

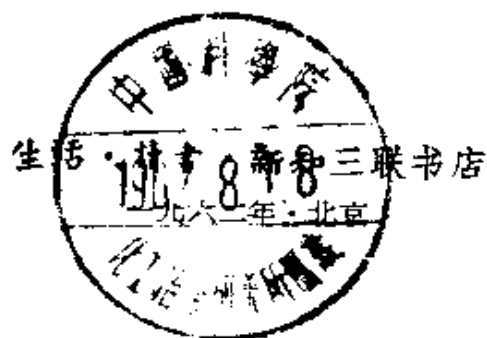


普列汉诺夫
哲学著作选集

14.2.21
- 11
7

普列汉诺夫 哲学著作选集

(第三卷)



Г. В. Плеханов
ИЗБРАННЫЕ ФИЛОСОФСКИЕ
ПРОИЗВЕДЕНИЯ

Государственное издательство
политической литературы

Москва, 1956

根据苏联国家政治书籍出版社 1956 年版译出

普列汉诺夫哲学著作选集

(第三卷)

*

生活·读书·新知三联书店出版

(北京朝陽門大街 320 號)

北京市書刊出版業營業許可証出字第 56 號

五三五印刷厂印刷 新华书店发行

*

開本 850×1168 毫米 $\frac{1}{32}$ • 印張 28 $\frac{5}{8}$ • 插頁 5 • 字數 708,000

1962 年 7 月第 1 版

1962 年 7 月北京第 1 次印刷

印數 00,001—16,000 定價(六) 3.80 元

統一書號 2002·158

31.11.34
目次

普列汉诺夫在 1904—1913 年的著作中对唯心主义的
批评和对马克思主义哲学思想的捍卫(绪论) 1—27
〔恩格斯的著作《科学社会主义的发展》俄译本第三版
序言〕..... 28—58
《科学社会主义和宗教》讲演提纲.....59—69
〔恩格斯《费尔巴哈与德国古典哲学的终结》一书俄译本
第二版的译者序言〕..... 70—93
爱国主义和社会主义.....94—104
评安东尼·潘涅库克的一本小册子105—110
安东尼·潘涅库克：《社会主义和宗教》。由 A. 拉特涅尔从德文
译成俄文，彼·鲁缅采夫主编。“知识”社廉价丛书第 121 号。
定价五戈比。1906 年版。
对《法兰西信使》杂志所作的宗教前途问题调查的答复 ... 111—112
约瑟夫·狄慈根 113—133
恩斯特·翁特曼、安东尼奥·拉布里奥拉、约瑟夫·狄慈根：
《历史唯物主义和一元论唯物主义的比较》。伊·纳乌莫夫从
德文译成俄文，巴·格·达乌盖编校，1907 年圣彼得堡巴·
格·达乌盖出版。约瑟夫·狄慈根：《哲学的成就和关于逻辑
的书信，专论民主的无产阶级的逻辑》。巴·达乌盖和阿·奥
尔洛夫从德文译成俄文，俄译本附有欧·狄慈根的序言和原作
者的画像，1906 年圣彼得堡版

05974

馬克思主义的基本問題	134—214
卡尔·馬克思逝世二十五周年	215—219
MATERIALISMUS MILITANS (答波格丹諾夫先生) ...	220—335
第一封信	220
第二封信	247
第三封信	290
評弗·呂根納的一本书	336—347
弗兰茨·呂根納:《自然宗教和社会宗教(从唯物主义观点出发 的宗教理論)》。1908年圣彼得堡版	
昂利·柏格森	348—354
昂利·柏格森:《創造的进化》。M. 布尔加柯夫根据法文第3版 譯出。1909年莫斯科版	
評舒里雅齐柯夫的一本书	355—360
弗·舒里雅齐柯夫:《西欧哲学(从笛卡儿到馬赫)对資本主义的 辯护》。“莫斯科书籍出版社”。1908年莫斯科版	
論俄国的所謂宗教探尋	361—496
第一篇文章 論宗教	361
第二篇文章 再論宗教	405
第三篇文章 頹廢派的福音书	453
評瑪·居友的一本书	497—502
瑪·居友:《未来的无宗教信仰——一篇社会学研究著作》。 其中附有阿·傅立叶的居友小傳和德·尼·奧夫夏尼柯—庫利柯夫 斯基教授的序言。譯自法文(第11版),薩克尔編校。圣彼得堡版。	
評威·文德尔班的一本书	503—507
威廉·文德尔班:《十九世紀德国精神生活中的哲学》。M. M. 魯宾施坦譯自德文(譯文业經作者本人审閱)。“环节”出版社版。	

1910年莫斯科版。	
胆怯的唯心主义	508—546
約瑟夫·彼得楚尔特:《实证論观点中的世界問題》。P. Л. 譯 自德文,巴·尤什凱維奇編校并作序。“野玫瑰”出版社。1909 年圣彼得堡。	
談談学哲学	547—551
哲学中的怀疑論	552—578
劳尔·李希特尔:《哲学中的怀疑論》,第1卷。弗·巴札罗夫 和波·斯托普納尔譯自德文。《現代哲学丛书》第五册。“野玫 瑰”出版社。1910年圣彼得堡。	
評亨·李凱尔特的一本书	579—585
亨·李凱尔特:《自然科学和文化科学》。譯自德文第二版,斯· 赫森編校。“教育”图书出版社。1911年圣彼得堡版。	
評爱·布特魯的一本书	586—591
爱·布特魯:《現代哲学中的科学和宗教》。弗·巴札罗夫譯并 作序。《現代哲学丛书》第三册。“野玫瑰”出版社。1910年 圣彼得堡版。	
十九世紀法国的空想社会主义	592—643
十九世紀的空想社会主义	644—697
I. 英国的空想社会主义	645
II. 法国的空想社会主义	665
III. 德国的空想社会主义	684
阿·德波林《辩证唯物主义哲学入門》一书序言	698—726
从唯心主义到唯物主义	727—782
(黑格尔和黑格尔左派——大卫·弗里德里希·施特劳斯—— 布魯諾·鮑威尔和埃德加尔·鮑威尔兄弟——费尔巴哈)	

注釋	783
人名索引	884
后記	912

普列汉諾夫在 1904—1913 年的 著作中对唯心主义的批評 和对馬克思主义哲学思想 的捍卫(緒論)

普列汉諾夫的《哲学选集》第三卷中刊載的著作，主要是他在 1904—1913 年写成的。本卷中收集的大部分作品，其鋒芒都針對着唯心主义，特別是馬赫主义和造神說，即普列汉諾夫所說的“资产階級在理論上的反动”。普列汉諾夫以巨大的論辯天才批評并揭露了唯心主义理論的无根据性和反动本质。第三卷中收集的著作有：《馬克思主义的基本問題》(1908年)，在这部作品中普列汉諾夫論述了馬克思主义的哲学基础——辯证唯物主义和历史唯物主义；《战斗唯物主义》(1908—1910年)，这是一部批評馬赫主义哲学并捍卫馬克思主义唯物主义的作品；《論俄国的所謂宗教探寻》(1909年)，这篇作品反对造神派和寻神派的宗教世界观；《胆怯的唯心主义》、《昂利·柏格森》、《評亨·李凱尔特的一本书》，是批評哲学和社会学領域中一些时髦的资产階級唯心主义流派的；另外还有一系列关于西欧哲学史、社会主义学說史問題以及关于馬克思主义哲学史的著作和其他几篇著作。

这些著作是普列汉諾夫在他轉变成孟什維克以后发表的。大家知道，从1903年年底起，普列汉諾夫就成了孟什維克。在二十世紀初，世界革命运动的中心移到了俄国，这里发生了帝国主义条件

下的第一次革命，即1905年革命；当时的普列汉诺夫不能担当起革命思想家的使命。他在革命的理论和策略的根本问题上同列宁发生了分歧。普列汉诺夫忘掉了马克思主义关于无产阶级在革命中的领导权的思想，不理解工农联盟的意义，不正确地估计了俄国资产阶级的作用，因而就不可能揭露后者的反革命本质；普列汉诺夫反对准备和进行1905年的武装起义，而在莫斯科的十二月武装起义之后，他说：本来就不应该拿起武器。不错，在反动的年代里，普列汉诺夫也反对了革命的敌人——主张解散工人阶级政党的取消派。正是在这个时期，列宁、布尔什维克认为有可能同以普列汉诺夫为首的“孟什维克护党派”集团缔结原则联盟，并在实际上缔结了这个联盟。可是普列汉诺夫改变了自己的立场，并在1914年彻底转到机会主义和社会沙文主义方面去，反对俄国的社会主义革命。普列汉诺夫之所以在政治上堕落，从革命活动家和社会主义革命思想家一变而为孟什维克、革命马克思主义的敌人，首先是由于他不理解新的历史时代——帝国主义和无产阶级革命时代——的性质和特点。在社会主义革命已经提上日程的帝国主义条件下，普列汉诺夫在估计新的革命斗争事件时，常常使用类比的方法，把新的革命斗争事件同旧的资产阶级革命加以类比。他不能估计着资本主义的帝国主义阶段的新条件来创造性地分析无产阶级革命的理论和策略问题；在帝国主义阶段，无产阶级及其政党面对着的是资本主义垄断组织，这就要求前者采取新的斗争形式和斗争方法，要求有更高的革命组织性和群众的创造主动精神，要求加强党的组织作用和领导作用。

普列汉诺夫虽然在许多方面具有第二国际首领们的通病和政治观点的局限性，但同时与他们也有所区别，这就是他对资产阶级思想体系的哲学基础采取了批判的态度。他跟各色各样的资产阶

級唯心主义派別进行了不倦的斗争。俄国 1905 年革命后,反革命势力在各条战线上展开了全面进攻,其中包括思想体系的领域,当时普列汉诺夫对资产阶级思想在哲学、社会学、艺术、文学和其他社会精神生活领域中的各种表现展开了坚决斗争。用列宁的话来说,普列汉诺夫当时集理论上的激进主义和实践上的机会主义于一身。在这个情况下,正如实际生活中有时所发生的那样,政治观点的改变并没有立即自动地导致哲学世界观的根本变化。普列汉诺夫在策略上转向了机会主义方面,成了孟什维克,在无产阶级专政、社会主义革命的性质和动力、工农联盟等等这样一些科学社会主义的问题上背离了革命理论。作为孟什维克的普列汉诺夫在政治上的机会主义,不能不影响到他的哲学观点,有时甚至使他离开了马克思主义哲学。不过即使在这个时候,普列汉诺夫仍然不失为一个卓越的马克思主义哲学宣传家,仍然是捍卫唯物主义世界观的战士。即使在这个时期,普列汉诺夫仍然继续(虽然不是始终如一地)捍卫着马克思主义哲学的原则,对历史唯物主义的一些根本问题作出了深刻的分析。

普列汉诺夫即使在 1904—1913 年这一期间,仍然反对辩证唯物主义和历史唯物主义的许多敌人,反对唯心主义的各种流派,从而保卫工人运动和社会民主运动,使之不受马赫主义者、造神派、寻神派和其他唯心主义派别的反动影响。

列宁对普列汉诺夫反对修正主义、反对资产阶级唯心主义哲学的斗争给予了很高的评价,认为他的哲学著作对于捍卫辩证唯物主义和历史唯物主义有着重大的意义。

列宁在《马克思主义和修正主义》(1908年)一文中写道:“……在国际社会民主党中,普列汉诺夫是从彻底的辩证唯物主义观点批判过修正主义者在这里大讲特讲的庸俗不堪的滥调的唯一马克

思主义者。这一点所以必须坚决地着重指出，是因为现在有些人极其错误地企图以批判普列汉诺夫在策略方面的机会主义为幌子来偷运陈腐反动的哲学垃圾”^①。因此，列宁不止一次地建议我们研究普列汉诺夫的哲学著作，这不是偶然的。

普列汉诺夫尽管在策略方面是机会主义的，但是他为批判马赫主义这样的唯心主义世界观化了許多力量。他狠狠地批判了俄国的马赫主义首领——波格丹诺夫、卢那察尔斯基等人。在《战斗唯物主义》一文所包括的答波格丹诺夫的第一封信中^②，普列汉诺夫写道：“我们的許多外国同道者，如像我的朋友考茨基，以为不值得为您及类似您的理論上的修正主义者們在我国所傳播的那种‘哲学’而爭吵，他們是大錯特錯了。考茨基不知道俄国的情况。他忽視了現在在我們先进知識分子队伍中起了十足破坏作用的資產階級的理論反动，在我国是在哲学唯心主义的旗帜之下进行的，因为这个关系，那些实质上是唯心主义的，同时又冒充是沒有任何形而上学前提的自然科学最新成就的哲学学說，对我們就特別有害。同这样的学說斗争，不仅不是多余的，而且是完全應該的，正如抗議反动派‘重新估价’俄国先进思想长期努力所获得的成就是應該的一样。”^③可是普列汉诺夫反对马赫主义的斗争带有维护孟什维克派別利益的某种痕迹。孟什维克普列汉诺夫企图把事情說成这样，似乎布尔什维克跟马赫主义有联系。他认为，在哲学方面，列宁甚至跟马赫主义者“和平共处”。但是这种說法是极不正确的。普列汉诺夫的政治上的派別利益使他迷了心窍，走到錯誤的道路上去。因此，列宁写得很对，“在普列汉诺夫反对马赫

① 《列宁全集》，第15卷，人民出版社版，第15—16頁。

② 原文如此，应为第三封信。——譯者

③ 本卷，第334—335頁。

主义的意見中，与其說他关心于駁斥馬赫，不如說他关心于給布尔什維主义带来派別危害。”^①但是，如果以为，普列汉諾夫在成了孟什維克以后就沒有反对馬赫主义和造神說，沒有为捍卫馬克思主义哲学而斗争，那就不正确了，这一点列宁也不止一次地說到过。

值得指出，普列汉諾夫在1908年11月26日致費·伊·唐恩的信中批判孟什維克瓦連廷諾夫、尤什凱維奇之流的馬赫主义时写道：“我从不以为……我們可以在合法刊物上同瓦連廷諾夫、尤什凱維奇以及其他半馬克思主义的卑鄙家伙携起手来（請勿責备我过去沒有这样尖銳地罵过他們，我一直确是这样想的）……您想往哪里写可以悉听尊便，但是先要跟那些給馬克思主义带来異端因素的人划清界綫。在我看来，必須同半馬克思主义者瓦連廷諾夫、波特列索夫等人划清界綫。我认为不能根据波格丹諾夫是布尔什維克而尤什凱維奇是孟什維克这一点就对前者严、对后者寬……在我看来，布尔什維克陣营中的異端邪說并不比孟什維克陣营中的異端邪說更要坏些……二者我都要迴避”^②。

普列汉諾夫反对馬赫主义、造神說和其他各色各样唯心主义的斗争，是馬克思主义哲学史上的重大事件。有人說，普列汉諾夫在反对馬赫主义时只不过敷衍塞責地写了几篇无足輕重的文章。这种說法不能认为是正确的。这种說法是同列宁对普列汉諾夫在反馬赫主义斗争中的作用的估計不吻合的。普列汉諾夫並沒有逃避这场斗争，他写了許多反对馬赫主义哲学的有价值的著作；这些著作中深刻地批判了俄国的馬赫主义者以及他們的外国老师——馬赫和阿芬那留斯——的唯心主义观点。

后来，在1914年5月，列宁在《不知道自己希望什么的普列汉

① 《列宁全集》，第14卷，人民出版社版，第376頁注①。

② 普列汉諾夫紀念館档案。參看《普列汉諾夫全集》，第19卷，俄文版，第89頁。

諾夫》一文中写道：“可怜的普列汉诺夫不知不觉地滚进了反马克思主义的知識分子小集团，滚进了资产阶级民主派的廢墟，这个地方是一片混乱和涣散的状态，是进行派别活动的場所，他們想破坏团結了两年的真理派的数千个工人团体的統一。

我們对普列汉诺夫表示惋惜，因为凭他同机会主义者、民粹主义者、馬赫主义者以及取消派的斗争本应该得到更好的結果的”^①。

普列汉诺夫出面反对馬赫主义是稍微晚了一些，但是，尽管如此，他这一行动却有着重大意义。当时波格丹诺夫、卢那察尔斯基、尤什凯维奇、巴札罗夫和其他的俄国馬赫主义者，正企图用各种各样詭譎的术语和“新的”字眼，諸如“世界的要素”等等来掩盖自己观点的唯心主义本象。这些人同时却伪善地声称自己是马克思主义者，是用新的原理来“加深”和“补充”马克思主义哲学。其实，馬赫主义的唯心哲学是同马克思主义哲学根本对立的。普列汉诺夫尖刻地嘲笑了波格丹诺夫及其冒充为马克思主义哲学的馬赫主义哲学。普列汉诺夫在他的著作《战斗唯物主义》所包括的答波格丹诺夫的第一封信中写道：“您已經不是一个马克思主义者，您却一定要我們马克思主义者把您认成自己的同志。您使我想起了格列卜·烏斯宾斯基的小說中的母亲，她写信給她的儿子說，因为他住得离她那样远，又不回来看她，她就要到警察局去申訴，要求局长能把她‘押解’去和她的儿子‘拥抱’。烏斯宾斯基小說中那个受到母亲恐吓的小市民，想起这种恐吓时就不禁流泪。我們俄国的马克思主义者們是不会为这类事情哭泣的。但是我們不妨对您坚决声明，我們要完全行使我們和您划清界限的权利，不論您和任何

^① 《列宁全集》，第20卷，人民出版社版，第311頁。

別人都是达不到被‘押解’来‘拥抱’我們的目的的。”^①普列汉諾夫在同一封信中写道：“……您和我是两个完全相反的世界观的代表。既然我要维护我的世界观，您对我說来就不是同志，而是最坚决的和最不可調和的敌人”^②。

俄国的唯心主义者——馬赫主义者，继他們的老师馬赫和阿芬那留斯之后，认为物质的物体并非客观地、不依赖于人們的意識而存在于现实之中的，而只存在于人們的感觉和意識之中。正如普列汉諾夫所指出，波格丹諾夫重复着馬赫的一个論点：不是物体唤起感觉，而是感觉的复合組成物体。这个陈腐的唯心主义的濫調，早就由貝克莱主教唱出来了。普列汉諾夫指出，真正科学的、唯物主义的哲学所站的立場是不一样的：“我們所說的物质的对象（物体），就是那些不依赖于我們的意識而存在的对象，这些对象在作用于我們的感官时唤起我們一定的感觉，而这些感觉反过来又成为我們关于外部世界，即关于这些物质对象以及它們的相互关系的观念的基础。”^③

馬赫主义对这个問題的見解，即把物质現象当作感觉的复合的看法，是与自然科学的基本結論相矛盾的唯心主义观点。波格丹諾夫只不过多少“补充了”馬赫的話；他在談到客观現象时說道：它們不存在于单个人的意識中，而存在于人們的集体意識中，人們的意見和思想是約定俗成的，这也就构成人們經驗的基础。在波格丹諾夫看来，物理世界的客观性，就在于它具有普遍意义，这一点表現于人們意見和观念的共同性、一致性之中。从这一点出发，波格丹諾夫把真理看作是人們的經過社会組織和約定俗成的思想

① 本卷，第 224 頁。

② 本卷，第 221 頁。

③ 本卷，第 250 頁。

經驗。所有这一切都沒有改变波格丹諾夫的唯一主义观点的实质，因为在这种观点下，並沒有触动他的主要的唯心主义論点，即物质的物体和現象是感觉，而不是不依赖于人的意識、人的經驗而存在的客观实在。普列汉諾夫根据自然科学的材料和結論給予波格丹諾夫的这个論点以致命性的批判。普列汉諾夫写道：“……大家知道，在地球上曾有过沒有人的时候。既然沒有人，那末，显然也不会有人們的經驗。但是那时候地球毕竟是有的。这就是說，它（也是个自在之物！）是存在于人类的經驗之外的……当主体还没有，或者当它已消灭时，客体亦不失其存在。凡是不把现代自然科学的結論认为是空話的人也必須承认这一点……”^①

普列汉諾夫还尖銳地批判了許多实证派唯心主义者如約·彼得楚尔特等人的不彻底性。他們一方面承认自在之物的世界不依赖于人們而存在，同时又說世界只是为我而存在。但是最后，彼得楚尔特仍然得出了这样的結論：对象的不依赖于我們观念的存在，只是它在別人观念中的存在。普列汉諾夫写道：“因此，彼得楚尔特本人也不能不归入唯心主义者之列。但是他的唯心主义沒有意識到自己本身，而且害怕自己的本质。这是一种无意識的、胆怯的唯心主义。”^②今天的实证論者当中还有很多这样的唯心主义者。

普列汉諾夫也猛烈地抨击了唯心主义及其变种馬赫主义对空間和時間的反科学解釋。普列汉諾夫說：“如果空間和時間只是我所固有的直观（Anschauung）形式，那末，当还没有我的时候，显然也就沒有这些形式，即不存在時間和空間。在这种情况下，如果我要說伯利克里生活于先我很久远的时代，我的話就毫无意义。”^③普

① 本卷，第254—255頁。

② 本卷，第520頁。

③ 本卷，第559頁。

列汉諾夫证明了現代科学同这样的观点毫无共同之处。

普列汉諾夫在反对馬赫主义的斗争中，揭露了馬赫及其俄国門徒的唯心主义認識論是站不住脚的，并且用認識論問題的科学与它相对立。在这个問題上，普列汉諾夫从唯物主义的观点出发，承认客观存在的世界。人的感觉和意識使人有可能認識现实的現象和对象，結果“自在之物”变成了“为我之物”。普列汉諾夫写道：“除了通过物体所給予我們的那些印象而得到的知識以外，是沒有也不可能有任何其他知識的。所以，假使我承认物质只是通过它在我們身上所喚起的感覺才為我們所知，那末，这完全不等于說我是在宣布物质是某种‘不可知的’和不可認識的东西。相反，这是說，第一，它是可認識的；第二，人类認識它的程度取决于人类通过……印象而熟悉它的各种屬性的程度。”^①

但是，在这个极其重要的問題上，普列汉諾夫多少有些脫离了馬克思主义認識論而偏到不可知論方面去了。普列汉諾夫在認識論上犯了一个錯誤：贊成赫尔姆霍茨的“象形文字論”，他把印象、感觉看作是符号，而不把它們看作是事物的反映、复写。列宁在《唯物主义和經驗批判主义》一书中对这个錯誤作了严厉的批評。整个說来，普列汉諾夫仍是站在馬克思主义認識論的立場之上，而且不止一次地尖銳批評过不可知論。后来他放棄了“象形文字論”。1908年，普列汉諾夫在《战斗唯物主义》这一著作中写道：“……在我的《費尔巴哈》譯本的新版（1905年在國外出版，1906年在國內出版）中，我曾声明：虽然我仍然同意謝切諾夫在这个問題上的观点，但是他的術語（印象——事物的符号。——阿·馬斯林注）在我看來有一部分是模糊的”，“……我在1905年就反对謝切諾夫的術

^① 本卷，第257頁。

語”^①。应当指出，普列汉诺夫硬扯上謝切諾夫是不对的，因为后者从来都不是不可知論者。但是普列汉诺夫极其巧妙地揭露了包括波格丹諾夫在內的馬赫主义者的不可知論的无根据性；波格丹諾夫侈談人的經驗，侈談人的观点的約定俗成性，把它們說成是人类知識的真理性的标准，用这些高談闊論来掩飾自己的不可知論。約定俗成的經驗决不能认为是真理，因为并非一切具有普遍意义的和相同的即約定俗成的意見和观念都是合乎真理的和正确的。例如，大家知道，宗教感情和宗教观点現在也是不少人所具有的，但是这些观点并不因此而就是正确的和可靠的。普列汉诺夫公正地指出，在馬赫主义者波格丹諾夫看来，就連野鬼和家鬼也都是实际存在的，而且关于它們的观念都是可靠的。普列汉诺夫写道：“波格丹諾夫先生，無論您怎样兜圈子，您是摆脱不掉家鬼和野鬼的。只有关于經驗的正确学說才能‘帮助’您摆脱它們，而由您的‘哲学’到这个学說，就像到天空的星星那样遥远。”^②

普列汉诺夫在捍卫和論证馬克思主义的認識論的同时，往往也发表了一些不正确的意見。他在有些場合把馬克思的唯物主义跟馬克思以前的唯物主义等量齐观，而不理解，馬克思的認識論同馬克思以前的唯物主义者的認識論的区别在于：前者以辯证的方法为基础，并把实践包括进来作为認識的基础和标准。因此，决不能同意普列汉诺夫的下列論点：“……馬克思的認識論是直接来自費尔巴哈的認識論发生出来的，或者要是你願意的話，也可以說馬克思的認識論实际就是費尔巴哈的認識論，只不过因为馬克思做了天才的修正而更加深刻化罢了”^③。

① 本卷，第 263—264 頁。

② 本卷，第 299 頁。

③ 本卷，第 146—147 頁。

普列汉諾夫还錯誤地說，“馬克思指責費尔巴哈不了解‘实践批判’活动，这是不对的。費尔巴哈是了解它的。”^①普列汉諾夫在这里沒有考虑到，費尔巴哈的唯物主义是直观的和不彻底的，因为費尔巴哈不能給历史以唯物主义的說明，而沒有这种說明，根本就談不上真正科学地理解人們的实践物质活动这种衡量認識的真理性的标准。

也不能不指出，普列汉諾夫虽然反对馬赫主义哲学的唯心主义，但却沒能揭露出它同自然科学方面的危机的联系。不錯，應該說普列汉諾夫是批判了个别自然科学家的唯心主义以及他們想要“克服”唯物主义的无效企图。普列汉諾夫写道：“著名的唯能論宣傳家，德国化学家奥斯特瓦尔德，早就在学着‘克服科学唯物主义’……但这里只是一种純粹的誤会。这位优秀的化学家奥斯特瓦尔德所以指望用唯能論来‘克服’唯物主义，只是因为他对哲学方面的情况了解得太差了。”^②但是，普列汉諾夫对个别自然科学家的唯心主义的批評，还远不是对自然科学中的危机以及馬赫主义与这种危机的联系的深刻分析。列宁在《唯物主义和經驗批判主义》一书中写道：“像普列汉諾夫那样，忽視这种联系来研究馬赫主义，就是嘲弄辯证唯物主义的精神，也就是为了恩格斯的某个詞句而放棄恩格斯的方法。”^③

普列汉諾夫的批判馬赫主义的著作，虽然有許多缺点，但在馬克思主义哲学中仍然占有重要地位。它們曾經有助于反对哲学領域中的唯心主义，把革命运动的干部武装起来反对资产階級思想体系及其哲学基础。可是普列汉諾夫本人却停留在十九世紀的水

① 本卷，第 776 頁。

② 本卷，第 724 頁。

③ 《列宁全集》，第 14 卷，人民出版社版，第 265 頁。

平上，没能根据新的历史条件创造性地发展马克思主义哲学，没能把马克思主义哲学提高到新的阶段，没能揭露自然科学方面的危机，并通过研究辩证唯物主义和应用辩证唯物主义来分析自然科学问题，指出摆脱这种危机的出路。这个任务由列宁在其天才著作《唯物主义和經驗批判主义》中完成了，这部著作和列宁的其他哲学著作一起，构成马克思主义哲学的新的、最高的发展阶段。

* *

*

普列汉诺夫在执行批判资产阶级唯心主义哲学派别这一使命的同时，还进行了大量的正面工作，对许多重要的哲学问题进行了科学的分析。

在《马克思主义的基本问题》、《战斗唯物主义》、《恩格斯〈费尔巴哈与德国古典哲学的终结〉一书俄译本第二版译者序言》以及本选集第三卷所收集的其他作品中，普列汉诺夫十分注意阐明马克思主义哲学的本质、辩证方法、认识论和历史唯物主义的基本问题。

正如普列汉诺夫所指出，马克思主义哲学是完整的世界观，是现代的唯物主义，是唯物主义哲学在当代的最高发展阶段。马克思恩格斯的哲学，是以马克思主义以前的思想成就为依据的，其中特别是德国古典哲学的成就——黑格尔的辩证法和费尔巴哈的唯物主义。

同时，普列汉诺夫十分肯定地强调指出马克思主义哲学的崭新性质，他说，马克思的唯物主义哲学的出现是一次真正的革命，是人类思想史上仅有的一次最伟大的革命。

普列汉诺夫一方面正确地指出马克思批判地接受和改造了费尔巴哈的唯物主义，但在某些场合又发表了一些错误的论点，认为马克思和恩格斯在其哲学思想发展过程中似乎有一个阶段曾经是

費爾巴哈主義者，到後來才成為辯證唯物主義者。普列漢諾夫所設想的馬克思和恩格斯的這種思想演進過程，是不符合實際的；因為馬克思和恩格斯雖然曾接受費爾巴哈的一定影響，但是他們與後者不同，他們的出發點不是抽象的人的原則，而是承認人民在歷史中的決定作用。馬克思和恩格斯一開始他們的自覺活動時，就是革命的活動家和思想家。他們雖然受過費爾巴哈的影響，在若干重要問題上帶有費爾巴哈的觀點，但並不是而且也沒有成為“純粹的”（“正統的”）費爾巴哈主義者。不僅如此，他們始終都是辯證論者。馬克思和恩格斯接受費爾巴哈哲學是在他們活動的早期，當時他們就是辯證論者和革命民主主義者，他們已經開始理解人民群眾的革命行動的作用，理解人民群眾改造歷史的活動，這在費爾巴哈的哲學中是從來沒有的。

普列漢諾夫對唯物辯證法及其同形式邏輯的關係問題的探討，也有着同樣重要的意義。他說明了辯證唯物主義不同於形而上學唯物主義的特點，認為唯物辯證法是關於一切存在物的發展和運動的學說。馬克思主義哲學不僅僅是唯物主義，而是辯證的唯物主義。它的基本原則就是承認發展和運動。普列漢諾夫指出，形而上學、形式邏輯所堅持的原則是“是——是，否——否”，而辯證法所說的則是“是——否，否——是”。普列漢諾夫寫道：“對於某一事物是否具有某種特性每一個這樣的具體問題，應當回答非是即否。這是無庸置疑的。但是當事物正在變化時，當它已經喪失或者剛剛獲得某種特性時，應當怎樣回答呢？不言而喻，在這種情況下，也應當有確定的回答；不過只有遵循着“是——否，否——是”這一公式，才能得到確定的回答……”^①這就是說，形式

① 本卷，第83頁。

邏輯脫離對象及其特性的变化确定它們的存在，而辯證法所說的則是對象和現象的过程、发展。同时，像普列汉諾夫那样強調指出辯證邏輯是现实本身及其各种現象的矛盾和发展在人的头脑中、在人的概念中的反映，这是极其重要的。普列汉諾夫写道：“唯物主义使辯證法‘脚踏实地’地站起来了，从而揭去黑格尔給它穿上的神秘外衣。这样辯證法的革命性质就显露出来了。”^① 辯證邏輯，这是客观现实和反映客观现实的人类思維的邏輯。普列汉諾夫說道：“辯證思維的權利……是由存在的辯證特性来确认的”，因为存在決定思維。然而，在辯證邏輯和形式邏輯的相互关系問題上，普列汉諾夫却有一些不确切的說法。他指出，正如“靜止是运动的个别情况一样，按照形式邏輯的規則（按照思想的‘基本規律’）进行的思維也是辯證思維的个别情况”。形式邏輯不包括而且也不能包括在辯證邏輯之中，因为以运动和发展为对象的辯證邏輯，不能包括那些不談变化和发展、脫离变化来考察对象的形式邏輯的規律；从这个角度来看，他的这种說法是不确切而且不正确的。普列汉諾夫在談到辯證法时，強調指出了它的革命性质，他援引赫尔岑的話指出辯證法是革命的代数学，并且引用了馬克思的名言：辯證法从运动过程中考察一切已經产生的形式，就是說，也从形式的不断变化方面来考察形式；辯證法不屈从任何事物，就其本质來說，它是批判的和革命的。

普列汉諾夫本人在哲学領域工作的整个时期內，始終把注意力集中于历史唯物主义的問題。他指出，辯證唯物主义推广应用于社会，就是历史唯物主义，即唯物主义历史观的理論。在本卷所包括的著作中，普列汉諾夫考察了历史唯物主义理論的許多問題：

^① 本卷，第87頁。

社会存在和社会意識，社会意識的各种形式及其在历史上的作用，生产力和生产关系发展的規律性，地理环境在社会生活中的作用，基础和上层建筑在社会发展中的作用，人民群众和个人在历史上的作用，等等。普列汉諾夫在宣傳历史唯物主义的基本原理时，強調了历史唯物主义对于各門社会科学，对于研究社会生活的各个方面和領域的方法論意义。关于这个問題，普列汉諾夫在《馬克思主义的基本問題》这篇著作中写道：“……不是指社会发展的算术，而是指社会发展的代数；不是指出个别現象的原因，而是指出应该怎样去发现这些原因。这就是說，唯物主义历史观首先具有方法論上的意义”^①。

历史唯物主义說明，社会生活、历史发展的基础，是生产方式，包括生产力和生产关系。但是生产力和生产关系的发展是由什么东西喚起和决定的呢？在《馬克思主义的基本問題》一文中普列汉諾夫对这个問題作了如下的回答：“地理环境的特性决定着生产力的发展，而生产力的发展則决定着經濟关系以及随着經濟关系之后的其他一切社会关系的发展”^②。在普列汉諾夫的这个回答中，存在一定程度的不确切、不正确的地方。这里过分夸大了地理环境的作用。在普列汉諾夫的这句话里，地理环境由加速或延緩社会发展的条件变成为决定社会生产力发展的因素，变成为社会生活的基础。但是在其他許多著作中，普列汉諾夫对这个問題則作了正确的回答。

在研究經濟基础对上层建筑的关系时，普列汉諾夫提出了自己的五項論的公式：（1）生产力的状况；（2）由它所制約的經濟关系；（3）在該經濟基础上生长起来的社会政治制度；（4）部分地由

① 本卷，第157頁。

② 本卷，第165頁。

經濟直接決定，部分地由在經濟上生長起來的整個社會政治制度決定的社會人的心理；（5）反映心理特性的思想體系。上述的“五項”公式有着本質上的缺點。在這個公式里，生產力和生產關係都被孤立起來，而大家知道，它們乃是生產方式的兩個方面；普列漢諾夫把社會人的心理擺在第四項，并錯誤地認為它後來（在第五項上）反映于各種思想形式之中。實際上，思想體系作為某一階級的观点、概念和觀念的體系，乃是社會存在的反映，是這個階級的利益的表現，它植根于人們的經濟關係、階級鬥爭，而不是植根于人們的心理。

舉例來說，如果認為政治思想或藝術文學是心理的反映，那就錯了；理由很簡單：這兩種思想形式即社會意識形式，是以觀念和概念的形式或是以藝術形象的形式來反映社會存在、社會物質生活條件，反映表現着社會各階級利益的階級鬥爭。這一點普列漢諾夫本人是很清楚的，他在許多作品中，在涉及思想史的問題時光輝地論證和證明了唯物主義歷史觀的原則，闡明了社會思想體系的客觀來源。

但是，在這種情況下——在《馬克思主義的基本問題》這一著作中——普列漢諾夫卻提出了一種不清楚的說法，他寫道：思想體系是心理的反映，就像是心理的一塊凝結物。由此得出結論，思想形式的內容就是心理。但這是不合乎真實的。列寧曾經舉例說明，政治是經濟的集中表現，而不是像普列漢諾夫所說的那樣是心理的集中表現。

雖然普列漢諾夫作了一些不確切的或不正確的論斷，但是總的說來——在對歷史唯物主義理論的根本問題的分析上——他是站在正確的馬克思主義的立場上的。例如，普列漢諾夫令人信服地揭示了歷史唯物主義的基本原理之一——關於社會的進步發

展，关于社会历史上各种社会經濟形态的交替的原理。他继馬克思之后說道：任何一种社会經濟形态，当它为之提供活动场所的一切生产力还没有得到发展之前，是不会消失的，而新的、更高级的生产关系，当它的存在的物质条件还没有在旧社会内部长成之前，是不会取代旧的生产关系的。正因为如此，人类在任何时候所提出的都只是可以完成的任务，即已經成熟、并且相应的社会物质生活条件已經决定可以解决的任务。这是人类社会发展过程的客观的、自然历史的性质的一种表现。这种观点同第二国际关于生产力发展水平、关于社会主义革命只能从生产力达到极高发展水平的资本主义国家开始的那样一种教条主义观点有着本质的不同。普列汉諾夫虽然在一般理論方面正确地回答了这个问题，但在分析俄国革命问题时却滚到机会主义的立場上去，同意了第二国际的这种观点。例如，在《馬克思主义的基本問題》这一著作的1910年德文版的注释中他就說：1905年秋天“……某些馬克思主义者……认为在俄国有可能发生社会主义革命，似乎这个国家的生产力已經发展到足以实现这一革命的程度”。普列汉諾夫不理解新的历史时代——帝国主义和无产階級革命的时代——和它的特点，因此他有时教条主义地对待革命理論問題，不理解資产階級民主革命轉变为社会主义革命的必然性。

在新的历史时代创造性地发展馬克思主义的功績，是属于列宁的。列宁天才地证明，在帝国主义条件下，无产階級革命首先发生在帝国主义資本主义的矛盾表现得最尖銳的国家。当然，資本主义生产力的一定发展水平对于发生社会主义革命来说是必需的。沒有必要的物质前提和条件，就談不到什么无产階級革命。但这决不是像第二国际的首領們（包括普列汉諾夫在內）所說的那样，似乎社会主义革命只有在資本主义生产力发展水平最高的国

家中、而且要在无产阶级构成该国居民的大多数的条件下才能发生。

普列汉诺夫正确而深刻地批判了历史“自动”发展的观点。新康德主义者史丹姆勒错误地理解马克思主义关于社会发展的因果必然性的原理，他认为，如果社会的发展完全出于“因果必然性，那么一切有意识的促进社会发展的企图显然是毫无意义的了……谁想去促进太阳的必然的、即不可避免的上升呢？”^①——他问道。修正主义者伯恩施坦认为，马克思和恩格斯的历史学说，就是承认经济状况在历史上自动地发生作用。普列汉诺夫揭穿了这些把马克思主义说成宿命论学说的错误观念，证明人们的历史不像自然界和自然现象，社会历史有它自己的特点，它是由人们创造的。但是人们创造历史有一定的方向，而不是任意创造的。在各个不同的历史发展阶段，人们的活动具有各种不同的任务和目的，这些任务和目的是由历史必然性和某一时代的条件所决定的。这就是说，“只要有了这种必然，那末也就有它的结果，即作为社会发展的不可避免的因素的人们志向。人们的志向并不排除必然，而志向本身却是由这种必然决定的。”^②马克思主义以前的唯物主义，一方面正确地断定人是环境和教育的产物，另一方面却没有指出环境可以由人改变，教育者本身必须受教育。由此可以得出结论，马克思主义哲学很重视人们即人民群众在社会历史发展中的活动，把历史看作是群众的行动和斗争。普列汉诺夫提醒人们注意马克思的话：“某一历史行动愈是深入生活，参加这个行动的群众的规模也就愈大。”^③

① 引文见本卷，第210页。

② 本卷，第210页。

③ 引文见本卷，第213页。

由此可見，社會發展的合乎規律的進程，包括着人們的積極活動。社會按照一定的規律和必然性發展，這一原理並不否定人們即人民群眾在歷史上的巨大作用。從這一點出發，普列漢諾夫沒有接受修正主義者伯恩施坦否認群眾的行動和鬥爭的觀點。

普列漢諾夫在捍衛和論證馬克思主義對社會發展規律性的觀點時，同新康德主義的一派——李凱爾特主義進行了鬥爭，後者是否認歷史規律的客觀性質的。大家知道，李凱爾特認為，只有在自然科學所研究的自然界和自然現象中才有規律在發生作用。在社會歷史中，一切現象都是個別的和不可重複的，因而根本談不到規律性的問題。李凱爾特把自然科學同文化“科學”對立起來。這一觀點受到了普列漢諾夫的堅決反擊。普列漢諾夫堅持馬克思主義關於歷史過程規律性的原理，他寫道：“歷史所以成為科學，只是因為它能夠從社會學的观点來說明它所描述的過程……李凱爾特把文化科學同自然科學對立起來是沒有絲毫站得住腳的根據的。”^①

普列漢諾夫這一時期的著作中，也很注意上層建築、社會意識對存在、對經濟發展的反作用問題。普列漢諾夫正確地斷言，在一定的經濟基礎上生長出與它相適應的上層建築之後，上層建築又反過來給經濟發展進程以巨大的影響。他說：“毫無疑問，政治關係可以影響經濟運動；同樣，毫無疑問，政治關係在影響經濟運動以前，是由經濟運動創造出來的……《共產黨宣言》提供了確凿的證據，證明它的兩位作者是非常了解思想‘因素’的意義的。”^②

普列漢諾夫基本上正確地談到了上層建築、社會意識對社會發展的反作用問題，但是他沒有針對工人運動說明社會主義意識在這一運動中的作用。不僅于此，在某種程度上普列漢諾夫還輕

① 本卷，第 585 頁。

② 本卷，第 180 頁。

视觉在向工人运动灌输社会主义意识方面的作用，低估主观因素及其在革命中的作用。

普列汉诺夫的哲学著作，他在本卷中的作品，尽管有个别的错误和严重缺点，仍然说明了他对马克思主义哲学十分关心，说明他竭力在保持这种哲学的纯洁并使之成为工人阶级的财富。

普列汉诺夫对先进工人学习马克思主义哲学这件事是关心的。

有一次，普列汉诺夫在接到一封谈到工人学哲学的信之后，曾经就这个问题专门写了一篇文章，发表在《社会民主党人杂志》（1910年6月，第12号）上。普列汉诺夫认为必须学哲学，但是必须好好组织起来学习，而且主要的是要学习正确的即马克思主义的哲学。但是，“我们自己——普列汉诺夫写道，——设下了重重障碍阻止自己得到正确的哲学概念。我们的同志们是怎样学哲学的呢？他们阅读——客气一点就说是‘研究’——目前时髦的哲学著作家的作品。但是这些目前时髦的哲学著作家却从头到尾都浸透了唯心主义。”^①普列汉诺夫解释说，研究这样的时髦的唯心主义派别，除了害处之外将是一无所获。只有学习马克思主义哲学才能树立正确的世界观；还必须学习马克思主义哲学的先驱者的著作。普列汉诺夫写道：“引导我们进入哲学真理殿堂的不是马赫、阿芬那留斯、文德尔班、冯特，甚至也不是康德，而是恩格斯、马克思、费尔巴哈和黑格尔。只有从这些老师那里我们才能学到我们所需要的东西。”^②可是从普列汉诺夫的这些观点中并不能得出不应该阅读资产阶级哲学家的著作的结论。恰好相反，普列汉诺夫建议要从马克思主义哲学的立场出发去阅读、研究和批判这些

^① 本卷，第550页。

^② 本卷，第550页。

著作。



本卷包括了普列汉諾夫批判宗教和俄国的宗教探寻的一系列著作：《論俄国的所謂宗教探寻》、《評爱·布特魯的一本书》、《評弗·呂根納的一本书》、《評安·潘涅庫克的一本小册子》等。在这些著作中闡明了宗教的起源和本質問題，研究了宗教探寻的反动作用及其同唯心主义哲学的联系。普列汉諾夫本着历史唯物主义的原則，根据大量的历史材料和民族学材料，对宗教和无神論問題作了唯物主义的分析。

普列汉諾夫认为，宗教是虛构地歪曲现实的一整套观念和情緒。普列汉諾夫基本上正确地指出宗教产生于原始制度的社会經濟条件下，当时社会生产力极不发达，人类无法控制自然，在自然現象面前无能为力，而且不理解它們；正是在这样的条件下，人类开始把这些現象人格化并崇奉为神。原始人最初的宗教观念之一是万物有灵論。普列汉諾夫写道：“原始人相信有許多精灵存在，但是他們所崇拜的只是其中的几个。宗教仪式是由于万物有灵論的思想同一定宗教活动的結合而产生的。”^①在原始社会条件下，还产生了宗教的图腾崇拜，这种崇拜代表着对某种人和某种动物之間存在血緣关系的信仰，后来人們又把动物、植物等等崇奉为神。普列汉諾夫俏皮地說：“希腊哲学家色諾芬尼錯了，他认为人总是按照自己的样子創造自己的神。不，最初人是按照动物的样子創造神的。人形的神是后来才产生的，这是人在发展自己的生产力方面取得新成就的結果。然而即使到后来，在人們的宗教观念中还

^① 本卷，第306頁。

长期保存着兽形神象的深刻痕迹。只要提一提古埃及对动物的崇拜，以及埃及的神像往往带有兽面这个事实，就足以说明。”^①

普列汉诺夫用许多例子探讨了并确凿地证明了宗教观念对社会经济条件即社会存在的依赖性。他说，希腊奥林帕斯山诸神的有些关系很像英雄时代希腊社会的结构。在近代，即在社会由封建主义过渡到资本主义的时候，自然神论广泛流行。这是同当时资产阶级力求限制王权的愿望有联系的。普列汉诺夫写道：“随着限制王权的愿望，产生了‘自然宗教’和自然神论的倾向；自然神论是这样一种观念体系，它用自然规律从各方面限制神的权力。自然神论是天上的议会政治。”^②可是尽管有这些条件，宗教仍然保持着神话的成分、关于世界的虚构观念和对神力的崇拜。宗教观念和宗教仪式的变化，实质上就是宗教对新的历史条件和剥削阶级的需要的适应，因为宗教是它们的思想形式，是它们用来迫使劳动群众俯首听命的工具。

普列汉诺夫在反对造神说，反对那些——用他的话来说——“只是由于在地上迷了路而要寻找上天之路”的人的斗争中，作了巨大的贡献。阿·卢那察尔斯基及其拥护者所创造的“社会主义宗教”，是同马赫主义哲学的唯心主义完全合拍的；造神派说自己是唯物主义者，这种说法至少是荒唐的。普列汉诺夫写道：“只是由于对唯物主义完全无知，我们这位‘第五宗教’的先知（指阿·卢那察尔斯基。——阿·马斯林注）才会认定自己是……唯物主义者。”^③

普列汉诺夫指出俄国马赫主义者——造神派想建立无神宗教

① 本卷，第387页。

② 本卷，第402页。

③ 本卷，第425页。

（“信奉社会主义”、崇拜“人类潜力”的宗教）的图謀的反科学性和危害性。他指出，造神派关于无产阶级宗教的言談，同馬克思主义，同工人阶级及其社会主义思想体系沒有絲毫共同之处。普列汉諾夫說，造神說是“最新灰色情緒的馬甲”，而不是斗争的思想形式。普列汉諾夫在反对造神說的斗争中，也批判了当时的高尔基的錯誤認識。普列汉諾夫指出，高尔基的《懺悔》一书是对新的宗教的宣揚。但是，在批評高尔基的思想錯誤的同时，普列汉諾夫还是保护作为艺术家的高尔基的；普列汉諾夫虽然对高尔基的作品（如《母亲》）并不总是給予正确的評价，但是他十分明白，高尔基是一位偉大的现实主义作家，宣揚新宗教只是他的一时錯誤。

普列汉諾夫反对宗教世界观的著作，今天仍然具有活生生的意义。它們基本上正确地、科学地說明了宗教及其社会本质和使命；这些著作，有助于解决无产阶级和它的政党对宗教的态度問題，有助于反对宗教偏見的斗争。



本卷所发表的普列汉諾夫的若干著作中，包含着有关哲学史問題的許多深刻的意見。

普列汉諾夫是第二国际中屈指可数的馬克思主义者之一，他为馬克思主义哲学史下了不少工夫，写了一些有价值的哲学思想史著作。他不仅是杰出的馬克思主义哲学宣傳家，而且是一位卓越的哲学史家。普列汉諾夫既反对把哲学思想发展过程解釋为絕對观念的发展的唯心主义哲学史家，同时也反对舒里雅齐柯夫之流的馬克思主义庸俗化者，后者不理解思想体系（包括哲学）的相对独立性。

普列汉諾夫在一系列著作中令人十分信服地說明了历史唯物

主义的这样一个根本原理：社会存在决定着包括哲学思想在内的社会意识。普列汉诺夫说：“马克思的唯物主义则证明，存在的历史是怎样决定思维的历史的”^①，经济是怎样决定哲学的内容的。但同时普列汉诺夫认为，这种或那种哲学观念和理论从经济中生长出来并不是直接的，而是间接的，它们受到许多其他因素和现象的影响。在普列汉诺夫看来，各种思想现象的内容只是归根到底归因于并决定于社会的经济发展。

在阶级社会中，思想体系（包括哲学）具有阶级性，反映一定阶级的利益和意向。普列汉诺夫树立了以唯物主义分析各种哲学体系和哲学思想——法国唯物主义、德国古典哲学、俄国革命思想家的哲学等的光辉榜样。他所以能作到这一切，是因为他精通马克思主义的方法，精通历史唯物主义的原则，并善于运用它们来分析哲学史上的问题。

普列汉诺夫批评了舒里雅齐柯夫和其他庸俗化者想要直接从生产中引伸出哲学概念的内容的企图，他在一篇专门为反驳舒里雅齐柯夫而写的文章中指出，舒里雅齐柯夫在《西欧哲学（从笛卡儿到马赫）对资本主义的辩护》一书中所表现的哲学史“探索”是站不住脚的和过于简单化的。普列汉诺夫以舒里雅齐柯夫对康德哲学的研究为例，对舒里雅齐柯夫的庸俗化的哲学史观点作了致命的批判。舒里雅齐柯夫认为，任何一个资产阶级思想家的哲学观点，都是借助于符号描绘出来的资本主义生产的图画。一切哲学术语和公式、概念、思想、观点、观念——“自在之物”、“现象”、“实体”、“样态”等等，在舒里雅齐柯夫看来，都是用来标示阶级及其利益的。

① 本卷，第196页。

普列汉諾夫写道：“說‘一切的哲学术語’都是用来标明社会上各个階級、集团、基层单位以及其它們之間的相互关系，实际上就等于把一个非常重要的問題弄到可以用‘苏茲达尔式的’^①这个形容詞来描写的那樣簡單的地步。这个形容詞所标示的不是任何‘社会階級’，不是‘集团’，也不是‘基层单位’，而只是智力上的极度愚鈍。”^②所以說，舒里雅齐柯夫之流从这种“方法論”出发，对哲学理論，特别是对康德的哲学，就必然作出十分粗劣的、簡單化的分析。普列汉諾夫尖刻地嘲笑了舒里雅齐柯夫，指出，“在他看来，康德在写本体和現象的时候，不仅注意到各个不同的社会階級，而且——用烏斯宾斯基小說中一位老年的官太太的話來說——还在‘頻頻窺探’其中一个階級即资产階級的‘錢袋’。”^③

普列汉諾夫的这些抨击簡單化作風和簡單化人物的話，至今仍然沒有失去它的意义。今天还有这样一些文学史家、艺术史家、哲学史家和其他各种思想形式的历史家，他們即使不完全，但也大致差不多是以同样簡單化和“愚鈍”的精神对待哲学史上的現象。

普列汉諾夫很注意說明現代唯心主义流派在哲学史上的思想根源。例如，普列汉諾夫指出，馬赫主义的哲学思想根源是貝克莱的观点。貝克莱說物质是“观念的集合”、感觉的組合，即用主观唯心主义的精神来解决物质的問題；而馬赫和他的拥护者們也說，物理現象、物质的物体是感觉的复合。所以普列汉諾夫說得很对，“馬赫……在我們所討論的這問題上，完全是抱着十八世紀唯心主义者貝克莱的观点的”^④。

① 形容俄国苏茲达尔城的不淡而无特色的別脚繪画的一个專門字眼（參看“列宁全集”，人民出版社版，第23卷，第65頁）。——譯者

② 本卷，第359頁。

③ 本卷，第360頁。

④ 本卷，第250—251頁。

在本卷所收集的著作中，普列汉诺夫还提到了许多与马克思主义哲学和科学社会主义的准备、产生和发展有关的哲学史问题和社会学史问题。在《马克思主义的基本问题》、《从唯心主义到唯物主义》、《十九世纪的空想社会主义》等著作中，普列汉诺夫对黑格尔、费尔巴哈、法国唯物主义者的哲学，对西欧空想社会主义者的观点作了详尽的分析，虽然也免不了有一些错误。

普列汉诺夫对黑格尔、费尔巴哈的哲学思想和空想社会主义者的学说的分析，指明了它们对马克思主义的产生的意义。

普列汉诺夫的一大功绩在于，他是最早的和卓越的社会主义思想史家之一，他对各种社会主义思想在科学社会主义的准备中的作用和意义作了深刻的马克思主义的分析。在《十九世纪法国的空想社会主义》和《十九世纪的空想社会主义》两篇文章中，普列汉诺夫肯定地指出了空想社会主义者思想的进步性，指出他们对资本主义的批判，同时也分析了他们的观点的不可避免的局限性，说明他们不能指出摆脱资本主义奴役制的真正出路，因为空想主义者不能揭示社会发展规律，不能了解无产阶级反抗资产阶级的阶级斗争。普列汉诺夫公正地指出，“像傅立叶一样，害怕一切涉及阶级斗争的思想的圣西门，有时却喜欢用‘没有财产的阶级’、‘人民’这样的字眼来恐吓自己的读者。”^①

普列汉诺夫在谈到空想社会主义者对阶级斗争、革命斗争采取否定态度时，举出了卡贝在这个问题上的一句有代表性的话：“如果革命掌握在我手里，那末即使我会死于流放，我也要招住它绝不放手。”^②

普列汉诺夫继马克思之后，阐明了社会主义学说和唯物主义

① 本卷，第601页。

② 本卷，第609页。

世界觀之間的聯系。普列漢諾夫寫道：“既然人是從外部世界和得自外部世界的經驗中汲取自己的一切感覺、知識等等——像十八世紀唯物主義者所說的那樣，那就應當這樣安排周圍的世界，使人從這個世界中得到他應得的印象，使他習慣於真正合乎人性的關係，使他感覺到自己是人”^①。

本卷中所包括的普列漢諾夫的著作，雖然有不少錯誤和背離馬克思主義哲學的地方，但是從今天來看，仍然可以用來捍衛馬克思主義哲學，反對資產階級思想體系、唯心主義哲學和形形色色的修正主義。普列漢諾夫的哲學著作，在今天仍然有助於捍衛辯證唯物主義和歷史唯物主義——馬克思主義的哲學基礎。同時我們也不能忘記，普列漢諾夫在新的歷史條件下，在帝國主義和無產階級革命時代，沒有能夠把馬克思主義提高到新的階段。這個任務是由具備理論能力和社會主義革命領袖的組織天才的偉大列寧完成的。

阿·馬斯林

^① 本卷，第393頁。

〔恩格斯的著作《科学社会主义的发展》俄译本第三版序言〕¹

恩格斯的小册子《科学社会主义的发展》俄文译本现在出版第三版了。第二版出版于1892年。那时候在国际社会主义文献中还没有人发表过社会主义理论根本不能称为科学的意见。现在，这样的意见却很响亮地提出来，而且对于一部分的读者不能说没有影响。所以我们认为在这里研究一下什么是科学社会主义，它与空想社会主义的区别何在这一问题是适时的。

但是首先让我们听听“批评家”先生之一的意见。

1901年5月17日伯恩斯坦先生在“柏林学生社会科学研究会”(Sozialwissenschaftlicher Studentenverein zu Berlin)宣读的一篇讲稿，也提出了这同一的问题，虽然提法不一样：“科学社会主义是可能的吗？”(Wie ist wissenschaftlicher Sozialismus möglich?)他研究的结果得出了否定的回答。照他说来，任何“主义”都不能“是科学的”：“主义是一种世界观、一种倾向、一种思想或要求的体系，而根本不是科学。任何真正科学的基础是经验，科学在已积聚的知识之上建立起自己的大厦来。至于社会主义则是关于未来社会制度的学说，正因为如此，对于它的最显著的特点不能科学地加以规定。”^{①2}

^① (Ed. Bernstein, Wie ist wissenschaftlicher Sozialismus möglich?, Berlin 1901, S.35.) [爱·伯恩斯坦：科学社会主义是可能的吗？，1901年柏林版，第35页。]

是这样的嗎？讓我們看看。

首先，我們談一談“主义”与科学間的关系。如果伯恩施坦先生所說的任何“主义”都不可能是科学的是对的話，那末很清楚地，例如，达尔文主义也不是“科学”了。假定是这样，那末达尔文主义究竟算是什么呢？如果我们忠于伯恩施坦先生的理論，那末我們应当把这一学說列入“思想体系”之內。但是难道說思想体系就不可能是科学的，难道說科学不是思想体系嗎？显然，伯恩施坦先生的答复是否定的。但是他这样的想法只是出于誤解，只是因为他自己的“思想体系”是惊人而可怕的混乱。

說科学是在經驗的基础上建立自己的大厦，这在現在連懂事理的小学生都是知道的。但是問題完全不在这里。問題在于科学在經驗的基础上所建立的到底是什么。对于這個問題，只能有一个回答：科学在經驗的基础上建立一些概括（“思想体系”），这些概括本身又是对各种現象的某种預見的基础。但是預見是屬於将来时的。所以远不是任何关于将来的想法都是沒有科学的基础的。

（而社会主义是世界观，因此它不是科学的，这又是什么結論呢？伯恩施坦先生觉得，这一結論显然是不可爭辯的。但是如果它真是这样，就应当先证明，任何的世界观，任何人的世界观都不可能是科学的。伯恩施坦先生沒有，而且也从来沒有这样做，所以，我們反駁他說：*parlez pour vous cher monsieur!*^①

其次，傾向不是科学。但是科学可以发现而且每天在发现为它所研究的現象所固有的傾向。而科学社会主义正是确定現在的資本主义社会中所存在着的一定的傾向（走向社会主义革命的傾向）；社会主义，当它还没有脱离空想的阶段的时候，曾是关于未来

① 〔代你自己說話罷，亲爱的先生！〕

社会制度的学說。

只有伯恩施坦才会設想科学不是思想体系。这真是駭人听闻的。科学正是被归納成为体系的知識。伯恩施坦照例是弄不清楚事情的。他听到說在現代自然科学中出現了使科学完全摆脱假設的一种“傾向”，于是断定了科学和不論什么“思想体系”都沒有共同之点。实际上連引导了伯恩施坦先生达到他的駭人听闻的論点的那一科学“傾向”也是毫无根据的。海克尔在批評这一錯誤的“傾向”时說得很对：《Ohne Hypothese ist Erkenntnis nicht möglich》（Die Lebenswunder, Stuttgart 1904, S. 97）^①。

如果那种认为現在孕育着未来的想法是对的，那末对于当前事物的科学研究应当使得我們有可能預見未来的某些現象——这里和我們有关的例子是生产資料社会化，而这不是根据什么神秘的預言或什么任意的和抽象的議論，而正是根据着“經驗”，根据为科学所积累的知識。

如果伯恩施坦先生想認真思考他自己所提出的关于科学社会主义是否可能的問題，那末，他应当首先决定，上述的思想在应用到社会現象方面去时是不是对的。只要稍加思索，他就会明白它在社会現象方面的应用也和在其它一切方面的应用一样是正确的。如果他相信了这一点，他就应当考察一下，看看現代社会科学是否掌握了有关現在社会关系的大批資料，而社会科学利用这些資料就能預見这种关系行将被另一种关系所代替——即资本主义生产方式被社会主义生产方式所代替。如果他看出，这样的資料是沒有而且是永远不会有，那末关于科学社会主义是否可能的問題就自然只能得出否定的答案。而假使伯恩施坦先生相信这样

^① 《沒有假設，知識是不可能的》（生命的奇迹，1904年斯图加特版，第97頁。）

的资料或者是已经存在，或者是将来能积累起来，那末他就必然能够得出关于这个问题的肯定的答案。但是无论他怎样解答这一问题，那时他总会把由于他错误的研究方法迄今仍旧迷失在他的凌乱的和不成熟的“思想体系”之雾中的东西弄清楚。他会看出，只有在社会现象的科学预见是显然不可能的时候，才能证明科学社会主义的存在是不可能的，也就是说，在解答科学社会主义是否可能的问题以前，应当先解答一般的社会科学是否可能的问题。而在看出这点之后，伯恩斯坦先生或者也就会看出：他所研究的对象“范围太大”；除了拿科学跟“主义”、经验跟“思想体系”作无意义的对立以外别无其他分析方法的人是很难弄明白它的。

不过我们对我们的作者是有些不公道的。他的分析方法并不仅仅限于科学与主义的对立。例如在他的报告的第33—34页上，我们还发现有这样的思想：科学除认识以外无任何其他目的，而“政治的和社会的学说”则力求解决一定的实际任务。在伯恩斯坦先生宣读报告之后展开争论的时候，有一个当时在座的人曾就这一思想对他指出，医学所抱的实际目的是治疗，然而必须承认它是科学。对于这一点，我们的报告人回答说：治疗是医学艺术的任务，而医学艺术无论怎样必须以医学科学的充分知识为前提；但是医学科学本身的目的并不是力求治疗而只是研究治疗的手段和条件。伯恩斯坦先生补充说道：“如果我们把概念的这种区分当作榜样 (als typisches Muster)，那末我们就会毫不费力地在最复杂的场合下确定科学是在哪里完结而艺术或学说是在哪里开始的。”^①

我们拿伯恩斯坦先生所推荐的“概念的区分”作榜样，就可以

^① 伯恩斯坦：《科学社会主义是可能的吗？》，第34页，注释。

作出这样的論断：在社会主义中，和在医学中一样，应当区分科学与艺术这两个方面。作为一门科学，社会主义所研究的是社会主义革命的手段与条件，而作为一个学說或政治的艺术，則社会主义力求依靠已获得的知識来实现上述的变革。我們也补充說：如果伯恩施坦先生拿我們模仿他所做的那一区分作为“榜样”，那末他就会毫不費力地懂得：在社会主义体系中科学到底在什么地方完結，学說或艺术又是从哪里开始的。

罗伯特·欧文曾在一篇宣言即他的《新社会观或試論人类性格形成的原理》（《A New View of Society, or Essays on the Principle of the Formation of the Human Character》）一书的序言中向“英国公众”呼吁說：

“朋友們和同胞們：我向你們呼吁，是因为你們的最大的和最重要的利益是和下面提出的經驗中所考察的問題有密切关系的。你們在那些經驗中将发现关于現有的罪恶的叙述和关于医治它的手段の建議。……要实现有益的改革，必須要有經過深思熟虑的和訂得很好的計劃。然而指出罪恶的原因，已是一大进步。在紧接着这一步以后，应当是寻求治疗的方法。……我的一生的事业正在于找寻这一方法和拿它来实际試驗；而因为我已找到了这样的治疗方法，如經驗所示，它在应用时完全可靠且其效果完全无疑，所以我現在极願使你們得到它的利益。但是請你們相信，这个‘新社会观’所依据的原則是正确的，在这些原則里沒有隱藏着任何錯誤，而且我之宣布这些原則，也是出于純洁的动机”，等等^{①4}。

这些話使得我們完全能从伯恩施坦先生所建議的“概念的区分”的观点来分析偉大的英国社会主义者的思想进程：很明白的是，欧文是从研究現有的罪恶和暴露它們的原因开始的。他的工作的这一部分相当于医学科学中所称为的**病源学**。后来他去研究

他所关心的社会病症之治疗的手段及条件。在找到他认为很有效的治疗办法时，他开始实际地試驗它。这可以称为治疗学。他只是在他的試驗得出了完全令人滿意的結果以后，才决定把它推荐给全体“英国公众”，换言之，就是着手他的医学实践。从前他是研究医学科学的，现在他开始实践医学艺术了。这是个鮮明的对照，伯恩施坦先生既然承认有医学科学存在的可能，那末，他就应当——当然，如果他想忠于自己的“概念的区分”的話——承认有社会主义科学存在的可能。我們根据欧文自己所說而看出的他那种研究进程，也很容易在与他同时的法国社会主义者那里看到。讓我們且举傅立叶为例。他說，他給人們带来了致富术和快乐术。他的学說的这一部分相当于医生的艺术。但是他的学說的这一实际部分以什么为根据呢？是以道德的吸引力規律为根据。据他說，他是經過了長時間的仔細研究才終于发现这些規律的，在此之前，人們是不知道这些規律的。这里他所說的已不是艺术而是理論；是“成了体系的知識”，即科学。傅立叶并且坚持地說，他的艺术是以他的科学发现为根据的^①。不消說，伯恩施坦先生絲毫不应像傅立叶本人或他的学派那样重視这些发现。但是这并没有改变事情。伯恩施坦先生当然不认为自己有义务相信我們今日一切的医

① 由于手边沒有英文原文，我們是引自奧斯瓦尔德·柯尔曼教授的德文譯本，該譯本1900年出版于来比錫，书名是：Eine neue Auffassung der Gesellschaft. Vier Aufsätze über die Bildung des menschlichen Charakters, als Einleitung zu der Entwicklung eines Planes, die Lage der Menschheit allmählich zu verbessern. [新社会观，四篇論人类性格形成的文章，作为逐渐改善人类处境的計劃的引論]。我們所引的地方是在第6頁。

② 比如參看他在里面曾自比为刻卜勒和牛頓的 *Manuscripts de Fourier, Paris 1851, p. 4* [傅立叶手稿，1851年巴黎版，第4頁]。再參看任何一本他的門生闡釋他的学說的著述。在任何一本这样的著述中，社会改造的实际計劃都是以傅立叶的理論发现为根据的。

学理論都是沒有錯的；但是这并不妨碍他确信医学艺术是一回事，而医学科学又是另一回事，确信医学艺术的存在不仅不排斥医学科学，而相反地必須以它为前提、为自己必需的条件。为什么在社会主义中艺术与科学之間不可能有这样的相互关系呢？为什么作为社会-政治“学說”的社会主义的存在会排斥作为一門科学的社会主义的存在呢？

伯恩施坦先生沒有回答这些問題。在他回答这些問題之前，他所主張的“概念的区分”就将不是证实而是反駁他的科学社会主义不可能的思想。而他之不能回答这些問題只是因为他对于它們沒有什么可以回答。不消說，拿医学艺术和社会主义相比，在理論上是否恰当是可以而且应当怀疑的。但是我們的作者正是在这点上沒有怀疑，而且也不能怀疑，因为他的社会生活观一点也不排斥这样的比較。

由此可見，伯恩施坦先生所主張的“概念的区分”，不仅不能使我們相信科学社会主义是不可能的，而且相反地，却使我們倾向于接受这个思想；甚至在欧文、傅立叶和其他空想主义者的社会主义中也至少有一部分是科学社会主义。因此，我們对于一直賴以相信馬克思和恩格斯的社会主义理論在社会主义史中开創了一个时代的那种“概念的区分”反而变得不清楚了。而且不仅仅是我們弄不清楚这一“区分”。連伯恩施坦先生也认为：虽然馬克思和恩格斯的学說中的科学成分比傅立叶、欧文和圣西門的学說中的科学成分多得多，但是前一学說，也和后面諸人的学說一样，除了科学成分之外也有空想的成分（虽然少些），因此它們之間的区别与其說是质的无宁說是量的^①。

^① 关于这一点，請特別注意伯恩施坦：《科学社会主义是可能的嗎？》，第 21、22、28、29、30 頁。

在伯恩斯坦先生的报告中有如下这样的意见是完全自然的：既然科学社会主义是根本不可能的，那末显然地，連馬克思主义也只是或多或少混杂着空想的許多不科学的“主义”之一。但是，既然伯恩斯坦先生据以相信科学社会主义不可能的那些前提只要正确解释就能得出完全相反的結論，即是說，使得我們承认，科学社会主义，同科学的医学一样，是完全可能的，那末，我們如果不願完全陷入“批評家”先生的邏輯矛盾中，就應該抛开他的那些議論的綫索，而反过来問問自己：科学社会主义和空想社会主义的區別究竟在哪里？

为了回答这一問題，应当明确两种社会主义的特征。

恩格斯在这本书的第14頁說：“空想主义者的思想方式曾經長期地支配过十九世紀的社会主义观点，而且至今还部分地占着支配地位。法国和英国的一切社会主义者，以及先前的德国共产主义，包括威特林在內，在不久以前都还遵守着这种思想方式。他們一致认为社会主义乃是絕對真理、理性与正义的表現，只要有人把它发现出来，它就能够凭自身的力量去征服全世界；而既然絕對真理不依赖于時間、空間以及人类的历史发展，所以它究竟何时何地被发现出来，就純粹是偶然的事情了。”⁵

关于这一段話伯恩斯坦先生曾責备恩格斯为夸大。他說：“我不能同意他所說的，在他們(空想社会主义者)看来，他們所发现的真理的時間和地点是与历史发展无关的偶然的事情。像这样一般地提出的这一論点，是对他們的历史观的不正确的描述。”^{① 6}

如果伯恩斯坦先生肯花点力气去好好研究一下空想社会主义的文献，更深入地想想空想社会主义者的基本历史观点，那末，他

① 伯恩斯坦：《科学社会主义是可能的嗎？》，第30頁，注釋。

自己就会看出,在恩格斯的话中是连一点夸大的影子都没有的。

傅立叶坚定地相信,他发现了道德吸引力的规律,但是他从来不把自己的理论看作是法国社会发展的果实。他自己曾不止一次惊讶地自问,何以人们没有在几百年或甚至几千年以前做出他终于做出的发现。但他只能用人们的盲目,用偶然性的力量来回答自己。关于这一问题他甚至写过很可注意的论“偶然性之横暴”的言论。他在那里证明:“这一巨大的和被轻视的力量几乎完全制约了一切的发现。”^①用他的话来说,他自己在“发现吸引力的作用”(dans la découverte du calcul de l'attraction)时很得力于这一偶然性。和牛顿一样,他的思想也是由苹果启发了的。“一个同我在巴黎的非佛里餐馆一起午餐的旅行家,用十四苏^②买了这个值得纪念的苹果。我那时刚从一个地方来,那个地方买一个这样的或更好些的苹果只要半个里亚德,即是说买一百个还用不了十四苏。在同一气候地带的两地的价格如此悬殊,给我以很深的印象,使我想到在产业机构中有根本的缺点;由此就引起了我的历时四年的研究,这些研究使得我发现了产业集团一系列的理論,接着又发现了尚未为牛顿发现的万有运动定律。……后来我发觉可以数出四个苹果,其中的两个以引起不幸著称(亚当的苹果和巴里士的苹果),而另外两个则因为丰富了科学而著名。难道这四个著名的苹果不值得在历史中占特殊的一页吗?”^③

看来,这段引文本身已够生动了。但是还不止此。在傅立叶的理論中,偶然性所起的作用,比他根据关于四个著名苹果的素朴

① Les manuscrits de Fourier, P.14. (《傅立叶手稿》,第14頁),并参看 Oeuvres complètes, t. 4, Paris 1841, p. 3,4,5. (《傅立叶全集》,第4卷,1841年巴黎版,第3、4、5頁)。

② 法国古铜币名,一苏合四个里亚德。——译者

③ 《傅立叶手稿》,第17頁。7

思想所能归之于它的要广泛得多，因为在这一理论中，人类思想的整个历史发展以及人类各种成见的整个命运都是由偶然性来决定的。傅立叶说，假使人们这样长久地坚持頌揚文明，那末，这是因为没有人肯听培根的劝告，没有对于每一职业的恶习和缺点作批判的分析^①。为什么没有人肯听培根的劝告呢？原因很简单，就是因为使人想到应当接受这个劝告的那一偶然性没有出现。现存的事物秩序，只是一般规则的例外，只是人类真正命运的偏差，它所以比应该维持的时间长久得多，是由于“诡辩家们的轻率，忘记了他们应当思索上帝的一般意旨 (oublièrent de spéculer sur l'universalité de la Providence)，寻出上帝应当为人类关系制定的法典”^②。

读者在知道了这些以后，就可以自己判断，我们上面引述的恩格斯的话是否有一点一滴的夸大。

其他伟大的空想主义者相信偶然性在历史上的强大力量，没有像傅立叶说得这样鲜明，也许也没有像傅立叶这样大。但是在他们中间甚至最清醒的，如欧文，也对偶然性抱有一定程度强烈的信仰，这可以从下面的事实看出来，就是他为实现自己的社会主义计划甚至不惜向这一世界中极愿维持人剥削人制度的有势力的人呼吁。这种呼吁是和欧文关于人类性格形成的整个学说极不符合的。按照这一学说的直截了当的含义看来，这一世界的有势力的人绝对不会主动地废除他们的观点赖以形成和他们的切身利益所密切攸关的那一社会秩序。然而欧文^③ 还是不倦地、耐心地用详细的计算、精密的计划和漂亮的图案，向欧洲的君主们解释“合理的”社会制度是怎样一回事。在这一方面，他和一切空想社会主义

① 《傅立叶全集》，第4卷，第121页。

② 《傅立叶手稿》，第78页。

者一样,是偉大的法国启蒙学者的亲兄弟,他关于人类性格形成的学說就几乎完全是从他們(主要是从爱尔維修)那里抄襲来的;而启蒙运动者也和他一样,以一种完全應該有好得多的遭遇的頑强精神向戴王冠的“立法者們”解釋,怎样和用什么方法可以获致人类的幸福。他們振振有辞地攻击“专制君主”,却坚定不移地寄自己的希望于开明专制。这一矛盾是触目的,不消說,也逃不掉他們自己的注意。他們都曾意識到这一矛盾,不过有些人明确些,有些人模糊些,而他們都是以对于偶然性的希望来安慰自己的。試想一想,你有一个在里面装着很多黑球和只有两三个白球的大箱子,你从它里面一个一个地把球摸出来。不用說,你每次摸到白球的机会要比摸到黑球的机会少得多。但是只要你摸的次数相当多,你也終于能摸出白球。戴王冠的“立法者們”也是这样。每次找到在王位上的坏“立法者”的机会,要比找到好立法者的机会多得多。但是終究会有一个好立法者出現。这一好立法者将一切照着“哲学”所規定的那样做,那时理性就胜利了。

法国的启蒙学者們的看法就是这样的。这个等于承认他們的“哲学”完全无能的、实质上是充滿悲观主义的看法,和他們的一般历史观点有着密切的因果联系。大家知道,甚至那些坚信唯物主义的十八世紀法国启蒙学者們,对历史都是抱着唯心主义看法的。他們认为知識的发展,而一般說来是人类智力的发展,是历史运动的根本原因。在这一点上,空想社会主义者是和他們完全一致的。例如,欧文說,在社会上占統治地位的恶是由人們对于人类性格形

③ 参看他的著作 *A Development of the Principles and Plans on which to Establish Self-supporting Home-colonies, etc.*, London 1841. (《論建立自足的国内移民区的原則和計劃等等》, 1841年倫敦版), 并参看他的自傳 *The Life of Robert Owen Written by Himself, Vol. I*, London 1857. (《欧文自傳》, 第1卷, 1857年倫敦版)的导言。

成的錯誤見解产生的，而这一錯誤見解本身又是决定于人們不知道自己的本性^①。按照这一說法，要消灭社会上的恶，就只有指望关于人类本性的正确認識在人們中間普及。欧文不可动搖地深信，这样的認識是一定会在他們之間普及开来的。“人生来就是为了通过經驗获得知識，并使自己的本性服从于規律而获得快乐”。这是他在临死以前的几个月写的^②。但是要知道，經驗也是知識。知識积累得快慢是由什么决定的呢？为什么人类在一个历史时期获得巨量的知識，而在另外一个往往长久得多的时期，却在旧知識之外增加得微乎其微，并且有时連旧知識也失去呢？欧文沒有回答而且也不能回答这样一个对于科学地解釋历史現象极为重要的問題。对于这样一个問題，持唯心主义历史观的人們是根本不回答而且也不能回答的。这是可理解的。为了回答这一問題，他們应当解釋人类的智力发展是由什么来决定，即是說，应当把这一发展不看作是历史过程的基本原因，而看作是别一个更深刻的原因的后果，而这也就是等于承认唯心主义历史观的站不住脚。凡是还没有达到这样的認識的人，在他对于历史事变的解釋和对于将来的看法中一定很重視偶然性。偶然性能够替他解釋一切他不能用历史人物的自觉活动来解釋的东西。引用偶然性是不自觉地和无心地走向承认人类意識的发展决定于与人类意識无关的原因的第一步。所以十八世紀的启蒙学者和空想社会主义者如此頻繁地援引

① 参看 *Neue Auffassung etc.*, S.65—66(《新社会观》，德譯本，第65—66頁)；不过这一思想曾在他的所有著作中反复重述。

② 参看他的一篇異常有趣的小品文，标题为：*On the absolute necessity, in the nature of things, for the attainment of Happiness, that the system of Falshood and Evil should precede the system of Truth and Good.* (《論偽与恶的体系应先于真与善的体系自然是达到幸福的絕對必要》)，見他的以单行本出版的自傳第1卷的附录(XXX—XXX III頁)。

偶然性。傅立叶的“四个苹果”在现在看来和法国启蒙学者的装满黑白球的箱子是同样可笑的。但是不论是“箱子”还是“苹果”都在唯心主义历史观的根本特点中有其足够的根据，而抱这种观点的政治、社会的改革家和革命家们是必然比其他庸人更常常诉之于“箱子”和“苹果”，并诉之于许多其他各种意外事情的。实在说来，如果积累知识的历史过程最后是取决于一系列跟社会生活进程及社会关系的发展没有必然联系的偶然现象的话，那末，不论这个或那个思想家（其中也包括这个或那个社会改造计划的作者）对于总的知识宝库的任何一个贡献和每一个发明，都必然被认作是偶然性的赐予。而假使真理的发现是依赖于偶然性，那末真理的传播、它体现在社会生活中的迟早也都是决定于那一“巨大的和被轻视的力量”了。现在使我们惊异的、启蒙学者和空想社会主义者向这一世界的有势力的人讨好的行为，就是由这里产生的。他们的实践和理论，“艺术”和“科学”都是相符合的。

固然，我们在空想社会主义者那里有时已可看到对于他们从启蒙学者那里承继来的理论的极大不满，看到他们想摆脱唯心主义的狭窄圈子和想立足在更现实的基础上的意图。他们力求创立社会的科学。由此就产生了他们的一切“发现”。这些发现中有些实在是值得注意的。这些发现对于历史过程之许多最重要的方面，例如对于阶级斗争在西欧社会现代历史中的作用^①，投射了极其明亮的光芒，从而为科学地说明社会现象作了准备。但是它们也仅仅是为科学的说明作了准备而已。历史的唯心主义（十九世纪前半叶的一切社会主义者都持这种观点），大大地阻碍了对社会生活的科学看法的最后形成。只有合乎规律的现象才能加以科学

^① 参看我为《共产党宣言》写的序言8。

的說明。現象的規律性以現象受必然性的規律支配為前提，而歷史的唯心主義卻把歷史的運動看作幾乎僅僅是人們自覺的，從而是自由的活動的產物。如果不去掉這一矛盾，要科學地說明社會生活是不可能的。而當時的社會主義者們不僅沒有解決這一矛盾，而且甚至不能夠用應有的精確性來表述這一矛盾，雖然以謝林為代表的德國哲學已經清楚地意識到並精確地表述了這一矛盾。

謝林指出，人的活動的自由不僅不排斥必然性，而且相反地，以它為自己的前提條件^①。謝林的這一深刻思想在黑格爾的著作中得到了徹底的和詳盡的發揮。譯成普通的話，這個思想就是說人的活動可以從兩個方面來考察：第一，他是作為這些或那些社會現象的原因而在我們之前出現的。既然他意識到自己是這樣的原因，所以他就會設想：喚起或不喚起這些社會現象是取決於他的。於是他就認為自己的活動是自覺的和自由的。但是作為某一社會現象的原因而在我們之前出現的人，可以而且應當從另一方面作為一些社會現象的結果來加以考察，正是這些社會現象以自己的影響決定了他的性格氣質和他的意志的方向。被作為結果來考察的社會的人，不能認為是自由的活動者，因為那些決定他的意志活動的情況是不依賴於他的意志的。因此，在我們看來，他的活動是受必然性的規律支配的，也就是說，是一種合乎規律的活動。由此看來，自由絕不排斥必然性。認識這一真理是很重要的，因為它——也只有它——為我們打開了對社會生活作科學的解釋的道路。我們已經知道，我們能作科學解釋的只是那些服從必然性規

^① 《System des Transcendentalen Idealismus》，Tübingen 1800, S. 422 u. cron. 《先驗唯心主義體系》，1800年杜賓根版，第422頁及以下各頁。⁹ 參看別爾托夫：《論一元論歷史觀之發展》，第105頁及以下各頁¹⁰。

律支配的现象。如果社会的人我们只知道是社会现象的原因，那末我们也就只能看到他的活动的自由的一面，因此，他的活动也就永不能得到科学的解释了。十八世纪的启蒙学者和十九世纪的空想社会主义者在自己有关历史的议论中，都是把社会的人只看作是社会现象的原因的。这是由于他们对历史抱着唯心主义的观点，因为凡是把智力的发展看作是历史运动的最深刻的原因的人，都必然只考虑人们的自觉活动，而自觉活动正是我们称之为自由活动的那种活动^①。

必然性并不排斥自由。不仅如此，人们的自觉的、因之也是自由的活动之所以可能，只是因为他们的行动是必然的。表面看来这似是自相矛盾的，但是这是无可争辩的真理。如果人们的行动不是“必然的”，那末我们就不能预见它们，而在任何预见都是不可能的地方，就没有自觉地影响周围生活的那种自由活动的余地^②。由此可见，必然性乃是自由的保证。

伟大的德国唯心主义者已经把这一切说得很清楚，就他们在探讨社会生活的议论中坚持这一观点来说，他们是站在坚实的科学基础之上的。但正因为他们是唯心主义者，所以他们不能适

① 谢林说得很对：“必然性，与自由相反，正是不自觉的。”（《先验唯心主义体系》，第424页）

② “只有在下述条件下我才能够希望预见他们（我的同胞的行动），即如果我能够如观察我的周围世界的其他一切现象一样观察这些行动，就是说，把这些行动当作一定的原因的必然的结果，而这些原因是我已经知道的或能够知道的。换句话说，只有在下述情形下，我的自由才不是一句空话，即如果自由的意识能够伴随着对于那引起我的邻人的自由行动的原因的理解，就是说，如果我能够从这些行动的必然性方面去观察这些行动，我的邻人对于我的行动也可以完全这样说。但是这是什么意义呢？这就是说，如果自由的人的活动没有为活动者所理解到的必然性作为基础，那末任何人的自由的（自觉的）历史活动的可能性就等于零。”（别尔托夫：《论一元论历史观之发展》，第106页）¹¹

当地利用自己的天才的思想。固然，他們的哲学唯心主义跟唯心主义历史观并没有必然的联系。黑格尔在他的“哲学史讲演录”中说，当然虽然理性支配着世界，但是它之支配世界正和它支配天体的运行一样，即符合规律的。天体依照一定的规律运行，但是它们的运行依然是不自觉的。据黑格尔的意见，人类的历史运动也是这样进行的；它服从一定的规律，但是人们不知道这些规律，因此可以说，历史的运动也是不自觉的。人们如果以为，他们的思想是历史运动的主要因素，那就错了。任何一个时代的思想本身都是为这个时代的性质所决定的。并且，密娜娃(Minerva)的猫头鹰^①只能在夜间飞翔。当人们开始思考自己的社会关系时，那时候可以确信地说，这些关系已经过时了，该让位给新的社会秩序了，而人们也只是在这新的社会秩序快退出舞台时，才了解它的真实性质^②。

黑格尔的这些议论距离那种构成唯心主义历史观的本质的素朴思想是很远的。那种素朴思想认为，历史的运动归根到底是为观念的发展所制约的；或者如法国启蒙学者们有时所说的，是“意见”支配着世界。黑格尔的这些议论至少是正确地指出：不能用什么来解释历史。但是这些议论，不消说，没有指出观念的真正原因。而这些议论也是不可能指出这一点的。即使说黑格尔距离法国启蒙学者和空想社会主义者的素朴的历史唯心主义很远，他的体系的唯心主义基础也绝不因此而动摇，但是这一基础却不能不妨碍对社会历史过程作出完全科学的解释。在黑格尔看来，绝对观念的发展是整个世界发展的基础。最后说来，他对全部人类历史也是用这一观念的发展来解释的。但是这一绝对观念又是什么

① 密娜娃是罗马司才艺的女神，猫头鹰则是她的象征。——译者

② 参看别尔托夫：《论一元论历史观之发展》，第101页13。

呢?这一点费尔巴哈就曾很好地指出^①:——这只是思维之人格化的过程。原来,一般的世界发展,尤其是历史的发展,可以由人类思维的规律来解释,换言之,历史可以由逻辑来解释。这种解释之不能令人满意到如何程度,可以从黑格尔本人的许多著作中看出。历史的运动,只有当它不用逻辑,而用社会关系的发展,主要是经济关系的发展来加以解释的时候,才变成可以理解的。例如,当他說拉克德蒙之亡主要是由于经济的不平等时,这一解释本身是可以理解的,而且是完全符合于现代历史科学的结论的。但是绝对观念在此是毫无作用的,而当黑格尔想求助于它来彻底说明希腊和拉克德蒙的命运时,他对于他已作的经济解释实在是没有加上一点新的东西^②。

黑格尔很喜欢反复地说:唯心主义表现出自己是唯物主义的真理。但是他的“哲学史”所证明的恰恰相反。从该书看出,至少在应用于历史时,应当承认唯物主义是唯心主义的真理。为了给科学地解释社会—历史过程铺好一条正确的直路,研究工作者们必须与各种形式的唯心主义诀别,而转变到唯物主义的观点上来。马克思和恩格斯就是这样做的。本书对于他们所研究出的唯物主义历史观作了如下的说明:

“唯物主义历史观是从如下一个原理出发,即生产以及产品交换是任何一个社会制度的基础;在历史上出现过的每个社会中,产品分配以及社会划分为阶级或等级,是由这个社会生产什么,怎样生产以及怎样交换产品来决定的。所以,一切社会变迁和政治变

① 参看他的《Grundsätze der Philosophie der Zukunft》, §23. (《未来哲学原理》, 第23节)。

② 欲知其詳,可参看我的《Zu Hegel's sechzigstem Todestag》(《黑格尔逝世六十周年》), 載于1891年11月的《Neue Zeit》(《新时代》)14。

革的終极原因，不是應該在人們的头脑中去寻找，也不是應該在人們对于永恒真理和正义的日益增進的理解中去寻找，而是應該在生产方式和交換方式的变更中去寻找；不是應該在各該时代的哲学中去寻找，而是應該在各該时代的經濟中去寻找。发觉現存社会体制不合理和不公平，发觉‘有理变无理，恩德成罪愆’¹⁵的日益增强的意識，只不过是一种征象，表示在生产方式和交換形式中已經无形地发生了一些变更，这些变更是那按照旧有經濟条件造成的社会制度已經不能与之相适应了的。由此又还可以看出，为消灭已被发现出来的禍害所必需的手段，也應該是以多少发展的形态存在于已发生变化的生产关系本身中的。不是應該从头脑中探求这些手段，而是應該借头脑帮助从現成的物质生产事实中发现这些手段。”¹⁶

既然对于現存社会关系的不合理与不公平的日益觉醒的意識本身就是社会—經濟发展的后果，那末，很明白的，我們即在人們为自己关于理性和正义的概念所制約的自觉的活动中，也可以找出一定的規律性。因为他們的这种活动归根到底是由經濟关系的发展决定的，那末，在明了了社会的經濟发展的方向以后，我們就能預見到社会的成員的自觉活动应当朝着哪一方向发展。因此，在这里，正如謝林所說的，自由是从必然性中产生，而必然性又轉化为自由。但是謝林由于自己的哲学的唯心主义性质，关于这点只是一般地——虽然也是異常深刻的——說了一下，但是唯物主义历史观使得我們能够利用这些一般的說法来研究“活的生活”，来科学地解釋社会的人的一切活动。

唯物主义历史观既提供了从必然性的观点来看社会的人之自觉的活动的可能性，因此就特社会主义之过渡到科学的基础鋪平了道路。恩格斯在我們上面引证的一段中說，消灭社会的禍害的

手段不能被探求出来，即是說，不能为任何一个天才的思想家发明出来，而必須从各該时代已发生变化的經濟关系中被发现出来。作出这种发现的可能性有多大，科学社会主义的可能性也就有多大。因此，現在我們对于伯恩施坦先生所提出的关于科学社会主义是否可能的問題有了很明确的答案。固然，伯恩施坦先生自己似乎也并没有疑心有这样的答案的存在。但这只是证明，这位先生完全没有懂得他在将近二十年的期間自称为是他們的信徒的那些人的学說的基础。

可以发明的是那种根本沒有的东西；可以发现的則只是在现实中已經存在的東西。因此，所謂在經濟的现实中发现消灭現代禍害的手段是什么意思呢？这就是說，这一现实的发展本身已創造了和正在創造着未来社会制度的經濟基础。

空想的社会主义从抽象的原則出发；科学社会主义拿資产階級社会經濟发展的客观进程做出发点。

〈空想社会主义乐意地制定了未来社会制度的計劃。科学社会主义不顾上引的伯恩施坦先生的断言，所研究的不是未来的社会，而是确定为現存的社会秩序所独有的那种趋势。它不描画将来，它研究現在。鮮明的例子：一方面是傅立叶关于人类在法倫斯泰(Phalanstere)中未来生活所作的描繪；另一方面是馬克思对于現在資本主义生产方式所作的分析。〉

假使消灭現代社会禍害的手段不能根据关于人性的一般考虑发明出来，而必須在我們时代的經濟条件中去发现，那末，很明显的，这些手段的被发现不可能是与經濟条件无关的偶然的事情。不是的，这一发现本身就是一种可加以科学研究的合乎規律的过程。

唯物主义历史观的基本原理說：人的思維决定于他們的存在，或者說，在历史运动的过程中，思想发展的进程归根到底为經

济关系的发展进程所决定。既然如此，那末，很明白的，新的经济关系的产生，一定会促成与已改变的生活条件相适应的新思想的出现；而假使这一或那一天才的头脑想出了这一或那一新的社会政治思想，假使他看出了，例如，旧社会秩序的不行和以新的来代替它的必要性，那末，这并不是“偶然”发生的，如像空想社会主义者所想像的那样，而是由完全可以理解的历史必然性决定的。同样，这种新的社会政治思想的传播，天才家的信徒们对它的领会，也完全不能认为是偶然的：因为它之所以得到传播是因为它符合于新的经济条件；而且，这种新思想正是在那对陈旧的社会制度的不利感受最深的阶级或居民阶层中传播的。新思想传播的过程也是合乎规律的过程。而既然在与新经济关系相适应的新思想得到传播之后，这一新思想迟早一定会实现，就是说，旧社会制度一定要消灭而新社会制度一定要胜利，那末这就等于说，社会发展的整个进程（即整个的社会进化连同它的各个不同方面以及它所特有的革命诸因素）现在都是从必然性的角度被认识的。于是在我们的前面鲜明地出现了科学社会主义不同于空想社会主义的主要特点：科学社会主义的信徒们把实现自己的理想看作是历史的必然性的事情，而空想主义者则把自己的主要希望寄托于偶然性。宣传社会主义的方法也与此相应地而有所不同：空想主义者是东碰西撞地行动，今天去找开明的君主，明天去找有进取心和贪图利润的资本家，后天又去找不自私的人类之友^①，等等。科学社会主义的信徒们则有着以唯物主义历史观为最深刻的基础的严整而彻底的纲领。他们不期待社会的各阶级都同情社会主义。这一方面是因为他们知道，某一阶级之能对某一革命思想同情是由它的经济地位决定的，另一方面也是因为他们看出，在现代社会的各个阶级中，只有无产阶级所处的经济地位决定了他们必然要去同现存的

社会制度进行革命的斗争。在这里,正如在各处一样,他们不能满足于把社会的人的活动看作是社会现象的原因的那种见解,他们的眼光更深远些,他们看出这一原因本身不过是经济发展的结果。在这里,如同在各处一样,他们研究人们的自觉的活动,是从它的必然性的角度来看的。

“近代的劳动生产品的分配方式,包含着贫穷和奢侈、饥饿和荒淫的显然矛盾,如果我们对于这种分配方式即将发生变革的信念,仅仅建立在认为这种分配方式是非正义的,而正义终究会在某一个时候获得胜利的那种认识之上,那末我们的情况就不妙了,我们就只得长期等待了。梦想黄金世界快要来临的那些中世纪的神秘主义者,已经意识到了阶级对立的非正义性。在新历史的发轫期,在三百五十年前,托马斯·闵采尔已经向全世界大声宣扬了这种信念。在英国的和法国的资产阶级革命中,同样的呼声也曾发出过,可是往后消散了。为何同一的消灭阶级对立和阶级区别的号召,在1830年以前遭受到劳动的和受苦的群众的冷遇,而现在却获得千百万工人的共鸣,为何这一号召以同各国大工业的发展同样的顺序,同样的程度,相继征服了各国,为何在一个世纪的时期内,这一号召已经获得了这样的威力,使其可以同所有联合起来

① Le seul baume à notre servitude, c'est, de temps en temps, un prince vertueux et éclairé; alors les malheureux oublient un moment leurs calamités(我们被奴役时唯一的安慰,就是有个时候会出现一个有德而开明的君主,于是不幸的人们就暂时忘记了自己的痛苦。)这是某一位格里姆在十八世纪时这样说的。(引自杜克罗: Les Encyclopédistes, Paris 1900, P.160《百科全书派》,1900年巴黎版,第160页)谁都看得出,格里姆及其同道们确实指望偶然性。但是我们已经知道,空想社会主义者在这方面和十八世纪的启蒙学者的区别很小。固然,启蒙学者只曾指望过君主,而空想社会主义者则希望一些普通的有产者的善良意志能产生出奇迹来。这一区别可以由改变了的社会关系来说明,但是这种区别消灭不了为相同的历史观所决定的根本类似。

的敌对力量进行激战，而深信能在最近的将来取得胜利，——这些都是由于什么原因呢？原因是：近代的大工业，一方面形成了无产阶级，这个阶级在历史上第一次能够提出这样的要求，不仅是要消灭这一或那一特殊的阶级组织，这一或那一特殊的阶级特权，而且要消灭阶级本身；这一阶级处在这样的地位，使其不得不提出这一要求，不然就会落到中国苦力的情况中去；另一方面，同一大工业，造成了资产阶级这样一个阶级，它拥有一切生产工具和生产资料的垄断权，它在每一投机狂热时期和接踵而来的每次崩溃破产中，都表明出自己再也不能往前支配那种已经发展得超出它权力之外的生产力——在这一阶级的领导之下，社会正迅速趋于毁灭，正好像司机没有力量去推开闭着的保险阀的那种机车一样。换句话说，这上面的原因是：近代资本主义生产方式所产生的生产力及其所造成的产品分配制度，已经同这一生产方式本身发生不可容忍的矛盾，而且矛盾达到了这样的程度，使得为要避免整个近代社会陷于毁灭起见，生产方式和分配方式上能够消除一切阶级区分的那样一个革命，就一定要爆发起来，这一容易觉察到的物质的事实，正以或多或少清楚的形式和不可克服的必然性，印入于被剥削的无产者的意识之中——正是根据这一事实，而不是根据这一或那一书房里的思想家关于正义和非正义的观念，才确立了近代社会主义的胜利信心的基础。”^①

恩格斯在和杜林¹⁷ 争论时是这样说的。在他的这些话里面鲜明地显露出我们已经熟知的科学社会主义的特点：把无产阶级的解放运动看作是合乎规律的社会过程，确信只有必然性能保证自

^① 《Herrn Eugen Dühring's Umwälzung der Wissenschaft》，dritte Auflage, S. 161—162.（《欧根·杜林先生在科学中所实行的改革》，第3版，第161—162页。）

由的胜利^①。

滕納在某处说过：完备的科学以完全的精确性在概念中复制自然，复制现象的顺序性。这样的科学可以就每一个现象作无误的预言。没有比指出社会科学不具备而且不能具备这样的精确性再容易的事了。但是科学社会主义从来没有奢望过这样的精确性。当它的论敌们提出社会学的预见是不可能的这种说法来反对它时，他们是混淆了两种不同的概念：第一种是关于方向和关于某一社会过程之一般结果的概念，第二种是关于这一过程所由组成的个别现象(事件)的概念。社会学的预见，在涉及个别事件的预言时，是很不精确的，而且将永远是很不精确的，然而在确定诸社会过程之一般的性质和方向时，社会学的预见已具有相当大的精确性。试举一个例。统计表明，死亡率的数字是随着季节变动的。在知道它在某一国或某一地方的变动情况时，就不难预言由一年中的某一季过渡到另一季时死亡人数以何种程度增加或减少。这里所涉及的是某一社会过程的一般性质和方向，所以这里是可能作出很精确的预言的。但是如果我們想知道，比方说，秋季到来以后，死亡的人数到底增加多少；如果我們提出到底是哪些人活不过秋季，这些人的死亡的具体情况是怎样的问题，那末我們是不能期望社会科学回答这些问题的。如果我們还是想得到这一问题的解答，那末我們就只好去请教巫者或预言家一流人物了。再举一个

^① 我們的別林斯基在他醉心于黑格尔的第一个时期，曾經有一个时候坚决地抛棄了爱自由的意向，这令人吃惊地并且无可辯駁地证明了他的理論思想的深度。他抛棄爱自由的意向正是因为他認識到，自由的胜利只能由客观的必然性来保证。他因为看不见当时俄国现实中有这种胜利的客观必然性的任何征兆，所以他就抛棄对于这种胜利的一切希望，认为这种希望在理論上是站不住脚的。后来他自己說他不会“发挥否定的观念”。这一观念在为科学社会主义的创始人应用于资产阶级社会方面得到了发挥。

例。試設想在某一國的議會中有代表因鄰國的競爭而收入大減的大地主的議員，有代表正是在那些鄰國出售自己的商品的大企業主的議員，最後也有代表完全靠出賣自己的勞動力生活的無產者的議員。在這樣組成的議會中提出了一項對進口糧食重征關稅的提案。您認為，社會學家能夠預言代表各社會階級的議員們對這一提案的態度嗎？我們認為，社會學家——不僅是科學家的社會學家，而且是稍有政治經驗和常識的人——關於這點是完全能夠做出無誤的預言的。他會說，“代表地主的議員將運用一切力量來擁護該提案；無產階級的議員們將同樣程度堅決地反對這個提案，而代表企業主的議員們，只要地主階級的議員不在其他方面作重大的經濟讓步來收買他們的同意，在這一點上也將是不後於無產階級的議員的。”這一預言是根據各社會階級的經濟利益的分析而作的，至少就地主和無產者的議員說，它的确具有數學結論的確定性和精確性。再則，如果我們的社會學家知道議會中代表各階級的議員的席位，他就很容易正確地預言我們所說的那個提案的命運。在這裡，他的預言又能有很大程度的可靠性和精確性。但是假如你不滿足於僅僅知道某一社會過程（該提案所引起的鬥爭過程）之一般性質及方向，而想預先確定，誰將就這一法案發言，將來的發言人的發言會在議會中引起哪些熱鬧場面，那末，社會學家就不能以科學的預見來回答你，而只能作一些比較機智的揣測。如果你還感覺得不夠，那末你又只好再去請教巫者。第三個例子。假如你讀一下十八世紀偉大的法國啟蒙學者（比如說霍尔巴赫）的著作，那末你就可以在它里面找到法國大革命的整個社會綱領。但是你在這些著作里面找不着一個有關歷史事件的預言，這些歷史事件構成了後來實現這些法國啟蒙學者代表整個第三等級所提出的要求的那個過程。為什麼有這一差異呢？原因是很容易理解

的；某一社会过程的性质和方向是一回事，其总和构成该过程的那些个别事件又是一回事。假如我了解了它的过程 and 方向，那末我就能预言它的结局；但是不管我对该过程的理解如何深刻，这一理解不能使我预言它里面的一些个别事件。当人们说，社会学的预见是不可能的，或至少是异常困难的时候，那末这几乎总是指的预见个别事件之不可能，他们完全忘记了这样的预见根本不是社会学的事情。社会学的预见的对象不是个别的事件，而是现时已在进行的那一社会过程（例如，资产阶级社会发展的过程）之一般的结果。这些一般的结果之能预先确定，是上引的法国革命的例子所明白地表明的。那一革命的整个社会纲领，如我们已说过的，是资产阶级的先进的文人代表们所制定的^①。

科学社会主义说：第一，社会主义理想的胜利，须有一定的、不依赖于社会主义者的意志的资产阶级社会的经济发展为自己的必要条件；第二，这一必要的条件现在是具备了，而且受这一社会所固有的生产关系的性质和发展所制约；第三，社会主义理想在现代资本主义国家的工人阶级中的传播本身是这些国家的经济制度及经济发展所引起的。这就是科学社会主义的一般思想。说社会学永远不会成为一门完备的科学（就这一词的上述滕纳的意义说）这种完全正确的说法，一点也不能驳倒这个一般的思想。就算它不是一门完备的科学吧！那末从这里能得出什么结论呢？虽然社会学不是一门完备的科学，科学社会主义的一般思想仍是不可争辩的，因此关于这样的社会主义是否可能的怀疑仍然是没

^① 巴黎的教授波埃 (Bauer) 在其不久前出版的一本书《Les classes sociales, analyse de la vie sociale》(《社会阶级, 社会生活之分析》) 中关于社会学的预见也发表了类似的意见。他的书就许多方面说, 都是有趣的。可惜的只是, 这位可敬的教授关于他所发挥的见解的发展史知道得很差。大概他完全没有想到, 他应当把滕林和黑格尔这两个哲学家以及马克思和恩格斯这两个社会主义者算在自己的“先驱者”之列。

有根据的。

在关于科学社会主义是否可能的争论中，资产阶级的理论家和马克思的“批评家”有时还提出如下的理由。他们说：“假使科学社会主义是可能的，那末连资产阶级的社会科学也是可能的，而这是自相矛盾的胡说，因为科学既不是社会主义的，也不是资产阶级的。科学只有一个，资产阶级的政治经济学正和社会主义的数学一样是不可想像的。”

这一理由也是基于概念的混淆。数学既不可能是社会主义的，也不可能是资产阶级的，这是正确的；但是在应用于数学上是正确的东西，应用于社会科学就是错了。

直角三角形的勾股的平方等于什么呢？等于弦的平方。是这样的吗？是这样的。永远是这样的吗？永远是这样；弦的平方对勾股平方的关系不能改变，因为数学图形的性质是不能改变的。而我们在社会学中看见的是什么呢？它所研究的对象是不是始终不变的呢？不是不变的。社会学研究的对象是社会，而社会是在发展的，因此是在改变的。正是由于这种改变、这种发展才造成了资产阶级的社会科学以及科学社会主义的可能。社会在其发展中要通过某些阶段，而社会科学发展的一定阶段就是与这些阶段相适应的。例如，我们称之为资产阶级经济学的东西，是经济科学发展的一个阶段，我们称之为社会主义经济学的东西乃是紧接在资产阶级经济学后面的发展的另一阶段。这里有什么可奇怪的呢？所谓自相矛盾的胡说又在哪里呢？

如果以为资产阶级经济学只是由一些谬误构成的，这种想法是很不对的。完全不是这样！既然资产阶级经济学与社会发展的一定阶段相适应，那末在它里面就含有无疑的科学的真理^①。但是这一真理，正因为它只是和社会发展的一定阶段相应，所以是相

对的。但是，以为社会是永久停留在资产阶级阶段的资产阶级理论家，却给予自己的相对真理以绝对的意义。这就是他们的根本错误，这一错误为科学社会主义所纠正；科学社会主义的出现是由于社会发展的资产阶级时代正在走向尽头。科学社会主义正是黑格尔所说的那个密娜娃的猫头鹰，用他的话来说，这个猫头鹰只是在当时的社会制度（在这里是资本主义社会制度）太阳下山的时候才飞出来。再说一遍，这里的矛盾何在呢？胡说何在呢？这里不仅没有矛盾，没有胡说，而且是第一次有可能把科学发展的过程本身看作是合乎规律的过程。

但是不管怎样，科学社会主义的主要特点，对于我们说来现在是完全明确的。它的拥护者们并不满足于这样一种希望，即社会主义的理想由于自己的崇高性质将获得普遍的同情并因而将取得胜利。不是这样的，他们需要有这样一种信念，即社会主义理想之能获得普遍同情本身乃是一种必然的社会过程。他们是从对于现代的经济关系及其发展进程的分析得出这一信念的^②。现存社会制度的拥护者们虽说不总是清楚地意识到，但却可以深切地感觉到，这一主要的特点也就是社会主义理论的主要力量。所以他们的“批评”也正是针对这一方面。他们通常总是从这样的议论开始，

① 所以研究家们的资产阶级的阶级观点不仅在他们当时没有妨碍科学的进步，而且是这一进步的必要条件。在《共产党宣言》的序言中我们曾以复辟时代法国资产阶级历史家为例来说明这点。

② 某些作家，例如什塔姆列尔，指出：假使社会主义的胜利是历史的必然，那末，社会民主党的实际活动就是完全多余的。为什么要去促成一个必然会到来的现象的发生呢？但是这是一个可怜而又可笑的诡辩。社会民主党既然从必然性的观点来看历史的发展，它也就自然要把自己的活动看作是那些必要条件（其总和使社会主义之胜利成为必然）所构成的链条上的一个必要的环节。必要的环节不会是多余的，因为去掉它就会把事变所组成的整个链条破坏。对于那些理解了我們上面所说关于自由和必然性的话的人，这一诡辩的逻辑的弱点是很明白的。

說什么不能把經濟看作是社会发展的主要动力，因为人不只是有胃，而且还有精神、心和其他不朽的珍宝。但是这些伤感的論調，表明現在的資產階級理論家完全沒有能力理解社会科学的主要的基本任务。这些議論在他們只起輔助的作用。他們的論据的主要力量集中在現代經濟发展的方向問題上。在这里他們極力想把科学社会主义的全部原理一一加以駁斥^①。虽然他們的努力沒有得到一点結果，但是他們是經常在重复自己的攻击，而且不能不重复它們，因为这里問題牽涉到他們利害攸关的社会制度的存亡問題。他們意識到，如果經濟的发展真如科学社会主义的信仰者所說的那樣进行，那末社会革命就是不可避免的。而这个意識就等于承认科学社会主义是可能的。

我們已經指出科学社会主义的一个特点。恩格斯在他和杜林爭論时指出了它的另一个特点。他說：这种社会主义只是从发现剩余价值的本质及起源的时候起才有了自己的基础，而且整个社会主义都“集合”在这发现的周圍。（讀者懂得，这是从哪种意义上讲的）。既然社会主义运动的目的是消灭一个社会階級对另一个階級的剝削，即資產階級对无產階級的剝削，所以科学社会主义只是从科学能够确定一般的階級剝削的本质，特別是階級剝削在現社会所采取的那一形态的本质时起才成为可能的。当科学还没有做到这一点的时候，社会主义也就不能脱离那多多少少是模糊的意图的領域，而在它批評現存制度时也就会缺乏一种主要的东西：对于这一制度之經濟重心在什么地方地了解。剩余价值的发现使得它具备了这样的了解。这一发现具有如何偉大的意义，只就現存制度的拥护者使尽一切力量来駁斥它的真理性这一情况便可看

^① 关于这点，請參看刊載于《曙光》第2—3期上的我的《對我們的批判者的批判》一文19。

出。边际效用說²⁰現在所以受到資產階級經濟學家異常热烈的欢迎，正是因为它以濃霧来掩盖起資本家对工人的剝削的問題，甚至使得这样的剝削的事实本身变成极为可疑^①。（这就是这一无边际无效用的理論的全部“科学”意义。）

但是不管剩余价值的发现在社会主义史中如何重要，如果資產階級的生产关系的消灭，从而資產階級对无产階級的剝削的消灭沒有被了解为受現代經濟发展的整个进程所决定的历史的必然，科学社会主义仍然是不可能的。

再說两句話。和以前的几版一样，在这一版中载有名著“欧根·杜林先生在科学中所实行的改革”中批判杜林的“暴力論”²¹的三章作为这本小册子的附录。在这几章里面包含着关于近代文明国家軍事艺术史之簡要叙述，以及对于这一艺术的发展跟社会經濟发展的因果关系的分析。倾向于折衷主义的人們会认这几章是“片面的”。这些人会說：“不能一切都用經濟来解釋”。所以我认为請他們注意一本为軍事专家所写的书是有好处的。这本书的标题是：《Les maîtres de la guerre. Frédéric II-Napoléon-Moltke-

① 当拍姆·巴維克的《Positive Theorie des Kapitals》〔《資本的积极的理論》〕一书的英譯本出版时，英国資產階級的最大報紙《泰晤士報》就写文章欢迎这本书，认它是“反剝削論（Exploitation theories of the marxist school）的优良的解毒剂”。資產階級的社会制度是在搖搖欲墜。与此平行地进行的是資產階級科学的淡落。資產階級的理論家們在为資產階級的社会关系辯护时，竟墮落到了最低級的詭辯家的水平。（我們同时指出这样一点。当恩格斯說，馬克思发现了剩余价值的时候，这完全不是說，据他的意見，在馬克思以前沒有一个經濟學家有关于它的任何观念，不是这样的，馬克思本人在自己的《Zur Kritik der Politischen Oekonomie》〔《政治經濟学批判》〕中指出，重农学派早就想尽力确定，是哪一個生产部門在創造剩余价值。馬克思本人对剩余价值學說史搜集了許多異常宝贵的材料。这一材料的一部分現在剛由考茨基以单行本出版。馬克思发现了剩余价值是就下述这个意义來說的，即关于这一价值的一些學說的长期历史在他的經濟理論中得到了自己的最后的完成，擺脫了一切不明了之点和矛盾之点。）

Essai critique d'après des travaux inédits de M. général Bonnal par le lieut.-colonel Rousset, professeur à l'école supérieure de la guerre.》^① 这本有趣的书所討論的和恩格斯在那三章所討論的是同样的問題，而且达到了几乎完全相同的結論。这本书的第四頁上說：“每一个历史时代的社会状况不仅对于一国的軍事組織，而且还对于軍人們的性格、能力和意向有决定的影响。普通的將領运用通常的方法，应用通常的手段，他們得胜或是战敗，是看外界的情况对他們有利或不利……至于說到偉大的統帥們，那末他們是使斗争的手段和方法服从自己的天才，或者更精确些說，他們遵循着近乎本能的揣測，按照平行的社会进化規律，来变革斗争的手段和方法。社会进化对軍事艺术的技术之决定的影响是只有他們能評價的。”这和唯物主义历史观相距很不远，虽然該书的作者关于它一定一点也不知道，因为如果軍事艺术的发展为社会的发展所决定，而社会的发展又为經濟所决定，那末就可以說軍事技术，甚至不止是軍事技术，而且还有“軍人的性格、能力和意向”，归根到底也为經濟的发展所制約。这个以自己的“片面性”使得各国許許多多“知識分子”觉得吃惊的結論，却未必会把我們的軍事作家吓倒，因为他在承认軍事技术的发展为社会的发展所制約的同时，还承认后一发展反过来又为“科学、艺术和工业的进步”所制約（第2頁）。假使他不缺少貫徹始終的思維能力（看来，他是完全不缺乏它的），那末他就很容易了解这样一个历史理論：社会的发展是在經濟的发展之基础上进行，而經濟的发展又为生产力发展的进程所决定。

該作者根据朋納尔將軍的未发表的著作所写的軍事艺术史綱

①：“卓越軍事家。弗里德里希二世——拿破侖——毛奇。高級軍事學校教授卢色中校根据朋納尔少将未发表的著作所編的批判論文。”

要很像我們在恩格斯那里看到的簡要叙述。有些地方是如此之相似,以致如果不是恩格斯的“反杜林論”出版于卢色中校的书以前二十三年这个非常简单的年代上的理由推翻了这种想法的話,甚至会使人疑心为抄襲。說卢色(或朋納尔將軍)是抄襲了恩格斯这种相反的假定也同样是不可可能的,因为可以保证,法国的这两位博学的軍官是全完不知道偉大的德国社会主义者的著作的。要說明这个問題也很简单,因为恩格斯是一个很好的軍事专家和彻底的思想家,他能够用自己的历史理論的基本原理去研究社会生活中极不相同的各方面。他遵循着这些基本原理,就能清楚地看見如卢色中校所說的那种只有天才的統帥才能看見的东西:社会进化对战争技术之决定的影响。这一具体的事例令人信服地表明,如果唯物主义历史观能被正确地理解,它不仅不导向“片面性”,而且能使研究者具有无比远大和銳敏的眼光。

我还想在这里談談辯证法跟形式邏輯的关系。但是篇幅的不够使我不得不把这意願推延到另一个更适当的时候去实现。(而这一意願的实现是有益的,这可以从这一点看出来,即甚至正統的馬克思主义者也常常满足于关于辯证法的非常模糊的观念。应当承认,在由伯恩施坦先生及其同伙的“批評的”努力所引起的爭論中,多数正統的馬克思主义者正是在捍卫辯证法方面表現能力最弱。这一缺点应当消除;我們必須坚决击退我們的敌人对我們的邏輯堡垒的一切进攻。)

《科学社会主义和宗教》²²讲演提綱

第一小时

題目。这个題目看起来可能有些抽象。它沒有涉及到任何一个当前迫切的問題，既不涉及无产阶级和农民，又不涉及“崩得”对党的态度，也不涉及組織問題。而为了这些当前迫切的問題，在各个革命政党之間，在它們內部，在同一派別的各个集团之間，現在生了多少气，花了多少笔墨在爭論²³。

但是我认为，有时也不妨談談抽象的問題。注意一下这些問題对我们每个人都有好处，这可以帮助我们成为完整的人（海涅）。海涅（Romantische Schule^①）說，Lessing^②是一个完整的人（ein ganzer Mann）。他仿效另一位德国作家把莱辛比作这样一些篤信宗教的犹太人：这些犹太人在建造第二座耶路撒冷神庙的时候，用一只手击退敌人，而用另一只手不停地建筑这座神庙的大殿²⁴。我們也应该尽可能地这样做：用一只手不停地和不倦地反对我們的为数众多的敌人——从那些逮捕和监禁我們、流放和枪杀（雅庫茨克）²⁵我們的人起，到那些或多或少故意地、或多或少有意識地、或多或少有准备地歪曲我們思想的人为止，——而用另一只手尽力为我們的理論大厦的建筑搬运一些石头，哪怕是几块也好。誰不能扩大这所大厦，至少也应该清扫它。《Wissen ist Macht, Macht ist

① 〔浪漫派〕

② 〔莱辛〕

Wissen》^①。这种想法使得我不怕题目的抽象。何况这个问题还并非没有实际意义的。

1902年,《*Mouvement socialiste*》^②杂志的编辑部曾就各国社会主义政党对教权派的态度问题进行了一次全面的enquête^③ 26。这个问题现在对于国际社会主义来说已成为一个重要的实际问题。而这个实际问题与我们今天晚上所要研究的理论问题有着明显而密切的联系。在我们俄国,这个问题还没有提上日程,因为我们还不能直接影响立法;但是在我国存在另一个实际问题——教会分裂派和教派主义分子。在他们看来,宗教是件很大的事。

术语:科学社会主义, 宗教。

1. 我所说的科学社会主义是这样一种社会主义:它的拥护者之所以相信自己理想的胜利,并不是因为这个理想在他们看来是伟大的和美妙的——当然而且无可怀疑,他们是认为它既伟大而又美妙的,并且他们是以连自己的敌人也不能不承认的最大热情献身于它的——,而是因为这个理想的实现,在他们看来,是由现代社会即资本主义社会的整个内部发展进程所决定和准备的。例:(1)共产主义, (2)国际和平。(什塔姆列尔。月食)²⁷。

在解释社会发展的进程时,科学社会主义的拥护者是站在唯物主义历史观方面的。唯物主义历史观是科学社会主义的必要基础。从唯物主义历史观的原理中我们应该记取什么呢?不是意识决定存在,而是存在决定意识:思想方式[决定于]——生活方式。生活方式就是经济。

整个思想体系,归根到底都是经济发展的结果。宗教也是这

① (知识就是力量,力量就是知识。)

② (《社会主义运动》)

③ (调查)

样。艺术史上的例子：英国和法国的资产阶级戏剧²⁸。宗教。我們现在可以看到，在宗教問題上如何理解这一点。馬克思：*Der Mensch macht die Religion, nicht die Religion den Menschen*^{① 29}。

2. 宗教是什么？ 詞的来源。*Religio* (宗教)——联系。有些人怀疑这种来源。在我看来，这种来源很有可能。在历史上，只有在肯定了社会的人与某些力量的联系时，即社会的人承认有灵存在并认为它对自己的命运可能有影响时，才能认为宗教产生了。宗教把人和动物区别开来。是的，这是犯錯誤的能力。

万物有灵論。在发展的第一阶段，人（把整个自然界想像成是有灵居住的）。人把自然界的个别现象和力量加以人格化。为什么？因为人用同自身类比的方法来判断这些现象和力量：在他們看来世界似乎是有灵性的；现象似乎是那些与他們本身一样的生物，即具有意識、意志、需要、願望和情欲的生物的活动結果。这些生物就是灵。灵是什么？从哪里获得关于灵的观念？梦境；昏迷；死亡。

按照原始人的理解，世界是灵的王國。唯灵論是原始的哲学，野蛮人的世界观。对灵的评价：与自己平等的，低于自己的，高于自己的。野蛮人害怕后面这两种。他們企图用賄賂、祭礼去博得这些灵的好感。

卢克莱茨：*Primus in orbe deos fecit timor*^{② 30}。这是无可爭辯的，可是并非一切可怕的灵都是神；俄国农民怕鬼（而且路德也怕鬼），但鬼不是神。而神是什么呢？神是野蛮人与之建立道德依存关系 (religio)、我指的是友善关系的那种灵。野蛮人崇敬神，神

① {人創造了宗教，而不是宗教創造了人。}

② {創造第一个神的是恐惧。}

保护野蛮人(旧约——亚伯拉罕同耶和华立的约)^①。立了这种约,就有了神。但是——你们会问——这干经济什么事呢?你们听着吧。问题在于,关于神的作用的不同观念,是与经济发展的每一阶段相适应的。例子:丘比特。原始共产主义社会——连环保;个人主义社会——来世报应。现代基督教徒所理解的不死不灭,是长期历史发展的产物。另一个例子:丘比特(宙斯)、白昼的光、明朗的天;随着畜牧业〔和〕种植业的发展,把他看成了种植业的神——肥沃和富饶的赐与者(*Liber*^②)〔以庆贺采集葡萄的节日〕,种植业的庇护者;随着交易的发展,他又成了契约的守护者——*Deus Fidius*^③。他同样也成为边境和财产的保护者(*Jupiter Terminus*^④)等等³¹。

随着社会关系的发展,这些关系和在它们的基础上产生的抽象概念:*Fides*, *Concordia*, *Virtus*^⑤等等,都被神化了。

现在我们知道,宗教里面有两种因素:(1)世界观,(2)社会道德。这种世界观是无知者的世界观。它建立在无知的基础上。但是,随着经验的扩大,随着人支配自然的能力的增长,不可知的事物的界限就缩小了,因为当人能够不靠祈祷而靠技术来发生影响时,他就不再祈祷。奥古斯特·孔德关于重量之神的意见³²。要指望神;也不要自居无能;这里有两个因素:神和自己。一位澳大利亚的主教不肯作求雨的祈祷:这里没有对神的指望,这里只剩下——不甘自居无能。但是这位主教是不是还有信仰呢?当然还有:(1)自然界中还有许多东西他不知道;(2)社会关系本身在他

① 见《旧约全书》,《创世记》,第17章。——译者

② (慷慨的)

③ (信用之神)

④ (边境的丘比特)

⑤ (忠诚、和睦、勇敢)

看来是难以猜测、不能认识的。

对宗教的需要什么时候会消失呢？当人感觉到自己是自然界和自己的社会关系的主人的时候。

从罗摩衍那³³中得出的结论。一位大德大智的隐士——印度沙漠中居住着许许多多这样的隐士——有一次向因陀罗神³⁴祈禱，但是这位任性的神没有听他；从这位正直的人的纯洁心灵发出而升到天上的禱告，又落回地上，没有产生预期的效果。于是贤者被激怒了，背棄了因陀罗。他使出了他“用自己的许多牺牲和长期的苦行积累起来”的全部道行，觉得自己比因陀罗更有力量。他控制了天界。按照他的命令，出现了新的星辰。他自己成了造物主。他甚至想要创造新的、更好一些的神。因陀罗害怕了，他实现了贤者的愿望，于是恢复了和平。人类的历史从宗教方面来说有些跟这种情况相像。但仅仅是有些相像而已。第一，人类所积累的不是道行，而是（就现在说）知识、支配自然界的权力，以及（在将来）支配自己的社会关系的权力。总有一天，这些知识会达到不再需要因陀罗的程度。人类没有神也会行的。但是不管神怎么害怕，人类都将不会同它讲和，可怜的因陀罗将无可挽回地被判处死刑。更好一些的神是没有的，一切神都是坏的，只有不算顶坏的神（叔本华），恩格斯³⁵。

“我们消除一切自命为超自然和超人的事物。……正因为如此，我们才永远向宗教和宗教观念宣战……”。

而道德呢？

“为了促进人类在历史上的发展，促进人类一往直前的进步，促进人类对个人缺乏理性的……胜利……促进人类同大自然进行

残酷而又胜利的斗争,直到具备自由的人的自觉,明确认识到人和大自然统一的彻底胜利,为了(促进)创造建立在纯人类道德生活关系基础上的新世界,为了了解他这一切的伟大,我们没有必要首先造出‘神’的抽象概念,把一切美好、伟大、崇高、真正的事物归之于神;我们没有必要采取这种迂迴的办法;为了相信真正的人的事物的伟大和重要,我们没有必要给一切真正的人的事物加上‘神的’名义。相反地,一种事物,越是‘神的’,即越是非人的,我们就越不会看重它……神性越大,兽性越大……”

第二小时

原始的宗教思想包含着两个因素。(1)哲学的因素,即世界的因素,(2)社会道德因素。无可怀疑,经验排除着宗教的第一个因素。说明现象——向神呼吁是不行了。但是某些相信宗教或愿意同宗教和平相处的人,却另给它划出一块领域。斯宾塞³⁶、康德³⁷、我们的新康德主义者。

1. 不可知的东西。我们不能知道我们的感觉接触不到的东西。未知的东西是永远有的。但是为什么我们要把它神化呢?它将是假说的对象,而不是宗教崇拜的对象。斯宾塞把研究感觉接触不到的东西的思想叫作宗教思想。但是,这在某种程度上是科学,也可以说是哲学。月亮等等³⁸。

斯宾塞说,人在无限而永恒的能中,在万物之源中,永远感觉到自己。当然,但是为什么人一定要把这种无限的能,把这个万物之源加以神化呢?他根据什么把它从自然界中分离出来而置于自然界之上呢?只有在这种条件下它才能成为宗教崇拜的对象。

康德。Religion—die Erkenntnis aller unserer Pflichten als göttlicher Gebote. Die Moral in Beziehung auf Gott als Gesetzge-

ber (K. d. Urth. §89)①³⁹。但是道德与宗教不是一回事。历史凭据：道德有时与宗教連結在一起；它也会与宗教分离。最后，道德是等級的、階級的、人的問題，而不是世界的問題。这是人类的問題，而不是宇宙的問題。布尔加柯夫⁴⁰和斯美尔佳柯夫⁴¹。对布尔加柯夫：你感觉到需要神，因为正如豪普特曼的剧本中的老太婆維提申所說的，你的死人太有力了⁴²。这是道德上的落后。“馬克思主义不可能证明我應該为工人階級服务”⁴³。是的。也不需要证明。感觉是不可能被证明的。Sonate, que me veux—tu? Ni dieu, ni maitre⁴⁴。

宗 教 心 理

在这个問題上，費尔巴哈所作的分析至今仍是正确的。宗教把人和自然的一切美好屬性都归之于神，使人和自然空虛。

恩 格 斯

“宗教按其实际來說就是剝夺人和大自然的全部內容(使他們空虛)，把它轉交給神的幻影，然后，神由于自己的慈悲，由于自己的十分富足和无限偉大，把有些东西——往往是很少的——分給人和大自然”⁴⁵。

一旦我們了解了这种空虛化的秘密，我們就不会有意識地沉湎于它。

奎 尔 奇

“教会是資本主义的支柱之一，教会的真正职能就是麻醉工

① (宗教把我們的全部义务看作神的意旨。道德視神如立法者。)

人，使他們成为百依百順的僱傭奴隶，听天由命，满足于自己在这个世界的地位，期待着将来的奖賞。只要教会还把工人的头脑抓在自己的手掌心里，我們就很难希望使他們在物质上摆脱資本的桎梏”⁴⁶。

出路：Rückkehr, nicht zu Gott, sondern zu sich selbst^{①47}。

馬克思——消灭作为人民的虛幻幸福的宗教，也就是要求人民的现实幸福。参看引文⁴⁸。

馬 克 思[I]

“……对宗教的批判就是对苦难世界的批判的胚胎，而宗教是苦难世界的圣洁化。

宗教批判并不是摘去了鎖鏈上的想像的花朵以后，要人依旧帶上沒有幻想的裝飾物的鎖鏈，而是以后要人扔掉身上的鎖鏈，摘取真实的花朵”。

馬 克 思[II]

“宗教批判消除了人的幻想，使他能够作为摆脱了沉醉而清醒过来的人来思想，来行动，来安排自己的生活；使他能够圍繞着自身即圍繞着自己真正的太阳轉动”。

“宗教是私人的事情”⁴⁹。容忍宗教是不可能的，正如不能容忍錯誤一样。叔本华。我們对教会分裂派的态度：宗教是私人的事情。但是我們为自己保留同宗教思想斗争并代之以科学思想的权利。

社会民主党应该，用大家熟知的話來說，从暴君那里夺取王

① 「不是回到神，而是回到自己本身。」

笏，从上天那里夺取火种。

〔討論报告时札記〕

哈 拉 左 夫

問題的提法。

(1) 哈拉左夫的疑惑。我的定义。如果同意它，那就应当承认，宗教问题是结束了。神灵的存在是无法证明的。他认为我的思想是一切人所共有的。很高兴！

宗教问题不能只归结为神灵存在的问题。神的概念有自己的演变过程。许多人使用神这个词，但并不同意人格神的各种迷信观念。

意見。宗教的产生。似乎我的出发点是从語源上給宗教这个词下定义。还是西賽罗⁵⁰。不是这样。我說过而且证明过，宗教的产生是合規律的。我指出宗教观念的发展。后来我指出斯宾塞、康德，在他們看来，宗教是道德意义上的世界秩序。神灵不是神。那是什么呢？可惜你沒有說。历史評語。在神面前的連环保。我的思想是独出心裁的，但是未經证明。阿基比阿德的历史。似乎我說过阿基比阿德云云。我哪里說过如此这般的話。

埃及的历史。那里有个人責任⁵¹。是的，但是从这里能得出什么結論来呢？这或許可以用神权組織來說明。

亚伯拉罕和撒拉——部落首領。

康德。把康德同別尔嘉也夫相比較使他惊異。不是別尔嘉也夫，而是布尔加柯夫⁵²。康德——神的观念是一种带有节制性的观念。在康德看来，神不是人格化的，而是观念。似乎我曲解了康德的論断。不，我指的是两个批判⁵³，引的几乎全是他的原話。似乎

我说过，威斯特伐里亚的矿工都是康德主义者。我从来没有说过什么类似这样的话。这不知从何说起？

沃尔斯基⁵⁴

社会民主党将无法同隐蔽的宗教意向作斗争。但是对科学社会主义来说，研究隐蔽状态的宗教是不好办的。信教的人钻到社会民主党的队伍中来。宗教建立在统治阶级的保守倾向上，这一点我说得太少了。好，我再说一次。社会民主党无法预防无产阶级不中统治阶级的阴谋诡计。因为科学社会主义本身并没有消除宗教观念⁵⁵。证明。五一节。五一的工人集会是一种宗教现象。为什么？我们想到将来没有贫富之分的那个时候。不，事情不是这样。这里是沒有宗教的。

资产阶级的财产，今天是不能侵犯的。只有我们的子孙才能这样作。而你们呢？为什么你们不去侵犯呢？社会主义事业是鼓吹未来的制度，而不是侵犯现在的制度。如果刨根追底，那末社会主义革命的时间初看起来似乎很近，而以后就被拖得越来越远了。科学社会主义的“实在成果”，是使群众相信社会主义的胜利。工人阶级已经重视资产阶级的进步⁵⁶。攻击资产阶级财产和宗教这件事的变化，在俄国表现得特别明显。那里的工人阶级正在实现资产阶级革命。这就是说，它在加固奴役的大厦，而不是破坏它。在波兰我们也看到同样的情形。试问，在科学社会主义中哪有一点点宗教基础的痕迹呢？宗教基础在科学社会主义本身之中。

宗教情绪的基础是什么呢？就是：在现代的人类奴役制度下，仍然要把全人类团结起来追求同一事业。在资产阶级中也是这样。为了攻击专制制度，就一定需要把资产阶级同无产阶级联合起来。不，我们不联合。看来沃尔斯基先生是把他所不喜欢的一

切东西都叫作宗教。但是这就太广了。

使人相信宗教是虚构，首先要指出经济。我们把社会看作统一的整体。不，我們說的是階級斗争。

合作和奴役。我們如何对待这一点。预言——創造奴役制作为走向社会主义的一个阶段。

站在科学社会主义的立场上？社会民主党不用干别的，只要把工人阶级的革命运动改造成同其他阶级合作。工人群众同科学社会主义的对抗必将出现。我敢宣布这是宗教预言。不知以什么为根据的宗教预言。

仅仅攻击资本家阶级是不够的。要攻击整个社会。与知识分子的决裂。剥夺整个资产阶级社会。家庭法，根据这种法，有些人生来是有产者，而另一些人则生来是无产者⁵⁷。

阿基莫夫

我的立场。阿基莫夫在问题的提法上同我有分歧。社会民主主义在我看来是统一的东西。我没有谈社会民主主义，谈的是馬克思主义即科学社会主义。照阿基莫夫的话说，馬克思和恩格斯并没有穷尽整个科学社会主义。我們假定是这样。但是請指出究竟是哪一点。王德威尔得这位科学社会主义代表者的观点。王德威尔得是馬克思主义者嗎？他本人声明过，而且不止一次。

我的观点的典型特点。我不曾对我们面前摆着的问题提出答案。布尔加柯夫說的也正是这一点。我现在也没有提出。但是为什么你不举出那些所謂摆在我们面前的问题究竟是什么呢？

不仅原始人，文德尔班也站在宗教基础上。

使我们这样做而不那样做的动机是什么样的呢？这……⁵⁸。

〔恩格斯《费尔巴哈与德国古典哲学的終結》一书俄譯本第二版的譯者序言〕⁵⁹

自从我所推荐的这本小册子的俄譯本第一版問世以来，已經有好几年了。我在第一版的序言里曾經說过，我們这里的洋洋得意的反动派也披着哲学的外衣，因此，俄国的社会主义者要同他們进行斗争，就必须研究哲学。我的这一預言已为后来发生的事件完全证实了。事实上，俄国的社会主义者（我始終都是指社会民主主义者）研究过哲学。不过他們研究得太迟，而且用句俗語來說，还常常吵嘴，所以成績不能令人十分滿意。哲学书籍落到我們的同志手中，有时也不能不令人遺憾，因为他們不善于批判地对待他們所研究的作者，結果自己反受了这些作者的影响。受到反动派影响的不仅有俄国的現代哲学，而且有西方的現代哲学。反动思想灌輸到革命者的头脑里，就出現了极其混乱的糊塗观念。这种观念有时有个响亮的名字，叫做对馬克思的批判；有时則有了較謙虛的名称，叫做馬克思主义和某个資产階級思想家（新康德主义者、馬赫、阿芬那留斯等）的哲学观点的結合。能够把馬克思主义和随便哪一种学說，甚至把它和唯灵論結合起来，这一点不用怀疑，全部問題在于怎样才能完成这种結合。凡是有点小聰明的人，除了指出用折衷主义来回答这一問題之外，不会有其他的方法，因为用折衷主义可以把随便什么东西和偶而想起的什么东西“結合

起来”。但是，折衷主义無論在理論上或實踐上永遠不會導致什麼好的結果。費希特說：“談哲理就是不行動，行動就是不談哲理”。這是十分正確的。然而同樣正確的是：只有具有徹底的思想的人才能在共活動中始終如一。既然我們想有朝一日成為最革命的階級的代表，就一定要徹底，否則就有背叛我們事業的危險。

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

第一，趕時髦。

涅克拉索夫描寫有這樣的一位英雄人物：

最新小冊子告訴他什麼，
他都牢牢記在心裡⁶⁹。

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

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

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

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

些似是而非的头绪的资产阶级“批判主义”的代表，这样的代表很容易影响一位急于求知但还没有充分修养的、不能完全独立思考的哲学真理寻求者。这样，一个“结合者”就产生了！他的用意很好，但结果却糟得很。

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

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

我不止一次地听到过这样的问题：为什么不能把历史唯物主义同康德的先验唯心主义、阿芬那留斯的经验批判主义、马赫的哲学等结合起来呢？我始终都是用和现在所说的差不多的话来回答这个问题的。至于谈到康德，我在注释里（参看第95页）已经指出，使康德的哲学学说同发展理论“相结合”是根本不可能的⁶¹。作为休谟哲学的最新变种的马赫和阿芬那留斯的观点，也是不能和发展理论结合的。如果彻底坚持这些观点，就必然走向唯我论，即否认自身以外的一切人们的存在。读者们不要以为这是说笑话。尽管马赫坚决地反对把他的哲学和贝克莱的主观唯心主义等同起来^①，但这只是表现了他的不彻底性。如果物体或物只是我们感觉的思想符号（确切地说，感觉群、感觉的复合），如果它们不存在于我们的意识之外（马赫的思想就是这样的），那末只有极端地不彻

^① 《Die Analyse der Empfindungen》 Vierte Auflage, SS. 282—283（《感觉的分析》，第4版，第282—283页）。62

底，才能摆脱主观唯心主义和唯我論。无怪乎馬赫的一位学生科內利烏斯先生在他的《Einleitung in die Philosophie》, München 1903^①中十分接近唯我論。他(在第三二二頁上)⁶³承认，关于在他自己的心理生活之外是否还有别的什么心理生活这一問題，科学是不能为人們做出肯定的或否定的解答。从馬赫主义的观点来看，这是无可非議的，但是，如果說有異己的心理生活的存在，在我看来是可疑的。如果說我們看到的一般物体只是感觉的符号，那末只有和唯我論妥协，然而科內利烏斯却没有敢做出这样的結論。

应当指出，馬赫并没有把科內利烏斯先生当作自己的学生，而把他当作阿芬那留斯的学生。这并不奇怪，因为在馬赫和阿芬那留斯的观点之間有許多共同的地方，馬赫本人也承认这点^②。关于費希特所說的个体的多样性这个問題，在阿芬那留斯以及馬赫的哲学看来，就是一个主要的困难，要克服这个困难，它只有或者承认唯物主义的真理，或者走入唯我論的死胡同。任何一个有思想的人，只要他用心讀过最近譯成俄文出版的阿芬那留斯的著作“人的世界概念”⁶⁵，都应当知道这一点^③。

不言而喻，只有波普利欽⁶⁷的继承者才能使唯我論和任何一种(不仅是唯物主义的)历史观“相結合”。

现代关于发展的学說(其中包括我們对历史的解釋)只有在唯物主义中才能找到可靠的根据，因此无怪乎恩格斯这样說：科学社

① 《哲学引論》，1903年慕尼黑版

② 參看《感觉的分析》中的一章：Mein Verhältnis zu R. Avenarius und anderen Forschern, S. 38. 《我和阿芬那留斯以及其他学者的关系》⁶⁴

③ 有一位德国著作家說，在經驗批判主义看来，經驗只是研究的对象，决不是認識的手段。如果真是这样，那末把經驗批判主义同唯物主义对立起来就会失去意义，关于經驗批判主义負有替代唯物主义的使命的議論也就是十分空洞无物了⁶⁶。

会主义的創始人沒有同唯物主义开过玩笑，他們坚决地把唯物主义运用到那些在他們以前还是唯心主义最可靠的要塞的知識領域里去⁶⁸。

还应当指出，不仅科学的社会主义和唯物主义有密切的联系，就是喜爱向唯心主义甚至宗教卖弄風騷的空想社会主义，也应当看作是唯物主义的嫡子。关于这一点，在这本小册子的第一个附录里，叙述得非常清楚。（《馬克思論十八世紀的法国唯物主义》）⁶⁹

馬克思在这篇論文里說：“笛卡儿的唯物主义补充了真正的自然科学。而法国唯物主义的另一学派则直接补充了社会主义和共产主义。并不需要多大聪明就可看出人們的智力均等、經驗、习惯和教育的万能、外界对人的影响、工业的重大意义，享乐的合理性等法国唯物主义学說同共产主义和社会主义之間的必然联系。如果人是从感性世界和来自这一世界的經驗中吸取自己的一切知識、感觉等，那就必須这样安排周圍的世界，使人在其中能認識和通曉真正合乎人性的东西，使人在其中認識到自己是一个人。如果正确理解的利益是一切道德的原則，那就必須力求使个人的局部利益符合于全人类的利益。如果从唯物主义的意义上來說人是不自由的，就是說人不是由于有避免某些行为的消极力量，而是由于有表現本身真正个性的积极力量，才是自由的，那就不應該懲罰个别分子的犯罪行为，而应消灭犯罪行为的反社会的根源，應該給予每一个人以必要的社会活动場所使他能急切生动地表現。如果人的性格是由环境造成的，那就必須使环境成为合乎人性的环境。如果人按其本性來說社会的生物，那他就只能在社会中发展他的真正本性，并且不應該根据个人的力量而是根据整个社会的力量来判断人的本性的力量。这一类的原理，甚至在最老的法国唯物主义者的著作中，也几乎可以一字不漏地找到。”⁷⁰

此外，馬克思还非常清楚地闡明了法国和英国的各种空想学派同唯物主义的血緣关系。

但是企图使馬克思主义和多少有些彻底的唯心主义的这些或那些变种“相結合”的人們，根本不注意这一点。这是很可惜的，但更可惜的是：要了解所有这些結合者的企图的毫无根据，的确“并不需要多大的聰明”。

应当怎样理解唯物主义呢？关于这个问题以前有很多爭論。恩格斯写道：“因此，正像一切宗教一样，全部哲学的最高問題，即思維对存在、精神对自然界的关系問題，其根源就是蒙昧时代人們的有限的愚昧的观念。不过这个问题，只是在欧洲人从基督教的中世紀的长期冬眠状态中觉醒以后，才能十分清楚地提出来，才能获得它完全的意义。思維对存在的关系問題，即何者——精神或自然界——是第一性的这个在中世紀經院哲学中曾起过很大作用的問題，故意向教会以更尖銳的形式提了出来：世界是神創造的呢，还是本来就有的？”

“哲学家依照他們如何回答这个问题而分成了两大陣营。凡是断定精神先于自然界而存在的，从而归根到底这样或那样地承认創世說的人（在有些哲学家，例如黑格尔那里，創世說往往采取了比在基督教那里还要混乱而荒唐的形式），便組成唯心主义的陣营。凡是认为自然界是本源的，則屬於唯物主义的各种学派。

“唯心主义和唯物主义这两个名詞，本来并沒有任何別的意思，它們在这里也只是在这个意义上被使用的。下面我們就可以看到，如果給它們加上別的意义，就会造成怎樣的混乱。”⁷¹

因此，唯物主义的最重要的特征就在于：它排除了精神、物质、神和自然界的二元論；它认为自然界就是原始狩猎部族所說的客观灵魂、精灵的活动等現象的基础。唯物主义的敌人对唯物主

义的看法大都是极其荒谬的，他们以为恩格斯给唯物主义的实质下了一个不正确的定义，他们以为唯物主义实际上是把心理现象归结为物质现象。因此，当我把斯宾诺莎列入唯物主义者而同伯恩施坦先生争论时，他们就觉得非常奇怪⁷²。但是，只要从十八世纪唯物主义者的著作中摘录几句，就足以证明恩格斯给唯物主义所下的定义是正确的。

《Le bon sens puisé dans la nature》^①这部名著的作者（霍尔巴赫）说：“当我们想说明自然现象时，我们不要超出自然界的范围，不要寻求那些不作用于我们外部感官的原因^②，我们必须坚信，如果超出自然界的范围，我们就永远不能解决自然界给我们提出的任务。”^③

霍尔巴赫在他的另一部更为有名的著作《Système de la nature》^④里表述了完全同样的思想，因为大家都知道它，我不再引证了。我仅仅指出，与我们所注意的问题有关的部分载在这部著作的第二卷第六章里（一七八一年伦敦版第一四六页）⁷⁴。

爱尔维修也主张这种观点。他说：“人是自然界的创造物；他生活在自然界里；他受自然规律的支配；他不能摆脱自然界；甚至他的思想也不能超出自然界……对于自然界所创造的人来说，在伟大整体（人也是它的一部分）的彼岸没有任何东西……高高在自然界之上的、与自然界不同的存在物乃是纯粹的幻想”等等^⑤。

① 《从自然界摘取的知識》

② 应当指出，霍尔巴赫把作用于我们外部感官的一切东西叫做物质。

③ 这段话引自《共和国第一年》巴黎版。73

④ 《自然体系》

⑤ 《Le vrai sens du système de la Nature》，Chap. I, 《De la Nature》（《自然体系的真义》第一章《论自然》）75。

不錯，曾經有些唯物主義者承認神的存在，認為自然界是神的創造物。比如普里斯特利就是這樣^①。不過這種信仰乃是這位著名的自然科學家佩帶在他的唯物主義學說上的神學耳環。他的唯物主義學說的基本原理是這樣的一種思想：人是自然界的創造物，“人的肉體特性和精神特性來源於同一實體，它們和實體一起生長、成熟和衰亡”^②。普里斯特利在這本著作以及其他的著作里三番五次地重複說，這種實體就是物質^③。

費爾巴哈公正地說，對斯賓諾莎在神學上叫做神的那種實體，作進一步的觀察（bei lichte besehen），就是自然界^④。費爾巴哈的另一個意見同樣也是正確的，他說：“斯賓諾莎哲學的秘密和真義就是自然界。”^⑤因此，儘管斯賓諾莎哲學的基本思想披着神學的外衣，但是應當把他看做是唯物主義者。關於這一點，還有狄德羅也是非常清楚的，他認為，他自己以及與他志同道合的人都是現代的斯賓諾莎主義者（Spinosisistes modernes）（見《百科全書》第十五卷中狄德羅寫的一篇文章《斯賓諾莎主義者》）⁷⁷。當我和伯恩施坦爭論時，曾經說過，馬克思和恩格斯的唯物主義是斯賓諾莎主義的類，⁷⁸如果“馬克思的批評者”聽我說這話而同聲惊呼，這就是由於

① 參看《普里斯特利全集》，1782年伯明翰版，第1卷《Disquisitions relating Matter and Spirit》（《關於物質和精神的研究所》），他在這本書里把神解釋為我們的造物主（our Maker，第139頁）、一切的一切（第143頁）等。

② 同上書，第69頁。

③ 《Matter being capable of the property of sensation or thought (The History of the philosophical doctrine concerning the origin of the soul) в первом томе того же изд. его сочинений, стр. 400》（物質能夠具有感覺或思想的性能（《普里斯特利全集》，同上版，第1卷，《關於靈魂起源的哲學理論史》，第400頁））。

④ 《費爾巴哈全集》，第4卷，第380頁。76

⑤ 同上書，第391頁。

他們的惊人无知^①。为了使这一思想更容易了解，第一，应当回忆一下，馬克思和恩格斯都是通过費尔巴哈哲学的；第二，应当竭力闡明費尔巴哈的哲学和斯宾諾莎的哲学的区别。凡是懂得上面所讲的道理的人，都会馬上看出，就費尔巴哈对存在和思維的关系的基本观点来說，他就是不再把自然界歌頌为神并且是曾經受教于黑格尔的斯宾諾莎。

我們再繼續讲下去。正如我們在上面所看到的，普里斯特列宣称，物质具有感觉和思維的特性，由此可見，和唯物主义的反对者所說的相反，唯物主义絕不企图把一切心理現象归結为物质的运动。^②在唯物主义者看来，感觉和思想、意識都是运动着的物质的內部状态。但是，在哲学思想史上有声望的唯物主义者中，沒有一個人把意識“归結”为“运动”，也沒有一個人把意識解釋为运动，或把运动解釋为意識。如果唯物主义者們肯定說，对心理現象作解釋不需要設想一个特殊的实体——灵魂，如果他們肯定說，物质能够“感觉和思維”，那末这就是說，在他們看来，物质的这种能力像运动一样，是物质的一种基本的然而是不能解釋的特性。例如，拉美特利（通常都把他的学說描述成最粗糙的唯物主义的变种）曾断然地說过，他认为，运动和意識一样，都是“自然界的奇迹”^③。因此，各派的唯物主义者对物质具有意識的看法也是各不相同的。

① 有人反駁我并質問我：斯宾諾莎主义的“类”是什么意思？这一問題很容易回答，在馬克思和恩格斯的学說中，就像在狄德罗的学說中一样，斯宾諾莎主义已脫去了神学外衣。

② 參看拉斯維茨：Die Lehre Kant's von der Idealität des Raumes und der Zeit, Berlin 1883, S. 9. (《康德关于空間和時間理想的学說》，1883年柏林版，第9頁)。

③ Oeuvres philosophiques de Monsieur de La-Mettrie, Amsterdam MDCCLXIV, tome premier, pp. 69 et 73 (《拉美特利哲学文集》，第1卷，1764年阿姆斯特丹版，第69、73頁)，79

例如普里斯特利，显然还有霍尔巴赫（不过他沒有十分坚决地发表过意見），都认为意識只是产生于以一定方式組成的运动着的物质中。另一些唯物主义者如斯宾諾莎、拉美特利、狄德罗則认为，物质永远具有意識，不过意識只是在一定的物质組織中才达到某种显著的程度。大家都知道，有名的海克尔現在所持的观点就是后一种观点。至于物质是否能“思維”这个一般問題，未必会有一个誠实的自然科学家会做出否定的回答。“不可知論者”赫胥黎在他的一部論休謨的著作里写道：“当然，在我們这个时代里，凡是认真研究这个問題的人，都不会怀疑心理学的基础就是神經系統的生理学。”^①这就是唯物主义者所說的話，恩格斯在这本小册子里說不可知論就是羞羞答答的唯物主义，这是完全正确的。現代心理生理学完全浸透了唯物主义的精神。当然也有一些心理生理学家用心理生理現象平行这种学說避开唯物主义的結論。但是目前平行主义的确立，无疑地只是揭露現象之間的因果联系的手段，关于这一点亚历山大·塔恩^②早就解釋过了。

現在我們注意一下問題的另一方面。馬克思和恩格斯的哲学不仅是唯物主义的哲学，而且是辯证的唯物主义。然而，有人反对这种学說。他們說，第一，辯证法本身是經不起批評的；第二，唯物主义是和辯证法不相容的。現在我們就来談談这些反对意見。

讀者大概記得，伯恩施坦先生將他所謂的馬克思和恩格斯的錯誤解釋为受了辯证法的有害影响。普通邏輯遵循的公式是：“是——是，否——否”，而辯证法則把这个公式顛倒过来：“是——否，否——是”。伯恩施坦先生不大喜欢后一个公式，他硬說这个公式会使人陷入最危險的邏輯謬誤中。可能会有許許多多所謂有

① 參看該書法譯本第181頁。

② 《靈魂和肉體》，1884年基輔版，第24—25頁。

修养的讀者們都同意他的这种見解，因为，“是——否，否——是”这个公式看起来是和确定不移的思維的基本規律极端矛盾的。这一方面是我們应当在这里探討的。

“思維的基本規律”有三个：(一)同一律；(二)矛盾律；(三)排中律。

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

矛盾律：A 不是非 A，它是同一律的否定形式。

按照排中律 (principium exclusi tertii) 來說，两个相反的相互排斥的判断，不可能都是錯誤的。事实上，A 或者是 B，或者是非 B；其中一个判断的正确必定意味着另一判断的錯誤，反之亦然。中間的是沒有的，而且也不可能有的。

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

要对这一規則的正确性提出異議，是很困难的。如果它是正确的，那末“是——否，否——是”这一公式就好像是完全沒有根据的，而我們便只好按照伯恩施坦先生那样来嘲笑它，并且也就只好撒手不管下述的問題：为什么像赫拉克利特、黑格尔和馬克思这些著名的深刻思想家会认为它比那个以上述的思維的基本規律为巩固基础的“是——是，否——否”的公式更能令人滿意。

这个对辯证法來說是必然的結論，是难以駁倒的。但在承认这种結論之前，我們且从另一面来观察这个問題。

① 《System der Logik》 Bonn, 1874, S. 219 (《邏輯的体系》，1874 年波恩版，第 219 頁)。

物质的运动是一切自然现象的基础。^①什么是运动呢？运动就是非常显明的矛盾。如果有人问你，运动着的物体是否存在于一定的时间内和一定的位置上？要是你按照宇伯威格的规则，即“是——是，否——否”的公式，尽管你真心诚意，也是不能回答这一问题。运动着的物体存在于一定的位置上，同时又不存在于这一位置上^②。这一点只有按照“是——否，否——是”这一公式才能判断。可见，运动着的物体就是有利于“矛盾逻辑”的不可反駁的证明，誰想反对这种逻辑，他就应当同老芝諾一起宣称：运动只是感觉的欺騙。看起来，我們的同胞H.F.先生⁸³是不了解这一点的，他也是坚决反对辩证法的一个，但可惜并不是一个勁敌。他說：既然运动着的物体的所有部分都“存在于一个位置上，那末，它同时在另一位置上的存在，毫无疑問乃是无中生有，因为运动着的物体从哪里跑到另一位置上去的呢？从原来的位置上嗎？要知道物体还没有离开过原来的位置”。他继续說道：“如果假定物体不是所有部分都存在于一定的时间内和一定的位置上，那末，在静止的

① 我所說的是现象的客观方面。《Une volition est, pour le cerveau, un mouvement d'un certain système de fibres. Dans l'âme c'est ce qu'elle éprouve en conséquence du mouvement de fibres...》(Robinet, De la Nature, t. I, Ch. XXIII, partie IV) [“头脑中的願望，这是纖維的一定体系的运动。灵魂中的願望，则是由于纖維运动的結果灵魂所感受的东西”（罗比耐：《論自然界》，第1卷，第23章，第4篇）]。⁸⁰对照一下费尔巴哈所說：《Was für mich oder subjectiv ein rein geistiger Akt, ist an sich oder objectiv ein materieller, sinnlicher》. Werke, II, 350. [“对我來說，或者是主观的，也就是純精神的行为，即行为本身，或者是客观的，也就是物质的，可感觉的行为”。全集，第2卷，第350頁]。⁸¹

② 就是辩证法的最坚决的反对者也不得不承认这点。特倫德倫堡說：《Die Bewegung die vermöge ihres Begriffs an demselben Punkte zugleich ist und nicht ist》etc. (《Logische Untersuchungen》, Leipzig 1870, 1, 189.) [“就这个概念來說，这就是同时存在于而又不存在于同一位置上的运动”等等（《邏輯研究》，第1卷，1870年萊比錫版，第189頁）]。⁸²特倫德倫堡应当說“运动的物体”，而不應該說“运动”，关于这一点，宇伯威格已經說过，在这里再說几乎是多余的了。

时候,物体的各个部分不还是在空间占据着不同的位置嗎?”^①

說得非常好,就是太陈旧了。H. Γ. 先生的論证究竟证明的是什么呢? 这些論证所证明的就是:运动是不可能有的。好极了,我們不需要在这里爭論,不过我們要問一問 H. Γ. 先生,你是否記得亚里士多德的每时每刻都为自然科学所证实的名言:否认运动,我們就立刻不能对自然界作任何研究^②。H. Γ. 先生是不是这样想的呢? 刊登这篇深奥論文的“大杂志”的編輯部是否也是这样想的呢? 如果 H. Γ. 先生和編輯部不敢否认运动,那末他們就應該懂得,重提出来的芝諾“疑难”,只会得出这样的一种結論,即承认运动是活动着的矛盾,也就是承认 H. Γ. 先生所要駁倒的理論。可真是“批評家”啊!

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

这样一来,好像我們突然面临着两条道路:或者是承认形式邏輯的“基本規律”而否认运动;或者是相反,承认运动而否认这些規律。这样的选择起碼是不能令人滿意的。我們看一看,能否不这样做?

物质的运动是一切自然現象的基础。运动是矛盾。必須辩证地来判断它,也就是說要按照为伯恩施坦先生所不齒的“是——否,否——是”的公式来判断它。因此,我們应当承认,当我们談到一切現象的这种基础的时候,我們就处于“矛盾邏輯”的領域里了。运动着的物质的分子彼此結合起来,形成了一定的結合体——物,对象。这些結合体由于凝聚力大小不一而有所区别,它們存在一个

① 《唯物主义和辩证邏輯》載于《俄国財富》杂志 1898 年 7 月号第 94、96 頁。84

② 《形而上学》I, VII, 59。

或长或短的时期之后就消失了并且为他物所代替：只有物质的运动是永恒的，而物质本身则是不能毁灭的实体。既然某种暂时的物质结合体是由于永恒的运动产生的，而且当它还没有由于永恒的运动而消失的时候，对这种结合体的存在问题，必须要给以肯定的回答。因此，如果有人指着金星问我们，这个行星存在吗？当然我们会毫不犹豫地回答，是存在着。如果有人问我们，有妖女没有？当然我们会肯定地说，没有。这意味着什么呢？这就是说，当谈到单个的对象时，我们必须遵照着上述的宇伯威格的规则和思维的“基本规律”来判断它。在这种范围内，伯恩施坦先生喜爱的是——是，否——否的“公式”占统治地位^①。

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

对于某一事物是否具有某种特性每一个这样的具体问题，应当回答非是即否。这是无庸置疑的。但是当事物正在变化时，当它已经丧失或者刚刚获得某种特性时，应当怎样回答呢？不言而喻，在这种情况下，也应当有确定的回答；不过只有遵循着“是——否，否——是”这一公式，才能得到确定的回答，如果按照宇伯威格所

^① 宇伯威格所指出的历史判断（《逻辑的体系》第196页）如柏拉图生于公元前429年或428年或427年等等，也应当遵循这一公式。在这里我想起了一位年青的俄国革命者的有趣回答，如果我没记错的话，他是1882年来到日内瓦的，抵达后便到警察署报告自己的身份，当时管理这件事的茹可夫斯基问道：“你出生在什么地方？”这位小心翼翼的“秘密活动家”躲躲闪闪地回答道：“出生在各省份。”茹可夫斯基勃然大怒喝问道：“谁相信这种鬼话？”当然，在这种情况下，热烈拥护辩证方法的人也会同意茹可夫斯基的。

推荐的或是或否这种公式，这一问题就不能得到答复。

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

古代爱非斯派有一位思想家⁸⁵说：“一切在流，一切在变。”我们叫做物的那些结合体经常（或快或慢地）都在变化着。既然现存的结合体仍然是现存的结合体，那末我们就应当按照“是——是，否——否”这一公式来判断。但是由于它们都在变化并且它们不再像从前那样存在着，那末我们就应当求助于矛盾逻辑；不管伯恩施坦先生、H.F. 先生以及其他形而上学的同僚们对我們如何不满，我們还是要说：“也是也否，也存在也不存在。”

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

柏拉图的一个老师⁸⁶，名叫克拉底鲁，据说，甚至连赫拉克利特说过的这样的一句话“我們不可能两次进入同一河流”，他也不同意。克拉底鲁硬说我們連一次也不可能，因为当我们进入河流的时候，河流已经发生了变化，变成别的样子了。在这个判断里，好像生成的环节代替了现有的存在这一环节^①。这只是辩证法的濫用，不是辩证方法的正确运用。黑格尔指出：«Dar Etwas ist die

① 我在这里所坚持的述語：Dasein——现有的存在，Werden——生成，就是洛斯基先生在翻譯庫諾·費舍尔論黑格尔的著作中所采用的述語。

erste Negation der Negation»(某物是第一个否定的否定)①。

我們的那些不是完全沒有讀过哲学著作的批評家們，都喜欢引证特倫德倫堡的話，好像特倫德倫堡彻底駁倒了有利于辯证法的一切論据。也許这些先生們讀过特倫德倫堡的著作，不过，显然是不仔細的。他們忘記了下述的一件小事（如果說他們知道这件小事，我決不相信）。特倫德倫堡承认，*principium contradictionis*(矛盾律)不适用于运动，而只适用于运动所創造的事物②。这是对的。但是运动不只是創造事物。像我們所讲过的那样，运动經常使事物发生变化。运动的邏輯(“矛盾的邏輯”)永远不会丧失支配它所創造的事物的权力。正因为这样，当我们按照形式邏輯的“基本規律”进行必要的活动时，应当懂得这些規律只是在一定的範圍內才有意义，也就是說只是在它們不妨碍我們按照辯证法进行必要活动的範圍內才有意义。虽然特倫德倫堡沒有从他所表述的(对科学認識論非常重要的)原則中做出适当的邏輯結論，但事实上，按照特倫德倫堡的話推論，結果必定如此。

順便补充說一說，在特倫德倫堡的《邏輯研究》(《Logischen Untersuchungen》)一书中，有很多对我们有利而无害的非常中肯的見解。这可能是非常奇怪的，但是，这非常简单地說明了这样一种非常简单的情況：特倫德倫堡本来是反对唯心主义辯证法的。例如，他看到了辯证法的缺点就在于：辯证法“断言，純思維的自我运动同时又是存在的自我产生”(behauptet eine Selbstbewegung des reinen Gedankens, die zugleich die Selbsterzeugung des Seins ist)③。

① 《黑格尔全集》，第3卷，第114頁。87

② 《邏輯研究》，第2卷，1870年萊比錫第3版，第175頁。89

③ 同上书，第1卷，第36頁。89

这确实是一个非常大的錯誤。但是誰不知道这个缺点只是唯心主义辯证法所具有的呢？誰不知道当馬克思想使辯证法“脚踏实地”地站起来的时候，就开始修改辯证法在旧的唯心主义基础上所产生的这种基本錯誤呢？另一个例子是，特倫德倫堡說，事实上在黑格尔的学說里，运动就是一种好像不需要任何假定就可证实的邏輯的基础^①。这是完全正确的，这也是对唯物主义辯证法有益的論据。还有第三个而且是最有趣的例子。特倫德倫堡說，有人徒然地以为黑格尔的自然界就是应用邏輯。实际上，恰好相反。黑格尔的邏輯决不是純思維的产物；它是通过預先从自然界中抽象出来的方法制定的(eine antizipierte Abstraktion der Natur)。在黑格尔的辯证法里，几乎所有的东西都是从經驗中取得的，如果經驗取回黑格尔的辯证法从經驗中所借用的东西，那末这种辯证法就只有沿門托鉢了^②。不錯，一点也不錯！但是，要知道这跟黑格尔的一些反对他的并且轉向唯物主义陣营的学生所說的是一样的。

还可以列举許多类似的例子，但是这样做就离題太远了。我只想給我們的批評家們指出：在和我们論战时，完全不引证特倫德倫堡的話，也許会好些。

我們再繼續讲下去。我曾說过，运动是活动着的矛盾，因此，形式邏輯的“基本規律”不适用于运动。为了使这句话不致引起誤会，就必须預先加以說明。当我们碰到一种运动形式轉化为另一种形式的问题时，比如說机械运动轉化为热，我們也必须按照宇伯威格的基本規則进行判断。这种运动的形式或者是热，或者是机械运动，或者是其他一种形式。这是很清楚的。如果是这样，那末形式邏輯的基本規律在某种範圍內也适用于运动。因此可以再一

① 《邏輯研究》，第1卷，1870年萊比錫第3版，第42頁，90

② 同上書，第1卷，第78、79頁，91

文

2.

次得出結論，辯證法沒有廢除形式邏輯，而只是取消了形而上學者所附加給形式邏輯的規律的絕對意義。

只要讀者注意一下上面所講的話，就不難了解：現在常常表現出來的那種認為辯證法和唯物主义不一致的思想^①，是沒有多大“價值”的。相反的，唯物主义自然觀是我們辯證法的基础。辯證法是以它為根據的；如果唯物主义被駁倒了，那末我們的辯證法也是站不住腳的。反過來說，如果沒有辯證法，唯物主义的認識論是不充實的、片面的，甚至是不可能存在的。

黑格爾的辯證法是和形而上學符合的，而我們的辯證法是以自然學說為依據的。

在黑格爾的學說里，現實界的創造主（這裡借用了馬克思的術語）是絕對觀念。我們認為，絕對觀念只是運動的抽象，全部物質的結合和物質的狀態都是由運動所引起的。

在黑格爾的學說里，思維由於概念中的矛盾的揭發和解決而不斷前進。按照我們的（唯物主义的）學說，概念中的矛盾只是現象中的矛盾的反映和它們之被譯成思維的語言，而現象中的矛盾乃是由于其總基礎即運動的矛盾本性而產生的。

黑格爾認為，事物的進程是由觀念的進程決定的；我們認為，觀念的進程是由事物的進程決定的，思想的進程是由生活的進程決定的。

唯物主义使辯證法“腳踏實地”地站起來了，從而揭去黑格爾給它穿上的神秘外衣。這樣辯證法的革命性質就顯露出來了。

馬克思說：“具有神秘形式的辯證法之所以成為德國的时髦東西，是因為它看起來好像是為了事物的現存秩序而辯護的。具有

^① 深謀遠慮的 H. Γ. 先生說：“我們認為，唯物主义和辯證邏輯是哲學上不能相容的兩種因素。”（《俄國財富》雜誌 6 月號，第 59 頁）92

合理形式的辩证法之所以遭到资产阶级和它的理论上的代言人的憎恨，是因为辩证法在对现存秩序的肯定看法中包含有对它的否定和对它的必然灭亡的看法；因为这种辩证法对任何一个已经形成的（确切地说是已经生成的 [gewordene] ——普列汉诺夫）形式进行观察时，是从运动的过程，也就是从这一形式的暂时方面来观察的；因为，这种辩证法在任何东西面前都不屈服，它本质上是批判的和革命的。”①

唯物主义辩证法遭到浸透反动精神的资产阶级的憎恨，这是合乎事物惯例的；但是，那些衷心同情革命社会主义的人，甚至有时也讨厌唯物主义辩证法，这是非常可笑的，也是非常令人痛心的。这简直荒谬透顶。

H.Γ. 先生硬把“智慧的两重组织”的原则加在我们的身上，好像只有这一原则才能使我们的“辩证逻辑变成有几分可靠”的前提②。关于H.Γ. 先生的这种惊人的构思，根据以上我所讲的，大概我也只能以轻蔑的态度耸耸肩头了。没有什么可说的，我们的不老实的批评家们，你们大错特错了！

现在还应当注意一点。宇伯威格要求合理思维的人，应当对某一事物具有某种特性这样的一定问题给予一定的回答，我们已经知道，宇伯威格在这点上是正确的，并且也知道是在什么样的范围内才是正确的。但是，假使我们不是同简单的事物打交道，而是同那种包含有直接对立的现象、因而包含有直接对立的特性的复杂

① 参看《资本论》，第1卷，德文第2版序言。93

② 参看《俄国财富》6月号，第64页。巴门尼德在和赫拉克利特的学生们论战时，曾经把他们叫做两头哲学家，因为他们认为，事物同时表现为两种样子：是存在着的又是不存在着的。94 H.Γ. 先生现在却把巴门尼德的这种冷嘲热讽的狂妄言词冒充为哲学原理。“上帝保佑”，这在哲学“首要问题”的理解上是多么大的进步啊！

事物打交道，那末宇伯威格的要求是否适用于判断这样的事物呢？不适用，宇伯威格虽然和特伦德伦堡一样也是黑格尔辩证法的坚决反对者，但他本人发现了这里应当按照其他的规则，也就是按照对立面的结合的规则（*principium coincidentiae oppositorum*）进行判断。但是，自然科学和社会科学所研究的绝大多数的现象都属于这类“事物”：在原始的原生质块里，在最不发达的社会的生活里，都包含有直接对立的现象。因此，自然科学和社会科学必须广泛地采用辩证方法。自从在这些科学中采用了这种方法以后，人们便获得了真正巨大的成就。

读者们，你们想知道辩证法是怎样在生物学里争得自己的权利的嗎？请回忆一下由于种变说的出现而发生的什么是物种的争论就清楚了。达尔文和他的拥护者都坚持这样的见解：同一属的动植物的各种不同的种都是由同一原始类型按照不同的方式演发出来的后代。除此之外，按照发展学说，同一科的各种不同的属也起源于一个共同的类型，而同一纲的各种不同的科也应当是这样的。按照达尔文的反对者的相反的观点，所有动植物的物种都是彼此孤立的，只有同一个种内的个体才是由共同的类型产生的。林耐早就表示过这样的对物种的看法，他说：“最高存在物最初创造了多少物种，现在就存在多少物种。”这是纯粹形而上学的观点，形而上学者认为，事物和概念是“单个的、不变的、固定的、永久如此的东西，因此应当一个个地、彼此孤立地来研究它们”（恩格斯）。用恩格斯的话来说，辩证论者观察事物和概念时，是“从它们的相互联系、它们的结合、它们的运动以及它们的产生和消灭”⁹⁵来观察的。这种观点从达尔文时起就渗入生物学中了，不管科学的进一步发展给种变说带来了什么样的修正，它始终都保留在生物学里。

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

空想社会主义者主张抽象的人性观，他们按照“是——是，否——否”的公式判断社会现象。所有制或者符合于人性，或者不符合于人性；一夫一妻制的家庭或者符合于人性，或者不符合于人性，等等。由于人性被认为是不变的，于是社会主义者就有了根据预料：在许多可能有的社会制度中有一种比所有其他的制度更符合于人性的制度。因而就产生了一种寻找最优越的、即最符合人性的制度的意图。每一学派的创始人都认为他找到了这种制度；每一个学派的创始人都提出了自己的乌托邦。马克思则把辩证的方法输入社会主义，使社会主义成为科学，并给予空想主义以致命的打击。马克思已经不求助于人性了，他也不管那些符合于或不符合于人性的社会制度了。在《哲学的贫困》里，我们已经看到了马克思责难蒲鲁东的具有代表性的名言：“蒲鲁东先生不懂得，全部历史不过是人性的不断变化。”^① 马克思在《资本论》里说，人作用于外部世界，改变它的面目，从而也改变了自己的本性^②。这就是阐明社会生活问题的辩证观点。就拿私有制应否存在，也就是说它是否符合于人性这一问题来说，空想家们写了许多东西，彼此间进行着争论，并且同经济学家之间进行了争论。马克思为这一问题找到了具体的根据。按照他的学说，所有制的形式和财产关系是由生产力的发展决定的。一种形式适合于生产力发展的一个阶段；另一种形式适合于生产力发展的另一个阶段，对这一问题没

① 《Misère de la philosophie》，nouvelle édition, Paris 1896, p. 204 (《哲学的贫困》，1896年巴黎新版本，第204页)。93

② 《Das Kapital》, III Auflage, SS. 155—156 (《资本论》，第3版，第155—156页)。97

有也不可能有绝对的解答，因为一切皆流，一切皆变；“聪明变成愚蠢，幸福变成灾难。”

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

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

“我们对人和物的看法，随着年龄和生活经验的增长而不断地变化着，就像谈话双方的意见在内容充实思想丰富的谈话过程中不断改变一样。就这一方面来说，可以把人类生活比做对话。经验就是我们对生活和世界的看法的这种一定的和必然的改变……因此，黑格尔在把意识发展的进程比做哲学谈话的进程时，就把意识发展的进程叫做辩证法或辩证的运动。这一用语，柏拉图、亚里士多德和康德已经在重要而且是各不相同的意义上运用过了；但是无论在哪一个学说里，这一用语从来没有获得像在黑格尔学说中的那样广泛的意义。”①

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

形而上学是什么？它的对象是什么？

所谓的无条件的东西（绝对的东西）就是它的对象。无条件的东西的主要特征是什么呢？不变性。无条件的东西是不足为奇

① 《黑格尔及其生平 and 著作》，洛斯基的俄译本圣彼得堡版，第1分册，第308页。

的,因为它不以(改变着我们所能认识的有限事物的)时间和地点这些状况(条件)为转移;因此它是不变的。但是,那些用辩证法的话语来说可以称之为形而上学者的人所一直运用的概念的主要特征是什么呢?这些概念的主要特征是不变性,我们在林耐的物种学说的例子中所看到的就是这样。这些概念也是无条件的。⁹⁸这就是说,它们的实质和作为形而上学对象的那种无条件的东西的概念的实质是同一的。因此,黑格尔把悟性(按照他的术语来说)所制定的一切概念,即那些被认为是不变的和被不可逾越的鸿沟所割裂开的概念,称为形而上学的概念。死去的尼·米海洛夫斯基曾认为,恩格斯第一个按照现在我们所知道的这种意义使用“形而上学的”、“辩证法的”这两个术语。这是不对的。黑格尔早就开始使用这样的术语了^①。

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

当我坐下来写这篇序言的时候,我想谈一谈别尔嘉也夫先生在《生活问题》杂志上发表的一篇对最近出版的恩格斯《反杜林论》俄译本的评论⁹⁹。但是由于篇幅的限制,我不能实现这一意图。这使我感到非常遗憾。别尔嘉也夫先生所写的评论,只能说服那些已经被说服了的因此不需要再来进行劝说的读者们。而别尔嘉也夫先生的意见本身是不值一顾的。斯宾诺莎谈到培根时说:培根没有证明自己的意见,而只是叙述了自己的意见。如果颁布命令这个词还不能更好地说明别尔嘉也夫先生叙述自己思想的方法,那末用斯宾诺莎论培根的话来论别尔嘉也夫先生也可以。不过当

^① 参看黑格尔的《大哲学全书》,第1卷,第81节,98

培根这样的思想家叙述或是像頒布命令似的闡述自己的观点时，在他的命令和描述里可以看到許多非常有价值的东西。但是在别尔嘉也夫先生这样糊塗的头脑所頒布的命令中，根本沒有一点有教益的东西。

总之，还是沒有。从别尔嘉也夫先生的命令里可以看到；从别尔嘉也夫的實踐理性的观点来看恩格斯的世界观的主要缺点究竟在哪里。这种缺点就是：恩格斯的世界观阻碍了社会民主轉变为資产階級民主。这是非常有趣的。我們就把它这样写下了。

一九〇五年七月四日

爱国主义和社会主义¹⁰⁰

在出版我的《日志》第一号的时候，我曾預告过讀者，我在《日志》中也将考察那些不仅是我們俄国社会民主党人，而且全世界社会民主党人都感到兴趣的問題和现象。这类問題中，毫無疑問包括有法国社会主义者爱尔威的那篇尖刻而又有些古怪的著名声明中所提出的爱国主义和社会主义的关系問題¹⁰¹。《La vie socialiste》杂志¹⁰²編輯部就這個問題发起了一次大規模的“調查”，要求各国社会主义者写出他們对这个题目的想法¹⁰³。我也接到了这样的邀請。我的回答就包括在下述致該杂志編輯部的信件中。

亲爱的同志們！

現在我才有些空来答复你們的問題。这实在太晚了。但是晚些总比不答复好。你們的問題是这样：

“(1)对于《共产党宣言》中說到工人沒有祖國的那个地方，¹⁰⁴您有什么想法？

(2)鑒于軍国主义、‘殖民主义’及其原因和結果，国际主义責成社会主义者采取什么样的行动，什么样的宣傳形式？

(3)社会主义者在国际交往上(关税稅則、国际工人立法等)應該起什么样的作用？

(4)在发生战争时，社会主义者的义务是什么？”

我現在就依次从头談起。

有些人认为，你們所提到的共产党宣言中的那几行文字，与其

說表示馬克思和恩格斯对社会主义和爱国主义的关系的真正看法,不如說表示他們对資本主义社会中无产阶级的困苦境遇的憤慨。例如,饒勒斯在同爱尔威的論爭中就把这几行文字称为是悲观主义的义憤之辞,他說这种义憤之辞在某种程度上——請注意,同志們,只是在某种程度上——可以用起草共产党宣言时的情况来解釋,当时經濟危机达到了頂点,而工人被剝夺了起碼的人权。伯恩施坦的观点也差不多。用他的話說,我們所注意的这个“論点”可以这样来“证实”:当馬克思和恩格斯起草这篇著名的《宣言》时,“工人到处被剝夺了投票权,即被剝夺了参加行政机关的任何权利”! 105

我不能同意饒勒斯,也不能同意伯恩施坦。

如果他們对了的話,那末就会得出这样的結論:今天,当先进的資本主义国家的无产阶级已經有了它在1848年革命运动前夕所缺少的大部分政治权利,甚至俄国无产阶级也指日可望获得公民权利的时候,社会主义国际主义的界限應該縮小,而爱国主义的界限應該扩大。但是这就无异于說:国际主义應該随着国际工人运动的胜利而退却。我看,事情剛好相反,国际主义越来越深入无产者的心坎,現在它对无产者的影响比《共产党宣言》出現的时代更加强烈了。我看,馬克思和恩格斯的“論点”所需要的不是证实,而是正确的解釋。

写“工人沒有祖国”这句话,是为了回答那些責备共产党人要“廢除祖国”的资产阶级思想家的¹⁰⁶。因此很明显,《宣言》的作者所說的“祖国”,是从完全确定的意义上,即从资产阶级思想家所赋予的意义上理解的。《宣言》声明,这样的祖国,工人是沒有的。这在当时是正确的;在今天,当先进国家的无产阶级享有了一定的、比較广泛、比較可靠的政治权利时,这仍然是正确的;将来,不

管工人阶级将要获得的政治成果如何巨大,这也仍然是正确的。

同志们,实际上我希望你们没有忘记,饒勒斯在爱利薩—蒙馬尔特大厅中如何描绘了在那个幸福的未来,即共产主义成为占统治地位的生产方式时的爱国主义。那时候,“祖国”只是作为“各民族”所固有的独特的精神特点的体现者而存在。“正像各具特点、各具其独特性的个体不会融化在社会主义组织中、而以最和谐的形式保持和巩固自己独特的本性一样,被称为祖国的历史个体也完全是这样:英吉利祖国、德意志祖国、法兰西祖国、意大利祖国、俄罗斯祖国、中华祖国(当黄种人摆脱白种人的压榨性的监护时)……所有这些祖国,连同其历史所造成的道德个性,语言,文学,生活观点,回忆,特殊形式的希望,特殊气质的欲望、灵魂、天才,——所有这些个体,将构成明天的伟大的共产主义人类”。这个长句子从逻辑观点看来不是毫无毛病的:个体是生物学的范畴;民族是历史的范畴。因此这两个概念是不能相比较的。但这是顺便说说的。至于我认为主要的东西是,饒勒斯给我们描述的未来的“祖国”,完全不像攻击共产党人的资产阶级政论家所指的和马克思恩格斯反驳这些政论家时所說的祖国。饒勒斯描述中的未来的许许多多和形形色色的“祖国”,无非就是民族而已。假如《共产党宣言》的作者說,工人不属于任何民族,那末这就不是什么“悲观主义的义愤之辞”,而简直是最大的荒謬了。但是他們說的不是民族,而是祖国,不仅如此,而且不是像饒勒斯所說的在共产主义的幸福王国中将要存在的祖国,而是目前在资本主义生产方式的压榨统治下存在的祖国。而这个祖国,如我所說,具有一些特点,使得它不怎么像饒勒斯娓娓动听地描述的未来的“祖国”。这是些什么特点呢?饒勒斯本人也指出来了。

用他的話說,在“彻底的完全的社会革命”(la révolution soci-

ale complète et définitive)之后,“作为不信任、排外、互相压迫的力量”的祖国就不复存在了。这就是說,目前,在资本主义王国中,“祖国”不仅是各个民族的精神特点的表现,而且也——首先——是民族排外性、民族間互不信任和一个民族压迫另一民族的表现。有觉悟的无产者对于这样的资产阶级祖国的态度应该怎样呢?

《共产党宣言》說,无产者沒有这样的祖国。难道它的作者說得不对嗎?

他們的回答不仅不是“悲观主义的义愤之辞”;不仅无需“证实”,而且应该作为社会主义无产阶级的整个国际政策的基础。

大家知道,馬克思說过,德国无产阶级是德国古典哲学的承继者。饒勒斯喊道:“不,康德及其自治,費希特及其绝对意識的驕傲,黑格尔及其革命辯证法,只能被这样的工人阶级所理解和想象,只能在这样的革命的无产者阶级中体现;这个阶级要解放一切意志,把自然界仅仅置于意識的道德准則的支配之下,并給永恒的辯证法开辟人类无止境革命的新远景”。

我不知道,把自然界仅仅置于道德准則的支配之下是什么意思,恐怕革命无产阶级永远解决不了这个伤脑筋的任务;虽然如此,我还准备給饒勒斯同志的演說鼓掌。但是我不了解,他的演說的这个娓娓动听的地方在什么意义上能够动摇馬克思和恩格斯关于无产阶级沒有祖国的思想?

饒勒斯接着說:“这就是对那些人的回答,他們向工人阶级說,它可以不去管与祖国有关的事,不去管整个民族傳統”。这話又令我惊奇了。馬克思和恩格斯从来沒有向工人說,他們“可以不去管与祖国有关的事”。但是,管这些“事”并不就是爱国者。政权,阶级专政,毫無疑問是与“祖国”有着很密切关系的“事”,而《宣言》的作者总是向无产阶级指出夺取它的必要性。饒勒斯认为否定祖国

这个观念就等于漠视人民的文化成果，这是毫无根据的。正是文化的成就使人们理解到这个观念的狭隘。

饒勒斯责备爱尔威在诡辩。在这里，爱尔威有权把这个责备奉还给他，并且说，他的理由很像那些硬说消灭资本就等于消灭生产资料的资产阶级经济学家所采用的诡辩术。资本是一回事，而生产资料完全是另一回事。同样地，某一民族的文化成果、文明是一回事，而“祖国”则是另一回事。资本主义存在的必要条件是绝大部分居民没有生产资料。与此相像，爱自己祖国的必要的心理条件，是饒勒斯本人称之为排外心理的对别人祖国的权利的不尊重。如果革命的无产阶级真的应该“解放一切意志”，那末仅仅由于这一点，它就应该升高到祖国的观念之上了。

饒勒斯指出法国复辟时期的著名政论家阿尔芒·卡莱尔，这个人在法国发动对西班牙的非正义战争时敢于反对自己的国家¹⁰⁷。还可以补充一个事实，在1863年波兰革命时，有些俄国军官，由于不愿意充当屠杀争取自由的邻国人民的刽子手，转而加入了波兰“起义者”的队伍。我认为这些事迹是英勇的，是给法兰西人和俄罗斯人增光的。但是从爱国主义的观点来看，这些事迹却是最可耻的罪行：叛国行为。

尽管饒勒斯能言善辩，他的“论点”所以能在某种程度上为人接受，也不过因为他没有把以下这两个观念区分开来：他把现在是什么样子的祖国同在他看来应该是和将来是什么样子的祖国混淆起来了。用这种方法，不管什么东西都完全可以证明。但是这种混淆概念的作法，却丝毫无助于说明问题。

我再说一次，祖国是历史的范畴，即按其本质来说是暂时性的范畴。正如种族的观念被祖国（起初限于城市公社的范围内，后来扩大到现在的民族范围）的观念所代替一样，祖国的观念也应该

让位于更加广泛得多的观念——人类。保证这一点的，就是爱国主义思想所由以形成和变化的那种力量本身：经济发展的力量。

祖国的观念，在涉及一国利益（与他国利益相对立的）的一切事情上，用团结一致的密切联系，把该国的人们结合在一起。屠格涅夫的一本小说中的主人公保加利亚人英萨罗夫说道：“在保加利亚，最贫苦的庄稼汉，最卑微的穷人和我——我们都怀着同样的愿望，大家都抱有同一个目的”¹⁰⁸，即争取保加利亚独立的目的。当然，这样的目的是理应得到力求“解放一切意志”的阶级的完全同情的。但是，应该记得，土耳其的爱国者们也是同样忘掉了一切阶级差别，齐心协力地争取达到相反的目的：维持土耳其在保加利亚的统治。1897年克里特岛上起义¹⁰⁹时，在日内瓦出版《Osmanlis》^①杂志的青年土耳其党人¹¹⁰写道，根据征服法，克里特岛属于土耳其。这是纯粹的、而非诡辩的爱国主义的结论。

但是这种纯粹的爱国主义只在两种条件下才有可能。第一是阶级斗争没有充分展开，第二是两个或几个“祖国”的被压迫阶级的地位没有重大而明显的相似之处。有些地方，阶级斗争具有尖锐的、革命的性质，动摇了以往世世代代因袭的陈旧概念，除此之外，被压迫阶级比较容易相信，它的利益与别国被压迫阶级的利益很相似，而与本国统治阶级的利益相对立，——在这样的地方，祖国的观念将会在很大程度上丧失自己原来的魅力。古希腊就已经向我们证明了这一点，那里下等阶级的公民感到自己同别国下等阶级公民比同自己城邦的上等阶级更加团结一致。伯罗奔尼撒之战这个席卷了当时希腊世界的大部分的、民主派和贵族派之间的战争，可以作为明显的证据¹¹¹。在近代，我们从十八世纪末法国

① 《土耳其人》。——译者

大革命所引起的某些国际冲突中,也可以看到类似的东西,虽然规模比较小。对于这些现象,每一个想要认真了解爱国主义观念的历史意义的人都必须加以注意。但是,不管这些现象多么重要,在同我们当代的无产阶级解放运动中所看到的東西相比之下,它們却是微不足道的。

资本主义,按其本性来说,必定会力求越出一切“祖国”的范围,而深入到卷进国际交易的每一个国家;这是一个强有力的经济因素,它动摇和瓦解着曾经由它引起的祖国观念(现代意义上的)。剥削者和被剥削者之间的关系,尽管因地方不同而有许许多多、而且往往是很重要的差别,但就其实质来说,在所有资本主义国家中都是一样的。因此,任何一个资本主义国家的觉悟了的无产者,都感到自己同其他任何一个资本主义国家的无产者比同本国的资本家要接近得多。而既然按现代世界经济条件来说,结束资本统治的社会主义革命应该是国际性的¹¹²,所以在觉悟了的工人的心目中,祖国(把社会所有阶级都联合在一个团结一致的、充满“排外性”的整体之中的祖国)的观念,必然要让位给一个无限广泛的观念——革命人类即“全世界无产者”的团结一致。现代工人运动的巨流愈宽闊,爱国主义心理在国际主义心理面前就退却得愈远。

在希腊的阶级斗争还没有动摇城市公社的爱国主义的时候,雅典公民把斯巴达公民看作是异邦人,他们可以这样或那样地——例如通过贸易或临时政治同盟——剥削斯巴达公民,至于后者的利益则是不足关切和珍视的。站在现代爱国主义观点上的现代雅典人,则把拉栖第梦¹¹³看作自己祖国的一部分,而对于祖国的利益,在祖国存在的整个时期内他是始终都珍爱的。这就是说,现代希腊的爱国者已经完全没有城市公社的爱国主义所固有的那种“排外性”。但是这决不是说,他们敌视或者(哪怕是)漠视自己本城

的“事”。不，他們的爱国主义同对自己本城的“事”的最热心最勤奋的服务是完全相容的。这种爱国主义所不容許的，只是这个城市对祖国的其他部分的剝削。对于这样的人来說，*salus patriae*——*suprema lex*^①。同样，現代的社会主义国际主义，同为祖国利益所做的最热心最勤奋的工作也是完全相容的；但是，在祖国利益同革命人类即同現代国际无产阶级运动的利益，也就是同进步的利益发生矛盾的地方，它同维护祖国的决心是完全不相容的。这个运动的利益，是不願意背叛自己观点的現代社会主义者在估計一切国际关系（不管是涉及战争与和平的問題，或是关系到一般貿易政策特别是其中的“殖民主义”）时所应该具有的最高观点。对于这样的社会主义者說来，*salus revolutiae*——*suprema lex*^②。

我很了解，这些話只是一般的公式，其中不包含对每个特殊情况的現成答案。但是，馬克思說得好，我們的理論决不是使我們逃避仔細研究各种个别社会現象的必要性的 *passe-partout*^③。現代的社会主义理論，是革命的代数学，它能够給我們提供的只是代数公式。为了在實踐中遵循这些公式，我們就应当善于用一定的算术数值来代替公式中的代数符号，为此就必须注意每个特殊情况的一切特殊条件。只有这样来运用这些公式，它們才会保持自己的生动的、辯证的性质，而不致变成僵死的形而上学的教条……

例如，关于社会主义者必須反对任何战争的意見，就具有僵死的教条的性质。我国的車尔尼雪夫斯基早就写过，这样絕對化的論断是毫无根据的；他肯定地說，馬拉松之战¹¹⁴是人类历史上最有益的一次事件¹¹⁵。关于我們社会主义者只能同情防禦性战争的

① [祖国的利益是最高的准則。]

② [革命的利益是最高的准則。]

③ [万能钥匙]

意見，也是同样教条式的。这样的意見只有从保守的suum cuique^①观点看来才是正确的，而国际无产阶级应该彻底坚持自己的观点，同情一切可以消除社会革命道路上任何重大障碍的战争——不管是防御性战争也好，进攻性战争也好，都是一样。

可是，毫无疑问，现在文明民族之间的战争，在许多方面严重地危及工人阶级的解放运动。正因为如此，所以这一阶级的觉悟了的成员都是最坚决最可靠的和平拥护者^②。

对于相互交战的国家的无产者应该怎样行动的问题，同样也不能作出一成不变的回答。大家知道，这个问题早在1893年的苏黎世国际代表大会¹¹⁷上就出现了。多美拉·纽文葛斯当时就提出了爱尔威现在所作的那个建议：他断言，对宣战的回答应该是反战罢工¹¹⁸。作为战争问题委员会的报告人，当时我坚决地反对了这个建议¹¹⁹，当时各国的马克思主义者都大力支持我，对充斥那次代表大会会场的各色各样半无政府主义分子和半资产阶级分子表示了极大的愤慨¹²⁰。我现在还认为，反战罢工的思想是很不妥当的思想。试想两个国家之间发生了战争，其中一个国家里有着影响颇大的工人政党，而在另一个——很落后的——国家里，工人运动几乎还没有开始。如果社会主义者号召无产者进行反战罢工，而无产者对他们的号召又没有置若罔闻的话，结果会怎样呢？这是不难预料的。先进的国家就会战败。落后的国家就会取得胜利！这对于国际社会主义运动是否有利呢？不，很有害。所以，在这种情况下反战罢工也是有害的。

① 〔利己的〕

② 毫无疑问，资产阶级“祖国”的殖民措施也已经给国际无产阶级提供了足够的资料来对它加以坚决的谴责。关于这一点，只要回忆一下最近几次国际代表大会¹¹⁶的决议就够了。

但是爱尔威可能认为，反战罢工只有在工人运动都相当发展的两个国家之间发生军事冲突的情况下才是适宜的。当然在这种情况下，反战罢工不会有我在上面所指出的那种缺点；但是这里又会有另外一种反对意见。

爱尔威本人承认，反战罢工只有作为工人革命的第一步才是有意义的。这是对的。但是要知道，革命无产阶级始终（甚至不论有无战争）都应该力求革命。为什么它（打一个比方说）此刻没有革命呢？显然，这是因为它还没有足以进行革命的力量¹²¹。既然情况是这样，那末争论的问题就势必归结为另一个问题，即宣战是否给予无产阶级以进行革命所必需的力量？对于后一个问题，自然不能用适合于一切国家和适用于任何时候的刻板公式来回答。仅此一点，反战罢工就不可能被国际无产阶级接受作为万灵的战略药方。当然，国际无产阶级是决不会给自己开这样的药方的。

如果某一国家的有组织的工人政党在这个国家宣战时发现社会革命的时刻到了，那末它在各种用来达到自己伟大目标的手段中，也可以采取反战罢工一途。但是那时候，关于这种罢工的“论点”应该根据当时当地的一切条件加以全面的讨论。如果事先就采取这样的决定，那至少是冒险的。

综上所述，我认为 1891 年国际布鲁塞尔代表大会的决议至今仍然保有它的全部深刻意义¹²²。必须承认，反对军国主义的最好手段，不是工人阶级的这种或那种可能的——或假定可能的——行动，而是无产阶级解放运动的成就的全部总和。我们的反军国主义的斗争根本不可能安排在某一个别行动的时刻。这是个完整的过程。

对于你们提出的劳工立法问题，我想可以很简单地回答一下。我们国际社会主义者，谁也不会怀疑这种立法应该是国际的。只

有在說到落后国家要求較低的无产者在出卖劳动力时同先进国家要求較高的无产者竞争的时候，才可能有怀疑。我們的某些同志由于这一点产生了禁止性立法的思想。我认为这种思想是与国际社会主义的原則矛盾的。根据我的坚定的信念，我們應該采取另一种方法来克服上述的竞争。先进国家的革命无产阶级應該力求在来自落后国家的竞争者的心中唤起阶级意識，把他們組織起来共同向資本进行斗争，而不應該用边防警备队来防御他們。

同志們，以上就是我对你們提出的問題所能作的答复。請原諒我过久地打扰了你們。

你們忠实的格·普列汉諾夫

評安东尼·潘涅庫克的一本小册子¹²³

安东尼·潘涅庫克：《社会主义和宗教》。

由 A. 拉特涅尔从德文譯成俄文，彼·魯緬采夫主編。

“知識”社廉价丛书第 121 号。定价五戈比。1906 年版。

負責編輯这本小册子俄譯本的彼·魯緬采夫先生，給这本书写了一篇短短的序言。序言的全文如下：“这本小册子是荷兰萊頓人安东尼·潘涅庫克(Anton Pannekoek)博士，应‘不来梅职工联盟教育委员会’和‘社会民主同盟’的邀請，于 1905 年 9 月 14 日給不来梅許多工人听众所作的讲演。鉴于作者的彻底的历史唯物主义观点和通俗明了的叙述，我們把这本小册子推荐給俄国讀者，尤其是因为在社会主义和宗教的关系問題上，我国的书刊中存在大片的空白。”

在社会主义和宗教的問題上，书刊——不仅是俄国的书刊——中确实存在着大片的空白。因此可以肯定地說，这本小册子会有許多讀者的，正因为此，我认为自己有責任在这里很严肃地对待它。

先从安东尼·潘涅庫克的名字說起。Anton Pannekoek 后头的四个字母不念作科克(кек)，而念作庫克(кук)，因为荷兰語中 oe 的发音相当于俄語中的 y。因此，名从主人，我也就称他为潘涅庫克。

潘涅庫克的小册子是填补不了任何空白的，原因很簡單，它本

身的空白就已经够多了。有一个聪明人说得对，窟窿是塞不住窟窿的。如果鲁緬采夫先生认为有必要把潘涅庫克的这篇演讲推荐给读者，那末这只是证明他自己的世界观中有许许多多的空白。

毫无疑问，安东尼·潘涅庫克具有相当杰出的才能和善良的意愿。他属于荷兰社会民主党的左翼——馬克思主义派。但是，尽管他是“博士”，说得确切一些，因为他是“博士”，他没有经过严格的馬克思主义训练。这从他两年前破例在《Neue Zeit》（《新时代》）上发表的几篇哲学论文¹²⁴中就可以看得出来，文章写得很不好。而这本论述社会主义和宗教的小册子，终于使我们肯定，我们这位年轻的荷兰馬克思主义者掌握自己导师的方法是很差的。

他说：“存在着两种科学体系；我们必须把这两种体系都归功于卡尔·馬克思，这两种体系合在一起，足以论证我们的最终目的。这两种体系就是政治经济学和历史唯物主义”（第29页）。然而事实决非如此。存在的只是一个“体系”——辩证唯物主义体系，在这个体系中既有政治经济学，也有对历史过程的科学解释，还有许多别的东西。每一个研究过《資本論》的人都了解，这部杰出的著作无非就是对资产阶级社会经济关系的唯物主义解释，而资产阶级社会本身具有暂时的即历史的性质。许多人把《資本論》称为历史著作；但是在这许多人中间决不是所有的人都了解这一称呼的全部深刻意义。可以看出，安东尼·潘涅庫克就属于这一类人，他们完全看不到，馬克思的基本经济观点中完全贯穿着唯物主义的历史观。对于一个馬克思主义者来说，这是不可原谅的缺陷。

接着，安东尼·潘涅庫克在说到“资产阶级唯物主义”时，谈论起资产阶级启蒙运动者，说他们“希望用传播知识的方法把群众从神父和贵族封建主的影响之下唤醒”。你们以为他指的是著名的法国唯物主义者霍尔巴赫、狄德罗、爱尔維修嗎？你们错了。他指的是

“A·毕希納¹²⁵的現在已經过时的通俗書籍”(第22頁)。这簡直可笑。他断言,在“資產階級唯物主义”中沒有“社会学的任何痕迹”。这对爱尔維修說来是不正确的,在他的著作中可以找到非常值得注意、非常出色的唯物主义历史观的萌芽¹²⁶。但是安东尼·潘涅庫克的閱历很差,因而对法国唯物主义一无所知。他硬說唯物主义者“查明了”“思想产生于大脑的物质”的真理(第29頁)。可是古典唯物主义者的說法却并非如此。

現在我們来談談宗教。在这本小冊子的第8頁上,我們看到这样的意見:“在我們这里所談的問題中,我們所說的宗教,是指构成它的本质特征的东西,即对某一个似乎統治世界并支配人們命运的超自然实体的信仰”。

这又不对了,不对在两方面。第一,大多数宗教都认为統治世界的不是一个而是許多个超自然实体(多神教)。第二,相信这些实体的存在,还不是宗教的主要特征。我們这位作者沒有理解现代英国学者称之为《The making of religion》^①的那种过程。

宗教只有在这样的時候才会产生,即一种族开始相信,它同某一超自然实体或某些超自然实体之間存在着一定的关系,而这些关系不仅約束着人們,而且甚至也約束着这些实体。宗教的主要特征是对神或諸神的信仰。但是,如果以为神和超自然实体是同一个东西,潘涅庫克就大錯特錯了。当然,每一个神都是超自然实体;但决不能把一切超自然实体都看作神。这样的实体必須經過一整套进化过程,才能变成神。

請注意潘涅庫克是由于什么原因而不恰当地談論宗教的本质特征的。有些人說,因为现代无产階級表现出許多自我牺牲精神

① (“宗教的产生”)

和对崇高理想的忠诚，所以决不能（像潘涅库克那样）断定无产阶级对宗教的信仰越来越少。这些人竟然不能设想，非宗教的道德是可能的。对于这些人，潘涅库克回答说，道德和宗教不是一回事，宗教的本质特征是对超自然实体的信仰。接着他又说：“迄今为止，人们的一切崇高的道德动机都与这种宗教密切联系着，而且在宗教的外衣下表现出来。这一点你们马上就会明白，只要想一想：以前世代代的世界观全都越不出宗教的范围，因此日常生活以外的一切都在宗教中找到避难所。一切无法解释起源的东西，在宗教中找到了超自然的解释；人们在宗教中寻找一切问题的答案。人人都承认的美德和道德动机在宗教教义中占首要地位，这一事实还不是宗教的本质和特点；构成这个本质的毋宁说是这些美德所依据的基础——把万物归因于上帝的意志的方法。而我们却是用自然原因来解释无产阶级的崇高道德动机的；我们知道，这些道德动机起源于无产阶级的特殊阶级地位。”

这样说来，“我们”是用自然原因来解释无产阶级的崇高道德“动机”的了。这是值得表扬的。但“我们”用什么来解释社会上其他阶级的道德“动机”呢？难道用超自然原因吗？大概可以说，甚至可以肯定地说——不是。既然不是，那么就应当不说无产阶级，而应当一般地说人，即马克思所说的社会人。是的，马克思主义者认为，社会人的道德的发展决定于社会关系的发展，而社会关系的发展又决定于社会生产力的发展。但是，正因为马克思主义者相信这一点，所以他们十分奇怪，潘涅库克竟认为“美德所依据”的“基础”是“把万物归因于上帝的意志的方法”。要知道，这样一来，“美德所依据”的就是完全唯心主义的“基础”。我情愿假定，这不是思想错误，而是措词不当（也许，甚至只是翻译不当，我手头没有原文）；但是这里的混乱不管由何发生，它是确实存在的，而且只能

使讀者困惑。其次，潘涅庫克說的“這種宗教”是怎樣的宗教呢？是以對超自然實體的信仰為本質特征的宗教嗎？但是，這種特征用他自己的話說乃是任何一般宗教的本質特征。那末，“這種”宗教究竟怎樣呢？又是措詞極為不當，以致作者的思想發生很大混亂。最後——當然也是最主要的——，從我們上面摘錄的這段話中還可以看到，潘涅庫克完全不了解宗教產生的歷史過程。他以為，“迄今為止”道德總是“與這種宗教密切聯繫着”，即與對超自然實體的信仰密切聯繫着。但是並非如此。在社會發展的最初階段，道德的存在與對超自然實體的信仰完全無關。誰想要了解這一點，我介紹他去讀一讀泰勒所寫的《原始文化》的俄譯本¹²⁷。要是潘涅庫克知道這個事實，他只要舉出這個事實，就足以駁倒那些硬說沒有宗教就不可能有道德的無理取鬧的人。但是潘涅庫克不知道這個事實，雖然他應該知道。因此他不得不發出糊塗的議論，這些議論首先表明，正像德國人所說，自己在馬鞍上還沒有坐穩哩。

潘涅庫克在他的小冊子的第 23 頁上說：“我們以上的敘述已經足以表明，舊的資產階級唯物主義和新的資產階級宗教信仰^①，二者都是同無產階級世界觀根本對立的”。就宗教信仰來說，這是對的，但就“資產階級唯物主義”來說，這就完全不對了。

用潘涅庫克的話來說，在“資產階級唯物主義”中，沒有社會學的任何痕迹。我已經說過，情況不完全如此；但是現在我假定，情況完全如此，試問，這能否證明“資產階級唯物主義”同無產階級世界觀對立呢？不，它不能證明這一點。它只能證明，“資產階級唯物主義”同現在的辯證唯物主義相比是片面的。對立是根本談不到的。“資產階級唯物主義”——确切地說，即十七和十八世紀的

① 在前面，他曾經正確地說過，在現代資產階級人士當中，宗教信仰日益加強。

古典唯物主义——不是像潘涅库克所说的那样“熄灭了”，而是在马克思的“体系”中复活了。

潘涅库克的最后结论是，在社会主义制度下，对超自然力量的信仰就找不到立足之地了。这是对的；但这是从马克思的时候起就众所周知的。潘涅库克只是举出一些错误的见解（这些见解暴露他根本不了解他所论述的对象）来证明这个正确的思想。这太差劲了。

我还远远没有说完潘涅库克的全部错误。但是，就是我所指出的这些错误，已经足以完全否定他的这本小册子。《廉价丛书》的出版者向读者提供的这本小册子，真是名符其实的“廉价”货。

对于彼·鲁缅采夫先生，读者可以看到，也是毫不值得感谢的。我国现在有很多这样的人，他们编辑并“推荐”一些著作，而对于这些著作所论述的对象却一无所知。这些在读者中热心散布自己的无知狂的人，乃是我国通俗读物——主要是翻译著作——的痼疾。

对《法兰西信使》杂志所作的宗教 前途問題調查的答复¹²⁸

你們問：我們是否參與宗教觀念和宗教感情的瓦解或進化？

請允許我站在社會進化的觀點上把問題表述如下：宗教觀念的瓦解是不是它進化的自然終結。

為了回答這個問題，我們要認清，到現在為止，什麼是宗教觀念的進化。

但是首先應該問，宗教是什麼？如果我們用愛德華·貝·泰勒稱之為“宗教一詞最低定義”的定義，那我們就會說，宗教是對於同肉體和自然過程並存的精神實體的信仰^①。

這種作為一切宗教的必要因素的信仰，同時也是用來解釋一切自然現象的。但是在社會進化的較高階段上，除了這個最初的因素以外又增加了一個新的因素：道德因素。

這兩個因素之間的聯繫日益密切。於是我們就得出一個我想稱之為“宗教一詞最高定義”的定義：宗教是同道德相聯繫並作為道德準則的、對精神實體的信仰。正因為如此，所以在許多人看來，宗教的本質就是道德。

但是我們離開這個進化的終點還很遠。

^① 誠然，精神實體還不是神。精神實體必須經過一定的進化，才能成為神。神——這是同某一種族或部族在相互幫助的基礎上發生聯繫的精神實體。但是一切神都是精神實體。在這裡，我們知道這一點就足夠了。

道德和宗教之间的貌似不可分割的联系，由于人类理性的进步，是注定要消失的。

对现象的科学解释，只能是唯物的。精神实体的干预，在野蛮人看来可以解释一切现象，而在贝特洛看来却什么也不能解释；对于一个文明的人来说，这种解释的意义随着他掌握科学工作成果的程度而日渐缩小。

许多人所以还相信精灵和超自然实体的存在，是因为他们由于种种原因不能克服那些妨碍他们树立科学观点的障碍。

当这些障碍消除掉的时候——一切迹象表明，这将是社会进化的事情——，超自然的观念就会消失得无影无踪，那时道德就只得占居独立的地位。宗教，从这个词的最高涵义说，将不再存在。——至于宗教感情，它显然也会随着宗教观念的瓦解而消失。但是，感情中的保守性当然比观念中多。大概还可能留下一些残余，这些残余也会导致某种半唯物半唯灵的混杂的世界观。

但是就连这些残余也是注定要消失的，特别是在某些似乎由宗教维护着的社会设施消失的时候。

人类的进步给宗教观念和宗教感情宣布了死刑判决。胆怯者或忧天之士在担心道德的命运。但是，我再说一遍，道德是可以独立存在的。

对精神实体的信仰，甚至现在也远不是道德的支柱。恰恰相反，现代各文明国家人民的宗教信仰，大多数是落后于他们的道德发展的。

威·金·克利福德说得对：“如果人们不比自己的宗教好，世界就成了地狱了。”

約瑟夫·狄慈根¹²⁹

恩斯特·翁特尔曼、安东尼奥·拉布里奥拉、約瑟夫·

狄慈根：《历史唯物主义和一元論唯物主义的比較》。

伊·納烏莫夫从德文譯成俄文，巴·格·达烏盖編校，1907年

圣彼得堡巴·格·达烏盖出版。

約瑟夫·狄慈根：《哲学的成就和关于邏輯的书信，

专論民主的无产階級的邏輯》。

巴·达烏盖和阿·奥尔洛夫从德文譯成俄文，

俄譯本附有欧·狄慈根的序言和原作者的画像，

1906年圣彼得堡版。

对于約瑟夫·狄慈根，德国、荷兰和俄国的一些讀者目前很感兴趣。他的哲学著作不久以前还只有很少的人知道，而現在却在欧洲有教养的无产階級中开始对哲学思想的发展发生影响了。因此，我們认为，談談前面举出的两本书是有益处的。

第一本书出自美国社会主义者翁特尔曼的手笔，是作为安东尼奥·拉布里奥拉的名著《Discorrendo di socialismo e di filosofia》^①的英譯本(1906年芝加哥出版¹³⁰)后記发表的。

巴·达烏盖先生以为出版这本书的伊·納烏莫夫先生的俄譯本是有好处的。可是他錯了。翁特尔曼的著作沒有而且也不可能

① 《社会主义和哲学概論》

給俄国讀者带来任何好处。作者对自己的这本书（更确切些說，这本小册子）所要說明的对象了解得太差了。为了证实这一点，明白人——誠然，目前在俄国和外国这样的人可惜都太少——只要讀一讀翁特尔曼的小册子中一段有其独特价值的話就足够了：

“科学社会主义的奠基人端正了黑格尔的辯证法，从而使它变成历史研究的实际方法。他們永远地終結了德国古典哲学和十八、十九世紀的資產階級唯物主义。然而他們預先把自己的任务局限于研究自己新理論的社会方面。为了完成偉大的事业，他們应当专得很深，而由于他們具有远見，他們选择了同当时的实践問題有最直接联系的最專門的知識領域。他們在确定自己的最后选择之前，如何深刻地了解关于認識的問題，这一点，我們有些同志可以作出回答，这些同志完整地保存着馬克思和恩格斯在 1845—1846 年期間写作的未发表的手稿¹³¹。无論如何，可以假定：这些手稿如果包括約瑟夫·狄慈根对历史唯物主义所作的那种补充，恐怕早就发表了。这种假定是有事实作根据的。第一：馬克思和恩格斯完全承认狄慈根的功績，把他称作‘无产階級的哲学家’；其次：甚至在恩格斯后来的著作《反杜林論》和《費尔巴哈》——專門探討認識、意志和道德意識的著作——里，也沒有任何东西可以指明他对馬克思最初的人类意識观作了进一步的重大的研究。”（第 9 頁）

这个“馬克思最初的人类意識观”究竟是什么呢？翁特尔曼先生直言不諱地說，他不知道。然而他很了解，科学社会主义的奠基人把头脚倒置的辯证法端正过来。可是端正了辯证法意味着什么呢？关于这一点，翁特尔曼先生什么也沒有說。現在讓我們来看看原著吧。馬克思說道：“在黑格尔看来，邏輯过程——他在‘观念’的名称下把它轉化为独立的主体——是现实的創造者，现实只是

它的外部表現。在我看來則正好相反，觀念的東西就是被移置於人腦中並在其中經過改造的物質的東西。”¹³²

這是什麼？這是認識論，而且是一定性質的認識論，即唯物主義的認識論。可見，恩·翁特爾曼先生不必等到馬克思和恩格斯的至今未發表的哲學著作問世，就完全可能對“馬克思的人類意識觀”有某種了解。但是看來他卻沒有發現這種可能性的存在。他跟着別人重復說“馬克思和恩格斯端正了辯證法”，而完全不懂得，不依靠一定的認識論，是作不到這一點的。沒有什麼可說的，高明的著作家恩斯特·翁特爾曼先生！不錯，他似乎有一種為自己辯護的根據：馬克思的認識論仍然是不完善的。但是，他也可以用自己的力量來彌補這種缺陷呀，如果……他有力量的話。在前面所引的，馬克思說黑格爾把邏輯過程轉化為主體的話中，包含着完全從費爾巴哈那里接受過來的思想。而這一情況也應當使恩·翁特爾曼先生注意一個眾所周知的事實：馬克思的理論是通過批判的途徑來自費爾巴哈的哲學的，正如費爾巴哈的哲學是通過同樣的途徑來自黑格爾的哲學一樣。假如翁特爾曼先生能化點工夫來熟悉費爾巴哈的哲學，那末他就能掌握足夠的材料來判斷馬克思的認識論究竟是什麼了。遺憾的是，看來他根本沒有下過一點功夫。其次，馬克思關於費爾巴哈哲學的著名的——早已發表了的——提綱¹³³，也可以告訴我們這位博學的著作家，馬克思認為費爾巴哈的哲學在哪些方面是不足的。

因此，他可以有了新的材料來判斷馬克思的認識論。如果他能系統地利用所有這些材料，那末閱讀《反杜林論》和《費爾巴哈》對他就不會沒有好處，他也就終於會明白：狄慈根“補充”馬克思是決不可能的。

可是翁特爾曼先生對馬克思理論的了解是極其膚淺的；而他

根本不知道这一理论的哲学来源。此外——这也許是最重要的——翁特尔曼在哲学上連粗通門徑都談不上，簡直是一个毫无所知的庸人。

他认为需要“补充”馬克思，这是不足为怪的。因为現在已經牢固地形成这样的习惯：一个自命为馬克思主义者的人，一当他发现本人的世界观中有毛病和缺陷，就立即忧心忡忡地向自己說：“应当修改和补充馬克思的理論”。

除此之外，从翁特尔曼那里我們又知道，馬克思和恩格斯永远地終結了德国古典哲学和法国資产階級唯物主义。好吧。但是他們是怎样做到这一点的呢？他們做到这一点，是因为他們利用了这两者——德国哲学和唯物主义——的成果。保持着辩证方法的德国哲学，完全浸透了唯心主义，而“資产階級”唯物主义^①則几乎完全忽视辩证法。馬克思和恩格斯彻底拒絕了唯心主义，而使唯物主义成为辩证唯物主义。但是，使唯物主义成为辩证唯物主义，这并不等于拒絕唯物主义，正像端正了辩证法（也就是說，使辩证法成为唯物辩证法）决不等于取消辩证法一样。当然，恩格斯和馬克思的辩证唯物主义，比方說跟十八世紀的法国唯物主义是有很多不同的。但是这种不同乃是唯物主义的历史发展的一般的而且不可避免的结果。

要知道，十八世紀法国唯物主义也有它的独特之处，它不仅不同于德謨克利特和伊壁鳩魯的唯物主义，甚至也不同于霍布斯和伽桑狄的唯物主义。科学社会主义的奠基人决不像博学的翁特尔曼先生所发现的那样鄙視十八世紀的“資产階級”唯物主义，这一

^① 翁特尔曼先生大概认为：“資产階級”性质只是十八、十九世紀的唯物主义所固有的，而不是同时代的唯心主义哲学所固有的。他为什么这样认为，当然他自己也不知道。

点从下述事实中可以看出：恩格斯在《Volksstaat》（《人民国家报》）上发表的一篇文章中，曾建議法国的社会主义者向法国工人階級介紹“十八世紀的輝煌的唯物主义著作”。

可是，翁特尔曼先生关于这些却毫无所知，反而因此而感到很驕傲，认为自己靠着約·狄慈根的帮助已經走到馬克思和恩格斯的前面去了。

不管事实如何，但我們这位作者却坚信，馬克思的最初的（他完全不知道的，这从他的小册子中看得比他自己說的还清楚）人类意識观，由約·狄慈根作了重大的补充。

他究竟用哪些論据来证实他为了教訓“狹隘的馬克思主义者”而叙述出来的这个信念呢？用的是从約·狄慈根的著作中摘录的几段話，这些摘录无可辯駁地证明这位天賦极高的德国工人——約·狄慈根是一个体力劳动者——有着巨大的哲学天才，然而其中却沒有任何一个理論原理可以认为是馬克思、恩格斯和費尔巴哈的著作中所不曾包括的新原理。

可是，翁特尔曼却天真地以为他的摘录对“認識的問題”作了新的闡明。他把这些摘录同已故的安东尼奥·拉布里奥拉的著作中的一些摘录作了一番对比，然后十分高兴地告訴我們，这种对比“立即可以說明理論上的特殊差別。历史唯物主义的出发点是人类社会，而无产階級一元論則以宇宙（Weltall）为自己的出发点”（第24頁）。这位怪人尽管讀过了《費尔巴哈》和《反杜林論》，却仍然不了解，历史唯物主义只不过是以《宇宙》（《Weltall》）为出发点的唯物辯证法在社会学方面的应用。他似乎沒有讀过恩格斯《反杜林論》序言中的一段話，恩格斯說，他和馬克思把唯物主义轉用于历史¹³⁴。这种說明社会发展的唯物主义究竟从什么“出发”呢？从社会。大地在鯨魚背上，鯨魚在水上，水又在地球上。明白嗎？

这一切并不妨碍巴·达烏盖先生把翁特尔曼先生认为是严肃认真的著作家并热心地把他介绍给俄国读者。达烏盖先生看来比那位已经够天真的翁特尔曼先生还要天真。他说道：“约瑟夫·狄慈根与马克思和恩格斯同时，并且——正如恩格斯公开宣称——不依靠他们而独立地发现了辩证唯物主义！”（第4页）从这里似乎应当得出结论说，狄慈根是辩证唯物主义者。可是，同一位达烏盖先生接着又说：“在波格丹诺夫和狄慈根之间，我们确实发现了许多共同点；我们相信，前者在进一步发展和扩大自己已开始的哲学工作时，由于事物的逻辑，终于——‘不依靠’狄慈根，正如狄慈根不依靠马克思一样——达到无产阶级的自然一元论，可能他给它起了另一个名字，但它所包含的哲学内容将是同样的。”（第8页）这样说来，波格丹诺夫先生的“哲学”思想是自然地朝着辩证唯物主义方向发展的……您真不怕上帝惩罚，达烏盖先生！结论是：读者即使不买翁特尔曼先生的这本小册子，也并不会有一丝毫损失。这样的所谓著作只有在一种意义上才有教益：它们的出现本身，说明今天国际社会主义思想界的哲学教育水平已经降低到何等程度。这种十分可悲的真理大概不要什么新的证明了。只要回想一个事实就够了：在“思想家的国度”里，伯恩斯坦先生对唯物主义和辩证法的“批判性”意见并没有遭到社会民主主义者的哄堂大笑¹³⁵。

现在来谈谈约·狄慈根。他的儿子欧根·狄慈根在为这本书俄译本写的序言中，也把他父亲的哲学学说称作是对马克思主义的重要补充（第4页）。他写道：“历史唯物主义的奠基者和后继者虽然用一系列有说服力的历史研究著作，证明了经济发展和精神发展之间的联系以及后者归根到底对经济关系的依存性，但毕竟缺乏证据来说明精神的这种依存性的根源在于精神的本性和宇宙的本性。马克思和恩格斯以为他们已经消灭了唯心主义的最后幽

灵，把唯心主义从历史观中赶出去了。这是錯的。因为形而上学的幽灵还在人类精神的未經闡明的本质中以及同人类精神密切联系的世界整体中找到了一个藏身的角落。要把它从这里赶出去，只能依靠經過科学验证的对認識的批判。”（第4頁）

我們虽然十分尊重对这位德国工人哲学家的崇敬的怀念，而且从个人方面來說也十分同情他的儿子，但是我們认为不能不坚决地反对我們剛才引用的序言中所包含的主要思想。約·狄慈根同馬克思和恩格斯的关系，在这篇序言中是描写得完全不对的。恩格斯曾写道，历史唯物主义把唯心主义从它的最后堡垒中即从关于人类社会的科学中赶走了，他认为，唯物主义不論在“宇宙本性”方面或是在人类精神方面都战胜了唯心主义这个事实是不容怀疑的。恩格斯是一位坚定不移的唯物主义者。当然，可以对他的唯物主义提出異議，可是不能把他根本不應該受到的責备强加于他。欧根·狄慈根大概认为，唯物主义是沒有自己的“对認識的批判”的。但这也是錯誤的，只有不大熟悉唯物主义的历史的人才会犯这种錯誤。前面我引用过的馬克思关于唯物主义辯证法的話，一方面包含着历史唯物主义的根本原理，同时，甚至首先也包括着十分肯定的“对認識的批判”。当然，可以认为，这一“批判”在那里写得过于簡要。但即使如此，我們面前仍然有一个問題：这一个——可能确实是写得过于簡要的——批判同“哲学的成就”的作者所作的“批判”的关系又是怎样的呢？如果这两个批判相互矛盾，那末就应当选择其一，而不是用其中的一个来补充另一个。如果約·狄慈根所作的“对認識的批判”同科学社会主义奠基人很早以前就作过的那个批判并无矛盾，而相反地只不过是后者的比較詳細比較恰当的叙述，那末，說約·狄慈根对馬克思作了补充，——而且是像欧根·狄慈根所謂的那种补充，即对历史唯物主义提出

新的哲学论证，——至少是一件怪事。此外，还应当指出：马克思对唯物辩证法的说明中所包含的那个“对认识的批判”，在恩格斯的哲学著作中，特别是在《反杜林论》的第一编（哲学）中，叙述得比较详细^①。

诚然，《反杜林论》中对于这种批判的叙述并不是系统的，而是采取论战的形式。然而，如果说这是缺点的话，那末这种缺点也纯粹是形式上的，它并不改变恩格斯同杜林论战时所表达的哲学思想的内容。论战的形式或许有碍某个哲学上的新手正确地领会恩格斯的思想；可是，敢于议论马克思的理论如何需要补充的人，应该能够克服这种形式上的障碍，也就是说，终究应该理解《反杜林论》中的哲学部分。然而，欧根·狄慈根甚至提都不提马克思和恩格斯的所有这些哲学观点。似乎他甚至没有听说过这些哲学观点的存在。这就太奇怪了！既然如此，他指谓马克思的理论“不完善”的言论究竟有什么价值呢？欧根·狄慈根写道：“我们认为，在十九世纪中可以划分出辩证法的四个主要阶段：黑格尔的或纯思维的阶段，达尔文主义的或生物学的阶段，马克思主义的或历史—经济的阶段，狄慈根的或宇宙的、自然一元论的阶段。”（第6页）

从我们以上的论述中可以了解，把唯物辩证法叫作历史—经济的辩证法，是对它的极大误解。这一误解本身就清楚地说明，欧根·狄慈根根本没有明白，马克思的理论在哲学史中占什么地位，它同费尔巴哈的哲学有什么关系，而后者的观点无疑也是“自然一元论”的。

即使不明白这个极为重要的事实，欧根·狄慈根仍然不应该

^① 《由防御到进攻》文集的注释——作为这一批判的基础的，是费尔巴哈对黑格尔的思辨哲学的批判（关于这一点请参看我所写的小册子《马克思主义的基本问题》），136

指謫馬克思的理論“缺少”什麼。

下面還需要談談歐根·狄慈根把黑格爾的辯證法叫作純思維的辯證法這一點。

為要說明這種提法多麼幼稚，只要看一看同一個歐根·狄慈根所寫的下面幾段話就行了。

用他的話來說，他父親的辯證法為我們提供了批判認識的鑰匙，這把鑰匙可以用於：

“(1)通過徹底運用辯證的有效研究方法來解答一切疑難之謎(原文如此!)，這種方法有意識地從感性的或具體的現實出發，並以存在的有機統一為依據，能夠調和一切矛盾，同時明確地區分開受空間或時間限制的相對的對立面；

(2)更有根據地理解歷史唯物主義和對資本主義生產方式的馬克思主義分析，這二者向無產階級清楚地指明它在社會主義社會中的經濟解放的手段和目的；

(3)解決開始和終結的問題，解決形式與內容、現象與本質、強權與公理、個人與社會和自然、主體與客體、自由與從屬、平等與差異、暫時與永恆、相對與絕對、個別與一般之間的关系；

(4)認識事物和現象的本質或相對真理的標準；

(5)消滅唯物主義和唯心主義的對立。”(第6頁)

至於更有根據地理解歷史唯物主義和對資本主義的分析，那我們要等到這些優點在歐根·狄慈根本人、潘涅庫克或者另外某位偏愛約瑟夫·狄慈根的“鑰匙”甚於卡爾·馬克思的方法的作家的作品中顯示出來以後再說。至於說到解答有關開始和終結的問題、形式與內容等等的關係問題的“一切疑難之謎”，那我們要問歐根·狄慈根：難道這不是“純思維的辯證法”嗎？難道這一切不也是黑格爾的哲學所研究的東西嗎？我們這位作者或許會對我們說，

黑格尔是从唯心主义的角度来解决这些思维问题即涉及概念相互关系的问题的,而《哲学的成就》一书的作者则提出了“自然一元论的”解决办法。但这只能有一个意思,就是黑格尔的辩证法建立在唯心主义的基础之上,而约·狄慈根的辩证法则以“自然一元论的”世界观为基础。由此就会不可避免地得出结论:黑格尔辩证法的最主要特点就在于它的唯心主义基础。那欧·狄慈根为什么不願意称它作唯心的,而为其生造一个很不确切、異常笨拙的新的形容詞呢?哲学术語不确切会使哲学概念不明确,而有时候它是由哲学概念不明确所引起并证明哲学概念不明确的。但欧·狄慈根不願意使用“唯心主义”、“唯物主义”的字眼。他以为,这两个字眼都是“片面的”概念,而它們之間的对立已經由他父亲的一元論所“消灭”了。那我們就来看一下,约·狄慈根究竟是怎样“消灭”唯心主义和唯物主义之間的对立吧。

为了消灭某两种学說之間的对立,至少必須对二者都有明确的了解。而约·狄慈根,譬如說对唯物主义究竟是怎样了解的呢?

