

老修正主义哲学资料选辑第一辑

唯物主义历史观

第一分册

~~~~~  
本书是供内部参考用的，写文章引用时务请核对原文，并在注明出处时用原著版本。  
~~~~~

編者說明

本书是《老修正主义哲学资料选辑》第一辑。

作者卡尔·考茨基(1854~1939)是德国社会民主党和第二国际的机会主义首领之一。这本书出版于1927年,是一部集其修正主义观点之大成的长篇著作。原书分一、二两部。由于原书篇幅过大,中译本把它作六个分册出版。

本书系内部读物,公开引用译文时,請仍用原著版本,并請复查原文。

由于我们人力和水平有限,加之时间仓卒,翻译上可能有不少缺点,敬希读者指正。

《哲学研究》编辑部

1964年5月

谨将此书献给我亲爱的

路 易 莎

我儿子的母亲，忠实的
同志，我工作中不懈的
知心助手，我们的共同
理想的热情、勇敢的战士

序

本书的完成，偿了我数十年来的宿愿，也满足了很多人对我的期望。

人们总是不断地责备我们马克思主义者，说我们以唯物主义历史观作为自己的全部思想和行动的依据，但是至今仍然还没有对这种历史观作出系统的、全面的陈述和论证。这一个缺陷越来越与马克思主义在实践上和理论上的重要性发生严重的对立，因为马克思主义一年比一年更有力地支配着工人运动，支配着当前的全部政治发展和社会发展。

但是，也正是由于马克思主义的这种重要性要求它的全体拥护者越来越致力于当前的现实任务，他们几乎无暇从事纯粹理论性的概括工作。

早先，无产阶级斗争的战士们至少有时候会关在监狱里，与世隔绝，或者遇上死气沉沉的反动时期，或者流亡异域，无事可做。马克思只是在流亡中，在一个反动时期，才找到时间著述《资本论》。但是今天在文明世界的大多数国家里，我们幸好遇到了这样一个时候，至少对于阶级斗争的理论家来说，那样的强迫休息已经不复存在了，对于阶级斗争的实行家来说，常常也是如此；只有无产阶级尚未充分发展然而反抗性非常强烈的少数几个国家例外，在那种地方，反动和迫害的手段之残酷，是大大地超过早先的反动时代的。那里的被迫害者几乎根本不可能从事任何研究，任何理论工作。

由于个人情况和一般政治情况的特殊凑合，近十年来我才有可能把全副精力用于理论工作，为唯物主义历史观建立一个我们至今缺乏的、非常迫切需要的深入的基础。

世界大战中德国社会民主党发生分裂，因此在1917年10月间，我被免除了《新时代》的主编职务，到那时为止，那个职务我已经连续不断地担任了三十五年之久。当然我并没有因此就无工作可做。革命的问题，首先是俄国革命的问题，然后是德国革命的问题，使我大为忙碌，与这种活动相连的，又有搜集和出版德国方面有关战争爆发的文件的工作，这些工作要求我在1919年底以前完成。这以后，我才有暇进行我早就想做的那件工作。完成那件工作所需要的时间，竟大大地超过了我的估计。一开头工作进行得倒是挺顺利，虽然由于到格鲁吉亚旅行一次(1920年8月~1921年1月)中断了半年。

1921年10月间，我应邀到哥本哈根大学，在校长阁下奥托·叶斯柏森(Otto Jespersen)教授的主持之下作了三次讲演，当时我选了唯物主义历史观这个题目，把我所写的书讲了三章。可是不久我就中断了这件工作，去结束我那部讲无产阶级革命的书，在其中为无产阶级的斗争总结了最近一次革命的经验。我在1922年7月间写完了那部书。

当我回头再写《唯物主义历史观》的时候，我已经不再满意自己过去的那种处理题材的方式了。我犯了我们一向进行这一方面工作时所犯的旧错误，我写得太简略了，过分局限于指出一些线索，同我以前写的那本《伦理和唯物主义历史观》(«Ethik und Materialistische Geschichtsauffassung»)一样；那本小册子和我的《自然和社会中的增长和发展》(«Vermehrung und Entwicklung in Natur und Gesellschaft»)一文，是为本书所作的准备工作。

我必须对我过去所要讨论的那些个别的问题作出更深入的论述。因此我抛弃了已经写出的东西，换一个方式重新开始。

可是这时我的健康状况大大地变坏了。我长年患着疟疾，自己还不知道；寒热不时发作，使我很痛苦，因而身体衰弱，工作能力大为降低。由于左眼视力减退，工作能力的降低更形严重；写完《无产阶级革命》的序文以后，接着左眼就失明了。设法挽救左眼的手术是在拉特瑙(Walter Rathenau)遇刺的那一天作的。我估量暗杀的枪声

可能成为再度发动卡普暴动的信号,但是处在那种状况之下,只有一筹莫展地躺在床上。我的右眼还完好,我想今后必须好好保护它。

我眼看着自己的工作象这样衰退下去,疟疾又不断地发作,开始怀疑自己究竟能不能按照新的计划完成这部书。我勾出思想进程的梗概,抽出我认为特别重要的几章来写。我想,万一我的精力过早地耗尽了,也可以留下一个半成品,我的儿子们可以拿它搞出点东西来。

但是我从来没有用这种方式工作过,抽出来写的几章看来不会有什么用处。

因此我又从头开始,进而按照新的计划一章接着一章有系统地发挥下去,把每一章都完完整整地依次写出来。我这样越往下写,就越发现为了写得完整,势必要阐明一些我一向搁在一边的问题,这些问题我还没有深入地钻研过,必须进行新的研究。还有另一些问题我虽然已经研究过,但已是五十年前的事了。现在还需要根据学术上的最新情况加以鉴定。

因此我的进度只有很慢。但是尽管如此,我终于坚持着把这部作品一直写到了头。

我应当把写成现在这个样子的这部书称为全面性的,因为就我所知,它研讨了我们理解唯物主义历史观时所涉及的一切领域。这个意思当然不是说,我的作品是最后的定论。任何科学著作在任何时候都不能是最后的定论。而且这部作品也不是毫无遗漏的。唯物主义历史观是一方面以承认自然现象与社会现象的统一性为基础,另一方面在世界发展的普遍性中指出社会发展的特殊性。为了说明这两者,是必须研究和阐明许许多多各种各样的领域的,因此在今日的研究状况之下,恐怕要有十几位各方面的专家贡献出一生中最宝贵的时间,才能给唯物主义历史观作出一个毫无遗漏的阐明和陈述。这大概需要写一部新的百科全书。

我不知道单独一个人今天是否还能够写出这样一部百科全书。我的力量无论如何是做不到的,在我行将就木的这个时候,根本办不

到。

和我所有的著作一样，这部著作我也特别着重写得易读、明了和通俗。当然，这个目标也不是总能达到的。我引证一位作者的时候，必须原封不动地照抄原话，可是并非所有的作者个个力求行文易懂。有人甚至于说康德有意把话说得尽可能晦涩。就是在我自己说话的时候，我也不能总是说得象我所希望的那样容易懂。在我这部书里，诚然只有少数几章内容不好懂，可是很不幸，这部书一开头第一卷里就有这样的章节。如果我的读者们一遇着这些困难就不再读下去了，那我是很遗憾的。我在那些困难章节开头地方的正文里已经指出了应当怎样避过它们。

我曾经设法把每一卷、甚至尽量把每一章都写得可以单独地读懂，这样，这部书就容易读一些了。读者用不着把全书从头到尾读下去，如果觉得第一卷太难，甚至于可以把它暂时撇开，直接从第二卷开始读。而且，对于许多对哲学、自然科学和人类学都没有兴趣的人来说，甚至于从讨论国家和阶级的第四卷读起都是可以的，那一卷所讨论的领域，是人们通常探求马克思主义时所注意的唯一领域。

可是，要充分地理解唯物主义历史观，毕竟有必要通晓全部五卷，而且只有读懂了前面的几卷，才能充分地掌握后面的每一卷。

我在第一卷后面附了一篇1876年所写的一直没有发表的文章，在第二卷后面附了两篇八十年代初所写的较长的文章，作为附录。我把后两篇文章重新印出来，并不是想借此表明我早在半个世纪以前就已经与我今天的观点十分接近。为了证明那一点，我是不必费那么多的篇幅的。我在第二卷后面重印那两篇文章的动机不是这样的。我一直不曾再有机会象七十年代末、八十年代初那样深入地研究第二卷里所讨论的那些领域。在那个时候以后，虽然我多次地在这些领域中得到了与那时不同的成果，但是当时所写的文章里毕竟包含着大批例证，我觉得这些例证今天对于支持和说明我的观点还是很重要的。

因此我现在重新发表了其中的两篇文章。除了这两篇以外，我

本来还想再附上几篇当时所写的文章，这些文章早已见不到了，与本书所发挥的论点是有联系的，例如《婚姻和家庭的发生》（《Entstehung der Ehe und Familie》）（载1882年《宇宙》（《Kosmos》）），《艺术和文化》（《Kunst und Kultur》）（载1884年《塑造》（《Plastik》）），以及论贡普洛维茨（Ludwig Gumplowicz）的文章（《一位唯物主义历史家》（《Ein Materialistischer Historiker》）），载1884年《新时代》（《Neue Zeit》））。但是那样做就很不恰当地扩大了本书的篇幅，所以我不得不放弃了那个打算。

我这部书的结构决定了书中有许多问题要在不同的地方反复出现，并且必须反复加以论述。由于这种情况以及写作的时间很长，我难免写出很多重复的话。在最后定稿的时候，我把这种重复之处大加删削，但是尽管如此，我还是有意地留下了不少。这些重复总是显得与陈述紧密地交织在一起，因而很难删去。同时我也相信它们甚至会受到许多读者的欢迎。因为一部篇幅这样大的书是只有少数读者会从头到尾读的，我们不能指望读者读后面的章节时经常记得前面的命题的词句。要读者参阅前文，强迫他去翻查那些地方，那是很麻烦的。因为把前面已经发挥过的论点在后面再重复一次，对于读者来说要方便些。而且这种重复是出现在不同的联系中的，这就使同一个问题从不同的角度得到探讨，从而显示出它的多面性。

此外，我有时还在另外一个意义下不得不重复。因为我的陈述必须表达出唯物主义历史观的一切方面，所以我不能总是提出新的思想。我必须经常地复述业已熟知的思想，亦即马克思和恩格斯所创立的那些思想，以及我自己过去已经发展过的不少思想。但是，由于我不是编教科书，我感到自己没有义务对一切思想都按其重要程度详细地加以论述。在没有什么新的东西可说、也没有误解的危险的地方，连重要的思想我也只是简短地论述。反之，在有新的东西提出、并且需要解除纷争的地方，尽管是次要的问题，我也往往论述得非常详细。

在我有意识地采用别人的思想的地方，如果所采用的并不是众

所周知的、已经成了老生常谈的思想，我就把出处指出来。尽管引证的习惯现在已经很不时新，引号和脚注已被认为陈旧不堪，枯燥无味，我还总是不能摆脱这种古老的习惯。为了炫耀渊博而繁征博引固然可笑，但是仍然有许多理由使我们很愿意引证某些作者的言论。

我当然没有把这部书里利用过的一切著作都举出来。要做到那样，我势必要把自己半个世纪以来所读过的书籍全部列出，可是其中有很大的一部分已经不在手中，甚至我从其中作出的摘录也遗失了。另一方面，我也必须承认，我不可能为了我所讨论的每一个问题而把一切有关的著作统统仔细研究过。这样的要求是只能对有一定范围的专题论文提出的。我的引证既不会表明当时存在着哪些与这个讨论对象有关的文献，也不会告诉大家我曾经利用过哪些书。

大致说来，我认为在下述的情况下引证别人的著作是恰当的：一种情况是我在一位著者的文章里发现了一种值得重视的思想，或者一种说得特别巧妙的思想，我认为值得把它复述出来。因为我认为有义务在复述的时候指出这一思想或言语的创立者，以表谢意。我不能同意另外一些著者的作风，他们在文献中遇到任何巧妙的思想，就仅仅因为自己吸取了它而把它视为自己的思想。其中有些先生和女士们大概怀着一种信仰，认为自己的一切思想和全部知识全都是自己创造出来的。他们以为向别人学到过东西是非常可耻的。

另一个引证的原因在于有人提出一项主张，这项主张读者可能会觉得奇特，但是这并不是他一个人的主张，而是与一些大家公认的专家的意见一致的。引证这些专家当中某一位的话，可以消除许多疑虑。

另一方面，在进行驳辩的场合，也会有引证的必要。除非驳斥的是众所周知的观点。

有些命题的词句并非人人都记得，并且可以有不同的解释，在抨击这种命题的时候，如果不把批判者所攻击的话确切地描画下来，甚至至于连实际上所指的是哪一个作者都不让人知道，我觉得那是很不

应当的。

我认为我在批判一位作者的时候，不仅有必要实实在在地引证他的话，而且有必要经常把引文的出处确切地指出来。因为批判者有义务向读者提供核对引文的便利。我自己就曾经经常地咒骂很多作者，他们说什么在马克思的著作里可以找到这个或那个命题，却不进而指出这个命题在什么地方。如果那不是在一个大家熟知的地方，多半是根本无法找到的。为了寻找这种地方，曾经白白地花掉我不少时间，如果详细指明出处，我这些时间就省下来了。

核对原文并不是对批判者表示不信任。有意识的伪造是很少发生的。但是马虎的引文却很常见，就是最谨严的人，也可以在抄录的时候看漏一个字，或者没有看出一处印刷错误。这主要是因为，单就一个命题本身来看，所表明的意思往往很少。这个命题应当怎样理解，原作者心目中究竟是什么意思，要在这个命题所处的联系中才能弄清楚。把这种联系也引出来，是完全不可能的，那样写出的书就无法读了。但是我们必须设法使独立的、严正的读者很容易找到这个联系，以便核定其中的这个命题实际上是不是有批判者所看出的那个意思。

引证一部著作，还可以有一个理由。任何一部书，都不应当在读者心里引起自满的情绪，使他感到自己现在把需要知道的一切知道了。一部书所产生的最重要的作用，毋宁说应当是使人努力超过自己，引起求知的渴望，唤起一种热忱，要求进一步探索所读的这部书中讨论的各种问题，或者更多的问题。这样，帮助读者，给读者指出某些书来帮他进一步提高，就会成为作者的一项重要任务。引文多是有助于完成这项任务的。

遗憾的是我没有能够得到我要想利用的全部书籍。这部书大部分是在维也纳写的，战后维也纳的条件很不利于搜集罕见的外国科学著作。不过，即使全部满足了我对于文献的要求，那也只会延缓本书的完成，扩大它的篇幅，基本思想早已确定，是不会改变的。我只会在某些地方再补充上一些细节而已。

不过我毕竟还是获得了丰富的资料，这要感谢几位朋友把私人藏书供我使用，同时要感谢维也纳工人协会出色的图书馆，它的主任弗里茨·布吕格尔(Fritz Brügel)博士给了我大力的协助。

一系列的社会党都对我的著作很关心，免去了我若干年职务工作的负担，这对我的著作有不小的促进的作用。德国社会民主党领导对我的著述特别关心，使这部篇幅如此巨大的书有可能极快地付印。

在这里谨向他们一一致谢。也同样要向我的三个儿子费利克斯、卡尔、贝内狄克特致谢，他们各有特殊的专门知识，以建议和行动对我作了帮助。索引出于贝内狄克特之手。

最后我也必须在这里提到我亲爱的妻子，自从我们结婚以来，她以最大的热情参加了我的每一件工作，我事事与她商谈，同她一起校订和整理所有的稿件，尤其是在行文的明白易懂方面，她经常给予我很有价值的指点。这一点对这部书有特别大的意义。

这部书是我一生工作的结晶。它表明了我半个世纪以来据以工作的那种方法。当我学会这种方法的时候，它已经制定约三十年了，它的创始人所取得的丰富成果已经证实了它是非常有效的。这两位大师及其后辈的后来的工作越来越证实了这种效力，同时这种方法本身也得到提炼和进一步发展。因此我现在不仅把它当作我一生工作的基础提出，而且把它当作我一生工作的成果提出来。

我把这样一部书献给那位在我的大半生中与我的终生事业紧密结合在一起的女性，我的路易莎。

在我的前半生中，还有另一位女性在极大的程度上给了我决定性的影响，这就是我的母亲。她很早就向我灌输追求崇高理想的热忱。如果我还有可能象我计划的那样写出我的回忆录的话，我将把那部书奉献给她。我今天提到这件事，是因为我必须估计到，看来我已经未必能够完成那部书了。

在我的童年时代，我父母的家庭里仍然充满着1848年的气氛。在这种气氛中，我一开始有政治思想，就满怀着对奥地利的憎恨，热

切地希望消灭奥地利，解放被它捆绑在一起的那些民族。

1871年巴黎公社的影响，并没有使我放弃民族解放的目的，而是使我把它扩大成为社会解放。1874年我与社会民主党发生接触的时候，这个目的更加明确了。我在党内并且通过党学会了唯物主义历史观，它紧紧地抓住了我，我越是在应用它的时候认识到，它在过去的研究中为我推出了那么多新的真理，它在实践方面作出了那么大的贡献，使社会民主党的进军成为几乎不断地胜利的、不可阻挡的进军，我就越是信心百倍地拥护它。

世界大战暂时打断了这种发展。一开始它就不仅使国际陷于混乱，发生分裂，而且使德国和俄国的各个社会党陷于混乱并发生分裂。它在结束以后，在军事崩溃的时期，使千百万没有社会知识、没有社会主义传统、也没有领袖的新的无产者和半无产者群众在各个社会党四分五裂的局面之下一拥而入。他们愚昧无知地期待和要求这些党立即实现地上天堂，同时对全部生产设备进行着空前的大破坏。这些社会党没有一个能够用魔术从这一堆废墟中唤出乐园，这样就增加了许多大失所望的十一月社会党人以及与他们接近的阶层对于社会民主党的愤怒；社会民主党已经由战争所造成的分裂闹得软弱无力，这样一来只有更加软弱无力。能力与愿望之间的对立变得越来越大。

由于这个缘故，人们不仅广泛地蔑视和排斥社会民主党，而且蔑视和排斥它的实践所依据的学说——唯物主义历史观。

唯物主义历史观并不否认人的意志的力量，但是它指出，人的意志只有在朝着经济关系所提出的方向活动的时候，只有在谨守经济关系所决定的当时可能条件的界限的时候，才能持久地胜利，才是不可克服的。蔑视这些界限的意志，是决不能做出任何持久的事情的，即使取得了一时的成果，并且企图不顾一切地用血腥的恐怖手段来保卫这个成果，最后也必定失败。

由于给意志的作用划定了界限，历史唯物主义的学说在革命时期很容易被没有受过训练的群众和个别利用它的人看成麻痹革命斗

志的讨厌的沉重负担。有些人虽然还追随唯物主义历史观，但是在主要之点上把它解释得适得其反。另一些人则把它完全抛弃，宣称一种无基础、无限度的意志只要足够坚决就是无所不能的。

现在世界大战所造成的激动开始平息了。战争所带来的经济反常现象开始重新让位于正常的经济关系了，在这种关系里，经济规律的力量已经重新发挥出来。同时劳动群众的分裂也日益停止了。尽管暂时反动势力还很盛，社会民主党的力量已经在开始重新增长，并且在重新进行那暂时中断的胜利进军了。但是这一进军并不意味着1914年以前开展的那个运动的单纯继续。

革命并不是无影无踪地过去了。它创造了一个新的政治基础，在这个基础上，可以比以往更有成效地进行无产阶级的斗争；它使过着小资产阶级生活的广大群众无产阶级化了，使漠不关心、胆小怕事的广大群众关心政治和社会，对自己的力量有所认识了。这一批新的群众一旦充分组织了起来，受到了训练，他们参加到社会民主党的队伍里，一定会使党成为不可抗拒的，并且使党获得强大的政治势力。在那些使党有可能立即朝着劳动解放的方向迈开大步的经济条件之下，党是会获得这种势力的。

随着对旧社会民主党的信任的日益增加，对马克思和恩格斯以之为实践依据的那种旧学说的兴趣，亦即对唯物主义历史观的学说的兴趣，也必定重新增长和发展。社会民主党的迅速增长的势力，将容许党立刻去做许多事情，为了使党的实践能够把这些事情进行到最大限度，现在比任何时候都更有必要使群众通晓唯物主义历史观。

理解唯物主义历史观，现在比任何时候都更加不是纯粹学院性的事情。推广这种理解，现在比任何时候都更加成为取得社会主义成果的一个重要实践条件。

希望大家不要对我发生误解。我并不是说，承认唯物主义历史观是参加社会民主党的一个先决条件。这个党必须对每一个愿意参加无产阶级解放斗争、参加反对一切压迫和剥削的斗争的人敞开大

门,不管他的这种意愿是建立在什么样的理论基础上面,是唯物主义的,康德主义的,基督教的,还是什么别的。

但是按照我的信念,唯物主义历史观的确为进行这一斗争并取得最后胜利提供了最有效果、最有成效的方法。当然,这只是当它不仅得到承认、而且被人们掌握并加以妥善应用的时候。

即便是最伟大的真理,如果把它归结成几句口号,并不亲自思考,并不研究实际,就把这几句口号机械地照样搬来加以应用,那也会产生不良的恶果。

如果我能够通过这部书唤起了大家对唯物主义历史观的兴趣,使大家认识了其中所包含的许多问题,推广了对于它的明确理解,并且阻挡了各种对于它的生搬硬套的应用,那我就感到无比幸福了。

我给这部书提出的任务,是以这样一种方式促进劳动人类的解放。但愿它能担当得起这项伟大的任务!

卡尔·考茨基

1927年9月于维也纳

总 目 录

第一部 自然界和社会

- 第一卷 精神和世界.....中译本第一分册
第二卷 人性.....中译本第二分册
第三卷 人类社会.....中译本第三分册

第二部 国家和人类发展

- 第四卷 阶级和国家(上).....中译本第四分册
阶级和国家(下).....中译本第五分册
第五卷 历史的意义.....中译本第六分册

目 录

献词

序..... 1

第一卷 精神和世界

第一篇 研究的对象..... 1

第一章 唯物主义历史观的本质..... 1

第二章 马克思主义者当中的唯物主义历史观..... 12

第二篇 唯物主义与唯心主义..... 19

第一章 唯物主义..... 19

第二章 对唯物主义的反叛..... 30

第三章 对神的信仰..... 33

第四章 生命的意义..... 36

第五章 伦理..... 41

第六章 原子和精神..... 47

第三篇 康德..... 53

第一章 康德以前的唯物主义..... 53

第二章 康德学说中的唯物主义因素..... 55

第三章 认识的界限..... 58

第四章 越出界限..... 63

第五章 空间的观念性..... 72

第六章 时间的观念性..... 81

第七章 必然性..... 85

第八章 自由..... 96

第九章	道德規律	105
第十章	从必然到自由的飞跃	116
第四篇	理论与实践	121
第一章	行动与认识	121
第二章	认识的确实性	123
第三章	行动与必然性	126
第四章	因果性或函数依存性	130
第五篇	辩证法	139
第一章	自我和周围世界	139
第二章	自己发展的辩证法	141
第三章	完善化的辩证法	148
第四章	精神的保守性	153
第五章	思想的相互顺应	157
第一卷附录	人类发展史大綱	169

第一篇

研究的对象

第一章 唯物主义历史观的本质

凡是参加现代生活的人，大概没有一个不知道马克思的名字。今日的世界越来越分化成马克思主义者和反马克思主义者两派。但是无论是友是敌，谁都承认马克思的伟大。

我们讲马克思的时候，也一定要讲恩格斯。他们二位是高度密切合作的，因而这一位的著作也就是那一位的著作。

在恩格斯和马克思这两位精神巨人的许多丰功伟绩当中，最重要的是他们的唯物主义历史观。这种历史观已经成为他们共同的伟大终身事业的牢固基础。不理解他们所依据的这种历史观，就无法理解他们的全部社会主义，也就无法理解现代工人运动的本质。任何一个参加当代精神生活和政治生活的人，不管对这种历史观采取怎样的态度，都有义务去研究它，以便领会它。可是很遗憾，实际上往往并不是这样。我就听到过某些拥护历史唯物主义的人对历史唯物主义本身作出很不相同的解释。

他们非常喜欢的那种对于历史唯物主义的解释，是认为历史唯物主义主张人们仅仅为自己的物质利益所推动，其他的行为动机全都是幻觉。

可是这种看法在批评马克思主义的人们那里更为常见。不久以前就有一个俄国社会学家写道：

“与那种把理想看成历史发展动力的见解相对立的，是把物

质利益说成历史的 *Principium movens* (原动力) 的经济唯物主义理论。”(J. Delevsky: «Antagonismes sociaux et antagonismes prolétariens» [捷列夫斯基: «社会的对抗和无产阶级的对抗」], 巴黎 1925 年版, 第 25 页。)

他用以证明这种说法的事实, 是在我的文章《法国革命时期的阶级对立》中可以找到这样一段话:

“在有名的八月之夜里, 特权阶级在国民会议中群情愤激之下放弃了自己的特权, 当时他们只是为了挽救尚可挽救的东西而放弃已经保不住的东西。”(第 63 页)

这短短的几句话只是肯定了仅有的一次事件, 丝毫也没有讲到历史的“原动力”。这段话本身是根本不表明任何历史观的。

著名的英国社会主义者、深邃的思想家柏特兰·罗素对历史唯物主义的看法也同捷列夫斯基相仿佛。他亲自在俄国观察过布尔什维主义, 在一部论述布尔什维主义的杰作《布尔什维主义的实践和理论》(«The Practice and Theory of Bolshevism», 伦敦 1920 年版) 里, 他说到马克思的理论时这样写道:

“它说, 历史上的一切群众现象都是经济动机所决定的。”(第 119 页)

“马克思主义者从来没有充分注意到一事实, 这就是: 追求权力的欲望是和追求金钱的欲望同样强烈的动机, 同样巨大的不义之源。”(第 136 页)

“任何一种政治都是人类的需要所决定的。唯物主义历史观归根到底是需要一个假定, 即: 每一个有政治意识的人都是只受一种需要的支配, 即增加自己的那一份财富 (commodities) 的需要; 并且还以为, 任何个人满足这种需要的方法, 通常都是不仅增加自己个人的那一份, 而且增加他的阶级的那一份。可是这个假定离开真理太远了。”(第 126 页)

说得很对。幸好这个假定并不是我们的历史观的基础。在这本书里, 这位一向很谨严的大数学家恐怕不是根据第一手的材料, 不是

根据马克思和恩格斯的原著，而是从不知什么窜改过的版本里取得他对于马克思主义的认识的。这一点有一个佐证：罗素在谈到马克思主义的哲学基础时就说过，它所显示的是“天主教神学的那种凝固的确定性，而不是现代科学的那种变化的流动性 (changing fluidity) 和存疑的现实精神 (practicality)。”(第 121 页)

亨德利克·德·曼 (Hendrik de Man) 论述唯物主义历史观的方式和罗素一模一样。他那本《社会主义心理学》(«Zur Psychologie des Sozialismus», 耶拿 1926 年版) 一开头就说：

“工人生活在一种环境之中，这一环境在他看来完全是受牟利的动机支配的，于是他就在思想上把对这种动机的最高评价放进了整个社会，甚至放进了过去的社会。因此工人很容易接受马克思主义的唯物主义历史观，因为它是以这种评价作为社会学说的基础的。”(第 16 页)

德·曼的这本书通篇都是贯彻着一个假定，以为唯物主义历史观主张牟利的动机是推动人类的唯一动机。所以德·曼断言：

“马克思主义顽固地不肯洞察社会主义动机的多样性和复杂性。”(第 136 页)

他又以同样的调子指摘马克思主义说，它“培养出一种粗俗的、本质上是小市民的彻底牟利主义。”(第 104 页)

早在德·曼以前，就有一位英国马克思主义者贝尔福特·巴克斯 (Ernst Belfort Bax) 比较慎重地说出了自己的看法。他把马克思的唯物主义历史观与“极端的”唯物主义历史观区别开来。他只攻击后者。关于后者，他曾经在一篇登在维也纳《时代》周刊 (1896 年) 上的文章《唯物主义历史观》里说：

“因此，就这种(唯物主义的)观点(关于历史发展的)的最突出的形式而言，它的意思无非是说：道德、宗教和艺术不仅是受到经济条件的影响，而且是完完全全从那些条件在社会意识中的思想反映里产生出来的。”

接着他又说：

“力求把全部人类生活仅仅归结到一个因素，把全部历史都放到经济基础上来说明，也就忽视了一件事实，这就是：任何具体的现实都必定有两个方面。”

所有的这些对于唯物主义历史观的表述，都有一个共同的毛病，就是把经济与历史、甚至与“全部人类生活”等同了起来。

如果没有牟利的动机，经济——生产和交换财富的过程——确实是无法理解的。如果没有占有财富的需要，没有牟利的欲望，人类是不会生产财富的。

一切经济研究全都建立在这个前提上面。但是并不能因此就说，经济包括全部人类生活，人类生活仅仅是牟利的欲望所决定的。

亚当·斯密在《国富论》一书（1776年版）中认为人类的活动完全是出于利己的动机。但是在这以前（1759年）他写过一本《道德情操论》（《Theory of Moral Sentiments》），在那本书里，他却认为道德产生于同情心。这当中并没有什么矛盾。没有牟利的欲望，经济活动是不可设想的，而在商品生产中，牟利的欲望很容易带着利己的性质。然而经济并不包罗人的全部生活。

不论马克思还是马克思的任何一个值得一提的学生，都没有这样主张过。

马克思研究经济问题的时候（他的最重要的工作是研究经济问题），当然是把牟利的欲望当作经济行为的原动力的，但是绝对没有把它当作人类一切行为的原动力。甚至对于生产过程本身的很多方面也可以这样说。在工人争取八小时工作制的斗争中，其他的动机就比牟利的欲望更重要。

牟利的欲望在人的生活中究竟起什么样的作用，这件事本身又要以经济条件为转移。凡是不用从事任何经济活动即可获得可靠收入的人，如领恩俸的或拿利息的人，就能够不受任何牟利动机的影响，纯粹由社会性的、审美性的或科学性的动机决定其行动。相反地，凡是完全依靠牟利活动的成果维持生活的人，即便是世界上最无私的豪杰，也要极其强烈地受到牟利欲望的支配。

对于个人可以这样说,对于整个阶级和社会形态,这样说也是正确的。在今天的社会里,牟利的欲望是极其强烈的,世界上无人不受它的摆布。但是我们可以设想一个社会,劳动生产率非常高,劳动制度非常完善,因而经济活动只向人们提出很小的要求。在这样的社会里,人们的经济生活有保障,牟利的欲望对于人们来说就变得微不足道了。

然而这种经济利益的退让却是依一定的经济条件为转移的。人决不能摆脱这种条件的影响。凡是不懂得把经济动机和经济条件严格地分别开来的人,就决不能理解唯物主义历史观。

如果唯物主义历史观果真主张人是只受经济动机或物质兴趣推动的,那我们就不值得去详细研究它了。要是那样,唯物主义历史观就只不过是那种把自私自利和追求快乐看成人类行为的唯一动机的旧观点的粗俗化罢了。要是那样,马克思和恩格斯就已经用自己的实践推翻了自己的理论了,因为从来没有过比我这二位老师更大公无私、更不为物质动机所推动的人。

他们确实是把经济看成历史的“原动力”,但是他们这样看时并不是研究心理学,而是研究历史。他们要想说明的并不是普遍的人类的东西,而是历史的特殊的东西。他们所研究的问题并不是人何以有思想和行为,何以有观念和理想并且受这些观念和理想指导,而是这些观念和理想何以在不同的时代大不相同,例如在14世纪就与18世纪完全两样。他们研究的问题是:这种理想的变迁是从何而来的?他们发现,观念变化的根本原因是必须在人类生活的经济条件中去寻找的。

这与假定人类永远只被物质利益所决定是完全两回事。

物质的利益——包括个人的利益和集体的利益——给予人们的行为以高度的影响,这是谁也不否认的,连最大的唯心主义者也不否认。这种利益在世界历史上的确起过重大的作用,比传统的历史记载使我们领会到的大得多。把实际的物质利益从幻想、伪装或华丽辞藻的掩盖之下揭露出来,对于认识世界的进程是非常重要的。马

克思的历史观对于认识世界进程已经作出了伟大的贡献，因为它掌握了一种研究方法，在研究历史上的每一件冲突的时候，都去寻找那些伴随着这一冲突的物质利益。

如果我们的历史观把物质利益看成人类行为的唯一动机，人们当然会责备它过于片面。可是我们对这种片面性是不能负任何责任的。我们并不是把经济利益、而是把经济发展看成历史的“原动力”。

我们可以举一个例子来说明经济利益的推动力与经济发展的推动力的区别。

我们以婚姻为例。毫无疑问，经济利益是在很多婚姻的缔结中起着作用的。可是，如果断言所有的婚姻全都是这样，那就很可笑了。古往今来，有多少对男女不是不顾一切阻碍他们结合的经济考虑而结成夫妇的！性的因素在这样的场合是决定的因素，可是决不能把这个因素看成一种经济因素。

我们看一看各个时代和各个民族的婚姻，就会发现任何婚姻都是以性交和生育为目的的、比较持久的男女结合。性的因素是一切婚姻所共有的。

但是这个共同的因素一点也不能向我们说明，为什么婚姻的形式在不同的时代和不同的地区很不相同。我们比较一下两个时代的婚姻形式，也只能看到一件单纯的事实，就是这两种婚姻都是男女的性结合，一点也看不出这两种婚姻形式之所以不同的原因。

反之，如果我们研究一下这两个时代里男人和女人在社会上具有什么样的经济功能，占有什么样的地位，以及这两个时代的家庭经济形式是什么样的，我们就会弄清楚婚姻形式不同的原因了。性的动机对婚姻非常重要，但是可以向我们说明婚姻的历史发展的并不是性的动机，而是经济因素的变化。

但是我们不能因此就说，一种特殊的观念或制度与作为它的基础的经济因素之间的结合经常是直接的，并且是明显的。有很多反对马克思主义的人，也还有许多拥护马克思主义的人，都错误地以为马克思主义要想让每一种历史变迁都直接地依一种经济变迁为转

移，那是绝对不正确的。马克思始终坚持的观点只是：经济因素归根到底是主导的。各种中间环节和相互作用在某些情况下可以把这种联系大大地掩蔽起来。

我们再举婚姻为例。在现代的婚姻中，有许多现象可以直接用经济来说明，例如用妇女就业的增加来说明。但是在现代婚姻中，不管是结婚还是离婚，都有一个重要的因素，就是个人恋爱作主，也就是某一个男人对某一个女人的爱情、某一个女人对某一个男人的爱情作主。这种个人恋爱的迸发是不能直接用经济因素来说明的。但是归根到底还脱离不了经济因素。按照我们的观点，个人恋爱的产生是由于某种因素，这种因素一般地引起了个人的分化，使个体的人从共同体中解脱出来，而人原先是只有在这种共同体中、只有依靠这种共同体才能立足为人的。

个人的特殊性和独立性，群体性的抛弃，是有了资本主义生产方式以后才作为普遍现象出现的（作为个别现象要早得多），首先是出现在大城市中，而且在大城市中又首先出现在知识分子和资本家当中（总之是出现在一些拥有财产因而在经济上不受环境支配的人当中）。最后在乡村中也出现了这种现象。这种现象对现代的婚姻发生了决定性的影响。

所以，现代婚姻的特点是资本主义所决定的。有一部分是直接决定的，例如为妇女就业所决定；也有一部分是间接决定的，归根到底总是被决定的，例如为个人主义占上风所决定。

由于资本主义一方面以直接的方式影响现代婚姻，另一方面又以种种不同的方式间接地对它发生影响，所以它的影响决不是统一的，而是往往充满着矛盾的。一方面，资本主义发展了使婚姻成为单纯金钱交易的倾向，最低限度是往往加强了这种倾向，只要看一看畅销报刊的广告栏里每天都登着以求职或给予职业为条件而征婚的广告，就可以明了这一点。另一方面，在资本主义时代，婚姻比过去任何时候更加变成了完全属于个人的事情，完全建立在最微妙的、纯粹是个人的爱情选择上面。那种不征求男女双方本人同意而由家长包

办缔结婚婚的办法已经过时了。

我们在这里提一提婚姻的历史，以及婚姻与经济发发展的联系，只是为了预先勾划一下唯物主义历史观的特点，而不是为了证明它的正确性。我们在进行这种证明以前，首先有必要使读者不要在无益的误解中耗费精神。

在马克思为他的《政治经济学批判》(1859年)所写的序言中，马克思的历史观得到了它的经典性的表述。这篇序言中说：

“人们在自己生活的社会生产中发生一定的、必然的、不依他们的意志为转移的关系，即同他们的物质生产力的一定发展阶段相适合的生产关系。这些生产关系的总和构成社会的经济结构，即有法律的和政治的上层建筑竖立其上并有一定的社会意识形态与之相适应的现实基础。物质生活的生产方式制约着整个社会生活、政治生活和精神生活的过程。”*

马克思接着又指出，社会的物质生产力在一定的发展阶段上与现存的生产关系发生矛盾。那时一个社会革命的时代就来到了。

“随着经济基础的变更，全部庞大的上层建筑也或慢或快地发生变革。在考察这些变革时，必须时刻把下面两者区别开来：一种是生产的经济条件方面所发生的物质的、可以用自然科学的精确性指明的变革，一种是人们借以意识到这个冲突并力求把它克服的那些法律的、政治的、宗教的、艺术的或哲学的，简言之，意识形态的形式。”**

这是马克思的历史观的精髓。这一点我们在第三卷末尾还要细讲。值得注意的是，马克思并不是在一部历史著作的序言里给他的历史观作出这一表述的，而是在一部经济学著作的序言里，在他的最宏伟的巨著《资本论》的先驱的序言里。

这一点岂不是证明了马克思对他的经济学成绩的评价高于他的

* 《马克思恩格斯全集》，第13卷，人民出版社1962年版，第8页。

** 同上书，第9页。

唯物主义历史观吗？连他的某些拥护者也觉得《资本论》中对资本主义结构的研究和说明要比唯物主义历史观更重要。

可是，如果没有这种历史观，马克思是决不会把他一生中最大的、最深刻的一部分贡献给他的那部经济学主要著作的。

马克思以前的社会主义者们是用伦理观点去论证社会主义，把它当作一种正义的要求，当作一种使正义在人间成为真理的手段，他们在当时的资产阶级古典经济学中，亦即在李嘉图的价值理论中，已经发现了充分的根据，证明资本主义是建立在剥削的基础上，因而是建立在不义的基础上的。

谁要是站在这样的立场上，没有掌握唯物主义历史观，象安东·门格尔(Anton Menger)那样，也就完全可以得到一种看法，把作为经济学家的马克思说成对前人所说过东西丝毫没有补充什么新的成分，把他说成前人的剽窃者，因为他是知道前人的学说的。

但是马克思由于有了唯物主义历史观，恰恰没有用伦理眼光去论证社会主义。他得到了一种信念，认为那些作为新时代的标志的新观念是从这个时代所特有的新关系中产生出来的，并且在这种关系里得到它们的实现条件。

因此他认为现代社会主义运动是工业资本主义的产儿，也就是说，是必然从工业资本主义中产生出来的无产阶级斗争的产儿。阶级斗争在无产者及其代表和思想家们的头脑中酿成的那些社会主义观念能不能得到实现，以及在什么时候、以什么方式实现，是依资本主义发展出来的条件为转移的。

精确地认识资本主义生产过程，认识它的需要、它的可能性、它的发展趋势，从这种观点看来，已经成为每一个社会主义者的第一项最重要的任务。同以前的社会主义者们一样，马克思也接受了劳动价值理论。然而他并不是为了从这种理论里推出资本主义的不义，而只是因为他认为没有这种理论就无法理解资本主义的生产。李嘉图所提出的那一种劳动价值理论尽管完全足以满足社会主义伦理学的需要，但是在马克思看来，用这种理论作为说明资本主义全部过程

的手段，是很不够的，而且是充满矛盾的。由于他对资本主义全部过程作了如此深入概括的研究，作得比他以前的任何经济学家都透彻，也比他以后到现在为止的任何经济学家都透彻，所以他在那部巨著中完全革新了李嘉图关于价值、剩余价值和利润的观念，以及从这些概念里推出来的一切经济观念，向我们揭示出各种在他以前谁都意想不到的经济联系。

诚然，他从他的价值理论里推出的结论，同他的社会主义先辈从李嘉图的价值理论里推出的一样，也是断定剩余价值是资本主义剥削无产阶级的产物，但是他这样做并不是为了推出资本主义的不义，而是为了说明今日的生产方式的基本事实，说明资本与劳动之间的阶级对立，以及这两者的阶级斗争，尤其是用相对剩余价值学说来阐明和解释一系列最重要的资本主义趋势。

这一切从唯物主义历史观的观点看来是极其必要的，相反地，伦理社会主义则视为毫无重要性，因为它只满足于肯定一事实，即：一切价值都是劳动制造出来的，因此全部创造出来的价值理应归劳动所有。

正是由于马克思有历史观，人们就把马克思的这部以毕生精力写成的著作当成说明资本主义生产方式的，并不是说明他的历史观的。其实这部著作在每一句话里都贯穿着他的历史观，应当说是说明这种历史观富有成效的一个最辉煌的证据。

特娄耳池(Ernst Trölsch)在一篇值得注意的论文《论一种历史辩证法的概念》(«Über den Begriff einer historischen Dialektik»)中说对：

“就连马克思主义的最大的贡献——对现代资本主义社会本身的揭示和分析，也是只能从这种根本思想去理解的，并且只是由这种思想里产生出来的；它的最重要得科学意义，就在于与一种原则性的历史思想有这样的联系。”(《历史杂志》(«Historische Zeitschrift»), 1919年,第120卷,第3册,第397页,在此文论述马克思主义的第三章中。)

马克思的贡献中间的一切伟大的东西，都可以归结到他的历史观。

恩格斯的情形也是一样。他并没有依靠马克思，独立地达到了同样的观点，并且从1844年起与马克思密切合作进一步发展了这个观点。他大概对这个观点作出了同他的伟大的朋友一样多的贡献。在他们亲密的协作中，两个人各自所做的一份工作是无法精确地判定的。

促进他们进一步发展这种历史观的，主要并不在于他们对它作出阐明，而在于他们把它应用于理论和实践。在斗争的日子里，在他们看来，后者比前者要更重要。

马克思在1850年以后的反动时期才找到了写《资本论》的时间。正是那时候，恩格斯被经商业务耗去了大量时间，他不仅以经商维持了自己的生活，而且维持了他的朋友一家人。

因此马克思和恩格斯那时都没有对他们的历史观作出比较详细的说明和阐述。他们仅限于作出一些偶然的简短暗示，这些暗示散见于他们的著作之中。

这一点拉法格已经指出过。他在《卡尔·马克思的经济决定论》（《Le déterminisme de Karl Marx, Recherche sur l'origine et l'évolution des idées de justice, du bien, de l'âme et de Dieu》，* 巴黎1909年版）一书中说：

“马克思——这是一件不大被人注意到的事——并没有用一套具有公理、定理、绎理、补题^①的学说体系讲出过他的说明历史的方法。他认为这种方法只不过是一种研究的工具；他用铭文的体裁表述了这种方法，通过应用检验了它。”（第5页）

* 《卡尔·马克思的经济决定论，关于正义、善、灵魂、上帝等观念的起源和演进的研究》。

① 绎理就是推出来的命题，补题就是一门科学从其他科学借来的命题。——考茨基

第二章 马克思主义者当中的唯物主义历史观

那个被马克思和恩格斯看成他们全部活动的基础的东西，那个使他们的全部活动如此宏伟、如此富有成果的东西，在他们的继承者们那里，并不是经常得到应有的理解。就可以有那样一些社会主义者，尽管表示拥护马克思，却不但对唯物主义历史观彻底误解，甚至视为虚妄，加以拒绝。同时，这批社会主义者又可以为马克思的经济学说进行一种简直是热狂的斗争。首先，有两位英国马克思主义的最杰出的理论家，贝尔福特·巴克斯和海因德曼（Henry Mayers Hyndman），就是这样的人。

这一类马克思主义者当然不多。相反地，更加常见的是那些在理论上尽管承认唯物主义历史观、在实践上却完全不加理睬的人。在经济落后国家的社会主义者当中，这种偏向特别大。按照马克思的历史观，社会主义是一些特殊经济条件的产物，也就是说，是一种高度发展的工业资本主义的产物。群众运动不是少数几个人的主观意志所能制造出来的，尽管他们奋不顾身，坚忍不拔，也无济于事。

这种认识常常给一个国家的社会主义者们所提出的实践目标以及他们的行动方法加上了限制，因而被头脑不冷静的人看成压制，不断地遭到践踏，这样做是迟早必定要给马克思主义的事业带来失败的。

可是，在马克思主义者的队伍里，不仅在历史观的理论和实践上有多种多样的分歧，而且在理论本身方面也是如此。如果说贝尔福特·巴克斯从自己的哲学观点出发，发现他的哲学与历史唯物主义无法取得一致，因而把历史唯物主义抛弃了，那么，也有另外一些哲学家，特别是在德国，站在与巴克斯非常接近的立场上，却相信只有从那种反马克思主义出发才能使历史唯物主义得到最完善的形式。

