

马克思论人

德文编著 埃·弗洛姆

中文译编 陈世夫

张世广

译文校订 王太庆

责任编辑 魏 晋

陕西人民出版社

(陕)新登字 001 号

马 克 思 论 人

德文编著 埃·弗洛姆

中文译编 陈世夫

张世广

译文校订 王大庆

责任编辑 魏 晋

陕 西 人 民 大 学 出 版 发 行

(西安北大街 131 号)

陕西省新华书店经销 国营五二三厂印刷

850×1168 毫米 32 开本 8.25 印张 7 插图 184 千字

1991 年 12 月第 1 版 1991 年 12 月第 1 次印刷

印数: 1—2,000

ISBN 7-224-02014-1/A·7

定价: (精) 7.45 元

目 录

评西方马克思主义的人本主义流派的代表作

——《马克思论人》中文版序言……………黄 枬 森 (1)

人本主义还是马克思主义?

——《马克思论人》中文版译编者序言 ……陈 世 夫 (8)

马克思论人选段

一、《1844年经济学—哲学手稿》选段…………… (23)

第一手稿：异化劳动…………… (25)

第二手稿：私有财产的关系…………… (40)

第三手稿：私有财产和劳动…………… (47)

私有财产和共产主义…………… (52)

需要、生产和劳动分工…………… (67)

货币…………… (86)

对黑格尔的辩证法和整个哲学的

批判…………… (93)

二、《德意志意识形态》选段…………… (119)

三、《政治经济学批判》序言…………… (138)

四、《黑格尔法哲学批判》导言…………… (140)

埃·弗洛姆对马克思人学思想的论述

前言·····	(143)
对马克思人学思想的论述·····	(148)
1. 对马克思人学思想的歪曲 ·····	(148)
2. 马克思的历史唯物主义 ·····	(154)
3. 关于意识、社会结构及暴力使用问题 ···	(163)
4. 人的本性 ·····	(167)
(1) 人性的概念 ·····	(167)
(2) 人的活动 ·····	(169)
5. 异化 ·····	(184)
6. 马克思的社会主义 ·····	(196)
7. 马克思思想的连贯性 ·····	(206)
8. 马克思其人 ·····	(215)

亲友论马克思

1. 保尔·拉法格回忆马克思 ·····	(221)
2. 燕妮·马克思致约瑟夫·魏德迈的信 ·····	(241)
3. 埃利诺·马克思回忆卡尔·马克思 ·····	(246)
4. 恩格斯在马克思墓前的讲话 ·····	(255)
跋 (编辑札记) ·····	魏 晋 (258)

评西方马克思主义的 人本主义流派的代表作

——《马克思论人》中文版序言

黄 枏 森

西方马克思主义的人本主义流派与西方人本主义流派无疑有密切的联系，前者也可以说是后者的一些分支，前者往往是从后者演变而来的，例如弗洛伊德主义的马克思主义来自弗洛伊德主义，存在主义的马克思主义来自存在主义，但它们同一般的西方人本主义流派比较起来，也有差别。比较明显的差别有三：

一、西方马克思主义的人本主义流派不讳言它们同西方哲学流派的血缘关系，但它们还宣称它们是马克思主义的，特别强调马克思的早期著作（主要是《1844年经济学—哲学手稿》，以下简称《手稿》）是它们思想的主要来源。而一般西方人本主义流派则公开反对马克思和马克思主义。

二、西方马克思主义的人本主义流派继承了欧洲启蒙思想家的历史观，以关于人的本质及其异化和恢复的公式来解释人类社会的发展，特别赞赏马克思在《手稿》中的劳动异化理

论，而一般西方人本主义流派大都放弃了这个历史观公式。

三、西方马克思主义的人本主义流派运用异化理论对现代资本主义的物质文明和社会制度进行了尖锐的甚至激烈的抨击，对社会主义目标作了人本主义的论证，而一般西方人本主义则是肯定资本主义制度、根本反对社会主义制度的。

