

青年黑格尔

(选 译)

[匈] 卢卡奇 著

王玖兴 译

内部读物

商务印书馆

35

青年黑格尔

(选 译)

[匈] 卢卡奇 著

王玖兴 译

~~~~~  
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。  
~~~~~

商 务 印 书 馆

1963年·北京

譯者前言

《青年黑格尔》一书原名的全称是《青年黑格尔与资本主义社会問題》(Der Junge Hegel und die Probleme der Kapitalistischen Gesellschaft)。原书是卢卡奇在1938年写成的,1948年由苏黎世欧洲出版社第一次出版。全书約五十万字,这个譯本选譯了若干章节,依据的是1954年柏林建設出版社的版本。

卢卡奇在第二次世界大战后发表了不少論述德国古典哲学方面的著作,其中要算这本书和《理性的毁灭》影响最大。这本书虽然是以黑格尔青年时代的思想发展为綫索,重点地論述黑格尔头一本重要著作《精神现象学》,但随处也涉及与黑格尔同时和前后的一些德国哲学家,所以同他系統論述德国近代各种反理性主义哲学流派的那本《理性的毁灭》,是互相补充的。

正是由于这个緣故,这个选本当初除选了这些材料以外,还从《理性的毁灭》一书中选了若干部分,打算合編成一本卢卡奇《德国哲学史論文选集》出版的。现在,《理性的毁灭》一书已全譯,不久将出版全譯本,这些材料就独立出来成为这个选譯本的形式。

卢卡奇的原书討論的問題也很多。我們在这里只就其中少数几个现实意义比較大的問題,选譯了一些章节。

例如,首先,哲学史方法論的問題。卢卡奇的观点就是很值得我們注意的,他在这一点上非常自詡,认为过去的黑格尔研究者,包括普列汉諾夫在內,都是只从黑格尔的哲学先驅那里寻找黑格尔哲学思想的发生发展,而他自己則据說是根据黑格尔对待法国大革命乃至英国工业革命所引起的资本主义社会問題特别是經濟

問題的看法，來說明黑格尔辯証法的形成的。

其次，黑格尔哲学与神学的关系以及有无神秘主义气息的問題。从狄尔泰 1906 年所写的关于黑格尔論著开始，资产阶级学者硬說早期的黑格尔才代表真正的黑格尔思想，拚命夸大早期著作中的神秘主义，甚至认为黑格尔的发展史里有过一个神学时期。卢卡奇在这本书里提出黑格尔所以注意宗教問題，只因为他唯心主义地誤认为宗教是社会发展的动力，而他有关基督教的一些言論都是他对“实証性”宗教的憤怒控訴，至于他的思想里看来带有神秘意味的东西則是他从青年向成熟过渡时思想危机的暂时表现。也就是說，卢卡奇认为真正的黑格尔思想中沒有、至少基本上是沒有神秘主义气息的。

再其次，黑格尔的“异化”思想。卢卡奇說“异化”是《精神现象学》的中心概念，《精神现象学》是黑格尔闡述人类精神的异化历史。卢卡奇认为黑格尔的重大貢獻在于認識到劳动是人的自我創造过程，缺点只在他把资本主义社会中劳动的异化同真正的劳动客观化混淆了。

卢卡奇在关于黑格尔哲学的一系列問題上采用的研究方法，是不是真像他自己所說的那样比资产阶级学者甚至普列汉諾夫都大大前进了吗？比如說，当他从黑格尔对經濟問題的看法来分析黑格尔哲学思想的形成时，那样強調黑格尔对资本主义經濟問題以及英国古典經濟学的深刻研究，几乎使人觉得黑格尔已經有了历史唯物主义的观点，比馬克思所差的只不过他沒有写出《資本論》而已。再比如說，黑格尔的成熟作品里真的一点神秘主义因素都沒有了嗎？黑格尔所謂的“劳动”就是馬克思視之为人的本质的感性的劳动实践嗎？不錯，卢卡奇对资产阶级学者歪曲和誣蔑黑格尔有所批駁，但与此同时，也显然高估乃至美化了黑格尔，使之

成为馬克思的并无本质区別的直接前驅。这样，就否定了馬克思主义哲学是哲学史上的革命。

究竟卢卡奇的方法和論断对于馬克思主义哲学史作了何种修正，这是需要仔細研究的，譯者一时还提不出較成熟的意見，以上所列几点也仅是初步的考虑，相信讀者們将会根据这个选譯本所提供的材料作出更全面的評判。

这个譯本毕竟是选譯，所选的材料不够齐全，不过，只就这个选譯本的材料来看，我們觉得也就能够看出一个大概的輪廓，并且能够看出其中的傾向。

在选譯这个小册子的过程中，得到中国科学院哲学研究所賀麟同志和楊一之同志等提供过有益的意見，帮助很大。但無論在选材和譯文上的缺点和錯誤恐怕仍然很多，切盼讀者多加指正。

目 录

序言	3
导論	7
第一章 青年黑格尔的共和国思想时期 (伯尔尼,1793—1796)	30
第一节 黑格尔的“神学”时期	30
第二节 青年黑格尔的“实証性”是什么意思?	48
第三节 历史观和当前现实	64
第二章 黑格尔社会观的危机和他的辯証方法的萌芽 (法兰克福,1797—1800)	81
第一节 法兰克福时期的一般特征	81
第四章 黑格尔与謝林的破裂和《精神现象学》 (耶納,1803—1807)	100
第四节 “外化”是《精神现象学》的中心哲学概念	100



序 言

这本书完成于 1938 年秋末。由于不久后就爆发了战争，它延迟了好多年才出版。在 1947—48 年间有可能付印的时候，我曾对原稿进行过一次彻底的审阅校订。当然，由于我另有种种瑣务，在校订时只参考了 1938 年后出版的关于黑格尔的研究著作中的一小部分。现在由德意志民主共和国发行的这个新版本付印之前，我曾再度审阅全书，但除文字上有某些潤色之外，内容上并没有作任何修改。

作者写这本书所根据的方法論上的观点，請讀者參看導論，在導論里我有詳細的說明。即使在这一方面，我也看不出有任何理由須要修改我十六年前的說法。法国现在有很多人企图按照存在主义反理性主义的观点去“现代化”黑格尔，——例如首先伊波利特(J. Hippolyte)在他那本著名的著作里就是如此——但这些企图絲毫也不足以促使我改变我的論述，甚至我认为連对它加以补充的必要都沒有。我对帝国主义时期的黑格尔主义的批判，不仅限于对德国，同样也是对法国人的黑格尔新詮釋的批判，尽管法国的“黑格尔复兴”毫無疑問不論在外在条件或內在条件上都必然地与德国的有所不同。

对于德国讀者，讀过我的其他著作特别是新近著作的人們，我願在这里指明几个注意之点。我在本书里对青年黑格尔的思想发展的陈述，在很多方面都可以补充我在其他論著里关于德国哲学史和文学史的論点。譬如說，首先，我在《理性的毁灭》那本书里談論的那个“古典的”反理性主义时期，在这本书里就能找到它的积

极的对应面；那本书里分析的那个反对謝林及其門生的斗争，在这本书里就表现为黑格尔对反理性主义的批判和克服。当然这种批判純然是出于消极批判的动机，为的是便于建立他自己的新的唯心主义辯証方法。但是两部著作的相互补充还不止于此。只有在这本黑格尔論著里，我們才能积极地說明，为什么黑格尔哲学恰恰是这个时期的反理性主义者的最大敌人，为什么这些反理性主义者把黑格尔当作他們时代的资产阶级进步哲学的最完全最典型的代表人物，以及，为什么他們在批判历史主义辯証法时会在黑格尔的唯心主义錯誤和局限性里找到真实的論据，找到某种相当中肯的批判的借口。因此，对黑格尔青年发展时期的陈述和批判，同样也說明，为什么在科学的社会主义作为反理性主义的大敌出现以后，反理性主义在謝林青年时期还拥有的那种哲学确信，就必然地連同尼采而完全归于消声匿迹。要想充分理解馬克思在德国思想发展中的作用，不仅直接的而且有时是非常間接的作用，先对黑格尔的伟大和限制作一种实事求是的認識，乃是絕對必要的。

这个問題对于了解德国文学特别是德国文学的鼎盛时期也同样是非常重要的。我在論荷尔德林(Hölderlin)和海涅(Heine)的文章里，特別在論哥德的《浮士德》的那些文章里，已經从德国文学的观点談到过这种关系。现在，虽說这本书的中心問題是論述《精神现象学》，但同时自然也不免要談到它与《浮士德》在思想和观念上的密切关联，所以留心的讀者們可以从中获得一种对于我以前发表的哥德作品研究不无裨益的补充，当然那些研究反过来对这本书也是一种补充。而且在德国进步文学的几乎一切問題上都有类似的情况。由于对反动的浪漫文学作理論上的清算是德国文学史的一个中心問題，因为浪漫文学的代表愈是反动得利害，曾愈受到纵情地歌頌，又由于帝国主义时期的德国文学史不是公开地以

反动姿态出现，而试图取消德国古典文学与浪漫文学之间的对立，所以在思想上树立一种正确的关系，乃是一项重要的科学任务。

但这样的一种理论任务同时又立即转化为一般的文化政策。在当前这个时代里，德意志人民正在寻找它的道路，而大部分德国知识分子还没有决定究竟自己愿意采取前进的还是后退的路线，那么在这样的时代里，对过去的精神斗争的正确认识，同时也就是对将来发展的一个指南针了。作者一向是致力于通过他的哲学研究和文学史研究来帮助这个伟大任务的完成。他认为说明黑格尔哲学本身及其与他当时的进步思想和反动思想的关系，也同样可以有助于更好地阐明这个如此重要而现实的问题。

在这样的重大思想决定里，如何理解马克思的问题起着决定的作用。而且不仅如何理解马克思作为思想家、政治家、哲学家、经济学家和历史学家的问题是重要的，如何理解马克思在德国文化上过去和现在的意义问题同样是非常重要的。托马斯·曼在差不多三十年前写道：“我当时说，德国自身早晚会认识到，如果马克思当初读过荷尔德林，那德国就好了，——而且这样的一种思想会面，现在正在完成之中。可是我忘记补说一句：仅只单方面的认识仍然还不会有什么结果的。”这段话本身就是一个很有希望的文化纲领；特别是，假如人们——就像作者在本书和其他地方所努力的那样——能够重新认识真正的荷尔德林的话。但是，如果以为这个文化纲领在德国人民中间已经实现了或有了某种程度的实现，那就是一种危险的幻想。而另一方面，德国广大阶层的文化意识忽视马克思的作用，乃是德国文化里的一个极其重大的弱点，这个弱点几乎每时每刻，都在德国生活的每一领域里显现着。德国民族比起别的民族来客观上缺少革命传统，因而决不可如此大方，随便舍弃这一中心价值。

有很多道路可以通往这个目标。其中有一条是，指出馬克思的主要著作的德国根源，从而揭示出来，馬克思与德国的从莱辛到海涅、从莱布尼兹到黑格尔这一进步的文化发展如何密切关联，馬克思的著作从思想结构到文字形式如何充滿了德国精神。而对黑格尔作一正确的历史分析——这是需要从头到尾根据他与馬克思的关系这一观点来考察和說明的——对于解决这项任务也能有所贡献。

毫无疑问，这本书主要是对哲学的和哲学史的事实和关联的一个科学分析。它的价值，主要取决于它对哲学和哲学史的事实关联能否作出比至今这方面的研究更多些的闡明。但任何知識都不是孤立的。正确地理解黑格尔的发展，牵涉到我們上面简单列举的那一切問題。本书也有意于在这些問題上有所說明。至于这些說明究竟是成功还是失敗，則不是作者自己有权妄作主张的。但他有义务把他的意图明白地告訴讀者。

导 論

德国古典哲学的发生和发展史是馬克思主义哲学史里一个重要而尚未彻底澄清的問題。虽然馬克思主义經典作家已一再指出这个問題的极端重要性,虽然恩格斯已把康德、費希特和黑格尔列为革命的工人运动的哲学前驅,虽然馬克思、恩格斯、列宁和斯大林已在不同的深刻論著里对这一复杂史实的中心問題作了光輝的启示,但这段历史还远远沒有研究透彻。

我們从来還沒对这些問題作过具体的历史說明,从来還沒对现有的事实和文献作过具体的分析,从来還沒对有关这一段发展的最重要的錯誤和欺騙性的資產階級理論进行过坚决彻底的批判。

在資產階級科学里,德国古典哲学的发生发展史长期以来是根据黑格尔自己的天才的但唯心主义地歪曲了并且在許多方面图式化了的历史观念来解释的。黑格尔的天才的历史观念在于肯定哲学系統相互之間有內在的辯証的关联。他是第一个人不把哲学史当作哲学軼事和哲人傳記的汇编,不把哲学史当作对于个别哲学家的个别观点的正确与錯誤的一批形而上学的論断,而把哲学史提高到一种真正的历史科学的高度。就德国古典哲学史方面而言,这种观点意味着:黑格尔认为康德的“先驗哲学”是这一段兴盛的辯証唯心主义哲学的起点,他认为辯証的唯心主义哲学从康德的“批判”哲学出发,而以他自己的体系为其頂峰和終結。他以高度銳利的眼光深入地研究了辯証法中最重要問題(如物自体及其可知性,二律背反和矛盾学說等),从而指出如何从康德哲学的

矛盾和不彻底性里产生出費希特的中心問題，如何从費希特的矛盾和未决問題中又发展出謝林的和后来他自己的哲学。

上述种种，包含着很多真实的東西和对于馬克思主义哲学史也有重要意义的東西。但由于黑格尔作为客观唯心主义者把哲学視為概念的自身运动，他就不能不把关联头脚倒置，在这里也不例外。恩格斯曾多次地指出，每一个哲学体系确实都是与它以前的哲学里的未决問題关联着的。但是，作为唯物主义的辯証法論者，他曾反复地指明，这种純粹的哲学关联只是现实关联的表面现象，哲学史必須落实到现实的底层的客观的基础上。如果哲学史里直接显现的现象，被唯心主义地絕對化了，变成为各种个别的哲学体系依照問題順序的“內在”連續发生过程，就像黑格尔本人所做的那样，那么，就連他那合理內核——对这种关联现象的肯定——也就必然要被夸大和歪曲。黑格尔本人已經作了这样的夸大和歪曲。例如，这个时期的哲学实际发展中的纵横交錯和不完全对称的现象和实际历史过程的非常复杂的反映，就必然地被忽視了，而辯証地把握自然科学研究成果的那些科学試图，就被归結为少数几个——虽說是很重要的几个——“內在”关联着的范畴。

这样一来，就产生了一种把握哲学的历史关联的图式。由于硬套这种图式，后来在資产階級哲学沒落的末期里，对历史的解释就完全是牵强附会了。

到第二国际时期，这种硬套图式的哲学史观也影响到了馬克思主义者的观点，例如普列汉諾夫和梅林。孟什維克化的唯心主义的哲学史观在很大程度上是受了黑格尔哲学史观中的錯誤和弱点的影響。一直到克服了这些錯誤，認識了列宁斯大林时代馬克思主义哲学的进步，研究了列宁和斯大林的哲学著作，我們才能够对这些問題坚持馬克思列宁主义立場。当然在德国古典哲学的这

一段历史里，当我们对它的发展过程进行批判研究时，最近十年以来新发现和新出版的马克思、恩格斯的著作同样也具有决定性的意义。

在资产阶级哲学本身，黑格尔的哲学史观却到 1848 年资产阶级革命失败以后就维持不下去了。早在这个时期以前，就已出现了很多比黑格尔低得多的反历史的观念。其中最重要的反历史的观念是叔本华的思想，它在 1848 年革命以后才有广大的影响。叔本华的基本思想在于，他认为费希特、谢林和黑格尔想去超越康德的矛盾的那些试图是一个巨大的**混乱**。按照叔本华来说，哲学应该返回到唯一正确的康德的方法上去；而其他一切都是些欺騙、鬼話、空洞的囈語。叔本华于是一方面取消了德国古典哲学整个的辩证发展并恢复了形而上学的现实观念，另一方面他“清除了”康德哲学里一切倾向于唯物主义的东西并把康德与柏克莱归为一类。（赫尔巴特虽然是另一种哲学但在许多方面也产生了类似的作用。）

这种见解基本上等于完全取消德国古典哲学的历史。在后来出现的新康德学派那里这种见解表现得更加顽固狭隘，而其表现最突出的代表著作则是李卜曼 (Otto Liebmann) 1865 年的《康德及其后继者》等书。自李卜曼的书出版以后，德国的那一种新康德主义在哲学上就占了上风，这种新康德主义把康德打扮成一个百分之百的主观主义者和不可知論者，拒絕一切想認識独立于意識之外的客观现实的企图，认为那都是“非科学的形而上学”。因此，在新康德主义里哲学史的叔本华路綫就为大家所奉行，虽然没有像叔本华那样的漫罵，但多数坚持认为康德以后的哲学是脱离康德唯一正确的主观主义路綫的一次深远的誤入歧途。黑格尔被当成了“死狗”。

这种见解支配着前一世紀所写的絕大多数論述德国古典哲学特别是黑格尔的历史著作。黑格尔主义已經变成肤浅的、民族自由派的思想，只还有很少数的残余代表，他們的见解主要表现在費舍(Kuno Fischer)和厄尔德曼(J. E. Erdmann)的哲学史里。但这个时期出版的論述黑格尔的著作中最重要的要算是海謀(Rudolf Haym)的一本篇幅巨大的著作，它基本上专门反对黑格尔的客观主义和辯証法的“非科学性”。

直到帝国主义时期，德国古典哲学的研究才又重新开始。自由的新康德主义越来越不能滿足帝国主义时期德国资产阶级的理論需要。别的思潮势力越来越大。它們固然并不触动新康德主义的不可知論的基本論点，但竭力企图复兴客观唯心主义(浪漫主义的复兴，“生命哲学”，胡塞尔的现象学，狄尔泰(Dilthey)的“现实心理学”等)。与这些反动思潮密切相联，于是就产生了德国古典哲学的复兴运动，首先是黑格尔的复兴运动。而德国古典哲学的历史問題也就跟着被提了出来，倾向于既要超越后期黑格尔学者对黑格尔的图式的依样画葫芦，又要超越正統的新康德学派方面所作的全盘否定。

因此，帝国主义时期的古典哲学的“复兴”并不是黑格尔辯証法的更新和发展，并不是黑格尔历史主义的具体化，而是想利用黑格尔哲学改造新康德主义使之更加有利于帝国主义的更加反动的一种企图。所以新黑格尔主义初期的理論家和历史学家的論战，主要在于反对黑格尔衰微时期那些认为康德和黑格尔互相排斥絕不相容的論据。帝国主义时期的新黑格尔主义，完全无视黑格尔对康德的主观主义和不可知論所作的那些深刻而具有毁灭性的批評。这种新黑格尔主义的基本論題是：德国古典哲学的統一，首先是康德和黑格尔的統一。所有的这一派的哲学家，如文德尔班

(Windelband)、艾宾豪斯(J. Ebbinghaus)、布隆斯泰德(Brünstäd)等,都竭力要証明黑格尔哲学里的一切問題在康德那里都本已有之,黑格尔只不过把康德所有不自觉地暗含着的現成的問題都弄成自觉的明确的罢了。这样就出現了一种历史观念,它只在外表上还重复了黑格尔論德国古典哲学发展所用的正反合图式,而实际上包含了更多的从黑格尔图式产生出来的錯誤和全部唯心主义的錯誤。这种观念事实上是与黑格尔的观念完全相反的。黑格尔本人对他的一切哲学前輩都就他們的不合于客观唯心主义和辯証法的錯誤进行了严厉的批評,但同时却也大力地揭示其中含有提出和解决辯証問題的萌芽的那些特征,并按照其历史的意义給予应有的評价。而帝国主义时期的新黑格尔学派所走的則是一条相反的道路。他們把黑格尔引回到康德那里去,即是說,他們只承认黑格尔的那些与康德的不可知論不謀而合的东西。他們把整个德国古典哲学的发展史降低到康德的水平上。这种傾向我們在战后的新黑格尔主义——它其实还有其他更为反动的研究动机——那里看得清清楚楚。格罗克納(Hermann Glockner),这位新版黑格尔全集的主編人,战后新黑格尔主义的領袖之一,就曾在第一届黑格尔年会上明白表示:“今天德国的黑格尔問題首先就是康德問題”。

我們在这里只能簡略地提一提在黑格尔观念上的这种改变的一般的階級根源和政治背景。讓我們作一个对比,也許可以闡明这种改变。海謀当时反对黑格尔哲学的客观主义和辯証法,他的主要傾向虽說已經帶有国家自由主义的精神,却还是一种自由傾向。他由于完全不理解黑格尔思想的辯証性质,认为黑格尔哲学在一切方面都是反动的,并且认为排除了黑格尔哲学将使自由的意識形态易于形成。与此相反,帝国主义时期的著名历史学家迈

涅克(F. Meineck),——与德国西南部新康德学派(文德尔班、李凯尔特)有密切联系——则把黑格尔哲学视为俾斯麦的政治与宪法的先行者。因此,黑格尔主义的复兴,就表示在海謀时代虽已畏首畏尾时断时續却还活着的那种反抗精神,即对俾斯麦式的国家形式以及对德国宪法的假立宪的反动性质的不满心理,已經完全熄灭了。新黑格尔主义据說是一种在思想意識上能促使与德国的国家形式取得具体的积极的和完全的“和解”的世界观。由此可见,在新黑格尔主义里突出显现的必然恰恰是黑格尔哲学的那些反动的思想动机。

但是,这样的一些反动的思想动机当然不仅表现于直接的政治历史的范围里。我們前面所談的新黑格尔学派把新康德主义的有效范围扩展到德国古典哲学的全部历史,从而企图对新康德主义加以发展和现代化。然而这还远远不能滿足帝国主义时代反动意識形态的一切需要。前面我們已經談到,反理性主义的,“生命哲学的”思潮,日益重要。狄尔泰式的黑格尔主义所取得的巨大声望,恰恰就是由于黑格尔的辯証法在这里已被沿着反理性主义的哲学方向篡改了。就这一方面說,狄尔泰 1906 年論青年黑格尔的那本著作意味着德国人对黑格尔的看法的一个轉折点。而就哲学史的角度上看,重要的是,狄尔泰向帝国主义的反动的浪漫主义复兴傾向靠攏了,因为他不考虑甚至歪曲最重要的历史事实,把黑格尔跟哲学的浪漫主义密切联系起来。

战后时期的新黑格尔主义,本质上走的是狄尔泰所规划的那条道路,当然它也利用了新黑格尔主义其他流派的哲学成果。克朗納(Richard Kroner)在他的那本对新黑格尔主义后期发展具有决定意义的书《从康德到黑格尔》里說:“辯証法就是已变成了方法、变得合乎理性了的反理性主义。”战后时期新黑格尔主义者的

共同奋斗目标，照克朗納、格羅克納等在历届黑格尔年会上所清晰反映出来的那样看来，在于利用黑格尔式的“和解”，并表面地应用黑格尔的哲学史方法，来构成包括当前一切哲学流派（包括法西斯主义在内）的一个“合题”。

这一整段发展，开始于狄尔泰专门讨论青年黑格尔的那篇论文，并不是偶然的事情。狄尔泰以为在黑格尔发展的过渡时期里，特别在这个过渡的紧要关头里发现了某些思维动机，足以使他有理由解释黑格尔哲学为反理性的神秘主义的。早在这本著作以前，他已经把正是黑格尔这一时期的青年朋友和伙伴荷尔德林相应地窜改了。（对他这样反动地窜改荷尔德林，我曾在论他的《海波利翁》^①一文里作了详细的批判。见《哥德及其时代》，建设出版社，柏林，1950年版。）狄尔泰对黑格尔哲学的反理性主义的看法使德国黑格尔主义方面某些解体的倾向转回头来从事于黑格尔的解释。著名的黑格尔主义美学家维歇尔（F. Th. Vischer）在他的后期著作里就曾反对他自己早期的黑格尔主义论著，并提出一种反理性主义的神秘学说以对抗黑格尔的辩证法。狄尔泰现在就用这种学说转回来解释黑格尔哲学。（关于这方面的问题，请参看我的“马克思与维歇尔”一文。见于《美学史研究》一书，建设出版社，柏林，1953年版。）

狄尔泰对黑格尔的见解，如我们上文所见的那样，对于新黑格尔主义的后期发展方向起了决定的作用。所以，在费舍或海谟那里只居于陪衬地位的青年黑格尔的形象，以后就越来越变成了黑格尔主义的研究兴趣中心。黑格尔的那些大部分不是为发表而写的提纲和笔记，越来越强调地被解释为可靠的材料，认为通过这些

① 海波利翁(Hyperion)，希腊神话中的原始神。

材料可以描繪出一个“真正德国的”、即是說，神秘主义和反理性主义的、为法西斯主义所欢迎的哲学家形象。赫林(Th. Haering) 1929年的那本論黑格尔的专著，代表这个发展的頂峰。

德国哲学史家对黑格尔的篡改歪曲固然达到了高峰，而这个运动却也带来了好处。散失各地无人聞問的那些黑格尔青年时期手稿，倒因此終于整編出版了。这样我們就开始在一定程度上掌握了有关黑格尔青年时代思想发展的材料。

我把这些出版物中最重要的列举如下。我們在本书里具体研究黑格尔青年发展时不断地要引証它們。

《黑格尔青年时期神学著作》，图宾根，1907，由諾尔(Hermann Nohl)发行(以后引用，簡称“諾尔”)。

《德国宪法》与《伦理体系》，见于由拉松(G. Lasson)发行的《黑格尔的政治和法哲学的論文集》中，萊比錫，1923年(以后簡称“拉松”)。

《黑格尔耶納时期的邏輯、形而上学和自然哲学》(以后簡称《耶納时期的邏輯》)，由拉松发行，萊比錫。

《耶納时期的实在哲学》(以后簡称《实在哲学》)是《精神现象学》以前黑格尔的讲演稿，在荷夫麦斯特(J. Hoffmeister)发行的《黑格尔全集》里是第一、二卷。萊比錫，1931年。

《有关黑格尔思想发展的文献集》，由荷夫麦斯特发行，斯图嘉，1936年(以后簡称“荷夫麦斯特”)。

这些出版物合在一起，构成一批相当丰富的有关黑格尔辯証思想形成史的資料，而这些資料我們至今可以說还根本沒有利用。研究这段发生史的工作，在有些地方可以很方便，因为在編纂出版这些文献的时候已經做了很多考据研究。諾尔、荷夫麦斯特、赫林、罗申茨威格(Fraug Rosenzweig)等人曾經利用信件和手稿的

准确日期替黑格尔的手稿編制了一个詳細的年譜。他們首先确定黑格尔确切在什么时候笔迹上发生什么变化,然后以此为依据,把各个手稿的日期或者确切或者大概地确定下来。因此,在我們不能重新审查这些日期以前,凡在哲学内容上不发生重大疑問的地方,我們也就以这个年譜作为我們的研究基础。

当然这远不是說我們已經占有了与黑格尔青年时期思想发展有关的一切文献,或这些文献都合乎科学使用。原来出版黑格尔遺著的人在处理这些材料时有的地方輕率和粗疏到惊人的程度。有一部分黑格尔最重要的手稿,比如他在法兰克福时期所写的头一部分經济学手稿,特别是对斯图亚特著作的重要評論,显然已經无可弥补地遺失了。我們在第二章里将会看到,恰好这一部分手稿的遺失,在研究黑格尔的經济思想发展上意味着如何重大的損失。罗申克兰茨(K. Rosenkranz)还收藏到过这部分手稿,可惜他完全不知道經济学对黑格尔观点形成上的意义,所以单单依靠他的陈述我們簡直无法想像它是个什么样子。因此,恰恰在黑格尔思想发展的一个决定性的轉折点上,我們所根据的只是从零星散乱的記載里凑合出来的結果和从后期的著作倒推出来的論断。

但即便这些由罗申克兰茨整个或部分发表了的手稿,要想当作科学研究的基础也是很靠不住的。比如說,他在叙述黑格尔的生平时虽发表了——部分地——黑格尔在伯尔尼时期的历史札記和耶納时期的哲学評注,却完全沒說明这些記載出于这两个时期的哪个阶段。对他來說,确定它們所属的阶段應該不太困难,因为他曾亲眼见到手稿。今天,手稿已經遺失,于是就連利用这一部分材料,也只得依靠間接推断了。已經发表的那些札記对于研究黑格尔的发展具有极大的甚至决定的客观价值。譬如伯尔尼札記里包含了不少对法国大革命的評論。可是在这里非常重要的事情是

要确切地把它們排列出時間先后来，以便看出黑格尔对这个問題的态度的不同阶段，比如說看这些評語究竟是直接反应法国革命的哪些事件。至于认清耶納时期哲学札記的确切年月，那就更重要了。大家都知道，在耶納黑格尔最初与謝林联合起来反对康德和費希特，到后来在《精神现象学》的导論里連謝林本人也一起反对了。而在耶納札記里既包含批判謝林学生們的評語，也包含批判謝林本人的評語，那么如果我們能确切认清黑格尔在尚未公开出面反对謝林的时期里从什么时候起已經暗自严厉批判他，則对黑格尔的青年时期思想发展的了解一定会比今天所能客观断定的更加具体得多。因此，人們现在利用这样一种材料的时候，就只能把一般的发生时期視為可靠的历史根据。

不过，虽然有这么多的缺陷和漏洞，我們毕竟具有相当大量关于黑格尔青年发展的材料。而且由于法西斯化的新黑格尔主义已經利用这个时期硬把黑格尔說成一个适合法西斯口味的反理性主义者，那么根据历史事实来駁斥这些对历史的篡改，就不是一件不重要的任务。特别是因为，这种“最新的科学”钻了馬克思主义者至今对于黑格尔的青年发展时期还等于根本沒进行研究的空子，已經把它的論調打进了馬克思主义的著作里来。比如在 1931 年黑格尔逝世一百周年紀念的时候，假馬克思主义者就曾一字不易地把狄尔泰对黑格尔青年时期的論点搬过来加以传播。

但我們对青年黑格尔发展的兴趣并不仅限于通过論战把法西斯主义的历史謊言加以摧毀罢了。我們只要以馬克思主义的眼光来考察这段发展，就必然看到这是德国辯証法产生史的一个极其重要的阶段。而且认清黑格尔达到他的观点的道路，这对正确地馬克思主义地理解黑格尔成熟时期的著作也不是毫无关系。况且这样一来，他对他的先驅者康德、費希特和謝林的关系就能得到比

过去所作的更加具体得多的說明。他与浪漫主义派曾有思想联系的神話証明完全是捕风捉影，毫无根据。一句話——对于馬克思主义者这是本来一清二白的事——：如果我们多研究黑格尔体系的发生史，如果我们不像黑格尔本人在哲学史論著里所做的那样只把謝林的成熟著作与黑格尔的成熟著作直接对比而不研究双方的发生經過，那么我们对后期黑格尔的理解，就能无可比拟地更为深透。

黑格尔哲学的发展史同时提出一些巨大的历史問題来，通过对这些历史問題的澄清，就能为了解德国古典哲学的发展以及古典哲学里的辯証方法向黑格尔的辯証法发展奠立一般的基础。然而在我们这本书里并不根据黑格尔的个人发展提出这个极端巨大的全部問題，而仅限于討論其一个組成因素的发展，即社会史的发展。

因为在德国古典哲学的辯証法的发生过程里，当时自然科学所經歷的发展危机曾起过决定作用，比如那些极端重要的、动摇着过去科学基础的新发现，新兴的化学科学的产生，以及各种自然科学里发生学問題的提出等等，对辯証法的发生都曾发生过决定性的影响。恩格斯在他的《論費尔巴哈》一书中，非常詳細地論述了自然科学的这种变革，如何影响到形而上学思維的危机，如何迫使哲学不得不走向辯証把握现实的方向。

这个非常重要的发展过程，就其全部而言，至今还没真正有过研究。资产阶级的哲学史自視不凡，很久以来就輕視德国古典哲学里的“自然哲学的各种思辯”。在19世紀中叶和末期，馬克思和恩格斯是唯一的两个人，不为其唯心主义的有时甚至荒謬到神秘主义的表现形式所迷惑，而能清晰地看出这个时期的真实問題并給予評价。恩格斯在《反杜林論》的序言里关于这一点写道：“照卡

尔·福格特(Karl Vogt)的样子，和愚蠢的庸人一起去攻击旧的自然哲学，当然比較估計它的历史意义要容易得多。在旧自然哲学里有許多謬见和空想，可是也不比在当时經驗主义的自然科学家的非哲学的理論內所包含的为多。至于在它里面还包含着許多有見識和合理的東西，那么这点自从进化論流传以来，已开始为人们所了解了。……自然哲学家对自觉的辯証法的自然科学的关系，是正好像烏托邦主义对于近代共产主义的关系一样的。”^①对这段历史关联作馬克思主义的研究，需要具有关于全部自然科学发展史的广博而精深的具体知識。本书作者认为自己連初步探索这些問題的能力都沒有。我现在作这些提示，純然为了使讀者認識到我这本书有必不能免的片面性和缺陷，需要加以补充。

