得像在黑格爾學說中的那樣廣泛的意義。”<sup>⊖</sup>

許多人同樣不明白，為什麼把林內的動植物物種學說這一類的觀點叫做形而上學的觀點呢？好像形而上學、形而上學的這兩個詞具有某種別的意义似的。關於這一點，我們就試着來解釋一下吧。

形而上學是什麼？它的對象是什麼？

所謂的無條件的東西（絕對的東西）就是它的對象。無條件的東西的主要特徵是什麼呢？不變性。無條件的東西是不足為奇的，因為它不以（改變着我們所能認識的有限事物的）時間和地點這些狀況（條件）為轉移；因此它是不變的。但是，那些用辯證法的語言來說可以稱之為形而上學者的人所一直運用的概念的主要特徵是什麼呢？這些概念的主要特徵是不變性，我們在林內的物種學說的例子中所看到的就是這樣。這些概念也是無條件的。這就是說，它們的實質和作為形而上學對象的那種無條件的東西的概念的實質是同一的。因此，黑格爾把悟性（按照他的術語來說）所制定的一切概念，即那些被認為是不變的和被不可逾越的鴻溝所

⊖ “黑格爾及其生平和著作”洛斯基的俄譯本聖彼得堡版第一分冊第三〇八頁。

割裂开的概念，称为形而上学的概念。死去的尼·米海洛夫斯基曾認為，恩格斯第一个按照現在我們所知道的这种意义使用“形而上学的”、“辯証法的”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>⊖</sup>。

也許有人会对我说，黑格尔有他自己的形而上学。是的，我不否認。但是他的形而上学是和辯証法溶合在一起的，在辯証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，我想談一談別尔嘉耶夫先生在“生活問題”杂志上发表的一篇对最近出版的恩格斯“反杜林論”俄譯本的評論。但是由于篇幅的限制，我不能实现这一意图。这使我感到非常遺憾。別尔嘉耶夫先生所写的評論，只能說服那些已經被說服了的因此不需要再来进行劝說的讀者們。而別尔嘉耶夫先生的意見本身是不值一顧的。斯宾諾莎談到培根时說：培根沒有証明自己的意見，而只是叙述了自己的意見。如果頒布命令这个詞还不能更好地說明別尔嘉耶夫先生叙述自己思想的方法，那末用斯宾諾莎論培根的話来論別尔嘉耶夫先生也可以。不过当培根这样的思想家叙述或是像頒布命令似的闡述自己的观点时，在他的命令和描述里可以看到許多非常有价值的东西。但是在別尔嘉耶夫先生这样糊涂的头脑所頒布的命令中，根本沒有一点有教益的东西。

总之，还是沒有。从別尔嘉耶夫先生的命令里可以看到：从別尔嘉耶夫的實踐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轉变为资产阶级民主。这是非常有趣的。我們就把它这样写下了。

一九〇五年七月四日

⊖ 參看黑格尔的“大哲学全書”第一卷第三十一节。



## 对普列汉诺夫译文的注释<sup>①</sup>

- 1 恩格斯的著作“费尔巴哈与德国古典哲学的终结”于一八八六年首次刊登在“新时代”杂志第四期和第五期上。一八八八年恩格斯略加修订，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。恩格斯的“费尔巴哈与德国古典哲学的终结”的最初的俄文译本，于一八九二年在日内瓦由“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”，并写了注释。“费尔巴哈与德国古典哲学的终结”俄译本第二版，于一九〇五年在日内瓦作为“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，而对注释也作了若干修改和增补。

普列汉诺夫于一九〇五年所作的增补和修改，在本书中一律用三角形的括号括起来。凡是第一版注释的原文已为一九〇五年的新方案代替，在这种情况下，则把一八九二年的原文单独列出。——第75页。

- 2 “哲学和心理学问题”是一八八九年至一九一八年间在莫斯科出版的一种反动的杂志。在它周围聚集了各式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77页。
- 3 普列汉诺夫指的是亚·柯罗鲍夫斯基给宇伯威希—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

