

保卫马克思主义

[德]梅 林 著

吉 洪 译

人 民 出 版 社

Франц Меринг
НА СТРАЖЕ МАРКСИЗМА

Государственное Издательство

Москва Ленинград 1927

本书据苏联国家书籍出版社1927年版译出

保卫马克思主义

〔德〕梅林著

吉洪译

人民出版社出版 新华书店发行

六〇三厂印刷

850×1168毫米32开本 11印张 220,000字
1982年8月第1版 1982年8月北京第1次印刷
印数 60,001—17,500

书号 3001·1798 定价 1.15元

出版说明

弗朗茨·梅林(1846—1919年)是德国工人运动著名活动家，杰出的马克思主义理论家。

本书收入梅林在一八九三年到一九〇九年写的一些哲学论文。他在这些文章中阐述了马克思主义哲学，特别是历史唯物主义，批判了哲学上的修正主义。梅林还用马克思主义观点对自古希腊以迄他当时的一些哲学流派作了分析，阐述了哲学史上的一些哲学问题和文艺理论问题。

梅林十分重视理论斗争的意义，他认识到“哲学是阶级斗争的思想意识伴随现象，是人们在其中意识到这一斗争并在其中把这个斗争进行到底的那些思想意识形式之一。……只有阶级斗争的历史，才能阐明似乎完全不可看清的各种哲学体系的大混乱，只有在它的光亮下，才能把那些哲学体系划分开来，归出类别来”。(第191页)梅林的这些哲学论文，对于我们研究马克思主义哲学，是有其参考价值的。

本书根据苏联1927年出版的俄文版译出，其中大部分文章又参考过《梅林文集》第十一、十三等各卷中的德文原文；所附人名索引和事项索引是根据俄文本作的，略有修改、补充；分类标题亦系俄文本编者所加。

一九八一年六月

目 次

保卫马克思主义和哲学

- 论历史唯物主义3
保·拉法格的《卡尔·马克思的经济决定论》76

反对修正主义和唯心主义

- 新拉马克主义和机械唯物主义83
康德和社会主义100
新康德主义者108
康德和马克思116
罗陀斯岛上的舞蹈130
仿效者139
康德,狄慈根,马赫和历史唯物主义145

哲学史方面的一些问题

- 希腊哲学发展的三个阶段167
德谟克利特和伊壁鸠鲁176
约翰·洛克191
略论伏尔泰198

伊曼努尔·康德	205
康德和斯宾诺莎	227
费希特对德意志民族的演说	232
尼采反对社会主义	242

青年黑格尔派, 费尔巴哈, 马克思, 拉萨尔

大卫·弗里德里希·施特劳斯	253
布鲁诺·鲍威尔和路德维希·费尔巴哈	260
路德维希·费尔巴哈	268
费尔巴哈的人道主义	277
斐迪南·拉萨尔	287
弗里德里希·恩格斯	293
纪念卡尔·马克思	293

无产阶级和哲学问题

伦理学和阶级斗争	307
艺术和无产阶级	314
宇宙之谜	323
人名索引	331
事项索引	346

保卫马克思主义和哲学

论历史唯物主义

19

(1893年)

资产阶级世界今天对待历史唯物主义，差不多就象它在前一代对待达尔文主义，在半代前对待社会主义一样。它辱骂历史唯物主义，而不了解它。它逐渐地、很费力地总算懂得了达尔文主义与“猴子学说”有所不同，社会主义也不只是要“瓜分”和“劫夺数千年文化果实”，而还有别的目的。但对于历史唯物主义，它仍认为可以用既愚蠢而又廉价的说法来加以攻击，说它是少数几个“聪明的煽动家”所杜撰的“幻想”而已。

事实上——并且是当然的——唯物主义历史观也服从于它自己所制定的那个历史运动规律。它是历史发展的产物；在较早的时代，它是不会被任何最有天才的头脑凭空想出来的。只有达到一定高度时，人类历史才能揭开它自己的秘密。“在以前的各个时期，对历史的这些动因的探究几乎是不可能的，因为它们和自己的结果的联系是混乱而隐蔽的，在我们今天这个时期，这种联系已经非常简单化了，因而人们有可能揭开这个谜了。从采用大工业以来，就是说，至少从1815年签订欧洲和约以来，在英国，谁都知道，土地贵族(landed aristocracy)和资产阶级(middle class)这两个阶级争夺统治的要求，是英国全部政治斗争的中心。在法国，随着波旁王室的返国，

同样的事实也被人们意识到了；复辟时期的历史家，从梯叶里到基佐、米涅和梯也尔，总是指出这一事实是理解中世纪以来法国历史的钥匙。而从1830年起，在这两个国家里，工人阶级即无产阶级，已被承认是为争夺统治而斗争的第三个战士。当时关系已经非常简单化，只有故意闭起眼睛的人才看不见，这三大阶级的斗争和它们的利益冲突是现代历史的动力，至少是这两个最先进国家的现代历史的动力”^①。恩格斯这样论述了促使他和马克思对于唯物主义历史观获致最初理解的历史发展高度。至于这种理解是怎样继续发展了的，请读者去读恩格斯自己的著作吧^②。

马克思和恩格斯的毕生工作都以历史唯物主义为依据；他们的全部著作都建立在这个基础上。说他们二位只是东鳞西爪地剽窃了一些历史知识来支撑他们所杜撰的历史理论，那完全是资产阶级伪科学的鬼话。如考茨基已经指出的，《资本论》首先是一部历史著作，也正是在历史方面，它好象是一座矿山，充满着大量尚未开发的宝藏。同样也可以说，恩格斯的著作，其内容与其篇幅相比，是不可比拟地更为丰富，在其中蕴藏着无尽藏的历史材料，比学院式的书斋知识所能梦想的要多得多；那种学院式书斋知识只会从表面上搜寻一两句不能理解或故意曲解的话，如果在里面发现了“矛盾”之类，就感到奇怪了。把蕴藏在马克思和恩格斯的著作中的大量历史观点系统地整理出来，是一件很有价值的工作，这件工作将来

① 恩格斯：《路德维希·费尔巴哈和德国古典哲学的终结》，《马克思恩格斯选集》第4卷第245—246页。——译者

② 恩格斯：《路德维希·费尔巴哈和德国古典哲学的终结》。

一定会有人来完成的。但在这里，我们只能满足于一般的提示，因为我们目前的课题只是阐明历史唯物主义的基本要点，就是这，也是消极方面多于积极方面的，即是说，我们的阐述将通过反驳那些流行的反对历史唯物主义的说法来进行^①。

卡尔·马克思在他 1859 年问世的著作《政治经济学批判》序言里既简短而又令人信服地阐述了历史唯物主义的要义。他在那里写道：

21

“我所得到的、并且一经得到就用于指导我的研究工作的总的结果，可以简要地表述如下：人们在自己生活的社会生产中发生一定的、必然的、不以他们的意志为转移的关系，即同他们的物质生产力的一定发展阶段相适合的生产关系。这些生产关系的总和构成社会的经济结构，即有法律的和政治的上层建筑竖立其上并有一定的社会意识形态与之相适应的现实基础。物质生活的生产方式制约着整个社会生活、政治生活和精神生活的过程。不是人们的意识决定人们的存在，相

① 为了避免不公正，应该明白地指出，有一些资产阶级历史学家也竭力想对唯物主义历史观采取比较公正的态度。亚斯特罗夫编印的《历史科学年报》在 1885 年的报导中指出，《资本论》第二卷是一部在历史科学方面也有重大意义的著作；在《历史杂志》第 68 卷第 450 页上，保尔·兴乃贝尔格在一篇评论中说，“象摩尔根的《古代社会》和巴奇芬的《母权》之类的著作已经清清楚楚地在叩科学的大门了。”然而，这个刊物的编者，来比锡大学历史教授麦克斯·勒曼先生对这个问题却作了这样妙的评述：“我们感到遗憾，在这里或在那里也有我们的专业同行倾听着这种叩门声；我们却还是要请摩尔根先生留在门外。让他对恩格斯和倍倍尔等先生供应他们认为论证他们的杜撰所需要的所谓科学资料吧。”这是我们所见到的资产阶级历史科学主要机关刊物《历史杂志》全部七十多卷中提及历史唯物主义的仅有的一次。

反，是人们的社会存在决定人们的意识。社会的物质生产力发展到一定阶段，便同它们一直在其中活动的现存生产关系或财产关系（这只是生产关系的法律用语）发生矛盾。于是这些关系便由生产力的发展形式变成生产力的桎梏。那时社会革命的时代就到来了。随着经济基础的变更，全部庞大的上层建筑也或慢或快地发生变革。在考察这些变革时，必须时刻把下面两者区别开来：一种是生产的经济条件方面所发生的物质的、可以用自然科学的精确性指明的变革，一种是人们借以意识到这个冲突并力求把它克服的那些法律的、政治的、宗教的、艺术的或哲学的，简言之，意识形态的形式。我们

22 判断一个人不能以他对自己的看法为根据，同样，我们判断这样一个变革时代也不能以它的意识为根据；相反，这个意识必须从物质生活的矛盾中，从社会生产力和生产关系之间的现存冲突中去解释。无论哪一个社会形态，在它们所能容纳的全部生产力发挥出来以前，是决不会灭亡的；而新的更高的生产关系，在它存在的物质条件在旧社会的胎胞里成熟以前，是决不会出现的。所以人类始终只提出自己能够解决的任务，因为只要仔细考察就可以发现，任务本身，只有在解决它的物质条件已经存在或者至少是在形成过程中的时候，才会产生。大体说来，亚细亚的、古代的、封建的和现代资产阶级的生产方式可以看作是社会经济形态演进的几个时代：资产阶级的生产关系是社会生产过程的最后一个对抗形式，这里所说的对抗，不是指个人的对抗，而是指从个人的社会生活条件中生长出来的对抗；但是，在资产阶级社会的胎胞里发展的生产力，同时又创造着解决这种对抗的物质条件。因此，人类社会的

史前时期就以这种社会形态而告终。”^①

在这不多几句话里，把人类历史的运动规律那么清彻见底、那么明白无遗地表述出来，这是在任何其他文献中找不到的。为了和保尔·巴尔特先生一起在这里面找到“不明确的词句和形象”，以及很不明确的、与形象搅混在一起的对于社会静力学和动力学的表述，的确必须在美丽的湖滨城市来比锡当哲学讲师才行。但是说到人是这个历史发展的承担者这一点，马克思和恩格斯在十一年以前，即1848年，在《共产党宣言》里，也早已经描述过了：

“到目前为止的一切社会的历史^②都是阶级斗争的历史。

自由民和奴隶、贵族和平民、领主和农奴、行会师傅^③和帮工，一句话，压迫者和被压迫者，始终处于相互对立的地位，进行不断的、有时隐蔽有时公开的斗争，而每一次斗争的结局

① 马克思：《〈政治经济学批判〉序言》，《马克思恩格斯选集》第2卷第82—83页。——译者

② 确切地说，这是指有文字记载的历史。在1847年，社会的史前状态，全部成文史以前的社会组织，几乎还完全没有人知道。后来，哈克斯特豪森发现了俄国的土地公有制，毛勒证明了这种所有制是一切条顿族的历史发展所由起始的社会基础，而且人们逐渐发现，土地公有的村社是从印度起到爱尔兰止各地社会的原始形态。最后，摩尔根发现了氏族的真正本质及其对部落的关系，这一卓绝发现把这种原始共产主义社会的内部组织的典型形式揭示出来了。随着这种原始公社的解体，社会开始分裂为各个独特的、终于彼此对立的阶级。关于这个解体过程，我曾经试图在《家庭、私有制和国家的起源》（1886年斯图加特第2版）中加以探讨。（恩格斯在1888年英文版上加的注。在1890年德文版中删去了这个注的最后一句话。）

③ 行会师傅就是在行会中享有全权的会员，是行会内部的师傅，而不是行会的首领。（恩格斯在1888年英文版上加的注）

都是整个社会受到革命改造或者斗争的各阶级同归于尽。

在过去的各个历史时代，我们几乎到处都可以看到社会完全划分为各个不同的等级，看到由各种社会地位构成的多级的阶梯。在古罗马，有贵族、骑士、平民、奴隶，在中世纪，有封建领主、陪臣、行会师傅、帮工、农奴，而且几乎在每一个阶级内部又有各种独特的等第。

从封建社会的灭亡中产生出来的现代资产阶级社会并没有消灭阶级对立。它只是用新的阶级、新的压迫条件、新的斗争形式代替了旧的。

但是，我们的时代，资产阶级时代，却有一个特点：它使阶级对立简单化了。整个社会日益分裂为两大敌对的阵营，分裂为两大相互直接对立的阶级：资产阶级和无产阶级”^①。

下面接着是那段著名的描述，描述了资产阶级和无产阶级这两个对立的方面怎样必然地在它们存在的历史条件下发展起来；这一描述差不多已受过充满史无前例的变革的半个世纪的考验而仍旧光辉地屹立着；接着是论证，无产阶级为什么会以及怎么样会战胜资产阶级。随着旧的生产条件的消灭，无产阶级将消灭阶级对立、一切阶级，从而作为一个阶级的它自己的统治。“代替那存在着阶级和阶级对立的资产阶级旧社会的，将是这样一个联合体，在那里，每个人的自由发展是一切人的自由发展的条件”^②。

这里还可以引录恩格斯在他的友人墓前所说的一段话：

① 《马克思恩格斯选集》第1卷第250—251页。——译者

② 同上书，第273页。——译者

“正象达尔文发现有机界的发展规律一样，马克思发现了人类历史的发展规律，即历来为繁茂芜杂的意识形态所掩盖着的一个简单事实：人们首先必须吃、喝、住、穿，而后才能从事政治、科学、艺术、宗教等等；所以，直接的物质的生活资料的生产，因而一个民族或一个时代的一定的经济发展阶段，便构成为基础，人们的国家制度、法的观点、艺术以至宗教观念，就是从这个基础上发展起来的，因而，也必须由这个基础来解释，而不是象过去那样做得相反”^①。

这当然是一件极简单明白的事情——这里是就费尔巴哈的意思而言的；费尔巴哈这样说过：“一个哲学家的特征就在于他不是哲学教授。最简单的真理，人们恰巧总要在最后才能获得。”费尔巴哈是黑格尔与马克思之间的中间环节，但他由于德国情况的恶劣而在半途停步了；他对于“获致真理”仍看作为一种纯粹思想意识的过程。然而马克思和恩格斯却不是这样“获致”历史唯物主义的，如果宽容地责备他们而说它是他们从心里想出来的，那也就象用这样的断语来骂他们一样不公平，因为这是以最善良的意愿把唯物主义历史观说成是一种空洞的幻想。马克思和恩格斯的真正光荣其实是在于，用历史唯物主义本身对它的正确性作出了最光辉的证明。他们不象费尔巴哈那样只懂得德国哲学，而且也懂得法国革命和英国工业。他们在这个人类的课题差不多还未提出、在“解决这个课题的物质条件”刚只处于“形成过程”中的时候，就解答了这个人类历史之谜。他们之所以够得上被称为第一流思想

^① 1883年3月22日苏黎世《社会民主党人报》（见恩格斯：《在马克思墓前的讲话》，《马克思恩格斯选集》第3卷第574页。——译者）。

家，因为他们在五十年前已经能从比较起来很微弱的迹象中认清了世界各国资产阶级科学至今还不能从无限之多的极其确凿的证据中捕捉住、而至多只能偶尔得到一些预感的东西。

25 至于为了倾向性目的来编造一套听起来非常有道理、在思想上和语言上似乎又和深入研究历史发展所得的科学认识一样的理论原理，这样做所能获致的成就是多么微小，在这里也可以举一个很突出的例子。这我们要感谢路易·布伦坦诺教授先生的善意，他指出了浪漫历史学派已经多么接近唯物主义历史观，特别是指出了一段拉维涅—佩吉朗的话，那段话是这样说的：“也许，真正的社会科学的进步迄今还是那样微小，是由于各种不同经济形式没有被好好地划分清楚，因为人们没有认识到各种不同经济形式组成着整个社会和国家组织的基础。人们忽视了，生产、产品分配、文化、文化传播、国家立法和国家形式，完全都是从经济形式中得到它们的内容和发展的；那些极重要的社会因素不可避免地产生于经济形式和经济形式的适当使用，一如产品是生产力的相互配合作用的结果一样，并且凡是显现社会病态的地方，照例都可以从社会形式和经济形式间的矛盾中找到它的根源”^①。这是历史浪漫学派的一个著名代表人物在 1838 年所写的；这个学派就是马克思在《德法年鉴》里给予毁灭性打击的。虽然如此，如果不考虑到马克思并不认为生产和产品分配是经济形式中派生出来的现象，而是相反，经济形式是生产和产品分配中派生出来的，那末一眼看来会使人误以为马克思的唯物主义历史理论

^① 拉维涅—佩吉朗：《运动规律和生产规律》，第 225 页。

是从拉维涅—佩吉朗那里抄来的。

在这里，重要之点在于“适当使用”。历史浪漫学派是对于资产阶级古典国民经济学的一个反击，古典国民经济学把资产阶级的生产方式说成是唯一合乎自然规律的生产方式，把这个阶级的经济形式说成是永恒的自然规律。历史浪漫学派 26 为了容克地主的利益，把地主与农奴间的经济依赖关系加以宗法性的神化来反对这种夸大；针对自由学派对政治自由的要求，历史浪漫学派提出的论点是：一个民族的真正的宪法并不是几页法规和宪法，而是经济势力间的关系，在现在这一场合，即是从封建时代承袭下来的贵族地主与农奴之间的关系。资产阶级国民经济学和历史浪漫学派间的理论斗争，是资产阶级和封建地主间的阶级斗争的意识形态反映。这两个派别的每一个，都宣称合乎本阶级心意的生产方式和经济形式，是永恒的、合乎自然规律的、不可更易的规律；至于自由主义庸俗经济学者在斗争中使用抽象的幻象较多，历史浪漫学派使用残酷的事实较多，这一个是唯心色彩较多，那一位是唯物色彩较多，那只是由于这两个斗争着的阶级的历史发展阶段有所不同而已。资产阶级正想成为统治阶级，所以把它的未来王国描绘成普遍幸福的国家；容克地主已做过统治阶级，因此必须满足于把它的权力建立于其上的经济依赖关系，加以浪漫主义的美化。

拉维涅—佩吉朗的那个论点完全是从这种美化中出发的。在这里他只是想说：封建经济形式应是整个社会和国家组织的基础；国家形式和国家立法都是从封建经济形式中派生出来的；如果社会背离了封建经济形式，这个社会就要害病

了。拉维涅—佩吉朗在对这个论点加以发挥而继续进行的议论中，就毫不掩饰他的见解了。他划分出了三种在历史上依次发生而现在却互相“混合”的经济形式：强迫经济、货币和实物混合经济，货币经济；与此相应的是三种国家形式：专制政治、贵族政治、君主政治，以及三种道德感情：畏惧、仁爱、自私。货币和实物混合经济，贵族政治，直呼其名也就是封建主义，乃是仁爱的体现。拉维涅—佩吉朗的原话是这样的：“双方互相服务的物质交换，无论在什么地方都是仁爱 and 忠诚的泉源。”但现在，历史忽然发生了奇思怪想，把这泉源搅浑，把不同的经济形式“混合”起来，因此拉维涅—佩吉朗要按照这个样子把国家形式也“混合”起来，当然，是在“适当使用”中“混合”起来。贵族政治应在“公团政制”(Gemeindeverfassung)中占统治地位，即“在以较富有、较有知识的公团成员作为公团立法者和行政者对于大群受保护的公团成员所行使的权力”中占统治地位；此外还应保存一点“即使以最极端的形式也不会象法律暴政那样破坏社会力量的”专制政治；同样也要一点君主政治，但其中没有“自私”，而是“从崇高的立场出发，把一切利害关系都用普施的仁爱统括起来的”君主政治。从这里显然可以看出，拉维涅—佩吉朗所希求的东西：封建统治的复辟，“以及在实现自己的意志时有绝对专制权的君主”。《共产党宣言》对封建社会主义进行批判的时候，已经连带对他的著作评论过了：“它有时也能用辛辣、俏皮而尖刻的评论刺中资产阶级的心，但是它由于完全不能理解现代历史的进程而总是令人感到可笑”^①。只不过这个评语的后半段远比前半段

^① 《马克思恩格斯选集》第1卷第274页。——译者

更切合于德国浪漫派。法国和英国的封建社会主义者已被资产阶级打倒，这使他们的机智大为灵敏起来，于是他们隐隐地猜测到，“复辟时代的陈腔滥调已成为不可能的了”；但同时，德国的特别是普鲁士的封建主义还牢牢地把政权握在手里，并以笨拙的直率把一些用道德化的老生常谈掩饰起来，此外原封未动的中世纪封建主义写在自己的旗帜上，在自己的围墙内进行反对斯坦因—哈登堡立法^①决不彻底的入侵。

除了封建主义经济形式以外，对其他任何经济形式都不能有任何即使是肤浅的了解，这正是浪漫历史学派的特有之点；但是，它在自己的狭隘的经济利己心的影响下，总是竭力想把一切天上地下的东西，一切法律、政治、宗教等等的关系，都用这一个经济形式贯穿起来，于是就偶然地得出一些论点，远远听来有些象是历史唯物主义，而实际上这些论点之远离历史唯物主义，就如阶级利己心之远离科学认识一样。拉维涅—佩吉朗之对于马克思和恩格斯，一如二十年后盖尔拉赫和斯塔耳之对于拉萨尔一样。盖尔拉赫在普鲁士邦议会里常常以他自己的方式使用后来拉萨尔的宪法理论来驳斥自由主义的反对派，但拉萨尔还是在他的《既得权利的体系》里对历史浪漫派这个最后支系作了科学上的致命打击。因此，这个学派与历史唯物主义没有任何关系；至多也只能说，它的毫不隐饰的阶级意识形态，可能是促使马克思和恩格斯达到历史

^① 斯坦因—哈登堡立法——是普鲁士政治家斯坦因(Stein, Karl, Freiherr von 1757—1831)和哈登堡(Hardenberg, Karl, August von 1750—1822)提出的改良法案。他们的改良方案包括废除农奴制、改革税收和财政制度，解除对手工业的重重限制，改组地方政府和军队等等。这些改良都未触动普鲁士的封建专制制度本身。——译者

唯物主义的酵素之一。

但连这也并非如此的。前面所引的拉维涅—佩吉朗那段话，是使我们够惊异的，因此，在我们没有能找到那本今天确应该被忘却的著作全书前，我们写信去问恩格斯，他和马克思是否读过浪漫历史学派的一些作家，如马尔维茨、亚当·弥勒、哈勒、拉维涅—佩吉朗等人的著作，是否受过他们的影响。恩格斯非常亲切地在去年9月28日给了我们回信：

“马尔维茨的《遗著》我自己也有一本，而且几年前就读过了；但是，除了关于骑兵的几段出色的描写和坚信贵族对平民鞭打五下的奇效以外，我什么也没有发现。总之，从1841—1842年以来，我对这种书籍就全然感到格格不入了——我只是随便地翻了一下，当然，在我所谈的问题方面从中毫无所得。马克思在波恩和柏林居住期间，读了亚当·弥勒的著作和冯·哈勒先生的《复兴》等等，他只是以相当轻蔑的口吻评论这些作品，认为这些是庸俗的、词藻华丽而夸夸其谈的作品，这些作品是模仿法国浪漫主义者约瑟夫·德·梅斯特尔和红衣主教博纳德的作品而写成的。即使他碰到了象您从拉维涅—佩吉朗著作中所引证的那些话，当时也绝不会给他留下任何印象，纵然他一般已经懂得了这些人想说的是什么。马克思当时是黑格尔派，对他来说，这个地方纯属异端邪说；对政治经济学，他还一无所知，因而‘经济形态’一词对他根本没有任何意义。所以上述地方，即使他有所闻，也一定是一个耳朵进，一个耳朵出，不会在记忆里留下什么明显的痕迹。但是，我不认为在马克思1837年至1842年阅读过的

那些浪漫学派历史学家的著作中，可以找到这类东西的影子。

“这个地方确实非常值得注意，但我希望把引文核对一下。我不知道这本书，当然，我知道作者是‘历史学派’的信徒。……”

“但是，最奇怪的是，从那些在理论上和实践上以具体的形式歪曲历史最厉害的人们那里，仿佛可以找到以抽象的形式表述出来的正确的历史观。这些人通过封建主义这个例子可能就已经看出，国家形式**在这里**是如何从经济形态中发展出来的，因为在这里，可以说一切都昭然若揭，了如指掌。我之所以说他们**可能**看出，是因为除了上面提到的那个未经核实的地方以外——您自己说是从**第二手材料**来的——我在任何地方都没有发现类似的东西，我只发现封建主义的理论家当然没有资产阶级自由派那么抽象。既然他们中间有一个人把这个关于封建社会的文化发展和国家形式同经济形态的相互关系的观念概括到这样的程度，说它适用于**一切**经济形态和国家形式，那末，一谈到**其他**经济形态，一谈到资产阶级的经济形态以及与它的各个发展阶段相适应的国家形式——中世纪的行会公社、专制君主政体、立宪君主政体、共和制，同一个浪漫主义者却又茫无所知，又该作何解释呢？这是很难自圆其说的。就是这个把经济形态看作整个社会制度和国家制度的基础的人，竟然属于这样一个学派，在这个学派看来，十七和十八世纪的专制君主政体就已经是对于真正的国家学说的犯罪和背叛了！”

“但是，不管怎么说，这还意味着，国家形式必然产生于经济形态及其适当的运用，正象婴儿诞生于男女婚配一样。注意到作者所属学派的那个闻名世界的学说，对此我只能做这样的解释：真正的经济形态是封建主义的经济形态。但是，由于人们出于私仇而密谋反对这种经济形态，因此，就要对这种经济形态加以‘适当的运用’，使它免受攻击而完整无损，永世长存，并使‘国家形式’等等和它永远适应，也就是说，尽可能退回到十三到十四世纪的水平。这样，最好的世界和最美妙的历史理论就会同时实现，而拉维涅—佩吉朗的概括才会归结到它的全部内容：封建社会产生了封建的国家制度”^①。

恩格斯是这样说的。当我们根据他的愿望核对了上面所引的一段话，并从被发掘出来的拉维涅—佩吉朗的书发现了在上面这段话里阐述明白的关系，我们只能对他的有教益的分析表示真诚的感谢，回信向他说，他单单根据一块骨头就把整整一只封建的古剑齿象正确地重新构造出来了。

对于流行的反对历史唯物主义的指摘，我们先来打发与它的名称有关的两种。唯心主义和唯物主义是对于思维与存在的关系、精神与自然界哪一个是本源的这一哲学上重大的基本问题的互相敌对的答案。它们本身原是与道德理想没有丝毫关系的。哲学唯物主义者能够以最崇高、最纯洁的程度怀有这种理想，而哲学唯心主义者则完全不需要有这种理想。但是，通过神甫长时期的毁谤，唯物主义这个词被加上了一层

^① 《马克思恩格斯全集》第38卷第480—482页。——译者

暗指着不道德的附加意义，这层附加意义已从多方面潜入资产阶级学术著作中了。“庸人把唯物主义理解为贪吃、酗酒、娱目、肉欲、虚荣、爱财、吝啬、贪婪、牟利、投机，简言之，即他本人暗中迷恋着的一切齷齪行为；而把唯心主义理解为对美德、普遍的人类爱的信仰，总之，对‘美好世界’的信仰，——他在别人面前夸耀这个‘美好世界’，但是他自己至多只是在这样的时候才相信这个‘美好世界’，这时，他由于自己平时的‘唯
31
物主义的’放纵而必然感到懊丧或遭到破产，并因此唱出了他心爱的歌：人是什么？一半是野兽，一半是天使”（恩格斯语）^①。人如果愿意以这样一种转义来使用这两个词，那末他必需说，今天要信仰历史唯物主义，就得有一种高度道德的唯心主义，因为它必定会带来贫困、迫害、毁谤；同时，历史唯心主义则是每一个追求飞黄腾达的人的事，因为它最能帮助人获得现世的好运、肥厚的挂名职位，各种各样的勋章、头衔、地位。我们并不是说一切唯心主义的历史家都是为不纯正的动机所驱使的，但我们一定要把用不道德的说法来污损历史唯物主义的行为，视为愚蠢无耻的陷诬加以驳斥。

把历史唯物主义与自然科学唯物主义混淆起来，那是比较可理解的，虽然也是大错特错。自然科学唯物主义忽视了：人不只在自然中，而且也在社会中生活；除了自然科学之外还存在着社会科学。历史唯物主义包含自然科学唯物主义，但自然科学唯物主义不包含历史唯物主义。自然科学唯物主义认为人是具有意识而行动着的自然产物，但它没有考察，人的

^① 恩格斯：《路德维希·费尔巴哈和德国古典哲学的终结》，《马克思恩格斯选集》第4卷第228—229页。——译者

意识在人类社会中是由什么决定的。因此，当它进入历史领域时，它就转化为自己最相反的对立物，即转化为最极端的唯心主义了。它相信伟大人物能创造历史的精神魔力，我们想起毕希纳对腓特烈第二的崇拜，以及海克尔与那种对于社会主义的可笑的仇恨心结合着的对于俾斯麦的膜拜。它只知道人类社会中有着一一种观念的推动力。这一种类的一个真正的样本是赫尔瓦德的文化史。这本书的作者没有看到，十六世纪的宗教改革是一个经济运动的反映，而只认为：“宗教改革对于经济运动具有一种异常的影响。”他没有看出，利润优厚的贸易需要引出了常备军和贸易战争，却说：“日渐传播开的爱好和平的心意，乃是创造常备军、间接地制造新战争的东西。”他不理解十七、十八世纪绝对专制君主政治是经济上的必然，却说：“必须肯定下来的是，如果人民使用了否决权，什么路易十四的绝对专制、什么宫廷里佞臣宠姬的统治，都是绝对不可能的，因为，全部权力最后都在人民手里”^①。如此等等，不胜枚举。赫尔瓦德在他这八百页的著作中几乎每一页上都有类似的或更坏的胡说。要反对这种“唯物主义的”历史著作，唯心主义历史家当然容易讨好了。但是，他们究竟不能让历史唯物主义来替赫尔瓦德之流的人担负责任。自然科学唯物主义由于追求表面的最大彻底性，反而获致了实际上最大的不彻底性。它一方面把人简单地视为有意识地行动着的动物，另一方面把人类历史看作一场观念的动机和目的的乱七八糟、毫无意义的活动；由于把有意识地行动着的人当作自

^① 赫尔瓦德：《自然发展中的文化史》，第 688、699 页及以下。

自然界里孤立的生物这种错误前提，它获得了一种唯心主义的人类历史的幻象，人类历史好象是透过永恒的整个自然界中的唯物关系而呈现出来的一场狂乱的影子舞蹈表演。与此相反，历史唯物主义则从自然科学的事实出发，认为人不只是动物，而是一种社会动物，他只在社会集团（游牧群、氏族、阶级）的共同生活中才获致意识，在这些社会集团中他才能作为有意识的生物而生活，因此，这些社会集团的物质基础决定着他的思想意识，这些基础的进步发展则是人类向上运动的规律^①。

滥用历史唯物主义的名称而对它进行的攻击，就说到这里为止吧。对于它的责难的绝大部分，上述一些例子已经可以包罗无遗了；因为，除了即将说到的一个尝试之外，资产阶级学术还没有能对唯物主义历史观作过象样的批判。资产阶级学术的“最杰出的”代表者们是以怎样幼稚的语言，想从他们为了安慰资产阶级意识而进行的粉饰太平的工作中，清除掉那个讨厌的障碍物，那是每一个人都可以从“德国最好的高等学校中国国民经济学的最最好的教师”阿道尔夫·瓦格纳先生在1892年福音社会党代表大会上对可敬的代表们所作的那

33

① 大家知道，象赫勃特·斯宾塞那样的资产阶级社会学家们，一本正经地认定，人确实是孤立的自然产物；他们所指的是“人在原始状态中的孤立行动。”但这不过是用达尔文学说美化了的社会契约说的再版而已；社会契约说是十七、十八世纪新兴的资产阶级思想家们从霍布斯起一直到卢梭为止，把现代国家的产生是由于制服封建制下的无政府状态而在封建主和城市间订立协定，搬到人类社会的产生上去的。关于这个问题，请参阅考茨基的《人类世界的社会动力》之一，载于《新时代》第2卷第13页及以下各页。

篇演讲词^①中得到证明的。我们并不想把资产阶级学术的全部代表人物都看作与这些著名的诡辩家和诽谤家是一丘之貉，但我们对于他们批判历史唯物主义虽已观察了许多年，却没有能在陈腔滥调之外发现什么旁的东西，而这种陈腔滥调与其说是本质性的反驳，不如说是道德上的责难。其内容不过是：历史唯物主义是一种任意的历史结构，它把异常多样化的人类生活硬塞在一个死板的公式里。它否认一切观念力量，它把人说成是服从于一种机械发展的无抵抗力的玩具，它否认一切道德尺度。

但是事实上事情正好相反。历史唯物主义消灭了每一种任意的历史结构；它排斥了每一种想把多变的人类生活视为一律的死板公式。“……如果不把唯物主义方法当作研究历史的指南，而把它当作现成的公式，按照它来剪裁各种历史事实，那末它就会转变为自己的对立物”^②。恩格斯是这样说的；考茨基也曾同样地抗议过对于历史唯物主义的“任何肤浅解释”：社会里面在任何时候似乎只有两个阵营、两个互相敌对的阶级，两个成份纯粹固定的集团，即革命的集团和反动的集团。“如果事情真是这样，那末编纂历史就将是非常容易的事了。但是，在现实中关系并不这样简单。社会是并且将越来越是一个异常复杂的组织，其中有许多极不相同的阶级

① 阿·瓦格纳：《社会民主党的新纲领》，第9页及以下。我们已在《新时代》第10年第2卷第577页及以下，对瓦格纳先生这篇不通的讲演作了一点分析。

② 《恩格斯致保·恩斯特（1890年6月5日）》，《马克思恩格斯选集》第4卷第472页。——译者

和极不相同的利害关系，这些阶级和利害关系会随着事物的形势而形成极不相同的种种党派”^①。历史唯物主义对待每一个历史时期都不带有任何预先的假定，它只是对它进行从基础到最上层的研究，从它的经济结构起一直向上研究到它的精神观念。

但有人说，那就是“任意的历史结构”。你们怎么知道历史发展的基础是经济，而不是哲学呢？对了，我们所以知道，原因很简单：人首先得吃、喝、住、穿，然后他才能思想和创作，人必须与别人有社会交往才能获得意识，因此，他的意识是由他的社会存在决定的，而不是相反，他的社会存在由他的意识来决定。恰恰是认为人必需先经过思维才能吃、喝、住，通过哲学才能达到经济的假定，才是显然“最任意的”预先假定，因此，恰恰是历史唯心主义才是最令人吃惊的“历史结构”。更值得注意的——也许并不是更值得注意的——是，历史唯心主义的今日的追随者们在某种程度上也同意我们，但同时却不住地讥笑它的最伟大代表人物黑格尔的“历史结构”。但是，实质上，使他们恼怒的并非黑格尔的历史结构，因为在这方面他们闹得比黑格尔凶一千倍，使他们恼怒的是黑格尔的科学的史观，即把历史视为人类发展的过程，这一过程是通过一切歧途而不断进步的，它的内在规律性是通过一切表面偶然性而得到证明的。这一伟大的思想，我国古典哲学的最成熟的果实，古希腊辩证法的复生，马克思和恩格斯是从黑格尔那儿取得的：“我们德国社会主义者却以我们不仅继承了圣西门、

^① 考茨基：《1789年的阶级对立》。

傅立叶和欧文，而且继承了康德、费希特和黑格尔而感到骄傲。”^①但他们承认，黑格尔虽然在历史的发展过程方面有许多天才的见解，但还只能走到“任意的历史结构”为止，他把结果当作了原因，把事物当作了观念的映象，而不是把观念如实地视为事物的映象。在黑格尔，这种看法是完全自然的，因为德国资产阶级完全没有能接触到现实生活，他们为了能够挽救他们的独立存在，不得不躲到观念的高空中去，在观念的高空里他们进行着革命斗争，所采取的形式是对于统治着的专制封建反动派没有什么触犯，或尽可能少触犯的。黑格尔的辩证法，虽然把整个自然、历史、精神生活世界看成一个共同的过程，看成处在永恒的运动和发展中的，并且还企图证明在这种运动和发展中有着内在联系，但它却以这样一个体系告终，这个体系居然发现绝对观念是在等级制君主政体中，蓝色轻骑兵是一种唯心主义，封建贵族是一个必需的等级，原罪说有深刻的意义，皇太子是一个范畴，如此等等。

但是，一等到在经济发展的过程中从德国资产阶级社会里出现了一个新的阶级，即无产阶级，并进入了阶级斗争，那末当然，这个新阶级就会重新在地上进行斗争，当然这个新阶级也不会无保留地继承它的母亲的遗产，它虽然会从资产阶级哲学里接受革命的内容，但是要打碎它的反动形式的。我们已经看见，无产阶级的精神战士们已把黑格尔的原来以头倒立着的辩证法顺过来而使之脚踏实地了。“在黑格尔看来，思维过程，即他称为观念而甚至把它变成独立主体的思维过程，

^① 恩格斯：《社会主义从空想到科学的发展》，《马克思恩格斯选集》第3卷第378页。——译者

是现实事物的创造主，而现实事物只是思维过程的外部表现。我的看法则相反，观念的东西不外是移入人的头脑并在人的头脑中改造过的物质的东西而已”（马克思语）^①。但因此对于资产阶级世界来说黑格尔也就完结了；资产阶级世界只看到他的辩证法的反动形式，轻易地把它的革命内容忽略掉了。“辩证法，在其神秘形式上，成了德国的时髦东西，因为它似乎使现存事物显得光彩。辩证法，在其合理形态上，引起资产阶级及其夸夸其谈的代言人的恼怒和恐怖，因为辩证法在对现存事物的肯定的理解中同时包含对现存事物的否定的理解，即对现存事物的必然灭亡的理解；辩证法对每一种既成的形式都是从不断的运动中，因而也是从它的暂时性方面去理解；辩证法不崇拜任何东西，按其本质来说，它是批判的和革命的”^②。于是，黑格尔在事实上成了德国资产阶级的烦恼和恐怖，但并非由于他的弱点，而是由于他的优点，不是由于他的“任意的历史结构”，而是由于他的辩证方法。因为，资产阶级科学只是在他的辩证方法面前，而不是在他的“任意的历史结构”面前宣告终结的。

为求更彻底一些，资产阶级科学必须把整个黑格尔清除掉，德国小市民阶层的第一个哲学家已得出这个结论了。叔本华把完全是“骗子”的黑格尔否定掉了，他首先否定的是黑格尔的历史哲学。他认为人类历史中没有上升的发展过程；他在人类历史中只看见各个个体的历史；以叔本华为先知的德国小市民就是人类的标本，人类自古以来就是那样的，以后也

①② 马克思：《〈资本论〉第二版跋》，《马克思恩格斯全集》第23卷第24页。

——译者

将永远是个样子。叔本华的哲学的峰顶就在于“洞察到：不论过去、现在、或将来，一切都永远是原样不动的”。他写道：“历史在每一方面都是同样的，只是形式上有所不同而已；各民族历史的不同章节基本上只是人名和时日有所不同而已；真正本质的内容则到处都是一样的。……历史的材料是个别性和偶然性中的个别物，总是一度出现之后就永不复现的，是象在风中飘动的云那样的、常常由于最小的偶然事件而完全变样的人类世界的瞬息即逝的情境”^①。叔本华的哲学唯心主义在历史见解上是多么接近自然科学唯物主义啊。事实上，这两种学说乃是同一种局限性的两个相对立的极端，因此，叔本华如果对那些自然科学唯物主义者威吓地叫喊说：“应该提醒那些和坩堝打交道的先生，光是化学固然很能够培养出一些药剂师来，但决不会培养出哲学家来”，那末也必须提醒他自己一下，光是谈哲学就可以培养有机智的人，但不会培养出历史研究家的。但必须说，叔本华自有他自己的彻底性，他既已否认了黑格尔的辩证法，他也就必须抛弃黑格尔的历史结构。

德国小市民愈是向大工业资产阶级发展，这种资产阶级为了要进行阶级斗争也愈加要否弃自己原来的理想，并急急地躲进封建专制政治的阴影里去，对于证明这种独特倒退运动的历史“合理性”的要求也就更加增长。由于马克思所指出的原因，黑格尔的辩证法在他们看来既必定要成为烦恼和恐怖，那末他们就只可以使用黑格尔的历史结构。他们的历史

^① 叔本华，《作为是意志和表象的世界》，第2卷第564页。——译者

研究家们已在德意志帝国里发现了绝对观念，在军国主义里发现了一种唯心主义，在资产阶级对无产阶级的剥削中发现了一种深刻的意志，发现利息收取者阶级是一个必需的等级，霍亨索伦王朝是一个范畴，如此等等。资产阶级坚守它的又愚蠢又狡猾的生意人作风，以保卫市民等级的唯心主义，同时，它又对真正把这种唯心主义中有意义而伟大的东西拯救出来的人进行斥责，说他们搞“任意的历史结构”。这真是所谓格拉古兄弟又来抱怨暴动了^①，而且这又是什么样的格拉古啊！

现在我们再来看一看对于历史唯物主义的另一些反驳和非难，这些非难说它否认一切观念力量，把人说成为机械发展的无生命的玩具，否认一切道德尺度。

历史唯物主义并不是一个封闭的、以最后真理为其终点的体系；它只是研究人类发展过程的科学方法。它从人类并不只生活在自然界里而且也生活在社会里这一无可争辩的事实出发。与世隔绝的人是从来也没有过的；如果偶然脱离了人类社会，任何人都会很快地衰竭而死去。由此知道，历史唯物主义是承认最广义的观念力量的。“在所发生的任何事
38
情中，……看得出……，都没有任何事情是作为预期的自觉的

① 这是一句从拉丁诗人尤凡那尔 (Juvenalis, Decimus Junius)《讽刺诗》I 第24行“Quis tulerit Gracchos de seditione querentes (谁能忍耐格拉古兄弟抱怨骚乱)”而来的成语，有“自己做错了还说别人”之意。格拉古兄弟，提比略(公元前153—121年)和盖约(公元前162—133年)，先后任保民官，提出限制富人占有公地的改革措施，结果均在保民官任期中为反对者所杀。——译者

目的发生的。反之，在社会历史领域内进行活动的，全是具有意识的、经过思虑或凭激情行动的、追求某种目的的人；任何事情的发生都不是没有自觉的意图，没有预期的目的的。……愿望是由激情或思虑来决定的。而直接决定激情或思虑的杠杆是各式各样的。有的可能是外界的事物，有的可能是精神方面的动机，如功名心、‘对真理和正义的热忱’、个人的憎恶，或者甚至是各种纯粹个人的怪癖”。^①这是自然界这一方面的发展史与社会那一方面的发展史之间本质的区别之点。但是，历史上个别行动和个别意志的无数冲突，看来好象与自然界中的那些无意识的、盲目的因素一样，都导致同样的结果；因为：在历史的表面上一如在自然界的表面上一样，统治着的好象是同样的偶然。“人们所期望的东西很少如愿以偿，许多预期的目的在大多数场合都彼此冲突，互相矛盾，或者是这些目的本身一开始就是实现不了的，或者是缺乏实现的手段。”^②正由于在这一切似乎支配着无意识的自然界的盲目偶然事件的交互作用中，也贯穿着一种普遍的运动规律，我们也就有权利询问，有意识地行动着的人类的思想和意志是否也受这样一种规律支配呢。

如果我们进行探讨，人的观念动机是由什么驱使的，那就可以发现这个规律。人只有处身在社会组织中才能够获得意识、有意识地思维和行动；以人为成员的社会组织唤醒了并支配着他的精神力量。但每一个社会组织的基础是物质生活的

① 参阅恩格斯：《路德维希·费尔巴哈和德国古典哲学的终结》，《马克思恩格斯选集》第4卷第243—244页。——译者

② 同上书，第243页。——译者

生产方式,因此,最终还是生产方式决定着精神生活过程的多种多样的表现形式。历史唯物主义完全不否认观念力量,只不过要把它追究到底,要弄明白观念是从那里汲取力量的。当然,人们创造他们的历史,但是,人是怎样创造他们的历史的,那在每个个别场合都依赖于在他们的头脑里所反映的事物的物质关系如何清楚或如何不清楚,而在每一个别场合都各不相同了。因为观念不是从无中产生,而是社会生产过程的产物,所以,一个观念愈精确反映这个过程,这个观念就愈有力量。人的精神并不超乎人类社会的历史发展之上,而是在其中;人的精神是从物质生产里成长的,随着物质生产并和物质生产一同成长的。要到这种物质生产从复杂到极点的机构开始发展为一些简单而巨大的对立物时,人的精神才能认识它的全部关系;要在这种最后的对立死灭或被排除之后,人的精神才能掌握社会生产的统治权,“人类社会的史前时期就以这种社会形态而告终。”(马克思语)^①人们才能完全有意识地创造他们的历史,人类“从必然王国进入自由王国的飞跃”才会实现(恩格斯语)^②。

但是,迄今为止的社会发展也并不是死板的机械运动,人类就象无意志的玩具服从于它。一代人在他们的全部生活中必须用于满足他们的生活需要的那一部时间愈大,他们对于自然界的依赖也愈大,他们的精神发展的活动场地也就

① 马克思:《政治经济学批判》序言,《马克思恩格斯选集》第2卷第83页。——译者

② 恩格斯:《社会主义从空想到科学的发展》,《马克思恩格斯选集》第3卷第441页。——译者

愈小。但是，这个场地是随着习得的熟练程度和积累的经验教会人们支配自然的能力的增长而扩大的。人类的精神一天比一天更其成为自然界死板的机械活动的支配者，并在对于生产过程的精神支配中实现了、并且继续实现着人类的进步发展。“人类在地球上进行统治的整个问题，都维系于生活必需资料生产的熟练程度。我们可以说，人是对于食物生产获得绝对统治的唯一的生物；而在最初，他在食物生产方面比起其他动物来是并没有什么优势的。……因此，非常可能，人类进步的伟大时代多多少少与生活资料来源的扩展直接有关”^①。如果依照摩尔根对人类原始时代历史的分期法来说，
40 那末蒙昧期的第一阶段的特征是音节语言的发生，第二阶段是用火，第三阶段是弓矢的发明，弓矢已是一种很复杂的工具，是要有长期蓄积的经验和锐敏的智力，同时还要有许多其他发明为前提的。在蒙昧期的最后这一阶段，人类精神对于生产已有一定程度的支配；人已知道木制的容器和用具，用树皮和芦苇编成的篮筐，以及琢磨成的石器等等。

摩尔根把过渡到野蛮期定在开始使用陶器的时候，以使用陶器为野蛮期低级阶段的特征。野蛮期的中级阶段开始驯养家畜，采用灌溉方法栽培食用作物，使用石头和砖块进行建筑。野蛮期的高级阶段终于以熔炼铁矿而开始；在这一阶段，物质生活生产已得到非常丰富的发展；英雄时代的希腊人、罗马建城前不久的意大利诸部落，塔西陀所记述的日耳曼人都属于这个阶段。这个时代已有风箱、地灶和锻炉，铁斧、铁铲

^① 摩尔根：《古代社会》第16页（参见三联书店1957年版第19页。——译者）。

和铁剑，铜尖的矛枪，锻造成的盾，手磨和陶轮，车辆和战车，采用梁木和木板的造船术，有石头城墙和雉堞、有城门和望楼、有大理石神庙的城池。荷马的史篇给我们描画出了一幅在野蛮期高级阶段所获得的生产上成就的图画，而荷马的史篇本身则又是在这种生产水平上产生出来的精神生活的古典证据。因此，人类并不是一种死板的机械活动的无意志的玩具，人类的进步发展相反地恰恰在于人类精神对于自然界的死板机械活动的日渐增长的统治。但是——历史唯物主义所主张的也只是这一点——人类精神是依靠物质生产方式、同物质生产方式一起和从物质生产方式发展起来的；人类精神不是物质生产方式的父亲，物质生产方式倒反是人类精神的母亲，这种关系当然在人类的原始社会里最清楚地呈现出来。

从野蛮期过渡到文明期则以文字的发明以及把文字用于文字记载为其先导。人类用文字记载的历史开始了；于是，在文字记载的历史里，精神生活好象完全与它的经济基础分离了似的。但这种假象是骗人的。随着文明的发生、氏族制度的消失、家庭、私有制、国家的产生、进一步的分工、社会分化为统治者和被统治者、压迫者和被压迫者阶级，精神发展对于经济发展的依赖关系就变得愈来愈不明显，愈来愈复杂，但这种依赖关系并未消失。“为阶级差别辩护的最后理由”将是“一定要有一个阶级无须每日疲于谋生，使它能为社会从事脑力劳动。”^① 这个理由“到那时候还保持着它的伟大的、历史的合

^① 恩格斯：《论住宅问题》，《马克思恩格斯选集》第2卷第479页。——译者

法性”（恩格斯语）——“到那时候”，说的是到上世纪工业革命，这以后，一切统治阶级都变成工业生产力发展的障碍物了，——但是，社会之分化为阶级，完全是从经济发展中产生的，因此，任何阶级的精神工作不能脱离它所由产生的经济基础。从古代氏族社会的简单道德水平，降落到统治着近代社会（这不过是极少数人靠了被剥削被压迫的大多数人所得到的发展）的最卑下的利害关系的这种堕落有多深，那末从还与自然状态群居社会连着一根脐带的氏族，发展到具有极大生产力的现代社会的进步也就有多大^①。但是，这一进步不论有多大，人类精神不论成为多么精密、灵活、有力的工具，一天比一天更其不可抗拒地制服着自然，它的发条和推动力始终还是几个阶级间的经济斗争，是“社会生产力和生产关系之间的现存冲突”，人类给自己提出的始终只是它能解决的任务，在更仔细地考察之下，甚至可以发现，如马克思所说的，连任务本身也只在解决它的物质条件已经具备、或至少已在形成过程中的时候才会产生^②。

42 根据历史唯心主义和自然科学唯物主义的观点论^③观点，一切发现和发明一如雅典娜是从宙斯的头颅里诞生的一样，都是从有创造性的人类精神中发生的，然后通过它们发生最巨大的经济变革；但我们如果从它们的起源上进行考察，那

① 恩格斯：《家庭、私有制和国家的起源》，《马克思恩格斯选集》第4卷第93—94页。——译者

② 参见马克思：《〈政治经济学批判〉序言》，《马克思恩格斯选集》第2卷第83页。——译者

③ 梅林常常以“唯心主义”的意义使用“观念论”一词。——德文本编者

就极容易了解这种关系了。这些发现和发明的每一个，原来都有一段漫长的前史^①。我们如果考察这一前史的各个阶段，那末每一步都可以看到引起这些发明的需要。如果说许多极重要的发明，如“改变了大地面貌”的火药和印刷术的发明都遮盖着一层神话传说的面纱，那也是有充分理由的。它们毕竟不是一些个人从他们的天才的最奥秘的深处创造出来的成果；如果说也有一些个人对这些发明有伟大的功绩，那也只是由于这些个人最敏感、最深刻地认识到了经济需要以及满足这种需要的手段而已。不是发现或发明引起社会变革，而是社会变革引起发现或发明；而且只是由于社会变革引起了一个发现或发明，这个发现或发明才会成为有世界影响的功业。美洲是在哥伦布之前很久就发现了的，早在纪元1000年时，诺尔曼人已到过美洲的东北岸，而且到达了现今美国境内的一些地区，但这新发现的土地很快就被遗忘得干干净净了。要到资本主义开始发展，引起了对于贵金属、劳动力、新市场的需要时，美洲的发现才意味着一次经济革命。而且，这也是人所熟知的，哥伦布不是由于他的天才的暗中驱使而要发现一个新世界，而是因为他要去找寻一条最短的航路，通向古老的文化之邦印度的象神话里传说的那种宝藏。在发现第一个岛屿的那天，他在日记上写道：“这些善良的人一定能充当完

① 摩尔根在第26页写道：“表音字母的发明，和其他的伟大发明一样，是连续努力的结果。”（《古代社会》三联书店1957年版第32页）并请参阅马克思的《资本论》第1卷第285页：“如果有一部批判的工艺史，就会证明，十八世纪的任何发明，很少是属于某一个人的”（《马克思恩格斯全集》第23卷第409页注（89）。——译者）。

全合用的奴隶”，他的日常祈祷是：“愿上帝慈悲，让我发现金矿！”这“慈悲的上帝”是当时的意识形态，一如今天的、当然是更其伪善的意识形态——“把人道和文明”带到“黑暗大陆去”一样。

最天才的发明家们如谚语所说的悲惨遭遇，并不象按照观念论^①观点的肤浅方式所指的，是什么人类忘恩负义的证据；它只是一个很容易解释的事实的结果，那个事实即是：不是发明造成经济变革，而是经济变革造成发明。目光敏锐而深远的思想家是在解决课题的物质条件尚未成熟、现存社会形态还未将全部生产力发展到所能发展的充分程度时，就已认识到应做的课题和解决办法的。这是一个值得注意的事实：恰恰是比迄今一切发明不可计量地更能扩展人类力量的那些发明，反而成了使它们的最初发明者送掉性命的东西，而那些发明事实上也在一世纪的时间内或多或少地变得无影无踪了。安东·缪勒约在1529年在但泽发明了一种所谓织带机，或称为纽带机或编织机床，可以同时织出四到六块织物；但是城市绅董会恐怕这项发明会使大量工人沦为乞丐，因此禁止它使用，并把发明者秘密地淹死或绞死了。1629年在来顿有人使用过这种机器，但编织工人的暴动迫使它受到禁止。在德国，这种机器在1685年和1719年两次为皇帝的诏令禁止，在汉堡则由市政当局下令公开焚毁。“这种轰动世界的机器，实际上是纺纱机和织布机的先驱，因而也是十八世纪工业革

^① 显然这里的“观念论”一词，梅林是以“唯心主义”的意义来使用的，见前第30页脚注3。——译者

命的先驱”^①。马堡大学数学教授但尼斯·巴宾的命运与安东·缪勒的命运差不多同样悲惨；巴宾企图造一部工业用的蒸汽机；后来由于各方面的反对而灰了心，他结果把机器放下而造了一艘汽船，他在1707年乘着它从加塞尔沿富尔达河顺流而下想航行到英国去；但在明登，明智的当局禁止他前进；维塞尔河上的船夫就把汽船捣毁了。巴宾于是就在英国贫困而死。现在可以弄明白了，1529年安东·缪勒发明织带机或是但尼斯·巴宾在1707年发明汽船，是比詹姆斯·哈格里夫斯在1764年发明珍妮机或富尔顿在1807年发明汽船更伟大得不可比拟的人类精神产物。但前者竟一无所成，而后者则获得这样的改变世界面貌的成功，这就证明了，发明不是经济发展的原因，恰恰相反，经济发展才会带来发明；人类精神不是社会革命的创造者，而只是它的执行者而已。 44

现在我们且来看一看书籍印刷术和火药的发明吧，这两种东西是历史唯心主义为了证明罕见的思想飞跃所最爱使用的。由于在中世纪末发展起来的商品贸易和商品生产，引起了不断增长的思想交流，为了满足这一需要，就发生了迅速大量印刷文字作品的需求。这就产生了木版印刷，以及用金属雕版印刷的办法来印制书籍。这种所谓文书印刷术在十五世纪初已颇为盛行，以致产生了行会性的组合，这些组合中最有名的组合曾存在于纽仑堡、奥根斯堡、科伦、麦因茨和吕贝克等地。但这种文书印刷艺匠大都和画匠同属一个同业公会，

① 马克思，《资本论》第1卷，《马克思恩格斯全集》第23卷第469页注(194)。

——译者

而并不和后来的活字印刷艺匠同属一个公会，他们和活字印刷艺匠并存了一个相当长的时期，主要从事着小型文书的复印。活字印刷术并不是从文书印刷术发展出来的，而是从金属手工产生的。很容易令人产生那样的想法，即把木板印刷术所用的木版分割成一个一个字母，把这些字母随心所欲地组合起来，复印书籍就可以非常方便了。但是，这一切尝试都归于失败，因为要用木质活字把字行排成所需的整齐程度在技术上无法办到。下一步就是切刻金属活字；但是，这一办法也没有获致什么实际成果，一方面是因为，用手工来切刻金属所需时间太多，而另一方面也是由于字母的不整齐虽然减除了些，但这种不整齐绝对没有消灭。这两方面的缺陷要等金属活字浇铸法来消除，因此，活字铸造术实际上就是印刷术的发明，这种技术也就是用单独的可挪动的活字排成整个的词、行、句、页，然后采取压印办法而进行复印。顾登堡是一个首饰匠，在佛罗伦萨与他同时发明印刷术的贝纳多·岑尼尼也是首饰匠。关于印刷术究竟是谁发明的激烈而长期的争论是永远

45 不会解决的，因为，凡是在经济发展提出这一课题的地方，都曾向着解决这一课题作了有或大或小成就的尝试；如果我们根据迄今所得的全部研究结果，说顾登堡走了最后的、有决定性的一步，而且他这一步是最为坚决、最为明确，也是最有成就，使这种新艺术极快地从麦因茨传播出去；那末他只是最善于总结大量的一半失败或完全失败的前人经验而已。虽然顾登堡永远地留下了不朽的功绩，他的发明永远是人类智慧的最令人惊叹的产物之一，但他并未在地上栽种新根，而只是采下一个经过长时期才成熟了的果实而已。

根据上面所说的一切而论，把火药的发明视作为人类智慧的试金石那句俗话^①本身倒并不是完全不对的，但正在火药的发明上，哲学唯心主义也好，自然科学唯物主义也好，他们的历史观点都遭受了最悲惨的破产。按照克劳斯教授的意见，火药消灭了强权和人身依附关系，它摧毁了个别人物凌驾人上的威权，而有利于全部社会；“我们绝大多数人”应感谢它，因为它使我们作为自由人而享有迁徙权，不再作为农奴而依附于土地。杜波阿—雷蒙教授则得出了这样一个结论：罗马人如果知道使用火器，即使是最简单的燧石枪，就可以很容易地击退从秦勃尔人和条顿人起直到哥特人和汪达尔人为止的全部日耳曼人的侵袭。自然科学唯物主义在沾沾自喜的学究气上则照例还要超过哲学唯心主义。杜波阿—雷蒙说：“古代许多民族在自然科学方面的落后对于人类是极大的不幸。古代文化的没落的主要原因之一即在于此。如果古代人具有我们所意味的自然科学，人类所遭受的最大不幸，地中海各地之为蛮族侵入，大概是可以避免的。”可惜杜波阿—雷蒙教授不是古代罗马人，但也许也并不可惜！因为，他的历史哲学恰恰证明了，即使他不是1870年指挥“一个霍亨索伦王朝的精神近卫团”，而是在布匿战争中带领一个罗马军团，他也不会发明火药的。其实，已经有一位资产阶级史学家，德尔勃吕克教授，反对过克劳斯和杜波阿—雷蒙的荒唐假设了。德尔勃吕克离开历史唯物主义是很远的，但他还是看到：一个发明

46

① 俄译本在这里夹了这样一句注释：“Пороха не выдумал (没有想出火药来)”，意为“并不怎么聪明”。——译者

是经过许多世代、甚至许多世纪酝酿的需要的产物；一个发明之不能与它的时代脱离，一如人不能没有母亲而出生一样；以为任何一个发明可以在另一个时代完成，从而使历史走另一条道路的假设，只是虚幻的幻想而已。在这个范围内来说，他有充分理由说他自己的见解是科学的，与克劳斯和杜波阿—雷蒙的“机智的”思想游戏不同。他尤其正确的是认为火药的发明，或是更正确地说，火药的使用，并不是封建制度崩溃的原因，而只是崩溃的杠杆。不过，德尔勃吕克认为这是一个力量微弱的、实际上并不必需的杠杆，照我们看来就未免有些太过份了；但那已与我们所谈的无关了^①。

经济变革引起了封建制度的解体，而政治上层建筑随着物质生产方式而变革则没有再比军事方面更明显和更迅速的了。关于这一情况，资产阶级史学界，特别是普鲁士军事国家里的，也了解得相当清楚。例如最喜欢用“德国精神”来编写德国历史的古斯塔夫·弗莱塔格，由于他的特殊主题，——小人物的群众生活，——他也被迫逐步地向历史唯物主义让步了，他写道：“墨罗温王朝的法兰克国民军，骑士的矛枪骑兵，宗教改革时代的瑞士兵和佣兵，三十年战争时代的佣兵部队——这一切类别的军队都是具有时代的高度特性的产物，这些产物从社会条件中兴起，并随着社会条件而改变。因此，最古的有产者所组成的步兵，是根源于古老的村社和州郡制度的，骑马的骑士军队则根源于封建采邑制度，雇佣步兵则根源于日渐抬头的市民力量，流动佣兵团则根源于诸侯割据局

^① 德尔勃吕克：《历史和政治论文集》，第339页及以下。

面的发展。在它们之后在十八世纪专制国家里兴起的是有训练的佣兵常备军”^①。要在这个“有训练的佣兵常备军”里，在路易十四和欧根公爵的时代里，矛枪才最终地从步兵中被火器所排挤出去，而这种步兵则是从各国贫民中或多或少用强制办法征募来的，必须用棍棒才能把他们集合在一起，因此不具备一点儿进击力量，只能充当射击机器而已。这种雇佣步兵在一切方面都正好与十四世纪时在摩尔加登和森帕赫^②给予封建骑士军以第一次决定性打击的步兵相反。那时的那种步兵用矛枪战斗，而且还用投石器之类的原始森林武器战斗，但它从一人为大家、大家为一人那么结合起来的古老的马尔克公社中，汲取了使骑士军无法抗御的进击力量^③。

从这一简单的对比中已可证明，认为火药的发明促使封建主义崩溃这一假定是站不住的。封建主义是由于城市以及建立在城市上的君主政体的兴起而没落的。自然经济为货币工业经济所推翻，因此封建贵族必然被城市和君主所排挤。新兴的经济势力为自己制定与自己的经济形式相适应的战争形

① 弗莱塔格：《德国旧事》，第5卷第173页及以下。

② 摩尔加登(Morgarten)——1315年11月15日奥地利哈布斯堡王朝的利奥波尔德与瑞士的路易第四战于该地，利奥波尔德被瑞士步兵打得一败涂地。森帕赫(Sempach)——1386年7月9日瑞士联邦的步兵在该地击败奥地利哈布斯堡王朝利奥波尔德二世。——译者

③ 关于这一点，请参阅卡尔·毕尔克里的杰出的著作：《真正的温克尔里德^④，古瑞士人的战术》和《瑞士联邦之起源于马尔克村社和摩尔加登之战》。

④ 温克尔里德(Winkelried, Arnold von)——是瑞士的民族英雄，在森帕赫战役反对奥地利人的斗争中阵亡牺牲。——译者

式；他们用金钱招募由于封建制度的灭亡而流离失所的无产阶级来组成军队；它们用它们的工业给自己制造武器，这种武器之优于封建主的武器，一如资本主义生产方式之优于封建主义生产方式一样。因此，新兴的经济势力虽然并未发明火药本身（火药是在十四世纪由阿拉伯人传到西欧来的），但他们毕竟发明了用火药射击。由于火器的发明，根本地确立了资产阶级武器对于封建主武器的绝对优势；堡垒城墙之不能抵抗炮弹，正如骑士的铠甲不敌步枪的子弹一样。但是，射击技术也不是一朝一夕之中发明出来的。象任何时候一样，在这里经济需要也是发明之母，封建主义的崩溃进行得那么急剧，城市和君主的势力上升得那么迅速，以致人类的发明力是并不曾获得多少鼓励去改良那在最初并不比弓箭强多少的火器的。怎么能得到鼓励呢，当骑士军方面偶然取得拥有火器的优势情况下，例如格兰森和穆尔敦^①之役，骑士军也被击溃了！因此，这种武器的改善是进行得极为缓慢的；我们已经看到，可用于全部步兵的武器燧石枪，是多么晚近才产生的。而这种武器也要到资本主义发展达到相当高度时才属可能；这也就是君主专制制度根据从它的经济基础中产生的军队组织、战略和战术用来把商业战争进行到底的唯一的武器。如果有人把过去几个世纪火器的发展太慢归咎于发明力的停滞而感到遗憾，那末看一看我们的世纪就会使他得到安慰，并且使

^① 1476—1477年勃艮第公爵勇敢的查理（Charles le Téméraire 1433—1477），拟取阿尔萨斯，与瑞士联邦军队战，为瑞士步兵大败于格兰森（Grandson——1476年3月2日）及穆尔敦（Murten——同年6月22日）等地。——译者

他确信，人类精神在发明杀人武器方面是真正潜力无穷的，只消经济发展——在目前场合是大资本竞争斗争的疯狂角逐——拿着鞭子在它后面吆喝驱使就行。

因此，历史唯物主义并不认为人类是一种死板的机械运动的无意志的玩物；历史唯物主义并不否认观念的力量。正好相反，它与席勒完全一致，虽然德国的有教养的市侩们大都是从席勒那里汲取他们的“唯心主义”的；那就是：人类精神发展愈高，那末

将有更美丽的谜走出黑夜，
它所包罗的世界将更为丰富，
它所流入的海洋将更为波涛壮阔，
命运的盲目势力则将更见薄弱。

历史唯物主义只是指出了精神发展的这个规律，它发现，这个规律的根源就在于使人成为人的东西里，就在生活本身的生产和再生产中。那种曾经讥笑达尔文主义为“猿猴学说”的乞丐的骄傲，尽可以进行抗拒，而以相信人类精神是象不可捉摸的鬼火那样四处乱窜的，要依靠神的创造力才能从无之中创造出一个新世界等等自慰吧。对于这种迷信，莱辛早已彻底驳斥了，不仅是用讽刺：“在同样的条件下能够忽而这样、忽而那样行事的贫乏的才能”，而且还用他的机智的话：

这只铁锅啊
一心想要人用银钳子从火里钳出，
好自认为是一只银锅。

我们可以很简捷地驳斥掉那种把历史唯物主义说成为摒弃一切道德标准的指摘。首先，历史研究者的课题根本就不

是研究道德标准。他只须根据客观的科学研究，告诉我们事物的实在情况。至于他按照自己的主观道德见解对于那些事实作何想法，那是我们不想知道的。“道德标准”是在不断变化中的，如果活着的这代人想用自己的改变着的道德标准去非难过去的世代，那就跟用砂丘的流砂去衡量固结的地层一样。施洛塞、盖尔文努斯、朗克、杨生——每人都各有一套道德标准，每人都有自己的特殊阶级道德，在他们的著作中反映出他们所代表的阶级，远比他们所描述的时代真实。不言而喻，一个无产阶级的历史研究者如果用自己阶级的今天的道德观点去评断以前的时代，其情形也不会两样。

当然，历史唯物主义在这个意义上是否认一切道德标准的，但是也仅以这个意义为限。它把道德标准从整个历史研究范围中排斥出去，就因为道德标准使任何科学的历史研究成为不可能。但是，如果在提出这一指摘的同时认为历史唯物主义根本否认道德推动力在历史中的影响作用，那末又正好与事实相反。历史唯物主义不但不否认道德力量，甚至还是最先使人能够解释道德力量的。它采用“生产的经济条件方面所发生的物质的、可以用自然科学的精确性指明的变革”^①。为唯一可靠的标准，来研究时而较慢、时而较快的道德观的改变。道德观本身归根结底也是生产方式的产物，理查·瓦格纳想把《尼贝龙根之歌》歌剧中的爱情故事按照现代方式加入一些血族通奸来弄得更加富于刺激性，马克思对这个剧本作了恰当的批评：“在原始时代，姊妹曾经是妻子，而这是合

① 马克思，《〈政治经济学批判〉序言》，《马克思恩格斯选集》第2卷第83页。——译者

乎道德的”^①。历史唯物主义根本地澄清了创造历史的伟大人物，也澄清了那种为党派的爱憎心所迷惑在历史书中对于历史人物的摇摆不定的描述。它对于每一个历史人物都公平对待，因为它懂得怎样去认识决定那些人物的作为的推动力，它因此也就能够细致地、有差别地描写这些作为的道德性，那是唯心主义历史学的粗陋的道德标准绝对办不到的。