这种补充之所以必需、重要和现实，还不仅仅出于上述理由。另外一項理由还必须提出来，那就是，当代的帝国主义时期反动哲学对待自然哲学的态度比它的先行者的态度要肯定得多。而这一轉变，却只有使問題更加混乱和更被歪曲。因为今天肯定自然哲学价值的那些人，专门是从它那里搬出荒謬的、神秘的、在科学上反动的东西来，想以这种办法来把自然哲学当作反对科学自然观的一种工具。所以研究当时自然科学的发展与辯証方法的发生之間的实际关联，同时也包含着一場反对法西斯及其前驅的科学理論的斗争。

我們的这本书，将討論德国古典哲学的辯証法的发展史上的另外一个但同样极端重要的一个問題范围，即是說，討論这一时期巨大政治社会事件，首先是法国革命及其后果，对德国辯証思維方法的产生所起的作用。

^① 恩格斯：《反杜林論》，人民出版社，1956年版，第8頁，註①。

法国革命对于德国的影响的历史也还是一个远沒有充分研究的領域。資產階級的历史科学，特别是1848以后，总是竭力要把德国生活里一切革命的民主的企图完全忘掉。有很多很多德国人直接附和了法国革命，但我們今天知道的却非常之少，福斯特(Georg Forster)是其中唯一还沒被我們完全忘記的人，这是因为他作为自然科学家和評論家在他附和革命以前早就出名了，而对于他的活动和他的著作至今也还缺少馬克思主义的研究。况且福斯特只是很多德国人中的一个，而只有对于这一事实进行了既全面又深刻的探討，我們才有可能真正理解法国革命的影响。当然，我們同时必須还研究广大人民群众的情調。比如从哥德的回忆录性的作品里就可以清晰地看出——虽然他的措詞极端謹慎——德国公共輿論是如何深为法国事件所震蕩。

但在从事这种研究的时候，永远不可忘記当时的德国無論在社会經濟或是在政治方面都是十分落后的。德国人对法国革命的一些个别言論和行动，必須永远以这个观点来考察，人們不可把在法国作为实际階級斗争的必然結果而产生并发展了的那些政治范畴，直接地机械地应用到对落后的德国发生的这些事件的思想反映上去。譬如大家都記得，即使在法国，吉伦特派也长时期参加雅各宾俱乐部的大会而直到实际階級斗争尖銳化了以后两党才开始真正明确的區別开来。因此，如果想用法国革命的政治标签来表示某些个别德国人的言行，那就是机械的和錯誤的，因为那样一种实际社会区别，到很久以后才在德国形成起来。

此外，还有另外一个非常重要的問題，德国資產階級革命的中心問題，也須加以注意。大家都知道，列宁曾經指出建立德意志的民族統一 是德国这一次革命的中心問題。那么，德国人对法国革命的那种兴奋鼓舞之情，必然地使德国的民族意識空前高涨，企

求消除封建专制的小邦小郡的分崩离析和整个国家的虚弱无力状态，而切望出现一个自由的、统一的、强大的德国。可是，在这些倾向的世界史的基础里却包含了一种不可解除的矛盾。马克思在论西班牙人反抗拿破仑的解放战争时写道：在这里，如同在这个时期的任何同类的解放运动一样，“反动与更生是结合在一起的”。马克思的这个深刻的论断对当时的德国来说是完全正确的。一方面，法兰西的革命战争必然地转化为侵略战争。即使拿破仑的入侵，特别是在莱茵河地区，消除了封建残余从而客观上完成了资产阶级革命的任务，但这些侵略战争却必然同时也加深德国的民族破碎和国力式微。另一方面，由于德国的社会发展落后，这些民族运动充满了一种反动的神秘意味。它们并不能以革命来摆脱各地侯爵的羁绊，进而组织一个民主的对抗拿破仑侵略的全国抵抗运动。它们甚至软弱到连这个问题都没有能力提出，而竟然企图联合普鲁士和奥地利等地的反动君主以便在他们的领导之下进行民族抵抗。所以按照历史的必然性，它们在客观上就助长了拿破仑失败以后统治整个德国的那种反动势力。

这种客观矛盾表现在这个时期的一切杰出的德国人的生活、思想和行动里。不论是像史泰因（Freiherr von Stein）、格耐斯纳（Gneisenau）或沙恩霍斯特（Scharnhorst）这样的军人和政治家，或是像哥德和席勒这样的诗人，或是像费希特和黑格尔这样的哲学家，他们的整个事业，都笼罩着这种不可消除的矛盾。

因此，对这个时期的历史陈述，就负有一种复杂的双重任务，永远要同时记住世界史上的伟大事件和它在落后的德国的歪曲反映。关于这一点，马克思在《德意志意识形态》里谈论康德时说得很清楚。他认为在康德的思想里含有以现实的阶级利益为基础的法国自由主义在德国的一种回音或余响。但他立即补充说，在这

里由于德国的落后，問題就本质上被歪曲了。馬克思說：“因此，康德把这种理論的表达与他所表达的**利益割裂**开来，硬把法国資產階級意志的有物质动机的规定变为‘**自由意志**’、自在和自为的意志、人类意志的**純粹**自我规定，从而就把这种意志变成純粹思想上的概念规定和道德假設。”^① 馬克思在这里以无比的尖銳眼光，发现了为什么这种哲学在德国一定发展为一种唯心主义哲学的本质原因。馬克思并且同样尖銳和明晰地指出，对于這個問題，哲学唯心主义必然要进行那种无可避免的歪曲。

然而这样找出德国古典哲学唯心主义性质的根源，这样有力地批評它的唯心主义弱点，决不能說已把这一时期哲学史上的历史問題完全研究清楚了。馬克思自己在他的《关于費尔巴哈的提綱》里就曾着重地指出古典唯心主义的积极方面。他在批評了旧唯物主义的单純直观性以后說道：“所以結果竟是这样，和唯物主义相反，**能动的**方面却被唯心主义发展了，但只是抽象地发展了，因为唯心主义当然是不知道真正现实的、感性的活动的。”^② 这是馬克思所表示的对黑格尔哲学进行正确和有效亦即符合历史的批評时的基本原则。这样的批評，他本人在他青年时期著作里以及好几十年以后列宁在他对黑格尔著作的天才評注里都已作过的。

因此，研究德国古典哲学的历史家的任务，在于具体地找出这个“能动的方面”对辯証法的产生所起的作用。同时还必須指出，如何由于世界史上的伟大事件在落后的德国里的反映而从人的实际活动里产生了这种唯心主义的抽象，并且同时又要指出，如何

① 馬克思：《德意志意識形态》，《馬克思恩格斯全集》，第3卷，人民出版社，1960年版，第213頁。

② 馬克思：《关于費尔巴哈的提綱》，《馬克思恩格斯全集》，第3卷，人民出版社，1960年版，第3頁。

在这种抽象的和部分被歪曲了的现实反映里天才地把握了某些活动、运动等等的普遍原理。因为如果哲学史家的任务只限于去确定德国的落后状况的消极后果，那就未免太简单太片面太局限了。德国古典哲学在人类思想发展上所发生的历史作用，既然也是一种历史事实，我们就必须同样以马克思主义的观点探讨出它当时之所以产生的具体社会环境来。

马克思和恩格斯正是这样批判了德国古典哲学。不过在第二国际期间就连他们在这方面的传统也丧失掉了。即使在这一方面也是到列宁出来才重新接受和发展了马克思的路线。列宁论他同时代人对康德的批判时写道：“1. 普列汉诺夫批评康德主义（以及一般不可知论）多半是从庸俗的唯物主义的观点出发，而很少从辩证唯物主义的观点出发，因为他只是不痛不痒地驳斥它们的议论，而没有纠正（像黑格尔纠正康德那样）这些议论，没有加深、概括、扩大它们，没有指出一切的和任何的概念的**联系和转化**。2. 马克思主义者们（在20世纪初）批判康德主义者和休谟主义者多半是根据费尔巴哈的观点，而很少根据黑格尔的观点。”^①很显然，列宁的这个重要提示也完全适用于对黑格尔哲学作历史和批判研究的方法论。

恩格斯在一封通信里曾经很精彩很有说服力地证明，哲学上的领导地位如何从英国转到法国又从法国转到德国，而且在哲学领域里也并不是经济和社会最发展的国家总占领导地位；在个别国家里，并不是经济发展的高峰恰恰也就是哲学发展的高峰；因而就是在这一领域里也呈现着不平衡的发展规律。

德国古典哲学里积极的和天才的特征是与它在思想上反映了

^① 参看列宁：《黑格尔〈逻辑学〉一书摘要》，《列宁全集》，第38卷，人民出版社，1959年版，第190—191页。

这个时期的伟大世界事件密切結合着的。同样，它的不仅表现于一般唯心主义方法而且也表现于个别論点的具体闡述上的那些阴暗面，也是当时落后德国的映像。我們必須从这个非常复杂的相互作用中，把德国古典哲学发展中的活的辯証关联指明出来。

我們再重复地說：我們在这本书里所研究的乃是历史事件在思想上的反映，而它所反映的中心史实則是法兰西革命和在法国继之而起的伟大阶级斗争及其对德国内部问题的影响。人們一般地可以說，这一时期里伟大的思想家，愈是关心世界史里重大国际事件的，其重要性也就愈大。費希特的哲学在德国内部的民族民主革命的不可解除的矛盾上就悄悄地失败了。相反，哥德的詩，黑格尔的《精神现象学》和《邏輯》，則从它們問世之日起，都对整个的思想发展起着决定性的作用。

然而黑格尔在这一发展中的地位，他对这一时期最伟大的具有世界史意义的事件的态度，还具有另外一个特别的性质，使他在哲学領域里与他的一切同时代人大不相同。黑格尔不仅在德国人对法国革命和拿破侖时代持有最高和最正确的见解，而且他同时是唯一的德国思想家，曾认真研究了英国**工业革命**問題；他是唯一的德国思想家，曾把英国古典經濟学的問題与哲学問題、辯証法問題联系起来。馬克思在《德意志意識形态》里指出，在法国唯物主义者那里經濟思想如何获得了一种抽象的哲学形式，滿足了正在准备革命的资产阶级在意識形态方面的需要。他并且进一步指出，后来这种思想又如何回到英国去，以便在那里获得一比較具体的經濟学形式，而到了已經占統治地位的资产阶级思想家手里却必然地导致出一种哲学的彻底平庸化。（参看馬克思《論边沁》）另一方面，各个不同阶层对資本主义上升的社会和經濟影响所持的反对态度，乃是浪漫主义最重要的瓦解因素之一。黑格尔在辯

証地把握这些問題的时候,既不同于錯誤的反动的浪漫主义的“深刻”,也同样不同于边沁的平庸。他的企图毋宁在于以思想来把握他的时代,亦即資本主义的实际内部结构及其賴以实现的力量,并說明其运动的辯証法。

如果以为黑格尔哲学的这种傾向仅只表现在他明确地直接地討論資本主义社会問題的那些論著里,那就大錯了。他对这种問題的分析研究,毋宁决定着他的哲学体系的整个构造并且构成他的辯証法的特性和伟大。他的哲学,他的辯証法,所以比他的同輩优越,其中的一个重要根源就在这里。我們这个研究的任务,就在于指明,至少大概地指明,青年黑格尔的思想发展的这种交互作用。我們將指明如何恰恰在他的发展的一个紧要关头,即在他对伟大的法国革命的革命理想发生迷惑的时候,他对政治經濟学的分析研究,他对英国的經濟情况的分析研究,給他提供了指南針,使他走出了这个迷宮,找到了他通往辯証法的道路。并且我們还想具体指出,掌握經濟問題对于青年黑格尔的自觉的辯証思想的产生,具有如何巨大的意义。

我們这样看待黑格尔哲学,只不过是把馬克思的天才观点試图应用來說明黑格尔的青年期发展罢了。馬克思在 1844 年他的《經濟学—哲学手稿》里明白表示:“黑格尔的**现象学**的伟大,……因而完全在于,黑格尔把人的自我产生理解为一个过程,因此,他掌握了**劳动**的本质,并将客观的人、现实的因而是**真实的人**,理解为他**自己的劳动**的結果。”^①

馬克思在这里指出黑格尔哲学是与英国古典經濟学多么相类似的一种思想运动。当然,在古典經濟学里,資产階級社会的具体

① 參看馬克思:《經濟学—哲学手稿》,人民出版社,1956年版,第127頁。

——譯者

問題表现为具体的經濟規律性，而在黑格爾的哲學里則僅只是它們的一般原理的抽象(唯心主義的)反映；但另一方面，黑格爾是唯一理解這個運動的辯證性質並從而發展出普遍的辯證法的人。(我必須再一次提醒讀者，上面所談到的這一切一切，僅只涉及到黑格爾辯證法的產生的一個方面。)

讀者們讀了我們上述種種以後，就會明白，對人類社會的這種偉大的辯證觀點，正就是一種**唯心主義的辯證法**，它帶有唯心主義必然要加添到辯證觀點里去的那一切錯誤、缺陷和歪曲。這本書的任務正是要就黑格爾辯證法發生的各個階段來具體地指明它的重要方面與薄弱方面的活的交互作用。作者希望不久就能見到一些著作出版，它們探討自然科學對黑格爾辯證法產生的影響，足以補充和更正本書的歷史見解上的片面性。只有這樣的著作出版以後，黑格爾發展的全面才能清楚地呈現在我們面前。預料它們將要對本書里由於研究範圍的片面而必不能免的一些缺陷提出更正和改善。不過，作者仍然希望，他所表述的黑格爾發展，就現在已知的材料來說，**大體上**是正確的。

如果我們的這本書能達到它的上述目的，那麼它就提出了一個哲學史的方法論上的新觀點來。這個觀點的意義，將不僅限於展示出黑格爾青年時期思想發展的正確情況而已，我們稱這個觀點為**經濟學與哲學、經濟學與辯證法的內在關聯**。過去的經驗表明，敘述哲學史的時候，為了揭發和陳述更深一層的關聯，愈來愈不得不超越狹義的哲學問題範圍，而把注意轉移到整個的人類思想在科學地掌握具體現實中的歷史發展上。當然在科學地掌握具體現實中，自然科學過去是、現在還是站在首要地位。關於自然科學作為一方面與哲學方法論、認識論和邏輯作為另一方面這兩者之間的交互影響，過去已作過一些研究，也並不是沒取得過重要

成果，只是这种研究确实經常地遭受失敗，因为它老把康德的或柏克莱和休謨的不可知主义当作方法論的标准，当作研究的頂峰，并因此而漫不經心地把哲学上自觉的即使是唯心主义的辯証法（德国自然哲学）与那生于自然科学实践而在認識論上未經說明的辯証法（拉馬克、达尔文等）之間錯綜复杂的交互关系完全忽略了。相反，哲学与社会现象的思想掌握之間的方法論关系，則可以說至今完全沒有人研究过。

我們相信这不是偶然的。原因就在社会关系本身和它的发展里。当資產階級經濟学成立之初，这門新兴科学的伟大代表們一方面认为經濟学就是社会生活的基本科学，另一方面又正确地坦率地认为經濟学范畴就表示人与人之間的关系，于是到后来，随着資本主义的发展，就客观必然地愈来愈加强了对經濟学范畴的偶像崇拜，而这种对經濟学范畴的崇拜又愈益深刻、愈益决定地影响了社会科学的方法論。社会科学的方法論愈来愈专门使用这类偶像化了的范畴，而完全不去钻研人与人之間的关系，完全不通过这种关系进而钻研人与自然的关系。与这种发展同时，特别是这种发展之后，資產階級的經濟学就由社会生活的基本科学变成为許多严格专门化了的科学中的一門科学。现在，既然哲学——主要地——也走了这条向着个别科学专门化的道路，那么哲学家們根本想不到从方法論上来特別研究經濟学范畴的发展借以丰富自己，也就是完全可以理解的事了。

我們再重复一遍說：早期的經濟学家对待这个问题的态度完全不是这样。加里安尼 (Galiani) 說：“价值就是个人之間的一种关系”，而經濟学范畴的这种性质在李嘉图学派解体的时期还曾由荷治斯金 (Hodgskin) 这样的人有意識地并且大力地予以強調。不过，这项重要的認識只是半个真理。当馬克思引証了上述加里安

尼的話之后，接着就評論道：“所以他本應該添加一句說：在物的外衣下隱藏着的關係”；而當馬克思批判地分析荷治斯金的時候寫道：“因此，荷治斯金乃是用另一種詞句說明：一定社會形式的勞動所發生的作用，被說成是事物的、這種勞動的生產品的作用了；關係本身被幻想成具有**事物**形態的東西了。我們曾經說過，這就是以商品生產，以交換價值為基礎的勞動的一個特征，而且這種混同將在商品里，在貨幣里（這是荷治斯金沒看見的），尤其在資本里表現出來。事物或東西作為勞動過程的客觀環節所產生的作用，被認為是資本里的東西所發生的作用，彷彿是這些東西人格化以後，從勞動里獨立出來以後所具有的作用。好像這些東西如果不再以這種**異化了的**形式與勞動對立起來，它們就不要再具有這種作用了。資本家作為資本家只是那與勞動相對立而賦有自己的意志自己的人格勞動創造物——資本的人格化。荷治斯金把這種看法視為是背後隱藏着剝削階級的欺騙和利益的一種純粹主觀的幻想。他不知道，想像方式是從現實關係本身里發生出來的，他不知道，現實關係不是想像方式的表現，而事實正好相反。”^①

這樣，我們就接觸到經濟學範疇與哲學範疇的交互關係的中心了：社會科學的辯證範疇表現為這樣一種辯證法的思想映像，這種辯證法，它獨立於人的知識和意志之外，而客觀地表現於人的生活里，它具有客觀性，其客觀性使社會現實變成為人的一種“第二自然（天性）”。我們只要進一步地回想一下，就可以使我們認識到，正是在這種經濟學辯證法里，如果掌握得正確的話，會把人与人之间最原始最基本最有決定作用的關係呈現出來；並且認識到，正是在這一片園地上，社會生活的辯證法可以就其沒受歪曲的本

^① 馬克思：《剩餘價值學說史》，第3卷，斯圖嘉，1921年，第354頁以後。（參看中譯本，三聯書店1957年版，第344頁。——譯者）

来面目予以研究。所以，辯証唯物主义的誕生——从科学学說的观点來說——与这种經濟生活辯証法的发现出于同时，决不是偶然的。恩格斯在《德法年鉴》里論述經濟学范畴的那个“天才的草案”和馬克思的《經濟学—哲学手稿》，都明确地标志着这个开端。同时，在馬克思的书里，一方面分析了古典經濟学家的观点里的辯証本质，另一方面又分析了黑格尔《精神现象学》的經濟基础，也决不是偶然的。

讀者将会看到，我們这本书完全是以馬克思的这些論点作为指导原則。我們已經談到了这些論点，并且談得比較詳細，因为我們觉得这里是在方法論上有效地开展哲学史研究的一个大門。我們在本书里分析了黑格尔經濟学观点的发展与他的純哲学的辯証法之間的相互关系，我們希望借助于这种新观点我們能够把那些还没認識到或至今还没正确認識的关联都給科学地揭露出来。

但这个問題的提出仅只适用于黑格尔嗎？他是唯一在其主要著作中給予經濟学以重要地位的大思想家嗎？任何懂得英国哲学的人都将立即坚决地否定答复这样的問題。懂得英国哲学的人都知道霍布斯与配第(Petty)的关系，都知道洛克、柏克萊和休謨也是經濟学家，而亚当·斯密也是哲学家，都知道曼德維耳(Mandeville)的社会观是与他的經濟学說根本分不开的等等。但同时他也知道，洛克的經濟学与認識論之間方法論上的关联是一个至今还没有研究过的領域，也知道现有的文献都只限于替这种融会經濟学与哲学于一身的思想家們編写傳記，然后仍然是把該思想家的这两个活动領域平行地分开来研究。

不言而喻，这种关联并不止存在于英国哲学里。从柏拉图和亚里士多德以来，甚至从赫拉克利特以来，几乎没有一个有世界意义的思想家，没有一个真实的哲学家曾完全不过問這個問題。当

然这决不是說，这些思想家們处理在近代已变成專門的經濟科学对象了的那些人与人的关系时，一定都會有意識地把它們理解为特殊的經濟学問題，只要他們不管以任何形式接触到問題，也就够了。

作者觉得这里展开在我們眼前的是一片极其肥沃的新的哲学史园地。所以作者在結束这篇导論时希望，这片园地可以在很短期間得到大力的垦殖，而揭露这样的关联的这一初步尝试，能够很快地为其他更全面的著作所超过。

第一章 青年黑格尔的共和国思想时期 (伯尔尼,1793—1796)

第一节 黑格尔的“神学”时期

启蒙运动，对于黑格尔也像对于这一时期的几乎一切重要的德国人一样，构成他的思想的出发点。这一点，也可以说是哲学史里一个巨大的至今很少研究的领域。因为长期以来，德国文学史家和哲学史家千方百计要在启蒙运动与古典时期之间筑起一道万里长城。人们甚至完全错误地把“狂飚”时期视为与启蒙运动截然相反。直到最近几十年，历史科学开始要把启蒙运动也说成一种卫道的反动的运动，人们才开始比较重视这些关联，以便通过这样理解的启蒙运动，好把古典时期的重要人物都按反动的观点来加以曲解。

一部马克思主义的哲学史必须详细地分析德国启蒙运动的阶级性和法国的与英国的启蒙运动在德国的影响。它必须揭露德国启蒙运动的内部存在着什么阶级对立。因为我们马上就要看到，德国启蒙运动的意识形态既为封建小国的专制政治的目的服务，也为在意识形态上有组织的资产阶级革命人士的目的服务。启蒙运动内部的这种对立，马克思在《德意志意识形态》一书里已经指出来了。法国当时比较进步，因而阶级分化也比较尖锐，阶级斗争也比较坚决而明确，这就使法国的重要启蒙思想家们自然而然地成了准备资产阶级革命的理学家。而在德国，由于资产阶级革命当时并没有提到日程上来，所以法国启蒙思想家们在德国的影响也

比在法国本身的影响，分散得多模糊得多。

封建专制政治和它的理論家們曾屡次企图利用启蒙思想里的某些方面来实现其自己的目的。德国启蒙思想家的反对力量，特别是他們在社会政治方面的力量，却比在經濟上比較发达的国家里要薄弱得多。德国启蒙运动的这种性质，在世界观的一切領域里也都有反映。当法国的发展路綫愈来愈明确地走向狄德罗、霍尔巴哈和爱尔維修的坚定的唯物主义的时候，德国的启蒙家們則仅仅达到了“理性宗教”的思想。无神論者和唯物主义者在那时的德国属于少数例外，他們(例如厄德尔曼 B. J. Ch. Edelmann)大多数是些孤立的单干戶。德国启蒙运动的先驅者們所达到的最极端的思想是一种斯宾諾莎主义。而甚至信服这样一种主义，譬如老年的萊辛(Lessing)和青年的哥德，也会在普通德国启蒙思想家之間引起震惊。最典型的例子是，萊辛虽然和德国启蒙运动家孟德尔逊(Moses Mendelssohn)是过从甚密的好朋友，却并沒把自己的斯宾諾莎主义世界观告訴他，因而到萊辛死后他与雅科比(F. H. Jacobi)的談話发表之后，孟德尔逊才知道萊辛曾抱有斯宾諾莎主义，并且大为震惊。

在本书的范围里，当然不能研究德国启蒙运动本身。为了我們在这本书里的目的，只肯定下面这一点就够了：黑格尔早年求学的那个图宾根学院里的課程，含有一种对当时的宫廷势力作了一定迎合的启蒙思想。最近我們掌握了一批筆記摘要(荷夫麦斯特发表的)，非常清楚地表明青年黑格尔很熟悉德国、法国、英国的全部启蒙著作。直到后来在伯尔尼求学时期，他还深入地閱讀有启蒙思想的著作，并且不限于历史和哲学，也包括这一时期的文学作品。譬如伯尔尼时期的筆記里就曾引証馬利烏(Marivaux)的一本小說，这本小说的主要人物，特别是在起首部分，都是德国启蒙运动

家。在上面提过了的那些图宾根时期札記里，我們发现对几乎所有的德国启蒙运动家，甚至二三等的人物，都不仅叙述而已，并且还或多或少地作了詳細論列。特別在伯尔尼初期，曾一再提到孟德尔逊那本当时非常出名的书：《耶路撒冷》。摘录最多的是莱辛的詩文，特別是那本《智者那丹》（“Nathan der Weise”）。

但这些人的著作还远不能代表青年黑格尔在图宾根时期的全部閱讀范围。从他的文章和筆記里我們可以清楚地看出来，他非常熟悉法国启蒙大师孟德斯鳩、伏尔泰、狄德罗、霍尔巴哈、卢梭等等。他的历史研究，特別在伯尔尼的时候，一定涉猎极广。从他的摘录里可以看出，他曾深入地研究过格老秀斯（Hugo Grotius）的著作，雷諾德的《印度史》、休謨的《大不列顛史》、吉朋（Gibbon）的《羅馬帝国的沒落与灭亡》。此外还閱讀过席勒的历史著作，孔斯丹（Benjamin Constant）的个别論文和德国革命家福斯特的論著。至于黑格尔之非常熟悉古代哲学家和历学家，只要想到他当时所受教育的内容，就可不言而喻了。在这里只有一点很重要，即是說，他对古代历学家和哲学家的解释，完全是沿用法国和英国启蒙思想家的方向。并且青年黑格尔——这一点随后我們將詳細討論——不是把古希腊的城邦共和国視为在一定具体条件下曾經产生而已經消逝了的一种历史上的社会现象，而是把它視为当前的社会和国家具体改造的一种永久的标本和榜样。

根据上述种种，我們已經可以看出青年黑格尔的閱讀方向了。在貫穿着整个德国启蒙运动的內部方向斗争中，黑格尔愈来愈站到民主的左翼方面，而左翼是对于德国启蒙运动因迎合德国的小国专制政治而产生的那些傾向展开批評和斗争的。从图宾根到伯尔尼的发展，恰恰是青年黑格尔的兴趣愈来愈强烈地从德国的轉向法国和英国的启蒙思想的发展。而如果說黑格尔在伯尔尼引用

德国启蒙运动家，则这些人都是日益明显地属于德国启蒙运动的极端左翼的。比如引人注意的是，黑格尔在这个时期常常引用前面提到过的莱辛的那本戏剧里的一些对当时德国来说非常极端的宗教批评。同样值得注意的还有，他在评论古代与现代关系时，特别表现在古代艺术与基督教艺术的关系问题上，他的观点导源于福斯特的《尼德尔海因的见解》一书中所表述的那些观点。黑格尔曾从这本书作过详细的摘要。海尔曼·诺尔诚然不得不承认这些摘要是真实的，但为了使读者难于理解它们对黑格尔思想发展上的重要性竟在他的书里不把它们复印出来，这可以说是现代黑格尔编纂人的典型趋向了。

我们在下文将来还要比较详细讨论一个令人惊异的事实，即青年黑格尔对待狭义的哲学问题相当淡漠。他诚然念了古代哲学家以及斯宾诺莎和康德，但他所念的斯宾诺莎著作，有确切证明的只有《神学政治论》。而他所以念这本书，很可能与他研究宗教批判和宗教历史有关。

在这一点上，我们还必须提到黑格尔之阅读莫斯海姆（Mosheim）的教会史；因为所有的现代黑格尔评论家和青年黑格尔发展史家都极端重视这一事实，认为从中可以证明他的宗教兴趣和神学兴趣。对于这个问题，我们以后将要详细地讨论。在这里我们只想提到这么一些：前面说过的那些启蒙时期历史著作同样也多半是讨论宗教史特别是基督教史的。黑格尔从莫斯海姆的书里虽然只作了些有关事实的摘录，而在他的叙述里却表示出坚决赞成吉朋和福斯特等人书中那种尖锐批评基督教的立场。至于据说黑格尔在这个问题上也研究过德国的神秘主义者（爱克哈尔特〔Meister Eckhart〕、陶勒尔〔Tauler〕等），这同样也无助于证明狄尔泰、诺尔和孔藻尔登（Consorten）的虚构。因为我们随后也要说明，

对于当时黑格尔对基督教的看法而言，教派具有比較重大的意义。他既然揭发了并批判了原始基督教里的宗派性质，那么他在这个时期一定是基于历史論战的兴趣而研究后期基督教里的宗派問題的。

不过，如果回到青年黑格尔的哲学讀物問題上来，則我們当然必須首先提出他对康德的閱讀。他讀康德一定是早在图宾根求学时代。从他当时思想的发展来看，从当时哲学界青年一代的气氛来看，應該說一說的是，無論青年黑格尔也好，無論青年謝林也好，其兴趣中心都在康德的《实践理性批判》上。黑格尔比謝林尤其是如此。我們找不出黑格尔在伯尔尼时代的任何一句話，足以証明他曾比較深刻地討論过《純粹理性批判》的問題，或者說，純粹的認識論的問題。他与謝林的通信里也清楚地表明，青年黑格尔研究費希特的早期著作时并不踊跃，并无强烈兴趣，并且从现有材料里可以看出，他对这些著作很有意见。反之，很有意思的事情是，席勒的《論审美教育的书信》(Brief über ästhetische Erziehung)則确实曾引起他极大的兴趣。因为这是符合他当时的一般思想傾向的，而且并不是完全由于它的美学哲学的内容，而毋宁是由于它对现代缺乏文化的尖銳批判，由于它比較了当代文化的衰落和古代文化的伟大。

当然，所有这一切并不等于說，青年黑格尔的整个世界观可以簡單地被列入启蒙思想。甚至連德国启蒙思想也不是。因为他从一开始就是**唯心主义**观点，这使他根本与法国人和英国人不同。黑格尔从来沒像他的許多重要同时代哲学家那样有过真正的哲学唯物主义的傾向。列宁在他的《經驗批判論》一书曾指出康德有过唯物主义的傾向；在席勒的整个早期著作里，在他学医的时候，人們同样也能找出一定的唯物主义的傾向；而謝林在他的自然哲学

时期这种唯物倾向之如何强烈，我們將可以在随后叙述黑格尔的耶納时期思想发展时予以指明。比上述的这几位思想家更加坚持一貫，黑格尔終其一生是个唯心主义哲学家。列宁在他論黑格尔的邏輯时說他有的地方接近唯物主义，他的这种接近唯物主义，則是通过間接道路：通过他的客观唯心主义，通过他的百科全书式的广博知識，通过他对事实的冷靜而公正的观察。至于他的自觉的哲学思維，則自始至終是唯心主义的。

我們已經說过，青年黑格尔在图宾根和伯尔尼的时候沒有深入地钻研过真正的哲学問題，他当时的兴趣从来沒落到認識論問題上去。虽說如此，他在判断社会和历史现象时却持有有一个統一的观点。沒有征兆表明他在伯尔尼曾真正深入地研究过自然哲学問題。青年黑格尔对于他的这个統一观点的哲学基础，也进行分析，但不进行哲学的分析。他像許多他同时代的重要哲学家一样，想把康德在《实践理性批判》里提出的观点应用到社会和历史上。这样，康德的观点就在双重意义上保持着統治地位：一方面，黑格尔把社会問題主要当作道德問題看待；另一方面，对他來說，实践問題，即人对社会现实的改造問題，构成着他的思維中心問題。

然而在一个有决定作用的論点上黑格尔从最年輕时代起就已經超过了康德。康德是从个人观点分析道德問題；在他看来，基本道德事实是个体的良心。而他所以具有一种唯心主义的假客观性，則仅只因为他把他所試圖揭示的道德共同特征，道德一般规律性投射到一种虛构的、好像是超个体的、实际上神秘化了的个别主体里去，投射到所謂“可理解的自我”里去。在康德那里，社会問題只是第二性的，只因首先分析的那些个别的主体事后要彼此結合起来，社会問題才产生。

与此相反，青年黑格尔的那种指向着实践的主观主义，则从来就是集体的社会的。黑格尔的出发点和研究中心对象始终是活动，是社会实践。他在这一点上表现的方法论与赫尔德(Herder)的方法论有一定共同之处。赫尔德是德国启蒙思想家中第一个提出集体社会实践问题的人，不过他并没有能把这样的行动主体的性质及其实际行动规律从概念上予以明确规定；正是在方法论方面，他还是一片朦朧模糊。没有任何具体可靠的证据，表明青年黑格尔赞成赫尔德的历史研究成果，甚至没有任何文献，表明他曾对赫尔德特别注意过。赫尔德的思想在当时的德国却倒是已形成一定的气氛。所以如果硬去穿凿附会，寻找赫尔德与青年黑格尔思想里彼此对应契合之点，则不免是一件徒劳无功的哲学工作。

不过，对于了解黑格尔的整个思想发展下面这一点非常重要：他是从赫尔德所未加说明的集体的主体概念出发的。他在伯尔尼时期根本就未曾努力从认识论上去说明过集体的主体这一概念的本质。他毋宁是直接去研究这个集体的主体，去分析他在历史发展过程中，在实际社会转变中的行动和命运。我们将会看到，在他这样的研究里，这种集体的主体之瓦解而为“私人的”个体，起着决定的作用。现在“私人的”个体的“总和”，构成社会。