---

<sup>①</sup> 这些注释是译者根据“普列汉诺夫哲学著作选集”第一卷一九五六年俄文版编辑部对普列汉诺夫译文的注释编译的。——译者注

物主义的出現为标志的。車尔尼雪夫斯基、安东諾維奇和皮薩列夫就是这个学說的拥护者，他們之坚强有力，与其說是由于他們学說的有根有据，不如說是由于他們在当时所起的作用。对于这个派别的哲学原理，尤尔凱維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。”(第五二九頁)——第 77 頁。

- 4 馬克思和恩格斯的“神聖的家族”一書出版于一八四五年。在九十年代，要得到這本書是極其困难的，关于这一点，从培拉季奇答复普列汉諾夫要他暂时弄到這本書的請求的一封信內，就可以得到証明。培拉季奇在一八九二年十二月十九日从維也納写給普列汉諾夫的一封信中說：“……关于‘神聖的家族’一書，昨天我應該接到一份和維克多尔·阿德勒博士交涉的結果的通知，他是我所接觸的範圍內唯一拥有這本書的人……我將設法把它轉抄一本，可以把手抄本寄給你”(“普列汉諾夫遺著”第一卷第二六五——二六六頁)。——第 78 頁。
- 5 馬克思和恩格斯的著作“神聖的家族”中的一节“对法国唯物主义的批判的战斗”，刊登在一八八五年“新时代”杂志第九期第三八五——三九五頁上，題目是“十八世紀的法国唯物主义”。普列汉諾夫曾將該节譯出，并把它作为“費尔巴哈与德国古典哲学的終結”一書的附录。但是在此之前，在一八八五年他曾摘譯过这一节，而在“星期报”变为自由主义民粹派的喉舌以前，他还为該报著文闡述过这一节。然而这篇論文沒有刊登出来，可能是由于“星期报”改变方向的緣故。該文在普列汉諾夫死后才發表在“普列汉諾夫遺著”第一卷第一六四至一六八頁上。——第 78 頁。
- 6 海涅的杰作——“論德国宗教和哲学的历史”。——第 79 頁。
- 7 “海涅全集”，恩斯特·爱勒斯特出版，萊比錫和維也納版第六卷第五三五頁。——第 79 頁。
- 8 “茹科夫斯基的波罗底諾紀念日”和“閔采尔一歌德的批評家”这两篇論文見“別林斯基全集”一九五三年俄文版第三卷第二四〇——二五〇頁、第三八五——四一九頁。——第 80 頁。
- 9 見一八四一年三月一日別林斯基致波特金的信(“別林斯基書信选集”一

九五五年俄文版第二卷第一四一至一四二頁)。普列汉諾夫說，別林斯基从十九世紀四十年代初起，也就是說，在放弃了“同现实的妥协”之后，降低了“理論上的严格要求”，这种說法無疑地是錯誤的。——第 84 頁。

10 見一八四八年二月十五(二十七)日別林斯基致安年柯夫的信(同上，第三八九頁)。——第 84 頁。

11 “黑格尔逝世六十周年紀念”一文，載于“普列汉諾夫哲学选集”一九五六年俄文版第一卷。

“別林斯基”(一八九八年春天在日内瓦、苏黎世和伯尔尼的俄国人举行別林斯基逝世五十周年紀念大会上的演講詞)，見“普列汉諾夫全集”第十卷第三一九至三四九頁。——第 85 頁。

12 “德法年鑒”在一八四四年出了唯一的一期双刊号。普列汉諾夫提到馬克思的著作“論犹太人問題”、“黑格尔法哲学批判导言”和恩格斯的著作“政治經济学批判大綱”。(見“馬克思恩格斯全集”一九五六年人民出版社第一卷第四一九至四五一頁、第四五二至四六七頁、第五九六至六二五頁。——譯者注)