请看一看考茨基关于托马斯·莫尔的那本杰出的著作吧！对于观念论^②的历史家，托马斯·莫尔是一个真正的难题。他是资产阶级的先锋战士，一个受过良好教育、有自由思想的人，一个博学的人道主义者，现代社会主义的最早的先驱。但他也是一个暴君的大臣，路德的反对者，一个迫害异端者；他是为教皇权力而死的殉难者，他今天虽不是天主教会的正式公认的圣者，但将来还是有可能被正式公认的，因此不失为是一个半公认的圣者。观念论^③的历史学，不论其“道德标准”是从柏林或从罗马来的，对于这样一个人物能怎么办呢？它可以赞扬他或毁谤他，也可以半赞扬半毁谤，但是它用它的“道德标准”是永远也得不出对于这个人的历史的理解的。与此相反，考茨基运用了历史唯物主义而杰出地解决了这一课题；他指出，托马斯·莫尔是一个完整的人，在他本质中所有那些表面上的矛盾都是不可分割地结合在一起的。从考茨基这本薄薄的小书中所能学到的关于宗教改革时期的道德力量的东西，远胜于朗克的五大卷著作和杨生的六大卷著作他

① 见恩格斯：《家庭、私有制和国家的起源》，《马克思恩格斯选集》第4卷第32页注。——译者

②③ 指“唯心主义”的。——译者

们正相反对的“道德标准”从这同一时代衡量出来的东西。因此，考茨基这本著作也就被人根本地报以死一样的沉默。因为，今天的资产阶级史学的“道德标准”正是这样要求的。

我们已经提到过，资产阶级方面至少曾对历史唯物主义作过一次科学的批判，因此还想再谈一谈这一尝试。当然，只是略为谈一谈，因为，对于保尔·巴尔特先生塞满了整整二十页的歪曲和误解唯物主义历史观的全部东西，我们是无法、也不打算一一细加讨论的^①。他的“批判尝试”也不值得人这样做；挑选出其中若干主要论点，亦即在分析时可以促使人对历史唯物主义获得更精确理解之点，也就够了。

巴尔特先生在最初曾经表示深切的遗憾，说马克思对于唯物主义历史观“可惜是用很不确定的、以比喻拼凑起来的”方式进行表述的，并且只是“偶然地在他的著作中通过一些例子加以阐述和论证”；在最近，他又在一家俾斯麦派资产阶级的周刊上以更深切的形式表示了关于这一点的内心烦恼，说什么：“所谓唯物主义历史理论乃是一种半截真理，是马克思处在新闻记者轻率状态的时候说出来的，而且，更为令人遗憾的是，他还设法用似是而非的例证给它找根据。”巴尔特先生以法官的严峻态度只从马克思那里提出三部著作，算是“仅有的科学性著作”，值得一个德国大学讲师予以注意，即《资本论》、《哲学的贫困》，以及《资本论》的前驱——《政治经济学批

^① 保尔·巴尔特：《黑格尔和至马克思和哈特曼为止的黑格尔派的历史哲学》，第70页及以下。

判》。马克思的其余一切著作则都是“通俗的”，与巴尔特先生无涉的。同样地，他对恩格斯的著作只认为反驳杜林和论述费尔巴哈的两部是值得他注意的。对于考茨基，巴尔特先生却采取了相反的原则，他只知道考茨基是由于传播“马克思的轻率的理论”而造成“许多祸害”的马克思主义者通俗机关刊物《新时代》上“一篇文章的作者”；至于考茨基的“仅有的科学著作”，即论述莫尔的那本书，巴尔特先生却一无所知或不愿知道。巴尔特先生为什么要事先进行这种意义深远的划分呢，那我们马上就会明白的。

巴尔特先生首先要证明，那种“经济对政治的优先地位”是不能成立的。照他的意见，马克思在《资本论》里所说的是在一切有文化民族里快要有历史的时期都可以遇到的那种原始形式的一般的、直接社会化的劳动，以及发生在人类历史开始时期的直接的统治与奴役的关系。巴尔特先生把“直接的”一词解释为“即是黑格尔所说的不能作更进一步解释的”（其实马克思一丝一毫也没有这个意思）；接着，巴尔特先生就胜利地接下去说，马克思对于从劳动的原始形式到统治和奴役关系的过渡过程也没有作过说明。其实，马克思在《资本论》里论及这种过渡过程的处所丝毫没有给人以作这样解释的借口，虽然他本想写一部专著，结合摩尔根的研究，来涉及这个问题；那部著作虽然由于他本人逝世而未能完成，但在巴尔特先生挺身要粉碎历史唯物主义之前五六年，早已由恩格斯写成而且发表了^①。在恩格斯那部论家庭等等的起源的著作

52

^① 指恩格斯的《家庭、私有制和国家的起源》一书。——译者

里，详尽地论述了从氏族社会到阶级社会的经济发展，从直接社会化的劳动到统治和奴役关系的经济过渡，但是，——在这里我们马上可以赞赏前面所说的那种划分的深意了——恩格斯的这部著作是不属于“仅有的科学著作”之列的，而是“通俗的”；因此，巴尔特先生对它一字不提。现在他开始来“解释”了。由于马克思对历史初期“不能作更进一步解释的”统治和奴役关系没有作过“解释”，因此巴尔特先生写道：“由于在那时候没有存在过土地和资本的私人占有，也不存在从经济方面进行奴役的可能性，因此对于这种原始奴隶制就只剩下政治原因、战争和战俘问题了。”虽然巴尔特先生免不了要问，这种战事是否也有经济原因，接着他还作了回答：“大部分是有的，但并非无例外的”；“根据人类学的著作”，宗教动机、酋长的野心、复仇行为以及种种“意识形态的原因”都可以引起野蛮人之间的战争。但是，巴尔特先生在这里并没有进行最低限度应做的事，即首先研究一下人类学家们的那些例证有多少价值，其次，看一看那些“思想原因”中是不是隐藏着经济动机，却只在一个附属句里阐述了这个惊人的发现，说什么亚历山大之远征亚洲是由于这位马其顿王的野心，伊斯兰教徒的远征则出于“宗教狂热”，接着得意地作出结论说，无论在史前或史后时期，奴隶制“归根结底大多数都是政治的产物”，“因此，政治结果还是决定经济的，而且以最深刻、最根本的方式决定经济的。”接着，巴尔特先生仍旧以异常的机智，但不免求助于洛贝尔图斯，证明说，奴隶制是一个“从经济方面说重大的范畴”。

巴尔特先生就以这种办法躲开了历史唯物主义的科学论

证；如我们已经看到的，历史唯物主义完全不否认野心、复仇、宗教狂热等等观念推动力的存在，而只是认为，这些推动力归根结底是由另一种推动力、即经济推动力所决定的。而且，只要巴尔特先生认为自己还需要任何证据来证明一下自己的意见，即使是只要一个证据，那末唯物主义历史观就立刻会被证明是正确的。关于引起野蛮人之间的战争的复仇行为，巴尔特先生援引英国人类学家泰勒的著作作为唯一的证据，泰勒所说的也只是以前并非没有人知道的野蛮人部落间仇杀事件而已。如果巴尔特先生并未把恩格斯的论家庭等等的起源一书视为“通俗”著作而置之不理，那他早该发现，血族复仇之属于氏族社会“法律上层建筑”之列，一如死刑之为文明社会的法律上层建筑一样。关于氏族社会，恩格斯说过：“一切争端和纠纷，都由当事人的全体即氏族或部落来解决，或者由各个氏族相互解决；血族复仇仅仅当做一种极端的、很少应用的手段；我们今日的死刑，只是这种复仇的文明形式，而带有文明的一切好处与弊害”^①。按照氏族社会的生产条件，部落范围以外的事也是法律范围以外的事，如果泰勒说，只要杀人者是别的部落的人，仇杀大多会演变为公开战争，这种血仇也往往会引起世代相继的残酷争斗，那末巴尔特先生就该领悟到，这种造成野蛮人之间战争的“复仇”并不是什么“意识形态的原因”，而是一种从一定的经济形式产生的司法形式。自然，这种野蛮的刑法也可以象文明的刑法——请看“反社会党人法案”！——

^① 恩格斯：《家庭、私有制和国家的起源》，《马克思恩格斯选集》第4卷第92页。——译者

那样被滥用的，特别是在野蛮部落和文明接触，并在文明的影响下发生退化的场合尤其会被滥用，但那时候这个意识形态的范畴就变为经济的范畴，不是为了复仇，而是为了掠夺了。现在我们试取一位法国学者和巴尔特先生所引的英国学者对照一下。关于一种原始欧洲人、甚至大都为基督徒的古阿尔巴尼亚人，杜蒙这样说过：“袭击相邻部落，特别是信奉另一宗教的相邻部落，夺取它的畜群，被认为是可以获取优厚利益以供和平时期享用的娱乐。袭击完全不需任何借口，外族人就是天然的敌人，需严加防范；谁要是被袭击，那只能怪他自己。特别是在不同部落的人之间，在极细微的借口之下就可以发生争吵。互相辱骂就引起殴斗，一旦发生流血，整个部落就宣告和受害者一家站在一起。杀人复仇在山里是不会绝迹的。”在这里，巴尔特先生立刻又得到了一个野蛮人之间战争的“宗教动机”的小小例证，而且他也许还隐隐地在猜测“优厚利益”是否会激发和如何激发“部落酋长的野心”。在这两点上，他没有援引“人类学家”，而是向旁边一跃，乞援于“历史时期”，在那里马其顿王亚历山大的“野心”和“伊斯兰教徒的宗教战争”总该是“弄明白了的”。巴尔特先生啊，对于资产阶级历史学的粗率的、拘泥于事物的表面现象的见解，这一切当然都是“弄明白了的”，但就是在这里也并不尽然，如德国有一位亚历山大的历史的著者，普鲁士历史家德罗伊曾，他的著作就并不按照巴尔特的史学理论以“亚历山大的野心创造了世界史的一个新时期”开始；而是合理得多地说：“亚历山大的名字标志着·一个世界史时代的终结，一个新时代的开始。”亚历山大的野心是弄明白了，但还没有弄明白的事却是问题所在之处，

而这个问题巴尔特先生却小心地躲避了。

紧接着他援引洛贝尔图斯关于奴隶制在历史上所起的重要经济作用的论点之后，他接着说：“关于中世纪的结束，马克思曾经自己提出了反驳他自己的材料，他认为，封建主因为牧场价格高涨，把田地变成只需少数牧人的牧场，即所谓圈地，把英国佃农从土地上驱逐掉，把那些农民变为无家可归的无产阶级，以供新兴的工场手工业的驱使，这是资本的原始‘积累’的最终原因之一。这个‘土地革命’按照马克思说来虽然归根结底是由毛织工业的发生而造成的，但是按照他自己的阐述，封建势力、贪婪的封建地主却又成了它的有力的杠杆，55 这即是说，一种政治势力成了经济变革链索中的一环。”原话到此结束。现在我们总算知道了，按照某些资产阶级学者的见解，马克思是确实沉醉于“自相矛盾”之中的，但是要想知道在巴尔特先生所引述的一点上，马克思在什么地方、怎样地陷于自相矛盾，却实在是超出我们的薄弱的理解力之外的。如果说封建地主“握着立法的权柄”，因而能剥夺农民，那末巴尔特先生的论证也许还可以造成一种表面的假象——我们说是假象，因为，就是在那种场合，政治当然还是依赖于经济的。但是，当我们查考了马克思著作中关于这一问题的处所，我们发现，立法机关恰恰曾经作过一些微弱的试图，来对抗这一经济变革，但由于方兴未艾的资本主义生产的需要而未能奏效；我们还发现，大封建主是“不顾一切地违反着王室和国会的意志”把农民从他们的土地上赶走，并夺取他们的公地的。因此，马克思的“自相矛盾”原来在于巴尔特先生用他的符咒“这即是说”，把“封建势力、贪婪的封建地主”一变而

为一种“政治势力”了。在这一场合，手脚快当然就是一种江湖戏法。

紧接着上面所引的一段，巴尔特先生“再往上追溯”，想证明封建势力是依靠“政治因素”形成的。对于这，我们可以不加考虑，一方面因为巴尔特先生在这里不再与马克思和恩格斯论争，而是企图援引一些资产阶级材料，用各种各样的诡辩和漂亮词句来进行完全站不住脚的论证；另一方面是因为，封建主义的社会根源可说是显而易见的，最近已有德国当代最著名的资产阶级历史家予以充分证明了^①。对于“近代”，巴尔特先生企图这样来证明经济对于政治的依赖性，他说：在地理大发现时代，商业是跟随在由于征服欲的推动、因此也即是由于政治动机的推动而实行的远征之后的。在前面有一节里，我们已经看到，在历史上发现和发明与经济现象是怎样联系着的，因此，我们就不必详谈哥伦布等人的征服欲了；商业并非跟随发现的，而是导致发现的；在这里经济仍旧还是最后的决定因素。最后，巴尔特先生如果援引专制君主政治的国家形式与在它促进之下而猛烈孳生的专利事业之间具有最密切的联系，那末他早就应该从路德对于“专利公司”的怨言中知道，专利事业在专制君主政治之前很早就存在了，而“密切的联系”之建立，并不是由于作为专制君主政治的经济形式的专利事业，而是作为资本主义生产方式的一种政治形式的专制君主政治。

巴尔特先生认为，这五下毁灭性的打击已击灭了历史唯

^① 拉姆普雷希特：《德国史》，第2卷第89页及以下。

物主义,因为历史唯物主义认为政治是依赖于经济的。

巴尔特先生再下去还要反驳马克思认为所有制关系是生产关系的法律表现,或如巴尔特先生所表述,法律“只是经济的一种功能”而已。“这一眼就可以看出是错误的,因为同一种生产关系在极不相同的法律形式下都是可以设想的,马克思自己不仅陈述了无奴隶的共产主义农业,而且也陈述了带有私有制和奴隶制的农业,即两种不同法律形式的例子”。但这真可以相信吗?巴尔特先生曾听说农业是一个生产部门,他就此推演出,农业也是一种生产关系和一个生产阶段了!按照马克思的见解,土地所有制从农业的生产关系中产生,也随着这关系而改变;公有制和私有制之以种种不同程度而发生,就要看农业生产是在公有经济中还是私有经济中进行的;公有经济和私有经济这两种经济形式都能发展为、并且也确实曾经发展为种种不同的生产阶段。“这一眼就可以看出是正确的”,然而巴尔特先生却把一切都混为一谈了:氏族社会成员和罗马大庄园主,马尔克公社成员和封建领主,农民、容克地主以及农奴;他们全部属于农业生产部门,因此他们都处在同一生产关系和同一生产阶段中,只由于一种独行其是、独立存在,天晓得是从什么地方来的法律,他们才从签筒里抽出各各互不相同的命运之签来。 57

接着,巴尔特先生又说:“不必去找过远的例子,我们在今天也还可以看到,与经济势力的自由活动相对抗的某些法律观念和政治原则,先在英国,后来接着在其他一切文明国家建立了保护工人的立法,这种立法目前还在急速地不断扩张

中。”巴尔特先生这段话首先表明，他既然把曼彻斯特派的最肤浅的口号当作它的精华，那末他对历史唯物主义就是连表面理解都没有。因为关于这个问题，他很可以从马克思的《资本论》中知道，英国工厂立法是贵族、资产阶级和无产阶级间极其激烈的长期阶级斗争的结果，因此它具有经济根源，而不具有道德的或政治的根源。至于说到“其他文明国家”，那末巴尔特先生至少应从他自己的亲爱的祖国知道，“法律观念和政治原则”对于“经济势力”的影响作用是多么微弱啊。当1869年北德议会讨论工业规章的时候，英国工厂立法的优良效果为人人所知已有几十年了；如果说这个开明的团体对于英国情况真一无所知，那末为数不多的几位社会民主党议员却是努力向它指明英国工厂法的“法律观念和政治原则”的。那末北德议会注意到这种要求，而把本来就非常起码的法定劳动保护办法采纳到工业规章里去了吗？这是连想都没有想到过的。那末为什么没有想到过呢？关于这一点，巴尔特先生可以从普鲁士国家的官方史学家那里去请教：“在工业规章的一些章节中可以清楚地看出，企业主的利益在议会里是强有力地被维护着的”^①。这句话份量太轻了，因为特莱切克自己也在竭力替北德议会辩护，想解除它被人指摘为有太多的阶级自私心的罪名；但这句勉强说出来的证言已足以粉碎关于那种能产生保护工人立法的“法律观念和政治原则”的全部胡说了。至于迄今在德国所获致的有关这种保护的成果，那末根据俾斯麦先生所作的又一次勉强的、但因而是较可信的证

^① 特莱切克：《德国的斗争》，第516页。

言,那只是德国工人斗争的结果。关于事情的不光彩方面,巴尔特先生可以从德皇的1890年二月诏谕中知道一些。这二月诏谕当然是根据“某些法律观念和政治原则”出发的,而且还有具备全力的“政治势力”站在它们背后;虽然如此,但由于“经济势力”反对它们,它们的作用仍等于零。

巴尔特先生继续断言,“马克思主义者象对待法律一样轻率,认为道德也单纯是经济的附随现象,或所谓副产品,这简直是同样的错误”。大家都可以看出,巴尔特先生这是在故意歪曲“马克思主义者”关于经济发展斗争在道德观点中得到反映的理论,而利用市侩们的“道德义愤”来进行投机。他自己则认为,道德观念通过“宗教观念”而获得了一种“超世间的、形而上学的合法权利”,并经由这种结合而获致一种几乎与宗教同样独立的、能用本身力量起作用 and 反作用的存在。宗教在起源上与经济风马牛不相及:这并不排斥经济对于宗教曾发生过作用,但这只不过为马克思所主张,而并未提出证明。与此相反,与马克思所主张的东西正好相反的情况却在历史上到处可见,即是说,宗教对于经济有一种较深刻的影响。“在东方,到处都通过宗教而形成一种具有特权的教士等级,它依靠其他等级的纳贡义务免除了体力劳动,而专门从事精神活动,这样,一部分经济产品的使用是由宗教决定的。虽然在希腊罗马文化中,对教士职务很少设置专门机构,但基督教又恢复了那种东方的分化,设置了专门的、收入丰厚的教士等级,于是,就把经济财富的一部分划分出来作为很快就成为全部精神活动的宗教活动的物质基础。”这是巴尔特先生的原话,

59

这里我们又得寸步不离地紧紧地陪着他走了。

看来，他似乎从来没有对那种“东方”的“分化”是怎么来的，基督教又为什么要去恢复它，发生过疑问。更奇怪的是，他居然认为自己懂得马克思的《资本论》，也读过下面这一句：“计算尼罗河水的涨落期的需要，产生了埃及的天文学，同时这又使祭司等级作为农业领导者进行统治”^①。底格里斯河和幼发拉底河，长江和黄河之对于其他东方文明的情形，完全与尼罗河对于埃及文明一样。关于这一点，俄国学者梅切尼科夫这样说过：“这样一条给人以衣食的河流就以死亡的威胁来要求那些互不熟识、甚至互相为仇的居民产生紧密而长期的团结；它强使每一个个人从事在长时间之后才会显出共同利益、其整个计划通常不能为普通人所理解的工作。这就是对于河流，对于这个给人以衣食、对人发号施令，操生杀之权，把秘密仅托付给少数被选中者，对普通人则要求盲目服从的神产生敬畏之心的真正原因”^②。那么，“在东方”就并非如巴尔特先生所主张的那样“通过宗教”，而是通过经济而造成一个有特权的教士等级的；不是宗教决定经济，而是恰恰相反，经济决定宗教。

但“基督教”又为什么要恢复这种“东方的分化”呢？它为什么要造成一个教士等级，如巴尔特先生吃惊地说过的，使它

① 马克思：《资本论》第1卷，《马克思恩格斯全集》第23卷第562页注。——译者

② 梅切尼科夫：《文明和一些有历史意义的大河流》，第189页。并见普列汉诺夫在《新时代》第9卷第1期第437页及以下对于这本著作的批评（指收于《普列汉诺夫全集》俄文版第7卷中的《评梅切尼科夫的书》一文。——译者）。

拥有全欧洲三分之一的地产、一半的收入和三分之二的财富呢？对了，巴尔特先生如果不把考茨基的学术著作排斥在自己的“科学的”批判之外，那末他就不至于这样悲惨地暴露出他对事物的无知了。“当日耳曼人侵入罗马世界帝国时，与他们相对抗的是作为罗马皇帝的继承者、作为维持国家统一的一个组织、作为罗马帝国时期终了的生产方式的代表者的教会。不论这个国家是多么衰败，生产方式是多么落后，但在政治状况和经济状况两方面都远比野蛮的日耳曼人为优越……教会教导日耳曼人各种较高的农业形式；修道院直到中世纪始终是农业的模范学校。把艺术和精致手工艺传给日耳曼人的也是教会人士；在教会的保护下成长起来的不只是农民，教会也庇护着许多城市，直到这些城市强大到能够自卫为止。商业则特别得益于教会。大市集大多数都建立在教堂里或教堂左近。教会也是中世纪维持贸易大路和由于修道院的好客使得旅行大为方便的唯一力量。许多修道院，例如阿尔卑斯山各隘口的游客招待所，几乎是专为了促进贸易交通而设置的。……至于中世纪的全部知识，只有在教会里才能找到，教会培养着建筑师、工程师、医师、历史家、外交家，那是大家都知道了。人的全部物质生活，因此人的精神生活也一样，都来源于教会。……教会把日耳曼酋长、民主的人民领袖以及军事领袖造成为君主；但是，随着君主统治人民势力之增强，教会统治君主的势力也同时增强了。君主成了教会的傀儡，教会则从教导者变成了统治者”^①。至于要知道教会怎样利用它的

^① 考茨基：《托马斯·莫尔及其乌托邦》，第41页及以下（参见《莫尔及其乌托邦》，三联书店版第35—37页。——译者）。

无所不包的实力地位来扩张它的庞大的财富，那巴尔特先生可以去细读考茨基的那本著作。他读了之后就可以明白，他所说的“基督教”，或是按照逻辑他应该说的封建生产方式，分出“一部分经济财富”，并不是给“宗教活动”作为“物质基础”，而是给生产的经济管理作为“物质基础”的。由于资产阶级生产方式的产生，这种经济管理逐渐地愈是变为多余，对于教会的经济财富的抗议增长也就愈为激烈。按照观念论^①的看法，新教是原始基督教、宗教感情、内心的信仰的复兴，从某种意义说来，这样说也是对的，因为：宗教改革时期的经济变革特别是在德国把人民大众推入了那么一个贫困的深渊里，使人民大众宁愿忘记尘世的事务，从而比乐天的中世纪天主教更激动地关心上帝与魔鬼、天堂幸福和地狱痛苦等问题。假如巴尔特先生是对的，那么这种“基督教”的教会人士的“宗教活动”必定会获致更丰富的“物质基础”了，但是，俗语所说的新教教会的饥饿的牧师，应该让巴尔特先生另有所悟了吧。

巴尔特先生关于十字军的宗教根源所谈的那两行话，我们就不加讨论了，因为关于这个问题，考茨基已作过充分阐释，但对于那张最后的王牌，他要用来最清楚地证明“宗教对于全部生活过程的决定性作用”的，我们必须更明确地再讨论一下。他认为这一证明是作得无可抗辩的，他说，“两个民族，一切都相同，但由于宗教信仰不同，它们的事业活动和他们的生活条件的发展就会完全不同。”他举出奥斯曼人和马扎尔人这样两个民族作为例子，这两个民族是血缘极近的，他们在原居住地都兰低地上是比邻，后来，前者在九世纪末侵入欧洲，

^① 指“唯心主义”的。——译者

后者在十二世纪入侵。有二百年之久，奥斯曼人较马扎尔人占优势，但以后奥斯曼人堕入不可遏止的衰落，马扎尔人则是一个在政治上和经济上都欣欣向荣，至今还是前途无量的民族。“因为在其他因素上，奥斯曼人都比马扎尔人优越，所以只能用宗教的差异来说明那种不同命运。对精神力量作较高评价的基督教，促使马扎尔人获得一个较高的精神发展，精神内容较贫乏的伊斯兰教则使奥斯曼人无力与基督教民族竞争。”对于巴尔特先生在这寥寥几句话里所含的种种谬论，我们不想再反驳了，例如那种功绩伟大的概括：他认为居住在匈牙利的，以德国人、犹太人、斯拉夫人、罗马尼亚人、马扎尔人以及主要为混血儿的居民所构成的那一大群成分复杂的人群是从都兰低地来的纯粹种族。如果我们要在这里来研究一下，人民大众在精神上和道德上更为“衰落”，究竟是在匈牙利还是在土耳其，那就要走得太远了；虽然我们也可以援引一下 62 马克思，他对这个问题的研究要比巴尔特先生切实一些，他在写给李卜克内西的一封信里认为土耳其农民、土耳其人民大众也一样“无疑是欧洲农民的最能干和最有道德的代表之一”^①。要摧毁巴尔特的全部论证，只消举出一个但愿巴尔特先生并不是不知道的世界史上的事实就行了，那即是：在整个中世纪，伊斯兰教文化之高出基督教文化有如天壤之别。继承古希腊罗马文化遗产的三大文化区域，即罗马—日耳曼文化区、希腊—斯拉夫文化区和埃及—叙利亚—阿拉伯文化区之中，后者继承了古代在数学、天文、化学、力学、医

^① 李卜克内西，《论东方问题》，第57页（1878年2月4日马克思给威·李卜克内西的信，《马克思恩格斯全集》第34卷第294页。——译者）。

学方面的全部知识；罗马帝国的科学中心不是罗马，也不是君士坦丁堡，而是亚历山大。日耳曼—罗马文化区的宗教形式是罗马教会，希腊—斯拉夫文化区的宗教形式是希腊东正教会，埃及—叙利亚—阿拉伯文化区则为伊斯兰教。如果巴尔特先生的美妙的论证是正确无误的话，那末关于整个中世纪就得说：“对精神力量作较高评价的伊斯兰教促使阿拉伯人获得一个较高的精神发展，精神内容较贫乏的基督教则使罗马—日耳曼诸民族无力与伊斯兰教诸民族竞争。”但当然，巴尔特先生走错路了；不是宗教，而是经济决定着整个生活过程，由于伊斯兰文化未曾超越它的经济细胞，即至今仍旧普遍存在于东方的原始农村公社，它就被基督教文化超过了；基督教文化从封建生产方式发展为资本主义生产方式，当然不是由于，而是违背基督教教会；而基督教教会自身则成了这一发展的不断流血的牺牲品。

马克思把一切忽视物质基础的宗教史称为非批判的，是有理由的。通过分析，找出宗教的云雾中的世俗核心，那在事实上确比颠倒过来从历次现实生活关系中推演出它的神圣化的形式要容易得多。但这是唯一唯物主义的并因此而为科学的方法。并且根据这种方法，研究了基督教的几个最主要阶段，以便到处都求得宗教观念对于当时直接的物质生活生产过程的依赖性^①。作为独立进行创造并发生作用的因素的基

^① 除了散见于马克思的《资本论》里的提示和解释之外，关于初期基督教的论著有恩格斯的《布鲁诺·鲍威尔和早期基督教》（《马克思恩格斯全集》第19卷第327—336页），载于苏黎世的《社会民主党人》1882年第19、20期，以及考茨基的《基督教的起源》，载于《新时代》第3卷第

督教精神力量从而就消失得无影无踪了。古代异教徒的自然和民族的宗教,是用来作为给生活在简单的、极明显的生产关系中的人们解释自然的手段的,因为当时还没有自然科学;基督教则与之不同,它具有一个纯属经济的起源;它是一种社会宗教、群众宗教、世界宗教,它是在罗马世界帝国的基础上产生的;是从罗马帝国各民族分子的种种不同意识处在一种悲惨而不可理解的巨大经济衰落过程对人的精神和情绪造成的印象下产生的。随着生产方式的每一次变革,基督教的精神内容也或快或慢地发生着变革。这是连一些比较好的资产阶级历史家都已看出了的,例如古斯塔夫·弗莱塔格指出,基督教在它成立之初的几百年中就已经经历过巨大的变化。这种变化照例是在经济发展的变化下发生的。如果有人想确定基督教在各个时代的历次变动中都保持不变的精神内容,那末他至多只能得到一两条干枯而抽象的公式,或甚至于连这也

481 页及以后各期。关于中世纪教会及从之而发展出来的诸新教改革教派,见恩格斯论德国农民战争和论费尔巴哈的著作,以及考茨基论托马斯·莫尔的著作。除此之外,《新时代》杂志上还有许多论著,在这些论著中我们要举出恩格斯的《论历史唯物主义》(第 11 卷第 1 期第 15 页及以下)(《马克思恩格斯选集》第 3 卷第 379—403 页)以及未署名的论“法学家的社会主义”的论文(第 5 卷第 49 页及以下)(《马克思恩格斯全集》第 21 卷第 545—568 页),此外还有考茨基的《矿工和农民战争》(第 7 卷第 298 页及以下)以及这位作者最近的著作《过去的未来国家》(第 11 卷第 1 期第 658 页及以下)。对于旧约所作的唯物主义的科学的批判,可以举出拉法格的《亚当和夏娃的神话》(第 9 卷第 2 期第 225 页及以下)和麦·比尔的《论古希伯来的阶级斗争史》(第 11 卷第 1 期第 444 页及以下),还有考茨基的《圣经中宇宙起源史的起源》(第 7 卷第 201 页及以下)。

得不到；这种公式不仅不能震撼世界，就是一片羽毛也摇撼不动的。基督教作为一个世界帝国的世界宗教，必须发展一种非同寻常的适应力来投合各种不同的经济状况及其思想意识的需要；在意大利它吸收了极大部分的古希腊罗马神话，在德国接受了同样大的一部分日耳曼多神信仰，在中国则接受了尊孔和祀祖。如果说新旧约圣书有一千多年之久曾经是欧洲诸民族的至上经典，如果说它对于这些民族的精神的和宗教的观念发生了无与伦比的影响，那末这并不是由于它的神圣的、不可驳斥的真理，而正是由于它所包含的无数矛盾。关于这，考茨基说得很对：“这本书包含着从野蛮的氏族社会起，至达到了简单商品生产的顶点，而在资本主义生产面前崩溃的罗马帝国时代社会为止各种最不相同的社会状况和趋向的沉淀物。直到资本主义生产方式占统治地位时为止，没有一个阶级、没有一个政党不曾在圣经中找到前例和论据。”但是，资本主义生产愈发展，圣经的精神影响就愈为消衰了；经济的生产过程愈明显，现实世界的宗教反映却就愈暗淡，最后，“只有当社会生活过程即物质生产过程的形态，作为自由结合的人的产物，处于人的有意识有计划的控制之下的时候，它才会把自己的神秘的纱幕揭掉”^①。

正是在中世纪基督教的极盛时代，它的教会最明显地表现为一个一定经济社会形态的政治组织。关于这，巴尔特先生也应该先从考茨基那里得点教益，那就不至于（说得客气一点

^① 见马克思，《资本论》第1卷，《马克思恩格斯全集》第23卷第97页。——译者

就说是过于天真吧)把查理曼大帝的萨克森战争和以后萨克森诸帝的文德人战争都说成是出于“宗教动机”了。这些皇帝中“最虔信的”一个是亨利第二,甚至曾被罗马教会尊为圣者。他在位的时代,十一世纪初,波兰王波列斯拉夫是一个更热诚的使异教徒改信基督教的人。波列斯拉夫残酷地逼迫信异教的留提兹人。留提兹人是住在奥得河西岸今日勃兰登堡州境内在那时以前二十年一次惊人的大起义中摆脱了基督教德国的羁绊的一个民族。按照巴尔特先生的精致的史学理论,这位神圣的亨利,对于这些崇拜偶像的异教徒终于被一位基督教的君主所教化而改变了信仰,应该高唱颂歌了吧。可是亨利反而和留提兹人结成同盟去反对波兰国王。留提兹人从自己的国土中让出了几处要害之地给他,答应向他纳贡,交换条件是他应赋予他们的农村公社以自己处理内部事务之权,以及自由进行他们的偶像崇拜。此后,由留提兹人抬着他们的偶像为先锋,他们一道进袭波兰王^①。那时候,基督教的扩张乃是国家权力扩张的思想意识伪装;在一个异教徒国土上设立一个主教区,那就意味着这块国土归并入设立主教区的国家,意味着用罗马的生产方式来剥削、压制、奴役被征服者。一个神圣的国王宁愿放弃一切基督教信条并与一切异教的罪恶行为妥协,而不愿把他认为自己对之具有神圣掠夺权的、即使极小一块土地,拱手让给一位神圣程度不下于他的同等的国王。但是,这些可怜的留提兹人,他们只能采取联合一条饿狼去和另一条饿狼斗争的办法换取短暂的绞刑缓期,是多么

65

^① 吉泽布雷希特:《德国帝制时代史》,第2卷第36页。

清楚地了解基督教的“崇高使命”啊！

大约一百年之后，波兰的另一位波列斯拉夫，出于“宗教动机”侵袭了异教的波梅仑。他所到之处都被夷为平地；广大的土地化成为真正的荒漠；居民逃往海外或躲入森林。当他终于攻占了斯泰丁的时候，残存的居民屈服了，答应了侵略者首要的要求：接受基督教，也就是屈服于波兰统治之下。但是事情还是不无困难的。波列斯拉夫刚撤兵，把贝恩哈德主教派去作接受皈教的专使，波梅仑人就惩办了这位虔信的传教师，把他赶回去，简直是仅以身免地离开那里。我们要在这里顺便说一说，说异教民族常常施加于中世纪基督教教士的暴虐和杀害是由于嗜杀的宗教狂信而产生的，那完全是观念论历史家的捏造。古代的自然宗教和民族宗教通常都是宽容的，只是因为它们纯粹是用来调整人与自然之间的精神和感情关系的手段，只是因为它们的信奉者对于别人对这种关系作何看法是完全漠不关心的。与之相反，社会性的世界宗教则通常都是不宽容的，这只是因为，它们在思想意识的伪装下，用马克思的话来说，“把人们心中最激烈、最卑鄙、最恶劣的感情，把代表私人利益的复仇女神召唤到战场上来反对自由的科学研究。”^①了。虽然如此，中世纪的异教徒们还是常常把基督教的传教士杀掉，那些教士中虽然也有少数的真诚思想家，但大多也并不是顶好的修士；不过异教徒们也只是由于一种悲剧性的目光短浅而做出来的，就象在最初使用机器

① 见马克思：《资本论》第1卷，《马克思恩格斯全集》第23卷第12页。——译者

生产时工人们也常常捣毁机器一样。传教士无疑是一种较高的生产方式的代表者，但对于异教徒来说，这种生产方式意味着最可怕的剥削与压迫，奴化和奴役，因此，持公平的态度，就不会期待异教徒理解“较高的观点”的。他们相信，打死了代表者，也就打死了那个东西本身了。

就是这样，贝恩哈德主教被打垮而回到格乃森，他向波列斯拉夫公爵陈述，他是一个无钱无势的传播福音的教士，什么事也没办成；公爵必须派一位显赫富有的既有神职兼具爵位的人物去，那才能使这些应受诅咒的异教徒发生敬畏之心；换言之，用武器没办成的事，只好用金钱来试试。如所周知，公爵就选派了班堡的奥托主教主持这一传教使命。这位主教在皇帝和教皇发生冲突时表现出是一个灵活而又绝不拘泥小节的外交家；他带了很多礼物，大批的武装随从，进入波梅仑，通过收买异教首长的方法获得了一些成绩。但在斯泰丁，人民群众作了留难。他们让主教安静地传道，但他们在接受洗礼之前却要求大量削减公爵向波梅仑人索取的贡款和兵役义务。经过长期的商谈，派人回格乃森去，从那里带回了公爵同意削减贡纳额的文书之后，奥托才达到了目的。斯泰丁人接受了洗礼，甚至破坏了自己的偶像崇拜庙宇，但把庙里的宝藏仍然收归己有，据说这是主教以宽大为怀而放弃不要的。他拿着空的钱袋，但带着“波梅仑的使徒”这一声名回来了；那个美名他至今还享有着，因为，据观念论历史家的可信的断言，奥托匆匆施洗了的那 22,166 名波梅仑人，都是由于他的动人的口才而改信神圣的三位一体的。

这些例子已充分证明，在中世纪使斯拉夫人改信基督教

这件事里，“宗教动机”起了什么作用；这种例子可以举出几百个来，不过我们在这上面不多作停留了。关于近代宗教史的经济基础，我们同样也不必多作讨论，那是恩格斯，考茨基，还有别人，早就作了最明白的阐述的。只是对于巴尔特先生对有关宗教改革时期的唯物观所作的一次反驳，我们还要简短地说明一下。《新时代》上有一篇文章恰当地说到，全部宗教改革运动以及与之有关的、从十三世纪到十七世纪在宗教的名义下进行的斗争，从理论上讲不外是市民等级、城市平民、以及与这两种人联合起来的起义农民，企图使古老的神学世界观适应于改变了的经济条件和这些新阶级的生活状况的反复试图而已。对于这种“贬低”，巴尔特先生用下面一些意味深长的话来反对，他说，因此之故“就忽视了^①：最进步的商业城市，如伦巴德的一些城市，并不需要天主教来适应它们的全新的生活方式，而是安然地保持着旧日的宗教形式”。巴尔特先生既然是教逻辑的，那末他总应该知道，说全部宗教改革运动来自城市市民，跟说全部城市市民都进行宗教改革运动是两件完全不同的事。如果他真不知道这一点，那末就得劝告他，不要为“马克思的急躁”所传染，不要不假思索地就把伪造的科学硬塞给正直的人们。此外，他的富于机智的指摘，早在他提出指摘之前两年，就已由考茨基在《托马斯·莫尔》里解决了：“商品生产愈发展，民族观念愈坚固，意大利人就愈加是教皇派。教廷的统治意味着意大利统治基督教世界，意味着意

^① 如巴尔特先生最近在《德意志语言》杂志上对恩格斯作的同样的指摘，说是：“故意不顾和忽视。”

大利剥削基督教世界”^①。对于巴尔特先生的巧妙策略则令人不禁又要赞叹一次了：他声明他对于恩格斯和马克思只注意他们的“科学”著作，而不注意他们的“通俗”著作，由此取得了很大的便利，他又声明对于考茨基则只知道他的“通俗”著作而不知道他的“科学”著作，由此又取得了同样多的便利。

但是，巴尔特先生还是在他为自己的祭坛、自己的家屋斗争时最为伟大。哲学归根结底是建立在经济基础上的吗？这真是丑恶之中最丑恶的！巴尔特先生大声喝道：“它在一个特殊的、精神高度发展的阶级里获得它的起源和前进运动，那个阶级在初起时虽然还是和人民的生活，特别是宗教生活密切结合着，但很快就建立了它自己的生活，这种生活是由一种秘密的传统支配着的，愈来愈不依赖于人民的生活，很快就按照自己的规律进行，但对于人民生活仍不失去给予反作用的能力。”他认为，从赫拉克利特到保尔·巴尔特有一条极神秘的本质的链索串连着，驾临于人类之上，按照自己的规律行事，只是由上而下地对各民族颁赐一些哲学暗示——我们何必打破巴尔特先生这种幻想呢？那太残忍了。但遗憾的是，巴尔特先生又一次地亲自降落到我们的可怜的人间，教导了我们：“卢梭生活在一个特权和等级差别达到极高点，从属于一个掌握无限权力的专制政体的社会里，但是卢梭通过从古代传下来的、为霍布斯和洛克所发展了的建造合理国家的方法，作出了一个建立在人民全体平等和主权之上的与当时存在的法国宪法正好相反的社会草图。他的理论已通过国民公会而得到

^① 参见考茨基：《莫尔及其乌托邦》，三联书店版第60页。——译者

实现,因此可以说哲学决定了政治,并且通过政治而间接地也决定了经济。”在这种哲学气的历史哲学面前,我们当然只能竖起降旗来了。卢梭竟不是那个由于其经济发展推翻专制封建国家的资产阶级的代言人,资产阶级反而是学校教师卢梭的听话的学生,这些学生遵从他的按照古代方子草拟成的命令完成了法国革命。我们很愿意承认,资产阶级史学界一般说来还不会开这样优雅玩笑。

至于巴尔特先生的友好的建议,要我们牢牢记住阿尔培特·朗格的《唯物主义史》的结论,那我们只好谢绝了。朗格⁶⁹对于历史唯物主义未提只字;至于反过来,采用这一种唯物主义的观点,对朗格那部虽然不无优点但不是充分可靠的著作所应说的话,那是早已由工人哲学家约瑟夫·狄慈根说过了的;对于这位工人哲学家,恩格斯曾经称赞过,说他曾独立地、不依赖于马克思,甚至也不依赖于黑格尔,自己发现了唯物辩证法。在我们这方面,则要向巴尔特先生推荐一下,去读一读这位简单的制革匠的著作,等他充分领会了这些著作的精神,然后再从头做起,开始他的学院哲学吧^①。

巴尔特先生放出的最后一枝回马枪则是这样一句话:马克思的历史理论自称为唯物主义的,但是它完全忽视了气候、种族等等那许多物质的因素。事实上呢:让我们一读马克思的下面一段话:“撇开社会生产的不同发展程度不说,劳动生

^① 狄慈根的《人脑活动的本质》和《一个社会主义者在认识论领域中的漫游》。

产率是同自然条件相联系的。这些自然条件都可以归结为人本身的自然(如人种等等)和人的周围的自然。外界自然条件在经济上可以分为两大类:生活资料的自然富源,例如土壤的肥力,鱼产丰富的水等等;劳动资料的自然富源,如奔腾的瀑布、可以航行的河流、森林、金属、煤炭等等。在文化初期,第一类自然富源具有决定性的意义;在较高的发展阶段,第二类自然富源具有决定性的意义”。^①对于巴尔特先生的虚张声势,倒是不值一驳的。如果历史唯物主义说:人不只生活在自然中,而且也生活在社会中,那它并不象巴尔特先生用他那种关于气候和种族所编造的废话那样,说人只生活在社会中,而并不生活在自然中。

然而,巴尔特先生毕竟从这上面提出了一个问题,这个问题在资产阶级头脑里本来就引起了许多混乱的,因此,值得在这里较明白地阐明一下。历史唯物主义曾经从人类被自然所支配到自然被人类所支配这一逐渐的进步过程中找寻历史的 70 发展。这种进步也就是从无数的由动物界发展出来的人类游牧群直到有一天将包括全部人类的一个共同体的进步。历史的进程不是“同族的分化,而是异种的同化”^②。分化是神话传说的看法,就如在由闪、雅弗和含所分出的圣经系谱里,在塔西佗传述的由印盖夫、伊斯泰夫和厄尔明三兄弟所分出的

① 马克思:《资本论》第1卷,《马克思恩格斯全集》第23卷第560页。——译者

② 费普洛维奇:《种族斗争》,第184页。这本在这一点上很使人喜欢的著作有多少与历史唯物主义相合,有多少不合,考茨基已在《新时代》第1卷第537页及以下详细探讨过了。

日耳曼系谱里，或是在捷克、莱赫和罗斯分出的斯拉夫系谱里所表示的那样。但是这个同化却是科学的，正如它在我们眼前日常所发生的一切中、以及对人类的原始时代的研究中可以看到的那样。

自然科学唯物主义把那个用来解释自然界中某一种动物在生存竞争中适应环境的特点的进化原理，在人类社会的生存竞争中完全否定了，并主张在人类社会有一种从来没有存在过而且也决不能存在的人种的不变性，这是自然科学唯物主义在历史领域中所遇到的不可解决的矛盾。在拚命要抱住这个站不住的见解，竭力设法使它和显然与之矛盾的事实相一致的时候，种族这个概念就被弄成很不明确的了，这使龚普洛维奇有权利说：“在这里全部都是任性、主观的假象和‘意见’；任何地方都没有一个较坚实的基础，没有较确实的立脚点，因此也没有一点积极的结果。”事实上，在史前的原始时代，不同的种族和部落就已开始通婚和混合了，对于最早的古代文明，俄国学者梅切尼科夫已作出证明，它们都是许多不同的人种因素的极复杂的混合的结果，在这种混合中常常即使近似地也没法找到它的各个构成部分的相比较的意义。例如，很难说，在古埃及文明中，黑、黄、白三种人种究竟哪一种所作的贡献最大。迦勒底的历史甚至表示出，黑种人，即所谓库什特人，在文明中是最先进的。如果不根据血统和肤色，而采用语言来作人种分别的标志，那进展就更少了。在每一个大语族中，在雅里安语族、闪语族、蒙古语族中，都包含着来源极不相同的许多民族，如果说巴尔特先生固然把某一位“天才的”政治家所说的：“种族即是一切”这句话缩小了一些，但他

还是说：“种族是很关重要的”，并且想用雅里安人在“政治能力”上高过闪族人这样的说法来证明他的主张，那末我们对这一问题必定要说：种族不仅关系不大，简直可说是完全没有关系。有一点可注意的是：巴尔特先生所引用的是一位未指明的英国政治家的话，那末他想必已经在世界闻名的英国哲学家同行约翰·穆勒那里读到过关于种族差别的假设了吧：“由于不肯回答社会和道德影响对人有什么作用而作出的各种各样的无理遁词之中，最无理的当推把行为和性格相异归之于内在的、自然的差别”①。

历史唯物主义一点也不忽视种族；唯有它才使种族成为一个明确的概念。没有固定不变的动物品种，同样也没有固定不变的人种，只是动物品种服从自然发展规律，人种服从社会发展规律罢了。人愈是摆脱与自然的直接关系，自然种族也就愈加互相融合和混合起来；人支配自然的程度愈高，自然种族也就愈充分地变为社会阶级。凡是资本主义生产方式所及之处，种族差别都已化为或一天一天地正在化为阶级对立。在人类社会里，种族不是一个自然概念，而是一个历史概念，它归根结底是由物质生产方式决定的，并服从于它的发展规律，这是考茨基已经以最令人信服的方式用民族这一概念予以证明了的②。

但是，一如一切可以溯源于人的本性的东西一样，劳动的 72

① 穆勒：《政治经济学原理》，第1卷第390页。

② 考茨基：《现代民族》载于《新时代》第5卷第392页及以下；并请参阅同杂志同卷第187页及以下，纪多·汉末尔的论现代民族的分化那篇文章。

各种外部自然条件也可以成为社会生产过程的一部分。如果巴尔特先生特别提及气候，那只是念念不忘于孟德斯鸠要把气候说成是政治史的杠杆，温克尔曼把这同一原则用于艺术史，海德则用于文化史而已，虽然在这种抄袭中多少也有一些节制、限度或引伸；同时这也是抄袭本世纪里的博克尔，他认为人类历史是由于以人类的理性为一方，以气候、食物、土地和其他自然现象为另一方的两方之间交互作用的结果。当然，这种理论比神学的或是唯理论的历史观是有意义重大的进步的，虽然黑格尔说：“不要对我说天，因为曾经住过希腊人的地方，现在住着土耳其人”，哥宾诺也否认气候对历史发展有任何影响。如果相反地黑格尔把绝对观念、哥宾诺把人种的混合作为历史发展的杠杆，那就至少应该说这比从孟德斯鸠到博克尔的历史观并没有什么进步。但是，博克尔（我们如果把他作为这一派别的最彻底的代表）正好忽视了具有决定意义的一点，即把他所指出的两半连成一个整体、把他的二元论世界观变成一元论的那个连接环节：那把精神和自然结合起来，从而才使人类精神能够赢得对自然的统治，才能从自然那里取得它的秘密，以便在人类手中把它变成生产力的物质生活的生产方式。博克尔所没有认识到的东西正是历史唯物主义认为是决定意义的一点而加以强调的；我们如果已经看见，历史唯物主义这样做绝对没有否认精神的规律，那末我们也同样没有认为它这样做就是否认自然规律或只是否认气候规律。那末历史唯物主义什么时候认为，人可以在北极的冰山上从事农业或在撒哈拉大沙漠的沙丘上行船呢？正好相反，马克思对于自然力在人类生产中的意义始终给予最深切

的重视。再引证一下，例如他曾写过：“资本主义生产一旦成为前提，在其他条件不变并且工作日保持一定长度的情况下，剩余劳动量随劳动的自然条件，特别是随土壤的肥力而变化。但绝不能反过来说，最肥沃的土壤最适于资本主义生产方式的生长。资本主义生产方式以人对自然的支配为前提。过于富饶的自然‘使人离不开自然的手，就象小孩子离不开引带一样’。它不能使人自身的发展成为一种自然必然性。资本的祖国不是草木繁茂的热带，而是温带。不是土壤的绝对肥力，而是它的差异性和它的自然产品的多样性，形成社会分工的自然基础，并且通过人所处的自然环境的变化，促使他们自己的需要、能力、劳动资料和劳动方式趋于多样化。社会地控制自然力以便经济地加以利用，用人力兴建大规模的工程以便占有或驯服自然力，——这种必要性在产业史上起着最有决定性的作用。”^①。不提无数其他处所，就从这一段话已可看出，马克思的历史理论离“忽视”自然力、或仅只“忽视”气候，是多远。

但是，凡是自然容许人类的生存和发展成为一种社会生产过程的地方，劳动的自然条件就会进入这一过程里面，它就会被这个过程捉住、改造、支配，并会随着人类对于自然的支配的增长而逐渐失去意义。它只能通过生产过程在人类社会史中起它的作用；因此，当马克思说物质生活生产方式决定着全部社会的、政治的、精神的生活过程时，是把这个问题说得透彻无遗了。每一时代的生产方式里都包含着这一时代的劳

^① 马克思：《资本论》第1卷，《马克思恩格斯全集》第23卷第561页。——译者

动自然条件,在这范围以外,自然在人类社会史中就没有什么干系了。换言之,同一生产方式总以同一方式决定着社会生活过程,不论气候、种族和其余一切自然条件多么不同;反之,不同的生产方式总以不同方式决定着社会生活过程,即使气候、种族和其余一切自然条件是完完全全相同的。对于这两条原理,也可以用一个历史例子来加以证明;为了加强它的证明力,我们甚至不想从人类对于自然的支配多多少少已经走得相当远的文明状态中选择例子,而要从野蛮状态中选择,在那时候,人还几乎完全被对他是陌生的、他所不了解的自然统治着的。

“在一切集体所有制的民族里,虽然种族和气候不同,但都有同样的缺点、情欲和道德,也有几乎同样的习俗和观点。人为的条件在由于自然条件不同而发展得不同的种族中会唤起完全相同的现象。”拉法格是这样说的,他所说的人为条件,意味着社会条件。^①我们所以引用他的著作,那是因为他特别注意种族和气候;至于“在一切集体所有制的民族里”的事实本身,以及整个生活过程全都大同小异的氏族社会的过去情况,那是从摩尔根、恩格斯、考茨基以及其他一些人的著作中都可以获得许多证明的。况且,巴尔特先生自己也在他的著作的另一处说到过,在文化的初期“一切社会都相同”,他显然引用了摩尔根的划时代的巨著,在这里面他似乎没有怀疑到有历史唯物主义的坏东西。那末,既然据巴尔特先生说来,摩尔

^① 拉法格,《卡尔·马克思的经济唯物主义》(参见《唯心史观和唯物史观》,三联书店1965年版第73页。——译者)。

根已经证实地球上绝大部分，从中国往西直到北美洲，都曾存在过氏族制度，而且，“完全有理由可以推断氏族制度也在作者尚未获得直接证据的其余一小部分土地上存在过”；那末当人类社会尚未脱离自然的脐带时，气候和种族对于人类社会能有什么作用呢？

这里还可以举一个很值得注意的例子来证明，当气候和种族完全相同时，不同的生产方式会对整个生活过程发生不同的影响。我们是从著名的美国旅行家凯南那里采取到这个例子的，他以他的远见卓识和健全的理智，在二十岁时已经自己发现了历史唯物主义，而完全不知道有马克思和恩格斯，甚至不知道有他的同国人摩尔根^①。在堪察加半岛北部，在这很可以说是地球上有人居住的最荒芜的地区，住着科里亚克人，一个约有四十个族长制家庭所组成的部落，依靠驯养驯鹿而生活。他们由于这种生产方式不得不过游牧生活。“四五千驯鹿所组成的畜群在不多几天内刨开一英里方圆的雪，吃掉全部可吃掉的苔藓，这以后当然就必须再找一块新的牧场了。科里亚克人如果要不让他们的畜群饿死，不让他们自己随着畜群的死灭而不可避免地接着死灭，他们就必须不断地移动。”科里亚克人的生产方式是怎样地依赖于自然，就反映在他们的幼稚的宗教观念里。他们的唯一的宗教是敬畏凶神。这种宗教的祭司必须让人尽情鞭打，以证实他们的神灵显验的真实性；他们如能通过考验而不失去神志，他们就被人承认为凶神的侍奉者，他们的命令就为人所服从，不管他们作

^① 凯南：《西伯利亚的帐篷生活》，第151页及以下。

为被欺骗的欺骗者做出来的象吞食烧红的火炭之类的一切把戏。“对于这种人、在这种情况下，这是唯一可能的宗教。……如果把一群无知识的、野蛮的伊斯兰教徒移殖到西伯利亚东北部，强迫他们几世纪地生活在斯坦诺夫山荒凉阴森的地区，遭受他们不能解释原因的可怕的暴风雪，使他们的驯鹿一下子由于任何人力都无法挽救的畜瘟而完全丧失，在好象整个宇宙都着了火的极光面前吓破了胆，在他们不能知道原因、也无力抗拒的疫病之下大批死亡，在那时候，他们无疑会渐渐放弃他们对阿拉和穆罕默德的信仰，而和西伯利亚科里亚克人一样改信萨满教的。”俄国教会竭力想使西伯利亚的一切异教徒都改宗基督教，但他们的传教活动只对定居的部落有或大或小的成效；对于游牧的科里亚克人是全部努力都白费了；所以，凯南说得对，要使游牧民族改信宗教，必须先完全改变他们的生活方式。也即是生产方式。

这种生产方式不仅使科里亚克人保持幼稚的宗教观念，而且还迫使他们保有野蛮的习俗，迫使他们否认凯南称为“人类天性最强有力的冲动”的东西。他们杀死所有的老人，刺杀或用石块砸死没有希望痊愈的病人；他们能用“令人反感的准确性”详尽地谈论各种各样的处死办法。所有的科里亚克人都认为惨死于他们最亲近的亲属之手是他们生命的自然结局；他们没有一个期望自己得到另一种死法。“西伯利亚东北部土地的贫瘠，漫长的冬季的严酷，使人只能以驯养驯鹿为唯一的维持生命的办法；要驯养驯鹿那就必须过游牧生活；辗转移动的生活使疾病和衰老不但对于病人和老人自己，就是对于他们身边的人也成为极不堪的负担，因此，到最后就不得不

杀死老人和病人，这也就成为一种聪明而富于同情心的办法了。”凯南不止一次有理由地指出，这种骇人听闻的风俗绝对不能用来指证科里亚克人生性就是残暴的。这是这种生产方式的后果，使游牧的科里亚克人成为一个诚实、好客、大度、勇敢、独立的人种的也正是这种生产方式。科里亚克人对待他们的妻子和孩子和善极了；凯南在和他们交往两年多的时间中，从来没有看见他们有打妻子和孩子的事，他自己则受到他们“这样和善、这样慷慨好客的接待”，这是他只有在文明的国家里从信基督教的居民那里才能得到的。

现在大约有三四百个科里亚克人由于一次畜瘟而失去了他们的驯鹿，从而被迫过定居生活。他们居住在海边用冲到海岸上来的木材搭成的房屋里，以捕鱼和捕海狗为生；他们也捞取被海水冲到岸上来的、已被美国捕鲸者剥掉鲸油的鲸鱼残骸。他们同俄国农民、商人、美国捕鲸者贸易。现在我们来听一听凯南说的这种改变了的生产方式怎样改变了科里亚克人的整个生活过程！他写道：“定居在盘辛那海湾的科里亚克人无可争辩是西伯利亚整个东北部中最坏、最可恶、最粗暴、最堕落的居民。……他们的性情残忍粗野，对任何人都卑鄙无耻，复仇心盛，不爱体面，不诚实。他们在一切方面都和游牧的科里亚克人相反。”接着他详细地解释了定居的科里亚克人这种性格改变是由于进行贸易的缘故，并且结束说：“我对许多游牧的科里亚克人怀着真正的、衷心的赞叹之情，但是他们的定居的同族人却是我在亚洲北部、从白令海峡到乌拉尔山脉所见到的人之中最坏的一种”。可是，在定居的和游牧的科里亚克人之间，即使用最精密的放大镜，也找不出气候、种

77

族以及其他一切自然条件的细微差别来。

但是，这些简短的评述已够了，我要再说一遍，这些评述本来不足以对历史唯物主义作详尽无遗的阐述，而只能用来反驳对它提出的异议的。谁想切切实实地了解它，那必须研读马克思、恩格斯、摩尔根、考茨基、狄慈根、毕尔克里、拉法格、普列汉诺夫诸人的著作，历年的《新时代》。考虑到这么多著作，恩格斯很可以说，唯物主义历史观的正确性已经证明了；如果巴尔特先生还要抱怨，说“可惜”恩格斯没有说出他所指的著作的篇名来，那末我们的博学的朋友一定是忽视了恩格斯不是为德国讲师们，而是为思想着的工人们写的。如果恩格斯是为德国讲师们写的，那他也许会——谁知道会不会呢？——亲切地把问题解释得比给思想着的工人看所需要的更为详细得多的吧。

因此，我们可以说，历史唯物主义已经有了一个坚固而不会动摇的基础了；但这样说，既不就是说，它迄今为止所赢得的一切结果都是无疵可摘的，也不是说，它不必再求改进了。只要把唯物主义的历史研究当作模版来滥用，——这也已经有过了，——它就会象一切历史观的模版一样导致到同样的颠倒是非，而且，就是把它正确地作为方法来使用，也会随着使用者的才能和学力的不同，或是随着他们所处理的材料来源的种类和方面的不同，而导致许多见解上的差异。这本来也是自明之理，因为在历史科学的领域里，根本不可能象数学那样精确的证明；因此，谁要是相信可以通过这种“互相矛盾”来驳难历史研究的唯物主义方法，那也没有人去妨碍他享受

这种愚蠢的乐趣。有理性的人只会由于这种“互相矛盾”而仔细地考察,在那些互相矛盾的研究者之中,哪一个研究得较精密、较有根据;这样,方法本身恰好是从这种“互相矛盾”中才能在它的运用上和它的结果上更为明确可靠。 78

历史唯物主义还有无限多的事待做,才能阐明人类历史的无数分支,它在资产阶级社会的土壤上是永远不会发挥出最大力量来的,那是因为,它的日渐增长的力量会先把这个社会摧毁掉。当然可以承认,那些较为诚恳的资产阶级历史家在一定程度上也受有历史唯物主义的影响,这我们在这篇短论中已一再承认过了,但这个影响是有一定限度的。只要还有资产阶级这样一个阶级存在,这个阶级决不会放弃资产阶级的思想意识,甚至连所谓“经济史派”的最著名代表人物拉姆普雷希特,他也不用德国经济的概述来开始他的《德国史》,而是用“德意志民族意识”来开始的。历史唯心主义的各种神学的、唯理论的、还有自然主义的支派都是资产阶级的历史观,一如历史唯物主义是工人阶级的历史观。只有在无产阶级获得解放时,历史唯物主义才会达到它的全盛期,历史才能成为严格意义的科学,它才能成为它本来应该是而一直未曾是的东西;人类的领路人和教导者。

原载梅林:《莱辛传奇》,斯图加特,
1893年版,第429—500页(附录)。

保·拉法格的 《卡尔·马克思的经济决定论》

(评 介)

保尔·拉法格：《卡尔·马克思的经济决定论》（关于正义、善、灵魂和神的观念的起源和发展的研究）。巴黎，1909年。吉兰和布里哀书店出版。384页①。

拉法格同志收集在这本书里的研究论著，有几篇已在《新时代》上译成德文发表过了，《新时代》的读者大概还记得很清楚的。其余几篇象那几篇一样好，象那几篇一样值得译成德文。拉法格运用历史唯物主义研究方法去研究历史问题的那种异常的明快性是未必有人能够超过的；他在选择那些历史问题上花费了不少劳动的。如果，譬如说，在讨论这些问题时使用康德的陈旧的学者行话，那末这些问题无疑可以更广泛、更高深地来论述的；但我们觉得那样做并没有任何好处。反之，当拉法格同志在他的涉及卡尔·马克思的历史方法的导言中，带着善意的并且完全不具侮慢意思的、但实质上是很中肯的讥嘲，说到那些想在运用马克思主义方法以前先确认它是一件已经完善无缺的东西了的马克思主义者时，我们是

① 本书中译本改名为《思想起源论》，三联书店1963年出版。——译者

完全同意他的。“如果有一个木匠不去使用他所拥有的槌子、锯子和刨子进行工作，反而去批评这些工具，这些同志对这个木匠有什么想法呢？批评只有在追随于比任何最好的挑剔更好地教导我们认清一切不完善之处，并帮我们消除它们的经验之后时，才会不再是无益的，而是有成效的。人最初使用粗陋的石槌，只有在使用这种工具之下，才能使他懂得，怎样把它制造成在形状、重量、用以作成的原料上互相不同的百十种不同的种类”。拉法格这样说。我们也可以把这种马克思主义者和那些先在湖岸上、在空气中作着种种的游泳动作，使能在跳入水中之前就能确信自己可同已会游泳的人比试一下。

遗憾得很，这是种好人，但并不是特别好的乐师，特别是自从故康德的阴魂开始在德国游荡以来，在德国马克思主义者之间出现得非常之多，远远多过于卡尔·马克思的祖国所应有的程度。资产阶级历史家恨不得用他们的细小的大头针把马克思主义戳死，是可以理解的，也是完全合乎情理的。他们因此暴露出了他们不敢随着马克思主义走入必定会发生决定性战斗的那个领域的本能的畏怯。但马克思主义者自己就不应该跟着他们进行这种纸上谈兵了，谁要那样都可以，就不是马克思主义者的事情。拉法格十分正确地指出，马克思不是采取罗列许多公理、定理、系论、辅助定理的命题汇编形式提出他的历史方法的；这些东西在他看来只是研究的工具，他只限于用最简短普通的话阐述这种工具，而对它加以检验。要批评历史研究方法，只有在对它的结果提出异议，例如反驳阶级斗争理论时，才属可能。资产阶级历史家和哲学

家们当然小心谨慎地不这样做的，他们所以反而称马克思主义方法为撒旦^①的作品，正是因为马克思主义能把阶级斗争看做是历史发展的强力杠杆。

有时也有人说，马克思主义方法只是尚待证明的假说。但愿在把这种假说付诸实践以外，还有别的办法可以证实它的正确性，那就好了！关于这类假说的正确性的问题，只有在解决了它们能否导致新的、宝贵的结果这一问题之后，才能提出来。错误常常是通向真理的捷径。克里斯托伏尔·哥伦布从托勒密的错误假说出发而发现了美洲，当时他还以为是到了东印度海岸。达尔文也是先认为马尔萨斯的错误的人口规律是正确的东西，而后得出他的划时代发现的。因此，任何自认为马克思的学生的人，如果在实践中检验他的方法，那就最最无愧于他的老师。正因为如此，我才怀着最满意的心情欢迎考茨基和库诺的最近的著作，期望这几只燕子终于造成了春天。

令人庆幸的是，拉法格同志对于故康德的阴魂是具有免疫性的，但这已给他引来了极重的苛责。他的这些研究著作是一些精致的瑰宝；含在这些著作中的思想的柔韧力量以莱辛曾经在一些法国作家身上称赞过的那种形式发挥了出来；他说那些法国作家始终表现出良好的格调，但从来也不炫耀他们的博学。我们的法国同志们应该对他们的语言感谢不尽，这种语言是决不容忍在德国显然完全无法消灭的哲学行话的。只要一读拉法格论对上帝的信仰那篇文章就够了；那

^① 撒旦(Satan)——希伯来语，意为魔鬼。——译者

是多么简单，多么明快，多么令人信服啊！在德国，这样的研究著作中就不会没有“亲切的宗教生活”，“关于上帝的福音书概念的感情和内心亲切的全部温暖”，宗教的“真正在内部改造人的力量”等等东西——关于这一切美丽的事物，我刚刚在一本一般说来很出色的杂志上读到。马克思和恩格斯的一个完全不能低估的功绩是他们把我们 from 哲学行话中解放出来，这种哲学行话曾盛极一时，但在马克思主义者的著作中就显是完全陈腐的东西了——那就会完全象海涅在歌德之后用高特舍特^①的语言写诗一样。如果这只是一一种修辞上的儿戏，在万不得已时还可以容忍一下。但不明确的形式也会损毁思想的明确，在这里我们是假定，不明确的形式本身不是由于不明确的思想产生的。

拉法格的尚未为德国读者所知道的文章，极盼都译成德文，它们全部属于马克思主义文献的基本库藏的。

《新时代》第27年，1909年，第1卷。

① 高特舍特 (Johann Christoph Gottsched, 1700—1766), 德国18世纪早期启蒙运动者，作家、批评家。他对德国文学的风格和思想发生过很大的影响。当时德国的语言很混乱，他在纯洁语言方面有过贡献。——译者

反对修正主义和唯心主义

新拉马克主义和机械唯物主义

82

(1910年7月22日)

I

我在本刊前一期上^①说，拉马克是赞同新拉马克主义者所激烈反对的机械唯物主义的，要证明这一点，只须从拉马克的《动物学哲学》一书中抄引这样一段就行了：

“生命只是一种物理现象。一切生命现象决定于种种力学的、物理的、化学的原因，这些原因则又取决于有机物质本身的特性。位处于有机物阶梯的最低阶级的最简单的动物和最简单的植物，过去和直到现在还是经由自然发生的途径发生的。一切有生命的自然体或有机体都服从于无生命的自然体或无机体所服从的同样的自然规律。观念和理智活动是中枢神经系统的运动现象；意志实际上从来不是自由的，理性只是判断的发展和综合的较高阶段而已”。

不但如此，拉马克本人也早已把新拉马克主义推翻了，他

^① 指《新时代》第28年第2卷第545页上所载《历史唯物主义》一文，这篇文章是评论拉布里奥拉、哥尔特尔、普列汉诺夫三人所著的三本书的（这篇评论没有收在这本论文集里。——译者）。——俄文本编者

曾写道：

“古代哲学家认为有一种生命力，有一种动物的灵魂，甚至说植物也有灵魂；他们所提供的并不是实证的知识，而只是一些空话，用这些空话只能把一些没有根据的、不确定的概念串连起来而已。但是，我们只要一离开自然，委身于我们的想象所提供的虚幻暗示，我们就会迷失于不确定和错误之中。我们所能获得的唯一的知识，只是而且始终只是我们从坚持研究自然规律中汲取出来的那些知识。”

那末，在这样的证据面前（这样的证据而且还可以很容易地提出许多来），新拉马克主义者怎么还能以拉马克为根据呢？

83 他们回答这个问题所用的是在一切伪哲学家们手上多得用不完的手法之一——所谓“辩证法的狡计”；这种狡计，如叔本华在另一次歪曲拉马克的思想时所表明的那样，只会“透露出他们自己也意识到自己的不正确”而已。他们说：拉马克当然是坚持唯物主义原则的，但是他也援引过世界的“伟大的创造者”。这两点同样都是虚构的。拉马克既不愿意跟自然科学的统治思想决裂，同时他也不想僧侣中树立太多的敌人。在这一方面，直到现在情形也并未好转很多，阿道尔夫·瓦格纳先生，这位熟透德国和奥地利各大学现况的人士，已作了补充。

为了能够用拉马克来作为自己的根据，新拉马克主义者们就得把拉马克说成某位善于随机应变、见风使舵的教授或讲师！只要把这些话和海克尔赞美拉马克为天才的、大胆的自然科学家的美丽词句一比，那就可以知道，什么地方是在更好地纪念拉马克了——是在“茶余酒后的科学界”（“Biertis-

chwissenschaft”)呢,还是在新拉马克主义者那里。如果真要考察一下他们的狡计,那只须说,拉马克在提到创造主时,他只是采用法国唯物主义者的用语而这样做的,至于那种用语,拉美特里在临死时就已称之为只是一种 *façon de parler* ①了;这个创造主也只是一位老先生,在宇宙间某一角落安稳地度他的退休的晚年,已不敢动一动他的那个一切都按照力学规律进行的造物中一个最小的轮子了。至于说在1809年拉马克的《动物学哲学》出版时,在法国正是唯物主义世界观暴虐地统治着的时候,拉马克只得违反自己的信仰而作最大的让步,这种话只是证明新拉马克主义者在历史科学方面的漫游一如他们在自然科学方面的漫游一样,是同样大胆和同样不幸而已。