青年黑格尔在他的伯尔尼时期也只承认这种集体主体的瓦解是一个历史事实，我们将要看到，他并没有从中得出进一步的哲学结论。他在这一时期的主要问题是一个实际问题：他追问古代城邦共和国的这种集体的主体性是怎样可能瓦解了的。他所想望的，乃是曾经鼓舞着法国革命中雅各宾派领袖罗伯斯庇尔或圣茹斯特(St. Just)等人行为的那种具有世界历史重要意义的空想。直到雅各宾主义失败之后，直到法国革命日历的十一月份以后，在他思想的弗兰克福危机中才首次出现一个更加肯定地评价现代社

会、资产阶级社会、“私人的”个体的问题。而且我们将会看到，如何从这次思想危机中，他同时既开始了政治经济学问题的研究，也出现了辩证地理解社会现实的思想。

因此我们暂时姑且谈谈这个在概念上未加分析的集体的历史主体。我们已经知道，青年黑格尔所考虑的所有的社会和历史问题，都是以道德问题形式出现的。从这个论点出发，就必然得出这样的结论：在这些历史哲学的讨论中，**宗教**占据一个决定的地位。这一点现在已经被帝国主义时代的反动哲学利用来歪曲黑格尔了。海尔曼·诺尔就曾态度鲜明地把黑格尔在伯尔尼和法兰克福时代的青年杂记命名为《黑格尔青年神学论文集》（“Hegels Theologische Jugendschriften”）。这样，就表明了他的见解，仿佛黑格尔之在图宾根神学院读书，不仅是为了解决生计问题才修习神学，而是因为神学问题构成了他整个思维的基础和出发点。这种倾向后来被其他新的黑格尔评论家如乔治·拉松更加有力地强调了。拉松认为宗教和神学根本是整个黑格尔思想体系的轴心；任何黑格尔评论家，不管他在其他方面是如何反动，只要他不把宗教观点绝对当作黑格尔说明的中心点，拉松就一律予以抨击。赫林的论青年黑格尔的卷帙浩繁的专著，其基本思想也属于这个范畴。他把黑格尔说成是一位“人民教育家”，因为他把我们上文所分析的黑格尔的那个实际出发点，解释为企图对人民进行宗教教育。

那么黑格尔青年著作的这种神学性质究竟有多少呢？公正的和用心的读者在这些著作里将会发现神学的东西非常之少，甚至将在青年黑格尔那里遇到一种鲜明的反神学的情调。当然，如我们所已指出的那样，宗教问题在青年黑格尔的历史问题领域里确实占据一个很重要的地位，而且我们都知道，在黑格尔的体系里宗

教从来没有丧失过这样的重要地位。

不过，問題必須加以具体分析：第一，青年黑格尔研究宗教的本质是什么；第二，提出这个問題的历史基础是什么，它的历史环境和条件是什么。如果我们先分析第二个問題，則我們必須立即断言，关于宗教的，特别是基督教的历史內容和社会作用問題，一直是整个德国启蒙运动包括萊馬卢斯（Reimarus）和萊辛的一个中心問題。而且我們还必须补充說道，在黑格尔主义消失了的时候，这个問題又在施特劳斯（Strauss）、鮑威尔（Bruno Bauer）、費尔巴哈等人的著作中显露出来。因此，青年黑格尔所以提出这个問題，乃是德国启蒙运动的一般路綫使然。恩格斯曾清楚地揭示过費尔巴哈所以研究宗教問題的实际原因：“但是政治的道路在当时是一条非常艰难的道路，所以主要的斗争是反对宗教。然而那个时候，特别是从 1840 年起，反对宗教的斗争間接地也是政治的斗争。”^①

在黑格尔写他的《青年时期神学論文集》的时代，宗教和反对宗教的斗争也完全具有这种間接的政治性质。如果說在 1848 年革命的直接准备期間，哲学上的极端主义对于神学的批判，作为对于一种不充分的和半边的思想对手的批判，不久就放弃了、撇开了、超越了，那么我們必須說，在十八世紀的德国启蒙运动时期，由于当时的条件尙未成熟，任何对神学进行认真的批判分析的論著，都必須在較大程度上被視为是革命的。黑格尔的《青年时期神学論文》都属于这类作品。它們的基本傾向都是反对基督教。我們在前面已經接触到黑格尔当时在历史哲学方面的基本思想：他认为古希腊城邦共和国的瓦解意味着人类自由与人类伟大的社会的沒落，意味着城邦的共和国英雄市民向现代社会的純然自私自利的

^① 恩格斯：《費尔巴哈与德国古典哲学的終結》，人民出版社，1960 年版，第 10 頁。

“私人”，向资产者的转化。如果我们现在要把黑格尔在这个时期分析基督教本质的结论简单地先说出来，那么我们必须说：青年黑格尔正是将基督教视为“私人”的宗教，资产者的宗教，丧失人类自由的宗教，维护千百年来专制与奴役的宗教。由于这些思想，黑格尔就沿着启蒙运动的一般路线发展。

不过我们必须立即追补一句说，青年黑格尔也如同德国启蒙运动家们一样，在反对基督教的斗争中，从来没有进行到伟大的英国人和法国人那么深远。他的反对基督教斗争，从来没有发展到唯物主义的无神论。恰恰相反，他的全部努力具有一个宗教的核心：他想找出一种社会条件来，在这种条件下，专制和奴役的宗教可以重新为古代范型的自由宗教所代替。

根据德国当时的情况来看，这个事实丝毫没有值得惊奇之处。恩格斯甚至在论费尔巴哈时指出，费尔巴哈的反对宗教，揭露宗教本质的斗争，有时反而是在促进一种新的“纯化了的”宗教的发展。恩格斯还指出，高估宗教的历史意义，认为人类发展上的重大历史转折，受制于宗教变化，这样的思想，即使在费尔巴哈的历史观里也还是很基本的。恩格斯的所有这些论点，对于黑格尔以前的德国启蒙运动家们而言，当然更加适用。人们首先会想到像莱辛这样真诚而重要的思想家，他的启蒙斗争始终还笼罩着一种宗教气氛。另一方面，在人们历史地考察这个时期时，也不可忘记，德国的启蒙运动虽然在反宗教斗争中从来没有达到像狄德罗、霍尔巴哈和爱尔维修那样坚决的唯物主义的无神论，但在宗教的发生史观上，在理解宗教形式变迁的社会根源上，却有时比上述那些法国思想家的见解更为深刻（例如莱辛和赫尔德）。

正是在这里，黑格尔青年时期的著作具有重要意义。青年黑格尔以极为激进的态度把基督教兴起的社会根源列为他自己的研

究中心問題。由于他唯心主义地高估了宗教的历史地位——这一点我們上文刚才談过——，他把基督教視为他所反对的现代生活里的一切社会和政治现象的最后的决定的原因。他的中心目的在于恢复古代的城市民主，市民的自由和市民的伟大，照他当时的看法，这就需要有一个历史根据，一个历史基础，即是說，这就需要指出使基督教变成为統治宗教的那些社会运动，那些社会和政治上的失敗来。他的目标，就是要消除这整个的症結。他研究它的兴起原因，以便能清楚地描繪出它的沒落远景。

现在大家都可以看出来，所有青年黑格尔的这些观点都是受了**法国革命**的影响而产生出来的。黑格尔早期对法国革命的向往是大家都熟知的事实。大家都知道，黑格尔和青年朋友荷尔德林和謝林在图宾根时曾种过一棵自由树，唱着革命歌曲圍繞着这棵树載歌載舞。根据流传的說法，他們又是图宾根神学院里的秘密讀書会的中心成員，专门閱讀有关法国革命的禁书。这种热情乃是我們前面說过了的当时絕大多数德国知識分子对法国革命普遍拥护的心情的一种表现。我們前面也已經指出，这种热情在这一时期的很多杰出作家那里为时很短。当时德国知識分子中很少有人能正确理解和判断 1793—94 年間发生的事件。雅各宾派在巴黎实行的平民专政，使大部分德国知識分子为之震惊，并且产生畏惧（例如，克罗普史陶克〔Klopstock〕和席勒等）。至于說这一震惊就使他們都变成法国革命的坚决敌人，說他們都放弃了 1789 年的原則，那当然是資产階級史学家的杜撰。大多数人的情况，都与資产階級学者的胡說恰恰相反，而尤其是青年黑格尔。

比如在一封致謝林的信里（1794 年圣诞节）黑格尔写道：“你們知道，卡里耶尔（Carrière）已經在断头台上处死了。你們还讀不讀法国报纸？如果我記憶不錯的話，有人跟我說在烏登堡（Wür-

ttenberg)禁止讀法国报纸。这场审讯非常重要,已把罗伯斯庇尔派的丑行败德完全揭发出来了。”^①这一段信表示得很清楚,黑格尔在青年时代就已反对平民阶级的雅各宾主义了。黑格尔在他德国同时代人中的特殊地位,也并不在于他政治上的激进思想。不仅福斯特对这个问题的态度激进得多,——并且还有实际行动——就连费希特也比他更激进。老一代的启蒙运动家如赫尔德或维兰德(Wieland),即使对法国革命的极端激进派,也都还保持了更长期的热烈同情。黑格尔的特点在于:他虽然从开始起就拒绝法国革命的极端左翼,但他终其一生毫无动摇地坚持认为法国革命具有**历史必然性**,并且他直至生命的最后一息,坚信法国革命是**现代资产阶级社会的基础**。

当然,他对资产阶级社会的看法,前后改变得很利害。在我们现在正谈的这个伯尔尼时期,黑格尔虽然反对罗伯斯庇尔的政策,他却认为这是将来社会更新的基础。后来在经过法兰克福的思想危机之后,当他开始深刻地见到资产阶级社会的经济本质时,他就不再把法国革命看成促使将来社会发生更新变化的激动力,而相反地看成在他当前社会里存在着的客观现实的基础,这种基础,历史地已成过去,但历史地必不可少。在这一段时间里,诚然为时很短,他曾对于法国革命的极端激进方面也表示热烈欢迎。

黑格尔在这方面的发展,我们以后可以根据他现成的言论材料一直跟踪追索到《精神现象学》里著名的那一章。现在让我们暂且来详细而具体地看看黑格尔当时的心情态度。他在稍后致谢林的一封信里写道(1795.4.16):“我认为,标志时代特征的话再好莫过于说:**人类已以极可尊敬的姿态出现在它自己面前**。围绕在人世

^① 罗申克兰茨:《黑格尔的一生》,柏林,1844年,第66页。

間的那些壓迫者和神靈人物頭上的靈光正在消逝，即是一個證明。哲學家們正在論證人的這種尊貴品質，人民將學會去體認自己，並且不是要求他們受了踐踏的權利，而是直接去重新接受它們、掌握它們。宗教與政治已經狼狽為奸通統作弊。教會所教的，都是專制政治所想的。它們的說教是：人類是可鄙的，無能力於任何善行，依靠其自身是什麼也不成的。但等到一切都應該如何如何這個觀念傳播開來，則那些規規矩矩的老实人以為永遠得按照**現存**的情況而逆來順受的聽天由命心理，就要消除了。”^①

從很多方面看，這封信都是很有趣的。一方面，它表明青年黑格爾的出發點是《實踐理性批判》。就黑格爾晚年的思想而言，社會科學方法論的中心是從**現實**出發而拒絕康德的抽象的**應該**。與他後來的思想完全相反，黑格爾在此時則採取康德的方式把能動的產生變化的**應該**與靜止的反動的存在對立起來。同時，我們卻還能看得出來，他不太考慮認識論上的根據，竟大大曲解了康德。他這裡的**應該**，具有一種純粹政治社會的意義，至於康德的**應該**原有的道德性質，只還構成它的唯心主義一般基礎了。而且，這裡的存在與**應該**的對立不是個人的個別心理里的對立，不是像康德的經驗的**我**與理解的**我**之間的對立，而是社會政治生活中進步傾向與反動傾向的對立。

至於談到這種社會政治內容本身，顯而易見，黑格爾反對具有統治地位的哲學和宗教的鬥爭，乃是他當時反對專制政治的整個鬥爭的一個理論部分。既然黑格爾把對基督教的批判理解為對封建君主專制政治的一般鬥爭的一個組成部分，那麼他就和啟蒙運動特別是和法國的伟大階級鬥爭是站在同一條戰綫上的。法國革命

① 同上書(以下簡稱“羅申克蘭茨”),第70頁。

里所进行的阶级斗争，也是反宗教的。恩格斯在論法国革命的本质特征时，曾非常正确地指出了它与过去一切资产阶级革命相反的那种非宗教的本质性。早期的资产阶级革命，也包括 17 世纪英国的资产阶级革命在内，都还是在宗教旗帜下面进行战斗的，而法国革命则完全诉之于“法律和政治的观点，……而只有在宗教阻碍它前进时才去过问宗教。但对于用一种新宗教来代替旧宗教的问题，他们则根本连想都没想到。大家知道，罗伯斯庇尔在这里曾遭受了怎样的失败。”^①

恩格斯在这一段话里准确地描绘了法兰西革命实际演进的总路线。但如果我们要了解青年黑格尔与法国革命的具体关系，我们就不能忘记前面已经提出了的那个观点，即由于德国在经济和政治上的落后，法国革命事件在德国的反映是歪曲了的反映。因为不论法国革命的政治领袖们都还抱有如何多种多样的偏见和幻想(在宗教问题上有时也不免于此)，他们毕竟都是有思想的政治家。在法国，革命政府与天主教的教会之间的关系，实际上是由这样的事实决定的：一方面，天主教教会是保皇党的反革命派的一个理论中心和组织中心；另一方面，政治领袖们又认识到或至少感觉到天主教对广大农民群众的影响不是可以通过一纸禁令而直接予以破除的。人们只要研究一下有关这个问题上摇摆不定的发展路线的详细史实，就会完全证实恩格斯所指出的那个特征是正确的。

研究法兰西革命期间宗教运动的资产阶级历史学家们有一个共同点，就是，他们都极端高估了宗教的实际意义。譬如马蒂茨(Mathiez)，他认为巴贝夫(Baboeuf)的反叛对神学博爱主义者們

^① 参看恩格斯：《费尔巴哈与德国古典哲学的终结》，第25页。

之間的关系具有巨大的重要性，然而从他自己的叙述里，从他自己所发表的事实里，可以看得很清楚，巴貝夫和他的同志們只不过利用了这一派的宗教与道德合流的思想为它們的合流找出一种比較无危险的法理根据罢了。奥拉尔(Aulard)和馬蒂茨所发表的史实表明，丹敦(Danton)和罗伯斯庇尔之反对艾貝尔(Hébert)和碩默特(Chaumette)等人的宗教观点，也有其純政治的基础，即是說，是由于害怕他們的极端煽动，会把农民完全赶到反革命的保皇党陣营里去。

可以說，就連罗伯斯庇尔在他执政末期之企图建立新宗教，崇拜“最高本质”——这种崇拜，由于罗伯斯庇尔及其追随者对資產階級民主革命的发展前途抱有幻想，所以帶有受卢梭观点影响的一种特殊色彩——按其本质說，也是一种政治的而不是宗教的行动，虽然这种政治行动是在客观社会完全絕望的处境下的政治家的一种絕望的行动。罗伯斯庇尔愈来愈把道德問題提到雅各宾派的革命恐怖的中心地位上来，就反映他是在对革命所解放出来的資本主义傾向进行絕望的斗争；資本主义傾向必然地要取消雅各宾派的平民专政，要实行公开无耻的資產階級专政。在罗伯斯庇尔那里，代表共和主义道德的恐怖手段，以及反对一切形式的道德行为的斗争，都是为了在意識形态上不仅反对反革命的保皇党，并且也反对資產階級本身，从而保卫以平民方式实行的資產階級民主革命。罗伯斯庇尔的政策誠然是建筑在幻想上的，雅各宾的平民专政在完成了它动員群众击败外国干涉而拯救革命的使命之后，誠然不得不归于崩潰，但罗伯斯庇尔执政末期的那些行动，包括有关宗教問題的行动在內，主要是些政治性的行动这一事实，則并不因之而有任何改变。

因此，当罗伯斯庇尔在 1794 年 2 月 5 日向国民代表大会发表

的演說^①中說到敵人為了準備政治上的反革命現已形成了一種道德上的反革命時，從他的觀點上看——當然姑且不論其中必然含有的幻覺——他是完全正確的。而他所以要創立一種新宗教，所以要提倡崇拜“最高本質”，恰恰是因為他想要在人民的道德思想里為革命的鞏固和發展找到一個寬廣的基礎，借以一方面對抗教会的反革命煽動，另一方面對抗資產階級的腐化敗壞。^②

在十一月(Thermidor)以後動搖的階級鬥爭過程中，法國還出現過各式各樣的宗教派別，都想通過宗教道德對群眾的影響來保持共和主義的精神。其中最重要的是“宗教博愛”派。這一派人大都是溫和的共和主義者，有時能對執政內閣中具有共和主義思想的閣員發生一定的影響。他們的基本思想是：舊宗教已不能按照共和主義的觀點來改造道德，而同時如果不進行這樣一種道德改造，共和政治在群眾之中，在人民道德之中就不可能有基礎。

羅伯斯庇爾已經把重大的民間節日，已經把具有共和風俗的日常重大事件視為對人民進行宗教道德教育的重要手段。他在我們前面談到的那篇演說里詳細地談論了希臘民間節日的意義，特別着重談論了人民在這些節日里所表現的自主活動的重要性，並且在結束時盼望所有這一切將更大規模地在法國復活起來：“一系列這樣的節日，既是聯繫兄弟情誼的最溫和的韌帶，同時又是促使宗教道德更新的最有力的手段。”^③不消說，這種僅屬外表的“宗教革新”環節，在十一月以後的各種宗派運動里所占的地位，當然又比在政治家羅伯斯庇爾那里更加重要得多了。

我們已經指出，像奧拉爾和馬蒂茨這樣的历史學家都太過於

① 《羅伯斯庇爾全集》，A. Vermoral 編，巴黎，1867年，第302頁。

② 同上書，第308頁，1794年5月7日演說詞。

③ 同上書，第329頁。

高估了这些宗教运动的意义。对我们的问题来说，首先要考虑的倒不是这些运动在革命的法国本身所具有的意义，而是它们在落后的德国究竟引起怎样的反应，特别是，它们对青年黑格尔究竟曾发生怎样的影响。

不错，证明黑格尔曾研究过革命的法国里这些宗教思潮的直接证据，我们没有。但是，说他知道这些思潮，可能性是非常之大的。马蒂茨在他的书里列了一个登载过赞成或反对宗教博爱派论文的杂志目录。其中包括当时拥有最广大读者的杂志之一——维兰德主编的《Teutsche Mercur》，以及阿尔欣霍尔兹(Archenholz)主编的《Minerva》。我们现在确切知道黑格尔读过《Minerva》。同时我们又知道，他在瑞士的时候曾长期阅读各种法国出版物。因此，既然他对于与法国革命有关联的人类宗教道德革新问题感兴趣，而如果说他根本不知道法国的这些宗教运动，那就非常不合情理了。

但是比这种外在关联更重要的是内在关联。在本章讨论黑格尔对古代的看法时，我们将详细地谈一谈他把希腊的民间节日以及在节日里和在希腊宗教里人民所表现的那种自主活动，看成如何具有重大意义的东西。在这一点上，他的思想与我们提到的罗伯斯庇尔的那篇演讲里的思想十分接近。至于道德通过以复古为基础而创立起来的新宗教而发生的一般感化作用问题，则正是黑格尔当时的兴趣中心。

像当时绝大多数德国唯心主义者一样，黑格尔认为人民道德的更新，与其说是革命的后果，不如说是革命的先决条件。这种见解，席勒在他的《论审美教育通信》里——我们已经证实这些信件曾给青年黑格尔以深刻印象——就已表示过了。不过，席勒的见解带有悲观色彩。正是由于他把人民道德的更新视为革命成功的

必要条件，所以他怀疑革命成功的可能性，虽然他也承认封建君主专制政体之将被推翻，是一个历史和道德的必然。同时，席勒思想里还有一点很重要，值得注意：他认为在人民道德更新问题上，政府不可能发生任何教育作用。

青年黑格尔与席勒在这个问题上的分歧在于他对人类的更新，充满苏醒了自由与人道的革命时代的到来的乐观精神。所以在他青年时期的唯心主义思想里，宗教才占那样重要的地位。他认为——在康德的伦理学和社会学说方面他也表示同样的见解——国家或政府只能使它的国民外表上遵守法律，只能使它们合法而不能使它们有德。但是，照他看来，一个政权能否巩固，全看它是否在国民的道德观念里生了根。于是他就在历史里寻找对国民道德观念起决定作用的因素，而终于发现宗教是左右道德观念最有效的手段。所以在他伯尔尼时期论国民与国家的关系的那篇最重要的论文《基督教的实证性》(Die Positivität der Christlichen Religion)里甚至这样说：“它(指国家——卢卡奇注)要想使国民从这些机构得到益处，那就只有通过信赖心理，这是国家必须培养的。宗教是一个杰出的手段。至于宗教能不能达到这个目的，全看国家如何使用它。一切民族的宗教，都明显地具有这种目的。它们的共同点是，它们永远从事于培养那些不能由国家法律来处理的思想意识……。”^①

我们相信，现在看来已经完全清楚，黑格尔青年期著作的“神学”性质究竟是怎么回事。青年黑格尔以为重大的历史转变，如从古代的自由到中古和近代的专制的过渡，以及希望中的从现在的专制再到新的自由的过渡，都是与宗教的转变密切结合着的。他

^① “诺尔”，第175页。

以为不論是民主或是专制，都必須有与它的特殊目的相适应的宗教，才能长期生存下去。（而且从我們上文所說的看来）黑格尔提出未来的宗教問題以及未来宗教与复古的关系問題在方法論上其問題的提法都与法国革命人士的幻想以及法国革命中的宗教道德思潮具有非常深切的关系。黑格尔在青年时期这样强烈地注意法国革命理論发展中这个基本上可說是次要的方面，这乃是黑格尔的德国品性的必然結果。但我們在下文里将要看到，他甚至从这个边远的观点上也把握到了社会历史发展中一些客观上很重要的环节。

誠然，过分地高估宗教的历史作用乃是唯心主义哲学之所以为唯心主义哲学。而且这种高估在黑格尔的整个思想发展里是貫徹始終的。黑格尔虽然后来差不多在他的历史观的一切重大問題上都彻底修正了他青年时期的见解，但直到他在柏林讲授历史哲学的时候，直到他已論述 1830 年七月革命的时候，他还归結到他早期的这个观点上来。他当时駁斥西欧国家的自由主义說道：“因为，认为不解放良心而可以解放法权和自由，沒有〔宗教〕改革而可以有〔政治〕革命，乃是一个錯誤的原理。”^①大家看到，青年黑格尔在方法論上对宗教的历史作用的这一观点陪伴了——虽然內容上有巨大变化——他整个一生。这乃是一份无法摆脱的哲学唯心主义的遺產。但是，尽管如此，說青年黑格尔曾有过一个“神学”时期，則純然是帝国主义辯护人的一种历史捏造。

第二节 青年黑格尔的“实証性”是什么意思？

青年黑格尔在伯尔尼时期的中心問題是宗教的、特別是基督

^① 《黑格尔全集》，柏林，1840 年版，第 9 卷，第 542 頁。

教的“实证性” (Positivität)。为了立即使读者明了黑格尔的思想核心,我们必须这样说: 对于青年黑格尔, 实证的基督教是专制与压迫的一种支柱, 而非实证的古代宗教则是自由与人类尊严的宗教。对黑格尔说来, 恢复古代宗教是他那个时代的人要求其实现的一个革命目标。

因此, 我们首先必须弄清楚, 青年黑格尔所说的宗教实证性是什么意思。在他伯尔尼时期的著作里他曾在好多地方谈到这个思想。我们将在下文引证他几段话, 以便读者尽可能通过黑格尔自己的话来认识他这个中心概念。他说过: “一种实证的信仰, 是这样一系列的宗教命题, 它们所以对我们说来是真理, 乃因为它们是被当作诫律由一种权威吩咐给我们了, 而我们又不能不使我们的信仰听从于这种权威。这个概念, 首先表示这样一系列的命题或真理, 它们不管我们承认其为真或不真, 总得视之为真理, 它们即使从来没有人认识过, 即使从来没有人承认它们是真的, 也仍然是真理, 而且, 它们虽然时常被称为客观真理, 现在也必须是为我们的真理, 主观真理。”^①

黑格尔的这个定义的本质在于: 实证的宗教命题对主体的独立性及其对主体的要求, 它们要求主体对于不是它自己所建立的这些命题盲目地予以承认。这就是说, 实证性首先意味着主体的道德自主性的扬弃。可是尽管这种见解与康德的道德很接近, 并且事实上也确实含有许多共同因素, 我们却必须提出注意, 黑格尔这里所说的主体, 与康德的道德主体根本不是一回事, 而毋宁永远是某种社会的历史的东西。青年黑格尔的定义非常闪烁模糊。因为他这个观念的内容——只要它是指希腊精神, 是指历史的道德理想的话——是个别主体的道德自主性与整个民族的民主集体性

^① “诺尔”, 第 233 页。

的合而为一，互相一致。照黑格尔的看法，特殊个人的主体性与社会整体的集体活动之间的矛盾，是由于希腊的城市民主政治崩溃，并且由于民主崩溃而出现了基督教以后才发生的。于是基督教就与个别主体对立起来，成了一种客观的、实证的东西，而顺从基督教的诫律，就一方面说，是丧失了自由的必然后果，就另一方面说，则使压迫和专制得以永远再生。

青年黑格尔认为，专制时期从古希腊民主崩溃后一直延续到他的当时，并且专制精神已经贯穿到社会生活与意识形态的全部表现里了。青年黑格尔判断一个人的堕落程度，主要看他自安于自由的丧失到了何种程度，看他在解决世界观问题上坚持自由或屈从于实证性到了何种程度。黑格尔在伯尔尼时期的旅行日记里有一段话(1796年7—8月间)非常确切地表明了他这种观点，并且使我们上面引证的关于实证性的那个一般定义更加显明。黑格尔当时在伯尔尼东部高原地区作了一次短期旅行，观察了当地自然条件的贫瘠，以及在这种贫瘠的自然条件下通过自己的劳动来创造生存基础时人们所遭遇的巨大困难。从他当时的兴趣出发，他很自然地就提出这样的问题：在这样的生存条件下人们会产生什么样的宗教，什么样的世界观呢？他得到的答案很具特色，他说：“在这种荒无人烟的不毛之地里，有教养的人们也许会发明出一切别种的理论和科学，但唯独发明不出自然神学里为了满足人的骄傲而去证明自然已为人类享受和安适准备好了一切的那一部分学说。人的这种骄傲，同时标示着我们时代的特征，因为这种骄傲毋宁主要是在想像里得到它的满足，仿佛一切一切都已由某一外来的本质给它安排妥当了，而不那么在意識里寻找满足，意識明明知道给自然强加上这一切目的的正是人类的骄傲自身。”^①

^① “罗申克兰茨”，第482页。

青年黑格尔的极端主观主义在这里非常鮮明地显露出来了。康德也反对所謂自然神学里証明粗糙的独断的目的性观念的那些論据。但他之反对，乃在于指出这种目的性观念里有內在矛盾，乃在于揭示从目的性观念中产生出来的二律背反。对于这一切，青年黑格尔都不感兴趣。他所感兴趣的問題是：哪一种人相信自然神学，哪一种人不相信它呢？究竟人是以他自己所做的，自己所創造的东西而自豪呢，还是因有一个外来势力(上帝)替他准备好了一切而高兴呢？因此，黑格尔之想从道德里把一切神学的——实証的——因素都清除出去，并不是因为他——像康德一样——觉得神学的对象不可認識，而是因为他认为信仰与自由和人类尊严是不相容的。所以青年黑格尔坚决拒絕康德的那种态度，康德是想把《純粹理性批判》从認識論取消了并宣布为不可知的那些神学的东西，一律充当“实践理性的公設”重新搬到世界观里来。

在反对利用康德的伦理学来恢复神学的斗争中，青年黑格尔并不是孤軍奋战，他的青年朋友謝林在这个問題上是和他站在一条战綫上的。謝林在 1795 年的一封信里向黑格尔抱怨說，在图宾根，——当时他正住在这里——《实践理性批判》被人利用来当作复活反动的正統的神学的理論根据了。“一切可能的教条，都已打上了实践理性的公設的烙印，而凡是理論上历史上証明不了的地方，实践理性就出而大刀闊斧为之解围。跟着大家一起旁观这些哲学英雄人物的胜利，实在是件賞心悅目的快事。过去所說的那些哲学苦悶时代，现在是一去不复返了！”^① 在这場斗争里，青年謝林的基本根据是費希特的哲学。

謝林反对利用康德的老一套来重新恢复神学，这是黑格尔完

① 普立特(Plitt):《信里表现的謝林的生活》，萊比錫，1869，第 1 卷，72 頁。

全同意的。但他在回信里显露了几点特征，我們必須在这里予以分析。首先他对狭义的哲学問題表示相当冷淡，同时他在这里已經表明他对費希特很有批評意見。在他同意謝林的意见之后写道：“我可以想像到你来信所說的那种胡作非为的結局，但无可爭辯，費希特曾以他的**启示批判**給这种胡作非为开辟道路。他本人并沒怎么样使用他那些原理，可是一旦他那些原理被接受了，神学的邏輯就再也沒有阻碍了。按照他的道德本性他應該和必須做的，他都用上帝的**神圣性**来解释，这样他就把教理学里那套証明教条的老办法重新使用起来了。也許我們值得費些气力来明确一下，在道德信仰巩固了以后，为了譬如解释目的关系等等，究竟現在我們可以在什么程度上使用合法化了的上帝观念，可以怎样把它引进道德神学乃至自然神学里并且以它来处理問題。”^①如果我們沒忘記前面所談的关于自然神学的那些話，我們就清楚地看到，黑格尔比他任何同时代的哲学家都更加极端地要清除神学因素，从而純化康德的实践理性，人的道德自主性。我們还看到，他认为康德和費希特的这一切花样，都不过是使基督教的实証性得以变相地繼續下去罢了。

致謝林的回信里，还有另一段話表示青年黑格尔的特征，表示得那样突出，以致我們无论如何也得提出来談一下。黑格尔虽然对于宗教和神学里实証問題的認識論方面表示相当无所謂，却非常深刻地分析了這個問題的社会基础，用一种严密的自然主义的观点描繪了这种神学复兴现象的实际基础：“你在給我的信里談到的在图宾根出现的那种神学与康德哲学混在一起的情况，实在沒有有什么可惊奇的。只要正教这一行业还有世俗的利益，只要它还

① “罗申克兰茨”，第 67 頁。

交織在國家的整個機構里，對正教的信奉就動搖不了。這種興趣還太強烈，所以信仰不會馬上被揚棄掉的，並且它正在發生着作用，雖然人們並不完全清晰地意識到這一點。”^①

從這封信里可以分明地看出，青年黑格爾的實踐概念如何比康德的，比費希特的，甚至比謝林的實踐概念更加寬廣更具有社會意義。黑格爾誠然是以康德的實踐的自由概念為哲學出發點進而提出自由和人類尊嚴的要求的，但一到這些要求如何予以實現的問題上，他就立即轉到社會方面去。而且在這個時期，他完全不考慮這個主觀唯心主義的出發點，在認識論上如何可能與他給它結合在一起的那些社會歷史實際後果彼此協調起來的問題。大家知道，在他以後的發展過程中，黑格爾曾對康德倫理學的主觀主義作過非常尖銳的批評，並且試圖根據客觀唯心主義，根據唯心主義地理解了的發展客觀辯證法來解決康德倫理學里包含的社會實際問題。

不過在伯爾尼時期，黑格爾還曾作過一個有趣的試圖，想把康德和費希特式的二元論予以社會歷史地發展。當然，在黑格爾那里，二元論也是從他對於道德核心問題的主觀唯心主義的觀點產生出來的。康德把世界分為兩個極端相反無法過渡互相隔離的世界，一個是倫理世界，理解的我（本體）的世界，在這里面現象世界的諸範疇（因果性等等）完全不適用，另一個是知識世界，經驗的我（現象）的世界，在這里面上述的範疇都有效准。費希特提出他那由“我”建立起來的“非我”（即是說，整個外在世界）的學說，從而把這個問題推到一般哲學問題里去，把康德對於倫理的解釋當成了知識論的基礎和出發點。這個觀點，我們馬上就將看到，對青年謝

^① “羅申克蘭茨”，第 67 頁。

林的哲学产生了决定性的影响。

在自由的道德意識与客观现实之間的关系上，青年黑格尔的看法完全不同。客观现实在他看来誠然也是一种与道德意識不同并与它的活生生的主观性相对立的客观的和“僵死”的外在世界。但黑格尔的对立与在康德及其追随者那里不同，它不是“永久的”，不是哲学的，不是認識論上的对立，而是一种**历史的**对立。它是中古和近代的历史特征，它在古代的民主城邦共和政体下根本就不存在。而青年黑格尔的未来希望的核心所在，就是这种对立的揚弃。