弗洛姆于1961年出版的《马克思论人》一书相当典型地体现了以上几个特点。这是一本很有特色的书。从书名可知，这是一本介绍马克思的人学思想的书，更确切一点说，是介绍马克思的人本主义思想的书。为了强调表明本书作者所介绍的确实是马克思的思想，他完整地摘录了马克思《手稿》中的有关言论，一起出版。

本书除了有一个简短的前言以亮明作者的指导思想而外，共有八章，可以分为三部分，第一、二、三章都比较短，一般地说明了作者对唯物史观的理解，第四、五、六章是本书的主要部分，比较长，分别论述了作者所理解的马克思关于人的本性、异化、社会主义的观点，即马克思的人本主义思想；第七、八章强调了马克思的人本主义思想的一贯性。

本书对马克思的人本主义思想的介绍是相当系统的，但仔细研究就清楚，本书作者所阐述的实际是作者本人的思想，并不全是马克思的思想。大家知道，马克思在《手稿》中把“自由自觉的活动”，即生产劳动，看成人的本质，而本书却认为在马克思那里，不变的或固定的食欲和性欲是人的本性的组成部分，尽管本书也承认劳动是人的本质，食欲和性欲的表现也是不断变化的。

本书作者认为，“在马克思看来，人类历史就是人越来越发展的历史，同时又是他越来越异化的历史。马克思的社会主义

意味着从异化中解放出来，人复归为他本身，人的自我实现。”^① 这种理解同马克思《手稿》中的基本公式是一致的，但马克思所谈的异化是劳动异化，不是任何异化，而本书作者则大大扩大了异化概念的范围。作者认为普遍存在着一种对马克思的误解：“有人认为，马克思谈的，主要是从经济上剥削工人的问题。”而本书作者认为“他对收入平等的关心不是第一位的。他关心的是使人从一种毁坏他的个性、把他化为物、化为物的奴隶的劳动中解放出来。”作者主要指的是资本主义社会的科学技术和工业生产。作者撇开经济制度不谈，而泛泛地谈论异化就是人通过科学技术和工业生产而制造统治自己的主人，“我们自己创造出来的物和环境在多大程度上将成为我们自己的主人，马克思难以预见到；但是整个人类今天已经是人自己制造的核武器的俘虏，已经是人自己建立的政治机构的俘虏，没有任何东西比这样的事实更加清楚地证明他的预言的真理了。”不错，马克思有不少言论谈到物对人的统治，但问题在哪里呢？难道在马克思看来科学技术和工业不是人类的伟大创造力和强大的表现，反而是人类愚蠢的自掘坟墓的行动吗？当然不是，马克思一生全力以赴加以抨击的是私有制，正是在私有制下，物才统治了人。马克思经常提醒人们，要在物与物、物与人的关系后面，看到人与人的关系。人在实践中犯了错误，往往创造出与自己对抗，甚至统治自己的东西，但工人生产出统治自己的产品，难道是工人犯了错误吗？显然不是，而是因为资本主义制度下工人只能为资本家生产，他所生产的东西不归他所有而归资本家所有，因而他生产得越多，统治他的力量

①本文引文凡未注明出处者均引自本书。

越大，这就是马克思在《手稿》中谈的劳动异化的第一种异化——劳动产品的异化。然后马克思进一步深入分析异化，揭示出劳动活动的异化和人的本质的异化，最后揭示出最根本的异化——人与人的异化，即阶级分化和对立。劳动异化理论是马克思在真正发现资本主义制度的最后秘密——剥削剩余价值之前对它的猜测，他采用了人本主义的语言来表示这种猜测。说到今天的核武器，它诚然成了人所创造的威胁自己的东西，但能说这是科学家的错误吗？难道不是社会制度把核能变成杀人武器的吗？