和马克思、恩格斯本人一样，他的学生们也花费了很长的时间去从事经济工作，从事阶级斗争的实践，从事应用唯物主义历史观去研

究各个历史时期。至于系统地、深入地分析和论证马克思和恩格斯的历史方法，他们是长期没有能够做到的。

第一个论述历史唯物主义、并把它应用到很多的著作中去的，是保尔·拉法格，前面引证过的《卡尔·马克思的经济决定论》就是其中的一部著作。不久我就接着他从事这件工作。至于我自己的那些关于唯物主义历史观的言论，我在这里用不着去提。其中最详细的是题为《唯物主义历史观要做什么和能做什么》〔《Was will und kann die materialistische Auffassung leisten》〕^①的一组文章。

几乎与我同时，格奥尔格·普列汉诺夫也开始研究历史唯物主义，他在俄国成了历史唯物主义最重要的先锋。在他那些译成德文的著作当中，对于我们的主题来说，最主要的是他的《唯物主义史论丛》〔《Beiträge zur Geschichte des Materialismus》〕（斯图伽特 1896 年版）和《马克思主义的基本问题》〔《Grundprobleme des Marxismus》〕（斯图伽特 1910 年版）。

在意大利，安东尼奥·拉布里奥拉（Antonio Labriola）成了唯物主义历史观的主要代表。他是第一个公开承认接受唯物主义历史观的大学教授。^②

在这以前，在德国，弗朗茨·梅林已经论述过唯物主义历史观，他把它附在他的《莱辛传奇》（《Lessing-Legende》）（斯图伽特 1893 年版）后面作为一篇附录。

在德国，在历史唯物主义的捍卫者中间，到现在为止，要数亨利希·库诺夫（Heinrich Cunow）对历史唯物主义论述得最详细，见于他的二卷本著作《马克思的历史理论、社会理论和国家理论》（《Die Marxsche Geschichts-, Gesellschafts- und Staatstheorie》）一书（柏

① 《新时代》XV, 1, 第 213 页以下。这组文章的引言是一篇讲《唯物主义历史观和心理动机》的文章，见该杂志 XIV, 2, 第 652 页以下。

② 这里特别是指他的《Essais sur la conception matérialiste de l'histoire. Avec une préface de Sorel》〔《论唯物主义历史观。有索勒尔的一篇序》〕，巴黎 1897 年版。

林1920年版)之中。

除了这些无保留地站在唯物主义历史观立场上的作者以外，在社会主义阵营里也出现了那种企图把唯物主义历史观与唯心主义哲学调和起来的作者。

爱德华·伯恩斯坦，从前指导过我学习历史唯物主义的导师之一，以他的《社会主义的前提和社会民主党的任务》(«Die Voraussetzungen des Sozialismus und die Aufgaben der Sozialdemokratie»)一书首开其端。接着是路德维希·伏尔特曼(Ludwig Woltmann)，他企图把马克思与康德调和起来。^①

卡尔·佛伦德尔教授和麦克斯·阿德勒教授^②在同样的意义之下进行了活动。

阿尔弗雷德·布劳恩塔尔(Alfred Brauntal)的《作为历史哲学家的卡尔·马克思》(«Karl Marx als Geschichtsphilosoph»。柏林1920年版)受了阿德勒很大的影响。

沙尔·拉波博尔(Charles Rappoport)企图作另一种方式的综合。他在他那本讲历史哲学的书(《作为研究进化的科学的历史哲学》(«La philosophie de l'histoire comme science de l'évolution»),巴黎1902年版)中力图把拉甫罗夫(Lawroff)与马克思调和起来。

最后弗里茨·阿德勒(Fritz Adler)企图指出，马赫的哲学是完全可以与历史唯物主义合而为一的。他著有《恩斯特·马赫对机械唯物主义的克服》(«Ernst Machs Überwindung des mechanischen

① 参看他所著的《历史唯物主义，对马克思主义世界观的阐明和批判》[«Der historische Materialismus. Darstellung und Kritik der marxistischen Weltanschauung»]，杜塞多夫1900年版。

② 对于我们所讨论的对象来说，特别值得注意的是前者所著的《康德和马克思，试论社会主义的哲学》(«Kant und Marx. Ein Beitrag zur Philosophie des Sozialismus»)图宾根1911年版。

至于麦克斯·阿德勒，我们首先要注意的是他的《马克思主义问题》(«Marxistische Probleme»，斯图伽特1913年版)以及他的研究论著《马克思主义的国家观》(«Staatsauffassung des Marxismus»，维也纳1922年版)。

Materialismus》，维也纳1910年版)。另一方面，布哈林也写了一本《历史唯物主义的理论》(«Theorie des historischen Materialismus》，汉堡1922年版)，此书所讲的唯物主义粗糙不堪，毫无可取之处。

这些第二类的人与前面所说的那一类人的区别，就在于第一类人认为自己的主要任务是把历史唯物主义应用到历史研究上去，从而加以检验，第二类人则无意于此，而企图给马克思主义的历史观建立一个哲学基础，或者加以修改。

第二类人绝大多数是年青一代的马克思主义者。只有奥托·鲍威尔(Otto Bauer)的地位特别，他从年龄上说属于第二类，但是和第一类的分子一样，认为自己的主要任务是把历史唯物主义应用到历史研究中去，当然也应用到政治实践中去，从而加以巩固。

有一批马克思主义者我在这里没有管。那批人虽然承认唯物主义历史观，并且以唯物主义历史观指导自己的思想和行动，但是在理论方面，无论过去和现在，主要是从政治或经济的角度去研究的，并没有从历史的角度去研究。如希法亭(Rudolf Hilferding)和爱克斯坦(G. Eckstein)，罗莎·卢森堡(Rosa Luxemburg)和巴尔符斯(Parvus)，阿克雪里罗德(Axelrod)和列宁。

恩格斯还在世的时候，拥护历史唯物主义的人为数不多，他们都与恩格斯有联系，有的是亲身交往，有的是书信往来，马克思主义者中间还没有发生原则上的分歧，虽说本来每个马克思主义者都是独立思考的个人，未必每一个人所得出的结论都总是条条得到所有的别人承认。

我们不能指望这个学派原有的那种统一性长久保持不变。一种概括性的观点获得的成果越大，信从的人越多，信从者之间的微小差异也就越是多种多样。

这是在任何场合都不可避免的事，马克思主义也不例外。由于马克思和恩格斯没有做到把他们的历史哲学更加深入地系统陈述出来，也就更容易出现上述的情况。创立这个体系的两位大师一逝世，就很快地形成各种各样对马克思主义的解释了。

今天马克思主义已经成为一种时髦东西，许多从来没有读过马克思、恩格斯或者他们的某一个学生的片纸只字的人都向它献媚。许多人都自称为马克思主义者。要是马克思现在还活着的话，他大概会对这种马克思主义者重新说出他在七十年代说过的一句俏皮话的。当时他看到他的一个极其热情但又极其富于幻想的后辈年青急躁，曾经俏皮地说：“如果这就是马克思主义，那我就不是马克思主义者了。”

我们说的这种情况，完全不是指反动派的那种最新的手法而言。反动派近来是把一切与他们的口味不合的主张都说成马克思主义的，那怕所主张的只不过是资产阶级民主。

现在马克思主义者们的立场的不同——由于个人的、社会的、民族的差异而产生的不同——已经变得很大，所以我们不能指望任何一个马克思主义的观点都能得到普遍的承认，被认为是与马克思的看法相合的观点。

单单指出马克思的观点的意义，现在已经不够了。这种意义现在谁也不否认了。而且，我一生中已经在许许多多地方讲过这种意义，大概也没有必要再作什么补充了。

因此我现在不打算对马克思和恩格斯的命题再作出一个注解，来扩大这类注解的数目。

我在这部书里给自己提出的任务是另外一种任务。

我在下文中所提出的，是对于我自己的历史观的一种论证，这种历史观也足以表明我这一生工作的成果如何以现在这种形式为马克思主义服务的线索。

诚然，我在这部书里所发展的这种世界观要归功于我的两位伟大的老师，但是通过五十年的工作以及在理论和实践中的应用，我已经使这种方法成为我自己的了。

既然我在这里是阐明我自己的观点，大家也就根本用不着争论我对这一个或那一个马克思的命题理解得是否正确。总不会有人说我误解了我自己的。

如果读者向我提出责难说，对于他，要紧的是马克思的历史观，不是我的历史观，那么，我可以提出反驳说，其他阐述历史唯物主义的人，事实上也只是各人提出自己的看法。我们全都是向马克思学习的，全都是以他的研究和思想为依据。但是每一个人都是用自己的眼光看他的思想，用自己的眼光看现实的。

我在这部书中发挥我的观点的时候，常常并不引证马克思和恩格斯的命题，但是我这样做并没有离开他们的思想基础，这个基础是我所依据的。我倒是希望用这种方式可以使我的阐述不再围绕着个别命题的解释转，而与精神实质完全契合。

我也不能做到完全不引证马克思和恩格斯的个别言论。但是，我由于把他们教给我的那种历史观当作我自己的历史观来阐述，因而也得到了一种自由，可以在另一些联系中来发展这种历史观，与我的两位老师所作的不同，并且可以因此展开一些他们未曾告诉我们的、甚至根本未曾作过的观察。

这是因为我的历史观并不是继承一个既成的产物。我在获知马克思的历史观以前，已经拥有一种历史观了。经过多次的试探和摸索以后，我才逐渐地把马克思主义的特色越来越搬进我原有的历史观，并且通过我在理论和实践方面的工作体会到它的富有成效。

最后，我深信它已经变得与马克思的历史观完全一致。但是我的出发点毕竟与马克思不同，它使我对一些很少为马克思和恩格斯所注意的现象发生兴趣。我从他们那里学到的东西极多，但是也从别的人那里学了不少。这是不言而喻的事。

我的历史思想的萌芽，本来是在马克思和恩格斯获得其历史观以后三十年才形成的，那是七十年代的事。当时达尔文主义是风行全世界的学说。在马克思和恩格斯创立唯物主义世界观的时候，还谈不上什么达尔文主义。他们是从黑格尔出发的，我是从达尔文出发的。我所研究的首先是达尔文，后来才是马克思，首先是有机体的发展，后来才是经济的发展，首先是物种的生存斗争，后来才是阶级斗争。

在我独立思考的时候，我是从历史的角度思考的。我很早就开始

探索一种历史观,但是对于我来说,这种历史观首先是与自然科学思想相联系的,并不是与经济学思想相联系的。当然,社会主义的文献很快就使我注意到了经济因素的意义。随着我的经济学知识的进步,我也一步一步认识到了经济因素对于历史发展的意义,但是我仍然保留着对于历史中的自然因素的兴趣,继续努力把历史的发展与有机体的发展联系起来。

早在1876年我已经制定了一个计划,打算根据我当时已经揣摩出的历史观写出一部世界通史。那时我还不到22岁——人只有在非常年青的时候,才会制定那样大胆的计划。

这应该写成一部“人类发展史”。可是我对于马克思和恩格斯的历史唯物主义还没有认识。当然,我无意之中已经受了他们的影响,因为1876年我已经读了《共产党宣言》。但是我还不知道《政治经济学批判》的那篇有名的序言,马克思是在那篇序言里以经典的方式概述了他的历史观的。那时恩格斯的《反杜林论》还没有写出来。而且我的经济学知识还十分缺乏。当时我以为人类的发展是共产主义与个人主义斗争的结果,我把共产主义和个人主义并不是了解成两种不同的生产方式,也不是了解为两种不同的社会观,而是了解为由不同类的生存斗争在人们身上培养出来的不同类的欲望。

有些读者可能有兴趣把我的独立思考的出发点与我最后所达到的结果比较一下,为了那些读者,我在一篇附录里把我在1876年写的那个稿子一字不改地重印了出来。

我还需要进行若干年的工作,这件工作,由于1881年以来与恩格斯密切交往,得到了支持,遗憾的是我与马克思交往的时间不长;同时我也还需要充实我的经济史知识,并且需要勤勤恳恳地、有系统地把这种唯物主义的方法应用到各个历史时期的研究上去,最后才能精通这种方法,使它不再是别人的,而成为我自己的。我现在就把这种方式原原本本地说明如下。

第二篇

唯物主义与唯心主义

第一章 唯物主义

我们着手阐述唯物主义历史观的时候，情形与浮士德颇为类似：一开口就不知道说什么好。

事实上，我们是不是有必要讲一种唯物主义的历史观呢？唯物主义在今天不是已经再也没人理了吗？我们怎么还能承认这种过时的哲理呢？今日的马克思主义者中间有不少人这样想。因此曾经有人建议用另外一个在哲学上中立的名词来代替这个刺耳的名词。我们不应该再讲唯物主义的历史观了，应该讲经济的历史观。

可是，这是一个十分含混的名称，一点也没有向我们说出经济在历史上所起的作用。

如果在给马克思主义的历史观命名的时候，要想避免“唯物主义”这个名词，给它扣上“经济的”这个形容词，那么，仿照拉法格的先例，把它说成“经济的决定论”，还要好一点。按照马克思主义的观点，经济是在历史中起决定作用的；这个名称比较清楚地表明了这种作用。可是这个名称毕竟没有指出非常重要的一点：我们讲的是一种历史观。

有不少人把马克思的历史观称作“经济唯物主义”，不仅前面引过的那个批判马克思的捷列夫斯基在他那本《社会的对立和无产者的对立》中是这样做的，连那个以最正统的马克思主义者自命的布哈林在他那本《历史唯物主义的理论》里也是这样做的。

他完全没有想到，他在这一点上是步一个康德派修正主义者路德维希·伏尔特曼博士的后尘。伏尔特曼在他那本《历史唯物主义，对马克思主义世界观的阐明和批判》中就写道：

“费尔巴哈把神学归结到人本学，马克思把人本学归结到经济学。……因此应该把哲学发展中的这两个相继而来的阶段称为人本学唯物主义和经济唯物主义。”(第126页)

马克思根本没有把人本学、把那种关于人的本质的学说归结到经济学。人在他看来并不是一种单纯的经济生物。那并不是什么天才的发现，而是一种可悲的愚蠢。费尔巴哈指出，人按照自己的肖像创造了神；在这一点上，他确是把神学归结到人本学。马克思把经济引进了这个假定，指出人以及人的神并不是在所有的时代都一样，时代的不同应该归结到经济的变迁；这样一来，他就把这个假定扩大了。

但是这样做并没有把全部人本学归结到经济学，在那样的基础上，是完全不足以建立一种新型的唯物主义的。唯物主义是一种关于世界的观点，而不只是关于人的观点。

马克思和恩格斯把他们的历史观称为一种唯物主义的 历史观，是因为这种历史观是从他们的唯物主义思想、他们的唯物主义世界观里产生出来的。而他们之所以成为唯物主义者，并不是由于他们发现了经济在历史中的决定作用。

伏尔特曼至少还试图给“经济唯物主义”这个名称说出一个根据，这个根据虽然是错误的，但是还可以使我们了解这个名称的意思。在捷列夫斯基和布哈林那里，则什么根据都没有。在他们那里，这个名称是毫无意义的。

历史唯物主义是应用到历史上的唯物主义。如果我们愿意比照这个说法来讲经济唯物主义的话，那就是一种应用到经济上的、而不是应用到历史上的唯物主义。

如果要把产生出那种历史观的世界观当作非婚生母，看成一个污点，力图偷偷地掩盖起来，那就最好采用“经济的历史观”这个名

称；因为这个名称很含混，可以不致于太明显地透露出这种企图。可是我们正好相反，是坚决地要求为自己辩护的。在唯物主义历史观的起源方面，丝毫没有有什么令它的拥护者感到羞耻的地方。

有些人常常还要拿着“经济的历史观”这个名称说，它是与任何一种哲学都能相容的，它并不以一种特定的世界观为前提。它是纯粹通过经验从考察经济和历史得来的。

不错，马克思在他为《政治经济学批判》所写的那篇著名的序言里第一次比较深入地陈述了唯物主义历史观，指出这种历史观是他的历史研究和经济研究的“总的结果”，一经获得，就“用来作为指导其研究工作的指针”。

人们大概可以由此得出结论说，马克思最初只是把历史唯物主义看成所谓“发明原则”，看成单纯的研究工作假设，这个假设要以历史研究工作为基础，它的有效性和正确性要在应用中去证明。

连那种在今天还不愿意多看它一眼的人，也舍不得不承认它给科学带来了丰富的收获。

可是一个假设不能老是停留在这个阶段上。要么是在这个假设的应用中出现越来越多的矛盾，无法摆脱，因而不得不加以修改，加以限制，或者把它完全放弃。要么是可以把它列入各种已知联系的总体，列入“普遍的联系”中去，丝毫不出现矛盾，这样，它就可以被认为具有普遍的科学价值，被看作理论，只要这个已知联系的总体没有被一些全新的认识所扩大，因而得到一种新的性质，使人们不得不对那些建立在这个总体上的理论或多或少地加以改造。

历史唯物主义也并没有始终是一个通过经验、通过对事实的单纯观察而得来的孤立假设，而是与一个巨大的世界观有机地结合为一体了，它是与这个世界观同命运、共存亡的。

马克思和恩格斯在发展他们的历史观以前，已经在哲学上达到一种唯物主义的观点了。

在上面引证过的《政治经济学批判》序言中，不仅把这种历史观描述成历史研究和经济研究的成果，同时描述成进一步研究的指针，

而且把它明显地与下面这个命题结合在一起：

“不是人们的意识决定人们的存在，相反，是人们的社会存在决定人们的意识。”*

这个命题是费尔巴哈的一个命题的变形，那个命题是：思维是从存在产生出来的，而不是存在从思维产生出来的。值得注意的是马克思在这里一方面把意识与存在对立起来，另一方面却不再把它与单纯的存在对立起来，而是与“社会存在”对立起来。马克思超过费尔巴哈的进步之处正是在这里，但是他喜欢文字精炼，没有对这一点详细发挥。他有时把思想链条中的一个中间环节省去了，用心思考的读者必须自己把它补起来。严格地说来，应该说：“不是人们的意识决定人们的存在，相反，是人们的存在决定人们的意识。但是，与自然存在相比，在人类历史所包括的那一段时间内，社会存在就意味着一种历史发展。因此只有社会存在的变化在人们的意识中引起变化，换句话说，就是：人们每一个时期的社会存在决定了人们每一个时期的意识的特殊性。

马克思和恩格斯是从一种十分确定的哲学出发，通过他们的历史研究和经济研究，特别是通过对法国革命和英国工人状况的研究，从而达到他们的历史观的。他们把这种哲学称为一种唯物主义的哲学。我们决不能把他们自己给这种历史观定下的名称加以改变，企图以此掩盖这一事实。

但是，我们之所以必须坚持唯物主义历史观这个名称，理由并不仅仅在于忠于历史事实。它所依据的那种唯物主义，在今天决不是一种已经被克服了的观点，而是具有充沛的生命力的。

已经显示出站不住脚的，是另一种唯物主义。这种唯物主义自命可以解决所有的世界之谜，以为可以用那种被称为物质的东西的机械作用说明这个世界上的一切现象，连人们的精神现象也可以用它来说明。这种哲学之所以变得站不住脚，并不只是由于有另外一

* 《马克思恩格斯全集》，第13卷，人民出版社1962年版，第8页。

种哲学更好地说明了世界之谜，把它排挤掉了，而是因为我们已经认识到了我们是不能达到全部绝对真理的，我们的有限的认识能力是不可能掌握无限的东西的。

然而，除了这种超越经验界限的、并且在这个意义上而不是在黑格尔的意义上被称为形而上学的唯物主义以外，还有一种唯物主义的方法。在马克思和恩格斯那里，唯物主义是嵌在他们的方法之中的。特别是恩格斯曾经明白地表明了这一点。他在他的《费尔巴哈论》里说：

“与黑格尔哲学决裂……是回到唯物主义观点的结果。这就是说，人们(马克思和恩格斯)决意把现实的世界——自然和历史——理解成它本身在任何一个不以预先形成的唯物主义偏见来对待它的人面前呈现的样子；人们决意毫不留情地牺牲一切与各种从本来的联系而非从幻想的联系把握到的事实不符合一致的唯心主义偏见。唯物主义的意思总的说来不过如此。”
(《费尔巴哈论》，斯图伽特 1888 年版，第 43 页)*

这些话当然没有阻挡得住德·曼控诉马克思和恩格斯把“死的物质捧成了神灵”(《社会主义的心理学》，第 10 页)。

至于我们的两位大师实际上对物质是怎样想的，只要引证一段很典型的话就可以看出。

在不久以前才发表的那些 1878 年所写的《反杜林论札记》(《马克思恩格斯文录》〔《Marx Engels Archiv》〕，李亚札诺夫编，莫斯科 1925 年版，第二册)中，恩格斯写道：

“物质本身是一个纯粹的思想创造物和抽象。当我们把各种以形体存在着的事物总括在物质这一概念之下的时候，我们是把这些事物的质的差异撇开了。因此物质本身与各种特定的、存在着物质不同，并不是感性的存在物。如果自然科学要想寻

* 参看《费尔巴哈与德国古典哲学的终结》，人民出版社 1957 年版，第 32 页。

求统一的物质本身，要想把质的差异归结为同一种微粒子的组合物的单纯量的差异，那末，这种做法就好象不要樱桃、梨、苹果，而要看到水果本身，不要猫、狗、羊等等，而要看到哺乳动物本身，并且要看到气体本身，矿物本身，石头本身，化合物本身，运动本身一样。”(第 146 页)*

根据这个观点，物质是由世界的总和构成的，唯物主义承认物质，只不过意味着承认世界现实地存在于我们以外，并不是单纯的假象，并不是思维的头脑的产物。

在《反杜林论》里，恩格斯发表了他对于他自己和马克思的唯物主义的看法。他在那里说到的并不是物质的性质，而是辩证唯物主义的方法。他指出：

“原理并不是研究的出发点，而是研究的最终结果；原理并不是应用到自然和人类历史上去的，而是从自然和人类历史中抽象出来的；并不是自然和人类遵照着原理，而是只有在原理与自然和历史相合的时候，原理才是正确的。”(《欧根·杜林先生的科学改革》，斯图伽特第 4 版，第 21 页。)**

这该不是为一种所谓“无前提的”科学发表一篇什么辩护词。这种科学并不预先假定下它通过自己的工作将要达到的结果，也不听命于一种权威，如教会或国家、资本或苏维埃政府之类，在这个意义之下，它当然必定是无前提的。

但是在另一个意义之下，它却不能是无前提的；那个意义就是：科学家和思想家根本不应该持任何一定的观点，由此出发去考察世界。要是那样的话，他就陷入他周围的大批混乱现象之中无所适从了。他会觉得这些现象混沌一团，在其中迷失方向。

为了给表面上的无规律现象安排出一个秩序，把本质的东西与非本质的东西区别开来，他必须先取得一些对于世界的确定的观点。

* 参看《自然辩证法》，人民出版社 1955 年版，第 214 页。

** 参看《反杜林论》，人民出版社 1963 年版，第 34 页。

但是，他不能简单地从自己的脑子里发展出这些安排秩序的原理来。他发现这些原理早已现成地在他出生与成长的那个社会里。他的父母，他的教师，他的整个环境首先教给他这些原理。他后来可以认识到这些传授给他的原理是错误的，并且得到一些指导他今后工作的新原理。但是他不能一开头就在没有任何经验之前自己提出新的原理。

因此，就此而论，确定的原理确实是任何一种研究的出发点。不过尽管如此，恩格斯的那些话还是有效的。

因为那些作为现成的社会产物出现在个人面前，并且成为他对世界进行思考的出发点的原理，就其产生某种作用、使我们在认识方面前进而言，无非是经验的产物，但不是个人经验的产物，而是以前无数世代的经验的产物。个人一旦到了能够独立思考的程度，如果要想当一个思想家作点工作，就必须把那些传授下来的原理交给自己亲身的经验或别人告诉他的经验，不断地对它们的正确性反复进行检验。我们永远只有通过对于事实的新的研究，或者通过对于新的事实观察，才能得到新的知识，有时候也能从而得到新的原理。所以仍然是：并不是事实遵从原理，而是原理必须遵从事实。

与这个要求结合在一起的，在马克思和恩格斯所应用的唯物主义方法里，还有另外一个要求，就是不要把我们以外的事物一个一个孤立地起来当作不动的、不变的东西来考察，而要从它们的运动变化、生成消灭中，从它们的总联系中来研究它们。

这两种考察方式每每被人们看成同样有效的。人们以为可以按照自己的喜爱应用这一种或那一种。

实际上这两种考察方式对于认识世界来说都是必要的。但是我们却决不能单凭自己的喜爱来决定要应用这一种或那一种。毋宁说这两种考察方式是认识世界的过程中的前后两个的阶段。

我要想认识一件东西、一个观念或一个过程的时候，首先必须确定它们的存在。我必须把我的研究对象从它最初在我面前呈现时所处的联系中分离出来。我必须把它孤立起来，把它与它的环境以及

其他类似现象的差别找出来。

比方说,如果我要想认识人的某一块肌肉,我就必须把它从它所在的人体上分割开来,把它从与肌腱、神经、脂肪的联系中抽出来,确定它与其他肌肉不同的特点。

可是我把这些事情统统做了以后,我所知道的还是十分有限。我不能停留在这个阶段上。如果我要想知道这块肌肉到底是什么,那就必须从机能方面去观察这块肌肉,看看它发生什么样的运动。为了这个目的,我又必须重新恢复那些曾经分割开的联系,必须看看血液、神经、脂肪对这块肌肉起什么样的作用。可是这样还不够。我还必须追溯这块肌肉的发展,探索它的生成和消灭,它在胎儿身上、儿童身上、成人身上、老人身上的形态,最后还要探索它在人类的祖先身上、猿猴身上、其他哺乳动物身上的形态,也许甚至于要探索它在爬虫类身上的形态。

因此,从联系、从机能、从生成消灭去观察事物的方法,是那种把每一件事物单独分开、孤立起来、从静止状态中加以研究的方法的必不可少的继续。

不仅对于一件东西来说是如此,就是对于一个观念或一种理论来说也是如此。我们以社会主义的观念为例。如果我要想理解这个观念,我就必须首先把它孤立起来单独地加以考察,与其他的观念如自由主义、教条主义、封建主义、无政府主义等等分割开来,分别开来。这样,我大概可以得出结论说,社会主义就是生产资料和生产社会化的观念。但是当我得到了这个定义的时候,我对于社会主义的意义和本质还是十分茫然。

只有当我把社会主义同与它相联系的整个社会结构结合起来考察,并且追索它的运动和发展的时候,当我把它与无产阶级的困境联系起来——这种困境又只有与资本主义的各种运动联系起来去了解——的时候,当我指出它如何在这些相互条件的影响之下发生和成长起来的时候,我才开始对社会主义有所理解。

只有到了这个时候,我才能断定社会主义的观念是不是正确的

观念,也就是说,是不是很有前途的观念。单从定义出发,我是不能认识它的正确性的。社会主义的观念本身是既不正确又不错误的。在不同的发生条件和宣传条件之下,它可以在一种场合中肯,在另一种场合失当。

因此,把作为科学出发点的概念确定下来虽然很重要,但是我们如果把这些概念孤立起来研究和分析,是无法深入的。只有应用辩证方法或发生学方法,我们才能得到更深刻的见解。概念及其定义本身是在这种方法的应用过程中逐渐明瞭起来的。社会主义最初大概只是被看成争取生产资料归社会所有、争取社会生产的运动。可是,我们越研究整个社会主义运动,就越认识到这个运动里面包藏着无限丰富的问题和努力,这些东西是不能单用要求社会生产一语道尽的。

因此马克思和恩格斯之重视明确的定义,也不如重视概括地认识现象的运动变化。

也许有人以为,一个过程的说明或一个观念的论证是否正确,是不能用那种说明的发生史来证明的。

但是这种发生史所指的,无非是人们在这一领域内到此为止所获得的一切经验、由这些经验中作出的一切推论、以及由此得到的各种结果的历史。

写一个观念的发生和影响的历史,就是对这个观念的正确或错误作出最高度的概括研究。这种研究要以最高度地精确认识对象为前提。

这种研究方法还有一种好处,就是警告我们不要骄傲自满。它提醒我们:不能要求任何一个对问题的解决成为永恒的真理,到现在为止,任何一个解决都只能做到对我们经验的某一阶段有效。

关于这一点,马赫说得非常精采:

“只有把曾经引导和加强过某一思想的一切动机和途径统统明白地说出来的时候,才是最完全、最严格地论证了这一思想。”

但是，与更老的、更流行的尚未被驳倒的思想的逻辑结合，还只不过是这种论证的一部分。如果把一种思想的发生动机统通十分明白地说了出来，那么，只要这些动机还有效，这种思想就永远不会消失，相反地，只要一旦认识到这些动机站不住脚，这种思想就立刻被抛弃了。”（《认识与谬误》（《Erkenntnis und Irrtum》）1905年版，第220页）

有些人认为，对一种现象的说明作出发生学的陈述，并不能证明这种说明的正确性。这些人似乎以为，我们不用研究对象本身，也就是说，不用尽可能广泛地探索它的各种联系，也能作出这样一种陈述。好象我们以各种方式应用发生学方法的时候恰恰不需要极大量地进行这种研究工作似的。

我们结合到一件东西、一个观念、一个过程上面的那些联系的环节越齐全，我们对于所研究的对象也就认识得越清楚。科学的理想就在于发现一切现象的普遍联系。这也许就是绝对真理的达到。但是这个目标的达到是不可设想的。而且，我们甚至于不能说，我们通过科学的进步向这个目标靠近，因为在无限中是说不上什么靠近终点的。在我们解决了一个问题的时候，这个解决通常只是进而提出一个我们一向没有看到的新问题。

但是至少有必要努力把我们已经认识到的一切联系结合成一个无矛盾的总联系。然而，随着科学的进展和科学之间的分工，这个任务变得越来越难。社会上的知识的总和与个人的知识的总和之间的差距变得越来越大。个人所能掌握的，只是社会的知识的一些片断。详详细细、丝毫不漏地总括这种知识的总和，对于个人来说，成了完全不可能的事情。研究者在越出自己的专业范围时——他如果要想得到确实可靠的认识，是应当而且必须越出专业范围的——，只能仅限于掌握一些个别的主要观念。在哲学研究中进行协作的艺术，可惜还没有发明出来。

可是尽管如此，每一个研究者还是必须努力取得一个尽可能广阔的眼界。他无论如何必须把自己所研究的全部知识纳入一个普遍

的联系，而且这个普遍的联系要能与其他的科学中的全部联系合得拢。

这就是以马克思和恩格斯称为辩证唯物主义的那个东西为基础的方法。他们借助于这种方法论证了唯物主义历史观。

在他们以后不久，比马克思只小十岁的约瑟夫·狄慈根（1828～1888）也得到了同样的方法。他并不满足于只在零星的言论中提一提这种方法。但是他也沒有着手把它应用到各个专题研究中去。他倒是集中精力对他的唯物主义方法作了系统的、深入的说明，首先是在他的基本著作《人脑活动的本质》（《Das Wesen der menschlichen Kopfarbeit》，1869年版）中。

关于狄慈根，维克多·托马斯（Victor Thomas）在他那本出色的著作《认识问题》（《Das Erkenntnisproblem》，斯图伽特1921年版）中说得非常正确：

“约·狄慈根的那部主要著作的目的在于研究认识的联系。他把通过历史发展过程成为自然一元论的重要前提的其他一切认识都拿来为他的认识批判研究服务。这种研究也是约·狄慈根的哲学贡献的伟大独创性的基础。”（第141页）

同马克思和恩格斯一样，狄慈根并没有去寻求永恒的真理。在他们看来，主要之点并不在于真理的占有，而在于通往真理的道路。

就这一点而论，我们完全可以说，唯物主义历史观并不是与一种唯物主义哲学结合在一起的。它可以与任何一种使用辩证唯物主义的方法的世界观合得拢，或者至少与它不发生合不拢的矛盾。

不管这种历史观把自己称为唯物主义的，或是反对机械唯物主义，宁愿采用实在论或一元论、实证主义或感觉主义、经验主义或经验批判主义等名称，都没有什么关系。普列汉诺夫就曾经给他的一本俄文著作题名《一元论的历史观》。这个书名是非常动听的。不过我还是宁愿采用唯物主义历史观这个名称，因为它曾经与我的两位老师的那种特殊的哲学结合在一起。

弗里茨·阿德勒是马赫的学生，他跟着马赫反对机械唯物主义，

但是承认历史唯物主义,把它称为“合乎经验的发展史”。(《恩斯特·马赫对机械唯物主义的克服》,1918年版,第125页。)

当然不能由此得出结论说,我们是把上述的每一个派别都看成正确的,或者对它们是否正确的问题漠不关心。马克思和恩格斯并不属于这些派别中间的任何一派,这些派别在他们在世的时候大都还存在。

就此而论,普列汉诺夫反对把我们的两位老师的世界观与马赫、阿芬那留斯、奥斯特瓦尔德联系起来,是完全正确的。(《马克思主义的基本问题》,第8页。)在我看来,普列汉诺夫是马克思的学生当中在总的观点上最接近马克思和恩格斯的哲学家。

不过这一点我们不想再多谈。在这里,我们只是就哲学与唯物主义历史观有关这一点来谈哲学。在我们看来,唯物主义历史观不仅可以与马赫和阿芬那留斯合得拢,而且可以与许多别的哲学合得拢。

但是这决不是说,我们的历史观与任何一种哲学都可以合得拢。不能得出这样的结论。我们坚持唯物主义历史观这个名称,是有各方面的原因的,不仅出于尊重历史,而且是为了清楚地表明它与一切唯心主义哲学相对立。

第二章 对唯物主义的反叛

尽管唯物主义的表现形式可以多种多样,但是有一点是一致的。它们都是以一个总的联系来理解这个世界上的一切现象,凡是我們意识到的东西,不管是精神现象,社会现象,还是其他一切现象,全都不出这个总的联系之外。

对于我们的认识能力来说,在各种现象的总联系以外,在“自然”以外,是没有任何东西的。这决不是说,这个总联系不分成一些不同的巨大领域,每一个领域都具有自己的特点,都显示出别的领域所没有的一些特种联系。我们就发现自然界分成有机界和无机界。

无机的自然界又表现出一些不同的积聚状态，即气体状态、液体状态、固体状态，各自遵守着特殊的规律。有机体就是力求保持和繁殖其个性的个体；在有机体的世界里，我们又发现分为没有意识迹象的生物和有显著意识的生物两大类。在后一类生物中间，我们又发现分为仅仅使用天然器官的动物和能够自己另造人工器官的动物，即人。最后我们还发现人的各种社会组织，这些社会组织又显示出它们的特殊联系。

这些领域尽管各有自己的特点，但是全都处在紧密的相互联系中。它们具有许多彼此共同的联系，并且彼此处在不断的交互作用中。这些领域各有其特殊问题，但是决不能因为这种情况而取消它们的总联系。这种情况仅仅表明，认识这些领域中的一个，是不足以认识其他的领域的，比方说，用力学知识和化学知识就不能解决所有的生命之谜。

尽管如此，我们在哲学中还是不断地发现有人企图把一个特殊的现象领域从总的联系中抽出来，把它当作一个独立的世界与总的联系对立起来。这就是人类精神及其社会现象的世界。他们把精神与“物质”对立起来，把社会与“自然”对立起来，把科学分成自然科学与精神科学。

唯心主义方法的这种反对唯物主义方法的作法，是决不能与对唯物主义思想的个别结论的批判等同起来的。同任何一种观点一样，唯物主义观点也提出不少轻率的假设。但是尽管如此，我们却不要忘记，自然科学的光辉跃进是通过唯物主义的方法达到的；当然不能因此便说，只有唯物主义者对科学的跃进出了力，很多唯心主义者（哲学意义上的）对促进科学发展也不是没有贡献的。

在今日的物理学和化学中，还继续存在着微粒子。德谟克里特（公元前5世纪）、伊壁鸠鲁（公元前4世纪）和卢克莱修（公元1世纪）就曾经把全部世界现象归结为这种微粒子的运动、碰撞和结合，并且称之为原子。

最新的研究也并没有取消原子的概念，而只是指出，化学家们所

假定的那种应用得极有成效的原子，是配不上德谟克里特那个意义下的原子的名称的，化学上的原子是一种组合体，是由电子组成的。也许连电子也不是自然界的最小部分。

总之，不论在什么场合，只要我们企图以我们的有限认识能力为手段去掌握无限的东西，我们就陷入矛盾，陷入二律背反（用康德的术语来说）。我们不能设想一个无始无终的（在空间上和时间上）世界，却也不能设想在这个始和终以外就没有任何东西了。

因此我们也不能设想，现在已经实际上大规模进行了的那种把物体分成小部分的作法，就不能推进到那样远（至少在理论上），使我们达到一些在质的方面完全相同的、构成组合体的无限小的部分。但是另一方面，这样微小的、据说在理论上不可能分割的小物体却是无法设想的。随着认识的进展，我们无论在实践上还是在理论上都达到越来越小的部分，大概永无止境。

唯物主义者的原子是在一切经验以外的。严格地说，唯物主义的方法是不应当与这种原子打交道的。但是这样说只是要求唯物主义对自己作一种限制，并不是替唯心主义说话。唯心主义也有它的原子，它愿意把那种原子称为单子，并且也把它们理解为构成世界的最后单位，这些单位与唯物主义者的原子的不同，仅在于它们是精神的单子。

莱布尼兹在他的《单子论》（《Monadologie》）（1714年著）第三节里说：“单子乃是自然界的真正的原子（Les véritables atomes）”（《Opera philosophica》〔《哲学著作集》〕，艾尔德曼（J. E. Erdmann）辑本，柏林1840年版，第二册，第705页）。在第19节里他又解释道，如果愿意把一切表现出知觉和欲望（perceptions et appétits）的东西都称为灵魂的话，那就可以把单子称为灵魂。但是他却宁愿把这个名称只给予那些具有清楚的知觉、并且有一种记忆能力的单子。因为莱布尼兹的单子并不是全都一样的。我们发现他的单子尽管具有原子的性质，却有极不相同的等级。神是单子当中最崇高的。

可见唯心主义毫无理由单单嘲笑唯物主义者的原子离奇古怪。

因为唯物主义并不排斥它自己的进一步发展，所以它的结论的个别不完满处并不能把它扬弃。采取使它变完善的方法就能克服那些不完满处。

但是尽管如此，自古以来唯心主义还是强有力地伴同着唯物主义兴起。有很多精神方面的需要，有些是传下来的，有些是新发生的，唯物主义没有予以满足。

第三章 对神的信仰

唯物主义首先与传统的神学处在尖锐的对立之中。寻求原因的需要，即发现周围世界中各种因果联系的需要，是动物天生就有的。但是动物只能够、也只企图掌握那些与自己的生存直接有关的明显的因果联系。在人类则不然，随着人的智力和技术的增长，随着人支配环境的能力的提高，人企图发现的各种联系的范围也扩大了。

人要求认识事物的原因的需要，要比满足这种需要的条件增长得更迅速。

人的各种精神能力并不是全都平衡地增长的。他的想象力和抽象能力发展得比较迅速，但这只是一种低级的抽象，一种精神上的图画，只是把周围世界中许许多多现象的共同点汇集到一起，把每一个现象的特殊性撇开。至于批判能力和那种不容许思维中有任何矛盾的逻辑能力则增长得甚为缓慢。因此从思维的进展中首先产生出来的是一大堆不清楚的、轻率的假设，原始人把这些假设不加考虑地当作不折不扣的真理接受了下来，因而常常作出比“无理性的”动物更不合理的行动。

关于神的假定也属于这一类轻率的假设。

原始人有一种想法，大概在原始人以前动物就已经有了这种想法，就是在需要对这一类的问题进行一般的思考的时候，觉得在自己周围的一切事物中有一些精神因素在活动着，与个人发现在自己身上活动的精神因素相同。他还没有把有生命的自然与无生命的自然

区别开来。连在无机的自然里他也碰到一些事物激起他的想象力，被他认为是具有感觉、意志和能力的东西，这种感觉、意志和能力常常被他那种没有训练的想象力想得无限制地扩大起来。

我们可以在这里摆出勒维-布吕尔 (Lévy-Bruhl) 所提出的那个问题。在他那本《论原始人的思维》(«Über das Denken der Naturvölker», 1910 年法文本出版, 1921 年德文译本出版) 中, 他主张野蛮人对于事物中隐藏的力量最初只有一些朦胧的、神秘的观念, 后来才把这些力量归给某些想象中的人格、精灵或神。

“很可能是某一社会集团的个人在一定的发展阶段上、思维阶段上达到了这样的地步: 比较清楚地意识到了自己的人格, 同时假定了自己以外的动物、树木、石头等等或神和精灵具有类似的人格。但是不管那种观念还是这种一般化的类比, 都不是那种精神形态的天然的、原始的产物。”(德文版, 第 80 页)

我们姑且不管这种事情在什么时候才能够、或者才可以发生, 无论如何, 在有文字记载的历史以前, 人早已达到了这样的地步: 把一切没有弄清楚原因的过程都统统归结为某些人格的活动, 这些人格在人的观念中是十分不清楚的, 但是人们试图设想它们的时候, 总是很容易假定它们具有人的形象。然而它们比人有力得多, 具有种种超人的、被人所希望的能力, 如不被看见的能力、飞的能力、不死的能力等等。这些东西之被假定出来, 并不是完全出于虚构, 而是从某些经验出发的, 这个出发点首先就是一种“内心经验”——梦。

同许多后来的假设一样, 这些原始的假定也是不仅能帮助人们认识周围世界, 而且还能帮助人们影响周围世界的。人们之所以对周围世界的各种因果联系进行思考, 是因为他们需要认识这些联系, 以便使自己的行动更能达到目的。如果我们的每一种活动的成功都要靠某一个伟大的未知物、某一个神的干预, 那我们当然要设法去求得这个神的恩惠。对神的信仰是与人的实践密切地结合在一起的。由于人的每一种活动都被设想成受一个特殊的负专责的神管辖, 于是神的数目也就随着分工的细密而增多了。原始民族的神是很少

的，有不少狩猎民族就满足于对一个唯一的巨灵存有若干不确定的观念。相反地，在古代的高度发展的民族里，神的数目则无限多，连在基督教的天国里，在一个宰制一切的上帝之下，也有一个由圣徒、天使之类的下级神组成的庞大官厅机构，每一个下级神都代表着一个特殊的方面，各有专司。甚至于连炮兵都在基督教的天国里得到了自己的保护神，奇怪的是这保护神竟是一位女神，圣女巴尔芭拉(Barbara)。

求神保佑的努力也伴随着对神的信仰而发展了起来；人们在求神保佑的时候，所采取的手段也同对待地上的权贵一样，是恳求和奉承，而特别有效的则是用丰盛的贡品去贿赂。这是人类设法影响周围世界的最早的一种尝试。

人们尽量地做了这一切以后，就对世界上的那些未知的势力大大地放心了。但是，在古代，随同着自然科学的开始出现，也兴起了一种或多或少带有唯物主义色彩的自然哲学，把一切事物放在一个联系里去考察；在这个联系里，是没有神的干预的余地的。这时候，那种放心的安全感就遇到麻烦了。虽然古代的唯物主义者们还不敢一下就否定神，但是神已经不再是发生影响的因素了。神并没有被唯物主义一下打死，但是确实被送进养老院了。伊壁鸠鲁就曾经教导人们说，神太完满了，生活得太幸福了，用不着化气力去干涉世界的进程，这个进程是按照着严格的、永恒规律，以不容任何例外发生的必然性进行的。他尊敬神，但这只是因为神完满无缺，并不是为了得出神干预世事的结论来。

但是虔诚的信徒们首先重视的正是神的干预，而不是对完满性的尊敬。唯物主义使人们感到很乏味，因为它在古代是建立在一种落后的自然知识上面的，在十七、十八世纪也还是如此，而这种落后的知识只能在很小的范围内容许人们用对自然力的科学支配来代替求神。同时唯物主义也没有使许多精神上的需要得到满足，特别是在社会崩溃的时代，个人失去了以往在共同体中得到的那种依靠，于是人人都急于去寻求一位超人的救主，因为他们不相信这样的救主

可以在人间找到。

这种对于神的需要，直到最近的现代为止，不但强烈地影响了群众，而且影响了个别的思想家，连一些十分伟大的思想家也不例外，此外还影响了自然科学家。可是尽管如此，近代的神的观念已经完全带上了伊壁鸠鲁的意味。新的神完全是非人格的，只不过被设想为世界机构的最初推动者，世界一经推动后，就不用那个推动者，自己走自己的路了。

但是，如果说旧唯物主义与原始的人格神和平共处，新唯物主义则完全是无神论的，连新的、精制过的神的观念也加以拒绝。近代的自然神论者的神尽管不干预世界的进程，却与古代唯物主义者们的神不一样，并不是说明世界时完全用不着的东西，而是世界的创造者。唯物主义方法是与这种假定合不拢的。