只有在这样的了解下，我們才能看清伯尔尼时期的中心問題，即基督教的实証性問題的全部意义。这个实証性，照青年黑格尔的看法，就是相当于康德伦理学里二元論的那种社会现实性。只有我們看清了这个問題之后，我們才能懂得青年黑格尔对費希特之修改康德哲学持冷淡态度，并不是由于黑格尔沒有哲学兴趣。因此不應該产生这样的印象，仿佛青年黑格尔当时还没有真实的哲学問題，仿佛黑格尔的传记就是他从非哲学家**向哲学家发展的**历史。相反，我們以后将要看到，他的哲学里絕大部分独特的东西都是从这个实証性与道德主观性的对立中有机地发展出来的。但是，只有到黑格尔看到这个原始概念里的矛盾即是社会现实的內在客观矛盾的时候，只有到認識論本身变成了现实辯証法的时候，黑格尔哲学的認識論問題才正式出现，才被意識为哲学的中心問題。

因此，青年黑格尔认为道德律的这种外来的僵死的“被給予的”性质乃是实証性的最重要的标志。他說，由道德主体本身来制定道德规律，乃是任何道德规律的本质；“但基督教向我們宣称，道德规律是外在于我們的，被給予的东西，所以它必須努力通过另外

的途径使人尊重这种规律。在实证的宗教这种概念里就已经包含着这样的意味：它是把道德律当作某种被给予的东西强加给人们的”。^①

因为这样，基督教就为道德创造出一种良心鉴别学，完全不同于非实证宗教之在社会里依靠纯洁的道德感的自由抉择。基督教教会里有一种法典，其中规定“什么是人们应该做的，什么是人们应该知道和相信的，什么是人们应该感觉的。——教会的整个立法大权和司法大权都是以这部法典的运用为根据，如果说一个人之屈服于这样一种外来的法典是与人的理性的权力相抵触的，则教会的全部权力就都是不合法的了。而任何人都不能放弃自己给自己制定法律，自己负责处理法律的权利，因为当他放弃这种权利时，他就停止是一个人了。”^②

在这里黑格尔明确地表述了实证的宗教与人的自由之间不可解除的矛盾。在伯尔尼时期最重要的著作《基督教的实证性》里，——这篇著作我们上文已经谈到过，并且随后还要引用——黑格尔把这种对立扩展到人类道德生活的一切领域，社会问题的一切重要部门里去。照黑格尔的看法，他所描绘的这种宗教实证性的性质，乃是决定整个中古和近世生活的决定因素。不言而喻，这种规定也适用于认识、知性和理性的领域。在黑格尔看来，丧失了道德自由就必然地跟着要丧失理性的独立使用。实证宗教的那种外来的、僵死的、被给予的、却又具有统治势力的客体，破坏了从前在自由的古代生活着的人所享有的那种生活的自由与亲切，而把决定一切的生活问题转变为一些不可知的非理性所能及的超验的问题。

① “诺尔”，第 212 页。

② 同上

青年黑格尔所以发生这样的问题，同样也是由于实证的宗教。实证宗教的力量恰恰在于，人们在其存在与思维的整个范围里承认有一种这样超越其自己的外来力量；只要人放弃了他的道德自由，他就再也躲不开实证宗教的这种超越力量。而现在实证宗教已经把它的力量扩张到生活的一切领域，对任何自由使用人类理性的试图从萌芽起就加以压制。“做这样事情(指从事于实证的信仰——卢卡奇注)的能力，必然以丧失理性的自由与理性的独立性为先决条件，而完全不能与一种外来的力量有所对抗。这是一切相信与不相信一个实证宗教的出发点，同时也是一切争论围绕着的中心点。而即使这一点并没达到明确的意识，它却构成一切屈服与违抗的根源。在这里正教徒们必须坚持，在这里一步不能退让……。”^①

这种统治势力，当然也达到了知识领域。理性必然断定所谓宗教的历史真理，——更不必谈所谓奇迹等等——都纯粹是些幻想，是些“捏造”，而这样的判断，实证的宗教就不能容忍了。实证宗教就认为：“因此，在这里发生作用的必定是一种更高级的能力，知性在这种高级能力面前只能缄默。而信仰则被当成属于义务的事情，被放逐到一种超感性的、知性再也不得在其中出现的领域里去。根据这种考虑，那么所谓信仰，不过是对那被给予于想像力而根本不同于知性所寻求的一种事实关联，由于义务心，即出于对给予者的畏惧心理的缘故而坚持不渝，并且还强使知性去从事它所极端厌恶的这种勾当……。”^②

大家现在看到，这些所谓黑格尔的神学著作，根本可以说是对基督教的一篇伟大的控诉书。任何一位念过启蒙运动文献的读

① “诺尔”，第 234 页。

② 同上书，第 236 页。

者，都会从我們方才引証的这些文字里找到許多与当时一般反宗教斗争的語調相似的地方。但是，在肯定黑格尔与启蒙运动在反对基督教方面的这种相同性的同时，有必要尖銳地指出两者在方法上的相异。我們前面已經提請注意过，黑格尔从来沒有像狄德罗、霍尔巴哈或爱尔維修那样一般地反对过宗教，他只是提出一种非实証的宗教精神以与实証宗教相抗衡而已。（在这一点上他大部分还与卢梭的思想相近。）然而，除此而外，在反基督教斗争的方法上还有另一个分歧：重要的启蒙运动家也像黑格尔一样时常談到基督教的奴役作用，摧毁自由与人类尊严的作用，但他們从来沒像黑格尔那样完全把这种理由当作論战的中心要点。对他們来說，把基督教以及各种宗教的教义跟科学所肯定了的事实进行对比，从而揭露宗教的内容空虚和自相矛盾，至少也同样是重要的任务。

对青年黑格尔来說，揭露其空虚与矛盾只占一个完全次要的地位。正如我們已經看到的，他間或有时也談到基督教教条与现实和理性不相容，但这种議論在他只是一种陪衬之笔。即使当他明确地討論这个問題的时候，对他来說，决定性的东西也不在于科学不科学，或者說，也不在于宗教教条与客观现实符合不符合，而在于教会不道德地硬要人类理性不加考虑地把这样的教条接受为信仰和宗教經驗的对象。方法上的这种差别，表明得很清楚，伟大的法国启蒙运动家們在反宗教斗争的坚决程度上，比青年黑格尔是有天壤悬殊的。但我們同时可以断言，致使青年黑格尔采取这种态度的那种主观主义，从社会和思想根源上說，一方面固然产生于德国的落后状态，德国启蒙运动和康德哲学等等，同时却又是黑格尔的观点里所以发展出“能动方面”和历史主义的基础。

我們在本章里还要詳細討論一次黑格尔的实証性概念的哲学

基础和后果。在这里我們只想指出他伯尔尼时期的这一中心概念的基本特征、主要輪廓，使讀者能正确理解青年黑格尔的历史哲学思想。

我們已經指出，青年黑格尔是相信“实践理性第一”的信徒。对他來說，絕对的、自主的和实践的，簡直都是一个东西。这种完全信賴实践理性的态度，是他青年时期哲学与謝林哲学的共同之处。前面在討論实践理性与神学的关系問題时，我們已經談到青年黑格尔与青年謝林的相同，同样也談到了他們的相异。由于黑格尔与謝林早年的哲学友誼和后期的意见分歧，对辯証法的发生起着重大作用，我們就觉得不能不将这个时期謝林的观点向我們的讀者作簡略地介紹。在他的一篇最早期著作《自然法的新演繹》(1796年春)里，謝林表示了与費希特一致与黑格尔的实証性观念也相当接近的思想，宣称无条件的絕对的东西永远不能成为对象，他說：“当我想坚持把它当作对象的时候，它就退入于条件性的范围里去。对我是**对象**的东西，只能是**现象**；一旦它对我不再是现象，我的自由就被摧毁了……如果我要想使无条件的东西实现出来，它就必須不再是我的对象。”絕对与我就是一个东西。^①

謝林的这种思想以及它的一切有关論点，在他的一篇很短的、本来沒打算发表的文章里表现得更加清楚。这篇短文的一些个别部分黑格尔在1796年曾抄录过，所以流传下来了。黑格尔的抄录是从伦理部分开始的。前面还有什么，我們已无从知道。也許因为前面那部分已經遺失了，也許他根本就只抄了这一部分——这个做法在青年黑格尔那里本是常有的事情。謝林在这里声称，整个哲学(他是說：形而上学)与道德就是一回事；康德对于这一点仅

① 《謝林全集》，M. Schröter 发行，耶納，1926年，第1卷，第108頁。

只作了开端，远远还没有发挥详尽。从他这段话里，人们就将看到关于自然关于自然哲学的一些全新的概念。青年谢林最早的自然哲学梦想在这篇短文里已经透露出来了。不过，对我们的问题来说，最重要的则是他关于社会和国家的看法。在这方面谢林说道：“我从自然达到了人的事业(Menschenwerk)。人类这一观念，预先我想指明，根本没有关于国家的观念，因为国家是一种机械的东西，就像根本没有关于一架机器的观念一样。只有自由的对象，叫做观念。所以我们必须超越国家：因为任何国家都必然把自由的人当作机械的齿轮看待；而它不应该这样地对待，所以它应该停止存在。”青年谢林从这种思想出发，想为人类历史奠立基本原则，“并且将非常贫乏的人类事业，国家、宪法、政府、法律剥除净尽。”据说这样就能表述出道德世界和宗教的观念。“一切假信仰的崩溃，牧师神父之受歧视，近来都表明理性自己正在显示理性。——理性乃是精神的绝对自由，一切精神都在自身之内包含着知识世界，而不可以在其自身以外去寻求上帝与不朽。”这篇残缺不全的文章在收尾时宣布，美学是精神哲学的最高峰，要求创造一种新型的通俗的神话学。^①

从青年谢林随手写下的这些语句里，我们不难认出他在耶纳的那个著名的自然哲学时期的重要的基本的思想。同时我们也不难看出谢林所扩大应用了的“实践理性”，与黑格尔的“实证性”概念是何等相近。因此，也就不难理解，谢林和黑格尔在青年时期何以互相视为哲学上的同志。不过，至少同样重要的是，应该清楚地看到，在这个时期谢林与黑格尔之间已经存在着深刻的、即使从来未曾公开说出的对立。正如我们已经看到的那样，在拒绝“实证性”这一点上谢林比青年黑格尔更趋极端的多。对谢林而言，国

^① “荷夫麦斯特”：第 219 及以后各页。

家以及一切与国家关联着的东西从来和根本都是黑格尔所謂“实証的”；在他看来，人类的解放就是人类对国家的摆脱。这表示謝林早在这个时期，对青年黑格尔主张彻底改造国家和社会，以便去除其“实証”特质的那种革命幻想，已經就不同意或至少不再同意了。但这样一来，青年黑格尔的那种具体的革命烏托邦，就变成了一种——使用后来的名詞說——使人类摆脱国家的无政府主义烏托邦。而同样显而易见，这样的一种思想，不論它是結果也好或是原因也好，总是与青年謝林当时坚持的費希特主义密切关联着的。

青年黑格尔不同于他的哲学同志，从来就在于他抱有**較多的历史观点**。对他來說，国家并非一般地都是实証的东西，只有从羅馬帝国到现在的这种专制国家才是实証的。至于古代国家，与专制国家截然不同，乃是自由自主的人、民主的社会的产物和表现。因此，他的目标和发展远景，不是根本取消国家，而是重建那种——非实証的——古代城邦国家，恢复自由自主的古代民主政治。

按照青年黑格尔这个时期方法論上的习惯来看，他的問題似乎不像謝林那样哲学意味浓厚。謝林在使用康德—費希特式的关于自由与必然、本质与现象的对立关系(这些对立面，在謝林和費希特那里比在康德本人那里，結合得更加直接)时，把知識論完全归結为伦理学。凡是只成为伦理学对象而不构成实践的主体的东西，都仅仅是客体(按照青年黑格尔的術語，都是“实証的”)。这种僵死的客观性世界同时与康德的“现象”世界即是一个东西；只有实践才使人与真正的现象，与本质发生联系。在这里，青年謝林的康德式認識論跟他的反历史的观点，都看得很清楚。同时我們还可以理解，为什么謝林和費希特在認識論方面对康德主义所作的发展，对于认为实証性首先是一个历史問題的青年黑格尔來說，簡

直没有什么意义。

因此，黑格尔对他青年朋友独具匠心的认识论—伦理学思想所表现的冷淡态度，决不是一种与哲学无关的态度。事实上，我们在这里就已经能看到黑格尔晚期的伟大思想的初期萌芽。黑格尔后来曾把哲学问题、范畴问题跟客观现实的历史发展密切联系起来。当青年黑格尔把实证性这一概念——这个概念在神学和法学里曾是一个非历史性的一般概念，即是说，曾是自然神论的自然宗教以及自然法的对立概念——放置到中心地位上时，他实际上已经向着他后来的辩证历史观走了不自觉的第一步。当然，我们在这里必须永远重复地指出，青年黑格尔在这个时期不但没有完全看清他的见解的哲学深远影响，甚至很少注意它们的哲学基础，很少关心它们在哲学上的要求。

青年黑格尔的中心见解的这种历史性，是逐渐发展出来的。当然有某些倾向，就我们已知的关于他的思想发展的材料而言，从早就有了，特别是比如说古代与基督教的对立等。但是，他的思想里的历史主义毕竟是一步一步发展出来的。在下一章分析他法兰克福时期的时候，我们将会看到，早在伯尔尼就已历史地理解了实证性概念，到了法兰克福，它的历史性就更加发展更富有弹性了。

当黑格尔在图宾根读书时期，他的这种思想还具有很强烈的人本学——心理学的性质。我们已经谈到，我们占有黑格尔在这一时期所作的相当丰富的札记和摘录，它们从人类学的角度讨论了人的精神能力和各种身心属性，其中差不多涉及到与此有关的德国启蒙运动的全部著作，同时也涉及到英法启蒙运动里的重要著作。这些摘录和札记，直到最近几十年才发表问世（最初发表在《Logos》杂志里，后来荷夫麦斯特以专书出版），这些文献，在黑

格尔研究里根本还没有加以利用。特别是，究竟其中有多少成分已发展成《精神现象学》和《哲学全书》的人本学部分，至今还完全没有研究过。

分析这个问题，将超出这本书的讨论范围。我们在这里只想提出一个方法论上的一般要点，即从人本学走向历史主义化是黑格尔终生发展的一般标志。这不仅表现在他在《现象学》里企图把原来人本学的问题编排到一个历史辩证过程里去，而且表现在他整个后来的哲学体系结构上。譬如直观、表象、概念，这在他原来的摘录札记里都是被当作人本学问题来讨论的，到了后来，黑格尔一方面把它们当作他体系的分类原则（直观：美学；表象：宗教；概念：哲学），而且另一方面又把它们当作历史分期的基础（美学：古代；宗教：中古；哲学：近代）。

对于我们的问题来说，他原来在记忆与想像之间所作的对比很重要。黑格尔在这个时期比较了客观宗教和主观宗教，认为对客观宗教来说“知性和记忆是在其中发生作用的两种力量。……属于客观宗教的可能还有实际知识，但实际知识必须仅仅是一笔僵死的资本——客观的宗教可以让人有条不紊地记住，可以形成一个体系，可以写成一本书来加以陈述，并且还可通过讲演传达给别人；而主观的宗教则只表现在人的感觉和行为里，……主观宗教是活的，是本质的内在效用和外在活动”。他并且进一步把主观宗教比为自然界的生物本身，而把客观宗教比为自然科学陈列室里的动物标本。^① 主观宗教与客观宗教的对比，贯穿着整个伯尔尼时期，并且读者还可从我们以前的论述里清楚地看到，图宾根时期所描绘的客观宗教就是伯尔尼时期的基督教实证性的一种思想前

① “诺尔”，第6页。

身。我现在只引述他在伯尔尼时的一句话，以表明这种思想的深远影响：“记忆是勒死希腊神灵的絞首台，……记忆是停放死尸的墓穴。死人躺在这里面就是死人。像一堆石头一样被扔在里面。”随后就是一段对基督教仪式的尖锐攻击，其中有这样的话：“这是死人的行动。人们试图完全变成一个客体，完全为一个外来人所支配。这种活动就叫祈祷。”^①

青年黑格尔在图宾根的态度是带有启蒙思想的一种非常尖锐的反客观宗教的态度。在他心目中，只有主观宗教有价值。当然他这个时候的反客观宗教思想还具有非历史的色彩，还是从启蒙运动的“自然宗教”或“理性宗教”里发展出来的。同时青年黑格尔的这种思想显然受莱辛的影响极大：“主观宗教是善良人的宗教，客观宗教则几乎愿意有什么色彩就可以有什么色彩，相当无所谓——那丹说：使我成为你们心目中的基督教徒的，使你们成为我心目中的犹太人，（莱辛的《智者那丹》里第四幕第七场——卢卡奇注）——因为宗教是内心的事情，而内心时常并不始终一致地对待它的知性或记忆所接受的那些教条……”^② 不过，主观宗教与客观宗教的这个对立，在图宾根时代的青年黑格尔那里是跟公共的宗教与私人的宗教的对立交叉并存的，这两组对立直到伯尔尼时期才形成了一个方法论与历史的统一。但在图宾根，黑格尔已经就使公共宗教与主观宗教，私人宗教与客观宗教密切关联起来了。

在这里我们可以明晰地看到青年黑格尔早在他自觉地思考辩证法问题以前就已具有了的那种最原始的辩证法。因为按照任何形式的、形而上学的想法，私人的宗教比公共的宗教更应该跟主观的宗教结合起来。而既然黑格尔自发地打破了形而上学思维方法

① “罗申克兰茨”，第 518 页。

② “诺尔”，第 10 页。

的框框，这就表示他那日漸成熟的历史观已在发生作用，同时也表示法国革命使他产生了不可抗拒的自由願望。照他的见解，主观宗教是一种真实的“人民宗教”。并且他把这样一种宗教应该具备的条件总结为下列几点：“(1) 它的学说必须都是建立在一般理性上的。(2) 它必须使想像、心灵和感觉从它这里各有收获而不是空无所得。(3) 它必须是一切生活需要的——国家的公共措施的，汇集点。”在随后的一段否定性的論战文章里，黑格尔拒絕了一切偶像信仰，他认为假启蒙运动的基督教辯护士們通統属于这种偶像信仰。^①

黑格尔自己的話已經說得很清楚了。我們在这里只还需要补說一句：黑格尔这一切議論的出发点显然是主观和公共宗教的**合理性**(Vernunftigkeit)。由此可见，帝国主义时代所有那些认为黑格尔把想像与記憶对立起来是他的“非理性主义”的表现的反动解释，都是歪曲和毀謗。至于这些条件的社会內容，黑格尔在这个时期也已經毫不含糊地說明了。他強調公共宗教不仅要包含直接的誠律和禁律，譬如說人不許偷窃等等，并且“要特別考虑到那些比較不直接的，而对它們加以重視往往是最重要的事情。其中主要的是，提高一个民族的民族精神，使它昏睡中的民族尊严觉醒起来，使一个民族不自暴自弃也不听人遺弃”。所以对于图宾根大学生时代的黑格尔，主观的公共的宗教已經就是一种民族自我解放的宗教了。

第三节 历史观和当前现实

青年黑格尔于是竭力要把主观的公共的宗教当成德国自由运

^① “諾尔”，第 20 頁。

动的基础和支柱。我們在上文已經看到，在伯尔尼时期黑格尔曾經很特別地把历史客观性和极端的哲学主观主义混合起来，現在我們知道，其所以如此，就是由于他要把主观宗教当成德国自由运动的基础。青年黑格尔的历史問題，在于第一步具体地指出古希腊是发展到最高形式的民主社会的主观主义 (Demokratischer Subjektivismus der Gesellschaft)，然后再用阴暗的笔調描写出这种世界的沒落，叙述出僵死的、非人的、专制的实証宗教时代的产生，以便通过这个对比使人展望到未来的自由解放。所以，把古希腊与基督教、主观宗教与实証宗教对置起来，乃是青年黑格尔在伯尔尼时期的政治哲学的基本根据。

当然，反动的黑格尔哲学評論家們对于黑格尔哲学的这种实际性质也不会不注意到的。譬如赫林认为黑格尔哲学发展的最本质的特点是他青年时期的那些“人民教育家的”傾向，就表明赫林已經把黑格尔哲学的实际性质提到了中心地位。如果只就这一点而論，赫林也是对的。但是，赫林和其他的一些反动哲学家們在解释青年黑格尔的时候，却从他后期的反动政治立場出发，认为他的反动政治观点是黑格尔哲学“从来就有的一貫存在的本质”，企图利用青年黑格尔思想中，特别是宗教問題方面的許多无可避免的混乱論断，来証明黑格尔的中心思想从来就是具有反动傾向的。

青年黑格尔的共和国主义傾向，我們当然不能完全不加以論列。不錯，在有的情况下我們可以抹煞它們，或完全不提到它們，但完全不注意它們則是不行的。帝国主义的辯护人們在这类問題上往往狡辯，硬說青年黑格尔的共和国主义是一种“幼稚病”。譬如罗申茨威格，就硬說黑格尔是俾斯麦的政治在观念形态方面的先驅。他完全以违反历史、篡改历史的方式，閉口不談下列事实：首先，即使黑格尔到了老年，也从来不曾是俾斯麦的先驅，

而且即使黑格尔最反动的观点，也与俾斯麦的反动方向完全不同；其次，他又掩盖了许多对黑格尔政治态度的发展具有决定作用的历史危机，这些历史危机，如十一月事件(Thermidor)，如拿破仑的倾复，都曾使晚年的黑格尔产生浓厚的听天由命的心理，就像曾盼望德国也能复兴，也能出现一个拿破仑时期的那些重要德国人物所具有的那种颓废心理一样(比如说，晚年的哥德)。而现在既然帝国主义的辩护人们在青年黑格尔的灵魂里就已经找到了“尚未成形的”类似于俾斯麦的东西，那么他们自然就很容易把黑格尔的全部共和国思想，把他与法兰西大革命的全部关系，都说成是某种肤浅的幼稚的东西，说这种思想到黑格尔的思想“成熟”了以后就逐渐消失了。

当这些帝国主义辩护者们这样做的时候，有些事实他们就完全不去理会了。例如，黑格尔对法国革命的历史必然性的认识，对法国革命之为当时的文化基础的认识，一直到老年黑格尔的著作里还都毫不含糊地流露出来，像这样的史实，对于他们是完全不发生作用的。我们在这里只想举一个例子，表示他们的这种遮遮掩掩欲说还休的灵巧手法。罗申茨威格有一次谈到青年黑格尔的一篇政治论文，在把其中能够据以推论他有反共和思想、反启蒙思想的可能线索，统统列举出来以后，用轻蔑的口吻——仿佛要表明他很客观，实际上只是混淆事实而已——说道：“当然，在那个时候，黑格尔赞成君主政治的思想，也还没发展到那么成熟的地步。”^①

我们已经知道，在青年黑格尔那里，哲学的实践性是跟他的政治梦想密切结合着的。我们现在必须通过一些引证来简单表明，

① 罗申茨威格：《黑格尔与国家》，慕尼黑、柏林，1920年，第1卷，第51页。

黑格尔是如何倾向于把德国当时的情况理解为他所谓以宗教实证性为其特征的那段历史发展的产物。因为这样我们才能完全清楚地看出来，何以强调古希腊的自由与民主，对青年黑格尔来说，乃是给当时德国的情况提供一个革命性的对比。

经过上面的种种论述以后，我们相信，说宗教观点、宗教传统在这个问题上也构成黑格尔的论断的出发点，就不会有人还觉得奇怪了。正是由于这个原因，所以他评论德国的时候说道：“我们的传统——民间歌谣等等。这并不是享受着永恒荣誉的哈尔牟宙斯(Harmodios)或亚里斯徒盖屯(Aristogeiton)，因为他们刺杀了暴君，给予他们的公民以平等的权利和法律，他们一直生活在我们的民族的传说里，生活在民族的歌谣里。——那么我们民族的历史知识是什么呢？我们的民族根本缺少自己的祖国的传统，无论记忆也好，想像也好，都充满着人类的原始历史，充满着外族的历史，充满着与我们毫无关系的那些君王的所作所为。”^①——接着黑格尔就拿德国的建筑学和古希腊的建筑学相比较，但青年黑格尔主要不在于从美学上进行比较，他的主要用意，毋宁在于比较两种不同的生活习惯，拿希腊人的自由优美的生活跟德国人的那种狭隘、琐屑、庸俗、放纵的生活相比较。在青年黑格尔那里，建筑学上的不同仅只是不同民族的社会生活内容的不同表现而已。（在这里，已经就显示出了他在后来的美学里还一直保存下来的那一种考察方式，当然，此时无论在辩证法上或历史分析的具体性上都还处于一个完全不同的水平。）

他对当时德国的最重要论断，我们发现还会重新表现在他的伯尔尼时期主要著作《论基督教的实证性》里。在那本著作里，他

① 参看“诺尔”，第359页。

曾談到，羅馬的征服以及后来基督教的兴起，毁灭了原始的民族宗教，也毁灭了德国的宗教。他认为德国的历史发展并没有能给予一个民族的、宗教的幻想提供任何营养。“除去新教徒里的路德而外，有谁曾是我们民族的英雄？有谁能算得是我们的建立国家和制定法律的西修斯（Theseus）？向哪里去找我们可以歌颂之为祖国解放者的哈尔牟宙斯和亚里斯徒盖屯呢？吞食了成千上万德国人的战争，都是为了公爵们的荣誉和独立的战争；民族只是一个工具，它即使也浴血奋战，可是归根结底它并不知道它是为了什么而战？或者说，不知道我们赢得了什么？”黑格尔于是进一步以极其怀疑的态度谈了基督教新派的历史传统的继续存在，而总结到这样的观点：德国的当权者们根本不必去关心基督教新派运动的具有解放作用的那一方面是否会在人民群众中继续保存下去的问题。^①

根据他对德国情况的这种分析，黑格尔断定德国民族是一个没有从自己的土壤上自发地生长起来的、与自己的历史结合着的宗教幻想的民族，“也是一个没有任何政治幻想的民族”。^②而且认为这种缺乏民族的、自己的情感生活的缺陷，是在整个德国文化里到处都有表现。在文化问题上，青年黑格尔首先感兴趣的——这一点表现得又非常具有特征——并不是德国文化成就的绝对高度，虽然我们都已知道他对德国文化成就是非常熟悉的，而黑格尔的主要注意之点，毋宁在于德国文化之缺乏民族特色，在于它没有在人民中间生根。他指责他当时的德国文化，主要就是由于它具有这个缺陷，所以他说：“像赫尔提（Hölty）、比尔格尔（Bürger）、慕索斯（Musäus）这些人的可爱的戏剧，对于我们的民族来说，真正可以说完全丧失了，因为我们这个民族，在其余的文化方面落后得太

① “诺尔”，第 215 页。

② 同上。

远了，欣賞不出这些戏剧的美处——同时也因为民族中有教养的人士的幻想跟普通人民的幻想完全属于不同领域，因而那些为普通人创作戏剧的作家和演员们，就其所描写的戏剧场面和人物而言，是完全不能为普通人民所理解的。”即使在这个问题上，黑格尔也是把德国和古希腊对置起来的，他特别指出，恰恰古代最高度的古典艺术，如索福克利斯（Sophokles）和菲狄阿斯（Phidias）的艺术，乃是一种具有民族特色的，为整个民族所独有的艺术。^①

在这个问题上，青年黑格尔斗争的目标是要使未来的德国文化建筑在古典的传统上。他认为这样才是德国文化唯一真正的进步，他特别反对克罗普史陶克的文化观，因为克罗普史陶克的诗所表述的不是德意志民族的原始历史（如海尔曼大战），就是基督教的犹太人的古代传说（后者是英国产业革命的思想传统通过米尔顿的影响而在德国引起的一种微弱的后响）。克罗普史陶克提出反古典思想的问题说：“难道古希腊的阿哈雅（Achaja）是日耳曼人的祖先图伊斯科的祖国吗？”对于这个问题，黑格尔首先详细地作了分析，说明今天要想在艺术上恢复原始德意志传统是毫无希望的，正如罗马大帝朱立安当年想恢复古代宗教之不能成功一样。他说，“原始德意志的幻想，在我们这个时代里已找不到任何可以发生关联的东西，它支离破碎地保留在我们的思想和信仰里，使我们觉得它像俄喜安人的或印地安人的幻想一样对我们是陌生的……。”其次，对于恢复基督教和犹太传统问题，黑格尔反问道：“那位诗人就希腊神话问题向他的人民所提出的问题，我们可以同样就犹太传统问题向他本人和人民问道：难道犹太国是日耳曼人的祖先图伊斯科的祖国吗？”

① “诺尔”，第216页。

就在这里，特别是关于原始德意志倾向问题上，我们也看得出黑格尔终身信守不渝的一种态度。他不仅在政治上反对解放战争，而且也同样反对一切德国化的浪漫主义倾向。而就连这一点，帝国主义的黑格尔篡改家们也避口不谈或恶意地加以“曲解”，硬要給黑格尔盖上一个浪漫主义者的烙印。

青年黑格尔所见到的当时德国的这一幅拘泥和狭隘的景象，当时的这种缺乏真正民族文化的情况，是与他的整个的民主政治立场密切关联着的。他在伯尔尼居留期间，伯尔尼正在实行一种贵族寡头政治，他对这个瑞士城市的评语因而也就和他对德国的评语同样是非议性的。而且他的评语还更明确地含有政治性质，因为这是表现在一封信里而不是在一篇文章里，既然不是发表在文章里，他就可以不必考虑德国的出版审查问题了。黑格尔的这封信是1795年4月16日写给谢林的，里面写道：“议会是每十年补选一次在此期间出缺的议员。补选之如何不合乎人情，宫廷里兄弟姐妹之间的一切阴谋诡计之如何有碍于此间实行的这种制度，我实在无法给你描写。父亲任命自己的儿子或礼聘最厚的女婿。人们如果想了解一种君主立宪政治的真实情况，就必须在此地复活节举行补选之前经历一个这样的冬季。”^①这封信实在无需另加说明了。在这里我们只还需要指出一点，就是说，对黑格尔以后的发展而言，他在伯尔尼的这段经验，根深蒂固，使他终生鄙视贵族寡头政治制度。甚至在他已经彻底改变了他在伯尔尼形成的其他政治信念之后，这种反对态度也还丝毫没有改变。

于是黑格尔就把这样一种政治的和文化的情况视为是一种以基督教实证宗教的统治为其中心力量的社会发展的产品。而如果

① “罗申克兰茨”，第69页。

說黑格尔直到他临死以前仍然还称贊法国革命为“灿烂的朝霞”，那么人們應該不能想像得出，他在大革命期間該是如何急切盼望由此革命而使整个世界有所革新。在他看来，要想达到世界的革新，就必须先对基督教进行批評，以为論战的先决条件，而革新的具体内容，显然就是复古，就是使古希腊的一切得到复兴。因此，从这一方面來說，黑格尔对古代的民主所作的分析和贊揚，是具有一种巨大的**现实政治**意义的。

在这一点上，黑格尔的见解也不是沒有先驅的。从文艺复兴起，在那些为消灭封建社会而进行的伟大階級斗争里，人們对古代民主政治的憧憬从来就是在表述进步思想的著作里占据着决定性地位的。过去的思想史里沒曾能把古代的复兴与資产階級解放斗争之間的关联指明出来，可以說也是过去所写的思想史的重大缺陷之一。甚至可以說，資产階級的历史学家日益努力于抹煞这种关联的痕迹，以便把古代的复兴描写为艺术、哲学等等方面的一种内部事务。但是，表现在艺术以至政治学和历史著述里的全部思想斗争的实际历史，将会表明这种关联当初是如何的密切，并且将会表明——为了用反面事例來說明——这种对古代的推崇，在十九世紀期間，丧失了它的政治社会内容以后，如何立即丧失了它的进步意义而变成了一紙虛文。我們在这里当然不可能对于从馬基亚弗里（Machiavelli）經過孟德斯鳩（Montesquieu）、吉朋（Gibbon）以至卢梭（Rousseau）这样一条发展路綫作任何乃至非常簡略的叙述。在卢梭那里，如恩格斯所明确指出来的，就这一方面而言，已經就出現了一些关于社会发展的辯証法的思想萌芽。

由此可见，黑格尔已經閱讀过这些人的絕大部分的著作。（只有馬基亚弗里的著作似乎是閱讀的較迟，可能是在弗兰克福末期。）但即使沒有这些文献的影响，青年黑格尔之推崇古代与他贊

成資產階級發展之間的關聯，也是無可置疑的。因為法國革命的政治哲學，它的英雄幻想的系統學說，是站立在資產階級這整個啟蒙運動的肩頭上的。雅各賓派的領導人物都是盧梭的直接學生。

儘管雅各賓派關於恢復古代民主政治的思想是平民階級革命分子的一種英雄幻想，這種幻想卻決不是完全無所根據的。主張這種社會革新的思想家們是從一定的、非常實際的經濟社會條件出發而作出這種主張的。他們跟那些比較不堅定的民主革命代表人物們之間的差別，正是一個經濟差別：激進的雅各賓派認為**財產上的相對平等**，構成着實際民主政治的經濟基礎，認為一個國家的公民的財產越來越有貧富懸殊，就必然要導致民主政治的毀滅與新的專制政體的出現。這種學說在上述的那些有關古代復興的絕大多數的文獻里都已包含着了，而且這種把財產的相對平均視為民主政治的基礎的思想，到盧梭的《民約論》里已經達到了它的發展頂峰。