因此，在马克思看来，劳动异化的扬弃就是私有制的消灭，公有制的建立，而决不是消灭科学技术和工业。正如作者引用过的马克思的话所说的：“共产主义是私有财产的积极的扬弃。”紧接着马克思也谈到异化的扬弃是人对本质的占有和人的复归，这只能说明马克思的劳动异化理论还未能摆脱人本主义的框架。本书作者却极力把马克思的社会主义理论人本主义化，片面夸大它的人本主义倾向，认为“马克思的社会主义观念来源于他关于人的概念。与这一观念相适应，社会主义不是经过调整的、自动化了的个人的社会。如果人全都收入相等，吃穿一样，那这样一种社会就不是社会主义的”。作者引用的保罗·蒂利希的一句话很能说明这种社会主义的特色：社会主义是“一场反抗破坏社会现实中的爱的运动”。马克思《手稿》中的社会主义是这种“爱的呓语”（马克思批评人道主义社会主义的话）吗？

事实上，马克思《手稿》中的社会主义虽然以人本主义为理论基础，但它并不同于空想社会主义者的人本主义社会主义，因为其中已包含了唯物史观的因素，是空想社会主义和科学社会

主义之间的过渡性理论。启蒙思想家和空想社会主义者把人的本质看成理性、自由、平等、爱情等头脑里面的东西，人类社会历史是由人的这类本质决定的，这种历史观仍然是唯心史观。马克思把人的本质看成人的劳动，力图以劳动的变化来解释人类的历史，这种历史观并未摆脱人本主义历史观的总公式，但它毕竟是从生产劳动、社会实践、经济关系、阶级分化和阶级对立中寻找人类历史变化的根源，为后来的唯物史观的创立提供了条件。当马克思一旦发现了生产力和生产关系的矛盾运动时，便抛弃了这种人本主义的拐杖，而创立了唯物史观。生产劳动或社会实践便是引导马克思从人本主义历史观走向唯物史观、从空想的人本主义的社会主义走向科学社会主义的一道桥梁。本书作者硬把马克思在《手稿》中的社会主义完全等同于人本主义社会主义，否认他的劳动异化理论和抽象人本主义的区别，这是与事实不符的。

本书作者还明确地认为他所理解的马克思在《手稿》中的人本主义社会主义思想贯彻了马克思的一生，“马克思在《经济学一哲学手稿》中所表达的关于人的基本的思想与老年马克思在《资本论》中所表达的思想相比，并没有发生根本的转变”。他说“青年马克思”和“老年马克思”之间存在着矛盾是俄国共产党人提出来的，就是说，是不符合事实的。说这两本书之间存在着“根本的转变”是有些过分，但否认青年马克思与老年马克思之间存在着根本的转变则是不对的。马克思主义总有一个从萌芽到诞生的过程，马克思也总有一个从非马克思主义者到马克思主义创始人的过程，何况马克思曾经是一个激进的民主主义者和青年黑格尔学派的成员，青年马克思与老年马克思或成熟马克思之间总有一次根本性转变，这是无法否认的。当然，这

次根本性转变发生在何时，其具体过程如何，是可以研究的。经过多年研究与争论，多数学者认为这个过程开始于《德法年鉴》（1843年）而完成于《关于费尔巴哈的提纲》和《德意志意识形态》（1846年），《手稿》写于1844年，是这个过程中的重要著作之一，因而带有过渡性。这种看法是实事求是的。

《手稿》虽然已包含了很多马克思主义因素，如上文所述，但还不成熟，这表现在它还没有提出唯物史观的基本观点；还没有摆脱人本主义历史观的总公式，并明确承认自己是人本主义的信奉者；有时说私有制产生劳动异化，有时又说先有劳动异化，然后才有私有制；在世界观上坚持了明确的唯物主义观点，却又说“彻底的自然主义或人本主义既有别于唯心主义，也有别于唯物主义，同时是把它们二者统一起来的真理”^①，等等。但是，在《德意志意识形态》和《关于费尔巴哈的提纲》中，马克思不但提出了唯物史观的思想体系，而且对人本主义历史观展开了旗帜鲜明的批判，既批判费尔巴哈的人本主义，还批判真正社会主义的人本主义，不再说自己的哲学思想是人本主义，而明确称之为唯物主义、新唯物主义、现代唯物主义或唯物史观，承认自己是实践的唯物主义者，终身没有改变。当然，应当指出，马克思抛弃的是人本主义历史观，而不是处理人际关系的一般原则——人道原则或人道主义原则，启蒙思想家的人本主义思想中包含人道原则，它是可以经过马克思主义的改造而为马克思主义所汲取的，本书作者显然是把人本主义历史观与人道原则混为一谈了。