第四章 生命的意义

还有一种与对神的需要有密切联系的需要，也同样与唯物主义发生抵触。

人企图认识的世界，人必须设法适应的世界，并不是世界的全体，而只是其中的一个片断，只是人的感官所能接触到的周围世界。

对于野蛮人来说，那些可以用肉眼看见的星，包括许多远在若干光年以外的在内，当然也属于这个周围世界。但是在技术落后的时代，人却误以为这些星是很近的，周围的世界是很小的。总是，周围的世界对于人来说就是世界，他是不知道另一个世界的。周围的世界构成了一个包围着他的圈子，其中心点就是他自己。后来民族之间的交通发达了，单个的人才知道，除了自己个人所熟悉这个圈子以外，还有许许多多别的圈子。民族之间的交通越落后，数学、天文学及其辅助手段越不发达，人就越感觉到自己或者自己所住的地点不仅是他自己的世界的中心点，而且是整个世界的中心点。

随着交通、技术、科学的发达，这种淳朴的想法消失了。但是另

一种想法却日益抬头。这种想法的产生，是由于人是地球上最聪明的生物，他凭着自己的智力日益有力地驾御着各种生物，甚至驾御着各种自然力，迫使它们为自己服务，或者使它们不发生火灾。于是，作为世界的中心点出现的不再是人的身体，而是人的精神了。这种精神并不是个人的精神，而是联合在社会中的人们的各种精神活动的总和。

这种以人类为中心的世界观终于变得非常明确，因为对于人们来说，世界上最重要、最有意义的东西当然无过于人自己——这就是每一个人自己的人格，同时也是所有的人的人格，人们从童年时候起在社会中经历到的成功和失败，都是与自己的人格分不开的。

唯物主义与人对周围世界的这种妄自尊大态度很合不来，因为它把人放进自然界的总联系之中，自然科学越进步，人在这个联系中就越显得渺小。人支配自然的力量虽然增长了，展示在人的感官面前的自然的范围却更加迅速地变大了。

从以人类为中心的观点里产生了一种想法，这种想法到现在为止一直发生着很大的影响。这就是假定世界有一个目的。

人的认识——动物的认识也是一样——从一开始就与人的行动处在密切的联系之中。人要求并且必须认识他的周围世界，以便设法适应，避免其危害作用，并从其中取得自己所需要的东西。

任何行动都以一个目的为前提，这个目的是行动者所设定的，也是他企图通过自己的行为达到的。生命的根本目的，无论对于人还是对于动物来说，都是与生命本身一同被赋予的。生命的根本目的就在于保全生命。任何一类具有意识的生物，如果没有强烈的自保欲望和繁殖欲望，就不能保存下去。这些欲望支配着各种精神能力，精神能力无非是进行生存斗争、自保斗争的工具而已。

保全生命的目的是与生命本身一同被赋予的。但是，要达到这个主要目的，在不同的情况和不同的条件之下，必须安排下一些次要的目的。这些次要的目的，对于个体来说，也可以是一起头就由天赋的本能或欲望赋予了的。但是此外还有一些目的，而且生物的智力

越高,机体组织和生存条件越复杂,这种目的就越多。每一个个体都必须有意识地在其中进行选择,以便把其中的某一些当作自己的行动的任务。

目的的提出、选择和追求,和因果联系的发现一样,是与生命过程不可分割地结合在一起。人以及高等动物的精神生活不仅在于正确地认识这样一些联系,而且在于找出和寻求各种正确的、符合传种的主要目的的个别目的和手段。它们的生存所必需的不仅是因果思维,而且还有目的论思维。

当人看到一件事情发生,追问它为什么发生的时候,这个“为什么”每每有两种意义。这不仅意味着追问过程的原因,而且意味着追问过程的目的。人们在看到一件事情的时候,总喜欢追问它的目的。但是这样一些目的并不是全都很明显。于是人们就进而在人和动物有意识地设定的那些目的以外,再在周围世界中、自然中、以及被称为社会的那个特殊自然领域中去寻找各种其他的隐蔽目的。

但是自在的目的是没有的。我们所知道的目的全都是个人所设定的,全都是为这个个人服务的。离开了与这个个人的关系,就不成其为目的了。

人虽然以为自己发现了世界的目的,但是确切地看来,就可以看出这种目的只不过是人自己的目的。有些目的是人不能以自己的力量实现的,于是他就采取别的办法,他认为达到这种目的可以增进自己的幸福。这就是虔诚的祝祷。

人的这种以人类为中心的观点,虽然已经被有意识地抛弃了,然而却无意识地一直影响到今天。就是这种观点容许人把自己的目的宣布为世界的目的,说成存在于世界的本质中的一种不断完满化的趋势——所谓完满当然是从人的观点理解的——,说成世界对人的各种需要的最完满的适应,认为这种适应可以是在这个尘世苦海里,也可以是在一个更美好的、存在于云霄中的世界里。

目的是只有思维的生物才能设定的。可是,哪种生物才能给世界设定目的呢?那些古老的、原始的神大概不能。这种神全都和人

一样，在世界以内追求着一己的暂时目的，这种目的多半出于心情，而非出于理性。我们不能指望这些神设定一个世界的目的。他们产生于原始时代，当时的社会环境和自然环境对于个人来说是几乎没有变化的，人人都走着自古以来的传统道路，这种道路显得理所当然，人们并不费脑子去对它进行思考。要求认识世界的目的的那种需要，是在传统的社会状态发生急剧变化的时代产生的。

那时就接近了追问这一变化过程为什么产生的问题，追问的不仅是它的原因，而且是它的目的。追问这一过程的目的，很容易地就变成了追问整个世界的目的，因为淳朴的人是把整个世界与自己面前的周围世界简单地等同起来的。

那时古老的、传统的神已经不能被当作世界目的的创立者了，于是人们就去寻求一个新神，一个唯一的、或者以至高无上的专制权力统治着其他的神的神。这个神已经不再是从梦境中引导出来的，而是从思维中引导出来的了。

同很多别的活动一样，精神活动也被总括在一个具有特殊名称的特殊概念里。如果说腿的某些运动被称为行走，那么，脑子的某些机能，如感觉、思维、意欲，就被称为精神或灵魂。既然人们是给每一件事物各取一个特殊的名称的，那么也就可以反过来在一个名称后面去寻求一事物了。

诚然还没有人把行走了解成一事物，可是精神、灵魂却被理解成事物了。梦境也构成了灵魂观念的出发点。人们梦见死去的人，梦见远处的活人。这些不可捉摸的影子，岂不只能是人身上的一些可以与人脱离、能够在死后继续生存的组成部分吗？这种梦中的影子被看成了人的灵魂，但却是一种不幸福的灵魂。它常常过着悲惨凄凉的日子。灵魂于人死后继续生存的信仰，在古代并不是什么使人愉快、给人安慰的信仰。

正如哲学家们的新神与旧宗教的神不同一样，他们的新灵魂也是与原始的灵魂观念不同的。

这种新的灵魂并不象旧的灵魂那样，是人的肉体的一种稀薄的

渗出物，而是人的精神活动的总和——活动被设想成了特殊的实体。

连古代的唯物主义者也假定了一种灵魂，他们认为灵魂是有形体的，由一种特殊的原子构成。相反地，反唯物主义者则把灵魂看成无形体的东西，认为它对人的身体发生着影响，但是却能够不依靠身体而独立存在。柏拉图不但假定了灵魂于人死后继续生存，而且假定了灵魂在人出世以前已经存在。

人们一旦到了这个地步，也就很容易把多数的个别灵魂假定为一个总的灵魂的渗出物，并且把这个总的灵魂捧成神了。他们认为这个神不仅创造和推动了世界结构，而且给世界结构赋予了目的，就象人的理性为自己设定了目的的一样。

这样，我们就有了可能把世间的一切困难和苦恼看成只不过是一个实现世界目的的过程中的某些阶段，认为这个目的是由一个全知全能的世界理性以安排一切的巨手规定下来的。其实仔细想来，这个世界理性并不是什么超出人类理性水平的东西，只不过是人类的思虑的产物而已。可是这一点并没有引起那些要求安慰的人们注意。每一个人都是在与自己想法一样的人身上看到最高的智慧的。

以经验为依据的唯物主义观点，与这种认为有一个合乎理性的世界目的的安慰人的学说是合不拢的。唯物主义观点告诉我们，只有动物和人为了达到保命和传种的一般目的而给自己设定一些特殊的目的，同时也告诉我们，有机体是合乎目的的，也就是说，是合乎保命和传种的目的的，但是除此以外，世界上并没有任何目的，根本就没有什么世界的目的。在很多人看来，这是一种使人得不到安慰的观点。尤其是在社会崩溃的时代，有些社会集团面临着衰微或没落，感到很大的威胁，更觉得这种观点不能给人任何安慰。

一种学说的正确性，当然不能用是否给人安慰来衡量。对死亡提出抗议并不能使我们不死。一个人如果感到自己有力量，看到自己有条件，可以与其他的人联合起来设定一些自己认为合理的目的，并且实现这些目的，那是会在这上头得到充分的满足的，虽然向他证明他的目的合理的只是他自己的思维，并不是什么世界理性。但是

这样的事情并不是人人都在做。于是有的人就去拚命钻研一种并不能把我们提高、而只能把我们贬低的学说。

连歌德这样的人也反对法国唯物主义，这并不是因为它错误，而是因为他发现它使人忧闷。他在他的《诗与真理》（«Wahrheit und Dichtung»）第四卷中提到霍尔巴赫的《自然体系》（«Système de la nature»）时说：

“它使我们感到非常单调，非常呆板，死气沉沉，我们花了很大气力去勉强读它，我们对着它就好象对着一个鬼魂，不禁毛骨耸然……”

“那本书在我们看来好象是老朽的结晶，淡而无味，简直是索然寡味。”

可是这位入了法国籍的德国男爵的这本所谓老朽的书里所说出的，却是朝气蓬勃的、勇敢的法国革命思想。

在法国本国，伏尔泰也同样地不愿意理睬唯物主义。他的理由有一部分与歌德相同，是单从需要安慰着想。他认为，如果没有神的话，那就必须造出一个来。

并不是在所有的哲学家那里，哲学对政治、伦理、审美要求的依赖性都表现得那么清楚。在很多人那里，这些要求是存在于下意识中的。

任何一个正常的人，都不会因为自己需要，就断言一件想象中的具体事物是存在的。但是，我们越是摸得着的事物向最高的抽象攀登，就越容易把这种念头偷运到哲学思维中去。

我们还会看到，那位与伏尔泰(1694~1778)和歌德(1749~1832)同时的康德(1724~1804)在设法证明每一个人都有一项哲学上的权利，可以按照自己的心理需要去设想出那些无法探究的最终真理。

第五章 伦 理

但是，除了许许多多心理上的动机以外，人们还有一项重要的实

质理由反对马克思主义以前的唯物主义。马克思主义以前的唯物主义对各种伦理现象是不知如何下手的。它把一切伦理现象都企图归结为个人的愉快感觉或不快感觉，归纳为个人对有利或不利的考虑。这种办法是不能令人满意的。它要求人们满足于主张善是持久的愉快和利益，善就在于每个人关心自己的邻人，爱护他，在有困难的时候帮助他，只有目光短浅的人才见不到这一点。

给社会带来不利的并不是一般的利己主义，而只是愚昧无知的人的利己主义。追求快乐不能仅限于单纯的感官快乐，这种快乐带着暂时的性质，很容易对个人发生危害，或者使人得不到满足。最高的、最持久的享受是最高的智慧所产生的灵魂的宁静。

但是，人们有责任感，有良心感，能为非个人的目的完全牺牲一己，可以为了伟大的社会目的甘受酷刑，视死如归，这一切又怎么能用追求快乐或利益来说明呢？

事实上，伊壁鸠鲁的唯物主义是与一种强烈的政治上的清静无为主义结合在一起的，这种清静无为主义使它在罗马皇帝的专制统治之下成为一种非常合适的学说。十七、十八世纪的近代唯物主义者也很懂得与君主专制制度搞好关系，霍布斯与英国的斯图亚特朝君主、拉·美特里与普鲁士的腓特烈二世、狄德罗与俄国的卡德琳二世就是搞得很好的。而且，狄德罗并不是一个十分彻底的唯物主义者。

但是尽管如此，近代唯物主义毕竟与古代唯物主义相反，它很快就与统治势力发生了尖锐的矛盾。它比较彻底，因而持公开的无神论。而且情形与古代希腊罗马完全不同，近代有一个组织得很牢固的教会，配备着一个酷好弄权的僧侣等级，与唯物主义处在对立的地位，这批僧侣是怀着妒嫉心对一切较为自由的思想进行迫害的。

因此近代唯物主义并没有变成一种对世界上的变乱冷眼旁观的哲学，而是变成了一种斗争的哲学。它首先是针对着与国家政权经常发生冲突的教会。后来专制政府感到自己的存在受威胁，与教会结成紧密的同盟的时候，唯物主义也就变成了与当时的国家政权进

行斗争的哲学。在一起初的时候，唯物主义是在知识分子以及受知识分子影响的宫廷贵族中间得到拥护的。后来它才在民主派知识分子以外、在一些急进的无产阶级集团中得到了最广泛的传播。

马克思在他与恩格斯合著的《神圣家族》（美因河畔法兰克福1845年版）：

“傅立叶是直接来自法国唯物主义者的学说出发的。巴贝夫主义者是粗鲁的、不文明的唯物主义者，但是成熟的共产主义也是直接起源于法国唯物主义的。”（第207页。见梅林编《马克思恩格斯1841~1850年文集》第239页。在马克思所写的《对法国唯物主义的批判战斗》那一章里。）*

从那时起直到现在，在社会主义运动的最坚强的战士当中，大多数人都是站在唯物主义的阵营里面，布朗基和布朗基主义者、马克思和恩格斯以及他们所有的学生在数十年内都是这样。所有的俄国社会主义者们，从巴枯宁直到普列汉诺夫和列宁，尽管派别不同，也几乎都是这样。

他们的斗争性曾经使他们几乎人人都备尝艰难困苦。可是，这一点怎么能与那种主张只有快乐和利益是善、主张人的动力仅仅在于追求快乐或利益的唯物主义学说合得拢呢？

（马克思主义以前的）近代唯物主义者们的实际行动是与他们的理论完全矛盾的。这就表明，人并不是什么简单的、仅仅受一种欲望支配的东西，而是一种充满矛盾的东西，人身上有各种各样互相矛盾的欲望在互相斗争。追求快乐、利己主义仅仅构成人的精神的一个方面。

它的另一个方面在我们对邻人、对自己生活的集体、对自己所属的社会集团的责任感中发挥着作用。这种责任感并不是从单纯的思虑、深入的洞察中产生出来的，它在无知的人身上常常比在受过教育的人身上表现得更强烈，常常是不作任何考虑，作为一种不可抗拒的

* 《马克思恩格斯全集》，第2卷，人民出版社1957年版，第167页。

力量起作用的。

人身上的这种矛盾，这种在我们心中化为善恶矛盾的矛盾，究竟是从哪里来的呢？我们怎样能够认识善，把善与恶分开呢？

这个问题在古代已经提出来了。当时的社会条件已经促使人们感到需要假定一个由世界理性设定的世界目的。人们曾经企图联系着这个假定来解决伦理问题。这样一来，就不仅出现了一种新的世界观，而且出现了一种新的思想方法。

哲学研究的开端是自然哲学——至少在希腊人那里是如此，他们的哲学发展过程我们是可追溯得相当清楚的。

在希腊人那里，哲学思想是首先在小亚细亚沿海的商业城市中发展起来的。在那些城市里，由于财富的增长，已经形成了一个贵族阶层，这个阶层已经摆脱了牟利活动的驱使，但是并不象地主那样耽于酗酒、强奸、田猎、战争等粗野的享乐。

希腊人由于同古代东方文明国家巴比伦和埃及往来，知道了外国的宗教，但是也知道了外国的科学萌芽，首先是天文学的萌芽。他们对这些外国的想法和知识进行思考，与自己亲身观察到的事实相比较，从而创造出哲学的萌芽，这种哲学是力求研究和说明外部世界的。

波斯战争引起了一种变化。它使雅典成为胜利者，使雅典的海上贸易和海上霸权极其迅速地发展得非常巨大，使雅典不仅成为财富的中心，而且成为希腊各族的艺术和科学的中心。财富和权力的突然的、急剧的集中，也造成了一个贵族阶级，这个阶级感到自己有足够的力量，可以废弃一切传统的约束。在这以前，传统的风俗习惯是一直无条件地被视为合乎道德、被视为善的。

这时发出了批判的声音。这种批判要末是完全否定道德诫命，把它看成偏见，要末是寻求一种新的、更高的道德规律。

这个道德上发生混乱的时代也是一个严重的内心斗争的时代。同时，国家的本质、公民对国家的义务也越来越成为问题。

在这种情况下，人们对自然的兴趣就大大地减低了。

研究人的社会本质的兴趣，在许多思想家身上几乎成了唯一的兴趣。不过那时还没有关于社会的科学。

人们并不是从关于社会的科学出发，而是从个人的内心生活出发，企图对人的社会本质作出说明。

海涅曾经在《鹿卡浴坊》(«Bäder von Lucca») 中跟两位柏林妇女开过玩笑，据说他在菩提树下大街上偷偷地听到过她们的谈话。其中的一位是母亲，她热情地叹道：“多好的绿树啊！”那位冷静的女儿却针对着这句话向她喊道：“妈，绿树跟您有什么关系？”

雅典大哲学家苏格拉底同那位史普雷雅典*妇女非常相似地宣称(见柏拉图的《斐德罗篇》，第 230 页 D)：“我研究的并不是田地和树木，而只是城里的人。”

可是这并不是一句俏皮话或讽刺话，而是一种新的思想方式的开端。

爱德华·策勒尔(Eduard Zeller)引证了克塞诺封的一段关于苏格拉底的报导，话是这样说的：

“苏格拉底跟大多数别的人不一样，他不谈宇宙的本性，不追问世界的本质和天文现象的规律，他倒是宣称钻研这些东西是一种愚蠢；因为在规规矩矩地把人的事情弄明白以前，先穿凿傅会地谈论神的事情，是不合正理的，同时也因为自然哲学家们的意见分歧已经证明，他们的研究对象是超出人的认识能力的范围的，最后更因为这种研究是没有任何实际用途的。”

克塞诺封这段话是否正确地表达了苏格拉底的观点，人们是有争论的，但是策勒尔指出，亚里士多德和另外一些人也曾表明，苏格拉底对研究自然是不感兴趣的。(策勒尔：《希腊人的哲学》[«Die Philosophie der Griechen»]，莱比锡 1874 年版，第二册，第 112~114 页。)

* Spreethen，即柏林。德国人夸耀柏林是现代雅典，柏林有史普雷河，因此有史普雷雅典之称。

唯物主义沿着古代自然哲学的道路继续前进，企图把人的精神理解为自然的一部分，可是它的对手却把精神放在自然以外。

从这种观点看来，人的本质中的善与恶的矛盾，并不是深谋远虑的持久幸福与目光短浅的一时感官陶醉之间的对立，而是精神与自然(或物质)的对立。人是从自然中产生出来的。唯物主义者们在人身上所肯定的那些追求快乐和利益的欲望，是人从自然得来的。但是人同时也在自己的理性中接受了那个为世界结构设定目的神圣世界理性所射出的一粒火花。

因此人是“一半动物，一半天使”。人身上的恶是动物性的、自然的、感性的东西。善是精神性的、超自然的、天上的东西。人只有观察自己的这个更好的自我，才能得到关于善的认识，观察外部世界是不行的。观察自我时所得到的知识，要比观察外界时所得到的确实得多。因为我们的感官是骗人的，真理只在精神里面，我所知道的最确实的事，无过于我思想。

如果不把精神包括到自然里面去，那就不言而喻，人的精神方面要高于他的自然方面。如果说使人超乎动物之上的是他的理性，那就是把人身上的自然成分贬低为一种庸俗的东西，人必须引以为耻，把它当作一个弱点尽可能掩盖起来。

有些蔑视感性事物和感觉世界、把精神捧得过高的极端派，终于认定整个世界只不过是精神的产物，也就是说，只不过是感觉和思维的头脑的产物。世界是不能离开头脑而存在的。但是，这种唯我论，这种主张任何东西都不能离开我而实际存在的看法，是决不能贯彻到底的。连最坚决的唯我论者也不能仅仅满足于在自己的头脑里制造思想，并在其中进行加工，他还要让他所写的书在头脑以外印出来，好教其他的头脑去读。

相反地，得到广泛传播的是另一种观点。这种观点认为，我们通过感官只能经验到一些残缺不全的影子(参看柏拉图《国家篇》第七卷中那个有名的比喻)，只有通过对自己的灵魂的研究，我们才能得到最后的真理。

苏格拉底所准备的这种唯心主义哲学，首先由柏拉图一贯到底地发展成为一个体系。从那时起，人们也用同样的思想方法制造了许多别的体系。唯心主义方法和唯物主义方法都得出了多种多样的结果。

可是这两种思想方法的对立直到今天还没有得到调和。

我们当然不应当把这两种方法及其各种结果的对立跟伦理的或实践的唯心主义与唯物主义的对立等同起来。后一种对立完全是另外一个意思：一个是肯定或承认社会斗争和政治斗争中的长远目的或理想，另一个是陶醉于最庸俗的享乐生活之中。很多理论上的唯心主义者就是这样一种实践上的唯物主义者，后者也往往就是前者。这与哲学毫无关系。

第六章 原子和精神

我们相信在这里已经把唯心主义思想与唯物主义方法的对立的最本质的根源点出来了。这话所指的并不是唯心主义方面惯常向唯物主义极其猛烈地提出的那一种责难。例如阿尔伯特·朗格(Albert Lange)就在他的《唯物主义史》中反复地强调说，“原子论的弱点，就在于无法用原子和虚空来说明各种感官性质和感觉。”(《唯物主义史》[《Geschichte des Materialismus》]，第三版，第一册，第232页。)

并且在前面他已经说过：

“科学永远不可能在那个作为某·一·主·体·的·感·觉·、·作·为·我·的·感·觉·的最·简·单·的·声·音·与·脑·子·里·的·分·析·过·程·之·间·找·到·一·道·桥·梁·，·它·是·为·了·把·这·种·声·音·的·感·觉·解·释·成·客·体·世·界·中·的·一·个·事·件·而·不·得·不·假·定·那·些·分·析·过·程·的。”(同上书，第15~16页。)

这样的话还说过很多次。

这一类的说法，是被他当作大家公认为中肯的论据提出来驳斥唯物主义的。但是这并不是把唯物主义方法驳倒的决定性的理由——既不是心理上的动机，也不是逻辑上的证据。

诚然，那些所谓精神现象的问题尚未得到解决。我们还没有追溯到精神现象的最初起源。可是，许许多多的自然现象岂不也是这样吗？难道所有的自然之谜都解决了吗？我们知道重力是怎样起作用的，但是并不知道作用是从哪里来的。

这种无知并不是把某种现象从总的联系中分割出来、放在总的联系以外去考察的理由。

在我们的认识的现阶段，精神的出现，正如生命的出现一样，确实意味着自然中的一个飞跃。从黑格尔以来，我们就知道，没有飞跃，就没有发展，并且知道，量的增加到了一定程度，就转化为一种新的质，或者能够转化为一种新的质。当然，自然中的这种飞跃的完成，是最难研究的。

但是有的人却不管这种飞跃，坚持自然中一切现象的统一性。据说只有向精神的飞跃才是不把精神当作自然现象处理的根据！

最后的精神之谜诚然还没有得到解决，可是我们已经对很多的精神现象进行了科学的研究。我们在这一方面所获知的一切，全都要归功于唯物主义方法，即自然科学方法。这一个领域内的知识的每一项进步都向我们表明，精神生活越来越与身体状况密切地结合在一起，首先是与神经系统、神经中枢——大脑的状况结合在一起。

现在科学已经证明，许多精神机能是依靠大脑中一定部位的构造的，同时医学也已经能够治疗精神病了。自然科学在心理的研究方面是还会达到更大的成就的，这一点决不可忽视。

任何现象的开端和起源都是最难找出的。对某一现象的起源作出说明，乃是研究的终点，而不是它的起点。我们现在还不知道精神的开端，但是，如果从这个 Ignoramus（我们不知道）推出一个 Ignorabimus（我们永远不会知道）来，那就太轻率了。

我们虽然不知道自然科学是不是有朝一日能把所有的精神之谜全部解决，但是，既然迄今所获得的每一个对这种谜的解决都要归功于唯物主义方法，我们也就没有理由把这种方法排出这个领域不用了。唯心主义观点就是由于脱离了这种方法，所以恰恰阻碍了精神

问题的研究和解决。

我们姑且假定——并不是承认——，由于精神的性质特殊，我们不能用自然科学的方法来探究，怎样在一个特定的时刻，曾经在一个向来是无机的世界里，于这个世界的某些条件之下，从某些极其复杂的化合物中产生出来了有生命、有感觉的有机生物。

问题的真正困难之处就在这里。生命和精神的进一步发展并不造成什么不可克服的困难。可是，唯心主义哲学不是把动物界放在自然的总联系之外吗？是的，严格说来，它还必须把植物界也排出这个总联系之外，因为生命的出现今天看来神秘的程度并不下于感觉的出现。然而到现在为止，几乎没有一个唯心主义哲学家敢于把动物界也划归精神的领域，更不用说整个有机界了。如果说到精神的领域，那是专指人的精神而言的。可是却有人提出责难说，“原子论”、唯物主义或大脑的研究是不能揭示精神的本质和形成的，既不能揭示人的精神，连动物的精神也同样不能揭示。

在那些相信灵魂不死的唯心主义哲学家当中，是没有一个人想到过与人的灵魂不同的灵魂的。还没有任何人谈到过蛤蟆和金龟子的灵魂不死。可是，如果连对最简单的感觉也永远不许用唯物主义方法的话，那就既不能说明人的内心生活，也同样不能说明蛤蟆和金龟子的内心生活了。

目前在英国也还有人在认真地讨论动物是不是也有灵魂、是不是能进天国的问题。不过这个问题并不是从哲学的角度提出的，而是从许多爱狗成癖的人的需要的角度提出的，因为这些人认为没有狗就谈不上什么永恒的天福。这就意味着有些狗在伦理上所占的地位比某些人还高。因此必须让狗有一个灵魂。可是在虔诚的信徒中间，连那些最大的动物爱护者也不敢往下再走一步，承认有机界有一种不死的灵魂。

人们责备唯物主义，说它不能说明精神，这种责难从根本上说只不过是把人捧得高于周围世界的结果，关于这一点，我们已经说过了。因为唯心主义者把他们从这种责难中所得出的结论只是限制

在人身上。

原始人依靠仔细观察周围的动物界过日子，他们很清楚地知道动物身上有一种与他们自己近似的精神。十七世纪的一位哲学家（笛卡尔）才把动物贬低为一种没有灵魂的机械。这种作法虽然与全部经验相矛盾，但是，如果不愿意把动物的精神也列入精神领域的话，在逻辑上是非如此不可的。

新的自然科学——首先是通过进化论——又把动物与人之间的那条所谓用精神划分的界线取消了。连那些对于精神现象的出现所作的非常重要的解说，我们也是依靠动物实验作出的，因为究竟不能对活人的大脑进行活体解剖研究。

可是尽管如此，在唯心主义哲学的集团里，仍然存留着那种把人与动物之间的精神鸿沟尽可能扩大的要求。麦克斯·阿德勒在批判我写的《伦理与唯物主义历史观》时就驳斥我说：

“那种认为我们只能研究动物的理性与人的理性之间的程度差别[·]的看法，是一种完全没有经过批判的拟人观。”（《马克思主义问题》，1913年版，第119页。）

马赫的看法与此相反，他宣称：

“人在心理方面所表现的那些与动物的差别[·]，并不是质的差别，而是量的差别。”（《认识与谬误》，第72页。）

他在这部书前面的一个地方已经指出：

“并没有什么作为特殊心理力量的意志和注意力。构成身体的那种力量，也引起身体各部分的那些特殊形态的协同动作，这些协同动作，我们就用“意志”和“注意力”这两个集合名词来称呼它们。意志和注意力也有一种“选择”，正如植物的向地性和向日性以及石头的向地降落一样。这些全都同样是谜，也都同样可以理解。”（同上书，第62页。）

人的精神与动物的精神究竟是程度不同还是种类不同，人们可以争论。但是谁也不能否认，那些最简单的精神过程，如感觉，意欲，以至于判断，是既表现在人身上，也同样地表现在动物身上的。

就是对于这些最简单的精神过程，而不是对于那些复杂的精神过程，很难作出唯物主义的说明，连作出一般的说明也很困难，因为唯心主义者认为这些过程是无法说明的，也没有说明的必要。

本书的有些读者大概会认为，我现在来谈自然过程的说明，是过了时的。现代的研究已经不再作任何说明了，它只要求尽可能简单确切地摹写和描述各种现象。只要企图说明现象，我们就会堕入形而上学的五里雾中。

问题就在于对说明作怎样的理解。如果认为说明就是把一种现象归结到一些最后的原则，那确实是一个无法解决的课题。可是另一方面，诚然任何一项对于过程的研究都必须以描述、摹写过程为出发点，我们却不能老是停留在这个阶段上。我们必须把个别的过程或联系毫无矛盾地结合到其他我们已经知道的联系和过程中去。我们越作到这一点，我们用来结合个别过程的那个总联系的范围越广，我们也就越妥善地说明了这一过程。所以我们要继续不断地寻求这种意义的说明。

现在我们再回到原来的论题上来。今天已经不能再把动物看成无灵魂的机械了，必须承认动物有“精神”或“灵魂”，所以人们要求助于另一种办法来重新恢复人与动物之间的鸿沟。人们制造了理智与理性之间的区别。特别是康德把这二者尖锐地对立了起来。理智的工作是对感性经验的事实进行加工，相反地，理性的工作则是对最高的真理从事思辨。人和动物都享有理智，但是只有人拥有理性。理性就是人身上的神性的东西。世界的目的是世界理性所设定的，并不是一种世界理智所设定的。

可是从这里产生了一种新的困难。因为这并不是在人与动物之间、而是在原始人与文明人之间划下了一道鸿沟。诚然，康德和黑格尔心目中的动物是只有理智、没有理性的，但是蒙昧人和野蛮人的精神生活也显得不能进行那些据说属于精神领域的高度抽象。必须经过若干万年的文化发展，然后才有条件去制造那种远远地超出感性经验之上的更高级的抽象。原始民族的宗教还没有显示出这类抽象

思维的任何迹象。他们的神每每带着很大的幻想性，但总是被设想得活灵活现，而且还可以被绘声绘影地说成具有着人的或动物的器官。

如果只有理性是神圣的、不死的、处在自然的联系之外的东西，那么，享有神圣的东西的就不是自古以来整个人类全体中的所有的人，而是其中相当少的一部分人了。大概有不少哲学教授可以由此得出结论说，只有大学毕业的灵魂才有神圣性和不死性。如果我们撇开这种无稽之谈，把所有的人都看成享有“神圣的”火花，既包括那些由于自己的精神活动的种类特殊而达到了理性的人，也包括那些仅仅发展了理智的人，那我们就必须承认，这种火花也不是动物所没有的。

尽管人们可以在赋有精神能力的有机体世界内部划下种种鸿沟，但是却没有一种提出了一项理由，或者提供了一种可能，使我们可以把人的精神或它的某一阶段从自然的总联系中分割开来，看成一种在这个总联系以外起着作用、也只能在这个总联系以外去把握的自在物。

第 三 篇

康 德

第一章 康德以前的唯物主义

希腊哲学的萌芽——那些在各种唯物主义体系里发展到了最高峰的自然哲学观点，是从一些有很大缺点的自然知识和研究方法里产生出来的。当时还没有正确的科学方法。唯物主义的思维成果，同唯物主义的对立面唯心主义的思维成果一样，是很少以对经验的系统加工为依据的，主要是建立在思辨上面。人们还没有把墙基础好，就想去盖房顶，还没有掌握足够数量的个别联系，就企图去研究世界的总联系。自然哲学本来应当从精密的自然科学那里取得方法和批判态度，但是它那时并没有建立在这个基础上面。当时，想象力和抽象能力还是比批判的、逻辑的思维发达得多。

古代哲学是在小亚细亚西部一些商业城市里跨出第一步，在商业城市雅典达到高峰的。随着这个城市的衰落，古代哲学也衰落了。亚历山大里亚代替雅典成为地中海东部的商业中心，从公元前3世纪起，在这个城市里集中了希腊的思想活动和研究活动。但是这时的思想界已经不再是勇往直前地渴求攀登最高峰、发现最终的真理了。它分化成为各种专门科学，这些科学比以往的哲学更多地确实的经验基础上探索自己的道路。不仅逻辑和数学、历史和语文学在那里兴盛起来，而且还有许多自然科学，如物理学、天文学、医学，也得到了巨大的进展。随着知识的进步，精确的自然科学的方法，以至唯物主义的方法也发展了起来。

埃及人被罗马人征服以后，终于和亚历山大里亚一同陷入罗马帝国的经济上和政治上的衰落，这一衰落也引起了精神上的停滞。

罗马帝国灭亡后，那些在它的废墟上落户的野蛮人中间，有一个民族不仅继承了希腊的知识，而且在许多领域内进一步发展了它；这并不是日耳曼人，而是阿拉伯人。通过阿拉伯人之手，各种自然科学又由意大利南部和西班牙传到了欧洲。

在东方，阿拉伯人的统治也被土耳其人的统治所排挤，首先是塞尔柱人入侵（十一世纪起），继之而来的是粗野的奥斯曼人（13世纪起），后者是除打仗外什么都不干的。

从那时起，科学发展方面的领导权就落在基督教国家身上。但是，自从地理发现的时代起，意大利和西班牙在经济上、政治上以及科学上就很快地衰落了。地理发现是与土耳其人进逼维也纳城下和商业道路改变这两件事同时发生的。地中海国家和德国受到了这两件事的打击。

法国、英国、荷兰是十七、十八世纪经济上发展得最迅速的欧洲国家。在这些国家里，自然科学当时也得到了空前的大发展。德国在十八世纪逐渐地在经济和文化方面重新壮大起来，接着也有力地参加了那个科学大发展，到了十九世纪，它往往取得领导地位。

随着这一科学大发展，也产生了近代的自然科学唯物主义，它的最大的中心在17世纪和18世纪初是英国，后来在18世纪是法国，在19世纪是德国。

这种唯物主义已经建立在巨大的自然科学专门知识和精确的研究方法上面，这些方法是经常接受新获得的研究成果的严格考验和批判的。

但是也和古代一样，这时构成它的薄弱方面的还是伦理，即社会人的本质。虽然已经有一种新的关于社会的科学正在产生，但是它还刚刚在萌芽，还没有找到一种方法使它与各种事物或现象的总联系契合贯通。

唯物主义者还是和古代一样，继续从自然科学所分析的个人

本质去推求人的社会本质，而不是从社会的本质去推求。

因此唯物主义者们在各个领域内只有不断地碰壁，得到一些矫揉造作、矛盾百出的观点。唯心主义者不断地钻这些空子，但是他们也并不高明多少。

这种无能为力的情况，在唯物主义者那里，并不是他们的方法的必然结果，而是当时的科学不够完善所致，在唯心主义者那里，倒是他们的方法的必然产物。因为唯心主义者的方法是在原则上从个人的精神出发，以便从分析个人的精神去认识世界中的理性，如果不是由此去认识整个世界的话。

所以我们可以设想，那时尽管有了自然科学的空前大发展，唯物主义与唯心主义之间的那种从古代一直传下来的对立还是不能不继续下去。这时出现了一位德国思想家，他完成一件伟大的事业，就是克服唯物主义与唯心主义之间的对立，把两者统一起来，或者用一种新的、胜过两者的哲学把两者都取消掉。

这位思想家就是康德。

第二章 康德学说中的唯物主义因素

康德的学说形成于唯物主义在文明人的思想中地位甚高的时代。在法国，唯物主义采取着机械唯物主义的极端形式，在英国，则缓和成为洛克(1632~1704)和休谟(1711~1776)的感觉主义。康德是与这些学说相结合的。

他的批判主义很可以成为向唯物主义的一种更高的形态前进的出发点。

康德承认我们以外的世界是实在的，并不是我们头脑的产物。我们只是通过我们的感官经验到外部世界。他坚决地反对以往的唯心主义，把它斥为“神秘的和狂热的”(《未来形而上学绪论》(«Prolegomena zu einer künftigen Metaphysik»)，哈吞斯坦(Hartenstein)版，第41页)，称之为把实物转化为单纯表象的“恶劣的唯心主义”(第

42页)。

他并且在这本书里较前的一处说：

“我当然承认在我们以外有各种物体，即物，这些物……我们是通过表象知道的，表象是物对我们的感觉能力的影响所造成的，我们给予这些表象以物体这个名称。”(第37页)

在《绪论》的附录里他又宣称：

“从爱利亚学派起，到巴克莱主教止，一切真正的唯心主义者的原则就包括在这个公式里面：‘一切通过感官和经验而来的认识，都只不过是地道的假象，真理仅仅在纯粹理智和纯粹理性的观念中。’

“相反地，那个彻头彻尾地支配和决定着我的唯心主义的根本原则却是：一切来自单纯的纯粹理智或纯粹理性的对于物的认识，都只不过是地道的假象，真理仅仅在经验中。”(同上书，第122页。)

这个原则是任何“真正的”唯物主义者都可以同意的。

当然，康德对这一思想还作了一个进一步的补充说：虽然我们只能通过感官认识外部世界，但是这种认识并不是仅仅为我们以外的事物的种类所决定的，它同时也为我们的认识能力的本性所决定。因此我们看到的并不是事物本来的样子，而是事物向我们显现的样子。我们的意识中所保有的外部世界的形象是并不向我们表示自在的物的，它所表示的只是现象。

这话是针对着素朴的、原始的唯物主义而发的，因为这种唯物主义认定我们的感官向我们直接表示事物本来的样子。与此相反，批判的唯物主义却完全能够与康德的这种把自在物与现象区别开来的办法妥协。法国唯物主义者达朗贝就曾经感到自己“倾向于认为我们所看到的一切都只不过是感官的现象，我们以外并没有什么东西与我们以为看到的東西相应。”

阿尔倍特·朗格在他的《唯物主义史》里(第一册，第360页)引证了这句话，并且由此作出推论说：

“达朗贝如果坚持了这种思想，大概可以对法国发生康德对世界史所发生的那种影响。”

为什么达朗贝假如能够作出与康德同样的事情，只不过话可能说得漂亮一些，就不会象康德那样对世界史发生影响，而只会对法国发生影响呢？这仍然是朗格的秘密。可是，如果他认为达朗贝说了他所引的这句话就“远远地越出了唯物主义”，那他是肯定要碰钉子的。唯物主义从什么时候起与那种认为个人的感官印象不仅取决于外界的状况、而且取决于自己的感觉器官和大脑以至身体的状况的看法合不拢呢？康德的那种分法也并没有说更多的话。

朗格认为达朗贝应当坚持这句话。可是人们总不能老是不断地重复说，与我们打交道的世界只是一个现象世界。我们对另一个世界是毫无所知的。

康德本人宣称，自然科学是只应当与现象世界打交道的。例如他在他的《绪论》里就说：

“自然科学永远不会向我们揭示出事物的内部，即那种并非现象、却可以用来作为说明现象的最高根据的东西；它也不用不着拿这种东西来进行物理的说明；而且，即使在别的场合有人向它提供了这一类的东西（例如非物质的实体的影响），它也应当予以拒绝，决不把这种东西放进它的说明过程，而是在任何时候都把自己的说明建立在那种可以作为感官的对象而属于经验、可以与我们的实际知觉和经验规律联系起来的东西上面。”

（第101页）

这些话也可以用一种完全能够得到唯物主义者同意的方式去理解。

我们完全可以把朗格论达朗贝的那段话颠倒过来说：如果康德坚持了他那个关于自在物不可认识的思想，从来没有越出这个思想，那他大概可以不象他曾经企图的那样，在形而上学方面成为一个引向更高智慧的向导（参看《纯粹理性批判》第二版（《Kritik der reinen Vernunft》，1787）序，哈吞斯坦版，第20页），而象哥白尼在天文学

上那样，在唯物主义方面成为这样一个向导。

第三章 认识的界限

康德的那个原则，即：“我们不能认识自在物，物只是作为现象被我们意识到”，并不是什么新的东西。这个原则在古代已经广泛流行，后来又与近代唯物主义同时再度兴起。但是那些以这个原则为中心思想的思想家们却大都陷入了怀疑主义，认为认识不可能是确实的。康德的先驱休谟也是如此。

康德既排斥“狂热的唯心主义”，也排斥怀疑主义。他坚决反对人们说他的学说“把整个感觉世界搞成了单纯的假象。”（《绪论》，第40页。）

我们完全可以超过康德，主张我们能够对外界、对自在物的世界获得十分确切的表象。

当然，一个孤立的、不变的事物，我们是不能认识它的本来面目的。我们对它的表象总是经常受到我们的精神器官的状况的制约。当我们同时具有若干个事物的表象，或者具有一个或若干个事物的连续变化的表象，而我们的身体状况并未因患病或中毒（如酒精中毒）而改变时，情形就不同了。那时我们发现这些表象中都有一种共同的东西，即我们的不变的认识能力。我们把我们的这些不同的表象拿来互相比较一下，就可以把那个在这些表象中全都一样的主观因素撇开。如果我们用 a 表示一个人，用 b 和 c 表示两个在这个人以外的自在事物，那么，这两个事物各自在这人的意识中的表象就是人和物的产物，即 $a \cdot b$ 和 $a \cdot c$ 。我把这两个表象比较一下，就可以把其中的人撇开，得出： $ab : ac = b : c$ 。

换句话说，我的感官向我指出的那些在我以外的事物之间的差别是实际存在的，是这些事物的实际差别。它们并不是我的认识能力制造出来的。

同一个事物在一个不变的精神器官面前所发生的那些变化，情

形也是如此，不管它们是性质上的还是地位上的变化，是内在的转化还是位置变化。

还不止此。别的人同我所观察的、对我起作用的那些事物的关系，也属于我所能认识的那些在我以外的事物彼此之间的关系。由于我认定别人的机体组织和我一样，所以我可以得出结论说：我从别人那里听来的那些别人的观点，如果与我自己得出的观点相符，那就加强了我自己的观点。

这样，我就可以在认识外界的时候在很高的程度上消除主观成分了。

因此，就我们以上对于认识的探讨看来，所谓我们以外的事物不可能认识，因而外界不可能认识，并不是康德的认识批判的必然结论。他的批判只是向我们指出哪一类认识是可能的。它警告我们不要费尽气力去对不可能的认识去作无益的追求，它让我们把精力集中在可能认识的领域内，使我们的精神劳动作出更大的成绩。我们虽然不能认识孤立的、毫无联系的自在物，却能够认识它们的差别、联系和它们的运动变化。这不是已经够多了吗？

当然，我们所能认识的差别，始终是表象的差别，而不是自在物的差别。所以，这些差别被我们意识到的样式，也和单个的表象一样，是我们的认识能力的样式所决定的。但是这一点并没有改变一事实，即：自在物的实际差别是与这些差别一同被我们意识到的。当草莓叶子上的那些对我的眼睛起作用、并通过眼睛对我的脑子起作用的光波向我显现为绿色，草莓果子上的光波向我显现为红色的时候，这确实是由我的认识能力的状况所决定的。但是，红显得与绿不同，果子与叶子不同，这却完全不是我的认识能力所决定的。这件事实的来源仅仅是外部世界。

感官向我们指出外部世界的差别和运动的时候，是不会骗人的。错误当然难免。但是我们却不能把错误说成健全的感官的欺骗。我们的感官向我们指出外部世界的实际差别的时候，这并不是说，我们的思维对这些差别总是作出正确的判断。我把一根笔直的

棍子一半插到水里的时候，棍子看起来就是弯的。难道，这是感官的欺骗吗？完全不是。我的感官向我指出了一种实际的差别，可是我却在一个不对头的位置上去寻找这种差别。我的感官印象向我指出的那种差别并不是我的棍子的两半之间的差别，而是空气与水之间的差别。在这两种介质里光波是以不同的方式传播的。

在感官及其中枢器官不正常、发生了病态变化和过敏的时候，可以产生感官的错觉。那时可以从内部、从身体自身对认识能力发生一种刺激，引起一些与正常状态下外界的刺激相仿佛的效果。但是这只不过是病态的、不正常的现象，因此我们可以设法避免这一类错觉的诱惑，办法是：如果个人后来经过考虑，觉得以前的一种感官印象有些不正常，那就在不同的情况下再去试它一试，而最可靠的则是给予认识以一种社会性质，把自己的认识与别人的认识比较一下。

任何一种感性直观，如果单单只有一个人能得到，除他以外任何人都不能得到，那就不能认为它是实际的、可靠的直观。如果有一位天文学家有一次看见了一颗明亮的星，而别的天文学家用同样好的望远镜都发现不了这颗星，并且这位天文学家后来在身体状况也许有点改变的时候，自己也没有再发现这颗星，那么，我们不把这个一度发生的现象算作被认识的现象，是完全有理由的。这个现象可能是以一种偶然的错觉为基础的。