在我們所分析的这本书即《哲学的成就》的第62—63頁上,我們讀到下面这样一段話:

“为了說明思维过程,必須把它作为总过程的一部分加以闡述。它并不是創造世界的原因,不論从神学的意义上或是从唯心主义的意义上來說都不是;它也不是大脑实体的簡單动作,像前一世紀的唯物主义者所想像的那样。这种思维过程以及对它的認識,是整个宇宙中的一部分。”

这样說来,前一世紀即十八世紀的唯物主义者不懂得思维过程乃是整个宇宙中的一部分。他們把思维过程看成是“大脑实体的簡單动作”。可是,十八世紀的唯物主义可以分作三派甚至四派:拉美特利和狄德罗的唯物主义,爱尔維修的唯物主义,霍尔巴赫的

唯物主义，英国人哈特莱和普里斯特利的唯物主义。約·狄慈根所指的是其中哪一派呢？不清楚。什么叫做不是大脑实体的简单动作呢？也不清楚。我們再往下看吧，或許下面的論述能够說明問題。

在第 97 頁（《关于邏輯的书信》）上，約·狄慈根写道：“人的头部执行思維的功能也像胸部执行呼吸的功能一样是无意的。然而我們借助于意志仍然能够在一瞬間抑止呼吸……同样，意志也能控制思想。”这里我們不来談論意志如何能够控制思想，但要請讀者注意一句話：“人的头部执行思維的功能也像胸部执行呼吸的功能一样……”。用这位作者的話來說，十八世紀的唯物主義者也正是这样說的。那为什么約·狄慈根又說这些人片面呢？在他看来，功能和动作之間的差別是什么呢？这一切也都不清楚。

同一本书的同一个第 97 頁上写道：“旧邏輯不能提出令人信服的思維規律，因为它把思維本身看得过分了。在它看来，观念不只是真正自然界的特性、样态、粒子，而真正的自然界倒是由它赋予灵性以至神秘本质的。它不是用骨骼和肉体来构成精神的概念，而是想用概念来解决（說明）骨骼和肉体。”

这里关于“旧邏輯”，有些东西說得很不正确^①。但是有一点倒十分对：不应当用概念來說明“肉体”，而应当用“肉体”來說明概念。然而这正好就是十八世紀的唯物主義者所說过的，也是十九世紀的费尔巴哈继他們之后在反对黑格尔时所說的。为什么約·狄慈根又說唯物主义是片面的呢？这仍然是他的秘密。

作者在下一頁对“旧邏輯”提出責难，說“它把精神放在首位，

^① 这处錯誤也許应当由翻譯負責。他們不是把狄慈根的著作翻成标准的俄語，而是翻成某种特殊的、自成一体的語言，这种語言首先应该称之为野蛮語言。可惜我現在手头沒有約·狄慈根的原著，这部原著是我現下不得不与之进行哲學論爭的他的儿子好意地送給我的。

而且(而?——普列汉诺夫注)把真正的骨骼和肉体放在末位”。这里又有一句不连贯的话,它也许是翻译先生们(traduttori traditori^①)的,然而这种表达得不连贯的思想却又是完全正确的,它又是完全唯物的思想。再问一遍:约·狄慈根为什么宣称唯物主义是片面的呢?

坦率地说,约·狄慈根对于唯物主义只有极其模糊的了解。他在谈到自己时(第169页)写道:“通常我在了解二三流的哲学著作时,只是浏览一下序言、导言,或许再浏览一下第一章,这样我对情况就有稍许了解,至少知道底下要谈什么了。”我们猜想,他——由于德国十分流行的轻视法国唯物主义的态度——对于法国唯物主义者的作品也正是这样来“了解”的,而在这样浮光掠影地粗略了解这些作品之后,他就断定唯物主义实际上像所有德国牧师所说的那样是片面的,于是就开始来“消灭”唯物主义的片面性,把它同唯心主义“调和”起来。这种“消灭对立面”的方法,当然是预先注定要彻底失败的。此外,还应该补充一下,约·狄慈根对唯心主义的理解虽然比对唯物主义的理解正确得多,但是也并不完全正确。例如,约·狄慈根对于康德的理解就常常和事实大有出入,不错,它和普遍流行的关于这位哲学家的看法倒是相符的。对于黑格尔哲学,他大概也只是粗略地知道一些。我们之所以这样认为,是因为约·狄慈根常常在众所周知而无人反对的问题上煞费苦心,用了很大力量来解决在黑格尔的《逻辑学》中早已非常好、非常全面、非常深刻地解决了的矛盾。约·狄慈根如果知道这些问题是众所周知而且无人反对,那他为什么还要煞费苦心呢?不幸的是他不知道这一点。

① (翻译——教派)

馬克思和恩格斯對於唯心主義和唯物主義都有着透徹的瞭解，但是他們並沒有去“消滅”這兩種體系之間的对立，而是毅然決然地宣布自己是唯物主義者。也許小狄慈根會向我們說，他們的片面性就在於此。

可是我們的看法却完全不同。為了證實我們關於這一點的看法，請讀者和我們一起來考察一下約·狄慈根的“解答一切 (excusez du peu!①) 疑難之謎”的鑰匙。

這把有名“鑰匙”的哲學意義，可以用約·狄慈根本人的一句很簡短的話來表述：“宇宙——這就是主要本質之所在。”(第12頁)可是這種說法只有精通哲學史的人才能懂得。然而這樣的人太少了。因此必須說得比較詳細一些。

約·狄慈根在第十三封關於邏輯的書信中寫道：“貫穿所有這些書信的一根紅綫就是：思維的器官是物，它也像所有其他的物一樣，是世界整體的一部分或偶然物；它首先和最一般的存在范疇有關，並且是借助范疇的分解和區分而再現人類經驗的精細圖畫的工具。為了正確地使用思維器官，必須清楚地認識：世界的統一是十分多樣的，而全部多樣性構成一個一元的整體。”

在第五封信中用另外的話表達了完全相同的思想：

“動物學一直知道，所有各種動物都屬於動物界；但是動物學的這種習慣是很機械的……把從極微小的直到最巨大的動物結合在一個界里，這在達爾文以前是僅僅由思想來進行的分類，也就是思想上的分類，而在達爾文之後，則成了自然的分類。

動物學家對動物界所完成的工作，是邏輯學家對一般存在即對無限宇宙所應當完成的；邏輯學家應當指明，整個世界，一切存

① (請原諒)

在形式,包括精神,在邏輯上是相互联系、相互近似和相互融合的。

某种有局限性的唯物主义断言,如果它确定思維和人腦之間的联系,就万事大吉了。

利用解剖刀、顯微鏡和試驗可以發現很多东西,但是这并不排斥邏輯活动的必要性。

毫無疑問,观念同人腦的联系,像人腦同血液、血液同氧气……的联系一样密切;但是观念同整个存在的联系,則像整个物理学的联系那样密切。

苹果不仅通过树枝同树干发生联系,而且同阳光和雨水发生联系,一切事物不仅有片面的联系、而且有全面的联系,——专门对精神、观念來說,邏輯也必然会告訴你同样的情况。”(第100頁)

我們不准备在这里证明,历来的一切唯物主义者,甚至最“有局限性”的唯物主义者,都非常清楚:“观念”不只是同“人腦”发生联系,而且同整个的一般存在发生联系。

約瑟夫·狄慈根又在众所周知而无人反对的問題上煞費苦心了,如果他更好地了解他所要談的对象,他又会不去費这番苦心的。从霍尔巴赫的《Système de la Nature》^①一书中,約瑟夫·狄慈根可以發現,有許多篇幅正是說明“观念”同“存在”的联系。

約·狄慈根在这里向唯物主义提出的責难毫无根据,了解十八世紀唯物主义的人一看便知^②。我們在前面說过,把“思想上的”分类同“自然的”分类对立起来是不恰当的。因为后者同时必然也是思想上的。这一点我們不打算多談了。現在我們不是同約·狄

① 《自然体系》

② 值得注意,費尔巴哈也对唯物主义提出了恰好是同样无根据的責难。这也是由于:費尔巴哈(按照道地的德國旧习惯)对唯物主义的历史了解得很模糊。他正好是在他完全同意《L'Homme-machine》(《人是机器》)的作者的观点的那本书里迴避着“拉美特利的蘑菇蛋糕”137。

慈根爭論，而是力求了解他。为了这个目的，特別需要注意前面引文中所說的那句話：整个世界，一切存在形式，是相互联系、相互近似和相互融合的。

这一思想是約·狄慈根的全部邏輯或認識論——由于他的邏輯概括了他的認識論^①——的基础。它以各种不同的方式——用无止无休的、令人厭煩的、多余的而且往往是笨拙的重复——表述在《哲学的成就》和《关于邏輯的书信》中。这当然是一种正确的思想，尽管表述得不大好；發揮这种思想的在古代有赫拉克利特（順便說一下，他同无产階級或專門的“无产階級邏輯”毫无共同点），而在十九世紀則有黑格尔和黑格尔主义者，这里也包括唯物主义者費尔巴哈、馬克思和恩格斯^②。在《反杜林論》、《費尔巴哈》和从《反杜林論》中抽出来的《科学社会主义的发展》这个小册子中，这一思想的表述比約·狄慈根的《关于邏輯的书信》和《哲学的成就》中所表述的要好得多，簡單得多，明确得多。这一思想是所有辯证法的基础。但正因为它是所有辯证法的基础，所以单用它还不足以說明某一种辯证法的特点。我們知道有黑格尔的唯心辯证法和馬克思的唯物辯证法。約·狄慈根的辯证法是怎么样的呢？如我們所知，他的儿子把它叫作“自然一元論的”辯证法。这究竟是一种什么样的辯证法呢？那就請你們看吧。

在《哲学的成就》中——我們所評論的这本书的第45頁上——約·狄慈根写道：“这样，我說明了：邏輯长时期地不知道，借助于它的基本原理所达到的認識，不是用真理来丰富我們，而是用这一真

① 約·狄慈根說：“我們的邏輯就是認識論。”（第132頁）

② 費尔巴哈是一位最无可怀疑的唯物主义者，虽然他喜欢攻击“有局限性”的唯物主义者；在德国，这种可敬的习惯的力量是如此巨大，以致直到現在还有許許多多德國社会民主党人，包括最“激进”的在內，都沒有摆脱它的影响。

理的比較恰当的反映来丰富我們^①。其次我还肯定了：哲学留給我們的成果，很鮮明地刻划了人类的精神面貌。邏輯力求成为‘关于思維形式和規律的学說’。而哲学遗产即辯证法也力求成为同样的东西，它开宗明义第一章就宣称：不是思維产生存在，而是存在产生思維，这个从事于描繪真理的思維，就是它(存在)的一部分。从这里后来就产生一个很容易使学說的意思模糊的事实，即：留給我們邏輯(?)辯证法即辯证邏輯的哲学，应当面向思維，但是也应当同样地面向思維所反映的素材”。

撇开这段話中的不恰当的和不确切的辞句，我們可以發現，它的中心思想是純粹唯物主义的思想，甚至是用恩格斯的話来表达的，不过后者並沒有說存在产生思維，而是說存在决定思維。这里有着本质的差別；但我們不准备談論它，因为很明显，約·狄慈根在这里只不过是一时失言。對我們來說，下面一点就够了：我們这位作者在这里是唯物主义者，他相信，思維是在“从事于”^②描繪真理即描繪存在。

可見，約·狄慈根的“自然一元論的”辯证法“开宗明义第一章”所“宣称”的，完全就是馬克思的唯物辯证法很久以前所宣布过的东西：“观念的东西就是被移置于人脑中并在其中經過改造的物质的东西。”区别究竟在哪里呢？沒有区别。約·狄慈根究竟給馬克思“补充了”什么呢？什么也沒有！不錯，約·狄慈根(其主要著作的問世比馬克思和恩格斯的主要著作晚得多¹³⁸)的辯证法的“开宗明义第一章”比馬克思和恩格斯的辯证法叙述得詳細得多。

① 对于这样的笔調，約·狄慈根是不能負責的；我們說过，达烏盖和奥尔洛夫先生不是把这本书譯成俄語，而是譯成自己独特的、艰澀的野蛮語言，赫尔岑如果在世，定会称之为烏語。

② 这也是不恰当的說法，但是我再重复一下：我們不打算在詞句上多費口舌。

然而約·狄慈根的比較詳細的敘述却非常雜亂，有的地方非常不恰當，而且往往由於作者哲學思想的不十分明確而非常含糊，以致有時不僅不能說明“開宗明義第一章”的精神，反而使它模糊起來。這是怎麼一回事呢？為什麼現在開始拿約瑟夫·狄慈根來“補充”卡爾·馬克思呢？就因為——而且只是因為——前者的哲學思想不十分明確。這聽起來像是奇談怪論，但遺憾的是，事實確乎如此。

在我們剛剛摘錄的那一段話中，有一個奇怪的論點：存在“產生”思維，而思維又是存在的一部分。如果說“存在產生思維”這句話的意思同馬克思的“觀念的東西，就是被移置於人腦中並在其中經過改造的物質的東西”這句話一樣，那末“思維是存在的一部分”這句話就令人懷疑狄慈根的哲學是否同馬克思的哲學一樣了。而這種引起懷疑的可能性，就把一些受現代唯心主義影響並且無論如何要給歷史唯物主義安上唯心主義腦袋的人吸引到約·狄慈根方面去了。

約·狄慈根的敘述在某種程度上仍然是忠實於唯物主義的，他肯定，形而上學的邏輯“忽略了這樣一個事實：即它借助本身的規則所達到的認識，並不是真理，並不是實在世界，而只是觀念的東西，換句話說，是實在世界的比較確切的反映。”（第44頁）

這裡說，觀念世界只是物質世界的反映。但有時，約·狄慈根却被他本人所作的補充弄糊塗了：“思維是存在的一部分”——這是說，觀念世界是物質世界的一部分嗎？——，于是他十分認真地寫道：“難道空氣和氣味不都是氣體嗎？”（第22頁）在第122頁上我們又讀到：“存在或宇宙，精神和物質，把一切力量，包括天堂和地獄（原文如此！），概括為一環，概括為一個一元物。”這段話是如此混亂，如此含糊，實際上約·狄慈根的哲學在這裡變得同波格丹諾夫先生的十分“獨特的”哲學很相像了。大家知道，一切具有

概念混乱的气味的东西都是和这种哲学相似的。达烏盖先生在这里也許能自圓其說，但是他把这当作辩证唯物主义^①，却是錯了。

由于篇幅的限制，不容許我們在这里彻底研究約·狄慈根对唯物辩证法的“开宗明义第一章”的理解模糊而产生的一切可悲的邏輯后果：他对真理标准的完全錯誤的观点，等等。因此我們只指出一点：約·狄慈根——跟他儿子的看法相反——正是不善于解决主体对客体的关系問題，正是在这一点上，他犯了邏輯錯誤。此外还要指出，約·狄慈根的錯誤大概是由于一种值得大加称赞的意图引起的，他要摧毁把精神——无论是这样理解或那样理解的——置于世界之外和世界之上的思辨哲学的理論基础。针对这种哲学，約·狄慈根提出了一个論点：“存在就是一切；存在是万物的本质內容；在存在之外就沒有也不可能有任何东西，因为存在就是宇宙，就是无限。”（第26頁）当然，作为反对思辨哲学的論据，这个論点是毫无价值的，因为单单引用世界包含一切存在这样一个論点来反駁世界外精神的存在，就等于同义反复，跟欧根·杜林作为自己哲学的重点、而被恩格斯在《反杜林論》第一章中尖刻諷刺的那句話：“包罗万有的存在是唯一的”^②完全一样。然而

① 这些混乱的思想在頂好的情况下——当然，同波格丹諾夫先生相像是頂坏的情况——也只不过包含着斯宾諾莎主义的模糊痕迹。但是，凭斯宾諾莎主义，即使是十分清楚的斯宾諾莎主义，也决不能“超越”唯物主义。唯物主义者拉美特利、狄德罗、费尔巴哈、馬克思、恩格斯都是斯宾諾莎主义者，不过他們不把神和自然界等同起来（参看《对我们的批判者的批判》，第154—166頁139）。费尔巴哈早就說明了斯宾諾莎同唯物主义的关系。

② “‘包罗万有的存在是唯一的。’如果同义反复，即在宾詞中簡單重复主詞中所說的东西，算是公理的話，那末我們在这里看到的的就是最純粹的公理。在主詞中，杜林先生告訴我們存在包罗万有，然后在宾詞中他又勇敢地說，除此万有之外，不存在其他任何东西。何等偉大的建立体系的思想！”見弗里德里希·恩格斯：《哲学。政治經濟学。社会主义》（反杜林論），1907年圣彼得堡俄文第4版，第30頁140。

約·狄慈根却认为这种同义反复几乎是最重要的哲学“成就”。他试图利用这种同义反复来解决一切矛盾。例如在第127—128頁，在第八封关于邏輯的书信中，他像在所有这些书信中一样向他儿子說道：“表明矛盾的真实意义的最明显也最有教益的例子，就是真理和謬誤的对立。这两极之間的距离比南极和北极还要远，可是它們也像南极和北极一样彼此紧密联系着。对于一般流行的邏輯，恐怕不能期望它显示出它显然无法理解的，如包含在真理和謬誤之中的那种統一。因此，請你原諒，我要再用另外一些对立，比如說日和夜的对立，來說明上面这个例子。假定日是十二小时，夜也是十二小时。在这里，日和夜是对立面；有日的时候就沒有夜，然而日和夜又构成二十四小时的一日，在一日之中日和夜彼此調和。真理和謬誤的情况也大致如此。世界是真理，——而真理中所包含的謬誤、假象和謊言，乃是真理世界的一部分，正像夜是日的一部分一样，这一点决不違反邏輯。

我們可以十分郑重其事地談論实在的假象和真正的謊言，而不致无所适从。正如非理性中包含理性一样，同样地，謬誤也經常不可避免地寓于真理之中，因为真理是包罗万有的，它就是宇宙。”

日同夜在这里究竟是怎样調和的呢？起初假定日等于十二小时，后来宣称它延长到二十四小时，这就是說，原来也等于十二小时的夜沒有存在的余地了。既然夜沒有存在的余地，那末很明显，日和夜的对立也沒有存在的余地。使用这种幼稚的手法，即从不同意义上应用同一个字眼，的确能够非常容易把随便什么都調和起来，解答“一切疑难之謎”，并“消灭”整个世界上的一切对立。但是，……得了吧，这难道算是答案嗎？

約·狄慈根必須在黑格尔的唯心辯证法和馬克思的唯物辯证法之間进行抉擇。他非常倾向于后者。然而，由于他对問題分析

得不够，甚至了解得不够，他被自己的反对思辨哲学的論据弄糊塗了，設想自己可以“調和”唯心主义和唯物主义的对立。不用說，这样沒有本事对付自己的哲学思想，决不表示約·狄慈根有力量，而是表现出他的軟弱。但是他本人——就因为他沒有本事对付自己的哲学思想——却反而把他的軟弱的表現看成是他优越于“片面的”唯物主义的表现。

現在用約瑟夫·狄慈根来“补充”卡尔·馬克思和弗里德里希·恩格斯的人，也用同样的眼光来看待約·狄慈根的弱点。我們完全理解德国人所謂的子女对父母的虔敬。因而我們也沒有想嘲笑欧根·狄慈根关于他父亲的哲学所发表的无疑是夸大了的見解。但是欧根·狄慈根也应该理解学生对老师的虔敬。因此他是不会因为我們坚决駁斥他的“补充”馬克思的企图而抱怨我們的。至于說翁特尔曼、达烏盖、奥尔洛夫等等先生，他們对上述“补充”的爱好，在我們看来只不过是无知、哲学思想貧乏和文笔輕率的产物。这些人沒有其他值得原諒的理由，而上面說的这些恐怕是不能減輕他們的任何錯誤的。

今年(1907年)的《罗斯》杂志第2期上刊登了Г. В. 柯洛米采夫的一篇小品文《当代的音乐(理查·瓦格納和对新神的探寻)》。其中有一段話很值得我們注意：

“这里我想談一个現象，我看它很能說明我們这个急躁的神經质的时代。这种現象就是强烈增长着的、害怕在音乐艺术問題上‘落后’的恐惧心理，它是由不正确地只用一点点工夫来理解过去的遺產引起的。由于无论如何要探寻新的东西，这种恐惧心理会使我們在頂多只有某种‘微不足道’的和远非主要的——实质上决不是新的——东西的地方，过多地去寻找‘新的’和‘天才的’东西。”

在我們的馬克思主義著作中也能發現同樣的恐懼心理。它——首先——可以說明很多問題，其中也說明為什麼在我們這裏總是有人“補充”馬克思：時而用康德來補充，時而用馬赫來補充，最後，又用約·狄慈根來補充。

在結束這篇文章時，我請求讀者不要設想，我們認為《關於邏輯的書信》的作者的哲學著作毫無意義。不，不，不！我們對它們決不抱這樣的態度。我們認為，這些著作只有作為對馬克思的補充才是毫無意義的，而它們本身却是很值得注意的，並且有些地方是很有教益的，儘管約·狄慈根的《關於邏輯的書信》和黑格爾的《邏輯學》（《Wissenschaft der Logik》）比起來貧乏得驚人。

使約·狄慈根受到最大損害的是他的那些過分熱心的崇拜者：拿他同黑格爾和馬克思這樣的巨人來比，就使他比實際上渺小得多了。

我們建議，在閱讀約·狄慈根的著作之前，必須先細心研究馬克思的哲學。這樣才容易發現，在哪些地方他接近於科學社會主義的奠基人，在哪些地方他不如他們，落後於他們。否則，閱讀他的著作雖然會使讀者得到某些相當重要的和值得注意的——但決非新的——零星知識，同時也會引起巨大的有害的混亂。

而從外表方面來說，如果有誰終於能可怜可怜俄國讀者，把這位德國無產階級哲學家的最主要著作從達烏蓋先生和奧爾洛夫先生的野蛮文字翻譯成標準的俄文，那末研究約·狄慈根就會方便得多。這將是一件真正的好事！

馬克思主义的基本問題¹⁴¹

馬克思主义是一个完整的世界观。简单說来，这是現代唯物主义，也就是現今发展到最高阶段的世界观，这种世界观的基础早在古希腊就由德謨克利特奠定了，而且一部分是由德謨克利特以前的伊奥尼亚思想家們所奠定的。那些思想家的所謂物活主义实际上也就是素朴唯物主义。創造現代唯物主义的最主要的功迹，毫無疑問，是应当屬於馬克思和他的友人恩格斯的。这个世界观的历史方面和經濟方面，也就是所謂历史唯物主义以及同它有密切关系的对于政治經濟学的任务、方法和范疇的見解，对于社会經濟发展，尤其是資本主义社会經濟发展的各种見解的总和，它們的基本原则差不多完全是馬克思和恩格斯所发现的。馬克思和恩格斯的前輩們在这些方面的工作，只能当作搜集材料的一种准备工作，虽然这些材料是很丰富而且宝貴的，但是还不是系統化了的，还没有被一种普遍的思想所闡明，因而它們的真实意义还是没有为人家所賞識，为人家所应用。至于欧洲和美洲的馬克思和恩格斯的后輩們在这些方面的工作，也不过是对于个别問題、有时固然是很重要的問題的多少有些成就的研究。正因为这个緣故，所以不但在直到現在还没有成长到深刻了解哲学学說的“广大公众”中，就是在那些自命为馬克思和恩格斯的忠实信徒的人們中間，并且不但在俄國，就是在整个文明世界里面，往往都把“馬克思主义”这个名詞只看作我們在上面剛剛說过的現代唯物主义世界观的两

个方面。在这种情况下，这两个方面往往被看作与“哲学唯物主义”完全不相关的，而且差不多和它相反的东西^①。这两个方面既然是从它們同血緣的而且构成它們的理論基础的見解总体中被随意肢解下来，它們是不能悬挂在空中的，那末对它們行使这种肢解手术的人們，自然便发生了重新“論证馬克思主义”的要求，从而就把它——仍旧是很随意地，而且常常是受了当时在资产階級思想界占統治地位的种种哲学情緒的影响，——同某些哲学家，如康德、馬赫、阿芬那留斯、奥斯特瓦尔德，到最近更同狄慈根結合起来。固然，狄慈根的哲学观点是完全不受资产階級的影响而独立发生的，而且在很大的程度上跟馬克思和恩格斯的哲学見解相近。但是馬克思和恩格斯的哲学見解的內容要严整和丰富得多，只这一点就不能再有补充的地方，虽然有些地方也許要借用狄慈根的学說来通俗化一下。直到現在，还没有人想拿托馬斯·阿奎那来“补

^① (1910年德文版注釋) 我的朋友維克多·阿德勒在恩格斯入葬之日所发表的一文中說得很对，他說正如馬克思和恩格斯所了解的，社会主义不仅是經济学說，而且是万有学說(我引证的是根据意大利文版：Federico Engels. L'Economia politica. Primi lineamenti di una critica dell'economia politica. Con introduzione e notizie bio-bibliografiche di Filippo Turati, Vittorio Adler e Carlo Kautsky e con appendice. Prima edizione italiana, pubblicata in occasione della morte dell'autore(5 agosto 1895), p.12—17. Milano 1895. (恩格斯：《政治經济学。政治經济学批判的基本特征》，这本书有非力派·屠拉第、維克多·阿德勒及卡尔·考茨基所写的序言和注釋。意大利文第一版是在著者逝世时出版的(1895年8月5日)。第12—17頁。1895年米兰版。))¹⁴²但是正像馬克思和恩格斯所了解的，这个对于社会主义的評述是正确的，則愈要发生奇怪的印象，阿德勒就有用康德的基础来代替这个“万有学說”的唯物主义基础的可能。万有学說的哲学基础是和它的全部构造没有絲毫联系的。对于这种万有学說应当作何感想呢？恩格斯曾說：“馬克思和我，可以說是从德意志唯心主义哲学中挽救了自觉的辩证法并且把它轉移到唯物主义的自然观和历史观里面去的唯一的两个人。”(見《反杜林論》第三版序言)¹⁴³从这一句話中可以明白地得出結論說，科学社会主义之父和他們的現代的一些信徒相反，不但在历史方面，而且在自然科学方面，他們都是自觉的唯物主义者。

充馬克思”。虽然教皇不久以前颁布过反对现代主义者¹⁴⁴的文告，但是天主教总有一天会从自己的队伍中提拔出思想家来完成这类理论的事业，这并不是没有可能的。¹⁴⁵

人们通常总是引证马克思和恩格斯从来没有阐明过自己的哲学观点，因而就证明有由某一哲学家来“补充”马克思主义的必要。但是这种引证是不大能够令人相信的。即使这种观点在实际上确实完全没有阐明过，我们也没有任何逻辑的根据去用任何一个立足点完全不同的思想家的观点来代替马克思和恩格斯的观点，这是不用说的了。必须记住，我们要对马克思和恩格斯的哲学观点有个正确的理解，是有很充足的文献资料可供我们应用的^①。

这些观点在恩格斯的《Herrn Eugen Dühring's Umwälzung der Wissenschaft》^②一书的上半部分里面，就以它们最后成熟的形式，充分地阐明过了，虽然这一部书带有很多论战的形式。在恩格斯的《Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie》^③¹⁴⁶这本出色的小册子里，对于构成马克思主义哲学基础的观点，也以肯定的形式阐发过了。恩格斯在《科学社会主义的发展》¹⁴⁷这本小册子的英译本序言（德文版题名为《Ueber den historischen Materialismus》^④，发表在《新时代》，1892—1893年，第1—2期）里，在他们对于不可知论的看法上，对于这些观点

① 论述马克思和恩格斯哲学观点的著作，有威里哥先生所写的 *Marx als Philosoph*. Bern und Leipzig (《马克思是一个哲学家》) 一书。1894年伯尔尼和莱比锡版。很难设想这本书有什么不能令人满意的地方。

② 《反杜林论》

③ 《费尔巴哈与德国古典哲学的终结》

④ 《论历史唯物主义》

也有簡短而明白的敘述。至于馬克思，要了解他的學說的哲學方面，最重要的材料有：第一，他在《資本論》第一卷第二版跋中關於唯物主義辯證法的表述——他的辯證法和黑格爾的唯心主義辯證法的區別；第二是他在同一部書內順便提出的許多個別的意見。《Misère de la philosophie》^①一書中的若干頁在某些方面也非常重要¹⁴³。最後，馬克思和恩格斯哲學觀點的發展過程，在他們的早期的各種著作里就已十分明顯地顯示出來，這些著作曾由梅林重新整理出版，題為《Aus dem literarischen Nachlass von Karl Marx》^②。¹⁴⁹

在他的學位論文《Differenz der Demokritischen und Epikureischen Naturphilosophie》^③ ¹⁵⁰以及其他幾篇文章（梅林把這些文章搜集在《馬克思遺著選》第一卷內）里面，我們可以看出，年輕的馬克思還完全是個黑格爾派的唯心主義者；在現在收在同卷和起初發表在《Deutschfranzösischen Jahrbüchern》^④ ¹⁵¹中的幾篇文章里，我們也可以看出，馬克思及和他合著《年鑑》的恩格斯，已經很穩定地站在費爾巴哈的“人道主義”^⑤的觀點上了。1845年出版的《Die heilige Familie, oder Kritik der kritischen Kritik》^⑥一書（這本書搜集在《馬克思遺著選》的第二卷內）¹⁵³，表示出這兩位作者——馬克思和恩格斯——對於費爾巴哈哲學的進一步研究已經有了很大的進步。這次研究採取什麼方向，從1845年秋天馬克思所寫的十一條《費爾巴哈論綱》（恩格斯把這個提綱作為附錄收在他的《費爾巴哈》一書中）¹⁵⁴里可以看出來。總之，在這裡，材料是不能說不夠的了，重要的還在於我們善于利用這些材料，就是說，

① 《哲學的貧困》

② 《馬克思遺著選》

③ 《德謨克利特的自然哲學和伊壁鳩魯的自然哲學的區別》

④ 《德法年鑑》

需要对了解这些材料有所修养。可惜现代的读者还没有理解这些材料的准备，因而也就不善于利用这些材料。

为什么会发生这种情形呢？原因很多。其中最主要的原因之一，就是：第一，现在关于黑格尔哲学的知识传播得不广，而没有这种知识，就很难领会马克思的方法；第二，对唯物主义历史不熟悉，而现代读者不熟悉唯物主义历史就不能对费尔巴哈的学说有个明确的概念；费尔巴哈是马克思的直接的前辈，而且在很大的程度上还奠定了马克思和恩格斯的世界观的哲学基础。

费尔巴哈的“人道主义”，现在通常被人家当作一种异常不明瞭和不确定的东西。朗格在“广大公众”和学术界中间竭力散布对唯物主义实质及其历史的谬见，他完全否认费尔巴哈的“人道主义”是唯物主义的学说¹⁵⁵。俄国和国外差不多所有研究费尔巴哈的

⑤ [1910年德文版注释]马克思在1843年10月20日写给费尔巴哈的一封信对于说明马克思哲学观点的演进是非常重要的。马克思在这封信中请费尔巴哈出来反对谢林。他说：“你作这个是最适宜的人，因为你是反面的谢林。谢林的青年思想是完全正确的。——我们应当承认我们敌人当中的好处——但是在这个思想的实行上他只有幻想，却没有丝毫的才干，只有虚荣心，却没有丝毫的能力，只有鸦片，却没有丝毫的刺激，只有易怒和女性的感受力，却没有器官；——谢林的这种正确的青年思想，成了他的青年时代的幻想，你把这种思想变成了真理，变成了现实，变成了严肃而雄偉的事业。所以，谢林是你的歪曲的豫想，只有现实跟这一歪曲对立起来的时候，这一歪曲就像蒸汽和阴云一样消散了。因此我认为你是必然的，天然的，大自然和历史所委托的谢林的反对者。你反对他的斗争，那是真哲学对假哲学的斗争。”K. Grün «Ludwig Feuerbach in seinem Briefwechsel und Nachlass». I. Band S. 361. Leipzig und Heidelberg 1874. (格律恩：《费尔巴哈书信集》，1874年菜比錫版，第1卷，第361頁)152根据这一点，马克思所说的“谢林的青年思想”大概是指唯物主义的一元論。不过费尔巴哈并没有接受马克思的这个观点，这从他给马克思的复信中可以看出。他认为谢林在他初期的著作中“就把思想的唯心主义变为幻想的唯心主义，像‘我’一样加于事物的现实性很少，所不同的只有一个别的外表，因为他拿一个未定的‘绝对’的东西来代替一定的‘我’，使唯心主义含有泛神主义的意味”(同上书，第402頁)。

⑥ 《神圣的家族或批判的批判之批判》

人，在這方面都是仿效朗格的。就是別爾林也逃不了朗格的影響，他把費爾巴哈的“人道主義”看作一種非“純粹的”唯物主義^①。梅林是德國社會民主黨中最好的而且幾乎是唯一的哲學通，他是怎樣看這個問題的，我們承認我們還不十分清楚。但是我們卻很明白，馬克思和恩格斯都把費爾巴哈看做是一個唯物主義者。固然，恩格斯指出了費爾巴哈的不徹底性；但是這並沒有妨害恩格斯承認費爾巴哈哲學的基本原理是純粹唯物主義的^②。這樣用心研究這些原理的人，是不能不這樣去看這些原理的。

二

我們深深知道，我們這樣說的時候，一定會使許許多多的讀者發生驚奇。但是我們並不怕這一點，因為一位古代思想家說得好：驚奇是哲學之母。要使我們的讀者不留在驚奇的階段上，我們首先勸他們返躬自問一下，當費爾巴哈用簡單明了的幾句話：“上帝是我的第一個思想，理性是我的第二個思想，而人是我的第三個和最後的思想，”¹⁵⁷來敘述他的哲學 curriculum vitae^③的時候，他想

① 參看他的一本有趣味的著作《1848年革命前夜的德意志》，1906年聖彼得堡版，第228—229頁。

② [1910年德文版注釋]恩格斯說：“費爾巴哈的發展進程，乃是一個黑格爾派——雖然他從來不是完全正統的黑格爾派——走向唯物主義的發展進程。在這一發展的某一階段上，他跟他的前驅者的唯心主義體系完全分裂了。末了，有一種意識用不可遏止的力量掌握了費爾巴哈，致使他認為黑格爾所謂‘絕對觀念’的永古存在，所謂在世界發生以前的‘邏輯範疇’的預先存在，不過是信仰超世間造物主的幻想的殘余；並認為物質的，我們外部感官所能感覺得到的世界，即我們自己所屬的這個世界乃是唯一的現實的世界，我們的意識和思維不管表面上好像是非物质性的東西，但它們是由物質的器官，我們身體的一部分，即人腦所產生的。物質不是精神的產物，而精神本身倒是物質的最高產物。不言而喻，這已經是純粹的唯物主義了。”《Ludwig Feuerbach》，S. 17—18. Stuttgart 1907. [《費爾巴哈》，1907年斯圖加特版，第17—18頁] 156

③ [直譯為：履歷書]

要表示的是什么？我們敢断定說，这个問題从費尔巴哈的下面一段意味深长的話中，就可以求出明白的答案了：“唯物主义和唯灵主义的爭論就是关于人的头脑的爭論，只要我們知道头脑这个物质是什么东西，那末我們对于一切其他的物质，对于一般的物质很快就可以得到明确的观点。”^① 在另外一个地方，他說，他的“人类学”即“人道主义”，不过是說明人把自己的实质、把自己的精神当作上帝^②。根据他的意見，这种“人类学”的观点就連笛卡儿也是知道的^③。这些話是什么意思呢？这是說費尔巴哈所以要拿“人”来做他的哲学推理的出发点，只是因为从这个观点出发，他希望很快就能达到他的目的，即对一般物质和物质对“精神”的关系能有个正确的观点。由此可知，这是方法論上的一个方式問題（这个方式的意義是由時間和地点的情况来决定的，也就是由当时的学者和单受过教育的德国人的思想习惯来决定的^④），而决不是世界觀的任何特点問題。^⑤

从上面我們所引的費尔巴哈关于“人的头脑”的几句话中，我們就可以看出，在他写这几句話的时候，关于“构成人腦的物质”这个問題是在“純粹”唯物主义的意义上被他解决了的。他对于这个問題的論断，也被馬克思和恩格斯所采用。这个論断成了他們的哲学的基础，这从上面我們屡次說过的恩格斯的著作《費尔巴哈》和《反杜林論》两书中就可以十分明显地看出来。正因为这个緣故，所以，我們对这个論断要作进一步的考察；研究它的时候，同时

① 《Ueber Spiritualismus und Materialismus》, Werke, X, 129. (《論唯灵主义和唯物主义》, 載《費尔巴哈全集》, 德文版, 第10卷, 第129頁。) 158

② 《費尔巴哈全集》, 德文版, 第4卷, 第249頁。159

③ 同上。

④ 費尔巴哈本人說得好，任何哲学的开始是由以前的哲学思想状态来决定的（《費尔巴哈全集》, 德文版, 第2卷, 第193頁）。160

我們也就要研究馬克思主義的哲學方面。

費爾巴哈在他的《Vorläufige Thesen zur Reform der Philosophie》^⑤（這篇文章發表於1842年，並且從各方面看來對馬克思有過很大的影響）一文中曾說：“思維對存在的真實關係如下：存在是主體，思維是客體。存在決定思維，而不是思維決定存在。存在是由它自己本身所決定的……它本身就具有它自己的基礎。”^⑥

這種對存在和思維的關係的觀點被馬克思和恩格斯當作唯物主義歷史觀的基礎，這種觀點是批評黑格爾唯心主義的重要結果，而這種批評基本上是費爾巴哈所完成的，他的結論可以簡單地敘述如下：

⑤（1910年德文版注釋）朗格斷言：“真正的唯物主義者總是愛把他的視線朝向外部的自然界的總體，把人只看作物質永久運動大洋中的一個波浪。在唯物主義者看來，人的本性只是一般生理學的特殊場合，正如思維只是心理生活過程鎖鏈中的特殊場合一樣。”《Geschichte des Materialismus》，2. Band, S. 74. Leipzig 1902.（《唯物主義史》，第2卷，1902年萊比錫版，第74頁）161 但是德薩米在他的《Code de la Communauté》（Paris 1843）（《公有法典》（1843年巴黎版））一書里也是從人的本性（“人的機體”）出發的，雖然如此，但是誰都不懷疑他曾接受十八世紀法國唯物主義的觀點。朗格雖然完全沒有提到德薩米，但是馬克思曾把他列入法國共產主義者以內，這些法國共產主義者的共產主義要比卡貝之類的共產主義科學得多。馬克思說：“德薩米、蓋伊和其他一些人像歐文一樣曾發揮唯物主義的學說，把它當作真實的人道主義的學說和共產主義的邏輯基礎。”Aus dem literarischen Nachlass von Karl Marx, Friedrich Engels und Ferdinand Lassalle, 2. Band, S. 240.（引自《馬克思、恩格斯、拉薩爾遺著選》，第2卷，第240頁）162。當馬克思和恩格斯撰寫《神聖的家族》的時候，他們對於費爾巴哈哲學的估計還是不一致的。馬克思把費爾巴哈的哲學叫做“與人道主義相吻合的唯物主義”。“正如費爾巴哈在理論上是與人道主義相吻合的唯物主義的表現者一樣，法國和英國的社會主義和共產主義在實踐上則是與人道主義相吻合的唯物主義的表現者”163。馬克思往往把唯物主義看做共產主義和社會主義的必要的理論基礎。恩格斯的見解卻跟這不同，他認為費爾巴哈永遠結束了舊日的唯靈主義和唯物主義的對立164。後來我們看到，他在費爾巴哈的發展中也指出了由唯心主義到唯物主義的演進。

⑤ 《哲學改革的預擬提綱》

⑥ 《費爾巴哈全集》，第2卷，德文版，第263頁，163

费尔巴哈认为黑格尔的哲学消除了康德哲学中特别明显地表现出来的存在和思维间的矛盾。但是，据费尔巴哈的意见，黑格尔的哲学虽然消除了这种矛盾，然而矛盾还继续留在它的内部，即继续留在它的要素之一——思维的内部。黑格尔认为思维就是存在：“思维是主体，存在是客体”^①。从这里可以得出结论说，黑格尔以及一般的唯心主义，只是用消除矛盾的组成要素之一，即消除存在、物质、自然的方法来消除矛盾。但是消除矛盾的组成要素之一决不是说解决了这个矛盾。“黑格尔主张自然为观念所‘决定’的学说，实际上不过是把神学上主张自然为神所创造、现实和物质为抽象的非物质的本体所创造的学说，翻译成哲学的语言罢了。”^②这不仅适用于黑格尔的绝对唯心主义。就是康德的先验唯心主义认为外界的规律得自悟性而不是悟性得自外界，同神学上所谓神的悟性迫使世界接受它的规律的观念，也有着极密切的血缘关系^③。唯心主义不曾建立存在和思维的统一，而且也不能建立这种统一；它只是破坏这种统一。唯心主义哲学的出发点，——以“我”为哲学的基本原则，是完全错误的。真正哲学的出发点，不应该是“我”，而应当是“我”和“你”。只有这种出发点，才能对思维和存在之间、主体和客体之间的关系有正确的理解。我对于我本人是“我”，同时对于别人就是“你”。¹⁶⁹我是主体，同时又是客体。此外，还应当注意，就是我并不是唯心主义哲学所处理的抽象的实体，而是现实的实体。我的身体属于我的实体，而且我的身体作为一个整体，是我的“我”，是我的真正的实体。会思想的不是抽象的实体，而正是这个现实的实体，即身体。这样，正和唯心主义者所说的相反，现

① 《费尔巴哈全集》，第2卷，德文版，第261页。165

② 同上书，第262页。167

③ 同上书，第295页。168

实的、物质的实体便成了主体，思維成了客体。这就是解决存在和思維間的矛盾的唯一可能的方法，而唯心主义解决这个矛盾的努力却是徒劳的。这里沒有消除矛盾中的任何一个要素，它們两个都保存着，并显出了它們的真正的統一。“对我來說或者在主观上是純粹精神的、非物质的、不可捉摸的动作，則本身在客观上是物质的、可以捉摸的动作。”^①

請注意，当费尔巴哈这样讲的时候，他已經和斯宾諾莎接近了。当费尔巴哈剛想同唯心主义决裂的时候，就是說，当他着手写新哲学史的时候，他就以极大的同情来闡明斯宾諾莎的哲学了^②。1843年，他在他的《Grundsätze》^③一书中，很巧妙地說泛神主义是神学的唯物主义，是站在神学观点上去否认神学。这种把神学和唯物主义混淆在一起就是斯宾諾莎不彻底的地方。但是这种不彻底性並沒有妨碍他找到“新时代唯物主义观念的正确表现，至少在当时是正确的表现”。因此，费尔巴哈把斯宾諾莎叫做“新时代自由思想家和唯物主义者的摩西”^④。1847年，费尔巴哈提出这样一个問題：“我們仔細一考察，斯宾諾莎在邏輯上或形而上学上叫做实体，而在神学上叫做神的东西是什么呢？”他对这个問題断然地回答道：“无非就是自然”¹⁷²。他看出斯宾諾莎主义的主要缺点，就是“自然界的感性的反神学的本质在他的哲学中带有一种抽象的形

① 《费尔巴哈全集》，第2卷，德文版，第350頁。170

② （1910年德文版注釋）在这个时候，费尔巴哈已經写了下面几行值得注意的話：“虽然所謂英国人和法国人的感觉主义和唯物主义体系中的实践的、否定一切空論的实在主义与整个斯宾諾莎的精神是互相对立的，但是它們在对物质的观点上仍有它們的最后的一語，形而上学者的斯宾諾莎曾用‘物质否定上帝’一句有名的話表明了这个見解。”（K. Grün, L. Feuerbach, I, S. 324—325. (格律恩：《费尔巴哈》，第1卷，第324—325頁)）

③ 《未来哲学原理》

④ 《费尔巴哈全集》，第2卷，德文版，第291頁。171

而上学的东西的模样”。斯宾诺莎排除了神和自然的二元论，因为他认为自然的动作就是神的动作。但是正因为在他看来自然的动作是神的动作，所以他所說的神就成了一种和自然分离的东西，成了自然的基础。神是主体，自然是客体。哲学刚从神学傳說中最后解放出来，它应该排除本质上是正确的斯宾诺莎哲学的这个重大缺点。费尔巴哈喊道：“打倒这个矛盾！真理的口号不是 *Deus sive Natura*，而是 *aut Deus aut Natura*。”①

总之，费尔巴哈的“人道主义”本身不过是卸下了神学装饰品的斯宾诺莎主义。马克思和恩格斯跟唯心主义分裂以后，正是采取费尔巴哈从神学装饰品中解脱出来的这个斯宾诺莎主义的观点的。

但是把斯宾诺莎主义从它的神学装饰品中解脱出来就等于暴露出它的真实的唯物主义的内容。所以，马克思和恩格斯的斯宾诺莎主义，也就是最新的唯物主义②。175

其次，思维不是存在的原因，而是存在的结果，或者更确切地说，是存在的本性。费尔巴哈说：《*Folge und Eigenschaft*》③。我不是当作同客体对立的主体来感觉、来思想，而是当作主体—客体，当作现实的、物质的实体来感觉、来思想的。“客体对于我不但是可以感觉到的对象，而且也是我的感觉的基础、必要条件”。³⁷⁶ 客观世界不但在我的身外，而且也在我的本身内部，在我自己的皮肤之内④。人不过是自然界的一部分、存在的一部分；所以，人的思维和存在之间的矛盾是不存在的。空间和時間不但为思维而存

① [不是“上帝即自然界”，而是“要么是上帝，要么是自然界”]《费尔巴哈全集》，第2卷，德文版，第350页。173

② [1910年德文版注释]马克思在《神圣的家族》一书中指出：“黑格尔的哲学史把法国唯物主义描写成为斯宾诺莎的实体的实现。”174

③ [结果和本性]

在。它們也是存在的形式。它們都是我的直觀的形式。它們所以是這樣，只是因為我自己是生活在時間和空間中的一個實體，我只能作為這樣的實體來觸摸，來感覺。一般說來，存在的規律同時也就是思維的規律。¹⁷⁷

費爾巴哈就是這樣講的^⑤。恩格斯同杜林論爭的時候也是這樣講的^⑥，雖然有時用了不同的語句。費爾巴哈哲學中的怎樣重要的一個部分永遠被吸收到馬克思和恩格斯的哲學里去，從這裡就可以看出來了。

馬克思闡明他的唯物主義歷史觀是從批評黑格爾的法權哲學開始的，他所以能夠這樣做，只是因為批評黑格爾的思辨哲學的工作早已為費爾巴哈所完成了。

就是馬克思在他的提綱里批評費爾巴哈的時候，也常常對費爾巴哈的思想加以發展和補充。這裡就從“認識論”方面引一個例子。根據費爾巴哈的意見，人在思考一種事物以前，就體驗到它的作用，直觀到它，感覺到它。

馬克思指費爾巴哈的這種思想說：“從前一切唯物主義——包

④〔1910年德文版注釋〕“我們怎樣認識外界呢？我們怎樣認識內部世界呢？我們除了對別人的而外，對自己再沒有別的手段。沒有感官的幫助，我們對自己能夠知道什麼呢？要是沒有自我存在，換一句話說，沒有我的觀念，我能夠存在嗎？但我從哪裡知道我是存在着呢？要是我利用感官沒有感覺到自已的話，我從哪裡知道我不是在觀念中存在着，而是有感覺地、真實地存在着呢？”（費爾巴哈的 *Nachgelassene Aphorismen*〔《遺言》〕，載格律恩：《費爾巴哈》，第2卷，第311頁）

⑤《費爾巴哈全集》，第2卷，德文版，第334頁及第10卷，第186—187頁。

⑥〔1910年德文版注釋〕這兒我們特別把恩格斯在《反杜林論》里的思想介紹給讀者，請加以注意，恩格斯說，外部自然界的規律和調節人的肉體及精神存在的規律“是兩大大類規律，這些規律我們至少在想像中還可加以分別，但不能在現實中加以分別了。”¹⁷⁸這也是關於存在和思維統一的學說，客體和主體統一的學說。關於空間和時間，可看該書第一編第五章。從這一章中可以看出，恩格斯和費爾巴哈一樣，認為空間和時間不僅是默認的方式，而且是存在的方式。

括费尔巴哈的唯物主义在内——的主要缺点，就在于它只是以客观或直观的形式，而不是以具体的人的活动的形式，不是以实践的形式，不是从主观上，来考察现实，考察外感觉器官所感受的实物世界。”¹⁷⁹ 马克思还说，唯物主义所以会有这种缺点，是因为费尔巴哈在他的“基督教的本质”一书里只是把理论活动看做人的真正的活动。换句话说，费尔巴哈说我们的“我”只是因为受客体的影响才认识了客体^①。马克思反驳道：我们的“我”因为自己对客体的影响才认识了客体。马克思的思想是完全正确的；浮士德早就说过：“事业在先”。当然，替费尔巴哈辩护的人可以反驳道，在我们作用于事物的过程中，我们能够认识事物的本性只是因为事物作用于我们。在这两种情形之下，都是感觉先于思维。在这两种情形之下，都是我们先感觉到事物的本性，然后才想到它们。但是马克思也不否认这一点。马克思认为问题不在于感觉先于思考这个不可争辩的事实，而在于推动人去思考的主要是人在作用于外界过程中所体验到的那些感觉。而且因为这种对外界的作用受生存竞争所驱使的，所以马克思的认识论是跟他对于人类文化史的唯物主义观点有着密切联系的。无怪乎这位写了一份有趣味的提纲来反对费尔巴哈的思想家，在他的《资本论》第一卷中写道：“人在作用于外部自然界的时候，他便改变了他自己的本性。”这个原理只有在马克思的认识论的照耀之下才能显出它的全部深刻的意义。我们在以后还要看到，他的这个理论怎样强有力地被文化发展史甚至语言科学所证实。不过我们还应承认，马克思的认识论是直接来自费尔巴哈的认识论发生出来的，或者要是你愿意的话，也

^① «Dem Denken geht das Sein voran; ehe du die Qualität denkst, fühlst du die Qualität» (Werke, II, 253). 费尔巴哈说：“存在先于思维。你在意识到一种质之前，你先对它感觉”，载《费尔巴哈全集》，第2卷，德文版，第253页。180

可以說馬克思的認識論實際就是費爾巴哈的認識論，只不過因為馬克思做了天才的修正而更加深刻化罷了。¹⁸¹

順便補充一句：這個天才的修正是由“時代精神”所提示的。馬克思和恩格斯的世界觀所形成的那個時代的社會潮流，就在這種從主體起積極作用方面來觀察客體和主體相互關係的慾望中表現出來了^①。1848年革命那時已經近在眉睫了……

三

關於主體和客體統一的學說、思維和存在統一的學說，是同樣為費爾巴哈和馬克思及恩格斯所固有的，這也是十七世紀和十八世紀最傑出的唯物主義者的學說。

我們在別處^②曾經證明：拉美特利和狄德羅——應當補充一句，雖然各人走着各人自己的特殊道路——都達到了這樣一種世界觀，這種世界觀是“斯賓諾莎主義的親族”，也就是除去了曲解斯賓諾莎主義真實內容的神學裝飾品的斯賓諾莎主義。很容易證明：談到主體和客體的統一問題，霍布斯也是和斯賓諾莎很接近的。不過這樣說下去不免離題太遠了。而且這也沒有迫切的必要。凡是略為研究過思維和存在的關係問題的科學家，現在都達到了思維和存在統一的學說，如像我們在費爾巴哈那里所見識到的一樣。也許讀者聽了我們這些敘述是會更加有興趣的。

① [1910年德文版注釋] 費爾巴哈關於他的哲學說道：“我的哲學是非筆墨所能說盡的，它在紙上找不到位置。”不過這個論題對他只有理論的意義。接着他又說：“因為對於它——即對於費爾巴哈的哲學——最真實的並不是思考過的東西，而是那不但思考過的東西，而且是見到的、聽到的、感覺到的東西。”（費爾巴哈的《遺言》，載格律恩：《費爾巴哈》，第2卷，第306頁）

② 參看拙著《對我們的批判者的批判》文集中的《伯恩施坦與唯物主義》一文¹⁸²。

赫胥黎写道：“今天，凡是站在现代科学高峰和了解事实的人，没有一个会怀疑心理的基础必须到神经系统的生理现象中去寻找”，所谓精神活动“就是大脑职能的总和”。^① 他所说的话正是费尔巴哈所说的，他不过把不大明确的概念跟这些话联系在一起，而且正因为他跟这些话联系在一起的概念是不大清楚的，所以他才能企图把他自己的、我们刚刚所指出的观点同休谟的哲学怀疑主义结合起来^②。

同样，轰动一时的海克尔的“一元论”，也不过是关于主体和客体统一的纯粹唯物主义（在本质上接近费尔巴哈的唯物主义）的学说。不过海克尔不大懂得唯物主义的历史，所以他认为需要同唯物主义的“片面性”作斗争。其实，如果他能依照费尔巴哈和马克思的认识论的样子用力研究一下他的认识论，那他也許可以免去他自己的很多失策和片面性，这种失策和片面性正是帮助他的敌人站在哲学立场上来反对他的。

奥古斯特·福勒尔在他的各种著作中，譬如在维也纳第六十六次德国自然科学家和医生大会上的报告《Gehirn und Seele》^③（1894年9月26日）¹⁸³中，就完全接近于最新的唯物主义——费尔巴哈、马克思、恩格斯的唯物主义了^④。在这个报告的好几处地方，福勒尔不但表现出同费尔巴哈的思想十分想像的思想，而且——简直使人吃惊——他处理自己的论据也正像费尔巴哈处理自己的论据一样。据福勒尔的意见，将来每天都会给我们带来令人信服

① 《Hume, sa vie, sa philosophie》，p. 108.（《休谟，他的生平和哲学》，法文版，第103页。）

② 同上书，第110页。

③ 《《大脑和精神》》

④ 参看他所著的《L'âme et le système nerveux. Hygiène et pathologie》。Paris 1906.（《精神和神经系统。卫生学和病理学》）一书（1906年巴黎版）的第3章。

的证据，证明大脑的心理作用和生理作用不过是“同一事物”的两种不同看法罢了。讀者不会忘記，我們在上面所举的、同这个問題有关的費尔巴哈的同样的观点。这种观点我們还可以引用下面一句話来补充。費尔巴哈說：“我，对自己来讲是心理上的客体，对別人来讲則是生理上的客体。”^① 福勒尔的主要思想归根到底可以归納成为这样一个論題：意識是“大脑活动的內部反射”^②。而这已經純粹唯物主义的观点了。

各种各样的唯心主义者和康德主义者，往往反对唯物主义者的說，直接給与我們的只是福勒尔和費尔巴哈所說的那些現象的心理方面。这种反对的意見，已由謝林非常明白地表述出来了，他說：“精神永远是一个孤島，沒有跳跃是不能从物质界跑到这个孤島上去的。”¹⁸⁵ 福勒尔对这一点是非常清楚的，但他确切地证明說，如果我們下决心不走出这个孤島的界限，那末科学简直是不可能的。他說：“每一个人假如只有他的主观主义的心理学 (hätte nur die Psychologie seines Subjectivismus) ……那他就應該肯定地怀疑到外界和他人的存在。”^③ 不过这种怀疑是盲目的^④。“根据类比法的推理，自然科学的归納法，我們外部五官的經驗的比較，都給我

① 《費尔巴哈全集》，第2卷，德文版，第348—349頁。184

② 《Die psychischen Fähigkeiten der Ameisen》etc., München 1901, S. 7. (《蚂蚁的心理作用等等》，1901年，慕尼黑版，第7頁。)

③ 同上书，第7—8頁。

④ (1910年德文版注釋)不但如此。車尔尼雪夫斯基从放逐回来以后，发表了一篇文章，叫做《人类知識的性质》¹⁸⁶。他在这篇文章中很聪明地证明，怀疑外界存在的人定要怀疑自身的存在。車尔尼雪夫斯基始終是費尔巴哈的忠实信徒。他那篇文章的基本思想可以用費尔巴哈的下面兩句話表达出来：“我所以同事物和我以外的物体不同，是因为我把自己跟它們区别开来，但我所以把自己区别开来，是因为我在肉体上、器官上、事实上是跟它們有区别的。意識以存在为前提，它是刚刚觉察到的存在，即觉察了的，表象中的存在。”(費尔巴哈的《遺言》，載格律恩：《費尔巴哈》，第2卷，第306頁。)

們证明了外界、他人和他人的心理学的存在。同样，它們也給我們证明了比較心理学、动物心理学，以及我們自己的心理学，如果我們把它看做同我們大腦的活动沒有关系的東西，那末对于我們也許是不能了解的，而且是十分矛盾的；这种心理学首先是同能量守恒定律相冲突的。”^①

費尔巴哈不但暴露了拒絕唯物主义观点的人們所必然要陷入的矛盾，而且他还指出了唯心主义者怎样会落到自己的“孤島”上去。他說：“我，对自己來說是‘我’，对別人來說是‘你’。然而我只有当作感性的（即物质的——普列汉諾夫）存在，才能成为这样。抽象的悟性把这个对己的存在孤立起来，当作本体、原子、‘我’、上帝，因此，在他看来，对己的存在和对他人存在的联系是任意建立的。我在感性之外(ohne Sinnlichkeit)所思想的，也就是在任何联系之外所思想的。”^②接着这个非常重要的論断之后，他便来分析黑格尔邏輯(即本体論學說)所以发生的抽象的过程^③。

假使費尔巴哈掌握現代理論民族学所給与我們的一些材料，那末他一定还要补充說，哲学唯心主义在历史上是由原始人的万物有灵主义而来的。关于这一点，泰勒早已指出^④，有些哲学史家也开始部分地估計到了这一点，虽然他們还是把它看做珍奇，不是

① 《Die psychischen Fähigkeiten》〔《螞蟻的心理作用等等》〕，1901年慕尼黑版，第7—8頁。

② 《費尔巴哈全集》，第2卷，德文版，第322頁。我們願意把費尔巴哈这一段話介紹給波格丹諾夫先生。參看第263頁187。

③ 《Der absolute Geist Hegel's ist nichts Anderes als der abstrakte, von sich selbst abgesonderte sogenannte *endliche* Geist, wie das unendliche Wesen der Theologie nichts Anderes ist, als das abstracte endliche Wesen. Werke, II, 263. (‘黑格尔的絕對精神不过是一种脱离自己本身的抽象精神，即所謂有限精神，正像神学的无限的存在物不过是一种抽象的有限的存在物。’) (同上书，第2卷，第263頁)188

看做有巨大理論認識意義的文化歷史事實^④。

費爾巴哈的這些見解和論據，不但為馬克思和恩格斯所熟知和深思，並且無疑地在極大的程度上幫助他們制定自己的宇宙觀。後來恩格斯對費爾巴哈以後的德國哲學表示極端的輕視，這是因為據恩格斯的意見，費爾巴哈以後的德國哲學只是復活了費爾巴哈所早已暴露過的舊哲學上的錯誤。事實上也的確是如此。近代批評唯物主義的人，他們所引述的論據沒有一點不是被費爾巴哈本人或他以前的法國唯物主義者^⑤所駁倒的，但是在“馬克思的批評者們”，如伯恩施坦、施米特、柯羅齊之流看來，近代德國哲學的“折衷主義的殘羹剩汁”¹⁹³却成了最新的肴饌，他們大吃特吃，看到恩格斯認為不需要去研究它，就想像恩格斯“避開了”這些論據，其實恩格斯早已研究過這些論據，而且認為是一文不值的東西。這是舊的歷史，而又永遠是新的歷史。老鼠總是以為貓比獅子要厲害得多。

④ 《La civilisation primitive》，Paris 1876, tome II, p. 143.（《原始文化》，第2卷，1876年巴黎版，第143頁。）¹⁸⁹ 應當順便指出，費爾巴哈對於這一點也有真正天才的推測。他說：《Der Begriff des Objects ist ursprünglich gar nichts Anderes als der Begriff eines andern Ich, —so fasst der Mensch in der Kindheit alle Dinge als freihätige, willkürliche Wesen auf, daher ist der Begriff des Objects überhaupt vermittelt durch den Begriff des Du des gegenständlichen Ich》，II, 321—322.（“客體的概念起初不過是另一個‘我’的概念。例如人在童年時代所領會的一切對象，都是被當作自由的、隨意活動着的存在物的。因此，一般客體的概念是通過對象的‘我’的概念而產生的。”）（同上書，第2卷，第321—322頁）¹⁹⁰

⑤ [1910年德文版注釋]參看泰·阿佩茨：Les penseurs de la Grèce. Trad. par Aug. Reymond, Lausanne 1905, tome II, pp. 414—415.（《希臘思想家》，第2卷，1905年洛桑版，第414—415頁。）¹⁹¹

⑥ [1910年德文版注釋]費爾巴哈所指的是力圖復活舊哲學的思想家，反復咀嚼舊東西的人（Wiederkäuer）。可惜現在這樣的人特別多。他們在德國，一部分在法國寫了大批著作。現在他們也在俄國繁殖起來了。¹⁹²

我們承认費尔巴哈的观点和福勒尔的观点十分相似，而且有一部分是相同的，但是我們还應該注意，福勒尔有极丰富的自然科学的知識，而費尔巴哈却以充分的哲学知識見长。所以，福勒尔所犯的錯誤，我們在費尔巴哈那里就沒有看見过。福勒尔把他的理論叫做心理生理同一論①。关于这一点，在本质上沒有什么可以反对的地方，因为一切術語都是有条件的东西；不过同一論既然曾經以完全确定的唯心主义哲学做基础，那末福勒尔假使能够直率地、勇敢地和单纯地宣布他的学說为唯物主义的学說的話，也許还要好些；但是我們知道，他还保存了反对唯物主义的某些成見，因此他選擇了另外一个名称。所以，我們认为必須指出的，就是福勒尔所說的同一論同唯心主义所說的同一論是完全不相同的。

“馬克思的批評者們”就連这一点也不知道。施米特在同我們辯論时，正是把唯心主义的同一論妄加在唯物主义者身上的。实际上，唯物主义承认主体和客体的統一，而不是承认两者的同一。这一点費尔巴哈也說得很明白。

根据費尔巴哈的意見，主体和客体、思維和存在的統一，只有在以人为这种統一的基础的时候才有意义。这听起来好像又在彈着一种独特的“人道主义”的調子，但是研究費尔巴哈的人大多数沒有认为要更好地思索一下，人是怎样成了上面所說的对立面的統一的基础的。实际上費尔巴哈的見解是这样：“只有在思維不是对己的主体，而是现实（即物质的。——普列汉諾夫）的存在物的客体的地方，思維才不是一种脫离存在的東西。”② 那末現在就問：在

① 参看他的《Die psychophysiologische Identitätstheorie als wissenschaftliches Postulat》（《心理生理同一論是一种科学公設》）一文，載《罗森塔尔紀念》文集，第1卷，1906年萊比錫版，第119—132頁。194

② 《費尔巴哈全集》，第2卷，德文版，第340頁。195

什么地方，在那一種哲學體系中間，思維是“對己的主體”，也就是一種不依賴思維者的肉體而存在的東西呢？答案是很明顯的：是在唯心主義的體系中。唯心主義者起初把思維變成一種獨立的、不依賴于人而存在的本質（“對己的主體”），然後宣布存在和思維的矛盾就在這個本質中解決了，因為個別的獨立的存在是為這種不依賴于物質而存在的本質所固有的^①。這種矛盾真的在這種本質中間解決了嗎？¹⁹⁶ 這種本質是什麼東西呢？是思維。這種思維是不依賴于任何別的東西而存在着的。但是這種解決矛盾的方式是純粹形式上的解決。這種矛盾所以得到解決，像我們在上面所說的一樣，只是由於排除了它的要素之一，即獨立于思維的存在。存在似乎成了思維的一種屬性，當我們說某一對象存在的時候，這只是說它是存在于思維之中。譬如謝林就是這樣了解這個問題的。在謝林看來，思維是一種絕對的原則，從這個原則中間必然產生出現實的世界，即自然和“有限”的精神。但是怎樣產生的呢？什麼是現實世界的存在呢？無非是存在于思維之中。在謝林看來，宇宙萬物只是絕對精神的自我直觀。我們在黑格爾那里所看到的也是一樣。可是費爾巴哈並不滿足于思維和存在間的矛盾的這種純粹形式上的解決。他指出，不依賴于人的思維，即不依賴于現實的、物質的存在物的思維是沒有的，是不可能有的。思維是大腦的活動。“但是大腦只有同人的頭顱和身體聯在一起的時候，才能成為思維的器官。”^②

現在我們就可以看到，費爾巴哈所說的人是存在和思維的統

①（1910年德文版注釋）馬赫和他的信徒們的做法也是這樣。他們首先把感覺變為獨立的，與感覺體無關的本質，他們把這種本質叫做原素，然後宣布這種本質解決了存在和思維、主體和客體間的矛盾。由此可知，那些硬說馬赫接近馬克思的人是犯了多么大的錯誤啊。

② 《費爾巴哈全集》，第2卷，德文版，第362—363頁。197

一的基础是什么意思了。意思就是说，人本身无非是具有思维能力的物质的存在物。如果他是这样的存在物，那末很明显的，在他中间，没有排除矛盾中的任何一个要素；不论是存在或思维，也不论是“物质”或“精神”，更不论是主体或客体了。它们在他中间联合起来，在主客一体中联合起来。费尔巴哈说：“我吃饭，我思想……只是因为我是主客一体罢了。”

存在——并不是说存在于思想中。在这一方面，费尔巴哈的哲学比狄慈根的哲学要明白得多。费尔巴哈说道：“证明某一种东西的存在，就是说证明它不仅存在于思想中。”^①这是完全正确的。这就是说，思维和存在的统一决不是也不能够是思维和存在的同一。

这是区别唯物主义和唯心主义的最重大的特征之一。

四

有人说马克思和恩格斯在某一时期曾经是费尔巴哈的信从者，他们往往想以此来说明：这个时期过去以后，马克思和恩格斯的世界观就发生了重大的变化，而成了和费尔巴哈的世界观完全不同的世界观了。大家知道，狄尔就是这样想的。他认为费尔巴哈对于马克思的影响通常是被过分夸大的^②。这是一个极大的错误。马克思和恩格斯自从不再成为费尔巴哈的信从者以后，并没有停止吸取费尔巴哈哲学观中的极大的一部分。这从马克思批评费尔巴哈的几条提纲里得到很好的证明¹⁹³。这几条提纲并没有排除费尔巴哈哲学的基本论点，它们只是改正了这些论点；而且主要的是要求比费尔巴哈更彻底的应用这些论点去解释人的周围

① 《费尔巴哈全集》，第10卷，德文版，第187页。193

② 《Handwörterbuch der Staatswissenschaften》，v, S. 708. [《政治科学常用辞典》，第5卷，第708页。]

现实,尤其是解釋人們自己的活动。并不是思維自身决定着存在,而是存在自身决定着思維。这个思想是費尔巴哈全部哲学的基础。这个思想也被馬克思和恩格斯当作唯物史观的基础。馬克思和恩格斯的唯物主义是比費尔巴哈的唯物主义更加发展的学說。但是馬克思和恩格斯的唯物主义观点是在費尔巴哈哲学的內在邏輯所指示的同一方向上发展起来的。所以,誰如果不努力弄明白到底費尔巴哈哲学的哪一部分加入科学社会主义創始人的世界观中作为一个构成要素,那他就永远不能完全明白馬克思和恩格斯的这些观点,尤其是这些观点的哲学方面。因此,当讀者碰到一个急于給历史唯物主义寻找“哲学根据”的人的时候,你們就可以相信,这位深思熟虑的书呆子在我們剛剛指出的一点上就有非常不够的地方。

暫且放下这些深思熟虑的书呆子吧。在社会的人的历史“实践”領域里有許多任务摆在馬克思面前,需要用費尔巴哈所制定的关于主体和客体統一的正确概念来加以解决。馬克思在《費尔巴哈論綱》第三条中就已經十分接近那些所有这些任务中最困难的任务。这条提綱說:“认为人是环境和教育的产物……这个唯物主义学說忘記了:环境正是由人来改变的,而教育者本人是必須受教育的。”²⁰⁰这个任务既然解决了,唯物主义历史观的“秘密”也就被揭开了。但費尔巴哈是不能解决这个任务的。在历史方面,他正和十八世紀的法国唯物主义者們一样(他同他們有許多共同的地方)依然是一个唯心主义者^①。在这里,馬克思和恩格斯不得不利

^① (1910年德文版注釋)費尔巴哈說到唯物主义时往往要做些保留,就是因为这个緣故。例如他說:“从这一点往后退一步,我是完全同意唯物主义者的,向前进一步,我便和他們分歧了。”(《遺言》)他這句話的意思可以从下面几句话中看出来:“我承认观念,但只是在人类、政治、道德、哲学領域以內罢了。”(同上书,第2卷,第307頁)可是政治和道德中的观念是从哪里来的呢?单是我們“承认”观念,还没有解决这个问题。

用那时社会科学尤其是复辟时代的法国历史学家所积累的理论材料，重新建造起来。但在这里费尔巴哈的哲学还是给了他们一些宝贵的指示。费尔巴哈说：“艺术、宗教、哲学和科学，都不过是人的本质的表现和发见罢了。”^①由此可见，“人的本质”包含着一切思想体系的解释，也就是说，这些思想体系的发展是由“人的本质”的发展来决定的。什么是“人的本质”呢？费尔巴哈回答道：“人的本质不过是人和人的共同性、统一性。”^②这种答复是很不确定的。我们在这里看到了费尔巴哈再也不能前进的一个界限^③。马克思和恩格斯所发现的唯物主义历史观的领域恰恰是在这个界限之外开始的。这个观点给我们指出了在人类发展进程中决定“人和人的共同性、统一性”，即人们所加入的相互关系的原因。这个界限不但把马克思和费尔巴哈分开来，而且证明马克思同费尔巴哈的接近。

《费尔巴哈论纲》第六条说，人的本质就是一切社会关系的总

① 《费尔巴哈全集》，第2卷，德文版，第343页。201

② 同上书，第344页。202

③ [1910年德文版注]然而据费尔巴哈的意见，“人的实体”是由历史造成的。例如他说：“我只是当作一个主体来思想的，这个主体是历史所熏陶的，是概括的，是跟整体、族类，世界史的精神联合在一起的；我的思想并不是直接在我的独特的主观上有自己的起始和根据，这些思想就是结果；这些思想的起始和根据也就是世界史本身的起始和根据。”这样，我们看到，费尔巴哈就已经有了唯物主义历史观的萌芽了。但在这一方面他并没有超过黑格尔（参看拙著《黑格尔逝世六十周年》，载《二十年来》文集203），甚至落后于黑格尔。他和黑格尔共同强调那种被伟大的德国唯心主义者叫做世界史的地理基础的意义。他说：“人类历史的行程自然是由它来规定的，因为人是追随着自然的运动的，这从水的方向上就可以看出来。人们总是向他们可以找到位置的地方、对他们最有利的地方迈进的。人们定居在某一地方，他们便由他们所居住的地方来决定。印度的本质，也就是印度人的本质。印度人之所以是印度人，只是东印度的太阳，东印度的空气，东印度的水，东印度的野兽和植物的产物。人可以一开始不从自然界中发生出来吗？凡与自然界适应的人们都是从自然界中发生的，这种自然界是没有任何终极的。”（《遗言》，载格律恩：《费尔巴哈》，第2卷，第330页）

和。這比費爾巴哈自己所說的要確定得多了。但是馬克思的世界觀和費爾巴哈哲學的密切的發生學上的聯系在這裏是比別的地方暴露得更加明顯了。

當馬克思寫這一條提綱的時候，他不但已經知道了應當尋找解決任務的方向，而且已經知道了這種解決的本身。他在他的《黑格爾法哲學批判》一書里面指出，人們在社會中的相互關係，“法權關係，以及國家生活的形式，既不能由它們的自身來解釋，也不能拿所謂人的精神的一般發展來解釋，它們是扎根於人的生活的物質條件之中的，黑格爾仿效十八世紀英國人和法國人的榜樣，把這些物質條件的總和稱為公民社會，這種公民社會的解剖應該到它的經濟中去找尋。”²⁰⁴

現在我們只要說明經濟的發生與發展，就可以把唯物主義在幾世紀中不能解決的任務完全解決了。這個說明也是由馬克思和恩格斯來完成的。

不消說，所謂完全解決這個偉大的任務，只是指唯物主義在幾世紀里不能找到的一般的代數式的解決。不消說，所謂完全解決，不是指社會發展的算術，而是指社會發展的代數；不是指出個別現象的原因，而是指出應該怎樣去發現這些原因。這就是說，唯物主義歷史觀首先具有方法論上的意義。恩格斯很明白這一點，他寫道：“我們所需要的，與其說是赤裸裸的結果，不如說是研究（das Studium）；如果離開引向這個結果的發展來把握結果，那就等於沒有結果。”^①可是無論是馬克思的“批評者”（據說上帝是饒恕他們的），或者是馬克思的一些“信從者”（他們更壞），都不懂得這一點。米開朗基羅關於他自己曾說：“我的知識產生了許多無知識的

① 《遺言》，第1卷，第477頁，205

人。”可惜他的这个预言竟被证实了。现在马克思的知识产生了許多无知的人。自然，这一点应该受责备的不是马克思，而是那些假借马克思的名字胡說八道的人。但是要避免这类胡說，就必须了解历史唯物主义的方法論的意义。

五

一般說来，马克思和恩格斯在唯物主义方面的最偉大的功績之一，就是他們制定了正确的方法。费尔巴哈集中他的全力去反对黑格尔哲学的思辨要素，以致他很少重視和利用黑格尔哲学的辩证法的要素。他說：“真正的辩证法决不是孤独的思想家同他本人的對話，而是‘我’和‘你’的對話。”^①但是第一，黑格尔的辩证法原来也就沒有“孤独的思想家跟他本人對話”的意义；第二，费尔巴哈的意見很正确地規定了哲学的出发点，而不是哲学的方法。这个空白已經由马克思和恩格斯填补起来了，他們知道，如果只反对黑格尔的思辨哲学，而忽視他的辩证法，那是錯誤的。有些批評者断定，马克思在他同唯心主义断絕关系以后的最初一个时期中，对于辩证法也是很冷淡的。但是这种有着某种可能性的外貌的意見，也被我們上面指出的一个事实所推翻了，这个事实就是恩格斯在《Deutsch-französischen Jahrbüchern》^②中早已說过：方法就是新的观点体系的灵魂^③。

无论如何，《哲学的貧困》的第二部分使我們不容置疑的，就是马克思在他跟蒲魯东論战的時代，就已經十分了解辩证方法的意义

① 《费尔巴哈全集》，第2卷，德文版，第345頁，206

② 《德法年鉴》

③ 恩格斯所指的不是他自己，而是他的所有一般的同志：他說«Wir bedürfen», 毫無疑問，马克思也在他的同志之列。

义,并且善于使用这种方法了。在这个論爭中,馬克思对于蒲魯东的胜利就是善于辯证地思想的人对于不善于弄清楚辯证法的性质但却企图应用辯证方法去分析資本主义社会的人的胜利。同样,《哲学的貧困》的第二部分表明,在那个时候,馬克思已經把辯证法(它在黑格尔那里有着純粹唯心主义的性质,在蒲魯东那里也保存了这样的性质)放在唯物主义的基礎上面了^①。

后来,馬克思在說明他的唯物主义辯证法时写道:“黑格尔在观念的名义下把邏輯过程轉变为独立的主体,在他看来,邏輯过程是现实的造物主,现实只是它的外部表现。在我看来,恰恰相反:观念的东西是在人的头脑中經過翻譯和加工的物质东西。”²⁰⁸第一,在对黑格尔的“观念”的观点上,第二,在对思維和存在的关系上,这个說明是跟費尔巴哈完全一致的。只有相信費尔巴哈哲学的基本論点的正确性的人,才能把黑格尔的辯证法倒过来,“使双脚立起来”。不是思維决定存在,而是存在决定思維。

很多人把辯证法同发展的学說混淆起来,——事实上辯证法也就是这样的学說。但是辯证法跟庸俗的“进化論”有重大的区别,“进化論”是完全建筑在这样一个原則上的,即無論自然界或历史都沒有飞跃,而世界上的一切变化只是逐漸进行的。黑格尔就指出过,这样去理解发展学說是可笑的和沒有根据的。

黑格尔在他的《邏輯学》第一卷中說:“当人們想要理解某种东

^① 参看《哲学的貧困》第2章第1节第1个說明和第2个說明,207(1910年德文版附录)但应当指出,費尔巴哈也是从唯物主义的观点上来批評黑格尔的辯证法的。他說:“和天然的起源及发展相抵触的辯证法是什么呢?它的必然性怎样呢?”那是所謂一般心理,尤其哲学的“客观性”,这种哲学丢掉了唯一的范疇的和命令的,基本而牢固的客观性,物质自然的客观性;这种哲学以为它的終极目的、絕對真理及精神的成就,正是在于完全去掉这种性质和絕對的不受任何費希特的非“我”、任何康德的自在之物所限制的“主观性”。(《遺言》,第1卷,第399頁)

两的发生或消灭的时候，他们通常总是想像，只要一想到这种发生或消灭的渐进性，就可以明白一切了。但是存在的变化不但是由于一种数量转变为别种数量，而且也由于质的差别转变为量的差别，以及相反的由量的差别转变为质的差别，这种转变打破了渐进性，拿一种现象代替了别种现象。”① 无论什么时候，只要渐进性一破裂，就要发生飞跃。黑格尔还举了很多自然界中和历史上常见的飞跃的例子，并且揭露了作为庸俗“进化论”基础的可笑的逻辑上的错误。他说：“渐进学说的基础就是这样一种观念，即发生的东西是已经存在于现实中的，只是因为它的分量很小，才没有被觉察到罢了。同样，人们在说到渐进的消灭的时候，也总是想像，似乎某种现象的不存在或者代替它而出现的新现象是已经存在的，不过暂时还没有被觉察到罢了。……这样一来，就排除了关于发生和消灭的任何概念。……用变化的渐进性来解释发生或消灭——就是说把一切问题都归结为枯燥无味的同语反复，以现成的样子（即已经发生或消灭的样子。——普列汉诺夫）来设想正在发生或正在消灭的东西。”210②

黑格尔对于发展过程中必然发生飞跃的这种辩证法的观点，被马克思和恩格斯完全采纳了。恩格斯在他同杜林的论争中详尽地发挥了这个观点，并且把它倒过来，“使双脚立地”，换一句话说，把它放在唯物主义的基础上。

比方他说，从一种能力转变为另一种能力，不经过飞跃是不可能的③。例如他在现代化学中给量变到质变的辩证法定理找到证

① 《Wissenschaft der Logik》，erster Band, Nürnberg 1812, S. 313—314. (《逻辑学》，第1卷，1812年经伦堡版，第313—314页。)209

② 关于“飞跃”问题，可参看拙著小册子《吉荷米洛夫先生的烦恼》，圣彼得堡玛雷赫出版，第6—14页。211

据。一般說来,他是用存在的辩证特性来证实辩证思維的权利的。在这里又是存在本身决定思維。²¹³

我們現在不要更詳細地來論述唯物主义辩证法了(关于它对于低級算術等同的可以叫做低級邏輯的关系,請參看拙著《費爾巴哈》这本小冊子譯文的序言),这儿我們要提醒讀者,在最近二十年內,在發展過程中仅仅看到漸變的理論,就是在生物學中間也開始失掉它的立腳地了。而从前这种理論在生物學中几乎享有普遍的公認。在这一方面,戈蒂叶和德·弗里斯的著作似乎构成一个时代。德·弗里斯所創造的突變論就是一种关于物种飞跃式發展的學說(參看他的兩卷本的著作《Die Mutations-Theorie》,Leipzig^④ 1901—1903年;他的學術論文《Die Mutationen und die Mutations-Perioden bei der Entstehung der Arten》,Leipzig^⑤ 1901年,以及他在加里佛尼亞大學所講的用德文譯文出版的題為《Arten und Varietäten und ihre Entstehung durch die Mutation》,Berlin^⑥ 1906年)。

依照这位杰出的自然科学家的意見, 达尔文的物种起源論的

③ «Bei der Allmählichkeit bleibt der Übergang von einer Bewegungsform zur anderen immer ein Sprung, eine entscheidende Wendung. So der Übergang von der Mechanik der Weltkörper zu der kleineren Massen auf einem einzelnen Weltkörper; ebenso von der Mechanik der Massen zu der Mechanik der Moleküle—die Bewegungen umfassend, die wir in der eigentlich sogenannten Physik untersuchen»—«Anti-Dühring», S. 57. (“不管所有这些中間的層級,从一种运动形式进到另一种运动形式永远是一种飞跃,一种决定的改变。从各个天体的力学轉变到各別天体上微小物体的力学是如此;从物体的力学轉变到分子的力学——包括作为物理学(就其本意來說)研究对象的那些运动也是如此。”(恩格斯:《反杜林論》,第57頁212))

④ 《突變論》,萊比錫

⑤ 《突變及物种发生时的突變时期》,萊比錫

⑥ 《物种和变种及其突變的发生》,柏林]214

弱点就在于这种起源可以用渐变来解释的思想^①。德·弗里斯还有一个很有意思和很中肯的意见，就是渐变论在物种起源学说中的统治对于有关各种问题实验研究是很不利的^②。

此外还有一点应该补充，就是在现代自然科学中，尤其是在新拉马克主义者当中，所谓物质有灵的学说，即一般物质特别是有机物质具有某种程度的感性的学说，流行得很快。有些人把这个学说看作和唯物主义根本相反（参看弗兰塞所著的《Der heutige Stand der Darwinschen Fragen》，Leipzig^③一书，1907年）。但在实际上，如果正确地加以理解的话，它不过是把费尔巴哈关于存在和思维、主体和客体统一的唯物主义学说译成最新的自然科学的语言罢了^④。可以有把握地说，马克思和恩格斯采纳了这个学说，他们对于上面所说的自然科学中的这个暂时固然还没有详尽研究过的方面是会感到浓厚的兴趣的。

赫尔岑说得对，许多人以为黑格尔的哲学主要是保守的，其实它是真正的革命代数学^⑤。不过黑格尔并没有把这个代数学应用于实际生活的迫切问题上。思辨的要素必然要在这位伟大的绝对唯心主义者的哲学中加入保守主义的精神。在马克思唯物主义哲学中我们便看到了完全不同的东西。革命的“代数学”在他的哲学里面表现为它的辩证方法的全部不可克服的力量。马克思说：“辩证法在其神秘化的形态上是德意志最时髦的东西，因为它仿佛可以替现存的社会秩序作辩护。在其合理的形态上则为资产阶级及

① 《Die Mutationen》，SS. 7—8.（《突变》，德文版，第7—8页。）

② 《Arten》etc., S. 421.（《物种等等》，德文版，第421页。）

③ 《达尔文问题的现状》，莱比锡 215

④ 不要忘记，十八世纪的法国很多唯物主义者是倾向于“物质有灵说”的，斯宾诺莎更不用说了。

⑤ 「1910年德文版注释」参看恩格斯：《费尔巴哈》，第1—5页。216

其理論家所討厌，因为它在解釋現存东西的时候，同时也解釋了它的否定，它的必然的消灭；因为它从运动过程中，即从暫时的方面来观察每种特定的形式；因为它在本质上是批判的和革命的，因而也是毫无顧忌的。”²¹⁷

从俄国文学史的观点来观察唯物主义辯证法的问题时，可以说，辯证法首先提供了必要的和完善的方法，可以用来解决整个现实的合理性问题，我們天才的别林斯基是曾为这个问题苦恼过的^①。只有用馬克思的辯证方法来研究俄国的生活，它才能告訴我們生活里面什么东西是现实的，什么东西是将成为现实的。

六

在着手研究唯物主义历史观的时候，我們认为我們首先要碰到的一个问题，就是社会关系发展的真正原因究竟是什么。我們已經知道，“公民社会的解剖”决定于社会的經濟。但是經濟又由什么来决定的呢？

关于这个问题，馬克思的回答是这样：“人們在自己生活的社会生产中参与一定的、必然的、不依他們本身意志为轉移的关系，即与他們当时的物质生产力发展程度相适合的生产关系。这些生产关系的总和就組成社会的經濟結構，即法律的和政治的上层建筑所借以树立起来的现实基础。”^②

馬克思的这个答案把經濟发展的全部问题归納为这样一个问题，就是社会所支配的生产力的发展是由什么原因来决定的呢？这个问题的最后的解决方式首先就是指出地理环境的性质²²⁰。

① 参看拙著《别林斯基和合理的现实》一文，見《二十年来》論文集。218

② 参看《Zur Kritik der politischen Oekonomie》（《政治經濟学批判》）序言。219

黑格尔在他的历史哲学中就指出了“世界通史的地理背景”的重要作用²²¹。但是因为他认为一切发展的原因归根到底就是观念，而且因为他只是顺便地，在次要的情形之下，违反着自己的意志而对现象诉诸唯物主义的解释，因此他所提出的对于地理环境的伟大历史意义的非常正确的观点，便不能使他得出应该得出的有益的结论。只有唯物主义者马克思才充分地作出了这种结论^①。

无论是用来满足人的需要的自然物品的性质，或者是人们自己为着同样的目的而生产的物品的性质，都是受着地理环境的特性来决定的。没有金属的地方，土著部落就不能用他们自己所有的力量越过我们称做石器时代的那个界限。同样，原始的渔猎部落要转变到畜牧业和农业，就必须要有相当的地理环境的特性，换句话说，在上面这个场合下，就须要有相当的动物区系和植物区系。摩尔根说，西半球缺乏适于畜养的动物和东西两半球植物区系的特殊差异，使两个半球居民的社会发展行程也有了很大的区别^②。怀茨关于北美红种人说道：“他们完全没有家畜。这是很重要的，因为这个情况是使他们不得不在低级发展阶段上的主要原因。”^③ 史文富特说道，在非洲，当某一地方人口过剩的时候，该地的一部分居民就移居到别地，而且这一部分居民有时依地理环境而改变了他们的生活样式：“向来从事农业的部落，现在变成游猎部落了；向来依畜牧生活的部落，现在改为农业了。”^④ 据同一

① [1910年德文版注释] 我们已经说过，费尔巴哈在这个问题上还赶不上黑格尔。

② 《Die Urgesellschaft》，Stuttgart 1891，SS. 20—21. [《原始社会》，1891年斯图加特版，第20—21页。] 222

③ 《Die Indianer Nordamerikas》，Leipzig 1865，S. 91. [《北美洲印第安人》，1865年莱比锡版，第91页。]

④ 《Au coeur de l'Afrique》，Paris 1875，I，p. 199. [《在非洲的心臟》，第1卷，1875年巴黎版，第199页。]

个作者說，富饒的鐵礦區的居民（包括極大部分的非洲中部），“自然就以采鐵為業了”^①。

然而，事情還不止如此。人類的部落在最低的發展階段上就相互間發生關係，彼此交換他們一部分生產品。這就打破了影響每一個部落生產力發展的地理環境的界限，而加速了這種發展的行程。不過，很明顯的，這種關係的產生和保持的難易也是依地理環境的特性為轉移的。黑格爾說過：海洋和河流使人們接近，反之，山岳使人們分離²²⁴。不過海洋使人們接近只有在生產力發展到較高的階段上；而在生產力較低的階段上，據拉采爾公正的意見，海洋却大大地阻礙了被它所隔離開來的各個部落間的關係^②。但是無論怎樣，不容置疑的，地理環境的特性愈是複雜，則它對於生產力的發展愈是有利。馬克思說道：“不是土壤的絕對肥沃，而是土壤的差別，它的自然生產品的多樣性構成了社會分工的天然基礎，而且由於人們周圍的自然條件的多樣性，才使人們本身不得不有各式各樣的需要、能力、生產工具和方法。”^③拉采爾差不多把馬克思的話逐字地重復一下：“最重要的事情不是在於最容易的獲得食物，而是在於刺激人的某種嗜好、習慣和需要。”^④

總之，地理環境的特性決定着生產力的發展，而生產力的發展則決定着經濟關係以及隨着經濟關係之後的其他一切社會關係的

① 《在非洲的心臟》，第2卷，第94頁。《氣候對農業的影響》，參看拉采爾，《Die Erde und das Leben》，Leipzig und Wien 1902, II. Band, SS. 540—541.（《地球和生命》，第2卷，1902年萊比錫和維也納版，第540—541頁。）223

② 《Anthropogeographie》，Stuttgart 1882（《人類地理學》，1882年斯圖加特版），第92頁。

③ 《Das Kapital》，I. Band, III. Auflage, SS. 524—526（《資本論》，第1卷，第3編，德文版，第524—526頁）。225

④ 《Völkerkunde》，I. Band, Leipzig 1887, S. 56.（《民族學》，第1卷，1887年萊比錫版，第56頁。）226

发展。馬克思用以下的一段話來說明这一点：“生产者相互間的社会关系、他們共同活动的条件以及他們参加全部生产行程的情形，都是随着生产力性质而变化的。随着新式武器——枪炮——的发明，軍队的整个内部組織和构成軍队的人員以及軍队借以組成为一个有組織的整体的相互关系，也必須变更了；最后，軍队和軍队的相互关系也变更了。”① 227

为了使这个說明更加明了起見，我們再举一个例子。据拉采尔說，非洲东部的馬沙奚人所以要杀死自己的俘虏，是因为这个游牧部落还没有利用俘虏的强迫劳动的技术上的可能。但是和这个游牧部落为邻的农业部落华康巴人就有利用这种劳动的可能，因而留下俘虏的生命，把他們变为奴隶。所以，奴隶制度的发生，是要以社会力量发展到某种程度而容許剝削奴隶劳动为前提的②。但是奴隶制度是这样一种生产关系，随着这种生产关系的出現，从前只按性別和年齡来划分的社会，开始有了階級的划分。奴隶制度到了充分发展的时候，它就在社会的全部經濟上烙上自己的痕迹，并通过經濟在其他一切社会关系上，首先是政治制度上烙上自己的痕迹。古代国家之間無論在政治制度上有怎樣的区别，但它們的主要特征是在于每个国家都是一种反映和維護一部分自由人

① 拿破侖第一說：《La nature des armes décide de la composition des armées, des places de campagne, de marches, des positions, des ordres de bataille, du tracé et des profils des places fortes; ce que met une opposition constante entre le système de guerre des anciens et celui des modernes》. Précis des guerres de César, Paris 1836, pp. 87—88.（“武器的性质决定着軍队的組織、戰場、进攻、陣地、战斗的序列、堡垒的結構。所有这一切，造成了古代各民族的战争和現代各民族的战争間的經常的对立。”（《凱撒战争論》，1836年巴黎版，第87—88頁））

② 《Völkerkunde》〔《民族学》〕，第1卷，第83頁，228——但应当指出，有时在最初的发展阶段上，变为奴隶就是强制接受俘虏加入胜利者的社会組織，并和他們享受同等的权利。这里还没有使用俘虏的剩余劳动，只有因和俘虏合作而产生的共同利益。但是这种奴隶制是要以具备某种生产力和某种生产組織为前提的。

的利益的政治組織。

七

現在我們知道，生產力的發展歸根到底決定着一切社會關係的發展，而決定生產力的發展的則是地理環境的性質。但是，某種社會關係一旦發生以後，它本身對於生產力的發展就給予很大的影響。這樣，起初是結果的東西，現在又變成原因了；在生產力的發展和社會制度之間發生了相互影響，這種相互影響在不同的時代帶着各種不同的樣式。

同時還要記住，如果某一社會內的現存內部關係是由生產力的某種狀況來決定的，那末，它的外部關係歸根到底也是由這種狀況來決定。和生產力發展的某種程度相適應的，有一定性質的武裝、軍事技術，以及民族間的，更確切些說，部落間的法制。游獵部落不能建設巨大的政治組織，正是因為它們的生產力水平很低，正像古代俄羅斯的警喻所說，使它們不得不化整為零，分散為小小的社會集團，來尋找生存資料。這些社會集團愈是“零星分散”，則用流血鬥爭的辦法來解決糾紛愈是不可避免，而這種小糾紛在文明社會里只要在治安裁判所里就可以輕而易舉地解決了的。愛爾說，澳洲人的幾個部落為了某種目的而在一定的地方集合起來，但是這種接近從來不是長久的：食物的缺乏或追擊野禽的必要使他們不得不离散以前，他們之間就開始了敵對性的衝突，大家都知道，這種衝突往往很快就引起搏鬥。^①

大家都知道，這種衝突可以因各種各樣的原因而發生。但是

^① *Ed. J. Eyre, Manners and customs of the aborigines of the Australia. London 1847, p. 243.* (愛爾：《澳洲土人的風俗習慣》，1847年倫敦版，第243頁。)

值得注意的，是大多数旅行家都把这种冲突归于经济的原因。斯坦利问过赤道非洲的几个土人，他们同邻近部落的战争是怎样发生的，土人回答说：“我们的孩子们出去打猎；邻人要把他们赶走，于是我们就打邻居，邻居也打我们，我们就相打起来，直到精疲力竭或者某一方面被打败为止。”^① 同样，柏尔顿也说：“非洲的一切战争都是两种原因引起的：牲畜的盗窃和人的掠夺。”^② 拉采尔也以为下面的解释是可信的：即在新西兰，土人间的战争往往是由想吃人肉的简单愿望而引起的^③。不过土人所以非常爱吃人肉的原因本身是由于当地动物出产的贫乏。

谁都知道，战争的胜败有很多是依作战两方的每一方面的武装为转移的。而他们的武装却是取决于他们的生产力状况、他们的经济以及在经济基础上生长起来的社会关系^④。说某一民族或

① Stanley, Dans les ténèbres de l'Afrique, Paris 1890. tome II, p. 91. (《在非洲腹部》，第2卷，1890年巴黎版，第91页。)

② Burton, Voyage aux grands lacs de l'Afrique orientale. Paris 1862, p. 666. [柏尔顿：《东非大湖旅行记》，1862年巴黎版，第666页。]

③ «Völkerkunde» (《民族学》)，第1卷，德文版，第93页。

④ 关于这一点，恩格斯在《反杜林论》一书中的《暴力论》的几章中解释得很好。并可参看 «Les maîtres de la guerre» par le lieutenant-colonel Rousset, professeur à l'école supérieure de la guerre. Paris (巴黎高级军事学校教官卢色上校著的《战争名将录》一书(1901年版))229。后一书的作者在解释朋纳尔将军的观点时说：“每个特定的历史时代的社会状况，不但对一国的军事机构，就是对军人的性格、能力及志向，都有优势的影响。普通的将军们使用着普通的方法，在工作中应用着普通的手段，战胜或者失败，依情况而定。……至于大将，他们使斗争的手段和方法服从于自己的天才。”(第20页)……“怎么样呢？这是很有趣的。结果，他们‘用某种类如本能的猜测之类的东西为指针，依照社会演进的平行规律来改变手段乃至方法。只有他们才重视社会演进对于军事艺术的决定影响。’”(同上)这是说，为了对于看来最偶然的军事上的胜利给以唯物主义的解释，只有发现“社会演进”和社会经济发展的因果联系了。这本书的著者卢色本人距离这种解释是不远了。他根据朋纳尔将军未出版的著作所作的近代艺术历史概述，便和我们在恩格斯的著作中所见到的东西是相似的。有些地方这种相似则近于完全相同。

部落被其他民族所征服，还不等于說明为什么他們被征服的社会后果是这样的，而不是另一样。羅馬人征服高卢的社会后果是和日耳曼人征服高卢的社会后果完全不同的。同样，諾曼人征服英国的社会后果是和蒙古人征服俄罗斯的社会后果完全不同。在所有这些情形下，区别归根到底一方面是由于被征服的社会的經濟制度所决定的，另一方面是由于征服者的社会的經濟制度所决定的。某一部落或某一民族的生产力愈发展，則它为了生存竞争而改良自己的武装的可能性(至少是可能性)也愈大。

然而这个一般的通例是有很多值得注意的例外的。在生产力发展的最低的阶段上，經濟发展阶段极不相同的部落，如游牧部落和定居的农业部落，他們的武装的差别不可能像以后那样大。此外，經濟发展的进程对于某一民族的性质具有重大的影响，有时会使它的战斗力减少，以致无力抵抗在經濟上比較落后的但却习惯于战争的敌人。所以，爱好和平的农业部落常常遭受善战的民族的侵略。拉采尔說，“半开化”的民族由于采用征服的方法結合农业和游牧这两种要素的結果，便常常有最巩固的国家組織^①。这种意見一般說来不論如何公正，但是我們还應該記住，就是在这种情形下，——最好的例子是中国，——經濟落后的征服者漸漸地会完全服从于經濟比較发达的被征服民族的影响。

地理环境不但对于原始部落有着很大的影响，就是对于所謂开化民族也有着很大的影响。馬克思說：“为了大規模地开发某种自然力，为了用有組織的人力使自然力服从于人，对这种自然力建立社会控制的必要就在工业史上起了决定性的作用。埃及、倫巴第、荷兰或波斯及印度等国的治水的意义就是如此。在这些地方，用人工的水渠灌溉田地不但使土地获得必要的水，而且同时随着

① 《Völkerkunde》，S.19.（《民族学》，德文版，第19頁。）

泥沙也带来了山上的矿质肥料。在阿拉伯人统治时代，西班牙和西西里的工业兴盛的秘密就是在于开辟水渠。”^①

人们往往把地理环境影响于人类历史发展的学说归结为承认“气候”对于社会人类的直接影响；以为一种“人种”因为受了气候的影响而爱好自由；另一种“人种”愿意忍受专制君主的统治；第三种“人种”爱好迷信，因而依赖僧侣等等。譬如布克爾的观点主要就是这种观点^②。据马克思的意见，地理环境是通过在一定地方、在一定生产力的基础上发生的生产关系来影响人的，而生产力发展的头一项条件就是这种地理环境的特性。现代理論民族学一天一天地采取了这种观点。依照这种观点，“人种”在“文化”史上的作用一天比一天少起来。拉采尔說：“某种文化成果的占有是同人种毫无关系的。”^③

但是，一旦达到了某种“文化”状态，那末这种状态无疑地就要影响“人种”的生理特性和心理特性^④。

地理环境对于社会人类的影响，是一种可变的量。被地理环境的特性所决定的生产力的发展，增加了人类控制自然的权力，因

① 《Das Kapital》，ibid.，SS. 524—526. [《資本論》，第1卷，第3編，德文版，第524—526頁。] 230

② 參看他的《History of civilization in England》，vol. I, Leipzig 1865, pp. 36—37. [《英国文明史》，第1卷，1865年萊比錫版，第36—37頁。] 据布克爾的見解，影响人民性格的四大原因之一，即“地域的一般外貌”（the general aspect of nature），主要是对人类的想像力有影响，而猛烈发展的想像力則引起迷信，而迷信又阻碍知識的发展。秘魯因为常常发生地震，就影响到土人的想像力，同时也影响到了政治制度。如果西班牙人和意大利人是迷信的，那末这也是由于地震和火山噴火的結果（第112—113頁）。231这种直接的心理影响在文化发展的初期特別强烈。但是現代科学却恰恰相反，认定处于經济发展同一阶段上的原始部落的宗教信仰是非常相似的。后面这句话是布克爾从十八世紀作家那里抄襲来的，布克爾的观点是希波克拉底早就說过的（參看《Des airs, des eaux et des lieux》，traduction de Coray, Paris [《論風、水、地方》，1800年巴黎版，第76, 85, 86, 88等节]）。

而使人类对于周圍的地理环境发生了一种新的关系。現在英国人对于这种地理环境的反应自然同凱撒时代移居英国的部落对于这种环境的反应完全不同。有一种反对的意見，說某一地方的地理特性虽然始終不变，而該地居民的性格却可以起根本的变化，上面的話就彻底排斥了这种反駁的意見。

八

某一經濟結構所产生的法权的和政治的关系^③，对于社会人类的全部心理有着决定的影响。馬克思說：“在各种不同的社会形式上面，在社会的生存条件上面，建立起了各种特殊的感觉和幻想、观点和概念的整个上层建筑。”²³²存在决定着思維。可以說，科学在解釋历史发展过程上所作的每一个新的步驟，都是有利于近代唯物主义这个基本論題的新理由。

在 1877 年，努阿萊就写道：“語言和理性的生活是从为了达到共同目的的共同活动中，是从我們祖先的原始工作中产生出来的。”^④他在进一步發揮这种卓越的思想的时候指出，起初語言表

③ 《Völkerkunde》（《民族学》），第 1 卷，第 10 頁。穆勒在重述“現代的一个偉大思想家”的話時說道：《Of all vulgar modes of escaping from the consideration of the effect of social and moral influences of the human mind, the most vulgar is that of attributing the diversities of conduct and character to inherent natural differences》. Principles of political Economy, vol. I, p. 390.（“在迴避研究那些受到人类精神的社会影响和道德影响的一切庸俗方法中，最庸俗的方法是在人所固有的天然差別上再加上行为和性格上的差別。”（《政治經濟学原理》，第 1 卷，第 390 頁）

④ 关于种族，可參看菲諾著的一本有趣味的著作 Le préjugé des races. Paris（《种族偏見》，1905 年巴黎版）。怀茨說：“某些黑人部落提供了主要职业和民族性格之間所存在的联系的显著例子。”《Anthropologie der Naturvölker》，II, S. 107.（《原始人的人类学》，第 2 卷，德文版，第 107 頁）

示客观世界的对象,不是把它当作具有某种形象的东西,而是当作获得这种东西的东西,不是当作积极的,发生某种作用的东西,而是消极的受动的东西^⑦。他用下面的正确的见解来解释这一点:“一切对象只有随着它们受到人的作用,才呈入人的视野,就是说,才成为事物,因此它们才获得了自己的名称。”^⑧简单些说,据努阿莱的意见,人的活动给语言的原始语根提供了内容^⑨。有趣的是,努阿莱找到他的理论的最初萌芽是在费尔巴哈的下面一种思想中间,即人的本质是在于社会性,在于人与人的一致性。他大概一点也不知道马克思。不然的话,他也可能会看到,他对于活动在语言形成上的作用的观点是接近于马克思的(因为马克思在他的认识论中是强调人的活动的),而跟费尔巴哈相反(因为费尔巴哈所谈的主要是“直观”)。

⑤ 关于经济对社会关系结构的影响,可参看恩格斯的 *Der Ursprung der Familie, des Privateigentums und des Staats*, Achte Auflage, Stuttgart (《家庭、私有制和国家的起源》,1900年斯图加特第8版),希尔德布兰德的 *Recht und Sitte auf den verschiedenen (wirtschaftlichen) Kulturstufen*, I. Teil Jena (《各种文化阶段上的法权和习惯》,第1卷,1896年耶拿版);可惜希尔德布兰德所掌握的经济材料太少。阿赫里斯的 *Rechtentstehung und Rechtsgeschichte*, Leipzig (《法权起源和法权史》,1904年莱比锡版)是一本有趣的小册子,这本书把法权看作社会生活发展的产物,但没有深入研究这种社会生活的发展是被什么所决定的问题。在瓦加罗的 *Les bases sociologiques du droit et de l'état*, Paris (《法权和国家的社会学的基础》,1898年巴黎版)一书里,散布了不少个别的意见,说明这个问题的若干方面;但是一般说来,瓦加罗本人还不了解这个问题。参看 Teresa Labriola, *Revisione critica delle più recenti teoriche su le origini del Diritto*, Roma (拉布里奥拉的《近代法权起源论评述》,1901年罗马版)一书。

⑥ «Der Ursprung der Sprache», Mainz, S. 331. (《语言的起源》,马因兹版,第331页。)

⑦ 同上书,第341页。

⑧ 同上书,第347页。

⑨ 同上书,第369页。

关于努阿萊所說的在生产过程中人类活动的性质是由他們生产力的状态来决定的理論，是用不着再提了。这是很明显的。在这里須要指出的，就是存在对于思維的决定影响在原始部落中間特別明显。原始部落的社会生活和智力生活比文明民族的生活要簡單得多。馮·登·施泰因关于巴西中部的土人写道，我們只有把他們看做狩猎生活的产物，我們才能了解他們。他繼續說：“他們的經驗的主要来源是动物……他們主要是靠这种經驗的帮助来解釋自然，构成自己的世界观。”^① 狩猎生活的条件，不但决定了这些部落的世界观，而且也决定了他們的道德观念，他們的感情，甚至——同一作者說——美的趣味。游牧部落的情形也完全一样。在拉采尔叫做單調的牧畜人的那些人中間，“至少他們一切談話的百分之九十的材料都是关于牲畜及牲畜的产生、习惯、优点与缺点。”^② 例如不久以前被“文明的”德国人用极端殘酷的方法“鎮服”了的不幸的希里罗²³³人，就是这种“單調的牧畜族”^③。

如果說，在原始獵人中，动物是經驗的最主要的泉源，如果說，原始獵人的整个世界观是建筑在这种經驗上面的，那末，狩猎部落的一切神話（在这个阶段上神話是代替哲学、神学和科学的）的內

① 《Unter den Naturvölkern Zentral-Brasiliens》，Berlin 1894, S. 201. [《在巴西中部的原始人中》，1894年柏林版，第201頁。]

② 同上書，第205—206頁。

③ 关于《單調的牧畜人》，可以參看弗里契的(Die) Eingeborenen Süd-Africas, Breslau (《南非土人》一書，1872年布列斯勞版)。弗里契說：“卡夫爾人的理想，他們所幻想的和他們在歌謠中喜歡歌唱的東西，就是他們的牲畜，也就是他們最珍貴的財產。歌頌部落酋長的歌曲和歌頌牲畜的歌曲互相更替着，在歌頌酋長的歌曲中，他們的牲畜仍然起着很大的作用。”(第1卷，第50頁)卡夫爾人認為照料牲畜是最榮譽的職業(第1卷，第85頁)，甚至卡夫爾人喜歡戰爭都是因為戰爭可以使他們以戰利品的形式獲得牲畜(第1卷，第79頁)。“卡夫爾人的訴訟是由爭奪牲畜的衝突所引起的。”(第1卷，第322頁)這位弗里契對於布西門族獵人的生活也有很有趣的敘述(第1卷，第424頁及以下各頁)。

容自然也是来自同样的泉源。兰格說道：“布西門人神話的特点，就是动物在这些神話里面几乎起着特殊的作用。在他們的不相連貫的傳說中除了到处可以看到老太婆之外，这些神話里几乎沒有出現过人。”^① 据史密斯說，正像还没有脫离狩猎生活的布西門人一样，澳洲人的神主要也是飞禽或走兽^②。

对于原始部落的宗教現在研究得还不够好。但就我們所知道的一点就已經无条件地证实了費尔巴哈和馬克思的“不是宗教造人，而是人造宗教”这个簡短的論題是正确的。泰勒說：“很明显的，在一切民族中間，人是神的模型，因为这个緣故，人类的社会制度和人类的政府就成了一种模型，天上的社会和天上的政府就是依照这种模型造成的。”^③ 无疑的，这是唯物主义的宗教观。大家都知道，圣西門就抱着相反的观点，他拿古希腊人的宗教信仰来解釋他們的社会制度和政治制度。但是更重要的，就是科学已經开始暴露出了原始人的技术的发展和他们的世界观之間的因果联系了^④。在这一方面，显然科学将有极丰富的发现^⑤。

在原始社会的意識形态中間，現在研究得很好的要算是艺术。

① 《Mythes, cultes et religion》，trad. par L. Marillier, Paris 1896, p. 332. (《神話、礼拜、宗教》，1896年巴黎版，第332頁。)

② 这里應該記住安德萊的意見，他說：起初人是以动物的形象来想像自己的神的。“后来开始动物拟人化的时候，才发生了神話中的人变为动物。”（《Ethnographische Parallele und Vergleiche》，Neue Folge, Leipzig 1889, S. 116 (《民族学的类比和比較》，1889年菜比錫版，第116頁。)) 动物的拟人化要以較高的生产力发展的阶段为前提。參看罗本紐斯的 Die Weltanschauung der Naturvölker. Weimar 1898, S. 24 (《原始人的世界观》一书，1898年魏瑪版，第24頁)。

③ 《La civilisation primitive》，Paris 1876, tome II, p. 322. (《原始文化》，第2卷，1876年巴黎版，第322頁。) 234

④ 參看舒尔茨的 Vorgeschichte der Kultur. Leipzig und Wien 1900, S.S. 559—564. (《文化的史前》，1900年菜比錫和維也納版，第559—564頁。) 235 下面我們談到別的事情的时候还要回到這個問題。

在這方面，已經搜集了極豐富的材料，這些材料極明白和極可信地證明了唯物主義歷史觀的正確性和所謂不可避免性。這種材料是很多的，現在我們只在這里列舉幾種最主要的有關著作：Schweinfurth, 《Artes Afrikanae》, Leipzig 1875; R. Andree, 《Ethnographische Parallele》, 論文有：《Das Zeichnen bei den Naturvölkern》; Von den Steinen, 《Unter den Naturvölkern Zentral-Brasiliens》, Berlin 1894; G. Mallery, 《Picture Writing of the American Indians》, X Annual Rep. of the Bureau of Ethnology, Washington 1893; Hoernes, 《Urgeschichte der bildenden Kunst in Europa》, Wien 1898; Ernst Grosse, 《Die Anfänge der Kunst》, 同一作者的《Kunstwissenschaftliche Studien》, Tübingen 1900; Yrjö Hirn, 《Der Ursprung der Kunst》, Leipzig 1904; Karl Bücher, 《Arbeit und Rhythmus》, dr. Aufl., 1902; Gabriel et Adr. de Mortillet, 《Le Préhistorique》, Paris 1900, p. p. 217—230; Hoernes, 《Der diluviale Mensch in Europa》, Braunschweig 1903; Sophus Müller, 《l'Europe préhistorique》, trad. du danois par Em. Philipot, Paris 1907; Rich. Wallaschek, 《Anfänge der Tonkunst》, Leipzig 1903. ⑤ 238

⑤ (1910年德文版注釋) 請參看著者在《現代世界》1908年9月號和11月號上所發表的一篇文章(《論俄國的所謂宗教探尋》)(1909年9月)。236 這篇文章是研究技術對於發展宗教觀念的意義的。

⑥ (史文富特的《非洲的藝術》, 1875年萊比錫版; 安德萊的《民族學的比較》, 論文有《原始人的圖畫》; 馮·登·施泰因的《在巴西中部的原始民族中》, 1894年柏林版; 馬萊里的《美洲印第安人的圖畫字》, 1893年華盛頓版; 赫爾納斯的《歐洲造型藝術原史》, 1898年維也納版; 恩斯特·格羅塞的《藝術的發端》; 同一作者的《藝術學概論》, 1900年杜平根版; 希倫的《藝術的起源》, 1904年萊比錫版; 卡爾·畢歇爾的《工作和節奏》, 1902年第3版; 加布列爾和毛蒂利的《原始的历史》, 1900年巴黎版, 第217—230頁; 赫爾納的《歐洲洪積期的人類》237, 1903年布朗斯威格版; 索福斯·勃勒的《史前的歐洲》, 1907年巴黎版; 瓦拉希克的《音樂的開端》, 1903年萊比錫版。)

现代科学关于艺术发生问题得出一些什么结论，从我们所举的作者的下面一些论题当中就可以看出来。

赫尔纳斯说：“装饰术只有从工业活动中才能发展起来，工业活动是装饰术的物质前提；不知道工业的民族也就不知道装饰术。”^①

冯·登·施泰因认为，图画是由于以实际目的来表示物件的方法而发展起来的。

毕歇尔所得出的结论是：“工作、音乐和诗歌在发展的最初阶段上是混合在一起而成为一个东西的，但是这三位一体中的基本要素是工作；而音乐和诗歌仅有次要的意义。”²³⁹ 根据他的意见，“诗歌的起源应当从劳动中去寻找。”他指出，没有一种语言不是用有节奏的次序来排列构成句子的词的。因此，说人们由使用自己的日常语言而达到有韵律的诗歌语言这是不可置信的，因为这是完全违反语言内部逻辑的。²⁴⁰ 那末，怎样来解释有节奏的韵文的起源呢？毕歇尔认为，身体的有节奏和有韵律的动作使模范的韵文有了它的结合的规律。这是更可信的，因为在发展的低级阶段上，这种有节奏的动作通常都伴有歌唱。但是用什么来解释身体运动的配合呢？是用生产过程的性质。这样看来，“诗歌的秘密是在于生产活动之中。”^②

这是瓦拉希克对于原始部落舞台表演起源的见解^③。这种表演的对象是：

“一、狩猎、战争、划船（在狩猎部落中是动物的生活和习惯，动物的哑剧、假面剧）^④。

二、畜类的生活与习惯（在游牧部落中间）。

① 《Urgeschichte》 etc., S. 38. (《原始社会史》，第 38 页。)

② 《Arbeit u. Rhythmus》，S. 342. (《工作和节奏》，第 342 页。)

③ 《Anfänge der Tonkunst》，S. 257. (《音乐的开端》，第 257 页。)

④ 通常也是表现动物的。——普列汉诺夫

三、工作(在农业部落中間,有播种、打谷、采集葡萄)。

整个部落参加表演,大家都随着歌唱(合唱)。唱着沒有意义的詞:內容是由表演(哑剧)表現出来的。只表現生存竞争中絕對必要的日常生活的动作。”瓦拉希克說,在这种表演中,許多原始部落的合唱有时分成两个相反的部分。他补充說:“希腊話剧的原始形式就是如此,这种話剧以前也是一种动物的哑剧。在希腊人的經濟生活中作用最大的动物就是山羊(tragos),‘悲剧’一字就是从‘山羊’这个字来的”。

对于存在决定思維而不是思維决定存在的論題,要找一个比这更明白的解說恐怕是很难的了!

九

但是經濟生活是在生产力发展的影响之下发展的。因此,人們的相互关系在生产过程中发生变化,而随着相互关系的变化,人們的心理也发生变化。馬克思說道:“社会的物质生产·力发展到一定阶段时,便和它們向来在其中发展的那些現存生产关系,或不过是現存生产关系在法律上的表現的财产关系发生矛盾。于是这些关系便由生产力发展的形式变成了束縛生产力的桎梏。那时社会革命时代就到来了。随着經濟基础的变更,于是全部龐大的上层建筑也就会或迟或速地发生变革。无论那一个社会形态,当它所給以充分发展余地的那一切生产力还没有展开以前,是决不会灭亡的;而新的更高的生产关系,当它所借以存在的那些物质条件还没有在旧社会胞胎里成熟以前,是决不会出現的^①。所以人类始終

^① (1910年德文版注釋)大家都知道,1905年秋季俄国有些馬克思主义者不是这样想的。他們认为社会主义革命在俄国是可能的,似乎俄国要实行这个革命已經有了充分发展的生产力241。

只会抱定自己所能够解决的任务，因为我们仔细去看时总可看出任务本身，只有当它所能借以得到解决的那些物质条件已经存在或至少是已在形成过程中的时候，才会发生的。”²⁴²

在这里，我们看到社会发展的真正的——而且是纯粹唯物主义的——“代数学”。在这个代数学中，既有“飞跃”——社会革命时期——也有渐变。某一事物秩序本性中的逐渐的量变，最后一定要引到质变，就是说，引到旧的生产方式——或者像马克思在这里所说的，旧的社会形态——的崩溃，引到旧的生产方式被新的生产方式所代替。据马克思的见解，东方的、古代的、封建的和现代资产阶级的生产方式，大体上可以看做社会经济发展的依次递进的（“累进的”）时代。²⁴³ 但是应该想一下，当马克思后来读到摩尔根的《原始社会》一书时，他大概改变了对于古代生产方式同东方生产方式的关系的观点。实际上，封建生产方式经济发展的逻辑，导致标志资本主义胜利的社会革命。但是像中国或古代埃及的经济发展的逻辑并没有引导到古代生产方式的出现。前一种情形是指两个发展阶段而言，其中一个接着另一个，而为另一个所产生。后一种情形我们认为毋宁是两个并存的经济发展的类型。古代社会代替了氏族社会组织；同样，东方社会制度产生以前的社会组织也是氏族社会组织。这两种经济制度的类型，每一种都是生产力在氏族组织内部增长的结果，生产力的这种增长最后必然要使氏族组织解体。如果这两种类型彼此有着很大的区别，那末它们的主要特征是在地理环境的影响之下形成的。在一种情形下，地理环境给了生产力发展达到一定程度的社会以一种生产关系的总和；而在另一种情形下，地理环境给了另一种根本不同于第一种的生产关系的总和。

很明显的，氏族组织的发现在社会科学中的作用，正同细胞的

发现在生物学中的作用一样。当馬克思和恩格斯还不知道这种組織之前，在他們的社会发展的理論里面不能不留下很大的空白，如像恩格斯本人后来所承认的。²⁴⁴

氏族組織的发现头一次提供了一把理解社会发展低級阶段的鎖钥。但是这种发现只是证明唯物主义历史观的一个新而有力的論据，而不是反对这种历史观的論据。这个发现使我們能够更好地去观察社会存在的最初的阶段是怎样形成的，以及当时社会的存在是怎样决定社会的思維的。因此这个发现使社会存在决定社会思維的真理更加明白了。

这只是順便說說罢了。这里我們需要注意的主要的东西，就是馬克思的下面一个指示：财产关系在生产力发展到一定的阶段上形成以后，在相当时期内是帮助这种生产力进一步发展的，但是后来它又开始阻碍生产力的发展了^①。这就告訴我們，虽然生产力的某种状态是引起某种生产关系，特别是财产关系的原因，可是这种生产关系一旦作为上述原因的結果而发生以后，它又从自己方面开始影响这种原因了。这样便发生了生产力和社会經濟間的相互影响。在經濟的基础上面既然长成了社会关系、感情和概念的整个上层建筑，而且这个上层建筑起初也是帮助經濟的发展，后来又是阻碍經濟的发展的，那末，上层建筑和基础之間也就发生相互影响，这种相互影响可以拿来解釋一切驟然看来似乎是跟历史唯

^① 拿奴隶制度來說。奴隶制度在一定阶段上促进生产力的发展，但是后来又开始阻碍生产力的发展。西方文明民族奴隶制的消灭就是他們經濟发展的結果（关于古代奴隶制，可參看齐科蒂教授的一本有趣的著作 *Il tramonto della Schiavitù*, Torino [《奴隶制的消灭》，1899年都灵版]。斯毕克 (Speke) 在 *Les sources du Nil*, Paris 1865, p. 21. [《尼罗河上游》，1865年巴黎版] 一书中說，黑人中間，奴隶认为对出錢买他們的主人偷跑是一件最不荣誉和最可耻的事。并且还要补充一句，就是这种奴隶认为他們的地位比雇工的地位还要光荣。这种观点是跟“奴隶制还是进步現象”这一阶段相适应的。

物主义基本原理相矛盾的现象。

“批評”馬克思的人們直到現在所說的一切，什么馬克思主义片面呀，什么除了經濟因素以外，他忽視社会发展的其他一切“因素”呀，这只是证明他們簡直不了解馬克思和恩格斯加于“基础”和“上层建筑”之間的相互影响的作用。要使大家相信馬克思和恩格斯怎样注意政治因素的意义，只要讀一下《共产党宣言》中讲到資產階級解放运动的几頁就够了。这里写道：

“資產階級在封建主統治时期是个被压迫的等級，在公社里面是个武装和自治的团体，在这些地方組成成为独立的城市共和国，在別一些地方又組成成为君主國中納稅的第三等級；后来，在工場手工业时期，它在等級制的君主国里或在专制的君主国成为对抗貴族的势力和一般巨大君主国的主要基础；最后，自从大工业和世界市場确立时起，資產階級又在現代的代議制国家里夺得了独占的政治統治权。現代的国家政权不过是管理整个資產階級共同事务的委员会罢了。”²⁴⁵

政治“因素”的意义在这里暴露得十分明显，有些“批評者”自己甚至觉得过于夸大。但是这个“因素”的起源和力量，以及它在資產階級发展的每一时期的作用方式，本身在《共产党宣言》里面用經濟发展的行程來說明了，因此“因素”的多样性絲毫沒有破坏根本原因的統一性。

毫無疑問，政治关系可以影响經濟运动；同样，毫無疑問，政治关系在影响經濟运动以前，是由經濟运动創造出来的。

关于社会人类的心理，以及关于什塔姆列尔稍微片面地叫做社会概念的东西，也是如此。《共产党宣言》提供了确凿的证据，证明它的两位作者是非常了解思想“因素”的意义的。但在同一个《宣言》中我們可以看到，要是思想“因素”在社会发展上起了重大的作

用，那末它本身是事先由这种发展所造成的。

“当古代世界衰落的时候，古代宗教也为基督教所征服了。当十八世紀基督教思想让位給启蒙思想的时候，封建社会曾向当时革命的資產階級进行过你死我活的斗争。”²⁴⁶在这方面，《共产党宣言》的最后一章說得更加确切。两位作者在那里說，他們的同道者竭力想在工人的头脑中造成一种資產階級和无产階級的利益根本对立的最明确的意識。大家都明白，凡是不重視思想“因素”的人，他就沒有在任何社会集团的头脑中制造任何意識的邏輯理由。

十

我們所以引证《共产党宣言》而不引证馬克思和恩格斯的其他著作，是因为这部书是在他們活动的早期写的，据他們的某些“批評者”的判断，那时馬克思和恩格斯对于社会发展的各种“因素”間的相互关系的理解是特別“片面”的。我們明白地看到，就是在那个时期，馬克思和恩格斯的特点也不是“片面性”，而只是对一元論的渴望，对“批評者”先生們的言論中所明白表現出来的折衷主义的憎恶。

人們常常提到恩格斯的兩封信，这两封信曾登載在《Sozialistischer Akademiker》^①上，一封写于1890年，另一封写于1894年。伯恩施坦先生兴高采烈地抓住这两封信，²⁴⁷似乎两封信是一个明白的证据，证明馬克思的朋友和同道者的見解中逐漸发生的进化。他从这两封信中摘引了两段在他看来以为最令人信服的話，这两段話我們认为必需在这儿加以轉載，因为它们所证明的正同伯恩施坦先生想要证明的恰恰相反。

① 《社会主义院士》

其中第一段說：“这样，就有着无数的錯綜交叉的力量，有着无限止的一丛力量的平行四边形，并由这一錯綜交叉的情况中产生出一个总的結果，即历史事变。这个历史結果又可以看做是由一个力量不自觉地和无意中发生作用的产物。要知道，一个人所願望的事物是要遭到任何一个人阻碍的，而最后結果就会出现誰都沒有希望过的事物。”²⁴⁸（1890年的信）

第二段文字說：“政治、法权、哲学、宗教、文学、艺术等的发展是以經济发展为基础的。但是它們又都互相影响，并影响到經济基础。”²⁴⁹（1894年的信）伯恩施坦先生认为这几句話和《Zur Kritik der politischen Oekonomie》^①序言所讲的經济“基础”和建筑在这个基础上的“上层建筑”的关系“是有些不同的”。为什么不同呢？在这里，正是把上述序言中所說的政治发展和其他一切发展都以經济发展为基础的一句話重复了一下。显然，“但是它們又互相影响，并影响到經济基础”这两句話使伯恩施坦先生弄糊塗了。显然，伯恩施坦先生本人把《政治經济学批判》序言理解得有些不同：在經济“基础”上生长起来的社会和思想的“上层建筑”不会反过来对这个“基础”发生任何影响。但是我們已經知道，这样理解馬克思的思想是再錯誤沒有的了。那些向来听从伯恩施坦先生的批評“經驗”的人，看到以馬克思主义通俗化自負的人不費一点心血——或更正确些說，沒有能力——預先了解这个學說，就只能聳聳肩膀罢了。

在伯恩施坦先生所摘录的第二封信里面，有一个地方对于了解馬克思和恩格斯的历史理論的因果意义比我們剛才所摘引的、为伯恩施坦先生不大了解的几行文字更重要得多。其中有一处說：

① 《政治經济学批判》

“所以，並沒有什麼經濟狀況自動發生的作用，像某些人所設想的那樣，而是人們自己創造着自己的歷史，但他們是在他們受其制約的一定環境中，是在既有的現實關係基礎上創造着歷史的，在這些現實關係中，儘管其他的關係——政治的和思想的——對於經濟關係有很大的影響，而經濟關係歸根到底終究是有決定意義的，是構成為一個鮮明綫索以貫串於全部發展進程並唯一令人能理解到這個發展進程的。”²⁵⁰

“某些人”把馬克思和恩格斯的歷史學說解釋為在歷史上“經濟狀況自動發生的作用”。現在我們看到，在“正統派”情緒時代的伯恩施坦本人就屬於“某些人”之列，許許多多“從馬克思主義退到唯心主義”的馬克思的“批評者”直到現在也屬於“某些人”之列。這些深謀遠慮的人因為發現馬克思和恩格斯所說的歷史是由人所造的，而不是由經濟自動運動所造的這兩句話使人感覺“片面”，因而洋洋自得起來。他們崇拜着馬克思，他們非常天真地甚至沒有懷疑到他們所“批評”的“馬克思”除了名字以外，是和真正的馬克思並沒有絲毫共同之點的，這是由於他們本身的和真正多方面的對於對象的無知所造成的。當然，這一類尺度的“批評”對於歷史唯物主義不能有什麼“補充”，也不能有什麼“修正”。所以我們用不着再去研究它們了，寧願同這個理論的“奠基人”去打交道了。

應該特別指出的，就是恩格斯在他死前不久曾駁斥了“自動”的經濟歷史動作觀，他只是——差不多用相同的字眼——把馬克思在1845年所寫的、我們在上面引證過的《費爾巴哈論綱》第三條所說的話重復了一下，並加以說明。馬克思在那里責備了以前的唯物主義，說它忘記了這兩句話：“如果一方面人是環境的產物，那末另一方面環境正是由人來改變的。”唯物主義在歷史方面的任務——正如馬克思對這個任務所了解的——就是在於說明本身

环境所造成的人是怎样去改变“环境”的。要解决这个任务，不能不指出生产关系，生产关系是受不依人的意志为转移的条件的影响而形成的。生产关系是人们在社会生产过程中的关系。所谓生产关系的变更，也就是说人与人之间在生产过程中的相互关系的变更。这种关系的变更并不是“自动”的，换一句话说，并不是和人的活动无关的，因为生产关系就是人们在活动过程中所确定的关系。

但是这些关系是能够全然不依人们所希望改变的方向去改变的——而且往往的确不是这样改变的。“经济结构”的性质和这个性质改变的方向，不是依人们的意志，而是依生产力的状况为转移的，是依靠因为这种生产力的进一步发展的结果而在生产关系中所发生的、而且为社会所必需的那种变动为转移的。恩格斯用下面一段话来证明这一点：“人们自己制造着自己的历史，但是直到现在为止，他们制造历史——甚至在个别社会的内部——并不是依照共同的意志，也不是依照共同的计划。他们的志愿是互相交错的，正因为这样，所以在一切这样的社会里都是必然性占了统治的地位，而偶然性则是这种必然性的补充和外部的表现形式。”²⁵¹这里就决定人的活动本身并不是自由的，而是必然的，换一句话说，是合乎规律的，也就是能作科学研究对象的。这样，历史唯物主义并没有停止说环境是由人改变的，同时它首先使我们能从科学的观点去观察这种改变的过程。所以我们有充分的权利说，唯物史观给一切想成为科学的人类社会学说提供了必要的序言。²⁵²

这话是这样的正确，以致现在对社会生活的某一方面的任何研究只有在它接近于唯物主义的解释时，才能得到科学的意义。这样的解释——虽然在社会科学方面有着有名的“唯心主义的复活”——在研究者不是耽于空想和空谈“理想”而是以发现现象因果联系为科学任务的地方，就一天天成为普遍的现象了。甚至那

些不但不同意唯物史觀而且簡直一點沒有唯物史觀的概念的人，現在也在他們的历史研究中變成唯物主義者了。在這裡，他們對於唯物史觀的不熟悉和成見阻礙了他們對於唯物史觀的全面的理解，以致真正走到應該叫做概念的片面性和偏狹性的道路上去了。

十一

舉一個很好的例子吧。十年以前，著名的法國學者愛斯比納斯——順便說一句，他是現代社會主義者的大敵——出版了一部至少從構思上說來是非常有趣的“社會學研究”：《Les origines de la technologie》^①。在這部書中，他從人類历史上實踐總是先於理論這個純粹唯物主義的原理出發，來研究古代希臘技術對於思想體系即宗教和哲學的發展的影響。他得出一個結論說，在這種發展的每個特定時期里，古希臘人的世界觀是由他們生產力的狀況來決定的。這當然是一個非常有趣而且重要的結論。但是習慣於自覺地應用唯物主義去解釋歷史現象的人，讀了愛斯比納斯的“研究”之後，大概會認為這個研究中所表現的觀點是片面的。這是由於下面一個簡單的原因，即這位法國學者對於思想體系發展的其他“因素”，如像階級鬥爭幾乎完全沒有加以注意。可是，這個“因素”卻有着極大的意義。

在沒有階級劃分的原始社會里，人的生產活動直接影響着他的世界觀和他的審美趣味。裝飾術的動機來自技術，而舞蹈——在原始社會中幾乎是最重要的藝術——常常只是生產過程的簡單的重演。這在處於我們所能觀察的所有經濟發展階段中的最低階段上的狩獵部落中間尤其明顯^②。所以，當我們講到原始人的心

^① 《工藝的起源》。

理是以原始人的经济活动为转移的时候，我們主要就是引证狩猎部落。但在已经划分为阶级的社会里面，这种活动对于思想体系的直接影响就不大显著了。这是可以理解的。如果说澳大利亚土著妇女的舞蹈方式之一是重演她们采集树根的劳动，那末，不说，十八世纪法国世俗美人所迷惑的优美的舞蹈就没有一个能成为这些太太们的生产劳动的形象，因为她们主要是委身于“爱情科学”，是什么生产劳动也不干的。要了解澳洲土人的舞蹈，只要知道妇女采集野生植物根茎在澳洲部落生活中间起了怎样的作用就够了。但是要了解“米努哀脱”舞，单是知道十八世纪法国的经济是完全不够的。这里我们要研究的是表现非生产阶级的心理的舞蹈。所谓正规社会的大多数“习惯和礼仪”就是用这种心理学来说明的。因此，在这里经济的“因素”就让位给心理的因素了。但是不要忘记，社会里非生产阶级的出现本身就是社会经济发展的产物。这就是说，经济“因素”即使让位给了别的“因素”，但还是保持它的优势的意义。相反，只要这种意义还能感觉到的时候，其他“因素”的影响的可能性和界限就是由这个因素来决定的^②。

② 正像现在德国学者所说的一样，采集者(Sammelvölker)先于狩猎者。但是我們所知道的一切野蛮部落都已经超过了这个阶段。253

[1910年德文版注释]恩格斯在他的一部关于家族起源的著作中，说纯粹狩猎民族只存在于学者的幻想中。狩猎部落同时也就是“采集者”。可是我們知道，狩猎对于这些民族的观点和趣味的发展有着很深刻的影响。

③ 再举一个另一方面的例子：如像柯斯特所说的“人口因素”(見他的《Les facteurs de population dans l'évolution sociale》, Paris(《社会进化中的人口因素》, 1901年巴黎版)), 无疑地对于社会的发展有很大的影响。但是馬克思說得好，抽象的繁殖律只是动物界才有的。在人类社会里，人口的增减是以这个社会的制度为转移的，而社会制度是由社会的经济结构来决定的。任何“抽象的繁殖律”决不能給我們說明现代法国人口几乎没有增加的事实。有些社会学者和经济学者以为社会发展的根本原因是由于人口的增加，这是大错而特错的(參看洛利亚: La legge di popolazione ed il sistema sociale, Siepa(《人口规律和社会制度》, 1882年塞安那版))。

不但如此，高等階級甚至當它以領導者的身分參加生產過程的時候，都是公然輕視下等階級的。這也在兩個階級的思想意識上反映出來。法國中世紀的 *fabliaux*——尤其是 *les chansons de gestes* 254——把當時的農民描寫得丑陋不堪。要是相信的話，就引一首在下面：

Li vilains sont de laide forme
Ainc si tres laide ne vit home;
Chaucuns a XV piez de granz
En auques ressemblent jáianz
Mais trop sont de laide manière
Boçu sont devant et derrière①.

但是農民不消說是用另一副眼睛來看自己的；他們看不慣封建主的傲慢，歌唱道：

我們也是這樣的人，和他們一樣，
我們也能受苦難，和他們一樣。

他們還問道：“當亞當耕田，夏娃織布的時候，貴族在哪裏呢？”
總之，這兩個階級當中的每一個階級都是從他們自己的觀點來觀察一切東西的，而這種觀點的特點是由他們的社会地位來決定的。

①〔農民奇形怪狀，
這種人誰都沒有見過，
个个身材都是十五英尺長，
有的个子最高大，
然而其貌也不揚，
不是佝僂便是直後仰。〕

參看昂利·塞：《Les classes rurales et le régime domanial en France au moyen âge》，par Henri Sée, Paris 1901, p. 554 (《中世紀法國的鄉村各階級和采邑制度》，1901年巴黎版，第554頁)。并參看邁耶爾的 Fr. Meyer, Die Stände, ihr Leben und Treiben, S. 8. Marburg (《等級及其生活和風俗》，1882年馬爾堡版，第8頁)。

阶级斗争给斗争两方面的心理涂上了色彩。当然，这不但在中世纪和不但在法国是如此。在某一国家和某一时期，阶级斗争愈是尖锐，则这一斗争对于斗争中的各阶级的心理影响也愈是强烈。谁想要研究阶级社会里的思想史，那他就必须细心地估计这些影响。不然他就什么也不能了解。你来试一试对十八世纪法国绘画界出现大卫学派的事实作一个直接经济上的说明吧：²⁵⁵除了可笑而枯燥的谬论之外，你什么也得不到。但是如果你试一试把这个学派看作大革命前夜法国社会阶级斗争的思想意识上的反映的话，那么事情就完全不同了：甚至大卫绘画中那些似乎同社会经济离得很远，以致同社会经济完全无关的品质，你也会完全明白了。

古希腊的思想史也是如此：它感受了阶级斗争的极深刻的影响。这种影响在爱斯比纳斯的有趣的研究中却描写得太少，因此他的重要的结论就具有片面性。这种例子现在可以举出不少。这些例子表明马克思的唯物主义对于今天各种专家的影响，从下面一点说来是再有益不过了：即这种影响教导他们除了技术和经济的“因素”以外，还要注意其他的“因素”。这很像是一种奇论；但这是不可争辩的真理。如果我们回想一下，马克思虽然用社会经济的发展来解释一切社会运动，但是他往往只是在最后才用社会经济的发展来说明，就是说，他要用许多其他各种“因素”的中间作用来作前提——如果我们想到这一点，那末，这个真理就会不足为奇了。

十二

在现代科学中，现在开始发现另一种倾向，这种倾向是和刚才所讲的爱斯比纳斯的倾向相反的。这个倾向就是用阶级斗争的特

殊影响来解釋观念的历史。这个嶄新的和現在还很少表现出来的倾向，是受了馬克思的历史唯物主义的影响而发生的。在希腊爱柳塞罗浦罗斯的著作中，我們就看到这种倾向，他的重要著作《Wirtschaft und Philosophie》. I. 《Die Philosophie und die Lebensauffassung des Griechentums auf Grund der gesellschaftlichen Zustände》；II. 《Die Philosophie und die Lebensauffassung der germanisch-römischen Völker》^①是1900年在柏林出版的。爱柳塞罗浦罗斯相信任何时代的哲学都表现出这个时代所固有的“世界观和人生观”。其实，这并不是新东西。黑格尔就讲过，任何哲学都只不过是当时的时代思想的表现。但是黑格尔所說的各个不同时代的特质，因而还有适应各个时代的哲学发展的阶段，都是由绝对观念的运动来决定的；而爱柳塞罗浦罗斯所說的任何时代的特点首先是在于适应这个时代的經濟状况。任何民族的經濟总是决定着这个民族的“人生观和世界观”，而这种人生观和世界观也在哲学中表现出来。思想意識的上层建筑是随着經濟基础的变化而变化的。經濟的发展导致社会的階級划分和階級斗争，因此每一时代所特有的“人生观和世界观”就不会有同样的性质；各階級的人生观和世界观是各不相同的，是依照各階級的地位、需要、意图，以及各階級的相互斗争的行程而改变的。

这就是爱柳塞罗浦罗斯用来研究全部哲学史的观点。不用說，这种观点是值得我們重大的注意和充分的贊同的。在哲学文献中，早已有了不满足于普通把哲学史当作各种哲学体系的发展关系的观点。十九世紀八十年代末出版了一本小册子，討論如何研究哲学史的問題，有名的法国作家比卡威在这本小册子中直率

^① 《經濟和哲学》. 一、《社会关系基础上的希腊人的哲学和世界观》，二、《日耳曼和羅馬各民族的哲学和世界观》

地說,这种发展关系本身是說明不了东西的^①。爱柳塞罗浦罗斯的著作的出版所以值得我們的欢迎,是因为它是哲学史研究上的一个新步骤,也是历史唯物主义在它应用于离开經濟最远的一个意識部門中的胜利。但是可惜爱柳塞罗浦罗斯在这个唯物主义的辩证方法的应用方面沒有表現极大的艺术。他把放在他面前的任务极端简单化了,单是因为这一点,他所能找到的解答除了很片面的,也許很不能令人滿意的解答之外,就不能找到其他的解答了。就拿色諾芬尼来做例子吧。据爱柳塞罗浦罗斯說,色諾芬尼是希腊无产階級意志的哲学上的表現者。他是那个时代的卢梭^②。他致力于社会改革,使一切公民平等和团結。他的关于存在是統一的学說只是他的社会改革計劃的理論根据罢了^③。色諾芬尼哲学的各部分——从他对神的观点起,到我們通过外感觉器官而得到的概念的虛幻性的学說止,都是邏輯地从他的改革企图的理論基础中生长起来的^④。

无知的赫拉克利特的哲学是由反对希腊无产階級革命企图的貴族反动派所产生的。普遍的平等是不可能的;自然本身使人类趋于不平等。每一个人都應該滿足于自己的命运。在国内,應該努力的不是推翻現存的制度,而是鏟除橫暴,这种橫暴不論在少数人統治之下或在群众統治之下都是可能的。权力應該屬于法律,这个法律是表現神的法律的。神的法律并不排除統一;根据他的意見,統一是对立的統一。因此,色諾芬尼計劃的實現便是神的法律的違背。赫拉克利特發揮和論证了这种思想,創造了他的辩证

① «L'histoire de la philosophie, ce qu'elle a été, ce qu'elle peut être». Paris 1888. (《哲学史,它是什么和它能成为什么》,1888年巴黎版。)

② 《經濟和哲学》。一、《社会关系基础上的希腊人的哲学和世界观》,第93頁。

③ 同上书,第99頁。

④ 同上书,第99—101頁。

法的形成學說(Werden)①。

愛柳塞羅浦羅斯就是這樣說的。這裡因為限于篇幅，不允許我們引述他所作的分析決定哲學發展原因的其他意見。而且這也未必是需要的。我們希望讀者自己會看清楚，這種分析應該承認是失敗的。一般說來，思想意識的發展過程要比愛柳塞羅浦羅斯所想像的複雜得多②。你讀了他的關於階級鬥爭對於哲學史影響的極端簡單化的議論之後，就會感到惋惜，因為他對我們上面所說的爱斯比納斯的书，显然是毫無所知。這部書所固有的片面性，再加上他自己的片面性，也許可以糾正他分析中的很多東西吧。

然而無論怎樣，愛柳塞羅浦羅斯的不成功的嘗試畢竟是一個新的證據，證明（這對於很多人是出乎意料之外的）這樣一個原理，即切實掌握馬克思的歷史唯物主義對於現今很多研究者也許是有好處的，因為這樣可以預防他們的片面性。愛柳塞羅浦羅斯研究過這種唯物主義，但是他研究得不好。他認為必須修正唯物主義，這便是明證。

他說，某一民族的經濟關係只是制約着“它的發展的必然性”；發展本身是個性的事，因為這個民族的“人生觀和世界觀”的內容是由下面三點來決定的，即：第一是它的性質和它所居住的地區的性質，第二是它的需要，第三是這個民族中作為改革者而出現的人們的個人特點。據愛柳塞羅浦羅斯的意見，只有在這個意義上才可以談哲學對經濟學的關係。哲學執行着它的時代的要求，它是依照哲學家的個性來執行這些要求的③。

① 《經濟和哲學》。一、《社會關係基礎上的希臘人的哲學和世界觀》，第103—107頁。

② 不用說，愛柳塞羅浦羅斯在他引證古希臘經濟的文字中沒有提供任何具體的材料，只限于一般的敘述，這些敘述在任何地方都沒有說明什麼。

③ 《經濟和哲學》。一、《社會關係基礎上的希臘人的哲學和世界觀》，第16—17頁。

爱柳塞罗浦罗斯认为他的这个对于哲学和经济学的关系的观点同马克思和恩格斯的唯物主义的观点比较起来是一种独特的见解。他认为需要给他的历史观取一个新的名字，把它叫做希腊的形成论 (griechische Theorie des Werdens^①)。这简直是滑稽可笑。关于这一点，可以说的只有一点：所谓“希腊的形成论”实际上不过是消化得很不好和解释得很不清楚的历史唯物主义，它由叙述自己的方法转到使用这种方法时所允诺的比爱柳塞罗浦罗斯所给予的还要多得多；这时他已经完全离开马克思了。

至于“哲学家的个性”，以及一般在人类历史上留下自己痕迹的一切活动家的个性，谁如果以为马克思和恩格斯的理论没有给个性留下地位，那就错了。他们的理论是给个性留下地位的，但同时又能避免“个性”活动同经济必然性所决定的事件行程的不可允许的对立。谁主张这样的对立，谁就证明他不大懂得唯物主义历史观。我们再三说过，历史唯物主义根本原理的内容是历史是由人造成的。历史既是由人造成的，那末很明显的，历史便是由“大人物”造成的了。这里要说明的，只是这些人物的活动是由什么来决定的。关于这一点，恩格斯在前面我们所说的两封信中的一封信里曾说：

“在某一时代和某一个国家内出现这样的人，而且正是这样的人而不是其他的人——这自然是完全偶然的事。但是，如果我们去掉这个人，那末就会需要另外一个人来代替他，这个代替者是会出现的，——也许是 *tant bien que mal*^②，但是最后终是会出现的。恰巧拿破仑这个科西嘉人做了被战争弄得精疲力竭的法兰西共和国所必需的军事独裁者，这是偶然的事。但是即使没有拿破

① 《经济科学》。一、《社会关系基础上的希腊人的哲学和世界观》，第17页。

② 〔好些或者差些〕。

命，那也會有別人來代替他的。只要有需要，每次都可以找到一個適當的人，如凱撒、奧古斯都、克倫威爾等等，這便是明證。如果馬克思發現了唯物主義歷史觀，那末從梯葉里、米涅、基佐以及1850年以前的英國所有歷史家的例子上都可以看到，事情正是向着這一方向發展的；而摩爾根對同樣的觀點的發現，更證明做到這一點的時機已經成熟了，它是應該發現了。歷史上的一切其他偶然性或表面上的偶然性都是如此。我們所研究的部門離開經濟愈遠，它愈是帶着抽象的思想的性質，那末我們在它的發展中所碰到的偶然性也愈多，它的運動的曲綫也就愈曲折。但是你画出這曲綫的中軸綫，你就會看到，你所研究的時期愈長，你所考察的範圍愈廣，那末這根軸綫就愈是接近經濟發展的軸綫，就愈是和經濟發展的軸綫相平行。”①

精神發展方面和社會發展方面的任何傑出的工作者的“個性”，都是屬於偶然性之列，這些偶然性的出現絲毫沒有妨礙人類智力發展的“中間”綫，是同人類經濟發展並行前進的②。假使愛柳塞羅浦羅斯把馬克思的歷史理論仔細地思索一下，而少去關心創造自己的“希臘理論”，那末他一定會很好地弄清楚這一點的。③

我們現在還遠不能發現某種哲學觀點的出現和當時經濟狀況的因果關係，這是不用多說的。我們在這一方面不過是剛開始工作罷了；假使我們能夠回答這裡發生的一切問題——或者只是其中的大多數問題——那末我們的工作就算終結或者近乎終結了。

① «Der sozialistische Akademiker», Berlin 1895, № 20, S. 374. (《社會主義院士》，1895年柏林版，第20期，第374頁。) 256

② 參看拙著《論個人在歷史上的作用問題》一文，載拙著《二十年來》一書257。

③ 他把“自己”的理論叫做希臘理論，是因為據他說來，“它的基本論題是希臘人泰勒斯所提出的，而為希臘人（即愛柳塞羅浦羅斯）所發展的”（《經濟和哲學》第17頁）。

在这种情形下，有决定意义的并不是我們还不能对付在这方面所碰到的一切困难，——能一下子排除科学上一切困难的方法是沒有的，而且是不能有的——而是唯物主义历史观对付这些困难比唯心主义和折衷主义的历史观对付这些困难要容易得多。其所以如此，下面的事实就是充分的证明，即在历史方面的科学思想，事实上都是非常有力地倾向于对现象唯物主义的解釋的，可以说，从复辟时代^①起，就执拗地寻找这种解釋，直到现在还在不断地倾向这种解釋，寻找这种解釋，虽然资产阶级的一切自尊的思想家一听到“唯物主义”这个字就大发他的高贵的憤怒。

弗兰茨·費海德(Feuerherd)的《Die Entstehung der Stile aus der politischen Oekonomie》，erster Teil, Braunschweig und Leipzig 1902^②一书，是现在不可避免地要尝试用唯物主义观点来说明人类文化的一切方面的第三个例子。費海德說道：“依照占統治地位的生产方式以及由这种生产方式所决定的国家形式，人的悟性是朝向一定的方面的，而且为其他东西所不及的。因此，每一种文体（在艺术上。——普列汉诺夫）的存在，要以这样一种人的存在为前提，这种人是在完全确定的政治条件下生活的，是在完全确定的生产关系下从事生产的，而且有着完全确定的理想。有了这些原因，人类就造成适应于这些原因的文体，其天然的必然性和不可避免性正像太阳一出麻布之变成白色，溴化銀之变成黑色，云隙中之出現美丽的虹一样，而太阳正是这些結果的原因。”^③这当然是如此，有趣的是这种解釋也为艺术史家所承认。但当費海德用古希腊的經濟状况来解釋希腊各种文体起源的时候，他就太死板了。

① 关于这一点，可参看我为《共产党宣言》俄譯本第二版写的序言。258

② 《政治经济学中的文体的起源》（第1卷，1902年布朗希威格和萊比錫版）259

③ 同上书，第19—20頁。

我們不知道他的這部著作的第二部分出版了沒有；我們對這一點並不感興趣，因為我們看得很明白，他對這個學說的現代唯物主義方法是掌握得並不好的。他的議論的公式化恰像我們家里的弗里切們和羅日柯夫們一樣，對於這些人，也像對於費海德一樣，希望他們能首先而且多多地去研究現代唯物主義。只有馬克思主義才能使他們避免公式主義。

十三

已經去世的米海洛夫斯基在同我們爭論的時候曾經說過，馬克思的歷史理論在學術界從來沒有得到過廣泛的傳布。我們剛剛看到，並且下面還要看到，這話不是完全對的。但是我們首先要來消除若干別的誤會，這些誤會是妨礙我們對於歷史唯物主義的正確理解的。

如果我們想簡短地說明一下馬克思和恩格斯對於現在很有名的“基礎”對同樣有名的“上層建築”的關係的見解，那末我們就可以得到下面一些東西：

- (一)生產力的狀況；
- (二)被生產力所制約的經濟關係；
- (三)在一定的經濟“基礎”上生長起來的社會政治制度；
- (四)一部分由經濟直接所決定的，一部分由生長在經濟上的全部社會政治制度所決定的社會中的人的心理；
- (五)反映這種心理特性的各種思想體系。

這個公式是十分廣泛的，對於歷史發展的一切“形式”足夠給一個相當的位置²⁶⁰，同時是跟折衷主義完全無緣的，這種折衷主義除了各種社會力量相互影響之外，就不能更進一步，甚至它沒有懷疑這些力量之間的相互影響的事實還沒有解決它們的起源。

問題。這是一元論的公式。這個一元論的公式徹頭徹尾貫穿着唯物主義。²⁶¹ 黑格爾在其“精神哲學”中曾經說過：“精神是歷史的唯一的運動原則。”唯心主義認為思維決定存在，抱着這種觀點的人當然不能不這樣想。馬克思的唯物主義則證明，存在的歷史是怎樣決定思維的歷史的。但是唯心主義並沒有妨碍黑格爾承認經濟的作用是“以精神發展為媒介”的原因；同樣，唯物主義並沒有妨碍馬克思承認“精神”在歷史上的作用是一種力量，這種力量的方向在每個特定時期而且歸根到底是由經濟發展的行程所決定的。

說一切思想體系都有一個共同的根源，即某一時代的心理，這是不難理解的，任何一個即使倉促地考察一下事實的人都會相信這一點的。就拿法蘭西浪漫主義來做例子吧。雨果、德拉克魯阿和柏遼茲三位是在完全不同的三個藝術領域內工作的。他們彼此隔得很遠。至少，雨果不愛音樂，德拉克魯阿也輕視浪漫主義的音樂家。可是人們還是把這三位杰出的人物公正地叫做浪漫主義的三雄。在他們的作品中反映出了相同的心理。可以說，德拉克魯阿的圖畫《但丁和味吉爾》中所表現的情緒，正和雨果的《歐娜尼》及柏遼茲的《幻想曲》中所表現的一樣。他們的同時代人，就是說那些一般不漠視文學和藝術的人也是感覺到這一點的。歡喜古典派藝術的恩格爾把柏遼茲稱作“可惡的音樂家，惡魔，強盜，背教者”^①。這也很像大藝術家們對德拉克魯阿的贊辭一樣，把他的畫筆稱作醉人的掃帚。大家都知道，柏遼茲正像雨果一樣，曾經

^① 參看《Souvenirs d'un Hugolâtre》 par Augustin Challamel, Paris 1885, p. 259. (莎拉米爾：《一個雨果的崇拜者的回憶》，1885年巴黎版，第259頁。) 在這種情形下，恩格爾顯露了比柏遼茲更大的徹底性，柏遼茲是圖畫上的浪漫主義者，而恩格爾則保存了對古典音樂的偏愛。

經受過真正的搏鬥^①。同樣，大家也知道，柏辽茲獲得勝利是比雨果花費了更大的力氣，而且為時也更遲。雖然他的音樂中所表現的心理同浪漫主義的詩歌和戲劇中所表現的一樣，但為什麼會這樣呢？要回答這個問題，必須弄明白法國音樂和文學比較史中的好多這樣的細節^②，這些細節是長久——雖然不是永遠弄不明白的。只有我們把法蘭西浪漫主義的心理看做處在一定社會條件和歷史條件下的一定階級的心理的時候，我們才能了解它，這是絲毫沒有懷疑的^③。梯也爾索說過：“三十年代文學藝術運動遠沒有人民革命的性質。”^④這是絕對正確的：這種運動在本質上是資產階級的。但是還不止於此。在資產階級本身中間這個運動並沒有享有普遍的同情。根據梯也爾索的意見，這個運動所表現的是一小部分“優秀分子的志向，而這種優秀分子具有足以發見他人所見不到的天才的洞察力”^⑤。這幾句話膚淺地，也就是說，唯心主義地說出了這樣的事實：當時法國資產階級在很多地方並不了解他們自

① 莎拉米爾：《一個雨果的崇拜者的回憶》，第 258 頁。

② 主要的是那種在歷史上作為每一個當代潮流表現者而起的作用。大家知道，各個時代起主要作用的有各種不同的思想體系和各種不同的思想體系部門：神學在中世紀所起的作用比現在要重要得多；舞蹈在原始社會里是一種最重要的藝術，但是現在就完全不是這樣了，余类推。

③ 舍諾（《Les chefs d'école》，Paris 1883, p. p. 378—379〔《學派的領袖》，262 1883 年巴黎版，第 378—379 頁〕）關於浪漫主義者的心理有一段很精彩的意見。他認為浪漫主義是在革命和帝政以後出現的。“在文學藝術中經歷過危機，正如神經經過恐怖以後，感官得到真正的狂歡。人們体会到了恐怖；恐怖過去以後，人們就耽於生活的享樂。外部現象、外部形式，特別吸引自己的注意。碧空、艷陽、美麗的女性、華貴的絲絨、彩色繽紛的絲帶、寶貴的閃光、金剛石的光亮，——這一切，都給人們帶來愉快。人們用眼睛來生活，而不再用思想來生活。”這很像我們在俄國所經歷過的時刻的心理。但是不管在什麼地方，引起這種情緒的事件行程本身是為經濟發展的行程所引起的。

④ 《Hector Berlioz et la société de son temps》，Paris 1904, p. 190.〔《貝里歐士及其當時的社會》，1904 年巴黎版，第 190 頁。〕

⑤ 同上書，同頁。

己的思想家在文学艺术中所努力的和所感觉到的是什么。

这种阶级和表现这种阶级的志向和趣味的思想家间的不和谐，在历史上是屡见不鲜的。人类智力发展和艺术发展上的许多特点是用这来说明的。对于我们有趣味的，就是这种不和谐往往引起“敏感的”《élite》^①对于“愚钝的有产者”的轻视，这种轻视直到现在还使那些无法了解（正因为这种轻视）浪漫主义的高度资产阶级性的天真的人们误入迷途^②。但是这里同其他的地方一样，这种不和谐的起源和性质归根到底只有用经济状况和在这种状况中产生的社会阶级的经济作用才能说明。这里同其他的地方一样，只有存在才能阐明思维的“秘密”。正因为这个缘故，所以这里又同其他的地方一样，只有唯物主义才能给“思想行程”以科学的说明。

十四

唯心主义者在企图说明这个思想行程的时候，从来不会从“事物行程”的观点上去仔细观察一切。例如泰恩便是用艺术家周围环境^③的性质来说明艺术作品的。他用什么性质呢？是用心理的性质，即某一时期的一般心理，这种心理的性质本身是需要说明的^④。唯物主义是用经济发展所造成的社会结构等等来解释某一社会或某一阶级的心理的，而唯心主义者的泰恩却用社会的心理来解释社会制度的起源，因而陷入不可解脱的矛盾。全世界的唯心主义

① [优秀分子]

② 这同样是 qui pro quo[误会]，使攻击资产阶级的大资产阶级的尼采的拥护者们变成真正滑稽可笑。

③ «L'oeuvre d'art, — 他说, — est déterminée par un ensemble, qui est l'état général de l'esprit et des moeurs environnants» (“艺术作品是由条件的总和所决定的,而在这些条件中表现出一定环境的精神和习惯的一般状态。”)263

者現在都不愛泰恩了。原因是，他所說的环境，就是群众的一般心理，某一时代和某一階級的“普通人”的心理，在他看来，这种心理是科学家的最后靠山。因此，他得出一个結論，說“大人物”的思想和感觉常常是依照“普通人”的指示的，常常受“中庸”所支配的。这在事实上是不正确的，而且对于资产階級的“知識分子”是一种委屈，因为这些人常常喜欢把自己也算在大人物之列。有的人說了甲就沒有力量說乙，因之毀了自己的事情。泰恩就是这样的人，他所陷入的矛盾除了历史唯物主义而外是找不到出路的，历史唯物主义认为“个人”、“环境”、普通人和偉大的“命运的当选人”都有应得的位置。

还有一点也很重要，就是法国从中世紀起到 1871 年为止一直是社会政治的发展和社会各階級的相互斗争采取了西欧最典型的性质的一个国家，在这个国家里，要发现那种发展和那种斗争跟思想史間的因果关系是非常容易的。

弗林特在讲到法国复辟时代历史哲学中的神权学派思想傳布的原因时說：“假使沒有孔狄亚克的感觉主义为这种理論准备道路，假使这种理論的方向不适合于复辟时代前后的法国社会中的广大階級的意见，那末，这种理論的成功是无法說明的。”^①这当然是如此。而且很容易理解，究竟是哪一个階級在神权学派中找到了它自己利益的思想上的表现。但是我們还要进一步去追究法国史，并且反躬自問：革命前法国感觉主义成功的社会原因是否也可以找得到呢？那时提出了感觉主义的理論家的思想运动，又不是某一社会階級的意图的表现嗎？大家知道：这个运动表现了法

^① 《The philosophy of History in France and Germany》，p. 149. [《法国和德国的历史哲学》，英文版，第 149 頁。]

国“中等阶级”的解放意图^①。假使我们向这一方向再进一步，那末我们就会看到，例如笛卡儿的哲学就是很明显地反映出当时经济发展的需要和社会力量的对比的^②。最后，假使我们上溯到十四世纪，例如去注意一下那时法国宫廷中和那时法国贵族中间非常流行的武士小说，那末我们又可毫不费力地发现这些小说都是我们刚才上面所说的那一等级的生活和趣味的镜子^③。总之，在这个不久以前还有充分权利可以说它是“一切民族的前驱者”的著名的国家里，思想运动的曲线是跟经济发展以及由经济所决定的社会政治的发展的曲线平行的。正因为这个缘故，所以法国思想史对于社会学是有着特别的价值的。

那些各种各样“批评”马克思的先生们，对于这一点是完全不知道的。他们没有想到，批评虽然是一件很好的事，但要善于批评，就是说，你要明白你所批评的是什么。批评某种科学研究方法，那就是说决定它在发现现象的因果关系上有多少是适用的。要决定这一点，只有用实验的方法，也就是应用这种方法的方法。批评历史唯物主义，就是说在研究人类的历史运动时要试用马克思和恩格斯的方法。只有这样，才能发现这个方法的优点和缺点。恩格斯在说明自己的认识论时，曾说 *The proof of the pudding is*

① [1910年德文版注释]马克思驳斥鲍威尔兄弟说：“十八世纪的法国启蒙运动，尤其是法国唯物主义，不但是反对现存政治制度的斗争，以及反对现存宗教和神学的斗争，而且也是反对一切形而上学，特别是反对笛卡儿、马勒伯朗士、斯宾诺莎、莱布尼茨等的形而上学的公开而明显的斗争”。264 现在这几句话的意思人人都明白了。

② Cp. G. Lanson, *Histoire de la littérature française*, Paris [参看胡松：《法国文学史》，1896年巴黎版，第394—397页]。在这里，不难见到笛卡儿哲学的某些方面同十七世纪上半期法国统治阶级心理的关系。265

③ 关于这些小说的意义，西斯蒙第（《Histoire des Français》，t. X, p. 59 [《法国史》，第10卷，第59页]）曾发表过极有趣的意见，对模仿的社会学的研究提供了材料。266

in the eating^①。²⁶⁷ 這話正好应用于历史唯物主义。要批評这盘菜的好坏,就得先尝一下这盘菜。要尝一下馬克思和恩格斯的方法,就得会应用这个方法。但是会应用这个方法,就要更认真地做科学准备,更坚决地做思想鍛炼,而不是假批評一通,瞎談什么馬克思主义的“片面性”。

那些“批評”馬克思的人們,常常半抱歉、半責备、半譏笑地說,一直到现在还没有一部能从理論上证实历史唯物主义的书。他們所說的书,通常是指从唯物主义的观点上来写的世界史的入門书之类。但是现在,这样的入門书是不論一个学者(不管他的知識如何广博)或者一群学者都不能够写成功的。写这样一部书,现在还没有很充分的材料,将来很久也不会有这种材料。这种材料只有經過用馬克思的方法在科学方面做长期的研究工夫才能积聚起来。換一句話說,要求“书”的“批評家”想从末尾来开始,这就是說預先要从唯物主义的观点來說明应当說明的历史过程。事实上,拥护历史唯物主义的“书”正是在这样一种情况下写出来的:現代研究者(我們已經說过,常常是不自觉的)在社会科学全部現狀的強迫下,对于他們所研究的現象不得不作唯物主义的解釋。像这类的学者現在已經不少,上面我們所举的几个例子就是确凿的证据。

拉普拉斯說,自从牛頓的偉大发现以后差不多过了五十年,方才对这个发现作了一些重要的补充。要使这个发现为大家所了解,要克服旧时旋風論以及和牛頓同时代的数学家們的自尊心所給与的各种困难,这五十年的工夫对于这个偉大的真理是必需的^②。

① [布丁的好坏是吃的时候才知道的]

② 《Exposition du système du monde》, Paris, L'an IV, T. II, p. p. 291—292. [《世界体系釋義》,第2卷,巴黎版,第291—292頁]。

现代唯物主义——这个严整而彻底的理論——所碰到的困难，比牛頓理論出現时所碰到的困难要大得多。現在統治階級的利益都是坚决地和公开地反对这个理論的，而他們的影响又为现代大多数学者所不得不服从。唯物主义辯证法是“不偏不倚的，从暂时的方面来考察事物”，²⁶³自然它不能得到保守階級（即現在西方資產階級）的同情。它是同这个階級的情緒相抵触的，所以这个階級的思想家把它看做一般“有礼貌的人”，特别是“可敬”的科学家們所不容恕的和瞧不起的东西^①。每一个尊貴的学者都在精神上竭力設法避免同情于唯物主义的一切嫌疑，这是不足为奇的。甚至这些高貴的学者愈是坚决地要避免唯物主义，他們在自己的专门研究中就愈是坚持唯物主义的观点，这也是常有的^②。这里就产生了一种半不自觉的“假定的說謊”，这对于理論思想当然只有极端有害的影响。

十五

現存制度在經濟发展和由經濟发展所引起的階級斗争的影响之下愈是动摇，階級分裂的社会的“假定的說謊”也就愈广布。馬克

① 順便提一句，关于这一点，可以参看上面提到的恩格斯的論文 Ueber den historischen Materialismus. (《論历史唯物主义》)

② 記住，兰普勒赫特在受到唯物主义嫌疑的責难时是怎样替自己辯护的；同时参看拉采尔在受到責难时是怎样辯护的(《Die Erde und das Leben》，II, S. 631 (《地球和生命》，德文版，第 631 頁))。²⁶⁹但就是这位拉采尔却写道：“每一个民族在每一发展阶段上的文化成果的总和，是由物质因素和精神因素构成的……这些成果是在不同的時間，用不同的方法和不同的劳动取得的……精神成果以物质成果为基础。精神活动像奢侈品一样，是在滿足物质需要之后才出現的。因此，一切关于文化起源問題归根到底就是什么东西促成文化的物质基础发展的問題。”(《Völkerkunde》，I Band, I Auflage, S. 17 (《民族学》，第 1 卷，第 17 頁))。²⁷⁰这是絕不含糊的历史唯物主义，所缺少的只是不像馬克思和恩格斯的唯物主义那样，深思熟慮和优良純正。

恩說得好，日益生長的生产力和現存社会制度之間的矛盾愈發展，統治階級的思想体系也就愈虛偽。生活愈是暴露这种思想体系的虛偽，那末这个階級的語言也就變得愈崇高，愈合乎道德（《Sankt Max》, Dokumente des Sozialismus, August 1904, S. 370—371）^①。在德國荒淫現象（為哈登—毛奇訴訟案所揭露）²⁷² 普遍散布和社会科学中的“唯心主义的復活”同时并进的現在，这种思想的正确性是特別明显的。甚至在我們的“无产階級理論家”当中，也有不了解这种“復活”的社会原因的人，而且自己还接受了它的影响，如像波格丹諾夫、巴札罗夫之流。

不过馬克思的方法給与一切科学家的好处是非常大的，这一点，甚至那些欢喜服从現代“假定的說謊”的人也開始公然承认了。譬如1902年出版的《The economic interpretation of history》^②一书的著者美国人塞利格曼就是这类人中間的一个。塞利格曼公然承认学者害怕历史唯物主义理論是因为害怕馬克思从这中間得出了社会主义的結論。但他以为我們可以吃完羊肉，剩下蔬菜，“可以做一个經濟唯物主义者”，但同时还可以做一个社会主义的反对者。他說：“馬克思的經濟观点是錯誤的，这个事实对于他的历史哲学的真偽却没有絲毫的关系。”^③但实际上，馬克思的經濟观点同他的历史观点有着十分密切的联系。要很好地了解《資本論》，就必須首先好好地思索一下有名的《Zur Kritik der politischen Oekonomie》^④序言。但我們在这里不能闡明馬克思的經濟观点，也用不着去解釋这样一种毋庸置疑的事实，即这些观点只是历史唯物

① 《圣麦克斯》，載《社会主义文献》，1904年8月版，第370—371頁）271

② 《經濟史觀》

③ 同上书，第24、109頁。

④ 《政治經濟学批判》

主义学說中的必要的組成部分^①。我們要补充的，只是塞利格曼——这位“高貴”的人对于唯物主义也还是害怕的。这位經濟“唯物主义者”以为“用經濟原因去解釋宗教甚至基督教”的企图是不能容許的极端行为^②。这一切都明白证明馬克思的理論所对付的那些成見，因而也是那些障碍是如何根深蒂固。但是無論如何，塞利格曼的著作的出現这一件事实，甚至他所作的保留的性质本身，也使我们稍微有一点根据去希望历史唯物主义——虽然是被縮短了的和“清洗过”的——最后总能得到那些还想整理自己的历史观点的资产階級思想家的承认^③。

但是反对社会主义、反对唯物主义和反对其他不愉快的过激言論的斗争，要以具备某种“精神武器”为前提。現在在反对社会主义的斗争中所使用的精神武器，最重要的是所謂主观的政治經濟学和多少被强奸了的統計学。在反对唯物主义的斗争中，主要的堡垒是各式各样的康德主义。在社会科学方面，人們常常把康德主义应用于这个目的，把它当作二元論的学說，即分裂存在与思維联系的学說。因为經濟問題的討論不在本书的範圍之內，所以我們

① 不过我們还想用两句話來說明这一点。据馬克思的意見，“經濟范畴不过是社会生产关系的理論的和抽象的表現。”（見《哲学的貧困》，附录二）273这就是說，馬克思是从人們在社会生产过程中的相互关系的观点上来观察政治經濟学的各种范畴的，同时他又用这些相互关系的发展来解釋人类历史运动的基本特征。

② 《經濟史观》，第137頁。（1910年德文版附录）考茨基的《基督教的起源》是一部“过激”的著作，从塞利格曼的观点看来当然是应该受責难的。

③ 下面一个对比是非常值得注意的。据馬克思說来，唯物主义辩证法在說明現存的东西的时候，同时又說明它的必然的消灭。辩证法的价值和进步意义也就在这儿。而塞利格曼却說：“社会主义是研究应该怎樣的理論；历史唯物主义是研究过去怎樣的理論。”他认为他是根据这一点来維護历史唯物主义的。換一句話說，这意思是說可以忽視这种唯物主义，因为它說明了現存者的必然的消灭，而可以利用它的方法去解釋过去存在的東西。这是思想方面各种“复式簿記”的一种，这种簿記也是由經濟的原因产生的。

在这里只限于评价资产阶级反动派在思想方面的哲学精神武器。

恩格斯在结束他的《社会主义从空想到科学的发展》一书时指出，当资本主义时代所创造的强大的生产资料变成社会财产的时候，当生产将依照社会的需要而组织的时候，那时人们最后会变成支配自己的社会关系的主人，因而也会变成支配自然界和自身的主人。只有在这个时候，人们才开始自觉地创造自己的历史；只有在这个时候，人们所发动的社会原因才会在日益增长的程度达到他们所预期的结果。“这将是人类从必然的王国进入自由的王国的飞跃。”²⁷⁴

有些人根本没有领会“飞跃”，而又不能够或不愿意了解从“必然”的王国到“自由”的王国的“飞跃”，他们对恩格斯的这几句话提出异议。在他们看来，这种“飞跃”甚至是跟恩格斯在《反杜林论》一书的第一编中所提出的对自由的观点相矛盾的。因此，我们要分析他们的糊涂观念的所在，就不得不把恩格斯在这本书中所说的提一下。

恩格斯在那里是这样说的。他在说明黑格尔所说的“必然只在其未被理解之时是盲目的”这句话时，曾说自由是“以对于自然必然性的认识为根据的、对于自然界和对于自己本身的支配”^①。恩格斯把这个思想发挥得很明显，凡是了解他所摘引的黑格尔的学说的人都会明白这一点。但是可惜的是现代的康德派只是“批评”黑格尔，却没有研究黑格尔；他们不知道黑格尔，自然也就不能了解恩格斯。他们驳斥《反杜林论》的作者说，凡是征服了“必然”的地方就没有自由。这在那些哲学观点中充满了二元论而不会把思维和存在联系起来的人方面，自然是一贯的思想。从这个二元

^① «Herrn Eugen Dühring's Umwälzung der Wissenschaft», fünfte Auflage, S. 113. 《反杜林论》，德文第5版，第113页。275

論的观点看来，从必然到自由的“飞跃”完全是不可理解的。但是馬克思的哲学——以及費尔巴哈的哲学——則主張思維和存在的統一。虽然馬克思的哲学——我們在前面談到費尔巴哈的哲学时已經說过——对于統一的了解和絕對唯心主义对于統一的了解是不同的，但在我們感觉有兴趣的自由和必然的关系問題上，馬克思的哲学跟黑格尔的学說却是毫不分歧的。

一切問題的焦点是在于必然这两个字究竟作怎样解釋？亞里士多德曾經說，必然这个概念有着各种不同的意义：要身体健康，必然要服药；要生活，必然要呼吸；要借債，必然要到守財奴地方去^①。这可以說是有条件的必然；假使我們要生活，那我們就應該呼吸；假使我們要免除疾病，我們就應該服药等等。这类的必然是人們在作用于外界的过程中常常碰到的；假使他要获得收成，他就必然要播种；假使他要打死野兽，他就必然要放箭；假使他要推动蒸汽机，他就必然要积蓄燃料等等。从新康德主义“批評馬克思”的观点看来，應該承认在这种有条件的必然中是有服从的因素的；一个人如果不化費任何劳动而能够滿足他的需要，那他也許要更自由些；人永远要服从自然，甚至强迫自然来替他服务。但是人对自然的这种服从是人得到解放的条件。人服从自然，因而也就增加人的支配自然的权力，即增加他的自由。在有計劃的社会生产組織下也是如此。人們在服从某种技术和經濟的必然的要求时，也許会結束那种人們受人們自己的产物所統治的盲目的制度，也就是說，人們也許会大大增加自己的自由。在这里，他們的服从也許就要成为他們解放的来源。

事情还不止如此。“批評”馬克思的人們习惯于用一条鴻沟把思維跟存在划分开来，他們所知道的“必然”只有一种意义：他

^① 《形而上学》，第5卷，第5章。

們——仍舊用亞里士多德的話來說——把必然看做一種力量，這種力量阻止着我們依照我們的願望而行動，強迫我們去做違反我們願望的事。這種必然在實際上是跟“自由”相反的，而且對於我們不能不是一種痛苦的事情。但是這裡也不要忘記，被人看做外界的強迫力量，跟人的願望相反的力量，在其他的環境下又可以被人看做完全不同的東西。譬如拿我們現代的土地問題來做一個例子吧。在聰明的立憲民主黨的地主看來，“強迫交出土地”²⁷⁶（即跟“公平的報酬”數目成反比例的）多少是一種悲痛的歷史的必然。而在力謀獲得土地的農民看來，恰恰相反，“公平的報酬”却多少是一種悲痛的必然，而“強迫交出土地”却是他們的自由意志的表現，是他們的自由的最可貴的保證。

我們在講這一點時也許觸到關於自由的學說的最重要的一點，恩格斯所以沒有提到這一點，只是因為經過黑格爾學校的人即使不用任何說明也是懂得這一點的。

黑格爾在他的宗教哲學中曾說：《Die Freiheit ist dies: nichts zu wollen als sich》^①，即自由就是除了自己而外並不希望別的^②。這句話因為觸到了社會心理，給整個的自由問題作了極燦爛的說明：農民要求把地主的土地讓給自己，他們“除了自己而外並不希望別的”。而答應把土地讓給農民的立憲民主黨的地主，他們所要的已經“不是自己”，而是歷史強迫他們要的東西。第一種是自由；第二種則是合理地服從必然。

① Hegel's Werke, 12. Band, S. 98. (《黑格爾全集》，第12卷，第98頁。)

② (1910年德文版注釋)斯賓諾莎《倫理學》，第3部，第2定理，注釋已經說過，許多人以為他們是自由行動的，因為他們知道他們的行動，却不知道行動的原因。“例如小孩子以為可以自由要牛奶；一個狂暴的小孩子以為他可以自由復仇；一個怯懦的小孩子以為他可以自由逃跑。”狄德羅也有同樣的思想，他的唯物主義學說大體上就是脫掉了神學外衣的斯賓諾莎主義。

无产阶级主张把生产资料变成社会所有，用新的原则来组织社会生产，他们同农民一样：“除了自己”而外什么也不要。他们也会觉得自己是完全自由的。至于资本家，当然他们至多会感觉到他们所处的地位和采取立宪民主党的土地纲领²⁷⁷的地主一样吧；他们不能不看到自由是一回事，历史的必然又是一回事。

我们以为反对恩格斯的“批评家”们并不了解他的话，原因是他们可以站在资本家的地位上去思索，却不能在无产阶级的“皮肤”内去想像。我们以为这也是由于他们的社会的原因，归根到底，自然又是由于经济的原因。

十六

现在资产阶级的思想家所倾倒的二元论对于历史唯物主义还有一个责难。二元论的代表者什塔姆列尔责难历史唯物主义说，它似乎完全没有估计到社会的目的主义。这个责难同第一个责难有着极密切的血缘关系，它同第一种责难一样也是没有根据的。

马克思说：“人们为了生产而发生一定的相互关系。”²⁷³ 什塔姆列尔就引用马克思的这句话，证明马克思自己抛棄了自己的理论，而不能避免目的主义的想法。根据他的意见，马克思这句话的意思是说人们是自觉地发生相互关系的，没有这种关系就不能有生产。这就是说，这种关系是有目的的行动的产物^①。

不难看出，什塔姆列尔这种论断正是在那一点上犯了逻辑上的错误，而这种错误对他后来的一切批评都是留下了痕迹的。

举一个例子。原始猎人追赶某种动物——譬如说追赶象吧。为了这个，他们集合起来，并且用某种方法把他们的力量组织起

① 《Wirtschaft und Recht》，zweite Auflage, S. 421. (《经济和法律》，德文第2版，第421页。) 270

來。在這裡，他們的目的是什麼呢？用什麼方法呢？他們的目的顯然是在捕獲或殺死象；他們的方法則是用聯合的力量追趕動物。這個目的是受什麼驅使的呢？是人類機體的需要。這個方法是受什麼決定的呢？是打獵的條件。人類機體的需要是否依靠他們的意志呢？不，是不依賴於他們的意志的。而且研究這些需要的是生理學，而不是社會學。在這種情形之下，我們向社會學所要求的是什麼呢？就是要解釋人們在力圖滿足自己的需要——譬如說飲食的需要時，為什麼有時要發生這種相互關係，有時又發生完全另一種相互關係。以馬克思為代表的社會學就是用生產力的狀況來解釋這種情形的。其次，有人會問：這些生產力的狀況是否依賴於人們的意志，或是依賴於人們所抱的目的呢？以馬克思為代表的社會學又回答說：不，是不依賴的。既然不依賴，那就是說，這些生產力的狀況是由于某種必然而產生的，而這種必然是由某種不依賴於人的條件來決定的。

結果怎樣呢？結果是說，如果打獵是原始人的有目的的活動，那末這種顯然的事實並不會削弱馬克思的下面那種思想的意義，就是從事狩獵的原始人之間所發生的生產關係是由完全不以這種有目的的活動為轉移的條件而產生的。換一句話說，即使原始獵人自覺地想多打一些野獸，也還不能由此得出結論說，這種獵人的生活所固有的共產主義是他們的活動的有目的的產物。不是的，共產主義的發生，或者更正確些說，共產主義的保存——因為發生還要早得多——是那種完全不以人們的意志為轉移的勞動組織的不自覺的，即必然的結果^①。康德主義者什塔姆列爾不明白這一點，

① “與自由相反的必然正是不自覺的” Schelling, System des transzendentalen Idealismus, 1800, S. 424. (謝林：《先驗唯心主義體系》，1800年德文版，第424頁。) 230

因此他迷失了路，中了我們的司徒卢威先生、布尔加柯夫先生和其他臨時的馬克思主义者（他們的名字只有上帝知道！）的引誘^①。

什塔姆列尔繼續他的批評時又說，如果社會的發展完全出於因果的必然性，那末一切有意識的促進社會發展的企圖顯然是毫無意義的了。據他說來，這二者必居其一：或者是我認為某種現象是必然的，即不可避免的，那末就再沒有去促進它的絲毫必要了；或者是為了能夠發生這種現象而我的活動是需要的，那末這種現象就不能稱做必然了。誰想去促進太陽的必然的、即不可避免的上升呢？^②

這里很明顯的暴露出了康德教養出來的人們所固有的二元論，在他們看來，思維永遠是跟存在分離的。

太陽的升落同人類社會關係沒有任何因果的聯繫。所以我們可以把它當做一種自然現象，而跟人們的自覺的志向對立起來，因此人們的志向也是跟它沒有任何因果聯繫的。但社會現象和歷史就不是這樣。我們已經知道，歷史是人們創造的；因此，人們的志向不能不是歷史運動的因素。但是人們所創造的歷史所以是這樣，而不是那樣，是由於我們前面已經說得很多的某種“必然”的結果。只要有了這種必然，也就有它的結果，即作為社會發展的不可避免的因素的人們的志向。人們的志向並不排除必然，而志向本身却是由這種必然決定的。這就是說，把人們的志向同“必然”對立起來，是邏輯上的重大錯誤。

① 關於這方面，在拙著《論一元論歷史觀之發展》一書中有好幾個地方作了極詳細的說明。281

② 《經濟和法律》，第421頁及以下，并參看什塔姆列尔的 Materialistische Geschichtsauffassung，載《Handwörterbuch der Staatswissenschaften》，2. Auflage, V. B., SS. 735—737. [《唯物主義歷史觀》一文（載《政治科學常用辭典》，第5卷，德文版，第735—737頁）。]

当某一階級謀求自己的解放而实行社会改革的时候，它的行动多少是带有一定目的的，无论如何，它的活动不能不說是这一改革的原因。但是这种活动以及引起这种活动的一切志向，本身便是一定的經濟发展行程的結果，因而本身是由“必然”来决定的。

社会学要能变成科学只有具备这样的条件，就是它能把社会人的目的的发生（社会的“目的主义”）了解为社会过程的必然結果，而社会过程归根到底是由經濟发展的行程来决定的。

还有一件值得注意的事情就是唯物史观的死敌认为自己已經不得不证明社会学不能成为科学了。²⁸² 这就是說，“批判主义”現在已經变成了现代科学向前发展的障碍物了。决定这种“批判主义”的作用怎样同现代社会中的階級斗争发生联系，对于努力寻求哲学理論史的科学解釋的人們來說是一个极有意义的任务。

如果我努力参加我认为在历史上必然要胜利的一种运动，那末这只是說，我把自己的活动看作許多条件（这些条件的总和必然保证我所珍爱的运动的胜利）的鏈条上的一环。也不多一点，也不少一点。二元論者是不了解这一点的。但是熟悉主体和客体的統一的理論并了解这种統一怎样在社会現象中表現出来的人却是完全明白这一点的。

有人說，北美新教理論家簡直不明了欧洲許多資產階級思想家为什么这样注意自由和必然的对立問題——这是一句非常值得注意的話。巴琪說：“在美国，在研究人类精力的导师（professeurs d'énergie）中，最积极的分子很少願意去承认意志的自由。”^① 他认为这是因为他們都是行动的人，都是宁願服从“宿命主义的解决”。但是他弄錯了。这和宿命主义完全无关。这从他自己对道德家爱

^① H. Bary, *La religion dans la société aux Etats-Unis*, Paris 1902, pp. 88—89. [巴琪：《美国社会生活中的宗教》，1902年巴黎版，第88—89頁。]

德华兹的批评中可以看出，他说：“爱德华兹的观点……是一切行动的人的观点。在追求一定目的的人（哪怕一生中只追求一次也好）看来，自由就是把自己所有的全部精神放到追求这个目的上去的能力。”^①这句话说得很好，正像黑格尔所说的“除了自己而外，不要别的”一样。但当一个人“除了自己而外不要别的”的时候，他并不是一个宿命主义者了；而且正是他已经是一个行动的人了。

康德主义不是斗争的哲学，也不是行动的人的哲学。它是不彻底的人的哲学，是妥协的哲学。

恩格斯说，铲除现实社会罪恶的方法应该从现有的物质生产条件中去发现，而不是某个社会改良者所发明的。²⁸³什塔姆列尔是同意这一点的，但他责备恩格斯的意思不明确，因为据他看来，问题就在于“采用什么方法才能做到这种发现”^②。这种反对只是证明什塔姆列尔自己的意思不明确。这只要用下面一个简单的道理就可以驳倒了：“方法”的性质虽然在这种情形下是由许许多多各式各样的因素来决定的，但是这些“因素”归根到底仍可归结于经济发展的行程。马克思理论的出现本身是由资本主义生产方式的发展所促成的，而在马克思以前的社会主义中，在不但不善于资本主义生产方式的发展，甚至善于这种生产方式的不够发展的社会里，乌托邦主义的流行是完全可以理解的。

这一点已经没有什么讲的必要了。但是我们在结束这篇论文的时候，要请读者注意马克思和恩格斯的策略“方法”怎样跟他们的历史理论的基本论点有着密切的联系，这也许读者不会来反对

① 巴琪：《美国社会生活中的宗教》，第97—98页。

② 《Handwörterbuch》，V. B., S. 736.（《政治科学常用辞典》，第5卷，德文版，第736页。）

的吧。

我們已經知道，根據這個理論，人類給自己提出的總是只能解決的任務，“因為任務本身只有在解決它的物質條件已經存在或正處在發生過程中的地方才會出現”。²⁸⁴但在這些條件已經存在的地方和這些條件還只處在“發生過程中”的地方，情形是不相同的。在第一种情形下，“飞跃”的時間已經到來。在第二种情形下，“飞跃”還是多少辽远的将来的事，還只是“最終目的”，要到达這個目的，還要有社會各階級相互關係中的許多“漸變”來準備。當“飞跃”還在不可能的時代，革新者的作用是什麼呢？很明顯，他們只有促進“漸變”，換一句話說，就是努力實現改革。這樣，無論是“最終目的”和改革都能找到自己的位置，把改革和最終目的對立起來就會失去任何意義，就會退到烏托邦的傳說中去。凡是把這兩者對立起來的人——不論是德國的修正主義者如像伯恩施坦之流，或是意大利的“革命工團主義者”如像那些出席最近費拉爾工團主義大會者之流，——都同樣表現出他們沒有了解現代科學社會主義的精神和方法的能力。在這改良主義和工團主義借用馬克思的名字來講話的時候，這一點是很值得記牢的。

“人類給自己提出的總是只能解決的任務！”——這句話是如何充滿了健康的樂觀主義呵！這當然並不是說，任何烏托邦主義者所提出的人類偉大任務的每一個解決都是好的。烏托邦主義者是一回事，“人類”，或者更確切地說，在某一時期代表人類偉大利益的社會階級又是一回事。又是馬克思說得好：“某一歷史行動愈是深入生活，參加這個行動的群眾的規模也就愈大。”²⁸⁵這是對偉大歷史任務的烏托邦態度的一個徹底的譴責。如果馬克思仍然以為人類不會給自己提出不能解決的任務，那末從理論方面說來，這兩句話不過是主體和客體統一的思想應用到歷史發展過程的新表現，

而从实践方面說来，这两句話表现出那种鎮靜和勇敢的，必能达到“最終目的”的信仰，这个“最終目的”在某一时候曾經使我們不能忘怀的車尔尼雪夫斯基热情地喊道：

“让将来要来的来吧，将来要来的反正是屬於我們的！”²⁸⁶

卡尔·馬克思逝世二十五周年²⁸⁷

所有各国的有觉悟的无产阶级，要想最好地紀念第一国际的偉大奠基人，就得尽一番努力来弄清楚他的理論对于我們的时代具有何等重大的意义。

大家知道，他的理論遭到了所謂馬克思批判者的許多攻击。而遺憾的是这些攻击却发生了作用。目前在整个文明世界的战斗无产阶级队伍中，可以找出不少人，他們深信：馬克思主义这一理論已經过时了，应当让位給某些新观点——这些新观点很多，总起来說，就是大家知道的所謂批判的社会主义。但是这些人的信念也正像“对馬克思的批判”一样，是沒有什么根据的。

馬克思主义不单纯是經濟学說（关于資本主义发展进程的学說），也不单纯是历史理論（“历史唯物主义”）。它也不是經濟学說加历史理論。馬克思的經濟学說并不是和他的历史理論平行并列的东西。它始終貫徹着历史理論，确切点說，它是从这种历史理論的观点出发，用强有力的历史唯物主义方法，来研究一定时代經濟发展的成果。所以有些人說得对，《資本論》不单纯是經濟著作，而且是历史著作。

但这还不是一切。馬克思在理論上所作貢獻的意义，并不限于他在政治經濟学和从前所謂的历史哲学方面所写的几部有名的著作。“历史唯物主义”仅仅是馬克思唯物主义世界观的一部分。誰要是肯花点工夫讀一讀恩格斯反駁杜林的論战性著作，他就会

很容易地相信这一点。这部著作可以说根据马克思的观点，甚至多多少少还是在马克思帮助之下写成的，而这部著作的第一编，大家知道，是阐述道道地地的哲学问题的。

但是马克思主义的哲学方面，却几乎被许多甚至希望成为马克思主义忠实信徒的人所完全忽视。正因为如此，才出现一些可笑的尝试：时而把马克思主义同康德哲学相结合，时而同马赫哲学相结合，时而同其他一些和《资本论》作者的世界观毫无共同之点的哲学体系相结合。但是，想把马克思主义同跟它毫无共同之点的哲学相结合，这就暴露出这些人完全不懂得：马克思世界观的各方面是极密切地相互联系着的，因此不能任意地割掉其中的一个方面，而用从另一种截然不同的世界观中随便抓来一些观点来代替。我们从事实上看到，凡企图对马克思主义施行这种荒唐手术的人，总是很蹩脚的马克思主义者。他们所写的关于马克思哲学，特别是关于他的辩证法的东西，不仅是错误的，而且简直是可笑的，如果说他们这种“批判”的练习没有遭到懂得这门学问的人哄笑，那唯一的原因也正像我已经说过的，就是现在懂得这门学问的人太少了^①。

不久以前，有一位可敬的意大利改良主义者，在他写的关于社会主义新道路一书的头几章中，暴露出他对一般辩证法特别是对

^① “马克思主义是一个完整的世界观，读了《反杜林论》就很容易理会这一点。这个世界观的每一方面，都同其余一切方面极密切地联系着，并且每一方面都在阐明其余的一切方面，从而有助于对其余一切方面的理解。不能从中割裂出某一方面而只承认这一方面，取消或者忽视其余的方面。这样做，就是歪曲马克思主义，逐出它的灵魂，而把这一生气勃勃的理论变成了思想僵尸，甚至进而把自己的全部注意力只集中在这具僵尸的某一个器官上。马克思主义的伟大正在于此，许多一心想要理解马克思主义的人所以如此错误地理解它，其原因也正在于此。为了正确地理解马克思主义，必须有极渊博的学识，而敢于‘批判’马克思主义的那些著作者，却没有一个人具备这样的学识”。288

馬克思的唯物辯証法的最道地、最难于置信和最幼稚的无知，令人啼笑皆非²⁸⁹。

但是，如果无产阶级的思想家常常表现出他们对馬克思哲学全然无知，那末馬克思哲学因此受到的损失很少，而他們本人受到的损失却很大。他們的观点沒有任何严整性，并且同現代资产阶级即日趋沒落的阶级的思想家制造出来的观点进行畸形的結合。可以毫不夸張地說：对馬克思哲学持否定态度就是一种哲学頹廢主义。

对馬克思主义其他方面的“批判”，情况也好不了多少。批判，当然是一件好事。但是批判只有在这样的情况下才是好事：从事批判的人切实地以批判的态度对待自己的对象，而不是在批判的幌子下一味地重复自己毫无批判地接受下来的别人的思想。否則，批判就不成其为批判而变成正好和它相反的一种东西。但是最近十年来所谓的修正主义者和工团主义者对馬克思进行的所谓批判，恰恰就是这样^①。这种批判只是不加批判地重复現今资产阶级思想家为着比較认清了的辯护目的而說的一些話。如果說这种批判是一种什么促动，那末它就是促退，而决不是促进。正因为这种批判是促退而不是促进，所以最有批判能力的思想家事实上并不是那些专门醉心于批判的人，而是那些对批判表现出最批判的——我并不简单地說否定的——态度的人。

馬克思的“批判者”說过并且直到現在还重复着：资本主义社会近二十五年的经济发展进程駁倒了馬克思的期望和預言。但是

^① 有些人认为，所谓革命工团主义者的学說是馬克思主义的恢复，这是非常錯誤的。其实这是在这个学說的幌子下倒退到蒲魯东主义和巴枯宁主义的观点上去了。在意大利，这一倒退是在現代“曼彻斯特学派”——资产阶级的“純經济学”学派²⁹⁰的强烈影响之下实现的。

当人们问他们究竟是哪些期望和预言时，他们所指的却不是马克思自己所表述过的思想，而是那些不愿意或者不善于了解马克思的人强加于他的思想。可以举出人所尽知的所谓“贫困化的理论”作为例子。有人把这样一个观点强加在马克思身上：无产阶级的状况在资本主义社会中不仅是相对地恶化，而且还绝对地恶化。只要读一下《哲学的贫困》中的下面一段话，就可看出这样的论调错误到何等地步。《哲学的贫困》中写道：

“至于工人阶级，那末他们的情况是否因所谓公共财富的增加而有所改善，这还是一个大问题。经济学家们为了替自己的乐观主义作辩护，就拿英国的棉纺织工业工人为例，他们所看到的只是难得的工业〔马克思的原话是商业〕繁荣时期工人的情况。这个繁荣时期和危机及停滞时期的‘正确的比例’关系是3:10。（也许）经济学家们所谈的改善是指那些为了使同行的150万英国工人在十年中得到三年繁荣而不得不卖命于东印度群岛的几百万工人吧？”^① 292

可见，这个“大问题”和马克思的“批判者”通常所强加于马克思的所谓无产阶级绝对贫困化的理论还是相距很远的。而在《资本论》中，肯定地发展了无产阶级状况相对恶化的理论²⁹³。

或许有人会向我说，这里不可能有任何怀疑，事实上现代工人阶级可以得到的生活状况的改善不是很大的吗？那我就举英国的无产阶级来谈一谈。英国的无产阶级由于在生活状况上有某些独特之点，他们从企业主那里争得的让步，比欧洲大陆上的无产阶级所争得的让步大得多。读者是否知道，为什么争得养老金（old age pensions）对于英国工人阶级如此重要呢？因为正如查理·布斯

^① 参看《雇佣劳动与资本》，其中阐述了相对贫困化的理论291。

(Charles Booth)²⁹⁴所說，有三分之一的英國老年人在工人棚舍里奄奄待斃，即过着极端貧苦的生活。不难理解，遭受这种可怜命运的老年人是属于哪个階級的。因此就很难否定这一事实：資本主义虽然在很大程度上发展了社会生产力，但它只允許无产階級淺尝一下这种发展的果实。这就是馬克思关于貧困化的理論。

所謂对馬克思的批判，它所暴露的并不是馬克思主义的缺陷，而是馬克思的批判者对馬克思主义的无知。

为了真正批判馬克思主义，只有一个办法：正确掌握它的唯物主义方法，并运用这一方法来研究馬克思及其朋友和战友恩格斯很少研究过或根本没有研究过的历史发展的那些方面——例如研究思想史。只有采用这样的办法，才可以发现一切科学方法的弱点，如果真有这些弱点的话。当然，进行这样的批判，比掌握目前在有学問的和受过简单教育的資產階級中間颇为暢銷的各种理論——康德主义，內在論哲学，布倫坦諾主义，“純經济学”，諸如此类——是需要认真地多动动脑子才行。我們希望在从現在开始的馬克思逝世后第二个二十五年里，終于能看到这样的批判蓬勃开展起来，这也将是馬克思主义极其偉大的理論胜利。

MATERIALISMUS MILITANS^① 295

答波格丹諾夫先生

第一封信

《Tu l'as voulu, Georges Dandin!》^② 296

先生：

1907年的《生活通报》的第七期上发表了您的“一封给普列汉诺夫同志的公开信”。这一封信表明，您有很多的理由不满意我。这些理由中最主要的一个——假如我没有误解的话——，就是说，这是您说的，和經驗一元論者空洞地論战了已經三年²⁹⁷，却提不出严肃的理由来反对他们，而且我的这种“策略”，又是照您自己的话，也有某种成绩。其次您责备我，说我“一贯地尊称”您为波格丹诺夫先生。此外您不满意我对狄慈根的书，《哲学的成就》、《关于逻辑的通讯》的书评。²⁹⁸据您说，我请读者们以不信任而谨慎的态度对待狄慈根的哲学，认为它有时和您的哲学相像。我再举出您对我不满意的一个原因。您说，我的某几个同志恨不得对您提起“刑事”诉讼，而您认为“败坏”他们的责任是应由我负的。我还可以继续列举您对我的一些责备，但是这没有任何的必要，因为上面

① [战斗唯物主义]

② [“这是你自己愿意的，乔治·唐丹！”]——見莫里哀喜劇選，中卷，《乔治·唐丹》，第一幕，第七場，人民文學出版社版，第402頁。

我所指出的几点已足够我們进行一番对于我們不无兴趣的解釋。

在进行解釋时,我将首先提出我认为是次要的,甚至是更次要的問題,而您却认为是非常重要的問題,即对您的“尊称”的問題。

您认为我“尊称”您为先生是我对您的侮辱,我无权这样做。关于这一点,我要馬上告訴您,先生,我从来沒有侮辱您的意思。但是您既提到权利,就使我想到,照您的信念說来,称您为同志是我的社会民主党员的义务。但是,——上帝和我們的中央委员会知道!——我是不承认我有这样的义务的。不承认的理由既简单又明了,就是您不是我的同志。您所以不是我的同志,因为您和我是两个完全相反的世界观的代表。既然我要維護我的世界观,您对我說来就不是同志,而是最坚决的和最不可調和的敌人。我为什么要虛伪呢?我为什么要說假話呢?

布阿洛^①曾經劝人“把猫叫猫”。我遵照这一明达的劝告,也把猫叫猫,而称您为經驗一元論者。我称为同志的只是那些和我抱同一思想而且是从事我在我国出現伯恩施坦主义者、馬赫主义者和其他“馬克思的批評者”好久以前所从事的同一事业的人。請想一想,波格丹諾夫先生,試公正不偏地說一說,难道我真正无“权”这样做嗎?难道我必須采取別的作法嗎?

其次,先生,如果您以为我仿佛多少是在明显地暗示:应当把您,如果不是“处絞刑”,也要尽可能在短期內“放逐”出馬克思主义的領域之外,那末您的这一想法也是大錯而特錯了。如果有人想这样对付您,他首先就感觉到,他完全无法实现自己的这一严厉的願望。不管董巴茲有多大的創造奇迹的力量,他也不能把不屬於自己管轄地区的人从这一地区放逐出去。²³⁹同样地,任何思想界的

① 布阿洛是十七世紀法国的詩人。——譯者

霸王也没有可能从自己的学说领域“放逐出”一个在这一领域之外的“思想家”。而您正是在马克思主义的领域之外，凡是知道这一学说是以辩证唯物主义为基础，并且了解您是不拥护而且也不能拥护唯物主义的观点的坚定的马赫主义者的那些人都明白了解这一点。对于不知道和不了解这一点的人，我引证您亲笔所写的下面的几句话。

您在说明各派哲学家对“自在之物”的态度时写道：

“比较带批评色彩的唯物主义者所采取的是中庸的立场，他们既否认‘自在之物’之绝对不可认识性，同时又认为‘自在之物’在原则上和‘现象’不同，因此‘自在之物’在现象中始终只是‘模糊地被认识’：其内容是超越于经验之外（显然这是就那些与经验的要素不同的一些“要素”来说的），而却在被称为经验的各种形式——即时间、空间和因果关系——的范围以内。这大概就是十八世纪法国唯物主义者和现代哲学家中恩格斯及其俄国门徒别尔托夫^①的观点。”^②

这几行“就其‘内容’来说，非常笨拙的语句”甚至对于那些一般说来不大关心哲学的人也应当说明问题的。就是这些人现在也应当清楚地知道，您是反对恩格斯的观点的。凡是知道恩格斯和“资本论”的作者在哲学中也是完全一致的那些人，也很容易理解到您在反对恩格斯的观点的同时也在反对马克思的观点，并且应该归入后者的“批评家”之列。

我请您不要害怕，先生，不要把我当作哲学界的霸王，不要以为我断定您属于马克思的敌对者之列，就是为了“放逐”您。我重复地说，我们不能把一个原来不属于某一学说领域的人放逐出这

① 别尔托夫是普列汉诺夫的笔名。——译者

② 波格丹诺夫：《经验一元论》，第2册，第39页，1905年莫斯科版。

个領域。至于說到馬克思的那些批評者們，那末，甚至沒有在學校里讀过书的人現在也知道这些先生們已經离开了馬克思主义的領域，再不会回到馬克思主义的領域里来了。

“剝夺生命”是比“放逐”还殘酷得多的手段。而假如我什么时候能暗示有“絞杀”(纵然是加上引号)先生您的必要，那末，我，不消說，也会在适当的时候想到把您“放逐”。但是这里您是在陷于完全无益的恐怖中或者是在說着完全沒有根据的笑話。

我这次对您說，我从沒有打算过“絞杀”任何人——这句话是永远不会变的。我如果不承认理論研究的完全自由，我就是个最蹩脚的社会民主党人了。并且，如果我不理解除了研究的自由之外，同时还必須有观点一致的人們的結合的自由来作补充，那么我也同样是个蹩脚的社会民主党人。

我深信——难道对这点不应当深信嗎？——在理論的基本观点上彼此既有分歧意見的人完全有权在實踐中也分道揚鑣，也就是說，有权結合到不同的陣营中去。我深信，也会有这种“情况”，有时候他們必須这样地做。因为我們从普希金时代起就知道了

馬和胆小的鹿

不能套在一辆大車上……

为了这不可抗拒的和不容置疑的結合自由，我不止一次邀請俄国的馬克思主义者團結成为一个特殊集团来宣傳自己的思想，并和那些不同意馬克思的这些或那些思想的团体划清界限。我不止一次地，而且以完全可理解的热情发表了下面的意見：在思想方面的任何模糊都是有很大的害处的。而我以为，思想上的模糊，在現時对我们特別有害，因为各种各色的唯心主义，在反动势力的影响下，借口重新审查理論上的价值，在我們的著作界特別活跃，而且某些唯心主义者，大概是为了便于宣傳自己的思想，宣布自己

的观点是最新式的马克思主义。我坚决相信，我们同这些唯心主义者在理论上划清界限，在现时比任何时候更其必要，于是我把自己的这一坚定的信念毫不客气地说出来。我知道，这一点对于这个或者那个唯心主义者来说，有时会是不愉快的，特别是那些假借马克思主义旗帜，想贩运自己的唯心主义货色的人更会感到不愉快了。但是我还是坚决地说，那些根据这一点而责备我侵犯某人的自由（“放逐”）或甚至其生命（“绞杀”）的人，会发现他们对于自己所拥护以责难我的那种自由了解得太狭隘了。

如果我邀请我的同道者和那些不能同他们成为思想上的同志的人划清界限，我只是行使任何一个“人的和公民的”不可争辩的权利。而当您，波格丹诺夫先生，就这个问题作可笑的喧鬧，并疑心我在侵犯您个人时，您只是表明您对于这种不可争辩的权利理解得太差而已。

您已经不是一个马克思主义者，您却一定要我们马克思主义者把您认成自己的同志。您使我想起了格列勃·乌斯宾斯基的小说中的母亲，她写信给她的儿子说，因为他住得离她那样远，又不回来看她，她就要到警察局去申诉，要求局长能把她“押解”去和她的儿子“拥抱”。乌斯宾斯基小说中那个受到母亲恐吓的小市民，想起这种恐吓时就不禁流泪。我们俄国的马克思主义者们是不会为这类事情哭泣的。但是我们不妨对您坚决声明，我们要完全行使我们和您划清界限的权利，不论您和任何别人都是达不到被“押解”来“拥抱”我们的目的的。

我再补充一点。假使我和某一个宗教裁判者一般地有某种相似之处，假使我一般地承认，某些人因为他们的信念值得被处死刑（虽然应当加上引号），那末，我也不会将您，波格丹诺夫先生，放在他们之列。那时我会对自己说：“死刑是施于才智之士的，而我们

的經驗一元論的理論家連一點才智的痕迹也沒有。他是不值得處死刑的！”

您，先生，屢次要求我說老實話；如果我說老實話，請您不要生氣。

我認為，您和已故的瓦西里·特列加柯夫斯基相似；是一個很勤勉，但是——可惜——天資很有限的人。為了應付那些類似這位已故的有辯才和詩才的教授的人，應當具有巨大的力量來克服無聊之感。而我的這種力量是不怎麼大的。這就是儘管您在直接挑戰，而我卻沒有回答您的緣故。

我對自己講：J'ai d'autres chats à fouetter^①。而我這樣講是誠實的，而不是在尋找一個避免和您作一場論戰的借口。這可以由我的行動來證明：因為從您開始對我挑戰的時候起我實際上已經“做了”不少的“事”。這也是萬不得已的事啊！當然您對我的緘默作了另一種解釋；看來，您以為我不敢進攻您的哲學堡壘，我就只有對着您虛聲恫吓，“空洞地”批評您。我不否認您有自我陶醉的權利，但是在我這一方面，我也有權對您說，您是在自我陶醉。實際上，我簡直認為沒有必要與您爭論，我認為，俄國無產階級的有覺悟的代表們自己能評價您的哲學智慧。此外，——如我已說過的——j'avais d'autres chats à fouetter. 是的，還在1907年年底，即在您給我的公開信發表在《生活通報》以後，我的某些同志立刻就勸我同您周旋。但是我回答他們，同拉布里奧拉先生周旋要有用一些，他的觀點正是您的同道者盧那察爾斯基先生想作為“替正統的馬克思主義者磨銳利了”的武器而搬運到俄國來的。附有盧那察爾斯基先生所寫的后記的拉布里奧拉先生的那本書，為我國工團主

① 「我的事情本來就很多。直譯為：我還有別的一些貓要打」

义鋪平了道路，所以我宁愿先研究这本书，³⁰⁰而暂时推迟对您给我的公开信的回答。老实說，我由于害怕无聊，波格丹诺夫先生，如果不是因为那位安納托里·卢那察尔斯基先生的話，就是到现在我还不想答复您呢。当您在自己的《經驗一元論》中逞特列甲可夫斯基式的才智的时候，卢那察尔斯基——我們的淘气鬼到处出風头——却出来鼓吹新的宗教³⁰¹，而这一鼓吹可能比您的（似乎是）哲学思想的宣傳有大得多的实际意义。固然，我同恩格斯一样，认为，在现在“宗教产生的可能性一点也沒有”（alle Möglichkeiten der Religion sind erschöpft）^①。但是我并没有忽视，这些消逝的可能，其实只是对自觉的无产者說的。除了自觉的无产者以外，还有半自觉的或完全不自觉的无产者。在工人阶级的这些分子的发展过程中宗教的鼓吹可能是一个相当重要的負数。最后，除了半自觉和完全不自觉的无产者以外，我們还有很大数量的“知識分子”，不消說他們自以为是完全自觉的，但是实际上是不自觉地醉心于各种时髦学說，而且即在“現時”，——歌德說过，一切反动的时代都是主观的³⁰³，——也是极倾向于各种神秘主义的。先生，这些人会把您的同道者的类似新宗教的虛构看作是真正的恩物。他們热衷于这种虛构如同蒼蝇扑向蜂蜜一样。然而因为在那些貪婪地吸收最近出版的新书上所說的一切的先生們中間，不幸，还有相当多的人，沒有完全和无产阶级断絕关系^②，所以，他們也可能以自己

① 参看恩格斯的論文《Die Lage Englands》（《英国状况》），最初是在《Deutsch-Französische Jahrbücher》（《德法年鉴》）上发表，后来重印在《Nachlass》（《馬克思恩格斯遺著》），第1卷，第484頁。302

② 他們会很快和它断絕关系的。現時对于反唯物主义的各种时髦“主义”的迷恋是我国知識分子使自己的“世界观”去适应当代资产阶级的观念“复合”的征兆。但是現在許多反对唯物主义的知識分子还是自称为无产阶级的思想家，而且试图影响它，有时也很成功。

的神秘主义的嗜好来感染无产阶级。有鉴于此,我认为,我們馬克思主义者不仅对于安納托里的新的福音,而且对于恩斯特(馬赫)的已經不新的哲学必須給以坚决的打击,而后者的哲学已經被您,波格丹諾夫先生,或多或少地改变得适合我們俄国的习惯了。只是因为这样,我才决定答复您。

我知道,許多同志們看到我至今还认为沒有必要与您进行論战的必要,都觉得很奇怪。但这个老故事永远是新鮮的。还在司徒卢威先生出版自己的著名的《評述》³⁰⁴的时候,我的某些个(当时是为数不多的)同道者³⁰⁵,在正确地看出这些札記只是一个还没有彻底形成自己的思想的人的著作的时候,就劝我出来反对他。当这同一个司徒卢威先生在《哲学与心理学論丛》中发表自己的《論自由与必然》的論文³⁰⁶时,像这样的劝告就更加絕對必要了。我記得列宁在1900年夏季和我会见时,还問我为什么沒有注意这篇論文³⁰⁷。我对列宁的回答很简单:司徒卢威在《論自由与必然》的論文中所发表的思想,早已为我在《論一元論历史观之发展》一书中駁斥了。凡是讀过和懂得我的书的人,应当明白《批判札記》的作者的新錯誤何在。对于那些沒有讀过或不懂得我的书的人,我还没有时间去同他們解釋。我从不以为我必須在我們的馬克思主义知識分子面前扮演謝德林小說中梟鳥的角色,一刻不停地追隨在老鷹后面,想教老鷹讀音:陛下,念念 6, B, Γ 罢。謝德林小說中的梟鳥竟把老鷹煩死,老鷹开头是怒斥它:討厭的东西,走开,后来索性把它生命結果了³⁰⁸。我不知道,在多少是馬克思主义的思想方式的俄国知識分子之前,我扮演梟鳥教师的角色有沒有什么危險。但是我既不乐意,也无可能来扮演这个不討好的角色,因为我还有别的實踐的和——主要的——理論的任务。如果我对过去和現在要我“評論”的一切都“評論”,我就在理論上会前进得很远。

只要指出某些讀者要我对当代的色情主义（即是关于阿茨巴雪夫先生及其伙伴們）发表意見，而另一些人問我，关于邓肯女士的跳舞有何感想也就够了。一个作家要想对于富于幻想而又神經质的太太——〈俄国的〉知識分子——的一切精神欲望都加以“評論”的話，他就算是倒霉了。单拿这位太太的哲学欲望來說罢。她不是在很久以前談論康德的嗎？难道她不是在很久以前要求我們回答康德派对馬克思的批評的嗎？这完全是不久以前的事。那时候甚至我們的輕浮的太太穿着去追求新康德主义的那双皮鞋还没有破呢。在康德之后，出来了阿芬那留斯和馬赫。而在这两个經驗批判主义勇士之后，出現了約瑟夫·狄慈根。在約瑟夫·狄慈根之后，現在又出現了彭加勒和柏格森。“克留帕特拉^①的情人是很多的！”但是誰高兴，就让他去和他們斗争，由于我一点也沒有想取悅于我們当代知識分子的野心，我更沒有兴趣去这样做，俄国的知識分子不是我的小說中的女英雄……

我虽然不认为自己必須和我們俄国的克留帕特拉的許多情人斗争，但是，由此还不能得出結論，說我連偶而評論他們的权利也沒有；像这样的評論的权利也是不可否认的人权和公民权之一。例如，我从来没有批判过、而且将来大概也不准备去批判基督教的神学教条。但是我并不因此丧失偶而对这个或那个基督教教条发表意見的权利。如果有这样的一个希腊正教的神学家，根据我对基督教教条偶然談到的意見——这类的意見大概还可以在我的著作中找到——就責备我，說我是“空洞地”批評基督教，您，波格丹諾夫先生，将作何感想呢？我想，您的理性是足够健全的，因此，对于这样的指責您会耸耸肩膀表示不解。所以，先生，請不要奇怪，我

① 克留帕特拉是古埃及的一位女王。——譯者

的理性也是同样健全的，即是說，在我听到您把我对馬赫主义偶然談到的意見責难为“空洞的”批評之后我也会耸耸肩膀表示不解。

上而我已預先引证了一段您关于恩格斯的哲学观点的評論，甚至头脑完全迟钝的人看到这个評論，对于您对馬克思主义哲学所持的态度，也是不会有任何怀疑的。但是我現在想起，当我不久以前在日内瓦的一个俄国人的會議上³⁰⁹对您指出这一段时，您竟从座位上站起来对我喊叫說：“从前我是那样想，現在我看出我是錯了。”这是一个異常重要的声明，我，以及关心我們的哲学爭論的每个讀者，都必須对于这一个声明予以注意和参考，……只要它有足够的邏輯条理可以供人参考的話。

以前您竟以为恩格斯的哲学观点是中庸的哲学观点，并且把它当作一种毫无根据的观点来駁斥它。現在您不这样想了。这意味着什么呢？难道說，您現在承认恩格斯的观点是令人满意的嗎？我如果听到您这样說，我会非常高兴的，因为这样我就无须和您进行无聊的哲学爭論了，只就这一点我也是很高兴的。但是我至今还得不到这样的快乐，即是說，您在任何一个地方也沒有声明过您已从扫罗变成了保罗^①，也就是說，您已抛棄了馬赫主义，成了辯证唯物主义者。完全相反。在您的《經驗一元論》的第三册中，您所发表的完全是和您在同一著作第二册（即是我从其中引证了一段证明您完全不同意恩格斯的那一册）中所发表的哲学观点一样。現在改变了什么呢，波格丹諾夫先生？

我告訴您，〈改变的到底是什么〉。当您的《經驗一元論》第二册出版时——而这完全不是在往昔，不过是1905年的事——您还有足够的勇气，批評您所不同意而且現在仍然不同意的恩格斯和

^① 保罗是耶穌的使徒之一，从前他极力迫害基督徒时名扫罗，以后他作了使徒，热心傳教，改名为保罗。——譯者

馬克思，像一个唯心主义者不同意唯物主义者一样。这一勇气当然使您获得了光荣。如果说害怕正视真理的思想家不好，那么看到真理而害怕把他所看到的告诉世界的那种人就更坏。而最坏的莫过于那些因考虑到某种实际利益而隐藏自己的哲学信念的人。这样的思想家，显而易见是属于莫尔恰林类型^①的人。再说一次，波格丹诺夫先生，您在1905年表现的那种勇气，使您获得了光荣，可惜的只是您很快丧失了这种勇气。

您看出，您所說的“我的策略”，——实际上这不过是在說明一个(在所有的人看来)显明的事实，就是您是馬克思的“批評者”之一，——如您所說，有某些成就，即是說，我們正統的馬克思主义者已不认为您是自己的同志。这就把您吓坏了，您就想出了对付我的“策略”。您决定，如果宣布自己和科学社会主义的創始人是一致的，宣布我是他們的批評者，这样来同我斗争，对您就更便利些。换言之，您决定了对我采取把过错推到别人身上的那种“策略”。在这样决定了以后，您就写下了載在《經驗一元論》第三册中的对我的認識論的批判，在这一册中，我——違反您在第二册中所說的——已經不再是馬克思恩格斯的信徒。波格丹诺夫先生，您失去勇气，我为您可惜。但是，甚至对于暴露了自己缺乏勇气的人，我們也应当公道。所以我对您說，您和平日不相同，表現出了一种不少的机智。就您的机智来說，大概您在这里甚至胜过了(有名的)霍郎佛罗修道士。

法国人知道这个修道士是誰。而俄国人大概不大知道他，我要說兩句話来向俄国人介紹一下。

有一次，我不記得是哪一年的齋戒日，霍郎佛罗修道士想吃

^① 莫尔恰林是格里包耶多夫所著喜劇《Горько от ума》(中譯本，聰明誤)——人民文学出版社版)中的人物，他长于逢迎巴結。——譯者

鸡。但这是有罪过的。怎样可以吃到鸡而又不算有罪过呢？霍郎佛罗修道士想出了一个妙法。他捉住一个他想吃的母鸡，为它举行了洗礼，同时给它取名为鲋鱼或别的鱼名，因为鱼，像大家所知的，是斋戒日的食品，吃鱼是不禁止的。我们的霍郎佛罗这样就借口在洗礼时把鸡改名为鱼而把它吃掉了。

波格丹诺夫先生，您和这位（狡猾的）修道士所做的完全一样。您享用了而且继续在享用《经验一元论》的唯心主义哲学。但是我的“策略”使您觉得它是正统的马克思主义者眼中的理论罪过。于是您，不假思索地就给自己的《经验一元论》举行了一个洗礼，给它命名为马克思恩格斯的哲学学说。但是没有任何一个正统的马克思主义者去禁止人吃这一精神的食粮呀。于是您竟有了两重的兴趣：您继续享用《经验一元论》，同时把自己算做是正统的马克思主义者家庭的一员。而您不仅称自己是该家庭的一员，而且还抱怨（即是装作抱怨的样子）那些不愿把您“算作亲属”的人。这完全和霍郎佛罗修道士一样！只是霍郎佛罗在小事上要滑头，而您，波格丹诺夫先生则在大事上要滑头。所以我說，您的机智是胜过了著名的修道士。

但是——可惜！——在和事实斗争时，甚至最卓越的机智也是无力的。霍郎佛罗可以把鸡命名为鱼，但它并不因此而不是鸡。同样，您，波格丹诺夫先生可以称自己的唯心主义为马克思主义；然而您并不因此而成了辩证唯物主义者。而您越是热心运用自己的新“策略”，则越显得您的哲学观点与马克思恩格斯的辩证唯物主义不仅完全不可调和，而且——更糟糕的是——更显得您简直不能理解辩证唯物主义的主要特点是什么。

不过为了公平起见，应当說，唯物主义对于您是一本没有掀开的书。您在批评我的认识论时的无数次的失策，就可以說明

这点。

这就是这些失策中的一个。您在1905年时会称我为恩格斯的信徒，而现在却又证明我是霍尔巴赫的学生。有什么理由呢？只是由于您的新“策略”规定了您不承认我是马克思主义者，别的理由您是沒有的。而正因为您除了需要运用霍郎佛罗修道士的聪明“策略”以外，沒有别的理由称我为霍尔巴赫的学生，于是您就馬上暴露了自己的弱点，自己在唯物主义理論問題中的完全无能。实在地說，如果您稍为知道一点唯物主义史的話，您就会理解，称我为霍尔巴赫派——如卢梭曾經說过的 holbachien，——是不必要的。因为您既然是由于我所捍卫的認識論而称我为霍尔巴赫派，那么我认为再告訴您一件事也不无益处：我所捍卫的理論和普利斯特列^①的学說相似的地方要比和霍尔巴赫的学說相似的地方多得多。在其他方面說，我所捍卫的那种哲学的世界观，距离霍尔巴赫的思想要比距离，例如，爱尔維修^②的思想或甚至拉美特利的思想还要远些，这是讀过拉美特利的著作的人都容易相信的。但是不幸的是，您既沒有讀过拉美特利的著作，也沒有讀过爱尔維修的著作、普利斯特列的著作，甚至也沒有讀过您决定把我送給他当学生的霍尔巴赫的著作，只是把我从馬克思恩格斯的学校中开除，大概是因为我学习辯证唯物主义的成績不好罢。不幸的是，您，一般地說，是不了解唯物主义，不論是它的历史或者它的現状。而这不仅是您，波格丹諾夫先生的不幸；这很早就是所有反对唯物主义的人的不幸。这早就成了一种习惯，就是：甚至对于唯物主义一点

① 参看他的《Disquisitions relating to Matter and Spirit》（《物质与精神的关系的研究》）310及他和普萊士的論爭。

② 参看我在我的《Beiträge zur Geschichte des Materialismus》（《唯物主义史論丛》）的第二章中所指出的他以唯物主义解釋历史的卓越企图311。

也不懂的人也认为自己有权出来反对它。不消說，这种可以令人称赞的习惯之能如此根深蒂固的唯一原因，就是它完全符合于統治階級的偏見。而关于这点，以后再談。

据您說，您把我送給《Système de la nature》^①的作者当学生，是由于我借助于引用霍尔巴赫的話来陈述馬克思的唯物主义^②。但是，第一，我在自己的哲学論文中引用的不只一个霍尔巴赫。第二，——而这是主要的——您完全不了解，何以我必須常引用霍尔巴赫的以及十八世紀的唯物主义的其他代表的話。我这样做，〈完全〉不是为了陈述馬克思的見解，——像您这样說的，——而是为了在唯物主义受到它的一般反对者，尤其是新康德主义者們对它提出的荒謬的責难的时候来捍卫它。

例如，朗格曾在他的著名的、但实质上是完全无根据的“唯物主义史”中說：“唯物主义是固执地把感性世界看作是真实物体的世界”。我认为自己有义务指出：朗格歪曲了历史的真理。而因为他正是在他的論霍尔巴赫的一章里这样歪曲的，所以为了揭穿他，我不得不引用霍尔巴赫的文句，就是，引用其見解为朗格所歪曲的那位作家的文句。我在和伯恩施坦及施米特先生們爭論时不得不引用“自然体系”作者的文句，大致也是为了这同样的原因。这些先生們关于唯物主义也讲了許多荒謬的話，我不得不对他們指出，他們对于自己所滔滔議論的东西，是多未不了解。不过，在和他們爭論时，我不只引用了霍尔巴赫一人的文句，而且还引证了拉美特利、爱尔維修的文句，特别是狄德罗的文句。所有这些作家都是十八世紀唯物主义的代表，而不了解的人大概会問，为什么普列汉諾夫单引用十八世紀的唯物主义者的文句呢？我对这个疑問的

① 《自然体系》

② 《經驗一元論》，第3册，序言，第X—XI頁。

回答很简单：因为唯物主义的反对者们——例如，连朗格也是这样——认为十八世纪是这一学说最盛行的时期。（朗格干脆把十八世纪的唯物主义叫做古典的唯物主义）。

波格丹诺夫先生，您心里明白，事情是十分简单的。但是，您一旦学会了霍郎佛罗修道士的狡猾的策略，您就不去力求把事情弄简单而是力求把它弄复杂了。而我了解，把事情弄简单不是于您有利的。但是您知道为什么吗？要故意把事情弄复杂，不运用诡辩是很难办到的，而为了诡辩，就多多少少需要有黑格尔所说的那种运用思想的本领。至于说到您，那末，尽管您是在模仿狡猾的霍郎佛罗，一般说来，您是太缺乏这样的本领的³¹²。所以您的诡辩是拙劣不堪的。这对于您极为不利。所以我劝您只要在感觉需要诡辩时，就去找卢那察尔斯基先生帮忙。他的诡辩要巧妙、文雅得多。而这在批评起来也便利得多。我不知道别人的感觉怎样，就我来说，揭破卢那察尔斯基先生的文雅的诡辩，比揭破波格丹诺夫先生，您的笨拙的诡辩，要愉快得多。

我不知道，您是否接受我的善意的——虽然您明白也并不是完全无私的——劝告，但是我现在正需要应付您的笨拙的诡辩。于是，我在重新貯蓄些力量来克服无聊之感以后，就继续揭穿您的诡辩。

您派我去当霍尔巴赫的学生时，是想在您的读者面前败坏我的名誉。您在给马赫的《感觉的分析》的俄文译本所作的序言中说，我同我的同志们为了反对马赫的哲学，提出了“霍尔巴赫男爵所表述的十八世纪的自然哲学，其实他是最纯粹的资产阶级的思想家，远不如马赫对于社会主义有温和的同情心”。但是在这里，您对于主题的令人难以相信的无知和您在“运用思想”中被端可笑的笨拙，都赤裸裸地呈现在我们眼前了。

霍尔巴赫男爵确实远不如馬赫对社会主义有溫和的同情心。当然沒有！他和这样的同情心相隔大約有一百五十年的距离。但是必須是不愧为特列加柯夫斯基的后裔的人，才拿这种情势来責备霍尔巴赫本人，或責备他的十八世紀的任何一个同道者。但是霍尔巴赫并不是自己願意要比馬赫早生这許多年。如果这样說，那末，例如，我們也可以責备克里斯芬，說他甚至“远不如”伯恩施坦先生的机会主义的社会主义。物各有时，波格丹諾夫先生！因此在划分为各个階級的社会里，在每一特定的时代里，都会出現不少的各种各样的哲学派別，人們依据自己的兴趣選擇其中的这一派或那一派。費希特早就正确地說过，怎样的一個人，就有怎样的一种哲学。因此，波格丹諾夫先生对于“馬赫对社会主义的溫和同情心”的毫無怀疑的和甚至是过分的同情，在我看来是很奇怪的。

我一直以为，波格丹諾夫先生不仅不会同情任何一种“对社会主义的溫和同情心”，而作为有一个有“极端的”思想的人來說，他会斥責这样的同情为我們时代的可耻的机会主义。現在，我知道我錯了。而在稍加思索之后，我明白了我为什么犯了錯誤。我一时忽略了波格丹諾夫先生是屬於馬克思的“批評者”之列的。难怪人們說：只要犯了一个重大錯誤，就会发生极大危險。波格丹諾夫先生以反对辯证唯物主义开始，但是以对于馬赫的“对社会主义的溫和同情心”的显然的和甚至是过分的同情而終結的。这是完全自然的：《Wer a sagt, muss auch b sagen》^①。

霍尔巴赫是一个男爵，这是无可爭辯的历史事实，但是为什么您，波格丹諾夫先生，以霍尔巴赫的男爵头衔来提醒自己的讀者

① [誰談到 a，誰也就必然談到 b——有始就要有終。]

呢？应当认定，您这样做，不是出于爱爵位，而只是想刺激我们这些被捏造为男爵的学生的辩证唯物主义拥护者。有什么法子！这是您的权利。但是，在刺激我们时，最可敬的先生，请不要忘记，一匹公牛身上剥不下两张皮。因为您自己也说过，霍尔巴赫男爵是最纯粹的资产阶级思想家。因此，显然他的男爵头衔在判定他的哲学的社会学价值上没有任何的意义。全部的问题在于这种哲学在当时起了什么作用。而它在当时起过极为革命的作用这一点，您可以从许多容易买到的书（其中也有恩格斯著的）中看到，恩格斯在论及十八世纪法国的哲学革命时说：“法国人和一切官方学术，和教会，常常也和国家公开作战；他们的著作要拿到国外——荷兰或英国去印刷，而他们本人则时常被送进巴士底监狱里去。”^①先生，当我对您说，霍尔巴赫连同当时的其他唯物主义者是属于这一类的革命作家时，您应当相信我。此外，我还要指出下面一点。

霍尔巴赫以及法国当时的一般的唯物主义者与其说是资产阶级的思想家，不如说他们是第三等级的思想家，那时候正是这个等级充满了革命精神的历史时代。唯物主义者是第三等级的思想队伍中的左翼。而当该等级内部又发生分化，一边出现了资产阶级而另一边出现了无产阶级时，无产阶级的思想家便开始以唯物主义的原理为依据，这是因为唯物主义是当时最革命的哲学学说。唯物主义是社会主义与共产主义的基础。马克思早在自己的《神圣的家族》一书中就指出了这点。他在那里写道：

“并不需要多大的聪明就可以看出，关于人性本善，一切人智力平等，关于经验、习惯、教育的万能，关于外部环境对人的影响，关于工业的重大意义，关于享乐的合理性等等的唯物主义学说，同共

^① 《费尔巴哈》，1906年圣彼得堡版，第30页。313

产主义和社会主义之間有着必然的联系。”^①

馬克思进一步指出：“对唯物主义的社会主义倾向具有代表性的，是洛克早年的一个学生孟德維尔的‘罪恶的辯护’中已經很显明地表現出来。他证明在现在的社会中罪恶是不可避免的，而且是有益的。这絕不是說，他也为现在的社会辯护。”^②

馬克思是对的。事实上，为了理解唯物主义与社会主义之間的必然联系，是不需要多大的聪明的。但是对于这一点多少也需要一些聰明。所以那些沒有一点脑筋的（“批評家”）就看不出馬克思所指出的这一联系，并且以为可以一面反对唯物主义，一面拥护社会主义，甚至給它以新的“論证”。不但如此，并且那些沒有一点脑筋的社会主义拥护者还准备关心唯物主义哲学以外的一切其他哲学。因此这就說明了何以当他們滔滔議論唯物主义时，对它說了許多最不可饒恕的胡言乱語。

先生，您也沒有看到唯物主义与社会主义之間的必然联系。为什么呢？我让讀者来回答这个問題，我自己只想提醒这样一件事情：您甚至斥責我們馬克思主义者傳播法国唯物主义的思想是一种和我們今天社会主义宣傳的任务不協調的行動。您就是在这里，也和您的老习惯一样，是和科学社会主义的創始人的意見大有分歧的。

恩格斯在最初載于1874年的“人民国家”日报（第73期）上而后来被收入《Internationales aus dem 《Volkstaat》》^③文集內的《Programm der blankistischen Kommune-Flüchtlinge》^④这篇論文中，以

① 恩格斯的《費尔巴哈》一书附录一，1906年圣彼得堡版，第87頁。314

② 同上书，第88頁。315

③ 《《Volkstaat》（《人民国家》日报）論国际問題論文集》

④ 《《布朗基派公社逃亡者的綱領》

愉快的心情指出：德国的社会民主主义工人 sind mit Gott einfach fertig（完全与上帝断绝了关系）；他们同唯物主义者^①一样地生活着和思想着；在该文集的第44页上他说，法国的情形大概也是这样。他附保留地说：“假使不是这样，那末最简单的补救办法就是在法国工人中间大量传播上一世纪（即十八世纪，波格丹诺夫先生。——格·普·）的光辉的法国唯物主义著作；在那些著作中，法国的智慧，无论就其内容或形式说来，都达到了最高度的表现，如果考虑到当时的科学状况，这些著作就其内容说，到今天还是站立在无限高峰上（dem Inhalt nach auch heute noch unendlich hoch steht），而就形式说，也是无与伦比的。”³¹⁶

波格丹诺夫先生，您看，恩格斯不仅不害怕在无产阶级中间传播那种“自然哲学”，即您称之为“最纯粹的资产阶级思想家”的哲学，而且还公开地主张，如果法国工人们还没有变成唯物主义者，就要在他们中间大量传播这种哲学思想。我们俄国的马克思、恩格斯的信徒们，认为在俄国的无产者中间传播这些思想也是有益的，可惜，俄国无产者的有觉悟的代表们，还远没有都站在唯物主义的立场上。由于我认为传播这些思想是有益的，所以在两年以前就已准备用俄文出版唯物主义的丛书，其中在形式上无可伦比、内容上异常富有教益的法国十八世纪唯物主义者著作的译本，实际上占第一位。而这件事情没有成功。恩格斯给现代哲学的许多学派的一些著作起了一个含意轻蔑的总名称，叫做贫乏的折衷主义的杂碎汤³¹⁷，这些著作，在我国要比这样或那样阐述唯物主义的著作容易找到销路得多。但是却有这样突出的例子：经我译成俄文、而且在各方面都是卓越的恩格斯的著作“费尔巴哈”的销路却很坏。我

^① 这是对您，波格丹诺夫先生，和特别是对您的同道者、新宗教的创造者圣·安纳托里的 avis（忠告）。

們的讀者大眾現在對唯物主義很淡漠。但是，波格丹諾夫先生，您且慢高興。這是一個壞徵兆；這表明，我們的讀者大眾甚至在他們好像“探求”最無畏的和“先進的”理論的時期，在自己的背後也還繼續拖着一根很長的保守的辮子。貧乏的俄國思想的历史不幸就在於甚至在它的革命最高漲的時期，也很难擺脫西方資產階級思想的影响，而在現在西方的社會關係下面這種思想不能不是保守的。

十八世紀法國解放運動的有名叛徒拉阿爾普在他的《Réfutation du livre de l'Esprit》^①中說，當他第一次出來駁斥愛爾維修時，他的批評在法國人中間幾乎完全得不到反應。據他說，後來，他們對待這個批評就完全不同了。拉阿爾普自己是這樣解釋的：他的第一次的言論是發表在革命以前的時期，那時法國的公眾還沒有可能在實踐中看出唯物主義思想的傳播會產生怎樣危險的後果。叛徒在這次說了實話³¹⁸。在大革命以後，法國哲學史異常清楚地表明：革命中的反唯物主義傾向的根源就是資產階級的保守的本能，資產階級總算戰勝了舊制度，因此就拋棄了自己舊日的革命立場，變成了保守的。不只法國一國如此，其他國家在不同程度上也是如此。假使現代資產階級的思想家到處都以傲慢的輕視態度來看待唯物主義，那麼，必定是很天真的人才不能看出在這種彷彿是傲慢的輕視態度中有很多怯懦的偽善成分。資產階級害怕唯物主義，因為後者是一種革命學說，能很好地幫助無產階級撕破它的麻醉者們為了阻礙它的精神發展而綁在它眼睛上面的神學的綑帶。這是實在的情形，這一點恩格斯比別人說得更清楚。在1892—1893年“新時代”的第一和第二期上刊載的《Ueber historischen Materialismus》^②的一篇論文，最初是恩格斯給那著名的“社會主義

① 《對《精神論》一書的駁斥》

② 《論歷史唯物主義》

由空想发展为科学”小册子的英译本写的序言，恩格斯在这篇论文中，就英国资产阶级的思想家何以不喜欢唯物主义这个事实向英国读者做了唯物主义的解释。

恩格斯指出，开始在英国，后来在法国，唯物主义都带有贵族的性质，后来在法国很快变成了革命的学说，“它的影响是这样巨大，以致在大革命时，这个由英国皇党孕育出来的学说竟成了法国共和党人和恐怖党人的理论旗帜，并提供了‘人权宣言’的底本”。单是这一点就已经足够使“多雾的”亚尔比昂³¹⁹的“可敬的”庸人们吃惊的了。恩格斯继续写道：“唯物主义愈是成为法国革命的信条，敬神的英国资产者就愈加紧紧拘守着自己的宗教。难道巴黎恐怖时代没有表明一旦群众丧失掉宗教信仰时就会闹成什么样子么？唯物主义愈是从法国传播到邻近各国去，愈是得到各种类似理论思潮的支持；唯物主义和一切自由思想愈是在大陆上真正变成一个受过教育的人所必需的标志，则英国中产阶级就愈加顽强地抓紧它的各种各样的宗教信仰。尽管这些信念彼此间极不相同，但是它们都是表现得很鲜明的宗教信仰，基督教的信念。”³²⁰

欧洲后来内部的历史，连同它的阶级斗争和无产者的武装起义，更使英国资产者深信有用宗教来约束人民的必要。但是现在这种信念已为大陆上的全体资产阶级所共有。恩格斯说：“这个 *puer robustus* 真是一天比一天更 *malitiosus* 起来了。^① 这样，法国和德国的资产者就只好去采取最后的办法，即悄悄地抛棄他们的自由思想，……诅咒宗教的人现在开始一个个地装出虔诚的外表，毕恭毕敬的谈论起教会、宗教的学说和仪式，并且在必不可免的时候，自己也来奉行这些仪式了。法国资产者每逢星期五已不用草，而德国资产者则在教堂中呆坐着倾听新教的冗长布道。资产者因自己讲唯物主义而招致了灾难。‘必须为平民保存宗教’

——这是拯救社会免于完全毁灭危险的最后的和唯一的手段。”³²¹

让我接着说罢，直到今天都代表着欧洲一般的思想尤其是哲学思想的趋向的那种反对唯物主义的反动势力，和“回到康德”的口号一起，在那时就开始活动了。懺悔的有产者或多或少伪善地认为这种反动势力是哲学“批评”成就的最好的标志。但是这类伪善程度不同的言论是很难迷惑住知道思想的发展过程为生活发展过程所决定的我们马克思主义者们的。我们能确定这一反动的社会学的含义；我们知道这种反动势力是革命无产阶级出现在世界历史舞台所唤起的。因为我们没有任何理由害怕革命的无产阶级，相反地，因为我们认为作它的思想家是光荣的，所以我们不抛棄唯

① [《由防御到进攻》文集的注释]——这是指的霍布斯谈到人民对所说的话：*puer robustus et malitiosus* (强壮而又怀有恶意的小家伙)。顺便指出，甚至在霍布斯的体系中唯物主义也绝不是完全没有革命性的。君主制度的理论家即在那时已经清楚地理解，真正的君主制是一回事，而霍布斯所理解的君主制度完全是另一回事。朗格说得对：«Dass jede Revolution, Welche Macht hat, auch berechtigt ist, sobald es ihr gelingt, irgend eine neue Staatsgewalt herzustellen, folgt aus diesem System von selbst; der Spruch «Macht geht vor Recht» ist als Trost der Tyrannen unnöthig, da Macht und Recht geradezu identisch sind; Hobbes verweilt nicht gern bei diesen Consequenzen seines Systems und malt die Vortheile eines absolutistischen Erbkönigthums mit Vorliebe aus; allein die Theorie wird dadurch nicht geändert» (F. A. Lange, Geschichte des Materialismus, Erstes Buch, Leipzig, 1902, S. 244). (“照此体系推去，每一次能建立新政权的大革命都必然是正当的了。暴君不必以‘权力先于正义’的谚语来慰藉自己，因为事实上权力和正义全然是同一的；但霍布斯不要把他的体系停在此等结论上，他宁願描写专制的世襲的君主政治有怎样的利益，这一切都不致变化他的理论。”(朗格：《唯物論史》上卷，1936年中华书局版，第291頁) 322。唯物主义在古代世界的革命作用，已为卢克萊茨所指出，他在論伊壁鳩魯時說得很动听：“当地上人们的生活为宗教的力量所輕蔑地压倒，它从天空露出自己的头，以凶恶的面孔威胁凡人时，那时候希腊的男儿，凡人，第一次敢于用自己反对它的目光来看它并和它对抗起来；无论神的殿堂，天上的闪电或雷鳴等等都不能把他驯服”。³²³说到唯心主义在雅典社会呈起的是反动的作用，这甚至连对待唯物主义很不公平的朗格也是承认的。

物主义；相反地，我們却保护它，以抵御资产阶级的哲学家們的怯懦的和不公平的“批評”。

除了我剛才指出的资产阶级厌恶唯物主义的一个原因以外，还应当补充另一个原因，也是生根在现代资本主义社会統治阶级的资产阶级心理中的原因。任何一个达到了統治地位的阶级都会自然趋向于自滿的。而在商品生产者互相殘酷竞争的社会中，占統治地位的资产阶级都会自然地趋向于沒有任何利他主义成分的自滿。资产阶级的任何一个合格的代表的一切意图和他的一切思想都充滿了尊貴的“自我”。在苏德尔曼的戏剧（《Das Blumenboot》II act, I sc.①）中，爱尔弗林根男爵夫人在教导自己的小女儿时說：“像我們这样的人，生在世上就是为了把世界上的一切变成欢乐的景象，让它們在我們的眼前走过，或更正确些說，好像在我們的眼前走过。”换言之，这就是說，类似这个漂亮的男爵夫人——順便指出，她出身于资产阶级——一流的人应当这样来教育自己，就是要抱着个人享乐的观点来看世界上的一切②。道德上的唯我論，这是最能表现当代资产阶级最典型的代表們的心情的詞。如果在类似这样的心情的基础上发生了除主观“感觉”以外不承认有任何其他事物的各种体系，这是一点也沒有什么可奇怪的，这些体系如果不是它們的創始人的非邏輯性拯救了它們，它們一定会得出理論上的唯我主义。

先生，我在下一封信中将向您指出：您所心爱的馬赫和阿芬那留斯是以怎样离奇的非邏輯性摆脱了唯我主义的。³²⁵我在那封信里还指出，甚至对于在某些地方同他們区别开来是有益的您，除了靠令人发指的胡言乱語以外，也沒有别的办法摆脱唯我主义。現在

① 《花船》，第二幕，第一景

我必須結束我对十八世紀法国唯物主义的态度的这个問題。

我对这一内容丰富而多样性和形式鮮明的学說的喜愛，是不亚于恩格斯的^②，但是和恩格斯一样，我的了解是，自从这一学說繁荣以来，自然科学已前进得很远，因之，我們現在不能同意这同一个霍尔巴赫的物理学的、化学的或生物学的見解了。我不仅同意恩格斯在“費尔巴哈”中所发表的对法国唯物主义的批判的意見，而我，如您所知，也引用了原始材料来补充和确定了这些批判的意見³²⁶。正是因为如此，所以知道这一点的和公正无私的讀者，听到您說我在为唯物主义辯护，在保卫与二十世紀的自然哲学不同的十八世紀的自然哲学（見您为“感觉的分析”的俄文譯本所作的序言），他們才大声笑起来。他們一想起海克尔也是唯物主义者，就更加要笑得不亦乐乎。或者您可以說，連海克尔不也是站在我們时代的自然科学的高峰嗎？看来，您在这方面，也和馬赫及他的同

② 《由防衛到进攻》文集的注釋——莫里斯·巴勒斯說：«Notre morale, notre religion, notre sentiment de nationalité sont choses écroulées, constatais-je, auxquelles nous ne pouvons emprunter des règles de vie, et en attendant que nos maîtres nous aient refait des certitudes, il convient que nous nous en tenions à la seule réalité, au Moi. c'est la conclusion du premier chapitre (assez insuffisant, d'ailleurs) de Sous l'oeil des Barbares» (Maurice Barrès, Le culte du Moi. Examen de trois idéologies, Paris 1892). (“我說，我們的道德，我們的宗教，我們的民族感，都已破天了，我們是不能从它們那里吸取生活的規則的，而且在等待我們的大師為我們重建信心時，我看我們應當抓著唯一的現實，即是‘自我’。這是《在野蠻人的眼光下》一書的第一章（雖說是不完整）的結論。”（莫里斯·巴勒斯：“自我”崇拜。三種觀念形態的考察，1892年巴黎版））很显然，类似这样的心情一定会使人倾向于唯心主义，而且是最坏的一种唯心主义，即主观唯心主义。如果人們的視野為他們珍貴的“自我”所遮蓋，他們無論如何是不能同情唯物主义的。然而竟有人認為唯物主义是不道德的学說！对于那些哪怕是稍微知道法国当代文学的人，是不難指出巴勒斯和他的“自我”的崇拜究竟走进了哪个碼頭。³²⁴

③ 我說是多樣性的学說，是因为在十八世紀的法国唯物主义內部，有几种虽相互接近，但是完全不同的派別。

道者们一样,只是坐井观天罢了。

固然,在二十世紀的自然学者中間,像海克尔那样拥护唯物主义观点的人是不可多得的,但是这不是对海克尔的非难,而是对他的恭維,因为这表明他能不受反唯物主义的反动思想的影响,关于反唯物主义反动思想的社会学的含义,我靠了恩格斯的帮助已在上面弄清楚了。这点与自然科学无关,先生,这里力量并不在它里面①。

但是不管自然科学的情况怎样,像白昼一样的清楚,您既然是馬赫哲学的拥护者,就绝对不应该冒充为馬克思恩格斯的信徒。因为馬赫本人也承认与休謨接近(在为他的《感觉的分析》的俄文譯本所写的序言中和在該譯本的第292頁上)。而您記得恩格斯关于休謨所說的話嗎?