此外，在“德法年鑒”上还刊載恩格斯对托馬斯·卡萊尔的“过去和現在”一書的評論，題为“英国状况”。(同上，第六二六至六五五頁。——譯者注)——第 86 頁。

13 “莱茵政治、商業和工業报”(«Rheinische Zeitung für Politik, Handel und Gewerbe»)自一八四二年一月一日至一八四三年三月三十一日每日在科倫出版。該报由反对普魯士政府的莱茵資产階級的激进代表所創立，并有一部分黑格尔左派分子参加。該报在馬克思的领导下具有了革命民主主义的性質(見列宁“卡尔·馬克思”，載于“列宁全集”俄文第四版第二十一卷第三十一頁)。——第 86 頁。

14 列宁在“卡尔·馬克思”一文中指出：在“莱茵报”工作期間，馬克思开始从唯心主义向唯物主义，从革命民主主义向共产主义过渡了”——第 86 頁。

15 就是指“莱茵报”。“科倫报”这个名称可能引起誤解，因为在科倫同时出版由普魯士政府的密琛海爾梅斯主办的反动的“科倫报”(«Kölnische Zeitung»)。——第 86 頁。

- 16 刊載于“萊茵報”上的馬克思的論文（見“馬克思恩格斯全集”一九五六年人民出版社版第一卷第三十五至二四三頁。——譯者注）。——第 87 頁。
- 17 “新萊茵報”（«Neue Rheinische Zeitung»）出版于一八四八年六月一日至一八四九年五月十九日。一八四八年恩格斯在“馬克思和‘新萊茵報’”一文中寫道：“新萊茵報”在馬克思的領導下“成了革命年代德國最著名的報紙……”“沒有任何一種德文報紙——無論在它以前或以後——像‘新萊茵報’這樣有力量和有影響，這樣善于鼓舞無產階級群眾。”（見“馬克思恩格斯文選”（兩卷集）一九五五年莫斯科中文版第二卷第三二九頁、第三三四頁。——譯者注）
- 列寧稱“新萊茵報”為“革命無產階級的出色的無與倫比的機關報”（“列寧全集”俄文第四版第二十一卷第六十四頁）。——第 87 頁。
- 18 布魯諾·鮑威爾的著作的全稱是“正義的自由事業和我的私人事業”（«Die gute Sache der Freiheit und meine eigene Angelegenheit»）。——第 94 頁。
- 19 米海洛夫斯基曾在許多著作中反駁斯賓塞的進步論，這些著作是：“什麼是進步？”、“什麼是幸福？”、“門外漢的札記”。在這些著作中表現出資產階級的實證論社會學的两个派別之間的分歧。——第 97 頁。
- 20 見注釋 3。——第 97 頁。
- 21 見“費爾巴哈哲學選集”一九五五年俄文版第七至四〇五頁。——第 98 頁。
- 22 普列漢諾夫所敘述的主要是第二章“宗教的一般本質”（同上，第四十一至六十三頁）。萊布尼茨的話是費爾巴哈在上述著作第四十三頁的注釋中引來的。——第 98 頁。
- 23 一八九九年一月在巴黎出版的社會黨人的雜誌 «Mouvement socialiste»（“社會主義運動”）（主編人是拉加迭爾）所進行的調查，是由于十九世紀初法國共和政府和天主教會的殘酷鬥爭引起的，這一鬥爭于一九〇五年以教會和國家的分離而告終。