在法國大革命本身，有關這個問題的爭論會產生過多大的作用，人們可以從任何一本嚴肅的法國革命史里清楚地看出來。我們只想略舉幾個典型的例子。譬如說，拉鮑·艾聖德遷(Rabaut-st. Etienne)在1793年的《巴黎紀事》中一篇時常引用到的文章里就曾提出這樣的要求：“1. 尽可能地平均分配財產，2. 制定保持財產平均和防止將來財產不平均的法律。”^①又譬如，《巴黎的革命》也在1793年寫道：“為了防止完全平等的共和黨人在財產上發生巨大不平均現象，必須規定一個財產的最高限額，過此限額，就不許再添置，即使按照財產增額加收賦稅也不可以超額添

^① 轉引自歐拉(Aulard)的《法國革命政治史》，慕尼黑、萊比錫，1924年，第1卷，第364頁。聖艾德遷大部分是跟着吉倫特派(Girondist)走的。這個主張在吉倫特派那里當然不會得到贊同。

置。”^① 卡斯特尔(Castres)的人民联合会有一个決議，其含义也是一样，決議說：“絕對不能离开真正的原則，永远不能接納一个巨富的人到联合会里来，除非他已被公认为真誠而热烈的爱国者，除非这种财产上的不平均现象已經由他事先以一切可用的办法使之消除掉了。”^② 坎蓬(Cambon)在有关实行累进稅和发行强迫公債的辯論里的发言，也有类似的話，他說，“这个制度是最理性的、最符合于我們原則的制度，因为通过这样的规定，你們将会把有些人认为属于童話范围的那种平等实现出来。”^③ 諸如此类的例子，不一而足，要列举多少可以列举多少。

馬克思对于雅各宾派革命党人所进行的复古运动的幻想性曾作过无情的揭露，严格地分析了这两个发展在經濟上的区别。他在《神圣家族》里談到这一点时写道：“罗伯斯庇尔、圣茹斯特和他們的党之所以灭亡，是因为他們混淆了以**真正的奴隶制**为基础的古**代实在論民主共和国**和以**被解放了的奴隶制即資產階級社会**为基础的**现代唯灵論民主代議制国家**。一方面，不得不以**人权的形式**承认和批准现代**資產階級社会**，即工业的、籠罩着普遍竞争的、以自由追求个人利益为目的的、无政府的、塞滿了自我异化的自然的和精神的个性的社会，另一方面又想在事后通过单个的人来取締这个社会的各种**生命表现**，同时还想仿照**古代的形式**来建立这个社会的**政府头脑**。”^④

不过，这些幻想在法国本身說却是平民革命政治家的一些英雄幻想，即是說，这些幻想虽然具有幻想的性质，却是与平民革命

① 《法国革命政治史》，第1卷，第366頁。

② 同上书，第2卷，第723頁。

③ 同上书，第1卷，第367頁。

④ 《馬克思恩格斯全集》，第2卷，人民出版社，1957年版，第156頁。

党 (Plebejische Partei) 在 1793—94 年間具体情况下所采取的一些个别的现实政治行动密切关联着的。因此,在法国本身,当时根据这样一些幻想性的理由就曾順利地实行一些政治措施,这些措施从当时的实际发展的观点来看,都是必不可少的。我們在这里只举出两个这类措施。第一,当时受着联合一致的整个欧洲的威胁的法国,在战争中,一方面为了在政治上以及民主阶级内部镇压反革命的思想,另一方面又为了保证军队的給养和保证对急进的雅各宾主义的社会基础、城市下层居民的最低供应,曾不得不采取一系列的紧急措施。第二,由于把民主革命进行到底,曾沒收一大部分封建土地予以分配,这就是說,无论从主观意願上看,或是从客观实际上看,就一个时期來說,至少部分地曾以农民的小土地所有制为基础,对土地进行过平均。

按照上述馬克思的那个批評,我們知道雅各宾党人的行动里的幻想的东西都是与这一点有关的,即他們并不了解他們自己所以要采取那些革命措施的实际意义和政治社会原因,并且对于那些革命措施所要产生的发展远景抱有錯誤的观念。因此,他們的行动的这种幻想性就絲毫也不排斥他們行动的民主本质,絲毫也不排除它們的革命性。恰恰相反,正确的、平民阶级的、民主革命的现实政策,跟对于那因民主革命而解放出来的资产阶级力量的发展前景所抱的奇妙幻想两者的这种混为一体,正是最足以标志这一革命时期特点的那种活生生的辯証矛盾。

从这个观点来看,人們就必須对民主革命的思想先驅者和雅各宾党人本身跟古代的关系,进行考察。馬克思非常正确地指出,这种幻想性的见解,一方面完全忽視了古代經濟的实际基础,奴隶制度,另一方面又沒能在思想上掌握无产阶级在资产阶级社会里的作用和地位。不过,这种基本观点上的錯誤,在一定的具体的历史

界限之內，并沒消除人們的正確感覺，人們仍然感覺到在相當平均的小土地所有制與古代民主制度之間存在過一定的關聯。馬克思對於這種關聯曾極其明確地加以肯定。他說：“自耕農民的自由的小土地所有制形態，當作支配的通常的形態，一方面在古典的古代的最盛時期，形成社會的經濟基礎，另一方面，在近代各國，我們又發現它是由封建土地所有制解体所引起的各種形態中的一種。英國的 Yeomanry（自耕農民），瑞典的農民階級，法蘭西和西部德意志的農民，都屬於這一類。……像工具的所有權是手工業經營自由發展的必要條件一樣，土地所有權是這種經營方式充分發展的必要條件。在這裡，土地所有權是個人獨立發展的基礎。”^① 馬克思的這些話在很多方面對於我們的問題都具有非常重大的意義。首先是，馬克思在這裡用簡單幾句話，肯定了古代民主政治與農民小土地所有權的比較平均兩者之間的經濟關聯，其次，他特別重視英國的自耕農民，意義也非常重大。因為，正如在法蘭西共和國的和拿破侖時期的戰爭中，那些被革命解放出來的小土地所有者，自耕農民是軍隊的核心一樣，在英國革命中，Yeomanry 也是人民賴以從斯圖亞特王室的桎梏下解放出來的革命軍隊的核心。

就這個意義上說，雅各賓派的種種幻想是具有一種現實的經濟內核的。可是他們思想里的幻想的東西馬上就暴露出來了，因為雅各賓黨人把這種向成熟的資本主義過渡的經濟狀態，當成了被解放出來的自由人類的一種永久狀態，並且他們還企圖把這種過渡狀態作為最後的狀態固定下來。馬克思和恩格斯的許多歷史論著，都曾列舉大批的證據，表明這些幻想是毫無根據的和錯誤的。譬如，恩格斯曾經指出，Yeomanry 當年進行過克倫威爾指揮

① 馬克思：《資本論》，第3卷，人民出版社，1954年版，第1053頁。

的重大战役，到克伦威尔以后一两百年的时候，由于产生了土地的集中和圈地运动，这些自耕农民则已经几乎毫无踪迹地消灭了。再譬如，马克思在他的论 1848 年法兰西大革命的历史著作里，曾经指出那些从封建桎梏底下解放出来的法兰西小土地农民，到这个时候，又陷于新兴的资产阶级更加沉重的桎梏之下了。所以，雅各宾派革命党人们的幻想，“仅仅”是由于他们没认识到这一小点；他们的革命措施，从客观上看，是一些促进资本主义发展的措施。

这种现实和这种观念，对于当时德国哲学的发展产生了深刻的决定的影响。然而当我们详细研究这种深刻影响的时候，我们必须重新提醒大家，这个时期的德国哲学固然只是法兰西大革命这一历史事件的反响，但毕竟是在经济和政治落后的德国的条件下产生出来的反响。我们并且已经指出过，当时德国哲学的唯心主义性质也是由于德国的这种落后状态产生的。而现在，我们看到，这种唯心主义，又反转过来使对于法兰西大革命的思想反映和哲学概括互相结合的地方，正是有关实际措施的思想观念中最具有幻想性的地方。因此，十八世纪九十年代的德国哲学恰恰是跟这些幻想结合着的，因为这个时期的德国哲学把这些幻想从哲学上予以系统化深刻化，使它们的幻想性质更为加强了。如果说这些幻想原来已经就是对客观现实的一种唯心主义地歪曲了的反映，那么它们的这种性质经过德国哲学的加工之后就只有更加显著了。它们成了幻想的幻想。

在德国，所有的哲学家中费希特是最坚决赞同法国大革命的思想的。他早期匿名发表的书籍，都是些公开赞成法国革命而反对革命敌人、反对封建专制君主制度的宣传小册子。在 1796 年，当费希特着手把关于实践哲学方面的见解构成严密体系的时候，他在《自然法基础》那本书里采用了许多从雅各宾派对法国大革命

的許多幻想性主張中引伸出來的極端激進的論點。費希特的自然法，像十七、十八世紀的一般法哲學著作一樣，是建築在“社會契約”學說上的，不過，有一點不同，就是它一方面受康德哲學中的主觀主義，另一方面又受雅各賓派的社會觀所影響。因此，在費希特看來，社會契約本身就包含着社會義務，社會有義務在財產相當平均的情況下照顧每個社會成員，使之都能生存。費希特說，“一切所有權都是建築在一切人之間的相互契約上的，這個契約的全文應該是：我們一切人所以能保有我們的所有權，是由于一個條件，即我們讓你享有你的所有權。因此，當着有人依靠他自己的勞動而不能生活時，這就表示絕對屬他所有的東西並沒有讓他享有；因此對他來說，這個契約是完全廢棄了，而且他從這個時候起就不再有法律義務去承認任何人的所有權。”^①

費希特的這些觀點，實際上與雅各賓黨的極端左翼已經非常接近。而且有趣的是，費希特是德國重要哲學家堅持這些觀點為時最久的一個人。孔斯丹(Benjamin Constant)有一次嘲笑這一點，說費希特一直到1800年還在寫他的烏托邦(《閉關自守的商業國》)，其基本原理可以說與羅伯斯庇爾政權最後階段所實行的社會和經濟政策如出一轍。當然，在這裡我們必須說明，費希特把這些觀念從哲學上加以系統化的時候，所走的方向，又是使這些幻想的東西更加唯心主義。(在費希特哲學的後期發展中，由於他參加民族解放運動而產生的內在矛盾，不在我們現在的討論範圍之內。但是有必要簡單提一提，因為資產階級所寫的历史，就連費希特在這裡所暴露出來的實際問題和矛盾，也或者是閉口不談，或者是予以歪曲。)

① 《費希特全集》，第2卷，萊比錫，1908年，第217頁。

青年黑格尔在他居留伯尔尼时期，思想上也还没走到费希特这样激进。我們在上文曾从他致謝林的信里看到，黑格尔是反对雅各宾党的激进派的。可是，虽然如此，构成他的革命哲学的经济学理論基础的，应该說，就是卢梭、雅各宾关于平均财产的思想。而他的这个革命哲学，却具有一种奇异的特点。这种特点的实际影响，要到我們詳論黑格尔有关古代和有关基督教的思想时才能看得清楚，然而我們在此处就應該加以注意了。簡單說，这个特点就是，在青年黑格尔的心目中，古代几乎是一个“无经济”的时期。黑格尔独断地相信古代城邦共和国里财产是相当平均的，从这个观点出发，于是他就仅只分析了表现这些古代共和国的一些政治、文化和宗教现象。与此相反，当他討論基督教的时候，他的经济观点就强烈得多，虽然这些经济观点也許一时还很幼稚。因为在他看起来，基督教时期是一个私人生活时期，这个时期的人所关心的是他的财产，并且只是他的财产。在青年黑格尔看来，由于古代公共生活的消灭而出现的专制时期，恰恰就是他当时所了解的基督教这一经济生活时期。一直到他的雅各宾式的幻想跟现实发生了冲突之后，他才开始觉得有寻找一个基础比較深厚的经济学观点的需要。因此，黑格尔之所以比較晚期，直到他移住耶納才認識到奴隶制度在古代的重要作用，就非常容易理解了。

但是，这并不意味着青年黑格尔对于社会問題熟視无睹。相反，在他区别古代社会与基督教社会的时候，社会分工問題占有极大的地位。他的历史哲学里幻想的成分还表现在这里：他把古代之缺乏社会分工这件事理想化了，并且希望民主革命能够重新恢复古希腊的这个时代特点。

当然，就其本身說，对资本主义的社会分工进行批判的研究，乃是这个时期的人文主义哲学的一个非常具有进步意义的因素。

席勒的功劳特别大，因为是他使大家对这个问题感到中心兴趣的。我们前面已经说过，青年黑格尔曾以极大的热情读了席勒有关这个问题的决定性的著作《论审美教育的书信》一书。我在一篇论席勒美学的专著里曾详细地指出，对资本主义社会分工的这种批判，不是浪漫主义的反资本主义行动的成果，而是启蒙运动，特别是斐尔古逊（Ferguson）^①的优良传统的继续。青年黑格尔的观点究竟有多少是受了席勒的影响，有多少要归因于他所肯定阅读过的斐尔古逊本人，那是很难确定的了。重要的是，席勒和黑格尔两人与斐尔古逊比较起来确实存在着方法论上的一致。在他们两人的思想里，资本主义社会分工的经济基础显然是非常暗淡，不居显要地位的，他们两人所关心的，首先是社会分工在思想意识和文化上引起的后果。诚然，黑格尔又有他自己的特殊重点，对他来说，尚未因社会分工而陷于支离破碎的人的人文主义理想的实现，并不寄托于艺术道路，而要通过政治行动。席勒认为古代艺术，作为全面的、尚未肢解的人的表现形式，是极其伟大的。伟大的古代艺术是席勒关心的一个中心问题。而在黑格尔那里，人的这个人文主义的理想，则体现在古代民主的政治行动里。青年黑格尔仅仅偶尔谈到，并且仅只当作他的中心问题的一种说明时才谈到艺术。

更重要的，乃是席勒和黑格尔在历史哲学见解上的不同。席勒写他的历史著作是在他的一个发展时期，在这个时期，他已经开始不赞成法国革命的行动了。因此，他的著作里贯穿着一股对当前现实的强烈悲观主义，而且因此，他觉得古代是人类的一个可以作为永久范例的伟大时期，但这个时期已经完全地最后地成了过

^① 参见拙著《哥德及其时代》一书（建设出版社，柏林，1950年）中论“席勒的现代文学理论”。

去，一去而永不复返了。青年黑格尔在伯尔尼的时候，对于这个问题采取了一个相反的立场。他认为古代是一个活生生的、现实的范例；古代固然已经过去，但是它的伟大之处应该恢复，而复兴伟大的古代，正是当代的政治、文化和宗教的中心任务。

第二章 黑格尔社会观的危机 和他的辩证方法的萌芽 (佛兰克福, 1797—1800)

第一节 佛兰克福时期的一般特征

黑格尔的伯尔尼时期的社会观点，与他当时德国的社会现实之間，沒有互相沟通的桥梁。当时的德国，在客观现实上，不存在也不可能发生资产阶级革命，这就使他的这样一些社会观点根本沒有任何轉化为实际行动的可能性。而黑格尔的本性却从来就对实际怀有强烈兴趣的。他一直盼望能有积极参加他当时的政治生活的机会。举例子說吧，他在写完了《精神现象学》以后，接受《班堡日报》（《Bamberger Zeitung》）編輯职务的时候，是兴高采烈满怀希望的。他之产生失望情緒，乃是因为在他执行职务的中途，而且特别是由于在当时的新聞检查制度之下，他的日报的内容范围受到了极大的限制。

不錯，相当广大阶层的德国资产阶级知識分子都同情法国革命的思想。根据一切可能性来看，这个阶级的人数比资产阶级写的歪曲历史所告訴我們的要多得多。但是，无论如何，却不能說这批资产阶级知識分子已經人数众多力量强大到这样的地步，在物质上和精神上已經有能力給法兰西的革命思想作哲学的或文学的传播。黑格尔青年时期的好朋友荷尔德林的悲剧式的命运，就是这种情况的一个有力例証。

黑格尔的伯尔尼时期思想跟当时德国社会现实之間的距离，

随着法国革命本身的发展而越来越大。法国革命在两方面发展着，一方面是法国境内的阶级斗争日益发展，另一方面是法兰西共和国反抗封建君主干涉的战争影响日益扩大。

法国革命史里的巨大转折点，即在 1794 年的所谓热月里罗伯斯庇尔政权崩溃的时候，黑格尔还正居住在伯尔尼。照我们看来，这个革命形势的逆转，在当时似乎并没给黑格尔构成什么决定性的深刻印象。我们上文已经讲过，他欢迎对罗伯斯庇尔派的镇压行动，然而这只能证明他从来就是一贯反对法兰西革命中主张平民政权的左翼激进分子的。至于在他的共和国主义的革命思想里，我们无法找出热月前后他的论调有什么不同。这种事实，初看起来好像很奇怪，其实它一方面可以从法国革命本身的发展来解释，另一方面又可以从青年黑格尔在论断法国革命时所用的观点来解释。在执政内阁时代，法国革命的內部发展史是想保持和扩张资产阶级所必需的革命成果的那些资产阶级共和主义者的一部东摇西摆的历史。共和主义者始终在反动的保皇党与企图继续走平民革命路线的激进派之间，摇摆不定。这些资产阶级共和主义者的领袖们不是跟这一极端党派临时妥协一下，就是跟另一极端党派临时妥协一下。当时阶级斗争的阵营是很不稳定的。由于阶级斗争的阵营这样不稳定，于是法国资产阶级就感觉需要一个军事独裁者(这就造成 1799 年拿破仑第一的政变)。

对于这一时期的判断来说，更重要的是对热月本身的社会意义的估计。马克思跟那些自由派的历史学家及其反革命信徒，托洛茨基派相反，对热月的社会内容曾给予极其明确的规定，他说，“罗伯斯庇尔倒台以后，从前曾……耽于**幻想的政治**启蒙运动，才初次开始平凡地实现。尽管**恐怖主义**竭力要使资产阶级社会为古代政治生活制度而牺牲，革命还是把资产阶级社会从封建的桎梏

中解放出来，并正式承认了这个社会。在**执政內閣**时代，**资产阶级社会**的生活浪潮迅速地高涨起来，于是出现了创办商业和工业企业的热潮、发财致富的渴望、新的资产阶级生活的喧嚣忙乱，因为资产阶级生活的自我享受方才是初期，所以还是粗鲁、肤浅、轻率而嚣张的；于是法兰西的**土地**得到了**真正的**开发，因为土地的封建结构已经被革命的巨锤打得粉碎，现在才开始由无数新的土地所有者以其第一次出现的狂热对这块土地进行全面的耕作；于是解放了的工业也第一次活跃起来——这些就是刚刚诞生的资产阶级社会的一些生活表现。**资产阶级社会的真正的代表是资产阶级。**于是**资产阶级开始了自己的统治。**”^①

法国资产阶级的发展方向的这种转变，反映到落后的德国，不言而喻，就在法国所反映的英勇的革命事件本身更加受到歪曲，更加间接，更是属于意识形态范围的事了。在德国，当然不会出现一种与法国的发展情况相当的**经济繁荣景象**。德国的观察家们，几乎没有人理解到，或者说没有人曾经能够理解 1794 年热月以后的法国革命的**经济方面**发展。但是，正因为这样，由法国革命而产生的思想意识，其影响就更大了。仅仅由于德国绝大多数资产阶级的人文主义者、人道主义者，向来不赞同法国革命极端左翼的平民化的苦行作风，就已经不能不在德国产生出一定的同情者，同情于法国的这种资产阶级统治。因为这种资产阶级的统治，一方面反对反动的封建主义，而同时却又尖锐地反对“极端”的革命派，它乃是一种兴高采烈的热爱生活的统治。而德国对资产阶级统治的这种同情，到后来就非常强烈地集中表现为对拿破仑第一的好感。在这种好感里，包含有对于热月政变后历史发展的一种

① 参看《马克思恩格斯全集》，第 2 卷，人民出版社，1957 年版，第 156—157 页。

人道主义——唯心主义的曲解。

于是就产生了幻想，以为在资本主义社会里，有可能实现人道主义的理想，产生出全面发展的热爱生活的人来。当然，这并不是说当时重要的资产阶级人道主义者没有看到这种发展里的矛盾，特别是，他们并不是没看见资本主义社会给真正的个性发展、人格发展所设置的障碍和阻挠。所以对这些问题的讨论，构成着德国古典文学的一个主要内容。而我们在分析黑格尔这一时期的思想的过程中，会一再看他的问题是如何跟德国最重要的古典人文主义代表如哥德和席勒的问题，密切关联着，平行发展的。帝国主义时代的新黑格尔主义者，一心一意要利用黑格尔在法兰克福时期思想和名词上的混乱、晦涩和神秘意味，来把他說成是反动的浪漫主义的一个先驱或附和者，事实上他们在这里又是把真实的历史发展头脚倒置了。

所以，由于法国革命的发展进入了这一发展阶段，就使资产阶级社会问题成了讨论的中心课题。而由于德国在经济、社会和政治方面都处于落后状态，对资产阶级社会问题的讨论就差不多是沿着一条纯粹意识形态的路线进行的。在德国，不是像在法国那样把资产阶级社会问题当作一个政治问题来讨论的，也不是像在英国那样把它从它的经济规律性上来进行科学分析的，在德国，乃是根据人道主义的观点，研究了资产阶级社会里的人、人格和人格发展的情况。然而不管这个问题在德国带着多么明显的意识形态的性质，毫无疑问，它仍然是热月以后法国革命发展的一种映像；而且，在这个时期的文学作品里，特别在哥德的作品里，这个问题转化成为一个非常高度的现实主义问题。

不言而喻，在青年黑格尔的哲学里，唯心主义的特征是极其突出极其强烈的。但是，就在这里，我们也已经必须预先指出来，黑

格尔是德国这个时期的唯一哲学家，曾經由于分析资产阶级社会問題进而认真地分析过**經濟問題**。而且我們說這句話，还不仅止意味着黑格尔是这个时期唯一曾詳細研究过英国古典經濟学著作的德国重要思想家，并且是由于他的研究范围一直伸展到英国的具体經濟状况本身。所以，恰恰是在弗兰克福时期，黑格尔的国际視野有了特別的扩大。当他在伯尔尼的时候，他的历史哲学的全部結構仅仅是建筑在法国大革命这一世界史事件的基础上的，那么现在到了弗兰克福，英国的經濟发展同样也成了他的历史观、社会观的一个基本成分了。至于黑格尔即使在这种情况下仍然不失其为一个德国哲学家，德国的落后状态在他的基本观点上到处都产生着决定性的影响，那可以說是无需特別提出来分析討論的了。

这个新成分在弗兰克福时期剧烈地加强起来，而且恰恰是由于法国革命的发展而加强起来的。黑格尔出国三年以后，重新回到德国，在他的家乡烏登堡住了几个月，然后就定居在德国的一个商业中心弗兰克福。所以他就有机会直接观察和亲身体会法国革命对德国生活所产生的影响。这种影响在烏登堡的表现是非常强烈的，——当然只表现在德国的落后的政治范围里——曾使烏登堡发生历时几年的政府危机。因此，德国的封建专制政体必須如何通过法国革命而加以改造的問題，现在，已經不再是黑格尔的一个普通的历史哲学上的問題，而是一个具体的政治問題了。

但是，法国革命对德国的影响，在这个时候，已不仅限于这种意識形态上的影响，已不仅限于使德国人越来越清楚地感觉到封建专制制度站不住脚而已了。在这个时候，法兰西共和国的原来是防禦性的战争，已轉变成一种差不多連續不断的攻击性战争。这意味着，一方面，现在的戰場已不再是法国本身，而德国和意大

利也都变成了战场。另一方面,由于热月以后情况发生了变化,原来的防御战和第一革命时期的国际宣传战混合在一起的情况,主要已变成一种侵略战争。当然,某些宣传战的因素还一直在整个共和时期都保留下来,并且甚至保留到帝国时期。这个时期的每一个法国政权,都不能不尽一切可能去消灭征服地区里的封建残余,以便使这些占领区在经济和政治方面尽可能赶上或接近于法国的水平。然而这种要求,与资产阶级共和国特别是后来帝国时期的征服占领目的比较起来,就越来越变得次要了。

因此,法国所进行的战争,就直接地和深刻地影响了德国人的生活。而这种影响,如我们后面将要详细论述的那样,是一种极端充满了矛盾的影响。一方面,德国最好的最进步的思想家,都把他們复兴德国的希望寄托在法国革命的影响上,有时甚至寄托在法国的武装干预上。对于这一点,大家回想一下馬因茲(Mainz)共和国及其与当时曾一度取得胜利的居斯丁(Custine)战役的关联,就可以理解了,甚至一直到莱茵联邦时代,这种心理也还没有完全消逝。但是另一方面,法国的征服更加促进了德国民族的分崩离析状态。德国的民族统一,民族统一国家的产生,显然更加希望渺茫,更加矛盾百出而不能实现了。

在我们后面详细讨论黑格尔的法兰克福时期的过程中,我们会看到,无论在政治上或哲学上他对于因这种情况所引起的矛盾,都没有能提出克服的办法。但是我们同时又会看到,恰恰由于这样接触到了资产阶级社会的具体问题,由于接触到了德国的现实政治和社会命运,于是其中的矛盾性就越来越升高到他的思想的中心,他就越来越强烈地体会到矛盾是生活的基础和动力。我们特别强调“体会”这个字,乃是因为黑格尔的思想发展并不是像谢林的发展进程那样从一个哲学体系前进到另一个哲学体系。我们必

須記住黑格爾的伯爾尼時期，並且特別記住他當時的論著的特點，他當時的論著表明他對哲學問題，特別對認識論和邏輯問題興趣很小。他當時只想從思想上處理一些社會的和歷史的事件，而利用哲學則只是為了給這些論述作必要的概括。這個特點，一般說來在他的佛蘭克福時期的工作方法里還保持下來，沒有改變。但是，我們會看到，他的社會和政治問題越來越具體，他向有意識的和直接的哲學問題的過渡也就同時越來越縮短，並且社會和政治問題就越來越直接轉化為哲學問題。而很有趣的是，愈是當着被討論的具體問題的哲學核心恰恰就是矛盾本身的時候，社會和政治問題向哲學問題的轉化也就愈是直接，愈是有力。

正確解釋黑格爾在佛蘭克福時期的札記殘篇是很困難的，因為他從社會政治問題向哲學問題的過渡，絕大部分都是非常雜亂無章、支離片斷，而不是一種按照理論推演出來的過渡或關聯。黑格爾在佛蘭克福時期的思想活動，與他此時以前和以後的情況，迥然相反，差不多總是從帶有個人色彩的生活體驗出發的，總是蓋着個人體驗所特有的那種既富有熱情又混亂不清的烙印的。而且他初期對這些體驗到的矛盾所作的哲學闡述，不僅總與個體的體驗直接糾纏在一起，並且無論在內容或形式上都很少達到了真正明確的程度。他初期的那些哲學論述時常變成了一種神秘的抽象。還有一點，他在開始的時候根本不感到有把這些個別的思想活動加以系統概括的必要。黑格爾首先要解決的，是某些具體的歷史問題和政治問題。就是在他分析這些個別現象的過程中，才逐漸產生出緊密地內在關聯着的哲學觀點來。到了分析佛蘭克福時期問題的終了，他才生平第一次試圖把他的一些哲學見解概括成一個體系。

所以黑格爾的辯證方法在最初出現的時候是非常混亂的。他

把从个别的生活现象中体验到的那些矛盾组成为一个非常神秘的联合体，并且在这个时期曾一再地以“生命”这个名词来表示这种联合体。所以，最初他所见到的辩证法和形而上学思想之间的对立，乃是思维、表象、概念等等作为一方面与生活作为另一方面之间的对立。在这种对立中，已经流露了黑格尔后来的深刻辩证法，已经表现了他热情地从具体的生活现象里把握其矛盾性的倾向，而正是由于他这样地把握矛盾性，他才有时候像列宁很有说服力地指明的那样，非常接近于正确的、唯物主义的辩证法。但在法兰克福时期，他的这个“生命”概念，不仅由于没有解释说明而是模糊不清的，并且内容上也充满了神秘气息。在这个时期里，他既然把表象和生活对立起来，于是黑格尔就不得不把宗教视为是“生命”的最高完成和哲学体系的顶峰。

跟他在伯尔尼的时候比较起来，这是一个非常强烈的转变。这个转变，我们随后就要详细地讨论；而这个转变的基础，则在于从这个时候起黑格尔的中心问题已经改为个人，或者说，人在资产阶级社会中的地位问题了。在伯尔尼时，黑格尔在某种意义上说曾从外面对他当时的资产阶级社会进行了观察，这即是说，他曾把这整段的历史发展，从罗马共和国的灭亡到他当时，当作一个统一的没落时期，当作虽然历时千百年之久而实质上只算是世界史上的一个暂时的过渡时期。他认为这个过渡时期将要过去，而为古代共和国的复兴时期所代替；而由于他的这种看法，所以他所见到的纯然是这个时期的一些消极的特征。人们几乎可以说，他是把资产阶级社会的整个存在，视为是世界史上的一个唯一的没落现象。

黑格尔思想发展的新阶段，首先表现在这里：他现在开始认识到，资产阶级社会是一个基本的、无可改变的事实，开始认识到，他

必須在思想上和行动上分析处理这个社会的本质及其规律性。这种分析研究是从一种非常**主观主义**的基础上开始进行的。这就是說，黑格尔还没有像他后来在耶納时期那样提出资产阶级的客观本质的問題。这个时候的問題，毋宁只是要弄清楚，个别的人如何一定要与资产阶级社会发生抵触，人格发展的道德前提与人性前提如何与资产阶级社会现状和规律陷于矛盾，以及两方面如何又可能取得一致而达成**和解**。

这样，黑格尔对待他的当前现实的态度就从根本上改变了。为了說明他的态度，我們使用了他的哲学体系里的一个后来声名狼藉了的范畴：“和解”(Versöhnung)。这不是偶然的。因为这个范畴，大家都还记得，是他在伯尔尼时最激烈反对的一个范畴，到了这个时期，却变成了他的思想的一个中心問題。不錯，他曾經根据个人与资产阶级社会之間的矛盾研究了两者的关系，或者說得更恰当些，在具体分析个人与资产阶级社会的关系的过程中，曾一再发现出新的矛盾来，然而黑格尔的思維的目标，却在于揚弃这些矛盾而取得和解。(在黑格尔那里后来变得非常重要了的名詞“揚弃”，也是在法兰克福时期初次出现的，自此以后，就越来越变成了一个居統治地位的范畴。)

我們必須把黑格尔的这种新型的主观主义与他在伯尔尼时的主观唯心主义加以严格区别。关于他的主观唯心主义，我們在第一章里已經作了詳細的分析，因而我們现在只須提醒讀者一点，那就是，当时黑格尔心目中的社会历史事件的主体，总是一种集体性的东西，而把个人从他在古代城邦共和国中的生活的直接社会性里分离出来，使之成为一个“私人”，这在当时的黑格尔看来，乃是共和政体趋于沒落的一个最明显的征兆。与此相反，黑格尔在法兰克福时期的主观主义則是一种名符其实的主观主义。黑格尔真

正是直接从个人出发,从个人的生活经历和命运遭遇出发,来研究个别形式的资产阶级社会对于该个人的命运的影响以及该个人与他所处的资产阶级社会的交互关系。

至于对个人的客观环境的研究,对资产阶级社会本身的研究,是后来才慢慢地逐渐地占得上风的。现在,黑格尔从个别的人,即从以前他非常蔑视的所谓“私人”的具体命运出发,来探索资产阶级社会的普遍规律,追求对这些规律的客观知识。在此期间,伯尔尼时代的那个老问题,即“实证性”问题,又重新出现而变成了中心问题,但是这个问题,在研究过程里,获得了一种比在伯尔尼时更复杂得多,更矛盾得多,更富于历史意义的性质。而正是这个问题,现在引导黑格尔日益深入地研究资产阶级社会生活的统治势力,研究经济问题。由于他试图在人格发展的人道主义理想与资产阶级无可改变的客观事实之间找到一条哲学上的和解道路,黑格尔就逐渐加深了对私有制问题的理解,后来并且进而加深了对劳动问题的理解,他理解到劳动是个人与社会之间最基本的交互关系。

黑格尔对现实的态度比在伯尔尼时起了这样的变化以后,跟着他对基督教的态度也就发生了根本的变化。这种变化,只从我们的上述种种看来,已经可以说是无足惊奇的了。大家都是熟知的,任何一种唯心主义的历史观,在它的发展过程中出现重大的变化,总是与宗教观上的变化关联着的。即使费尔巴哈的历史观,也并没有能超越这一点。那么在青年黑格尔那里,他对“私人”社会、资产阶级社会的那种否定性的评价,就更是与基督教最密切地结合着的了。青年黑格尔虽然也作过一些努力,试图去寻找古代共和政体崩溃的社会原因,然而归根到底,他是把基督教视为近代社会发展的推动力的。而既然他对历史抱有这样一种看法,那么他对