新拉马克主义者认为,他们和拉马克的相通之点在于机体对外部世界主动适应的学说上。按照拉马克的说法,泳禽和哺乳动物之逐渐获得泳蹼,只是由于在游泳时张开足趾;涉禽由于在泥泞的地方走而获得长腿;失去了利于角斗的牙齿的有角兽只用头部来角斗,这种角斗能力逐渐地造成了各种的角;蜗牛本来和其他软体动物一样没有触角,由于它所特有的要触摸在它前面的事物的需要而逐渐发生了触角;全部猫科动物只由于有撕碎捕获物的需要而渐渐获得尖爪,又只由于有在行走时保护爪子的需要同时还有不受爪子妨碍的需要而获得爪鞘和爪子的伸缩性;长颈鹿由于生在干旱而没有草类植被的非洲不得不用高大植物上的叶子来果腹,老是要伸

① 法语:表达方式。——德文本编者

展自己的前腿和颈部，终于获得了这样的奇特形体。一种动物所生活的条件有任何一点改变就会导致它的需要的改变；为了要满足这些需要，别的活动形式，从而，还有别的习惯，就成为必需的了；因此，动物的器官的变化是由于某一些器官使用得更为频繁，于是就逐渐增大和巩固起来，另一些器官使用得逐渐稀少或完全不用，于是就逐渐萎缩，最后完全消失了。

拉马克把这种进化解释为动物自存的本能。阿道尔夫·瓦格纳先生由此作出了下面一个令人赞叹的推论：“象拉马克那样认为‘需要’是一切适应的泉源的人就会完完全全地从心灵上来思考，即使他的定义是完全不精确的，他的表述是错误的；不能否认，‘需要’是一个心灵因素，把一切事件都归结为出于‘需要’的人，他就会从心灵上来理解自然。”确实，谁能怀疑，饥饿的来源是灵魂而完全不是胃呢？

别的新拉马克主义者比这一学派中的这位新生之犊要谨慎一些，但在实质上他们全都死抱着同一种方法。在自然科学当时的发展条件之下，拉马克常常只用很晦涩、很奇特的形式阐述他的独创的新思想；新拉马克主义者竭力想用我们刚才已领教过一次的那类诡辩法狡计来割除拉马克的明白而不暧昧的论点，而从拉马克的“错误的、不精确的定义”中引出他们的“新活力论”，或“心灵论”，或“心灵活力论”来。

旧活力论认为有一种特殊的生命力存在，根据这一点而断然划分开有机界和无机界；于是，照拉马克的精辟的说法，它离开了科学的土壤而去追逐“想象所提供的虚幻的暗示”了。与此相反，机械唯物主义则肯定有机界和无机界的统一，

它说，生命现象只在机械作用上不同于无机界的现象而已。不错，新活力论并不急于要一下子摧毁有机界与无机界之间的桥梁；它承认，在有机体中不能找到与无机界中不同的物理和化学的作用方式，但它又补充说，在生物界中毕竟可以发现一些特殊的规律，这些规律以一种“给予更精确的规定的东西”即“生命的本原”为前提，这种本原是不能理解为某种纯物理的东西的。这种生命的本原完全不应被看作为有机界的独有特点；正好相反，有机界和无机界的统一性开辟了那样一种可能性，即有一种内在于整个自然界的作用本原。

或是按照阿道尔夫·瓦格纳先生的紧凑、简短的话说：“旧活力论认为无机界和有机界有原则性的差别。从机械论观点看来，对于整个自然界的整体理解是自明之理，它认为这种解释是自下而上地获致的。最后，在新活力论看来，对于自然的整体理解是可能的，但只能是自上而下获致的。”因此，“心灵论”就在于：为了解释自然现象，必需从人的灵魂出发。

II

所以新拉马克主义除了企图用诡辩法狡计杀死拉马克的活东西，并用同样方法把他的死东西复活过来之外，可说与拉马克没有任何共同之处了，但这完全不意味着新拉马克主义是悬空的、没有根源的东西。反之，它是一株真正的德国产物，它的系谱可以用甚至能使普鲁士王室纹章局满意的一一有文献为证的精确性加以确定的。

达尔文的学说按其本质来说是一种革命性的学说，虽然

达尔文本人不是一个革命者，而许多达尔文主义者甚至还是反动人物；连海克尔都公开地表示他对于容克地主俾斯麦的崇拜。但是，虽然有这一切情形，这样地彻底消灭一切超自然力的达尔文主义毕竟还是要引起竭力想为人民保留宗教的统治阶级的不可抑止的不安；他们全部，从《十字架报》的学者们起直到已故的微尔和先生，对于下面一点看法是完全一致的：达尔文主义最终必然会导致暗杀高位人物、巴黎公社、以及诸如此类的恐怖事情。但是，用自然科学的方法是一点都不能制止它的；因为，即使能采用回到拉马克去的办法把达尔文主义消除掉，但这一段历史仍旧一样使统治阶级不安，他们对于生物进化学说很感忧虑，但对于这种学说的自然科学论证则完全漠不关心。由于目前神学已一点都不中用了，那末，既然还可以乞援于哲学，那就只得乞援于哲学了。

无怪乎自从达尔文主义产生以来的这半个世纪里，每一个十年中都有一些以推翻达尔文主义为目的的哲学产生。叔本华宣称，达尔文的学说是一种“平板的经验论”；爱德华·封·哈特曼发现，如果从达尔文的原理推导下去，必然达于自相矛盾；伟大的尼采则认为达尔文是一个“可敬的，但是中等的思想家”，具有某种狭隘性、枯燥性和勤勉精神，但真正有伟大能耐的、有创造力的能人却应该是一个完全无知者；至于新拉马克主义怎样对待达尔文主义，我们在本刊上一期中已经指出过了。

叔本华是第一个新活力论者，他也以他自己的方式对待拉马克。对于反对生命力的假说的唯物主义论难，他斥之为“不仅错误、并且简直是愚蠢的”，“荒谬极顶”，“无耻的胡说”。

他给这种生命力取了个名字，称之为意志，在他那里这个意志当然还具有一种与“所谓灵魂”完全不同的意义；他是断然否认灵魂是“生命的本原”的。叔本华的意志，在低级阶段，即在无机界中，是一种“盲目的冲动”，“阴暗无感觉的活动”，只对重力、电、化学和物理属性等等发生反应。在植物界，意志已较明显地“对象化”了，但仍旧还是完全不能为意识所知觉的，并只对外部刺激发生反应。直到动物界和人类世界中，意志才闪出认识之光，同时也失去了它的本能的无误性。意志是第一性的，认识是派生物；二者相结合才产生灵魂。

叔本华与新拉马克主义者还有一点不同的地方，则在于他把他所说的意志移到形而上学中去了。在叔本华那里，意志是一种自在之物，是全部自然界的基质，是我们直接知道并且明确熟知的，我们在我们自己的自我内部能找到的东西，但同时又是不可解释的、位处于自然科学范围之外的东西：象 87
“生命力”、“自然力”、“形成的趋向”等等字眼，所说的不比 x ， y ， z 更多些。因此，叔本华绝对没有在“忘不了的拉马克”那里发现什么“心灵的东西”；恰巧相反，他说，作为自然科学家的拉马克发觉了一种很正确、很深刻的自然观，但由于不懂得形而上学才陷入了“天才的迷误”中。

据说，拉马克完全认真地断定，并且孜孜不倦地想证明，每一种动物的形态，特有的自卫手段，以及向外起作用的器官绝不是在这种动物既已发生的时候存在的，而只是由于这个动物的由周围世界的特点和状况所引起的意志的努力而出现的，是由于动物自己的努力以及由努力而产生的习惯，并且要经过几代的长时间才逐渐出现的。但是，这是把事物倒过来

了。正好相反，恰巧是动物要这样地生活、要这样地斗争的意志创造出这样所必需的器官的；这个意志创造认识，而不是如拉马克所说的那样由认识创造意志。叔本华说，拉马克的意志与自然科学全无关系，只是与形而上学有关，同时又确认，拉马克与形而上学没有关系，他的范围是自然科学，——这种看法可能令人感到奇怪，但这样按他的方式来说，倒是首尾一贯的。

叔本华宣称意志只是全部自然的不可解释的基质时，他在自然现象的因果联系中打破了一个缺口。他向机械唯物主义、向“摆弄坩埚和蒸馏器的先生们”宣布不可妥协的战争，于是他也就成了统治阶级的第一位时髦哲学家。但是，他并不能长久地满足统治阶级的需要。他不只是他们的第一位时髦哲学家，他也是我们的最后一个伟大哲学家。就是在他的可说是一盘极度驳杂的大杂烩的自然哲学中，也包含着一些个别的明亮的闪光；在六十年前，他已经以自己的方式成为德·弗里斯的突变论的拥护者。他的意志常常使他成为唯灵论胡说的牺牲品，但他用他所特有的“犹太人的上帝”之类粗话非常有力地防止自己成为僧侣，他更有力地 and 讲坛哲学斩断关系，他认为那种哲学是为了政府的利益而愚弄人民的。

叔本华虽然有那么多反动的怪想，但他毕竟是一个不随和的伙伴，他始终不肯屈辱到使自己的哲学适应于统治阶级在当时条件下所提出的种种需要。他从他的意志学说中得出的悲观主义结论也不为资产阶级所喜欢，因为众所周知，资产阶级是自称创造了这个最好的世界的。

III

叔本华哲学中这些令人惋惜的弱点由爱德华·封·哈特曼用他的无意识哲学作了弥补。他把叔本华的愤怒的悲观主义缓和成为“欢呼的悲观主义”，固然仍把“世界的贫困”，“生存的疯狂的谢肉节”留给下层阶级，但绝对不禁止有足够钱财的人享用这个世界的好东西；只须在这样做的时候具有“谦让的平静的尊严”和“崇高的忧郁”，并怀着充斥于整个灵魂中的思想就行，这样的话，就是“人类发展过程的促进，也就逐渐接近自己的目的了。”

哈特曼向统治阶级表示他自己是顺从的帮凶；他甚至用哲学来论证反社会党人法的必要性；他预言着“基督教的自行解体”，同时却向僧侣们的营垒送去了新的武器，这使僧侣们尤其高兴，因为僧侣们现在可以说：你们看吧，这个基督教的敌人，虽然是自然科学思想家，也还不得不承认超自然力的统治。哈特曼怀着一个时髦哲学家所特有的虚荣心，在他成名以后已经好些年时候写道：“由于这个原因”——即是说，他正想“把当代自然科学包括在唯心主义里”——“从某一个时候起，甚至神学都把我视为难能可贵的同盟者，其实，难道还有人用比我更激烈的方式说出过我的断语吗：基督教已不再是我们的文化发展的活因素，它已走完了它的生命的全部途程了。”对于这话，叔本华该会说：呸，你这个恶魔！费尔巴哈的学生尤里乌斯·杜波克不无理由地认为，叔本华如果活到能看见无意识哲学，他会加以杖责，并罚它站屋角的。新拉马

克主义的最嘹亮的号手，也即是阿道尔夫·瓦格纳先生，会从叔本华的崇拜者一变而为哈特曼的崇拜者这样的事，也就不足为怪了。

说到无意识哲学，那末我们要引述两位哲学史家的见解，这两位哲学史家人们怎么责备都可以，就是不能说他们片面地倾向唯物主义。卡尔·伏尔伦德尔在他的《哲学史》中写道：

- 89 它是“反对自然科学实在论的新浪漫主义的反动”（赫夫亭语）；虽然哈特曼也把原子力看作物质的最终元素，但按照他的意见我们还是只在把这种最终的力看作由无意识的愿望和表象产生的东西时才会去理解它们。在哈特曼要用来作为出发点的科学解释中，凡是他认为可以找到空白的地方，他都用无意识这个魔法填补上了，虽然的确不是用创造主的全能去填补的。而用“有意识的理性始终只会否定、批判、检查、纠正、计量、比较、组合、判定方位和服从……但从来不会创造、产生，从来不会发明”。人在这里则恰巧相反，他“完全依赖于无意识、依赖于‘自己的生命的泉源’和‘强暴地压迫着他的这个时代的苦痛’！”例如，达尔文的自然淘汰原则，在那位英国科学家所忽视的无意识的手上只是一种机械性的工具而已。无意识不但统治着一切“肉体的东西”，即本能、反射动作、自然治疗力、有机体的形态，而且也统治着人的灵魂、性爱、感觉、性格、审美判断和艺术创作、语言和思维，甚至历史，在历史中它使一些个别的人在不自觉中为伟大的世界目的而进行工作。而且无意识是一个唯一的、统摄一切的、虽然也是无人格的个体，我们这位哲学家所以避而不用神这个名称，只是因

为他愿意完全不带任何拟人论的观念。

但弗·阿·朗格在他的《唯物主义史》中说，哈特曼的哲学，说机械作用是从虚无中产生的，从而消灭了自然的因果联系，这样也就完全降低到迷信的水平，降低到最粗陋的原始居民的水平。当他对某种自然现象找不到充分解释时，他就立刻向魔鬼乞灵了。朗格接下去说：

不错，自然科学家在这种场合下应该简单地说：物理原因还未曾发现；他会在他的从不停顿的科学的的全部历史中找到向新的探究前进的冲动，这些新的探究将会引导他向目的地较接近一步。澳洲黑人和无意识哲学家则停顿在他们解释自然能力告终的地方，并把其余的一切都推给一个新的原则，一切都可以根据这个原则用一个字作出最为完满的解释来。物理解释告终与魔鬼开始的界线，在他们二人那里是互不相同的，但他们的科学方法却是一样的。例如，对于一个澳洲黑人，⁹⁰来顿瓶的火花可能是妖魔鬼怪，哈特曼则还能够对之作出自然科学的解释。但是，从一个原则过渡到另一个原则的方法，他们是绝对一样的。向着太阳转动的树叶，对于哈特曼说来，跟来顿瓶对于澳洲黑人一样。自然研究者的孜孜不倦精神正是在这一个部门带来日新月异的发现，这些发现向所有的人证明，这些现象是有机械原因的；但无意识哲学家却在他的植物学研究中偶然地在秘密还是完全神圣不可侵犯的某一点上停步不前了，当然这一点也就是一条界线了，过这条界线，自己的无知的幻想反射，所谓“精神原因”这个东西，就毫无困难地解释了一切还不能解释的东西。

只消用“心灵原因”来代替“精神原因”，我们就可以获得

一幅美妙的新拉马克主义的图画，只是有一个限制，即事情愈反复就愈巧妙了。如果采用朗格所举的例子，叔本华该会说：使树叶转向太阳的原因是树叶的意志，这意志无意识地对外部刺激发生反应；哈特曼则会说，无意识使树叶转向太阳，犹如进行了来比锡会战一样的确实；最后，新拉马克主义则说，使树叶转向太阳的原因是它的灵魂。

这一学派的首脑弗朗赛先生给这种植物灵魂画出了动人的图画。“植物中作为植物的灵魂的这种本原，到目前是一次又一次地被证明只具有很有限的力量的。”它的“最重要的特征”是“它的判断的狭窄性，换言之，即是在植物生命中所能看到的大量缺点和多种多样愚行。”因此，它“必须遭受许多灾难”，而不能自救。人由于有思想，可以利用植物的“精神不发达性”“轻而易举地欺骗”植物。“可怜的植物只能用自己身体中的细胞思想，它没有专用的思维器官——因此，在生命的学校中它也就排在最后一名。”

但愿这是从天主上帝那里来的，而不是从魔鬼那里来的^①。

① 我们已经说过，新拉马克主义者正是在“植物的灵魂”这一问题上最不会援引拉马克。然而它在这问题上可以援引——这也就说明了它的概念的混乱——拉马克的进化论学说的最激烈的敌人。居维叶在他的《自然科学发展史》中写道：“植物具有某种看来好象是独立发生的运动，这种运动在某种条件下产生，并且那么相似于动物的运动，真令人想说植物也有感觉或意志之类的东西……例如，树顶总是以垂直方向生长的，除非是向光亮方面伸展。树根总是竭力伸向良好的土壤和润湿的地方，为了找到好土壤和润湿处就会偏离笔直的路线。要说明这些不同的方向，如果不同时采用内在能力的说法，光用外部原因的作用是不行的，那种内在能力则可以受刺激的影响，并且与无机物体中的简单作用力有所不同”。

但是,这样的话,植物该是幸福的了,因为它只和一个灵魂发生交涉;照弗朗赛先生说来,高等动物和人是必须和两个、说得更正确些是三个灵魂纠缠的。动物或人的机体的每一个细胞首先就是“小小的灵魂个体”,具有微弱的力量和微弱的判断能力,这种个体首先为人自己本身而行动,追逐的是“自私的个人利益”,但它仍旧并非没有某种与它的同体细胞“共同的利益”,因此它就必须与它们有“相互的友好关系”。

这种灵魂的双重本质,弗朗赛先生称之为躯体灵魂,它仍是“一种有很大局限性的不坚固的东西,始终不能产生复杂活动”。但是,在它之上统治着——如这位柏林人所说,作为“高出一切”的东西——脑灵魂,它的使命是依靠自身的“最高判断力”去洞察躯体灵魂的“愚蠢”。“脑细胞所以会这样做,因为它们从最初起就不事其他,而只在判断中、在思维中运用;而躯体细胞则象普通工人大众那样,也必须从事各不相同的各种手艺。”弗朗赛先生是这样说的!

当你读到他的机智的论断时,你就不由得一次再次地想到:那个对罗马平民说四肢必须养活肚子,因为没有肚子就不能生活的笨拙寓言的曼乃尼乌斯·阿格里帕^①是一头多么蠢的笨驴。他如果懂得新拉马克主义,他的话该更机智多少,特别是该更能感动人多少啊!奴隶的植物灵魂由于天生愚蠢,在生命的学校里排在最后一名,平民的躯体灵魂也还不能进

^① 曼乃尼乌斯·阿格里帕(Menenius Agrippa)——罗马贵族,传说他要平民与贵族妥协时说了个寓言:说人的四肢与胃是互相依赖的,四肢要反抗胃,结果人就受了大害。——译者

行任何复杂活动，而只会做出笨事来，并且作为普通工人大众，就必须从事各种手艺。最后是贵族的脑灵魂，它不做别的，而只为全体福利的利害而思考和判断。

- 92 不错，时代前进了，如果有一位现代的曼乃尼乌斯·阿格里帕要为一般的阶级统治、尤其是普鲁士的三级选举制寻找自然的铁则，那末他靠了新拉马克主义就可以比他的较纯朴的祖先更容易完成任务了。

IV

新拉马克主义在反对达尔文主义时，有时使用自然科学的武器，有时也使用“心灵”的武器。但前者非它自己所锻造，后者则并非宝剑，而只是麦秆。

例如 J.G. 伏格特先生为了想把达尔文主义说得很可笑，作出了这样的论调：让全部人类都死灭，但让人类的文物保存着；那末让达尔文主义者来解释一下看，划桨船怎样会通过自然选择而发展为帆船，帆船又怎样通过同样的途径而演进为汽船的。这种笨拙的诡辩是非常显明的，虽然也许应该承认不是达尔文主义，而是那些无保留地把自然发展规律转移到人类社会上去的达尔文主义者在这个问题上坐井观天。但无论如何，达尔文主义在这个缠住它的问题上也总比 J.G. 伏格特先生走得离目的地近些；伏格特先生则是用一句空话：“发展的真正内在因素是运动着的人的灵魂”，来解释划桨船演进为帆船，帆船演进为汽船的。

然而作这样详细的讨论也大可不必；因为它们都是从同

一个原则中出来的，这个原则在目前是达尔文主义和新拉马克主义之间的争论的决定点。到目前为止，严格按照因果性原则，并清除一切从纯粹的概念中推演出来的含糊假设，被认为是一切科学部门的指导观点。弗·阿·朗格在四十年前所说的话，至今一直还被认为是正确的：“任何对达尔文主义的反驳，如果它不是象达尔文主义一样，在坚持使用因果性原则之下，从世界可解释性原则出发，就不能视为在自然科学上是正当的。”如果新拉马克主义想把它的“心灵原则”作为自然科学的指导观点，那它首先必须说明这个“不清楚的假设”。

J.G.伏格特先生说：“有一种东西存在着，有一种绝对存在存在着，但这东西，在它的真正本质中是不可接触的，这种东西只在我自己的自我中，在我的主观世界中，向我开放；我只能在我的主观世界中理解它，它只存在在我的主观世界中。”这跟叔本华对他的意志所作的解释完全一样，不过换了几个字；不同的只是叔本华把他称作“自在之物”的“绝对存在”解释为形而上学的，其本身是无法解释的，而新拉马克主义者所最为反对的就是把他们称为“形而上学者”的指摘；他们虽然抱着他们那样的哲学，他们毕竟还愿意跟他们的“心灵原则”在一起留在物理基地上。

但是，作了这样的解释之后，对于他们的原则的任何一切解释都完了。不错，弗朗赛先生说，他的植物灵魂、躯体灵魂和脑灵魂向四面八方投射出充足的光芒，但他又说，“但是，心灵的本性仍不能用这来解释。”当然，又是我们的朋友瓦格纳在这里表现得最为卖力。照他的意见，问题完全不在于心灵是什么。他愿意人把它从“永久解释的狂嗜”中排除出去，那

种狂嗜已经造成那么多的混乱了。不错，“我们”要“期望”，但是“今天我们不必过问，未来是否能采用实验和理论研究的道路达到对于心灵的令人满意的和终极的分析”。要解释一切是办不到的，无论如何，要解释被用来作为基础以进行进一步解释的东西总是办不到的；机械论也不知道它的“质料”，它的“物质”，它的“力”，它的“能”是什么。

对机械论所作的这一打击同样仍旧完全没有击中。机械唯物主义完全没有认为它能够解释一切，尤其没有认为它已解释了一切；它只自认为拥有一种明确的原则，“作为进行其余的解释的基础”，使它能够在科学地解释愈来愈多的自然现象，即使它不得不永远放弃解释一切的想法。如果人们说，这个原则，即严格根据因果律的自然的可解释性，也只是是一个“假说”，一个“前提”，那末这里布丁也是在它被人吃的时候得到证明的^①。如果《圣经》中“你们只能根据他们的果实知道他们”这句话是对的，那末机械唯物主义虽然它目无一切上帝，对于《圣经》的贡献倒是一个真正的亿万富翁，而心灵论却对自然科学知识没有值一文钱的贡献。

这里是罗陀斯岛，就在这里跳吧^②。如果“心灵论”无法解释自己的原则，那末它只好满足于——我们再一次地引用一下弗·阿·朗格的话吧——在还不完善、但是真正的见解上面填塞一些破碎的世界观的状态，而在这种世界观里，按照它

① “布丁是在吃时得到证明的” (The proof of the pudding is in the eating)——是一句英国俗语。——译者

② 这句话出自伊索寓言。转意为：你就在这里证明吧！马克思曾在《路易·波拿巴的雾月十八日》一书中引用了这句成语，请参考。——译者

的原理而论,只可能有一些微微有点近似见解的东西,只可能 94
有一种根据空洞的概念和笨拙的拟人法幻想而进行的现象分
类罢了。

机械唯物主义在自然科学范围里是科学研究的原则,一
如历史唯物主义在社会科学范围里一样。认为马克思和恩格
斯既然否定了机械唯物主义在历史范围中的权利,那末他们
应该也会否定它在自然科学范围中的权利,那等于是要把他
们从科学思维的领域中流放到迷信的领域中去,在迷信的领
域中统治着的正是澳洲黑人的魔鬼、无意识哲学和新拉马克
主义的“心灵论”。

《新时代》,第28年,1909—1910年,
第2卷,第593—602页。

康德和社会主义

(1900年4月4日)

卡尔·伏尔伦德尔用这样一个书名刚刚在柏林罗伊特和莱伊哈德出版社出了一本著作，这本书的副题是《对于马克思主义内部的一些最新理论流派的考察》。这本著作的目的是扼要地说明，“从社会主义的观点看来”康德“在十九世纪末年显得如何”；因此，这本著作要研究下列问题：（1）社会主义有权利援引康德吗，它有多少权利；（2）新康德主义者是怎样对待社会主义的；（3）在年青一代的马克思主义者或社会主义者那里是怎样进行“回到康德那里去”的。

我们所以要在这里较详细地讨论一下伏尔伦德尔的著作，首先是由于，他对待他这个题目就他个人说来是很忠诚的、热烈的、同时也是很严肃的。和他讨论一下，从一切方面说来都是一件有好处的事。他懂得怎样把问题提出来，使人可以来回答。要完全同意是不可能的，但也许可能获致一定的接近，并对那些不可能取得一致的问题在一定程度上获得一种明白的确定。但在这里，我们完全不打算讨论伏尔伦德尔的著作的第三部分，即他对竭力要“回到康德那里去”的年青一代马克思主义者或社会主义者所作的批判。这不只因为伏尔伦德尔在这里论及的三位德国党派作者在许多方面都互

不相同，同时三个人都和资产阶级的新康德主义者那么不同，以致使伏尔伦德尔对他们很不满意，而且也是因为，对他的见解在本刊的篇幅上已不止一次很详细地讨论过了。不过，这并不适用于饶勒斯在都鲁斯当教授时用拉丁文写的、伏尔伦德尔不知从哪里发掘出来的论文。但是，我们对这篇论文本身在这里也不能多作讨论，因为，这本书现在市面上已买不到了，而且根据伏尔伦德尔所引的章节看来，这本书是饶勒斯还与历史唯物主义离得很远的时候写下的。例如，伏尔伦德尔所引述的一些论点指明，“社会主义的一些最初基本原则”已包含在路德论及暴力的著作中，“事物由观念而产生，历史依赖于哲学”。不论饶勒斯这本著作的性质是怎样的，它无论如何与马克思主义者和新康德主义者所争论的问题没有一点关系。

首先让我们来考察一下伏尔伦德尔关于康德和关于社会主义所说的话。一方面他所谓的非常暧昧的社会主义这一概念，不是指哲学研究所不涉及的一个确定的政党，而是指某种道德观、一些观念的某种结合，这两者照他的意见说来是属于伦理学范围的。另一方面，他强调康德的活动当然是由他那个时代的种种条件所决定的，他的政治哲学主要是针对十八世纪的专制警察国家和等级社会制度的，对于现代意义的社会哲学说来，当时还不具备任何前提：既没有资本主义生产方法、也没有雇佣劳动、也没有机器工业等等。但是，伏尔伦德尔认为，在这样的保留条件下，社会主义仍以最直接的方式与康德伦理学的基本观念有联系。为了证明这一论点，他引用了“大量的、大部分是至今未受人注意的章节”，以及主要地，

“通常总是被低估的绝对命令的公式”：“无论在你自己身上或在任何别人身上，你应该始终把人类看作目的，而不只是手段”。伏尔伦德尔对他所引述的其余一些话的重视，就远不如对这一个简单而崇高的公式了，好象在这个公式中表示着社会主义和康德之间的、以“纯粹伦理原理”为基础的真正联系；如果社会主义也需要伦理根据，那末它就应该建筑在这一基础上似的。“难道还能以更简单的形式和更鲜明地道出社会主义的基本观念、社会性观念吗？”另一位新康德主义者，马堡的柯亨教授则在这个方向走得更远，他根据这一论点把康德
96 称颂为“德国社会主义的真正的创始者”。

但是首先，这一论点并不如伏尔伦德尔显然认为的那样，是已被遗忘、而只被新康德主义者重新发现的宝藏。这一论点是康德最为人熟知的名言之一；它在十九世纪的政治著作中扮演过极重要的角色，只是这当然与柯亨和伏尔伦德尔所理解的意义完全不同。它对于德国社会主义的建立没有丝毫促进作用，但对于自由主义、尤其是反社会主义的自由主义的建立则提供了许多的基石。在大量的证人之中，我们只在这里略举几个顽固地敌视社会主义的自由主义者就够了。在《哈雷年鉴》上，卢格跟伏尔伦德尔完全一样用上述论点开始了《论康德哲学的伦理方面》那一章，在这之后，他部分地引述了同样的引文，然而对康德的那些信徒们采取仇视的态度，说他们“从康德的批判中并没有承受到矛盾的作用和痛苦，而只承袭了受局限的、混乱的理性的结果，他们在他的伦理学中忽视了逆刺丛生的政治，而从事更低廉的道德说教”；卢格在康德这个论点中所看见的是给予人民以宪法的要求，以及每一

个人追求他的目的时的崇高性。特莱切克也正是这样地利用康德这一论点来论证他的政治自由学说的。在应用到国家上面时，这个论点似乎意味着：如果政府的活动是激起、促进市民的独立活动并加以提炼时，那末政府的活动是合理的；当它压迫这种独立活动时，它就是不合理的了。显然更为与新康德主义接近一些的是施莫勒，他以下述方式解释了“当代伦理学的基石”：没有一个人应只作为手段为别人的目的服务。但是，施莫勒在这里也周到地加了一句：同时，这也并不妨碍他成为为了达到任何其他目的的服务环节。施莫勒比卢格和特莱切克更明显地否认了对于康德上述论点的社会主义解释。

是谁正确了解康德——自由主义者呢 还是新康德主义者？伏尔伦德尔是相当老实的，他自己作出了打自己耳光的回答，他这样写道：“诚然，康德是以国家全体公民的最完全的合法自由、平等、独立活动性的捍卫者挺身而出的。但他认为商人或手工业者的雇工，私人的佣仆，按日计算的雇佣劳动者，佃农，以及‘全部妇女’——一言以蔽之，一切受另一个人供养和保护的人，都不是国家的公民，而只是居民。”按照这一段引述来判断，卢格、特莱切克和施莫勒解释他们的康德倒并非过于狭窄，反而是过于宽大了；因为，他们至少未尝想拒绝、目前也不想拒绝给予雇工，按日计算的劳动者以及农民以公民权。固然伏尔伦德尔认为，一个公正的批评者在评判康德把人分为公民和居民时会注意到当时的文化状态；但就是法国大革命的立法者们也并不比我们这位哲学家走得更远，因为，如饶勒斯指出的，他们在康德之前曾划过国家积极公民和

消极公民的界线。这一切虽然都是完全不错的，但也是完全与事情的实质无关的。

如果问题只在于对康德作出“公正的”评价，那末新康德主义者是完全没有理由可以抱怨马克思主义者的。如马克思本人一样，马克思主义者也是始终对康德抱着应有的敬意。这里可以举几个对于本文作者说来最近便的例子：他在他所写的社会民主党的历史中就引述过在这里讨论的康德这一论点，并且还补充说，康德在这里作出了资产阶级的理想中最大胆的、最正确的推论，但这只有在资产阶级还属少数、无产阶级完全没有发展起来的国家中才属可能。希望这个“公正的”评价可以满足伏尔伦德尔的合法要求。但是，马克思主义者和新康德主义者之间真正发生争执的问题在于，社会主义者和康德之间有无任何联系，是怎么联系的；恰巧就是伏尔伦德尔替康德所作的辩解对这个问题作了否定的回答。要不然，新康德主义者就得把《人权宣言》认为是社会主义的母亲，一如他们把康德认为是它的父亲那样了。

十八世纪革命资产阶级的先进战士们曾有过这样一种幻想，他们认为随着他们本阶级的解放，他们就可以获致整个资产阶级社会全部的解放，这是大家都知道的，并且是世界史上的事实。“第三等级”认为自己与特权等级相对立，而和全体人民具有同等意义。资产阶级建立了能满足自己的社会要求的国家政治形式以后，就以为它是代表全体公民行动着，同样地可以满足全体公民。这种幻想是绝对善良的、不具任何伪善性的；⁹⁸它没有任何困难地消化了一些最突出的矛盾，譬如说，1791年法国宪法以宣布一切人生来都是自由和平等开始，而

以剥夺受雇人员的选举权而结束。

法国革命的情况如此，德国哲学的情况也是如此。顺便说
一说，当新康德主义者这样热心地在马克思和恩格斯的著作
中搜寻关于康德的论断时，他们竟完全没有注意到也许可说
是最有代表性的地方，在这个地方至少有关康德的伦理学 and
政治学方面他们是可以获得最详尽的材料的。在《共产党宣
言》里写着：“这样，第一次法国革命的要求，在十八世纪的德
国哲学家看来，不过是一般‘实践理性’的要求，而革命的法国
资产阶级的意志的表现，在他们心目中就是纯粹意志、本来面
目的意志、真正人的意志的规律”^①。象这段话所说的那样，
法国革命的上述幻想在德国哲学中以更其突出的形式表现了
它的内部矛盾。由于德国哲学家们完全不考虑到他们的法国
原型的历史局限性，因此他们在理论上就显得更为革命；由
于他们竭力想在德国现实生活的历史局限性中为自己找到
土壤，因此他们在实践上就表现得比法国资产阶级更为反
动。

康德这句“应该如何如何”的命题就其鲜明、简单的一贯
性而论当然高出于《人权宣言》之上，但它在把国民的等级划
分为公民和居民这一层上，后退到中世纪的程度却比剥夺法
国工人选举权更远。我们在费希特那里看到完全类似的东西。
当你读到他的：“人应该工作，但不是象一头驮畜那么工作，象
背负着重荷沉入梦中，得到最短暂的、为了驮负同样的重荷所
必需的休息之后重又被唤醒而继续驮负的那种驮畜那样。他

^① 《马克思恩格斯选集》第1卷第277页。——译者

应当无畏惧地、高兴地、愉快地工作，他应该有充分的余暇用来提高他的精神和眼界，去眺望他为了向之眺望而生下来的“苍穹”，——真令人想称他为“德国社会主义的真正的奠基者”。然而，他的“封闭的商业国家”是一个乌托邦，对于实现这个乌托邦，目前连最凶恶的反动分子也会划十字、敬谢不敏的。

然而，法国革命和德国哲学的幻想刚被经济发展所粉碎，
99 资产阶级实际行动的非人道现实与资产阶级理论的人道理想的矛盾越来越尖锐时，从这个矛盾中发生了十九世纪的社会主义，即由圣西门、傅立叶、欧文所开始，直到马克思、恩格斯、拉萨尔的社会主义。这个简单、明白、早已人人知道、并得到一百次证明了的事情进程，是完全不必再多作详论的了。康德的这一“崇高而简单的”公式，可以用来作各种消遣性的思想游戏和训练，也不妨在它之中寻找用卢格的不无机智之处的话来说的“矛盾的作用和痛苦”，或“受局限的、混乱的理性的结果”，或“逆刺丛生的政治”，或“更低廉的道德”，——但企图由这句话里从历史上或逻辑上推论出社会主义来，那是明显的荒谬。就柯亨和伏尔伦德尔的意思来说，“回到康德那里去”即是（当然，那是纯然幻想而已）绞杀整个社会主义，是一种——幸亏是想象的——想回到十八世纪的极其不幸的自欺中去的垂死挣扎；而根本地铲除了这种自欺则正是十九世纪的最光荣的功绩之一。

但仍旧应说，新康德主义者自己并不怀有这样不好的意图。在他们之中，如果不是全部，至少有若干，特别是伏尔伦德尔，是站得离社会主义很近的；他们并不想谋害它，而只

是想把它从它的着实的、清醒的现实中“提升”到更高贵的观念世界上去而已。如果我们用伏尔伦德尔作为标本，向新康德主义者再作一瞥，那末他们的善良意图就完全清楚明白了。

《新时代》，第18年，1899—1900年，
第2卷，第1—4页。

新康德主义者們

(1900年4月11日)

伏尔伦德尔是采用下列次序来处理新康德主义者的：弗·阿·朗格，柯亨，施塔姆勒，纳托尔普和施陶丁格。

这里不能详细考察为什么阿尔伯特·朗格不知道历史唯物主义，虽然他到1875年才死去，并且曾经很深入地研究过马克思。他专门和五十年代的自然科学唯物主义、和毕希纳、摩莱肖特、伏格特的唯物主义论争；这种唯物主义，他完全正确地认为是正在当时开始蓬勃发展的资本主义的伴随现象。虽然朗格借助于马克思清楚地了解，资本主义应该导向社会主义，但是他并不能借助于马克思去理解，自然科学唯物主义在100 在德国早已被历史唯物主义所超越了。朗格没有看到在费希特和黑格尔的“概念浪漫主义”中所完成的历史过程；他认为毕希纳、摩莱肖特和伏格特是拉美特里、霍尔巴赫和爱尔维修的浅薄得不能相比的追随者，因此要回到康德那里去，这也许是由于他认为，康德对于法国的那些原型所作的反驳现在也可以适用于德国的这些复本吧。

但是，在这里，朗格终究是优秀的历史学家和经济学家，他不会忽视康德生活和行动于其中的那个历史框子的。伏尔伦德尔自己指出，朗格认为，康德的“全部实践哲学”，即使它

对于他的同时代人有那么大的影响，“是康德哲学中的可变部分和易于消失的部分”，关于这一点他在《席勒评注》中比在《唯物主义史》中说得更明确，他说，康德只在表面上看来是批判者，他还为我们建立了一种思辨理论，这种理论不只建立了一些不变的、完全必需的观念，并且还要求全部知识服从于这些观念。当伏尔伦德尔说，在朗格的“康德主义”和“社会主义”之间不存在“有系统的”联系时，这还说得不够；因为在这二者之间根本完全没有任何联系。朗格之所以要回到康德的认识论去，是为了杀一杀自然科学唯物主义的厚颜无耻的自负，这种唯物主义之在哲学的殿堂里胡闹，一如一条牛在磁器铺里乱碰乱撞一样。至于从德国哲学中按照正规程序发展出来历史唯物主义，朗格根本没有发表过意见。

但是，现在真正的新康德主义却和这种唯物主义发生关系了。伏尔伦德尔认为，这种新康德主义的领袖是马堡的海尔曼·柯亨教授，“是公开地指出康德的伦理学对于奠定社会主义的基础具有原则意义的第一位康德主义者”。当然，柯亨剥夺了“当时的政治社会主义”的全部基础，要求社会民主党“不仅暂时地摔开”（历史）唯物主义，并且还应“根本地抛弃它”。柯亨提出了三条据伏尔伦德尔的意见说来是“极其有份量的”论点作为新的基础。第一条，社会主义不应否认神的观念，据柯亨说来，这个观念不是为表示别的，只是为了表示需要对于善的威力的信仰，对于实现正义事业的期望。第二条，作为观念的法和国家也应该受到社会主义方面的尊重，因为，一如自由不能没有法律，自由的个人、真正的道德生物社会如没有建立在法律范围之内的集体也不能存在。第三条，人类

(人类社会)观念必须和民族(国家)观念结合起来,那末才可以努力把我们所尊重的人类观念在我们所爱护的民族观念中实现。

正因为这些要求具有实在的历史意义,它们就充分地由“当时的政治社会主义”实现了。柯亨先生难道真的以为,如果社会民主党不相信善的威力,如果它对于正义事业的最终胜利不抱信心,它会坚持四十年的不断斗争,尤其是会在实施反社会党人法的十二个年头里坚持下来吗?柯亨先生难道会不知道,“当时的政治社会主义”已经在它产生之日,通过拉萨尔的口说明了它的内部意义,宣称:没有法律的自由只是任性,社会主义所觅取的是自由中的团结和团结中的自由,没有这种团结就不可能有自由的个人,不可能有真正的道德生物社会吗?最后,柯亨先生难道真是那么不清楚德国社会民主党的历史,以至于不知道:它总是善于把人类观念和人民观念“结合”起来的;在它的一切文件中,从《共产党宣言》起到《爱尔福特纲领》,总是要求这种“结合”的;还有,而且这是更重要的,即德国民族的利益从1848年起到现在在有阶级觉悟的无产阶级之外是没有更明确、更有力的斗争者了。这样,柯亨的“极有份量的”要求原来是一种最最理所当然的东西;而当他要求无产阶级为了这些要求抛弃自己争取解放斗争的科学原理的时候,他提出了那种应加驳斥的主张:为了产生更加辉煌的作用,就得更彻底地消灭原因。

施塔姆勒走得比柯亨的(如伏尔伦德尔所说的)“倾吐积愆的论述”更远一步,虽然他认为,精神活动的基础是经济过程这一论点是“原则上无可争辩的”。但他认定,对于社会现

象,除了因果解释之外,还存在着与之不相矛盾、而只是给它作补充的目的论解释。“社会事件的伦理评价是某种与对它的发生作发生学解释完全不同的东西。各种具体的努力固然总是在社会条件的土壤上成长的,但须由人的愿望和目的来指导,只有一种终极目的才能是人的愿望和目的的最高标准。”这种历史方法在某种程度内象海克尔在被打倒的冯特那里如此无情地鞭撻过的“心理-物理平行论”的自然史方法,但它当然更站不住脚,或是说得更正确些,它的不能成立性是更显得多。新康德主义者们只消看一看,“发生中的”资产阶级是多么高兴地遵循象康德那样的大思想家合乎人类愿望给它制定的目的,那他们就可以理解他们的结论的历史上和逻辑上的错误了。当然社会事件的伦理评价,是某种与对它的发生作发生学解释完全不同的东西;马克思在证明资本主义的历史必然性时,就绝对没有赞扬过它。那末,根据伦理评价和历史研究是完全不同的事情这一理所当然的事实,怎么可以作出结论,说伦理学高于历史发展呢?伦理评价只有当它以自己的社会根源为依据,不论这种社会根源是善是恶时,它才会成为历史的和政治的力量;当伦理评价妄求对“因果性的”事物进程作“目的论的补充”时,它的份量就象飘浮在太空中的白云一样轻了。

这在一当新康德主义者们企图成为讲实际的时候,例如纳托尔普试图把施塔姆勒的“方法论上的基本观念”应用到教育方面去时,就立刻暴露出来了。纳托尔普要求开办真正的、最广义的国民学校,因为一切人都有权利受即使不是完全同样的教育,也有权利享受同样的教育上的照顾,享受教育普及

的利益,这种利益只在于获得某种能力,而不是任何其他の特权。几乎就在发表这个教育纲领的同时,普鲁士政府也在普鲁士议会里宣布了它的教育纲领。在大多数人狂热的赞同声中,农业大臣在1899年2月10日宣称:“儿童们完全忘却了上帝为什么把他们送到地上来的。他们不去学饲养牲畜、挤乳,反而去学编织,还去学他们所完全不需要的不知什么事情。教师们自己迷误了农村居民的思想方向。下萨克森的农民是跟他们的牛住在同一所房屋里的,他们从来也不认为这是什么耻辱。可是教师不这样做。他要有一所自己的小屋,这样就给周围的人们作出了不好的榜样。”当然,纳托尔普的“目的论”教育学比封·哈默尔斯坦^①先生的“因果论”教育学讨人喜欢一千倍。但是,他们怎么能够“不互相矛盾,而互相补足”呢——这是我们完全不能了解的。当“当时的政治社会主义”用社会的和政治的斗争办法力图消灭容克地主的势力时(关于容克地主的令人毛骨悚然的道德败坏,那位普鲁士农业大臣已那么雄辩地加以证明了),从而力图开辟能实现纳托尔普的教育纲领的地基时,那末这个政治社会主义就是在实现“因果论的教育学”,这种教育学是以历史发展的全部力量在其本身中完成最后目的,而不需要在这最后目的中灌入任何“人类的愿望”的。

但是,关于这种“暴力伦理学”,施陶丁格是听也不愿听的。不过在新康德主义者之中,他毕竟比较最接近马克思主义,他的《伦理和政治》是一本诚恳的、明达的书,很值得一读。他只认为,康德所作出的、后来为柯亨、纳托尔普、施塔姆勒进

^① 即前面所说的那位普鲁士农业大臣。——译者

一步发展的对于伦理学的分析论证，是对于马克思和恩格斯学派的(主要为历史、因果性的论证的)一个必要补充。当然施陶丁格承认，如果不具备社会道德复兴所必需的历史前提，当然任何伦理学都是无力的。“马尔库斯·奥莱里乌斯的最漂亮的原则也不能挽救罗马趋于灭亡，就因为这些原则并不是群众运动活生生的动力。”施陶丁格既不批评马克思的原则，也不批评他的方法；他只觉得有一个缺点，但也并不认为这是原则性的错误。马克思不考察伦理和政治的关系；只要马克思主义注意到这点，那它在彻底忠实于自己的原则时必然会到康德那里去的。

如果我们打开《共产党宣言》，那我们就会在那里读到，马克思对于人类社会的理想状态的要求是这样一个团体，在其中，个人的自由发展是全体的自由发展的条件。按其意义说来，这和康德伦理学的主要论点是完全相同的，那即是新康德主义者那样坚持主张的那一条：“无论在你自己身上或在任何别人身上，你应该始终把人类看作为目的，而不只是手段。”按意思说来，康德的伦理学和马克思的是一样的；但康德的“分析论证”在于他想法子把中世纪将国家划分为公民和居民的等级划分和他的论点混在一起；而马克思的“历史、因果性的”论证则在于，他根据经济发展进行论证时能够指出，他的理想应怎样来实现。究竟为什么在这里有一个应“回到”康德那里去才能得到“必需补充”的“缺点”，实际上完全没有说明白；因此，当人们要检查施陶丁格的一些实际例子时，就完全莫知所从了。施陶丁格认为，社会民主党的“最困难之点”，要求首先在伦理意义上予以根本解决的一点，是社会民主党对于君主

制的态度。君主是宪法所承认的国家代表，因此有权利要求由于这一地位而受到的尊敬。谁拒绝给予他这种尊敬，谁就使自己不受宪法的保护，当他受到那样对待时，他也就不能埋怨。当社会民主党员在别人都起来山呼万岁向作为国家代表的君主致敬时故意避开或仍旧坐在那里，这时他们就违反了这一原则。据他说来，社会民主党坚持这种从1848年保留下来的任性胡闹，作出这样盲目性的、无法自己辩解的、违反任何原则的行为，就是放弃付出那样辛苦代价而获得的原则性基地，而这个基地是它为了要获得光荣胜利所不应须臾或离的。

为了驳斥这个年青的康德主义者，我们先来引述一下老康德！就他的哲学观而论，他是一个共和主义者，并且曾经和国王有过冲突，虽然冲突的起因并不是他的共和主义见解。然而他说过：“放弃自己内心信念是卑下的，在这种场合，沉默是一个臣民的义务。”社会民主党这个少数党派不作华丽的言词，在国会里总是遵照这一原则行动的；它还不至于卑下到放弃自己的内心信念，向君主，或是照施陶丁格的更正确的说法，向君主制原则山呼致敬；但它用“沉默”证明它对于国会中君主派多数党的尊重，虽然它与君主派的表现要保持一个距离。施陶丁格说，谁离开宪法的基础，谁就不能在人们对他作
105 相应对待时有所抱怨。但是，看上帝面上请告诉我，在宪法里究竟哪里说过公民有向君主山呼致敬的义务呢？至于有类似规定的场合，例如在萨克森的宪法里，规定代表须向国王和宪法宣誓，那末社会民主党是服从这种要求的，因为它为宪法所规定。但如果社会民主党自愿参加对于君主制原则的祝颂，那它就是背弃自己的内心信念，因此也就作了如康德说得完

全正确的“卑下”的举动。新康德主义者对于康德的伦理学所提供的“分析论证”，在这一要求上真正有点象是中世纪的宗教裁判了。

总而言之，只要你检查一下它的实践结果，你就立刻会感到没有立脚之处。然而仍然不能否认，在资产阶级思想界中为数众多的集团中，在认真地想和社会主义妥协的集团之中，最认真的还是新康德主义者，尤其是施陶丁格和伏尔伦德尔这样的人物。他们在一切主要问题上都与社会民主党的要求很接近，就是不能够摆脱萦绕于他们的头脑里的那团思想意识迷雾。除此之外，马克思主义者和新康德主义者之间的谅解是完全可以达成的；社会民主党跟瓦伦斯坦^①一样，对于思想上的教义问答并不感到什么兴趣，只要人本身是诚实的、干练的就行。

但是，如瓦伦斯坦只能在宗教的纷争不妨碍他的世俗的军事行动时容忍他的军队里可以有圣经和圣礼书一样，社会民主党亦不能容许它的科学世界观的晴空为思想意识的迷雾所阴霾。只要新康德主义者要求这样，我们与他们如施陶丁格和伏尔伦德尔之间就不可能获致任何妥协。

《新时代》，第18年，1899—1900年，
第2卷，第33—37页。

① 三十年战争中的著名将领；席勒同名剧作中的主角。——译者

康德和马克思

(1904年2月17日)

八天前在本刊上已谈到过的那些言之无物的纪念词，在康德逝世一百周年时真是响彻云霄。但我们并不想抹煞，在这些纪念言论的使人不愉快的千篇一律之中，也还有一种令人感到安慰的调子。在这个纪念日，每一个写过文章、讲过话的人都各各不同地称颂康德——这一个把他赞美为无神论哲学家，那一个称他为新教的哲学家，第三个称他为社会主义的哲学家，第四个称他为降世的思维，第五个称他为精神界之王，诸如此类，不必赘述；就在这同时，结果发现了，所谓“回到康德去”这句话是完完全全没有结果的。我们可以用1862年费希特诞生一百周年的许多言论与此比较一下：在那年，所有的讲话和文章里，不论是拉萨尔或特莱切克——我们拿这两个人物表示两个极端的方向——所发表的，都反映出在主要的基本特点上相同的费希特的形象。这证明费希特在那时还活在全民族的记忆里，而在不久以前的纪念日子里互相对立的现象则那么显明地表示出，康德和他提出的种种问题对于当代已不再有任何意义了。

如果连卡尔·马克思也未尝称赞过康德，那我们只要确定上述事实就可以感到满足了。而且还有人说过，康德的事

业从来没有充分地起过作用，因为很快被十九世纪反动派所阻碍、所曲解了。在这以后，据说降临了“盲目和空虚的疯狂嚣张”，以“观念”自夸的历史哲学，这样一直到卡尔·马克思出来，才与空虚的意识形态相对立，而回到伟大的古典传统上去，唯有这一古典传统才是通向科学去的。和康德并肩地出现了马克思，这两个人的名字的青铜般的谐音可说是这种关系的一个象征。我们当然已经知道：真正康德主义的最可靠的特征就是绝对不能理解历史关系，而我们则不能否认即使是概略的历史结构也包含着一点明显的真理的价值。无疑地，Kant（康德）和Marx（马克思）这两个名字都由母音a和三个子音所组成；十分可能，在先验唯心主义的世界里这就意味着“青铜般的谐音”吧。

然而，我们还是应该抗议这种颂扬，因为马克思对于这种历史观归根结底是敬谢不敏的，至于这种把费希特和黑格尔当作“死狗”的态度更是他所最不喜欢的。我们在这里完全不想作任何否定性的论争，而只打算对下列事实作肯定的证明：（1）康德的历史性的和革命性的事业活动之所以是有成果的和有作用的，正由于在它之后出现了“空虚和盲目的疯狂嚣张”，“以观念自夸的历史哲学”，因此，康德与马克思之间的联系正应由这种“疯狂嚣张”来联系，而完全不是由于似乎马克思与“疯狂嚣张”相对立而回到康德的传统上去；（2）康德的传统，就其在上述那种“疯狂嚣张”之外也有影响的处所而论，它们只培养了最没出息的市侩主义；（3）新康德主义企图把马克思嫁接在康德身上，或把康德嫁接在马克思身上，即使是出自最高尚的动机，也只能导致把德国工人阶级意识中经

107

过那样的困难才获得的他们对于历史任务的理解重新再模糊起来。

I

康德虽然摧毁了独断哲学，但完全没有舍弃宗教。反之，我们还听到，他还向政府夸赞他的纯理性批判是在民众中保持宗教的手段。康德把思维与存在调和到相当程度，为了以后可以用“自在之物”永远地把它们隔绝。斯宾诺莎，以及随后的歌德、海德、莱辛都把上帝这一概念抽去了任何内容，而把上帝这一名称了解为一切存在的统一、一切在进行中的事物的规律、精神和自然的同一体；康德却完全认真地保留着基督教的二元论、把纯粹理性与实践理性隔开、把心智的世界与经验的世界隔开。因此，基督教教会的一些较有头脑的教士能够很好地和康德妥协，例如天主教会里的海尔美西派和新教教会里的唯理派，较后还有里奇利派。

在宗教上如此，在政治上亦如此。如果在逝世百年纪念的颂词中，有人在其他种种赞颂之外还称康德为自由主义的哲学家，那末这至少有这样一种意义：德国自由主义在过去一个世纪中所表现的不彻底性，曾在康德身上作为原型早已表露出来了。他用笼统的言词超过了法国启蒙思想，但他的实践要求却远远落后于它。他对那些呼吁恢复自身权利的受难的人们，以最生硬的形式宣说他们的义务，首先是宣说一个臣民应始终对长官忠诚、献身、服从的义务。他从未触及他当时的阶级矛盾，即使是可以被资产阶级革命所消除、必然在它

们的历史条件下被消除的那些阶级矛盾。当有人说——甚至在献呈给他的颂词中都这样确认——他不得不向检查官作很大的让步，他不得不强烈地抑制他的推翻一切基础的思想时，这对他只是作了最不好的帮助，因为这样一来，反而把按照公正的判断只可以用他认识能力的历史局限性来解释的东西，说成是良心上的缺陷了。法国启蒙运动者和直到年青的马克思为止的许多德国哲学家，不也在检查官的虎视之下写作吗！他们之中有许多，如伏尔泰、费希特以及年青的马克思，所受于检查官的刁难，比康德所受的要厉害得多呢。

正是要消灭康德的不彻底性的企图，导致了“盲目和空虚的疯狂嚣张”。费希特认为，他只是作为康德的忠实追随者而继续老师的道路的，这样做时他把不可思议的“自在之物”加以消除，把批判的唯心主义改变为主观唯心主义，并用人类思维建立起世界。“物只是由我们的‘自我’所造成的；存在是没有的，有的只是行动；因为道德的意志是唯一的实在”。关于费希特的“自我”和“非自我”，曾有许多人说过无数好的和不好的俏皮话；对于这些俏皮话他早已用下列自白削除其锋芒了，他说，他的学术见解只是变成了世界观的他的生活的内部根基而已，因为，“一个人之选取某一种哲学，依赖于这个人是什么样的人”。康德的哲学归根结底可以这样来说明：他始终未能从市侩的臭皮囊中脱出来；仿此，无产阶级的子弟费希特的哲学归根结底也可以这样来说明：他从头到脚是一个革命者。他直截痛快、公开地宣扬康德所否定的无神论和革命的权利；他领悟了康德从未梦想到的国民观念；他在公民和居民之间并未作什么分别，而是宣称，德国人的使命就是建立一个真正

的正义国家，这个国家是以所有具有人的面目的人一律平等为基础的。

康德的思想靠自然科学来养育，费希特的则靠历史科学来养育。对康德说来，各民族的历史生活是加有七重封印的天书，对费希特说来，它却是一本打开的书。正因为如此，他才能把康德的被神学染污的伦理学提高到历史的高度；他给予了人性是根本恶的这一学说一种奇特的说法，他认为，人的恶德是与地位的增高成正比的。他认为，服从统治者那只是恶魔的积极意志；上帝只为使我们解放才容忍这种服从。当哥尼斯堡为俄罗斯蛮族所征服时，康德曾向俄国女皇请求晋升，费希特却在柏林被革命的继承者所占领的时候，用火热的语言向德国国民演说而压倒了法国人的鼓声。

康德很早就否认了这个门徒，因为费希特说他的老师是“四分之三的大脑”，是不会完成自己所开始了的事业的人。如果说康德被费希特所排挤掉，那末他无论如何不是反动的牺牲物而是革命的牺牲品。费希特对于青年的影响是不寻常的，而且，他还是一个富有吸引力的演说家。然而，当时已经有一个听众叫唤起来：回到康德那里去，并且说费希特的哲学是一种“欺人之谈”。这个听众名叫阿尔都尔·叔本华，后来成了康德的“真正的继承者”！当他已成为一个老人的时候，他自夸自赞地说：“我的静寂主义怎么能被认为和费希特的为了活动而作的活动是同一的呢，那种活动可比之于一个跳来跳去，用脚跟踢自己的屁股的人。”除了这个唯一的例外，当时的青年是以高傲的革命者费希特感到自豪的，这样康德当然就退到后面去了。

费希特于1814年1月死于斑疹伤寒，于是，哲学方面开始了黑格尔的单独统治，这在没有一点阴影的光荣下一直继续到1835年左右。在这一统治下，康德哲学一天比一天更向后面退却了，一如当时某一德国哲学史家关于康德所说的那样，那时至多只有一些乡下牧师和中学教员还对他感到兴趣。黑格尔是“盲目和空虚”的吗，他的哲学是“疯狂嚣张”的吗？这种善意的假设要人认为，滑铁卢战役后十年中出现在德国的、人数众多的那一辈哲学家，都是所谓从疯人院中跳出来的了。他们全体，那时都已经是大学生，有的并且已成为讲师了，都是把康德读得滚瓜烂熟的，怎么会对这一纯粹的认识泉源漫不经心地放过，而沉醉于空洞无物的思想体系中去呢。只要严肃地对它考虑一秒钟，整个这种假设就会不击自破的。

历史事实大概是这样的：康德哲学被人忘却了，因为，在它的一切重要特点上印上烙印的那个时代，对于1815—1835年间这一代人是早已成为过去的了。人们经历了伟大的世界变革，并用完全不同的眼睛来看世界了。黑格尔比康德谦逊些，或是说至少比康德的崇拜者们谦逊些，他并不自称为“超时间的”思想家；对于他，他的哲学只是他的时代在思维中的反映。即此一端已主要地决定了他的学说的历史性。在这里不能也不必详细证明，他这样做是从费希特出发的，从他的主观唯心主义中发展出了自己的绝对观念，并从他的创造性思维中发展了自己的辩证方法。这里只须指出，黑格尔用他的历史辩证法征服了无数精神领域，他用自己的发展原理以某种方式丰富了历史科学，那是康德哲学完全做不到的。为了

110

只触及最近的领域，只消把黑格尔的《哲学史》和在康德著作中所看到的关于他的前行者的那些话比较一下就够了，这就立刻可以弄明白，究竟是谁“盲目和空虚”，是黑格尔呢还是康德。

不错，黑格尔哲学的极盛时代是一个政治上和社会上反动的时代。因此它的保守方面一直得势到德国经济发展为它的革命方面打开了道路为止。由于它的历史辩证法，青年黑格尔派容易地完成了包括康德哲学在内的启蒙运动所未能完成的事情：摧毁宗教。但是，跟宗教一起，唯心主义哲学本身也崩溃了，唯心主义哲学虽然努力觅取精神和自然的调和，仍始终认为精神和自然是不同的东西。路德维希·费尔巴哈不但清除了黑格尔的绝对观念和费希特的“自我”，并且也清除了康德的“自在之物”，他说：“我们是自然的一部分，我们关于自然所说的话，实际上是自然自己在说它自己，因此，既然这是它的自我确认，这就是真实的、客观的、即使始终是就人说来是真实的、就人说来是客观的，因为自然正是作为人的自然并且通过这种自然而把自己说出来的。”马克思超过费尔巴哈的自然科学唯物主义而奠定了社会科学的唯物主义；他发展了历史唯物主义，同时拯救了德国唯心主义中超过法国唯物主义实际的一步的东西。

正由于这一不容置辩的理由，即他根本不会象通常一个死者那样向康德学历史，所以马克思是从黑格尔那里、而不是从康德那里学习历史的。

II

但是，康德的终身事业并不只为费希特和黑格尔所继续，并且也为席勒和叔本华所继续；这之间的差别只在于后二人的继续，引入最不可救药的市侩主义，而前二人的继续，正由于“盲目和空虚的疯狂嚣张”，导致到人类认识的前所未有的较高阶段。

我们已经谈论过康德的美学^①，认为这是使他获得不朽 111
荣誉的他的贡献之一。但是，正如它本身是从我们的古典诗歌中得出的，它也反过来对于我们的古典诗歌有巨大影响，影响最大的是对年青的席勒，他在对麻木不仁的世界进行反抗中折断了自己的革命号角之后，立刻就从德国市侩社会里逃避到康德的理想世界去了，正如马克思^②所讽刺的那样，从平凡的鄙俗转到突出的鄙俗中去了。

康德哲学恐怕未必能找到比席勒更善于词令、更善于说服人的辩护者了吧。席勒是一个要理解康德哲学的够好的哲学家，也是要使康德哲学具有诗的形式够好的诗人。事实上，如果康德自己关于他的实践哲学曾说过，对于它重要的不是指出所发生的事情的原因，重要的只是指出“应发生的事物的规律，即使这事永远不会发生也好”，那末，这种哲学没有比放在诗歌中更合适的了。然而，康德哲学由于席勒而在“有教

① 参阅《伊曼努尔·康德》一文。——译者

② 下面这句话是恩格斯在《诗歌和散文中的德国社会主义》中说的（见《马克思恩格斯全集》第4卷第256页）；马克思是否也说过同样的话，待考。——译者

养的资产阶级圈子”里所获得的广大传播，事实上只不过导致了市侩们更坚信他们的市侩主义；特别是发生了那样一种卑陋的偏见，这是我们至今必须每天与之进行斗争的，即认为哲学唯心主义是对于道德的、亦即社会理想的信仰，哲学唯物主义则意味着贪食、酗酒、野心、情欲和奢侈的生活。由于这样，任何一个怀抱着某种所谓理想的资产阶级中的正人君子都认为自己比达尔文和海克尔、费尔巴哈和马克思这样的人高出一等。康德的二元论在这里也并不是对于基督教二元论的胜利，而是它的继续，或是说得更正确些，是从封建方式改造为资产阶级方式的改制。它已经不象正统的教士们那样向穷人们说，在天上有一个活的上帝统治着，他会在来世补偿他们在这个不完善的世界里所受的苦难；而是说，穷人只消逃入“阴影的王国”、“理想的王国”，那末就可以躲过一切苦恼了。在席勒的漂亮的诗作里，这一切说得格外动听：

在官能幸福和灵魂安宁之间
 留给人的只是困难的抉择。[……]
 如果你们在地上竟想和神相比，
 在死神之国里得到自由，
 那就别采摘地上果园中的果实。
 让目光欣赏它们的形态吧；
 官能享受的短暂乐趣
 很快就将被愿望的消逝所惩罚。

112

善良之极的席勒写这些诗的时候是完全诚挚的，但实际上这种智慧却只能化成那种低劣的散文，那正是剥削者资本家在工人们要求提高工资、缩短劳动时间而获致“官能幸福”

时，伪称保卫工人人们的“灵魂安宁”，用来保护自己的东西。

叔本华把康德哲学化为德国市俗的观点，则又与席勒有所不同。我们在前面已引述了他那句激烈的话，那句话说明了他的哲学和费希特的哲学之间的差异，而且，在这里正包含着决定性的要点。叔本华作为一个哲学家而论大约是可以和康德、费希特相提并论的。在美学方面，他是比费希特更有资格的康德的继承者。他卸除了康德哲学这艘大船中的危险的镇船物，把全部伦理学，连同上帝、灵魂不死、意志自由都抛出船外。他把康德的认识论作了比康德本人所作的更明白易懂、较不拖沓的阐述，至少在形式上是如此。而且还有一点：费希特和叔本华都把意志称为“自在之物”，在某种程度上可说是从同一个观点出发的。甚至有人认为，叔本华从费希特那里借来了这个意志是一种剽窃。但这个说法是很少意义的，因为费希特和叔本华所指的意志，无论如何是完全不同的两件东西。对于费希特来说，意志作为唯一的实在，是一种革命的力量，它在历史发展过程中，开始建立以凡是具有人的面目的一切人的平等为基础的真正的正义王国。对于叔本华来说，意志只是无意识的自然冲动，它造成永恒的苦难、焦虑、不安，但又在人心中燃起认识之光；当这种认识之光在特别有天赋的人心中燃点得充分明亮时，无意识的自然冲动——意志——的全部丑恶就被认识了，那时也就被最完全的自制，即是叔本华称颂为他的哲学的主要特色的静寂主义所克服。与费希特截然相反，叔本华否定“历史主义哲学研究”的“全部谰语”，他把它比之为跳起来用脚跟踢屁股的人的行为。“历史主义哲学研究”愈为发展，叔本华对之愈为激忿；他对于费希

113

特的“欺人之谈”的评语，若与那个“可怜的家伙”，“厚颜无耻，满嘴胡言的骗子”——黑格尔在他心中所引起的狂怒的无尽发作相比起来，那就完全是谰词了。

在德国，经过整整一代，没有人对之加以注意。当德国资产阶级还受着自己的历史使命的战斗情绪所鼓舞的时候，它如果从黑格尔为它打开的丰富的历史世界躲入叔本华的佛法的乌有之乡去，那它就干得太蠢了。只有当它在革命失败之后，陷入极为非历史的宿醉状态之中时，叔本华哲学才会成为它处世之道的心爱的祈祷书。

我们相信，人们不会误以为我们要康德为叔本华的哲学负责的。不错，叔本华是从康德出发的，但他陷入了泥沼；而费希特则找到了从康德向上攀登的历史道路。我们只想指出这样一点：如果认为费希特和黑格尔是造成一场“疯狂嚣张”的“盲目和空虚”的人，那末作为康德主义的历史遗产传递下来的，就不是马克思和革命的无产阶级，而是叔本华和三月革命以前的市侩，他们把自己的宁静看得至高无上。

III

最后，如果我们对新康德主义再作一瞥，那末就可以看出，新康德主义在客观上和实质上只是一种想摧毁历史唯物主义的企图。我们所以特别着重说在客观上和实质上，乃是因为，我们很愿意承认，新康德主义者们都怀抱着很好的愿望，但毛病是缺乏一种历史观点，这种历史观点当人在具有它的时候就会理解，当不具有的时候就决不能学会理解。

最老的、最著名的新康德主义者弗·阿·朗格就以真正古典的形式,也可说是以悲剧的形式,同样具有这样的缺点。他是一个有高深修养的人,有丰富的知识,怀抱着最纯洁的愿望,对于工人阶级有过许多贡献,一方面写过一部《唯物主义史》的学术著作,另一方面他又以最诚恳的努力,并且还极广泛的理解,深入研究了德国社会主义的一些科学著作,但在同时,他却简直从来没有梦想到历史唯物主义的存在,更有甚者,也没有猜到过它的要点。他如果知道历史唯物主义,他是会很快地制服毕希纳和摩莱肖特的庸俗唯物主义的,但正因为他不知道历史唯物主义,所以他回到康德去了,并且还是没有能制服毕希纳和摩莱肖特。 114

朗格认为康德的全部“实践哲学”是“康德哲学中暂时性的和易变的部分”而予以否定,他只接受他的认识论。他反对“自在之物”,认为这是中世纪的烦琐哲学。他反驳摩莱肖特说:“当蠕虫、甲虫、人、天使瞧着一棵树的时候,他们看见的难道是四棵树?这只是一棵树的四个表象,这四个表象可能是互相大为不同的;但它们所涉及的只是同一个对象,这个对象的‘自在的’属性是这四种生物所不知道的,因为他们只知道自己关于它的表象。”但是,这样说并未驳倒摩莱肖特的庸俗唯物主义,而只不过使用了语言来反对纯理性批判而已。“自在的属性”是不能用语言来表达的东西,一如“自在之物”是不可思议的东西一样。物总是对于某人,不论他是蠕虫、甲虫、人或天使,具有某种属性的;但是,只要它对于某人具有属性,那它就不再是“自在之物”了。只要我们关于树的表象与它对于我们所具有的属性相吻合,对于人类思维的问题也就穷尽了。

其实，新康德主义已放弃从认识论方面进行攻击，当柯亨和施陶丁格，如我们已说过的，认为“自在之物”已不是一个可疑的谜的 x ，而是一个无限方程式的 x ，这个方程式是我们要在无限地向前迈进的探究中进行解答的，这时，他们已从康德转向恩格斯了；恩格斯在三十年前已写过：“这样人们就处于矛盾之中：一方面，要毫无遗漏地从所有的联系中去认识世界体系；另一方面，无论是从人们的本性或世界体系的本质来说，这个任务都是永远不能完全解决的。但是，这种矛盾不仅存在于世界和人这两个因素的本质中，而且还是所有智力进步的主要杠杆，它在人类的无限的前进发展中每天地、不断地得到解决，这正象某些数学课题在无穷级数或连分数中得到解答一样”^①。但是，这些新康德主义者在认识论问题上转向敌对者的观点上面去时，他们又从弗·阿·朗格在最初就认为是“康德哲学中暂时性的和易变的部分”而加以否定的康德伦理学出发，来攻击历史唯物主义了。关于这个问题所能谈的一切，我们已在康德逝世一百周年纪念的一些文章上说过了。