各國社會黨人的回答刊載于該雜誌一九〇二年第一〇七期至第一一〇期這四期上。——第 99 頁。

- 24 恩格斯“英国状况”(見“馬克思恩格斯全集”一九五六年人民出版社第一卷第六四九頁。——譯者注)——第100頁。
- 25 馬克思“黑格尔法哲学批判导言”(見“馬克思恩格斯全集”一九五六年人民出版社第一卷第四五三頁。——譯者注)——第100頁。
- 26 普列汉諾夫指的是別尔嘉也夫、布尔加可夫及其他“合法馬克思主义者”，这些人在九十年代末，从康德主义的立場出發“批判”馬克思，后来，在一九〇五年革命后，轉变为寻神說和宗教神秘主义的拥护者。——第100頁。
- 27 見梅林“德国社会民主党的历史”一九二三年版第二三七至二四二頁。——第101頁。
- 28 对卡尔·格律恩著作的評論是“德意志思想体系”中的一章(見“馬克思恩格斯全集”俄文第二版第三卷第四八九至五三四頁)。——第101頁。
- 29 “威斯特伐里亚汽船”杂志是“真正社会主义者”吕宁格所办的月刊，在一八四五年一月至一八四八年三月期間先在比雷菲尔德后在帕德尔邦出版。——第101頁。
- 30 “解放”是司徒卢威主編的杂志，一九〇二年至一九〇五年在斯圖嘉特和巴黎出版。該杂志从一九〇四年起是自由资产階級“解放联盟”的机关报，“解放联盟”在一九〇五年是立宪民主党的核心。
- 普列汉諾夫和列宁所提議的在一九〇三年俄国社会民主党第二次代表大会通过的決議，揭露了該杂志的反革命反無产階級的性質。——第102頁。
- 31 “無产者报”是俄国社会民主工党的中央机关报，自一九〇五年五月十四(二十七)日至十一月十二(二十五)日在日内瓦出版。列宁是該报的編輯。該报是列宁的“火星报”和布尔什維克的“前进报”的繼續，在第一次俄国革命时期，它是布尔什維主义的思想中心和組織中心。該报揭穿了孟什維克的向资产階級妥协的策略。成为孟什維克的普列汉諾夫，在一九〇五年給恩格斯“费尔巴哈与德国古典哲学的終結”一書作的注釋的补充中，企圖誹謗“無产者报”所貫徹的列宁关于無产階級在资产階級革命中的领导权的理論，并把这一理論說成是回到“民意主义”去。——第

103 頁。

- 32 見恩格斯“德國農民戰爭”。列寧在“社會民主黨和臨時革命政府”這篇論文中考察了恩格斯的這些原理，這篇論文說明了“革命社會民主黨和尾巴主義的區別”。——第 104 頁。
- 33 普列漢諾夫為了迎合孟什維主義並給布爾什維克帶來派別之害，在一九〇五年硬說列寧有布朗基主義。普列漢諾夫反對俄國社會民主工黨第三次代表大會關於必須建立無產階級和農民的革命民主專政的決議，并把第一次俄國革命的任務限於建立資產階級民主的議會制的共和國。列寧則認為臨時革命政府的建立以及該政府的活動是資產階級民主革命轉變為社會主義革命的最主要的前提。——第 104 頁。
- 34 見霍爾巴赫“自然體系”（或“論物理世界和精神世界的規律”）一九四〇年俄文版第二十五頁。——第 109 頁。
- 35 普列斯特萊與普萊斯的爭論，見 D. Priestley “A free discussion of the doctrines of materialism and philosophical necessity” 1778 年倫敦版。——第 110 頁。
- 36 見謝切諾夫“哲學和心理學論文選”一九四七年俄文版第三五〇頁、第三五九頁。——第 111 頁。
- 37 列寧在“唯物主義和經驗批判主義”中指出在這裡“表露了普列漢諾夫用語的混亂”。——第 118 頁。
- 38 關於不容許抹煞物質運動的各種本質不同的形式的特殊性的問題，關於不容許把這些形式歸結為一種形式的問題，恩格斯提出了辯證唯物主義的解決方法（見“自然辯證法”一九五五年俄文版第一九七、二〇〇頁）。——第 119 頁。
- 39 “自然體系、或論物理世界和精神世界的規律”是霍爾巴赫的主要著作，一七七〇年出版於阿姆斯特丹。他用的筆名是密拉波，並且在版權頁上寫了一個假的出版地點——倫敦。有很長一段時期，人們都認為“自然體系”是由一群作者執筆的。——第 119 頁。
- 40 在烏斯賓斯基的“活的數目字”這部故事集中有這樣幾句話：“啊！原來統計的分數中竟隱藏了這麼多複雜的東西啊！想想這些圓圈，再計算