他說,如果德国的新康德主义者努力复活康德的見解,英国的不可知論者复活休謨的見解,“那末这在科学上就是开倒車”②328。看来,这說得非常明确,而且这很难合您的心意,因为您要使我們相信可以而且应当在休謨—馬赫的旗帜之下前进。

一般地說,您是在不吉利的时辰想起把我从馬克思和恩格斯

① 《由防禦到进攻》文集的注釋——为了相信这一点,讀一讀例如著名的博物学家萊因克在1907年5月10日在普魯士貴族院就海克尔所創立的“一元論者协会”327問題所宣讀的演說就够了。基尔的植物学家企图用全部气力来使自己和自己的听众們相信:他对“狂信者”海克尔不滿意,只是由于海克尔所鼓吹的“唯物主义一元論”(这是萊因克对海克尔学說的称呼,而且是完全正确的称呼)毫无科学根据。然而凡是下了功夫仔細讀过他的演說的人就会懂得,萊因克所辯护的不是科学,而是他所說的“旧世界的光”(Licht der alten Weltanschauung)。在哪些社会关系中才发生这种在萊因克及和他类似的学者的眼中是那样愉快的“光”,这是用不着多說的。(萊因克的演說后来重印为小册子《Haeckels Monismus u. seine Freunde》, von J. Reinke, Leipzig 1907 (《海克尔的一元論及其朋友》, 1907年来比錫版))。

② 恩格斯:《費尔巴哈与德国古典哲学的終結》, 1959年人民出版社版,第16頁。蕭重点是我加的。——格·普。

的学校开除并送我到霍尔巴赫那里去学习的。您这样做，姑不說无視真理的罪过，只这就表现了您在論战中的可惊的笨拙。

請您自己欣賞罢。您竟写道：“照別尔托夫同志的說法，对‘精神’說来‘自然界’是第一性的这一思想，是唯物主义的基础与实质。这个定义很广泛，而在这种情形下它有自己的不便之处。”^①

我們現在暫且不說不便之处，而回想一下您紧接在您的声明之后說我是“借助于引用霍尔巴赫的話来代表馬克思”陈述唯物主义的几句话。因此可以設想，我关于唯物主义的“基础与实质”的定义是从霍尔巴赫那里剽窃来的，而且是和我为了代表馬克思应当有权陈述的意見相矛盾的了。但是科学社会主义的創始人是怎样給唯物主义下的定义呢？

恩格斯說，在存在与思維的关系的問題上，哲学家分成了两大陣营：“凡是断定精神先于自然界而存在的，从而归根到底这样或那样地承认創世說的人……便組成唯心主义的陣营。凡是认为自然界是本源的，則属于唯物主义的各种学派。”^②

这正是我所說的“唯物主义的基础与实质”！而由此可以得出結論說，我，至少在这一場合，是有最充分的权利代表馬克思和恩格斯陈述唯物主义，而不需要霍尔巴赫的帮助的。

但是先生，你是否想过您在攻击我给唯物主义所下的定义时，您自己处在什么地位嗎？您想攻击我，結果您攻击了馬克思和恩格斯。您想把我从这些思想家們的学校中开除出去，結果您充当了馬克思的“批評者”的角色。这当然不是犯罪，但这是事实，而且事实在这种場合是极有教益的。（它又一次地证明您的勇气不够。您

① 《經驗一元論》，第3册，第11頁。

② 恩格斯：《费尔巴哈与德国古典哲学的終結》，1959年人民出版社版，第14頁。

想批評恩格斯,但是您害怕公开地反对他;所以您把他的思想說成是霍尔巴赫和普列汉諾夫的。沒有比这更足以說明您的特点的。)就我說来,問題根本不在于迫害您,而在于确定您是什么人,也就是說,对我的讀者們讲明白,您究竟是屬於哪一类的哲学家。

我想,他們現在对这一点已够清楚了。然而我必須提醒他們:直到現在我們在您那里所見到的还只是一些小花。我們在下一封信中再吃果子,在下封信里我們將陪您在您对我的認識論批評的果树園中散散步。我們將在那里找到多汁而又非常好吃的漿果。

而現在我不得不結束了。再見罢,先生,願卢那察尔斯基先生的令人欣慰的上帝保佑您!

格·普列汉諾夫

第二封信

《Tu l'as voulu, Georges Dandin!》

先生：

我給您的这封信自然地分成两部分。第一，我认为自己有义务来回答您提出的反对“我的”唯物主义的那些“批判的”意见。第二，我想行使我的轉守为攻的权利，并且审查您为之对我进行攻击、并且想借它来“补充”馬克思的那种哲学——即馬赫哲学——的基础。我知道，第一部分会使不只一个讀者感到极其厌烦的。但是我不得不跟随着您走，假使我們在共同游历您的“批判的”果树园时，得不到什么快乐，那末，这不应当怪我而应当怪种植和规划这个果树园的人。

—

您所批評的“我的”物质定义是您从我的书《对我们的批評者之批評》中摘录下来的下面几行：

“和‘精神’相反，‘物质’就是那种在作用于我们的感觉器官时，唤起我们的这些或那些感觉的东西。作用于我们感觉器官的究竟是什么呢？对于这一问题，我的回答同康德的一样，是：自在之物。可見，物质不是别的，而是自在之物的总和，所以这些物乃是我們感觉的来源。”

这儿行就使得您高兴起来。

您笑着說道：“由此看来，‘物质’（或与“精神”相对的“自然

界”)取决于通过‘自在之物’,通过它们的属性‘作用于我们的感觉器官时唤起我们的感觉’。但是这些‘自在之物’究竟是什么呢?‘就是那个作用于我们的感觉器官时,唤起我们的感觉的东西’。这就是他的整个定义。您在别尔托夫同志那里找不到别的定义的,如果不算包含有否定意义的特征的:不是‘感觉’,不是‘现象’,不是‘经验’的话。”①

先生,且慢高兴!不要忘了 *rira bien, qui rira le dernier.*②

我完全没有“通过”自在之物来下物质的定义。我只是断定,一切自在之物都是物质的。我们理解的物的物质性——您在这里是说了实话——就是它们这样或那样地,直接或间接地作用于我们的感官,从而唤起我们的某种感觉的能力。在我和康德主义者争论时,我认为自己有权限于简单地指出物的这种能力,因为物的这种能力的存在不仅不为康德所反对,而且康德在其“纯粹理性批判”的第一页中就无条件地承认它的存在。但是康德是不彻底的。他虽然在我刚才说的那本著作中的第一页承认了自在之物是我们的感觉的来源,同时他绝对反对承认这些物是非物质的,即是说,是我们的感觉所不能知道的。他的这种自相矛盾的倾向特别清楚地表现在他的“实践理性批判”中。由于他的这一倾向,所以我在和他的学生们争论的时候,就十分自然地坚持自在之物(正如他所承认的)乃是我们的感觉的来源,即是说,自在之物具有物质性的诸特征。我在坚持这一点时,就暴露了康德的不彻底性,并对他的学生们指出:根据逻辑上的必要性,他们必须在他们老师不能找到出路的那个矛盾的两个不可调和的要素中拥护一个。我对他们说,他们不能长久地停留在康德的二元论上,他们必须或者走向主观唯心主义,

① 《经验一元论》,第2册,1906年圣彼得堡版,第XIII页。

② (最后笑的人才笑得最好)

或者走向唯物主义^①。而既然我們的爭論进行到了这里，我就觉得指出一个区别主观唯心主义和唯物主义的主要特点是有益的，这一特点——或者连您这位完全不知道哲学史的波格丹諾夫先生也是知道的——就是主观唯心主义否认唯物主义所承认的物的物质性^②。

事情就是这样。而您完全沒有把它弄清楚，——看来，您也不会把它弄清楚，——就抓住一些其意义还为您所“不可認識”的詞句，以自己的不值錢的嘲諷来攻击我了。波格丹諾夫先生，这就叫做急急忙忙，招人笑断腸！

让我繼續說罢。因为我在同您爭論时，比在和康德主义者爭論时應該更多地指出唯物主义和主观唯心主义的主要不同点，所以我尽力用某些我认为有足够說服力的摘引来向您解釋这一特点。

著名的主观唯心主义者（也是英国的主教）貝克莱在其著作《Of the Principles of Human Knowledge》^③中写道：

“在人們中間奇怪地流行着一种見解，以为房屋、山、河——一句話，一切我們可以感觉的对象（all sensible objects），都是自然的或真实的（natural or real）存在，是和理性对它們的知觉（being perceived by the understanding）有別的。”^④但是这

① 《由防禦到进攻》文集的註釋——关于这点，参看論文：《康拉德·斯密特反对卡·馬克思和弗·恩格斯》及《唯物主义还是康德主义》，載《对我們的批判者的批判》論文集，1906年圣彼得堡版，第187—202頁329。

② 絕對唯心主义当然也不同意唯物主义对物质的看法，但是它把物质看作精神的“異在”的学說，我們在此不加研究，正如我在和新康德主义者爭論时不研究它一样。

③ 《論人类知識的原理》

④ The Works of George Berkley D. D. formerly bishop Cloyne Oxford MD CCC L XXI, vol. I, p. 157—158.（《前克倫主教貝克莱全集》，1871年牛津版，第1卷，第157—158頁。）

一見解是建筑在一个显然矛盾的基础上的，貝克莱繼續写道，“因为上述的那些对象如果不是我們的感觉所感知的东西，又是些什么呢？除了我們自己的观念或感觉 (ideas or sensations) 之外，我們还能感觉到些什么呢？”^① 颜色、形态、运动、广延等等之完全为我們所知道，是因为它們是我們的感觉。但是如果我們开始把它們看作是存在于我們思維之外的物的符号或形象，我們就要陷入一些矛盾中^②。

唯物主义者費尔巴哈与主观唯心主义者相反，他断言：证明有物存在，并没有別的意义，只不过是证明不只是被思想的事物存在 (nicht nur gedachtes ist)^③。

恩格斯也完全是这样的意見。他在和杜林爭論时，以自己的观点与唯心主义者把世界看作是观念的观点对立起来，并且声明世界的真实的統一性就在于它的物质性 (besteht in ihrer Materialität)^④。

在这以后，是否还需要解釋我們唯物主义者所理解的物体的物质性究竟是什么嗎？不管怎样，我还是要解釋一下。

我們所說的物质的对象 (物体)，就是那些不依赖于我們的意識而存在的对象，这些对象在作用于我們的感官时喚起我們一定的感觉，而这些感觉反过来又成为我們关于外部世界，即关于这些物质对象及它們的相互关系的观念的基础。

这样的解釋大概够清楚了。我还再說一点：馬赫——他的哲

① 《前克倫主教貝克莱全集》，第1卷，第157—158頁。

② 同上书，第200頁。

③ Feuerbach's Werke. B. II, S. 308. (《費尔巴哈全集》，第2卷，第308頁。) 330 有人可能問我，难道沒有只存在于思維中的东西嗎？我的回答是：这种东西是有的——把恩格斯的說法稍加交更——是作为真实存在的反映而存在。

④ 《反杜林論》，德文第5版，第31頁。331

学，先生，您认为是二十世紀的自然哲学——在我們所討論的這問題上，完全是抱着十八世紀唯心主义者貝克萊的观点的。他甚至也說得和这位可敬的主教一样。他說：“不是物体喚起感觉，而是要素的复合（感觉的复合）組成物体。假如在物理学家看来，物体是一些不变的、实在的东西，而‘要素’是这些物体的轉瞬即逝的反映，那就是因为物理学家們沒有觉察到，一切‘物体’只是要素的复合（感觉的复合）的邏輯記号。”^①

波格丹諾夫先生，您的老师关于這個問題到底說了什么，您当然很清楚。但是，您显然完全不知道貝克萊关于這個問題說了些什么。您好像是莫里哀喜劇中的朱尔丹，他一直都沒有想到他是在用散文說話。您吸收了馬赫对物质的見解。但是您甚至天真得沒有想到这是純粹唯心主义的观点。因此您就对我所下的物质的定义表示惊讶，因此您也沒有想到，何以我在和新康德主义者爭論时，必須坚持自在之物的物质性。可笑的朱尔丹先生！可怜的波格丹諾夫先生！

如果您稍微知道一点哲学史的話，那末您就会清楚地知道，使您开心的关于物质的定义不是我的私有财产，而是唯物主义陣营的或者甚至是唯心主义陣营的許多思想家的公有财产。例如十八世紀的唯物主义者霍尔巴赫和約瑟夫·普利斯特列^②都是这样主張的。而且，完全可以說，在不久以前，唯心主义者（不过不是主观唯心主义者）那維尔在法国科学院宣讀的研究論文中对于什么是物质的這個問題还回答說，*C'est ce qui se révèle à nos sens*³³⁴

① 《感觉的分析》，柯特且亚尔譯本，斯基尔蒙特版，第33頁332。

② 根据約瑟夫·普利斯特列的学說，物质是 *object of any of our senses*（我們的感覺的对象），即是說，作用于我們的不論哪一種感覺的对象（*Disquisitions*（研究），323 第142頁）。

(能引起我們外部感觉的东西)①。先生,您由此可以看出,“我的”关于物质的定义是多么流行②。然而,不要以为,我借口这个定义流行,想閃开您的“批判式的”打击,而让它落在别人的身上。完全不是这回事;我自己也能击退您的打击。而且做到这点不需要多大的勇气与灵活性;您所发出的打击是很微弱和笨拙的,因此是一点也不可怕的。

如果我确定物质是我們感觉的来源,那么您认为“大概”我是在“消极地”說明物质是非經驗的,您的这种想法完全没有根据。甚至使我感到奇怪的是,您怎么能錯得这样厉害,因为您所引证的哪本《对我们的批評者的批評》本身,就应当向您說明我所了解的

① 《La Matière. Mémoire présenté à l'Institut de France》 etc., p. 5(《物质論. 对法国科学院提出的研究論文》,第5頁)該研究論文是在本年4月它讀的。

② 《由防禦到進攻》文集的翻譯——文德爾班在說明柏拉圖的認識論時說:“假使在概念中包含有這樣一種知識,雖然它是被知覺所喚起的,但不是從知覺發展出來的,並且是和它們有重大的不同的,那末連作為概念的客體的那些觀念,也必須在知覺的客體之外,具備獨立的和更高的現實性。但是知覺的客體在一切場合都是物體及其運動,或者,如柏拉圖照純粹希臘話所着重指出的,是可見的世界;因此,觀念,作為以概念表達的認識的客體,必須是獨立的單個的現實,是不可見的和非物體的世界。”(《柏拉圖》,第84頁)這段引證足夠使人了解,何以我在把唯物主義與唯心主義對立時,確定物質是我們的感覺的來源。我這是提出使唯物主義認識論有別於唯心主義認識論的主要特點,波格丹諾夫先生沒有了解這點,因此哈哈大笑起來,其實被他嘲笑的地方正是他應當加以思考的地方。我的反對者說,從我關於物質的定義看來只可以知道一點,就是物質不是精神。這又表明他對哲學史的無知。“精神”這一概念是通過把物質對象的屬性抽象化而發展出來的。說物質是“非精神”,這是錯誤的。應當說:精神(當然是指精神的概念)是“非物質”。文德爾班斷定(第85頁):柏拉圖認識論的特點就在於要求高級的世界是不可見的或非物質的世界”。這一要求,不消說,只是在人們根據經驗構成了關於“可見的”、物質的世界的概念以後好久才能發生的。唯物主義對唯心主義的批評的“特點”,就在於暴露這種要求(即必須承認有一個高級的,亦即“不可見的”和“非物質的”“世界”存在)的毫無根據。唯物主義者斷定:存在的只是那一我們借助於我們的外部感覺——這樣或那樣,間接或直接——能認識的物質世界,而且除了經驗的認識以外,別種認識是沒有而且不可能有的。

經驗是怎樣的。而我的這同一概念也應該向您解釋您所引證的恩格斯的小冊子“費爾巴哈”上的注釋。我在與康德主義者爭論時曾在這些注釋中的一條中說：“人的任何經驗和任何生產活動都是他對外部的世界的能動的關係，是想引起一定的現象。而因為現象是物自体作用於我（康德說是：物刺激我）的結果，那末，在完成一個經驗或生產這一或那一物品時，我強使物自体照着一一定的、早為我所規定的方式‘刺激’我的‘我’。因此，至少我知道該物的某些屬性，因為我正是通過這些屬性使物起作用。”^① 這句話的最明白的意思是說，經驗須以主体与——在它之外的——客体的交互作用為前提。而從這句話又可以看出，如果我是想以“非經驗”一詞來消極地判定客體，我就陷入了不可饒恕的自相矛盾中。請饒恕我罷！偏偏就是“經驗”！更精確些說：經驗的两个不可缺少的条件之一。

在自己書中的下一頁（XIV），您，波格丹諾夫先生，稍許不同地表述了您強加之於我的那種奇怪思想。您在那里竟說，按照我的意見，“自在之物”，第一，是存在着，而且存在於我們的經驗之外；第二，它是服從因果律的。這又奇怪到極點了。

假使自在之物“服從因果律”，那末，顯然它們不是存在於經驗之外。您怎末沒想到您是在把兩個彼此極端矛盾的命題強加之於我呢？而如果您真以為我在這一場合是自相矛盾的話，您就應當馬上讓讀者把注意力集中在我的不可饒恕的非邏輯性上，因為單是這一個發現，就足夠推翻“我的”全部認識論了。您是一個蹩腳的論戰家，波格丹諾夫先生！或者您不肯揭發我的矛盾，只是由於模糊地意識到它只是您的想像嗎？假使是如此，那麼您就應當思

① 《費爾巴哈》，1906年聖彼得堡版，第118頁335。

索一下自己的“体会”，使它由模糊的变成清楚的。如果您这样做了，而且相信我的矛盾实际只是您的玄想的结果后，您当然不会把它端给我，那么也就不会弄出一个很可笑的错误。所以，在这里，还免不了要说您是一个蹩脚的、笨拙的论战家，波格丹诺夫先生！

再深入一步，首先就可看到“自在之物是在我们的经验之外存在”的这句话是极不妥当的。它的意思可能是：一般说来，物是我们的经验所不可了解的。康德就是这样理解的，所以他就陷入在上面所说的那种自相矛盾中^①。而几乎所有的新康德主义者也是这样理解的，马赫在这一场合也是同意他们的：他一提到“自在之物”这个词，总是把它联想为不属于我们经验范围内的某种X。马赫由于是这样地了解所谓“自在之物”，所以他就完全合乎逻辑地宣布自在之物是我们从经验中吸收得来的概念上的完全不需要的形而上学附加物。您，波格丹诺夫先生，力求以自己的老师的眼睛来看这个问题，而您，大概，甚至一分钟也不能设想，有人使用“自在之物”一词，可能会与康德主义者和马赫主义者使用它时所了解的意义完全不同。这就可以说明您为什么无论如何都不能了解我这个既不属于新康德主义者，又不属于马赫主义者的人物了。

然而事情是十分简单的。即使我用了一个不妥当的说法：“自在之物存在于经验之外”，但是，我的这个说法的意义完全不是说，自在之物是我们的经验所不可了解的，而只是说，甚至在我们的经验由于某种原因还没有延伸到它们身上时，它们也是存在的。

我们所说的我们的经验，是指人类的经验。但是大家知道，在地球上曾有过没有人的时候。既然没有人，那末，显然也不会有人们的经验。但是那时候地球毕竟是有的。这就是说，它（也是个自

^① 关于康德的这一矛盾，参看我的《对我们的批判者的批判》，第167页及以下各页。335

在之物!)是存在于人类的經驗之外的。为什么存在于經驗之外呢?是因为它根本不能成为經驗的对象嗎?不是的,它之存在于經驗之外,只是因为还没有出現那些就其构造說能够具有經驗的机体^①。換言之,“存在于經驗之外”的意思是說它存在于經驗开端之前。亦仅此而已。而当开始有了經驗时,于是地球就已經不仅仅是存在于經驗之外,而且同时还存在于經驗之內,成为經驗的一个不可缺少的条件了。这一切可以用如下的話来简单地表明:經驗是主体与客体之間相互作用的結果;但是并不是当客体与主体之間还没有任何的相互作用时,即是說,当經驗沒有发生时,客体就不存在。“沒有主体就沒有客体”的这一有名命題是根本錯誤的^②。当主体还没有,或者当它已消灭时,客体亦不失其存在。凡是不把現代自然科学的結論认为是空話的人也必須承认这一点;我們知道,依照現代进化論的思想,主体只是在客体发展到一定阶段之后才可以出現。

那些断定沒有主体就沒有客体的人,簡直是混淆了两个完全不同的概念:客体之“自在”的存在及其在主体的观念中的存在。我們沒有任何权利把这两类的存在等同起来。例如,您,波格丹諾夫先生,第一,您是“自在”地存在着,第二,比方說,您存在于把您当作最淵博的思想家的卢那察尔斯基的观念中。混淆“自在”的客体和主体心目中存在的客体,就是各种各色的唯心主义者想用来“推翻”唯物主义的那种混乱思想的来源。

先生,您用以反对我的那些理由就是以上面所說的那种混淆

① 实际上,动物当然也具有經驗的能力,但是我沒有談論它們的必要,因为我在解說我的經驗的概念时,指出人类的經驗就够了。

② (《由防禦到进攻》文集的注釋)——舒佩說:Kein Objekt ohne Subjekt(沒有主体就沒有客体),这是“內在的哲学”,它在基本上和馬赫—阿芬那留斯的哲学是一样的。

作根据的。实际上，您是不满意“我的”关于物质是感觉的来源的这个定义的。但是让我们仔细地研究一下到底是什么使您这样不满意。

您把“我的”关于物质的定义比作“催眠力就是引起睡眠的那种东西”这一命题(第13页)。您这句话是从莫里哀戏剧中的一个人物那里借来的，但是您照例是把它表达得很坏。莫里哀的人物说：“鸦片能麻醉人，是因为它有麻醉力”。这里的滑稽性就在于人们把实际上只是判断事实的一个新方式，当作是对事实的解释。而假使莫里哀的人物只限于简单地指陈事实，假使他說：“鸦片能麻醉人”，那末他的这句话就没有什么可笑的了。现在请回想一下我所說的：“物质唤起我们这些或那些感觉”。这和莫里哀的人物所作的解释相像嗎？一点一滴也不像。我不是解释，而只是把我认为不可争辩的事实确定下来而已。所有其他唯物主义者也都是这样做的。凡是熟悉唯物主义历史的人都知道，这种学说的代表人中没有一个提出：外部世界的物为什么有唤起我们感觉的能力。不错，有几个英国的唯物主义者曾经说过，这是由于上帝的意旨。但是他们说出这样虔诚的思想时，就是他们已经抛弃了唯物主义的观点。先生，结果恰恰是您又想取笑我，而没有成功。而当一个人取笑别人而没有成功时，他自己就要为人所笑了。Rira bien, qui rira le dernier.①

您以为“物质是我们感觉的来源”的这个定义是没有任何内容的。而您之所以这样想的唯一原因只是因为您完全为唯心主义认识论的成见所浸透了。

您对我提出究竟是什么唤起我们的感觉这个问题，实质上您

① [最后笑的人才笑得最好。]

是想要我告訴您，除了物質對我們所起的作用以外，我們關於它還知道些什麼。而當我回答：除了它對我們所起的作用以外，其他是完全不知道時，您就得意地叫喊說：這就是說我們對它一無所知！您的得意有什麼根據呢？是根據唯心主義的信念，認為只是通過物在我們身上所產生的那些印象才知道物，這就等於完全不知道它。這一信念由馬赫傳給您，而馬赫是從康德那里剽竊來的，康德又是從柏拉圖承繼而來的^①。但是不管這一信念由來多末久遠，它總是不正確的。

除了通過物體所給予我們的那些印象而得到的知識以外，是沒有而且也不可能有任何其他知識的。所以，假使我承認物質只是通過它在我們身上所喚起的感覺才為我們所知，那末，這完全不等於說我是在宣布物質是某種“不可知的”和不可認識的東西。相反，這是說，第一，它是可認識的；第二，人類認識它的程度取決於人類通過在其動物生存和歷史生存的長期過程中由人類得到的印象而熟悉它的各種屬性的程度。

假使是如此，假使我們只能通過物體對我們產生的印象來認識物體，那末，任何一個會思考的人都會明白：假使我們舍棄掉這些印象，我們除了能說該物體是存在的以外，關於它絕對不能說出其他什麼^②。所以，如果誰要求我們舍棄掉從物體所得到的印象

① 《由防禦到進攻》文集的注釋——“柏拉圖全部哲學的核心是二元論的，二元論在他的哲學中確立了兩種認識——思維的和感性的——和兩種客體——非物質的世界和物質的世界”（文德爾班：《柏拉圖》，第85—86頁）。

② 黑格爾說《Das Ding an sich hat Farbe erst an das Auge gebracht, Geruch an die Nase u. s. w.》（Hegel, Wissenschaft der Logik. Erster Band, Zweites Buch, Nürnberg 1813）（“自在之物之所以有顏色，是因為它先把顏色射在眼睛上，之所以有氣味，是因為它先把氣味發散在鼻子上，如此類推。”（黑格爾：《邏輯學》，第1卷，第2冊，1813年紐倫堡版））

而給物体下定义，就是提出极端荒謬的要求。这一要求就其邏輯的意义來說，或正确些說，就其邏輯的廢話來說，是等于当客体对主体沒有任何关系的时候問客体对主体是怎样的关系的問題。而您，先生，对我提出的問題，偏偏就是这种荒謬的問題，要求我告訴您，当物质沒有喚起我們任何感觉的时候，物质是怎样的，换言之，要我在誰也沒有看到玫瑰的时候，告訴您它是什么顏色，在誰也沒嗅到它时，告訴您它有什么气味，等等。您的問題的荒謬性在于問題提法的本身就排斥了对它作任何合理回答的可能性^①。

在这一場合馬赫是貝克萊的忠实学生（这就是所謂二十世紀的自然科学！），而您也跟着馬赫說：如果客体只有經過它和我們发生这种或那种接触时在我們身上引起的那些感觉和表象，才可能被我們知道，那末，我們就沒有任何邏輯上的必要来承认它不依赖于感觉和表象而独立存在。我的一切唯心主义反对者（現在的人数是够多的）认为这是一个駁不倒的理由，但我早就在那本您从其中引证过“我的”物质定义的书中回答过了^②。但是您不能或不願意理解我的回答，所以我将在这封信的第二部分研究馬赫“哲学”时重复我的回答，因为我坚决决定了，如費希特所說的，“強使去理解”³³⁹的如果不是您，——我对您是很少希望的，——那末至少也是那些不願坚持唯心主义成見的讀者們。然而，在重談自己的回答以前，我先就您在同我爭論时提出的最重要的“批評理由”予以应得的考察和評价。

您用我“原来的話”，“仔細地表述了”以下的思想：“現象的形

① 《由防禦到进攻》文集的注釋]——但正因为这样，經驗一元論者和“經驗象征主义者”先生們企圖回答它。我对于彼得楚尔特和尤什凱維奇先生們的这样的企圖已在載入本集的《胆怯的唯心主义》一文中有所分析。337

② 《對我們的批評者的批評》，第193—194頁。338

式与关系同它們(自在之物——格·普·)的形式以及它們之間的关系相符合,正如象形文字符合于它所代表的东西一样。”而您就根据这种思想发表了如下的冗长的議論:

“这里所說的是自在之物的‘形式’和‘关系’。这是說,自在之物是两者都有的。好极了。但是它們有‘形态’嗎?讀者会說,这是一个荒謬的問題!怎么能有‘形式’而沒有任何‘形态’呢?因为这两个說法都是一回事。我也是这样想。但是下面就是我們在普列汉諾夫同志給恩格斯的‘費尔巴哈’的俄文譯本所写的注釋中讀到的一段:

“……而因为“形态”正是自在之物本身对我們作用的結果;撇开这个作用,它們就沒有任何“形态”。因此,把它們在我們意識中存在的“形态”和它們好像实际上具有的“形态”对立起来,是等于不想理解“形态”一詞的含义……因此,自在之物本身是任何形态也沒有的。它們的“形态”只存在于它們所作用的主体的意識中……”(第112頁,1906年版,即已引証的《对我們的批判者的批判》文集出版的同年)。

試將这一引証中所有的‘形态’一詞都代以它的同义詞‘形式’,也就是和它的意义完全相合的詞,于是普列汉諾夫同志就出色地駁倒了別尔托夫同志。”

原来如此!普列汉諾夫出色地駁倒了別尔托夫,就是駁倒了自己。这是很毒辣的說法呢。請稍待一下罢,先生, rira bien, qui rira le dernier. 請回忆一下我是在哪种情况下发表您所批評的那种意見的,而且它的真正“形态”是怎样的。

这个意見是我和康拉德·施米特爭論的时候說的,他把存在与思維的同一性的学說认为是唯物主义的学說,就对我說,如果我“真正”承认自在之物对我发生作用,那末我必須也承认空間和

时间在客观上也存在，而不只是主体所有的直观形式。我对这个问题回答道：“说空间和时间是意识形式，所以它们的第一个特性是主观性³⁴⁰，托马斯·霍布斯也知道这一点，而且现在没有一个唯物主义者否认这一点。全部问题在于，物的某些形式与关系是否与意识的这些形式相符合。不用说，唯物主义者，对于这个问题的回答不能不是肯定的。当然，这并不是说，他们承认康德主义者（其中也包括施米特先生）以天真的殷勤硬送给他们的糟糕的（更正确些说，荒谬的）同一性^①。不是的，自在之物的形式和关系不会是我们所以为的那种样子，即是说，在我们的头脑中‘被翻译过’以后我们所觉得的那种样子。我们关于物的形式和关系的观念不过是象形文字；而这些象形文字可以准确地标记出这些形式和关系，这就足够使我们能够去研究自在之物对我们的作用，并且反过来去影响它们。”^②

这几行说的是什么呢？所说的正是我在上面与您波格丹诺夫先生所谈论的。所说的是，自在的客体是一回事，在主体的观念中的客体又是一回事。现在试问，我是否有一种逻辑上的权利把这里的“形式”一词换成——根据您说的——它的同义词“形态”呢？让我们试一试看，结果是怎样。“说空间和时间是意识的形态，所以它们的第一个特性是主观性，托马斯·霍布斯也知道这一点，而且没有一个唯物主义者否认这一点”……且慢，这是怎么回事呢？意识的主观“形态”是什么意思呢？我用“形态”一词是表明存在于主体的意识中的关于客体的直观的表象。这是说的对物体的“感性的直观”，因此在我们现在所研究的这几行中，“意识的形态”的

① 关于存在与思维的统一的问题，我现在介绍读者参看本人的著作：《马克思主义的基本问题》，1908年圣彼得堡版，第9页及以下各页。341

② 《对我们的批判者的批判》，第233—234页。342

說法就应当是意味着——如果“形态”一詞真是“形式”一詞的同義詞的話——意識关于意識的直观的表象。我們姑且把这一类的直观的表象是否可能的問題丟在一边，我敬請您，先生，注意到意識关于意識之直观眼前的表象就是空間与時間；而这完全是廢話，这是胡說，不消說，霍布斯是不知道这一点的，当然沒有任何一个唯物主义者承认这一点。我們怎样会說起这些廢話的呢？这是由于太輕易地相信了您的分析哲学概念的能力。我們相信了“形态”一詞是“形式”一詞的同義詞，以前者代替了后者，就得到了一个甚至难以形容的廢話。那末，“形态”不是“形式”的同義詞嗎？不是的！“形态”的概念决不是“形式”的概念的同義詞，因为两个概念远不是相等的。黑格尔在自己的“邏輯学”中也清楚地表明，物体的“形式”只是在一定的而且还是表面的意义上与它的“形态”是同一的；即是在外部形式的意义上。更深刻一些的分析使得我們理解到形式是物体的“規律”，或者說得更确切些是它的結構。而黑格尔^①对于論形式的邏輯学說的这个重要貢獻，在我国上一世紀二十年代研究哲学的人就已經知道了。为了使您相信这一点，我劝您讀讀例如維涅維齊諾夫給《N. N.》伯爵夫人的信的如下几句。維涅維齊諾夫在給科学的概念下定义時說：“您現在明白了罢，形式一詞所表示的不是学术的外表，而是它必須遵循的一般規律。”（“維涅維齊諾夫文集”，圣彼得堡，1855年，第125頁）十分可惜的是，波格丹諾夫先生，您还不知道早在八十年以前至少已为几个俄国社交界的妇女，由于維涅維齊諾夫的关系就已經知道了的东西！

^①（《由防禦到進攻》文集的譯釋）——在說到黑格尔的这一貢獻時，我不想說黑格尔是第一个指出“形态”的概念与“形式”的概念的分別的，而只是肯定說，他比其他大唯心主义者更好地确定了这一分別。

现在还有一个问题：我在和康拉德·施米特争论时，用“意识形式”这一说法是什么意思呢？是不是如维涅维齐诺夫所说的，指的是意识的外表呢？当然不是。我用“形式”一词，意思是指意识的“规律”，它的“结构”。所以“形式”一词在我完全不是“形态”一词的同义词，必须是对哲学丝毫不懂的人，才会建议把一个词换成另一个词，而您建议这样做，不过是想耍嘲笑我。

Rira bien, qui rira le dernier.

有时人们不得不进行长时间的争论，只是因为他们对所使用的词的意思了解得不同。这是无聊的和无结果的争论。但是更无聊和无结果的是，在争论中一个人对于一些词有确定的理解，而他的对手对这些词几乎没有任何确定的理解，因之他就可以随心所欲地玩弄它们。不幸，我现在不得不同您进行的争论，正是这种争论。当我用“形式”一词时，我知道应当怎样理解它们，而由于您太不熟悉哲学史，甚至也不懂得这里是有应当研究和思考的东西，所以您就不知道这一点。只有那些完全不怀疑和这些词相联系的概念之间彼此有什么不同的人，才敢于随便玩弄字眼，您敢于随便玩弄字眼，就像这种人一样。结果是得到了应得的结果。我在揭露您的“词藻”的全无内容时，不仅自觉无聊，而且也迫使读者感觉无聊，而您，先生，您之使得自己可笑，正是因为您的“词藻”没有任何内容。为什么您必须这样做呢？

您的“词藻”就内容说是空虚得惊人的，从另一方面看还更加值得注意，我让一位读者来评论一下，如果他能注意您同我的争论而不觉厌烦的话。

我所指的那个“象形文字”，是曾在您所引证的我那篇谈意识形式的论文的另一地方谈到过的。

这篇论文（《再论唯物主义》）是1899年初写的。我在那篇

論文里所使用的“象形文字”一詞是在謝切諾夫之后，他还在九十年代之初（在《客观思想与现实》論文中），就写道：“不管那离开我們意識之外的物自体怎样，——我們关于它們的印象将只是些記号——無論如何，我們所感知的記号之相似和差異，是和实际的相似和差異相符的。换言之，人在所感知的各种实物中发觉的相似和差異，也就是实际的相似和差異”。³⁴³ 先生，請注意，我在《再論唯物主义》一文中所表达的、而且給了您以着实丢臉的詞句游戏的借口的这种思想，和謝切諾夫在我剛才引用的几行中所說的思想完全是一样的。而我完全沒有掩飾我的观点与謝切諾夫的观点之相同点；相反地，在我所翻譯的恩格斯的《費尔巴哈》的第一版（出版于1892年）³⁴⁴ 的一个注釋中強調指出了这种相同。所以您，先生，完全有可能知道，在这一类的問題上，我是抱着与我同时代的生理学家—唯物主义者的观点，而不是抱着十八世紀的自然科学的观点的。这不过是順便提一提。这里的主要之点是，在我的《費尔巴哈》譯本的新版（1905年在國外出版，1906年在國內出版）中，我曾声明：虽然我仍然同意謝切諾夫在这个問題上的观点，但是他的術語在我看来有一部分是模糊的。

我說：“当他假定，我們的印象只是物自体的記号时，他仿佛是承认物自体有某种为我們所不知道的、我們的意識所不了解的‘形态’。但是須知‘形态’正只是物自体對我們作用的結果；沒有這一作用，它們就沒有任何‘形态’。所以把它們在我們意識中存在的‘形态’来和它們好像在实际中有的‘形态’对立起来，是等于不理解‘形态’一詞的含义。如上所說，康德主义的全部‘認識論’的煩瑣习气，正是建筑在这样的不精确性上的。我知道，謝切諾夫先生并不倾向于这样的煩瑣习气；我已經說过，他的認識論是完全正确的，但是我們不应当对自己的哲学的反对者們作这样的術語上的

让步，以致妨碍我们完全精确地表达自己的思想。”^① 我的这个意见的本意是：如果自在之物只是在我們看它时它才有颜色，只在我們嗅它时它才有气味，如此类推，那末把我們对它的表象称为符号时，就会使人以为，依照我們的意見，某种自在之色、自在之味等等，——一句话，某种不能成为我們感觉的对象的自在的感觉，是符合于存在于我們感觉中的自在之物的颜色、气味等等的。这是歪曲了我所同意的謝切諾夫的观点，所以我在 1905 年就反对謝切諾夫的術語^②。但因为我自己用过含义有点模糊的術語，所以我赶快指出了这一点。我接着說：“我之所以又作这个补充，是因为在恩格斯的这本小册子的第一版的注釋中，我自己說得还不完全精确，而只是在以后才对这样的不精确感到一切不便。”^③ 在这个补充之后，我想大概任何誤会都不可能有了。然而先生，对于您說来，甚至不可能的也是可能的。您装作沒有看到这个声明的“样子”，又做了可怜的文字游戏，把我現在所用的術語和我从前用的、并且我认为含义有些模糊而經我自己否定了的術語等同起来。任何公正的人一眼就可看出这类“批評”的“妙处”，我沒有评价它的任何必要。現在已有許多属于唯心主义陣营的我的反对者都以您为

① 国外版的第 102—103 頁，彼得堡版的第 111—112 頁 345。

② 我在重讀了《純粹理性批判》时，才深信这个術語是不能令人滿意的，我請注意該书第一版的如下几行：“……为使本体可以标示不能与一切現象相混淆的实在的物体，为做到这点，使我自己的思想完全离开感性直观的一切条件还是不够的；除此之外，我必須有一种根据，来承认除了可以感知类似的物体的感性直观之外还有另一种直观，安置在其中，否则我的思想将是空洞的，虽然也是摆脱了矛盾的。”（《純粹理性批判》，梭科罗夫譯，第 218 頁，注釋）我想着重指出的是，除了感性直观之外，任何其他的直观都是不可能的，但是这不妨碍我們由物对我們产生的印象来知道物。而您，波格丹諾夫先生，对这点当然是不了解的。跟您打交道真叫我倒霉！这就是直接从馬赫开始来研究哲学的結果！

③ 《費尔巴哈》，彼得堡版，第 112 頁，346

榜样，来“批評”我的哲学見解，抓着我在他們拿起“批評”之笔以前就由我自己声明过不能令人滿意的那个术语的弱点的一面而吹毛求疵。很可能，这些先生們中間有些人是从我这里第一次听到，何以自己定的术语不滿人意^①。請他們不要惊奇，我对于他們的篇幅相当多的著述沒有答复。远不是一切的“批評”都值得反批評的。

現在再回来說您，波格丹諾夫先生。您恶毒地說我的《費尔巴哈》的譯本的第二版是和我的《对我們的批判者的批判》文集同一年（1906年）出版的。为什么您指出这一点呢？原因是这样。您自己意識到把一个我自己在我的不論哪一个反对者还没有想到要批評以前就已宣布其不能令人滿意的說法抓住不放，是可笑而荒謬的。于是您决定要讀者相信，在1906年我在同时使用两种不同的术语时，就“光輝地駁倒了”自己。您也不問問自己，收进1906年出版的文集中的那篇論战性論文是在什么时候写的。我已經指出，它是在1899年初写的，我认为不能去改正这一論战性論文的术语，其理由我早在《論一元論历史观之发展》的序言中說过了。我在那里写道：“本版中我仅改正了第一版中的笔誤和誤排之处。我并不认为有权力去更改我的論据中的任何东西，原因很简单，就是我的书是一本論战性的著作。在論战性的著作的内容上作任何更改，就是說，用新的武器去反对論敌，而迫使他用旧的武器应战。

^① 《《由防禦到进攻》文集的注釋》——我完全不想借此來證明，如果我繼續使用旧术语的話，我的批評家們就是对的。不是的，甚至在那种場合，他們的見解也是完全站不住脚的，正如唯心主义者反对唯物主义者的一切理由根本站不住脚一样。这里的差別可能只是程度上的差別，应当承认，我的最可敬的反对者們暴露出自己是軟弱到极点。但是我仍然不怀疑，我放棄了从前的一个术语这件事，第一次使这些先生們注意到他們甚至把它形容成“我的”唯物主义的最弱一面的那个东西。我很高兴給了他們以机会来出人头地。但是遺憾的是，甚至唯心主义的反对者弗·伊里奇在自己的《唯物主义……》（指列宁的《唯物主义与經驗批判主义》。——譯者）一书中也斥責我的象形文字論；他在这一次竟和那些毫無疑問顯然已經證明自己是不太聰明的人为伍 347。

这种手法一般地是不允许的……”。

波格丹诺夫先生，您又陷入了很大的窘境，而这次是由于您不理睬您作为作者的良心的呼声，它告诉您，把我已经放弃的术语拿来指摘是不聪明的。这句话的意思是说：作者的良心的苛责是不可轻视的“感觉”，如果轻视了它时是会觉得很不舒服的。奉劝您记住这句话，波格丹诺夫先生。

由此看来，“普列汉诺夫同志”完全没有驳倒“别尔托夫同志”。但是您责备我自相矛盾还不够。您的计划要广泛些。您把“普列汉诺夫同志”说成和“别尔托夫同志”矛盾以后，就继续写道：“但是隔了一分钟，普列汉诺夫同志就代别尔托夫同志对自己狠狠地报复了一阵。”（第XV页）您又恶毒起来吗？那末，祝您成功罢！不过…… *rira bien, qui rira le dernier.*

您引证过我对《费尔巴哈》的注释。我在那里顺便说到，客体的形态取决于主体的组织。我说：“我不知道蜗牛眼中的东西是怎样的，但是我相信，它所看到的东西不是和人一样的。”以后我又说出如下的想法：“在我看来蜗牛是什么样子的呢？它是以一定的、为我的组织所制约的方式来对我起作用的外部世界的一部分。因此，如果我假定蜗牛是这样或那样地‘看’外部世界，那末我不得不承认蜗牛所看到的外部世界，本身是受这一真实存在的世界的各种属性制约的。”

这一想法在您这位马赫主义者看来，是没有丝毫合理根据的。在引证这段话时，您着重指出“属性”一词，并喊叫道：

“属性！但是物体的‘属性’，物体的‘形式’及一般说来它们的‘形态’亦包括在物体的‘属性’之内——这些‘属性’显然‘正是物自体对我们起作用的结果，——除了这一作用，它们没有任何的‘属性’！”因为完全和‘形态’、‘形式’这些概念一样的经验的起源

的‘屬性’概念，就是它們的切近的概念，‘屬性’的概念和‘形式’、‘形态’的概念一樣，都是用最抽象的方法從經驗中得來的！物自體的‘屬性’又從哪里得來的呢？‘它們的屬性’只存在於它們所作用的客體的意識之中！”^①。

波格丹諾夫先生，您已經知道，您在宣布“形态”是“形式”的同義詞時，是如何的粗心大意。現在我榮幸地通知您，您把物體的“形态”和它的“屬性”等同起來，並對我提出“自在之物”的“屬性”從哪里得來的這個諷刺性的問題時，也同樣是粗心大意。您以為這個問題會把我打倒，您把物的“屬性”只存在於它們對主體發生作用的那些主體意識中的思想說成是我的。但是問題就在於，我從來沒有說過只有主觀唯心主義者如貝克萊、馬赫及其信徒們才有的那種思想。我所說的完全是不同的一回事，讀過和甚至引證過我的《費爾巴哈》注釋的您，是應當知道這點的。

我在說了蝸牛所見的外部世界和人所見的是不一樣的以後，又指出：“然而不能由此就說，外部世界的屬性只有主觀的意義。完全不是這樣的！假如人和蝸牛由A點移動到B點，那末，無論是對於人和對於蝸牛，在這兩點之間的距離，直綫同樣是最短的距離；假如這兩個有機體都走曲綫，他們都得要費更多的力氣來移動。這是說，空間的諸屬性也有客觀的意義，雖然在不同發展階段的有機體看來，是不一樣的。”^②

在我這樣講了以後，您有什麼權利把認為物的屬性只存在於主體意識中的主觀唯心主義的看法硬說成是我的看法呢？您或者說，空間不是物質。假定這是對的，那末讓我們來談談物質吧。

因為同您談哲學時應當說得通俗些，所以我且舉一個例子：

① 《經驗一元論》，第3冊，第XV頁。

② 《費爾巴哈》注釋，第112—113頁，348

假使，——如上面用黑格尔的话所说的，——自在之物只在人看它时它才有颜色，嗅它时它才有气味，等等，那末，明如白昼的是，我们在没有看它们或嗅它们时，也并不剥夺它们在我們再看它们时唤起我們颜色的感觉、再嗅它们时唤起我們气味的感觉等等的力量。这一能力也就是自在之物的属性，换言之即离主体而独立的属性。明白了嗎？

当您乐意把这譯成哲学的語言时，那末去請教黑格尔——也是唯心主义者，但只是主观唯心主义者，整个問題就在这里——于是天才的老人就向您解釋，在哲学中“属性”一詞有两个意思：第一，一物的属性，表现在其与別物的关系中。但是这还没有把物的属性的概念叙述詳尽。何以一物在其与別物的关系中是这样表现的，而另一物又是另一种表现呢？显然是因为另一物之自身不像第一物那样^①。

这确实如此。虽然自在之物只在人們看它时才有颜色，但是如果当这一条件存在时，玫瑰是紅色的，而矢車菊是淺藍色的，那末，不同的原因，显然是应当在那些自在之物——其中之一我們称之为玫瑰，另一个我們称之为矢車菊——所具有的各不相同的属性中去寻找，而不应取决于观看它們的主体。

自在之物作用于我們时，唤起我們一系列的感觉，根据这些

① «Ein Ding hat *Eigenschaften*; sie sind *erstlich* seine bestimmten Beziehungen auf *anderes*...Aber *zweitens* ist das Ding in diesem Gesetzsein *an sich*... Ein Ding hat die Eigenschaft, dies oder jenes im Andern zu bewirken und zu: eine eigenthümliche Weise sich in seiner Beziehung zu äussern» (Hegel, «Wissenschaft der Logik», Erster Band, zweites Buch, S. S.148, 149). («一个物有各种属性; 第一, 这些属性是它与他物的一定关系…… 但第二, 这个物在这个设定中是自在的…… 一个物有这样的属性, 即在他物中发生这个或那个作用并以一种特殊的方式表现在它的关系中。”(黑格尔:《逻辑学》, 第1卷, 第2册, 第148、149页)349

感觉就构成我們关于該物的表象。表象一經出現，物就有兩重的存在，其一是自在，其二是存在于我們的表象中。它的屬性也完全是這樣的，例如，它的結構，第一是自在的，第二是存在于我們的表象中的。不過如此而已。

我在談到物的“形态”只是它對我們發生作用的結果時，我所理解的物的屬性，是指反映在主体的表象中的（用黑格爾的說法是：im Subjektiven Sinne aufgefasst [從客觀的意義加以理解]；而用馬克思的話來說就應當是：存在于被譯成人類意識的語言的譯文中的）；但是在表達出這種思想時，我完全不想肯定說：物的屬性只存在于我們的表象中。相反地，我的哲學之所以不為您所喜歡，正是因為它除了承認客體在主体表象中存在以外，還毫不躊躇地承認“自在的客體”不依賴于主体的意識而存在，並且，在這一極罕有的場合下，曾用康德的話說：主張現象可以沒有它里面所包括的實在東西而存在的論點是愚蠢的①。

傾向于馬赫、費爾伏恩②和阿芬那留斯一派唯心主義的“一元論”的人們對我們說“這是二元論”。我們回答說，先生們，不對，這里甚至連一點二元論的氣味都沒有！不錯，人們有充分的理由責備我們為二元論，如果我們把主体及其觀念和客體分開。但是我們完全沒有犯這種錯誤。我在上面已說過，客體發展到一定階段時才有主体的存在。這是什麼意思呢？這正是說：主体本身是客觀世界的組成部分之一。費爾巴哈說得好：“我完全不是作為和客體對立的主体，而是作為主体—客體、作為真正的物質實體在感覺和

① 《論理解性批判》，第 XV 頁。

② 《《由防禦到進攻》文集的注釋》——馬赫的某些同志，例如彼得楚爾特，現在想和費爾伏恩划清界限，認為他是唯心主義者。費爾伏恩確實是唯心主義者，而他是完全和馬赫、阿芬那留斯、彼得楚爾特一樣的唯心主義者。他只是比他們更徹底些，他不怕那些為他們害怕而且為他們力圖用最可笑的詭辯推開的唯心主義的結論。

思想。而客体对于我不仅是可感觉的物体，而且也是我的感觉的基础，我的感觉的必需条件。客观世界不仅在我之外；而且也在我自己之内，在我自己的皮肤之内。人不过是自然的一部分，存在的一部分；所以在他的思维和存在之间是没有矛盾的可能的。”^①

在另一个地方 (Wider den Dualismus von Leib und Seele, Fleisch und Geist)^② 他指出：“我对我自身是心理学的对象，而对他人则是生理学的对象。”^③

最后，他仍断定说：“我的身体，作为一个整体，也就是我的‘自我’，我的真正的实体。思维着的不是抽象的实体，而正是这个真正的实体，这个身体。”假使这是这样——而从唯物主义的观点看来，正是这样，——那就不难理解：主观的“感觉”不是别的，不过是客体的自我意识，也就是它本身，以及它自己所属的那个伟大整体（“外部世界”）的意识。秉赋能思维的有机体不仅“自在”的存在着，不仅“为别人”存在着（在另一些有机体的意识中），而且也“为自己”存在着。您，波格丹诺夫先生不仅作为一堆物质存在着，不仅在认为您是深刻思想家的圣安纳托里³⁵²的头脑中存在着，而且也在自己的头脑中存在着，因为您自己意识到构成您那一堆物质的正是波格丹诺夫而不是别人^④。所以我们这个被捏造的二元论显露出自己是无可怀疑的一元论。还不止此。它是唯一真正

① 《Werke》，第10卷，第193页，350

② 《反对生命与灵魂、肉体与精神的二元论》

③ 《Werke》，第2卷，第348—349页，351

④ 《由防御到进攻》文集的注释——根据斯宾诺莎的学说，物 (res) 是物体 (corpus)，而同时也是物体的观念 (idea corporis)。但是因为凡是意识到自我的人，同时也都具有关于自己的这一意识的意识，所以物是物体 (corpus)、是物体的观念 (idea corporis)，最后，又是物体的观念的观念 (idea ideae corporis)。由此可以看出费尔巴哈的唯物主义是何等接近斯宾诺莎的学说。

的——也就是唯一可能的——一元論。再看，在唯心主义中是怎样解决主体与客体的对立的呢？唯心主义宣布客体只是主体的“感觉”，就是说，它自身是完全不存在的，但是，如费尔巴哈所说的，这不是解决问题，只是简单地迴避问题的解决^①。

这一切都像“6-a—6a”一样简单。但是这一切不仅为您，波格丹諾夫先生，“不認識”，而且对于您是“不可認識的”，因为您还在小的时候就为您的哲学媽媽馬赫損害了，从那时候起，您就变得不能理解我們当代唯物主义的甚至最简单、最明白的真理。而当您在我的著作中遇着，例如，这些简单明白的真理之一时，它就在您的头脑中馬上成为一种怪誕的“形态”，而您在这样的“感受”的影响之下，像拯救羅馬神殿的鵝一样地喊叫起来，举出一些反对我的理由，其概念的混乱是在方圓百里之内的人都会感觉厌倦的。

在莎士比亚的“威尼斯商人”中，巴散諾在談到格拉茲安諾时說：“他的意見真像那藏在两堆麦秸中的两顆麦粒一样。为了找它們，就要花一整天的時間，可是等你找到了，就知道它們是不值得一找的。”

波格丹諾夫先生，应当說老實話：您不像格拉茲安諾，您的“麦秸”中簡直沒有一顆麦粒。而且您的麦粒早在一百五十多年以前就在哲学的粮仓中霉烂掉，很久以前就被耗子吃光了，虽然您竟得意忘形地把它冒充为最新的“自然科学”收获物。在这堆耗子糞里挖掘是愉快的嗎？而您还觉得奇怪：何以我沒有忙着和您論战……

但是我忘了說，您不仅是馬克思和恩格斯的……一个失敗的、而且还是一个不勇敢的“批評者”。您現在在“批評”他們的哲学观点时，企图使我們的讀者相信，您只是不同意我，不同意这个

^① 比較《馬克思主义的基本問題》，第9頁及以下各頁。353

为此被您派去当霍尔巴赫男爵学生的我。您现在的……不坦白，迫使我不再使您去回忆那美好的往时，——大概还不很久，在1905年，——那时您还率直地认为我是恩格斯的哲学信徒。先生，您自己知道您那时是比较接近真理的。因为恐怕某些天真的读者还不知道这点，我已在我的第一封信中引用过恩格斯的论文《Ueber historischen Materialismus》^①的相当长的几段引文。附带说说，恩格斯在这篇论文的第一部分是为唯物主义辩护而反对不可知论者的。我们也就集中自己的注意于这种辩护上。

我把恩格斯对不可知论者关于上帝存在的想法的批评暂时放在一边（因为它在这里对我们是不重要的），我几乎全部引用了他的有关“自在之物”的和有关我们认识“自在之物”的可能性的问题。

据恩格斯说，不可知论者同意我们的全部知识是我们通过外部感觉得来的报导（Mitteilungen），但是在同意这一点以后，不可知论者问道：我们从哪里知道我们的感觉能够正确地反映它们所感知的自在之物呢？恩格斯用浮士德的话回答说，“事业在先”。恩格斯说：“当我们按照我们所知觉到的任何事物的属性来利用这一事物的时候，我们同时就使我们感性知觉的真实性或虚假性受到准无差错的考验。如果这些知觉是虚假的，那末我们关于可能利用这一事物的判断也必然是虚假的，而这样来利用它的任何企图也必然要归于失败。但是，如果我们达到了我们的目的，如果我们发觉事物本身符合于我们关于它的观念，发觉它产生出我们在使用它时所预期的结果，那末我们就有肯定的证据，证明在这些范围内我们关于事物及其属性的知觉是完全符合于我们外界所存在

^① 《论历史唯物主义》

的现实的(mit der ausser uns bestehenden Wirklichkeit)”³⁵⁴。

依照恩格斯的意見，我們對事物的屬性的判斷錯誤，或者是由于作為我們的試驗的基礎的知覺是浮面的或不完全的，或者是由于我們把它不正確地(durch die Sachlage)和其他的知覺聯繫起來的緣故。“只要我們正當地發展和使用我們的感覺，只要我們把自己的活動局限在正確地取得和使用的知覺所規定的範圍之內，那末我們就總會發現，我們的行動的成功正是證明我們的知覺符合于(übereinstimmen)所知覺到的事物的客觀本性。直至現在，我們還不知道有一種情形會迫使我們做出這樣的結論，說我們經科學考驗過的感性知覺能在我們腦中造成一種在本性上離開現實的關於外間世界的表象，或者在外間世界和我們對於它的感性知覺之間存在着天生的不協調。(Unverträglichkeit)”³⁵⁵

然而“新康德主義的不可知論者”是不投降的。他們反對道，是的，我們大概能修正確地感知物的屬性，但是無論用何種感性知覺的或思想的过程，我們都不能感知到自在之物本身，因為，它是在我們的認識之外的。但是連這個論據，即和馬赫對自在之物的想法相像到極點的論據也是難不倒恩格斯的。他說，對於這一點，黑格爾在很久以前就已經答复了：“如果你們知道了事物的一切屬性，那末你也就知道了事物本身；那時所剩下的就僅僅只有上述事物是存在於我們之外的這件事實，而只要你的感覺使你也確信了這件事實時，你就完完全全認識了這一事物，即認識了康德有名的不可知的‘自在之物’了。”在申述黑格爾的這一意見後，恩格斯接着說，當康德在世的時候，我們關於自然事物的知識還十分的不完備以致可以設想每一事物之後還有某種神秘的自在之物的存在。“但是從那時以來，這些不可認識的事物，已經逐一地由於科學的長足進步而被認識過了，被分析過了，甚至被再造出來了。而我們

自己能够制造的东西，我們当然是不能称之为不可認識的东西了。”³⁵⁶

我荣幸地向您报告，波格丹諾夫先生，——如果您实在还没有注意到这点的話，——恩格斯在这里用寥寥数語叙述了我至今所坚持而且将继续坚持的那个認識論的基础。我預先声明，我准备放棄凡与这个基础相矛盾的我的認識論的見解，我坚信这个基础的不可动搖的正确性。如果您以为我的認識論中的某些次要的或更次要的部分真正是离开了恩格斯的学說，那就請費神指出它罢。不管我觉得与您爭論是多么无聊，而在有这样的情况时，您会很快地得到我的答复的。而現在我請您“放棄自己的隱喻”，对如下問題給我們全体，您的自願的和不自願的讀者們以答复，您是否贊同我在上面引用的恩格斯所陈述的唯物主义观点呢？

但請記住，“对于討厭的問題”，我們需要“簡單的”，不帶任何“隱喻”和“空洞假設”的回答³⁵⁷。因為您特別喜歡“空洞假設”和不需要的“隱喻”，所以我預先提醒您：請不要抓住個別的字句，而要就實質發言。只有在这一条件下，我們才能進行有利于讀者大眾的爭論。但是在有這個條件的時候，整個爭論也就可以簡化到極點了。

我不是無故地說到這一點。我對於您的“哲學的”（哼！）思想方法是熟悉的，我預見到您耍耍這樣的花招。

恩格斯說過，現在已不可能——這在康德的時代還是許可的——假定：在我們周圍的自然界的每一個物的後面，藏着某種神秘的和我們所不能了解的自在之物。為此，波格丹諾夫先生，您在宣布恩格斯否認自在之物的存在之後，就能把馬克思主義的偉大理論家算作馬赫的同道。但是這樣的詭辯未免太可憐，真是毫不足取的。

依照恩格斯的学說，物的存在并不限于它們在我們表象中的存在，这可以极清楚地从他无条件地承认“存在于我們之外的现实”，可能符合于也可能不符合于我們对它的表象的說法看出。恩格斯所否认的只是康德式的自在之物的存在，即是說，只是那种仿佛不服从因果律和不能被我們認識的自在之物。但是在这里我仍然完全同意他，正如同您在研究了我的重印在“对我們的批判者的批判”一书中的反对康拉德·施米特并为您在和我爭論时引用过的那些論文之后将会很容易确信这点一样。²⁵⁸所以，这方面的任何“模稜两可”都完全是多余的。

按照我在这封信的开头所引用的恩格斯的意見，不依赖于我們的观念而独立存在的世界的真正的統一性就在于它的物质性，那末“模稜两可”尤其是多余的了。也正是我在与新康德主义者爭論时所表达的观点成了您借口“无理”攻击我对于物质所下的定义。

邏輯有它自己的权利，在邏輯面前，一切“空洞的假設”都是沒有力量的。假使您，波格丹諾夫先生，真願意成为馬克思主义者的話，您首先就必須起来反对您自己的老师馬赫，并且必須“尊崇”馬赫学着那寿終正寢的克罗叶教区的主教貝克萊的榜样而想要“付之一炬”的那个东西。您必須承认：“实体”不仅是感觉复合的邏輯記号，而且也是这些感觉的基础，并且独立存在于感觉之外。別的出路是沒有的。否认馬克思主义的哲学基础，就不可能是馬克思主义者。

誰如果像馬赫一样，认为物体是感觉复合的單純邏輯記号，他就一定遭遇到一切主观唯心主义者所不可避免地要遭遇到的命运：走到唯我主义，或者——在想摆脱唯我主义时——深陷于无出路的矛盾中。馬赫的遭遇就是如此。波格丹諾夫先生，您不相信嗎？

我极愿向您指出这点，我暴露您的老师的弱点，从而就是暴露您的哲学上的弱点：誊写本从来是不会比原本强的。而研究原本总是要比研究誊写本愉快些，何况您的“经验一元论的”练习又是那样模糊不清的誊写本呢。

二

那末，先生，我要和您告别了，可是又要转到马赫身上。咳！我真像从肩上卸下来了两座大山。我相信，读者也感到非常轻松了。

马赫想和形而上学作斗争。他的“感觉的分析”的第一章题为“反形而上学的初步意见”。但是正是他的这些初步意见表明：他的思想中还有很多唯心主义形而上学的残余在活跃着。

他自己曾经述说究竟是什么东西推动他去作哲学的思维的，他的这些思维是怎样的性质。

他说：“在很年轻的时候（当在我十五岁的时候），有一次我在我父亲的书房中找着了一本康德的著作‘未来形而上学的导论’，这一个偶然的机会有时我始终认为是自己的特殊幸运。这一本著作在那时给了我巨大的、不可磨灭的印象，从那时起，我读其他哲学著作时从来没有体验过有和它相等的印象。在两三年以后，我突然理解到‘自在之物’是一个多么多余的角色。在一个天气晴朗的夏日，当我在自然的怀抱里散步时，我突然感觉到整个世界是相互之间联系起来的感觉的一个复合，而我的‘我’是这一复合中的一部分，在这一部分中，这些感觉只是相互间联系得更有力些。虽然我关于这个问题的现在的想法只是以后发生的，可是这一点对于我的整个世界观还是有决定的意义的。”①

① 马赫：《感觉的分析》，第34页的注释。

我們由此可以看出馬赫的思想工作的方向，和有一个时期的費希特的思想方向是一致的。費希特也是把康德的先驗的唯心主义当作自己的出发点，也是很快地得出“自在之物”扮演着一个完全“多余的角色”的結論。但是費希特是淵博的哲学家，而馬赫把自己說成是只能在自己的星期日閑游中(doch nur als Sonntagsjäger durchstreifen)^①致力于哲学的人。因此，費希特的哲学观点总算形成了一个相当严整的体系，虽然也是不免有內部矛盾的体系，而馬赫“在自然的怀抱里”的“反形而上学的”星期日的閑游只使他达到了极可悲的結局。

請您自己判断罢。馬赫“突然”感到整个世界是一个感觉的复合，而他的“我”是这个复合的一部分。但是假如“我”只是世界的一部分，那末，很明显，世界的感觉的复合中只有极渺小的一部分是属于“我”的，其余的大得无比的一部分是“在我之外”存在，对他說来外部世界是“非我”。我們又得到什么呢？得到的是“我”与“非我”，也就是主体与客体，也就是恩格斯正确指出的那种自相矛盾，它构成全部新哲学的基本問題，并且为号称輕視“形而上学”的馬赫想高踞其上的那种自相矛盾。这是假日閑游的很不坏的結果。但是不只是这一个結果：我們现在会看到馬赫“在自然的怀抱中”的思維也提供了其他的同等卓越的結果。

既然有了主体与客体——“我”与外部世界——的矛盾，那就必須这样或那样的解决这个矛盾，而为了解决它就一定要弄明白該表明矛盾的两个組成要素的相互关系是怎样的。馬赫宣布整个世界是相互之間有联系的感觉的一个复合。看来，他认为这是对于“我”应当怎样对待外部世界和外部世界应当怎样对待“我”的这

^① «Erkenntnis und Irrthum», Leipzig 1905, Vorwort, S. S. VI—VII. (《認識与錯誤》，1905年萊比錫版，前言，第VI—VII頁)。

一問題的应有的回答。但是我用海涅的話來問他罷：

這難道算是完滿的回答嗎？

讓我們假定，組成“我”的那些感覺實際上是和組成外部世界的那些感覺“联系着”的。

但是這個假定里面絲毫也不含有關於這種联系的性質的暗示。例如，馬赫是不贊成唯我論的。他說：《es gibt keinen isolierten Forscher》（孤立的研究者是不存在的）^①，這當然是對的。但是只要我們假定有兩個研究者存在，我們就會被馬赫想用我們已知的“在自然懷抱中”的苦迭打^② (coup d'état) 消除的那些形而上學的問題從各方面包圍起來。假定我們的兩個“研究者”，一個叫甲，一個叫乙。甲和乙都是和那構成宇宙、構成“全世界”的巨大的感覺複合（按照馬赫的說法，它是絕對不可論證的）联系在一起的。試問他們彼此都能知道對方的存在嗎？這個問題，乍看起來几乎是多餘的；當然是能知道的，因為如果不能的話，其中的任何一個對於另一個就成了不可理解的和不可認識的自在之物了，而這樣的物，在馬赫覺得整個世界是一個感覺複合的那一星期日就被宣布為不存在的了。但是問題正因為“研究者”甲可能為乙認識，和“研究者”乙可能為甲認識而變得複雜起來。假使甲知道了乙的存在，那就是說，甲對乙形成了一定的觀念。既是這樣，那末乙已經不是自在的存在——作為巨大的世界的感覺的複合的一部分而存在——，而且也在甲的意識中存在，而甲也不過是這個複合的一部分。換言之，研究者乙對於存在於他之外並對他（研究者甲）產生一定印象的研究者甲是客體。這樣，擺在我們自己面前的不僅有主體和客體的矛盾，而且也有如何解決矛盾的某種指示；

① 《Erkenntnis und Irrthum》，S. 9.（《認識與錯誤》，第9頁。）

② 〔攸變〕

客体存在主体之外，但这并不妨碍它对主体唤起一定的印象。我們认为已經永远被廢除了的自在之物，由于馬赫的星期日的发现又重見天日了。不錯，馬赫和不可認識的自在之物作过战，而現在我們所涉及的是完全可認識的物：“研究者”乙可以为“研究者”甲所“研究”，而他自己也同样可以研究研究者甲。而这就表明我們已向前迈进了一步。但这只是对康德的先驗唯心主义說来是前进了一步，但对于唯物主义則完全不然，后者——根据以上所述，我和您，波格丹諾夫先生，都极其清楚地知道这一点——否认自在之物的不可認識性。馬赫的“哲学”和唯物主义到底有什么区别呢？而区别就在下面。

唯物主义者說，我們的两个研究者中的每一个并不是别的，只是“主体—客体”，是真实的物质的实体，是具有感觉和思維能力的物体。但是跳起来反对形而上学的馬赫，却反对这个意見，他认为物体只是“要素的复合（感觉的复合）的邏輯記号”，那末我們沒有任何邏輯上的权利承认我們的研究者是物质的实体，而必須认为他們是世界的感觉复合的一部分。我們現在不爭論、不辯駁。我們暫且同意我們的“研究者們”，比方說罷，是小的感觉的复合。但是我們的让步完全沒有把我們从困境里解救出来；我們还是完全不知道甲是怎样知道乙的存在及其屬性的。假使我們做一个唯物主义的假設，假設乙以自己的有机体和自己的行为唤起甲的一定的感觉，这个感觉以后又是某些观念的根据，那末，我們就是在純粹的胡說八道了：一种感觉的复合可以唤起另一种感觉的复合的一定感觉嗎？这比那个說大地被鯨魚驮在背上，鯨魚浮在水面上，而水又在地面上的有名的“哲学”还要坏些。而且，如我們在下面将要看到的，連馬赫自己都起来反对这类的假設了。

然而我們且不要离开我們的有趣味的問題。

假设乙由于唤起了甲的这些或那些感觉，因而才被甲知道，那么这种假设就使我们陷入了荒谬。如我们在上面看到的，使我们同样陷于荒谬的是乙不能为甲所认识的那种假设。我们怎么办呢？我们在哪里找到对于这个讨厌的问题的回答呢？有人劝我们说，去回忆一下莱布尼茨，和诉之于《先定的和谐》吧³⁵⁹。因为我们现在做了很大的让步，所以这次我们也同意再让步，但是严厉的馬赫把我们这一最后的生活也剥夺了：他宣布先定的和谐是离奇的学说（monstruose Theorie）^①。

我们也同意抛弃这种学说——我们需要离奇的学说有什么用！——但是，不幸，我们在《Analyse der Empfindungen》^②这本俄译本的第38页上碰到下面的一段话：

“假如对那些极狭隘的目的有用的观点预先就被当作一切研究的基础，那末独立的科学研究就容易模糊不清。这就发生在，例如，我们把一切感觉都看作是外部世界对于意识发生‘作用’的时候。这就是形而上学的困难癥结所在，而要想解开这个癥结，是完全不可能的。但是，比方说，当我们从数学的意义上考察全部问题时，也就是说，当我们理解了我们所重视的只是确定函数关系，阐明存在于我们的感觉之间的依赖关系时，形而上学的癥结才可以解开。而那时，要想在感觉与某种我们不知道的、从一开始就没有变化的东西（自在之物）之间确立联系，就是纯粹妄想和徒劳的事情。”

馬赫坚决地声明说，承认我们的感觉是外部世界对我们的意识发生作用的结果是胡说八道。我们相信馬赫并且我们对自己说：如果在这一瞬间我们所“感觉”到的是我们听到别人的声音，那末

① 《Erkenntnis und Irrthum》，S.7.（《认识与错误》，第7页。）

② 《感觉的分析》

我們如果想以外部世界，即它的一部分——同我們說話的人——對我們的作用來解釋這種“感覺”，我們就大錯特錯了。馬赫證實說，關於這種作用的任何假設，都是過時的形而上學。這就是說，我們只有假定我們聽到別人的聲音，不是因為他說話（而且是靠空氣的運動來作用於我們），而是因為我們有這樣一種感覺，即由於它我們才覺得我們的交談者好像在對我們說話的那種感覺。假使我們的交談者聽到我們的回答，這又不能用我們使空氣波動喚起他的一定的聲音感覺來解釋，而要用他有一種彷彿覺得我們在回答他的“感覺”來解釋。事實上，這是很清楚的，確實沒有任何“形而上學的困難”。原來這——隨您怎麼說吧——又是馬赫把它叫做離奇理論的那個先定的諧和論^①。

馬赫向我們證明，我們所重視的只是函數關係的確定、即存在於我們的各種感覺之間的依賴關係的說明。我們仍然同意他，並再一次對自己說：既然一切問題在於確定我們的各種感覺之間的函數的依賴關係，那末我們就沒有任何權利承認獨立於這些感覺之外的其他的人的存在。這樣的承認就會造成“形而上學的困難”纏結。但是還不止於此，同樣的想法叫我們相信，我們不能承認存在有那些不屬於我們的“我”和構成“非我”、即外部世界的“因素”而不違反邏輯。一般說來，除了我們的感覺以外，沒有任何的東西。其餘的一切，都是虛構、“形而上學”。唯我論萬歲！^②

① 在另一個地方（《感覺的分析》，俄譯本，第265頁）馬赫說：“一個人的不同的感官感覺也正和不同的人們的感官感覺一樣，都是處在有合規律的相互依賴關係中。這就是物質之所在。”可能如此。從馬赫的觀點看來，整個的問題就在於，除與先定的諧和相符合的依賴關係以外，是否容許另外一種依賴關係。

② 漢斯·科內利烏斯——馬赫認為他是自己的同道者——坦白承認，他不知道有擺脫唯我論的科學出路。（參看他的《Einkleitung in die Philosophie》，Leipzig 1903, S. 323（《哲學導言》，1903年萊比錫版，第323頁），特別是注釋）

如果馬赫希望用自己的狭义的“我”^①和广义的我^②的区别来摆脱这个无可置疑的“困难”，那末他是大錯而特錯了。他的“大‘我’”实际上——如他自己以鎮靜神色所指出的——包含另一些“我”所組成的外部世界。須知費希特早就做过这样一个区别，他把“我”与“非我”对立起来，而且把其他的个人都归入在“非我”中^③。然而这并不妨碍他依然是一个主观唯心主义者。原因很简单：他的“非我”，和貝克萊的以及馬赫的一样，都只在“我”的观念中存在。因为在“我”的范围以外的任何一个出路都因費希特否认自在之物的存在而（极其严密地）被堵塞住了，所以任何摆脱唯我論的理論上的可能性都消失了。但是唯我論也不是出路。所以費希特求救于絕对的“我”。他在給雅科比的信中說：“显然，我的絕对的‘我’不是个体……但是个体必須从絕对的‘我’中引伸出来。我的‘知識学’³⁶⁰在关于自然权利的学說中将做到这点”。可惜，“知識学”沒有做到这一点。費希特沒有能在理論上克服唯我論。馬赫也不能作到这一点。但是善于运用哲学概念的偉大能手的費希特，至少認識到他的哲学的弱点在什么地方。而馬赫，（大概）是物理学方面一个好专家，可是（无疑地）是一个蹩脚的思想家，他完全沒有認識到他的“哲学”充滿了（最不可容許的和最惊人的）矛盾。他却以（不动声色的）安靜的精神在这些矛盾之間漫游，它真值得有更好的報酬。

波格丹諾夫先生，好好瞧瞧吧！馬赫又想起一个无机的物质是不是具有感觉的問題。关于這個問題，他說：

① 參看《Erkenntnis und Irrthum》，S. 6.（《認識与錯誤》，第6頁。）

② 同上書，第29頁。

③ 《《由防御到进攻》文集的注釋》——应当补充的是：不消說，不是一个費希特作过这种区别。这一区别，是不仅自己强加于一切唯心主义者，而且甚至也强加于唯我論者的。

“这个問題是完全自然的，如果从通常盛行的物理观念出发，那末物质就是直接的和无可置疑的、实在的东西，不論有机物或无机物都完全建筑在物质上。于是在由物质筑成建筑物的这个場合下，感觉就应当是突然发生的，或者，比方說，是应当存在于这个建筑物的基础本身中。从我們的观点看来，这个問題基本上是錯誤的。我們认为物质不是最初的材料。最初的材料不如說是要素，在某种确定的意义上我們把它称为感觉。”①

应当公正地說，馬赫在这里是完全合乎邏輯的。他在下一頁里所說的話也同样合乎邏輯的，如他在重复了物质不是别的，而是要素間的某类联系以后，就正确地得出結論說：“因此，关于物质的感觉問題表明了：要素間的某类联系是否有感觉（其实要素的某类联系在一定的关系上就是那些感觉）？誰都不会用这样的形式来提出这个問題。”②

是这样的。但是在关于物质的合乎邏輯的（从馬赫的观点說）議論之前直接連着的几行是完全不合乎邏輯的：“如果在当我感觉着什么的时候，我自己或者随便什么人能利用物理的和化学的各种可能手段来观察我的脑子的話，那就可以确定某类感觉在有机体内怎样发生联系。那时候，——至少按照类推的方法——可以更接近于解决我們所如此常常討論到的：有机世界中的感觉到底能扩展到多远这个問題，比如：低等的动物能否感觉，植物有沒有感觉。”

我不想重新在这里提出那位能观察我的脑子的“随便什么人”究竟能从哪里来这个問題。我們已經知道，在馬赫的“哲学”中是絕對无法找到他的。但是我們已經习惯于我們的“哲学家”的这种

① 《感觉的分析》，第 197 頁。

② 同上。

不合逻辑性了；它已不能引起我们的兴趣；我们认为重要的是另一件事。我们从马赫那里听到说：“关于物质的感觉问题表明了：要素间的某类联系是否有感觉（这些要素在一定的关系上就是那些感觉）？”我们也同意他这一点，就是他所表述的这个问题是荒谬的问题。但是假如这是实在的，那么同样愚蠢的问题就是：“低等动物能否感觉，植物有没有感觉”。而马赫对于“可以更接近于解决”这个从他的观点看是愚蠢的问题没有失去希望。怎样接近呢？“至少是按照类推的方法”。比照什么来类推呢？比照着当我经历一定的感觉的时候在我的脑子里所发生的事情来类推。而我的脑子是什么呢？是我的身体的一部分。而身体是什么呢？是物质。物质是什么呢？“不是别的，而是分子间的某类联系”。所以同马赫一样，我们不得不得出结论说：因此，关于当我经历着某种感觉时，什么东西发生在我的脑子里的问题表明了：当“我”正在感觉的时候，组成“我”、并且“在一定的关系上就是那些感觉”的某类“要素”间的某种联系中发生了什么呢？这个问题，从马赫的观点看来，和无机物质有无感觉的问题一样，在逻辑上是不可能的。然而，我们在“感觉的分析”中却几乎随处遇到各种各样的这类问题。为什么会这样呢？

原来是这样。马赫作为一个博物学家，虽然是完全不自觉地、却经常地被迫转向唯物主义的观点。而当他每次转到唯物主义的观点时，他就和自己“哲学”的唯心主义基础发生逻辑上的矛盾。试举一例。马赫说：“同绝大多数的生理学家和当代的心理学家在一起，我……深信，意志现象，只有经由——说得简单点使大家都懂——有机的一物理的力量才可以被理解”^①。这一句话——“说得简单点使大家都懂”——也只有唯物主义者的笔下才有意

^① 《感觉的分析》，第141—142页。

义。①

試举另外一个例子。我們在該书的第 91 頁上讀到：“对于那些表现为色的化学条件和生命条件的适应，要比对于那些表现为味和香的化学条件和生命条件的适应要求多得多的运动。”

这是极令人高兴的、同时也是完全唯物主义的思想②。

第三个例子。馬赫說：“假使在无机体以及在有机体中发生了什么过程，这个过程完全是由当时的情况所决定的，而且是限于自己而沒有产生后果，那末我們就說不上什么目的；例如，刺激之引起光的感觉或肌肉的收縮就是这种情形。”③ 对于这一点是不能不同意的。但是馬赫所說的是先設定一种其后果是感觉的（某一主体的器官的）那种刺激。这是关于感觉起源的純粹唯物主义的观

① 《《由防御到进攻》文集的注釋》——我說：“只有在唯物主义者的笔下”，是因为馬赫的这句话先假定意識——附帶說一下，也就是“意志現象”——为“存在”所决定（即被有机体的物质构成所决定的，而上述現象就是在这些中表现出来的）。所以說存在只是在暴露“意志現象”的实体的观念中或感觉中存在；它一定也是“自在之存在”的这种說法，是很荒謬的。而馬赫的看法是，一方面物质只是意識的状态（“感觉”）的一种，另一方面物质（也就是有机体的物质构成）制約着我們的思想家称之为意志現象的那些有机体的“感觉”。

② 《《由防御到进攻》文集的注釋》——存在着一定的“化学的和生命的条件”。有机体对“化学的和生命的条件”的适应“表现为味和香”，也就是說，表现为有机体所固有的感觉的性质。試問，既然如此，那末是否可以說我們上面提到“化学的和生命的条件”不过是那同一个有机体所固有的感觉的复合，而同时又能不陷入最惊人的矛盾中呢？看来是不可能的，但依照馬赫的看法，却不仅是可能的而且是必然的。馬赫不可动摇地抱着地球是在鯨魚的背上，鯨魚浮在水面上，而水又在地面上这样的“哲学信念”。正由于他自己的这种“哲学”信念，他认为使得我的青年朋友阿德勒喜悅的伟大发现应当归功于自己的信念（見阿德勒的小册子：《Die Entdeckung der Weltelemente》，Sonderabdruck aus № 5 der Zeitschrift «Der Kampf》，Wien 1908（《世界元素的发现》，《奋斗》杂志第五期的单行本，1903年維也納版））。不过，我还没有失去希望，将来我的青年朋友，稍加思考了哲学的基本問題以后，会对自己現在天真地迷恋着馬赫而失笑的。

③ 《《由防御到进攻》文集的注釋》，第 85 頁。

点,而这种纯粹唯物主义的观点和馬赫的物体只是符号(感觉的某种总合)的学說,是完全联系不起来的。

馬赫作为自然科学家是倾向于唯物主义的。不可能不这样,因为非唯物主义的自然科学是不可能的。而作为“哲学家”的同一个馬赫則倾向于唯心主义,这也是完全可以理解的,因为同现代(革命的)无产阶级进行斗争的现代(保守的)资产阶级的輿論是太敌視唯物主义了,而现在像海克尔那样公开宣布自己是唯物主义一元論拥护者的自然科学家是完全例外的。在馬赫的身上有两个灵魂。由此可見他的不彻底性了^①。

不过,我又要向他說一句公道話。他不仅不能清楚地知道是唯心主义还是唯物主义的問題?他不仅不理解唯物主义,他也不理解唯心主义。

波格丹諾夫先生,您不相信嗎?請讀下去吧。馬赫抱怨:人們有时把他当作唯心主义者——貝克萊的信徒(Berkleyaner),有时把他当作唯物主义者。他认为这些責备是沒有根据的。他說:“在这点上,不怪我”^②。在俄文譯本的第288頁上,他又重复了这个“抗議”。而在第292頁上,馬赫在确定自己对康德的“极为特別的”关系时写道:“我必須以最大的感激心情承认,我的整个的批判思想的出发点正是他的批判的唯心主义。但是我不能繼續效忠于

^① 《由防禦到进攻》文集的注釋——对于車尔尼雪夫斯基在《怎么办?》一书中曾对之作过斗争的“阴达的識者”,我补充如下的修正意見。我完全不想說馬赫及类似他的思想家自觉地以自己的似是而非的哲学見解去迁就资产阶级的“精神”需要这件事。在这类的場合下,社会的(或阶级的)意識对社会的(或阶级的)存在的适应大部分是在个人觉察不到的情况下进行的。而且我們感兴趣的是:意識对存在的适应在馬赫在哲学領域內开始自己的“星期日閑游”以前好久就已在进行的。馬赫的錯誤只在于他没有来得及以批判的态度对待在自己的时代占統治地位的哲学潮流。但是犯这样錯誤的人很多,甚至有比他有才于得多的人。

^② 《感觉的分析》,俄譯本第49頁。在德文第4版中,这一处是在第30頁。

他。我又很快地回到了康德著作中若隱若現地保存着的貝克萊的观点。通过对生理学領域內感觉器官的研究，和对海尔巴特的研究，我得到了和休謨的观点相接近的观点，但是休謨本人的著作我在那时候还是不知道的。我一直到现在还是认为貝克萊和休謨都是比康德更彻底得多的思想家。”由此看来，沒有火就沒有烟。而且是怎样的一种火呢？可以說，在我們眼前的是熊熊的火焰！实际說来，馬赫主义只是稍加改作的和用“二十世紀自然科学”的顏色重新粉飾了的貝克萊主义。无怪乎馬赫把他的著作《Erkenntnis und Irrthum》（《認識与錯誤》）献給威廉·舒佩，不管怎么說，威廉·舒佩总是最純粹的唯心主义者，讀了他的《Erkenntnistheoretische Logik》^①以后是很容易相信这一点的。

但是——沒有一大堆的“但是”，是不能談馬赫的哲学的——我們的哲学家是有一些把他和貝克萊分隔开的見解的。比如，他說：“不錯，有些形态是消灭了，而同样无疑的是，某些形态也发生了。可見，追求快乐和逃避痛苦的意志活动範圍是应当比种的保存的範圍广泛些。而意志在值得保存种的时候就去保存它并在种的存在不再有益的时候就去消灭它。”^②

这算是什么意志呢？誰的意志呢？它是从哪里来的呢？貝克萊当然会回答說：上帝的意志。而这样的回答在信仰宗教的人看来是可能解决許多疑問的。这种回答也有一种优点，它可以成为有利于您波格丹諾夫先生的朋友圣安納托里的宗教見解的新論据。然而关于上帝，馬赫什么也沒有說；因此我們丢掉“上帝的假設”而注意我們的“思想家”馬赫的下列的話：“可以接受叔本华关于意志和力量之間的关系的观念，而看不出两者中有任何形而上学的东

① 《認識論邏輯》

② 馬赫：《感觉的分析》，第 74 頁。

西。”^① 請看吧，在舞台上出現了叔本華，我們就必然發生一個問題，怎樣可以在叔本華對於意志和力量間的關係的觀念中“看不出任何形而上學的東西”呢。對於這個問題，馬赫什麼都沒有回答，而且他在任何時候也未必能夠回答出什麼。但是不管怎樣，事實是馬赫在說了意志在值得保存種的時候就保存種，不值得保存種的時候就消滅它以後，便陷入了最低等的形而上學。

這里還有呢。在“感覺的分析”的第45頁上，馬赫所說的“綠色之自有的本性”（着重點是馬赫加的），即是我們不論從哪一種觀點來看它，它都是不變的那種本性。他在他的德文本的這個相應的地方寫的是《das Grüne an sich》（“自在之綠”）^②。但是“自在之綠”是怎樣回事呢？不也是這位馬赫告訴過我們：任何“自在”之物都是沒有的嗎？您瞧！自在之物竟比馬赫更有力。馬赫把它從大門趕出去，它就从窗子里飛進來，扮成一個“自在之色”的完全胡鬧的樣子。它是何等不可戰勝的力量！

（如像路·畢希納曾經高呼過的那樣）

令人不禁高呼：

O Ding an sich,

Wie lieb'ich dich,

Du, aller Dinge Ding! ^③

這是怎麼回事？這是什麼哲學？先生們，問題就在於，這完全不是哲學。馬赫本人也在《Erkenntnis und Irrthum》（《知識與錯誤》）的序言中聲明說：《Es gibt vor allem keine Mach'sche Philosophie》（首先，沒有什麼馬赫的哲學）。而我們在“感覺的分析”中

① 馬赫：《感覺的分析》，第74頁，注釋。

② 馬赫：《感覺的分析》，第4版，第36頁。

③ [啊，自在之物哟，你是多么可爱啊，你这一切物的物哟！]

也讀到：“我再重复一遍：沒有馬赫的哲学”^①。

真理总是真理！确实，馬赫的哲学是沒有的。沒有馬赫的哲学，是因为馬赫完全沒有領会了他想运用的那些哲学概念。不过，即使他真正准备来担任哲学家的角色时，事情也不会弄得更好些。他所持的主观唯心主义观点，那时要就把他引到他所不想要的唯我論方面去，要就把他引到一連串无出路的邏輯矛盾和对“形而上学”妥协。馬赫的哲学是沒有的。而这对于我們俄国的馬克思主义者說来却是很重要的，因为很多年来人們总以馬赫的“哲学”来糾纏我們，而且苦苦地劝我們把这种不存在的哲学和馬克思的学說联系起来。但是更重要的是，馬赫的，或者更正确些說，貝克萊的或費希特的哲学都摆脱不掉不可救药的矛盾。主观唯心主义即使在十八世紀已經是哲学中的死胎儿了，現在更是这样。而在現代的自然科学的空气里它已完全不能呼吸了。所以甚至那些从前想要使它复活的人，时刻都要丢掉它。我再重說一遍，邏輯有它自己的权利。

我以为我可以向您告別了，波格丹諾夫先生。我只再說一点意見。您在給我的公开信中抱怨說，我的俄国的哲学同志們把您沒有說过的話都說成是您說的。您說得不对。我何必要您相信，您責备为故意——我是这样地理解您——曲解您的思想的人都是有道德的，不致做出您所說的那种事。我对問題的看法很簡單，試問，当能够說出您的思想的真情比一切假冒的东西都坏的时候，还用得着曲解您的思想嗎？

唉！我真为这种毫无疑问的可能而惋惜您。

格·普列汉諾夫

^① 馬赫：《感觉的分析》，第 203 頁。

第三封信

《Tu l'as voulu, Georges Dandin!》

先生：

从我写完了給您的第二封信的时候起，到現在已整整过去一年了。我当时以为再不会同您打交道了。然而我現在又拿起笔来給您写这第三封信。其原因是这样的。

—

您无可怀疑地是馬赫的学生。但是有各种各样的学生，有謙虛的，也有不謙虛的学生。謙虛的学生珍視真理，不关心对自己个人的頌揚；不謙虛的学生首先想到的是炫耀个人得到的贊誉，对真理漠不关心。思想史上載明，謙虛几乎总是和学生的才能成正比例，不謙虛則成反比。試举車尔尼雪夫斯基为例。他是謙虛到了极点的。他在叙述費尔巴哈的哲学思想时，总願意把甚至是屬於他个人的东西也完全归之于自己的老师。他不提他的名字，这只是由于檢查制度的关系。他尽他的力之所能让讀者知道，“同时代人”杂志所拥护的哲学原理是从誰那里得来的。不仅在哲学中是这样。車尔尼雪夫斯基在社会主义这个問題上也是天才的西欧空想社会主义者的信徒。所以他本着他的謙虛，叙述和辯护自己的社会主义观点时，总是提醒讀者，这些思想不是屬於他自己的，而是屬於他的“偉大的西方老师們”的。然而無論在他的哲学論文中或社会主义論文中，車尔尼雪夫斯基都表現了极大的智慧，极强的

邏輯性，豐富的知識和才能。我重復說一遍，學生的謙虛幾乎總是與他的才能成正比，而不謙虛就總是成反比。您是屬於不謙虛的人之列的，因此您在俄國傳播馬赫哲學時所表現的品質與車爾尼雪夫斯基在傳播費爾巴哈哲學時所表現的品質完全相反，您竟以具有獨立性和創造性自居。您因為我在第二封信中駁斥了您對我的某些哲學思想提出的所謂批判意見以後，就僅僅指出馬赫所陷入的那些毫無出路的和真正可笑的矛盾，此外，又因為我認為不需要研究您本人的一些思想，您就做出一幅驚訝的樣子。凡是沒有完全失去邏輯的人都理解，某種哲學學說的基础如果垮台了，那末奠定這個基础的思想家的學生們在其上建立起來的上層建築也一定要垮台。而假使大家都知道，您和馬赫的關係是怎樣的，那末，他們馬上會了解，假如馬赫主義崩潰的話，您的“哲學”建築除了垃圾和木屑以外，不會剩下別的什麼。但是您，作為一個不謙虛的學生，用盡一切方法使讀者不知道您和您的老師的真正關係。所以即使在現在可能還有人對於您在證明凡是反對馬赫“哲學”的言論都與您無關時所採取的一種狂妄態度——如在我的第二封信問世後不久在一個公開的集會上所表現的那種態度——有很深的印象。我現在執筆正是為了這些人，我想把他們引出迷途。當我寫頭兩封信給您的時候，我占有的篇幅是比較少的，所以我不能既研究原本又研究抄本。我當然寧可研究原本，而不研究抄本。現在我不怎麼受篇幅的限制了，而且我也有幾天空閒時間，所以我又要同您討論起來。

二

您說：“我從馬赫那里學到很多東西；我以為連別爾托夫同志也能從這位卓越的學者和思想家，科學的偶像的巨大破壞者那儿

知道不少有趣的东西。我劝年轻的同志们不要因马赫不是马克思主义者而不安。让他们学习别尔托夫同志的榜样吧；别尔托夫同志从黑格尔和霍尔巴赫那里学习到很多东西，这两个人，如果我沒有弄錯的話，也不是马克思主义者。然而我不能承认自己是哲学中的‘马赫主义者’。在一般的哲学观念中，我只采用了马赫的一个观念，即經驗的要素对‘物理的’和‘心理的’东西的中立性的观念，亦即这些特征只依赖于經驗的联系的观念。而其余的一切如关于心理的和物理的經驗的形成过程的学說，关于置換的学說，关于复合过程的‘干涉’的学說，以及以这一切前提为基础的整个世界观，我和马赫沒有共同之点。一句話，我是‘马赫主义者’要比别尔托夫同志是‘霍尔巴赫主义者’的成分少得多，而我希望，这并不妨碍我們两人都成为很好的马克思主义者。”①

我不学您的榜样；我既不恭維自己，也不恭維自己的敌人。至于所說的敌人，那也就是您，先生，不幸，我又不得不对您不客气起来，即是說，提醒您我在前两封信中所說的凡是否定馬克思恩格斯的唯物主义世界观的人就完全不可能成为“好马克思主义者”的話②。您不仅离“成为好马克思主义者”相距很远，而且还有一种不令人羨慕的幸运落在您的头上，就是引起一切既想保存馬克思主义者的头衔又想拿自己的世界观去迎合我們現代资产阶级的超人的胃口的人对您的同情。但是这还在其次。我引用您的話只是为

① 波格丹诺夫：《經驗一元論》，第3册，1906年圣彼得堡版，第XII頁。

② 在这里我只再指出一件小事情。恩格斯在《反杜林論》的第二版的序言中說：“馬克思和我，可以說是从德意志唯心哲学中挽救了自觉的辯证法并且把它轉为对于自然与历史的唯物理解的唯一的人。”（恩格斯：《哲学，政治經济学，社会主义》，1907年圣彼得堡版，第5頁）361由此看来，在恩格斯看来，对自然的唯物理解同对历史的唯物理解一样，是正确的世界观中不可缺少的一部分。倾向于折衷主义，或几乎与此相同的倾向于理論的“修正主义”的人們是太容易和太願意忘記这点了。

了证明您在說明您和自己的老师馬赫的关系时，是多么自命不凡。如果相信您的話，那末从《經驗一元論》的观点看来，在一系列最重要的命題上，您和他很少有共同之点。但是倒霉的是，在这种情况下，是用不着相信您的，因为您由于自命不凡而瞎了眼。为了相信这一点，只須注意到这样一件无可怀疑的极简单的事实就够了，就是甚至連您自以为不依賴您的老师而有独立見解的地方，您也只是精踏了从他那里剽窃来的学說。您虽然精踏它，而仍然完全忠实于它的精神的，所以您的整个的“經驗一元論”不过是把您的老师的潜在的荒謬(黑格尔說是 *absurdum an sich*^①)引导为明显的荒謬而已。这又是什么独立性呢？哪里有一点点独立性的影子呢？算了罢，最可尊敬的先生！您的一切可笑的自負都像紙牌架起来的小房子一样，只要稍微批評一下就会垮的。

您认为我不公道嗎？这是可以理解的：我重复說一遍，您由于自命不凡而瞎了眼。但是事情正是像我說的那样。

证据呢？证据是不成問題的。現在我先談您在上而所举的您对“經驗批判主义”哲学的第一个貢獻——您的“关于物理的和心理的經驗的形成过程的学說”。再沒有比这个学說更能說明您了，所以是引人注意的。这一学說究竟是什么呢？它的意思如下。

您叙述了馬赫和阿芬那留斯的世界观“在現代科学的发现中有深刻根据”^②，并且补充說：“假使我們称这个世界观为批判的、进化的实证主义，在社会学上是塗有色彩的实证主义，那末，我們就是立即指出了在实证主义里面汇为一流的那些主要的哲学思潮”^③。然后您又繼續写道：

① [自在的荒謬]

② 当然，我对先生您的特有的文体，在讀者面前是不負絲毫責任的。

③ 《經驗一元論》，第1册，1908年莫斯科版，第18頁。

“經驗批判主义既把一切物理現象和心理現象分解为相同的要素，就不可能容許有任何的二元論。但是在这里又发生一个新的批判的問題：駁倒和拋棄二元論，就能达到一元論嗎？馬赫和阿芬那留斯的观点真能把我們的一切思想从其二元論性质中解放出来嗎？对于這個問題我們不得不做否定的回答。”^①

以后您就解釋，您为什么觉得自己“不得不”对自己的老师們不滿意。您說，在上述的两个作家看来，有两种联系：一种是物理系列的联系，另一种是心理系列的联系，两者在原則上不同，不能統一到任何一个更高級的規律性中去。阿芬那留斯认为，这是二重性而不是二元論。您认为他的这种思想是不正确的。

您說道：“問題在于：这些在原則上不同而不能为了認識的完整与和諧而归入統一的規律的东西只是稍胜于在原則上不同而不能被統一的那些现实。当經驗的領域被分成两个系列，認識不得不完全不問地运用它們时，那末，認識就不能感觉到自己是統一的与和諧的。而必然会发生要求消除两重性，而以較高的統一起来代替二重性这一系列的問題。为什么在統一的人类經驗之流中能有两个在原則上不同的規律呢？为什么偏偏是两个呢？为什么从屬的‘心理現象’只和神經系統而不和任何別的‘物体’发生密切的机能关系呢？为什么在經驗中沒有多得不可計数的与其他类型的‘物体’相联系的从屬系列呢？为什么一种要素复合出現在两个系列的經驗中——既是‘物体’，又是‘观念’，——而其余的复合从来不是物体，始終只屬于一个系列呢？如此类推。”^②

因为“在現代科学的成就中有深刻根据”的馬赫和阿芬那留斯的世界观並沒有回答您的許多意义深刻的“为什么？”，于是您凭着

① 《經驗一元論》：第1册，第18—19頁。

② 同上书，第19—20頁。

您特有的自信心，給自己提出的“任务是克服两重性”^①。于是您的哲学天才也就充分显露在您和“两重性”进行的斗争中。

首先您力求说明这两系列的经验——物理的和心理的——的不同何在，而以后，您希望“假如可能的话，说明这些不同的形成过程”^②。这样看来，您给自己提出的任务，可以分成两个任务，其中的第一个任务是这样解决的：

根据您的话，一切物理现象的不变的特性就是它的客观性。凡是物理现象都是客观的。所以您就力求找出客观的定义。于是您很快就确信应当承认下面的定义是它的最正确的定义：

“我们称之为客观的，就是那些对于我们以及对于别人都是有一样的切身意义的经验材料，这些经验材料不仅被我们作为根据而无矛盾地建立自己的活动，而且，按照我们的信念，别人为了不陷于矛盾也应以此为基础。物理世界的客观性在于它不是为我个人而存在，而是为了一切人而存在，并且它的存在对于一切人都有确定的意义，按照我的信念，就像对于我确定的意义一样。物理系列的客观性就是它的普遍有效性。经验中的‘主观的东西’就是不具有普遍有效性，而只是对于一个或几个人有意义。”^③

您在找到说客观性是普遍有效性，而普遍有效性就是各种人的经验的协调性这个定义以后，就认为您的主要任务所分成的两个小任务中的首要任务已经解决了，并且转向第二个任务了。您问道：“协调性、相互适应，又是从哪里来的呢？应该认为它是‘先定的谐和’或者是发展的结果吗？”^④ 很容易猜想到您怎样解答这

① 《经验一元论》，第1册，第20页。

② 同上。

③ 同上书，第22—23页。

④ 同上书，第23页。

些問題的。您认为是“发展的結果”。您說：

“經驗‘物理’領域的一般特性，如我們已知道的，乃是客观性或普遍有效性。我們仅仅把那些我們认为是客观的东西归入物理的世界。……表现为‘客观性’的集体經驗的那种協調性，只能是各种人通过互相交換意見而連續協調經驗的結果。我們在自己的經驗中所遇到的物理物体的客观性，归根結底是在各种人的意見的相互檢驗和協調的基础上建立起来的。一般說来，物理的世界就是社会地協調了的、社会地諧和了的經驗，一句話，是社会組織的經驗。”^①

這段話本身是够清楚的。但是您怕引起誤会；您以为，有人可能問您，假如有一个人的脚被石头碰伤，他应否等着別人发表了意見，再相信这块石头的客观性。您为了預防这个实际上远非多余的問題，就回答道：

“外界物体的客观性，归根結底总是归結于意見的交換，但远不是在任何时候都直接以它为根据。在社会經驗的过程中形成着某些一般关系、一般規律性（抽象的空間与時間也在其列）來說明物理世界和理解物理世界。这些一般关系的社会地形成和巩固，主要地是和經驗之社会協調性相联系，主要地是客观的。任何一个能和一般关系完全協調、能完全納入它們範圍中的新的感觉，我們就承认它是客观的，我們不必等待別人发表意見說新經驗自然会得到旧經驗的說明，而且是照旧經驗的形式来結晶的。”^②

先生，您知道，我在叙述您的意見的时候，我是乐意让您这样一个最有权威的人講話的，因为一些讀者，例如，达烏盖先生就天真地称道“波格丹諾夫哲学”³⁶²。您不会說，我用自己的話傳達您的

① 《經驗一元論》，第1册，第32—33頁。

② 同上书，第33頁。

思想时，因而就改变了您的思想的内容。这是很大的一个方便。所以我又请您出来说话，来消除您所举的石头例子可能引起的误会。您说过，石头在我们看来是某种客观的东西，因为石头这个例子在物理世界的空间和时间的延续中是发生过的。对于这一点可以反驳说，连幻觉也会出现在物理世界的空间与时间的延续中呀。难道连幻觉也是“客观的”吗？您谦虚地微笑着说，现象的客观性是受发展着的社会经验监督的，并且有时也被它“取消”：“夜间使我窒息的家神^①，对于我是具有客观的性质的，或者说，决不比碰伤我的脚的石头客观性为少；但是这个客观性被别人的意见取消了。假使忘记客观性的这个最高标准，那么，连续的幻觉也会形成客观世界，不过健全的人对这点是未必同意的。”^②

三

现在我暂时不打搅您。您的话已经说得够多了；我想思考一下您的话的意思。由于您，我现在有了“客观性的最高标准”，我想看看您关于客观性的“学说”“客观”到什么程度，即是说，与主观主义有多少不同。

就我个人说，我夜间从来没有被家神窒息过。但是对于那些喜欢在睡觉前吃得很饱的莫斯科河后街的老板娘们，这是很平常的事情。对于这些可敬的老板娘们，家神所具有的客观性一点不少于莫斯科河后街的铺马路的石头（可惜这样的石头路还很少）。于是问题发生了：家神是不是客观的？您说，不是的，因为家神的“这个客观性被别人的意见取消了”。这当然是很愉快的，因为谁

① 家神是俄国旧时代的迷信观念，类似我国旧时代关于灶神的迷信观念。——译者

② 《经验一元论》，第1册，第34页。

都会同意，没有家神总比有家神时生活要安静得多。然而这里遇到了一件不太愉快的小“麻烦”。现在确有不少的人发表不论鬼和神都不存在的坚决意见。现在这一切的“不洁之物”都失去了“普遍有效性”的标志。但是有过一个时期——而且有过一个非常之长的时期——“不洁之物”是完全具有这一标志的，那时候谁也没有想着去否认家神的“客观性”。由此可以得出什么结论呢？难道是說，客观存在是家神所固有的嗎？如果用您的“客观性的最高标准”来论断时，就只有說：是的。而就这一点来说，就足够证明“最高的”标准是多么荒谬了，并且也足以把您的关于客观性的全部理论当作一个最笨的学究的最不成功的学说而抛棄了。

在稍微往后一点，您又換了一个說法。您說：“社会經驗远不是全部都被社会地組織起来的，在社会經驗里总包含着各种矛盾，因之其一部分是不与其他部分协调的；野鬼和家神可以在某个民族或某个民族的某一阶层，例如在农民的社会經驗的領域內存在；但是还不能由于这种关系就把它們納入社会地組織起来的經驗或客观的經驗之內，因为它们們与其余的集体經驗并不协调，而且也不可以安置在社会地組織起来的經驗或客观的經驗的有組織的形式（例如因果性的連鎖）內。”^①

野鬼与家神和其余的集体經驗并不协调！請問先生，如果某个民族的所有的人都相信有家神与野鬼，这又是同誰的“其余的經驗”不能协调呢？显然，家神与野鬼是一点也不和某个民族的集体經驗相矛盾的。您可能說，其余的集体經驗应当理解为比較先进的民族的社会經驗。如果是这样我就問您，假使連最先进的民族也相信有家神与野鬼，那又是怎样一回事呢？因为这样的时代是

^① 《經驗一元論》，第1册，第41頁，注釋。

有过的。您自己也是知道的（原始的万物有灵論）。因此，在原始的万物有灵論的时代，家神和野鬼以及其他形形色色的鬼怪都曾經是客观存在的。您一天不拋棄自己的“客观性的最高标准”，您就一天也摆脱不掉这个結論。

还有因果性的連鎖！您在这里有什么权利引用它呢？因为您自己只在几頁之前就宣布說：“休謔有充分的理由否认因果联系的絕對普遍有效性。”^①而从您关于經驗的学說的观点看来，这是完全可以理解的。依照这个学說，因果联系乃是“社会認識发展的較迟的产物”。而且在这个产物的进化的一定时期（万物有灵論时期），再沒有比野鬼与家神的观念和因果联系的概念能在一起共处的了。所以，很明显的，从您的观点看来，因果联系是不能成为“客观性的最高标准”的。

波格丹諾夫先生，無論您怎样兜圈子，您是摆脱不掉家神和野鬼的。只有关于經驗的正确学說才能“帮助”您摆脱它們，而由您的“哲学”到这个学說，就像到天空的星星那样遥远。

根据您的客观性理論的明白的和无可爭辯的意思，我們关于家神存在与否的問題就应当这样来回答：有一个时候，家神是客观存在的，后来这位“老爹”（不久以前我們的农民还这样称呼它）就失掉了客观的存在，而現在只是对于莫斯科河后街的老板娘們以及有和她們发表同样“意見”的可笑习惯的人們，才是存在的。

家神經歷过的发展就是这样！为什么說是經歷过的呢？因为人們已經开始发表“意見”反对它了。不能不承认，那是真正的好“意見”。实在說来，現在反对家神的意見完全剝夺了它的客观存在，然而在中世紀就只能利用各种祈禱和符咒来“赶走”它。符咒

^① 《經驗一元論》，第1册，第34頁，注釋。

和新神只能把家神从某一个老板娘那里赶走，但是绝对不能把它化为“乌有”。现在是好得多了！

虽然如此，还是有怀疑进步的力量的人！

假如有过家神客观地存在的时期，那末，应当承认，在那同一个时候巫婆也同样客观地存在过。假使是如此，那末我们对于人类在中世纪为了想要消除当时“客观地”存在的魔鬼的一类的讨厌的把戏而进行的审判，又作何感想呢？原来这些为后世所极力攻击的审判也有某些“客观的”理由。对不对呢，波格丹诺夫先生？

显然，人类思想的全部历史，如果借助于先生您的“客观性的最高标准”来研究的话，是应当具有完全新的面貌的。这件事本身是非常好的。这足够使您赢得哲学天才的称号。但这还不是一切，远不是一切。从您的“客观性的最高标准”的观点看来，地球的全部历史就会有一个新的说法。过去七十年来，自然科学一般地是在力求掌握进化的观念。但是当我们听到您，波格丹诺夫先生的话以后，我们不得不承认，那个为现代自然科学所逐渐掌握的进化观念，跟您所谓依据同一自然科学所提出的进化观念是毫无共同之点的。您，无疑地，即使在这里也完成了一个大革命。您是一个双料的天才。

我们这一切坚持旧的进化论的门外汉曾经坚信，在人出现之前，亦即在它们发表“意见”之前，地球就有了一个很长的发展时期。

但是您出来了，好像莫里哀戏剧中的斯干那列尔一样，*Vous avez changé cela.*^① 现在我们不得不对事情的进程做完全相反的看法。

毫无疑问，地球是属于客观的、“物理的”世界的。同样无可置

①（您把这都改变了）

疑的是，地球的演化过程也是属于这同一个世界的。

但是波格丹諾夫先生，我們已經从您那里知道：“一般說来，物理世界是社会地协调了的、社会地谐和了的經驗，一句話，是社会地組織起来的經驗。”^①所以，結論是：人的存在是先于地球的存在；首先有人；他們开始发表“意見”，社会地組織起来自己的經驗；由于一个幸运的机会，大概就发生了物理世界，特别是发生了地球。这当然也是“发展”，但只是相反的发展，更正确些說，是倒轉的发展。

讀者或許觉得，如果人的存在先于地球的存在，那末，有一个时期人仿佛是悬在空中。但是波格丹諾夫先生，我們都了解，这是一个“誤会”，是不重視邏輯要求的結果。須知，空气也是属于物理世界的。所以在我們方才所談論的那个时候，連空气也是沒有的。一般地說，客观的物理的东西都是沒有的，但是却有人，他們在彼此相对着“說出”自己的感觉并协调自己的經驗时，創造了物理世界。这是很簡單明了的。

順帶指出，現在完全可以理解，为什么您的同志卢那察尔斯基先生，在感觉到自己有了宗教的使命以后，为我們創造了“沒有上帝”的宗教。相信上帝的只是那些认为上帝創造了世界的人，而您，波格丹諾夫先生，对我們所有的人，尤其对您的同道者卢那察尔斯基先生明白地指出：世界是人創造的，而不是上帝創造的。

有的讀者指出，把物理世界当作人的創造物的“哲学”，虽然也是极荒謬的、唯心主义的哲学，但是是血統最純的哲学。他或者可以接着說，只有折衷主义者才能企图去把这样的哲学同馬克思和恩格斯的学說协调起来。波格丹諾夫先生，我們又要說，这是一个

^① 參看以上。让我提問您，先生，这种深刻的思想是您在《經驗一元論》的第1册第3版的第33頁中所表达的。

“誤会”。宣布物理世界是社会地組織起来的經驗的結果，这种哲学比所有其他哲学更能做出符合馬克思主义精神的結論。因为社会地組織起来的經驗，是人在为爭取生存而进行的斗争中的經驗。而人在为爭取生存而进行斗争以前，必須先有生产的經濟过程。而在生产的經濟过程之先必須有一定的生产关系，就是說，一定的社会經濟制度。而社会經濟制度的概念在我們面前开辟了“經濟唯物主义”的广闊領域。只要我們在这一領域中站住了脚，就有最充分的权利被称为坚定的馬克思主义者。是怎样的一些馬克思主义者呢？是一切馬克思主义者之中最极端的馬克思主义者，他們在地球沒有发生以前或在这件喜事发生以后，就由于社会地組織起来的經驗的存在而存在了。我們不是普通的馬克思主义者，我們是超馬克思主义者。普通的馬克思主义者說：“在經濟关系以及为其所制約的人的社会生活的基础上，发生与其相适应的意識形态。”而我們超馬克思主义者补充說：“不仅发生意識形态，而且也发生物理世界。”我們，如讀者所看出的，是比馬克思自己、甚至比舒里亚齐柯夫先生，更馬克思主义者得多，这是不小的功劳呢！

波格丹諾夫先生，当然您会喊叫說我过于夸大！但喊叫也是枉然。在我的話里沒有絲毫的夸大。这些話完全精确地說明了您的完全不正确的客观性理論的明显思想，而且也說明了您倾向于这种理論的动机。您以为，把物理世界与社会地組織起来的經驗等同起来时，您在經濟唯物主义之前开辟了一个完全新的、更广闊得无以复加的理論前景。一般說来，您很天真，而在經濟唯物主义方面显得更天真。在說到您的时候，我一般是抱着牛頓的一条原則：*hypothesis non fingo*。^①但是对这句格言，我要有一次小小的破例。我承认，我十分怀疑，您最初倾向于馬赫也是由于您极端的天

① [我不做假設]363

真。您說：“在馬赫描写認識过程与社会劳动过程相联系的地方，他的观点与馬克思的思想的符合有时簡直是惊人的。”^①而为了证实这点起见，您引用了馬赫的如下的話：“科学是由于实际生活的需要……由于技术的需要而产生的。”而正是这一“技术”和那常为馬赫使用的“經濟”一詞的結合，才把您断送了，波格丹諾夫先生。您以为，把馬赫和馬克思联結起来之后，您就可以从一个全新的方面来研究認識論，并且告訴我們您的“藏在心里的話”。不論对于馬克思和恩格斯的学說，或者对于馬赫—阿芬那留斯的学說，您都认为自己負有修正和补充的使命。但是这是誤会……而且还不用加上引号。第一，您已把馬赫弄到荒謬的地步，第二，已經昭然若揭地证明，您把自己当作一个“好馬克思主义者”时是何等的錯誤。一句話，您所得到的結果完全与您所期待的不相符合^②。

四

但是，等一等。在写完前面一章以后，我要自問，从您的“容

① 《經驗一元論》，第1册，第8頁。

② 您对于十九世紀的社会科学中所流行的观点的历史是知道得很差的。奥地利的物理学教授（指馬赫。——譯者）以“技术……是实际生活的需要”来解釋科学的起源，如果您要是知道那时的思想史的話，您就不致于拿他的話当作把馬赫和馬克思拉在一起的唯一理由了。这远不是新的思想。李特雷还在四十年代时就写道：«Toute science provient d'un art correspondant, dont elle se détache peu à peu, le besoin suggérant les arts et plus tard la réflexion suggérant les sciences; c'est ainsi que la physiologie, mieux dénommée biologie, est née de la médecine. Ensuite et à fur et à mesure les arts reçoivent des sciences plus qu'ils ne leur ont d'abord donné»（“每門科学都起源于相应的一种技术，而后渐渐脱离这种技术；需要建立了技术，深思后建立了科学；就是这样，生理学，說得更确切些，生物学从医药中产生。随后，各种技术从各門科学得来的就渐渐比它們早先貢獻給科学的要多些了。”）（引自《Alfred Espinas, Les origines de la technologie》Paris 1897 p. 12.（阿尔弗勒德·爱斯比納斯：《工艺学的起源》，1897年巴黎版，第12頁））

观性”的理論中得出先有人，而后才有他們所創造的物理世界的結論，我是否完全精确地表达了您的思想。坦白地說，在略經思考以后，我觉得不完全是这样，而且甚至可以說，完全沒有做到那样。“先”和“后”的說法是指一个事实对另一个事实在時間上的相互关系。假使沒有時間，那末，这些說法就沒有絲毫的意义。但是在您看来，時間本身，和空間一样都是由人类經驗的社会組織过程創造的。您还这样說：“人把自己的感觉和別人的感觉協調起来时，就創造了時間的抽象形式。”^①您又說：“由此，空間和時間的抽象形式究竟意味着什么呢？它們表現經驗的社会組織性。人們在交換无数的意見时，就不断地在消除自己社会經驗中的相互矛盾，使它諧和，把它組織在普遍有效的形式中，即客观的形式中。經驗的进一步的发展已經是在这些形式的基础上进行，并且必須在这些形式的範圍之內进行积累。”^②

我們由此所得出的結論就是：有一个时候，那时還沒有時間。這真有点奇怪。看来，我是在使用了不正确的術語，而我們这些“經驗一元論”的門外汉是很不容易摆脱这些術語的。我們不能說：有一个时候，那时還沒有時間。我們不能这样說，显然是因为，既然那时沒有時間，那末也就沒有那样一个时候。这是真理之一，这些真理的發現給人类智慧以最大的光荣。但是类似这样的真理，像閃电一样，会使人眼花繚乱，而眼花繚乱的人是不容易搞清楚一些名詞的。我将抛开時間來說話和思想一下：沒有社会地組織起来的經驗，也就沒有時間。有什么呢？有人，而時間是在人的經驗中“发展”的。很好。但是如果時間是在“发展”，那末它也就总要发展出来。而这就是說，將有一个时候，那时候將有時間。我

① 《經驗一元論》，第1册，第30頁，着重点是您加的。

② 同上书，第31頁。

又不自觉地使用了旧名詞。但是，波格丹諾夫先生，看来，我完全不能离开时间去思考发展，怎么办呢？

这使我想起恩格斯对杜林提出的那些正好是关于时间的学說的反对意見。杜林硬說，時間是有始的。他的这种想法所根据的理由是：有个时候世界是处在不变的、原封未动的状态下，亦即处在沒有任何連續的变化的状态下；所以他議論說，在沒有任何連續的变化的地方，時間的概念就必须变成比較一般的存在的观念。对于这一点恩格斯完全正确地回答道：“第一，在这里我們絲毫不管在杜林先生的头脑里什么概念在改变着。这里所說的，不是時間的概念，而是现实的时间，对此杜林先生是無論如何不能这样便宜地摆脱掉的。第二，無論時間的概念怎样改变为比較一般的存在的概念，我們並沒有因此而前进进一步。因为所有存在的基本形式是空間和时间，离开時間的存在是和离开空間的存在同样是最大的荒唐。黑格尔式的‘离开時間而經歷着的存在’与新謝林派的‘不可追溯的存在’(unvordenkliches Sein)和这种离开時間的存在在相較还算是合理的观念。”^①

先生，这就是您想“认为是自己的人”的馬克思和恩格斯对時間的看法。离开時間的存在是和离开空間的存在同样是最大的荒唐。您把这两个荒唐貼在馬赫的“哲学”之上，您并且站在这个不能說是很巩固的基础之上，以为“經驗批判主义”靠着您的开明的努力，已經变成了“經驗一元論”。而当我批判您的老师馬赫的时候，您真是連听也不願意听就說：这和我并不相干；虽然我从馬赫那里得到很多东西，但是我总算是一个独立的思想家。不用說，您是一个好思想家！不用說，您的独立性是好的！这种独立性就好像

^① 恩格斯：《哲学，政治經濟学，社会主义》，第 39 頁。364

瓦里亚格人入侵以前的俄国土地一样。固然，这块土地是不大的，但却是肥沃的（出产了最结实的大荒唐！），而且……在这块土地上，秩序也是沒有的。³⁶⁵

但是，再說一遍，首先要求精确。为了精确起見，我补充說，您，跟在馬赫的后面，把几何学空間或抽象空間和生理空間“严格地区分开了”。但是，您也是同样地对待時間的概念的。讓我們看看，这样的区分能否把您从那两个势将使您的名字永垂不朽的荒唐中拯救出来。

生理空間对几何学空間的关系是怎样的呢？

您說道：“生理空間是发展的結果；在嬰兒生活中，它只是从視觉要素和触觉要素的混沌状态中結晶出来的。这种发展在生命的头几年以后也还是繼續着的；在成年人的知觉中，物体的距离、大小和形式都要比在嬰兒的知觉中稳定些。我清楚地記得，在五岁的时候，我感觉天与地之間的距离，只是比两层的楼房高两三倍，而当我爬到屋頂上而并不觉得离天更近一些的时候，我是很奇怪的。我就是这样地認識了生理空間的矛盾之一。在成年人的知觉中，这些矛盾要少些，但是它們始終是有的。抽象空間沒有矛盾。在抽象空間內，同一个物体，如果不受到足够的外力作用，它不会比另外一个这种或那种形式的物体大些或小些，等等。这是有严格的規律性的空間，到处都是完全一样的。”^①

而您关于時間說了些什么呢？

“生理時間和抽象時間的关系，一般說来，正和我們所研究过的各种空間形式的关系一样。生理時間比起抽象時間来，不是同質的；它的流动不均匀，有时快，有时慢，有时甚至对于意識說来

^① 《經驗一元論》，第1册，第25頁。

仿佛不再存在(在酣睡或暈倒的时候);此外,它还为个人生活的范围所限制。因此,生理时间的同一现象的‘时间量’是变动的;同一个过程,在沒有感受到任何外力的作用时,可能对于我们是流得‘快’,或流得‘慢’,而有时甚至完全撇开我們的生理时间。抽象时间(“純粹的直观形式”)就不是这样;它的流动是严格一致和不间断的,它里面的现象是依严格的規律性进行的。它在自己的两个方向——过去与将来——中,都是无穷的。”^①

抽象空間和时间是发展的結果,是从生理空間和时间中发生的。在实现这个发生过程之前,先要消除生理空間和时间的非同质性,赋予生理空間和时间以不间断性,最后,在思想中把它们扩大到任何經驗的范围之外^②。很好。但是生理空間和时间也是发展的結果。所以在我們面前又发生了一些糾纏不清的問題:(一)既然在嬰兒的生命中,生理空間只是从视觉要素和触觉要素的混沌状态中逐漸結晶出来,那末嬰兒是否存在于空間中呢?(二)要是在嬰兒的生命中,生理时间只是逐漸地发展出来,那末嬰兒是否存在于时间中呢?姑且假定,我們有权利——虽然实际上我們是沒有这种权利的——对这些問題回答如下:一个嬰兒在其生命中只是逐漸地发生生理空間和生理时间,他是存在于抽象空間与抽象时间之中的。但是,显然,这样的回答只在假定抽象空間与抽象时间由于发展(即是說,社会經驗的发展)的結果已經发生了的情况下,才有意义。所以不能理解:当它們还没有发生的时候,情形又是怎样。按照健全的推理,必然要說得出这样一个結論:抽象时间与抽象空間还没有发生的时候,嬰兒是存在于空間之外和时间之外的。但是不論就我們門外汉來說,也不論是对波格

① 《經驗一元論》,第1册,第26—27頁。

② 同上书,第28頁。

丹諾夫先生您的“現代自然科学”來說，存在于空間和時間之外的嬰兒是不可思議的。只有假定，在那个真正黑暗的時候，当抽象時間与抽象空間还没有发生的时候，嬰兒其实不是嬰兒，而是安琪兒；安琪兒存在于空間和時間之外，大概比嬰兒們要容易得多。然而我在这样說时，我不相信自己沒有陷入異端。因为聖經上告訴我們，甚至安琪兒也好像存在于時間之內，存在于空間之中。

还有一个同样討厭的問題和上一個問題密切联系着。假如抽象時間与抽象空間是人們通过“无数意見交換”而創造的客观形式，那末这无数意見交換的过程是否是在時間之外空間之外进行的呢？假如回答說：是，那末，这又是絕對站不住脚的；假如回答：不是，这就是說，我們不但要把空間与時間区分为两种（生理時間与抽象時間，生理空間与抽象空間）而且要分为三种。而那时候您那惊人的全部“哲学”体系将化为輕烟而消散，而您，虽說是笨极了，可是也是站在唯物主义的罪过的立場上，而按照唯物主义，空間和時間不仅是直观的形式，而且也是存在的形式。

不然，波格丹諾夫先生，您在这里的結果也“并不圓滿”。当然，您还在五岁的幼小年齡的時候，也就是您的生理空間大概还没有完全“結晶”出来，而您的生理時間也还没有完全“发展”出来的时候，您就从事于天地間距离的測量，这真是极其令人感动的事情。但是这样的測量主要是属于天文学的范围，而不属于哲学的范围。所以您应当做一个天文学家。如果不恭維也不譏笑的話，您完全不是研究哲学的材料。您在这一門“學問”中，除了最令人不可信的混乱以外，得不出別的結果。

您不滿意嗎？您写道：“我們是如此習慣地认为：不論是过去、現在和将来的一切人，甚至动物，都是和我們一样地生活在同一的空間与時間之中。”但是習慣并不是证据。无可爭辯的是，我們是

在我們的空間和時間之中思維這些人和動物，但是他們是否也在那同一空間和時間中思維自己和我們，這是很難說的。當然，一般地說，由於他們的組織和我們的相似，他們發表的意見，我們可以理解，我們就可以假定他們的直觀形式是和我們的相似，但不是同一的^①。

我是有意在上面引用您關於生理空間和生理時間與抽象空間和抽象時間之間的差別所發表的一長段“意見”，是為了和我剛才引用過的幾行來對照一下。您不要以為我想抓您的矛盾。這裡是沒有任何矛盾的，這是一反您的常例的，這幾行完全被那些“意見”所證實。無論是這些意見以及其他的意見，甚至最近視的人都看清楚了：您沒有把“直觀的形式”及其物體分開，而您不能分開，是由於您一再堅持自己的“經驗一元論”。您承認“我們”在“我們的”時間與空間之中思維人與動物是毋庸置疑的，但是您懷疑，“他們”是否在同一的時間與空間之中思維自己。您真是一個最頑固不化和不可救藥的唯心主義者，您甚至沒有想到，問題可以完全變換一下提出，有人可能問您，那些沒有設想自己是存在於任何時間和任何空間里的動物，是否也在某種時間與空間中存在呢？而植物又是怎樣呢？您說它們有什麼直觀形式，我十分懷疑，然而它們無論是在時間或在空間之中都是存在的。而且不僅是“為我們”而存在，波格丹諾夫先生，因為地球的歷史使人無可懷疑地表明，它們已經先我們而存在。恩格斯在進一步發揮我上面所指出的反對杜林的意見時寫道：“照杜林先生說，時間僅僅通過變化而存在，而不是變化存在於時間之中。”^② 您是在重複杜林的錯誤。您認為時間和空間的存在，只是因為生物思維它們；您拒絕承認時間之獨立

① 《經驗一元論》，第1冊，第32頁，注釋。

② 恩格斯：《哲學，政治經濟學，社會主義》，第40頁。366

于任何思维而存在，即是否认有机体在其中发展起来，而逐渐达到“思维”的那种时间。在您看来，客观世界、物理世界只是表象。而当人们称您为唯心主义者时，您很生气。毫无疑问，每个人都有成为一个怪人的权利，但是您，波格丹诺夫先生，显然经常地在滥用这种无可争辩的权利。

五

再说，动物的所谓“发表意见”又是什么呢？我们姑且不谈哺乳类动物，例如驴子，有时也高声地“发表意见”，虽然“我们”听来不是完全悦耳的；让我们再来谈谈阿米巴吧。我请您，波格丹诺夫先生，对于阿米巴会不会“发表意见”这件事坚决地“发表意见”。照我看来，它大概不会。而假使它不“发表意见”，那末，考虑到物理世界是发表意见的结果的想法，我们又会得到这样一个荒谬的结论：当有机体停留在像阿米巴所停留的那种发展阶段时，物理世界是不存在的。其次，因为物质是物理世界的组成部分，而物理世界在该时期还没有发生，那就只得承认低级动物那时还是非物质的，于是我衷心地祝贺这些有趣的动物，也祝贺您，先生！

岂止是低级的动物！人的机体也属于物理世界！而因为物理世界是发展（“发表意见”，等等）的结果，那末我们无论如何永远都逃不掉这样一个结论：在这一结果出现之前，人也是没有机体的，换言之，协调经验的过程，至少是由无肉体的存在物开始的。在这方面说来，这当然是不坏的，因为人们用不着去羡慕阿米巴，但是这也很难说它对您以及您的同道者们所信仰的那个“马克思主义”有什么好处。事实上，您在驳斥马克思和恩格斯的唯物主义时就说，您是承认他们对历史的唯物主义解释的。但是请您看在马赫和阿芬那留斯的面上说说，对于无肉体的存在物的……“史前

生活”的这种历史是否能够作唯物主义的解釋？^①

下面，我在研究您的关于“置換”的学說时，必須再涉及人体是什么和它怎样发生的問題。那就能万分清楚地暴露出您是以歪曲的唯心主义精神来“补充”馬赫的。而现在所要說的是，您竟从人們的“意見”中引伸出物理世界、客观世界来。但是您的人又是从哪里来的呢？我肯定說，您如果承认別人的存在，先生，您这种說法就是不能自圓其說，就是把您在哲学方面的“意見”的全部基礎都搗毀了。換言之，我肯定說，您在邏輯上沒有一点点的權利来拋棄唯我論。我这不是第一次来責备您，波格丹諾夫先生。您在自己的《經驗一元論》的第三册的序言中企图駁斥这个責备，但是您失敗了。下面是您关于這個問題所写的文章：

“在这里，我必須提請注意一个学派的一个特点：这学派在‘批判’經驗时，把人們的交际看作是預先設定的現象，是一种‘a priori’（“先天的”东西），并且在力求創造一个尽可能簡單而精确的世界图画时，同时考虑到这个图画的普遍适用性，考虑到这幅图画要在尽可能长的时期內实际滿足尽可能多的‘同人’。从这里已經可以看出，普列汉諾夫同志責备这一学派有唯我論傾向，責备它用个人的經驗来代替 Universum（宇宙），代替可認識的‘一切’存在物，是錯到什么田地。經驗批判主义的特点正在于承认‘我的’經驗和我的‘同人’的經驗有同等的价值，如果同人的經驗通过他們的‘意

^① 阿克雪里罗得的《修正主义的新变种》一文，您是不喜欢的，他在該論文中曾把馬克思所发表的这样一个机智的意見提示給您，波格丹諾夫先生：直到現在還沒有人发明能在不养魚的水中捕到魚的艺术（《哲学評論》，1906年圣彼得堡版，第176頁）。可惜，这个提示沒有迫使您改变主意。您一直以为，人們如果在捕魚方面能協調自己的經驗，并且对这个有益的职业相互“发表意見”，就能創造出魚，也創造得出水。这是很好的历史唯物主义。

見’为我所知道的話。这里就是一种‘認識論的民主主义’。”^①

由此可見，您这位“認識論中的民主主义者”先生，簡直沒有了解“普列汉诺夫同志”对您的責难。您认为人們的交际是預先設定的現象，是一种“a priori”。但是問題正在于，您在邏輯上是否有权利抱这种看法？我否认您有这种权利，而您不去論证您有这种权利，却把那应当予以证明的东西当作已证明的东西来重复。这样的錯誤在邏輯中叫作 *petitio principii* (缺证論法)。先生，您会同意，*petitio principii* 是不能成为任何哲学学說的基础的。

您繼續写道：“看来，我們祖国的哲学家們认为这一整个学派中最有‘唯心主义’和‘唯我論’嫌疑的，就是它的真正創始者恩斯特·馬赫(不过他本人并没有称自己是經驗批判主义者)。我們試看看他是怎样描画世界的图景的。在他看来，*Universum*(宇宙)就是复合的无限大网，这些复合又是由与感觉要素相同的要素組成的。这些复合是在变化、联結、分解。它們以各种不同类型的联系参与各种不同的結合。在这一网中好像有一些‘关节点’(我的說法)，即是要素彼此之間联系得更結实和更密集的地方(馬赫的說法)；这些地方被称为人类的‘我’；与他們相似的是复杂性較少的結合、即其他生物的心理。这些或那些复合开始和这些复杂的結合相联系，那时候就发生各生物的‘感觉’；后来联系遭到破坏，即复合从該生物的感觉体系中消失掉；后来它可能重新加入到这个体系里面，也許是改变一个样子而加入，如此类推。但是無論如何——如馬赫所強調的——这个或那个复合如果从这个人或那个人的‘意識’中消失，还不就算是失去其存在，它加入在另外一些結合里，也許是与其他的‘关节点’、其他的‘我’发生联系……。”^②

① 《經驗一元論》，第3册，1906年圣彼得堡版，第XVIII—XIX頁。

② 同上书，第19頁。

在这一段“意見”中又是不可遏制地暴露出先生，您极力想依靠 *petitio principii* (缺证論法) 的意图。您又把那个正需要证明的基本原理当作已經证明了的原理。馬赫“強調”，这个或那个复合如果从这个人或那个人的意識中消失，还不就算是失去其存在。这是对的。但是他有什么邏輯上的权利承认“这些或那些”人的存在呢？整个的問題就在这里。而您对于这个根本問題尽管自己說得很多，而完全沒有給予任何的回答，而正如我已經說过的，您如果繼續堅持从馬赫那里剽窃来的那种对經驗的看法，您还是不能給予任何回答的。

这个或那个人，“这个或那个个体”，在我看来，是什么呢？是著名的“感觉的复合”。这就是您的（当然也是您的老师的）理論观点对事情的看法。但是假如按照这个理論，那个或这个个体在我看来只是“感觉的复合”，那末，請問，我有甚么邏輯上的权利說，这个人物不仅存在于我的——以我的“感觉”为基础的——观念中，而且也存在于观念之外，即是說，这个人物有其不依赖于我的感觉与知觉的独立存在呢？根据馬赫有关“經驗”的学說，我就沒有这样的权利。按照馬赫的学說，如果我說，在我之外存在有其他的人，我就是走出經驗的範圍，所发表的“意見”是超經驗的論点。而您自己，我的先生，对于超經驗的或 *мет-эмпирические*（超經驗的）（您用的正是这个名詞）的东西，您都称为形而上学的原理。于是您和馬赫都成了最純粹的形而上学者^①。这太糟了。但是更糟得

① 在《哲学的自我認識》的論文中，您說：“我們的 *Universum* (宇宙) 首先是經驗的世界，但是这不仅是直接經驗的世界，而且它广泛得多。”（《經驗一元論》，第3册，第155頁）。确实是“广泛得多”！是这样的广泛，以致似乎是建立在經驗上的“哲学”，实际上是依靠着純粹教条式的“要素”学說，后者和唯心主义形而上学有最根本的联系。

厉害的是：您虽然是最纯粹的形而上学者，可是连您自己还不觉得。您在奥林匹亚的诸神之前发誓说，您和您的老师們，馬赫及阿芬那留斯，都始终是站在經驗的界限之內，而且以十足輕視的态度，从上往下来看“形而上学者”。在讀您的，以及您的老师們的著作时，不禁想起了克雷洛夫的寓言：

猴子在鏡子里看見了自己的丑相，
用脚輕輕地去踢狗熊。

您不仅破坏了邏輯的最簡單的要求，而且和“批判地看事情”的小猴子相类似，把自己弄得非常可笑。如果达烏盖、瓦連廷諾夫、尤什凱維奇、別尔曼、巴札罗夫以及其他的反芻的哲学家先生們（他們的名字，只有天知道），如果所有在哲学上是无权的平民（我們在这里姑且用謝林的生动的說法），把您多多少少看作是严肃的哲学家（虽然不是始終都同意您），那末知道这件事情的任何人，即不是凭新出的通俗书籍学习哲学的任何一个人，如果讀到您攻击“形而上学者”的話，一定会諷刺地微笑，并且会低吟那同一寓言中的句子：

媽媽呀，你总在說別人忙，
頂好你看看自己是怎样？

但是不管怎样，您是想拋棄唯我論的。您承认“同人”的存在。我注意到了这点，而且說：假使“这个或那个个体”不仅存在于我的观念中，而且也有不依赖于我的观念的独立存在，那末这就是說，它們不仅是“为我”的存在，而且也是“自在的”存在。“这个或那个个体”，因此就只是在哲学界名噪一时的“自在之物”的具体例证。而您，可尊敬的先生，关于“自在之物”是怎样說的呢？

順便談談，您說：“在某一个时候，复合中的每一部分可能沒有被包括进我們的經驗之中，然而我們所承认的‘物’，就是在我們看

来是完整的复合物的那个东西。这是不是說，撇开物的一切‘要素’、一切‘标志’，而物仍然可以不是作为现象而是作为‘实体’存在呢？当然这只是一个邏輯上的老錯誤：一根根地拔掉头发，人是不会成为秃子，但是如果把它們一齐拔掉，人就会成为秃子了；这就是‘实体’被創造的过程，无怪乎黑格尔把实体称为‘caput mortuum^① 抽象’。假使拋棄复合的一切要素，那末复合就不存在；只剩下表示它的那个詞。这个詞就是‘自在之物’。”^②

这样一来，自在之物只是空洞的、失去任何內容的詞，是 caput mortuum 的抽象，如像您跟在黑格尔的后面重复的一样，既使您在这里加上他的名字也完全是枉然的。我同意您說我是一个喜欢让步的“人物”。“自在之物”是一个空洞的詞。假如是这样，那末“自在之”人物也是一个空洞的詞。而假使“自在之”人物是空洞的詞，那末，这些或那些“人物”只是存在于我的观念中。而假使这些或那些“人物”只存在于我的观念中，那末，“我”也是世界上的孤独的人，……我就必然要走到哲学中的唯我論。Solus ipse!^③ 但是您，波格丹諾夫先生，您要拋棄唯我論。这又是怎样一回事呢？于是这里又可得出結論說：說出空洞的、失去任何內容的一些詞，“首先”正是您的而不是別的“人物”的罪过。而您用您的空洞的、失去任何內容的詞勉强堆积起来的那篇臃肿的論文，您給它加上一个“認識的理想”的标题，真像是自己嘲笑自己一样。真是異常高超的理想！

在我們之間老实說，波格丹諾夫先生，您对哲学問題的研究是最坏不过的。所以我力求用一个明显的例子向您說明我的

① [蒸溜渣式的]

② 《經驗一元論》，第1册，第11—12頁，注釋。

③ [Solus——唯一的；ipse——自己。由此，是唯我主义]

思想。

您也許讀过豪普特曼的戏剧“Und Pippa tanzt!”^①在該劇的第二幕，皮巴在暈过去以后又醒来时問道：“Wo bin ich denn?”赫尔里赫尔答道：“In meinem Kopfe!”^②

赫尔里赫尔說得对：皮巴确实存在在他的脑中。但是試問：她仅仅存在在他的脑中嗎？赫尔里赫尔在看到她以后，以为自己是在說夢話，开头认定皮巴确实只存在在他的脑中。但是她当然不能同意这种說法。她反駁道：

“Aber sieh doch, ich bin doch von Fleisch und Blut!”^③

赫尔里赫尔对她的理由渐渐让步了。他把自己的耳朵紧紧貼在她的胸部（正如豪普特曼所說，像一个医生一样），而且喊道：

“Du bist ja lebendig! du hast ja ein Herz, Pippa!”^④

怎么回事呢？开头，赫尔里赫尔有这样一种的“感觉复合”，是因为他根据着“感觉的复合”以为皮巴只在他的观念中存在，后来在这个“复合”上增加了一些新的“感觉”（如心跳等等），于是赫尔里赫尔馬上就成了一个“形而上学者”。当然，“形而上学者”这个詞是我按照您波格丹諾夫先生所誤解的那个意思来使用的。他承认皮巴存在在他的“經驗”（又是按照您所理解的意思來說的，波格丹諾夫先生）的界限之外，即是說，她有一种不依赖于他的感觉的独立的存在；这和 6—a 讀 6a 一样的簡單。我們再讲下去罢。

赫尔里赫尔只要承认不是他的依照一定的形象結合起来的感覺創造了皮巴，而是皮巴喚起了他的感觉，那末他馬上就陷入您波

①（“皮巴在跳舞！”）

②（我在什么地方？……——在我的脑中！）

③（但是你看看，我是有血有肉的！）

④（你是活着呀！你是有一颗心呵，皮巴！）

格丹諾夫先生由于对事情不理解而称之为二元論的那个东西中。于是他以为皮巴不仅特別存在在他的观念中，而且也自在的存在。但是現在，或者連您波格丹諾夫先生，也猜想到这里沒有任何二元論，而假使赫尔里赫尔否认皮巴的自在的存在，他就会走到您費力想摆脱而又摆不脱的那个唯我論。

这就是通俗些的說法。我开始以为，我所使用的霍卜特曼戏剧中的那个例子以后，您的“哲学”著作的許多讀者——由于他們而您的著作才在俄国的广大地面上行銷了几版——終将会懂得我的意思。我所說的是简单得到了极点。只要費不大的力气，就可以懂得我的意思：

孩子們，大家一齐讀呀：

б—а, б—а.

你們认字就有快乐！

六

先生，您說，被康德搞坏了的自在之物已成为在認識上无益的东西^①。而您在說这点时，按照自己的习惯，是装成深刻的思想家的样子。但是，很容易明白：您在这里說出的真理是很少有价值的。康德教导說，自在之物是不可認識的。而假如它是不可認識的，那末，甚至不了解經驗一元論的人也不难猜到，它在認識上是无益的；因为这都是一个意思。由此得出什么結論呢？完全不是先生您所想的那种結論，恰恰不是說自在之物不存在，而只是說，康德关于自在之物的學說^②是錯誤的。但是您把哲学史，尤其是唯物主义史消化得如此之差，以致您經常忘記除康德关于自在之物的

^① 《經驗一元論》，第2册，1906年圣彼得堡版，第9頁。

学說以外, 还可能有別种学說。然而很清楚的是, 如果“这些或那些个体”不仅存在于我的头脑中, 那末, 就对我的关系說来, 它們就是自在之物。而假使这是清楚的, 那末无疑地是, 我們必需考虑到主体与客体的相互关系的問題。而正因为您放棄唯我論——不过, 我已經指出过, 您始終是不由自主地或不自觉地被您所看不到的一种力量吸引到它的可悲的岸边——正因为您不是唯我論者, 您才力求解决客体对主体有怎样的关系的問題。我曾經研究过的您那毫无意义的客观論正是解答这个問題的尝试。但是您在研究这个問題的时候, 把它弄得很狹窄。您把一切人都逐出了客观世界, 因此, 連您在否认唯我論时所指的“这些或那些个体”也在內。您又做了在邏輯上毫无权利做的事情, 因为每一个个人的客观世界就是整个外部的世界, 就中所有一切的人也都属于这个世界, 因为他们不仅存在于这个人的观念之中。您之忘記这一点的原因极为简单, 就是您所学到的經驗学說的观点是唯我論的观点^①。但是我現在又在让步, 我又假定您是正确的, 即是說, “这些或那些人物”不屬於客观世界。我只有請您向我解釋, “这些或那些人物”彼此之間的关系如何, 他們相互之間怎样交往呢? 我希望这个問題不仅不使您为难, 而且甚至使您高兴, 因为它給予您以充分的可能在我們的面前展开您的世界观中之最“独到”的一面。

^① 当我說“經驗”的时候, 我說的是两者之一, 要就是我个人的經驗, 要就不仅是我个人的經驗, 而且也是我的“同人們”的經驗。在第一个場合, 我是唯我論者, 因为在个人的經驗中我始終是唯我一人(Solus ipse)。在第二个場合, 我是逃出了唯我論, 越出了个人經驗的範圍。我既然承认“同人們”不依賴于我而存在, 我就是說, 这样的“同人們”有其自在的存在, 不依賴我关于他們的观念, 不依賴我的个人的經驗。換言之, 既然承认“同人們”的存在, 我, 最好說是我和您, 波格丹諾夫先生, 我們就宣布您, 波格丹諾夫先生, 所說的反对自在的存在的話是空談, 就是說, 推翻“馬赫主义”的, “經驗批判主义”的, “經驗一元論”的以及如此等等的整个哲学是空談。

您研究这个问题的出发点,据您自己的说法,自然是把人的概念当作一定的“直接感觉的复合”。但是在别人看来,他“首先是作为其他知觉中的一个知觉,作为其他复合中的一个一定的视觉触觉听觉的复合”而出現的^①。我又可以指出,假使在某甲看来,某乙首先不过是一个一定的视觉触觉听觉的复合,那末某甲只是在他不坚持您的(也就是馬赫的)經驗学說的場合下,才可以在邏輯上有权承认某乙不依赖于他而独立存在。如果他坚持那个学說,那末他至少必須老实地承认,既宣布某乙为不依赖于他(“人物”某甲)而存在,他就是在对超經驗的、即形而上学的(我是照您的意思用这两个詞的)論点“发表意見”,否則就是推翻整个馬赫主义的原則。但是在这里我不坚持这一点,因为我认为,您在馬赫主义原則方面的不彻底性讀者是完全明白的。現在我认为重要的是解說:一个“直接感觉的复合”(某乙)是怎样“把另一个”“直接感觉的复合”(某甲)“表现为”“一些知觉中的一个知觉”,或是一些其他复合中的一定的视觉触觉听觉的复合。換句話說,我想了解,一个“直接体验的复合”是怎样来实现另一个“直接体验的复合”的“直接感觉”的过程。“首先”这事情看来是不清楚到了极点。不錯,您在力求說明它的真相,所以解釋說,一个人之成为另一个人的直接感觉的同格是由于人們在发表意見时相互理解^②。但是,坦白地說,我觉得,我們不能因为这一个“由于”而感謝您,因为問題决沒有“由于”它而变得容易懂些。有鉴于此,我又来訴之于我的老办法,从您的論文中引用一长段。或者这些引語能帮助我弄明白在我感兴趣的領域之內您的“独立的”发现是什

① 《經驗一元論》,第1册,第121頁。

② “最后,由于人們是在‘发表意見’时相互‘了解’,于是某人对于別人就或为直接感觉的同格,成为‘心理的过程’”,等等(同上书,第121頁)。

么。

在复合 A 与复合 B 之间确定了一定的关系,或如您所说,相互的影响^①。复合 A 直接或间接反映在复合 B 中;复合 B 反映在或至少是可能反映在复合 A 中。而且您完全及时地解释说,虽然任何一个复合可以直接或间接反映在另一些类似的复合中^②,然而“它反映在它们中的不是它的原样子,不是以自己的直接形式,而是以这些复合的某一系列的变化形式,以使它们‘内部’关系复杂化的新的要素组合加入这些复合的形式”。^③

我们记住您的这些话:它们里面包含有为了理解您的“置换”论所绝对必需的那种思想。而现在我们且来弄明白您,波格丹诺夫先生,自己所认为是很重要的另外一个问题。

这个问题是这样的:

您说,“生物”的相互作用不是直接进行的;一个生物的感觉不在另一个生物的经验的范围之内。一个生命过程只是间接“反映”在另一个生命过程中^④。而且这是通过中介物来进行的。

这使我们想起唯物主义的学说。费尔巴哈在自己的《Vorläufigen Thesen zur Reform der Philosophie》^⑤中说道:“Ich bin Ich—für mich, und zugleich Du—für Andere”(我是“我”,对我来说,同时又是“你”,对别人来说)³⁶⁷。而费尔巴哈在自己的认识论中终究是一个彻底的唯物主义者;他不把“我”(也不把“我”可能被分

① 《经验一元论》,第1册,第124页。

② 在该书的下一页,您,如我在上面已指出过的,相反地假说,“生物”(也是复合)的相互作用不是直接地和无中介地进行的。这就是不值得研究的您的无数矛盾中的一个。

③ 《经验一元论》,第1册,第124页。

④ 同上书,第125页。

⑤ [哲学改革的预拟提纲]

解成的那些要素)与肉体分开。他写道：“我是一个实在的感的本质，属于我的实体的是肉体；可以说，肉体总体 (in seiner Totalität) 也就是我的‘自我’，也就是我的实体本身。”^① 所以，从费尔巴哈的唯物主义观点看来，在两个人之间的相互作用“首先”是两个具有一定形状的有组织的肉体之间的相互作用^②。这种相互作用有时是直接实现的，例如，某甲触到某乙；有时是通过他们两人周围的中介物而实现的，例如某甲看见某乙。不用说，费尔巴哈认为人周围的中介物只能是物质的中介物。但是在您看来，这一切都太简单：vous avez changé tout cela.^③ 请告诉我们，在我们门外汉们的语言里把那些直接感觉的复合称之为“人”，而您为了迁就我们的弱点同时又不想自己承担这个弱点也称之为“人”（即是加上经验批判主义的引号的人），并且在直接感觉的复合之间借以发生（依照您的“独到的”学说）相互作用的中介物，究竟是什么呢？

您是不难回答这个问题的。以下就是您的回答。

“但是‘中介物’是什么呢？这个概念只有在和有自己的‘中介物’的东西（此处指的是生命过程）相对立的时候才有意义。假使我们把生命过程看作直接感觉的复合，那末‘中介物’就是不在这个复合之内的一切。假使说，‘中介物’就是某些生命过程所赖以

① 《费尔巴哈全集》，II，第 325 页。333

② “Nicht dem Ich, sondern dem Nicht-Ich in mir, um in der Sprache Fichtes zu reden, ist ein Objekt, d. i. anderes Ich gegeben; denn nur da, wo ich aus einem Ich in ein Du umgewandelt werde, wo ich leide, entsteht die Vorstellung einer *ausser* mir seienden Aktivität, d. i. Objektivität. Aber nur durch den Sinn ist Ich—Nicht-Ich” (《Werke》, II, 322) (“用费希特的话来说，对象不是呈现于‘自我’之中而是呈现于‘非我’之中，亦即另一个‘自我’之中。因为只有当一个‘自我’转变为一个‘你’的时候，只有当我被动的时候，才产生一种存在于我以外的活动性。但是只有通过感觉，‘自我’才成为‘非我’”。) 369

③ （您把一切都改变了）

‘反映’于其他生命过程中的东西，那末它必须是不包含在有组织的感觉复合之内的要素的总和，换句话说也就是无组织的要素的总合，也就是乱七八糟的一大堆要素。这就是在知觉中与在认识中，在我们说来是作为‘无机界’出现的那个东西。”^①

由此看来，直接感觉的复合的相互作用是通过无机界来实现的，而无机界又不过是“乱七八糟的一大堆要素”。好的。但是，大家知道无机界是属于客观的、物理的世界。而物理的世界又是怎样的呢？由于您波格丹诺夫先生的发现，我们现在知道得非常清楚。我们曾经听到您说过（而且没有忘记）：“一般说来，物理的世界就是社会地协调的、社会地谐和的经验，一句话，就是社会地组织起来的经验。”^②您不仅说过，而且以加图天天高呼应当毁灭迦太基的那种顽强精神重复过。这里我们就“自然地”发生整整五个令人苦恼的问题。

第一，由于可怕的灾难把“社会协调的、社会谐和的经验，一句话，就是社会地组织起来的经验”变成了“乱七八糟的一大堆要素”，那末，这个可怕的灾难是属于哪一类的“感觉”呢？

第二，假使人（您为了翻新花样而把人称为生物，不消说是加上经验批判主义的引号的）的相互作用不是直接地和无中介地进行的，“而只是”通过中介物，即是说，通过那属于物理世界的无机界；其次，假使物理世界是社会地组织起来的经验，而且它本身又是发展的产物（我们从您那里也听到过好多次），那末在发展的产物形成以前，也就是说，在经验“被社会地组织起来”之前——经验是包含有无机界的物理世界，据您所讲，也就是直接感觉的复合，

① 《经验一元论》，第1册，第125页。

② 这一处在《经验一元论》的第1册，第33页，而且着重点是您加的，波格丹诺夫先生。

或人們能够互相影响所必需的中介物——人們之間怎样能够发生相互作用呢？

第三，假如无机的中介物在經驗“被社会地組織起来”以前并不存在，那末，这个經驗的組織工作又怎样开始呢？因为“生物的相互作用不是直接地和无中介地进行”的呀。

第四，在无机的中介物作为上述的发展的結果发生之前，假使人們之間的相互作用是不可能的，那末任何一种世界过程是怎样才可以实现呢；除了不知道从什么地方出来的孤立的直接感觉的复合之外，其他的東西又是怎样发生的呢？

第五，当什麼也沒有的时候，因而也就是沒有什麼可以“感觉”的时候，这些复合又能“感觉”到什麼呢？

七

您，波格丹諾夫先生，也自己感觉到，您又是完全“不能自圓其說”，而且觉得需要“消除一些可能的誤会”。您怎样消除它們呢？

您說：“在我們的經驗中，无机界不是乱七八糟的一大堆要素，而是一系列的一定的空間—時間的組合；在我們的認識中，它甚至成为一个被各种关系的不間断的規律性联結起来的完整体系。但是‘在經驗中’和‘在認識中’，这就是說在不論哪个人的感觉中；統一性与完整性、不間断性与規律性正是屬於感觉的，亦即屬於有組織的要素复合的；不以这种有組織性为轉移的、‘an sich’^①无机界，正是乱七八糟的一大堆要素，正是完全的或几乎完全的无差別。这决不是形而上学，只是表現那个事实，即：无机界不是生命，也不是那个基本的一元論观念；无机界之有別于生物界，不是由于

① [自在的]

自己的物质(都是和經驗的要素一样的“要素”),而是由于自己的无組織性。”^①

这种“意見”不仅沒有消除任何的誤会,而且完全相反地,又在旧誤会上添了一个新的誤会。您在引证“基本的一元論观念”时,您又抬出您追隨在馬赫和阿芬那留斯之后曾經花了很多气力予以批評的那两种存在的区别。您把“an sich”的存在与在我們認識中的,即是在不論哪一个人的感觉中的,亦即“在經驗中”的存在区别开。假如这种区别是正确的話,那末,依照您的定义,您的理論就是超經驗的,即形而上学的。您自己也感觉到这点,正因为这样,您就完全无根据地硬說,“这决不是形而上学”。先生,不然,依照您的关于經驗的学說(整个的“經驗批判主义”、整个的馬赫主义和整个的“經驗一元論”都是以这一学說为根据),以及依照您对“自在之物”的批評,这是最純粹的、最无可怀疑的形而上学。但是您在这里之不能不变为“形而上学者”,是因为您既跳不出您的关于經驗的学說的范圍,您就只得在无出路的矛盾中乱钻了。如果一个“哲学”只在拋棄了自己固有的基础时才有避免荒謬的一綫希望,我們对于这种“哲学”还有什么可說的呢?

但是您也感觉到,承认“在經驗中”的存在与“an sich”的存在区别,您的“哲学”就是在自杀。于是您就采取可以說是玩弄字眼的狡猾手段。您把“在經驗中”的世界不与自在的世界区别开来,而与“an sich”的世界加以区别,并以引号来掩盖后一世界。假使“这个或那个”个人向您指出,您現在所引用的自在的存在,正是您曾經宣布为“在認識上是无益的”那个东西,那时您就会回答說,虽然也应用了表示“在認識上是无益的”概念的旧名詞,但是却

^① 《經驗一元論》,第1册,第125—126頁。

賦予了它以完全新的意义，因此就把它用引号括住。这真是巧妙得很！我在第一封信中曾把您和狡猾的修道士霍郎佛罗相比，不是沒有原因的。

您脱下自在之存在的俄国衣服換上德国的服装，而且用引号当作屏風把它遮盖起来，是想預防“这个或那个”聪明人的不恰当的反対，这是可以从您在下面很远的地方，即在第 159 頁所写的一个注釋中看出来^①。您在那里“提示”說，您决不是在形而上学的意义上使用“an sich”这个詞。您的证明如下：

“我們用‘直接复合’、即意識来置換已知的别人的生理过程；对于心理經驗的批判使得我們扩大了这种置換的領域，于是我們把任何生理生活都看作是直接有組織的复合之‘反映’。但是无机过程与生理过程沒有原則上的差別，后者只是前者之有組織的結合。无机过程既和生理过程是同在一个不間断的系列中，显然也应当被看作是一种‘反映’；是什么的反映呢？是直接无組織的复合的反映。我們現在还不能在自己的意識中具体地实行这个置換；我們无論是对于动物（阿米巴的感觉）或者甚至对于别的人（“不了解”他們的心理）也常常是不能实现这种置換的。但是除具体的置換之外，我們可以表述这些場合的关系（“an sich 的生活”——直接有組織的复合，“an sich”的中介物，——直接无組織的复合）。”

您的这一段新議論的意义只有在我們确定您的“置換”論的使用价值的时候才可以完全暴露出来。我們已說过，您的“置換”論是您追求哲学創見的奢望的基础之一。然而現在已經可以說，这种議論“在認識上是无益的”。波格丹諾夫先生，請您自己想一想，您对您指出的“場合”的“关系”的表述在这里能有什么意义。姑且承

^① 《經驗一元論》，第 1 册，論文《Universum》（《宇宙》）（“个别的与不間断的东西的經驗一元論”）。

认这种表述(即“an sich 的生活”是直接有组织的复合,“an sich 的中介物”是无组织的复合)是完全正确的。结果会怎样呢?须知问题不是“an sich 的生活”对“an sich 的中介物”的关系如何,而是“an sich 的生活”与“an sich 的中介物”对“在我们的经验中”的、在我们的“认识”中的、在我们的“感觉”中的生活和中介物的关系如何。而对于这个问题,您的新议论可以说一点也没有回答。所以,不论是您的新议论,或者是您聪明地想出的脱下自在之存在的俄国衣服换上德国服装的办法,都不能剥夺眼光敏锐的“人物”说这样话的权利;如果您一时得以避免您的“哲学”所具有的那些不可调和的矛盾,唯一的办法也就是承认自在之存在与经验中的存在之间的区别是在认识上没有益处的^①。您,和您的老师马赫相似,由于最初级的逻辑上的需要,请烧掉你请我们去叩头礼拜的那些东西,而去礼拜你请我们烧掉的那些东西吧。

八

还有最后的一条,我就可以把您违反逻辑的死罪写完。现在来谈谈您的“置换”论。正是这个理论应当对我们外行人解释,一个人怎样会“对另一个人说来,是在其他复合的系列中的一个一定的视觉触觉听觉的复合”。

^① 我之所以说一时得以避免不可调和的矛盾,是因为您在稍长的时间内一定不能避免它们。确实,如果“an sich”的无机界是乱七八糟的一大堆要素,实则是“它在我们的意识中,落至成为一个由各种关系的不间断的规律性所联结起来的严整体系”,那末,二者必居其一:要就是您自己不懂得您所說的,要就是您在表面上装做最新式的独立思想家,实际是最可耻地回到老康德的观点,硬说理性以自己的规律来指示自然界。我诚实地、诚实地对您波格丹诺夫先生讲,一直到您的末日,您将是无帆无舵地由一个矛盾摇摆到另一个矛盾。我开始疑心,您的“哲学”正如您所說的,也是组成无机界的那乱七八糟的一大堆要素。

我們已經知道，在直接感觉的复合（简单些說，就是人）之間有相互作用。他們互相地影响，互相地“反映”。但是怎样“反映”呢？整个問題就在这里。

在这里，我們必須記起我曾經指出过的您的那个思想：虽然任何一个“复合”可以反映在其他类似的复合中，但是它在它們之中反映出来，不是以自己的直接形式，而是以这些复合的某种变化的形式，“以加入其他类似的复合的、使它們內部关系复杂化的要素的新組合的形式”反映出来。我曾指出，这种思想是了解您的“置換”論所絕對必需的。現在輪到談談这种理論的时候了。

波格丹諾夫先生，我在用您自己的話来表达这个重要的思想时，我是說，复合 A 之反映在复合 B 中，就引起“第二个复合的一定系列的变化，这些变化是和第一个复合的內容和构造以一种函数的依賴性联系着的”^①。这里所說的“函数的依賴性”是什么意思呢？这只是說，在复合 A 和复合 B 之間发生相互作用的时候，第二个复合的一定系列的变化是和第一个复合的內容及构造相符合的。不多也不少。这是說，当我荣幸地同您談話时，那末我的“感觉”就与您的相符合。这个符合說明了什么呢？除了“函数的依賴性”这几个字以外，沒有說明別的。但是这几个字根本什么也都沒有說明。現在我請問您，波格丹諾夫先生，“函数”的符合难道与您跟在您的老师馬赫后面，以那样大模大样的輕視态度去駁倒的“先定的諧和”有什么区别嗎？請想一想，您自己就看得出，一点区别都沒有，因此您是毫无根据地冤枉了老嫗“先定的諧和”。假如您願意坦白，——不过对这一点我不抱很大希望，——那末請您自己告訴我們，您所以引证“中介物”，是由于您蒙朧地意識到在

^① 《經驗一元論》，第 1 册，第 124 頁。

旧的“先定的谐和”論与您的“函数的依賴性”之間有着您觉得不愉快的相似之处。但是在我說了以上的話以后，是否还需要解釋在現在这个困难的場合下，为什么中介物“在認識上是无益的”。因为依照您的理論，中介物作为复合之間相互作用的結果，並沒有說明撇开了“先定的谐和”相互作用又是怎样可能的。

让我繼續說下去。

您在发表了显然“超經驗的”（也就是“形而上学的”）原理——“an sich”的无机界是一回事，“在我們的經驗中”的无机界又是一回事——以后，您又繼續写道：

“假使无組織的‘中介物’是生命过程的相互作用中的中間环节，假使感觉的复合通过‘中介物’而互相‘反映’，那末某一生命的复合通过‘中介物’而‘反映’在自己身上这一事实，是一点也不新鮮和稀奇的。复合A在对复合B起作用时，可以通过后者而影响到复合C，但是也能影响到复合A，即是影响到它自己……。从这个观点看来，完全可理解的是，生物可以有自己的‘外部的知觉’，可以看到、触到、听到自己等等，也就是說，可以在自己的一系列感觉中找到間接（即通过“中介物”）反映这同一系列的那些东西”^①。

把这段話譯成通俗的語言就是：当一个人感知到他自己的身体的时候，就是他“感觉”到自己“感觉”中的某些东西，那些东西具有“视觉听觉复合”的形式，它由于通过中介物而反映出来。这是完全不可理解“an sich”；請你去了解下罢，一个人怎样“感觉”到自己的“感觉”，哪怕是借助于“中介物”，我們已經知道，中介物是完全不能說明什么的^②。这里您，波格丹諾夫先生，成了一个如伏尔

① 《經驗一元論》，第1册，第126頁。

② 我們只有在回忆到我們以前所經歷过的事情时才“感觉”到自己的“感觉”。但是您，波格丹諾夫先生，完全不是指这个說的。

泰所說的那種意義的形而上學者，伏爾泰說，當一個人說連他自己都不懂的話時，他就是在賣弄形而上學。但是您所說的不可理解的“an sich”的思想，就是歸結到我們的身體不過是我們心理上的感覺以一定的方式反映出來的東西。假如這不是唯心主義，還有什麼可稱為唯心主義呢？

波格丹諾夫先生，您對馬赫補充得好極了！我說這話，不是開玩笑。馬赫，作為一個物理學家，有時還靠近了唯物主義，我在給您的第二封信中已舉了幾個明白的例子表明了這一點。在這方面說來，馬赫是犯了二元論的錯誤。您糾正了他的錯誤。您把他的哲學變成了從頭到尾的唯心主義哲學。就這一點說，不能不夸奖您一番^①。

波格丹諾夫先生，請不要以為我這樣說是在嘲笑您。完全相反，我是準備對您說些恭維話，而且甚至是很多的恭維話。我剛才引用的您的議論，使我想起謝林論創造性智慧的學說，這種智慧可以直觀自己的活動，但是沒有意識到直觀的過程，因此就把思考的產物認為是外面所給予的物體。當然，您大大改變了謝林的學說，而且可以說改成了諷刺畫上的面目。但是堪可告慰於您的是，您總不失為一個極偉大的人物的諷刺畫。

請注意，在我對您說恭維話——我不反對您懷疑這恭維話——時，我完全不想說，當您對馬赫的哲學作獨立的補充時，您知道了您只是變換一下別人的唯心主義學說，而且還是够陳旧的

^① 您認為，馬赫和阿芬那留斯承認“心理的東西”和“物理的東西”是兩個分列的系列就等於承認某種“二重性”。您就想消除這種二重性。您對馬赫和阿芬那留斯所提出的那許多意義深刻的“為什麼？”，很明顯地暗示出您知道消除不愉快的二重性的秘密。而且您也公開地聲明過這一點。現在我們知道您的秘密是什麼。您宣布“物理的東西”就是“心理的東西”的異在。實際上這是一元論。更糟糕的是，這是唯心主義的一元論。

唯心主义学说。我不是这种意思,我以为这一陈旧的学说,是靠着您周围的“中介物”的某些属性,作为从“最新的自然科学”的主要发明中得出来的哲学结论的“复合”,完全为您不知觉地“反映”在您的头脑中的。但是唯心主义还是唯心主义,完全不管宣传它的人是否认识到它的本质。您在依照自己的调门去发挥——即是歪曲——您不自觉地吸收了唯心主义时,就“自然地”对物质抱着纯粹唯心主义的观点。而虽然您抛弃了那个“物理的东西”只是“心理的东西”的“异在”的假设(据您看来)^①,但是实际上,这个假设是完全与实际相合的。您对于物质,和对于物理界的一切的看法,我重复地说,都彻底浸透了唯心主义。为了信服这一点,只须读一下,例如关于生理化学上您所发表的最深思熟虑的议论就够了:“总而言之,应当承认为最可信的是:有组织的活蛋白质是心理性质的直接感觉的物理表现(“或反映”),当然,这一活蛋白质的组织越简单,像这样的直接感觉也愈简单。”^② 不言而喻,愿意抱这种观点的化学家和生理学家,是应当创造纯粹唯心主义的“学科”,回到谢林的“思辨的”自然科学那里去。

现在已经不难理解,当一个人感知到另外一个人的身体时,究竟发生了什么。波格丹诺夫先生,在这里,首先应当注意的是在您的“哲学”中起了如此重要作用的那些引导。一个人看见的完全不

① 我在这里也同您一样把这三个词放在引号里,您用引号的意思是力求使读者不依照它们的直接的、即正确的意思去了解它们。参看《经验一元论》,第2册,第26页。

② 《经验一元论》,第2册,第30页。您在另一地方说:“以我们的观点看来,任何一个活蛋白质是和某一个、纵然是微小的感觉复合相符合的。”(《经验一元论》,第1册,第134页)如果有人以为您这样说是暗指海克尔的“细胞的生命”³⁷⁰,他们就是大错而特错了。在您看来,“活细胞”与哪怕是微小的感觉复合之间的符合就在于细胞只是这一复合之“反映”,即又是它的异在。

是另外一个人的身体，——这是不配称为“现代自然科学”的唯物主义！——他所看见的他的“身体”，也就是用引号括起来的身体，虽然只有属于“经验一元论”学派的人才注意到这些引号。而括在身体上的引号却意味着：要像教义问答中所说的那样，“应当从精神上去理解它”；或者如您，波格丹诺夫先生对我所说的那样，应当从心理上去理解它。“身体”不过是一个感觉复合在另一个同类感觉复合中的一种特殊反映（通过无机中介物的反映）。心理的东西（加引号和不加引号）既先于“物理的东西”（和物理的东西），又先于“生理的东西”（和生理的东西）。

这就是您的书本上的智慧，波格丹诺夫先生。

这就是您的全部哲学的意思³⁷¹！

或者，说得客气些，这就是您美其名曰系统化了的、修正了的、置换说的那个东西的意思。

您宣告说：“从系统化了的、修正了的置换说的观点看来，整个自然都是无限系列的‘直接复合’，这些复合的材料和经验中的‘要素’是一样的，而其形式的特征是各种不同程度的组织性，由与‘无机界’相适应的低级组织到与人类‘经验’相适应的高等组织。这些复合彼此互相影响。每一个单独的‘来自外界的知觉’是在一定的、已形成的复合——活的心理——中的这些复合的某一个反映；而‘物理的经验’则是谐和地联结起这些知觉的集体组织起来的过程的结果。‘置换’仿佛是反映的倒转的反映，比第一个反映更近似‘被反映者’：例如，留声机所复制的曲子是它所复制的曲子的第二个反映，而且它比第一个反映、即留声机唱盘上的纒与点，无比地更像原曲。”^①

① 《经验一元论》，第2册，第39页。

誰要对于这类哲学的唯心主义性质有一分钟的怀疑，那末同他作哲学的爭論是沒有益处的；在哲学方面說，他是完全沒有希望的。

我願称您为馬赫学派的 enfant terrible^①，如果可以把这样别扭的“直接感觉的复合”来和頑皮淘气的孩子相比的話。但是您总算把这一学派的秘密泄露出来了，高声讲出了該学派在外人的面前不好意思讲的东西。您用唯心主义的“观点”把馬赫“哲学”的唯心主义特色說得极为清楚。我再重复地說，您之想說得十分清楚是因为馬赫（以及阿芬那留斯）的哲学您认为不够一元論。您觉得，这种“哲学”的一元論是唯心主义的一元論。于是您本着唯心主义的精神来“补充”它。您所制造的客观論就成了您在这里使用的劳动工具。您借助于它，就很容易地造出您的一切其余的哲学产品……，或者說，哲学家当。在下面的几行字里您自己也承认这一点，这几行不像出自您的晦澀艰深的笔下的另外的几行，而是說得极其清楚：

“因为心理发展的历史表明，客观的經驗同它的神經联系与严整的規律性是长時間发展的結果，只是从川流不息的直接感觉中一步一步結晶出来的，由此我們只好承认，客观的生理过程是直接感觉复合的‘反映’，而不是相反的。进一步还有一个問題是，如果是‘反映’，究竟是怎样的反映呢？我們已經根据我們所承认的經驗的社会——一元論的概念回答了這個問題。我們既承认客观經驗在表現其社会組織性上的普遍有效性，我們就得出如下的經驗一元論的結論：生理的生命是生物‘外部知觉’的集体諧和化的結果，每一个知觉都是一个感觉复合在另一个中（或者是在其自身中）的

①（直譯为可怕的小孩；以自己的坦率和沒有分寸的行为使别人为难的人）

反映。换言之，生理的生命是生物的社会組織的經驗中的直接生命的反映。”^①

最后的这句话：“生理的生命是生物的社会地組織起来的經驗中的直接生命的反映”，既证实了您是一个唯心主义者，又证实了您是一个“有創見的”唯心主义者。只有唯心主义者才认为生理的过程是直接心理感觉的“反映”。而且只有完全胡說八道的唯心主义者才可以說，屬於生理的生命領域中的“反映”是經驗的社会組織、即社会生活的結果。

但是，您虽然把“經驗批判主义”的秘密泄露出来，却除了前后不一致的和矛盾百出的編造以外，对于这一哲学的学說，簡直沒有加上一點新的东西。讀这些編造的东西时的感觉，就同奇奇科夫在科罗波奇卡家中的夜宿所“感觉”的一样。菲了妮亚替他把鴨絨垫褥熟练地敲打得几乎蓬松到了天花板，但是“当他搬了一个凳子爬上了床时，那垫褥在他下面往下陷，几乎到了地板上，被他从垫褥里压出的羽毛，紛紛乱飞到屋子的一切角落”。您的“經驗批判主义”的編造也几乎膨胀到天花板；它里面的形形色色的学术名詞和自命不凡的智慧是那样的多。但是只拿批評来和它輕輕地一触，您的“哲学的”羽毛从您的“哲学的”垫褥中就向四方乱飞，驚訝的讀者就飞快地往下陷落，觉得仿佛落到一个最无內容的形而上学的烟雾弥漫的深渊里。而正因为批評您完全不困难，也就觉得乏味到极点了。所以我在去年沒有批評您，而批評了您的老师。但因为您自以为有独立的重要性，那我就不得不研究一下您的这种抱負。我指出了，您的“客观論”是如何不能成立，您的“置換”学說，是如何歪曲各現象的自然联系。够了。再与您討論就是浪費

^① 《經驗一元論》，第1册，第136頁。這重點是您加的。

時間。讀者現在看得出您那“獨立的”哲學有多大的價值。

在結尾時我再說一點。痛心的不是在我們的著作界出現像您，波格丹諾夫先生這樣一個“直接感覺的複合”，而是這一個“複合”能在著作界里起某些作用。人們讀您的書；您的幾本哲學書竟然能發行了幾版。如果您的著作只有蒙昧主義者購買、閱讀和贊許，也還可以容忍^①。這些人是不配享受更好的精神食糧的。但是不能容忍的是：有進步思想的人也讀您的書和重視它。這是一個極不妙的徵兆。這表示，我們現在正經歷一個智力空前衰落的時期。只有那些既對哲學又對馬克思主義沒有任何知識的人才會把您當成一個能在哲學上論證馬克思主義的思想家。愚昧無知在任何時候都是很壞的事情；愚昧無知對於一切人都是有害的，特別是對那些想前進的人。但是，在社會停滯的時期當他們必須格外賣力氣地“使用精神武器進行戰鬥”的時候，它對於這些人的害處加大一倍。波格丹諾夫先生，您所鑄造的武器對於先進的人們是什麼用都沒有的，它保證他們不能贏得勝利而只能招致失敗。更壞的是，他們如果用這種武器戰鬥，就連自己也要變成反動勢力的騎士，給神秘主義和各種各色的異端邪說開辟道路。

我們的許多外國的同道者，如像我的朋友考茨基，以為不值得為您及類似您的理論上的修正主義者們在我們所傳播的那種“哲學”而爭吵，他們是大錯特錯了³⁷²。考茨基不知道俄國的情況。他忽視了現在在我們先進知識分子隊伍中起了十足破壞作用的資產階級的理論反動，在我們是在哲學的唯心主義旗幟之下進行的，因為

^① 威廉·詹姆斯在努力論證自己的宗教觀點時說：“La réalité concrète se compose exclusivement d'expériences individuelles”（“現實完全是個人的經驗所組成的”）。《L'expérience religieuse》，Paris—Genève, 1908, p.417.（《宗教的經驗》，1908年巴黎—日內瓦版，第417頁）。這等於斷定“直接感覺複合”是一切現實的基礎。詹姆斯認為這樣的說法是給宗教的迷信大開門戶，他是沒有錯的。

这个关系,那些实质上是唯心主义的,同时又冒充是没有任何形而上学前提的自然科学最新成就的哲学学說,对我們就特別有害。同这样的学說斗争,不仅不是多余的,而且是完全应该的,正如抗議反动派“重新估价”俄国先进思想长期努力所获得的成就是应该的一样。

我曾經准备就您的小册子《一个哲学学派的探索》(圣彼得堡,1908年)讲几句话,但是由于时间不够,我不得不打消这个打算。而且研究这本小册子也没有很大的必要。先生,我想这三封信完全足够解释清我所屬的那一哲学学派的哲学观点,以及您的見解,而主要是您的老师馬赫的見解所屬的那一哲学派别的观点。别的什么我也不需要。有很多人喜欢进行无益的口角,我不是他們中間的一个。所以我最好是等等看,看您还写些什么来反对我并为您的老师辯护,或者为您自己的“客观性”和自己的“置換說”辯护。到那时我們再談罢!