最近，新康德主义者开始在美学方面露面，在这方面他们遵奉的是康德—席勒的美学里的一个论点：

15 从来没有在任何地方发生过的事情，
 那是唯一永不会陈旧的。

新康德主义者把康德和马克思描画成超乎“空虚和盲目的疯狂嚣张”之上互相伸出手来，在他们名字的青铜般的和声之中，象征着伟大的未来的伟大的思想家。当作诗来看，这也

^① 恩格斯：《反杜林论》，《马克思恩格斯选集》第3卷第76页。——译者

许是很美的，但在无产阶级还得为解放进行斗争所处的这一粗野不文的散文式状况下，我们还是把这种美学上的享受留给遥远的未来吧。

《新时代》，第22年，1903—1904年，
第1卷，第658—665页。

罗陀斯岛上的舞蹈

(1902年5月7日)

照资产阶级报刊上捧场的说法，“社会民主党修正主义运动”在《社会主义月刊》五月号上作了一次“盛大表演”。其中特别引人注目的是保尔·康普夫迈尔的一篇文章，他在文章的结束语中宣称，“修正主义”是“不言而喻的”。我们感到再愉快没有了，因为在这方面我们和康普夫迈尔完全一致。

他这样说明马克思主义者和修正主义者的区别：按照马克思主义者的意见，生产力和生产关系之间的矛盾会发展到生产力突破已经变得过于狭窄的生产关系的那种高度。反之，修正主义者则强调这种可能性：社会由于自己的不断增长的经济和政治力量可以学会驾驭和控制生产力，同时按照社会主义精神扩大生产关系，即资本主义所有制关系。康普夫迈尔认为，这里是两个对立的假说，人们可以完全平心静气地、科学地、不带个人好恶地加以讨论。

当然，即使是人们害怕讨论拖得过长，却没有任何东西会妨碍这一善良的建议。生产力突破变得过于狭窄的生产关系这一“假说”，被每一次商业危机所证实，而且证实得那么确凿，与之比起来，连会战的铁血赌博都不过是一种比较平凡的证明方法而已。认为社会可以按照社会主义精神扩大资本主

义所有制关系的另一个所谓修正主义的“假说”，也同样确凿地被每一项新的工厂法所证实。关于这一点，为什么有这么多争论呢？如果还想争论，那末不妨完全平心静气地、科学地、不带个人好恶地来进行争论。

如果说康普夫迈尔所指出的这个区别一般地说具有历史意义，那末这一区别也就是《共产党宣言》和《国际成立宣言》之间的区别。在1847年，马克思和恩格斯还没有看出资本主义社会有自觉地和有计划地反过来影响它的生产过程的自然形式的可能性。只有五十年代的体验才使他们明白，这种反作用象棉纱、自动纺织机、电报机一样，是大工业的必然产物。不仅从《共产党宣言》中，而且从这两位作者在同一时期写的其他文章中——例如从恩格斯在《新莱茵报。[政治经济]评论》上所发表的关于英国十小时工作制法案的论文^①中——也可以十分明显地看出，他们在那时不相信康普夫迈尔现在作为修正主义者的特征而提出来的那种可能性。但他们在四十年前便已承认资本主义社会“逐渐社会主义化的过程”是“可能的”，而且在当时便已一字不差地说过康普夫迈尔今天在其中看到修正主义的“主要意义”的东西，也就是这样一个看法：用暴力摧毁这个社会并不是绝对必需的。例如，可以引证马克思在1872年秋在国际海牙代表大会上的闭幕词^②。

那末，康普夫迈尔所写的使资产阶级思想家看了如此兴高采烈的马克思主义者和修正主义者之间的区别，到底在什

① 见《马克思恩格斯全集》第7卷第276—287页。——译者

② 指1872年9月8日马克思在阿姆斯特丹群众大会上关于海牙代表大会的演说。见《马克思恩格斯全集》第18卷第179页。——译者

么地方呢？就在于康普夫迈尔是过分拘泥于字面，或如通常所说的，是“正统的马克思主义者”。他写道：“不是无意识的经济力量在辩证的转化过程中以‘自然的必然性’创造社会主义社会制度，而是自觉行动的人们有计划地在造成这种制度”。他这段话是完全正确地转述马克思的见解的。但遗憾的是，康普夫迈尔在表白修正主义的信仰是“社会由于自己的不断增长的经济和政治力量而按社会主义精神扩大资本主义所有制关系”时，却把这种正确的理解忘记了。康普夫迈尔在自己出色的历史著作中曾指出：事实并非如此，而毋宁说资本主义社会的经济和政治力量越增长，它的所有制关系越会按资本主义精神变得更加顽固。在这里，他被马克思的下面一句话给弄糊涂了：工厂法正象棉纱和电报机一样，也是资本主义社会的必然产物。康普夫迈尔照字面来了解这句话，并由此得出结论，说资本主义社会随着自己的政治和经济力量的增长会生产愈来愈多的棉纱、电报机和工厂法。在我们听了关于“正统的马克思主义者”的那么多的话之后，通过康普夫迈尔见识了一下这类人的活生生的代表人物，真是其乐何如。

马克思的真正的见解是这样：资本主义社会之能生产棉纱，是因为资产阶级的资本吮吸了无产阶级的劳动力。它之能产生工厂法，是因为作为一个阶级的无产阶级迫使当局发布国家法令，把这个法令作为反对资产阶级剥削欲望的不可战胜的社会障碍，是因为工人作为自觉地行动着的人努力为社会主义社会制度，为资本主义社会的“逐渐社会主义化”开辟道路。资本主义社会生产棉纱和生产工厂法时，其生产方法在任何场合下都是各不相同的、甚至是正好对立的。马克

思所提出的这种区别，乃是马克思主义者与修正主义者的真正区别，而不是使资本主义社会“逐渐社会主义化”或“用暴力摧毁”资本主义社会之间的区别。

雇佣劳动奴隶制将被这种或那种办法所消除，这可能也是一种“假说”吧，因为解决这个问题根本不取决于工人阶级的意志而仅仅取决于它的奴役者的意志。工人阶级挣脱雇佣劳动奴隶制的桎梏的要求是绝对的、无条件的、历史上必然的。工人阶级自己力图用使社会“逐渐社会主义化”的方法来满足这种要求，但是统治阶级一旦用顽固的暴力来反抗这种和平合法的作法，那末根据全部历史经验，这种暴力将为暴力所摧毁。关于这个问题要说的一切已由拉萨尔在他写给《十字架报》的那封著名的信^①中详尽无遗地说过了。马克思主义者始终坚持这个历史观点。相反，按照康普夫迈尔的说法，修正主义者否认消灭雇佣劳动的必然性；他们看不到资本主义和社会主义之间的不可调和的对立，不承认“社会主义的客观必然性”。资本主义社会本身正在做着一切必需的事情，因为它，“由于自己的不断增长的¹¹⁸政治和经济力量”，正在以社会主义精神扩展着。修正主义在这种形式中于是变成了真正是“不言而喻的”，也就是毫无意义的东西了。

康普夫迈尔合乎逻辑地否认他所代表的那个流派的历史起源。他说，关于“最终目的”和“运动”，关于自由主义的生命

^① 1864年拉萨尔的《巴师夏-舒尔采·冯·德里奇先生》一书出版时，《十字架报》写了一篇评论，拉萨尔在答复这篇评论时，谈到革命的和平方式和暴力方式问题。梅林这里所说的，可能即指拉萨尔的这篇答辩。见《拉萨尔演说和著作全集》，1919年柏林德文版，第5卷第365—367页。——译者

力和作用力等等问题，是完全次要的东西；他认为主要的是证明资本主义的矛盾，并不是定要由于大众的贫困化而尖锐化到如此程度，以致绝对必需使用暴力来摧毁资本主义生产形式。资本主义的种种矛盾并不是定要尖锐到那种程度，我们在前面已经指出，这也是马克思的看法。但它们是否不会尖锐到那种程度，那就要看资本主义社会对它的生产过程的有意识的、有计划的反作用如何了，换言之，那就要看无产阶级的有力的、有阶级意识的行动如何了，因为只有无产阶级才能对资本家的剥削欲望设置不可战胜的障碍。

但在许多国家中，无产阶级的阶级斗争固然使各民主党派和自由党派大为削弱，而同时却也更使得专制的、封建的、教会的、军国主义的、官僚和警察等形形色色的反动势力上台执政。工人们把他们的敌人打倒在地上，好象只是为了如马克思有一次谈到这一发展时所指出的那样，让敌人从土地里吸取新的力量，并且更加强壮地在他们面前挺立起来，直到形成任何交往都变得不可能的局面为止，那时环境本身会大声喊出：Hic Rhodus, hic salta! ① 对于罗陀斯岛上的这种舞蹈的忧虑实质上也就是修正主义的根源。有人心里盘算：“革命的”阶级斗争使无产阶级与武装到牙齿的反动势力不可调和地对立起来，反动势力只是在等待时机，以便把工人运动淹没在血泊之中几十年之久。在巷战中战胜这种势力是不可能的，即使是完成了暴力的袭击，工人阶级在还远没有“成熟”到

① “这里是罗陀斯，就在这里跳跃吧！”参阅本书第84页译者注②。此句之前间接引证的马克思的那段话，见他的《路易·波拿巴的雾月十八日》，《马克思恩格斯选集》第1卷第607页。——译者

成为统治阶级的时候暂时夺得了政权。而且，目前一切情况可以说是完全相反的。无产阶级应该支持资产阶级同一些更反动的阶级进行斗争，不然，无产阶级的“革命”行动就会帮助这些更反动的阶级维持政权，只不过解除资产阶级的武装。因此，我们要恰如其分地对待事情；我们和资产阶级一道造成一种政治的民主，这种民主会在不断进步的运动中并且在不去过多操心最终目的的情况下，设法安排从资本主义向社会主义的逐步过渡；首先必须和资产阶级一道推翻官僚、容克地主和警察的统治。

修正主义的最初的思想过程就是如此——当然这只是非常概括的、因此也是十分粗略的形式。我们不把它归因于某些人的恶意，或只是目光短浅；相反，我们认为它是一定情况的思想反映，这种反映是在遇到同样的或类似的情况时到处会在人们的头脑中出现的。但无论如何有关自由主义的生命力和作用力的问题对于这种修正主义说来不只是一个生死攸关的问题，而且是整个生死攸关的问题，这是很明白的；而且关于“贪食奇谈”(Fresslegende)^①（即关于自由主义由于被工人阶级的“革命的”威胁所吓倒而不敢对三月革命前的暴力进行认真的斗争的假说）的热烈争论，也才只过去了不多几年。

① “贪食奇谈”是德国社会民主党内的修正主义者伯恩斯坦诬蔑无产阶级革命运动的用语，其实质是反对工人阶级用暴力剥夺统治阶级和剥削阶级。照他的说法，工人阶级的社会主义运动如果使用暴力先和资产阶级一起推翻封建主义等反动势力，再用暴力推翻资产阶级，那就是“贪食”太多，会把自由主义资产阶级吓跑；所以照他的说法，工人阶级为了造成资产阶级民主的前提和条件，应当放弃社会主义的最终目的。所以梅林认为这是修正主义的基本错误。——译者

但是，修正主义的基本错误正是这种假说，因此，在这个基本错误被揭露之后，康普夫迈尔说它是“次要问题”也就完全可以理解了。

这个错误在于，专制、封建主义、军国主义、警察的反动势力应当是不顾资产阶级而存在的，但实际上它恰恰是靠着资产阶级才能存在的。不久以前我们曾在本刊指出，现时的专制主义与三月革命前的专制主义是完全不同的东西，这句话同样可以适用于任何其他反动势力。只要资产阶级愿意，它是能够把一切反动派都加以清除的；但它不愿意这样，因为它由于天生的怯懦，害怕直接统治一个强大的和有觉悟的无产阶级。资产阶级平时对于自己统治的生产成本总是尽可能设法节省的，然而，它却愿意向反动的佣兵支付最高的保险费；那些佣兵在必要时能为它镇压工人阶级，例如现在在粮食税问题上就是这样。要资产阶级和工人阶级一道去消灭它认为正可保卫它免受工人阶级的进攻的反动势力，这种奢望必然使资产阶级觉得完全是不可思议的，因此，特别是大资产阶级的机关报，克虏伯和施图姆的报纸，总是以最优雅的嘲笑来对待修正主义运动的。正如三年前，所有的大资产者最多不过对修正主义者们说的将来不可能再有周期性商业危机的预言耸耸肩膀，现在他们也对康普夫迈尔的并不存在“社会主义的客观必然性”这种保证耸肩了。大资产阶级同现代无产阶级的接触太密切了，它不能不敏锐地相信“社会主义的客观必然性”。

德国的那些自由主义的垃圾、资产阶级中的那些还没有象真正的大资产阶级那样放弃直接行使自己的统治权的阶

层，情形也差不多。不错，他们对修正主义运动比较重视，但那只是为了同时挖苦一下工人运动，因为工人运动在青年期的革命莽撞之后已完全平庸化了。但是，一到决定性的时刻，他们的这一切矛盾感情都汇合成了受惊的兔子的情绪，于是，他们就象大资产阶级一样，拚命躲到最凶恶的反动派卵翼之下去了。只消看一下最近默麦尔的选举，在那里里希特尔派的自由思想家帮助放粮食高利贷的容克地主击败了工人候选人，或者看一下这同一群好汉们在律贝克所扮演的不光彩的角色，他们在那里提名亨利希亲王为一切“秩序党”的候选人，以与社会民主党人相抗衡。国家社会派社会拯救者们正是在修正主义的迷雾中勉强维持其虚无缥缈之存在的，甚至他们在选举那天也还是宁愿投靠工人阶级的最凶恶的敌人，而不把选票投给修正主义的工人候选人。

这一切毫不足怪。这不过反而证明，德国社会民主党从 121
一开始就坚持的革命策略多么正确。对于无产阶级阶级斗争说来，任何后退都是不可能的；它应该敢于作罗陀斯岛上的舞蹈，它应该在灭亡的威胁下敢于取得胜利。由于这种满怀胜利信心的自觉，整个修正主义就象水从油布上滑掉那样从它那里滑掉了；即使有人一时想入非非，设想也可以不这样干，那么，米勒兰的实验和在比利时的 *la belle défaite*①，也已经使修正主义的最后希望破灭了。它变成了毫无意义的空话，变成了资本主义社会的“社会主义化”：据说这个资本主义社会自己会一直社会主义地扩展起来，直到有朝一日资本主义和

① 法文，意即惨败、大败。——译者

社会主义会象两头温顺的羔羊那样在同一块草地上吃草。这一天何时到来呢——那就知道了，因为修正主义对于时期的确定总是很不精确的。首先是行动，——康普夫迈尔说，——但什么行动呢？接着他就作出结论，纲领的修正就是修正主义者的第一个胜利。但是，这个修正在哪里呢？

目前，修正主义的行动和胜利就在于文字上的“盛大表演”，宋乃曼先生的“社会民主主义”和瑙曼先生的“国家社会主义”据此以确定不移的规律性向修正主义者们证明：马克思主义者现在已真正完蛋了。修正主义的文件包里塞满了这类宝贵的文件。修正主义用这些文件将为自己换来应得的绝妙下场。

《新时代》，第20年，1901—1902年，
第2卷，第161—166页。

仿效者

121

当代互相进行斗争的党派为了要打倒对方而乐于使用的种种指控之中，占着第一个位置的是指控对方为“仿效者”。这种指控最常用于对卡尔·马克思奠下基础的建筑作进一步研究的历史学家、经济学家和政治学家，并且不只是他们的敌对者（那些不懂得是怎么一回事，或是即使懂得也装作不懂的人们）这样指控，并且连不久以前其“群众”还隆重地被号召去与“马克思的仿效者”这句话进行斗争的政党的党员们自己，也在作这样指控了。

我们没有理由在这里考察这一具体事件，但关于“仿效”问题的解释还是应该抽出一点时间来进行一下的。如果“群众”必须起来反对“马克思的仿效者”，那末他们首先应该知道，他们根据哪些特征才能区别“马克思的仿效者”。不然的话，岂非会弄到这样的情形：人们建议“群众”去反对某些人物，指给他们看说，这是“马克思的仿效者”，而我们却与那些抱着拯救党的火热愿望而发出战斗的呼声反对“马克思的仿效者”的我们党内同志们的煽动方法离得很远。让我们先来了解一下，他们用这句话在实质上究竟说的是什么。

仿效者这个词，按其语源来说，意思是“较后出生的人”，因此，就这个一般性的词义上说来，在哲学史上总是只存在着

一些仿效者的。就是最古的希腊哲学家（对于我们的科学认识说来，我们的历史是从他们那里开始的），也是埃及、波斯，或另外某一种东方智慧的仿效者、追随者。因此，一切科学家，甚至最伟大、最具天才的，也都是这样的仿效者。没有一个人能够与过去的精神遗产一刀两断。也许，这正是对于人类的完善性所设置的一个界限。歌德不是说过吗：你是可伶的，因为你是后代。就是这个歌德，他在他的警句中更形象地描写了竭力想跨越这个界限的人会走到哪里去：

有人说：“我不属于任何流派，
我没有我想追随的老师。
而且，我也完全不想
向古人学习什么东西。”
如果我正确地理解他，那这就是说：
“我是以我自己为榜样的笨蛋。”

有人会反驳我们，说我们玩弄文字，就这样的一般词义说来没有人可以指摘任何人为仿效了。就这个词的消极的意义来说，仿效者只是那些丧失了自己的创造能力，老是反复咀嚼老师的话，而不懂得这些话的精神，或是说得更正确些，无力使这种精神朝前进的历史发展方向推进的人们而已。要知道，没有黑格尔和李嘉图，马克思是不可想象的，但谁都不会想到根据这一点而称他为黑格尔或李嘉图的仿效者。不过，那些只会盲目地重复黑格尔和李嘉图的话，从而成为不好的意义上的仿效者的人也还是够多的。我们决没有反驳这一点的倾向。黑格尔派中有许多人，他们的姓名在上世纪三十年代和四十年代是够出名的，但公正地说来，现在已被忘却了；

只有那些能把黑格尔的哲学朝前进的历史发展方向推进的人们的名字(大卫·施特劳斯和布鲁诺·鲍威尔在神学方面,费舍尔在美学方面,拉萨尔在法学方面,马克思和恩格斯就不必说了),只有他们这些人的名字是传下来了。关于黑格尔如此,关于李嘉图,事情也是如此,不错,也许情形更不好一些,因为,上世纪五十年代和六十年代声名传遍全世界的德国自由贸易主义者们的李嘉图,是早已被人大为歪曲了的、被英国(科布登)、法国(巴师夏)、最后是德国资产阶级(普林斯-斯密特及其一伙)的实际利益所玷污的李嘉图了。因此,这些仿效者的大部分都已公正地被遗忘了,但同时,那些能使李嘉图所播的丰产种子更进一步发展的人们——我们还是故意不提马克思和恩格斯——例如,穆勒、屠能和洛贝尔图,直到目前还享受盛誉。

但是,让我们回过来讨论“马克思的仿效者”吧。对于他们,情形和对于黑格尔和李嘉图的仿效者略有不同。黑格尔也好,李嘉图也好,他们每人在自己的范围里,在自己的族类里,都自称奠定了体系和发现了永恒的规律。历史的发展通常总是很快就会否定这种僭妄,因此也很快就会把自己的最初的学生和假冒的追随者区别开来的。但马克思所自许的只是发现了一种科学方法,这种方法从一开始起就象一把扫帚似的把一切绝对体系和一切永恒规律都一扫而光了。因此,“马克思的仿效者”这句话,就关于黑格尔和李嘉图的仿效者所说的那种意义上来说,是完全不可想象的。只会重复老师的话,居然想把用他的科学方法所获得的资料当作永远攻不破的原理的人们,简直就和马克思没有任何关系,他们并未重

复他的话,而只是在否定他而已。

但是,人们也可以把科学方法作为是不科学的刻板公式加以使用的——这特别是恩格斯经常警告人要加以防止的危险;也许,“马克思的仿效者”也以这种意义存在着吧。但如果这种人是确实存在的,那末要消灭他们就不能只用这些或那些口号,而也只有用“论证、精神和力量”才行。只要更正确地运用这种方法而获致较好的结果,或用另外某一种较正确的方法与马克思的方法对立起来,那末就可以驳倒他们了。例如,如果一个“马克思的仿效者”写一本关于土地问题的书,反对“马克思的仿效者”的人也就出版一本关于这个问题的著作,那末,对于这样做是绝对无可反对的;恰恰相反,这倒是驳倒马克思所发展的科学方法(如果这种方法是错误的);或是证实这种方法(如果它是正确)的真正好办法。

但是,反对“马克思的仿效者”的人只在很少例外的场合采取这种办法。通常,他们满足于诵念一切可能的口号,或是,在最好的场合也只不过对这种方法进行理论上的、最精细的思考;而这种思考则是得不到什么结果,也不可能得到什么结果的,这个布丁也只能在吃的时候才能作出评价来。

近十年来,我们的反对者们在这些无益的争论上花费了多少力气、多少时间;他们也剥夺了我们多少力气、多少时间;如果把这些力气和时间花在对马克思的科学方法的有效性进行实践试验上,那末这些力气和时间真可以带来一千倍的好处——想到这一点不能不使人感到某种程度的惋惜。所有那些用最平凡的力量、并获得最平凡的成绩从事这类试验的人

们，完全不盲目地死抱住老师的话，而是以老师的精神行动着；而骂他们为“马克思的仿效者”的人们本身倒反而是就仿效者这个词的最不好的意思说来的仿效者，比许多德国的黑格尔派和德国的自由贸易主义者更糟的仿效者。

让我们来看看两个为人爱喊的口号：回到康德去！回到朗格去！康德的伦理学是完全适应于他生活于其中的那些资产阶级条件的；关于每天由大工业社会的阶级矛盾所产生的精神冲突，那是康德完全没有任何概念并且也不可能有任何一点观念的。回到康德的伦理学去——那就是意味着企图用一件小孩子穿的破衣烂衫去掩蔽一个巨人的身体。这就是意味着援引老师的早已失去历史意义的言语，一句话，也就是意味着最不可救药的仿效。

朗格的仿效者们情形亦然。我们认为朗格是他那个时代的儿子而尊重他的；他无疑地是一个诚实的人、是工人阶级的真心朋友。但对于他的科学意义还是不应该看错了的。他很熟悉马克思的《资本论》这部历史唯物主义的经典杰作。但是，他的两大卷的《唯物主义史》却对历史唯物主义方法只字不提。他不但不了解、甚至并未看到它，虽然他已那么切近地走到它跟前。因此，回到朗格去，——那就只是意味着把马克思的科学方法完全从历史发展中排除出去；而这当然就是围绕着“马克思的仿效者”这句话所扬起的骚声的重心。

我们完全不想卫护这些作恶者，而且，《新时代》的篇幅也是最不宜于那样做的地方。如果这些罪人犯了罪行，那末就把他们消灭掉吧。但最好使用只在科学范围内使用的武器来消灭他们：用最好的研究结果或最好的方法。在这尚未完

125

成之前，“群众”还会认为“马克思的仿效者”，比起那些早已被无产阶级斗争的巨浪抛到岸上的任何资产阶级思想家的仿效者们，是更好的同路人。

《新时代》，第27年，第1卷，第145页。

康德,狄慈根,马赫和 历史唯物主义

(1909年10月29日)

看一看历史唯物主义的发展历史,就不免会产生某种不愉快的感觉。上世纪九十年代,它的信从者切实地工作着,努力用历史著作来证明它的正确,而它的反对者们则对它作着烦琐的吹毛求疵。但在本世纪的最初十年,情况正好相反。反对者们以较大或较小的、但总的说来是相当显著的成绩运用着这种科学方法,当然,必然也对马克思进行着各种各样的议论;信从者们有时却热心到可惊程度地对历史唯物主义作着哲学上的穿凿附会。

在这里,我们完全没有把修正主义考虑在内,正是在这一问题上,它的怀疑和动摇是具有相当天真无邪的性质的。例如,伯恩施坦在他的《前提》^①中对于历史唯物主义的反对就不具任何意义,因此完全不值一提。目前,在马克思主义中出现了许多年青力量,他们不用镰刀去收割波涛起伏的庄稼,却把大镰刀放在铁砧上去打出缺口来。这种缺口就是在我们的俄国同志间特别猖獗的“狄慈根主义”和“马赫主义”;至于在

^① 指伯恩施坦的《社会主义的前提和社会民主党的任务》。——译者

另一个比邻的国家里，在这个国家里工人阶级已达到可羡慕的多数，并且支配着在质上和量上都很可观的马克思主义者，在狄慈根和马赫之外还加上一个已升天国的康德，据说这位康德能为我们对历史唯物主义作必要的“补充”。

126 如果这里面所涉及的只是学术上的游戏，花在这上面的时间和精力也已颇为可惜了。但事实上还有上述意义的巨大实际损失，因为，在这种学术游戏中，恰巧是把我们的文化遗产中最宝贵的部分失落在敌人的后方了；因此，研究一下马克思和恩格斯所炼成的历史唯物主义是否有任何补充的必要，康德、狄慈根和马赫是否有“补充”它的使命，那将不会是多余之举。

I

首先必需稍稍谈一谈把历史唯物主义与自然科学唯物主义尽可能远地隔离开来的企图，尤其是在它们之间制造一种对立的企图。历史唯物主义的产生就已经是与此不相容的了；用人们爱用的说法来说，它是对于自然科学唯物主义的“补充”，代表这种自然科学唯物主义的就是与黑格尔斩断一切关系之后的费尔巴哈。

费尔巴哈否认一切哲学，他常说：“我的哲学就是不是任何哲学”^①。自然不依赖任何哲学而存在。它是人们赖以生长的基础，人们本身也是自然的产物，因为，在自然与人之外任何东西都不存在。对于这点，马克思和恩格斯是完全同意

^① 参见《费尔巴哈哲学著作选集》上卷，三联书店版第250页。——译者

的；他们从来没有想说：“人不生活在自然中，而是生活在社会中”。但他们说过：“人不只生活在自然中，而且也生活在社会中；人不只是自然的产物，而且也是社会的产物”，这样，他们为了把人理解为社会的产物而创建了历史唯物主义；他们为了使它成为开启人类社会历史的钥匙而创建了它。

历史唯物主义是越过全部已往唯物主义向前跨出的有决定意义的一步；由此而产生马克思和恩格斯对于唯物主义的全部以前的阶段占有批判者的地位。但是，虽然如此，并且也许正因为如此，他们并不曾与以前的唯物主义割断一切关系。即使是自然科学唯物主义中那一个受到他们最尖锐批判的时期——即以毕希纳、摩莱肖特、伏格特的名字为标记的那个时期——从他们的观点看来，亦并非它本身应受批判，而只是它有时所呈现的一些畸形的形式应受批判。恩格斯之责骂毕希纳及其一伙，只是由于他们使唯物主义浅薄化和庸俗化；马克思说：“那种排除历史过程的、抽象的自然科学的唯物主义的缺点，每当它的代表超出自己的专业范围时，就在他们的抽象的和唯心主义的^①观念中立刻显露出来。”^②显然，在这里马克思所否定的并非自然科学唯物主义，而只是这种唯物主义的一定历史形式。他甚至承认摩莱肖特和其一伙的唯物主义是一种“专门领域”。他只认为，他们在这种专门领域之外就陷入了抽象的和唯心主义的^①观念中去了；当然也应该说，这个批评只是对这种唯物主义流派的最温和的批评。

① 原文是“观念论的”。——译者

② 马克思，《资本论》第1卷，《马克思恩格斯全集》第23卷第410页注。——译者

这种唯物主义是十八世纪对专制、封建、教会统治进行革命的进攻的法国唯物主义的普鲁士式的再版。无论马克思、无论恩格斯都对法国唯物主义抱最大的同情，虽然他们完全清楚了解当时自然科学的状况在历史上还给它设置的限制。这些限制，当毕希纳、摩莱肖特和伏格特出场时，大部分已消失了。但是，这些人并不比他们的法国前辈勇敢些，而是相反地，在精神上反而不可比拟地更不坚决了。在他们的著作中所反映的不是伟大革命的曙光，而是渺小的反动之后令人作呕的宿醉。他们固然对上帝还是敢于作出轻慢的姿态，但对于在地上所能找到的这个上帝的最奇怪的代表人物，则以同样程度的尊敬和卑顺加以膜拜。毕希纳狂热崇拜老弗里茨^①，海克尔热中于俾斯麦，伏格特则竟至把狡狴的波拿巴视为“命中注定的人”而赞叹备至。

在“历史过程”的范围里作这种盲目的无意义摸索，不但为马克思和恩格斯所厌恶，而且也为费尔巴哈和朗格这样的人所厌恶。费尔巴哈很愿意同意摩莱肖特的唯物主义的过去，但对他的将来，就不承认了；朗格则认为它对于自然科学是一种有益的原理，但又斥之为庸俗肤浅的哲学。但不论费尔巴哈或朗格都没有找到马克思和恩格斯几乎十年之前就已建立的那条道路，马克思和恩格斯固然和任何哲学都断绝了关系，但他们把哲学的历史结果——历史发展的观念——移入了唯物主义。他们把这个观念首先不是移入自然中，而是移入历

^① 指腓特烈第二(Frederick II, 1712—1786)，即世称为腓特烈大王的普鲁士王。——译者

史中，从主观上说，这可以解释为他们二人都不是自然科学家，而是历史家，从客观上说，则是因为，在这里必须给予唯物主义以新的论证，以免它变成比唯心主义更悲惨的废墟。

但在这里，立刻发现，人类社会的发展所遵循的规律与自然发展所遵循的规律不同。正因为如此，唯物主义就不可遏止地要趋于没落，因为它认为只要对于自然的各种规律有或多或少的一些知识就足够对一切可能的社会问题作出预言，并且自以为是万无一失的预言。马克思和恩格斯找寻、并且在历史唯物主义中找到了人类社会的发展规律，但关于历史唯物主义我们在这里不能详细阐述了。最初它是一种科学假说，这种假说当然不需要“补充”，但需要在历史材料上作实践的验证；马克思和恩格斯开始了这个工作，因此继续进行这个工作就成为愿意按照他们的精神工作的人们第一个最重要的课题。这是确定唯物史观的正确或不正确的唯一道路。对这种唯物主义观点作最详尽的穿凿附会，即使这些穿凿附会淹没在最博学的各种“主义”之中，都不足以证明它的正确或不正确的。

企图用完全无关的观点，特别是从自然科学范围内借来的观点来“补充”这种理论，结果就会直接回到以前的混乱中去。当然，自然的历史和人类社会的历史是不可分地互相联系着的；当然，自然科学具有跟社会科学一样的意义，一样重要，但是，用来研究自然科学和社会科学的方法却完全不同，正是因为历史发展的规律和自然发展的规律完全不同。

必须设法使自然的历史和人类社会的历史之间永远保持一条明显而确定的界线。如果历史唯物主义并未损害自然科

学唯物主义的合法权利，那末它可以、也应该坚持它自己的合法权利，这种合法权利是由于它详尽地说明了人类社会发
展规律而获得的。只有当它的说明在实践中被证明为不正确时，它才会丧失这种权利。

但是，让我们来看看，它到底是怎样被人用康德、狄慈根和马赫来“补充”的。

关于康德，我们只消略为谈几句就行了，况且，他已经不怎么流行了。我们所以还要提到他，只是因为恩格斯确曾有过一次对他不大公正，把康德的全部认识论说成是一种“哲学怪想”。不错，康德确实说过，我们所看见的物，并非物的本来面目，而是物呈现给我们的感官的样子。然而，他并不完全把现象世界看作为纯粹的假象，而看作为整个实践经验世界，他自己就把恩格斯用来驳斥他的论点，即布丁存在的证明在于吃，认为是他自己的。

然而，被认为应该补充历史唯物主义的康德的认识论，毕竟仍然是一种哲学上的早产儿，即使恩格斯认为它是一种“卖弄聪明”也并未完全击中要害。康德想用自己的认识论不止杀死自称可用论证证明上帝存在的独断论哲学——这个任务在康德当时是非常令人起敬的，但在现时是完全无关紧要、不关痛痒的；他并且还想遮断无神论、唯物主义、不信神的自由思想的道路，关于这点他自己曾经呈报上去以求“政府的英明察鉴”。他想贬抑知识，以便为信仰留下余地。这种行为在当

时已经不特别漂亮,现在就更不漂亮了。

康德的在现象彼岸某处统治着的、人类的感觉和理性所不能感知的“自在之物”,对于任何人都不象对于康德的信徒们那样是胃里的一个硬块,硬得象块石头,但又完全不象是一块哲人之石。康德的信徒们把“自在之物”比作为古老的鬼魂,霍亨索伦家族里的白妇人^①,因此要寻找一种可以永久予以驱除的咒语。新康德主义者之中最有理性的几位,把它解释为只是一切认识的总和,认识的无穷课题。这不是一个值得一猜的谜语的谜底,而是一个无限方程式的未知数,要解答它就必须不住地向前探索。康德是否把“自在之物”理解为这样的意思,我们是不无怀疑的;但即使这样地,最合理地来解释,康德的认识论也不能向历史唯物主义说出它自己所不知道的东西。关于这点,人们翻阅一下恩格斯的《反杜林论》的引论就可以知道了。

但据说,要“补充”历史唯物主义,不只需要康德的认识论,并且还特别需要他的伦理学呢。关于这一点,我们也只想略微谈几句。康德的伦理学是完完全全相应于康德本人所生活的那个小资产阶级生活条件而剪裁出来的;对于资本主义大生产每天数以百计地制造出来的伦理冲突,这种伦理学就完全不能适用,并且也不能有助于它们的解决。康德的绝对命令是摩西十诫的翻新,他的关于人性的根本恶根的学说则是神学上原始罪恶的变种,这一切早已由康德的最有天才的追随者叔本华所证明过了。

^① 欧洲民间传说中的一个鬼怪,她在某一屋宇里出现,就预报那里会有人死亡。——译者

此外还有一个论点：“无论在你自己身上或在任何别人身上，你应该始终把人类看作为目的，而不只是手段”。这个论点，在康德那里不外是那样一个极为不道德的事实的道德面具而已：资本主义为了自己的剥削目的需要自由的工人。把封建的生产方式的死灭完全说成为工人的解放，而不认为是封建的剥削方式变为资本主义的剥削方式，这是资产阶级启蒙运动的一个普遍的幻觉，这种幻觉，不论它是出于故意或出于真诚而被制造出来的，毕竟总是一种幻觉，因为它善于巧妙地掩饰现实中最残酷的事实。一如法国革命不顾自由、平等、博爱而剥夺了工人阶级的选举权，康德也只承认劳动阶级是居民，而不是国家中享有同等权利的公民。康德伦理学的这个主要论点，在这一百年来正是以这样一种意义，以替资本主义剥削方式辩护的意义被解释着的。作为这样一个东西，它在德国自由主义文献中扮演了一个重要角色，直到一位德国教授把它从据说已被人遗忘了的深渊中救了出来，并把它宣布为社会主义的道德基础。正由于此，这位伟大的发明者不拒绝保持这样的声誉：他“把康德的超验唯心主义从最深处捞了出来”；他大概是从一口会淹死小孩子的井里把它捞出来的吧。

III

至于狄慈根，他是把“回到康德去”看作为“反动的胡说”¹³¹的。因此，用康德来“补充”历史唯物主义是直截痛快地被否定了的。

对于狄慈根，一如对于康德，我们首先要消除马克思主义者对他的不公正，即使这种不公正并非来自恩格斯，而是来自一个重要性小得多的人。我在我的《社会民主党史》里附带地提到，狄慈根独立地发展了唯物史观。欧根·狄慈根同志对这点提出了异议。他认为，他的父亲在1852年才看到《共产党宣言》，那时候，他的认识论和他的世界观已粗具规模了。当他看到马克思对于社会关系所作出的解释和他自己的关于思维的学说相协调的时候，他是多么高兴啊。

这一条更正完全正确；我在我的《社会民主党史》的那个副句中写的是“唯物史观”，其实指的是“辩证唯物主义”。欧根·狄慈根说约瑟夫·狄慈根的认识论和世界观在他看到马克思和恩格斯的著作前已粗具规模，这条意见也是无条件地正确的。狄慈根的“自然一元论”确实带有费尔巴哈的影响，狄慈根始终说费尔巴哈是第一个使他的头脑觉醒的人。他的“自然一元论”在本质上与费尔巴哈用散文并且用诗写出的那些话没有什么不同：

真的，你只能存在一次，
乖乖儿地顺从吧。
一切真实只是一次，
精神只是一次、自然只是一次。
生命之所以为生命，就因为只有一次。

由于第二次是没有的……
第二次只是一个暗淡的影子，
一个没有骨肉的东西。

一次的东西才是真正的英雄，
它是宇宙的本质、精神、力量。

我们如果举出散文来，那末，狄慈根谈到思维过程就是自然过程的一切话，都已包括在费尔巴哈的下列论点中了：

我们是自然的一部分，我们关于自然所说的话，实际上是自然自己在说自己，因此，既然这是它的自我确认，那就是真实的、客观的、即使始终是就人说来是真实的，就人说来是客观的，因为自然正是作为人的自然并且通过这种自然而把自己说出来的。但真实和客观并不具有色彩或音响，不具有气味或滋味，也不具有主观上能感到的享乐或痛苦，这样的真实是只对一个惯于向佛教徒的空寂求援，或向荒唐的“自在之物”求援的人来说才是可能的。此外，在有关感觉的实在性和客观性的问题上，我不是从可与物理的或自然的事物相对待的我出发，而是从这样一个我出发的，这个我在自己之外、并与自己相对立地具有一个你，而在对于另一个自我说来就是一个你、一个与自己对立的、有感觉的生物。这个虽则是感性的、经验的我，在我认为，由于与思维的真实性相对应的生活的真实性，就是真正的我，这个自我，如果我不想堕入最卑下的诡辩论中去，正是我在任何问题上所应该作为根据而出发的。如果我怀疑感觉的真实性，那我就应该也怀疑我的存在的真实性、我自己本身的真实性了。如果没有感觉，那也没有我，因为非你的我是没有的，你只是为了感觉而存在的。我是思维的真实，而你是感觉的真实。但是，在人与人的关系中为真的东西，在人与自然的_{关系}中也是真的。对于自然说来，它不只是我，而也是你。当我们看见东西的时候，这是眼和光的一个配合过

程，霍布斯在某处说过差不多这样的话：认识是一个和宇宙交配的过程。

狄慈根说思维过程是自然过程的那些话，是与费尔巴哈这些论点相仿佛的一系列论点，而费尔巴哈，一如他在上面引证霍布斯那样，并不打算在这个问题上说什么新的东西。一切唯物主义都认为思维过程是自然过程，虽然当然也有很大的差别，这就要看是卡尔·马克思呢还是卡尔·伏格特在谈论它。伏格特的荒谬不经的想法，说思想对于脑子的关系一如胆汁对于肝脏、尿液对于肾脏的关系一样，早已被毕希纳正中要害地驳倒了。

然而狄慈根之高出于费尔巴哈之处，是他的唯物主义辩证法。狄慈根是天生的辩证论者。他善于把自然现象始终在它们的总的互相依赖之中加以把握，他的著作的最大魅力亦在于此。但是，如果说他不依赖于马克思和恩格斯独立发现了他的辩证法，那也完全不是说他有什么地方超过了马克思和恩格斯的辩证法，并且可以“补充”他们的辩证法。恩格斯说：“可是要确立辩证的同时又是唯物主义的自然观，需要具备数学和自然科学的知识”^①；即使他在这方面不论就他自己说或就马克思来说都是颇为谦虚的，——他说，他们两人对自然科学只能作零星的、时断时续的、片断的探讨，——人们从《反杜林论》中恩格斯讨论这个问题的那些章节所能学到的东西，也比从狄慈根的全部著作中所能学到的多。不错，马克思主义的较年青的代表人物中曾有一位在几年前认为，狄慈根对于物理学的原则，看法上已超过了恩格斯，他说，“也许，这

^① 恩格斯：《反杜林论》，《马克思恩格斯选集》第3卷第51页。——译者

是由于，恩格斯在物理学上拥有详细得多的知识，因此，狄慈根所确立的一般看法就不能使他满足了”。但是，这一评语有点象那位老自然哲学家斯蒂芬斯对于一个多研究具体事物而少研究抽象原理的候补博士所说的表示不以为然的话。我们对于辩证法是完全尊重的，但我们觉得，没有辩证法的实际认识，还是比没有实际认识的辩证法更可贵。

这种认识的缺点在狄慈根关于朗格的《唯物主义史》的评断中特别典型地表露出来。不错，狄慈根承认朗格对于社会主义政党的富有民主精神的接近是“善意的”，还承认这本著作的许多次要的好处和优点，但他称朗格的哲学观点是“前所未见的形而上学罗网中的最可怜的挣扎”，并且责备他是“真正古典的混乱”，“字句的无意义堆砌”，以及诸如此类不大客气的话。说到形而上学罗网中的“挣扎”，这样说是正确的，但“最可怜的”说法则只是因为朗格在自然科学方面拥有极广泛的认识，这些认识在他头脑里引起许多狄慈根由于没有这样广泛的自然科学方面的认识而完全想不到的难题。如果朗格活到狄慈根作这种评论的时候，他也许会再说一遍他在另一个场合曾说过的那些话：“目光极短浅的人以为，狄慈根的眼镜会帮助他们看得清楚些；而且确然，他们带上了这种眼镜，比不带它也确乎看得清楚些。但是，能不带眼镜看得较远的人带上了狄慈根的眼镜看起一切东西来就比较不清楚了。”

狄慈根有一点是无疑地高出朗格之上的：他知道历史唯物主义，并且了解它。但他在好几处地方宣称，他认为只有自然科学才是科学，因此，他只认为自己的“自然一元论”具有意义，同时他还自己承认过，他是从马克思那里把唯物史观整个

儿搬过来的。欧根·狄慈根在这一点上也确实是说得对的：约瑟夫·狄慈根之知道历史唯物主义，并不须给予特别重要的意义。他在他自己的特殊哲学范围内从来没有懂得运用历史唯物主义。

不错，狄慈根曾有一度在他的《论逻辑书信集》中说过：“不能不注意到，几世纪来，这个问题是一代比一代变得更为明白了。毕达哥拉斯、苏格拉底、柏拉图、亚里士多德、笛卡儿、斯宾诺莎、莱布尼兹、康德、黑格尔等伟大的名字是这条探究的道路上的里程碑。进步是不容否认的。但是，精神发展与物质发展、特别是经济发展之间的联系却很厉害地被曲解了。人们找不到精神与肉体之间的桥梁，自古以来直到我们目前总是把哲学发展看作纯粹的精神活动，而这种活动则是在一二十个杰出的思想家身上表现出来的”^①。但是，在狄慈根那里，这段话还只是空话。 134

如果我们只以讨论《论逻辑书简》一书为限，那末我们可以看到，他曾经企图援引笛卡儿和斯宾诺莎这两个“著名的名字”来支持神的存在的本体论证明——康德已漂亮地证明过这不能成立。众所周知，这个证明包含下列推论：当我们思考着神的时候，我们是把他当作一切完善的东西的总和来思考的。那末，他首先必须存在，因为不存在的生物必然是不完善的。因此，神应该存在，因为，否则的话他就不是完善的生物了。狄慈根认为，笛卡儿把这个证明作得“明如白昼”，如果这

^① 狄慈根：《论逻辑书简》，参阅《狄慈根哲学著作选集》，三联书店1979年版第147页。——译者

个证明不能证实“超感性的偶像的存在，那末它无论如何总可以证实绝对完善的世界生物的真实性。”如果我们没有机会读到费尔巴哈下面这样一句话，那末这种奇特的思想就会是完全不可理解的了：“笛卡儿关于神的存在证明”应该这样来理解，那就是，人的能思维的本质是最高的、真正的神的本质。

在这同一本《论逻辑书简》里，狄慈根在另一处直接称自己为斯宾诺莎主义者了：“唯心主义和唯物主义间继续一千年之久的争论提出了一个问题——精神是世界的呢还是世界是精神的。我们的回答是完全明确的：这两者不可分割地互相联结着，这两者的总和组成着一个事物并且是一切事物的事物。精神和自然是一个实体的两个属性。”狄慈根在第三处宣称，他的英雄是希腊哲学家普罗塔哥拉，但这并不妨碍他狄慈根在几页之后，无视格罗特和黑格尔，完全按照习惯的态度，指摘诡辩派哲学家——普罗塔哥拉正是他们之中最著名的一个——轻率地否定研究和真理。狄慈根在第四处说，《十字架报》的先生们——盖尔拉赫，列奥和施塔尔——是“坚定的黑格尔派”；关于这几位先生狄慈根是带着赞许的口气说他们跟费尔巴哈和马克思一起“帮助他成人的”。可是，盖尔拉赫是一位封建浪漫主义者，他即使对黑格尔有些认识，也是对他采取极端仇视的态度的；施塔尔固然好象对黑格尔派表示若干程度的好感，但这只是为了从哲学观点上来美化封建剥削；至于列奥，他对黑格尔哲学是实在过于热心了，热心到建议把在德国各大学供职的“黑格尔派分子”一律送到纪律法庭和检察官那里去。

马克思没有活到《论逻辑书简》问世。但是这本书证实了

他的意见：在狄慈根的哲学中“有些混乱的概念”^①统治着。此外，马克思指出过狄慈根的早期著作中有“过多的重复”^②；至于狄慈根的以后著作，本来就是早期著作的重写，重复的地方就更多了。但是，这种重复本身尽管是令人不愉快的，它们毕竟显示出狄慈根不断渴求认识真理的心；他虽然由于自然科学和历史方面的知识太少而不得不一次又一次地重复同一看法，但这种渴望仍是无条件地给了他荣誉。而且，马克思对于狄慈根的第一部著作的赞许，特别是说它“包含着许多卓越的思想，而且作为一个工人的独立思考的产物来说，甚至是令人惊叹的思想”^③，那是完全正确的。我们毫不动摇地愿意承认，如果我们自称我们对于狄慈根所作的批评已把这个人的本质全部说尽了，那末我们的批评就是很不可靠、很不恰当的了。我们并不想进行反对狄慈根的斗争，我们进行的是反对自称“补充”历史唯物主义、而实际上只能使历史唯物主义发生混乱的“狄慈根主义”的斗争。要求人们为了要理解马克思，先得熟悉狄慈根，那是毫无意义的；如果反过来，那就完全正确了。谁如果从马克思出发而去读狄慈根，那他就一定会把狄慈根尊重为一个特出的、强有力的人，他不倦地为真理而斗争，不管有一切缺陷和缺点，在进行哲学思考中显示出一种天才，即使不具有能生产的力量，无论如何是具有再生产的力量。

再说一遍：我们不是和狄慈根周旋，而是和“狄慈根主义”

① 这是马克思在1868年12月5日给库格曼的信中评论狄慈根的一部手稿《思维能力》时说的话。见《马克思恩格斯全集》第32卷第567页。——

译者

②③ 见同上信；参阅同上书。——译者

周旋，“狄慈根主义”是与狄慈根没有任何关系的。例如，狄慈根主义的那种要把激进主义和修正主义在某种较高的统一中调和起来的狂妄意图，狄慈根就会以他所特有的直截了当的态度斥之为“无意义的空话”。“狄慈根主义”目前尚未完成这种勋业。但是它，如果可以相信《福斯报》^①的话，却已完成了不可比拟地更大的勋业，即把资本主义和社会主义调和起来了。德国报界中最懦怯的市侩机关报把《社会主义月刊》^②上的一篇文章作为是这种调和而大加赞美；在这篇文章中，“狄慈根主义”的主要捍卫者把无产阶级的胜利推迟到那样遥远的将来，使一切资本主义剥削者从今之后都可以高枕无忧地做正直者的梦了。

我们知道有一个人，这个人要是现在还活着，看到“狄慈根主义”竟做出这样的表现，是会叫它见鬼去的。这个人就是约瑟夫·狄慈根。

IV

与狄慈根相似，马赫也是认识论上的一元论的代表人物，竭力想消除物理的东西与精神的东西之间的任何二元论。这两个人之间的区别在于：马赫完全不想做哲学家，他由于本来就是一个重要的自然科学家，象达尔文似的相当谦逊、也许

① 《福斯报》(Vossische Zeitung) ——德国资产阶级报纸，1704—1934年在柏林出版。——译者

② 《社会主义月刊》(Sozialistische Monatshefte)——是德国社会民主党中的机会主义者的主要机关报，1897—1933年在柏林出版。——译者

是相当自负，只愿意局限在自己从科学上说来内行的那个范围里。

在这方面，马赫完全与马克思相一致，完全撇开哲学，而只在历史和自然科学方面的实践工作中考察人类的精神进步。但是，正如在达尔文之外还存在着达尔文主义者，这些达尔文主义者带着他们的自然科学方法侵入历史的领域，而在里面造成可怕的混乱，同样，在马赫之外也存在着“马赫主义者”，怀着同样的企图并且也造成了同样的结果。

我们在这里只引述这种怪人中的一位，约·彼得楚尔特先生，他写了一本《实证论观点中的世界问题》的书，在他这本书的第一页上就用马赫的名字装饰起来。彼得楚尔特先生写的是一部批判的哲学史，从泰勒斯到康德，作为是“意味深长的错误的历史”，写作的方法是恩格斯在《反杜林论》上那样漂亮地描述过的：“所缺少的只是个别的天才人物，现在这种人物已经出现而且已经认识了真理；至于天才人物是在现在出现，真理正是在现在被认识到，这并不是历史发展的进程所必然产生的、不可避免的事情，而纯粹是一种侥幸的偶然现象。这种天才人物在五百年前也同样可能诞生，这样他就能使人类免去五百年的迷误、斗争和痛苦”^①。区别在于彼得楚尔特先生研究历史上的不幸事件多于幸运事件，此外，他的计算不是500年，而是500×5年。

例如生在约公元前480年的希腊哲学家普罗塔哥拉，据说他差不多已经要抓住真理的头发了，可是，在那时候，“历史

^① 恩格斯：《反杜林论》，《马克思恩格斯选集》第3卷第58页。——译者

137 的偶然性”起了“可怕的作用”，使人类又陷入困苦之境有二千年之久。普罗塔哥拉的著作传下来的不到二十行，关于他的生平我们也知道得很少；但彼得楚尔特先生笔下所描写的他的生活悲剧是多么动人啊：

“谛听杰出的普罗塔哥拉，那应是一种享受，与严密的苏格拉底争辩则是一种劳动。但是，历史上的成功所爱的正是这种严肃的劳动。普罗塔哥拉学说的光辉的火花几乎是无声无息地散落下来的，一如我们时代里尼采的学说一样。这两个人都只具有几乎是纯粹间接的影响，他们只不过驱使他们的敌对者进行更彻底的反省而已。但是，由于干练的苏格拉底，哲学思想的发展完成了一个大迂回，直到二千多年之后才回到普罗塔哥拉孤独一人、没有伴侣也没有后继者地走过一个时期的道路。直到休谟（1711—1776年）才重新发现包含在实体这一观念中的哲学思维的主要缺点。历史的偶然性起了多么大的作用啊！只要有一二个干练的人物能够正确理解并且仔细发展普罗塔哥拉的相对主义基本思想，那就可以免除欧洲人经过烦琐的中世纪的精神衰退了。也许是普罗塔哥拉没有充分了解他自己的思想的全部巨大意义，我们觉得更可能也许是他没有足够的精神训练，没有足够的思维上的联系性和严整性，因而不能首尾一贯地把自己的思想详尽地作出说明，从而或早或迟取得胜利。因为，就他所处的崇高的社会地位而论，——象伯里克利斯和欧里庇德那样的人们都想法求取和他结交，——他的成功是稳可到手的，还有什么其他的选择呢。他的哲学天才如果不是与这样不稳定的性格结合在一起，西方思想的历史以及整部世界史也许都会是完全另

一个样子，远远不会那样阴暗、那样残酷了。”

彼得楚尔特就是以这种精神又发挥了相当冗长的一大段，谈的还是普罗塔哥拉，说他还应该“和耶稣的崇高伦理学”合流，从而免除人类受到“教会教条”的暴虐。但是，上面所引的一段已足够说明被认为可以来“补充”历史唯物主义的“马赫主义”的历史方法了。

现在有人说，彼得楚尔特这本书，如果撇开包含在里面的关于历史的胡说不谈，不失为是写得很漂亮、并且在科学上有相当水平的。但是，有什么可以证明这一点呢？要知道，毕希纳、摩莱肖特、海克尔的著作也可以这样说的。他们曾是、或者说至今还是较杰出或较不杰出的自然科学家，尤其是这种肤浅的、庸俗化了的唯物主义的最重要著作——毕希纳的《力和物质》——就是写得非常漂亮、非常有才气的。象彼得楚尔特的著作那样的书使我们退回到六十年前，他们的“马赫主义”决不会受到毕希纳和他那一伙在当时所受到的好评的。

138

马赫本人对于这种“马赫主义”完全没有过失，他也从来没有感到过有“补充”历史唯物主义的要求，关于历史唯物主义他也许从来没有听说过。马克思主义者尤其应该放弃这种“补充”，因为这种“补充”归根结底必然会导致那样一种混乱，一如任何一个有点历史修养的读者在阅读彼得楚尔特的著作时使他觉到惊恐的那种混乱。历史唯物主义是一种自成体系的理论，其使命是认识人类社会的历史发展，这种理论的权利以它自身为基础，不需要与自然科学方法结合起来，一如它本身并无任何自然科学方面的要求。

要认识它只能根据它的果实。如果它是不能成立的，那

末一切竭力想巩固它的“补充”，都无补于事，如果它是象我们所认为的那样是正确的，那末这种“补充”反而会妨碍它获得胜利。

《新时代》，第28年，1909—1910年，
第1卷，第173—183页。

哲学史方面的一些问题

希腊哲学发展的三个阶段

139

(1901年)

在希腊哲学的发展中,可以划分三个主要阶段。希腊哲学发生在伊奥尼亚人和多里克人的商业殖民地上,这些殖民地上的居民从最初时期起就比希腊本土的居民较为不具宗教偏见;由于和对他们发生极多样影响的其他民族频繁的交往,就促使他们进一步摆脱宗教传统。希腊哲学在这第一阶段的课题是对整个宇宙作自然的解释,它在本质上说是自然哲学;它的终极目的是认识自然,这一认识则又依赖于经济生产过程的发展。古代希腊生产和它的奴隶制经济是离开取得控制自然权很远的,正因为如此,希腊自然哲学归根到底要碰到不可克服的艰难,这些艰难使最具天才的希腊哲学家,如巴尔门尼德、赫拉克利特、恩培多克勒、德谟克里特,怀疑是否能够通过感性知识的道路来获致真理。赫拉克利特称我们的感觉和知觉是说谎者和欺骗者,德谟克里特说,真理沉没在无底井的底部。赫拉克利特同他自己的思想的阴暗形象斗争,以便认识贯穿着整个宇宙和变动着的世界的辩证规律;德谟克里特推断世界是由一团回旋着的不可见的原子中发生的。但他们都没有跨出天才的猜测和假说的范围。

希腊哲学从这种对于认识自然的可能性的怀疑开始过渡

到第二个发展阶段：它从天上转向地下，从客体转向主体，从自然转向人。雅典的诡辩论者宣称人是万物的尺度，他们认为，任何感性认识都是相对的，对于同一事物的对立意见同样都是真理，因为同一事物对于不同的人或甚至对于同一个人不同的环境下，所呈现的都是各各不同的。这样，诡辩论者是从自然哲学的有限结果出发的，但是，象其他哲学体系一样，诡辩论并不是纯粹思想体系推论的哲学发展。波斯战争之后时期是希腊特别是希腊精神和政治中心的雅典，生活蓬勃高涨的时期。哲学也被卷入了这个漩涡。诡辩论者们是教育的担承者，取得胜利的民主政治是多么需要教育啊。在格罗特的研究之后为人所周知的，或是说，至少应该为人所周知的，至今对于诡辩论者这一名字仍还保有着的那种不应该的轻蔑，是一种怎么样的偏见。不错，随着雅典的力量的增长，在雅典也发展了最尖锐的阶级矛盾，这些矛盾必定会对诡辩论发生有害影响，但是，在有阶级统治存在时，任何哲学的注定了的命运都是如此，柏拉图也不能避免这个命运，诡辩论者这一名字之成为昧心的故意刁难者的同义词，柏拉图就是第一个罪人。

以奴隶制为基础，并把整个希腊的其余部分置于己身之下以便进行掠夺的雅典民主制，在它自己的经济结构的内部矛盾中死亡了；因为民主制死亡，诡辩论派也死亡了，而不是相反。但从外面看来，一切都似乎正好相反。竭力想推翻雅典民主制的贵族反动势力也是从末端——从哲学——开始的。苏格拉底是攻击诡辩论哲学体系的第一人，虽然他自己也是这一派里的人物，并且，按照关于他的一切传说来判断，他还绝妙地拥有着他们的一切逻辑技巧。但是，在这之外，他

的特点是具有使徒般的热忱，他在街上、在广场上宣传的道德改革，对于他说来是一件神圣的事。与对于一切善和恶的概念加以嘲笑的诡辩论者的无边的相对主义相对立，他在现象之流中探寻不动的终极，并在以知识为根据的善行中找到了它。他的指导原则是道德生活须在真知识的帮助下改革。要无知者正确地行动，那是完全不可能的；但是，要有知者不正确地行动，也同样不可能；没有一个人是要成为恶的而是恶的，因为，善不是别的，只是最高的利益，善行不是别的，只是最有益的行为而已；要使人行善，只须向他说明什么是善。苏格拉底这个样子不倦地寻找善的概念，但他从来也没有找到过，每次都是只得自认不知道它而结束。特别有罕见魅力的是他的人格：他在明哲的自持之下能够克制自己的强烈的感情和火热的情欲；他谦逊，没有什么欲求、在战斗中勇敢、在苦难中坚韧不拔，同时又喜欢与人交往，精神明快、爱生活、而且总肯欣然地加入愉快的会饮。 141

他的为人和他的学说，造成了几个不同的派别。安提西尼和亚里斯提卜企图建立一种能与他人格相符的道德理想；安提西尼创立了昔尼克学派，亚里斯提卜创立了昔勒尼学派。昔尼克派常在雅典某处聚会，那个地方的人用这样一个名字称呼他们；他们很快也就以他们的生活方式证实了自己从“狗”这个字派生出来的名字的正确性^①；他们认为善行者的理想是没有欲求，严格律己——这两种品质其实只是苏

① 昔尼克派这个学派的名字来源于希腊文的“犬”（kyon）这一词，所以这一名词亦译为“犬儒学派”。——译者

格拉底的和谐的性格中的一个方面；昔尼克派蔑视生活之乐，安提西尼甚至表示，他宁可成为狂人而不愿享受愉快。昔勒尼派则与之相反，是从苏格拉底性格中爱生活的一个方面产生的，他们的名称是从亚里斯提卜的故乡、北非洲炎热的海边一个商业殖民地昔勒尼得名的，在那地方希腊文化和东方的奢华结合起来了。不错，就是亚里斯提卜也承认苏格拉底的自制原则，但是，在这种自制的范围以内，他认为唯一的并包容一切的目的是尽可能充分享受生活。这两个学派的缺点都在于对自己的伦理理想没有任何科学论证，也正因为如此他们陷入了极端，同时也就正好失去了苏格拉底身上他们那末喜欢的东西：人格的高贵；昔尼克派堕落成为谈玄说理的乞丐，昔勒尼派则蜕化成了在生活中寻欢作乐而对于获致欢乐不择任何手段的人。

从苏格拉底学说中产生的另一个流派竭力想发展他的学说并用知识来论证善行。这一派的代表人物是柏拉图和亚里士多德。不错，柏拉图和苏格拉底一样，并没有能确立善的客观概念；阿尔伯特·朗格说得完全对，他说，从柏拉图的全部对话录，我们并未读到关于这一概念的本质的话，一如从所有的炼金术者的著作中我们没有读到关于哲人之石的本质的话。但是，柏拉图在追求这个概念时达到了他的概念哲学，达到了关于理念的学说，按这个学说，真正的、始原的存在只属于在概念中可思维的东西、即实物的形式、亦即理念。柏拉图把作为永久不变的某种东西的普遍概念与感性世界的流动现象对立起来；他把普遍与单一分开，认为普遍具有一种独立的存在。美不只存在于美的实物中，善不只存在于善的人之中；

美、善，如果完全抽象地来看，是一种独立自存的实体。亚里士多德对这个与其说是属于科学毋宁说是属于诗学的理念学说作了相当的修改；他否认理念的独立存在，但承认柏拉图的概念哲学的正确性，同时他又承认，事物的本质、真正的和始原的实在，是存在于构成概念内容的形式中的。但是，与柏拉图不同，他认为形式并不与事物分开地自己独立存在着，而是各个个别事物的内在本质。这样他又为自己打开了在他自己的哲学里接纳当时存在的科学的全部经验材料的大门，并很好地实现了这一点，但他仍没有消灭普遍与单一、理性与感性、神与世界之间的二元论。按照黑格尔的著名说法，亚里士多德使实在宇宙的丰富性和多样性隶属于概念了。

不管这两位哲学家的精神意义可以评价得多么高，但仍旧不能否认，他们的哲学基本上是反动的。他们抛弃了希腊自然哲学所争取到的有局限的、但可靠的科学认识领域，而去追求超感性的东西，这种东西如果获得统治那就会根本地扑灭科学研究。但这种哲学反动只是政治反动的反映。大家知道，苏格拉底的门徒们在他们的祖邦犯了什么罪行。色诺芬、阿尔齐皮阿德、克利托都蜕变成反对民主雅典的贵族反动派首脑斯巴达的无人格的傀儡；柏拉图也是按照斯巴达的榜样建立他的理想“国家”的；他对他自己的祖邦的社会生活完全不关心，而只想靠各地暴君的帮助来实现自己的理想；至于亚里士多德，则直接在结束了希腊的自由和独立的马其顿王腓力普那里供职。以后，柏拉图-亚里士多德哲学在中世纪构成了教会的精神骨架，正如中世纪教会是一种剥削人的、压迫人的社会力量，在全部近代史中剥削人的社会力量，也把柏拉图

和亚里士多德看作为自己的哲学圣者。

希腊民族失去独立之后，开始了希腊哲学的第三个时期。正当亚历山大的征服势力在东方和南方开拓着新世界时，希腊本土的社会生活已到达了完全衰退的境界，开始成为异族的猎取对象，也成了各异族争夺的场所，哲学就从形而上学思辨的高空跌落下来，与这种形成的生活条件相应，分化为科学研究和实际的生活智慧。以马其顿王建立的埃及首都得名的亚历山大学派给予精密科学和历史科学的发展以极强有力的推动，但这个学派的哲学意义是微不足道的。与之相反，在希腊本土所发生的一些哲学学派则病于缺乏任何科学基础，它们建立了一些独断论体系，这对于那些被可怕的灾难解除了一切束缚他们和支持他们的东西的个人，是一种离群索居的逃避所。把人造成对一切外在之物无所依赖，促使他只过内心生活并在心灵宁静中——即使整个世界毁灭也无动于衷——找到自己的幸福——这就是体现了希腊哲学第三时期特点的那三个学派的共同目的。

在时间上第一个出现的是怀疑论，它否认任何认识，企图采取每一个人回到自己的能思想的自我意识去的办法，来达到不可动摇的心灵静寂。这当然是最简单的，但也是最无内容、最不可靠的逃避世间器杂不安的办法；这也许是否认世界的道路上最初的和最必要的一步，但是，为了要征服世界，那就必须使自我意识原则能在世界里面确立起来。

由于这样，在怀疑论之后合乎逻辑地、也是合乎时间顺序地出现了伊壁鸠鲁主义，它要证明，孤立个体的原则是世界的原则。自我意识哲学家们轻视柏拉图和亚里士多德所制作出

来的形而上学思辨，所以，伊壁鸠鲁为了自己的目的利用了以前的希腊哲学家们的思想宝藏。他很恰当地采选了德谟克里特关于原子以及关于世界从原子运动中发生的学说来表述自己的原则；在伊壁鸠鲁那里，原子获得了孤立个体的原则的意义，这当然破坏了德谟克里特世界观的唯物主义基础。伊壁鸠鲁在自己的物理学中同意德谟克里特，在自己的伦理学中则同意跟他也是那样相近的亚里斯提卜：各别个体的幸福包含在他的快乐中；但伊壁鸠鲁认为这个快乐不在于纸醉金迷的生活享受，而在于灵魂的晴朗的宁静，灵魂可以拒绝一切，但不会拒绝德行。

但是，自我意识的单一性同时也是它的普遍性。单一意识的存在就使这种意识成为普遍的了；或者让我们用一个具体例子来说明这个抽象思想：费希特在到达自我意识的时候，他同时也获致了一切有人的面貌的生物都平等的意识。自我意识的这第三个环节被斯多噶派所表达出来了。一如伊壁鸠鲁所依据的是德谟克里特和昔勒尼学派，同样斯多噶派也一贯依据赫拉克利特和昔尼克学派。赫拉克利特的一切都属于普遍这一学说，在斯多噶派那里采取了很突出地表达出来的自我意识的形式；他的逻各斯概念，他的贯通于事物之流中的世界形成规律，在斯多噶派那里变成了“宇宙的理性之火”，在这里，斯多噶派之随意处理赫拉克利特的思辨，与伊壁鸠鲁之于德谟克里特的唯物主义并无二致。斯多噶派这样把赫拉克利特的学说变为个人自愿服从普遍理性的学说之后，都达到了昔尼克派所要求的那种严格对待自己的自持和要求。但是，他们避免了这一学派的极端性，一如伊壁鸠鲁派避免了昔勒

尼派的极端性一样；他们的理想不是肮脏的乞丐，而是只有通过美德才能获得的精神完全平衡。他们说：幸福就在于为了要成为有美德的；而伊壁鸠鲁派则认为，人为了幸福应该成为有美德的。

因此在怀疑论中否认了世界的自我意识，为了想要再拥有世界而发展成为伊壁鸠鲁派这一极端和斯多噶派那另一极端。或如泽勒尔那样以相反的次序表述这一见解：“在伊壁鸠鲁派和斯多噶派中，主体精神的个体方面和普遍方面——原子论的个体孤立和泛神论的个体从属于整体——具有同等的要求不可妥协地对立着；在怀疑论中，这种对立在中性的土壤上消灭了。”这三个学派的根源和目的的是一个，在因为幸福在于美德中而愿意为善的斯多噶派，与为了想得到幸福而从事美德的伊壁鸠鲁派之间看到截然的区别，看来只是一种穿凿附会。但是这两个学派所从出发的原则间的区别则导致了它们之间在实践上发生最尖锐的对立。斯多噶派在哲学上是决定论者，在政治上是坚定不移的共和主义者，在宗教方面他们处于各种各样最荒谬的迷信的统治之下。伊壁鸠鲁派在哲学上是非决定论者，在政治上是能忍受的牺牲者，但同时又与一切宗教作不可调和的斗争。为了要承认，关于伊壁鸠鲁派和斯多噶的这些结论是完全合乎逻辑地从它们的前提中得出来的，那只须稍作思索就行了。

.....

但斯多噶派、伊壁鸠鲁派和怀疑论的哲学究竟是曾经一度具有伟大的历史的存在；它为人的精神打开了远景，它消灭了柏拉图和亚里士多德还完全被其所囿的希腊主义的民族局

限性,特别是奴隶制的社会局限性,它对于受难者和受压迫者的宗教,即原始基督教,有极大的、有益的影响;而原始基督教是直到成为剥削人和压迫人的统治教会的时候才回到柏拉图和亚里士多德那里去的;连黑格尔也不得不指出,主体的内在自由在罗马帝国那个不幸的时代所具有的意义;在那时候,精神个体中一切美好和高贵的东西都受到残暴之手的窒息。十八世纪资产阶级启蒙运动也利用过这几种希腊哲学的自我意识,即怀疑论者的怀疑精神,伊壁鸠鲁派对于宗教的憎恶以及斯多噶派的共和制主张。

.....