最后应该指出，本书作者虽然自命为马克思主义者，但他

^① 《手稿》人民出版社1979年版第120页。

对马克思主义及其科学社会主义的理解和评价同资产阶级思想家的态度相差无几，表现了同样的政治偏见。大家知道，无产阶级专政理论是马克思本人的伟大创造，他以毕生精力来批判资本主义私有制和提倡社会主义公有制，而本书作者同资产阶级思想家一样，攻击“苏联实际上实行的是一种保守的国家资本主义制度，并不是马克思的社会主义”，“中国所采取的手段否定了那种正好是社会主义奋斗目标的个人解放”，认为不能“把马克思主义和社会主义与苏联的国家资本主义、中国的极权主义混为一谈”，“如果国家就是资本家，如在苏联那样，马克思说不定不像私人资本家那样受欢迎”。这些说法同现代资产阶级的口吻如出一辙。本书作者也用同样口吻攻击斯大林，把犯过严重错误的反法西斯卫国战争的统帅斯大林同犯有屠杀几千万欧洲人民的滔天罪行的法西斯头子希特勒混为一谈，说什么“在斯大林和希特勒政权的统治下所发生的暴行中，在战争期间不分青红皂白的血腥大屠杀中，使人失去人性的现象历历在目”。这些观点都是极其错误的。

本书的基本观点是站不住脚的，但它对我国的影响不能忽视。认真回顾一下十来年我国理论界的争论，到处都可看到本书基本观点的影子。它使我们认清了那些观点来自那里，这就是本书的价值所在。

人本主义还是马克思主义？

——《马克思论人》中文版译编者序言

陈 世 夫

埃利希·弗洛姆是德国著名的哲学家和心理学家，闻名于世的西方马克思主义者，法兰克福学派的代表人物，新弗洛伊德学派创始人。他1900年5月23日出生于美茵河畔的法兰克福，1934年希特勒上台不久便流亡到美国，1949年移居墨西哥度过一生，于1980年5月17日逝世。

埃·弗洛姆于1961年撰写了《马克思论人》这本专著，由西德乌斯泰茵出版社出版。他的这本专著，是建立在对法西斯主义造成的创伤和具有美国特点的消费性社会的消极膨胀这两条基本经验的认识之上的。强烈的关于人的思想，促使他去从事马克思主义的研究。在本书中，他总结了以前及同时代的西方马克思主义者的观点，论述了马克思主义的实质和目标及其关于人的本质、异化等一系列理论问题。因此，本书于60年代出版后颇受欢迎，在西方流传甚广。

西方马克思主义各流派（如新黑格尔主义、存在主义、新托马斯主义、结构主义，包括新弗洛伊德主义）的代表人物，都

从各自学派的理论出发解释《手稿》^①，实际上是改造《手稿》，即借对《手稿》的诠释和论证，以发挥本学派的理论，甚至发展成为本学派的“新理论”的重要内容，以此来“补充”马克思主义。西方马克思主义者研究《手稿》的一个重要特征，就是都热衷于用资产阶级哲学流派的观点去解释《手稿》，从中寻找所谓马克思主义与资产阶级哲学思潮的“共同点”，认为人、人性、人道主义是《手稿》的“中心主题”，把马克思主义人道主义化，即人本主义化，进而曲解整个马克思主义，搞所谓“两个马克思”，以所谓早期的马克思来否定晚期的马克思，以所谓“人道主义的马克思”来否定传统的马克思。