当前社会的評價上的改变之立即轉而影响他对基督教的評價，就沒有絲毫足以惊奇的了。因为很明显，青年黑格尔的基本观点在弗兰克福时期原封未动，甚至在它的宗教神秘性方面还有所加强，所以对他來說，到这个时候，基督教才必然地真正繼續是当前社会思想的道德基础。

关于这样一种历史观点的唯心主义性质，我們用不着再来作任何說明。但是我們必須同时看到，这种历史观并不是偶然的，并不是沒有根源的；所以它有它的坚韧性，根深蒂固牢不可拔。不論它的影响如何歪曲地和神秘地表现为各种各样的唯心主义历史观，它的根源則是一个，即基督教与整个现代欧洲社会发展的客观历史关联。馬克思和恩格斯已經在許多深刻的具体历史分析里指出，为什么在羅馬帝国瓦解时期的各种教派之中独有基督教发展成了世界性宗教。馬克思和恩格斯已經指出，基督教在欧洲經濟发展的各种不同时期里是怎样适应当时具有統治地位的人的需要，是怎样因欧洲階級斗争的阶段不同而层出不穷地产生出基督教的新的不同形式来的（例如，中古时代的宗派运动、路德派、加尔文派等等）。并且，馬克思和恩格斯已經指出，现代資產階級社会，也同样必然要产生出某种修正了的基督教当作它的上层建筑。馬克思在他反对青年黑格尔学派的唯心主义哲学家布魯諾·鮑威尔的論战文章里說过：“把基督教当做自己的基础、国教，因而排斥其他一切宗教的所謂**基督教**国家，并不是完备的基督教国家，而**无神論**国家、**民主制**国家，即只把宗教当做市民社会的一个因素的国家，才是这样的国家。……相反地，它（民主国家——譯者注）可以脫离宗教，因为它已經用世俗方式实现了宗教的人的基础。……这种国家的基础不是基督教，而是基督教的人的**基础**。宗教还是它的成員的理想的、非世俗的意識，因为它是这种国家中实现的人

类发展阶段的理想形式。”^①

这种真实的、社会历史方面的关联，出现在唯心主义者的历史哲学里就总是被歪曲了的，总是头脚倒置的。在青年黑格尔的历史哲学里，也不例外。基督教本来是欧洲近代和现代社会发展的必然产物，黑格尔却把它当做这个时期历史发展的首要的推动力量。在这个一般观点上，黑格尔在法兰克福时的哲学与他在伯尔尼时的哲学没有什么决定性的差别。因为尽管他在伯尔尼时批评基督教而在法兰克福时竭力跟它和解，但在这两个地方，宗教在他的历史观里都是占据着足以显示其为唯心主义的主导地位的。当然，由于黑格尔一方面从个人的生活问题出发，另一方面又竭力争取与现实社会相和解，他与基督教的关系就比以前亲切得多了。从这一点上说，他在法兰克福的态度与在伯尔尼时比较起来表现出了一个剧烈的变化。

黑格尔从个人的生活问题出发，这种现象，我们只能在他的思想发展的法兰克福过渡时期里看到。黑格尔的思想特征，无论就他的初期或成熟时期来说，都在于：他之所以对个人感兴趣，永远只因为个人是社会的成员。他后期对康德和费希特，对施莱艾尔马赫尔(Schleiermacher)和浪漫派的道德观所作的那些尖锐批评，大部分都是因为这些人，虽然方式不同，却共同地都忽略了看起来仿佛是纯个人的行为的社会因素，都忽略了个人道德范畴里的社会条件性和社会规定性。因此，法兰克福时期之深究个人生活，及从个人欲望与需要出发，乃是黑格尔思想发展中的一个插曲。当然这个插曲并不是一个毫无痕迹地过去了的插曲，它的后果在它本身被克服了以后很久还一直保持着遗迹。因为，我们随后还有

^① 《马克思恩格斯全集》，第1卷，人民出版社，1956年版，第431、432、434页。

机会时常指出来，在黑格尔的法兰克福时期的問題里，在他从个人意識轉向客观社会問題的过渡中，在他辯証地分析思想的与情感的世界观的个别阶段的試图中，即是說，在他把高級阶段描写为低級阶段的矛盾的揚弃的結果时，已經就孕育着《精神现象学》的方法的最初萌芽了。

然而黑格尔在法兰克福所留下的記載，只有根据后期著作回过头来加以分析，其意义才能看得这样清楚。如果单就它們本身来看，或者說，如果紧接着伯尔尼时期的著作来閱讀它們，人們就会觉得它們晦澀和混乱得惊人。在黑格尔的任何其他时期，含混不清、意义不明的术语名詞都沒有像他这个时期里这样占有重要地位。在这个时期里，他愈来愈强烈地体验到生活的基础是矛盾性，而这种矛盾性几乎表现成为矛盾的一种悲剧性的不可消除性。所以，有些临时性的范畴如命运等等，变成了他从思想上掌握世界的中心环节，并且恰恰在这个时期里，有一种关于宗教生活的神秘观念变成了他的哲学的最高峰，如此种种，就完全不是偶然的事情了。这是黑格尔的生活和思想里发生的一个危机。我們在开头时已經就簡略地談到了这个危机的社会和历史原因，这是他的共和主义革命思想的一个危机，到后来在耶納，这个危机曾以肯定现实的、拿破仑式的資产階級社会而得到了暫时的解决。法兰克福时期是他寻求新思想的一个摸索时期，是他緩慢地但永不間断地摆脱旧观念的时期，是一个徬徨无依，探討摸索的真正危机时期。

黑格尔本人也感觉到这个时期确实是个危机时期。他不仅在后来的著作里，而且在他同一时期的著作里都曾明白地談到过这种危机情况。他在后期著作里曾毫无顾虑地公开承认——一般說来黑格尔是比較公开坦率的——这个时期他处于不幸的疑病状态，自我摧毁和自我崩潰状态。譬如在《哲学全书》里，当黑格尔描

写人的各个时期的年龄特征时，他曾对达到成人以前的青少年时期作了一段叙述，那段叙述，其实有很多基本特征都是以他自己在法兰克福时的经历为材料的。他在那里认为年轻人的理想，或多或少地都有一些主观色彩。他说：“在这样的理想的实质内容的这种主观性里面，不仅包含着理想与现实世界的对立，并且也包含着通过实现理想以求消除这种对立的意愿。”从青年人理想中的生活进入到资产阶级的现实社会里去，乃是一个痛苦的和充满危机的过程。所以他说：“一个人不是那么容易逃过这个疑病阶段的……。谁陷入于这种疑病时的年龄愈大，其病征也就愈显著。（黑格尔在法兰克福时是在27岁到30岁之间——卢卡奇注）……在这种病态的心情下，人是不愿意放弃他的主观性的，人是不能克服他对现实世界的违抗的，而正因为他不能克服自己对现实的反抗，就处于一种相对的无能之中，并且这种相对的无能，很容易变成一种真正的无能。因此，一个人如果不愿意沉沦下去，他就不能不承认世界是一个独立自存的、基本上**完满自足**的世界……。”^①

在1810年的一封信里，他对法兰克福时期的这种评价，就说得更加坦率，更直接关联到他个人。他说：“我出于自己的亲身经验，曾经体会了这种心情，或者毋宁说，曾经体会过这种情调的理性，因为理性一方面已经连同兴趣和它自己的克制交织成一团混沌的现象，……另一方面它内在地对整个目标的详细情节还不完全明了。这种疑病状态，我遭受了好几年，以至精神上几乎陷于瘫痪。一般地可以说，每一个人在其一生中都要经历这样一个转折点，这是他的本质上的一个昏暗的收缩点；他要通过这一关，才能达到安全境地，从而确信他自己，确信普通的日常生活，而如果他已经

^① 《哲学全书》，第396节，附释。见《黑格尔全集》，柏林，1845年，第7部，第2卷，第98页。

沒有能力以日常生活來充實自己，則通過這一關才能確信一個更內在更高貴的生存。”^①

佛蘭克福時期遺留下來的文獻，對這一點說得還更加清楚。在這些文獻中，人們可以看到具體的人和社会方面的解除這種危機的因素，而看得比在他後來已經加以一般化了的回憶記載里更清楚得多。比如說，黑格爾有一本論《德國憲法》的小冊子，就是以敘述當代人的內心狀態開頭的。他說：“這些（人們——盧卡奇注）不能單獨地生活，而人則永遠是單獨生活的。……時代迫使人進入了一個內在世界，因而，人的狀態，就只能或者是一種死亡，或者是一種企圖：如果人願意停留在這個內在世界上面，他就只能是一種連續不斷的死亡，而如果自然驅使他生活下去，他就只能是一種企圖，力圖取消當前世界的否定方面，以便能夠適應這個世界，享受這個世界，以便能夠生活下去。”^②

黑格爾自己說得最親切的供狀，是在幾封通信里。他在從伯爾尼遷往佛蘭克福的中途，曾在斯圖加特(Stuttgart)居留過一個短時期，在那里他認識了他姐姐的一位女朋友名叫娜奈特·恩德爾(Nanette Endel)，他在佛蘭克福初期寫信給她時說道：“……而我發現，在這裡要想給人們提供一個范例，將是完全吃力不討好的事，我發現，巴丟阿的聖安多尼由於他曾對漁夫們傳教，他所做的就肯定比我以現在的這種生活所能做的要多得多。因此，我慎重考慮以後，已經下了決心，不盼望使這些人有所改善，而但願與他們同流合污……。”從另外一些文獻里看出來，黑格爾跟他充任其

① 見前引“羅申茨威格”第1卷第102頁。此外，羅申茨威格還根據黑格爾信徒加布勒(Gabler)的回憶錄，還發表了一段在1805年跟黑格爾的對話，在這段對話里，黑格爾對佛蘭克福時期表示了完全相似的看法。同上書，第236頁。

② 見“拉松”，第139頁。至於我們為什麼把這一段記載從《德國憲法》里抽出來挪到佛蘭克福時期的理由，我們將在詳細討論這段殘篇的時候再談。

家庭教师的这家法兰克福商人家庭相处的关系，比他以前在伯尔尼跟他的学生和家長相处的关系要好得多。根据他給謝林的信，我們知道他是以共和主义立場坚决反对伯尔尼的貴族經濟的。现在引証的这封信表明，黑格尔在法兰克福已經彻底改变了他对待他周圍的人們的外表态度。当然，这封信也还可以这样解释，說它里面談到的只是他待人接物的一些純粹策略問題，或者干脆說，是他的一些虛伪手法。但是，这种解释与黑格尔的个性是不相符合的。而且同年七月二日他还写过一封信給娜奈特·恩德尔，談到他改变了他与自然的关系。这封信表明得很明白，他的改变不仅是一种虛伪的手法，而是更深刻得多的一种观点上的改变。在这封信里他写道：“……在那里的時候（指伯尔尼——卢卡奇註），我在大自然的怀抱里总是竭力使我自己与自己、与別人融洽，现在在这里，我則时常逃向这个自然的慈母，以便在她这里能够使我跟別人，即跟我与之和平相处的那些人們，重新分离开来，以便我能在大自然的庇护之下不受他們的影响，并且破除我跟他們之間的联系。”^①

从这些信里，特别是后一封信，我們完全清楚地看到黑格尔在对待他当时社会的态度上发生了变化。同时我們还看到，这种变化里本来就包含着一种內在矛盾，或者說得更好些，这种变化的核心里包含有一个整个的矛盾复合体。这些矛盾的性质及其客观基础，黑格尔起初并不清楚，只到后来才逐渐明白起来。因为这样，于是一方面，我們看到的是他在法兰克福时期的那种痛苦的、疑虑的、陷于危机中的心情，虽然这时他的私人生活状况已經比在伯尔尼时好得多了；我們說他的私人生活好，还不仅是指着他的外表上

① 《黑格尔研究》，拉松发行，第2期，柏林，1910年，第7、11頁。

的生活，就連他的內心精神生活的孤寂也比在伯尔尼时輕得多了。比如說，最初一段時間里他曾跟他的青年朋友荷尔德林过从很密，并且通过他而跟許多別的、在德国青年一代詩人和哲学家中地位并非不重要的朋友們发生了密切接触，其中就有，例如，辛克莱尔 (Sinc'air)。

而另一方面，由于这些矛盾都与他所亲身經歷的个人遭遇結合在一起因而长期間帶有一种沒經過概念系統加以說明的純經驗的性质，所以这个时候黑格尔用以处理問題的那种方法虽已成熟，即是說，他已經从个人的經驗出发进而作概念上的概括，但是就他遺留下来的記載来看，他的整个道路显然还是跟引起矛盾的經驗原因混杂在一起的。黑格尔处理問題的这种方法，我們以前在引录《德国宪法》一文的残篇时已經看到一个范例了。他所以那样处理問題，恰恰因为黑格尔在这个时候才刚刚开始成为一个辯証的哲学家。所以他不是像后来在耶納那样把引起矛盾的私人的經驗事件只当作一种經驗事件，只就这个事件本身加以分析，探求其客观原因和规律性，而是把这种經驗事件看成問題本身的一个不可分割的組成部分。这种情况也是可以理解的，因为黑格尔在此时所提出来的問題，恰恰是他自己如何对待資产階級社会的問題，他的問題在于試图替他自己在資产階級社会里安排一个位置。

不言而喻，这并不是一个純粹私人的問題。假如这仅仅是黑格尔一生里的一个純个人的經歷問題，那就不会引起我們这样大的兴趣。但是，青年黑格尔在法兰克福与之搏斗的那种矛盾，乃是德国这个时期一切重要詩人和思想家所共有的客观矛盾；这个时期的古典文学和古典哲学都是从解决这些矛盾而产生出来的。而且由于这个时期的德国古典文学和德国古典哲学具有深刻的和广闊的国际意义，所以显而易见，作为它們的基础的那种社会矛盾，

也就不会仅止是局部的德国問題，即使它的特殊表现形式是受当时德国的社会条件所规定的。

这是伟大的德国人道主义者对待资产阶级社会的态度問題。资产阶级社会在法兰西大革命中并在英国工业革命中取得了胜利，但同时却开始暴露了它的可怕的、仇視文化的方面，暴露得比法兰西大革命以前及其进行期間所表现的那种虛幻的英雄时代更加清楚。于是，在德国的重要资产阶级人道主义者們面前，就出现了一种非常复杂非常矛盾的必然問題：他們必須承认这个资产阶级社会，必須把这个资产阶级社会当作一个必然的、唯一可能的、进步的现实存在而加以肯定，而且必須公开地揭发和暴露它的矛盾，而不去为它的本质所带来的非人性的东西作辯护，而不向它的这些非人性的东西表示屈服。德国的古典哲学和文学，曾在哥德的《威廉·麦斯特》和《浮士德》里、席勒的《瓦伦斯坦》和其他美学著作里、黑格尔的《精神现象学》及其以后的著作里指出了这些矛盾，并且试图解决这些矛盾。德国古典文学和哲学提出和试图解决这些矛盾所采用的方式，本身就足以表明这些矛盾是具有重大的世界史意义的，——而且同时，也表明这些矛盾一般地由于是出自资产阶级社会和特殊地由于是反映“德国的苦难”而具有它們一定的局限性。

如果說，黑格尔在我們最后引录的那封信里所表示的是他自己逃向自然，以免为他的社会环境所完全同化，那么，他正是用了一种原始的、直接的、感性的形式在表示着这种矛盾。一方面，他願意按照资产阶级社会的现状充分地掌握他当时的资产阶级社会，并想在这种社会里发挥他自己的作用，而另一方面，他又坚决不願意把当时社会里的非人性的、僵死的和招致死亡的东西承认为活的、能够赋予生命的东西。因此，黑格尔在法兰克福初期所經

历的那种矛盾,既是他的私人生活里的一种情感上的、主观上的矛盾,同时又連带着是他的那个时代的一种重大的客观的矛盾。

由此可见,黑格尔的生活和思想里的佛兰克福危机,已促使他把这种矛盾提高到哲学客观性的阶段了。黑格尔的哲学天才,他比他同时代人在思想上高人一筹的地方,在于他不仅仅叙述他的私人生活里亲身体驗的矛盾,不仅仅由此进而認識到资产階級社会的矛盾性(当然他所認識到的矛盾性只限于资产階級社会的,而且具有唯心主义哲学观点的局限性),并且还从这种矛盾性里更进一步認識到一切生活、整个存在、整个思維都具有普遍的辯証性质。佛兰克福危机的結果,使黑格尔初次概括了他的辯証方法,当然还只是一种非常神秘的辯証方法。佛兰克福危机同时——而且不是偶然地——还使黑格尔跟他当时的资产階級社会之間达成一种辯証的、承认在基础上含有矛盾的“和解”。黑格尔克服他的佛兰克福危机时所持的那种生活态度,他曾在一首小詩里表示得非常清楚。这首小詩不是他在佛兰克福末期就是他在耶納初期写的:

“完滿的神灵子孙,
願你在自我斗爭中勇敢而有信心,
打破你內心的宁靜,
打破你与世界事业之間的和平;
即使你的努力超过了今天和昨天,
你将不会比時間更为完善,
而至多也不过是,
你将即是時間。”^①

^① 见“荷夫麦斯特”,第388頁。

第四章 黑格尔与謝林的破裂 和《精神现象学》 (耶納,1803—1807)

第四节 “外化”是《精神现象学》 的中心哲学概念

在我們对“外化”这一概念进行詳細分析以前，把这个問題过去的发展經過以及这个概念在黑格尔那里的产生情况用很少几句话作一次簡要的复述，将是很有用的。只要回想一下，在黑格尔的伯尔尼共和国思想时期，“实証性”是被他用来表示这样一种思想机构的，这种思想机构存在于僵死的客观性里，与人的主观性，首先是人的实践互相对立。当时他創造“实証性”这个概念，已經就是专为表示现代社会的特別性质的。他的历史哲学乃是一种革命希望，他希望在法国革命里理想的古代得以再现，并且从而出现一个自由的、真正人的新时代，一个沒有“实証性”的时代。

黑格尔在弗兰克福的思想危机，使他这个希望归于破灭，跟着也使他対“实証性”的理解更历史些更辯証些。他开始觉得现代的社会机构并非自来就是僵硬的完全实証的，而永远要作具体分析，看某种东西究竟是怎样变成“实証的”，看人的社会实践与社会机构之間的关系究竟是怎样在历史地具体地产生、变化、消灭。我們都知道，他这样愈来愈重視历史具体性，是跟他愈来愈钻研英国古典經济学所产生的思想結論，是跟他愈来愈对資本主义經济問題发生兴趣以及愈来愈对它产生见解，彼此平行发展的。我們同样

知道,在黑格尔思想危机的发展过程里,他已經意識到他的特种形式的辯証观念了。愈到这个发展过程的后期,愈到黑格尔的世界观成熟了,“实証性”概念在黑格尔的詞汇里就愈趋减少。但它絕對沒完全消失。不过愈到后来使用它的时候愈只限于法学和神学的特殊意义,通常只用于說实証法权和实証宗教等。伯尔尼和弗兰克福时期所用的那种一般哲学含义,后来确实消失了。同时,正如在黑格尔那里屡见不鮮的那样,“实証的”这个名詞后来也取得了一种應該加以否定的气味。因为黑格尔的发展哲学不容許任何一种思想机构要求长期存在,要求有繼續生存下去的权利。所以这样的一种“实証性”,直到耶納时期以后很久,黑格尔还把它当作某种僵死的、某种須从历史道路上予以清除的东西討論过。

但是,黑格尔哲学的发展和深化只排挤了“实証性”这个名詞,却并没有把弗兰克福时期用这个名詞所表示的那个問題、即人的社会实践跟他自己所創造的东西之間的辯証关系問題也排挤掉。我們在这里无需把我們对黑格尔思想发展的耶納时期的社会內容或哲学术語所分析的結果再加以复述。只說他虽然試用了各种名詞,下列这个思想却倒是越来越坚定:在人的社会实践里,原始的直接的東西、天然的东西被克服掉并且必然被克服掉,而在这个过程中由人的实践通过他自己的劳动創造出来的一系列产品所代替;而这种劳动不仅創造这些社会客体,并且也改造人的主体,因为它也揚弃主体里原始的直接的東西,从而主体就异化了自己。

在他最初与主观唯心主义后来与謝林的客观唯心主义作斗争的时候,黑格尔开始使用了新哲学术語,来确切地表示这些經他重新规定的关联,来把他通过研究經济学和历史所找出来的那种社会的客观性提高成哲学的普遍性。于是像中介、反映等等范畴就取得了黑格尔式的专门含义;于是早在弗兰克福即已抽象地陈

述过的那种黑格尔式的矛盾統一学說就变成了一种成熟的矛盾运动和矛盾揚弃学說。在这个发展过程中，“外化”或“异化”这一名詞就逐渐取得了黑格尔思想体系的中心地位。我們很难給它写出确切的发生史。我們都曾看到，在他 1803—1804 年的讲演詞里，主要还是使用謝林的術語。在 1805—1806 年的讲演詞里，虽然已一再出现“外化”这个字，但还远不是一个占有統治地位的名詞。不过，在这两年的讲义里，特別在后一年的讲义里，已經討論了很多后来在《现象学》里被当作“外化”問題的社会和哲学問題，这些問題，按事情的本质來說，都已經是在“外化”的意义下提出来和解决了的，所不同的只是在術語上还没有用后来的基本概念予以概括罢了。新的概念系統，到《现象学》里才坚持使用起来。

真正說来，“外化”(Entausserung)和“异化”(Entfremdung)都不是什么新名詞。它們只不过是“alienation”的德文翻譯。“alienation”这个字在英国經濟学里向来被用以表示貨物的出售(Verausserung)，同时在几乎一切自然法的社会契約学說里被用以表示原始自由的丧失，表示原始自由向根据契約而成立的社会的轉让或出让。在哲学里，就我所知，費希特已經使用过“外化”。他使用时的含义一方面是，客体的建立是一种主体的外化，另一方面又是，客体可以被理解为一种“外化了的”理性。^①

同样的問題在謝林的一篇青年著作里也出现过，只是所用的術語不同。由于他这些思想既能典型地表示出青年謝林对新問題的敏銳感觉，又能很好地表示出他那与黑格尔相反的日趋极端、日益过分、越来越把自己的辯証思想萌芽僵化了的精神气质，所以我們在这里稍微談一談这篇文章。謝林在这篇文章里把后来黑格尔

^① 第一含义，见于《全部知識学的基础》，(1794年)，費希特《全集》，第1卷，第360頁。第二含义，见于《知識学》，(1801年)《全集》，第4卷，第73頁。

称之为“外化”的，叫做“物化”（“Bedingen”）。“物化是指使某东西变成**事物**的那种行为，物化了的東西（Bedingt），就是变成了事物的东西，这同时说明，沒有东西可以通过它自身而被建立为事物，也就是說，一个沒有物化的事物乃是一个矛盾。只有根本沒有成为事物的东西，根本不能成为事物的东西，才是**沒有物化的**（Unbedingt）。”^①毫無疑問，青年謝林在这里是以一种极其抽象的形式討論着青年黑格尔那样严重对待的同一个問題。不过，他輕而易举地就找到一种很漂亮很巧妙的解决，“只是”这个解决办法中有小小的錯誤，它在实践与对象之間划了一条不可逾越的鴻沟，而唯其如此，謝林給自己提出来的問題就成了无法解决的問題了。由于在費希特和謝林那里这些名詞术语的試用都只是一些插曲，对于他們哲学体系的基本問題沒有决定性的影响，所以我們就可以不管它們，而直接把《精神现象学》里的概念体系視为黑格尔本人的一种全新的独創。

在《现象学》里，“外化”已經表现为一种高度的哲学概括。“外化”概念已經远远超越了它原来产生和应用的范围，超越了經濟学和历史哲学。可是虽然如此，人們仍然能够从黑格尔对它的哲学应用中相当确切地分辨出它的不同意义来，断定哪个是原来应用的**本义**，哪个是出于后来的哲学概括。

从这一方面看，黑格尔的“外化”概念可以分为三个阶段：第一阶段的含义是指与人的一切劳动、一切經濟和社会活动結合着的那种复杂的主客关系。在这里就产生了社会的客观性，社会的发展，以及其发展規律的問題，而同时却仍保留着人自己創造他的历史这个思想。因此，历史就被理解为通过社会化了的个体的人而

① 《謝林全集》，第1卷，第166頁，《論我是哲学原則》（1797年）。

产生出来的那种复杂的、充满了交互作用与矛盾的人类发展过程。在这一点上，黑格尔已经向着辩证地理解主观性与客观性关系往前迈进了一大步。因为一方面他比旧唯物主义的社会学说进步了，旧的唯物主义社会学说总不能把人的实践的主观作用跟那些大多从自然方面理解的社会规律性（如气候等等）统一起来，总不能不陷于对这一个或那一个被死板地理解了的因素作过分的夸张。另一方面，他又比康德和费希特进步了很多，在他们两人那里，必然性和客观性是一种跟自由和实践互相对立，完全异质，绝对陌生，截然不同的世界。大家都知道，谢林在他客观唯心主义时期，也只由于模模糊糊的揣测，才没陷于这个两难论点里去，而且是宣布他的揣测多于哲学地论证他的揣测。

第二阶段的“外化”是指马克思后来称之为拜物教（Fetischismus）的那种特殊的资本主义形式的“外化”。不言而喻，黑格尔在这一点上并没有明确的认识，因为他只认识到阶级对立的经济基础是一些社会事实（如贫富等），却没有能从这种认识里得出有决定性的基本的理论结论。但是他对于资本主义里社会事物的偶像化问题已经有了一定的揣测，而且人们必须承认，他是德国古典唯心主义中唯一的思想家，曾经对这些问题至少作过揣测。当然，黑格尔在理论上的不明确，在经济学的价值学说上就产生了下列结果：他认为这一批“外化了的”社会事物永远是跟劳动融合在一起的，他有时甚至把那仅仅是资本主义社会的一种特别的外化了的本质标志当成了劳动社会化的必然结果。但虽然有这种缺陷，——马克思在评论《现象学》时已把这种缺陷作了批判的中心——在黑格尔那里无疑地已经出现了强有力的倾向，要把偶像化了的经济社会产物和关系的客观性还原到人，归结到人与人之间的社会关系上来。

唯心主义在这里也使黑格尔走了极端，以至他竟有时忽略了在这样把社会客体化为人的关系时事物的中介作用。当然只是有时忽略，并非总是忽略。最初试图把资本主义里社会产物的那种偶像化了的客观性予以消溶的这种特别形式的唯心主义，据我所知，在黑格尔那里是第一次出现。在李嘉图学派的瓦解中，它起过很大的作用。所以马克思在论荷治斯金时说道：“全部物质世界，‘财物世界’，在这里，概被视为是从事社会生产的人之因素，是他们的会消灭但必须不断地被生产的实践。现在，我们可以用这种‘观念论’跟粗陋的物质的拜物教比较一下。李嘉图的理论，在‘拙劣到令人难以置信的党徒’麦克洛克手里，是被分解成为那种拜物教了。依照那种拜物教，不仅人和兽的区别消灭了，生物和物的区别也消灭了。但人们还是说，无产阶级方面的反对，是在资产阶级的经济学的庄严的唯心论之前，宣传一种粗陋的唯物论，而专以满足鄙野的欲望的为目标。”^①

不言而喻，我们不应该忽视黑格尔与荷治斯金之间的深刻差别。荷治斯金已经从李嘉图的价值学说里得出社会主义的结论，即便是还很不明确而且充满矛盾。而黑格尔在他写《现象学》的时候，正如我们已经见到的，根本还没了解斯密价值学说里的全部问题和内在矛盾。至于社会主义结论，他就更谈不到了。根据这一点，就可见荷治斯金在这一切问题上都能够而且必然比黑格尔坚定得多。但这些差别却并不改变这个事实：在黑格尔那里已经有了朝这个方向发展的倾向，他是唯一的思想家，曾想从这种经济事实里得出哲学结论来。

第三阶段是这个概念的一种广阔的哲学概括。此时“外化”与“物性”（Dingheit）或“对象性”（Gegenständlichkeit）具有相同的

^① 参看《剩余价值学说史》，第3卷，三联书店，1957年版，第311页。

意义。它就是用以哲学地表述对象性或客观性发生史的那种形式,在这种形式下,表明客观性是通过主客同一体的“外化”而返回其自身的那种辩证环节。黑格尔说:“精神的直接存在即意识具有两个环节,一是认知,一是处于认知的否定方面的客观性。既然精神是在这种因素中发展其自身并分解为两个环节,那么这两个环节就构成这个对立,而双方各为一个意识形态。遵循这条道路达到的科学乃是意识所造成的经验科学;经验实体及其运动是作为意识对象而被考察的。意识所认知和理解的,只不过是属于意识经验以内的东西;因为属于意识经验以内的东西,只是作为经验对象的精神实体。但是,精神又变成了对象,因为精神就是把自己变成他物,变成它自己的对象的这一运动,就是扬弃这个他物的这一运动。”①

在这样地收回客观性时,其中所包含着重要的神秘化倾向,这是我们大家已经熟知的。但是我们也都清楚,正是由于“外化”的这种过程性,正是由于他认为绝对或者说主客同一体只是过程的结果,黑格尔才赢得了一个宽广的活动领域,来建立客观现实和思维的重要辩证规定,“以至黑格尔的体系,终于只代表着一种在内容和方法上都唯心主义地头脚倒置了的唯物主义。”②

但是,如果把恩格斯的这句话这样了解,仿佛只要把哲学符号调换一下就可以把黑格尔的哲学头脚摆正过来,那就非常危险了。我们的分析已经指明情况正相反,全部决定性的问题,因唯心主义的方法而完全被歪曲了,而且在个别问题的讨论中,重要的猜测和唯心主义的胡吹不断地纠缠在一起,有时甚至在同一句话里都彼

① 《黑格尔全集》,第2卷,第28页。

② 恩格斯:《费尔巴哈与德国古典哲学的终结》(参看中译本,人民出版社,1960年版,第16页——译者)。

此交叉和混杂着。同时，如果把我們前面为了簡明易晓而提到显著地位上来的那个从中取得重要历史规定的領域，这样地理解，仿佛在黑格尔那里在发展过程中一切都是对的，仿佛唯心主义的神秘化只是在結尾的时候才加进去的，那也是很不正确的。我們相信，我們前面的具体陈述，已将这种见解的不正确性具体指明了。在这里，我們只限于提出几个最重要的問題。

由于錯誤地統一了“外化”与“物性”或客观性，黑格尔在规定自然与社会的本质并试图指出它們的差別时，就作了完全錯誤的區別。照黑格尔看来，自然和历史两者都是精神的“外化”。但自然是精神的一种永久外化，因而自然的运动只是一种虛假的运动，只是主体的一种运动。所以在黑格尔那里，自然沒有真正的历史。他說：“它(指精神——卢卡奇注)的这后一种变化——自然，乃是它的活生生的直接的变化。自然，外化了的精神，就其具体存在來說，不是別的，只是它的持續存在(Bestehen)的这种永久外化和主体所建立起来的运动。”^①

与此相反，人类社会实践里的、历史里的“外化”，則是精神在時間上的一种“外化”，因此它是一种，按黑格尔的观念說，真正的实现、真正的变化、真正的历史。誠然，我們將要见到，黑格尔的“外化”概念以及被当作真正的而曾經为人所爭取过的历史变化，归根結底也轉化为一种虛假的运动。黑格尔对于这一种“外化”曾經說：“但是，它(指精神——譯者)的变化的另一方面，即历史，則是从事认知的、自我中介的变化，——在時間上外化了的精神。但这种外化也是外化自身的外化；否定也是否定自身的否定。这种变化显示着諸多精神前后相續的一种迟緩的运动，它显示着諸多

① 《黑格尔全集》，第2卷，第610頁。

图画陈列起来的一个画廊，画廊里的每一幅图画都包含着全部的精神财富，而它所以运动迟緩，正是因为自我(das Selbst)必須渗透并消化它的实体所具有的这全部财富。由于它(指精神——譯者)的完滿实现在于完全**认知它之所以为它**，在于认知它的实体，所以这种认知就是它的**返入自身**；当它返入自身时，精神就离开它的具体存在，并将它的形态遺留在記憶里。”^①

黑格尔在自然与历史两种“外化”之間所作的这种区别，其方法論上的直接后果我們在《现象学》里已經看到了。在黑格尔討論实际历史的第二章里，一切自然問題几乎完全消逝了。自然問題只在第一和第三章里出现过。而特別在第三章里，黑格尔对自然界里的客观性的观点，大大帮助了辯証法問題的神秘化。但事情还不止于此，黑格尔的历史方法論，不承认自然与社会有实际的相互作用，不承认在社会发展期間自然还有它的发展历史。作为启蒙思想的学生，黑格尔当然知道自然与社会之間有关系，当然知道有自然条件所决定的社会发展(如气候等)。在他后期的历史哲学里也出现过这类問題，但在一定意义上說它們都只属于一般的導論性質的問題，对于历史方法論結構本身並沒有真实的影响。

更重要的是，在伟大的历史辯証法思想家黑格尔那里，关于自然界本身的发展历史，从来沒有提出探討过。虽然康德在世界起源方面已經作了伟大的发现(暫且可以这样說，这个发现对康德自己的哲学体系也完全沒发生影响，康德的哲学的自然观並沒有因之而取得历史性)，虽然他同时代的个别思想家，特別是哥德，作了重要的努力来具体發揮有机界的发展思想，黑格尔却对自然的发展历史只字不提。