原载弗朗兹·梅林编的《卡·马克思,弗·恩格斯和斐·拉萨尔遗著》,第1卷,斯图加特,1902年版,第41—50页。

德谟克利特和伊壁鸠鲁

(1901年)

德谟克利特和伊壁鸠鲁的哲学著作传下来的只是一些残篇，虽然伊壁鸠鲁是仅次于斯多噶派赫里西普的古代最多产的作者，写过不下三百卷稿纸。唯心主义世界观要中伤唯物主义哲学时，不管它表面上具有怎样的理想的见解总是含着毒舌的，在这样的唯心主义世界观的影响之下，传统非常恶毒地玩弄了这两位思想家。

德谟克利特的学说是一种严整完备的唯物主义；它的主要论点可以大致表述如下：从无不能产生任何东西；存在的东西不能被消灭。一切变化只是各部分的结合和分离，没有事物是偶然发生的，一切发生的事物都是有原因的，并且具有必然性。只有原子和虚空存在，其他都是意见。原子在数量上是无穷的，在形状上是无限多样的。原子在无限空间中下落而作着永恒运动；较大的动得快些，落在较小的原子上面，由此而发生横向的和回旋运动就是世界形成的开始。有无数世界同时
146 地或先后地发生和消灭。事物的区别在于原子的数目、大小、形式和结合次序的不同；原子在质上互相之间并没有什么不同。在原子之内并不存在任何内部状态；它们只是采取压和推的办法互相作用。灵魂由细微、光滑而浑圆的原子、类似火的

原子组成。这种原子是最活动的原子，它们用它们的充斥着整个物体的运动引起生命现象。在德谟克利特的这些主要论论中包含着现代唯物主义（不论是自然科学的或哲学世界观的唯物主义）的几乎全部伟大原理的萌芽。

伊壁鸠鲁采纳了德谟克利特的自然哲学，但对之作了若干改动。德谟克利特也说原子为感性知觉所不能感知，但他感兴趣的只是原子的物质存在。伊壁鸠鲁则不但在物质方面而且也在形式方面，不但在原子的存在方面而且也在它的本质方面发挥了原子的概念；在他那里，原子是孤立的个体、抽象而单一的自我意识的否定，是对别的存在的任何关系的否定。为了实现这一思想，他必须略为改变一下德谟克利特的学说，由于这一改变，他受到了从西塞罗和普鲁塔克起到莱布尼兹和康德为止并非过誉的称赞。这些并非过誉的评语该是完全有根据的，如果伊壁鸠鲁象德谟克利特一样只想做一个自然哲学家的话；但是，伊壁鸠鲁的命运就是如此：就是古代的人们也已经不能理解，他用他的物理学追求的是一个什么目的。

历史唯心主义认为没有地方象在哲学史里那样是可靠的堡垒，但是，正是在这里，它还是比在任何其他地方都软弱。照唯心主义说来，哲学体系是在哲学家的头脑里面发生，并获得进一步发展的。每一种新发生的哲学体系都经由两条道路继续起作用：它或是使人相信它的正确性，或是它的错误会引起反驳。但事实上，任何哲学都是由某一民族和某一时代的需要而产生的，它在这个民族和这个时代的经济生产过程中有其最深刻的根源；甚至在它既经出世之后，哲学体系的概念也不

以自己的重力起作用，而是作为仍然由经济生产过程决定的历史发展的工具而起作用的。

147 伊壁鸠鲁派是所有古代哲学派别中最完善的一个；它的学说经过许多世纪维持不变，它虽然常常从旁的学派中吸引过来一些依附者，但伊壁鸠鲁派中人却很少变为其他学派的信徒。但是，这一学派对于古代世界的强大精神影响，就它的性质而论是并不符合它的创建者的意向和见解的。他的严格的道德性并未阻碍他的学说成为罗马世界帝国的统治阶级的哲学面具，而为他们掩饰厚颜无耻的荒淫生活；他对于一切宗教的憎恶，同样地也不曾妨碍伊壁鸠鲁主义在贫苦的人们中间成了基督徒的重要酵母；伊壁鸠鲁最先要求去选出一个高贵的人作为神一样的表率，“以便我们可以好象有他在监视我们那样地生活，好象他看见我们的行为那末行动”。“给予者比取得者更幸福”这句话，以及还有一句不容易理解的话，“你们应服从当权者”，也是伊壁鸠鲁说的。这样，这种哲学被卷入了社会上的阶级斗争中，被歪曲并被颠倒成为它的对立面。政治上反复无常的西塞罗虽然以斯多噶派的严肃性炫耀，但实际上并没有作出了不得的严肃行为来，他把伊壁鸠鲁主义用最恶劣的方式通俗化得成为肤浅的空谈；无原则的宫廷诗人贺拉西把自己称为“伊壁鸠鲁的牲口群中的一条猪”为自己解嘲；但是罗马文学中最具特色、思想最深刻的诗人卢克莱修却在内战的愁云下，用一部伟大的教育诗《物性论》，解除了他的受抑制的靈魂的痛苦；在这部诗作里，他收集了如太阳使众星无光一样，使一切其他智者黯然失色的、“伊壁鸠鲁的手稿中的名言”。

在卢克莱修那里，伊壁鸠鲁的哲学是完全按照原来创始者的精神被阐述的。伊壁鸠鲁还有一点应感谢卢克莱修的是，是卢克莱修使他能近代占有了德谟克利特的地位，因此享有了不该得的名气，虽然他的背离德谟克利特体系在近代所受到的轻视，也只有古代西塞罗和普罗塔克的轻视可相比拟。我们只要一提康德，他在《自然通史和宇宙理论》中把原子脱离直线而偏斜——伊壁鸠鲁物理学与德谟克利特物理学的最重要区别——称为“无耻”；但他在《纯粹理性批判》中则认为伊壁鸠鲁是最崇高的感性哲学家，而与最崇高的理智哲学家柏拉图对立起来。这是因为，近代人对于古代唯物主义的最初基本概念，正是从卢克莱修的教育诗中得来的，诗人在诗中把伊壁鸠鲁赞美得成为一个神，但和德谟克利特是隔得非常远的。伽桑第使用伊壁鸠鲁哲学这一最锐利的武器，来反对柏拉图和亚里士多德哲学的中世纪传统，而在十七世纪开辟了现代唯物主义的道路。马克思在他的博士论文的序言中对于伽桑第的评语是过分苛刻了；不错，他是法国僧侣的一员，148但是，如果说他在雷伊斯的皎洁美好的身体上，披上一件基督教尼姑的道衣，那他绝对不是以教会的利益为前提，而只是竭力想避免器量狭窄的教权派方面的迫害。伽桑第所做的正是一百年以后康德所做的，康德从德谟克利特和伊壁鸠鲁的原子理论，发展出自己的划时代的宇宙理论，同时却责斥德谟克利特和伊壁鸠鲁“不合理”，因为他们所采取的是机械论的宇宙起源论，因为他们在论证宇宙从混沌中发展出来的时候，没有作出神存在的结论。

这三个古代自我意识哲学学派，都在十七——十八世纪

启蒙运动时代对思想家们有过占统治地位的影响，但影响最大的是伊壁鸠鲁主义，这也并不是只因为它对于宗教的憎恶。这种哲学和它的孤立个体的基本原理，就其全部结论来说，一定符合于在当时兴起的资本主义生产方式的要求，至于关于基本的小物体，以及一切现象都由这种小物体的运动而发生的学说，为笛卡儿、牛顿、波义耳作了多种多样的改变，成为当时自然科学的基础。自然科学的发展以后固然使人承认，伊壁鸠鲁可说是破坏了德谟克利特的唯物主义的彻底性，但伊壁鸠鲁哲学压倒一切的影响是太大了，连阿尔伯特·朗格早在他的《唯物主义史》中也称伊壁鸠鲁哲学为“最完善的唯物主义体系”，虽然他也承认，伊壁鸠鲁使物理学服从于自己的伦理学目的，物理学的从属地位对于伊壁鸠鲁哲学的这一部分起了有害的影响。泽勒尔在他的《希腊哲学史》中所表示的意见更为确定、更为严厉，他反对许多人所说的伊壁鸠鲁是德谟克利特的再版的说法。泽勒尔指出，伊壁鸠鲁正由于对于自然科学的兴趣不大，他虽然追随德谟克利特，但他的全部物理学理论只是某种目的的手段而已，因此它的意义是相对的；他也完全没有考虑到，他的承认原子偏斜和意志自由，破坏了德谟克利特学说的全部彻底性；仔细研究这两位哲学家之后，就可以看出，他们虽然在某些个别论断上相接近，但这些论断的意义，以及两个人的体系的总精神，是极显然地彼此不同的。德谟克利特所从事的是自然科学，并认为这就是目的。伊壁鸠鲁所需要的只是自然见解，以便来论证他的哲学体系。

在泽勒尔对德谟克利特的物理学和伊壁鸠鲁的物理学的

区别,大体上加以论证以前很久,马克思就已对这种区别的问题作了极为仔细的研究。他的著作不只是这一方面的第一次尝试,而且也是至今仅有的尝试,因此就是现在,这篇博士论文还具有学术意义。这篇细致的研究论文,以似乎是完全无足轻重的细节开始,随后富有艺术性地愈升愈高,一直升到星星自身对孤立个体的片面性原则,作出了决定的判断;从黑格尔式的语言后面,呈现了强有力的雕塑的形象,而所用的语言,则表现出早已在黑格尔派大群庸碌无才的追随者中间绝迹了的力量。可能,马克思在被黑格尔认为是提升为原则的荒谬东西的伊壁鸠鲁哲学里,设置了一些比它原有的东西更深刻的思辨作为基础;当然,作为自学而成的伊壁鸠鲁,对于日常语言一定十分重视的,决不会用马克思用来解释它的黑格尔式的语言,来论证自己的物理学;但是,正在这里显露了幼狮的趾爪,就如在拉萨尔的《赫拉克利特》中一样。

马克思在自己的博士论文中说,一个哲学家如果作出了错误的、偏颇的结论,那末他的学派,应该把错误结论的原因,解释为作为根据的基本原理的缺点,而不应怀疑老师。这样的分析方法可以导致认识的进步,在这里,认识的进步也就是良心的进步。从这样的考虑出发,可以说,是谁把哲学体系在它的废墟上重建起来,是思想家呢还是专门学者,那是大有分别的,正如把只剩下断垣残壁的古神殿重建起来的是谁,是手艺人呢还是艺术家,是大有分别的一样。这样说完全不是小看专门学者的意义,当然解决最初最必要的课题的应是他们,但他们与最后一步无关。例如,如果说施莱艾尔马赫尔、黑格尔、拉萨尔,把赫拉克利特关于世界燃烧的学说,解释成

是对于世界辩证过程的象征说法，而里特尔、勃朗第斯、贝尔拿伊斯、泽勒尔那样的希腊哲学史专家，则把赫拉克利特的断简残篇，解释成似乎按照这位晦涩哲学家的说法，世界是真的周期地毁于火中的；那末当然，这些专门研究者可能是完全对的，但这也并不意味着上述思想家就不对。施莱艾尔马赫尔、黑格尔、拉萨尔对于赫拉克利特的原理的本质，作出了正确的解释，这个本质是没有在这位爱非斯哲学家的意识的表现形式中被充分表述出来的；他们就用他们自己的这种解释，比忠实于字面的解释者，更明白地阐明了赫拉克利特哲学的深处。

150 在这一意义上，正如勃兰德斯在他那篇关于拉萨尔的著作中所说的那样，柏林有一位教授中肯地、机智地说，正常的哲学家^①不会了解，甚至也不必去理解赫拉克利特，而拉萨尔则是完全正确地理解他的。因此，为马克思所恢复的伊壁鸠鲁自然哲学将是不可动摇的，即使那些专家们对它的根据作了许多批评，而这些根据，就从那些专家批评家的观点看来，也是不容争辩的。

这篇著作的实际弱点在于，如献词中已显示出来的，马克思还整个儿站在唯心主义立场上。在他看来，哲学还是以这样的程度和科学等同的，使他认为伊壁鸠鲁的光荣在于建立了原子论科学，实际上伊壁鸠鲁只是在建立他的哲学。就原子论变成了科学，就现代自然科学家从原子论中引出了声音、光线、热、事物的化学变化和物理变化的规律来说，它的先驱者不是伊壁鸠鲁，而是德谟克利特。当然，马克思的这一地方，只能被看作具有特色的误笔，因为在其他地方，马克思总是以

^① 德文本作 Philolog (语言学家)。——译者

适当的方式，指出伊壁鸠鲁在说明自然现象方面表现出漫无边际的不谨慎，因为，当伊壁鸠鲁必须和并未在自然本身中被孤立起来的现象打交道时，他的研究就没有一点真正科学的影子了。但是，总的说来，在马克思对于德谟克利特和伊壁鸠鲁所作的对比中透露出来，虽然他已开始采取反对黑格尔的立场，但他仍旧深深地陷在概念哲学里，他仍旧离自然科学那么远。

关于德谟克利特对人类认识的可信程度所持的“怀疑的、不确定的、内部矛盾着的”态度，他的说法本身是相当不妥当的。如果马克思对德谟克利特的这个二律背反作冗长的抽象的推论，决不能穷尽，所以他只对康德的批判略一浏览，就足以理解德谟克利特和伊奥尼亚自然哲学家中最著名的几位对于直接感性认识的怀疑，乃是从纯粹哲学上说高出伊壁鸠鲁的天真假设（直接感性经验是真理的唯一标准，太阳的直径为二尺因为我们眼睛看来是那样）的问题。在这方面，拉萨尔和叔本华的推论要明白得多，简明得多；他们两人在那时候，或比那时候更早一些，就已发现了（拉萨尔在赫拉克利特的、叔本华则正好是在德谟克利特的对于感性认识的真实性的怀疑中）相似于现代批判主义的观点。

贯穿着全篇，并在篇末重申的想法也是薄弱的，即是认为：德谟克利特的原子论是一种假说，这种假说既然是经验的结果而不是经验的坚强原则，那末就不能实现，同样也就不能决定对自然实际研究的以后发展的。我们已讨论过这一假说对于现代自然科学的意义。不错，马克思不可能在1841年预见到这门科学的全部发展进程，但就在那时候，正好是在德

国文献中康德的《宇宙自然史》指出，德谟克利特的原子论如何建造了宇宙的无限体系，如何全靠这个假说对自然的实际研究才获得许多伟大的发现。但这本著作的这一弱点同时也是作者的优长之处，他在“区别这两位哲学家的精神和实践”时站在伊壁鸠鲁一方，而不站在德谟克利特一方。

正是这种斗争精神，也就阻碍了马克思写完他所要写的关于伊壁鸠鲁哲学、斯多噶哲学、怀疑派哲学一组连续论文。实际斗争的机会愈多，他也更忘我地投入这一斗争中，以促使这个阶级的增强着的自我意识，在胜利的向前行进中明白自己，只有这个阶级的胜利才能够实现自我意识哲学，并建立这样的人类社会状况，那时每一个人的自由发展是一切人自由发展的条件。《共产党宣言》的这一思想是马克思在博士论文中开始的精神工作的顶峰。

原载梅林编的《卡尔·马克思，弗里德里希·恩格斯和斐迪南·拉萨尔的遗著》，第1卷，斯图加特，1902年版，第51—57页。

151

〔关于德谟克利特和伊壁鸠鲁 哲学的一点意见〕

(1901年)

〔……………〕

原子脱离直线而偏斜。如果谈到伊壁鸠鲁哲学中这一引

起最多争论之点，那末它的实质可以归结为下述一点。德谟克利特说明了无其数的世界从原子的涡漩运动中发生和死灭的必然性，以及涡漩运动之发生乃由于原子在空虚的空间中永久地下落时，作为下落得较快的较大的原子碰撞了较小的原子。亚里士多德反驳这一论点说，如果有空虚的空间——这他认为是不可能的——存在，那末在其中一切物体应该以同等速度下落，因为下落速度有差别的原因在于介质的密度大小，例如空气和水的不同。伊壁鸠鲁则认为，由于空虚的空间不发生任何阻抗，那末在其中一切物体应以同等速度下落，但因为原子稍稍脱离直线，那末原子还是会相撞的。这样就产生了下述意见：伊壁鸠鲁想出原子脱离直线而偏斜的说法，是为了所谓一箭双雕——比德谟克利特更好地论证原子的碰撞，同时并使原子不依赖于机械的必然性。这个意见为包括西塞罗和培尔在内的某些人所主张，但为马克思所反对。伊壁鸠鲁未尝这样肤浅、这样不相联系地想象事情。如果原子只能通过偏离而相碰撞，那末这本身就消除了德谟克利特的决定论（而德谟克利特所根据的正是原子的这种必然碰撞），伊壁鸠鲁也就不必再想出什么偏离来消除它了。如果原子也能不经偏离而相碰，伊壁鸠鲁也就不必为它们的碰撞寻找根据了。促使伊壁鸠鲁采用偏离说的原因是要深刻得多。原子偏离说是从伊壁鸠鲁的原则，从他想使原子概念站住脚、把这个概念的两个方面——作为物质存在的原子以及作为形式的本质、孤立的个体、抽象而统一的自我意识的原子——客观化的渴望而产生的。伊壁鸠鲁所确实陷入了的矛盾是原子的形式与质料、本质和存在的矛盾。这个矛盾贯穿着他的全

部自然哲学，并因为他深切地感到它，他就竭力把偏离尽可能说成非感性的。

马克思这样地了解伊壁鸠鲁，他所根据的大部分是卢克莱修。这里我们从后者的那部诗作中来引证一下对这一点最重要的几个段落：

在这些问题里面，
我们希望你还认识这一点：
原子，当它们以自己的重量把它们向下拉，
垂直地通过虚空的时候，在极不确定的时刻
和极不确定的地点，会从它们的轨道，
稍稍偏斜——可以称为，譬如说，
不外略略改变方向。因为若非它们惯于
这样稍为偏斜，它们就会各自向下落，
象两点一样，经过无底的虚空；
那时候在最初的元素之间，
就永不能有冲突也不会有撞击；而这样，
自然就永远不会把什么东西创造出来。

.....

.....因此，每样东西，
虽然重量不相等，却必定以同等速度
冲下，通过静寂的虚空向下运动。
可见较重的物体绝不能够从上面
迅速地打中较轻的而产生出那些撞击，
足以引起不同的运动，借这些运动
自然执行它的工作。所以我说，

原子必定有时稍微从它的轨道偏离——
但仅仅是最微小的偏离，否则我们会想象
有倾斜的运动，而事实在这方面会把我们驳倒。
因为这一点我们看得很清楚：
不管重量如何，它总不能倾斜运动，
而是从上面笔直往下掉下去，
至少就你能看见的都如此；但有谁
能借感觉认出根本就没有什么东西
能够从它的直线的道路稍微向旁边偏开？

再者，如果一切的运动都永远是互相联系着，
并且从古以来新的东西，总是
在一定的秩序中出现，而原初种子
也并不以它们的偏离产生出某种运动的
新的开端，来割断命运的约束，
以便使原因不是永远地跟着原因而来，
那么，从何处大地上的生命得到这自由的意志，
它如何能从命运手中被夺取过来，——这个
我们借以一直向欲望招引各人前去的
地方迈进的意志？这个我们借以同样地
在运动中略为偏离，不在一定的时刻、
一定的空间路线，而在
心灵自己催促的地方偏离的意志？因为无疑地
在这些事情中，乃是每个人的意志本身
向前运动，被迫一直向前冲，
但在我们胸中仍然有着某种东西，

足以和它斗争并抗拒这种外力？
有时确实是由于意志的裁决，
全部物质就被迫改变它的路线，
包括我们的四肢和所有的骨节，
在被推向前去之后又被勒住，
这样就重新使它安静了下来。
可见同样地在种子中间，
除所有的撞击和重量之外，
给予了发端，因此透过我们所有的四肢，
新开始的运动就流遍全身。

卢克莱修以战马为例来说明这一论点，说这匹战马当人
将要放它进入围场赛跑时几乎不能等待似的。当然，外力可
以违反人的意志而把人引走，但最后还是意志取得胜利。

你难道还看不见虽然外力驱使人向前，
并且常常叫他们违反自己的愿望
你必须承认还有运动的另一种原因，
作为我们自由行为的天赋力量的根源——
既然我们看到无物能从无中生。
因为重量不容许所有的事物
都是由某种外力通过撞击而发生；
但人的心灵本身在它的一切作为里面
并不是有一种内在的一定必然性，
也不是象一个被征服的东西一样
只是被迫来忍受来负担，

这情况的发生乃是由于始基的微小偏离，
在空间不一定的方向，不一定的时间^①。

卢克莱修就引到这里吧。他愈想掩盖他的论据中的弱点，这弱点也就愈为凸出。虚空的空间中的物体应该垂直地下落，而同时又应该非垂直地下落。但是，在这种从物理学观点看来的不一贯中实在隐藏着一种哲学的一贯性，马克思也很成功地着重指出这个情况：这个以原子偏斜为表达方式的偏离规律贯穿着伊壁鸠鲁的全部哲学。伊壁鸠鲁的神似乎和这位哲学家的哲学中的无神论有着那样尖锐的矛盾，卢克莱修关于这些神的议论则是又正确又美丽的；这些神的起源应在美学中寻找，而不是在宗教中寻找。

他所说的非感觉的偏斜导致了原子的互相排斥，互相碰撞，原子的概念就是在这里成为现实的。互相排斥是抽象的、单独的自我意识的第一形式，同时它又引起宇宙从中发生的涡漩运动。在这一章^②的结束语中，马克思谈到伊壁鸠鲁应用了斥力的较具体的诸形式，它的政治形式是契约，社会形式是友谊，这段结束语是马克思自己加上去的。他显然打算更详细地论证这一思想。他打算写的注释的题目就保存下来了。关于这一点，泽勒尔写道：“伊壁鸠鲁把友谊看作为人类社会生活的最高形式，这也是从原子论的个体观点出发的体系的特色。这种体系会彻底地认为，人按照自己的个性和个人

① 卢克莱修《物性论》，参阅商务印书馆1959年版，第74—79页。——译者

② 指马克思《博士论文》第二部分第一章《原子脱离直线而偏斜》。——译者

倾向与别人自由结合，要比人在其中作为一个自然地和历史地构成的整体中的固定成员而与其他所有的人相对待的那种结合更可贵”。也许，马克思也是这样了解“斥力的较具体诸形式的”。显然，关于友谊的话同样适用于契约。

原载梅林编的《卡尔·马克思，弗里德里希·恩格斯和斐迪南·拉萨尔的遗著》，第1卷，斯图加特，1902年版，第121—126页。

约翰·洛克

154

(1904年10月26日)

有过许多哲学史，有博学的和浅薄的，聪明的和愚蠢的，有趣的和乏味的，但是还没有一部真正的哲学史。要写出它来，首先必须把哲学倒过来，使它用脚站着；哲学直到如今，在阐述它的历史中，是用头倒立着的。换言之，不应该在哲学体系的杜撰中去找哲学的重心，而必须从那样一个观点出发，那就是朗格曾经指出的——但是并没有从中作出必要的结论——“以反题形式或以直线形式从自身中发展出来的哲学是 155 没有的；而只有与自己的学说一同都是时代产物的哲学家。”

或是换一个方式说：哲学是阶级斗争的思想意识伴随现象，是人们在其中意识到这一斗争，并在其中把这斗争进行到底的那些思想意识形式之一。在还没有阶级矛盾以前，并没有任何哲学存在，在阶级斗争被消除掉了的时候，也就不会再有从这个词的历史意义上来说的哲学了。只有阶级斗争的历史，才能阐明似乎完全不可看清的各种哲学体系的大混乱，只有在它的光亮下，才能把那些哲学体系划分开来，归出类别来。到那时候才会发现(叔本华也曾经指出过这点，但也没有由此得出必要的结论)任何哲学的为数不多的几条基本论点，老是在无数的哲学变种中重复而又重复，甚至最杰出的哲学

家的最杰出的著作，都充斥着永恒的老调子。这一切，是多多少少不能被处身于早已剥去任何思想意识外衣的阶级斗争最中心的现代人所消化的。但如果能建立起这样一个观点，即认为哲学体系是相应于它的时代而发生、而发展的；那末，就可以写出一部作为人类通史中有意义、有教益的部分的这种哲学史来了。

这样一个标准只有对于哲学的最初阶段——对于希腊的自然哲学——是不适用的，因为希腊自然哲学传到我们手里的只是一些断简残篇，我们对于它当时的发生条件知道得太少了。由于这一并不是内部的、而是纯粹外部的原因，我们无法更详细地认识希腊哲学的最初形式，而只能就其最一般的轮廓来认识它——那就是，就其为当时阶级斗争的反映来认识它。但是，在这段历史中的第二时期，直到我们今天还有影响的“神明般的柏拉图”的唯心主义，就已经呈现为只有在当时希腊世界中才存在过的最残暴的阶级统治的思想意识伴随现象了。在一切哲学教科书里再三重复的关于苏格拉底的“殉难”，关于据说是无知的群氓对于这位伟大的哲人所作的“司法谋杀”的痛哭流涕的无病呻吟，是再荒谬不过的了。苏格拉底之被判罪，因为他是这样一个阶级的代言人，这个阶级以无数血腥的暴行、阴谋和叛卖行为（而且站在这个阶级的最前列的正是苏格拉底的得意门人，例如阿尔齐皮阿德和克里蒂阿斯）把雅典弄得国力衰竭，并把它陷入贫困和灾祸的深渊中。苏格拉底不但没有表现出“殉难者”的尊严，并且（如果他的学生柏拉图是可以相信的话）还用轻率的玩笑激怒了审判他的人——就算他的被处死是司法谋杀吧，但如果在阶级斗

争的历史中，没有比苏格拉底的审判和处死更坏的合法杀害，那末这个阶级斗争史也许就要近乎是无忧无虑的田园诗了。

在现代哲学的历史中，当然已完全不可能这样明目张胆地歪曲历史事件。一个时代的经济-政治斗争与这一时代的哲学之间的依存关系是那样鲜明暴露出来，即使最近视的人也会明白看到的。然而，在传统的哲学史教科书里，现代哲学关于经济和政治所说的一切，通常都被推到后面去了，而认为关于政治、经济的抽象空论和各种各样的“主义”具有头等意义，其实，这些空论和“主义”并不是它们对待当时实际问题的实际态度的原因，而是其结果。例如，大后天将是逝世二百周年纪念日的约翰·洛克，就是作为感觉主义的哲学家被记载着的，人们也就是在这个感觉主义中看到洛克的历史意义的重心的。但是，这其实等于什么也没有说。因为，认为我们的一切表象最初都以感性知觉、以感官所经验的印象为基础这一点，并没有把历史发展向前推进跳蚤一跃的距离；而实际上，约翰·洛克可是真正发生过巨大影响的，尤其是对于十八世纪。

洛克是十七、十八世纪之交英国资产阶级的古典性的典型人物。他的一生事业，是对英国资产阶级用以结束十七世纪英国革命的妥协态度，进行论证和辩护。英国资产阶级在这种妥协态度之下，与贵族一同建立了有名无实的王国，把全部政权交与了国会。作为经济学家的洛克属于重农派的先驱者之列；关于这一学派，马克思这样写道：重农主义“实际上这是第一个对资本主义生产进行分析，并把资本在其中被生产出来又在其中进行生产的那些条件当作生产的永恒自然规律

157 来表述的体系。但是另一方面，这个体系宁可说是封建制度即土地所有权统治的资产阶级式的再现；而资本最先得到独立发展的工业部门，在它看来却是“非生产的”劳动部门，只不过是农业的附庸而已。资本发展的第一个条件，是土地所有权同劳动分离，是土地——这个劳动的最初条件——作为独立的力量，作为掌握在特殊阶级手中的力量，开始同自由劳动者相对立。因此，在重农学派的解释中，土地所有者表现为真正的资本家，即剩余劳动的占有者。可见，在这里，封建主义是从资产阶级生产的角度来加以表述和说明的，而农业则被解释成唯一进行资本主义生产即剩余价值生产的生产部门。”^①

重农主义体系在以农业为主的国家法国，而不是以工业、商业、航海业为主的国家英国获致了它的真正繁荣。经济学家洛克所表现出来的，不如说是对于土地所有权的论战兴趣，照他看来这种所有权的收益与高利贷完全没有任何差别。但是，因为洛克曾在沙弗斯伯利爵爷的府第里以家庭医师、家庭教师、秘书的身分度过数十年的岁月，他成了1688年“光荣革命”的解释者；关于这次“光荣革命”，那确可以说：它使封建主义资产阶级化，同时又给资本主义社会以封建主义的外貌。当然洛克是为了政治和宗教自由而斗争的，但是，把他的言论同密尔敦为反对靠神的恩赐而存在的宗法制的王权所写的火热的著作一比，就黯然失色了。密尔顿说，英国人未受损伤地

^① 马克思：《剩余价值理论》第1册，《马克思恩格斯全集》第26卷第一分册第23—24页。——译者

通过火焰，只是为了以后好在烟里闷死；这句话非常正确地应验了，虽然与原意并不相同。果然，共和国的火焰被宪法主义的浓烟所压灭了，而洛克正是这个宪法主义的父亲，或是说得正确些，文字著作上的教父；他也正是因此而享了盛名。

他只是按照结束英国革命的妥协来复制宪法主义的。他的著名的“政权分立”（行政权、立法权、司法权应严格划分开，并应该互相平等）所表示的只是：国王应被剥夺掉任何立法权和司法权，全部行政、立法和司法权都应移交给统治的贵族阶级和资产阶级。很少有一件事能够提供同样明白的例证，说明空话的眩人耳目的力量了，即二百年来，英国宪法竟被人认为是“政权分立”的榜样，实际上每一个小孩都知道，或应该知道，在英国，统治权和立法权恰巧是不分离的，议会中多数派所信托的人，不可避免地总是会成为首相的。洛克的宪法药方，当它被用在君主政治的实际权力事实上还未被摧毁的君主国时，总是导致了最令人痛心的、或最为可笑的失望，德国革命的那些年代已明白地证实了这一点。 158

与洛克的宪法主义相适应的，是他的资产阶级宽容的不彻底性。当然，与老弗里茨所实行的所谓开明君主宽容相比，它是完全不同的东西。但他的宽容却还不适用于无神论者。这是资产阶级启蒙运动中的致命之点；洛克以及他的青出于蓝的弟子伏尔泰就是这种启蒙思想的代表人物，而只有少数几个杰出人物，例如比埃尔·培尔是例外。伏尔泰攻击培尔说，只要给培尔四、五百名农奴归他去统治，他立刻就会变成一个宣说天意报应的人。以后在康德哲学里找到的，也是这样一个人物；康德先证明神的存在完全不可能，但后来

又宣说神的存在是任何道德活动的必要前提。洛克的“理性基督教”不是其他，正是迎合“光荣革命”统治者需要的一种基督教。

洛克用自己的感觉论把粗糙的现实的棱角全磨光了。存在于精神中的东西未有不先存在于感觉中的，这一论点也完全不是什么新鲜的东西，它在亚里士多德那里早已有过了。洛克简单地以下列方式利用了这一论点，他从这一论点作出结论，说人只有靠经验才能变成为聪明的；因此，人应该谨慎小心，不应做任何用前额去碰墙壁的企图；任何感召、任何梦想都是邪恶的产物；没有东西会超过一个规规矩矩的资产者的健全理解力。

159 因此，洛克的世界观是一种极度平淡无奇的、完全僵化的和荒芜不毛的东西。不错，有人曾企图在洛克的著作中找到“社会主义的”呼声，说他承认私有制具有一定的局限性，说他把自然产物认作为公共所有物，说他只是就个人可以通过个人的劳动而享有个人所有物这一点而为个人所有制辩护，最后，说他认为超过个人所能使用的大量生产资料所有制是与所有制或私有制权利的自然法基础相冲突的。但是，这并非社会主义社会向资本主义社会提出的经济要求，这只是资本主义社会向封建社会提出的法律要求而已；这是一些与资本主义生产方式萌芽手挽着手并行的自然法的幻想，这种幻想随着这种资本主义生产方式的魔术秘密被拆穿就会烟消云散的。没有比洛克时代所能有的一切共产主义和社会主义梦想更与洛克的僵化的、枯槁的精神格格不入的了。

但是，虽然有这样的局限性，他仍不失为资产阶级启蒙思

想的大师，他对于象孟德斯鸠、伏尔泰、狄德罗这样的不可比拟地比他更多才多艺、更丰富的思想家，以及对于十八世纪整个法国思想运动，都有极强烈的影响。正因为我们怀着极大的喜悦意识到我们已完全走出了他的思想圈子，我们就更应该承认这一点。

《新时代》，第23年，1904—1905年，
第1卷，第129—133页。

略论伏尔泰

(1894年11月21日)

到今天，伏尔泰诞生以来已过去二百年了。他自己在回顾他的不下七十卷浩繁的著作时常说，带着这样的行装是难于走到后世的。为了要走到后世，伏尔泰当然必须抛弃他的行装。在他的全部著作中，能够经得住时间的毁灭性侵蚀的，实在很少。他的著名的《亨利亚德》现在已完全不能为人理解了。他的许多悲剧亦然；他的历史、哲学、自然科学著作是在今天达到了这样高度的一种演进的开始，但在今天这样高度的光亮之下，这些著作似乎完全消失在黑暗中了；只有伏尔泰的若干小说现在还可以为了它们本身而阅读。这样，伏尔泰在嘲笑自己的时候，他在这一点上倒是一个先知了；他没有能带着他的行装到达后世；属于他的一切之中，不朽的东西，结果只有他本人而已。

然而，他命中注定要得到的不朽，却无可争辩地是他本人最喜欢的东西；直到现在还有人把他当作一个活人那样憎恨、咒骂，而这些人就是他想击破、而确实也已被他击破的。宗教迷信在伏尔泰所给予的打击之下，永远不能再起来了。在那种打击之下，它现在已只剩下了一个生命的假象。但是，靠这种迷信的祭坛为生的祭师们，却把伏尔泰的名字，用似乎能掩

尽整个民族之目的黑暗，团团包围起来。用坎贝尔勋爵的话说，法国革命以后，放肆地谩骂伏尔泰，在英国成了效忠王室和政治上可靠的试金石；直到布鲁罕姆勋爵、卡莱尔，特别是博克尔，写了一些论述伏尔泰的文章之后，英国人对伏尔泰的态度才有所改变。在德国，不论过去或现在，情形并不比英国好多少。在我们的古典作家中，只有歌德一个人是公正地对待了伏尔泰的。他称伏尔泰是法国作家中、所有的有意义的作家中最伟大的一个，是最符合民族精神的一个，他说伏尔泰具有高贵的品质和练达的人情，天才和智慧，感觉和欣赏力，自制和热情；唯一一种“也许”为伏尔泰所缺乏的作家的最高品质，照歌德的意见，是构思的深刻和实践的完美；广阔的世界赋予一个杰出的聪明人的一切其余的能力和熟练技巧，都为伏尔泰所有，由于这些，他的声名也就遍及全世界。席勒的话可就是多么市侩气了，他认为伏尔泰所缺少的东西，除了歌德所说的那一项之外，还要把灵魂也算上。这个伏尔泰，这个能够自称在为卡拉斯案进行斗争的那三年中未曾有过一次微笑而不自责为犯罪^①的伏尔泰，是没有“灵魂”的吗！

然而，德国人关于伏尔泰的不公正评断，也是可以得到辩解的。法国、英国、瑞士都把他看作为一个战斗者，而德国则把他只当作一个侍臣。莱辛对于伏尔泰的深刻反感，其正当

^① 1762年法国新教徒哲安·卡拉斯成为天主教牧师的一桩非法死刑的牺牲者；他的家庭也被诬告。伏尔泰在整个欧洲的同情之下为复审判决斗争了三年之久；1765年5月9日才终于撤销判决。伏尔泰说：“在斗争的三年中我的嘴唇上没有任何一点微笑。我认为微笑是一种重大的犯罪行为”。——德文版编者

而真实的理由就在这里。然而，如果把这种从那时候起常常发生的主观反感，解释成为对于伏尔泰整个人格和活动的客观评断，那就完全不正确，而且也不符合真实情况了。莱辛自己也已十分断然地否认这种解释，但是，如果他竟没有那样做，那末在一个无偏私的研究者看来，这种错误的结论终究还是不能允许的。伏尔泰虽则是一个宫廷侍臣，但他从来没有停止过充当资产阶级的先进斗士。企图在宫廷里通过君主而实现自己的目的，这是资产阶级发展中一个一定的、历史性的、持续相当长时期的特色；对于资产阶级说来，君主和宫廷总是它的达到目的的手段。同样地伏尔泰也把这些东西视作为手段，这可以由他与所有的君主和宫廷，终于都发生了不可和解的争吵来说明。

我们这样说，绝对不是想否认，以资产阶级为依靠的资产阶级启蒙运动，与竭力想利用王权作为自己的行动杠杆的资产阶级启蒙运动相比，是一种历史性的进步。在这一意义上，莱辛无条件地高出伏尔泰之上。但是，工具的较高形式并不决定工具的较大的适用性，尤其是因为历史条件对这种适用性具有着决定性的作用。当还没有资产阶级可供依靠时，依靠资产阶级，对莱辛有何裨益呢？伏尔泰则采用了就其本身而论是较落后的斗争形式，而获致了不可相比的较多成绩。历史的类比一般总有勉强和不确切的毛病，但如果不考虑这种毛病，那末莱辛和伏尔泰的关系可以比之于胡顿和埃拉斯谟的关系。我们的同情总是放在莱辛和胡顿方面的，这两人是这样死的，前者是由于完全严肃地对待资产阶级的启蒙运动，后者则由于人道主义的教育工作。但也不能因此而忽略掉，

埃拉斯谟和伏尔泰在实质上是抱着同样愿望的，他们只是愈用力把车子向前推，他们就愈深地踏入把车子陷住的泥泞里面而已。

在宫廷里卑躬屈膝和无耻的贪财好利，这是各等各样的教士和市侩提出来，并且至今还在那里提出来，用以反对埃拉斯谟和伏尔泰的最主要罪名。然而，埃拉斯谟自称“鄙视钱财”，仍旧是对的。他完全不是为了钱而搞钱；钱对于他只应该是他进行伟大的精神活动的台阶而已。但是，在他的时代，他能怎样取得钱呢？在那时候，精神劳动是没有酬金的。乞食僧团所采取的募取施舍的办法，埃拉斯谟认为是一个自由人所不屑为的；担任官职，这在完成一定任务的条件下，固然可以为他取得一定的薪俸，但他认为这“与自己的独立身份不相容”而拒绝了。这两点看法中不论那一看法，他都是对的。不论是乞食僧人或是君主的臣仆，都不能成为十六世纪思想界的权威者。埃拉斯谟为了成为一种势力所能做的唯一的事，他果真做了，并且，确实做得达于令人不快的热衷程度：他用他的黄金般的言语，从当时的当权者那里换取以黄金来计算的报偿。但是，他用这种方法才获得可能，对他当时的时代给予极广泛的影响。如果他不能用他那种乞丐般的媚态，终于为自己造成那种无论是君主或教士、皇帝或教皇都无力摧毁的地位，那种影响就完全不可能。埃拉斯谟在他晚年的花费，按照当时币值说来是一笔极大的数目——每年六百杜卡特^①，他临死时遗留下来的财产，除了象帝王那样的、包括种

^① 杜卡特(Dukaten)——当时欧洲通行的金币，约含纯金2.28克。——译者

种金银器皿的宝藏以外，货币不下于七千杜卡特。

伏尔泰就不必象埃拉斯谟那样艰苦了。在他的时代，文字作品的稿酬也还只是很有限的，但对于金融的投机却已开放了宽广的天地。经营彩票、海外贸易、收购粮食、承包军需，都提供着获取各种利润的可能。伏尔泰的财产的基础，是从英国贵族预订他的在法国被禁的《亨利亚德》所取得的款子打定的。他用这笔款子进行了上述各种投机事业。他说，“应该牢牢地注意着经常摇摇欲坠、债台高筑的财政部，对于国家财政所作的一切措施。”象布留尔部长对于萨克森的财政所作的措施，也正是伏尔泰要在他跟犹太人希尔什发生的声名狼藉的事件^①中加以利用的。在这件事上，他受到了相当严重的揭发，这种事在他一生中当然不只一次，但也绝对不是经常的。莱辛对这件可厌的事件作了辛辣的讥笑，那是绝对正确的；但是德国宫廷里的一般历史家，对这件事竟说找不出适当话来表示道德上的愤怒，那就太可笑了。让这些老爷们试图消灭那些在十八世纪以普鲁士、萨克森以及其他德国君主们的拿手好戏著称的肮脏交易吧。当他们做到这一点时，我们很愿意和他们来讨论伏尔泰和那个犹太人希尔什的可疑勾当。

卡莱尔的论调比这些人合理一些，他说：“伏尔泰几乎没有从他的著作上获得什么钱，但他用他的漂亮的理财能力却

^① 伏尔泰在1750年七月到柏林，1751年初就发生了这个与犹太人涉讼的事件；事件原委，各家传述不一，或说伏尔泰通过希尔什为代理人在证券投机中获得巨大暴利，希尔什企图敲诈，或说伏尔泰与希尔什勾结中有欺骗希尔什的行为；诉讼是希尔什提出的，伏尔泰接受挑战，利用他的国王贵宾地位击败了对方的。——译者

积了一宗可观的财产。而且，他把他的财产安排得非常狡猾，他在世界上所有国家里都有收入来源，不论他被迫亡命到那里，不论能没收人财产的耶稣会教士和蒙昧狂想的官吏怎样凑在一起，都不能剥夺他的面包。他是一个考虑到事实的人，这是值得赞许的。不明白的人通常称之为贪婪，但伏尔泰确信，原因之后就是结果，一个被迫在狂风怒号的荒原上，在这个世界的混乱、贪食的各民族间踟蹰的孤伶伶的叶斯马因教徒^①，口袋里是非有钱不可的。他死去的时候，每年的收入是40,000塔勒^②，这差不多相当于现在的120,000塔勒，他是至今为人所知的最富有的文人，在其他某些方面也是最突出的人物”。我们现在且不谈“漂亮的”理财手段吧。但是，卡莱尔对这种才能所作的历史性辩解是阐述得很好的。伏尔泰是为了全部文明世界的利益而从事欧洲文化活动的，为了从事这种活动，他不得不乞援于理财手段；这种理财手段是否优雅，无疑是可以怀疑的，不过也必须说，伏尔泰的手段，无疑地比通常的十八世纪专制君主的理财活动，要无限优雅了。

伏尔泰宣称，他和君主们在一起是为了自己也变成君主。他实现这一计划的彻底性，歌德对之作这样的评定：很难有人为了要不依赖于人，而弄成这样依赖于人的。但是，伏尔泰是真正成为不依赖于人的了，他生命的最后二十年，在费尔纳象欧洲启蒙运动之王那样统治着。在这篇文章的有限篇幅里就是他的活动的最重要事迹也无法列举，除非说些最一般的、

① 伊斯兰教十叶派的教徒。——译者

② 塔勒(Taler)——当时德国通行的银币。——译者

庸俗的空话。因此，我们就是这样让资产阶级报刊去纪念他的诞生二百周年吧。我们则更愿意以证明人们对他的控诉的这唯一的一点——这一点是最容易在知识和道德方面造成混乱的一点——的毫无意义，来纪念他。

教士和市侩们用他们对伏尔泰的全部谩骂、一切中伤，都不能缩小这个人的意义，这个人在他那可怜的时代里，用来达到目的的手段愈可怜，则说明他所抱的崇高目的就愈坚定。

《新时代》，第13年，1894—1895年，
第1卷，第257—260页。

伊曼努尔·康德

(1904年1—2月)

I

当拉萨尔在费希特诞生百年纪念日致他那篇著名的祝词时，他宣称，他要以穿起费希特的衣衫，着上费希特的色彩作为自己的课题。在1862年，那是最得体的纪念费希特的方式了。但是，如果在今年二月十二日，康德逝世百年纪念日，也以同样的精神来纪念康德，那我们就会犯最严重的时代错误。四十年前使拉萨尔那样的人物与费希特联系起来的东西，今天已不再使我们和康德联系起来了，这多少应感谢作为思想家和战斗者的拉萨尔的。使我们同康德的整个世界观联系起来的東西，现在只是我们对于资产阶级启蒙运动中开路先锋们所抱的那种表示感谢的、纯属历史性的赞许感而已。至于在所有的站在现代社会主义立场上的人们之中，还完全抱有这种感情的，也许也只有我们德国人了。

在我们之中，没有一个人肯断然地象拉法格同志几年前曾做过的那样，把康德看作为一个“资产阶级的诡辩派哲学家”。然而，在这座特洛伊城内外，为拉法格的这个意见所激起的义愤，却再廉价易得不过了。德国学术界最可敬、最有德

行的人物，对于达朗贝、狄德罗、伏尔泰，尤其是爱尔维修、霍尔巴赫、拉美特里所加的名号不管多末难听，却无一个人过问。这些人在历史上其实是和康德完全同等地位的。而且，拉法格还完全公正地对康德作了严正的谴责，来驳斥有人向我们提议的从马克思回到康德去的要求。如果有人竟敢向我们德国人提出从马克思回到伏尔泰去的建议，那末我们在最后也会这样回答的：“资产阶级诡辩哲学”是一种毒素，这种毒素自觉或不自觉地已渗入资产阶级启蒙运动的血肉中了。

固然，没有人向我们作从马克思回到伏尔泰去，或其他法国或德国启蒙运动者那里去的建议。只有人要求回到康德那里去，因此这使我们在他诞生百年纪念日的时候，还可以着上他的色彩，即使这与拉萨尔曾说过要着上费希特的色彩的意思已有所不同了。如果说康德的名望，在于他永远地确定了人类认识能力的界限，那末，如果我们试图考察一下康德本人的认识能力作为一个开始，那该是完全符合他的批判主义精神的吧。抱着这样一个目的前进，我们会踏上一条颇为冷落的道路，但我们相信，按照他的精神行事，要比重复他的言词更能表示对于一位思想家的尊敬；等到他逝世百年纪念日的时候，不待我们说，也会有许多人这样做的。

“伊曼努尔·康德的生活史是难于叙述的。因为他既没有生活，也没有历史。他过的是德国东北边境一个古老城市哥尼斯堡一条僻静的死胡同里一位老独身者的机械般有规律

的、几乎可说是抽象的生活。我不相信当地大教堂那座大钟，会比它的同城人伊曼努尔·康德更冷静、更有规律地执行日常任务。起床、喝咖啡、写作、讲课、吃饭、散步，一切都有定时，邻居们十分准确地知道，当伊曼努尔·康德穿着他的灰外衣，手上拿着西班牙手杖，从家门出来向那条菩提树林荫小道——由于他，这条小道至今还被人称为哲学家林荫道——走去时，正好是三点半钟。”亨利希·海涅这样作了描述；他用这一段话天才地捉住了要点，人们单从这里就可以获得一把了解历史上的康德的钥匙。不过，海涅说康德既没有生活也没有历史，那是不对的，说得过于俏皮了。康德的生活历史也很可以叙述一番，即使这是就消极的意思，而不是就积极的意思，指他缺乏生活经验，而不是指他富于生活经验而言。无论如何，就斯宾诺莎的名言：Omnis negatio est determinatio（一切否定都是一种肯定）的意思而言，总是可以的。

康德是一个贫困的、虽然并不贫困到使他感到生活窘迫的手工业者家庭的孩子。他在早年所显示的丰富的才能使他获得了一些朋友，帮助他走上学术道路。他在被指定研究神学以前，已在哥尼斯堡大学获得了哲学、数学、自然科学方面的知识。这里面，他学得较为扎实的是天文和物理，化学和矿物学也有相当基础。海克尔认为康德对于整个生物学部门，即使就当时那种规模而言，也完全一无所知，这话是否正确，无法断定；如果这里对康德有所指摘，那也不能忘记这样一些事实：弗里德里希二世治下普鲁士大学校的令人难于置信的废弛状况，此外还有，当时严禁到普鲁士境外城市求学，而对于康德则如果不禁止，他也无力外出求学的。由于康德不甘心

166 去当教士，他大学毕业后在一个东普鲁士容克地主家里充当家庭教师，直到他得到了哥尼斯堡大学的讲师的席位为止。那是1755年的事，在那一年他已发表了关于宇宙理论的著作，这一著作也许是使他的声名在科学史中保持显著地位最为长久的一本；但在那时他仍默默无闻，这多半是，或者说主要是，由于一种外部原因，因为那本著作的出版者，在印那本书的时候破了产，不能把那本书送到来比锡书市去陈列。直到1770年康德才成为教授，1781年才发表《纯粹理性批判》，到这本书在这个十年代末，大致与法国革命爆发同时，得到普遍的公认，则还须经过好几年。

从康德重归哥尼斯堡直到他逝世，差不多五十年的过程中，他真正过着海涅用寥寥数笔作了详尽描写的那种天天一样的单调的生活。康德的传记作者们关于这种生活所报导的细节，只是一些逸话材料，没有任何历史价值。反之，在这种生活中所不具备的东西，倒反具有无疑的历史意义。任何民族意义、政治意义或社会意义的社会兴趣，在康德是从来也不存在的。有若干年之久，由于暴力的征服，他曾成为俄国的臣民，他也从来没有不安过。1775年，他把他的关于天文的论文献呈给普鲁士王腓特烈，如他自己在他的那篇最恭顺的献词中所说，他“不倦地努力着”，“作为最卑顺、最循良、最恭敬的臣民”，“企图为祖国的福祉贡献一点微力”。但是，三年之后，当东普鲁士并入俄国的时候，他一点不感到不安地同样恭顺而卑下地向俄国伊丽莎白女皇请求教授的职位。当然，这一切不能用现代的尺度来衡量，不能责备康德在胜利了的普鲁士王面前感到一种最纯然的卑顺感。比较可以责备他的是，

他没有感到如莱辛和海德所体验到的那种对于腓特烈的专制政治的义愤。但是,在这里问题不在于赞美或谴责,而在于要客观地确定这一事实:康德对于民族问题和政治问题全无兴趣,并且也完全不了解这些问题。

而且,他的天性是完全非社会的,这里所谓非社会的,是说他对于任何人类社会生活都漠不关心,或甚至是感到憎恶。他否定婚姻,至多也只当它是一种有实利的制度予以容忍;因此他劝他的学生们利用妻子的财产去求飞黄腾达。如果相信他的某些传记作者,那末可说康德在这方面甚至还做过几次媒人。对于亲属,特别是对于兄弟姊妹,他采取一种非常矜持的态度,并且故意拒绝从他们那方面来的任何表示接近的企图。康德传记的作者们把这种行为解释为:他作为一个精神方面非常崇高的人,不愿意跟精神方面卑下的和他只有一点亲属的偶然关系的人们来往,因此,他宁愿和在精神方面可以引起他的兴趣的人来往。对于这种解释,必需说,康德与人发生的友谊关系也是采取最不发达的形式的。他从来也不走出哥尼斯堡的境界,与智力相当的人用书信交换意见,他亦极为有限。在哥尼斯堡他的某一位朋友去世后,他甚至拒绝倾听悼念死者的话。他认为,应该让死者去埋葬死者。

不但是象莱辛和海德那样的人,就连象席勒和歌德(指他们的年青时代)那样的人奋起反对当时市侩生活畸形社会现象的那种热烈的、狂热的激愤之情,康德都是完全没有的。康德甘心情愿地顺从这种生活,并且把市侩的信念提到绝对命令的高度。他认为,他一生之中没有欠别人一文钱,这就是他的个人私德的突出的表现。“如果有人敲门,我无论何时都可

以怀着平静而愉快的心情高声叫‘走进来!’”据他的传记作者们的保证,这是康德常常说的,“因为我确信,门外站的不是讨债的人。”当然,贫穷的莱辛从来也没有享有过这种清白无瑕的美德,因为他一辈子都是满身债务的;海德也是这样。当然,欠债绝对不是天才的可靠的标志,但是生在康德、莱辛、海德那些时代的人,如果竭力想从市俗的罗网中脱出,同时他又不是一个有产者,那末他是只有冒一冒欠债的危险来达到目的;至于能够心满意足地庆幸自己躲过了陷于债务的险境,那倒是万无一失的市俗的特征。

就是在虽然有专制政治的全部铁一般的残酷性,但已可以进行反对某种伴随现象的斗争的当时那个社会领域中,康德也从未打算参加斗争。他从来也没有象莱辛和海德那样,以各人自己的方式,对正统的或唯理论的僧侣们进行过攻击。如果说他对于世俗的专制政治从来不敢产生一点激愤之心,那末对于教会的专制他也只感到一点小心翼翼的畏惧。如果不算他的关于宇宙理论的著作,那末他只在哲学方面有革命性,而且,就是在哲学方面,他也把他的革命性隐藏在一种阴暗而晦涩的学院语言中,他使用这种语言,简直是对于德国语言犯了重罪,尤不可恕的是,如许多人所指出的,他本来是能够写得生动活泼的,特别是他的早期著作。巴克尔在他的《英国文化史》中指出,正当英国的启蒙者们摆脱了学究气的、笨拙的学院文体,开始简单、鲜明、轻快地写作时,德国的大作家们,却把自己的国语变成一种充斥着那样难懂的言语的方言,而使它成为不能为本国的下层阶级所了解的了。但是,这种指摘并不适用于真正的德国大作家,实质上只能适用于德国

古典哲学家们，其中首先是康德，他是把被巴克尔认作是这种方言的作用的东西，当作目的来追求的。

虽然如此，康德终于还是和普鲁士的书报检查官发生了冲突。这个七十岁的老人，在活过了一辈子之后，在这次冲突中不会表现得特别英勇，从当时的环境看来，那是完全可以明了的，因此，关于这点也就不必多说了。比较值得注意的是，康德所作的让步比要求于他的多得多，他竟上书国王腓特烈·威廉第二说：“为了避免最小的怀疑，我认为最好郑重地向国王陛下禀述，自此以后，我将作为陛下最忠顺的臣民，不再以演讲或文章的形式，公开作有关自然科学和天启宗教的论述”。康德使用“作为陛下最忠顺的臣民”等字样，是希望获得在国王逝世之后还有写作和谈论宗教的可能。

关于这事，也许可以作一个道德方面的注解；要知道，古希腊的圣人苏格拉底，已懂得伺机把诡辩派哲学家在他们自己擅长的范围之内加以击破。 169

III

我们在确定所有这些每一个读者都可以在任何一本康德的传记中加以核对的事实时，完全没有把康德的道德面貌加以任何贬低的企图。再说一遍：问题不在于赞扬或谴责。我们只不过想确定康德的认识能力，以及这种认识能力的限度而已。

康德的无条件崇拜者认为这一课题很容易，他们说：正因为康德远离任何纷扰的世俗生活而集中精神在自己身上，所

以他才能成为一个纯洁的、排除任何利害观念的科学思想家，高高地站在一切民族、一切时间之上。按照这种理论说来，一个人愈成为市侩，他能获得纯粹的、排除任何利害关系的科学思维的希望也愈大，这种理论一般说来，可说是很具独创性的，但可惜正好和康德的见解相反。按照康德的意見，人类的認識能力本来是空洞的，要靠感性的实践经验才变成有内容的；他认为，任何通过赤裸的纯粹理性所获得的对于事物的認識，只是假象而已；只有在经验中才能看到真理。因此，如果康德与现在正在进行解放人类的斗争的那些领域是风马牛不相及的，如果在那些领域内不具些微经验，如果他所说的关于这个事情所能说的一切，都是从别人的材料中吸取来的，如果他只能用“赤裸的、纯粹理性”来进行他所曾经作过的改变，那末，单是这就已经可以证明，现在正在大吵大嚷，人们现在正用来阻挠无产阶级阶级革命的那个口号：“回到康德去！”，完全是胡说。但是，正因为如此，也就必须确定一下上述事实，当然，这些事实说明的只是康德的認識能力的限度，而关于他的認識能力本身则并不提供任何概念。

170 这种認識能力，在《自然通史和宇宙理论》——康德发表的著作中第一部有意义的著作——里，表现得最为充分。在这部著作中康德企图“按照牛顿原理阐述全部宇宙结构的力学始原”。康德论证太阳和一切行星都是从一团旋转着的星云中产生的。以后，法国天文学家兼数学家拉普拉斯对这一理论加以发展，并作了数学上的论证。我们在这里应该认为康德—拉普拉斯理论已为人人知道，还可以感到欣慰的是，直到现在这一理论仍为人所公认，并且无论如何说，都还没有另一

个更完善的理论出来取而代之。如果我们考虑到，康德只受到他故乡城市所能给他的很少一点大学教育，而且在大学毕业后他又在东普鲁士一个容克地主家里当了九年家庭教师——生活在与当时这种家庭教师职位不可分的卑屈而困窘的条件下——那末我们就可以相信，康德以象《宇宙论》这样的著作的初次出场，是属于历史科学所能报导给我们的人类精神最伟大的表现之列的。

如果说这本著作把康德的认识能力极光辉地呈现出来，那末它也以极显明的方式凸现出了他的认识能力的界限。在这本著作中，康德实际上是站在唯物主义的立场上。他的“宇宙学的气体理论”全部以在引力中表现出来并与引力相伴随的力学运动为根据。牛顿认为太阳系是永恒的，说到上帝老爷，他认为上帝的使命是有那末一天把这只表开动而已。康德则走得更远。他指出，全部宇宙的力学起源以及上帝的作为，乃是一种本身是一个历史过程的行为。康德把发展原则引进自然里，自从德谟克里特奠定了唯物主义世界观以来，在康德以前没有人在唯物主义思想上达到康德所达到的高度。康德虽然不能否认，他的宇宙论归根结底要归结到德谟克里特的原子论，但就在这本著作里他仍旧不遗余力地谩骂德谟克里特和伊壁鸠鲁“不通”和“无耻”，骂他们不了解，正因为自然即使在混沌状态中也只能有规律地、有秩序地活动，那也就证明了上帝的存在。

这种空谈其实是最蹩脚的诡辩，因此，康德的崇拜者们如果承认，胆怯的、慎重的市侩精神在其中客观地呈现出来的康德的认识能力的确实界限就在这里，而不硬说康德是在这里

171 面觅取足可用来躲过检查官的掩蔽，那也许更聪明些吧。因为在这种场合，他们就使他们的崇拜对象，丧失了那种应该能阻止他采取那样断然态度，反对德谟克里特和伊壁鸠鲁的“最荒谬的意见”的最普通的忠诚和理性。我们的较合理的解释更由下面一点得到支持：在这种凶猛的攻讦中，同时又暴露了康德的认识能力的界限的另一端，即是完全缺乏历史观念——这是资产阶级启蒙运动中一个人所共知的弱点，这个弱点在康德身上比在任何其他的人身上表现得更为突出，这可以在他的生活过程中得到完全说明。我们正可以从康德的认识能力的这一方面进行研究，康德的认识能力在他所生活的社会条件中受到了多么厉害的摧残。就在康德把宇宙起源解释为历史过程的这本著作中，他竟在人类思想史方面表现出那种无知来，把德谟克里特和伊壁鸠鲁混为一谈，而不知道德谟克里特的哲学和伊壁鸠鲁的哲学之间有十万八千里的距离。又过了几个十年之后，他完全歪曲了历史真理，认为伊壁鸠鲁是唯物主义的真正的鼻祖。在这一问题上他应该到腓特烈王——那本著作正是献呈给他的——那里去获得较正确的知识才对，腓特烈倒明白知道，伊壁鸠鲁哲学的真正重心在哪里。

康德在使他获得声名的《纯粹理性批判》中，认识能力已显得不如在《宇宙论》中那样光辉照人了。但是，在《纯理性批判》中，他的认识能力的界限却表现得更为清楚明白；下面我们要再来谈一谈他的认识能力的界限。

IV

在青年时代，康德是在德国以莱布尼茨—伏尔夫派为代表的独断论哲学的信徒。这种独断论哲学认为，哲学思维是以突破感性幻象的界限，用纯粹概念来证明上帝、灵魂不死和意志自由的现实性，而达到正确地认知事物的真正本质为目的的一种手段。使康德从这种“独断论的迷梦”中觉醒过来的，是完全不相信事物的可认识性的英国怀疑主义。康德对于为休谟所激起的怀疑继续进行思索和探究之下，结果在1781年出版了《纯粹理性批判》，这本书最初并不受人注意，但过了几年之后却风行起来，而为康德的声名奠定了坚固的基础。

照最著名的新康德主义者弗·阿·朗格的话来说（在他的席勒的哲理诗评注中），康德的学说的要点是：全部现象世界，在为我们用我们的感官和智力所感知的形态中，是完全受我们感官和智力的结构所制约的，因此，我们不能认识事物的真正本质（“自在之物”）；虽然如此，我们的认识也绝对不是一种意义不定的东西，或是说，没有什么价值的东西，而正好相反，倒是受到与我们的本质有必然而不可分的联系的一些确定不移的规律所规定、所调节的。这种经验的认识，是我们可以用以获得对于事物的全部认识的唯一方法，虽然这种认识并不按照事物本身那样，而按照人在他本身机构的制约之下不可避免地应看到的那样，把事物显示给我们。渴求突过这种界限的形而上学不可避免地会陷入谬误，特别是当它力图证明我们关于上帝、自由、灵魂不死的观念与某种处在我们之外

的现实相符合时。

为了要正确地、历史地评价康德的《理性批判》，首先不能忽视，它对于同时代人的意义，决定于它粉碎了独断论哲学，那种独断论哲学犹如沉重的梦魇似的窒息了这些同时代人中一些最杰出的人才。完全可以了解的，康德的同时代人在他的批判中，看到一个孤独的天才从他的思想深处提出来的不可否认的真理。但是，不可理解的是，康德的认识论的“超时间性”，至今还受人过分地赞美着。如果确定他击毁了统治着他那时代的思想家的错误之一这一历史事实，而不是努力用不适当的断言，说康德超出了他的时代，来夸大他的荣誉，康德的名望应会更其光辉得多的。

康德的认识论的“超时间性”，已由于它本身就在时间上有开始这一简单事实，而不攻自破了。这种认识论的基本观念，即我们不是按照事物的本来面目那样，而是按照它们呈现在我们感官之前的那样认识事物，这在康德以前早就为爱尔维修、霍尔巴赫等法国唯物主义者说过，而且，按其本质说来，这完全是唯物主义哲学的东西。德谟克里特也有过这种观念，略有不同的只是他认为原子和空虚是实在存在的东西，——
173 这种天才的假设，众所周知，在自然科学方面曾引导人达到一些伟大的发现，包括康德的宇宙论在内，——而康德则认为实在存在的东西是不可认识的“自在之物”而已。

一般说来，我们的古典哲学与法国唯物主义比起来更向前跨出的一大步是在于：它把历史的发展原则引入于自然界和历史。对于历史学上说来，康德在这一方面是完全没有贡献的，只是把这一原则引入自然界，他是有贡献的。他的宇宙

理论与十八世纪唯物主义相比起来是一巨大进步；在这方面，康德是达尔文的先驱者，可是作为一个不好的预言者的康德，却把达尔文后来作为“有机自然界的牛顿”而出现这一点，称为“徒然的期望”。但是，康德的“自在之物”与唯物主义比起来，则是后退了一大步。如我们后面将要指出的，在这一点上康德所从出发的完全不是科学的动机。对于《宇宙论》作者的康德，恩格斯始终承认他是历史唯物主义的先驱者之一，但对于他的“自在之物”却始终只投之以玩笑、轻慢的言语。

应该说，就是新康德主义者也不特别倾向于承认“自在之物”的。他们说，康德这样做只是想说明“认识的无限任务”。“自在之物”据说并非可疑的谜语的谜底，而是一个无限方程式的未知数，要解答这个方程我们须走上愈走愈远的研究途径。如果康德的意见是这样的，那末恩格斯反对“自在之物”所进行的论争就不是不能成立的，而是不必要的了，因为这个论争是在推敞开着的门。但是，前面所引的新康德主义者的解释绝对不是康德自己的见解。不错，康德竭力想突出“自在之物”使他陷入的矛盾的混沌时，有时也说些可用新康德主义者的办法来解释的论点。单是“自在之物”的不可认识性，是他为了要使用《实践理性批判》来恢复他在《纯粹理性批判》中刚刚消灭掉的上帝、灵魂不死、意志自由所完全必要的东西这一点，“自在之物”的不可认识性为他的认识论之始终，就不容置疑了。我们虽然也不能认识“自在之物”，但我们还是有可能思考它的；于是，就在这里，我们的站在纯粹理性之上的实践理性，作为必要的要求，就创造出上帝、灵魂不死、意志自由。

康德以完完全全的明确性，在他的《纯粹理性批判》第二

174 版的序言中表明了这一点。康德在 1787 年 4 月写下这篇序言，那时候还并没有人来骚扰他，但他的胆小的天性已感到有必要使最高统治者安心，并尽可能把独断论哲学教授们竖立起来的假发抚平。在这里他说，如果我们不能认识作为“自在之物”的对象，而只能就它作为感性直观的客体，亦即现象来认识，那末，虽然如此，仍旧可以假定，我们即使不能认识这些对象，我们至少是可以把它们作为“自在之物”来思考的。“因此，如果我不同时从思辨理性那里消除它对于超感性知识的僭越之心，那我就甚至不能接受上帝、自由、灵魂不死来满足我的理性所必需的实践需要。……我必须扬弃知识，以便给信仰留出地位来”^①。在这里，我们明明白白看见了那个一直在德国唯心主义的屋宇中飘来飘去的幽灵，在它出生之日，带着上面所引的康德那一段话，在它死亡之日，带着施塔尔的那句话：科学应该倒退。

然后康德继续说：他对于思辨理性迄今为止所想象出来的所有物所作的损伤，只涉及学派的垄断，而完全和人们的利害无关：因为，不完善的现世总是会支持对来世的期望的，义务与一切想望和倾向发生矛盾时所作的最简单明白的表现，总是重新巩固（意志）自由的意识的，而自然界中到处透露出来的美好秩序、美、关怀，也总会支持对于一个聪明、伟大的世界创造主的信仰的。下面是他说的原话：

这样，我们的所有物不但安全无损，倒反会在意义上有所

^① 康德：《纯粹理性批判》，参阅商务印书馆版（蓝公武译本），第 19 页。——译者

增长,因为学派现在已得到教训,它们不再妄想对有关全人类利害的问题获得较高、较广泛的了悟,而只求获得大多数的(对我们说来是值得尊敬的)人们所易于获得的那种理解;因此,学派应该将只提供大家都能了解并且在道德方面充分的证据。有所改变的只是学派的僭妄要求,因为学派在这里(一如在许多其他方面是有权利的一样)想被认为是真理的唯一的内行和保护者;它们传授公众的只是供实际用的真理,真理的钥匙则仍旧藏在自己身上……但是,在这里,思辨哲学家的较谦逊要求,则仍旧被人完全承认。他仍旧还是公众的很有用的科学、即理性批判的唯一的保管者,因为这门科学是永远也不能够普及,也无普及必要的;公众既不关心为有用真理辩护的细微而精妙的论据,也不关心反对有用真理的同样细微的反驳;但因为学派以及达到思辨思维的人,不可避免地要遇到这种论据和反驳,那末它就必须透彻地研究思辨理性的权利,而一劳永逸地摆脱那种迟早会由于形而上学者(当然,教会人士亦然)因没有这种批判而必然陷入、以后并会歪曲他们的学说的争论,而与人民相冲突的骚乱。因此,可以在唯物主义那里,最后在对于学派较多危害性但很少深入公众的唯心主义和怀疑主义那里,割断归根到底对一切人都会有害的宿命论、无神论、自由思想、不信宗教、幻想和迷信。如果政府有意关心学者们的工作,那末就它的明哲的关怀而论,无论是关怀科学或关怀人们,最好是促进批判的自由,理性范围之内的一切事业是只有通过它才能建立起来的;对于学派的可笑专制就不该加以支持,那些学派在人们把它们蛛网扯毁时,大声叫嚷着那是危害公共安全;实则公众从来也没有听说过

175

这个蛛网，因此不会因其毁灭而哀伤的^①。

这一切是完全可理解的，并且一点也没有削减康德的历史意义，如果把他当作他在历史上的本来面目，亦即资产阶级启蒙运动者的话。这些启蒙者的习惯本来就是如此：他们把人民（从他的观点看来，即“值得尊敬的群众”）捧上了天，但在同时又拒绝把他的精神的明珠投与鞋匠和成衣匠这个要求。康德是这样的，伏尔泰的行为亦复如是。当然，康德走得稍远一些，他竟建议政府使用他的理性批判，作为使人民保持在无知之中的最可靠的手段，以保险人民不受无神论、唯物主义以及自由思想的不信宗教所侵害，并且不会由于哲学家和神父间的争论发生疑窦。但康德是普鲁士专制制度这一最窒息人的条件下的资产阶级启蒙者，这一点可以充分地用来说明他的启蒙活动的特殊性质。