因此确实的认识之可能获得，并不是对于孤立的人来说的，而只是对于社会化的人来说的。这种认识乃是一种社会职能。

但是，最后，谬误的产生也可以是由于我们的意识只能掌握表象的差别，不能掌握自在物的差别。我们的感官是有局限性的。感官虽然向我们指出事物的实际差别，却决不是向我们指出事物的一切差别。我们知道，就有一些光线处在红与紫之外，对我们的眼睛不复产生刺激，并不向我们显现为颜色。我们是通过一些化学作用和热作用而经验到这些光线的，有许多低等动物也对这些光线有反应，它们大概是觉察到了这些光线。

同样地，也只有某些空气的振动是作为声音被我们感觉到的。还

有一些振动从我们面前经过，我们却听不见。在这些情形下，我们可以断定，我们的感官对许多刺激是不起反应的，所以我们对我们以外的事物之间的许多差别是不能直接掌握的。除此以外，也确实还有一些差别，我们既不能直接觉察到它们，也不能通过它们对其他客体所产生的效果把它们发现；这些差别的存在，我们是毫无所知的。这一类的差别可能数不清。

但是这决不意味着我们的感官使我认识到的差别并不实际存在。不过，两种现象之间表面上一致，也就是说，看不出差别，却并不一定表示作为这两种现象的基础的自在物实际上是一致的。

我们的认识的界限不仅在于不能进而认识到孤立的自在物，而且在于只能把握事物的差别和变化中的一部分。不过后一种界限并不是固定不变的限制，它是不断地被扩大的。

认识各种差别的能力，在人身上，是在历史发展进程中增长着的。人发明了各种技术上的工具和方法，这不仅大大地增加了他的肌肉和骨骼的力量，而且大大地增加了他的神经系统的认识能力。这些工具和方法不断地扩大着人所能掌握的差别的范围。

由于这种情况，我们的认识能力已经成为一种有历史变迁的因素。同时它也由于另一种情况而成为这样一种因素。我们不能掌握事物的一切差别，但是我们却不只一次地注意我们的感官所告诉我们的一切。我们的全部认识的确不是对于自在物的认识，而只是对于事物的差异和一致的比较。这样不仅引起了一次一次的感官印象，而且引起了对于过去的、保存在我们记忆中的感官印象的回忆。

在当前的感官印象中，已经有许多在我们的意识中被忽略了，或者被当作不重要而有意地抛在一边了。我们回忆更是这样。只有对我们重要的、主要的东西，才被牢牢记住。把什么东西看成主要的，首先只是由实践的考虑来决定，后来精神发展到了较高的阶段，起决定作用的，除了实践的考虑以外，还有总的世界图景，这个总的图景是社会化的人通过总括和整理他的各种印象而获得的，个人在自己出生的那个社会里就遇见它已经现成地在那里了。

自己所见到的东西究竟哪些重要，哪些不重要，对于这个问题，个人在不同的年龄阶段上已经有很不相同的看法。儿童对事物的看法与青年完全不同，青年又与老人完全不同。

在不同的社会发展阶段里，人们对事物的看法更加不同。就连单纯的感官印象也是如此。有些野蛮人看到一幅风景画时什么都认不出，觉得这只不过是一堆交错在一起的颜色。而文明人则能在这幅画里发现无限多的令他悠然神往的美妙之处。另一方面，原始人却能够在旷野中分辨出文明人不容易听到和根本注意不到的声音。

复杂的精神现象当然更是如此。

因此我们的认识是相对的东西，比康德所设想的相对性还要更大。认识并不是依靠一种一成不变的认识能力，而是依靠着一种随着技术和社会精神特点的变化而在历史中变迁的认识能力。

因此，我们的认识是包含在不断的进步之中。我们在这里再重复一遍前面已经说过的一句话：对任何问题都不能说：Ignorabimus，我们永远不能解决它，而只能说：在它还没有得到解决的时候，Ignoramus，我们不知道如何解决。

但是我们决不能指望得到一种解决，使我们接近于某一绝对的真理。因为任何一种解决都必然要使我们面临一个新的、更大的问题。

对于无知的野蛮人来说，问题只有很少几个。对于具有高度发展的文化的人来说，问题的数量则与日俱增。说我们知道得越多，就越看出我们什么都不能知道，这话当然不正确。我们只能说：我们知道得越多，就越看出我们不能知道任何最后的东西。我们在认识的道路上不断地迈进，却又前进不了，因为在无限中是永远不会接近终点的，不管你如何急速地往前冲。

绝对的认识是没有的，有的只是看不到终点的认识过程。

这就是唯物主义历史观的认识论。就我们此处对它发挥过的意思看来，它与康德的认识论决不是同一的，但是，如果康德始终不超出他为自己所划定的界限之外，这种认识论是与他的认识论完全合

得拢的。

第四章 越出界限

康德对认识的批判，是为人类精神划定认识界限的一项了不起的尝试。但是它并不停留在这一点上。它接着就努力去找出一个地点，认为我们的精神可以在这个地点跃出这种界限，以便钻进不可探究的王国，或者从现象世界向自在物世界眺望一番。

驱使他这样作的，并不是一种思维的必然性，而是一种需要。人们的需要（动物更是如此）在人们的思维中起着巨大的作用。有机体的精神能力与它的其他各种能力一同发展了起来，作为使有机体得以满足其种种需要的手段。这些需要起初只是实践方面的。但是除了这些需要以外，又逐渐形成了一些思想习惯，这些思想习惯的满足也可以变成一种需要。

需要对精神施加影响的方式，并不仅仅是向精神指出外部世界中有某些客体，研究这些客体对于个人（或个人的社会）是重要的。

从事研究的人的需要也常常使他希望通过研究达到一个特定的目的，因此他在某些情况之下往往不自觉地把他的研究活动所要得出的结果放到研究的出发点前面去了。

在认识的各种主观条件当中，认识主体的需要起着一种非常突出的作用。人们希望什么东西，也就愿意相信什么东西。这句话也属于一种唯物主义的认识论。

但是，只要研究不脱离经验的基础，经验就经常形成一种约束，警告主观的需要不要陷于过分草率的自我欺骗之中。实践的需要比理论的需要迫切得多，但是实践的经验却强迫人们去注意当前的事实，并加以考虑，即使这些事实是很令人不快的。相反地，理论的需要则把思维更多地导向抽象，而不大把它导向具体的事实，这些抽象越是离开土地往云端里拚命钻，需要也就可以越加放肆地脱离经验，对

思维施加影响。

人人都必定会死，这是一种非常令人不快的认识。但是尽管如此，连强烈的怕死情绪也找不出任何论据来否定这个命题。然而只要人们一旦达到了灵魂的抽象，就很容易认定这种无形体的幻影是不死的了。

有机体生命结束的时候，它的运动和机能也都完结了。可是尽管如此，许多大思想家们却曾经言之凿凿地主张，一个人的身体机能结束之后，他的精神机能仍旧继续活动，而且永远继续存在。

这样一种淳朴的看法，还没有哲学家们的看法那么荒谬，因为它毕竟还假定灵魂在另一个世界里也有一个身体，当然是一个净化了的、若云若雾的身体，这个身体甚至于还穿着原来的衣服，因为衣服也与它一同变成不死的了，任何一次降神会上的招魂咒都是这样说的。

我们的需要对思维发生影响最大的场所，首先要数哲学。这些需要如何影响了唯物主义与唯心主义之间的关系，我们已经看到过了。不过它们大都是不自觉地起作用的。康德宣称，需要有权过问的，恰恰是我们关于最终的、最高的真理的那些想法。他在他的《绪论》中就说：

“诚然，我们并不能越出一切可能的经验，对自在物可能是什么提出一个确定的概念。但是尽管如此，我们却不能摆脱那种对于自在物的追问，把自在物完全置之不理，因为经验决不能使理性完全满足；经验在这个问题的答复上不断地拒绝我们，使我们在这个问题的完全解决方面得不到满足，这一点每个人都可以从纯粹理性的辩证法中充分看出，正因为如此，纯粹理性是有它的充足的主观理由的。试问：我们对于自己的灵魂的本性都已经达到了主体方面的明确意识，而且同时达到了一个信念，深信它的各种现象不能用唯物主义来说明，却并不去追问灵魂究竟是什么，而任何一个经验概念又都不足以办到不顾一切，不管我们根本不能说明理性概念的客观实在性，单单为了这个目的而

去假定^①一个理性概念(一个简单的非物质实体的概念)——这样的情况又有谁能受得了呢?

“既然在关于世界的绵延和幅度、关于自由或自然的必然性等一切宇宙论问题上,我们尽管可以爱在哪里着手就在哪里着手,然而任何一个按照经验规律作出的回答都总是要带出一个新问题,而这个新问题又同样地要求回答,因而明明显示出任何物理的说明方式都不足以使理性得到满足,试问又有谁能在这些问题上满足于单纯的经验认识呢?最后,既然一个人仅仅根据经验原则所能设想和假定出的一切,全都带着彻头彻尾的偶然性和依赖性,又有谁看不出决不能老是停留在这些经验原则上,感觉不到势必要抛开一切教人不要陷入超越的观念^②的诫命,越过一切可以用经验证明的概念,进而在一种实体的概念里去寻求安心和满足呢?这种实体的观念本身,虽然从可性方面说,我们是不能认识的^③,然而尽管如此,我们也不能把它驳倒,因为它关涉到一个单纯的理智实体,如果没有它,理性是必定永远得不到满足的。”

“界限(有广袤的东西的界限)永远要以一个空间为前提,这个空间是在某一特定的场所以外,并且包围着这个场所的;限制则并不需要这样的前提,而是一些单纯的否定,这些否定对一个量起着作用,只要这个量并不是具有绝对完满性的。而我们的理性为了认识自在物,也仿佛在自己的周围看到了一个空间,虽然它是对自在物决不能有确定的概念,而仅仅局限于现象上的。”(第99,100页。)

“因此我们应当设想一个非物质的实体,一个理智世界,和

① 我加的重点。——考茨基

② 康德指的是那些处在一切经验的界限以外的观念,如上帝、灵魂等。他承认这些观念是不可认识的,但是仍然认为它们是可以思议的。——考茨基

③ 我加的重点。——考茨基

一个一切实体中最高的实体(真正的本体[Noumena]①),因为理性只有在这些作为自在物的东西里才能得到完成和满足②,它是决不能希望单靠从那些与现象同类的根据中引导出现象而获得这种满足的。”(第102页。)

于是康德由此发现,两个领域之间的界限是属于两个领域的,它属于踏在它上面的那个人,所以虽然不许越出界限,却容许与两边都发生接触。他接着说:

“然而,如果我们把我们的判断仅仅限制在世界对一个实体可能具有的关系上,这个实体的概念本身虽然处在我们能够世界范围以内获得的全部认识以外,我们却是守着这条界限的,因为我们一旦不把我们用来思维经验对象的那些特性本身③归给最高的实体,从而避免了独断的拟人说,就立刻把这些特性归给了最高实体对世界的关系,让自己持一种象征的拟人说,这种拟人说是只涉及语言,与客体本身无关的。

“如果我说,我们迫不得已把世界看成仿佛是一种最高的理智和意志的作品,那我实际上只不过是说:感官世界(或一切构成这个现象总和的基础的东西)与那个未知者的关系,就好象一架钟、一只船、一个联队与钟表匠、造船匠、司令官的关系那样。”(第104,105页。)

这个比方很糟糕。当我从我的表推出有一个制造它的钟表匠的时候,这只是由于我根据经验知道,钟表是由钟表匠制造的。康德把世界看成一只由一位无形体的、绝顶聪明的钟表匠制造出来的表,或者看成一个由一位天上的上校指挥的联队的时候,只不过是把经验世界的关系简单地搬进自在物的世界而已。人们能够设想的东西,

① 康德所谓 Noumena (读“诺乌美那”,不读“努美那”),是指那些仅仅是理智的对象的东西,即自在物,与那些在感性直观中得到的现象(Phänomenen)相反。

——考茨基

② 我加的重点。——考茨基

③ 这里和以下的重点都是康德自己加的。——考茨基

仅仅是人们曾经经验到、认识到的东西。设想不可设想的东西，就是在思想上说空话。

康德本来说，自在物的世界对于我们是漆黑一团，其中没有一样东西是我们可以认识的。可是据他说，如果我们处在可以认识的东西与不可认识的东西之间的界限上，我们就能够对自在物的世界设想一番！仿佛这样一来我们的视力就敏锐起来了似的！据他说我们是绝对不能认识是不是有上帝或灵魂的，可是我们却又能够确定它们与现象世界的关系！

当然，康德引以为借口的是我们无法反驳他那个关于不能下定义的神的假定。当我被迫站在一间黑屋子的门槛上的时候，人家假定这间黑到什么东西都辨别不出的屋子里有个未知的东西，我怎么能反驳这个假定呢？人家可以大胆对屋子里那个莫须有的住户作出各种最愚蠢的主张，我是决不能反驳这些主张的。

康德甚至于要求我们每一个人都对这间屋子里的内容制造出一套自己的想法，并且仅仅以无法反驳为理由把这些想法看成千真万确！这一切是出于什么原因呢？是因为我们有一种需要，要设想这间黑屋子里藏着一位十分了不起的住户，尽管我们对她毫无所知。只有这样我才能安心！

然而，即使我具有那种需要，或者感到那种需要，也只有当我认为自己的想法真实，深信自己的想法正确时，我才能够安心。可是，理性又怎样能被劝说得立刻认定“那个臆想的、纯粹虚构的东西”、“那个纯粹由它自己创造出来的东西”是一个实在的实体呢？康德就曾经这样问过。（《纯粹理性批判》，哈吞斯坦版，第400页）

新康德主义的创始人之一阿尔伯特·朗格（1825~1875）在他的《唯物主义史》里企图以下列的方式排除这个困难：（第二册，第61页。）

“康德和柏拉图一样，并不曾要求洞察到：灵明世界（超感性世界）是一个诗的世界^①，而且它的价值和尊严就正在于此。因

① 朗格加的重点。——考茨基

为在这里应当采取的那种崇高而全面的意义之下，是不能把诗看成一种与空洞的感觉打交道的才气纵横的任意游戏的，相反地，它是一种必然的、从人类最深邃的生命根蒂中迸发出来的精神产物，是一切崇高神圣的东西的源泉，是抵消那种由于一味耽于现实而产生的悲观主义的完全有效的平衡物。”

“诗”确实是“从人类最深邃的生命根蒂中”产生出来的，但这只是由于一个简单的原因，因为人所做的一切全都是从人的生命根蒂中产生出来的，诗固然如此，凶杀和殴斗以及自然科学也是如此。诗所做的事情，是当时的“生命根蒂”所决定的，其中既包括各种生活需要，也包括各种生存条件。说陀斯妥也夫斯基或斯特林德贝格(August Strindberg)之流的诗也是一种抵消悲观主义的完全有效的平衡物和灵验的解毒剂，我是有理由怀疑的。朗格的那些夸大的词句证明，他所说的诗只是指席勒的那一类。这类诗也是他所提到的唯一的一类。他说：

“首先席勒以预言家式的精神力量抓住了康德学说中最深邃的东西，清除了它的经院哲学糟粕……”

“康德认为，‘灵明世界’是只能‘设想’，不能直观的，但是在这一方面所设想的东西应当具有‘客观实在性’。席勒很正确地使灵明世界直观^①化了，因为他是以诗人的身分来处理它的，因此他步了柏拉图的后尘；柏拉图在神话中使超感性的东西感性化时创造最高的东西，与他自己的辩证法发生了矛盾。”（第62页。）

朗格得出结论说：

“最适于把诗与科学调和起来的思想，是认为我们的全部‘现实’尽管具有严格的、不带任何任意性的联系，却只不过是现象；而给科学留下的则是：‘自在物’不过是一个单纯的界限概念。任何把自在物的消极意义转化为积极意义的企图，都不可

① 这里和以下的重点是朗格加的。——考茨基

阻挡地要引入诗的领域^①，只有那种在诗人的纯洁和伟大这一尺度衡量之下具有持久性的东西，才可望给一代人当作理想中的指针。”(第63页。)

在别的地方，朗格也说到了哲学与诗的紧密结合。例如他在对他的同时人唯物主义者路德维希·毕希纳(Ludwig Büchner)所作的批判里就说：

“值得注意的是毕希纳根本不承认哲学命题或宗教命题具有一种诗的、象征的意义。他业已在这种问题方面与他自己的诗人本性断绝了关系，现在对于他说来，真或假就是一切。可是这样一来，不仅根本否定了思辨和宗教信仰，而且完全否定了以形象方式表达观念的诗。”(第二册，第95页。)

完全不是这样。被否定的仅仅是：要求诗在研究认识时可以起说明理由的作用；要求研究的重点不在于认识或谬误，而在于某种别的东西；要求研究的标准可以不是某一观点究竟“真或假”这个问题，而是某种别的东西。

但是有一点我们完全同意朗格的想法，这就是：任何越出经验界限的企图，都要把我们“引入诗的领域”。由于我们在这里并不讨论“哲学本身”，而只是从历史唯物主义的角度来看，所以我们可以满意这一个对于康德所下的论断，这要远远胜过新康德主义者言不由衷地表明：那种要想通过诗的艺术从有条件的、相对的经验认识进而达到对于无条件的绝对本体的认识的不可抗拒的要求，根本不象他们所想象的那样不可抗拒。康德曾经在这种要求的支持之下达到了上帝存在、灵魂不死、道德自由这三大公设；他曾经把他自己在《纯粹理性批判》里从神殿的大门逐出的上帝又通过实践理性的后门重新偷运进来。正如海涅以嘲笑的口吻所断言的那样，康德只是为了照顾他的老僕人的一种需要，因为他的老僕人觉得没有上帝是太可怕的事。现在新康德主义者没有那么胆怯了，他们常常把上帝和灵魂

^① 我加的重点。——考茨基

不死置之脑后，并且以此证明，那种企图认识绝对本体的要求，是完全可以用一种更高的洞见来加以约束的。

但是，我们如果有抛弃绝对的力量，如果停留在经验的界限以内，那就已经属于唯物主义的方法，即自然科学的方法了。

唯物主义历史观的意思无非是把这种方法应用到社会上——当然要考虑社会的特点。同自然科学一样，唯物主义历史观所研究的也只是现象，因为社会、我以外的别人对于我来说也只是现象。因果性和必然性在现象世界里有效，这是康德本人也承认过的。

因此，如果不是有一些思想家通过康德达到了马克思，既抛不下康德，又记挂着马克思，于是设法调和康德和马克思，或者用朗格的话说，“调和诗与科学”，我们是满可以把“自在物”的世界本身不声不响地抛开不管的。

他们抛弃了上帝和灵魂这两个康德的“本体”，但是坚持“自在物”这个理性实体，并从而坚持意志自由的观念，坚持一种处在全部历史、全部时间和全部空间之外和之上的道德法则。据说唯物主义历史观是可以与这种观点合得拢的，因为它以人类意志的最严格的因果性为依据，没有这种因果性，它就丧失了全部基础。

有一些很有名的哲学家从事这种调和工作。著名的《哲学史》的作者卡尔·佛伦德尔就是如此，那位不仅以康德专家的身分、而且以马克思专家作出了卓越贡献的麦克斯·阿德勒更是如此。

康德主义在今日的德国青年中间、特别是大学生中间，已经根深蒂固。就这样一批青年参加到今天以马克思主义为代表的社会主义方面来说，康德与马克思的综合是在很高的程度上适合他们的精神需要的，而需要又是影响哲学的，这一点我们已经看到过了。

因此我们不能把康德所提出的道德规律问题和意志自由问题放过不管，我们必须对这些问题作较深入的探讨。

麻烦的是我们不能不踏进一个领域，而通俗地陈述这个领域是很不容易办到的。可是我直到现在为止，在我的任何作品中都是十分重视通俗易解的。我很担心，如果我向读者摆出那些对于空间、时

间、因果的理想性的研究，会有一部分读者觉得茫无头绪，不能卒读。

但是我毕竟不能放弃这个领域不去研究，同时我也没有权利利用比较容易懂的方式去理解我必须拿来当作出发点的那些康德的阐述。

不过尽管如此，我也不用建议我的读者作出一项选择：要么克服这一切困难一直读到底，要么根本放弃对我这部书作进一步的研读。读者如果不是十分渴望对康德进行分析，觉得讨论时间和空间的观念性的那两章是颗咬不动的硬核桃，那么，略微翻一翻这两章，或者干脆不读，对于了解我以后的阐述也没有什么妨碍。读者还可以把底下的两章，甚至于在最坏的情况下把讲康德的这一篇其余的部分统统略过不读，直接跳过去读底下讲“理论与实践”的那一篇，那一篇对于一直跟着我走的读者是不会再有什么困难的。假如把必然与自由的那一章简单地跳过去不读，我是会感到遗憾的，因为它包含着许多可以说明我们的唯物主义的思想。不过，读者如果象上面说过的那样，并不特别重视我对康德的态度，不读这一章也还是可以的。

我在这里可以重提一下德·曼在他的《社会主义的心理学》序言中所说的那番话。他的其他的议论我大都不能同意，不过他所说的这番话我是赞成的。他说：

“我知道，我对于材料的安排，是有一种很大的实践上的不利之处的：由于安排成这样，读者就有了一种负担，必须先在一连好几章里与一些大部分属于抽象性质的思想过程打交道，然后才由于最后三部分的性质比较具体，读起来比较容易一些。读者如果感到第一部困难太多，可以略过不读，或者最后再读。”

马克思对《资本论》的某些读者也提出过一种类似的建议。当然他是以此批读者还会去读那些困难的章节为前提的。我在这里也抱着同样的期望。

对那些认为不必通盘研读以下各章的读者，这里只简短地指出，这几章所探讨的是康德的一种主张，这种主张认为，我们关于空间、时间和因果联系的表象，只不过是单纯的认识形式，并不是外界作用

于我们的认识能力的结果。

我相信我可以证明这种看法是一种错误的、阻碍一切实际认识的看法。

康德从空间、时间和因果联系的“观念性”推出人的意志自由，关于这一点，将在第八章里进一步讨论。康德认为，作为现象的人虽然是生活在空间和时间中的，并且是服从因果规律的，但是人的精神却是一种自在物，并且以自在物的身分超乎时间、空间、因果联系之上，它是自由的，也就是说，它可以自由地设定那些本身并不出于任何原因的原因。

第五章 空间的观念性

康德决不认为，他如果企图越出他自己所划定的经验界限，他就踏进了诗的领域。他倒是认为，象这样达到的认识，要比通过现象的研究所能获得的那些纯属相对性的解决确实可靠得多。

他在《纯粹理性批判》第一版的序言中就说：

“在确定性方面，我曾经向我自己宣布了一条硬性规定：在这一类的考察中，绝对不容许臆断，任何一种看法，只要看起来有点象假设，那就是违禁品，决不可廉价抛售，相反地，只要一发觉，就必须立刻没收。因为任何一种可以先天地确立的认识都宣布自己愿意被当成绝对必然的认识①，而一种对于一切纯粹先天认识的规定尤其是这样，因为它应当是一切断然的②（哲学上的）确定性的准绳，因而甚至是范例。”（哈吞斯坦版，第9页；佛伦德尔版，第10页。）

在那个什么都认不出的、漆黑一团的领域中，康德是怎样达到这种不可一世的断然的确定性的呢？

① 这里和以下的重点都是我加的。——考茨基

② 意即颠扑不破的。——考茨基

是这样达到的：他“臆断”或提出“假设”说，有一些先天的认识，也就是说，有一些不依赖任何经验并且先于一切经验而存在于我们心中的认识。他求助于数学来作为对这个假设的证明。据说一切数学命题都是先天的认识，都是由我们的思维器官提供的，只有它才使这些认识成为可能的。

但是，数学命题的这种先天性、这种对经验的独立性，今天却在激烈的争辩中。例如马赫就根据一系列的考察得出了下列的结论：

“因此物质环境并不象人们往往认定的那样，对算术概念的发展完全不起作用。如果物理的经验不告诉我们，有许多等值的、不变的、固定的事物存在着，如果生物的需要不促使这些事物积聚起来，点数目就是毫无目的、毫无意义的了。如果我们的环境是完全不固定的，就象梦中那样瞬息万变，我们又何必点数目呢？如果用点数目的办法去确定比较大的数目不是由于浪费时间和劳动而实际上办不到，计算、即间接点数法的发明也就不那么迫切需要了。我们通过直接点数法所证实的，只是感性的、实存的东西。由于计算只是一种间接的点数，所以我们通过计算并不能经验到任何关于感性世界的全新的东西，任何不曾由直接点数法提供的东西。既然数学的工作只能限于利用计算者对自己的整理活动的经验，去证明计算结果与原始资料符合一致，数学又怎么能为自然颁布先天的规律呢？因此，善于洞察自己的整理活动的种种不同的形式，仍旧可以具有最高的价值，而且可以用各种极不相同的观点去说明同一事实。”（《认识与谬误》，第324页。）

在这本书里马赫还指出：

“几何学的基本前提是建立在一种经验上的，虽然是理想化的经验。”（第350页。）

当然，我们的思维器官必须赋有一定的能力，才能进行数学演算，但是，要在外部世界对这个机构发生了作用，给它带来了经验之后，思维器官才能使认识产生出来。那种以一定的方式认识外界的

能力，是必须在经验以前就有的，然而这种能力是与认识不同的东西。这种能力本身，也只有通过我们在自己身上或者在别人那里所获得的经验，才变得可以被我们认识。

而且，这些能力也只是对于个人来说是天赋的，也就是说，是遗传的。他的祖先必定在远古的时候获得了这些能力。

康德又进一步说：

“如果经验所遵循的一切规则都永远是经验的，因而是偶然的，经验又能从哪里取得它的确定性呢？因此我们很难把这些规则看成第一原理。”（《纯粹理性批判》，第35页；佛伦德尔版第43页。）

在这里我们又看到了一个从需要推出的结论。这就是：“因为我需要一种东西，所以它必定存在。”因为我需要确定性，所以必定有先天的认识，只有这种认识才能提出确定性的要求。

我们还看到一种对于“断然的确定性”所作的证明。然后就作出论断说，一切来自经验的知识都是“偶然的”。可是在我们以外的世界里却是能够有秩序和规则的，不能有什么偶然；那么，当我们的经验中也出现同样的秩序和规则性的时候，就不是什么偶然了。

由此可见，康德证明我们的思维器官的结构方式在一切经验之前向它提供了认识，其实这并不是那么令人信服的证明。

康德把空间和时间的概念说成先天的认识原则。据他说，必定要先有一些直观的形式存在着，然后才有可能产生某种直观。

“空间是一种必然的先天表象，这种表象是一切外部直观的基础。”（《纯粹理性批判》，第59页；佛伦德尔版第71页。）

康德对空间概念作了“形而上学的”和“先验的”阐明以后，得出了下列的结论：

（甲）“空间根本不代表任何自在物的特性，也不代表任何自在物之间的相互关系，也就是说，它并不代表自在物的任何一种属于对象本身的、在抽去直观的一切主观条件以后仍然剩下的规定。因为无论绝对的规定还是相对的规定，都是不能在它所

归属的事物存在之前被直观到，因而不能被先天地直观到的”。

(乙)“空间只不过是外部感官的一切现象的形式，也就是说，只不过是感性的主观条件，只有在这个条件之下，我们才有可能得到外部直观。因为主体的那种接受对象刺激接受力是必然先于对这些客体的一切直观的，所以不难理解到，一切现象的形式怎样能够先于一切实际上的知觉而先天地存在于心中，以及这个形式怎样能够作为一种一切对象都必须在其中得到规定的纯粹的直观，在一切经验之先包含着各种对象的关系的原则。

“因此我们只能从一个人的立场去谈空间、去谈有广袤的实体等等。我们只有在主观的条件之下才能得到外部直观，只有这样我们才可以接受对象的刺激，如果我们离开了主观条件，空间的表象就毫无意义了。”(《纯粹理性批判》，第61,62页；佛伦德尔版第74,75页。)

我们首先应当驳斥这些议论说，空间决不是外部感官的一切现象的形式。只有那些以视觉和触觉为媒介的现象才产生空间性的直观。声音、气味、滋味也属于外部感官的现象，但是并不采取空间现象的形式。我们不能说一个声音或一股香味具有三度性。

声音和气味的感觉是并不需要与特定的空间观念结合在一起的。

这还只是次要的。更重要的是：康德在上面所引的那些命题中把“一切现象的形式”与“感性的主观条件”等同起来了。他从“主体的那种接受对象刺激接受力必然先于对这些客体的一切直观”推出了“一切现象的形式能够先于一切实际上的知觉而先天地存在于心中”。

所谓接受力，即那种从外界的一定刺激接受一定的印象的能力，决不等于这些印象所采取的那种形式。如果有机体可以达到一定的直观，那种能力确实必须是天赋的。但是这决不是说，这些直观的形式是在我们的心中的，是我们天赋的。

到底有没有一种自在的形式，脱离一切内容、先于一切内容而存在呢？一个物体是有表里两个方面的。人们把前者看作内容，把后者看作形式。但是，在内容没有了的地方，形式也就是内容。形式是由内容决定的，没有内容，形式无非是一句空话而已。

但是康德却把某些形式看成先于一切内容而存在。那样就必定也有一种无形式的内容。这种无形式的内容，是被外界塞到我们的理智为此准备好的形式里面去的。

当然，康德在这里所讲的并不是物体，而是他所阐述的那种空间，它“根本不代表任何自在物的特性，也不代表任何自在物之间的相互关系，也就是说，它并不代表自在物的任何一种属于对象本身的、在抽去直观的一切主观条件以后仍然剩下的规定”。

这番话也许可以适用于自在的空间，但是决不适用于各种事物的以及各种事物之间的特定的空间“差别”。一件事物的广袤的样式，难道不是它的一种特性吗？一个台球的球形或一个星球的球形，难道不属于“对象”本身吗？一件事物岂不是与其他事物有一些空间关系，也应当算作它的一种特性吗？马铃薯并不高高地长在枝上，难道不是它的一种特性吗？我的两腿并排紧靠着，难道不是它们的一种特性吗？如果康德的“空间”不属于这一切对象，那末，他这样说只表明他在这里用了一个与我们的经验毫不相干的字眼，而并不表明那唯一对我们重要的事物的空间差别是我们的头脑的产物。

如果康德进而认为，我们只能“从一个人的立场去谈空间，去谈有广袤的实体等等”，那么，这句话只在一点上是正确的，就是：人（动物也是一样）是按照自己所得到的各种视觉印象和触觉印象的位置来为自己整理这些印象的。这种整理能力确实是人的先天秉赋。人是在空间方面对各个物体作出区别，把左边的与右边的分开，前面的与后面的分开，上面的与下面的分开，远处的与近处的分开的。自我也对它所看见或摸到的物体表面的各个部分作出这样的区别。

人把这些差别的总和概括成为空间的表象。那种作出这一类区

別的能力，确实必须先天地存在于我们的大脑中。对这些区别的整理，也的确带着十分主观的性质，并不属于认识主体以外的事物。在自然中，亦即在外部世界中，是没有什么左和右、上和下、前和后的。自我经常感到自己是空间的中心点，这也可以说明我们的空间表象的主观性。我们的视力所能及的距离，在各个方向都是相等的。空间是在各个方向等距离地从我伸展出去的。

但是，按照主观的观点对我以外的事物作出的这种安排，决不意味着我以外并没有任何东西与它相应，它并不是从经验产生出来的。当一个自然科学家把动物和植物分成若干类的时候，这种分类确实是由他作出的，是他的头脑的产物。但是这并不是说，他据以分类的那些特征也只出现在他的头脑中，并不存在于外界。

人们从前把鲸鱼看成鱼，把蝙蝠看成鸟，现在则把它们都算作哺乳动物。过去和现在作出这种分类的，确实只是人。但是，鲸鱼游泳，蝙蝠飞翔，以及这两种动物为幼兽哺乳，却都是我们以外的事实，决定分类方法的是对这些事实的观察，并不仅仅是我们头脑的状况。

不管我们心中的空间表象有多少成分基于遗传的因素，多少成分基于经验，一种为一切现象所共有的直观形式，总是不可能说明我们直观到的各个现象的区别的。我们已经指出过，孤立的、不变的自在物虽然不可认识，事物的差别和变化却是可以认识的。

这一句话应当也适用于空间上的差别和变化。不管我们的空间表象是怎样产生的，我们所观察到的事物在空间上的差别和变化(运动)，总是由外界的差别和变化所引起的，并不是已经先天地存在于我们的头脑中的。

如果要想认定这些差别和变化先天地存在于我们的头脑中，那就必须把我们可以看到、可以摸到的整个世界看成我们头脑的产物。这就回到康德本人所驳斥的那种纯粹的唯心主义了。当然，康德也得出了这样一个命题：

“理智并不是根据自然创立自己的(先天)法则，而是向自然颁布这种法则的。”(《绪论》，哈吞斯坦版第68页，佛伦德尔版第

82 页。)

这种论调当然与康德在同一本书中写下的另一个命题完全不同,那个命题是:“真理只是在经验中”。

康德认为,要解决这两个命题的矛盾,关键就在于空间和时间的观念性。他没有觉察到,这种观念性把对于外界的经验的全部可能性都取消了。

如果物体的一切形态、距离、运动全都只是存在于我的头脑中,在我们以外根本找不到任何引起直观的东西,那么,那个对外界的直观还剩下什么东西呢?

在这一点上,我们是倒退到康德以前的唯心主义后面去了。因为那种唯心主义虽然把整个世界搬到了头脑里,却还把头脑当作世界的推动者。

相反地,我们在康德那里发现了一个存在于我们以外的世界。但是据他说,这个世界上各种事物的一切在空间中的变化和一切运动,全都不是世界的内容,而仅仅是从我们的一种生而有之的、并不变化的直观形式产生出来的。在康德这里,运动变成了一种神秘的东西,比在那些“无批判的”、“狂热的”唯心主义里还要更神秘。

而且空间的观念性还有另一个方面,这个方面是从我们的认识能力的状况产生出来的。康德并没有表明,他说空间这一直观形式是先天地取自我们的精神实体的,因此根本没有什么我们以外的空间,究竟是抱着什么目的。他说,离开了我们,“空间的表象就毫无意义”(《纯粹理性批判》,第 62 页,佛伦德尔版第 75 页)。当然,他在《绪论》中说到了“充实的空间(经验的)与空虚的空间(即本体,我们对它什么都不能知道)的接触”(第 102 页,佛伦德尔版第 125 页)。照这种说法,自在物的世界里就也有一个空间,不过是“空虚的”,因而是没有各种事物在空间上的差别和运动的。这样一个空间表象,对于我们来说,也是“毫无意义”的。

我们不能把物理学家的真空与康德的这种空虚的空间混为一谈。关于真空,有一个争论的问题:那些位于我们所感觉的物体之

间的间隔，是不是没有任何东西充塞于其中？这些间隔是不是形成了一个“真空”？我们是不是必须在物体与物体之间假定一种完全属于另一类的物质，即以太？

这是一个只能由物理学家们根据经验的结论来回答的问题，不能由哲学家们根据对于认识的批判思辨来回答。这种位于有广袤的物体之间的可能的空虚间隔，当然完全不同于那个假定出来的、根本不能在其中找出任何有广袤的东西的空间。这样一种空间，我们完全可以说是子虚乌有的。

我们的认识能力先天地具有着空间的直观形式，它的这种特性又有什么目的呢？康德还相信有一位全知的上帝把世界安排得最合乎目的。那么，空间的“先天性”又是为了什么目的呢？

康德有时说到先验的观念，也就是那样一种观念，它们是先于一切经验的，其任务“只是为了使经验认识成为可能”，此外“别无其他任务”。（《绪论》，附录，佛伦德尔版，第151页。）他把先验的东西与超越的、超出经验的东西明确地区别了开来。

康德说：

“正是由于人们无法避开先验的观念，同时又永远无法实现它们，所以先验的观念不仅是用来为我们现实地指出理性的纯粹应用的界限的，而且是用来指出划定这种界限的方式的；这也是我们的理性的这种自然秉赋的目的和用途，我们的理性产生了形而上学作为它的宠儿，这个宠儿的产生也和世界上一切其他东西的产生一样，不能归之于偶然的机遇，而应当归之于一个原始的胚胎，这个胚胎是为了一些伟大的目的^①而巧妙地组织起来的。因为形而上学从基本特点来说，大概比任何其他科学更是由自然本身放进我们心中的，我们根本不能把它看成一种任意选择的产物，也不能把它看成经验（它是完全脱离经验的）进程中的偶推广。”（《绪论》，第101页；佛伦德尔版第124页。）

① 我加的重点。——考茨基

因此，形而上学是一门关于自然的科学，它的任务与其他科学相反，是根本不向“经验进程”学习任何东西的。

越出认识界限的要求，是为了指出理性的应用界限这个伟大目的而由理性极其巧妙地授予的。那么，假如理性先天地具有那种不肯越出自己的应用界限的本能，这个伟大的目的不是很容易达到吗？

如果我们假定一个全知的神（或者一种英明的“天性”，这是一样的意思）把世界安排得最合乎目的，那么，假如这个有力的权威把那种认识自在物本来面目的能力授予了我们，那当然就最合乎目的了。

我们本来应当满足于认为：我们对于自在物的认识，即对于外界的认识，只不过是有限的、相对的。但是现在康德却发现了空间的观念性，因而补充上一个论断说，我们的认识能力具有这样一种结构，它使那些根本不存在于我们以外的有形体的广袤、关系和运动在我们的意识中变成了直观。按照这种说法，我们的认识能力就是拿一个实际上根本不存在的外界来欺骗我们，并以此使我们看不到实际的外界。这样一来，我们的认识能力就不是一种有限认识的能力，而是一切认识的一个不可逾越的障碍了。

这一点与康德所假定的那个进行整理工作的世界理性的目的性是有严重矛盾的，但是与唯物主义者所观察到的、所承认的那种目的性也有严重的矛盾。唯物主义者不承认整个自然界有一种目的性，但是完全肯定在单个的有机体内部有一种目的性。有机体的一切器官及其机能是在生物界的发展过程中适应着它的自保目的而形成的。

无论从唯心主义的观点，还是从唯物主义的观点，都始终无法理解，人怎样能够赋有一种向他幻化出一个实际上在他以外根本找不到的周围世界的直观形式。因为如果我们以外的空间“是子虚乌有的”，我们在空间中直观到的一切就也是子虚乌有的。

如果要我们假定了这一点，那就必须对此作出令人无法不接受的证明。康德为此而提出的那些大有争辩余地的“意见”和“假设”是很不够的。

第六章 时间的观念性

康德也象证明空间的观念性那样，以类似的方式来证明时间的观念性。他的主要证明是：

(1)“时间并不是从一种经验里抽出来的经验概念。因为如果时间的表象不先天地作为基础存在着，同时或先后是不会进入知觉的。只有在时间表象这个前提之下，我们才能设想一些东西在同一时间(同时)或不同的时间(先后)存在。”

(2)“时间是一个作为一切直观的基础的必然的表象。虽然我们完全可以把现象从时间中挪开，却不能在一一般现象中把时间取消掉。因此时间是先天地给予的。”(《纯粹理性批判》，哈吞斯坦版，第64,65页，佛伦德尔版，第78页。)

我们首先考察第二个证明：康德认为，我们可以把现象从时间中挪开，而时间仍然如故。但是这只不过是说，我们可以在各种现象先后相继出现的时候把现象撇开不管，而先后相继还是仍然如故。康德显然是被数学引诱到这种看法上来的，数学的先天认识把他迷惑住了。数学也是研究单纯的关系，而把不同的事物撇开不管的。但是构成数目的出发点的，却是给事物点数目的活动。后来计算者当然是把事物撇开单管数目，但是他这样做有一个假定，就是认定他所数的那些事物都是完全相同的。这是一切数学演算的前提。我们就不能把十颗核桃和两个苹果相加或者相乘。

只有在事物相同这个前提之下，才能在计算中不管事物，单用数目进行演算。

我们一旦养成了这种撇开事物不管的习惯，数目也就很自然地得到了一种非常神秘的假象。它们显得好象是一些特殊的、不变的事物。毕达哥拉斯就把数目看成一切事物的本质，看成“自在物”。柏拉图也得到了这种看法。

可是，实际上数目只不过是我們所数的相同的事物，或者也可以

说是相同的现象。我们能够数的不仅是事物，而且还有温度、降落速度等等。

只有零这个数目，即“无”，不仅在算术演算中、而且永远是撇开了一切现象的。但是单单用零却不可能进行任何算术演算。

数目如果不是指被数的事物，那就是一些无内容、无意义的词。同样地，如果我们把各种现象的先后相继撇开，时间也就成了一个无内容、无意义的词。

而现在康德提出的问题是：如果不是有时间的表象先天地存在着作为基础，我怎么能感觉到这种先后相继呢？的确，必定要有一种特定的能力存在着，我们才能感觉到各种现象的先后相继。这一点既适用于空间上的前后相继，也同样适用于时间上的先后相继。可是，为了这个，是不是必定要有一种特定的表象呢？

如果假定了这一点，岂不是也一定要有颜色的表象已经先天地在我心中，我才能感觉到颜色的差别，一定要有运动的表象，我才能感觉到运动，一定要有声音的表象，我才能感觉到声音，一定要有气味的表象，我才能感觉到气味，一定要有温度的表象，我才能感觉到温差，并且象这样下去，直到无穷？

康德本人并没有作出这样的主张。可是，为什么恰好时间需要这样的先天表象，而温度之类就并不需要呢？当然，感觉各种现象的时间上的差别，也和感觉空间上的差别以及其他一切差别一样，要依靠某些先天赋有的、必然存在于我的身上的能力。在空间方面，这些能力就是视觉能力和触觉能力，在时间方面，则是记忆、回忆的能力。

一个生物如果不能回忆，如果它所获得的每一个关于现状的印象都随着现状的消逝立刻就消逝了，如果它不能把当前的印象与过去印象的回忆加以比较，那它当然不能感觉到各种现象的先后相继，不能获得时间的表象，所谓时间表象，从根本上说，只不过是一种对于我们的各种回忆进行整理的方式而已。在动物身上是只有亲身的回忆的，在人则由于有语言文字的帮助，又加上了世代相传的先辈的回忆，人的聪明才智终于达到了很高的程度，可以根据摆在面前的一

些从尚无人类存在的远古遗留下来的无言的物证，同样地获得种种关于人类原始时代的消息。不过，这些从外面传来的记忆，要有助于我的时间表象，还必须为我所采纳，从而在一定的程度上变成了我自己的记忆。

时间表象的这个主观方面也表现在这一点上：在时间方面，也和空间方面一样，个人感到自己是时间的中心点。他的任何一个现在都把时间分成两半，即他以前的时间和他以后的时间。

可是空间与时间之间毕竟有很大的差别。在空间方面，人是划分三度的。相反地，人的记忆的系列却只构成一根唯一的长链。如果我们在这里要谈度数的话，时间就只有一度，即长度。从另一方面说，我的空间表象在所有的方向都是相等的。相反地，我的时间表象则分为具有极其矛盾的标志的两半。一边是过去，另一边是未来。在过去那一边的是确定性和不可更改性，在未来这一边的则是不确定性和自由。过去的意识是从那些依次进入我的记忆的印象中产生的，相反地，未来却先存在于我的无意识的精神生活中，后来才进入意识。它是作为自保的欲望、延长生命的欲望而存在于我们心中的。

然而这种延长只能被理解为我所回忆到的我以往的生命的增长，所以自保的欲望必然导致那根从我对以往生命的回忆中投射出来的过去之线延长得超出现在。

这样，过去和未来这两个如此对立的表象就在一个统一的时间表象中联合了起来。可是这个统一的时间表象据说是已经先天地存在于我们心中的！

诚然，这一切导致时间表象形成的过程——如回忆，整理各种回忆，渴望继续生活下去，把时间表象延长得超出现在——只是一些精神过程，只出现在我们的内心之中，是由我们的天赋的精神状况决定的。关于这一点，康德也指出：

“时间只不过是内部感官的形式，也就是说，只不过是直观我们自己和我们的内心状态的形式。”（《纯粹理性批判》，佛伦德

尔版,第80页。)

但是,这种“内部感官”用来进行工作的材料,也和空间表象一样,是从外界而来的。只不过空间表象是直接从视觉和触觉中产生的。在时间方面,各种由外界的刺激引起的感觉必须先贮藏在记忆中,然后才形成一个时间表象。可是,如果没有经验,时间表象也是和空间表象一样不能形成的。

此外,同在空间方面一样,在时间方面,我们也必须追问:如果有一个必然的表象,在那里是关于空间的,在这里是关于时间的,在一切经验之前就先天地存在着作为我们一切直观的基础;那么,我们的各种直观的差别又是从哪里来的呢?在这个前提之下,时间上的差别也可以不来自外界,而必须来自我们的内心。同在空间方面一样,在时间方面,我们也得出这样一个结论:如果时间是一个先天的表象,我们认为自己感觉到的那些世界的运动变化,就只不过是我們头脑的产物,因此,要么是整个世界仅仅存在于我们的头脑中,要么是我们的认识能力是一种诡诈的手段,向我们撒下了外部世界这个弥天大谎。据说“经验”就是这样,认识的手段就是这样!