① 《黑格尔全集》，第2卷，第610頁。

当然，在黑格尔的自然哲学里也有某种发展顺序，但这种发展顺序按照黑格尔的看法恰恰不应该是历史的、在时间里先后出现的顺序。时间上先后的顺序，黑格尔保留了专门用于狭义的历史，即人类社会的历史。不言而喻，这也不应该这样理解，仿佛在黑格尔那里根本不会有与此相反的倾向。但这些倾向永远只停留于开端，到后来自己就停止前进了。譬如说，在《耶纳逻辑》里黑格尔曾相当革命地试图把地球理解为人类历史的舞台。但是在这里他极其露骨地表示了他的倾向，就是说，他认为历史只有一个，再没有另外的历史了；他认为当人的历史开始的时候，地球已经发展齐备了，地球的历史已经完全停止了。而地球的历史本身也是一种矛盾重重的东西。下面我们引录黑格尔一段总结性的话，因为这段话对他这种观点很有代表性。“地球，作为它自己的循环运动的一个环节，乃是一种僵化了的東西，一种已经从运动过程里脱离出来了的东西。它在这个环节里真正是这样的整体，这个整体已经使自己具有了规定性，但这种规定性是永远不变的，摆脱了时间影响的……。所以地球，作为这个整体，它只呈现着运动过程的图像而并不呈现运动过程本身……地球的活生生的发展过程本身只存在于它的个别原素里，而这些原素并不就是它的整体……。因此，过程本身对于这个内容来说乃是一个过去了的东西；可以用时间使过程成为活生生的，可以把过程的图像所含的诸环节想像为先后连续的，但这样对于过去了的东西的内容本身并不相干。”^①

由于黑格尔的一切这样观点里都充满着内在矛盾，又由于我们甚至在他最初的神秘化论点里也已经一再发现有重要的辩证和历史规定，所以，如果说他这样严格区别自然与历史的“外化”，亦

① 《耶纳逻辑》，第 320 页。

即客观性，也包含有肯定的方面，并且說黑格尔在这里也表示对本质性的区别已有所觉察，我們并不觉得是什么奇怪的事情。黑格尔想哲学地表达出人类历史的特殊性质；而他所处的时代偏偏是这样的：在客观唯心主义辯証法范围内接近他的思想家們都非常片面地以自然为主要课题(如謝林和哥德)；而受了这样一些思想家的影响就盛行着一种对自然哲学范畴的浪漫和神秘的夸张。因此，在他这样的时代里，社会的历史发展、历史过程的一切实际具体的东西，都有在这样一种对“永恒”和“自然”的形式主义的神秘中消失得无影无踪的危险。

在这样的历史条件之下，黑格尔在自然与历史之間作了极其严格的方法論的区别，并且有时甚至把承认精神优先于自然视为是一种人类道德問題，也就没有什么不可理解的了。关于这一点，他在耶納的讲演里說得很有趣，他說：“事实上个别的精神，作为个性的一种力量，可以坚持其自己，維持其个体性，使自然順从它的意願的。虽然自然已經是一种与精神不同的东西，精神所持的那种否定态度是蔑視自然的势力，精神通过这种蔑視而与自然保持距离，自由独立于自然之外。而实际上个别精神有多么伟大和自由，全看他蔑視自然到什么程度。”^①

当我们叙述他这一段粗暴的談話时，我們不可忘記加以补充。那就是，黑格尔在这里所談的是个别的行动的人，因而他这些論点与他之反对以費希特的主观唯心主义来强制自然的那个論点并不矛盾，或者說，并不揚弃它。

馬克思对黑格尔的这种态度——在他后期著作里这种态度还一再重复出现——曾給予相称的評价。拉法格在《忆馬克思》

① “罗申克兰茨”，第187頁。

一文中談到馬克思對黑格爾下列一句話表示贊同并一再引用：“即令是一個惡徒的犯罪思想，也要比天堂里的奇跡更偉大更崇高。”^①

因為黑格爾想用這種斬釘截鐵的說法明確地把人類社會發展不同於自然發展的那些特殊方面區別出來。而且即使黑格爾對自然發展的看法也有錯誤，畢竟他通過這樣嚴格的區別接觸到了社會發展的一個基本的本質的規定，接觸到了人類歷史的這一環節：人類自己創造他的歷史。馬克思曾明確地指出兩種歷史的這一區別——當然他同時還正確認識了它們的客觀性和統一性。所以，譬如說，當他贊同達爾文關於自然界里有自然工藝發展史的見解，而又要求有一部批判的工藝發展史時，他就指出了這個區別。“這樣一部歷史，不是更容易寫出來嗎？因為如維科(Vico)所說，人類史與自然史的区别，正好是在這一點：前者是我們自己造成的，后者非我們自己造成的。”^②

即便是黑格爾誤解了神秘化了自然史那一方面，他却如維科一樣，對人類史這一方面有了正確的揣測。

我們認識和承認，黑格爾的歷史觀里不僅提供了達到一種豐富的正確的歷史圖像的可能性，並且還包含不少歷史科學方法論方面的本質規定；可是當我們這樣做時，並不意味着我們以為神秘的“外化”在他的歷史觀里不發生作用。事實上，黑格爾在這個問題上，同樣因他的整體觀念而把他在敘述過程的時候很徹底很辛苦很銳利地建立起來的東西，又取消了。我們已經說過，他認為歷史過程作為一個整體是有目標的，這個目標就是它的自身揚棄，就

① 《回憶馬克思，恩格斯》，人民出版社，1957年版，第73頁。

② 馬克思：《資本論》，第1卷，第389頁（參看中譯本，人民出版社，1953年版，第448頁，注89——譯者）。

是它返回于主客同一體，而按照我們已經熟知的黑格爾的整個歷史觀來說，返回于主客同一體可以說就是一種對時間上的“外化”。因此，歷史返回于絕對主體就是時間的揚棄，因為這是客觀性的揚棄的自然結果。但是，這樣一來，不僅歷史的辯證過程被安置到兩個神秘的界限之間來，從而重新顯現了宗教里時間有始有終的創世紀範疇，而且歷史過程的起點與終點本身也必然地碰到一起，就是說，歷史的終點必定預先存在於它的起點里。我們在這裡又見到了我們在討論神學時已經指出過一次的同一事實，那就是；由於過度的漫無限制的概括化而竟使自己獨到的天才的觀念遭到了自身揚棄。黑格爾自己對歷史的這種性質說得非常清楚，他說：“但是，這個實體，亦即精神，乃是精神向着它自己**自在地**是的（或者說，它自己本來即是）那種狀態的**變化**；而只有當它（指精神——譯者注）作為這個向其自身返回的變化時，本身才真正是**精神**。它〔精神〕本是一種運動，亦即認識，它就是從**自在到自為**，從**實體到主體**，從**意識的對象到自我意識的對象**，亦即到已經揚棄了的對象或**概念**的那個轉化。轉化是一個返回自身的循環運動，它先要有一個起點，而又只在終點里才達到他的起點。”^①

但這個終點就是絕對精神，而且絕對精神在達到它的頂峰時就是絕對知識，就是哲學。這樣，歷史就成了這樣一種運動，這種運動，在現實里固然是作為過程在發展演進，但它卻只能以後在哲學里，在對此發展道路的理解里才達到它的真正完成；而這個完成，按黑格爾的說法，從開始起就是它的內在目標，就是它包含於起點中的自在。這個思想對《精神現象學》里的歷史哲學具有決定性的意義，以至全書最後的結語所談的，主要內容就是這個思想。

① 《黑格爾全集》，第2卷，第605頁。

在那里他写道：“但是，‘记忆’^①把以前的精神經驗保留下来了，记忆就是内在，并且事实上就是更高形式的实体。因此，如果说这个精神之重新从头开始它的发展形成显然只是从自身出发，那么，它的这个开始，同时却是在一个更高层次上的开始。以这种方式在具体存在里形成起来的精神王国，就构成一个前后相續的系列，在这个系列里，一个精神接替着另一个精神，而且每个精神都从它的先行者那里把精神的世界王国承受过来。这个精神系列的目标在于将精神的内在深处予以显示，而精神的深处就是绝对概念；所以这个显示，就是精神的深处的扬弃，或者说，就是精神的广延和精神的时间。精神的广延乃是这个内在于其自身深处的自我的否定性，而自我的否定性即是它的外化或它的实体；至于精神的时间，乃是说，在时间过程里这个外化运动才在其自身中完成其自我外化，因而，无论在它的广度上或是在它的深度上，外化总是在其自身。通往最终目标、通往绝对知识、或者说通往认识其自身为精神的那个精神的道路，即是要对各种形态的精神加以回忆，回忆它们本来是些什么样子，回忆它们是怎样组织起它们的王国来的。按照它们以偶然的形式自由显现出来的具体存在方面来把它们加以保存或回忆，那就是历史，而按照它们的概念组织方面来把它们加以保存或回忆，那就是现象知识的科学；这两方面合在一起，换句话说，概念地理解了的历史，就构成绝对精神的记忆和回顾，就构成绝对精神的王座的现实性、真理性和确定性，如果没有这个王座，绝对精神就将是一种死寂的东西了；只有——

从这个精神王国的酒杯里，

① “记忆”(Er-innerung)一字在这里分开写为 Er 和 innerung 两段，含有使之内在化的意思。

它〔精神〕自己的无限性才对它泛起泡沫。”^①

这段话本质上就是说的历史自身扬弃。历史变成了从开始就现成存在于它的主体，它的精神中的那种目标的简单实现，同时还扬弃了它自己的内在性，就是说，历史本身并不包含着它的真实的自身规律和自身运动，规律和运动都是在理解历史和扬弃历史的知識，绝对知識中才达到现实存在的。按照黑格尔的观念，精神是历史的創造者，精神的本质恰恰在于它是历史的真正推动力，历史的发动机，而事实上却像馬克思在《神圣家族》所指出的那样，精神只在表面上創造历史。馬克思写道：“黑格尔的过错在于……不彻底性：……他仅仅在表面上把绝对精神本身变成历史的創造者。既然绝对精神只事后才通过哲学家意識到自身这个具有創造力的世界精神，所以它的捏造历史的行动也只是发生在哲学家的意識中、见解中、观念中，只是发生在思辯的想像中。”^②

所有这一切——我們这只是提到其中一些最重要之点——都是黑格尔的“外化”概念的必然結果。于是青年馬克思对黑格尔的哲学中心問題就进行了一次伟大的分析批評。这一分析批評是改造唯心主义辯証法为唯物主义辯証法，是用新的辯証唯物主义科学来批判黑格尔的唯心主义，同时继承其辯証法遗产的最重要的环节之一。

馬克思在他 1844 年的《經济学—哲学手稿》里对黑格尔的辯証法作了一个全面的系統的批判。这个批判，在方法論上，对我們說来有两个非常重要的特点。

第一，他集中批判了《精神现象学》，并在《精神现象学》里又集

① 最后这两句詩是黑格尔引用謝林《哲学书信》里的話，只凭記憶，所以字句有所变动。

② 《神圣家族》，《馬克思恩格斯全集》，人民出版社，1957年版，第2卷，第109頁。

中批判了“外化”及其揚弃的思想。他这样集中当然也有当时的历史情况和理論斗争上的理由，因为极端的青年黑格尔派，特别是布魯諾·鮑威尔和史蒂尔納(Stirner)进行黑格尔哲学的主观化，主要是以黑格尔的这本书为根据。从哲学上消灭正在瓦解中的黑格尔学派的这个左翼，不仅对新的辯証唯物主义科学的理論发展是一个重要的前提，而且对正处于准备阶段的革命的政治理論的巩固，对当时正在形成中的工人政党的理論与实践綱領的巩固，也是一个重要的先决条件。所以馬克思的这些分析批評，就一定意义上說，已經就是《共产党宣言》的准备工作。

另一方面，如我們随后将要见到，对黑格尔外化观念的批判，是費尔巴哈的黑格尔批判里的一个重要部分，因为它是四十年代的德国所完成的那个从唯心主义到唯物主义的伟大轉变的一个重要部分。正是在这个批判里，費尔巴哈式的唯物主义的重要方面和弱点与限制都集中暴露出来了。因此，馬克思对黑格尔外化观念的批判，也是对費尔巴哈哲学遺產的一种继承和糾正，对費尔巴哈旧唯物主义的一种辯証的超越。

这个批判的第二个有代表性的重要特征是，自黑格尔以来德国又第一次在討論一切社会和哲学問題的时候統一使用了經济学和哲学的观点。当然，馬克思的統一使用比黑格尔的統一使用無論在經济方面还是在哲学方面，都是处于一个高得不可同日而語的水平上的。大家都知道，哲学上的問題在于以唯物主义辯証法来排除唯心主义辯証法。但馬克思在这里批判唯心主义时所根据的經济学知識也比黑格尔当时所能有的經济学知識高得很多。因为馬克思的經济学論著里已經包含了**从社会主义角度**对古典經济学家的观点的**批判**。（在馬克思的經济学論著之前，青年恩格斯早在《德法年鉴》里就有一篇天才的文章。）而只有对資本主义經济学

及其在古典著作里的科学理論作了这样的社会主义批判，才有可能发现人的經濟生活、經濟实践本身里面的现实的辯証运动。而只有青年馬克思和恩格斯很快地具体完全地認識了經濟生活里的实际的辯証发展，才有实际基础来批判一方面是古典經濟学家另一方面是黑格尔的见解，他們都曾試图概念地把握辯証发展这一事实。

所以，如果說馬克思把黑格尔的外化当作精神现象学和整个唯心主义辯証法的中心概念进行了批判，那么，这个中心概念他不是任意选定的。黑格尔的天才揣測曾根据一种很不完全的經濟学知識发现外化、异化是生活里的基本事实，因此把这个概念提出来当作哲学的中心。馬克思的黑格尔批判則是以他对**經濟事实本身**更深刻更正确的见解作为出发点的。必須首先对資本主义的劳动异化提出一种社会主义的批判，并以批判为基础在經濟学上理解了基本經濟事实的真实特性和规律性，然后才能全面和辯証地批判黑格尔对經濟现象的观点里正确的与錯誤的东西，本质的和神秘化了的東西。

費尔巴哈的黑格尔批判的片面性，主要在于这位重要思想家只就其哲学上的最后結論分析批判了黑格尔的外化，至于从实际中引伸出这个概念来并在黑格尔哲学里矛盾百出地反映了自身的那个发展过程，至于在黑格尔的外化里經濟学与哲学的密切关联，費尔巴哈一点也不知道。所以他的批判就不能不是片面的、不完全和抽象的，所以他虽然作为唯物主义者哲学上与唯心主义者黑格尔正相反对，而对黑格尔的局限性和偏狹性——归根到底都不仅是哲学上的而且是社会上的，都是与資产階級社会关系分不开的——則如我們將要见到的那样根本克服不了。

因此，在馬克思这部手稿里經濟学和哲学的結合乃是方法論

上的一个深刻的必然，是实际排除唯心主义辯証法的先决条件。所以如果以为馬克思对黑格尔的批評只到手稿的最末一部分批判《精神现象学》时才开始的，那就是太肤浅太表面了。前面那些純經濟学的部分，虽然从来沒明白指出黑格尔的名字，却包含着后来的分析批判的最重要的理論根据，那就是，从經濟学上給异化事实作了說明。我們在这里只列举馬克思的几个最本质的論点。馬克思是从資本主义經濟学的实际事实出发的。馬克思坚决拒絕任何魯宾逊漂流記式的經濟事实叙述，因为它推論分工和交換等等正如神学之从原罪推論罪恶起源那样，这就是說，因为它从既成事实出发，而这些既成事实的发生却又有待于說明。馬克思根据他对資本主义經濟学的实际事实的分析，对于从劳动过程本身产生出来的外化，作了如下的描写：“劳动所生产的对象，亦即劳动的生产产品，跟劳动对立起来成了一种**外来的存在**，一种**不依存于生产者的势力**。劳动的生产产品，就是劳动把自身固定在一个对象中，使自己变成为客观事物，这就是劳动的**对象化**。劳动的对象化就是劳动的现实化。劳动的这种现实化，在国民經济的状态里表现为劳动者的**非现实化**，而对象化表现为**对象的丧失和隶从**，占有表现为**异化**，为**外化**。……劳动者把他自己劳动的生产产品当作一种**外来的对象**看待——就在这个論断里存在着这一切結論。”^①

在这里还没有提到黑格尔的名字，也还没有直接从經濟事实里得出哲学結論。但是，一眼望上去人們就能看出，这种看起来好像仅只是些叙述性的語句里已經包含了对黑格尔哲学观点的根本批判。因为馬克思在这里已經把外化与客观性本身，与劳动里的客观化作了最严格的划分。后者(客观性，劳动客观化)乃是一般

① 參看馬克思：《經濟学—哲学手稿》，第52—53頁。

劳动的一种特征，它表示着人的实践对外在世界的关系，前者（外化）則是在資本主义里由于社会分工而出现的所謂自由工人的附随现象，这种自由工人必須使用外来的生产工具，因而無論这种生产工具，或是他自己的生产成品，都成了与他对立的、与他无关的、外来的势力。

如果我們考察一下劳动过程本身，那么我們就能看到資本主义社会的这种基本結構集中表现在劳动主体身上，并且表现得非常突出。对于这一点，馬克思首先指出，“劳动成了**外在于**劳动者的东西，即是說，劳动不构成劳动者的本质，因此，他在他的劳动中并不是得到了肯定，而是受到了否定，并不感觉舒暢，而是觉得苦恼，并不是在发揮他肉体和精神的自由力量，而是在使其肉体萎縮，精神敗坏。所以劳动者只有当他不劳动的时候才觉得是他自己，而当他劳动的时候反而觉得不是他自己。”^① 由于資本主义社会里的这种情况，于是人类的一切价值就被顛倒了。“动物性的东西变成了人性的，而人性的东西变成了动物性的。飲食生殖等等机能固然也都真正是人的机能，但如果抽象起来，即是說，如果把它們跟其余的人类活动范围分割开来，当作最后的和唯一的終极目标，那它們就毕竟是动物性的机能。”^② 因此，外化就既在客观上又在主观上影响着整个人生。在客观上，劳动的生产产品表现为一种外来的、对人具有統治势力的对象，在主观上，劳动的过程成了一种与上述的事物外化相应的自我外化。

这些論断，都是馬克思毫无例外地彻底观察和表述了經濟生活以后才得出来的。而馬克思现在又以这些論断为前提，对資本

① 参看馬克思：《經濟学—哲学手稿》，第55頁。

② 参看同上书，第56頁。

主义社会里个人与人类的关系作了如下的总结：“既然异化了的劳动，(1)从人那里把自然异化出来，(2)又从人自身把他自己的活动机能，把他的生活活动异化出来，那么异化了的劳动就从人那里把人类异化出来了。……第一，它异化了人类生活和个人生活，第二，它把抽象了的个人生活当作同样抽象了和异化了的的人类生活的目标。”^①

显而易见，这样的从社会和人类自身的一切方面来论断劳动的外化问题，只有以对资本主义社会的社会主义批判为基础才是可能的。从这一点出发，马克思对黑格尔的那段评语的意义就容易理解了。马克思认为黑格尔固然达到了古典经济学的最高峰，并且已把劳动正确理解为人的自我创造过程，但他并没有见到资本主义社会里劳动的消极方面，他只从其积极方面对劳动进行了考察。马克思对《精神现象学》的基本概念的全部哲学批判，是建立在下面这个思想基础上的：既然黑格尔没有见到劳动的这个消极方面，那么在他那里就必然地产生出哲学上错误的分割、错误的统一和唯心主义的神秘化。发现资本主义劳动的实际辩证法，乃是对这样一种哲学进行唯物主义批判的前提，这种哲学，根据对资本主义劳动的片面观点，试图从哲学上理解人类的发展。

我们已经提到过，马克思在一段评语里批评黑格尔哲学含有一种“无批判的唯心主义”倾向。现在，这种“无批判的唯心主义”——这样，我们已经进入了对现象学的哲学批判——自己在关于哲学的观念自身里表现出来了。黑格尔谈到过“外化”及其通过哲学而扬弃。但他根本不知道，据说扬弃了其自身体系中的“外化”的那种哲学，其本身乃是一种最突出的最典型的“外化”形式：“正如哲学精神不是什么别的，只不过是

^① 参看马克思：《经济学—哲学手稿》，第57—58页。

即是說，抽象地把握其自身的那种异化了的世界精神。**邏輯——精神的貨幣**，人类和自然的思辯的**思想价值**——乃是人类和自然的一种已經与一切现实规定性完全不相干的、因而非现实的本质——乃是**外化了的**，因而脱离了自然与现实的人的**思維**；乃是**抽象的思維**。”①

这一点，黑格尔沒有看见。而且由于他不把这种异化了的思維理解为异化了的，由于他恰恰把这种思維視為揚弃“外化”的动力，他就陷入于他那“无批判的唯心主义”泥沼，他就在哲学上把生活里外化的现实关联和规定性头脚倒置起来。在这个基础上，黑格尔的唯心主义就把人的本质与自我意識等同起来了。“人的本质的一切异化，只不过是自我意識的异化罢了。自我意識的异化不是人的本质的实际异化的一种表现，不是实际异化反映在知識与思維中的一种表现。而毋宁相反，实际的异化，即看起来好像是实在的那种异化，按照它**最內在的**隱藏着的——通过哲学才显现出来的——本质來說，不是別的，倒是人的**真实本质**，亦即**自我意識的异化的现象**。理解到这一点的科学，因而叫做**现象学**。这样一来，重新占有那异化了的对象化了的本质，看起来好像就是把它并入于自我意識；掌握自己的本质的人，只不过是掌握对象化了的本质的自我意識，因此，对象的返归自身，就是对象的重新占有。”②

馬克思的这些評論精辟地向我們指明，錯誤地把人与自我意識等同起来是如何由于錯誤理解了社会生活里的外化。錯誤理解了社会生活里的外化以后，在主观方面，就等同了人与自我意識，在客观方面，就等同了外化与对象性、客观性。

① 參看馬克思：《經濟學—哲學手稿》，第 124 頁。

② 參看同上書，第 129—130 頁。

馬克思在他對經濟學問題的考察里，通過實際生活里的事實，已嚴格地區別了在勞動本身里的對象化與在**資本主義形式**的勞動里主體和客體的異化。那麼現在以此為基礎，他就能夠進而揭穿黑格爾的錯誤同一。所以他對《現象學》的方法論基礎批評道：“被當作建立起來了並且要去加以揚棄的那種異化的本質，不是指人的本質把自己**對象化為非人的**、與人对立的东西而言，而是指人的本質把自己**對象化為不同于和对立于抽象思維**的东西而言。”^①

對黑格爾的這種錯誤的問題提出，我們大家從他的《現象學》以及現象學的整個形成史里都是知道得很詳細的。從這些錯誤觀點出發，黑格爾哲學就在揚棄客觀性或對象性方面達到了錯誤的頂峰。“所以，應當克服**意識的對象**。對象性本身被當作了人的**外化了的**關係，被當作了一種與人的本質，亦即與自我意識不相稱的關係。因此，重新把那在外化的規定下產生出來的人的對象性的本質占為己有，就不僅意味着揚棄**異化**，而且意味着揚棄**客觀性**，因此，這就是說，人被當成了一種**非對象性的、精神性的**本質。”^②

到這裡，我們已經非常清楚地看到，黑格爾錯誤地把問題唯心主義地提出和唯心主義地解答，何以是他對資本主義社會必然具有的片面和不完整的見解的必然結果。我們同時也非常清楚地看到，這種最高形式的唯心主義辯證法，何以只當人們已展望到真實地揚棄資本主義的異化從而有可能對資本主義經濟學作社會主義批判的時候，才能够徹底地予以揚棄。

馬克思于是在唯心主義的對象性揚棄學說之外，另提出唯物主義的對象性學說。這個問題，我們以後還要詳談，不過現在就應該指出，馬克思的這個唯物主義的學說，既說明資本主義的異化，

① 參看馬克思：《經濟學—哲學手稿》，第 126 頁。

② 參看同上書，第 129 頁。

也說明它的异化的揚弃，因而比費尔巴哈的唯物主义的学說能够对黑格尔的唯心主义作出一种更完善更全面的批判。費尔巴哈的唯物主义学說对于这个社会問題完全未加闡問，因此它一方面就沒有注意到黑格尔学說里的合理因素，另一方面在理解人与社会的时候犯了与黑格尔唯心主义观点相反而性质类似的錯誤。馬克思关于对象性或客观性的这种唯物主义的学說的精华，就表现在下列这段話里：“当那实际的、肉体的、站立在坚实稳固的地球上的、呼吸着一切自然力量的人，通过他自己的外在化而把他的实际的客观的**性能**(Wesenskräfte)**建立**为异己的(Fremde)对象或客体时，这种**建立**并不是主体；这种建立乃是**客观的**性能的主观性，因而它的动作也必然是一种**客观的**动作。那客观的存在就能发生客观的效力；如果它的本质规定里沒有包含着客观的性能，則它将不能发生客观效力的。客观的存在所以能創造、建立**对象**，只因为它自己是由对象建立起来的，因为它原来就是**自然**。因此，在建立的动作里，客观的存在并不是从它的‘純粹活动’进而**創造对象**，而乃是这样：它的**客观的**产物只証实了它的**客观的**活动，証实了它的活动乃是一个客观的自然存在的活动。……說一个东西是**客观的**、自然的、感性的，和說一个东西在它自身之外有着对象、自然、感性，或說它本身对于第三者是对象、自然、感性，是同一个意思。……一个沒有客观性的存在就是一个“**非存在**。”^①

所以，馬克思对黑格尔唯心主义所作的唯物主义批判，是以他所陈述的人的思維与人的实践的实际条件为根据的，他提出这些实际条件以与絕對唯心主义自称的无条件性相对立。这种对比，同时也就把絕對唯心主义的实际条件揭露出来了。在这个意义

^① 參看馬克思：《黑格尔辯証法和哲学一般的批判》，人民出版社，1955年版，第18—20頁。

下,唯物主义辯証法也可以說是客观唯心主义辯証法的眞理,因为前者不仅仅批判地消灭了后者,而且同时也推論出后者的錯誤的必然来源,并根据这种推論找到一条眞正揚弃后者的道路,即是說,找到一条同时也保存其中重要和正确因素的道路。现在,既然已把这些哲学实际条件、生活实际事实(自然的、經濟的、历史的事实)跟客观唯心主义的神秘化了的条件对立起来,既然这些事实的正确的辯証反映已导致出正确的哲学論断,那么,无論是黑格尔的“无批判的唯心主义”或是“无批判的实証主义”,都是他的社会存在的必然后果,也就昭然若揭了。此外,从这些陈述里,我們又可以“不待言喻”地看出来,黑格尔是怎么样和为什么竟能在这样神秘的唯心主义里面还指明出一些不仅有关于經濟学和历史的而且也有关于一般客观现实的辯証关联的实际规定来,以及黑格尔的辯証法为什么能够成为唯物主义辯証法的直接前驅。在这里,决定性的一点,如同我們已屢次指出的,就是,黑格尔把劳动理解为人的、人类的自我产生过程。

正是在承认这一点的基础上,馬克思进行了严厉的批評,因为黑格尔把这种正确的见解蒙上了神秘的外衣,因而使之受了歪曲。我們以前曾經引用过馬克思的話,說在黑格尔那里历史变成了一种純然表面的历史。当时我們引用这段話是为了肯定这个事实,就是,在絕对知識里客观性被揚弃以后,就一定导致出結論,断定黑格尔的那个历史負荷者,即絕对精神,并非像黑格尔所想像的那样眞正是历史的創造者,而只是表面看起来好像是历史的創造者罢了。现在,从批判黑格尔的客观性学說出发,馬克思着重批判了这整个关于一个历史“負荷者”的学說里的神秘性,着重批判了黑格尔唯心主义地把历史加以神秘化的基础。“这个过程必須有一个負荷者、一个主体。但主体之成为主体首先是作为一个結果;这

个結果，这个认知自己是一个絕對自我意識的主体因而就是上帝、絕對精神、自己知道自己和自己証实自己的理念。实际的人和实际的自由都只成了这种潜伏着的非现实的人和非现实的自然的宾詞和符号。因此，主詞和宾詞之間的关系就成了一种完全顛倒了的关系：神秘的主客同一体、或統摄着客体的主体性、絕對主体，作为一个过程，成了一个外化其自身的、并从外化中返回其自身的、但同时又将外化收回于其自身的主体，而主体成了这个过程：純粹的、无休止的自身循环。”^①

因此，在黑格尔那里，实际的历史有着一个抽象的、神秘的、虛构的“負荷者”；这个負荷者当然只能抽象地、神秘化地、虛构地“創造”历史，因而实际的历史过程，历史过程的实际规定就都只能走后門——如果我們可以这样說的話——偷偷溜进构造里面来。由于这些实际规定在陈述历史过程的具体阶段、具体时期的时候占有着統治地位，这就造成了黑格尔辯証法里的基本矛盾，这些矛盾我們大家都已知道，并且我們曾从各个不同角度进行过分析。

十多年以后，馬克思曾再度回到黑格尔的这同一个問題上来，不过这次在形式上不再是直接对《精神现象学》的批判，而是对整个黑格尔唯心主义哲学基础的一个概括的評价。馬克思在《政治經济学批判》的伟大的导論里分析了在思想上反映客观现实、掌握客观现实的各种互相补充互相結合在一起的道路，他把黑格尔所幻想的道路跟达到这种認識的实际的唯物主义的道路对立起来。他說：“具体之所以为具体，因为它是許多规定的总结，因而是复杂的統一（Einheit des Mannigfaltigen）。因此，在思維中它表现为总结的过程，表现为結果而不是表现为出发点，虽然它是现实的出发

① 參看馬克思：《黑格尔辯証法和哲学一般的批判》，第 28 頁。

点，因而也是直觉和表象的出发点。……因而黑格尔陷入了幻想，把实在理解为自行总结、自行深化与自行运动的思维之结果，其实由抽象上升为具体的这种方法，仅仅是思维掌握具体而把它当作一个具体在精神中予以再生产的方法。但决不是具体本身的产生过程。”^①

这就是马克思的最成熟最概括的黑格尔唯心主义批判。

马克思对黑格尔“外化”概念的这一全面的批判，使他有可能进而也用唯物主义观点来批判黑格尔辩证法里另一基本概念——扬弃。在这里我们认为重要的是重新指明，当马克思批判唯心主义辩证法的时候，批判地克服它的缺点而把它有价值的因素吸收到唯物主义里来的时候，他心目中所指的纯然是黑格尔式的辩证法。所以就拿我们现在讨论的扬弃概念来说，他从来没有提到过谢林的那种扬弃，把扬弃了的规定完全消灭掉，通过扬弃而把它们消溶于绝对里去，他从来也没有提到过康德的那种不可知主义的二律背反。马克思认为黑格尔式的辩证法是以以前各种的辩证法的一个完全的和最后的克服。所以他在批判扬弃的时候就专门批判黑格尔的最高形式的辩证扬弃，在这种扬弃里被扬弃了的规定不仅被取消掉，而同时也被保存起来提升到一个较高阶段上去，这种扬弃，不是让他在消灭于绝对中，而是尊重他在的具体存在，尊重它的相对权利。黑格尔的“外化”与谢林的不同，具有一种积极的、创造客观性的意义，而马克思的批判就是从这一点出发的，因为在黑格尔跟他的先驱者们的意见分歧中，马克思总是坚决支持黑格尔的。现在，马克思来分析黑格尔式的扬弃所包含的唯心主义弱点了，于是他得出下列的结果：

“另一方面，黑格尔说道，这里面同时就包含着另一环节，就

^① 参看马克思：《政治经济学批判》，人民出版社，1957年版，第163页。

是，它（指主体——卢卡奇注）同样揚弃了它的这种外化和客观性，并将其收回于自身，因此，它在它的‘他在’里也就是在**它自身**。——在这番討論里我們汇集了思辯的一切幻想——**第一**，意識、自我意識在它的**他在中**即是在它的**自身中**……在这里面便包含着：意識——就其为知識本身、思維本身而言——直接自称是它自己的对方，就是感性，就是现实，就是生命，……这里面之所以包含有这一方面，乃由于那仅仅作为意識的意識所遇到的与它发生抵触的东西并不是异化了的对象性，而就是**对象性自身**。——**第二**，因为有自我意識的人，他把精神世界——或他的世界的一般精神定在——认作自身的外化并加以揚弃了，却又証明这个外化了的形象就是精神世界，宣称这个世界就是它自己的真实定在，恢复这个世界，佯言在它的他在中即是在它自身中，因此，譬如說，他在揚弃了宗教以后，即是說，他在承认宗教是他的自我外化的一种产物以后，却又认为在**宗教本身里**（而不是在作为自我外化之产物里）得到了自身的証实。这就是黑格尔的**虛假的实証主义**或他的只是**假象的批判主义**的根源；这就是費尔巴哈所說的那个宗教或神学的肯定、否定和再肯定的过程，不过，这个过程应该得到更一般性地理解罢了。因此，理性是在非理性本身中也是在理性自身中。一个已經認識到他自己在法律、政治等等里面所过的生活是一种外化了的生活的人，却在**这种外化了的生活本身里**过着真正的人的生活。所以在和自己的矛盾中，無論在和对象認識的矛盾中或在和对象的本质的矛盾中，自我肯定、自我确証就是真正的**知識和生活**。——可见，黑格尔对宗教和国家等等进行了調和，已經可以不必多讲了，因为这些謊話是他的进步的謊話。”^①