格·普列汉諾夫

評弗·呂根納的一本書³⁷³

弗蘭茨·呂根納：《自然宗教和社會宗教
（從唯物主義觀點出發的宗教理論）》。

1908年聖彼得堡版³⁷⁴

不是意識決定存在，而是存在決定意識。這個論點運用于人類發展時，就是說，不是社會人的“心理”決定他的生活方式，而是他的生活方式決定他的“心理”。這一點我們現在是很清楚的。但這還不等於說，我們在任何情況下都知道在一定形式的社會存在的基礎上一定的心理的那個過程。決不是這樣！這個繁雜多樣的過程，它的很多很多方面還剛剛成為科學研究的對象。唯物主義歷史觀只是認識社會現象領域的真理的方法，而決不是一堆現成的結論。誰想要表示自己不愧為這種方法的信徒，他就不能只限于簡單地重復：不是意識決定存在，而是存在決定意識；恰恰相反，他應該力求弄清楚，這個存在決定意識的過程實際上是怎樣進行的。而要做到這一點，除了研究事實和發現它們的因果聯系之外，別無其他途徑。

至于在宗教問題上，當然也毫無疑問，不是意識決定存在；但這裡的存在決定意識的過程，有很多方面我們也是還沒有弄明白的。因此，想說明這個過程的任何一種認真的嘗試都應該受到歡迎。呂根納大約在十四年前用德文出版的這本書，當時毫無疑問受到所有關心歷史唯物主義的人的重視。但就在當時，也可以指出其中

有許多很严重的缺点；而現在，当这本具有这些缺点的书又已經相当过时了的时候，如果維利契金娜女士（我們已經知道她是个严肃认真的翻譯家）問我們，她是不是值得动手翻譯这本书，恐怕我們就难以回答；我們想，也許并不值得。

不过，物以稀为贵。在俄文书刊中，呂根納先生的这部著作几乎是 unicum（独一无二的）。因此我們仍然把它介紹給俄国讀者。由于同样的原因，我們不能不感到遺憾，維利契金娜女士翻譯的呂根納先生的这本书的譯文不如她以前翻譯的馮·波速茨的作品³⁷⁵。这本书的譯文比較难懂，有些地方甚至令人不滿。而且，譯文中还有许多令人最伤脑筋的錯字，歪曲了原意。这对于越不熟悉这一問題的讀者，即越需要詳細指導的讀者，就越不方便。

現在我們來談談这本书的內容。語言學家呂根納先生抱定目的要从历史唯物主义观点來探討宗教的产生和发展問題，这是值得贊許的。可惜他沒有足够的才能來好好完成自己的任务。他甚至还不完全了解历史唯物主义是怎么一回事。在他对历史唯物主义的看法中，他沒有擺脫許多庸人的成見。他說：“馬克思和恩格斯证明了唯心主义的錯誤，并且創立了辯证唯物主义世界观。根据这种世界观，我們現在把經濟条件看作是法律观念和道德、宗教观念的基础”（第 249 頁）。但是怎么会这样呢？难道人們的世界观，即人們对整个世界体系的看法，就限于他們对“經濟条件”同法律制度和道德宗教观念的关系的看法嗎？換句話說，难道历史唯物主义就是整个世界观嗎？当然不是！它只是世界观的一部分。是什么世界观的一部分呢？嘿，当然是唯物主义的世界观。恩格斯說，他和馬克思运用唯物主义來解釋历史。事实也正是如此。但是呂根納先生連听也不想听唯物主义，不知道为什么，他把唯物主义称为“認識論的”^①唯物主义，而且（在第 249 頁、250 頁的注解，

252 頁、253 頁和其他几頁中)对它說了一大堆极其难懂的廢話³⁷⁶。总的說来,他絲毫不懂得“認識論的”唯物主义,他是用神学家的話——或者用受神学家影响的哲学家的話——來說它的(当然,一当这些神学家的观点推广到历史領域并触及宗教問題时,呂根納本人也会加以批駁)。这种情形对他有很大的害处,甚至在他最得心应手的地方,即关于宗教的議論中也是如此。例如他认为,“宗教开始于認識或經驗的边緣上”,“認識的領域越广闊,宗教信仰的領域就越狹小”(第 247 頁)³⁷⁷。這句話只有加上一个重大的保留条件才可以认为是正确的。問題在于,当宗教信仰領域在經驗的影响下大大地縮小时,就会有一种哲学出来拯救宗教,这种哲学說:科学和宗教是两个完全不同的方面,因为宗教所涉及的是彼岸世界,而科学、經驗所涉及的只是現象;因此經驗領域的扩大不可能縮小宗教領域³⁷⁸。而由于这种哲学的宣傳影响人心,所以宗教信仰的領域就不再在經驗的影响下日益縮小了。不錯,这种哲学只有在一定的社会环境中,只有在階級社会的一定发展阶段上才可能出现并产生影响。但是这並沒有使事情发生变化;恰恰相反,如果分析这种哲学的影响和它对宗教的关系,呂根納先生是有可能比較清楚地說明社会发展(原因)和宗教信仰的历史命运(結果)之間的联系的。呂根納先生沒有利用这种可能性。他也不可能利用它,原因很简单,因为他不善于批判地对待我們这里所說的那种——似乎是批判的——哲学。而他之所以不善于这样做,是因为他本人受了这种哲学的影响。他在书中关于“認識論的”唯物主义的胡說,也是由于他受了这种哲学的影响。但是,对这种唯物主义胡說了一通之后,他本人在对宗教的态度上却轉到它的观点上

① 着重点是我加的。

來了；如果他的胡言亂語沒有遮蓋了他的視野，沒有妨碍他有意識地和合乎邏輯地實現上述轉變的話，那他這種轉變當然是好的。

如果他有意識地實現這個轉變，那末我們所舉的論點，即經驗縮小宗教信仰領域的論點，在他那里也就會具有正確得多的形式，他就會說：經驗的積累使宗教信仰失去基礎，但只有在現存制度不妨碍知識的傳布和不妨碍知識用于批判舊時代遺留的觀點時，才能做到這一點。現代唯物主义正是這樣說的，而我們這位作者却把現代唯物主义看成历史唯物主义，把這一部分加以接受，而把另一部分當作認識論的唯物主义加以拒絕了。

而他拒絕現代唯物主义可以說是完全“無知”的。例如在談論黑格爾時他說道：“在黑格爾看來，事物及其發展仍然只是早在世界之前就存在于某個地方的‘觀念’的體現的反映，而不是自己思維的結果，不是現實事物和過程的比較絕對的反映”³⁷⁹（第249頁）。“絕對的”反映是什麼，我們不知道，總之，我們看得出，這段文字寫得很沒有條理。有一點是明白的：呂根納先生不同意黑格爾的看法，而認為事物及其發展是“現實事物和過程的反映”。但是這不是別的，正是他所討厭的“認識論的唯物主义”。啊，多怪的事！請你們再來同呂根納先生談談唯物主义，因為他本人還根本不知道這是什麼東西。

如果不是由於下面這種值得注意的情況，這些話本來是用不着說的。呂根納先生曾經加入德國社會民主黨。如果我沒有記錯的話，他的書是在1894年³⁸⁰，即在開始所謂“修訂馬克思”之前很久用德文出版的。他在書中就历史唯物主义和“認識論的”唯物主义的關係而說的話，證明他是受了在德國資產階級思想家中一直占統治地位的哲學思想的影響的。但是我們不記得，當時他的黨

內有哪一个理論家对这一点給以任何注意；在大家看来这是完全无关紧要的，甚至是完全自然的。而在“修訂”开始之后，那些从事修訂的先生們（“修正主义者”）所依据的，除了其他的思想以外，正好就是曾經影响呂根納先生（当然也不止他一个人）的那些哲学思想。这一点表明，在伯恩施坦先生还没有对馬克思学說的正确性表示任何怀疑的时候，修正主义是怎样准备起来，怎样给自己鋪設了一条通往党员头脑的道路的³⁸¹。关于这一点俄国的馬克思主义者值得想一想，因为在他們当中，現在有不少人在販运着呂根納先生和諸如此类前后不一貫的思想家所偷运到德国社会民主党党员头脑中去的那些哲学私貨^①。不言而喻，在反对这种走私的斗争中，可以有所作为的只有一种緝私队，就是邏輯学。这种緝私队無論如何不是多余的，而且它应当时刻保持清醒。

讲到呂根納先生对宗教信仰的产生和发展的观点，我們應該承认，甚至在这里，我們的作者也只是部分地应付了自己的确实相当困难的任务：給这种产生和发展以唯物主义的解釋。如果說在哲学方面他准备用康德来补充馬克思和恩格斯，那末在这里他就用麦克斯·弥勒来补充他們了。而他所作的这种补充，正和前一种补充一样，只能把事情搞糟。

他說，“神話不过是产生于語言”（第12頁），接着他用他心目中的权威麦克斯·弥勒的如下一段話來說明自己的这种思想（其实也就是麦克斯·弥勒的思想）：“我們知道， $\Theta\sigma$ （希腊語：朝霞）与梵文的 Ushas相符，而 Ushas 来自詞根 Uas，这个詞根的意思是发光。所以起初‘发光的東西’被称为 $\Theta\sigma$ 。这种发光的東西究竟是什么呢？这里我們可以直接看到神話的不可避免的產生。我們的外部

^① 無論尤什凱維奇先生或瓦連廷諾夫先生，像一般所說，都毫不亚于呂根納先生。

感官所認識的和我們能夠叫出名字的，只是結果；這是天空特有的光輝，是黎明時的反光，照我們現在的說法，就是通過雲層折射出來的陽光的反射。但是古代人自然不是這樣想的。在構成 Θoc 這樣一個表示發光體或光的詞時，他們一定會想得更多，他們會說： Θoc 回來了， Θoc 走了， Θoc 又來了， Θoc 從海上升起來了， Θoc 是天的女兒，太陽跟着 Θoc 走，太陽愛 Θoc ，太陽殺死了 Θoc ，等等。這一切表示什麼呢？你們會說，這是語言，這當然是神話，而且神話是不可避免的”³⁸²（第 13 頁）。除彌勒的這些議論之外，呂根納先生補充說：“對於神話的本質問題，其中的一個回答可以是這樣：神話是語言和思維發展的一個自然的和必然的階段。當然，這是一個還不充分的定義”（同上頁）。的確，很“不充分”。但主要的是，即使這個不充分的定義也可以讓呂根納先生提一個有益的問題。他可以——甚至應該——問問自己：可不可以把這個定義縮短一些呢？可不可以簡單地說：神話是思維發展的一個必然階段呢？

如果他不抱成見仔細地想想這個問題，那他就會看到，這樣說實際上是可行的。我們現在也像我們很久很久以前的祖先一樣，說：太陽落了，月亮出來了，風停了，等等；但是我們在這樣說的時候，就不像我們這些很久很久以前的祖先一樣，認為太陽、月亮、風等等是具有意識和意志的存在物。話還是一樣，而與它們聯繫着的觀念卻完全不同了；以前這些觀念以及整個思維的性質有利於神話的發展，現在它完全不利於神話的發展了。這就是說，原始人的思維的性質，正好可以說明神話的產生。至於這種性質是怎麼樣的，那就無須重復了，我們已經說過，原始人認為他周圍的外部世界是具有靈性的。現在全部問題只是要說明，為什麼會這樣？為什麼原始人所具有的正好是這樣的思維呢？回答這一點並不困難。思維的性質歸根到底決定於人所具有的經驗儲備。原始人的

經驗儲备是很少的；但是，只要它存在，那它主要是和动物界有关，因为原始人很早就成为漁夫和獵人了。当然，在这个很早的生存阶段上，人类也同“非动物”界发生关系，因为当时人类也受到热、水分、光等等的作用。但是，在受到这种作用并力求了解說明它的时候，人类必然地要根据已知的东西来判断未知的东西。而人类所已知的，前面說过，主要是所謂有灵性的动物界；人把他知道得更少的其余整个自然界也看作是有灵性的，这是不足为奇的。他对这个其余的自然界知道得越少（那时他就必然要把这个自然界想像成为有灵性的），他的想像活动的余地就越大。想像創造了許許多多用某种动物的活动來說明大自然現象的故事。

而所謂神話就是由这些故事构成的。但是应当指出，呂根納先生断定原始人总是把神說得和人一样（第17頁），这是一个重大的錯誤。他补充說，“我們”知道，为什么被人們神化的自然現象会被想像成人（同上頁），这也是同样錯誤的。我們不知道这一点，因为事实不是这样。野蛮人在把大自然現象归因于生物的行动时，最經常的是把这些生物想像为动物，而决不是想像为人。这是真实的，而且可能是大家都知道的，怎么呂根納先生会不知道或者会忘掉这一点呢？簡直令人驚訝。姑且假定，他作为語言学家对民族学根本沒有兴趣（这一点他本人在书中也作了声明）；但是一切事情都有个限度。說原始人把大自然的現象和力量只想像为人，这就是閉塞了自己理解的道路，使自己甚至于連埃及法老时代的宗教远非原始宗教这一点都不能理解。

对于呂根納先生想用唯物主义解釋宗教的企图，麦克斯·弥勒是帮不了多少忙的。相反，語言学倒很妨碍我們的作者对技术学（即神話如何因生产力的发展、因人类对自然控制力的增大而变化的情况）給以应有的注意。对于那些将要閱讀我們所分析的这

本書的人們，我們很希望他們不要忘記本書的這個缺陷^①。

本書的另一缺點是敘述的過於刻板。呂根納先生這樣描寫宗教信仰的發展過程：似乎“自然”宗教即“對自然的依賴性的反映”，同“社會”宗教——人對“他（指人——普列漢諾夫注）不知道其作用的本質和性質的社會力量”的依賴性的反映，可以用截然的界綫分開。但是這種界綫是不存在的。利用呂根納先生所提出的意見和定義本身，就不難證明這一點。例如，他正確地指出，宗教領域比神話領域狹小得多。他說：“並非所有的神話都是宗教；只有那些能夠影響人的道德性質的對象才有權被稱為宗教對象”（第38頁）。這幾句話說得不貼切，思想本身倒是正確的：廣義的而且當然是在確切得多的意義上的宗教，實際上只有當社會人為了自己的道德或一般地為了自己的行動和設施開始向神或諸神尋求恩准的時候才產生的^②。但是道德是社會現象。因此，宗教在把道德風尚乃至人們某些一般社會關係加以神聖化的時候，它就具有“社會的”性質。我們這位作者本人也知道這一點；他說：“一開始把人的生活方式同神的生活方式、把父與子的關係同神與人的關係等等進行類比，這種類比中就包含着社會宗教的不可避免的因素”（第133頁）。正是這樣！正因為是這樣，所以決不能說“自然”宗教構成宗教進化的一個單獨階段；或者也可以說，只有泰勒之類的人才能這樣說。根據泰勒的意見，宗教（最低限度的宗教）甚至

① 雖然我們的作者說到了例如交換對宗教觀念的影響，但是這樣絲毫也沒有消除這個缺陷。現在我們說的不是經濟學，而是生產技術。後者對原始神話的影響也許並不次於它對原始藝術的影響。而這一方面在呂根納先生的書中卻幾乎完全沒有提到，這首先是由於他輕視現代人種學所提供的材料。

② 狹義的宗教，就是泰勒所稱的 minimum（最低限度的）宗教，就是一般地相信鬼神的存在。起初這種信仰對人的行動沒有任何影響，當時它作為社會發展的“因素”沒有任何意義，所以只有在附有很大的保留條件的情況下才可以把它叫做宗教。

在神話还没有开始把道德風尚神圣化的地方也是存在的；至于呂根納先生，既然他认为宗教只有在神話和道德的这种結合已經完成的地方才存在，那末他就應該从自己叙述的最初几頁起力求发现人們的社会关系和他們的宗教信仰形式之間的联系。发现这种联系，也可以帮助他弄清楚宗教“因素”究竟在人类历史中起什么作用。但是呂根納先生认为沒有必要好好地向自己和讀者說明这种联系。因此——与他的本意相違反——“自然宗教”在他的叙述中似乎是不依赖于“社会”形式的宗教的。关于“人类学”宗教以及“心理学”宗教，也应当这样说。我們的作者把这些“宗教”也說成是某种完全单独的、独立的東西。为了分析，他破坏了現象之間的活生生的相互联系，而后来却忘了恢复这种联系以便进行綜合。他的叙述几乎沒有任何內在联系，这是不足为奇的。他这本书，在个别几章中搜集了可以唯物地說明“宗教現象”（如現在法国学者所說的）的比較宝贵的材料，但我們在其中找不到对这种“現象”的严整說明。

不过，我再說一遍，物以稀为貴。对于不懂外文的俄国讀者說来，他們可以閱讀的有关這個問題的著作是太貧乏了，以致呂根納先生的这本书也可以說是一本有益的书。無論如何，讀一讀是无妨的。

再說几句。在“宗教和倫理”一章中，呂根納先生提出了几个很中肯的意見反对道德始終應該以宗教为基础的說法。他說——其实狄德罗早就說过了——，宗教帶給人类的好处，就像拐杖的好处一样：“誰不需要拐杖，他可以走得更好”（第240—241頁）。这是正确的。但是，狄德罗这个光輝思想的正确性本来还可以表現得更明显一些，如果我們这位作者能够提出下面一个无可怀疑的事实来支持这个思想的話。这个事实就是：在人类发展史上，道德

是在人們開始把道德風尚崇奉為超自然物的意志的表現以前產生的。這個事實，呂根納先生當然也是知道的，但在他的書中沒有得到應有的闡述，因此這個事實在他的書中也就沒有說明它本來可以說明的關於道德和宗教的關係問題。

在評述“宗教是私人的事情”這個著名論點時，呂根納先生說道：“為了黨籍，任何人只要使自己(?)確信他贊成黨綱中所敘述的觀點和要求就夠了。因此，在1893年國會選舉時，基督教神學家可以被提名為黨的正式候選人”(第289頁)。情況當然是如此。但是仍然應該指出下面一點。黨綱是建立在黨員認為具有嚴格科學意義的那些原理的總和之上的。每個黨員在道義上必須盡自己的力量和可能來宣傳這些原理。試問：如果在宣傳中他遇到一些觀點，這些觀點用“社會”宗教來說明他本人只有用科學社會主義才能說明的東西，那他怎麼辦呢？違反自己的信仰說話嗎？這是偽善。隱瞞自己的某一部分觀點嗎？這是半偽善，實質上是同樣的偽善。只有說真話——說出真話，不要無謂地刺激聽眾，對他們要有分寸，甚至要合乎教育學原理，但說還是要說的。在這裡我們又不得不作一個我們在這篇文章中已經不止一次地作過的附帶聲明：呂根納先生是同意我們的；他本人就說過這一點^①。但是他是隨便說說的，而當他需要明確表示自己意見的時候，他似乎又同意相反的說法了。例如在274—275頁上他寫道：“最現實的鼓動將是這樣：是什麼就說什麼。宗教的自然起源；後來結合起來的、宗教觀念對社會經濟結構的依賴性；教會史上的事實；對現象本質的科學研究(不了解現象，就會用宗教觀點來解釋現象)，——所有這些都是絕對正確的實際情形，可以打消由無知而產生的任何懷疑

^① 就是說，當他本人還在黨內的時候，是同意過並且說過的；現在他怎麼想，我們完全不知道。

和任何臆想”。这些话说得很好。但是作者接着就这样议论：可见，任何鼓动都不需要，其所以不需要，是因为我们现在所说的“臆想”起源于我们现代的经济现实，并且将随着它而消失。这就是一个很不充分的理由了；它很像无政府主义者和工团主义者的说法：因为政治制度建立在生产关系的基础上，所以当生产关系存在的时候，政治斗争或者是对工人阶级毫无益处，或者甚至有害于工人阶级。其实，现在社会经济发展的进程本身，就为无产阶级的富有成效的政治活动提供了适当的支点。不利用这个支点，那是不慎重的，而且简直是沒有道理的。关于“臆想”，也完全应该这样说。

下面举例来说明我们的这个思想。几年之前，法国党内有个黑人列日提姆斯，是馬提尼克島^①的代表。他的敌人用恶毒的语言说，在竞选活动时，列日提姆斯不仅在会议上发言，并且施用魔法使自己更有把握地取得胜利。我们再說一遍，这无非是恶毒的捏造；但是姑且假定这是事实，那末法国党应该如何对待列日提姆斯呢？把他开除出党嗎？这样一来就等于显露出有害的、不可允许的而且可笑的偏执，相信魔法也应该被认为私人的事情呵³⁸³。我们希望，任何人都不会反对这一点。而另一方面，这位黑人代表的白人同志中，有誰会不认为自己在道义上必須告訴他更加正确地看待政治成敗的真正原因呢？有誰会不尽力帮他摆脱这个严重誤解呢？只有心怀恶意的或輕率浮躁的人。而相信魔法，毫無疑問也有它的唯物主义的解釋呵！但是問題就在于，給这个历史現象找到唯物主义的解釋，决不等于容忍这个現象，或者宣布它是人們自觉活动的无法消除的手段。不是意識決定存在，而是存在決定意識。但这还不是全部的历史唯物主义。必須补充一句：意識

① 在西印度群島。——譯者

一經在存在的基础上产生，就反过来促进存在的进一步发展。馬克思在說出他关于“对宗教的批判”的重要意义的著名观点时，是很了解这一点的³⁸⁴。

昂利·柏格森³⁸⁵

昂利·柏格森：《創造的进化》。

M.布尔加柯夫根据法文第3版譯出。

1909年莫斯科版

黑格尔在他的《哲学史讲演录》中称希腊的詭辯家是运用思想的能手³⁸⁴。这个称号加在昂利·柏格森头上可以說是完全公正的。他在运用思想方面的确是个能手。在这方面，他把目前在我們这里颇为时髦的馬赫远远地抛在后面。馬赫几乎在任何地方都是笨拙的，甚至在他有理的地方。柏格森几乎在任何地方都以自己的机巧惊人，甚至在他錯了的地方。讀了他的著作不能不滿意，就像看了技巧卓越的体操运动员的表演不能不滿意一样。

柏格森在另一方面也很像詭辯家：他的非常精巧的邏輯操演的正面效果是很小的。甚至可以說：凡是柏格森企图用新的观点来观察形而上学和認識論的根本問題的地方，这个效果就是一个負数。乍看之下，这好像很奇怪。一个人賦有很大的机智并具备淵博的学識，而在智力活动方面却毫无建树，这种現象令人惊奇是非常自然的。但是，如果进一步加以观察，事情就十分清楚了。

柏格森不喜欢走旧道，他总想开辟自己的道路。毫無疑問，他表現了不少独特見解。但是，他的这些独特見解畢竟只足以說明一些細節，固然这些細節在他那里有时候的确說得很精采。而总的來說，他不能摆脱目前在哲学家中占統治地位的唯心主义傾向。

的影响。这种使柏格森不能摆脱其影响的唯心主义倾向，不管柏格森有多少独特见解，终于会把他的那些就其本身说来是很精采的全部研究结果都化为乌有。柏格森确实因自己不能摆脱唯心主义而受到损失。就这一点来讲，他的例子是有深刻教育意义的。

为了更好地阐明这个例子的意义，我们要提醒读者注意柏格森观点中可以称之为唯物主义因素的东西。

例如，在他的《创造的进化》一书的第 99 页上写道：“植物直接用矿物质制造有机物。这种能力一般地说使它摆脱了移动的必要性。从而也摆脱了感觉的必要性。动物由于不得不寻找食物，就发展自己的活动能力，从而也就发展越来越广泛和精确的意识”（第 99 页）。这就是说，意识的发展决定于存在的需要。如果你们把这一见解（其实它只是把亚里士多德的最深刻的思想之一翻译成为现代生物学的语言罢了）用来说明社会思想的发展，你们就可以得到历史唯物主义的理论。柏格森事实上也已经接近这一理论。或许甚至可以设想，他是这个理论的信奉者。他写道：“至于说到人的意识，我们直到现在也没有充分强调指出：机械的发明起初是人类意识发展的一个重要步骤，现在我们的社会生活也还以制造和利用人造工具为重心；发明是进步道路上的路标，同时也指明了进步的方向”（第 118—119 页）。这是历史唯物主义的基本原理之一。但是，第 119 页上的注解中的引文表明，柏格森所知道的只是拉孔布³⁸⁷在《历史的社会学基础》^①一书中所表现的一种很庸俗的历史唯物主义。柏格森对马克思的历史唯物主义是一无所知的，否则他就不会把马克思比拉孔布作得早得多而且好得多的东西加

① 关于拉孔布的这本书，请参看我写的《论一元论历史观之发展》最近一版的附录三³²⁸。

在拉孔布的身上。由于不了解經典作家所說的历史唯物主义，柏格森对人类社会发展过程中生产关系的更替沒有加以应有的注意。他以为：“数千年以后，已往的东西将只留下重要之点；那时，我們的战争和革命将被看成无足輕重，如果一般說来人們想起它們的話；那时，人們談論蒸汽机和伴随它而出現的一切发明，可能像我們今天談論青銅器和石器一样；而蒸汽机是决定一整个时代的”（第119頁）。这种見解太肤淺了。革命和革命也有不同。至于生产关系（它們的总和說明各种生产方式的特征）方面的革命，那它們在社会发展史中是十分“重要之点”，当然任何一个严肃的历史学家都不会把它們看成是“无足輕重”的。但这一点只是順便說說而已。这里主要的是，柏格森給“完美的理性”下一个这样的定义：“完美的理性”是“制造和使用无机工具的能力”（第120頁，重点是柏格森自己加的）。这就說明，他认为，劳动工具对人类发展起决定性作用的思想不仅具有社会学意义，而且具有認識論意义。这也不足为奇。既然，如我們在前而看到的，所有动物的意識都是活动的結果，那末，其中人类的理解能力——用柏格森的話來說——当然是“對我們的活动能力的简单补充”（第3頁，重点是我加的）。不这样是不可能的，因为后一种想法无非是前一种想法的局部表現^①。但是，从这一唯物主义观点来看，認識論取得唯物主义形式，也是非常自然的。柏格森說得完全正确：“行动不可能在非現實中进行”（第5頁）。因此，一些流行的議論，說我們不認識而且不可能認識事物的本质，說我們必須在不可知的东西的前面止步等等，是毫无根据的。柏格森說：“可以設想，为了思辨或幻想而生的思想家，始終是不現實的；他要改造現實；或許他甚至要創造現實，好像我們

^① 这里还必须指出一点：馴养动物的时候，人們可以得到有機的劳动工具；而馴养动物其实在某种程度上也是“理性”的事。这是很重要的。

通过自己的想像用朵朵浮云创造出人和动物的形状一样。但是，正視实际活动及其必然反应的思想家，接触对象以便时刻从对象中得到不断改变的印象的思想家，总会在某些事情上同绝对者发生关系的。”（第5頁）“绝对者”这个詞可能引起誤解。我們认为它在这里是不恰当的。但是，我們不同柏格森在字眼上爭論，我們很乐意承认他是正确的：如果外界始終是我們的認識所不能达到的話，我們就不能作用于外界。这一点在馬克思和恩格斯的唯物主义哲学中早已闡述得明明白白的了^①。再往下看。柏格森肯定，“凡活动面向生产的地方（如人的活动——普列汉諾夫注），認識就必然涉及各种关系。”（第5頁）这也是最正确不过的。由此也可以得出完全唯物主义的結論。如果柏格森想作出这种結論，而且把这种結論推进到邏輯終点的話，那末，凭他对辯证思維的强烈的喜好和杰出的才能，他就能清楚地闡明認識論的重要問題。但是，他无论如何不想这样做。他是一个坚定的唯心主义者，他认为，物理只不过是“表現出来的心理”。因此，他的那些看来很有价值的認識論議論，結果却导致陈腐之談，我們在他那里看到的不是新的結論，而只是旧的、我們知道得很清楚的唯心主义的 *petitio principii*^②。

柏格森的有利于唯心主义的頑固偏見，推翻了他依据自己的唯物主义前提所能够作出的那些原理。例如，他在宣布我們的理解能力是对我們的行动能力的簡單补充之后，就在有待进一步分析的借口下赶紧补充說：在“现实中既不存在事物，也不存在行动”（第211頁，重点是我加的）。这是多么彻底的呀！但如果是这样，如果既沒有事物，又沒有行动，那末，十分明显，思想家只有求助于意識了。柏格森正是这样作的。在他看来，意識是“本原”（第202

① 参看論文集《对我們的批判者的批判》中我同康拉德·施米特的爭論389。

② （邏輯錯誤）

頁)。不錯，他預先聲明過：他之所以使用“意識”這個詞，只是由於沒有更好的詞；他所指的決“不是在我們每個人身上發生作用的縮小了的意識”(同上)。但是，這種沒有任何新內容的聲明不僅無補於事，而且把人弄得更糊塗了，因為超個人的意識是無稽之談，它只能用來滿足信教者的宗教感情，但決不能論證實際上同宗教信條全然異趣的哲學。

柏格森經過自己的唯物主義的远航回到唯心主義的港口之後，肯定地說：理性只能從現實的外在方面來認識現實，而這不是真正的認識(參看該書第 167 頁的例子)。真正的認識，即從現實的內在方面對現實的認識，只有超出理性範圍並求助於直覺的哲學才能夠提供出來。不用說，我們這位思想家從而就為臆想敞開了方便之門。他在“哲學家應該比科學家走得更遠”(第 317 頁)的借口下編造了一種哲學神話，從下面一段話中可以大略地知道這種神話的性質和內容：

“我們可以想像有一個盛着高壓蒸汽的容器，其中的蒸汽通過裂縫一絲絲地冒出來。冒到空氣里來的這些蒸汽幾乎全都凝結成小水滴，落到地上；顯然，凝結和下落是某種東西的某種損失，是某種間斷和虧損。但是，在某幾個瞬間里，有一小部分蒸汽沒有凝結起來；這一部分蒸汽盡量要把往下落的小水滴抬起來，但是它所能夠作到的，最多就是延緩小水滴的下落。同樣，從無限的生命儲備中也不斷地流出一絲絲的氣流，這些氣流在下降時形成了動植物界。在這些動植物界內部，生物的發展是原始氣流的殘余，是在同物質性正好相反的方向上延續著的搏動。”(第 211 頁)

如果你們指出，這個 *comparaison n'est pas raison*^①，正如其

① [比喻不是理由]

他任何比喻都不是理由一样，那末，柏格森就会立刻同意你们的意见。他会说：“我们不应该太强调这一比喻。它所提供的只是对现实的淡漠的和不完全精确的映象，因为小孔、气流和水滴的形成都是必然受制约的，而任何世界的创造却都是自由的行动，物质世界内部的生命也具有这种自由。不妨把这种创造比之为某种姿态，如举手；例如，手如果听其自然，它就会落下来，但是，在手中毕竟保持着有一部分指使着它的、力求使它举起的意志。这种以后会终止的创造性姿态的映象，使我们对前面所说的东西有一比较精确的观念。”（同上页）

生命是创造性的姿态，是“进发”。物质是进发的终止，是创造性姿态的停止。我们相信，现在有许多俄国读者会认为，这种看法既容易了解，又含意深刻。我们衷心地祝贺这些读者，并希望他们在柏格森的领导下进一步从生命的内在方面来了解生命的本质。而对于那些不醉心于现时哲学上崇尚唯心主义的时髦风气的人，我们在结束这一长篇评论的时候，要向他们指出柏格森在其直觉哲学中所犯的两个重大错误。

第一，从现实产生过程的内在方面来观察现实产生过程的企图，是注定要一败涂地的；除了神秘的迷雾之外，这种企图从来没有产生出而且不可能产生出任何其他东西。为什么？对这个问题，斯宾诺莎早就用他的“伦理学”的第二部分的第23个命题作了回答^①。

第二，柏格森对生成过程谈得那么多，但对它的理解却是极其片面的：这个过程中根本没有现有的存在的因素。这当然有助于把“物质世界分解为简单的流”，这种分解是柏格森为了自己的神

^① “灵魂只有在接受肉体所感受到的印象的观念时，才能认识自己”（《伦理学》，第二部分，第84页）390。

秘唯心主义的利益而坚持的，但是，这样一来，辩证法就会变成简单的诡辩论，这一点从希腊哲学史中就可以清楚地看出来。

柏格森喜欢普罗提诺。不喜欢也是不可能的。这是十分自然的。但是，法国工团主义的某些理论家醉心于柏格森，这却是只有充满误解的哲学思想史中才有的最滑稽可笑的误解之一。这一误解表明，法国工团主义理论家们的思想处于多么低下的理论水平：低得难以再低了！

評舒里雅齐柯夫的一本书³⁹¹

弗·舒里雅齐柯夫：《西欧哲学
（从笛卡儿到馬赫）对資本主义的辯护》。

“莫斯科书籍出版社”。

1908年莫斯科版

弗·舒里雅齐柯夫先生写道：“在知識分子的圈子里已經确定了对哲学的傳統态度：把哲学当作是一种 Privatsache^①，当作是构成个人裁夺、个人評價和个人創造的領域的某种东西。他們断言，哲学問題中的分歧，甚至根本分歧，决不應該证明社会对抗的存在。哲学思想和任何階級背景联系太少，太不够。因此，根据广泛流行的观点，維護一定的階級立場，并不决定着对一定的哲学学派抱同情态度。相反地，在这种情况下允許（注意！）广泛的选择自由。”（第5頁）据作者說，許許多多的馬克思主义者都持有这种观点。

“他們深信：在无产階級先鋒队的行列里允許有多种多样的哲学观点；无产階級的思想家信仰唯物主义还是唯能論，信仰新康德主义还是馬赫主义，这是沒有多大意义的。他們认为哲学是很純洁的东西。”（第5頁）

舒里雅齐柯夫先生坚决否认哲学的“純洁性”。他认为相信哲

①（私事）

学的“纯洁性”是一个幼稚的、极可悲的錯誤。他說道：“哲学不是僥幸的例外；在思辨的‘高度’上資產階級始終是忠于自己的。資產階級所談論的不过是自己当前的階級利益和願望，但是，他們是用十分独特的、难以理解的语言来談論的。哲学所运用的所有一切的哲学术語、公式，所有这些‘概念’、‘观念’、‘观点’、‘表象’、‘感觉’，所有这些‘絕對者’、‘自在之物’、‘本体’、‘現象’、‘实体’、‘样态’、‘屬性’、‘主体’、‘客体’，所有这些‘精神’、‘物质因素’、‘力’、‘能’，都是它用来标明社会上各个階級、集团、基层单位以及它們之間的相互关系的。当我们研究某一位資產階級思想家的哲学体系时，我們就会看到一幅利用符号所画出来的社会階級結構的图画。它描写了某一个資產階級集团的社会的专业 de foi^①。”（第6頁）

在作者的这些意見中，一点点的真理同很“幼稚”的謬誤混雜在一起。当然，认为哲学思想同“階級”背景沒有关系，那是荒謬的。但是，他根本不知道，为什么資產階級在思辨的“高度”上“所談論的不过是自己当前的階級利益和願望”。究竟什么东西阻碍那些站在上述高度的資產階級思想代表既考虑本階級的当前利益和願望，又考虑比較長远的利益和願望呢？不錯，如果研究者設想本階級的哲学思想始終只是反映这个階級的当前利益，那末他的任务就很簡單化了。但是，簡單化远非任何时候都是优点。我們現在就以舒里雅齐柯夫先生本人为例来看看这一点。

自命为“馬克思主义哲学家”的舒里雅齐柯夫先生认为，“因此”（显然这就是說，因为哲学反映資產階級的当前利益），“問題必須堅決地提出来”。他說道：“馬克思主义哲学家的任务不应该归

① [宣言书]

結为对这类图画上的細处的修改。决不能认为这些图画是某种似乎可以利用的并和无产阶级世界观相一致的东西。如果这样认为，那就是墮入机会主义，就是企图把不能結合的东西結合起来。在我們看来，馬克思主义哲学家的任务根本不是这样。在研究哲学学說以前，首先应从我們上面提出的观点出发，重新評價各种哲学概念和哲学体系。”(第7頁)

請看，我們这位“馬克思主义哲学家”打算完成一个彻底的革命。这是值得贊揚的。但是，大家知道，空言无益，徒有善良願望，仍然可能墮入地獄。我們倒要看看舒里雅齊柯夫先生的值得贊揚的願望是怎样实现的。

他在开始評價哲学的財富时指出，在这方面过去做得很少，虽然“早在几年以前就曾有过这类过高評價的第一个卓越的經驗。”他所指的是亚·波格丹諾夫先生的“权威的思維”一文(載于他的《社会心理学》論文集中)。舒里雅齊柯夫先生确信，这篇文章在哲学史中开辟了一个新紀元。用他的話來說，“这篇論文发表以后，思辨哲学就沒有权利去运用‘精神’和‘肉体’这两个基本概念了；同时也确定了：这两个概念是在专橫的关系的基础上形成起来的，而且它們之間的对立也反映了社会的对立，即担任組織职务的‘上层’和担任执行职务的‘下层’之間的对立。资产阶级的批評家令人惊奇地始終故意不提这位俄国馬克思主义者的著作……”(同上頁)

我們馬上可以看到，我們这位作者从波格丹諾夫先生的“卓越”文章中汲取来的思想有多大的好处。但是現在我們认为必須提醒讀者注意这里的問題。在舒里雅齊柯夫先生看来，波格丹諾夫先生的文章使思辨哲学失去了运用“精神”和“肉体”这两个概念的“权利”。假定这篇文章确实做到了这一点。但是，馬克思不是也

“运用”过这两个概念嗎？无可爭辯，馬克思是按自己的方式来运用的；他从唯物主义的观点来观察它們；但毕竟是“运用”过。于是，产生了这样一个問題：自从波格丹諾夫先生的有摧毀力的文章发表以后，馬克思的唯物主义哲学究竟遭到了什么样的命运？这一哲学是否失去了按自己的唯物主义方式运用“精神”和“肉体”这两个概念的“权利”呢？如果不是，那就十分明显，波格丹諾夫先生的文章根本没有开辟什么新紀元。如果是，那也十分明显，我們的作者所凭靠的这位“俄国馬克思主义者”在哲学中的特点就是他順便也推翻了馬克思本人的哲学。但是，以推翻馬克思的哲学为其哲学事业的馬克思主义者，倒是一种十分特殊的馬克思主义者；他的馬克思主义并不在于他追随馬克思，而在于他推翻馬克思。事实也正是这样：鼓舞着舒里雅齐柯夫先生的这位“俄国馬克思主义者”，却是被舒里雅齐柯夫先生当做资产階級思想家的恩斯特·馬赫的信徒（參看《經驗批判主义》一章，第 132—147 頁）。

現在，我們来看看这个追随资产階級哲学家的奇怪的馬克思主义者教会了舒里雅齐柯夫先生什么东西。

“首領即組織者和执行他的命令的普通的公社社員，这就是历史上的第一种社会对立。起先，这种对立只是所負任务的簡單对立。后来，它开始表示更多的东西。出現了經濟上的不平等；組織者逐漸变成了那些曾經屬於社会所有的生产工具的所有者。与此同时，形成了关于彼此对立的精神本原和肉体本原的概念，这是已經完成的社会分化的反响”（第 11 頁）。

首先，认为担任組織工作的首領和执行他的命令的普通公社社員之間的对立是历史上的第一种社会对立，这是完全錯誤的。第一种社会对立是男子和妇女的对立。我这样說当然不是指他們之間的生理分工，而是指社会分工。这种分工在原始社会的整个制

度和整個世界觀上打下了自己的烙印。但是，“精神”——确切地說，“靈魂”——這種觀念不是由這種分工引起的。現代人種學相當清楚地說明了這一觀念的發生過程。這門科學的一切新材料都證明泰勒所提出的關於“萬物有靈論”的理論的正確性。根據這一理論，原始人認為整個自然界都有靈魂，而且認為靈魂是他們的外部感覺在一般條件下不能接近的東西，他們用靈魂的存在與否來解釋自然界的一切現象。死亡、夢境和昏迷是最能促使產生靈魂這個概念的現象。但是，死亡、夢境和昏迷不是由社會對立所引起的，而是由人的生理性質所引起的。因此，用社會對立來說明靈魂這個概念——以及精神這個概念——的產生，就是濫用了這種使我們能夠在將來作出非常有價值的發現的方法，但是，應用這種方法必須具備兩個必不可少的前提條件，其一是一定的邏輯思維能力，其二是事實知識。很遺憾，我們必須承認，這兩個條件在舒里雅齊柯夫先生的著作中顯然是不存在的。

剛才我們看見，他對人類原始歷史的事實是多麼無知；而他關於哲學“純潔性”的笨拙論斷表明，他的邏輯思維能力又是多麼低下。說“一切的哲學術語”都是用來標明社會上各個階級、集團、基層單位以及它們之間的相互關係，實際上就等於把一個非常重要的問題弄到可以用“蘇茲達爾式的”這個形容詞來描寫的那樣簡單的地步。這個形容詞所標示的不是任何“社會階級”，不是“集團”，也不是“基層單位”，而只是智力上的極度愚鈍。社會之分裂為不同階級，對社會的智力發展進程具有決定性的影響，這是不容絲毫懷疑的。社會之分裂為不同階級，“歸根到底”（恩格斯語）是由社會經濟發展所引起的，這也是不容絲毫懷疑的。但是，影響是一回事，直接反映却是另一回事。此外，說社會的經濟發展“歸根到底”決定社會發展的所有其他方面，就是承認（正是由於“歸根到

底”这几个字)存在着許多其他的中間的“环节”，其中每一个环节都影响所有其余环节。于是，正如大家所看到的，結果就产生一个极其复杂的力量体系，在研究这个体系时，“苏兹达尔式的”简单化除了产生最滑稽可笑的结果外，是不能产生任何其他结果的。我們已經在舒里雅齐柯夫先生那里看見这种“苏兹达尔式的”简单化的一个例子。在他看来，当康德在写本体和現象的时候，不仅注意到各个不同的社会阶级，而且——用烏斯宾斯基小說中一位老年的官太太的話來說——还在“頻頻窺探”其中一个阶级即资产阶级的“錢袋”。这无异是对人类思想的誹謗，这种誹謗如果不是极度荒唐可笑，势必引起許多理所当然的不满。

由于篇幅有限，不容許我們举更多的例子。我們再举一个就算了。舒里雅齐柯夫先生写道：

“阿芬那留斯认为世界就是一团中樞神經系統。‘物质’絕對没有任何的‘质’，無論是从前被认为是物质的必不可少的‘第一性的质’或‘第二性的质’。物质中的一切完全取决于‘精神’，或者用《純粹經驗批判》的作者的話來說，取决于中樞神經系統”(第144頁)。为什么阿芬那留斯会这样想呢？因为“現代資本非常‘有伸縮性’，对它說来不存在定型的工人，而存在的今天这种职业和技能的工人，明天是那种职业和技能的工人，今天是伊万，明天是保尔或亚柯夫……”。够了！說得太好了，以致我們产生这样一个問題：舒里雅齐柯夫先生是不是在开玩笑呢？或許他写的是諷刺馬克思主义的摹拟文吧？作为諷刺性的摹拟文，他的书是很厉害的，甚至是有才气的，但是，显然是十分不正确的。

最后，我們要指出，我們仍然完全不明白，在有觉悟的无产阶级中是否“容許”卡尔·馬克思和弗里德里希·恩格斯的唯物主义哲学存在。

論俄国的所謂宗教探尋³⁹²

第一篇文章

論 宗 教

〈我們所要談的是現代俄国的所謂宗教探尋。如果我沒有弄錯的話，這是當前最受人注意的問題之一。不久以前，也可以說，就在前幾天，亞歷山大·雅勃洛諾夫斯基先生在《基輔思想》（第151期）上寫道：“現在我國的社會注意力似乎分成了三個部分，分別注視着尋神說、色情文學和摔跤運動。”遺憾的是，這種看法很接近實情。我對摔跤運動從來不感興趣，對色情文學也從來沒有入迷過。但是，我覺得現代我們俄國的“尋神說”倒是很值得嚴重注意的，我想談談我過去和現在對尋神說的看法。

不過在這裡先作以下的聲明是有好處的。

我國最著名的尋神派之一謝·尼·布尔加柯夫（他的出名是由于他在精神上從“馬克思主義退到唯心主義”，甚至退得更遠，一直到薩羅夫沙漠），在論文集《路標》³⁹³（這個文集在不久以前出了第三版，它無疑有重大的“丟臉成績”，大概還不只丟一次臉）中寫道：

“在俄國無神論中最令人驚異的是它的教條主義，也可以說是它對宗教所採取的輕率態度。因為近來，俄國‘教育協會’簡直不

注意而且也不了解这个具有非常巨大的重要性和迫切性的宗教问题；一般地说，它只有在涉及政治或涉及无神论的宣传的时候才注意到宗教。我国知识分子在宗教问题上的无知是令人惊异的。我这样说并不是为了责备他们，因为或许这是有充分的历史理由的；我这样说是为了诊断他们的精神状态。我国知识分子在对待宗教的态度方面简直还很幼稚，对宗教还没有认真地考虑过。”^①

无需隐讳，情况就是这样。正因为情况就是这样，我才不怕引证这一大段文章。我国的无神论确是很轻率的，我国知识分子对待宗教问题的态度也确是幼稚的。布尔加柯夫先生说的是实情。但是，他所说的并不是全部实情。他忘了补充说，在我国，不仅那些宣传无神论的人，而且那些这样或那样地研究“寻神说”或“造神说”的人，也表现出对宗教问题的无知。我们的“寻神派”和“造神派”也还没有对宗教加以认真的考虑，他们的宗教宣传根本不像乍看之下那样与政治（广义的）无关。和布尔加柯夫先生一样，我这样说也不是为了责备谁，而是为了诊断那些正在进行现在颇为时髦的“宗教自决权”的宣传的人的精神状态。这种精神状态用下面这一句话来说明是再好不过的：坚定不移地倾向于宗教教条主义。我的任务之一就在于找出产生这种倾向的社会原因。但是，不论原因如何，毫无疑问，这种倾向是存在的，而且在“寻神派”的各种著作中几乎同等程度地表现出来，尽管这些“寻神派”的“对神的”探寻看起来十分不同。我们不论看明斯基先生的书《未来的宗教》或卢那察尔斯基先生的书《宗教和社会主义》，不论听“反资产阶级”的梅列日柯夫斯基先生或公然代表资产阶级的格尔申斌先生的高论，或想想司徒卢威先生的“神的语言”，我们到处都可以碰到

^① 布尔加柯夫：《英雄主义与苦行》。载于《路标》文集，第32页。

布尔加柯夫先生如此厌恶的教条主义，和他如此竭力反对的在宗教問題上的无知。順便說說，布尔加柯夫先生本人的宗教議論也决不是沒有这些缺点的。他看到別人（无神論者）眼里的稻草，却看不到自己眼里的木头。这是一个古老的但却永远新鮮的故事！

但是，無論如何，事实总归是事实：俄国“先进人士”从来没有对宗教进行过认真的考虑。以前，这还无关紧要，而現在却到了不注意宗教問題就可能引起极为可悲的后果的时候。現在，应该很认真地考虑和談論宗教問題。

我們就将认真地考虑和談談这个問題。为此，在批判我們的“寻神派”所做的宗教探尋以前，我們应该力求正确地了解什么是宗教。

要了解某一現象，就是要弄清楚它是如何发展的。在这里我們不可能研究宗教史。因此，我們只有一个摆脱困难的办法：对于我們毫无可能整个地加以研究的过程，就研究它的最一般的特征。我們就是采取这个办法。)

二

可以給宗教下一个这样的定义：宗教是观念、情緒和活动的相当严整的体系。观念是宗教的神話因素，情緒屬於宗教感情領域，而活动則屬於宗教礼拜方面，換句話說，屬於宗教仪式方面。我們要首先而且要較多地談談宗教的神話因素。

希腊語“миф”（神話）就是故事的意思。人們对某种現象——不論真实的或虛幻的現象——感到惊異，就力求弄清楚这种現象是如何发生的。这样就产生神話。第一个例子：古希腊人相信女神雅典娜（米納娃）的存在。这个女神是怎样产生的呢？有一次宙

斯头痛，大概痛得很厉害，于是他决定动外科手术。充当外科医生的是赫菲斯特（乌尔坎），他手执利斧用力向这个众神之王的脑袋一劈，把脑袋劈开了，从中就跳出了女神雅典娜^①。第二个例子：古代犹太人反問自己道：世界是从哪里来的呢？上帝六天創造世界和用地上泥土造人的故事給他回答了这个问题。第三个例子：现代厄倫特部族的澳大利亚人想知道，月亮是从哪里来的。有一个故事滿足了他們的好奇心，这个故事說，在古代，天上还没有月亮的时候，一个名叫奥波苏姆^②的人去世后被埋葬了。不久，这个人复活了，变成一个小孩子走出了坟墓。他的亲屬惊惶万状，四散逃跑，他就一面追赶他們，一面大喊：“不要害怕，不要逃跑，否則你們都会死掉。我虽然会死，但我会天上复活”。果然，他长大了，衰老了，然后死了，但是死后他化为月亮出現，从那时起他就周而复始地死亡和复活^③。这样，不仅說明了月亮的起源，而且說明了月亮周而复始地隱現的原因。我不知道，这种解釋能否使我們現今的“寻神派”中的任何人滿意，但姑且认为誰也不会滿意的。不

① 《由防禦到进攻》文集的注釋 394。——瓦·罗扎諾夫先生在1909年10月14日的《新时代》上就我对女神雅典娜的来源的神話的說法資备我，說我忘了指出，希腊人用帕拉斯·雅典娜女神和她的产生的特殊方式證明什么現象。但是，我这位奇怪的批評家簡直沒有弄懂我說些什么，因为他本人就对自己的讀者說过，他不願意用心讀我的文章。我举出女神雅典娜从丘必特的头中产生出来这个故事，是說明雅典娜女神如何产生……而她为什么这样产生而不那样产生，則是另一个問題，对于这个問題不是由神話来回答，而应由宗教史和社会学这两門科学来回答。至于瓦·罗扎諾夫先生对我的盛情厚意，那是不值一提的：对于傻头傻腦的人不能見怪，特别是当他們在《新时代》上发表意見的时候，从心理学方面來說有一点是值得注意的：瓦·罗扎諾夫先生是否知道現代科学如何解釋关于帕拉斯·雅典娜女神来源的神話的特点？这很可疑（第187頁）。

② 奥波苏姆（Опоссум）——澳大利亚的一种小动物，屬有袋目。我們还可以看見，在野蛮人的观念中，人、奥波苏姆或任何其他动物是怎样形成的。

③ A. van Gennep, *Mythes et légendes d'Australie*, Paris, p.38. [万·然訥，《澳大利亚的神話和傳說》，巴黎版，第38頁。]

过这种解释却使澳大利亚的上著居民满意了，正像雅典娜女神出生于丘必特的头脑的故事使某个时期的希腊人满意，或六天创造世界的故事使古代犹太人满意一样。神話是回答为什么和怎么样这两个问题的故事。神話是人对现象之间的因果联系的意識的最初表现。

当代最杰出的德国人种学家之一說：“神話是原始世界观的表现”（“Mythus ist der Ausdruck primitiver Weltanschauung”）^①。实际情况也确是这样。相信月亮就是从坟墓中走出来升到天上的人——奥波苏姆，这种世界观必然是很原始的。这种世界观的主要特点是什么呢？主要特点就是具有这种世界观的人把自然现象人格化。原始人以为这一切现象都是同他们一样具有意識、需要、爱好、希望和意志的特殊存在物的行动。在很早的发展阶段上，在原始人的观念中，这些似乎以自己的行动引起一定的自然现象的存在物，都具有精灵的性质，于是，就形成了泰勒称之为万物有灵論的东西。这位学者說道：“人們认为，精灵主管着物质世界的各种现象和人的生命，或在人世和阴間影响他們；其次，由于人們以为精灵同人有联系，人的行为会使精灵高兴或不滿，所以相信精灵的存在，迟早会使人們自然地、甚至可以說必然地用行动来表示崇拜它們或希望它們保佑。由此可見，万物有灵論在其充分发展的时候就包含着对主管万物的神和其所轄精灵的信仰，对灵魂和来世的信仰，这种信仰在实践中就轉变为仪式上的崇拜。”^②

这也是正确的，但是，必須記住：相信精灵的存在是一回事，崇

① D-r P. Ehrenreich, Die Mythen und Legenden der südamerikanischen Urvölker und ihre Beziehungen zu denen Nordamerikas und der Alten Welt, Berlin 1903, S. 10. (保·爱倫萊希博士：《南美蒙昧人的神話和傳說同北美和旧大陆的神話和傳說的比較》，1905年柏林版，第10頁。)

拜它們又是一回事；神話是一回事，宗教儀式又是一回事。原始人相信有許多精靈存在，但是他們所崇拜的只是其中的幾個^③。宗教儀式是由于萬物有靈論的思想同一定宗教活動的結合而產生的。當然，我們不能避而不談這種結合由什麼決定的問題，但也不應該不顧次序提前來談。現在我們需要知道的是萬物有靈論的起源。泰勒正確地指出，原始的萬物有靈論是與唯物主義哲學對立的唯靈論哲學的本質的體現^④。但是，既然這樣，研究萬物有靈論就會使我們一舉兩得：這種研究不僅會有助於闡明我們關於原始神話的概念，而且在我們面前暴露出“唯靈論哲學的本質”。在有許多人力圖復活哲學唯靈論的這個時代，^⑤ 這一工作是無論如何也不能忽視的。

② 愛德華·貝·泰勒：《原始文化》，第2卷，1897年聖彼得堡版，第10頁395。參看 Elie Reclus, *Les croyances populaires*, Paris 1907, p.p. 14—15 [埃利·萊克留：《民間信仰》，1907年巴黎版，第14—15頁]和馮特：Völkerpsychologie, II. Band, 2-er Theil, S. 142 [《民間心理學》，第2卷，第2分冊，第142頁]和以下。

③ 愛倫萊希說得對：《Vermenschlichung und Personifizierung von Naturerscheinungen bedingen an sich noch kein religiöses Bewusstsein》（“自然現象的人格化本身並不引起任何宗教意識”）（《南美蒙昧人的神話和傳說同北美和舊大陸的神話和傳說的比較》，第25頁）。

④ 泰勒，《原始文化》，第2卷，第8頁396。

⑤ 值得指出，萬物有靈論在叶·阿·巴拉丁斯基的一首詩中表現得很明顯。現在把這首詩（《預兆》）397抄錄如下：

在人們不是用熔鐵爐、秤和斗
向自然界探究，
而是孩子般地傾听着自然的預言，
虔誠地捉摸著它的預兆的時候，
在人愛自然的時候，
自然也以愛相報：
自然對他充滿着友善的關懷，
給他把語言找到。
烏鴉預感到他的不幸，
就向他咕咕地叫起來表示擔心，

三

波格丹諾夫先生企图确定“万物有灵論的二元論和权威社会形态之間”存在着“特殊的联系”^⑥。他并不反对現在为人种学家所完全公认和我在上面所闡述的万物有灵的理论，但他认为这个理论是不能令人满意的。他认为，这个理论“能够正确地指出至少部分地用来构成万物有灵論观点的心理材料；但是有一个問題：为什么从这一材料中产生一种在一定发展阶段上是基本的和普遍的思維形式呢？”^⑦于是波格丹諾夫先生就以承认万物有灵論的二元論和权威社会形态之間存在特殊联系来回答这个問題。按照他的意見，万物有灵論的二元論是社会二元論，即上等人和下等人之間、

当他打算听天由命的时候，
他就表现得大胆无畏。
在征途中，狼跑出森林，迎着它嗥叫，
绕着它轉圈子，倒竖着毛，
預言胜利将要来到，
于是他調动自己的部队
勇敢地攻击敌人的营寨。
一对鹫子掠过他的头顶，
預示爱情的幸福将要求婚。
在荒漠里他不是孤苦伶仃，
这里呼吸的还有他熟悉的生命。

巴拉丁斯基天真地惋惜智慧的成就使人失去万物有灵論的幻想，他写道，
然而他輕視感情，相信智慧，
沉溺于忙豫的探討……
于是，自然的心灵向他关闭，
人間就没有了預兆。

正如別林斯基所說，这当然是荒唐可笑的 398。但是，巴拉丁斯基毕竟是再显明不过地表現出了万物有灵論的观点。

⑥ 波格丹諾夫，《社会心理学》，1904年圣彼得堡版，第118頁。

⑦ 同上书，同頁。着重点是波格丹諾夫先生加的。

組織者和被組織者之間的二元論的反映³⁹⁹。他說：“假定在我們面前的是一个这样的社会，在这个社会中，权威关系遍及整个生产体系，所以每一社会劳动活动都分为組織者的积极因素和执行者的消极因素。那末，整个龐大的經驗領域——直接生产領域——就不可避免地会被社会成員按照一定的形式，即按照同類兩重性（其中經常結合着組織者因素和执行者因素）的形式加以認識”^①。当人习惯于把自己同外界的劳动关系看成是作用于执行者消极力量的、組織者的积极意志的表现时，“他就开始把任何現象都看成这样的东西。”那时候，在他的观念中就产生物的灵魂。“他看見太阳的运行和水的流动，听到树叶的响声，感觉到風和雨；对他說来，所有这一切，用他了解他的社会劳动生活的方法来了解是最容易的；他猜测，在那直接对他发生作用的外界力量后面，存在着指导这种力量的个人意志；虽然，这种意志他看不见，但却是直接可靠的，因为如果没有它，他就不能理解現象。”^② 这些話說得很好。好得使舒里雅齐柯夫先生根据波格丹諾夫先生的思想写了一部完整的新哲学史⁴⁰⁰。只有一点不好：波格丹諾夫先生的好思想却同现实相矛盾。

万物有灵論不是人类宇宙观的发展中的第一步，这是很可能的，甚至是可以設想的。瑪丽·居友认为：“宗教形而上学的出发点是独特的、含糊的一元論观点，这不是对于神的本原、对于神的一元論观点……而是对于灵魂和肉体的一元論观点，起初灵魂和肉体是被看成統一的整体的”^③，他的这一看法可能是正确的。如果真是这样，就应该认为万物有灵論是人类宇宙观的发展中的第

① 波格丹諾夫：《社会心理学》，第113—114頁。着重点是波格丹諾夫先生加的。

② 同上书，第115頁。

③ 瑪丽·居友：《未来的无宗教信仰》，1908年圣彼得堡版，第60頁401。

二步。居友就是这样說的：“在時間上同這一觀念最接近的觀念，是关于靈魂獨立、关于靈魂吹入肉體、关于靈魂能够离开軀壳的觀念。這一觀念就是宗教史學家所知道的万物有靈論。它首先因其二元論的性質而引人注意。這一觀念的基礎是靈魂和肉體對立的觀點。”^①不論怎樣，在根本沒有“權威”社會組織的原始民族那里万物有靈論已經發展起來，這却是事實。波格丹諾夫先生犯了一個很大的錯誤，他以其特有的大膽精神斷言道：“大家都知道，在社會發展的最初階段，在最低級的部落中還沒有万物有靈論，根本沒有关于精神本原的觀念”^②。不，這完全不是“大家都知道”的！人種學沒有可能來觀察那些抱着“獨特的、含糊的一元論觀點”的人類部落；人種學不知道有這種部落。相反地，人種學能够進行觀察的所有部落中最低等的部落——所謂低等狩獵部落，都抱着万物有靈論的觀點。誰都知道，例如錫蘭的維達赫人就屬於這種部落。但是，據保爾·薩拉遜的證明，他們是相信死后靈魂的存在的^③。另一個學者愛米爾·德山的意見還要肯定。他肯定地說：按照維達赫人的看法，每個人死后都要成為“魔鬼”，即精靈，因此，精靈的數目是很多的。維達赫人都把自己的不幸歸之于精靈的作祟^④。我們在安達曼群島的黑人那里、在布西門人那里、在澳大利亞人那里，總之，在所有的“低等狩獵部落”那里都看到這種情形。不很久

① 瑪麗·居友：《未來的無宗教信仰》，第60頁。

② 波格丹諾夫：《社會心理學》，第118頁。

③ «Ueber religiöse Vorstellungen bei niedrigsten Menschenformen» in Actes du II^{ème} Congrès International d'Histoire de Religions à Bâle, 1904, p. 135. (《論低等人種的宗教觀念》，載巴塞爾第二次國際宗教史會議的文件集，1904年版，第135頁。)

④ E. Deschamps, Au pays des veddas, Paris 1892, p. 383. [愛·德山：《在維達赫人的國家里》，1892年巴黎，第386頁。]

以前才超过这些狩猎部落的哈得逊灣的爱斯基摩人，也是坚信万物有灵論的，他們认为有水神、云神、風神、雨神等等^①。如果我們想知道，爱斯基摩人內部的“权威”关系发展到了什么程度，那我們就可以了解到，他們那里根本沒有任何长官，即沒有任何“权威”（《among these people there is no such person as chief》[“在这个民族中沒有像酋长这样的人”]）^②。不錯，这些爱斯基摩人也有首領，但是，这些首領的权力是微不足道的，况且他們通常都受英国学者称之为“司药人”即巫师这种人的支配，而这种人則是同精灵来往的^③。在爱斯基摩人那里，还存在着很浓厚的原始氏族共产主义的残余。至于說到像維达赫人这样的低等部落，必須承认他們是真正的而且就其本身來說是无可指譏的共产主义者。这里哪里有权威的生产关系呢？当然，原始狩猎部落关于精灵的观念决不是沒有物质性的。这些部落的精灵，还没有像現代基督教徒的上帝或在恩斯特·馬赫的“自然科学”哲学⁴⁰²中起着如此重大作用的“要素”所具有的那种非实物性。当“蒙昧”人想像精灵的形象时，往往把它想像为細小的人^④。在这种想法中当然是有許多“实物性”的。但是，第一，比如說，十四世紀那位在比薩墓地牆上画了一幅著名壁画《死亡的凱旋》⁴⁰³的画家（可能是奥尔康尼亚，或者是另一个人），也有这种想法。让波格丹諾夫先生看看这幅壁画或它

① Lucien Turner, The Hudson Bay Eskimo, Eleventh Report of the Bureau of Ethnology, p. 194. (柳新·杜納：《哈得逊灣的爱斯基摩人》，人种学会第11期报告，第194頁。)

② 同上书，第193頁。

③ 同上。

④ 卡夫尔人认为，死人的幽灵住在地下；不过他們自己以及他們的牲畜和茅屋——即牲畜和茅屋的幽灵——形状很小。《Völkerkunde》，von Dr F. Ratzel, erster Band, Leipzig 1888, S. 268. (弗·拉采尔博士：《民族学》，第1卷，1888年莱比錫版，第268頁。)

的照片，他就会相信，在这幅画里人的灵魂正是按細小的人形描繪的，它們具有实物的一切特征，在那个天主教神父的胖胖的灵魂身上，甚至头頂剃去头发的地方也被画了出来。一个天使握着这个神父的灵魂的手，想把他带到天国去，而一个魔鬼（也具有实物的一切特征）却抓住他的脚，想把他拖到地獄中去。或許波格丹諾夫先生会說：十四世紀也沒有真正的万物有灵論。那末，真正的万物有灵論究竟是在什么时候出現的呢？难道是在所謂“經驗一元論哲学”产生的时候才出現的嗎？

第二，还必须記住一点。我們的一切观念，必然具有“实物”性。在这里，整个問題在于某一观念所具有的“实物”特征的多寡。这种特征越少，这个观念就越抽象，我們就越认为它具有非物质性。在这里，人在作用于外界的过程中产生的观念，就好像經過了蒸餾。必須承认，低等狩猎部落在这种蒸餾的道路上已經走得很远了。在他們那里（大家知道，不仅仅在他們那里），灵魂的观念是同呼吸的观念牢牢地結合在一起的，其原因之一是，呼吸的一种結果，即呼出来的空气的运动，一方面无疑是存在的，另一方面却几乎是我們的外部感官所完全不能感觉到的^①。“蒙昧人”为要构成灵魂的观念，力求想像出某种對我們的外部感官不发生作用的东西。他注視對話人的眼睛时，有时在对方的角膜上看見一个小小的人影。他认为这个人影就是他的對話人的灵魂^②。他之所以把这个人影当作灵魂，是因为他认为它是根本非物质的，也就是說，是他無論用什么办法也无法捉摸和接近的东西。但是他忘記了，他

^① 呼吸的停止证明生命的停止，这一事实是这两个观念的这种結合的另一个原因。

^② 泰勒把这个人影叫做“瞳神”404。孟塞（«Revue de l'histoire des religions»（《宗教史概述》），1905年版，第1—23頁）认为，給死人盖住眼睛的风俗习惯是同这种把“瞳神”看成灵魂的观点有联系的。

看见了这个人影,就是说,这个人影对他的眼睛发生了作用^①。为什么万物有灵论的思维形式是“一定发展阶段上的基本的普遍的思维形式”,这个问题只有在根本不同的另一种提法中才具有正确的意义。这个问题应该这样提:为什么甚至在生产力达到很高的发展水平从而有了相当巨大的驾驭自然的能力的文明社会里,还保存着对神的信仰?对于这个问题,科学社会主义的创始人早就作了回答,我在给波格丹诺夫先生的一封信中也阐述了这一回答⁴⁰⁵。但是,要完全了解这一问题,还必须彻底了解我们现在所研究的关于万物有灵论的起源问题。

关于这一点我们在科学社会主义的创始人之一恩格斯那里也可以找到重要的指示。

他在他的名著《费尔巴哈》中写道:“全部哲学,特别是近代哲学的最重大的基本问题,就是思维对存在的关系问题。在远古时代,人们还丝毫不知道自己身体的构造,还不会解释梦见的事,便以为他们的思维和感觉不是他们身体的活动,而是某种独特的东西,即寄居在这个身体内部而在人死亡后就离开这个身体的灵魂的活动,——从这个时候起,人们就不得不思索这种灵魂对外部世界的关系。既然在人死后灵魂离开肉体而继续活着,那末就没有任何理由去设想它本身还会单独死亡了。这样就产生了灵魂不死的想法,这种想法在那个阶段上并没有包含任何可以安慰人的东西,灵魂不死好像成了不可避免的命运,而且往往被认为是一种真

^① 馬赫說:“我們自然科学家有时不赞同‘灵魂’这个概念,往往加以嘲笑。但是,实物的概念是同一类的抽象,既不比灵魂这个抽象坏,也不比它好。我们对灵魂的了解程度,正像对实物的了解程度一样。”(馬赫:《功的守恒原则》,1909年圣彼得堡版,第31页)馬赫是大錯特錯了;灵魂是根本不同的另一“类”抽象,因为灵魂的观念是由于力求脱离物质的观念而获得的。这是第二級的抽象,它否定第一級的抽象——实物——借以长成的现实基础。

正的不幸，例如希臘人就是這樣想的。引起這種個人不朽的無趣虛構的，並不是宗教上的安慰的需要，而是這樣一種簡單的情況，即：人們既承認有靈魂存在，就弄不明白，在肉體死后靈魂究竟到哪裡去了。”^①

可見，人們由於不知道自己身體的構造，不能解釋夢見的事，才產生靈魂的觀念。為了證明這一點，恩格斯引用伊姆頓的話，作了如下的完全正確的注解：“在蒙昧人和低級野蠻人中間，現在還流行着一種想法，以為他們所夢見的人的形象是暫時離開肉體的靈魂；並且認為真實的人應當對於作夢者在夢中所見到的自己的行為負責”^②。

問題並不在於權威的生產組織，因為這種組織在蒙昧人那裡是沒有的，而在低級的野蠻人那裡也還處在萌芽階段；問題在於原始人進行生存鬥爭時所處的技术條件。

原始人的生產力很不發達；他們控制自然的能力是很低的。而在人類思想發展中，實踐在任何時候都先於理論；人作用於自然的範圍愈廣闊，他對自然的了解也就愈廣闊，愈正確。反過來說，這一範圍愈狹小，人的理論也就愈貧乏。他的理論愈貧乏，他就愈想用幻想來解釋那些不知道因為什麼引起他注意的現象。類比判斷是對自然生活的一切虛幻解釋的基礎。人觀察自己的行動時，就會看出，在行動之先，存在着與其相適應的希望，用更接近他的思想方式的話來說，這些行動是由這些希望引起的。因此，他以為，那些使他驚異的自然現象也是由誰的意志引起的。這些用自己的意志引起使他驚異的自然現象的存在物，始終是他的外部感官所不能觸摸的。因此，他認為這些存在物是與人的靈魂相類似的東

① 恩格斯：《費爾巴哈》，1906年聖彼得堡版，第40—41頁406。

② 同上書，第40頁，注釋407。

西,我們已知道,人的灵魂,在上述意义上来讲是非物质的。认为自然现象是由人的外部感官所不能感触的或只能在最小程度上感触的存在物的意志所引起的,——这种假想在人的狩猎生活方式的影响下逐渐地发展并巩固起来。这听起来像是奇谈怪论,但事实确是这样:作为生活来源的狩猎,能引起人们的唯灵论思想。

恩格斯在《家庭、私有制和国家的起源》一书中说道:专靠打猎为生的部落,只有在书本中“出现”过,因为用打猎来维持生活是很不可靠的^①。这是十分正确的。所谓低级狩猎部落不仅食用打猎所获动物的肉,而且也吃植物的根和块茎,更不用说鱼和软体动物了。虽然这样,现代人种学越来越使我们相信,打猎决定了“蒙昧”人的整个思想方式。蒙昧人的世界观,甚至他的审美观,就是猎人的世界观和审美观。我在对艺术的探讨⁴⁰⁹(参看我的论文集《二十年来》)中,对“蒙昧人”的世界观和审美观表示了同样的看法,援引了对巴西印第安人的风俗习惯深有研究的馮·登·施泰因的一段话。现在,我把这段话抄录如下。

他说:“我们只有把这些人看成狩猎生活的产物,才能了解他们。他们的全部经验中最主要的部分都是同动物界有关的,他们的世界观就在这一经验的基础上形成。与此相适应,他们的艺术主题也一概取自动物界。可以说,他们的异常丰富的全部艺术都根源于狩猎生活”^②。他们的全部神话也根源于这种生活。施泰因继续阐述巴西印第安人的心理特征时说:“我们应该在自己的思想

① 《Der Ursprung der Familie, des Privateigentums und des Staats》, 8-te Auflage, Stuttgart 1900, S. 2. (《家庭、私有制和国家的起源》, 1900年斯图加特第8版, 第2页。) 403

② 《Unter den Naturvölkern Zentral-Brasiliens》, Berlin 1894, S. 201. (《在巴西中部的原始部落中》, 1894年柏林版, 第201页。) 参看弗罗本纽斯《Die Weltanschauung der Naturvölker》, Weimar 1898. (《原始人的世界观》, 1898年魏玛版) 410.

中完全抹掉人和動物之間的任何界限。當然，動物沒有弓箭和打玉米粒的木棍，在印第安人的心目中，這就是他們與動物的主要區別”^①。但是，既然人和動物之間沒有區別，既然人有靈魂，那末，顯然，動物也應該有靈魂。由此可見，當“蒙昧人”用類比法判斷自然現象時，他們不僅把自然現象同自己比較，而且同整個動物界比較。

動物也和人一樣要死亡。動物的死亡，也和人的死亡一樣，是由於它們的靈魂離開它們的身體。這種看法更加擴大了萬物有靈論觀念的範圍。漸漸地（但是在權威生產組織產生以前很久，這同波格丹諾夫先生的觀點相反）整個世界都住滿了精靈，原始人把引起他們注意的每一個自然現象都歸因於“精靈”。要了解萬物有靈論如何產生，根本不需要用權威生產組織來解釋，這種組織在社會發展的最初階段是根本不存在的。

權威組織（不僅是生產的，而且也是整個社會生活的權威組織）一產生，就開始對宗教觀念發生巨大影響，這是無需爭辯的。這種現象只不過是下面這個一般規律的局部情況，這一規律是：在分裂為階級的社会中，思想體系的发展总是在階級关系的強烈影響下進行的。我在談到藝術的時候也曾一再援引這一規律。但是，這一規律，也同所有其他規律一樣，可以正確地加以了解，也可以笨拙可笑地加以解釋。遺憾的是，波格丹諾夫先生竟作了笨拙可笑的解釋，因此他就認為權威關係甚至在根本不存在權威關係的社會中起決定性作用。

現在，我們可以撇開波格丹諾夫先生而回轉來談談泰勒了。

^① 《在巴西中部的原始部落中》，第 351 頁。

四

泰勒說：“把生命机能看成灵魂活动的古代万物有灵論的生命理論，用整个灵魂或构成灵魂的某些精神飞出肉体的說法來說明許多生理状态和精神状态。这一理論在蒙昧人的生物学中具有很广泛的坚实的地位”^①。接着，泰勒举出不少例子来证明他的这个思想。南澳大利亚人說，处于无感觉状态的人是没有灵魂的。菲济群島的土人也有这种看法。此外，他們认为，如果招喚离开了肉体的灵魂，灵魂就会回来。因此，常有这样的事情：菲济人患病时躺在地上，大声叫喊，招喚自己的灵魂。亚洲北部的韃靼族十分相信患病时灵魂飞出肉体的說法。在信仰佛教的部落中，喇嘛用庄严的咒語来召回被恶魔摄走的病人的灵魂^②。在泰勒的著作中这样的例子很多（当然，不仅仅在泰勒的著作中），而这些例子无疑是很令人相信的。但是，佛教喇嘛用咒語迫使恶魔交回被他摄走的灵魂这个例子引起了这样的問題：是不是有一种什么力量能降伏恶魔呢？如果有，那末，是不是由此可以說：甚至在蒙昧人的观念中万物有灵論也远远不能說明一切自然現象呢？

对这两个問題可以作肯定的回答。是的，原始人认为这种甚至能降伏恶魔的力量是存在的。是的，万物有灵論甚至不能說明原始人的物理学和生物学中的一切現象。

究竟这是因为什么呢？很简单，就是因为万物有灵論——以及一般的唯灵論——事实上不能解釋任何一个自然現象。

現在我們来看看泰勒所举的一个例子。

一个有病的菲济人招喚自己的灵魂。他认为自己生病是由于

① 泰勒，《原始文化》，第2卷，第17頁411。

② 同上书，第17—18頁412。

靈魂離開身體。但是，既然靈魂已經離開，而他还一直沒有恢復健康，他的病還在繼續發展下去，那就十分明顯，病況的進一步發展是由于另一種力量的作用，而不是由于靈魂的附體。顯然，靈魂的附體只是身體正常的原因。

其次，這個患病的高聲召喚自己的靈魂的菲濟人死了。他的靈魂不想聽從他的召喚回到他的身體中去。他的屍體開始腐爛。如果死是由于靈魂離開身體，那就十分明顯，屍體腐爛過程是由于其他的什麼原因，而不是由于已經離開身體的靈魂的作用。諸似此類的事實可以舉出許多來。這些事實的無可辯駁的存在，就反映在原始人的意識中，使他們相信有某種或某些力量甚至能影響精靈的意志。由于這種信念，喇嘛才使用咒語，他認為咒語必定能迫使惡魔交回被他擄去的人的靈魂。喇嘛的咒語屬於原始魔法的這個廣泛的領域。

近代有些學者認為魔法似乎是原始人的自然科學。他們把它看成為原始人相信自然現象的規律性的萌芽。例如，弗雷塞寫道：“魔法的基本信念是現代科學的基礎；它的整個體系都以相信自然界中存在着秩序和統一性為基礎，當然這種信仰是盲目的，但卻是堅定的和實在的”^①。弗雷塞認為就這一意義來講，魔法和科學一樣，是同宗教直接對立的，因為宗教的基礎是相信自然的統一秩序可以由神或神們按照人們的請求加以破壞^②。這一看法有相當大的正確性。就下面這一點來看，魔法和宗教是對立的：信教的人用主體（精靈、神）的意志來說明自然現象，而求助於魔法的人則力求發現決定這種意志的客觀原因。弗雷塞所指出的宗教同魔法和科學

① J. G. Frazer, *Le rameau d'or*, Paris 1903, t. I, p.64. (詹姆斯·弗雷塞：《金枝》，第1卷，1903年巴黎版，第64頁。)413

② 同上書，第66頁414。

之间的对立，是自然现象的主观说明方法同客观说明方法之间的对立。这种对立无疑在蒙昧人的观念中也已经表现出来。但同时不应该忘记，科学与魔法之间有着极其重要的区别。科学力求发现现象的因果联系，而魔法则满足于简单的联想或简单的象征，这种简单的联想或象征本身，只能以不十分清楚地区别人脑中产生的东西与现实中实现的东西为基础。例如，美洲红种人的巫师为了求雨，用某种方式从自己的茅舍的屋顶上向下泼水^①。从屋顶流下来的水的形状和声音使他想到雨，他相信这种联想就足以求到雨。如果在屋顶泼水之后真的下起雨来，红种人的巫师就说这是他的魔法的效力。这就足以说明魔法与科学之间有着多么难以丈量的距离。

魔法犯了现代经验一元论在很大程度上所具有的那种错误。它把客观现象与主观现象混淆起来了。正由于它把这两者混淆起来，所以它具有的思想过程才没有排除万物有灵论所具有的思想过程。魔法和万物有灵论是相辅相成的。这一点是我们在任何宗教的一举一动中都可以看到的。

任何一种宗教仪式中都包含魔法作为其组成部分。但是，我们现在谈论宗教仪式还太早，我们应该先搞清楚原始世界观的其他一些方面。

五

我们知道，万物有灵论就其本性来说不能对现象作出稍微令人满意的解释，甚至坚信万物有灵论的蒙昧人也远不是在任何时候都采用万物有灵论的解释的。现在，我们要提出这样的问题：在

^① D. G. Brinton, *Religions of Primitive Peoples*, New-York—London 1899, pp.173—174. (丹尼尔·勃林顿：《原始人的宗教》，纽约—伦敦1899年版，第173—174页。)

人們對這些解釋感到滿意的地方，這些解釋究竟具有什麼形式呢？

人相信，某一現象是某個精靈的活動。但是，人究竟怎樣想像出該精靈產生該現象的過程呢？不言而喻，這一過程必定同他自己喚起他所希望的現象的過程相像。

下面就是一個顯明的例子。玻里尼西亞群島有些人這樣回答世界從哪里來的問題：有一次上帝坐在海岸上釣魚，突然釣上來一個東西，這是一個世界，而不是魚。原始漁夫按自己的活動方式來想像上帝的活動，現在就沒有一個漁夫會這樣想。但是，“蒙昧人”的活動由於技術水平極其低下而被限制在很狹小的範圍內。聖經上說：“耶和華上帝用地上的塵土造人，將生氣吹在他鼻孔里，他就成了有靈的活人。”^① 當亞當犯了錯誤的時候，上帝就對他說：“你本是塵土，仍要歸於塵土。”^② 人是由上帝用“塵土”，確切地說，用“土”，更確切地說，用“泥土”造成的，這種信仰在原始部落中很流行。但是，這種很流行的信仰是以相當的技術狀況、即人們所具有的制陶技術的知識為前提的。而這種知識絕不是原始人一下子就獲得的。錫蘭的維達赫人直到現在還沒有這種知識^③。

因此，維達赫人不能理解，人是由上帝用“泥土”做的，就像陶器是由陶器工人用泥土做的一樣。原始的宇宙起源論的性質一般地說決定於原始技術的性質。

但是必須指出，在原始神話中很少談到創造世界和創造人，——這一點對於闡明思維對存在的因果依存性是極其重要的。蒙昧人的“創造”是比較少的；他們的生产活動，主要是限於多多少

① 《創世記》，第二章，第七節。

② 《創世記》，第三章，第十九節。

③ 《Töpferei ist den Weddas unbekannt》. Paul Sarasin (Loc. cit., 129). (保爾·薩拉遜說，“維達赫人不知道制陶技術”(《論低等人種的宗教觀念》，載巴塞爾第二次國際宗教史會議的文件集，第129頁)。)

少地化費一些劳动去采掘和攫取那些不經過他們的創造性努力而由自然創造的东西；男人捕魚和猎取动物，妇女則挖掘野生植物的根和块莖。“蒙昧人”靠捕捉动物維持生存，不馴养动物；但是，蒙昧人的生存决定于他們对这些动物的习性和栖居地点等等的了解程度。正因为这样，他們的神話所回答的基本問題不是誰創造人和动物，而是人和动物从哪里来。一旦找到了对这个根本問題的回答，原始人就心滿意足了，他們的求知欲不会向他們提出新的問題。要达到求知欲提出新問題的程度，他們在技术发展方面必須先有新的进展。

我現在举出澳大利亚的戴耶里部落的一个神話为例。“最初，地球在彼列共达湖的中心裂开了，从裂縫中陸續出来各种动物：寇威尔克——大烏鴉，凱得列——一种鸚鵡，威魯开蒂——厄姆（澳大利亚駝鳥）等等。当时，它們还没有发育完全，还缺少肢体和感官，因此它們都躺在湖濱的沙丘上。因为它們伸展开身体躺在沙上，所以它們的力量就在太阳的作用下增大了，它們变成了卡帕（即发育完成的人），散往四方”^①。神話就是这样。在这里，大家看見，上帝什么也沒有干；地球自行裂开，从中出来各种生物，这些生物虽然还没有发育完全，但是，它們在太阳的良好作用下自行发育起来了。現代的基督教徒或許会說：这种理論只有无神論者才能想出来；的确，这應該算作一种力图不乞求于关于“上帝的假設”而說明生物進化的理論。

原始猎人多半是进化論者，这种看法也可能被目为奇談怪論，但却是无可爭辯的事实。我們所知道的一切真正原始的神話，所談的都不是創造人和动物，而是人和动物的发展。下面举几个例

^① 万·然訥：《澳大利亚的神話和傳說》，第28頁。

子。我剛才談到了澳大利亞，根據澳大利亞納利貝耶利部落的故事，來講一講某些魚的來歷，以結束對澳大利亞的敘述。從前有兩個獵人，一個叫涅林狄爾，一個叫尼比爾。他們兩人一起在一個湖里捕魚。尼比爾捕到一條大魚，他的伙伴就把這條大魚切成一片一片，丟回水里。每一片都變成了一種特殊的魚。另外有幾種魚的來歷卻不同：它們是由上述的一個漁夫丟在水里的扁平石頭變成的^①。這同基督教的宇宙起源論相去很遠，但同那種說人是由石頭變成的希臘神話却相去不遠。

如果我們從澳大利亞的桉樹林轉到南非的沙漠去，我們就會在那裡發現布西門人的一個顯然很古老的神話。這個神話告訴我們，人和動物是從北方某個地方的岩洞中或地面裂縫中出來的。據學識淵博的人說，這個地方現在還可以看到最早的人和最早的動物留下來的遺迹。這個神話是傳教士馬法特傳出來的，他認為這個神話十分荒唐無稽。但是，這位馬法特承認，布西門人也認為他的關於上帝創造世界的故事是荒唐無稽的，他們對馬法特說：你不在天堂，你不可能知道在那裡發生了什麼；而我們卻可以找到原始人留在沙漠上的遺迹^②。歷史上沒有記載，這位可敬的基督教徒究竟如何有力地反駁這個頗為巧妙的理由。

在離布西門人不遠的地方住着——現在說“曾經住過”也許更為確切——奧瓦希里羅部落⁴¹⁶。不久以前，德國人曾對他們進行毫無人性的歼滅。奧瓦希里羅人比布西門人發達得多；他們不是狩獵者，而是典型的畜牧人。根據他們的傳說，第一個男人和第一個女人是從奧姆波—隆朋的樹中出來的。牛也是從這一棵樹中

① 萬·然譯：《澳大利亞的神話和傳說》，第7頁。

② A. Lang, *Mythes etc.*, pp. 161—162. (安·蘭格：《神話、祭祀和宗教》，第161—162頁。)415

出来的,但是羊却是从一块平坦的山岩中出来的^①。有些祖鲁人认为,人来自芦苇,而另一些人则认为,人来自地下^②。

新墨西哥拿瓦赫部落的印第安人说,所有美洲人最初都住在山洞里,后来才打开洞口走了出来。随着他们出来的还有所有一切动物^③。

不错,最后这几个神话所说的不是生物的进化,而是现成生物的出现。但是,这同我所说的没有丝毫矛盾。在这里我认为主要问题不在于,生物是发展过程的结果,还是向来就以现在这种样子存在着。问题在于这些生物是不是由某个神所创造。我们看见,在我所举的这些神话中没有一个谈到创造生物。不仅如此。对南美印第安人研究有素的爱伦莱希说,凡认为人和动物来自地下的地方,谁也不会问,它们究竟是在哪一地点出现的^④。爱伦莱希在另一处指出,凡是神话说人们来自地下的地方,根本没有提到造人的问题。但是,他本人又对这个意见作了若干限制。据他说,南美的土著相信,人是一向都存在的,不过当初人的数目很少,所以后来仍然需要创造新人^⑤。毫无疑问,这已经从旧的神话过渡到新的神话,反映出技术的成就以及与其相适应的、在获取生存资料过程中人的创造性活动的增加。爱伦莱希举出了一个例子,再好不过地说明了神话和最初的幼稚的技术之间的紧密联系。我们可以从他那里知道,格瓦拉奥部落中流行一种神话,认为人是用泥土造成的,但只是在经过若干次失败的尝试之后,人才这样地被创造出

① 安·兰格:《神话、祭祀和宗教》,第162页。

② 同上书,第164—165页。

③ 同上书,第170页。

④ P. Ehrenreich, *Die Mythen und Legenden etc.*, p. 33. [保·爱伦莱希:《南美蒙昧人的神话和传说同北美和旧大陆的神话和传说的比较》,第33页。]

⑤ 同上书,第55页。

來^①。

總之，關於造人的神話不是一下子產生的。它是以前一些從我們現在的观点看來是平凡的但實際上是極其重要的技術成就為前提的。技術愈改進，人的生產力愈增長，人控制自然的能力愈擴大，關於上帝造人的神話也就愈加鞏固^②。這樣一直繼續下去，直到人類發展的辯證法大大提高人類控制自然的能力，以致不需要關於創造世界的“上帝的假設”為止。到那時候，人類就會像到達成年的澳大利亞人拋棄關於懲罰淘氣兒童的精灵的假設一樣拋棄這種假設，而回到人的思想發展的最初某一階段所特有的進化的观点上來。但是現在，人類卻用他在自己發展過程中獲得的所有豐富的知識來論證這種假設。在這種情況下，最後一個階段很像最初一個階段，不過它的內容要豐富得多。

六

原始人認為自己很接近於動物。因此，蒙昧部落認為自己和動物有血緣關係，這種乍看令人奇怪的情況，是可以理解的。

圖騰崇拜的特點就是相信人們的某一血緣聯合體和動物的某一種類之間存在着血緣關係。我這裡指的是所謂動物圖騰崇拜。此外，還有植物圖騰崇拜。植物圖騰崇拜的特點是相信人們和植物之間存在着相互聯繫。在這裡我不打算長篇大論地闡述植物圖

① 保·愛倫萊希：《南美蒙昧人的神話和傳說同北美和舊大陸的神話和傳說的比較》，第55頁。

② 在古埃及的一個地方，把赫奴姆神說成是一個塑蛋的陶工。這個蛋是個原始蛋，整個世界就是從其中發展起來的。這是一個把原始進化論同上帝創造世界的學說結合起來的折衷主義的神話。在孟斐斯，人們說富塔神創造世界就像石匠建造房子一樣。在沙伊斯，人們相信世界是由一個女神織造成的，諸如此類等等。（P. D. Chantepie de la Saussaye, Manuel d'histoire des religions, Paris 1909, p. 122. [比·丹·山特比·德·拉·索塞：《宗教史教科書》，1909年巴黎版，第122頁。]）417

騰崇拜，因为任何人只要正确地了解动物图腾崇拜就可以明白植物图腾崇拜的性质。同时，有充分理由可以设想，植物图腾崇拜的出现要晚得多，而且是在与动物图腾崇拜有关的观念的基础上出现的^①。

为了清楚起见，现在举一个例子。例如，某一氏族认为龟是自己的图腾。在这种情况下，这个氏族就相信龟同他们有血缘关系，因此，龟不仅不会危害这个氏族，而且给予这个氏族的成员一切保护。这个氏族的成员是不能损害龟的。杀害龟被认为是罪孽，如果氏族成员中有人偶然发现死龟，他就必须以埋葬氏族成员时所遵守的仪式来埋葬它^②。如果由于极端的需要——比如说饥饿——使得他不得不杀龟，他就必须隆重地请求龟宽恕这种十分不敬的行为。把熊当成自己的图腾的印第安人，当他们由于缺乏食物而不得不杀熊的时候，不仅必须请求它的宽恕，而且要请熊在胜利猎熊后的宴会上吃熊肉^③。我不知道，熊是不是由于这种不寻常的盛情厚意而变得在任何时候都很温和，但是，图腾(动物)却会向杀害它的同族血亲——人——进行残酷的报复。例如，以龟为图腾的萨摩亚群岛的土著居民相信，他们当中如果有人吃了龟肉，就一定要生病。他们还补充说，他们不止一次地听到有个声音在病人的

① 参看 Frank Byron Jevons, *An Introduction to the History of Religion*, Third edition, London (弗兰克·拜伦·杰冯斯:《宗教史概论》,伦敦第3版)第115页418。

② 与此相类似，希腊人认为吃龙虾是不允许的。在爱琴海的一个岛屿上曾有这样的风俗：如果偶然发现死龙虾，就要为它痛哭并隆重地把它埋葬掉。有些学者认为，在阿提喀，狼也曾享有这种优惠待遇 (Frazer, *Le totémisme*, Paris 1898, p. 23 (弗雷泽:《图腾崇拜》,1898年巴黎版,第23页))。弗雷泽出版这本书之后，改变了对图腾崇拜的起源的看法，但是他对图腾崇拜的描述直到现在还是最充分的。关于图腾崇拜，还可以参看冯特的《民间心理学》，第2卷，第2分册，第238页和以后。

③ 弗雷泽，同上书。

身體中說：“他吃了我，因此，我要弄死他”^①。顯然，說這話的是被吃了的龟的精灵。然而，如果人們尊敬自己的圖騰，圖騰就對他們很好。例如在塞內加姆比亞，蝸子氏族的黑人從來沒有受到這種動物的傷害，而這個地方的蝸子是以特別有毒著稱的^②。不僅如此。在塞內加姆比亞，蛇氏族的成員，還具有令人稱羨的治療蛇傷的能力，他們摸一下被蛇咬傷的人，就能把他治好^③。在澳大利亞，動物圖騰——如袋鼠——會把敵人接近的消息告訴給它的同族血親——人。澳大利亞以老鴉為圖騰的蓋爾奈部落，根據老鴉的叫聲就能預知自己的未來^④。在薩摩亞群島，土著居民中的貓頭鷹氏族出發征戰時，要觀察貓頭鷹的飛行：如果它向敵人的方向飛去，就表示應該向敵人進攻；如果它向相反的方向飛去，就表示必須撤退，等等。因此，他們之中有些人馴養着貓頭鷹，在有軍事行動時就求助於它們^⑤。

有時候，動物圖騰能夠給予某種可以說是氣象學性質的幫助。奧馬格部落的龟氏族中的紅種人（在北美），下霧時在砂地上畫一個頭朝南的龟，上面撒一些烟草。他們希望用這種方法來驅散霧^⑥。

現在再講一點，以後我們就不再詳細地來談它了。當一個氏族分而為二時，它的圖騰也就具有局部的性質。例如在易洛魁人那里，就出現了灰狼氏族和黃狼氏族，大龟氏族和小龟氏族等等^⑦。而當兩個氏族合而為一時，他們的共同的圖騰就會是像希

① 弗魯塞：《圖騰崇拜》，第 26 頁。

② 同上書，第 30 頁。

③ 同上書，第 33 頁。

④ 同上書，第 34 頁。不過澳大利亞不用美洲的詞“圖騰”，而用“柯斯”一詞（第 206 頁）419。

⑤ 同上書，第 35 頁。

⑥ 同上書，第 36 頁。

⑦ 同上書，第 89 頁。

腊的契瑪拉^①之类的东西，他们把它想像成由两种不同动物构成的动物^②。

原始人不仅认为他们同某种动物之间的血缘关系是可能的，而且常常从这种动物引出自己的家谱，并把自己一些不大丰富的文化成就归功于它。这也丝毫不会使现代人种学家感到惊异。馮·登·施泰因(我曾不止一次地援引过他的话)说：“印第安人确实应把自己文化的最重要成就归功于动物……动物的牙齿、骨骼、贝壳都是他们的劳动工具，没有这些工具，他们就不能制造任何武器和器具。猎取动物是当时制造武器和工具的必要先决条件，每个儿童都知道，动物至今还提供这一切极必要的东西”^③。我们从爱倫萊希的著作中也可以知道完全同样的情况。他说：“动物向人类提供劳动工具和栽培植物，关于动物的神话，说明人类如何从自己的动物伙伴那里取得这些财富”^④。北美洲特倫吉部落的全部神话，——用克勞澤的十分正确的话来说——都是以厄拉(起着创世主和人类恩人的作用的大烏鴉)为中心的^⑤。毫无疑问地属于最低级狩猎部落的布西門人，他们的神话的特点，如兰格所说，是动物在神话中几乎起着独特的作用，其中有一种叫卡格恩(或叫伊卡仁)的特别突出，卡格恩就是蝗虫^⑥。在澳大利亚土著部落的神话中，动物也占有首要地位，值得指出的是，其中有些动物尽力给人们取

① 契瑪拉是希腊神话中的獅头羊身蛇尾的噴火怪兽。——譯者

② 弗雷塞：《烏鴉崇拜》，第92頁。

③ 馮·登·施泰因：《在巴西中部的原始部落中》，第354頁。

④ 爱倫萊希：《南美蒙昧人的神话和傳說同北美和旧大陆的神话和傳說的比較》，第28頁。

⑤ Dr. Aurel Krause, Die Tlinkit-Indianer, Jena 1885, S.S.253, 266—267. [奧勒尔·克勞澤博士：《特倫吉部落的印第安人》，1885年耶拿版，第253, 266—267頁。]

⑥ A. Lang, Mythes, cultes et religions, Paris 1896, p. 331—332. [安·兰格：《神话、祭祀和宗教》，第331—332頁。]

火，起着普罗米修斯的作用^①。是的，在澳大利亚神話中，其他动物都力图不让人知道火的使用。但是，这当然无足輕重。所有这一切最明显不过地向我們指出，在蒙昧人的宇宙观中确实不存在人和动物之間的界限，所有这一切使我們了解人类最初把自己的神想像为动物的事实。希腊哲学家色諾芬尼錯了，他认为人总是按照自己的样子創造自己的神。不，最初人是按照动物的样子創造神的。人形的神是后来才产生的，这是人在发展自己的生产方面取得新成就的結果。然而即使到后来，在人們的宗教观念中还长期保留着兽形神像的深刻痕迹。只要提一提古埃及对动物的崇拜，以及埃及的神像往往带有兽面这个事实，就足以說明。

七

究竟什么是神呢？我們知道，原始人相信有許多精灵存在。但絕不是所有的精灵都是神。人們在很长时期內相信，而且許多人現在还相信，有恶魔存在。但恶魔不是神。神这个概念的特征究竟是什么呢？

按照培恩的定义，神是“乐善好施的”（对人——普列汉諾夫注）精灵，体現在一定的物质对象，通常是神像（偶像——普列汉諾夫注）中，人們用食物、酒等祭品来供奉他，希望在日常事务中得到他的保佑^②。

这个定义用于很长的一段文明时期，應該认为是正确的。但

^① 例如，我可以指出在維多利亞的一个部落的神話中的作用。（Arnold van Gennep, *Mythes et légendes d'Australie*, Paris, p.83. [阿尔諾德·万·然訥：《澳大利亚的神話和傳說》，第83頁。]出版年份不詳；序言写于1881年。）

^② 引自安得魯·兰格，*The Making of Religion*. London 1900, p. 161. [《宗教的創立》，1900年倫敦版，第161頁。]

是，用于人类文明发展的最初阶段，就不完全正确了。

当人把自己的神想像成野兽的时候，他们认为神不是体现在任何一种非动物身上，而正是体现在一定种类的动物身上。被当做图腾的动物，应该认为是最初的神，人类所崇拜的只是它们。

此外，培恩所提出的定义要以神的个性化达到相当程度为前提，而这种程度却决不是一下子就能达到的。在图腾崇拜时代，被奉为神的不是个体，也不是为数比较多的一群个体，而是整整的一种动物或一类动物，如熊、龟、狼、鳄鱼、猫头鹰、鹰、虾、蝎子等等。人的个体还完全没有从血缘联合体中分化出来，与此相适应，神的个体化的过程也还完全没有开始。在这个原初时期，我们可以发现有一个值得注意的现象：神——确切地说是神族——并不像基督教、犹太教、伊斯兰教等等的神那样关心人的道德。原始神族只有当人们触犯它的时候才惩罚人们。我们知道，萨摩亚岛上的土著如果吃了自己的图腾——龟——的肉，他就要因此受到生病和死亡的惩罚。但是，在这里，起初受惩罚的也不是个人，而是他的整个血缘联合体，因为报血仇是原始的非米斯女神^①的基本规则。顺便指出，正因为如此，所以原始人根本不可能倾向于我们现在所谓的自由信仰：一个人的同族人犯了过错，他自己也要受到神的惩罚——有时甚至如耶和華所做的那样，连累到第四代，因此，他必须极其小心谨慎，以便密切注意他的同族人对待神的态度。存在决定意识。

例如下面一些事实就是在这种心理的基础上产生的：

斯宾塞和吉林告诉我们，澳大利亚中部的一些土人使自己的孩子养成一种心理：如果用我们现在的语言来说，就是“对神的恐惧”，

^① 希腊神话中的司法之神。——译者

也就是說，使他們相信，如果他們有什麼不正當的行為，就要受到某些精靈的懲罰。當孩子長大成人並成為享有與大家同等權利的部落成員的時候，給他們舉行成年儀式的老人就告訴他們，那些要求他們行為有方的精靈是根本不存在的，以後他們要有什麼不正當行為，就由部落自己來懲罰。Y.C. 貝克萊說，有些火地人^①的情形也完全如此。火地人告誡自己的孩子說，如果他們頑皮淘氣，他們將受到樹神（顯然就像我們的林妖）、山神、雲神等等的懲罰。為了使孩子們完全相信這些司教化的精靈的存在，他們就化裝成精靈，全身掛滿樹枝，臉上塗上白粉，總之，要弄得使孩子們感到可怕。但當孩子長到十四歲，被看成成年人的時候，老年人就教給他們一套道德規約，承認扮演這些司教化的精靈的就是他們的同族人，而為了更有說服力，老年人還告訴他們化裝成這些精靈的過程。他們知道了這一重要秘密之後，必須嚴格對兒童和婦女保守秘密。凡洩漏這一秘密的，就有被處死刑的危險^②。

澳大利亞人和火地人屬於現在所知道的最低等的蒙昧部落之列。他們絕不懷疑精靈的存在，但是他們認為只有兒童才相信精靈會注意人們的道德。在這一社會發展階段上，道德是不依賴萬物有靈論的觀念而獨立存在的。後來，道德同萬物有靈論觀念緊密地結合起來。我們馬上就會知道，是什麼社會原因引起這個值得注意的心理現象。至於現在，我們應該談一談圖騰崇拜的一些值得注意的殘余。

① 火地人，是住在南美洲南端的火地島及其附近小島上的三個印第安部落的總稱，他們從事採集、狩獵和捕魚。——譯者

② J. G. Frazer, *The Beginnings of Religion and Totemism among the Australian Aborigines* (*The Fortnightly Review*, July 1905) (詹·弗雷澤：《澳大利亞土人的宗教和圖騰崇拜的萌芽》（載《雙周評論》，1905年7月），第166—167頁。

虽然普遍禁止宰杀图腾动物,但是,吃这种动物的习惯仍然存在,不过吃的时候要举行一定的宗教仪式而已。这个乍看之下颇为奇特的现象之所以发生,是由于自认为与某种动物有亲近血缘联系的氏族,希望通过隆重地吃这种动物的肉来巩固这种联系,并且认为必须这样。出于这种动机而宰杀神圣动物不但不看成罪恶,反而被看成虔敬的事。原始宗教禁止人们宰杀自己的神,但却让人们偶而地吃它一次。在较高的宗教发展阶段上,这种风俗就被向神供献人祭的风俗所代替了。例如,古代阿尔卡狄亚^①的居民有时向宙斯供献人祭,而且吃这个人的肉;他们在吃人肉时自认为已变成了狼,因此,彼此称呼为狼(lykoi),而认为自己的宙斯是狼形的宙斯(Zeus lykaios)^②。在这里十分明显,人祭代替了某个时候曾存在过的定期吃狼(图腾)肉的风俗。

从前隆重地吃狼肉的阿尔卡狄亚的“狼”人,后来就吃人肉了。他们把这个人当作祭品来供奉宙斯。同时又认为宙斯是狼形的(lykaios)。宙斯的这种狼形表明,宙斯处于旧时狼神的地位,他是经过长期的社会发展过程由狼产生出来的。既然人相信他们同动物之间存在血缘联系,所以在他们的神变成人形之后也还没有失去对自己旧时的同族动物的回忆,就不足为奇了。当兽形神的观念让位给人形神的观念的时候,以前作为图腾的动物就成为所谓象征。例如,大家知道,古希腊人认为,鹰是宙斯的象征,猫头鹰是米纳娃的象征,等等。

八

图腾崇拜究竟为什么瓦解了呢?这是由于人类生活的物质条

^① 阿尔卡狄亚,希腊伯罗奔尼撒半岛中部的山区。——译者

^② S. Reinach, *Cultes, Mythes et religions*, Tome I, Paris 1905, p. 16. (萨·雷纳赫,《祭祀、神话和宗教》,第1卷,1905年巴黎版,第16页。)

件发生了变化。

物质生活条件的变化，首先在于原始人的生产力的增长，换句话说，在于人对自然的控制能力的加强。而这种能力的加强，改变着人对自然的態度。馬克思說，人在作用于外部自然的时候，也就改变着自己的自然⁴²⁰。还应该补充一句：人在改变自己的自然的时候，也順便改变着自己对周圍世界的看法。既然他对周圍世界的看法在改变，那末，他的宗教观念发生或多或少的根本变革也就是自然而然的了。我們已經知道，从前有一个时期，人不仅不把自己同动物对立起来，反而在很多場合下願意承认动物高人一等。这就是图腾崇拜产生的时期。后来，逐渐地到了另一个时期，人意識到自己比动物优越并把自己同动物对立起来。这个时期，图腾崇拜就必然地消失了。人同动物界的对立在基督教中达到登峰造极的地步^①；但是这种对立的开始，当然要早得多。为了向讀者闡明这种对立的产生过程，我要引用波格丹諾夫先生的話（*sum cuique!*）^②。他的原始生产的“权威組織”理論是可笑的。但是，波格丹諾夫先生在这可笑的东西中向我們显示的思想却十分正确：在存在“权威关系”的条件下，支配者从上而下看自己的被支配者；因此，他不願意把自己同被支配者相提并論，而力求使自己同被支配者对立起来。所以，为了了解这里所說的对立的心理背景，我們

① 在另一地方（參看論文集《二十年来》中的《論艺术》一文），我說过，这种对立也反映在人們的审美能力上。我在那篇文章中引用了洛采的意見，这里不妨再把其中的一部分重复一遍：«In dieser Idealisierung der Natur liess sich die Sculptur von Fingerzeigen der Natur selbst leiten; sie überschätzte hauptsächlich Merkmale, die den Menschen vom Thiere unterscheiden» (Lotze, Geschichte der Aesthetik in Deutschland, München 1868, S. 568). (*在自然的这种理想化中，雕刻未服从了自然本身的指示；它主要是过高地估計了人与动物借以区别的特征”（洛采：《德国美学史》，1868年蘇尼黑版，第568頁）。J421

② 〔各有各的理解！〕

只有假定人对动物的“权威”关系的存在。在人驯养动物,把它们用做满足自己需要的手段的地方,这种关系确实是存在的。因此,我们可以说,人对动物的使用,使人倾向于把自己同动物对立起来。这种倾向绝不是一下子表现出来的。许多游牧部落,比如说,非洲三比西河上游的巴托克部落,当然是使役牛的,但是,根据史文富特的意见,他们几乎把牛崇奉为神,在万不得已时才宰杀它们,而平时只利用牛乳^①。巴托克部落的人不反对把自己弄得像牛一样,他们常为此而拔掉自己的上门牙。这离对立还是很远的^②。但是,当他们用犍牛犁田和用马驾车的时候,就已经很难认为他们还倾向于把自己比作动物了^③。农夫爱他的家畜,并因家畜膘肥强壮而自豪。他愿意把家畜交给特殊的神去保护。大家知道,在我国的某些地方,弗罗尔神(Фрол)和拉甫尔神(Лавр)被看成家畜的保护者,所以向它们举行特殊的祈祷仪式。仪式在露天举行,置

① 史文富特: *Au Coeur de l'Afrique*, Paris 1875, t. I, p. 148. (《在非洲的心脏》,第1卷,1875年巴黎版,第148页。)

② 波斯人的原始宗教,即索罗阿斯德 422 以前时代的波斯人的宗教,是游牧民族的宗教。这里,乳牛和狗被看成神圣的动物,甚至被看成神的动物。它们在古波斯的神话和宇宙起源论中起了巨大作用,甚至在语言中也留下了自己的痕迹。“我给乳牛丰富的饲料”,这句话的意思就是“我完全履行了自己的职责”。“我得到乳牛”,这句话的意思就是“我作了好事,死后可以在天堂幸福”,等等。很难找到比这更加显明的例子来说明人的意识决定于他的存在了(参看山特比·德·拉·索塞:《宗教史教科书》,第445页423)。

③ 从驯养动物到使用动物作工,还有一段很长的距离。人,甚至“蒙昧人”,敢于使用自己的同亲族神来作工,这不是那么容易的事。但是,第一,想利用驯顺的神来作工的,可能是不把它当作神圣亲族的另外部落。第二,在原始宗教中,也有自己的 *«arrangements avec le bon Dieu»* (“同神的协议”)。例如,新南威尔士的一些土著部落自己不宰杀他们的图腾动物,但是却委托旁人来宰杀,这样就不认为吃它们的肉是一种罪过。纳利一纳耶利部落在宗教决疑法中遵循另一种方法:只有当自己的图腾动物很瘦的情况下,他们才禁止吃它,可是肥的图腾,他们吃起来是毫不客气的(弗雷塞:《图腾崇拜》,第29页)。

牲畜于場中，祈禱的農民從四面八方趕着它。格·伊·烏斯賓斯基在一篇隨筆中說，農民把“薩瓦奧夫”（“Саваоф”）這個詞念成“薩莫奧夫”（“Самоов”），並把它了解成為最好的羊神，即綿羊的最可靠的保護者^①。但是，十分明白，這個“最好的羊”神在烏斯賓斯基的對話者的觀念中並沒有綿羊的樣子。農業生活很少促進宗教觀念的擬獸化。誠然，宗教在任何時候都是很保守的；它在任何時候都很頑固地堅持舊東西。但是，在狩獵生活的基礎上產生的舊觀念，和農業勞動條件太不相適應，因而這些觀念就以或快或慢的速度消失着。古埃及給我們保存了許多獸頭神和禽頭神，這是從動物神產生人神的过程所留下的痕迹。

現在，我要請讀者再回想一下這樣一句名言：“如果牛有宗教，那末，它們的神也會是牛”。色諾芬尼不認為人也可能把自己的神想像成牛。他這裡所持的觀點是在農業生活的基礎上生長起來的，因為農業生活達到了相當的發展水平，就要求人牛之間有“權威”的關係。但是，這種關係是從哪裡產生的呢？動物的馴養一般地說是如何實現的呢？

現代人種學認為動物的馴養同圖騰崇拜有着因果聯繫。當人們認為自己有義務關心某一種或某一類動物時，那末，顯然，他們就會馴養那些按其性格來說適宜於馴養的動物，——大家知道，不同種類的動物有不同的性格。但是，從馴養動物到利用動物，到使役動物的勞力，這條道路是筆直的，雖然也是漫長的。結果如何呢？

當人開始利用動物的勞力時，他們就大大提高了自己的生產力。而生產力的提高又推動社會經濟關係的發展。看來，我們似

^① “薩瓦奧夫”，是聖經中的神名之一，表示全能的意思，“薩莫奧夫”同“薩瓦奧夫”只有一音之差，是由談話中“самый”和“овцу”（“最”和“綿羊”）這兩個詞的前一部分拼合成的。——譯者

乎得出了与历史唯物主义的根本原理相反的結論。这个原理是：不是意識決定存在，而是存在決定意識。而我举出的事实似乎表明，恰恰相反，是人們的宗教意識決定人們的存在——他們的經濟存在，他們的經濟关系的发展。图腾崇拜导致动物的馴养；动物的馴养提供了使用其中某些动物的劳力的可能，而这种使用的开始，开辟了社会生产力发展乃至社会經濟制度发展中的一个时代。关于这一点应该怎么說呢？

在 10—15 年以前，一些德国学者就这一点說道，人种学的最新成就推翻了馬克思的历史理論。就拿爱德华·汉及其在 1896 年出版的《Die Haustiere……》^① 一书來說⁴²⁴。他写了一本极有价值的、有許多宝貴实际材料的书；但是，他很不了解历史唯物主义；他并不比数年以后出現的“修正主义者”高明些。“修正主义者”瞎說历史唯物主义理論根本不承认人們的意識对他們的社会存在的影响，认为这是馬克思和恩格斯的历史观的“片面性”。而当他們在馬克思和恩格斯的著作和信件中碰到一些地方，說明这种責难毫无根据的时候，他們又說：这些地方是这两位科学社会主义奠基人在晚年写的，当时他們本人察觉到了自己的片面性，于是努力加以糾正⁴²⁵。我在另一处^② 指出了——我敢說——这种論据的全部荒謬性。我对馬克思和恩格斯在他們写作活动的早期所写的《宣言》的内容进行分析之后指出，他們的历史唯物主义始終一貫都承认：从一定的社会存在中产生的人的意識，会反过来影响这种存在，从而促进它的进一步发展，这种进一步发展又在思想体系領域引起新的变化。历史唯物主义并不否认人的意識与社会存在之間的相互作用。历史唯物主义只是說，这两种力量相互作用的事实

① 《家畜……》；

② 在我翻譯的《共产党宣言》的第二版序言中⁴²⁶。

还没有解决它們的起源問題。而在談到后一个問題的时候，历史唯物主义肯定：一定的意識內容对一定的存在形态有因果依賴关系。

动物的馴养——如果这确实是图腾崇拜的結果^①——可以鮮明地印证这一理論。宗教意識的原始形式——图腾崇拜，是在一定的經濟基础——原始狩猎生活的基础上产生的。这种宗教意識促成并加强了原始猎人与某几种动物之間的某些关系，使狩猎社会的生产力得到极大的增长。这些生产力的增长改变了人对自然的態度，而主要是改变了人对动物界的看法。人开始把自己同动物对立起来了。这就很有力地推动了神的观念的拟人化，图腾崇拜的时代过去了。存在产生意識；意識又影响存在，从而为自身的进一步变化作了准备。

如果你們把所謂新大陆同旧大陆比較一下，你們就可以看見，图腾崇拜在新大陆比在旧大陆具有强得多的生命力。这是为什么呢？因为在新大陆除了美洲駝以外，没有什么动物在馴养之后就能对人的經濟生活发生重大作用。因此，那里缺乏一个促使图腾崇拜消失的极重要的經濟条件。反之，在旧大陆却具备这种条件，因此，在这里图腾崇拜消失得比較迅速，为宗教意識的新形式扫清地盘^②。

我指出了这个我认为是极重要的事实，但我仅仅說明了社会发展的辯证过程的一个方面。現在必須看一看这一过程的另一方面。

① 我之所以說“如果”，是因为这还是一个假說，虽然这个假說很巧妙，但目前毕竟还只是一种假說。不管怎样，很难說图腾崇拜是馴养动物的唯一原因。

② 參看 Frank Byron Jevons, *An Introduction etc.*, p. p. 182—188. (弗兰克·拜倫·杰馮斯：《宗教史概論》，第 182—188 頁。)

九

路易斯·亨利·摩尔根在其名著《Ancient Society》^①中指出：古罗马的宗教胜利起初同氏族(gens)的关系要比同家庭的关系大些^②。这一点是肯定的，这是由于：不是家庭先于血缘氏族联合体，而是血缘氏族联合体先于家庭。罗马父权制家庭是在相当长时期以后由于氏族生活方式在农业和奴隶制的影响下瓦解而产生的^③。但是，这种家庭一出现，家神(Dii manes)和家祭也就出现了，在家祭中家长起着司祭的作用^④。在这里社会存在也决定宗教意识。

父权制家庭的神就是祖宗的神灵。因为这种家庭的成员把自己的家长的那种亲属间的眷恋之情转移到祖宗神灵身上。人认为自己爱神必须有子女爱父亲一样的感情，其心理基础就是这样产生的。原始人不知道某一个人是自己的父亲。在他看来，“父亲”一词是指他的血缘联合体中达到一定年龄的每一个成员。因此，他不可能有我们现在所理解的子女的义务。他没有这种感情，而只有同整个血缘联合体团结一致的意志。我们已经知道，这种意

① 《古代社会》

② 参看摩尔根著作的德文译本：《Die Urgesellschaft》，Stuttgart, 1891 r. (《原始社会》，1891年斯图加特版)，第245页427。

③ 同上书，第396—397页428。

④ 杰馮斯說：《It is still a much disputed question: what was the original form of human marriage, but in any case the family seems to be a later institution than the clan or community, whatever its structure, and family gods consequently are later than the gods of the community》(Jevons, An Introduction etc., p. 180). (“人类婚姻的原始形式究竟如何，这还是一个很值得争论的问题；但是，无论如何，家庭大概是晚于氏族或公社(不管它们的结构如何)的一种组织，因此，家神的出现也晚于公社之神”(杰馮斯：《宗教史概论》，第180页)。)

識如何扩大成为同神圣动物图腾團結一致的意識。这里，我們可以看到另一种关系：情緒的进化决定于社会关系的进化。

但是，血緣联合体瓦解之后，不仅形成了家庭，而且国家組織代替了部落組織。什么是国家呢？

对于国家，也同对于宗教一样，人們給它下过各种各样的定义。美国人种学家鮑威尔給国家下了一个这样的定义：“国家是一个政治体，是具有一定政府和一定法律的人們的有組織的集体”（《the state is a body politic, an organized group of men with an established government, and a body of determined law》）。我认为，这个定义在某些地方应当加以修改，在某些地方应当加以补充。但是，在这里我可以对它表示完全滿意。

政府一产生，統治者与被統治者之間就产生一定的关系。統治者有关心被統治者的福利的义务，被統治者有服从統治者的义务。此外，在存在着一定的法律的地方，当然也存在着职业保护人⁴²⁹：立法者和法官。人們之間的所有这一切关系也在宗教中得到了虛幻的反映。神变成了天国的統治者和天国的法官。如果說，澳大利亚人和火地人认为只有儿童才相信精灵会懲罰人們的惡行，那末，現在由于国家的产生，这种信仰就很普遍并且很巩固了。这样，万物有灵論的观念就同道德牢固地結合起来。

原始人认为，他死后的生活同生前的完全一样。即使他认为其中可能有某些差別，这些差別同他的道德也沒有任何关系。如果他认为他的血緣联合体是由龟变来的，他就很容易設想，他本人死后也会变为龟。在他看来，“长眠”一語就是“重新变成兽、魚、鳥、虫等等的形状”。我們从灵魂轉生的教义中看到这种信仰的殘余，这种教义甚至在文明民族中也很流行。例如，印度就是信奉这种教义的典型国家。但是，文明民族对于灵魂轉生的信仰是同人

死后得到报应的信仰紧密相联的。泰勒說：“在摩拏法典（*книга Ману*）中有这样一些規則：具有善良品性的灵魂将取得神的本性，只受自己情欲支配的灵魂則重新变成人的形状，而陷入罪惡的黑暗的靈魂則降低为动物。可見，灵魂轉生的序列是由上到下的：从神和圣徒，經過高級的苦修者、婆罗門、宁芙女神、国王和大臣，到演員、酒徒、鳥、跳舞者、騙子、象、馬、首陀罗、野蛮人、野兽、蛇、軟体虫、昆虫和无生物。虽然今世所犯之罪同来世所受之罰的关系多半值得怀疑，但是，在这本灵魂贖罪漫遊記中可以看到人們希望善有善报惡有惡报的这种意向和以其人之罪还治其人之身的願望”^①。

灵魂轉生的信仰是远古时代留下的殘余，在那个时代，人們的观念中还不存在人和动物的区别。这种殘余并不是到处都同样根深蒂固的。我們在古埃及人的信仰中只能看到这种殘余的一点迹象。但是，这并不阻碍埃及人相信，阴間有惩奖人們生前行为的判官。在埃及，也和其他地方一样，这种信仰不是一下子形成的。在埃及国家形成的初期，人們大概认为，人在生前的行为对他在阴間的生活沒有任何影响。后来，到了忒拜时代⁴³²才确立了相反的观点^②。

据埃及人的信仰，人的灵魂在人死后要受审判，法庭的判決就决定灵魂的以后的命运。但是，值得注意的是，死后审判的这种前途并没有消除古埃及人的这样的思想：不同社会阶级的人在死后也将过着不同的生活。

埃及是一个完全仰賴尼罗河泛滥而生存的农业国家。为了調

① 泰勒：《原始文化》，第2卷，第82頁 430。參看L. de Milloué, *Le brahmanisme*, Paris 1905, p. 138. (萊昂·德·米路埃：《婆罗門教》，1905年巴黎版，第138頁。) 431

② 山特比·德·拉·索瑟，*《宗教史教科书》*，第106—107頁 433。

节尼罗河的泛濫，早在远古时代就建立了完整的运河系統。这些运河上的工作乃是埃及农民的徭役。上层階級的人們則可以找人代替，从而迴避这一工作。这种情况也反映在埃及人关于阴間生活的观念中。

埃及农民相信，他在阴間也必須挖掘和疏浚运河，但是他容忍这种情况，可能以自己“沒有办法”⁴³⁴这种想法来安慰自己。而上层階級的人們却很不喜欢这一前途；为了安慰自己，他們想出一种很简单的办法：在他們的坟墓里放置許多傀儡（“ушебти”），这些傀儡的灵魂在阴間也必須代替他們工作。但是，这种預防措施并不能安慰那些最有遠見的人們；他們自問：“如果这些傀儡的灵魂拒絕为我工作，投向我的敌人，那怎么办呢？”为了防止发生这种事件，其中一些人——显然是最能动脑子、最有办法的人——囑咐要在傀儡身上刻上这样的訓詞：“只听从造你的人，不要听从他的敌人”^①。

如果我們撇开埃及人来看古希腊人，我們就可以看見，他們关于阴間生活的观念也只是逐漸地同“現世作孽来世受罰”的观念結合起来的。誠然，奧德賽在哈德斯^②就遇見了“宙斯的聰慧的儿子米諾斯”⁴³⁵在审判一些幽靈：

他手執金制王笏，坐着审判一群幽靈，
他們在哈德斯的一座門台高大的大厅里
等待他的判決，有的坐着，有的站着⁴³⁶。

但是，奧德賽在接着描述哈德斯中的幽靈的情況時，只提到狄

① «La religion égyptienne», par A. Erman, Traduction franç. par Ch. Vidal, Paris 1907, p.p. 201—202, 266. (爱尔曼：《埃及宗教》，法文翻譯者維达尔，1907年巴黎版，第201—202, 266頁。)

② 希腊神話中冥國的名称。——譯者

提伊、西齐弗、丹塔尔等⁴³⁷著名的罪人的痛苦，他們的罪行主要是反对神；而其他的幽灵就其生活方式來說彼此毫无区别：“慈母”烏里沙·安提克列亚同艾里菲尔的老婆这个泼妇在同一个地方。这个泼妇：

因受金项链的誘惑而卑鄙地背叛了丈夫……⁴³⁸

这里根本没有我們在但丁的《神曲》中看到的情形，在《神曲》中是严格根据人們在阳世的行为来赏罰的。此外，英雄时代的希腊人认为，国王的灵魂到哈德斯以后，仍旧是国王，而臣民的灵魂則仍旧是臣民。在《奥德赛》中烏里斯对阿喀琉斯說：

过去我們崇拜活着的你，
像崇拜永生的神；
如今你在这里統轄着死人，
像从前活着一样偉大；
不要抱怨死甯，如神的阿喀琉斯⁴³⁹。

在柏拉图时代，大概就已經流行着这样的信仰：人們死后的生活完全决定于他們在世时的行为。柏拉图告訴人們，人在阴間將按他們前世的善恶而受到賞罰。他在《共和国》第十篇中借巴斐里亚人埃尔的灵魂在阴間的游历描述了罪人、特别是弑父者和暴君的惨不忍睹的痛苦⁴⁴⁰。

值得注意的是，折磨他們的，是目光炯炯的凶惡的妖怪。从这些妖怪中，不难看出基督教的魔鬼的祖先。

十

我曾說过，宗教是观念、情緒和活动的相当严整的体系。現在，我們既然知道了各个部落和民族的宗教，就不难了解我所指出的三种因素的前两种——观念和情緒是如何产生的。

宗教中的观念具有万物有灵論性质，它是由于人們不了解自然現象而产生的。这样产生的观念，后来同人們借以把自然現象間的关系人格化、并借以說明这种关系的万物有灵論观念結合起来了。

至于宗教情緒，則根源在于在一定社会关系的基础上生长起来的人們的感情和願望，并随社会关系的变化而变化。

不論观念或情緒，都只有借助于不是意識决定存在而是存在决定意識这一原理才能加以說明。

現在，我只想略为談談与宗教观念和宗教情緒有关的活动。我們已經部分地知道了这些活动同这种观念和情緒有什么关系。在文明发展的一定阶段上，万物有灵論观念以及与其相联系的情緒是同广义的道德、即同人們对他們彼此間的义务的看法結合在一起的。在那个时候，人开始把这些义务看成神的誠律。虽然对这些义务的看法同万物有灵論观念結合在一起，可是，它并不是由万物有灵論观念所引起的。在道德的观念同神的存在的信念相結合的过程开始以前，道德就已經产生了。宗教并不創造道德。它只是把在一定的社会制度基础上生长起来的道德规范加以神圣化而已。

此外，还有另一种活动。这种活动不是由人們的相互关系所引起，而是由人們对神們或神的关系所引起的。这些活动的总和就称之为宗教仪式。

我沒有必要在这篇文章中詳細地解釋宗教仪式。我只說：如果人按照自己的样子創造神——我們已經知道，在我所指出的一定的範圍內，这是十分正确的——，那末，十分明显，他也将按照他所熟悉的、在他所处的社会中所占統治地位的关系的样子来想像他对“最高力量”的关系。其实，崇拜图腾的例子也证明了这一点。还

可用下列事实来加以证明：在东方专制国家中，人们把主神想像为东方暴君的样子；而在希腊的奥林帕斯山，占统治地位的关系很像英雄时代希腊社会的结构。

人在对神礼拜时(在举行宗教仪式时)，进行着一系列的活动，他认为这是为履行自己对神们或神的义务所必需的^①。我们已经知道，他期待神的某些帮助，作为对他的这种活动的奖赏。

神与人之间的关系起初很像在相互契约——更确切地说，在血缘关系——的基础上建立起来的关系。随着社会权力的发展，这些关系发生了变化，就是说，人们越来越认为自己隶属于神。这种隶属关系在君主专制国家中达到了顶点。在现代文明社会中，随着限制王权的愿望，产生了“自然宗教”和自然神论的倾向；自然神论是这样一种观念体系，它用自然规律从各方面限制神的权力。自然神论是天上的议会政治。

但是毫无疑问，甚至在人们自认为是神的奴隶的地方，在宗教

^① 神比人更有力量(丹尼尔·勃林顿说：«the god is one who can do more than man», 这就是说，神是能比人做更多的事的实体。——«Religions of primitive peoples», New York—London 1899, p.81 (《原始民族的宗教》，1899年纽约—伦敦版，第81页)。但是，神如果没有人的帮助，就会十分困难，或许根本就不能存身。第一，它们需要食物。加勒比人建造了特殊的茅屋，在其中锁着他们供神的祭品。加勒比人甚至听到，神在吃东西时的响声。(A. Bros, La religion des peuples non civilisés, p.135 (A. 勃罗斯：《未开化民族的宗教》，第135页)。)许多神很喜欢吃人肉，大家知道，在原始部落中人祭是极平常的事。当易洛魁人向神供奉人祭的时候，他们向神祷告说：“我们向你供奉这一祭品，祈求你吃完人肉，祈求你因此赐给我们幸福，保佑我们战胜敌人”(同上书，第136页)。没有比这更明白了，do ut des——互惠对等；但是，神们不仅需要食品，它们还喜欢舞蹈，这就是祭祀舞蹈产生的原因。当神定居之后(同崇拜它们的人居住在一起)，它们就开始感到需要固定的住宅；于是，人们为它们建造起庙宇等等。简言之，神们也有同人们一样的需要，而且这些需要随着它们的崇拜者在文明发展道路上的前进而改变。人们的道德发展水平愈提高，他们的神就愈大公无私。在先知何西阿面前(《旧约全书》，《何西阿书》第6章第6节)耶和华就说：“我喜爱善良不喜爱祭祀，喜爱认识上帝胜于摇铃。”康德认为，可以把宗教看成人们对道德义务即对神的诚律的起点。

儀式中也相當廣泛地使用魔法，魔法是旨在迫使神給予某種幫助的行動。我們已經知道，魔法的客觀觀點是同萬物有靈論的主觀觀點相對立的。魔法師為了影響神的任性專橫而訴諸必然性。

這就是我們在分析宗教的組成因素之後得出的結論。〈這些結論幫助我們了解現代俄國宗教探尋的性質。我們在研究這些探尋的時候看見，其中一些探尋是企圖復活現在垂死的萬物有靈論觀念。布尔加柯夫、梅列日柯夫斯基、司徒盧威和明斯基等先生的探尋就是這樣。其他探尋的代表人物企圖排除宗教中的萬物有靈論觀念，而保存它的其他因素。盧那察爾斯基先生就是這樣；列·尼·托爾斯泰在一定程度上也是這樣。

我們也將力求了解各種各樣的宗教探尋的理論價值和實踐價值。我們將看到，這些嘗試本身如何以自己的存在證明歷史唯物主義的基本原理的正確性：不是存在決定於意識，而是意識決定於存在。但是，我現在認為自己已經有權肯定〉，想從宗教中把萬物有靈論因素排除掉的任何企圖，都是同宗教的性質相矛盾的，因而注定是要失敗的。如果把宗教中的萬物有靈論因素去掉，就只有廣義的道德了。但是，道德不是宗教。道德產生於宗教之先，而且不經宗教的裁奪也能夠存在。

鹽酸是氯和氫的化合物。除去氫，你還可以找到氯，但已經沒有鹽酸了。除去氯，你可以得到氫，但你也沒有鹽酸了。

〈誠然，有人會向我指出佛教，說許多學者認為佛教中是完全沒有萬物有靈論的。如果他們是正確的，那末，我的觀點就經不起批評了。信奉佛教的人大約有五萬萬之眾。在這方面——在信奉者的數量方面——所有其他宗教都不如佛教。如果佛教中沒有萬物有靈論，那末，就可以得出結論：世界上最流行的宗教用自己的例子證明，我認為不可能的、因而不能在現實生活中發生的事。

不仅是可能的，而且是无可争辩的现实。但是，事实并不是这样。我们看到，佛教中决不是没有万物有灵论观念的，只是这些观念在佛教中所具有的形式，并非它们在其他世界性宗教中所具有的形式。佛教并未驳倒我的观点，而是证实了我的观点。）

第二篇文章

再論宗教

“宗教問題如今有着社会意义。关于宗教利益本身却没有什么可談了。只有神学家才能认为：談宗教就是談宗教。”⁴⁴¹

卡·馬克思

(一) 必要的預先声明

我在第一篇文章中曾經說过，宗教是观念、情緒和活动的相当严整的体系，即多多少少摆脱了矛盾的体系。此外，我也曾經說过，宗教观念具有万物有灵論的性质。就我所知，这是毫无例外的一般原則。誠然，有許多人认为佛教是无神論的宗教。而由于无神論的宗教——“沒有神的宗教”——容易被看成沒有一点万物有灵論痕迹的宗教，所以也許会有人向我指出佛教是我所說的一般原則的极其重要的例外。我很乐于同意，如果佛教沒有万物有灵論的成分，那末，我所說的原則就将大大地动搖。說得重一点：我本人就会承认这一原則被推翻了。的确，佛教的信奉者比任何宗教的都多。如果佛教可以看成是沒有万物有灵論的宗教，那末，把万物有灵論称为宗教的必不可少的組成部分，就太奇怪了。

但是，确实可以认为佛教是不具有万物有灵論观念的宗教嗎？

有些在这方面极有声望的著作家肯定說，是可以的。例如，里斯—戴維斯写道：“乔答摩⁴⁴²不仅对整个灵魂理論置之不理，而且认为关于灵魂問題的一切討論（主要是由吠檀多派⁴⁴³和其他哲学学派进行的討論）都是幼稚的，徒劳无益的，甚至是同值得追求的唯一理想、人世完美生活的理想——阿罗汉果(архатство)相違背的。这是佛教对以前的一切生命观念的看法的出发点”^①。我无法同里斯—戴維斯爭論，或許乔答摩确是这样对待灵魂問題的。可能，他对灵魂的这种看法，使自己的世界观中沒有万物有灵論的余地。但是毫無疑問，剛离开这一出发点不远，就来了一个大轉弯。为了证明这一点，我很乐意援引同一个里斯—戴維斯的話。我們在剛才援引过的那本书的第48—49頁上讀到：“在早期著作中絲毫沒有提及乔答摩的童年和少年。但是，其中关于他誕生时的奇迹的記述，关于这个小孩过早发育的故事却不少。他不像普通人那样誕生：他沒有凡人的父亲，他是按照自己的願望离去自己天国的王位而投入母亲腹中的；他一降生就表现出他的高尚精神和未来威严的明显征兆。在他降生时天地結合为一，向他贊美，树木向他的母亲鞠躬，天使和天使长下凡帮助”。这不是最明显的万物有灵論是什

① 里斯—戴維斯，1899年圣彼得堡版，第21頁444。把这一点同最新的佛教論著之一的作者奧尔特拉馬尔的下列意見比較一下，是很有意义的：《Par sa conception du monde et de la vie le bouddhisme s'est placé aux antipodes du vieil animisme populaire. Celui-ci voit partout des êtres autonomes, et son univers se compose d'une infinité de volontés plus ou moins puissantes; le bouddhisme a poussé jusqu'aux dernières limites son explication phénoméniste et déterministe des choses》(P.Olttramare, La formule bouddhique des douze causes, Genève 1909). (“就其世界观和生命观而言，佛教是古老的民間万物有灵論的对立面。这个万物有灵論所看到的到处是自主之物，它的宇宙是由威力不等的无数意志組成的；佛教在从現象論和决定論的角度解釋事物方面，达到了登峰造极的地步”（保·奧尔特拉馬尔：《佛教的十二因論式》，1909年日内瓦版。）

么呢？

里斯—戴維斯在敘述一篇標有《關於奇蹟和怪事的談話》這樣一個醒目標題的重要文章的內容時又說：“這篇文章肯定地強調指出，在歷史上每一位佛陀投生的時刻，世界都被耀眼的光芒照亮了；母親的腹部是這樣透明，以致她可以在分娩以前就看見自己的孩子；懷孕期滿 280 天；母親站着生產；孩子出生時，神們用手把他接住，神奇的暴雨先後送來熱水和涼水來洗淨嬰兒；未來的佛陀立刻開始行走和講話，世界再一次為強烈的光芒所照亮。還有其他一些細節，但是只要注意這篇對話的古老性，剛才所舉的情節就足以使人相信，產生這種對奇蹟的信仰所需的時間是多麼短暫”^①。

里斯—戴維斯所舉的情節，確實綽綽有餘地向我們表明，佛教徒如何強烈地信仰奇蹟。而哪里有奇蹟，那里就有萬物有靈論。我們已經知道，在佛陀降生的時候，天使和天使長起了助產士的作用。下面里斯—戴維斯告訴我們（又是根據古代文獻），佛陀是怎樣度過自己的一些夜晚時間的：“前半夜過後，和尚們告別了聖者，就離開了。這時候，諸神前來向他提問請教。聖者一一回答他們的問題，這樣度過了後半夜”^②。

我要再問一次：這不是最明顯的萬物有靈論嗎？

佛教決不是沒有萬物有靈論的。它承認“無數神”和精靈的存在。但是，這一宗教中所說的人同神和精靈的關係，跟基督教這樣一些宗教中所說的是根本不同的。有些人錯誤地把佛教看成無神

^① 里斯—戴維斯，第 50 頁。山特比·德·拉·索靈也肯定地說：就其基本觀點來說，佛教是“絕對無神論的”。可是，同一位作者卻又承認，這一宗教給上天塞滿了無數的神（《Manuel d'histoire des religions》，p.p.382—383（《宗教史教科書》，第 382—383 頁）445。

^② 里斯—戴維斯，第 58 頁。

論的宗教，其原因就在这里。例如，为什么山特比·德·拉·索塞会谈到佛教徒的“无神論”呢？因为按照佛經的教义，婆罗須磨⁴⁴⁶尽管神通广大，但在已证阿罗汉果的人的面前就无能为力了^①。但是，当原始狩猎部落的巫医（《medicine-man》）使起魔法的时候，他们也认为自己的行动能够迫使神們执行他們的意志，換句話說，就是使人在某种意义上比神更加有力。但是，我們却沒有任何权利因此而把这些巫医称为无神論者。我願意承认，在佛教中关于人同神的关系的观念具有极其独特的形式。但是，认为这一复杂的观念具有极其独特的形式，并不等于排除它的两个組成部分之一：关于神和一般精灵的观念。即使假定，乔答摩本人是一个无神論者，而且作为无神論者，他始終是道德的普通的宣揚者⁴⁴⁸，那末，也仍旧必須承认，在他去世之后，或許甚至在他在世时，他的信徒就把很丰富的万物有灵論因素带进了他的学說，从而使这种学說具有宗教的性质。里斯—戴維斯在引证前面提到的那个关于佛陀童年和少年时代的故事时，补充說，关于各大宗教的所有創始人，都流行着諸如此类的故事，“它們是人类智力发展一定阶段上的必然产物”^②。这是完全正确的。但这究竟是在什么阶段上产生的呢？正好也就在万物有灵論产生和巩固的阶段上。而因为宗教正好是在这一极为广闊的阶段上产生，所以，如果认为某一种宗教可能沒有万物有灵論观念，那就奇怪了，如果談論佛教徒的“无神論”，那也就奇怪了。

沒有万物有灵論观念的宗教，是从来沒有的，而且正如我所說，是不可能有的。

① 山特比·德·拉·索塞：《宗教史教科書》，第383頁447。

② 里斯—戴維斯，第49頁。

(二) 当前我国創立沒有“超自然”因素的宗教的嘗試

(一) 列·尼·托尔斯泰

我不打算在这里分析列·尼·托尔斯泰的学說。这样做是不切題的，而且是不需要的，因为他的学說在柳·阿克雪里罗得的《Tolstoi's Weltanschauung und ihre Entwicklung》^①449一书中得到了很好的分析。我想談的只是托尔斯泰的宗教，而且只限于其中同我这里所說的万物有灵論問題有关的方面。

列·尼·托尔斯泰自己认为，他的宗教是沒有任何“超自然”因素的宗教。在他看来，“超自然”乃是“无意义”和“不合理”的同义語。他嘲笑那些习惯于把“超自然的即无意义的东西”看成宗教的主要特征的人。他說：“断言超自然性和不合理性是宗教的基本屬性，就等于一个人刚一看到烂苹果就断言苦味和有害腸胃是苹果的基本屬性一样”^②。在列·尼·托尔斯泰看来，宗教究竟是什么呢？

回答是：“宗教确定人同万物本原的关系，确定由此出現的人的使命和由此使命而引起的行为准則”^③。

托尔斯泰在同一著作的另一地方給宗教下了如下的定义：“真正的宗教，是人对其周圍的无限生活所建立的、同人的理性和知識相一致的关系，这种关系把他的生活同这种无限性联系起来并指导他的行为”^④。

① 《托尔斯泰的世界观及其演变》

② 列·尼·托尔斯泰：《什么是宗教和它的本质何在》，1902年自由言論出版社版，第48頁450。

③ 同上书，第48—49頁451。

④ 同上书，第11頁，着重点是托尔斯泰加的452。

乍一看来,这些(实质上完全相同的)宗教定义似乎很奇怪。这些定义必然要引起一个问题:究竟为什么这种东西要称为宗教呢?确定自己对“万物本原”或(根据第二个定义)对周围的“无限生活”的关系,还不等于奠定宗教世界观的基础。同样地,在自己的行为中遵循自己对“万物本原”(“无限生活”)的观点,还不等于信仰宗教。例如,狄德罗就很注意确定“自己对万物本原的关系”,并且在这一确定的基础上创立自己的伦理学。但是,在这一生活时期,他对“万物本原”的观点是坚定的唯物主义者的观点,他根本不信仰宗教。问题究竟在哪里呢?我认为,在这里全部问题在于“使命”一词。托尔斯泰以为,人一确定自己对“万物本原”的关系,就确定了自己的“使命”。但是,这个“使命”,要有两个前提:第一,受命的对象和实体——在我们所说的情况下则是人——,第二,向人提出人的“使命”的实体或力量。而且这一实体或这一力量显然具有意识,否则,它就不能向人提出他的“使命”,不能在人面前提出一定的任务。我们究竟应该怎样来理解这一有意识的实体呢?对于这个问题,我们也在托尔斯泰的著作中找到了清楚的答案。他不喜欢现在的宗教教学。他认为,不应该向儿童灌输和向成人证明这种信仰,即:“上帝派遣自己的儿子来抵贖亚当的罪过,并建立人人必须服从的教会”^①。他深信,如果向儿童“灌输和证明这样的思想,即:上帝是一种精灵,它的具体表现存在于我们当中,并且我们能够以自己的生活增加它的力量”,那将会好得多^②。但是,使儿童相信上帝是一种精灵,它的具体表现存在于我们当中,这就是向他们灌输一定的万物有灵论观念。由此看来,给人提出使命的有意识的实体原来就是精灵。什么是精灵呢?关于这一点我已经

① 列·尼·托尔斯泰:《什么是宗教和它的本质何在》,第50页453。

② 同上454。

在第一篇文章中作了充分的說明。我在這裡只能提出這樣的意見：如果像我們所知，精靈是用它的意志引起自然現象的實體，那末，它就凌駕于自然之上，也就是說，它應該被看成超自然的實體^①。而這就表明，托爾斯泰認為自己的宗教沒有對“超自然物”的信仰，是錯誤的。

什麼東西使他犯錯誤的呢？在他的觀念中“超自然的”同“無意義的”和非理性的⁴⁵⁶等同起來了。而因為在他看來，他對上帝即“精靈”存在的信仰，不僅不是無意義的和非理性的，反而是最健全的和最崇高的理性的表現，所以他就肯定在他的宗教中沒有“超自然物”的地位。他忘記了或者不知道，相信“超自然物”，正是承認精靈們或精靈（反正完全一樣）的存在。在不同的歷史時代，對精靈的信仰（萬物有靈論）具有這樣不同的形態，以致某一個時代的人們會認為，那種被另一個時代甚至另一些時代認為是最高理性表現的、對“超自然物”的信仰，是無意義的。但是，抱着萬物有靈論觀點的人彼此之間的這種誤解，絲毫也沒有消除他們所共有的信仰的基本性質：這一信仰就是相信一個或數個“超自然”力量的存在。正因為他們所有的人都具有這種信仰，所以他們都有宗教。沒有萬物有靈論觀念的宗教是從來沒有，而且是不可能有的，因為宗教觀念總是或多或少地帶有萬物有靈論性質。列·尼·

① «Der Glaube, dass ein Gott ist oder, was dasselbe, ein Gott die Welt macht und regiert, ist nichts anderes als der Glaube, d. h. hier die Ueberzeugung oder Vorstellung, dass die Welt, die Natur nicht von Naturkräften oder Naturgesetzen, sondern von denselben Kräften und Beweggründen beherrscht und bewegt wird, als der Mensch». (L. Feuerbachs Werke, IX, S. 334) (“相信上帝存在，或相信上帝創造并主宰世界（這兩者是一樣的），無非就是相信，也就是確信或認為：世界、自然不是由自然力量或自然規律所支配，而是由同人一樣的力量和動力所支配”（《費爾巴哈全集》，第9卷，第334頁）。1455

托尔斯泰的宗教的例子，是这一真理的又一证明。列·尼·托尔斯泰是万物有灵论者，他的道德观念正因为同对上帝(这个上帝就是“精灵”，它确定人的使命)的信仰结合在一起，所以染上了宗教色彩。

(二) 安·卢那察尔斯基

至于安·卢那察尔斯基先生，我不得不比较详细地谈谈他的宗教“探寻”。我之所以必须这样，第一，是因为他的“宗教”远不如列·尼·托尔斯泰的宗教那样出名，第二，还因为他对俄国马克思主义曾经有过——或许现在还有着——某种积极的态度。

遗憾的是，在分析安·卢那察尔斯基先生的宗教“探寻”的时候，也必须略为谈谈我自己。情况是这样：近来，许多批驳马克思主义的某些原理的俄国著作家，认为也必须把自己的“批评”武器指向“鄙人”(如德国人所说的，meine Wenigkeit)。有时候我的脑子里出现一种自豪的思想；我有某种理由可以以此为荣。但是，这毕竟是很无聊的。

卢那察尔斯基先生把我对《Mercure de France》在1907年提出的宗教前途问题调查的答复⁴⁵⁷译成俄文并加以批评时，可以说首先是抓住了我。应该为他说句公道话，他确切地概述了我的回答的内容。他说：“总之，根据普列汉诺夫的意见，宗教首先是对现象的一定的解释，即万物有灵论的解释。后来，‘精灵’负起了维护道德准则的使命，人们认为精灵的意志是道德准则的泉源。现在，现象又得到了另外的解释，精灵原来是不存在的，如拉普拉斯所说，‘不再需要这一假设来满足认识的目的’，所以，道德也必须抛弃超自然的准则而探寻自然的准则。超自然物被科学实在论所驱

逐，宗教不再有容身之地了”^①。我确实是这样想的。誠然，我没有使用“科学实在論”一类术语，因为我认为这种术语太含糊。但是，在这里这是无关紧要的。当时安·卢那察尔斯基先生更加忠实于真理，他补充說：“恩格斯也持有与普列汉諾夫同样的观点”^②。虽然他在以后的篇幅中忘記了我同恩格斯的这种一致性，只批評我一个人，但是，他不否认这种一致性，也就很好了。安·卢那察尔斯基先生的朋友亚·波格丹諾夫先生的作法却不同，他总是力图把我同恩格斯分开来，把我归入十八世紀“資產階級唯物主义”的行列。这就坏得多了。但是，不論如何，卢那察尔斯基先生不滿意我对宗教的观点，却是事实。他把我对宗教的观点同王德威尔得所提出的定义加以比較⁴⁵⁸。用他的話來說，这个定义“比普列汉諾夫的定义深刻，不像它那样狭窄，沒有它那样多的唯理論色彩”^③。但是卢那察尔斯基先生接着就宣布，在王德威尔得那里，真理是同謬誤摻杂在一起的；过了几行之后，他得出結論說：这位著名的比利时社会主义者提出自己的宗教定义时，是以“最純粹的康德主义”为依据的。这是对的。但是，卢那察尔斯基先生却毫无根据地說：“在这种情况下，我們发现自己同普列汉諾夫同志比較接近”^④。这就不对了。“最純粹的康德主义”并不妨碍王德威尔得提出那个被卢那察尔斯基先生认为是比“普列汉諾夫的”定义深刻和不像它那样狭窄的宗教定义。因此，卢那察尔斯基先生归根到底

① 安·卢那察尔斯基：《宗教和社会主义》，第1部，1908年圣彼得堡版，第24頁。

② 同上。

③ 同上书，第28頁。我們已經知道，“比普列汉諾夫的定义深刻(等等——普列汉諾夫)”，也就表示比恩格斯的定义深刻。但是，我們也必須了解，“就目前而言”，通过批評普列汉諾夫来反对馬克思和恩格斯，是比較适宜的。誰願意落个“馬克思的批評家”的名声呢？

④ 同上书，第29頁。

终究是比较接近王德威尔得,而不是比较接近普列汉诺夫^①。

但这也不是主要的。主要的问题在于,卢那察尔斯基先生希望有一个无神的宗教。他感叹地说:“是的,‘实践理性’的需求,即人对幸福的向往,既不能说是不存在的或无关紧要的,也不能用科学本身来解决,但是,如果由此得出结论说,这些需求或向往将始终满足于寓言神话(这些寓言神话之所以没有被推翻,仅仅因为它们寓居于可感知的自然界之外),那末,就等于向人类证明‘精灵’的贫乏”^②。卢那察尔斯基先生深信,“现代人”可以有无神的宗教;“证明这是可能的,就会置神于死地”^③。而由于我们的作者很想“置神于死地”,因此,他就着手证明“这是可能的”,并为此目的求助于费尔巴哈。他认为,“没有一个唯物主义者像费尔巴哈那样给予宗教,正式的宗教以及任何对神、彼岸世界和超感性事物的信仰以如此毁灭性的打击”^④。在费尔巴哈之后,神的宗教在哲学上被扼杀了”^⑤。后面我们还要以卢那察尔斯基本人的言论为例来检查,“神的宗教”是不是的确被扼杀了。现在,我们先来看看,卢那察尔斯基先生究竟喜欢费尔巴哈的什么东西(除“神被扼杀”之外)。

他说:“费尔巴哈对宗教所下的定义本身没有一个地方是表述得完全令人满意的,但是,当读者读到‘宗教是对隐藏在人身上的宝藏的胜利发现,是对人的内心活动的承认,是对人的爱情秘密的

① 我认为不妨再提醒读者注意:在这里,说“接近普列汉诺夫”,就是说接近恩格斯;我们的作者不便说恩格斯,因为他不愿意落个“修正主义理论家”的名声。

② 安·卢那察尔斯基:《宗教和社会主义》,第1部,第28—29页。

③ 同上书,第29页。

④ 由此可见,卢那察尔斯基先生大概仿效弗·阿·朗格,认为费尔巴哈不是唯物主义者 459,我曾经不止一次地证明,这是一个大错误。(可以参看我的小册子《马克思主义的基本问题》,第1页460)

⑤ 安·卢那察尔斯基:《宗教和社会主义》,第1部,第31页。

公开信仰'这几行⁴⁶¹的时候，立刻感觉到費尔巴哈同唯理論的社會民主党人和启蒙派之間的重大分歧。在这里費尔巴哈抓住了宗教的心臟，而不是像普列汉諾夫同志那样抓住它的外衣”^①。

后来，卢那察尔斯基先生又引了一段話（在这段話中反映出費尔巴哈的这一思想：在一切宗教中人都崇拜自身的本质⁴⁶²），他认为可以把費尔巴哈的哲学深度“比如說跟泰勒的学术肤淺性”截然对立起来⁴⁶³，“而普列汉諾夫同志的定义就是从泰勒那里抄襲来的”^②。

但是，“普列汉諾夫同志”並沒有从任何人那里抄襲自己的宗教定义，我們已經知道，据卢那察尔斯基先生本人承认，这个“同志”在我們所說的問題上是抱着恩格斯的观点的。因此，把費尔巴哈的“哲学深度”跟泰勒的“学术肤淺性”对立起来，不仅要击中——当然，如果击中的話——“普列汉諾夫同志”，而且要击中“恩格斯同志”。諸位讀者，不要以为我經常向你們提到这一点是想站在一位科学社会主义奠基人的身背后躲避我的可怕的批評者。絕不是这样！这里問題根本不在于我在卢那察尔斯基先生面前感到的恐惧（当然，如果我感到的話），而在于卢那察尔斯基先生所說的話。他是这样說的：

“我认为，从宗教哲学观点来看，馬克思光輝地继承了把人类学提高到神学水平的事业，也就是說，最終地帮助人的自我意識成为人的宗教”^③。

卢那察尔斯基先生的这一番話是就費尔巴哈的下一句話而說的：“我把神学降低到人类学的水平，从而把人类学提高到神学的

① 安·卢那察尔斯基：《宗教和社会主义》，第1部，第32頁。

② 同上。

③ 同上书，第31頁。

水平”⁴⁶⁴。大家看看，我们会得出什么样的结论。马克思光辉地继承了费尔巴哈所开始的事业，“最终地帮助人的自我意识成为人的宗教。”但是，大家知道，恩格斯是马克思的始终不渝的同志和忠实的战友。在宗教观点上，他从来没有同马克思发生过分歧。可见，卢那察尔斯基所承认的属于马克思的功绩，至少有一部分是属于恩格斯的；可见，恩格斯绝不是不了解费尔巴哈对宗教“心脏”的观点的哲学深度。另一方面，“恩格斯和普列汉诺夫抱着同样的观点”。而普列汉诺夫在自己的宗教观点上表现出狭隘性，过多的唯理论，缺乏深思熟虑，接近于泰勒（据卢那察尔斯基先生说，泰勒提出了一个“在资产阶级的和社会民主党的有自由思想的政论家中流行的”宗教定义）^①。真理究竟在哪里？真理究竟是什么呢？

诸位读者，你们用自己的力量来寻找真理吧！指望卢那察尔斯基先生是无望的。

“最终地帮助人的自我意识成为人的宗教”的马克思，在蒲鲁东去世后不久写的论蒲鲁东的文章中说道：“当法国社会主义者把信教看作是自己比十八世纪资产阶级伏尔泰主义和十九世纪德国无神主义优越的标志时，他（指蒲鲁东——译者）对宗教、教会等的攻击，是个很大的功绩。如果说，彼得大帝以野蛮攻克了俄国的野蛮，那末蒲鲁东也作得不坏，他用空洞的辞藻反对了法国人的空谈”^②。

根据马克思的这一段话，我们就有理由设想，马克思认为关于变“人的自我意识为人的宗教”的一切谈论都是空谈。事实正是这样。而且也只能这样。（马克思对宗教抱着完全否定的态度。凡

① 安·卢那察尔斯基：《宗教和社会主义》，第1部，第32页。

② 这篇文章附在由我编辑、由维·伊·查苏利奇翻译的《哲学的贫困》一书中465。

是認真讀過他的名著《Zur Kritik der Hegel'schen Rechtsphilosophie》^①的人，都容易相信這一點。

當馬克思寫這篇文章的時候，他還抱着費爾巴哈的觀點，而且從根本上完全接受了費爾巴哈對宗教的批判。但是，他與費爾巴哈相反，從這一批判中得出了“非宗教的”結論。他說道：“反宗教的批判的根據就是：人創造了宗教，而不是宗教創造了人。就是說，宗教是那些還沒有獲得自己或是再度喪失了自己的人的自我意識和自我感覺。但人並不是抽象的棲息在世界以外的東西。人就是人的世界，就是國家，社會。國家、社會產生了宗教即顛倒了的世界觀，因為它們本身就是顛倒了的世界。宗教是這個世界的總的理論，是它的包羅萬象的綱領，它的通俗邏輯，它的唯靈論的 point d'honneur^②，它的情緒，它的道德上的核准，它的莊嚴補充，它借以安慰和辯護的普遍根據。宗教把人的本質變成了幻想的現實性，因為人的本質沒有真實的現實性。因此，反宗教的鬥爭間接地也就是反對以宗教為精神慰藉的那個世界的鬥爭……宗教只是幻想的太陽，當人還沒有開始圍繞自身旋轉以前，它總圍繞着人而旋轉”^③。

讀完這一段話，大家自己可以判斷，這個把自己的學說宣布為“由猶太人表達出來的第五個大宗教”^④並扮演着這個“第五宗教”的新先知角色的盧那察爾斯基先生，是多麼奇妙地了解馬克思的。盧那察爾斯基先生似乎根本沒有想到，他說的話與馬克思所說的

① 《黑格爾法哲學批判》

② 《榮譽問題》

③ 《Gesammelte Schriften von Karl Marx und Friedrich Engels, 1841 bis 1856》，Erster Band, Stuttgart 1902, S. 384—385.（《馬克思恩格斯全集，1841—1850》，第1卷，1902年斯圖加特版，第384—385頁。）466

④ 安·盧那察爾斯基：《宗教和社會主義》，第145頁。

完全相反。馬克思认为，宗教是由顛倒了的社会关系所产生的顛倒了的世界观。而卢那察尔斯基先生推断說，因此，甚至在社会关系不再是顛倒了的情况下，我們也必須力求顛倒人的世界观。馬克思认为，宗教是那些还没有获得自己或再度丧失了自己的人的自我意識和自我感觉。而我們这位能說善辯和神經過敏的作者推断說，因此，即使当人“获得”自己的时候，宗教也必須存在。馬克思认为，宗教是幻想的太阳，只是因为人还没有学会圍繞自己旋轉，它才圍繞人而旋轉。而我們这位“第五宗教”的新先知得出結論說，因此，甚至当人学会圍繞自己旋轉的时候，幻想的太阳也必須存在。惊人的結論！铁的邏輯！

而恩格斯呢？

恩格斯在反对卡莱尔(他力图对人的自我意識进行耍弄,和現在卢那察尔斯基先生想做的几乎一样)的时候写道：“宗教按其本质來說就是使人 and 大自然陷于空虚,剝夺他們的全部內容,把这一內容轉給彼岸之神的幻影,然后彼岸之神大发慈悲,把一部分恩典还給人和大自然”^①。誠然,如我們所知,卢那察尔斯基先生力图創造“无神的宗教”。或許恩格斯也容忍这种宗教吧！不,恩格斯对这种宗教也抱着完全否定的态度。他认为,現在产生宗教的任何可能性都不再有了(“alle Möglichkeiten der Religion sind erschöpft”),現在必須把原来交給神的內容归还給人,但是,归还給人的不是神的內容,而是純粹人的內容。他写道:“所謂归还,就是喚起人的自我意識”^②。在这里还必須指出一点。恩格斯在这一观点中更加忠实于那种构成費尔巴哈的真正功績的宗教学說。根据这一学說,宗

^① 《Gesammelte Schriften》, I, S. 483 [《馬克思恩格斯全集》, 第1卷, 第483頁] 467。

^② 同上书, 第484—485頁468。

教确实是人的本质的幻想反映。因此，当人的自我意識发展到能使幻想的云雾在理性的光輝照耀下消散的时候，产生宗教的一切可能性必然消失殆尽。費尔巴哈本人沒有作出这一結論；他认为宣揚心的宗教、爱的宗教是可能而且必需的^①。但是，与卢那察尔斯基先生所說的相反，不應該把这一点看成費尔巴哈的功績和他的深刻性，而应看成是他的弱点，是他对唯心主义的让步。恩格斯也正是这样了解的，当然他在这里也仍然是同馬克思完全一致的。他在自己的論費尔巴哈的小册子中最肯定不过地表述了这一点。

我們在这篇文章中讀到：“我們一接触到費尔巴哈的倫理学和宗教哲学，他的真正的唯心主义便立即显露出来了。費尔巴哈所希望的并不是廢除宗教，而是改良宗教。哲学本身應該变成宗教……在这里，費尔巴哈的唯心主义就在于：他对于人們間以相互傾慕为基础的一切关系，如性愛、友誼、同情、舍己精神等等，不是简单地按照它們本来的意思去了解，不是抛开它們同过去遗留下来的任何特殊宗教体系的联系去了解。他却断言，这些关系，只有用‘宗教’一詞加以神圣化之后，才获得自己的完整的意义。在他看来，主要的問題并不在于存在着这些純粹的人的关系，而在于把这些关系看成新的、真正的宗教。只有在給这些关系盖上宗教烙印的时候，他才同意承认它們是完滿的”^②。接着，他指出，“宗教”一詞起源于 religare 一詞，于是，就有一些人认为人們的一切相互联系都是宗教^③。恩格斯說：“这种語源学上的把戏是唯心主义哲学的最后一着”⁴⁷¹。这些话卢那察尔斯基先生想必不会忘記，他虽

① 虽然“宗教是人的精神的沉睡”这句精辟的話是他說的469。

② 恩格斯：《費尔巴哈》，1900年圣彼得堡版，第51—52頁470。

③ 卢那察尔斯基先生就是这样說的：“宗教就是联系”（《宗教和社会主义》，第39頁）。

然敌视唯物主义哲学，但他毕竟还假装是历史唯物主义的拥护者。

在同一地方，我们看到恩格斯嘲笑了费尔巴哈创立无神宗教的企图（这个企图曾使卢那察尔斯基先生非常兴奋）。恩格斯说：“费尔巴哈想在唯物主义的自然观的基础上建立真正的宗教，这就等于把现代化学当作真正的炼金术。如果无神的宗教是可能的话，那末，没有哲人之石的炼金术也就可能了”^①。

这是十分正确的。但是，必须记住，卢那察尔斯基先生所杜撰的宗教，只是暂时“无神”的。在他的书的第104页上就说，施特劳斯諷喻地承认创造奇迹的力量，不是没有原因的。我们这位崇高的作者武断地说：“因为亲眼看到理性和意志战胜自然的奇迹，病人被治愈，高山被移动，暴风大浪的海洋很容易被越过，思想展开电翅从这半球飞向另一半球。我们在看到神明的成就时，能不问一问是谁使暴风大浪的海洋也俯首听命吗？我们能不测想产生于牛和驴之间的神是如何壮大起来的吗？”^②

这一段娓娓动听的话，如果拿到不久前的传教士代表大会上去大概会引起热烈鼓掌。它很清楚地证明了我的思想：不包含万物有灵论观念的宗教是不可能有的。企图杜撰无神宗教的人“猜想产生于牛和驴之间的神如何壮大起来”，这就表明我是正确的：无神的宗教是没有的；哪里有宗教，那里就一定有神。不仅有男神，大概甚至也有女神，因为单身的男神也是不行的。卢那察尔斯基先生在其宗教著作的第147页上向自然诉说道：“阴险的、冷酷的、有力的、辉煌美丽的、醉人富饒的自然啊！你自己将成为驯服的奴隶，在你的身上，人将找到无穷的幸福；你的叛乱的爆发，你深藏的致命的冷酷，你对非理性本质的背弃，美妙伟大的女神，她同你两

① 恩格斯：《费尔巴哈》，第52页472。

② 安·卢那察尔斯基：《宗教和社会主义》，第104页。

人的愛情的危險，這一切都將使男人心醉”。

不包含萬物有靈論觀念的宗教是不可能有的。正因為如此，盧那察爾斯基先生這位“無神宗教”的鼓吹者，才說出這種話來，而這種話只適用於至少有一個男神和一個女神的地方。這是十分自然的。但是，正因為這是十分自然的，我們就不應該為我們的作者越來越同科學社會主義的奠基人背道而馳，越來越……同使徒保羅接近而感到驚奇。用他的話來說，保羅“天才地接觸到宗教的本質”，因為保羅說：“現在的苦楚，若比起將來要顯於我們的榮耀，就不足介意了。受造之物，切望等候上帝的眾子顯出來。因為受造之物服在虛空之下，不是自己願意，乃是因那叫他如此的。但受造之物仍然指望脫離敗壞的轄制，得享上帝兒女自由的榮耀。我們知道一切受造之物一同嘆息勞苦，直到如今；不但如此，就是我們這有聖靈初結果子的，也是自己心里嘆息，等候得着兒子的名分，乃是我們的身體得贖。”（《新約全書》，《羅馬人書》，第8章，第18—24節）^①

在另一個地方（以後我還要回頭談到這一地方），盧那察爾斯基先生寫道：“我們應該同使徒保羅一起說：‘我們在希望中得救了’”^②。如果確是這樣，我倒很為盧那察爾斯基先生高興。但是，他是否注意到，他會碰到一個有些意想不到的局面呢？恩格斯“和普列漢諾夫抱着同樣的觀點”，而使徒保羅却同他，盧那察爾斯基先生一起“在希望中得救”。我本人絲毫不反對這種局面，但是，它對於我們這位一直冒充馬克思和恩格斯的信徒的作者是否方便呢？我很懷疑這一點。

盧那察爾斯基先生在指出使徒保羅如何“天才地接觸到宗教

^① 安·盧那察爾斯基：《宗教和社會主義》，第40頁。

^② 同上書，第49頁。

的本质”以后，就提出了自己的宗教定义。这个定义如下：“宗教是从心理上解决生活规律和自然规律的对立的关于世界的思想和世界感觉”^①。他不认为这个定义是最終的定义。我們在他的著作中讀到：“这是一般的宗教定义，它不能包罗宗教的一切重要方面”。但是，他希望从这个定义中能够抽引出宗教的进一步的屬性^②。他的希望是不是落空了呢？

宗教是某种“关于世界的思想”，是某种“世界感觉”。很好。宗教思想的特点究竟是什么呢？卢那察尔斯基先生认为，这种特点是随着人类的智力发展进程而改变的：“神話为形而上学所代替，最終於精确的科学所代替；对魔法的信仰瓦解了，它被对劳动的信仰所代替了。現在，在万物有灵論的位置上站着科学的唯能論，在魔法的位置上站着現代技术”^③。姑且假定，唯能論正是現在必須取代“魔法”和万物有灵論的世界观。但試問，宗教对具有“唯能論”思想方式的人的思维的影响，这又表現在哪里呢？如果这些人能够把能神圣化，那末，問題就可以迎刃而解了，因为神圣化的前提是对自己的对象抱宗教态度。但是，神圣化就是人格化，而人格化在这种情况下就是傾向万物有灵論；而按照卢那察尔斯基先生的話說，万物有灵論現在已被科学的唯能論所代替了。解决問題的办法究竟在哪里呢？从“思想”方面看不到什么办法。卢那察尔斯基先生自己也隱隱約約地意識到这一点。他在指出現在万物有灵論已被科学的唯能論所代替、魔法已被現代技术所代替之后，馬上补充說：“但是，这有沒有使人类灵魂的宗教本质中的什么东西发生了变化呢？难道人类已經取得幸福了嗎？难道在人类灵魂中

① 安·卢那察尔斯基：《宗教和社会主义》，第40頁，着重点是卢那察尔斯基先生加的。

② 同上。

③ 同上书，第40—41頁。

沒有更多的希望嗎？難道他關於真正幸福的幻想變得更加蒼白，他的理想變得更加暗淡了嗎？如果是這樣，那末哈特曼倒是正確的了。如果是這樣，這就意味着，人類成為‘安於現狀的’，即謹小慎微的，易于滿足的，爬行的，老朽的了”^①。

以現代社會的先進階級為代表的人類既不是易于滿足的，爬行的，也不是老朽的。人類還沒有得到幸福，他有許多希望，他的幸福的幻想是鮮明的，他的理想是光輝的。這一切都是對的，甚至也可以按照盧那察爾斯基的意願把這些算作“世界感覺”。但是，我又要問：宗教究竟與這有什麼相干呢？盧那察爾斯基先生自己也可以看出，宗教與這是毫不相干的。因此，他認為必須作進一步的說明。

他說：“人皆有煩惱，誰不善于從宗教上來思考世界，誰就註定要悲觀厭世，除非他是一個庸夫俗子，同契訶夫筆下的教師一樣老是說‘我心滿意足，我心滿意足’⁴⁷³。原始人的煩惱是渴望持續生命和防禦環境攻擊，而現代人的煩惱則是渴望統治自然。這是人的宗教感覺中的偉大轉變”^②。

總之，人都有煩惱，宗教正是為了擺脫煩惱所必需的，因為“誰不善于從宗教上來思考世界，誰就註定要悲觀厭世，除非他是一個庸夫俗子”。要反對這一點是困難的，因為這是私人的“世界感覺”的事。有一些人，他們身上的煩惱使他們狂飲。有一些人，同樣的煩惱——确切地說是另一種煩惱——使他們在某種舊的宗教中尋找安慰。最後，有一些人，另一種不同的煩惱使他幻想某種新的宗教。這一切我都知道得很清楚。但是，即使冒着被指責為“庸夫俗子”的危險，我也要承認，我根本不能了解，為什麼“渴望統治自然”

① 安·盧那察爾斯基：《宗教和社會主義》，第41頁。

② 同上。

一定会陷于烦恼，而这种烦恼又会使人倾向于宗教呢？我相信卢那察尔斯基先生的真诚，因此毫不怀疑他的那种“渴望”会变为“烦恼”。此外，我猜想我们这位“第五宗教”的先知有相当数量的信徒，他们也会把“渴望”变成“烦恼”，然后把“烦恼”变成宗教。在现代俄国，烦恼的人很多，引起烦恼的人就更多。这是有其社会原因的。但是，我在这里暂时只从逻辑学观点来考察这一现象，我想知道究竟是什么样的逻辑根据使卢那察尔斯基先生几乎像军人那样灵活地从上述“渴望”中得出上述“烦恼”来。答案就是我在上面提到的由卢那察尔斯基先生提出的宗教定义中的几个词：“对生活规律和自然规律的对立”。这是什么样的对立呢？

大家知道，卢那察尔斯基先生信奉马赫和阿芬那留斯的“哲学”理论，但是，他却完全出人意料地自命为某种意义上的唯物主义者。他说：“我们不是唯心主义者，我们在某种意义上是唯物主义者，因为我们在物理世界规律同我们的真理、理想、我们的道德世界之间找不到任何共同之点”^①。从理论上说，这“在某种意义上”是错误的，因为从来没有一个严肃的唯物主义者会提出这样的问题：物理世界规律同我们的真理和理想之间是否有共同之点？^②提出这个问题，就是想把不能比较的东西加以比较。但事实上，根据

① 安·卢那察尔斯基：《宗教和社会主义》，第46页。

② 一般地说，这个问题是很少有人研究的。光度同距离平方成反比这一自然规律同卢那察尔斯基先生的社会政治理想有什么共同之点？未必会有许多思想家在着手解决这个问题。有一个人可能很灵活地解决了这个问题，但是他已经去世了。我指的是已故的柯罗波夫博士，他是七十年代末八十年代初的宗教“探索者”之一。柯罗波夫博士出版了一部名为《测字或卜卦》（«Аллазбука или Тетраграмматон»）的著作。他在那里顺便地解决了在神的正义中包含多少原子这个深刻问题。如果我没有记错的话，根据柯罗波夫的計算和几何构图，在神的正义中含有28万个原子。我认为卢那察尔斯基先生很容易同柯罗波夫博士达成协议，虽然他可能以为他们是从相反的观点来看问题的。

所有严肃的唯物主义者的学說，人能够通过研究自然規律(最广义的)来認識真理，并依据这些規律实现自己的理想。卢那察尔斯基先生对唯物主义著作毫无所知。这一点可以从他在論文集《馬克思主义哲学概論》⁴⁷⁴中的《无神論》一文中就狄德罗和霍尔巴赫的唯物主义所說的謬論中看出来^①。只是由于对唯物主义完全无知，我們这位“第五宗教”的先知才会认定自己是上述意义上的唯物主义者。但是，他这种向唯物主义基础的不成功的过渡，是想加强这样一个論点：“所謂支配世界的道德力量”^②是不存在的。尽管論证得十分幼稚，但这一論点是正确的，因为卢那察尔斯基先生所說的力量确并不存在。遺憾的只是：在他的笔下，甚至这个本来正确的論点也带有十分特别的杂味。卢那察尔斯基先生为了使我們产生宗教情緒，他在引用哈罗德·格弗丁的关于宗教的“妙”书⁴⁷⁵时写道：

“科学使我們得出能量不灭定律，但是，这种能量在数量上虽然恒等，在对人的价值上却可能不同。人的死亡，例如拉薩尔、馬克思、拉斐尔、格奥尔格·毕希納的死亡，在能量方程式中沒有引起任何变化，但是，他們的死亡确是感情上的悲痛，是价值上的損失。进步首先是文化价值的数量和高度的增长。进步是不是自然的內在規律呢？如果回答‘是’，那我們就是純粹的形而上学者，因为我們所肯定的是科学沒有向我們保证的东西”^③。

这些想法稍稍打开了格弗丁所理解的宗教之門，根据格弗丁的定义，宗教是对价值命运的关怀⁴⁷⁶。但是，为了使这样理解的宗

① 根据这本論文集的內容来看，我认为这本书的书名中夹着个重大的錯字。显然，應該讀为《馬赫主义哲学概論》。但是，糾正我所引用的出版物的錯字，不是我的責任。我不是校对員。

② 安·卢那察尔斯基：《宗教和社会主义》，第46頁。

③ 同上书，第46—47頁。

教能够在像卢那察尔斯基先生所指出的不幸中给予我们某种安慰,我们就必须承认凌驾于自然之上的“道德力量”的存在(这种力量的规律反映在我们的能量方程式中),否则我们对“价值命运”的关怀,从宗教方面说就不会产生任何结果。但是,卢那察尔斯基先生并不承认“所谓支配世界的道德力量。”因此,他唯有陷入自相矛盾的境地。他确实是异常成功地做到了这一点。

我们刚才看到,卢那察尔斯基先生在自己的书中把那个肯定地回答“进步是不是自然的内在规律”这个问题的人称为纯粹的形而上学者,可是,他在上述《无神论》一文中却断然宣布:

“物质进步和精神进步是一致的。这是无产阶级在哲学中发现和感觉到的伟大真理”^①。

同一真理,卢那察尔斯基先生在他的那本有严重逻辑缺点的书中也重复了一次,不过没有这样“色彩鲜明”而已。因此,读者如果以为我所指出的矛盾仅仅存在于卢那察尔斯基先生的书和他的文章之间,那就错了。不是的,他的书也是自相矛盾的。下面举一个例子。

卢那察尔斯基先生说,科学从不提供信心(уверенность),而始终只是提供可能性(вероятность),虽然可能性实际上往往等于信心。这样说了以后,他又以下列想法来更加加强自己的意见:“属于一般科学的东西,在更大的程度上属于复杂的科学预测:关于世界、土地和人类的命运的预测”^②。但是,我们刚体验到这一想法的重要性,我们刚说,所以我们“在更大的程度上”不可能有例如对社会主义的未来胜利的信心,卢那察尔斯基先生赶紧给我们很

^① 《马克思主义哲学概论》,1908年圣彼得堡版,第148页。请重点是卢那察尔斯基先生加的。

^② 安·卢那察尔斯基:《宗教和社会主义》,第47页。

大的希望，他說：“社会主义这种前途，由于馬克思对资本主义社会趋势的分析而具备了近似乎确实性(достоверность)的可能性”^①。于是我們又相信我們的先知，我們轻松地喘一口气說：“这样，我們就不必为我們称之为社会主义的那种‘价值’的命运担心了，我們就不需要求諸于宗教了；科学給社会主义作了担保。”但是，如果我們真的完全滿足于这一結論，那我們就不需要先知了。因此，先知又吓唬我們。他說：“生命、有机物质和理性在无思維物质、自然(似乎有机物质不是自然的一部分！——普列汉諾夫注)面前的自我肯定中能否取得胜利，这是一个比較一般的問題，在这个問題上，科学無論如何要反对我們，犹如赫洛諾斯⁴⁷⁷要杀害自己的孩子一样”^②。我們又要发抖和叫喊了：卢那察尔斯基先生，把那个关心我們“价值”命运的宗教給我們吧！但是，当您把它給我們的时候，請費心解釋清楚，它的这种关心究竟表現在哪里。不言而喻，我們的先知在这里也是有話应付的。他說了一大段娓娓动听的話，我认为必須把它几乎一字不差地轉述出来，以便教訓不信教的人。

“認識和以認識为基础的技术是沒有止境的。請大家想想軟体动物——我們祖先——的心理生活和无綫电报吧！可是，在不久的将来，我們子孙的心理生活在进步的賽跑中或許会大大地超过我們，犹如法拉第和馬可尼的头脑的力量超过原生动物的神經細胞的力量一样(他們就是尼采所預言的超人！——普列汉諾夫注)。思想的力量，即社会的大脑神經系統的合理的自我組織的力量，以及与它一起的技术进步，是无止境的。我們只能說，需要斗争。这一斗争在社会主义的社会原則胜利之后就会以空前未有的規模开展起来。社会主义，——人类为了使自然完全服从理性，为了取得

① 安·卢那察尔斯基：《宗教和社会主义》，第48頁。

② 同上。

胜利,为了集中力量而进行的这种同自然的有组织的斗争,——就是新的宗教。我们可以同使徒保罗一起说:‘我们在希望中得救了。’新的宗教不会产生消极的后果(而任何一个无条件地保证善的胜利的宗教,实质上都会产生这种后果),新宗教完全致力于行动。亚里士多德说:‘人不是为了消极无为而生,而是为了行动而生’,消极无为的原则现在从宗教中被驱逐出去了,而代之以不倦地积极活动的原则。新的宗教,人类的宗教,劳动的宗教,并不提供什么保证。但是,我认为,没有神,没有保证——保证是这个神的假面具——,它仍然是宗教”^①。

总之,技术的进步是没有止境的。因此,“我们只能说,需要斗争”。这无疑是正确的。但是,因为我们“只”能说,需要斗争,所以我们说,必须有而且将会有新的宗教。真是合乎逻辑!其次,宗教是对“价值”命运的关怀。这种关怀,只有当它向我们提供什么保证的时候,才有意义。因此,我们和卢那察尔斯基先生得出一个结论:我们需要的是不提供任何保证、即没有任何意义的宗教。这真是最合乎逻辑了!

但是,事情并非到此为止。你们以为卢那察尔斯基先生的宗教确实是无神的宗教吗?你们想错了。我已经指出,这种宗教有着一种不可压制的愿望,它想产生至少一个男神(“在牛和驴之间”)和至少一个女神。如果你们对我的话有些怀疑,就请费神听听先知本人的话罢。

卢那察尔斯基先生寻思说:“但是,我们真的就这样没有神吗?要知道,神这个观念中有着某种永远美的东西。要知道,在这一形象中(当这一观念表现在形象中的时候),一切‘人的东西’都达到

^① 安·卢那察尔斯基:《宗教和社会主义》,第48—49页。

了最高的位能，由此就產生了它的美……”^① 後來，在同狄慈根作了冗長不智的爭論之後，這位愛美的先知重複說：“我已經沒有神了，因為不論在世界之中或世界之外，神都是不存在的。”這樣看起來，先知似乎又最終地（雖然不無惋惜地）決定想出他答應給我們的“無神的宗教”了。但是，這又僅僅是似乎而已。盧那察爾斯基先生又陷入了沉思。他說，“但是”（他說的時候用語調清楚地暗示我們），與他的明確的諾言相反，他的宗教將是有神的。先知在想起並順便地責罵索列爾關於總罷工這種社會神話的“最可惡的學說”之後，繼續說：

“但是，社會神話的理論，可以最好不過地應用於新的宗教意識（無產階級的，而不是貴族別爾嘉也夫的）方面。神作為全知者、全聖者、全能者，作為無所不包的永恒的生命，的確是具有最高位能的一切‘人的東西’。於是我們就這樣說：神是具有最高位能的人類。但是，具有最高位能的人類是不是存在呢？毫無問題。但是，他存在於現實中，並隱藏着自己的位能。而我們要崇拜人類的位能，即我們的位能，要把它看成榮譽的光輪，以便更強烈地愛它”^②。

先知在終於想出神之後，*comme de raison* [果然不出所料]，就作起禱告來了，而且就地 *séance tenante* [立刻] 編出祈禱文，他呼喚說：“但願天國到來”。*Regnum gloriae* [光榮的天國]，人的隆重贊揚，理性實體對它的美麗的非理性姊妹——自然的勝利。“願他的意志永生”。他的主宰的意志從一個極限到一個極限，即永無極限。“願他的名字永遠神聖”。而貌似人的某神坐在宇宙的寶座上，完美的世界以活的和死的自然力的嘴、以自己美妙的歌喉高呼：

① 《馬克思主義哲學概論》，第 157 頁。

② 同上書，第 159 頁。

“神圣，神圣，神圣，天地充满着你的光荣”^①。

卢那察尔斯基先生禱告以后，感到舒服。他預言道：“人一神将环顾四周而微笑，因为这里的一切都非常美好”^②。或許事实上就会是这样。这倒是可喜的現象。不好的只是，在我們先知的論断中远不是一切都“非常好”，如我們所看到的，它們都有很多缺点。卢那察尔斯基先生想出来的宗教只有一个“价值”、誠然是很大的“价值”：它可以使严肃的讀者产生很愉快的情緒。讀者愈严肃，他讀了我們先知的书和文章，就愈会感到愉快。

但是，这些可笑的著作中加以論证(哼!)的新宗教，应该作为社会情緒的标志而引起人們的注意。无怪乎馬克思說，宗教問題如今有着社会意义，只有神学家才能认为：談宗教就是談宗教。卢那察尔斯基先生在杜撰自己的宗教时，簡直是討好現在在我国占統治地位的社会情緒。現在，由于許多社会性的原因，我国对“宗教”有巨大的需求^③。而在有需求的地方，也就会有供应。卢那察尔斯基先生总是很关心需求。对工团主义有需求的时候，他就赶紧同意大利著名的工团主义者拉布里奥拉携手挽臂漫步书林了⁴⁷⁹，他趁这一机会把拉布里奥拉冒充为馬克思主义者。对宗教有需求的时候，他就扮演“第五宗教”的先知的角色。如果讀者表现出对宗教的否定态度，他就会很凑巧地想起，他的宗教按原来計劃是无神的宗教；而且很及时地想到，无神的宗教实际上根本不是宗教，而是简单的文字游戏。說实在的，卢那察尔斯基先生好像是一个卖弄風情的女人——他什么东西都想喜欢。遺憾的是，这种人任

① 《馬克思主义哲学概論》，第159頁。

② 同上。

③ 《《由防禦到进攻》文集的注釋》——这里重演着我們在八十年代的反动时期所经历的情况，但是，程度大大加强了⁴⁷⁸。

什么时候都是有的。但是，为什么他所希望所喜欢的正好是扮演“第五宗教”的先知的角色呢？什么样的社会原因预示他在这一角色中会取得某些成功呢？簡言之，为什么我們現在对宗教有需求呢？

我要用卢那察尔斯基先生的話“人皆有煩惱”来回答。就是說，我要說：在現代俄国人中，“有煩惱”而且很强烈。这是由近年来俄国所經歷的重大事件所引起的。在这些事件的影响下，許許多多“知識分子”失去了对任何先进社会理想即将胜利的信心。当人們失去对社会理想的胜利的信心时，他們对自己的宝贵个人的“关怀”就提到了首位，这已經是众所周知的事。对于个人的“人世軀壳”死亡之后个人会怎么样这个問題的“关怀”，就是这种“关怀”之一。对于这个問題，如卢那察尔斯基先生所說，科学及其能量方程式作了令人很不滿意的回答：个人可能会不存在。因此，那些关怀自己宝贵的个人的大人先生們并不拋棄科学观点——現在这些大人先生們不采取这个办法——，而是采取騎牆态度。他們說：“知識是一回事，信仰是另一回事；科学是一回事，宗教是另一回事。科学沒有向我保证我的个人不死，而宗教則向我作了这种保证。宗教万岁！”例如，梅列日柯夫斯基先生就发表这样的議論，他的宗教探尋，我将在下一篇文章中加以考察。梅列日柯夫斯基先生的“宗教”彻头彻尾地充滿着最不可調和的个人主义。至于卢那察尔斯基先生，應該說，他沒有这种个人主义的极端性。誠然，他本人沒有察觉到这一点，因而很少用这种口气說話。就以他所提出的那个理論上极其奇怪的看法为例，他以为我們“在物理世界的規律同我們的真理和理想之間找不到任何共同之点。”这种在理論上荒謬的看法，只有当它反映着那些对社会理想失去信心和只关心自己宝贵的个人的人始終具有的两重性时，才具有意义。但是，卢那察尔斯基先生用这种口气說話，就是向占統治地位的情緒让步。如果沒

有这种让步,他就不可能同它适应。而他作了让步之后,立刻向读者示意,他卢那察尔斯基先生作为“真正的社会主义者”深刻了解个人和人种的关系的本质,在他看来,现实就是人种、人类,而个人仅仅是这种本质的局部表现^①。他的宗教和他对爱的鼓吹就是以这一思想为基础的。他说:“个人最终都将死亡,但是,在斗争中形成的另一种适应——与爱相联系的繁殖——,正是同这一事实相符合的。这使生物机体超出狭隘的个体生存的范围,这一点起初表现为生物机体中超个体本能的存在,后来表现为物种的自我意识和对物种的爱”^②。为了同灰心丧气的个人主义的极端性作斗争,他长篇大论地讲述合作是超个体的生命的基础。他说:“社会是完整的、包罗个人和集团的合作体,它在认识和技术领域开拓着为个人所根本不能达到的境界……社会主义是世界发展的方向,它通过斗争和选择,创造越来越复杂和强大的最高单位”^③。卢那察尔斯基先生的一切“色彩鲜明”的预言,目的都在于医治患烦恼症的全俄“知识界”的精神创伤。这就是他的宗教探寻的特点。我们的先知喜欢谈无产阶级、无产阶级观点、无产阶级斗争等等,但是,他同无产阶级本身,同 für sich〔自为的〕无产阶级,同达到自我意识的工人阶级,没有丝毫“共同之点”。他是俄国最善感的、最肤浅的因而也最不稳定的知识分子中的典型“知识分子”。他之所以幼稚地把一切变态(метаморфозы)都看成前进运动,就是由于他这个典型知识分子的这些特点。他之所以想要给社会主义披上宗教外衣,甚至编写滑稽可笑的对神——人类的赞歌,只是因为灰心丧气的俄国“知识界”沉溺于宗教。伊·基列也夫斯基从前

① 安·卢那察尔斯基:《宗教和社会主义》,第45页。

② 《马克思主义哲学概论》,第151页。

③ 同上书,第151—152页。

曾使用“最新灰色情緒的馬甲”一語⁴⁸⁰。許多人都加以嘲笑。但是，可笑的現象理應得到可笑的名稱。當我讀《宗教和社會主義》一書的時候，我曾對自己說：盧那察爾斯基先生正在縫制近代灰色情緒的馬甲。到現在我還認為，我的這一最初印象沒有欺騙我。

現在我們來看看同一事情的另一方面。這一方面同我們剛才考察的那一方面一樣，是很有教益的。

盧那察爾斯基先生在結束自己的《無神論》一文時寫道：“我們要拋棄灰色唯物主義的舊外套。如果說，我們的唯物主義者是精神飽滿積極主動的話……，那末，這是違反他們的唯物主義，而不是由於唯物主義。他們真正的導師——百科全書派就是這樣。但是，唯物主義，這種同舊制度的有害的神秘主義截然對立的東西，是資產階級的破壞性的方法。無產階級需要的是和諧的綜合，這種綜合標志出兩個對立面，把它們化為自身並加以消滅。我們大家都竭盡全力探尋這種綜合。也許我們錯了，但我們是在愉快地勤勉地探尋；有功勳的老兵的忿怒斥責阻擋不了我們。老兵們嘮叨地說：

是的，我們那時候的人們，

不是現在這一輩人，

都是勇士——不像你們！⁴⁸¹

“老爹，那些人已經死了，而我們必須靠自己的智慧生活下去。”老兵發命令說：

孩子們，大家馬上一起念：

Буки аз, буки аз^①。

“老爹，為什麼老在重復早已知道的东西呢？現在該改成一個

① буки аз,俄文字母b和a的古稱。——譯者

音节一个音节地念了”^①。

写得倒活泼有趣，但遗憾的是，写得并不聪明。Allegro, ma non allegro con spirito⁴⁸²。其所以写得不聪明，原因很简单，就是卢那察尔斯基先生根本不了解自己在俄国社会主义著作界中的作用。他借口前进和为了进一步发展马克思主义的基本思想而醉心于自己的臆想。但是，我已经指出，他对待宗教的态度同马克思和恩格斯对待宗教的态度是根本相反的。现在我再补充一句：他为了给社会主义裁制宗教外衣，像虾一样向后退，退到大多数空想社会主义者的宗教观点上去了。就拿法国来说吧。圣西门和他的追随者在法国宣扬“新基督教”。卡贝臆想“真正的基督教”。傅立叶激烈反对现代人的非宗教精神(«esprit irréligieux des modernes»)^②。路易·勃朗坚持自然神论。比埃尔·勒鲁痛恨那些认为宗教的美好时代已经一去不复返的人们，慷慨激昂地喊道：“我是一个信教的人。虽然我出生在怀疑论的时代，但我天生是如此坚定的宗教信仰徒，我在人类信仰还处于潜伏状态，人类看来还不相信任何东西的时代，就收集了(至少我的信念是这样)人类的信仰，我希望把这种信仰还给人类”。这个勒鲁骄傲地宣布，他到世界上来不是为了表现文学天才，而是“为了寻找最有用的真理——宗教真理(mais pour trouver la vérité la plus utile——la vérité religieuse)”^③。从这里我们看到，我们俄国的先知在法国有很多前辈。再来看看德国。

① 《马克思主义哲学概论》，第160—161页。

② 在傅立叶去世后出版的一份手稿中，有这样一段话：«Tous les travers de l'esprit humain se rattachent à une cause primordiale: c'est l'irréligion, le défaut de concordance avec Dieu, d'étude de ses attributions et révélations». («人的智慧的一切失策都根源于一个原初的原因——无宗教信仰，缺乏同上帝的一致性，不研究上帝的性质和启示») 引自 H. Bourgin, Fourier, Paris 1905, p. 272. (布尔仁：《傅立叶》，1905年巴黎版，第272页。)

誰不知道威廉·魏特林⁴⁸³多么喜欢向宗教調情呢？我們馬克思主義者誰不記得馬克思同移居紐約的“新宗教”的先知海爾曼·克利蓋的爭論呢⁴⁸⁴？誰不記得恩格斯對先知，阿爾勃萊希特（活躍於四十年代初）和霍爾施坦的先知格奧爾格·庫爾曼（1845年在日內瓦出版了一本德文書《新世界或人間天國。喜報》）的幽默評述呢⁴⁸⁵？大家看看，有多少先知呵！我們俄國人在這方面大大落在德國後面了，如果說我們現在開始有些好轉，那僅僅是由于盧那察爾斯基先生和他的同道者的努力。但是，就我們這些極願意穿上盧那察爾斯基先生所謂的灰色唯物主義的舊外衣的人來說，這種歷史考查中最值得注意的是下列事實：德國的某些空想社會主義者跟俄國經驗一元論者和“第五宗教”的先知盧那察爾斯基先生同樣神氣活潑地輕視唯物主義。我們曾經聽到盧那察爾斯基先生說過：“如果說，我們的唯物主義者是精神飽滿積極主動的話，那末，這是違反他們的唯物主義，而不是由于唯物主義”。現在請听听空想主義者卡爾·格律恩在基督降生 1845 年向全世界所作的預言吧：“成為社會主義者的唯物主義者，犯了一個極其不合邏輯的錯誤；幸亏人在任何時候都比自己的體系好”（《Ein Materialist, der Socialist wird, beght eine furchtbare Inkonsequenz; glücklicherweise ist der Mensch immer mehr werth, als sein System》）^③。聖安納托利呵，您的輕視的判決，您的崇高的預言，您的“和諧的綜合”，作得遲了，太遲了！

但是，神父，我仍然非常感謝您，因為您雖然答應給我們無神的宗教，但您沒有堅持，却想出了“神”——人類，並編了適當的讚歌

③ 參看《Oeuvres》de Pierre Leroux (1825—1850), t. I, Paris 1850, Avertissement, p. XI. (《比埃爾·勒魯文集》(1825—1850), 第 1 卷, 1850 年巴黎版, 序言, 第 XI 頁) 以及正文第 4、15、41 和 44 頁。

来赞美他。您用这一点证明了——当然，您丝毫也不希望这样——我的思想的正确；宗教观念任何时候都具有万物有灵论的性质。您的宗教无非是时髦的游戏。但是，它也有着所有一切宗教都具有的逻辑：醉心于这一游戏的人，尽管没有万物有灵论者所具有的信仰，却心不由己地用万物有灵论者的语言说话。宗教的逻辑迫使着他们！

(三) 高尔基的《忏悔》是对 “新宗教”的宣扬

高尔基是一位杰出的卓越的艺术家的。但是，在理论领域中，即使天才的艺术家也往往会十分软弱无力。远的不说，就拿果戈里、陀思妥也夫斯基和托尔斯泰为例，这些艺术创作领域中的巨人每当接触到某一抽象问题时就表现出孩子般的软弱。别林斯基曾说，艺术家的智慧变为艺术才能。这个一般规则是没有多少例外的。至少高尔基不属于这些例外之列。他的智慧也变为艺术才能了。因此，他的那些政论因素强烈的作品也都是失败的，例如美国生活特写⁴⁸⁷和长篇小说《母亲》⁴⁸⁸。愿意他扮演思想家和宣传家的角色的人们，给了他很坏的帮助；他不适于扮演这些角色。他的《忏悔》⁴⁸⁹就是这一事实的又一证明。

在这一作品中，有几页写得很优美，充满着人和自然统一的诗

④ Karl Grün, Die soziale Bewegung in Frankreich und Belgien, Darmstadt 1845, S. 392 (卡尔·格律恩,《法国和比利时的社会运动》,1845年达姆斯塔特版,第392页)。马克思在下面一段话中所提到的就是这个卡尔·格律恩:“在进行长久的、常常是通宵达旦的争论时,我使蒲鲁东感染了黑格尔主义,这对他是有很大害处的……我被逐出巴黎之后,我所开始的工作由卡尔·格律恩先生继续下去。他作为德国哲学的代表,比我多一个优点,即他自己一点也不懂德国哲学”(参看马克思的《论蒲鲁东》,《哲学的贫困》一书的附录。查苏利奇翻译,我编,1906年圣彼得堡版,第XIX页)486。大家可以看到,格律恩是卢那察尔斯基先生的完全当之无愧的先辈。

意。在這幾頁中可以清楚地聽出歌德的旋律。但是，這幾頁優美的描寫並不妨礙中篇小說《懺悔》最終歸于失敗。在長篇小說《母親》中扮演社會主義宣傳家角色的高爾基，在中篇小說《懺悔》中扮演着盧那察爾斯基先生的“第五宗教”的宣傳家。這種情況把整個事情搞壞了：由於這一情況，《懺悔》成為一部過分冗長的、虛構的作品，有些地方簡直是枯燥無味。書中主人公——修士馬特維（故事就由他以第一人稱方式敘述出來）、朝聖者伊奧那、工廠教員米海洛——所說的都是很不合情理的事情。如果高爾基作為一個藝術家來處理他們，那就不能歸咎於他了，但是，他是作為一個宣傳家⁴⁹⁰來處理他們的，他利用他們來表达自己的思想。因此，讀者不能不把这些主人公所說的話看成是高爾基的。而因為他們胡說八道，所以他們的話令人煩惱，使人想起克雷洛夫的寓言：

牙齒鋒利的梭魚，

想干貓的行業……

但是，我不打算分析中篇小說《懺悔》。談到這篇小說時，我要談的不是作為藝術家的高爾基，而是作為宗教宣傳家的高爾基。他和盧那察爾斯基先生宣傳着同樣的東西。但是，他知道得更少（我不想因此說，盧那察爾斯基知道得很多）；他更幼稚（我不想因此說，盧那察爾斯基先生不幼稚）；他更不了解現代的社會主義理論（這決不是說，盧那察爾斯基先生很了解這種理論）。因此，他想給社會主義披上宗教法衣的企圖失敗得更慘。在這篇小說中，工廠鉗工彼得·雅基赫向他的外甥米海洛說：

“米什卡，你像偷別人菜園里的黃瓜一樣竊取了教會思想，而且又擾亂別人！”^①

不言而喻，在這里我甚至開玩笑也不會重復說“偷”字。用這

^① 《懺悔》，高爾基著，柏林版第163頁491，我的引文都是來自這一版。

个詞是絕對不恰当的。但是，我必須承認，高尔基的宗教思想給人留下的印象正是別人菜園里的黃瓜，這種黃瓜根本不是在現代社會主義思想賴以生長和成熟的土壤上生長起來的。高尔基想給予我們宗教哲學，而實際上他給予我們的……只是一種想法；他多麼不了解這一哲學啊！

他所描寫的一個學識最淵博的尋神者米海洛教訓馬特維說：“奴隸從來沒有神，他們所崇拜的是從外部灌輸給他們的人類法律；奴隸也永遠不會有神，因為神是在每個人同所有人的精神親近的愉快意識的火焰中產生的”^①。事實上這是錯誤的。我們已經在第一篇文章中看到，神根本不是在每個人同所有人的精神親近的愉快意識的火焰中產生的。神產生于某一血緣聯盟認為它同某一精靈有緊密聯繫的時候。這一聯盟的成員逐漸地熱愛和尊敬這一精靈，也就是說，開始把他們的共同的生存鬥爭所引起並鞏固起來的社會感情放在這一精靈身上。現在，已經可以肯定地說，這種感情早在神出現以前很久就產生了。因此，有些人像高尔基那樣把一切社會感情都稱為宗教感情，其錯誤是十分明顯的。至於奴隸，只要他們沒有接受奴隸主的宗教，他們的神就是他們所屬部落的神。這是高尔基首先要反對的，他去掉米海洛的語言中過多的聖油，而用米海洛的嘴巴講話。但是，比較仔細地看看這種去掉聖油的語言，我就可以看到，對這種語言，用眾所周知的話來說，“應該從精神上來了解。”米海洛的神不是蒙昧人、野蠻人和文明民族所崇拜的許多神中的一個。這是未來之神，按照高尔基的信仰，是將由達到自我意識的無產階級同全體人民合作而“建造”^②出來的

① 《懺悔》，高尔基著，第164頁492。

② 我國現代的尋神派有一種非常特別的說法：他們正是按預先想好的意圖“建造”神，好像建築師建造房屋、板棚和火車站一樣。

神^①。如果是这样，那就很明显，不仅奴隶，而且一切不相信圣阿納托利所創造的宗教的人，都从来没有这种神，而且“将来也永远不会有”。这是颠扑不破的真理。不管高尔基用圣油把这一颠扑不破的真理塗得多么厚，它仍将像埃及法老所夢見的瘦母牛中最瘦的母牛那样瘦^②。它不能給我們的世界觀和我們的无产階級心理觀帶來任何新的東西。

但是，等一等！我說米海洛的神不是文明發展的各個階段上的部落和民族所崇拜的許多神中間的一個，這又沒有十分確切地表達出高爾基的思想（請相信，這又根本不能歸咎於我）。在小說的末尾我們發現，“造神者——人民”原來不是相當遙遠的未來的人民，而是現在的，以一群神魂顛倒地拿着聖母像行進的朝聖者為代表的人民。現時的這一“人民”甚至創造着醫治絕症的奇蹟，因此，

① 高爾基借用他作品中的老人伊奧那（又名耶古奇爾）的嘴說：“造神者就是人民！全世界無數的人民；比一切受教會頌揚的人還偉大的聖徒（這就是神），創造奇蹟吧！人民是不朽的，我信仰他的精神，我宣揚他的力量；他是生命的唯一的絕對的本源，他是現在和未來的一切神的父親”（第140頁）493。盧那察爾斯基先生給中篇小說《懺悔》寫了注解（參看他的關於“知識”文集第23冊的文章，載於論文集《文學的瓦解》494，第2集），他怕讀者懷疑高爾基“完美無缺”，就急忙防止這種懷疑的發生。他向讀者說：“我們決不和社會革命黨的混亂觀點接近，但我們可以而且必須抱持這樣的觀點：無產階級對人民群眾的影響不是空談，而是頭等重要的現象。高爾基在《懺悔》中描寫的就是這種現象。黑暗中出現了光明。這種光明普照著一切城市和工廠周圍的還籠罩著‘黑暗的勢力’495的鄉村”（《文學的瓦解》，第92頁）。現在我們可以了解了。這就是所謂的那種適合於宗教創造的“無產階級和農民專政”。盧那察爾斯基就這樣直言不諱地說：“這樣的政治領導權和這樣的革命合作——它們的綱領甚至由考茨基這樣的被許多人認為‘狹隘的正統派’的人所概括地指出，它們的可能性也由他所證明——無疑地將類似於無產階級思想對小資產階級的影響”（同上書，第91頁）。這就妙極了！讀了這一段話，誰也可以了解，老人伊奧那談論“人民”的時候，絲毫也沒有離開盧那察爾斯基先生及其伙伴的策略。大概誰也可以看見，中篇小說《懺悔》是受到上述策略的影響的。

② 參看《聖經》《創世紀》，第41章。——譯者

修士馬特維向它祈禱。

“你是我的神，是一切神的創造者，你在自己的探尋的勞動和行動中用自己的心靈之美織造了他們！”等等^①。

原來，米海洛“微笑地”說“神還沒有造出來”，是不對的。而他“固執地”說下面一段話，也是不對的：

“我現在所說的神，當人們為了驅除生活的黑暗而一致地用自己的思想材料來創造他的時候，是存在的；可是，當人民分為奴隸和奴隸主，分成幾個部分的時候，當人民破壞了自己的思想和意志的時候，神就死亡了，毀滅了！”^②

坦率地說，如果沒有注解，我無論如何也猜不出怎樣擺脫這一切矛盾。盧那察爾斯基先生在注解中把小說中不明白的地方解釋清楚了。

我們在注解中讀到：“集体的威力，集体生活的醉人的美，集体的創造奇迹的力量，这就是作者所相信的东西，这就是他所召喚的东西。但是，他本人不是也說过現在人民遭受破產和鎮壓嗎？他不是說过只有在新生的人民中、在工厂中才能找到集体主义嗎？是的，只有在这里，在階級集体的聚集过程中，在总的无产阶级組織的緩慢的建立过程中，才能进行把人們改变为人类的真正工作，虽然这也是准备工作。这不是說，集体情緒不会一陣一陣地、一会儿一会儿地勃發，某地的人民群眾不会在有些时候偶然地團結为一个意志統一的整体。所以，高尔基把自己的奇迹作为未来的象征、作为未来事物的平淡形象——同未来比較是平淡的，但同周圍比較則是鮮明的——提了出来”^③。

① 《懺悔》，高尔基著，第194頁496。

② 同上書，第162頁497。

③ 《文學的瓦解》，第2集，第96—97頁。

很好。医治病症的奇迹是未来的象征。但是，問題就在这里。如果“集体情緒勃发”和人民群众“团結为一个意志統一的整体”的时刻必須认为是“創造奇迹”的神誕生的时刻，那末，就必须說，米海洛所說的还没有誕生的神在文明发展的各个不同阶段上就誕生过无数次了。不仅誕生过，而且每当深信宗教的群众参加宗教行列时，都有这种神的誕生。我从来没有到过卢尔德⁴⁹⁸，但是，我以为，如果我在那里，那怕逗留一个短时期，我就会亲眼看見和高尔基小說中所描述的东西十分相像的“未来的象征”，甚至可能不止一个。而这就是说，在这一象征中沒有任何象征性的东西。不仅如此，“人民群众”不仅在举行宗教仪式时团結成为一个“意志統一的整体”，他們在其他場合，例如在軍事舞蹈中也会团結成为“意志統一的整体”，斯坦里非常精彩地描写了他在非洲内地看到的一种这样的舞蹈⁴⁹⁹。为了在集体生活的这种表现中发现未来的宗教創造的形象，还需要許多善良的意志。我不知道，高尔基是否感觉到这一点。看来他是沒有感觉到。但是，卢那察尔斯基先生意識到，在这里事情并不十分順利，因而企图加以改善。他在注解中說：“在这里重要的就是有共同的情緒，共同的意志。誠然，在这里集体是人为地建立的，集体的力量在集体的参加者的心目中被偶像化，但是，集体毕竟已經建立起来，力量毕竟存在着。問題不在于乾脆地、先驗地否认，而在于了解和評价”^①。正是这样。問題当然不在于“乾脆地”和“先驗地”否认，而在于評价和了解。但是，卢那察尔斯基先生本人是否清楚地了解并正确地評价了他在注解中所說的东西呢？恐怕不是吧。自觉的无产阶级在实现自己的偉大历史任务的时候，多次地表现出自己的“共同情緒”和“共同意志”，这是无需

① 《文学的瓦解》，第2集，第97頁。

任何解释就一目了然的。但是,从任何地方也得不出这样的结论:他的这种“共同情绪”和“共同意志”将具有宗教性质。在这种情况下,只有那些满足于“语源学上的把戏”把“宗教”一词同“联系”一词等同起来的人才会相信卢那察尔斯基先生⁵⁰⁰。但是,我们已经知道,科学社会主义的奠基人之一是如何对待这一把戏的,因此,借马克思之名反复玩弄这个把戏的卢那察尔斯基先生不能迷惑我们。其次,在我们所说的情况下,“集体的力量在集体的参加者的心目中被偶像化”,这倒是正确的,但是,整个问题在于是否永远这样。卢那察尔斯基和高尔基希望永远这样。他们看见旧的偶像有一部分已经过时,有一部分也快要过时,于是打算把人类本身变为偶像,为此目的他们给人类打上神的烙印。在这样做的时候,他们以为自己是出于对人类的爱。但这是简单的甚至可笑的误解。他们从承认神是虚构开始,而以承认人类是神结束。但是,人类不是虚构。那为什么把人类称为神呢?那为什么如果把人类同他自己的虚构之一等同起来人类就引以为荣呢?不,不管你们认为怎样,我还是认为修士马特维和老人耶古奇尔不如恩格斯。恩格斯说道:

“为了了解人的伟大,我们没有必要求助于神这个抽象概念;为了表示对人的尊敬,我们没有必要走迂迴曲折的道路,先给人打上神的烙印”⁵⁰¹。

恩格斯赞扬歌德不喜欢求助于神,甚至避免用这个字眼,“这种人性,这种使艺术摆脱宗教桎梏的解放,正是歌德的伟大之处”^①。如果研究马克思主义能够帮助高尔基从歌德的这方面来了解歌德的伟大,那该多好啊!

但是,现在我必须来分析高尔基相信卢那察尔斯基先生的伟

① 《Ges. Schrift.》, I, S.487.〔《全集》,第1卷,第487页。〕⁵⁰²

大而犯的錯誤。

这个錯誤不亚于第一个錯誤。老人伊奧那(即耶古奇尔)喊道(“他大声地說,似乎是在爭論”):

“神被創造出来,不是由于人們軟弱无力,不是的,而是由于人們的力量过剩。神不是活在我們之外,老弟,而是活在我們之中。而人們由于被精靈問題吓怕了,就把神从我們之中抽出来,放在我們之上,希望因此节制我們的驕傲,节制我們的总是与各种限制不相适应的意志。我看,人們把力量变弱了,是为了强制地阻止力量的增长! 匆匆忙忙地造出尽善尽美的形象,这是對我們有害的,是痛苦的。但是,人分为两种,一种人是永恒的造神者,另一种人永远是一味想統治前一种人和整个大地的奴隶。他們抓到了这一統治权,就断言神存在于人之外,神是人們的敌人、是大地的裁判者和主人。他們歪曲了基督灵魂的面貌,拒絕他的誠律,因为真实的基督反对他們,反对人对別人的統治”^①。

这是真正令人惊異的历史哲学! 按照这种哲学,人分为两种,一种人“永恒地”从事造神,另一种人“始終”想使永恒的造神者服从自己。似乎“两种人”之間的这种相互关系,就可以說明存在于人以外的神这个概念的由来。这实际上又是錯誤的。存在于人以外的神这个概念的产生,不是由于人分为两“种”或两个階級,而是由于原始万物有灵論。因此,說神是“由于人們的力量过剩”而被創造出来,也是錯誤的。最后,认为基督的教义“反对人对別人的統治”,是毫无根据的。誠然,我們极难判断这一教义原来是怎样,但是,正因为这样,所以我們必須謹慎地对待这一教义,不把自己的願望添加进去。不論在任何情况下,我們都不應該忘記“我的王

^① 《懺悔》,高尔基著,第139頁503。

国不是来自这个世界”这句话。至于说到最早的基督教徒，那末其中的一个几乎是最杰出的基督教徒曾写道：“奴隶们！听从自己的主人吧！”为什么要歪曲历史真相呢？在提出这些反对高尔基的意见时，我想起了注解（这一注解是很方便的东西！读《忏悔》时始终应该把它放在手头），其中有这样的话：“《忏悔》中的主人公不是社会民主主义者，不是工人，而是半农民。这一点必须好好注意”^①。这些话本来是指修士马特维说的。但是，它们被我好好地“注意”到了，以致我不反对把它们用在老人伊奥那即耶古奇尔身上。他唠唠叨叨地谈论着关于上帝、基督以及两“种”永恒的人的琐事，说不定他说这些琐事，只是由于他不是社会民主主义者，不是工人，而是“半”其他什么人吧！但是，卢那察尔斯基先生本人根本打消了我的怀疑，他在自己的注解中（我再说一遍，你们读《忏悔》时不要抛开这个注解呵！）恰好说到《忏悔》中的主人公伊奥那的会面：“高尔基这个中篇小说的思想力量和崭新的东西正在于下面这个宏伟的场面，以自己的健行者、自己的探寻者为代表的疲惫不堪的人民迎面遇到了‘新的信仰’，遇到了无产阶级带给世界的真理”^②。如果是这样，如果老人伊奥那向疲惫不堪的马特维说出了无产阶级带给世界的真理，那末，我们在这里就必须严格要求；我们在这里就没有理由去注意例如伊奥那不是工人而是“半”什么人等等可以减轻过错的情况；我们在这里就应该要求“创造”伊奥那的高尔基提出完整的新的真理。但是，我已经说过，伟大的艺术家高尔基是一个拙劣的思想家，是一个不成功的新真理的宣传家。全部问题都在这里。

我要直言不讳地说，因为对高尔基这样的大文豪，批评必须

^① 《文学的瓦解》，第2集，第90页。

^② 同上书，第91页。

“直截了当，而不要轉弯抹角”。高尔基本人对于无产阶级带给世界的这个真理是领会得很差的。他在文学上所犯的許多錯誤，原因就在这里。如果他很好地领会这个真理，他就会以根本不同的精神来写他的美国随笔，他就不会以詛咒资本主义到来的民粹主义者的面貌出现在我們面前。如果他很好地领会这个真理，那末，他賴以傳布这个真理的主人公們就不会在任何場合（不管合适不合适）都說一套含糊其詞的廢話。最后，也是最重要的，如果他很好地领会这个真理，他就会清楚地看見，現在不論在理論上或實踐上都沒有必要重犯費尔巴哈的老錯誤，在絲毫沒有宗教痕迹的人們之間的关系上以及他們的感情、情緒和願望上打上宗教的印記。这样，他本人也就不会犯叫做《懺悔》的大錯誤了。但是……如果沒有的东西也有了，那就什么东西都出来了。“牙齒鋒利的梭魚想干猫的行业”。高尔基想当老师，可是他自己还远远沒有学好呢。青年費杜克在晚上作送馬特維的时候对他說：“所有的人都說：这样的生活不行！真憋气。从前我沒有听到这句话，生活得很安靜。而現在，——我觉得，我并没有长高，但必須把头低下去，这的确是憋气！”^①你們再給它加上几句话：世界應該由真理来統治，人不應該統治人，因此无产阶级應該同资产阶级斗争，——这样，你們就算完全了解高尔基的社会主义世界观了。我絕對肯定地說，他在他的长篇小说《母亲》中除了这一点之外，就沒有說任何东西，在这部小说中他扮演了社会主义宣傳家的角色，当时他还没有給社会主义穿上教士的法衣呢。但是，要成为一个保險沒有旧时代的空想的社会主义者，靠这一点就太不够了。因此在这些空想中的一个最不合理的空想面前，在卢那察尔斯基先生为了感化、教訓和鼓励

^① 《懺悔》，高尔基著，第183頁504。

煩惱的“知識分子”而創造的新神的空想面前，高尔基就站不住了。

但是我們还是回轉来談談《懺悔》吧！其中有一个地方从我国現代造神說的心理方面来看是很有意义的。馬特維叙述了他跟那个断言人需要知道一切的米海洛会见后所受的影响：

“于是我就埋头讀書了，整天整天地讀着。我感到困难和煩惱：书不同我爭論，簡直不想了解我。有一本书把我折騰得好苦呵——它里面說的是世界和人类生活的发展。它是为反对聖經而写的。一切都很簡單、明了而必要，但是，在这种簡單中沒有我存在的余地，許多不同的势力包圍着我，而我在它們当中好像老鼠在籠中一样。我讀了两遍，一声不响地讀着，希望在其中找到一个漏洞，好钻出去自由自在生活。可是我找不到”^①。

由于卢那察尔斯基的注解，我們已經知道，《懺悔》的主人公不是社会民主主义者，不是工人，而是半农民，这一点必須“好好注意”。但是，这里的问题根本不在于馬特維是“半农民”。使“半农民”馬特維束手无策的理論困难，他的老师米海洛（看来必須承认米海洛是具有宗教背景的……社会民主主义者）也几乎完全同样地感受到。

“我向我的教师問道：

‘怎么会这样呢？人究竟在哪里呢？’

他說：‘我也觉得这是錯誤的。而錯誤在哪里，我却解釋不了！

但是，当作对世界情况的猜测，这倒是很妙的！’”^②

可以看出，这本书是唯物主义的，它在馬特維的思想中引起的問題，正是馬克思主义者同主观主义者爭論时化費了不少笔墨的那个問題：即如何使自然必然性和人的能动性这两个概念一致的

① 《懺悔》，高尔基著，第161頁505。

② 同上书，第161—162頁506。

問題。大家知道，主觀主義者不能解決這個問題，像馬特維那樣，像籠中的老鼠那樣，在這個問題中打轉。他們也像馬特維那樣向馬克思主義者問道：“人究竟在哪里呢？”馬克思主義者回答了他們，指出黑格爾對這個問題所提出的而被馬克思和恩格斯所接受的解答^①。這個解答沒有使主觀主義者滿意。這是當然的。但是，在馬克思主義者當中，也只有那些抱着最新的辯證唯物主義的觀點的人才能正確地了解這個解答，這就使事情複雜化了。而那些傾向於康德學說的人（說起來慚愧，當時這樣的人還不少哩）或一般地說不關心哲學的人，則在理論上沒有任何可能使自由和必然這兩個概念一致起來，因此，他們或遲或早地通過這樣或那樣的途徑回到主觀主義者的理論立場上去了。由此可見，甚至在那些十分真誠地和毫無保留地同情現代自覺的無產階級的運動的人當中，也有許多人還沒有搞清楚這個問題。現在可以看出來，其中就有高爾基。

他早就對這個問題發生興趣了。在他的短篇小說《煩惱》（1896年）中，沒有手的米沙對花天酒地的商人吉洪·巴甫洛維奇說了一段很值得注意的話：

“我對生活有另一種看法，我很為自己和其他人擔心。他們說：怎麼樣，什麼，什麼意思，是什麼，為了什麼，因為什麼……現在——呸，都去它的吧！生活按一定的秩序進行，好吧！進行吧，——就是說，應該這樣，可是這與我毫不相干。規律，先生，反對它們是不可能的……也用不着，因為即使一個人知道一切，他也一無所知。在這種場合，您真的要相信我——我同最聰明的人談過這些事情——同大學生和教會的許多神職人員。嘿！嘿！……”

^① 參看《反杜林論》，亞柯文柯出版社版，“自由和必然”一章 507。再參看我的《論一元論歷史觀的發展》一書中與此有關的地方 508。

“这么說，人就沒有办法嗎？”

“一点办法也沒有！”——沒有手的人說道，眼睛炯炯地发光，他把整个身体向吉洪·巴甫洛維奇方面移动了一下，用結結巴巴的、严肃的声音說：“規律！这是秘密的原因和力量，您懂嗎？”——他的眉毛向上一蹙，意味深长地搖了搖脑袋：“任何人都一点儿也不知道……一无所知！”——他的身子縮成了一团，蹙縮着头；磨坊主人想，如果他的交談者有手的話，一定会用手指威吓他一下，——“那末，你就过你的日子吧，但不要埋怨，也不要責备自己！就是这样……”^①

当短篇小说《煩惱》发表的时候，或許有人以为作者知道沒有手的人米沙的議論的弱点在什么地方。在《懺悔》出版以后，很遺憾，就不能这样想了。米海洛（据注解中說，他代表无产階級帶給世界的真理）以值得贊揚的坦率态度承认，他不能回答“人究竟在哪里？”这个問題，也就是說，他不能解决自然必然性和人的自由之間的二律背反。我們要在小說人物的對話中——总的說来，對話是很多的——寻找一点点解决这个問題的暗示，都是徒劳的。沒有暗示，而且不可能有。高尔基最后决定，如果抱着唯物主义的宇宙观，就必须承认馬特維和沒有手的人米沙关于人的自由的可悲結論。“第五宗教”就成了他摆脱这个絕望結論所必經的大門。誠然，这个宗教本身同自由和必然这两个概念的結合問題似乎沒有直接关系。但是，“第五宗教”所依据的“哲学”却同它有最紧密的联系；至少，創造了新神并为中篇小说《懺悔》写了注解的卢那察尔斯基先生是这样說的。他在《无神論》^②一文中很詳細地向讀者說，“灰色的唯物主义”沒有为人的自由留下任何余地，而“經驗一

① 《高尔基全集》，第1卷，短篇小说集，1898年圣彼得堡版，第310—311頁509。

② 这篇文章在它所点綴的那本論文集的目录中，篇名为“无神論者”。

元論”哲学却把人的自由放在不可动摇的理論基础上⁵¹⁰。总之，可以肯定地說，只有那些对付不了馬克思恩格斯学說的最主要理論原理的“馬克思主义者”，才会創造和接受“第五宗教”。这一点也“必須好好注意”⁵¹¹。

順便补充一点，梅列日柯夫斯基先生很注意沒有手的米沙的高談闊論，他說，这些高談闊論是“下降到流氓‘底层’的科学上的 *ignoramus* (我們不知道)”^①。梅列日柯夫斯基在其对唯物主义(“机械的世界观”)和由此得出的道德結論的評价方面，同卢那察尔斯基先生很接近。“这也不妨好好注意”⁵¹²。在我国现代造神說中有一些变种，其中每一变种都反映着特殊的心理情緒和特殊的社会“探尋”。但是，它們都具有一个共同的特征：这就是根本不能解决自由和必然之間的二律背反。

不是社会意識决定社会存在，恰恰相反，而是社会存在决定社会意識。社会运动和社会情緒决不是由参加这些运动或感受这些情緒的人們的理論錯誤引起的。但是，既然有一定的社会运动——更确切地說，既然有一定的社会状况——，既然有与它相适应的社会情緒，那末理論也就会充分地表现出自己的力量。并不是任何理論体系⁵¹³都同一定的社会情緒相适应。辩证唯物主义对造神說是完全不适用的。凡向我国现代“知識界”中占統治地位的情緒让步而从事造神的人，必然会背棄辩证唯物主义，犯一些理論上的錯誤。当然，并不是人人都会这样。犯这样的錯誤，也必須有某些先决条件，在我們所說的情况下这些条件主要是：沒有能力克服我所指出的理論困难。

該結束了。但是，我还想就高尔基的不成功的中篇小說說几

① 梅列日柯夫斯基：《未来的下流人》，1906年圣彼得堡版，第61頁。

句話。

在小說中米海洛教訓馬特維說：

“自从第一个人脱离了人民的創造奇迹的力量，脱离了群众、自己的母亲，并由于害怕自己的孤独和軟弱无力而蹣縮到一小团可恶的渺小的希望中去的那一天起，这种恶劣的、与人类理性不相称的生活就开始了。这一小团希望叫做‘我’。这个‘我’就是人的最凶恶的敌人！为了保卫自己和使自己在世界上立足，它徒然无益地扼杀了一切精神力量和一切創造精神財富的偉大能力！”^①

这使我又一次想起了馬克思同海爾曼·克利盖的爭論。克利盖在宣揚自己的新宗教时写道：“我們有一件事情要比對我們的可鄙的‘我’的关心好得多”（Wir haben noch etwas mehr zu thun, als für unser lumpiges Selbst zu sorgen）。馬克思尖銳地批駁了这一点：克利盖的宗教，同任何其他宗教一样，其結果都是奴顏婢膝地奉承形而上学的臆想，甚至宗教的臆想，即同“我”疏远的人类^②。我誠懇地建議米海洛和他的創造者高尔基好好地考慮《資本論》作者的這些話。

真值得好好考慮！关于“我”的問題，在运用于人們的相互关系时，往往是按形而上学的公式“不是……就是……”来解决的：不是“非我”为“我”牺牲（用尼采的精神来解决），就是“我”为了“非我”的利益不值得任何注意（用克利盖和米海洛的精神来解决）。黑格尔早就指出了辯证地解决这个問題的方法，給这个二律背反的两个方面的統一提供了邏輯可能性。順便說說，我国的赫爾岑和別林斯基就是从黑格尔那里学会这个方法的。但是，遺憾的是，我

^① 《懺悔》，宮尔基著，第154頁514。

^② 《Gesam. Schriften von K. Marx und F. Engels》，II, S. 425. 《馬克思恩格斯全集》，第2卷，第425頁，515

國現在的造神派還不知道西歐思想界在其歷史發展過程中所取得的許多極寶貴的成就，包括馬克思和恩格斯的成就在內。這是使他們同“馬克思的批評家”相類似的一個特點。高爾基的伊奧那斷言：“不要對人說，站在这里！而要說，从这里往前走”。“馬克思的批評家”和我國現代造神派為了自己的日常生活而接受的“進步公式”是：“不要對人說，站在这里（馬克思这里），而要說，从这里往後退，退到馬克思以前甚至黑格爾以前的人類思想所處的地方，在那里你将作出一系列光輝的發現。”

果戈里、陀思妥也夫斯基、托爾斯泰和高爾基，他們都是偉大的藝術天才。可是這些偉大的天才都給宗教難住了，使自己的藝術創作受到了說不出來的損失。他們在這一點上是彼此相似的。但是，也僅僅在這一點上。他們當中的每一個人，正如偉大的天才所應該做的那樣，都按自己的方式進行創作。甚至在宗教問題上，他們當中的每一個人也都是按自己的獨特的方式被難住的。高爾基究竟是怎樣被它難住的呢？

不能簡單地說，高爾基犯了某種理論錯誤。還必須說明，他的思想為什麼走上了犯這種錯誤的理論道路。不能簡單地說，高爾基受了某某造神派——譬如說，盧那察爾斯基先生——的影響。還必須說明，他的什麼樣的精神狀態使得這個造神派能夠對他發生影響。要知道，盧那察爾斯基同高爾基比起來算得了什麼呢？盧那察爾斯基好像是干草堆，高爾基好像是勃朗峰（阿爾卑斯山的最高峰——譯者）。為什麼勃朗峰會受干草堆的影響呢？為什麼我國的富有詩意的“海燕”現在用虔誠教徒的神秘語言說話呢？

高爾基在俄羅斯文學中的意義在於，他在適當的歷史時機在許多富有詩意的特寫中貫穿着他筆下的老太婆伊則吉爾所發表的思想：“要是有一個人喜歡功勳，他總可以建立功勳，而且也會找到

能够建立功勋的地方。你知道吧，生活里总有让人建立功勋的地方”⁵¹⁶。但是，如此有力地激动俄国读者心灵的这位富有诗意的歌颂功勋的歌手，却不大了解现代俄国的先进人士建立功勋的历史条件。在理论方面，他落后于时代太远了，说得好听点，他还没有赶上时代。因此，他的心灵中还有神秘主义的地盘。他的勇敢的马尔华⁵¹⁷迷恋于神人阿历克赛的生活。高尔基像他自己的马尔华。他赞颂功勋的美，同时又不反对从宗教的角度来看功勋。这是令人遗憾的重大弱点。正是由于这一令人遗憾的重大弱点，小小的干草堆才能使巍巍的高山受它的影响。

第三篇文章

頹廢派的福音书⁵¹⁸

“宗教問題如今有着社会意义。关于宗教利益本身却没有什麼可談的了。只有神学家才能认为：談宗教就是談宗教。”

卡·馬克思⁵¹⁹

卢那察尔斯基先生和高尔基先生宣布人就是神，他們所持的理由是，另外的神是沒有而且不可能有的。但是，我国大多数信仰宗教的作家都反对这种 pronuntiamento^①。梅列日柯夫斯基先生特別热烈地反对它。他說：“自觉的基督教是已經成为人的神的宗教；自觉的流氓主义，即反基督教，是想成为神的人的宗教。后者当然是自欺欺人。因为流氓主义的出发点是：‘存在的只是人’，神是不存在的，神就是无；因此，‘人是神’就表示人_·是无。虛构的神化使人真正消灭。”

我們馬上就会看到，梅列日柯夫斯基先生根据什麼理由說起“自觉的流氓主义”的；而現在我暂时只談这样的意見：梅列日柯夫

① (宣布)

斯基先生对“想成为神的人的宗教”^①持否定态度,是完全正确的。我在第二篇文章中已经指出:那些起初宣布神是虚构,后来又承认人是神的人们,他们的逻辑是很不严谨的,因为人不是虚构,不是臆想,而是实在的实体。但是,梅列日柯夫斯基先生——以及我国的大多数的宗教探寻者——正确地指出了“人神”宗教的弱点,还不等于他本人在宗教问题上找到了正确的观点。不,他犯的錯誤一点儿也不比卢那察尔斯基先生的轻。但是,他犯錯誤的方式不同,现在我们必须确定他的錯誤的主要特点是什么,因为确定了这一点,我们就能够了解我国现代寻神說中最有意义的(从社会心理学观点来看)现象之一。

梅列日柯夫斯基先生非常赞赏自己的博学。他把自己列入精通欧洲文化的人的行列^②。他对自己的这种谦虚的赞赏当然是太夸張了,他离开精通欧洲文化还远得很呢,但是,无论如何必须承认,他按他自己的观点来說的确是一个很有学問的人。而且这个很有学問的人不属于任何一个反动的或即使仅仅是保守的社会集团。

哪能属于这样的集团呢!恰恰相反,他认为自己是拥护那种一定会使平淡庸俗的西欧惊惶失色的革命的。这当然也是一种很夸張的說法。我們可以看到,西欧根本沒有任何理由会在梅列日柯夫斯基先生及其宗教教友们这样一些革命者面前惊惶失色。但是,梅列日柯夫斯基先生不满現存的秩序,这倒是事实。这一情况似乎一定会使所有无产阶级思想家对他发生好感。可是,很难想

① 参看《未来的下流人》,1906年版,第56頁520。

② 参看他的《Religion und Revolution》(《宗教和革命》)一文,載于文集《Zar und Revolution》,München und Leipzig 1908, S. 161. (《沙皇和革命》,1908年慕尼黑和莱比锡版,第161頁)521。

像，会有一个无产阶级思想家不以充滿憤慨的嘲笑来对待梅列日柯夫斯基先生。为什么会这样呢？

当然，并不是因为我們的作者有一个弱点：不管什么时候都要提起魔鬼。这个弱点固然很可笑，但却毫无害处。問題根本不在这里。問題在于，梅列日柯夫斯基先生甚至在想成为极端的革命者的时候，也流露出工人阶级思想家所絕對不能表示贊同的願望。而他的这些願望就表現在他的宗教“探尋”中。

梅列日柯夫斯基先生研究宗教問題时所提出的理論要求同他所擁有的理論手段非常不适应。这一点，在他批評他所謂的自觉的流氓主义的地方，可以看得最清楚。請看吧！他写道：“人的而且只有人的”理性，不承认个人在神之中的絕對自由和絕對存在这个唯一可能的論断，这样就肯定他在世界秩序中的絕對被奴役和絕對虚无，使他成为盲目必然性的盲目工具——成为自然規律所彈奏的“鋼琴的鍵或風琴的鍵”，他給自然規律彈了之后，就被消灭了。但是，人不能容忍这样的被消灭。因此，为了無論如何要肯定自己的絕對自由和絕對存在，人就必須否定那些否定他們的东西，即世界秩序，自然必然性的規律，以及自己的理性的規律。人为了拯救人的尊嚴，从理性逃到非理性，从世界秩序逃到“破坏和混乱”^①。

人無論如何（用梅列日柯夫斯基的話來說）要肯定的“絕對自由”是什么呢？为什么不能肯定絕對自由的人，就應該認為自己是必然性的盲目工具呢？不知道。如果梅列日柯夫斯基确实精通歐洲文化，那末，他在对待“自由”和“必然”这两个概念时就会謹慎得多。事实上，謝林就說过，如果某个个人絕對自由，那末其余所有

① 《未来的下流人》，第 59 頁。重点是原来就有的。

的人就会绝对不自由，而且就不可能有自由。把这一点运用在历史上，就是说（同一谢林在他的另一著作中解释道），人的自由的（自觉的）活动是以必然性为前提的，必然性是人的行为的基础⁵²²。扼要地说，根据谢林的意见，只有在他人的行动是必然的的情况下，我们的自由才不是一句空话。这就是说，欧洲“文化界”通过自己的卓越思想家已经解决了现在梅列日柯夫斯基先生在其对“自觉的流氓主义”的批判中所提出来的二律背反。而欧洲文化界解决这个问题不是在今天，也不是在昨天，而是在一百多年以前。这种情况就使我们完全有可能断定，梅列日柯夫斯基先生的理论要求同他所拥有的理论手段是多么不相适应；我们这位似乎很博学的作者落后于文明欧洲的哲学思想整整一个多世纪之久。这是再可笑也没有了。

二

据梅列日柯夫斯基先生说，知识分子和流氓的共同的形而上学的出发点，可以归结为机械论的世界观，即“认为唯一实在的世界秩序是那种否定人在神之中的绝对自由和绝对存在并使人成为‘盲目的自然力所弹奏的钢琴的键和风琴的键’的世界秩序。”为了证明这一点，他引用了我曾经（在第二篇文章中）引用过的高尔基笔下的流氓之一的议论：“存在着各种规律和力量。如果我们的一切工具都在我们的智慧中，而智慧也必须服从这些规律和力量，那么，怎么可能反对它们呢？很简单。就是说，生活下去，不要固执，否则，有一种力量就立刻会把你化为灰烬”。对话的人问道：“那末说，人就沒有办法嗎？”流氓非常坚定地回答说：“一点办法也沒有！任何人都一点儿也不知道……一无所知！”⁵²³在梅列日柯夫斯基看来，这一回答完全像“机械论的世界观”所得出的最终结论。

他說：“要知道，這就是下降到流氓‘底層’的科學上的 *ignoramus*（我們不知道）。在這里，‘在底層’，它將和在那裏，在知識分子上層一樣具有完全同樣的結果”⁵²⁴。但是，梅列日柯夫斯基先生這樣說，他所表明（當然是完全無意識地）的不是“科學上的 *ignoramus*”同流氓的議論符合，而是他本人在這種問題上就是一個流氓。

致力於創造“機械論的世界觀”的因素的人，即自然科學家，往往毫不關心哲學。而由於他們不關心哲學，所以他們對於人的自由和自然的必然性這兩個概念的關係問題絲毫不感興趣。但是，如果他們關心哲學，關心我所提出的兩個概念的相互關係問題，那末他們就可以得出同高爾基筆下的不幸酒徒的高談闊論截然不同的結論。久布阿—雷蒙的著名的 *ignoramus*——更確切地說，*ignorabimus*^①——與下面這個問題有關：為什麼以一定方式組織起來的物質，它的波動會發生所謂心理現象呢？現在科學還不可能給諸如此類的問題找到答案，這一點並沒有給梅列日柯夫斯基先生以絲毫理由，認為科學的善於思考的（即有哲學修養的）代表把“人”同自然力荒謬地對立起來。現代自然科學家只要通曉德國古典唯心主義的成果，即謝林和黑格爾的結論，就足以把這種對立看成是最幼稚的胡說的最明顯例子之一。從培根和笛卡兒的時代起，自然科學家就認為人可能控制自然界：*tantum possumus quantum scimus*（我們知道多少，就能做到多少）。而這種根據自然規律知識的多寡對人的控制自然的能力的衡量，同梅列日柯夫斯基先生強迫科學當做最終結論接受的那個“沒有辦法”，真有天壤之別。梅列日柯夫斯基先生強迫科學接受這個可笑的結論，這一事實再次向我們表明，他的理論要求和他所擁有的理論手段是多麼不相適

①（我們不知道——更確切地說，我們不會知道）。

应。

梅列日柯夫斯基先生认为，“机械論的世界观”的一切拥护者都一定会把人看成盲目的自然力所彈奏的“鋼琴的鍵”或“風琴的鍵”。这是小事。但小事也是不无原因的。为什么我們这位“博学的”作者竟想出这样的小事来呢？因为他不能摆脱万物有灵論观点。

三

从达到一定发展程度的万物有灵論的观点来看，人也和整个宇宙一样，是神或神們的創造物。自从人习惯于把神看成自己的父亲的时候起，人就自然地把神看成一切幸福的源泉。因为他认为各种各样的自由都是幸福，所以，他也把神看成自己的自由的源泉。因此，他认为否定神就是否定自由，就毫不奇怪了。这种心理偏差在人类智力发展的一定阶段上是十分自然的。但是，它毕竟只是偏差而已。把对机械論的世界观的批評建立在这种偏差的基础上，就是簡直不了解这种偏差的性质，表现出“博学的”人根本不应有的幼稚。

梅列日柯夫斯基先生繼續說：“首先得出的結論是：沒有神，更确切地說，人同神沒有任何关系，人和神之間沒有聯絡、联系、宗教，因为 religio 就是人同神的联系”^①。

当然，既然沒有神，那末，除了人和其臆想之間的联系外，人和神之間就沒有其他的联系。但是这个“結論”本身并沒有有什么可怕的东西。

那么，为什么梅列日柯夫斯基先生竟这样害怕这个結論呢？我

^① 《未来的下流人》，第 61 頁。

們的作者回答說：

“这种教条的实证論（因为实证論也有自己的教条，自己的形而上学，甚至自己的神秘論）必然导致教条的唯物主义；‘肚子在人身上是主要的东西。如果肚子安靜，那末灵魂也就活着，——人的一切行为都从肚子中产生出来’。功利主义的道德只是一个不能在其上停留的过渡阶段，它的一端是旧的形而上学道德，而另一端是尼采从实证論中得出的极端的但又不可避免的結論——露骨的非道德主义，对人的一切道德的否定。知識分子沒有得出这个极端的結論，因为形而上学唯心主义的不自覺殘余把他擋住了。而流氓却什么东西也擋他不住；在这方面，也如在其他許多方面一样，流氓超过了知識分子：流氓是露骨的和几乎自覺的非道德主义者”^①。

梅列日柯夫斯基先生在这里所說的教条实证論，其实就是指唯物主义。因为大家知道，最新派的实证論（馬赫、阿芬那留斯和彼得楚尔特的实证論）否定对自然的机械解釋。因此，我也只限于考察，我剛才所引的梅列日柯夫斯基先生的几行話中所包含的思想，究竟在多大程度上适用于唯物主义。这个問題一出現在我的面前，我就想起恩格斯（大家知道，他是十九世紀最杰出的唯物主义者之一）的下面一段話。

他說：“庸人把唯物主义理解为大吃大喝、酗酒、虛荣心、荒淫、爱錢、吝嗇、貪婪、牟利、投机倒把，簡言之，即他本人暗中迷恋着的一切齷齪行为。在他看来，唯心主义則是信仰美德，爱全人类以及一般地信仰‘美好世界’，——他在別人面前高喊这个‘美好世界’，但是，他自己至多只是在醉后头痛或破产的当儿，一句話，只是在

^① 《未来的下流人》，第 61—62 頁。

他因自己的‘唯物’的享受过度而感到不愉快的后果时，才相信这个‘美好世界’。庸人所爱的谚语是：人是什么？一半是野兽，一半是天使”^①。

我引用恩格斯的这段话，决不是想说梅列日柯夫斯基先生只偶尔倾向于唯心主义，即只偶尔信仰美德，爱人类等等。我完全相信而且愿意相信他的真诚。但是，我不能不看到，他对唯物主义的看法正是从恩格斯所说的那些庸人那里搬过来的。当然，这个看法从庸人那里转移到梅列日柯夫斯基先生那里，并不因此就有了较多的根据。梅列日柯夫斯基先生认为自己负有向全世界诉说新的宗教见解的使命。为此目的，他就批评起我们的罪恶多端的唯物主义观点来了。但糟糕的是，他在批评这些观点时只是重复陈旧不堪的错误而已。

在这里他的错误也是同万物有灵论紧密联系着的。在第一篇文章中我已指出，在社会发展的最初阶段上，人们的道德观念并不依赖于他们对精灵的存在信仰。后来，道德观念才同那些起着神的作用的精灵的观念逐渐地牢固地结合起来。从这个时候起，人们才以为，道德是以相信神的存在为基础，如果这种信仰丧失，道德也就会随之而丧失。已故的陀思妥也夫斯基深深地相信这一点。可以看出，我们这位作者也具有同样的信念。但是，这里我们所碰到的是一种心理偏差，它虽然完全可以理解，但毕竟只不过是偏差而已，也就是说，丝毫没有取得论据的意义。

毫无疑问会有这样的人，他们十分真诚地重复着一句名言：“如果没有上帝，那就可以为所欲为了”⁵²⁶。但是，这些人的例子不能证明任何东西。不，我说得不确切，应该说：这个例子根本不能

^① 《费尔巴哈》，1906年圣彼得堡版，第50页525。

证明通常人們用它来捍卫的那个原理。但是，它却十分有力地证明了相反的原理。問題就在这里。

四

如果人們的道德观念同对精灵的信仰如此紧密地結合在一起，以致这种信仰一旦終止，就有道德淪喪的可能，那末，这里就包含着巨大的社会危險。社会不能让它的道德的命运听任某一虛构物的命运来决定。为了摆脱这种危險处境，社会必須注意使社会成員学会把道德要求看成某种根本不依賴任何超自然实体的东西。当然，有人会对我說，如果社会不是它的成員的总和，那它是什么呢？对于道德問題，社会有什么可能同他的成員采取不同的态度嗎？我願意承认这一反駁是正确的：社会对任何問題的看法的确不能同他的成員不同。但是，现实的社会从来不是清一色的，一部分人(集团、等級、階級)具有这些观点，另一部分人具有那些观点。如果社会中出現了这样一些集团，它們的道德观念已經不与相信精灵存在的信念結合在一起，那末在这方面还保存着旧的思想习惯的另一些集团就沒有理由指責它們无道德。通过这些集团，社会第一次获得了能够用自己的脚站着而不需要任何別的东西支撑的道德观念。

說尼采从“实证論”得出否定一切人类道德的結論，这是完全正确的。但是，在这一点上应当受責备的不是“实证論”和唯物主义，而只是尼采本人。不是思維决定存在，而是存在决定思維。尼采的非道德主义中反映出沒落时期的資產階級社会所特有的情緒，而这种情緒不仅出現在德国人尼采的著作中。就拿法国人莫里斯·巴勒斯的著作来說吧。巴勒斯这样叙述自己的一篇著作的内容：“只有一种东西是我們所知道，而且现实地存在于向你提出

的各种虚伪宗教中間……这个唯一的可以感触的现实就是我 (c'est le moi)^①, 宇宙只是他所画的一幅相当美丽的壁画。而我们要爱惜我们的“我”, 要保卫他, 使他免受外人、野蛮人的侵害”。这一段話的含意相当深。当人們充滿这种情緒的时候, 当他們认为他們的珍贵的“我”是“唯一的可以感触的现实”的时候, 他們就已經是真正的非道德主义者了。而他們的这种情緒并非任何时候都使他們得出非道德的理論結論, 这只是由于非道德的實踐絕不是任何时候都需要非道德的理論。相反地, 非道德的理論往往妨碍非道德的實踐。正因为如此, 所以在實踐中沒有道德的人却往往喜欢道德理論。《反馬基雅弗利》是誰写的呢? 这是一个普魯士国王写的, 他在實踐中几乎比任何其他国王都更加热心地奉行《Il principe》^②527 一书中闡述的原則。正因为如此, 所以現代資產階級虽然不由自主地同情尼采, 却总认为否定尼采的非道德論是举止高尚的标志。尼采所說的是現代資產階級社会中正在干着的但又不能承认的事情。因此, 現代社会只能对他抱半推半就的态度。但是, 不論如何, 尼采是一定的社会条件的产物, 把他的非道德主义归咎于实证論或机械論世界观, 就是不了解現象的相互联系。如果我沒有記錯的話, 十八世紀的法国唯物主义者也是机械論世界观的拥护者, 可是, 他們当中沒有一人得出非道德主义。剛好相反, 他們經常很热烈地談論着道德, 以致格里姆在他的一封信中开玩笑地把他們称为乞求美德的托鉢僧⁵²⁸。究竟为什么机械論世界观沒有使他們产生非道德主义的傾向呢? 唯一的原因是: 在

① «Le culte du moi». Examin de trois idéologies par Maurice Barrès, Paris 1892, p.45. (《“自我”崇拜》。三种思想研究, 莫里斯·巴勒斯著, 1892年巴黎版, 第45頁。)

② (《国君論》)

当时的社会条件下，以当时的唯物主义者為“极左派”的資產階級思想家不能不維護一般道德，特別是光明磊落的高尚行為。当时資產階級正在上升，是一个先进的社会階級，它同无道德的貴族作战，从而就学会重視道德。而現在，資產階級本身已經是統治階級，現在它已日趨沒落，現在它自己的队伍中愈来愈多地充滿着腐敗墮落的行為，現在，人对人的斗争愈来愈成为它的生存的 *conditio sine qua non*^①，因此，无怪乎它的思想家們（其实只是它的那些抛开了在資產階級理論家中現在很常見的伪善态度的露骨的思想家們）得出了非道德主义。这一切是完全可以理解的。但是，这一切必然不能被某些人所理解，他們抱着一种极端幼稚的观点，认为人們的情緒和行动决定于他們是否相信超自然实体的存在。

这里我又想起了我在第二篇文章中引用过的恩格斯的一段很精辟的話：“宗教按其本质來說就是使人 and 大自然陷于空虛，剝奪他們的全部內容，把它轉給彼岸之神的幻影，然后彼岸之神大发慈悲，把一部分恩典还給人和大自然”⁵²⁹。梅列日柯夫斯基先生就是一个最热心地使人 and 大自然陷于空虛者^②。在他看来，一切道德高尚的东西，一切崇高的东西，一切真正人的东西，都不是屬於人，而是屬於人所創造的彼岸的幻影。因此，他认为幻影是人类的道德复兴和一切社会进步的必要条件。他宣揚革命，但是，我們馬上可以看到，只有在陷于空虛的靈魂中才会产生对他所宣揚的这种革命的好感。

① 〔必要条件〕

② 明斯基先生說：“人之所以崇拜神，不仅是因为沒有神就沒有真理，而且是因为沒有神就沒有幸福。”（《未来的宗教》，1905年圣彼得堡版，第85頁）。這些話表明，明斯基先生也扮演著使（人和大自然）陷于空虛者的角色。无怪乎他在頹廢派宗教的奠基者中占著头等重要的地位⁵³⁰。

五

梅列日柯夫斯基先生說：“赫尔岑这位俄国最偉大的知識分子的命运，預示着一个决定整个俄国知識界的命运的問題；俄国知識界是否了解，只有在未来的基督教中才有一种能够克服未来的庸俗习气和下流作風的力量呢？如果了解，那末它就会成为新世界的懺悔者和殉道者；如果不了解，那末它就会像赫尔岑那样仅仅成为旧世界的最后的战士和垂死的斗士”^①。

驟一看来，这些話似乎不可理解；这同赫尔岑有什么相干呢？但是問題可以这样解釋。

“整个現代欧洲文化的极限——实证論，或像赫尔岑所說的‘科学实在論’，不仅是局部的科学思維的方法，而且是一般的哲学思維，甚至宗教思維的方法。实证論在科学和哲学中产生之后，就从科学的和哲学的意識发展为无意識的宗教，并力图取消和取代以前的一切宗教。实证論，从这种广泛的意义上來說，就是肯定向感性經驗敞开的世界是唯一实在的世界，否定超感觉的世界；否定世界始終于神，肯定世界无始无終地存在于无始无終的不能为人所測知的現象界的現象中，肯定中庸、平凡，肯定穆勒和赫尔岑所說的（他們說的时候，自己也不了解他們所說的話的最終的、形而上学的深度）絕对的、像中国万里长城那样十分牢固的、团結的平凡，conglomerated mediocrity^②，絕对的庸俗习气”^③。

現在明白了。赫尔岑被他当时的西欧的“庸俗习气”深深激怒了。梅列日柯夫斯基先生证明，赫尔岑沒有回答“人民用什么来克

① 《未来的下流人》，第20頁。

② 团結的平凡。——譯者

③ 《未来的下流人》，第6頁。

服庸俗习气”的問題^①；他之所以沒有回答是因为他害怕“宗教的深淵甚于实证論的淺灘”^②。赫尔岑无意識地探尋神，而却有意識地推翻了它，他的悲劇就在这里。“这不是新世界的第一个先知和殉道者，而是旧世界、旧羅馬的最后的战士和垂死的斗士”^③。現代俄國的知識界應該了解，在赫尔岑的命运中有着什么可以借鑒的教訓；它應該有意識地站到梅列日柯夫斯基先生关心备至地为它想出来的“未来的基督教”方面去。

这一套議論的基础是我們現在很熟悉的文字游戏：追求幸福就是寻神。因为痛恨“庸俗习气”无疑是由追求幸福而引起的，所以，痛恨庸俗习气的赫尔岑就是无意識的寻神派了。而因为他不想站在宗教观点上，所以他就犯了不合邏輯的錯誤，这就使他陷于“分裂”。看了这些叙述，就无需证明，我們的作者在这里玩弄的文字游戏就其理論价值來說並沒有超过拙劣的双关語。但是，不妨进一步看看梅列日柯夫斯基先生关于“实证論”必然导致“絕對庸俗习气”的坚定信念。我們馬上可以看到，有这种信念的不仅是梅列日柯夫斯基先生一人。这一信念究竟是建立在什么基础上的呢？梅列日柯夫斯基先生是这样說明自己的思想的：

“实证論在歐洲剛剛开始成为宗教，而在中国已經成为宗教了。中国的精神基础，老子和孔子的学說，是彻底的实证論，是无神的宗教，用赫尔岑在談及欧洲科学实在論时所用的話來說，是‘人間的、非天国的宗教’。沒有任何神秘，沒有任何深奧和对‘別的世界’的向往。一切都很簡單，一切都很平凡。不可摧毀的健全理性，不可摧毀的实证性。存在的只是存在着的東西，別的什么也沒

① 《未来的下流人》，第10頁。

② 同上書，第15頁。

③ 同上書，第19頁。

有,而且也不需要别的什么。这里的世界就是一切,除了这里的世界之外,沒有別的世界。地球就是一切,除了地球之外,什么也沒有。天不是地球的始和終,而是地球的无始无終的繼續。天和地并不像基督教所說那样将来要成为一体,而是现在就已經成为一体了。地上的最大帝国就是天国,就是人間的天堂,就是中庸的王国——永远中庸、永远平凡、絕對庸俗的王国,——正如赫尔岑給实证論的社会理想所下的定义一样,“不是神的王国,而是人的王国”。中国人崇拜祖先,崇拜过去的黄金时代,而与此相适应,欧洲人崇拜后代,崇拜未来的黄金时代。进步教断言,如果不是我們,那末就是我們的后代将亲眼看見人間天堂、人間天国。不論在对祖先的崇拜或对后代的崇拜中,单个的人或人都同样地在为非个人的、人数众多的氏族、民族和人类而牺牲——在为“从无数庸俗的瑣事中压挤出来的魚子醬”、为未来的全世界的珊瑚树和螞蟻群而牺牲。否认神、否认絕對的神的个性,人就必定会否认自己的人的个性。为了聊以充饥的扁豆湯而否认自己的神的饥餓和神的优先地位,人就必然会沾上絕對庸俗的习气。中国人是完全黃臉的实证論者,欧洲人現在还不是完全白臉的中国人。从这方面來說,美洲人比欧洲人要完善些。在这里极端的西方同极端的东方会合在一起”^①。

我們这位“博学的”作者在这里向我們充分地显示出他的惊人的論据。他大概以为,证明某一思想就是重复这一思想,重复的次数愈多,就愈能证明得令人信服。为什么“实证論”一定会导致“庸俗习气”呢?因为“否认神,人就必定会否认自己的人的个性”。这一点我們已經从梅列日柯夫斯基先生那里听到过一次,可是他一

^① 《未来的下流人》,第6--7頁。

次也不肯为这种思想提出任何一个即使是暗示性的論据。但是我們已經知道，对于习惯于为了彼岸的幻影而使人的灵魂陷于空虛的人們來說，不可能有另外的想法；他們不能不认为，随着彼岸幻影的消失，在人的心中一定也如在苏瑪罗柯夫笔下的卡謝伊⁵³¹那里一样，“一切感情都陷于空虛”。而在一切感情都陷于空虛的地方，自然就会产生一切恶习。我們认为，現在全部問題就是，梅列日柯夫斯基先生所說的“庸俗习气”究竟是指什么？为什么他把庸俗习气看成恶习呢？

我們听到：为了聊以充饥而否认自己的神的饥餓和自己的神的优先地位，人就会沾上絕對庸俗习气。而我們这位作者在前面已用寥寥数行向我們指明，否认神的饥餓和神的优先地位这种現象，发生在个人为“非个人的人数众多的氏族、民族和人类”而牺牲的地方。假定說，我們这位作者給我們下了一个关于“絕對庸俗习气”的正确定义，我們就要問他，他究竟在哪里看見过“絕對庸俗习气”？难道在现代欧洲嗎？我們知道，在现代欧洲占統治地位的是资产階級制度，这个制度的基本的资产階級法則是人人为自己，上帝为大家。不难了解，在自己的实际生活中遵循这一格言的人决不会为“氏族、民族和人类”而牺牲自己（也就是說自己“个人”）。我們的这位“博学的”作者为什么向我們說这些呢？

但是，問題还不止于此。

六

根据他的定义，“絕對庸俗习气”就是个人为了未来的黄金时代为“氏族、民族和人类”而牺牲。个人为未来的黄金时代牺牲，这就是现代欧洲的特征，而“黄臉的实证論者”——中国人則崇拜过去的黄金时代。但是，我們又要說，在现代欧洲占統治地位的本来

就是资产阶级制度；而梅列日柯夫斯基先生說在西欧占統治地位的资产阶级追求未来的黄金时代，这些话是从哪里来的呢？他在給誰画像呢？他在哪里听到这些话呢？难道不是从社会主义者中間听来的嗎？大家知道，是社会主义者最先談論未来的黄金时代。

实际上也正是这样。用梅列日柯夫斯基先生的話來說，社会主义“不由自主地包含着永远中庸和庸俗习气的精神，包含着实证論这种宗教的必然的形而上学的后果，因为社会主义本身就建立在实证論之上”^①。我們暫且撇开形而上学，先从社会心理学的观点来看一看。

梅列日柯夫斯基要使我们相信：“饥饿的无产者和飽食的庸人具有不同的經濟利益，但是却有共同的形而上学和宗教：中庸健全理性的形而上学和中庸庸俗温飽的宗教。第四等級和第三等級的战争在經濟上是实在的，而在形而上学和宗教上，却像黄种人和白种人的战争一样，是不实在的；在那里和这里都是实力反对实力，而不是神反对神”^②。

“不是神反对神的斗争，在形而上学和宗教上是不实在的”。就算这样吧。但是，为什么我們这位作者认为，饥饿的无产者甚至在为了绝对“黄金时代”而牺牲自己的个人利益的时候除了中庸的温飽外再也没有任何其他道德兴趣呢？这还是一个秘密。但是，这个秘密是不难揭开的。我們这个作者对饥饿的无产者的心理描写是从海涅所說的那些先生們那里抄襲来的，海涅說：

① 《未来的下流人》，第 11 頁。梅列日柯夫斯基先生的同道者季·基比烏斯 532 說得坚决得多。她要使西欧讀者相信，社会主义学說是建立“auf einem Krassen Materialismus”（“在粗俗的唯物主义上”）的。（參看她的文章《Die wahre Macht des Zarismus》（《沙皇制度的真正权力》），載定期論文集《Der Zar und die Revolution》（《沙皇和革命》），第 193 頁）

② 同上书，第 10 頁。

Sie trinken heimlich Wein
Und predigen öffentlich Wasser^①.