令人不懂的只是，竟有人劝现代工人阶级摆脱马克思的“教条的牢笼”，而回到不受贿赂、坚贞不渝的真理的研究者康德那里去。

V

不过，我们不妨宽大些，就让上帝、意志自由、灵魂不死作为“实践理性的公设”好了，尤其是因为新康德主义者对于它们就象对于“自在之物”一样，并不很承认的。

^① 参阅康德：《纯粹理性批判》，商务印书馆版（蓝公武译本），第20—21页。

——译者

他们同样强烈地要求，把康德的伦理学，由于它的崇高的纯洁性，当作为现代工人运动的基石。但是，这一种崇高性，离滑稽可笑只差一步了。在任何地方康德都不如在他的伦理学中那样是市侩，而且还是一个血管中奔流着神学的全部毒血的市侩。他的关于义务以及他的绝对命令的学说不是旁的，只是摩西的十诫，而关于人的天性中的绝对的恶的学说，只是关于原罪的教义而已。给康德的伦理学行洗礼的甚至不是《新约》，而是《旧约》。歌德对于康德的二元论当然是抱怀疑态度的，他有一次说过，康德用他的关于根本的恶的学说亵渎了他自己的干净的哲学法衣。席勒虽则是一个热烈的康德信徒，但连他也不免嘲笑了那种真正市侩的怪想，即认为，出于恻隐之心而帮助亲友的人并不是作了善行，因为这样做只是他自己个人的偏好而已；而一个吝啬贪婪的人，根据绝对命令，在极勉强的情绪下给人施舍，才算善行。席勒的警句是这样写的：

良心的不安

我很愿意帮助朋友，可是遗憾的是，我这样做是带有偏爱。

因此这个问题总是折磨我，我是否有德行。

解 决

没有旁的办法，你应该尽力蔑视他们，
并且心怀厌恶去做义务吩咐你做的事。

甚至叔本华，自称是康德的宝座的真正的、合法的继承者

的人，——有许多方面他倒的确是——也起来反对康德的伦理学，并且对于康德的：“促使人执行道德律的信念要求他按照义务而不是按照自愿的偏好执行之，而且根据完全不是预先规定的、甘心情愿地接受的动机执行之”这个论点，作了下列批语：“应奉命而行！真是奴隶的道德！”可是，就是这种奴隶道德，竟有人想移植到无产阶级解放斗争中来！

表现得较进步的是康德关于法律、关于国家的学说，但他在这方面没有一点儿实际经验。他甚至未曾有过获得这种经验的可能，因此，他只能够扮一个法国启蒙运动的应声虫的角色。这样，他一方面正由于他脚下没有坚实的土地，只好从单独的纯粹理性出发，来发挥法国启蒙运动的一些概念，但因为这种“单独的纯粹理性”，归根到底只是哥尼斯堡的一位生活在普鲁士专制政治的窒息人的压迫下的硕士的理性，所以177 他仍旧把那些概念作了过于市侩气的解释。康德对于法国革命的态度在这种意义下可说是典型的。即使在恐怖时期以后，他仍旧忠实于它。在1797年，关于它，他还这样写道：“就让它充满这样多的恐怖和暴力吧，即使可以期望这种试验如果再进行一次就可达到幸福的结局，也使思虑周到的人，永远也不想再来一次这种要付出那末高的代价才能实现的试验——我要说，这一革命毕竟曾在全部目击者的灵魂中，获致了那种想参加进去的愿望，这种愿望虽然和冒险一同出现，但与热情非常接近，因此，这种愿望的原因只能是人类所固有的道德品质”。但就是这个康德，却无情地、断然地否定了反抗权：“也许，采用革命手段可以摆脱个人的专制、贪求私利的和爱好权势的压迫，但革命永远不能导致思想方法的真正改革；新

的偏见和旧的偏见完全一样，都将成为暴民的引导线”。康德的这类矛盾，是完全可理解的。但是，一心想把“道德原则”引入无产阶级阶级斗争中的新康德主义者的一些矛盾，却不好理解。

让我们再来考察一下康德因之而被称颂为“德国社会主义的真正的创始者”的那个论点。这个论点，大家知道是这样说的：“无论在你身上或在任何别人身上，你应该始终把人类看作为目的，而不只是手段”。这个论点被变成社会主义的伦理基础，论断的根据是，在社会主义社会中所有的人将同时是目的又是手段。但是，这个论断只证明着这样一种事实：康德传给他的门徒的，只是他自己的完全缺乏历史观念这一点，不论是象叔本华和新康德主义者那些在哲学方面活动的门徒，还是象泰奥多尔·封·审或约翰·耶可比那些在政治方面活动的门徒都是如此。唯一的例外是席勒，但就是这个例外也是表面上的，因为席勒的历史感完全来自他的诗人的直觉。这只要把他的肤浅的《三十年战争史》和他的天才的关于瓦仑斯坦的三部曲，一比就可以证实了。

从历史观点看来，康德的上述论点立刻就可以看出是一个经济事实的思想反映，这一事实即是：资产阶级为了要获得对于他的生产方式有利的剥削资料，应该不只作为手段来使用工人阶级，并且还要把工人阶级变成为目的，即是，以人类自由和人类尊严的名义，把他们从封建桎梏下解放出来。康德可能并不了解现象间的这一联系，但我们在这里又可以看出，他作为法国启蒙运动的回声，一方面在思想意识上发展它的观点，但另一面却在实践上缩小它的观点。因为，与上述

初初一看简直象是照现代意义说来的社会主义的那个赞美的说法相反，康德所要求的只是国内公民的完全自由，而不是国内居民的自由；他把全部劳动者阶级，受雇者、商人或手工业者的佣工，尤其是法国革命实际上解放的佃农，都算在居民之内了。

在这里所指出的意义上，康德这一据说使他成为德国社会主义之父的论点，实际上已被德国自由主义在上世纪反复宣扬了整整一百年了，有时候还带着敌视社会主义的倾向，因此，我们大概有权认为，妄想把这种无意义的哲理当作社会主义思想界的指路明星，那是殊为可怪的。

VI

如果在康德的伦理学中只显示了他的认识能力的界限，那末这种认识能力本身，却在康德的美学中作了真正的大暴露。在这里他有机会在丰富的生活中获得实践经验了；而这个丰富的生活，到康德写出他的《判断力批判》来的时候，已在德国的艺术创作范围中，发展了整整五十个年头了。康德用令人惊叹的方法揭示了这种创造的一些规律。最能使康德感到得意的证据是，如我们在前面已经看到的，歌德对于康德总是抱否定的态度，但他毕竟承认，他“一生中有一段极愉快的时期”是应感谢《判断力批判》一书的，因为，在那本书中，以理论的确切性，阐述了他模糊地听从着自己自己天才的推动而在实践中完成了的东西。

当我们在几年以前指出这一关系时，有几个新康德主义

者大骂我们为“荒唐绝顶的无知”等等，他们所根据的是那个极端令人信服的论据，即是，康德在他的《判断力批判》中完全未尝，或几乎完全未尝，引述他同时代的诗人。他们由此作出推断，说康德也就不知道他们，康德是处在孤独的自主状态中从自己的头脑中想出他的美学来的。但是，这种论断被康德的讲义笔记所粉碎了，从那些笔记中可以清楚地看出，他很知道他当时的诗歌。其实，这个插话，是只有作为新康德主义者们的悲喜剧式的冒险，才值得予以注意的。对于历史观说来，它是完全不必要的，因为，只要是曾经用清醒的眼睛读过康德的《判断力批判》的人，一开始就应该弄清楚，在这本书里说话的并不是什么超世间的天才，而是一位具有机智的头脑的思想家，他的认识能力由于熟知我国古典诗歌而富有最深刻的见解。

因为没有一个人能够完完全全摆脱他的皮囊，所以康德的美学绝对不能免除某些市俗的特色。例如，他认为音乐是一切艺术中最低级的一种，其理由只是因为紧邻的那位老是弹钢琴的女人常常打扰他沉思。此外，他的美学在许多方面是落后了的，或是说，在现在论证起来可以比他当时所论证的深刻得多。但是，在那个时候，艺术一如以往那样被归结为平板的自然的模仿，或被联系到道德上去，或被视为谈玄说理的一种形式，但他却把艺术看作一种特殊的、基本的人类能力，这至今仍是康德的极重要的贡献。

对美学所作的科学论证，对独断论哲学的毁灭性打击，以及他的宇宙理论——这就是康德的三大功绩，使他在科学中获得不朽的声名，在人类争取解放斗争的伟大进程中占有显

著的地位。一个人的一生,获得这些桂冠已足够了,要把多于他所确实做过的事写在他的名下,对于康德说来是完全不需要的。对他的批判主义进行诚实的批判,比之于言之无物的颂赞,是纪念他的较好的方式。因此,我们认为,在他逝世百年纪念日上,最好的纪念办法不是着上他的色彩,而是以反对康德来保卫康德,或是援用一句常说的文字游戏,保卫康德,反对Cant。^①

《新时代》,第22年,1904年,第1卷,
第553—559,627—633页。

① 英语 Cant 一词,发音和康德的名字 Kant 一样,意思是“伪善口吻;骗人的言论”。——译者

康德和斯宾诺莎

186

(1908年2月7日)

爱都阿德·达维德,《宣传员指南》。获致社会民主党宣传鼓动工作所需知识的指导。柏林 1907年,前进出版社,柏林SW68号。104页,定价1.50马克。

J. 斯登,《斯宾诺莎的哲学。初次彻底阐述和通俗解释》。经过充分修订的第三版。斯图加特 1908年, J. H. W. 迪茨后人出版社。192页,精装本定价2.00马克。

达维德同志的《宣传员指南》,特别是他在哲学方面的涉猎,在党的报刊上引起了活跃的讨论,这我们在这里不能而且也完全不想详细加以论列。因为达维德同志宣称,如有人“用生产关系的发展来说明哲学体系的‘五花八门的更替’”,就只能令人好笑,那我们要公开宣称,对于这点我们是无论如何不能同意他的。我们如果作出最后努力来同意他,拿起他所推荐的作为初学者的入门书的哲学书,即朗格的《唯物主义史》来的时候,那种努力就白费了,因为,这本入门书在最初几行上就用当时的生产关系来解释古代唯物主义,而使自己成为可笑的了。

照达维德同志的意见,与这种可笑的倾向站在同一水平

上的，是某一“流派”把斯宾诺莎选出来作为自己的哲学教父的企图。达维德同志完全不打算驳倒这一流派，但这只是由于他采取了一个不愿和头脑不完全正常的人进行讨论的有理智的人的口吻；他自己则停留在他所偏爱的神化了的康德身上，把歌德也认作为康德的追随者之一，这是至今没有一个人这样认为过的。但是，正好是现在，出版了斯登的关于斯宾诺莎的那本好书的充分修订过的第三版；这本书的出版是我们应向读者们报导的；因此，我们如果对于达维德同志对哲学教父斯宾诺莎的诅咒保持沉默，那就太不礼貌了。

斯登同志最初发表他这本著作，已是 20 年之前了。在那时，《新时代》对于他的态度也是相当——照我们的意见，甚至是过于——不客气的。但是，斯登是一个能够接受批评，并且甚至能从批评中获取某种教训的人；他把当时人们对他的书正确地加以责斥的东西作了删削或修改；至于对他认为是不公正的责备，他就不加理睬。从这本小书现在出现的形式上看来，形式上是紧缩了，内容是明确了，全部都是明白易懂的了，任何一个对哲学问题感兴趣的人，读完这本书都可获得最亲切的满足，这使我们期望，关于所有的大哲学家，都有人写出这样的短小精悍的专著来。这样，我们的党的出版物就会因这种可贵的收获而更为丰富起来，至于象达维德同志的指南中那种关于哲学的章节，也就不可能写出来了，或是，如果还可能写出来，那也至少不必象现在还需要的那样对之进行批评了。

当然，象斯登同志关于斯宾诺莎那样成功的书，只可能由对自己的题目有衷心爱好的人写出来。但是，这一优点，也有

一些消极的方面。我们现在不必再重复关于哲学教父的无伤大雅的笑话，但我们仍旧应该承认，斯登同志确乎并不是从历史观点出发——这我们在后面还要谈到——而是从哲学观点出发，过份高估了斯宾诺莎的哲学。我们并不认为只有一种真正的理论哲学可以存在，而是认为，任何理论哲学都具有某种真理，但这某种真理总只是有条件的真理。在它们之中没有一种可以是“最后审级的最终真理”，同时我们又认为，站在历史唯物主义（这是一种科学的方法，但它并不想成为完结了的体系，而斯登认为斯宾诺莎主义就是那样的体系）立场上的人，关于斯宾诺莎就会说出象莱辛当年说过的话来：如果我真的必须用某人的名字作自己的名字，那我不知道还有另一个人的名字可用。

如果对斯宾诺莎没有热烈的爱意，斯登同志不能写出这本漂亮的书来；因此，也许不应在这种优点的阴暗方面多作讨论吧。但是，批评者还是不能不提到它，因为它阻碍作者对其他哲学派别作出正确的评价来，特别是对于自然哲学的唯物主义，斯登对之采取了过分否定的态度。这是完全可以理解的，因为斯宾诺莎主义往往被人这样和这种唯物主义混淆起来，竟使斯宾诺莎的热烈崇拜者会情不自禁地首先要强调这两种世界观的差别。但是，斯登同志这样做时把孩子也随同污水泼掉了。照斯登同志的说法，使斯宾诺莎主义与唯物主义截然不同的“物质的有灵魂性”，是被斯宾诺莎“不再绕什么弯儿”，亦即不加证明地视为前提的。斯登同志又说，这种物质有灵魂性愈来愈为现代自然科学家们所承认，但是要知道，正是这一点使这些自然科学家中许多人走到二元论的古

老迷信中去了。例如，可以举出冯特来。斯登把他说成是斯宾诺莎的“心理—物理平行论”的证人。在任何自称为“最后审级的最终真理”的哲学体系里，都有这种平行论的阴魂在游荡着的。

如果我们因此从哲学观点上不能完全同意斯登同志的斯宾诺莎主义，那末在历史方面，我们也许会倾向于把斯宾诺莎放在比斯登同志（至少是在他的书里所做的那样）放置斯宾诺莎的地位更高的地位上。斯宾诺莎几个主要的观念——一切存在物的统一性、一切发生的事物的有规律性、精神和自然的统一性——对于当代文化发展的影响之大是不会使人作出过高而不当的估计的。在这方面，康德也不能望斯宾诺莎之项背；作为一个人和一个思想家，康德比他低得多了。斯宾诺莎是一个贫穷的小人物，比康德贫穷得多，但在他身上没有一点儒怯的市侩气的影子，他从来也不肯把他的无限制的求知欲，屈从于温顺的对于尊长的让步，如康德那样：“我应扬弃知识，以便为信仰留下地盘。”

斯宾诺莎与现代社会社会主义在三条强大的思潮上发生联系：他对于我国的古典文学中的几乎全部大人物——歌德、莱辛、海德——的影响（曾有一时为康德信徒的席勒几乎是唯一的例外）；他对于十八世纪法国伟大的唯物主义者们的影响，最后，他对于谢林、黑格尔、费尔巴哈的影响，由于这个影响，我们的古典哲学的大车，由于康德的过失，如斯登同志所说，中途纠缠在“任何人的认识的先天局限性”上之后，又走上通向科学社会主义的正确道路了。

然而，把康德和现代社会社会主义连结起来的线是很细的、为

数不多的，虽然我们完全不想否认它们的存在。但我们不打算大谈而特谈这个题目，一直谈到我们遵从达维德同志的劝导，居然能够为了理解马克思、恩格斯和狄慈根而去研究朗格和康德的著作。我们如果倒过来做，那倒反更容易些，因为在狄慈根那里我们读到过：“现在从各方面传来的‘回到康德去！’的反动号角声，是从想使科学开倒车的畸形倾向中产生的”。还有：“但是，朗格的《唯物主义史》却达到了真正典型的混乱程度。把这本著作的许多次要的优点和出色之处撇开不谈，朗格的哲学观点是从来没有见过的形而上学网络中的最可怜的挣扎”。这至少是一条了解的捷径；因为达维德同志称狄慈根的著作为“积极的而又创造性的”，那末这条途径也许也是正确的吧。

183

不过，谁知道呢？但是，为了杰出的康德，我们还是不要屈辱我们的更杰出的斯宾诺莎吧。

《新时代》，第26年，1907—1908年，
第1卷，第673—675页。

费希特对德意志民族的演说

(1908年1月4日)

“一百年或二百年之后，当哲学思想方面完成了新的革命时，您的著作即使会被人引用，它们的价值会得到应有的评价，但也不会再有人读它们了。”

——席勒致费希特书

1807年12月10日，一个星期日，中午12时到1时的时
候，约翰·哥特利勃·费希特在现在正在拆毁的柏林大学大
厦的圆厅里，“对包括男女两性的听众”，开始继续作他在三年
以前所作的关于“当代的基本特点”的讲演。花了十四个星期
日，每次总是在这样一个中午的时间，他作完了这一系列新讲
演，后来在1808年5月，以《对德意志民族的演说》^①为书名
出版了单行本。

这是费希特曾经发表过的全部著作中最著名的一种；不
仅在德国哲学史上著名，甚至主要地不是在德国哲学史上，而

① 费希特这些演说是在拿破仑侵略时期作的。这些演说主要是宣传爱国主义思想，号召德国人民团结起来反对侵略。这些演说在当时起了一定的作用；但其中也表现了反动的民族主义思想，梅林在这篇文章中也指出了这一点。——译者

是在德意志民族的历史中更为著名；它给予了德意志民族的现代再生以火的洗礼。但是以后，象今天在大街小巷上游荡的样子的民族思想，连这种火焰的最后火花也熄灭了，席勒的忧伤的预言在费希特的最著名著作上应验的程度，比预言者当时所想到的要更高得多；不错，还有人在引用它，但不只是再也没有人读它，而且再也没有人给予应有的评价了。真的，谁要是听到德国自由主义的好汉们，怎样心满意足地引用他们的漂亮话中最漂亮的一句：“‘具有性格’和‘是德国的’，无疑是意义相同的”，他就不难了解，崇高的东西是可以变为可笑的，如果不是在一步之中，就是在一世纪之中。

如果德国的反动派象德国自由主义者一样喜欢饶舌，那么这个崇高的东西甚至会变成凶恶的东西，而且还象是具有充分权利的凶恶东西。那些智力有限的普鲁士将军，煞费苦心捏造证据，想证明如果普鲁士政府没有中人道精神和自由主义的毒，耶拿之败就不会发生，难道他们之中就没有一个人能援引费希特的著作吗？他正是在对德意志民族的演说里把当时的灾祸解释为“由于国家领导软弱无力，用外国的说法来说就是由于人道精神、自由主义和平民化，但用德国话来说则正确得多——萎靡不振和行为不正”。难道现代蛊惑家不会衷心同意费希特下面那样一些话吗？他在这几篇演说中说，政府可以“对外背信弃义地行动，忘却自己的义务和荣誉，只要它对国内有足够的勇气，牢牢地握住政权，并使人极度畏惧自己就行了”。费希特不是居然赞扬了毕洛夫公爵对波兰语的可耻歼灭战吗？他在《对德意志民族的演说》中提出了这样要求：“一个民族既已不能自治，那它就应该放弃自己的语言，

而和它的征服者同化”。如果德国首相知道在费希特的著作中有这样的珠玑，他也许不只赞叹一通，恐怕会下决心去读一读的。

当然，费希特的《对德意志民族的演说》已被整整一世纪的锈斑所布满。只有在历史批判的熔炉中才能给它以应有的评价。按照费希特所说的人选择什么哲学取决于他是什么样的人这句话的意思，不能根据言论来判断人，而要根据人来判断言论。这个论点，所有的哲学史家都应该奉为指南，但是这个论点常常被人忘记，甚至被可以自称为是富于科学精神的人所忘记。

例如朗格在《唯物主义史》里说：“不论以对立形式或以直线形式从自身中发展出来的哲学是没有的；而只有与自己的学说一同都是时代产物的哲学家”。但是，就是这个朗格，他后来在他的著作的另一处说，1759年以后，唯心主义在德国被费希特和席勒弄得趋于极端了。这样，又把一切都弄颠倒了。

费希特的唯心主义和席勒的唯心主义是完全互不相同的，而且在当时是互相敌对的。席勒在一封信里对费希特说：
185 “如果说我们只有原则上的分歧，那么我深深相信我们二人都是热爱真理的，都是有才能的，可以期望到最后我们中有一个会使另一个倒向自己一方面来。但我们所感觉的不同，我们的天性不同，极端不同，我不知有任何办法来反对这一点”。这样说时，席勒是在重复费希特的论点：哲学依赖于人，而不是人依赖于哲学。席勒的唯心主义是：他要建造一个美的幻象的王国，在这个王国里实现平等的理想。这个理想的真正

实现,就是这个幻想者渴求的目标。

费希特的唯心主义正是这个幻想者的唯心主义,他在《对德意志民族的演说》中说:“最后,我们关于那些最抽象的科学的努力又是为了什么呢?假定这种努力的最近目的是把科学一代一代传下去,把科学保存在世界上;那么,究竟为什么要保存科学呢?显然,那只是为了在适当的时候,把全部生活和人类的全部事物秩序整顿好。科学的最终目的就是这样;因此,间接地说来,一切科学努力总是为国家服务的,即使只是在最远的未来才能实现。当科学放弃了这个目的时,它就丧失了它的尊严和它的独立性了”。席勒大骂“无审美力的”费希特,并且在《讽刺诗》里嘲笑他为世界的改良家;费希特则在《对德意志民族的演说》里问道,没有政治独立的民族的文学算是什么呢?一个有理性的著作家,除了要想干预公共的和和社会的生活,按照自己的面貌来改造它之外,还能做什么其他的事呢;如果不想这个,那么他的全部言论都是给闲得无聊的耳朵抓痒的空谈而已。

换言之:席勒的唯心主义和费希特的唯心主义之不同,有如审美修养和政治革命之间的不同一样。它们完全不应该是互相排斥的对立物,在现代工人运动中它们尤其不是那样的。但是,如果不是想抹煞它们各自的独特性质,那么在历史上它们分道扬镳的地方,就不应该用空洞无物的口号把它们硬拉在一起了。扮演过革命思想家的历史角色,怀着无限的勇气,把用自己的精神力量改造整个民族的事业引为己任的这个费希特,正是在与席勒发生这样的磨擦中锻炼出来的。费希特的这种本质直到今天还象明亮的晨曦,透过他的演讲和著作所

构成的那片浪漫主义思想意识的浓雾而照射着；至于他的演讲和著作的历史意义，则正好在于它的历史的过渡性中。

186 为了要充分了解这些演讲和著作，必须设想你生活在费希特能够写出那些著作来的时候——1799年5月；没有再比下面一点更确定的了：如果法国人没有在德国获得最大的势力，在德国也不会有一个曾经有过自由思想名声的人能找到安宁状态写出这种话来的：“他们把我看作他们开始有点了解的自由思想家、名声不好听的民主主义者而迫害我；独立这个词象鬼影那样使他们心惊胆怕，如他们模糊地感觉到的，我的哲学唤起了独立”。这正是费希特被剥夺耶拿大学教授职位，同时，歌德以魏玛公国大臣的身份扮演着并不特别光彩的角色的时候。在这种专制压迫之下，是不可能有任何自由的和公开的言论的；革命思想的浪潮只得在哲学体系的阴暗而曲折的沟道里流动，一等到这些浪潮冲出来看见天日的时候，那些体系就必然变为瓦砾堆了。

费希特意识到德国情况的腐败而感到奇耻大辱，他在他的关于当代的基本特点的讲演中，指出了德国情况的“极端的罪恶性”。这种腐败严重已极，甚至缺乏政治革命的实际动力，连费希特本人也看不到象在法国革命中起过作用的那种动力。资本主义发展的萌芽是他所陌生的、不能理解的，他把它只看作向中世纪的野蛮状况倒退的现象。海涅把费希特比作拿破仑，那倒不如把他比作罗伯斯比尔。他是一个革命恐怖主义者，要求有一个“迫使人接受德国精神的暴君”，还提倡这样一个原则：法律是应该有的，不了解法律的人应予强制服从法律。由于是真正的唯心主义者，费希特不把拿破仑看作

是革命的继承者，而把他看作用阴谋狡计剥夺自由的革命死敌，扼杀任何国民生活的世界王国的开路先锋，“在麻木不仁的欧洲上空飞翔，一如秃鹰在低空翱翔，寻取捕物一样”。费希特为了要反对这个可怕的敌人而武装起来，他在耶拿之战以后就埋头研究马基雅维利的著作，在他发表的关于马基雅维利的著作的考察中，他已写下了这样一句话，这句话正是《对德意志民族的演说》的基本主题：“对不可动摇的意志说来，没有什么是不可达到的。”

但这种意志，即使有其全部威力，也是不会象秃鹰一样翱翔于云端的。费希特在他的《闭关自守的商业国家》这一著作中，所能创造的已只是乌托邦了，这种乌托邦只是按照资产阶级理性的要求修整过的腓特烈的国家而已。在《对德意志民族的演说》中，他创立了另一个规模更大的乌托邦，这个乌托邦由于他的心血所喂养的思想而气派十足，他的心血还把他使用的语言点染得十分漂亮，但虽然如此，这个乌托邦不免也包含着一些令人不快的尘世残骸。费希特怀着一种资产阶级启蒙运动所特有的对于教育万能的不可动摇的信仰，他要求全国全体男女青年，不论出身、等级和父母的地位，无例外地都要在特殊的机关里受教育，以便获致能使他们得到未来的解放的那些美德：自动地为祖国服务、对国家具有自我牺牲的忠诚。费希特期待着从这种计划的实现中得到民族的完全复兴：“每一个人都完全学会用各种各样的方式使用自己的体力，并且当时就理解使用的意义。每一个人都习惯于承担任何困难和吃苦耐劳，他的在直接直观中长成的精神总是充沛的，总是有自觉性的，在他的心灵里则活着对整体（他是这个

187

整体的一部分)、对国家和祖国的爱，这种爱消灭了一切利己主义的欲望。国家可以随时征召他们，武装他们，可以确信没有敌人能够打败他们”。费希特恳求全民族奋起走向新生活，他要人想起宗教改革的情景，求得永生的渴望，这个永生曾在德国人路德的灵魂里燃点起来，接着象是野火一样烧遍了全民族。费希特认为完成民族新使命的保障是德意志语言，他称赞德语，德语与他称为死语的拉丁语系的各种现代语比起来是活的原始语言，在这些现代语里没有一个专指“性格”的名词，因为“具有性格”和“是德国的”，无疑是意义相同的。

他发出的只要民族让人奴役，这个语言就会消亡的警告，他对于国家领导软弱无力的激愤，他的即使用不光荣的、无信义的对外政策为代价也要实行严厉的内政的要求：这一切都是革命意志的表现。费希特为了在听众中激起这种革命意志，用火热的语言在听众心中激发起对于他们所遭受的大祸的耻辱感，但他对于造成这次大祸的罪人却只作了软绵绵的、宽大的指摘。对于耶拿战败之后产生的一些抨击性著作，费希特投以有一部分是无根据的责骂，说那些作者没有提出及时的警告；费希特认为，每一个正直的人，当有人请他阅读那些著作的时候，都应该怀着应有的轻蔑，拒绝阅读这种毁谤书。那时我们不必强行禁书，我们的著作的这一可耻的部分，很快地就会消灭掉。

于是在这里，就在悲剧的中心开始了讽刺剧。就是最有力的思想，也需要有实在的手段才能发挥作用。因为当时在德国，没有革命的思想家可依靠的革命阶级，他就不得不向统治阶级、向有教养的阶层呼吁。他竭力谄媚他们说，人类在德意

志民族中的继续发展，将第一次托付给他们，而按照一般情况，民族大事总是先交付给人民，而由人民向前推进的；他于是警告他们，他们如果有所迟延，那么人民已经快要准备好，快要成熟了，将会“不需我们的任何帮助”而自己帮助自己的。但是，警告也好，谄媚也好，都不能迷惑他们，他们力图用“强行禁书”的办法，使那只宽宏大量地向他们伸来的手瘫痪。

费希特想把他的每一次演说在发表之后立刻就印刷流传，但在他第一篇演说上，检查机关就给了他一些最大的难堪。就在这篇演说的第一页上，今天还可以读到：“就在我对现阶段（当代的基本特点）作了这番解释之后的三年中，这一阶段在某处已经完全结束了。在某处，利己之心经过充分的发展而自行消灭”。这里的“在某处”，费希特原来说的和写的是：在普鲁士邦。所以，他的无比雄辩的华贵织物，在其他地方也打上了普鲁士政治智慧的同样愚蠢的补钉。如果检查机关的恶棍们没有把那些演说糟蹋得更坏，那一半是由于他们怕费希特，费希特是不易吓倒的，并且得到当时还身居政府首要职位的封·施泰因男爵的一定的支持，一半则由于这些恶棍了解他们的可敬的公众，并且暗中交换意见时说过这群公众反正是不会懂得这种天书的。他们对于自己这种反常的克制所作的报复是，把第十三篇演说的原稿全部丢失了，这使费希特极度地忿怒。

只是对于会激怒法国占领者的每一个字，他们就铁面无情了，这是施泰因也爱莫能助的。他就不肯通过这样一句话：“我们是否总有一天会再过好日子呢，这完全要看我们自己了，如果我们自己不去创造幸福，那我们的幸福肯定永远不会

189 再来”；费希特就不得不再写上一句歪曲原意的补充：“特别是，如果我们之中每一个人都不再按照自己的方式行事和劳动，好象他是独自一人那样，好象未来世代的幸福都维系于他一个人那样”。费希特的演说中没有提到真正的法国人。只是偶而说到“胜利者”或说到“我们的客人”而已。总之，法国人并不注意这种德意志爱国主义的热烈的号召，虽然费希特的演说正是拿破仑所轻视而又畏惧的思想意识的范例。费希特即使是在死亡的威胁下也要发表演说，这从费希特方面说来并不是空话；他曾用尽全力反对检查机关对于法国占领当局所作的那些懦怯的让步。

对于“有教养阶层”的群众，费希特的演说犹如一群野鹤一样从他们的头上飞过；从来也没有人作过实现他的乌托邦的尝试；普鲁士的改革家们也从来没有想到过这点。这些演说只深入到大学生中间，这些演说的精神产生了德国大学生组织。卡尔斯巴德决议^①后迫害民众宣传家的时期，费希特的演说在普鲁士邦是被禁止的。这个不肯改悔的罪人已养成了这样一种习惯，在他应该感到最耻辱的地方，最会犯罪。

但就在宣布禁令的那一年，出生了最后一个的、但也是最纯正的费希特唯心主义的追随者。费希特之后没有一个人能

^① 卡尔斯巴德决议——是1819年9月20日德意志各邦代表根据奥相梅特涅建议在卡尔斯巴德（今捷克斯洛伐克境内卡尔洛维一伐里）召开的会议上通过的决议。决议的导因是一个叫普德的大学生刺死了反动分子柯策波。决议严厉禁止学生集会，解聘有民主主义思想的教授和开除学生，对篇幅在20印张（320页）以下的书籍、出版物施行检查制度。1848—1849年德国资产阶级民主革命后才废除了这个决议。——译者

象拉萨尔那样深刻、那样敏锐地了解这种唯心主义最本质的东西，他接受了费希特的政治遗产，把它从“有教养阶层”的挥霍无度的手里夺下来，把它作为民族大事交给人民，人民在这时已经成熟，用不着任何帮助了，从那时起用自己的坚强的手不倦地工作，以求实现费希特的最宏伟的图画，这位预言家临终前才看到这幅图画：以自由和所有具有人的面目的人一律平等为基础的真正的法治国家。

《新时代》，第26年，1907—1908年，
第1卷，第489—494页。

尼采反对社会主义

(1897年1月20日)

有些思想史家认为哲学独立存在于云端某处，不依赖于或可说不依赖于当时的社会经济结构。这种理论用最接近我们的例子，用十九世纪后半叶德国资产阶级的三个时髦哲学家的例子可以最容易地和最迅速地加以驳倒。叔本华、哈特曼和尼采——这三位，如果相信他们的崇拜者的话，是超于一切民族和时代之上的哲人，他们的创造天才据说已解决了宇宙之谜——他们的存在，彻头彻尾都植根于他们所属的阶级，在这五十年中所经历的经济发展的几个不同时期的。

关于叔本华，考茨基九年前已在《新时代》^①上作了适当的论证。那时候以来发表了许多关于叔本华的新材料。他的崇拜者们竭力想拭去他身上的一切污点，从某种意义上说来，也可以说他们是成功了的。这是从某种意义上说，尽管未必达到他们感到满意的程度。例如格里塞巴赫所写的叔本华传，照我们看来，完全令人信服地证明了叔本华与他的母亲和姊妹决裂，与以前的一些设想相反，是他的错处较小，而他的母亲的错处较大。但作为人的叔本华所赢得的东西，被作为

^① 参阅1899年《新时代》上考茨基的《阿·叔本华》一文。——俄文本编者

哲学家的叔本华全输掉了。如果人们至今认为，替叔本华在小市民阶层里赢得不少声名的他关于妇女的章节，是攻击资产阶级市侩式家庭的，那末现在只须把这些章节和格里塞巴赫的传记对照一下就可以看出，叔本华想描绘的那个属于一切民族和时代的女人，只不过是宫廷参事夫人阿德里·叔本华的肖像而已。叔本华所要求的妇女法律地位的一切改变，都是他用一个乡下讼师的狡计杜撰出来，以迎合他认为自己有权向他的母亲和姊妹提出来的经济要求的。当然，完全可能，对于某些有限的小集团，宫廷参事夫人阿德里·叔本华，作为十九世纪二十世纪之交在德国京城和地方首府大为流行的酒后茶余风雅开明、彬彬有礼的闲谈中的一位“富孀”，是一种典型现象，并且也非常可能，正是因此，叔本华所提供的对妇女特性的描写，引起了德国市侩们的这样的狂喜。但是，根据偏僻落后的外省的一点可怜经验，就自称写出了关于一切时代、一切民族的妇女的哲学，那是多么可笑啊。

哈特曼代表的是德国资产阶级历史发展的另一阶段：“无意识”，那就是完全放弃资产阶级意识，德国市侩们用这个代价换取了普鲁士刺刀的恩宠保护。作为一个哲学家，叔本华还有相当的自豪感而与众不同；三月革命前的市侩虽然是那么温顺，但他仍还是具有那种自尊心，不肯把古典文学和哲学完全视作“死狗”。哈特曼则相反，他完全是一个退伍的普鲁士武夫，一切都要用普鲁士伍长的棍子敲敲打打。当然，他的命运一定比死于1860年的叔本华坏；他必须被社会主义吃掉，任何资产阶级哲学是不可避免地在社会主义手上灭亡的。哈特曼现在和从前在《现代》杂志上发表的关于社会民主主义的

文章是那么有原则的文章，可以使他因之而获得四等、也许甚至是三等“红鹰”勋章。这些文章不能有任何其他意义。

最后是大资本的哲学家尼采；大资本已获得了那么大的力量，可以不需要普鲁士刺刀的支助了。五年以前，我们曾有一次打算较详细地论证这一看法，这位先知的门徒们就不知道怎么做才好了，不知道他们是否应该由于从来没有见过的粗野，而对这个“社会主义粗汉”——《未来》杂志正是以他们所习以为常的亲切态度这样说的——加以蔑视呢，还是应控诉这种前所未闻的不敬。事实上确乎如此，由于大资本必须完成世界史上它自己的那种革命任务，在尼采那里也可以遇到各种各样带有革命色彩的语句。甚至是他反对自觉的无产阶级的咒骂，不管那是多么恶毒，也可以解释为他是那么过份地憎恶人类的贫困，以致于不能相信穷人和乞丐能够自己解放自己。尼采对于社会主义则没有作过什么哲学的分析。当然，这对于一位十九世纪末的哲学家是一个重大的空白点，因为，一个哲学家如果对于他的时代的最强大的运动没有表示自己的态度，无论如何不能算是哲学家的。但是这一空白使人可能把尼采的大资本哲学涂饰一下，还可以把下列事实美化一下：他的攻击无产阶级阶级斗争，是出于和最好的交易所里的事务家、头号的卖身投靠的无耻文人一样的、同样的最崇高的思路。

192 现在，尼采著作中的这个空白，是由即将出版的他的遗著集某一卷里的论社会主义的一个篇章填补了。当这篇文章首先在《未来》杂志上发表的时候，《未来》杂志以特殊方式对尼采表示感激之外，同时也对沙皇陛下、对俾斯麦、以及对封·

陶许先生表示感激，这样交织成一个四方面的大感激。如果尼采对社会主义所作的逐出教门的诅咒，不是发表在这样一个证据确凿的所在，那是很会使人误以为这是对于尼采哲学的直接讽刺，那样又刻薄又正确、又恶毒又简洁的讽刺。尼采，象叔本华一样，与矢忠于枯燥无味的、普鲁士式的教义问答的哈特曼相反，是富有机智的人。因此，他的遭遇提供了一个特别令人注目的例子：对社会主义作皮毛的认识，甚至能够把资本主义最聪明的人物，推入多么可怕的无味、无思想、无知的深渊中去。

尼采认为“公正”是“社会主义原则”，这已表现出他的无知了。显然，他手里从来也没有一本科学社会主义的著作。他关于社会主义的知识是从在政治上和社会意义上都反动的著作，例如二十年前甚至四十年前出现的列奥和特莱切克的诽谤小册子中得来的。尼采反对社会主义的第一句话就是从列奥那里剽窃来的。尼采写道：“我们由于是旁观者，对于下层人民的痛苦和贫困总是了解得错误的。因为我们不由自主地用我们自己的感觉尺度来衡量它们，想象着我们带着我们的极度多愁善感的头脑处身于下层阶级的地位上。实际上，痛苦和贫困是随着个人的文化程度而增长的。下层阶级是最迟钝的：改善他们的处境，那就等于是使他们更其善于感到痛苦”。这是逐字逐句地重复了列奥的关于“长满茧的皮肤”的理论，说这种皮肤使穷人能忍受富人所不能忍受的事物。不错，阿·朗格在他的杰出的《工人问题》一书中杰出的一章中揭发这种理论的浅薄，已是三十年前的事了；从那时候以来，资产阶级学者中还没有丧失自爱心的人是耻于把它提出来的。甚至象罗

歇尔那样的胸襟偏狭的经济学家也反对它。但是，所有的交易所事务家和卖身文人都坚持这一观点，说罗特席尔德、施图姆、克虏伯作为人类的拯救者，已一天比一天变得更其“多愁善感”，那末尼采这方面也没有忘记要对这种玛蒙^①崇拜作哲学祈祷了。

193 尼采从特莱切克那里所作的剽窃，比从利奥那里多得多。特莱切克认为，只要无产阶级能够下决心唱起“愉快的贫穷”的颂歌，在地上就会有无穷的欢乐；尼采以下列形式重复了这种见解：“地上的幸福不能靠改变制度来增加，而要靠消灭阴暗的、软弱的、多思虑的、易怒的性情来增加。外部情况对增加或减少幸福只有很少的作用。由于社会主义者大多具有那种恶劣的性情，因此，即使他们建立了新秩序，他们在任何情况下也只会减少地上的幸福的总量”。特莱切克关于社会中贵族成员的论点，关于社会民主党的信仰是妓女的信仰，关于社会民主党缺乏任何有成果的思想等等的论点，尼采用下列的说法作了重复：“世界上的福祉只存在在传统、确定了的风习、界限之内；社会主义者们与一切破坏传统、破坏风习、破坏界限的力量联合起来；他们至今还没有看到新的建设性的能力。”我们看到，尼采的话总是比特莱切克的话笼统、贫乏。但这是一切仿效者的命运。

但是，虽然如此，尼采可完全不只是一个简单的剽窃者。

① 玛蒙(Mammon)——西方从《新旧约》开始均作为“财神”或“钱财”的同义语使用。这里显然是指德国垄断资本家罗特席尔德、施图姆、克虏伯等而言。——译者

要知道，他的课题是使传统的资本主义饶舌，具有更精致的，有时候则是更粗暴的资本主义色彩。尼采写道：“如果心目中并不是个别人的幸福，而是全人类的目的，那末很令人怀疑，在社会主义者所要求的那种优良的条件，是否可以人类达到过去在完全不优良的条件所已达到了的那种巨大成就。也许，大人物和大事业是在野蛮的自由条件下成长的吧。除了大人物和大事业以外，人类并没有其他目的”。其实，这种论点的基本调子特莱切克早已唱过了！特莱切克也用这样的论点来反驳社会主义：全人类的目的高于个别人的幸福，这是完全正确的，但实际上，二十年前的资本主义完全不是它现在的样子。特莱切克的意思实在是说，资本主义创造“优良”秩序，社会主义则竭力要创造无秩序，他还真正相信，除了在“野蛮的自由”下成长的“大人物”罗特席尔德、克虏伯和施图姆，以及他们的“大事业”以外，人类还有其他“目的”。特莱切克甚至认为，人类已经度过比“大人物”和“大事业”能在资本主义“野蛮的自由条件下”成长的那种日子更好的日子。 194

当尼采写道，“因为有很多的粗重的工作要人来做，那就应该把能担承这种工作的人也保存着，因为他们是不能用机器来代替的”时，他完全是逐字逐句在重复特莱切克。但特莱切克认为这是人类的悲惨命运的表现，而尼采则从这种境遇中找到了这样一种天才的解决办法：“也许可以设想出从亚洲、非洲大量输入野蛮民族的办法，那末，文明世界可以永远使不文明世界为自己服务了。”在七十年代，大资本主义还没有感到输入中国苦力的迫切需要，或是说，那种需要还没有达到八十年代和九十年代那么强烈的程度。当然，尼采只是想

“使过分辛劳的欧洲工人从工作中解放出来”，才把这种妙策在哲学上奉为神明的；但对于他们的忠诚的歌颂者的这种天真，“大事业”里的“大人物”们恐怕会笑得半死的吧。

或再举一个最惊人的例子！特莱切克在一本诽谤性小册子的开始处宣称，社会主义忽视了人们的“事实上的不平等”。尼采就以最精确的方式照着他说了。特莱切克又说，这种事实上的不平等永远存在，它随着文化的增长而增长；他说，“当然，野蛮人互相之间的差别不如我们文明人互相之间的差别大，因为野蛮人还没有能发挥他们的本质的力量”；这从历史上说是完全正确的，虽然特莱切克由之而作出的结论是完全不正确的；特莱切克认为，人与人之间日见增长的不平等，使社会主义所自称的使人人一律平等成为不可能。但是现在，一种必遭灭亡的预感对资本主义开始逐渐地明朗起来了；社会主义完全不忽视人们的事实上的不平等（忽视这点是极端愚蠢的），一方面由于这种不平等是自然产生的，由于这种不平等使男人与女人、孩子与老人等等有分别，所以社会主义毫无异议地接受它；但另一方面，正是这种不平等，由于它是社会产生的，也由于它成了人类一切进步的可怕的障碍，却又给予社会主义以最有力的论据。先知尼采用这样一种断言表达了这种必遭灭亡的预感：社会主义是决心从忽视人与人之间的差别、认为他们的事实上的不平等是一种“一时的”现象之中汲取它的感召力的。那末他又怎样解脱这种困难呢？他在口头上这样说：“对于远古湖上生活时代的那幅人类景象”，社会主义“无论如何是对的；但我们现时代的人在实质上却是平等的。”这一番话是漂亮的，虽然也是完全不正确的。但是，

社会主义所忽视的又是怎样的事实上的不平等呢？尼采又在口头上说过：“善与恶、理性与愚蠢之间的差别”。就是这位写了一大本书为了证明资本主义“超人”的“主人道德”是没有善与恶的差别的，是“站在善恶以外”的资本主义先知，却以古老的童蒙笑话结束了对社会主义的诘难：人类的平等建立在资本主义的“野蛮的自由”上；不过有一点小小的附带条件，那就是，善良和理性的人成为资本家，邪恶和愚蠢的人成为无产阶级而已。

如果有人认为交易所的事务家和卖身文人，是象尼采一样从那些思想出发反对社会主义，那末连他们都会感到被侮辱的。

《新时代》，第15年，1896—1897年，
第1卷，第545—549页。

**青年黑格尔派, 费尔巴哈,
马克思, 拉萨尔**

大卫·弗里德里希·施特劳斯

196

(1908年1月23日)

符腾堡的路德维希斯堡城是士瓦本的一个暴君的造物，这个暴君在十八世纪二十年代建起了这个城，作为斯图加特的对抗，以便惩罚他这个小国家的旧都不肯对他的情妇表示应有的敬意。在整个十八世纪，路德维希斯堡始终是一株人工培养成的花草，好象是舞台上的布景，迅速建起而迅速倒塌，但是，就是在那个时代，这个城市也已在德国文学上获得重要意义了。

在这里，在路德维希斯堡，童年的席勒观察到了使他的青年时代非常阴抑惨淡的另一个士瓦本暴君的宫廷生活，这宫廷生活已在《阴谋与爱情》里永远地描绘下来了。尤斯丁努斯·开尔纳尔，那位渺小的诗人和伟大的能看见幽灵的人，曾在他的杰出的《童年情景》一书中描写了他的出生城市，这个今天是显赫的公国首府，明天将变成被遗弃的“荒草堡”的“路易士堡”，在这里，在公私花园里云集着穿着绸缎燕尾服，后脑勺垂着时髦的发袋，挂着佩刀的宫廷人物，在堡垒的夹树道上则有“海角兵团”在整队行进，一面还唱着舒伯特作的歌：“前进，前进，弟兄们。坚强起来吧，出发的日子到了。我们要越山过海，直走到炎热的阿非利加。”这是那位没出息的公爵卖给

荷兰人的一千名臣民。

十九世纪最初十年，爱德华·莫里克，弗里德里希·泰奥陀尔·费舍尔和大卫·弗里德里希·施特劳斯作为路德维希堡的孩子出生了。他们都具有士瓦本人所特有的特点：力量和脆弱的特殊混合物；他们三人都是诗人，虽然有大小的分别。他们都选取了神学的前程，这也是席勒早年所曾经选择过的。与德国其他各地的情形相反，选取神学前程这一愿望在士瓦本是被人认为性格坚强，倒不是性格软弱的；而且，他们三位都是为了以后重新从教堂的讲坛上跳到较自由的全人类的土地上来而先登上教堂的讲坛的。但是，他们的位处于宫廷跟前的故乡路德维希堡，把他们三个人的任何政治勇气都终身剥夺了。

在莫里克身上，这种缺点最不显明，因为他首先是一个诗人，没有人要求他有政治信仰；他死后爱国派美学才把他捧到在德国只有歌德可与之比拟的抒情诗人天才的地位，这样做的高尚目的是把可恶的海涅推到后面去。莫里克的无可争辩的真正的抒情诗，因为没有任何“政治倾向”，就被人尊为天才的抒情诗了。费舍尔和施特劳斯，就他们风格而论，也都是诗人，不过这不是他们最主要的身份，而毋宁说是最不主要的身份；他们既是哲学家，而又是他们的同乡——士瓦本人黑格尔——的学生，他们就不能完全摆脱“政治倾向”。费舍尔的性格比较粗暴，他曾用粗暴得荒谬的谩骂“红色僧侣”，骂社会民主党人，他甚至还反对温和的南德意志人民党党员，他所表现的英雄气概能使俾斯麦的雇佣文士妒忌，并且果真妒忌了。抱有同样信仰的施特劳斯在形式上则较为温和。然而他建立了

一种革命功绩，这在费舍尔方面是谈不到的，不论我们把他的美学著作估计得多高；施特劳斯的革命功绩是在德国宗教生活方面中的，但对于十九世纪的政治社会斗争也具有影响。施特劳斯正站在从德国古典哲学通到科学社会主义这条道路的开端上，因此在本刊上纪念本月 27 日的他的诞生一百周年纪念日是适当的。

当施特劳斯在 1835 年出版了他的《耶稣传》时，他还没有满 30 岁。这是一件革命功绩，但这并非施特劳斯本人所企望，而只是就他所造成的影响而言的。这很象以前路德把他的反对赦罪符论题钉在符腾堡官堡教堂的门上，实际上的用意只是干涉一次普通的修士间的争论而已，可是他比任何人都感到吃惊的是，这些论题却象闪电击中了一桶打开的火药一样；同样，当施特劳斯把从黑格尔那儿学到的辩证批判原则用在福音历史上的时候，他本来也只想著一部纯粹历史性的著作而已。具有决定性意义的并不是施特劳斯有根据地驳倒了福音历史的历史真实性这一点；这在他以前已有许多人做过了，就是黑格尔看来，这一历史真实性也早已不存在了。但是，施特劳斯用来解决他的批判课题的方法，把浪漫主义反动势力从耽溺了 20 年的自满信心中惊醒了。这是所谓第一炮，向着只会用封建的枪矛作战的军队打过去的。浪漫主义反动势力在这一声炮响下手足都发抖了。浪漫主义反动势力在这时候已由于自我保存本能而非常振作起来，这可以由那时开始不但打在宗教上，并且很快地也打到政治和社会方面的炮击来证实。

甚至放这最初一炮的炮手也为这一炮的回响所吓倒。施特劳斯永远没有能驾驭他这第一度的、最大的、实质上甚至可

说是唯一的成功。对于任何一个作家，一般说来也就是对于任何参加社会活动的人说来，当他的首次发表的言论产生了震撼性的影响时，这是具有双重作用的。由于这种印象，对他就发生了一种很难满足并且常常不可能超过的要求。在施特劳斯，在这一点之外还有那样一种情况：他虽然天性上完全不是一个斗士，但他被迫参加了一次规模巨大的斗争。他的《耶稣传》所遇到的剧烈对抗，甚至动摇了他自己的确信。因此，在他的这本书的以后几版里，他对他的敌人们作了颇大的让步，他后来对此是追悔莫及的。施特劳斯完全不是性格懦怯的，但他是一个天性羞涩——指这个词的最好的意义——的人；他自己承认，他虽然对于生活的欢乐有着那样的自然向往，但他毕竟短少那种掌握生活所必需的感官；他承认，他对生活确实始终采取挽歌式的、感伤的态度，而从来未曾体验过真正的生活欢乐和生活的希望。

这种苦涩的自白有多么真实，可以从这一事实中最明白地看出来：施特劳斯的写作活动第一次中断是由于他的结婚而造成的。当他和那位享有无瑕的声名，著名的美貌女演员结婚时，他生活在最优越的条件里，他是完全独立自主的。这次婚姻所生的孩子们也都是优秀的。然而施特劳斯还是写道：
199 “四年结婚生活中，我什么也没有写，一本书、一部著作、一篇论文也没有写出来。在这整个时期里，我为牵涉到我个人生存的种种可怕问题所困恼，我是远远地离开了学术问题了；象一个乘船遇险的人，水已没到颈部，那样地远远离开了对于经营他在陆上的产业的关怀。”这一切，没有别的解释，唯一的解释就是施特劳斯自己说的，他短少那种掌握生活所必需的感官。

因此，他在1848年就投到反动势力方面去了。当他设法为杀害罗勃特·布路姆一事辩解时，连在符腾堡地方议会上称颂过他的路德维希堡的善良市民们都向他作了不信任的表示。以后，施特劳斯还从事写作二十年之久，对这一点恩格斯曾作过轻蔑的表示，称之为“哲学和教会史的美文学作品”^①。如果把施特劳斯这一时期的著作与《耶稣传》一比，这一评判是很确当的；但是，舒巴特、弗里施林、胡顿、伏尔泰等人的传记本身则又与单纯的文学作品有所不同。也许，其中最成功的是胡顿传，虽然它也具有一个根本性的缺点，那就是，施特劳斯对于胡顿这一人物没有一点历史观点的概念，即没有把他看作下层贵族阶级的理论先锋；传记中对于人道主义者们和对罗马的斗争的描写是完全正确的。这些文章之所以比单纯的文学作品高得多，由于它们是莱辛所说的那种“拯救”，使那些斗士或野人摆脱人们对他们所抱的一切可能的偏见；施特劳斯说，这些人的性格具有不可抗拒的力量吸引着他，因为与他自己的性格是完全相反的。

但是，虽然有这一切弱点，他仍旧还能感到痛苦，认为自己已经不再处在开始时所处的那个高度上了，因此，他产生了要作一次“最后贡献”的愿望，这次贡献对他的《耶稣传》来说是正当的，并且是价值相等的。他发表了他的关于旧信仰和新信仰那部著作，他认为这是他的自白，对于当代人则是一种生活的指导。在某种程度上，或是说，也在某种意义上，施特

^① 恩格斯，《路德维希·费尔巴哈和德国古典哲学的终结》，《马克思恩格斯新选集》第4卷第237页。——译者

劳斯是达到目的了。在这部著作问世的1872年，他的名字象在1835年一样，在德国引起了最大的争论，不过这争论不是延续了几个月或几年，而只有几天和几个星期而已。施特劳斯的最后著作的命运在实质上是与他的第一本书正相反的。如果说《耶稣传》不是按照作者的用意，而是由于它的作用而成为革命勋业的，那末，《旧信仰和新信仰》按照用意是革命的，但按照作用来说它并没有什么革命意义。

200 只有宗教方面，施特劳斯是有所进步的，他宣称，他认为对于当代的进步，基督教完全是死东西，同时他承认了自然科学唯物主义；对达尔文主义作了简明阐述的第三部分，无条件地是这本书的最好部分。但是，四十年代那种政治方面和社会方面的进步性，已无影无踪地从施特劳斯身上消失了；他的反对普选权，他对于工人运动的轻蔑态度，他对死刑和君主政治的歌颂，1835年的政治浪漫派是会完全加以赞同的。施特劳斯写道：“君主政治包含着某种谜样的、看来甚至是荒谬的东西，但正是这里也包含着它的优越性的神秘。每一种神秘都是荒谬的，但没有神秘的话，无论在生活中、艺术中、国家中也就没有更深奥的东西了”——当他这样写时他简直是在阐述政治浪漫派的信仰中最主要的东西了。努力消灭耶稣·基督的神秘，原来是为了要宣扬老弗里茨或老威廉的神秘！

幸亏新德意志帝国的脑满肠肥的幸运儿甚至不能容忍宗教激进主义。他们疯狂地向施特劳斯进攻，打头的又是天主教徒和新教徒——勇猛的尼采在这次围攻中也立了汗马功劳；他的语调竟“下流”到使所有的规矩人都同情施特劳斯的地位。后来施特劳斯自己在他这本书新版的跋文中都提到：社

会民主党的一些刊物与“有教养的”资产阶级报刊正相反对，虽然完全否定作者的政治见解，但仍还能够客观地评价他的哲学议论的。这是施特劳斯拿出来发表的最后一言。这以后他得了重病，一年工夫结束了他的生命。施特劳斯用哲学家的镇静态度迎接了死，在死的荫蔽下，他达到与自己、与世界和解的境地，这种和解是他在生活的漩涡里得不到的。这样就实现了他在最后一首诗作中所期望的东西：

现在该熄灭了，
象一道光那么熄灭吧，
该在空气中消失了，
象声音那么消失吧。

但愿这最后的微光，
这最后的余音，
将清楚而又明白，
即使还象已往那么微弱。

《新时代》，第26年，1907—1908年，
第1卷，第573—577页。

布鲁诺·鲍威尔和 路德维希·费尔巴哈

德国资产阶级在古典哲学中把自己的前程和目的，在某种程度内作成世界史的记录。它刚一发展了自己的物质力量，这份记录就成为一张废纸了。工业把自己的旗帜在从工厂的烟囱里升起的烟柱里愈自由地招展开来，云里雾里的哲学创作品就愈迅速地倾塌了。

但是，资产阶级哲学当然不能就这样简单地在资产阶级经济中退休的。它曾是德国资产阶级的英雄时代，它不能把自己的遗产拍卖给平庸的营利精神、银行和交易所、对这份遗产从来没有一点欲念的不学无术的工厂主。虽然它们共同进行过反对浪漫主义的斗争，但正是在这场斗争中哲学与资产阶级之间必然会发生冲突。在短短的不到十年的时间内，这种冲突已经过了三个阶段：第一个阶段它已不自觉地存在，但还没有明白地被认识；第二个阶段，它已被明白地认识，但还不能解决；最后第三个阶段，由于哲学在无产阶级中，无产阶级也在哲学中找到了道路，它就被克服掉了。

卢格和施特劳斯属于第一个阶段。他们作为哲学家进行反对浪漫主义的斗争，但归根到底他们两人或由于自愿或由于不得不然，都是为资产阶级而斗争的。他们在哲学的废墟

上筑起自己的小屋，并把俾斯麦的德意志民族国家看作为自己的理想的某种多多少少的实现。与他们相反，鲍威尔和费尔巴哈则是第二个时期的典型代表人物。他们从来也未能接受这种信仰，即资产阶级的世界是他们的世界，或一般的永恒世界。后来，鲍威尔曾给了俾斯麦这样一个轻蔑的一针见血的评语：“不是制造历史、而是制造插曲的人”；费尔巴哈每逢谈到他，总是称他为“普鲁士的鞭子”竭力加以诅咒。但他们两人始终不能在政治和社会领域里定居下来；他们始终是莫知所从地在哲学的废墟间彷徨徘徊。

虽然如此，在他们两人之间也存在着很大的差别。他们不是肩挨着肩，而是背对着背站着的。鲍威尔纺着唯心主义的纱线，直到它在他手上断掉为止；费尔巴哈则公开地与这种哲学决裂，跨出了最终战胜它的初步。

布鲁诺·鲍威尔出生在萨克森某一小小公国，就他整个性格上说是一个北德意志人。他也可以说是柏林人，这个“有厚厚的沙土，淡淡的茶以及俏皮无度的人们”的柏林，他在那里度过了一生的大部分岁月。在这方面他是施特劳斯的完全的对立物，对于施特劳斯说来，德国北部的生活就象鲍威尔这个人和他的活动一样地不可忍受。施特劳斯从黑格尔的绝对精神那里采取了实体，作为福音书的创作本原，鲍威尔则出于同一目的从黑格尔的绝对精神那里挑选了自我意识。施特劳斯的批判，虽然如此有力地勾销了福音故事的历史真实性，但仍旧还是神学，因为福音书是圣灵传授的呢还是基督教公团的无意识创作的果实，在根本上是没有差别的。鲍威尔则在这里解决了施特劳斯的“神秘”观点：即在“实体本身的发展所趋

向之处，也即是趋向于观念的普遍性和规定性，趋向于真实的存在，无限的自我意识”。把黑格尔式的语言译成普通话，那末就是，他指出，福音书是某些作者的著作，这些作者是为了要达到一定目的而写下这些著作的。

鲍威尔的这种见解使他完全摆脱了对于福音书的任何敬意，他和神学作了你死我活的斗争。不错，自我意识创造了福音书，但这是从自己之中出来、与自己本身相矛盾、异化了的自我意识。鲍威尔在 1841 年发表的对福音故事的批判中，就已发生了一点萌芽，这个萌芽要经过比一个世代还长的时间，才能在它对于基督教起源历史的研究中，发展成为开辟新道路的见解。鲍威尔宣称，罗马的世界主宰者把一切权力集在自己一人身上，一句话就可以决定生与死，他毕竟也有一个敌对的，但终究还是兄弟的兄弟，那就是福音故事中的人之主，这个人之主吹一口气即能制服自然，使自己的敌人拜倒在地，他已在地上称自己为世界的主人和裁判者。在基督教这个宗教里，脑力抽象活动的吸血鬼，从人类那里把它的全部精力和汁液、它的全部血液和生命，直到最后一滴，全部榨取尽了。在死灭了的世界的废墟上，所遗留下来的唯一的力量是精疲力尽的“自我”，但这个吞没一切的“自我”是害怕它自己的。它把自己的一切力量当作不是自己的东西而和自己对立起来，然后在恐惧和战栗中，开始在这个力量面前为自己的生存和幸福而工作，从而完成了自己的异化。但是，人类为了要能更切实地准备自由，并且在最后自由终于被争得的时候可以更深入地抱紧它，人类就须在对自己的影子作奴性崇拜中受教养，那时重新清醒过来的、了解自己本身的、领悟自己本质的

自我意识才会君临于自己的自我异化的创造物。鲍威尔就是这样不顾一切地勾销了神学，而且并不仅只勾销它而已。

无止境的自我意识不能忍受任何一切阻拦。它手上执着批判的武器推翻了任何“稍稍限制了它的真理普遍性”的“肯定的规定性”。它勾销了一切社会和国家中的建置，只要是它可以证明那是具有限制性质的；不用说，那只是在它的观念中勾销而已。因为自我意识哲学一如基督教一样，是活在脑力抽象里的。不仅如此，它而且还是基督教德意志原则的最完备的表现；唯心主义思辨所呈现的狰狞面目没有比在“批判的批判”中更令人憎厌的了；“批判的批判”把一切都归结为纯粹精神，并以无法形容的轻蔑态度对待群众。布鲁诺·鲍威尔作为波恩大学的一个讲师，受到艾希霍恩大臣一次纪律处分之后，就移住到柏林去了。他和他的弟弟埃德加尔以及其他的左派黑格尔分子，在柏林以“自由人”的角色出现，这个“自由人”在激进的词句方面“越走越远”，并且在哲学方面完成了被柏林的俏皮话讥笑为“Alles verrungenieren”^①的功绩。

但是，路德维希·费尔巴哈在他之后令人信服地指出，黑格尔哲学是神学的最后避难所，最后的合理的支柱^②。谁不抛弃黑格尔哲学，谁也就不会抛弃神学。认为自然、实在是由观念建立的黑格尔学说，只是神学的合理表述，根据这种神学，自然是神所创造、物质性的存在物是由非物质性的即抽象的存在物所创造的^③。施特劳斯和鲍威尔之间的斗争是黑格尔

① 这个词，德文本疑误，俄译本作“Alles verungenieren”，意为：“对一切都满不在乎”或“使一切东西都看成为无所谓”。——译者

② 参见《费尔巴哈哲学著作选集》上卷，三联书店版，第115页。——译者

③ 参见同上书，第114页。——译者

哲学范围内的斗争。这两位都超越了黑格尔，他们中每一个都把绝对观念的一个方面作了彻底的发挥：施特劳斯——与人类分离的实体、自然；鲍威尔——与自然分离的人的自我意识。与他们相反，费尔巴哈则从黑格尔的观点对整个黑格尔作了批判，把绝对观念溶解在以自然为根据的真实的人里面。他铺平了从唯心主义过渡到唯物主义的途程。

费尔巴哈和施特劳斯一样是个德国南部人，但与施特劳斯不同的是他具有火热的、热烈的性情、战斗的天性，好像是天生适合于实际生活的熙熙攘攘似的。他在许多方面象莱辛，他很喜欢读莱辛的论战性文章；但可惜得很，他在另一方面也很象莱辛，德国的恶劣条件始终不让他充分地舒展怀抱。他在莱亨贝尔格所受的考验，多么清楚地使人想起莱辛在伏尔芬比特耳所受的苦难啊！费尔巴哈的伟大功绩是他的《论基督教的本质》一书，这本著作从所有的思想健全的德国人的眼上洗掉了唯心主义幻象。它具有过思想解放的作用，为了要获得关于这种解放作用的正确概念，一如恩格斯曾经说过的，就必须亲自体验过它^①。费尔巴哈恢复了实际的人的权利。人从自然的土地上长大，而自然是不依赖于任何哲学而存在着的；对于人来说，人就是最高的存在物。除了人和自然以外，什么也不存在；天上的存在物只是宗教幻想的产物，只是人类的幻想的反映。一如人对于人是最高的存在物，同样，人对人的爱也是最高的法律。费尔巴哈用吸引人的语言发挥了这种思想，他的语言的冲击力量在黑格尔主义的雾气所吹

^① 见恩格斯：《路德维希·费尔巴哈和德国古典哲学的终结》，《马克思恩格斯选集》第4卷第218页。——译者

动的枯叶的沙沙声后面，象是充沛的生命那样起着作用。

费尔巴哈使唯物主义从死灰中复活过来，但是，由于一直还在德国占着统治地位的落后条件，他所没有成功的是解决这一课题：即把新获得的唯心主义内容接纳到唯物主义中来，一如康德把新获得的唯物主义内容接纳到唯心主义中那样。近代唯物主义的第一位代表培根曾经说过，他不愿意做粗暴的经验论者，象蚂蚁一样只是采集和消耗，他也不愿意做抽象的唯心主义者，象蜘蛛一样从自身拉出织物来，他但愿把这两者结合起来，象蜜蜂那样，从果园和田野上的花朵里吸取质料，然后用自己的力量把它重新加工。费尔巴哈也把自己比作蜜蜂，只是他是那样说的：蜜蜂在冬季吃掉夏天采集来的东西，他却在冬季作为思想的人吐出他在夏季作为自然的人而吃下的东西。

对自然进行思考的直观，是这个思想家所回绕着运转的太阳，就是这样他也没有可能同自然科学的日见增长的进步保持同一步调，因为德国政府的虔敬主义阻断了他踏上高等学校讲坛的通路。费尔巴哈感到自然科学唯物主义的不充分性，关于自然科学唯物主义他曾富有特色地说过，向后退时，他是完全同意唯物主义的；但往前进时，他就不能同意了。但是，他没有能清楚地理解，人不只生活在自然里，并且也生活在社会里，唯物主义不只是自然科学，而且也是社会科学；更不必说对这事实作详尽无遗的评价了。国外的广大世界对他始终是陌生的，甚至他的德意志祖国这一小小的世界，他也是与之相隔绝了的。光荣的贫穷把他锢禁在一个闭塞的乡村里，对于自然的爱则为他把这个闭塞的乡村作成了自愿放逐

之所。对于他说来，真正人的东西只有人的理论行为；他把理论的立足点称为人与世界之间和谐的立足点。

费尔巴哈所知道的社会实践只有犹太小商贩的肮脏形式。他在《基督教的本质》中对犹太教作了分析，认为它是营私利的宗教。他写道：“对于一个希腊人，自然是一颗金刚钻，他看不厌它的色彩的令人惊异变幻、它的整整齐齐的形式，它的天空般的明朗和透明；他看见自己的纯洁的、未受任何讲实际的利己心所混淆的精神在它之中反映出来；他在自然里看出理性、精神，因此对于他说来自然是永恒的。简言之，希腊人是用一个热情的矿物学家的眼睛来看自然的；犹太人则用老是计算着自己的买卖的矿石商人的眼睛来看自然。直到现在，犹太人还保持着自己的特色。他们的原则、他们的神就是讲世界的实际原则——利己主义，而且是宗教形式的利己主义。利己主义是一个不让自己的仆人陷于不幸的神。利己主义在本质上是一神论的，因为它只有一个目的——自己。利己主义使人准备好、使人集中精神来为自己，但它使人成为在理论上是狭窄的，因为它怂恿他漠视一切与他的‘自我’的幸福无关的东西”^①。如果犹太人赞美自然的伟大，那只是由于一种打算，胜利者即出于这种打算而夸大自己的敌人的力量来抬高自己的荣誉的。因为，对于他说来，自然的伟大就是耶和华的伟大，这种伟大则以最大的光辉表现在于以色列人有利的奇迹中。

这种观点在鲍威尔那里得到了共鸣。他说，基督教国家以

^① 参见《费尔巴哈哲学著作选集》下卷，三联书店版，第146页。——译者

一定的方式限制了市民社会的利己主义活动，但犹太人躲藏在市民社会的隙缝里，象伊壁鸠鲁的住在宇宙的空隙中的神一样，在那里他们可以豁免一定的工作。在鲍威尔看来，犹太人是一头替罪的羔羊，他把物质的东西都倾倒在它身上，为了可以让绝对的批判、无限的自我意识能更无碍地在自身之中打转。作为一个彻头彻尾的思想家，他把犹太人问题归结为纯粹宗教问题。基督教徒和犹太人只要克服掉自己的宗教，都能够得到自由。对于基督徒，这一点比较容易办到，因为他们的宗教在不可遏止地自行解体。但是，对于犹太人说来，那就非常之难，甚至不可能，因为犹太人自古以来反对历史进步，并由于对一切民族的憎恨给自己建立了一种最不可思议、最狭隘的民族生活；对于一个以奸诈和狡猾为宗教、用那种宗教来满足最为官能的需要民族，那一点是难于办到的。只要犹太人还是犹太人的时候，他们是不能得到解放的；还是基督教的国家则更其不能解放他们。 206