- 一下，突然会流下眼泪来，于是一切都模糊了。”——第121頁。
- 41 見“黑格尔全集”一八三二年柏林德文版第一卷第三四九至三五九頁。关于这一部分的叙述可見庫諾·費舍的“近代哲学史”一九三三年俄文版第八卷第一册第二〇九至二一〇頁。——第124頁。
- 42 “短諷詩”是席勒和歌德的諷刺詩集，其中大部分是二人合写的。——第125頁。
- 43 脚注的引文是“哲学家”这首詩(一七六九)的結尾。——第126頁。
- 44 見达尔文“人的起源和性的选择”第五章。列宁在“唯物主义和經驗批判主义”中批判了这种把生物学概念搬到社会科学領域的企圖。——第126頁。
- 45 見“黑格尔全集”一八三二年柏林德文版第一卷第一〇五至一〇六頁。这些話是黑格尔从雅可俾那兒引来的，見“雅可俾全集”德文版第三卷第三十七至三十八頁。——第127頁。
- 46 見“馬克思恩格斯全集”俄文第二版第二卷第三四七頁及以下各頁，第四三七頁及以下各頁。——第128頁。
- 47 見亨·庫諾夫《Die soziale Verfassung des Inkareichs. Eine Untersuchung des altperuanischen Agrarkommunismus》Stuttgart, Dietz, 1896 (“印加帝国的社会制度。古代秘魯農業共产主义的研究”一八九六年斯圖嘉特版)以及他的論文《Les bases économiques du matriarcat》(“母权制的經濟基础”)載于“社会的未来”杂志(《Le devenir Social》)一八九八年第一、二、四期。——第130頁。
- 48 列宁在“唯物主义和經驗批判主义”(“列宁全集”俄文第四版第十四卷第二一九至二二六頁)中已批判了普列汉諾夫在“象形文字”这一問題上的錯誤。——第135頁。

## 中譯本第三版校訂后記

近一年多來，隨着全國學習唯物主義、反對唯心主義運動的展開，恩格斯的這本小冊子已成了廣大讀者的必讀書。為了適應這一需要，譯者乘本書重印的機會，又將全部譯文仔細地校訂一次，力求在忠實地傳達原著的意思、風格、精神的條件下，使譯文通順、流暢、明白。此外，對有些術語增加了注釋（主要取材於蘇聯大百科全書、小百科全書、百科辭典及其他參考書），並且把蘇聯國家政治書籍出版局一九五三年所出本書俄文單行本中的人名索引譯了出來。付排之際，又承人民出版社將普列漢諾夫為本書俄文譯本第一、二版所寫的序言和注釋（分別見蘇聯新出“普列漢諾夫哲學著作選集”第一卷及“普列漢諾夫全集”第十八卷）送來，就請顧錦屏、張錦、單志澄、孫家衡、閻殿鐸等同志也把这些東西翻譯出來，附在後邊，以供參考。

根據一些讀者的提議，為了幫助理解本書的基本精神，在這裡簡略地介紹一下費爾巴哈的生平和本書各章內容的要點。

費爾巴哈是個傑出的唯物主義者和無神論者。他於一八〇四年七月二十八日生在德國巴伐利亞邦的蘭古特城。他的父親是著名的進步的刑法學家，具有反封建情緒。費爾巴哈在當地中學受初級教育後，於一八二三年進入海得堡大學，學習神學。次年，對神學感到失望，轉入柏林大學，聽黑格爾的哲學講課兩年。這時他對黑格爾哲學的抽象空洞已不滿意，開始鑽研自然科學。但在大



學畢業時他仍是一個唯心主義者，他的畢業論文“論統一、普遍、無窮的理性”還是用黑格爾的唯心主義觀點寫成的。

從一八二八年起，費爾巴哈在愛蘭根大學任講師，講授哲學史、邏輯學、形而上學。在這些講課中他依舊是黑格爾的信徒，但是已企圖不按照黑格爾的說法來解釋邏輯學，他把邏輯學僅看做以認識史為基礎的認識論。