① 參看馬克思：《黑格尔辯証法和哲学一般的批判》，第23—24頁。

摆在我們面前的这段話，恰恰是对黑格尔思想的最积极最重要的方面里包含的缺陷所作的最深刻的批評。馬克思在这里揭露了黑格尔对待資本主义社会的态度在哲学上所导致的最后結論，因为这些結論都是在他的哲学的辯証結構的抽象方法論問題里反映出来的。以前，我們曾在不同的地方指出在黑格尔本人那里就有这些矛盾，指出这些矛盾在他当时的社会存在方面的根源，以及在他对待这种社会存在的态度方面的根源。现在，我們看到，社会存在里的这些矛盾已經导致并且必然导致了什么样的純粹哲学論断出来。现在我們同时也看到，那些根据公开的与內心的双重黑格尔的說法而对黑格尔在宗教和国家等問題上的模棱两可的现象所进行的任何批判，都不能击中和克服黑格尔哲学的中心問題。即使說，在黑格尔本人那里，如同我們已經看到的，主观上确实存在着这类的环节，表示有些是他內心的論点，有些是他公开对外的論点，两者互有区别，这种事实也并不能改变我們的論断，我們仍然认定分別內心的与公开的黑格尔的办法是不解決問題的，因为他的哲学里的矛盾性和問題性也一直貫徹到他的內心的观点的深处。不用說，从个別的具体問題里找出黑格尔在什么地方，什么时候，怎么样对他当时的社会存在作了妥协，这永远是哲学史的一个問題。但是，在我們从事于哲学史叙述的时候必須永远記住，經驗告訴我們，黑格尔辯証法里的中心問題，从来不能因为在个別的具体事例中解答了这些历史問題就得到解決。^①

馬克思的批判的深刻处在于，它是从现实生活的具体問題上

^① 馬克思已經把他自己論青年黑格尔派区分內心的黑格尔与公开的黑格尔的文章，以及认为公开的黑格尔只是黑格尔对当时社会的一种妥协論調，斥为肤淺的說法。关于这一点，作者在《德国哲学杂志》，1954年第2卷，第2期《論青年馬克思的发展》一文里有詳細的論述。

升到黑格尔辯証法的抽象問題上来的，它是用辯証唯物主义的观点把問題最后地哲学地解决了的，而它却又从这里出发立刻跟生活里的现实問題直接关联起来。现在，我們的問題是整个黑格尔哲学的中心矛盾問題。这个中心矛盾，恩格斯后来称之为体系与方法之間的矛盾。^①

这个矛盾，包含着黑格尔哲学对人类进步問題特别是对一般的资本主义社会和德国特別形式的资本主义社会在历史过程里的地位問題的矛盾性。揚弃問題，在黑格尔哲学里，固然一方面是辯証法本身的一个最后的和最抽象的形式，但另一方面它对黑格尔的社会和历史哲学也具有最重大的含义。因此，黑格尔的进步傾向与反动傾向之間的矛盾性，就集中表现在我們刚才談到的馬克思所批評的那种辯証的揚弃过程的矛盾性上。

从社会主义观点对“外化”所作的批判，已經在资本主义式的劳动里把异化的真实存在方式和异化的真正應該予以揚弃的存在方式发现出来了。这种批判，加以哲学的概括，就向我們指明，黑格尔式的“外化”观念——按照这种思想來說，意識在它的他在里就是在它的自身中——包含着一个重要的反动因素，它包含着对过去，即使历史上已經克服了的过去的一个辯护。至于說黑格尔在对待过去的历史問題上也有与此相反的傾向，并且曾一再地貫徹他这种傾向，那只是足以証明馬克思和恩格斯对他的批判的正确性，就是說，他們正确地断言黑格尔的体系与方法之間存在着不可解除的矛盾。

这个矛盾以及其中所包含的傾向，曾在四十年代的伟大的意識形态論战里起过决定性的作用，而这次論战，又是德国民主革命

① 恩格斯：《費尔巴哈与德国古典哲学的終結》，第7頁。

在思想意識上的准备。这里面与我們有关的是两个不同的观点，不过这两个不同的观点却产生同一个結果，那就是，一种政治上的被动，一种对民主革命的具体問題以至对整个革命理論的不理解。这个問題的一般意义远远超过了四十年代的論战范围，因为錯誤的政治态度可以說是从資本主义社会生活里产生出来的，而仅只这些錯誤态度的思想形式，在四十年代里由那圍繞着黑格尔的辯証法里的揚弃形式而进行的論战规定了。这些錯誤观点的一种形式是青年黑格尔学派直接繼續发展黑格尔的唯心主义，使之进一步主观化，使之加深其唯心主义的錯誤。另外一种形式是費尔巴哈本人所提出来的对黑格尔的揚弃概念的批判，这种批判在認識論上是正确的，但不仅太抽象而且太片面。

首先讓我們来考察一下第一种态度。按照黑格尔的看法，归根結底，“外化”就是意識的一种“外化”，所以它只可以在意識**以內完全**由意識来加以揚弃。黑格尔本人还并沒明白地看到絕對知識与具有这种絕對知識的哲学家两者即是同一个东西。黑格尔以他的客观主义为根据，竭力反对从这个同一性中发展出一个簡單的个人联合体来。但这种傾向显然是已經內含在黑格尔的态度里的。这一次又是亨利·海涅（Heinrich Heine），他以一种諷刺和自我諷刺的方式把这种态度的最后結論引伸出来了。海涅說：“当时我决不是一个抽象的思想家，而我只是把黑格尔的基本論点的綜合体不加考虑地接受过来，因为它的推論滿足了我的虛荣狂妄。我当时年青而驕傲，当我从黑格尔那里知道，可爱的上帝不是我祖母所說的那个住在天上的上帝，而就是住在地上的我自己时，我感到非常自豪。”^①

① 海涅：《全集》，第6卷，第48頁。

海涅在这里以諷刺的口吻所說的話，到布魯諾·鮑威尔的《自我意識的哲学》里就变成了一条哲学的和政治的原理。这条原理無論对德国的左傾知識分子，無論对新兴的无产阶级政党——通过“真正的社会主义”这条弯路——都产生了危險的和有害的影响。

如果我們考察一下馬克思在《神圣家族》里对鮑威尔的观点的严厉批評，我們就会看到，这个批評是直接由上述的对黑格尔揚弃学說的哲学批判里发展出来的。此外，我們还必须提醒的是，鮑威尔这种理智上的驕傲自大，他对群众在历史里的作用的那种鄙視，也是从黑格尔的哲学和历史观里发展出来的一种傾向，不过他又把黑格尔哲学里重要的和进步的实在主义的傾向都忽視了，而只把其中的唯心主义主观主义地发展到极端。馬克思对鮑威尔的这种观点曾說过下面的这一段話：

“在群众之外的进步的敌人，恰恰是群众通过自我貶抑、自我摒斥、自我外化所制造出来的那种独立自存了的、已取得自己生命了的产物。所以，群众是用反对他們的自我貶抑所制造的独立自存的产物的办法来反对他們本身的缺点的，这就像一个人用反对上帝存在的办法来反对他自己的宗教心理一样。但是，群众的这种自我外化的实际后果既然以外在的方式存在于现实世界中，那么群众也就不得不同时以外在的方式和这些后果进行斗争。群众絕不会把自己的自我外化所产生的这些后果仅仅看做观念性的幻影，看做自我意識的單純的外化，而妄想通过一种純粹內在的唯灵論的活动来消灭物质性的异化。早在 1789 年路斯达洛編輯的报纸上就有这样的警句：

‘伟人們之所以看起来伟大，
只是因为我們自己在跪着。

站起来吧！’

但是，要想站起来，仅仅在思想中站起来，而让现实的、感性的、用任何观念都不能解脱的那种枷锁依然套在现实的、感性的头上，那是不够的。可是绝对的批判（布鲁诺·鲍威尔的——卢卡奇注）从黑格尔的‘现象学’中至少学会了一种技艺，这就是把现实的、客观的、在我身外存在着的锁链变成只是观念的、只是主观的、只是在我身内存在着的锁链，因而也就把一切外部的感性的斗争都变成了纯粹观念里的斗争。”^①

鲍威尔的这种思想之直接出自黑格尔的“外化”以及外化的扬弃观念，是不需要任何说明的了。它的政治危害性，也是无需任何说明的。同样，唯知主义的（intellektualistisch）自高自大所造成的这样一种被动性意识形态，即便它今天已不再认为黑格尔哲学是它的一个理论支持，但它在资本主义社会里要继续存在下去，并且在今天也还发生效用，这也是无需说明不言而喻的。至于黑格尔哲学之包含有这样一种观点的重要线索，则不仅四十年代的那段历史表明得很清楚，而且帝国主义时代的新黑格尔主义也以极端和突出的方式表明了出来。

现在让我们转到第二种形式的即费尔巴哈式的黑格尔辩证法批判上来，简单分析一下马克思与这种批判的关系。马克思认为费尔巴哈的批判有积极的和开创的价值，因为费尔巴哈把黑格尔式的扬弃表述为已经被扬弃的东西的一种恢复或重新建立。费尔巴哈的黑格尔批判里对我们此地最有决定性的一段我们在别的地方已经引证过了（本书原文第 597 页）。马克思认为费尔巴哈说黑格尔哲学是一种重建起来的宗教这一论证，以及他之坚持走向真

^① 参看《马克思恩格斯全集》，第 2 卷，第 104—105 页。

正唯物主义，和他对扬弃、否定的否定的批判，都是费尔巴哈的伟大功绩。在这里我们仅只谈谈最后这一点。我们认为费尔巴哈是对的，“因为他把那以自己本身为根据的、肯定地建立在自己本身上的肯定跟自称是绝对肯定的否定之否定对置起来。”前一种肯定正表示存在先于意识的优先性。而照费尔巴哈的看法，黑格尔的辩证法在扬弃过程里是把存在对意识的关系头脚倒置了。费尔巴哈并指明，黑格尔用哲学把宗教重新在思想上建立起来，正是由于他把存在与意识的关系这样作了唯心主义的颠倒。所以马克思总结费尔巴哈的观点说道：“这样，费尔巴哈把否定之否定只了解为哲学和它自身的矛盾，这种哲学于否定了神学(超越性等)之后，又去肯定神学，因而是自相矛盾地去肯定神学。”①

费尔巴哈的黑格尔批判的这个唯物主义的方面，马克思是接受的，但他立即批判了它的片面性。它的片面性一方面在于费尔巴哈把“外化”当作了纯粹哲学的问题，因而同样地停滞于抽象的处理之中(参看马克思和恩格斯后来对费尔巴哈式的“人”的抽象性的批判)，另一方面在于费尔巴哈对于现实存在的唯物主义态度不是辩证的，因而他没看见黑格尔那里有着即使是以歪曲的形式出现而辩证地看来却是正确的东西，并且把黑格尔的辩证法，不分其中正确的也好错误的也好整个地予以否定。所以费尔巴哈，如马克思在上面引证的那个地方指出的，认为否定之否定只是唯心主义者黑格尔在哲学上的一个软弱的肯定，所以他“直接地无中介地用一个感性上确定的、建立在自己本身上的肯定与它对置起来”。

由于这样局限于纯粹认识论的范围以内，费尔巴哈的问题提

① 参看马克思：《黑格尔辩证法和哲学一般的批判》，第9页。

出就产生了抽象性。直接性、对一切中介的有意識的排除，就不仅否定了黑格尔的唯心主义，而且連辯証法也一起取消了。而由于这样，費尔巴哈就从黑格尔哲学所包含的那些最本质最重要的规定旁边走过而完全沒加注意。馬克思补充他上面的話說道：“但是当黑格尔把否定之否定这个原則所包含的肯定方面了解为真正的唯一的肯定，并把这个原則所包含的否定方面了解为唯一真正的动作和一切存在的自我确証的动作时，他所找到的却只是关于历史运动的**抽象的、邏輯的、思辨的**表述，历史还不是一种被設定先已存在了的全体、人的**实际历史**，而仅只是人的**产生史、发生史**。”^①

因此，从社会主义角度来批判資本主义，就能看出黑格尔的《现象学》里包含有馬克思后来称之为人类发展“史前史”的那段发展过程的一些本质的和正确的规定，至于費尔巴哈，他誠然与黑格尔属于不同的方面，但同样是在資产阶级的范围以内，所以对待黑格尔的辯証法就只能够采取一种僵硬的非此即彼的态度。馬克思在他的《现象学》論述里曾指出一些本质环节，說黑格尔在这些本质环节中从思想上正确地理解了这段人类史前史的一定特征。而且他同时还指出，在黑格尔那里关于外化的思想以及关于外化的揚弃的思想，固然被唯心主义地歪曲了，被顛倒为反动的东西，但并不像費尔巴哈所以为的那样天生是一种百分之百的錯誤思想，而是对于现实的一种正确的、但为資本主义所束縛了的片面的反映，其中所含的正确傾向为了思想上的未来发展是應該予以保全的。他說：“因此，精神现象学乃是隱蔽的、自己本身还不明确的和神秘化的批判；但由于精神现象学坚持人——即使只是表现于精

① 參看馬克思：《黑格尔辯証法和哲学一般的批判》，第9頁。

神形态中的人——的**异化**，它里面就包含着**一切**批判因素，而且这些批判因素有时甚至已经**准备得**和**发挥得**远远超过黑格尔立场的程度。‘苦恼的意识’，‘正直的意识’，‘高贵的意识和卑贱的意识’的斗争等等，这些个别章节里都包含有对例如宗教、国家、资产阶级生活等等整个领域的**批判**因素——只是这些批判因素，还处于一种异化了的**形式**中而已。”^①

因此，在马克思那里，真正对黑格尔辩证法的综合批判，同时就发展成了一种对费尔巴哈的黑格尔评价里的片面性和局限性的批判，发展成一种对费尔巴哈的形而上学唯物主义的批判，发展成对于他拒斥辩证法的一种批判。详细讨论马克思的这个批判，不属于我们本书的任务范围。对于我们重要的一点是，费尔巴哈式的黑格尔唯心主义批判在四十年代的精神斗争里同样曾经导致非常危险的政治后果。费尔巴哈对否定之否定的批判，溯源到物质生活里的直接感性的东西上，这是对的，但费尔巴哈不能在这种物质生活本身中去理解辩证运动。他不知道像马克思在《费尔巴哈论纲》里所说的那样去把握感性里的实践环节。“从前的一切唯物主义——包括费尔巴哈的唯物主义——的主要的缺点是：对事物、现实、感性只是从**客体**的或者**直观**的形式去理解，而不是把它当作**人的感性的活动**，当作**实践**去理解，不是从主观方面去理解。所以结果竟是这样：和唯物主义相反，**能动的**方面却被唯心主义发展了，但只是被抽象地发展了，因为唯心主义当然不知道有真正现实的、感性的活动。费尔巴哈想要研究跟思想客体确实不同的感性客体，但是他没有把人的活动本身理解为**客观**的活动。所以，在《基督教的本质》中，仅仅把理论的活动看作是真正人的活动，而对于

① 参看马克思：《黑格尔辩证法和哲学一般的批判》，第13—14页。

实践則只是从它的卑污的犹太人活动的表现形式去理解和确定。所以，他不了解‘革命的’、‘实践批判的’活动的意义。”^①

由此可以清楚地看到，为了在哲学上批判黑格尔而作的經濟学上的准备，即是說，这样把客观性与人类实践的异化作出严格区别，不仅为批判黑格尔的唯心主义，而且也为批判費尔巴哈的机械唯物主义准备了条件。

在这里，我們要简单地指出四十年代的思想与政治斗争里这种观点所带来的后果。恩格斯在他評論費尔巴哈时已把費尔巴哈对于现实的观点里的本质环节明确地指出，并且給予了尖銳的批判。他曾引証費尔巴哈下列一些話：“存在不是一个一般的、可以与事物分离开来的概念。……存在就是对本质的肯定。**我的本质就是我的存在。**……从語言上看，存在与本质已經就是一个东西。存在只于人的生活里才跟本质区别开来，**但仍然也还是在不正常的、不幸的情况下才区别开来**——只在这种区别下，才发生下列情况：一个人，他的存在、他的本质在一个地方，而这个人不在这里，而同样由于这种区别，一个人，他的身体实际上在一个地方，而这个人并不真正地、連同灵魂在这里。只有你的灵魂在哪里，**你才在哪里！**但是一切事物——**违反自然的事例除外**——都欢喜存在于它們所存在的地方，欢喜是它們所是的东西”。^②

恩格斯在这段引文之后馬上指出了它的政治社会性，他立即揭示了这个哲学立場在政治上的必然后果。这些政治后果虽然肯定是主观上具有真正自信的民主革命家費尔巴哈所不願意有的，

① 《馬克思恩格斯全集》，第3卷，人民出版社，1955年版，第3頁。

② 馬克思：《德意志意識形态》，德文本（1953年柏林版），第593頁。（此处所引費尔巴哈原話，參看費尔巴哈：《未来哲学原理》，1957年，三联书店版，第46頁。——譯者）

然而却是必然有的，因为他是那样地排斥黑格尔辩证法，因为他废弃一切具有中介作用的规定和关系而返回于直接性，而且这些政治后果还反映出他对待资本主义的经济社会生活所持的是一种盲目无知的和固执的态度。但是他这种盲目无知，正如恩格斯所指出的，客观上可以含有一种为资本主义辩护的反动性质。恩格斯说：“好一篇对现状的赞美词。除了违反自然的情况、少数的不正常的情况而外，你是满足于历时七年之久的炭坑守门人，你是喜欢每日十四小时独自一人呆在黑暗里的，因为这是你的存在，所以这也是你的本质。……完全归属于一种劳动部门，这乃是你的‘本质’。”①

恩格斯的这个批判清楚地指明，为什么激进的并且有些倾向于社会主义的知识分子们在四十年代里曾向费尔巴哈那里替他们的政治激进主义寻找哲学根据，而结果正像那些想从黑格尔辩证法里寻找的人们一样，没有能够找到任何理论准则。如果我们对费尔巴哈的这个立场详细地加以分析，就会发现，他这样根据存在与本质在哲学上的直接统一性而对现状所作的有意识或无意识的辩护，在费尔巴哈以后很久的一个时期里对于维护反动状态仍在发生作用，甚至直到今天也还在发生作用。

我们所以不得不简略地谈一谈四十年代里世界观斗争的这种政治后果，乃是为了要使每个人都看清，马克思对黑格尔唯心主义辩证法所作的批判克服，是从他对资本主义社会所进行的社会主义批判里发展出来的，而且进一步又发展成了1848年德国革命——以及它以后的一切民主革命和无产阶级革命——的思想意识上的准备。马克思的批判里的这种内在活动，非常清楚地表明，这些哲学问题即使在黑格尔本人那里本来也不是“纯粹”从哲学上看

① 马克思：《德意志意识形态》，同上德文本，第600页。

待的，所以决不能单从哲学上来批判。費尔巴哈在这些問題上的弱点，主要在于他把黑格尔的辯証法当作是純粹哲学的、純粹認識論的問題，在于他根本不知道社会生活、人的經濟和社会实践跟最后的具有决定作用的哲学問題之間存在有辯証的关联。由于黑格尔認識到这些关联，由于他曾把这些关联(即使他的努力毋宁可以說是在徒勞)充当他的辯証法的基础，这就使他的哲学尽管是唯心主义，而(在一定的領域里，从一定的角度上說)仍然超过費尔巴哈的哲学。正因为这样，他的辯証法是世界哲学史上的一个具有决定意义的阶段：它是唯心主义辯証法的，因而是整个資產階級哲学的最高形式，它是辯証唯物主义在发生的时候可以**直接**与之接合的那个中間环节。

列宁并沒能讀到我們在这本书里詳細分析了的馬克思手稿，在这份手稿里包含着批判和評價黑格尔时具有着决定意义的那些經濟学与辯証法之間的关联，但是，虽然如此，列宁已經完全清晰地看出了这些关联。他所說的馬克思**直接**与黑格尔相接近的那段話，我們在本书(原文)第406頁里已經引用过了。^①列宁在那段話里強調了一个观点。在第二国际期間，虽然馬克思和恩格斯沒有放过任何一个机会，通过各种序言、評論、书信等等来指出黑格尔的重要，并強調要了解唯物主义辯証法不能不研究黑格尔，但这个观点在第二国际期間完全沒受到重視，馬克思和恩格斯的这一指示即使对于第二国际期間最重要最正直的理論家們也听若罔聞，一点也沒产生影响。甚至普列汉諾夫，他与梅林和拉法格不同，曾非常深入地研究过黑格尔哲学，对于經濟学与辯証法之間的这些深刻的方法論上的关联，同样一点也不知道。

① 參看列宁：《哲学筆記》，人民出版社，1956年版，第199頁。

这种关联，馬克思以后，直到列宁才又重新建立起来。所以如果说列宁对黑格尔的《邏輯学》的批判純粹属于狭义的認識論范围，那是非常肤浅的。即使列宁所談論的是認識論問題，但他談論認識論問題却是——如我們在他討論目的論問題时所見的那樣——从这个巨大的整个的观点，从真正的馬克思主义的现实观点出发的。所以当列宁批判黑格尔的时候一再談到这个具有决定意义的問題。

对于这个事实，我們只想用列宁的几段本质性的論断来加以証实。列宁說：“不钻研和不理解黑格尔的全部邏輯学，就不能完全理解馬克思的《資本論》，特别是它的第1章。因此，半世紀以来，沒有一个馬克思主义者是理解馬克思的！”^①

在另外一个地方又說：“虽說馬克思沒有遺留下‘邏輯’（大写字母的），但他遺留下了‘資本論’的邏輯，应当充分地利用这种邏輯来解决当前的問題（当前的問題是指黑格尔的辯証法——卢卡奇注）。在‘資本論’中，邏輯、辯証法和唯物主义的認識論〔不必要三个詞：它們是同一个东西〕都应用于同一門科学，而唯物主义則从黑格尔那里吸取了全部有价值的东西，并且向前推进了这些有价值的东西”。^②

列宁的这些論断，在有关黑格尔辯証法的計劃的論著之中是具有特征性的，而跟这些論断相关联的、有关馬克思《資本論》里辯証地使用經濟学范畴的那些論断，同样是具有特征性的。通过这些論断，列宁像当年馬克思一样，指明辯証唯物主义的哲学問題必須怎样提法和怎样解决。斯大林所倡議的哲学发展史的“列宁阶段”，必須在每一个哲学領域里都遵循这条辯証唯物主义的道路，

① 列宁：《哲学筆記》，第165頁。

② 同上书，第233—234頁。

并通过这样一种哲学实践把第二国际时期遗留下来的东西最后地消除尽净。

“列宁阶段”的哲学的这种特点，不言而喻，也涉及到哲学的历史。我写这本书的目的，就在于研究这种关联。这本书想历史地具体地指出，资本主义社会里的实际矛盾如何影响了最高形式的资产阶级哲学，黑格尔的唯心主义辩证法。但这种关联当然应该从它表现于社会和哲学的衰微方面来予以指出。在指出这种衰微的关联时，我们曾试图揭露这些矛盾在英国古典经济学里的思想反映，以及它们在法国大革命里的实际暴发，如何影响了黑格尔辩证法的发生与发展，我们并试图揭露下列这一事实产生了些什么样——不论好的或坏的——影响，这个事实就是，在法国发生的实际事件和在英国发生的思想意识方面的事件已经在经济社会落后的德国的一个儿子的头脑里统一起来，变成了辩证的方法和唯心主义的体系。

只有通过这样的一种问题提出，本书在讨论黑格尔与他的先驱者们的关系时才有可能超越了资产阶级哲学史里通常使用的那种考察方法，资产阶级哲学史里流行的那种图式化的、割裂和曲解现实历史的复杂性的考察方法，甚至在马克思主义者讨论这些问题时仍然不时流露出它的遗迹。我们相信本书已经表明，黑格尔所以并没有依傍于他重要的同辈和先驱，以及他何以虽不是出于心愿而事实上又和他们有许多彼此一致之处，都可以归结到这些社会存在的问题上来。

这并不仅仅是一个历史问题，这并不是所谓黑格尔研究里的一个内部事件(虽然这些问题作为对抗法西斯化和法西斯主义的历史歪曲的斗争环节也是非常重要非常现实的)。表述黑格尔辩证法的伟大和缺点的真实原因，同时也就等于是在阐明黑格尔和

馬克思的關係，也就是等於在把辯證唯物主義從黑格爾辯證法中批判地吸取和保存起來的歷史遺產加以具體化。因為顯然馬克思所分析批判的總是**真正的**黑格爾。正是在他的論戰里，馬克思總是嚴格地劃清界限，區別出哪是黑格爾真實的表現（連同他的一切局限性），哪是他的學生和後繼者們所捏造的。從馬克思的批判到現在，差不多整整一個世紀過去了。這一個世紀在這一方面所做的工作，恰恰只是對真實黑格爾形象的歪曲。在這種歪曲面前，直到現在還沒有出現從馬克思主義觀點對黑格爾本人所作的相應的研究，來把真實的黑格爾挖掘出來和清理出來。很多有哲學修養的讀者對黑格爾所懷的印象，也都不自覺地深受着資產階級對黑格爾哲學的曲解的影響。但是，只有當人們確切知道馬克思、恩格斯、列寧、斯大林批判黑格爾的時候其**真正的**批判對象是誰，誰是**真正的**黑格爾，人們才能正確地理解和正確地評價他們那些批判的深遠意義。

只有根據這些關聯，人們才能看清黑格爾的經濟學論點的**哲學**意義。不管黑格爾這些論點多么不完全，包含着多少矛盾——我們已經在不同的地方詳盡的論列了其中內含的矛盾——，而唯心主義辯證法的完成者之恰恰是這個時期里**唯一**曾試圖**認真地**去研究資本主義社會經濟結構的哲學家，則決不是一件偶然的事情。反倒可以說，黑格爾所發展出來的那種**特殊**形式的辯證法，乃是他研究資本主義社會問題，研究經濟學問題里生長出來的。

我們再復述一遍：空洞形式的矛盾統一，近代早在尼古拉·庫薩奴斯(Nicolaus Cusanus)和喬達諾·布魯諾(Giordano Bruno)那里已經就出現了；但談到辯證法的**決定性**的問題，則就連謝林的哲學(這是黑格爾以前的最高階段的辯證法)，較之黑格爾的辯證法也並不意味着有什麼**真實**的高明之處。只有黑格爾的那些特別

的范畴——我們在本书里已詳細地研究了这些范畴的起源及其矛盾性——才把辯証法提高到知識的高度，才发展出来一批本质规定，从而使馬克思的唯物辯証法得以批判揚弃和顛倒地、但却是直接地与这些规定接合起来。馬克思的黑格尔批判的巨大意义，恰恰在于它根据黑格尔对資本主义社会、資本主义經濟学的矛盾和发展规律的理解的正确性与局限性，來說明黑格尔辯証法的伟大所在和缺点所在。

黑格尔的历史伟大，只有从这里才能真正理解。每一个思想家，正如黑格尔一再說的，都是他的时代的儿子；作为他的时代的产物，黑格尔当然与他的先驅者們发生关联。然而如果人們要評定一个思想家的的重要和等級，那就必須考察一下，究竟他对他不得不从他先驅者那里接受过来的那些內容与方法上的思想遺產保持怎样程度的独立，究竟他能够在怎样程度上毫无偏見地根据现实本身来檢驗这样承继过来的哲学的內容和形式，并通过这种檢驗而予以批判地克服和发展；那就必須考察一下，究竟他是在怎样程度上从现实本身出发，究竟他与他的前輩們的哲学傳統保持怎么样的一定距离。

这里就是黑格尔与費希特和謝林之間的质的差別所在（更不需說这一时期比較小些的思想家了，当然，这些較小的哲学家，比起我們今天的所謂資產階級哲学的“伟大”思想家，也还是些真正的巨人）。費希特和謝林的哲学的出发点和方向，不言而喻，也同样是由客观社会现实规定着的。但是，在哲学上，他們两人都被束縛在康德哲学的范围之内。而如果說，譬如，謝林从主观唯心主义进展到了客观唯心主义，那么必須承认，他并沒能突破康德提出問題和解决問題的这个哲学框框，而仅只是把这些問題的提出和解决作了另一种的組合。謝林之超出于康德，与其說是真正哲学

上的，不如說是口头上讲讲而已。

黑格尔是康德以后时期里的唯一會真正說得上独到地研究过时代問題的哲学家。我們已經詳細地分析过黑格尔的青年早期，从我們的分析中我們已經看得很清楚，全部的辯証法問題，即使還沒发展到后来的成熟形式，都是从他研究两个具有世界史意义的时代事件，法国大革命与英国工业革命里发展出来的。只是在具体地建立他自己的体系的过程中，黑格尔才在思想上跟他的前輩們发生实际关联。而他与前輩們在思想上的关联，从一开始起就是一种批判性的、要冲破康德观念的思想框框的。只有当德国的社会存在迫使黑格尔的辯証法不得不表现出窄狹的，甚至狹隘的局限性时，如我們所看到的，黑格尔与他的哲学前驅們才趋于共同一致。

从历史上看，黑格尔那个时代里只有哥德一人可以跟他列于同一个层次。在《精神现象学》的准备时期文稿中，我們发现有长篇大論的論述哥德的《浮士德》的文章，实在不是偶然的事情。因为这两部著作表现了一个类似的目的，那就是，試图对到达了当时那个阶段的人类的諸发展环节作一个全面的理解，并将它們的內在运动，它們的自身规律性表述出来。普希金曾把《浮士德》称之为“现代生活的贊美詩”(“Jlias des modernen Lebens”)，意义是很深长的；而謝林曾給他自己的精神哲学命名为一篇精神还乡記行，一篇《精神浪游归記》(«Odgssee des Geistes»), 其实这个意味深长的名称，倒不如說用之于《现象学》比用之于謝林的任何著作都更为合适。

哥德和黑格尔生活在資产階級最后的伟大的悲剧的时代的开端。摆在这两个人面前的，已經是从資产階級社会的不可解决的矛盾，已經是从資产階級社会里产生出来的个人与人类的分裂。他

們两个人的伟大，一方面在于他們毫无畏惧地正視这些矛盾，并试图用最高形式的、文学的或哲学的語言把这些矛盾表述出来；另一方面，由于他們生活在这个时代的开端，他們还有可能——虽然也不免穿凿附会矛盾百出——就整个人类的經驗，就人类意識的发展，創造出一些概括的却又含有深刻而真实的规定的綜合形象来。就这一点而論，《威廉·麦斯特》和《浮士德》應該說是与《精神现象学》、《邏輯学》和《哲学全书》同样不朽的人类发展史文献。当然，他們两个人的最后的基本傾向上的这种高度相同，不應該使我們因而完全忽略他們在思想上的差別。哥德較之黑格尔有很强烈的自然傾向，所以終其一生都很接近于唯物主义，而另一方面，唯物主义对于黑格尔辯証法的重大发现可以說不再有什么意义了。这个差別應該受到研究这一伟大时期詳細历史的人的深切注意。只有具体研究了哥德与黑格尔之間的相同与相异，才能真正清晰地和在最高阶段上显现出这一时期的进步性里的內在矛盾。

對我們來說，只要肯定他們有共同傾向就够了。我們用不着去詳細地分析这样一些原因与后果的复杂辯証关系，这些原因与后果，曾使哥德对資本主义社会的問題的理解，較之黑格尔所理解的，有时更现实些，有时更有远见些，但有时又比較缺少辯証，比較缺少矛盾些。對我們來說，只要証明了哥德和黑格尔共同的基本观点是认为人的劳动的結果是人的自我产生过程就够了。这个基本观点，早在青年哥德的残篇《普罗米修斯》里，——虽然在那里还没有发展成一种有意識的、經济学形式的观点——就已經出现了，而且很典型地表示了哥德与黑格尔的差別，因为其中含有一种反宗教的气息。不过，在哥德的絕大部分著作里，談論人通过劳动而自我产生的时候，总是把这个問題归結为人对資本主义社会的不滿問題，归結为对資本主义社会的一种尖銳的人道主义的批判

問題。人道主义的批判无时无刻不在注視着人类进步的思想，所以它宁願在矛盾的糞便里钻动，并竭力从中打开一条出路，而不願意对任何一个浪漫主义的反动倾向作任何让步。当然，如果有人想在哥德的文学巨著与黑格尔的哲学著作之間硬画出一条机械的、牵涉到个别細节的平行綫，那将是极其迂腐可笑的。但是，哥德在构思他的《威廉·麦斯特》或《浮士德》时所走的道路，就其伟大的历史意义来說，正就是黑格尔的《现象学》里的精神所通过的那同一条道路。^①



^① 《浮士德》与《现象学》間的关系，我曾在我的《哥德及其时代》一书中詳加論述。該书由建設出版社出版，柏林，1952年。