新弗洛伊德学派创始人弗洛姆，用弗洛伊德理论解释《手稿》，把弗洛伊德的心理分析理论同《手稿》糅合在一起，把《手稿》中所阐述的异化这种社会现象解释为弗洛伊德所论述的“心理病态”，是人对世界的“消极被动的体验”。他以《手稿》中“一切属人的感觉的特性的彻底解放”这句话为依据，认为论述人的感觉、本能的解放是《手稿》的“中心主题”，马克思和弗洛伊德一样把“人的本能的解放”作为“整个世界获得解放的起点”。他用弗洛伊德的性欲理论解释马克思的“劳动解放”论，认为马克思把劳动作为人的本质，把人的解放归结为劳动的解放是正确的，但隐藏在劳动背后支配人的劳动的还有“深一层”的人的本性，这就是弗洛伊德所说的人追求快乐的欲望，即真正构成人的本质的心理力量——性欲力，所以劳动的解放实际上是性欲的解放。他在本书中通过以自己学派的观点诠释和论证《手稿》，宣称从《手稿》中发现了人

^①文中凡简称《手稿》，均指《1844年经济学—哲学手稿》。

道主义的真正的马克思，认为《手稿》的人道主义理论才真正代表了马克思的思想；并鼓吹这种观点，把《手稿》同马克思后来的著作（如《关于费尔巴哈的提纲》等）对立起来，用《手稿》来否定马克思后来的著作，把马克思主义归结为人道主义即把马克思主义人本主义化，提出马克思主义的实质是人道主义，马克思主义的目标是实现人道主义的社会主义，以此总结了他以前及同时代的西方马克思主义者的观点，形成了自50年代初开始到60年代达鼎盛时期的西方马克思主义者中人道主义流派。

在人的问题上，西方马克思主义者的理论观点，其实质乃人本主义，并非马克思主义。因此，通过对弗洛姆这一西方马克思主义者著名代表人物的代表作的论析，明辨马克思主义与西方马克思主义的人本主义流派关于人的理论观点的原则界限，对捍卫、坚持和发展马克思主义关于人的学说是具有重大意义的。

本书德文原名《Das Menschenbild bei Marx》，力求信达雅，我们将它译作现名：《马克思论人》。若按其理论实质直译，则可译作《马克思论人的本质》。人的本质，是马克思主义人的学说中的核心问题。马克思历来重视并着重地论述了这个问题。他曾郑重地论述并作出科学论断：“历史的每一阶段都遇到有一定的物质结果、一定数量的生产力总和，人和自然以及人与人之间在历史上形成的关系，都遇到前一代传给后一代的大量生产力、资金和环境，尽管一方面这些生产力、资金和环境为新的一代所改变，但另一方面，它们也预先规定新的一代的生活条件，使它得到一定的发展和具有特殊的性质。由此可见，这种观点表明：人创造环境，同样环境也创造人。每个个人和每一代当作现成的东西承受下来的生产力、资金和社会交往形式的总和，是哲学家们想象为‘实体’和

‘人的本质’的东西的现实基础。”（《马克思恩格斯全集》第3卷第43页）“人的本质并不是单个人所固有的抽象物。在其现实性上，它是一切社会关系的总和。”（《马克思恩格斯选集》第1卷第18页）这就是说，物质资料的生产是人类社会赖以存在和发展的基础，人们在社会生产中结成的相互关系即生产关系，是一切社会关系的基础。换言之，“生产关系总合起来就构成为所谓社会关系”（《马克思恩格斯全集》第6卷第487页）。人的本质，是由以一定的生产关系为基础的社会关系所构成的历史条件所制约和决定的。

黑格尔说过一句至理名言：“凡一切实存的事物都存在于关系中，而这种关系乃是每一实存的真正性质。”（黑格尔：《小逻辑》，贺麟译，商务印书馆1982年版，第281页）这从根本上说明，任何事物只有在同其他事物的关系中，才能存在和发展，它的特性才能表现出来。人也是如此。但人不同于其他事物的是，人的关系是双重的，不仅有自然的关系，而且有人与人之间的社会关系。因此，人不是孤立存在的抽象的精神实体，也不只是自然存在物，而是真正的社会存在物。由于人的存在，人的活动，都是社会性的，以生产关系为基础的一切社会关系这种人的根本的存在和活动方式，便构成人的本质的内在规定性。换言之，人的本质的规定性，是受以生产关系为基础的一切社会关系所制约和决定的。这也就是说，人是“现实的历史的人”（《马克思恩格斯全集》第3卷第48页），是“在一定历史条件和关系中的个人”（《马克思恩格斯选集》第1卷第84页），人的本质是受一定历史发展阶段上社会关系的总和的历史条件所制约和决定的。这也就说明，人“不是自然的产物，而是历史的产物”（《马克思恩格斯全集》第46卷（上）第103页）。人，人的本