一八三〇年費爾巴哈用筆名發表了“論死和不朽”一著。他在這本著作中仍是从唯心主義出發的，但是此書的基本內容是同正統的基督教的教義相反的。他否定了人格不朽說，認為人的生命是短暫的，人是要死的；而對於來世的信奉有莫大的害處，會使人不重視現實生活。這引起了反动勢力——牧師、教徒、神學家、政治上的反动派對他的仇恨和攻擊。書立即被沒收了，對著者的迫害開始了。費爾巴哈從大學里被趕了出來。他從此就受到排斥，再沒有在德國官方的學術研究機關和高等學校里找到位置。

但是費爾巴哈並未停止他的哲學鑽研。他仍積極地從事哲學著述活動。一八三三年他發表了“從培根到斯賓諾莎的新哲學史”一著；一八三七和一八三八年，又發表了“論萊布尼茨”和“論比埃爾·培爾”兩個長篇論文。在這些著作里他探究了哲學逐漸擺脫神學影響的道路，認為哲學和宗教的調和是新哲學史上的污點，需要堅決地加以消除。

費爾巴哈看到自己已完全沒有可能登上官方學術舞台，便於一八三七年移居紹林吉亞邦的一個小小的村莊布魯克堡。他在这里住了差不多二十五年，一直未動。鄉居起初的一個時期，由於直接接觸大自然，對他的著作有些好處，但是長期僻處農村，孤陋寡聞，就使他脫離了實際的政治鬥爭。

本來從一八三六年起，費爾巴哈就“開始批判神學，轉向唯物

主义”（列宁語）。到一八三九年他终于同黑格尔哲学断絕关系而成为唯物主义者了。他在这一年发表了“黑格尔哲学批判”一著，第一次站在唯物主义的立场上，批判黑格尔的唯心主义哲学，表明一般唯心主义，特别是黑格尔的唯心主义是宗教的理論基础。一八四一年他发表了有名的“基督教的本質”一著。这本著作在先进的社会意識的發展上起了很大的作用。他在这里宣揚了唯物主义和無神論，承認自然界离开意識而独立存在，承認自然界是人类賴以生存的基础，承認除了自然界和人类以外再没有什么东西可言，并承認宗教所創造的神只是人的本質的虛幻反映。此后費尔巴哈还发表了一些著作，如“哲学改革例議”（一八四二年）、“未来哲学的基本原理”（一八四三年）、“宗教的本質”（一八四五年）等。在这些著作里他对自己的唯物主义观点都作了严整的叙述。

在德国一八四八年革命时期，虽然費尔巴哈对一些事件发表了比资产阶级自由主义者和急进派高明的見解，但是他并未積極参加这次革命的实际斗争，甚至他不了解这次革命。所以，他在革命以后出版的著作給予讀者的影响已不像他初期的一些唯物主义著作那么深远了。例如，一八五七年出版的“神譜”一著就几乎没有留下任何痕迹。

費尔巴哈晚年生活很困苦。因为他的妻子在布魯克堡村所有的一所瓷厂关門了。失掉家产以后，費尔巴哈和家庭移居离紐倫堡不远的拉亨堡。这时他开始傾向工人运动，努力閱讀社会主义書籍；馬克思的“資本論”出版以后，他还研讀了这部巨著；一八七〇年他还参加了德国社会民主党，成为該党紐倫堡分部的党员。

費尔巴哈于一八七二年九月十三日病逝，附近各地——紐倫堡、菲尔特等城成千上万的工人打着紅旗前来送殯。德国社会民主党的国会议員安东·孟明格尔代表全世界社会主义者共和派、代

表国际工人协会、代表德国社会民主党、代表他的朋友——魏揚、馬克思、亞柯比、倍倍尔、李卜克内西等在这位哲学家的墓上献了花圈，并致了哀詞，他向参加葬仪的数千工人說：“工人們，这就是为什么你們爭先恐后地来到墓前向自己的先进战士和难友致敬。这就是为什么你們要永远記着路德維希·費尔巴哈的姓名，并且要把他傳給自己的子子孙孙。”