這是一首古老的歌謠。每當“飢餓的無產者”向飽食的資產者提出一定的經濟要求的時候，後者總責斥前者是“粗俗的唯物主義者”。資產者由於自己的飽食的局限，不了解而且不可能了解：對飢餓的無產者來說，實現他們的經濟要求，就等於保證他們有可能至少滿足自己的幾種“精神”需要。資產者也想像不到，為實現這些經濟要求而進行的鬥爭，可能在飢餓的無產者的心靈中引起和養成勇敢、人的尊嚴、忘我精神、對共同事業忠誠等等極其高尚的感情。資產者以小人之心度君子之腹。他每天都進行經濟鬥爭，但是同時卻絲毫也沒有感受到道德復興。因此，聽到別人談論無產階級的理想時，他就輕蔑地一笑：“說給別人聽吧，你騙不了我！”我們已經看到，資產者的這種懷疑觀點受到了那個自命為飽食終日的“庸俗習氣”的仇視者梅列日柯夫斯基先生的完全贊同。難道僅僅受到他一個人的贊同嗎？遺憾的是，絕不是他一個人。例如明斯基先生就贊同這種懷疑觀點，請讀一讀他寫的東西吧。

“難道你們沒有看見，工人社會主義者和衣着講究的資本家的生活目的是同樣的，他們都崇拜消費品和生活設備，力求增加消費品的數量嗎？只不過一個站在梯子的下一級，另一個站在上一級而已。工人力求增加他的最低限度的生活設備，而資本家則力求增加他的最高限度的生活設備。他們彼此都有道理，他們之間的鬥爭僅僅歸結為應該先離開哪一級——上一級或下一級——的競賽”^②。

① 他們悄悄地飲酒，
却高聲地勸人賜水533。

② 明斯基：《未來的宗教》，第287頁。

再看下去吧：“如果第四等級在我們眼前取得一次又一次的胜利，那末，这不是由于他这方面有較多的神圣原則，而是由于工人实事求是地組織自己的力量，聚集資本，提出要求并以实力来支持这些要求。請你諒解，我的朋友。我衷心地同情新的輿論，至少是因为我认为自己是工人。我甚至願意承认正义在新的輿論方面，因为在我看来正义无非是现实力量的均衡。因此我认为保守主义是对正义的背叛。但是我也不能不看到，新的輿論不仅不能以自己的胜利創造新的道德，而且还进一步把我們引誘到物象崇拜的密林中去。我不能不看到，社会主义者的理想就是使物质福利繼續降低到大家都能享受的最低水平的庸俗理想。他們有他們的道理，但是，从他們那里得不出新的真理”^①。

最后，明斯基先生在不久前出版的《論社会問題》中說道：

“我們俄国知識分子如果忘記自己的使命和自己的全人类理想，完全接受欧洲社会民主党的学說及其全部哲学論据和心理內容，就是精神自杀。我們必須永远記住：欧洲的社会主义，同欧洲貴族作風和庸俗习气一样，是在个人主义的原罪中受胎的。欧洲无产階級的一切要求和希望的基础，不是对全人类的愛，而是曾經鼓舞第三等級并引起現在的糾紛的那种对自由和舒适的渴望。工人的要求和希望比資本家的要求更加合理，更加合乎人性，但是，它們既然是階級性的，就不符合于人类的利益”^②。

梅列日柯夫斯基先生不能克服自由和必然性的二律背反。而明斯基先生則被人类愛和舒适自由的二律背反难住了。后者比前者还可笑。明斯基先生这位不可救药的唯心主义者根本不能了解，某一階級的利益在某一社会的某一历史发展时期可以同全人

① 明斯基：《未来的宗教》，第288頁。

② 《論社会問題》，1909年圣彼得堡版，第63頁534。

类的利益相一致。我絲毫也不想使他摆脱这种困难。但是，我认为向讀者指出下面一点是有益处的：把現代社会主义看成无产阶级的“庸俗”願望的表现，这种观点除了一些特殊的詞句外，没有一点新鮮东西^①。例如，雷南早在他的《Avenir de la Science》^②一书的序言中就写道：“一个国家如果保证个人享有最大的幸福，那末，从人类的崇高願望的观点来看，它大概会陷于严重的衰退状态”⁵³⁶。难道个人幸福和人类崇高願望的这种对立，不是明斯基先生作为他对現代社会主义的性质进行批判地（当然也是别出心裁地）思考的主要結果送給我們的那种人类愛和舒适自由的对立的原型嗎？这个雷南虽然已經部分地了解作为人类历史运动的原动力的阶级斗争的意义，但是，他决不能进一步把这一斗争看成斗争参加者的道德完善的源泉。他认为，阶级斗争只会助长人們的仇恨心和一般最低級的本能。在他看来，参加阶级斗争的人，至少是被压迫者方面的（在現在的情况下，这一点特別值得我們注意），不能高出那个仇恨自己的統治者普洛斯丕罗的卡列班⁵³⁷。雷南安慰自己說，糞肥中会长出鮮花，民族解放运动的参加者的低級感情归根到底毕竟会为进步事业服务。把他的这种阶级斗争观点同我們讀过的梅列日柯夫斯基先生和明斯基先生关于战斗的无产阶级的心理的言論对照一下，你們一定会因这种旧的伪哲学的廢話同頹廢

① 順便說說，梅列日柯夫斯基先生在《未来的下流人》一书的第10頁和其他几頁上說，他对“飢餓的无产阶级”的心理的观点只不过是赫尔岑的观点的发展而已。但是，这是十分錯誤的。赫尔岑确实认为西欧亚产阶级“全身浸透着庸俗习气”。但是，他认为，只有当西方沒有发生社会变革时这才是不可避免的。而按梅列日柯夫斯基先生的意見，必将产生庸俗习气的正是社会变革，至少是社会主义变革。关于赫尔岑对庸俗习气的观点和我国目前的超人們如何歪曲他的观点，請參看我的《現代庸人的思想》一文，載《現代世界》1908年5月号 and 6月号 535。

② 《科学的未来》

派新福音的相似而惊异不已。而沉溺于这种伪哲学的废话的不单是雷南一人，他只不过最明显地表现出那种在一些法国浪漫主义者身上已经流露出来而在法国“高蹈派诗人”(parnassiens)⁵³⁸中占了统治地位的情绪。为艺术而艺术的理论的狂热拥护者——“高蹈派诗人”，坚信他们生来“不是为了生活的波动，不是为了贪财，不是为了斗争”⁵³⁹，他们除了极少数人之外，绝对不能了解由历史上阶级“斗争”所引起的那种“生活的波动”的伟大道德意义。他们这些真诚地仇视“庸俗习气”、“自以为”正直崇高的人，把他们当时的整个文明人类都列入庸俗范围，以真正可笑的愤怒心情指责那个旨在结束庸俗的(即资产阶级的)生产方式从而根除道德领域的庸俗习气的伟大历史运动，说它庸俗不堪。对无产阶级解放斗争的所谓庸俗习气所抱的这种可笑的轻视态度，从高蹈派传给了颓废派，先传给法国颓废派，后来又传给俄国颓废派。如果我们考虑到我国的新福音编述者——如明斯基先生和梅列日柯夫斯基先生——曾在颓废派的学校中十分勤勉地学习过并取得了优良的科学成就，那末，我们就会马上了解他们对于饥饿的西欧无产者的心理的看来的来源了。他们为了从精神上教训俄国知识分子，给这种心理涂上这样一些真正庸俗的色彩。

七

唉！月亮底下没有新东西！梅列日柯夫斯基、明斯基以及诸如此类人的全部福音——至少就其对西欧无产阶级的所谓庸俗习气所抱的否定态度来说——原来只不过是已经陈旧不堪的原本的新抄本。但是，这还不算糟糕。糟糕的是，我们这些不太高明的、无产阶级庸俗习气的揭露者所用来翻印的原本本身也浸透了资产阶级精神。这是对命运的某种嘲笑，应该承认，这是很痛苦的、毒

辣的嘲笑。法國的高蹈派和頹廢派指責那些以艱難困苦的斗爭來維護自己人的生存權利的“飢餓的無產者”庸俗，而他們自己不僅不卑視生活享受，相反地，還因為現代資產階級社會沒有保證他們（高蹈派和頹廢派先生們，真和美的精明的服務者）得到足夠的享受而表示憤慨。他們把無產階級的階級運動看成低級感情——嫉妒的產物，却絲毫不反對社會分為階級的現象。福樓拜在給雷南的一封信中說道：“我感激您，因為您反對民主平等，在我看來民主平等是世界上死亡的因素”⁵⁴⁰。因此，無怪乎“高蹈派和頹廢派”儘管十分仇恨庸俗習氣，却擁護資產階級社會反對無產者的革新圖。也無怪乎所有他們這些人在躲藏到自己的“象牙之塔”里去以前，都力求尽可能地安排好自己在資產階級社會中的物質生活。貴斯曼斯的著名長篇小說《A rebours》⁵⁴¹的主人公雖然敵視庸俗習氣，甚至要求把自己的全部生活安排得同資產階級社會中的生活相反（小說的名稱《相反》就是從這里來的），但是，他首先干的却是整頓自己的債務，以保證自己取得約五萬法郎的利息。他滿心痛恨庸俗習氣，但是，他沒有想到，只是由於庸俗的（資本主義的）生產方式，他才能不費吹灰之力地取得巨額收入，才能醉心於自己的反庸俗習氣的古怪行為。他喜歡原因，却痛恨這一原因必然要引起的結果。他喜歡資產階級經濟制度，却卑視由這一制度所造成的感情和情緒。他反對庸俗習氣，但是，這并不妨礙他始終是一個庸俗透頂的庸人，因為他儘管反對庸俗習氣，却從來沒有觸動庸俗的經濟制度的基礎。

梅列日柯夫斯基先生談到赫爾岑在他從“庸俗的”歐洲得到的印象的影響下而遭受的悲劇。我不想在這里詳盡地談論這一悲劇。我只是想說，梅列日柯夫斯基先生對這一悲劇的了解比已故的尼·斯特拉霍夫還要差（斯特拉霍夫曾在《我國文學中同西方的

斗争》一书中谈到过这一悲剧)① 542。但是,我想请读者注意在那些真诚地轻视庸俗习气同时却根本不能抛开对社会关系基础的庸俗观点的人们的心灵中必然产生的悲剧二元性。这种人在自己的社会观点方面将不得不是一个悲观主义者,因为他对社会发展绝对没有什么可以期待的。

但是,做一个悲观主义者是苦恼的。并不是任何人都会忍受悲观主义。于是“庸俗习气”的痛恨者就使自己的眼光不看这个永远浸透着“庸俗习气”的人世,而转向……天堂。这样,就产生了我在前面提到过的“使人和自然陷于空虚的现象”。彼岸的幻影被看成一切反庸俗习气的无穷无尽的泉源,从而,铺成了一条通向神秘主义领域的笔直的道路。无怪乎对自己的著作有过如此深刻感受的、诚实正直的贵斯曼斯,至死还是一个坚定不移的神秘主义者,几乎是一个修道士。

注意到这些情况之后,我们就不难确定在或多或少地(与其说较少还不如说较多)与颓废主义有关的我国人士中如此强烈地表现出来的宗教探寻在社会学上的等价物②。

① 我对这个悲剧的看法,叙述在《侨民赫尔岑》一文中。这篇文章刊载于“世界”社出版、德·尼·奥夫夏尼柯—库利柯夫斯基主编的《十九世纪俄罗斯文学史》第13卷 543。

② 梅列日柯夫斯基先生很了解自己的宗教探寻同颓废派“文化”的联系(参看论文集《Der Zar und die Revolution》(《沙皇和革命》),第151页和以下各页)。作为俄国颓废派的代表人物之一,梅列日柯夫斯基先生很厉害地夸大俄国颓废派的社会意义。他说:«Die russischen Dekadenten sind eigentlich die ersten russischen Europäer; sie haben die höchsten Gipfel der Weltkultur erreicht, von denen sich neue Horizonte der noch unbekannteren Zukunft überblicken lassen»(“俄国颓废派实质上是第一批俄罗斯欧洲人;他们达到了世界文化的顶峰,而从这个顶峰上,可以高瞻远瞩到还未知道的未来”)等等。这真是可笑,但是,如果考虑到梅列日柯夫斯基先生及其全部新福音同俄国颓废主义血肉相联这一情况,这也是完全可以理解的。

八

這些人士所以尋找上天堂的道路，只是因為他們在地上迷了路。在他們看來，人類最偉大的歷史運動就其性質來說是極其“庸俗的”。正因為這樣，所以他們當中有些人對這些運動漠不關心，甚至採取敵對態度，而另一些人，雖然同情這些運動，仍然認為必須給這些運動灑上聖水，以便從它們身上洗刷掉它們的“物質”經濟起源的烙印。

但是，或許有人對我說，您自己就承認，在尋找上天堂的道路的我國頹廢派中間有人同情現代社會運動。這一點同您認為所有這些人都浸透着庸俗精神的思想如何一致起來呢？

諸如此類的反駁不僅可能提出來，而且在我發表自己的思想以前就已經提出來了。提出這種反駁意見的不是別人，正是新福音的先知之一明斯基先生^①。

大家知道，1905年出版《新宗教》一書⁵⁴⁴（我在前面引用的關於現代工人運動的“庸俗”精神的一大段話就是從這一本書中摘錄的）的明斯基先生，於同年秋天加入了我國社會民主黨的一個派別⁵⁴⁵。這自然引起了許多嘲笑和疑惑。下面就是明斯基先生對這些嘲笑和疑惑的回答。我引用了很長的一段話，因為明斯基先生在解釋中涉及現代——俄國的和西歐的——社會生活和文學的若干重大問題。

“首先我要指出，對我的驚異和指責，至少有一半應該歸咎于

^① 如果我說新福音之一的先知之一，那就更正確了。明斯基先生認為自己的新福音完全不像梅列日柯夫斯基先生的新福音（參看他的《論社會問題》中的《絕對反動》一文）。這是他的權利。但是，我也有和明斯基先生的權利同樣不容爭辯的權利指出，這兩個福音有着令人驚異的容貌相似的特點。

我国自由派在对象征主义和神秘主义诗歌的批判中所造成的根本误会，这种误会就是相信怀有新情绪的诗人如果不直接是政治自由的敌人，无论如何也是对政治漠不关心的人。斯卡比切夫斯基之流和普罗托波波夫之流的先生们没有看出最重要的东西，即没有看出，整个象征主义运动无非是对自由的向往和对预定的、外部强加的倾向的抗议。而当俄国上空所呈现的是生动的自由呼吸而不是争取自由的口号的时候，就出现了某种从自由派批评家的观点看来是不可理解的、但实际上却是必然的和简单的现象。新情绪的所有——我强调指出这一个词——代表人物，巴尔蒙特、梭洛古勃、布留索夫、梅列日柯夫斯基、安·别雷、布洛克、伊·伊万诺夫，毫无例外地都是俄国革命阵营中的歌手⁵⁴⁶。留在反动阵营中的是回避象征主义而忠实于旧传统的诗人，如戈列尼雪夫—库图佐夫之流和采尔捷列夫之流。在俄国美术界也发生同样的事情。从“艺术界”⁵⁴⁷中出来的非常讲究的唯美主义者同极端反对派的代表人物结成同盟，创立了革命讽刺杂志⁵⁴⁸，可是，有偏见的绘画^①的老骑士、流动展览派的台柱却听到革命暴风雨的第一次雷鸣就躲到角落里去了。多么有趣的对照：健全的现实主义者、艺术学院院长列宾画了国务会议的画⁵⁴⁹，而印象主义者谢罗夫却在一月九日早晨在同一个学院的一个窗口画下了哥萨克袭击工人群众的草图。其实，这也没有什么可惊异的。在我国只是重复在欧洲生活中出现过的现象而已。难道最真诚的唯美主义者、前拉斐尔画派⁵⁵⁰的朋友莫里斯不是既是描写理想社会制度的作品的创作者又是工人运动的首领之一吗？难道现代象征主义者中的最有才能的人物梅特林克和维尔哈伦不是自由和正义的使徒吗？象征主

① 原文为гендерщюная живопись,可能是“传统绘画”之误。——译者

义和革命之間的同盟是具有內在必然性的現象。具有最纖細的神經的艺术家，不能不是最同情真理的呼声的人。艺术領域的革新者不能不同实际生活的改造者携手并进”⁵⁵¹。

在这一大段引文中，最值得注意的是一見解（而且由明斯基先生“強調指出”）：我国新文学情緒的代表人物毫无例外地都是“俄国革命陣营中的歌手”。这确是很值得注意的事实。但是，为了了解这一事实在俄国社会思想和文学发展史中的意义，略作历史考查是有益处的。在法国（頹廢主义就是从这个国家傳到我国来的），“新流派的代表人物”有时也是“革命陣营中”的歌手。因此，提一下这一現象的某些特征是有教益的。就拿波特萊尔來說吧。波特萊尔在許多很重要的方面可以說是明斯基先生所迷恋的最新文学派别的始祖。

1848年二月革命之后，波特萊尔就立刻同商弗略里合办了革命刊物《Le Salut Public》^①。誠然这一刊物馬上就停刊了，总共只出版了两期（2月27日和28日）。但是，所以发生这样的事情，并不是因为波特萊尔不再歌頌革命了。不，在1851年我們还看见他担任民主文选《La République du Peuple》^②的編輯；最值得注意的，他尖銳地駁斥“为艺术而艺术的幼稚理論”。1852年他在給比埃尔·杜邦的《Chancons》^③一书所写的序言中证明說：“現在，艺术同道德和实用是分不开的”（l'art est désormais inséparable de la morale et de l'utilité）⁵⁵²。而在此以前数月，他写道：“过分追求形式会走到駭人的极端……真实的概念正在消失。对艺术的狂爱乃是破坏其他一切东西的癌瘤……我了解圣像反对者和反

① 《社会出路》

② 《人民共和國》

③ 《歌詞》

对圣像的伊斯兰教徒的激烈……狂烈地迷恋艺术等于滥用智慧”⁵⁵³等等。总之，波特莱尔似乎是用我国美学的破坏者的语言讲话的。而这一切都是为了人民，为了革命。

而这同一个波特莱尔在革命以前说过什么呢？他说（为时不远，就在1846年），当他有机会亲眼看见共和运动爆发的时候，当他看见警察用枪托殴打共和党人的时候，他决心高喊：“打吧！更用力地打吧！再打吧，亲爱的警察先生……我非常喜欢你这样打，我认为你和最高法官邱比德一样。你所打的人是蔷薇和芳香的敌人，是热中于家俱的人；他是瓦托的敌人，拉斐尔的敌人，是奢侈、艺术和小说的死敌，是好于反对圣像的人，是杀害维纳斯和阿波罗的刽子手……用宗教的热情尽力敲打无政府主义者的肩胛骨吧！”⁵⁵⁴总之，波特莱尔当时骂得很凶。这都是为了美，为了为艺术而艺术。

而他在革命以后又说了些什么话呢？他说（就在五十年代初的事件之后不久，即1855年）：进步思想是可笑的，它是衰落的标志。用他当时的话来说，这种思想是“使黑暗笼罩一切知识问题的路灯。谁想看清历史，他就必须首先撤掉这盏阴暗的灯”⁵⁵⁵。简言之，我们这位以前的“革命阵营中的歌手”这一次也骂得很凶。而这又是为了美，又是为了艺术，又是为了“新的流派”^①。

九

为什么在1846年还恳求亲爱的警察先生敲打共和党人的肩

① 参看Albert Cassagne, *La théorie de l'art pour l'art en France chez les derniers romantiques et les premiers réalistes*, Paris 1906, p.p. 81 (阿尔伯·卡桑：《法国最后的浪漫主义者和最初的现实主义者的为艺术而艺术的理论》，1906年巴黎版，第83页）和以下几页，第113页和以下几页。

肥胖的波特萊爾在兩年以後竟成了“革命陣營中的歌手”呢？明斯基先生對此有何看法？是不是因為波特萊爾把自己出賣給革命者呢？當然不是的。波特萊爾出現在“革命陣營中”，是由於那個畢竟不太可耻的原因，人民運動的浪潮完全出於他的意料之外地把他卷進了革命陣營。像歇斯底里的女人一樣敏感的波特萊爾不能逆流而行。當法國上空“呈現的是生動的自由呼吸而不是爭取自由的口號”的時候，不久以前還那末粗暴地嘲笑自由的口號，嘲笑爭取自由的積極鬥爭的波特萊爾，就像隨風飛舞的紙片一樣掉進了革命陣營。而當反動派取得勝利，生動的自由呼吸沉寂的時候，他又認為進步思想可笑了。這一流人是十分不可靠的同盟者。他們不能不表示“同情真理的呼聲”。但是，他們的同情通常維持不了多久。他們缺乏堅強的性格。他們幻想超人；他們把力量理想化；但是，他們之所以把力量理想化，不是因為他們本身強大，而是因為他們軟弱。他們加以理想化的不是他們所具有的東西，而是他們所沒有的東西。因此，他們也就不能逆流而行。他們總是隨風倒。他們有時被革命之風順便帶進了民主主義者的陣營，這難道令人驚異嗎？但是，從他們有時被革命之風帶進了民主主義者的陣營這一點不應該得出像明斯基先生想使我們相信的那種結論：“象徵主義和革命之間的同盟是具有內在必然性的現象”。絕對不是這樣。這種同盟產生——如果產生的話——的原因，無論同象徵主義的性質和革命的性質都沒有直接關係。而明斯基先生所舉的莫里斯、梅特林克和維爾哈倫的例子至多只能證明^①，天才的人也可能是有始無終的人。但是，這是一個無需證明的真理。

^① 我之所以說“至多”，是因為，坦率地說，我不知道，梅特林克在哪裏表現出他是一個“自由和正義的使徒”。但願明斯基先生給我證明這一點；如果他這樣做，我將深深感激他。

坦率地说，如果我国“新流派”的代表人物在1905—1906年的革命暴风雨时期表明他们善于逆流而行，而不是急急忙忙抓起革命的七弦琴，那末，我对他们就会尊重得多了。是啊，他们自己现在也一定意识到，这把七弦琴在他们的生疏的手里发出的声音是不很和谐的。最好还是继续为纯洁的美服务。最好还是用如下的旧主题创作新作品：

十三，这个不吉利的数字——
是灾难的预兆，嘲笑，复仇；
叛变，阴谋和堕落——
你同毒蛇一起爬进了世界⁵⁵⁶。

我不要充当预言家，我不想预言，我国颓废派“在俄国革命阵营中的歌手”将会经历波特莱尔当年所走过的道路上的全部波折。但是，他们已经经历过不少波折，这一点他们自己知道得很清楚。明斯基先生写道：“梅列日柯夫斯基不是早就穿上了希腊人的、超人的服装吗？别尔嘉也夫不是早就披上了马克思主义者、新康德主义者的外衣吗？但现在他们两人却屈服于自发的不可克服的力量，屈服于高度的真诚，为毫不掩饰的荒谬的奇迹效劳，兴高采烈地参加迷信的教派的班布拉舞，我们希望，他们不能吸引许多人”⁵⁵⁷。我也希望别尔嘉也夫先生和梅列日柯夫斯基先生——以及明斯基先生——“不能吸引许多人”。但是，请问明斯基先生，他既然这样清楚地了解新流派的颓废主义代表人物的惊人的反复无常性，怎么能够对同一种反复无常性把他们顺便地引到“俄国革命阵营中”的事实抱着得意洋洋的态度呢？

但是，这些人尽管反复无常，在有一个方面却是始终不变的，即他们始终轻视工人阶级的解放运动^①。明斯基先生本人在谈到自己的可笑的编辑工作的历史时承认，——当然他是按自己的方

式来表达的——，当他同社会民主党人在一起的时候，他曾想把自己的新宗教的圣水洒到他們的革命願望上去。而現在，当他早已認識到他的企图是預先注定要失敗的时候，他却准备以輕松愉快的心情来責备自己过去的同盟者，說他們在反对“一切最高精神財富”上犯了最严重的錯誤^②。

十

够了，关于这一点不要再說了。明斯基先生評述了梅列日柯夫斯基先生，他說：

“梅列日柯夫斯基很天真地向我們吐露他之所以相信基督复活的原因。他問道：‘在一堆无疑正在腐烂的东西面前，在頌歌和人的記憶中的可疑的不朽有什么意义呢？是的，使我之所以为我，使彼得、伊万、苏格拉底、歌德之所以为彼得、伊万、苏格拉底和歌德的最宝贵的、唯一的、不再重复的东西，在牛勞中就不会有了’。总之，原因很明显：梅列日柯夫斯基害怕死所以希望不朽”^③。

① 順便說說，熟悉外国文学的明斯基先生應該知道，外国文学中的新流派正是作为对工人階級解放斗争的反动而产生的。这一真理現在是文学史上公认的真理。例如，萊昂·比諾在論德国长篇小说的发展时說道：“社会主义的結果就是尼采，也就是說，不願在默默无聞中消失的个人，抗議消灭差異和侵害一切的群众；天才拒絕服从愚蠢的群氓而起來反对，并——为了对抗一切关于团结、平等、社会正义的偉大言論——大胆地难以設信地宣布：只有强者才有生存权利，人类之所以存在仅仅是为了有时产生一些超人，所有其他的人都應該作超人的奴隶。”

这一反社会主义的趋向，据比諾說，也表現在新的德国小說中。看了这些話以后，你們說，新的文学流派不違背无产階級的利益吧！但是，明斯基先生关于新流派的这一方面似乎一无所聞。“呵！聖是一种大毛病啊！”（參看《L'Evolution du roman en Allemagne au XIX siècle》，Paris 1908, p. 303〔《十九世紀德国长篇小说的发展》，1908年巴黎版，第300頁〕和以下几頁。

② 《論社会問題》，第193—199頁。

③ 同上书，第230頁。

对的就是对的。梅列日柯夫斯基先生的确害怕死，所以希望不朽。而由于科学绝不能保证永生不死，因此他就求诸于宗教，从宗教观点看来，永生不死是毫无疑问的。他以为，不朽的东西一定是有的，因为如果没有的话，那末，一定会有这么一天，那时候，使梅列日柯夫斯基先生之所以为梅列日柯夫斯基先生的那种最宝贵的唯一的東西就会沒有了。从逻辑学观点来看，这个理由甚至是不值一驳的。决不能用这样一种理由来证明某一实体或对象的存在，决不能說，如果这一实体或对象不存在，那末我就会很不舒服。赫列斯塔柯夫說：他一定要吃，因为否則他就会瘦下去。大家知道，他的这一理由是不会說服誰的。但是，梅列日柯夫斯基先生的論据不論多么軟弱无力，事实上却有許多人有意无意地采用它。明斯基先生就是其中的一个。你們看，他就是这样輕蔑地評論“殘缺不全的理性”的代表人物的（他认为，这种“理性”在解决永恒的存在問題时解决得过于簡單）：“死嗎？哈哈！这是所有人的归宿……生命的本源嗎？哈哈！猿猴……生命的終結嗎？哈哈！牛蒡……⁵⁵⁸这些快活人，《同时代人》杂志、《事业》杂志和《祖国紀事》杂志的所有这些‘活跃的’台柱——皮薩列夫們、杜勃罗留波夫們、謝德林們、米海洛夫斯基們——，由于希望清除俄国现实中的臆造价值的腐朽物，不自觉地貶低了生命的价值，抱着最善良的願望創造了无生气的现实和第二流的文学。现实主义否认生命的神性，墮落为虛无主义，而虛无主义的快乐引起了煩悶无聊。灵魂在猿猴和牛蒡之間感到憋气，不論是宰杀青蛙，或到民間去，或政治上的自我牺牲，都无补于事”^{①559}。

明斯基先生要使人們相信，只有接受他的“未来的宗教”，才能

① 《論社会問題》，第 251 頁。

驅散由“虛無主義的快樂”所引起的煩悶無聊。關於這一點，我不打算同他爭論。但是，為什麼“虛無主義的快樂”竟使他這樣生氣呢？大概是因為在解決永恆的存在問題時開玩笑不成體統。但是，難道他認為那些流露出使他不愉快的快樂情緒的人是用開玩笑來解決這些問題嗎？大家知道，恰恰相反，他們是用認真的思考解決這些問題的。要說明這一點，只要提一下屠格涅夫關於別林斯基怎麼專心致志地對待神的存在問題所說的話就夠了⁵⁶⁰。但是，當嚴重的問題經過他們的認真思考而被解決的時候，看看父輩和祖輩遺留下來的對這些問題的舊解答，他們就產生“快樂的”心情，其實也就是嘲笑的心情。想到他們的這種嘲笑，我們這位嚴肅的作者就要生氣。這位嚴肅的作者不想了解，馬克思的下面一句話說得多么好：如果我嘲笑可笑的东西，那末，這就表明我在嚴肅地對待它。因此，整個問題在於，七十和八十年代的“快樂的”先進的人們對“永恆問題”的解答嚴肅到什麼程度。明斯基先生用“猿猴”、“這是所有人的歸宿”、“牛蒡”等詞句來評述這些解答，認為它們很不嚴肅。但是，他自己在這裏却由於缺乏嚴肅的態度而犯了一個很大的錯誤。

“這是所有人的歸宿”、“猿猴”和“牛蒡”表明一個很肯定的世界觀，這種世界觀可以用下面幾個詞組來表述：宇宙的統一性，生物的進化，生命形態的永恆的更替。這裏究竟有什麼東西不嚴肅呢？我以為一點也沒有。我以為，這種世界觀正是十九世紀科學發展的全部進程的結果。那麼明斯基先生為什麼要生氣呢？老實說，使他生氣的是隨著“牛蒡”和“猿猴”這些引語而多次出現的“哈哈”。但是，應該公平。應該了解，從上述世界觀的觀點來看，先輩們對永恆問題的解答不能不是可笑的。這些解答都具有萬物有靈論性質，也就是說，如我在前面所指出的（參看我的《論宗教探

寻》中的第一篇文章), 它们都根源于蒙昧人的世界观。然而, 蒙昧人的世界观却会经常很自然地使文明人发笑。

明斯基先生毫无根据地认为, “烦闷无聊”(他和他的同道就在颓废派福音中寻找摆脱“烦闷无聊”的出路) 起源于虚无主义的快乐。我已说明, 这种“烦闷无聊”是由现代“超人”的心理特征所引起的, 这些特征同庸俗习气有极其密切的关系, 而同虚无主义则相距甚远。他同样毫无根据地轻视“快乐”。但“快乐”各有不同。伏尔泰的“快乐”, 即他用来痛斥狂信和迷信的著名的“哈哈”, 对人类作出了最严肃的贡献。总而言之, 我们现代的宗教探索者不喜欢笑, 是极其奇怪的。笑是一件大事。费尔巴哈说得对, 笑是使人区别于动物的一个特点。

十一

我完全相信, 明斯基先生的灵魂“在猿猴和牛蒡之间”感到憋气。但是, 也只能是这样, 因为他所信奉的是那种使人轻视“牛蒡”和“猿猴”的世界观。他是二元论者。他写道: “任何个人本身都不是莱布尼茨所说的单子, 而是综合的、双合一的双子, 即两个不即不离的要素——灵魂和肉体的不可分割的统一体, 确切地说, 是像由同一形态的小晶体组成的大晶体那样的双子的完整体系”^①。

这是绝对无疑的二元论, 只不过用假一元论的术语掩盖起来罢了。只有这种二元论才为明斯基先生打开了通向他的未来宗教的大门, 而在这一门上写的当然是“灵魂”, 而不是“肉体”。明斯基先生这个有宗教信仰的人, 是从万物有灵论观点观察世界的。事实上只有持这一观点的人才能跟着明斯基先生重复下面的临终禱

^① 《未来的宗教》, 第177页。

文：

“在这可悲的死亡时刻，当我永别阳光和世界上我所爱过的一切的时候，上帝呵，我感谢你，因为你出于对我的爱而牺牲了自己。回想自己短促的一生，回想一生中已经遗忘的欢乐和记忆犹新的苦难，我看到，从前没有生命，正像现在没有死亡一样。只有你是唯一有过生命和死亡的，而我只是尽你给我量定的力量反映你的生命，正像现在反映你的死亡一样。上帝呵，我感谢你，因为你使我能够成为你的统一性的见证人”^①。

明斯基先生断言道：“科学研究原因，宗教研究目的”。按万物有灵论的方案（归根到底，就是按自己的样式）创造上帝之后，十分自然地会提出这样的问题：上帝创造世界和人，抱着什么目的呢？斯宾诺莎早就注意到这一方面。他早就清楚地说明了，许多成见都是产生于“一个成见：即人们通常认为自然万物同人一样都是为了某种目的而行动，甚至相信上帝亲自引导万物追求一定的目的（因为他们说，神创造万物是为了人，而创造人是为了使人崇奉神）”^②。

既然认为虚构的幻影的活动具有一定目的，人就可以十分方便地臆想出随便什么东西。这样，就不难使自己相信，像明斯基先生所说的，“没有死亡”等等。

但是，值得注意的是，现代的宗教探尋主要是圍繞着个人不朽問題旋轉的。黑格尔早就指出，在古希腊罗马世界，当一切旧的社会联系随着古代城市国家的衰落而破坏，而人在精神上处于孤立状况的时候，阴世生活問題取得了非常的意义。我們現在所看見

^① 《未来的宗教》，第 301 頁。

^② 別涅狄克特·斯宾諾莎：《倫理學》，莫杰斯托夫編輯的俄譯本，1904 年聖彼得堡版，第 44 頁 5 頁。

的也与此相似。登峰造极的资产阶级个人主义使得人们把自己个人的不朽问题看成存在的主要问题。如果莫里斯·巴勒斯是正确的，如果“我”是唯一的实在，那末，这个“我”是否注定永恒存在的问题确是一切问题的问题^①。因为，如果相信这个巴勒斯的话，那宇宙无非是我们的“我”所画的或好或坏的壁画，所以，注意使壁画尽可能地“引人入胜”，就很自然了。因此，不论梅列日柯夫斯基先生的“魔鬼”，或明斯基先生的“双子”，或随便什么东西都不足为奇了^②。

梅列日柯夫斯基先生说：“不朽问题，同神的問題一样，乃是从莱蒙托夫到托尔斯泰和陀思妥也夫斯基的俄国文学的主要主题之一。但是，不论这个问题如何深刻化，不论这个问题的解答在是和非之间如何摇摆不定，问题毕竟还是问题”^③。我十分了解，梅列日柯夫斯基先生为什么把不朽问题看成俄国文学的主要主题之一。但是，我完全不了解，他怎么会看不到俄国文学对这个问题至少作了一个详尽的回答。这个回答是……基比乌斯作出的。它不太长；我把它完全抄在下面：

① 基比乌斯女士说：“现在，每个‘我’都成了单独的、孤单的、与其他的‘我’隔离的、因而为他所不能理解和不需要的，这是我们的罪过吗？我们每个人都极其需要、理解和珍视我们的诗篇，都需要我们的诗篇——我们内心的瞬息圆满性的反映。但是，别人，那些具有‘自己的’即另外的内心诗篇的人，却不理解和不需要我的诗篇。孤独的意识更加使人们彼此分离。我们为自已的诗文而羞耻，当我们知道在念诗文时反正没有同任何人一起，我们就低声地、自言自语地、用只有自己了解的暗语来念诗了。”（《诗集》，1904年莫斯科“蝎子”出版社版，第III页）。原来如此！你在这里将无意地发现人类最伟大的运动中的“庸俗习气”，而必然地迷恋于一种未来的宗教！

② 大家知道，梅列日柯夫斯基先生的“魔鬼”像丹麦的狗那样有一条长而光滑的尾巴。我敢假设：与这条滑稽的尾巴必然相对的是一对无形地装饰着梅列日柯夫斯基先生脊背的神圣的翅膀。我想像这对翅膀和天真无邪的鸡雏的翅膀一样是短短的，复盖着绒毛的。

③ 《未来的下流人》，第86页。

傍 晚

七月的暴風雨喧鬧了一陣过去了，
烏云一片一片地消散在晴空，
模糊的淺藍色的天空又放出了亮光……
我們沿着潮濕的小徑，走在傍晚的林中。
蒼茫的夜色降臨大地，
新月透過烟云出現在天空，
馬兒越來越放慢腳步，
細細的繮繩呵，像琴弦一樣顫動。
有時，不帶雷聲的閃電，
突然划破靜悄悄的烏黑的夜空。
我的心輕鬆而自由，
風兒呵，輕輕地吹拂着樹葉擺動。
車輪在車轍上不聲不響地滾着，
小樹枝低垂着頭，顯得更加沉重……
從寧靜的田野到天邊，
繚繞稀薄的烟霧在浮動。
我從來沒有像現在這樣感覺到我是你的，
呵，親切而勻美的自然！
我生活在你之中，以後要與你同死，
恭順和自由充滿在我的心靈中……^①

在這裡有一種錯誤的——甚至是很錯誤的——聲調。“與你同死”是什麼意思呢？是不是說，當我死去的時候，自然也隨着死去

^① 《詩集》，第49—50頁。

呢？但是这样说是错误的。不是自然生活在我之中，而是我生活在自然之中，更确切地说，自然生活在我之中，只是由于我生活在自然之中，并且是它的无数部分中的一部分。当这一部分死亡，即让位给其他组合而腐烂的时候，自然依旧继续着自己的永恒存在。但是，基比乌斯女士异常微妙地发现了自由的感觉。这种感觉是不顾死亡的必然性的思想而从自然和人的统一的感觉中生长起来的，它同对自然的奴隶般的依赖的感觉是根本对立的。按梅列日柯夫斯基先生的意见，后一种感觉必然控制着一切不依靠宗教意识的拐杖的灵魂。简直令人惊异，在一个能够向十三这个数字呼吁的女作家的笔下怎么会出现“傍晚”这首诗。她向十三这个数字呼吁说：

按照第一个造物主的意志，
十三呵，你是必需的。
世界的规律把你保存着——
是为了世界的可怕的末日^①。

由于意识到人和自然的统一和相近而产生的，不因关于死的思想而丝毫削弱的自由感觉，是最喜悦、最愉快的感觉。但是，它同明斯基先生和梅列日柯夫斯基先生一想到自己的兄弟“牛蒡”和姊妹“猿猴”就产生的“苦闷无聊”毫无共同之处。这种感觉丝毫不怕“牛蒡的不朽”，而牛蒡的不朽却使梅列日柯夫斯基先生非常害怕。不仅如此，这种感觉还以梅列日柯夫斯基先生所如此轻视的这种不朽的本能意识为基础。谁有这种感觉，他就根本不怕关于死的思想，谁没有这种感觉，他就不能用任何“双子”和任何“未来的宗教”来回避这个思想。

^① 《诗集》，第142页。这首诗指出，按照季纳伊达(基比乌斯的名字——译者)的“启示”，世界将在某月十三日中毁灭，而在次日，即十四日，就什么也没有了。真是深奥难解！

十二

現代宗教探尋者之所以求助于彼岸的幻影，正是因為在他們的空虛的靈魂中，這種感情或者根本沒有，或者就是極少見的稀客。他們在宗教中尋求安慰，正如另外一些人——有時候也就是他們這些人——在酒中尋求安慰一樣。有一種觀點非常流行：一個人當他不得不以這樣或那樣的方式對死亡作不可避免的讓步的時候，特別需要宗教安慰。

但是，這種安慰能安慰任何人嗎？問題就在於不能安慰任何人。

費爾巴哈說：“什麼是宗教安慰呢？簡單的幻覺。慈愛的天父收去了這些兒童的父親，這種想法能安慰我嗎？父親可以代替嗎？不幸可以安慰嗎？是的，通過人是可以的，而通過宗教卻不行。為什麼呢？如果我的可憐的孩子連年生病，難道慈愛的天父這個觀念能安慰我嗎。不能……我的心反對宗教安慰”……^①

關於這一點梅列日柯夫斯基先生會說些什麼呢？我認為，這些話使人想起驕傲的巨人，而不是想起可鄙的成為完全墮落的酒徒的流氓。

梅列日柯夫斯基先生十分輕蔑地評論“牛蒡的不朽”。他大概根本體會不到我所援引的基比烏斯女士的詩篇《傍晚》中那末富有詩意地描述出來的人和自然相近這種令人興奮的感情。他認為只有所謂粗俗的唯物主義者才會滿足於“牛蒡的不朽”。但是，為了充分說明粗俗的“唯物主義者”，必須說，在他們看來，不朽的觀念

^① 參見《Ludwig Feuerbach in seinem Briefwechsel und Nachlass》， dargestellt von Karl Grün, B. I., S. 418.（費爾巴哈的書簡和遺稿），卡爾·格律恩整理，第1卷，第418頁。

并不与“半劳的不朽”的观念完全符合。他们还說，死人可以活在别人的记忆中。用費尔巴哈的精辟的話來說，《Das Reich der Erinnerung ist der Himmel》（记忆的王国就是天堂）。但是，只有費尔巴哈才能这样論断，無論你怎么說，他毕竟是唯物主义者。而精明的頹廢派先生們却不滿意这种論断。关于活在记忆中的說法，在他們身上产生了一个十分可笑的印象。一般地說，这些精明的先生們都非常傾心于唯心主义（据唯心主义看来，世界只是我們的观念而已），他們听到自己有朝一日仅仅活在别人的观念中，就感到极大的委屈。他們需要保存的正是他們的宝貴的“我”；沒有这个“我”的世界，在沒有自由的他們看来，是黑暗混乱的世界。

費尔巴哈說，只有那些对人类漠不关心或甚至輕視的人們才会不滿意关于人在人中繼續存在的思想；“关于超自然的超人的不朽的学說是利己主义的学說；关于人在人中繼續存在的学說是爱的学說”^①。这毫無疑問是正确的。我們的精明而高貴的頹廢派先生們之所以把个人不朽問題看成存在的基本問題，就因為他們是彻头彻尾的个人主义者。而个人主义者，就其名称本身來說，可以說应当就是利己主义者。

是我錯了嗎？是我夸大其詞嗎？我再引证基比烏斯女士的一段話。

她写道：“我想，如果在我们現在这个艰难激烈的时代，出現一个实质上同我們相似但具有天才的詩人，那他就会孤独地站在他的狭窄的頂峰上；如果他所处的岩峰越高，——越接近于天，——他的祈禱歌也就越不清楚。在我們找到共同的神或甚至了解到我們大家都追求同一的神以前，我們的禱文——我們那些在我們每

^① 《費尔巴哈的书簡和遺稿》，卡尔·格律恩整理，第1卷，第420頁。

个人看来都很生动的詩歌，是誰也不理解，誰也不需要的”^①。

为什么“我們那些在我們每个人看来都很生动的詩歌”却誰也不需要誰也不理解呢？那只是因为它們是极端个人主义的产物。詩人如果不需要和不理解他周圍的人类世界，那末他本人也就不会被周圍人类世界所需要和理解。但是，孤独的意识是痛苦的，这一点在基比烏斯女士的字里行間也可以感觉出来。于是，被精神孤独折磨得痛苦不堪的个人主义者，由于不能使用有關於我們罪恶人类的现实人間生活的观念来摆脱孤独，就求諸于天，寻找“共同的神”。他們希望他們所臆想出来的“共同的神”能治好他們的老毛病——个人主义。起来吧，神呵⁵⁶²！徒劳无益的呼求！天上不会长出医治个人主义的任何药草。只有当人們的相互(人世)关系不再用“人对人如狼”的原則表现出来的时候，人們的人世生活的悲剧才会消失。

十三

現在，我們已經充分認識頹廢派的“造神派”的心理，足以最后說明这些先生是多么不可能同情工人階級的解放运动。他們认定飢餓的无产者的心理只是庸俗习气。我已經說过，这首先是因为他們无法遏止地、虽然也是无意识地同情那个“庸俗的”經濟制度，这个經濟制度使他們摆脱了必須以自己双手的劳动才能維持的令人厌烦的生活。在他們对飢餓的无产者的“庸俗习气”的輕蔑中，表现出飽食的资产者的庸俗习气——真正的、道地的庸俗习气。現在我們看到，他們的庸俗习气还从另一方面表现出来。它表现在极端的个人主义中，由于这种个人主义，他們不仅不可能同情无

^① 《詩集》，第6頁。

产阶级，甚至不可能相互了解。他们每个人的珍贵的“我”都在实现着莱布尼茨的哲学理想：“我”成为“没有向外开的窗户的”单子⁵⁶³。

而现在，你们看，这个在生活的不堪忍受的烦闷和对死亡的难以克制的恐惧（因为死亡使同一个珍贵的“我”有遭受灭亡的危险）的影响下变成信神者的单子，终于决定离开“象牙之塔”了⁵⁶⁴。这个以前关心“十三日”和宣扬为艺术而艺术的单子，现在关心起我们的尘世生活，并且抱定目的要重新改造人们的相互关系了。简言之，“没有向外开的窗户”的单子竟被一阵历史暴风刮到“革命阵营”中来了。它在那里干什么呢？

我们已经知道，它把自己的新宗教的圣水洒在现代正在斗争的人类的经济愿望上，并点起自己“新的”神秘主义的神香。但是，它不以此为限，它还想按照自己的精神素质来改造上述愿望。

现代工人阶级的解放运动是反对少数剥削者的运动。这一运动的参加者的力量就在于他们的团结。他们的成功要以他们能为整体利益牺牲个人利益为前提。自我牺牲是这一斗争中的高尚感情。但是，“没有向外开的窗户的”单子却不知自我牺牲为何物。在它看来，使局部利益服从整体利益是对个人的压制。它讨厌群众，认为群众有使它“默默无闻”的危险。因此它永远不会同社会主义理想保持真诚的持久的和睦。它将反对社会主义理想，甚至当它无意地向它让步的时候。

我们从明斯基先生身上看到了这一点。他在口头上对现代社会主义作了许多让步，但是，实际上他的全部同情却在所谓革命工团主义者方面⁵⁶⁵（这些工团主义者的理论是无政府主义的私生子）。在他看来，马克思学派的社会主义太“好权”。诚然，他也不赞同本杰明·特克尔派的无政府主义者——极端的个人主义者；

他們太“自尊”。他說：“社會主義者的好權和無政府主義者對自尊心的宣揚……使他們兩者不僅同他們所痛恨的資產階級的思想接近起來，而且同它的心理接近起來”^①。根據這一點，你們可能會以為明斯基先生同樣地不喜歡社會主義和無政府主義。如果這樣，你們就錯了。再聽下去吧：

“自由主義的社會主義者原來是十分激進的，他們既否認私有制同時又否認有組織的政權，因此他們有權認為自己根除了庸俗生活觀和庸俗生活方式的毒素”^②。

這些如此適合我們這位作者心意的“自由主義的”社會主義者究竟是什麼人呢？他們是巴枯寧——克魯泡特金派的無政府主義者，即自命為共產主義者的無政府主義者。只要注意到在歐洲幾乎沒有其他無政府主義者（特克爾的為數不多的信徒多半在北美合眾國），我們就會知道，明斯基先生是喜歡西歐無政府主義者的。這些無政府主義者，如他所說，既否認私有制，又否認有組織的政權。同時，無政府主義者當然也不承認無組織的政權，所以，我們的作者如果說“自由主義的社會主義者”否認一切對個人權利的限制，就表達得更確切了。在他看來，這種否認是很激進的，特別是由於“自由主義的社會主義者”也否認私有制。頌揚這種激進主義的明斯基先生，認為“自由主義的社會主義者”“根除了庸俗生活觀和庸俗生活方式的毒素”。這樣看來，現在西歐在無政府主義旗幟下進行的運動是唯一沒有庸俗習氣的運動了。能有比這更加好意的批評嗎？我們這位對共產主義的無政府主義抱好感的作者沒有發覺，這一派別的“激進主義”是簡單的悖論⁵⁶⁷，因為實際上不能既否認對個人權利的一切限制，同時又否認私有制、即否認個

① 《論社會問題》，第90頁566。

② 同上。

人占有某些物品的权利。但是，受令智昏。颓废派阵营中的个人主义者不能不对“自由主义的社会主义”阵营中的个人主义者抱极度的同情^①。最可笑的是明斯基先生作贼喊贼。他竟责备现代社会主义（即他所說的社会民主主义）是个人主义。他說：“十分可能，个人主义者认为，把世界过程了解为争取经济利益的斗争是正常而正确的。但是，我們这些对世界抱着另一种态度、即抱着人类爱和忘我精神的态度（或許这种态度有毛病，但却很合我們的心意，我們很珍視它）的人认为，把世界过程了解为世界爱和牺牲的神秘剧是正常而正确的”^②。

在这里首先必須指出，任何一个明白事理的馬克思主义者，从来沒有想把整个“世界过程”，例如太阳系的发展，看成争取经济利益的斗争。这是只有我們的某些不太高明的經驗一元論者（波格丹諾夫等人）才能够制造出来的謬論⁵⁶⁸。但是，問題不在这里。如上所說，把“人类爱和忘我精神”同争取经济利益的斗争——注意，经济上被剝削的阶级争取经济利益的斗争——这样对立起来，是现代庸人的突出的特征。只有既不了解忘我精神又不了解人类爱的人，才能够把这两者对立起来。正因为明斯基先生既不了解忘我精神又不了解人类爱，所以他才感到迫切需要用宗教“神秘剧”的黑幕来掩盖它們。

而梅列日柯夫斯基先生又如何呢？

至于說到他，他比明斯基先生更不了解社会主义；所以他倾向于“无限的无政府状态”，用他的話來說，这种无政府状态乃是俄国

① 順便說說，明斯基先生为什么认为我們馬克思主义者談論无政府主义学說的资产階級性只是由于“好爭心理”的影响呢？这里沒有任何好爭心理。我們只不过肯定这一事实：无政府主义思想家是甚至比资产階級思想家还更为极端的个人主义者。只有受好爭心理影响的人才会反駁这一事实。

② 《論社会問題》，第70頁。

革命的潛在的靈魂^①。而有這種傾向的不是他一個人，很明显，梅列日柯夫斯基、基比烏斯和非洛索佛夫三人是一伙，都傾向于無限的無政府狀態。這一伙三個人的文集《Der Zar und die Revolution》的序言（未署名）中說道（顯然，代表這一伙三個人），俄國革命的經驗的有意識的目的是社會主義，而它的神秘的無意識的目的則是無政府狀態^②。

這裡把俄國革命同無政府狀態混為一談（《Die russische Revolution oder Anarchie》，S.1）^③，並預言“整個歐洲”遲早要同無政府狀態的俄國革命發生衝突。為了使整個歐洲知道它在即將來臨的衝突中究竟同誰打交道，就要告訴它：對歐洲人來說，政治是科學，而對我們來說，政治是宗教^④；“我們”從我們的本質和意志的極深刻的基础來說，是神秘論者。而“我們的神秘本質的特點之一是，我們不在走，我們在跑；我們不在跑，我們在飛；我們不在飛，我們在墜落”^⑤。接下去，“整個歐洲”就會十分驚異地讀到，“我們飛”得很不平常——即《mit in die Luft gerichteten Fersen》^⑥，這句話用俄語來說，意思是：頭朝下，vulgo^⑦，就是：倒栽蔥。

文集三位作者的這一自白，我認為是頹廢派的《未來的宗教》的一切變種的全部同情的最有價值的因素。這些可尊敬的神秘論者實際上不是在走，也不是在跑——人只能在地上走和跑，而我們

① 《Der Zar und die Revolution》，S. 153.（《沙皇和革命》，第153頁）。

② 同上書，第5頁。當然，這一伙三個人認為社會主義“命令”個人完全服從社會（最後的這個“命令”特別好！）。

③ 《俄國革命和無政府狀態》，第1頁。

④ 同上書，第2頁。

⑤ 同上。

⑥ 同上書，第4頁。

⑦ （用俗語來說）

当然不能在地下一——，而是在飞，在头朝下地飞。由于这种新的运动方式，他們的腦子充血了，于是腦子就不能很好地起作用了。这种情况非常清楚地說明了類廢派神秘論的起源。

卢那察尔斯基先生制造的无神的宗教和類廢派的福音，远沒有把我国現代宗教“探寻”的一切变种包罗无遺。按照我原来的写作計劃，除了一系列論述这一問題的論文以外，我还要詳細分析那些曾出版一本轰动一时的《路标》⁵⁶⁹文集的著作家給我們的宗教启示。但是，我越仔細地閱讀这一文集，越仔細地傾听他們的解釋，我就越相信必須对司徒卢威—格尔申臧—弗兰克—布尔加柯夫的福音进行特殊的工作，用德国人的話來說，必須从另一种联系中来考察它。明年我就要做这一工作，写一篇文章，也可能写几篇文章来研究我国的一部分知識分子如何从“馬克思主义倒退到唯心主义”……然后又倒退到“路标”派⁵⁷⁰。我认为无需隱諱，我的未来工作的主要关键之一，是研究我国宗教探寻的某一变种如何和为什么成为我国資产階級欧化的精神工具問題。馬克思說得对：“宗教問題如今具有社会意义”。的确，如果认为，例如司徒卢威先生在力求用宗教来反駁社会主义的某些“哲理”的时候，是以一个神学家的身分出現，而不是以一个站在一定階級观点上的政論家的身分出現，那就太幼稚了。

評瑪·居友的一本書⁵⁷¹

瑪·居友：《未來的無宗教信仰——
一篇社會學研究著作》。

其中附有阿·傅立叶的居友小傳和德·尼·
奧夫夏尼柯—庫利柯夫斯基教授的序言。

譯自法文(第11版)，薩克爾編校。

聖彼得堡版。572

現在我國有不少人在談論宗教。而大部分人在談論的時候都暴露出，他們對於這個無論如何值得社會學家嚴重注意的社會現象却毫無所知。因此瑪·居友這本書的出現正是時候：它將有助於消散在我們的宗教問題上籠罩的無知的濃霧。

奧夫夏尼柯—庫利柯夫斯基教授為這本書寫了序言。這位可敬的教授在序言里談到了我們現代的宗教探尋，他認為這些探尋“至少是不必要的”。在這一點上，我們跟他完全一致。按照他的說法，這些探尋絕大多數都“好像一種宗教遊戲，好像小孩子按宗教題目做的練習，——其中有着一種又繁瑣、又膚淺、又荒謬的東西”(第IX頁)。他的話說得很嚴厲，但卻完全正確。奧夫夏尼柯—庫利柯夫斯基的另一個意見也很對，他認為：在上述探尋中“可以看出一種想把宗教當成社會現象的基礎的企圖”(第IX頁)——例如想把宗教當成我國的解放運動的基礎——，而社會現象是根本不需要這種基礎的。他說道：“這是復古主義的表現，是同社會現

象摆脱宗教诫规⁵⁷³ 这种日益加强的总的进步倾向相矛盾的……不错，我们的宗教改革家和空想家并没有采用新的仪式，但他们在为自由主义、社会主义、解放运动等这类‘世俗的’东西寻找新的宗教准则。这就是倒退了一步，倒退到宗教和文化的远古阶段上去了，如果说这确实是‘一步’，而不是一种‘智力游戏’和无聊把戏的话”（第IX—X页）。另外，奥夫夏尼柯—库利柯夫斯基把卢那察尔斯基也列入宗教改革家和空想家之列，他说卢那察尔斯基“企图建立‘社会民主主义的’宗教，这不见得有什么必要”（第IX页）。这里我们应该指出，我们的作者说得太温和了：实际上，可以十分肯定地说，卢那察尔斯基的企图根本毫无必要。

但是——非常遗憾，我们不得不写上这个“但是”，——我们跟奥夫夏尼柯—库利柯夫斯基并不完全一致。坦白地说，他在序言里顶礼膜拜的“未来的宗教信仰”，我们认为也毫无必要。他写道：“实证科学和实证哲学的进步，使人面临不可知的东西，——从这点上就开始有了一种宗教：它跟以往的宗教不同，它不束缚（religio——就是‘联系’）^① 人的灵魂，而使人的灵魂摆脱束缚；以往的宗教，同历史、文化、社会、国家、阶级、人类集团利益有非常紧密的联系，总是把人的灵魂束缚在一定的地点和时间上，束缚在当前每个人听闻的事件上，束缚在一生令人忧虑的事件上。同以往的宗教相比较，未来的宗教就好像不是宗教，但是在其中，人的宗教信仰却达到理性的直观的最高阶段，这种理性的直观使人的灵魂高尚，积蓄并解放人的力量来从事非宗教的文化活动以及为人道和人类最高理想的斗争。”（第X—XI页）

在我们看来，这个论据是缺乏说服力的。我们认为，“理性的

① 这里的“不束缚”（не связывает）和“联系”（связь），在俄文中词根相同。另外，宗教（religio）一词又导源于动词 religare（联系）。——译者

直观”同宗教信仰毫無共同之處。並且我們認為，奧夫夏尼柯—庫利柯夫斯基本人就能用他自己的一些見解來證實我們這個看法。的確，他認為未來的宗教信仰的基礎是“宇宙的無限和永恆這個思想”（第 X 頁）。這個思想“超出人類理解力的範圍；這個由理性方法得到的思想是非理性的或超理性的，換言之，是神秘的”（第 X 頁）。既然這樣，那末未來的宗教信仰也應該是“非理性或超理性的，換言之，是神秘的”。而在這種情況下，正如我們所講的，未來的宗教信仰同“理性的直觀”就毫無共同之處。此外，不應該把科學認識達不到的東西稱為“神秘的”。大家知道，月亮始終只有一面向着地球。因此它的另一面永遠是科學研究所達不到的（我們指的當然是生活在地球上的科學家）。但是能否由此得出結論，說月亮的另一面是非理性的、超理性的或神秘的呢？在我們看來，根本得不出這樣的結論。當然，有人——可能其中就有我們這位作者——會反駁我們說，由於某些特殊條件而尚未認識或認識不到的東西是一回事，而絕對不能認識的東西是另一回事。我們回答說，從康德的認識論或它的一個最新的變種的觀點看來，的確是這樣。但是，要引用康德的認識論來說服別人，就必須首先證明這理論的正確，而這可不是那麼容易做到的。而且，把“神秘的東西”同不可認識的東西混為一談，是經不起批評的。

居友在我們所評論的這本書中寫道：“毫無疑問，宇宙是無限的，因此人類科學的材料也是無限的；但是，宇宙是受相當數量的簡單規律支配的，對於這些規律，我們認識得越來越清楚”（第 358—359 頁）。這是再正確不過的。這是對奧夫夏尼柯—庫利柯夫斯基的回答，他認為宇宙的無限和永恆這個思想是神秘的。一個人一旦徹底相信無限的宇宙是受一定數量的簡單規律支配，那末他的世界觀里就沒有神秘主義的余地。這位可敬的教授在說明居

友的观点时說道，这位已故的法国哲学家預見到将来“不是道德和宗教的衰落，而相反的是道德上和宗教上創造活动的繁荣，推动这种創造活动的不仅有良心自由和思想自由的外在保障，而且有人們摆脱宗教意識和道德意識問題上的教条主义羈絆的內在自由”（第 VI 頁）。的确是這樣；但不妨补充一点，居友所理解的未来的宗教完全不像宗教。例如，他写道：“我們可以說，科学是一种宗教，它回到现实，重新寻找它本来的道路，可以說，重新寻找它自己。科学向一切生物說道：你們彼此了解，互相認識吧。宗教向它們說道：你們彼此联合起来，互相結成紧密的团結的联盟吧。两者的嘱咐是一样的”（第 186 頁）。如果“科学是一种宗教”，那末，毫無疑問，未来的宗教創造活动会大大加强，因为文明人类的科学活动越来越发达。但是，在另外一些地方，例如在书的第 1 部分的第 1 章和第 2 章里，居友自己解釋得很清楚，宗教观点同科学观点截然相反：科学把自然界看成是一連串互相依賴的現象；宗教——确切些說，就是作为宗教的基础的理論，——把自然界看成是具有非凡力量的、能够彼此影响甚至影响我們的、相当独立的意志的表現”（第 50 頁；参閱第 51 頁）。因此，把科学同宗教混为一談的任何想法，在邏輯上都是站不住脚的。居友說，“斯宾諾莎之所以能把科学同宗教虛构地調和起来，只是由于他运用了模稜两可的詞句”（第 361 頁）。他的这个說法完全可以应用于他自己身上：只是由于运用了模稜两可的詞句，他才能够断定“科学是一种宗教”等等。

但是，居友运用的詞句有时尽管模稜两可，毕竟还是可以看出，他所指的未来的宗教創造活动的繁荣，其实就是科学、艺术和道德的繁荣。要肯定这点，只要讀一讀居友这部著作的第 3 部分的第 2 章（第 364—395 頁）就够了。这一章有一个独特的标题：《联想。——宗教在社会生活中会留下什么？》原来什么也不会留下。我

們并不是开玩笑。居友說道：“如果把宗教看成是人类最初的科学理論的普及，那末就有根据认为，现代科学的正确理論的普及是消除錯誤和保留宗教的好的方面的最可靠手段”（第 369 頁）。我們又要說，当然，正确的科学理論的普及将来一定会大大加强，但是，这根本不能保证保留宗教，即使是它的好的方面，因为宗教观点同科学观点截然相反。几頁以后，我們讀到：“热情的对象随着時間的推移而改变：到現在为止，这对象一直是宗教，但是科学学說和科学发现，特别是道德信仰和社会信仰，也可能成为这样的对象。由此就产生一个新的結果：劝化改宗⁵⁷⁴的精神（看来这是宗教的一个特点）本身决不会同宗教一起消失；它只会改变面目而已”（第 374 頁）。这里又可以看出，“留下”的只是費多特，他将完全不是原来的他，因此，把他同旧的費多特混为一談，就是大錯而特錯了。

瑪·居友是一位自相矛盾的思想家，因此我們认为自己有责任預先把他的自相矛盾之处告訴讀者。但是，他毕竟是一位思想家，而不是像我們俄国的“寻神派”那类的空談家。因此，虽然他自相矛盾，他的书里有許多因素，如我們以上所說的，却有助于驅散籠罩在我們的宗教問題上的无知的濃霧。这些因素在他的书的第一部分里最多。我們請讀者多注意这一部分。

遺憾得很，就是在推荐这部分时我們也不得不声明：这个部分几乎沒有一个地方是我們可以完全同意的。就拿宗教的定义來說。按照居友的意見，“宗教，是用同人类社会类比的方法，以幻想的和象征的形式，从物理上、形而上学上和道德上解釋万物。簡言之，宗教，这是以神話的形式普遍地从社会学上解釋世界”（第 XIX 頁）。宗教的确是用同人类社会类比的方法来解釋許多事物的。但是并不尽然。我們已經知道，信教者把自然界看成是神灵意志的表現。这种观点是一切宗教中始終存在的万物有灵論因素。但是，

万物有灵論并不是同人类社会类比而产生的,而是同个人,即具有意識和意志的生物类比而产生的。原始人用同自己类比的方法来解釋一切自然現象;他把自然界人格化,认为到处都存在意識和意志。而自然界的人格化,是同原始的技术状况紧密相联系的。因此,我們认为有必要指出,居友把宗教看成普遍的社会学形态(социоморфизм),这种观点妨碍他充分地估計技术对原始神話发展的极其重要的影响。

总的來說,还應該指出,居友所运用的人种学材料,現在已經相当陈旧了。下述情况就足以說明这一点:把宗教看成普遍的社会学形态的他,竟絲毫沒有提到图腾崇拜,而图腾崇拜却是用同人类社会类比的方法来解釋現象(即現象的某些方面)的明显例子。

讀一讀瑪·居友的这本书是有益的,但是,如果认为它那怕可以接近于解決問題,那就想錯了。它距离这点还远得很呢。

評威·文德尔班的一本书⁵⁷⁵

威廉·文德尔班：《十九世紀德国精神
生活中的哲学》。

M. M. 魯宾施坦譯自德文（譯文業經作者本人審閱）。

“环节”出版社版。1910年莫斯科版。

这是1908年在美因河畔法兰克福的德国自由高等学院里讲授的一套讲义。这套讲义的宗旨是，“根据十九世紀德意志民族的总的历史发展，来说明在这历史发展中起相当作用并反映现实生活本身的世界观内容”。当然，这是一个很有意思也很重要的任务。但是要解决这个任务，要说明十九世紀的德国社会生活如何影响同时代的德国世界观，首先就必须巩固地掌握唯物主义的一个基本原理：不是思维决定存在，而是存在决定思维。但是，这位颇有天赋的作家威廉·文德尔班远远没有掌握这个原理；他对一般唯物主义特别是对历史唯物主义的观点，是一个怀有偏见的、对自己所批驳的理論的要点和优点毫无所知的唯心主义者的观点。其结果是：第一，文德尔班这本书内阐述唯物主义的那几页完全不能令人满意，第二，——更加重要的一点——他的研究任务得不到解决。事实上，文德尔班只给我们作了一些比较恰当的暗示，指出十九世紀德国世界观的发展应该如何以现代德国社会生活的发展来说明。但是，他没有给以多少比较连贯的和有条理的说明；至于十九世紀最后三十几年德国社会思想的发展，正如我们现在看到的，

他的叙述犯了很严重的错误。事实上也只能是这样。谁要从社会思想的这些或那些表现中研究社会思想史，他现在就不能忽视唯物主义，否则就会得到应得的恶果。

先谈谈我们所说的比较恰当的暗示。以下就是其中最精采的。文德尔班说道：“我们有理由认为，在任何时候，哲学的最崇高任务都是要形成日益发展的文明生活的自我意识。当思想家似乎是完全在遵循——他认为他是在遵循——自己个人的求知欲，遵循自己满足精神需要的动机（尽可能不顾周围世界一切需要的动机）的时候，它也是在间接地和不由自主地、无意地和半有意地这样做。因此，哲学体系的重要意义归根到底不在于这些体系的概念的暂时公式，而在于哲学所说明的生活内容”……“在这里，在观察十九世纪人民所经历的发展进程时，也是这样，我们在任何地方都应该把理论看成是生活的沉淀，——这一点不仅是允许的，甚至是不得不然的，更何况理论对生活关系如何、理论的生活价值如何这一问题，是这个发展进程本身的根本问题之一”（第5—6页）。这是再正确不过的。正因为这是再正确不过的，所以就应该认为那些对“资产阶级哲学”、“无产阶级理论”等这类说法大惊小怪的人是极端幼稚的。既然哲学是“日益发展的文明生活的自我意识”，那末在那个资产阶级在社会生活中占统治地位的文化发展时代里，哲学本身——一切占统治地位的流派——自然带有资产阶级的烙印。这是很明显的。同样很明显，当无产阶级开始站出来反对资产阶级统治的时候，在无产阶级中间就开始传播各种表现出反资产阶级意图的理论。当然，对任何一个科学观点都可以作表面的、片面的理解。个人或者整个集团的人如果表面地和片面地理解它，就会得出荒谬可笑的结论；这一点我们是知道的，我们通过舒里雅齐柯夫之流、波格丹诺夫之流、卢那察尔斯基之流

等等的例子就看到了這一點⁵⁷⁶。但是哪一個科學觀點可以不受那些沒有充分掌握它的人的誤解呢？這樣的觀點是沒有而且也不可能有的。不管舒里雅齊柯夫之流、波格丹諾夫之流和盧那察爾斯基之流如何可笑，不管他們如何歪曲馬克思的學說，這個學說仍然是正確的。不管這個或那個“低能兒，短命科學的胎兒”⁵⁷⁷如何濫用無產階級理論、資產階級哲學這類名詞，這些名詞本身仍不失其理論上的正確性；無產階級理論和資產階級哲學在現實中是作為“日益發展的文明生活的自我意識”的兩個不同方面而存在的。對這點是毫無辦法的。人們非考慮這一點、遵循這一點不可。而遵循這一點，就是要了解，為資產階級如此有力地控制着的現代西歐哲學，不能不是資產階級的自我意識。遺憾得很，這個極簡單的真理，現在甚至還很難被那些一般說是站在工人階級方面的人所了解。因此，這些人無論在我國或在西歐，都一貫非常熱衷於散播那些作為資產階級反對無產階級的解放意圖的最新工具的哲學理論。這是很可悲的情況，而歐洲文化發展進程本身使我們注定要認清這種情況。

言歸正傳，現在回來看看文德爾班的比較恰當的暗示吧。還有一個這樣的暗示：“席勒在論人的美育的書信中和論淳朴詩和熱情詩的論文中，根據自己的美學理論，用他的一些論據來把古希臘世界歌頌成真正的人類社會⁵⁷⁸。當你讀到這些論據的時候，你就会清楚地感覺到這裡到處都在運用對比，席勒在這種對比中認為現在所沒有的理想的東西在古代都有。追求過去同追求理想其實是一樣的”（第30頁）。文德爾班在這裡表達得完全正確和十分恰當。黑格爾早就指出過的這種“對比作用”，可以說明分裂為階級的任何一個社會的思想發展史上的很多問題。這種作用很大，誰若是對它不夠重視，他在研究上述歷史時就會犯極大的錯誤⁵⁷⁹。

可惜，文德尔班本人并不是始终都能正确地认识他所承认的“对比作用”。不言而喻，这就大大降低了他的研究著作的“价值”。

下面一个明显的例子可以证实这一点。文德尔班在说明十九世纪西欧社会生活时写道：“黑格尔的话是正确的：群众在前进。他们参加了历史运动，而历史运动过去主要是在他们之上的人数极少的上等阶层中进行的。群众声明自己不仅有权参与政治发展过程，而且有权如参与经济领域一样地参与精神历史的一切领域。社会机体的各个阶层都极其认真而热烈地要求全面分享社会的一切精神财富和物质财富，在共同生活的每个方面都要求参加其中的共同工作，并在那里宣称有权取得自己的利益。这样，我们的生活就获得了完全不同的面貌，这种社会扩充的现象为十九世纪人类所经历的、生活的广泛而强烈的提高奠定了最重要的基础”（第136—137页）。情况当然是这样：西欧的现代生活的确由于“群众在前进”而获得了“完全不同的面貌”。但是，作者忘记了人民群众的这种前进运动过去遭到而且现在仍然遭到上层阶级的强烈反抗。既然他忘掉这一点，当然也就忽略了，上层阶级对群众的前进运动的反抗必定影响欧洲思想发展的整个进程，特别是影响到文学、艺术和哲学的历史。因此，他对于那种使弗里德里希·尼采得以闻名的个人主义的宣扬作了完全不正确的阐述。文德尔班说道：“于是，我们经历到历史差别的消失和单调生活的建立，关于这一点，过去人类历史的任何一个时期都甚至是丝毫也不能想像的。但是现在由此产生了一个很大的危险，我们会因而失去最高贵的东西（说实在的，它在任何时期都是构成文化和历史的第一位的东西）：个人生活。关于这种危险的感觉深深贯穿着近几十年的整个精神生活，并且时而强烈地迸发出来。除了外部的物质文明之外，个人内在生活的强烈要求也在不断地发展，随着群众的那种

民主化、社会化的生活，个人的强烈反对，他們的反对群众压迫的情緒、他們的美化自身的原始欲望都在增长”（第142—143頁）。試問“个人”如何会被那些在分裂为階級的資本主义社会里本身也被压迫的群众压迫呢？如果我們要在我們所評論的这本书里寻找这个不可避免的問題的答案，那是枉費心机。文德尔班不願了解，因为以弗里德里希·尼采为最鮮明代表的現代个人主义，是一种对群众的前进运动的反抗，所以其中表現出来的不是对个人权利的担心，而是对階級特权的忧虑。这不仅正确；而且逐渐为大家所知道。就拿文学來說吧！萊昂·比諾教授在他的著作《L'Evolution du roman en Allemagne au XIX siècle》。Paris 1908^①中，就把現代个人主义即“新浪漫主义者”的个人主义說成是对現代社会主义运动的反动（參閱該书第15章——Le roman néoromantique, symbolique, religieux et lyrique）^②。毫無疑問，他是对的。但是，現代社会主义运动根本不反对“个人”。恰好相反！它力求保护这些經常为絕大多數人的依賴地位所破坏的、現代社会中“个人”即无产階級的权利。因此，現代的个人主义决不能看成是維護一般的个人的权利的运动。它是維護一定階級的个人的权利的运动。現代的个人主义，即使还是那个弗里德里希·尼采所代表的，也会清楚地意識到，只有压迫人数多得多的另一个階級即无产階級的“个人”，才能保护这种个人的利益。但是，文德尔班对这一切却毫無所知。这看起来可能很奇怪，但这是由于現代社会生活的某些消极方面影响了他本人的哲学观点。

魯宾施坦先生把文德尔班的这本书翻譯得很不錯，这甚至有点令人惊奇，因为我們这里連多少可以过得去的翻譯书都很少。

① 《十九世紀德國長篇小說的發展》，1908年巴黎版。

② 「新浪漫主义小說：象征性的、宗教性的和抒情的。」

胆怯的唯心主义⁵⁸⁰

約瑟夫·彼得楚尔特：《实证論
观点中的世界問題》。

P. Л. 譯自德文，巴·尤什凱維奇編校并作序。
“野玫瑰”出版社，1909年圣彼得堡。

我在上面写了它的标题的这本书，看起来在我国某些讀者中是一定很受欢迎的。首先，它所叙述的是現在在这些讀者中流行的一种哲学。它的目的，用彼得楚尔特的話來說，就是“說明威廉·舒佩、恩斯特·馬赫和理查·阿芬那留斯所論证的实证論世界观中通常被誤解的中心点，并把这种世界观理解成是历史上必然的、邏輯上不可免的，因而也很可能是基本上完善的東西”^①。光是这一句話，現在就足以引起許多讀者对这本著作的注意了，更何况彼得楚尔特还以写得明白見长。不錯，他的明白并不是有助于克服困难的真明白，而是向讀者隱瞞困难的那种假明白。这是一种正好在其主要任务开始的地方停止活动的肤淺思維的明白。但是这不要紧。我們現在恰好需要一种很肤淺的哲学。那些把恩格斯的《費尔巴哈》这样的名著棄置在书庫里，却竞相购买波格丹諾夫、瓦連廷諾夫和尤什凱維奇先生的著作的讀者們⁵⁸¹，对于深刻的哲学

① 彼得楚尔特：《实证論观点中的世界問題》，第VI頁。

著作是沒有而且也永远不会有絲毫需要的。因而完全有根据认为，彼得楚尔特的《世界問題》很快就会重版几次。

但是，因为我不贊同目前流行的哲学癖好，因为我不滿意那种只是掩盖困难而不是帮助克服困难的明白，所以我认为批評一下彼得楚尔特这本书中的主要思想是不无好处的。誰知道，也許我能找到一个讀者，他肯用自己的头脑来思考，而不是醉心于哲学上的时髦風气。世界上什么事情沒有呵！

彼得楚尔特的整本书的基本思想，可以用他自己下述的話来表明：“沒有自在的世界，只有为我的世界。世界的要素不是原子，也不是其他任何絕对的存在物，而是色觉、声觉、触觉、空間觉、時間觉等等‘感觉’。虽然如此，但事物并不仅仅是主观的，不仅仅是意識現象，相反，我們應該把我們周圍环境中由这些要素构成的各个部分設想成無論在我們知觉到的时候和甚至沒有知觉到的时候都同样存在的東西”^①。

姑且不談把“感觉”看成世界的基本要素这个观点实际上可能意味着什么的問題。我現在談一談下面这一点。“沒有自在的世界，只有为我的世界”。彼得楚尔特要我們相信这一点。我們就相信他而且向他說道：“既然沒有自在的世界，那末也就沒有任何客觀的东西，一切事物都是主观的，而世界只是我們的观念而已”。我們希望做到前后一致，而彼得楚尔特却不希望这样。他反駁我們道：不，虽然只有为我的世界，但这世界并不仅仅是我們的观念，事物不仅仅是主观的：它們不仅仅是意識現象。我們假定这也是可能的，因为我們相信彼得楚尔特。但是，事物不仅仅是主观的，不仅仅是我們的意識現象，這句話的意思究竟是什么呢？這句話

^① 彼得楚尔特：《实证論观点中的世界問題》，第 V 頁。

的意思就是：虽然只有“为我的世界”，但也有“自在的世界”。而如果有自在的世界，那末彼得楚尔特向我们宣布自在的世界不存在就错了。我们怎么办呢？我们该相信哪一点呢？为了使我们不致为难，我们这位作者建议我们，如我们已经知道的，把我们周围环境的各个部分设想成“无论在我们知觉到的时候和甚至没有知觉到的时候都同样存在的东西”。但是糟就糟在这里，这样的建议根本不能使我们摆脱为难的境地：这里的问题不在于事物在我们还没有知觉到的时候是怎么样的，问题在于它们是否不依赖于我们的知觉而存在。彼得楚尔特的结论是：对这个问题只能作出肯定的回答：是的，事物是不依赖于我们的知觉而存在的，也就是说，它们甚至在我们不再知觉到它们的时候也仍然存在。但是，这样回答就与彼得楚尔特本人所想的和所说的不符了。说事物在我们不再知觉到它们的时候也仍然存在，就是说，事物甚至在它已经不“为我”而存在时也仍然存在。这是什么样的存在呢？回答像二二得四那样清楚：这是自在的存在。而彼得楚尔特曾断言，没有自在的存在。我要再问一遍：我们怎么办呢？该相信哪个彼得楚尔特呢？是相信那个肯定“没有自在的世界”的彼得楚尔特呢？还是相信那个证明世界也不依赖于我们的知觉而存在，即有自在的世界的彼得楚尔特呢？这真是哈姆雷特的问题！让我们自己来弄清楚这个问题吧，因为等我们这位作者的帮助是白等的——他自己还没有“感觉到”他如此可笑地陷入的那个矛盾呢。

二 正 题

没有自在的世界，只有为我的世界；不仅有为我的世界，而且也有自在的世界。这就是彼得楚尔特所陷入的二律背反。为了弄清他究竟在哪里犯了逻辑错误，我们应该分别考察他为论证这二

律背反的两个方面所說的話。

沒有自在的世界；只有为我的世界。彼得楚尔特为什么这样想呢？

因为他认为关于实体的学說是毫无根据的。他說道：“实体这个观念是同經驗相矛盾的。在任何事物中我們都找不到一种东西可以作为基础，可以构成事物的內在本質，并且不管時間进程和情况进展所引起的种种变化而始終在事物中保持不变……我們只能把物分解成一系列可变的质（用心理学上的話來說就是感觉），也就是可以看見的、可以感触的、可以听見的、有味道等等东西，随着時間的推移，它們在每个事物中都可能被其他可以看見的、可以感触的等等东西所代替，但我們甚至用最完备的工具也永远无法发现不被自己的质所規定的部分，无法找到这种作为各部分的基础的不可克服的东西。这是純粹精神的东西，现实对它是一无所知的”^①。

接着，彼得楚尔特在說明古希腊羅馬哲学的发展时断言，实体这个观念必然导致二元論：“赫拉克利特和巴門尼德，不管他們对于究竟是什么东西——是处于靜止状态的存在还是永不休息的生成——表现为外表事物这一点有多么不同的想法，但他們两人却一致认为，眼睛、耳朵和所有外部感官給我們描繪的是一幅虛假的世界图景，并且是一切謬誤的根源，只有理性才能获得真理。这种二元論是实体这个观念的必然結果”^②。在下面不多远他又写道，实体这个观念，通过最合乎邏輯的途徑发展，变成了关于这样一种东西的观念，这种东西处于事物之內，就像万物有灵論者认为灵魂处于肉体之內一样：“既然实体归根到底是一切，那末它就應該包

① 彼得楚尔特：《实证論观点中的世界問題》，第 60—61 頁。

② 同上书，第 93 頁。

含运动和一般变化的原则，可是因为它根本不可能通过我们的外部感官被感知到——不如倒过来说，感官掩蔽着实体使我们感知不到它——，而且尽管如此，它同时还是每个事物中最本质的东西，所以它正是作为事物的灵魂而隐藏于事物之中”^①。

当然，这是完全不对的。但是，对我来说，这里重要的不在于这是不对的，而在于彼得楚尔特认为这是对的。我的目的是要用自己的话来叙述他为论证自己的正题“没有自在的世界；只有为我的世界”所举的主要理由。而为了达到这个目的，我必须再抄一段话，这段话里也谈到实体。

“在普罗塔哥拉之后，对现实世界的认识只有在下述条件下才能直线地发展下去，这个条件就是：哲学完全摆脱实体这个观念，懂得各种哲学学说之间的分歧的基础只是徒劳地企图寻找某种幻想的绝对世界，只是毫无根据地相信某种绝对的存在，某种不依赖于任何主观东西的绝对的真理，只是错误地认为在许多事物之后必定隐藏着一个统一体，在各种各样的存在和现实之后必定隐藏着一个单一的、不变的、永恒的东西。如果说，普罗塔哥拉来不及或者不善于表述出他的体系（他达到这个体系与其说是通过逻辑分析还不如说是通过天才的直觉）的各方面完善无缺的原理，因而使它不容易传给后代，那末，他的聪明的信徒们的任务就在于彻底地考虑并十分有意识地阐明新的学说”^②。

现在我们已经完全知道了彼得楚尔特为了论证其正题所举的理由。必须承认，在这种论证的范围之内，我们这位作者是有他的逻辑的。事实上，说任何实体都不存在，就是说没有自在的世界，而只有为我的、为有知觉的主体的世界。但是，这些“我”、这些有

① 彼得楚尔特：《实证论观点中的世界问题》，第113—114页。

② 同上书，第110页。

知觉的主体又是什么呢？难道不应该认为这些主体具有实体的意义吗？难道我们不应该认为作为人的我就是作为现象的基础的那个实体吗？如果彼得楚尔特说声：对，那末这个字眼儿就完全否定了他所说的一切否认实体存在的話。但是，他同他的老师馬赫、阿芬那留斯和舒佩一样，不说这个字眼儿。他不认为作为人的我具有实体的意义。他说道：“普罗塔哥拉已经知道，灵魂脱离它的内容就是烏有，也就是说，这些内容不需要另外的体现者。他也知道，感官的感觉是精神生活（它已包含了其他的一切）的基础。可见，他已经原则上采取了我們现代的‘无灵魂的心理學’的观点，于是就为有效地研究精神现象提供了前提”^①。这里他也是合乎邏輯的，但是，如果没有作为体验感觉的实体的“我”，没有作为引起这些感觉的实体的自在之物，那末我們还有什么呢？我們就只剩下这些感觉了，于是它們就变成世界的基本要素。誰要是否认实体这个概念，他就会合乎邏輯地走向“馬赫主义”。

彼得楚尔特论证了自己的正題之后，就唱起凱歌来了。他说道：“既然科学最終地消除了实体这个观念，那末延續了几千年的整个思維时期也就告終了。旧哲学的最主要任务解决了。旧有意义上的哲学史結束了，因为它首先是实体这个观念的历史，是形而上学的历史”^②。

从一定意义上說，确实是这样。如果实体这个观念消除了，那末，哲学长期努力研究的那些最重要問題也就消除了。在这些問題中占最重要地位的，是关于主体、客体以及它們的相互关系的問題。如果彼得楚尔特的“实证論”使我們有权利把这些最困难的問題当作空洞的“形而上学”的虛构消除掉，那末它就大大減輕了哲

① 彼得楚尔特：《实证論观点中的世界問題》，第111頁。

② 同上书，第211—212頁。

学家的负担。可惜，它没有而且也不可能给我们这种权利。这一点我们从彼得楚尔特本人的例子中就看得很清楚，他的正题之后还有一个反题呢。

三 反 题

不仅有为我的世界；而且也有自在的世界。我们的作者论证这一点，至少和他论证其正题时一样成功。

他坚决不承认康德的关于理性把自己的规律加于自然界的思想。他喊道：“不是事物决定思维，而是思维决定事物，这就是哥白尼的自豪而又不幸的变革；它的任务就是使唯理论的热情有重新泛滥的余地，这种热情，在康德那里，由于他的广泛的自然科学知识和兴趣而被控制住了，但在他的那些来自神学的信徒们那里却抑制不住了”^①。这是完全正确的。彼得楚尔特的下面这个意见也是同样正确的：“如果现象的规律性只是由头脑产生，那么遇到这样的问题就会束手无策；在头脑形成之前有机体怎么可能发展呢？由此可见，谁认为思维决定事物，他就会完完全全落入先验的魔爪，就会受康德竭力想从一切科学中排除掉、但他本人却又投入其怀抱的那种形而上学的支配”^②。但是，如果说思维决定事物是荒谬的，那么断言感觉决定事物也是同样荒谬的，如果谁说思维决定事物，他就会“落入先验的魔爪”，那末谁断言感觉决定事物，他也避免不了这可怕的魔爪。的确，对这两位拙劣思想家的前一位应该提出这样的问题：“在头脑形成之前，有机体怎么可能发展呢？”但是，对我们这两位拙劣思想家的后一位也必须提出类似的问题：在能够感觉的有机体形成之前，宇宙怎么可能发展呢？对于这问

① 彼得楚尔特：《实证论观点中的世界问题》，第181页。

② 同上书，第182页。

題 他只能有一个回答：那时宇宙是由那些现在在有机体内变成感觉的要素构成的。但是，这已经属于荒谬绝伦的“先验”了。

但是，这些话不过是顺便说说而已。我在本文中的任务不是要驳倒彼得楚尔特，而是要指出他借以证明其反题正确的那些理由。我们再跟着他看下去吧。

按我的看法，这些理由中最主要的就是下面这几行精采的话：

“如果我们不再相信事物不依赖于我们而存在，那末我们就来试一试尽量清楚地描绘出周围环境的图画吧。当我一闭上眼睛，我刚才看到的一切对象不仅马上从我的知觉中消失，而且根本消失了；当我一睁开眼睛，它们马上又在眼前，又出现了。当我睡熟的时候，宇宙就完全消失，而当我醒来的时候，它又从绝对的无中产生。关于这些转变的思想，只有习惯于根据来来去去的表象考虑一切的人才会想得出来，这难道不清楚吗？一向就认为生理的东西、肉体的东西即‘非我’如同心理的东西、灵魂即‘自我’一样具有独立存在的人，难道能听信这类胡说八道吗？如果真是这样，下面这个事实就没有容身之地了：事物完全不管我的眼睛是睁着还是闭着，总是在原来的地方或另外一个不依赖于我的思维的地方重新出现；事物之间有着完全合乎逻辑、合乎规律的联系”^①。

这段话胜利地驳倒了那些不“相信事物不依赖于我们而存在”即不相信自在世界存在的人的观点。但是，彼得楚尔特并不限于这个胜利的驳斥。他对于他所驳倒的唯心主义毫不留情，用有力的逻辑根据和辛辣的讽刺相结合的证据把它彻底粉碎了。

他继续说道：“当然，真正的唯心主义者也不会满足于这个贫乏的经验概念。实际上 在他看来，存在的只有现在的瞬间。在他

① 彼得楚尔特：《实证论观点中的世界问题》，第197—198页。

看来，下列情况都完全是不确定的：存在着世界和人类历史；世界上有着发展的倾向；他自己以前是个小孩子，后来在身心上成长起来了；他在昨天、在现在的瞬间之前的瞬间也是活着的，——这一切都可能只是错觉，只是某一瞬间所感受的一系列观念，只是为了从逻辑上解释现在的瞬间确实知觉到的东西而人为地造出来的假说，——让人们试图证明与此相反的东西吧！”^①

誰不想在这荒謬的迷宮中摸索，他就必定要承認事物的存在是不依賴于我們關於它們的觀念的，就是說，事物不僅是為我的，也就是說，事物也是自在的。這就是需要求證的東西。但是，既然證明反題是正確的，那麼正題怎麼辦呢？如果世界也是自在地存在的，既然世界在我們根本還沒有的時候就存在，也就是說，既然世界不僅為我而存在，那末彼得楚爾特怎能斷言世界只是為我而存在呢？我們現在知道了，正題如何證明，反題如何證明；我們了解了二律背反的兩方面，但是我們看不到擺脫這個二律背反的辦法，我們甚至連合題的影子也看不到，而我們這個沒有出路的處境，是對我們的邏輯的痛苦責難。無論如何應該打開一條出路！

四

彼得楚爾特說道：“很難把視覺和觸覺的要素（如紅的、藍的、圓的、有角的、棱柱形的、圓錐形的、硬的、軟的等等）的複合設想成脫離我們的知覺而存在，其所以如此，是因為很難擺脫絕對存在的觀念而接受相對存在的思想。直到不久以前，普羅塔哥拉的偉大思想還只有很小的影響。而休謨的思想，由於沒有找到通向原則相

^① 彼得楚爾特：《實踐論觀點中的世界問題》，第198頁。

对主义的道路，也遭到了破灭。在休谟（以及霍布斯）那里，我们只发现相对主义的一些萌芽，只有恩斯特·马赫和阿芬那留斯才重新发现了这个埋藏得很深的真理，并把它提高到他们世界观的主要因素的地位”^①。

这番话使我们明白了，摆脱这个使我们困惑的二律背反的出路，不要从反题方面去找，而要到正题方面去找。世界也有不依赖于我们的存在，但它的这种存在无论如何不能认为是自在的存在。世界不仅为我存在；但它的这种不仅为我的存在同它的仅仅为我的存在是一样的。我们肯定反题；但是我们肯定它只是为了更好地说明正题。这就是我刚才所举的彼得楚尔特那段话所暗示的解答。你们认为这解答是不可能的吗？你们错了。你们对“新的”实证论还不够了解^②。请听听彼得楚尔特说的话吧：

“我们想像观察者某甲站在一棵开着花的苹果树前，并要我们相信他观察的结果。他的叙述与我们自己的观察相符。假定他转眼不看这棵树，用他的话来说，就是不再知觉到这棵树。那末这对于我们自己对这棵树的知觉毫无影响。树仍然存在，在我们看来，它的存在并不依赖于某甲的知觉。这时，我们抛掉实体这个观念，就可以不区别我们对树的知觉的‘映象’和树的被知觉部分本身；在知觉过程中，我们是直接从对象的被知觉的各部分去把握对象的。如果现在我们假定，观察者某甲完全同我们一样，也是和我们一样有感觉、有思想的人，我们在同树的关系上和他处于完全同

^① 彼得楚尔特：《实证论观点中的世界问题》，第198页。

^② 我称彼得楚尔特的实证论为新的实证论，是因为它同奥古斯特·孔德和穆勒的旧实证论决裂了。我们在彼得楚尔特这本著作的第195页上读到：“除了以康德为依据的唯心主义之外，还存在一种实证论的唯心主义。它不知道有任何先天的经验条件（孔德、穆勒），但是，作为纯粹的现象论，它在逻辑上也和前者一样毫无根据”。我希望读者好好注意“新的”实证论同旧的实证论决裂的这个原因。

样的地位,那我們也会承认树的存在不依赖于我們自己的知觉,正如当某甲轉眼不看这棵树时它仍然存在一样,當我們自己轉眼不看它时,它也仍然存在。我們否定或者怀疑这种不依赖性,就会否定或怀疑别人的存在。只要我們沒有打算这样做,我們就毫无可能否定事物在我們知觉过程結束后的繼續存在”^①。

現在你們看到,正題和反題之爭是怎样結束的。你們也了解,为什么这爭論的結束有利于正題。我們拋掉实体这个观念,就可以不区别我們对树的知觉的“映象”和树的被感觉部分本身。自在的存在和为我的存在之間的二元論让位于那种自在的存在已經同为我的存在沒有区别的一元論了。的确,这种一元論很像极端主观唯心主义;如果我們不区别自在的存在和我們知觉中的存在,那末一當我們轉眼不看“开着花的苹果树”,即不再知觉到它,就应该认为它停止存在了。但是,实际上只有在我們否认或至少是怀疑别人存在的情况下才会这样。但我們决不会犯这样的錯誤。正好相反!我們毫不犹豫地“想像”,當我們背向“开着花的苹果树”的时候,观察者某甲在我們身后也仍然知觉到它。因为它繼續在他的知觉中存在,所以由此可見它具有不依赖于我們的存在。而这就是說,反題保留着它的一切合法权利。但因为,另一方面,树的不依赖于“我們”的存在只不过是树在观察者某甲的知觉中的存在,即仅仅为“我”的存在,所以由此可見树並沒有任何自在的存在。换言之,尽管反題保留着它的由彼得楚尔特这样光輝地加以捍卫的一切合法权利,但是,爭論中得胜的仍然不是它,而是正題。这个实在复杂的案件解决得多么容易呵!只要在同一論断中从两种不同的意思上使用“我們”这个詞就行了:起初(在論证反題时)

^① 彼得楚尔特:《实证論观点中的世界問題》,第200頁。

的意思是单数代詞，即代替“我”，后来（在出現了“观察者某甲”以后）的意思是复数代詞，即真正的“我們”，它所表示的不是一个人，而是好几个人。Eins, zwei, drei, Geschwindigkeit ist keine Hexerei!^①

但是，不管我們作者的 Geschwindigkeit^② 如何令人驚訝，我以为可以提醒他注意他捍卫自己的反題时当作勇士的槌棒打击唯心主义的那个可怕的問題：“在头脑形成之前有机体怎么可能发展呢？”现在這個問題具有这样的形式：“在观察者某甲（他在‘我們’和彼得楚尔特先生轉眼不看‘开着花’的苹果树时，繼續观察着它們，至少是其中之一）出現之前，‘开着花’的苹果树怎么可能发展呢？”对这个可怕的問題只能有两个答复。其中之一是：在“我們”和观察者某甲出現之前，根本就沒有有什么树。这个答复很不合适，是跟地质学，确切些說是跟化石植物学⁵⁸²的結論矛盾的，但是却有很大的优点，就是完全符合于彼得楚尔特书上的基本論点：沒有任何自在的存在；世界仅仅为我存在。另一个答复在意思上同第一个答复直接对立：在“我們”还没有时这些树就已經存在。这个答复，为化石植物学的結論所完全证实，但它惹得“我們”和彼得楚尔特先生很不愉快，它把整个“新”实证論学說像紙牌搭的房子那样推翻了。因为，如果这些树在我們还没有的时候就已存在，那么这就是說，世界不仅为我而存在，而且也自在地存在。

順便說說，如果我們承认世界的独立存在仅仅是因为相信别人的存在，那末我們的双足仍然是站在“純粹現象論”的基础上。但“純粹現象論”，据彼得楚尔特自己的說法，只不过是唯心主义的一个变种而已（參看前面我們这位作者对奥古斯特·孔德和穆勒的

① [一、二、三，多敏捷的手法也不是魔术！]

② 敏捷的手法。——譯者

鄙視的評語)。因此,彼得楚尔特本人也不能不歸入唯心主義者之列^①。但是他的唯心主義沒有意識到自己本身,而且害怕自己的本質。這是一種無意識的、胆怯的唯心主義。

這種胆怯的唯心主義認為自己是一元論,因為在它看來,它消除了自在的存在同為我的存在的“二元論”。但是,他是用什麼樣的邏輯方法“消除”這種虛構的二元論呢?他的方法就是承認,對象的不依賴於我們觀念的存在只不過是對象在他人觀念中的存在。開着花的蘋果樹不依賴於我而存在;這一點可以這樣證明:它不僅在我的觀念中存在,而且也在“觀察者某甲”和其他的“我”的觀念中存在。但如果它在這些“我”當中的每個“我”的觀念中存在,而沒有任何“自在的存在”,那麼“我們”有多少觀察者,它就有多少存在。結果我們得到的不是一元論,而是某種類似多元論的東西。而“我們”又沒有注意到這種“轉變”,因為“我們的”唯心主義不僅是胆怯的,而且是無意識的。

五

難怪人們說:認識一下自己吧。彼得楚尔特的無意識的唯心主義具有一切唯心主義所共有的缺點。但是,除了形形色色唯心主義所共有的缺點之外,它還具有一些由它的無意識所引起的特殊缺點。有意識的唯心主義並不拒絕解決整個現代哲學的基本問題——主體和客體的相互關係問題,雖然它對這問題回答得很不好。而彼得楚尔特的無意識的唯心主義却避不考察這個問題,借口說我們一拋棄實體這個觀念,這問題本身就會失掉意義。但是,

^① 的確。在試圖解決我們這裡所說的二律背反時,他沒有越出舒佩的有名的純粹唯心主義的論點«Kein Gegenstand ausserhalb des Bewusstseins» [沒有在意識之外的事物]。

正因为彼得楚尔特的无意识的唯心主义（自命为新的或真正的实证论）避不解决主体和客体的相互关系问题，所以在新实证论信徒们的议论中这一问题就使人感到很意外、很唐突。让它进门它不进，却从窗口往里跳。

实际上，读者一定还记得，我们根据彼得楚尔特的建议，想像了那位“完全同我们一样”的观察者某甲站在开着花的苹果树前。我们这样做，是希望这位先生能使我们摆脱我们在彼得楚尔特的正题和反题的二律背反中所处的窘境。现在我们已经知道，这位先生给我们的帮助是很成问题的，他把我们直接引入了唯心主义领域，而对于唯心主义我们和彼得楚尔特都是极力要敬而远之的。但他“在苹果树前”出现而使我们产生的不愉快却远远不止于这一点。他“在苹果树前”的似乎无辜的出现，实际上是表示我们和彼得楚尔特都想避而不谈的那个主体和客体的相互关系问题在我们面前的突然出现。这位先生的出现向我们表明，重大的哲学问题，和事物一样，完全不管人们愿意不愿意理会它都是存在的。

观察者某甲“完全同我们一样”；“他也是和我们一样有感觉有思想的人”。这很好。但是试问：他只是“为我”而存在呢，或者也是“自在地”存在呢？

为了回答这个问题，我们暂且假定，观察者某甲只是在我们的观念中存在（彼得楚尔特请我们“想像”他是存在的，这不是没有用意的）。在这种情况下，他当然只有“为我”的存在，而没有任何“自在”的存在。他根本不像任何实体。这也很好。但不好是，在这种情况下，他的出现（在我们的想像中）没有给我们提供一个即使是虚假的解答，而我们的作者想出这位先生时是希望为困惑我们的二律背反找出解答来的。因为在这种情况下，观察者某甲固然是为我们而存在，但决不是不依赖于我们而存在的。而更不好的

是，如果所有“其他的人们”都像甲先生那样只是在我们的观念中存在，那末我们都要成为不可救药的唯我论者了，这时我们就没有丝毫逻辑根据相信“其他的人们的”存在——现实的存在，而不仅是在我们想像中的存在。但是，彼得楚尔特本人当然也不否认，唯我论解决不了哲学上的任何问题，它只是对哲学的某种嘲弄而已。

我们只好假设，甲先生不仅在我们的观念中存在。但是，当我们做这个假设时，我们想起了彼得楚尔特在使用“我们”这个字眼上的模棱两可引起了怎样的不良后果。所以我们打算先来谈一下术语。

在这里，“我们”一词是指除了甲先生以外的一切人们而言。假设甲先生不仅在我们的观念中存在，这就是说，即使我们没有关于他的任何观念，他也存在。我们是否有权做这样的假设呢？不仅有权这样做，而且必须这样做，因为正如我们所看到的，相反的假设根本站不住脚。但是，我们做了这样的假设，会得到什么结果呢？结果是，观察者甲不仅有“为我”的存在，而且有“自在”的存在。

问题是解决了，但决不是按照彼得楚尔特所设想的那样解决的。彼得楚尔特从自在的存在是不可能的这种想法出发去寻找解答。而实际上，只有以必须承认自在的存在这种思想为依据，问题才可以解决，而不致得出唯我论的荒谬之谈。换句话说：如果你们想找出真理，那末就循着与“实证论者”彼得楚尔特所说的相反的道路去找寻吧。

我们要记住这一点。现在让我们继续谈下去。我们不得不承认的、与我们这位作者的论据相反的那个自在的存在究竟是什么东西呢？自在的存在是谁所固有的呢？顺便说一下，它是我、你们、观察者某甲（用彼得楚尔特的话说，他“也是和我们一样有感觉

有思想的人”)以及“其他的人們”所固有的。現在,你們說,我和你們,所有其他的人們,是不是某种不能認識的东西呢?看来不是。究竟为什么彼得楚尔特认为,自在的存在只是不可知的实体所固有的呢?原因很简单,他对自在的存在理解不正确。他冒充最新流派的实证論者,而实际上是一个坚持完全过时、完全沒有根据的認識論的唯心主义者。这似乎是令人难以置信的,其所以这样,只是因为彼得楚尔特所屬的那个流派的“哲学家們”关于自己的实证論实在叫喊得太多了⁵⁸³。人們完全相信他們的話,这是太輕率了。

我們曾經假定,观察者某甲是存在的,尽管所有其余的人們对他一无所知。現在我們假定,“我們”終於发现了观察者某甲的存在。因此他开始“为我”而存在。“我們”有沒有任何根据設想,因此他的自在的存在就中止了呢?沒有,因为发现甲先生的存在并不意味着消灭他。既然沒有任何根据那样設想,那末我們的甲先生現在就以两种形式存在:(一)自在的存在;(二)为我的存在。在第一种情况下,他是自在之物;而在第二种情况下,他是一种現象。而且也只能如此。关于您,我的讀者,我所要說的也和我这里关于观察者某甲所說的完全一样。您,第一是自在地存在;第二是为我而存在,即在我的观念中存在。我說的对嗎?也許,您,作为最新流派的“实证論者”会认为我的这个說法是“形而上学的”,并且对我說这种二重化是“多余的”吧^①?也許,您会要求我否认您的自在的存在,而承认您只是为我而存在,即在我的观念中存在吧?我預先声明:我無論什么时候都不同意这一点,因为如果我同意这一

^① 彼得楚尔特說,“如果康德因此而不拋棄他的把世界二重化为自在之物和現象的多余观点,如果他比自己的前人甚至倒退了……”等等。(我所評論的書第188頁)

点，那末我就会得出唯我論，可是我們和彼得楚尔特是坚决反对唯我論的。

这一切究竟是什么意思呢？这就是說，彼得楚尔特陷入了矛盾，他的叫我們根本撇开关于主体和客体的相互关系問題本身的“实证論”，完全出其不意地碰上了这个重要問題，并且碰得粉碎。

六

現在我請讀者回忆一下，我們这位作者曾經用什么理由为他的正題进行辯护。

他說（見前），实体这个观念是同經驗相矛盾的，因为“我們只能把物分解成一系列可变的质（用心理学上的話來說就是感觉）……但我們……永远无法发现不被自己的质所規定的部分”。他的这个論断（他认为这个論断是不能反駁的，他在他所写的这本书的几乎每一頁上都要回到这个論断上来），恰好证明他本人还没有跳出陈腐的、真正不切合实际的認識論的圈子。

对于那些超越于这种不切合实际的理論的人們來說，比如对于彼得楚尔特毫无根据地加以輕視的唯物主义者來說，問題決不在于，在我們把物“分解”为它的“质”之后是否还剩下什么东西。按照唯物主义者的学說，这样提問題簡直是荒謬的。物的质根本不是它的組成部分。就拿水这样一种大家都熟悉的物作例子，也不难使人相信这一点。如果我們把水加以分解，我們就会得到氧和氢。这两种元素是水的組成部分。但是我們能够把氧和氢叫做水的质嗎？也許只有果戈里笔下的波普利新⁵⁸⁴，才会认为这种叫法是情有可原的。

那我們把什么东西叫做物的质呢？我們唯物主义者把物按一定方式变化、并在一定条件下使与它有某种联系的其他物产生相

应变化的那种能力叫做物的质；为了使用比较普通的、在这种场合比较确切的术语，也可以把它叫做物的特性。例如，水在摄氏零度时结冰。水在零度时结冰的这种能力无疑是水的特性之一。其次，冻结的水（冰）和我们的身体接触时，会使身体产生一定的变化，结果往往会引起疾病，例如发炎。冰在较长久地和我们的身体接触时使我们身体产生一定疾病的这种能力，也应当认为是冰的特性。冰和我们的身体接触而使我们的身体产生变化时，同时有一种冷的感觉。冰使我们有一种感觉的能力也叫做它的特性。在彼得楚尔特看来，一切物体的一切特性都可“分解”为感觉。他所以这样想，如我们所已经知道的，是因为他站在唯心主义的立场上，虽然他很怕向他本人和别人承认这一点。其实，感觉只是当某个物体（比如说这块冰）作用于按一定方式组织起来的另一个物体（比如说人的身体）时开始发生的那个过程的主观方面。从很早以来，唯心主义者就提出与唯物主义者相反的意见，认为人“被赋予”的只是他的感觉和观念，因而他能够认识的只是自己的感觉和观念，而唯物主义者看做感觉的原因的自在之物，始终是认识所达不到的。唯心主义者认为这种见解极其重要。但是这种见解甚至经不起认识论上的严肃批评的轻轻一触。认识一定的物，这是什么意思呢？这就是说，对于这个物的特性有一个正确的观念。而对于这个物的特性的观念，永远是以我们受到这个物的影响而得到的感觉为基础的。认识和感觉一样永远是主观的，因为认识过程无非是一定观念在主体中产生的过程。只有在哲学上很幼稚，才会把认识的概念本身中预先给予的东西的显现看成是认识论上的极端重要的发现。说我们的认识是主观的，这不过是同语反复而已。问题不在于认识是不是主观的，因为这是不待自明的。问题在于认识能不能是真实的。换句话说，主体中所产生的关于物的特性的观念

能不能符合物的实际特性,即能不能与物的实际特性不相矛盾呢?如果我们记得,我们关于物的观念无论如何是根据我们同物接触而产生的感觉造成的,那末这个问题就不难回答。如果我们根据自己以前同物的接触而对物的特性产生了一种不符合实际的观念,那末我们在同物有新的接触时,迟早会感觉出这种不符合实际的情况。比如说,如果我们认为水不会成为固体,——热带地方未开化的土著对于水的这个特性的确一无所知,——那末我们一旦有机会看到水结成冰时,我们就会发现自己的错误。经验是最后解决主体头脑中产生的关于客体特性的观念是否符合客体特性这个问题的评判人。为了解决难以数计的这种问题中的某个问题,评判人有时需要花费许多时间。老人的特点是行动迟缓,有时迟缓得令人很伤脑筋;但是一般说来,我们这位评判人越老,他的这种缺点却越少。此外,不论他“磨蹭”多长时间,他仍然应当被认为是十分可靠的评判人。如果主体(比如说我们的老朋友观察者某甲)对他周围外部世界的观念不符合(即使只是部分地)外部世界的实际特性,那末他简直就不能存在;他会在生存竞争中灭亡,正如一切不能适应的有机体在生存竞争中灭亡一样。所以,主体存在(即在现实中存在,而不是在什么空谈哲理的超主体的观念中存在)这个事实本身就向我们保证,主体所具有的认识不仅是“主观的”,而且也是真实的,至少有一部分是真实的,即至少它们有一部分与世界的实际特性相符合。换句话说,断言外部世界(也就是说,超出感觉范围的世界)是不可知的思想家们的存在,这一事实本身就向我们保证外部世界是可知的。

在唯心主义的偏见中熏陶出来的彼得楚尔特完全不了解这个问题;他说,如果主体“被赋予的”只是他的感觉,那末就根本毫无必要假设这些感觉的某种外部原因的存在。他否认自在之物的存

在。但是，他虽然否认自在之物的存在，如我們所看到的，他却承认“其他的人們”存在。而承认“其他的人們”存在，从而他就承认了自在之物的存在，因为每个人（或物），如我們所看到的，都是自在之人（或物），同时又是为他之人（或物），即为別人之人（或物）。这里根本就沒有有什么二元論，沒有有什么多余的二重化，因为自从有其他的人們存在以来，据我們所知，他們之中还沒有一个人由于他不仅自在地（而且作为自为的、自觉的存在物）存在同时又为他人存在而“二重化”^①。如果彼得楚尔特陷于矛盾，那末这是由于他对唯物主义的認識論一无所知所造成的。他只知唯心主义的認識論。按照这种認識論來說，以感觉为基础的認識不是真正的認識，因为它似乎沒有为我們揭示出物的真正本性，而只是使我們認識物的外表。彼得楚尔特天真地設想，一切承认物的自在的存在的思想家一定会一致认为，“眼睛、耳朵和所有外部感官給我們描繪的是一幅虛假的世界图景，并且是一切謬誤的根源”。他抱着一种完全錯誤的想法，认为具有自在的存在的物不可能通过我們的外部感官被感知到（“不如倒过來說，感官掩蔽着实体使我們感知不到它”），所以他反对关于自在的存在的学說，并把反对这种学說当成了哲学的主要任务。我在前面說到了我和您讀者的自在的存在，我看沒有必要再证明，彼得楚尔特认为一切承认这种存在的思想家都力求“找寻某种幻想的絕對世界”，相信某种絕對的存在，相信某种絕對的不依赖于主观东西的真理，是多么錯誤。这种严重的、其結果极为可悲的錯誤之所以发生，正如我已指出的，是由于彼得

^① «Das Ding ist hienach für sich, und auch für ein anderes, ein gedoppeltes verschiedenes Sein; aber es ist auch *Eins*» (Hegel, Phänomenologie des Geistes, Bamberg und Würzburg 1807, S. 51.) (“物自为地存在，同时也为他存在，它是双重的不同的存在，但它也是統一的”（黑格尔：《精神現象学》，1807年班堡、伍茲堡版，第51頁））585 參看前面我对彼得楚尔特的多元論所作的注釋。

楚尔特不知道唯物主义的認識論，而只知道唯心主义的認識論，后者确有时犯了——比如說，柏拉图就是这样——他所說的一切錯誤^①。就因为他不知道唯物主义的認識論（它在費尔巴哈那里已具有严整的外貌），他才求助于普罗塔哥拉；普罗塔哥拉的“人是万物的尺度”这个著名論点的虛假的簡賅性博得了他的好感。但是，我們已經知道，普罗塔哥拉的这个論点并不能把我們这位作者从不可解决的、有时是非常可笑的矛盾的迷宮中領出来。

七

彼得楚尔特在說明巴門尼德的哲学时，用責备的口吻說，他的哲学甚至沒有提出这样一个問題：“本来就有的而且服从一定規律性的外观世界是否与統一存在物的实际世界有某种联系呢？如果有，那末它們之間的联系又是怎样的呢？”^② 我們这位作者补充說，但是，思想家如果不是形式主义地思考，就会认为这个問題是最重要的。我很高兴，居然在这一点上能够同彼得楚尔特一致。的确，他所指出的問題具有根本的重要性。但遺憾的是，正如我們所看到

① 可是，为了公正起見，我要指出，甚至唯物主义者有时也重复唯心主义的关于自在之物不可認識的話。例如，霍尔巴赫有时就是这样。但是，这在唯物主义者那里只不过是前后不一致而已，而在唯心主义者那里却是全部認識論的基础。这是本质上的差別。

我再补充一点：唯心主义認識論和唯物主义認識論之間的差別在古代哲学中就已經表現出来了。威·文德尔班在解釋柏拉图和德謨克利特在認識論方面存在的“主要差別”时，說道：“后者，除了按普罗塔哥拉的意思所了解和估价的通过知觉的認識(αἰσθησις γινώσκω)之外，也要求通过思維得到的真正的認識(γρηγοριανή γινώσκω)；但他认为其中的一种認識可以从另一种認識中推出来；他确定它們之間的差別只是程度上的，而不是本质上的，因而他借助于运用概念的思維所找到的不是新的无实体的世界，而只是这个实体世界的基本要素——原子。”（威·文德尔班：《柏拉图》，1904年圣彼得堡版，第84页注。）

② 彼得楚尔特：《实证論观点中的世界問題》，第85頁。

的，彼得楚尔特本人不仅没有解决这个问题，甚至不善于对待它。因为他也没有猜想到，人们的感觉和观念可以同外部世界有着合乎规律的联系。我不是说，彼得楚尔特所以不善于对待这个问题，是因为他是“形式主义地思考的思想家”。当然，他的思维具有很奇怪的形式主义，但问题还不止于此。此外，彼得楚尔特的形式主义的头脑还缺乏应有的知识。甚至当他反对唯心主义认识论时，他也不自觉地仍然受它的影响。就因为他仍然受它的影响，所以他才能够保持这种信念：如果世界不仅“为我”存在，而且也“自在”存在，那末它的“自在”的存在是我们的外部感觉所达不到的。这恰好就是他责难巴门尼德的那个信念：相信“自在”的存在和“为我”的存在之间缺乏任何合乎规律的联系。他既然保持这种信念，当然就在根本没有二元论的地方看到了二元论。为了消除这种臆造的二元论，他在不了解唯物主义认识论的情况下，除了否认“自在的存在”之外，就不能想出什么别的办法。而这也就等于同唯心主义妥协。所不同的只是，在他那里，一种唯心主义认识论代之以另一种更加不能令人满意的、更加矛盾百出的唯心主义认识论。他想前进，可是他后退了，而且还非常满意地设想，他的这种后退几乎“最后地”解决了一个最困难的哲学问题。彼得楚尔特为了捍卫自己的正题所引证的一切论据，都是建立在从唯心主义者那里搬来的如下论点之上的：“自在的存在”不能够为我们的外部感觉所达到。他越是频繁地重复这个论点，就越清楚地暴露出“新”实证论与最纯粹的唯心主义的血缘关系。不错，彼得楚尔特害怕承认这种血缘关系，但是害怕不是论据，甚至也不是可以开脱自己的理由。唯心主义变成了胆怯的唯心主义，难道它就不再是唯心主义了吗？

彼得楚尔特这本书中的下面一个地方，也表明他是如何地不

了解唯物主义。他指出，作为唯灵论特点的“保留一个精神实体”，在经验上和逻辑上都是不可能的，他继续说道：“至于与此相应的唯物主义的简化——为了物质实体而消除精神实体的作法，情况也并不较好。有一种学说，断定颜色、声音和痛苦的感觉或关于忠实、勇敢、科学和战争的思想，与大脑中的运动相同，它们是与这种运动一样的东西，而不是由这种运动所引起。这种学说，与另一种认为世界只是在某种没有广延的精神东西中的表象的学说一样令人不能忍受”^①。

如果我们问这位作者：究竟是什么样的唯物主义者并且在什么样的著作中断定感觉和思想与大脑中的运动相同，那末他就会陷于非常为难的处境。不错，他在两页之后写道：霍布斯“明确地否认精神现象，即非物质现象”。但是，这是很不恰当的引证。在霍布斯看来，精神运动是运动着的——同时当然也是以适当方式组织起来的——物质的内部状态。谁要是肯花点工夫去了解一下他的著作，就不难相信这一点。彼得楚尔特如果引证这样一句名言：“思想是物质的运动”，理由会要充分得多。但是，第一，这句话是一个在唯物主义哲学问题上根本没有声望的人所讲的⁵⁸⁶；在十七、十八或十九世纪的任何一个古典唯物主义者那里都不可能遇到与这句话类似的什么话。第二，甚至这句不恰当的话所指出的，也根本不是思想和运动相同，而是，运动是思想的一个必要的和充分的条件^②。第三，彼得楚尔特当然不了解：一只牛剥不出两张皮来；他既然根据唯物主义者把“自在的存在”和观念中的存在区别开来而指责他们是二元论者，就毫无逻辑根据责备他们同时把这两个概念等同起来。第四，与其费心去数朋友，老兄，还不如

① 彼得楚尔特：《实证论死点中的世界问题》，第162—163页。

瞧瞧你自己多好啊！^③ 如果說有誰錯誤地把感觉和运动等同起来，更确切些說，把运动和感觉等同起来，那末这就是馬赫、阿芬那留斯和彼得楚尔特的最新的“实证論”。責备唯物主义者把感觉和思想同运动等同起来，这就是把“同一学說”强加在他們身上。費尔巴哈非常清楚地揭露了这种学說的毫无根据，而且也指出了它是唯心主义“哲学”的一个必要的組成部分。

除此而外，彼得楚尔特本人认为应当把那些“认为精神感受是物质实体的产物或生理机能、但毕竟沒有將它們同物质現象等同起来”的学者算作是唯物主义者^④。但如果是这样，那末說唯物主义“为了物质实体而消除精神实体”这种責备又“归結为”什么呢？簡直是对唯物主义者所說的話一无所知。

彼得楚尔特改正自己的錯誤，他說：“我們用下面的区分来确定問題的实质就更好了：如果运用那些普遍地用来解釋或描写自

② 关于伏格特的类似的話：“大脑分泌思想，正如腎臟分泌尿一样”，甚至朗格这个一般說来对唯物主义者很不公平的人也指出：《es ist bei den zahlreichen Erörterungen von Vogts berühmtem Urinvergleich wohl klar genug geworden, dass man nicht den «Gedanken» als ein besonderes Produkt neben den stofflichen Vorgängen ansehen kann, sondern dass eben der subjektive Zustand des Empfinden des Individuums zugleich für die äussere Beobachtung ein objektiver, eine *Molecularbewegung* ist》。（F. A. Lange, Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart. Zweites Buch, siebente Auflage, Leipzig 1902, S. 374.）（“伏格特把思想比之为尿的著名比喻，受到不止一次的討論，討論結果清楚地表明：不能把‘思想’看做与物质过程同样的特殊产物，但是，有感觉的个体的主观状态对于外部观察來說同时又是客观的，是分子的运动”（朗格：《唯物主义的历史和现在对它的意义的批評》，第2卷，1902年萊比錫第7版，第374頁）。1587誠然，这位朗格在他的著作中的另一些地方說，他甚至不怀疑这种意見的可能性。但是，这已經涉及他的邏輯了，而他的邏輯在这里與我們毫不相干。

③ 參看《克雷洛夫寓言》，卷5，《猴子和鏡子》，載1954年新文艺出版社版，第160頁。——譯者

④ 彼得楚尔特：《实证論观点中的世界問題》，第165頁。

然现象的基本观念或概念来解释或描写精神现象，那末这就是唯物主义。”^①

这样的改正更糟。如果精神现象不能用那些普遍地用来解释或描写自然现象的观念或概念来解释或描写，那末二元论者就对了，这时就有两类现象，第一类是自然现象，第二类是不属于第一类的精神现象。简单地說，这时我們就会得出自然界和灵魂（或精神）的二元论。好一个“一元论”，这样频繁、这样不知不觉地陷入二元论所固有的“观念或概念”的圈子！但是假定，彼得楚尔特只是表达得不好，应当把自然现象了解为本来意义上的运动。这时就发生一个问题：在著名的唯物主义代表人物中，究竟誰曾用那些普遍地用来解释或描写运动的观念或概念来解释或描写精神现象呢？近代的唯物主义者当中，誰也沒有这样！近代的一切卓越的唯物主义者都說：精神现象和运动这两者是在有机体（它当然属于自然界）内发生的同一过程的两个方面。可以同意这一点，也可以不同意这一点。但是，如果不是抱着最不能令人容忍的不公正态度，就不能不承认，在这里既沒有把一系列现象同另一系列现象等同起来，也沒有承认可以用那些普遍地用来解释或描写一系列现象的观念或概念来解释或描写另一系列现象。彼得楚尔特对唯物主义下不好定义，因为他不了解唯物主义。而因为他不了解唯物主义，所以每当他着手批判唯物主义时就犯一些可笑的錯誤，这是毫不足怪的^②。

① 彼得楚尔特：《实证论观点中的世界问题》，第165頁。

② 可能有人对我說，由于近年来物理学上的惊人发现，物质这个概念本身应当有极大的改变。这是对的。但是，这些发现中的任何一个也不能动摇物质的定义，这就是：物质应当被认为是直接或间接作用于或者在一定条件下能够作用于我們的外部感觉的“自在地存在的”东西。在我看来，有这一点就够了。

八

他責備斯賓諾莎的那些話，也不見得更有根據。他說：“斯賓諾莎……不是把兩個實體了解為神的創造物，而是了解為神的本質的兩個方面。神不僅思維，而且也具有廣延；神不僅有靈魂，而且也有肉體，它和自然界同一，因此在斯賓諾莎的眼里，它就和世界同一。這個泛神論，當然標志著神的擬人觀念的勢力的縮小，也可能是完全消失，但是它絲毫也沒觸動認識論的主要問題。在我們這位哲學家看來，物質和精神已經不再是兩個不同的實體，只是神這一個唯一實體的兩種屬性；而對於我們的問題來說，這只不過是舊概念的改換名稱而已。我們仍然不知道，物質的大腦的過程怎樣引起非物質的精神的過程，反過來說，兩個（也照斯賓諾莎的說法）彼此沒有任何共同點的因素之間怎樣建立合乎規律的關係。為了說明這一點，不論把這兩個因素叫做實體還是叫做屬性，全都無濟於事。”^①

不，這決不是無濟於事的！只有名稱上的不同不會引起相應的概念上的不同的時候，名稱上的不同才沒有意義。但是在斯賓諾莎那里，新的名稱正符合新的概念。斯賓諾莎消除了關於兩種實體的學說，把笛卡兒曾對之作了很多讓步、一切唯心主義曾對之作了同樣多的讓步、而這次被彼得楚爾特正確地說成是人類思想上最大錯誤之一的那個萬物有靈論逐出了哲學領域。其次，令人奇怪的是，他責備斯賓諾莎沒有說明物質的大腦的過程怎樣引起非物質的精神的過程。要知道，《倫理學》的作者正是肯定地說，這個第二種過程不是由第一種過程引起的，而只是伴隨着它們。斯賓

^① 彼得楚爾特：《實證論觀點中的世界問題》，第141頁。

諾莎說：“灵魂和肉体是同一个东西，这个东西时而被看做思維屬性，时而被看做广延屬性。”^① 你們注意斯宾諾莎的这些话，再看看精神运动怎样由肉体运动所引起这个问题还有没有一点意义。你們会看到，这个问题完全没有任何意义了。思維屬性不是由广延屬性所引起，而只是“同一个东西”、同一个过程的反面。彼得楚尔特在这里对斯宾諾莎的責备，就是責备这位天才的犹太人沒有解釋：同一个过程，在被看成不同屬性时，怎样会成为完全不同的过程。但是斯宾諾莎就沒有給自己提出解釋这个问题的任务。广延和思維是同一个实体的两种屬性，这个事实在斯宾諾莎看来是解釋其他許多事实的最高事实，但它本身是无須解釋的。值得注意，这位彼得楚尔特认为斯宾諾莎的功績是消除“所謂肉体和精神之間的相互作用”。他說，斯宾諾莎消除了这个相互作用，就为最新的观点准备了基础^②。但是，斯宾諾莎只有承认肉体和精神之間的相互作用，才可能提出物质的大脑的过程怎样引起非物质的精神的过程这个问题，这一点难道不明白嗎？彼得楚尔特一方面責备斯宾諾莎不提出这个问题，同时又称贊他否认肉体和精神之間的相互作用。这真是惊人的邏輯力量！

彼得楚尔特說：“我們在斯宾諾莎那里已經遇到了后来被萊布尼茨称为先定諧和的那个观念”^③。而实际上，各国的神学家之所以把斯宾諾莎罵为“一只死狗”（萊辛語），就因为在他的哲学中沒有給那个可以确立“諧和”的存在物留下余地^④。彼得楚尔特把斯

① 斯宾諾莎：《伦理学》，1894年圣彼得堡版，第121頁。

② 彼得楚尔特：《实证論观点中的世界問題》，第141頁。

③ 同上书，第142頁。

④ 斯宾諾莎所使用的“神”与神学家所說的神是不調和也不可能調和的，因为他把这个詞理解为自然界。他这样說过：“神或自然界”（Deus sive natura）。当然，从术語的运用上說，这是不正确的，但这已經是与这里无关的另一个問題。

宾诺莎关于思维属性和广延属性的相互关系的学说叫做先定和谐的学说：“于是两类完全互不依赖的过程就并列地进行……物理现象再度出现，从前同它一起出现过的精神现象也必然要同它一起再度出现，反过来说也是这样”^①。怎么，难道这不对吗？难道这是斯宾诺莎的“形而上学的”捏造吗？一个人喝一瓶酒；这是“物理现象”。他喝醉了，脑子里老是胡思乱想，这是“精神现象”。过了几天，这个人又喝了一瓶酒；这又是“物理现象”。他又喝醉了，脑子里又老是胡思乱想；这又是“精神现象”。“物理现象再度出现，从前同它一起出现过的精神现象也必然要同它一起再度出现”。这谁不知道呢？而我刚才引用的彼得楚尔特那句话后面的“反过来说也是这样”是什么意思呢？老实说，我不了解。以一个酒徒为例，大概应当把事情想像成这样：人喝醉了，而且满瓶的酒喝空了。否则“反过来说也是这样”就没有意义^②。但是不管怎样，心理现象和生理现象之间存在着一定的合乎规律的关系，这却是事实。当然，彼得楚尔特本人也不会否认这一点。但是他认为，斯宾诺莎没有好好地解释这种关系。我们暂且同意这一点，但我们要问：唯心

① 彼得楚尔特：《实证论观点中的世界问题》，第142页。

② 人们常常谈论心理状态对于生理过程的影响。现在医生们很喜欢谈谈这种影响，并且谈得很多。我认为，使人注意到这种影响的事实，常常被指出得完全正确，可是它们被解释得完全不正确。谈论“心理”对“生理”的影响的人们忘记了，任何一种心理状态都只是过程的一个方面，而过程的另一方面则是生理现象，或（更确切些说）生理现象的整个总和。当我们说，某种心理状态以一定方式影响某一有机体的生理机能时，应当了解，我们所谈的影响本来是由那些以这种心理状态为其主观方面的现象——也是纯生理现象——所引起的。如果不是这样，如果某种心理状态能够成为生理现象的真正原因，那末我们就不得不否认能量守恒定律。这一点朗格已经解释得很清楚了（朗格：《唯物主义的历史和现在对它的意义的批评》，第2卷，第370页及以后几页，——请参照同卷第440—442页第39注）588。不错，奥斯特瓦尔德的学生们会反对我的关于能量守恒定律的最后这一点意见，但是我不能在这里同他们争论；我希望很快就能写出一篇文章专门评论奥斯特瓦尔德的认识论。

主义哲学有没有较好地解释这种关系呢？彼得楚尔特会说：没有。还有什么呢？“新”实证论！现在就让我们来谈谈“新”实证论。

这个实证论以前的一切哲学学说的错误，用彼得楚尔特的话说，就在于“除了时间上的相互关系之外，不能想像出自然现象的别的相互关系；时间上的相互关系是：先 A，后 B，而不像几何学中那样，设 A，则 B。按几何学的方法说：设（如果）三角形的三边相等，则（那末）对应的三个角就相等……如果看到几何学上和物理学上的决定性因素的这种十分普遍的函数关系，那末就不难把精神现象和肉体现象（或者决定性因素）之间的相互关系想像成类似的东西，从而在那一条把两个世界分开的鸿沟上搭一座桥。斯宾诺莎，虽然他严格按照他视为范例的欧几里得几何学的方法提出并证明自己主要著作的基本命题，虽然他把两种实体归结为同一实体的两个方面，从而减弱两种实体的对立性，但是终究没有想到上述的类比。他不能想像精神过程和肉体过程之间的平行关系，如同方程式 $y=f(x)$ 中 x 和 y 之间的相互关系那样，但是他需要一个处于两个变数之间的连结项，即需要实体这个观念。”^①

就是这样：设 A，则 B；设三角形的三边相等，则对应的三个角就相等。这的确很简单。设一个人喝了一公升酒，则他就要喝醉。这就是需要证明的东西。但这是不是回答了彼得楚尔特刚才向斯宾诺莎提出的那个问题呢？现在——由于“新”实证论——我们是否知道在 A 和 B 之间“怎样”建立了某种合乎规律的关系呢？我们是否知道精神现象和肉体现象之间的相互关系是受什么制约的呢？不，不知道。显然，设我们反过来把这个问题提给彼得楚尔特，则他会拒绝回答我们，他的根据是：科学揭示现象的规律性，

^① 彼得楚尔特：《实证论观点中的世界问题》，第 142—143 页。

但不解釋这种規律性为什么存在。他可能是对的。但是德国人說得好：was dem einen recht, ist dem anderen billig^①。这里也有一种“設——則”。設不能指責彼得楚尔特傾向于关于先定諧和的学說，則也不能在这一点上指責斯宾諾莎；要知道他們两人对同一个問題都沒有回答。

区别只是在于，斯宾諾莎“需要一个处于两个变数之間的連結項，即需要实体这个观念”，而彼得楚尔特不需要它。但是，总观以上所述，就很清楚，这个区别根本不利于彼得楚尔特。

彼得楚尔特在評論休謨关于“内部世界”对外部世界的关系的見解时，这样表述了他自己关于这个論題的学說：“两个世界是由相同的要素在相互区分和对比的过程中形成的。而这一点就已經說出，它們是在相互函数关系中，但同时具有共同的独立的根”^②。

这些“相同的要素”的区分，用彼得楚尔特的話說，一方面导致外部世界的产生，另一方面导致内部世界的产生。不管这些要素怎样，有一点无论如何是很清楚的，这就是：这两个世界一产生，它們之間就建立一种关系，通常叫做客体对主体的关系。我們已經知道“新”实证論对于这种关系的概念解釋得多么不好，更恰当地說，解釋得多么混乱。所以我不打算談这一点。我只指出，在这里我們这位作者也沒有給我們解釋为什么在“内部”世界和“外部”世界之間建立一定的相互关系，就是說，在这里他也犯了他責备斯宾諾莎所犯的那个錯誤——如果这的确是錯誤的話。然而，在他的这几行話中也含有正确的思想。他所說的两个世界的确“具有共同的根”。但是，因为这种思想是正确的，所以它接近于斯宾諾莎的論思維和广延是同一个实体的两种屬性的学說。彼得楚尔

① 〔对甲公平，对乙亦应公平。〕

② 彼得楚尔特：《实证論观点中的世界問題》，第 172 頁。

特，只有在重述他所反对的斯宾诺莎的唯物主义学说时（尽管他把这种学说弄得极其紊乱），才没有犯错误。

九

但是，最值得注意的是我们这位作者从斯宾诺莎的学说作出的“结论”。这个“结论”是这样不可思议，以致我不能用自己的话去阐述作为它的根据的论断，而只好让彼得楚尔特本人来发表意见。

“这个结论首先就在于：甲和乙两个人的灵魂彼此不能沟通，是彼此完全孤立的。只有他们的肉体，即两个人的大脑，借助于富于表情的动作，特别是发音器官的动作，才发生相互的联系。甲发出的声音引起空气的振动；空气的波浪碰到乙的耳膜，耳膜的振动传给听觉神经，听觉神经又把自己得到的刺激传到大脑；这里发生各种复杂的变化，结果又引起主体乙的发音器官的动作，这些动作循着相反的途径传布，传到甲的大脑；但是，所有这些表现中的任何一种，在任何时候也与两个主体的灵魂无关；只有大脑进行交谈，关于这一点灵魂丝毫也不知道。”^①

要相信这一点，就必须是对斯宾诺莎的哲学毫无认识。《伦理学》的作者好像预见到会有一个彼得楚尔特，并且事先准备好阻止他的惊人的“结论”。斯宾诺莎在他的主要著作第二部分第十二个命题中说：“在构成人的灵魂的观念的对象中所发生的一切，必定为人的灵魂所感知，换句话说，关于对象中所发生的一切的观念，必定存在于灵魂中；就是说，如果构成人的灵魂的观念的对象是肉体，那末在这个肉体中就不会发生任何为灵魂所不能感知的东

^① 彼得楚尔特：《实证论观点中的世界问题》，第146--147页。

西”^①。看了这段话以后，你们可以判断在“只有大脑进行交谈，关于这一点灵魂丝毫也不知道”这句话中达到顶点的结论的深刻意义。如果按照斯宾诺莎的学说“大脑”能够彼此进行交谈，而“灵魂”丝毫也不知道，那末他就不是一元论者，而是二元论者，而且我们面前又会出现两个互不依赖的实体，其中的一个实体——“灵魂”——被认为能够产生一切心理现象，而另一个实体——“肉体”——却被认为既不能感觉又不能思维；因此就完全不可理解，大脑这样的物质怎么能够“进行交谈”。为了摆脱困境，只有假定物质能够思维，即只有回到斯宾诺莎本人的学说上来，可是关于“大脑”彼此进行交谈和灵魂“孤立”的“结论”本来却是用来反驳斯宾诺莎的。

彼得楚尔特本人也感到他的结论与斯宾诺莎所说的话截然相反，因此他赶紧用下面这些话来纠正。他说：“如果尽管如此，在大脑过程的同时还发生与大脑过程相适应的精神过程——因而也是互相适应的——，那末其原因就是那个先定谐和，那个玄妙的数学用语，它在适当时刻代替所缺少的概念，把两种在前提意义上如此不同的东西，灵魂和肉体，当作只是同一个东西的两个方面”。^②但是我曾经说过，关于先定谐和的学说是彼得楚尔特毫无根据地强加在斯宾诺莎身上的。至于喜欢玄妙的数学用语，那末它正是“新”实证论者的特色。我们在彼得楚尔特本人身上看到了这一点。他

① 《伦理学》，第66页589。着重点是斯宾诺莎自己加的。拿第二部分的第十四个命题和这个命题对照一下是有用的。第十四个命题说：“人的灵魂有感知许多东西的能力，如果可以支配它的肉体的方法越多，则它的能力就越大。——证明。因为人的肉体（据公设3和6）以很多方法受外界物体的作用，并且倾向于以很多方法作用于外界物体。但是在人的肉体中所发生的一切（据这一部分第十二命题），必定为人的灵魂所感知。可见，人的灵魂有感知许多东西的能力……则它的能力就越大。——此证。”（同上书，第75页）590。

② 彼得楚尔特：《实证论观点中的世界问题》，第147页。

不是对我们说过，函数关系这个数学概念使我们有可能在那条把精神现象与肉体现象分开的鸿沟上搭一座桥吗？但是问题就在于，彼得楚尔特喜欢嫁祸于人。他在他的著作第 143 页上采用函数关系这个概念，说它可以帮助我们“搭一座桥”等等，而在第 147 页上却责备斯宾诺莎喜欢“玄妙的数学用语”。你不禁又会想起克雷洛夫寓言中的熊，它劝猴子说，不必去数朋友，还是瞧瞧自己吧！

也许，会有人对我们说：在彼得楚尔特那里，“数学用语”表示一定的概念，而在斯宾诺莎那里，却没有概念，它被这个数学用语所代替了。显而易见，彼得楚尔特本人正想这样说。但是这种指责如同其他一切指责一样，也是毫无根据的。第一，可以不同意斯宾诺莎关于一个实体的两种属性的学说，但绝不能把这种学说看成是空洞无物的。第二，我们知道，彼得楚尔特本人在他的关于心理现象与物理现象的关系的学说方面，只有当他复述（虽然以歪曲的形式）斯宾诺莎的思想时，才没有陷入矛盾。最后，——last not least^①，正如读过斯宾诺莎的《伦理学》的每一个读者所知道的，斯宾诺莎虽然在他的叙述中采用了几何学方法，但是在他的议论中却很少采用“数学用语”。为什么嫁祸于人呢？我不提他从斯宾诺莎的学说中所得出的逻辑结论，比如说像这样的结论：“无论从相互关系或对外部世界的关系来说，灵魂都是孤立的。实际上它们既不能听，也不能看，而且对其周围环境根本没有任何知觉”^②。我们已经知道，只有借助于彼得楚尔特那本书的每一页上都能令人感觉出来的奇怪的逻辑，才能从斯宾诺莎的学说中得出这样的结论。但是我不由自主地要指出下面“从斯宾诺莎的学说中得出的必然结论”。在彼得楚尔特的书中有关《伦理学》作者的一章是以

① [最后的但并非最不重要的。]

② 彼得楚尔特：《实证论观点中的世界问题》，第 147 页。

这个結論結束的，而我希望讀者会对这一章留下一个快乐的回忆。

“我本人是一个与周圍世界完全隔絕的灵魂。是什么东西使我有权利一般地談論在我之外的世界呢？沒有任何东西，絕對沒有任何东西。世界能够存在，——这是不能否认的。可是，我是世界上的唯一存在物，我本人就是这个世界，就是这个完全由来来去去的表象所构成的世界，这也是可能的。即使在我之外还存在着世界，关于它的結構我也絲毫不能推測出来。是否还有像我这样的实体存在，——这一点我永远不会知道。我現在只知道，被我当作实体的那些人只是我的观念而已。但是，即使我知道有这样的实体，我也不会因此感到痛快。要知道，任何时候我也不会同他們发生关系。所以，他們存在不存在，对于我說应当是完全一样的。在我的世界中，我是唯一的，而他是我的所有物。”^①

作为一个标志，指出从彼得楚尔特的正題中所得出的“邏輯結論”，这是很不坏的。而我們知道，他对反題和正題之間的二律背反的解决是有利于后者的，所以可以說这几行話是彼得楚尔特为自己的哲学学說所作的漫画。大家知道，画家常常画自己的像。但是就我所知，直到現在哲学家还没有为自己的見解画漫画的。彼得楚尔特是这一方面的真正的革新者，他这本书的真正的独创性也就在于此。它是值得重視和贊許的。

十

巴·尤什凱維奇先生为这本书写了序言，标题是《論世界之謎問題》。关于它值得說上几句。

尤什凱維奇先生所以认为彼得楚尔特写的这本书值得注意，

① 彼得楚尔特：《实证論观点中的世界問題》，第148頁。

是因为它討論了“哲学基本問題之一”：关于万物不依賴我們而存在的問題。一般說来，他滿意彼得楚尔特对于这个問題的回答。但是他以为在这个回答中应当作若干“修正”，因为不作修正，彼得楚尔特所提出的解答“远不能消除一切疑問”^①。我們已經知道，的确是這樣，甚至还不止这样；彼得楚尔特的“解答”沒有消除任何疑問。但是为什么尤什凱維奇先生不滿意他呢？彼得楚尔特在他的书中常常引证普罗塔哥拉的一个論点：对于每一个人來說，世界正是他所以为的那樣^②。关于这一点尤什凱維奇也提出了自己的修正。他說：“如果从普罗塔哥拉的原則出发，那末必須从它的最一般的、因而也是最相对的形式上去把握它；对于每一个人來說，世界正是他在每个一定的时刻所以为的那樣……对于我來說，树木不單純是綠色的。在这一个时刻，它有这一種色調的綠色；而在另一个时刻，它有另一种色調的綠色。如果在各种不同的时刻 $T_1, T_2, T_3, \dots, T_n$ ，树木有各种不同的映象 $A_1, A_2, A_3, \dots, A_n$ ，如果我不取它們的算术平均数，不取总的映象 A (=“树木是綠色的”)，那末当我談到树木不依賴于我而存在时，我应当讲这些映象中的哪一种呢？不要单独地讲哪一种，就是說，要讲所有的”^③。尤什凱維奇先生由此做出一个正确的論断：絕对的相对主义会自相矛盾的。那怎么办呢？在尤什凱維奇先生看来，也必須从“相对主义的”观点来看相对

① 彼得楚尔特：《实证論观点中的世界問題》，第 17 和第 28 頁。

② 他极端主观主义地解釋了普罗塔哥拉的这个論点，而最近研究古代哲学的史学家們引证一些論据使我們对于这种解釋的正确性怀疑。（如参看：*Thiodore Gomperz, Les penseurs de la Grèce. Histoire de la Philosophie antique, Lausanne, p. p. 464—501* [泰奥多尔·岡佩茨：《希腊思想家。古代哲学史》，洛桑版，第 464—501 頁] 591，特别是第 483 頁和以后几頁。）关于彼得楚尔特对普罗塔哥拉的看法，尤什凱維奇先生沒有提出任何意見。显然他是同意彼得楚尔特的。

③ 彼得楚尔特：《实证論观点中的世界問題》，第 17、18、19 頁。

主义：相对主义应当自己限制自己，否则它就会变成一句空话。尤什凯维奇先生写道：“赫拉克利特告诉我们：人不可能两次在同一条河中洗澡。把自己的动变论提升为某种绝对者的克拉底鲁说：人一次也不可能同一条河中洗澡。既然一切都在变化，一切都在流动，那末就没有什么重复的东西，没有什么‘同一的东西’，只有不同的东西，对任何东西也不能说出什么来，因为词是‘同一的东西’，词包含着重复的东西，也就是实际上没有的东西。说出来的思想是谎话。但是这个‘说出来的思想是谎话’的思想，一说出来也是谎话，它自己就否定自己。”^①

这里尤什凯维奇先生道出了一个真理，不过黑格尔比他说得好多，黑格尔说，现有的存在(Dasein)是第一个否定的否定⁵⁹²。但是，讲出这个无可辩驳的真理还不等于解决万物不依赖我们而存在的问题。尤什凯维奇先生说得完全正确：“极端的相对主义与极端的唯我论——只知道现在的瞬间的瞬间唯我论相吻合”^②。我们已经不止一次地看到，彼得楚尔特臆造的实证论非常不幸地陷入唯我论。但是，那个在尤什凯维奇看来可以使我们走出唯我论死胡同的修正究竟是什么呢？

尤什凯维奇先生断言：不依赖于我们观念的客观世界存在的问题，是以“各种组织的某种相当大的共同性”的存在为前提的。他重复着普罗塔哥拉的“人是万物的尺度”这句话，说道：“当然，我们有同样的权利可以说：‘蛆是万物的尺度’，‘阿米巴是万物的尺度’，等等。如果我们在这一方面把人单挑出来，那只因为他是意识到自己是尺度的尺度。而这个意识是以人的组织之间的高度一致为前提的、对经验的社会加工的产物”。“‘社会人是万物的尺

① 彼得楚尔特：《实证论观点中的世界问题》，第19—20页。

② 同上书，第21页。

度’。只有这个社会人，在意识到自己是尺度之后，才赋予每一个个别的人、一切生物以各自特有的个别的存在尺度。”①

这真是极其简单的解答：为了走出唯我论的死胡同，我们只要设想我们不是处在阴暗的胡同里，而是处在愉快的、像我们这样的人的社会中就可以了。这时，魔杖一挥，一切困难便会消失。遗憾的只是，仍然不知道我们有什么逻辑根据可以这样设想。但是，如果我们不坚持这个令人烦恼的问题，我们这里一切都会非常顺利。

尤什凯维奇先生安慰我们说：“我们面前有着多种多样的个人的世界图景；它们有一部分是相似的，有一部分是不同的。我们面前还有在这些相似的基础上得出的集体的经验体系，社会的世界映象。这个社会的世界图景，不言而喻，不是‘绝对的’；它随着知识的成就，随着不断扩大的集体经验为我们揭示出不同个别经验之间的越来越多的差别和越来越多（也越来越深刻）的相似而变化。但是，绝对社会人的关于世界的概念不管多么小，在我们眼里，除了个人的世界映象之外，它还有自己的特殊意义。当我们谈到‘现实的’、‘独立的’、‘客观的’等等世界时，也正是指它而言。”②

这或许比绝对的相对主义稍好一点。但是在尤什凯维奇先生的这个“修正”中有什么新的东西呢？一点儿也没有。这是唯心主义的陈词滥调：一切人的头脑中存在的东西是客观的。但是在一切人的头脑中存在，就意味着在一切人的观念中存在。如果我们的“世界图景”所以是客观的，只是因为它存在于一切人的头脑中，那末我们就是把世界看成观念的唯心主义者。可是，除了这一点之外尤什凯维奇先生完全同意的那位彼得楚尔特，却断然宣称：

① 彼得楚尔特：《实证论观点中的世界问题》，第23—24页。

② 同上书，第24—25页。

“关于世界是观念的学说”，是“极其荒谬的”^①。你就分析分析这句话吧；这些“新”实证论者先生们在对自己讲着奇怪的恭维话哩！

再说两句。尤什凯维奇先生承认：如果人是万物的尺度，那末蛆也是万物的尺度，阿米巴也是万物的尺度，等等。“我们”在这一方面把人单挑出来，“只因为他是意识到自己是尺度的尺度”。必须承认，无论蛆和阿米巴的确都不能意识到自己是尺度，也不研究哲学。虽然它们在这一方面不像人，但事实终究是事实，并且连尤什凯维奇先生也承认：“蛆”的“世界图景”不是“阿米巴”的“世界图景”，而“阿米巴”的“世界图景”也不是人的“世界图景”。这是由于什么原因呢？这是由于人的物质组织不像其他两种“万物的尺度”的物质组织。这又是什么意思呢？这就是说，意识（任何一种“万物的尺度”的“世界图景”）决定于存在（这个“尺度”的物质组织）。而这是我们的“新”实证论者们敬而远之的纯粹的唯物主义。当然，也可以像一切反对唯物主义的人那样反对这种看法：无论阿米巴、无论蛆以及两者的物质组织都不过是我们的观念。但是，如果是这样，那末哪里还有什么逻辑呢？因为，这样一来，为了说明“我们的世界图景”（即“我们的”观念的这样或那样地系统化了的总和）的性质，我们同尤什凯维奇先生就会说到这整个图景与其某些组成部分——在这个场合是蛆和阿米巴——的“世界图景”之间的差别；我们起先想像的是我们关于世界的观念，然后想像的是蛆关于世界的观念。换句话说，我们想像的是我们观念中的某些观念的观念，“我们的全部科学方法”就在于此，而“我们”能够用来与唯物主义对抗的一切东西就归结于这个“科学方法”。这真不多！而彼得楚尔特设想，借助于这个真正荒谬的方法编造出来的“世界

^① 彼得楚尔特：《实证论观点中的世界问题》，第146页。

观”也许可以被认为是“在主要之点上完备的东西”。没有什么可说的，他为哲学思想史想出来一个良好的终结！^①

可是我再說一次：彼得楚尔特这本书看起来在我国某些讀者中一定是很受欢迎的。书中阐述着很可怜的胆怯的唯心主义哲学。但是，这个可怜的哲学再好不过地适合我們这个可怜的时代。黑格尔說得对：一切哲学都不过是它那个时代的观念表现。俄国人可以說也表达了同样的思想，不过表达的形式要普通得多，他們說：什么样的头，就該有什么样的帽子！

^① 尤什凱維奇先生的“蛆”和“阿米巴”使我想起了从前朗格提出的一个問題：“如果蛆、甲虫、人和天使看一棵树，那末我們会不会认为有五棵树呢？”他回答道：我們认为会有四个（也许是很不同的）关于树的观念，但是所有这四个观念都属于同一个对象（朗格：《唯物主义的现在和对它的意义的批評》，第2卷，第102頁）593。朗格是对的，虽然不能說，他的正确的回答可能用他的（康德主义的）認識論很好地加以論证。而尤什凱維奇先生关于这个問題是怎样回答我們的呢？他认为有几棵树呢？我看，彼得楚尔特认为有几棵，他也会认为有几棵，如上所述，彼得楚尔特力图走向一元論，却走向了多元論。我順便再补充一点：如果“自在的”树不存在，而蛆、甲虫、人和天使同时都有一个（即便是不同的）关于树的观念，那末我們就可以认为这是一个非常值得注意的、“先定證和”的例子。

談談學哲學⁵⁹⁴

一位同志在給我的一封有趣的信中向我提出一個很抬舉我的建議。我認為在刊物上回答這個建議是有好處的。下面就是他所寫的話。

他指出覺悟的無產者對於藝術和哲學的興趣是多麼強烈之後，接着寫道：

“我覺得，不僅政治上的黑暗狀況推動人們去思考哲學問題，而且銘刻於群眾心中的具體材料也是這樣。必須把這件事搞好。正因為如此，所以人們現在才這麼如飢如渴地來搞哲學，正因為如此，所以才可能有這樣的事實。有人從喀山給我寫信說：‘最令人感到興趣的是哲學問題’，並且在括號中補充說：‘這是目前大家所注意的問題’……在維也納，決定在俄曆五月一號舉行一次專題報告，不是關於別的什麼，而是關於哲學的。

現在，人們開始對政治發生興趣，但是哲學問題還要在長時間內占優勢，當然，就是在新的情況下，它在很大程度上也仍然是我們現今這個黑暗時代最有價值的成就之一。

應當尽可能地幫助人們從事這方面的探尋，並且抓住群眾的興趣以利于樹立最現實的世界觀。

不久以前，（本地的）一個工人給我寫道：‘我試着讀些哲學方面的書，我費了很大的勁，想來想去，還是不懂。而時間很少。工廠占去了我的時間。難道你們知識分子沒有寫出什麼比較簡單易

懂的东西嗎?’……

需要有一本《哲学入門》，根据科学的馬克思主义和自然科学，来有系統地……闡述或至少是提出这門学科的一切最重要問題。

誰也不能比您更好地执行这个任务，如果您还没有从事这件工作或类似工作的話。那时候，那些現在不得不在保尔逊之流、馮特之流那里徘徊的人們将能着手学习馬克思主义的著作。

我的建議和我的朋友們的願望就是这样。”

現在先来談談这位給我来信表达其朋友願望的人的建議。不論这个建議多么抬举我，但是很抱歉，現在我不能接受它，因为我还有許多別的事情要做。而这件工作是否必須由我来担任呢？一位很有权威的同志写成的《辯证唯物主义哲学入門》已經在我这里放了两年多了。虽然我尽了一切力量，但是不能为它找到一个出版者⁵⁹⁵。为什么？显然是因为我所找过的出版者——我找过的出版者很多——对于这位唯物主义者所写的《入門》的銷路沒有信心。但是，如果找到出版者，那末給来写信的那个人所正确提出的要求就可以在很大程度上得到滿足。我所以說在很大程度上得到滿足，而不是完全得到滿足，是因为放在我这里的《入門》可能沒有像来信人所希望的那样通俗。但是我保证它畢竟会消除許多有害的偏見。如果在对哲学发生兴趣的同志們当中有誰能够为这本著作找到一个出版者，那末我們抱怨哲学方面缺乏适当教本的理由就会少得多了。

出版者很了解讀者。他們知道，現在唯物主义在讀者当中并不“吃香”。但是，如果出版者有他們的道理，那末我們本身，也就是說我們社会民主主义者当中购买哲学書籍的那些人，在这件事上就有一部分过錯了。这里有一个值得注意的例子。1892年夏天，我在国外出版了恩格斯的經典著作《費尔巴哈》的俄文譯本，上

面附有我的注釋和名著《神聖家族》中的一章。1905年夏天需要出這部著作的另一版。差不多同時，我的譯本（若干注釋除外）在彼得堡出版了⁵⁹⁵。這正是讀者群眾如飢如渴地搶先爭購一切印着比較有名的社會主義作家名字的出版物的當兒。我曾經相信，彼得堡出版的印數非常有限的《費爾巴哈》一書會在最短的時間內賣光。實際上卻很少有人問起。我可以說，這僅僅是因為連社會主義者讀者們也在尋找比辯證唯物主義哲學“更新的”什麼東西。因此，每當同志們為缺少俄文的指導性哲學著作而傷心的時候，我必定要問他們：“你們讀過恩格斯的《費爾巴哈》嗎？”回答多半是：沒有，沒有讀過。甚至那些對微不足道的波格丹諾夫的“哲學”著作很熟悉的人們，也往往這樣回答。當我聽到這種回答的時候，我就不想再說在哲學方面應當讀些什麼東西了……

來信人說出了一個牢不可破的真理，那就是：哲學問題還要在長時間內吸引我們讀者的差不多是主要的注意。這是可以理解的。現在，哲學在我國是使我們的社会意識適應我們的社会存在的最可靠的工具。不管怎樣，存在是資產階級性質的，意識也一定會具有同樣的性質。而哲學會積極地幫助作到這一點。

但是，對於促使資產階級社会意識適應資產階級社会存在來說，不是一切哲學都適用的。目前只有唯心主義哲學適用。所以唯物主義者所寫的哲學著作就沒有銷路了。

但是讀者中難道不包括社會主義者嗎？是的，是包括的。難道他們對唯物主義著作也置之不理嗎？如上所述，他們是置之不理的。那為什麼呢？原因很明顯，因為他們本人受了資產階級的影響。

這種影響就可以說明，為什麼弗里德里希·恩格斯的《費爾巴哈》一書堆在出版商的貨棧里，而波格丹諾夫的毫無價值的著作却

一再重版。

而且不是恩格斯一个人的著作銷路不好。就是柳·阿克雪里罗得的写得很出色的《哲学概論》，銷路也未必好些。这是由于同一个原因：一切都归咎于社会主义者讀者。这一点是很值得深思的。我們社会主义者不应该促使社会意識适应资产阶级的社会存在，而应该培养工人具有反对这种存在的思想。而在这种培养方面，恩格斯和阿克雪里罗得不仅远胜于糊塗可笑的波格丹諾夫，而且也远胜于任何一个最著名的资产阶级世界观的哲学代表。

說出来难为情，而隱瞞也不必要：我們自己設下了重重障碍阻止自己得出正确的哲学概念。我們的同志們是怎样学哲学的呢？他們閱讀——客气一点就說是“研究”——目前时髦的哲学著作家的作品。但是这些目前时髦的哲学著作家却从头到尾都浸透了唯心主义。十分自然，我們的“正在研究”这些著作的同志們就染上了唯心主义偏見。正是那些对于馬赫、阿芬那留斯和文德尔班等等了解得不錯的社会主义者，对于恩格斯、馬克思和費尔巴哈的哲学却毫无所知。結果很自然，他們就企图为馬克思主义的理論大厦奠定新的“哲学基础”。

換句話說，我們根本不該从那一方面来着手学哲学。引导我們进入哲学真理殿堂的不是馬赫、阿芬那留斯、文德尔班、馮特，甚至也不是康德，而是恩格斯、馬克思、費尔巴哈和黑格尔。只有从这些老师那里我們才能学到我們所需要的东西。

关于这一点，我将在下一次比較詳細地来談。現在，我只是对那位向我提出上述建議的同志的有趣的信，作一个簡短的答复。

又及，我无需对这位同志隱瞞：他的建議对我有很大很大的吸引力。大約两年以前，我老是怀有一种想法，就是对麦克斯·費尔

伏恩的哲學著作寫出盡量通俗的批評。我覺得，對這些著作的這種批評，會為了解唯物主義哲學的一些主要真理開辟一條直接的並且不很困難的道路。我想，我還會實現這個心願的⁵⁹⁷。

哲学中的怀疑論⁵⁹⁸

劳尔·李希特尔：《哲学中的怀疑論》，第1卷。

弗·巴札罗夫和波·斯托普納尔译自德文。

《现代哲学丛书》第五册。“野玫瑰”出版社。

1910年圣彼得堡。

这是一本很值得注意的书。它不仅值得一讀，而且值得反复閱讀，不止一次地讀。其中关于認識的最根本問題提得很好。但是，它也至少有一个重大的缺点：书中对很好地提出的認識的最根本問題，解决得不能令人滿意。所以，閱讀和反复閱讀这本书时，必須經常地留心。加之，該书作者也頗有才华，很容易使讀者受他的影响。

这里我們所談的是一部未完成的著作。这部著作的第1卷剛剛出版。劳·李希特尔曾說：“实在論者或唯心主义者見解中所包含的真理尺度問題的最后解决，应当放在第2卷；而这里所談的，只是要在两种見解中指出未被古代怀疑論所阻塞并且还能認識事物特性的出路。”（第281頁）这一点必須記住。但是，根据第1卷，我們就已經有充分的权利說：即使劳·李希特尔沒有抱着唯心主义的观点，他也承受了許多唯心主义的結論，而这种情况就使他的世界观帶有很明显而又非常令人遺憾的混乱因素。这本书的譯者巴札罗夫先生和斯托普納尔先生沒有看出这位德国作者的这个弱

点。这是可以理解的：很遺憾，唯心主义在他們本人的世界观中引起了更大的混乱⁵⁹⁹。但是，一个沒有成見、具有首尾一貫的思維能力的人，在認真对待問題时，是不难看出李希特尔的錯誤何在的。他的著作是論述怀疑論問題的。怀疑論者說过：我們不知道真理的标准。在这一点上，誰同意他們，誰就应当承认他們的观点是不能动摇的。但是，李希特尔并不同意他們。他怎样推翻那个构成他們整个观点的关键的論点呢？在他看来，真理的标准是什么呢？最后，——正如彼拉多向被捕的耶穌所提出的有名問題一样，——真理是什么呢？

李希特尔回答道：“真理是关系的概念，它表現判断对主体感觉的关系。”（第 347 頁）他在另一个地方說道：“真理……是一个概念，其来源是人的精神，探求真理只是人的精神本身所提出、所以也只有它才应当去解决的任务；只是它本身所打起来、所以也只有它才应当去解开的結子……”“自在的真理是……完全不可能的思想”（第 191 頁）。由此可見，按照李希特尔的意見，只有真理对主体的关系才是可能的。李希特尔根本不怕这个結論。他断然地宣称：

“不言而喻，我們反对真理的通常定义，即‘观念与其客体之間的一致’。理由有二：第一，明显感觉所引起的只是判断，而不是观念；第二，假定观念与客体之間的关系存在——而这种假定是上述定义的基础本身——，那我們不是从 *petitio principii*^① 出发，就是从沒有多大关系的、并且为一切唯心主义者所反对的采用真理标准的結果出发。——这就是談到‘真理’这个概念的定义时特別无法反駁的情况。”（第 LVI 頁）

① [先证根据] 600

我們来分析这一点。我觉得某个人脸色苍白。这对不对呢？荒唐的問題！既然我觉得这个人脸色苍白，那就没有什么可爭論的，因为毫无疑问我觉得他是这样的。如果我根据这一点作出一个判断“这个人有病”，那就不同了。这个判断可能是真的，也可能是假的。在什么情况下它是真的呢？当我的判断符合这个人的实际状况时，就是真的。在什么情况下它是假的呢？不用說也很明白：当这个人的实际状况与我的判断不一致时，就是假的。而这就是说，真理就是判断与其客体之間的一致。換句話說，正确的正是李希特尔所反对的那个真理的定义^①。再換句話說。我們这位作者认为，真理只与主体有关。他說这个話，是受了唯心主义的强烈影响。唯心主义者否认客体在人的意識之外存在。所以他也不会給真理下这样一个定义，說真理是主体的判断和客体的实际状况之間一定的关系。但是，李希特尔不願反对唯心主义，却違反了邏輯的最合理的要求。他对于标准的看法是一个重大的，也可以說是不可原諒的錯誤。我认为自己有責任使俄国讀者注意这个錯誤。这个錯誤是不幸也染上唯心主义的巴札罗夫先生和斯托普納尔先生所沒有看出来也不可能看出来的。

二

李希特尔以为，当我们假定观念（正确些說：判断）与客体之間的关系存在的时候，我們是从 *petitio principii* 出发的。但是，在我关于“这个脸色苍白的人有病”这个判断的真实性的必要条件和充分条件所說的話中，*petitio principii* 究竟在哪里呢？在我关于这个問題所說的話中，沒有任何邏輯錯誤的迹象会吓唬我們这位作

^① 不錯，正如我們剛才所見的，可能有真假的不是观念，而是判断，但是这絲毫也不改变問題的本質，李希特尔所提出的真理标准終究是完全站不住脚的。

者，使他——像俗話所說：剛出龙潭，又入虎穴——被明显粗魯的謬誤所遮蔽而看不見我的判断的眞实性。

我們已經知道問題是在哪里。当我說“我关于某个人的状况所作出的判断只有符合他的实际状况才是正确的”时候，我作了唯心主义者所不能接受的、为他們所反駁（像李希特尔所表現的那樣）的假定。这个假定就是：客体不依赖于我的意識而存在。但是，不依赖于我的意識而存在的客体是自在的客体。而当我假定客体不依赖于意識而存在的时候，我否认唯心主义的基本論点： $esse = percipi$ ^①，即存在等于意識中的存在。而这一点李希特尔也不想同意。不錯，我上述例子中所談的客体有一个特点，那就是：只有很少的唯心主义者决心把自己的原則 $esse = percipi$ 推广到它上面去。我要問：怎样确认某人的病况呢？而 $esse = percipi$ 這句話，当它运用于人的时候，是什么意思呢？這句話的意思是：除去在某一分钟宣布这个原則的人以外，不存在任何其他的人。彻底运用这个原則会导至唯我論。絕大多数的唯心主义者，違背着邏輯的最无可爭辯的要求，不敢走到唯我論。他們之中很多人停在目前称之为唯人类論（Сологуманизм）的观点上。这就是說，在他們看来，存在仍然是意識中的存在；不过不是个人的意識中的存在，而是全人类的意識中的存在。如果同意他們，那末对于“外部世界是否存在？”这个問題就必須这样回答：“只有人类是在我之外即不依赖于我的意識而存在。其余一切东西，如恒星、行星、植物、动物等等都只是在人类意識中存在的。”

讀者，您記得哥薩克騎兵队长同哲学班学生霍馬·布魯特⁶⁰¹的談話吧！

① [存在就是被感知]

——你是誰，从哪里来，叫什么名字，是好人嗎？——哥薩克騎兵队长說道……

——从神学校来的，哲学班学生，霍馬·布魯特……

——你父亲是誰？

——不知道，官长。

——你母亲呢？

——也不知道。根据常識，当然是有母亲的，但是她是誰，从哪里来，活到什么时候，实在不知道。

看来，哲学班学生霍馬·布魯特对于批判主义很不陌生。只是常識使他相信他有母亲。但是他終究承认她的存在。他沒有說：“我的母亲只是在我的意識中存在（或存在过）。”如果他这样說，那末他（认为自己是由只在他的意識中存在的女人所生的）就是唯我論者。虽然他对批判主义并不陌生，但是他却沒有得出这个极端的結論。因此我們可以假定，他是停在唯人类論的观点上。如果这个假定是正确的，那末他就限于承认自己母亲的存在，而是一般地承认有“许多个人”。但是他否认在社会生产过程中这些个人所作用的那些客体不依赖于意識而存在。所以，如果他的母亲，比如說是个女面包师，那末他应当承认，她是不依赖于他的意識而存在的，而她所烤的那些面包則仅存在于她和他的意識中，当然也存在于购买和吃这些面包的那些个人（他們朴素地設想，面包有不依赖于人类意識的、自在的存在）的意識中。如果他看見一个牧人赶着一群牲畜，那末，作为一个唯人类論者，他应当肯定，这个牧人不依赖于他的意識而存在，而构成畜群的牛、羊和猪只是在他的意識中和牧人的意識中存在，而牧人則是赶着这些被意識的牲畜的。当他看見他的可尊敬的同伴哈里雅瓦所偷的一条魚的大尾巴从这位博学的神学班学生的口袋中露出来时，他应当作出同样

的“判断”。这个神学班学生不依赖于哲学班学生霍馬·布魯特的意識而存在，而他所偷的魚，除了在这两个博学之士和被哈里雅瓦“偷走”魚的那个单帮小販的意識中存在之外，不会有其他的存在。看来，这种哲学是很深奥的。只是有一点不好，那就是：在哲学班学生霍馬·布魯特承认神学班学生哈里雅瓦（或修辞班学生高罗別茨，反正都是一样）不依赖于他的意識而存在的那一天和那一时刻，他就会同 *esse=percipi* 这个原則发生不可調和的矛盾，他就会承认存在这个概念决不能被意識中的存在这个概念所抵銷。

博学的李希特尔用“批判主义”思想家的极端輕視的眼光来看素朴实在論者。但是，受唯心主义熏陶很深的他本人，对于这个哲学派别的一切变种或多或少具有的可笑的幼稚性却毫无所知。他真的相信那些只配受人嘲笑的唯心主义哲学的結論，因而給真理提出一个不正确的定义。他这样表述“极端”唯心主义的認識論的 *credo*^①：

“沒有任何物、客体、实在和物体是不依赖于它們在意識中的观念而存在的，感性知觉所体会的物完全限于其由以构成的主观的和理想的部分。”（第 247 頁）

假定确实沒有任何物、客体和物体是不依赖于它們在意識中的观念而存在的。但是，如果每个人都不依赖于別人的意識而存在，那末就决不能說沒有任何不依赖于意識的“实在”，因为每个不依赖于別人的意識而存在的人应当被认为是无容置疑的实在，虽然按照我們的第一个假定，我們同时承认他是非物质的实体。具有远見的李希特尔沒有看到这一点。其次，如果非物质的人伊万

①（信条）

不依赖于非物质的人彼得的意识而存在，那末伊万可以作出关于彼得的一定判断。这些判断，只有当它们符合实际情况的时候，才是真实的。换句话说，非物质的伊万关于非物质的彼得的情况所作的判断，只有当彼得的确是伊万所认为的那样的时候，才是真实的。除了否认有许多个人的唯我论者之外，任何唯心主义者都应当承认这一点。而谁承认这一点，他也就承认真理是判断同它的对象的一致。

三

李希特尔说：“更进一步的研究，越来越多地揭示出物与物之间以及物之中的合乎规律的关系，并且越来越少地揭示出物本身；这种研究恰好把物本身溶化在这些关系的复合里。因此，这些研究的成果大部分可以用随便什么哲学派别的语言表达出来；只要这个哲学派别不触及这些关系，它就可以随便设想物的概念。如果一个历史学家谈到统治者灵魂的高尚或卑下，那末他其实只是想借此说明：统治者通常是用道德上高尚或卑下的思想、感情和意志冲激来对待如此这般的一些动机的，灵魂存在或者不存在，对于他说来是无所谓的。”（第289页）

当然，灵魂存在或者不存在，对于历史学家说来是无所谓的。但是，他对其行为作出自己的判断的那个“统治者”存在或者不存在，对于他说来却决非无所谓的。要知道正是“统治者”在这里起着引起争论的“物”的作用。姑且假定，自然科学确实越来越多地把物溶化在关系的复合中。对于社会科学能不能这样说呢？哪里会有从“没有人們，而只有人們……的社会关系”这样的论点出发进行论断的社会学家呢？这样的社会学家只有在精神病院里才能遇到。既然如此，那末显然，不是任何“哲学派别”都能和科学研

究，至少是和社会現象的科学研究調和的。例如，进化的概念在現代社会学中起着巨大的作用。而这个概念同那些使我們这位作者在給真理标准下定义时受其影响的哲学派別是否調和呢？如果我們称为外部世界的东西只在人們的意識中存在，那末在談到 homo sapiens^① 这种动物产生之前的地球发展时期的时候，能否不帶着占卜家的微笑⁶⁰²呢？如果空間和時間只是我所具有的直观 (Anschauung) 形式，那末，当还没有我的时候，显然也就沒有这些形式，即不存在時間和空間。在这种情况下，如果我要說伯利克里^② 生活于先我很久远的时代，我的話就毫无意义。唯我論这个“哲学”派別和进化的概念根本不調和，不是很明显嗎？或許有人会提出不同意見：这一点对于唯我論說是正确的，而对于唯人类論說毕竟是不正确的；因为唯人类論承认人类的存在，所以当人类存在的时候，它所具有两种直观形式即空間和時間也存在。可是这里必須記住以下两点：第一，如我們所知道的，唯人类論完全排斥把人看成是动物进化的产物这种观点；第二，如果時間不是不依赖于构成人类的个人的意識而存在的，那末就完全不能了解我們有什么权利断言：这些个人中的一个活在另一个之前，例如著名的雅典人伯利克里活在臭名远揚的法国人布利安^③ 之前。为什么我們不能相反地认为，布利安活在伯利克里之前呢？难道不是因为这里我們的判断适合于事件的不依赖于人类意識的客观順序嗎？如果真是因为这样，那末有些思想家說，虽然空間和時間作为意識的形式要素不存在于我們之外，而存在于我們本身，但是这两个要

① [理性的人]

② 伯利克里 (公元前約 490—429 年)：雅典奴隶主民主昌盛时期的領袖人物。
——譯者

③ 布利安 (1862—1932)，法国反动政客，工人运动的叛徒。——譯者

素适应于事物和过程的某些客观的即不依赖于意识的关系，——他们就說对了，这不是很明白嗎？最后，只有认为这些客观关系存在，我們才有可能建立科学的理論，用来解釋人类本身及其各种意識形式的出現，不是也很明白嗎？不是存在决定于意識，而是意識决定于存在。

現在人們喜欢談論“自然科学”和“文化科学”的差別⁶⁰³。喜欢談論这个题目的著作家，毫无例外地都偏向于比較彻底的唯心主义。他們从“文化科学”中为自己的唯心主义概念寻找避难所。但实际上这些科学，即广义的社会科学，与自然科学比較起来，同唯心主义更不調和。社会科学以社会为前提。社会以許多个人为前提。許多个人使“自在”地存在的个人和存在于別人意識中以及本人意識中的同一个人之間的差別成为不可避免^①。而这又使我們回到了哲学唯心主义各种流派的代表們異口同声地反对的那种認識論。唯人类論者不得不接受这种認識論的根本原理：除了意識中的存在之外，还有自在的存在。但是唯人类論者否认一切“物”和“物体”的存在，在他看来，人們不过是意識的体现者，也就是說，不过是〔非〕物质的实体。因此，一切想要解决認識的“根本問題”而不願意走到唯我論的人，都要有一个抉擇。或者把自己看成非物质的实体，或者同唯物主义者費尔巴哈一起断言：《Ich bin ein wirkliches, ein sinnliches Wesen, ja der Leib in seiner Totalität ist mein Ich, mein Wesen selbst.》（我是一个实在的感性的实体、物体；这个物体总的說来就是我的我、我的本质。）

如果李希特尔考虑到这一切，那末他的值得注意的书就会更

^① 处在严重昏迷状态中的个人不存在于本人的意識中，但是他只要活着，他就繼續“自在”地存在着。因而，“自在”的存在和意識中的存在之間的差別在这里也是适用的。

加值得注意，并且无可比拟地更加富于正确的哲学内容。但是，如果他考虑到这一切，那末他就要成为现今德国哲学问题著作家中間的一个例外；可是在他身上，不幸完全没有什么特殊的东西，正如在沒有看出他的論证的弱点的俄文翻譯者身上不幸完全没有什么特殊的东西一样。

四

我談到了，而且我希望已經证明了李希特尔受唯心主义熏陶很深。现在我认为最好补充一下：他对最深刻最严整的唯心主义体系——黑格尔哲学的贊同，看来比他对其他較不深刻、較不严整的唯心主义体系的贊同要少得多。不仅如此，看来他根本不肯去理解黑格尔。这里有一个明显的例子。

李希特尔在他的这本书的开头刚一考察了希腊怀疑論的历史前提，就急忙地預先警告讀者。

他說：“可是，如果由此得出結論說：我們現在所熟悉的这些怀疑論哲学家在历史上起的作用不大；他們只是熟练地挑选和从方法上比較前人的思想；他們的学說是在白于自我发展的世界理性（照黑格尔的用法）的要求而应当产生的時間和方式下产生的，——那末就完全不对了。相反，我們希望我們能够证明怀疑論哲学的充分的独创性——值得大为惊訝的独创性。历史前提还不是精神原因。哲学怀疑論的精神鼻祖是皮浪的天才，而不是皮浪以前的哲学家，也不是我們根本毫无所知的世界理性。”（第60—61頁）

一个只要是肯讀一讀黑格尔的《Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie》^①的人，是不会写出这些話来的。难道說“自我

① 《哲学史讲演录》

发展的世界理性的要求”在黑格尔那里排斥了各种主要哲学体系的创造者的“充分的独创性”了吗？没有！难道说黑格尔什么时候曾经把世界理性同个别思想家的天才对立起来吗？从来没有！但是问题就在于现代德国的哲学论文著作者们对于黑格尔了解得太差。他们是唯心主义者，但是他们的唯心主义，就其内容的丰富程度来说，远远落在黑格尔的唯心主义后面。不言而喻，黑格尔完全没有因目前德国著作家轻视他而蒙受损失。但是这些著作家本人却因此而蒙受非常大的损失。黑格尔是一个最善于“运用思想”的能手；如果谁想善于“运用思想”，他就应当研究研究黑格尔的学说，即使他不同意黑格尔的唯心主义观点。相反，目前德国研究哲学问题的著作家却很不善于运用思想。这一点，在最需要他们表现自己思维能力的力量的地方，也就是说，在他们捍卫唯心主义观点的地方，看得特别清楚。在这里，这些用如此鄙视的态度批评“幼稚的独断主义者”的人们，在自己的议论中却提出幼稚的独断主义的真正妙论^①。

五

李希特尔这本著作的第1卷是论述希腊怀疑论的。其中第1章概括地叙述了希腊怀疑论的历史；第2章阐述希腊怀疑论的学说；第3章批判了这个学说。现在我们来稍微谈谈最后这一章。

希腊怀疑论提出三个主要问题：（一）物的本性是怎样的？（二）

^① 罗伯特·弗林特早在他的《Philosophy of History in France and Germany》（《法国和德国的历史哲学》）中就已经指出：在所有各种各样的唯心主义中，黑格尔的体系最接近唯物主义。从某种意义上说确是这样。从黑格尔的绝对唯心主义到费尔巴哈的唯物主义只有一步之隔。目前德国的思想家们多少明白地意识到这一点，他们不可遏止地厌恶黑格尔的原因之一正在于此。他们远为喜欢各种各样的主观唯心主义；在他们看来，黑格尔是太客观了。

我們应当用什么态度对待物？（三）这种态度对我們会产生什么結果？对于第一个問題，它回答道：关于物的本性的每一个正題都可以提出一个同样經過很好地論证的反題，也就是說，我們不知道物的本性。对于第二个問題的回答是：我們应当用絕對怀疑的态度对待物，永远不作任何判断（怀疑論的《ἄνοξις》）⁶⁰⁴。最后，第三个問題是这样解答的：不作判断的結果是心平气和（恬靜）和无忧无虑（淡然），幸福也就在这里。李希特尔在他对怀疑論的批判中关于这些回答究竟談些什么呢？

現在我們从对第一个問題的回答談起。李希特尔分析这个回答时，确定有以下三种主要的認識論观点：第一，极端实在論；第二，极端唯心主义；第三，溫和实在論，他也把这叫做溫和唯心主义或唯心实在論。按照李希特尔的說法，在这三种哲学观点中，怀疑論只能掌握第一种观点，即极端实在論的观点，而其余两种是它难以接近的（第 199 頁）。

但是我們已經知道：李希特尔称为极端唯心主义的哲学派別——即实际上比較彻底的唯心主义——会引起无法解决的可笑的矛盾。只有很偏祖“极端唯心主义”，才会設想可以把它看成多少还算巩固的哲学观点。所以我不打算更多地来談它，而来談談“极端实在論”和“唯心实在論”。

希腊的怀疑論者常常問道：蜂蜜是甜的还是苦的？对于大多数人來說，它是甜的；但是有些病人却觉得它是苦的。怀疑論者由此得出結論說：我們不能知道蜂蜜的真正本性。不难看出，怀疑論者在提出这个問題时认为，蜂蜜本身可能是甜的或苦的，这与尝它的人无关。但是，当我說蜜是甜的（或苦的）时候，我想說的只是它在我的身上产生了甜的（或苦的）感觉。感觉以感受它的主体为前提。沒有这样的主体的时候，也就沒有感觉。蜂蜜本身是甜的还

是苦的这个問題，和沒有感觉者时感觉是怎么样的那个問題是一样的。这是一个荒謬的問題。但是，从李希特尔称为极端实在論的那种观点看来，这个荒謬的問題是合理的。把物的特性同物由于这些特性而在我們身上引起的感觉混为一談，是那种观点的特点。李希特尔很恰当地說明了极端实在論的观点，他說：“我看到其綠色的叶子、我見到其褐色的外皮、我触到其坚硬的枝干、我尝到其甜蜜的果实、我听到其頂端的竦竦响声的树，本身也具有綠色的叶子、坚硬的枝干、褐色的外皮、甜蜜的果实，其頂端本身也竦竦作响。”(第 200 頁)我們这位作者认为对于科学來說这种实在論的观点早已消灭，这个意見也是完全正确的。唯物主义者德謨克利特已經善于区别物的特性和这些特性在我們身上引起的感觉，如果怀疑論者能够用“蜂蜜本身是甜的还是苦的？”这类問題难为自己的論敌，那末由此只能得出結論說：無論他們本人或者那些不能战胜他們的論敌都是（拿李希特尔所用的术语說）“极端实在論者”，也就是說，都坚持完全站不住脚的認識論。这里李希特尔沒有錯誤。

六

現在来談談唯心实在論。李希特尔把唯心实在論（或实在唯心論，或溫和实在論）理解为这样一种观点，它承认物不依赖于主体而存在，但“不是把知觉的一切組成部分，而只是把它的若干組成部分认为是这些实在物的客观特性”（第 221 頁）。

他正确地指出：这种認識論在現代自然科学家中間最为流行。根据这种理論，一定的感觉与物的一定特性或状况相适应，但絕不相同。一定的声音与空气的一定振动相适应，但是声音的感觉同空气微粒的振动并不相同。关于以太振动所引起的光感觉，等等，

也必須这样来看。可見，这种理論是把物的特性区分为第一特性和第二特性的，換句話說，区分为第一等特性和第二等特性的。第一等特性有时被叫做物的物理和数学的质。例如，密度、形状、广延性就是这种质。李希特尔指出了这种对物的第一等特性和物的第二等特性的区分，他說道：它使怀疑論者以感性知觉的相对性（比方說，一个人觉得蜂蜜是苦的、而另一个人觉得蜂蜜是甜的这种情况）为基础的論据变得毫无說服力。怀疑論者从这个相对性推論出来物的不可知性。但是，在“溫和实在論者”的心目中，这是完全不正确的推論。实际上，顏色只与光度有关，它随着光度的变化而变化。同样，某物的某种溫度在我們身上引起热或冷的感觉，要看我們血液的溫度怎样，等等。但是，由此只能得出結論說：感觉不是物的第一等特性，而是具有某些第一等特性的客体影响主体的結果。这一切都完全正确；这里李希特尔又是完全对的。但是，后来他說：

“最后，如果溫和实在論者不能得出关于物的第二性的质的不可調和地矛盾的判断（因为，按照他們的观点，在感觉中根本不能認識物的特性），那末，另一方面，他就能夠很好地認識只与这些主观感觉相适应的实在的质，即作为刺激而引起这些感觉的质。因为这些刺激永远带有空間的、物质的性质，即原則上可以認識的性质。”（見第 241 頁）

如果不作很大的保留，这些話是不能同意的。請注意李希特尔在反駁怀疑論者的时候用来证明溫和实在論者“不能得出关于物的第二性的质的不可調和地矛盾的判断”的那个理由。为什么不能呢？“因为，按照他們的观点，在感觉中根本不能認識物的特性。”这是不正确的。不錯，許多“溫和实在論者”由于受了唯心主义偏見的影响，的确設想不能在感觉中認識物的屬性。但是，怎么

会不能认识呢？一定的物引起一定的感觉。物在我们身上引起一定感觉的能力就是它的特性。所以，既然有感觉，也就有对物的这个特性的认识。所以，我们所说的必须与李希特尔所说的正好相反：按照“温和实在论”（我们暂且这样称呼这种理论）的观点，物的特性一般地能在感觉中（更确切些说：通过感觉）认识。看来，这是很明白的。可以提出来反对这一点的，也许只有这样一个理由：物的一定特性引起的感觉，视主体的状况而变化。但是我们已经知道，这种反对意见是经不住批判的，因为感觉是客体和主体相互作用的结果。十分自然，这个结果不仅依客体的特性、依被认识者的特性为转移，而且也依认识者的特性为转移。可是这个十分自然的情况决不证明物是不可知的^①。完全相反：它证明物是可知的。要知道，感觉和认识的主体本身不仅可能，而且在某种情况下应当被看成客体：例如病人，在他身上一定的物引起不平常的感觉。如果在健康的人看来蜂蜜是甜的，而在病人看来蜂蜜是苦的，那末由此只能得出结论说：在某种情况下人的器官获得以不平常的形式反应一定刺激的能力。这种能力就是可供研究即可供认识的客观特性。这就是说——不应当害怕重复这一点，——，按照被正确理解的“温和实在论”的观点，物的特性一般地能在感觉中被认识。而反过来，这就是说，那些借口感觉（例如，声音）和引起感觉的客观过

^① 黑格尔以其思想常有的深刻性和明晰性说道：«Ein Ding hat die Eigenschaft dieses oder jenes im Andern zu bewirken und auf eine eigenthümliche Weise sich in seiner Beziehung zu äussern. Es beweist diese Eigenschaft nur unter der Bedingung einer entsprechenden Beschaffenheit der andern Dinge, aber sie ist ihm zugleich eigenthümlich und seine mit sich identische Grundlage». («Wissenschaft der Logik», I Band, 2-tes Buch, S. 149)（“物具有一种特性，能在他物中引起某种东西，并在自己同他物的相互关系中以独特形式表现自己。它只是在他物的相应性质存在的条件下才显露这个特性，但是这个特性同时为它所固有并且是它的和自己同一的基础。”（《逻辑学》，第1卷，第2册，第149页）。）605

程(在这种场合是空气的波动)完全不同而說物不可知的人，在認識論方面犯了很大的錯誤。康德及其信徒們所說的不承认物的可知性的一切話，都是从这个錯誤出发的。而这个錯誤也是希腊怀疑論的基础。正如我們所知道的，李希特尔也远沒有摆脱这个錯誤。如上所述，这也是由于他受唯心主义熏陶很深的緣故。当我从我的認識論观点考察他的“情况”的时候，我要說：他由于受了唯心主义的影响，具有錯誤地了解“溫和实在論”观点的真正意思的“特性”。他的主观情况以一定的（并且是很不好的）形式改变了这种观点对他的邏輯作用的结果。但是这种情况既沒有使李希特尔本人，也沒有使“溫和实在論”学說成为不可知的。

七

我們知道，李希特尔在提出物的特性在感觉中不能認識这种意見的时候，承认“另一方面”，“溫和实在論”“能够很好地認識^①与这些只是主观的感觉相适应的实在的质”。“只是主观的感觉”这种說法，很可以說明他和所有那些像他一样受到唯心主义影响相当强烈的研究哲学的作者的特点。如果注意李希特尔在考察我們这里所說的問題时最后得出的結論，就必须承认，它是更加可以說明李希特尔的特点的。

“因为知觉的要素来自物的特性，物的这些特性原則上是可知的；而因为知觉的組成部分不能被认为是物的特性，所以它們根本不是物的特性。”（第 241 頁；着重点是原作者的）

在这里，那些不能被认为是物的特性的知觉的組成部分李希特尔指的是什么呢？是指感觉。为什么？因为感觉“只是主观的”（着重点是我加的），它們不屬于在主体中引起它們的那个客体的

① 着重点是原作者的。

特性之列。好。假定是这样，我们就记住它，并且仔细想想下面的一个例子（如果我沒有記錯的話，这个例子是宇伯威格的）。

在地窖里有一桶面粉和一对老鼠。地窖是封闭着的；它的地板、墙壁和天花板都沒有縫隙，所以別的老鼠不能钻进去。这一对老鼠由于有一整桶面粉，生活很美满，在这种情况下便生出鼠仔来。这些鼠仔由于面粉丰富长得很健康，并且到了一定时候又生出新的一代。新的一代又生出新的一代。这样，老鼠的数量日益增加，面粉的儲量日益减少。最后，桶终于完全空了。結果怎样呢？結果，一定数量沒有感觉的客体（面粉）变成了一定数量有感觉的客体（老鼠）：例如，它們由于面粉吃完而感到饥饿。具有感觉的能力，就和在我們身上引起一定感觉（比如视觉）的能力一样，也是一定有机体的特性。所以，从这一方面說，李希特尔下面这种想法也是不正确的：一切“只是主观的”东西都超出物的特性这个概念的范围。我是我——对自己來說，同时又是你——对別人來說⁶⁰⁶。我是主体，同时又是客体。主体和客体之間沒有一条不可逾越的鴻沟。彻底的哲学思想使我們相信主体和客体是統一的。費尔巴哈說：“对我說来，即主观上說来，是純粹精神的、非感性的活动，就其本身說来，即客观上說来，是物质的、感性的活动”⁶⁰⁷。这种关于主体和客体統一的概念是最新唯物主义的灵魂。而“温和实在論”（也即唯心实在論）的真正意思也就在于此。由此可見，温和实在論并非其他，而是唯物主义，不过这是一种胆怯的、不彻底的、不敢得出自己的极端結論的、并且对唯心主义作了相当大的和無論如何不合法的让步的唯物主义。

八

到現在为止，我們所研究的其实是怀疑論者的第一个問題：物

是否可知呢？我們知道，我們这位怀有唯心主义偏見的作者沒有完全正确地对待这个問題。而关于希腊怀疑論者的其他两个根本問題，他說了些什么呢？他这样說：

“怀疑論者对于‘我們应当用什么态度对待物？’和‘这种态度对我们会产生什么結果？’这两个根本問題的回答，只是从关于物的特性这个首要問題的解答中引伸出来的。批判在考察了物是不可知的这个解答并且承认这个解答是不正确的以后，它也就无须再孤立地研究怀疑論基本观点的消极后果和积极后果本身了，因为只有在这个观点是正确的前提下，才談得上那些后果有无意义。”（第 370 頁）

的确是这样。如果批判承认，怀疑論者說物是不可知的这个說法是錯誤的，那末就应当承认，他們說我們对于物应当不做任何判断、这种不做判断是我們的幸福所必需的这些话是同样錯誤的。这一切都正确。但是，既然这是正确的，我又不明白李希特尔了。他承认，怀疑論的論据只有对于坚持“极端实在論”的人來說才是无容爭辯的。“温和实在論”，甚至“极端唯心主义”，在他看来，不难反駁这些論据。說到唯心主义，那末，如上所述，李希特尔在这方面錯了。唯心主义根本不能战胜怀疑論，其所以如此，是由于一个簡單的但非常充分的理由：唯心主义本身有着无法解决的矛盾。可是現在我不打算回到这个題目上来。我重复一点：如果“温和实在論者”和“极端唯心主义者”有充分可能反駁怀疑論者的理由，那末他們二者就沒有任何根据对怀疑論的思想方式做任何让步。可是李希特尔本人对它做了很大的让步。他断言在現代人的血液中“一开始”就有一定含量的怀疑論（第 348—349 頁），并請我們在認識問題上表現“一定的順从”⁶⁰⁸（第 192 頁）。为什么原因要表現順从呢？为了什么目的呢？請听下面的話吧。

“不管我們是否高兴，我們应当……向怀疑論者学习，并且承认：我們无疑地可以达到的真理是关于人的真理，我們一般地能够想像出来的真理是关于和我們一样的人的真理。反过来说，我們也不应当因此让別人迷惑自己而得出草率的結論：这样只有对寻求真理一事完全絕望……但是这个顺从使我們大大輕松了，因为我們无论如何也无法設想的一切，可能就与我們无关，不涉及我們，使我們对之冷淡。只有尝过苹果的人，才会想再次吃苹果，才会在他不能得到这种滿足的时候感到苦恼。但是对这种味觉毫无所知的人，却不会因沒有苹果而感到苦恼。只有眼睛半途失明的人才是不幸的，而天生的盲人并不是不幸的。对于超人类的認識来说——假如这种認識存在的話——我們都是天生的盲人”。（第192—193頁）

在上面这些話里，很明显地貫穿着一種令人討厭的庸俗的腔調。說我們不是半途失明，而是天生的盲人，这种安慰真好！为什么李希特尔需要这个《consolation》^①呢？他所以需要它，是为了安慰我們，說我們——人——是不能知道“超人类的”的真理的。按照他的說法，这个不幸是很小的。我十分同意他，我看这里根本没有什么不幸。不仅如此。认为这里有不幸（即使是很小的不幸）的想法本身，是植根于我在前面已經說过的認識論上的錯誤。主体認識客体的过程是主体对客体产生正确看法的过程。客体之所以被主体認識，只是因为它具有以一定方式作用主体的能力。所以，在主体和客体之間沒有任何关系的地方，就談不到認識。但是像李希特尔这样认为必須安慰我們，說我們不能达到超人类的真理的好心的人們，却以为（也許他們本人还没有觉察到），甚至在沒有

①（安慰）

認識者(主体)的地方,也能認識客体。他們甚至想像,不依賴于主体的認識,即康德和其他“批判主义”哲学家在最新哲学中所說的有名的“自在之物”的認識,是唯一的、真正的認識。如果我們有这种認識,我們就不会是天生的盲人,并且也不会需要李希特尔向我們提供的安慰了。

巴札罗夫先生和斯托普納尔先生或許会反駁我:他們这位作者根本沒有設想“自在之物”可能有这种認識。但事实根本不是这样。

我們假定,他的确沒有設想。但是为什么沒有設想呢?那就是因为,而且仅仅是因为,如他所想,这种認識是人不能够达到的。他沒有看到,不依賴于認識者的認識,是 *contradictio in adjecto*^①,即邏輯上沒有意义的东西。一个人相信,在世界上沒有也不可能有什么希腊人称之为契瑪拉⁶⁰⁹的生物。而另一个人认为这种契瑪拉是存在的,但是由于我們身体組織的特点我們无法認識它。您认为怎样呢?能不能断言他們两个人对于契瑪拉的不可知性具有同样的看法呢?显然是沒有同样看法的。如果我认为契瑪拉不存在也不能存在,那末我只能嘲笑那个由于无法認識契瑪拉而伤心的人;在这里,关于順从的各种議論都是对于常識的羞辱。可是李希特尔却认为需要鼓吹这类順从。怎能不設想,他正像那个承认契瑪拉存在但认为我們无法加以認識的人呢?

九

李希特尔在其关于真理标准的学說方面之所以傾向于极端唯心主义,是因为他还没有摆脱掉認識論中的唯心主义偏見。他說,

^① (字面的意思是:形容詞上的矛盾;指的是把与一个物相矛盾的特性加在这个物上。)

对人来说是真实的东西，乃是某种第二等的、低级的真理。也正因为如此，他认为必须向我们介绍“顺从”，即对认识高级真理、第一等真理的不可能性采取调和态度。我们知道，他的关于真理标准的学说应当被推翻，因为它是完全没有根据的。真理不仅与主体有关，而且也与客体有关。关于客体的判断，符合于客体的实际情况时，就是真的。对人来说是正确的东西，它本身也是正确的，这是因为正确的判断正确地说明了事物的实际情况^①。所以，关于顺从，我们没有什么可解释的。

如果我们把一个人投在火里，那末他就会烧死。对他来说这是一个真理。如果我们把一只猫投在火里，那又将怎样呢？它同样要烧死。对它来说这也是一个真理。在这种情况下，对人的真理是不是和对猫的真理一样呢？完全一样！这是什么意思呢？这是说，对人来说是真实的东西具有一种不限于人类的客观意义。当然，也有仅仅适用于人类的真理。这是符合人的一切特定的感觉、思想或关系的实际状况的那些判断。但这并不改变问题的实质。重要的是，关于自然规律的真实判断，不仅对人来说是真实的，虽然只有人能够作出这种判断。自从智力发展达到一定高度的“社会人”出现以后，对于自然规律的系統认识才成为可能。人所认识的自然规律，对人来说是真理。但是，自然规律在人出现以前，即还没有谁去研究它们的时候，就已经在地球上发生作用了。就因为它们在那时候已经发生作用，最后才出现了人，以及对自然界的系統认识。

谁要是明白了这一切，他就不会像李希特尔那样，承认他所说的在现代人的血液中一开始就有的那点含量的怀疑論的合理性。

^① 现在下雨。如果的确是这样，那末它对人来说就是真理。但是，它之所以对人来说是真理，只是因为它的确是这样。

的确，具有“一定社会地位”的現代人都是十足的怀疑論者。但这可以用当今社会的状况加以充分說明。

十

这使我們发生一个問題，那就是：怀疑論是从哪里来的呢？

李希特尔說得对：古代的怀疑論者大半是些消极的人，“疲塌的人，意志薄弱”并且缺乏热情（第 377 頁）。他同样正确地把古代怀疑論者的这些特性同古希腊社会生活的发展进程联系在一起。他认为希腊的怀疑論是古希腊社会生活衰落的結果。好啦，如果是这样，那末就可以十分自然地設想，現代人的一定含量的怀疑論也是由于社会的衰落。不錯，我們沒有任何根据說，像斯拉夫派某个时候所說的，現在文明世界中的先进国家正趋于衰落。整个說来，現今任何一个文明民族都不是一个退步的社会，而是一个进步的社会。但是，对于整体說来是正确的东西，对于其部分說来可能是不正确的。李希特尔指出怀疑論在十八世紀末期流傳很广，并且不止一次地重复說現在怀疑論仍像以前一样地流傳着。但是用什么來說明怀疑論在十八世紀的流傳呢？这是因为在歐洲社会中長時間占統治地位的那一套社会关系当时很快地趋于衰落。整个說来，当时的社会也是进步的，而不是退步的。但是，关于当时的上等階級，关于世俗貴族和僧侶貴族却决不能这样說。他們的大好时光早已过去，并且只是作为社会所不需要的因而是有害的殘余而存在着。現在我們也可以看到某种完全相似的东西。不过現在日益沒落的階級不是貴族，而是資產階級^①。我們所处的这个世紀，如同十八世紀一样，是偉大的社会变革的前夜。凡是原来的統

^① 这个注解是为具有一定思想方式的俄国讀者做的。这里我所說的是資本主义經濟十分发达的国家610。

治阶级没落的时代，对于怀疑论的发展都非常有利。李希特尔所说的在现代人的血液中所存在的一定含量的怀疑论，可以用这一点来解释。这里问题不在于人不能达到超人类的真理，而在于社会变革即将来临，以及资产阶级本能地意识到的这种社会变革的来临在其思想家中引起深刻的¹不满，这种不满表现为怀疑论、悲观主义等等。但是，这种不满仅仅出现在资产阶级思想家的身上。无产阶级的思想家却相反地充满着蓬勃的朝气。他们之中的每个人都在准备重复胡登的名言：“在我们这个时代生活真愉快！”⁶¹¹正因为如此，所以只有在谈到目前制度的优越性、谈到在这个制度以及它以前的历史发展过程中的其他制度的基础上产生的某些信仰的地方，也许，还有资产阶级开始称颂自己美德的地方，所有这些人都是怀疑论者。在那里，怀疑论是十分合理的。但是，一般说来，怀疑论在无产阶级的²情绪和世界观上是沒有存在的余地的。不是意识决定存在，而是存在决定意识。

李希特尔对于这个无可争辩的原理理解得很差，虽然如上所述，他对于希腊怀疑论是由于古希腊的衰落而产生的这一点了解得不坏。在这里，他怎么糊涂起来了呢？这一点从下面可以看出。

他否认怀疑论的均称原则，即对每一个关于物性的正题都可以提出一个同样得到很好论证的反题来和它对照的论点^①，可是却承认均称对于日常生活和科学中的很多“假想的认识”^②来说是一个确凿的事实。他指出派别作例子。认真考察一下这个例子是有益的。

我们这位作者说：“这里人们无条件地采纳并热烈地坚持对于根本问题的一系列解答，这些解答在理论上远未成熟，不能给它们

① 我们回想一下蜂蜜是甜还是苦的这个问题的。

② 着重点是我加的。

做出定論来。这里的右面和左面，如同正題和反題一样，如同‘是’和‘否’一样，的确是相互对立的。但是，誰想成为客观的人，他就应当常常对自己說：保守派的立場的根据并不比自由派的立場的根据差，現代派美学家的根据并不比他的反对者古典派的根据差，原子論者的理論不比唯能論者的理論缺少根据，使用怀疑論者的术语时要确立充分的均称。”（第178頁）

所以，誰想成为客观的人，他就应当承认：保守派和自由派是同样对的；現代派美学家和古典派美学家也是同样对的；等等。在这里，我們这位怀疑論的批判者本人也成了怀疑論者。

怀疑論者断言：我們沒有可能認識真理。对于上述这一类問題，李希特尔也是这样說的。无怪乎他认为：在现代人的血液中不乏怀疑論。

十一

可是，我們研究一下应当用什么样的真理标准来对待問題：比如說，“保守派”和“自由派”誰是誰非的問題。假定这里所談的是选举权。“自由派”要求扩大选举权。“保守派”不同意这一点。誰对呢？李希特尔說：两者都对。实际上，分別地說来也的确是這樣。“保守派”从自己的立場說是完全对的：扩大选举权，一般說来，将損害他們的利益，因为会削弱他們那一群人的政治权力。而“自由派”从自己的观点来看同样是对的。如果“自由派”所要求的选举权的改革实现了，这就会扩大他們这个社会集团的政治力量，从而使他們有可能更好地維護自己的利益。但是，如果从各自的观点看来每一个人都对，那末誰的观点应当被认为是比較正确的問題难道就沒有意义了嗎？李希特尔以为，这样的問題往往无法解决。这是毫不奇怪的。說实在的，他应当說这样的問題根本无

法解决，而不仅是往往无法解决。他认为真理只与主体有关。所以，每当互相争辩的主体从自己的立场说都对的时候，关于真理的问题他都从怀疑论的角度来解决。但是他的解决在我们看来是大可不必的。我们认为季希特尔提出的真理标准是根本错误的。所以我们的说法就不同。

“保守派”反对扩大选举权，从自己的立场说是完全对的^①。但是他提出什么理由反对它呢？他相信，扩大选举权将对整个社会有害。这就是按自己的立场说是对的保守派所犯的逻辑错误：他把自己的利益同社会的利益混为一谈了。而“自由派”呢？噢！他也犯了完全同样的错误，他也把自己的利益同社会的利益混为一谈了。但是，如果说他们二者是在同一个方面犯了错误，那末还不能由此得出结论说：他们在同样程度上犯了错误。为了判断他们之中谁犯的错误较小，只要确定谁的利益同社会利益分歧较小就够了。难道说解决这个问题就没有任何客观标准吗？难道说历史学家永远不能解决在我国农民改革前夜保守派和自由派谁是谁非的问题吗？是不愿意废除农奴制度（无疑是这样）的保守派对呢，还是力图废除这种制度的自由派对呢？据我看，历史学家应当承认自由派是对的，虽然当时他们也没有忘记自己的利益。他们那一派的利益同社会利益的分歧比保守派的利益同社会利益的分歧小些。只要揭露出农奴制度对于当时社会生活各个方面的有害影响，就足以证明这一点了。历史是社会发展的过程。当社会处在自己发展过程中的时候，促进这个过程的一切对它都是有利的，而

^① 始终是保守派的俾斯麦，曾在德国实行普遍选举权。这种选举权对于他所保护的利益是有利的，但是这样的情况是例外，这里我们不来考察它。自由派也有不主张扩大选举权的，这种情况我们也不加以考察。对于我们说来，这里重要的不是问题的社会学方面，而是它的逻辑方面。

延緩这个过程的一切都是有害的。停滞状态从来都不利于社会。这个毫无疑问的情况就给了我们一个客观标准，来判断互相爭論的两个派別中哪一个錯誤較小或根本沒有錯誤^①。

在毫无充分根据得出怀疑論的地方成为怀疑論者的李希特尔，好像絲毫也不怀疑这一点。他写道：

“对我们所喜欢的思想的論证，比对其他思想的同样令人信服的論证更能‘說服’我們。生活的本能迫使認識的要求为自己服务，并且使它模糊得无法克服彼此相反的論据的邏輯均称。否則，像各种政治信仰傳播的範圍（这些信仰的存在，其理論前提是对社会学、政治經济学、倫理学和历史观等的最困难問題作了某种解答）总的說来同階級的範圍相符合的事实，又怎么会可能呢？偶然属于同一階級的人們是純粹偶然地对这些問題得出同样解答的嗎？这里他們所引证的根据，毫无疑问，不是他們的根据。請您数一数，在貴族中間有多少社会民主党人，在工厂工人中間有多少始終不渝的保守党人，在資本家中間有多少主張分配全部财产的人，在穷人中間又有多少主張集中財富的人。他們所有的人代表的都不是真理的利益，而是自己本身的利益。”（第 179 頁）

使李希特尔苦恼的是，属于不同階級的人們都维护自己本身的利益，而不维护真理的利益。但是，真理，按他本人的說法是永远与主体有关的。而在这里，他却力求达到不依赖于主体的真理。他是前后矛盾的。其次，各种政治信仰傳播的範圍总的說来同階級的範圍相符合的情况，决不能作为論据来证明怀疑論的均称原則。它只能证明存在决定意識。只有了解这个真理的人，才有可能了解各种思想体系发展的进程。李希特尔对这个真理困惑不

^① 有些时候，某一个階級的利益包括了整个社会的利益。

解。这是由于，现在一个人如果不站在无产阶级立场上，就难以了解和充分掌握这个真理。李希特尔本人说得对；生活的本能往往迫使认识的要求为自己服务，并且使它大大地模糊起来。谁相信不是意识决定存在、而是存在决定意识，他就会承认：某个阶级在它占统治地位的时代所形成的概念和感情，至多只有暂时真理和暂时价值的意义。而本身属于这个阶级的人是不容易承认这一点的。正因为如此，所以现代资产阶级中的优秀人物比较容易同意这种说法，即：引起争论的社会问题的范围是怀疑论的均称原则占统治地位的范围，而不大容易同意另一种说法，即：当资本家的观点不再成为真理的时候，“工厂工人”这个阶级的观点就成为真理了^①。李希特尔也不能同意后面这一种说法。由此也就产生了他在社会问题方面的怀疑论。具有这种思想方式的人处境很不妙。像布利丹的驴不能在两捆干草之间进行挑选一样，这些人也不能归附当代互相斗争的两大阶级之中的一个阶级。这就造成了一种特殊心理，必须从这种心理中去找寻目前在上等阶级思想家中间占统治地位的一切流派的谜底，比如李希特尔所暗示的最新美学理论以及他本人受其熏陶的主观唯心主义的谜底。不是意识决定存在，而是存在决定意识。

以上就是我认为在向读者介绍李希特尔这本值得注意的书时必须告诉读者的。很遗憾，这本值得注意的书的翻译者没有看到提出这类警告的任何必要。大概这是因为他们本人就受了我刚才指出的那种心理所产生的思想体系的极强烈的影响。

^① 这里无须证明，我们这个时代有觉悟的工厂工人根本不打算“分配全部财产”。李希特尔所以这样想，只是因为他对他们的意图了解得太差。我希望，他的翻译者能同意我的看法，哪怕只在这一点上。

評亨·李凱尔特的⁶¹²一本书

亨·李凱尔特：《自然科学和文化科学》。

譯自德文第二版，斯·赫森編校。

“教育”图书出版社。1911年圣彼得堡版。

常言道：告訴我誰是你的朋友，我就能告訴你，你是个怎样的人。有同样的理由可以說：告訴我誰是你的敌人，我就能断定你是个怎样的人。有几种敌意是非常特別的。現在社会科学界的許多代表人物对于唯物主义历史观所抱的敌意就是如此。不要以为我說得不确切：我指的正是敌意，而不是由某些多少还算正确的理論見解所引起的心平气和的否认。換句話說：当現今社会科学界的許多代表人物否认唯物主义历史观的时候，他們大部分是听从自己感情的要求，而不是听从自己理智的呼声，他們的理智对于所否认的事物通常是很不清楚的。我举亨利希·李凱尔特来作证明。他写了一本小的书，也可以叫做一本大的小册子。这本小册子的名字就是我上面所写的，斯·赫森先生从最好的方面給它作了介紹。

李凱尔特认为历史唯物主义是一种“把全部历史变成經濟史，然后再变成自然科学”（第159頁）的企图。只有对历史唯物主义很不清楚，才会把它看成这样的东西。第一，历史唯物主义的拥护者根本从未企图“把全部历史变成經濟史”。第二，他們更沒有想“然后”把經濟史变成自然科学。如果李凱尔特肯花一点工夫去熟

悉一下历史唯物主义理論的奠基人——馬克思和恩格斯的观点的話，那末他就会知道这一点。馬克思坚决地声明过：“自然科学的”唯物主义完全不足以說明社会現象。但是，李凱尔特在否认馬克思的历史理論的时候，并不认为需要知道这种理論。他所凭借的不是理智，而是感情，这从下面他的全部論据中看得非常清楚。

他所捏造的把全部历史变成經濟史、然后再变成自然科学的企图，用他的話說，是根据“一个完全随便选择的、区分本质的东西与非本质的东西的原则，而对于这个原则的选择首先决定于完全不科学的政治見解。这一点在孔多塞那里就已經能够看得出来，而所謂唯物主义历史观（它只是整个这一派別的一个极端），它可以作为这一方面的典型例子。它在很大程度上取决于特殊的社会民主主义的意图。占主导地位的文化理想的民主主义性质，可以說明那种也看作是⁶¹³‘非本质的东西’并仅仅重視来自群众的东西的倾向。由此就产生了‘集体主义者的’历史的思想。从无产阶级的观点来看，或者从理論家們认为是群众观点的那种观点来看，現在注意力主要轉向經濟价值。因而，只有同經濟价值直接联系的东西，即經濟生活，才是‘本质的’。由此也就产生了‘唯物主义历史’的观念。”（第159—160頁）

誰要是讀过《Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain》^①这本名著，在听到李凱尔特說孔多塞企图把全部历史变成經濟史的时候，都会感到很奇怪。不錯，在孔多塞那里我們会遇到对一些个别历史現象的唯物主义解釋。他也傾向于从生产力发展的观点来考察人类文化发展的最初阶段。但这是由于在这些阶段他沒有发现有足够数量的知識。大約从希腊开始的全

① 《人类理性进步的历史概观》

部历史，在孔多塞书中的反映已經主要是純粹唯心主义的观点。唯心主义在十八世紀的一切历史学說中的統治达到这样的程度，以致連当时的唯物主义者，在他們的历史观上也是极純粹的唯心主义者，虽然其中有一些人，如爱尔維修，有时也用唯物主义的观点十分机智和成功地解釋了若干个别的历史現象。奇怪的是，博学的亨·李凱爾特先生和很有學問的斯·赫森先生却竟然不知道（还是不想知道？）这一点！其次，历史唯物主义的拥护者的确很重視“来”自群众的东西。但是，第一，他們并非“仅仅”重視这种东西。他們也非常注意来自上等階級的东西。馬克思的《資本論》单是它的存在就非常好地证明了这一点。第二，重視来自群众的东西——并且有意識地重視它——，是那些完全沒有“社会民主主义的意图”的复辟时期法国历史学家（如奥古斯丹·梯叶里）已經开始了的。也很奇怪，無論很有學問的斯·赫森先生或是博学的亨·李凱爾特先生都不想知道这一点！最后，硬說从无产階級的观点来看，或者像李凱爾特所說，从理論家們认为是群众观点的那种观点来看，注意力主要轉向經濟价值，这不是很可笑嗎？如果說現在有誰把主要注意力轉向这些价值，那末这正是与无产階級对立的資產階級。現在的唯物主义历史观的拥护者非常清楚地了解这一点，并且永远也不会忘記它。因而，从这一方面来看，李凱爾特关于这些价值所說的話也是沒有任何合理的根据的。

李凱爾特这样奇怪地解釋历史唯物主义，以至有一个人——据我所知是不屬於社会民主党的，就是托尼斯——嘲笑地問他（在 *Archiv für system. Philos.* Bd. VIII, S. 38^①）：“他从什么样的泥坑中搞来了这种他所特有的、对唯物主义历史观的敘述呢？”（引

① 《系統哲学文庫》，第8卷，第38頁。——譯者

自李凯尔特一书第 161 頁的注解)的确,在这种叙述中泥坑的气息非常强烈。但是,它究竟是从什么样的泥坑中弄来的这个问题,是很复杂的。这里问题在于,李凯尔特和他这一类的学者们对历史唯物主义的极端拙劣的了解,不是出于某种个人的原因,而是因为他们们的見識受到了整个階級所固有的偏見的限制。对于他們正好可以这样說:在他們那里被叫做对历史唯物主义的叙述的那些琐碎东西“决定于完全不科学的政治見解”。在他們对于历史唯物主义的厌恶中,十分明显地表现出对于“特殊的社会民主主义的意图”的畏惧心。因为唯物主义历史观是对历史过程的唯一科学的解釋——这一点我們可从下面这种情况看出来:甚至那些連听都不想听任何唯物主义的学者們在他們自己的专门著作中也越来越頻繁地求助于它,——所以那些由于自己的階級偏見而不能了解和掌握它的作者們,当他們力求制定一般历史观的时候,必然陷入多少有点机智的、但永远是任意編造的因而是沒有結果的理論体系的死胡同。李凯尔特的理論就属于这些任意編造的理論体系之列。

李凯尔特的理論把經驗科学分为两类:一般化的(也就是概括化的)自然科学和个别化的文化科学。李凯尔特說,自然科学“认为自己的对象是与价值毫无关系的存在;它的目的是研究一般抽象关系,尽可能地研究同这个存在有关的規律。对它說来,特殊的东西只是‘标本’”。⁶¹⁴在另一个地方,他仿效康德提出了自然就是由一般規律决定的物的存在这样一个概念(第 38 頁)。并且他把这个概念同历史現象的概念对立起来。

“我們沒有一个适当的詞能像‘自然’这个术语一样既从对象方面又从方法方面說明这些科学。所以我們只得采用与‘自然’这个词的两种意义相当的两个表現方法。作为文化科学,上述科学

是研究与一般文化价值有关的对象的；作为历史科学，它是从它們的特殊性和个别性方面描写它們的单独发展的；它的对象是文化过程，这种情况同时也为它的历史方法提供概念形成的原則，因为它对它來說重要的只是那种在自己的个别性和特殊性上对于占主导地位的文化价值有意义的东西。所以，它在个别化的时候，从现实中挑出某种完全不同于自然科学的东西作为‘文化’，而自然科学是一般化地把同一种现实看为‘自然’的。因为，文化过程的意义在大多数場合正就是建立在它的与其他过程相区別的特殊性上，而相反的，它与其他过程共有的东西，即构成其自然科学本质的东西，对于有关文化的历史科学來說却不是本质的。”（第 142—143 頁）

在这些摘录中明显地暴露出李凱爾特理論的弱点。現在暫且撇开文化价值的問題不談，我首先要指出，如果每一特定历史过程的意义就在于它的特殊性——而这是正确的——，那末用这一点还完全不能证明自然科学和历史，或如李凱爾特所說，自然科学和文化科学的对立。問題在于，在自然科学中有些科学既是自然科学，同时又是历史科学。比如地质学就是这样。这門科学所研究的专门对象，对它說来决不“只是标本”。不是。地质学研究的是地球的历史，而不是其他任何天体的历史，正如俄国史研究的是我們祖国的历史，而不是其他任何国家的历史一样。地球历史的“个别化”毫不次于俄国史、法国史等等。因此，它根本不能装在李凱爾特企图规定的那种划分的框子之內。我們的作者本人也感到，从这一方面来看，他的情况是很不順利的。他企图用一种办法改善这种情况。这种办法就是承认存在着“中間領域”，在其中历史方法可以用于自然科学方面（第 147 頁及以后几頁）。但是这种承认絲毫无补于事。

他拿生物系統学作例子。他贊同地說：“虽然它只用一般概念进行工作，但是这些概念毕竟是这样构成的，即它所研究的整体是从其单一性和特殊性方面加以考察的”（第148頁）。可是这种情况，在他看来，絲毫也不違反他的划分科学的原则：“这些混合形式，相反地，正是由于它們（指李凯尔特划分的科学的原则。——譯者）才使混合形式成为可以理解的”（第150頁）。但遺憾的是，历史是与生物系統学或地质学完全一样的混合形式。如果后面这两門科学属于“中間領域”，那末历史也属于它了。如果是这样，那末“中間領域”这个概念本身也就遭到破坏，因为在李凯尔特看来，这个領域是位于历史和自然科学之間的領域。

李凯尔特还希望挽回局面，他指出：“对于生物系統学的兴趣，总的看来正在熄灭”（第152頁）。也許正是这样。但問題完全不在于此。問題在于，当学者們过去对这门科学发生兴趣的时候，他們采取的是什么方法。这正是研究通史的学者們现在所采取的方法。此外，比如說对地质学的兴趣也根本没有“熄灭”。而这一門科学的存在就足以駁倒李凯尔特所提出的划分科学的原则。

我們这位作者还借口說，生物系統学不得不运用“进步”和“退步”这样一些概念，而这些概念只是从价值的观点来看才有意义（第151頁）。但是，他所指出的情况根本不能解决生物系統学采取什么方法的問題。关于地质学也可能这样說：它主要是作为人类文化在其上发展的地球的历史而使人感到兴趣的。对于这一点，也許可以同意。但是，即使同意这一点，也还必须承认：在地质学家本人看来，“本质的东西”不是那些与任何文化价值有关的东西，而是那些——也仅仅是那些——有助于他了解和叙述地球发展的客观过程的东西。

在历史方面也是这样。无可爭辯的，每个历史学家要从一定价

值的观点来挑选自己的科学材料——把本质的和非本质的分开。全部問題在于这种价值的性质是怎樣的。但是這個問題完全不能用这样的話来回答；这里的价值属于文化价值的范畴。完全不能作为科学家——并且在自己的科学范围之内——，历史学家认为有助于他确定那些事件（其总和构成他所研究的个别发展过程）的因果关系的東西是本质的東西，而与此无关的東西是非本质的東西。因此，我們这里所談的决不是李凱爾特所談的价值范畴。

在李凱爾特看来，从过程的个别形式描述某些发展过程的历史是与概括的自然科学对立的。但是，除去历史（广义的）之外，还有和自然科学一样地研究“一般东西”的社会学。历史所以成为科学，只是因为它能够从社会学的观点来说明它所描述的过程。因此，它与社会学的关系完全像地质学与“概括的”自然科学一样。而由此可以得出結論說：李凱爾特把文化科学同自然科学对立起来是沒有絲毫站得住脚的根据的。

現在一些工团主义理論家特別喜欢李凱爾特，这一点不是沒有意义的。这一点可以很好地确定他們自己的学說的“价值”。

評愛·布特魯的一本書⁶¹⁵

愛·布特魯：《現代哲學中的科學和宗教》。

弗·巴札羅夫譯并作序。

《現代哲學叢書》第三冊。

“野玫瑰”出版社。1910年聖彼得堡版。

弗·巴札羅夫先生在他為愛·布特魯的這一論著所寫的序中說，宗教和科學之間的衝突是由什麼產生的？這種衝突能否在某時某地得到徹底解決？對於這些問題，在五十來年前任何“有學問的”人都只會輕蔑地聳聳兩肩作為回答。當時人們以為，這樣的問題是荒謬的，因為他們認為科學是同任何宗教所依據的觀念相矛盾的。現在則不是那樣。現在，真正“有文化的”人們遠遠地丟開了這種想法。現在他們以為，談論上述衝突之所以荒謬，不是因為宗教似乎已經被科學永遠推翻，而是因為科學和宗教在完全不同的平面上旋轉。巴札羅夫先生說：“以前，理論概念是同信條互相鬥爭的。有時科學觀念排擠掉信仰，占據它的地盤，——這時候科學家們便說：傳統的宗教‘被推翻了’，創立‘科學宗教’的時候到來了，等等。相反的，有時科學似乎‘破產了’，不能解答‘世界之謎’了，——這時候，傳統宗教的信徒們便抬起了頭，又熱心地夸耀自己的了解宇宙奧秘的鑰匙。在這兩種場合，科學和宗教的內容本身都是互相敵對地衝突的。它們有共同的基礎，也有衝突的基礎，這一點是無可懷疑的……現在，越來越堅決地提出另一種觀

点……这种观点认为，在过去的冲突中，敌对的双方都是对的，并且在它們最极端的、最无法調和的結論中也是如此……如果一切宗教观念从科学观点看来都是荒謬的，如果一切科学观念从宗教观点看来都是瀆神的或——在最好情况下——无关紧要的，那末这正好意味着，实际上科学和宗教之間的任何冲突或矛盾都是不可想像的……旧派人們的錯誤，不在于他們认为宗教观念和科学观念不可相容——在这一点上他們是十分对的，——而在于尽管这样认为，他們还力求無論如何使它們相容在一起。”（第5—8頁）

这很有趣。遺憾的只是：这不完全符合历史上的真实情况。“以前”理論概念远非永远同信条互相斗争。难道“有文化的”巴札罗夫先生从来没有听到过所謂双重真理嗎？⁶¹⁶这种真理学說早在中世紀就已产生，在文艺复兴时代获得了充分发展。它的意思就是，科学的真理与宗教的真理是在完全不同的平面上“旋轉”的。因此，如果“有文化的”人們現在要我們相信，宗教和科学的冲突实质上沒有存在的余地，那末他們只是把某种完全是“以前的东西”回一回鍋叉端出来^①。另一方面，像布倫涅齐叶尔得意洋洋地大声宣布“科学的破产”，是不是很久以前的事呢？大家知道这为时并不久。可見，认为以这个虚构的破产为題的議論只发生于“以前的”时代，那就太奇怪了。由这一切可以得出結論說：給布特魯这本书作

^① 乔·亨·路易斯在他的《哲学史》中竟把弗兰西斯·培根認成是“双重真理”的最早預言者之一。这是不正确的⁶¹⁷。但是請看一看，完全承认这个真理的路易斯本人是怎样表述它的：“神学是在与那些构成科学領域的观念完全不同的概念範圍內旋轉的；神学家有另外的目的，另外的方法，另外的論据。說真的，在神学和科学之間不可能有任何爭論。它們各走各的路……它們沒有共同的基礎”（路易斯：《哲学史》，俄文第3版，第363頁）。这就是“現在”巴札罗夫先生从布特魯及其在这个問題上的同道者的話中奉送給我們的东西，一字不差。而路易斯，無疑的，是一位“以前的”作者……

序的这位“有文化的”人，既不了解哲学思想史，也不了解现在的“哲学”情绪。

有些对于公正的观察家来说是十分清楚的社会原因，迫使当前的某一派“哲学家”把关于“双重真理”的旧的学说回一锅再加上新的调味汁端出来^①。布特鲁就属于这些热菜能手之列（这号人的著作完全可以叫做二十世纪的经院哲学）。他很熟悉有关自己的研究对象的书籍。但是，在他的著作中既没有一点创见，又没有丝毫的文学天才。所以，他使人感到一种不可抑止的郁闷。当心啊，俄国的读者！

下面就是布特鲁的议论的标本：“人应当不仅能研究科学认识的条件，而且也能研究自己生活的条件”（第324页）。这个“而且”用得绝妙。它的假设是人对“自己的生活”的研究不可能是科学的，但是不言而喻，这个假设是完全站不住脚的。可是，布特鲁捍卫宗教思想方式的全部理由就是建立在这个完全站不住脚的假设之上。没有什么可说的，他把宗教捍卫得真好！如果你好好地熟悉一下这些捍卫者的论据，那末你就不会奇怪，为什么教皇差一点把他们革除教籍。罗马天主教会非常清楚地了解，宗教有许多朋友实际上比敌人还坏。

我们这位不够称职的宗教捍卫者继续说道：“我的每一个行动，我的每一句话和我的每一个念头都证明：我认为我的个人生存、生存的保持及其在世界上的作用有某种现实性和某种价值。我根本不知道这种判断有无客观意义，并且我也完全不需要人们向我证明这一点。如果我偶而考虑到这种信念，那末我认为，它只是我的本能、我的习惯和我的偏见的痕迹。按照这些偏见，我感觉到

^① 参看柳·阿克霏里罗得的杰出的论文：《现代德国哲学中的双重真理》。载于《哲学概论》文集，1906年圣彼得堡版618。

我身上有一種保持我的特殊存在的傾向；我認為自己能夠做點什麼；我認為自己的思想是認真的、有創見的和有益的；我為這些思想的傳播和得到承認而工作。這一切經不住稍微科學的批判的輕輕一碰⁶¹⁹。但是，沒有這些幻想，我就不能生活，至少不能像人一樣地生活；依靠這些欺騙，我可以使某些不幸減輕，幫助別人忍受或熱愛自己的生活；依靠它們，我能夠熱愛我自己，並且為自己的力量找到適當的使用場所。”（同頁）

這就是整個布特魯，以及他的甜膩膩的論證的全部令人吃驚的動搖性和全部令人憤慨的不道德。他連想也沒有想到，誰要是只“依靠”無論什麼樣的“欺騙”生活，並且沒有它們就不能“為自己的力量找到適當的使用場所”，他就決不能“像人一樣地”生活。這個敏感的人不了解，對別人的所謂幫助，即對他們的“幻想”的支持，其價值是多麼微小！他甚至沒有想到，“經不住稍微科學的批判的輕輕一碰”的正是他的這個要為“幻想”尋找理論根據的可憐企圖。為什麼他以為，他有一種“保持自己的特殊存在的傾向”只是由於自己感覺到呢？實際上，這種傾向是一切有機體都有的。它是生命必然的結果和表現。說生命是“科學批判”不能達到的那些現象的證據，那簡直是玩弄詞句。“我認為自己能夠做點什麼”這種情況，也沒有什麼奇怪。只要“我”活着，“我”就有一定的力量，而這些力量的存在促使我認為自己能夠做某種事情。當然，“我”能夠夸大自己的能力；無怪乎說人都有犯錯誤的本性這種例子很容易舉出來。布特魯認為他用來維護宗教的那些想法是“認真的”和“有益的”（我不說它們的“獨創性”，因為這根本談不上），他在這一點上犯了很大的錯誤。但是，從他犯錯誤這件事情上還完全不能夠得出結論說：人們對於自己能力的陶醉，需要某種神秘的論證；這種陶醉只有用“雙重真理”才能加以說明。

錯誤也有自己的規律性。例如，布特魯认为自己維護宗教的行為是“認真的”和“有益的”，——这个錯誤，就是由于他是一个沒落的社会階級——現在的法国資產階級的思想家。但是这里也根本沒有科学批判不能达到的东西。問題在于，每一个社会階級，像每一个个人一样，当它能够維護自己的时候就尽可能地維護自己……

除了上面所說的以外，最好再剖析一下我們的作者的下述議論。

“實踐的前提是，第一，信仰；第二，这个信仰所假定的客体；第三，对这个客体的愛和实现这个客体的願望。”（第 331 頁）

如果我“假定”在附近的森林里有一只母狼，那末就无需为了打猎而再以对这只母狼的信仰“为前提”了。布特魯把应当是单数的东西乘上二。为什么他这样做呢？依我看，这里只能有一种回答，那就是，为了使自己 and 讀者习惯于“信仰”这个词的不恰当的用法。一个人如果认为，沒有“信仰”就不能有实践，那末他就会很容易接受“双重真理”。換句話說，布特魯有点滑头。但是，这不要紧。我們已經知道，“幻想”和“欺騙”对于“人的”生存來說是必要的。

其次，实践以对客体的愛为前提，并不永远是这样。打母狼不是以愛母狼为前提，而是以愛打猎为前提。然而，我們不要太严格。假設，实践永远要求我們愛“假定”客体。那末由此可以得出什么結論呢？按照布特魯的意思，由此可以得出結論說：沒有宗教就不能有实践，因为“愛——如果近一点去看它——超出了自然（就这个词的本意來說）的範圍”（第 333 頁）。这是很令人信服的！甚至超出布特魯的想像。的确，因为母兽毫無疑問愛自己的幼兽，所以可以說：上面我們“假定”母狼也不是沒有宗教情緒的。

不能不承认，一个社会階級，当它的思想家不得不用这类智慧

“欺騙”自己——或者只是別人？——的時候，它的情況是很壞的。在十八世紀，即在革命前夜，法國資產階級的思想家們是“認真得多”的。但是，那個時候已經一去不復返了。

而曾經一度自命為無產階級思想家的巴札羅夫先生呢？他的情形還要壞，因為他自己也不知道他所做的是什麼。

再說一遍：當心啊，俄國的讀者！

十九世紀法国的空想社会主义⁶²⁰

十九世紀法国空想社会主义的各种体系和学說，在許多重要問題上彼此差別很大^①。然而它們全都有不同于現代国际科学社会主义的若干基本特点。仅仅因为有这样一些共同的特点，我才能在这里对法国空想社会主义作一番描写；要詳述它的各种学說和体系这里是不可能的，而且也不适宜。