鲍威尔和费尔巴哈所知道的资本只是犹太人高利贷的最为萌芽状态的即中世纪的形式。他们只能从哲学上来对待它的惨无人道的本质；从经济上他们简直无力理解它，更不用说战胜它了。

摘自《德国社会民主党史》第1部，第7章。

路德维希·费尔巴哈

(1904年7月20日)

今年7月28日是路德维希·费尔巴哈诞生一百周年纪念。他出生的那年,正是康德逝世那年,康德所开创的德国古典哲学正好为费尔巴哈了结。费尔巴哈的功绩在于,他抛弃了一切唯心主义的幻想。他的不幸是,他未能给自己开辟通向历史唯物主义的道路。

但是,我们不能指派自己那样一个任务,即在这里以较坏的形式,重复恩格斯在他的关于费尔巴哈的经典著作中,早已充分明白地确定下来的东西。我们倒不如做一点对费尔巴哈这个人了解得明白些的工作。他出生的家庭一连三代出了整整一系列杰出的人材。他的父亲是著名的刑法学家安瑟伦·费尔巴哈,安瑟伦的几个儿子都获得了相当的声名,一个是考古学家,一个是法学家,第三个是数学家,第四个就是我们的路德维希,是哲学家。孙辈中的一个著名的画家。他们都是火之激流^①:他们都是天性热爱生活,具有锐敏的灵魂感受,并且大都是过早地就象一把火一样烧尽的。活得最久的是路德维希。他活到六十八岁。如果他在进行“基督教的切腹分娩”

^① 费尔巴哈这个姓,是德文“火”、“流”的谐音,所以梅林这样说。——译者

之后，在他的生命和声名的正当中天时去世，他倒可以免去几十年病痛的折磨了。

初初一看，不可想象还有比父亲安瑟伦和儿子路德维希之间更对立的性格了。一方面是一个哲学家，满足于微末的收入，把一生中最好的时光消磨在德国乡间的很艰苦的条件中，拒绝一切身外之物，对于一切世俗之务，或是至少可以说对于与世俗事务接触，采取无条件的否定态度；另一方面是巴威的枢密参事，以后升为枢密院议长，据有着浮华的地位，在最艰难的条件侧身宫廷，经常不断地被卷入与一切阴谋诡计进行的角斗之中。但正是在这种角斗中，他表现出了毅力、机警和灵活。这些品质明白地证明，他虽然在学术界有那样的地位，他又是多么有力，他从整个天性上说是和生活纠缠在一起的。但在最深厚的根底上父子二人又是同属一类的，这个儿子也能够象这个父亲一样地说：我是生来为了角斗、为了作战的。

这两个坚强的头脑很早就互相冲突了。路德维希·费尔巴哈在一封完全表现了他的整个性格的信里，向他父亲表示他拒绝学神学的意愿时，他还只有二十岁。这封信里说：“我可以问心无愧地说，我已在神学的囹圄里活过、存在过、感受过、思想过。我曾坐在那些泉源的旁边，神学从那里象一个美丽的山林女神一样，青春常在地升起；我也曾坐在那片火烁场旁，神学在那里象一个女巫似的，变成满脸皱纹、伛偻着身子、象晒干了的苹果片那样萎缩干瘪了；我曾经能够愉快地和歌者大卫^①一同欢呼；冬、春、夏、秋把他的深刻的不同感受向我呈示，他的迷人的牧歌示我以人，他的庄严的赞歌示我以神；

我曾经能够和耶利米^②一起哀哭神所赐福的城的灭亡，我曾经和以西结^③一起对被诅咒的民族表示愤怒和威慑，因他们的残忍而降给他们诅咒、还加上象嗒嗒^④所携带的雷电。我曾和使徒们周游圣地，并且直接从主的口中吸取他的教示的蜜汁；我是曾经和神学一同生活过的。但现在，它已不能满足我，它不会给我以我所要求的、我所需要的东西，不会给我以每日的食粮、我的灵魂的必需营养；对于十字架上的受苦者它不肯给予一口渴望的凉水，反而给以一块浸饱醋的海绵。对于我，巴勒斯坦已太狭小，我必须、必须走进广阔的世界里去；而只有哲学家才能把这个广阔的世界负在肩上。人类的历史从东方伸向西方；我要离弃少年时代的、美好的东方的魅力而回到自己的地方来，回到深刻的严肃性上来，回到德国哲学的成熟的、健全的理性上来。如果我不得不继续困居在神学的囹圄中，那末我就违反了自己的信念和理性，违反自己本人的愉快，违反自己的兴趣、愿望和倾向，而从自由人变成奴隶。那我就必须没有脚而走路、没有空气而呼吸；对于我，神学已经死亡，对于它，我也是死去了的……回到它那里去，那就意味着使已经成为不朽的灵魂，回到它已抛弃了的尘世的臭皮囊中去；因为哲学赠给了我不可朽的金苹果，让我享受永恒的幸福、平静和与自己一致。”这篇动人的自白对他的父亲提出了一个问题：他是否应该采取最紧急的措置来恢复儿子的精神健康；以哲学为形式的胡涂，在这些极荒谬的、粗野的、混乱的

①②③④ 大卫是《旧约》中《诗篇》的作者；耶利米和以西结是基督教传说中的先知；嗒嗒是基督教神话里的天使。均见《旧约》。——译者

狂想中暴露出来了。然而，安瑟伦·费尔巴哈很知道儿子的性格，又因为他自己也曾以这样的方式，从他父亲那里把自己解放出来，所以他知道，这是没有办法的。他写给儿子的回信说：“我深深相信，要说服你是不可能的，就是要你想到你将遭受到没有面包、丢尽体面的悲惨生活，也不会对你产生任何作用，因此，我们任你按照你自己的意志行事，任你委身于你自己一手制造的命运，让你自己去尝尝我向你预言的悔恨”。不错，悔恨固然从来没有叩过路德维希·费尔巴哈的门，可是，“没有面包、丢尽体面的悲惨生活”，至少是他父亲所意味的那种，他毕竟身受了。

费尔巴哈的第一篇著作就使他不可能走上学术前途；而学术前途，在三月革命以前的时代里，是唯一能给他以获得相当独立地位，并从事自己的哲学研究工作的可能的前途。有若干年之久，他在爱尔兰过着充当讲师的困苦生活，获得教授职位的希望即使也曾出现过，都一个接一个地幻灭了。从1836年起，他卜居昂斯巴赫附近的布鲁克贝尔格村；作为是他父亲的儿子，从巴威国库里领取的一点抚恤金、他妻子的一点嫁奁，以及从他的著作上所获得的一点版税，使他可能维持一个清苦的生活。但是，他的离群索居于穷乡僻壤，在他的生涯中完全不是悲剧性的灾难；光辉和荣誉的时期对于他正从此而开始。费尔巴哈持有伽利略在他以前很久就用下面一些话表述出来的见解：对于思辨的头脑，城市就象是监牢，而自由的农村生活则是一本自然的书，这本书对于想读它、并用自己的理性研究它的人总是打开着的。费尔巴哈用类似的话来抗御任何对于他住在布鲁克贝尔格的诘难；他爱乡村的孤独生活，并

不是由于那句赞美幽居的古老成语 *bene vixit, qui latuit* (默默无闻的人, 生活得最幸福) 那种意义, 而是由于他认为这种孤独生活是一种泉源, 他可以从中汲取斗争的力量, 由于这种孤独生活满足了一个思想家的需要, 由于这种孤独生活可以阻止那压倒他从观察整个宇宙而来的些微的和音的每日的喧骚, 由于他努力要从观察自然而获致对于自然的感性的、直接的感知, 并且永远靠近着一切生命, 以及生命的秘密的伟大原始泉源。

具有决定性意义的是, 费尔巴哈虽然过着乡间生活, 他仍是当时伟大的斗争中的先进斗士之一。就在费尔巴哈移居布鲁克贝尔格之后, 阿诺德·卢格开始出版《哈雷年鉴》, 在这个刊物上费尔巴哈盖上了他的精神印记, 特别是在作为《哈雷年鉴》的续刊的《德意志年鉴》上, 也盖上了他的精神印记。这是一种巨大的解放工作, 这种解放工作后来在 1841 年出版、并且如恩格斯所说使“我们都一下子成了费尔巴哈派了”的《基督教的本质》中达到最高点。人制造宗教, 而不是宗教制造人; 在这一论点中包含着这部划时代的著作的要点, 费尔巴哈从此之后没有再能写出比这部著作更好的东西来。激起了三月革命前反动势力的恼怒, 使他们要用警棍扑灭在德国谈哲学的最后一点自由的, 主要就是他的著作。卢格的刊物被禁, 于是, 哲学反对派由于不愿意懦怯地投降, 就不得不迁移到国外去了。投降是不合费尔巴哈的性格的, 但他也没有能勇敢地跳入在死沉沉的德国四周沸腾着的汹涌的大海。当卡尔·马克思用火热的语句邀请他为《德法年鉴》撰稿时, 费尔巴哈固然对这事很感兴趣, 但终于作了拒绝的回答, 那一天成了决定

他的一生中的不幸命运的日子，虽然发信者和受信者都没有想到这一点。

当1848年的风暴突起之时，费尔巴哈已完全站在活的现实之外了。他几乎完全没有参加革命运动。他只有一次，在海德尔堡大学生的请求下，于1848年12月到1849年3月在海德尔堡作了关于宗教哲学的讲演，但就是这事也使他认为作了最大的自我牺牲。他从海德尔堡写给他的妻子的信里说：“从那时候起，我经受了人所能忍受的最艰苦的经验。我感到对于你，对于布鲁克贝尔格，对于我的旧有的、平静的、简朴的、但仍旧还是那么丰富多采的生活的无限怀念。一切、所有的一切，都使我感到不快、可怕、可厌”。不错，反动势力的得胜并没有压倒费尔巴哈。当他的一个年青朋友卡普建议他移居到美洲去的时候，他不无自尊心地回信说，“在美洲，象我这样的人，是一个无足轻重的人，什么也不是了。但在欧洲，*persona ingrata*（不受欢迎的人）是一种最有意义的东西，是政府的眼中钉，宗教的和世俗的警察的绊脚石，使它日夜不得安宁”。这种见解曾为费尔巴哈增光，费尔巴哈也并不隐瞒这种见解；然而，当他认为反动派对他有良好作用时，他就自己骗自己了。

它终于还是完完全全使他麻木不仁了，那并不借助于什么外部的手段，而只是由于费尔巴哈不再能理解掠过革命风暴的世界了。在五十年代，他花费了很大的劳动、经过难以表述的努力，著成了他的《神谱》；这部书他始终认为是他的精神活动的最伟大产物。当没有一个人，不论是敌人或友人，对这本书给予任何一点注意时，他是深深感到失望的。而事情则

是相当简单的。卢格说,《神谱》所包含的只是在《基督教的本质》中已讨论完毕的题目的变体而已,这个批评是相当轻率的,费尔巴哈有理由生他的老朋友的气。但是,在那句评语中包含着一个正确的看法:费尔巴哈仍旧还停留在十年前他已到达了的地点。但是,德国资产阶级抛弃了正因为理解黑格尔所以走得比黑格尔更远的费尔巴哈,找上了从不理解黑格尔并且一直咒骂他的叔本华的,已不再站在这里了。当然,用咒骂这种聪明办法并不是能够摆脱哲学的,但是,能把必需的辩证法重新注入发了财或刚要发财的市侩们的头脑里去的,不是费尔巴哈,而是马克思。

费尔巴哈最表同情的本应该是五十年代的自然科学唯物主义,但他的思想是非常深刻的,因此决不会让毕希纳、摩莱肖特、伏格特等人的说教在他身上除了激起一种极混杂的满意感之外,再激起任何其他东西。在这以前,他是和他们一路的,在这以后,他就不跟他们一路了。在评介摩莱肖特的一篇著作时,他写下了一句后来为千百个追求学术前途的人所反复鞭挞的名言:“人就是他所吃的东西”。当1859年又有较清新的空气出现时,费尔巴哈对于德国统一问题却只会说一句稚气的对句了:普鲁士有的是头脑,但没有心肝;奥地利有的是心肝,但没有头脑。

然而,脱离斗争虽则使这位天生的斗士的精神荒怠了,他终究还是一个真正的思想家。如果从上下文来看引起了无数恶骂的名句:“人就是他所吃的东西”,就可以弄明白,费尔巴哈只是想用这句话陈述一条深刻的真理,在人类的大多数还生活在与人不相称的条件下时,关于人的道德就只能以伪善

的意思来谈论。1859年，费尔巴哈在德意志的二元论面前是完全没有办法了；但他对1866年普鲁士的胜利则作了下列警句式的巧妙评语：“当然，由于不站在奥地利方面就没法来反对普鲁士，所以就只得站在普鲁士方面了。那些小朝廷至少有一部分是被消灭了，那也是不能不感到高兴的。但是，当你想到，普鲁士的胜利所追求的只是与小朝廷相同的原则，不过规模较大而已，那末这种高兴就会引起痛苦。有人对我们说，这是走向统一的步骤；但是，这也是走向服从一个在本质上与作为服从者的其余国家没有什么两样的国家的步骤。”

当费尔巴哈写这些话的时候，他已经不住在他所恋恋不舍的布鲁克贝尔格。如果说他是由于他自己的过错，为了要得到幽僻的乡居而离开许多先进的斗士，那末，他在垂死之年丧失了他的哲学家的安静的角落，就是对他的过错的过重的惩罚了。他一生中最后十年，是在纽仑堡附近的莱亨贝尔格度过的，在那里他自己觉得象是“没有花盆的花，没有河床的河，或没有画框的画”。这是折磨人的岁月，就象莱辛在伏尔芬布特尔在他的受魔法所诅咒过的古堡里所度过的岁月一样。在这些贫病交迫的年月里，路德维希·费尔巴哈总算还来得及看见德国工人运动的萌芽，并且怀着善意的关怀留意着它的最新出版物。把这位死去的思想家送到墓地上去的巨大行列，主要是由工人们组成的。路德维希·费尔巴哈逝世于1872年9月12日。

他现在安息在纽仑堡的约翰公墓，那也是阿尔布莱希特·杜勒和汉斯·扎赫斯安眠的地方。德国资产阶级让他死

于饥饿之后，有一个富有的资产者在他的墓上建了一座雄伟的圆柱。但是，费尔巴哈为自己建立的纪念碑比这块金属更坚固，因为他是永远守卫着德国社会主义的伟大的解放者之一。

《新时代》，第22年，1903—1904年，
第2卷，第513—517页。

费尔巴哈的人道主义

212

(1901年)

就最广泛的意义说来，这一历史转折点是路德维希·费尔巴哈的人道主义。马克思以之开始了他对黑格尔法哲学的批判，恩格斯以之结束了他对于卡莱尔的批判。

恩格斯在他论述费尔巴哈的著作中说，对宗教作斗争的实践要求必然会把许多最坚决的青年黑格尔派分子推向英法派的唯物主义。但是，在这时候，他们又和自己的学派的体系发生了冲突，因为这个体系认为自然是观念的“外化”，因此观念是本原的，自然是它的派生物。由于这种矛盾，他们就陷入了一种恶性循环之中。“这时费尔巴哈的《基督教的本质》一书出版了。它一下子就消除了这个矛盾，直截了当地恢复了唯物主义的王位。自然界是不依赖任何哲学而存在的。自然界就是我们人本身即自然界的产物赖以生长起来的基础。在自然界和人以外，再没有什么东西了，我们的宗教幻想所创造出来的最高存在物，乃是我们自身本质的虚幻反映。于是魔法被解除了；‘体系’被打烂而被抛弃在一旁了，那个矛盾，因发现只是存在于想象之中，也就解决了。这部书的解放作用，只有亲自体验过的人才能理解到。那时大家都很兴奋：我们都一下子成了费尔巴哈派了。”恩格斯接着又加了一句：“马克思

曾经怎样热烈地欢迎这种新观点，而这种新观点又是如何强烈地影响了他（尽管还有批判性的保留意见），这可以从《神圣家族》中看出来”^①。

但是，这种影响在《德法年鉴》上早就已经显露出来了。《基督教的本质》出版在1841年，就在鲍威尔的《对观福音书作者^②的批判》之后，然而马克思在这以后发表的最初一些著作中还不很看得出特别受到费尔巴哈的影响。在《德法年鉴》发表的文章中，这种影响才特别有力地显示出来。这是因为，就在这个杂志创刊到《莱茵报》停刊这段时间中，费尔巴哈的《关于哲学改造的临时纲要》出现在《德国现代哲学和政论界轶文集》里。实在说来，与《基督教的本质》相比，这个提纲并没有什么新的东西，但是，它以紧凑、简明、有力的论点表示与黑格尔哲学决绝；这想必给了马克思以深刻的印象；何况，费尔巴哈以惊人的力量提出来与黑格尔的非感性的抽象相对峙的活生生的现实，早已在马克思的心里激起对黑格尔哲学的深刻怀疑了！

在《基督教的本质》里，费尔巴哈宣称，神学的秘密必需到人类学里去探寻；在《纲要》里，他宣称，思辨哲学的秘密应到神学里去探寻。斯宾诺莎是思辨哲学的创始人，黑格尔是它的完成者。泛神论是从神学或有神论得出的彻底的结论，是彻底的神学，无神论则是从泛神论得出的彻底的结论，是彻底

① 恩格斯：《路德维希·费尔巴哈和德国古典哲学的终结》，《马克思恩格斯选集》第4卷第218页。——译者

② 指马太、马可及路加三人。——译者

的泛神论。泛神论是从神学的观点对神学的否定。无神论是颠倒了的泛神论^①。神学把人一分为二，把他变成为他自身加以外化，为了以后可以使他的外化物又与他同一。正是这样，黑格尔把自然和人的简单的、与自身同一的本质加以分裂，为了以后可以把强行分裂的东西重又强行调和。

“绝对精神”是从神学中分离出来的神学精神，是在黑格尔哲学中游荡的幽灵。神学是对于幽灵的信仰。一般的神学的幽灵是感性想象的产物；思辨神学的幽灵则是非感性抽象的产物。抽象，这就是在自然之外看见自然的本质，在人之外看见人的本质，在思维行动之外看见思维的本质。黑格尔哲学通过抽象来论证他的全部体系，这就把人变成为他自身的外化物。它固然后来又把它先前分裂出的东西又使之同一，但它并不是直接地进行的，而是采取了本身仍还是分离的、间接的方法进行的。黑格尔哲学不知道有直接的统一性、直接的确定性、直接的真理。把抽象化了的、从人那里外化出来的人的本质，与真正的人的本质加以直接、显明、非虚幻的同一，是不能经由肯定的办法来实现的。它只能是经由否定黑格尔哲学的办法从黑格尔哲学中得出的结论。它只能作为思辨哲学的全部否定而被掌握、被理解，虽然它同时也是思辨哲学的真理。在黑格尔哲学中确实包含着一切，但同时也带着它自身的否定，它自身的对立物^②。

真诚和正直对一切事情都是有益的；对哲学亦然。但是，

① 参见《费尔巴哈哲学著作选集》上卷，三联书店版，第101—102页。——

译者

② 同上书，第103—105页。——译者

只有在哲学承认它的思辨无限性是有限的，即承认，例如，神的本性的秘密只是人的本性的秘密；承认它为了借以产生意识之光而加在神身上的那种黑暗不是别的，只是它自己对于物质的实在性和不可避免的必然性的模糊而类乎本能的感情而已；那种哲学才是真诚和正直的。思辨哲学至今是从抽象走向具体，从观念走向实在的。这是一条颠倒的道路。这条道路不会通向真实的、客观的实在，而只通向它自己的抽象概念的实在化。因此，这不是一条通向精神的真正自由的道路，因为，只有在事物的客观现实中对事物进行直观才能使人摆脱和远离一切成见。哲学是对于存在的东西的认识。按照事物的本来面目理解事物、认识事物，这就是哲学的最高规律、最高任务^①。

哲学是怎样的，哲学家也就是怎样的，反之亦然：哲学家的属性，即哲学的主观条件和因素同时也是哲学的客观条件和因素。在真正的、也即是在与生活、与人同一的哲学家的血管中，应奔流着高卢又兼日耳曼的血液。这一思想在1716年已在《哲学家文汇》中表述过了：“如果我们取德国人和法国人相比较，那我们会感到，法国人的天禀较富于灵活性，而德国人的天禀则较富于坚定性，因此可以有把握地说，高卢兼日耳曼的气质最为适合哲学，或是说，一个父亲为法国人、母亲为德国人的孩子（若其他条件均同）一定会具有良好的哲学才能”。费尔巴哈则认为，母亲应该是法国人、父亲应该是德国人。心——即女性的原则、有限的感官、唯物主义的所在地，

^① 参见《费尔巴哈哲学著作选集》上卷，三联书店版，第108页。——译者

该是法国的；头脑——男性的原则、唯心主义的所在地，是德国的。心进行革命，头脑进行改革。头脑使事物获得秩序，心使事物运动。但是，只有在有运动、兴奋、激情、热血、感觉的地方，才会有精神。只有莱布尼兹的才智、他的多血质的、唯物兼唯心的原则，才能把德国人从他们的学究气和经院气中解救出来①。

黑格尔哲学是思维与存在的矛盾的扬弃，这个矛盾是康德已特别清楚地着重指出过了的！但这种矛盾的扬弃只是在矛盾的范围以内——是在一种因素的范围以内——即在思维的范围以内实现的。在黑格尔那里，思维是存在——思维是主词，存在是宾词。因此，黑格尔并没有达到作为是存在的存在，达到自由的、独立的、本身幸福的存在。谁不扬弃黑格尔哲学，谁就不能扬弃神学。黑格尔关于自然、实在为观念所决定的学说，只是宣说自然为上帝所创造，物质实体为一种非物质的、抽象的实体所创造的神学学说的唯理论表述而已。黑格尔哲学是神学的最后避难所和最后的理性支柱。思维与存在的真正关系只是这样的：存在是主词，思维是宾词，但也是一个包含着主词的本质的宾词。思维从存在而来，但存在并不自思维而来。存在从它自身、通过自身而来——存在只能由存在产生——存在的根据在它自身之中，因为只有存在才是感觉、理性、必然、真理，一句话，才是一切的一切。“存在是存在的，因为非存在是非存在，也就是说，是虚无的、无意义”

① 参见《费尔巴哈哲学著作选集》上卷，三联书店版，第111—112页。——译者

的。”作为存在的存在的本质就是自然的本质。自然在时间中的发生只涉及它的形式，而不涉及它的本质^①。

“谁要是象那些所谓实证哲学家那样按照特殊的实在哲学原则进行思辨，那末

他就象一头牲畜被恶魔所迷

在干枯的荒地上转来转去，

它的周围却是一片美丽碧绿的牧场。

这片美丽碧绿的牧场就是自然和人；因为自然和人是同属一体的。观看自然吧，观看人吧！在您眼前就是哲学的全部秘密”^②。

一切关于法律、意志、自由、没有人的、在人以外以至在人之上的人格的思想，都是没有统一性、没有必然性、没有实质、没有根据、没有实在性的思想。人是自由的存在、人格的存在、法律的存在，只有人才是费希特的“自我”的根据和基础，才是莱布尼兹的“单子”的根据和基础，才是“绝对”的根据和基础。

216 一切科学必须以自然为基础。一种学说在没有找到它的自然基础之前，只能是一种假说。对于自由的学说，这一点是特别重要的。只有新的哲学才能将自由——它至今还只是一个反自然的和超自然的假说——变成为自然。哲学必须重新与自然科学结合，自然科学也必须重新与哲学结合。这种建

① 参见《费尔巴哈哲学著作选集》上卷，三联书店版，第114—115页。——译者

② 参见同上书，第115页。——译者

立在相互需要和内在必然性上的结合，与以前那种哲学和神学的不相配的结合相比，将是更巩固的、更幸福的、更有成果的^①。

但是，费尔巴哈的写得那末诱人的纲要，最后却以非常贫乏的关于国家的论述作结束。“人是国家的 *έν και παν*（一和一切）。国家是人的实在化了的、完善化了的、明确化了的总体。在国家里面，人的主要性质和活动成为特殊的等级而现实化，但是这些性质和活动，在国家元首的个人身上又重新回到了同一性。国家元首无差别地代表一切等级，在他的面前，一切等级都是同样必要、同样有权利的。国家元首是普遍的人的代表”^②。在自然哲学和宗教哲学方面费尔巴哈高出了黑格尔多少，在法和国家哲学方面他就比黑格尔低了多少。对于君主制，黑格尔也有他自己的解释，不过那个解释是非常狡猾的。

《轶文集》一出版，马克思就读了费尔巴哈的《纲要》。他当时还是《莱茵报》的编辑。我们已经提到过3月19日给卢格的信，从那封信里可以看出，马克思是以欣喜的心情欢迎“高卢—日耳曼原则”的。但就在这封信里，我们也可以找到马克思对费尔巴哈所作的最初的、同时也是坚决的批评意见。卢格写给马克思的信里说：“我同意您，费尔巴哈对于自然的歌颂是太片面了。但在此之外，他也有很多的政治思想；他只是认为，在德国，只有从神学方面才能接近政治。我们不能没

① 参见《费尔巴哈哲学著作选集》上卷，三联书店版，第118页。——译者

② 参见同上书，第118—119页。——译者

有宗教,这是对的,但是已经存在着相当不受神学染污的实在政治空气,这种空气是应加以培养、澄清、加热的”。如果说费尔巴哈具有很多的政治感,那似乎更正确些。他是一个过于有人情味的思想家,要他对政治问题不抱有民主感情,那是不可能的。但是,说到他的政治思想,那末,由于他所始终不能摆脱的受限制的生活条件,就相当软弱了。尽管卢格和马克思那么邀请他参加《德法年鉴》,他的内心也那么想参加,但他们从他那里只获得寥寥数行的复信;虽然他在最初就在那寥寥数行里面对刊物的计划表示了同情,但后来他又发生好些疑虑;此外,又发生了工作方式上的某种困难,妨碍了他完成马克思诚恳热烈地约他写的一篇对于谢林的评论。

但是,费尔巴哈的人道主义原则本身,对于马克思说来则是一种启示。在这个原则的启发之下,法国社会主义的一切不完备之处都了若指掌了。马克思着手研究法国社会主义作者们,也许就在《莱茵报》停刊后那几个月的闲空时间里;但是他们之中,有的提出了一些独断论的抽象论点,描绘着未来的完美图景,宣述了一些办不到的大言壮语,认为只要实现他们的计划,历史发展过程就最终地完成了。另一些则在形而上学大海中没有舵具而随波逐流,他们没有德国人所有的在这个领域中所必需的正确罗盘,那就是黑格尔的辩证法。马克思就依靠这一辩证法的帮助要在“改革家们的普遍无政府状态”中找寻自己的道路。马克思诚恳地自己承认,他当时关于究竟应该怎么办并没有明确的概念,他要求所有别的人也都这样诚恳地自己承认。但是他看到,新派别的长处正好也就

在这里，这个新派别并不要独断地预言未来世界，而是通过对旧世界的批判而找到新世界。建构未来以及完成一劳永逸的伟绩，并非新派别的事，因此，更加可以确定，它应该完成的任务是顽强地批判一切现存的事物；这个顽强具有着双重的意义：批判不应畏惧它自己所造成的后果，也不应畏惧与现存一切敌对力量发生的冲突。

用改革家们的通信来开始《德法年鉴》，这应予承认是很好的办法。在那些改革家之间关于“往何处去？”这一问题存在的混乱从这些通信中会以客观的塑造形式突现出来。这些通信是以原来的面目还是为了要发表而修改过了的，目前已不得而知了；但是，特莱切克认为这些通信都是虚构的，那是绝对不正确的。在虚构的通信中，那些通信者的个性是不会那末强烈突现出来的：卢格的夸夸其谈，巴枯宁的大言不惭，费尔巴哈的哲人般的宁静，他认为实践的时机尚未错过而感到非常满意。马克思则与之相反，他屹立在实践的中央，德国的不幸他看得愈深刻清楚（远为比其余的人看得更清楚），他也愈加感到有希望。他在《莱茵报》所获得的实践经验，产生 218 了良好的作用。马克思渴望着现实的斗争；他寻找着自己在德国现实生活中进行活动的出发点，不论这个现实生活是多么反动、多么不成样子。他要把激发着德国的同时代人的宗教问题和政治问题提高到自觉的人的形式。

在宗教方面，费尔巴哈已完成了需要做的一切。但是在政治方面，费尔巴哈的人道主义就一筹莫展了，这一如法国的社会主义一样，往往是完全忽视政治，充其量也只是给予政治问题以从属的意义。因此，在马克思面前作为首要课题出现

的是对黑格尔的法哲学的批判，他在《莱茵报》工作时在实践中早已体会到黑格尔的法哲学的不充分性了。

原载梅林编：《马克思、恩格斯、拉萨尔遗著集》，第1卷，斯图加特1902年版，第335—341页。

斐迪南·拉萨尔

218

(1894年)

这是一个奇特的巧合：历史上伟大的鼓动者之中，拉萨尔最受戴的也许莫过于乌尔利希·冯·胡登了。他正好和胡登一样，死在同一个日子，死在自由的瑞士，同样饱受讥笑和奚落。三十年前，欧根·里希特尔还是一个年青人，但已经丧失任何正当的灵魂活动了，由于他的使灵魂疲惫的对资本主义效劳，对于拉萨尔的遗体没有任何仪仗用大车拉到坟地去一事，在愉快的叹息中吐露了他的全部温情。可以设想，十六世纪的资本主义雇佣文人——可惜我们现在关于他们已一无所知了！——对于胡登在没有任何仪式之下被埋在乌夫瑞岛上，在他的墓上连一块可供后人指点这是这位勇敢的骑士的遗骸安眠之地的墓碑也没有，也是曾经感叹一番的吧。

虽然如此，在胡登和拉萨尔之间还是存在着根本性的差别的。胡登是一个没落阶级的先进斗士，他的一生事业是跟他一起被埋葬掉了。拉萨尔则高举起那个刚开始准备进行世界历史性斗争的阶级的旗帜；并且，要到在他的遗体上面垒起墓丘的时候，他所作、所说、所想的東西才开始胜利地行进。在他过早地逝世之后这几十年中，他就象一个完全未死的人那样在活人中间生活着和行动着。在这一段长时期里，他的火

219

焰般的雄辩一天又一天地总是在重新激发人的敏感的灵魂，使感到苦闷的人坚强起来，安慰着失望者，吸引着斗争者前进。今天，拉萨尔可以含着安详的微笑，就在他生前统治阶级的大莫卧儿带着嘲笑投掷给他的那一句话，转而投掷给曾经憎恨他、折磨他、迫害他的人们了：你们能做些什么呢，可怜虫？

如果可以根据丰富的一生的内在本质，断定临终时必定具有宁静的心情，那末身处在直到他生命的最后几天还包围着他的疯狂的喧嚣之中的拉萨尔，他是宁静而幸福地逝去的。他并不为了生活而留恋生活。他所怕的是精力逐渐消衰，那是在他进入四十岁后逐渐向他迫近的。他很愿意用他的残余生命来换取他曾经庄严地歌颂过的光荣；他认为，那种光荣就是人的死后生命，肉体生命消灭之后的生命纯粹继续，实在化了的人的无限性。象他心爱的诗人普拉丹那样——普拉丹象他一样也死得很早，也被德国的市侩们所放逐——他看到，光荣“和考验人的死亡的天使手携手地”向他走来，促使凡人去完成几乎是超人的事业的高傲的唯心主义，也许让这个临终的人预感到等候着他的美丽的不朽了。

丹麦人勃朗德斯在他的著名的、许多地方都是富于机智的、但也往往只是卖弄机智的文章中，称拉萨尔是黑格尔的德国与俾斯麦的德国之间的连接环节，对于历史真实的歪曲没有比此更甚了。这样一个连接环节实际上就是资本主义，它摧毁了黑格尔的德国而建立起俾斯麦的德国。恰恰相反，拉萨尔却以他的思想的火焰之剑，在这个连接环节刚一发生时就把它劈断了；为了使俾斯麦的德国，在工人阶级的钢铁般的

控制中,以最悲惨的方式结束它的极为偶然的生命,没有一个人比他贡献更多。拉萨尔曾用黑格尔德国所完成的精神工作的使人坚强奋发的呼吸,鼓舞了工人阶级。歌德曾为了说明伏尔泰的历史意义而说过,所有的民族也许会在某一次把它们的全部优点和弱点结合在一个人身上。从下列意义上说,这话也可以用在拉萨尔身上:从十七世纪中叶到十九世纪中叶,唯心主义是德国能和西欧诸文化先进民族站在同一高度上所依靠的唯一的东 西,这种唯心主义的优点和缺点再一次在拉萨尔身上体现出来。拉萨尔和马克思、恩格斯不同,始终没有同这种唯心主义决裂。这也就说明了他的历史地位的全部有力方面和全部薄弱方面。 220

如果有人 说,拉萨尔之对于马克思,犹如费希特之对于黑格尔一样,那末这就是很不恰当、很不高明的比方了。但是,在略作改变的说法下这种比方还是有一定的意义的。德国社会民主党在目前对待拉萨尔和马克思的态度,正如拉萨尔对待费希特和黑格尔一样。拉萨尔本是一个黑格尔派分子,因此很知道费希特的哲学在某一点上是站不住脚的。他从来也没有想把黑格尔同费希特相提并论,然而他对费希特却毕竟抱着那样一种热烈的感情,一如他对黑格尔一样;他不能容忍人对于费希特的记忆有些微玷污,他常常以无情的讥刺鞭挞那些想把费希特描绘成普鲁士王国忠仆的头脑糊涂的老爷们。当拉萨尔说起费希特时,他的每一句话都表示出,这些话完全显明地是从他的心里最最隐秘的深处发出来的。他虽然很仔细地努力在费希特的思想和黑格尔的思想之间作出严格的划分,但他有一次毕竟说道,黑格尔对于费希特要想使哲学

普及化的努力，也许是过于冷淡、过于瞧不起了。

这种态度多么象德国社会民主党对待拉萨尔和马克思的态度，是十分显然的。德国社会民主党是立足在马克思和恩格斯所创造的历史唯物主义的土壤上的。它知道，它的不可征服的力量就根源于这块土壤。它还知道，拉萨尔的哲学唯心主义在某一点上必然会把它引入绝路，它从来也没有想把马克思和拉萨尔相提并论。但它对拉萨尔毕竟抱着一种象对马克思或恩格斯一样的热爱：它不能容忍对于拉萨尔的记忆有些微玷污，而始终在驳斥这三十年来重复了无数次的想把拉萨尔描绘成普鲁士社会主义者的企图。德国社会民主党总是把拉萨尔看得很高；它虽然很审慎地考虑到，对于把拉萨尔和马克思划分开的论点应保持明确的看法，但它也始终认为，马克思在对他不满意的时候（那种不满是十分可理解的，主观上完全公正的）所说的严厉的评语，并不能用来规定它对拉萨尔的态度。

221 这里并没有什么个人崇拜，甚至也没有应该表示一下对历史人物的尊敬这一问题。恰恰相反，如果我们把以前的拉萨尔主义当作一种派别活动，那末就会使我们对于社会民主党史发生严重的误解，对党之能成为目前这个样子所依靠的动力发生后果严重的误解。拉萨尔曾组织德国无产阶级进行阶级斗争，他以此而和种种社会主义的宗派主义者不同，也由于这一点他是属于社会主义革命者之列的。他在组织德国无产阶级进行阶级斗争时，完成了一种革命功绩，这个功绩压倒了他理论认识上的缺点，并在某种程度内使这些缺点无害化。按照我们的看法，如果把充斥着党的最初十二年历史中

的那些内部纠纷的、唯一的、或是主要的、或甚至可说是本质性的过失，归之于这种缺点，那我们就暴露了若干观念论^①的观点。在当时的情况下，这些缺点只起着或大或小的次要作用。实际的宣传鼓动条件必然地逐渐推动拉萨尔本人采取马克思的观点。在1867年，《资本论》问世以后，拉萨尔分子的机关刊物发表了对于这本以德文写成的划时代著作的评论，这篇评论证明《资本论》是很正确地理解的。另一方面，拉萨尔的著作充作了爱森纳赫派分子、甚至最后联合起来的党^②的主要精神食粮，直到实行反社会党人法之后，历史唯物主义才取得最后胜利。上述分裂的最主要原因是当时统治着德国的经济和政治条件，以及无疑地并不具有唯心主义性格、但无疑地也并不是政治骗子的施韦泽相当中肯地描述的当时的情况，他在拉萨尔死后一年多的时候写信给马克思说：“在理论意义上，我完全同意您，在那些我还存疑的问题上，我很愿意服从您的博学，但在实践方面，在我们这边，在有靴子摔脚的地方，看得比较清楚些，因为‘在实在生活中总有一只某种样子的靴子的’”。现在，当旧日的纠纷早已埋葬掉了，并且永不会再发生的时候，甚至可以提出这样一个问题来：这些纠纷对于党的发展的促进作用是否大于抑制作用呢？在那时候，许多可疑的同盟者设法要混进无产阶级里面来，拉萨尔派控制宗纳曼式的大日耳曼资本主义本位主义的严格性，就象爱森

① 此“观念论的”在梅林显然又是指“唯心主义的”。——译者

② 是指由爱森纳赫派和拉萨尔派在哥达代表大会上合并起来的德国社会主义工人党。——译者

纳赫派监视小日耳曼封建的恺撒主义的严厉性一样地恰当。

222

然而，我们不打算在这里对这个题目多作讨论。在这里，对我们重要的只是指出这个事实：从在实际上具有决定性的一点来说，拉萨尔从一开始就把德国工人运动引导到正确的道路上，这也正是《共产党宣言》所指出的那条道路；拉萨尔以整个一生献给了为德国工人打开这条道路的工作；他以有史以来不多几个人曾作出的努力和牺牲真正地为德国工人们开辟了这条道路，德国工人们今天在这条道路上已达到了那样的成就。让资产阶级历史家和经济学家去重新虚构一个他们所幻想的拉萨尔——那个俯首帖耳匍匐在霍亨索伦王室面前的驯服的忠仆弗里多林^①，那个让一切政治上莫名其妙的人物都爬到自己的床底下去的疯狂的怪物；真正的拉萨尔始终活在工人阶级的心里，在纪念他逝世三十年的日子里，德国所有飘扬着红旗的地方都将怀着以他为荣和对他表示感谢的心情纪念他。

《新时代》，第12年，第2卷。

^① 弗里多林（Fridolin）——六世纪的教士，在莱茵河中萨金根岛上建立教堂，曾被称为是“到日耳曼来的第一个使徒”。——译者

弗里德里希·恩格斯

222

(1905年)

到今年8月5日，弗里德里希·恩格斯永远闭上眼睛已满十个年头了；他逝世的时候与其说是这幸福而内容丰富的生命的终结，毋宁说是顶峰。他在快到古稀之年时仍还是年青的，他的历史性活动的重心正在他的老年，一如拉萨尔是在早年，马克思则在盛年。

但由此作出结论，说恩格斯是大器晚成，那当然是错误的。正好相反，他象拉萨尔和马克思一样，是早熟者。在比拉萨尔和马克思更年青的时候，他就写出了划时代的著作，具有永恒意义的书，科学社会主义的第一个伟大文献。当他发表关于英国工人阶级状况的那本书的时候，他还只有二十四岁。在那样年青的时候就这样光辉地踏入学术界，那是很罕见的成功，更是精神力量的无可怀疑的证明，而半世纪继续不断的向前发展都是由此而来的。老人只是完成少年时代所答应东西而已。

当恩格斯写作他的打开新道路的第一部著作时，他已与卡尔·马克思相识了。他们不仅互相通信，并且亲身晤谈了几天，还作了一个共同写作的计划，那就是以后题为《神圣家

223

没有起任何影响。反之，这本书还带给他许多他还陌生的东西。但是，几年之后，当他们共同草拟《共产党宣言》时，恩格斯就退居第二位了，如他本人始终竭力强调的。于是，恩格斯作为他的朋友的最有能力、最忠诚的、但始终作为助手在革命的年代里一直进行着斗争；以后差不多有一世代，从社会生活中消声匿迹，只是偶而露露面而已。后来，已经六十多岁了，他又发表了他的第二部大著^①，在科学社会主义历史上也是开辟了新道路的著作。恩格斯拿起了从他临死的朋友的困乏的手中滑脱下来的武器，在一连许多年的长时期中始终是国际工人运动的首脑。

他的早年和壮年所没有给他的东西，他的晚年给了他很多。连恩格斯自己也说过：那是异常地多，虽然他也承认，在许多方面命运仍旧是有负于他的。不错，他和卡尔·马克思的友谊是一种伟大的幸福，但也是他整个一生中一种隐隐的悲痛。他为此必须作许多牺牲，这些牺牲就是对于勇敢的人来说也是困难的。但是，他毫无怨言，甚至没有一点不满，而是完全自愿地牺牲自己，献身于一个更伟大的天才，这给了他比他自己最伟大的精神成就更大的光荣。他知道，象卡尔·马克思那样的天才对于工人阶级的意义是多大，因此他能够谦逊。如果说有许多第二流的人物由于妒忌而大肆攻击天才，结果弄得身败名裂，那末恩格斯——关于拉萨尔也可以这样说——正因为丝毫没有一点妒意地站在他的旁边，而成为同等的导师。

^① 指《反杜林论》。——译者

考虑他们如果不相遇，马克思或恩格斯将成为什么样的人这个问题，那是完全没有意义的。从他们二人的本质本身而论，他们一定还是他们现在这样的；对于感激他们二人的毕生共同成就的继承者们来说，只应该就其不朽的方面来评价这两位已故的伟人。与拉萨尔和马克思的波涛起伏、颠沛流离的生平相比，恩格斯的一生似乎是风平浪静、明朗愉快地度过的。但这一生也不是完全没有惊扰，没有激动。如果说命运在某些方面对他是慈悲的，那末在另一方面对他是更为残酷。甚至在死后，恩格斯也不能免去命运的残酷拨弄。但是，他在生前就以智者的不可破坏的宁静心情预见到了这种拨弄，恩格斯在暮年不止一次地说，在他看来已达到过分程度的对他的公认，在他不在人间之后立即就会消逝的。

这果然发生了，目前，低估恩格斯的危险是远远大于高估他的危险，因为，尽管或者是正由于那些出于自己的无力的虚荣心，竭力想偷偷爬到马克思的纪念像的脚下，以便从他头上把桂冠抢过来的小人物的崇拜，卡尔·马克思是一天比一天更有力、更突出地向上升了。因此，他似乎就远远高出于恩格斯之上了。但是，如果恩格斯不同时往上提高，马克思是不能提高上去的。恩格斯从来也不仅是马克思的解释者和助手——不论是在马克思生前或死后，始终一样——而是独立工作的合作者，虽然不能和马克思相等，但足以和他相比的。如果允许我们作一个许多方面在这里都是适当的类比，那末我们要说：不能只因为莱布尼兹具有一个更广博的头脑而否认莱辛的历史意义。

但是，如果说不提及马克思就不能谈恩格斯，不仔细地论

述他们的友谊就不能谈他们两个人，那末就应该说，恩格斯比任何别人都更不倾向于对命运拒绝给他的东西有所抱怨或感到遗憾。他说：“历史最终会把一切都纳入正轨，但到那时我已经幸福地长眠于地下，什么也不知道了”^①。比死后的声名更使他关心得多的是那种愉快的自觉：他的生平事业是这样光辉地增长和扩展着。在这种愉快之间只有一点不快，即是，马克思已不在人间，马克思不能分享这种愉快的遗憾。因此，恩格斯的充实的一生也是幸福的一生；数十年的岁月不知不觉在他身边消逝，在由于他的乐天的性格而轻松地忍受了痛苦的一次短短的疾病之后，他以七十五岁的高龄，没有什么痛苦地逝世了。

到现在还不能不感到遗憾，他不再站在我们身边了，他不能高兴地看到革命的蓬勃发展了。可以断定，最近十年中在国际社会民主主义运动，特别是在德国社会民主党中所发生的一切，恩格斯远不会全部赞同的。虽然说，不可更替的人世界上是一定没有的，但是，如果他能多活几年，他的深远的目光和睿智的意见可以使现代工人运动少走许多弯路，那也是
225 可以断定的。但是，他也还可以看到，一切落后的东西，许多渺小卑陋的东西，在革命的俄国的世界历史性的壮观面前，在他和马克思共同点起星星之火的火焰的强力爆发面前，都要消灭死寂的。这一切只是他们对于国际工人运动的功绩之一而已。

整个一生中，他们两人都是彻头彻尾的革命家，因此一直

^① 《马克思恩格斯选集》第4卷第500页。——译者

认为沙皇专制政体的崩溃将是无产阶级革命中的转折点。他们在《新莱茵报》上已号召人们用战争来反对这个沾满鲜血和污泥的统治了。给沙皇制度以致命的打击，他们始终认为这是不应忽视的任务。俄国革命的先进部队是以他们的精神和他们的学说为食粮的，在东方展开的晨曦，正在向英国京城里革命家马克思所安眠的陵墓，以及撒着革命家恩格斯的骨灰的汹涌的海洋致敬。

当摇摇欲坠的欧洲在革命的步伐下呻吟的时候，他们的精神总是最明亮地发出光辉的，他们的思想总是最锐利的，他们的言语总是最勇敢的。因此，对于他们的记忆，在那些他们为之而生活、而斗争、而创造了不朽的价值的人们中间是永远活着的。每一年他们的诞生和逝世纪念日都以新的力量重温这种记忆；但每当只知道有压迫者和被压迫者的世界濒于临终喘息的困境，在上空亮起新革命时代的曙光时，我们会听见他们的金属般宏亮的语声，就象他们还活在我们中间一样。

《新时代》，第23年，1904—1905年，
第2卷，第553—555页。

纪念卡尔·马克思

(1908年3月13日)

五年前,我们用3月14日出版的那一期刊物纪念卡尔·马克思逝世二十周年的时候,我们惹起了官方思想家的严厉斥责,说我们在不适当的时候纪念这位天才^①。也许,我们今天可以躲过这种斥责,因为纪念逝世二十五周年较为合乎规矩;而且,事实上,那个在当年严厉斥责我们的机关刊物,这次它自己也在3月14日发表了一篇纪念马克思的文章。但现在,已经轮到我们的了,我们忍不住也要作一点小小的批评:写那种文章,还不如完全不写。

当然,在赞扬一个人的时候,是可以过分一些的。我们这样说的时侯,简直就没有想到卡莱尔以及类似他的人们;当弗莱里格拉特这个完全没有一点奴才精神的人,在席勒诞生百年纪念如下面这样唱时我们已经感到过分了:

“我们向天才,
向这孤独地从英雄们的前额上

^① 马克思逝世二十周年时梅林已在《新时代》1902—1903年第21年度第1卷第705—710页上发表过一篇纪念文章。这篇文章他差不多一字不改地收在《马克思传》中了。——德文版编者

照射出来的、使人温暖的、发出闪电来的
神圣的神奇的火焰致敬！
我们举起牺牲之杯向他致敬！
我们要为他编结一个最华美的花冠，
我们要在他的光芒下取暖、憩息。”

我们不打算对下面这样一个问题多作讨论：这种无论如何曾经使许多坚强的心感到温暖的情感对于我们已成为可厌的了，这事实上究竟是否真的可算前进了一步。够了，这种情感我们听来已是古怪的了！但是，如果要我们选择，我们当然一千倍地更愿意选取这种情感，而不选取那种卑鄙地貌似宽大的小器量，它在马克思逝世纪念日上胡诌了一些酸溜溜的赞词之后，再在这些话之上加上一些别有用心的评语，说什么马克思也是人，他有许多缺点，他的判断有时候也会错误，还说什么他作了许多没有应验的预言。

无疑的。就是对于天才，也不应该拒绝进行批评的。但是，我们五年前在本刊上说过的话，我们今天只得再重复一遍了：在马克思的终生工作中，成为过时和错误的一切，乃是按照被称为“正统马克思主义者”的那些人的说法才是过时和错误的，而且这对他们也完全不是一件光彩的事。旁人所能做的，只剩下把用疑问符号组成的花冠，戴在已载入史册的马克思的铁的形象上。他们把孩子泼出窗外，两手则在盆里洗着，而自鸣得意：我们把水泼出窗外，对孩子进行抚爱和拍弄的时候，那我们毕竟比马克思聪明得多了。

如果事情只是如此而已，那有什么办法呢！当你正在用行动反对，或至少竭力想反对组成马克思一生的真正实质的

东西时，你怎么还可以在嘴里挂着他的名字呢。我们只提一个当代最炙手的问题就够了：当有人说，在普鲁士国家里为普选权斗争就是阶级斗争，这难道就是可笑的“英雄姿态”吗。难道马克思从未写过这样一些简要的、有份量的论点吗：“工人阶级的解放应该由工人阶级自己去争取；工人阶级的解放斗争不是要争取阶级特权和垄断权，而是要争取平等的权利和义务，并消灭任何阶级统治；劳动者在经济上受劳动资料即生活源泉的垄断者的支配，是一切形式的奴役即一切社会贫困、精神屈辱和政治依附的基础；因而工人阶级的经济解放是一切政治运动都应该作为手段服从于它的伟大目标”^①。因此，工人阶级争取改革普鲁士选举法的斗争也不是别的，正是无产阶级斗争的政治手段。对此提出争议的人，可以是对的，也可以是不对的，但要请他诚实地说，他是否承认马克思在四十多年前对国际工人运动提出的战斗号召的。

所以那个刊物只是嘴上挂着马克思的名字而已，因为在它的篇幅上，在那篇马克思逝世纪念的文章之后就是一系列背叛他的事业的文章。我们只消举出下面一个论点就够了：“要在资产阶级和无产阶级间的阶级矛盾中寻找理解我们现时代政治关系的钥匙，那简直就是荒谬。资本主义企业主和无产的雇佣工人之间的对抗，无疑是具有社会、经济和政治性质的问题中的强有力因素。但是，谁要是只看见这种对抗，谁要是认为它是我们的政治情势中的唯一重要的因素，或即使

^① 《国际工人协会的共同章程和组织条例》，《马克思恩格斯全集》第17卷第475页。——译者

只是主要的决定因素，那他就是带着眼罩在政治舞台上瞎闯”。这种见解——我们不能说它是任何别的东西，因为它绝对是比较通常所见的人们的见解较为独创的见解——我们实在不想争辩，正如我们不想跟说确信二乘二等于四的人是在算术范围内戴着眼罩瞎闯那种见解争辩一样。马克思确实曾经教导过我们，普鲁士容克地主统治，事实上只是资本家与无产阶级阶级矛盾的产物而已。最近六十年来，德国资产阶级一直有力量推翻容克统治，但没有想要推翻的愿望，那是因为它在用这个尊贵的阶级作为佣兵，与革命的无产阶级进行斗争。

二十五年前的3月14日，恩格斯写信给李卜克内西说：“虽然今天晚上我看到他（指马克思——译者）仰卧在床上，面孔也永远不动了，但是我仍然不能想象，这个天才的头脑不再用他那强有力的思想来哺育两个半球的无产阶级运动了。我们之所以有今天，都应归功于他；现代运动当前所取得的一切成就，都应归功于他的理论和实践的活动；没有他，我们至今还会在黑暗中徘徊”^①。现在，马克思逝世二十五年之后，我们完全不愿意有人把我们再拖回去，而且还是在马克思的招牌下，把我们拖到这个“无知无识的泥淖”里去。每一个人都有自由随他们所愿来看待马克思，但反对马克思的人不应该装作赞同他。

这里我们再来重复一句愚蠢的老生常谈，我们要说，马克思不是神，也不是半神，他也不是象教皇那样的无过失者。他

^① 见《马克思恩格斯选集》第4卷第437—438页。——译者

是一个从根本上扩大了人类的认识限度的思想家，我们也就是珍视这一向前的步伐，但并不把它看作是人类认识的终点，而正因为这是向前的步伐，那是不能倒退回来的。我们也要赞美马克思将被超越，就象黑格尔和李嘉图被超越了那样的那一天，但是，从马克思回到任何人那里去，这就是回到“无知无识的泥淖”去，那是我不会再去的。

我们最不会同意的是，这种悲喜剧式的退却竭力用马克思主义的“实际上无成就”之类的一般性的空话来作辩白，说德国社会民主党所以是当代所有的工人党中最强有力的同时又是最无力的党，是因为它牢牢地抓住马克思在我们刚才所引述的简要论点中所表达的革命原则。无疑地，我们比任何人都不会低估我们国外的工人党的成就。但是，反对反社会党人法的十二年胜利进军，是无条件地可以与这些成就相比的；反过来说，如果这个进军不是按照马克思的原则在原则上和策略上加以领导，它会有什么成就呢？此外，如果我们把一切个别的情况都放在一边不谈，那末德国社会民主党的出名的无力也仍旧是它的强大的鲜明证明。德国统治阶级是那样怕它，因此它们使用一切暴力手段，从工人阶级那里剥夺掉其他国家资产阶级仍还安心地留在无产阶级手里的那些武器。任何一个工人党不是用最无情的阶级斗争手段所获致的“实际成就”，在任何时候、在任何地方都是统治阶级还想与无产阶级妥协的证明；并且随着工人阶级的力量的增长，随着它的要求永远打碎雇佣奴隶制的锁链的意志一天比一天更为不可摧毁，这种“实际成就”就会逐渐消失的。

卡尔·马克思从来没有追求过这种“实际成就”，也从未

获致过。当卡尔斯巴德决议^①强行通过时他还是躺在摇篮里的婴孩，而当反社会党人法扫荡了他在数十年时间中用艰苦的劳动所创造的一切时，他已是六十岁的老人了。恩格斯有一次关于英国工人运动的开始曾经说过的话，对于马克思的生平也是适用的；它是被一些小胜利所打断的由失败组成的不断的链条；但是，马克思在他攀登的陡急而岩石峭立的小径上一秒钟也未尝踌躇过。因此，自从他的遗骸躺入坟墓之后，他的形象只是越来越高大起来了。

我们远不是会对英雄迷信崇拜的，但是，我们记得那样一句话，这句话在我们整个古典文学和古典哲学中，从莱辛直到费尔巴哈都作为主导旋律而回响着：对于人来说，最高贵的事情就是做人。正是在这一意义上，我们今天纪念着这个巨人，高举他的旗帜是我们的光荣和我们的幸福。

《新时代》，第26年，1907—1908年，
第1卷，第821—824页。

^① 关于卡尔斯巴德决议，见本书第240页译者注。——译者

无产阶级和哲学问题

伦理学和阶级斗争

230

(1893年)

《德意志语言》一月号上，基尔的滕尼斯教授赐我以荣幸，就我在《新时代》第9号上发表的《混合伦理学》一文给了我一封公开信。我在这里很想就事情的实质说几句话，这与其说是期望可能取得一致，倒不如说是出于对这种有礼而又认真的论战的感谢；当然我只对具有普遍兴趣的方面谈一谈。

滕尼斯先生看出“在我的全部论述中有那样一种隐蔽的思想”，即，在搏斗者之间是没有道德的，在战争中是几乎一切都认为可被允许的。实际上，我远没有这样的意思；我完全不能想象，我在任何时候可以成为一个俾斯麦先生以及类似他的暴力政策的目光短浅的代表人物的道德论的拥护者。我说过，阶级斗争不服从于某种作为最高审级的普遍伦理学，因为每一个阶级都有自己的特殊道德。不错，这意味着：被压迫阶级不能按照压迫他们的阶级的道德规则进行斗争；但我这句话还并不是说，它们完全不遵守任何道德原则而进行斗争。它们只是遵守着他们自己的道德进行斗争。

我记起了莱辛的一句话，要把无产阶级阶级斗争的伦理学表述为“反对千百万人受压迫、受压榨、受窒息、受劫夺、受折磨的条件”的斗争。在这一点上，滕尼斯先生想用马克思来

驳倒我。他说，我这句话是坐在法官的安乐椅上对现代社会进行道德裁判——这个论点是马克思作严格的理论谈论时以最坚决的方式加以驳斥的。可是，要知道这些关于严格的理论的话，只是关于已吃掉了的鸡蛋的争论而已，滕尼斯先生。不错，作为历史和经济研究者，马克思从未使用过道德概念，这就只是因为科学研究和道德说教完全是两回事。但是，您说作为“政治学家”的马克思从未考虑到您称为“感情用事”的东西，那就大错了。请您再读一遍马克思草拟的国际章程吧，这个文件把工人对于独占劳动工具的人的经济依赖，称作为一切奴隶制、社会贫困、精神卑微、政治依赖形式的基础；并且在最后宣称，国际工人协会以及一切隶属于它的团体和个人，都承认真理、正义和道德是他们的相互关系和他们对待不分肤色、信仰和民族的一切人的基础。这个纲领至少在字面上是与“德国道德文化协会”的章程中所包含的东西完全相象的。但这些话的内容，我们只要仔细考察一下就可以看出，两者是完全不同的。

如果滕尼斯先生不认为我是有资格解释马克思的观点的人，那末我很愿意向他引述一个人作为证明人，这个人他是不论愿意与否都不得不承认的。关于这个发生争执的问题，恩格斯说过这样一些话：“按照资产阶级经济学的规律，产品的绝大部分不是属于生产这些产品的工人。如果我们说：这是不公平的，不应该这样，那末这句话同经济学没有什么直接的关系。我们不过是说，这些经济事实同我们的道德感有矛盾。所以马克思从来不把他的共产主义要求建立在这样的基础上，而是建立在资本主义生产方式的必然的、我们眼见一天甚于

一天的崩溃上；他只说了剩余价值由无酬劳动构成这个简单的事实。但是，在经济学的形式上是错误的东西，在世界历史上却可以是正确的。如果群众的道德意识宣布某一经济事实，如当年的奴隶制或徭役制，是不公正的，这就证明这一经济事实本身已经过时，其他经济事实已经出现，因而原来的事实已经变得不能忍受和不能维持了。因此，在经济学的形式的谬误后面，可能隐藏着非常真实的经济内容”^①。

滕尼斯先生从这里可以看出，按照马克思和恩格斯的意见，伦理学毕竟和政治，甚至和经济，有某种关系；可以看出，232“与此相比”——也就是与马克思的观点相比——我关于阶级斗争的伦理学的议论毕竟还不是“仅仅诉诸感情的铺张之词”。

照这样说来，那就应该也了解一下滕尼斯先生关于无产阶级反对现存秩序的斗争的动机所说的一切了。按滕尼斯先生的意见，正当的义愤感在这里并不起任何作用，或至多只起很小的作用。无疑地，现代无产阶级在反对资本主义经济制度的斗争中，并不是根据市侩们称为“道德义愤”的那种薄弱而无结果的情绪而行事的。但是，对于斗争的目的和意义有完全明确的认识，完全不排除，恰恰相反，正是创造了工人的政党斗争截然区别于所有一切其他阶级的政党斗争的那种道德力量，那种最高度的坚忍、真诚、勇气、自我牺牲的精神。因此，滕尼斯先生在工人反对政治秩序（或无秩序）的原则性的

^① 恩格斯：《马克思和洛贝尔图斯。〈哲学的贫困〉德文版序言》，《马克思恩格斯全集》第21卷第209页。——译者

政治斗争，与许多企业主压迫工人的那些个别事实之间所划的界线，是不能成立的。无疑地，工人们对于不同的剥削者会加以区别。但是，就是这种能区别的能力，也不能对无产阶级阶级斗争的方向和毅力发生显著的影响。当滕尼斯先生认为工人阶级在反对那些个别剥削事例的斗争中，可以接受“资产阶级思想家”（也许，在政治上是完全漠不关心或无能为力的）方面来的帮助，从而取得利益时，他忘记作一点小小的保留：那只有在对无产阶级阶级斗争的毅力没有损害时才行。滕尼斯先生认为，马克思列举了英国这种帮助的许多例子，不只是政治上有成就的活动的例子，如后来成为沙弗斯伯利伯爵的艾释黎勋爵的活动的例子，特别还有医生们、工厂视察员们燃起社会问题之火的例子，在这些人身上马克思完全公开地承认，具有博爱的理想主义的^①动机。但是，滕尼斯先生，马克思在他们之间是划有鲜明的界线的，他称英国的工厂视察员是无偏心的，懂得业务的，不徇私的人；而对于象艾释黎勋爵那种政客——只要请看看《资本论》第1卷好了！——他所作的评判就完全不同，那是真正绝不客气的。如果说他的这两种截然不同的评判，不是由于工厂视察员给了工人们阶级斗争最现实的武器，而象艾释黎勋爵之类那样的先生们，以他们的“对工人怀有善意的”大地主政策，竭力想缓和这种斗争，那我一定是严重地误解了马克思了。

这引导我到达我们和滕尼斯也有分歧的那个重要之点。“德国道德文化协会”愿意从事阶级斗争；它不愿意消除阶级

^① 原文为 идеалистический，一般译为“唯心主义的”。——译者

斗争，而愿意使阶级斗争成为更“道德”的，因为它发觉，那是被人“怀有恶意并常常以不漂亮的手法”进行着的。滕尼斯先生诚恳地作了补充：双方都如此。无疑地，“德国道德文化协会”的其余的创办人也必持有同样的看法。但是，他们是从哪里取得公正无私地衡量“双方”的尺度的呢？因为我并不认为滕尼斯先生看来是认为无产阶级和资产阶级道德之间没有任何共通之点的；因为它们是两个相接续的历史发展阶段，它们两者之间是必然会有许多共同之处的。但是，“德国道德文化协会”完全不想对无人怀疑的道德原则盖上庄重的印记。它恰恰在资产阶级和无产阶级经济、政治、道德发生冲突的地方采取了“使道德高尚化”和“崇高化”的行动。也就在这一意义上，我真正地坚持认为，没有任何“伦理学”作为最高审级超然于在这一阶级斗争中发展着的矛盾；这里只有非此即彼：资产阶级的道德或无产阶级的道德。由资产阶级和资产阶级政党中的人所组成的“德国道德文化协会”正是站在资产阶级道德的立场上。它想在它本身作为其中一方的斗争中充作仲裁人的角色，这是办不到的。

如果滕尼斯先生不愿意相信我，那他可以由下面一个例子获得证明。据我所知，当“德国道德文化协会”的台柱保尔·巴尔特先生在《未来》杂志上咒骂马克思和社会民主党以及《新时代》的某些读者时，“德国道德文化协会”的成员没有一个人动弹一下。让滕尼斯先生从他在给我的公开信中所表白的他对工人问题的观点中作出实际结论来吧，让他作为“德国道德文化协会”的创办人，公开地宣称，从伦理的观点来看，不久以前资产阶级各政党在国会中对于未来国家的辩论只是有

失体面的、其目的为欺骗选民的骗局吧。如果滕尼斯先生这样做了，他就会看出，他的那个协会瓦解成什么样子了。但如果这是这样的——我可以在获得实际的反证之前先行断定，这一定正是这样，也将是这样的——那末滕尼斯先生就不应该因为工人阶级不特别喜欢充当“伦理”教育的单方面对象的角色，尤其是当巴尔特先生应该充当教师的时候，而特别抱怨工人阶级了。

“德国道德文化协会”不是并不追求什么新东西吗？例如讲坛社会主义就可以充作它的成功和终结的雏形。此外甚至还可以找到许许多多别的遥远的例子。这个协会之对待德国社会民主党，近乎莫泽斯·门德尔森对待莱辛那样。莫泽斯是灵魂最真诚的人；他真心爱他的敌人；他也抱有与莱辛相同的见解，但他的天性太“伦理”了，不能容忍阶级斗争；他在腓特烈的专制政治的吹毛求疵之下感到苦闷时说：“苏格拉底对他的朋友克里托说，一个哲人当国家法律要求他死时就应该去死。因此，我只能认为我所生活着的国家的法律简直是温和的，因为他只不过放逐我而已”。莫泽斯从来也没有触犯过专制制度一丝一毫。然而他“伦理地”摇摇头，从莱辛的上衣上摘下在战斗中粘在这位伟大的斗士身上的每一片羽毛。现在我们要说，莫泽斯是一个好小子，但也是一个非常糟的音乐家^①；看到莱辛一生斗争的伦理精神，我们就要对莫泽斯的“伦理化的”老生常谈耸肩了，即使他无疑地、而且确实地在莱辛的上衣上找到了这一片或那一片羽毛。

① 德语成语，指只说漂亮话，实际行动很不高明的人。——译者

我虽然不能象滕尼斯先生那样认为他身为成员之一的“协会”的繁荣是可能的，我仍旧还是乐于在下面一点同意他：“这种联合的观念将继续存在下去，而会这样或那样地在新现象中获得表达”。当然，总有一天那种“公正和正义、人道和互敬”将在其中“主宰一切”的条件会降临的。那种条件在什么时候来临——滕尼斯先生可以从国际的章程里获知。那种条件将和工人阶级的最终胜利一同来临，因此，促使这个胜利走近来的每一推进，在无产阶级阶级斗争中的每一推进，要比一切想使这一斗争“高尚化”和“更道德”的努力，都无可比拟地更道德得多。

《新时代》，第11年，1893年，第1卷。

艺术和无产阶级

(1896年10月26日)

在哥达的党代表大会上，关于现代无产阶级对待现代艺术的态度，进行了长时间的争论^①。争论是从一个完全具体的问题上开始的，这完全没有错误，因为由于这样，争论只会更活泼、更深入。但是，在评价这次争论的结果时，还须抛开具体的争论问题及赞同和反对的论据。在这方面，只须确定在党大会上意见完全一致的一个事实就够了，那即是在很多党小组中对于《新世界》所代表的现代艺术^②，对于这种艺术本身，有很激烈的反对情绪。因为对于编辑部的勤劳和才干也是意见完全一致的。

象笔者那样，许多年来在艺术范围内曾和有阶级觉悟的工人们一同工作过来的人，对于这一事实本身是不会感到奇

① 1896年10月16日德国社会民主党在哥达党代表大会上对文艺问题第一次作了广泛讨论。这次讨论的诱因是党的文艺刊物《新世界》上所发表的《新神》和《贝尔塔妈妈》两部自然主义小说。党大会的讨论没有解决自然主义文艺即所谓现代艺术的阶级性以及社会民主党工人对自然主义作品的态度等问题。梅林本人没有参加这次大会，这篇文章是在大会之后发表的。——译者

② 《新世界》编辑部因为受到修正主义的影响，支持资产阶级自然主义的文艺即所谓现代艺术，编辑埃德加·施泰伊格尔盛赞自然主义文艺，说它“民主地”细致分析工人们或任何人的恶德。——译者

怪的。不能把这一事实推说为有许多工人虽然在政治上和经济上抱着激进态度，但在艺术上总具有据说是保守倾向。同样也不能用工人们对于道德说教有偏好等等的老生常谈推说过去。如果工人们对于玛尔里特小姐的长篇小说和林道先生的剧作有一点兴趣，那末上面两种辩解是可以成立的。但我们从来也没有看到工人们有一丁点这种兴趣。反之，工人们直截痛快地鄙视这种供现代资产阶级消遣的艺术，但同时，他们还是认为现代艺术是值得注意的现象，关于这一点可以在他们抗议的激烈性中得到说明，但是，当人们发现，工人们看得比哈尔贝和霍普特曼更高的，并不是玛尔里特和林道，而是歌德和席勒，那末争论的问题就立刻具有完全另一种性质了。

根据我们实际观察，可以说，抗议的发生，是由于现代艺术的基本特色是极度悲观的，而现代无产阶级则具有一种深厚的乐观的特色。任何一个革命阶级都是乐观的。如垂死的洛贝尔图斯有一次说过的，在现代无产阶级看来，未来在奇妙的美丽灿烂的光辉之中。不用说，这当然与任何乌托邦思想无关。革命斗士对于革命斗争的胜利机会会作出最正确的估计：革命斗士之所以成为革命斗士，只是因为他对能够改造世界这一点具有最坚定的信念。在这一意义上，任何一个有阶级觉悟的工人都是乐观者：他怀着充分乐观的希望瞧着未来，他正是从他周围的不幸中汲取这种希望的。 236

与此相反，现代艺术则是深度悲观的。它从这个它自己那末喜欢描写的不幸中看不见任何出路。它在各个资产阶级圈子里发生，它是在它中间得到相当真实反映的那种不可遏

止的没落的反射。这种艺术，由于它既然并不是一种单纯的流行物，按其本身特有的方式来说是诚实的、真实的；它比林道和玛尔里特不可比拟地高出许多，但由于它在当代的不幸中只看见不幸，它是绝对地悲观的。在这种艺术里完全没有斗争的乐观因素，而这种因素对于具有阶级意识的无产阶级正是生命中的生命。只要这种因素在某处发现，只要出现这种因素的一点影子，例如，象在霍普特曼的《织工》里那样，它就立刻被人郑重地否认掉了。不过八天以前，霍普特曼先生通过他的律师格列林格，象他以前已做过好几次那样，转呈最高行政法庭，说他写了他的《织工》，只是为了想写一出感情丰富、激起人同情的悲剧而已，至于他的《弗洛里昂·盖耶尔》，他为了防止可能发生的不愉快的误解，把以自己特有的方式进行了与现代无产阶级一样的斗争的暴动农民，描写成为一群不可救药的白痴。我们在这里提到霍普特曼，是因为在党大会上有人称他为现代艺术的最伟大的代表人物。如果这样（这我们也不想争辩），那末这正证明了现代艺术并非伟大的艺术。因为，自从开天辟地以来，伟大的艺术从来没有援引缓和罪过的情况，在地上的法庭面前为自己的存在作辩解的。

自从有世界以来，革命的阶级也从来没有称颂过要用律师的刷子洗刷自己身上一点极微的革命尘土的艺术。这是断然不可能的。现代艺术的评注者们作过那样的假说，说工人们也许需要把马克思和拉萨尔改编为戏剧，那末现代无产阶级可以幸运地不需向勃拉姆先生和施兰特尔先生的可疑的美学学习了。无产阶级对于现代艺术的否定态度，与某种似乎为无产阶级固有的反艺术的倾向完全不相干，这一点可以由无产

阶级爱好他们不能在其中找到一点儿自己的阶级意识，然而可以找到在现代艺术中找不到的欢乐的斗争因素的古典作家来证明。在“自由人民剧场”里，有一次上演一位年青的刚开始写作的作家的戏剧，这出戏想努力描写无产阶级的阶级斗争，但在艺术方面还有许多待改善之处；这个剧本的上演只是为了鼓励被资产阶级舞台闭门不纳的有希望的人材而已——这也是这个无产阶级剧场的任务之一。但在这里立刻就发现了一个事实，工人们完全没有瞧不起出于善良意图的艺术：这个剧的成功，完全由于它的倾向是值得赞扬的。

从哥达党大会上我还可以举一个更鲜明得多的例子。在会上有这样的意见：发表在《新世界》上的汉斯·朗德的长篇小说《新神》，工人们觉得是对他们的阶级斗争的讥笑。刊物的编者对这个意见答复说，正好相反，他对于是否接受这部长篇小说登在《新世界》有过长时间的踌躇，却是因为这部小说拥护社会民主党的倾向性太多，因此在艺术要求上太不够了。这是极正确的评判。朗德先生的主观用意是极好的，他想以对无产阶级完全表示好意的精神，描写无产阶级阶级斗争的故事。但是他对于无产阶级的生活一无所知，因此这部小说成了十足道地的浪漫主义作品。也正因为如此，许多工人把这部小说看作对于他们的解放斗争的嘲弄，就非常典型的了。由于缺乏艺术描写能力，工人们完全看不出作者对于工人友好的倾向了。

情形不同但有点类似的是《贝尔塔妈妈》的遭遇，它在党大会上受到了那末不客气的对待。黑格勒尔的这部小说，就艺术性上说，是远远高出于朗德的小说之上的，照我们的意

见，按照党大会上逐字引述的那些引文来评判它，是不公平的，根据这些引文来谴责它则更不公平。那几句话满可以悄悄地删去，而毫不有损这部小说，但当然，问题也就在这里。现代工人完全不是拘谨的，工人们可以容忍比在《贝尔塔妈妈》里面所遇到的坏得多的——从市侩道德观点看来坏得多的——东西，而一切都得其所。正因为现代艺术的代表人物硬扯住这类“自然现象”，正因为他们想用在街上公开干人们通常在四壁之内所干的自然事情，来证明在当代巨大的斗争中所看不到的英雄行为，因此他们特别令人发生生理的厌恶。总的说来，虽然作者的才能是完全够得上被承认的，虽然有许多好的章节，《贝尔塔妈妈》仍旧还是非常浪漫的女人，因为现代艺术与资产阶级浪漫蒂克的瓜葛，要比它自己认定的多得多。

“纯粹艺术”的理想一般总是反动浪漫主义流派的遗产，任何革命阶级只有非常谨慎才可以去接受这种遗产。这种理想无论如何至少是片面的，正如十八世纪资产阶级革命戏剧用以开始的道德说教一样是片面的。如果现代工人阶级的美学见解真的并不完全没有道德说教，那它也完全不必因之而羞愧。它可以在这一点上援引年青的莱辛和年青的席勒来为自己辩护，他们也认为舞台是“道德教化机关”。以前，纯粹艺术的代表人物是公开的反动分子，他们完全不想给可爱的观众造成他们似乎具有极端革命性的错觉。老菲尔玛在他那部《文学史》里，从“纯粹艺术”观点，对席勒的《阴谋与爱情》作了极苛刻的责难，把它说成是可厌的漫画；除非“纯粹艺术”的观点是正确的，才会完全正确。“纯粹艺术”的老一辈反动分子不

象勃拉姆先生那么可笑,勃拉姆先生上演《阴谋与爱情》时(而且是用“自然主义的”歪曲手法上演的),把它称之为最伟大的杰作,同时又对要看把马克思的《资本论》改编为戏剧的、卑贱的工人阶级作出那么可笑的鬼脸。只有现代艺术才能赏赐给我们现代健全思想的这样有趣的样本。

当然,一方面自称为完全没有党派性的“纯粹艺术”,实际上非常有党派性。如果它想站到比党的观点更高的观点上去,那末它必须左顾并且右盼,必须不仅描写陈旧的、消亡着的事物,而且还须描写新生的世界。我们不能同意有人在党大会上提出的见解,说现代艺术生当衰落的时代,因此只好描写衰落。我们生活在其中的衰落时代,同时也是再生的时代。不管现代艺术对过去的废墟作了多么诚恳和真实的描写,如果它不顾在这个废墟上成长起来的新生活,它仍然还是不诚恳、不真实的。对于具有极为不艺术的倾向的、不愿意知道真正的无产阶级真实生活的艺术,无产阶级怎么能感兴趣呢!资产阶级在它兴起的时代,也不愿意一顾不从它的精神中产生出来的艺术,无产阶级为什么应该比资产阶级温顺些呢?