費尔巴哈逝世以后，德国的反动派还竭力污辱和諷刺这位哲学家。巴伐利亞政府把他在布魯克堡村住过的一所房子买去，改成監獄，并且派一个竭力反对过他的牧师担任獄長。

費尔巴哈的主要历史功績就在于他恢复了唯物主义应有的权威，捍衛、宣揚了它。但是他的唯物主义哲学是很不彻底的和有很大局限性的，特别是在对社会現象的理解上他仍是唯心主义者。在政治方面，費尔巴哈虽然也很关心当时政治上的一些迫切問題，憎恨封建国家，主張建立資产階級民主制度，力謀表述社会的要求，但是他不是政治战士，他不懂政治，不懂政治斗争对社会的意义。他的活动范围主要是哲学。

十九世紀三十和四十年代是德国思想斗争日益尖銳和資产階級民主运动日益展开的一个时期。从社会的意义說来，費尔巴哈是德国資产階級当中主張發展科学、技术、教育及資产階級人道主义的一些急进分子的代表者。他的唯物主义哲学促进了当时德国反对种种封建束縛的情緒的增長。

費尔巴哈的唯物主义哲学的影响曾經远远地超出德国国境以外。当时各国的先进学者都受了他的著作的影响。例如，瑞士的名作家克勒尔，法国的社会主义者魏揚，英国的革命家多布列尔，俄国的民主主义者別林斯基、赫尔岑、車尔尼雪夫斯基、杜勃洛留波夫等都是他的狂热信徒。那时意大利以加里波的为首的民族解

放运动的一些活动家都和費尔巴哈通过信。

費尔巴哈的唯物主义哲学是馬克思主义理論的来源之一。我們知道，馬克思和恩格斯批判了費尔巴哈的直观的唯物主义，抛弃了它的唯心主义和宗教倫理的东西，采取了它的“合理的內核”，加以發展，使之成为科学的唯物主义理論。列宁在反对各色各样唯心主义的斗争中也一再引証了費尔巴哈的唯物主义論据。但是馬克思列宁主义的思想体系与費尔巴哈学說之間有着原則的区别，兩者之間的界限是不許混淆的。

恩格斯为什么要写“費尔巴哈与德国古典哲学的終結”这么一本书，他在“序言”里曾作了說明。这就是为了闡明他和馬克思跟以往哲学的关系，——怎样从它們出發，后来又怎样跟它們分家，也就是为了闡明他們的哲学見解、他們的世界觀是怎样形成的。全書共分四章。第一章是評述黑格尔的哲学，揭露他的辯証方法和唯心主义体系之間的基本矛盾，并論述黑格尔学派的解体和費尔巴哈对于唯物主义的恢复；第二章是論述哲学的基本問題——思維对存在的关系問題，亦即把哲学家划分为唯心主义者和唯物主义者兩大陣营的問題，并闡明这个問題的另一方面——我們能否認識周圍世界这一問題的本質，从而对唯心主义和不可知論加以批判，表明人的思維、認識跟实践的密切联系，并指出費尔巴哈的功績和他的直观唯物主义的局限性；第三章是批判費尔巴哈的宗教哲学和道德观，揭露他在对社会現象的理解方面的唯心主义；第四章是論述馬克思主义哲学的产生及辯証唯物主义和历史唯物主义的一些基本原理。恩格斯此著各章內容的要点，就是这样。

我們看到，恩格斯在这里簡要而通俗地闡述了馬克思主义哲学的产生和發展，闡述了馬克思主义哲学跟以往哲学的关系、它

和其他一切哲学的本質的區別。

在这次校訂中，承殷叙彝、王燕华、張植芳等同志在譯文方面帮助不少；又承顧錦屏、張錦、单志澄、孙家衡、閻殿鐸等同志把普列汉諾夫为本書俄文譯本所写的序言和注釋譯出附上，特在这里向他們一并致謝。

张 仲 实

一九五六年九月二十四日，北京。

一九六四年一月卅日