阿尔倍特·朗格也曾想到,这样一来,还有什么东西呢?他说(《唯物主义史》,第二册,第28页。):

“我们都有经验,这个事实,无论如何是由我们的思维的组织决定的,这种组织是先于经验而存在的。”

到此为止,他说得不错。但是他又莫名其妙地接着说:

“它(我们的组织)使得我们去分别各种事物的个别特征,把在自然中不可分割地结合在一起的、同时的东西①理解成一个接一个的(前后相继的)。”

那么说,在自然中就一切都是同时的。使我觉得我的晚年在我的青春之后的,就不是我的经验,而是我的那个先于经验而存在的思维组织;它引诱我把我的死去的祖先误放到我之前的时代去。然而

① 重点是我加的。——考茨基

在自然中一切都是同时的；尼安德塔人*、图坦卡芒**、凯撒和施替尼斯***，或者那些作为这些现象的基础的自在物，全都是同时的。

因为康德安慰我们说：对于现象世界来说，空间和时间是有“客观”实在性的，仅仅对于自在物的世界来说，空间和时间是不存在的。在自在物的世界里，一切都是同时的，都是同样近或同样远的，并没有什么生成和消灭。

那么死亡是怎么一回事呢？现象死亡，但是现象后面的自在物并不消灭，正如它并不出生一样。生与死并不是实际上发生的事，而是我们的奇怪的认识能力的一种想象；这种认识能力具有专门幻想的先天结构，为的是以这种奇妙的方式去蒐集认识。

第七章 必然性

康德并不满足于把空间和时间这两种直观的形式独立地、先天地放在我们的认识能力里面。他还把“范畴”这一类思维的形式也象这样放进我们的认识能力。

属于范畴之列的，首先是因果性，即原因与结果的联系。康德同意休谟给这个概念下这样一个定义：“某事是这样一种事：如果它被设定了，就一定有另一事也因此必然地被设定。”休谟不承认有一种客观的必然性。康德认为休谟的证明是“无可抗辩的”。“我们根本看不出，为什么因为有了某事，就一定必然也有另一事。”（康德：《绪论》，第5页，佛伦德尔版，第4页。）

康德认为，休谟的这种看法，对于经验领域来说是正确的。他由此作出推论说：

“原因的概念是根本不能以这种方式（即由观察各种经验的规则性）产生的，相反地，我们要么必须认为它是完全先天地奠

* 古代猿人。

** Tutankamon, 古埃及第十八王朝一个国王。

*** Hugo Stinnes (1870~1924), 德国资本家。

定于理智之中,要么就必须把它看成一种单纯的幻想,完全予以抛弃。因为这个概念彻底地要求:某事甲是这样一种事,自有另一事乙必然地遵照一种绝对普遍的规则随之而来。现象虽然提供出一些实例,从这些实例里,我们可以归纳出一条某事惯常遵守的规则,但是现象决不能说明后果是必然的。因此原因与结果的综合也附带着一种根本不能用经验来表达的尊严,这就是:结果不仅跟随着原因,而且是由原因设定的,从原因中产生的。”(《纯粹理性批判》,第100~101页,佛伦德尔版,第134页。)

康德又进一步表明:

“自在物即使处在一个对它们进行认识的理智以外,也必然会具有它们的规律性。然而现象却只是事物的表象,事物本身可能是什么样子,我们是不知道的。作为单纯的表象的现象,是根本不服从任何联系的规律的,它们所服从的只不过是那种进行联系的能力所颁布的规律而已。”(《纯粹理性批判》,第134页,佛伦德尔版第164页。)

所以,唯一可能的是:思维的范畴并不是经验的概念,而是先天地存在于我们的认识能力之中的。

如果我们假定了单个的事物是我们不认识的,而且是不可认识的,时间和空间以及事物的运动变化是仅仅存在于我们的“心”中,仅仅对我们存在,并不存在于我们以外的,那我们就不可避免地要得出上面这个结论。

但是我们却得出了这样一个结论:我们的认识能力的组织虽然没有向我们指出我们以外的孤立的事物,却向我们指出了我们与事物之间的一种关系;我们是完全能够认识事物的差别、运动和变化的。

自在物是我们对外界进行认识的一个界限,但是这完全不等于说,外界是不可能认识的。我们把各种现象看成我们以外的事物的运动变化。这些现象如果实际上出现了,那就也是在各个现实的空间和时间里出现的。所以,那些合乎规则的先后相继如果也是现实的,那就决不是什么先于一切经验而存在于我们的理智之中的范

畴，虽说经验的完成要依靠一定的理智能力，而这些能力是先天地、在经验之前就作为一种秉赋寓于理智之中的，不过这种秉赋要通过应用和练习才能成为起作用的因素。

康德把“理智中先天地包含着的”范畴分成十二个：有三个量的范畴：1. 单一，2. 多数，3. 全体。三个质的范畴：1. 实在，2. 否定，3. 限制。三个关系范畴：1. 附存性和自存性，2. 原因性和依存性（原因和结果），3. 交互性（能动与被动之间的交互作用）。最后是三个样式范畴：1. 可能——不可能，2. 存在——不存在，3. 必然——偶然。（《纯粹理性批判》，第100页，佛伦德尔版，第121页。）

康德说，这些概念并不是从经验中产生出来的，是由它们使经验成为可能的。

我们如果不是先天地具有那种点数的精神能力，确实不能得到一和多的概念。可是，我们除了通过点数目以外，又怎样能够达到这两个概念呢？最奇怪的是能动与被动之间的交互作用，据说这个概念先天地、在一切动作和被动之前就存在于我们心中了。

康德曾想把这个范畴表当作他的学说的基石，不过尽管如此，我们在这里是用不着再去钻研它的。连他的门徒们也已经把它抛弃了。

但是这些门徒们却坚持因果性和必然性具有先天性。他们认为这种先天性是不可缺少的。

对这两个概念我们还必须进行探讨。首先我们必须弄明白我们对于因果关系和必然性是怎样理解的。

康德在《纯粹理性批判》的引论里说，“一切变化都必定有原因”这个命题，是从“最普通的理智习惯”^{*}中得来的。（第35页，佛伦德尔版，第43页。）

阿尔倍特·朗格在他的《唯物主义史》里（第二册，第46页）也大谈“那种直接从人类精神的本性中产生出来的给每一件事物假定一

* Der gemeinste Verstandesgebrauch, 指一般常識。——譯者

个原因的迫切要求。”

这种迫切的要求，看来事实上是“出于本性”地、亦即先天地寓于精神之中的。但是康德又补上一句说，在“最普通的理智习惯”看来，原因的概念显然包括着一种与结果相联系的必然性、一种规则的严格普遍性的概念。这样说就错了。

那种“规则的严格普遍性”决不是一开始就与因果关系必然地结合在一起。原因“在最普通的理智习惯中”每每被了解成那样一种意思，还不如说诱因为妥。

如果在“人类精神的本性”中假定了一种“规则的严格普遍性”，那就不可能发生人们为了促成或避免某事而向神祈祷的事情。这样一种行为，在很长的时间内是一种“最普通的理智习惯”。

如果由于我们的精神器官具有这样一种组织，必然要在整个世界结构中假定下必然性，那么，那种认为有一些势力能够任意改变世界结构的信仰，又是从哪里来的呢？那些关于偶然性的假定，又是从哪里来的呢？

康德本人曾经把因果性分成两种，一种是自然规律性的因果性，一种是自由的因果性。（《纯粹理性批判》，第316页，佛伦德尔版，第472页。）

我们在动物界确乎已经发现了寻求一种现象的原因的活动。不过动物所寻求的并不是每一种现象的原因，而只是那些向它突然袭来、或者与它的生命攸关的现象的原因。野兽在森林中听见一个它所不熟悉的的声音时，就去寻求这个声音的原因。阿尔伯特·朗格说：

“由于具有因果概念，猿猴——在这一点上，看来它是具有着人的组织的——就用爪子伸到镜子后面抓，或者把这个奇怪的用具翻过来，去寻求那个与它酷肖的现象的原因。”（《唯物主义史》，第二册，第46~47页。）

在其他的高等动物身上，我们也能看到与此类似的动作，因此我们也许不仅可以用因果概念来说明猿猴具有人性组织，而且可以这样来说明人具有动物性组织。

动物只是在遇到突然袭来的现象时才寻找原因。野兽在听到一种它所不熟悉的声音时竖起耳朵，对林中的风声却泰然地听着。它决不会去寻求风声的原因。

人的情形也没有什么两样。人的精神在这一方面也具有着动物性的组织。柏拉图很正确地认为智慧的开始在于惊奇。Nil admirari(对任何东西都不惊奇)这个原则，却没有被贺拉西(Horaz)歌颂为取得哲学上的认识的途径，而被他歌颂为求得哲学上的心境恬静的途径。

我们对许多现象感到惊奇，因而寻求它们的原因；这种现象的范围的扩大，促成了认识的进步。最后，科学终于在那些最平常的、看起来最无关紧要的、无知的人熟视无睹的现象里也发现了惊奇和寻求原因的理由。

我们在动物身上，已经看到有寻求原因的要求在起作用，同样地，也看到它们本能地承认了某些现象必然先后相继。有许多动物能够比人更好地从一定的现象推知一定的事件行将到来，并且把它告诉人。雨蛙和蜘蛛的天气预报，如果不是根据那些被它们本能地感到具有必然性的联系，又是根据什么呢？

必然性的假定，要比人的表象早得多，也比动物的本能早得多。

本能是每一个个体先天地具有的。但是，如果我们假定了物种本来就先天地拥有本能，本能就成了一种无法解释的神秘的东西了。本能必定和物种的一切特性一样，是物种通过外界的影响而获得的。

在高等动物身上，尤其在人身上，除了因果感和必然感这两种本能的出发点以外，又加上了有意识的观察；人从这些观察推出了许多因果联系和必然联系。这样，我们就找到了这两个概念的根源，这个根源，无论对于物种来说，还是对于个别的个体来说，都是由经验中产生出来的，并不是先天地存在的。

人所观察到的事件分为两类：一类事件只发生一次，并不重复出现；另一类事件则不时地重复出现，因此在一个特定的现象后面，总是有另一个现象以同样的方式随之而来。前一类事件是不能纳入

规则的，我们称之为偶然事件。后一类事件的那种重复出现则形成了它们的规则，不过这样说并不十分恰当，因为规律这个词有两种涵义：一种涵义是指那一类规定人应当如何或者人应当做什么事情的法令——一种经常由一些人向另一些人发布的法令。另一种涵义则只不过是对于某些事件的有规则的再现所作的一种描述，这些事件是在外界、在自然中发生的，并没有人参与其事。

这种被观察到的规则性或规律性是很容易被我们看成必然性的，我们所说的必然性无非是指偶然的反面。

但是，现象的先后相继所具有的这种再现的规则性，我们以后还会看到，首先对于我们的实践、我们的将来是很有意义的。因为按照我们的观察，到现在为止，某种事件总是以同样的方式发生的，所以我们作出推论说，这种事件在将来也必定象这样发生。不过，单凭观察到一系列同类事件的屡次再现，并不能使我们得到它们将来也必定发生的绝对保证，而只能使我们得到一种很大的或然性。在这一点上，休谟和康德是完全正确的。

然而人并不老是孤立地去观察个别的规则性。在多次反复观察中，人也在个别的规则性之间发现到一些有规则的联系，并且在这些联系之间又找到一些更高级的有规则的联系，最后把一切规则性联合在一个总的联系之中；在这个总的联系里，每一个个别的规则性都支持着其他的规则性，或者至少以毫无矛盾的方式插入其他各种规则性的联系中。

通过所观察到的各种规则性的这种总联系，每一个个别的规则性就变成了科学的确定性，这要比休谟视为必然性概念的根源的那种单由观察个别规则性而产生的将出发点与后果联结起来的习惯意味深长得多。

正如个别的自在物是不可认识的，而事物的联系却可以认识一样，我们也不能从对于个别规则性的观察获得它们经常再现的确定性；但是由于给所观察到的各种规则性建立了一个总的联系，我却得到了一种高级的确定性。

动物还不知道自己必定要死。它只是根据对其他动物的观察，知道自己是能够死的。野蛮人的情形也没有什么两样。文明人根据自古以来的文献记载，知道过去千万年间的人全都死去了。他由此得出结论说，所有的人都必定要死。但是，所观察到的这种规则性，要等到与全部生理规则性契合为一体之后，才能得到科学的证明；那些生理规则性告诉我们，个别的有机体，从最简单的起，到最复杂的为止，全都是有生有灭的。但是我们在进一步的仔细观察中，却发现了一件使我们大吃一惊的事：一切有机体都必定要死这条规则，并不是绝对地适用于最简单的有机体的。这些有机体有可能并不必定要死。在比较复杂的有机体身上，由于分工的缘故，有机体不断更新的机能，即生殖机能，只局限于一些特定的细胞，即种细胞，根据魏斯曼(Weismann)以来多方面的假定，这些种细胞大概是不会死的。至于其他的细胞，即身体细胞，则在某种意义上确实是一条无限长的锁链上的一环，注定要逐渐耗损，最后完全失效，归于一死的。

所有的人都必定要死这个命题放进了这种联系之后，从意义上说，就不止是一个单单根据观察各种规则性而假定出来的、或者单单以高度的或然性为基础的命题了。

我们也可举另外一种规则性为例，这就是：日和夜、冬和夏永远先后相继。如果我们孤立地考察这种先后相继，那就看不出它为什么应当是必然的。事实上《圣经》里就假定过，太阳曾经有一次停止前进，一动也不动地在天上停了好几个钟头，使上帝的选民获得了时间去胜利地完成一次已经开始的战役。

要等到我们并不孤立地去考察太阳运动的有规则的再现，而把它与所观察到的其他规则性联系起来，并且把这些规则性归到另一些更高级的规则性上去，事情才改变了面貌。我们从这个联系网中认识到地球的球形和自转之后，才确定了其他星球的自转；同样地，我们把包括地球在内的一切行星所具有的那种沿椭圆轨道绕日运转等一切规则性与潮汐的经常再现、落体规律、物体互相吸引的规则性联系了起来以后，日和夜、冬和夏先后相继的必然性才得到了证明。

当然，这种必然性也并不是一种永恒的必然性。从前人们可能认为，日和夜是永远会有的。但是有规则的联系的范围扩大了，人们把星球世界与这些联系结合起来，我们因此就看到，各个太阳系也是和个别有机体一样有生有灭的。康德的伟大功迹之一，就在于他第一个指出了怎样能够产生出一个这样的太阳系。

就从这个角度说，那种得到了科学证明的必然性或规律性也并不是绝对的。它经常只是在一定的条件之下起作用。随着条件的变化，规律性也可以发生改变。它经常只是相对的。

首先使人们得到一种绝对不变的必然性的印象的，当然是星辰日日夜夜反复运行的那种精确的规则性。必然性的概念，是从有意识的经验中产生的，并不是从本能的感觉中产生的，就这一点说来，它首先是由观察星球的轨道而获得的。这种观察，在少雨地带如美索不达米亚或尼罗河流域，是可以特别容易地进行的，那些地方的夜间几乎经常万里无云。那里是天文学的故乡。

天文学还受到另一个因素的促进，那就是：在那些地区，有许多天文学知识对农业方面有实践的意义。星辰的位置可以指出什么时候是尼罗河泛滥的时节，什么时刻是播种的正确时节。在埃及和巴比伦，和其他的地方不同，季节并不是严格按照气候的变迁来划分的。

后来人们知道了有些人体方面的现象对星辰位置有实在的或表面的依赖关系。例如妇女的月经周期通常等于月球的盈亏周期。人们也把某些病症的骤变与月球的盈亏变化结合了起来。

大概是从这一类的考察中逐渐产生了一种信仰，认为人的命运决定于那些以分毫不爽的规律性运行着的永恒的星辰。

由于对这些规律性进行了观察，人们最后终于相信，每一个人的命运也是可以在星象中推算出来的，个人的命运也和行星的运行一样，具有同样的必然性。

于是必然性的观念就变成了宿命论。人们本来是认为在一切反复出现的事件中有一定的规则性、规律，但是从这种看法里又演变出另一种看法，认为也可以为个别的、独特的、并不重演的事件找出一

种必然性，个人虽然可以做他所愿意的事，却逃不脱这种必然性的支配。

我们在这里必须谈一谈这种看法，因为人们常常把唯物主义历史观称为一种宿命论的历史观。

很清楚，我们是不可能为独特的、并不重演的事件找出一种规则的。规则仅仅与重演有关，它之所以对我们的实践重要，只是因为它能使我们认识未来，并据以安排自己的行动。我根本不能知道独特的事件会不会重演。对于这种事件，是根本不能确定什么规律性或必然性的，因此也根本谈不上什么宿命论。

当然，在我们的认识过程中，我们观察到的联系的范围越扩大，我们的研究手段和方法越精密，独特事件的范围也就越缩小，至少是相对地缩小，与所观察到的规则性的众多相比之下缩小了。而且在每一个独特的事件里，也可以越来越多地发现已知的规律性的因素。

因此在我们心里就确立了一种信念，认为世界上的一切事件最后都以有规律的联系为基础，认为每一种现象都有它的原因，但这个原因并非仅仅是“最普通的理智习惯”那个意义下的一种也可以带偶然性的诱因，而是一条无穷的因果锁链中的不可缺少的一环。按照这种信念看来，世界上并没有什么偶然，偶然与必然的对立并不在我们以外，而是在我们心中。任何一件事，当我们不知道它的原因，或者还不能把它的独特现象详尽地分解成反复出现的、表明一种规律性的因素时，我们就觉得它是偶然的。

在这个意义下我们可以说，并没有什么偶然，并没有什么独特的、一次性的东西。

但是由于我们的知识是受到限制的，我们永远不会做到把世界的无限性穷尽了，我们很难做到把一切独特的、偶然的事件全都归结为规律性。特别是在我们所知道的那些最复杂的现象中，例如在一个人的心理与其他人的心理的交互作用中，我们几乎经常遇到一些使我们的一切已知规则全都受到嘲弄的情况。

但是尽管如此，在人类精神生活方面，我们所发现的规律性还是

与日俱增。决定人类历史活动的并不是各种特殊性，而是这些规律性。

我们能够把我们所确定的每一种规则性无矛盾地安插进去的那种规则性的总联系范围越大，我们对自然规律的科学认识也就越有可靠的基础。不过这种认识的确定性只能在这种联系的范围以内有效。

新的事实、新的方法经常使我们的知识的总联系扩大。这些事实和方法如果与总联系相适合，与我们过去对这个联系的理解相一致，那就加强了这个联系。但是并非经常如此。往往有一些新认识到的规则性出现，与以往的总联系的体系或其一部分发生矛盾。于是有许多过去认为无可怀疑的事情就变得不稳定了。我们必须对过去所观察到的许多规则性进行审核，把许多规则性认为是错误的，把许多规则性与其他规则性放在另一种联系中，我们必须对各种联系的整个构造进行修订，直到一切都重新毫无矛盾地、和谐地结合起来，建立起一个新的、更高级的总联系为止。

总联系的扩大使我们对自然规律的科学认识越来越可靠，也使我们越来越认识到任何认识都只是相对性的。

因此我们经常不断地重新回头指出：和世界上的一切事物一样，世界的各种必然性也只是相对的，只是在一定的条件下有效的。

但是，似乎还有一条道路通往绝对必然性的观念。这就是数学或逻辑的道路。

在数学和逻辑中，等项恒等于等项这个命题起着很大的作用。这个命题包含着绝对必然性，不过这只是同语反复的必然性，因为主项与述项说的是同一回事。我们不仅可以把这个命题用在事物上，而且可以把它用在事件上。我们很容易根据这个命题推出：同样的原因总是得出同样的结果。这是使我们感到因果必然性的形式。这种必然性并不意味着：“因为有了某事，就一定必然也有另一事”。休谟说得完全正确，这样一种结合的必然性是不能先天地看出的。这种必然性只意味着：如果我们有一次看到了从某事甲产生出另一事

乙,我们是“不能先天地看出”为什么在另一次就不能在同样的条件下从甲得出乙,而得出第三者丙的。

人们诚然可以假定,这种必然性的观点是由我们思维器官的性质产生出来的;但是这种观点并不是我们的一种天赋的思维形式,而是一个以思维为前提而得出的结果。

不过尽管如此,我们还是觉得这种观点是非常自明的,因为早从动物时代起,我们就是由于本能地承认了某些必然性而对自己的行动作出规定的,关于这一点下面还要谈。

因此,尽管可以说必然性的概念是出于我们的“心灵”,出于天赋的精神能力和欲望的,因而是先天具有的,这种先天性与康德所谓思维形式的先天性毕竟完全是两回事。

数学上或逻辑上的必然性观点也并不是绝对的。

产生这种观点的前提,是一系列现象(事物或事物的变化)的等同性。数学的必然性也是以这个前提为基础的。但是,必然性的这个基础,即各个被数的事物的所谓等同性,在现实中是刚好找不到的。

在两个事物乍看起来好象彼此相同的地方,我们经过仔细观察就可看出,其实只有某些特别引起我们注意的因素在一定的程度上一致,在很多个别点上却是分歧的。自然界没有两件东西是完全相等的——至少在我们的经验范围内没有。因此数学命题的必然性只存在于数学的范围之内。我们一旦把它实际应用于世界,就必须随时用经验来加以控制。

同样的原因也永远(在同样的条件下)引起同样的结果这一命题,情形也是一样。实际上并没有绝对同样的原因和条件,因而也没有绝对同样的结果,所以我们在这里也照样不能谈什么绝对必然性,而只能谈一种相对必然性。

可是,一种相对必然性难道还是必然性吗?可能我们的语言习惯总是把必然性这个词当成绝对的。但是这当然不能证明我们的观点是错误的,最多只能作为一项理由,叫我们不要再用必然性这个

词,而代之以规则性或规律性。不过我们还是会看到,实际上我们心里仍然还有必然性观念存在着。如果我们不愿意承认必然性与偶然性之间可以有一个中间状态,如果我们认为世界上的一切事情不是必然的就是无规则的,那我们就必须在理论上坚持必然性的概念。

我们必须否定空间和时间的先天性,也同样必须否定因果性和必然性的先天性。我们应当感到高兴,这样做是可以有充足的理由的,因为因果性和必然性的先天性也同时间和空间的观念性一样,只不过是一种手段,用那个并不存在于我们以外的世界里的种种联系来欺骗我们,把世界本身搞得完全不能为我们所认识。

第八章 自由

康德用空间、时间和因果性的先天性打开了一个窗子,以便向自在物的“灵明”世界眺望。虽然这个世界是不可认识的,他却认识到它是无空间、无时间和无原因的。

但是这只不过是达到更进一步的认识的出发点。他除了在《纯粹理性批判》中以外,还在《实践理性批判》(«Kritik der praktischen Vernunft»,1788)中论述了这些认识。如果要想给这部书中属于这一方面的那些最重要的思想过程作一个简要的概括,最好去读一读阿尔倍特·朗格在他的《唯物主义史》中为我们所作的陈述。他企图在那部书里“用一些确定的、概括的笔法描绘出康德的真正的看法。”(第二册,第57页。)
“把康德的主要思想过程明确地、完全地写出来,不要让我们陷入他的那些无穷无尽的、令人想起哥特式建筑物上的庞杂线条的概念范畴所筑成的迷宫。”(第58页。)康德的这些真正的看法就是:

“在现象世界中,一切都是按因果联系起来的。连人的意志也不例外。意志是完全服从自然规律的。然而这种自然规律连同着各种事件构成的整个时间系列只不过是现象,而我们理性的天性则必然使我们在我们用感官感知到的那个世界以外再假

定一个想象的世界。这个想象的世界，如果我们对它作出某些特定的表象，那就是一个假象世界，一种幻想。然而，如果我们把它看成对于那种处在我们经验以外的事物本性的一般概念，它就不止是幻想了；因为我们既然认识到经验世界是我们的机体组织的产物，就必定也能假定一个不依赖我们的认识形式的世界，即“灵明”世界。这种假定并不是一种超越的认识，而只是应用理智对所与世界进行判断的最终结果。

“康德把意志自由搬进了这个灵明世界，也就是说，他把它完完全全挪出了我们通常意义下所谓的现实世界，挪出了我们的现象世界。在现象世界中，一切都是按因果联系起来的。只有这个世界可以作为科学研究的对象，但不是理性批判和形而上学的对象。只有它可以在医学、法学等研究中作为对人类日常生活中的行为下判断的基础。

“在实践领域中^①，在与自己的感情的斗争中，在教育中，或者在那种问题并不在于对意志下判断、而在于发挥道德作用的场合，情形则完全不同。在这种场合，我们必须从这样一事实出发，这就是：我们在自己的心里发现一种规律，这种规律无条件地命令我们应当怎样行动。但是这种规律必定与一种想法结合在一起，即：这是能实现的。内心的声音说：‘你能够做，因为你应当做’，而不是你应当做，因为你能够做。因为义务感是完全独立于我们的能力而存在的……

“康德相信可以完全不依靠任何经验，独立地在人的意识中找到道德规律，这种规律作为一种内心的声音绝对地发出命令，不过当然并不是绝对地得到实现。然而正是由于人心里想着道德规律的无条件实现是可能的，那种现实的、不仅是设想的道德修养当然也受到了一种有条件的影响……但是，向我们发出你应当做这一号召的义务观念，如果不与这道命令可以实行的观

① 这里和以下的重点都是朗格加的。——考茨基

念结合在一起,是始终不可能明确有力的。正因为如此,所以我们必须在我们的行为的道德方面把自己完完全全放进那个灵明世界,只有在这个世界里,自由才是可以设想的。

“为了能够在实践上尊崇自由的学说,我们必须在理论上至少假定这种学说是可能的,虽然我们并不能认识这种可能性是什么样子……

“人是现象世界的一分子,现象世界是彻头彻尾受因果规律决定的;人的行为,连最大的义务英雄主义也包括在内,没有一种不是可以从生理学和心理学的角度去考察的,没有一种不是受个人过去的发展和现在的处境制约的。相反地,康德认为有一种思想是必不可少的,这就是:在现象世界中表现为因果系列的那个事件系列,在灵明世界中正是建立在自由上面的。这种思想从实践的角度看来只是可能的,而实践理性却把它看成现实的,而且凭着道德意识的那种不可抗拒的威力使它成为一个实然命题^①。我们知道我们是自由的,虽然我们并没有洞察到我们怎样能够自由。我们是作为理性生物而自由的。主体本身在道德规律的确定性中超出了现象的范围。我们在道德行为中把自己设想成一个自在物,我们有权这样作,虽然理论的理性在这一点上跟不上去。”(第二册,第57~60页。)

阿尔倍特·朗格并不是毫无保留地阐述这种学说的。按照康德在《实践理性批判》序言中的说法,这种学说构成了“一个纯粹理性体系的、甚至是思辨理性体系的全部建筑物的基石。”^②但是我们感到,这块最新的哲学的基石,却把我们带到很古的时代去了。我们在这里头找到的,岂不就是苏格拉底用来讲道德规律的那个内心的声音、那个“灵机”的复活吗?那个产生古代唯心主义的根本原因,即在我们心中说明道德规律的要求,使康德和柏拉图一样,假定了一个更高的

① 即简单地确定一件事的命题。——考茨基

② 康德本人加的重点。——考茨基

世界。无论在康德这里，还是在柏拉图那里，人都是一个双重的东西，一半是动物，一半是天使；作为现象世界中的现象，他是动物，作为灵明世界中的自在物，他是天使。整个这种看法，无论在康德这里，还是在柏拉图那里，都不是以一种认识为依据的，认识的可能性是被康德直接否定了，相反地，他所依据的是人所感到的一种需要，这种需要不断地上升，在哲学家看来，用别的办法是不能平息的。

康德当然相信，他的观点不仅对于满足我们心中的一种不得平息的渴望是必需的，而且是可以证明的。既然同空间和时间一样，必然的因果联系也只能在我们的头脑中找到，不能在我们以外找到，既然在自在物的世界里只是由无规则性和偶然统治着，那么，人也应当是这样的，因为人在康德看来不仅是现象，而且由于具有不属于这个世界的纯粹理性，因而是自在物。

康德对这一点说明如下：

“人是感性世界的现象之一，就此而论，他也是那些必须遵守着经验规律来起原因作用的自然原因之一。作为一个这样的现象，他也必须和其他一切自然事物一样，具有一种经验的性格。我们是根据他在他所造成的种种结果中所表现的那些力量和能力察知这种性格的。在无生命的自然中，或者在纯属动物性的自然中，除了单纯受感性条件支配的能力以外，我们是找不出任何理由来设想某种别的能力的。然而人除了仅仅通过感官认知整个自然而外，还通过纯摄觉^①认识他自己，而且是在各种行动和各种内部规定中认识的，他根本不能把这些东西归之于感官印象，同时他自己也确实一方面现象，而另一方面，即从某些能力看来，又是一个纯粹的灵明对象，因为他的行动是完全不能归之于感性的接受性^②的。我们把这些能力称为理智和理性；尤其是后者，我们以一种十分独特的特殊方式把它与一切受经

① 即对自身的内省、内在的感觉。——考茨基

② 即感受性或接受能力。——考茨基

验条件支配的力量区别开来，因为理性单纯根据观念来考察它的对象、并据以对理智作出规定，然后理智对它自己的那些（也是纯粹的）概念作出一种经验的应用。”（《纯粹理性批判》，佛伦德尔版，第468页。）

在这里康德又翻了一个新的空心筋斗，越出了认识的界限。于是他得到了一种看法，认为不可认识的自在物的世界本来是无空间、无时间、无原因的，他现在十分幸运地在这个不可认识的世界里发现了一个完全可以认识的自在物，即人的理性。他作出结论说：我只是通过我的理性达到了对于我的理性的认识；我并不需要任何感觉器官。由于我认识了我的那个更好的自我本身，我也就认识了一个自在物。

我们可以提出下列的论点与这个结论相对立：为了认识我的理性，我需要做的，要比认识我思维这件单纯的事实更多。这件事只告诉我一件事，就是我存在，再没有什么别的了。连对于单纯的思维，我也是不能思维的。我的每一个思想都有一种内容，这种内容归根到底是归结到感觉的，所谓感觉，就是感官印象。即便在最抽象的思维中，我也决不能完全脱离感觉。正如我只能把外界当作一种对我的思维机构的关系来认识一样，我也只能在这种机构对外界的关系中认识这种机构。

还不止此。别人对于我来说诚然不是自在物，而是单纯的现象，但是，我如果不把我的思维机构的自我观察拿来与对别人的观察比较一番，这种自我观察是只能提供出一些微不足道的、很不可靠的结果的。

我不能看我自己的眼睛，也不能解剖我自己的脑子。

我对于我的器官的知识，大部分是靠观察别人和动物而得来的。如果没有这种观察，我是根本不会知道我有一个头脑的，在发明镜子以前，我也是不会知道我的眼睛是什么样的。

最后，当我正在作一项思考的时候，我也是不可能同时对这个思考进行思考的。要等到那个特定的思考活动过去了，而对这个活动的

回忆还继续在我心里起作用的时候，我才能那样做。

当然，我如果不把对别人的观察拿来与对自己的观察相比较，我对别人的观察也只能有皮毛的理解。这两种观察如果缺了一种，就是不完全的。

我们的精神能力也应当被认作只是现象世界的一部分。康德把理性从它与这个世界的联系中拉出来，塞到另一个他自己承认绝对无所知的世界里去，这完全是一种任意的做法。

但是康德并不是停留在这一点上。首先，他承认有一个自在物，是我们以外的一个对象，这个对象对我们起作用，从而在我们身上引起一定的感觉和表象。

现在康德突然把我的身体的一项机能转化成一个对象、一个自在物，这个自在物也同我的身体一样，变成了与我的自我同义的东西。这个自我对于我来说既是现象（作为具有除思维机能以外的一切机能的·身体），同时也是自在物（作为我的思维）。

这种从自我的一项机能到自我本身、从个人的一项精神活动到一个精神人格的转化，构成了一道桥梁，以便从那个经常产生极平凡的事物的凡俗的自在物世界向上攀登，进入一个由高贵的精神组成的超凡世界。现在我们看到了时间和空间的理想性究竟有什么用处，原来它是为无广袤的永恒精神世界开辟基地的。这样一来，虽然不能使上帝和不死的灵魂成为可以表象的，却有了可能使它们成为“可思议的”。

这样，康德就成功地从仅仅作为认识界限的概念的自在物中提炼出一个精神王国，把人转化成这样一种东西：一只脚站在肉体的国度里，另一只脚则跨出禁止逾越的界限站在精神的国度里。这样一个高贵的东西当然不应当有一种乱七八糟的行为。因此，就人来说，他以精神的身份理应具有的那种从心所欲，就获得了自由这个美名。

康德在他的范畴表中把偶然与必然对立起来。但是在谈到道德规律的时候，这个对立在他那里却转化成必然与自由的对立，他所理

解的自由，是指由自己开创一个局面的能力。（《纯粹理性批判》，第394页。）

当然，这种自由是十分独特的一种。因为康德承认，在所谓无规则、无规律的自在物世界里，在理性和道德的世界里，也是有数学和逻辑的必然性，有硬性的、绝对的道德规律的严格命令的。在“灵明”世界里，也和现象世界里一样，决不容许有矛盾存在。在那个世界里，也和这个世界里一样，二乘二决不会等于五，只有真、美、善能够在那里站得住。

仔细想来，自由倒是应当在现象世界里找到的，因为在这个世界里，人由于本性中具有动物性的成分，因而有可能与道德规律的严肃性开玩笑。人大量地应用这种可能性，因而常常使他的本质中的天使性的(engelhaft)^①部分极为恼怒，当然这种恼怒是既不在空间中，也不在时间中的，因为这种直观形式对灵明世界中的东西并不适用。

有一种二律背反，即两个观点的冲突，给康德带来一些特殊的困难。这就是：在现象世界里，必然性支配着一切，一切都是遵照不可变更的自然规律进行的，可是，“按照自然规律的因果作用并不是唯一能够生出全部世界现象的因果作用。还必须假定一种通过自由的因果作用来说明这些现象”。（《纯粹理性批判》，佛伦德尔版，第392页。）

康德在《纯粹理性批判》和《实践理性批判》中都曾经努力用很长的推演来克服这种困难，这些推演的结果，他在《实践理性批判》中（佛伦德尔版第146~147页）简短地复述如下：

① 这是为了不用“天使般的”(englisch)这个词。这个词路德、歌德、席勒还在使用。席勒在《强盗》(«Räuber»)中就说过“俊美的、天使般的、天神般的卡尔”。歌德也在《浮士德》第一部“城門前的复活节散步”一场中让徒弟瓦格纳形容那些围着我們威胁恫吓的鬼怪说：

“他们装出从天上派来的样子，
说謊时低声婉語，象天使一般。”

(第三場，第一折。)

“世界上各种事件的因果性中所包含的自然必然性与自由的冲突,可以通过一个证明加以消除,这个证明就是:如果我们把一切事件,连发生这些事件的世界也包括在内(我们也必须这样做),都仅仅看成现象,那就没有什么真正的冲突了;因为同一个行动的实体,作为现象(即使在他自己的内部感官前面),是具有一种感性世界里的因果性的,这种因果性永远与自然的机械作用符合一致,但是,在同一个事件上,就行动的人同时也把自己看成本体(作为一个纯粹的灵明体,其存在不能用时间加以规定)来说,他也可以包含一个决定那种按照自然规律的因果性的根据,这个根据本身是不受任何自然规律支配的。”

不管对这个命题怎样理解,看来它无论如何是在说:决定事件的现象因果系列是并不因为道德规律的干预而中断的。这样就只能得出一个结论:同一个事件可以从两个不同的角度去看。从一个角度看,我们觉得它是必然的,从另一个角度看,我们觉得它是由自由的、无原因的意志产生的。

康德本人也通过一个例子对他的观点作出这样的说明:

“我们可以举一种有意的行为为例,例如有一人恶意造谣,从而使社会上发生了一定的混乱,我们首先是从推动这个人造谣的原因方面着眼,研究他为什么造谣,然后据以判定如何才能把谣言及其后果全都算到这个人的帐上。”*

首先,我们从这个人的秉性、不良教育、恶劣环境以及各种诱因等等方面去考察,发现这一切充分地决定了他的行为。但是,为了能够判定这个人有罪,我们就把这一切都撇开,完全不管犯人的秉性,“把过去一系列的条件都当作不存在,而把这个行为看成与以前的状况完全不相干。”*

所以,我们判定这个行为的时候,并不是把它当作某些情况的必然结果,而是把它当作一件完全不依靠任何条件而作出的行

* 原文未注明出处。见《纯粹理性批判》，佛伦德尔版第474页。

为。

“这种惩罚所依据的是一条理性的规律。在惩罚的时候，我们是把理性看成一个原因，认为它能够而且应当不顾上述一切经验条件，对此人的行为作出另一种决定；而且我们是把理性的原因作用并不仅仅看成一种协同的力量，而看成一种完满具足的力量，尽管感性的动机根本不赞成它，甚至完全反对它。我们认为此人的行为应由他的灵明性格负责，他在造谣的时刻是完全有罪的；因此，尽管犯罪行为具有一切经验条件，理性还是完全自由的，犯罪行为完全要归咎于理性的疏忽。”（《纯粹理性批判》，佛伦德尔版，第474~475页。）

在这里，并不是把道德规律应当发出的“至上命令”看成行为的决定因素，而是把它看成判定行为的决定因素。至上命令根本改变不了行为；行为是由因果系列充分决定的。只是在事后道德规律才容许我们在道德上对这种必然的事情大表愤慨；当然，只有当我们完全不顾那些必然引起那种行为的条件时，我们才能表示愤慨，我们表示愤慨，是认为那种行为完全出于自由意志。这种自由仅仅存在于我们的表象中，因此是一种单纯的幻觉，至上命令也是一样，它是绝对不能改变我们那种受因果制约的行为的。

如果我把上面所引的那个康德的命题了解成这样——他的话证明我们有理由这样做——，那当然是过于低估了道德规律在我们心中的力量。因为经验告诉我们，伦理感受是能够起很大的作用的。可是，如果我们把道德规律仅仅看成人类行为的各种原因之一，我们又必须放弃这样一个假定，即：同一个事件是已经由“感性世界的因果性”决定了的，并没有理性和道德规律干预的余地，道德规律是应当处在这种因果性之外的。

康德用下面的话对自由与必然作了一番说明，但是他的说明并没有把事情搞得清楚一些。他说：

“大家应当密切注意，我们这样做，并不是想把自由当作那些包含着我们感性世界各种现象的原因的能力之一，来说明自

由的现实性……甚至于我们也并没有想去证明自由的可能性。”
(《纯粹理性批判》，佛伦德尔版，第476页。)

在自然的因果性中，一种现象的每一个原因本身又有一个原因；在自由的因果性中，一个“本体”可以成为原因，而本身并没有原因。康德并不想再去证明这两种因果性之间并无冲突。

这种冲突，他是用很简单的办法解除的，这就是：我们是可以在某些场合不去思考因果必然性的，这样我们就不妨去思考那种出于自由的因果性了。

康德虽然并不想证明自由的可能性，也不想证明自由的现实性，而只想证明自由的单纯的可思议性——根本不管它的现实性——，却仍然用自由来招摇，把它说成我们心中全部热情的最确实可靠的基础。

第九章 道德规律

在别的场合非常冷静的康德，在把意志自由与义务联系起来的时候，却喜悦之情溢于言表了。他(在《实践理性批判》佛伦德尔版，第111~113页。)喊道：

“义务啊！你这个崇高伟大的名号！你并不采取任何与谄媚联系在一起的取悦手段，而是使人服从，却也不拿任何在人心里激起天然厌恶和令人畏惧的东西进行威胁，来推动意志，而只是提出一条规律，这条规律在人心中很自然地找到入口，使人们无法不对它表示尊敬(虽然并非总是被人们遵守)；在它的面前，一切欲念都噤口无声，虽然它们在暗中与它对抗。你的尊贵的来源是什么呢？你那个傲然与各种欲念断绝一切血缘关系的高贵出身的根源，我们在哪里找得到呢？只有人才能给予自己的那种价值的不可忽视的条件，是出于什么根源呢？”

“这至少应当是那种使人超出自身(作为感性世界的一部分)之上的东西，那种把人与这样一等事物结合起来的东

一等事物，是只有理智才能思维到的，同时它们也支配着整个感性世界，支配着人在时间内的那个受经验决定的存在，以及一切目的的总和（只有这个总和是适合那些无条件的实践规律、即道德规律的）。这不是别的，就是人格，也就是不受整个自然界的机械作用支配的自由和独立^①，但同时也被看成一种实体的一项能力，这种实体是服从一些特殊的、由他自己的理性制定的纯粹实践规律的；因此，属于感性世界的个人，在他同时也属于灵明世界这一点上，是服从他自己的人格的；所以并没有什么奇怪，人是属于两个世界的，联系到他的第二种最高的规定那一方面，他必定只能以尊重的态度看待他自己的本质，以最高的崇敬看待这种最高规定的规律。

“就是以这个本源为依据，我们建立了许多按照道德观念来表明对象的价值说法。道德规律是神圣的（不可侵犯的）。人虽然很不神圣，但是个人身上的人性对于人说来应当是神圣的。在整个宇宙中，我们所希望的和能够做的一切，也可以被单纯地当作手段使用；只有人以及一切有理性的生物，才是自在的目的。人就是道德规律的主体，这个主体是神圣的，因为他的自由能够律己。正是由这一点，任何意志，连每一个人自己的、针对着自身而发的意志也在内，都要受一个条件限制，就是必须与理性实体的自律符合一致，也就是说，不可服从一种不合乎当主体自身的意志中所能产生的规律的意图；因此决不能把这个主体单纯地当作手段，而要同时把他本身当作目的。甚至于在神对世界上的理性实体、即对他所创造的人类而发的意志上，我们也有理由加上这个条件，因为这个条件是以理性实体的人格为基础的，只有这样，理性实体才是自在的目的。”

在这里，早就可以在古代唯心主义中找出的那种以人类为中心的妄自尊大，又跑到我们面前来了。人性是神圣的，因为个人这一

① 重点是我加的。——考茨基

理性实体具有一种人格，也就是自由和独立。如果禁止人把别人单纯地看成工具，那并不是因为人们互相团结在社会中进行协作的缘故，而是因为人比一切生物都高贵，人太高贵、太神圣了，以致康德连对亲爱的上帝也发出禁令，不许他为了自己的目的把人当作手段使用。

与这种妄自尊大携手并进的，是那种同样早就可以在古代唯心主义中找到的对于卑贱的“感官世界”的蔑视。就人属于感官世界这一点来说，人只不过是一个可鄙的动物。人只应当尊敬自己的本质中的天使部分。这样他才可以“超越自身(作为感官世界的一部分)”。

可是，表现这种天使本质的义务感又是什么呢？这是我们内心的一种神秘的声音，它强迫我们尊敬它，虽然我们并非总是听它的话。

毫无疑问，这种声音是在我们心里说话的。可是，这种声音是不是唯一的一种在我们心里说话的声音，是不是有一些类似的神秘声音也在动物心里说话，因而也在卑贱的感官世界里说话呢？比方说，在人心里不是也有那种往往采取着非常浪漫、崇高的形式的个人爱情在说话，向个人呼吁着你应当而且必须仅仅和那个特定的人结婚吗？候鸟有一种漫游的欲望向它呼吁：你现在应当而且必须不顾劳累和危险飞往非洲。这种漫游欲是不是比人类的义务感更神秘呢？

对许多这一类欲望的听从，尽管可以与快感或利益结合在一起，但是这种结合并没有减弱这些欲望的那种不可违抗的要求的神秘性。人们会反驳我们说，你们应当把义务感看成一种独特的、只能从纯粹理性领域中产生的特殊欲望。可是，那种驱使母鸡和雄狒狒冒着生命危险保护自己的小鸡和小狒狒的义务感，又是从哪里来的呢？那种驱使牡马在野地里为了保护它所率领的畜群而与狼作斗争的义务感，又是从哪里来的呢？那种使忠实的家犬坚守它勇敢地保卫的宅院、既不为威吓所动、也不受美味食饵引诱的义务感，又是从哪里来的呢？

这样一些“至上命令”都是属于感官世界的，虽然到现在为止还

没有得到说明,为什么恰好人的义务感就应当例外呢?当然,人的至上命令据说具有最崇高的性质,它之与“经验的”欲望不同,是由于它必须绝对地、无条件地、不依时间空间为转移地永远对一切理性实体有效,不仅对人有效,而且对超人的实体有效。

但是按照康德的看法,道德规律只有作为一种形式的原则,才能得到这种无条件性和永恒性;这种形式的原则,是尚未由于与某一特定的意欲目的发生关系而受到污染的,因为一经污染,它就落入现象的范围,就失去它的普遍有效性了。

康德所得到的这个纯属形式的纯粹理性规律,有一次被他说成这样(在《实践理性批判》第39页):“你要象那样去行动,使你的意志的准则在任何时候都能够被当作一种普遍立法的原则。”