为了弄清这一时期各色各样法国空想社会主义的共同特征，首先必須回顾一下它的历史起源。

馬克思在反对布魯諾·鮑威尔及其同伙們的論战中說道：“并

^① “社会主义”一詞最初出现在十九世紀三十年代英国和法国的文献中。《不列颠百科全书》(《Encyclopaedia Britannica》，第22卷，第205頁)中“社会主义”(《Socialism》)这一条的作者断言，这个名詞的由来，应当追溯到1835年在英国产生的“一切民族一切階級联合会”(《Association of all Classes of all Nations》)。另一方面，比埃尔·勒魯证明，这个名詞第一次由他使用在1834年发表的《論个人主义和社会主义》(《De l'individualisme et du socialisme》)的文章中(參看《比埃尔·勒魯文集》，第1卷，1850年版，第376頁(Oeuvres de Pierre Leroux, t. I., 1850, p.376)，注釋)。但要指出，在这篇文章里，比埃尔·勒魯只是在“联合的观念的夸大”的意义上使用了这个名詞。稍后，“社会主义”开始表示为了提高下层階級福利和保障社会和平而改造社会制度的任何一种意图。由于它的含义这样极端不确定，人們往往把它跟共产主义对立起来，共产主义是这样一种意图，它有一个确定得多的目的，就是要用把生产資料(有时还有消費品)变为社会所有的办法建立社会平等。现在，“社会主义”一詞几乎代替了“共产主义”，但它丧失了自己最初的曖昧性。它现在的意义接近于“共产主义”一詞的原义。

不需要多大的聰明就可以看出,关于人性本善和人們智力平等,关于經驗、习惯、教育的万能,关于外部环境对人的影响,关于工业的重大意义,关于享乐的合理性等等的法国唯物主义学說,同共产主义和社会主义之間有着必然的联系”⁶²¹。这一見解馬克思主要是用下面的論据来证实的:既然人是从外部世界和得自外部世界的經驗中汲取自己的一切感觉、知識等等——像十八世紀唯物主义者的学說的那樣,那就应当这样安排周圍的世界,使人从这个世界中得到他应得的印象,使他习惯于真正合乎人性的关系,使他感觉到自己是人。这是完全正确的。馬克思断定傅立叶“是直接 from 法国唯物主义者的学說出发的”⁶²²,也同样是完全正确的。誰要是怀疑这点,我劝他不妨拿傅立叶的欲望学說跟霍尔巴赫在《Système social》^①第一部第一章中論欲望的話去比較一下。在这方面比較比較傅立叶和爱尔維修,也可能会有同样的益处。但是这里重要的就是要記住这一点。

虽然傅立叶^②直接从法国唯物主义学說出发,但他对十八世紀整个法国启蒙哲学的态度却是完全否定的。对启蒙哲学的这种态度,早在他的1808年出版于里昂^③的第一部著作《Théorie des quatre mouvements et des destinées sociales》^④里就表現出来。那里有这样一段話:

“从哲学家們在自己的头一次試驗——法国革命——中就暴露出自己的无能的时候起,大家彼此都同意:他們的哲学应该看作人类智慧的錯誤。政治启蒙和道德启蒙的激流,被看成了幻想的

① 《社会体系》

② 1772年4月7日生于伯桑松。1837年10月10日死于巴黎。

③ 封面上印着:萊比錫623。

④ 《关于四种运动和普遍命运的理論》

激流。能不能从这些学者的著作中找出别的什么东西呢？他们花了二十五个世纪来改进自己的理论，把所有古代和现代的启蒙思想都连在一起，而刚跨开第一步，就搞出了至少和他们许诺过的幸福同样多的灾难，使文明社会接近于野蛮状态。哲学理论在法国受到考验的头五年，结果就是如此。1793年大灾难以后，幻想消失了”^①。在同一部著作的另一个地方，傅立叶愤怒地回忆起那些推翻王座、祭坛和财产法，因而使欧洲——照他的话说——走向野蛮的关于平等的烦琐争论(querelles scolastiques sur l'égalité)。

傅立叶始终不是旧制度的拥护者。恰好相反，说他跟当时整个第三等级一样不满意这个制度并且希望消灭它，倒要正确得多。但当时法国社会各阶级的革命斗争——特别是1793年——异常激烈，吓坏了傅立叶以及与他同时代的大多数人。因为他认为，“1793年大灾难”的责任要由十八世纪启蒙哲学来承担，所以他就宣布这个哲学是完全无能的。由于对这个哲学持否定态度，他甚至给自己制订出两条方法论规则：(1)“绝对怀疑”(le doute absolu)⁶²⁵和(2)“绝对偏离”(l'écart absolu)⁶²⁶。“绝对怀疑”的意思是说他对当时流传最广的信念采取怀疑的态度。举例来说——这个例子是他本人举的——，一切不同的哲学派别在尊重文明上彼此都一致；但是傅立叶决定把自己的“绝对怀疑”规则也应用到这个对象上：他怀疑文明的“完善”。他问自己说：“有没有什么东西比造成这样多灾祸的文明更不完善呢？有没有什么东西比文明的必要性和它未来存在的不可避免性更值得怀疑呢？可不可以设想文明只是社会发展中的一个阶段呢？”^②既然给自己提出了这些问题，他就很快地产生一个信念：“文明”——其实就是各文明民族所

① 傅立叶，《关于四种运动和普遍命运的理论》，第3页624。

② 同上书，第7页627。

具有的社会关系——应当让位于另外一些共同生活形式，他并且开始思索这些未来的形式的本性。

至于“绝对偏离”，那末它在傅立叶看来，就是决定“任何时候也不照着不可靠的科学所开辟的道路走”，就是说，不照着十八世纪哲学所开辟的道路走。值得注意的是，为了替自己这条方法论规则辩护，傅立叶援引了这样一种情况：尽管工业有辉煌的成就，“不可靠的科学”甚至也不能“防止贫困”。

但是，应用这两条方法论规则，本身就说明：傅立叶在反对十八世纪哲学的同时，依旧处在它的最强有力的影响之下。例如我们知道，上述哲学实质上是进步的。深信进步，深信人和人类社会能够趋向完善(perfectibilité)是它最主要的特点之一。傅立叶很喜欢刻薄地嘲笑这种信念。然而大家要注意，当他把“绝对怀疑”的规则应用于文明时，他怀疑的其实不是文明，只不过是文明民族社会制度所具有的一些根本缺点存在的不可避免性。当他终于得出这些重大缺点可以消除的信念的时候，当他拟制好新社会结构的方案的时候，他就不再嘲笑“不可靠的科学”关于人和人类社会能够趋向完善的学说，而毅然决然地从事这种改善工作了。同样值得注意的是，他“绝对偏离”了“不可靠的科学”开辟的道路之后，首先就碰到贫困问题：这个责备十八世纪法国哲学不能防止贫困的人依然忠实于它的精神，因为它坚决地肯定：salus populi——suprema lex(人民的幸福是最高的准则)。

但是，既然如此，既然傅立叶在激烈地反对十八世纪法国哲学和恶毒地嘲笑它的时候，实质上依然是它的忠实信徒，并以它的结论当作自己的理论体系的基础，那么请问，“绝对怀疑”和“绝对偏离”究竟使他得到了什么结果呢？

第一，它使他得出了许多古怪的理论，而社会主义的敌人就长

期地抓住这些理论来卖弄他们的聪明。“绝对怀疑”使傅立叶轻视理论思维规则，而任何人只要轻视理论思维规则都不可能不受到惩罚。当他长篇大论地述说“双音节的不死”和建造“轮回的普遍阶梯”（《*échelle générale des métempsycoses*》）^①；当他叫我们相信：“谁给了我们狮子，谁也会给我们驯狮，我们骑在驯狮身上就会飞奔疾驰”^②；当他描写未来的驯鲸、驯鲨鱼、驯河马和驯海豹的好的方面时^③，——这时，他显然在滥用“偏离”，而“偏离”是他反对一切前辈哲学家的结果。要是不这么反对，他大概不会暴露出他这个自学者这样多的自以为是，而会力求抑制自己幻想的飞翔。

第二，遵照“绝对偏离”的规则，傅立叶——用他自己的话说——力求只探讨十八世纪哲学不曾涉及的那些课题。因为这个哲学在政治和宗教上花了许多工夫，所以傅立叶就跟它相反，认为自己的职责是“仅仅在这样的措施中去寻找社会的幸福，这些措施同行政和僧侣没有任何关系，而只涉及工业和家庭生活，并且会取得任何政府的同意，不需要它的干预”^④。这在很大的程度上决定了他的社会体系的性质：这个体系实际上没有任何政治意图的。

但是这还不是一切。傅立叶反对十八世纪法国哲学，是因为他认为它是“1793年大灾难”的祸首，所以他不仅在每一个适宜的场合（也许，甚至在不适宜的场合）都强调他的体系没有任何革命

① 参看 *Oeuvres complètes de Ch. Fourier*. Paris MDCCCXLI, tome II, p. 319. (《傅立叶全集》，第2卷，1841年巴黎版，第319页)。

② 《傅立叶全集》，第4卷，第254页。傅立叶断言：骑在驯狮上旅行，可以在巴黎吃早饭，到里昂吃午饭，到马赛吃晚饭；当这些驯良的动物累了的时候，只要把它们更换一下就行了。

③ 同上书，第255页。

④ 《*Théorie des quatre mouvements*》，p. 8 628. (《关于四种运动的理论》，第8页)。

意图,而且把它当作反对这些意图的唯一可靠的手段推荐出来。在他的著作《La fausse industrie, morcelée, répugnante, mensongère et l'antidote, l'industrie naturelle, combinée》^① 第一卷里面,有一章很值得注意:《Notice sur les intérêts du Roi.—Moyens d'en finir des conspirations》(关于国王利益的意见。——结束密谋的手段)。在其中傅立叶证明,因为定时炸弹是密谋家們的新武器^②,所以必須“試驗一种防止密谋的新发明,以便造成普遍的幸福和良好的道德”(第327頁)。接着,他相当詳細地叙述了关于新社会结构的方案。在一年后出版的同书第二卷的《Thème général, appliqué aux attentats régicides》(适用于謀杀国王事件的一般論題)中,重复了同一个思想。傅立叶在那里把謀杀归咎于启蒙哲学。他說:“近四十年来,国王們一直在同哲学作斗争;他們只用些不彻底的只会壮大哲学的办法去对付哲学;他們不能号召真正的反对派去反对它,并且揭露它的錯誤認識,把它同它的手即关于工业机械和关于社会命运的精确科学对立起来”^③。不言而喻,这个精确科学就是傅立叶的体系,就是他当作对付密谋的最好手段而向路易·菲利浦推荐的体系。

我們馬上就会看到,傅立叶在这方面完全不是当时社会主义者中的例外人物。恰好相反,这样向国王呼吁乃是十九世紀法国空想社会主义的突出的特点。因此,好好地弄清楚它的共同心理背景是会有益处的。

① 《伪造的、分散的、讨厌的、虛假的工业和它的抗毒素即自然的、統一的工业》

② 該书出版于1835年,“意見”显然是受到菲耶斯克(Fieschi)謀杀路易·菲利浦的著名案件(同年7月28日)的影响而写的。

③ 这一頁沒有注頁数,下一頁标明为:M—616。

二

請看一看，傅立叶在我們上面引証过的著作《Théorie des quatre mouvements》中怎样描繪社会的革命状况的。用他的話說，只有实现他的社会改革方案，这种状况才能消除。

他叫道：“对，文明的制度^①日益动摇；我們都亲眼看到1789年由哲学引起的第一次火山爆发，只要薄弱的統治一放纵煽动者^②，跟着就会又爆发几次，穷人反对富人的战争已經得到这样大的胜利，以致一切国家里的密謀分子都只想重新燃起战火。企图去防止它是徒劳的；自然界在嘲笑我們的启蒙，在嘲笑我們的預見；它会拿我們用来保障社会安宁的那些措施喚起革命”^③。

此地每一句話都值得細細玩味。早在1808年，傅立叶就把大革命看作阶级斗争的一个插曲：穷人反对富人的战争。他似乎很遺憾地确认这次战争的胜利。也許有人会以为他同情旧制度。然而，如上所說，事实不是这样。他没有同情旧制度；他只是一般地否定了阶级斗争，特别是革命的阶级斗争。他认为：如果他在“1793年大灾难”以后所发现的东西，早在旧制度时代便为其他任何一个天才发现出来，并且及时地作为社会改革的基础，法国也許会避免大革命。但是，现在，东西已經发现了；现在，只要关心保持社会安宁的人士懂得傅立叶想出的社会体系的优越性，社会动荡就可以預防了，“穷人反对富人”的战争也就可以避免了。因此他便向他們呼吁，不惜笔墨地描繪那些說明文明社会因为没有注意他的呼

① 我們已經知道，傅立叶所謂文明社会的社会制度是什么。

② 該书出版于1808年，即拿破仑第一統治时期。大家知道，拿破仑是不放纵“煽动者”的。

③ 傅立叶：《关于四种运动的理論》，第388頁。

声必将受到惩罚的动荡事件。

他的“策略”便是如此。这策略的特点：第一是不問政治；第二是完全否定阶级斗争。很容易看出，这两个主要特点之間存在着极密切的联系。这就是第二个特点产生了第一个特点。

“1793年大灾难”使傅立叶产生了对阶级斗争的否定态度。而因为政治是阶级斗争的武器，所以，我們这位作者否定阶级斗争，自然也就随之否定了政治。

不要以为我們这里談的只是空想社会主义历史中的个别情况。不！这种情况多得很，我們有充分的根据說它是普遍的規則。这里还有一个情况，也許比較不突出，但决不是比較不重要。

圣西門^①也把法国革命看作阶级斗争，即沒有财产的阶级同有财产的阶级的斗争。他也像傅立叶一样，很不贊同这个斗争。在小册子《Lettres d'un habitant de Genève à ses contemporains》^②——出版于1802年，也就是傅立叶第一部书問世以前六年——中，他把法国革命称做駭人听聞的爆炸和一切灾难中最大的灾难^③。他不厌其烦地談論着“平等原則的这种应用所引起的可怕的残酷行为”^④；他向沒有财产的阶级呼吁，他說：“你們看看，当你們的同伴統治法国的时候那里发生了什么：他們造成了饥饿”^⑤。显然，給圣西門印象最强烈的也正是“1793年大灾难”。傅立叶把这次“大灾难”归咎于十八世紀的哲学家，而圣西門則說它是由于沒有财产的阶级的无知。但这仅是表面的差别，因为“平等

① 1760年10月17日生于巴黎；1825年5月19日死在那里。

② 《一个日内瓦居民給当代人的信》629

③ 参看《Oeuvres choisies de C.-H. de Saint-Simon》，t. I, Bruxelles 1859, p. p. 20 et 21 630.（《圣西門选集》，第1卷，1859年布鲁塞尔版，第20和21頁）。

④ 同上书，第31頁。

⑤ 同上书，第27頁。

原則的应用”，按照圣西門的意見，无非是启蒙哲学中的极端結論的实际应用。因此圣西門的学說同傅立叶的学說一样也是不問政治的^①。在实践方面，（初期的）圣西門主义无非是研究应当采取什么样的措施来結束革命（sur les mesures à prendre pour terminer la révolution）。圣西門反对任何革命意图到怎样的程度，只要从我剛才引证过的《Du système industriel》一书的下面一个地方就可以看出来。靠什么力量来实行他所希望的社会关系的变革以及由誰来指导这个力量呢？对于这个问题他回答說：

“这些变革靠道德感情的力量来实现，而这个力量将以这样的信仰作为自己的主要动力，这就是一切政治原則都应当从上帝給人們的普遍原則（“你們要彼此相爱”——格·普·）引伸出来。这个力量将由慈善家指导，他們在这种場合也如在基督教形成时期一样，将成为‘永恒者’的直接代理人。”

往下不远，圣西門补充說：“慈善家們采取的唯一手段就是口头的和文字的宣傳”^②。

① 傅立叶对“哲学家”的攻击，被圣西門用到“法学家”（«легисты»）身上。按照圣西門的意見，法学家的“形而上学学說”可以說明法国革命为什么会得到不能令人滿意的結局。参看《Du système industriel, par Henri Saint-Simon》（《論昂利·圣西門的实业制度》）631。书上有这样的題詞：«Dieu a dit: aimez-vous et secourez-vous les uns les autres» Paris 1821, Préface, P. I-VIII.（“上帝說过：要相爱相助”。1821年巴黎版，序言，第 I-VIII 頁。）圣西門的概念“法学家”，或“形而上学学說”的代表，很像傅立叶著作中我們已經知道的概念“哲学家”，或“不可靠的科学”的代表。現在我們則用革命知識分子一詞来表示这个概念。

② 这重点是圣西門加的。参看他的《Adresse aux philanthropes》（《告人类之友书》）632，按剛才說的那本书，第 297、298、299 和 302 頁。我要向研究圣西門思想演变过程的人們指出，早在这部著作中就可以碰到这样的詞句：«le nouveau christianisme», «le christianisme définitif»（“新基督教”、“完善的基督教”），早在这部著作中圣西門有时就用圣经的語体說話，勿召 les hérétiques en morale et en politique（道德上和政治上的異教徒）都跟他走，等等（第 310 頁）。下面我們會看到，应当怎样理解圣西門的依靠宗教的企图。

像傅立叶一样，害怕一切涉及階級斗争的思想的圣西門，有时却喜欢用“沒有财产的階級”、“人民”这样的字眼来恐吓自己的讀者。他在自己的《致实业家先生的第四封信》中描写实业家同“波拿巴的封建主义”的斗争可能遭受的挫折时说：“此外，先生們，想到在公开斗争的場合它（指波拿巴的封建主义——格·普·）可能暂时地把人民吸引过去，是不能不心惊胆战的。虽然你們是人民的自然而且經常的领导人（chefs），虽然人民也承认你們是这样的人，但經驗表明，人民在某些时刻是可能站到軍人和法学家的旗帜下的。你們想得对，煽动者对人民可能产生的影响，現時（同大革命时代发生的情形比較——格·普·）已經大大地减少了……。但它未完全消灭。土耳其式的平等^①的教条……还可能引起巨大的破坏，要是你們不提防的話。如果你們預先不使人民确切而明白地了解他們的真正利益，你們用什么办法去反对这些教条的誘惑呢？”^②

这几行字再令人信服不过地证明，沒有财产的階級絕不是圣西門指望来实现自己的实际計劃的那个階級。圣西門的观点也跟傅立叶的观点一样，絕对不是无产階級的观点。

法国空想社会主义的这两位偉大奠基人的追隨者，在我剛才指出的那些极其重要的方面是完全忠实于他們的老师的。他們憤慨地否定了把社会中进行的階級斗争作为社会改革意图的基础的任何思想。我举傅立叶的最有才华的追隨者⁶³³維克多·孔西得朗^③为例来談一下。

① 圣西門这样称呼共产主义者力求达到的那种平等。他硬說，这样的平等只有在东方专制制度下才是可能的。

② 《Du système industriel》（《論实业制度》），第205—207頁。

③ 生于1808年，死于1893年。

三

孔西得朗在自己的 1836 年 (这时傅立叶还在世) 出版的小册子《Débacle de la politique en France》^① 中, 给政治下了这样的定义: 政治是“有关政府的基本原则或者有关各个行政系统的各种彼此攻击的意见和理论的总和, 这些行政系统为了民族的最大幸福互相争夺着部长职位”^②。这个定义的最后几句话带有很明显的讽刺意味, 它说明政治在孔西得朗的眼里没有多大的意义, 他不仅不掩饰这点, 还满意地指出, 同不久以前比较起来, 法国人对政治的兴趣和注意, 一般说来已经大大减少了^③。为什么呢? 由于政治上的某些理论错误 (erreurs théoriques de la politique)。这些错误是什么呢? 回答道: “人们 (属于不同政治党派的人们——格·普·) 不去研究各种利益的协调 (l'alliance des intérêts) 所必需的办法, 而只从事于支持和加强各种利益的斗争, 利益的协调能给各种利益带来好处, 而利益的斗争却只有利于贩卖这个斗争的人 (qui trafiquent de cette lutte)”^④。

政治是阶级斗争的工具; 孔西得朗像自己的老师傅立叶一样, 不喜欢阶级斗争; 因此他也像傅立叶一样逃避政治。这是再合乎逻辑也没有了。在同一本小册子的另一处, 孔西得朗提出下面的论点作为不能不承认的真理:

“我们大家希望所有的人无一例外地都很幸福; 对于每一个阶级说来, 保证它的特殊利益的最好手段, 就在于把这些利益同其他

① 《政治在法国的破产》

② 重点是我加的。

③ 孔西得朗:《政治在法国的破产》, 第 2 和 52 页。

④ 同上书, 第 16 页, 重点是孔西得朗加的。

階級的利益結合起來”^①。

跟傅立叶完全一样，孔西得朗也否定十八世紀的法国哲学。他称它是破坏性的 (Subversive)，并說，当这个哲学的基本思想 (即推翻封建制度和天主教的思想) 开始实现的时候，便发生了强烈的社会动荡。他暗示說：按照他的意見，早在十八世紀末期就有办法可以改良社会制度，而不必搞革命斗争^②。至于他自己的时代，那他对于和平改造社会的可能性是絕對沒有絲毫怀疑的。傅立叶的发现充分提供了这种可能性，指出了社会各階級的利益互相协调的最可靠的办法。革命家是不願意理会这一点的，他們宁肯采取强力的行动^③。正因为如此，所以孔西得朗极其严厉地斥責革命家。不錯，他也沒有放过保守派，这些人，用他的話讲，由于笨拙无能而损害了自己事业的声誉^④。但是尽管如此，他相信：“目前，希望保持現存秩序的政党比起力图推翻現存秩序的政党来是比较不反社会的 (moins anti-social)”。为什么呢？孔西得朗答复說，“因为从現今的社会状况中显然可見，現在不需要斗争，而需要改良和組織，所以其处境本身使其热爱秩序的那种政党，对于現時需要的事业來說，比还想驅逐、粉碎、推翻秩序的那种政党較少不利 (moins défavorable)”^⑤。

我国已故的列·托尔斯泰也完全是这样議論的：他由于全然相同的理由，也較多地同情保守派，較少地同情革命家。

① 孔西得朗：《政治在法国的破产》，第 63 頁，重点是孔西得朗加的。

② 同上书，第 147 頁。

③ 我提一下，这里引证的孔西得朗的小册子出版于 1836 年，即路易·菲利浦王朝最动乱的时期。

④ 他說，他們总要派警察看管住每一种高尚的感情 (孔西得朗：《政治在法国的破产》，第 24 頁)。这真是一針見血。

⑤ 同上书，第 57 頁，重点是孔西得朗加的。

我看，这一切已經足以說明問題了。但在孔西得朗的下列言論中他的观点表現得更加明显：

“一些人对另一些人的任何反抗都不正当；只有一致、和諧，秩序的充分自由发展才是正当的”^①。

这些话表示出空想社会主义的整个策略^②。我不是說，这个策略始終不变。如果始終不变，那在当时法国这样一个社会生活激蕩到狂热地步的国家里倒是非常反常的。然而，尽管发生变化，空想社会主义的策略一般說来終究还是保存了我剛才指出的特征。不管空想社会主义的各个学派之間有多少个别的特点，所有这些学派——又除了少数例外，这些例外下面再談——都是不問政治的，而且它們全体，除了这些极少的例外，对阶级斗争都采取否定的态度。

拿圣西门主义者來說。他們在叙述自己的学說时，指出历史上所进行的阶级斗争和“人对人”的剝削。他們說，在现代社会中

① 孔西得朗：《政治在法国的破产》，第91頁，比較他的《Principes du socialisme, manifeste de la démocratie au XIX siècle》，2-me édition, Paris 1847.（《社会主义原理，十九世紀民主派宣言》），1847年巴黎第2版。这本书是在孔西得朗否定政治的傾向已經大大減弱的时候写成的。在这本书里，他把革命的政党另外叫作反动的民主派，因为他认为只有和平的民主派才是进步的（第45頁）。在所有的革命者中，孔西得朗最激烈地指責“坚决实行偉大的物质革命”的“政治共产主义者”（第46頁）。关于这些共产主义者，下面再談。

② 傅立叶的另一个学生，从前的圣西门主义者帕热說道，他的同志們之所以“离开政治的原野，是为了在社会問題这一块更肥沃的土壤上鍛炼自己的智力”（《Introduction à l'étude de la science Sociale》，Paris 1838.（《社会科学研究引論》），1838年巴黎版，第XI頁）。在这里，我們可以看出，他把政治同社会問題領域中的活动对立起来了。这种对立在絕大多数空想社会主义者那里都会碰到。下面我們会看到，这个普遍規則的例外是由于什么原因，但空想社会主义的特色正是这条規則，而不是它的例外。从孔西得朗的、把政治同社会土壤上的活动对立起来的作法，在直到馬克思主义胜利为止的俄国文献中也占統治地位。

游手好閑者 (les oisifs) 剝削劳动者 (les travailleurs)。在1825—1826年出版的第一个机关杂志《Le Producteur》^①上⁶³⁴，他們就断定說，从現在起已經“不可能設想游手好閑者的利益同劳动者的利益是相同的了”^②。按照他們的話說，社会发展的目的，在于消除階級对抗，在于使“联合”取得胜利。而在提到通过怎样的途徑达到“联合”的胜利的时候，他們就指出階級調和来。这一切都可以在他們那值得注意的讲演集《Doctrine saint-simonienne Exposition》^③中讀到（特別參看第1卷）⁶³⁵。但这些观点最鮮明地暴露^④在1831年由斯蒂凡·弗拉沙提交給“教父”⁶³⁶巴札尔和安凡丹的《关于圣西門家庭的著作的报告》中。

斯蒂凡·弗拉沙不仅承认現代社会划分为两个階級，而且說得比他的大部分同道們确切得多。在絕大多数圣西門主义者的观念里，他們当时的社会分成一方面是“游手好閑者”階級，另一方面是“劳动者”階級，而弗拉沙所談的則是資產階級和无产階級的对立，但他天真地以为，这里在术语的差别后面并没有包含着社会关系的任何差别。他确定，1830年革命后，資產階級认为沒有必要去认真地考虑无产階級的利益。尽管他有意原諒資產階級的这个錯誤，但仍然认为必需提醒大家注意，是消除这个錯誤的时候了，因为否則社会就有可能受到“比資產階級同封建制度的斗争所产生的震动更持久更深刻的震动”^④。我們从这里看得出，大革命时代的階級斗争在这位社会主义报告人的脑袋里是記憶犹新的。这个

① 《生产者》

② 参看安凡丹的論文《Opuscules financiers》（《财政研究》），載《Producteur》第2卷，第479頁。

③ 《圣西門学說釋義》

④ 参看《Oeuvres de Saint-Simon et d'Enfantin》，vol. IV, p. 58-59, Paris 1865.（《圣西門和安凡丹全集》，第4卷，1865年巴黎版，第58—59頁。）

记忆使得他力求阶级调和。他引用了圣西门的话，说英国无产阶级决心一有适当的机会就开始穷人反对富人的战争^①，并且说道：

“我们就是在这样的情况下出现于舞台的。我们对资产阶级说：我们是要求把自己的部队联合起来的人民的呼声，这呼声是强有力的，因为要求是公正的，同时这呼声是和平的，因为作为未来的信使，我们从自己的导师那里知道，暴力是反动的，它的统治时代已经过去。我们对人民说，我们每天都重复说：我们是资产阶级的呼声；你们一切受苦的人都要求普遍的联合，你们一定会得到它，因为上帝希望这样。但只有当你们的要求是和平的而且渐进的时候，你们才会得到它。要是你们想用暴力从现在掌握劳动工具的人的手中夺取劳动工具，那末要记住，那些领导你们的狂暴行动的强者，决不会忘掉迁居到从旧业主那里夺来的府院和宫殿中去的，对于你们来说结局只会是换换主人而已”^②。

这个关于“强者”的警告可能会使现代的读者感到惊奇。但在报告人看来，它并没有什么奇怪，因为根据弗拉沙的意见，无产阶级“由于自己的愚昧无知”不能“清楚地表述自己的需求和自己的希望”^③。这样的社会阶级的确很容易被别人牵着鼻子走。全部的问题就在于不谈政治能不能促进这个社会阶级的智力发展。

调和的情绪在这个时代的精神中，确切些说，在这个时代的关心社会问题的人士的精神中达到何种程度，可以举下面的事实为例加以说明。

当比埃尔·勒鲁^④——大家知道，我国的别林斯基和赫尔岑

① 重点是弗拉沙加的。

② 《圣西门和安凡丹选集》，第4卷，第70、71和72页。

③ 同上书，第58页。

④ 1797年生于巴黎，1871年死在那里。

小組对他很感兴趣，他們为了謹慎起見，給他起了个外号，叫做紅头发彼得——靠攏圣西門主义者的时候，他指出圣西門主义者“学說”的和平性质是对他的轉变影响最大的一个方面^①。

路易·勃朗^②也不願意听一句关于阶级斗争的話。他的名著《Organisation du travail》是用这样的詞句开始的：“这本书是向你們富人呼吁的，因为其中談到了穷人。他們的事业就是你們的事业”。下面，这种呼吁用略加变化的詞句再度出現：“呵，富人們，我再說一遍，这本书是献給你們的……是的！穷人的神圣事业就是你們的事业……只有他們解放了，你們至今还不知道的安乐的宝藏才为你們而开”^③。

甚至蒲魯东^④——許多人不知为什么到現在还认为他是个大革命家——实质上也拒絕社会問題的革命提法。在1846年3月17日致馬克思的信中，他說道：“我們不应当提出革命的行动作为社会改革的手段，因为这个虛假的行动簡直就是采取武力，就是胡作非为，簡言之，就是一个矛盾。所以我給自己提出这样的任务：通过一定的經濟組合把另一种經濟組合（利息、地租、房租、高利貸）取自社会的財富归还給社会。換言之，在政治經濟学中用财产理論来反对财产，以保障自由和平等”^⑤。

这个用經濟組合解决社会問題的願望，就是我們早已熟悉的

① 參看他的刊載在《Globe》637（《地球》）上的《一封公开信》。

② 生于1811年10月29日，死于1882年12月6日。

③ 《Organisation du travail》，IV-e édition, Paris 1845. Introduction, p.p. V и XXV.（《劳动組織》），1845年巴黎第4版，序言，第V和XXV頁638。該书第1版于1840年刊行。

④ 生于1809年1月15日，死于1865年1月19日。

⑤ 我手头沒有蒲魯东的通信集，这里是根据《Abrégé des oeuvres de Proudhon》〔蒲魯东著作摘要〕一书引証的。这封信在該书的414—415頁，可惜不完全。

对政治的否定。这个否定在蒲鲁东的議論中始終起着决定性的作用。它把蒲鲁东引导到无政府主义，后来它又由蒲鲁东傳給米·亚·巴枯宁、埃利塞·莱克留、彼·阿·克鲁泡特金、让·格拉弗和其他无政府主义理論家，以及現今法兰西和意大利的“革命工团主义者”。

1848年蒲鲁东以其独具的华美的詞句对临时政府宁願要三色旗而不要紅旗一事感慨地說道⁶³⁹：“可怜的紅旗啊，大家都遺棄你！但我要吻你，我要把你紧紧地抱在我的怀里……。紅旗——这是人类的联邦旗帜”^①。然而，对紅旗的这种热忱絲毫不妨碍他去宣揚无产階級同资产階級的联盟。例如，当他被推选为伯桑松的候选人时，他在告选民书中写道：“劳动者們，向你們的企业主伸出手来吧，而你們，企业主們，不要推开在你們那里劳动过的人們吧”^②。他在自己的机关刊物《La Voix du Peuple》^③（1850年3月20日那一期）上写道：“资产階級同无产階級的团结，现在像以前一样，意味着农奴的解放，意味着实业家和劳动者的反对資本家和贵族的政守同盟，意味着无产者和企业主之間利益的一致”^④。

把企业主跟資本家对立起来，这說明蒲鲁东所謂的资产階級其实是小资产階級：他請企业主同帮工（le compagnon）联合起来。应当指出，这是用来說明空想社会主义者对当时社会經濟关系的观点的一种材料。对于这个观点我还將詳細地加以分析。而

① 参看《P. J. Proudhon》，Par A. Desjardins, Paris 1896, V. I, p. 90. [《蒲鲁东》，阿·德热尔登著，第1卷，1896年巴黎版，第90頁]注釋。

② 引自上述德热尔登的著作，第99頁。

③ 《人民之声》

④ 引自卡尔·狄尔：《P. J. Proudhon, seine Lehre und sein Leben》，III Abteilung, Jena 1896, S. 100. [《蒲鲁东，他的学說和生平》，第3册，1896年耶拿版，第100頁。]

現在我暫且只补充一点：蒲魯东的著作《Idée générale de la révolution au dix-neuvième siècle》^①——1851年出版⁶⁴⁰，对各个拉丁国家和俄国社会主义者的观点长期地留下了深刻的痕迹——是獻給資產階級的。獻詞中有着对这个階級的一連串贊語。蒲魯东說：“我把这些新的經驗獻給你們资产者，你們在任何时候都是最大胆最机警的革命家……你們自己，唯有你們，——是的，是你们制定了十九世紀革命的原則，奠定了十九世紀革命的基础。沒有你們的参加和反对，你們的任何事业都沒有生命力。你們从事的任何事业都沒有灭亡。你們准备好了的任何事业都沒有以失敗告終……你們完成了这么多的革命，最后可能不可能不顧利害、不顧理性、不顧荣誉而变成反革命呢？”等等。后来，蒲魯东說到1793年，說在这期間夸夸其談的人民讲坛根本搞不出什么名堂来，他也說到1848年革命不能解决社会問題，最后他又号召資產階級同无产階級調和：“我告訴你們：調和——就是革命”。根据這句話，也許有人以为蒲魯东在1851年变成了一个革命家；但这个假想被該书的内容駁倒了：书中极其詳尽地敘述了完全和平的“社会清算”的方案，“社会清算”之所以被該作者冒充为社会革命，只因为他一向非常喜欢濫用术语。

空想社会主义对革命行动方式的厌恶，在埃蒂耶納·卡貝的言論中非常典型地表达出来：

“如果革命掌握在我手里，那末即使我会死于流放，我也要拚住它絕不松手”^②。

① 《十九世紀的普遍的革命思想》

② 《Voyage en Icarie》，Paris 1845, p. 565. 《伊加利亚旅行記》，1845年巴黎版，第565頁641。重点是原有的。——卡貝生于1788年1月2日，死于1856年11月8日。——他的《伊加利亚旅行記》第1版出版于1842年3月642。

四

总之，空想社会主义者承认现代社会中存在着阶级斗争。但他们不使自己的改革方案去适应这个斗争；他们坚决不愿意依靠阶级斗争来实现自己的方案。他们希望这些方案通过阶级调和的道路实现。所以他们拒绝革命的行动方式，并且不理政治^①。

七月革命爆发时，圣西门主义者决定不参加。他们的“教父”巴札尔和安凡丹在致外省圣西门主义者的专函中写道：“现在得势的那些人，无疑会对我们的态度——即他们所谓冷酷无情和漠不关心的态度愤怒不已；我们要准备忍受他们的凌辱和他们的暴力……亲爱的孩子们，更加幸福的命运在等待我们”。这个更加幸福的命运，如专函的作者们所说，就是致力于“实现上帝在地上的统治”（la réalisation du règne de dieu sur la terre）。

但是，不理政治不等于排除在历史舞台上活动的政治势力。空想社会主义者即使不理政治，也不能不意识到这些势力的存在。于是乎他们就产生了一种想法，想利用这些势力来达到自己的目的。究竟怎样利用呢？只有一条办法：必须使某一政治势力中的某一有影响的代表人物相信，他自己的事业的真正利益要求尽可能迅速地实现某一改革方案。然而怎么使他相信呢？这就决定于

^① «Nous sommes religieux, c'est à dire pacifiques et aimants envers tous les hommes, toutes les classes, tous les partis... Nous pensons que la violence est toujours funeste, toujours impie» [“我们是信奉宗教的，就是说是和平的，是爱一切人、爱一切阶级、爱一切政党的……我们认为暴力永远是有罪的，永远是反宗教的”]。——沙尔·勒蒙涅在告圣西门主义者书（注的日期是1832年6月7日）中这样说道。接着，他宣称，圣西门主义者爱一切政党，但不同其中任何一个合作。他拟定了自己的纲领，以为这个纲领能够把所有不同政见的人士联合起来，这纲领是：（1）立即建造一条从巴黎到马赛铁路，（2）改善巴黎的上下水道，（3）开辟一条从卢佛尔到巴士底广场的街道，等等。

改革者究竟向誰呼喚，和在何種政治環境下發出呼喚。當聖西門希望拿破侖第一注意他的著作時，他就給他的一部著作標上這樣一個題目：*Moyens de faire reconnaître aux anglais l'indépendance des pavillons*^①，似乎要指出戰勝英國的辦法，其實這部書所談的完全是另外一個問題⁶⁴³。當傅立叶想要把被密謀家弄得心神不寧的路易·菲力浦吸引到自己方面來時，他就反復地說，建立法倫斯泰爾是對付革命者的最好辦法。當七月王朝的警察逮捕了為着自己兒子波爾多公爵的利益而企圖復辟的別里公爵夫人的時候，當法國上流社會開始傳說她有被處死刑的危險的時候，“教父”安凡丹就立即寫了一封公開的《上國王書》，在信里他反對死刑，鄭重宣告（用粗體字）未來的婦女解放（《*la femme s'affranchira!*》）。他把這封信的內容通知自己的“孩子們”的時候，表示一個希望，希望這封信會有助於“吸引婦女參加政治”^②。後來安凡丹來到了阿爾及爾，他企圖通過一個與自己通信的人同奧爾良公爵往來。這個企圖引起了一幕悲喜劇：該公爵盛情厚意地請這位聖西門主義者的“最高教父”擔任地方行政長官的職位。遺憾的是這並沒有使安凡丹清醒過來。他繼續編造龐大的游說帝王（《*apostolat princier*》）的計劃。這些計劃使他犯了幾個很大的——不錯，主要是理論上而不是實踐上的——錯誤。大家知道，海涅對聖西門主義者曾經表示關注和同情。他把自己的書《*De l'Allemagne*》^③的初版獻給

① 《迫使英國人承認航海自由的辦法》

② 《*Oeuvres de Saint-Simon et d'Enfantin*》，Paris 1866, v. VIII, p. 168.（《聖西門和安凡丹全集》，第8卷，1866年巴黎版，第168頁）。這封信刊載在同一卷的第165和166頁上。別里公爵夫人被捕是在11月6日，而信是同月9日（1832年）寫的。由此可以看出，安凡丹如何急于把婦女吸引“到政治中去”。講了這一切之後，恐怕不需要再補充說：“政治”一詞在這裡具有非常獨特的含義。

③ 《關於德國》

了“教父”安凡丹。为了答谢这次献礼，安凡丹用《致亨利希·海涅》（《A Henri Heine》）的标题发表了一封信，在信中他发挥了許多可以说令人惊讶的政治观点。

谈到德国时，他表示深切地同情奥地利（梅特涅的奥地利）。按照他的话说，奥地利是秩序的代表，教阶制度的代表，义务感的代表，特别是和平的代表。“我们承认，为了治理人民，自由和平等的教条是不够充分不够完善的，我们祝福奥地利，因为它抵擋了这些纯粹革命的思想的进襲，甚至通过約瑟夫第二摒棄了这些思想；我们祝福这个民族高尚的忍耐精神，因为它不断受到拿破侖所体现的革命的軍刀的襲击……我们祝福奥地利、因为它給了封建制度的最后代表、我们的老波旁王朝以崇高的避难所，因为上帝对人类用来廢除旧制度并代之以新制度的那个过渡形式还没有說出自己的最后一句話；最后，我们祝福它，因为它把自己沉重的手伸过了阿尔卑斯山，将意大利的各个民族紧紧握住，不让他们互相殘杀。奥地利被正在发生解放風潮的諸民族包围住，然而它用沉着而高傲的語調不断地反复說：孩子們，你們不要秩序，对于享受自由來說你們还没有成熟”。

接着，安凡丹承认，他觉得反对“神圣同盟”和“內閣蒙昧主义”的战争，“至少对于經過重大鍛炼的人来说”^①，乃是一件破旧的东西。

海涅对这封信的反应是沉默，他在自己的书《关于德国》的以后各版中取消了給安凡丹的献詞。当然，这是他的意味最深长的批評^②。

^① 《圣西門和安凡丹全集》，第10卷，第118—119頁。

^② 然而这封信，甚至受到奧倫德·罗德里格这样著名的圣西門主义者的贊賞（参看《Histoire du Saint-Simonisme》par S. Charlety（《圣西門主义史》，塞·沙尔列第著），第315頁注釋）。

安凡丹對帝王復辟主義不見得有任何偏袒。他只是希望用巧妙的外交手段在權貴的圈子裡完成自己的游說任務，而這些權貴按其地位本身來說是傾向於維護“秩序”的。

路易·波拿巴同帝王復辟主義遠不相干，當他在法國實現了政變時，安凡丹就向這位走運的冒險家賣弄風情，甚至為他擬定了一個完整的行動綱領。不過，這個綱領決不是很明確的。安凡丹希望路易·波拿巴替良好社會主義（bon socialisme）的事業服務。這種服務應當是拒絕軍國主義，大力促進法國工業的和平發展^①。

讀者也許已經發覺我的敘述帶有一些諷刺口吻。不言而喻，安凡丹在權貴的圈子中的整個游說任務，現在看起來，只能付之一笑。然而，如果把安凡丹的這個錯誤算在他個人賬上，那就不公平了。這樣的錯誤，已經由我上邊所指出的空想社會主義者對政治的那種否定態度的全部邏輯頑強地暗示出來了。否定政治，從邏輯上說，無論過去和現在都必然會導致玩弄政客手腕。當然，空想社會主義的代表中有一些人在玩弄政客手腕上犯的錯誤比較嚴重，而另一些人則比較不嚴重。但這是枝節問題。事情的實質在於：一旦拋開政治而開始玩弄政客手腕，即使最杰出的人物有時也不能避免從我們現在的观点看來是最難想像的錯誤。

下面就是一個令人信服的證據。“恐怖人物”（l'homme-terreur）蒲魯東，一般說來很少像“教父”安凡丹。在許多方面他都是和安凡丹正好相反的人。但是，他也避免不了與剛才安凡丹使我們驚訝的那些錯誤完全類似的錯誤。

^① 關於這點請看《Oeuvres de Saint-Simon et d'Enfantin》，t. X, p. p. 200 et 205（《聖西門和安凡丹全集》，第10卷，第200和205頁）。

大家知道，蒲鲁东是法国无政府主义的鼻祖^①。作为一个无政府主义者，他以极其高傲的轻视态度来看政治。但是这种轻视态度并没有使他不去玩弄政客手腕；反而推动他采取了政客手腕。他在一封信中说道，谁搞政治，谁就必须“在粪便中洗手”^②。所谓在粪便中洗手就是玩弄政客手腕。他的著作《La révolution sociale, démontrée par le coup d'état du 2 décembre》^③，证明他有时是如何狂热地醉心于政客手腕。在这本书中，他竭力想使读者——自然，首先是路易·波拿巴本人——相信，12月2日的历史意义就在于，“这是民主革命和社会革命”^④。

政客手腕达到如此强烈的程度，它就不仅是否定政治的逻辑结果了。它恐怕还是要这套手腕的空想社会主义者的社会观点模糊混乱的最好证明。

五

我得赶紧提醒读者，在十九世纪法国空想社会主义中存在过一个流派——它是共产主义的一种——，它完全不拒绝阶级斗争，也完全不否定政治，不过它是从十分狭义的意义上了解政治的。我上面已经说过，它是普遍规则的例外。但要好好地了解这个例外的意义，就必须预先对规则本身作全面的考察。

空想社会主义者虽然拒绝阶级斗争，但却理解它的历史意义。这似乎是奇谈怪论，但事实的确如此。读者已经知道，法国大革命

① 他从圣西门下述思想中引伸出自己的无政府理论：政权在社会生活中的作用，在历史发展过程中日益缩小，将来会等于零。

② 《Se laver les mains dans la crotte》. *Desjardins*, Proudhon, t. I, p. 190. (德热尔登：《蒲鲁东》，第1卷，第190页。)

③ 《表现在12月2日政变中的社会革命》

④ 多看《表现在12月2日政变中的社会革命》，第5版，第93页。

在圣西門、傅立叶和他們的信徒的心目中是“穷人对富人的战争”。至于圣西門,那他早在1802年就說出了对法国革命的这个卓越的見解,后来又十分詳細地加以發揮。他說,每一个国家中的根本法就是規定财产(gouverne la propriété)和保护财产制度的法律。社会同盟的目的是生产。因此领导生产的人一向是而且将来仍然是站在社会同盟的前列。公元十五世紀以前,社会生产最重要的部門是农业。当时领导农业工作的是貴族。因此世俗的权力就集中在它的手里^①。后来新的社会势力即第三等級慢慢地长大了。这个等級需要支持,它同王权締結了同盟,而这个同盟就决定了社会往后的整个发展。圣西門这样讲的时候,指的就是法国,他很惋惜,以路易十四为代表的王权背叛了第三等級而轉到貴族方面去了。波旁王朝为了这个錯誤付出了高昂的代价,不过这錯誤并未阻止第三等級的发展。新的实业制度同旧的封建制度的斗争引起了法国革命,而法国革命又决定着我們今天最重要的社会事件。

圣西門的这些历史哲学观点由他傳給了奥古斯丹·梯叶里。圣西門甚至以为,基佐也把它們当作自己的历史研究的基础。可能,这位偉大的法国历史学家并沒依靠圣西門而独立得出了这些观点,因为这些历史观点当时流傳得十分广泛。有一点是无可怀疑的:无论基佐,无论梯叶里,无论米涅,也无论这一派所有的法国历史学家,他們所抱的历史观点都正是圣西門首先有系統地加以宣傳的那些历史观点。研究这些观点时,你往往会不由自主地想起后来形成的所謂历史唯物主义理論。的确,它們是制訂这个理

^① 參看《Opinions littéraires, philosophiques et industrielles》, Paris 1825, p. p. 144—145. 再參看《Catéchisme des industriels》, 載《Oeuvres de Saint-Simon》, 奧·罗德里格出版, Paris 1832, p. 18. (《論文学、哲学和工业》644, 1825年巴黎版, 第144—145頁。……《实业家問答》645, 載《圣西門全集》……1832年巴黎版, 第18頁。)

論的重要材料。然而，在一定的时期以前，它們却同最极端的历史唯心主义很密切地結合在一起。下面我要解釋这个似乎离奇古怪的現象。而現在，为了达到我的目的，只要指出一点就够了：继圣西門和傅立叶之后，絕大多数法国空想社会主义者認識到——固然带着遺憾的情緒，但終究是認識到了——，欧洲的历史是长期的階級斗争过程，这种斗争有时达到了极端尖銳的程度。

空想社会主义者认为他們当时的社会也是如此。他們不停地談論着这个社会中所发生的階級斗争。他們痛惡这种斗争的存在，力求階級調和^①。他們的各色各样体系，就其实践部分而言，无非是結束階級斗争和建立社会和平的种种措施。但是，单就他們痛惡階級斗争和力求社会和平这一情况來說，就已經可以看出，他們完全承认这种斗争的存在。于是自然就产生一个問題：在法国空想社会主义者看来，究竟哪些階級是现代社会内部斗争的主要参加者呢？解决这个問題对于社会主义思想史是极端重要的。

正如已經說过的，圣西門抱着这样的信念：他当时的社会内部生活的最重要的事件是由新的实业制度同旧的封建制度的斗争决定的，簡單地說，是由实业家同封建主的斗争决定的。这种斗争在圣西門的心目中也是他那时代的最重要的階級斗争。他說：“經過十五个世紀，封建制度逐漸解体，实业制度逐漸形成。为了最后确立实业制度，并从社会上清除我們祖先从前在其中生活的封建建筑物的廢墟，只要实业的主要代表行动有分寸就行了”^②。但是实业的这些主要代表又是誰呢？当然，不是无产者。首先是銀行家，其次是大工业企业家。圣西門把他們看作整个劳动階級的当然代表

^① 例如，參看孔西得朗的《Principes du socialisme》（《社会主义原理》），第20—21頁。

^② 《Oeuvres》，p. 59 646.

和领导人。我們已經知道，他有时拿工人来吓唬他們。但他这样做，只是要提醒他們注意他們作为劳动階級的当然領袖所負的責任。大家也都知道，至少在他的晚年，他认为这些責任中首要的是关心劳动階級最貧困的那部分人的福利。他当时說道：“一切社会設施的目的，都應該是从道德上、智力上和体力上去改善（amélioration）人数最多的和最貧穷的階級的状况”⁶⁴⁷。这是他最后的著作《Le nouveau christianisme》^①一书的主要思想。但根据圣西門的見解，“人数最多的和最貧穷的階級”应当只是高踞共上的实业代表关怀感化的对象；而社会生活中的主要领导作用却應該屬於高高在上的实业代表——銀行家和工业企业家。

由于圣西門抱着这样的信念，所以他是十八世紀先进人物的事业的直接继承者。对于这些先进人物來說，社会的主要任务就是使第三等級战胜世俗貴族和僧侶貴族。讀者当然都知道西叶斯的名言：“第三等級是什么？——微不足道。它应当成为什么？——一切”。圣西門是十八世紀的产儿。不錯，在他的后半生，第三等級已經不复是“微不足道”了；它变成了众多。但它还不是“一切”（我提一下，圣西門死在1825年，也就是复辟时代），于是他力求尽可能迅速地使它成为“一切”。正因为如此，所以他坚持請富人关心穷人的命运，而不去分析第三等級本身中間，即企业主和雇佣工人之間存在的关系。他的注意力全部集中于革命后在旧制度的代表人物和“实业家”之間建立起来的相互关系上。他在自己著名的《寓言》^②中对后一种关系作了出色的和十分深刻的分析。

他的學生們不止一次地說，他們贊同他的观点，同时繼續加以

① 《新基督教》648

② 这篇文章刊登在1819年的《Organisateurs》（《組織者》）上面，它把圣西門帶上了被告席。不过这次文字訴訟的結果是被告胜訴，因为陪審員宣告他无罪649。

发展。不能不承认，在许多方面他们都大大地超过了他们的老师。例如，他们对经济问题的兴趣就比他大得多。他们力求确定，“游手好闲阶级”和“劳动阶级”两词从经济观点看来究竟是什么意思。他们把靠地租过活的土地所有者和以资本利息作为收入的资本家算作“游手好闲阶级”。安凡丹在其刊载于《Le Producteur》上的经济论文中，时常谈到这两种人。不过值得注意的是，在他看来，企业家的利润同工资是相同的。他在反驳——我补充一句：反驳得极不成功——李嘉图的地租理论的时候直言不讳地谈到了这一点：“我们所谓的‘工资’是指企业家的利润，因为我们把它看作企业家劳动的报酬”^①。用这种眼光去看企业家和雇佣工人之间的关系，就根本谈不上企业资本和雇佣劳动间的利益对抗了。读者也许没有忘记，很多年以后蒲鲁东的观点中也有这类含糊的地方。上面我曾经摘引了他 1850 年发表的论文，那篇文章请资产阶级同无产阶级联合起来以反对“贵族和资本家”^②。这类请求只有在把资本家仅仅理解为资本利息获得者的人的笔下才有意义。

安凡丹分析资本利息问题时谈到这样一个事实：在工业发达的国家里，利息的水平大大低于落后国家。由此他得出结论说，一般而言，整个“游手好闲阶级”的收入，由于工业发展必然要不断减少。他说，“我们以为：游手好闲者和无所事事的有产者的情况越来越坏；土地像资本一样，它的出租条件对那些愿意耕种的人越来越有利”^③。可以看出，这种对文明社会中事态的看法是相当乐观的。这里应当补上一句：按照安凡丹的意见，不仅企业家和雇佣工人一起获得的那一份国民收入不断增长，雇佣工人得到的那一份

① 《Le Producteur》（《生产者》），第 1 卷，第 245 页。

② 重点是我加的。

③ 《生产者》，第 1 卷，第 245 页。

收入也不断提高。很显然，在企业家和工人一起获得的那一部分国民收入数目一定的条件下，工人本身获得的那份国民收入只有靠减少企业家口袋里的那份收入才能增长。这说明，安凡丹认为雇佣工人的利益同企业家的利益一致是毫无根据的。但我们的作者完全不谈事情的这一方面。他满足于这样的见解：工人现在比以前吃得好，穿得好^①。他根本没有想到，工人阶级生活条件的改善，可能同它在国民收入中获得的那份收入的减少齐头并进，就是说，同企业家对它的剥削的加强，同它的相对贫困化齐头并进。

一般來說，应当指出，安凡丹的經濟知識是很肤淺的，虽然在“Producteur'a”上他是这个領域的主要理論家。他常常加以反駁的李嘉图，他显然只是从第二手材料才知道的，而让·巴·薩伊，他倒觉得是一个偉大的經濟学家。这一点是不奇怪的。安凡丹和所有的空想主义者一样，在他看来，重要的問題不在于現在存在的东西，而在于应当存在的东西。因此，很自然，只有当他对究竟什么东西应当存在的看法还不明确的时候，他的目光才去注視現在存在的东西。而他的这个看法，也如一切其他的空想主义者那样，主要是受道德見解的影响而确定的。因此，安凡丹往往向资产阶级經濟学家讲道德，而不大批評他們的理論^②。

① 《生产者》，第1卷，第158頁。

② 一位很有名的圣西門主义者，后来知名的財政活动家伊薩克·貝列尔，在1831年所作的一次政治經濟学讲演中，表示要考察現代社会中财富的分配，他直截了当地說道：“Nous examinerons la moralité de cet état de choses”（《Religion saint-simonienne. — Leçons sur l'industrie et les finances》. Paris 1832, p. 3）（“我們来考察一下这种事物秩序的道德性”（《圣西門主义的宗教。——关于工业和財政的讲演》）），1839年巴黎版，第3頁。不要以为《moralité》一詞在这里用的是轉义。貝列尔在自己的讲演集的前言中說道：“在头两次讲演中我們給自己提出的任务是批駁（repousser）現在經濟学家們所讲授的价值观念；我們之所以反駁它，因为它是現代社会中存在的斗争和对抗的反映”。这就是說，要向资产阶级經濟学家讲道德，而不分析资产阶级的生产关系。

《Le Producteur》是在圣西门主义者的观点还远未完全定型的时期出版的。也许可以设想，这个学派的經濟理論后来获得了更深刻的內容吧。实际上并不是这样。伊薩克·貝列尔 1831 年所作的讲演，暴露出他对企业資本和雇佣劳动的关系的观点同样地模糊，他对“劳动者向游手好闲者交納的捐稅”不断减少的信念同样地完全没有根据。他相信，“随着这些捐稅的减少，不仅劳动者的幸福会增加，而且生产合理化的可能性也会扩大”^①。

鉴于圣西门主义者对他们当时社会經濟的观点的模糊不清，应当承认，不用說他們的和平情緒，就是他們的理論本身，也沒有給他們任何根据来制定以雇佣劳动和企业資本的利益对抗为依据的实际活动方案。恰好相反，他們的理論一定要刺激他們去鼓吹社会和平。不錯，他們承认劳动階級同游手好闲的有产者階級的利益对抗。为了消除这种对抗，他們主張取消遺產，据他們說，取消遺產就会使生产資料轉归全社会所有。在这方面，他們走得的确比自己的老师远得多，他們的老师根本没有想到改变所有制的形式。但是，如果像安凡丹所断定的，游手好闲的有产者的情况越来越坏，——換句話說，如果这个階級的处境由于利率的降低而越来越困难，那么客观事物的进程本身就会保证有可能和平实现圣西门主义者提出来的最重要的改革——取消遺產。因之，从这方面看来，也可以保持圣西门主义者所珍視的对社会和平发展的信心。

讀者可以很容易地想像到：圣西门主义者提出取消遺產，使他們当时的庸人非常惊慌。那些庸人曾认为——有一部分到现在还认为——圣西门主义者是共产主义者（就在不久以前，一位俄国

① 《圣西门主义的宗教。——关于工业和財政的讲演》，第 14 頁。

社会思想史家还宣称他们是共产主义者)。但是,认为他们是共产主义者,过去和现在都是没有根据的,这一点他们在自己的出版物中也不断地提到。

轉归社会所有的生产资料,按照圣西門主义者的学說,应当由那些能够最有效地使用它們的生产者来处理。但是圣西門主义者完全不幻想恢复小工业;他們是大工业企业的热烈拥护者。这些企业所得的收入应当怎样分配呢?圣西門主义者回答說:各按其能,各按其劳(*à chacun selon sa capacité, à chaque capacité selon ses oeuvres*)。但是怎样决定功劳呢?我們知道,安凡丹认为,企业家的利潤就是他的工资。从这个观点出发,很容易就可以承认:如果某一企业家获得比他的工人高得多的“工资”,那末这是由于他們的功劳大小不同。因此,毫不奇怪,許多別的社会主义学派的拥护者——譬如法国的共产主义者,路易·布朗等人,俄国的車尔尼雪夫斯基——都坚决地否定圣西門主义者的各按其能各按其劳的原则。这类爭論似乎是徒劳无益的:熊还没有打死,值不值得去爭論应该怎样分配熊皮呢?很容易看出,圣西門主义者的社会主义論敌的批評手法并不是始終都能令人滿意的。这些論敌很頻繁地重复着圣西門主义者的錯誤:他們从道德、正义和类似的抽象原則的观点出发去分析本应当从生产关系即社会經濟的观点来考察的問題。但是,尽管有这个方法論上的大錯誤,他們也有他們的道理。他們所指責的圣西門主义的分配原則,包含着我們已經指出的圣西門主义理論家关于当时社会生产关系学說中的全部模糊观念。誰在說到現代社会时把企业家的利潤和工资混淆起来,他就大有可能在自己的未来社会結構方案中給“人对人的剝削”留下相当广闊的余地。无产者在工厂里用自己的劳动使企业主发财致富,这个工厂屬於誰,对无产者來說反正都是一样:它屬於企业主也

好，属于另外某个人也好，属于社会也好。圣西门主义者也许会替自己辩解，在按照他们的方案建立的社会里，工业将会组织起来，而不会像现在那样无组织；工业领导人将代替现在的企业主，他们将为社会服务，而从社会得到自己的报酬。但这又使我们回到了老问题：怎样规定“工业领导人”的报酬的标准呢？换言之，圣西门主义者的社会是不是会建立在这些为数比较少的领导人对绝大多数生产者的剥削上呢？除了不能说明任何问题地谈论“功劳”以外，圣西门主义者又不能有别的回答。其实，他们简直不善于从对象的经济方面彻底地思索对象。

六

另一些空想社会主义学派并不同意圣西门主义者对现代社会经济发展进程的乐观主义观点。圣西门的伟大的同时代人和论争者傅立叶，断然拒绝承认工人——或如他所说的穷人——的状况正在改善。他断定说，“社会进步是一个怪影，富人阶级步步高升，而穷人阶级却依然故我，一文莫名”^①。他偶尔还流露出更大的悲观情绪。他断言，“现代社会中穷人的境况比野蛮人更糟糕。野蛮人至少有权利到他想去的地方打猎和捕鱼，甚至有权利去偷盗本族以外任何人的物件。此外，野蛮人还有一种动物所固有而文明人完全丧失了的无忧无虑的性格。现代社会赠给穷人的自由乃是一个骗局，因为它从他那里夺去了野蛮人所曾享有的全部好处，而却不保证他的最低限度的生活资料作为这种剥夺的补偿。”^②最后

① 《Publication de manuscrits》，V.2, p.23. 《傅立叶手稿》，第2卷，第23页。引自布尔仁所著《傅立叶》一书，1905年巴黎版，第207页。650

② 《Oeuvres complètes de Ch. Fourier》（《傅立叶全集》），第3卷，1841年巴黎版，第163—170页。651

傅立叶宣称，文明社会中人民的境况跟頌揚进步的詭辯分子所說的正好相反，比野兽的境况还要恶劣^①。傅立叶忠实于自己的計算和分类的习惯，甚至把不当計算和分类的东西也硬加計算和分类；他指出有十二种 *disgraces des industriels* (实业家的禍害)，为了确切起见，又給加上四种补充的禍害。尽管这种一一計数文明人的禍害的企图可能使人发笑，——尤其是我們的作者对計算不周全表示歉意，还建議更有經驗的人来完成他的計算——，但是它显示出一种稀有的敏銳的眼力。我举几个禍害为例：“第二个”禍害，这个禍害就是，文明人在从事过分劳累的工作时，有可能损害自己的健康，而影响他本人和子女的生活；“第十个”禍害，傅立叶称之为預料的贫困，它就是对失去工资的恐惧；最后，由于富人的奢侈的增加所惹起的“第七个”禍害，在同富人的奢侈相比之下，穷人感觉到自己更加贫困(即现代的相对贫困化理論)^②。圣西門主义者沒有把雇佣工人的境况跟企业家的境况区别开来，而傅立叶却看到了这两个社会范畴的利益对抗，他断定說，在现代社会里，工业企业的成就的基础是工人的贫困化，也就是工人的工資降低到尽可能低水平^③。圣西門主义者认为銀行的发达是进步的最新成就，而傅立叶却痛斥銀行家，抨击交易所的投机倒把。圣西門主义者謳歌大工业的发展，而傅立叶却证明，这种发展会引起资本的集中和封建主义在新的財政的、商业的、工业的形态下的东山再起。

他的繼承者也是用这种精神說話的。孔西得朗說道：“初期的封建主义，是这样一种封建主义，它是从征服中产生的，它給軍事

① 《傅立叶全集》，第4卷，第193頁。

② 同上书，第191—192頁。

③ 《傅立叶手稿》，第3卷，第43頁，引自布尔仁所著《蒲魯东》，第231頁。

长官以土地，它用农奴制的枷锁把被征服的民众绑在征服者个人的身旁。因为商业和工业战争——采取这样一种竞争形式，在竞争中，‘资本’和‘投机’必然会成为贫困的‘劳动’的主人——代替了军事战争（sic!①），所以它就力图建立起新的农奴制依赖关系，而且实际上也经常通过征服建立起这种关系；不过现在出现的已经不是个人的和直接的依赖关系，而是间接的和集体的依赖关系，即资本、机器和劳动工具的占有者阶级对颠沛无告的阶级的大规模的统治。实际上，集体地来看，城乡无产阶级是绝对地依赖于占有劳动工具的阶级。这个伟大的经济的和政治的事实，在实际生活中表现为下列的公式：为了有块面包，每一个无产者不得不给自己找到一个主人。（我知道，你们现在说的是企业主（*патрон*），但是在原始的纯朴语言中却顽固地重复说：主人（*господин*），而在‘新秩序’建立之前，在新的关系代替现时的封建‘秩序’的经济关系，即财政的、工业的和商业的封建主义的经济关系之前，这语言将是正确的。）”②

傅立叶早就把现代社会周期地发生的危机称做多血症的危机，他断定：这个社会的贫穷是它的富庶产生的。孔西得朗进一步发挥了这个深刻的思想。他指出英国“由于害多血症而上气不接下气”，并宣布那个“使工人阶级注定要忍饥挨饿，同时因消费者缺乏而苦恼”的社会制度是荒谬绝伦和毫无人性的。

竞争在消灭中等的社会阶层，并使社会划分为两大阶级：“占有一切的少数人；一无所有的多数人”③。

① 原文如此！——译者

② 《Le socialisme devant le vieux monde, ou le vivant devant les morts》, Paris 1818, p.13. 参看《Principes du socialisme》, p.6.（《旧世界面前的社会主义或者死人跟前的活人》，1848年巴黎版，第13页。参看《社会主义原理》第六页。）

一般說来，在經濟問題上，傅立叶主义者經常都是圣西門主义者的对立面。这一点，在他們对待当时法国以及整个文明世界生产力发展問題的态度上表現得很明显。圣西門主义者毫无保留地热烈欢迎铁路建設并幻想开凿苏伊士运河和巴拿馬运河^④。反之，傅立叶主义者认为，在兴建铁路之前，必須調和企业家的利益和工人的利益，并且設立法倫斯泰尔来确定产品在資本、劳动和才能之間的正确分配比例^⑤。自然，在这方面傅立叶主义者是完全不对的：在法国，資本到現在也沒有跟劳动“調和”。而这个国家現在如果没有铁路又会像甚么呢？对于铁路事业的发展会加强工业封建主义这种論調，安凡丹答复道，工业封建主义是不可避免的，它是社会发展的一个过渡阶段。这是正确的。但安凡丹立即就回到了空想，因为他补上了一句：人类現在掌握了——由于圣西門和圣西門主义者的发现——和平改造社会的秘密，从而它就可以自觉地和不经过震动地結束工业封建主义^⑥。当他断定說，像宗教改革时期应当同路德和加尔文合作一样，現在应当“飞向路特希尔

③ 《Principes du socialisme》，p.p. 22—23；9—11。（《社会主义原理》，第22—23頁，第9—11頁。）

④ 安凡丹本人参預了法国的铁路事业，显然他促进了这事业的改善，1846年末，他建立了《Société d'études pour le canal de Suez》（“苏伊士运河开凿勘探公司”）。但当这个企业大功告成的时候，斐迪南·雷色普就从安凡丹手中把它夺去了（关于这点請看沙尔列第，《Histoire du saint-simonisme》（《圣西門主义史》），第372、398、399及以下各頁。

⑤ 参看孔西得朗的很引人入胜的小册子：《Déraison et dangers de l'engouement pour les chemins en fer. Paris 1838.（《融化于铁路迷中的癫癲和危險》，1838年巴黎版）。在法倫斯泰尔中，产品应当按下列比例分配：十二分之五归劳动、十二分之四归資本、十二分之三归才能。由此可见，傅立叶主义在下面这一点上同圣西門主义仍然是一致的：像当时各式各样的共产主义者一样，在他的社会結構方案中，也給資本对劳动的剝削留下了余地。

⑥ 沙尔列第，《圣西門主义史》，第318頁。

德家^①”的时候，他也是同样的空想主义者。十九世纪的宗教改革家的任务是完全不同的。“飞向路特希尔德家”的意愿乃是圣西门主义的意愿，这就是“向资本主义学习”⁶⁵²。

跟傅立叶主义者一样，路易·勃朗坚决不赞同圣西门主义者对雇佣劳动状况的乐观主义观点。他在自己的《Organisation du travail》中写道，在竞争的影响下，工资经常趋向下降，这就会使工人阶级遭到最可悲的结局；日益退化。也跟傅立叶主义者一样，路易·勃朗指出了财富不均现象在现代社会中的增长；同时他不仅谈到资本的集中，而且也谈到地产的集中^②。圣西门主义者把游手好闲阶级跟工业阶级对立起来，而路易·勃朗则把“资产阶级”跟“人民”对立起来。但很值得注意的是，他给资产阶级下的定义比较适合于这个阶级的下层，而不大适合于它的上层。他说：“我所谓的资产阶级，是指这样一些公民的总和，他们掌握着劳动工具或资本，运用他们自有的设备进行工作，仅仅在一定程度上依赖别人”。这个定义不是說得很不清楚，就是很接近于蒲鲁东的资产阶级概念，即小资产阶级概念。同样值得注意的是：路易·勃朗谈到“人民”的时候实质上是指无产者，即指“这样一些公民的总和，他们没有资本，连生活必需品都完全依赖别人”^③。路易·勃朗看到了新的社会阶级的产生，但他是透过旧的民主观念的眼镜来看的，因此给这个阶级以民主派所珍爱的旧名称。

我还要指出当时的两位社会主义作家。其中一位至今还很有

① 路特希尔德(Rothschild)——是一个犹太金融家家庭，老家在法兰克福，其创始人是迈耶·安塞尔·路特希尔德(Meyer Anselm Rothschild, 1743—1812)，在欧洲大陆上甚有势力。——译者

② 参看《劳动组织》，第2版，第10、11、50、56和64页653。

③ 《Histoire de dix ans》，1830—1840（《十年历史》，1830—1840年）654第2卷，第4版，第4页注釋。

声望，而另一位现在却被人忘得干干净净了，但他是完全值得提一提的。我指的是比埃尔·勒鲁和他的友人让·雷諾。他们两人都参加过圣西门主义学派，但很早就对这个学说抱着批判的态度。不过我这里发生兴趣的仅仅是他们对现代社会中劳动的作用和地位的观点。

在1832年时，绝大多数圣西门主义者在现代社会中只看到劳动阶级的利益同游手好闲的有产者的利益的对抗，并把“政治”当作落后人们的过时的偏见，早在那时让·雷諾就在四月号的《Revue Encyclopédique》^①上刊登了一篇文章：《De la nécessité d'une représentation spéciale pour les prolétaires》^②，说出了一些在当时是真正卓越的看法。

他写道：“我说，人民是由两个在地位和利益上都不相同的阶级，即无产者阶级和资产者阶级组成的。我所谓的无产者是这样的人：他们生产着国家的全部财富；他们除了按日的劳动报酬以外，没有其他任何收入；他们的工作依赖于他们无法控制的原因；他们每天从自己的劳动成果中得到的只是为竞争不断削减的微小的一部份；他们的未来只是对混乱地不穩地发展的工业所抱的动搖不定的希望；在晚年时等待他们的是病床或过早的死亡”。与这个清楚的无产阶级的定义相适应的，是同样清楚的资产阶级的定义。雷諾继续說：“我所谓的资产者，是这样一些人：无产者的命运同他们的命运联系着，无产者的命运被他们的命运束縛着；他们拥有资本，并靠资本的收入为生；他们掌握着工业的大权，他们根据自己消费的要求，任意延緩或者加速工业的进程；他们完全享受着现在，而对于未来，除了希望继续过昨天的日子，除了希望那部

① 《百科全书》

② 《論特殊代表机构对无产阶级的必要性》

給他們頭等的地位和最好的命運的憲法永世長存以外，不抱任何希望”。

根據雷諾的話——資產者是靠自己資本的收入過活的人——，也許可以設想：像其他的聖西門主義者一樣，他指的也只是游手好閑的有產者，即食利者。但事實並不如此。接着他很好地解釋了自己的思想。原來，他算作資產者的，其中有“里昂的2,000個工廠主，聖亞田的500個工廠主，以及所有封建的工業持有者”。由此可以清楚地看出：雷諾的定義也完全適用於工業資本的代表。他很了解，在資產者階級和無產者階級之間可以遇到一些中間的社會階層。但這也沒有使他糊塗。他說道：“有人可能會跟我說，這兩個階級是不存在的，因為它們之間沒有不可逾越的鴻溝和不可摧毀的鐵壁，因為還存在着做工的資產者和擁有財產的無產者。但我回答說：在各種最鮮明的色彩之間總有一些中間的色彩；在我們的殖民地里，誰也不會因為白人和黑人之間出現混血兒和雜種，就想否定白人和黑人的存在”。

按照雷諾的意見，有一個時期，資產階級不僅代表自己特殊的利益，同時還代表無產階級的利益。復辟時代便是這樣。然而現在，資產階級所準備的消滅貴族的工作已為無產階級完成，無產階級的利益同資產階級的利益就不一致了，因此就需要有一個特殊的政治代表機構。

這些話講得再清楚也沒有了。但雷諾畢竟是自己時代的產兒。他還沒有拋掉關於1793年的可怕的回憶。他害怕國內戰爭。因此他作了一些保留。用他的話說：資產階級的利益雖然不同於無產階級的利益，但跟它並不矛盾（ne sont pas contradictoires）。因此這兩個階級可以齊心協力地從事於改良立法^①。

比埃爾·勒魯對無產階級和資產階級的關係也抱着同樣的觀

点^①。在我剛才在注釋里所举的著作《De la plutocratie ou du gouvernement des riches》^②中，他詳加發揮的正是这个观点。但是，他愈是詳細地加以發揮，他就愈多地暴露了甚至扩大了这个观点的模糊不清。这种模糊不清在雷諾那里已經多多少少可以看出来。它就表现在下面这一点上。

雷諾早就說过：“我把城里的工人和乡下的农民(les paysans de campagne)叫做无产者”。应当认为：他所說的现代社会中存在着拥有财产的无产者，指的正是“乡下的农民”。勒魯极其詳細地談到这类“无产者”。他問道：“有一公頃土地的农民是无产者呢还是有产者呢？”照勒魯的看法，他是无产者，因为“他只有天天从事繁重的体力劳动，这一小块地才能維持他的生活。既然他的地产只有靠这种經常的繁重劳动才能使他生活下去，那么說这个农民是土地占有者又有什么意思呢？只有达到一定的界限，劳动工具才有充分的生产效用，給劳动工具的所有者带来他們生存所必需的地租。在界限的这一方面的是无产者，只有在那一方面才是有产者”^③。

勒魯問道：有一小块土地的人算有产者呢还是算无产者呢？这个问题有一个前提：不能同时是有产者又是无产者。但是尽管如此：有一公頃土地的人即一公頃的有产者，却被宣布为无产者。

① 雷諾这篇出色的論文，部分地轉載在比埃尔·勒魯的著作：《De la plutocratie》（《論財閥政治》）1848年布薩克版，第34章；《Le prolétaire et le bourgeois》（《无产者和资产阶级》），并整个地被收进这位勒魯的、尚未出齐的文集第一卷（Paris 1850），第346—364頁。

② 勒魯很了解，他对实业制度的看法同圣西門的观点是有重大分歧的。他甚至同自己的这位原来的老师辯論起来。

③ 《論財閥政治或富豪政府》

④ 參看《論財閥政治或富豪政府》，第2版（第1版刊行于1843年），第23—24頁。

这样一来，不能同时是有产者又是无产者这个前提，就被默认为是沒有根据的了。为什么？因为有一小块地的有产者从事劳动。但这种情况只足以使我们承认他是从事劳动的有产者。把从事劳动的有产者同无产者混同起来无论如何是主观任意的。为什么勒鲁瓦认为这是可以允许，甚至是必然的呢？仅仅因为有一小块地的人往往都很穷。在比埃尔·勒鲁瓦看来，穷人和无产者是一回事。因此他把所有的乞丐都列入无产阶级。他估计法国的乞丐将近400万，而工商业的从业人数，据他的计算，沒有超过这个数目的一半^①。结果他得出结论：法国3,450万人口中无产者将近有3,000万^②。

雷諾的議論中的“有产的无产者”很像殖民地里介于黑种人和白种人之間的混血儿和杂种。雷諾的結論是：法国的无产阶级大部分都是“混血儿”和“杂种”。

不用說，从經濟观点来看，他的计算常常是經不起批評的。但为了理解勒鲁瓦起見，应当記住一点：他的議論与其說是从經濟观点出发，还不如說是从道德观点出发。在他看来，任务不在于确切地說明法国現存的生产关系，而在于指明，在法国，这样的人是如何多；他們穷困潦倒，他們的不幸使人注意到社会改革的必要性。既然他这样理解自己的任务，那末他就是正确的，不过他的正确性并没有阻止他去犯显然的邏輯錯誤，——恰恰相反，倒是引起了这些錯誤。

从这方面說，勒鲁瓦的議論方法很像我國民粹派的思維方式^③。但无论如何不容置疑：他的《De la plutocratie》一书以及他的另外

① 《論財稅政治或富豪政府》，第2版，第79和167頁。

② 同上书，第25頁。

③ 我想，譬如說彼舍霍諾夫先生 635 是会完全同意这些方法的。

一些著作——譬如后来用总标题《Malthus et les économistes ou y aura-t-il toujours des pauvres?》^①发表的几篇论文——中对雇佣工人同资本家的关系的分析，比我们在安凡丹和其他正统派圣西门主义者的著作中所看到的要深刻得多。自然，这应当算是他的一个大功劳。

但这些初步的社会主义分析有时竟导致到完全出人意料外的理论结论。在傅立叶和他的学生——特别是杜塞内尔以及比埃尔·勒鲁、德萨米等人——的心目中，财政的和工业的“封建主义”的罪魁祸首是犹太人。傅立叶反对犹太人的权利平等；勒鲁指称他们是“当代之王”^②。傅立叶主义者杜塞内尔早在四十年代的后半期就鼓吹七月王朝同人民联合起来进行反犹斗争。他高呼道，“实力归于政权！消灭寄生生活！向犹太人开战！这就是新的革命的格言”^③。空想社会主义的某些派别直到它们存在的最后时刻都没有摆脱这些理论错误，幸亏这些错误在法国没有给实践带来重大损害。在它们的各种特性的代数和中，这自然是一个不小的负数。

最后，补充一点：法国社会主义者的经济观点，就其明确性和严整性而言，远逊于二十和三十年代的英国社会主义作家，如霍金斯、汤普逊、格雷、艾德门兹、布雷等人。这是可以理解的，因为在经济发展的道路上，英国大大地超过了法国。

① [《马尔萨斯和经济学家，或者永远都会有穷人吗？》]

② 参看论文集《Malthus et les économistes》（《马尔萨斯和经济学家》），第1卷，《Les juifs, rois de l'époque》（《犹太人——当代之王》）。

③ 《Les juifs, rois de l'époque. Histoire de la féodalité financière》，t. II, 2-me édition, Paris 1847, p.p. 286—290.（《犹太人——当代之王。财政封建主义史》），第2卷，1847年巴黎第2版，第286—290页。

七

现在来回顾一下。以圣西门为代表的法国空想社会主义是十八世纪第三等级思想家的事业的直接继承者。它保卫这个等级的利益而反对贵族的利益。但它有两个特点。第一，在1793年事变的影响下，它否定阶级斗争的思想^①。第二，它要求注意颠沛无告的人的命运，它宣布——甚至带有宗教训诫的形式——有义务全面改善“最贫穷的和人数最多的阶级”的处境。履行这种义务的责任，首先落在应该在社会生活中起领导作用的“工业领导人”的肩上。在圣西门和圣西门主义者的心目中，工业领导人的利益同工人阶级的利益是完全一致的。

傅立叶和傅立叶主义者对正在产生的资本主义制度的秘密的了解要深入得多。但他们至少是同样坚决地拒绝阶级斗争；他们向“富人”呼吁，而不是向“穷人”呼吁。别的社会主义体系的奠基人绝大多数都仿效空想社会主义这两头两个学派的榜样。这些奠基人所提出的社会改革方案无非是用建立社会和谐的办法以达到阶级调和的一系列措施。方案的作者们认为，实现这些措施的倡议应当属于上层阶级。换句话说，空想社会主义者没有给无产阶级的独立性留下任何余地，在他们那里，无产阶级这个观念本身最初还没有从“劳动阶级”的观念中分离出来。这是和十九世纪头二十五年法国社会关系较不发达的状态相适应的。对政治的否定——正如我们看到的，它是空想社会主义的主要特征之一——就是同我们刚

^① 不过，在圣西门那里，对阶级斗争思想的否定，其实是对革命的行动方式的否定。第三等级对旧制度残余的保卫者的和平斗争，他并没有加以否定，而是加以宣扬。只有关于工人对企业主的斗争的思想才受到他最尖锐最坚决的谴责。无论如何，圣西门的不问政治的倾向都要比他的学生们强得多。

才說的社会关系不发达有着最紧密的因果联系。不是意識决定存在，而是存在决定意識。当无产阶级还没有作为独立的社会力量出現的时候，政治斗争只能是完全不关心“人数最多的和最贫穷的阶级”的命运的統治阶级不同派系的互相傾軋。因此它在空想社会主义者的眼里就没有任何意义，因为他们竭力想改善的正是前一个阶级的命运。此外，政治意味着斗争，而空想社会主义者所希望的不是斗争，而是一切社会因素的互相調和。所以他们宣称政治是一种錯誤，而把自己的注意力集中于社会領域。他們觉得，在这个領域中从事改革跟政治毫无关系，因之社会改革家可以同任何政府和平共处^①。最后，应当补充一点：这种观点的产生，是对十八世紀的見解的反动促成的。依照十八世紀的見解，当权者的政治活动是原因，而社会制度是它的結果。

空想社会主义者长期保持着对政治漠不关心的态度。我們已經知道，由于这样漠不关心，他們有时幼稚可笑有时又玩弄使人討厭的政客手腕。然而随着法国經濟的向前发展，雇佣劳动和企业資本的利益对立加深了。而随着利益对立的加深，这个国家的“穷人阶级”就变成了无产阶级。上文我引用了雷諾的一句話，他說，消灭贵族的工作已由资产阶级作了准备，而由无产阶级加以完成。这句精辟的話表明：早在十九世紀三十年代初，法国空想社会主义的某些代表人物——虽然还很少——就开始意識到了工人阶级的巨大的政治意义。这种开始出現的意識无疑是由于七月革命的影响

^① 这个錯誤决不仅仅是空想社会主义者所独有的。让·巴·薩伊在其《Traité d'économie politique (discours préliminaire)》〔《論政治經濟学（初論）》〕中斷言：“實質上，貧富并不依賴于政治組織。只要管理得法，國家在任何政府形式下都可以繁榮昌盛。有些國家在專制君主統治下欣欣向榮，而另一些國家在人民政府統治下却日趨貧困，這些例子是眾所周知的”，等等。大家知道，薩伊在科學中是法國資產階級觀點的典型代表。

响而引起的。如果说，1830年7月到1848年2月，这种意识还不很深入，那么，路易·菲利浦的君主政体的垮台便大大地推动了它。从前把政治叫作错误的傅立叶主义者，他们本人也开始从事政治活动了。孔西得朗当选为“人民代表”，同“山岳派”联合起来了，而在1849年，因为参加著名的6月13日示威游行，被迫离开法国。在1848—50年的革命时期里，蒲鲁东、比埃尔·勒鲁、路易·勃朗、毕舍、维达尔以及其他几个人也都扮演了国会议员的角色。空想社会主义的杰出代表人物中，这时只有卡贝在得克萨斯主要从事于建立他的“伊加利亚”共产主义移民区⁶⁵⁶。“政治”原来比空想更有力。它强迫曾一度宣称它是错误的空想社会主义接受了自己^①。然而，空想主义者即使出现在政治舞台上，也仍然是空想主义者。在阶级斗争最尖锐的时期，他们还是继续幻想着阶级调和。在我上文已经引证过的小册子《Le socialisme devant le vieux monde, ou le vivant devant les morts》^②中，孔西得朗对于资产阶级在大革命时期用强力废除贵族特权，从而给无产阶级开了一个不良先例，表示率真的遗憾。1849年4月14日，这位孔西得朗向国民会议发表了一篇很长的演说，在演说中他建议会议给傅立叶主义者一笔为建立法伦斯泰尔所必需的资金。不用说，国民会议没有这样做。最后，我还要提一提路易·勃朗1848年的一些众所周知的错误⁶⁵⁷。

空想社会主义者虽然被生活进程本身推上了法国政治舞台，但他们不可能想出正确的策略原则，原因很简单：在空想社会主义中根本找不到这些原则的巩固的理论基础^③。于是我们就发生一

① 在这时，他们对待知识分子的态度，比起圣西门和傅立叶的时代来，已经善意得多了。但一般地说，他们依旧遵守革命的行动方式。

② 《旧世界面前的社会主义或死人跟前的活人》

③ 我提醒大家注意杜塞内尔关于人民同王室的反犹联盟方案。

個問題：使某種社會主義體系帶上空想性質（不管或多或少值得注意和贊同的細節如何）的特點究竟是什麼呢？在這裡提出這個問題尤其恰當，因為如果對這一點認識不足，可能會以為，“空想”這個詞沒有確切的理論意義，而把它們用到某種方案或體系上只是簡單地意味着不贊同。事實上，“空想”一詞，法國空想社會主義者都是知道的；當他們當中的某人，比方說傅立叶，想對其他某個社會主義學派，例如聖西門主義學派的某些方面表示不滿的時候，他就把它叫作空想的學派。當然，誰宣布這個體系是空想的，他也就宣布它是不能實現的。可是，任何一個空想社會主義者，對於可以用來判斷某一體系能否實現的那個標準，都沒有清楚的概念。所以，“空想”一詞在空想社會主義者的筆下只有論戰性的意義。現在人們對這個東西的看法就不同了。

八

孔西得朗曾經責備資產階級用強力廢除貴族特權而給無產階級開了一個不良先例，他認為，早在十八世紀末，法國就有可能出現一種社會改革方案，它會逐漸地吸引所有的法國人，不管其身分、財產和等級。不幸的是誰也沒有想出這樣一個方案。他所以會認為可能想出這種方案，是由於他認為這樣一種方案的出現依賴於偶然的情況。傅立叶甚至就這個題目寫了整整一篇論文。在論文中他敘述說，一種偶然情況怎樣促使他發現“吸引力的作用”（calcul de l'attraction）。用他的話說，和牛頓一樣，他之所以產生他的天才的思想，應該歸功於他在一家巴黎餐館里吃的蘋果⁶⁵⁸。後來他甚至說，“可以數出四個蘋果，其中的兩個以產生不幸著稱（亞當的蘋果和巴里斯的蘋果），而另外兩個則因為豐富了科學而聞名”。傅立叶甚至認為，這四個著名的蘋果應當在人類思想史上

占特殊的一頁^①。他对苹果的这种純真的感激之情,清楚地說明他不了解人类知識发展的規律性。他深信,发现完全依赖于“偶然性”;他連想也沒有想到,在人类思想史上,“偶然性”的作用本身,可能同事物的合乎規律的过程有因果依存关系。空想社会主义者不仅不承认事物的过程决定思想的过程,反而以为思想的发展是人类历史发展的最深刻的原因。这是他們从十八世紀法国启蒙运动者那里搬过来的純粹唯心主义的观点。当时的启蒙运动者曾頑固地断言,意見支配世界(c'est l'opinion, qui gouverne le monde)。你閱讀圣西門关于階級斗爭在法国社会內部历史中的作用的深刻議論时,可能会觉得,这个人完全抛开了历史唯心主义观点。然而事实上他至死都坚定地抱着这种观点。可以說,他把唯心主义历史观发展到登峰造极的地步了。他不仅认为,思想的发展是社会关系发展的最后原因,而且认为,在各种思想中科学的思想即“科学的世界体系”有最重要的意义,——从科学思想中产生宗教观念,宗教观念又决定人类道德概念。乍一看来,甚至很难理解,圣西門的极端的歷史唯心主义,跟我們已經熟悉的一个思想,即規定财产的法律是社会的根本法的思想,在他身上是怎样和睦共处的。但是問題在于:按照圣西門的意見,财产关系固然是任何一个社会制度的基础,而这种关系本身却是人們的感情和观点所引起的。由此可見,他也像十八世紀启蒙运动者一样认为,世界归根到底是为“意見”所支配的。这种唯心主义观点原封不动地傳給了他的学生們。在其他的空想社会主义者那里,我們也可以碰到同样的观点。我們已經看到,傅立叶多么不善于把人类思想的发展过程同人类生活的发展过程联系起来。他的最杰出的門生孔西得朗写道:“思

^① 关于这一点,請參看我对伯恩施坦論科学社会主义的可能性的讲稿的反駁659。

想是事实之母，而今天的事实是昨天的思想的产儿”^①。孔西得朗沒有反問自己：昨天的思想究竟从哪里来？其他的空想社会主义者也沒有这样反問自己。而当他們說到今天的思想——假定說圣西門学派或傅立叶学派的思想——怎样变成明天的事实时，他們又像十八世紀启蒙运动者一样只限于指出真理具有不可战胜的力量。抱着这种观点，自然就会否定阶级斗争和作为阶级斗争工具的政治，因为真理一旦被发现，就应当同样地可为一切社会阶级的人们所接受。不仅如此。上层阶级人士由于有空闲时间并受过某种教育，便更有可能掌握真理。从这里已經看得出，空想社会主义者的策略同他們的历史唯心主义是紧密地联系着的。补充一句：他們的政客手腕同这种唯心主义也不是沒有联系的。就拿傅立叶來說。如果他是由于苹果而偶然地发现了真理，那么可以促进真理傳播的偶然情况該会有多少呵！因此，敲打各家的門戶，力图影响所有的人，甚至特别是那些有錢有势的人，都是同样有益的。于是傅立叶就坚持不懈地力求影响这个世界的强者，不过自然是毫無結果的。

我們所考察的这个时期的社会主义者，一方面把自己的論敌的体系称做空想的，同时满怀信心地把自己的体系称做科学的^②。在他們看来，科学性的标准究竟是什么呢？是某一体系同“人的本性”的一致。但是援引人的本性，即援引脱离特定社会关系的一般人的本性，就等于抛棄历史现实的基础，而指靠抽象的概念。这条路直接通向空想。这些著作家們愈是頻繁地訴諸人的本性，責备

^① 《Le socialisme devant le vieux monde》，p. 29.（《旧世界面前的社会主义》，第29頁。）

^② 大家知道，例如傅立叶主义者的机关杂志《La Phalange》660就称为“社会科学的机关刊物”。

自己的論敌陷入空想主义，他們在我們眼前就愈加清楚地暴露了自己理論的空想性质。

既然空想社会主义者把自己的人性概念当作社会建設的标准，他們自然会认为有可能想出完善的社会体系；完善的社会体系就是完全适应于某一改革家的人性观念的体系。这是使空想社会主义者互相热烈地爭論——例如关于未来社会中的产品分配原则——的导因之一。他們忽略了，分配方式一定要随着社会生产力的增长而改变。

总之，任何人企图从某种抽象原则出发来建立一个完善的社会体系，他就是空想主义者。我們所研究的这个时期的一切社会主义者都符合于这一定义。因之，我們现在把他們叫做空想主义者，同时对他們毫无任何恶意，这是不足为奇的。从科学的观点来看，空想主义只不过是社会主义思想发展的一个阶段而已。这个阶段只有在文明世界的先进社会达到了经济发展的一定高度时才告結束。不是意識决定社会存在，而是社会存在决定意識。

我們看到，这一条真理仍然不能为空想社会主义者所了解。他們深信社会存在决定于“意見”。只有考虑到这一点，我們才会了解，例如圣西門是怎样会得出他的“宗教”来的。

他說道，宗教观念是从科学的世界体系中产生的。由此可見，随着这个体系的变化，宗教观念也一定会改变。既然这个体系跟它的中世紀形态比較起来有了非常大的变化，那就是說，出現新宗教观念的时机已經来到了。于是乎圣西門就想出了“新基督教”。不难证明，他本人是根本不信教的。試問：他究竟为什么要想出他的新宗教来呢？这个十分自然的問題的解答就在于，他是从效用的观点来看宗教的：宗教观念制約着道德概念；因此一个人要想影响自己同代人的道德，他就应当求助于宗教。圣西門正是这样做的。

如果讀者觉得我的解釋不大可信，我想提醒他一句：圣西門对这个問題也是用十八世紀的眼光来看的，就是說，他认为宗教是英明的“立法者”为了社会的幸福而創立的^①。

卡貝的著作《Le vrai Christianisme suivant Jesus-Christ》^②，可能也是由大致相同的見解而引起的。卡貝杜撰出他的“真正的基督教”，是想模仿古代的、像十八世紀的哲学家們所想像的那些英明的立法者。

不过，我并不以此想說，我們这里所談的一切社会主义著作家都同意十八世紀的宗教观。这是不可容許的夸張。并非所有的人都像圣西門和卡貝那样对待宗教。首先，广泛流傳于法国知識界中的对十八世紀哲学思想的浪漫主义反动，也影响了三十年和四十年代的社会主义者，即所謂“第二次召喚”的社会主义者，从而大大地削弱了启蒙哲学遺傳下来的反宗教思想对他們的影响。圣西門的学生們不是用头脑，而是用心灵来感受他們老师所創立的新宗教的热情的。在內部的聚会上，他們有时竟达到真正的宗教狂的地步。此外，必須記住，当社会主义在当时法国知識界中間发生了巨大的影响时，它甚至吸引了从未受过十八世紀哲学影响的一些人。其中首屈一指的人物毫無疑問是让·拉梅耐^③ 661。无怪乎乔治·桑在《Histoire de ma vie》^④ 中把拉梅耐的肖像描写得如此鮮明动人。这的确是一个非常卓越的人物。他兼备古希伯来預言家的宗教雄辯才能、革命家的气质和对人民疾苦的热烈同情。沙多

① 他很贊同杜毕伊 1798 年出版的《Abrégé de l'origine de tous les cultes》〔各种宗教仪式的起源簡述〕一书，該书中所貫穿的正是这种宗教观。

② 〔《根据耶穌·基督的教义的真正基督教》〕，第一版于 1846 年刊行，据說很受工人群众的欢迎。

③ 生于 1782 年 6 月 19 日，死于 1854 年 2 月 28 日。

④ 〔《我的生平》〕

勃利昂讀了他的《Paroles d'un croyant》^①（1834年）以后說道：“这位神父想在钟楼上設立一个革命俱乐部。”也許事实果然如此。但是拉梅耐在着手設立“革命俱乐部”时，仍然还是天主教的神父。甚至在他和教会决裂以后，他的思想也沒有拋掉旧的神学习慣的枷鎖，正因为这样，决不能认为他的宗教观点和他的宗教情緒对当时法国社会主义具有典型性。关于菲利浦·毕舍^②，也得这样說。他青年时代一度向往过社会主义，但很快就回到天主教观点上去了。

只有像圣西門主义者（我再說一遍：不是圣西門）、比埃尔·勒魯等人的宗教的宗教，才能說明“第二次召喚”的法国空想社会主义者的“宗教探尋”。而这些宗教同对十八世紀启蒙哲学的浪漫主义反动的联系达到怎样的程度，从許多圣西門主义者醉心于約瑟夫·德·梅斯特尔以及其他浪漫主义作家的著作这一点就可以看出来。这一个重要的情况說明，浪漫主义反动早在它自身同任何爱好自由的傾向还没有絲毫共同点的时候，就影响了法国空想社会主义。因此我們有充分根据把当时社会主义者的“宗教探尋”同他們对階級斗争的否定，同他們无论如何力求社会和平的愿望相提并論。这一切：无论是宗教“探尋”，无论是厌恶階級斗争，也无论是把爱好和平奉为教条——都无非是“1793年大灾难”所引起的失望和厌倦的結果。在空想社会主义者看来，这个可怕的革命斗争年头最令人信服地证明了階級斗争根本毫无益处的思想。他們有些人就这样說，1793年的例子再好不过地证明了階級斗争的徒劳无益^③。他們不同情十八世紀的革命家，而非常注意地听取革命敌人的言論。虽然反动派的理論家沒有能够引导他們跟着自己走，

① 《对信徒的讲话》

② 生于1796年，死于1865年。

虽然他們中間有一部分人仍舊做着十八世紀的理論工作，一部分人走着自己独立的而在一定意义上是新的道路，——但这次浪漫主义反动依然在他們的观点上留下了显著的痕迹。誰忘記这一点，他就始終不会懂得法国空想社会主义的某些重要方面。这些方面也包括法国空想社会主义在三十和四十年代里那样的“宗教探尋”。

九

現在該說一說法国空想社会主义中那个我在上文称之为普遍規則的例外的流派了。这个流派跟普遍規則相反，第一，浸透着革命的精神，第二，不否定政治，第三，不进行“宗教探尋”。大家知道，这派最著名的代表人物奥古斯特·布朗基^④宣布过一句格言：《ni dieu, ni maître》（既不需要上帝，也不需要老爷！）⁶⁶³。这个跟“时代精神”如此針鋒相对的派別究竟是从哪里来的呢？

要了解它的起源，就得回想一下，它最初叫做巴貝夫主义⁶⁶⁴。这就是說，屬於这个派別的人士认为自己是十八世紀末叶有名的共产主义密謀家巴貝夫的繼承人^⑤。在三十年代的前半期，法国巴貝夫主义最有影响的代表人物，是“平等派密謀”的参加者，米开朗基罗的后裔——写过这次密謀的历史的⁶⁶⁶菲力浦·邦納罗蒂。大

③ 跟他們相反，自覺的資產階級思想家基佐、梯叶里、米涅和其他許多人，在資產階級同貴族進行鬥爭的時候，是堅決而自覺地擁護階級鬥爭的，自然，他們決不贊許1793年的活動家。只有在1848年以後，在無產階級出場以後，他們才開始鼓吹社會和平。我在別的地方詳細地闡述了這一點（參看我為《共產黨宣言》我的譯本第二版所寫的序言）⁶⁶²。

④ 生于1805年，死于1880年。

⑤ 弗·諾·巴貝夫生于1764年，根據法庭的判決，1797年2月24日死于斷頭台。在執行死刑的前夕，他企圖自殺，未遂⁶⁶⁵。

家知道，巴貝夫和“平等派密謀”的其他參加者是極端的革命派。他們在宣言中說，“我們希望真正的平等，否則就不如死亡，無論用什麼代價我們都要達到它，達到這種平等。誰阻礙我們達到這種平等，他就該倒臺！”⁶⁶⁷ 等等。這種語言完全不像我們熟悉的十九世紀空想社會主義者的語言。而那些仍然忠實于巴貝夫及其同志的遺訓的法國社會主義者——比較起來是很少的——絲毫也沒有要求社會和平的傾向。奧古斯特·布朗基輕蔑地譴責了他當時的法國社會主義者的這種傾向，而法國社會主義者反過來也恐怖地注視着這位秉性難移和不知疲倦的革命密謀家^①。

這樣我們就可以看出，我們想要知道的這個流派是從哪裏來的。它是十八世紀革命意圖的直接繼續。因為偉大的革命風暴使法國民眾感到厭倦，而在大部分知識分子中引起了對階級鬥爭的否定態度，所以這個流派不可能是強大的；它只是法國社會主義思想巨流中的一股細流^②。由於這個原因，我才把它叫作普遍規則的例外。

讀者理解，法國知識界中不會感受到“1793年大災難”所引起的恐懼的少數人，是沒有任何理由拒絕十八世紀的精神遺訓的。他們對宗教的態度跟法國啟蒙哲學最先進的代表們所持的態度一樣。奧古斯特·布朗基的格言：“既不需要上帝，也不需要老爺！”就

① 他正是孔西得朗認為最危險的“政治共產主義”派（參看上文）。

② 我堅決認為：十八世紀末葉的革命風暴的確引起了對階級鬥爭的否定態度。這種態度有時並不排除對革命行動方式的愛好。聖西門主義的後來的兩位最高教父之一巴札爾，曾一度屬於燒炭黨。畢舍和其他一些後來的社會主義者也曾是燒炭黨人。但燒炭黨的意圖是純粹“政治的”意圖，就是說，他們沒有涉及財產關係問題，因此就沒有可能引起“窮人反對富人的戰爭”。社會主義涉及財產關係，從而就使人想起“窮人反對富人的戰爭”。正因為如此，所以原來的密謀家巴札爾、畢舍等人一成為社會主義者，就急急忙忙聲明自己是社會和平的擁護者。再說一遍：誰要是忽視“1793年大災難”對法國知識界的思想的影響，他就不會懂得法國空想社會主義的歷史。

是从这里产生的。在他们的政治态度中我们也看到同样的情况：他们在这方面也模仿着十八世纪的人士。这些人不仅不迴避政治，反而夸大政治活动的意义。他们天真地认为：“立法者”可以按照自己的理想改造一切社会关系，甚至改造公民的一切习惯、兴趣和願望。自然，这个时期的巴貝夫主义者和布朗基主义者，由于在很大程度上接受了这种对“立法者”的活动的观点，决沒有迴避政治的傾向。恰恰相反，为了要实现自己的共产主义理想，他们必須力求处于“立法者”的地位。他们通过秘密团体和密謀，就想达到这一点。由此可見，从他们对“立法者”的作用的观点中合乎邏輯地得出的他們的策略，跟当时空想社会主义者的策略是直接对立的。但是，为了使他們的策略得到具体的基础，这一点就太不够了。巴貝夫主义者和布朗基主义者的共产主义，比起圣西門或傅立叶、卡貝或比埃尔·勒魯的社会主义来，它所犯的空想主义毛病并不較少。只是这种空想主义別具一格而已。它之所以成为空想的，就是由于它从十八世紀继承下来的对“立法者”万能即政治万能的信仰。从这方面來說，当时的革命共产主义远远落后于社会主义；社会主义虽然幻想階級調和，并因否定政治而犯了重大的理論錯誤，但它同时也因研究社会領域而丰富了理論。結果是这样：有些空想主义者——他們人数最多——将自己的注意力集中于“社会”理論，而另一些空想主义者——他們构成普遍規則的例外——則集中注意力于政治活动；二者都同样地犯了片面性的毛病。消除这种片面性只能是未来的事情。它要以理論上的全盘变革为前提。只有当社会主义放棄了唯心主义历史观而接受唯物主义历史观的时候，它才有摆脱空想的理論可能性。但是，叙述社会主义在实际上怎样从空想过渡到科学，就完全超出本文的范围之外了。

十九世紀的空想社会主义⁶⁶⁸

十九世紀上半叶西欧的文学作品——像任何时代和任何地方的一样——是社会生活的反映。在当时的社会生活中，那在社会理論上引起所謂社会問題的一切現象，已經开始起很大的作用，所以，在評論上述文学作品以前，先簡短地論述一下空想社会主义者的学說，看来是适当的。这种論述虽然超出狭义的文学史范圍，却能够帮助我们了解各种文学流派。然而，由于篇幅有限，我只能指出十九世紀空想社会主义的几个最重要派別，并闡明对它們的发展影响最大的一些因素。

恩格斯在同杜林的論战中已經指出，十九世紀的社会主义，乍看起来，好像只是十八世紀启蒙哲学所得出的結論的进一步发展⁶⁶⁹。例如，該时期的社会主义理論家都很喜欢求助于天然权利⁶⁷⁰，而天然权利在法国启蒙运动者的理論中曾起了极重要的作用。此外，毫無疑問，社会主义者还完全接受了一般启蒙运动者，特别是唯物主义者——如法国的拉美特利、霍尔巴赫、狄德罗和爱尔維修，英国的哈特萊和普利斯特列——所主張的关于人的学說。例如，威廉·葛德文（1756—1836年）就已經把唯物主义者确立的下列論点作为出发点：每一个人的美德和恶习，都是他生命史上所經歷的各种环境决定的^①。葛德文由此推断：如果把全部环境安排得很合适，恶习就可以从世界上彻底鏟除掉。既然如此，他就必須确定，究竟用什么方法才能把全部环境安排得很妥当。他在1793

年出版的主要著作《論政治公平及其对一般美德和幸福的影响》(《Inquiry concerning Political Justice and its Influence on General Virtue and Happiness》)一书中,就研究了这个问题。葛德文得出的結論,非常接近如今所謂的无政府共产主义。在这方面,十九世紀的許多社会主义者跟他有很大的分歧。然而,他們有一点跟他是一致的,即他們都是以葛德文所接受的唯物主义者关于人的性格形成的学說作为出发点。

十九世紀的社会主义学說在其形成过程中所受的最主要的理論影响就是如此。在实践影响方面,最有决定意义的是十八世紀末英国的产业革命和法国的政治革命即所謂法国大革命——特别是其中的恐怖时期——的影响。可想而知,受产业革命的影响最深的是英国,而受大革命的影响最深的則是法国。

1. 英国的空想社会主义

—

我先談英国,因为英国发生产业革命比其他所有国家都早,而这一革命在长时期內决定了以后文明社会內部的发展过程。产业革命的特点是机器生产的迅速发展。机器生产改变了生产关系,使独立生产者让位給雇佣工人——在較大企业中受资本家指揮并

① 列斯里·斯蒂芬认为,葛德文在精神气质上要比其他任何一位英国思想家更接近于革命前的法国理論家(《History of English Thought in the eighteenth Century by Leslie Stephen. Second edition》, London 1881, vol. II, p. 264)(列斯里·斯蒂芬:《十八世紀英国思想史》,第2卷,1881年倫敦第2版,第264頁)。假定事实的确如此,但葛德文在理論上的出发点,同欧文、傅立叶以及欧洲大陆上其他杰出的社会主义者是完全一样的。

为资本家劳动的工人。生产关系的这种变化给英国劳动人民带来了无数深重的苦难。此外，还有所谓圈地，用大农场来代替小农场，这也是上述变化给劳动人民造成的有害后果。读者可以理解，“圈地”，即大地主侵占原来属于农村公社的土地和把小农场“合并”为大农场，势必会使很大一部分农民离乡背井，流入工业中心。不难理解，从老家被赶出来的农村居民，扩大了劳动市场上“人手”的供应量，这样就压低了工资。在英国，劳动人民的贫困从来没有像“产业革命”后这一时期那样严重。1784年，每个居民应缴的贫民救济税达五先令；1818年更提高到十三先令三便士。在贫困中煎熬的英国劳动人民经常处于激愤的状态：农业工人放火烧毁农场，工业工人捣毁机器。这是被压迫者对压迫者的最初的、尚未自觉的反抗行动。这一时期初，工人阶级中只有人数很少的一个阶层在精神发展上达到能够自觉地为美好未来而斗争的高度。这一阶层热衷于激进的政治理论，同情法国革命者。早在1792年，就出现了“London Corresponding Society”^①，有不少工人、手工业者和小商人参加了这一组织。该社的社员按照法国的革命习惯，彼此以公民相称，并且流露出极为高昂的革命情绪，特别是在路易十六被处死以后。尽管这个能够接受当时进步思想的民主阶层人数很少，但他们的革命情绪却使得那些恐惧地注视着当时法国事态发展的统治集团感到十分惊慌。英国政府对本国的“雅各宾党人”采取了一系列的镇压措施：限制言论、结社和集会的自由⁶⁷²。同时，上层阶级的思想家认为自己有责任协助警察局加强保卫工作，用“精神武器”来对付革命者。表明这种思想反动的文献之一，就是马尔萨斯的轰动一时的关于人口法则的著作⁶⁷³。这一著作的出

①：“伦敦通信社”⁶⁷¹

現，是由上文所說的葛德文的《論政治公平》一書引起的。葛德文把人類的一切災難都歸罪于政府和社会制度，而馬爾薩斯則力圖表明，產生這些災難的既不是社会制度，也不是政府，而是人口的增加永遠超過生活資料的增長這個確定不移的自然法則。

英國的產業革命雖然如此嚴重地影響工人階級的生活狀況，但同時也意味着全國生產力的巨大提高。這種情況是一切研究者都有目共睹的。生產力的提高使很多研究者認為，工人階級的苦難只是暫時的，總的說來一切都很好。然而，並非所有的人都同意這種樂觀的論調。有些人對於別人的苦難不能夠這樣處之泰然。前世紀上半叶英國的社会主义文獻^①，就是這些人中間的最勇敢、最善于思索的人創作出來的。

1805年，查理·霍爾博士(1745—1825年)發表了關於“文明”(其實他指的是文明國家生產力的提高)如何影響勞動群眾生活狀況的學術著作⁶⁷⁴。霍爾在該書中證明，群眾由於“文明”而日益貧困。他寫道：“一些人的財富和權勢的增長，使另一些人的貧困和附屬地位日益加強。”^②

這一論點在學術史上極為重要，因為它表明以查理·霍爾為代表的英國社会主义者已經何等明確地意識到“富人”階級和“窮

① 由於“圈地”，產生了一系列論述土地改革問題的文獻。這些文獻，例如托馬斯·斯賓斯、威廉·奧奇微和托馬斯·潘恩的著作，從某一方面來說，是非常出色的，並且在相當大的程度上促進了英國社会主义理論的發展。但是，我在這裡却不能談論這些文獻，因為這些文獻是十八世紀的，在年代上超出了本文的範圍。

② 十九世紀上半叶的英國社会主义著作如今極為少見。因此，我在談到其中某些著作時，不得不引用不久前出版的這些著作的德文譯本。S. 奧登堡翻譯的霍爾著作的德文譯本(《Die Wirkungen der Zivilisation auf die Massen》(《文明對人民群眾的影響》))，是已故的格奧爾格·阿德勒教授所編的《Hauptwerke des Sozialismus und der Sozialpolitik》(《社会主义和社会政治的主要著作》)從書中的第四分冊(1905年萊比錫版)。剛才我引用霍爾的那句話，是在該分冊的第29頁。

人”阶级的利益对立。请注意，霍尔所说的“穷人”阶级是依靠出卖“劳动”为生的人，即无产者，而所谓“富人”则是把自己的幸福建立在对“穷人”的经济剥削上的资本家和地主。

由于“富人”依靠经济上剥削“穷人”为生，因此这两个阶级的利益是完全对立的。在霍尔的书中，有一篇（第四篇）就是用《论富人和穷人的利益差别》作为标题。作者在該篇中提出的全部论据的实质如下。

应该把每一个富人都看成是劳动的购买者，把每一个穷人都看成是劳动的出卖者。富人力图从他购买的劳动中取得最多的利益，而付出最少的代价。换句话说，他希望获得工人劳动所创造的产品的大部分；同样地，工人也争取获得这些产品的最大部分。因此，他们相互之间就发生斗争。然而，这是双方力量悬殊的一场斗争。工人由于缺少生活资料，常常被迫投降，像要塞的驻防军由于粮草供应不足而投降敌人一样。此外，工人的罢工常常遭到武力镇压，而雇主为降低工资而采取的联合行动，则仅仅在少数国家中才为法律所禁止。

霍尔认为，农业工人的生活状况同牲口不相上下。如果说两者之间还存在某种差别的话，那也不是工人的生活状况比牲口的好，因为死了一头牛或一匹马会给主人造成损失，而死了一个工人，雇主却什么也不会失去^①。雇主在同工人斗争时，非常坚决地捍卫自己的经济利益。相反，工人在同雇主斗争时，却不是很坚决的；贫穷使他们在经济上和道义上都失掉反抗的能力^②。此外，法律还站在雇主这一边，残酷地惩罚一切破坏所有权的行爲^③。由

① 阿德勒编《社会主义和社会政治的主要著作》丛书中的第四分册，第38页。

② 同上书，第38、39页。

③ 同上书，第47页。应该注意，当时英国的法律是把工人罢工作为刑事罪来惩办的。

此便产生一个问题：在每年的国民收入中，整个工人阶级所获得的份额究竟有多大？按照霍尔的计算，这个阶级仅获得它的劳动所创造的价值八分之一，其余八分之七全被“主人”拿走了^①。

当然，这个结论不能认为是正确的，因为霍尔对工人所取得的国民收入的份额估计过低。然而读者明白，现在完全没有必要去揭发这位作者的错误。相反，必须指出，尽管有这种数字上的错误，他仍然深刻地了解了资本对雇佣劳动的剥削的经济实质。

贫困产生犯罪。用霍尔的话来说，“一切或几乎一切被称为劣根性或犯罪倾向的品质，都应该认为是文明的产物，而主要是文明的最大特点——贫富悬殊的产物。”^②文明使穷人因生活艰难而堕落，同时也使他们的“主人”产生富人所特有的各种恶习，首先就是喜欢压迫自己的同胞，这是一切恶习中最坏的恶习。正因为如此，所以在消除财产不均现象以后，社会道德将会大大改善。但是，这种现象能否消除呢？霍尔认为是能够的。他援引了历史上三个建立财产均等制度的例子：第一，犹太人；第二，斯巴达人；第三，耶稣会教徒统治时期的巴拉圭。“就我们所知，所有这几次都获得非常圆满的结果。”^③

在谈到用什么方法可以消除财产不均现象时，霍尔坚决认为要极端小心谨慎。而且不仅要小心谨慎。改革还必须由那些没有个人利害关系、不为利欲所引诱的人来进行。这种人不能在被压迫者中间去找：被压迫者可能会走得太快。最好还是求助于压迫者：当事不关己的时候，我们就不会过于急躁地来实现正义的要求，不管我们把这些要求看得多么崇高。“因此，由富人来帮助穷

① 阿德勒编《社会主义和社会政治的主要著作》丛书中的第四分册，第40页。

② 同上书，第76页。

③ 同上书，第82页。

人，可能会好一些。”^① 换句话说，为了社会的安宁，财产不均的现象，必须由那些因财产不均而获得各种好处的人来加以消除。这不是霍尔一个人所特有的见解，实质上，我所研究的这个时代的绝大多数社会主义者——不仅是英国的，而且也包括欧洲大陆上的——在这个问题上都采取他的观点。在这方面和他接近的，是英国最伟大的空想社会主义者罗伯特·欧文^②。

二

从1800年起，欧文就负责管理苏格兰的新拉纳克地方的一家大纺织厂。在这家工厂做工的“穷人”，工作繁重，工资很少，他们酗酒，往往堕落到偷窃，一般地说，知识和道德水平极低。欧文担任新拉纳克纺织厂的经理以后，便急于改善工人的物质生活条件。例如，他把工作日缩短到十小时半⁶⁷⁵。当工厂停工待料的几个月，他不像一般雇主在“滞销”和危机时所做的那样，把手下的“穷人”赶出去，流落街头，而照旧发给他们全部工资。同时，他非常关心儿童的教养。他第一个在英国创办了幼儿园。所有这些措施在各方面都取得了辉煌的成就。工人的道德水平显著提高；他们产生了自尊心。而同时，企业的收入也大大增加。这一切合在一起，便使得新拉纳克在所有那些由于慈善心肠而同意怜悯羊，但也要让狼不挨饿的人们的心目中，成为极其诱人的地方。欧文博得了远近闻名的慈善家的声誉。甚至地位极高的人物也愿意来新拉纳克参观，他们看到当地“穷人”的幸福生活深受感动。但是，欧文自己绝不满足于他在新拉纳克所做的工作。他公正地说，虽然他厂里

^① 阿德勒顿《社会主义和社会政治的主要著作》丛书中的第四分册，第49页。

^② 罗伯特·欧文生于1771年3月14日，降生地在北威尔士的纽汤城；死于1858年11月17日。

的工人生活比較好了一些，但他們仍然是他的奴隸。于是，这位甚至使頑固的反动人物也因其厚待工人而感动的慈善家，便逐漸变成使联合王国的一切“可敬的”人物都因其“偏激”而惊惶失措的社会改革家。

同霍尔一样，欧文对英国生产力的增长竟使运用生产力的人们更加貧困这种反常現象大为惊讶。他說：“如今世界上充滿財富 (saturated with wealth)，拥有无穷尽的不断增加財富的手段，但仍然到处都是貧穷！人类社会的現况就是如此。”人类社会本来可以成为富有、文明和幸福的社会，但它却停滯于愚昧无知的状态，它的大部分成員都过着可怕的貧困生活，甚至沒有足够的食物。人类社会不應該再停留在这种状态。必須加以改革。而这种改革将会是輕而易举的 (the change will be most easy)。“人类知道并感觉到現存的罪恶；人类了解了向它提出的新制度，就会贊成这一制度，并願意进行改革，这是一定会实现的”(and it is done)^①。

然而，为了使人类同意进行所提出的改革，必須預先向它說明，人的本性是怎樣的，周圍的环境使人变成了什么样子，而在符合理性要求的新环境中人又会成为什么样子。按照欧文的意見，人的思想必須获得新生，才能使人得到幸福和明智^②。因此，为了促进人的思想的更新，欧文写了他的著名的关于人的性格形成的《試論》^③。

① 参看他在 1817 年 8 月 9 日倫敦報紙上发表的一封信 676，这封信后来收入他的自傳《The life of Robert Owen Written by Himself》，London 1857. [《罗伯特·欧文自傳》，1857 年倫敦版] 的补充文集中。下面我将常常援引該文集，并用羅馬数字 I 和大写的 A (IA) 来表示。

② 参看《自傳》IA，第 81、86 頁。

③ 这一著作的全名是《A New View of Society; or essays on the principle of the formation of the human character, and application of the principle to the practice》(《新社会观》(或《試論人的性格形成的原則及其实际运用》))。《試論》共四篇，前两篇发表于 1812 年末，后两篇发表于 1813 年初。677

同葛德文一样，欧文坚信人的性格决定于不以其意志为转移的社会环境的性质。人从社会环境获得他的见解和习惯，而他的见解和习惯又促使他有这样的或那样的行动。因此，只要采取适当的办法，就可以使任何一个国家的居民、甚至全世界的人具有随便哪一种性格，从最坏的性格到最好的性格。为达到这一目的所需要的手段，掌握在政府手中。政府可以使人们生活在没有贫穷、犯罪和惩罚的社会中，因为贫穷、犯罪和惩罚不是别的，而只是教育和统治不当的后果。统治的目的在于给被统治者以及统治者本身带来幸福，因此掌握政权的人们应该立刻着手改革社会制度^①。

改革之初，应该让大家普遍知道，现在这一代人中任何人都不会失去自己的财产。然后就应该：宣布信仰自由；废除对人民道德有不良影响的制度；修改贫民法；最后，也是最主要的，采取一系列措施启发和教育人民。

“任何国家要想治理完善，都应该特别重视人们性格的形成。一个建立了最好的国民教育制度的国家，会比所有其他国家都治理得更好。”^② 教育制度在全国应该是一律的。

欧文以后的著述活动和宣传活动，几乎完全是进一步发展上述论点和在社会舆论面前热烈捍卫这些论点。例如，由于认定人的性格是环境的影响决定的，欧文提出了这样一个问题：他当时的英国工人自幼所处的环境究竟怎样？欧文很了解工人阶级的生活，即使根据在新拉纳克观察所得的印象，他对这个问题的回答也只能是：他们的环境极其恶劣。用他的话来说，逐渐在全国普遍建立

^① 参看1816年出版的《试论》第2版，第19、90和31页678。下面我援引的就是这一版本。

^② 同上书，第149页679。

起来的工厂，败坏了这个国家的居民的性格，而性格的败坏使他们成为不幸的人。这种道德败坏现象是令人很遗憾的。但是，在法律还没有同它进行斗争以前，这种现象是不可避免的^①。绝不能把这种斗争拖延下去。如果说工人的状况现在已经比过去大大恶化，那末往后更会愈来愈坏。工厂产品的输出，看来已经达到顶点。其他国家的竞争将使英国的输出量减少，这也会严重地影响工人阶级的生活状况^②。

欧文要求议会颁布一项法令，把使用机器的企业中的工作日限制在十小时半以内，并禁止雇用未满十岁的儿童以及虽满十岁但不会读书写字的儿童做工。这是非常明确地要求制定工厂法。欧文“以千百万被人遗忘的贫民的名义”⁶⁸² (in the name of the millions of the neglected poor) 提出的这一要求，在1819年的议会法案中经过重大的删改获得了实现⁶⁸³。非常遗憾，就是这个大大地删改了欧文的要求的法案也只是一纸空文，因为议会并未采取任何措施来加以实行。后来，英国工厂检查局证实，一直“到1833年法案颁布时，都 ad libitum (任意) 迫使儿童和少年整夜地、整日地、甚至整日整夜地做工”^③。

欧文并不满足于制定工厂法的要求，我们已知，他还力求

① 参看《Observations on the effects of the manufacturing system: with hints for the improvement of those parts of it which are most injurious to health and morals; Dedicated most respectfully to the british legislature》(1815) (《对工场手工业制度的后果的考察，以及关于改进其最有害于健康和道德的那些方面的几点意见。以最大的敬意献给英国立法机关》(1815年版))。该文收入《罗伯特·欧文自传》，IA。上述论点见第38页，并对照第39页⁶⁸⁰。

② 同上书，第39页⁶⁸¹。要证明欧文关于英国的输出在1815年已达到“顶点”的看法的错误，那是太容易了。但是，有益处的倒是我们应该看到，市场理论在欧文的思想中已经发生作用。市场理论在欧文思想中的作用，有些像这一理论在十八世纪法国民粹派的学说中所起的作用。

③ 马克思：《资本论》，O. H. 波波娃出版，第1卷，第215页⁶⁸⁴。

修改貧民法⁶⁸⁵。他想为失业者专门建立一些村庄，使其中的居民既能从事农业劳动，也能从事工业劳动。欧文对于这种村庄——“协和村”（villages of unity and mutual cooperation），寄予莫大的希望。他认为，在这些村庄中可以采取种种重大的措施对劳动者进行正确的教育，使他們建立理性的生活态度。由于他相信这些“村庄”可以很容易地走向繁荣，因此他希望它們将是建立一个根本没有“穷人”和“富人”、“奴隶”和“主人”之分的社会組織的第一步。他建議国家收容貧民（nationalize the poor）^①，不是沒有目的的。这对于他是需要的，因为按照他最初的計劃，教育制度在全国应该是一律的，这一点我在上面叙述关于人的性格形成的《試論》的内容时已經提到。

早在1817年，欧文就編制了一份詳細的經費預算，列出建立“协和村”所需要的一切开支^②。不用說，执政者根本没有考虑要实行他的計劃。后来，在1834年，执政者固然修改了貧民法，但完全不是按照我們这位改革家建議的精神来修改的。需要社会救济的貧民，不是組成“协和村”，而是被遣送到同苦役監獄毫无区别的工人劳动所⁶⁸⁶。

欧文想推动“执政者”实行社会改革的尝试受到了挫折，他虽然没有对他們的善良意願失去信心，但他毕竟認識到，他只有在志同道合者的帮助下，用自己的錢去实现他所珍視的理想。他开始在联合王国和北美洲建立共产主义移民区。这种仅仅在移民的狭小范圍内实现共产主义理想的尝试終于失败，并且几乎使欧文破产。失败的原因很多。欧文自己也发现了一个极重要的原因。他說，这类事业要获得成功，其参加者必須具有某些道德品质，然而

① 馬克思：《資本論》，O. H. 波波娃出版，第1卷，第78頁。

② 參看《罗伯特·欧文自傳》，IA，第60頁和以下各頁。

目前社会环境如此强烈地败坏人的性格，以致参加者往往不具备这些道德品质。由此可见，建立共产主义公社，是为了给人们以适当的教育，而另一方面，适当的教育又是使共产主义公社获得成功的先决条件。在上一世纪中，许多最崇高的愿望都因这一矛盾而破灭。只有整个的社会历史发展过程，才能解决这一矛盾，因为它使人们的性格逐渐适应那些逐渐出现的新的生活条件。但是，空想社会主义很少考虑到历史发展过程。欧文喜欢一再地说：新的社会秩序可能会来得很突然，“就像夜里来了小偷一样”。

三

1817年欧文在一次群众大会上向到会者讲了这样的话：“朋友们，我告诉你们，究竟什么东西一直在阻碍你们了解什么是真正的幸福。阻碍你们了解的，只是一种错误的认识，一种极其错误的认识，这种错误认识是自古以来一切宗教的基础。宗教把人变成最无能、最可怜的动物。由于各种宗教体系的谬误，人变成了软弱愚蠢的动物，成为伪善者和残暴的宗教狂热者，或是卑鄙的伪君子。”^①这些话在英国还没有人说过，仅仅这些话就会引起英国的一切“可敬的”人对欧文的愤懑。他自己也看到，“可敬的人们”开始把他看成亵渎神者而避免和他来往。但是，这种情况一点也没有影响他的坦率，也没有影响他对富人政权的善良愿望的信心。1830年10月，他发表了两次关于“真正的宗教”的演说。这两次演说只是模模糊糊地表述了“真正的”宗教学说的特点^②。但是，这两次演说清楚地证明，演讲者是多么鄙视一切“曾经存在过的宗教”。在

^① 《罗伯特·欧文自传》，IA，第115页687。

^② 这种宗教学说想必是用自然神论的常用成语稍加缓和了的、并且用社会主义道德加以补充的唯物主义自然观。

第一次演說中，他宣称宗教是人們四分五裂、相互仇視和犯罪，从而使人生暗淡无光的唯一根源。在第二次演說中，他說宗教把世界变成一所巨大的疯人院。他还证明，迫切需要采取措施同宗教作斗争。所有这一切又更足以使联合王国的一切“可敬的”紳士勃然大怒。欧文本人似乎也应该懂得，紳士中是沒有一个人会同意反对宗教的措施的。但是，他根本不想懂得这一点。

在第二次演說中，他宣称，认清了真理的人們在道德上有責任帮助政府实现真理。因此，他号召听讲者向国王和議会两院呈递請願书，要求同宗教作斗争。在致国王的請願书草案中写道：国王自然希望其臣民幸福，但要使他們获得幸福，只有用真理和自然的宗教来代替不自然的宗教，除此之外，沒有别的办法；非常遺憾，他們至今仍然受着不自然的宗教的影响；真理和自然的宗教最后一定会取得胜利，但不会使社会遭受危險，至多只会引起某些暫时的不便；因此，国王应该利用自己的崇高地位，責成大臣审查宗教在形成人的性格方面的作用。致两院的請願书也是以同样的精神写的^①。听讲者同意演讲者提出的請願书草案。然而，不言而喻，这些請願书根本沒有給欧文的事业带来任何好处。

宗教观点在一定的社会基础上形成，它反过来又维护这种社会基础。誰抨击宗教，他就会动摇宗教的社会基础。因此，在涉及宗教信仰时，保守分子是决不会寬容的。他們更不会同意反对宗教。欧文忽視了这一点。这就是說，他不会根据他自己的关于人的性格形成的学說，作出一切有实际意义的結論。

既然任何人的性格都是由他的教育条件决定的，那末，很明显，任何社会階級的本性就是由它的階級地位决定的。靠剝削其

^① 欧文的兩篇演說发表在他的《关于新的社会状况的讲演集》(Lectures on an Entire New State of Society)的附录中。

他階級为生的階級，总是傾向于維護社会上的不公平現象，而不会起来反对这种現象。因为欧文期望推动貴族和資產階級实行那些会使社会不再划分成階級的改革，所以他也就看不到这一点，而陷入十八世紀的唯物主义哲学尽力解决而又不能解决的矛盾中。十八世紀的唯物主义哲学认为，人的一切意見和习惯是社会环境造成的。但它同时又不断反复地說，社会环境的一切特征决定于人們的意見。十八世紀的唯物主义者以及所有的启蒙运动者都說：“C'est l'opinion, qui gouverne le monde”（意見支配世界）。他們之所以向比較开明的君主呼吁，就因为他們坚信“意見”的力量。罗伯特·欧文也同样坚信这一点。这位十八世紀唯物主义者的信徒，一字不差地重复他們的話：“意見支配世界”（opinions govern the world）^①。同时，他也做法他們，竭力开导“执政者”。至于对工人階級的态度，看来，他是长期地从他在新拉納克所获得的印象出发的。他全心全意地力图帮助“劳动的穷人”，但他完全不相信他們的独立性。而由于不相信他們的独立性，他就只能向他們提出一个建議：不要同富人斗争，要小心从事，使富人不致害怕发起社会改革。1819年4月，他在报纸上发表了一篇《告各工人階級书》（《An address to the working classes》）^②。他在这篇文章中遺憾地指出，在工人中間流露出他們对自己的处境的强烈不滿。他反复地說，人的性格是周圍的社会环境决定的，按照他的看法，工人應該記住这一真理，而不要因为“富人”对待“穷人”不好而責怪“富人”。富人所希望的只有一点：保持住自己在社会上的特权地位。他們的这种願望應該得到工人的尊重。不仅如此，即使特权者

① 《Lectures on an Entire New State》 etc., p. 151 (Lecture 11). [《关于崭新的社会状况的讲演集》，第151頁（第11讲）]。

② 在英国，人們至今还常常把“工人階級”說成“各工人階級”。

想要获得更多的财富,工人也不应该反对。不要纠缠于过去,而应该致力于未来,即把全部注意力都集中于社会改革。读者会问,这种不仅保留特权、甚至还使特权者更加富有的社会改革,会搞出什么新东西呢?情况是这样,按照欧文的意见,目前人类所掌握的巨大生产力,只要有计划地利用,就会使工人的一切让步得到补偿。欧文同后来的洛貝尔图斯一样,他坚决主张的并不是工人阶级应该取得它劳动的全部产品,而只是工人阶级所取得的份额不应该太小。可以看出,他的共产主义是容忍某种程度的社会不平等的。然而,这种不平等应该处在社会的监督下,并且不能超过社会规定的限度。欧文确信,富人和穷人,统治者和被统治者,有着共同的利益^①。他一直到他生命的最后时刻,都始终不渝地主张社会和平。

任何阶级斗争都是政治斗争。谁指责阶级斗争,他当然不会重视阶级的政治行动。因此,欧文反对议会改革,是不足为奇的。他认为,在人民还没有受到适当的教育以前,选举权一般说来是不必要的(“not desirable”)。他并且否定当时的民主要求和共和要求。他以为,如果共和派和民主派停止攻击政府,那末政府很可能会变得好一些^②。

欧文始终不是为工人取得充分的政治权利而斗争的宪章派。然而,由于上层阶级对其社会改革计划毫不支持,他最终不得不把他的期望寄托于工人运动。三十年代初,工人运动的规模愈来愈广阔,甚至形成急风骤雨之势,欧文便试图利用无产阶级日益增长的力量来实现他心爱的理想。1832年9月,欧文在伦敦创办了“公平劳动交换商场”(equitable labour exchange bazaar);几乎与此同时,他接近了工会。然而,就是在这一活动中,实际的结果也不符

^① 《罗伯特·欧文自传》,IA,第229—230页。

^② 同上书,序言,第III页。

合他的期望。

公平交换是指产品按其生产所耗的劳动数量进行交换。然而，如果某一产品不符合社会需要，就没有人买，其生产者的劳动便白费了。要使产品永远能够按照各自体现的劳动数量进行交换，换句话说，要使价值规律不通过价格的不断波动来实现，必须有计划地组织生产。生产的组织方式应该保证每一个生产者都自觉地为满足一定的社会需要而工作。如果不具备这样的条件，价格的波动是不可避免的，也就是说，“公平交换”是不可能的。但是，如果具备这样的条件，“公平交换”也就不必要了，因为那时产品将不需要互相交换，而按照社会制定的标准分配给社会成员。两个“公平交换”商场^①的情况证明，欧文及其追随者虽然对经济问题很感兴趣，但还辨别不清商品生产（无组织的）和共产主义生产（有组织的）两者的区别。

欧文在同工会接近以后，便希望各工会组织帮助他在最短时期内建立一个完整的、遍布全英国的合作社网，而这个合作社网也将成为新社会制度的基础。按照欧文的一贯信仰，社会变革的实现应该没有任何斗争。为了做到这一点，欧文希望把在某种程度上从来就是阶级斗争工具的工会组织变成和平的社会改革的工具。但这是彻头彻尾空想的计划。欧文很快就看出，工会组织和他走的并不是一条路；甚至最赞同合作社思想的那些工会组织，在当时都非常积极地准备总罢工，而总罢工无论何时何地都会破坏社会和平^②。

① 除伦敦的交换商场以外，在伯明翰还设立了一个交换商场。

② 在这篇概要性文章中，我研究的只是某些思想的发展史，而不是社会运动的发展史，但是我仍然要顺便指出，欧文和工会接近的时期是英国工人相当普遍地要求采取实际的阶级斗争手段——很像如今的“革命的”工团主义者所重视的那些手段——的时期。

欧文及其追随者在消费合作社方面所取得的实际成就要大得多。然而，欧文对于这类合作社相当冷淡，认为它们和普通的“贸易公司”差不多。

我之所以如此详细地叙述欧文的活动，是因为他的活动中特别明显地表露出空想社会主义的优缺点。这里指出优缺点以后，我在下面的论述中只要简单地提一下就可以了。

某些研究者认为，欧文的影响没有给英国的工人运动带来任何好处。这是一个重大的、荒谬的、不可饶恕的错误。欧文曾孜孜不倦地宣传他的思想，他唤醒了工人阶级的阶级意识，向他们提出了有关社会制度的最重要的——基本的——问题，并提供了正确解决这些问题的许多依据，至少在理论上是如此。他的实践活动整个说来固然具有空想的性质，但应该承认，就是在这一方面，他有时也给予同时代人以极有益的教训。他是英国合作社运动的真正创始人。他提出的制定工厂法的要求，根本没有任何空想的因素。他指出对工厂中的童少年工人至少必须给予小学教育，这也完全没有任何空想的因素。他不问政治并指责阶级斗争，当然是非常荒谬的。但是——妙不可言！——热烈赞成他的主张的工人，却能够纠正他的错误。他们接受了欧文的合作社思想以及一部分共产主义思想，同时也积极参加当时英国无产阶级的政治运动。至少，其中最杰出的人物，如洛维特、赫西林登⁶⁸⁸、华生等人，是这样做的^①。

① 关于这些人的情况，参看不久前出版的麦·贝尔的著作《Geschichte des Sozialismus in England》（《英国社会主义史》），第280页及以下各页。赫西林登的《遗书》⁶⁸⁹（第282和283页）特别值得注意。洛维特和赫西林登是宪章派的积极参加者，洛维特写过一本自传《The Life and Struggles of William Lovett, in his Pursuit of Bread, Knowledge and Freedom》, London 1876.（威廉·洛维特的生平及其追求面包、知识和自由的斗争，1876年伦敦版）。

此外,还应该补充一点:欧文是“真正的宗教”和合理的两性关系的大无畏的宣傳者,因此他对工人階級的意識发展的作用,并不限于社会領域^①。

欧文不仅对大不列顛和爱尔兰,而且对北美合众国也有直接的影响^②。

四

社会主义的大敌、劍桥大学教授福克斯威尔斯言,給予英国社会主义者以最有效的精神武器的人不是欧文,而是李嘉图^③。事实并不是这样。不錯,恩格斯曾經公正地指出,由于現代的社会主义理論导源于資产階級政治經济学,因此英国的社会主义者几乎一无例外地都受李嘉图的价值理論影响。这是有十分充分的原因的。但是,不容置辯,在以李嘉图的价值理論为依据的英国社会主义者中間,至少有許多人是欧文的学生,他們之所以求助于資产階級政治經济学,正是因为想利用它的結論来进一步发展他們的老师的思想。至于其中不能算作欧文的学生的那些人,他們显然同无政府共产主义者葛德文有着密切的思想联系。他們求助于李嘉图,

① 赫西林登的《遺书》表明,最杰出的工人是如何理解欧文的真正的宗教的。該书中写到:“值得人类信仰的唯一宗教,就是合乎道德的生活方式,就是彼此友善和互相帮助。”690

② 參看希尔奎特(Hillquit)著《History of Socialism in the United States》,New—York 1903(《美国社会主义史》,1903年紐約版)(該书有德文和俄文譯本)691,第2章(The owenite period(欧文时期))。

③ 參看福克斯威尔的綱要性文章《Geschichte der sozialistischen Ideen in England》(《英国社会主义思想史》),第LXXI頁和以下各頁。这篇文章是威廉·湯普逊的如今相当有名的著作《Inquiry into the Principles of the Distribution of Wealth most Conducire to Human Happiness》(《論最能促进人类幸福的财产分配原则》)一书的德文譯本序言。我在下面談到湯普逊的这部著作时,援引的是1903年柏林出版的該书德文譯本(奥斯瓦尔德·科尔曼譯)。

只是为了通过他来揭露政治经济学同它本身的——并且是基本的——理论原理的矛盾。在欧文的学生中间，我首先来谈一谈威廉·汤普逊^①。汤普逊在我刚才(在注释中)所指出的他那本著作的序言中提出了一个问题：我们拥有的原材料、机器、住宅和食物的数量，以及我们的勤劳的劳动者的人数，都超过所有别的民族，怎么这样一个民族反而会处于极度的贫困呢？^②可以看出，这依然是欧文几乎从十九世纪初就加以注意并在他的某些著作中非常明确地表述出来的那个问题。接下去，汤普逊表示惊讶，为什么劳动者的劳动果实被莫名其妙地、无缘无故地夺走。这一问题，我们在欧文的差不多一切著作中也都可以遇到。但是汤普逊本人承认，正是这类问题促使“我们”关心财富的分配。由此可见，汤普逊之所以求助于李嘉图——他的确曾求助于李嘉图，并采用了李嘉图的很多论点——，是由于他先受到欧文的影响。当然，在政治经济学方面，李嘉图要比欧文高明得多。但是，汤普逊对待政治经济学上的各种问题的态度，和李嘉图完全不同。李嘉图肯定并证明劳动是产品价值的唯一来源。但是，对于资产阶级社会使劳动者处于从属的地位和贫困的状况，他是完全不以为意的。汤普逊就不能容忍这种情况。他希望产品的分配制度不再同产品生产的基本规律发生矛盾。换句话说，他要求劳动创造的价值归于劳动者。而他提出这种要求，是追随着欧文的。

所有其他以李嘉图的经济学说为依据的英国社会主义者，在批判资产阶级社会时，也提出了同样的要求。李嘉图的主要著作出版于1817年^③。而在1821年就出现了一本以致约翰·罗素爵

① 威廉·汤普逊生于1785年，死于1833年。

② 参看《论最能促进人类幸福的财产分配原则》一书的德文译本，第16页。

③ 书名为：《Principles of Political Economy and Taxation》(《政治经济学和租税的原理》)。

士的公开信的形式发表的匿名小册子，它揭露出资产阶级社会是以剥削劳动者为基础的^①。这本小册子发表以后，又陆续出现了另外一些从一定角度来看是非常精采的著作。这些著作并非都是欧文的学生写的，其中有些是出自比较强烈地倾向于无政府主义的人们的笔下。在欧文的学生中，除已经谈到的汤普逊以外，我再举出约翰·格雷和约翰·布雷两人，而在比较倾向无政府主义的作家中，可举出派尔希·列文斯顿和托马斯·霍吉斯金^②。

① 小册子的标题是：《The Source and Remedy of the National Difficulties. A letter to Lord John Russel》（《民族困难的根源及其克服办法。致约翰·罗素爵士的一封信》）。关于这本小册子，请参看马克思的著作《Tancorien über den Mehrwert》. Dritter Band. Stuttgart 1910. S. S. 281—306.（《剩余价值学说史》，第3卷，1910年斯图加特版，第281—306页）692。

② 汤普逊论分配的著作出版于1824年；次年，他发表了《Labour Rewarded》（《有报酬的劳动》）一书。同年，格雷（1798—1850年）发表了《论人类的幸福》（《A Lecture on Human Happiness》），而在1831年发表了《Social System》（《社会制度》）。约翰·布雷的对经济学说史有重要意义的著作《Labour's Wrongs and Labour's Remedy; or, the Age of Might and the Age of Right》（《对待劳动的不公平现象及其消除方法，或强权时代和真理时代》），是1839年在利兹出版的。这本书有一个精采的地方，就是布雷流露出一种倾向，要放棄一切空想主义者都具有的唯心主义历史观，而采取唯物主义历史观（参看第26页关于社会不可能随意改变社会舆论（opinions）的方向的议论）。不过，这种倾向并没有推动布雷认真地分析社会发展的基本原因。这里我再提一下托·姜·艾德门兹的一部著作《Practical moral and political economy》，London 1828.（《实用的道德经济学和政治经济学》，1828年伦敦版）。艾德门兹认为，工人阶级仅获得其劳动所创造的价值三分之一，其余三分之二都被企业主拿走了（参看第107、116和288页）。就英国来说，这种看法直到如今都非常接近于实际情况。他对贫困现象的社会原因的看法（第109—110页）也值得注意。列文斯顿在1821年发表了一本小册子，标题为《A few doubts as to the correctness of some opinions generally entertained on the subjects of population and political economy》（《对某些流行的关于人口问题和政治经济学问题的见解是否正确的若干怀疑》）。在霍吉斯金（Hodgskin）的著作中，对我们这里所研究的问题最有意义的有下列几部：1.《Labour defended against the claims of capital》，London 1825.（《保

这几位作家长期地被人们忘得一干二净。当人们记起他们的时候——这在一定程度上归功于马克思，他在同蒲鲁东论战时就曾经提到过他们——，竟说马克思的剩余产品和剩余价值学说曾取材于这些人的著作。维伯夫妇甚至把马克思称为“霍吉斯金的著名弟子”^③。这简直是岂有此理。不错，在英国社会主义者的经济著作中，我们不仅可以看到关于资本剥削劳动的理论，甚至还可以看到“剩余产品”(surplus produce)和“剩余价值”(surplus value, additional value)这类用语。但是，问题不在于用词，而在于科学概念。谈到科学概念，任何一位学识渊博和立论公平的人士都将不得不承认，霍吉斯金距离马克思之远至少也不亚于洛贝尔图斯。如今人们已经不再把马克思称为洛贝尔图斯的弟子了；可以相信，人们也将很快地不再把他称为前世纪二十年代的这位英国社会主义者的弟子^④。关于这个问题，谈得够了。虽然马克思并不是霍吉斯

护劳动不受资本的侵犯》，1825年伦敦版）；2.《Popular political economy》（《通俗政治经济学》）；3.《The natural and artificial right of property contrasted》，London 1832（《自然的财产权和人为的财产权的对立》，1832年伦敦版）。关于列文斯顿和霍吉斯金，参看马克思的上述著作（第306—330页）693。此外，关于霍吉斯金，还有埃利·阿勒维写的一本书《Thomas Hodgskin (1787—1869)》，Par Elie Halévy, Paris 1903.（《托马斯·霍吉斯金(1787—1869)》，埃利·阿勒维著，1903年巴黎版）。

③ 《The history of trade-unionism》，London 1894, p.147.（《工联主义史》，1894年伦敦版，第147页）。

④ 霍吉斯金同马克思的实际关系，从马克思在《Theorien über den Mehrwert》（《剩余价值学说史》）第3卷694对霍吉斯金观点的批评——请注意，是非常善意的批评——中可以看出。马克思在政治经济学方面同英国社会主义者的关系，与他在科学史观方面同奥古斯丹·梯叶里、基佐或米涅的关系一样。无论在前一方面或是在后一方面，上述这些人不是马克思的老师，而只是他的先行者，他们只是为后来马克思所建筑的理论大厦准备了某些——的稿，是极宝贵的——材料。至于谈到马克思的先行者，在科学地解决资本剥削雇佣劳动这一问题的历史上，就不应该仅仅只提到十九世纪上半叶的英国社会主义者。十七世纪的某些英国作家已经相当明确地了解到这种剥削的本质和起源（例如参看：《The Law of Freedom in a Platform: Or,

金、湯普遜或格雷的“弟子”，但是下面一个情况对于社会主义理論发展史仍然是极端重要的：这些英国社会主义者在理解政治經濟学概念方面达到的明确程度，就当时来說是少有的，甚至——这也是馬克思发现的——比李嘉图多走了很重要的一步⁶⁹⁵。在这方面，他們远胜过法国和德国的空想社会主义者。如果我国的尼·加·車尔尼雪夫斯基熟悉他們，他大概就不会翻譯穆勒的著作，而去翻譯他們中間某一位的著作了。

II. 法国的空想社会主义

十八世紀下半叶，当英国进行“产业革命”的时候，法国发生了第三等級反对旧制度的激烈斗争。按照某种說法，第三等級当时包括全体法国人民，仅“特权者”除外。反对“特权者”的斗争是一场政治斗争。当第三等級把政权从“特权者”手中夺过来时，它自然要利用政权来廢除构成旧政治制度的基础的一切經濟制度和社会

True Magistracy Restored. Humbly presented to Oliver Cromwell. By Jerard Winstanley. London 1651, p.12. (杰拉德·溫斯坦里著《自由法典，又名真正政治制度之复兴。以最深的敬意献给奥利弗·克伦威尔》，1651年倫敦版，第12頁)；《Proposals for Raising a College of Industry of all Useful Trades and Husbandry with Profit for the Rich, a Plentiful Living for the Poor, and a Good Education for Youth》. London 1695, p. 21. (《建議設立一所包括一切有益行业的工农业学院，它将給富人带来利潤，使穷人过富裕的生活，让青年受到良好的教育》，1695年倫敦版，第21頁)；以及《Essays about the Poor, Manufactures Trade Plantations and Immorality, etc.》By John Bellers. London 1699, p. 5—6. (約翰·貝勒斯：《論穷人、手工工場、劳动农場和不道德現象等》，1699年倫敦版，第5—6頁)。真奇怪，竟还没有一个人发现：馬克思的經濟理論曾取材于我刚才列举的这些著作的作者。

制度。廢除这些制度，对第三等級中各种各样的人，都具有重大的利害关系。因此，十八世紀法国所有的进步作家，都一致抨击旧的社会政治制度。但是不仅如此。他們不仅在抨击旧制度时一致，就是在对他们所向往的新的社会制度的看法上也很少有出入。不言而喻，在进步陣营中人們的見解不可能沒有某些細微的差別。然而，尽管有这些細微的差別，进步陣营还是一致要求建立一种我們現在称之为资产階級社会的社会制度。这种一致要求的力量是如此强大，以致当时不贊成资产階級理想的人也不不得不在它的面前屈服。下面就是一个例子。

当时非常著名的馬布利神父在同重农学派論战时，曾反对私有制以及与私有制密切联系着的社会不平等現象。用他自己的話來說，他“不能放棄令人高兴的財產共有思想”。換句話說，他維護共产主义。然而，这位坚定的共产主义者认为自己有責任声明，財產共有思想在他看来是不可能實現的。他写道：“人間沒有任何力量能够在目前恢复平等而不引起混乱，这种混乱比它所希望消除的那种混乱要严重得多。”^① 696 客观现实的力量就是这样；即使在理論上承认共产主义的优越性，也不得不满足于用资产階級秩序、而不是用共产主义秩序来代替旧秩序这种主張。

在革命使资产階級秩序获得了胜利之后，第三等級內部的各个阶层便立即展开了相互斗争。后来成长为今天的无产階級的那个社会阶层，开始对“富人”作战，把他們同貴族划在一起。虽然这个阶层的最杰出的政治代表人物，如罗伯斯比尔和圣茹斯特，完全

① 《Doutes proposés aux philosophes économistes sur l'ordre naturel et essentiel des sociétés politiques》. Par Monsieur l'Abbé de Mably. A la Haye MDCCL XVIII, p.15.（《向哲学家、經濟学家提出的关于政治团体中的自然的和必然的秩序的疑問》，馬布利神父先生著，1768年海牙版，第15頁。）

沒有共产主义思想,然而以“格拉吉”·巴貝夫为代表的共产主义,仍然在这场偉大革命戏剧的最后一幕登上了历史舞台。巴貝夫及其同道者所策划的“平等派密謀”⁶⁹⁷,好像是至今尚未結束的、作为十九世紀法国历史的最显著特征之一的、无产阶级和资产阶级之間的斗争的序幕。其实不然。“平等派密謀”如果称为这个斗争的序幕的序幕,就比较确切了。在巴貝夫及其同道者的議論中,我們看到,他們对于他們认为必然灭亡的那个新社会制度的历史实质,只有一些微弱模糊的理解。他們只知道一点,并且異口同声地反复談論这一点:“在真正的社会中,既不应该有穷人,也不应该有富人”(dans une véritable société il ne doit y avoir ni riches, ni pauvres)。因为革命后建立的社会中仍然存在着穷人和富人,所以在这个社会还没有让位給真正的社会以前,就不能认为革命已經結束^①。“巴貝夫主义者”的思想同我們研究英国空想社会主义时所接触的那些思想有多么远的距离,从下面的叙述中可以看得清清楚楚。

英国社会主义者认为,现代社会掌握着强大的生产力这一事实,具有重大的历史意义。按照他們的看法,这种力量的存在使人們第一次有实际可能把社会改造得既沒有穷人,也沒有富人。与此相反,某些巴貝夫主义者却同意这样一种假設,即他們的共产主义理想的实现将使“一切工艺消灭”,就是說,其中也包括技术工艺的消灭。“平等派”的宣言中公然写道:“如果必要的話,就让一切

① 参看《Analyse de la doctrine de Babeuf, tribun du peuple, proscrit par le directoire exécutif pour avoir dit la vérité》(《巴貝夫——因說出真理而受到执政內閣迫害的人民代言人——学說分析》)。这篇文章发表在菲·邦納罗蒂的有名著作《Gracchus Babeuf et la conjuration des égaux》(《格拉吉·巴貝夫和平等派密謀》)⁶⁹⁸一书的附录中,我手头用的是該书的1869年巴黎版本,略有删节。

工艺都消灭吧，只要有真正的平等就行了。”^① 不错，馬雷沙尔起草的这篇宣言，是許多巴貝夫主义者所不贊成的，他們甚至沒有加以宣傳。但是，按照邦納羅蒂本人的叙述，他和德邦、达尔特和列別勒奇在捍卫共产主义改革計劃时，曾經有过这样的議論：“有人說，不平等加速了有用工艺的进步；但是，即使这种說法是正确的，不平等現象現在也仍然應該加以消灭，因为有用工艺的新成就今后已經不能給人們的真正幸福增添任何东西。”^② 这就是說，从今以后，人类已經不大需要发展技术了。馬克思和恩格斯在《共产党宣言》中說，随着初期无产階級运动而出現的革命文献是反动的，它鼓吹普遍的禁欲主义和原始的平等⁷⁰⁰。他們指的大概主要就是巴貝夫主义者的这类議論。

在十九世紀的法国社会主义者的著作中，沒有这种禁欲主义的特点。相反，我們在他們的著作中可以看出，他們对技术进步抱着极为贊許的态度。

也許可以說，甚至傅立叶关于馴獅、馴鯊魚、馴河馬以及諸如此类善良动物将来会为人类服务、从而使人类生活更加舒适的那种离奇而且——应当承认是！——可笑的幻想，也无非是塗上濃厚的幻想色彩的、认为技术进步非常重要而且有无限发展前途的一种看法。尽管如此——这对于理論发展史具有极重要的意义——，然而，在理解当时技术进步的直接社会經济后果的真正性质方面，法国的空想社会主义者在絕大部分情况下都远远落后于英国的空想社会主义者。

① 《格拉吉·巴貝夫和平等派密謀》，第 70 頁 699。

② 同上书，第 49 和 50 頁。

二

我們知道,英国社会主义者认为,生产力的增长使社会愈来愈深地分裂成两个阶级——“富人”阶级和“穷人”阶级。同时,“富人”和“穷人”的阶级对立,在他们看来,就是企业主阶级和雇工人阶级的对立。企业主攫取了工人劳动所创造的价值的大部分。这一点对查理·霍尔来说是早就很明白的,但对于法国的社会主义作家来说,却是逐渐地才明白的。甚至那些了解到现代社会的最重要矛盾是资本和雇佣劳动的利益矛盾的法国社会主义者,他们也从来没有像湯普逊、格雷或霍吉斯金的著作那样明确地认识这一矛盾。

圣西门^①是十八世紀的第三等級思想家的事业的直接继承者。他所說的不是企业主剝削工人,而只是企业主和工人一起受“游手好閑”阶级的剝削,所謂“游手好閑”阶级主要包括貴族和官僚。在圣西门的心目中,企业主是工人利益的当然代表和保护人。他的学生比他进了一步。他们在分析“游手好閑阶级”这一概念时,不仅把那些以收地租的方式剝削“劳动阶级”的地主列入这一阶级,而且把资本家也包括在内。但是,請注意,他們所說的资本家只是指那些靠資本生息取得收入的人。按照他們的学說,企业家的利潤相当于工資^②。我們在蒲魯东^③的著作中也可以看到完全同样的模糊观点(不过是在四分之一世紀以后!)。1850年3月他写道:“资产阶级和无产阶级的联合,现在也像过去一样,意味着农奴的解放,意味着实业家和劳动者的反对资本家和貴族的攻守

① 圣西门生于1760年10月17日,死于1825年5月19日。

② 参看《Le Producteur》, v. I, p. 245.《生产者》,第1卷,第245頁。

③ 蒲魯东生于1809年,死于1865年。

同盟。”路易·勃朗^①看得比較清楚一些。他认为，值得我們注意的社会对立是资产階級同人民的对立。然而，他所說的资产階級，是“这样一些公民的总和，他們掌握着劳动工具或資本，运用他們自有的設備进行工作，仅仅在一定程度上依賴別人”。这个“仅仅”是什么意思呢？路易·勃朗关于构成资产階級的公民借助其自有的設備进行工作这种看法應該如何理解呢？这是意味着，他談的只是小资产階級——手工业资产階級呢？还是應該理解为，路易·勃朗同圣西門主义者一样，把企业主的利潤看成是他們的劳动報酬呢？这个問題沒有答案。路易·勃朗給人民下的定义是：人民是“这样一些公民的总和，他們沒有資本，連生活必需品都完全依賴別人”^②。这个定义本身不会引起歧义。但是，“依賴別人”的方式是极其多种多样的，所以路易·勃朗提出的人民这个概念同英国社会主义者在他們的著作中所采用的、确切得多的雇佣工人的概念并不一致。不过，路易·勃朗对經濟概念一般說来是沒有多大兴趣的。让·雷诺^③和比埃尔·勒魯^④对經濟概念則重視得多，他們两人原来属于圣西門学派，但很早就对这一学派的理論感到不滿。雷诺肯定地說，人民是由在利益上相对立的两个階級即无产階級和资产階級組成的。他所謂的无产者，是“这样一些人，他們生产国家的全部財富，他們除了劳动報酬以外，沒有其他任何收入”。他所說的资产者是“这样一些人，他們拥有資本，并靠資本的收入为生”。比埃尔·勒魯认为这些定义是正确的，他甚至試圖計

① 路易·勃朗生于1811年，死于1882年。

② 《Histoire de dix ans》，1836—1840，4-me éd., v. II, p. 4. 《十年历史，1830—1840》，第2卷，第4版，第4頁）注釋。

③ 让·雷诺生于1806年，死于1863年。

④ 比埃尔·勒魯生于1797年，死于1871年。

算无产者的人数。按照他的計算，法国的无产者将近三千万人^①。这显然是估計过多。法国就是在今天也远沒有这样多的无产者。其所以估計过多，是因为勒魯不仅把农民列入无产階級，而且把近四百万名——据他說——乞丐也列入无产階級。雷諾也犯了同样的錯誤，他把“乡下的农民”列入无产階級，这是同他自己所下的“无产者”的定义相違背的。在这个問題上，雷諾和勒魯的观点非常接近我国劳动派⁷⁰¹的观点。

讀者自己会了解，为什么法国空想时期的社会主义者的經濟观点不像英国社会主义者的見解那样明确。这是因为资本主义生产关系的特征在英国要比在法国明显得多。

当时的英国社会主义者虽然具有明确的經濟观点，但这并不妨碍他們确信无产階級和資产階級——在經濟利益上直接对立的两个階級——能够完全一致地着手进行社会改革。英国的社会主义者看到在現社会中存在着階級斗争。但是，他們坚决地譴責这种斗争，并且無論如何也不願意把他們的改革計劃的实现寄托于階級斗争。在这方面，他們同大部分法国社会主义者并沒有任何区别。圣西門和圣西門主义者，傅立叶和傅立叶主义者，卡貝，蒲魯东和路易·勃朗，所有这些人在許多問題上虽有很大分歧，但在下面这一点上却是絕對一致的，即都认为社会改革并不需要階級斗争，而需要階級的充分調和。

下面我們可以看到，并非所有的法国空想社会主义者都反对階級斗争。然而現在我們必須記住，他們大部分都否定階級斗争，而他們对階級斗争的这种否定态度，正是他們完全不問政治的原因。

^① 參看《De la plutocratie》, Boussac 1848, p. 25. (《論財閥政治》，1848年布薩克版，第25頁。) 該書第一版出版于1843年。

傅立叶的最杰出的弟子维克多·孔西得朗^①高兴地指出，在三十年代中期法国人民对政治的兴趣低落了，并說这是由于政治家“在理論上”犯了錯誤：这些政治家不去寻求調和各种利益的手段，反而支持各种利益相互之間的斗争，而各种利益的斗争，用康西德兰的話來說，“只有利于贩卖这个斗争的人”^②。

在法国，大革命的风暴还剛过去不久，进步人士照理應該特別珍惜革命傳統，可是大部分的空想社会主义者却具有和平傾向，这种情况初看起来是很奇怪的。然而，深入研究以后就会明白，正是对不久前的革命的回忆，促使孔西得朗这些进步思想家去寻求能够結束阶级斗争的方法。这些思想家的和平傾向，是对1793年的革命激情的一种心理反应。当时所有的人对1793年都記憶犹新，絕大部分法国空想社会主义者一想到那一年各种利益之鬥争的激烈程度，就不寒而栗。傅立叶在他1808年出版的第一部著作《Théorie des quatre mouvements et des destinées sociales》^③中，就已經憤懣地談到“1793年大災难”；按照他的說法，这次大災难使文明社会接近野蛮状态。圣西門更在傅立叶之前，把法国革命称为可怕的爆发和一切災难中最大的災难^④。对“1793年大災难”的这种态度，甚至使得傅立叶否定十八世紀的启蒙哲学，其实他自己的学說中的一切基本論点都是导源于这种哲学的。圣西門也不贊成上述哲学，至少他认为这种哲学是破坏性的，认为它應該对1793年事件負責。按照圣西門的意見，十九世紀社会思想界的最重要

① 维克多·孔西得朗生于1808年，死于1893年。

② 《Débacle de la politique en France》，Paris 1836, p. 16.（《政治在法国的破产》，1836年巴黎版，第16頁。）

③ 〔《关于四种运动和普遍命運的理論》〕702

④ Oeuvres choisies de C.-H. de Saint-Simon, t. I. Bruxelles 1859, p. p. 20—21.（《圣西門选集》，第1卷，1859年布魯塞爾版，第20—21頁）703.

的任务,是研究应该采取什么措施“来結束革命”^①。在三十年代和四十年代,他的門徒曾竭力想解决这个任务。区别仅在于,他們談的已經不是十八世紀末的革命,而是 1830 年的革命。他們主張社会改革的主要論据之一,就是这种改革 (“association”, “organisation”)^② 可以制止革命。他們用革命的怪影来吓唬反对他們的人。1840 年,安凡丹宣称圣西門主义者的功績之一,是在三十年代,当他們看到无产階級在反对国王的胜利起义中初試身手时,就大叫:“Voici les barbares!”(野蛮人来了!)他还驕傲地补充說,就是在十年后的今天,他仍然在繼續不断地叫喊:“野蛮人来了!”^③

三

无产階級在历史舞台上的出現,等于“野蛮人”的出現。安凡丹是这样认为的。大部分法国空想社会主义者也是这样认为的^④。这很足以說明他們的一般思想方式,特别是他們对政治斗争的态度。空想社会主义者热烈捍卫工人階級的利益。他們无情地揭露资产階級社会的許多矛盾。圣西門在臨終时說:“一切社会設施的目的都应该是从道德上、智力上和体力上改善人数最多的和最貧穷的階級的状况”。傅立叶义憤填膺地断言,文明社会中工人的生活状况連野兽都不如^⑤。但是,空想社会主义者在对工人階級的悲

① 着重点是加加的。

② “联合”、“組合”。——譯者

③ 《Correspondance politique》, 1835—1840. Paris 1849, p. 6. (《政治通信。1835—1840 年》, 1849 年巴黎版, 第 6 頁。)

④ 在亚·伊·赫尔岑的某些議論中,也可以察觉到这种对无产者的看法的痕迹。

⑤ Oeuvres complètes de Ch. Fourier. Paris 1841, t. IV, p. p. 191—192. (《傅立叶全集》, 第 4 卷, 1841 年巴黎版, 第 191—192 頁。)

惨境遇深表同情，并且全心全意地力图帮助他们的同时，却不相信他们的独立性，即使相信他们的独立性，也害怕这种独立性。我们刚才讲过，无产阶级的出现，在安凡丹看来，等于野蛮人的入侵。圣西门在1802年向“没有财产的阶级”呼吁时就写道：“你们看看，当你们的同伴统治法国的时候那里发生了什么：他们造成了饥饿。”^①

一个值得注意的对照：直到1848年2月革命为止，资产阶级思想家都绝不反对各阶级的政治斗争。1820年，基佐写道：反动派企图夺取政权并按照他们利益运用政权，因此中等阶级如果想在同反动派的斗争中保障自己的利益，就应当掌握政权^②。而当反动派指责他宣传阶级斗争，激起恶念时，他回答说：法国的全部历史都是阶级战争“造成”的，反动派仅仅因为“它（历史。——译者）的结论”对他们不利而忘掉这个历史，是很丢脸的^③。

基佐相信“中等阶级”即资产阶级的独立性，并且丝毫不害怕这种独立性。因此他反复证明各阶级的政治斗争是必要的。当然，他也绝不赞许“1793年大灾难”；决不赞许！但是，在有一段时期内他认为它不可能重演。1848年，他对这一问题的看法就不同了，于是他也成了社会和平的维护者。社会思想就是这样随着社会生活的发展而发展变化的。

现在应该提醒读者注意，当时法国社会主义者中间有少数人完全不反对政治，也不反对阶级斗争。这少数人在思想方式上同我上面所谈的多数人有显著区别。他们跟巴贝夫及其同道者是一

① 《圣西门选集》，第1卷，第27页705。

② 《Du Gouvernement de la France et du ministère actuel》，Paris 1820，p. 237。（《论法国政府和现任内閣》，1820年巴黎版，第237页。）

③ 参看刚才引过的《论法国政府和现任内閣》一书第3版的 Avant-propos（序言）。

脉相承的。“平等派密謀”的积极参加者之一，米开兰基罗的后裔菲力浦·邦納罗蒂^①（原来是托斯卡納人，后来根据法国国民議會决定成为法兰西公民），在十九世紀空想社会主义中是巴貝夫主义者的革命傳統的体现者。他1828年在布魯塞爾发表的、我在上面已經談到的那本书《Histoire de la conspiration pour l'égalité, dite de Babeuf, suivie du procès auquel elle a donné lieu》^②，对于法国社会主义者中間的革命少数派的思想方式有巨大的影响^③。仅仅这一事实，即这个少数派受一位曾参加“平等派密謀”的人的影响，——就表明，他們跟多数派不同，他們在回忆起“1793年大災难”时并不感到惶恐。少数派的一位最著名的代表人物奥古斯特·布朗基^④，在他漫长的一生中，自始至终都是一位百折不撓的革命家。

圣西門坚决主張必須采取措施来結束革命，大部分法国社会主义者在这方面都同他完全一致，而受巴貝夫主义影响的少数社会主义者，則完全贊成“平等派”的看法，即革命尙未結束，因为富人攫取了一切重要財富。法国空想社会主义的两个派別之間的主要区别就在于此：一派希望結束革命，另一派力图繼續革命。

希望結束革命的那些人，自然力求調和一切互相斗争的社会利益。孔西得朗写道：“每一个階級維護其本身利益的最好方法，

① 菲力浦·邦納罗蒂1761年生于皮薩，1837年死于巴黎。

② 《为了平等的密謀——巴貝夫密謀的历史。附密謀案件資料》706。

③ 关于这一点，請參看伊·切尔諾夫的著作《Le parti républicain en France》，Paris 1901, p.p. 80—89, 281—292. [《法国共和派》，1901年巴黎版，第80—89頁和281—292頁]。然而，應該指出，切尔諾夫先生錯誤地論述了布朗基对巴貝夫主义和圣西門主义的态度。

④ 奥古斯特·布朗基生于1805年，死于1881年1月1日。

就是使其利益同其他阶级的利益结合起来。”^①一切和平的空想社会主义者都这样认为。他们之间的分歧，只集中在一个问题上：应该采取哪些措施来协调社会上各阶级的利益。几乎每一个和平的社会主义理论体系的创始人，都想出一套独特的保障有产阶级的利益方案。例如，傅立叶建议在未来的社会中劳动产品应该这样分配：十二分之五归劳动者，十二分之四归资本家，十二分之三归天才人物。其他种种和平的、空想的分配方案，也往往对资本家作出这种或那种让步，因为，不如此，有产阶级的利益就没有保障，从而和平解决社会问题的希望就会落空。能够不考虑资本家或一般“富人”的利益，只有那些不怕失掉这种希望的社会主义者，即那些宁愿采取革命行动方式的社会主义者。十八世纪末的“巴贝夫主义者”宁愿采取这种行动方式，受到巴贝夫主义者的影响的十九世纪法国社会主义者也倾向于采取这种方式。具有这种思想的人，认为不需要照顾“富人”的利益；他们不仅直言不讳地自称为革命者，而且还自称为共产主义者。一般说来，在我们所研究的这一时期，在法国，“社会主义”概念和“共产主义”概念的差别正在于：社会主义者在其关于未来社会结构的方案中，允许存在某种程度的——有时甚至是很大程度的——财产不平等，而共产主义者则主张消灭这种不平等。

正如我们刚才所看到的，由于倾向于革命的思想方式，法国改革家应该比较容易接受共产主义纲领。而实际上，像德奥多·德萨米^②和奥古斯特·布朗基这些革命家，的确是坚持共产主义的。然而，并非所有的共产主义者都是革命者。埃蒂耶纳·卡贝^③就是和平共产主义的最著名的代表人物。他最突出地表现了法国社

^① 《Débauché de la politique en France》，p. 63. [《政治在法国的破产》，第 63 页。] 着重点是孔西得朗加的。

会主义者多数派的和平倾向。他說：“如果革命掌握在我手里，那末即使我会死于流放，我也要掐住它絕不松手。”^④同十八世紀的启蒙运动者一样，卡貝相信理性万能。他指望，甚至有产階級也会了解和珍視共产主义的好处。革命的共产主义者則不指望这点，因此他們宣傳階級斗争。

然而，不要以为他們的策略同如今的国际社会民主党的策略相似，虽然，大家知道，后者也不否定階級斗争和政治。十九世紀的法国共产主义者多半是密謀家。在国际社会主义史上，恐怕找不到另一位像奥古斯特·布朗基这样典型的密謀家。在密謀活动的策略中，群众的独立性所占的地位很小。虽然法国的革命共产主义者要比当时的和平社会主义者較多地指望群众，然而按照他們对未来的社会改造的看法，群众只應該支持密謀家，而主要的活动則應該完全由密謀家来进行^⑤。密謀家的策略永远是表示工人階級发展不平衡的一个正确无誤的标志。当工人階級成熟到一定程

② 尽管德薩米的观点在某些方面很值得重視，但研究法国社会主义史的历史学家却很少談到他。很遺憾，由于篇幅有限，我在这里也不能敘述他的学說。我只談一点，德薩米的学說要比任何其他学說更明确地表明，法国空想社会主义者，特别是其左翼——共产主义者，同十八世紀法国唯物主义者的思想联系多么密切。德薩米主要以爱尔維修的理论为依据，他称爱尔維修是勇敢的革新者和不朽的思想家。德薩米的主要著作《Code de la Communité》（《公有法典》）707，1843年在巴黎出版。1841年，他创办了《L'Humanitaire》（《人道报》）。馬克思在同施威尔兄弟論战时曾把德薩米派称为科学的派别708。这是很值得注意的。

③ 埃蒂耶納·卡貝生于1788年，死于1856年。

④ 《Voyage en Icarie》（《伊加利亚旅行記》），1835年版，第565頁709。這重点是原文就有的。該书第一版出版于1842年3月。它是卡貝的各种著作中最有名的一部，其中描述了一个幻想的共产主义社会的生活。

⑤ 关于菲·邦納罗蒂如何看待人民的独立性，請參看 Paul Robiquet（保尔·罗比克）的值得注意的札記：《Bonarroti et la secte des Égaux d'après les documents inédits. Paris 1910, p. 282.（《从未发表的文件中看邦納罗蒂和平等派》，1910年巴黎版，第282頁。）

度时,这种策略便成为历史上的陈迹了。

四

一切派别的空想社会主义者都坚信人类的进步。我们知道,圣西門关于黄金时代不存在于过去、而存在于未来的思想,如何地鼓舞了年青的米·叶·薩尔梯柯夫⁷¹⁰。然而,十八世紀的启蒙运动者也确信进步,我們只要举出贵族出身的孔多塞就足以說明。其实,社会主义的特点不是相信进步,而是确信进步可以使“人剝削人”的現象消灭。圣西門主义者在其言論和著作中都坚定地重复这一信念^①。他們說:“过去,社会制度一向是或多或少地建立在人剝削人的基础上;今后,最重要的进步将是消除这种剝削的任何形式”^②。其他各派社会主义者也都在力求实现这一点。然而,他們的社会方案往往并不完全符合这一目的。我們已經知道,这些方案經常容忍一定程度的社会不平等,而这种不平等归根到底只能是建立在“人剝削人”的基础上。只有共产主义者才沒有这种不彻底性。社会主义者之所以会有这种不彻底性,一方面是因为他們力求調和各階級的利益,以避免階級斗争,另一方面則是因为他們不明白这种剝削的經濟实质究竟是什么。共产主义者德薩米曾警告圣西門主义者,說他們的“才能贵族”(l'aristocratie des capacités)和“神权政治”在实践上的結果,会跟我們在現社会中所見到的那些現象几乎相同^③,这种警告不是沒有根据的。但是,問題并不在于未来社会结构的方案,因为这些方案反正沒有实现。重要的是

① 在圣西門本人的著作中只能看到一些暗示出这种信念的話語;如前所述,圣西門主义者在某些方面大大地超过了自己的老师。

② 參看《Doctrines Saint-simoniennes》。—Exposition, Paris 1854, p. 207. (《圣西門学說釋义》711, 1854年巴黎版,第207頁。)

③ 《Code de la communauté》712, p. 49. (《公有法典》,第49頁。)

空想社会主义者在社会上傳布了一种偉大的思想，这种思想后来一深入工人的头脑，便成为十九世紀最强大的精神力量。这种思想的傳布几乎可以說是空想社会主义的最大的功績。

空想社会主义以各种方法证明必須消灭人剝削人的現象，同时它也不能不涉及这种剝削对社会道德的影响。英国社会主义者，特别是欧文和湯普逊，就已經詳細論述过：这种剝削既腐蝕了被剝削者，也腐蝕了剝削者。同一主題在法国社会主义者的著作中也占有重要的地位。这是可以理解的。既然說人的性格是由他的发展条件决定的——所有的空想社会主义者都毫无例外地反复談到这一点，那末显然，一个人只有在良好的发展条件下才能成为好人。而要使发展条件良好，就必须消除現存的社会制度的缺陷。十九世紀的空想社会主义者摒棄禁欲主义，并以这种或那种說法宣布“复欲”^①。有些人根据这一点硬說他們企图“放纵邪欲”，使人的低級的需要压倒高級的需要。这是拙劣的誹謗。空想社会主义者从不輕視人們的精神发展。某些空想社会主义者直截了当地說，正是为了人們精神的发展，才需要社会改革这个先决条件。我們在圣西門主义者的著作中就可以看到他們一針見血地指出，在現社会中讲道德的可能性是微乎其微的。用他們的話來說，現社会不能預防犯罪，而只能懲罰犯罪，因此“劊子手是唯一地道的道德教授”^②。值得注意的是，圣西門主义者不仅唾棄“劊子手”，而且根本否认暴力是改善人类道德的手段。在这方面，其他各派社会主义者也同圣西門主义者一致。甚至革命的共产主义者也认

① 这种“复欲”的思想有时表现为空想。例如：安凡丹关于两性关系的某些幻想就是如此。然而，这种思想在实质上意味着——如后来海涅所說的——希望“在这里，在人間，建立天堂”713（参看比埃尔·勒魯著《De l'Humanité》（《論人道》），第1卷，第176頁及以下各頁，1845年版）。

② 《Doctrines saint-simoniennes》，p. 235.（《圣西門学說釋义》，第235頁）714.

为暴力只是消除社会改造道路上的障碍的手段。他们和圣西门主义者同样坚决地否认“刽子手”能够充当社会道德的“教授”。他们也很了解，惩罚并不能防止犯罪，只有消除了使人们产生犯罪意图的社会原因，才能防止犯罪。从这个意义上讲，最极端的革命者，最顽强的密谋家，是“不用暴力对付罪恶”的坚定不移的宣傳者。

五

空想社会主义者的教育观点也是非常重要的。我們已經知道，罗·欧文对年青一代的教育的关怀和他的关于人的性格形成的学說具有极密切的联系。而一切国家的社会主义者都是主張这种学說的。无怪乎他們都非常重視教育。在法国空想社会主义者中，傅立叶的教育观点最为深刻。

人并非生来就坏，使他变坏的是环境。儿童具有成人的一切欲望的萌芽。不应该压抑这些欲望，而应该善于正确地加以誘导。傅立叶說，这些欲望如获得正确的誘导，将成为一切善良的、偉大的、有益的和豪迈的行为的源泉。但是，在現社会制度下，不可能很好地誘导这些欲望。現社会的各种矛盾使教育家陷于无可奈何的处境，結果教育在今天只是一句空話。穷人的孩子不可能像富人和特权者的孩子那样受到教育。穷人的子弟根据生活需要来选择自己的职业；他們不能考虑自己的天賦。富人的子弟固然有發揮其才能的物质条件，然而在特权阶级所处的特殊社会地位的腐化影响下，他們的性格逐漸敗坏。只有当“文明制度”——傅立叶如此称呼資本主义制度——让位給理性的社会制度时，教育才不再是一句空話。如今，工作对劳动者来說是沉重的負担，是受罪。在按照理性的要求建立起来的公社——法郎斯特尔中，工作将成为吸引人的 (attrayant) 活动。一群一群的成年人兴高采烈地进行

劳动的場面，会給予成长中的一代以极有益的影响，会使他們从小就养成热爱工作的习惯。这对于他們来說是比较容易的，因为儿童一般都爱好劳动，他們总是喜欢摹仿成人工作。他們的这种倾向只有在法郎斯特尔中才能获得正确的发展。在那里，儿童的一切玩具将同时是劳动工具，而任何游戏都是生产活动。这样，不需要强制，儿童通过游戏和摹仿，就可以学会他觉得适合于他的天赋的一切工作。然而，这还不够。劳动必須具备知識，而年青一代的知識應該在对社会有益的劳动过程中来获得。这也就是說，按照傅立叶的意見，教育應該具有如今教育家們所說的实验制度的性质。这种教育尽可能地在露天地里进行。它将沒有任何强制性，儿童和少年可以完全自由地决定学习什么和跟誰学习。

傅立叶认为，只有这种教育制度才能最充分地发展儿童的天赋才能。而現存社会矛盾的消除将使人們的社会本能获得广阔的发展余地，这就更会加强上述教育制度的良好作用。只有当人們在他和他友好的同志組成的社会中专心从事自己心愛的工作时，劳动生产率才能达到最高的水平。

讀者一定会同意，所有这些教育思想都有很大的价值。我再談一个很有趣的論点。傅立叶认为，儿童从三、四岁开始，就應該通过各种集体操养成匀称运动的习惯；所謂匀称运动就像是雅克·达尔克劳茲編的，如今到处都很受欢迎的节奏体操。“匀称的或物质的和諧”（l'harmonie mesurée ou matérielle），在这位天才的法国空想家的思想体系中，是各种欲望和諧協調（l'harmonie passionnelle）的条件之一^①。

^① 參看《Oeuvres complètes de Fourier》，v. V, p.p. 1—84.（《傅立叶全集》，第5卷，第1—84頁。）关于节奏問題，參看第75—80頁715。

六

法国空想社会主义对艺术问题也发表了意见。圣西门主义者写了不少关于艺术问题的文章，他们力图使诗人成为新的社会真理的预言者或提倡者。然而，对于这类问题的研究，比埃尔·勒鲁恐怕要比其他所有空想社会主义者都更为深刻。

勒鲁写道，工业的目的是影响外部世界，艺术则不同，它是我们的内心生活的表现。换句话说，它是“我们那种想把自己的情形告诉别人、想成为现实、并竭力想使自己永垂不朽的内心生活本身。”^①从这一思想出发，勒鲁断言，艺术既不是复制自然，也不是模仿自然。同样，它也不能模仿艺术，这就是说，一个时代的艺术不可能是另一个时代的艺术的翻版。任何一个历史时期的真正的艺术，它所表现的就是该时期的要求，而不是其他任何时期的要求。“艺术一代一代地成长着，就像一棵大树逐年成长一样，它愈来愈高入云霄，同时它的根也愈来愈深地伸入地下。”^②有人说美是艺术的原则。但这是不正确的，因为画家往往描绘不美的、讨厌的、甚至简直是可怕的事物。艺术的领域要比美的领域广阔得多，因为艺术是生活的艺术表现，而在生活中远非一切都是美的^③。但是，这里所说的艺术地表现生活是什么意思呢？按照勒鲁的看法，就是通过象征来表现生活。他极其坚决地主张这一点。他断言：“象征是艺术的唯一原则”（Le principe unique de l'art est le

① 参看他的《Discours aux artistes》（《对艺术家的讲话》）。该文1831年第一次发表在11月和12月两期的《Revue Encyclopédique》（《百科评论》）上，后来收入他的Oeuvres, Paris 1850, v. I.（文集，第1卷，1850年巴黎版。）该段引文在第66页。

② 同上书，第67页。

③ 后来尼·加·卑尔尼雪夫斯基和列·托尔斯泰伯爵也表述了这种思想。

symbole)①。可是，他所說的象征地表現，一般是指形象地表現生活。維·格·別林斯基說，思想家用三段論式來表現自己的思想，而藝術家則用形象來表現自己的思想。他這樣說是完全同意勒魯的②。“紅頭髮彼得”在進一步發揮自己的觀點時，作出這樣的結論：藝術家是自由的，但他們並不像某些人所設想的那樣超然獨立。“藝術是面向生活的生活”。一個藝術家如果忽視他周圍的生活，便會犯錯誤。為藝術而藝術，在勒魯看來，是“一種特殊的利己主義”③。不過，他認為，“為藝術而藝術”仍然是藝術家對其周圍的社會環境不滿的產物。因此，他寧願要這種藝術，也不要那種表現資產階級社會低級的——勒魯說是“低級唯物主義的”——傾向的庸俗藝術。至少，他把曾產生歌德的“維特”和“浮士德”的“病態”詩，看得比這種庸俗的藝術高得多。他大聲疾呼：“詩人們，給我們描寫一些像歌德所描寫的那樣驕傲、那樣超然獨立的心灵吧；不過要讓這種獨立性具有一定的目的，以便使它因此而變成英雄主義……一句話，請在你們的一切著作中，把個人幸福和社會命運的聯繫展示在我們面前……把歌德和拜倫的巨人變成凡人，但同時不要使他們失去高尚的品質。”④當時，這些觀點在法國文學發展史上曾起了很大的作用。例如，大家知道，它們對於喬治·桑的文學活動有重大的影響。總之，如果說在法國浪漫主義作家中

① 《勒魯文集》，第1卷，第65—67頁。

② 大家知道，俄國四十年代的進步的西歐派非常贊同比埃爾·勒魯。他們為了謹慎起見，給勒魯起了個外號，叫做“紅頭髮彼得”716。當然，他們贊同他，不僅是由于他的文學觀點，不防指出，在美學的基本問題上，他們的見解也同他一致。

③ 引自《Considérations sur Werther et en général sur la poésie de notre époque》（《關於維特和現代詩歌》）。該文發表於1839年，後收入《勒魯文集》第1卷第431—451頁。關於為藝術而藝術是利己主義的評語，在該卷的第447頁。

④ 同上書，第450頁。

有人否定为艺术而艺术的原则——例如，除乔治·桑以外，还有維克多·雨果——，那末完全可以认为，他們的文学观点的形成曾受到当时的社会主义文献的影响。

III. 德国的空想社会主义

法国和英国的空想社会主义，在理論上同十八世紀的法国启蒙哲学具有极密切的联系。至于德国的空想社会主义，則只有在一定程度上才能这样说。在德国社会主义者中間，有些人的观点的形成直接地受到法国空想社会主义的影响，也就是間接地受到法国启蒙运动者的影响。然而，在德国社会主义者中間，另外有些人的社会观点就不是以法国哲学的結論为依据，而是以德国哲学的結論为依据。对德国社会主义理論的发展过程影响最大的一位德国哲学家，是路德維希·費尔巴哈。在德国社会主义中有一个重要的学派（所謂真正的社会主义或哲学的社会主义），我們如果不預先了解《基督教的本质》一书的作者的哲学，就完全不能理解它的理論体系。所以我只有在論述德国哲学思想从黑格尔到費尔巴哈的演变的文章⁷¹⁷中才談到这个学派。在这里，我要談的只是德国社会主义的另一个派別，它同德国哲学毫无联系，它是由于法国社会主义文献对德国思想界的影响而产生的。

如果說当时的法国在經濟发展的道路上远远落后于英国，那末德国又远远落后于法国。普魯士有四分之三以上的人口居住在农村，而且在一切德国城市中都是手工业生产占优势。現代工业資本主义仅仅在很少几个省份，例如在萊茵普魯士，才取得显著成

就。德国帮工的法律地位可以用这样几个字来说明：任凭警察欺压而毫无保障。菲奥兰德写道：“谁只要在维也纳的警察局逗留过一个早晨，他就会记得：成百上千的帮工如何一小时又一小时地站立在狭窄的走廊中，等人审查他们的‘通行证’，而警察又如何像监工监视奴隶一样拿着马刀或木棍监视着他们。警察局和司法机关似乎商量好要把这些穷人弄得痛苦不堪。”^① 当局对待这些穷人，按照这位菲奥兰德的說法，就像对待牲口一样。在三十和四十年代的德国，这些被弄得痛苦不堪的穷人，就成了法国社会主义思想的主要传播者。在他们中间出现了一位杰出的共产主义作家威廉·魏特林^②（职业是裁缝）。在这一部分，我将主要论述魏特林的观点。不过，在谈他的观点以前，我想提一下富有才华但不幸夭折的格奥尔格·毕希纳^③的一篇著作。

这篇著作是“地下”出版物，标题是《Der Hessische Landbote》（《告黑森农民书》）⁷¹⁹。这篇著作是1834年7月在欧芬巴赫一家秘密印刷所内印刷的，并且主要是向农民宣传。这是一件了不起的事情。无论在英国或法国的社会主义文献中，我们都找不到直接向农民宣传的文件。就是在德国，《告黑森农民书》也是独一无二的现象。魏特林及其同志的著作是为工人阶级，确切地说是为手工业者写的。只有前一世纪七十年代的俄国社会主义者，才开始在其呼吁书中主要地向农民宣传。

《告黑森农民书》的内容，可以说也是民粹主义的。书中谈到

① 参看 *Bernhard'a Becker'a, Die Reaktion in Deutschland gegen die Revolution von 1848, Braunschweig 1873, S. 68.* (伯恩哈特·貝克尔著：《德国反对1848年革命的反动活动》，1873年不伦瑞克版，第68页。)

② 威廉·魏特林生于1808年，1849年移居美洲，死于1871年718。

③ 格奥尔格·毕希纳生于1813年，死于1837年。他是后来著名的路德维希·毕希纳的兄弟。

“人民的切身需要”(这里采用我国的民粹派时常采用的说法)。毕希纳在书中把富人的生活同穷人的生活加以对比;他说,富人的生活优游自在,像是天天在过节,而穷人的生活则痛苦不堪,像是无尽期的劳役。然后,他指出压在人民头上的捐税负担,并尖锐地批评现行的行政管理制度。最后,他号召人民起来反对压迫者,并援引历史上的实例,特别是1789年和1830年法国革命的实例,来说明人民起义能够取得胜利。

向农民进行革命宣传,在当时没有任何成功的可能。农民把夜里散发在他们家中的一份份《告黑森农民书》,都交给了地方当局。剩下一部分没有散发的则被警察查获,而毕希纳本人也不得不逃走。然而,他以革命者的口吻对农民谈话这种情况,却很能说明三十年代的德国社会主义思想。毕希纳在《告黑森农民书》中大声疾呼:“Friede den Hütten! Krieg den Palästen!”(给茅屋以和平!给宫殿以战争!)⁷²⁰这是号召阶级斗争。魏特林也向他的读者发出了这种号召。和平的情绪,只有在出身费尔巴哈哲学学派的那些德国社会主义著作家的著作中,才流露出来,而且暂时地占了主导地位。

毕希纳虽然宣传阶级斗争,但他不明白政治在阶级斗争中的重要意义。他不重视宪政制度的优越性。他同我国的民粹派一样,害怕宪法会造成资产阶级的统治,从而使人民的处境更加恶化。“如果我国的立宪派得以推翻德国各地的政府,建立起统一的君主国或共和国^①,那它就会使我国像法国一样产生金钱贵族。最好还是让目前的状态继续保持下去。”毕希纳对宪法的这种看法,也和我国的民粹派一样。作为一个革命者,他自然不会维护当

^① 立宪派力求在政治上统一德国。

时存在的那种丑恶不堪的政治制度。他也赞成共和国，可是他不赞成那种会使金钱贵族居统治地位的共和国。他希望，革命首先保证人民的物质利益。另一方面，他认为德国的自由派之所以软弱无力，就因为他们不愿意也不善于把劳动群众的利益作为其政治要求的基础。

在毕希纳看来，自由问题是实力问题。这就是许多年以后，拉萨尔在其论宪法实质的演说中⁷²¹，很精采地加以发挥的那种思想。

毕希纳还写了一个剧本《Danton's Tod》（《丹东之死》）⁷²²。我不对这个剧本进行文学上的评价，我只指出，它的“感动力”就在于其作者徒劳地、因此也是苦恼地探寻着伟大历史运动的规律性。大概就是他在写作这一剧本的时期，他在给未婚妻的一封信中写道：“我已经有好几天时时刻刻都握着笔，但写不出一个字来。我研究了革命史。我感到自己仿佛被可怕的历史宿命论压得透不过气来。我在人的本性中看到可憎的平庸，而在人们的关系中我看到一种不可克服的力量，这种力量整个地属于一切人，而不是分别地属于任何人。个人只是波浪表面的一个泡沫；伟大只是一种偶然现象；天才的壮举只是一出木偶戏，只是妄想反抗铁的规律的一种可笑企图。这个规律，我们至多只能认识它，但不可能支配它。”⁷²³十九世纪的空想社会主义，也像十八世纪的法国启蒙运动者一样，没有能够解决人类历史发展的规律性问题。进一步说，该时期的社会主义之所以是空想的，就因为它不能解决上述问题。然而，毕希纳坚决地想解决这个问题，说明他已经不满足于空想社会主义的观点。亚·伊·赫尔岑在写《来自对岸》一书时，也竭力想解决这个很早以前就使格·毕希纳感到苦恼的问题。

二

我说过，手工业帮工在德国是法国社会主义思想的体现者。这种情况是这样产生的。大家知道，帮工在学会手艺以后，要外出游历若干年。在这种游历期间，他们往往离开德国，去到比较发达的国家，从而接触了当地的进步的社会运动。在法国，他们了解了社会主义，并且最赞成其极端派——共产主义。我已经提到的那位裁缝、当时德国最杰出的社会主义理论家魏特林，也受到法国空想社会主义者的影响，并且也成了共产主义者。

空想社会主义不是以历史发展的客观过程为依据，而是诉诸人们的善良感情。正如现在德国作家所说的，它是感情社会主义。魏特林也不例外。他也诉诸于感情，并从圣经上摘录一些话来作为论据。1838年出版的他的第一部著作《Die Menschheit wie sie ist und wie sie sein sollte》（《人类现在怎样以及应该怎样》），就是用福音书上的一段话开头的：“当基督看到许多人时，他感到忧伤，于是对门徒说，要收的庄稼多，作工的人少；所以，你们当求庄稼的主人打发工人出去，收它的庄稼”^①。

魏特林这样解释福音书上的这段话：要收的庄稼就是日益成熟完善的人类，而世界上财产的共有就是人类的果实。他向读者呼吁说：“爱的训谕要求你们去收割，而收割将给你们带来快乐。如果你们希望收割和得到快乐，就要以这种方式奉行爱的训谕。”^②

欧文的出发点是关于人的性格形成的学说，即某种关于人性的概念。法国空想社会主义者也以这一概念为依据，只是每人都按照自己的看法加以或多或少的修改而已。魏特林也以此为依

① 参看《新约全书》，马太福音，第九章。——译者

② 参看该书1851年纽约版第7页。

据。他仿效傅立叶，从分析人的欲望和需要出发。根据分析的结果，他制定了未来社会的方案^①。然而，他并不认为自己的方案是具有绝对性的。按照他的说法，这类方案的好处，其实就在于它们证明社会改革是可能的和必要的。“这类方案愈多，人民就有更多的赞成社会改革的证据。但是，最好的方案仍然需要我們用自己的鲜血去写。”^② 这里可以看出，作者已经多多少少模糊地意识到，未来社会的性质决定于社会发展的客观过程，而社会发展的表现之一就是阶级的革命斗争。魏特林已经不求助于“富人”，甚至也不是不分身分和财产状况地求助于全人类，而仅仅求助于“劳动和困苦的人们”。他尖锐地批评傅立叶在其产品分配计划中对资本让步。按照魏特林的看法，这类让步是把旧的补丁缝在人类的新衣服上，是侮辱我们这一代人以及未来的子孙万代^③。他说，任何一种新旧更替都是革命。因此，共产主义者不能不是革命者。不过，革命并不永远是流血的^④。和平的变革比起流血的变革，更合乎共产主义者的希望。但是，改造过程并不决定于他们，而是决定于上层阶级和政府的举动。魏特林写道：“在和平时期，我们要进行教导；在动乱时期，我们要采取行动。”^⑤ 然而，他对这个公式作了

① 十个农民组成一个“Zug”（“小队”），选举一个“Zugführer”（“小队长”）；十个小队长选举一个“Ackermann”（“农夫长”）；一百个农夫长选举一个“Landwirtschaftsrath”（“乡村会议”），而乡村会议再选举……，诸如此类（《Die Menschheit》（《人类》），第32页）。在未来社会中农业工作就是这样组织的。魏特林在描述未来社会生活的其他方面时，也同样详细。我看没有任何必要在这里一一加以介绍。

② 同上书，第30页。

③ 参看1842年末出版的他的主要著作《Garantien der Harmonie und Freiheit》（《和谐与自由的保证》）。1908年，为纪念魏特林诞生一百周年，该书在柏林再版，并附有魏特林编写的作者传记和注释。对傅立叶的产品分配计划的批评，在该版的第224和225页。

④ 同上书，第226和227页。

⑤ 同上书，第235页。

一些保留，这些保留表明，他没有十分明确地了解无产阶级行动的性质，以及究竟应该“教导”工人什么。用他的话来说，人类现在已经十分成熟，完全了解什么东西能够帮助它推开摆在它脖子上面的刀。马克思认为，德国在走向共产主义的历史过程中，不可能避免资产阶级统治这个中间阶段。魏特林批评马克思的这一见解。他希望德国越过这一阶段，如后来我国的民粹派希望俄国越过这一阶段一样。1848年，他无论如何也不同意，在资产阶级同封建残余及专制王朝的斗争中，无产阶级应该支持资产阶级。由于他确信一切人都有足够的智慧，都想推开摆在他们脖子上面的刀，因此他坚持这样一个论点，即通常所说的：“愈坏愈好。”他以为，劳动群众的生活状况愈恶化，他们就愈倾向于反对现存秩序。后来欧洲无产阶级的发展过程表明，实际上完全不是这样。但是，在米·亚·巴枯宁的议论中，仍然原封不动地重复了这一论点。照魏特林的意见，有些手段在一定情况下可能是为实现社会改造所必需的。这些手段之中，有一个现在看起来非常奇怪。这就是，魏特林认为可以——不错，是有条件的，只是在一定情况下——建议共产主义者求助于城市居民中的流氓分子，并采取适应于流氓分子的低下道德水平的“新策略”。他在其最主要的著作中，仅仅暗示地表达了这一思想，不过也暗示得相当明显^①。但是后来，他就说得更加明确了，他创立了“盗贼无产阶级”（des “stehlenden Proletariats”）的理论。魏特林的同志摒弃了这一理论^②。但是，后来米·亚·巴枯宁又创立了与此相接近的关于“强盗”是革命运动的支柱的学说。谁要是对于这类理论过于惊讶和反感，我要提醒他注意，光明磊落、英勇无畏的强盗这种典型，在浪漫主义文学中占有很光荣的地

^① 参看《和谐与自由的保证》，第235—236页。

位^③。而且不仅浪漫主义文学中如此：席勒的卡尔·莫尔也是一个强盗。一般說来，空想社会主义对幻想的东西給予相当高的評价。

三

在魏特林的主要著作中——这部著作曾受到費尔巴哈和馬克思的热烈贊揚⁷²⁴——有不少見解表明，他比許多法国空想家較明确地了解资本主义社会中各階級的相互关系的客观邏輯。在其《保証》一书的最初几章，即談論階級和階級統治的起源的那几章中，我們就可以看到不少值得注意的見解。按其对社会发展动力的观点来看，魏特林显然无疑地始終是一个唯心主义者。但是，我們可以觉察到，他已經不满足于历史唯心主义，他兴高采烈地談到他有时候产生的一些猜想，似乎有可能比較深刻地說明社会生活，至少是它的某些方面。我相信，魏特林的主要著作的这一特点，是馬克思贊揚这部著作的原因之一。然而，尽管如此，魏特林的《Garantien》^④絕不表明其作者对經濟理論本身很感兴趣。他是他的时代的产儿。而在那个时代，德国社会主义者还没有研究过經濟学。恩

② 关于这个理論以及其他共产主义者对它的态度，参看格·阿德勒的著作《Die Geschichte der ersten sozialpolitischen Arbeiterbewegung in Deutschland mit besonderer Rücksicht auf die einwirkenden Theorien》，Breslau 1885, S.S. 43, 44.（《德国第一次工人社会政治运动史。着重論述影响这次运动的各种理論》，1885年布勒斯劳版，第43和44頁）。我赶紧补充一句，魏特林本人也很快就不再維護自己的“新策略”了。

③ 参照伊·伊万諾夫在其为拜倫的《海盜》俄文譯本所写的序言中关于这个问题的值得注意的見解（《拜倫全集》，第1卷，叶弗朗—布罗克高斯出版，1904年圣彼得堡版，第274—276頁）。

④ 《保証》

格斯在回忆马克思以前时期的德国“共产主义者同盟”时写道：“我想在当时的盟員中沒有一个人曾經讀过哪怕一本經濟学書籍。而他們也并不感到有此需要，因为平等、博爱和正义能够幫助他們越过任何一座理論大山。”⁷²⁵可見，德国共产主义者在这方面完全不同于英国社会主义者。但是，不應該忘記，在前一世紀三十年代，德国就有一位社会主义者对經濟問題深感兴趣，并且非常熟悉政治經濟学著作。不錯，他是独一无二的。他的名字就是卡尔·洛貝尔图斯⁷²⁶·雅格佐夫^①。

他自己說，他的理論“只是亚当·斯密在科学上所确立的、并經李嘉图学派更深刻地論证的那条原理的合乎邏輯的結論。这条原理就是：从經濟学观点来看，一切消費品都只應該看作是劳动的产品，它們的制成，除耗費劳动以外，什么也不耗費。”^②他在他的第一部著作中（1842年出版），就已經叙述了这种把劳动看作消費品价值的唯一泉源的观点。該书的书名是：《Zur Erkenntnis unserer staatswirtschaftlichen Zustände》。逐字直譯就是：《对我国国家經濟狀況的認識》。但实际上，洛貝尔图斯研究的根本不是真正的国家經濟。他研究的是資本主义社会中工人的生活狀況，并力求想出一些可能会改善这种狀況的措施。他写道：“我的著作的主要目的，是增加工人階級从全国产品中取得的份額，并使这种增加建立在巩固的基础上，而不受变化无常的市場的影响。我想使这个階級能够因劳动生产率提高而获得好处。按照目前的規律，無論劳动生产率提高多少，工資总是由于市場条件而下降到工人最低需要的水平。我想使这个規律不再起支配作用，否

① 洛貝尔图斯生于1805年，死于1875年。

② 語重点是洛貝尔图斯加的。

則它会危害我国的社会关系。这种工資水平使工人不能获得适当的教育，并且同工人现在的法律地位、同我国最高級机关宣布的工人与其他阶层在形式上的平等，发生令人无法容忍的矛盾。”^①

由于在现代条件下工資总是降低到工人最低需要的水平，由于劳动生产率不断提高，所以工人阶级在其劳动所创造的产品中获得的份額愈来愈小。洛貝尔图斯写道：“我确信，作为产品的一部分的劳动报酬，其降低的比例同劳动生产率提高的比例比較，有过之而无不及。”^② 而如果可以证明工人的工資——即他們从自己劳动創造的全国产品中所取得的份額——不断降低，那末像工业危机这类可怕的经济現象也就完全可以理解了。由于工資相对降低，工人阶级的购买力就不符合社会生产力的发展水平。工人阶级的购买力沒有提高，甚至还降低，而生产却不断增加，市場上充滿了商品。由此便产生銷售困难、营业蕭条等現象，最后形成工业危机。有人反对說，购买力仍然留在上层阶级的手上，因此还繼續对市場发生作用。这种反对意見並沒有难住洛貝尔图斯。他說：“产品在不需要的地方，就失去任何价值。一种产品在工人眼里看来可能是有价值的，但对社会上其他阶级却可能完全是多余的，从而也就卖不出去。在市場上积存的大量商品沒有逐漸卖出以前，在生产活动的方向沒有适应那些夺取工人购买力者的需要以前，全

① 《对我国国家经济状况的認識》，第 28—29 頁，注釋 727。

② 《Zur Beleuchtung der socialen Frage》 Berlin 1875, S. 25.（对一个社会問題的闡述》，1875 年柏林版，第 25 頁。）这本书是 1850—1851 年发表的《致馮·基尔希曼的公开信》的再版。收入該书的是第二封信和第三封信。最初刊印的信件共有三封。第四封信是在洛貝尔图斯死后以《Das Kapital》（《資本》）这一书名发表的（1884 年柏林版）。

国生产中势必会出现暂时的停滞。”^①

工人阶级在全国产品中取得的份额的降低，意味着工人阶级贫困化。亚当·斯密认为，一个人贫富的程度就在于他能够保证满足自己需要的程度。洛贝尔图斯不同意这种说法。他说，如果这种说法是正确的，便会得出这样的结论，即现代的一个富足的德国人要比古代的君王还富有。“所谓(一个人或一个阶级的)贫富，应该理解为(这个人或阶级)在该民族文明发展一定阶段的产品总量中取得的相对份额。”^②

总之，随着社会财富的增加，用劳动创造财富的那个阶级却相对地贫困化。整个国家中六分之五的人，不仅不能享受文明的一切福利，有时还要遭受经常威胁着他们的最可怕的贫困。在过去的历史时期，劳动群众的痛苦，姑且说，对于促进文明的昌盛还是必要的。但是，现在的情况就不是这样。如今，由于生产力提高，已经有可能消除上述贫困。于是，洛贝尔图斯在给基尔希曼的第一封信中间道：“我们要求让新旧财富的创造者从财富的增长中至少获得一点好处，我们要求增加他们的收入或缩短他们的工作时间，最后，我们要求使他们中间愈来愈多的人转到能享受自己劳动果实的幸福者的行列中去，难道还有什么比这种要求更公平合理的么？”洛贝尔图斯深信没有什么东西比这种要求更公平合理，他便提出一系列改善工人命运的措施。

这些措施都不过是以立法方式调节工资。国家应该规定每一

① 《Zeitschrift für die gesammte Staatswissenschaft》1878年, erstes u. zweites Heft, S. 345. (《一般政治科学问题杂志》……第一、二分册,第345页。)这里转载了洛贝尔图斯的小册子《Der normale Arbeitstag》(《正常工作日》)728。

② 《Zur Erkenntnis》, S. 38—39. (《对我国国家经济状况的认识》,第38—39页。)729

个生产部門的工資水平，然后再按照全国劳动生产率提高的程度不断修改。这种規定工資的方法，在邏輯上必然会使他要求規定新的“价值标准”。

因为从政治經濟学的观点来看，一切消費品都只應該看作是劳动的产品，它們的制成，除耗費劳动以外，什么也不耗費，所以只有劳动才可以成为真正的“价值标准”。在現社会中，由于市場价格的波动，产品并不总是按照它們消耗的劳动量来交換的。这种不良現象應該通过国家干涉来加以消灭。国家應該发行“工作币”，即证明該产品究竟耗費多少劳动的一种票据。簡單地說，洛貝尔图斯在这里提出了組織交換的思想⁷³⁰，这种思想最初出現在二十年代的英国，后来由英国傳到法国(蒲魯东)。詳細論述这种思想是沒有必要的。

然而，應該补充一句，在洛貝尔图斯的心目中，所有这类措施都只是临时性的。他說，以后——經過五百年左右，将建立起共产主义制度，到那时将完全消灭人剝削人的現象。

洛貝尔图斯在提出他的解决“社会問題”的方法时，不厌其烦地反复說，这种解决方法應該是絕對和平的。他不仅不相信“街壘”或“火油”，而且也不相信无产阶级的政治独立性。他期望一切都自上而下地进行，由国王政权来处理；他相信，国王政权應該而且也可能变成“社会性的政权”(soziales Königthum)。

我在叙述洛貝尔图斯的观点时，引用了他的各种不同的著作——从1842年出版的《Zur Erkenntnis》^①一书起。然而，不妨提一下，他在三十年代末所写的一篇論文中，就已經扼要地叙述了他的全部观点。这篇論文他曾經寄給《Augsburger Allgemeine Zeitu-

① 《对我国国家經濟状况的認識》

ng》^①，但没有被这家报纸所采用。洛贝尔图斯的这篇论文后来收入1882年由鲁道夫·迈耶尔在柏林出版的《Briefe und sozialpolitische Aufsätze》 von Dr. Rodbertus Jagetzow^②（参看第二卷第575—586页；《Fragmente aus einem alten Manuskript》^③）。这篇论文在许多方面都很值得注意。然而，其中最值得注意的是：第一，他把工人阶级看成野蛮人（“Barbaren an Geist und Sitte”——精神上 and 风俗习惯上的野蛮人）^④；第二，他担心生活在文明社会内部的野蛮人会成为这个社会的主人，像古代的野蛮人成为罗马的主人一样。当国家依靠现代的野蛮人同资产阶级作斗争时，情况是很好的。可是，当国家同这些野蛮人作斗争时，它又依靠谁呢？这些野蛮人会不会长期地反对他们自己呢？为了自我保全，社会必须实行社会改革^⑤。

洛贝尔图斯害怕工人阶级。如果他对工人阶级不是这样怕，他就不会这样偏爱他的主要幻想——“社会性的”君主国，以及与此密切相关的次要幻想，如“工作币”等。

如今，资产阶级经济学家喜欢一再反复地说，马克思的经济学说是从英国社会主义者那里接受来的。大约二十年至二十五年以前，当他们还不很熟悉英国的社会主义著作时，他们会“发现”马克思之所以能够成为经济学家，完全应该归功于洛贝尔图斯。这两种说法都是站不住脚的。况且洛贝尔图斯的大部分著作都是在马克思的经济学说的主要论点已经完全形成的时候出版的。但是，

① 《奥格斯堡公众报》

② 《洛贝尔图斯·亚格措夫博士的《书信和社会政治论文集》》

③ 《旧手稿片断》

④ 请对照上述的安凡丹的观点。

⑤ 参看刚才提到的由鲁道夫·迈耶尔出版的那部著作，第2卷，第579页。

洛貝爾圖斯在德國經濟學家中間仍然占有極光榮的地位^①——順便說一句，他本人對德國經濟學家是極端蔑視的。

^① 關於洛貝爾圖斯，參看恩格斯為馬克思的《*Misère de la philosophie*》（《哲學的貧困》）一書德文譯本所寫的序言（該書最初用法文出版，俄文譯本是維·伊·查蘇利奇翻譯的，經過我校訂）731，以及馬克思的《*Theorien über den Mehrwert*》第2卷上冊第2篇（*Die Grundrente*）732。在八十年代初，已故的尼·伊·季別爾（在《法律通報》中）和我（在《祖國紀事》中）曾用俄文介紹洛貝爾圖斯的觀點。我的有關洛貝爾圖斯的幾篇論文，收入我的文集《二十年來》（採用的筆名是別爾托夫），第503—647頁733。此外，參看：T.科查卡著 *Rodbertus sozialökonomische Ansichten*. Jena 1882; *Georg Adler*. *Rodbertus, der Begründer des wissenschaftlichen Sozialismus*. Leipzig 1883; *Dietzel*, *Karl Rodbertus, Darstellung seines Lebens und seiner Lehre*. Jena 1886—1887, 2 Teile; *Jentsch*, *Rodbertus*. Stuttgart 1899; *Gonner*, *Social philosophy of Rodbertus*. London 1899（《洛貝爾圖斯的社会經濟觀點》，1882年耶拿版；格莫爾格·阿德勒，《洛貝爾圖斯，科學社会主义的奠基人》，1883年萊比錫版；狄采爾，《卡尔·洛貝爾圖斯生平及其學說概要》，1886—1887年耶拿版，第2部；延池，《洛貝爾圖斯》，1889年斯圖加特版；貢納，《洛貝爾圖斯的社会哲學》，1899年倫敦版）。

阿·德波林《辩证唯物主义 哲学入门》一书序言⁷³⁴

哲学的任务何在？爱·澤勒尔回答说，在于“研究认识和存在的根本原理并根据这些原理来了解一切实在的东西”⁷³⁵。这是对的。不过这里马上就产生一个新的问题：能否把“认识的原理”看成是某种和“存在的原理”没有关连的东西？对于这个问题，回答应该是坚决否定的。我们的自我把自己和外在世界（非我）对立起来，但是同时又感到自己和外在世界有联系。因此，当人着手研究哲学，就是说，当他想构成完整的世界观时，他必然会碰到这样的问题：自我同非我，“认识”同“存在”，“精神”同“自然界”有怎样的关系？固然，过去有一个时期，哲学家并没有产生这个问题。这是在古代希腊哲学发展的初期。例如，泰勒斯曾说，水是最初的物质，万物皆由于此，万物皆归于此；他并没有问自己：意识同这个根本的物质有怎样的关系？阿那克西米尼认为根本的物质不是水，而是空气；他也没有向自己提出这个问题。但是后来，希腊哲学家就再也不能回避自我同非我，意识同存在的关系问题了。这个问题在当时就成了哲学的根本问题。它现在仍然是哲学的根本问题。

不同的哲学体系对这个问题的回答是不同的。但是如果我們仔細考虑不同的哲学体系所提出的回答，那就可以看出，这些回答

決不是像初看的時候那麼多種多樣。所有這些回答可以分為兩類。

應該列入第一類的，是思想家以客體，或者換句話說，以存在，或者再換句話說，以自然界為出發點時作出的那些回答。這時，思想家還要解釋，主體怎樣導源于客體，意識怎樣導源于存在，精神怎樣導源于自然界。由於他們對這一點的解釋各有不同，所以儘管出發點一致，他們的體系也不完全相同。

屬於另一類的，是那些以主體、意識、精神為出發點的哲學體系。不難理解，這時思想家還有義務解釋，客體怎樣導源于主體，存在怎樣導源于意識，自然界怎樣導源于精神。按照他們怎樣履行自己這項義務，屬於這一類的哲學體系又互相有所區別。

從客體出發的人，只要他有能力和勇氣徹底思考下去，他就會得出一種唯物主義世界觀。

以主體為出發點的人，如果他不害怕走到底，他就是一個這種或者那種色彩的唯心主義者。

而不能徹底思考的人們則半途而廢，並滿足於唯心主義和唯物主義的糅拌。這種不徹底的思想家叫做折衷主義者。

也許有人會反對我這種看法，說還有人贊成“批判的”哲學，這種哲學既不同於唯物主義，也不同於唯心主義，而且它沒有折衷主義者的世界觀始終具有的那些弱點。我記得，切爾巴諾夫教授就曾經對我表示過這種反對意見。但是我介紹讀者看看德波林這本書的第六章（“先驗方法”）。讀者從這一章可以看出，這種反對意見是如何地站不住腳。德波林明確而令人信服地說明，康德的“批判”哲學有二元論的毛病。而因為二元論總是折衷主義的，所以只有出於誤解，才會去援引康德來反駁我上面所說的話，即任何一個徹底的思想家都必須在唯心主義和唯物主義之間作出抉擇。

費希特就指出過康德主義的不徹底性，但最初他把康德主義

的这个缺点不是归咎于康德本人，而是归咎于他的弟子。费希特对他们说：“你们的地球在象身上，而象又在地球上。你们的自在之物是纯粹的思想，但却作用于主体”⁷³⁶。费希特确信，康德本人没有这个——事实上不容置辩和不能原谅的——矛盾，因此他断言，“康德的康德主义”的真正意义在于唯心主义（就是说，在于费希特的“科学词句”）。但是康德不同意这种说法。他在刊物上发表声明，抗议对他的哲学作这样的解释。照他的话，费希特的唯心主义体系在他看来像是一个幽灵：“当你觉得你已经抓住了它的时候，事实上你除了自己本身以外，一无所有，而且除了伸出去抓东西的手以外，你自己身上也是一无所有一^①”。后来，费希特只好指责康德本人不彻底，称康德是“ein Dreiviertelskopf”（直译是：四分之三的大脑）。

二

现在再往下谈。十分明显：我们每个人对自己来说都是主体（我），而对别人来说则只能是客体（你）。同样很明显：人们不是生活在自然界之外，而是生活在自然界中。因此我看就应该把自然界（存在，客体）当作所有哲学体系的出发点。至于那些以精神而不是以自然界为出发点的体系，它们的产生究竟应该怎样解释呢？

要回答这个问题，得首先研究一下文化史。

著名的英国民族学家爱·贝·泰勒早就说过，唯灵论哲学和唯物主义哲学相反，它的实质根源于原始的万物有灵论^②。这些话

^① 《Kant's Werke》, Ausgabe von Hartenstein, X Band, S. S. 577—578.（《康德全集》，第10卷，哈尔登施坦版，第577—578页。）详细情况参看我的文集《对我们的批判者的批判》中《唯物主义还是康德主义》一文737。

^② 《La civilisation primitive》, Paris 1870, I, p. 493.（《原始文化》，第1卷，1876年巴黎版，第493页。）739

可能被人看作是奇談怪論。而且，有的讀者也許會說，民族學家一般都不很精通哲學史。我要回答這位讀者說，在這裡這位民族學家的意見——至少有一部分——却為一位相當著名的哲學史家所贊同。泰奧多爾·岡佩茨在他的論述“希臘思想家”的才華洋溢的著作中承認，柏拉圖的理念學說和某些原始部落在萬物有靈論基礎上形成的觀點有很多相同的地方^①。但是何必援引權威的話呢？我們用自己的眼光來看問題吧。什麼是萬物有靈論？這是野蠻人想解釋自然界現象的嘗試。這種嘗試儘管軟弱無力，儘管無濟于事，但在原始人的生活條件下却是必不可免的。

原始人在爭取生存的鬥爭中進行一些活動，由於這些活動而產生一些現象。於是，他們漸漸習慣於把自己看作是這些現象的原因。依自己類推，他們便認為，其他一切現象也是由於和他們一樣有着一定的感覺、要求、欲望、見解和意志的生物的行動所引起的。但是原始人看不見這些生物，因此以為他們是些平時不可捉摸，只有在特殊情況下才直接作用於人們的外在感覺的“精靈”。在這種萬物有靈論的基礎上產生出宗教，宗教的進一步發展是由社會發展的進程決定的。

神就是原始人認為大慈大悲，因而加以崇拜的精靈。原始人把世界的創造歸功於一個或者幾個精靈。不過，原始時代的獵人所關心的，不是他們獵取作為生活資料的動物是由誰創造的問題，而是這些動物是從哪里出來的問題。獵人的宇宙起源論正是回答這個主要問題的。直到後來，當生產力的發展使人的生產活動範圍不斷擴大，從而使人越來越習慣於創造這個觀念時，關於創造世界的傳說才陸續出現。很自然，在原始人看來，世界的創造者（或者

^① 手頭沒有德文原本，我是按法文譯本引的。岡佩茨的上述意見載於第2卷第414—415頁（1905年洛桑版）。

創造者們)的活动和他們自己的生产活动是相似的。例如,按照美洲一个部落的神話,人是用泥土塑造出来的。明菲斯人相信,是弗塔神像石匠建筑房屋一样建造了世界;賽依斯⁷³⁹人傳說,世界是由一位女神織造成的,等等。

我們可以看出,宇宙起源論和技术有着密切的联系。但这是順便談談^①。这里我只需要指出一点:既然产生了精灵創造世界的信念,这也就給那些以精神(主体)为出发点,因而认为精神决定自然界(客体)的存在的哲学体系准备了基础。正是在这种意义上,我們可以而且應該承认,唯灵論的——以及一切唯心主义的——哲学和唯物主义相反,是从原始的万物有灵論而来的。

不用說,唯心主义者的創造精神——例如,謝林或者黑格尔的絕對精神——和我上面提到的那个美洲部落的用泥土造人的神,很少相似的地方。原始部落的神和人完全相似,所不同的只是力量比人大得多罢了。可是,謝林或者黑格尔的絕對精神除了意識以外,沒有一点人类的东西。換句話說,原始人关于精灵的观念必定經過了很长的蒸餾过程(如恩格斯所說的)⁷⁴¹,才溶合为这两位偉大的德国唯心主义者所提出的絕對精神的观念。但是长远的“蒸餾”过程并不能使万物有灵論的观念发生任何本质的变化:实质上这些观念仍然和过去一样。

三

万物有灵論是我們所知道的、人对于自然現象因果联系的意識的最初表現。它用神話来解釋自然現象。但是,它的解釋虽然能够滿足原始人的好奇心,却絲毫沒有增强原始人对自然界的控制力。

^① 关于这一点,詳見《由防禦到进攻》文集上)我的第一篇論文:《論宗教探尋》749。

举一个例子来说。斐济人⁷⁴²生病时躺在地上叫喊，招唤自己的灵魂回到肉体中来。自然，他招魂用的语言不会对他身体内的病理过程发生影响。为了能够对这些过程发生良好的影响，人们应该先从科学观点来看有机体的生命。从科学观点来看自然界的现象，这就是不用神灵的行动，而是用自然界本身的规律来解释这些现象。人们只有发现各种现象的有规律的联系，才能增强自己对于自然的控制力。对自然现象的科学观点，根本排斥万物有灵论观点。有一位希腊历史学家说得对，谁要是知道太阳围绕地球运动这个假象的真正原因，他就不会再讲赫里奥斯^①，说他每天早晨踏着火梯出来，沿着险阻的天路上升，到傍晚落在西方，归于平静。这就是说，在解释太阳围绕地球运动这个假象的原因时，他就不会从主体出发，而会从客体出发，他就不会求之于精神，而会求之于自然界。

伊奥尼亚学派⁷⁴³的希腊思想家正是这样做的。谁认为水或者空气是一切存在物的起源，他的出发点显然就是客体，而不是主体。同样，既然赫拉克利特说，世界不是由任何神或任何人所创造的，“它过去、现在和将来都是按规律燃烧着，按规律熄灭着的永恒的活火”，那末人们无论如何也不能够说，它具有万物有灵论观点，把世界看作是一个或几个精灵活动的产物。回想爱·泽勒尔对于哲学的任务所作的界说，我们可以说，在伊奥尼亚学派的思想家看来，认识的根本原理是依据存在的根本原理的。例如，阿波洛尼的第欧根尼就认为，一切物质都是空气的变态，而这个原初物质具有理性，并且“知道很多东西”。

对自然现象的科学观点比万物有灵论观点具有极大的优越

① 希腊神话中的太阳神。——译者

性,照理說希腊哲学在进一步的发展中显然应该总是从客体出发,而不是从主体出发,就是说,应该总是成为唯物主义的哲学,而不是唯心主义的哲学。可是我們知道,至迟从苏格拉底的时代起,希腊哲学却断然地走上了唯心主义的道路。而目前,唯心主义达到了完全統治的地步。現在哲学专家們——特别是讲师先生們——甚至觉得沒有必要去和唯物主义者爭辯。他們断定,批判唯物主义同画蛇添足一样是多余的。有着許許多多哲学教师——叔本华^①非常恰当地說明了他們——的德国,过去是,而且将来当然仍然是这样傲慢地輕視唯物主义的典型国家。至于俄国知識界,由于他們之中的絕大多数都跟着德国的哲学教师走——因为俄国知識界对哲学有兴趣——,所以我們俄国的 the philosophical people^② (如約瑟夫·普利斯特列所說的)也习惯于用高傲的眼光来看我們这些死不悔改的唯物主义者,这是不足为奇的。这也可以說明讀者当然很清楚的一个事实,为什么我国有些人企图給馬克思和恩格斯的学說提供新的哲学基础。他們之所以产生这些企图,是由于他們想把唯物主义历史观和这种或那种唯心主义認識論調和起来。这些企图是注定要失敗的,因为折衷主义决不会有什么結果,就和献身上帝的处女决不会生育一样。况且有这种企图的作者既缺乏知識,又沒有哲学的才能。研究他們是大可不必的,虽然他們的著作作为时代的突出的标志也值得提一提。

四

既然科学的自然观比万物有灵論观点具有明显的优越性,为

^① Parerga und Paralipomena: «Ueber die Universitätsphilosophie». (附录和年表:《論学院哲学》)744。

^② 研究哲学的人。

什么唯心主义过去却战胜了唯物主义呢？

这主要由于两个原因。

第一，自然科学在很长的时期内发展得非常缓慢，因而未能夺取万物有灵论的全部阵地。人们虽然逐渐地习惯于从科学的观点来看某些方面的现象，但是同时，在其他更加广泛的方面却继续保持着万物有灵论的解释。所以他们的世界观总的说来仍然是万物有灵论的。在社会生活复杂化，各个社会的关系频繁化之后，形成了一些甚至完全是新的现象，对于这些现象长时期内没有人作过科学研究，因而人们总是从万物有灵论的观点用神的活动来加以解释。欧里庇得的悲剧往往用这样的话结尾：“上天的力量向许多人表明自己的存在。神做的许多事情是出乎我们意料之外的，——我们所期望的事情往往没有实现；另一方面，神有办法实现不可能的事情”。在某国人民的各种势力的相互斗争中，以及在国际战争和商业来往中，被认为不可能的事情往往得以实现，而人们所期望的事情却往往没有发生。这种情况在很大程度上使人们一直保持着对于“上天力量”存在的信念和向这些力量寻求帮助的愿望。甚至在一些杰出的思想家身上也找得到这种信念和这种愿望，虽然他们是文明人类在科学地认识世界的道路上的引路人。科学的自然哲学的始祖——伊奥尼亚学派的思想家——也仍旧相信神的存在^①。

此外，还应该提到下面这一点。虽然万物有灵论观念的产生和它在某个时期内的继续存在，都完全不取决于野蛮人对于自己的社会义务的观点，但是这个观点很早就开始和上述的观念结合起来。后来，在较高的文化阶段上，万物有灵论的观念逐渐形成

^① 据说泰勒斯认为神和其他一切东西一样也是由水造成的。这种传说表明，泰勒斯的同时代人认为他关于神的观念跟他们的观念是不同的。

为比较完整的宗教信仰体系，非常巩固地和人们关于自己的相互义务的概念结合起来。人们开始把这些义务看成是神的训诫。宗教将社会中形成的道德以及社会的其他一切“基础”加以神化。

我们在摩拏法典⁷⁴⁵中读到，宇宙的创造主用自己身体的不同部分创造了不同社会阶级的人。用嘴（嘴被宣布为最高贵的部分。——格·普·）创造了婆罗门；用手创造了刹帝利；用大腿创造了吠舍；用脚掌创造了首陀罗⁷⁴⁶。创造主想使下等阶级永远服从上等阶级^②，并解释说，现存的社会阶级划分应当永远不改变，犹如一年四季的先后相继一样^③。

一个宗教将一种社会制度这样神化，就使宗教成为巨大的保守力量。因此一切保守派都把宗教视为珍宝。如果某个社会的统治阶级从自己内部提拔出一些研究一般理论问题特别是哲学问题的人才，那么这些人一定会拚命反对把自然规律性的概念推广于整个世界观并动摇宗教信仰的根本基础的哲学学说。卢克莱茨用下面的热情洋溢的话赞扬唯物主义者伊壁鸠鲁消除了信神的害处：

“宗教从天上露出头来并用吓人的面孔威胁众生。当全世界人类的生活在宗教的重压下被轻蔑地压抑时，破天荒第一次有一个希腊男子，一个凡人，敢于怒目而对；无论是巍巍的神殿，无论是闪闪的雷电，亦无论是惊心动魄的天庭崩裂，都不能使他驯服”，等等。

说这种赞扬的话可能有两种情况：或者是说这些话的人敌视现存的社会制度，或者是他坚信这个制度牢不可破，并认为没有必

① 摩拏法典，第1卷，第31条。

② 同上书，第9卷，第313—336条。

③ 同上书，第1卷，第30条。

要用“精神武器”来保卫它。整个说来，从来没有一个统治阶级曾经反对过自己的统治。另一方面，在经历了这样多震荡的现在欧洲社会中，统治阶级没有任何根据相信现存秩序是牢不可破的。所以他们丝毫也不轻视“精神武器”，而他们的思想家则竭尽全力要清除哲学中的“破坏”因素。

在社会发展的过渡时期，即当一个阶级刚刚取得了对于过去驾凌于它之上的阶级的胜利（即使是不完全的胜利）时，当这个阶级被斗争激起的思想波动还没有完全归于平静时，——在这样的社会发展的过渡时期，哲学上的弄虚作假开始被认为是思想家对于“上流”社会的义务。这又似乎令人难以置信。但是这又是真的。请大家费神读一读下面的一段话，那是一个离开唯物主义的哲学史观再远也没有的人写的。他说的是十七世纪末和十八世纪上半叶的英国。

……“自由思想最初曾不得不从教会当局那里夺取自己发展的地盘，而后来它本身也出现了一些反对思想自由占无限制统治地位的人的呼声……秘传的⁷⁴⁷观点离开正式宗教越来越远，甚至开始（在某种程度上由于法国文献的反作用）接受法国文献上的那种世俗的怀疑论。而在公开的⁷⁴⁸学说中，相反地，却重新越来越迁就纯粹政治的或警察的宗教观……这种情况就出现在英国社会的上等阶级中”⁷⁴⁹。