239

现代艺术是具有资产阶级根源的艺术。它不肯放弃自己的根源,它愈来愈集中在资产阶级社会范围之内,这我们不认为是它的耻辱。谁都不能要求任何人越离它自己的影子。我们只是要求,劳动阶级接受现代艺术时所作的那些保留,其原因应在这些原因真正所在之处去找寻。这些原因完全不在于什么无产阶级的落后性,因此,我们认为,要培养无产阶级接受现代艺术的热望,将是一种幻想,它的结果将是难堪的失

望。这一类的民众教育是有其奇怪的情况的。几年前这个问题已在《新时代》上讨论过，当时“自由人民剧场”侥幸地正在摆脱那些“教育家”^①。我们当然远不是把《新世界》编辑部心目中的“教育”，与那些曾经竭力想加惠于“自由人民剧场”的资产阶级无政府主义蠢货们的庸俗而狂妄的教育计划，等量齐观的。我们完全不否认那样一种情况，即工人们的美学和文学教育还可以非常有力地向前推进，对于无产阶级的广大阶层说来，这方面在实质上一切还待从头做起；我们还认为，做这件工作没有人再比《新世界》编辑部更合适了。但是，企图采用更好的艺术教育办法，来克服工人厌恶现代艺术的倾向这一基本思想，我们认为是错误的。假定工人们经过了这一教育过程之后可以学到许多东西；但结果也只能获得孵鸭蛋的母鸡所得的结果。无产阶级不能并且也永远不会欢迎那种与它的一切思想感情、与一切它认为使生活有价值的东西截然对立的艺术。

还应该防止过高估计艺术对于无产阶级解放斗争的意义。这种过高估计的诱惑是很大的，如果只记得艺术在资产阶级，特别是德国资产阶级解放斗争中，曾有过多么大的意义。但是，德国资产阶级在艺术方面的英雄时代之所以能发展，只是因为资产阶级面前关闭了政治和经济斗争的场地。

① 梅林所指的是1892年10月间柏林人民剧场组织的分裂。在这以前，自由人民剧场实质上是由德国社会民主党内一个半无政府主义集团及文艺界的自然主义派分子领导的，排斥工人党员参加文艺活动。梅林与之作了激烈的斗争，经过两次群情激昂的全体大会之后，那些“领导人”终于带着少数追随者分裂出去而组织了所谓新自由人民剧场。——译者

对于现代无产阶级，这个场地至少在一定程度上是开放着的。正因为如此，它应该把力量集中在这个场地上，这是既自然也是必然的。在无产阶级从事于这一火热斗争之前，它不能、也不会在它的内部创作伟大的艺术。要详尽地阐明和论证这一思想，需要另外单独写一篇文章才行；这里我们只想用一个例子来说明一下。戏剧在资产阶级解放斗争中所起的巨大作用是人所周知的。资产阶级拥有建筑剧场所需的钱，而古老的专制制度不是由于打算盘就是由于盲目，挤着一只眼睛来看剧场，它乐意地允许资产阶级从舞台上享用它在现实中无情地拒绝了和能拒绝给予资产阶级的东西。在现时代，劳动阶级没有钱造剧场，而现代专制制度，已经无法拒绝在现实中与无产阶级作公开斗争，它以把美丽的幻想世界对无产阶级密密封闭起来而至少发泄了它的愤恨。在经济和政治方面每天获得对于资本主义和警察的胜利的工人阶级，在艺术方面却完全无力反对这些巨大势力。问题在于，在近一百年来，情势完全改变了，并且绝对不是变得不利于无产阶级。

但是，让我们回到党大会的争论上来吧。党大会没有把孩子同水一起泼掉是十分明智的。党大会强调指出了把劳动阶级和现代艺术隔开的东西，但它并没有不公正到全盘否定现代艺术，或是更不公正地不承认现代艺术在资产阶级社会的范围里面仍不失为进步的。因为我们还是生活在这个社会里，因此我们如向它要求多于它所能给予的东西，那也是不公正的。只是现代工人阶级对现代艺术的否定态度的原因，不应在无产阶级的理解力落后中去找寻。现代无产阶级对于这种

艺术采取冷漠的态度,不是因为它不能理解它的高深的秘密,而是因为这种艺术,即使在其最高深的程度上,也不能适应无产阶级解放斗争的历史伟大性。

《新时代》,第15年,1896—1897年,
第1卷,第129—133页。

宇宙之谜

247

(1889年12月27日)

恩斯特·海克尔以这样一个书名在波恩的艾米尔·施特劳斯书店出版了一本《一元论哲学的通俗概论》。他打算在这个概论里回答这样一个问题：“我们在十九世纪末对于真理的认识究竟达到了怎样一个程度？在这个世纪里，我们对这个无限远的目标究竟取得了一些什么成就？”这本篇幅相当大的，大约有五百页左右，但写得很轻松易读的著作，由人类学、心理学、宇宙论、神学等几个部分所构成，各部分的标题为《人》、《灵魂》、《宇宙》、《神》。这本书就其实质来说，是一篇自白，就象大卫·施特劳斯的最后一本著作^①一样，企图调和哲学和自然科学，不过在海克尔这里自然科学部分超过哲学部分；在施特劳斯那里则情形相反。

一如施特劳斯所提供的只是应成为他终身事业顶峰的他所早已计划好的著作的单篇论文，海克尔所做的也是这样。他这本通俗著作要论证、阐明、补充他一生在他的许多科学著作中所曾提出的一切。“我已经不能实现旧日的许多年来所设

^① 指施特劳斯的《旧信仰和新信仰》(Der alte und der neue Glaube, Ein Bekenntnis, 1872年)。——译者

想的计划，即根据进化论建立一个完整的一元论体系。我已没有这个精力，日益迫近的老年常常提醒我，应该作一结束了。而我自己也完全是十九世纪的孩子，在十九世纪的终末我也想把我的毕生工作作一个总结。”在这几句话里可以听出某种放弃一切的情绪，这种情绪也是施特劳斯的最后著作中所含有的。这种放弃一切的情绪，初初一看，在如海克尔和施特劳斯那样终身一贯的坚强的说教者和斗士的身上，可以产生一种奇特的印象。但是，它的根源完全不只在于外部原因，如他们二人所推说的那样，由于老年的精力衰退。也由于一些内部原因，使他们不能完成他们的终身事业的志愿；他们
242 要想调和自然科学和哲学的努力遭受了失败，而所以遭受失败，乃是因为他们不熟悉自然科学和精神科学可能在其中获得调和的唯一一个领域，即社会关系领域。一如施特劳斯为了要信奉霍亨索伦王朝的神秘秘密而摧毁了福音历史的神话秘密，海克尔也从世界创造中逐出了天父上帝，而把俾斯麦当作解决了德意志民族的“政治宇宙之谜”的最伟大政治家加以歌颂。如果在海克尔那里解决物理宇宙之谜的情形，并不比俾斯麦解决政治宇宙之谜高明，那末事情就非常不妙了。但幸而完全不是这样。

我们虽然为自己保留了全部批评权利，但我们还是很乐于承认，我们极感兴趣地从头到尾读完海克尔这本书，而且并不只由于这本总结这位杰出学者的生平活动的书，不可避免地必定会激起的对于这个人物的同情。我们觉得，这本书对于社会民主党也是具有极现实的关系的。大家知道，海克尔并不是社会民主党的友人，甚至完全相反；在这本书里他只提

到它一次，把它当作是一个空想主义的宗派，说它不敢为了社会道德的利益而提出取消教士不婚规定的提案，只是为了想取悦于天主教中央党。这个责难的机智程度与它的论据一样高明，但是海克尔的著作无论就其优点或缺点来讲，对于帮助澄清我们党内什么是历史唯物主义和什么是历史唯物主义这两方面存在的多少有些混乱的观点，都是很有价值的。如果说近几年来出版的书籍中总算有那末一本单独著作，使人得到一种压倒一切的印象，即历史唯物主义是无产阶级阶级斗争中多么出色、同时又是多么绝对必需的武器，那末这就是海克尔这本书。我们清楚地知道，这种赞许并不能使这位作者感到一丝喜悦，因为他有一次不得不起来反对微耳和的令人难于置信的责难：达尔文主义是巴黎公社的先驱！因此我们要在这里作一点保留：海克尔对于历史唯物主义的功绩，从主观上说整个地，从客观上说至少也有一部分，是绝对不由他自主的功绩。

海克尔是唯物主义者和一元论者，但他不是历史唯物主义者，而只是自然科学唯物主义者；他相信统治着自然界的规律可以直接转用在社会上，在这样的想法下他达到了一些哲学结果，其内容之贫乏是几乎不能形于笔墨的。当然，他认为（从他的观点出发也不能不这样认为的），一切社会罪恶的根源就在于宗教迷信。至于他所使用的那些称号，特别是用来攻击作为世界史上最大骗子手教皇的那些，就其有力性和明确性而言，真正是令人不能再作更中肯尖锐的要求了。关于宗教的社会根源，海克尔一无所知，他并且也完全不想知道；政治的宇宙之谜——当自然科学方面获得那样令人难于相信的

成就的世纪的终末，究竟为什么教皇党在德意志帝国的政治中仍是统治的党派——海克尔所作的解释是：全只是由于人们的不可救药的愚昧而已。这个解释是既不费事，而又言之无物的，即使再作几个类似的解释，情形也并不会较好一些。例如，海克尔赞扬了“最伟大的”政治家俾斯麦和“杰出的”文化大臣法尔克以非常的精力和智力所作的“文化斗争”；对于这个臭名昭著的“斗争”的卡拿萨^①，他是这样解释的：“极有知人之明并且聪明极顶的现实政治家”俾斯麦还是低估了“那三种巨大的阻力”，“第一，罗马教廷的无人能比的狡佞和昧却良心的圆滑，第二，罗马教廷所依靠的无知的天主教群众与此相应的无思想性的轻信，第三，惰性力量，由于这种力量不合理的事物只是因为存在着而继续存在下去”。就是这样一些不值半文钱的理由。海克尔应该考虑一下，为什么德国工人能对这位“伟大的政治家”、“聪明的现实政治家”等等予以当头一击，虽然在他迫害社会主义者时，在他这方面是有昧却良心的不守信义、无知的市侩的无思想性、惰性力量等东西的。

海克尔对于宗教的起源也跟对于宗教的本质一样，是认识不清的。特别是他关于基督教的建立所说的话，很有些象前世纪的肤浅的启蒙运动者，就是最好的场合，也只象已故的
244 正直的拉伊玛鲁斯；老黑格尔派施特劳斯关于这个问题所说的，就已比他高明得多，更不用说在近几十年中对于宗教、特别是对于基督教的社会根源所作的研究了。海克尔所赞同的

^① 卡拿萨(Canossa)是意大利一个村庄的名字。1077年神圣罗马帝国皇帝亨利第四在此对教皇格里戈利第七忏悔并表示屈服。——译者

对于真善美的崇拜也同样流为最肤浅的启蒙，这种启蒙因此也可以不费事地归结为三句老生常谈：什么是真的？什么是善的？什么是美的？只要资产阶级社会里的各个阶级对于这件事各抱各的既不同而又确定不移的意见，海克尔的“一元论”宗教就要跟基督教的命运一样；它将既是这样又是那样，既起革命的作用又起反动的作用，要看哪一种现实的阶级斗争在它之中找到意识形态的反映了。总而言之，哲学家海克尔在十九世纪末所表现的是一种落后，假如不从狭隘的自然科学唯物主义在社会科学范围内完全不适于发表意见这一点上去获得充分说明，那末这种反动性之竟能在这样一位聪明而有教养的人头脑里发生，就简直难于想象了。谁要想亲身体会自然科学唯物主义在解决社会问题上的无能为力，谁要想深刻地懂得，自然科学的唯物主义必须在扩展为历史唯物主义后，才能成为人类伟大解放斗争中的真正战无不胜的武器，那就请他读一读海克尔的这本书吧！

但是海克尔的这本书之所以应该读，还不仅是因为这一点。它的不寻常的弱点是和它的不寻常的优点不可分割地联系着的，也就是说，是和作者对本世纪自然科学的发展的清楚明白的叙述，换言之，对自然科学唯物主义胜利前进的叙述不可分割地联系着的，这些叙述无论在篇幅上或重要性上都在本书中占有极大的分量。在这里，海克尔对他的事情是完全内行的，并懂得怎样构成一幅雄伟而吸引人的图景。在这里，每一个词都使人感觉到作者是一个有良心的研究者，为了争取认识真理，他全无人的畏怯。在这里，他没有任何动摇，没有任何躲闪，在这里，他一丝一毫也不退让。如果不承认这本书的

这一优良方面，可以用来解释在某种程度上甚至还可以抵消这本书的缺陷方面，那将是不公正的。海克尔在他自己内行的范围内愈能辨明方向、愈有根据、愈为彻底，那末在这个范围以外的一切他就显得愈为无知；当然，由于他的真正的、不能算小的功绩，人们很愿意原谅他的对俾斯麦的热中和类似的古怪行为的。从我们的观点看来，在科学意义上来说，海克尔是比那些在社会科学方面较他多知道一些、但在自然科学方面不如他的另外一些自然科学家们高明得多的。纯洁是生命的一半，对于一个个别人物，要完全通晓社会科学和自然科学两方面，愈为不可能，那就愈加必需了解二者的界线，而在其中任何一个范围中进行工作，整个身心都钻到这个研究工作中去。海克尔在他自己的范围里正是整个儿钻到工作中去的。因此，他的笨拙的要想潜入对于他说来关闭着的界限的企图，并不会造成很大祸害，这使人断然地宁可容忍他的行为，而不愿容忍那些竭力想在这个或那个范围里造成一种悦人的朦胧状态的、并不更聪明、也不更诚实，而是更狡猾的潜入者的那种方法。

海克尔在论证他的一元论时，究竟是否真的在一些个别场合对于自然科学知识的进步作了过分乐观的估计，如他的反对者通常攻击他的那样，这里不是研究这个问题的地方，而且，本文作者也不认为自己有足够资格解决这个问题。但是，即使是那样吧，——这种乐观主义常常是海克尔那一型的斗士和理论家的特色，——那末历史总仍旧会证明，这种与穿凿附会者和否定一切者相对立的勇往直前的气质是较为正确、较为伟大的。不要为了他在今天已看见也许只会在明天实现，

也许完全不会实现的东西，而破坏了阅读海克尔这本乐观主义的著作时所获得的愉快。如果海克尔满足于我们已经拥有那末许多的市侩的自满意识，那才可以责备他。但是他可远非如此，他对于他所熟知的事物和哲学，阐述得非常之好。对于杜布阿—雷蒙的轻率的宣告：Ignorabimus(我们不会知道)，海克尔所以痛予驳斥，只因为它是一个爱说漂亮话的人的轻率的行为，只因为它竭力想给自然科学知识设立一个任意的界限；海克尔并没有犯相反的错误，他承认，我们愈加深入认识实体的属性，物质和能，我们愈加确实地熟知实体的无穷的表现形式以及这些形式的发展，实体的真正本质对于我们就将会愈加是谜、愈加不可理解。海克尔很准确地区别了形而上学思辨和真正的哲学，他说：“作为‘自在之物’躲在我们可认识的种种现象背后的究竟是什么——这我们至今还不知道。但是，我们既然没有办法认识它，既然我们连它是否存在都不确切知道，这个神秘的‘自在之物’与我们有何相干呢？”海克尔是这样和新康德主义者进行斗争的，他认为，新康德主义者们的战斗喊叫，用二十年前我们的老狄茨根已经说过的有点粗暴的话说，是“反动的号声”。

246

海克尔虽然完全承认康德批判人类认识能力的功绩，但他如下地分析了康德本人所具有的认识能力：“康德的学院式教育大部分带有哲学的、神学的、数学的性质。在自然科学中，他切实熟知的只是天文学和物理学，还有部分的化学和矿物学。但是生物学这一广大部门，即使就那时候的生物学狭小的范畴而论，大部分是他所不知道的。研究有机界的各门自然科学中，他既没有研究过动物学，也没有研究过植物学，既

没有研究过解剖学，也没有研究过生理学；因此，他曾作过长时期研究的人类学也是极不完全的”。在另一处，他又说：“批判哲学的清醒而明朗的奠基者康德怀着十足的信心宣称，对于七十年后事实上已为达尔文完成的发现所抱的期望是‘荒谬’的。他断然认为人类精神永远永远不会获致事实上人类已靠着达尔文的自然淘汰理论终于已经获致了的那种极重要的认识。我们可以看到，断然的Ignorabimus(我们不会知道)是多末危险啊”。非常令人愉快的是，海克尔从这个极重要的观点上驳倒了“回到康德去”的呼喊，从而与那个在自然科学方面和社会科学方面都可以引来非常便于摸鱼的混水的逆流相对抗。

这样，海克尔确实是没有在葡萄田里找到他要找的宝藏，但是他却深深地翻耕了整个葡萄田，除去了许多莠草，植下了许多会带来丰收的葡萄树。我们可以期望，《宇宙之谜》不会是海克尔的最后著作，但如果是最后著作，它也是这个巨人的光荣一生的光荣之冕，他对于社会主义者的憎恶，只是某种类似于文明人身上从野蛮时代遗留下来的残存器官而已。

《新时代》，第18年，1899—1900年，
第1卷，第417—421页。

人名索引^①

A

- 阿尔齐皮阿德 (Alcibiades, 约公元前450—404) —— 雅典政治家, 统帅。——第142, 156页。
- 爱尔维修, 克劳德·阿德里安 (Helvétius, Claude Adrien, 1715—1771) —— 法国唯物主义哲学家。——第100, 164, 172页。
- 爱拉斯谟 (Erasmus, 1466—1536) —— 文艺复兴时期荷兰人道主义者。——第161页。
- 艾释黎勋爵·库柏, 安东尼 (Lord Ashley Cooper, Anthony, 1801—1885) —— 见沙弗斯伯利²。——第232页。
- 艾希霍恩, 约翰·阿尔勃列希特·弗里德里希 (Eichhorn, Johann Albrecht Friedrich, 1779—1856) —— 普鲁士反动法学家, 曾任文教医药大臣。——第203页。
- 安提西尼 (Antisthenes, 约公元前435—370) —— 希腊哲学家, 苏格拉底的门生。——第141页。
- 奥托, 班堡的 (Otto von Bamberg, 约1060—1139) —— 主教, 1124—

1125年, 及1128年间在波梅仑传教。
——第66页。

B

- 巴宾, 坦尼斯 (Papin, Denis, 1647—1714) —— 法国物理学家, 蒸汽机的发明者。——第43页。
- 巴尔门尼德 (Parmenides, 约公元前540—480) —— 古希腊埃里亚学派主要哲学家, 存在学说的主要代表。——第139页。
- 巴尔特, 保尔 (Barth, Paul, 1858—1922) —— 德国资产阶级反动政治家, 马克思主义的敌人。——第22, 51, 55, 58, 67, 74, 233页。
- 巴奇芬, 约翰·约克 (Bachofen, Johann Jack, 1815—1887) —— 瑞士法学家和历史学家, 古代社会史研究者。——第21页。
- 巴枯宁, 米海依尔·亚历山大洛维奇 (Бакунин, Михаил Александрович, 1814—1876) —— 俄国无政府主义理论家, 被第一国际开除。——第217页。
- 巴师夏, 克劳德·弗列德利克 (Bastiat, Claude Frédéric, 1801—

① 按汉语拼音字母顺序排列。阿拉伯字页码系指印在页边上的页码, 亦即俄文本的页码。

- 1850)——法国庸俗经济学家。——第123页。
- 鲍威尔,布鲁诺(Bauer, Bruno, 1809—1892)——德国宗教史学家,政论家,青年黑格尔分子,1866年后成为民族主义自由派。——第63页注, 201—206, 212页。
- 比尔,麦克斯(Beer, Max, 生于1864年,卒年不详)——社会主义历史学家,有一个短时期处于英国改良主义的影响下。——第63页。
- 伯恩哈德(Bernhard, 约1000)——主教。——第65, 66页。
- 贝尔拿伊斯(Bernays, F. C., 生卒年代不详)——德国新闻记者,1843年以前在《曼孚姆晚报》工作,1844年为巴黎出版的《前进报》编辑,曾为《法德年鉴》写过一篇文章。——第149页。
- 彼得楚尔特,约瑟夫(Petzold, Joseph, 1862—1929)——德国哲学著作家,马赫主义者。——第136页。
- 俾斯麦侯爵,奥托(Bismark, Otto Fürst von, 1815—1898)——第58, 85, 127, 192, 201, 219, 243页。
- 毕达哥拉斯(Pythagoras, 约公元前571—497)——古希腊数学家,唯心主义哲学家,奴隶主贵族思想家。——第133页。
- 毕尔克里,卡尔(Bürkli, Karl, 1823—1901)——瑞士社会主义者,傅立叶主义者。——第47, 77页。
- 毕希纳,路德维希(Büchner, Ludwig, 1824—1899)——德国生理学家,庸俗唯物主义者。——第37, 99, 113, 127, 132, 137, 210页。
- 毕洛夫,贝纳德(Bulow, Bernhard, 1849—1929)——1900—1909年普鲁士首相。——第184页。
- 伯恩施坦,爱德华(Bernstein, Eduard, 1850—1932)——老修正主义者。——第125页注。
- 博克尔,亨利·托马斯(Buckle, Henry Thomas, 1821—1862)——英国资产阶级历史学家。——第72, 160, 168页。
- 博纳德子爵,路易·加布里埃尔·昂勃鲁阿兹(Bonald, Louis Gabriel Ambroise, Vicomte de, 1754—1840)——法国天主教反动作家,哲学家,极端保皇主义者。——第28页。
- 勃拉姆,奥托(Brahm, Otto, 1856—1912)——柏林剧评家,剧场经营者。——第236, 238页。
- 勃兰德斯,盖奥尔格(Brandes, Georg, 1842—1927)——丹麦美学家,批评家,文学史家,1877—1883年侨居德国。——第149, 219页。
- 勃朗第斯,克里斯丁·奥古斯特(Brandis, Christian August, 1790—1867)——古典语言学家,哲学、历史学家。——第149页。
- 勃仑坦诺,路约(Brentano, Lujo, 1844—1931)——德国政治经济学教授,资产阶级“讲坛社会主义”学派的代表。——第25页。
- 柏拉图(Plato, 公元前427—347)——古希腊唯心主义哲学家。——第141, 142, 155, 156页。

波列斯拉夫第一，“勇敢的”(Boleslaw I. Chrobry)——波兰贵族，102年起为波兰王。——第64页。

波列斯拉夫第三，“歪嘴”(Boleslaw III. Krzywousty)——波兰诸侯。——第65页。

波拿巴，路易(Bonaparte, Louis, 1808—1873)——拿破仑之侄，1852年为法国皇帝，号拿破仑第三。——第127页。

波义耳，罗伯特(Boyle, Robert, 1627—1691)——英国物理学家，化学家。——第148页。

布鲁罕姆，亨利(Brougham, Henry, 1778—1868)——英国资产阶级政论家，社会活动家，《爱丁堡评论》撰稿人，伦敦大学创办人之一。——第160页。

布路姆，罗伯特(Blum, Robert, 1807—1848)——资产阶级革命家，法兰克福国民议会左派领袖，参加维也纳街垒战斗，被捕后立即被枪决。——第199页。

C

岑尼尼，贝纳多(Cennini, Bernardo, 生卒年代不详)——意大利手工匠，发明印刷术。——第44页。

查理曼大帝(Charlemagne 约742—814)——768年起为法兰克王；800—814年西罗马帝国皇帝。——第64页。

D

达尔文，查理(Darwin, Charles, 1809

—1882)——英国博物学家，进化论创始者之一。——第23, 80, 85, 111, 173, 246页。

达维德，爱德华(David, Eduard, 1863—1930)——德国经济学家，政治家，社会民主党人，修正主义者。——第180页。

达朗贝，哲安·勒·隆(Alembert, Jean Le Rond d', 1717—1783)——法国感觉论哲学家，数学家，百科全书派，法国资产阶级革命的思想家之一。——第164页。

德尔勃吕克，汉斯(Delbrück, Hans, 1848—1929)——德国资产阶级历史学家，战术史专家。——第45页。

德·弗里斯，胡果(Vries, Hugo de, 1848—1935)——荷兰植物学家，突变论的创始人之一。——第87页。

德罗伊曾，约翰·古斯塔夫(Droysen, Johann Gustav 1808—1884)——德国资产阶级历史学家。——第54页。

德·梅斯特尔，约瑟夫·马丽(De Maistre, Joseph Marie, 1753—1821)——法国贵族保皇派教权派反动作家，法国革命的敌人。——第28页。

德谟克利特(Demokritos, 约公元前460—370)——古希腊唯物主义哲学家，原子论的创始人之一。——第139, 143, 145—154, 170, 173页。

狄慈根，约瑟夫(Dietzgen, Joseph, 1828—1888)——德国制革工人，工人作家，唯物主义哲学家，共产主义

者同盟盟员。——第 69, 77, 125, 132, 134 页。

狄慈根, 欧根 (Dietzgen, Eugene, 1862—1930) ——约瑟夫·狄慈根的儿子。他主张必须用被他曲解了他的他父亲的学说来“补充”马克思主义。——第 131, 133 页。

狄德罗, 德尼 (Diderot, Denis, 1713—1784) ——法国唯物主义哲学家。——第 164 页。

笛卡尔, 勒奈 (Descartes, René, 1596—1650) ——法国哲学家和数学家; 二元论哲学家, 机械唯物主义物理学家。——第 133 页。

杜波阿-雷蒙, 爱米尔·亨利希 (Du Bois-Reymond, Emil Heinrich, 1818—1896) ——荷兰生理学家。——第 45, 245 页。

杜波克, 尤利乌斯 (Duboc, Julius, 1829—1903) ——德国哲学家, 政论家, 费尔巴哈的追随者。——第 88 页。

杜勒, 阿尔布莱希特 (Dürer, Albrecht, 1471—1528) ——德国著名画家。——第 210 页。

杜林, 欧根 (Dühring, Eugen, 1833—1921) ——德国反动的小资产阶级社会主义思想家。——第 51 页。

杜蒙, 莱翁 (Dumont, Lion, 1837—1876) ——法国哲学著作家, 达尔文主义者。——第 53 页。

E

恩格斯, 弗里德里希 (Engels, Friedrich, 1820—1895) ——第 20—24, 27—35, 38—41, 51—53, 55, 67—

69, 74, 77, 94, 98, 99, 114, 126—129, 132—133, 136, 173, 182, 199, 206, 209, 212, 222—229 页。

恩培多克勒 (Empedokles, 约公元前 490—430) ——古希腊唯物主义哲学家。——第 139 页。

F

法尔克, 阿达尔伯特 (Falk, Adalbert, 1827—1900) ——1872 到 1879 年任普鲁士文部大臣。——第 243 页。

弗莱塔格, 古斯塔夫 (Freitag, Gustav, 1816—1895) ——德国自由主义作家。——第 46 页。

弗朗赛, 拉乌尔·海因利希 (Francé, Raoul Heinrich, 1874—1943) ——德国自然科学著作家。新拉马克主义者。——第 91 页。

弗里施林, 尼科德谟斯 (Frischlin, Nikodemus, 1547—1590) ——德国语文学家与诗人。——第 199 页。

费尔巴哈, 路德维希 (Feuerbach, Ludwig, 1804—1872) ——第 24, 111, 127, 131, 134, 201, 202, 203, 206—218 页。

费尔巴哈, 保尔·约翰·安瑟伦 (Feuerbach, Paul Johann Anselm, 1775—1833) ——德国著名资产阶级法学家, 犯罪学家。路德维希·费尔巴哈的父亲。——第 206, 208 页。

费舍尔, 弗里德里希·泰奥多尔 (Vischer, Friedrich Theodor, 1807—1887) ——德国资产阶级自由主义美学家, 1848 年是法兰克福国民议会议员。——第 123, 196 页。

费希特, 约翰·哥特利勃(Fichte, Johann Gottlieb, 1762—1814)——德国古典哲学的代表之一。——第35, 98, 100, 106, 108, 109, 110, 112, 113, 144, 163, 183—189, 220 页。

冯特, 威廉·麦克斯(Wundt, Wilhelm Max, 1832—1920)——德国资产阶级心理学家和唯心主义哲学家。——第102, 181 页。

菲尔玛, 奥古斯特(Vilmar, August, 1800—1868)——德国反动政治学家, 神学家, 文学史家。——第238 页。

腓力普(Philipp II, 约公元前382—336)——马其顿王亚历山大的父亲。——第142 页。

腓特烈, 威廉第二(Friedrich Wilhelm II. 1744—1797)——1786—1797年间普鲁士王。——第168 页。

腓特烈第二(Friedrich II. 1712—1786)——1740—1786年间普鲁士王。——第31, 127, 158, 166, 171, 200 页。

伏尔夫, 克利斯坦(Wolff, Christian, 1679—1754)——德国唯理论哲学家, 莱布尼兹唯心主义哲学的继承者和系统化者。——第171 页。

伏尔伦德尔·卡尔(Vorländer, Karl, 1860—1928)——哲学家, 新康德主义者, 社会民主党人, 修正主义者。——第88, 94—99, 100—105 页。

伏尔泰(原名弗朗斯瓦·马利·阿鲁埃)(Voltaire, François Marie Arouet de, 1694—1778)——法国

作家, 资产阶级启蒙运动家。——第159—163, 164, 199 页。

富尔顿, 罗伯特(Fulton, Robert, 1765—1815)——美国工程师, 汽船的发明者。——第43 页。

伏格特(Vogt, J. G., 生卒年代不详)——新拉马克主义者。——第92 页。

伏格特, 卡尔(Vogt, Karl, 1817—1895)——德国自然科学家, 庸俗唯物主义者, 小资产阶级民主主义者。——第100, 127, 132, 210 页。

傅利叶, 沙尔(Fourier, Charles, 1772—1837)——法国空想社会主义者。——第35, 99 页。

G

盖尔拉赫, 恩斯特·路德维希·封(Gerlach, Ernst Ludwig von, 1795—1877)——普鲁士法学家; 保守党创建人之一。——第28, 134 页。

盖尔文努斯, 盖奥尔格·哥特弗里德(Gervinus, Georg Gottfried, 1805—1871)——德国历史学, 文学史家, 自由主义者; 1848年为预备国会及法兰克福国民议会议员。——第49 页。

高特舍特, 约翰·克里斯托夫(Gottsched, Johann Christoph, 1700—1766)——德国启蒙运动者, 剧场改革者, 1730—1740年间为德国文坛盟主。——第81 页。

歌德, 约翰·沃尔夫干格(Goethe, Johann Wolfgang, 1749—1832)——第81, 107, 122, 160, 167, 176, 178,

182, 219, 235 页。

哥宾诺, 约瑟夫·阿尔都尔 (Gobineau, Joseph Arthur, 1816—1882)

——法国外交家, 作家。——第 72 页。

哥尔特尔, 海尔曼 (Gorter, Hermann, 1864—1927)——荷兰社会主义者。

——第 82 页。

哥伦布, 克里斯托夫 (Columbus, Christoph, 约 1446—1506)——意大利航海家。

——第 42, 55 页。

格里塞巴赫, 爱德华 (Grisebach, Eduard, 1845—1906)——德国资产阶级作家, 文学史家。

——第 190 页。

格罗特, 乔治 (Grote, George, 1794—1871)——英国历史学家。

——第 133 页。

龚普洛维奇, 路得维希 (Gumpłowicz, Ludwig, 1838—1909)——奥地利反动法学家和社会学家, 种族主义者。

——第 45 页。

顾登堡, 约翰 (Gutenberg, Johannes, 1400 前—1468)——美因兹手饰匠, 印刷术发明者之一。

——第 44 页。

H

哈尔贝, 麦克斯 (Halbe, Max, 1865—1944)——德国自由主义剧作家。

——第 235 页。

哈格里夫斯, 詹姆斯 (Hargreaves, James, 生于 1778 年, 卒年不详)——英国工程师, 珍妮纺机发明者。

——第 44 页。

哈勒, 卡尔·路德维希·封 (Haller, Carl Ludwig von, 1768—1854)

——瑞士反动政论家, 经济学家; 三月革命前德语区封建保皇派的思想领袖。——第 28 页。

哈默尔斯坦, 恩斯特·封 (Hammerstein, Ernst von, 1827—1914)

——1894—1901 年任普鲁士农业大臣。——第 103 页。

哈特曼, 爱德华·封 (Hartmann, Eduard von, 1842—1906)——德国保守派政治学家, 哲学家, 形而上学唯心主义者。

——第 88, 89, 90, 190 页。

海德, 约翰·哥特弗利德 (Herder, Johann Gottfried, 1744—1803)——

第 72, 107, 166, 182 页。

海涅, 海因里希 (Heine, Heinrich, 1797—1856)——德国著名诗人, 革命民主派政论家。

——第 87, 165 页。

海克尔, 恩斯特 (Haeckel, Ernst, 1834—1919)——德国自然科学家, 自然哲学家, 达尔文主义者。

——第 31, 85, 102, 111, 127, 138, 165, 241—246 页。

汉末尔, 古伊多 (Hammer, Guido)

——第 71 页。

赫尔瓦德, 弗里德里希·封 (Hellwald, Friedrich von, 1842—1892)——

德国人种学家, 地理学家, 历史学家。——第 31, 32 页。

赫夫亨, 哈拉德 (Höfding, Harald, 1843—1931)——丹麦实证主义哲学家。

——第 89 页。

赫拉克利特 (Herakritos, 约公元前 530—470)——古希腊哲学家, 唯物

主义者，辩证法创始人之一。——

第 68, 139, 144 页。

赫里西普 (Chrysippos, 约公元前 280—205)——古希腊哲学家，最著名的斯多噶派之一。——第 145 页。

黑格尔，乔治·威廉·弗里德里希 (Hegel, George Wilhelm Friedrich, 1770—1831)——第 24, 34, 35, 36, 37, 51, 72, 100, 106, 109, 110, 113, 122, 123, 133, 134, 142, 149, 197, 198, 202, 203, 210, 212, 214, 216, 219, 228 页。

黑格勒尔，威廉 (Hegeler, Wilhelm, 1870—1947)——德国小说家。——第 237 页。

亨利希第二 (Heinrich II, 970—1024)——1002 年起为德国国王，1014—1024 年间为罗马皇帝。——第 64, 65 页。

胡顿，乌尔利希·冯 (Hutten, Ulrich von, 1488—1523)——德国诗人，人道主义者，路德的拥护者；1522 年贵族起义时期德国骑士的首领之一。——第 161, 199 页。

霍布斯，托马斯 (Hobbes, Thomas, 1588—1679)——英国唯物主义哲学家。——第 32, 68, 132 页。

霍尔巴赫，保尔·亨利希·迪特里希 (Holbach, Paul Henry Dietrich, 1723—1789)——法国哲学家，机械唯物主义者，无神论者。——第 100, 164, 172 页。

霍普特曼，盖尔哈特 (Hauptmann, Gerhart, 1862—1946)——德国自然主义剧作家，小说家。——第 235

页。

贺拉西 (Horatius, Quintus Flaccus, 鼎盛年约公元前 65—8)——古罗马诗人。——第 147 页。

J

基佐，弗朗斯瓦·比埃尔·威廉 (Guizot, François-Pierre Guillaume, 1787—1874)——法国资产阶级历史学家，七月王政时期的反动国务活动家，保皇党人，1847 年首相。——第 19 页。

伽利略，伽利莱 (Galileo, Galilei, 1564—1642)——文艺复兴时代意大利物理学家、天文学家；由于赞同哥白尼体系而受到宗教裁判所的迫害。——第 208 页。

伽桑地，比尔 (Gassendi, Pierre, 1592—1655)——法国唯物主义哲学家，数学家，物理学家。——第 147 页。

居维叶，乔治 (Cuvier, Georges, 1769—1832)——法国自然科学家，比较解剖学和古生物学的创始人。——第 91 页注。

K

卡莱尔，托马斯 (Carlyle, Thomas, 1795—1881)——英国历史家，唯心主义哲学家，封建社会主义的代表人物；1848 年后采取公开敌视工人运动的立场。——第 60, 163, 212 页。

卡普，弗里德里希 (Kapp, Friedrich, 1824—1884)——德国历史学家。——第 209 页。

康德, 伊曼努尔 (Kant, Immanuel, 1724—1804) ——第 35, 94—99, 103—115, 125—130, 131, 146, 150, 163—183, 206, 214, 246 页。

康普夫迈尔, 保尔 (Kampfmeyer, Paul, 1864—1945) 社会民主党人, 1890 年属于半无政府主义反对派, 后成为修正主义者。——第 115 页及以下。

坎贝尔勋爵, 约翰 (Campbell, John, 1779—1861) ——英国政治家。——第 160 页。

科布登, 理查德 (Cobden, Richard, 1804—1865) ——英国资产阶级经济学家, 自由主义者, 自由贸易的拥护者。——第 123 页。

柯亨, 赫尔曼 (Cohen, Hermann, 1842—1918) ——德国新康德主义哲学家。——第 99, 100, 114 页。

克劳斯 (Kraus, F.H.) ——第 45 页。

克虏伯, 阿尔弗勒德 (Krupp, 1812—1887) ——德国军火厂厂主, 大工业资本家。——第 192 页。

开尔纳尔, 尤斯丁努斯 (Kerner, Justinus, 1786—1862) ——德国后期浪漫主义作家。——第 196 页。

凯南, 乔治 (Kennan, George, 1845—1924) ——美国记者, 旅行记作家。——第 74—77 页。

考茨基, 卡尔 (Kautsky, Karl, 1854—1938) ——第 20, 33, 34, 50, 51, 60, 63, 68, 70, 71, 74, 77, 80 页。

孔子 ——第 63 页。

库诺夫, 海因里希 (Cunow, Heinrich, 1862—1936) ——德国人种志学者,

社会民主党人, 修正主义者。——第 80 页。

L

拉布里奥拉, 安东尼奥 (Labriola Antonio, 1843—1904) ——意大利著作家和哲学家, 八十至九十年代接近马克思主义, 后来脱离了政治活动。——第 82 页。

拉法格, 保尔 (Lafargue, Paul, 1842—1911) ——法国社会主义者, 第一国际委员, 法国工人党创始人之一, 马克思的女婿, 马克思和恩格斯的朋友。——第 63, 74, 78—81, 164 页。

拉马克, 让·巴蒂斯特·比埃尔·安都昂 (Lamarck, Jean Baptiste Pierre Antoine 1744—1829) ——法国自然科学家, 进化论者, 达尔文的先驱者。——第 82, 86, 87, 90 页。

拉美特利, 于连·奥夫拉伊德 (Lametttrie, Julien Offrayde, 1709—1751) ——法国医生, 哲学家, 机械唯物主义的坚决拥护者。——第 100, 164 页。

拉姆普雷希特, 卡尔 (Lamprecht, Karl, 1856—1915) ——德国资产阶级历史家。——第 55, 78 页。

拉普拉斯, 比埃尔·西蒙 (Laplace, Pierre Simon, 1749—1827) ——法国数学家, 天文学家与物理学家。——第 170 页。

拉萨尔, 斐迪南 (Lassalle, Ferdinand, 1825—1864) ——第 28, 99, 106,

118, 123, 149, 150, 163, 189, 218—222 页。

拉维涅-佩吉朗, 摩里茨·冯 (Laver-gne-Peguillen, Moritz von) ——普鲁士经济史学家, 反动的浪漫主义历史学派代表之一。——第 25, 26, 27, 28 页。

拉伊玛鲁斯, 海尔曼·萨谟尔 (Rei-mar-us, Hermann Samuel, 1694—1768) ——德国资产阶级启蒙时期哲学家, 神学家。——第 243 页。

莱布尼兹, 哥特弗利德·威廉 (Leib-niz, Gottfried Wilhelm, 1646—1716) ——德国大数学家, 唯心主义哲学家。——第 133, 146, 171 页。

莱辛, 哥德霍尔德·埃夫拉 (Lessing, Gotthold Ephraim, 1729—1781) ——德国启蒙运动的主要活动家, 批评家, 政论家, 戏剧家。——第 48, 107, 161, 166, 167, 182, 203, 210, 230, 234 页。

朗格, 弗里德里希·阿尔伯特 (Lange, Friedrich Albert, 1828—1875) ——德国政论家, 新康德主义哲学家, 资产阶级民主主义者。——第 68, 89, 92, 99, 100, 113, 124, 127, 133, 141, 154, 172, 180, 192 页。

朗克, 列奥波尔得·冯 (Ranke, Leo-pold von, 1795—1886) ——德国反动历史学家。——第 49 页。

朗德, 汉斯 (Land, Hans, 原名 Hugo Landsberger, 1861—1935) ——德国作家。——第 237 页。

勒曼·麦克斯 (Lehmann, Max, 1845—1929) ——历史学家, 1875—1893

年间为《历史杂志》的主编。——第 210 页。

李卜克内西, 威廉 (Liebknecht, Wil-helm, 1826—1900) ——第 62, 227 页。

李嘉图, 大卫 (Ricardo, David, 1772—1823) ——英国经济学家, 资产阶级政治经济学的代表人物。——第 122, 228 页。

里希特尔, 欧根 (Richter, Eugen, 1838—1906) ——德国进步党领袖, 他反对工人阶级在政治上独立。——第 218 页。

里特尔, 海因利希 (Ritter, Heinrich, 1791—1869) ——德国哲学家与哲学史家。——第 149 页。

列奥, 亨利希 (Leo, Heinrich, 1799—1879) ——普鲁士容克地主思想家, 历史学家和政论家。——第 134, 193, 194 页。

林道, 保罗 (Lindau, Paul, 1839—1919) ——资产阶级评论家, 戏剧家。——第 235 页。

路易十四 (Louis XIV, 1638—1715) ——1643—1715 年间法国国王。——第 32, 47 页。

路德, 马丁 (Luther, Martin, 1483—1546) ——德国新教 (路德主义) 的创始人。——第 56 页。

洛克, 约翰 (Locke, John, 1632—1704) ——英国感觉论哲学家。——第 68, 154—159 页。

洛贝尔图斯, 约翰·卡尔 (Rodbertus-Jagetzow Johann Karl, 1805—1875) ——普鲁士大地主, 容克地主

- “国家社会主义”的理论家，讲坛社会主义者。——第 54 页。
- 卢格，阿尔诺德(Ruge, Arnold, 1802—1880)——德国青年黑格尔派分子，激进派政论家，小资产阶级民主主义者。——第 96, 99, 201, 209, 210, 216, 217 页。
- 卢克莱修(Lucretius Carus, 约公元前 99—55)——古罗马唯物主义哲学家，诗人。——第 147, 152 页。
- 卢梭，让·雅克(Rousseau, Jean-Jacques, 1712—1778)——法国作家，法国革命小资产阶级理论家。——第 68 页。
- 罗歇尔，威廉(Roscher, Wilhelm, 1817—1894)——德国庸俗经济学家。——第 192 页。
- 罗伯斯比尔，马克西米利安·玛丽·伊西多尔·德(Robespierre, Maximilien-Marie-Isidor de, 1758—1794)——法国革命时代雅各宾党的领袖。——第 186 页。
- 罗特席尔德(Rothschild)——欧洲银行家家族。——第 192, 235 页。

附

- 马尔库斯，奥莱里乌斯(Marcus Aurelius, 121—180)——161—180 年间罗马皇帝；斯多噶派哲学家，反基督教者。——第 103 页。
- 玛尔里特，欧根尼(Marlitt, Eugenie, 1825—1887)——德国廉价庸俗小说女作家。——第 235 页。
- 马尔萨斯，托马斯·罗伯特(Malthus, Thomas Robert, 1766—1834)——

- 英国资产阶级经济学家，反动的人口论的创始人。——第 80 页。
- 马赫，恩斯特(Mach, Ernst, 1838—1916)——奥地利物理学家、心理学家、哲学家。——第 125, 128, 136—138 页。
- 马尔维茨，弗里德里希·奥古斯特·路德维格(Marwitz, Friedrich August Ludwig, 1777—1831)——普鲁士将军和政治家。——第 28 页。
- 马基雅维利，尼科洛(Machiavelli, Niccolo, 1469—1527)——意大利政治家，历史家，意大利资产阶级思想家。——第 186 页。
- 马克思，卡尔(Marx, Karl, 1818—1883)——第 20—24, 27—28, 35—41, 43, 51, 55—56, 62—64, 66, 68—69, 72—74, 77, 94, 97—99, 102—103, 105—115, 125—128, 132—136, 147, 154, 156, 164, 175, 182, 209—210, 212—213, 216—218, 222—229 页。
- 曼乃尼乌斯·阿格里帕(Menenius Agrippa, 生年不详，公元前 493 年死)——古罗马执政官。——第 91—92 页。
- 梅切尼科夫，列夫·伊里奇(Мечников, Лев Ильич, 1838—1888)——俄国地理学家和政论家，社会学中的地理学派的拥护者。——第 59, 70 页。
- 孟德斯鸠，沙尔·路易(Montesquieu, Charles Louis, 1689—1755)——法国社会学家和经济学家。——第 72 页。

密尔顿, 约翰(Milton, John, 1608—1674)——英国诗人, 政治家, 1649年追随克伦威尔。——第157页。

米勒兰, 亚历山大(Millerand, Alexandre, 1859—1943)——法国社会党人。——第121页。

米涅, 弗朗索阿-奥古斯特-玛丽(Mignet, François-August-Marie, 1796—1884)——法国自由主义历史家。——第19页。

弥勒, 亚当·亨利希(Müller, Adam Heinrich 1779—1829)——反动的浪漫主义评论家, 封建制度的赞美者。——第28页。

缪勒·安东(Müller, Anton, 约1579年)——织带机的发明者。——第43页。

穆勒, 约翰·斯图亚特(Mill, John Stuart, 1806—1873)——英国哲学家, 自由派政治家, 经济学家, 资产阶级政治经济学古典学派的继承者。——第71, 123页。

莫尔, 托马斯(More, Thomas, 1478—1535)——英国政治活动家, 曾任大法官, 人道主义作家, 空想共产主义的最早代表人物之一, 《乌托邦》一书的作者。——第50页。

莫尔根, 路易斯·亨利(Morgan, Lewis Henry, 1818—1881)——美国人种学家, 古代社会的研究者。——第21, 39, 42, 77页。

莫里克, 爱德华(Mörrike, Eduard, 1804—1875)——德国后期浪漫主义诗人。——第196页。

摩莱肖特, 雅可布(Moleschott, Jac-

ob, 1822—1893)——德国生理学家, 庸俗唯物主义的拥护者。——第99, 113, 127, 137, 210页。

门德尔森, 莫泽斯(Mendelssohn Moses, 1729—1786)——德国小资产阶级哲学家, 唯心主义者。——第234页。

N

拿破仑(Napoleon I, Bonaparte, 1769—1821)——1804—1815年间法国皇帝。——第186, 189页。

纳托尔普, 保罗(Natorp, Paul, 1854—1924)——德国哲学家与教育家, 新康德主义者。——第99, 102页。

尼采, 弗里德里希(Nietzsche, Friedrich, 1844—1900)——反动的德国唯心主义哲学家。——第189—195页。

牛顿, 伊萨克(Newton, Isaac, 1642—1727)——英国物理学家, 天文学家, 数学家。——第148, 170, 173页。

O

歌根公爵(Eugen, Prinz von Savoyen, 1663—1736)——奥地利统帅, 政治家。——第47页。

欧里庇德(Euripides, 公元前480—406)——希腊悲剧作家。——第137页。

欧文, 罗伯特(Owen, Robert, 1771—1858)——英国空想社会主义者。——第35页。

P

培尔,比埃尔(Bayle, Pierre, 1647—1706)——法国怀疑论哲学家。——第 158 页。

倍倍尔,奥古斯特(Bebel, August, 1840—1913)——第 21 页。

伯里克利斯(Pericles, 约公元前 493—429)——古希腊雅典城邦极盛时代的领袖。——第 137 页。

普拉丹-哈勒蒙德,奥古斯特·封(Platen-Hallermünde, August-von, 1796—1835)——德国新古典主义诗人。——第 219 页。

普列汉诺夫,格奥尔基·瓦连廷诺维奇(Плеханов, Георгий Валентинович, 1856—1918)——八十至九十年代俄国杰出的马克思主义宣传家和先驱者;俄国社会民主工党第二次代表大会后成了孟什维克;在第一次世界大战时成了社会沙文主义者。——第 77, 82 页。

普林斯-斯密特,约翰(Prince-Smith, John, 1809—1874)——德国政治经济学家,自由贸易论者。——第 123 页。

普罗塔哥拉(Protagoras, 公元前 481—411)——希腊诡辩派哲学家。——第 136 页。

普卢塔克(Plutarch 48 左右—120)——希腊哲学家,历史学家和作家。——第 146 页。

R

饶勒斯,让·里昂(Jaurès, Jean Léon,

1859—1914)——法国社会党和第二国际的右派首领,机会主义者。——第 95 页。

S

色诺芬(Xenophon, 约公元前 430—355 或 354 年)——古希腊历史学家。——第 142 页。

沙弗斯伯利¹,安东尼·文释黎·库柏(Shaftesbury, Anthony Ashley Cooper, 1st Earl of, 1621—1683)——英国政治家,1672—1673 年任首相。——第 157 页。

沙弗斯伯利²,安东尼·文释黎·库柏(Shaftesbury, Anthony Ashley Cooper, 7th Earl of, 1801—1885)——英国社会改革家,1847 年后为辉格党人。——第 232 页。

申,亨利希·泰奥多·封(Schön, Heinrich Theodor von, 1773—1856)——普鲁士政治活动家,自由主义者。——第 177 页。

圣西门,克劳德·昂利(Saint-Simon, Claude Henri de Rouvroy, 1760—1825)——法国空想社会主义者。——第 35, 99 页。

施莱艾尔马赫,弗莱德里希·恩斯特·但尼尔(Schleiermacher, Friedrich Ernst Daniel, 1768—1834)——德国唯心主义哲学家,神学家。——第 149 页。

施兰特尔,保尔(Schlenther, Paul, 1854—1916)——德国自由主义作家,剧场经营者。——第 236 页。

- 施洛塞尔, 弗里德里希·克利斯托夫 (Schlosser, Friedrich Christoph, 1776—1861) ——德国资产阶级历史学家, 自由主义者。——第 49 页。
- 施莫勒, 古斯塔夫 (Schmoller, Gustav, 1838—1917) ——德国资产阶级经济学家, 讲坛社会主义者。——第 96, 97 页。
- 施韦泽, 约翰·巴普提斯特 (Schweitzer, Johann Baptist von, 1834—1875) ——继拉萨尔为全德工人联合会“主席”, 1864—1867 年为《社会民主党人报》编辑, 支持俾斯麦的政策。——第 246 页。
- 施坦因, 海因利希·弗里德里希·卡尔 (Stein, Heinrich Friedrich Karl, 1757—1831) ——1807—1808 年间普鲁士大臣; 开始普鲁士国家改革。——第 188 页。
- 施陶丁格, 弗朗兹 (Staudinger, Franz, 1849—1921) ——德国哲学家, 社会学家, 新康德主义者。——第 99, 103—105, 114 页。
- 施塔耳, 弗里德里希·尤里乌斯 (Stahl, Friedrich Julius, 1802—1861) ——德国极端反动法学家, 政治学家。——第 28, 174 页。
- 施塔姆勒, 鲁多尔夫 (Stommler, Rudolf, 1856—1938) ——德国法哲学家, 新康德主义者。——第 99, 100, 103 页。
- 施特劳斯, 大卫·弗里德里希 (Strauss, David Friedrich, 1808—1874) ——德国哲学家和政论家, 著名的黑格尔分子之一, 1866 年后成为民族自由主义者。——第 123, 196—200, 201, 203, 241 页。
- 施图姆, 卡尔·费迪南 (Stumm, Karl Ferdinand, 1835—1901) ——萨尔区钢铁工业巨头, 帝国党领袖。——第 192 页。
- 舒巴特, 克里斯丁安·弗里德里希 (Schubart, Christian Friedrich Daniel, 1739—1791) ——德国民主派政论家, 狂飙突进派诗人。——第 199 页。
- 叔本华, 阿尔都尔 (Schopenhauer, Arthur, 1788—1860) ——德国唯心主义哲学家, 普鲁士容克地主的理论家。——第 37, 83, 86, 87, 88, 109, 110, 112, 130, 150, 155, 176, 177, 190 页。
- 斯宾诺莎, 巴鲁赫·别涅狄 (Spinoza, Baruch Benedict, 1632—1677) ——荷兰唯物主义哲学家, 无神论者。——第 133, 134, 180—183 页。
- 斯宾塞·赫伯特 (Spencer, Herbert, 1820—1903) ——英国实证主义哲学家和社会学家, 不可知论者。——第 32 页。
- 斯登, 约科布 (Stern, Jakob, 1843—1911) ——犹太教的法学教师, 在反社会党人法施行期间参加社会民主党。——第 180—183 页。
- 斯蒂芬, 海因利克 (Steffens, Henrik, 1773—1845) ——德国浪漫主义自然哲学家和诗人。——第 133 页。
- 苏格拉底 (Socrates, 公元前 469—399) ——希腊唯心主义哲学家, 奴隶主贵族理论家。——第 137, 140, 141,

T

- 塔西佗 (Tacitus, 约55—120) ——古罗马历史家。——第 40, 70 页。
- 泰勒, 爱德华·勃乃特 (Tylor, Edward Burnett, 1832—1917) ——英国人类学家。——第 53 页。
- 泰勒斯 (Thales, 约公元前 624—547) ——古希腊唯物主义者哲学家。——第 136 页。
- 陶许, 封 (Tausch, von, 生卒年代不详) ——普鲁士警察机关的一个密探。——第 192 页。
- 特莱切克, 海因利希·高特哈特·封 (Treitschke, Heinrich Gotthard von, 1834—1896) ——普鲁士军国主义历史学家, 工人运动的敌人。——第 57, 96, 97, 192, 193, 217 页。
- 滕尼斯, 费迪南 (Tönnies, Ferdinand, 1855—1936) ——资产阶级社会学家和哲学家。——第 230—234 页。
- 梯叶里, 奥古斯丹 (Thierry, Augustin, 1795—1856) ——法国自由主义历史家。——第 19 页。
- 梯也尔, 路易·阿多尔夫 (Thiers, Louis Adolphe, 1797—1877) ——法国反动政治家, 历史家; 1871—1873 年曾任共和国总统。——第 17 页。
- 屠能, 约翰·亨利希·冯 (Thünen, Johann Heinrich von, 1783—1850) ——德国资产阶级国民经济学家。——第 123 页。

W

- 瓦格纳, 阿道尔夫 (Wagner, Adolph, 1835—1917) ——德国庸俗的资产阶级经济学家, 讲坛社会主义者。——第 33 页。
- 瓦伦斯坦, 阿尔布雷希特 (Wallenstein, Albrecht von, 1583—1634) ——波希米亚贵族, 三十年战争中为皇帝方面著名将领。——第 105 页。
- 薇尔和, 鲁道尔夫 (Virchow, Rudolf, 1821—1907) ——德国病理学家和生理学家, 达尔文进化论的反对者。——第 85, 242 页。
- 威廉第一 (Wilhelm I, 1797—1888) ——1861—1888 年间为普鲁士王; 1871—1888 年间为德意志皇帝。——第 200 页。
- 温克尔曼, 约翰·约阿希姆 (Winckelmann, Johann Joachim, 1717—1768) ——德国考古学家, 艺术史家。——第 72 页。

X

- 席勒, 弗里德里希 (Schiller, Friedrich, 1759—1805) ——伟大的德国古典作家。——第 48, 100, 110, 160, 167, 172, 176, 177, 182, 184, 235 页。
- 西塞罗, 马尔可·土利乌斯 (Cicero, Marcus Tullius, 公元前 106—43) ——罗马演说家, 国务活动家, 折衷主义哲学家。——第 146, 147 页。
- 谢林, 弗里德里希·威廉·约瑟夫

(Schelling, Friedrich Wilhelm, 1775—1854)——德国唯心主义哲学代表之一。——第 182 页。

兴乃贝尔格, 保尔 (Hinneberg, Paul, 生卒年代不详)——德国资产阶级历史学家。——第 21 页。

休谟, 大卫 (Hume, David, 1711—1776)——英国怀疑论哲学家, 历史学家, 经济学家, 主观唯心主义者。——第 137, 171 页。

Y

亚里斯提卜 (Aristipp, 约生于公元前 435 年, 卒年不详)——希腊哲学家。——第 141, 143 页。

亚里士多德 (Aristoteles, 公元前 384—322)——希腊哲学家。——第 133, 141, 142, 158 页。

亚历山大 (Alexander der Grosse, 纪元前 356—323)——马其顿王; 亚里士多德的学生。——第 142, 52—54 页。

亚斯特罗夫, 伊格那兹 (Jastrow, Ignaz, 1856—卒年不详)——德国国民经济学家, 经济史家。——第 20 页。

扬生, 约翰 (Janssen, Johann, 1829—

1891)——德国天主教会史学者。——第 49 页。

耶可比, 约翰 (Jacoby, Johann, 1805—1877)——德国资产阶级政治活动家, 民主主义者, 俾斯麦的反对者, 1872 年起参加社会民主党。——第 177 页。

伊壁鸠鲁 (Epikur, 公元前 341—270)——希腊唯物主义哲学家。——第 143, 145—154, 170, 205 页。

伊丽莎白·彼得罗夫娜 (Елизавета Петровна, 1709—1761)——1741—1761 年俄国女皇。——第 108, 166 页。

Z

扎赫斯, 汉斯 (Sachs, Hans, 1494—1576)——靴匠, 著名的艺匠诗人 (Meistersinger), 路德的追随者。——第 270 页。

泽勒尔, 埃杜阿尔特 (Zeller, Eduard, 1814—1908)——德国著名古代哲学史家。——第 144, 148 页。

宗纳曼, 列奥波德 (Sonnemann, Leopold, 1831—1909)——德国民主主义者, 《法兰克福报》的创办人和编辑。——第 121, 221 页。

事项索引^①

- 亚里士多德主义 142。
亚历山大派哲学 143。
爱森纳赫派 221 及以下。
辩证法 35, 36, 37, 132, 133, 149, 217。
辩证方法 35, 36, 37, 110。
柏拉图主义 141, 155。
财产 159。
达尔文主义 85, 86。
道德标准 49。
对抗 22。
法 53, 55, 58。
发明 42, 43, 44, 46。
方法 80。
封建社会 23, 60。
封建主义 29, 46, 47, 35 及以下, 157。
感觉主义 156。
革命
 十八世纪英国~ 156。
 法国大~ 177。
 ~和哲学 186。
工具 39, 40 及以下。
诡辩派 139 及以下。
观念 35, 37 及以下, 39, 40。
贵族 19, 27。
国民经济 26。
海尔美西派 107。
黑格尔派分子 122—123。
怀疑论 143。
活力论 84。
机器 43, 66。
基督教 62, 63, 64 及以下, 88, 208 及以下。
阶级 41。
经济 25。
经济学 34, 48, 52, 53。
教会 60。
进步 41。
军队, 军队的形式 46。
拉马克主义 85。
拉萨尔主义 220 及以下。
历史 34 及以下, 39—40。
历史方法 80—81。
历史主义 20。
历史浪漫学派 25, 27—30。
历史唯物主义 17—78, 126—128, 138, 242。
 ~和哲学 68—69。
 ~和气候 69。
 ~和种族 69。

① 按汉语拼音字母顺序排列。阿拉伯字系指印在页边上的页码, 亦即俄文本的页码。

~和宗教 58—69。
里奇利派 107。
伦理学 95, 102 及以下, 104, 124,
176, 230—234。
马赫主义 136—138。
美学 178。
民族性 71。
奴隶制度 52。
气候 69 及以下, 72 及以下。
青年黑格尔派 201—203。
认识论 172。
二元论 107, 111, 176。
容克地主 26, 277。
社会 128。
 原始~ 39, 41。
社会主义
 道德的~ 95。
 康德的~ 95 及以下。
 封建的~ 27。
 新康德主义的~ 99—105。
 伦理的~ 95。
 ~和斯宾诺莎 182。
 ~和尼采 191 及以下。
神学 101。
生产力 21 及以下, 41, 115。
生产关系 21, 41, 115。
书籍印刷 44。
思维 131—132。
斯多噶派 144。
斯宾诺莎主义 134, 180。
唯心主义 30, 48, 111, 184 及以下。
 历史~ 44, 48, 78, 145。
唯物主义 30, 111, 145, 170, 204,
212。
 庸俗~ 114。

自然科学~ 31 及以下, 45, 126—
128, 210, 241—246。
历史唯物主义——见该条。
机械~ 82—86, 87 及以下, 93, 94。
十八世纪法国~ 127。
唯理派 107。
无上命令 95—97, 130, 177。
无产阶级 20, 23, 35, 78, 117, 118,
119, 121, 191, 195, 211, 221, 227,
228, 230, 232, 233, 236, 237, 239,
240, 241。
无意识的 38, 88—90。
昔勒尼克派 141。
昔尼克派 141。
心理现象 92 及以下。
新活力论 85, 86。
修正主义 115 及以下, 118—123,
125。
学校和社会主义 103。
野蛮状态 40。
意志 86, 112。
意识形态 43。
意识形态的形式 21。
伊壁鸠鲁主义 143 及以下, 146。
艺术 235—241。
因果性 87, 92。
原子论 145—154。
政治经济学 26。
政治上层建筑 50—56。
哲学 68—69, 154—156, 181。
 ~的阶级分析 189—195。
 黑格尔的~ 203, 212 及以下。
 黑格尔的历史~ 36。
重农主义体系 157。
种族 69—71, 72。

资产阶级 19, 26, 37.

资产阶级社会 23.

自然 73, 128.

自然一元论 131, 133.

自由主义 96, 107.

自在之物 107, 108, 110, 112, 114,
129, 173.

宗教 58—69, 75, 80, 107 及以下,
110, 160, 209.

宗教改革 67.