又有一次(在《道德形而上学基础》〔《Grundlegung der Metaphysik der Sitten》,1785〕,哈吞斯坦版,第四册,第269页;佛伦德尔版,第44页),这个命题变成了这样:

“你要象那样去行动,好象你的行为的准则可以通过你的意志变成普遍的自然规律似的。”最后在那本书里实践命令被他表述成这样:“你要象那样去行动,做到把人性——不管是你身上的,还是任何一个别人身上的——永远当成目的,决不仅仅当成手段。”(第277页,佛伦德尔版第54页。)

这几个命题与数学命题不一样,根本不是什么纯粹形式性的。数学命题之所以包含纯粹形式性,是由于数学从所数的事物全都相同这个前提出发,因而可以撇开这些事物,单单研究它们的关系。与此相反,人性、我这个人、别的人、一种立法、自然规律等等,并不是数学上量,而是特定的、很不相同的现象。

这样,康德的道德规律就失去了不依赖任何时间空间条件的无条件性、独立性了。它以一定的事物为前提,这就是人,而且是社会化的人。它只能应用在人身上。事情本来就是如此。一种道德规律是只能对过社会生活的人有效的。可是这样一来,道德规律也就成了一件只能在经验的总联系里把握到、不能在这以外把握到的经验

事实了。

康德的道德规律——和其他的任何一种规律一样——必然是没有纯粹形式的性格的，因此它尽管极力追求无条件性和普遍有效性，还是陷于极度的不确定，根本不能在实践中决定人们的行动。如果有这种规律，该由谁来发现呢？一种普遍的立法，该是什么样的呢？即便他发现了这种规律，面对着社会上各种事物的无比复杂性，这种规律对于他又有什么用处呢？他得到一贴道德上的万应膏，这贴万应膏被认为非常普遍，因而可以让人随心所欲地摆弄，失去了任何确定性，这样，也就必定不能起任何决定方向的作用。一个人如果想按照这个原则来安排自己的道德行为，是决不会进而行动，而永远陷于考虑和怀疑之中的。

康德显然有另外一种看法。他在他的《实践理性批判》中（第1卷，第1章，第4节按语，佛伦德尔版，第35页）说：

“哪一种准则形式适合于普遍的立法，哪一种不适合，这是最普通的理智无需教导就能够辨别得出的。”

他对这个惊人的命题作了如下的说明：

“比方说，我曾经把采取一切稳妥手段发财当作我的准则。现在有一笔寄存的款项在我手里，原主已经死了，并没有留下任何关于此事的字据。这自然是适用于那条准则的场合。现在我只想知道，那条准则是不是也可以当作普遍的道德规律使用。于是我把它用在现在这个场合上，看看它能不能取得一条规律的形式，以及我能不能用我这条准则同时立一条这样的规律：人人都可以否认一笔无人能向他提出证据的存款。我立刻就觉察到，这样一条原则，如果作为规律，是会自行消灭的，因为这样一来就根本不会有人存款了。”

虽然“立刻就觉察到”这一点的并不是“最普通的理智”，而是那位科尼斯堡的哲人的理智，他的感觉却是错误的。否认无人能够提出证据的存款的事，已经发生过不知多少次。但是其结果并不是无人存款，而是没有一个有经验的人会存款不要收据。

由于否认无人能提出证据的存款已经成为普遍的规律，又可以产生另外一些结果。所以现在能够达到这步田地，人们根本不把存款交给私人，只把它存入公营金融机关了。

我们知道，普遍立法的情况并不象康德所想的那样简单。他明白地宣称(第8节，按语二，第48页)：

“道德规律命令每一个人遵守，而且是百分之百地遵守。因此，要做到(zu der)^①判明按照这个规律该做什么事，应当并不是那么困难，就连最平常、最没有经验、甚至不通世情的人也是能够做到的。”

“普通的”、不熟练的理智确实也懂得不可侵吞寄存的财物这一道德义务。但是其所以如此的原因，却应当在别的方面去寻求，不能单考虑存款制度在哪些情况下才兴盛。

一种普遍的、纯粹形式的道德规律，并不是那种在我们心里有效地推动实践的、作为我们的行为动机起最大的作用的规律。有力地支配着我们行动的那种义务和良心的神秘力量，是一触即发的，常常不假思考。在一种需要经过最辛苦的哲学思维劳动才能从最抽象的概念中提炼出来的普遍、苍白的道德规律里，是表现不出这种力量的。

现实的道德规律是以一种令人不得不接受的力量在每一个人身上起作用的，哪怕是最无知的人，完全不能进行任何比较高级的抽象的野蛮人，也不例外。但是这种道德规律并不表现为追求一种普遍的、无时间、无空间的立法，而是采取着十分确定、具体的命令的形式，这些命令并不需要反复考虑，直接地就被看成不可违犯的，例如“十诫”中所说的：你不可娶自己的姐妹为妻；你应当保卫你的共同体；你不可偷窃同伴的东西；你不可偷吃违禁的食物；你应当为你的神而战斗；你应当杀死一切危害祖国、不敬你的神的人，等等。

义务感在为共同体的生存而战斗的时候表现得最为激昂慷慨，

① 那托普(Natorp)建议用“die”代替“zu der”。——考茨基

因此这种“高尚的”、“神圣的”感情在人类历史上一直是与大规模的杀人放火结合在一起的。

如果有人反对我们说，那正是经验世界的道德，并不是纯粹理性世界的道德，那我们就必须指出，连康德也不能主张后一种世界是现实的和可能的，不止是一个单纯的虚构；他是认为：这个世界是这样一个世界，我们必须设想到它，才可以感到自己是一个神圣的、与神相似的人类的一分子。

康德的观点，我们在还没有达到用唯物主义观点理解道德规律以前，从心理上还是可以理解的。用唯物主义观点理解道德规律，意思并不是说，把道德规律归结为原子的运动，而是把它与“现象”世界的总联系结合起来。

今天还有许多现代自然科学家信从康德哲学，这也是可以理解的。康德哲学容许自然科学家用唯物主义方法研究自然现象。在今天分工更加细密的情况下，社会科学问题并不是自然科学家的科学研究对象，他们讨论这一方面问题的时候，是用不着怕难为情，可以大胆应用唯心主义方法的。

有很多当代的自然科学家感到需要承认作为社会实体的人具有意志自由，尽管他们是必须否认作为自然实体的人具有这种自由的。

比方说，大医学家毕尔罗特(Th. Billroth) 就曾经直率地发表了这种意见：

“我认为，在通俗文章中谈灵魂不独立，是没有好处的，而且在现今的社会状况之下，在目下的社会潮流中，是恰恰有害的，因为这种说法与意志不自由有联系。人类社会这件完整的、精美的艺术品，在很大的程度上，是以这样一种社会教义为基础的，这就是我们的意志自由，以及与此相联系的个人对自己的行为负责，因此，如果每一个人都想主张，自己的一切愿望和行动，全都只不过是身体上的各种过程的结果，全都取决于自己个人的身体构造、自己天赋的心理-物理特质，对于这种特质他是不能负责的，正如不能对自己的存在负责一样，那么，社会这一美

好的建筑物就要发生根本动摇，终将土崩瓦解了。把整个伦理的发展以及各种宗教的产生设法了解成纯粹的心理需要，了解成人的机体的组织构造所产生的唯一结果，诚然是现代科学给自己提出的崇高的目的之一，可是，即使我们在这条道路上已经超过了原始的最初阶段，我仍然认为，把掩盖我们科学圣殿中这些秘密的帷幕当众揭开，对实践的伦理是有危害性的。”（《谁是有修养的？》见《遗著》，汉斯立克辑本〔《Wer ist musikalisch?》《Nachgelassene Schrift》，herausgegeben von Ed. Hanslick〕，柏林 1896 年版，第 74/75 页。）

在这番话里，很明白地表现了一位著名的深知自然的科学家在社会事物方面的局限性。他相信通过对于个人的机体所作的研究可以认识伦理、宗教等社会现象。在人类行为的各种条件当中，他只看到了天赋的“个人身体构造”这个条件，没有看到社会关系。因此他也不能看到，意志自由的理论并不是保护社会这一“美好建筑物”的，而是对它有损害的，因为这种理论促进了一种倾向，就是仅仅要求犯罪者对自己的行为负责，并为此惩罚犯罪者，而不去注意那些把犯罪者推上犯罪道路的社会弊端。这样一来，那种至少部分地从社会关系说明人们的反社会活动、并力求改革社会关系的倾向就泄气了。

我们看到一位著名的科学家居然认为可以把统治阶级感到不便的科学研究成果永远当作官方秘密处理，可以阻止人们“把掩盖我们科学圣殿中这些秘密的帷幕当众揭开”，简直觉得自己还生活在 15 世纪，甚至生活在飞鸟卜者*或伊西斯祭司**的时代似的。

这种事使人不禁想起那个盖着帷幕的萨伊斯神象***。

毕尔罗特的这番话向我们揭露了另外一件事，这件事是帮助康德的道德自由观点广泛流行的动力之一。毕尔罗特明明知道这种自

* 古罗马卜者，据飞鸟的姿态和鸣声断休咎。

** 古埃及祭司，奉祀女神伊西斯(Isis)。

*** 古埃及女神奈特 (Neith)，庙在下埃及萨伊斯城 (Sais)，其神象上复有帷幕。

由是与他的科学信念合不拢的，可是他所能提出的最好的主意却是把真理当作上层阶级的特权垄断起来。

相反地，康德倒是指出了一条途径，把自然科学上的决定论和道德上的自由拉到一起，而并不用压迫自然科学，也不用保守秘密。

自然科学一向是唯物主义的主要支柱。在社会事物方面，连那些最热心的唯物主义者也表现得或者是束手无策，或者是无可奈何地、不知不觉地顺从了唯心主义方法。

康德把社会事物方面的唯心主义与自然事物方面的唯物主义结合了起来。

研究自然科学的人虽然可以与康德妥协，相反地，康德的那种把决定社会生活、随着地点和时间变化的道德规律加以神化，使之变成永恒的、固定的、绝对的道德规律的企图，在今天却必定要遭到另一些人的拒绝，因为这些人已经从康德以后社会科学的发展中得到了一种信念，深信只有用唯物主义方法研究社会才是探求道德规律基础的唯一道路。

这种观点，就是唯物主义的历史观。康德的观点并不是对这种观点的补充，而是与它针锋相对的对立面。康德的观点根本不能改进马克思的学说，它恰恰否定了唯物主义历史观的伟大历史功绩。因为如果唯物主义历史观是正确的，那就是它成功地填补了我们经验认识中的裂缝，这道裂缝一直在唯物主义中存在着，一再地容许唯心主义乘虚而入，跑进我们的思想，尽管有各种自然科学的唯物主义跃进，也无济于事。而相反地，康德的出发点却是让这道裂缝永远张开大口。

我们还可以指出，即使按照康德的学说，人的意志自由所产生的行为，也无非就是因果必然性所引起的行为。这种自由是只容许我们从另一个角度来考察它的。这种观点不但对于只追求知识、不追求道德判断的科学完全无用，而且还造成了一种有损于自然科学的明确性的模棱两可。

我们可以比康德派更加把历史看成单纯的经验科学。康德的意

志自由概念一再地打开一道小小的后门，偷偷运进一些适于打破人类意志和行为中的、以及人类历史中的因果必然性的因素。

《纯粹理性批判》中有一处说(佛伦德尔版第?*)页):

“我们往往发现，至少是相信发现了：理性的观念实际上已经证明人类行为方面的因果性是一些现象，而这些现象之所以出现，并不是因为它们被经验的原因所决定，而是因为它们被理性的理由所决定。”

“理性的理由”可以列入“经验的原因”，这一点康德是不考虑的。他毋宁是作了这样一个假定：一个人根据理性的理由行动时，自然规律性就打破了，于是出现了一个奇迹。他当然很难断然把这样一个奇迹说成可能的。我们注意到，他说话是非常谨慎的，甚至提心吊胆的。

“我们往往相信发现了。”比这个谦恭的相信更多的事，他是不能也不敢贸然去做的。他必须紧紧抓住这个相信，新康德派也必须紧紧抓住这一点，因为如果不这样，他的一切命令，不管怎样至上，就“完全没有意义”了。

康德已经从他的哲学里引出了一种历史观，这种历史观是写在《从世界公民角度看的通史观念》(«Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht», 1784)一文中的。他在这篇文章的第三个命题里说：“自然把理性和以理性为基础的意志自由给予了人，这已经是自然意图把人装备起来的一个明白的表示。”(哈吞斯坦版，第四册，第145页；佛伦德尔版《康德历史哲学著作》[«Kant, Schriften zur Geschichtsphilosophie»]，第7页。)

康德很清楚地知道，“自然曾经希望人完全从自己身上取出一切超乎他的动物性存在的机械秩序的东西”。(第三个命题)这样，会达到完满地步的就不是个别的人，而是人类了。《通史观念》的第八个命题一开头是这样说的：

* 原书误排为“47¹⁾”，查实出康德该书第一版第550页，第二版第578页。

“我们可以把人类的历史大体上看成自然的一项秘密计划的实施，以便制定一种内在的、对这个目的来说也是外在的宪法，作为可以让人类完全发挥其人性中一切秉赋的唯一状态。”（哈吞斯坦版，第四册，第153页，佛伦德尔版，第16页。）

这个世界史观念的先天“线索”，他是以下列方式论证的：

“如果最高智慧的大舞台上那个包含着目的的部分——人类的历史——始终不断地违抗这个目的，我们一看到这种违抗，就不得不无可奈何地转过眼不去看它，同时对于在其中发现完备的理性意图感到绝望，因而只希望在另一个世界里发现这种意图，那么，在无理性的自然界里赞美和夸耀创造的庄严和智慧，又有何用？”（第156页，第19页。）

照这样看，如果我们不假定一切探索自然的秘密计划的历史妄想都只是为人类的一种完满状态作出准备，人类历史就显得好象是一所疯人院的样子，与那个以人为目的的创造的庄严和智慧绝对不相称了。这里又出现了那种逻辑：因为我们需要这样一个假定，来满足我们追求一位最智慧的创造主的那种需要，所以我们必需假定这个假定是正确的。

康德在这里说的当然不是上帝对历史的干预，而只是一种自然的计划。但是，一个具有计划的自然，其实也就是一种神。康德在上面所引的那段话前面就直接说到“自然——说得更清楚一点就是天道”。（康德加的重点。）

在康德哲学的基础上，还产生出狄尔泰(Wilhelm Dilthey)第一个拟定的那种企图，就是在因果的自然科学之外，再建立各种超乎自然规律之上的、目的论的、设定无原因的目的的、下道德判断或审美判断的精神科学，这些精神科学是不企图探讨任何规律性的，这一点据说甚至于对国民经济学也适用。

这种观点当然与唯物主义历史观正好针锋相对。

可是尽管如此，却有一些康德派的马克思主义者，一些唯物主义历史观的康德派拥护者。我们已经指出过，他们当中有若干位曾经

作出了突出的成绩。不过依我看来，这种成绩的获得并不是凭借他们的康德主义，而是与康德主义抵触的。如果他们依据一贯到底的唯物主义方法的话，成绩还要更大。

我们愿意从康德那里采纳过来当作不朽业绩放进唯物主义方法的，并不是他的无上命令，而是另一道命令，即费尔巴哈从康德的认识批判中采取来的那道命令，它提出要求说：你要满足（在你的研究中）于这个世界。

阿尔倍特·朗格反驳费尔巴哈说：“对于费尔巴哈的这道命令，还必须再补上一个证据，说明人们实际上能够满足于现象世界，以及对现象世界的感性把握（《唯物主义史》，第二册，第105页）。我们马克思主义的唯物主义者相信已经通过我们的行动提出了这种证据，并且想到再进一步提出这种证据。

第十章 从必然到自由的飞跃

我们在结束自由问题之前，还必须考察一个聚讼纷纭的命题。恩格斯在《反杜林论》中说，实行社会主义生产，

“就是人类从必然的王国进入自由的王国的飞跃。”（《欧根·杜林先生的科学改革》，第三版，第306页。）*

尽管恩格斯对这个命题作了详细的说明，它仍然引起了使人们大伤脑筋的结果。

有一点一起头就很明白：恩格斯在这里所说的自由，不能是康德心目中的那种自由，即人类的理性意志并无原因，能够不凭任何根据、单由自身发动一种运动。如果恩格斯说的是这个意义下的自由，那就意味着社会主义完成了人类从我们唯一可认识的现象世界进入不可认识的灵明世界的飞跃，社会主义从人们身上清除了一切与动物界共有的东西，把人变成了纯粹的天使。

* 参看：《反杜林论》，吴黎平译，人民出版社1963年版，第299页。

恩格斯当然没有说过这种瞎话。他说的自由是一种完全不同的自由，并不是康德的自由，而是黑格尔的那种自由，这种自由是从对于必然性的洞察中产生出来的，因此我们自觉自愿地去做我们认识到是必然的事情。

恩格斯为此指出：

“自由并不存在于人们所幻想的那种不受自然规律支配的状态中，而存在于对这些规律的认识中，以及由此获得的那种使这些规律按照计划为一定的目的服务的可能性中。”（第112页）*

现今在生产中占统治地位的，是彼此独立的私人生产者的无政府状态。经济规律在极其惨痛的危机中发挥着作用，个人对这些规律毫无办法，社会也不能对它们加以控制。人们是自己的生产关系的奴隶。相反地，一旦社会掌握了生产资料，那它就可以根据对于经济规律的认识，作出有计划的安排，来组织生产。这样，人们就不再是经济的奴隶，他们成了经济的主人，得到自由了。

“人所特有的社会生活，一直是作为自然和历史强加于人的东西与人对立着的，现在变成了人们自己的自由行动。一直支配着历史的那些客观的、异己的力量，到了人们自己的控制之下。从这时起，人们将充分自觉地自己创造自己的历史，从这时起，那些由人们发动的社会原因也将大批地并且越来越多地产生出人们所希望的结果。”**

结束这一段话的，就是上面所引的那个命题：从必然的王国进入自由的王国的飞跃。

从这些话里，有许多人曾经作出结论说，恩格斯认为唯物主义历史观只适用于资本主义时代。对于社会主义，它就不再适用了。

但是，从必然到自由的飞跃并不是这个意思。只有当恩格斯说

* 参看：《反杜林论》，吴黎平译，人民出版社1963年版，第117页。

** 参看：同上书，第298~299页。

出下面的话的时候,这个意思才是正确的;他曾经说过,随着社会主义的到来,人就不再处在人类历史上所出现的那些因果必然性的锁链之中了。在那里,我们又回到了前面已经提到过的那种见解上,即社会主义会把人变成十足的天使。

恩格斯-黑格尔的意义下的自由,与康德的自由不仅不同,而且正好相反。

前一种自由与因果必然性并不发生“冲突”,倒是以这种必然性为基础的。一种建立在对必然性的认识上的自由,意思也就是说,我自觉自愿地去做我认识到是必然的事情,以免遭受各种情况的盲目压制;这样一种自由,虽然能够大大地改变历史进程的性质,却是决不会取消历史的必然性,因而取消唯物主义历史观的。

恩格斯的那种说法当然只是一种比喻的说法,这种比喻也和所有的比喻一样,并不是面面俱到的。

行将到来的那个社会主义社会,并不是人类历史上第一个掌握主要生产资料、从而能够有计划地组织生产的社会。我们发现这一类的组织一直盛行到商品生产很发达的时代,也就是说,盛行于过去的人类历史中最大的一部分时间里。就这一点来说,“自由”是古已有之的,资本主义才把我们带进了“必然”的王国。当然,古代是在极大的程度上受另一些必然性、即自然事件的必然性支配的。那时人对自然规律的认识是不多的,人在很大的程度上要听从自然事件的摆布,自然事件显得好象是一些无法预料的任性行动。在这一方面,正是资本主义凭着它的自然科学和技术上的巨大跃进,给我们带来了大量的自由;这种自由当然是化了代价取得的,其代价就是人们越来越受社会势力的摆布,这些社会势力以压倒的优势站在人们面前,是人们无法控制、甚至完全无法预料的。

我们的任务现在是再进一步,除了我们通过工业资本主义已经获得的那种支配自然力的高度自由以外,还要取得工业资本主义从我们手里夺去的那种经济自由。

我们能做到这一点,确实会得到一种高度的自由。但是,向这种

自由的飞跃，却不可按照字面来理解。以规律支配着我们的经济的规模已经由资本主义大大地扩大了。在原始公社中，以及在自给自足的、兼营家庭手工业的农业大庄园经济中——这种大庄园，我们在古代和中世纪都看到，是靠自己生产来满足它们对工业产品的需要的——，比较容易有计划地安排生产，这不仅是由于公社或自给（自足）的庄园拥有生产资料，而且是由于公社或庄园的规模很小，其中的分工很不发达的缘故。在这个局面下，尽管没有深刻的科学知识，对经济还是很容易看透的。

今天则不然，在社会内部，以及在许多企业中，分工的细密已经达到令人惊奇的程度，各个巨大企业必须把整个世界当作自己的市场来加以估计和筹划。现代经济的这种规模对世界经济发生着一眼看不透的影响，这大概是中世纪小城市经济的生产资料私有制所望尘莫及的，后者对于市场的可透视性和有计划管理所发生的危害还不很显著。

社会主义是不能一下来到——过去的经验向我们指出了这一点——世界经济的一切领域的。它将从经济高度发达的个别国家开始，而且在这些国家里，将从特别适合于社会主义经营的个别工业部门开始。只要一个国家的一切职业部门和世界经济的一切国家还没有全都按照社会主义方式组织起来，社会主义所带来的经济自由就不会是普遍的自由。

就是在社会主义普遍实现以后，人类的自由也当然会仍旧是一种有限制的自由，正如这种自由所依据的那种我们对世界的认识始终是有限制的认识一样。我们永远不会把自然界的一切问题一个不剩地探讨明白，也很难有一天能够预见到我们的社会行为的一切后果。

因此我们最好不说从必然王国进入自由王国的飞跃，只说因果必然性王国内部自由领域的扩张，这个王国的界限是不容置疑的。

对于扩大这种自由的领域，康德的自由是绝对不能给我们任何帮助的。它毋宁是起着阻碍的作用，因为它使我们的注意力从待认

识的必然性的王国转移到了那个诗的王国。康德的自由是只有在诗的王国里才能找到的。它只能产生梦想，并不能促成我们支配周围的世界。

第 四 篇

理 論 与 实 踐

第一章 行动与认识

以上我们只是从直观的和思维的人的立场考察了认识过程。哲学家们是满足于这种立场的。

不过人同动物一样,不仅是一种直观的和思维的存在,而且也是行动的存在。人从行动中获得的知识之丰富,决不下于从观察中所获得的知识。

我们如果不把精神能力及其作用——“精神”——看作本体,而是看作属于感性世界而非属于另一世界的现象,就可以知道,动物有机体的自由运动器官和认识器官,是在相互制约下共同发展的。二者对于有机体在生存斗争中保存自己都是同样必要的。

我们谈到自由的或任意的运动时,指的当然不是自发的、无原因的运动。但它也不是直接受外部刺激而发生的运动,象我们在植物方面所看到的反射运动那样。在具有随意运动的有机体中,刺激与运动之间隔着一个神经中枢,即大脑,它接受刺激,但不一定必须立刻把刺激传达给运动器官。刺激首先只是使大脑活动,在大脑中遇着一系列旧印象的记忆。大脑得自遗传的各种能力和倾向,以及它所获得的各种经验和习惯,决定了这种刺激起什么样的作用,决定了大脑是否仅仅把刺激贮存起来,“积蓄”起来,以便丰富自己的经验,也决定了大脑是否以及怎样被刺激所激发,引起有机体的一种合目的的运动。

大脑这样做的最终目的，并不是大脑所提出的，而是有机体本身给予的，最终目的在于有机体的保存和繁殖。

因此，我们在选择自己的最高目的时，决不是自由的。不过虽说如此，我们的精神能力，在一定程度内，还是可以在它认为适于达到此目的的各种手段中间进行选择。

当然，有机体也往往没有任何选择余地。有机体的行动为各种强有力的条件所严格规定着，这种强制状态在有机体里并不少见。但是并非经常都是如此。在许多情况下，有机体是有各种可能的途径来保存和发展自己的。因此有机体仍有选择的可能性。这种选择能力引起了一种意志自由的印象。但实际上理智经常强制有机体从各种特定的可能的行动中选择那种可望以力所能及的代价获得最大效果的行动。

如果这种选择的律令竟被违反，那或者是由于认识不足，或者是由于憎恶、喜爱、恐怖、愤怒等使人心乱的感情或情绪以及各种本能和习惯妨碍了认识的缘故。

有机体在一定场合下受所有这些因素的影响而完成的那种好象随意的运动，决不是无原因的运动，决不是这种意义下的自由运动。

从以上所说就足以说明：大脑所指挥的器官越多、越复杂，有机体借以维持生存的关系越复杂，有机体所拥有的认识能力就越高度发达。

这样，运动器官和认识器官就在不断的相互作用中得到了发展。

我们的认识能力的性质，可以从这种发展过程得到说明。认识能力是为有机体的有意识的、合目的的行动服务的，因而只发挥出这种任务所要求的那些能力。

为了能够合目的地行动，有机体首先必须能够辨别周围的事物，这样，它才知道必须追求什么，必须躲避什么。有机体还必须能够认识事物在时间与空间上的变化，最后，还要能够观察有规律地反复相继出现的现象，并在这种观察的基础上预测行将到来的有益事件或

有害事件，为利用它们或防止它们作好准备。

与此相反，知道有机体周围的每一个别事物本身是什么，对于有机体的行动是没有意义的。

对于鹿来说，辨别不打扰它吃草的放牧牛群与追逐它的猎犬，是非常重要的。知道猎犬的速度和持久力以及猎犬与猎人之间的有规则的联系，对于鹿更加意义重大。反之，知道牛、犬、猎人本身是什么，对于鹿却可以完全无用。

因此，认识的界限是由它的实践的根源决定的，这就可以说明为什么我们的有机体从其动物祖先那里只继承了某些认识能力。人能够通过高度的使用使这些能力得到加强，提高其效率。人能够借技术的帮助——数学也是其中之一——使这些能力获得简单的自然器官所必无的洞察力，但是人无论通过多大的精神努力，也不能在得自遗传的精神能力以外增添一种新的能力。连最伟大的思想家作这种尝试也必定遭到失败。

认识与行动之间的紧密联系不但使我们了解为什么我们的认识有界限，而且告诉我们在这种界限内认识必须是一种实际的东西。因为只有在这个前提下，才可能有自觉的、合目的的行动。如果有意识的生物的认识只是单纯的假象，那它们就该由于无意义的行动早已消灭了。我们的实践的结果告诉我们，对于我们周围的现实，我们的认识能够达到多高的程度。

第二章 认识的确实性

笛卡尔(1596~1650)制定 *cogito, ergo sum* (我思故我在) 这个命题时，相信自己已经说了很多的话。他也同样可以说：*ago, ergo sum* (我行故我在)。这两个命题是同样确实的。

但是，从“我思”这个事实，我仅能得到“我存在”这样一个确实性。从“我思”开始，并不是很好的开始。因为“我思”不能给追求更高认识提供更高的出发点。“我思”这个事实能说明的不过如此而已。

它甚至连思维的自我是什么也无法使我们知道。单靠思维，人们是不能从这个出发点向前迈进一步的。

行动却完全是另外一回事。行动不仅给予我以“我存在”这种确实性，而且也给我以这样一种确实性，即在我头脑中有所反映的世界是在我之外实在地存在着的，并不单单存在于我的头脑内。因为行动不过是指进攻性地或防御性地作用于存在于我之外的事物而已。而我的行动也向我提供出认识我的自我的最好的可能性；我的自我也同外界一样，只有在外界与我之间的关系中才能被我所认识。

对自己知道得最清楚的人并不是幻想家和沉思家，而是实行家，因为只有行动中，他才能检验他的一切能力。

我的全部精神，只有受到外部推动才活动起来。精神是通过它对这些推动的反应方式表现出来的，它在反应时不可能停留在单纯的感觉和思维上。我的行动向我的自我提供最好的考验。当我认为我是什么时，我并不能确知我是什么；只有当我干些什么时，我才确知我是什么。

由于认识器官是同运动器官密切结合在一起发展的，思维是同行动经常联系在一起发展的，因而外界的存在对于人类和动物来说当然是不言而喻的。

人类社会的分工和阶级分化发展到一定程度，个别的人由于别人代他们从事全部劳动而几乎完全摆脱了实践活动时，才有可能产生怀疑外界的现实性的哲学。

事实上，假定我与外界在实践上不发生关系，只是单纯地直观它，那么，我就完全无法确定，我所直观的事物也是现实的，而不是我的精神的单纯产物。柏拉图在一个著名的譬喻中，曾把人们看作暗洞中的囚徒，只能通过一个隙缝窥见洞外阳光灿烂的开阔天地。事物的原型和理念（实际上就是康德的自在物的原型）在暗洞前面的阳光下活动着，我们只能看到它们的影子。

一个人如果总是固定在一个地方不动，观看着外面的活动，就会真正陷入上述的类似状态。他会完全不能断定，他所看见的现象是

想象力的单纯造物还是梦幻，是幻影还是真实的事物。他甚至会陷入彻底的怀疑主义和最妄诞的唯心主义。

要想寻找一种可靠的办法来克服上面两种思想方式，只有参加人类实践。

形成一个摆脱日常劳作的阶级之后，才有可能进行一种不管行为的实践结果的、钻研并设法解决与实践无关的问题的研究和思考。从这时起，才有可能进行一种越出“健全常识”范围的科学的、方法论的研究工作。但是这时也有了从事漫无限制的思辨的可能性；要等到科学不仅从事观察和思辨，而且开始从事实践活动的时候，那些漫无限制的思辨才受到限制——此所谓实践，并不是指那种为人类的自我保存服务的日常生活实践，而是指一种为超然的研究服务的新的科学实践。由于实践工作，特别是由于实验之故，近代自然科学取得了唯物主义性质，这种唯物主义离开怀疑主义和唯心主义是同样远的，也同建立在单纯思辨基础上的古代唯物主义完全不同。

唯心主义——即使是康德的“批判的”唯心主义——之所以在社会科学里还占有着地盘，在一定程度上是由于在这个领域内不适于进行实验的缘故。

实践不仅使我们确信，周围世界是在我们之外实在地存在着的，并且告诉我们，我们在某种程度内能够正确掌握它。因为合目的的行动之所以可能，完全要靠有可能认识外界。另一方面，人们的很多违反目的的行动，即结果与我们的意图完全相左的行动，也确实表明我们的认识能力还存在着缺陷。这当然不足为奇，因为动物的器官与人类的器官并不是全知全能的神所创造的，而是发展的产物。

因此这些器官没有一个十全十美，在任何情况下都能完成有机体所要求的任务的。不过每一个器官至少能在某种程度上确保其所有者的生存，就这一点来说，是足够完善的。这并不是由于自然有一种神秘的目的性，而只是由于如果器官不够完善，有机体在与环境斗争中就站不住脚，就要消灭。象已经绝种的动物种类的无数遗骨所证明的那样，这是一个过去进行过、今天仍在不断进行中的过程。

我们已经指出过，姑且不论一切其他方面的考虑，即从我们的行动来看，说空间、时间、因果性具有观念性，也是毫无意义的。

因为运动就是指在时间系列中完成的位置变化。空间和时间的观念性是和一切现实的运动和行动不相容的。如果原因与结果的必然结合只存在于我们头脑中，那么，合目的的行动又怎么会可能呢？

第三章 行动与必然性

行动不过是设定或排除某种原因以获得或避免某种结果的意思。

一种自觉的、而非单纯反射的或本能的行动，是以因果联系的认识为根据的。如果这种联系只是存在于人的头脑中，只是现象之间的联系，而不是事物之间的联系，那就不可能有这种自觉的行动了。

根据康德的观点，因果性范畴是不适用于自在物的世界的。但是，康德哲学中的现象，不是自在物这个原因的结果又是什么呢？这样我们就不能不假定：现象与自在物之间的因果联系是一种必然联系；在同一现象背后，总是隐藏着同一自在物。

难道同一个自在物也应该具有有时表现为臭虫、有时表现为象、有时表现为人那种随心所欲、千变万化的自由么？这也许会使人某些本性更可理解，但是，现象世界以及“灵明”世界的意义也就丧失了。

我们的行动是作用于我们以外的世界的，并不是作用于世界在我们的意识中引起的映象。它是对于自在物的作用。

如果我们认识到的现象的有规则的联系不是自在物的联系，那么，我们的行动就会是我们四肢的一种胡乱动作，只能偶尔给我们带来有益的结果了。我们（以及高等动物）是在很大程度上能够有意识地、合目的地行动的，这一事实就证明了我们在很大程度上具有认识

外界的现实因果联系的能力。

另一方面，我们的行动同生存斗争的密切结合，也使我们懂得，研究因果联系的要求和把它看作必然联系的倾向，是我们的一个天赋的特性，这个特性是人类出现前的高等动物获得并遗传给我们的。

在这里，行动同要求自由当然是密切结合着的，行动同承认必然性也是同样密切结合着的。然而不能把这种自由了解为意志自由，这是在高级哲学思维阶段才发生的问题，原始人完全没有这种问题。反之，原始人以及动物感到兴趣的乃是行动的自由。

前面已经指出过，被认识到的必然性的领域属于过去，过去是再也不能变更的。反之，我们的行动对将来却是有作用的，有时对最近的一瞬间起作用，有时对我们子孙的繁荣或对我们在其中生活、我们子孙以后将在其中生活的共同体的繁荣起作用。将来是未知的，并且是我们可以插手的，将来是什么样子，在很大程度上取决于我们的行动。我们正因为知道这点，所以才去行动。

不过这种认识只是使我们行动，并不能决定我们在每一特定时刻如何行动。要作到这点，我们只有一方面期望外界的某些状况成为特定状况的必然后果，而另一方面假定我们引起的每一变化的必然结果在特定场合下将使外界的运动产生有利于我们的效果。

瞻望将来或预测将来的要求，和行动之前考虑我们行动的必然结果的要求，在我们心里有着同样深刻的根源——只要这种行动是自觉的，而不是反射的或本能的或为感情所驱使的。

我们如果经常都能清楚地预测到某一现存状态和我们自己的行动的结果，那就不致陷入对于各种行动难于决择的进退维谷的境地了。因为我们努力以赴的终极目的，以及我们的生存，一开始就寓于有机体及其族类的自我保存之中。这样，我们的自觉行动在每一时刻将固定不变，而意志自由的幻想就不可能有了。

但是不幸我们所生活的世界具有极为复杂的性质。世界上不受一系列原因影响的事件是几乎没有的，不包含多种多样作用的状况是根本没有的。因此，相当精确地预测将来的必然联系并按照这种

联系来行动，常常是一件极端困难的事情。

主要只是在最简单的事件中，我们才有把握认识到必然的、即合规则的或合规律的联系。要想认识外界各种事件中的合规律的东西，首先必须去掉遮盖事件的种种非本质的细节，而只紧紧掌握其本质的、非常易于被忽略的特征。这是通过有计划的实验或通过抽象作用来达到的。

某些实验早在原始时代就是可能进行的。举一个假想的例子，我们可以设想有一个野蛮人，在月圆时为求得月光保佑，杀了一只熊。其时，他的父亲正苦于背痛。儿子忽然想起用熊油来揉擦患处，同时灵机一动，口中念念有词：“熊呵，熊呵，治好他的疼痛吧。”办法很成功，痛楚减轻了，并在反复揉擦之后，完全停止了。

我们确知这里有着一种因果联系。然而，止痛的原因是哪一个是呢？月圆，熊，祈祷，熊油还是揉擦？

原始人不懂得区别不同的因素。他觉得这些因素都同样有效。每次使用这种治疗方法时，他总是小心翼翼、一丝不苟地重复全部因素。缺少其中任何一个因素都会影响效果。这种治疗方法使用的次数越多，就越发成为一种丝毫不能更动的神秘的仪式。

与此相反，批判的精神——如果这种精神可能在那个时代出现的话——就会进行种种探索和实验，即在作更多的治疗时，把这些同时出现的因素一一分别加以剔除，并进行实验，以便弄清楚哪些因素是本质的，哪些不是。他有时也许在不是满月时杀熊取油，有时则用猪油代替熊油；他有时也许试试祈祷对于治疗效果是不是必要的。最后他也许尝试只揉擦而不用油，或只用油涂抹而不揉擦。他或许会由此得出这样的结论：揉擦和油都同样必要，其他一切不过是毫无意义的偶然点缀而已。

我们通过实验的途径、通过有计划地简化了和有计划地改变了的实践途径，并不一定能够确实发现因果联系。在这里帮助我们的只是对观察到的无数同类情况的抽象、比较。不论它们是通过实际行动获得的，还是通过单纯直观获得的。每一种情况都会表现出其

他情况所没有的特殊性。必须除去、抽掉这些特殊性，只让一切情况所共有少数特征保留下来。这就是本质的东西。它们的有规则的重复出现，就表明它们是现象中合规律的、必然的东西。

我们通过实验和抽象的方法，可以比较确实地认识到许许多多必然的或合规律的联系。我们在谈到另外一种联系时已经说过，如果通过更进一步的抽象活动，把很多单独的规律性无矛盾地综合为少数共同的规律性，并从而得出支配共同联系的越来越高的原理，那就增大了认识的确实性。

不过，这种认识的确实性，也要在实践中得到证实时，才能被认为完善。比如哥白尼、刻卜勒、牛顿等所阐发的天体运动理论，当勒威里耶在1845年以之为根据算出了一个尚未发现的星球即海王星的位置，而这个星球次年也在计算位置上被实际发现时，才得到了巨大的支持。同样，门德列也夫和洛塔尔·麦耶在1870年发现的化学原素周期系，到1875年发现镓原素，1886年发现锗原素时——两个原素精确地补上表上的空缺，并具有门德列也夫所期待的特性——，其正确性才得到了强有力的证明。

一种理论的应用并不总是能够提供出如此易于理解的证明。但它在应用中得到的成果往往成为它的正确性的强有力的证明。

由于所有这些进步，由于理论与实践的紧密结合，两者的确实性都增大了。但是，正如理论决不能深入到存在的最后根本一样，它也决不能把实践的复杂现象全部分解成为单纯的形态，从而使人的行动具有完全的确实性。

我们的行动，除预期的结果外，还会得到意料不到的、没有预期的结果，这是不可避免的。这种意料不到的结果常常使我们大吃一惊，有时在起初虽不被注意，但我们的行动反复进行后，这种结果也会积累起来，终于成为我们的运动和发展过程中的主要因素。我们行动中的这种意料不到的、没有预期的结果，在人类史上起着重大的作用。

第四章 因果性或函数依存性

到此为止，我们所谈的总是因果问题和必然性问题。在现代物理学所获得的各种成就面前，我们还能谈论这些问题吗？

马赫认为不能，现代最卓越的物理学家们同马赫一样，也认为不能。

关于这点，弗利德里希·阿德勒在我们已经提到过的那部值得重视的著作《恩斯特·马赫对机械唯物主义的克服》中，有如下的叙述：

“在物理学中——只要它是严格而明确地表述出来的——通过必然性而相互结合在一起的‘原因与结果’的图式，一般说来在今天已经不再使用了，只有在一些最坏的意义下的通俗说法中，即把对象弄得模糊不清那种通俗说法中这个图式还在出现。代替这些古老、原始、生硬的观念而出现的，首先是三个精确得多的概念：激发、函数和一致性。用精确的概念代替含混的因果性观念，对于物理学家们来说，是由于阐明物理学体系本身时有这种必要性，马赫在这方面的贡献，首先在于他阐明了这个过程。我坚信：唯物主义历史观如果为了自己的目的也利用物理学中这种概念的发展，是只会从中得到好处的。”（第170页。）

在这里，以函数依存性概念来代替因果联系概念，是有决定意义的。弄清楚了这点，也就从而可以弄清楚以激发代替原因概念、以一致性概念代替必然性概念的问题。

马赫在他的《感觉的分析》中，关于原因与函数问题是这样说的：

“自然界的联系很少是简单到可以在一定场合说出一个原因和一个结果来的。因此，我在很早以前就尝试用数学上的函数概念来代替原因概念：这就是现象的相互依存性，更严格地说，就是现象的特征的相互依存性。”（第三版，1902年，第71页。）

“一切被严格而明晰地认识到的依存性，都可以看作相互的同时关系。”(第72页。)

“我认为函数概念之优于原因概念，就在于前者追求精确性，而不带有后者的不完满性、不确定性和片面性。原因概念实际上是一种原始的暂时的权宜之计。”(第73页。)

马赫在其他著作中也谈到这个问题，例如他就在《认识与谬误》中(第273页)说：

“在高度发达的自然科学中，因果概念是越来越少使用了。这样作的充分根据，就在于因果概念只能极其不完满地暂时表示事物的一种关系，就在于因果概念缺乏精确性……”

用可测的量来描写事件的要素——对于空间或时间要素可直接描写，对于其他感性要素则可间接描写——一旦获得成功，那么，用函数概念表示要素的相互依存性，要比用因果之类的很不确定的概念来表示完满而且精确得多……”

“在两个或多个要素的直接依存性中——比方说，其中的全部要素是由一个方程式连结起来的——，每一个要素都成为其他要素的函数。而依据陈旧的表现方法，我们就必须说：在这种场合下，原因概念和结果概念是可互易的……”

“如果精确地、逐个地观察物理事件，看来是可以把一切直接依存性看作相互的和同时的依存性(同时正在发生的依存性)的。庸俗的因果概念则正相反，因为它只适用于多种要素的间接依存性的无分析的场合。结果‘跟随’原因，其间关系是不可逆的。”

马赫认为，如果我们发现的是具有一个起点与一个终点的事件，即不可逆的事件，这里就是间接依存性。起点与终点之间是有一些中间环节的。

“有一些由无数环节构成的间接依存性的链条……整个事件虽然以同时的和可逆的依存性的多样性链条为基础，却不必因此就是转瞬即逝的和可逆的。”

马赫的观点就是如此。他提醒读者不要为他的大胆革新而激动：

“我读到一篇文章说我向原因概念进行了‘一场激烈的’的斗争。情形并不是这样，因为我不是一个宗教开创者。我是为了我的需要和目的而用函数概念代替这个概念的。谁要是发现这样做并没有什么精确、解放、明晰之处，那就安心地停留在陈旧的概念上好了。我没有要求任何人单单改信我的意见的权力，也没有这种需要。”

本来，谁都有使别人改信自己的信念的需要，社会感越强烈的人，这种需要越强烈。马赫对于自己的革新成果也不可能是不关心的，否则他就不至于给因果概念扣上“庸俗的”概念的帽子了。把过去的伟大思想家们一致赞成的一种见解说成是“庸俗的”，未必妥当。我们怎样非难康德都可以，但他确实不是庸俗的。把因果概念说成传统的概念就够了，而马赫却把它说成庸俗的概念，这只能以他的斗争热情来解释。

但这还只是次要的。现在来谈正题。马赫用函数依存性概念代替了因果必然联系概念。函数一词来自数学。它表示一个量，这个量依存于一个或多个其他的量，假定这些量是可变的或可易的。变量或变量之一发生变化，函数的量也相应地发生变化。

我根本不想否认，以函数依存性代替因果性能够给物理学带来很大好处。作为一个单纯的门外汉，我只有对这位物理学大师甘拜下风。不过我们不能忘记那完全是一个特殊的领域。

关于这一点，伟大的法国物理学家比埃尔·杜恒(Duhem)说过：

“他们（十六和十七世纪的伟大科学家们）由于认为理论物理学必须是数学物理学，才创造出了真正的理论物理学。”

“十七世纪所创造的那种数学物理学，由于在自然研究方面不断取得惊人进步，证明了它是健全的物理学方法的体现。今天谁要否定理论物理学必须用数学的语言来表现，是会引起朴素的健全常识的抗议的。”（《物理学理论的目的与结构》，弗·阿德勒德译本，1908年，第140页。）

这段引文说明了物理学的特征,并把它同其他科学区别开来。杜恒明确地划清了这个界限,例如他就这样说:

“很多哲学家在谈论实验科学时所想到的只是那些发展程度不高的科学,如生理学以及化学的某些部门。在这些科学部门中,科学家是直接用思想来处理事实的,他们所用的方法只是普通的受到较多注意的理智的方法,数学理论还没有把它的符号说明方式引入这些科学中。”(同上书,第238~239页。)

在物理学以外的每一种科学中,也同样有可以用数学形式来表达的关系。但是,除此之外,不同的质的相互关系也起着重大作用,这种关系迄今还不可能还原成单纯的量的关系,将来恐怕也决不会完全做到。

因此,如果说数学的函数概念在物理学中被证明是非常有成效的,那末这并不是说在其他科学中也是这样的。

马赫本人也看到,函数概念的使用,只有在“事件能用可测的量来描写”的场合下,才能带来好处。

虽然他以为在空间要素和时间要素方面能够直接作到的,“在其他感性要素方面也可以间接地作到”。

然而尽管如此,在他那个时代,他毕竟是遥遥领先的。

我们完全赞成,决不可在自然界的总联系之外去观察任何种类的质。但这还不是说,可以把每一种质的差异都分解为一种单纯的量的差异。例如,假定机械冲击可以引起精神活动,或精神活动可以引起机械作用,那末,在我们今天的知识状态下,怎么能用可测的量来描写这些联系呢?