五

文德尔班正确地认为，博林布罗克勋爵（1662—1751年）——有名的《Letters on study of history》^①（1738年初次发表）的

① 《关于历史研究的信札》。

作者——就是这种情况的最鲜明的精神表现者。

我们从文德尔班的书中继续读到：“他（博林布罗克。——洛·普·）和最狂热的自然神论者一样，浸透了批判主义的精神，不大相信圣经，他宣布所有散播类似观点的书籍都是革命的，并且称这些书籍是社会的鼠疫；他毫不掩饰地认为自由思想只是统治阶级的权利，并利用社会特权人士的全部自私心理去反对……普及自由思想。他以为，在客厅里应该譏笑正式宗教的狭隘而愚蠢的观念，而且他本人也会加以极其放肆的嘲笑。而在社会生活中，宗教却是一种必要的力量，动摇这个力量，就不能不使国家的基础——群众的俯首听命——陷于瓦解”①。

文德尔班认为，实质上博林布罗克“只是有足够的勇气道破他当时的上流社会的秘密而已，——这个秘密甚至不仅存在于这样一个时代”⁷⁵⁰。事实当然是如此。但是，既然如此，那末阶级社会中的哲学思想史，就应当按照如下的唯物主义原理呈现在我们面前：不是思维决定存在，相反地，而是存在决定思维。这样看来，如今唯心主义世界观到处胜利，与其说是一个证实这种世界观的论据，不如说是一个反駁这种世界观的论据。

誰不知道，阶级斗争在西欧社会中越来越尖锐呢？誰不懂得，由于这个原因，保卫现存制度在那里就应当（按照统治阶级的看法）具有越来越重大的意义呢？

文德尔班责备博林布罗克“有意識地弄虛作假”，并且說，不难看出“他的论据缺乏远见”。他这些话又說对了。当上等阶级的先进思想家把他們自己在小圈子里加以嘲笑的那些“真理”介绍给“群众”时，就会出现一种危险，即他們的真实的思想方式终于会被

① 威爾·文德爾班：《現代哲學史》（俄文譯本經亞·維琴斯基先生校訂），第1卷，1908年彼得堡版，第238—239頁。

人民知道并在人民中间传播开来。那时候，“群众的俯首听命”，这个“国家的基础”的确会发生动摇。从社会秩序的角度来看，上等阶级的思想家有着“秘传的观点”，是很不妥当的。如果这些思想家放弃这种观点，而真心实意地和“正式宗教”缔结和约，社会秩序将会得到更好得多的保证。但是能否向他们提出这种要求呢？无论他们“有意识地弄虚作假”的本领有多大，决不能强迫他们赞同他们所没有的信仰。就是说，应该使他们自己养成这种信仰，而为了作到这一点，必须改造他们的概念，而主要的，必须极力摧毁他们的危害社会安宁的“秘传的观点”的根本理论基础。

英国自由思想（特权集团中拥护它的人甚至也开始认为它是危险的了）的基础究竟是什么呢？归根到底，它的基础就是确信，自然界的一切现象必然服从自然界本身的规律。换句话说，它的基础就是唯物主义的自然观。看过一些自由思想的著名代表人物例如约翰·托兰德（1670—1722年）的著作，就不难相信这一点：他的学说浸透了唯物主义的精神^①。所以，英国的那些保守派首先就要抨击唯物主义，他们认为，即使只在上等集团中传播“秘传的观点”，无论从英国教会的观点或者从社会安宁的观点来看，也都是有害的。

当一种对于整个社会或者对于某个社会阶级有重大意义的需要产生时，几乎总会有人心甘情愿地担负起满足这种需要的责任。在英国，乔治·贝克莱（1684—1753年）就和自由思想进行了斗争。但是他和自由思想作斗争，正是为了摧毁自由思想的唯物主义基础。

^① 托兰德关于他自己和他的志同道合者曾这样写道：“We, freethinkers”（“我们，自由思想者”）。有人甚至说，freethinker（自由思想者）的名称最初是用于他身上的。

貝克莱后来成了主教。但是从他求学时代的札記可以看出，他还在青年时代就立志鍛造鋒利的“精神武器”来捍卫傳統的信仰。他还在当学生的时候就提出了他的著名論点：esse—percipi（存在就是被感知）。不难看出，究竟是什么东西驅使他提出和捍卫这个論点。他在札記中說：“存在跟表现为知觉的存在不同，这种意見会引起可怕的后果；这是霍布斯学說（就是唯物主义。——格·普·）的基础”^①。这个年青的大学生在同一本筆記的另外一个地方說：“既然假定物质存在，那就誰也不能证明，上帝不是物质”^②。为了避免这种“可怕的后果”，只有一个办法：不要假定物质存在^③。关于存在和知觉中的存在相等（esse—percipi）的学說就是为了达到这个目的。从这个学說中得出一个令人安心的結論，物质本身只是我們的一个观念，我們沒有权利說：那是上帝的事业，而这是自然界的事业。这位未来的主教宣布說：“上帝是自然界一切現象的原因”^④。應該承认，他下面的話並沒有写錯：“如果人們能透彻地理解我的学說，伊壁鳩魯、霍布斯、斯宾諾莎等人的、表现为宗教的凶恶敌人的那一整套哲学就会土崩瓦解了”^⑤。可不是！如果沒有物质，也就不会有唯物主义了。

① «Le Journal philosophique de Berkeley», étude et traduction par Raymond Gourg. Paris 1908, p. 107—108. (《貝克莱哲学日記》，雷蒙德·古尔日譯并序，1908年巴黎版，第107—108頁。)

② 同上书，第123頁。

③ 按照斯蒂芬的說法，在貝克莱看来，“to destroy matter was to feel the soul” («H. story of English Thought: in Eighteenth Century», London 1881, vol. I, p. 39) (“破坏物质就是感觉到灵魂”（《十八世紀英国思想史》，第1卷，1881年倫敦版，第39頁）。)

④ 同上书，第89頁。

⑤ 同上书，第125頁。

六

但是事情并不很妙。貝克萊本来以为，透彻地理解他的学說，就是确信他的学說的无可爭辯的正确性。而事实上，这却是发现他的学說的不彻底性。

如果 *esse—percipi*，——而这个論点是貝克萊至死都坚决主張的，——那末上帝就会遭到物质所遭到的命运：和物质一样，上帝只是存在于我們的观念之中。因此，不仅唯物主义会土崩瓦解，而且宗教也会土崩瓦解。貝克萊的学說經過一条新的途徑导至“可怕的后果”——恰恰是这位善意的思想家想要加以消除的“可怕的后果”。貝克萊看不到或者不願意看到这个矛盾。那种不管一切地要捍卫自己的傳統信仰的願望，把他弄得头昏眼花了。

同样的願望也使康德头昏眼花，他的“批判的”体系其实是要把从新教徒前辈继承下来的著名观点和十八世紀真正批判的思想家的結論調和起来。康德认为，可以用划分信仰領域和知識領域的办法把这些观点和結論調和起来：信仰属于本体；科学的权利只能适用于現象^①。他也沒有向自己的讀者隱瞞，他为什么需要这样限制科学的权利。他在《*Kritik der reinen Vernunft*》（《純粹理性批判》）第二版的序言中直言不諱地說，他这样做是希望給信仰騰出地盤^②。

① 这一点在奥尔托多克斯（柳·伊·阿克雪里罗得）的《哲学論文集》（1906年彼得堡版）中解釋得很清楚。我向讀者大力推荐这本《論文集》。

② …“Ich musste also das *Wissen* aufheben, um zum *Glauben* Platz zu bekommen”（《*Kritik der reinen Vernunft*》，herausgegeben von Dr. K. Kehrbach, Verlag von Reclam, Vorrede zur zweiten Ausgabe, S. S. 25—26）。〔……“因此我應該限制知識的領域，以便給信仰以地盤”（《純粹理性批判》，K. 克尔巴赫博士編，勒克出版社，第二版序言，第25—26頁）。〕751

伏尔泰是天主教會的不可調和的敵人；大家記得他有一句格言：“écrasons l'infâme!”^①但是伏尔泰也和康德一样确信，應該給信仰留下地盘。在向天主教进行激烈的斗争时，他是一个自然神論者，而他宣傳的却是有神論，即对于賞善罰惡的上帝的信仰。只要略为知道他宣傳这种信仰的理由，就足以了解，他为什么确信必須有这种信仰。馬勒·杜·潘在自己的《回忆录》中記述，有一天晚飯时，达兰貝尔和孔多塞当着伏尔泰的面为无神論辯护。那时“費恩族长”^②就急忙把女僕从餐厅中支使开，然后說道：“現在，先生們，你們可以繼續你們反对上帝的談話了；我不希望我的僕人們今天晚上杀掉我和偷走我的东西，所以我觉得最好他們不听你們的談話”。这些话很像伏尔泰本人关于培尔——他认为培尔是无神論信徒——所发表的意見：“如果他管理五六百个农民，他就不会忘記向他們宣布，存在着賞善罰惡的上帝”。从这个方面来看，这个著名的法国启蒙运动者很像是英国人博林布洛克，后者对他的思想方式有过重大影响；在为社会秩序而給信仰騰出地盘时，伏尔泰想必也曾“有意識地弄虛作假”。

伏尔泰是为爭取解放而同僧侶貴族斗争的法国第三等級的思想家。第三等級內部孕育着的階級对抗，早在革命前就表現出来了，这就是法国启蒙运动者关心建立一种世界观，它一方面要摆脱陈旧的宗教偏見和其他一切偏見，另一方面，又要能够約束經濟上受压迫的人民大众。从社会学的观点来看，这个事实是极其重要的。十八世紀的法国启蒙运动者只有少数人才缺乏这种慎重周密的考虑，甚至加以嘲笑。在“族长”停住脚步，慌張地环顾自己的女僕和費恩的农民的地方，当时的唯物主义者不能再前进一步了。即

① “压死卑鄙的东西！”752

② 費恩——瑞士地名，伏尔泰于1758—1778年間住在这里。——譯者

使在革命以前，唯物主义在有教养的法国资产阶级当中也远不是一个占统治地位的哲学思想派别。而在革命之后，这个资产阶级根本就不愿意听到唯物主义了。当时温和的、精巧的和辞藻漂亮的折衷主义更加适合资产阶级的情绪。

我说：哲学史和一切思想体系的历史一样，完全证实一个唯物主义的原理——不是意识决定存在，而是存在决定意识；但我决不是想说，哲学家总是有意識地力求把自己的体系制造成他们可以用来捍卫本阶级利益的“精神武器”。这样说是没有根据的。诚然，我们曾经听文德尔班说过，有些时期，“有意識地弄虛作假”在哲学思想的命运中起很大的作用。但是，如果我们把这些时期看作例外，那我们的作法就比较谨慎。为了使自己的观点和本阶级的利益协调一致，个人不需要“有意識地弄虛作假”。为了做到这一点，他只要真正确信这个阶级的利益符合整个社会的利益就够了。当产生这种信念时——而个人在周围环境的影响下是自然会产生产这种信念的——，人的最优良的本能，如献身整体，自我牺牲等等，就一定会使他把那些可能给他的阶级带来“可怕的后果”的思想看成是錯誤的（大家回想一下青年时期的貝克莱），相反地，把那些可能有益于这个阶级的思想看成是合乎真理的。在构成某个社会阶级的各个个人物看来，有益于这个阶级的就是合乎真理的。自然，如果讲的是靠剥削另外一个或者另外几个阶级为生的阶级，那末把有益的东西和合乎真理的东西等量齐观这种心理过程就始终会有某种无意識的弄虛作假的成份——避而不谈可能阻碍这个过程的一切现象。随着这个统治阶级逐渐接近于没落，这种成份也日益增长，而且除了无意識的弄虛作假以外，还加上有意識的弄虛作假。这里所讲的，可以用目前的实用主义哲学为例有力地加以证实；德波林书中有好几页说到这个哲学，值得大家注意。

但是，不論有意識的或者无意識的弄虛作假对于把有益的和合乎真理的东西等量齐观这个心理过程起着怎样的作用，这个过程在社会发展的进程中是必不可免的，如果我们不看到这个过程，我們对于一般思想史尤其是哲学思想史将一无所知^①。

七

康德的“批判”哲学犯了二元論的錯誤。这一点費希特早就看得很清楚。但是，这位科尼斯堡的思想家的二元論从理論观点来看固然是一个缺点，而从实际观点来看它对于西欧各国現代资产阶级的思想家却是十分方便的。二元論是很久以前的双重真理学說的最新翻版⁷⁵³，它使統治阶级的思想家能够在科学上做唯物主义，同时在那些被宣布为处在科学認識范围之外的概念的领域中則坚持唯心主义。双重真理学說的康德主义变种在德国流傳很广。对康德不太熟悉的英国学者比較喜欢把双重真理学說和休謨哲学联系起来。我已經不止一次地在自己的文章中举出赫胥黎作为例子。我之所以这样做，是因为这个例子是极有教益的。

一方面，这位著名的自然科学家断言：“現在，任何一个站在現代科学高峰和知道事实的人都不会怀疑，应该从神經系統的生理学的中寻找心理学的基础。所謂精神活动是大脑职能的总合，我們意識的材料是大脑活动的产物”^②。最“极端的”唯物主义者从来

① 甚至新康德主义者朗格也承认，“沒有一种哲学是从它自己本身中发展起来的”，但是“存在的只是研究哲学的人，他們和他們的学說都是时代的产儿”（《唯物主义史》，尼·尼·斯特拉查夫澤，第2版，第39頁）。其实，这只是重复黑格尔的众所周知的思想：某个时代的哲学就是这个时代的思想表现。这里只需要补充一点，在人类历史上，任何一个时代的性质归根到底都是由这个时代的社会关系的性质决定的。

② «Hume, sa vie, sa philosophie». Par Th. Huxley, trad. par Compayré. Paris 1880, p. 108.（《休謨的生平和哲学》。托·赫胥黎著，康帕勒譯，1880年巴黎版，第108頁。）

沒有超过这种論断。此外，我們发现赫胥黎还认为：“现代生理学直接引导到唯物主义，因为对于这样一种学說——即断言除了具有广延的实体以外，沒有其他任何思維的实体的学說，是可以采用这个名称的”。这已經是公开的唯物主义，而且是表达得极其正确的唯物主义，也就是剥下了神学外衣的斯宾諾莎主义。

但是，这位自然科学家仿佛害怕自己的大胆，他极力使自己的純粹的唯物主义观点不致于发生害处，說这个观点“并不包含任何与最純粹的唯心主义矛盾的东西”①。

赫胥黎证明說，实质上我們只知道自己的感觉。

“可能，大脑是物质世界达到自我意識的机构。但是需要指出，甚至当我們认为这种对于世界、对于世界的其他因素和意識的关系的观点是正确的时候，我們也仍然留在思想的範圍之內，我們不可能推翻純粹唯心主义的論据。我們越倾向于接受唯物主义的观点，就越容易证明，唯心主义的結論是推翻不了的，至少当唯心主义者局限于实证知識的範圍的时候是如此”②。

这种思想能够促使“可敬的”英国公众同意赫胥黎的自然科学理論③。这种思想能够安慰他自己，因为他保留了万物有灵論观点的残余，——而这种残余在他身上，和在十九世紀的差不多一切自认为极力主張自由思想的英国人身上一样，显然是相当頑固的，——但是令人难解的是，为什么他会认为这种观点是“推翻不了的”呢？

讀者記得，貝克萊否認物質不依賴于知覺而存在，如果他想合

① 《休謨》，第 108—109 頁。

② 同上書，第 111 頁。

③ 參看他的傳記的作者彼·喬治斯·密契爾是如何贊同這些觀點的，《Thomas Henry Huxley》，chap. XIII, p.p.210—222.（《托馬斯·亨利·赫胥黎》，第 13 章，第 210—222 頁。）

乎邏輯地思考下去，結果就一定会否认上帝的存在。赫胥黎力图使自己的唯物主义結論不至于太吓人，为此而接受唯心主义的基本原理，于是他就陷入了同样的处境；这位生物学家如果想合乎邏輯地思考下去，他就一定会否认有机体和一般自然界不依赖于知觉而存在。

如果有有机体和它的周圍环境之間沒有物质变换，有机体的生命是不可能的。笛卡儿說：“我思故我在”，而这位自然科学家却可以而且應該說：“我存在，所以不依赖于我的知觉的自然界也存在”。当然，我可以宣布說，归根到底我不是有机体，而只是一定的感觉和观念的总合。赫胥黎所指的正是这种“实证的知識”……但是他未必想到，这种“实证的知識”是多么容易走到荒謬的地步。

假定貝克莱是对的，就是說，假定存在真的等于知觉中的存在（esse—percipi）。但是如果是这样，那末不仅物质，不仅自然界，不仅上帝沒有不依赖于我的知觉的存在，而且其余所有的人也都完全同样地沒有这种存在；他們的存在也等于我的知觉中的存在。除了我和我的意識的各种状态以外，沒有任何东西和任何人存在，——这就是从宣布存在等于知觉中的存在的唯心主义的基本原理中得出的唯一正确的結論。

沒有任何东西，也沒有任何人！請想一想，讀者，这是什么意思。这就是說，并非你是你的父母生的，而他們倒是你生的，因为他們的存在也只是在你的知觉中的存在。如果唯心主义只能够用那些只有契訶夫的《第六病室》中的人物才会信以为真的荒謬言論来逃避唯物主义，那末在理論上唯心主义的事业是毫无希望地失败了。

认为除了我和我的观念以外就沒有任何东西和任何人存在的

學說，叫做唯我論^①。讀者可以看出，如果以個人意識為出發點，也就是說，如果思想家站在主觀唯心主義立場上，那末唯我論就是必不可免的。

八

唯我論的荒謬非常明顯，所以我們把主觀唯心主義的立場撇開不談。現在讓我們來看看：如果我們從那些沒有勇氣承認唯我論的唯心主義者所宣揚的超個人意識來看知覺中的存在，那末唯心主義和唯物主義之間的爭論會採取什麼樣的形式。

首先我們要問：什麼是超個人意識？它是從哪里來的？如果存在等於知覺中的存在，我就根本沒有（NB〔注意〕：邏輯上的）權利談什麼存在於我的個人意識之外的超個人意識。這是重復貝克萊的錯誤，他最初說，沒有任何不依賴於知覺的存在，後來又說，上帝是不依賴知覺而存在的。

一個承認有超個人意識的唯心主義者，無論怎樣大談其批判的必要，他始終是獨斷主義者。然而我們在這里也可以先讓一步。我們承認這個獨斷的議論，看看從這個獨斷的議論中會得出什麼結論。

關於超個人意識的獨斷主義學說在謝林和黑格爾那里最為完整。他們的絕對精神無非就是既包括客體又包括主體，既包括自然界又包括（主觀）精神的超個人意識。但在謝林那里，這意味着，宇宙只是這個精神的自我直觀。而按照黑格爾的學說，——在黑格爾的體系中，（沒有個性的，“絕對的”）邏輯過程占着很大的比重——，宇宙是絕對精神的自我思維。實質上這是一回事。如果赫胥黎想躲開唯物主義者，在絕對唯心主義的立場上尋找出路，他

^① 來自拉丁語；Solus（唯一的）ipse（自己）。

就只得对我们说：“作为生物学家，我自然承认生物有机体及其周围的物质环境的存在。而作为哲学家，我却认为，有机体周围的物质环境，这些有机体本身，以及我，这一个非常努力并且成效卓著地研究有机体比较解剖学和钻研有机体发展理论的生物学家，——简而言之，过去、现在和将来存在的一切，——过去、现在和将来都只存在于绝对精神的自我直观或者自我思维之中”。

把这样的“幽灵”(大家回想一下康德对费希特的体系的评语)信以为真又是不可能的。谢林和黑格尔的体系有它很大的长处。他们对思维的人类作了很多的贡献。但是他们所以作了很多贡献，并不是因为他们宣布宇宙是一个在绝对精神中进行的过程。相反地，这是他们最大的一个弱点，这两位天才作者在细心对待现实世界时达到的辉煌发现，在很大的程度上因此而降低了价值。

再说一遍：在理论方面，援引唯心主义的基本原理(esse—per-cipi, 没有主体, 就没有客体, 等等)来拒绝唯物主义的一切企图都是注定要惨遭失败的。固然, 这种企图在过去、现在和将来长时期内始终都顽固地重复出现, 但这里问题根本不在于理论: 这种理论上毫无希望的企图顽固地重复出现, 是由于上述的社会心理原因。

可是, 那些由于某种缘故没有受这个原因影响的思想家究竟应该怎样解决哲学的基本问题呢? 请看下文。

九

唯心主义者和新康德主义者责备唯物主义者把心理现象“归结于”物质现象。弗·阿·朗格说, 对于唯物主义来说, “要解释物质运动怎么能够产生有意识的感觉, 永远是无法克服的障碍”^①。

^① 《唯物主义史》, 第653页。

但是,作为唯物主义史学家的朗格应该知道,唯物主义者从来也没有约许要对这个问题作出回答。他们只是说:——按照赫胥黎的上述非常恰当的话来说,——除了具有广延的实体以外,没有其他任何思维的实体;和运动一样,意识是物质的职能。这个唯物主义的思想早在阿波洛尼的第欧根尼的学说中就表现出来——诚然,表现得非常幼稚——,他说,原初物质(按照他的学说,这是空气)具有意识并且“知道很多东西”。被人看作是“最粗鄙的唯物主义者”的拉美特利拒绝解释,物质的感觉能力是从哪里来的。他把这种能力看作是事实,他认为这种能力和运动的能力同样是属于物质的。拉美特利对这个问题的观点和斯宾诺莎的观点非常接近。这是不足为奇的,因为他是在笛卡儿的影响下创立自己的学说,但又和斯宾诺莎一样,摒弃了这个伟大的法国人的二元论。他在《L'Homme-plante》^①这部著作中说,在所有的生物中,人是具有灵魂最多的生物,而植物是具有灵魂最少的生物。但是他立即又暗示,植物的“灵魂”根本不像人的灵魂:“没有任何意图,任何愿望,任何欲望,任何恶习和德行,不为肉体的需要操劳的灵魂多好呀!”他这些话是想说明,不同程度的“灵性”和不同的物质组织形式相适应^②。

我在和伯恩施坦的争论中⁷⁵⁶充分地证明了,十八世纪法国唯物主义的另一个派别的最出色的代表狄德罗采取“新斯宾诺莎主义者”(他自己的话)的观点,新斯宾诺莎主义者“从物质能够感觉这个基本原则出发”,并且确信,只有物质“存在”,而物质的存在就

① 《人即植物》754。

② 值得注意,久一布阿—雷蒙在关于拉美特利的讲演(柏林,1875年)中不仅正确地论述了他的这个观点,而且承认这个观点就是如今许多自然科学家采取的一元论观点。久一布阿—雷蒙的这次讲演可以说是对他自己的轰动一时的关于认识自然界界限的讲演的回答⁷⁵⁵。

足以解释一切现象^①。为了避免多余的重复，我只打算再补充一点：在我们这里有一个时候非常出名的唯物主义者摩莱萧特，在自己的著作中也极力采取这种观点，顺便说说，他给这个观点起了一个特殊的名称，叫做物质精神观点 (stoffgeistige Anschauung)^②。

在目前唯心主义到处占统治的情况下，从唯心主义的观点来叙述哲学史，是很自然的。因此，斯宾诺莎早已被划入唯心主义者之列。我从唯物主义的意义上了解斯宾诺莎主义，有的读者大概会觉得非常奇怪。但是这是对他的唯一正确的了解。

早在1843年，费尔巴哈就说过一句很有道理的话，他确信斯宾诺莎的学说是“现代唯物主义概念的表现”⁷⁵⁷。当然，斯宾诺莎也避免不了时代的影响。按照费尔巴哈的意见，他的唯物主义是穿上了神学外衣的^③。但是重要的在于，无论如何他的唯物主义是排除了精神和自然界的二元论的。固然斯宾诺莎把自然界称为神，但他的神的一个属性却是广延性。斯宾诺莎主义和唯心主义的根本区别就在于此^④。

① “Il ne faut pas confondre les spinosistes anciens avec les spinosistes modernes. Le principe général de ceux-ci, c'est que la matière est sensible” И Т. Д. («Encyclopedie», t. XV, p. 474). (“不应该把老斯宾诺莎主义者和新斯宾诺莎主义者混淆起来。后者的基本原理是，物质是有感觉的”，等等《百科全书》，第15卷，第474页。)接着是狄德罗本人的观点的简要叙述。

② «Für meine Freunde». Lebenserinnerungen von Jacques Moleschott. Giessen 1901, S. S. 222, 230, 239. («给我的朋友们》，雅科布·摩莱萧特回忆录，1901年吉森版，第222、230、239页。)

③ 天才的狄德罗了解这一点，因此，如我们刚才看到的，他不愿意把“新斯宾诺莎主义者”和“老斯宾诺莎主义者”混淆起来。

④ 贝克莱说(参看上文)，承认物质不依赖于意识而存在，结果必然要承认神的广延性，而在他看来，承认这一点就是唯物主义的实质。

唯心主义也排除了精神和自然界的二元论。绝对唯心主义宣扬在绝对精神的内部主体和客体的同一。但是要达到这种同一，就得承认客体的存在无非是在绝对精神的“自我直观”（或者自我思维）中的存在。归根到底，这里的存在也是指“知觉中的存在”：esse—percipi。唯心主义者根据这一点才能够谈主体和客体的同一。

唯物主义者说的不是主体和客体的同一，而是它们的统一。“自我”不仅是主体，而且也是客体；任何一个“自我”对于自己都是主体，而对于别人则都是客体。“对我说来，即主观上说来，是纯精神的、非物质的、非感性的活动，就其本身说来，即客观上说来，是物质的活动”（费尔巴哈）⁷⁵⁸。

但是，既然如此，那末我们就没有任何权利说客体不可认识。

十

和康德的名字密切相联的关于客体（自在之物）不可认识的“批判”学说，其实是很老的。这个学说是从柏拉图的唯心主义演变为新哲学的，而柏拉图的唯心主义，如上所述，又是从原始的万物有灵论中取得这个学说的。

在柏拉图的《斐多》篇中，苏格拉底断言，灵魂通过肉体直观存在，“就像通过牢房的墙壁一样，但不是自己通过自己”，因此处在“完全不知的状态”^①。在这篇对话的另一段中，他讲得更加明确：“只要我们还活着肉体，只要我们的灵魂还和这个坏东西结合在一起，我们就绝不能充分掌握我们所追求的东西：我认识真理”^②。真理是不能够“通过肉体”，即通过我们外在的感觉，通过这个灵魂的

① 《斐多》篇，德米特利·列别节夫译，1896年莫斯科版，第60—61页。

② 同一个译本，第23页。

牢房来認識的，——这就是柏拉图的整个認識論的基础。而这个論点——不經過批判——被“批判”哲学之父所接受，就和更早以前它被近代的唯心主义者甚至中世紀的唯心主义者（“实在論者”）所接受一样。

自在之物不可認識的学說，只有从这个——十分原始的——認識論来看才有意义。这个学說失去自己的陈旧的基础，就必然会导至无法解决的矛盾，沉思的康德在和这种矛盾作斗争中被費希特称为“ein Dreiviertelskopf”^①是完全應該的

認識需要有两个客体：第一，被認識的客体，第二，認識的客体。認識的客体也叫做主体。为了使客体在某种程度上被主体認識，客体就得对主体发生一定的作用：“因为人的肉体受到外在物体的某种作用，所以它感知外在的物体”（斯宾諾莎）^②。

对于人体来說，外在物体对它的作用的結果，从客观方面来看将是純物质的（人体某些組織的新状态），而从主观方面来看則是心理的（一定的知觉）。但是从这两方面来看，作用的結果都将是認識的客体的状态，也就是主体的状态。在这种意义上，任何知識都是主观的。被認識就是为別人存在。但是由此决不应得出結

① “四分之三的头腦”。

② 《倫理学》，B. И. 莫杰斯托夫譯，第4版，第86頁。《倫理学》的这一段話非常重要，所以我要引用它的原文：“At quatenus corpus humanum a corpore aliquo externo aliquo modo afficitur, eatenus corpus externum percipit”（*Benedicti de Spinoza, Opera quae supersunt omnia, vol. II, Jena 1803, p. 104*）⁷⁵⁹，把这段話和恩格斯下面的話比較一下，是有好处的：“Von Körpern, ausser der Bewegung, ausser allem Verhältnis zu den anderen Körpern ist nichts zu sagen”，（*«Briefwechsel zwischen Friedrich Engels und Karl Marx», herausgegeben von A. Reibel und Ed. Bernstein, Stuttgart 1913, IV Band, S. 344.*）〔“关于沒有运动，沒有和其他物体发生任何关系的物体，是根本没有什么可談的”（《馬克思恩格斯通信集》，第4卷，奧·倍倍尔和爱·伯恩施坦出版，1913年斯图加特版，第344頁）。〕⁷⁶⁰

論，主体不可能真正認識客体，或者換句話說，这个为别人的存在不符合自在的存在。只有认为認識的自我是站在自然界之外的某种非物质的东西时，才能这样看。但是事实完全不是这样。費尔巴哈說得对，“我的肉体，作为一个整体，也就是我的自我，也就是我的真正的实质。在思考（因而也在認識外在世界。——格·普·）的不是抽象的存在物，而正是这个现实的存在物，这个肉体”。这个肉体是宇宙的一部分。如果外在对象正是这样而不是那样对它发生作用，那末無論从客观方面，或者从主观方面看，这都是由整体的本性决定的。按照赫胥黎的非常巧妙的說法，人的大脑是世界自我意識的器官。但是具有这个器官的肉体是在一定的物质环境中生活的，如果大脑不能認識这个环境，即使是不能認識它的某些屬性，人体的生存也是不可能的。为了生存，人們至少应当能够預見某些現象。而要預見这些現象，至少要真正認識整体——認識的主体是它的一小部分——的某些屬性^①。

最后，那些竭力要把唯物主义历史观和唯心主义認識論結合起来的折衷主义“思想家”忽略了，如果客体不能为主体所認識，那

① 比·德尔貝說得好：“Pour établir la valeur de nos sensations...il suffit, que pour une même excitation la réaction cellulaire soit la même, et aucun esprit scientifique ne saurait douter un instant qu'elle le soit. Si elle est la même pour une même excitation...la répétition du phénomène entraîne nécessairement à établir une concordance entre l'excitation et la réaction, de telle sorte, que cette réaction devient révélatrice de cette excitation. Ainsi s'établit une concordance du monde extérieur qui ne peut être trompeuse” (《La science et la réalité》 Paris 1913, p. 90). (“为了确定我們的感覺的意義……只要依据下面这一点就够了：同一种刺激引起同一种細胞反应，而且任何一个科学家一分钟也不能怀疑反应正是这样。既然在同一种刺激下得到同样的反应……那末由于現象的重复，必然可以确定刺激和反应的适应；我們根据反应就可以判断引起反应的刺激。这样就可以确定外在世界的协调，这种协调不可能是一种錯覺”（《科学和现实》，1913年巴黎版，第90頁）。）

末社会就既不能发展,也不能存在;无论社会的发展或存在,都需要有一定数量的能够这样或那样协调自己的行动,即互相认识的客体—主体。

认识自然界和互相认识的材料是我们的外在感觉给予我们的。外在感觉给予我们的材料,由我们的悟性加以一定的整理;它把一些现象连结起来,把另一些现象区分开来。康德根据这一点说,悟性把自己的规律强加于自然界。事实上悟性只是整理,“表现”自然界所强加于它的东西。费尔巴哈说:“我们所区分的是自然界已经区分的东西,所联系的是自然界已经联系的东西”,我们使各种事物作为理由和推断、原因和结果互相从属,因为事物在事实上、感觉上、实际上、实物上的相互关系就是如此^①。

科学的进化论告诉我们,很早以前物质就存在了,那时不仅没有人和人的概念,不仅没有一般的生物,而且也没有地球本身,没有太阳系本身。

有人还指出,现在许多自然科学家都偏向于唯能论的世界观。不仅如此。著名的唯能论宣传家,德国的化学家奥斯特瓦尔德,早就在学着“克服科学唯物主义”(Ueberwindung des wissenschaftlichen Materialismus)。但这里只是一种纯粹的误会。这位优秀的化学家奥斯特瓦尔德所以指望用唯能论来“克服”唯物主义,只是因为他对哲学方面的情况了解得太差了。

我不认为唯能论的世界观能够令人满意。我觉得,这种世界观在许多方面都有弱点。在我看来,唯能论的认识论陷入了无法

^① «Kritische Bemerkungen zu den Grundsätzen der Philosophie» (aus dem handschriftlichen Nachlass), «Feuerbach's Werke», II Band, Stuttgart 1904, S. S. 322—323. (《对〈哲学原理〉的批评意见》(遗著手稿),《费尔巴哈全集》,第2卷,1904年斯图加特版,第322—323页。)761

解决的，甚至可以說是可耻的矛盾^①。但是，当人們把唯能論的世界观和唯物主義的世界观对立起来时，我只好聳聳肩膀。

約瑟夫·普里斯特列不仅是一个优秀的化学家，而且和奥斯特瓦尔德不同，还是一个精明的思想家。他拒絕承认物质有不可渗透性 (impenetrability or solidity)。按照他的学說，物质只有两个屬性：引力和推力^②。据他自己說，他对物质的这个观点是他从博斯科維奇那里拿来的^③。換句話說，在普里斯特列看来，物质的粒子只是一定的力量的中心。这种观点实质上很接近唯能論者的观点，但是它並沒有阻碍普里斯特列頑强地坚持唯物主义。如果我們想一想，过去和现在唯物主义者給物质下了一个怎样的定义，我們就会同意，他完全有权利这样做。唯物主义者說，物质是通过某种方式，間接地或者直接地作用于我們的外在感觉的东西^④。

这里說“生物有机体的外在感觉”，比說“我們的感覺”要好些。但是不管怎么样，只要我們不想說，“能”对于生物的外在感觉不发生作用，这个定义也适用于“能”。

这就是說，可以把唯能論的世界观和机械論的世界观对立起来^⑤，但是無論如何不能把唯能論的世界观和唯物主義的世界观

① 最好是德波林在他的《入门》再版时专辟一章批評唯能論的世界观以及建立在这种世界观的基础上的認識論。

② “Matter is a substance possessed of the properties of attraction and repulsion only” (《Disquisitions Relating Matter and Spirit》; second edition, Birmingham MDCCLXXXII, p. 32). (“物质是只具有引力和推力两个屬性的实体” (《关于物质和精神的研究》: 1782年伯明翰第2版, 第32頁)。)

③ 同上书, 第23—24頁。

④ 这个定义的起源是容易理解的：大家知道，唯灵論者认为“精神”对外在感觉不起作用。

⑤ 參看阿·雷伊: 《L'Energétique et le Mécanisme》, Paris 1908. (《唯能論和机械論》762, 1908年巴黎版。)

对立起来。

德国的某些唯心主义者，他们后面还有赫尔岑所说的各式各样的杂牌军，也抓住最新的化学发现，把它当作反对唯物主义的论据。德波林做得好，他揭露出这种虚构的论据是站不住脚的。对于他所说的（参看第244—245页），我还想补充几句话。

尼·亚·施洛夫教授说得很好，如果原则上认为“和原子及分子联系相当密切的”电子有运动和波动的可能，“这样电子论显然就已经承认电子是物质的一个组成部分”。这位自然科学家考虑得对，最新的化学发现使人想到有一种“比原子本身更为细小的”*materia prima*（原初物质）存在^①。但是应该指出，“在原子内部”发生的现象最好不过地证实辩证法的自然观。

黑格尔曾经指责“有限物理学”（*die endliche Physik*）过分坚持抽象的悟性定义。他说，由此产生的错误之一，就是“有限物理学”否认元素能够转化^②。后来，十九世纪五十年代末，当时在研究比较解剖学和生理学的恩格斯发现，如果“这位老人”（*der Alte*）“现在”（1858年）写他的《自然哲学》，那末从四面八方会向他涌来许多事实，证实他对于自然界过程的辩证观点的正确性^③。而现在，在不久以前还被认为完全不变的“原子的内部”，发现了物质的惊人的转化，如果在今天，恩格斯会说些什么呢？

一切都在流动，一切都在变化。不可能两次进入同一激流。现在我们对这一点知道得比过去任何时候都更清楚！

① 《在原子内部》，《自然界》，1915年2月，第182和179页。

② 《Naturphilosophie》，§ 286，及其Zusatz（《Hegel's Werke》，VII Band，S. S. 172—173）。（《自然哲学》，§ 286节及补充（《黑格尔全集》，第7版，第172—173页。）763

③ 参看恩格斯1858年7月14日致马克思的信（前面引过的《通信集》，第2卷，第278—279页）764。

从唯心主义到唯物主义⁷⁶⁵

(黑格尔和黑格尔左派——大卫·弗里德里希·施特劳斯——
布鲁诺·鲍威尔和埃德加尔·鲍威尔兄弟——费尔巴哈)

德国唯心主义哲学在十九世纪科学发展史上曾起过非常重要的作用。它甚至对自然科学也发生了深刻的影响。但是，受它影响最深的是那些被法国人称为道德科学和政治科学的“学科”^①。在这里，德国唯心主义哲学的影响应该认为是真正有决定性的。它提出并部分地解决了要使社会发展过程的科学研究成为可能所绝对必须解决的那些问题。以谢林(在他的《System des transzendentalen Idealismus》, Tübingen 1800)^②对自由与必然的关系问题的解答为例，就足以说明这一点。但是，谢林只是先驱者而已，德国唯心主义最完整的体现者乃是乔治·威廉·弗里德里希·黑格尔。

黑格尔对其祖国德国的影响最大，这是很自然的。而在德国之外，没有一个国家像俄国那样深受黑格尔的影响。^③

不懂得黑格尔哲学和费尔巴哈哲学的主要特征，就无法了解十九世纪西欧哲学史和西欧社会科学史。这是不言而喻的。但

① 指社会科学。——译者

② 《先验唯心主义体系》，1800年杜宾根版。J766

③ 大家知道，别林斯基始终受黑格尔和费尔巴哈的影响，车尔尼雪夫斯基始终受费尔巴哈的影响，车尔尼雪夫斯基曾说过，他在青年时代能整页整页地背诵费尔巴哈的著作。

是，那些力求解决看来是纯粹的俄国问题的俄国作家们当时却不得不求助于这两位非俄国的思想家，这种无可争辩的情况，骤然看来，就比较难以理解了。我希望，以下的叙述能说明，事实上这种情况是完全不足为奇的。我暂且简单地說一点：全部问题都在于黑格尔和费尔巴哈的哲学体系的科学性质。这种性质是首先应该指出来的，当然，应该从黑格尔谈起。

—

在車尔尼雪夫斯基被迫离开文学舞台以后，我国进步人士中间就流行起一种轻视德国的“形而上学”的风气，我国就有人把黑格尔看成主要是保守的——甚至是反动的——思想家。这是大错而特错的。无可争辩，黑格尔在其晚年远不如其早年。在青年时代，他曾和謝林一起在杜宾根附近的草原上栽培过自由之树，在自己的纪念册上写满了“Vive la liberté”，“Vive Jean-Jacques!”^①这类口号。而到晚年，当他从事著述《Philosophie des Rechts》^②时，他实际上（别林斯基对当时的黑格尔的看法很正确）就在宣扬哲学“同现实调和”。但是，黑格尔体系的主要特点决不在于，这体系的创造者在晚年从自己的理论前提中得出了保守的实际结论。这体系在哲学思想史上之所以占最首要的位置之一——甚至占最首要的位置——，决不是因为它得出了什么特别有价值的实际结论，而是因为它确立了一些极其重要的理论原则，它们不仅是力求在理论上树立正确世界观的思想家所必须掌握，而且是一切自觉地力求改变其周围社会制度的实际活动家所必须掌握。黑格尔自己就说过，哲学中主要的是方法，而不是结果，也就是说不是某些个别

① (“自由万岁！”，“让—雅克万岁！”)1767

② 《法哲学》

結論。考察他的哲学也应该首先从方法的角度出发。

大家知道，黑格尔把自己的方法叫做辩证法。他为什么这样叫呢？

在《Phenomenologie des Geistes》（《精神现象学》）中，他从这样意义上把人类生活和对话相提并论：在生活经验的影响下我们的观点逐渐发生变化，正如同在具有丰富的精神内容的对话过程中交谈双方的意见逐渐变化一样。黑格尔在把意识发展的过程比做这种对话的过程时，就把意识发展的过程叫做辩证法或辩证运动。柏拉图早就运用辩证法这个词，但黑格尔使它具有特别深刻而重要的含义。在他看来，辩证法是一切科学认识的灵魂。了解辩证法的本性，是很重要的。辩证法，是任何运动、任何生命和一切实际发生的事物的原则。用黑格尔的话来说，一切有限物不仅受外界的限制，而且还由于它的本性而否定自己，转化为自己的对立面。一切存在的事物都可作为例子来说明辩证法的本性。一切都在流动，一切都在变化，一切都在消灭。黑格尔把辩证法的力量和神的万能相提并论。辩证法是一切事物都不能抗拒的一种普遍的、不可战胜的力量。同时辩证法在生活的每个方面的每个现象中都使人感觉出来。就拿运动来说。在这一刹那，运动着的物体是在这一点上，而在这同一刹那，它又不在这一点上，因为，如果它老是在这一点上，那末它就成为不运动的物体了。一切运动都是活生生的矛盾。一切运动都是辩证的过程。但整个自然界的生活就是运动。因此，研究自然界，就完全必须运用辩证的观点。黑格尔尖锐地斥责那些忘掉这点的自然科学家^①。但是，黑格尔主要是责备他们在分类中用一条不可逾越的鸿沟把实际上互相转化、服从

^① 而当时几乎所有的自然科学家都忘记了这一点。

辩证运动的不可抗拒力量的事物隔绝开来。生物学中以后取得的种变说的胜利，清楚地表明，这个责备是有极严谨的理论基础的。目前在化学方面的惊人发现也同样表明这点。而毫无疑问，自然哲学是黑格尔体系中最薄弱的部分。在“逻辑学”、“历史哲学”和一般的社会生活哲学，以及“精神哲学”中，黑格尔就有力得多。而在这方面，黑格尔对十九世纪社会思想的发展起了特别好的影响。

但是，必须注意到下面这一点。黑格尔的观点是发展的观点。但是，对发展可以有各种不同的了解。直到现在还有些自然科学家在高傲地重复：“自然界没有飞跃”。社会学家也经常重复这样的话：“社会发展是通过缓慢的、渐进的变化来实现的”。黑格尔肯定地说，恰好相反，无论在自然界，无论在历史上，飞跃都是不可避免的。他说道：“存在的变化，不只包括一个量到另一个量的转化，而且也包括质到量和量到质的转化，后一类的每个转化，就构成渐进的中断（Ein Abbrechen des Allmählichen），并使现象具有同过去有质的区别的新形式。例如，水在冷却时不是逐渐凝固……，而是一下子凝固的；即使水已冷却到了冰点，只要它保持平静状态，它就仍然是液体，这时，只要极小的震动，它就立刻成了固体”。只有当我们把渐进的变化看成是准备和导致一个飞跃（或几个飞跃）的过程的时候，才能理解发展。谁要是仅仅用缓慢的变化来解释一个现象的产生，他实际上就是不自觉地假定，这一现象已经存在，但只是由于它太小而觉察不出来。而在作这种所谓解释的时候，产生的概念就被偷换成增长（数量的简单变化）的概念，也就是说，把正需要加以解释的东西任意抽掉了^①。大家知道，现代生物学完全承认“动植物种发展过程中渐进的中断”的意义。

^① 参看《Wissenschaft der Logik》，Nürnberg〔《逻辑学》，纽伦堡版〕768，第313，314页。

黑格尔是个绝对唯心主义者。按照他的学说，世界发展过程的动力归根结蒂是绝对观念的力量。当然，这是一个十分武断的，可以说是十分荒诞无稽的假设。以后，特伦德伦堡在《Logische Untersuchungen》^①中毫不费力地指出，实际上用观念是永远也不能解释任何东西的。但是，正如我在另一处已经说过的一样，特伦德伦堡攻击辩证法，其实只是反对它的唯心主义基础^②。特伦德伦堡责难黑格尔的辩证法，说它“肯定同时又是存在的自我产生的那个纯思维的自我运动”⁷⁷¹，他责备得完全正确。但是这种肯定不是任何一般的辩证法的本性，而只是唯心主义辩证法的缺陷。这个缺陷已为唯物主义者马克思消除，现在特伦德伦堡对辩证法的反驳已无足轻重了。但是，马克思本人，在成为唯物主义者之前，也是黑格尔的信徒。

=

黑格尔作为唯心主义者，也就是说，认为世界过程的动力是观念的力量，他是错误的。但是，作为辩证论者，也就是说，从发展的观点来考察一切现象，他是正确的。谁从发展的观点来考察现象，他就不会把某种抽象原则的标准硬套在现象之上。我国的车尔尼雪夫斯基很好地说明了这一点。他在“果戈里时代的俄国文学概论”中说明辩证观点的主要特征时写道：“一切取决于情况，取决于当地和当时的条件”。这个观点对于政论界和社会科学界特别有益，在这里人们已惯于根据某种抽象的、一成不变的原则来判断现象，因而法国人把社会科学叫做《Sciences morales et politiques》（道德科学和政治科学）是不无理由的。车尔尼雪夫斯基在这“概

① 《逻辑研究》769

② 参看我译的恩格斯的小册子《费尔巴哈与德国古典哲学的终结》的序言。770

論”中繼續写道：“抽象的真理是沒有的，真理永远是具体的”。他举战争为例。“战争究竟有害还是有益？一般是不能断然地回答的；应该知道，究竟是什么战争。对于文明民族来说，战争是利少害多。然而……，1812年的战争却拯救了俄国人民；馬拉松战役是人类历史上极有益的事件”^① 172。这是正确的。既然这是正确的，那末，应该承认什么样的社会政治制度最优越的问题就毫无意义了，因为这方面也是一切决定于情况，决定于当地和当时的条件。黑格尔哲学就这样无情地斥责了空想主义。黑格尔的学生只有在下列情况下，才能保持对自己老师的方法的信仰，而成为社会主义者，这就是科学地研究现代经济制度，得出结论，这个制度内在的、合乎规律的发展必然导致社会主义制度的产生。社会主义应该成为科学，否则就不能存在。由此可以理解，为什么科学社会主义的创始人马克思和恩格斯正好是从黑格尔学派中出来的。

再举另一个例子：让·巴·萨伊认为研究政治经济学史毫无用处，他的根据是，在亚当·斯密（萨伊由于误会认为自己是他的信徒）之前一切经济学家所持的观点都是错误的。萨伊的同时代人黑格尔对哲学史的看法却完全不同。在黑格尔的心目中，哲学是精神的自我认识。因为精神在前进，因为精神随着人类发展的进程而发展，所以哲学也不会停滞不前。每个“优秀的”哲学体系，都是当时的精神表现（seine Zeit in Gedanken erfasst），它的相对正确的根据就在于此。此外，“最晚近的哲学，是以前一切哲学的成果，因此应该包括这一切哲学的原则。”^②

① 馬拉松战役，公元前五世纪希波战争的第一次战役，发生在希腊的馬拉松平原。——译者

② 《Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften》，《哲学全书》1773，第13节。

只有以这样的观点来看待哲学史，哲学史才能成为仔细而科学地研究的对象。虽然有人曾不无根据地责备黑格尔，说他有时对待历史材料非常不客气，根据自己哲学体系的需要来处理历史材料^①，但是，毫无疑问，他的《Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie》^②至今仍然是一部最好的哲学史，也就是一部最有教益、把各种哲学学说的理论内容阐述得最清楚的哲学史。

黑格尔以同样的辩证观点来考察法律、道德、艺术和宗教。而这一切“学科”，他是相互联系起来研究的。他认为，“只有在一定的宗教下，才能存在一定形式的国家结构，只有在一定的国家结构下，才能存在一定的哲学和一定的艺术”^③。这个观点，有时候被人解释得很肤浅，有些人说，社会生活是多方面的，它的每一方面都影响其余各方面，而本身也受到其余各方面的影响。这就是著名的关于社会现象相互作用的学说。虽然黑格尔也承认这学说，但是他认为不能停留在这学说上。

他说道：“从相互作用的观点来考察现象，这一方法的缺陷在于，相互作用的关系并不等于了解，它本身尚须加以了解”⁷⁷⁶。这句话的意思就是这样。如果我能发现，某国的国家结构影响它的宗教，而它的宗教又影响它的国家结构，那末显然，我的发现对我有一定用处；但是，它还完全不能给我解释，该国家结构和该宗教这些相互作用的现象究竟由何而来。要解决这问题，我就应该把事情看得更深入些，不满足于宗教同国家结构之间的相互作用，而努力寻找国家结构和宗教的共同基础。黑格尔把这点表述得很

① 下面我们就可以看到，是什么使他犯这错误。

② 《哲学史讲演录》774

③ 《Philosophie der Geschichte》, Dritte Auflage, Einleitung (《历史哲学》, 第3版, 绪论), 第66页775。

好，他說道：“原因不仅有結果，結果中的原因作为原因又同本身发生关系”^①，互相作用着的双方不能当作直接的材料，而應該理解成为第三种、“最高級”的东西的因素。

这个要求在方法論上极其重要，因为它推动人們去探求那个归根結蒂引起人类历史运动的根本原因。黑格尔本人作为一个唯心主义者，认为这运动的根本原因是宇宙精神。历史不外是宇宙精神的“闡述和实现”，简单些說，就是宇宙精神的运动。这个运动有各个阶段。每个阶段都有其特殊的原則，而这原則的体现者就是这个时代里某一个所謂优秀的民族。这个特殊原則决定整个时代精神。黑格尔說道：“民族精神的特性，具体表现出每个民族的意識和意志的所有方面，表现出它的整个现实；这些特性在該民族的宗教、政治制度、道德、法律、風俗习惯、科学、艺术和技术上都打下了烙印。这一切特殊特性可以用民族精神的一般特性来解釋，反过来說也一样，这些一般特性可以从历史所研究的民族生活的实际特殊性中抽引出来”^②。

大家知道，在社会科学界和政論界，民族精神的特性已被用濫了。但是，任何理論，特別是当它已过时的時候，都有可能被濫用的。关于一定民族的“精神”在它一定的发展阶段上具有特殊特性的学說，它本身完全不像我們讀到某些民族主义者的議論时可能认为的那樣錯誤。毫無疑問，“社会人”具有一定的心理，而这心理的特性决定他們建立的一切意識形态。如果有必要的話，也可以把社会人的心理称为他們的精神。当然，始終必須記住，社会人的

① 《Wissenschaft der Logik》，Zweites Buch, dritter Abschnitt: «Die Wechselwirkung»（《邏輯学》，第2卷，第3章，《相互作用》）777。

② 《Philosophie der Geschichte》，Einleitung（《历史哲学》，緒論），第79頁。并參看《Grundlinien der Philosophie des Rechts》（《法律哲学基本特征》）778，第344与352节。

心理是在发展的，即在变化的。但是黑格尔是很了解这点的。此外，还必须考虑到，社会人的心理并不能说明他们的历史运动，而心理本身却是由他们的历史运动说明的。但是黑格尔在此却得出相反的结论：某一民族的“精神”说明该民族的历史命运，以及它的整个现实，即它的整个社会生活。这就错了。这个错误的产生是完全可以理解的。作为唯心主义者，黑格尔深信，意识决定存在，而不是存在决定意识。你如果把这一般的唯心主义观点运用到历史中去，你就会得出结论说，社会意识决定社会存在，或民族精神决定社会存在（如果你喜欢这样说的话）。因此，黑格尔就说道，每个民族的精神归根结蒂——但是，请注意，只是归根结蒂——不仅决定该民族的艺术、宗教、哲学，即不仅决定它的意识形态的全部总和，而且决定它的政治制度，甚至它的技术和它的社会关系的全部总和。他的这种错误，只有在发现他的哲学的一般的（唯心主义的）基础不能成立时才会被注意到，而远非立刻就注意到的。在历史舞台上，各个民族代表着宇宙精神的每个发展阶段。现在的历史时代，是德意志文化的时代。按照黑格尔的学说，代表宇宙精神的最高发展阶段的民族，有权把其他民族看成是达到其历史目的的简单工具。这一点是必须指出来的。如果现在德国人对待战败者很无礼的话，那末这里，很遗憾的，就包含着黑格尔思想的一些精髓。

但是，斯拉夫民族当然是不甘愿承认德国的霸权的。在斯拉夫国家内，早从谢林的时候起，就有一部分知识分子在热心地研究这样一个问题：斯拉夫民族究竟注定要代表宇宙精神的哪个发展阶段。

我在上面已说过，常有人责备黑格尔为了有利于自己的体系而任意安排历史事实和其他事实。现在我要补充一点，既然他始

終是个唯心主义者，他对待事实材料就不可能完全沒有一点任意行为。但是，他犯的这类錯誤比其他的唯心主义体系建立者毕竟要少些。有些人沒讀过黑格尔的历史哲学，却天真地猜测，黑格尔在历史哲学中始終沒有站在具体的、历史的基础上^①，这是很錯誤的。相反，他經常这样做，而当他这样做时，他的历史哲学的見解闡明了人类历史发展的許多重要問題。例如，談到斯巴达的衰亡时，他就不滿足于人們可能說他的那样，停留在“宇宙精神”的观点上，而是从财产不平等（Ungleichheit des Besitzes）中寻找衰亡的原因。这位绝对“唯心主义者”认为财产不平等的加深是国家产生的原因，而农业是婚姻制的历史基础。黑格尔常喜欢說：如果进一步研究，就会发现，唯心主义原来是唯物主义的真理。剛才举的例子——我还可以随手举出好多来——令人信服地表明，事实上在他自己的历史哲学中，如果进一步研究，得出的結論恰好相反：唯物主义原来是唯心主义的真理^②。这情况在我們心目中会具有相当重要的意义，要是我們記得，最初是黑格尔主义者的馬克思和恩格斯，后来成了历史唯物主义理論的創始人。

三

誰要是从发展的观点来考察社会关系，他就不可能是停滞的拥护者。

赫尔岑在了解黑格尔的哲学之后，把黑格尔哲学叫做革命的代数学⁷⁸⁰。如果說，这个评价不无夸大之处，那末，下面一点却是无可爭辯的：只要黑格尔忠实于自己的强而有力的辯证方法，他就

① 黑格尔自己的話。

② 在我的文集《对我們的批判者的批判》（1906年圣彼得堡版）里和《黑格尔逝世六十周年》779一文中，对这点有詳尽的說明。

是前进运动的拥护者。他在结束他的哲学史讲演时说道，宇宙精神永远不会停滞不前，因为前进运动是宇宙精神不可分割的本性。黑格尔说道：“有时候，宇宙精神似乎停下来了，似乎失去了永远追求自我认识的倾向。但是这不过是似乎罢了。实际上，那时候其中进行着隐蔽的工作，这种工作，在它所得到的结果没有显露的时候，在陈旧观点的外壳没有被粉碎和宇宙精神本身虽然变得年轻但还没有一日千里地向前进展的时候，是觉察不出来的。哈姆雷特向他父亲的鬼魂喊道：‘老田鼠，你挖得真好呵！’对于宇宙精神也可以这样说：它挖得真好呵！”①

这由你怎么说，但不是现存制度的维护者的哲学！

大家知道，有人因黑格尔宣称合理的和现实的同一而责备他是保守主义者。但是，“一切现实的都是合理的，一切合理的都是现实的”（was wirklich ist, das ist vernünftig; was vernünftig ist, das ist wirklich）这句话本身，决不能说明黑格尔就同任何的社会制度或任何的社会结构调和。要证实这点，只要回想一下他如何对待罗马家庭中过大的父权就行了。在黑格尔看来，决不是一切现存的都是现实的。他曾这样说道：“现实高于存在”（die Wirklichkeit steht höher als die Existenz）。现实的是必然的。而决不是一切现存的都是必然的。我们已经知道，宇宙精神不是停滞不前的。宇宙精神的永恒运动和不断工作，使某一社会制度逐渐失去它的必然的内容，把它变成空洞的、过时的形式，因而使它必然为新制度所代替。如果说现实的是合理的，那末就必须记住，合理的本来就是现实的。既然合理的是现实的，那末由此就得出结论，

① 《Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie》 T. III（《哲学史讲演录》第3卷）781，第685页。

哈姆雷特的话，参看莎士比亚：《哈姆雷特》，第1幕，第4场。——译者

沒有也不可能有一种能阻擋合理东西的前进的辯证运动的极限。无怪乎黑格尔认为辯证法是普遍的、不可战胜的力量，这力量甚至必定能破坏一切最稳固的东西。

四

“一切在流，一切在变！不可能两次进入同一激流，真正的死誰也不可能碰到两次”。爱非斯的一位哲理深奥（“晦澀”）的思想家曾經这样說过⁷⁸²。同样的思想就是黑格尔哲学的基础，只是在无比严格的邏輯的熔炉中經過提炼而已。但既然一切都在流动，一切都在变化，既然辯证运动的强大力量不放过最稳固的現象，那末我們就沒有根据从神秘主义的观点来研究任何一种現象。相反，一切現象只能而且應該从科学的观点加以研究。

讀者一定知道康德的《实践理性批判》中星空同道德规范的著名对比。“星空的庄严景象仿佛消灭了我的意义，使我注意到自己从屬於物质世界。相反，对道德规范的意識則无限地提高我的意义，赋予我以不从屬於动物界和甚至不从屬於整个感性世界的生命”⁷⁸³。由此可见，康德和費希特一样，把道德规范看成好像是打开彼岸世界門戶的钥匙。黑格尔对道德规范的看法則完全不同。按照他的学說，道德是社会生活的必然产物和必要条件。黑格尔提醒我們注意亚里士多德的一句話：人民先于个人而存在。个人是不独立的，因而應該同整体統一存在。成为有道德的人，就是要按照本国的道德规范生活。要使一个人受到良好的教育，就必须使他成为治理得很好的国家的公民^①。

因此，道德根源于政治。这簡直同十八世紀法国启蒙思想家

^① 《Rechtsphilosophie》[《法哲学》]784, 第153节, 注解。

所提出的、革命的道德学说一模一样。但是这种相似可能使人困惑不解。如果说，成为有道德的人，就是要按照本国的道德规范生活，那末这似乎是预先责备革新家，因为他们的活动始终而且必然使他们同本国的某些道德规范和矛盾，也就是说，使他们在某种意义上说来成为不道德的人。阿里斯托芬就指责苏格拉底不道德。而苏格拉底之死表明，雅典人民认为这种指责是有根据的。

但是，利用辩证方法，矛盾是容易解决的。黑格尔在《历史哲学》的绪论中指出：“至于道德目的和道德关系的一般衰落、破坏和消灭，那末应该说，道德目的和道德关系，就其内在本质来说虽然是无限的和永恒的，而就其外在表现来说则是有限的，它们服从于自然规律，以及偶然性的作用。因此它们是暂时的；因此它们一定会受到破坏和消灭”。在这里，黑格尔还阐述了一个后来由拉萨厄在其著作《System der erworbenen Rechte》^①中详细发挥的思想：“宇宙精神的权利高于一切个人的权利”（Das Recht des Weltgeistes geht über alle besonderen Berechtigungen）。

在历史上作为“宇宙精神的权利”的体现者和维护者出现的伟大人物，从黑格尔的历史哲学中给自己找到了充分的理由⁷⁸⁶，虽然他们的出现侵犯了个人的权利，动摇了现存的社会制度。黑格尔把这些人物称为用自己的活动创造新世界的英雄。他说道：“他们同旧制度发生矛盾，并摧毁旧制度。他们是现存法规的摧毁者。因此，他们要遭到毁灭，但毁灭的是他们个人；对他们的惩罚不能消灭他们所代表的原则……这原则以后定能取得胜利，尽管是采取了另外的形式”。阿里斯托芬没有错。苏格拉底实际上是破坏了本民族的道德规范。如果这个民族感到它所珍视的制度所面临

^① 《后天获得的权利的体系》785

的危險，而判处了苏格拉底的死刑，那是无可非难的。雅典人从他們自己的立場来說是正确的。但是苏格拉底也是正确的，甚至比审判他的法官还要正确，因为他是新的、最高的原則的自觉代表者。

黑格尔肯定地偏爱这些“現存法規的摧毀者”，他挖苦地嘲笑那些深思熟慮的方图以自私的个人动机来解釋偉大历史人物的活动的心理学家。他认为，十分自然，如果一个人忠于自己的事业，那末为这事业进行的工作也会給他带来个人的滿足，这种个人的滿足也許可以分解成各种自私。但是，只有“心理学的奴婢”才会根据这点认为偉大的历史人物只出于个人的动机，在他們看来，英雄是沒有的，并不是因为实际上沒有英雄，而是因为这些評論家只是奴婢而已。

五

黑格尔的倫理学，是哲学在科学地解釋人类道德发展方面的一大进步。他的美学也是哲学在理解艺术的实质和历史方面的一大进步。他的美学对于俄国的評論界——以別林斯基为代表——发生巨大的影响，单凭这一点，他的美学的基本原則就值得俄国讀者加以极大的注意。

黑格尔的美学，同他的最密切的哲学先驅謝林的美学很相近。謝林說过，美是表现于有限形式中的无限物。因为詩歌創作上的幻想是受世界发展的各个时代決定的，所以艺术服从于世界的合乎規律的、必然的发展，而描繪（謝林的說法是构想）这种发展就是美学的任务。向美学提出这样的任务，也就是宣告科学地研究艺术史的必要性。当然，entre la coupe et les lèvres（杯子和嘴唇之間）的距离有时候是很大的。提出任务，是一回事，而解决任务，又

是一回事。何况科学任务不是靠“构想”来解决的，而唯心主义哲学家却没有“构想”不行。但是，无论如何，谢林在正确地提出问题_上仍然有不可磨灭的功绩。

此外，把美看成是表现于有限形式中的无限物，也就是着重指出，内容在艺术作品中不是无关紧要的东西，而相反，是很重要的东西。一般说来，就是从谢林的观点出发，形式同内容的对立也失去任何意义。谢林坚决主张，没有内容，形式就不可能存在，因为形式是由内容决定的。艺术作品只是为了本身而存在。艺术的神圣就在于，艺术作品的产生不是为了某些与它不相干的目的，例如，肉体上的快乐，经济上的利益，人们的道德修养或教育。艺术是为了艺术而存在。所有的谢林派，特别是我们俄国的谢林派，都兴高采烈地重复这个思想。从一定意义上来看，他们是完全正确的。但是，既然艺术作品是无限的东西的有限表现，而且艺术的发展是由世界的发展决定的，那末，显然可见，每个历史时代的艺术都以这时代人们的最重要的东西为内容。

谢林的美学的基本思想，在黑格尔那里得到了更深入的论证和严谨得多的阐述。

我们已经知道，黑格尔经常当作极限求靠的精神，并不是不变不动的实体。它在运动；它在发展；它本身也是有区别的；它表现于自然界、国家和世界历史之中。它永恒运动的目的（确切地说，结果），就是自我认识。精神的事情就是要认识它本身。它这种自我认识的愿望，实现在人类精神发展的过程中，而人类精神的发展在艺术、宗教和哲学中表现出来。自由地直观着本身的实质的精神，就是优美的或美学上的艺术^①；虔诚地表象着这实质的精神，

① 指绘画、雕刻、建筑、音乐。——译者

就是宗教；最后，認識着这实质的精神，就是哲学。

把艺术規定为精神对本身的实质的自由直观，这个定义很重要，因为它清楚地說明艺术創作和艺术乐趣的領域的完全独立性。黑格尔的看法同謝林、康德的一样，他认为艺术作品不是而且也不应该为了某些不相干的目的而存在。黑格尔說道：“对美的直观是自由的(ist liberaler Art)；它听任对象作为自由而无限的东西而自由自在，不想把它們作为有利于有限的目的和意图的东西而加以掌握与利用”⁷⁸⁷。同时，把艺术規定为精神直观其实质的領域，这就是說，艺术的对象和哲学（和宗教）的对象是相同的。这样就清楚地說明艺术作品的內容的重大价值。哲学同真理有关。艺术也同真理有关。但是，哲学家是通过概念来認識真理，而艺术家則通过形象来直观真理^①。因为我們已經知道，真理的（“合理的”）都是现实的，因此我們可以說，艺术的内容就是现实。但是，我們这样說时必须記住，决不是一切現存的都是现实的。按照黑格尔的看法，如果认为艺术創作是艺术家所感受到的事物的简单复制，只不过稍加潤飾而已，如果认为艺术家的理想同現存事物的关系像画家的一幅使被画者称心满意的肖像同被画者的关系一样，那就錯了。艺术的理想，是摆脱了在任何有限存在中都不可避免的偶然因素的现实。艺术使那些被日常生活中的偶然性和表面性所玷污（黑格尔的說法）的事物同它們的概念一致起来，而抛棄一切与本身不相适应的东西。

通过这样的抛棄，就形成艺术的理想。因此，黑格尔說道，艺术的理想是純粹的现实。

在人类的历史发展中有三个主要阶段：东方世界、古代世界、

^① 黑格尔根据这点把美称为观念的感性表現。

最后是基督教世界即德意志世界。因为艺术理想的发展阶段是同历史发展阶段相适应的，因此黑格尔把前者也分成三个。

东方世界的艺术具有象征性质：其中观念同物质对象发生联系，但还没有渗入物质对象。而观念本身仍然是不明确的。在古代世界的艺术中，换言之在古典艺术中，观念才明确起来并渗透入对象。古典艺术中，艺术的理想以人的形式表现出来。这种把理想人格化的做法受到过指责，但是黑格尔却说道，既然艺术的目的是以感性形式表现精神内容，那末艺术必定导致这种人格化，因为只有人的形体才能成为符合于精神的感性形式。因此，古典艺术就是美的王国。黑格尔洋洋自得地说道：“更多的美是不可能有的”⁷⁸⁸。但是，在古代世界衰亡之后，便产生了新的世界观，随之也产生了新的艺术理想——浪漫主义的理想。新的世界观就在于，精神不是在自身之外寻求目的，而只在本身内部寻找。在浪漫主义艺术中，观念开始重于感性形式。因此，在其中外在的美起着从属的作用，而精神的美则具有主要的意义。由于这种缘故，艺术就表现出超越本身的范围而进入宗教领域的倾向。

黑格尔认为，建筑主要是象征性的艺术，雕刻是古典艺术，而绘画、音乐和诗歌则是浪漫主义的艺术。

我们看到，黑格尔的美学同他的历史哲学具有何等紧密的理论联系。两者的方法相同，出发点相同：精神运动被宣称为发展的基本原因。因此，这两方面具有同样的缺点：为了把发展进程描绘成精神运动的结果，有时不得不任意对待材料。但是，无论在这方面或那方面，黑格尔都显示出他的思想的惊人的深刻性。此外，他在美学中还喜欢脚踏在“具体的历史基础”^①上，这样他的艺术

① 这是黑格尔自己的话。

发展观就真正发出了光芒。可惜，由于篇幅所限，我不能举些例子来证实这点。但是，我可以介绍大家看看我们这位思想家阐述十七世纪荷兰绘画史的、极精彩的几页^①。

六

优美的艺术的产生，是由于精神自由地直观其实质。而宗教的产生则由于精神表象这实质。黑格尔的看法就是这样。但是，可否把表象的范围和直观的范围割裂开来呢？即使可以的话，那也是不无困难的，因为我们表象一个对象，同时也就直观这对象。无怪乎黑格尔自己就认为，浪漫主义艺术超出美学创作的范畴而进入宗教的领域。但是，要了解德国哲学思想进一步的发展进程，就必须尽可能清楚地弄清黑格尔对宗教的观点。因此，我请读者从另一方面来看一看这对象。

黑格尔认为，精神处于永恒的运动过程中。精神的运动过程也就是精神的自我表现的过程。精神在自然界、社会生活中和世界历史中表现自己。它的这种自我表现是在时间和空间中进行的。因而，精神的无限的威力表现在有限的形式之中。如果消灭这有限的形式，你们就会得出宗教的观点。黑格尔说道，在持有宗教观点的人看来，神是绝对的力量和绝对的实体，自然世界和精神世界的丰富多采的一切事物都还原为它。精神在表象中表现为某种超人类的、完全不依赖于有限的主体但又与有限的主体紧密联系的東西。但是，精神在表象中的表现也不是始终一样的。作为

^① 参看黑格尔的《Vorlesungen über die Aesthetik》〔《美学讲演录》〕，第1卷，第217—218页，第2卷，第217—233页789。把黑格尔在这书中所谈的同弗罗曼滕在其名著《Les maîtres d'autrefois》〔《以往的巨匠》〕中关于荷兰派的性质和起源所谈的比较一下，那是很有教益的。弗罗曼滕的基本思想可归结如下：荷兰的绘画，是荷兰资产阶级在其一定发展阶段上的写实。这思想与黑格尔的观点完全相符。

超人类的存在物的精神，它的表象是随着人类历史发展进程而变化——发展——的。东方把神想像成自然界的绝对力量，或想像成一种使人在其前感到渺小和不自由的实体。在后来的一个阶段上，神被看成是主体。最后，黑格尔称之为绝对宗教的基督教，宣称无限物同有限物是绝对统一与互相调和的。基督教的中心是基督，他是救世主，是上帝的儿子，而主要的，是神人。

宗教是以表象形式表现的真理内容，这句话的意思就是这样。但是这种形式还不是绝对真理的确切表现。只有在哲学中绝对真理才得到确切的表現。表象保持着形象表现，并认为形象表现是重要的。这表象形式说明上帝的忿怒、上帝儿子的诞生等等。黑格尔竭力维护基督教的“内在真理”；但是他认为不能相信那些把宗教事迹说成历史事件的圣经故事的可靠性。他说道，圣经故事应该看成是对真理的寓意描绘，与柏拉图的神话一样^①。黑格尔哲学是同主观任意性相敌对的。从这种哲学的观点看来，每个人物的理想，只有当它表现出受宇宙精神的运动所决定的社会发展的客观进程时才有价值。黑格尔谈起来很同情的那些英雄们，是社会发展的工具。仅仅由于这一点，黑格尔哲学就没有给空想主义留下余地。此外，它所以不能同空想主义调和，还因为空想主义特有的，确信有可能订出最好社会结构的计划的信念，在辩证法的光辉照耀下失去了任何意义。既然一切都取决于当时和当地的状况，既然一切都是相对的，既然一切都在流动，一切都在变化，那末，只有一点是无可置疑的：即社会制度根据本国当时产生的社会关系而变化。无怪乎那些竭力推崇主观任意性的浪漫主义者和那些不

^① 謝林早就发表过宗教故事和神话一样的看法。謝林说道：“基督是一个历史人物，他的传记早在诞生之前就已写好了。”（庫諾·費舍尔，《謝林》，圣彼得堡版，第768頁。）

懂得辩证法、显然是同浪漫主义者极相似的空想主义者，都不喜欢黑格尔。最初，在德国只有极少数的反对派代表人物了解，黑格尔哲学能为当时的解放倾向提供最巩固的理论根据。亨利希·海涅就属于这极少数人之列。在十九世纪四十年代，海涅很幽默地描写他同黑格尔之间的一次谈话时提醒读者道，“一切存在的都是合理的”这句话的意思，也就是一切合理的都应该存在⁷⁹⁰。值得注意，海涅在黑格尔的著名论式中，以“存在的”一词代替了“现实的”一词，他大概是想表明，甚至在对黑格尔的论式作庸俗了解的条件下，这论式仍然保持其进步的意义。

在上述一切之后，恐怕没有必要再来说，海涅正确地说明了黑格尔哲学的辩证性质。但是不应该忘记，黑格尔是力图利用辩证法来建立绝对唯心主义体系的。

绝对唯心主义体系就是绝对真理体系。如果黑格尔建成了这个体系——而他认为他已建成了——那末，我们以唯心主义精神来思考时，就一定会承认，精神不间断运动的目的已经达到：通过黑格尔，精神在其真实的、“确切的”形式中即概念形式中达到了自我认识。既然运动的目的已经达到，那末运动就应该停止。这就是说，在黑格尔之前，哲学思想是在不断前进的，而黑格尔的出现就标志着哲学思想停滞的开始。黑格尔的绝对唯心主义同他的辩证方法有着不可调和的矛盾，请注意，这点并不仅仅表现在哲学思维方面。既然任何哲学都是当时的精神表现，那末作为绝对真理体系的哲学，就是同绝对的社会制度即客观体现绝对真理的制度相适应的历史时期的精神表现。因为绝对真理是永恒的真理，所以客观地体现绝对真理的社会制度便具有永存不移的意义。其中可能有某些局部的改变，但不会发生本质的变化。因此，就在黑格尔兴高采烈地谈到那些反对旧制度的古代英雄人物的哲学史讲演

录中，我們碰到他这样的教訓性議論：在現代的社会里，同古代社会相反，哲学活动可以而且應該只限于內在世界，因为外在世界即社会制度，現在已經成为相当合理的制度，已經“自我和諧”了。这样說来，在社会关系方面，过去是有运动的，而現在运动則應該停止。这就是說，在社会关系的学說中，黑格尔的絕對唯心主义也同他的辯证方法发生了矛盾。

总之，黑格尔的哲学有两个方面：进步的方面（同他的方法紧密相联系）和保守的方面（同他掌握絕對真理的奢望同样紧密地相联系）。保守的方面逐年大大增加，而进步方面則大大減少。这点最明显地表现在黑格尔的《Philosophie des Rechts》^①中。这部名著是包含着深刻思想的极富饒的宝藏。而同时，几乎每一頁上都表现出黑格尔安于現存制度的願望。值得注意的是，在黑格尔的书中甚至可以遇到“安于现实”的字眼，別林斯基在写作关于博罗金諾战役一周年的几篇文章的时期常常应用这些字眼^②。由此可見，如果說黑格尔关于一切现实的都是合理的思想引起了誤会，那末这首先是由他自己造成的，他使这一思想失去了原有的辯证內容，并认为俄国悲慘的现实是理性的实现。

黑格尔的学生中，受辯证因素的影响較多者，例如赫尔岑，实际上把黑格尔哲学看成是革命的代数学；而受絕對唯心主义因素的影响較深者，則喜欢把黑格尔哲学看成是停滞的算术。1838年，黑格尔主义者卡尔·拜尔霍費尔在萊比錫出版了一本別有風趣的书——《哲学的观念和歷史》（《Die Ideen und Geschichte der

① 《法哲学》

② 黑格尔在該书中說道，善于发掘现实中潛在的智慧的人，是不会起来反对现实，而是安于现实，滿足于现实。

Philosophie》)①。拜尔霍费尔断言,黑格尔是宇宙精神的顶峰,在他身上自在和为我的纯粹哲学观念找到了自己的化身(Hegel ist diese Spitze des Weltgeistes ... Die an-und-für-sich-seiende Idee der Philosophie hat sich in Hegel verdoppelt)②。在承认黑格尔哲学的绝对性质上不能再前进一步了。拜尔霍费尔由此直接得出一个必然的逻辑结论:现在,绝对观念本身已成为现实(selbst Wirklichkeit geworden)③,宇宙现在已达到了自己的目的(die Welt hat ihr Ziel erreicht)④。这类结论有利于德国本国和深受德国哲学影响的其他各国的各种保守倾向,那是无需赘言的了。

七

黑格尔的体系有它自己的命运,这命运完全证实了一个真理,哲学和其他任何意识形态一样,它的发展进程是由历史发展进程决定的。当德国社会生活的脉搏跳动得还缓慢的时候,从黑格尔哲学学说得出的主要是保守的结论。当时这学说就成为官方公认的普鲁士王国哲学。而随着社会脉搏跳动的加速,黑格尔哲学的保守因素日益被其中辩证的进步因素排挤到末位。到三十年代下半期,完全可以說黑格尔派的阵营分裂了。

1838年,阿·卢格和泰·爱赫特尔迈尔一起创办了《Hallische Jahrbücher für deutsche Wissenschaft und Kunst》⑤,1841年,该刊物由哈雷迁至莱比锡,同时改名为《Deutsche Jahrbücher》⑥。卢格

① 《哲学的观念和历史》。

② 同上书,第423—424页。

③ 同上书,第424页。

④ 同上书,第425页。

⑤ 《德国科学和艺术哈雷年鉴》

⑥ 《德国年鉴》791

和爱赫特尔迈尔合办的机关刊物表现出激进的趋向。因此，这刊物注定不能长期在薩克森办下去。1843年，它被查封了，当时卢格决定把它改名为《Deutsch-französische Jahrbücher》^①在巴黎出版。在改名之后，它根本就没有维持多久，只出版了一期（双期刊）⁷⁹²。但是这期刊物却很出名，因为它的出版者除了卢格以外还有马克思，而弗里德里希·恩格斯又是它的积极撰稿人之一。黑格尔左派逐渐放棄了哲学基础本身，愈来愈带有政治色彩和社会主义色彩。

但是，黑格尔主义者从他们老师那儿继承下来的哲学思想的前进运动，在表现于政治方面和社会主义方面之前，首先表现于神学方面。

我們已經知道，黑格尔不承认聖經故事的历史可靠性，他和謝林一样，把这些故事看成是与柏拉图的神話一样的寓意神話（參閱以上所述）。另一方面，黑格尔又认为，宗教哲学的任务就在于認識实际的宗教（положительная религия）。这样，宗教成了哲学家科学認識的对象。但是，認識宗教意味着什么呢？这首先就意味着，要科学地、批判地研究宗教借以表象真理的那些故事和寓意神話究竟如何产生的問題。这个科学任务由黑格尔的学生大卫·弗里德里希·施特劳斯（1808—1874年）担当起来了。

他在1835年出版的《Das Leben Jesu, kritisch bearbeitet》^②，是黑格尔派分裂过程中第一个巨大的理論現象。施特劳斯始終沒有倾向于政治上的激进主义。1848—1849年的革命时期，他成了很大的机会主义者。但是，在德国神学文献中，他的言論却构成了真正革命的时代。泰·威格勒认为，十九世紀恐怕没有什么其他书能有施特劳斯的《耶穌傳》这样大的影响。

① 《德法年鉴》

② 《耶穌傳》

施特劳斯认为,奇迹是极有力的证据,证明福音故事的历史可靠性是很小的。

在当时德国的神学书籍中,对待奇迹有两种不同的态度。“超自然主义者”承认奇迹的现实性,而唯理论者则否认其现实性,竭力为这些虚构的奇迹寻找自然的解释。施特劳斯既不同意前者,也不同意后者。他不仅不相信奇迹,而且肯定,被福音作者们冒充为奇迹并在机智的唯理论者笔下得到自然的解释的事件本身是不可靠的。他宣称,是消除这些想“把不可能的东西变成可能的东西,把历史上没有的东西变成历史上可能有的东西”的不科学企图的时候了。他效法谢林和黑格尔,发表了这样的思想:应该认定福音故事所讲的不是真实的事件,而只是在基督教团体内形成并且反映当时的救世主观念的神话。他本人后来就把自己对神话的产生过程的想法叙述如下。

“我说过,对于这样一些事实,例如东方贤人面前出现了星、基督变貌、用几个饼奇怪地喂饱几千人等故事所讲的一些事实,要寻找自然的解释,是徒劳的;另一方面,不能设想这样的超自然现象是确实有的,所以只好承认类似的故事是捏造的。为什么在福音产生的时候编造了这种关于耶稣的故事呢?我对这个问题的回答是这样的:首先是由于当时人们对救世主的渴望。我说过,起初有少数人认为耶稣就是救世主,后来这样认为的人愈来愈多了,而在这以后,这些人就坚信,过去期待于救世主的一切,一定会在耶稣身上发生,他们根据的是旧约圣经里的预言、预兆和对它们的通常解释。尽管大家清楚地知道,耶稣生于拿撒勒,但作为救世主和大卫的儿子,耶稣毕竟是应该生于伯利恒,因为弥迦是这样预言的。在传说中可能还流传着耶稣对其同乡的爱好奇迹所提出的非常尖锐的批评。但由于人民的第一个解放者摩西创造了奇迹,所以人

民的最后一个解放者、救世主即耶穌也應該創造出奇迹。以賽亞曾預言，救世主出現時，瞎子會睜開眼睛，聾子能聽見聲音，跛子會像鹿一樣地跳躍，口吃者會暢所欲言。因此，大家都確切地知道了，耶穌即救世主應該創造出什麼樣的奇迹。這就是為什麼早期的基督教團體不僅能夠而且一定會編造出關於耶穌的故事！不過它們沒有意識到它們自己在編造這些故事……這樣的觀點把基督教神話的來源同我們在其他宗教產生的歷史上所碰到的東西，混為一談了。科學在神話領域內的最新成就就在於：科學了解了神話是如何產生的，神話不是個別人有意識的、故意的虛構，而是整個民族或宗教團體的共同意識的產物。當然，一定是有一個人第一個說出這種共同的信念的。宗教不是智者為了造福和教化無知群眾而在其中藏進某種觀念的外殼。神話里的觀念只能和故事同時產生，它只能以故事的形式存在，純粹的觀念是讲故事者本人也不能理解的……”^①

八

毫無疑問，只有這樣提出問題才能認為是科學的。以施特勞斯為代表的黑格爾學派實際上是拿着科學研究的手術刀接近了宗教，或者至少是接近了宗教創作的某些成果。但是，正確地提出問題還不等於正確地解決問題。施特勞斯的書引起了許多意見和異議。例如，亨謝（《Die evangelische Geschichte kritisch und philosophisch bearbeitet》^②，1833年版）就斷言，在我們的頭三部福音

^① 參看《Das Leben Jesu, für das deutsche Volk bearbeitet von David-Friedrich Strauss, Dritte Auflage》（《大衛·弗里德里希·施特勞斯為德國人民修訂的耶穌傳》，第3版），第150—154頁。有俄譯本，M. 西尼亞夫斯基譯，H. M. 尼科利斯基編，1907年在莫斯科分兩卷出版793。

^② 《經過哲學上批判地修訂的福音史》

写成的时候,基督教团体中还没有形成“定型”的传说。他由此得出结论:这些福音的内容不能用传说来解释。韦谢认为马可福音是我们的福音中最早的一部,他证明,这部最早的福音就成了马太和路加的故事的基础。但是,既然一位福音作者借用另一位福音作者的材料,他就可能对这些材料进行一定的加工。而这一点表明,我们在福音中所接触到的也许不仅有神话,而且还有福音作者个人创作的成果。最后,他发表这样的意见:在耶稣出现和基督教团体产生之前的时代,关于救世主的观念在古犹太世界中的流传,不像施特劳斯所想的那样广泛。

最彻底地批判施特劳斯的是布鲁诺·鲍威尔 (1809—1882年)。

施特劳斯在反驳自己的批评者时指出,黑格尔学派中形成了三种思想派别:中心和两翼——右翼和左翼^①。布鲁诺·鲍威尔也曾是黑格尔的学生,起初属于右翼。但是在三十年代末,他就成为左翼方面的最极端者之一了。1840年他出版了《Kritik der evangelischen Geschichte des Johannes》^②,而在1841—1842年出版了《Kritik der evangelischen Geschichte der Synoptiker und des Johannes》^③。他的这两本著作——特别是后者——引起了许多热烈的争论。被鲍威尔激怒了的正统派竟至剥夺了他在大学教书的权利^④。

① 参看他的一篇有趣的论文《Verschiedene Richtungen innerhalb der Hegel'schen Schule in Betreff der Christologie》,载《Streitschriften zur Verteidigung meiner Schrift über das Leben Jesu und zur Charakteristik der gegenwärtigen Theologie》。〔黑格尔学派在基督论方面的各种派别〕,载《为我的耶稣传辩护和说明现代神学的论战性作品》文集。

② 《对约翰的福音历史的批判》

③ 《对观福音作者和约翰的福音历史的批判》

④ 他当时是波恩的编制外副教授。

按照鮑威尔的意見，施特劳斯的不可磨滅的功績，是他同正統派完全決裂。但是，同正統派決裂之後，他在正確分析福音史的道路上只走了第一步。他的神話理論是經不起批評的。這個理論本身的缺陷是具有神秘主義。說到福音史淵源於傳說時，施特劳斯很少解釋，因為任務就是要研究傳說所由起源的那個過程^①。創造福音史的不是基督教團體的神秘的無意識的創作活動。創造它的是抱著一定宗教目的的一個人物的完全有意識的創作。這一點在閱讀第四部福音時是一眼就可以看出來的，而在其他各部中也是顯而易見的。所謂路加按照自己的意見修改了所謂馬可的福音，而所謂馬太又重新修改了他們兩人的作品，使他們的故事適應於當時的觀點和精神需要。他力圖把它們彼此協調起來，但是同時他本人卻陷於許多矛盾之中。

施特劳斯已經得出結論說：使我們可以對耶穌的個性構成明確觀念的材料，我們掌握得很少。布·鮑威尔完全否定了耶穌的歷史存在。可以理解，他在絕大多數的讀者中必定會引起怎樣的憤怒。當然，同時也不應該忘記，鮑威尔的問題終究比施特劳斯提得正確。持有鮑威尔觀點的研究者，無論如何不會把基督教看作是猶太人對救世主的期待的土壤上最終成熟的果實，而看作是希臘羅馬文化發展的精神結果。鮑威尔堅決地認為，基督教是一定的社會關係的結果。不錯，他開始說這樣的話已經是很久以後的事了，那是在十九世紀七十年代，而在他同施特劳斯論戰的時候，他本人在對基督教的理解上仍然是純粹的唯心主義者，這就在幾年之後招致了馬克思對他的責備，馬克思說，在鮑威尔看來，福

^① 《Kritik der evangelischen Geschichte der Synoptiker》. Zweite Auflage. Leipzig 1846, T. I, Vorrede (《對列福音作者的福音歷史的批判》，1846年萊比錫第2版，第1部，序言，第7頁)。

音不是在圣灵的指点下，而是在无限的自我意识的指点下写出来的⁷⁹⁴。

为了理解这种责备的哲学意义，从而阐明布·鲍威尔在黑格尔死后在德国黑格尔主义史上的作用，必须注意布·鲍威尔本人认为他同施特劳斯的争论所具有的意义。

九

按照他的意见，这种争论是关于实体和自我意识的争论。以基督教团体的无意识创作来解释福音故事的产生的施特劳斯，是站在实体的观点上。而布·鲍威尔则批驳这种观点，证明福音故事是由福音作者有意意识地想出来的，他宣布自己是自我意识的代表。

他同施特劳斯争论的那个问题，的确要比福音史起源的问题广泛得多。这是一个很大的哲学史问题，即一般历史和其中的思想史的有规律进程同个别人物的有意意识活动有什么关系的问题。要彻底解决这个问题，就必须了解：历史的有规律进程决定于各个个别人物的活动的总和，因而后者决不应该同有规律的历史运动对立起来。不错，规律性同必然性这两个概念是相符的，而各个个别人物的有意意识活动在他們看来是不受拘束的必然性，或者用这些情况下普通的话来说是自由的必然性。但是，它之所以被他們看成这样，是因为他們意识到自己是某些社会事件的原因，而意识不到自己是他們想这样活动而不那样活动的意图所由产生的社会环境的结果。自由地活动——意味着实现自己的目的，而不做别人达到其目的的工具，如此而已。与自由对立的是强制，而决不是必然。任何一个历史时代的伟大人物的有意意识活动，只有从下述意义上来说，才是自由的，即他們所实现的是自己的而不是别人的理想，同时他們的有意意识活动是必然的，因为他们想为该理想服务的

决心决定于以前整个的社会发展进程。而且，个别人物的即使最自由和最有成效的活动，也总会引起他们完全意想不到的结果。甚至从表面上一看就可以明白，这些结果只有在社会现象的一定的必然的有规律的联系中才能找到自己的解释。但是不管这一切如何明白，个别人物的自由活动毕竟还是很经常地而且——就一定的心理动机来说——很想同有规律的发展进程相对抗。虽然黑格尔的哲学说明，这种二律背反是毫无根据的，但是即使很有才能的黑格尔主义者（施特劳斯和布·鲍威尔毫无疑问是这样的人）也不是始终都能把它解决得了。施特劳斯断定福音史产生于传说，并且否认（至少在最初）个别人物对传说的加工整理，他偏向二律背反的一个方面。布·鲍威尔用其黑格尔主义的語言说出了这一点，他说施特劳斯停止在实体的观点上。布·鲍威尔引证黑格尔的话，断言这种停止是对哲学——当然是指黑格尔哲学——所犯的重大罪过，哲学要求从实体向自我意识运动。他也许准备承认实体的权利，但是他要求自我意识也要有自己的权利。他说：“施特劳斯的错误，不在于他发动这个一般力量，而在于他使这种力量从自己的一般性中直接发生作用”^①这句话说得真是好极了。但是在其维护“自我意识”的权利时，鲍威尔表现出过多的热心。他那么热衷于维护这种权利，以至“一般力量”完全处在他的视野之外了。换句话说，他偏向于二律背反的另一方面：他这样地使“实体”迁就“自我意识”，以至在他看来，自我意识成了一切，而实体则什么也不是。马克思的上述的嘲笑的评语，就是由此引起的，它等于

^① «Die gute Sache der Freiheit und meine eigene Angelegenheit», Zürich. (《正义的自由事业和我本身的事业》，苏黎世版。)

这里的“一般力量”是指“口头的力量”，请参看《费尔巴哈与德国古典哲学的终结》，1959年人民出版社版，第94页。——译者

对极端的历史唯心主义的責备。

施特劳斯和布·鮑威尔之間的意見分歧，是在黑格尔思辨的基础上的意見分歧。但是他們每个人，都像我們所看到的那样，偏向于历史的有規律进程和个别人物的自由活动之間的二律背反的一个方面。由于他們犯了这种片面性，他們都同样地与自己的老师发生分歧。布·鮑威尔同黑格尔的分歧，标志着他放棄黑格尔的历史哲学，而回复到十八世紀法国启蒙运动者的“意見支配着世界”(c'est l'opinion qui gouverne le monde)的观点。

但是这种回复在对历史过程的看法上是后退了一步，是倒退的运动。“意見”影响社会发展进程，这是誰也不否认的。但是請問：我們是不是應該承认，在“意見”产生和发展的过程中有它的規律性即必然性呢？十八世紀法国启蒙哲学的最光輝和勇敢的代表人物之一爱尔維修就已經猜想過，这种必然性是存在的。他說，知識(以及一般“意見”)的发展服从于一定的規律，存在着某些决定知識发展的未知原因。他說这样的话，就在历史哲学面前——或者也可以說在社会科学面前——提出了一个新的而且极其重要的任务：去发现那些决定“意見”的发展进程的未知原因。天才的黑格尔理解到这个任务具有极大的重要性，虽然他也許不知道这是誰說出来的。他在自己的哲学史讲座中評價阿那克薩哥拉时提到了这个任务。阿那克薩哥拉說，世界是由理性推动的。黑格尔完全贊同了他的这个思想。但是在运用这个思想来解釋历史过程时，他指出，理性支配历史只是从它支配天体运动的意义上來說的，即从規律性的意义上來說的。人类的历史运动服从于一定的規律。但是这决不是說，它的进程受人們意見的支配。米尼尔娃女神^①的猫

① 米尼尔娃，羅馬女神，手工艺和艺术、教师和医生的保护者。——譯者

头鹰只有在夜里才飞出来。人们只有在其社会关系已经倾向于衰落而且准备让位给新制度的时候才开始深思这些社会关系。而社会关系是如何产生的呢？我们已经知道，照黑格尔的看法，历史发展的终极原因是宇宙精神的运动。我们也知道，黑格尔有时候似乎自己也觉得援引宇宙精神是空洞的，于是他这个“绝对唯心主义者”就向唯物主义历史观方面进行了出人意料的探索。布·鲍威尔和他的同道者（在他们中间起显著作用的是他的弟弟埃德加尔），对援引宇宙精神、绝对理性等等，比起黑格尔来更感到不满意。埃德加尔·鲍威尔写道，思辨哲学（即黑格尔哲学）说理性是某种抽象的绝对力量，这是很错误的。任何绝对理性都是没有的^①。当然，他是对的。但是，虽然黑格尔的援引宇宙精神或绝对理性（这都是是一样的）是毫无根据的，这种援引毕竟意味着承认一个无可争辩的真理：即“意见”的进步发展不是历史发展的终极原因，因为它本身决定于某些未知的隐蔽的原因。驳斥对绝对理性的援引时，必须或者完全忘记这些原因的存在——从而忽略科学地研究历史过程的重要任务，——或者循着黑格尔有时寻找这些原因所循的方向，即循着历史唯物主义的方向继续寻找它们。第三条出路是不可能有的。但是布·鲍威尔及其拥护者认为黑格尔在唯物主义历史观方面的探索完全没有任何价值，简直不加以注意。因此，他们只有倒退，回复到十八世纪的肤浅的历史唯心主义。他们是这样作了，因为他们承认“意见”是世界历史的动力^②。

法国启蒙思想家的历史唯心主义并不妨碍他们去干革命的大

① 《Der Streit der Kritik mit Kirche und Staat》. Bern 1844（《批判同教会和国家的争论》。1844年伯尔尼版），第184页。

② 参看埃德加尔·鲍威尔的上述著作第185页，又参看他的著作《Bruno Bauer und seine Gegner》. Berlin 1842（《布鲁诺·鲍威尔和他的反对者》。1842年柏林版），第89—90页。

事业。虽然他们自己的“意见”也如其他一切意见一样是社会发展的合乎规律的产物，但是它一产生之后就成为社会进一步发展的强大手段。布·鲍威尔及其同道者也认为自己是大革命家。埃德加尔·鲍威尔认为，当时时代的特点首先是它的革命性^①。他——以及“批判”的极端代表人物中的其他任何人——没有想到，在十九世纪四十年代西欧社会所达到的那个发展阶段，唯心主义观点同社会政治理论领域中的革命思想方法是不能调和的。我这样说，当然是指彻底的革命思想，因为不彻底的革命思想是很便于适应任何出发点的。

十

鲍威尔兄弟的思想方法在神学方面是很激进的。这没有什么奇怪。按照他们的老师黑格尔的理论，在宗教中精神表象出自己的本质。但是鲍威尔兄弟却得出这样的信念：精神决不是作为不依赖人类自我意识的某种东西而存在的。显然，他们已经不能用黑格尔的眼光来看宗教了。他们说，在宗教中，表象出自己的本质的不是精神，而是人。但是，人的本质的宗教表象，是它的错误的表象，这样的表象是应该消除的。鲍威尔兄弟的这种宗教观点来自路德维希·费尔巴哈，关于费尔巴哈，我们在后面说到他的时候再谈。这里应该指出的只是下面一点：鲍威尔兄弟在宗教观点——尽管不是他们独立的观点——上，大大地超过了施特劳斯，后者在相当长的时间内始终停滞在黑格尔同费尔巴哈之间的中间阶段上。他们已经不说宗教同哲学的调和。当这种调和的拥护者之一，

^① 《Der Charakter unserer Zeit ist die Revolution》，em. op. cit. 《Bruno Bauer und seine Gegner》（《我们时代的特点是它的革命性》，参看上引著作《布·普列汉诺夫和他的反对者》，第5页。

說反对某种宗教的思想家必須代之以另一种宗教的时候，布魯諾·鮑威尔就尖銳地反駁說，如果我們力图使人們脫离一种錯誤，那末这决不会責成我們把他們引入另一种錯誤，如果我們希望贖一次罪，那末决不能由此得出結論說，我們应当再犯一次罪^①。

“批判”想提出哲学来代替宗教。但是在它看来，哲学本身也不是目的。哲学的胜利應該为在合理的基础上改造社会，为人类繼續向前进展鋪平道路。这似乎是十分进步的綱領。但是就在这里也显示出，在十九世紀中叶左右要把彻底的革命思想同唯心主义协调起来是多么困难。

布·鮑威尔及其同道者的綱領只有在保持着代数公式的形态时，才是进步的。而在需要用一定的算术数字来代入其中的代数符号的时候，它就具有可疑的甚至簡直是保守的性质。鮑威尔兄弟不善于把自己思維的抽象的激进主义跟自己时代的社会傾向联系起来。他們以自己的“批判精神”自傲，輕視“群众”（照他們的想法，群众是根本不懂批判的），认为同群众接近是有害的。他們說出这样一个奇怪的思想：自古以来发生的一切偉大历史事件之所以沒有显著成就，就因为它们注意到群众并醉心于群众，換句話說，就因为这些事件为之发生的那种思想，一定要指望群众的同情。关于这一点，馬克思說得很恰当：每当“思想”离开“利益”，即不表現整个社会或某一階級的需要时，它就遭到可耻的失败^②。唯心主义的“批判”对群众的物质利益的严重輕視，使得它不能理解

① 《正义的自由事业和我本身的事业》，第201頁。

② 《Die heilige Familie, oder Kritik der kritischen Kritik. Gegen Bruno Bauer und Konsorten》（《神圣家族，或对批判的批判所做的批判。驳布鲁诺·鲍威尔及其伙伴》），載梅林出版的《馬克思恩格斯全集》，第2卷（第2部），第182頁795。

无产阶级解放运动的意义,甚至反对这个运动。在这方面,费尔巴哈表现出丰富得多的理解能力;但是很明显,以他为代表的德国哲学已经同唯心主义决裂而成为唯物主义哲学了。

十一

为了理解这种情形如何发生以及它为什么一定会发生,应该大概地提一提那个把德国哲学引导到黑格尔的绝对唯心主义去的思想运动。

正确地說来,哲学特别是近代哲学的基本问题,就是意识对自然、主体对客体的关系问题⁷⁹³。十九世纪的德国哲学思想就是以这个问题为轴心而围绕着他轉的。

在康德哲学中,现象世界同本体世界,人同自然,主体同客体是截然对立的。这是二元论;但是哲学,只要它不是停滞不前,就不能满足于二元论。它必然倾向于一元论。原因是容易明白的:因为只有用一个原则来解释世界的一元论,才有权指望(比较正确地)解决主体对客体的关系问题。二元论不去解决这个问题,而认为它是无法解决的,或者乞求于奇迹,即乞求凌驾在主体和客体二者之上的全能存在物的干预。但是最高存在物是统一的。因此,乞求于它,本身就是企图从一元论的角度来解决(不错,只是借助于幻象)基本的哲学问题^①。

费希特想消除康德的二元论,他宣称,认为非我(客体、自然界)不依赖于我(主体、自我意识),而且同我隔着一条不可逾越的鸿沟,这是错误的。实际上,“我”把本身同本身对立起来,从而产生出非“我”。这就是說,一切存在物都是在“我”之中并且通过“我”

^① 科学也倾向于一元论。近代科学的最有天才的代表者之一——牛顿就倾向于它。

而存在的。換句話說，自然界是由于意識的創造活動而存在，并且仅仅存在于它之中。这样解决主体对客体的关系問題，在同时代的人看来有两种好处：第一，它是一元論的，第二，它从唯心主义的角度說是一元論的。有名的浪漫主义者諾瓦利斯把費希特称为发现了世界內部体系規律的新牛頓^①。謝林最初也是費希特的学生。但是浪漫主义者很快就发现，他們能够比費希特本人更“費希特化”(besser fichtisieren als Fichte)。他們宣布世界是幻想，幻想是世界，陷入了“魔术般的”唯心主义。这位諾瓦利斯断言，自然界是变成了机器的幻想，而物理学是关于幻想的学說。^②也許，浪漫派的这些极端言論就使得謝林批判地重新考察費希特学說中的“产生出”自然界的“我”究竟代表什么的問題。提出這個問題之后，謝林得出了結論：照費希特的意見，創造自然界的是有限的凡人的我，是具有意識和意志的主体。把这样的我宣布为自然界的創造者是荒謬的，这是严肃的思想家所不能容忍的。謝林赶紧結束了这种荒唐言論，把自然界看作不是有限的凡人的我的活動結果，而是无限的主体、絕对的我我的活動結果。此外，还必须补充說，絕对的我創造自然界的活動，按照謝林的新学說，乃是無意識的活動。由于力图了解絕对的我这种無意識活動的意义，就产生了謝林的自然哲学。某些哲学史家說，謝林在制定自己的自然哲学时，固然比費希特走得远，然而却是朝着同一方向走的。这話說得很公道：自然，費希特不可能认为，自然界是由有限的凡人的我創造的。但是另一方面，他的确也解决不了有限的“我”同无限的“我”的关系問題，換句話說，即人的自我意識同无限的主体（它的無意識活動創

① 哈伊姆：《浪漫派》。依·涅維多姆斯基譯，1891年莫斯科版，第317頁。

② 諾瓦利斯的話，參看 E. Späthé, «Novalis», Paris 1904 [伊·斯賓勒：《諾瓦利斯》，1904年巴黎版]，第133頁。哈伊姆的上述著作，第324頁。

造自然界)的关系问题。谢林对这个问题的考察得比较深入。

在谢林看来，有限的我也像自然界一样是由无限的我的活动创造的。自然界是无限的“我”的必然产物，或者——因为它本来不存在，而是由于绝对的作用而产生的——自然界应该理解为这个我的无意识发展。但是，这个我的活动不限于无意识地创造自然界。属于自然现象的还有人——有限的主体，在人之中无限的“我”得到自我意识。由此可见，主体和客体发源于同一个地方：发源于无限的主体，绝对的“我”。

正因为主体和客体都发源于绝对的“我”，所以绝对的“我”本身既不是主体，也不是客体，既不是意识，也不是存在；它是主体—客体，即思维和存在的统一、同一。

黑格尔体系只是谢林的“同一哲学”的进一步阐发。为了公平起见，必须无条件地承认：在黑格尔那里，这种哲学获得了严整得多的形式。例如，对于哲学理论史来说，下列情况具有重大的意义：黑格尔看出了并且消除了“同一体系”中隐含着的二元论因素，这就是，绝对的“我”、精神或者绝对被谢林放在自然界之外和人类意识之外。按照黑格尔的说法，世界不仅起源于绝对，而且存在于绝对。世界是自然界和精神的总和。世界的发展是“绝对”的发展，是它的新发现。这样理解世界过程，使“同一哲学”避免了自相矛盾和陷于二元论的危险。但是你们会同意，它并没有给黑格尔真诚地渴望的哲学同宗教的调和留下余地。关于神即关于超世界力量的观念，是与世界过程的真正性质不符合的。那些想维护这种观念的黑格尔主义者——黑格尔学派的右翼：黑舍尔、马尔海奈凯，离开了自己的老师。同黑格尔比较接近的，甚至是左派黑格尔主义者——完全同宗教决裂的布鲁诺·鲍威尔、费尔巴哈，而更接近的，是构成学派中心的黑格尔主义者：罗森克兰茨、米希勒、施

特劳斯和一些倾向泛神論的人^①。正因为如此，所以从黑格尔学派中就出来了对福音史的批判和对一般宗教的批判，而謝林的哲学思想后来则趋向神智学。

而对以后的哲学史来说，最值得注意和最重要的是，在黑格尔体系中得到最严整表现的唯心主义一元論，在黑格尔体系中比在其他任何地方都更明显地显示出自己的极端片面性。

绝对是主体—客体，是思維和存在的同一。謝林这样说，黑格尔也这样说。而同时，绝对是我，是无限的精神主体。这种观点无论謝林或黑格尔都是极力坚持的。他们两人指責斯宾諾莎，說他不善于从实体的概念升高到自我意識的概念。可是，斯宾諾莎的具有两种屬性——思維和广延性——的实体，有这样一个优点：它实际上是主体—客体，是思維和存在的統一。从它“升高”到自我意識，按照謝林和黑格尔的要求，即把它想像成为绝对的我，想像为精神，这就是把它归結为它的屬性之一，即归結为思維。誰把一切都归結为思維，他当然是一元論者。但是他的一元論不解决主体对客体、思維对存在的关系問題，而避免解决这个問題，完全任意地抹煞問題的一方面。費尔巴哈起初是黑格尔的狂热的学生，后来看出了唯心主义一元論的这个弱点，就轉变为唯物主义者。

十二

唯心主义者关于自然界是由于无限的主体的創造活动而存在，或者如黑格尔所說自然界只是精神的異在的学說，在費尔巴哈看来，只不过是把神学上的上帝創世說翻譯成哲学語言而已。他

^① 后来施特劳斯成了唯物主义者，毫不拘束地在具有重大成就的著作《Der alte und der neue Glaube. Ein Bekenntnis》（《旧的和新的信念，自白》）中說出了自己的新观点。但是这是过了很久以后的事；刚才說的这本书出版于1872年10月7日。

說：“我們的哲学家迄今为止都不过是起中介人作用的神学家” (меднатиэированные богославы)①。黑格尔哲学——德国唯心主义的这个最后发展阶段——是神学的最后的避难所，最后的合理基础。誰不拒絕黑格尔哲学，他也就不会拒絕神学②。

唯心主义把关于我的学說当作出发点，就犯了一个大錯誤。哲学一定必須掌握新的出发点，——关于我和你的学說③。我不仅在看，而且也常常被別人看。现实的我只是这样的我，它同你对立，而且对另一个我来说也可以变成你，即变成客体。对自己來說，我是主体；对別人來說，我是客体。可見，我同时既是主体又是客体，說得简单一些，就是主体—客体。誰脱离人——或者如費希特所說，脱离众多的个体——来考察意識，他就割断了意識同世界的任何联系。然而世界是意識的必要前提。我們的我决不是唯心主义哲学家所引用的抽象存在物。我是现实的存在物。我的身体也屬於我的本质。此外，我的身体从其整体来看，就是我的真正本质，正是它构成了我的我。思維过程不是在某种抽象存在物中进行，而正是在我你他的身体中进行的。思維、意識只是现实存在物的宾詞，只是存在的屬性。存在先于思維 (das Sein geht dem Denken vorher)⁸⁶⁰。不是思維决定存在，而是存在决定思維。

① «Nachgelassene Aphorismen», Feuerbach's Werke, neue Ausgabe, Stuttgart 1911(《遺言》,《費尔巴哈全集》, 1911年斯图加特新版), 第10卷, 第318頁。

② «Vorläufige Thesen zur Reform der Philosophie», Werke (《哲学改革的預拟提綱》, 全集) 798(版本同), 第2卷, 第239頁。

③ Nicht Ich, nein! Ich und Du, Subjekt und Objekt, unterschieden und doch unzertrennlich verbunden, ist das wahre Princip des Denkens und Lebens, der Philosophie und der Physiologie. («Ueber Spiritualismus und Materialismus», Feuerbachs Werke, r. X, neue Ausgabe.) (不是我, 不! 我和你, 主体和客体, 有区别而仍然不可分割地联系着, ——这是思維和生命、哲学和生理学的真正原則(《論唯灵主义和唯物主义》,《費尔巴哈全集》, 第10卷, 新版)) 799。

因此，費尔巴哈确立了自己的绝对命令：“你不要作为思想家来思考，而要作为漂游在世界海洋的波浪上的活生生的现实的人来思考”。

費尔巴哈断定，只有他的关于我和你的学說才能解决謝林和黑格尔都解决不了的精神和物质之间的二律背反。“凡在我看来，或主观地看来，是純粹精神的、非物质的、非感性的行动，它們本身，客观地看来，乃是物质的感性的行动”⁸⁰¹。这里沒有去掉二律背反的任何一面。这里展示出这两面的真正統一^①。

統一，但决不是同一。同一是把一切都归结为精神的唯心主义哲学所宣布的。

費希特、謝林和黑格尔的唯心主义一元論，是从反对斯宾諾莎的立場上产生的，似乎斯宾諾莎以其关于統一实体的学說“取消了”人的自由。費尔巴哈抱着唯物主义一元論回到斯宾諾莎的观点。他总是很推崇斯宾諾莎，并称之为“現代自由思想家和唯物主义者的摩西”⁸⁰³。

这一点可能会有人以为是怪事，因为斯宾諾莎主义現在往往是被人从唯心主义方面加以解釋的。但是費尔巴哈却用完全不同的眼光来看斯宾諾莎的学說。对于他本人提出的問題：“斯宾諾莎在邏輯上或形而上学上称为实体，而在神学上称为上帝的东西，在仔細考察时原来是什么呢？”他回答說：“无非是自然界而已”⁸⁰⁴。

① “Das Objekt ist...für uns nicht nur Gegenstand der Empfindung, es ist auch die Grundlage, die Bedingung, die Voraussetzung der Empfindung; wir haben in der Haut eine objektive Welt, und nur diese ist der Grund, dass wir eine ihr entsprechende ausser unsere Haut hinaussetzen” (Feuerbach's Werke, X, 220). (“……客体在我們看来，不仅是感觉的对象；它还是感觉的基础、条件、前提；在我們皮肤所包含的身体内，有着客观的世界，它才是我們推測我們身体之外的与它相当的世界的基础” (《費尔巴哈全集》，第10卷，第220頁)。) ⁸⁰²

可是在斯宾诺莎的学说中有这样一个缺点：其中自然界采取了抽象的、形而上学的存在物的形态。自然界的活动被叙述成上帝的活动。斯宾诺莎主义是披着神学外衣的唯物主义。而这件外衣，必须从斯宾诺莎的实质上正确的哲学理论上剥下来。费尔巴哈喊着：“真理的口号不是 *Deus sive Natura*，而是 *aut Deus, aut Natura*①。”⁸⁰⁵

从朗格的时候起，费尔巴哈的哲学常被称为“人道主义”。为了证实这一点，人们援引了——又是按照朗格的榜样——他的名言：“上帝是我的第一思想，理性是第二思想，人是第三和最后的思想”⁸⁰⁶。可惜，费尔巴哈的“第三和最后的思想”，在这里被理解得很不好。实际上，费尔巴哈这句以简短的公式说明其哲学发展过程的话，只是意味着他从神学家最后转变为唯物主义者。我们已经知道，在他看来，“人”作为现实的、物质的存在物是与唯心主义者的抽象的我相对立的。谁不了解这种对立的哲学意义，他可以回忆回忆费尔巴哈的下述见解：“在唯物主义和唯灵主义的争论中……问题是人的头脑……既然我们知道，构成大脑的那种物质是什么，我们对于其他任何物质，对于一般物质，很快也就会得出明确的想法”^② ⁸⁰⁸。这里已经很容易理解，在什么意义上人是费尔巴哈的最后思想：对人的研究应该帮助我们对物质、对物质同“精神”、意识的关系形成一种正确的看法。

费尔巴哈断言，在发挥其“第三和最后的思想”时，人是自然界的一部分，是存在的一部分，这一点保证人有认识世界的可能性。客体是怎样，主体也就是怎样 (*wie Objekt, so Subjekt*)⁸⁰⁹。存在

①（不是“上帝即自然界”，而是“要就是上帝，要就是自然界”）

② 值得注意，费尔巴哈的同时代人毫不犹豫地把他列入唯物主义者。在我国哲学文献中把他列入唯物主义者的有霍米亚科夫（参看他的论文《论哲学领域中的现代现象》，给尤·费·萨马林的信）⁸⁰⁷。

和思維的矛盾是不可能的。像康德所說的，空間和時間是我的直觀的形式。但是它們也是存在的形式。而它們所以能够是我的直觀的形式，仅仅因为我本人是存在的一部分，我本人是生活在時間和空間之中的存在物。一般說來，存在的規律同時就是思維的規律。費爾巴哈的這個論點很像斯賓諾莎的下列著名論點：ordo et connexio idearum idem est ac ordo et connexio rerum (思想的次序和联系，同事物的次序和联系一样)⁸¹⁰。

唯物主义的反对者反駁說，意識不能用物质現象來說明。我希望，上面对費爾巴哈观点的叙述已經向讀者表明，这个反駁完全没有触及費爾巴哈的唯物主义学說的基础：即主观現象世界只是客观現象世界的另一方面。誰想用客观世界來說明主观世界，从前者之中引伸出后者，他就表明，他完全不懂得費爾巴哈的唯物主义。这种学說，也如斯賓諾莎的学說一样，并不从另一个方面中引伸出上述的一个方面，而只是确定它們都属于統一的整体。其实，在这一点上，費爾巴哈的唯物主义同近代的其他各种唯物主义(至少是最主要的)也是毫无分歧的。

現在有时候人們竭力把費爾巴哈的学說跟馬赫主义(按照馬赫主义，物质是“感觉的复合”)之类的一元論学說拉扯在一起。但是費爾巴哈会把这样的一元論宣布为唯心主义的复辟的，因为唯心主义解决存在和思維的二律背反的方法就是把它的一个方面归结为另一个方面：把存在归结为思維，而在上述情況下就是把存在归结为感觉。照費爾巴哈的說法，存在并不意味着只在思維或感觉中存在：“证明某种东西存在，——就是证明它不仅思想中存在”⁸¹¹，——他針對着当时的唯心主义者說道。而如果他能預見到馬赫的唯心主义的(也可以說是感觉主义的)一元論的出現，他就会說，存在意味着不仅在感觉中存在。

十三

現在我們已經相當熟悉費爾巴哈哲學，足以理解費爾巴哈本人從這種哲學中得出的對宗教、倫理和社會生活，以及他的某些學生從其中得出的對美學的結論了。

如上所說，斷言在宗教中表象出自己本質的不是精神而是人的鮑威爾兄弟，是追隨着費爾巴哈的。回復到十七——十八世紀的英法的唯物主義的，但預先經歷過黑格爾所體現的認為哲學的責任是從發展過程中研究現象的那種唯心主義的思想家，他們對宗教也不可能有其他的看法。一般的法國啟蒙思想家和其中構成啟蒙思想家大軍的先進部队的法國唯物主義者，把宗教看作祭司或立法者的產物（祭司或立法者想出某些宗教觀念來影響幼稚的羣眾，以便剝削或教育他們）：你們可以回想一下伏爾泰的悲劇《Le fanatisme ou Mahomet le prophète》^①812。在十九世紀，向黑格爾學習過的人都明白，這種宗教觀點是站不住腳的，它就是相信：“意見”不僅支配世界，而且按照自己的主要代表者的實際目的來創造和改造自己。黑格爾的辯證方法，為把宗教和其他任何意識形態看作社會意識的有規律發展過程的自然結果的觀點鋪平道路。這種過程的主要特點是，它的參加者雖然意識到自己是以後事件的原因，但卻極少達到意識到自己是以前事件的結果的地步。換句話說，社會意識的發展過程本身在某種意義上說是無意識的過程。根據費爾巴哈的學說，宗教就是由於這種無意識的過程而出現的。宗教是無意識地神化本質（當然不是精神的本質，而是人的本質，因為精神本身只是由於哲學思想的抽象活動才存在的）。因此費

① 《宗教狂熱病或先知馬霍美特》

尔巴哈就說，宗教是人的无意識的意識。神的本质就是人的本质，不过是摆脱了个别人的局限性的本质，即某一社会整体（或费尔巴哈所說的类）的本质。

费尔巴哈这样想，就为把宗教看作社会发展产物的观点奠定了理論基础。他本人說，神的特性随着（社会的）人的本质的变化而变化。

在宗教中人沒有意識到，他所神化的是自己本身。他把自己的本质客体化，把它想像为并尊崇为跟自己不同而且比自己强大的另一种存在物。他把自己分成两部分，并把自己（社会人）的优良特性都归入最高存在物的名下，使自己精神空虚起来。这样就产生了一系列的矛盾。

当人說“神就是爱”的时候，他說，爱高于世界上的一切。但是在他的意識中，爱被貶低为脱离人的存在物的一种屬性。因此，在他看来，信神就是爱别人的必要条件。他为了他所鼓吹的爱可以仇恨无神論者。宗教为了拯救人可以詛咒，为了极乐可以橫施殘暴。发展到自我意識的理性，拒絕宗教。它把宗教所造成的关系顛倒过来。因为这些关系本身是由于真正的关系顛倒过去而造成的，所以理性要恢复真正的关系，把已經顛倒过去的东西再顛倒过来。那些有重大社会意义但在宗教中成为获得死后幸福的手段的善行，应该成为宗教的目的。“公道、真理、善良，在自己本身中，在自己的质中，包含着自己的神圣基础。对人來說，沒有比人更高的存在物了”。正因为如此，所以费尔巴哈就利用了一句旧的成語宣布說：人对人——就是神⁸¹³。

这样的說法很不妥当。宣布神是幻象，然后又說人是神，——这不等于把人本身变成了幻象嗎？在这里费尔巴哈本人陷入了矛盾。他曾声明：“Meine Religion—keine Religion”⁸¹⁴（我的宗教不

是任何宗教)，但又說，“宗教”一詞起源于动詞 religare，最初的意思是“联系”。由此他推論說，人与人之間的任何联系都是宗教。恩格斯指出，“这种語源学上的把戏是唯心主义哲学的最后一着”⁸¹⁵。这是完全正确的^①。但是恩格斯也表明，1841年作为費尔巴哈宗教哲学的第一本著作出版的《Das Wesen des Christentums》^②一书有什么样的历史意义。

他說，极左派黑格尔主义者把自己对英法唯物主义的傾向同黑格尔关于自然界只是精神的異在的唯心主义学說协调起来是多么困难，接着写道：

“但是这时候出现了費尔巴哈的《基督教的本质》一书。它一下子就消除了这个矛盾，重新而且毫无保留地宣布了唯物主义的胜利……在自然界和人以外，再没有什么东西了。我們的宗教幻想所創造出来的最高存在物，只是我們自身本质的虛幻反映……誰沒有体验过这本书的解放作用，他就想像不出来。那时我們大家都很兴奋，我們大家都一下子成为費尔巴哈的信徒了”^③。

十四

既然像剛才叙述的那样确定了宗教的本质，費尔巴哈自然不

① 为了证明这一点，可以举出費尔巴哈自己的一段精辟的話：“宗教或神学上的任何神圣的东西，都只是幻影而已。具有基础和真理的东西，本身能够维护自己，不会被宣布为神圣的”（Was Grund und Wahrheit hat, behauptet sich durch sich selbst, ohne heilig gesprochen zu werden）。

② 《基督教的本质》

③ 恩格斯：《費尔巴哈論》，我的俄譯本國外第二版第10頁816。在德国，費尔巴哈的許多崇拜者接受了他对宗教的观点，但没有跟着他走到这个观点的唯物主义基础。赫尔岑最初也是这样（参看我的文章《赫尔岑的哲学观点》817，載《現代世界》，1913年第3，4册）。

会同意有些人所说的“没有信仰就没有道德”的话。他认为，这同我们说：没有野蛮就没有文明或没有恨就没有爱，是一样的。发源于宗教的道德，只是教会或神学从自己的宝囊中掏出来投给穷困贫苦的人类的施舍物。道德应该有完全不同的基础。它的坚实基础只能是唯物主义 (Der Materialismus ist die einzige solide Grundlage der Moral)^①。

费尔巴哈想用这句话说明，道德戒律应该以利益为依据。同鲍威尔兄弟相反，他认为不能忽视利益。在他的文件中保存着一个札记，其中从西班牙的著名共和党人卡斯特拉尔的演说中摘录了下列的话：

“人类的历史是思想和利益的不断斗争；利益暂时占了上风，但最后思想会取得胜利”。

在該札記中费尔巴哈对此发表了不同的意见：

“什么样的对比！难道思想就不是利益吗？就不是在一定时间不被承认的、受轻视的、受迫害的、还没有成为现实的、不被法律所承认的、与现在占统治地位的个别阶层或阶级的利益矛盾的、现在还只存在于思想中的公共利益，合乎人性的利益吗？难道公道不是公共利益吗^②？难道它不是与那些得到特权利益并且作事不公道的特权阶级的利益矛盾（这是不言而喻的），而符合于那些遭受不公道待遇的人的利益吗？简单地说来，思想和利益之间的斗争只是旧事物和新事物之间的斗争”^③。

应该承认，这里事情的真正本质被表露得非常恰当，比马克思对鲍威尔兄弟的《神圣家族》所下的上述评语（凡思想同利益发生

① Werke(全集) 818, 第 10 卷, 第 151 頁。

② 重点是原文中就有的。

③ Werke(全集), 第 10 卷, 第 315—316 頁。重点也是原文中就有的。

分歧的地方,思想就会出丑)还要恰当。

这位从青年时代起就不相信灵魂不灭而把自己的道德置于唯物主义基础之上的可怕的人,其道德准则如何,也可以从他的下述道德准则中看出来:

“对自己本身来说,不要成为十分严格的唯心主义者,给自己提出唯心主义的道德要求,‘绝对命令’,但是说到别人,那末除了极难确定的某些情况之外,不要成为十分严格的唯物主义者。对自己来说,不要成为十分严格的斯多葛派,对别人来说,不要成为十分严格的伊壁鸠鲁派”^①。

在这些珍言之中,包含着坚持费尔巴哈观点的我国“六十年代的人”的道德的全部秘密:你们再读一读车尔尼雪夫斯基从西伯利亚寄出的书信,就可以看到,他对自己实在是严厉的——几乎可以说是残酷的,而对别人则是温和的伊壁鸠鲁派。在费尔巴哈的唯物主义道德的基础上,长出了道德上自我牺牲(唯心主义者照习惯会说是唯心主义)的鲜艳花朵。

这怎么可能呢?这里没有矛盾吗?一点矛盾也没有!只要我們考虑到费尔巴哈关于我和你的学说(这是他的认识论的基础),表面上的矛盾就会消失。

按照这种学说,唯心主义哲学在其理解世界的尝试中作为出发点的我,乃是“唯心主义的幻想”,空洞的虚构。这个我在道德学说中,根据费尔巴哈的意见,也是同样的幻想,空洞的虚构。他说,“凡是在我之外就没有你、就没有别人的地方,也就谈不上道德。只有社会人才是人。我只有通过你并且同你一起才成为我。我之所以意识到自己本身,只是由于你作为可以看见和可以感触的我,作

① 《Werke(全集)》,第10卷,第291页819。

为另一个人同我的意識相对立……只有在談到人同人、一人同另一人、我同你的关系的地方，才能談得上道德”。

人們談到对自己本身的义务。但是为了使这些义务有意义，必須有这样一个条件：必須使它們間接地也是对别人的义务。我所以有对自己的义务，只是因为我有对家庭、对公社、对人民、对祖国的义务。善行和道德是一回事。但是只有对别人來說是善行的东西，才能承认它是善行^①。

对人們的道德教育，就是要使其中每个人都意識到自己对其他所有人的义务。这种教育的可能性是由自然界本身来保证的，自然界給人两种追求幸福的欲望：第一，是通过保证本人的特殊利益而得到滿足的欲望；第二，是必須有两个以上的个体（男人和女人，母亲和嬰兒，等等）才能滿足的欲望。人从小就学着和别人共同享受生活的幸福。誰对这门學問掌握得太差，他就会受到别人的不滿的处罰，这种不滿的表现形式有各种各样——从言語指責到給予打击。良心不是人生来就有的东西，它是通过教育（其中包括示范）而获得的。費尔巴哈說：“良心坦然的人所做的，是他看到别人——他的父母、他的同年人、他的同乡和与他同一阶层的人——做过和听到别人贊許过的事情”^②。有些人的良心的整个动态，只限于害怕周圍的人會說什么話。但是，教育的比較深刻的作用，使人养成这样行动而不那样行动的强烈需要。

法律也如道德一样，不應該同利益对立。它是以利益为依据的，不过不是个人利益，而是社会利益^③。

① Werke(全集)，第10卷，第269—270頁820。

② «Theogonie». Feuerbach's Werke, T. IX(《神譜》)。《費尔巴哈全集》，第9卷，第169頁(这一卷我手头只有1857年版)821。

③ Werke(全集)，第10卷，第269—270頁。

这恰好就是十八世纪法国唯物主义者所宣扬的那种道德和法律学说。不过费尔巴哈较好地分析了利他主义欲望从利己主义欲望中产生出来的过程。这也是不足为奇的，因为费尔巴哈向黑格尔学习过辩证法，但是这就是值得注意的东西。

早在黑格尔体系中，就说到道德和法律的纯粹社会的起源。我们看到，费尔巴哈也从社会关系中引导出道德和法律。在这里，他是忠实于自己的老师的。但是，作为另一个历史时代的人，他怀着不同的情绪。从他的伦理学中可以感觉到1848年的临近。道德和法律的社会起源，首先使他有根据把关于道德和法律的学说同自己的认识论的唯物主义基础联系起来；此外，唯物主义的道德和法律哲学，使他和十八世纪法国唯物主义者得出同样的革命结论，而这一点在这里是主要的。

人有追求幸福的欲望。不能剥夺他的这种欲望，也不应该剥夺。这种欲望，只有当它成为“排他的”、利己主义的欲望的时候，即当某些人的幸福是靠他人的不幸得到的时候，它才是有害的。当追求幸福的是全体人民，而不仅是一部分人民的时候，那末追求幸福的欲望同追求公道的欲望是一致的。因此费尔巴哈就说：“幸福？不，公道”（Glückseligkeit? Nein, Gerechtigkeit, la justice）。按照他的学说，公道无非是与旧世界的排他的利己主义的幸福相对立的、双方互相的幸福（der einseitigen, egoistischen oder parteiischen Glückseligkeit der alten Welt）。

如果社会是这样地组织起来，以致它的成员除了侵犯其他成员的利益外不能用别的方法来满足自己对幸福的自然欲望，那末他们一定会侵犯其他成员的利益。费尔巴哈断言：“人成为人，只有在这一点与他们的利益一致的地方，或者在他们的利益不妨碍他们成为人的地方。而在他们只有牺牲自己的利益才能成为人的

地方，他們不如成为牲畜(Bestien)^①。因此，为了使他們成为人，就必须有与公道即与全体人民的利益相适应的社会制度”^②。可見，費尔巴哈在政治上是一个大激进主义者，并热烈同情当时的解放运动。就在逝世前几年，他在給卡普的信中还說，德国还需要法国大革命时的恐怖政治。大家知道，他晚年成了社会民主党党员。

在这一方面，他同布·鮑威尔之間有着不可比拟的差别，布·鮑威尔是在反动者的行列中結束自己的一生的。

十五

無論在道德、政治和社会方面，費尔巴哈都完全有意識地把自己的激进主义和自己的唯物主义联系起来。他写道：“我不理解，唯心主义者或唯灵主义者(至少是彻底的)如何能够把外在的政治自由变成自己实践活动的目的。对唯灵主义者来說，有了精神自由就够了……从唯灵主义的观点看来，政治自由是政治方面的唯物主义……对唯灵主义者来說，有了思想上的自由就够了”(Dem Spiritualisten genügt die gedachte Freiheit)^③。

謝林在他的《关于教条主义和批判主义的书信》⁸²²中，认为自由的概念同斯宾諾莎主义(其实就是同唯物主义)是不相容的这个論点是經過证实的。德国哲学思想的进一步发展，表明这个論点毫无根据，实际上，謝林对这个論点的掌握完全是“教条式的”。

如果說，唯心主义者費希特曾同情法国的大革命，甚至达到了为极端的革命行动辯护的地步，那末，德国唯心主义在其发展过程

① L. Feuerbach's Briefwechsel und Nachlass. T. II (費尔巴哈：《通信和文学遗产》，第2卷)，第317頁。

② 費尔巴哈的这个論断几乎是逐字逐句地重复卑尔尼雪夫斯基的上述論文《哲学中的人本主义原理》和小说《怎么办？》中的話。

③ 《Briefwechsel und Nachlass》，T. II(《通信和文学遗产》，第2部)，第328頁。

中就逐渐地但却远远地抛棄了这种同情,而到末流的謝林,則把自由的概念完全掩盖在自己的夜幕之下。只有在費尔巴哈的唯物主义哲学中,高尚的費希特的爱好自由的願望才复活过来,得到了进一步的发展和无比可靠的理論根据。

費尔巴哈不願意成为如德国人向来所理解的那种哲学家。因此他說:“Meine Philosophie—keine Philosophie”^①823。哲学不應該脱离生活;相反,它應該接近生活。这一点甚至对理論來說也是必需的。

馬克思写道:“人的思維能否如实地認識对象,这个問題决不是一个理論問題,而是一个實踐問題。人應該用實踐来证明自己思維的真理性,即证明它具有現實的力量并停留在現象的此岸”824。从費尔巴哈那里,我們也可以发现同样的思想,用費尔巴哈的話說,唯心主义的基本缺点在于:“它仅仅从理論的观点来考察世界的客观性或主观性、现实性或非现实性的問題,而世界之成为論断的对象,只因为它起初成了願望的对象”^②。不錯,費尔巴哈写这两句話的时间,是在馬克思的上述言論之后二十年左右。但是在这种情况下時間先后未必有什么意义,因为关于哲学理論脱离实践活动对哲学理論有致命影响的思想是与費尔巴哈哲学的整个精神完全符合的^③。无怪乎他写道,哲学与实践比較只是“不可避免的不幸”(ein notwendiges Uebel)。

馬克思指責費尔巴哈不了解“實踐批判”活动⁸²⁷,这是不对的。費尔巴哈是了解它的。但是馬克思說得对,費尔巴哈用来解

① [“我的哲学不是任何哲学”]

② 參看《Spiritualismus und Materialismus》[唯灵主义和唯物主义]一文中的《Kritik des Idealismus》[《唯心主义批判》]一章825。

③ 我认为我有义务指出:在我的小册子《馬克思主义的基本問題》826中并不是完全这样来叙述馬克思和費尔巴哈在上述方法論問題上的关系。我想,现在我把这种关系闡述得比較正确了。

釋“宗教的本質”的那個“人的本質”的概念，缺點在於抽象。這是不可避免的。只要作到用唯物主義來解釋歷史，費爾巴哈就可以消除自己學說中的這個缺點。但是他未能作到這一點，雖然他在理論上對唯物主義歷史觀也有模糊的但卻相當強烈的需要。

在他的《Nachgelassenen Aphorismen》^①中，有些話成了許多歷史學家的錯誤認識的根源。這些話就是：“在我看來，唯物主義是人的本質和知識的基礎，但是我不能夠像生理學家、像狹義的自然科學家如摩萊肖特那樣看待它。在他們看來，它不是建築物的基礎，而是建築物本身。從這個觀點向後退，我是與唯物主義者完全一致的；從這個觀點往前進，我與他們就有分歧了”^②。

人們援引這些話時，往往說：“喂，你看，費爾巴哈本人承認自己只是半唯物主義者”。可是他們卻忘了問問自己，這裡講的究竟是什麼唯物主義？而這一點卻很需要解釋清楚。

在其《神譜》中，費爾巴哈反對那些想“從同一源泉中引伸出自然規律和人類規律”的人。顯然，人類規律也間接地起源於自然，因為人本身就屬於自然。但是，用費爾巴哈的形象的說法，由此還不能得出結論說，十誡就是那只投射閃電熔岩的手寫成的。紙張歸根到底是植物界的產物。可是，如果有誰把自然界當作紙廠老板，那就可笑之至了^③。

那些看不出這有什麼可笑的唯物主義者，費爾巴哈認為就不可能同他們一起前進。他明白，如果把自然界當作紙廠老板，那我

① 《遺言》

② L. Feuerbach's Briefwechsel und Nachlass, T. II [費爾巴哈：《通信和文學遺產》，第2卷]，第308頁。

③ 《Theogonic》 [《神譜》] 828，第280—281頁。在這裡，費爾巴哈有一個極精辟的意見：自然界不同於人，它不知道“können und müssen”（“能夠和必須”）之間的差別（第182頁）。

們無論在經濟理論和經濟實踐（政治）上都一定要犯許多大錯誤。把自然界當作紙廠老板——這和把社會學歸結為自然科學是一樣的。後來馬克思把這種有局限性的唯物主義稱為自然科學的唯物主義。費爾巴哈不能滿足於不會區別作為生物學對象的人 and 社會科學上的人的唯物主義。但是，由此可以看出，他決不是僅僅部分是唯物主義者，而是感到需要徹底的唯物主義世界觀。實際上，自然科學的唯物主義本來就是不徹底的。抱着這種唯物主義觀點的人一開始論斷社會生活現象，他們就會顯示出自己是唯心主義者。很難找到比這些唯物主義者更固執的唯心主義歷史觀的信徒了^①。但是費爾巴哈畢竟沒有能夠用制定唯物主義歷史觀的方法來糾正“生理學家”的唯物主義的缺點。他雖然強烈地感覺到摩萊肖特的唯物主義觀點的局限性，但是卻向他作了重大的而且從正確理論的觀點看來是不可容許的讓步^②。十分明顯，在作這樣的讓步時，他本人就表示出對社會生活的唯心主義觀點。唯物主義歷史觀應該被認為是馬克思和恩格斯的最重要的理論功績之一。但是我們已經知道，馬克思和恩格斯也曾一度是費爾巴哈的信徒。而且，他們一直到生命結束時始終保持着對主體和客體的關係的一般哲學觀點^③。

① 費爾巴哈 1867 年 5 月 31 日致別威爾的信（《Nachlass》〔《文學遺產》〕，第 2 卷，第 187—189 頁），可能更加鮮明地表現出他對自然科學唯物主義的真實態度。費爾巴哈在信中說道：“在我看來，人是自然界所創造的存在物，但是我的研究的主要對象却是那些由人所創造的、在人們的見解和傳說中被當作真正存在物的思想和虛幻存在物”。不言而喻，費爾巴哈如果局限於生物學的观点，就不能研究這種對象。

② 例如，在他因摩萊肖特的書《Die Lehre der Nahrungsmittel. Für das Volk. Erlangen 1850》〔《關於食物的學說。通俗的敘述》。1850 年厄爾蘭根版〕1829 出版而寫的文章《Naturwissenschaft und die Revolution》〔《自然科學和革命》〕30 中。

③ 值得注意的是，俄國的費爾巴哈研究者車爾尼雪夫斯基也表明自己不同意摩萊肖特，但是他也沒有達到歷史唯物主義。

辩证观点，要以相信现象的规律性即必然性为前提。这种信念同把人们的有意识的(自由的)活动看作历史运动的主要动力的历史唯心主义是不太调和的。费尔巴哈没有达到历史唯物主义，也就不能具有对社会生活的辩证观点。辩证法只有在马克思和恩格斯那里，才获得了应有的地位，他们两人破天荒第一次把辩证法放在唯物主义的基础上。

我们可以说，费尔巴哈的认识论的出发点(不是我，而是我和你)，也是德国社会思想界某些别有风味的派别的出发点。由于空想地把这个学说运用在社会制度问题上，就出现了以卡尔·格律恩等人为代表的“德国的”或“真正的”社会主义。而由于在道德领域用个人主义来否定这种学说(即又是我，而不是你和我)，就出现了以麦克斯·施蒂纳(卡斯巴尔·施米特的笔名)为代表的独特的德国无政府主义，施蒂纳于1845年出版了他的著作《Der Einzige und sein Eigentum》^①，这部著作曾经轰动一时。

可是不应该认为，费尔巴哈的影响只限于社会思想的极端派别。它甚至扩大到了部分的自然科学。真诚地虽然也是片面地醉心于费尔巴哈的摩莱肖特，就是杰出的自然科学家。受费尔巴哈的影响最深的是哲学，这也是应该预料得到的。但是，在哲学中他的影响与其说是积极的，还不如说是消极的。不错，这不是由于他的过失。

总而言之，马克思和恩格斯在所谓哲学本身的问题上始终是

^① 有俄文译本831。马克思和恩格斯在《Sankt Max》〔《圣麦克斯》〕一文832中尖锐地批判了施蒂纳的学说，这篇文章不久以前才刊载于《Dokumente des Sozialismus》，herausgegeben von Ed. Bernstein. 1903, Juli und August, 和1904, Mai, Juni, Juli, August und September. (《社会主义文献》，伯恩斯坦出版。1903年7月和8月，1904年5月，6月，7月，8月和9月。)我也敢于指出我的论无政府主义和社会主义的小册子(也有俄文译本，由冯雷赫女士出版)中的一章《麦克斯·施蒂纳》833。

费尔巴哈的志同道合者，而大多数研究哲学的德国人却认为不能掌握他的哲学观点。他们害怕费尔巴哈的唯物主义以及和他的哲学观点密切一致的社会主义①。1848—1849年革命运动失败后到来的反动局面，使德国哲学思想逐渐回到了唯心主义的怀抱。不言而喻，现在的帝国主义德国是不会把费尔巴哈承认为自己的思想家的。它需要的完全是另一派的哲学家……

十六

费尔巴哈本人很少谈到而且只是顺便地谈到艺术。但是他的哲学对于文学和美学却有很大的影响。

第一，他的清醒的毫无神秘主义的世界观，与他的激进主义一起，促使“三月前”即革命前时代的德国先进艺术家摆脱了某些浪漫主义观点。海涅所写的“新的歌”显然就受了费尔巴哈的影响：

Ein neues Lied, ein besseres Lied,
O Freunde, will ich euch dichten:
Wir wollen hier auf Erden schon
Das Himmelreich errichten,等等②

这简直像费尔巴哈的话！海涅和——在某一个时期中——理查·瓦格纳也曾是费尔巴哈的自觉信徒③。在瑞士的德

① 不错，以费尔巴哈学说为依据的“真正的”德国社会主义者，远非全部都能接受他的唯物主义。但是，这一点我要在另一篇文章中加以说明834。

② （呵，朋友，现在我们要编制
新的歌，更好的歌：
我们要把人间变成天堂，
人间将成为我们的乐园。）835

③ 关于费尔巴哈对海涅和瓦格纳的影响，参看阿尔伯·莱维的著作 *La philosophie de Feuerbach*, Paris 1904（《费尔巴哈哲学》，1904年巴黎版），第2部，第8章（海涅）和第9章（瓦格纳）。

語區，現在有名的哥特弗里德·刻勒就是他的學生。

從新哲學、即“未來哲學”(Philosophie der Zukunft)的觀點來看，藝術不能被認為是無限精神創造自己的本質的領域。新哲學結束了黑格爾的無限精神。藝術也如宗教一樣被認為是人的本質的表現。但宗教是人除了用自我欺騙的方法外不能用別的方法表現自己本質的領域。可見，這種本質只有在藝術中才找到毫無自我欺騙的、形象的表現。特別應該重視這種表現。

其次，對於站在新哲學的觀點上的藝術家來說，沒有比人更高的存在物了。但是在人身上，自然界看到自己本身。人的精神是自然界的自我意識。因此，唯心主義地把自然界同精神對立起來，是毫無根據的，而且是應該停止的，——與哲學中比較，藝術中更是如此。

費爾巴哈的學生們曾準備指責“思辨”美學，說它不夠鄭重地宣布藝術的獨立。他們是多麼重視這種獨立呵！但是他們從思辨美學手裏繼承下來的關於形式決定於內容的那種思想，在他們那裏得到更加鮮明確切的表述。在《Gegen die spekulative Aesthetik》一文中，海爾曼·赫特納（後來是著名的十八世紀文學史的作者）證明說，在藝術作品中形式不管多麼重要，它只有依賴內容才能生存，否則它就會失掉生氣，成為外在的抽象的形式^①。

除了海·赫特納之外，我還要指出詩人和文學批評家路德維希·普法烏，他像赫特納一樣，同費爾巴哈也有私人往來。他參加過巴登起義，在1865年前僑居國外，主要是在比利時和法國，就在那里寫了一些批判的文章。1865—1866年用德文出版了他的論文

^① 參看他的《Kleine Schriften》，Braunschweig 1884（《短文集》，1884年布倫茲韋克版），第205頁。《Gegen die spekulative Aesthetik》（《反對思辨美學》）一文最初於1845年出現在維干德的《季刊》（Wigand's «Vierteljahrschrift»）上。

集，博得費尔巴哈的热烈贊許。这本論文集現在仍然可以推荐給那些还没有拋棄下列根本錯誤的思想的讀者，他們认为艺术的存在有賴于宗教，沒有宗教，艺术就不能繁荣^①。

① 参看《Freie Studien》:《Die Kunst im Staat》, 3 Auflage. Stuttgart 1888(《自由短文: 国家中的艺术》, 1888年斯图加特第3版。又参看普法烏的另一文章 Proudhon und die Franzosen [蒲魯东和法国人], 載他的《Aesthetischen Schriften》(《美学文集》), 第6卷, 1888年斯图加特版。

注 釋

方括弧內的標題、腳注外文的翻譯和其他用語，都是本五卷集原文的編者所作。

- 1 恩格斯的小冊子《社会主义由空想发展为科学》俄譯本头四个国外版是在日内瓦出版的；第一版于1884年出版，收于《現代社会主义丛书》中，第二版亦收入上述丛书中，于1892年出版；1902年在与馬克思的“批評家”斗争正酣时出版的第三版，普列汉諾夫給写了篇长序，这篇序言后来在这个小冊子1906年出版的第四版上曾加以轉載。普列汉諾夫的序言在俄国曾于1906年由敖德薩的“海燕”出版社与伯恩施坦的《科学社会主义是可能的嗎？》这篇文章一起发表，它是伯恩施坦这篇文章的答复，所以标题为《格·普列汉諾夫的回答》。

在校勘《序言》原文时发现，在《普列汉諾夫全集》第11卷中，这篇文章是按照1902年日内瓦版重印的。其实在后来1906年的国外版中，普列汉諾夫对《序言》作了頗大的修改。普列汉諾夫在其中新加入了整整的几段，并改写了許多地方。在校本版时，不重要的異文不作附帶說明，1906年所作的較大的补充則放在三角括弧內。——第28頁。

- 2 參看伯恩施坦：《科学社会主义是可能的嗎？》，1906年敖德薩版，第28頁。——第28頁。
- 3 參看伯恩施坦：《科学社会主义是可能的嗎？》，第27頁。——第31頁。
- 4 欧文：《致不列顛社会》（參看欧文：《論人类性格的形成》（《新社会观》），1893年莫斯科版，第11—12頁）。——第32頁。
- 5 參看恩格斯：《社会主义由空想发展为科学》（《馬克思恩格斯文选》（两卷集），第2卷，1958年人民出版社版，第128頁）。——第35頁。

- 6 伯恩施坦:《科学社会主义是可能的嗎?》,第24頁。——第35頁。
- 7 在1951—1954年出版的俄文版《傅立叶选集》(四卷集)中这个地方未选入。——第36頁。
- 8 参看本选集,第2卷,中文版,第512至570頁。——第40頁。
- 9 謝林:《先驗唯心主义体系》,1936年俄文版,第343—344頁。——第41頁。
- 10 参看本选集,第1卷,中文版,第658頁及以下各頁。——第41頁。
- 11 参看本选集,第1卷,中文版,第659頁。——第42頁。
- 12 参看黑格尔:《法哲学》序言(《黑格尔全集》,第7卷,1934年俄文版,第17—18頁)。——第43頁。
- 13 参看本选集,第1卷,中文版,第655頁。——第43頁。
- 14 本选集,第1卷,中文版,第470—501頁。——第44頁。
- 15 参看歌德《浮士德》,人民文学出版社版,第93頁。——第45頁。
- 16 参看《馬克思恩格斯文选》(两卷集),第2卷,1958年人民出版社版,第136—137頁。——第45頁。
- 17 参看恩格斯:《反杜林論》,1961年人民出版社版,第161—162頁。——第49頁。
- 18 德国资产阶级法学家新康德主义者什塔姆列尔的这些思想,在他所著的这本书中有所发挥:《从唯物主义历史观来看经济和法律》,第2卷,1907年圣彼得堡版,第97頁。——第54頁。
- 19 普列汉诺夫所指的是他反对司徒卢威的第二篇文章(参看本选集,第2卷,中文版,第617—682頁)。——第55頁。
- 20 边际效用說,在18世紀就提出了,在19世紀得到了庸俗政治经济学的——政治经济学中的奥地利学派(柏姆·巴維克、孟格尔等人)的支持。这一学派的代表人物硬說价值的源泉是效用而不是劳动,同时最后一个单位的效用具有决定性的意义(如果“经营的主体”有十

块面包，則这将是第十块面包的效用)。“边际效用”这个名詞就是由此而来的。同时某物“边际效用”的水平是依对该物的需要及其稀有等等而定的。——第 56 頁。

- 21 暴力論——是杜林的一种唯心主义庸俗形而上学理論，这个理論认为人类的整个历史可以归結为大部分由于征服的结果的人对人的奴役，照这个理論的說法，随着時間的推移，奴役只是緩和一些，轉变为“經濟依賴的較間接的形式”。現代的“暴力财产”据說也是建立在这种奴役之上的。恩格斯在《反杜林論》一书中駁斥了暴力論(參看恩格斯：《反杜林論》，1961年人民出版社版，第 162—190 頁)。——第 56 頁。

- 22 普列汉諾夫的讲演《科学社会主义和宗教》保存下来的只有他所写的提綱，本卷所載的就是这篇提綱。普列汉諾夫作这次讲演是在 1905 年俄国第一次革命的前夕。这篇讲演的鋒芒针对宗教意識形态，目的在于宣傳科学社会主义。

讲演的时间 and 地点可以根据普列汉諾夫同巴·阿克雪里罗得的通信来确定。在 1904 年 5 月 23 日的信中，普列汉諾夫写到苏黎世的同志們要求給他們作一次专题报告。他通知說同意作一次题为《科学社会主义和宗教》的讲演；在以后的两封信中（6 月 2 日），他肯定了自己的意图，并請求苏黎世的同志們設法为他寻找为准备这篇报告所必需的书籍（德国社会民主党代表大会的記錄，倍倍尔的小册子《基督教和社会主义》）(參看《普列汉諾夫遺著》，第 7 集，俄文版，第 324—325 頁)。

普列汉諾夫的报告，从論证讲題不仅具有理論意义而且具有实际意义开始，到关于社会民主党在宗教問題上的政策的实际結論为止，充滿着尖銳的論爭气息。

提綱中的許多論点，由普列汉諾夫在他后来的一些反宗教論文中作了發揮。提綱中所談到的某些思想和例子，在他的任何著作中都沒有遇到。例如，用《罗摩衍那》中的一段有趣的情节來說明宗教同技术的发展的联繫的思想，关于宗教心理的意見，为了证明关于神的观念是随着經濟发展的不同阶段而进化这种思想所举的例子，以及若干其他意見。

提綱按《普列汉諾夫遺著》第 7 集中根据手稿重新核对过的原文刊

印。——第 59 頁。

- 23 在作报告的 1904 年,布尔什维克同孟什维克在革命的理論和策略問題上的尖銳斗争,布尔什维克反对崩得的民族主义和反对其他敌視工人运动的派别的斗争仍在繼續。——第 59 頁。
- 24 海涅把萊辛称为完整的人,“他用自己的論战推翻了旧事物,而又亲自創造了新的和更好的事物”(《海涅全集》,二十卷集,第 7 卷,1936 年俄文版,第 171 頁)。普列汉诺夫所說的海涅的这个比較,是海涅从另一位德国作家的著作中引借过来的,这位作家的名字海涅沒有說。——第 59 頁。
- 25 普列汉诺夫所指的,是 1904 年 2 月 18 日以“罗瑪諾夫抗議”的名称聞名的“雅庫茨克抗議”。五十七名携带武器的流放者,为了抗議恶劣的流放条件和管理当局的专橫,在当地居民罗瑪諾夫家里构筑防垒展开战斗。在射击时,流放者馬特拉重夫被打死。3 月 7 日,“罗瑪諾夫抗議者”投降。——第 59 頁。
- 26 这次調查是由《社会主义运动》杂志(社会党的杂志,1899 年創刊,主編为拉格尔德)发起的,与当时法国共和政府和天主教会之間的激烈斗争有关。这场斗争以教会和国家分离告終。

調查的回答来自各国的社会主义者,分別刊載于 1902 年該杂志的 107 期至 110 期。在普列汉诺夫圖書館所保存的这几期杂志中,有許多地方用綫划了出来。現在我們举出(翻譯过来的)其中的几处,以說明普列汉诺夫对反宗教宣傳的看法。

德国的右翼社会民主党人福尔馬尔在其回答中这样解釋“宗教是私人的事情”的論点:“[社会民主党党员的]宗教观点同政治和經濟問題毫无关系”。普列汉诺夫在这句話下面划了鮮明的綫条,并且在頁边空白处打上一个問号。还有一句話也作了同样的記号:“但是宗教界人士与我們所进行的斗争沒有任何关系”。在意大利社会党人恩利柯·佛利的回答里,普列汉诺夫划出“社会主义政党不應該主动发起反宗教的运动”这样一句话说,当然是表示不同意这种看法。——第 60 頁。

- 27 普列汉诺夫指的是德国資产階級法学家、新康德主义者魯道夫·什塔

姆列尔在《經濟和法权》这一著作中关于所謂社会民主党人的“矛盾”所說的話。什塔姆列尔以为，社会民主党人一方面承认无产阶级革命是不可避免的，另一方面又号召促进这一革命的到来，这似乎是陷入了“矛盾”。在什塔姆列尔看来，这就像建立一个促进月食的政党一样奇怪(參看本卷第54頁普列汉諾夫脚注②)。——第60頁。

28 參看普列汉諾夫的文章《从社会学观点看十八世紀的法国戏剧文学和法国繪画》(《全集》，第14卷，俄文版，第101—107頁)。——第61頁。

29 參看《馬克思恩格斯全集》，第1卷，1956年人民出版社版，第452頁。——第61頁。

30 古羅馬的哲学家和詩人提图斯·卢克莱茨·卡魯斯批評过宗教；在他看来，宗教是人們的无知和恐惧自然的結果。卢克莱茨的观点对以后无神論思想的发展起了很大影响，其中包括对十八世紀启蒙主义者的观点的影响。——第61頁。

31 关于丘比特和他的許多“职能”，詳見山特比·德·拉·索塞，《宗教史教科书》，1904年巴黎版，第601頁。——第62頁。

32 孔德关于重量之神的意見，其內容如下：許多現象，特别是广泛的、普通的和慣見的現象，就是在原始人身上也不会引起神灵的观念。这些現象总是被看作主要从屬於自然規律，而不从屬於超自然存在物的意志的現象。

孔德說：“举例来看，著名的亚当·斯密在他的哲学論文中就說得很中肯：在任何时代，在任何国家，都找不到重量之神”。“关于支配最普通的日常現象的自然規律的思想，在一切时代都是必需的，因为如果所有現象都只归到超自然的存在物的名下，如果祈禱是影响人类生活进程的唯一方法，那末任何存在，任何預見都将是不可能的了”(《实证哲学教程》，第4卷，1864年巴黎第2版，第491頁)。——第62頁。

33 《罗摩衍那》，或《罗摩之歌》——古印度的叙事詩，描写印度的神話英雄罗摩和他的妻子悉多的生活和事迹。詩的基本內容奠立于公元前四世紀，到公元二至四世紀最后形成。

俄文版出版于1902年，譯者为尤·阿·罗明斯基。——第63頁。

- 34 因陀罗——古印度吠陀教之神，最初为司雷电和暴风雨之神，后又兼为战神。——第 63 页。
- 35 下面正文中举出恩格斯的文章《英国状况——评托马斯·卡莱尔的〈过去和现在〉，1843 年伦敦版》中的两段引文（参看《马克思恩格斯全集》，第 1 卷，1956 年人民出版社版，第 649, 650—651 页），引自普列汉诺夫作这次报告时所写的摘录。——第 63 页。
- 36 斯宾塞对于不可知之物、对于科学和宗教的相互关系的观点，表述在他的著作《基本原理》（1860—1863 年出版）之中。斯宾塞的形而上学的出发点是划分两个领域，一个是科学认识能够达到的领域，一个是科学认识绝对不能达到、构成宗教对象的领域。——第 64 页。
- 37 康德关于宗教写道：“我应该……限制知识而给信仰以地位……”，康德划分了科学领域和宗教领域，把社会生活现象归在后一领域之内；康德认为社会生活的基础是道德。——第 64 页。
- 38 在手稿中，几行之前有一句被删掉的话：“月亮，只有一面向着我们……”这句话可以使我们看到普列汉诺夫原来的思想。在对居友的《未来的无宗教信仰》一书的评论中，普列汉诺夫发挥了在这里仅仅暗示出来的思想。他在那里写道：“大家知道，月亮始终只有一面向着地球。因此它的另一面永远是科学研究所达不到的……但是能否由此得出结论，说月亮的另一面是非理性的、超理性的或神秘的呢？在我们看来，根本得不出这样的结论……”（参看本卷，第 499 页）。——第 64 页。
- 39 参看康德：《判断力批判》，1790 年圣彼得堡版，第 363 页。——第 65 页。
- 40 布尔加柯夫实质上是反对社会主义的，他认为社会主义不是社会发展的必然阶段，不是阶级斗争的结果，而仅仅是人类自由意志的道德理想。——第 65 页。
- 41 斯美尔佳柯夫是陀斯妥也夫斯基的小说《卡拉玛佐夫兄弟》中的一个角色，他在伊万·卡拉玛佐夫的思想影响下犯了杀人罪。布尔加柯夫写道：“伊万关于道德的看法是不坚决的和有条件的，他说，‘如果没有上帝，没有灵魂的不灭，那就可以为所欲为了’”（参看《陀斯妥也夫斯基

的小說〈卡拉瑪佐夫兄弟〉中的]伊万·卡拉瑪佐夫——一个哲学典型》。公开讲演,1902年莫斯科版,第14頁)。——第65頁。

- 42 这里普列汉諾夫把豪普特曼的戏剧《沉钟》中的几句话略做改动。在这个象征性的戏剧中,巫婆維提申对没能实现自己的天才創造意图的工匠亨利說:

“一切都完啦。使你屈向大地的那个重量是太重了,而你的死人是强有力的,你不能战胜他們……”(格尔哈特·豪普特曼:《沉钟》,1909年圣彼得堡版,第181頁)。

“死人”在这里象征着小市民的生活方式,家庭,以及一切把可以上升到很高的創作高度的工匠亨利拖向后退的过去事物。对布尔加柯夫來說,“你的死人太有力了”这句话說明了布尔加柯夫的世界观的极其反动的资产階級本质,这种世界观的本质使得他离开社会主义而寻求上帝。——第65頁。

- 43 下面是普列汉諾夫所写的一段与此处有关的札記:“在布尔加柯夫和康巴尼看来,唯心主义和宗教是对他們称为社会政治现实主义(参看布尔加柯夫:《从馬克思主义到唯心主义》,俄文版,第154—155頁)的东西即庸俗作風的必要补充。这是用唯心主义的花朵去裝飾現在工人所带的鐐铐。我并不說,这是故意的欺騙。也許,它不是故意的,但欺騙总归是欺騙,而我們不需要它……‘你证明吧’。Sonate, que me veux tu? [奏鳴曲,你对我何所求?]科学社会主义从来也不抱着‘证明’的目的”。

在普列汉諾夫所提到的《进步理論的基本問題》一文中,布尔加柯夫說道,“代替过去的社会政治空想主义,出現了社会政治现实主义……”(布尔加柯夫:《从馬克思主义到唯心主义》,論文集,1904年莫斯科版,第154頁)。——第65頁。

- 44 “Sonate, que me veux tu?” (“奏鳴曲,你对我何所求?”)——法国的作家和学者、百科全书派的前輩封丹涅尔所說的話。他虽是一位聰明的、具有多方面知識的人,但却沒有任何艺术才能。由于为人冷淡,缺乏感情,所以他很难選擇生活的道路。法格在《Dix-huitième siècle》(《十八世紀》,巴黎版,出版年月不詳,第31頁)一书中把他的話改了一下:“Prose, vers, que voulez-vous?” (“散文,詩歌,你們有何

吩咐?”)

狄德罗也用过同样的话来描写十八世纪的画家布舍,用他的话说,布舍的画毫无生动性和真实性。狄德罗说:“把这个人所有的画都拿来,你对于任何一张画都可以像封丹涅尔对奏鸣曲说‘奏鸣曲,你对我何所求?’一样说:‘画,你对我何所求?’”(《狄德罗选集》,第2卷,1880年巴黎版,第329页)。在这个地方,普列汉诺夫在页边空白处写道:“妙极了”。

普列汉诺夫所作的这种对比,意思大概是这样:正像缺乏音乐感的封丹涅尔要求奏鸣曲向他证明自己的价值一样,敌视工人运动和社会主义的布尔加柯夫,也要求工人运动和社会主义证明不可能证明的东西。

“*Ni dieu, ni maître!*”(“既不需要上帝,也不需要老爷!”)——法国革命家布朗基在他出版的报纸的报头上所提出的革命口号。看来普列汉诺夫是想总结报告的前面这一部分:我们革命的社会民主党人“既不需要上帝,也不需要老爷”——既不需要宗教,也不需要霸道。——第65页。

- 45 这是恩格斯的文章《英国状况》中的引文(参看《马克思恩格斯全集》,第1卷,1956年人民出版社版,第647页),引自普列汉诺夫作这次报告时所写的摘录。——第65页。
- 46 普列汉诺夫在报告中摘引了英国社会主义左翼领袖之一哈利·奎尔奇对《社会主义运动》杂志的调查所作的回答。奎尔奇的回答刊载于1902年11月15日该杂志第108期,第2045页。——第66页。
- 47 参看《马克思恩格斯全集》,第1卷,1956年人民出版社版,第651页。——第66页。
- 48 下面两段引文,出自马克思的《黑格尔法哲学批判导言》一文(参看《马克思恩格斯全集》,第1卷,1956年人民出版社版,第453页),此处引自普列汉诺夫作这次报告时所写的摘录。——第66页。
- 49 1891年德国社会民主党爱尔福特纲领的第六条中有一个错误的论点:“宣布宗教是私人的事情”。列宁尖锐地批判了这一点(参看他的论文

《社会主义和宗教》，載《列宁全集》，第10卷，1958年人民出版社版，第63頁）。

普列汉諾夫对这个问题的观点，表述在本卷所载的对吕根納的著作的評論中（第344—347頁）。——第66頁。

- 50 在宗教方面，西賽罗所持的观点与他同时代的唯物主义者的观点相近。他打破了关于神灵的傳統概念，嘲笑一切預兆、預言和占卜。他认为，为了使群众服从，保持宗教作为国家的制度是必要的，而对于“哲学家”即奴隶占有制社会的上层人物，沒有宗教也行。——第67頁。
- 51 关于古埃及人相信死后的个人責任，普列汉諾夫后来在《論宗教》一文中写道：这种信念不是一下子形成的，在它之前有一种截然相反的信念：相信人們生前的行为对死后不产生任何影响。——第67頁。
- 52 普列汉諾夫的論敌把从前的合法馬克思主义者、新康德主义者別尔嘉也夫同布尔加柯夫混淆起来了，因为他们两个人当时都处在馬克思主义者所激烈反对的同一个陣营內。——第67頁。
- 53 康德的两个批判是他的两本书：《純粹理性批判》和《实践理性批判》。——第67頁。
- 54 沃尔斯基（馬哈依斯基），无政府主义的变种之一——“馬哈依斯基主义”的思想家。在普列汉諾夫与沃尔斯基的这段辯論札記中，沃尔斯基的意見同普列汉諾夫的反駁夹杂在一起。
- 沃尔斯基的书《智力工人》（其中表明了他对知識分子的虛无主义态度）在1905年出版于日内瓦，但在此以前就以胶版印刷的版本为人所知。在这本书中，作者在工人和知識分子之間划了一道鮮明的界限，他认为后者是为自己利益而宣傳“資產階級进步”的思想家。对于工人來說，消灭資本家的政权是不够的，还必须消灭“知識分子的橫行霸道”。——第68頁。
- 55 普列汉諾夫指的是沃尔斯基的一个不正确論点：社会民主党本身最充分地表现出社会主义的宗教作用。在沃尔斯基看来，社会主义是“无产階級的完善无瑕的福音”。他把社会民主党的“最終目的”同关于来世生活的向望拉扯在一起。——第68頁。

- 56 沃尔斯基认为，社会民主党似乎在教导工人贊揚“资产阶级的进步”。——第 68 頁。
- 57 普列汉诺夫的札記的最后几行，是对“馬哈依斯基主义”的基本論点的分析。按照沃尔斯基的意見，社会主义只攻击资本家阶级的統治，并不廢除家庭所有制，而他认为家庭所有制是财产不均等的基础。——第 69 頁。
- 58 札記到此中断。——第 69 頁。
- 59 普列汉诺夫翻譯的恩格斯的《费尔巴哈与德国古典哲学的終結》一书的俄文第二版，被列入《科学社会主义丛书》，于 1905 年在日内瓦出版。普列汉诺夫給这一版写了一篇长序，脫稿的日期是 1905 年 7 月 4 日。
- 普列汉诺夫在 1905 年 6 月 7 日給柳·阿克雪里罗得的信里，提到打算写这一篇序言，他在信里写道：“……我馬上要动手給《费尔巴哈論》一书写序言，可以作为我对你（关于辩证邏輯和形式邏輯的关系問題）的答复”。
- 1906 年在彼得堡以《里沃維奇万有丛书》版出版的恩格斯这本书，也印有这篇序言。革命以后，《第二版譯者序言》曾在 1931 年以前的許多版本里一再重印过。这篇序言收在《普列汉诺夫全集》第 18 卷。
- 本选集付印前，曾將全集上发表的《序言》原文根据 1905 年日内瓦版重新作了校对。
- 普列汉诺夫給恩格斯《费尔巴哈論》一书俄譯本第一版写的序言和注釋（1892 年），參看本选集第 1 卷。——第 70 頁。
- 60 《涅克拉索夫詩文书信全集》，第 1 卷，1948 年俄文版，第 127 頁。——第 71 頁。
- 61 普列汉诺夫所指的是他給恩格斯《费尔巴哈論》一书所作的第 7 条注釋（參看本选集，第 1 卷，中文版，第 529—544 頁）。——第 72 頁。
- 62 參看馬赫：《感觉的分析和生理的东西对心理的东西的关系》，科特里亚尔譯，1908 年莫斯科第 2 版，第 293 頁。——第 72 頁。
- 63 參看科内利烏斯：《哲学引論》，1905 年莫斯科版，第 280 頁。——第 73 頁。

- 64 參看馬赫《感觉的分析》，第 57—65 頁。——第 73 頁。
- 65 阿芬那留斯：《人的世界概念》，1901 年圣彼得堡版。——第 73 頁。
- 66 必須指出，列宁曾經批評了普列汉諾夫关于“經驗”的概念。參看列宁的《唯物主义和經驗批判主义》第 3 章第 2 节，普列汉諾夫对“經驗”概念的錯誤理解（《列宁全集》，第 14 卷，1957 年人民出版社版，第 152—155 頁）。——第 73 頁。
- 67 波普利欵是果戈理小說《狂人日記》中的人物。——第 73 頁。
- 68 參看《馬克思恩格斯文选》（两卷集），第 2 卷，1958 年人民出版社版，第 384 頁。——第 74 頁。
- 69 这个附录是《神圣的家族》一书第 6 章“对法国唯物主义的批判的战斗”一节中的一段（參看《馬克思恩格斯全集》，第 2 卷，1957 年人民出版社版，第 158—169 頁）。——第 74 頁。
- 70 參看《馬克思恩格斯全集》，第 2 卷，1957 年人民出版社版，第 166—167 頁。——第 74 頁。
- 71 參看恩格斯：《費尔巴哈与德国古典哲学的終結》（《馬克思恩格斯文选》（两卷集），第 2 卷，俄文版，第 350—351 頁〔《費尔巴哈与德国古典哲学的終結》，1959 年人民出版社版，第 14 頁〕）。——第 75 頁。
- 72 參看《伯恩施坦与唯物主义》和《Cant 反对康德或伯恩施坦先生的遺訓》这两篇文章（本选集，第 2 卷，中文版，第 389—404、419—452 頁）。——第 76 頁。
- 73 參看霍尔巴赫：《理智。与超自然思想对立的自然思想》，1941 年俄文版，第 83 頁。——第 76 頁。
- 74 參看霍尔巴赫：《自然体系或論自然界和精神世界的規律》，1940 年俄文版，第 306—320 頁，特别是第 309 頁。——第 76 頁。
- 75 參看爱尔維修：《自然体系的真义》，1923 年俄文版，第 47 頁。虽然这部著作一向以爱尔維修的名义出版，但实际上爱尔維修并不是这本书的作者（关于这一点，參看：A. Keim, Helvetius... Paris 1907, p. 621—623）。——第 76 頁。

- 76 引自费尔巴哈的著作《从培根到斯宾诺莎的近代哲学史》(Ludwig Feuerbach, *Geschichte der neuern Philosophie von Bacon Verulam bis Benedict Spinoza. Sämtliche werke. Bd. 4, Leipzig, 1847*)。——第77頁。
- 77 普列汉诺夫在《伯恩施坦与唯物主义》一文中引用了《Spinosiste》(《斯宾诺莎主义者》)这篇文章中的一段,自己譯成俄文。参看本选集,第2卷,中文版,第398頁。——第77頁。
- 78 参看本选集,第2卷,中文版,第431注。——第77頁。
- 79 参看《拉美特利选集》,1925年俄文版,第223、226頁。——第78頁。
- 80 罗比耐:《論自然界》,1935年俄文版,第176頁。——第81頁。
- 81 参看费尔巴哈:《反对身体和灵魂、肉体和精神的二元論》(《费尔巴哈哲学著作选集》,上卷,1959年三联书店版,第195頁)。——第81頁。
- 82 《阿道夫·特倫德倫堡的邏輯研究》,第1部,1888年莫斯科版,第171頁。——第81頁。
- 83 H. Г. 是哈·約·日特洛夫斯基的笔名。在普列汉诺夫紀念館里保存着普列汉诺夫研究日特洛夫斯基的下面所引的《唯物主义和辯证邏輯》一文的遗迹。普列汉诺夫在写本书序言时,利用了大概1898年作的对于这篇文章的摘录和評論。例如关于日特洛夫斯基所說的馬克思主义的“認識論上的二元論”(日特洛夫斯基的“二元論”,是指两种类型的思維——“形而上学的”思維,或者更正确地說,形式邏輯的思維,同辯证思維的區別),普列汉诺夫評論說:“这不是二元論,而是認識世界的两个阶段”。普列汉诺夫摘录日特洛夫斯基的“結論”:“为了科学地說明世界現象,辯证邏輯是多余的”(載《俄国財富》1898年第7期第103頁),并且指出:“而运动概念呢”?关于日特洛夫斯基企图推翻恩格斯对因果范疇的辯证研究,普列汉诺夫写道:“H. Г. 确有把握地反駁說:父亲既然是他儿子的原因,就决不会是他儿子的結果(90頁)。Ça dépend (这要看怎么說了);在邏輯上,父亲就是儿子的結果,因为如果他沒有儿子,那他就不是他儿子的父亲了”等等。——第81頁。

- 84 有单行本，哈·日特洛夫斯基：《唯物主义和辩证逻辑》，1907年莫斯科版，参看第45、46页。——第82页。
- 85 赫拉克利特。——第84页。
- 86 在以前的各次版本中，此处都误印为“学生”。——第84页。
- 87 《黑格尔全集》，第5卷，1937年俄文版，第108页（着重点被普列汉诺夫删去了）。——第85页。
- 88 参看《阿道夫·特伦德伦堡的逻辑研究》，第2部，1868年莫斯科版，第166页。——第85页。
- 89 同上书，第1部，第41页。——第85页。
- 90 同上书，第47页。——第86页。
- 91 同上书，第84页。——第86页。
- 92 日特洛夫斯基：《唯物主义和辩证逻辑》，第3页。——第87页。
- 93 参看马克思：《资本论》，第1卷，1958年人民出版社版，第18页。——第88页。
- 94 引自巴门尼德的《关于自然界》一诗，参看《古代哲学家（证言、断片、原文）》，1955年基辅版，第50页。——第88页。
- 95 参看恩格斯：《反杜林论》，1961年人民出版社版，第20、21页。——第89页。
- 96 《马克思恩格斯全集》，第4卷，1958年人民出版社版，第174页。——第90页。
- 97 马克思：《资本论》，第1卷，1958年人民出版社版，第192页。——第90页。
- 98 普列汉诺夫所指的是《黑格尔哲学全书》，参看《黑格尔全集》，第1卷，1930年俄文版，第81节（在普列汉诺夫这篇著作的1905年版和全集中，误印为第31节）第63—69页。——第92页。

- 99 参看别尔嘉也夫：《政論家的日記。馬克思主义教义問答》（載《生活問題》1905年第2期第369—379頁）。《生活問題》杂志是“新基督派”机关刊物——《新路》的續刊，1905年在彼得堡出版，由洛斯基主編，后来由布尔加柯夫和别尔嘉也夫主編。——第92頁。
- 100 《爱国主义和社会主义》一文是普列汉諾夫对《La vie socialiste》（《社会主义生活》）杂志在1905年6月发起的調查所作的回答。这篇文章写于日俄战争之时，文中包含了对軍国主义和社会主义政党反軍国主义斗争問題的馬克思主义的論点。普列汉諾夫在分析《共产党宣言》中关于工人沒有祖国这个提法的时候，他的看法是正确的，这同他后来在第一次帝国主义世界大战年代所采取的立場完全相反。

普列汉諾夫对《社会主义生活》杂志的調查的回答，刊登在1905年7月20日这家杂志的第18期（第65—76頁）上。在这以后，才用俄文发表在1905年8月出版（于日内瓦）的普列汉諾夫《社会民主党人日志》第二号上。后来，《爱国主义和社会主义》一文又在1906年作为《日志》的一个单行本专册出版。在1906年，彼得堡的“无产階級”出版社沒有通知普列汉諾夫也印行了这本小册子。在1905年这篇文章还曾用保加利亚文发表过。普列汉諾夫好像还曾打算出版一个《爱国主义和社会主义》的文集；普列汉諾夫紀念館中保存的“公益”出版社在1905年9月21日給他的信件就是一个证明。

所有各次版本中，只有日内瓦发行的初版經過普列汉諾夫亲手校閱，这里发表的也就是以这个版本作藍本的。——第94頁。

- 101 法国的无政府工团主义者古斯塔夫·爱尔威当时以一个热狂的反战者的面貌出現，因而受到政府的迫害。但是他的出发点是形而上学的，他认为既然无产階級沒有祖国，那末一切战争都只是为資本家的利益服务的。因此他得出的結論就是：对于任何战争，无产階級都应当用总罢工和起义来回答。

列宁曾經尖銳地批評爱尔威的观点，他写道：“臭名远揚的爱尔威为他的完全站不住脚的論点辯护，他不善于把战争同整个资本主义制度联系起来，把反对軍国主义的鼓动同整个社会主义的工作联系起来。爱尔威的草案……表明他完全不懂得，采用哪一种斗争手段不取决于

- 革命家事先的決定，而取決於戰爭所引起的經濟危機和政治危機的客觀條件。”（《列寧全集》，第13卷，1959年人民出版社版，第74頁）。——第94頁。
- 102 «La vie socialiste»（《社會主義生活》）——巴黎出版的双周刊，由普列漢諾夫主編，是一家沒有什麼定見的刊物。根據編輯部的聲明看來，這個刊物的主要任務是促進法國社會主義運動的團結，因而為它撰稿的有社會黨各派的代表人物。該雜誌第1期於1904年11月5日出版。——第94頁。
- 103 1905年6月5日《社會主義生活》第15期刊登了普列漢諾夫所提到的這份調查表。各國各派的社會主義者對這次調查的回答由該雜誌分期連續登載，這裏面有倍倍爾、拉法格、瓦揚、考茨基、海德門等人的回答。第16期上刊登了愛爾威的回答，開頭是這樣幾句話：“愛國主義同國際主義能夠相容嗎？也許能，就像水火能夠相容一樣”（《社會主義生活》，1905年第16期，第970頁）。——第94頁。
- 104 參看《馬克思恩格斯全集》，第4卷，1958年人民出版社版，第487頁。——第94頁。
- 105 伯恩施坦在回答《社會主義生活》的調查時表示了這種意見。伯恩施坦根據這種（即普列漢諾夫所提到的）論斷得出了一個結論：《共產黨宣言》關於“工人沒有祖國”的這樣一個論點，在當時已失去意義（參看《社會主義生活》，1905年第15期，第897頁）。——第95頁。
- 106 《共產黨宣言》中在“工人沒有祖國”這句話前面還有這樣一句話：“……有人責備共產黨人，說什麼他們要廢除祖國，廢除民族”（《馬克思恩格斯全集》，第4卷，1958年人民出版社版，第487頁）。——第95頁。
- 107 這裏說的是1820—1823年法國對西班牙的武裝干涉；這次行動是由神聖同盟決定採取的，目的是要扼殺西班牙的資產階級革命。法國人阿爾芒·卡萊爾在1823年作為志願兵參加西班牙方面作戰。——第98頁。
- 108 參看《屠格涅夫全集》，十二卷集，第3卷，1954年俄文版，第66頁。——第99頁。

- 109 在1669年土耳其占领克里特岛以后,岛上的希腊居民就没有停止过反抗征服者的武装斗争。到了十九世纪,这一斗争在希腊展开的民族解放战争的影响下达到极为尖锐的程度。1897年土希战争结束后,克里特岛获得了自治权,但仍留在土耳其帝国内。——第99页。
- 110 青年土耳其党人是土耳其资产阶级革命运动的参加者,其中大部分是知识分子,他们代表着资产阶级和自由派地主的利益。这一运动肇始于十九世纪末,在1908年爆发了青年土耳其党人革命。——第99页。
- 111 公元前431—404年的伯罗奔尼撒之战,是斯巴达的奴隶主专制派和雅典的奴隶主民主派之间的战争。这一战争进行的过程中,出现了从国与国之间的战争转化为内战的趋势。这一战争逐渐延及希腊全境,连南部意大利和西西里岛也被卷入。——第99页。
- 112 在这里,普列汉诺夫也像当时的另一些马克思主义者一样,所根据的是马克思和恩格斯提出的,在垄断前资本主义时期适用的论点,即社会主义革命同时在许多国家发生。关于社会主义革命可以首先在几个乃至一个国家内发生的思想,是最先由列宁根据对帝国主义的分析而提出并加以发挥的,这一思想通过伟大的十月社会主义革命得到光辉的证实。——第100页。
- 113 拉栖第梦——占希腊的贵族奴隶占有制国家,一般称为斯巴达。——第100页。
- 114 马拉松之战是公元前500—449年希腊—波斯战争中的第一次大会战(发生在公元前490年)。这次战役中,由于希腊军队组织上的优势,特别由于为祖国独立而战的希腊士兵斗志昂扬,希腊方面获得了胜利。——第101页。
- 115 参看《车尔尼雪夫斯基全集》,第3卷,1947年俄文版,第208页。引文的全文见本选集,第1卷,中文版,第638页脚注①。——第101页。
- 116 这里指的是第二国际的布鲁塞尔代表大会(1891年)和苏黎世代表大会(1893年)。——第102页。

- 117 第二国际的苏黎世代表大会在1893年8月6—12日召开。大会的主要議題之一是軍国主义和战争問題。——第102頁。
- 118 多美拉·紐文葛斯代表荷兰人提出的一項建議，在代表大会《記錄》中是这样記載的：“大会决定，建議国际工人政党作好准备，一旦政府宣战，立即举行总罢工；凡是工人能对战争起影响的国家里，工人应一律拒服兵役”（参看《普列汉諾夫全集》，俄文版第4卷附录，第329頁）。——第102頁。
- 119 普列汉諾夫当时是俄国社会民主主义者参加苏黎世代表大会的唯一代表。他的代表证书是彼得堡小组和“紐約俄国社会民主主义协会”授予的。《記錄》中代表名单上普列汉諾夫的名字旁边注明了这两份证书。普列汉諾夫参加了代表大会的战争問題委员会的工作，并代表該委员会向大会全体會議报告軍国主义問題。这篇报告在1893年10月号的《L'Ere nouvelle》（《新时代》）杂志上用致編輯部的信的形式发表。报告的俄文本发表在《普列汉諾夫全集》（第4卷，第161—165頁）、《普列汉諾夫遺著》（第8集，第1册，第136—139頁）和《在馬克思主义旗帜下》杂志（1922年第5—6期）上。——第102頁。
- 120 参加代表大会的二十个国家的代表中，贊成荷兰代表的決議案的只有六国，其中包括法国；但會議以大多数票通过了比利时代表对这一決議案所作的重大修正：“……議會中的工人代表应当投票反对任何軍事預算，并坚持普遍裁軍”（《……記錄》，第30頁）。——第102頁。
- 121 普列汉諾夫在苏黎世代表大会上所作的报告中是这样說的：“……荷兰代表的建議——战争时期举行反战罢工——无非是一种空想。事实上，要实现这个建議，就需要有力量，有很大的力量，需要军队都听从社会民主党。然而，一旦我們拥有这种力量，我們就无须乎放下武器了：我們的义务将会是給武器另找一个用途，这个用途的性质是不难預見的”（《普列汉諾夫全集》，第4卷，俄文版，第161頁）。——第103頁。
- 122 布魯塞尔国际社会党代表大会的決議，在普列汉諾夫的《1891年工人运动》一文（刊登于《社会民主主义者》杂志，1892年，第4卷）中曾經引用过（参看《普列汉諾夫全集》，第4卷，俄文版，第109—110頁）。这一个由李卜克內西提出的決議，被称作是“德国的”決議，虽然它受到法国代

- 表瓦扬的热烈支持。苏黎世代表大会战争问题委员会的讨论，是以布鲁塞尔代表大会的“德国”决议和号召总罢工的纽文葛斯的荷兰决议作为基础的。——第 103 页。
- 123 普列汉诺夫对潘涅库克的小册子的评论最初见于《现代生活》杂志 1907 年第 1 期，第 260—265 页，后收入《普列汉诺夫全集》第 17 卷。本选集所载这篇评论系由全集中转载；原文曾对照经普列汉诺夫审阅的最初版本核订。——第 105 页。
- 124 普列汉诺夫指的是潘涅库克在《新时代》杂志上发表的下面两篇文章：1904 年第 31 期和第 32 期（第 22 年第 2 卷第 133 页和第 180 页）上发表的《Historischer Materialismus und Religion》（《历史唯物主义和宗教》），1905 年第 19 期（第 23 年第 1 卷第 604 页）上发表的《Klassenwissenschaft und Philosophie》（《阶级科学和哲学》）。——第 106 页。
- 125 普列汉诺夫所提到的这个地方，潘涅库克在小册子中写的是 A. 毕希纳，虽然实际上说的是路德维希·毕希纳。——第 107 页。
- 126 关于爱尔维修的历史哲学请参看本选集第 2 卷中所载《唯物主义史论丛》一文。——第 107 页。
- 127 在泰勒这本书的第 15 章（《万物有灵论》）中写道：“宗教中的十分重要的因素，即现在构成宗教的最紧要的部分的道德因素，在原始部落的宗教中却遇见得不多……在高度发达的文化中道德哲学和万物有灵论哲学结合得十分紧密和巩固，而在低级文化中这种结合看来只不过刚刚开始”（爱·泰勒：《原始文化》，1939 年俄文版，第 265 页）。——第 109 页。
- 128 阿尔弗莱德·瓦来特主编的、于 1889 年在巴黎创刊的双周刊《Mercure de France》（《法兰西信使》），在 1907 年发起了一次调查，本文就是对这次调查的答复。调查只提出一个问题：“Assistons nous à une dissolution ou à une évolution de l'idée religieuse et du sentiment religieux”（“我们是否参与宗教观念和宗教感情的瓦解或进化”）。在 1907 年 4 月 15 日该杂志第 236 期上发表了各国的

社会活动家和作家对这次調查的答复，这里面有馬克西姆·高尔基，朱尔·列麦特尔，麦克斯·諾尔道，弗朗斯瓦·柯培，王德威尔得，史特林堡，維尔哈倫，龔普洛維奇，利鮑等人的答复。普列汉諾夫的答复登在第617—619頁上。在普列汉諾夫生前，用俄文发表这篇答复的只見卢那察尔斯基的《宗教和社会主义》一书（第1卷，1908年圣彼得堡版，第22—23頁）。这篇答复曾收入《普列汉諾夫全集》第17卷。

本选集以全集中所刊载的，对照《法兰西信使》杂志的法文原作校訂过的答复为蓝本。——第111頁。

- 129 本文最初发表在《現代世界》1907年第7—8期（8月出版）上，經過文字上略加修訂后，由普列汉諾夫收入他的文集《由防禦到进攻》（1910年版）中。

本文中所批評的原书样本，保存于普列汉諾夫圖書館里。原书上注滿他的許多批語。普列汉諾夫和普列汉諾娃手写的部分文稿保留了下来。本选集中按《由防禦到进攻》文集中所載文字轉載。——第113頁。

- 130 实际上，安东尼奥·拉布里奧拉一书的英譯本《Socialism and philosophy》是在1907年于芝加哥出版的。——第113頁。

- 131 翁特爾曼所指的想必是《德意志意識形态》。然而未发表的材料中还有馬克思和恩格斯的另一些早期著作。——第114頁。

- 132 參看馬克思：《資本論》，第1卷，1956年人民出版社版，第2版跋第17頁。——第115頁。

- 133 參看《馬克思恩格斯全集》，第3卷，1960年人民出版社版，第3—8頁。——第115頁。

- 134 參看恩格斯：《反杜林論》，1961年人民出版社版，第7頁。——第117頁。

- 135 普列汉諾夫提醒注意的是：伯恩施坦的修正馬克思主义的发言，既沒有受到德国社会民主党，也沒有受到整个社会民主党的坚决譴責。

參看普列汉諾夫的《我們为什么應該感謝他？》一文，載本选集第2卷。——第118頁。

- 136 參看本卷第141頁及以下各頁。——第120頁。

- 137 法国的唯物主义者拉美特利医生的最后生涯是在弗里德里希大帝的宫中度过的。他参加了一次盛宴,据不完全可靠的传说,他在宴会上吃了蘑菇馅饼,并因此而死去。这个故事被广泛宣扬开去,给了唯物主义的敌人以借口,他们责难唯物主义者沉湎于“酒色”,耽溺于“物质享乐”等等。费尔巴哈在《论唯灵主义和唯物主义》一文中嘲笑了“拉美特利的……馅饼”,并且声称:“有人认为德国唯物主义是从《自然体系》甚至是从拉美特利的蘑菇馅饼中导引出来的,再没有比这种看法更加错误的了。德国唯物主义有它的宗教起源”(参看《费尔巴哈哲学著作选集》,上卷,1959年三联书店版,第465、469页)。——第126页。
- 138 约·狄慈根的《人脑活动的实质》一书于1869年问世,《哲学的成就》一书于1887年问世。——第128页。
- 139 参看普列汉诺夫的《伯恩斯坦与唯物主义》一文,载于本选集第2卷第389—404页。——第130页。
- 140 参看恩格斯:《反杜林论》,1961年人民出版社版,第41页。——第130页。
- 141 《马克思主义的基本问题》一书曾得到列宁的好评,列宁认为它是很好地论述马克思主义哲学的著作之一(参看《列宁全集》,第21卷,1959年人民出版社版,第66页)。

本书写于1907年11月—12月,为马克思逝世二十五周年纪念集而作^①。

该纪念集由于某些原因没有出版(原因之一是普列汉诺夫不愿意把自己的文章同尤什凯维奇和卢那察尔斯基的文章放在一个集子里,他认为这两个人的观点是跟马克思主义不相容的),因此决定把普列汉诺夫的文章出一个单行的小册子。这本小册子在1908年5月才由彼得堡的“我们的生活”出版社出版。印得很潦草。参考书名称和人名的书写有错误,引文的出处也注得不正确。这显然是由于普列汉诺夫手稿的誊写者的错误,而普列汉诺夫没有看到校样。

在普列汉诺夫的参与下,这本书又于1910年以德文出版(译者纳

^① 从普列汉诺夫纪念馆中保藏的书信可以看出,普列汉诺夫在1907年11月初接到约稿通知,而在12月底文章就已写成。

希姆逊,德国笛兹出版社版)。德文譯者几次請求普列汉諾夫訂正个别地方,指明引文出处等等。結果,1908年版本中的一部分小錯誤得到了糾正,但仍有一部分(为数不多)沒有发现。

1909年9月,普列汉諾夫专为德文版写了22条注解^①。至于普列汉諾夫是否参与本书其他版本的准备工作,还没有证明材料。

本书在普列汉諾夫生前和死后出版了很多次(从1908年到1957年,用各种文字出了40多版)。

在《馬克思主义的基本問題》收入《普列汉諾夫全集》(第18卷)的时候,德文版的注解第一次印成俄文。它們与俄文版的注解分开,附在文章后面。这里出了几个錯誤(有一个注解完全漏掉了,有三个注解被錯誤地当作1908年俄文版中原有的注解,等等)。

在本选集中,德文版的所有注解都放在书頁下端,头上附有相应的說明。这些注解的俄文原稿沒有保存下来,因此,和《全集》中一样,都从德文翻譯过来。其中馬克思和恩格斯著作的引文,以最新的俄文版为藍本。

《馬克思主义的基本問題》一书的初稿沒有找到。现在保藏的只是一份著者亲笔写的手稿,很可能是作品的未定稿。这份手稿的文字与定稿很接近,但仍有不同。該稿沒有分章节,有些地方發揮得不够詳細,缺少几个注解,等等。但許多地方跟定稿完全一致。

本选集中所載的文字,以1908年版为基础。有几个地方根据手稿訂正了参考书名。此外,还利用了1910年的德文版作了一些訂正。——第134頁。

142 在普列汉諾夫圖書館所藏的这本书上,普列汉諾夫针对阿德勒的这句话在頁边写了一个批注:“现在阿德勒把这一点忘掉了”。——第135頁。

143 参看恩格斯:《反杜林論》,1961年人民出版社版,第7頁。——第135頁。

^① 注解的写作時間根据以下两点确定:(一)譯者在1909年9月21日写给普列汉諾夫的信,感謝他补写注解;(二)普列汉諾夫在一个注解中介绍自己的一篇登載于《現代世界》1909年9月号上的文章(《論俄国的所謂宗派探尋》中的第一篇)。

- 144 现代主义——十九世纪末、二十世纪初天主教神学中的一个流派，它是一种旨在把天主教教义同现代生活、科学“调和起来”的观点体系。1907年9月教皇庇护十世颁布通告（《告世界书》，即告全体天主教徒书），斥责了现代主义。——第136页。
- 145 普列汉诺夫关于可能有人要企图用托马斯·阿奎那来“补充马克思”的预言，真有先见之明。现代的托马斯·阿奎那的信徒——新托马斯主义者（新托马斯主义是梵蒂冈的官方哲学），不止一次地试图作这样的“补充”，以达到愚弄劳动人民的目的。新托马斯主义者雷丁发表的意見，就是最近出现的这种企图之一。他1953年出了一本名叫《托马斯·阿奎那和卡尔·马克思》的书。雷丁证明：马克思和阿奎那同出于一位老师——亚里士多德的门下；他们的哲学观点有许多共同之处，而他认为这种共同之处就是“为恢复……物质世界的名誉而斗争”，强调单一从属于普遍，等等。——第136页。
- 146 参看《马克思恩格斯文选》（两卷集），第2卷，1958年人民出版社版，第357—400页。普列汉诺夫为该书写的注解，参看本选集，第1卷，中文版，第504—563页。——第136页。
- 147 参看《马克思恩格斯文选》（两卷集），第2卷，1958年人民出版社版，第93—154页。——第136页。
- 148 参看《马克思恩格斯全集》，第4卷，1958年人民出版社版，第71—198页。——第137页。
- 149 这本集子的头三卷的全称是：《马克思恩格斯和拉萨尔遗著选集》，梅林编辑，1902年斯图加特版，第1、2、3卷——马克思和恩格斯1841年3月至1850年10月的著作。第4卷中包括拉萨尔给马克思和恩格斯的信件。——第137页。
- 150 参看《马克思恩格斯早期作品选集》，1956年俄文版，第17—98页。——第137页。
- 151 《德法年鉴》在巴黎用德文出版，由马克思和卢格主编。仅仅在1844年2月出版过第一期双刊号。其中刊载有马克思的著作《论犹太人问题》、

- 《黑格尔法哲学批判导言》，以及恩格斯的著作《政治经济学批判大纲》和《英国状况——评托马斯·卡莱尔的〈过去和现在〉》（见《马克思恩格斯全集》，第1卷，1956年人民出版社版，第419—451页，452—467页，596—625页，626—655页）。——第137页。
- 152 《马克思恩格斯早期作品选集》，俄文版，第258页。——第138页。
- 153 参看《马克思恩格斯全集》，第2卷，1957年人民出版社版，第3—268页。——第137页。
- 154 参看《马克思恩格斯文选》（两卷集），第2卷，1958年人民出版社版，第401—404页。——第137页。
- 155 普列汉诺夫指的是新康德主义者朗格的著作《唯物主义的历史和现在对它的意义的批评》第1、2卷。——第138页。
- 156 《马克思恩格斯文选》（两卷集），第2卷，1958年人民出版社版，第369—370页。——第139页。
- 157 参看《费尔巴哈哲学著作选集》，上卷，1959年三联书店版，第247页。——第139页。
- 158 参看同上书，第479页。
- 这里和以下，普列汉诺夫从费尔巴哈著作中的引文所根据的版本是《费尔巴哈全集》，1846—1866年菜比锡版，奥·维干德编辑，第1—10卷。——第140页。
- 159 普列汉诺夫引的是费尔巴哈的《从维鲁拉姆男爵培根起到别涅狄克特·斯宾诺莎止的近代哲学史》。没有俄文译本。——第140页。
- 160 参看《费尔巴哈哲学著作选集》，上卷，1959年三联书店版，第51页。——第140页。
- 161 参看朗格：《唯物主义的历史和现在对它的意义的批评》，1899年圣彼得堡版，第396页。——第141页。
- 162 《马克思恩格斯全集》，第2卷，1957年人民出版社版，第167—168页。——第141页。

- 163 同上书,第160頁。——第141頁。
- 164 参看同上书,第160頁和120頁。——第141頁。
- 165 参看《费尔巴哈哲学著作选集》,上卷,1959年三联书店版,第115頁。——第141頁。
- 166 参看同上书,第114頁。——第142頁。
- 167 参看同上书,第114頁。——第142頁。
- 168 参看同上书,第144頁。——第142頁。
- 169 参看同上书,第166頁。——第142頁。
- 170 参看同上书,第195頁。——第143頁。
- 171 参看同上书,第140頁。——第143頁。
- 172 引自费尔巴哈的《近代哲学史》一书,载《费尔巴哈全集》,第4卷,德文版,第380頁。——第143頁。
- 173 注错。应为:《全集》第4卷,德文版,第392頁。引自费尔巴哈的《近代哲学史》。——第144頁。
- 174 《马克思恩格斯全集》,第2卷,1957年人民出版社版,第168頁。——第144頁。
- 175 必须指出普列汉诺夫这里的說法的錯誤。斯宾諾莎关于实体的学說是唯物主义的。但这不等于說馬克思和恩格斯是斯宾諾莎主义者。这样的說法就会抹煞馬克思主义和它以前的各种形式的唯物主义之間的界限。——第144頁。
- 176 参看《费尔巴哈哲学著作选集》,上卷,1959年三联书店版,第528頁。——第144頁。
- 177 参看同上书,第175—176和524頁。——第145頁。
- 178 恩格斯:《反杜林論》,参看1961年人民出版社版,第117頁。——第145頁。

- 179 參看《馬克思恩格斯文選》(兩卷集),第2卷,1958年人民出版社版,第401頁。——第146頁。
- 180 引文不確切(把“感受”——Leiden——寫成了“存在”——Sein,改變了句子次序)。費爾巴哈的原文是:“當你思想到質之前,你先感覺到這種質。感受先於思維”(《費爾巴哈哲學著作選集》,上卷,1959年三聯書店版,第107頁)。——第146頁。
- 181 普列漢諾夫指出,馬克思主義是它以前各種形式的唯物主義的理所當然的繼續,這是正確的,但是這裡他犯了一個錯誤,他認為馬克思的認識論同費爾巴哈的認識論相似,而忘記了它們之間的質的差別。——第147頁。
- 182 參看本選集,第2卷,中文版第389——404頁。——第147頁。
- 183 參看福勒爾1894年9月26日在維也納舉行的第六十六次德國自然科學家和醫生代表大會上的報告《大腦和精神》的俄譯本,1912年聖彼得堡版。另有1908年的版本。——第148頁。
- 184 參看《費爾巴哈哲學著作選集》,上卷,1959年三聯書店版,第194頁。——第149頁。
- 185 參看謝林:《先驗唯心主義體系》,1936年俄文版,第132頁。——第149頁。
- 186 參看《車爾尼雪夫斯基哲學著作選集》,第3卷,1951年俄文版,第536—556頁。——第149頁。
- 187 參看《費爾巴哈哲學著作選集》,上卷,1959年三聯書店版,第166——167頁,以及115頁。——第150頁。
- 188 參看同上書,第104頁。原文的注解有誤,第2卷第263頁應改為第2卷第249頁。——第150頁。
- 189 參看泰勒:《原始文化》,1939年俄文版,第264頁。——第151頁。
- 190 參看《費爾巴哈哲學著作選集》,上卷,1959年三聯書店版,第166頁。——第151頁。

- 191 在普列汉诺夫所指出的这几页中, 岡佩茨写道: 由于必须说明许多同样事物尤其是同种动植物存在的事实, 使人相信有从原始时起就有的、处于精神领域中的存在物, 它们是事物的胚模。岡佩茨写道, 人类智慧的这种倾向, 就是柏拉图学说的基础。——第 151 页。
- 192 在《马克思主义的基本问题》一书的以前历次俄文版本中, 这个注解都漏掉了。——第 151 页。
- 193 “折衷主义的残羹剩汁”——恩格斯在《费尔巴哈与德国古典哲学的终结》一书的序言中所说的话。恩格斯就是这样来说明十九世纪末德国大学中所教的德国哲学的。——第 151 页。
- 194 本集的全称是: 《罗森塔尔七十寿辰纪念集》, 1906 年莱比锡版。——第 152 页。
- 195 参看《费尔巴哈哲学著作选集》, 上卷, 1959 年三联书店版, 第 181 页。原文的注解有误: 第 2 卷第 340 页应改为第 2 卷第 339 页。——第 152 页。
- 196 这句话在修辞上不通顺, 显然是由于誊写者的错误所致。手稿中没有这个地方。——第 153 页。
- 197 参看《费尔巴哈哲学著作选集》, 上卷, 1959 年三联书店版, 第 205 页。——第 153 页。
- 198 参看同上书, 第 155 页。原文的注解有误: 第 10 卷第 187 页应改为第 2 卷第 308 页。——第 154 页。
- 199 参看《马克思恩格斯文选》(两卷集), 第 2 卷, 1958 年人民出版社版, 第 401—404 页。——第 154 页。
- 200 参看同上书, 第 402 页。——第 155 页。
- 201 参看《费尔巴哈哲学著作选集》, 上卷, 1959 年三联书店版, 第 184 页。——第 156 页。
- 202 参看同上书, 第 185 页。——第 156 页。

- 203 參看本選集,第1卷,中文版,第470—501頁。——第156頁。
- 204 參看馬克思:《政治經濟學批判》,1955年人民出版社版,序言第2頁。
 從手稿中可以看出:普列漢諾夫在寫了“他在他的《黑格爾法哲學批判》一書里面指出,人們在社會中的相互關係……”這幾個字之後,是打算把自己的思想繼續下去的。後來他刪去了后面的部分,而用了以“法權關係”等等字樣開頭的一段引文,並插了一句話“他在那里寫道”。結果,就把所舉的引文搞到《黑格爾法哲學批判》里去了,這是一個錯誤。——第157頁。
- 205 普列漢諾夫引自恩格斯的著作《英國狀況——評托馬斯·卡萊爾的〈過去和現在〉》(參看《馬克思恩格斯全集》,第1卷,1956年人民出版社版,第642頁)。——第157頁。
- 206 參看《費爾巴哈哲學著作選集》,上卷,1959年三聯書店版,第185頁。——第158頁。
- 207 參看《馬克思恩格斯全集》,第4卷,1958年人民出版社版,第139—144頁。——第159頁。
- 208 參看馬克思:《資本論》,第1卷,1958年人民出版社版,第二版跋,第17頁。——第159頁。
- 209 參看《黑格爾全集》,第5卷,1937年俄文版,第434頁。——第160頁。
- 210 參看同上書,第434—435頁。——第160頁。
- 211 參看《專制主義的新辯護人》一文的第二部分,本選集,第1卷,中文版,第423—432頁。《馬克思主義的基本問題》一書的幾個蘇聯版本,都把這一部分作為附錄,冠以《關於自然界和歷史中的“飛躍”》的標題。——第160頁。
- 212 恩格斯:《反杜林論》,1961年人民出版社版,第67頁。——第161頁。
- 213 在1910年德文版中,這下面有一段引文,引自普列漢諾夫為恩格斯的《費爾巴哈與德國古典哲學的終結》一書所寫的序言(參看本卷,第

79 頁—91 頁，从“馬克思和恩格斯的哲学……”起到“許多人同样不明白……”以前为止)。

这一段关于辩证法和邏輯的文字，按照普列汉诺夫的願望放在德文版的正文內，而在普列汉诺夫死后刊行的《馬克思主义的基本問題》一书的几种俄文版本中，都把它作为附录，冠以《辩证法和邏輯》的标题。——第 161 頁。

- 214 德·弗里斯的下列两书有俄譯本：《突变及物种发生时的突变时期》，1912 年圣彼得堡版；《德·弗里斯选集》，1932 年莫斯科版。

普列汉诺夫夸大了德·弗里斯的著作的意义。克·阿·季米里亚捷夫在他的《十九世紀生物学发展史概論》一文中写道：“……德·弗里斯的尝试……对达尔文的原理，从原則上說沒有改变任何东西，也沒有补充任何东西，甚至就局部的問題——变異性問題來說也是如此。达尔文也承认有突变(即飞跃式的变異)和漸变(即一般的变異)，而現在也沒有任何东西迫使人們认为突变不仅有特殊的意义，甚至有占决定的意义。”(《季米里亚捷夫全集》，第 8 卷，1939 年俄文版，第 123 頁)。——第 161 頁。

- 215 俄譯本为弗兰塞：《自然科学的哲学。达尔文主义的現狀》，1908 年圣彼得堡版。——第 162 頁。

- 216 赫尔岑給黑格尔哲学以“革命的代数学”的評語，見《往事和追思》第 4 卷第 25 章(參看《赫尔岑文集》，三十卷集，第 9 卷，1956 年俄文版，第 53 頁)。

普列汉诺夫所引的恩格斯《费尔巴哈与德国古典哲学的終結》中的文字，是指恩格斯对黑格尔哲学的說明(《馬克思恩格斯文选》(两卷集)，第 2 卷，1958 年人民出版社版，第 357—363 頁)。——第 162 頁。

- 217 參看馬克思：《資本論》，第 1 卷，1958 年人民出版社版，第二版跋，第 18 頁。——第 163 頁。

- 218 參看《普列汉诺夫全集》，第 10 卷，俄文版，第 199—252 頁，以及本选集第 4 卷俄文版。——第 163 頁。

- 219 參看馬克思：《政治經濟学批判》，1955 年人民出版社版，序言第 2

- 頁。——第 163 頁。
- 220 关于普列汉諾夫对地理环境在社会发展中的作用的观点，参看本卷的緒論。——第 163 頁。
- 221 参看《黑格尔全集》，第 8 卷，1935 年俄文版，第 76—97 頁。第 164 頁。
- 222 参看路·亨·摩尔根：《古代社会，或对人类从蒙昧期经过野蛮期进化到文明期的路綫的研究》，1935 年列宁格勒第 2 版，第 17 頁。——第 164 頁。
- 223 俄譯本为拉采尔：《地球和生命》，第 2 卷，1906 年圣彼得堡版，第 551—552 頁。——第 165 頁。
- 224 参看《黑格尔全集》，第 8 卷，俄文版，第 85 頁。——第 165 頁。
- 225 参看馬克思：《資本論》，第 1 卷，1958 年人民出版社版，第 631 頁。——第 165 頁。
- 226 普列汉諾夫在后面不止一次地摘引的拉采尔著《民族学》第 1、2、3 卷，1885—1888 年萊比錫版，有俄文譯本；拉采尔著《民族学》第 1、2 卷，1900 年、1901 年圣彼得堡版。俄文版是节本，因此普列汉諾夫摘引的各个地方，俄文版中并不一定都有。——第 165 頁。
- 227 参看《馬克思恩格斯文选》(两卷集)，第 1 卷，1958 年人民出版社版，第 67 頁。——第 166 頁。
- 228 参看拉采尔：《民族学》，第 1 卷，俄文版，第 121—122 頁。——第 166 頁。
- 229 出版年份注錯。卢色这本书的全名是《名将录：弗里德里希二世，拿破侖，毛奇。根据朋納尔將軍未发表的材料而作的評論集》，1899 年巴黎版。——第 168 頁。
- 230 参看馬克思：《資本論》，第 1 卷，1958 年人民出版社版，第 631 頁。——第 170 頁。
- 231 参看布克尔：《英国文明史》，1906 年圣彼得堡版，第 2 章，第 16 頁、第 46—47 頁。——第 170 頁。

- 232 参看《马克思恩格斯文选》（两卷集），第1卷，1958年人民出版社版，第249页。——第171页。
- 233 希里罗人——西南非洲的一个部落，1884年遭到德帝国主义者的压迫。殖民者对被奴役的居民建立了血腥恐怖统治——焚毁村庄，杀戮男子、妇女和儿童，把剩下来的人都赶进沙漠地区。希里罗人和其他部落一道进行了英勇的反抗，德国人化了20多年的时间才把他们毁掉。1904年1月开始的起义，是斗争发展的最高峰。1904年8月，希里罗人的武装力量被摧毁，于是就开始了起义者的迫害，到1907年在无水的奥姆赫赫沙漠的野蛮屠杀为止方告结束。列宁把希里罗人的起义记入《1870年后世界史主要资料编》中的《1904—07年：对希里罗人的战争》（见列宁：《关于帝国主义的笔记》，1939年俄文版，第626页）。——第173页。
- 234 参看爱·泰勒：《原始文化》，俄文版，第410页。——第174页。
- 235 参看亨利希·舒尔茨：《原始文化史》，第2卷，1923年莫斯科版，第625—632页。——第174页。
- 236 参看本卷，第361—404页。——第175页。
- 237 洪积期的人类——对直到冰期后时代末绝种的人类的总称。——第175页。
- 238 正文所列的书目中，已译成俄文的有下列几种：舒尔茨的《原始文化史》，有三种版本——1907年圣彼得堡版，1910年圣彼得堡版，1923年莫斯科版（两分册）；施泰因的《在巴西的原始部落中》，有好几种版本，最后一种是1935年莫斯科版；格罗塞的《艺术的发端》，1899年莫斯科版；毕歇尔的《工作和节奏》，1899年圣彼得堡版和1923年莫斯科版；毛蒂利等人的《史前生活。人类的起源和古代的人类》，1903年圣彼得堡版。
赫尔纳斯的著作中译成俄文的，有同正文所引著作题目相近的下列著作：《原始人类史》，1898年圣彼得堡版；《史前时期文化》，第1—3部分，1913—1914年莫斯科版。——第175页。
- 239 参看毕歇尔的《工作和节奏》，1923年俄文版，第264页。——第176

頁。

- 240 參看同上書，第 259 頁。——第 176 頁。
- 241 普列漢諾夫的这个意見，可以代表他在俄國革命性質和動力問題上的孟什維克觀點。普列漢諾夫認為俄國革命應該以西歐資產階級革命為榜樣，他跟第二國際的大多數領袖一樣，抱著一種錯誤的觀點，認為資產階級革命和社會主義革命之間永遠必須隔着整整一個歷史時代。普列漢諾夫不了解新的時代——帝國主義時代的條件，認為在較晚走上工業發展道路的俄國，在這個農民人口占大多數的國家，生產力和資本主義生產關係之間的衝突還沒有成熟，因此俄國就沒有進行社會主義革命的客觀條件。——第 177 頁。
- 242 參看馬克思：《政治經濟學批判》，1955 年人民出版社版，序言第 2—3 頁。——第 178 頁。
- 243 參看同上書，序言第 3 頁。——第 178 頁。
- 244 顯然，普列漢諾夫指的是恩格斯為《資本論》第 1 卷第 3 版（1883 年版）寫的一個注解。恩格斯寫道：“由於後來對人類原始狀況進行了認真研究，著者（即馬克思——《普列漢諾夫哲學著作選集》編輯部注）得到如下的結論：最初並不是家族發展為氏族，剛好相反，氏族才是以血緣為基礎的人類社會的原始的自然發生的形態，所以家族的各種形態是後來由於氏族聯合體開始解体才發展起來的。”（參看馬克思：《資本論》，第 1 卷，1958 年人民出版社版，第 423 頁注）。
- 另外參看恩格斯《家庭、私有制和國家的起源》一書 1884 年第 1 版序言，1961 年人民出版社版，第 6 頁。——第 179 頁。
- 245 參看《馬克思恩格斯全集》，第 4 卷，1958 年人民出版社版，第 467—468 頁。——第 180 頁。
- 246 參看同上書，第 488 頁。——第 181 頁。
- 247 普列漢諾夫指的是 1899 年 3 月出版的伯恩施坦的小冊子《社會主義的前提和社會民主黨的任務》。伯恩施坦在這裡說：“……起初馬克思和恩格斯對非經濟因素的影響的估價，要比他們在後來的著作中的估價

- 小得多”（伯恩施坦：《社会主义問題和社会民主党的任务》，1910年莫斯科版，第24—25頁）。——第181頁。
- 248 引自恩格斯1890年9月21—22日給布洛赫的信（參看《馬克思恩格斯文选》（两卷集），第2卷，1958年人民出版社版，第489—490頁）。——第182頁。
- 249 引自恩格斯1891年1月25日給施塔尔肯堡的信（參看《馬克思恩格斯文选》（两卷集），第2卷，1958年人民出版社版，第505頁）。——第182頁。
- 250 引自同上信（參看同上书同頁）。——第183頁。
- 251 參看同上书同頁。——第184頁。
- 252 这一句話正与康德的一篇文章的名称《一切可以作为科学出現的未来形而上学的序言》相对照。——第184頁。
- 253 这个脚注在《馬克思主义的基本問題》1910年德文版中漏掉了。——第186頁。
- 254 *Fabliau*——小調，中世紀法国文学中的一种詩体小調，讲些荒謬可笑的事情，通常每行8个音节，每两行押一个韵。
Chansons de geste（直譯为：事迹之歌）——中世紀法国叙事詩中的英雄事迹詩。——第187頁。
- 255 普列汉諾夫在《从社会学观点来看十八世紀的法国戏剧文学和法国繪画》一文中，比較詳細地發揮了这个思想。在那里他也說到了产生大卫画派的社会原因（參看《全集》第14卷，俄文版，第111—113頁）。——第188頁。
- 256 參看《馬克思恩格斯文选》（两卷集），第2卷，1958年人民出版社版，第506頁。——第193頁。
- 257 參看本选集，第2卷，中文版，第336—375頁。——第193頁。
- 258 參看同上书，第512—570頁。——第194頁。
- 259 費海德这本书的全名是：《文体在政治經濟学上的起源。艺术史，第1

- 部分——希腊和羅馬的造型艺术》，1902年不倫瑞克和萊比錫薩特勒出版公司版。——第194頁。
- 260 在手稿中是：“……对于历史发展的一切‘因素’都可以給予相当的位置”。——第195頁。
- 261 这一“公式”最初是普列汉諾夫于1893年在《唯物主义史論丛》一著中提出的(参看本选集,第2卷,中文版,第186—187頁)。——第196頁。
- 262 舍諾这本书的全称是:《十九世紀的法国繪画。画派的領袖:路易·大卫,格罗,日里科,德康,恩格尔,德拉克魯阿》,1883年巴黎第3版。——第197頁。
- 263 泰恩:《艺术哲学》,第1卷,1890年巴黎第5版,第116頁。俄譯本为:《艺术讲座》,1912年圣彼得堡版,第79頁。——第198頁。
- 264 《馬克思恩格斯全集》,第2卷,1957年人民出版社版,第159頁。——第200頁。
- 265 参看朗松:《法国文学史。十七世紀》,1899年圣彼得堡版,第40—47頁。——第200頁。
- 266 在《替經濟唯物主义說几句话》一文中(参看本选集,第2卷,中文版,第225頁),普列汉諾夫引用了西斯蒙第的这个意見。——第200頁。
- 267 《馬克思恩格斯文选》(两卷集),第2卷,1958年人民出版社版,第100—101頁。——第201頁。
- 268 馬克思語,引自《資本論》第1卷第2版跋(参看馬克思:《資本論》,第1卷,1958年人民出版社版,第2版跋,第18頁)。——第202頁。
- 269 拉采尔說,在研究民族的时候,我們从該民族生活和活动所在的土壤开始。土壤是广义地指周圍环境(空气、阳光、可耕土地等等)。这些地理因素是研究的根据,它們决定研究的范围,但是,“……不应该认为这种把地理因素提到第一位的研究方法是唯物主义的人类观和人类历史观的表现”(拉采尔:《地球和生命》,第2卷,1906年圣彼得堡版,第650頁)。——第202頁。

- 270 参看拉采尔：《民族学》，第1卷，1900年圣彼得堡版，第25—26页。——第202页。
- 271 《圣麦克斯》——马克思和恩格斯的著作《德意志意识形态》中的一章。普列汉诺夫的引文根据《社会主义文献》杂志（参看《马克思恩格斯全集》，第3卷，1960年人民出版社版，第331页）。——第203页。
- 272 哈登—毛奇诉讼案。德国著名政论家麦克西米利安·哈登（伊西多尔·维特科夫斯基的笔名）在1907年写了几篇以揭露威廉二世近臣（毛奇将军、爱伦堡等人）的腐化生活为题材的轰动一时的文章。结果引起一件大诉讼案，这一诉讼案虽然以判处哈登罚金告终，但却有助于揭露威廉二世的宠信。——第203页。
- 273 参看《马克思恩格斯全集》，第4卷，1958年人民出版社版，第143页。——第204页。
- 274 参看恩格斯：《反杜林论》，1961年人民出版社版，第299页。——第205页。
- 275 参看同上书，第117页。——第205页。
- 276 强迫交出土地——参看下一个注解。——第207页。
- 277 立宪民主党的土地纲领于1905年10月在立宪民主党的成立大会上通过。为了把农民争取到自己方面来，立宪民主党人在纲领中规定了这样一条：可以用按照“公平”价格赎买国家土地、寺院土地和私有土地的办法来扩大农民土地所有制。在纲领中甚至说到“强迫交出”一部分地主土地以达到这一目的。但立宪民主党人是自由资产阶级的主要政党，他们在土地问题上的政策是要保存地主的土地占有制和发展农业中的资本主义关系。列宁写道：“立宪民主党想用让步的办法保存地主的土地占有制。他们建议农民实行赎买。这种赎买曾经一度在1861年使农民遭到破产……”（《列宁全集》，第11卷，1959年人民出版社版，第309页）。——第208页。
- 278 马克思：《政治经济学批判》，参看1955年人民出版社版，序言第2页。——第208页。

- 279 參看什塔姆列尔：《从唯物主义历史观看經濟和法权》，第2卷，1907年圣彼得堡版，第61頁及以下。——第208頁。
- 280 謝林：《先驗唯心主义体系》，第344頁。正文中所注的出版年份和頁碼，在以前各次版本中都是錯的。——第209頁。
- 281 參看本选集，第1卷，中文版，第567—809頁。——第210頁。
- 282 这里說的是新康德主义的各种流派，特别是巴登学派。李凱尔特、文德尔班和巴登学派其他代表人物企图证明，社会发展的客观規律性是不存在的，社会科学本身是不可能的。他們硬說，自然科学只运用一般概念，忽視个別的东西；而社会科学則不同，它只研究不可重复的个别事件。他們說，因此，社会科学注定只是从外表上描述社会生活現象。新康德主义者打着“批判主义”（康德用以表征他的哲学的一个术语）的旗号，把康德学說中反动的和唯心主义的方面加以发展。
- 马克思主义的敌人广为利用新康德主义者的这些思想来反对历史唯物主义。——第211頁。
- 283 參看《馬克思恩格斯文选》（两卷集），第2卷，1958年人民出版社版，第137頁。——第212頁。
- 284 馬克思：《政治經濟学批判》，1955年人民出版社版，序言第3頁。——第213頁。
- 285 參看《馬克思恩格斯全集》，第2卷，1957年人民出版社版，第104頁。——第213頁。
- 286 这是車尔尼雪夫斯基的著作《对反对公社所有制的哲学偏見的批判》中的一个感叹句（參看《車尔尼雪夫斯基选集》，下卷，1959年三联书店版，第127頁。——第214頁。
- 287 这篇文章写于1908年初，大概是給一个意大利刊物写的。有两点为证：第一是普列汉諾夫在一張手稿上添写的詞句（向阿·巴拉巴諾娃解釋原文的，她在1908年曾經把普列汉諾夫的另外几篇文章譯成意大利文），第二是普列汉諾夫在文章中所举的一些例子，这些例子是专门针对意大利讀者而举的（如“可敬的意大利改良主义者”的一本书，意大利

的“純经济学”学派等等)。

普列汉诺夫纪念馆的档案中保存着这篇文章的手稿——全份的12頁草稿。

文章是否曾在意大利刊物上发表,这一点无法确定。它用俄文第一次发表在《共产主义学院通报》1933年第2—3期合刊第176—179頁上。杂志上有几个地方印错了,这都在第二次发表时得到纠正。第二次发表在《普列汉诺夫遗著》(第5集,1938年俄文版,第242—246頁)上。

本选集中这篇文章是根据手稿排印的。——第215頁。

- 288 这段文字保存在文章的草稿中,由于它很重要,编辑部把它放在脚注里。——第216頁。
- 289 普列汉诺夫指的是伊·博诺米的书,《社会主义的新道路》,1907年米兰、巴勒摩和那不勒斯,桑德隆出版公司版(《社会政治科学丛书》第68号)。普列汉诺夫在《对工团主义的理论和实践的批判》的第二篇文章《恩利科·列奥纳和伊万诺耶·博诺米》中也批判了这本书(参看《普列汉诺夫全集》,第16卷,俄文版,第62—126頁,特别是第122—123頁)。——第217頁。
- 290 意大利“现代曼彻斯特学派”的代表之一是资产阶级经济学家潘塔列奥尼,他的主要著作都是叙述“純经济学”的(如1894年版的《Principii di economia pura》(《純经济学原理》),1904年版的《Scritti vari di economia》(《经济学各家文献》)等)。
- 普列汉诺夫在《对工团主义的理论和实践的批判》的第一篇文章《阿图罗·拉布里奥拉》中,曾经提到他(指出他反对国家对经济生活的任何干涉)和他对无政府工团主义者的影响(参看《全集》第16卷,俄文版,第6頁)。——第217頁。
- 291 参看《马克思恩格斯文选》(两卷集),第1卷,1958年人民出版社版,第47—83頁。——第218頁。
- 292 参看《马克思恩格斯全集》,第4卷,1958年人民出版社版,第136頁。引文不知是誰写到手稿中去的。——第218頁。

- 293 普列汉諾夫否定资产階級社会中工人階級的絕對貧困化是不正确的。許多事实证明,在资本主义社会中发生着无产階級絕對貧困化的过程。他援引馬克思的話也是沒有根据的,馬克思证明,伴随着資本的积累,同时发生无产階級的絕對貧困化和相对貧困化。——第 218 頁。
- 294 指的是英国研究貧民生活状况的作家和統計学家查理·布斯 (1840—1916) 的著作。布斯的主要著作——多卷集《倫敦人民的生活和劳动》(1889—1903) 中,包括着关于倫敦貧民生活状况的浩繁的統計材料。普列汉諾夫圖書館中藏着布斯的两本书:《英格兰和威尔士的老年貧民》(1894 年英文版) 和《貧民社会写生》(1892 年英文版)。——第 219 頁。
- 295 这里的三封信《Materialismus militans》(《战斗唯物主义》) 主要是为反对俄国馬赫主义的著名代表之一亞·波格丹諾夫而写的,它們曾得到弗·伊·列宁的贊許。列宁說普列汉諾夫在馬赫主义盛行时同馬赫主义者的斗争“有巨大的功績”(參看《列宁全集》,第 36 卷,1959 年人民出版社版,第 267 頁)。

作为科学唯物主义世界观的战士,普列汉諾夫是波格丹諾夫的馬赫主义意向的反对者,这些意向早在 900 年代之初就出現了,但是那时他对于这些意向的危險性估計不足,沒有予以重視。

列宁在 1908 年 2 月 25 日給高尔基的信中,曾叙說了他和普列汉諾夫在《火星》报和《曙光》报編輯部一起工作时討論波格丹諾夫在哲学上的动摇:“我同普列汉諾夫一起工作的时候,我們曾几次談到波格丹諾夫。普列汉諾夫向我解釋波格丹諾夫观点的錯誤,但他认为这种偏差决沒有严重到不可挽回的地步……当时普列汉諾夫把波格丹諾夫看做是反修正主义斗争中的同盟者,然而是一个由于追随奥斯特瓦尔德和馬赫而犯了錯誤的同盟者”(《列宁全集》,第 13 卷,1959 年人民出版社版,第 426 頁)。

列宁回忆起他怎样在 1904 年写信給波格丹諾夫,說后者“……的著作使我更不相信他的观点是正确的,而更相信普列汉諾夫的观点是正确的”(同上书,第 426 頁)。关于这一点列宁于 1906 年在《一个普通馬克思主义者的哲学札記》一文中也写过,可惜我們沒有看到这篇文章。

1908年2月7日在馬赫主义的論文集《关于馬克思主义哲学的概論》出版以后，列宁写信給高尔基說：“而他們迫使我完全傾向于普列汉諾夫……在哲学方面他捍卫的是正确的东西。我贊成唯物主义，反对‘經驗’之类的东西。”（《列宁全集》，第34卷，1959年人民出版社版，第387—388頁）。

直接推动着写成《Materialismus militans》的是波格丹諾夫发表在1907年《生活通报》第7期的《一封給普列汉諾夫同志的公开信》（所以普列汉諾夫的三封信都有《答波格丹諾夫先生》的小标题）。但是它們出現之更深刻的原因是由于感到对于企图以馬赫主义代替馬克思主义的这一反动势力的精神僕从，必须予以反击。

普列汉諾夫是在1908年初着手写这些論文的。

第一篇論文（书信）刊登在1908年夏季孟什維克的机关报《社会民主党人呼声报》第6—7期（5月—6月）上面。

9月写成第二封信。

1908年10月5日普列汉諾夫写信給《社会民主党人呼声报》的一个編輯馬尔丁諾夫——他曾企图縮短普列汉諾夫的批判性論文——說：“我不知道，我的論文究竟有多少字，但是我知道縮短它是不可以的。……試处在我的情况中：人們請求，——簡直是坚持——我和波格丹諾夫开始論战。我长久地推托了，唐恩就是兇証人。最后我动笔了，我在歼灭这一驅子，而現在却对我說：‘应当縮短或者擱起’。您看見过嘴里衔着老鼠的猫嗎？請試試劝它‘縮短’或‘擱起’自己的俘获物：它只有咆哮起来。我也是这样：不能縮短，也不能延擱，現在我以野禽可能从他那里逃走的一个猎人的情感在說話……波格丹諾夫应当現在就死而且‘sans phrases’〔不再多說了〕……”（《格·瓦·普列汉諾夫和巴·波·阿克雪里罗得的通信集》，1925年莫斯科版，第266頁）。

由于普列汉諾夫的坚决不变的立場，第二封信沒有縮減的刊載在出版于1908年10月《社会民主党人呼声报》的第8—9期（7月—10月）上。

第三封信已經不在《……呼声报》上刊登了，普列汉諾夫在1908年末已和它的編輯部分道揚鏢了。这封信是特別为了他的論文集《由防禦

到进攻》(1910年)而写的。在把所有反对波格丹諾夫的这三篇論文載在論文集中时，普列汉諾夫在序言中对着經驗批判主义者写道：“这些工作者中間有些人甚至称自己而且衷心地认为自己是资产阶级的敌人。在我国这些人就是亚·波格丹諾夫先生和安·卢那察尔斯基先生。但是关于这些人在最好的情况下我們只能說，他們的心腸是和他們的头脑非常不协调的：头脑所为着工作的正是心腸所反对的那一阶级”(格·瓦·普列汉諾夫：《由防御到进攻》，1910年圣彼得堡版，第IV页)。

普列汉諾夫在世时，书信沒有被重版过。在20—30年代中它們在几个书局被印行过几次。1938年在《普列汉諾夫遺著》(第5集)中发表了对书信的准备材料和对亚·波格丹諾夫，恩·馬赫和其他人的著作的評論。

在普列汉諾夫的手稿中保存有书信草稿的墨迹(不完全的)和不知由誰重抄并附有他亲笔修改的第二篇論文的副本。

在本版中的文章是根据海外未經檢查的《社会民主党人呼声报》版的文字(第一封和第二封信)和根据《由防御到进攻》論文集的文字(第三封信)印的，而且普列汉諾夫为論文集而在第一封和第二封信中所作的修改和补充，也在本版中被采用，补充是用角形的括弧〈 〉括起来的。我們对于那些他多半是为了檢查的关系而作的改变未加注意。例如，在論文集中他用“社会民主党人”代替“馬克思主义者”，“革命的理論”代替“先进的理論”，“社会民主主义的工人”代替“觉悟的工人”，“基督教的教义”代替“伊斯兰教的教义”等等。未被注意的还有他常常用“同志”一詞(在《……呼声报》的原文中)来代替“同道者”(在論文集的原文中)。对于某些異文在注釋中也作了声明。——第220頁。