况且因果性与函数依存性之间的差异也不仅是一种语词上的差异,或一种使精确性可能大一点或小一点的差异。

结果总是跟随着原因,两者之间的关系是不可逆的。的确,结果总是又能成为原因,但它决不能成为它自己的原因的原因。它的原因的原因业已成为过去了。

不错,相互作用是有的。两个或多个要素是能够相互影响的。但

这种作用经常是一种同时的作用。它决不可能使后来者可以影响先行者。

反之，在直接的函数依存性中，变量(原因)与函数(结果)是同时发生变化的。而且两者之间的关系是可互易的。不管我把 A 看作 B 的函数，还是把 B 看作 A 的函数，完全是一样的。

因此马赫举了这样一个例子：

“如果只有两个有吸引力的(相互吸引的)质量彼此对立，或只有两个导热的物体相互接触，那么，一个质量的速度变化就是另一质量的速度变化的原因，反之亦然；一个物体的温度变化就是另一物体的温度变化的原因，反之亦然。”(《认识与谬误》，第 273 页。)

按照过去的术语，在这里可以说有着相互作用。相互作用的两方面都是原因与结果，而且同时是原因和结果。但是并非一切事件都是如此。

假定马赫所说的两个相互吸引的质量发生撞击，我们就会看到撞击这一事实是这两个质量的一些新的运动和变化的原因。如果它们不是热到成为炽热的气体而飞散的话，它们也许会重新飞开。

这个新的运动是不可能和撞击同时发生的，纵使原因(撞击)与结果(飞开)能够互易其位置。

马赫可能会反驳说：这里并没有直接依存性而只有间接依存性。如果在变化的起点与变化的结果之间有着一些中间环节，那末，这些中间环节就应该使起点与结果之间的关系不能成为可互易的，并使二者不能成为同时的。

马赫举了大炮中火药爆发引起炮弹发射的例子，又举了发光体和光的感应的例子。

“这两个场合都出现具有无数环节的间接依存性的链条。被射中的物体不补偿^①火药的功，感光的视网膜不补偿光；两者只

^① 补偿=恢复。——考茨基

是朝着与来路不同的去路前进的依存性链条的环节而已。……整个事件虽然以同时的和可逆的依存性的多样性链条为基础，却不必因此就是转瞬即逝的和可逆的。”（《认识与谬误》，第274~275页。）

我不知道，对于现代物理学来说，我所引的两个相互吸引的质量的撞击——其结果是各自飞开——的例子，是否属于“完全无分析的场合”。在这里，只要加以细致的研究，就会在撞击与飞开之间发现一个“同时的和可逆的依存性的多样性链条”的。

在有着这样一个中间环节的链条的地方，门外汉也可以懂得，存在于事件的起点与终点之间的可逆的依存性会妨碍起点与终点的可逆性。但同时的依存性就不是那样了。

也许可以有一些数学演算容许我们从一批同时的依存性中推算出一个时间上的先后次序来。可惜我在物理学的领域内只有一般的常识，我完全意识到在科学中这样是很不够的。因此我很愿意承认，如果我不能想象在一个同时的事件的链条上（如果我假定它是无限长的），其起点能在终点之前，对一个物理学家来说，那是没有任何意义的。

但是，有一点在任何场合下我都是敢讲的。根据马赫本人的观点，只有在存在着直接依存性的场合，才是处理函数依存性的地方。间接依存性还不可能分解成它的各种要素，在处理间接依存性的地方，暂时还无法着手处理函数依存性。但是这种情况，在物理学以外，即在生物学、特别是社会学方面，对于它们所研究的大部分领域来说，是存在着的。

以函数依存性代替因果性，在某些场合下或在某些领域内可以带来很大的好处，但一般说来我们还没有达到能够废除因果性的程度。目前我倾向于把函数依存性以及和它极其接近的相互作用了解为一种特殊的因果性，在某些场合，它能够比“庸俗的”因果性概念得出从数学上说更精确的结果。

马赫认为“‘作用因’与‘目的’这两个概念最初都起源于万物有

灵论的观念。”

“野蛮人一看到突然发生的自然运动，立刻就本能地把它和自己的运动相类比。”（《感觉的分析》，第76页。）

这种说法对目的的概念也许是恰当的。当我们假定自然中有目的的时候——存在于每一有机体内部的自我保存的目的除外——，的确是后面隐藏着某种万物有灵论的东西，某种具有坚强的神秘力量的虚构的东西，在给世界上的各种事物规定目的。值得注意的是，自然科学中的万物有灵论的表现方法迄今还没有消灭，迄今还有人在谈论自然的智慧、善良、深谋远虑，甚至节约。

但因果概念的情况却不是如此。

当野蛮人有意识地行动的时候，他这样做就意味着他为了达到一定的结果而创设这些结果的原因，这种原因是他或多或少精确地知道的。因此，我们不能设想，他自信在自然界中能找出因果之间的关系，因为由于他的行动，他本人已成为引起结果的一个原因，也不能设想他把这种关系又带进自然界中去。

事实正相反。人们假定自然中有因果性，并不是在思维中摹仿人的实践中的因果性，毋宁说人的实践是为了人的目的而自觉地仿效和适应在自然中所观察到的因果性。

动物早就懂得了因果联系，并在它的自觉范围内依据这种联系行动。但是我们不能说动物持万物有灵论。

当然，原始人没有把有机自然与无机自然区别开来。原始人往往把一切东西都看作有生命的，一旦出现了灵魂观念，又把一切事物看作有灵魂的。不过，灵魂观念的出现要晚于对因果性的观察与注意。而万物有灵论与其说为灵魂观念奠定了基础，不如说使它破产了。因为从人类的非批判的感情中产生了每一个灵魂都有自由意志的幻想。人们越是以万物有灵论的观点了解自然，就会越觉得自然事件不是必然的，越信仰任意处理事物的高超的力量，认为能祈求、说服或诱劝这种力量去按照人的要求操纵自然界的活动。使自然力可以为人服务，是脱离了动物状态的人的最初的淳朴尝试之一。

因果必然性概念不是从这些万物有灵论的观念中产生的，此二者是矛盾的，一当前者成为普遍时，前者立即克服后者。在康德所说的空间、时间和因果性的观念性里，我们碰到的就是古老的万物有灵论最后的遥远迴响。

因此，不能认为因果性是象关于自然中有目的的假定那样，同万物有灵论密切地联系在一起。关于自然中有目的的假定是同万物有灵论观念结合在一起的，它以这种观念为前提，而决不是以野蛮人的原始观念为前提。野蛮人还没有想到自然中有目的。相反地，万物有灵论是只能在因果必然概念尚未充分发挥作用的思维领域内出现并维持自己的存在的。

因此，由于害怕万物有灵论的影响渗透入科学思维而抛弃因果概念，是不必要的。

当然，因果概念不仅是和必然性概念结合在一起的，而且也是和撞击概念结合在一起的。它的撞击式的万物有灵论性质，大概就是从这点上发现的。不过我们在谈到原因时，指的是运动的原因。在一个物体由于另一个冲撞它的物体的运动而开始运动的地方，我们看见最简单的运动原因的形式。或者，严格地说，由于我们不能假定物体是处于绝对静止的状态，所以一个新的运动是由两个往不同方向运动的、其轨道相交的物体撞击而产生的；或者，用略为精确的唯物主义的的话来说，每一新的运动都是由于对立面的撞击而产生的。因此，对立面的斗争、“万物之父”的概念，与原因概念是非常接近的。

反之，主张以其他概念代替因果概念的那种现代观点，倒是带有清静无为的、爱好平静的性质。这种观点没有废除对立面的斗争的必要，但也沒有和这种斗争紧密地结合在一起。这种情形对于马赫所说的确定的、同时的、函数的依存性，对于费尔伏恩(Verworn)所说的作为一切事件的出发点的、取代原因地位的条件，都是适合的。变量的函数随变量的变化也立即地同时地变化。条件的结果也随着条件的存在而存在。关于对立面的冲撞，在马赫的观点和费尔伏恩的观点中都沒有谈到。与此相反，因果性概念却不断地涉及对立面

的撞击。因此因果性概念是与唯物主义的历史观一致的。

自然，这不是接受因果性的理由，如果因果性在科学上不能成立的话。如果因果概念在科学中一般地应被抛弃，并为马赫的或费尔伏恩的规律性联系的观点所代替，那么，唯物主义历史观就不能不加以考虑了。这两种观点都与唯物主义历史观不矛盾。今天已经有些学者在马赫和费尔伏恩的基础上研究唯物主义历史观，在这条道路上并没有什么障碍。这两种观点都不象康德那样把人类理性和人类意志同这个世界的总联系分离开来，同我们有关的就是这个世界，不管它被看作现象世界或其他。

最后，我愿意承认，为了区别若干联系，人们可以不仅在物理学中，而且在生物学和社会学中，有目的地用函数依存性概念或用事实产生于条件的实现这个概念来代替因果概念。在这些概念的一般应用上，我没有发现什么更好的东西。

我非常感谢马赫，以致于同情地接受我的朋友弗利茨·阿德勒所主张的以马赫的观点代替“庸俗的”因果观的倡议，虽然我还有着重大的理论上的保留，同时我在工作中也试着实际应用它。可惜，我从函数概念中没有得到任何成果。如果别人得到了更好的结果，而我没有，这应该归咎于我个人的资质低劣。然而，我并不曾听说有谁用函数依存性在历史研究方面开始得到某种正确的东西或取得特殊的成果。

因此我认为，坚持庸俗的因果概念，恰恰坚持那被贬为万物有灵论的东西，坚持作为一切运动和发展原因的撞击、即对立面的斗争，乃是正确的。

第五篇

辩证法

第一章 自我和周围世界

常有一些人认为唯物主义历史观好象是主张：无论在社会或者在自然界里，精神总是被动的要素，只有周围世界、“物质”——当然包括个人周围的动物和人的精神——才是能动的。物质在活动，而精神只不过是反映物质的运动而已。

这些人认为这种见解和现实恰恰相反。人的一切运动，只要有意识的，就都是由人的精神，由人的思考和意志所引起的。在自然界中再没有象精神那样永不休止的、能动的东西了。

这是完全不容怀疑的。问题决不在于精神是能动的或者是被动的要素，而在于精神是不是在自我里面不消接受一定的作用，单从自己本身就能够作为原因而起作用的唯一现象。问题不在于精神的能动性，而在于这个能动性的方式及其如何出现。

为了弄清这个问题，我们要从已经说过的这个假定出发，即：精神是动物有机体在为生存而进行的斗争中所具有的各种工具之一。精神的最根本的机能是：使动物有机体能够适应自己的周围环境，能够符合目的地行动，归根到底就是说，能够使它的行动适合于保持个体和种族的最终目的。

精神，早在它最初出现在最简单的动物身上的时候，一开始起作用就遇到两种因素。一种是产生出精神机能的那个有机体的身体，也就是具有一些确定的天生的需要和能力的那个身体。

我们把它叫作“自我”。

另一种是有机体周围的世界。周围世界以各种危险威胁着有机体。然而有机体能够就在周围世界中找到它所需要的资料，以使它的身体不断地更新并避免各种危险。正是这个周围世界对精神提出了各种问题，精神必须来解决这些问题，而且是对自己的需要和能力了解得越清楚，对周围世界中各种事物的差别和联系了解得越清楚，就越容易解决这些问题。

当然精神也只有通过对周围世界的观察，和在周围世界中的活动，才了解自己的需要和能力。人只有当对周围的人们进行观察并加以研究的时候，才能完全理解一般的人的本质。自我和世界的对立，须在自我和外界之间的顺应中去解决。要不是自我通过一定的变化或行动去顺应外界，就是自我有办法去改造外界的某一部分，使外界适应于自己的目的，并为自己的目的服务。

或者最后出现一种相互作用，出现一种彼此的相互顺应。

早在意识出现以前，有机体的世界就已经经历了相似的过程。植物的运动和发展过程，还有动物界中许多无意识的过程，也都不过是有机体对于刺激的反应，这些刺激是从外界发出来的，而且往往就形成一种有机体和周围世界之间的顺应。凡是沒有这种顺应的地方，有机体就要萎缩或者完全消灭。如果有机体不是一开始就保存一种能力，能够以合目的的顺应来反应一定刺激的话，那么有机体就根本发展不起来。

这并不是说：一切由外来的刺激所引起的有机体的变化和运动，都是甚至不能不是合目的的。有许多可能是完全无所谓的；有一些甚至是不合目的的。不过，只有对外来的刺激作出合目的的反应超过不合目的的反应的有机体，才能成长起来，才能继续生存下去。意识的出现，对外界的知识出现，以及对自己的需要与能力的知识出现，都能促使对外来的刺激较易于以合目的的方式作出反应。

以上所述在有机界里运动和发展的过程，是一个辩证的过程。这就是一个以肯定开始，继之以否定，然后以否定的否定，也就是用肯

定来结束的过程。黑格尔在这个意义之下用了辩证法这个词，而马克思和恩格斯则采用了他所用的这个词。

顺应的各种过程中的每一个过程的出发点都是一个有机体，即“自我”。这就是肯定，就是“正题”。

自我的周围世界出来与自我对立，这就是“非我”，就是有机体的否定，就是“反题”。最后的结果，就是对立的克服，就是否定的否定，就是通过顺应而对有机体重新肯定，就是“合题”。于是过程又回到它的出发点，即保持自己的个体上面去。

在这种过程中可以发生过这样的变化，即出发点升到较高的阶段上了。在这种场合出现的不是循环而是发展。

是不是整个世界的运动，无机界的运动和有机界的运动，都嵌得进这个公式中去，在我看来，是有疑问的。当然，即使在无机界里，每一个新的运动也都是由对立要素的对立或冲突中产生的。

不过在无机界里发生冲突的结果，不一定是合题，不用说更不是回到出发点上去。

第二章 自己发展的辩证法

以上所论述的辩证法，在形式上同黑格尔的辩证法是一致的，但和黑格尔的辩证法却完全不是一回事。

在黑格尔的辩证法里，正题和反题并不象有机体和周围世界那样，是两个完全不同而又互相影响的东西。黑格尔认为在正题中就蕴藏着对自己本身的矛盾，即正题的否定。

这种否定逐渐成长，终于达到正题的扬弃，达到过程的出发点的扬弃。但是，这种否定也在自身中藏有对它自己的否定的萌芽，终于达到合题，以及对正题的重新肯定，但却是在较高的阶段上。

马克思和恩格斯从黑格尔继承了这种辩证法观点，但是正如恩格斯在他的《费尔巴哈与德国古典哲学的终结》中所说的那样，把它“颠倒过来”了。那是因为，在黑格尔那里，辩证法是推动世界并促使

历史发展的精神的自己运动。马克思和恩格斯把它唯物主义化了，把它改变为既是物质世界的、也是思维世界的运动规律了。

恩格斯在《反杜林论》中很形象地论述了他们的观点。他说(第138页)：

“举大麦粒为例来说，亿万粒的麦被磨碎、煮熟、做酒，以后被消耗掉，可是如果这样的麦粒得到它所需要的正常条件，如果它落到适宜的土壤里，那么在热和水分的影响之下，它就发生特有的变化：它发芽生长，而麦粒本身停止存在，被否定了，代替它的是由它生长起来的植物，即麦粒的否定。这种植物的生命的正常进程是怎样的呢？它生长、开花、结实，最后又产生麦粒，麦粒一成熟，麦秆即行枯萎，它也被否定了。这里我们又有了原来的麦粒，它是这一否定的否定的结果。可是它不是一粒，而是加了十倍、二十倍或三十倍。谷类的种，变化得非常缓慢，所以现在的大麦差不多和一百年以前的大麦一样。可是如果举一种容易变化的观赏植物为例，如大丽花和兰花，假使我们以园艺家的技巧去培育种子和由种子长出的植物，那么经过这个否定的否定，我们得到的不但是更多的种子，而且是品质改良了的、能开更美丽的花朵的种子，这个过程的每次重复，每一新的否定的否定都提高了这种完善性。象我们在麦粒上所看到的那样，这种过程也在大多数昆虫——例如蝴蝶——那里发生，蝴蝶通过卵的否定而产生出来，它们经过各种变化阶段而达到性的成熟，它们交尾并又被否定，就是说，在完成繁殖过程和雌蝴蝶下了很多卵之后，它们就归于死亡。”*

在这一段叙述里，对“否定”的看法特别令人诧异。他认为种子的发芽和从卵变成动物是种子和卵的否定。但是，那只不过是种子或卵的外表的否定，而不是内容的否定。内容通过发芽和生长的过程而变化了。但这并不能形成种子和卵的发展的特殊标志。

* 恩格斯：《反杜林论》，人民出版社1963年版，第140页。

各个有机体在其生存期间都通过种种阶段。它的形态不断地变换。如果说舍弃原来的形态而采取新的形态就意味着前一形态的否定,那么个体就处于不断否定的过程之中了。如果说卵是被发动它生长的母体受精否定了,那么正在成长中的胚胎就是每天都在重新否定自身了,因为它的外形和组成每天都有点变化。

恩格斯在此对否定是怎样看的,这一点并不完全明确。不过浮现在他脑中的到底总就是真正的否定,亦即扬弃,亦即个体的消失。他谈到通过发芽的过程“麦粒就停止存在”。但他其实也满可以谈到小孩停止存在,如果已长大成人的话。

所讲的否定的否定比所讲的否定更令人疑虑。在此谈到的是个体的实际否定。植物留下种子就死掉了,蝴蝶产下卵来就死掉了。新产生的种子或新产下的卵,都意味着重回到这个过程的出发点,也就是重回到曾经变成个体的种子和卵那里去了。但是,种子和卵的产生,与产生它们的有机体的死灭,在时间上绝对不是合而为一的。

前者总是比后者要先出现。所以否定的否定与合题,即重回到正题,即使在一切有机体那里是很快地相继发生的,但决不是同一回事。

恩格斯自己也见到这种责难,他想用以下的说法来缓和它:

“至于其他动植物,这个过程的实现不是采取这样简单的形式,它们在死亡之前,不是一次而是多次地结子、下卵或生育后代,但这些在这里是无关紧要的;在这里,我们只是要说明,否定的否定真实地发生于有机界的两大界中。”(第138页)*

对这种说法其实可以这样回答:

一、如上所述,即使是在种子成熟或产卵后立即死掉的那些动植物那里,这两个过程也决不是合而为一的,也决不是同一回事。

二、必须细想,有机体生命过程的出发点,并不是成熟的种子或者产下来的卵,而是受精作用,这是从哺乳动物身上不会认不清的。

* 恩格斯:《反杜林论》,人民出版社1963年版,第140页。

成熟的种子，产下来的卵，都只是生命过程中的中间阶段。生命过程的开始是在它们出现以前。受精不仅不与由父母的死亡所形成的否定合而为一，而且是与这一否定无法结合的。受精是在父母的有机体的生命最旺盛的时候实行的。把受精算作有机体的否定，这是完全不可能的。

三、恩格斯的命题可以被解释成这样的意思：人们可以认为是否定的否定的那些过程，是偶尔出现在现实生活里的。关于这一点，以后还要探讨。在这里我们要研究这个问题：世界上运动和发展过程，是否经常在现实生活里采取黑格尔的辩证法的形式——正题、反题、重回到出发点的合题。我认为这个假定用以解释有机界是正确的，但决不是象恩格斯在这里所描述的那样。按照恩格斯所描述的讲来，运动和发展不被看作自我和周围世界这两个因素的相互作用，而只被看作个体这一个因素的自己运动，而反题也和正题一样是从同一个体中求得。在这里，黑格尔的榜样显然还有强烈的影响。黑格尔的榜样也是只从一个因素来说明运动，即只从由自己本身中设定自己的否定的那个精神来说明运动。

黑格尔所讲的意义之下的辩证的否定的否定，如果不作为普遍规律，而作为表示一些过程的公式，那就在许多场合都是十分有用的。我自己就这样一再用过它，但却用得很小心，因为这样的否定的否定是很容易随便乱用的。

这种情形在一些地方看得出来，例如在恩格斯想从历史中指明否定的否定的地方就看得出来。他在《反杜林论》里说（第140页）：

“所有文明的各族人民都是从土地的公社所有制开始的。各族人民经过了原始状态的一定阶段之后，土地的公社所有制在农业的发展过程中变成为生产的桎梏，它被废除、被否定，并且经过了较长或较短的中间阶段之后转变为私有制。可是当农业由于土地的私有制而达到较高的发展阶段时，私有制又反过来成为生产的桎梏，象目前在小土地占有制和大土地占有制方面

所看到的那样。由此就必然会提出否定现在已经是私有的土地占有制并把它重新变为公有制的要求。但是这一要求，并不是指恢复原始的土地的公社所有制，而是指建立远为高级的，发达的公有制形式，它不仅不成为生产的障碍，而且相反地第一次使生产从阻碍它发展的桎梏中解放出来，并使生产有可能充分利用近代化学上的发现和力学上的发明。”*

把这一段话同马克思《资本论》中“资本主义积累的历史趋势”那一节里那段有名的话比较一下看吧！马克思在那里是指出工人对生产资料的私有制就是即将出现工业资本主义以前时期的生产方式的基础，而马克思就是从这种工人对生产资料的私有制出发的。然后他写道：

“由资本主义生产方式生出的资本主义占有方式，资本主义私有制，是个人的以本人劳动为基础的私有制的第一否定。但资本主义生产又以一种自然过程的必然性，造出它自身的否定。这是否定之否定。这并不是重建私有制，却是在资本主义时代已有的造就——协作，土地与由劳动自身生产的生产资料的共有制——的基础上，建立一种个人的所有制。”**

可以看出，无论马克思和恩格斯都是把同样的过程放到黑格尔辩证法的同样公式里去了。在他们两人的看法中，形成否定的否定的，都是生产资料共有制的同样目标，但恩格斯的看法的出发点却完全不同于马克思的。恩格斯的出发点是原始共产主义，而马克思的则是农民与手工业者的生产资料私有制。

正题不同，而合题却一样，当然，其所以如此，只是由于马克思在此并不要求恢复生产资料（包括土地在内）的共有制，而是要求恢复以生产资料共有制为基础的“个人所有制”。

我们承认这里所描述的过程完全正确。否定的称号在这里也用

* 恩格斯：《反杜林论》，人民出版社1963年版，第142页。

** 马克思：《资本论》，第一卷，人民出版社1956年版，第964~965页。

得完全适当。只有一点在我们看来似乎还有争论的余地，这就是把我们正向着它前进的社会主义说成是原始共产主义的否定的否定这一假定。如果我们想把自有人类以来这一复杂的全部发展过程纳入一个简单公式，那就势必要成为以下的形式：

一、正题——原始共产主义。

二、原始共产主义的否定——各个劳动者对他的生产资料的私有。

三、原始共产主义的否定的否定——劳动者私有的生产资料为资本所掠夺。

四、原始共产主义的否定的否定的否定——废除生产资料资本主义所有制，建立一种新的共产主义。

如果再说详细一些，还可以在旧共产主义和新共产主义之间插入更多的中间环节，例如封建所有制。

社会的发展总是以否定前一阶段的形式来实现的。不过这却不是社会在发展中否定或扬弃自己本身，而是结合在社会中的人们否定一个与他们自己的个性对立的社会形态，却并不否定他们自己的个性。随便一个有机体否定自己本身，这种事是没有的，除非自杀。但自杀并不是有机体发展的一个阶段。甚至这样的自我否定也不单是由自杀者的灵魂、而是由自杀者和外界之间已经无法忍受的关系引起的。这个论点，甚至对不治之症也用得上。不治之症就是把个体和世界之间的关系完全改变而且使病人无法忍受了。

对黑格尔的作为世界一切现象的运动和发展的必然形式的辩证法公式，恰恰在有成效地做了唯物主义的“颠倒”以后，倒颇令人大费踌躇了。

但是也还完全没有确定，马克思和恩格斯是把这个公式看作世界的普遍必然的运动规律了。我们已经提到过《反杜林论》的这段话，这段话是可以有另外的理解法的。在另一处（第132页），恩格斯提到这个公式，说它是一个

“非常普遍的因而也是非常广泛地起作用的重要的自然、历

史和思维的发展规律。”*

在这里,并没有黑格尔辩证法表现于其中的那个绝对的形式。它不是那个(das)而仅仅是一个(ein)非常普遍的发展规律。

恩格斯在《反杜林论》中较前的一个地方说:

“所以当马克思把这一过程称为否定的否定时,他想也没有想到以此来证明这一过程的历史必然性。相反地,在他以历史的观点证明了这一过程部分已经真正实现,部分往后还一定要实现以后,他才指明,这样一个过程而且是按一定的辩证法的规律发生的。全部就是如此。”**

这就是说,我们不应该事先假定到处都有作为必然的发展公式的辩证法,而应该在它发生的地方去发现它。

如果说马克思和恩格斯对黑格尔的辩证法评价很高,那么这并不能只就辩证法在哲学上是从黑格尔传下来的这一事实来加以历史的说明,而还须由下述事实来说明:他们借助于这个方法,在自己的研究领域中,在政治经济学和历史学上,形成了他们伟大的革命性的观点。

但是,黑格尔所讲的辩证法在人的思维和行动中起着特殊的作用。黑格尔根据他的辩证法的观察而建立了他的发展的体系,以后再谈。

固然,黑格尔所讲的辩证法,在它最常表现出来的园地上,即在历史的范围内,是用得极其随便任意,而且有些人为的构造的。但黑格尔所讲的辩证法还是对马克思的历史观很有启发作用,而马克思的历史观决没有成为黑格尔的奴隶。

马克思在《资本论》第二版的跋文中指出,因为当时那些好汉们正得意洋洋地把黑格尔看作是一条“死狗”***,所以他感到义不容辞要公然承认自己是这位大思想家的门人,并且还在这里或那里“采用

* 恩格斯:《反杜林论》,人民出版社1963年版,第145页。

** 恩格斯:《反杜林论》,人民出版社1963年版,第138页。

*** 参看:马克思:《资本论》,第一卷,人民出版社1956年版,第17页。

黑格尔特有的表达方法来卖弄”^{*}。刚才从《资本论》里引的话的表现法恐怕也就是这种卖弄的一端。这一点倒适以指明黑格尔是正如马克思在下文所说的“以概括而有意识的方式首先把辩证法的一般运动诸形态叙述出来的人”。如果马克思还继续说(和恩格斯以后在《费尔巴哈与德国古典哲学的终结》中讲的相似):“辩证法在黑格尔那里是倒立着的,必须顺过来,我们方才能在神秘的外壳中,发现合理的核”,那么从上文就可以看出来,我们完全同意这种说法。

不过我们却不到恩格斯想用上面所引的那些例证去指明合理的核的地方去寻找“合理的核”。

我们的两位大师在他的研究中所应用的辩证法立于比辩证法的这些“例证”高得多之处。他们本是力求不以先入的唯心主义的偏见去探讨自然和历史。所以黑格尔的辩证法决没有引他们陷入牵强附会的构造里去;也决没有指引他们去依靠黑格尔的“唯心主义的偏见”来设想一些幻想的联系以代替研究。黑格尔的辩证法只不过促使他们把注意力转向会促成新的“合题”的社会矛盾和对立,并且使他们研究这些矛盾和对立能够更为顺利而已。黑格尔的辩证法对他们说来,只不过是“启发性的原理”,而不是绝对的真理。

恩格斯在《费尔巴哈与德国古典哲学的终结》(第四节)里关于唯物主义历史观的论述中,马克思在《政治经济学批判》的序文里关于唯物史观的论述中,都没有谈到否定的否定这一事实,是与上述论点相吻合的。

他们不是把辩证法看作可以节省以后一切研究的八股,而是看作照亮研究道路的一种光明。

第三章 完善化的辩证法

在恩格斯所讲的辩证法的例证中,除了自己运动以外,还可以看

* 马克思:《资本论》,第一卷,人民出版社1956年版,第17~18页。

出另一个论点是唯心主义性质的，而非唯物主义性质的，这个论点就是世界通过辩证的过程不断地完善化。

恩格斯当然意识到这样讲不断向上是会引起麻烦的。关于这一点，他在《费尔巴哈与德国古典哲学的终结》里边说：

“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。”（第5~6页）*

但是，在黑格尔以后，自然科学解决了这个问题，从而在黑格尔的辩证法图式里打开了一个大缺口。

近代自然科学之所以假定生物不仅有上升的分支，而且有下降的分支，并不是由于预想到有机体的性质会由自己改变自身，而是由于预想到因为冷却而使地球的各种情况完全改变这一巨大的宇宙变化。可见是环境决定有机体的发展方向。

可是恩格斯对这个问题一字不提。而且在上述辩证法的例证中，他还不加限制地指出辩证法总是意味着有机体由于其内在的性质而向前发展，他甚至还把这种发展称为完善化。

这种情形，他在上面我们已经引过的例子中是这样说明的：起种子作用的各个麦粒，作为否定的否定的结果，我们所看到的就不再是一个麦粒，而是带着更多的、十个或者二十个麦粒的麦穗。合题使我们重回到出发点去，但并不是重回到同一水平的出发点，而是回到较高水平的出发点去。

但是，量的增加和完善化是同样的意义吗？

* 恩格斯：《费尔巴哈与德国古典哲学的终结》，人民出版社1957年版，第6页。

撇开此问题不谈，只说一种植物的种子的量的增加，也只能就长出它来的那一粒种子来说，而不能就产生那类个体的全部种子来说。新的麦秆（平均地说来）长的麦粒并不比老的更多，或者如果我们就个别的麦秆来说，是有时比老的多，有时却也比老的还要少。那么，即使我们想把单纯的数量上的增加看作完善化，究竟完善化又在哪儿呢？当然，如果每根麦秆上的每粒种子都发芽、结实，而且一直继续下去，那么，麦的数量就会急骤增加，恐怕不用多久地球也将装不下它们全部了。但是，在这里边又哪里有完善化呢？

恩格斯也感到了这点，所以他想在第二个例子中指明从否定的否定所产生的质的完善化。即使这样做算成功了，但仅仅这一个例子还是不能证明什么，因为一个否定的否定往往能引起各种极不相同的作用，这是没人想来否认的。但是连这个例子都还不能自圆其说。这个例子谈的是一个园艺师：

“假使我们以园艺家的技巧去培育种子和由种子长出的植物，那么经过这个否定的否定，我们得到的不但是更多的种子，而且是品质改良了的、能开更美丽的花朵的种子，这个过程的每次重复，每一新的否定的否定都提高了这种完善性。”*

所以恩格斯为了把自然的个体一代一代不断提高的完善过程确定为否定的否定的作用，他便从自然逃到艺术，即园艺师的技术的领域中去了。

这个否定，是从园艺师培育种子和从种子长出的植物这件事情产生的。据我所知，园艺师不是用一定的个体交叉配种，即用人工授精的办法，就是用嫁接或精选种子的办法造成新的变种花卉，而不是用“培育”种子的方法。究竟在这些方法中哪里有什么“否定的否定”，是不清楚的。

但是，在这全部论证中最值得怀疑的是：恩格斯在园艺师栽培出来的新花中，竟看到了“完善化”。出现的事情是对买主嗜好的适

* 恩格斯：《反杜林论》，人民出版社1963年版，第140页。

应。是这些买主给完善性以尺度的吗？

让我们从富有诗意的花的世界转到较少诗意的家畜世界来看一看用高等育种技术饲养出来的英国猪吧。它的头和四肢小到几乎没有了。动作迟钝，寸步难移，但却产生大量的肉。这是一种特种的完善性。

如果说饲养员的工作是“否定的否定”，从而是完善化，那么，这只不过是靠片面促使动植物有机体为人所喜爱或对人有用的一面过分发展而达到的。有机体每个器官的合目的性，都是从有机体的自然发展过程中形成的。这些器官的合目的性，以及它们相互之间的和谐一致，都由于人的有计划的干涉而遭到对人有利但对有关的有机体却不利的破坏。

黑格尔能够在世界里发现一种针对不断增长的完善性的进步，是因为他认为有一种能设定目的的世界理性支配着世界。但在唯物主义的思想中，哪里来的世界目的呢？而如果无所谓世界目的，又哪里来的通过辩证法的过程追求不断完善化的努力呢？人可以在自然界里为自己设定一个目的，使周围世界中的个别现象顺应自己的目的，并把这种情形认为是在他的意义之下的完善化。但是如果把它看作是世界的完善化，那恐怕就是以人为中心的想法了吧！

恩格斯为了能够表示植物的不断完善化，一定要找来一个园艺师，这不是偶然的。在自然界里是有不断的发展，但不断的发展与完善化并不同义。而且与向上的发展也并不一定同义。

我们还要更深入地讲这个问题。这里就只讲这么多行么？

所谓完善性，归根到底不外是合目的性。这个说法甚至适用于高度精神化了的现象。在伦理上或美感上完善的東西，就是完全适合于伦理学或美学的目的的东西。

按照恩格斯也拥护的唯物主义的思维方法，是不能够发现世界的目的这种东西的。每个有机体都有它自己的一些目的，这些目的归根到底都是要达到自保和繁殖的目的。在这个意义上，有机体愈是适合于这个个体和种类自我保存的目的，就愈完善。但不能说

这种合目的性和完善性随着有机体的系列的发展而增加；也不能说有了更高度的发展，距离祖先的形态最远的有机体，就比构成比较单纯的有机体具有更合目的的组织，生活力更强，并且更能自保。既有生命力很弱的人，也有生命力很强的蚯蚓。总不能说，在自我保存方面，人类比蚯蚓类生长得更合目的。

所以，发展的过程总意味着向越来越高的完善性的进步，这种说法是不正确的。

也不能说黑格尔所讲的否定的否定总是回到辩证法过程的出发点（当然是在更高的水平上）。

在社会里，一切社会制度的变化，都意味着它的否定。人只是在感到原来的制度不顶用的时候，才建立新的制度。但是，这决不是说：这个新的制度将来被否定的时候，即使是上升到更高阶段，也不能不意味着回到旧的制度。有这样的制度，人只要把它克服了一次以后，就再也不重回到它那里来了。

现今人类是向着同原始时代的所有制关系有许多类似点的所有制关系前进着，这个说法是正确的。但是如果根据黑格尔的公式，我们就不得不通过否定的否定重返到我们已经否定了的原始时代的一切社会现象中去。可是，现代的社会主义决不意味着重返到吃人肉的社会。

同样地，对个别动植物有机体从受胎的时刻直到自己死亡的发展过程也可以这样说。即使人们想把这个发展过程的每一阶段都称为前一阶段的否定，在这里边也决看不出重返到以前阶段的情况。蝴蝶卵的“否定”成为幼虫，幼虫的“否定”并不再带来卵，而是成为蛹。蛹的“否定”并不再成为幼虫，而是成为蝴蝶。

由此可见，黑格尔辩证法的公式，即使把它简单地“颠倒”过来，在自然界里和在社会里都不能普遍地应用，倒常常只能以很勉强的方式才能应用，在很多情况下根本不能应用。

就唯物主义的应用来说，必须不只是要把黑格尔的辩证法公式头脚颠倒过来，而且也要把脚走的路完全改变。我们必须不是在有

机体的发展方向里，而是在其发展的动力中去寻求这个公式里的辩证的东西，而且把每个有机体对于环境的辩证法的行动看成这种东西，只有这样，我们才能达到思维和事实的吻合。

如果从这个观点出发来看恩格斯所引用的麦粒的发展，那么，这个发展就与恩格斯所看到的完全不同了。

麦粒只有落进推动它生长的环境里，就是说，落进保有必要的湿度、温度和肥料的土地里，才能发展。处于发芽状态中的种子的任务是占有这一切因素，而有效地加以利用。这对种子来说当然是一个无意识的过程。以后只要植物有机体从地里长出来了，它的位置同太阳的关系，同太阳的热和光的关系，以及同空气的关系，同碳酸含有量和运动的关系等等，都有决定性的作用。这一全部过程，是通过环境和个体之间不断更新的对立来进行的。如果土地过湿，那么种子就可能不发芽而是腐烂了。如果阳光过强，阳光就可使植物枯萎而不能生长等等。

只有在植物处于适合于它的有机体生活条件的各种外界条件里的时候，或者在它能使自己适应于各种外界条件的时候，它才能克服环境加给它的否定，并通过否定的否定来保持自己本身。

第四章 精神的保守性

在植物身上，把有机体和环境的相互作用看作是对立面的斗争，有时显得牵强。只有在认识对立而且想要克服对立的意识存在着的，地方，才能谈得上从斗争这个词的本义来说的斗争。

即使是和黑格尔的意思有所不同，我们也把辩证法的过程主要看作一种精神的过程，看作有认识和有意识的行动的东西对它周围的世界的斗争。至少在这里因为我们是探讨唯物主义历史观，我们只需要考虑这种辩证法的过程。

精神是最积极的、没有休止的要素，但如果没有什么原因，那么在精神中决不会发生改变自己的方向之事，决不会出现为自己设定

的新的目的，新的理想，决不会产生新的思想，新的认识。连主张意志自由的康德派哲学家都承认现象领域里的必然性，也就是承认在这个领域里没有原因是什么东西都不会发生的，承认同样的原因一定产生同样的结果。但是，我们在这里所讲的精神却是现象世界中的精神，是动物的精神和自我所观察的人们的精神。就历史观来说，只有这些人们才需加以考察。如果这个进行观察的自我要把自己设想为和他所观察的人们有所不同的东西，那么，我们为了研究历史的目的，就可以把这个自我完全撇开不管。这个自我可能自以为在其他一切人都要服从的因果必然性的世界当中，唯独自己一个人是自由的。

在现象世界里，被这个自我观察着的人们的意志活动和精神变化，没有外来的推动是决不会发生的。因为自己推动自己，提着自己的辮子把自己从泥沼里拉出来，这种本领，截至今日为止，还只是属于奇谭家的事情。

因为周围世界不断地在起着变化，不断地向我们提出我们为了维持和保住自身就不能不解决的各种问题，所以精神就在毫不休止的运动中。

当我们看到面前摆着不能解决的问题时，我们就感到一种理智方面的不快。人们不断有进行研究的要求，其原因就在于此。但每一次问题得到圆满的解决，都使人得到最大的满足。有成就的精神劳动是最高级的享乐。

但是精神决不会活跃到这步田地，竟至于从自己本身制造出外界没有提到它面前的问题来，竟至于它自己否定自己。如果精神找到了一个问题的解决办法，只要没有新的事实出现，使那个解决办法暴露为不合用的或不够用的，那么，精神就要信赖那个解决办法，依靠那个解决办法。

我们日常遇到的大多数问题，在各种条件保持不变的情况下，总是以同样的方式重复着。——在自然界中，例如动物，几乎总是如此。在原始人中也是大多数的过程和问题都总以同样的方式重复

着，就连有着复杂的、变化多端的生活条件的文明人，所遇见的也多半是同样不变的问题。

在同样不变的条件之下，对这些问题总是采取同样的解决办法。这样的解决办法变成了习惯，人们把它从祖先继承下来，而把它不假思索地不仅看作理所当然的事情，而且如果有人想改变它，当事人就会勃然忿怒，认为是伤害了他的本质。一定要有非常鲜明的新事实出现，和旧观念无法调和，旧观念才会被放弃。精神决不会自己要求克服旧观念。

在我们周围，到处可以看到这种对旧事物的顽固的留恋。这种情形也表现为世界史的因素，例如表现为东方人的“僵化”。阿拉伯的贝督因人直到今天还按照以色列祖先们在圣书故事里所讲的方法来取得生活资料、住处和衣服，来对待妇女。

东方的城市居民当然是进步了，但直到不久以前都还没有超过中世纪小手工业者的状况。

人们想要在这种对旧事物的顽强的留恋中找出东方精神的特性。但是下述事实反驳了上述想法：文化恰恰是从东方来到西方的，东方各民族曾在很长的期间内比西欧和北欧人发展迅速得多。

而如今东方又开始动起来，并且开始摆脱它那沉睡着的玫瑰公主的地位。东方表明他们的精神和我们的精神并没有什么不同。东方之所以长期地沉睡而没有前进，是由于长期地没有受到可以促使它产生新思想的外来新事物的刺激。在铁路时代的今天，东方见到了无数新事物，而这些新事物使东方革命化。

在各民族之间几乎没有往来、各个小民族象一棵植物一般孤立地生存着的原始时代里，把人们投入新的情况，对他们提出新的问题，强迫他们寻求新的解决办法的，首先是由于地表或气候的改变、冰期等所引起的各种变化。澳洲人之所以特别落后，其原因就在于大海老早就把他们的大陆同其余的世界隔绝，于是澳洲的原始居民从没有得到由于迁徙而进入新的情况中去的机会。

人的精神，毋宁说一般动物的精神，是不好革新而是保守的。

这是无足奇的，如果我们想到精神这器官和动物的其他器官一样，是作为有机体在生存竞争中保存自己的手段而出现的。精神作为认识有机体所遭遇的各种困难的手段，作为认识如何排除或回避这些困难的手段，是必不可少的。反之，假如精神竟热衷于由自己去给有机体制造困难，因为不是找出现有的困难，而竟是去造出现在还没有的困难的话，那么，精神就会对有机体起极其有害的作用，削弱有机体，使它瘫痪。但是这种情况会不会发生呢？假若竟天生是要由自己提出一些问题来使自身为了解决这些问题而疲惫不堪，假若精神竟在不会见到足以使旧的事实变成失效的新的任何事实的情况下就否定了既成的解决办法，那么这种情况就会发生。在这种情况下，精神机能的器官就会是极其不合目的的器官。

所以精神不具有那种特性，这是很可理解的。只要没有新的知识、新的事实或既知事实中尚未观察到的方面促使精神放弃旧的解决办法，那么精神就不会放弃它已经认为是正确的旧的解决办法。

这并不是说，只有外界的变化才能给人带来新的问题。人和外界关系上的任何改变都制造着新的问题。这些改变不仅是由外界的变化引起的，而且是由动物或人本身的有机体内的变化引起的。

有机体的确并不老是同样不变的。

有机体经历极不相同的种种变化。例如有机体到了性的成熟阶段，它和外界的关系就要发生很大的变化。此时它就会在外界发现许多以前一无所知的问题。

有机体内这些变化可以分成两类。一类变化是在同一种类的每一正常个体的一生中必然要在一定阶段出现的。此时从这些变化里产生的问题对那个个体来说诚然是新的，但对那个种类来说却不是新的。对这个种类来说，这些问题都是已知的老问题，而其解决办法是已经有的了。

另一类变化是对种类来说并不是、而只是对个别个体来说是特有的一些现象。

这些现象，例如疾病，可能是些新的现象并且引起新的问题而要

求新的解决办法。个体的这样一些变化，一般都不是象春情发动期或者衰老那样，是由种类天生的特性引起的，而是归根到底可以在个体或者它的祖先身上追溯到外界的特殊作用上去。

个体所有的问题总是从它天生的特性和外界的关系中发生的，而新的问题只能从这种关系的改变中产生出来，决不是从精神自己本身的改变产生的。

没有精神就没有革新。没有新的观念，就没有新的有意识的实践。但是如果说新的观念不仅对个体是新的，对种类也是新的，那么推动精神去得到新观念的就是外界。

精神并不从自己本身来要求新的事物。龙勃罗梭(Lombroso)甚至责难精神是憎恶新事物的(他给它造了“厌新”(Misoneism)这个名称)。精神只有在外界已经发生革命化的地方才革命化。

第五章 思想的相互顺应

自我和周围世界之间的对立不是精神所须克服的仅有的一些对立。在精神的一切功能中还要克服其他许多对立。

只有最低等的有机体才只有一种感觉，即表皮对物体接触和温度差异的感觉，尤其是对物理化学环境的变化的感觉。在发展过程中，表皮的若干部位变得对光波特别敏感，而其他一些部位则对气体的作用有感应。与触觉一起，视觉器官、嗅觉器官等等也发展起来。感觉器官愈是多样的，有机体也就是“自我”从外界的同一点上所得的印象也愈是多样的。

但不仅感觉在发展过程中越来越成为多样的，而且运动的器官也同样地成为多样的了。在两处我们都发现越来越细的分工。这给有机体带来许多好处，但同时也带来许多危险。

在我们的时代，社会分工大大发展了，许多经验清楚地表明，如果各个特殊行业都各自为政而失去了与全体的联系和全局的眼界，专业化就有许多危险。假如每一种感觉都造成一种特殊的意识，而

每一种感觉刺激都造成一种特殊器官的特殊运动，那么感觉和运动器官也会有上述的情形。其结果就会是各种印象和运动毫无意义地混在一起，而这些印象和运动就会不是促进而是危害有机体了。

只有在各种器官分工的同时还发展出一个中枢器官的高级有机体才具有生活能力。这个中枢器官在意识中把各种不同的感觉从同一客体获得的各种印象组成一个统一的形象，另一方面又使各种不同的运动器官从属于一个统一的意志冲动，而这个统一的意志冲动又把这些运动器官的统一合作导向一个共同目的。

克服各个感觉的许多印象和听命于意志的各个器官的许多运动中可能有的许多矛盾，使这些印象和这些运动之间没有矛盾地互相适应：这是精神从一开始的时候就有的许多任务之一，也就是说，是感觉神经和运动神经的中枢器官、即大脑的许多任务之一。

这个任务正同以前各章讲过的任务一样，是从精神的本质中产生的，精神是有机体为保存自身而斗争的工具，故有此任务。

只要这个任务还局限在感觉器官和运动器官的作用上，那它就是无意识地、完全本能地被完成着。正象脚不能走到自己的脚步上头去一样，大脑也不能在同一时刻内思维着一个思想又再去思考这个思维。

大脑只有当自己的感觉、思维、志向都已经过去，已储存在记忆里的时候，才思考这些东西。

记忆是精神的最重要的能力之一。我的记忆中经验积累得越多，我的思维和愿望由外界的刺激来决定的情况就越少，而这些外界的刺激就越要被我的经验的总体控制着，与此相比，外来的个别的最后印象就只是作用极小的了。当然，同过去的一个类似的印象比较起来，这个最后印象多半会是作用力最强的印象之一，但还得从属于我的经验总体。

假如不是精神对经验的总体加以整理并把凡是还清楚地保存在意识中的一切经验纳入一个没有矛盾的完整联系中，那么这个经验的总体就会形成比当下的感觉印象更庞杂得多的一团混乱。

这种手续不能是无意识的，意识必须在这里进行工作，而且必须进行最繁重的工作。为了进行整理，意识必须把类似的东西收集在一起，把种类不同的东西分开，从类似的现象中把共同的东西抽象出来，又把这些抽象再加以整理，以求最后把这一切归入一条或少数几条原理之下。

人类的这种活动是方面极多的。语言一经得到发展，人就在自己个人的经验和思想以外还学到他所接触的旁人的经验和思想。文字使人能获得相隔很远的人们以及早已死去的前辈的经验。最后人还学会了从个别标志去推论还没有任何人类记录的远古的情况的本领。在这过程中，技术的进步还使人能窥见人的感觉完全不可能直接达到的许多世界。

要把这些丰富万分的研究资料整理得没有矛盾，是一个艰巨的任务。然而人的精神还是不屈不挠地进行这项工作。因为按照在动物中已经存在着的精神的自然天性看来，人的精神完全不能容忍在自己的思想中有任何矛盾。

恩格斯当然是说——在这里也是根据黑格尔——，矛盾不仅出现在我们的思维中，而且也出现在现实之中：

“运动本身就是矛盾；连简单的机械的移动之所以能够实现，也只是因为物体在同一瞬间既在一个地方又在另一个地方，既在同一个地方又不在同一个地方。”（《杜林的变革》，第120页。）*

康德也想指出一定的矛盾，当然只是在思维中，但在此却是不可避免的，这就是他所谓的二律背反。在此只举其中的一个。康德认为既可以证明世界是有限的，也可以证明它是无限的。这就是一个已完成的矛盾。

如果我们把这个主张扭转过来并且认定我们既无法得到世界的有限性的表象，也无法得到世界的无限性的表象，那么矛盾就立刻在

* 恩格斯：《反杜林论》，人民出版社1963年版，第123页。

现实世界里消失了。正象我们不能证明无限性一样，我们也不能证明有限性。无限性根本是无法得到表象的。

但是如果我们想不到这个世界的彼岸的什么，也就无法想到这个世界的界限。在这里并不是出现了在经验之中的矛盾，而是出现了两个互相矛盾的都想超出经验的尝试。既然两个尝试的每一个都失败了，那么这两个尝试就不能成为现实世界的矛盾。

但是，只要我们把命题扭转过来，如果我们不把运动看作是一个物体在运动起止的两个地方同时存在，而看作是从这两个地方同时离开，那么在运动上也就不存在矛盾了。物体在达到 B 以前已经离开了 A。在这样的想法中就完全没有什么充满矛盾的东西。想要使运动着的物体固定在一地点上的尝试，只能通过我们刚从康德的一个二律背反中见识到的那个超出到无限性中去解决。当一个物体在一定的时间内从一点 A 向另一点 B 运动的时候，我们也许只能说，如果我们把 A 和 B 的距离以及运动经过的时间都分成无限的小部分，那么“这个物体是”，用恩格斯的话来说，在一定的瞬间在一定的地方。就这些最小的空间部分和时间部分的一个部分看来，我们可以说运动着的物体在一个一定的时间点上是在一个一定的地方。但是，既然无限的东西是我们所无法得到表象的，那么想要使一个运动着的物体在一个一定的瞬间固定在一个一定的地方，这不是我们能解决的问题，因此对我们来说，从这里也不能产生与相反的东西的矛盾。

矛盾这个词可以有两种理解法：一种是表示对立，另一种是表示两个现象或思想合不拢。世界上有许多对立，这是没有人争论的。连恩格斯在上面所引的那段文章里所反对的杜林都说：“各种力量的对抗……是存在于世界上的一切活动的根本形态。”

究竟矛盾是否也可能作为一种合不拢的东西，只有这一点还成问题。

但是，确定两个现象彼此是否合得拢的，是一个判断。而判断是仅仅存在于能出错的我的意识之中，而不存在于外界。恩格斯所指出的矛盾，是藏在他给运动所下的定义之中，而这个运动又被他称

为一个东西在其中是同时在两处的一个过程。这个在定义中的矛盾，促使我们去寻求另一定义，却不促使我们去主张某一事物可以不仅似乎是，而且真是在现实中同其他事物同时既合不拢又合得拢。

就运动来说，就生活来说也都适用，恩格斯还指出了这一点。他所讲的其他例证是从数学里举出来的，而数学既然是不过问事物而只研究事物的联系，那么数学在此意义之下就是不过问现实的。数学上的量并不是事物。数学知道有负数，与此相反，一个负的事物就不成其为事物了。当恩格斯指出在高等数学里在若干情况下直线和曲线是一回事的时候，曲线是在我们从一个半径无限大的圆着眼的情况下被认为与直线相同的。这个圆周上的无限的小部分可以被看作是直线。在这里我们就再一次陷入无限性的、即无法得到表象的东西的二律背反里面去了。

就我们的意识来说，在我们的思想中存在矛盾是完全不能容忍的事情。哪里发现一个矛盾，意识就要极力想法把它扬弃。

逻辑思维的这个过程，既是辩证法的过程，也是克服自我和周围世界之间各种对立的过程。和在辩证法上一样，在这里这个过程也是以一个合题来作结束，这个合题按照马赫的先例可以叫作顺应。他是把思想对事实的顺应同思想的相互顺应区分开来的。

两种过程都带有辩证法的性质，但有这样的根本区别：在一个过程里是周围世界和自我对立着，而另一个过程则只是在我们的意识中进行着。如果说思想对事实的顺应是以“精神和物质”的相互作用为条件，那么思想的相互顺应看来只不过是精神的运动。精神所整理的印象、感觉和思想当然是由外界引起的。但是它们是由精神来赋予形式的，而且经验的领域越是广阔、整理它们的过程越是前进，建立在经验的总体这个基础之上而由层层抽象来形成的步步扩大的金字塔，就使我们和外界越离越远，以致高耸入天空的尖端往往对它落脚处的地面上的情况一无所知了。

在这第二种辩证法中，看来观念完全是自己对自己。在这里我们看来是处在从自身中得到自己的知识的纯粹理性的领域里，处在

灵明世界里,处在本体世界里;这是同感觉经验的世界、即现象世界对立的,而现象世界是由自我和周围世界之间的辩证法形成的。

在这里也很容易又把灵明世界认为是更为高贵、更为优越的世界。这灵明世界本是建立在经验的总体之上的,而这个经验的总体并不仅是个别自我的经验的总体,而且在文明人中还是他的同时代人以至他的回溯很远的祖先的经验的总体。那么,与此相形之下,别人的瞬间的印象又算得了什么呢?在这个知识的总体的基础上所作出的决断,比起一个不仅是和每一决断一样是由外来的刺激引起的、而且是由外来的刺激形成的决断来,就会有带来更好的结果的希望。

由此想下去,就距离下面的假定不远了:精神和这个世界的其他一切现象相反,能够从自己本身内部来使自己运动而且使自己的运动过渡到世界上去,能够推动世界而自己却不受世界的推动,能够只是原因而不再是结果。

连赞成唯物主义历史观的人,也有信服这个见解的。

布劳恩塔尔在他的《作为历史哲学家的马克思》(1920)那本小册子里认为,甚至在恩格斯的著作里都发现了应算得是这种见解的一些迹象。他引了(第181页以下)恩格斯的《费尔巴哈与德国古典哲学的终结》(第62页)中的话,这段话是这样讲的:

“任何思想体系一经产生后,便和现有的全部观念相结合而发展起来,并把现存观念加以进一步的改造。不然,它便不成其为思想体系了,也就是说,他便不是把思想当作具有独立发展或仅仅服从自己规律的①独立实体来处理了。”*

布劳恩塔尔对这段话作了解释:

“恩格斯在这里极力强调思想的自己的规律性和自己的生

① 重点是布劳恩塔尔加的。——考茨基

* 恩格斯:《费尔巴哈与德国古典哲学的终结》,人民出版社1957年版,第45页。

命。但我们不能停留在这一点上。我们以前说过，在历史上起作用而且推动历史的意志，是从思想接受它的运动方向，而思想则以经济关系为条件。但是我们现在又听说这些思想也有超越它们受经济条件规定的限制而独立发展的能力。但是，如果这样按照自己的心理法则而发展的思想对意志起着作用，那么思想作为历史运动的力量其实就已经是向着与经济关系不同的方向起作用了。”

在这里由布劳恩塔尔笔下出现了和从反面由库诺夫在其论马克思的历史观的著作中所提出的类似的东西。库诺夫在那里根据恩格斯关于家族的起源的著作中的一句话来指摘恩格斯是退回到思想意识中来了。假若这句话真是表现了象库诺夫所想的那样的恩格斯的见解的话，那么这句话的确会命中要害的。但事实上，恩格斯在那里是从统治阶级的灵魂讲出来的话。他想刻画出统治阶级的想法。（关于这一点，我在我的论文《一个马克思主义者心目中的马克思的国家观》（«Die Marxsche Staatsauffassung im Spiegelbild eines Marxisten»）中曾经讲到。见耶拿1923年版，第8~9页。）

类似的东西也出现在眼前这段引文中。恩格斯在这里讲出这些东西来并不是作为他自己的意见，而是作为主张思想是独立发展而只受它自己的规律支配的本质性的东西的那些思想家的意见来讲的。

这句话之不能作旁的解释，只消仔细地读读它就已经可以从它的提法本身看出来，尤其是如果把这句话摆在它和上下文的联系里来加以观察，那么这一点就成为不容置疑的了。恩格斯正是为了不致受到误解，才在此处继续写道：

“人们的物质生活条件归根到底决定着人们头脑中发生的思想过程这一事实，在这些人们（思想家们）中间必然是没有意识到的，否则，全部思想体系都要完结了。”*

* 恩格斯：《费尔巴哈与德国古典哲学的终结》，人民出版社1957年版，第45页。

恩格斯在这里说得清清楚楚：思想的发展不依赖于外界的独立性，只不过是幻象，但却是这样一种幻象，倘若没有这种幻象，思想家们是过不了日子的。在这里，思想体系显然不仅被理解为观念的体系，而且也被理解为自从柏拉图以来就支配着唯心主义哲学的那种对观念的独立性及其对日常的存在优越性的信仰。

虽然如此，却不应否认，观念和人类精神的一般创造物、也包括人类社会的设施，都具有使自身不依赖于外界而独立的倾向。

但是，凡是出现了这种观念的自己的生命之处，观念的发展就停止了，观念就僵化了。恩格斯指出国家和宗教来作为这种独立性的例子。国家和宗教就在不依赖于社会的独立状态里也有巨大的历史作用，然而在这种状态里却不是作为发展的动力，而是作为发展的障碍。

国家和宗教只有在它们和新出现的社会条件密切地结合起来，并且是由外界来推动它们的场合才成为发展的动力。这就和我们已经讲过的精神的保守性联系起来，这种保守性既表现在思想的相互顺应上，也表现在思想对事实的顺应上。

只要精神在它的思想储藏中发现矛盾，它便无休止地活动。只要精神还没有克服掉这些矛盾，不快之感就总是折磨着它。因此在精神解决了这个任务的时候，它就更加舒畅了。精神为了把它的思想财富整理成一个没有矛盾的体系而不能不付出的劳动越多，而这个整理成体系的工作在这一体系竟没有了对象的时候迫使精神去进行的苦思与受到的折磨越多，那么精神就越要不屈不挠地坚持体系。凡是看来可以摆进已经察明了的体系里去的新事实，都不加细察地被当作真的事实吸收进去。凡是同那个体系相矛盾的新事实，都被怀疑，或者在这些新事实绝无可疑的时候，就要遭到用诡辩哲学、犹太法学、经院哲学等一切手法来进行的捏造和曲解，必至这个矛盾晦而不明而后已。

只要周围世界还没有显著的改变，或者我们认识周围世界的手段还没有显著的改善，那么，不是对一个人来说，而是对有思想的人

的整个社会来说都很关重要的新的事实，就不会出现。

由于不是所有的人都拥有同样的精神才干和同样的进行观察的机会，同旧的观念体系不一致的新事实总是首先只被个别头脑优秀的人注意到。但是仅仅认识到旧的看法不够用了，还不能把旧的看法束之高阁。为了做到这一点，认识到旧的东西难于维持下去的思想家，一定也要有这样的能力，即把新的事实同旧的事实——只要这些旧的事实为新的东西所承认——没有矛盾地联系起来，从而建立起或多或少具有概括性的思想体系。这种本领要求有比一般水平高得多的知识，还要结合着丰富的幻想，而这种幻想足以使新的思想和在头脑中的旧思想千变万化地联结起来，改来改去，直到获致没有矛盾地一致而后已。思想家和诗人一样需要幻想。不过如果幻想不强健的批判能力结合起来，那么它就不会使思想家得到实用，倒会使他胡作非为。

有这一切还不够；一个首先把新的知识没有矛盾地添进我们的思想中来的学者还必须具有坚强的性格。因为人类头脑里那些已经变成不依赖于外界而起独立作用了的观念的力量，老早就是非常强大的，而革新家“没有保持全心全意，自古以来都是被钉在十字架上处以火刑的。”在肉体上不一定是这样，在精神上总是这样。以一个革新家的形象出现，这件事情本身就需要有勇气和坚强的性格。

过去总是由非常的人给人类带来新观念。他们使我们敬佩。可惜人们容易只顾敬佩提出新思想的人物而忽视新思想的原始来源。

一个旧观念的确能够在一段时间内不依赖于外界而独立地、甚至是与外界对立地在人们的头脑中起作用，从而维持遵循自己的规律的自己的生活；而一个新观念却只有当外界经过一番变化而给予推动、并且是足够强烈的推动的时候，才能出现并通行起来。

确认了上述这些以后，我们就掌握了历史唯物主义的基本思想，当然我们还预先肯定了某些东西，因为我们一直还没有探讨人类和社会之间的关系，而是只探讨一个有意识的有机体对周围世界的关系。

但是如果我们在动物中间就已经发现了思想的相互顺应的开端，也发现了实验和假定，正如马赫所指出的那样，那么有意识的顺应却是在人类，而且是在文明人——在他们这里因有科学而登峰造极——中间才得到了值得注意的发展。在各种科学之间发展起来的分工中出现了这样的情况：个别的科学都是片面地只研究精神的各种现象的相互顺应，而对这些现象向事实的顺应却全不关心，尽管在认识的过程中，这两种顺应是紧密地联结在一起，而且在它们的相互作用中是互相促进的。

精神的各种现象中，不仅有认识，而且也有愿望。愿望的根源是和有机体及其天生的本能一起早在有任何经验以前就已经有了，从而是先天赋予的。但是，这个愿望在每一种情况中对外界如何表现出来，却既要取决于外界，也要取决于有机体。因此，每个意志活动都既被我们对外界的认识、也被我们的体质规定着。外界越是繁杂，外界向我们提出的问题越是繁多，那么个体的意志为自己设定的目的也就越是繁杂而繁多，那么为了不使有机体的力量在互相矛盾、互相抵消、互相牵掣的许多行动中消耗净尽，把这些目的毫无矛盾地安排在一个各种目的互相联系的体系中也越是必要了。

认识外界，思想顺应事实，以及思想相互顺应，所有这全部工作假若不组成一个各种目的的体系，那么就会一事无成。在社会性的动物中间，由于它们不仅知道个体的目的，而且还知道它们所属的社会的目的，这个过程就更为复杂了。这在根本上也是各个个体的目的，因为只有能够思索的有机体才能设定目的，而社会并不是具有思维的中枢器官的有机体。但社会的目的并不是各个个体的目的，而是结合起来的各个个体的总体的目的。

社会的目的不是作为个人自己的意志的律令，而是作为超乎个体之上、有超个体的力量的意志的律令来规范个体的。这种意志的形成往往是众所周知的。例如立法议会所通过的法律就是通过人人都知道的议会工作提出来的。

但是，这些律令还往往有无意识地产生出来的情况，我们以后还

要加以考察，或者是从没有任何记录的蒙昧时代留传下来的。

所以，社会的律令往往采取神秘的外貌，而且这种情况是和产生这些律令的权威有关才发生的。不只是伦理，就是国家也对神秘的圣化提供无数的机会和刺激。

如果国家的法律和道德的规范的数目增加了，而它们所调整的领域随着社会的发展越来越分成多种多样的了，那么也会象个体的各种目的一样陷于互相之间发生矛盾的危险。

当精神的保守性在这些领域里特别强烈地表现出来的时候，这种危险也就更加巨大。社会和国家的寿命比个人长。个人的见解和目的都和个人一起消逝。社会的一定的律令甚至能够保持几百年乃至几千年——只要想一想圣经十诫吧，这是在几千年前就定下来的，直到今天还在我们的学校里讲授。

在沒有被扬弃的旧律令之外又添上新的律令，这是因为各种新的情况要求人们加以考虑，而立法工作又不是静止不动的缘故。

为了把这些无限数量的各种不同的“当为”毫无矛盾地统一起来，归属于一个共同的终极目的，这就需要进行深入的科学工作。这一类的科学，法律和道德的科学，即法学和伦理学，不是探求因果律的联系，而是探求目的论的联系。这些科学多方面地研究当为本身，而不牵涉到当为所由产生出来的各种原因。

这些科学不是沒有实际效用的，因为在我们的愿望和行动中矛盾越少，那么任何时候我们用我们可以使用的力量和手段可以做到的事情就越多。但如果这些科学脱离其他各种科学和生活而孤立起来，并且臆想撇开一切经验而能够从自己本身中创造出新的知识来，那么这些科学的效用就可能变成很有疑问了。

这些科学和哲学，如果哲学是以这些科学为根据的话，都最喜欢不依赖于外界而独立行事，以便如它们所臆想的那样，要靠它们自己的运动去使自己、从而使人类得到更高的发展。总是一再出现一种迫切要求，想让人类的“当为”的顺序在某一个最高原理里达到顶峰，这个最高原理作为最高的抽象被捧上天成为一个神秘的东西，成为

一种终极目的的神性，这个终极目的或者是永恒的正义，或者是自由，或者是道德。这种迫切要求适合法学与伦理学的思维方法，而不适合自然科学的思维方法。

凡是讲社会里面的东西的科学，都要在探求因果联系的社会科学里去找立足地，例如在政治经济学与人种学里去找立足地，都要在自己这门科学的对象的生成和变化中去考察这些对象；只有当这些科学做到这一步的时候，这些科学才能够丰富我们的知识。

一切认识的出发点依然是经验。而在一个现成的状态里只要从来的各种经验一经整理到一个毫无矛盾的联系中去以后，要再向新知识每前进一步，都只有在环境的改变或有机体的认识手段的改变又产生出新的经验来的时候才有可能。

第一卷终

第一卷附录

人类发展史大綱^①

人类原始的生存斗争形态，是部落(氏族)的生存斗争。部落内部实行共产主义，各个部落之间则进行着不断的战争，以争夺提供食物的土地。这种情况使共产主义本能非常旺盛，因为哪个氏族的成员显示出最大的牺牲精神、最大的纪律性和自我克制，哪个氏族便占上风。民族本能，或者更确切地说，氏族本能，也是非常旺盛的：非我族类，皆我寇仇。在这一历史阶段上，战俘都被杀掉，往往还被吃掉。由于从渔猎经济向前发展到了畜牧经济，这才有可能把战俘当作奴隶加以利用。这时，原始的土地共产主义仍然存在，巩固的氏族组织也仍然存在，但已经为家畜、奴隶的私有制和个人主义倾向的发生打下了基础，因为家畜和奴隶是归家庭所有的。奴隶制使分工有了可能，借助于分工，人类便向前迈进到农业和定居生活。这时，虽然土地还属公有，但工具和农具却属私有。这时开始有了国家的形态。碰到强大的氏族进逼时，农民不是逃亡，而是屈服。于是，除奴隶制而外，又出现了隶农制。胜利的氏族把与自然斗争的任务交给被征服的氏族，自己则专门从事对付敌对氏族的斗争；于是就出现了农民与武士的分别，出现了农民与武士的阶级划分。当时各个种姓的排外性和世袭性完全不是奇怪的现象，因为不同的种姓经常是互为异族的氏族，这些氏族是抱有非常顽强的氏族偏见，不肯通婚的。胜利氏族的神殿成为两个氏族共同的神殿，奉祀的责任则由胜利的氏族来承担，这就是说，武士种姓同时也就是祭司种姓。由于武士种姓不断

^① 这是我 1876 年写的，一直没有发表过，现附印于此，原有错误都未更正。

征战,统帅的职位获得了特殊的意义,原来的族长便成了军事酋长*,并且由于武士种姓同时就是祭司种姓,他们作为武士种姓的首脑便也成了祭司长。不管作为祭司长抑或作为统帅,军事酋长对待占统治地位的氏族都不是权力无限的,他必须按照它的意志行事,因为他没有任何手段来压制它;另一方面,他作为占统治地位的氏族的代表,对待被征服的氏族却是权力无限的统治者。两个氏族都拥有奴隶,因此我们便见到三个等级。这就是埃及在历史上初出现时的制度。可是由于得到下层氏族支持,王权日益强大,逐渐凌驾于贵族之上,从第六王朝起,变成了世袭的。同时,私有制也随着文化的发展而发展了,其自然的结果就是个人主义倾向逐渐增加,共产主义倾向逐渐减少。兵役成了累赘,完全交给了雇佣兵去负担(从十九王朝起)。

由于私有财产增加,结果统治阶级人口减少^①。因此就有异族埃塞俄比亚人和塞姆人涌进来。这些异族征服了埃及,但他们尽管长于战斗,却都屈服于原有的先进文化,这就是说,他们皈依了埃及的宗教。因此就有了新的等级划分;新来的氏族构成武士等级,原来的统治氏族作为先进文化的代表而构成祭司等级^②。

由于祭司等级的民族起义,埃塞俄比亚人被驱逐了,照赫罗多德说,武士种姓是由于对王怀有不满而移徙出去的。

不同的等级就是不同的氏族,下层等级文化落后,祭司等级是一个文化很高的氏族,它的个人主义本能已胜过了共产主义本能,因而

* Heerkönig,直译即“军王”。

① 从薩伊斯朝*起,就是这样。阿馬西斯**在位时更为显著。

* Saitische Dynastie, 古埃及第 20~30 王朝。

** Amasis, 指古埃及第 26 王朝的国王阿馬西斯第二。

② 种姓划分就是由这种自然的过程产生的。对于大多数世界通史学者来说,种姓划分是一个奇怪的谜,而专题研究者又眼界过于狭窄,不能从自己的研究成果里取得特殊的好处。有了这些研究成果,人们(也包括柯尔伯(Kolb))所喜欢的那种把祭司的欺骗、诈术的运用和暴力的使说成有“民主”意义的胡说,当然被清除了。等级划分是由于把不同的氏族一层一层迭起来而产生的。

兵役对它说来是一种累赘；这样的现象我们以后还要碰到。犹太人迁出埃及时，带走了许多被放逐的不洁净的祭司；这些祭司当然构成一个异于犹太人的氏族，他们不与其他氏族通婚，也不分享土地所有权，这就是利未族^①。希伯来人——由于他们那种心胸狭小的种族特性(?)^②——并不降伏迦南地方的土著，而是把他们杀掉或赶走，因此并没有形成武士种姓，而是凭借山峦的屏障，建立了一个只有平民和祭司两个等级的农民共和国。因此犹太人所特有的政体是神权政治。王权只是在以后才作为对付外敌的生存斗争中所必需的统帅权而发展起来。同时犹太人所特有的那种一神教也发展起来了。犹太人原来就是一个与周围的氏族完全不同的氏族，很可能是由于带有一种为塞姆族所常有的心胸狭小的禀性，又受群山合抱、隔离外界的地理环境的怂恿，并受那个从祖国埃及带来一神教思想的利未族的影响，便把那种他们和其他民族一样原来就有的思想，即认为自己的族神比其他一切神更强有力（而并不否定那些神的存在）的思想，逐渐发展成为把自己的神看作唯一的神的思想。特别是在分国*之后更是这样。在犹太王国里，神权政治的势力只及于两个氏族，对这两个氏族的影响格外大。

在底格里斯河和幼发拉底河流域兴起了一个在制度上与埃及类似的共同体；它因为人口过剩的缘故，遣走了一群扈从（一群由自选的领袖率领的青年武士），这群扈从建立了亚述武士国家。亚述氏族在生存斗争中所攻击的那些氏族，文化既不比它高也不比它低，而是与它不相上下的；亚述人既不能把他们当作隶农并入国家，他们也不能占有祭司种姓的地位；这些氏族便成了纳贡的氏族。这样，亚述人的国家在人类发展史上便具有特殊的意义，因为它创造了一种新的政治生活形态。亚述是一个没有祭司种姓和隶农、却有一种官行制

① 因此，在以后亚历山大里亚时代，犹太人对埃及哲学、埃及人对犹太哲学有巨大的交互影响。

② 这个问号是 1876 年的原稿里就有的。——考茨基

* 指以色列人（即利未人）与犹太人分裂，另立以色列王国。

度的武士国家。

进一步的发展是由米太人和波斯人实现的。这两个氏族是粗野善战的氏族，它们的共产主义本能仍然旺盛。而这种本能在巴比伦和尼尼微却因私有制的发展而削弱了。因此，波斯人和米太人在那个由于他们的入侵而创立的国家里就构成了武士等级，巴比伦人或迦勒底人则构成祭司等级，即法师*，因为他们的文化超过了波斯人的文化。亚述的官制制度臻于完善了，国家各个部分彼此联系得更为稳固了，各个氏族之间的生存斗争终止了。因此，本来已经削弱了的共产主义本能在他们那里便完全消失了。在波斯，占统治地位的是族际性**、个人主义和私有制，它的生存斗争的力量消失了，它向希腊人让步了。这个时代，即从原始状态起到波斯的族际性状态止的东方化时代，是随萨拉米战役而结束的。

希腊人侵入他们现在的家乡时，只在个别的地点碰到较高文化的代表，即腓尼基人——在这样的地点形成了一个祭司等级，这种祭司通常是解说神谕的祭司。入侵者在帖撒利、彼阿提亚、美塞尼亚、拉哥尼亚、亚哥斯等平原上碰到的是一种文化落后的居民。在那些地方，于隶农而外形成了一个武士等级。至于各个山区，则或者能够保持独立，如阿卡底亚，或者是土著人口过少，以至被杀尽灭绝，如阿提卡，因此在那些地方只有自由民和买来的奴隶，却没有隶农。

继续不断的生存斗争使共产主义本能保持得极其旺盛，能够对波斯人的分遣队保持常胜。但是，同波斯人的和平相处、波斯人的影响以及私有财产的增长，立刻就引起了个人主义、懦弱怕死和人口减少的后果。这种后果在伯罗奔尼撒战争中已经极清楚地显露了出来。它的突出之点就是出现雇佣兵役、出现叛国行为以及贪婪成风。第一个有意识地宣扬个人主义的是苏格拉底。在他的门徒中间，阿基庇亚德是卖国贼，克塞诺封是雇佣兵将军，克里迪亚是富豪，那个非

* Magier, 古代波斯僧侣的称号。

** Internationalität, 意指多民族并列。

常有名的“共产主义者”柏拉图则是贵族和敌视祖国的人。他的理想是曾经攻陷他的母邦雅典的斯巴达，斯巴达人的国家是他那个有武士种姓、隶农和奴隶的“共产主义”国家的范本。这种个人主义是雅典没落的主要原因之一，雅典平民以苏格拉底破坏国本为理由判他有罪时，是很明了自己所作的事情的。在平民中间，共产主义本能受到了富豪的个人主义的损害。雅典平民以一种比我们的历史学者更好的洞察力认识到了自己战败的原因。但是雅典战败的第二个主要原因却的确是雅典平民所见不到的，这就是：古代的共产主义本能也带来了氏族的各自独立。只有在一种形式之下，许多氏族才有可能结合成一个国家，这就是由一个氏族统治，其他氏族服从。雅典也就是这样的。它的盟国只是纳贡的附庸，很自然地要抓住每一个机会摆脱这种可恨的束缚。这些附庸既非文化较高，凭借文化而在雅典国家机构中占据统治地位，也非象奴隶和隶农那样文化较低，自己感到无法同主人平等，因而把自己的命运看成必然的、无法变更的而忍受下去。同盟者的文化同雅典人一般高低，因此雅典人的统治必定迟早要崩溃。这是除个人主义风行而外雅典衰落的第二个原因。

个人主义风行当然不是处死苏格拉底便阻止得了的，因为它是必然的、自然的趋势。它的自然的结果是军事君主制。军事君主制是同个人主义不可分割地结合着的，在任何情形下都是由个人主义带来的。只要共产主义本能一消失，就立刻必须有一种权力来强制人们自我牺牲、遵守纪律和克己自制，因为这些都是不会自行出现。因此，希腊便同个人主义的波斯一齐落到马其顿军事君主制的统治之下。波斯国内的族际性扩大成为希腊化的族际性。希腊化各国内部不再有生存斗争，继业者*之间的战争只不过是王朝的斗争，激发不起人民的热情。当共产主义本能占优势时，最高尚的卓越人物在民族战争中是站在民族的最前列的，贤人比亚士、柏里安德、梭伦等，以及米底亚德、泰米斯多克勒、柏里克勒，主要是将帅；当生存斗争终

* Diadochen, 亚历山大大帝死后瓜分帝国的将军们。

止,个人主义独占优势时,最高尚的卓越人物便随着个人主义风行而转向科学了。希腊化虽然意味着科学的繁荣,可是也伴随着有产阶级的口减少、私有财产的集中、贪婪、贪污和怯懦。这个时期以贝内文战役告结束。希腊化必然败于罗马这个共产主义本能还很旺盛的氏族,这是很自然的事情。

从此我们便进入族际性的第三个时期,即罗马化时期。跟希腊的共产主义很快便被波斯的个人主义扼死一样,罗马的共产主义也很快便被希腊化的个人主义扼死,于是军事君主制也闯进了罗马。希腊军事君主制的支柱是一个还保有几乎完好无损的共产主义本能的氏族,即马其顿。罗马军事君主制的支柱是同样接近于原始状态的日耳曼人,日耳曼雇佣兵在罗马帝国越来越有势力。希腊军事君主制产生了一种独特的精神倾向,即希腊化。跟随着罗马军事君主制作为奴婢的则是基督教。罗马帝国治下的许多个人主义民族中间,只有一个民族保持着自己的共产主义本能,这就是犹太民族。犹太-埃及的一神教不仅在内容上有胜过其他民族的宗教之处,而且拥有虔诚无比的信徒和热忱的拥护者,因此它在生存斗争中必定占上风。但是它要想成为占统治地位的宗教,是非采纳这个时代的各种典型特点不可的,这就是以族际性代替排外性,以豁达代替执着,以个人主义代替共产主义,在神权政治中保存罗马的中央集权官行政治的各种形式^①;于是就产生了基督教——个人主义的希腊罗马文化和犹太民族极强烈的共产主义本能的一种调和产物。

这时罗马帝国崩溃了,可是没有后继者。蛮族从四面八方赶来占据那空下的位置。罗马的个人主义文化同犹太教和阿拉伯共产主义一道产生了伊斯兰教。伊斯兰教与亚历山大里亚文化相结合,从而进一步发展了数学、天文学、力学、医学等实证科学;这些科学以后

^① 承认所有的人一律平等。军事君主制把等级的排外连同着氏族的敌视一齐扫除了。在凯撒面前所有的人一律平等。与处在罗马文化以外的人即异教徒相反,一切属于罗马文化的人在上帝面前一律平等;这种平等是必然与个人主义和军事君主制结合在一起的。

经过西班牙和南意大利(萨勒诺)传入欧洲,在那里为一种不依赖于罗马的科学和一种巨大的技术发展提供了基础。同一罗马文化与斯拉夫共产主义相结合则产生了希腊教会,最后,罗马个人主义与日耳曼共产主义相调和,又产生了基督教-日耳曼的世界观和封建主义。

个人主义盘踞得最久的那些古老文化区,人口减少得最厉害。那里几乎没有留下什么罗马文化的遗迹。希腊文化的遗迹也几乎消灭净尽。个人主义在那里极其根深蒂固,因而很容易地降伏了阿拉伯人、土耳其人、斯拉夫人等十分粗野的民族。他们的共产主义让位于个人主义了,但是他们的蛮性并没有减弱。从那时起,东方便成了一个人口稀少的荒漠。与此相反,意大利、西班牙和高卢的人口却还没有减少到那种地步,那里的居民保存了较多的力量,因而能够对日耳曼入侵者发生影响。特别是在西班牙和高卢,居民的个人主义还没有把共产主义本能全部扼杀。因此我们见到,个人主义在日耳曼人那里找到缺口,要比在阿拉伯人那里慢得多,可是罗马文化却随同个人主义一道扎下了根,而罗马文化对阿拉伯人只发生过暂时的影响。我们在日耳曼人那里见到一些独特的现象。我们见到一个武士种姓,即胜利的入侵氏族;我们见到隶农,即原先统治氏族的臣仆;我们见到原先统治氏族的人员,也就是以祭司等级的身分拥有保存下来的那种优越文化的人;我们见到战俘,即奴隶,最后还见到一种军事酋长制:一句话,我们仿佛是站在有史之初遇到埃及人的那个地点似的。不过情况有所不同。个人主义太强大了,必然要使日耳曼人完全改变了样子。个人主义特点在武士种姓中占了上风,采邑成了世袭的,土地共有的情况消灭了。一切分沾基督教日耳曼文化的民族之间的族际性抬头得势。固然允许把斯拉夫人、阿拉伯人、黑人等不属于这种文化的民族当作奴隶看待,但这只能算是文化上的界限。可是,法国人就决不把战争中俘获的德国人变成奴隶,德国人也决不把战争中俘获的意大利人变成奴隶:奴隶的来源断绝了,于是不用法律来废止,奴隶制就无形地消除了。罗马的族际性搬到日耳曼人身

上,还产生了一个后果,就是使氏族战争、氏族本能消失了。我们见到一个共产主义本能非常薄弱的武士种姓,其结果就产生了封建割据的无政府状态。另一方面,军事君主制的权力和组织,也在代表罗马个人主义文化的祭司种姓的支持之下,转化为军事酋长制。僧侣支持国王反对贵族,但国王也依赖于罗马。罗马始终是文化的中心。

但是由于一系列的情况,欧洲达到了与罗马同样的文化水平。国王从军事酋长变成了军事君主,封建割据的无政府状态消灭了,个人主义取得了胜利。欧洲再没有必要受罗马的指挥了,它之所以听命于罗马,本来不是由于罗马拥有武力,而是由于罗马拥有文化势力的缘故,现在它不再服从罗马了。可是尽管如此,习惯的势力毕竟太大了!在那些早在罗马皇帝时代就已经罗马化了的地区,依赖罗马已经变成了本能,就是在今天,它们还没有抛弃这种依赖。我们比较一下公元二世纪的日耳曼地图与今日的日耳曼地图,就会发现当日依附罗马的地区正是今日的天主教地区,当日的独立地区则是今日的新教地区。在一个新教地区里是很难发现罗马古迹的。宗教改革和文艺复兴只不过是宣布人们愿意从此以后不受罗马领导,独立地在得自罗马的文化基础上向前发展。有一个现象很值得注意,这就是:有一些没有受过文化洗礼的氏族,如苏格兰的“克兰”(Klan),共产主义本能仍然非常旺盛,当时把全副注意力放到了一直被遗忘了的那部同样生动地表现着共产主义本能的旧约圣经上面。长老会徒的这个特点是众所周知的。它在美洲保持得最旺盛,在那个地方,生存斗争又是对付另一氏族即印地安人的斗争,因此只要这种斗争仍在继续进行,共产主义本能就仍然在那里保持旺盛,或者被重新唤起。

由于基督教日耳曼文化区域内部的斗争只是王朝斗争,而不是生存斗争,所以最高尚的卓越人物都献身于精神上的生存斗争,即科学。科学愈不受罗马领导,便进步得愈快。在那些继承亚历山大里亚文化的阿拉伯人的诱导之下,产生了一种新的科学,这种新的科学

为一种新的势力——资本——创立了技术基础，同时胜利的个人主义也为这种势力准备了社会基础。

资本！这是一种我们前此还没有碰到过的现象。资本家构成了一个特殊的阶级，但却从来不像以前的一切阶级那样是一个氏族；因此他们并不构成一个排外的阶级。其他阶级都至少有一些共产主义传统；资本家却只是凭着个人主义兴起的，也只是凭着个人主义进行统治。他之取得胜利，并非由于孔武有力，也不是由于持有传统文化，而是凭借财产，这就是说，他的势力是依靠同阶级的其他成员倾家荡产而得到增长的；因此他的获胜并不是象其他阶级那样依靠共产主义本能，而是依靠个人主义。因此我们在哪里都找不到资本家身上那样旺盛的个人主义本能。他们的胜利并不是靠自己的强大，而是靠别人的软弱。国家和贵族负债累累，因而只好向资本家低头；朝不保夕的农民一贫如洗，于是给资本家提供了雇佣劳动者。作为个人主义的体现者和产物的资产阶级，加强了军事君主制。瑞士的农民共和国并不能作为反证。在英国，并不是资产阶级独占统治，此外还有贵族；阻止英国成为军事国家的，是辉格党贵族。美国建国时是一个农民共和国，共产主义本能很旺盛。法国纯粹是一个共和国，因为有三类觊觎权力的人。资产阶级从来就不为建立共和国而努力，始终只是力求使君主国成为自己的工具。它始终是采取和平的、合法的途径来追求这个目的，因为它由于具有个人主义的本性，受不了使用体力的生存斗争。在必须进行这种斗争的时候，就是说，在资产阶级遭到攻击的时候，有别人替它进行了决战，那就无产者。英国革命时是农村无产者，法国革命时是城市无产者。如果不是激进共和主义激起了那种在我们看来几乎象神话一般的共产主义本能，因而救了资产阶级的命，资产阶级是本该向君主和贵族投诚的。

随着无产阶级的出现，一个新的角色登上了舞台。无产阶级也和资本一样，是找不出与它类似的东西的。古代世界虽然也有穷人和富人，但是那时的穷人只是没落的土地占有者，并不是工人，他们不但不是社会所必需的人，而且甚至是对社会有害的人，如同今日的

流氓一样。这些人决不能掀起一场幸运的①革命，他们根本不愿意有一场社会革命，而只是想恢复原有的状态。这是理所当然的。现代雇佣工人是不能与这些人相比的。但是他们也不能与奴隶相比。他们并不属于一个低级种族，而古代的雇佣工人是照例如此的（罗马虽然也有希腊奴隶，但是不能真正地把他们算作奴隶，就如同不能把一个工艺师傅〔Makart〕算作手工工人一样。他们有同今日的艺术家一般高的社会地位），因此他们也不把自己的那种从属于主人的、卑微的社会地位看成出自天命的、无法抗拒的。（一个高等民族的资本家雇佣一个低等民族的工人时，通常都是双方彼此满意的。爱尔兰工人在英国工厂里，斯拉夫工人和波兰工人在德国工厂里就是这样的。）工人与资本家相比，所占的地位有点象雅典的盟邦之与雅典相比。奴隶很清楚地感到不能使自己与主人平等，感到自己不能发展文化。奴隶所追求的每每是自己个人的解放，根本不是奴隶制的废除。古罗马的奴隶暴动就同今日的匪帮一样，是危害文化的。暴动的奴隶不是社会主义者，就如同现代的盗匪不是共产主义者一样。美国废除奴隶制的历史表明了奴隶从来没有能够（作为阶级）解放自己。黑人从来没有解放过自己。在某些孤岛上，他们获得了解放，而他们却把文化消灭了。再说，奴隶是无武装的，而奴隶主却善于使用武器。工人则同资本家一样有军事训练。最后，在古代，氏族的敌视已经变成了本能，以致继续存在于奴隶之间，也继续存在于奴隶与自由的无产者之间。革拉古暴动就是被奴隶镇压了的，奴隶战争则是被自由的无产者镇压了的。斯巴达克的失败，原因就在于日耳曼人和色雷斯人站在一方，（分散的）希腊人和叙利亚人站在另一方，发生分裂。今天幸亏有个人主义和我们文化内部的族际性（如果不想欺骗自己，就该承认我们的世界主义也只是达到这样大的范围），氏族偏见几乎完全消失了，至少不再是不可克服的障碍了。现代的民族观念所着眼的，并非不顾其他民族，而是解放受别的民族压

① 指一场富有成果的、成功的革命。——考茨基

迫的民族。在一切民族都有平等权利的地方，就没有民族观念。许多民族杂居共处，象在瑞士那样，在古代是不可能的。

这一切表明，现代的雇佣工人是一种在历史上还没有过的现象。如果我们注意到工人与奴隶和古代无产者不同的一切特性，我们就见到他同奴隶和古代无产阶级比起来是力量强过无数倍，地位高过无数倍的。可是如果我们注意到资产阶级与古代统治阶级不同的那些特点，我们就见到较量的结果十分不利于资产阶级。一方面是必备条件多，军事训练多，智力高，而分歧的成见少。另一方面则是组织性差，文化上、体力上、军事训练上的优越性少。如果再进一步考虑到个人主义的结果一定象它先前所表现那样，是私有财产集中和随之而来的统治阶级人口减少，那么我们的判断便不再能够是可疑的了。今日的社会，一定象一切个人主义的社会一样，由于个人主义所必然引起的人口减少和不适于生存斗争，是必然要毁灭的。因此问题只在于应当用什么社会来代替今日的社会。难道应当由另一个人种来继承和发展今日社会的成果吗？

没有能够作到这一点的人种。只有工人阶级拥有作到这一点的能力，因为他们是在异于没有这种能力的古代工人的条件下成长起来的。他们将拥有作到这一点的力量，因为他们自己的力量日益增长，而资本家的力量却由于人口减少和生活腐化而日益下降。

可是工人阶级将使今日的社会向什么方向发展呢？这个方向，将由生存斗争来替工人阶级规定。工人阶级的生存斗争不是能用财产或较高的文化作武器来进行的，而是同古代的生存斗争一样，只能依靠体力的优越，依靠群众的团结，不管这种优越性现在表现为破坏性的，或者仅仅是威胁性的。工人阶级的生存斗争只能凭借那些加强他们共产主义本能的团体来进行，这些本能在低阶层里无论如何总不象在高阶层那里那么微弱。经验告诉我们，一切个人主义的手段对于工人阶级都是无效的，而一切加强共产主义本能的手段却是不可摧毁的。尤其是工会。英国人是最接近于共产主义的，无论怎样说，哪里的工人阶级都没有显示出英国工人阶级那样强烈的共产

主义本能。可是，只有共产主义本能得势了，工人阶级才能获得胜利，只有他们保证了社会的发展将在共产主义的意义上进行，他们才能胜利。

一九六四年 九月 十七日

市四印訂

[G e n e r a l I n f o r m a t i o n]

书名 = 唯物主义历史观 第1分册

作者 =

页数 = 1 8 0

S S 号 =

D X 号 =

出版日期 =

出版社 =

封面页
书名页
版权页
前言页
目录页
第一卷

精神和世界

第一篇 研究的对象

第一章 唯物主义历史观的本质

第二章 马克思主义者当中的唯物主义历史观

第二篇 唯物主义与唯心主义

第一章 唯物主义

第二章 对唯物主义的反叛

第三章 对神的信仰

第四章 生命的意义

第五章 伦理

第六章 原子和精神

第三篇 康德

第一章 康德以前的唯物主义

第二章 康德学说中的唯物主义因素

第三章 认识的界限

第四章 越出界限

第五章 空间的观念性

第六章 时间的观念性

第七章 必然性

第八章 自由

第九章 道德规律

第十章 从必然到自由的飞跃

第四篇 理论与实践

第一章 行动与认识

第二章 认识的确实性

第三章 行动与必然性

第四章 因果性或函数依存性

第五篇 辩证法

第一章 自我和周围世界

第二章 自己发展的辩证法

第三章 完善化的辩证法

第四章 精神的保守性

第五章 思想的相互顺应

第一卷附录 人类发展史大纲

附录页