第一封信

- 296 普列汉諾夫選擇了乔治·唐丹(莫里哀的同名喜劇中的一个人物)的感叹語(第一幕,第九場)作为三封信的每一封信的題辭。倒霉的农民唐丹知道了自己輕佻的貴族妻子的不忠实。然而狡猾的妻子使用一些狡計,使得丈夫不得不向自己的情敌請求寬恕,仿佛猜疑是无根据的。

在独自一人的时候，他认为他和这样一个妻子结合是做了一件蠢事（“……这是你自己愿意的，乔治·唐丹！……”）。选择这一题辞是由于波格丹诺夫在《一封给普列汉诺夫同志的公开信》中曾自动要求普列汉诺夫批评经验一元论。——第 220 页。

- 297 波格丹诺夫声明说，“您几次告诉我，说您是很消极地对待我和我的见解的。而您的论据和从前一样是深深地隐藏在某处的……。您，普列汉诺夫同志和‘经验一元论’空洞地论战到现在已经快三年了……”（《生活通报》，1907年，第7期，第48—50页）。

确实，在现在这些信发表以前，普列汉诺夫没有以大量的论据反对马赫主义，仅限于在自己的其它文章中提出个别的批评意见。

在司科洛夫斯基的回忆录（《无产阶级革命》，1927年，第1期（60））中说到列宁在1905年的五月—六月对于普列汉诺夫“没有写成一篇实质上是反对波格丹诺夫和他的朋友的论文，而只是用气忿的话敷衍了事”表示不满（第13页）。列宁在1908年3月24日给高尔基的信中声明“普列汉诺夫反对他们实质上是完全正确的……”的时候，又指出普列汉诺夫“……不会或者不想，或者懒于……”“具体地，细致地，简明地”说出自己的意见（《列宁全集》，第34卷，1959年人民出版社版，第395页）。

然而，过了一个时候，普列汉诺夫越来越明白必须在刊物上广泛地反对马赫主义。一些普通党员也写信给他认为有必要这样做，这些信显然对他起了作用。在普列汉诺夫的手稿中保存着几封这样的信（参看《普列汉诺夫遗著》，第5集，第308—312页）。——第 220 页。

- 298 普列汉诺夫的《约瑟夫·狄慈根》一文，是关于约·狄慈根《哲学的成就和关于逻辑的信》一书和恩·翁特曼《安东尼奥·拉布里奥拉和约瑟夫·狄慈根》一书的书评，它发表在1907年第7—8期的《当代世界》中（参看本卷，第113—133页）。——第 220 页。

- 299 黑帮分子董巴兹是以他1906年在雅尔达和以后几年担任雅尔达市的行政长官时的专横和违法行为而著名的。他的任意胡为的表现之一就是把他认为对他不利的许多人从城里放逐出去。

- 董巴茲这一姓在第一封信中提到三次，但在《由防御到进攻》論文集集中普列汉諾夫更改了文字，只留下一次，即第一次的提及，对其他两次就用另外两个别号“爱抽象議論的昏愦大臣”，“这个或另一个殘忍的拷問者”来代替。——第 221 頁。
- 300 普列汉諾夫的論文《对工团主义的理論和实践的批評。第一篇論文，亞瑟·拉布里奧拉》，是对于亞瑟·拉布里奧拉的《改良主义和工团主义》一书的批評，刊登在 1907 年的《当代世界》，第 11、12 期（參看《普列汉諾夫全集》，第 16 卷，第 3—62 頁）。——第 226 頁。
- 301 卢那察尔斯基代表所謂造神派，并且在发表的許多言論中宣布有創立新宗教的必要，約許着将来屬於“在宗教意义中的科学社会主义”。1907 年他发表了《将来的宗教》一文（《教育》杂志，第 10、11 期），普列汉諾夫在对《彼·雅·查达也夫》的书評中称該文为《預言家安·卢那察尔斯基的宗教发现》（《普列汉諾夫全集》，第 23 卷，第 15 頁）；1908 年卢那察尔斯基出版了《宗教和社会主义》一书，在那里企图从理論上論证造神說。普列汉諾夫在《再論宗教》一文中以部分篇幅对卢那察尔斯基的見解作了批評，即《論俄国的所謂宗教探寻》的連載論文的第二部分，刊登在 1909 年《当代世界》杂志的第 10 期（參看本卷，第 412—436 頁）。——第 226 頁。
- 302 參看《馬克思恩格斯全集》，第 1 卷，1956 年人民出版社版，第 649 頁。——第 226 頁。
- 303 “所有被认为是退化和腐敗的时代都是主观的；所有进步的时代都是客观的方向”（《爱克曼搜集的和歌德的談話》，第 1 部，1891 年圣彼得堡版，第 223 頁）。——第 226 頁。
- 304 彼·司徒卢威：《俄国經濟发展問題的評述》，第 1 分冊，1894 年圣彼得堡版。
- 弗·伊·列宁的《民粹主义的經濟內容及其在司徒卢威先生的书中受到的批評》是专批評这本书的（《列宁全集》，第 1 卷，1955 年人民出版社版，第 311—481 頁）。——第 227 頁。
- 305 在《社会民主党人呼声报》的原文中是：“我的某些个同志”。——第 227

頁。

- 306 彼·別·司徒卢威的論文《自由和历史的必然性》是刊登在《哲学与心理学論丛》杂志 1897 年的 36 期(1)中。——第 227 頁。
- 307 列宁屢次強調普列汉諾夫在刊物上公开反对司徒卢威的必要性。例如,在 1898 年 9 月 2 日給亞·尼·波特列索夫的信中他写道:“……我很奇怪,为什么《Beiträge zur Geschichte des Materialismus》的作者〔唯物主义史論丛〕的作者,即普列汉諾夫过去既不在俄国著作中反对新康德主义,而現在又不坚决反对它,却让司徒卢威、布尔加柯夫去爭論这种哲学的枝节問題,似乎这种哲学已成为俄国学生(即馬克思主义者)的观点的一部分了”(《列宁全集》,第 34 卷,1959 年人民出版社版,第 9 頁)。在 1899 年 6 月 27 日再給他的信中列宁对于普列汉諾夫繼續保持緘默表示不滿:“……只有一点我不明白,卡緬斯基〔普列汉諾夫的笔名〕怎么能对《新語》杂志上司徒卢威和布尔加柯夫反对恩格斯的¹⁾文章不予回击?您能給我解釋这一点嗎?”(《列宁全集》,第 34 卷,1959 年人民出版社版,第 26 頁)。在 1901—1902 年中普列汉諾夫在《〈对我们的批判者的批判〉,第 1 册,扮演馬克思的社会发展理論的批判者的司徒卢威先生》一文中公开反对了司徒卢威(參看本选集,第 2 卷,中文版,第 571—718 頁)。——第 227 頁。
- 308 教老鷹讀書的烏鳥——这是薩尔梯科夫—謝德林的故事《老鷹—庇护学术和文艺的財主》中的一个角色(謝德林〔薩尔梯科夫〕,《全集》,第 16 卷,1937 年俄文版,第 102—109 頁)。——第 227 頁。
- 309 在《由防禦到进攻》的原文中为“在一个哲学的會議上”。所談的是 1908 年在日内瓦发生的两次爭論中的一次。第一次,在六月,波格丹諾夫作了哲学报告,还有杜布罗文斯基以对于馬赫主义的尖銳批評作了发言,他利用了列宁所写的《向报告人提十个問題》作为发言的材料(參看《列宁全集》,第 14 卷,1957 年人民出版社版,第 1—2 頁)。

在另一次普列汉諾夫說到的爭論中,德波林做了报告,參加爭論的在唯物主义者方面有普列汉諾夫,在馬赫主义者方面有波格丹諾夫和卢那察尔斯基。据德波林的見証,普列汉諾夫在本卷的头两封信中就利用了自己在爭論中的講話。

在普列汉諾夫的手稿中保存了他用鉛筆写的四頁意見。很可能这几頁是他在爭論中发言的草稿（在《普列汉諾夫遺著》第5集中以《对专题报告的討論发言筆記》的标题发表，第238—239頁）。

在这一筆記的結尾普列汉諾夫写道：“我认为，无产阶级的哲学已經建立，而波格丹諾夫还在馬赫那里寻找哲学的要素。”——第229頁。

310 《物质与精神的关系的研究》——参看《普利斯特列选集》，1934年俄文版，第3—79頁。普利斯特列和普萊士的爭論反映在未被譯成俄文的普利斯特列的《普萊士博士和普利斯特列之間的通信集——关于唯物主义学說和关于哲学的必要性之自由的討論》一书中（1878年倫敦版）。——第232頁。

311 参看本选集，第2卷，第82—137頁。——第232頁。

312 在《社会民主党人呼声报》中的原文是：“至于說到您，那末您，大概由于您和已故的特列加柯夫斯基的秉賦相近的关系，是太缺乏这种本領了。”——第234頁。

313 《馬克思恩格斯文选》（两卷集），第2卷，1955年俄文版，第341頁（恩格斯：《费尔巴哈与德国古典哲学的終結》，1959年人民出版社版，第3頁）。——第236頁。

314 参看《馬克思恩格斯全集》，第2卷，1957年人民出版社版，第166頁。——第237頁。

315 参看同上书，第167頁。

在《关于蜜蜂的寓言》（1705年）这一諷刺作品中，英国的作家——道家孟德維尔以寓言的形式給资产阶级社会的罪恶以尖銳的批評，以鮮明的色調描繪了《蜜蜂群》的風尚的解体。——第237頁。

316 恩格斯的論文《布朗基派公社逃亡者的綱領》是他的著作《逃亡者的文獻》的第2部。（《馬克思恩格斯全集》，第15卷，1935年俄文版，第224—230頁）。——第238頁。

317 参看《馬克思恩格斯文选》（两卷集），第2卷，1958年人民出版社版，第356頁。——第238頁。

- 318 关于拉阿尔普, 参看本选集, 第2卷, 中文版, 第82注。——第239頁。
- 319 Albion, 英国的古称。——第240頁。
- 320 参看《馬克思恩格斯文选》(两卷集), 第2卷, 1958年人民出版社版, 第109頁。——第240頁。
- 321 参看同上书, 第114—115頁。——第241頁。
- 322 参看朗格:《唯物主义史和对它在現时的意义的批評》, 1899年圣彼得堡版, 第187頁。——第241頁。
- 323 卢克萊茨:《物性論》, 1946年俄文版, 第11頁。——第241頁。
- 324 法国的反动作家莫里斯·巴勒斯的初期著作是从宣揚无限的个人主义开始的, 后来变成帝国主义反动势力的战斗的理論家, 这特別表現在他的三部曲《民族毅力的长篇小說》(1897—1902年)中。——第243頁。
- 325 在《由防御到进攻》論文集的原文中普列汉諾夫改变了这一段, 刪去了阿芬那留斯的名字和省略了下面一句話。这些修改表明普列汉諾夫是怎样改变了关于下一封信的内容的計划。看来, 最初他預定以第二封信专批評馬赫和阿芬那留斯的思想, 但后来改变了自己的意願, 于是写成主要論馬赫的信。——第242頁。
- 326 普列汉諾夫指的是自己的《唯物主义史論丛》(参看本选集, 第2卷, 中文版, 第30—213頁)。——第243頁。
- 327 《一元論者协会》是海克尔在1906年創立的, 其目的是在于反对宗教的黑暗势力和宣傳“一元論的”世界观。由于海克尔的不彻底性, 他摒棄了“唯物主义者”这一名詞而称自己的自然—历史的唯物主义为“一元論”。見普列汉諾夫在《馬克思主义的基本問題》一文中有关海克尔的論述(本卷, 第148頁)。——第244頁。
- 328 参看《馬克思恩格斯文选》(两卷集), 第2卷, 1958年人民出版社版, 第368—369頁。——第244頁。

第二封信

- 329 參看本選集，第2卷，中文版，第453—474頁，第475—496頁。——第249頁。
- 330 參看《費爾巴哈哲學著作選集》，上卷，1959年三聯書店版，第155頁。——第250頁。
- 331 恩格斯：《反杜林論》，1961年人民出版社版，第43頁。——第250頁。
- 332 在對馬赫的書《感覺的分析》第33頁所加的評語中，普列漢諾夫諷刺地說：“不是物體引起感覺，而是原素的複合體組成物體。好的。它們也組成其他的人”（《普列漢諾夫遺著》，第5集，第223頁）。
在這里的以及以下的文字，普列漢諾夫是引自1907年出版的、有波格丹諾夫的導論的《感覺的分析》的俄文譯本。——第251頁。
- 333 普利斯特列，物質和精神的研宄（選集，第3—79頁，123—142頁）。——第251頁。
- 334 參看《普列漢諾夫遺著》第5集第212—213頁中的一段異文。——第251頁。
- 335 參看本選集，第1卷，中文版，第541—542頁。——第253頁。
- 336 參看本選集，第2卷，中文版，第453頁及以下各頁。——第254頁。
- 337 參看本卷，第508—546頁——第258頁。
- 338 論文《唯物主義還是康德主義》（參看本選集，第2卷，中文版，第475—496頁）。——第258頁。
- 339 費希特把自己的一本著作稱為《Sonnenklarer Bericht an das grössere Publicum über die neueste Philosophie》《就最新哲學的真正本質向廣大讀者的明白報道——強使讀者了解的一個嘗試》。——第258頁。
- 340 參看本選集，第2卷，中文版，第542注。——第260頁。
- 341 參看本卷，第141頁及以下各頁。——第260頁。

- 342 論文《再論唯物主义》參看本選集，第2卷，中文版，第503頁。——第260頁。
- 343 參看伊·米·謝切諾夫，《哲學和心理學著作選集》，1947年俄文版，第359頁。——第263頁。
- 344 參看本選集，第1卷，中文版，第535—536頁。——第263頁。
- 345 參看同上書，第536頁。——第264頁。
- 346 參看同上書，第536頁。——第264頁。
- 347 普列漢諾夫在敘述和捍衛馬克思主義的認識論時犯了一個錯誤：他認為人的表象是符號、象形文字而不是現實的物和自然過程的復寫。大家知道，列寧尖銳地批評了赫爾姆霍茨的象形文字的不可知論並指出：“普列漢諾夫在闡述唯物主義時犯了明顯的錯誤”，“馬赫主義者興高采烈地攻擊普列漢諾夫的‘象形文字論’……在批判‘象形文字論’的幌子下偷運其否認唯物主義的觀點”（《列寧全集》，第14卷，1957年人民出版社版，第250、244頁）。——第265頁。
- 348 參看本選集，第1卷，中文版，第536—537頁。——第267頁。
- 349 黑格爾，《邏輯學》，《全集》，第5卷，1937年俄文版，第581頁。——第268頁。
- 350 參看《費爾巴哈哲學著作選集》，上卷，1959年三聯書店版，第528、175—176、524頁。——第270頁。
- 351 參看同上書，第194頁。——第270頁。
- 352 “聖安納托里”即安·瓦·盧那察爾斯基——第270頁。
- 353 參看本卷，第141頁及以下各頁。——第271頁。
- 354 參看《馬克思恩格斯文選》（兩卷集），第2卷，1958年人民出版社版，第101頁。——第273頁。
- 355 參看同上書，同頁。——第273頁。
- 356 參看同上書，第102頁。——第274頁。
- 357 普列漢諾夫在引號中借用了海涅的《給拉查爾》的詩：

拋掉那些神聖的比喻
拋掉那些虔誠的假定，
對這些被詛咒的疑問
給我們直接的回答。

(俄譯者米海伊洛夫)

在與普列漢諾夫同時的翻譯中不是“虔誠的假定”而是“空洞的假定”。——第 274 頁。

- 358 參看本選集，第 2 卷，中文版，第 453—504 頁。——第 275 頁。
- 359 按照萊布尼茨的學說(монадология, 单子學)，世界是由簡單而不可分的實體，“自然界的原子”，個體的和不重復的单子所組成。单子不能在外界的作用之下改變，不可能相互發生物理的影響。单子的統一和協調性，宇宙的內在的統一，據萊布尼茨的意見，是由上帝造成的，上帝在单子之間規定了諧和，“先定的諧和”。——第 280 頁。
- 360 費希特把他所認為的真正的哲學，首先是他本人的主觀唯心主義的哲學稱之為《知識學》(«Наукословие», 或«Наукоучение») (Wissenschaftslehre)。按照費希特的意見，知識學應當從一個完全可靠的發端的地位引出，發揮認識范疇的所有的多樣性，所有的財富。——第 282 頁。

第 三 封 信

- 361 參看恩格斯：《反杜林論》，1961 年人民出版社版，第 7 頁。——第 292 頁。
- 362 約·狄慈根的信徒巴·達烏蓋企圖以他自己所創造的“自然一元論”代替辯證唯物主義，而且，在贊許波格丹諾夫時表示希望後者在發揮和擴充自己所開始的哲學工作時，最後將達到“無產階級的自然一元論”(參看本卷，第 118 頁)。——第 296 頁。
- 363 在提出這一論綱時，牛頓強調指出，他寧願以確定不移的事實為根據。——第 302 頁。
- 364 參看恩格斯：《反杜林論》，1961 年人民出版社版，第 52 頁。——第 305 頁。

- 365 这是古代俄罗斯编年史《系年纪事录》里面的话，该编年史的作者叙述，仿佛在862年斯拉夫部落的代表到瓦里亚格人那里对他们说：“我们的土地是广大和肥沃的，但在这块土地上秩序是没有的。请来统治和占有我们罢”。现代的历史科学证明了编年史作者的邀请瓦里亚格人的这一见解是无根据的。——第306页。
- 366 参看恩格斯：《反杜林论》，1961年人民出版社版，第53页。——第309页。
- 367 普列汉诺夫错了。实际上这一论纲和下面所引证的另外两个都是在费尔巴哈的另一著作《Grundsätze der Philosophie der Zukunft》（《未来哲学的基本原理》）中，Werke, Bd. 11. Leipzig, 1846, S.322.（参看《费尔巴哈哲学著作选集》，上卷，1959年三联书店版，第166页）。——第320页。
- 368 参看《费尔巴哈哲学著作选集》，上卷，1959年三联书店版，第169页。——第321页。
- 369 参看同上书，第166页。——第321页。
- 370 海克尔是万物有生论的拥护者。按照他的学说，物质和精神是不可分离地联结在一起的。原子，即存在的最后的原则已具有感觉。灵魂中具有活的细胞，而且随着特殊的“活细胞”的发展就出现意识。——第330页。
- 371 这是套用海涅的诗《教义》中的话：
敲起鼓来，不要恐惧，
去吻一吻随军商店的少女！
这就是全部的学问，
这就是书里最深的意义。
（《海涅文集》，第2卷，1957年俄文版，第105页）。——第331页。
- 372 考茨基，和西欧社会民主党的其他领袖一样，不论对康德主义以及对黑格尔主义都表现了调和倾向。这引起了普列汉诺夫的反，他在1908年2月26日给考茨基的信上写道：“……在我看来，我们的德国同志越来越不理睬唯物主义了。顺便指出，一个同志问我，他能不能期待《Neue Zeit》将发表一篇文章来论述这样的问题，马克思和恩格斯在哲学中是

馬克思主义者还是馬赫主义者?如像年幼的阿德勒*所說的。我沒有肯定地回答他”(《劳动解放社》,第6輯,第272頁)。

在1908年3月10日的回信(在《劳动解放社》文集中,这封信被錯誤地注成写在1900年),考茨基把馬赫主义列为“严肃的社会主义思想”,并論证自己的立場如下:“……至于說到馬赫,那末我对他不抱任何成見;应当承认,我还没有准备讀他的不論那一种著作。鉴于他的发言的重要性,我准备在《Neue Zeit》上給他的拥护者以发言的机会,因为《Neue Zeit》是討論所有严肃的社会主义思想的机关报。而就我所知道的馬赫說,对他是应当严肃对待的。”(同上书,第260頁)。

列宁在1908年2月13日写信給高尔基,談到考茨基对修正主义的中派立場时說:“《Neue Zeit》对哲学漠不关心,它从来就不是哲学唯物主义的热烈拥护者,而在最近竟无条件地刊登了經驗批判主义者的文章”(《列宁全集》,第34卷,1959年人民出版社版,第392頁)。——第334頁。

373 普列汉諾夫对呂根納这本书的評論,第一次发表在《現代世界》杂志1908年第5期第2部分第19—28頁上。后来在1910年,它又重印在普列汉諾夫的文集《由防禦到进攻》中。普列汉諾夫在通讀这个文集的清样时作了一些不大的修訂,带有修辭的性质。同年,这篇书评又刊印在保加利亚文的文集《宗教》之中。这篇文字在收入普列汉諾夫全集第17卷时,是以《由防禦到进攻》文集上的原文作藍本的。本选集选載时根据《現代世界》上第一次发表的原文排印。——第336頁。

374 在《現代世界》杂志上,呂根納这本书的标题下注着:維利契金娜譯自德文。——第336頁。

375 維利契金娜曾經翻譯过馮·波速茨的长篇小说《农夫》。普列汉諾夫在《曙光》杂志上評論过这部小說(參看《全集》,第11卷,俄文版)。——第337頁。

376 下面是呂根納的书第252—253頁上被普列汉諾夫用笔划出的地方:“虽

* 即支持馬赫的弗里德里希·阿德勒。

然我們也把我們在認識物质和精神之間的联系方面所得到的成就，大部分归功于經驗科学即自然科学，但是这一点到現在仍然还不能证实唯物主义理論……如果发明思維机器……那才是实际上证实唯物主义理論……”。

普列汉諾夫在这个地方的頁边加了批注：“天啊！似乎認識論跟經驗事实毫无关系”。——第 338 頁。

- 377** 普列汉諾夫給这句话加了批注：“这里会出现一种假的認識論来拯救宗教”。——第 338 頁。
- 378** 普列汉諾夫指的是二十世紀初在資產階級哲学家当中复活的关于双重真理的学說(参看本卷，第 616 注)。——第 338 頁。
- 379** 在书中，呂根納的这句话被划出来，頁边上写着：“这就是唯物主义”。——第 339 頁。
- 380** 呂根納的书的德文本是：Fr. Lutgenau, *Natürliche und Soziale Religion*, Stuttgart, 1894 (弗·呂根納：《自然宗教和社会宗教》，1894 年斯图加特版)。——第 339 頁。
- 381** 呂根納可以列入早期的修正主义者，因为他是最早认为可以把历史唯物主义理論(他对这种理論理解得很差)和哲学唯心主义体系結合起来的人物之一。除了这种形式之外，修正主义还有其他表现形式。例如，保尔·恩斯特(德国社会民主党“青年派”的一分子)在 1894 年就反对历史唯物主义理論(参看《普列汉諾夫遺著》第 5 集中关于他的文章)。——第 340 頁。
- 382** 呂根納这里援引了 1889 年出版的麦克斯·弥勒的书《*Natural religion*》(《自然宗教》)。所引的地方在該书第 398 頁。——第 341 頁。
- 383** 对于“宗教是私人的事情”这一論点，列宁有不同的解釋。他說：“就国家而言，我們要求宗教是私人的事情，但是就我們自己的党而言，我們無論如何也不能认为宗教是私人的事情”(《列宁全集》，第 10 卷，1958 年人民出版社版，第 63 頁)。——第 346 頁。
- 384** 参看馬克思，《黑格尔法哲学批判导言》(《馬克思恩格斯全集》，第 1 卷，

1956年人民出版社版，第452—453頁）。——第347頁。

- 385 《昂利·柏格森》一文是一篇書評，發表在《現代世界》雜誌（1909年第3期，第二部分，第118—123頁）上。1910年，這篇文章收進普列漢諾夫的文集《由防禦到進攻》。後來編入普列漢諾夫全集第17卷。

本選集中的這篇文章以《現代世界》上刊登的原文為藍本，並根據《由防禦到進攻》文集作了修訂，因為這一文集的清樣是普列漢諾夫親自通讀過的。——第348頁。

- 386 參看《黑格爾全集》，第10卷，俄文版第16頁。——第348頁。

- 387 柏格森在那個注解中說道：“保·拉孔布指出了偉大的發明對人類發展的基本影響。”——第349頁。

- 388 普列漢諾夫是指他的一篇收入本選集第2卷中的文章《談談歷史》——第349頁。

- 389 反對施米特的文章編入本選集第2卷。——第351頁。

- 390 參看《斯賓諾莎選集》（兩卷集），第1卷，1957年俄文版，第427頁。——第353頁。

- 391 文學批評家舒里雅齊柯夫在二十世紀初企圖站出來反對資產階級思想體系。但是，由於把歷史唯物主義的基本原理庸俗化，他的言論反而在客觀上幫助了馬克思主義的敵人。

在《西歐哲學（從笛卡兒到馬赫）對資本主義的辯護》一書中（這本書是在作者接近波格丹諾夫的“經驗一元論”的時期寫的），最明顯地表現出舒里雅齊柯夫的观点的粗糙機械論的和庸俗的性質。

列寧在閱讀舒里雅齊柯夫這本書所做的批注（在1937年第一次發表）中強烈指責舒里雅齊柯夫的观点：“整個這本書就是把唯物主義肆無忌憚地庸俗化的榜樣。它對各個時期、社會形態、思想體系不作具體的分析，只講關於‘組織者’的空話，只做牽強附會、荒唐可笑的對比。

丑化歷史上的唯物主義。

但很可惜，因為他本有追求唯物主義的意願。”（參看《列寧全集》，第38卷，1959年人民出版社版，第564頁）。

普列汉诺夫对舒里雅齐柯夫这本书的评论最初发表在《现代世界》月刊1909年第5期上，后来(1910)收入论文集《由防御到进攻》之中。

在普列汉诺夫纪念馆中保存着有舒里雅齐柯夫的这本书，上面有普列汉诺夫的许多批注。

本选集中这篇文章是根据《全集》排印的，全集中的正文按论文集《由防御到进攻》中的文字作了校对。——第355页。

- 392 以《论俄国的所谓宗教探寻》为标题的这三篇文章，发表在1905—1907年革命失败之后，俄国资产阶级和小资产阶级知识分子中间的反动情绪活跃起来的时期。列宁在1909年9月分析这些情绪的阶级根源时写道：“这种宣扬〔造神说的宣扬〕恰恰是在最近一年半以来经常化起来的，在这个时期，俄国资产阶级为了反革命的目的，需要复活宗教，唤起对宗教的需求，编造宗教，向人民灌输宗教或用新的方法在人民中间巩固宗教。因此对造神说的宣扬就具有了社会性和政治性”（《列宁全集》，第16卷，1959年人民出版社版，第33页）。

关于造神说问题以及这几年在社会民主党人中出现的其他思潮问题，在1909年6月布尔什维克中央——“无产者”扩大编辑部的会议上曾作了研究。这次会议通过的决议强烈谴责造神说，认为“在卢那察尔斯基的文章中特别明目张胆地加以宣传的”造神说，“是背弃马克思主义原理的思潮，就其宣传的实质而不就名词术语来说，它危害着革命社会民主党的工作……”（苏联共产党代表大会、代表会议和中央全会决议汇编，第1卷，1953年俄文第7版，第222页）。

过了相当久以后，在1913年，列宁在给高尔基的信中对俄国知识界的宗教探寻作了这样的评述：“寻神说同造神说、建神说或者创神说等的差别，丝毫不比黄鬼同蓝鬼的差别大”。列宁接着写道：“……任何神的观念，甚至任何对神的谄媚，都是无法形容的卑鄙龌龊的东西……所以是最危险的东西，是最可恶的‘传染病’”（《列宁全集》，第35卷，1959年人民出版社版，第105—106页）。

普列汉诺夫认为反对这一危险现象的斗争具有重大意义。他所收到的来自俄国的信件，反映出人们对于宗教传染病越来越广泛地在知识界中蔓延的忧虑，信中坚持要求他就这些使人焦急不安的问题发表意见，信中还说到读者期待他发表关于宗教的文章的焦急心情。

《論俄国的所謂宗教探尋》的三篇文章曾在《現代世界》杂志上刊登过。它們在这一杂志的1909年第9、10和12期上相繼发表。1910年普列汉諾夫只把前两篇文章編入論文集《由防御到进攻》中。显然是由于这种緣故，所以他把《現代世界》第九期上发表的第一篇文章中的第一章，除保留最后一段外，全部刪掉，因为第一章是所有这三篇文章以至第四篇文章的导言；普列汉諾夫打算在第四篇文章中闡述《路标》文集，但是以后根本沒有写。在普列汉諾夫全集第十七卷中，和在論文集《由防御到进攻》中一样，也省略了导言。但是，这个导言很值得注意，所以我們在重印这三篇文章时就把它完全恢复了。第一篇文章的末了几段，带有一般的性质，全集中沒有，我們这里也把它恢复了。本选集中这篇文章完全照杂志发排，不过把那些在論文集《由防御到进攻》中所沒有的地方加上括号。此外，第一篇文章的章次也有所变动，因为論文集和全集中都沒有把第一章計算在內。

在指出各版本的差異的同时，还必须承认，就前两篇文章來說，論文集《由防御到进攻》的文字是最精确的。普列汉諾夫曾进行了这一論文集的出版准备工作，并且显然对它作过校对。差異之处純粹是文字上的修改，有的地方措詞更加恰当了，有的地方思想更加突出，說得更加显明了。

在全集第十七卷中，前两篇文章是按論文集《由防御到进攻》重排的，第三篇文章是按《現代世界》杂志第十二期重排的。

本选集中的这几篇文章就以这些版本为藍本付排，并按《現代世界》杂志作了上述补充。文字上的一些小的修改就不一一說明了。——第361頁。

- 393 《路标》——是一本反动論文集，在1909年曾先后出了五版。論文集的作者(尼·別尔嘉也夫、謝·布尔加柯夫、米·格尔申臧、亚·伊茲哥也夫、彼·司徒卢威、謝·弗兰克)宣揚唯心主义、宗教和神秘主义，反对群众革命运动，甚至公开維護和頌揚反动派。列宁在《論〈路标〉》一文中揭露了路标派的反革命行徑，把这本书称为“自由主义者叛变行为的百科全书。”（《列宁全集》，第16卷，1959年人民出版社版，第107頁）。——第361頁。

- 394 普列汉诺夫 1910 年在论文集《由防御到进攻》中重新发表前两篇文章时,对它们作了新的注解,这里引用了这些注解,并在注解后面注明了本注解在论文集上的页码。——第 364 页。
- 395 参看泰勒:《原始文化》,1939 年俄文版,第 265 页。——第 366 页。
- 396 同上书,第 264 页。——第 366 页。
- 397 参看《巴拉丁斯基诗集》,1948 年俄文版,第 166—167 页。——第 366 页。
- 398 别林斯基在论述巴拉丁斯基的创作的文章中对《预兆》一诗作了评价,他在文章的最后说:“问题很简单,很明了;一切都归咎于科学;没有科学,我们就不会比易洛魁人生活得更坏……”(《别林斯基全集》,第 6 卷,1955 年俄文版,第 471 页)。——第 367 页。
- 399 波格丹诺夫在《权威的思维》一文中阐述了他对万物有灵论的观点,这篇文章载于他的论文集《社会心理学》,1904 年圣彼得堡版,第 95—156 页。——第 368 页。
- 400 普列汉诺夫是指舒里雅齐柯夫的《西欧哲学(从笛卡儿到马赫)对资本主义的辩护》一书,1908 年莫斯科版。普列汉诺夫对这本书的评论,参看本卷。——第 368 页。
- 401 普列汉诺夫对这本书的评论,参看本卷。——第 368 页。
- 402 普列汉诺夫在《战斗唯物主义》(答波格丹诺夫先生)一文的第二封信中分析了马赫的哲学观点(参看本卷)。——第 370 页。
- 403 比萨的圣康帕(墓地)的著名壁画《死亡的凯旋》,在很长时期里被看成是文艺复兴时代早期的佛罗伦萨派画家奥尔康尼亚的作品。但是,认为它是弗朗切斯科·特拉伊尼的作品,却比较可靠。同一墓地的另一壁画《末日的审判》才是奥尔康尼亚的作品。——第 370 页。
- 404 泰勒写道:“……欧洲老百姓都知道人的生命同瞳孔的联系,他们不无根据地认为,病人的模糊不清的眼睛中瞳神消失是魔力作祟或死亡临近的征兆”(泰勒:《原始文化》,第 267 页)。——第 371 页。

- 405 普列汉諾夫是指恩格斯写的《社会主义从空想到科学的发展》英文版导言中的下面一个地方。宪章运动以后英国资产阶级了解到——用恩格斯的話來說——現在多么“需要用道德的手段来控制人民。而影响群众的第一个和最重要的手段,依然是宗教”(《馬克思恩格斯文选》(两卷集),第2卷,1958年人民出版社版,第114頁)。——第372頁。
- 406 参看《費尔巴哈与德国古典哲学的終結》,1959年人民出版社版,第13頁。——第373頁。
- 407 同上书,第13頁注。——第373頁。
- 408 参看《馬克思恩格斯文选》(两卷集),第2卷,1958年人民出版社版,第185頁。——第374頁。
- 409 普列汉諾夫是指他的《沒有地址的信》中論原始艺术的第一封信。他在第五封信中更为詳尽地发挥了关于原始艺术同狩猎生活的联系的思想(参看《沒有地址的信》,载本选集,第5卷,俄文版)。——第374頁。
- 410 我們从弗罗本紐斯的书里举出內容相近的一个地方,“努特加部落的神話的特征,是它充滿着动物的形象……对狩猎者來說,沒有比野兽更加接近的东西了”(第23—24頁)。——第374頁。
- 411 参看泰勒:《原始文化》,第269頁。——第376頁。
- 412 同上书,第269—270頁。——第376頁。
- 413 弗雷塞在該书的《魔法和宗教》一章中发挥了他关于魔法、宗教和科学三者之間的关系的思想。参看俄文版:弗雷塞:《金枝》,第1卷,1931年莫斯科版,第63—76頁。上述引文参看第63頁。——第377頁。
- 414 参看同上书,第66頁。——第377頁。
- 415 本书的全称是:Lang A., Mythes, Cultes et religion. Trad. par Léon Marillier avec la collaboration de A. Dirr. Précédé d'une introduction par Léon Marillier. Paris 1896. (安·兰格:《神話、祭祀和宗教》,萊昂·馬里耶和阿·第尔合譯。萊昂·馬里耶序。1896年巴黎版)。——第381頁。

- 416 奥瓦希里罗,又名希里罗。参看本卷,第233注。——第381頁。
- 417 俄文版参看比·丹·山特比·德·拉·索塞:《有插图的宗教史》,第1卷,1913年圣彼得堡版,第182頁。——第383頁。
- 418 杰馮斯在《宗教史概論》第115頁上說:“在任何地方,农业都是文明发展中晚于牧畜业的一个阶段,这个結論我們是从下面的事实得出来的,这就是动物图腾先于植物图腾,因为动物有巩固人类和动物之间的血缘关系所必需的血液;到后来,当人們学会从植物中榨取能够和血液起同样作用的液汁(特别是紅色的)的时候,植物才能成为图腾。”——第384頁。
- 419 这一底注仅見于論文集《由防御到进攻》中。——第385頁。
- 420 参看馬克思:《資本論》,第1卷,1958年人民出版社版,第192頁。——第391頁。
- 421 参看普列汉诺夫的《艺术与文学》一书,1948年俄文版,第61頁注。在那里他引用了洛采的同一段話,但比較长,这段話对我们这里所提出的一般原理作了具体的闡发。——第391頁。
- 422 索罗阿斯德,或札拉土斯特拉,是神話中的一个先知。据傳說,他是波斯、阿捷尔拜疆和中亚西亚的宗教的創始人。——第392頁。
- 423 参看比·丹·山特比·德·拉·索塞:《有插图的宗教史》,第2卷,俄文版,第135頁。——第392頁。
- 424 指 Eduard Hahn, *Die Haustiere und ihre Beziehungen zur Wirtschaft des Menschen. Eine geographische Studie*, Leipzig, 1896 (爱德华·汉:《家畜及其对人类經济的关系》,地理論著,1896年萊比錫版。)——第394頁。
- 425 普列汉诺夫是指德国修正主义者伯恩施坦所說的恩格斯的早期著作与較晚期著作之間存在着矛盾的話,据伯恩施坦的意見,恩格斯在較晚期的著作中“限制了生产关系的决定性作用”(参看伯恩施坦:《历史唯物主义》,1901年圣彼得堡版,第11頁)。——第394頁。

- 426 參看本選集，第2卷，中文版，第552—555頁。——第394頁。
- 427 參看靡爾根：《古代社會》，1935年列寧格勒版，第166頁。——第396頁。
- 428 參看同上書，第277頁。——第396頁。
- 429 《現代世界》雜誌上沒有“職業保護人”一詞。——第397頁。
- 430 參看泰勒：《原始文化》，俄文版，第305頁。——第398頁。
- 431 米路埃在《Histoire des religions de l'Inde》，Paris 1890（《印度宗教史》，1890年巴黎版）一書的《婆羅門教》一章中寫道：“婆羅門教把靈魂的存在想像為……轉生，即輪迴。它認為靈魂在同婆羅須磨分離後……由於同物質接觸而失去了神的純潔性。在必要的修行過程中，靈魂要經歷生物階梯的全部階段或部分階段……在這個游歷過程中取得越來越多的品性，直到它最終能把人的肉體靈化為止”（第73頁）。——第398頁。
- 432 忒拜時代——公元前2500—1100年，當時忒拜城是整個埃及的生活中心。——第398頁。
- 433 參看比·丹·山特比·德·拉·索塞的《有插圖的宗教史》，第1卷，俄文版，第177頁。——第398頁。
- 434 這句話引自高爾基的短篇小說《煩惱》，反映一個屈從於確定不移的生活規律的人的定命思想。參看下面摘錄自這篇小說的一段引文（第533—534頁）和注。——第399頁。
- 435 米諾斯——神話中古代克里特島的國王。據希臘神話，他是冥國的法官之一。——第399頁。
- 436 普列漢諾夫引自《奧德賽》，瓦·安·茹可夫斯基譯（參看荷馬：《奧德賽》，1935年莫斯科版，第143頁）。——第399頁。
- 437 狄提伊——神話中尤比亞島上的巨人，企圖強姦女神萊托娜，被阿波羅和阿泰米斯用箭射死。在冥國中，他伸展着駱駝倒在地上，遭受永世的痛苦；兩只兀鷹不斷地撕他的肝臟。
- 西齊弗——希臘神話中科林斯的國王，他欺騙諸神，鎖住了死神，

回到人間。因此上帝罰他永远不息地把石头搬上高山，而石头一搬上去，就立刻滚下来。现在用来表示沉重而徒劳的工作的成語“西齐弗式的劳动”，就是由这里产生的。

丹塔尔——神話中呂底亞或弗里基亞的國王，宙斯的兒子。他洩漏了奧林帕斯山諸神的秘密，他還為了考驗諸神是否全知，殺死自己的親生兒子，用兒子的肉來設宴招待他們。因此他被處罰，要受永世的痛苦：立在齊頸的水中，上面有成熟的果子，但是他不能消飢解渴，因為他想喝水，水就立刻退去；想吃果子，果子就往上升。“丹塔爾王的痛苦”這個成語是從這裡來的。——第 400 頁。

- 438 參看荷馬的《奧德賽》，第 138 頁。——第 400 頁。
- 439 同上書，第 141 頁。——第 400 頁。
- 440 參看《柏拉圖文集》第 3 部：《政治與國家》，1863 年聖彼得堡版，第 514 頁和以下幾頁（參看《理想國》，1957 年商務印書館版，第 10 章，第 81—83 頁——譯者。）——第 400 頁。
- 441 參看《馬克思恩格斯全集》，第 2 卷，1957 年人民出版社版，第 139 頁。——第 405 頁。
- 442 喬答摩 (Готама 或 Гаутама) ——神話中佛教的創始人。——第 406 頁。
- 443 吠檀多派 (Веданта) ——印度哲學的主要學派之一。——第 406 頁。
- 444 里斯·戴維斯：《佛教》，譯自英文，1899 年聖彼得堡版。——第 406 頁。
- 445 參看比·丹·山特比·德·拉·索塞的《有插圖的宗教史》，第 2 卷，俄文版，第 74 頁。——第 407 頁。
- 446 婆羅須磨 (Брама 或 Брахма) ——印度教中地位最高的神之一，被認為世界和萬物的創造者。——第 408 頁。
- 447 參看比·丹·山特比·德·拉·索塞的《有插圖的宗教史》，第 2 卷，俄文版，第 74 頁。——第 408 頁。
- 448 在《現代世界》雜誌上沒有“作為無神論者，他始終是道德的普通的宣揚者”這句話。——第 408 頁。

- 449 阿克雪里罗得(奥尔托多克斯)的这本书 1902 年在斯图加特出版。阿克雪里罗得論托尔斯泰的論文集, 于 1922 年和 1928 年在苏联用俄文出版。——第 409 頁。
- 450 《托尔斯泰全集》, 第 35 卷, 1950 年俄文版, 第 191 頁。——第 409 頁。
- 451 參看同上书, 同頁。——第 409 頁。
- 452 參看同上书, 第 163 頁。——第 409 頁。
- 453 參看同上书, 第 192 頁。——第 410 頁。
- 454 參看同上书, 同頁。——第 410 頁。
- 455 引自費尔巴哈的著作《Theogonie》(《神譜》), 第 36 章, «Die theoretische Grundlage des Theismus》(《有神論的理論基础》), 1857 年萊比錫版, 沒有俄文譯本。——第 411 頁。
- 456 在《现代世界》杂志上, 这一地方和以后的正文中都沒有“非理性的”一詞。——第 411 頁。
- 457 普列汉諾夫对《Mercure de France》(《法兰西信使》杂志)的調查的答复。參看本卷第 111—112 頁。——第 412 頁。
- 458 卢那察尔斯基从王德威尔得的《社会主义和宗教》一书中引用了許多地方。根据王德威尔得的見解, 科学无力向我們闡明事物的本质, 只有不了解这一点的人“才会幻想科学知識的成就将結束哲学的无知。”卢那察尔斯基补充說:“王德威尔得把莫明其妙的东西侵入这一領域称为宗教……”(卢那察尔斯基:《宗教和社会主义》, 第 1 卷, 1908 年圣彼得堡版, 第 27 頁)。——第 413 頁。
- 459 朗格引用了卓尔貝(Чольбе)的話:“他們(費尔巴哈、伏格特、摩萊肖特等人)只是一般地断定用純自然方式解釋万物的可能性, 而甚至沒有打算个别地证明它, 他們实质上还站在与他們敌对的宗教和思辨哲学的基础上”(朗格:《唯物主义的历史和現在对它的意义的批判》, 第 2 卷, 1899 年圣彼得堡版, 第 422—423 頁)。——第 414 頁。
- 460 參看本卷, 第 134—135 頁(應該參看第一节。——譯者)。——第 414 頁。

- 461 引自费尔巴哈的《基督教的本质》一书(《费尔巴哈哲学著作选集》,第2卷,1955年俄文版,第42页)。——第415页。
- 462 参看同上书,第42—43页。——第415页。
- 463 泰勒说:“在系统地研究原始社会的宗教时,首要的是宗教本身的定义……把对精神存在物的信仰简单地当作宗教的最低定义,将是最恰当的”(泰勒:《原始文化》,俄文版,第263页)。——第415页。
- 464 参看《费尔巴哈哲学著作选集》,第2卷,俄文版,第22页。——第416页。
- 465 马克思的著作《哲学的贫困。答蒲鲁东的〈贫困的哲学〉》1906年在彼得堡出版。参看马克思《论蒲鲁东(给施维泽尔的信)》一文(《马克思恩格斯文选》(两卷集),第1卷,1958年人民出版社版,第367—374页)。——第416页。
- 466 《马克思恩格斯全集》,第1卷,1956年人民出版社版,第452—453页。——第417页。
- 467 引自恩格斯的《英国状况。评托马斯·卡莱尔的〈过去和现在〉》(参看《马克思恩格斯全集》,第1卷,1956年人民出版社版,第647页)。——第418页。
- 468 同上书,第649页。——第418页。
- 469 《费尔巴哈哲学著作选集》,第2卷,俄文版,第23页。——第419页。
- 470 参看恩格斯:《费尔巴哈与德国古典哲学的终结》,1959年人民出版社版,第23—24页。——第419页。
- 471 同上书,第24页。——第419页。
- 472 同上书,同页。——第420页。
- 473 “我心满意足,我心满意足”——是契诃夫的剧本《三姊妹》中目光短浅的和自满自足的教师库雷庚的口头禅(参看契诃夫:《三姊妹》,1954年人民文学出版社版,第72页)。——第423页。
- 474 《马克思主义哲学概论》——是1908年在彼得堡出版的一本哲学论文

- 集，其中有巴札罗夫、波格丹諾夫、卢那察尔斯基和別尔曼等馬赫主义者、經驗一元論者和其他“批評家”的論文。——第 425 頁。
- 475 指格弗丁的《宗教哲学》一书，1903 年圣彼得堡版。——第 425 頁。
- 476 格弗丁在《宗教倫理哲学》一章中發揮了关于宗教的倫理作用的思想（格弗丁：《宗教哲学》，第 317 頁和以下各頁）。——第 425 頁。
- 477 赫洛諾斯(Χρόνος) 或叫克隆(Κρον)——是吞沒一切东西的时间。希腊神話中說，赫洛諾斯用詭計篡夺了父亲的权力，他害怕自己的子女也会使他遭受同样的命运，因此，孩子一出生，他就把他們吞到肚子里去，只有宙斯由于被母亲隱藏起来，才免于—死。——第 427 頁。
- 478 八十年代——是亚历山大二世被暗杀之后到来的俄国政治反动时期。这个时期的特点，也同 1905—1907 年革命后的反动时期一样，是知識分子中間的悲观情緒、极端的个人主义、对“純艺术”的迷恋、神秘主义情緒和宗教情緒。——第 430 頁。
- 479 卢那察尔斯基給意大利工团主义者拉布里奧拉的《改良主义和工团主义》一书(1907 年在俄国出版) 写了表示贊許的跋言。——第 430 頁。
- 480 伊·瓦·基列也夫斯基在《1829 年俄罗斯文学評論》一文中使用了这一句話。他在这篇文章中評論詩人德里維格时写道：“他的詩神繆斯从前住在希腊；她是在阿提喀(古代中希腊东南部的一个州，主要城市是雅典——譯者) 的溫暖的天空下养育起来的……如果詩人不給她穿上我國的民間服裝，如果不給她的古典形体穿上最新灰色情緒的馬甲，那末，她的嬌嫩的美就会受不住阴沉的北方的寒冷……”(《基列也夫斯基全集》(两卷集)，第 2 卷，1911 年莫斯科版，第 31 頁)。——第 433 頁。
- 481 摘自萊蒙托夫的詩《博罗金諾》。——第 433 頁。參看《萊蒙托夫詩选》，1953 年时代出版社版，第 220 頁。——譯者。
- 482 «Allegro con spirito»——在音乐中指“快，热情”。同时在意大利語中«spirito» 有“智慧”的意思。在这里是“快，但不聪明。”——第 434 頁。
- 483 恩格斯在《早期基督教史論》一文中写道：“……中世紀的一切群众运

动,必然都穿上宗教的法衣,似乎是早期基督教的恢复……”接着他说,1830年以后这一特点重新在工人共产主义者中间复现出来了。“不论是法国的革命的共产主义者,或特别是魏特林及其信徒,都曾援引过早期基督教”(《马克思恩格斯论宗教》,1955年俄文版,第244页)。——第435页。

484 马克思和恩格斯在《反克利盖的通告》中,同“真正社会主义”的代表,以共产主义的名义鼓吹“荒诞的伤感主义的梦魇”的海尔曼·克利盖进行了论战(参看《马克思恩格斯全集》,第4卷,1958年人民出版社版,第3—20页)。——第435页。

485 恩格斯在《早期基督教史论》中谈到魏特林的信徒阿尔勃莱希特、骗子和奸细库尔曼时写道:“首先是‘先知阿尔勃莱希特’他在大约自1840年以来的岁月中简直是掳劫了瑞士的魏特林的共产主义公社……他走遍了整个瑞士,为他的救世的女妙的新福音寻找听众……其次是他的为害较少的信徒,霍尔施坦的格奥尔格·库尔曼‘博士’,他作了……讲演,讲演稿1845年在日内瓦出版了,题名为《新世界或人间天国。喜报》……当然,我不需要补充说,这个关于新世界的学说,不过是用半圣经的语句表达出来的最普通的伤感主义的胡说……”(《马克思恩格斯论宗教》,俄文版,第246—247页)。

马克思和恩格斯在《德意志意识形态》一书的“真正的社会主义”一卷中专门有一章来谈库尔曼(参看《马克思恩格斯全集》,第3卷,1960年人民出版社版,第629—640页)。——第435页。

486 参看《马克思恩格斯文选》(两卷集),第1卷,1958年人民出版社版,第369页。——第436页。

487 高尔基的特写集《在美国》,刊载于1906年“知识”社的文集第11册和12册上(参看《高尔基全集》(三十卷集),第7卷,俄文版,第7—42页)。——第436页。

488 普列汉诺夫对小说《母亲》的态度是错误的。这部小说无论在思想内容和艺术技巧上都很有价值,大家知道,列宁很赞赏它。高尔基回想1907年在俄国社会民主工党第五次(伦敦)代表大会上同列宁的会见时,举

- 出了列宁的話：“这部书很需要，許多工人参加革命运动是不自觉的，自发的，現在他們讀了《母亲》，会得到很大的好处”，“‘一本非常合时的书’，这是他唯一的贊語，但是对我說來却非常珍貴……”（參看高尔基：《列宁》。《高尔基全集》（三十卷集），第17卷，俄文版，第7頁）。——第436頁。
- 489 中篇小說《懺悔》是高尔基在1907年—1908年斯托雷平反动时期写的。它最先发表在1908年“知識”社的文集第23冊上，同时在柏林出了单行本。焦急地等待着这部小說出版的高尔基，1908年8月31日在給瓦·雅·布留索夫的信中就写道：“我本人对它很不滿意……”（參看《高尔基全集》，第8卷，1950年俄文版，第503—504頁）。——第436頁。
- 490 在《现代世界》杂志中是“作为一个思想家”。——第437頁。
- 491 《高尔基全集》，第8卷，俄文版，第351頁。——第437頁。
- 492 同上书，第352頁。——第438頁。
- 493 同上书，第331頁。——第439頁。
- 494 《文学的瓦解》——是批評反动年代文学中的頹廢情緒的論文集。在1908—1909年总共出版了二集，而第二集中就有帶有馬赫主义和寻神說傾向的文章。卢那察尔斯基的文章《‘知識’文集第23冊》，（第84—119頁）就有寻神說的傾向。——第439頁。
- 495 《黑暗的势力》是列·尼·托尔斯泰描写农民生活的剧本的名称。（此书有中譯本，1950年平明出版社版。——譯者）——第439頁。
- 496 《高尔基全集》，第8卷，俄文版，第378頁。——第440頁。
- 497 同上书，第350—351頁。——第440頁。
- 498 卢尔德——法国西南部的一个城市，天主教徒朝圣的中心。左拉的著名小說《魯尔德》中对它有过描写。——第441頁。
- 499 著名的英国旅行家和非洲研究者斯坦利在《Dans les ténèbres de l’Afrique》（《在非洲的密林中》）描述了他赤道非洲看見的軍事舞蹈。

- 普列汉诺夫在自己的《沒有地址的信》中引用了这一精彩的描写（参看本选集，第5卷，俄文版）。——第441頁。
- 500 参看恩格斯：《费尔巴哈与德国古典哲学的終結》，1959年人民出版社版，第24頁。——第442頁。
- 501 引自恩格斯：《英国状况。評托馬斯·卡莱尔的〈过去和現在〉》一文（参看《馬克思恩格斯全集》，第1卷，1956年人民出版社版，第650—651頁）。——第442頁。
- 502 参看同上书，第652頁。——第442頁。
- 503 参看《高尔基全集》，第8卷，俄文版，第330—331頁。——第443頁。
- 504 参看同上书，第368頁。——第445頁。
- 505 参看同上书，第350頁。——第446頁。
- 506 参看同上书，同頁。——第446頁。
- 507 参看恩格斯：《反杜林論》，1961年人民出版社版，第110—122頁。——第447頁。
- 508 参看本选集，第1卷，中文版，第656—663頁。——第447頁。
- 509 参看《高尔基全集》，第2卷，俄文版，第290—291頁。——第448頁。
- 510 卢那察尔斯基的《无神論》一文載《馬克思主义哲学概論》論文集，1908年圣彼得堡版。——第449頁。
- 511 《現代世界》杂志上沒有“这也‘必須好好注意’”这句话。——第449頁。
- 512 在《現代世界》杂志上，这句话后面还有一句：“我用这两个唯物主义的揭发者中的后者（指卢那察尔斯基——譯者）的話來說”。——第449頁。
- 513 在論文集《由防禦到进攻》中和全集中都錯印为“Настроение”（情緒）；《現代世界》上印为“Построение”。——第449頁。
- 514 参看《高尔基全集》，第8卷，俄文版，第344頁。——第450頁。

- 515 參看《馬克思恩格斯全集》，第4卷，1958年人民出版社版，第18頁。
——第450頁。
- 516 參看《高尔基选集》，《短篇小說集》，1956年人民文学出版社版，第84頁。
——第452頁。
- 517 指高尔基的短篇小說《馬尔华》（同上书，第117—177頁）中的女主人公。
——第452頁。
- 518 頹廢派——19世紀80年代在法国产生的帝国主义时代資產階級艺术的一个頹廢的反动的流派。頹廢派这个概念包括一切艺术創作中的形形色色的反现实主义的学派和流派。頹廢派美学的基石是資產階級个人主义。俄国的頹廢派产生于90年代初。其代表人物有基比烏斯、梅列日柯夫斯基、巴尔蒙特、別雷、梭洛古勃、維亞切斯拉夫、伊万諾夫。
——第453頁。
- 519 这里的題詞与第二篇文章中同，參看第441注。——第453頁。
- 520 梅列日柯夫斯基的《未来的下流人》一文收入他的全集第14卷，1914年莫斯科版，第5—39頁。
——第454頁。
- 521 这一篇文章在1914年出版的梅列日柯夫斯基全集第13卷，第36—97頁。
——第454頁。
- 522 參看謝林的《先驗唯心主义体系》，1936年俄文版，第344—345頁。
——第456頁。
- 523 引自高尔基的短篇小說《煩惱》（《高尔基全集》，第2卷，俄文版，第291頁）。
——第456頁。
- 524 參看梅列日柯夫斯基：《未来的下流人》，1906年俄文版，第61頁。
——第457頁。
- 525 參看恩格斯：《費尔巴哈与德国古典哲学的終結》，1959年人民出版社版，第22頁。
——第460頁。
- 526 这是陀思妥也夫斯基的長篇小說《卡拉瑪佐夫兄弟》中伊万·卡拉瑪佐

- 夫的話(參看第 41 注)。——第 460 頁。
- 527 «Il principe»(《國君論》)是馬基雅弗利的名著,馬基雅弗利證明在建立強權統治的鬥爭中任何治理國家的方法都是正確的。《Anti-Machiavel, ou essai critique sur〈Le prince〉de Machiavel》(《反馬基雅弗利或對馬基雅弗利的〈國君論〉的批評》)是弗里德里希二世的著作。——第 462 頁。
- 528 這是密爾希奧爾·格里姆在他的手抄本雜誌《Correspondance litteraire, philosophique et critique》(《文學、哲學和評論書札》)中使用的話。他 1753—1792 年在巴黎出版這一雜誌。參看本選集,第 2 卷,中文版,第 30 注。——第 462 頁。
- 529 參看第 467 注。——第 463 頁。
- 530 明斯基——彼得堡反動的《宗教哲學協會》的組織者之一——在其《在良心的光輝照耀下》(1890 年)、《未來的宗教》(1905 年)等書中發展了他的神秘主義哲學體系、即所謂“不存在論”(“Меонизм”,來自希臘語“不存在的東西”)。——第 463 頁。
- 531 卡謝伊是亞·蘇瑪羅柯夫的喜劇《高利貸者》中的主要人物。——第 467 頁。
- 532 關於基比烏斯,普列漢諾夫在《藝術和社會生活》一文中說得很詳細(參看《普列漢諾夫全集》,第 14 卷。俄文版,第 161—168 頁,《普列漢諾夫遺著》,第 3 集,俄文版,人名索引)。——第 468 頁。
- 533 引自海涅的詩《德國——一個冬天的童話》(《海涅選集》,1950 年俄文版,第 591 頁。參看 1954 年作家出版社版,第 3 頁。)——第 469 頁。
- 534 引自明斯基的《社會人道主義》一文(參看明斯基:《論社會問題》,1909 年聖彼得堡版,第 55 頁。普列漢諾夫注的頁碼不對)。——第 470 頁。
- 535 參看《普列漢諾夫全集》,第 14 卷,俄文版,第 261—286 頁,《論赫爾岑對庸俗習氣的看法》。——第 471 頁。
- 536 參看雷南:《科學的未來》,俄譯本,第 1 卷,1902 年基輔版,第 8 頁。——

第 471 頁。

- 537 卡列班和普洛斯丕罗——莎士比亚的剧本《暴风雨》中的人物(参看《莎士比亚戏剧集》，第 3 集，1954 年作家出版社版，第 111—209 頁)。

卡列班是由聪明的魔法家普洛斯丕罗驯养的半人半兽的怪物。

雷南在其剧本《卡列班》中描写了以卡列班为代表的民主如何战胜以普洛斯丕罗和爱丽儿为代表的科学和艺术(参看厄内斯特·雷南，《卡列班》，哲学剧，1906 年莫斯科版)。——第 471 頁。

- 538 高蹈派詩人(Парнасцы)——十九世紀后半叶出版文艺作品选集《現代詩坛》^①的一群法国詩人。这群詩人中包括勒康特·德·里尔、德奥多·德·班委尔、何·瑪·艾萊狄亚等人。高蹈派詩人的創作是 1851 年十二月政变(拿破侖第三政变)之后到来的反动的表现之一。高蹈派詩人的特点是：十分輕視社会斗争，追求不問政治的艺术、即“为艺术而艺术”，崇拜艺术形式而否定内容。——第 472 頁。

- 539 摘自普希金的詩《詩人和群众》(参看《普希金全集》，第 3 卷，1949 年俄文版，第 87 頁，参看《普希金抒情詩集》，1957 年新文艺出版社版，第 240 頁)。——第 472 頁。

- 540 摘自 1876 年 5 月 19—26 日福樓拜致雷南的信(G. Flaubert, Correspondance, 7-e serie, Paris 1923, p. 298)(《福樓拜书信集》，第 7 集，1923 年巴黎版，第 298 頁)。——第 473 頁。

- 541 参看貴斯曼斯的长篇小说《相反》，1906 年莫斯科版。普列汉諾夫在一篇标题为《論形式》的短文中写道：“«A rebours» 是頹廢主义，极端的个人主义。这一点就令人厌恶。貴斯曼斯这部作品的結尾是极端的神秘主义。这几乎是典型的，虽然并非所有作品的結尾都是神秘主义，但是所有作品都醉心于‘不能了解的东西’、‘非理性的东西’，一切游戏文章都可以用这一点来说明”(《普列汉諾夫遺著》，第 3 集，1936 年俄文版，第 206—207 頁)。——第 473 頁。

- 542 参看《普列汉諾夫全集》，第 23 卷，俄文版，第 414—445 頁。——第

^① 詩坛(Парнас)——源出希腊中部的帕尔納斯山，据傳說詩神居住其上。此处如按音譯，为“現代帕尔納斯”，高蹈派(即帕尔納斯派)即由此得名。——譯者

- 474 頁。
- 543 參看《赫尔岑》，戴斯特拉霍夫：《我国文学中同西方的斗争》，第 1 册，1897 年基輔版，第 1—137 頁。——第 474 頁。
- 544 普列汉诺夫所引的明斯基的著作，书名是《未来的宗教》，而不是《新宗教》。——第 475 頁。
- 545 1905 年，明斯基有一个短时期是布尔什维克的《新生活》报的挂名編輯。——第 475 頁。
- 546 明斯基所列举的、曾欢迎 1905 年革命的俄国象征主义的所有代表人物中，只有亚·布洛克和瓦·布留索夫两人在反动时期里没有背棄革命，而在偉大的十月社会主义革命之后，他們坚决地轉到人民方面来了。——第 476 頁。
- 547 “艺术界”——十九世紀九十年代在彼得堡成立的頹廢主义的、形式主义的艺术联合会。它的典型的代表人物有亚·尼·別努阿、Л. С. 巴克斯特、М. В. 多布任斯基、С. П. 加基列夫、К. А. 索莫夫、Н. К. 雷利赫。他們的共同特点是：鼓吹“为艺术而艺术”，极端个人主义，对俄罗斯现实主义艺术进行猖狂攻击。——第 476 頁。
- 548 指諷刺杂志《吓人的东西》和《地獄通信》(參看 Н. 索柯洛夫：《艺术界》，1934 年莫斯科—列宁格勒版，第 175 頁)。——第 476 頁。
- 549 列宾 1905 年所画的画有：《紅色的葬礼》、《在沙皇絞架旁》、《驅散示威游行》和用諷刺手法創作的国务會議参加者群像。——第 476 頁。
- 550 前拉斐尔画派——十九世紀中叶英国艺术家和作家的一个派別，它为英国文化中的反动的浪漫主义思潮——“前拉斐尔主义”打下了基础。这一派的思想家是約翰·罗斯金。——第 476 頁。
- 551 引自明斯基的《我的編輯工作历史》一文，見他的論文集《論社会問題》，1909 年圣彼得堡版，第 194—195 頁。——第 477 頁。
- 552 參看 «Oeuvres complètes de Charles Baudelaire. L'art romantique», Paris 1925 (《沙尔·波特莱尔全集。浪漫主义艺术》，1925

- 年巴黎版), 第 185 頁。在同一篇文章中, 波特萊爾說道: “为艺术而艺术的流派排斥道德, 甚至往往排斥热情, 它的幼稚天真的空想主义必定毫无結果”(第 184 頁)。——第 477 頁。
- 553 《沙尔·波特萊爾全集。浪漫主义艺术》, 1925年巴黎版, 第 296 頁。——第 478 頁。
- 554 參看《Oeuvres complètes de Charles Baudelaire. Curiosités esthétiques》, Paris 1923(《沙尔·波特萊爾全集。美学奇事》, 1923年巴黎版), 第 191—192 頁。——第 478 頁。
- 555 參看同上书, 第 226—227 頁。——第 478 頁。
- 556 引自基比烏斯的詩《十三》(《基比烏斯詩集》, 1889—1903 年, 1904 年莫斯科版, 第 141—142 頁)。——第 480 頁。
- 557 引自《絕對的反动(列昂尼德·安德列耶夫和梅列日柯夫斯基)》。參看明斯基:《論社会問題》, 1909 年圣彼得堡版, 第 229 頁。——第 480 頁。
- 558 屠格涅夫的長篇小說《父与子》中巴扎羅夫所說的話“我的身上将会长出牛蒡”, 表示他不相信灵魂不死。——第 482 頁。
- 559 引自明斯基的《托尔斯泰和改良》一文。明斯基在这里企图嘲笑和誹謗俄国一切先进的革命的思潮, 但并未得逞。——第 482 頁。
- 560 屠格涅夫这样描写他同別林斯基在哲学問題上的談話: “怀疑的确折磨着他, 使他廢寢忘食, 糾纏不已地使他痛苦和难过; 他不让自己安靜, 不知疲倦; 他不分昼夜地尽力解决他自己提出的問題……” “有一天他怀着痛苦的自責心情对我說: ‘我們还没有解决神的存在問題, 您希望有神嗎?’”(參看伊·謝·屠格涅夫:《回忆別林斯基》, 載《屠格涅夫全集》, 第 10 卷, 1958 年俄文版, 第 279—280 頁)。——第 483 頁。
- 561 參看《斯宾諾沙选集》, 第 1 卷, 1957 年俄文版, 第 395 頁。(參看斯宾諾莎:《倫理学》, 1958 年商务印书館版, 第 34 頁。)——第 485 頁。
- 562 起来吧, 神呵! ——古老的俄罗斯用語, 意思是“浮起来吧! 站起来吧! 据傳說, 在罗斯的耶穌受洗节时, 人民就是这样向被抛入第聶伯河的雷

- 神(Перун)神像叫喊的。——第 491 頁。
- 563 參看本卷,第 359 注。——第 492 頁。
- 564 《象牙之塔》象征极端的个人主义、极端的脱离现实生活。例如,福楼拜在一封信中写道:“……关上我們的門戶,登上我們的象牙之塔的頂端,登上最高一級,尽可能地接近天空。那里有时很冷……但是,这有什么不得了的!这里星光閃耀得更亮,还听不見傻子的叫嚷……”(《福楼拜通信集》,第 2 卷,法文版,第 149 頁)。——第 492 頁。
- 565 工团主义,或无政府工团主义——国际工会运动中的一个小资产阶级机会主义流派。这一流派的特点是:否认党在工人运动中的作用,否认无产阶级专政。无政府工团主义者认为工人运动的最終目的是把生产资料轉到工会手中,在他們看来,工会是工人联合的唯一形式。列宁把无政府工团主义称为“来自左面的修正主义”(參看《列宁全集》,第 15 卷,1959 年人民出版社版,第 20 頁)。——第 492 頁。
- 566 引自明斯基的《社会主义和无政府主义》一文。——第 493 頁。
- 567 悖論(Парадогизм)——誤犯的邏輯錯誤。——第 493 頁。
- 568 參看本卷《战斗唯物主义》一文。——第 494 頁。
- 569 參看第 393 注。——第 496 頁。
- 570 关于《路标》的文章,普列汉诺夫沒有写。这篇文章的大綱見他的专题报告《宗教讲座》的提綱(參看《普列汉诺夫遺著》,第 7 集,俄文版,第 144—145 頁)。——第 496 頁。
- 571 这篇书评发表在《現代世界》杂志 1909 年第 9 期,后来重印在 1910 年出版的普列汉诺夫論文集《由防御到进攻》中。本选集所刊印的这篇文章,选自《普列汉诺夫全集》第 17 卷,根据上述两种版本作了校正。
- 在普列汉诺夫的私人图书馆中,保藏着居友这本被評論的书的法文本和俄譯本。两本书中都有普列汉诺夫的許多批注。他閱讀这两本书时在頁边所写的意見,只是部分地反映在这篇书评中。居友这本书的某些地方連同普列汉诺夫的批注,收入《普列汉诺夫遺著》,第 7 集,第 174—179 頁。——第 497 頁。

- 572 1909年,居友这本书还有另一个譯本在莫斯科出版,譯本的編者是弗·弗里切,书名是《未來的非宗教信仰》。——第497頁。
- 573 在所有版本中都錯印为«формулы»(公式);居友所用的原字是«ферулы»(監督,誡規)。——第498頁。
- 574 劝化改宗(прозелитизм,来源于“прозелит”一詞——改宗者)——坚持要使信仰其他宗教的人改奉自己的宗教的作法。——第501頁。
- 575 普列汉諾夫这篇評論文章《評威·文德尔班的一本书》,最初发表在《現代世界》杂志1910年第1期第131—134頁上(后来收入《普列汉諾夫全集》第17卷)。本选集中所刊文字以《現代世界》杂志上的原文为藍本。——第503頁。
- 576 參看本卷的三篇文章:《評舒里雅齐柯夫的一本书》、《战斗唯物主义》和《論俄国的所謂宗教探尋》(第二篇文章)。——第505頁。
- 577 这是A. Д. 康特米尔的有名諷刺作品《給自己的头脑》(仿諷謗者)的第一行——參看A. B. 柯柯列夫:《十八世紀俄罗斯文学作品选讀》,1956年俄文版,第74頁。——第505頁。
- 578 在上列的头一篇作品中,席勒关于希腊人这样說道:“希腊型的人毫无疑问是发展的最高点,人类不能保持它,也不能超过它”(弗里德里希·席勒:《美学論文集》,1935年俄文版,第215頁)。
在《論純朴詩和热情詩》一文中席勒写道:“我們的童年是我們在文明人类中所遇到的、非畸形自然界的唯一殘余。……古希腊人的却完全相反。他們的文化沒有这样墮落,以致于因此而背离自然。他們社会生活的整个結構是以感觉为基础,而不是以人为的詭計为基础……”(同上书,第332頁)。——第505頁。
- 579 普列汉諾夫在論艺术的作品中不止一次地提到这种“对比作用”的思想。他問道,为什么“經濟上有保障的法国仅仅在其发展的某一时期醉心于杜尔飞和斯居德利的小說呢?”接着他回答說:“每当我们碰到这样的問題,我們應該弄清楚,前一个时代的情緒如何”(《普列汉諾夫遺著》,第3卷,1936年俄文版,第127頁)。我們再举一些类似的言論:“文艺复兴时代的仿古,是对旧的封建主义及其思想体系的反对”(同上书,第

145 頁)；“英国的复辟。貴族的令人可怕的空前的驕奢淫佚。它也影响戏剧……在資產階級中出現了对这种驕奢淫佚的反对。它也影响戏剧”(同上书,第 146—147 頁)。——第 505 頁。

- 580 評述彼得楚尔特所著《实证論观点中的世界問題》一书的論文，是普列汉諾夫为他的論文集《由防禦到进攻》而写的。該論文集于 1910 年 4 月間問世。

列宁在評論彼得楚尔特的这本书时說道：“我們看到的是卓越的經驗批判主义者的……例子。他不露声色地滾到康德主义那边，并用換湯不換药的辦法宣傳最反动的学說。”(《列宁全集》，第 14 卷，1957 年人民出版社版，第 166 頁)用列宁的話說，彼得楚尔特“……可以說是反动的馬赫主义經院哲学的最好的典范”(同上书,第 164 頁)。

在普列汉諾夫紀念館里保存着一本札記簿，其中写着普列汉諾夫对于彼得楚尔特这本书的逐頁批語。論文的手稿沒有了。普列汉諾夫生前，这篇論文沒有重印过。在本选集中它是按照論文集《由防禦到进攻》的原文排印的。——第 508 頁。

- 581 請与本卷中的《談談学哲学》一文(第 682 頁)作一个比較。普列汉諾夫在那篇論文中談到了“讀者們”怎样在寻找比馬克思主义哲学“‘更新的’什么东西”。——第 508 頁。

- 582 化石植物学，也叫古植物学，是研究古生植物、研究过去各个地质时期的植物生活的科学。——第 519 頁。

- 583 指馬赫和阿芬那留斯学派。——第 523 頁。

- 584 波普利新是果戈里的著作《狂人日記》中的主人公。——第 524 頁。

- 585 參看黑格尔：《精神現象学》，1913 年圣彼得堡版，第 56 頁。——第 527 頁。

- 586 显然，普列汉諾夫指的是法国的感觉論唯物主义者卡巴尼斯 (1757—1808)。卡巴尼斯把一切心理現象归結为生理現象，并且断言：大脑分泌、制造思想，正像肝臟分泌、制造胆汁一样。他的这些論点在哲学史上不止一次地受到批判并且真正成了“名言”。卡巴尼斯是法國唯物主义

- 者的追隨者和十九世紀五十年代在德國得到傳播的、以畢希納、伏格特、摩萊肖特為代表的庸俗唯物主義的前驅。後面三個人以卡巴尼斯的觀點為依據，也重複了他的這些論點。——第 530 頁。
- 587 參看朗格：《唯物主義的歷史和現在對它的意義的批評》，1899 年聖彼得堡版，第 606 頁。——第 531 頁。
- 588 參看朗格：《唯物主義的歷史》，第 602 頁和第 602—603 頁上的第 39 注。——第 535 頁。
- 589 參看《斯賓諾莎選集》，第 1 卷，1957 年俄文版，第 413 頁（中譯本請參看《倫理學》，1958 年商務印書館版，第 51 頁）。——第 539 頁。
- 590 同上書，第 420 頁（中譯本參看同上書，第 57 頁）。——第 539 頁。
- 591 在普列漢諾夫所藏的岡佩茨的這本書中，普列漢諾夫用筆划出了第 483 頁上的下面這個地方（這裡把它譯了出來）：
“因為普羅塔哥拉，像自己大多數的同時代人一樣，並非始終都以必要的準確性來區別實在的知覺和從其中得出的結論，所以柏拉圖從他的論點中作出一個極端的結論，這就是，甚至彼此相反的意見都同樣是真實的，或者簡單地說，在每一個人看來是真實的東西，實際上對他來說就是真理。”——第 542 頁。
- 592 參看黑格爾：《邏輯學》，載《黑格爾全集》，第 5 卷，俄文版，第 108 頁。——第 543 頁。
- 593 參看朗格：《唯物主義的歷史》，俄文版，第 418 頁。——第 546 頁。
- 594 《談談學哲學》一文於 1910 年 6 月發表在普列漢諾夫主編的《社會民主黨人日誌》第 12 號上，後來收入《普列漢諾夫全集》第 19 卷中。本選集中的這篇文章是以《社會民主黨人日誌》上的原文做藍本的。——第 547 頁。
- 595 普列漢諾夫指的是阿·德波林所著《辯證唯物主義哲學入門》一書。這本書直到 1916 年才在彼得堡“生活和知識”出版社出版，附有普列漢諾夫所寫的序言。——第 548 頁。

- 596 普列汉诺夫给恩格斯的著作《费尔巴哈》1892年和1905年俄译本所作的注释,参看本选集第1卷。——第549页。
- 597 普列汉诺夫始终没有写成评论麦克斯·费尔伏恩的文章。——第551页。
- 598 这篇论文第一次发表在《现代世界》杂志1911年第7期上,普列汉诺夫在世的时候没有重印过。文章的摘要曾登载在《Die Neue Zeit》(新时代)上;从普列汉诺夫同《Die Neue Zeit》的编者考茨基在1911年10月至11月的通信中可以看出,他们曾经商量过把全文登载于《Die Neue Zeit》上(参看《〈劳动解放社〉文集》,第6集,第79号、81号、84号等信件,载第287—295页)。普列汉诺夫曾经打算给这篇论文写一个续篇来论述李希特尔所著《哲学中的怀疑论》一书的第2卷,并且在1913年2月11日致考茨基的信中答应很快就寄出(参看回书,第295页)。这个打算曾否实现,不得而知。
- 在普列汉诺夫纪念馆的档案室中保存着一份手稿,写在札记簿上,共有14页;这是他对李希特尔所著《哲学中的怀疑论》的逐页评析。还保存着普列汉诺夫这篇论文的另一文稿的一个片断,共两页(由一个不知名的人所抄写)。
- 李希特尔这本书也保存着,上面有普列汉诺夫所作的许许多多批注。——第552页。
- 599 巴札罗夫和斯托普纳尔在李希特尔这本书的译者序言中,谈到这本书的“独创性和哲学上的重大意义”,在他们看来,这本书是“严格科学的研究著作”云云。同时他们在这个序言中表述了自己的唯心主义观点,他们宣称:“怀疑论……或者完全不能克服,或者只能按黑格尔的方式克服……”——第553页。
- 600 先证根据——一种逻辑错误。这个错误就是,用本身还有待证明的根据来充当证据。——第553页。
- 601 哲学班学生霍马·布鲁特和普列汉诺夫下面提到的神学班学生哈里雅瓦和修辞班学生提别里·高罗别茨都是特种中学(神学校)的学生,果戈里的著作《维依》中的人物。——第555页。

- 602 占卜家 (Авгуры)——古羅馬的術士。他們根據鳥的飛鳴“預卜”國家重要行動的前途。他們不相信自己的預言，所以在占卜的時候忍不住要互相交換微笑。“占卜家的微笑”這句話就是由此而來的。——第 559 頁。
- 603 使“自然科學”和社會歷史科學(“文化科學”)分離，是新康德主義者李凱爾特的企圖。李凱爾特斷言，“文化科學”與自然科學不同，前者的目的是研究單一的和個別的東西(“個別化的方法”)，後者是研究一般的東西、各種不斷重複的現象的規律(“一般化的方法”)，然後他作出結論說，社會歷史規律性是沒有的；他企圖借此破壞唯物主義社會科學的影響。參看本卷《評亨·李凱爾特的一本書》一文(特別是第 582 頁及以下各頁)和第 282 注。——第 560 頁。
- 604 'Εποχή (эпохэ) 是懷疑論哲學的一個術語，它的意思是做最後的判斷。在《普列漢諾夫全集》(第 17 卷，第 169 頁)中誤印為：“скептическая эпоха”(“懷疑論時代”)。——第 563 頁。
- 605 黑格爾：《邏輯學》，載於《黑格爾全集》，第 5 卷，1937 年俄文版，第 581—582 頁。——第 566 頁。
- 606 參看《費爾巴哈哲學著作選集》，上卷，1959 年三聯書店版，第 166 頁。——第 568 頁。
- 607 參看同上書，第 195 頁。——第 568 頁。
- 608 順從 (резиньяция, 法文是 résignation, 導源於拉丁文 resigno——消滅、廢除——一詞)，是對命運甘心服從、百依百順的意思。——第 569 頁。
- 609 契瑪拉是希臘神話中獅頭、羊身、蛇尾的噴火怪物。——第 571 頁。
- 610 普列漢諾夫認為，在俄國這個“資本主義經濟”不“十分發達”的國家，資產階級不是“沒落階級”。這種想法表現了他對俄國革命性質問題的孟什維克觀點。參看本卷第 241 注。——第 573 頁。
- 611 德國人文主義者、反對經院哲學和神學的鬥士烏爾利希·馮·胡登(1488—1523)在 1525 年偉大農民戰爭爆發前几年寫出的作品之一

(《致纽伦堡贵族和人文主义者皮克海麦尔书》) 是用这样的话结束的：“O seculum! o literae! Juvat vivere, et si quiescere nondum juvat” (“啊, 时代! 啊, 科学! 现在虽然不是享受宁静的時候, 可是生活多么愉快呵。”)——Ulrichs von Hutten Schriften, hrsg. v. Ed. Eöcking, Bd. I, Leipzig, 1859, S. 217. (《烏尔利希·馮·胡登著作集》, 爱德·波金編輯, 第1卷, 1859年萊比錫版, 第217頁)——第574頁。

612 这篇书评第一次刊印在《现代世界》杂志(1911年第9期)的书刊评论栏。这里是按照该杂志的原文排印的。——第579頁。

613 在“也看作是”之前, 普列汉诺夫漏掉了李凯尔特原文中原有的几个字: “把偉大人物”。——第580頁。

614 亨·李凯尔特所著《自然科学和文化科学》, 1911年圣彼得堡版, 第142頁。——第582頁。

615 对于布特鲁这本书的评论, 第一次发表在《现代世界》杂志1911年第12期第370—373頁。普列汉诺夫在世的时候, 这篇评论没有再印过。在《普列汉诺夫全集》中, 这篇书评收入第17卷。本选集中是按照《现代世界》杂志上的原文排印的。

从布特鲁这本书中摘引的句子以及普列汉诺夫在页边和封面上的批注, 参看《普列汉诺夫遗著》, 第7集, 第199—212頁。——第586頁。

616 “双重真理”学说, 是一种产生于中世纪的、断言科学和宗教互不依赖的哲学学说。根据这种学说, 哲学和宗教都有自己的划好了的应用范围, 不应当互相干涉管辖范围。这种学说在文艺复兴时期也很流行, 当时具有进步意义, 因为它力图把科学从教会人士的统治下解放出来。当它在后来的资产阶级哲学中复活的时候, 相反地, 就带有反动的性质, 因为它已经不是被用来捍卫科学, 而是被用来捍卫宗教和神秘主义, 用来反对科学的唯物主义的世界观。——第587頁。

617 “双重真理”学说的创立者是阿威罗伊(伊本·路西德)。后来这种学说流传于其他国家, 其中也包括英国。在英国, 卓越的唯物主义哲学家培根是它的信徒。——第587頁。

- 618 參看柳·阿克雪里羅得(筆名為奧爾托多克斯),《哲學論文——對歷史唯物主義哲學批評家的回答》,1925年莫斯科—列寧格勒第4版,第9—95頁。——第588頁。
- 619 在普列漢諾夫圖書館保存的布特魯的這本著作中,後面的一句話下面劃了一道綫,頁邊有這樣的批語:“為什麼?這是幻想嗎?”——第589頁。
- 620 1911年6月底,普列漢諾夫接到“世界出版社”的約稿通知,約他寫一篇關於“法國空想社會學說和德國黑格爾主義及其支派的发展”的綱要性文章。這篇文章要放在Ф. Д. 巴鳩什科夫主編的多卷集《十九世紀西歐文學史》的某一卷中(費特爾曼1911年6月29日致普列漢諾夫的信。普列漢諾夫紀念館檔案)。在寫作過程中產生了三篇論文:《十九世紀法國的空想社會主義》,《十九世紀的空想社會主義》和《從唯心主義到唯物主義》(參看本卷)。

從普列漢諾夫紀念館保存的信件中可以看出,普列漢諾夫立即就着手寫作。1911年8月25日普列漢諾夫寫信給巴鳩什科夫說:“我現在已經在寫法國的空想社會主義”。過了一些時候(1911年9月11日),他在致巴鳩什科夫的信中又告訴他:“文章已完成。在謄寫”。同時,普列漢諾夫把自己這篇文章推薦給《新時代》雜誌(«Die Neue Zeit»)。1911年11月20日他給《新時代》的編者考茨基寫信說:“……我給一個俄文出版物寫了一篇關於法國空想社會主義的批評性文章……顯然,譯文不能比俄文原稿更早發表,就是說,只能在1912年2月或3月。我覺得,我考察法國社會主義史時所持的觀點,跟以前大多數社會主義史家大不相同。這裡有相當大的部分是談空想社會主義者的經濟思想”(《〈勞動解放社〉文集》,第6集,1928年俄文版,第290頁)。

1912年初,這篇論述法國空想社會主義的論文寄到了“世界出版社”,但出版社把文章退回來,要求加以刪節。普列漢諾夫力圖使巴鳩什科夫相信,有必要比較廣泛地闡述法國空想社會主義的歷史,他在1911年8月25日致巴鳩什科夫的信中寫道:“請您回顧一下,法國社會主義對俄國思想發展有過怎樣的影響。請立即告訴我,您是否同意增加我的著作的篇幅”。出版社不同意。於是普列漢諾夫決定把這篇文

章交给《现代世界》，1913年它就发表在該杂志的第6期和第7期上。同时他又重新给《十九世纪西欧文学史》写了两篇文章：《十九世纪的空想社会主义》和《从唯心主义到唯物主义》（1913年5月26日即俄历5月13日普列汉诺夫致费特尔曼的信，载《战斗的唯物主义者》，第1集，1924年莫斯科版，第18页）。

在普列汉诺夫纪念馆里，保存着《十九世纪法国的空想社会主义》这篇论文的全部原稿。这篇不知由誰抄写的手稿，经过普列汉诺夫的修改，并有他的签字。除了几处修辞上的更改以外，它与《现代世界》上发表的文字逐字符合。在本选集中，这篇文章是根据《现代世界》杂志上的原文，对照手稿原文作了校订后刊印的。——第592页。

- 621 参看《马克思恩格斯全集》，第2卷，1957年人民出版社版，第166页。——第593页。
- 622 参看同上书，第166—167页。——第593页。
- 623 傅立叶的这第一部巨著于1808年匿名出版。由于书报检查的关系，封面上印的是萊比錫，但书是在里昂出版的。——第593页。
- 624 傅立叶把法国雅各宾专政时期称做“1793年大灾难”（参看《傅立叶选集》，第1卷，1951年莫斯科—列宁格勒版，第88—89页）。——第594页。
- 625 参看同上书，第90页。——第594页。
- 626 参看同上书，第92页。——第594页。
- 627 参看同上书，第91页。——第594页。
- 628 参看同上书，第93页。——第596页。
- 629 圣西门：《一个日内瓦居民给当代人的信》载《圣西门选集》，第1卷，1948年莫斯科—列宁格勒版，第105—145页。
- 《一个日内瓦居民给当代人的信》是圣西门的第一部重要著作。1803年在巴黎匿名出版。——第599页。
- 630 同上书，第124页。——第599页。

- 631 圣西門《論实业制度》一书于1821年問世。該书由“序言”、“緒論”和若干封致国王、下議院議員、农业家、商人、工厂主、学者和艺术家的信件和呼吁书集成,最后是«Adresse aux philanthropes»(《告人类之友书》)。(參看《圣西門选集》,第2卷,1948年莫斯科—列宁格勒版,第5—101頁)。——第600頁。
- 632 參看《圣西門选集》,第2卷,《告人类之友书》一章,第88、92頁。——第600頁。
- 633 十九世紀二十年代中期,傅立叶的那些醉心于他的社会体系的学生們以傅立叶为中心形成了一个小组。他們宣傳他的学說。企图把傅立叶的体系普及化的,1824年有茹斯特·梅隆,后来又有傅立叶的最有才能最有毅力的继承者維克多·孔西得朗。1832年他們创办了第一个傅立叶主义的机关刊物«La réforme industrielle ou le phalanstère»(《工业改革或法倫斯泰尔》)。——第601頁。
- 634 «Le Producteur» 是圣西門早已筹划而在他死后由他的学生們创办的一种杂志。“我們决定……用 Producteur 的名称着手出版定期的文集,其中将扼要地科学地闡述圣西門学說的基本原理”(參看《圣西門学說釋义。緒論》,1947年莫斯科—列宁格勒版,第55頁)。該杂志从1825年10月出到1826年12月。后来由于缺乏資金而停刊。——第605頁。
- 635 1828年12月,圣西門主义者安凡丹、巴札尔、罗德里格等人在巴黎用“塔兰街讲座”的名称組織一个公开的讲座。讲座的内容預先由圣西門学派的少数领导人討論过。
《圣西門学說釋义》第一版收集了第一年的一系列讲演录(从1828年12月17日到1829年8月12日),1830年在巴黎出版。第二年(即1830年)的讲演录于同年单独出版。參看《圣西門学說釋义》,1947年莫斯科—列宁格勒版。——第605頁。
- 636 1829年底,圣西門学派变成了一个宗教团体,巴札尔和安凡丹被宣布为它的“最高教父”。1830年底,学派中最篤信圣西門思想的一部分人組成了一个“家庭”,单独住在—一个地方。学派的首脑用书信联系外省的

- 信徒。安凡丹和巴札尔(特别是安凡丹)做了这个学派的名符其实的神父。他们主持婚丧祭事,举行洗礼等等。后来安凡丹和巴札尔分裂,圣西门主义团体遂解体。政府的迫害也是加速它的解体的原因。——第605页。
- 637 «Le Globe» (《地球》) 1831年1月18日起是圣西门主义者的机关刊物。——第607页。
- 638 参看路易·勃朗:《劳动组织》,1926年列宁格勒版,序言,第9和24页。——第607页。
- 639 三色旗(红、蓝、白三色) 1789年成为法国的国旗。革命的红旗第一次由1792年起义反对王权的人民所举起。1848年法国革命时期,奥古斯特·布朗基在告临时政府书中写道:“三色旗在路易·菲力浦时代名誉扫地,……人民1848年在街垒上高举着红旗。不要让人家玷辱它。它是人民流的鲜血染红的。……它胜利地在巴黎上空飘扬,它应当保存下来”。——第608页。
- 640 在这本书里,蒲鲁东最全面地叙述了他的无产阶级的小资产阶级和无政府主义观点。——第609页。
- 641 参看埃蒂耶纳·卡贝:《伊加利亚旅行记。哲学的和社会的长篇小说》,第2卷,1948年莫斯科—列宁格勒版,第489页。——第609页。
- 642 不确切。卡贝此书的第一版是用这样的标题出版的:«Voyage et aventures de lord William Carisdall en Icarie». Paris 1840 (《威廉·卡里斯达尔勋爵在伊加利亚的旅行奇遇》,1840年巴黎版)。1842年出版了第二版标题是:«Voyage en Icarie. Roman philosophique et social» (《伊加利亚旅行记。哲学的和社会的长篇小说》)。——第609页。
- 643 圣西门把自己的手稿分送给最杰出的学者和国务活动家,希望他们注意他所发现的思想。学者中只有居维叶回了他的信,劝他继续干下去。圣西门也向拿破仑呼吁。他寄给拿破仑一本“论世界引力的著作”,为了引人注目,他给该书加了这样一个标题:《迫使英国人承认航海自由的

- 办法》。圣西門随同手稿还附了一封信，在信中他向这位皇帝呼吁，他写道：“如果陛下同意放棄自己的侵略計劃，那么陛下就会迫使英国人恢复航海自由。如果陛下希望更加增加已經获得的大量桂冠，那么陛下就会使法国破产，終于同自己的臣民的意願发生直接的和完全的矛盾。拿破侖断言，写这封信的人一定是个瘋子。——第 611 頁。
- 644 參看《圣西門选集》，第 2 卷，第 352 頁。——第 615 頁。
- 645 參看同上书，《实业家問答》，第 133 頁。——第 615 頁。
- 646 參看同上书，第 160—161 頁。——第 616 頁。
- 647 參看同上书，第 370 頁。——第 617 頁。
- 648 《新基督教》一书是圣西門在 1825 年即在逝世前不久写的。馬克思关于这本著作曾写道：“决不應該忘記，圣西門只是在他的最后一本著作《新基督教》中才直接代表工人階級发言，宣告他的努力的最后目的是工人階級的解放。他以前的一切著作，事实上都只不过是歌頌近代资产階級社会，而反对封建社会……”（馬克思，《資本論》，第 3 卷，1958 年人民出版社版，第 786 頁）。——第 617 頁。
- 649 《寓言》的原文請看《圣西門选集》，第 1 卷，第 430—434 頁。——第 617 頁。
- 650 «Publication de manuscrits de Fourier»（《傅立叶手稿》）是《法郎吉》杂志中的一栏。傅立叶死后，他的继承者把他們导师的手稿发表在这里面。——第 622 頁。
- 651 參看《傅立叶选集》，第 2 卷，第 15—16 頁。
关于資本主义社会中的貧困化問題，請再參看《傅立叶选集》，第 3 卷，第 89 頁。——第 622 頁。
- 652 “合法馬克思主义者”司徒卢威批評民粹派关于俄国資本主义发展問題的观点时，在《对俄国經济发展問題的批評性意見》（1894 年圣彼得堡版）一书中写道：“我們要承认自己的不文明并向資本主义学习”（第 283 頁）。——第 626 頁。

- 653 路易·勃朗：《劳动組織》，1926年列宁格勒版，第28—29、47—49、55、59—60頁。——第626頁。
- 654 «Histoire de dix ans»（《十年历史》）是路易·勃朗于1841—1844年出版的五卷本著作。作者在书中尖锐地批評了法国奥尔良派政府的政策，并且描述了1830—1840年这十年間的經濟关系和政治关系。譯成俄文的只有其中的几个片段。參看路易·勃朗《1830年7月的日子》（摘自《十年历史》），1906年基輔版。——第626頁。
- 655 白白派民粹主义者、政論家和統計学家彼舍霍諾夫在《俄国财富》杂志主持“国内評論”栏。后来他成了人民社会党的首脑之一，而且是該党的土地問題理論家。——第630頁。
- 656 1847年5月，卡貝印了一份«Allons en Icarie»（《到伊加利亚去》）的傳单，在傳单中他娓娓动人地描繪了一幅“伊加利亚”的共产主义移民区的光輝未来的图景。卡貝收到几千封信，請求做未来的伊加利亚人。1847年9月他到倫敦会见欧文，商量选择移民地点。最后决定把移民区建立在得克薩斯。1848年2月，伊加利亚人的先遣队从哈佛尔启程前往。——第634頁。
- 657 法国1848年2月革命以后，路易·勃朗做了资产階級临时政府的閣員，领导所謂卢森堡委员会即“政府工人問題委员会”。馬克思称这个委员会是“善良願望的部”，因为它徒事清談，而政府則拒絕实施任何社会改革。列宁在《路易·勃朗主义》一文中写道：“法国社会主义者路易·勃朗在1848年革命中是臭名远揚的，因为他从階級斗争的立場轉到了小资产階級空想的立場，用“社会主义”詞句裝飾起来，而实际上只是帮助资产階級加强对无产階級的影响”（《列宁全集》，第24卷，1957年人民出版社版，第14頁）。——第634頁。
- 658 据傅立叶回忆：1798年一个偶然的机机会使他发现物质财富分配制度中的不公平現象（參看《傅立叶选集》，第3卷，第50頁，和第4卷，第465頁第786注）。他从盛产苹果的某地来到巴黎，看見当地8苏左右就可以买一个的苹果在首都卖10苏一个。——第635頁。
- 659 參看本卷〔恩格斯的《科学社会主义的发展》一书俄譯本第三版序

言。——第 636 頁。

- 660 «La Phalange» (《法郎吉》) 是傅立叶主义者的机关刊物, 从 1832 年出到 1849 年, 中間有几年 (1843—1845 年) 停刊过。它的全称是 «La Phalange. Revue de la science sociale. Politique, industrie, sciences, arts et littérature» (《法郎吉。社会科学評論。政治、工业、科学、艺术和文学》)。从 1845 年起, 《法郎吉》上陸續发表傅立叶的手稿。恩格斯写道: “……該杂志純粹是傅立叶派的投机把戏, 杂志里所登載的傅立叶的手稿, 价值大小极不一致。发行这一刊物的傅立叶派的先生們已經成了像德国人那样的妄自尊大的理論家, 他們用神圣不可侵犯的、庄重的、不实际的、晦澀的說教来代替他們的老师在揭露资本主义世界时所用的幽默……”。(參看《馬克思恩格斯全集》, 第 2 卷, 1957 年人民出版社版, 第 657 頁)。——第 637 頁。
- 661 这里有一个錯誤。普列汉諾夫說的那个作者叫做費里西德·罗伯尔·拉梅耐。——第 639 頁。
- 662 參看本选集, 第 2 卷。——第 641 頁。
- 663 參看本卷, 第 44 注。——第 641 頁。
- 664 巴貝夫的继承者或巴貝夫主义者, 是平均主义的空想共产主义的代表人物, 1796 年他們建立了一个极端秘密的“平等派”組織。他們在工人和士兵中間都有自己的代表, 准备在秘密的革命委员会的领导下, 实行穷人的革命武装起义。密謀的主导人和組織者是諾埃尔·弗朗斯瓦·巴貝夫。他在 1793 年用的名字是卡米尔, 1794 年为了紀念羅馬的一位护民官, 取名格拉古。——第 641 頁。
- 665 因巴貝夫案件而受审的有 65 人。巴貝夫和达尔特被判处死刑。宣判之后, 他們两人就在法庭大厅里企图用匕首自杀。“由于匕首不结实, 折断了, 两个判处死刑的人都未殞命。他們受了重伤, 在剧痛中过了一夜。匕首一直就插在巴貝夫的心旁。但他們的英勇气概依然如旧; 他們气宇昂然, 像迎接胜利一样走赴刑場。在接受命运的打击之前, 巴貝夫談到了自己对人民的热爱, 他把自己的家屬交付給人民”。(參看菲·邦納罗蒂: 《为了平等的密謀——巴貝夫密謀》, 第 2 卷, 1948 年莫斯科

—列宁格勒版,第71—72页。——第641页。

- 666 邦纳罗蒂该书名为:《Conspiration pour l'égalité dite de Babeuf suivie du Procès auquel elle donna lieu et des pièces justificatives...》。

俄文版是:《为了平等的密谋——巴贝夫密谋》,过程和文件,第1、2卷,1948年版。该书于1828年由邦纳罗蒂出版。——第641页。

- 667 《平等派宣言》(参看菲·邦纳罗蒂《为了平等的密谋——巴贝夫密谋》,第2卷,第142页。)——第642页。

- 668 这篇论文是普列汉诺夫在1913年8—9月为“世界出版社”写的(参看普列汉诺夫在1913年8月12日、10月1日、10月10日和12月1日给“世界出版社”的信件,这些信件发表在《战斗的唯物主义者》文集第一册,1924年莫斯科版,第184、186、189页)。普列汉诺夫在1911年就开始写这篇论文(参看《十九世纪的法国空想社会主义》一文的编者按语。本卷第620注)。普列汉诺夫想阐明空想社会主义在每一个国家的发展情况,他在给巴甫什科夫的信中建议:“……我以为,这些题目最好是各写一篇小文章。这样我们就可以有:(1)论法国空想社会主义——这篇论文已经寄给您;(2)论德国空想社会主义……;(3)论英国空想社会主义;(4)从黑格尔到费尔巴哈——哲学论文。要把非常丰富的关于德国和英国社会主义的材料压缩成两章、即或四章,在我是很困难的。请相信,你们出版的那部著作,如果刊载几篇比较详细地介绍社会主义史的文章,一定会博得好评。”(这封信未注明日期。普列汉诺夫档案)。

由于出版社要求把所有这些问题都写在一篇文章中,普列汉诺夫便写了《十九世纪的空想社会主义》一文。为了写这篇文章,普列汉诺夫特地到巴黎国立图书馆工作。在研究德国空想社会主义史时,他利用了“德国社会民主党的极其丰富的档案资料”(1912年3月25日给巴甫什科夫的信。普列汉诺夫档案)。这篇论文的草稿保存在普列汉诺夫纪念馆档案中,可惜零散不全,它表明普列汉诺夫对这一问题的论述本来打算比最后定稿详细得多。

《十九世纪的空想社会主义》一文,发表在《十九世纪西欧文学史》第二卷的《浪漫主义时代》一篇中(1913年莫斯科版)。

在本选集中，这篇論文是根据《十九世紀西歐文学史》排印的。
——第 644 頁。

- 669 參看恩格斯：《反杜林論》，1961年人民出版社版，第13頁。——第644頁。
- 670 天然权利(自然法)——參看本选集第1卷第50注。——第644頁。
- 671 倫敦通信社成立于1792年，它是英国历史上第一个工人政治組織。在設菲尔德、考文垂、利茲、諾定昂、爱丁堡等地，也成立了同类組織。該社的社員彼此通信，通信社的名称即由此而来。表面上通信社仅提出普选权和每年改选議会的綱領，但实际上該社的大部分成員都是共和主义者，并且是革命民主主义者、启蒙运动者托馬斯·潘恩的追随者。——第646頁。
- 672 1794年，英国政府宣布 Habeas Corpus 法(人身不可侵犯法)无效，并且赶紧实行了禁止公众集会的法案。通信社被宣布为不受法律保护。1798年，通过了制止反政府活动的法案(Sedition Acts)，規定对一切在口头上或文字上反对政府的人实行殘酷的懲罰。1799年和1800年，通过了結社法案(Combination Acts)，宣布一切工人社团均不受法律保护，并禁止工人参加罢工。——第646頁。
- 673 这里是指1798年出版的馬尔薩斯的著作《An Essay on the Principle of Population》(《人口論》)。馬克思評論这本书是“……反对法国革命和英国現代的社会改革思想的一本小册子……”，是“在工人階級的貧困問題上作狡辯的一本书”(馬克思：《剩余价值学說史》，第3卷，參看1949年三联书店版，第61頁)，并在《資本論》第1卷中对这本书的观点作了极有力的批判。——第646頁。
- 674 查理·霍尔这部著作的名称是《Effects of Civilisation on the People in European States》[《文明对欧洲各国人民的影响》]。——第647頁。
- 675 應該注意，在十九世紀的三十和四十年代，英国的許多企业中还实行着14—16小时的工作日制度。1833年英国議會限制工作日的决定，仅适用于13—18岁的童工。他們的工作時間减少到每天十足12小时。——

- 第 650 頁。
- 676 欧文：《对过去和現在的社会状况中产生的一系列謬誤和災难的記述》（《欧文选集》，第 1 卷，1950 年莫斯科—列宁格勒版，第 140、141—142 頁）。——第 651 頁。
- 677 不确切。欧文在 1817 年出版該书时曾注明：“第一篇文章在 1812 年写成，1813 年发表。第二篇文章在 1813 年末写成并发表。第三、四两篇文章大致也是在上述时間写成和发表的。”（欧文：《論性格的形成。新社会观》，1909 年圣彼得堡版，第 6 頁）。——第 651 頁。
- 678 欧文：《論性格的形成。新社会观》，1909 年圣彼得堡版，第 14、21—22 頁。——第 652 頁。
- 679 同上书，第 58 頁。——第 652 頁。
- 680 欧文：《論工业制度的影响》，《欧文选集》，第 1 卷，第 69、70 頁。——第 653 頁。
- 681 同上书，第 70、71 頁。——第 653 頁。
- 682 同上书，第 76 頁。——第 653 頁。
- 683 1819 年的議會法案禁止紡織工厂雇用 9 岁以下的儿童做工，并把 9—16 岁的童工的工作日規定为 13½ 小时。——第 653 頁。
- 684 馬克思：《資本論》，第 1 卷，參看 1958 年人民出版社版，第 323—324 頁。——第 653 頁。
- 685 1816 年，在政治活动家和社会活动家大会上，成立了一个探寻消灭貧困的方法的委员会。欧文参加了这个委员会，他曾在委员会的會議上发表了一次演說，后来他根据这次演說写了一个书面报告，提交給下議院負責研究貧民法的委员会。报告的标题是：《提交工农业工人生活状况保证协会常設委员会的报告》（《欧文选集》，第 1 卷，第 86—109 頁）。普列汉诺夫在这里談的就是这个报告。——第 654 頁。
- 686 參看本选集，第 2 卷，第 674 注。——第 654 頁。
- 687 在倫敦金融区的小酒館內，召开过一次貧民生活状况保证协会的筹备

- 大会。1817年8月21日，欧文在筹备大会上发表了普列汉諾夫所援引的这篇演說。參看《欧文选集》，第1卷，第170頁（《在倫敦金融区小酒館內的演說》）。——第655頁。
- 688 在这方面特别值得注意的，是宪章运动的活动家亨利·赫西林登的生平。赫西林登是一位排字工人，他成为《Poor Man's Guardian》（《贫民保护者报》）的出版者以后，便对政府展开公开的政治斗争。他拒绝付给国家“印章税”（这是法律规定的一种保证金，每期报纸交四便士），而按每份一便士的价格把报纸出售给工人，并在每期报纸的报头下载明：“本报违法出版，为的是考验考验人权力量同强权力量的对比”。——第660頁。
- 689 麦·貝尔的《英国社会主义史》一书已译成俄文（第1卷是苏联国家出版社1923年莫斯科—彼得格勒版；第2卷是苏联国家出版社1924年列宁格勒版）。赫西林登的《遗书》引载在该书第2卷的第375—376頁。——第660頁。
- 690 參看麦·貝尔：《英国社会主义史》，第2卷，第376頁。赫西林登在《遗书》中写道：“在我过去活着和现在临死的时候，我一直都是不公平的、掠夺性的经济制度的坚决反对者……只要土地、机器以及其他生产工具和辅助生产资料还掌握在游手好闲者的手中，只要劳动还是财富创造者的唯一财产，还只是富人和有闲者可以购买和支配的买卖对象时，大部分人的命运只能是贫穷”（前引书第2卷第376頁）。——第661頁。
- 691 俄译本为：莫里斯·希尔奎特著《美国社会主义史》；1907年圣彼得堡版。——第661頁。
- 692 參看馬克思：《剩余价值学说史》，第3卷，1936年俄文版，第183—199頁。——第663頁。
- 693 參看同上书，第199—246頁。——第664頁。
- 694 參看同上书，第203—206頁。——第664頁。
- 695 參看同上书，第183頁。——第665頁。

- 696 加·馬布利:《向哲学家经济学家提出的关于政治团体中的自然的和必然的秩序的疑問》(《馬布利选集》, 1950年俄文版, 第176頁)。——第666頁。
- 697 參看本卷第664注。——第667頁。
- 698 非·邦納罗蒂:《为了平等的密謀》, 第2卷, 第147—158頁。——第667頁。
- 699 同上书, 第142頁。——第668頁。
- 700 參看《馬克思恩格斯全集》, 第4卷, 1958年人民出版社版, 第499頁。——第668頁。
- 701 劳动派是革命前俄国国家杜馬中的小资产阶级民主派, 动摇于立宪民主党人和革命的社会民主党人之間。劳动派的成員是持有民粹派观点的农民和知識分子代表。“由于小业主的阶级地位, 劳动派必然在立宪民主党与工人民主派之間动摇不定”(《列宁全集》, 第18卷, 1959年人民出版社版, 第38頁)。——第671頁。
- 702 《傅立叶选集》, 第1卷, 第89頁。——第672頁。
- 703 《圣西門选集》, 第1卷, 第123、124頁。——第672頁。
- 704 《傅立叶选集》, 第2卷, 第15頁。——第673頁。
- 705 《圣西門选集》, 第1卷, 第131頁。——第674頁。
- 706 菲·邦納罗蒂:《为了平等的密謀——巴貝夫密謀》, 第1、2卷。——第675頁。
- 707 有俄譯本: 德薩米著《公有法典》, 1956年莫斯科版(中譯本为1958年三联书店版)。——第677頁。
- 708 參看《馬克思恩格斯全集》, 第2卷, 1957年人民出版社版, 第167頁。——第677頁。
- 709 卡貝:《伊加利亚旅行記——哲学的和社会的长篇小说》, 第2卷, 1948

年俄文版，第 489 頁。——第 677 頁。

- 710 “在盲目流傳的傳說中至今都說黃金時代存在於過去，實際上它存在於未來”，這是聖西門的哲學歷史體系的基本論點之一，他曾經把這句話作為他的著作《文學、哲學和工業論述》（1825 年版）的卷首題詞。——參看《聖西門選集》，第 2 卷，第 273 頁。這句話也是聖西門主義者的雜誌《Le Producteur》[《生產者》]的卷首題詞。

米·叶·薩爾梯柯夫—謝德林在隨筆集《在國外》中寫道，“……那里〔從聖西門、卡貝、傅立叶……的法國……〕向我們散發出對人類的信心，那里對我們閃耀着光輝的信念，即‘黃金時代’不存在於過去，而存在於未來……總之，一切善良的、一切期望的、一切心愛的東西——所有一切都來自那里。”參看《恩·謝德林（米·叶·薩爾梯柯夫）全集》，第 14 卷，俄文版，第 161 頁。——第 678 頁。

- 711 參看《聖西門學說釋義》，1947 年莫斯科—列寧格勒版，第 363—364 頁。——第 678 頁。

- 712 參看德薩米：《公有法典》，俄文版，第 101—102 頁。——第 678 頁。

- 713 普列漢諾夫引用的是亨利希·海涅的《德國（冬天的故事）》中著名的詩句：

呵，朋友，現在我們要編制
新的歌，更好的歌；
我們要把人間變成天堂，
人間將成為我們的樂園。

（參看《德國——一個冬天的童話》，1951 年人民文學出版社版，第 5—6 頁）。——第 679 頁。

- 714 參看《聖西門學說釋義》，第 410 頁。——第 679 頁。

- 715 參看《傅立叶選集》，第 3 卷，第 439—442 頁，《和諧制度下的教育》篇。——第 681 頁。

- 716 “我記得這個時期。一向容易過份入迷的別林斯基寫信告訴我說：‘紅頭彼得’——在四十年代我們都這樣稱呼他，‘逐漸成為我的上帝’”

- (赫尔岑:《往事和追思》,第7部,第3章。参看《赫尔岑著作和书信全集》,M·K·列姆克主編,第14卷,第751頁)。——第683頁。
- 717 参看本卷《从唯心主义到唯物主义》一文。論述“真正的社会主义者”的文章,普列汉诺夫未写成。——第684頁。
- 718 魏特林的宗派主义的空想共产主义,正如恩格斯所指出的,它作为“德国无产阶级最初的独立的理論运动”,曾起过积极的作用(《馬克思恩格斯文选》(两卷集),第2卷,参看1958年人民出版社版,第338頁)。然而,自从科学共产主义出現以后,它便阻碍无产阶级的阶级意識的发展,因为它以宗教神秘主义的方式宣傳粗鄙的“平均主义的”共产主义。魏特林否认无产阶级的革命理論的作用,不承认无产阶级的群众运动,而宣傳无政府主义。馬克思和恩格斯在1846年3月30日举行的布魯塞尔共产主义者通信委员会會議上,曾严厉地批評了魏特林的观点(参看梅林:《馬克思傳》,1957年俄文版,第147頁,以及巴·安年柯夫:《随笔〈美妙的十年〉片断》,載《回忆馬克思恩格斯》,1957年人民出版社版,第311—312頁)。——第685頁。
- 719 关于《告黑森农民书》,参看《格奥尔格·毕希納文集》,1935年俄文版,第380頁。——第685頁。
- 720 “給茅屋以和平! 給宮殿以战争!”这种說法,最初出現在十八世紀法国资产阶级革命时期。国民議會議員、山岳党人比埃尔·約瑟夫·卡朋在报告中提出了这一口号,以证明1792年12月15日的消灭封建制度的法令是正确的。于是,这个口号便被記在国民議会的1793年1月21日的會議記錄中。“給茅屋以和平! 給宮殿以战争!”这个口号在格奥尔格·毕希納的告农民书中是題詞。——第686頁。
- 721 《关于宪法实质的演說》,参看《拉薩尔文集》,第2卷,1925年莫斯科版。——第687頁。
- 722 俄譯本为:格奥尔格·毕希納著《丹东之死》,1879年圣彼得堡版。最新版本是1951年莫斯科版。——第687頁。
- 723 参看《格奥尔格·毕希納文集》,第295頁。——第687頁。

- 724 据恩格斯的記述，“費尔巴哈說，沒有一本书像魏特林的《保证》第一卷那样使他感到欣慰。他說他从来不把自己的书獻給任何人，但是他很想把他的下一部著作獻給魏特林”（《馬克思恩格斯全集》，第2卷，1957年人民出版社版，第594—595頁）。至于年輕时代的馬克思，他曾經把魏特林的著作称为“天才”著作，而把《保证》称为“德国工人的……史无前例光輝灿烂的处女作”（同上书，第1卷，1956年人民出版社版，第483頁）。——第691頁。
- 725 《馬克思恩格斯文选》（两卷集），第2卷，参看1958年人民出版社版，第341頁。——第692頁。
- 726 普列汉諾夫把洛貝尔图斯称为社会主义者，是过高地估計了洛貝尔图斯的著作的意义，而沒有对其观点的反动方面給予应有的注意。洛貝尔图斯是普魯士“国家社会主义”的宣傳者。他虽然觉察到资本主义生产方式的个别矛盾，但他认为可以在资本主义制度的範圍內用改良的方法来解决这些矛盾，并且至少在今后五百年內都可以保留资产阶級。在普列汉諾夫所援引的《致馮·基尔希曼的公开信》和《对我国国家經濟制度的認識》两部著作中，也表现出洛貝尔图斯的保守性和反动性。——第692頁。
- 727 参看洛貝尔图斯：《对我国国家經濟制度的認識。五条定理》，1935年列宁格勒版，第81頁（經濟思想史丛书）。——第693頁。
- 728 《正常工作日》的俄文譯文，載于1891年第1期《法律通报》上。——第694頁。
- 729 参看洛貝尔图斯：《对我国国家經濟制度的認識》，1935年版，第89頁。——第694頁。
- 730 关于这一点，恩格斯写道：“这真是用玩具喇叭吹奏出来的描繪未来的音乐……在用工作币进行交换的空想方面，洛貝尔图斯所增添的全部新东西都是非常幼稚的，其意义大大低于他的許多同道者——無論在他以前，或是在他以后——所写的一切”（参看《馬克思恩格斯全集》，第16卷，第1部，1937年俄文版，第187頁）。——第695頁。
- 731 同上书，第174—188頁。——第697頁。

- 732 馬克思：《剩余价值学說史》，第2卷。——第697頁。
- 733 參看《普列汉諾夫全集》，第1卷，第216—364頁。——第697頁。
- 734 在普列汉諾夫的檔案中保存了阿·莫·德波林給他的几封信，信中請他为德波林《辯证唯物主义哲学入門》一书撰写序言。1910年，普列汉諾夫在《談談学哲学》一文中（參看本卷第547—551頁）对德波林这本书作了肯定的评价，而没有指出书中严重的缺点。他并且认为，这本书值得出版。然而，这本书在若干年内却找不到出版者。
- 1909年，阿·德波林在《时代的交界綫》文集中发表了《辯证唯物主义》一文，其内容和他的《辯证唯物主义哲学入門》一书的有关章节有很多相同的地方。必須指出，列宁对阿·德波林这篇著作提出了尖銳的批評意見。列宁在批判阿·德波林的同时还指出，普列汉諾夫对十九世紀末——二十世紀初物理学中的革命采取了不正确的态度。“普列汉諾夫不提这个‘新思潮’，不知道它。德波林则讲得不清楚。”（參看《列宁全集》，第38卷，1959年人民出版社版，第537—545頁。）
- 《序言》是普列汉諾夫大約在1915年底写的，于1916年初发表在德波林的书中（參看阿·德波林：《辯证唯物主义哲学入門》，普列汉諾夫序，1916年彼得格勒版）。《序言》刊載于《普列汉諾夫全集》，第18卷，第296—320頁。
- 在本选集中，《序言》按普列汉諾夫檔案中保存的作者手稿，并參照1916年版本刊印。——第698頁。
- 735 參看愛·澤勒尔：《希腊哲学史綱》，1913年莫斯科版，第1頁。——第698頁。
- 736 參看《費希特选集》，第1卷，1916年俄文版，第472頁。——第700頁。
- 737 參看本选集，第2卷，第475—496頁。——第700頁。
- 738 參看愛·泰勒《原始文化》，1939年莫斯科版，第264頁。——第700頁。
- 739 明菲斯和賽依斯（古代埃及的賽鳥）均为古代埃及城市；弗塔（普塔）最初是明菲斯的神，后来成了全埃及的創造神和死神。——第702頁。
- 740 參看本卷，第361—496頁。——第702頁。

- 741 普列汉诺夫指的是恩格斯《费尔巴哈与德国古典哲学的终结》一书中下面的一段话：“……由于把自然力人格化，最初的神也产生了。随着宗教的向前发展，这些神也就越来越具有了超世间力量的面貌，直到由于因智力发展而自然发生的抽象化过程——几乎可以说是蒸馏过程——的结果，人们头脑中终于从许多或多或少有限和互相限制的神中产生了一神教的唯一独有的神的思想。
- 因此，正像一切宗教一样，全部哲学的最高问题，即思维对存在，精神对自然界的关系到问题，其根源就是蒙昧时代人们的有限的愚昧的观念”（参看恩格斯：《费尔巴哈与德国古典哲学的终结》，1959年人民出版社版，第13页）。——第702页。
- 742 斐济人是太平洋南部斐济群岛的基本居民。——第703页。
- 743 伊奥尼亚学派是古代希腊哲学中的唯物主义派别，公元前六世纪在小亚细亚伊奥尼亚海岸的米利都和爱非斯城产生。主要的代表有：泰勒斯，阿那克西米尼，阿那克西曼德（均为米利都人）和赫拉克利特（爱非斯人）。——第703页。
- 744 参看《叔本华全集》，第3卷，1903年莫斯科版，第121—173页。——第704页。
- 745 摩拏法典是将印度的社会不平等现象加以神化的古印度宗教戒律训条及法律集。相传为神话中的人类始祖摩拏所编。——第706页。
- 746 婆罗门，刹帝利，吠舍和首陀罗是奴隶占有制的印度的各种社会集团，等级（所谓种姓）——祭司，军事贵族，自由的村社社员以及不是村社成员的人们——的名称。——第706页。
- 747 秘传的（Эзотерический）——意思是仅为一个小圈子的人所了解而对别人保守秘密的。——第707页。
- 748 公开的（Экзотерический）——意思是普及于一切人的。——第707页。
- 749 参看威·文德尔班：《现代哲学史以及现代哲学同一般文化和各门自然科学的关系》，第1卷，1908年圣彼得堡版，第238—239页。——第

- 707 頁。
- 750 参看同上书,第 239 頁。——第 708 頁。
- 751 参看康德:《純粹理性批判》,尼·洛斯基譯,1915 年彼得格勒版,第 18 頁。——第 711 頁。
- 752 参看本选集,第 2 卷,第 70 注。——第 712 頁。
- 753 参看本卷,第 616 注。——第 714 頁。
- 754 参看《拉美特利选集》,1925 年莫斯科—列宁格勒版,第 233—249 頁。——第 719 頁。
- 755 参看艾·久—布阿—雷蒙:《論認識自然界的界限》,譯自德文,С·И·叶尔蕭夫校訂,1900 年莫斯科版。——第 719 頁。
- 756 参看本选集,第 2 卷,第 398—399 頁。——第 719 頁。
- 757 参看《未来哲学原理》,第 15 节。(参看《费尔巴哈哲学著作选集》,上卷,1959 年三联书店版,第 138—140 頁)。——第 720 頁。
- 758 参看《反对身体和灵魂、肉体和精神的二元論》(参看同上书,第 195 頁)。——第 721 頁。
- 759 参看《斯宾諾莎选集》(两卷集),第 1 卷,1957 年俄文版,第 429 頁(第 26 項定理的证明)。——第 722 頁。
- 760 参看恩格斯 1873 年 5 月 30 日給馬克思的信(《馬克思恩格斯通信选集》,1953 年俄文版,第 283 頁)。——第 722 頁。
- 761 参看《费尔巴哈哲学著作选集》,上卷,1959 年三联书店版,第 253 頁。——第 724 頁。
- 762 本书的全名是:«L'énergétique et le mécanisme au point de vue des conditions de la connaissance» par Abel Rey. Paris, 1908. 有俄譯本,阿伯尔·雷伊《从認識論来看唯能論和机械論的世界观》,Б·С·貝契科夫斯基譯,1910 年圣彼得堡版。——第 725 頁。
- 763 参看《黑格尔全集》,第 2 卷,1934 年俄文版,第 151—157 頁。——第

726 頁。

764 參看《馬克思恩格斯通信選集》，第 103 頁。（參看《馬克思恩格斯通信集》，第 2 卷，1957 年三聯書店版，第 383 頁）——第 726 頁。

765 在普希金紀念館和普列漢諾夫紀念館，保存着普列漢諾夫同“世界出版社”和同《十九世紀西歐文學史》編輯 Ф. Д. 巴鳩什科夫教授往來的許多書信，其中就談到了《從唯心主義到唯物主義》這篇文章。“世界出版社”本來約請普列漢諾夫寫一篇總括性的文章，給讀者們介紹一下十九世紀三十至四十年代的思想體系，結果普列漢諾夫卻寫了三篇（參看本卷《十九世紀法國的空想社會主義》和《十九世紀的空想社會主義》這兩篇文章的注釋）。

第三篇文章就是《從唯心主義到唯物主義》。

最初，普列漢諾夫給這篇文章標名為《從黑格爾到費爾巴哈》，巴鳩什科夫也很喜歡這標題。因此，幾乎在整個通信過程中，這篇文章都是用這個標題。直到 1915 年，巴鳩什科夫才寫信給普列漢諾夫說：“請允許我把標題改為《從唯心主義到唯物主義》……抽象的標題更適合於新叢書的卷首文章……”

這篇文章從構思到發表差不多經過了六年。1913 年年底，普列漢諾夫在給出版社的一些書信中說道，他已為這篇文章搜集了豐富的資料。但是，文章直到 1915 年初才寫完。1915 年 4 月 13 日（新曆），普列漢諾夫從聖勒莫^①給彼得堡的巴鳩什科夫寫信，“……請原諒……文章拖延了一些日子。然而，您自己也會看得出，寫這樣一個大題目，過於倉卒是不好的。看來，我是沒有機會校對清樣了……收到我的手稿後，請費心來信告知”。

在 1915 年 5 月 3 日（新曆）給普列漢諾夫的信中，巴鳩什科夫證明已經收到了為《十九世紀西歐文學史》第 4 卷寫的這篇文章，並告訴普列漢諾夫，已送往莫斯科去排印了。直到 1917 年，《十九世紀西歐文學史》第 4 卷才由“世界出版社”在莫斯科出版，該書以普列漢諾夫的《從唯心主義到唯物主義》一文作為第一章。

① 聖勒莫，在意大利。——譯者

普列汉诺夫档案内保存着与本文印刷稿有很大出入的零散稿件和为准备本文时所写的札记。本书中的这篇文章是按《十九世纪西欧文学史》第4卷(1917年莫斯科版,第7—52页)上的原文排印的。——第727页。

- 766 参看谢林:《先验唯心主义体系》,1936年俄文版。——第727页。
- 767 让-雅克就是让·雅克·卢梭。1788年到1793年,即法国革命发生时,黑格尔正在杜宾根大学求学。——第728页。
- 768 参看《黑格尔全集》,第5卷,1937年俄文版,第434—435页。——第730页。
- 769 有俄文版:《特伦德伦堡的逻辑研究》,第1卷和第2卷,1868年莫斯科版。——第731页。
- 770 参看本卷,第70—93页。——第731页。
- 771 参看《特伦德伦堡的逻辑研究》,第1卷,第41页。——第731页。
- 772 参看《车尔尼雪夫斯基哲学著作选集》,第1卷,1950年俄文版,第666、(67页)。(引文的全文见本选集,第1卷,中文版,第638页脚注①。——译者)——第732页。
- 773 参看《黑格尔全集》,第1卷,1930年俄文版,第31页。——第732页。
- 774 参看《黑格尔全集》,第9—11卷,1932—1935年俄文版。——第733页。
- 775 参看《黑格尔全集》,第8卷,1935年俄文版,第51页,《历史哲学》,1956年三联书店版,第93页。——第733页。
- 776 参看《黑格尔全集》,第1卷,1930年俄文版,第259页。——第733页。
- 777 参看《黑格尔全集》,第5卷,1937年俄文版,第691—692页。——第734页。
- 778 参看《黑格尔全集》,第8卷,1935年俄文版,第61页,《历史哲学》,1956年三联书店版,第104—105页;第7卷,1934年俄文版,第355和358页。——第734页。
- 779 参看本选集,第1卷,中文版,第470—501页。——第736页。
- 780 这句话载于赫尔岑的回忆录《往事和追思》第4分册第25章(参看赫尔

- 岑的三十卷的全集,第9卷,1956年俄文版,第23頁)。——第736頁。
- 781 參看《黑格尔全集》,第11卷,第514頁。——第737頁。
- 782 这里是指赫拉克利特。——第738頁。
- 783 參看康德:《实践理性批判》,結束語(H. M.索科洛夫的譯本,1897年圣彼得堡版,第191頁)。——第738頁。
- 784 參看《黑格尔全集》,第7卷,第188頁。——第738頁。
- 785 參看《拉薩尔全集》,第3卷,1925年莫斯科版,第222—360頁。——第739頁。
- 786 參看《黑格尔全集》,第8卷,1935年俄文版,第29—32頁,第64—65頁等。——第739頁。
- 787 參看《黑格尔全集》,第12卷,1938年俄文版,第118頁。——第742頁。
- 788 參看《黑格尔全集》,第13卷,1940年俄文版,第87頁。——第743頁。
- 789 參看《黑格尔全集》,第12卷,第172—173頁;第13卷,第155—166頁。——第744頁。
- 790 參看 «Heinrich Heines Sämtliche Werke», Herausgegeben von Ernst Elster, Bd. 6, Leipzig und Wien, S. 535 (《海涅全集》,第6卷,恩斯特·厄尔斯特編輯,萊比錫和維也納版,第535頁)。——第746頁。
- 791 这个黑格尔左派主办的文学和哲学杂志的全名为 «Deutsche Jahrbücher für Wissenschaft und Kunst» (《德国科学和艺术年鉴》)。——第748頁。
- 792 1844年2月,在这份只出了一期的《德法年鉴》上登載了馬克思的文章《論犹太人問題》和《黑格尔法律哲学批判导言》、恩格斯的文章《政治經濟学批判大綱》和《英国状况。評托馬斯·卡萊尔的〈过去和現在〉》,他們这些文章表明,这个时期他們已經向唯物主义和共产主义方面轉变。这杂志之所以停止出版,是由于馬克思同资产阶级激进主义者卢格有根本的分歧。——第749頁。
- 793 參看施特劳斯:《耶稣傳》,西尼亚夫斯基譯,尼科利斯基校,第1卷,

1907年莫斯科版,第144、147頁。——第751頁。

794 普列汉诺夫所指的是馬克思在《神圣家族》中对布·鲍威尔的批判(参看《馬克思恩格斯全集》,第2卷,1957年人民出版社版,第48、50頁等)。——第754頁。

795 参看《馬克思恩格斯全集》,第2卷,1957年人民出版社版,第103頁。——第759頁。

796 参看《馬克思恩格斯文选》(两卷集),第2卷,俄文版,第350頁(恩格斯:《费尔巴哈与德国古典哲学的終結》,1959年人民出版社版,第13頁)。——第760頁。

797 有俄文版本,施特劳斯,《旧的和新的信念》,1907年圣彼得堡版。

在施特劳斯的这一著作中,折衷地結合着对自然現象的唯心主义观点和机械論观点。施特劳斯一方面反对宗教并把哲学和宗教、哲学一元論和宗教二元論对立起来,同时却企图調和唯物主义和唯心主义,不承认它們的根本对立。施特劳斯一方面否认上帝的存在,同时却以泛神論的精神发表言論,想保持对宇宙的宗教感情。施特劳斯在这本书中表现出来的政治观点是极端反动的。——第763頁。

798 参看《费尔巴哈哲学著作选集》,上卷,1959年三联书店版,第115、114頁。——第764頁。

799 参看同上书,第533頁。——第764頁。

800 参看同上书,第525頁。——第764頁。

801 参看同上书,第195頁。——第765頁。

802 参看同上书,第528—529頁。——第765頁。

803 参看同上书,第140頁。——第765頁。

804 L. Feuerbach, Geschichte der neuern Philosophie von Bacon von Verulam bis Benedict Spinoza, §100, Kritische Schlussbemerkungen von 1847.——参看他的 *Sämmtliche Werke*,

- B. IV, Leipzig, 1847, S.380(費爾巴哈:《從維魯拉姆男爵培根^①起
到別涅狄克特·斯賓諾莎止的近代哲學史》, §100, 對 1847 年的結束評
語——參看他的全集, 第 4 卷, 1847 年茨比錫版, 第 380 頁)。——第
765 頁。
- 805 同上書, 第 392 頁。——第 766 頁。
- 806 參看《費爾巴哈哲學著作選集》, 上卷, 1959 年三聯書店版, 第 247 頁。
——第 766 頁。
- 807 參看《霍米亞科夫全集》, 第 1 卷, 1911 年莫斯科版, 第 285—314 頁。論
“新德國唯物主義”的奠基人費爾巴哈(第 300 頁)。——第 766 頁。
- 808 參看《費爾巴哈哲學著作選集》, 上卷, 1959 年三聯書店版, 第 479
頁。——第 766 頁。
- 809 參看同上書, 第 142 頁。——第 766 頁。
- 810 《斯賓諾莎選集》, 第 1 卷, 1957 年俄文版, 第 407 頁(第 2 部分, 第 7 命
題)。——第 767 頁。
- 811 參看費爾巴哈:《未來哲學原理》, §25(《費爾巴哈哲學著作選集》, 上卷,
1959 年三聯書店版, 第 155 頁)。——第 767 頁。
- 812 參看《伏爾泰選集》, 1947 年俄文版, 第 283—340 頁。——第 768 頁。
- 813 費爾巴哈:《基督教的本质》, 第 28 章。結束語(《哲學著作選集》, 第 2
卷, 1955 年俄文版, 第 308 頁)。——第 769 頁。
- 814 在費爾巴哈的著作中是 «Keine Religion—ist meine Religion»
(Sämmtl. Werke, B. 2, 1846, S.414)。見俄文版, 費爾巴哈:《我的
哲學思想發展過程的片斷的說明》(參看《費爾巴哈哲學著作選集》, 上
卷, 1959 年三聯書店版, 第 250 頁)。——第 769 頁。
- 815 恩格斯:《費爾巴哈與德國古典哲學的終結》, 1959 年人民出版社版, 第
24 頁。——第 770 頁。
- 816 參看同上書, 第 11 頁。——第 770 頁。

① 指弗蘭西斯·培根。——譯者

- 817 这篇文章排印在本选集第4卷。——第770页。
- 818 参看费尔巴哈：《論唯灵主义和唯物主义……》（《费尔巴哈哲学著作选集》，上卷，1959年三联书店版，第466页）。——第771页。
- 819 参看费尔巴哈：《幸福論》（《费尔巴哈哲学著作选集》，上卷，1959年三联书店版，第592页）。——第772页。
- 820 参看《费尔巴哈哲学著作选集》，上卷，1959年三联书店版，第572—573页。——第773页。
- 821 除了《神譜》外，普列汉诺夫在本文中所摘引的费尔巴哈的話都根据《费尔巴哈全集》，第1—10卷，1903—1910年斯图加特版（参看第9卷，第136页）。——第773页。
- 822 «Philosophische Briefe über Dogmatismus und Kritizismus», —F. W. I. Schelling's philosophische Schriften, B. I, Landshut, 1809. S.115—200（《关于独断主义和批判主义的哲学书信》——載《謝林哲学文集》，第1卷，1809年兰兹胡特版，第115—200页）。俄文版为《哲学中的新观念》，第12集，《認識論的历史》，第1卷，1914年圣彼得堡版，第54—127页。——第775页。
- 823 在费尔巴哈的著作中为：«…keine Philosophie!—meine Philosophie»（全集，第2卷，1846年版，第414页）。参看《费尔巴哈哲学著作选集》，上卷，1959年三联书店版，第250页。——第776页。
- 824 参看馬克思：《关于费尔巴哈的提綱》，載《费尔巴哈与德国古典哲学的終結》，1959年人民出版社版，第50页。——第776页。
- 825 参看费尔巴哈：《論唯灵主义和唯物主义，特别是从意志自由方面着眼》（《费尔巴哈哲学著作选集》，上卷，1959年三联书店版，第526页）。——第776页。
- 826 参看本卷第134—214页。——第776页。
- 827 普列汉诺夫沒有对馬克思和费尔巴哈之間在实践观点本身上的巨大的质的差别給以应有的注意，反而指責馬克思在这个問題上对费尔巴哈观点的批評，这是錯誤的。在馬克思看来，实践是人們的革命的、具体

历史的、社会生产的、改造自然和社会生活的活动，在实践过程中人們本身也发生变化。而在费尔巴哈看来，实践是感性的直观，带有生物学的、反历史的性质。馬克思在其《关于费尔巴哈的提綱》中十分正确地指出费尔巴哈不了解“‘革命的’、‘实践批判的’活动的意义”（《费尔巴哈与德国古典哲学的終結》，1959年人民出版社版，第50頁）。费尔巴哈不了解物质的、革命实践的活动对認識和一般历史的作用。馬克思主义所提出的新的实践观点，是与唯物主义历史观不可分离地联系着的。——第776頁。

- 828 參看《费尔巴哈全集》，第9卷，1907年德文版，第228頁。——第777頁。
- 829 參看《摩萊肖特通俗地叙述的关于食物的学說》，俄譯本（由德文譯成），第2版，索洛金編，1868年圣彼得堡版。——第778頁。
- 830 《费尔巴哈全集》，第10卷，1911年俄文版，第3—24頁。——第778頁。
- 831 麦克斯·施蒂納：《唯一者及其财产》，1910年圣彼得堡版。——第779頁。
- 832 參看馬克思恩格斯：《德意志意識形态》（全集，第3卷，1960年人民出版社版，第116—530頁）。——第779頁。
- 833 參看《普列汉諾夫全集》，第4卷，俄文版，第182—191頁。——第779頁。
- 834 普列汉諾夫的这个打算，在他同“世界出版社”的通信中曾多次讲到，但没有实现。——第780頁。
- 835 海涅的长詩《德国——一个冬天的童話》第一章中的一节。參看1951年人民文学出版社版，第5—6頁。——第780頁。

人名索引

三 画

- 大卫, 雅克·路易 (Давид, Жак Луи, 1748—1825年)——法国画家, 革命古典主义的创始人。——188。
- 山特比·德·拉·索塞, 比埃尔·丹尼尔 (Шантепи де ля Сосей, Пьер Даниэль, 1848—1920年)——荷兰神学家和历史家。——383, 392, 398, 407—408。
- 久布河—雷蒙, 艾米尔 (Дюбуа—Реймон, Эмиль, 1818—1896年)——德国生理学家, 反生机论者, 就其哲学观点来说是机械论者, 不可知论者。——457, 719。

四 画

- 孔西得朗, 维克多 (Консидеран, Виктор, 1808—1893年)——法国空想社会主义者, 傅立叶的杰出的学生。——601—604, 616, 623—624, 634—637, 642, 672, 675。
- 文德尔班, 威廉 (Виндльбанд, Вильгельм, 1848—1915年)——德国资产阶级哲学家, 新康德主义者。——69, 252, 257, 503, 505—507, 528, 550, 707—708, 713。
- 王德威尔得, 艾米尔 (Вандервельде, Эмиль, 1866—1938年)——比利时工

人党的领导者, 机会主义者和社会沙文主义者, 第二国际的领袖之一。——69, 413—414。

尤什凯维奇, 巴维尔·索洛莫诺维奇 (Юшкевич, Павел Соломонович, 1873—?)——社会民主党员, 孟什维克, 在哲学上是马赫主义者。——258, 314, 340, 541—546。

戈列尼雪夫—库图佐夫, 阿尔谢尼·阿尔卡季也维奇 (Голенищев-Кутузов, Арсений Аркадьевич, 1848—1913年)——伯爵, 俄国诗人。——476。

日特洛夫斯基, 哈依姆·约瑟佛维奇 (Житловский, Хаим Иосифович, 1865年生, 笔名 Н. Г.)——民族主义者, 犹太民族主义运动的活跃家, 社会革命党的理论家之一。——81—82, 84, 87—88。

毛奇 (年轻的), 赫尔牟特 (Мольке (младший), Хельмут, 1848—1916年)——德国将军, 所谓“德国大参谋总部”的参谋长 (1906—1914年)——57, 203。

毛蒂利, 加布里埃尔 (Мортилье, Габриэль, 1821—1898年)——法国人类学家和考古学家。——175。

牛顿, 伊萨克 (Ньютон, Исаак, 1642—1727年)——33, 36, 201—202, 302, 635, 760。

- 丹东, 若尔日·雅克 (Дантон, Жорж Жак, 1759—1794年)——十八世紀末法国资产阶级革命的著名活动家。——687。
- 什塔姆列尔, 魯道夫 (Штаммлер, Рудольф, 1856—1938年)——德国法学家和新康德主义哲学家。——54、60、180、208—210、212。
- 巴札尔, 圣阿芒 (Базар, Сент-Аман, 1791—1832年)——法国空想社会主义者, 圣西門的学生。——605、610、642。
- 巴札罗夫, 弗 (Базаров, В., 1874年生)——弗·亚·魯德涅夫 (В. А. Руднев) 的笔名。社会民主党員, 馬赫主义者, 1931年因参加孟什維克和武装干涉者的反革命組織的活动被判罪。——203、314、552、554、571、586—587、591。
- 巴尔蒙特, 康斯坦丁·德米特利也維奇 (Бальмонт, Константин Дмитриевич, 1867—1942年)——俄国象征派詩人。死于国外。——476。
- 巴貝夫, 格拉古 (Бабёф, Гракх, 1760—1797年)——真名为弗朗斯瓦·諾埃尔 (Франсуа Ноэль)。法国革命家, 空想共产主义者。领导“平等派密謀”。——641—642、667—668、674—675。
- 巴拉丁斯基, 叶甫盖尼·阿布拉莫維奇 (Баратынский, Евгений Абрамович, 1800—1844年)——普希金同代的俄国詩人。——366—367。
- 巴門尼德 (Парменид, 公元前六世紀—五世紀)——古希腊哲学家, 埃利亚学派的最著名代表。——88、511、528—529。
- 巴枯宁, 米哈伊尔·亚历山大羅維奇 (Бакунин, Михаил Александрович, 1814—1876年)——无政府主义的理論家。因进行分裂活动为第一国际所开除。——493、608、690。
- 巴勒斯, 莫里斯 (Баррес (Баррес), Морис, 1862—1923年)——法国反动的小說家和政論家。——461—462、486。
- 比卡威, 弗朗斯瓦·約瑟夫 (Пикаве, Франсуа Жозеф, 1851—1921年)——法国资产阶级哲学史家。——189。
- 孔子 (Конфуций [Кун-цзы], 公元前551—479年)——古代中国哲学家, 当时起进步作用的倫理政治学說的創立者。——465。
- 孔多塞·让·安都昂 (Кондорсе, Жан Антуан, 1743—1794年)——著名的法国社会学家, 启蒙运动者, 在十八世紀末法国资产阶级革命时期是吉倫特派。——580—581、678、712。
- 孔狄亚克, 埃蒂耶納·博諾·德 (Кондильяк, Этьен Бонно де, 1715—1780年)——法国启蒙运动者, 哲学家, 自然神論者, 感觉主义的拥护者。——199。
- 孔德, 奥古斯特 (Конт, Огюст, 1798—1857年)——62、517、519。
- 切尔巴諾夫, 格奧尔基·伊万諾維奇 (Челпанов, Георгий Иванович, 1862—1936年)——俄国心理学家和唯心主义哲学家。——699。
- 韦謝, 克利斯提安·海爾曼 (Вейссе, Христиан-Герман, 1801—1866年)——德国的哲学教授。——751—752。

五 画

- 汉, 爱德华 (Ган, Эдуард, 1856—1928年)——德国资产阶级民族学家和地理学家。——394。
- 兰格, 安德鲁 (Ланг, Эндрю, 1844—1912年)——苏格兰学者, 研究宗教起源、神话学问题和文学史, 按其哲学观点来说是怀疑论者和不可知论者。——174, 381—382, 386—387。
- 兰普勒赫特, 卡尔 (Лампрохт, Карл, 1856—1915年)——德国资产阶级自由派的历史学家, 中世纪史的专家, 按其哲学观点来说是实证论者。——202。
- 瓦加罗, 米开尔·安基罗 (Ваккар, Микель Анджело, 1854—1937年)——意大利资产阶级社会学家。——172。
- 瓦托, 安都昂 (Ватто, Антуан, 1684—1721年)——杰出的法国画家。——478。
- 瓦拉希克, 理查 (Валлашок, Рихард, 1860—1917年)——奥地利的语言学家和音乐民族学家, 原始艺术的研究者。——175—177。
- 瓦格纳, 理查 (Вагнер, Рихард, 1813—1883年)——德国著名的作曲家。——132, 780。
- 瓦连廷诺夫, 尼 (Валентинов, Н. 1879年生)——沃尼斯基·尼古拉·弗拉基斯拉沃维奇 (Вольский Николай Владиславович) 的笔名。社会民主党员, 孟什维克, 在哲学上是马赫主义者。——314, 340。
- 右尔仁, 尤贝尔 (Буржен, Юбер, 1874年生)——法国资产阶级激进派的历史学家, 社会主义思想史方面若干著作的作者。——434, 622—623。
- 布尔加柯夫, 谢尔盖·尼古拉也维奇 (Булгаков, Сергей Николаевич, 1871—1927年)——俄国神秘主义哲学家、经济学家和政论家, 《路标》文集的撰稿者, 后来为牧师, 白俄流亡分子。——65, 67, 69, 210, 361—363, 403, 496。
- 布克尔, 亨利·托马斯 (Бокль, Генри Томас, 1821—1862年)——英国历史学家, 社会学家, 实证论者。——170。
- 布偷涅齐叶尔, 斐迪南 (Брюнетьер, Фердинанд, 1849—1906年)——法国的文学批评家, 文学史和文学理论家。——587。
- 布利安, 亚立司泰提 (Бриан, Аристид, 1862—1932年)——法国资产阶级军事活动家和外交家。——559。
- 布留索夫, 瓦列利·雅柯夫列维奇 (Брюсов, Валерий Яковлевич, 1873—1924年)。——476。
- 右阿洛, 尼古拉 (Буало, Никола́, 1636—1711年)——法国古典主义诗人和理论家。——221。
- 布洛克, 亚历山大·亚历山大罗维奇 (Блок, Александр Александрович, 1880—1921年)——476。
- 布朗基, 路易·奥古斯特 (Бланки, Луи Огюст, 1805—1881年)——法国革命家, 空想共产主义者。——641, 642, 675, 677。
- 布特鲁, 爱米尔 (Бутру, Эмиль, 1845—1921年)——法国反动的唯心主义哲学家, 宗教的积极维护者。——586—590。

- 布斯, 查理 (Бугс, Чарлз, 1840—1916年)——英国作家和研究英国贫民生活的统计学家。——218。
- 布雷, 约翰·弗兰西斯 (Брей, Джон Фрэнсис, 1809—1895年)——英国经济学家, 空想社会主义者, 欧文的信徒, 职业为印刷工人。——631, 663。
- 卡贝, 埃蒂耶纳 (Кабэ, Этьенн, 1788—1856年)——法国空想共产主义者, 《伊加利亚旅行记》的作者。——141, 434, 609, 639, 643, 671, 676—677。
- 卡桑, 阿尔伯 (Кассань, Альберт, 1869—1916年)——法国的文学研究家和艺术理论家。——478。
- 卡莱尔, 托马斯 (Карлейль, Томас, 1795—1881年)——英国反动的资产阶级哲学家, 历史学家和政论家。——418。
- 卡斯特拉尔, 阿米里奥 (Кастеляр [Кастелар], Эмилио, 1832—1899年)——西班牙资产阶级政治活动家, 右翼共和党人的领袖, 历史学家和作家。——771。
- 卡莱尔, 阿尔芒 (Каррель Арман, 1800—1836年) 法国资产阶级自由派的政论家。——98。
- 卢克莱茨, 梯特·卡尔·提图斯·卡鲁斯 (Лукреций, Тит Кар, 约公元前99—55年)——卓越的罗马诗人, 唯物主义哲学家, 《论物性》一书的作者。——61, 241, 706。
- 卢那察尔斯基, 安纳托里·瓦西里也维奇 (Луначарский, Анатолий Васильевич, 1875—1933年)——苏联国家活动家和社会活动家, 政论家, 艺术理论家。1897年加入俄国社会民主工党, 在反动时代为马赫主义者和造神派。——225—227, 234, 246, 255, 270, 287, 301, 362, 403, 412—437, 439—442, 444—446, 448—449, 451, 453—454, 496, 498, 504—505。
- 卢格, 阿尔诺德 (Руге, Арнольд, 1802—1880年)——德国激进的政论家, 左派黑格尔主义者, 同马克思一起出版了《德法年鉴》杂志。六十年代归附傅斯麦。——748—749。
- 卢色, 列昂斯 (Руссе [Руссэ], Леонс, 1850年生)——法国军官, 高级军校的教授, 关于军事艺术史的若干著作的作者。——57—58, 168。
- 卢梭, 让·雅克 (Руссо, Жан Жак, 1712—1778年)——190, 232。
- 史文富特, 格奥尔格·奥古斯特 (Швейнфурт, Георг Август, 1836—1925年)——德国民族学家和博物学家, 非洲考察家。——164, 175, 392。
- 尼采, 弗里德里希 (Ницше, Фридрих, 1844—1900年)——反动的德国唯心主义哲学家, 法西斯主义的思想先驱之一。——198, 427, 450, 459, 461—462, 481, 506—507。
- 加尔文, 让 (Кальвин, Жан, 1509—1564年)——宗教改革的著名活动家, 加尔文教派的创始人。——625。
- 皮萨列夫, 德米特利·伊万诺维奇 (Писарев, Дмитрий Иванович, 1840—1868年)——482。
- 司徒卢威, 彼得·别兹加尔道维奇 (Струве, Петр Бернгардович, 1870—1944年)——俄国资产阶级经济学家, 政论家, 九十年代是“合法马克思主义者”, 后来是立宪民主党人, 十月革命后亡命于国外。——210, 227, 362, 403, 496。

弗兰克, 谢明·路德维哥维奇 (Франк, Семён Людвигович, 1877 年生)——俄国哲学家, 从马克思主义发展到唯心主义。1929年后流亡国外。——496。

弗兰塞, 劳尔·海茵里希 (Франсе, Рауль-Хейнрих, 1874—1943年)——德国植物学家, 生物学的普及者, 心理拉马克主义的拥护者。——162。

弗里切, 弗拉基米尔·马克西莫维奇 (Фриче, Владимир Максимович, 1870—1929年)——苏联的文学史家和艺术理论家, 文艺学中庸俗社会学派的代表。——196。

弗里契·古斯塔夫 (Фритш (Фрич) Густав, 1838—1927年)——俄国旅行家和科学家, 著有許多有关各个自然科学领域的著作。——173。

弗里德里希二世 (Фридрих II)——普鲁士国王 (1740—1786年)——57。

弗林特, 罗伯特 (Флинт, Роберт, 1838—1910年) 英国资产阶级社会学家。——199, 362。

弗拉沙, 斯蒂凡 (Фляша, Стефан)——空想社会主义者, 圣西门主义者。——605—606。

弗罗本纽斯, 列奥 (Фробениус, Лео, 1873—1938年)——德国民族学家和考古学家, 非洲考察家。接近于文化史派。——174, 374。

弗罗曼滕, 欧仁 (Фромантэн, Эжен, 1820—1876年)——法国画家和作家。——744。

弗雷塞, 詹姆斯·约翰 (Фрезер, Джемс Джон, 1854—1941年)——英国民族学家和宗教史家。——377, 384—386, 392。

圣西门, 昂利·克劳德 (Сен-Симон, Анри Клод, 1760—1825年)——34, 174, 434, 599—601, 604—606, 610—617, 619—622, 625, 629, 631—632, 634—640, 643, 669—675, 678。

圣茹斯特, 路易·安都昂 (Сен-Жюст, Луи Антуан, 1767—1794年)——十八世纪末法国资产阶级革命的活动家, 雅各宾党的领导人之一, 公安委员会的委员, 热月九日政变后被处死刑。——666。

邓肯, 伊莎多拉 (Дункан Айседора, 1878—1927年)——美国女舞蹈家, 自由舞的创始人, 她把自由舞与古典芭蕾舞对立起来。——666。

六 画

米开兰基罗·邦纳罗蒂 (Микеланджело Буонарроти, 1475—1564年)——天才的意大利雕刻家, 画家, 建筑家和诗人。——675。

米希勒, 卡尔·路德维希 (Михелет, Карл Людвиг, 1801—1893年)——德国黑格尔主义哲学家。——762。

米涅, 弗朗斯瓦·奥古斯特·玛丽 (Минье, Франсуа Огюст Мари, 1796—1884年)——法国资产阶级自由派的历史学家。——193, 615, 641, 664。

米海洛夫斯基, 尼古拉·康斯坦丁诺维奇 (Михайловский, Николай Константинович, 1842—1904年)——俄国社会学家和政论家, 自由主义民粹派的首领。在他所编辑的合法杂志中激烈反对马克思主义。——92, 195, 482。

米路埃, 莱昂·德 (Миллуэ, Леон де,

- 1842年生)——法国宗教史家。——398。
- 宇伯威格, 弗里德里希 (Иберверг, Фридрих, 1826—1871年)——德国资产阶级哲学史家和心理学家。——80—81、83、86、88—89、368。
- 安凡丹, 巴特米—普罗斯比尔 (Анфантен, Бартеми-Проспер, 1796—1864年)——法国空想社会主义者, 圣西门的信徒。——605—606、610—613、618—621、625、631、673—674、679、696。
- 安德莱, 理查 (Андрэ, Рихард, 1835—1912年)——德国的民族学家, 关于比较民族学、捷克和塞尔维亚民族学的若干著作的作者。——174—175。
- 齐科蒂, 艾托勒 (Чикотти, Этторе, 1863—1939年)——意大利资产阶级政治活动家, 罗马史教授, 一度抱着庸俗的经济唯物主义的观点。——179。
- 达兰贝尔, 让·勒朗 (Д'Аламбер, Жан Лерон, 1717—1783年)——法国数学家和哲学家, 百科全书派小组的成员。——712。
- 达尔文, 查理·罗伯特 (Дарвин, Чарлз Роберт, 1809—1882年)——89、125、161。
- 达尔克劳兹 (Далькрос)——见“雅克—达尔克劳兹”(Жак-Далькрос)条。
- 达尔特, 奥古斯丹·亚历山大 (Дартэ, Огюстен Александр, 1769—1797年)——十八世纪末法国资产阶级革命时期的政治活动家, 同巴贝夫一起被处死于断头台上。——668。
- 达乌盖, 巴维尔·格奥尔基也维奇 (Дауге, Павел Георгиевич, 1869—1946年)——拉脱维亚社会民主工党的创始人之一, 1903年起为布尔什维克。历史学家、政论家、医学博士。1907—1912年出版社会民主主义文献。——113、118、128、130、132—133、296、314。
- 迈耶尔, 海尔曼·鲁道夫 (Мейер, Герман Рудольф, 1839—1899年)——德国经济学家, 罗伯图斯的信徒。——696。
- 迈耶尔, 弗里茨 (Мейер, Фриц, 1864年生)——德国历史学家和民族学家。——187。
- 艾德门兹, 托马斯·娄 (Эдмондс, Томас Роу, 1803—1889年)——英国经济学家, 把李嘉图的学说运用在社会主义结论上的空想社会主义者。——631、663。
- 吉林, 弗雷德里克 (Джилен, Фредерик)——英国的民族学家。——388。
- 老子 (Лао Дзы [Лао Цзы] 公元前六至五世纪)——古代中国的哲学家。——465。
- 考茨基, 卡尔 (Каутский, Карл, 1854—1938年)——56、135、204、334、439。
- 亚里士多德 (Аристотель, 公元前384—322年)——82、91、206—207、349、428、738。
- 西叶斯, 埃曼纽尔·约瑟夫 (Сийес, Эмманюэль Жозеф, 1748—1836年)——天主教神父, 十八世纪末法国资产阶级革命的活动家。——617。
- 西斯蒙第, 让 (Сисмонди, Жан, 1773—1842年)——法国资产阶级经济学家和历史学家。——200。
- 西塞罗, 马可·土利乌斯 (Цицерон, Марк Туллий, 公元前106—43年)——古罗马的演说家, 政治活动家和

- 作家。——67。
- 列文斯顿, 派尔希 (Ревенстон (Равенстон), Перси, 1830年死)——英国空想社会主义者, 欧文的信徒。——663, 664。
- 列日提姆斯 (Лежитимус)——马提尼克岛在巴黎议会中的代表, 黑人。——346。
- 列宁 (烏里揚諾夫), 弗拉基米尔·伊里奇 (Ленин (Ульянов), Владимир Ильич, 1870—1924年)。——227, 265。
- 列别勒奇·德·圣法佐, 费里克斯 (Лебелетье (Лепелетье) де Сен-Фаржо, Феликс, 1769—1837年)——法国政治活动家, 巴贝夫的朋友。——668。
- 列宾, 伊里亚·叶菲莫维奇 (Репин, Илья Ефимович, 1844—1930年)——伟大的俄国现实主义画家。——476。
- 托兰德, 约翰 (Толэнд (Толанд), Джон, 1670—1722年)——卓越的英国唯物主义哲学家。——709。
- 托尔斯泰, 列甫·尼古拉也维奇 (Толстой, Лев Николаевич, 1828—1910年)——403, 409—412, 436, 451, 486, 603, 682。
- 托马斯, 阿奎那 (Фома, Аквинский, 1225—1274年)——中世纪经院哲学的最大代表。——135。
- 乔麦斯, 密契尔 (Чомерс, Митчелл)——见“密契尔, 彼得·乔麦斯”(Митчелл Петер Чомерс)条。
- 乔治·桑 (Жорж Санд, 1804—1876年)——阿芙罗里·杜德芳 (Авроры Дюдован) 的笔名。著名的法国女作家。——639, 683—684。
- 休谟, 大卫 (Юм, Давид, 1711—1776年)——72, 79, 148, 244, 287, 299, 516—517, 537, 714, 715。
- 伏尔泰, 弗朗斯瓦·玛丽·阿鲁埃 (Вольтер, Франсуа Мари Аруэ, 1694—1778年)——328—329, 484, 712, 768。
- 伏格特, 卡尔 (Фогт (Фохт), Карл, 1817—1895年)——德国自然科学家和哲学家, 庸俗唯物主义者。——531。
- 华生, 詹姆斯 (Уотсон, Джеймс, 1799—1874年)——英国工人, 英国无产阶级政治运动的积极参加者, 欧文的信徒。——660。
- 伊万诺夫, 伊万·伊万诺维奇 (Иванов, Иван Иванович, 1862年生)——俄国资产阶级历史学家和文学批评家。——691。
- 伊万诺夫, 维亚切斯拉夫·伊万诺维奇 (Иванов, Вячеслав Иванович, 1866—1935年)——象征主义诗人。——476。
- 伊林·弗拉 (Ильин Вл.)——见“列宁”(Ленин)条。
- 伊姆顿, 约翰·亨利希 (Имтурн, Иоганн Генрих)——瑞士民族学家和天文学家。——373。
- 伊壁鸠鲁 (Эпикур, 公元前341—270年)——116, 137, 241, 706, 710。
- 色诺芬尼 (Ксенофан, 公元前六至五世纪)——古希腊哲学家。——190, 393。
- 毕歇尔, 卡尔 (Бюхер, Карл, 1847—1930年)——德国资产阶级经济学家, 国民经济史家和统计学家。——175—176。
- 毕舍, 菲利浦 (Бюше, Филипп, 1796—1865年)——法国资产阶级共和主义

者,历史学家,反动的所谓基督教社会主义的思想家。——634、640。

毕希纳,格奥尔格(Бюхнер, Георг, 1813—1837年)——德国剧作家、政论家和政治活动家,秘密的“人权会”(1834年)的创始人。——425、685—687。

毕希纳,路德维希(Бюхнер, Людвиг, 1824—1899年)——德国生理学家和哲学家,庸俗唯物主义者。——107、288、685。

七 画

沙尔列第,塞巴斯提安·卡米尔·古斯塔夫(Шарлети, Себастьян Камилл Густав, 1867年生)——法国资产阶级历史学家。——612、625。

沙多勃利昂,弗朗斯瓦·勒奈·德(Шатобриан, Франсуа Рене де, 1768—1848年)——法国作家,反动的浪漫派的首脑。——639—640。

沃尔斯基,阿(Вольский, А. 1867—1926年)——马哈依斯基·扬·瓦茨拉夫·康斯坦丁诺维奇(Махайский Ян Вацлав Константинович)的笔名,小资产阶级无政府主义理论即所谓“马哈依斯基主义”的创始人。——68。

怀茨,泰奥多尔(Вайц, Теодор, 1821—1864年)——德国的人类学家、哲学家、教育家。——164、171。

克劳泽,奥勒尔(Краузе, Аурэль, 1848—1908年)——德国民族学家。——386。

克里斯芬(Клисфон, 公元前六世纪)——雅典的政治活动家和改革家,开始在雅典建立奴隶主民主制度。——

235。

克利盖,海尔曼(Криге, Герман, 1820—1850年)——新闻记者,“真正的社会主义”的代表人物,“正直人同盟”的纽约小组的组织者。——435、450。

克利福德,威廉(Клиффорд Уильям, 1845—1879年)——英国数学家,按其哲学观点来说是主观唯心主义者。——112。

克留帕特拉(Клиопатра, 公元前69—30年)——埃及女皇。——228。

克拉底鲁(Кратил, 公元前五世纪)——古希腊唯心主义哲学家,起初为赫拉克利特的信徒,以后为诡辩学者。——84、543。

克伦威尔,奥利弗(Кромвель, Оливер, 1599—1658年)——十七世纪英国资产阶级革命的最大的活动家。——193、665。

克雷洛夫,伊万·安得列也维奇(Крылов, Иван Андреевич, 1769—1844年)——314、437、540。

克鲁泡特金,彼得·阿列克谢也维奇(Кропоткин, Петр Алексеевич, 1842—1921年)——俄国无政府共产主义者,地理学家,东亚的研究者。——608。

杜克罗·路易(Дюкро, Луи, 1846年生)——法国历史学家,关于十八世纪法国的若干著作的作者。——48。

杜邦,比埃尔(Дюпон, Пьер, 1821—1870年)——法国诗人,歌词作者,法国工人诗歌的最初代表作者之一。——477。

杜林,欧根(Дюринг, Евгений, 1833—1921年)——德国小资产阶级理论家,马克思主义的敌人。恩格斯在《反杜

- 林論》一书中对他作了无情的批評。
——49、55—56、130、145、160、215、
250、305、309、644。
- 杜勃罗留波夫, 尼古拉·亚历山大罗維奇 (Добролюбов, Николай Александрович, 1836—1861年)——482。
- 杜塞内尔, 阿尔丰斯 (Туссенель, Альфонс, 1803—1885年)——法国作家, 傅立叶的信徒。——631、634。
- 李希特尔, 劳尔·海尔曼 (Рихтер, Рауль Герман, 1871—1912年)——德国哲学家, 新康德主义者。——552—555、557—558、560—578。
- 李特罗, 爱米尔 (Литтра, Эмиль, 1801—1881年)——法国实证主义哲学家和政治活动家。——303。
- 李凯尔特, 亨利希 (Риккерт, Генрих, 1863—1936年)——德国资产阶级哲学家, 主观唯心主义者, 社会学家, 新康德主义巴登派的主要代表之一。——579—585。
- 李嘉图, 大卫 (Рикардо, Давид, 1772—1823年)——英国经济学家, 资产阶级古典政治经济学的最大代表之一。——618—619、661—662、692。
- 車尔尼雪夫斯基, 尼古拉·加甫利洛維奇 (Чернышевский, Николай Гаврилович, 1828—1889年)——101、149、214、286、290—291、621、665、682、727—728、731、772、775、778。
- 努阿莱, 路德維希 (Нуаре, Людвиг, 1829—1889年)——德国资产阶级哲学家。——171—173。
- 貝尔, 麦克斯 (Бер, Макс, 1864—?)——德国资产阶级社会主义史学家。——600。
- 貝列尔, 伊薩克 (Порейр, Исаак 1806—1880年)——法国财政家, 圣西门的信徒。——619—620。
- 貝克尔, 伯恩哈特 (Беккер, Бернгард, 1882年死)——德国社会主义者, 拉薩尔派。——685。
- 貝克莱, 乔治 (Беркли, Джордж, 1684—1753年)——72、249—251、258、267、275、282、286—287、289、709—711、713、716—717、720。
- 貝特洛, 馬尔謝林 (Бертело (Бертло), Марселен, 1827—1907年)——法国大化学家。——112。
- 貝勒斯, 約翰 (Беллерс, Джон, 1654—1725年)——英国空想社会主义者, 对罗伯特·欧文有影响。——665。
- 里斯—戴維斯, 托馬斯·威廉 (Рис-Дэвидс, Томас Вильям, 1843—1922年)——英国的东方学家。——406—408。
- 呂根納, 弗兰茨 (Лютгенау, Франц, 1857年生)——德国哲学家, 进化論者。——336—345。
- 別尔林, 巴維尔·阿布拉莫維奇 (Берлин, Павел Абрамович, 1877年生)——文学家, 社会民主党員, 孟什維克, 1917年后流亡国外。——139。
- 別尔托夫·恩 (Бельтов Н. 格·瓦·普列汉诺夫 (Г. В. Плеханов) 的笔名)。——41—43、222、245、248、259、266、291—292。
- 別尔曼, 雅柯夫·亚历山大罗維奇 (Берман, Яков Александрович, 1868年生)——若干哲学著作的作者, 1905至1911年間为修正主义者, 十月革命后为共产主义大学教授。——314。
- 別尔嘉也夫, 尼古拉·亚历山大罗維奇

- (Бердяев, Николай Александрович, 1874—1948年)——反动的唯心主义哲学家和神秘主义者,白俄流亡分子。——67, 92—93, 480。
- 別林斯基, 維薩里昂·格里哥里也維奇 (Белинский, Виссарион Григорьевич, 1811—1848年)。——50, 163, 367, 436, 450, 483, 606, 683, 740, 747。
- 別雷·安德列依 (Бельй, Андрей, 1880—1934年)——布加而夫·沃利斯·尼古拉也維奇 (Бугаев Борис Николаевич) 的笔名, 俄国作家, 象征主义理論家之一。——476。
- 但丁·阿利格埃里 (Данте, Алигьери, 1265—1321年)——196, 400。
- 伯利克里 (Перикл, 約公元前490—429年)——雅典奴隶主民主派的領袖。“伯利克里时代”是雅典政治和文化繁榮的时期。——559。
- 伯恩施坦, 爱德华 (Бернштейн, Эдуард, 1850—1932年)——修正主义者, 德国社会民主党和第二国际的极端机会主义一翼的領袖。——28—35, 46, 58, 76—77, 79—80, 83—84, 95, 118, 147, 151, 181—183, 213, 233, 235, 340, 636, 719。
- 伽桑狄, 比埃尔 (Гассенди, Пьер, 1592—1655年)——法国哲学家、物理学家和天文学家, 不彻底的唯物主义者。——116。
- 希尔奎特, 莫里斯 (Гилквит [Хилквит], Морис, 1869年生)——美国改良主义的社会党的創始人和領袖。——661。
- 希尔德布兰德, 理查 (Гильдебранд, Рихард, 1840年生)——德国资产阶级经济学家, 货币流通理論家。——172。
- 希波克拉底 (Гиппократ, 約公元前460—377年)——古希腊著名的医生。——170。
- 希倫, 尤利奧 (Хирн, Юрьо, 1870年生)——芬兰美学家和文学史家。——175。
- 希倫, 尤利奧 (Хирн, Юрьо)——見“希倫” (Хирн) 条。
- 邦納罗蒂, 菲力浦 (Буонарроти, Филипп, 1761—1837年)——意大利革命家, 法国革命运动的著名活动家; 空想共产主义者, 巴貝夫的战友。——641, 667—668, 675, 677。
- 狄尔, 卡尔 (Диль, Карл, 1864年生)——德国资产阶级经济学家和社会学家。——154, 603。
- 狄采尔, 亨利希 (Дитцель, Генрих, 1857年生)——德国资产阶级经济学家。——697。
- 狄慈根, 欧根 (Дитцен, Евгений, 1862—1930年)——約瑟夫·狄慈根的儿子, 也是“約·狄慈根全集”的出版者。欧根·狄慈根主張必須用被他曲解了他的他父亲的学說来“补充”馬克思主义。他认为他父亲的学說是“自然一元論”的特种体系。——113, 118—122, 132。
- 狄慈根, 約瑟夫 (Дитцен, Иосиф, 1828—1888年)——德国工人, 社会民主党員, 哲学家, 独立地得出了辯证唯物主义原理。——113—115, 117—119, 121—133, 135, 154, 220, 228, 429。
- 狄德罗, 德尼 (Дидро, Дени, 1713—1784年)——77—79, 106, 122, 130, 147, 207, 233, 344, 410, 425, 644, 719, 720。

- 那维尔, 尤利·厄内斯特 (Навиль, Жюль Эрнест, 1816—1909年)——瑞士的政論家和科学家。——251。
- 苏格拉底 (Сократ, 公元前 469—399年)——481, 704, 739—740。
- 苏玛罗柯夫, 亚历山大·彼得罗維奇 (Сумароков, Александр Петрович, 1717—1777年)——俄国作家, 俄国古典主义的著名代表之一。——467。
- 苏德尔曼, 海耳曼 (Зудерман, Герман, 1857—1928年)——德国作家和戏剧家。——242。

八 回

- 明纳尔, 吉約姆 (Бонналь, Гильом, 1844—1917年)——法国將軍, 軍事理論和历史家。——57—58, 168。
- 法拉第, 迈克尔 (Фарадей, Майкл, 1791—1867年)——英国大物理学家, 电磁場学說的創始人。——427。
- 维吉尔 (Вергилий (Виргилий) 公元前 70—19年)——罗马詩人。——196。
- 波迪茨, 威靈·馮 (Полениц Вильгельм Фом, 1861—1903年)——德国自然派作家。——337。
- 波埃, 阿尔图尔 (Бюар, Артур, 1850年生)——法国资产階級历史学家和社会学家。——52。
- 波格丹諾夫 (馬林諾夫斯基 (Малиновский) 的笔名), 亚历山大·亚历山大罗維奇 (Богданов, Александр Александрович, 1873—1928年)——社会民主党员, 哲学上的修正主义者, 1917年后为“无产階級文化”組織的鼓舞者。——118, 129—130, 150, 203, 220—222, 224, 226—232, 234—235, 238—239, 249, 251—255, 260—261, 264

—267, 270—271, 274—275, 279, 282, 286—287, 289, 292, 296, 299—303, 305, 307—311, 315—318, 320, 322—323, 325—331, 334, 357—358, 367—372, 375, 391, 413, 494, 504—505, 549—550。

波特莱尔, 沙尔 (Бодлер, Шарль, 1822—1867年)——法国詩人, 颓廢派的前輩。——477—480。

刻卜勒, 約翰 (Кеплер, Иоганн, 1571—1630年)——杰出的德国天文学家, 为新的科学的世界观而斗争的战士。——33。

刻勒, 哥特弗里德 (Келлер, Готфрид, 1819—1890年)——瑞士作家, 用德文写作。——781。

杰馮斯, 弗兰克·拜倫 (Джеванс, Франк Байрон, 1858年生)——英国的作家, 語言学家和宗教史家。——384, 395—396。

林耐, 卡尔 (Линней, Карл, 1707—1778年)——卓越的瑞典自然科学家, 动植物人工分类法的創立者, 有机界历史发展思想的反对者。——89, 91—92。

雨果, 維克多 (Гюго, Виктор, 1802—1885年)——196—197, 684。

欧几里得 (Эвклид, 公元前三世紀)——古代世界的大数学家。——536。

欧文, 罗伯特 (Оуэн, Роберт, 1771—1858年)——32—34, 37—39, 645, 650—663, 679。

欧里庇得 (Эврипид, 約公元前 480—406年)——古希腊詩人和劇作家。——705。

拉孔布, 保尔·約瑟夫 (Лакомб, Поль Жозеф, 1834—1919年)——法国资产階級历史学家和社会学家。——

- 349—350。
- 拉布里奥拉, 安东尼奥 (Лабриола, Антонио, 1843—1904年)——意大利文学家和马克思主义哲学家。——113、117。
- 拉布里奥拉, 亚瑟 (Лабриола, Артуро, 1875年生)——意大利无政府工团主义运动的领袖之一。——225、430。
- 拉布里奥拉, 泰莉莎 (Лабриола, Тереза)——安东尼奥·拉布里奥拉的女儿, 研究哲学和法律的问题, 1900年起为罗马大学的法律哲学教授。——172。
- 拉采尔, 弗里德里希 (Рацель, Фридрих, 1844—1904年)——德国地理学家和民族学家, 所谓人类地理学派的创始人之一, 该学派认为地理环境是人类社会发展的主导因素。——165—166、168—170、173、202、370。
- 拉美特利, 茹列安·奥弗雷 (Ламетри, Жюльен Офре, 1709—1751年)——法国唯物主义哲学家和无神论者。——78—79、122、126、130、147、232—233、644、719。
- 拉阿尔普, 让·弗朗斯瓦·德 (Лагарп, Жан Франсуа де, 1739—1803年)——法国剧作家和批评家, 法国古典主义的理论家, 青年时代是伏尔泰主义者, 革命后成了反动分子。——234。
- 拉蒙耐, 费里西德·罗伯尔·德 (Ламонна, Фелисите Робер де, 1782—1854年)——法国反动的政论家和哲学家, 天主教神父, 所谓基督教社会主义的代表。——639—640。
- 拉普拉斯, 比埃尔·西蒙 (Лаплас, Пьер Симон, 1749—1827年)——卓越的法国天文学家, 数学家和物理学家。——201、412。
- 拉斐尔·桑蒂 (Рафаэль Санти, 1483—1520年)——文艺复兴时代的意大利大画家。——425、478。
- 拉斯维茨, 雨尔特 (Лассвиц, Курт, 1848—1910年)——德国小说作家和新康德主义哲学家。——78。
- 拉萨耳, 斐迪南 (Лассаль, Фердинанд, 1825—1864年)——小资产阶级社会主义者, 德国工人运动的机会主义活动家。——141、425、687、739。
- 叔本华, 阿尔都尔 (Шопенгауэр, Артур, 1788—1860年)——德国唯心主义哲学家, 普鲁士容克地主的思想家。——63、66、287—288、704。
- 岡佩茨, 泰奥多尔 (Гомперц, Теодор, 1832—1912年)——德国哲学史家和语言学家, 实证论者。——151、542、701。
- 果戈里, 尼古拉·瓦西里也维奇 (Гоголь, Николай Васильевич, 1809—1852年)——436、451。
- 明斯基, 尼(维迪金·尼古拉·马克西莫维奇) (Минский Н. (Виленкин Николай Максимович), 1835—1937年)——俄国颓废派诗人。——362、403、463、469—473、475、477、479—486、488、492—494。
- 罗扎诺夫, 瓦西里·瓦西里也维奇 (Розанов, Василий Васильевич, 1856—1919年)——俄国反动的批评家, 政论家, 唯心主义哲学家。——364。
- 罗日柯夫, 尼古拉·亚历山大罗维奇 (Рождков, Николай Александрович, 1868—1927年)——俄国历史学家, 具有资产阶级的“经济唯物主义”的观点。——195。

- 罗比耐, 让·巴蒂斯特·勒奈 (Робине, Жан Батист Рене, 1735—1820年) ——法国资产阶级哲学家, 不彻底的唯物主义者。——81。
- 罗比克, 保尔 (Робика, Поль, 1848—1928年) ——法国的律师和作家。——677。
- 罗伯斯比尔, 马克西米利安 (Робеспьер, Максимилиан, 1758—1794年) ——十八世纪末法国资产阶级革命的最大活动家, 雅各宾专政的革命政府的首脑。——666。
- 罗素, 约翰 (Россель (Рассел), Джон, 1792—1878年) ——英国国事活动家, 英国辉格党的首领。——662—663。
- 罗德里格, 本扎曼·奥伦德 (Родриг, Бенжамен Оленд, 1794—1851年) ——法国经济学家, 圣西门思想的宣传者, 《生产者》(«Le Producteur») 杂志的创刊人。——612, 615。
- 罗森克兰茨, 卡尔·弗里德里希 (Розенкранд, Карл Фридрих, 1805—1879年) ——德国哲学家, 右派黑格尔主义者。——762。
- 帕热 (Пажэ) ——傅立叶的学生, 原来是圣西门主义者。——604。
- 陀思妥也夫斯基, 费多尔·米哈伊洛维奇 (Достоевский, Федор Михайлович, 1821—1881年)。——436, 451, 460, 486。
- 阿尔勃莱希特, 卡尔 (Альбрехт, Карл, 1788—1844年) ——瑞士基督教社会主义的鼓吹者, 魏特杯的信徒。——435。
- 阿希德拉的普罗塔哥拉 (Протагор из Абдер, 公元前481—411年) ——古希腊诡辩派哲学家, 政治活动家, 奴隶民主制的拥护者。——512—513, 516, 528, 542—543。
- 阿克雪里罗得, 柳波芙·伊萨柯芙娜 (Аксельрод, Любовь Исааковна (1868—1946年)) ——笔名为奥尔托多克斯(Ортодокс), 哲学家, 文学研究家, 社会民主党人—孟什维克。——311, 409, 550, 711。
- 阿里斯托芬 (Аристофан, 约公元前446—385年) ——古希腊的戏剧家, 政治主题的讽刺喜剧的作者。——739。
- 阿那克西米尼 (Анаксимен, 公元前六世纪) ——古希腊哲学家, 自发的唯物主义者。——698。
- 阿那克萨哥拉 (Анаксагор, 约公元前500—428年) ——古希腊唯物主义哲学家。——756。
- 阿波洛尼的第欧根尼 (Диоген Аполлонийский, 公元前五世纪) ——古希腊的唯物主义哲学家。——703, 719。
- 阿芬那留斯, 理查 (Авенариус, Рихард, 1843—1896年) ——德国反动的唯心主义哲学家。——72—73, 135, 228, 242, 255, 269, 293—294, 303, 310, 314, 324, 329, 332, 360, 424, 459, 513, 517, 531, 550。
- 阿茨巴雪夫, 米哈伊尔·彼得罗维奇 (Арцыбашев, Михаил Петрович, 1878—1927年) ——俄国反动的小説作家。——228。
- 阿基比阿德 (Аживиад, 约公元前451—404年) ——雅典政治活动家。——67。
- 阿基莫夫, 弗·彼 (Акимов, В. П. 1875—1921年) ——弗·彼·马赫诺韦茨 (В. П. Махновец)。俄国社会民主党人, 机会主义者, “经济主义”的最著名的代表, 后来是孟什维克。——69。

阿勒維, 埃利 (Алеви, Эли, 1872年生) ——法国作家。——664。

阿赫里斯, 托馬斯 (Ахелис, Томас, 1850—1909年) ——德国哲学家兼民族学家。——172。

阿德勒, 弗里德里希 (Адлер, Фридрих, 1879年生) ——奥地利右翼社会党领袖之一, 革命工人运动的敌人。——235。

阿德勒, 格奥尔格 (Адлер, Георг, 1863—1908年) ——德国资产阶级经济学家。——647, 691, 697。

阿德勒, 维克多 (Адлер, Виктор, 1852—1918年) ——奥地利社会民主党的改良主义领袖之一, 第二国际的活动家。——135。

采尔捷列夫, 德米特利·尼古拉也维奇 (Цертелев, Дмитрий Николаевич, 1852年生) ——俄国作家。——476。

季别尔, 尼古拉·伊万诺维奇 (Зибер, Николай Иванович, 1844—1888年) ——俄国经济学家, 在政治上是改良主义者。——697。

彼得一世 (Петр I) ——俄国沙皇(1682—1721年), 全俄罗斯的皇帝(1721—1725年)。——416。

彼得楚尔特, 约瑟夫 (Петцольд, Иосиф, 1862—1929年) ——德国唯心主义哲学家, 马赫和阿芬那留斯的学生。——258, 269, 459, 508—546。

彼舍霍诺夫, 阿列克塞·瓦西里也维奇 (Пешехонов, Алексей Васильевич), 笔名诺沃勃兰采夫 (Новобранцев) (1867—1933年) ——民粹主义者, 政论家, 统计学家, “人民社会党”首脑, 临时政府部长, 流亡分子。——630。

舍诺, 恩斯特·阿尔弗勒德 (Шено, Эрнест Альфред, 1833—1890年) ——法国的艺术理论家。——197。

居友, 让·玛丽 (Гюйс, Жан Мари, 1854—1888年) ——法国资产阶级哲学家和社会学家, 唯心主义者。——368—369, 497, 499—502。

弥勒, 麦克斯 (Мюллер, Макс, 1823—1900年) ——英国语言学家和历史学家。——340—342。

弥勒, 索福斯 (Мюллер, Софус, 1846—1934年) ——丹麦考古学家。——175。

孟德维尔, 贝尔纳德 (Манловиль, Бернард, 1670—1733年) ——英国民主主义的道德问题作家和经济学家。——237。

九 國

施奈因, 卡尔 (Штейнер, Карл, 1855—1929年) ——德国民族志学家和旅行家。——173, 175—176, 374, 386。

施米特, 康拉德 (Шмидт, Конрад, 1863—1932年) ——德国社会民主党员, 修正主义者, 新康德主义者。——151—152, 233, 259—260, 262, 275, 351。

施洛夫, 尼古拉·亚历山大罗维奇 (Шилев, Николай Александрович, 1872—1930年) ——俄罗斯和苏联的化学教授。——726。

施蒂纳, 麦克斯 (Штирнер, Макс), 卡斯巴尔·施米特 (Каспар Шмидт) 的笔名(1806—1856年) ——德国哲学家, 青年黑格尔派, 无政府主义的理论家。——779。

施特劳斯, 大卫 (Штраус, Давид, 1808—1874年) ——德国哲学家和政论家, 青年黑格尔派。——420, 727。

- 719—756, 763。
- 洛贝尔图斯—亚格措夫, 卡尔·约翰 (Родбертус-Ягцов, Карл Иоганн, 1805—1875年)——德国庸俗经济学家, 反动的普鲁士容克地主的理论家。——658, 654, 692—697。
- 洛利亚, 阿基勒 (Лориа, Ахилл, 1857—1926年)——反动的意大利社会学家和经济学家, 马克思主义的伪造者。——186。
- 洛采, 海尔曼 (Лотце, Герман, 1817—1881年)——德国唯心主义哲学家。——391。
- 洛斯基, 尼古拉·奥努夫里也维奇 (Лосский, Николай Онуфриевич, 1870年生)——俄国反动的唯心主义哲学家, 逃亡国外的反动分子。——84, 91。
- 洛维特, 威廉 (Ловейт, Уильям, 1800—1877年)——英国工人运动的活动家, 宪章运动右翼的领袖之一。——660。
- 奎尔奇, 哈利 (Квелч, Гарри, 1858—1913年)——英国社会党左翼的领袖之一。——65。
- 契诃夫, 安东·巴甫洛维奇 (Чехов, Антон Павлович, 1860—1904年)——423, 716。
- 勃林顿, 丹尼尔 (Бринтон, Даниел, 1837—1899年)——美国著名的语言学家、民俗学家和民族学家。——378, 402。
- 勃朗, 路易 (Блан, Луи, 1811—1882年)——法国空想社会主义者, 历史学家, 1848年革命的活动家, 堕落到与资产阶级妥协的立场上去。——434, 607, 626, 634, 670—671。
- 胡登, 乌尔利希·冯 (Гутген, Ульрих фон, 1488—1523年)——德国人文主义者、诗人和政治思想家, 反对经院哲学和神学的小册子《愚昧人的书信》的作者之一。——574。
- 柯斯特, 阿道夫 (Кост, Адольф, 1842—1901年)——法国资产阶级社会学家和经济学家。——186。
- 柯罗波夫·А. М. (Коробов, А. М.)——十九世纪七十年代和八十年代的宗教探索者。——424。
- 柯罗齐, 贝奈戴托 (Кроче, Бенедетто, 1866—1952年)——意大利资产阶级哲学家, 新黑格尔主义者, 历史学家, 文学批评家, 马克思主义的反对者。——151。
- 查苏利奇, 维拉·伊万诺夫娜 (Засулич, Вера Ивановна, 1851—1919年)——革命的民粹主义者, 后来是社会民主主义者, 曾参加过“劳动解放社”组织, 在俄国社会民主工党第二次代表大会后成了孟什维克。——416, 436, 697。
- 柏辽兹, 希克多 (Берлиоз, Гектор, 1803—1869年)——法国的大作曲家。——196—197。
- 柏姆—巴维克, 欧根 (Бём-Заворк, Евгений, 1851—1914年)——资产阶级经济学家, 政治经济学中奥地利学派的代表。——56。
- 柏拉图 (Платон, 公元前427—347年)——83—84, 91, 252, 257, 400, 528, 721—722, 729, 745。
- 柏格森, 昂利 (Бергсон, Анри, 1859—1941年)——法国反动的唯心主义哲学家, 直觉主义者。——228, 348—354。
- 柏尔顿, 理查 (Бертон, Ричард, 1821—1890年)——英国地理学家和旅行家。——168。

- 哈伊姆, 喬道夫 (Гайм, Рудольф, 1821—1901年)——德國的文学史家和哲学史家。——761。
- 哈特萊, 大卫 (Гартлей (Гартли), Давид, 1704—1757年)——英國心理學家, 唯物主义哲学家。——123, 644。
- 哈特曼, 愛德華 (Гартман, Эдуард, 1842—1906年)——德國唯心主义哲学家, 容克地主—資產階級德國的积极捍卫者。——423。
- 哈登, 麥克西米利安 (Гарден, Максимилиан, 1861—1927年)——伊西多尔·維特科夫斯基 (Исидор Витковский) 的笔名。德國政論家, 以揭露威廉二世党羽的生活腐敗的文章享有盛名。——203。
- 拜尔雷费尔, 卡尔·泰奥多尔 (Байргоффер, Карл Теодор, 1812—1888年)——德國哲学家, 右派黑格尔主义者。——747, 748。
- 拜伦, 乔治·諾埃爾·戈登 (Байрон, Джордж Ноэл Гордон, 1788—1824年)——683。
- 科内利烏斯, 汉斯 (Корнелиус, Ханс, 1863年生)——德國哲学教授, 主观唯心主义者。——73, 281。
- 保尔遜, 弗里德里希 (Паульсен, Фридрих, 1846—1908年)——德國教育学家和新康德主义哲学家。——548。
- 約瑟夫二世 (Иосиф II)——1765—1780年与瑪利亞·德利亞共同执政, 以后为所謂“日耳曼民族神圣羅馬帝國”的皇帝。——612。
- 德國唯心主义哲学家, 心理學家, 教育學家。——287。
- 海爾維格, 格奧爾格 (Гельвег, Георг, 1817—1875年)——德國政治詩人。——780。
- 海克尔, 恩斯特 (Геккель, Эрнст, 1834—1919年)——德國自然科学家, 达尔文主义者。——30, 72, 148, 243, 244, 286, 330。
- 海涅, 亨利希 (Гейне, Генрих, 1797—1856年)——59, 278, 468, 611—612, 679, 746, 780。
- 高尔基·馬克西姆 (Горький Максим, 1868—1936年)——別什科夫·阿列克塞·馬克西莫維奇 (Пешков Алексей Максимович) 的笔名。——436—453, 456。
- 席勒, 約翰·弗里德里希 (Шиллер, Иоганн Фридрих, 1759—1805年)——505, 691。
- 庫爾曼, 格奧爾格 (Кульман, Георг, 1812—?)——奧地利政府的密探, 冒充先知的騙子, 在瑞士宣揚“真正的社会主义”的思想, 把这种思想用宗教的語言表达出来。——435。
- 泰恩, 伊波利特 (Тэн, Ипполит, 1828—1893年)——法國文学研究家, 艺术理論家, 哲学家和历史學家。——198—199。
- 泰勒, 愛德華·貝奈特 (Тэйлор, Эдуард Бернетт, 1832—1917年)——英國的原始文化研究者。——109, 111, 150, 174, 343, 359, 365—366, 371, 376, 398, 415—416, 700。
- 泰勒斯 (Фалос, 公元前七世紀末—六世紀初)——古希臘的唯物主义哲学家。——193, 698, 703。

十 回

海爾巴特, 約翰·弗里德里希 (Герbart, Иоганн Фридрих, 1776—1841年)

馬布烈, 加布里埃尔·博諾·德 (Маб-
ли, Габриэль Бонно де, 1709—
1785年)——法國空想共产主义者。
——666。

馬尔萨斯, 托马斯·罗伯特 (Мальтус,
Томас Роберт, 1766—1834年)——
英国反动的资产阶级经济学家, 仇视
人类的人口論的宣揚者。——631、
646—647。

馬克思, 卡尔 (Маркс, Карл, 1818—
1883年)——34、44、46、52—53、56、
61、66、68—72、74—75、77—80、86—
87、90、95—97、101、106、108、110、114
—121、125、127—141、144—148、151
—159、162—166、169—172、177—
183、186、188—189、191—193、195—
196、200—204、206、208—210、212—
213、215—219、221—224、226—233、
235—238、244—245、247、249、269、
271、292、301—303、305、310—311、
337、339—340、347、349、351、357—
358、360、391、394、405、413—419、
421、425—427、430、434—436、442、
446—447、449—451、483、492、496、
505、550、580—581、592—593、607、
653—654、663—665、668、677、690—
692、696—697、704、726、731—732、
736、749、753、755、759、771、776、778
—779。

馬勒伯朗士, 尼古拉 (Мальбранш, Ни-
кола, 1638—1715年)——法國唯心
主义哲学家。——200。

馬尔海茨凯, 菲力浦 (Маргейнеке,
Филипп, 1780—1846年)——德國神
学家和哲学家, 右派黑格尔主义者。
——762。

馬可尼, 古列尔莫 (Маркони, Гулье-

льмо, 1874—1937年)——意大利无
线电技术专家和企业家。——427。

馬雷沙尔, 比埃尔·西尔万 (Марешаль,
Пьер Сильвен, 1750—1803年)——
十八世紀末法国政治活动家, 巴贝夫
的战友, 1796年的革命空想共产主义
“平等派密謀”的参加者。——668。

馬法特, 罗伯特 (Мафрат, Роберт, 1795
—1883年)——苏格兰在南非的傳教
士。——381。

馬赫, 恩斯特 (Мах, Эрнст, 1838—1916
年)——奥地利物理学家和唯心主义
哲学家。——72—73、133、135、153、
216、227—228、234—235、242—244、
247、250—251、254—255、257—258、
264、266—267、269、273—294、302—
303、305—306、310—314、319、324、
326—327、329、332、335、348、355、
358、370、372、425、459、513、517、531、
550、767。

馬哈依斯基, 瓦·庚 (Махайский, В.
К.)——見“沃尔斯基, 阿” (Вольский
А) 条。

馬基雅弗利, 尼古洛·第·貝尔納多
(Макиавелли, Никколо ди Бер-
нардо, 1469—1527年)——意大利政
治思想家和作家。——462。

馬勒·杜·潘, 雅克 (Малле дю Пан,
Жак, 1749—1800年)——法國政治
活动家和政論家。——712。

馬萊里, 哈利克 (Маллери Гаррик,
1831—1894年)——美国的民族学家
和历史学家。——175。

索列尔, 若尔日 (Сорель, Жорж, 1847
—1922年)——法國无政府工团主义
者。——422。

烈可夫斯基, 尼古拉·伊万諾維奇

- (Жуковский, Николай Иванович, 1842—1895年)——俄国革命家,巴枯宁主义者。——83。
- 埃利亚的芝诺 (Зенон Элейский, 约公元前500年生—死年不详)——古希腊哲学家,埃利亚学派的代表。——81—82。
- 格弗丁·哈罗德 (Гёфдинг, Гаральд, 1843—1931年)——丹麦资产阶级哲学家和心理学家,实证论者。——425。
- 格尔申臧,米哈伊尔·奥西波维奇 (Гершензон, Михаил Осипович, 1869—1925年)——作家和政论家,文学史家,在社会和哲学观点上接近于别尔嘉也夫、布尔加柯夫、司徒卢威。——362, 496。
- 格里姆,弗里德里希·密尔希奥尔 (Гримм, Фридрих Мольхюр, 1723—1807年)——文学家,外交家,百科全书派小组的成员,《文学通讯》的出版者。——48, 462。
- 格拉弗·让 (Грав, Жан, 1845—1919年)——法国小资产阶级社会主义者,无政府主义理论家之一。——608。
- 格罗塞·恩斯特 (Гроссе, Эрнст, 1862—1927年)——德国社会学家,民族学家,艺术史家和博物馆学家,站在庸俗的“经济唯物主义”的立场。——175。
- 格律恩,卡尔 (Грюн, Карл, 1817—1887年)——德国小资产阶级政论家,“真正的社会主义”的理论家之一。——138, 143, 145, 147, 149, 156, 435—436, 489—490, 779。
- 格雷·约翰 (Грей, Джон, 1793—1850年)——英国空想社会主义者。——631, 663, 665, 669。
- 哥白尼·尼古拉 (Коперник, Никола́й, 1473—1543年)——伟大的波兰天文学家,文艺复兴时代杰出的活动家,宇宙的太阳中心说的创立者。——514。
- 恩·格·(H. Г.)——见“日特洛夫斯基”(Житловский)条。
- 恩格尔,让·奥古斯特·多米尼克 (Энгр, Жан Огюст Доминик, 1780—1867年)——法国画家,大卫派古典主义的信徒。——196。
- 恩格斯,弗里德里希 (Энгельс, Фридрих, 1820—1895年)——28, 34—37, 44—45, 49, 52, 55—56, 58, 63, 65, 69—70, 72—73, 75—79, 89, 92—93, 95—97, 114—120, 125, 127—128, 130, 132, 134—141, 144—145, 147—148, 151, 154—158, 160—162, 168, 172, 179—184, 186, 192, 195, 200—202, 205, 207—208, 212, 219, 222, 226, 229—232, 236—240, 243—246, 249—250, 253, 271—275, 277, 292, 301, 303, 305, 309—310, 337, 340, 351, 359—360, 372—374, 394, 413—421, 434—435, 442, 447, 450—451, 459—460, 463, 548—550, 580, 644, 661, 668, 692, 697, 702, 704, 722, 726, 731, 736, 749, 759, 770, 778—779。
- 翁特尔曼,恩斯特 (Унгерман, Эрнст)——美国的社会党人,修正主义者。——113—118, 132。
- 特列加柯夫斯基,瓦西里·基里洛维奇 (Третьяковский, Василий Кириллович, 1703—1769年)——俄国诗人,语言学家和文学理论家。——225, 235。
- 特克尔,本杰明 (Тэкер, Бенджамин, 1854年生)——美国的无政府主义者。

- 492。
- 特倫德倫堡, 阿道夫 (Тренделенбург, Адольф, 1802—1872年)——德國唯心主義哲學家和折衷主義者。他激烈地批評黑格爾的辯證方法。——81, 85—86, 89, 731。
- 俾斯麥, 奧托 (Бисмарк, Отто, 1815—1898年) (“鐵血宰相”)——德國國事活動家。——576。
- 烏斯賓斯基, 格列勃·伊萬諾維奇 (Успенский, Глеб Иванович, 1843—1902年)——224, 360, 393。
- 拿破侖第一·波拿巴 (Наполеон I Бонапарт)——法國皇帝 (1804—1814年和 1815年)——57, 166, 192, 598, 601, 611—612。
- 拿破侖第三 (路易·波拿巴) (Наполеон III (Луи Бонапарт))——法國皇帝 (1852—1870年)——613—614。
- 紐文葛斯, 斐迪南·多美拉 (Ньювенгайс (Ньювенгейс), фердинанд Домела, 1846—1919年)——荷蘭社會民主黨的創始人之一。九十年代開始滾向無政府主義, 因而喪失了对工人群眾的影響。——102。
- 愛赫特爾邁爾, 泰奧多爾 (Эхтермейер, Теодор, 1805—1844年)——著名的青年黑格爾派。——748—749。
- 愛爾, 愛德華·約翰 (Эйр, Эдуард, Джон, 1815—1901年)——英國的殖民地行政長官, 澳大利亞考察家。——167。
- 愛爾威, 古斯達夫 (Эрве, Гюстав, 1871—1944年)——法國政治活動家, 無政府工團主義者, 反軍國主義者, 十月革命後為反蘇武裝干涉的擁護者, 親法西斯分子。——94—95, 102—103。
- 愛爾曼, 阿道夫 (Эрман, Адольф, 1854—1937年)——德國的古埃及學家。——399。
- 愛爾維修, 克勞德·阿德里安 (Гельвеций, Клод Адриан, 1715—1771年)——38, 76, 106—107, 122, 232—233, 581, 593, 677, 756。
- 愛爾塞羅浦羅斯, 阿勃羅特勒斯 (Элевтеропулос (Элейтеропулос), Аброгелес, 1873年生)——希臘資產階級社會學家, 蘇黎世大學哲學副教授。——189—193。
- 愛倫萊希, 保爾 (Эренрейх, Пауль, 1855—1914年)——德國民族學家。——365—366, 382—383, 386。
- 愛斯比納斯, 阿爾弗勒德·維克多 (Эспинас, Альфред Виктор, 1844—1922年)——法國資產階級社會學家和心理學家。——185, 188, 191, 303。
- 愛德華茲, 卓納森 (Эдвардс, Джонатан, 1703—1758年)——美國科學家, 他的學說成了美國清教的官方哲學。——212。

十一画

- 朗松, 古斯達夫 (Лансон, Гюстав, 1857—1934年)——法國資產階級文學史家。——200。
- 朗格, 弗里德里希·阿爾伯特 (Ланге, Фридрих Альберт, 1828—1875年)——德國資產階級哲學家, 新康德主義者。——138—139, 141, 233—234, 241, 414, 531, 535, 546, 714, 718—719, 766。
- 密契爾, 彼得·喬麥斯 (Митчелл, Петер, Чомерс, 1864—1945年)——英國生物學家。——715。

- 尚弗略里(Шанфлёр, 1821—1889年)
——尤利·弗略里(Жюль Флёр)的
笔名。法国作家和文学研究家。——
477。
- 康德, 伊曼努尔(Кант, Иммануил,
1724—1804年)——64, 67, 72, 78,
91, 97, 124, 133, 135, 142, 210, 216,
228, 241, 244, 247—249, 253—254,
269, 273—277, 279, 286—287, 317,
326, 340, 360, 447, 499, 514, 517, 523,
550, 567, 571, 582, 699—700, 711—
712, 714, 718, 721—722, 724, 738,
742, 760, 767。
- 盖伊, 茹尔(Гей, Жюль, 1807—1876年
后)——法国空想共产主义者。——
141。
- 培尔, 比埃尔(Бэйль, Пьер, 1647—1706
年)——坚决与神学教条主义进行斗
争的法国进步思想家。——712。
- 培根, 弗兰西斯(Бэкон, Фрэнсис,
1561—1626年)——37, 92—93, 457。
- 培恩, 亚历山大(Бэн, Александр,
1818—1903年)——英国心理学家,
逻辑学和英语教授。——79。
- 莎士比亚, 威廉(Шекспир, Вильям
1564—1616年)——271。
- 沙拉米尔, 奥古斯丹(Шаламель, Огю-
стен, 1818—1894年)——法国文学
家, 关于艺术史的若干著作的作者。
——196—197。
- 莫里哀(蒲克林), 让·巴蒂斯特(Моль-
ер (Поклен), Жан Батист, 1622
—1673年)——256, 300。
- 莫里斯, 威廉(Моррис, Уильям, 1834
—1896年)——英国作家和画家, 空
想社会主义者。——476, 479。
- 基比烏斯, 季納伊达·尼古拉也夫娜
(Гилпиус, Зинаида Николаевна,
1869年生)——女作家, 俄国象征主
义者老一代的代表, 1920年后流亡国
外。——468, 486, 488—491, 495。
- 基尔希曼, 尤利·冯(Кирхманн, Юлий
Фон, 1802—1884年)——德国哲学
家和政论家。——693—694。
- 基列也夫斯基, 伊万·瓦西里也维奇
(Киреевский, Иван Васильевич,
1806—1856年)——俄国政论家, 哲
学家, 神秘主义者, 斯拉夫主义的创始
人之一。——432。
- 基佐, 弗朗斯瓦·比埃尔·吉约姆
(Гизо, Франсуа Пьер Гийом, 1787
—1874年)——法国资产阶级历史学
家和政治活动家。——193, 615, 641,
664, 674。
- 勒鲁, 比埃尔(Леру, Пьер, 1797—1871
年)——法国小资产阶级空想社会主
义者, 基督教社会主义理论的创立者。
——434—435, 592, 606, 627—631,
634, 640, 643, 670—671, 679, 682—
683。
- 梯也尔索, 让·巴蒂斯特(Тьерсо, Жан
Батист, 1857—1936年)——法国民
主主义倾向的音乐学家, 关于柏辽兹、
格罗克等人的著作的作者。——197。
- 梯叶里, 奥古斯丹(Тьерри, Огюстен,
1795—1856年)——法国资产阶级历
史学家, 自由资产阶级的思想家。——
193, 581, 615, 641, 664。
- 梅列日柯夫斯基, 德米特利·谢也盖也
维奇(Мережковский, Дмитрий
Сергеевич, 1865—1941年)——俄国
反动的象征主义作家, 神秘主义者和
寻神派, 十月革命后流亡国外。——
362, 403, 431, 449, 453—460, 463—

- 476, 480—482, 486, 488—489, 494—495。
- 梅林, 弗兰茨 (Меринг, Франц, 1846—1919年)——德国革命马克思主义的代表, “斯巴达克联盟”的盟员, 德国社会民主党的文学研究家和历史学家。——137, 139, 689, 759。
- 梅特林克, 莫里斯 (Метерлик, Морис, 1862—1949年)——比利时象征主义作家。——476, 479。
- 梅特涅, 克雷门斯 (Меттерних, Клеменс, 1773—1859年)——反动的奥地利国事活动家, 外交家, “神圣同盟”的创始人之一。——612。
- 梭洛古勃, 费多尔 (Сологуб, Федор), 费多尔·库兹米奇·捷捷尔尼柯夫 (Федор Кузьмич Тетерников) 的笔名 (1863—1927年)——俄国作家, 象征主义的代表。——476。
- 威格勒, 索奥巴尔德 (Циглер, Теобальд, 1846—1918年)——德国哲学家和新康德主义派的教育学家。——749。
- 笛卡儿 (卡尔特乌西斯), 勒奈 (Декарт (Картезий), Рене, 1596—1650年)——140, 200, 355, 457, 533, 716, 719。

十二 国

- 莱布尼茨, 哥特弗利德·威廉 (Лейбниц, Готфрид Вильгельм, 1646—1716年)——200, 280, 484, 492, 534。
- 莱因克, 约翰奈斯 (Рейнке, Иоганнес, 1849—1931年)——德国博物学家, 植物学家。——244。
- 莱辛, 哥特霍尔德·埃夫拉伊姆 (Лессинг, Готхольд Эфраим, 1729—1781年)——德国和欧洲启蒙运动的最大的思想家和活动家, 批评家, 政论家, 剧作家。——59, 534。
- 莱克留, 让·雅克·埃利塞 (Реклю, Жан Жак Элизе, 1830—1905年)——法国地理学家和社会学家, 1871年巴黎公社的参加者, 无政府主义的理论家。——366, 608。
- 莱蒙托夫, 米哈伊尔·尤里也维奇 (Лермонтов, Михаил Юрьевич, 1814—1841年)——486。
- 莱维, 阿尔伯 (Лави, Альбер, 1844—1907年)——法国教授, 哲学家和艺术理论家。——780。
- 屠拉第, 菲力浦 (Турати, Филиппо, 1857—1932年)——意大利政治活动家, 社会党人, 改良主义者。——135。
- 屠格涅夫, 伊万·谢尔盖也维奇 (Тургенев, Иван Сергеевич, 1818—1883年)——99, 483。
- 汤姆逊, 威廉 (Томпсон, Уильям, 1785—1833年)——英国经济学家, 空想社会主义者, 欧文的信徒。——631, 661—663, 665, 669, 679。
- 普利斯特列, 约瑟夫 (Пристли, Джозеф, 1733—1804年)——77—79, 123, 232, 251, 644, 704, 725。
- 普希金, 亚历山大·谢尔盖也维奇 (Пушкин, Александр Сергеевич, 1799—1837年)——223。
- 普法乌, 路德维希 (Пфау, Людвиг, 1821—1894年)——德国抒情诗人和文学批评家。——781—782。
- 普罗托波波夫, 米哈伊尔·阿列克谢也维奇 (Протопопов, Михаил Алексеевич, 1848—1915年)——俄国文学批评家, 自由主义民粹派政论批评的代表。——476。

- 普罗提诺 (Плотин, 204—270年)——希腊神秘主义哲学家, 新柏拉图主义的著名代表。——354。
- 普莱士, 理查 (Прайс Ричард, 1723—1791年)——英国经济学家和政论家。——232。
- 馮特, 威廉·麦克斯 (Вундт, Вильгельм Макс, 1832—1920年)——德国资产阶级心理学家和唯心主义哲学家。——366, 548, 550。
- 彭加勒, 昂利 (Пуанкаре, Анри, 1854—1912年)——法国数学家和馬赫主义哲学家。——228。
- 博林布洛克, 亨利·圣约翰 (Болинг-брок, Генри Сент-Джон, 1678—1751年)——英国政治活动家, 作家。——707—708, 712。
- 博斯科维奇, 罗日尔·约瑟夫 (Боскович, Рожер Иосиф, 1711—1787年)——意大利数学家和天文学家。——725。
- 菲洛索佛夫, 德米特利·弗拉基米罗维奇 (Философов, Дмитрий Владимирович, 1872年生)——颓废派批评家和政论家, 神秘主义者和反动分子; 以卑鄙地攻击高尔基出名; 白俄流亡分子。——495。
- 菲奥兰德 (Фиоланд)——685。
- 菲诺, 让 (Фино, Жан, 1858—1922年)——法国资产阶级政论家。——171。
- 斯卡比切夫斯基, 亚历山大·米哈伊洛维奇 (Скабичевский, Александр Михайлович, 1838—1910年)——俄国文学批评家和文学史家, 起先是民粹派, 以后是资产阶级自由派。——476。
- 斯托普纳尔, 波里斯·格里哥里也维奇 (Стопнер, Борис Григорьевич, 1937年死)——许多哲学著作的俄译本的译者。——552, 554, 571。
- 斯毕克, 约翰·亨宁 (Спик, Джон Геннинг, 1827—1864年)——英国的旅行家, 非洲考察家。——179。
- 斯坦利, 亨利·摩尔顿 (Стэнли, Генри Мортон, 1841—1904年)——真正的姓名是约翰·罗琳士 (Джон Роулелс)。英国的地理学家和旅行家, 非洲考察家。——168。
- 斯宾斯, 托马斯 (Спенс, Томас, 1750—1814年)——英国社会活动家。——647。
- 斯宾塞·瓦尔特·巴尔杜因 (Спенсер Уолтер Балдуин, 1860—1929年)——英国民族学家。——388。
- 斯宾塞·赫伯特 (Спенсер, Герберт, 1820—1903年)——英国实证论哲学家, 社会学中所谓有机论学派的著名代表。——64, 67。
- 斯宾诺莎, 巴鲁赫 (别涅狄克特) (Спиноза, Барух [Бенедикт], 1632—1677年)——76—79, 130, 143—144, 147, 162, 200, 207, 270, 353, 485, 533—540, 710, 719—722, 763, 765—767。
- 斯特拉霍夫, 尼古拉·尼古拉也维奇 (Страхов, Николай Николаевич, 1828—1896年)——俄国政论家, 批评家, 唯心主义哲学家。——473, 714。
- 斯密, 亚当 (Смит, Адам, 1723—1790年)——英国经济学家, 资产阶级古典政治经济学的最大代表之一。——692, 694, 732。
- 斯蒂芬, 列斯里 (Стифен, Лесли, 1832—1904年)——英国资产阶级历史学家, 本国人名辞典的出版者。——

- 645, 710。
- 雅克·达尔克劳兹, 艾米尔 (Жак Дальероз, Эмиль, 1865—1950年) ——瑞士音乐教育家和作曲家。——381。
- 雅科比, 弗里德里希·亨利希 (Якоби, Фридрих Генрих, 1743—1819年) ——德国诗人, 非理性主义哲学家, 歌德的朋友。——282。
- 凯撒, 凯尤斯·尤利乌斯 (Цезарь, Гай Юлий, 约公元前100—44年) ——罗马皇帝, 著名的统帅和国务活动家。——166, 171, 193。
- 闵采尔, 托马斯 (Мюнцер, Томас, 约1490—1525年) ——德国宗教改革和1525年农民战争时期农民群众的领袖和思想家。——48。
- 黑舍尔, 卡尔·弗里德里希 (Гешель, Карл Фридрих, 1781—1861年) ——德国哲学家, 右派黑格尔主义者。——762。
- 黑格尔, 乔治·威廉·弗里德里希 (Гегель, Георг Вильгельм Фридрих, 1770—1831年) ——41, 43—44, 50, 52, 54, 75, 78, 80, 84—87, 89, 91—92, 97, 114—115, 120—124, 127, 131, 133, 137—139, 142, 144—145, 150, 153, 156—160, 162, 164—165, 183, 196, 205—207, 234, 250, 257, 261, 268—269, 273, 282—293, 305, 315, 339, 447, 450—451, 457, 485, 505—506, 527, 543, 546, 550, 561—562, 566, 654, 702, 714, 717—718, 726—752, 754—758, 760, 762—765, 768, 770, 774。
- 贾斯曼斯, 若利斯·卡尔 (Гюисманс, Жорис Карл, 1848—1907年) ——法国作家, 反对自然主义传统的首批象征主义者之一。——473。
- 傅立叶, 沙尔 (Фурье, Шарль, 1772—1837年) ——33—34, 36—37, 40, 46, 434, 593—604, 611, 615—618, 622—624, 631—632, 634—637, 643, 668, 671—673, 676, 680—681, 689。
- 傅立叶, 阿尔弗勒德 (Фурье, Альфред, 1838—1912年) ——法国唯心主义哲学家。——497。
- 舒尔茨, 亨利希 (Шурц, Генрих, 1863—1903年) ——德国文化史家, 拉采尔的学生。——174。
- 舒里雅齐柯夫, 弗拉基米尔·米哈伊洛维奇 (Шулятиков, Владимир Михайлович, 1872—1912年) ——俄国文学批评家, 倾向庸俗唯物主义和机械论的立场的社会民主党人。——355—360, 368, 504—505。
- 舒佩·威廉 (Шуппе, Вильгельм, 1836—1913年) ——德国唯心主义哲学家, 所谓内在论学派的首领。——255, 287, 513, 520。
- 然訥·万·阿尔诺德 (Женэпп Ван Арнольд, 1873年生) ——荷兰民族学家。——364, 380—381, 387。
- 费尔巴哈, 路德维希·安得列阿斯 (Фейербах, Людвиг Андреас, 1804—1872年) ——44, 65, 70, 77—78, 81, 114—115, 117, 120, 123, 126—127, 130, 136—159, 161—162, 172, 174, 183, 206, 250, 269—271, 291, 320—321, 411, 414—420, 445, 484, 489—490, 528, 531, 550, 560, 562, 568, 684, 691, 720, 724, 727—729, 760, 762—782。
- 费尔伏恩, 麦克斯 (Фервори Макс,

- 1863—1921年)——德國生理學家。
——269、550—551。
- 費希特, 約翰·哥特利勃 (Фихте, Иоганн Готлиб 1762—1814年)——71、73、97、235、258、277、282、289、321、699—700、714、718、722、738、760—761、764—765、775—776。
- 費舍尔, 庫諾 (Фишер, Куно, 1824—1907年)——德國黑格尔主义哲學家, 著名的《新哲學史》一書的作者。——84、91、745。
- 費海德, 弗蘭茨 (Фейергерд Франц)——194—195。

十三画

- 董巴茲, 伊万·安東諾維奇 (Думбал-зе, Иван Антонович, 1851—1916年)——沙皇軍隊的軍官, 狂暴的反抗者, 雅爾達城的司令。——221。
- 路特希爾德家族 (Ротшильды)——銀行家家族, 遍布于各个資本主義國家的財政寡頭王朝。——625—626。
- 路易十六 (Людовик XVI)——法國國王(1774—1792年)。被國民議會判處死刑。——646。
- 路易十四 (Людовик XIV)——法國國王(1643—1715年)。——615。
- 路易斯, 喬治·亨利 (Льюис, Джордж Генри, 1817—1878年)——英國資產階級實證論哲學家 and 达尔文主义生理學家。——587。
- 路易·波拿巴 (Луи Бонапарт)——見“拿破侖第三”(Наполэон III)條。
- 路易, 菲力浦 (Лук Филипп)——法國國王(1830—1848年)。——603、611、634。
- 路德, 馬丁 (Лютер Мартин, 1483—1546年)——德國的新教(路德教)的創始人。——61、625。
- 泰利格曼, 愛德文 (Зелигман Эдвин, 1861—1939年)——美國資產階級經濟學家, 哥倫比亞大學教授。——203—204。
- 塞, 昂利·歐仁 (Сэ, Анри Эжен, 1864—1936年)——法國資產階級歷史學家。——187。
- 雷伊, 阿伯尔 (Рей, Абель, 1873年生)——法國實證論哲學家。——725。
- 雷色普, 斐迪南 (Лессепс, Фердинанд, 1805—1894年)——法國工程師, 生意人和外交家, 因組織開闢巴拿馬運河的公司而臭名遠揚。——625。
- 雷南·厄內斯特 (Ренан, Эрнест, 1823—1892年)——法國資產階級歷史學家, 唯心主义哲學家, 1871年巴黎公社和民主制度的敵人。多卷集《基督教起源史》的作者。——471—473。
- 雷納赫, 薩洛蒙 (Рейнах (Рейнак), Саломон, 1858—1932年)——法國文化史家, 藝術理論家和考古學家。——390。
- 雷諾, 让 (Рейно, Жан, 1806—1863年)——青年時代為法國空想社會主義者, 聖西門主義者, 後來是“基督教社會主義者”。——627—630、633、670—671。
- 奧夫夏尼柯—庫利柯夫斯基, 德米特利·尼古拉也維奇 (Овсяннико-Куликовский Дмитрий Николаевич, 1853—1920年)——俄國文學研究家和語言學家, 研究藝術創作的語言和心理問題。——497—499。
- 溫斯坦里, 杰拉德 (Уинстенли (Уин-стэнли), Джерард, 1609—約1652

- 年)——十七世紀英国资产阶级革命中极左派—掘地派运动的最大思想家和领导人。——665。
- 奥古斯都 (Август)——罗马皇帝 (公元前 27 年至公元 14 年)。——193。
- 奥奈微, 威廉 (Оджильви [Орильви], Вильям, 1736—1819 年)——英国空想社会主义者。——647。
- 奥尔特拉马尔·保尔·让 (Ольтрамар Поль Жан, 1854 年生—?)——法国宗教史家。——406。
- 奥尔德尼亚, 安得列阿 (Орканья, Андреа, 約 1308—約 1368 年)——意大利画家, 雕刻家和建筑家。——370。
- 奥斯特瓦尔德, 威廉·弗里德里希 (Оствальд, Вильгельм Фридрих, 1853—1932 年)——德国化学家和唯心主义哲学家, 反动的馬赫主义唯能論的創始者。——135, 535, 724—725。
- 詹姆士, 威廉 (Джемс Уильям, 1842—1910 年)——美国反动的唯心主义哲学家, 现代资产阶级哲学中实用主义流派的創始人。——334。
- 葛德文, 威廉 (Голвин, Уильям, 1756—1836 年)——英国小资产阶级作家、政論家和文学史家, 无政府主义者。——644—646, 652, 661。

十四画

- 豪普特曼, 格尔哈特 (Гауптман, Гергарт, 1862—1946 年)——德国剧作家, 德国自然主义的代表。——65, 316。
- 福克威威尔, 赫伯特·索美尔斯 (Фоксуэль, Герберт Сомерс, 1849—1936 年)——英国经济学家, 劍桥大学教授, 反动分子。——661。

- 福楼拜, 古斯塔夫 (Флобер, Гюстав, 1821—1880 年)——杰出的法国现实主义作家。——473。
- 福勒尔, 奥古斯特 (Форель, Август, 1849—1931 年)——瑞士的精神病学家和昆虫学家, 进步的社会活动家。——148—149, 152。
- 瑪留赫, 瑪丽亚·亚历山大罗夫娜 (Малых, Мария Александровна, 1879 年生)——沙皇俄国和国外的革命著作的出版者。1917 年后在苏联的出版社工作。——160。
- 蒲鲁东, 比埃尔·約瑟夫 (Прудон, Пьер, Жозеф, 1809—1865 年)——法国政論家, 经济学家和社会学家, 无政府主义的創始人之一, 小资产阶级的思想家。——90, 158—159, 416, 436, 607—609, 613—614, 618, 623, 634, 664, 669, 671, 695。
- 赫尔岑·亚历山大·伊万諾維奇 (Герцен, Александр Иванович, 1812—1870 年)——128, 162, 450, 464—466, 471, 473, 606, 687, 726, 747。
- 赫尔納斯, 莫里茨 (Гёрнес, Морис, 1852—1917 年)——奥地利考古学家和原始文化史家。——175—176。
- 赫西林登, 亨利 (Гесерингтон (Гетерингтон), Генри, 1792—1849 年)——英国排字工人, 妇女主义工人組織的积极参加者, 宪章运动者, 工人报纸出版者。——660—661。
- 赫拉克利特 (爱非斯地方的) (Гераклит Эфесский, 約公元前 530—470 年)——80, 84, 88, 190, 511, 543, 703, 738。
- 赫胥黎, 托马斯·亨利 (Гексли, Томас Генри, 1825—1895 年)——英国自然

- 科学家, 达尔文的战友和信徒。——79, 148, 714—717, 723。
- 赫特納, 海尔曼 (Гегнер, Герман, 1821—1882年)——德国资产阶级文学史家。——781。
- 歌德, 約翰·沃尔弗干格 (Гёте, Иоганн Вольфганг, 1749—1832年)——226, 442, 481, 683。
- 維干德, 奥托 (Виганд, Отто, 1795—1870年)——萊比錫的激进著作出版者。——781。
- 維尔哈倫, 爱米尔 (Верхарн, Эмиль, 1855—1916年)——比利时诗人。——476, 479。
- 維达尔, 弗朗斯瓦 (Видаль, Франсуа, 1812—1872年)——法国空想社会主义者, 1848年革命活动家。——634。
- 維利契金娜 (朋契—布替也維奇) 維拉·米哈伊洛芙娜 (Величкина (Вонч-Бруевич), Вера Михайловна, 1868—1918年)——共产党员, 医生, 作家, 翻譯者。——337。
- 維涅維齊諾夫, 德米特利·弗拉基米罗維奇 (Веневитинов, Дмитрий Владимирович, 1805—1827年)——俄国诗人, “爱智派”哲学小组的积极参加者。——261—262。
- 維琴斯基, 亚历山大·伊万諾維奇 (Введенский, Александр Иванович, 185—1925年)——俄国资产阶级哲学家, 新康德主义者, 邏輯和心理学方面若干著作的作者。——708。
- 維伯 (Уэбб (Вебб))——維伯, 悉尼 (Уэбб, Сидней, 1859—1947年), 維伯, 皮特里斯 (Уэбб, Беатриса, 1858—1943年)——英国社会活动家, 費边社的创始人。——664。

十五画

- 潘涅庫克, 安东尼 (Паннекук, Антони, 笔名克·霍尔納 (K. Хорнер) 1873年生)——荷兰社会主义者, 1907—1910年反对改良主义, 1918年参加荷兰共产党的创建工作, 1920年反对共产国际的綱領原則, 1921年后脱离政治活动, 担任天文学教授。——105—110, 121。
- 潘恩, 托马斯 (Пэн, Томас, 1737—1809年)——美国进步的活动家和政論家, 启蒙运动者。——647。
- 摩尔根, 路易斯·亨利 (Морган, Льюис Генри, 1818—1881年)——卓越的美国学者, 考古学家, 人种学家, 原始社会研究者。——164, 178, 193, 396。
- 摩萊肖特, 雅科布 (Мошотт, Якоб, 1822—1893年)——资产阶级生理学家, 庸俗唯物主义者。——720, 777—779。
- 德山, 爱米尔 (Дешан, Эмиль, 1819—1904年)——法国的民族学家。——369。
- 德·弗里斯, 胡果 (Де Фрис (Дё Фриз), Гуго, 1848—1935年)——荷兰植物学家, 突变論的创始人 (1900—1901年)。——161—162。
- 德尔貝, 比埃尔 (Дельба, Пьер, 1861年生)——法国医学教授, 外科医生。——723。
- 德邦 (Дэбон)——巴貝夫主义者, “平等派密謀”的成员。——668。
- 德波林, 阿布拉姆·莫伊謝也維奇 (Деборин, Абрам Моисеевич, 1881年生)——哲学家, 苏联科学院院士。——698—699, 713, 725—726。

德拉克鲁阿, 欧仁 (Делакруа, Эжен, 1798—1863年)——法国浪漫主义画家。——196。

德热尔登, 阿贝尔 (Дежарден Абель, 1814—1886年)——法国历史学家。——608, 614。

德·梅斯特尔, 约瑟夫 (Де Местр, Жозеф, 1753—1821年)——伯爵, 法国哲学家和作家, 十八世纪末法国资产阶级革命和法国启蒙运动者的死敌。——640。

德谟克利特 (Демокрит, 约公元前460—370年)——116, 134, 137, 528, 564。

德萨米, 德奥多 (Дэзами [Дезами], Теодор, 1803—1850年)——法国政论家, 空想共产主义的革命派的代表。——141, 631, 676—678。

鲁缅采夫, 彼得·彼得罗维奇 (施米特) (Румянцов, Петр Петрович [Шмитт], 1870—1925年)——马克思主义文学家, 统计学家, 布尔什维克, 布尔什维克期刊的编辑和撰稿人。——105—106, 110。

十六画

泽勒尔, 爱德华 (Целлер, Эдуард, 1814—1908年)——德国哲学家。他所写的关于德国和希腊哲学史的著作极有名。——703。

诺瓦利斯 (Новалис), 弗里德里希·冯·哈登堡 (Фридрих Фон Гарденберг) 的笔名 (1772—1801年)——德国作家, 反动的浪漫主义者。——761。

霍布斯, 托马斯 (Гоббс, Томас, 1588—1679年)——116, 147, 241, 260—261, 517, 530, 710。

霍尔, 查理 (Голль, Чарльз, 1745—1825年)——英国空想社会主义者, 职业是医生。——647—651, 669。

霍尔巴赫, 保尔·昂利 (Гольбах, Поль Анри, 1723—1789年)——51, 76, 79, 106, 122, 126, 232—235, 243, 245—246, 251, 272, 292, 425, 528, 593。

霍米亚科夫, 阿列克塞·斯切潘诺维奇 (Хомяков, Алексей Степанович, 1804—1860年)——作家, 斯拉夫主义的创始人和著名活动家之一。——766。

霍吉斯金, 托马斯 (Голскин, Томас, 1787—1869年)——英国经济学家和政论家, 从空想社会主义的立场维护无产阶级的利益和批判资本主义。——631, 663—664, 669。

鲍威尔, 布鲁诺 (Бауэр, Бруно, 1809—1882年)——德国哲学家, 青年黑格尔派。——200, 592, 677, 727, 752—759, 762, 768, 771, 775。

鲍威尔, 约翰·威斯顿 (Пауэли [Поуэлл], Джон Уэсли, 1834—1902年)——美国民族学家。——397。

鲍威尔, 埃德加尔 (Бауэр, Элгар, 1820—1886年)——德国政论家, 青年黑格尔派。——200, 677, 727, 757—759, 768, 771。

穆勒, 约翰·斯图亚特 (Милль, Джон Стюарт, 1806—1873年)——英国资产阶级经济学家, 哲学中实证论的著名代表之一。——171, 464, 517, 519, 665。

十七画

谢切诺夫, 伊万·米哈伊洛维奇 (Сеченов, Иван Михайлович, 1829—1905

年)——最大的俄国自然科学家,唯物主义生理学的奠基人。——263—264。

謝林, 弗里德里希·威廉 (Шеллинг, Фридрих Вильгельм, 1775—1854年) ——41—42, 45, 52, 138, 149, 153, 209, 314, 329—330, 456—457, 702, 717—718, 727—728, 740—742, 745, 750, 761—763, 765, 775—776。

謝罗夫, 瓦連丁·亚历山大羅維奇 (Серов, Валентин Александрович, 1865—1911年)——杰出的俄国画家, 最偉大的肖像画大师之一。——476。

十八画

薩尔梯柯夫(薩尔梯柯夫—謝德林)·米哈伊尔·叶夫格拉弗維奇(Салтыков [Салтыков-Щедрин], Михаил Евграфович), 笔名恩·謝德林 (Н. Щедрин) (1826—1889年) ——227, 482, 678。

薩伊, 让·巴蒂斯特(Сэй, Жан Батист, 1767—1832年)——法国资产阶级庸

俗政治經濟学的代表。——619, 633, 732。

薩拉逊, 保尔 (Сарразон, Поль, 1856—1929年)——瑞士的旅行家, 动物学家, 民族学家。——369, 379。

薩馬林, 尤利·費多羅維奇 (Самарин, Юрий Федорович, 1819—1876年) ——俄国政論家, 社会活动家, 斯拉夫主义者的著名代表, 溫和的自由主义者。——766。

魏特林, 威廉 (Вейтлинг, Вильгельм, 1808—1871年)——著名的德国工人运动活动家, 空想“平均”共产主义的理論家之一, “正义者同盟”的参加者。——35, 435, 685—686, 688—691。

二十画

饒勒斯, 让 (Жорес, Жан, 1859—1914年)——国际社会主义运动的著名活动家, 法国社会党右翼的領袖, 历史学家, 他积极反对战争和軍国主义。——95—98。

后 記

本卷論文共二十六篇，其中有五篇系采用已有的譯文，即刘亦宇譯的《恩格斯的著作〈科学社会主义的发展〉俄譯本第三版序言》；張仲实譯的《恩格斯〈費尔巴哈与德国古典哲学的終結〉一书俄譯本第二版的譯者序言》；張仲实譯叶文雄校的《馬克思主义的基本問題》；刘亦宇譯南致善校的《Materialismus militans（答波格丹諾夫先生）》；江文若、潘文学譯的《从唯心主义到唯物主义》。这五篇譯文在收入本卷时都根据本卷俄文版作了一些修改。其余二十一篇是中国人民大学編譯室新譯出的。

三联书店編輯部

1961年10月