质，是历史范畴。

在私有制社会里，“生产关系都是阶级关系”（《马克思恩格斯全集》第4卷第352页），人的本质“是受非常具体的阶级关系所制约和决定的”（《马克思恩格斯选集》第1卷第84页）。从社会生产关系范畴横向看，即从人的社会性看，人没有共同的本质，没有统一的人的本质。在同一社会历史时期，由于人们所处的社会关系和阶级地位不同，必然形成不同的人的本质。如奴隶社会的奴隶主与奴隶、封建社会的地主与农民、资本主义社会的资本家与工人的本质就必然是不同的。再从纵向人的社会历史性看，人也没有共同的本质，也没有统一的人的本质。在不同社会历史时期，由于社会关系的基础生产关系不同，也必然形成不同的人的本质。如奴隶主、地主与资本家，奴隶、农民与工人，同是剥削者阶级，同是被剥削者阶级，而其本质却是不同的。这也说明，在阶级社会中，人的社会性集中表现为人的阶级性。所以，人总是有阶级性的。是否承认这一点，是在人的问题上马克思主义同其他一切非马克思主义、反马克思主义的一个重要分歧。

“人的本质并不是单个人所固有的抽象物。在其现实性上，它是一切社会关系的总和。”（《马克思恩格斯选集》第1卷第18页）这是历史唯物主义的科学论断。历史唯物主义和历史唯心主义根本区别之一就在于承认不承认人的本质是社会关系的总和。而这一点也正是马克思主义和人本主义的根本分歧所在。

历史唯物主义的创立，“不仅对于经济学，而且对于一切历史科学（凡不是自然科学的科学都是历史科学）都是一个具有革命意义的发现”（《马克思恩格斯选集》第2卷第117页）。这个具有革命意义的发现，抛开了历史唯心主义关于人和人的本

质的抽象谈论，而把人和人的本质放到一定的具体的社会关系中去考察，从而作出科学的论析：人是一个以人的自然属性和社会属性的对立的统一体，人的自然属性和社会属性是同一个统一体即人的不可分割的两个方面。而“两个矛盾方面的共存、斗争以及融合成一个新范畴，就是辩证运动的实质”

（《马克思恩格斯全集》第4卷第146页）。“事物的性质主要地是由取得支配地位的矛盾主要方面所规定的”（《毛泽东选集》合订本第298页）。所以，人的本质，乃是由人的自然属性和社会属性这一对立的矛盾中、取得支配地位的矛盾主要方面人的社会属性所规定的，人乃是这样的一个自然属性和社会属性的统一体——这样的“一个新范畴”。换言之，马克思主义认为，人有自然属性和社会属性，人有自然关系和社会关系，人是自然存在物和社会存在物。但是在这种关系中，人的自然属性、自然存在物，是作为社会属性、社会存在物的物质承担者和载体而存在的。所以马克思说：“只有在社会中，自然界才是人自己人的存在的基础。只有在社会中，人的自然存在对他说来才是他的人的存在。”（《马克思恩格斯全集》第42卷第122页）即是说，不是人的自然属性规定人的社会属性，而是人的社会属性制约人的自然属性；人的自然属性不论以怎样的形式表现出来，最终都是由人的社会属性所支配的。所以，人的本质不是表现在其自然属性上，而是表现在人的社会关系中，表现为人的社会本质。正如马克思所指出：“‘特殊的人格’的本质不是人的胡子、血液、抽象的肉体的本性，而是人的社会特质。”（《马克思恩格斯全集》第1卷第270页）这就说明，人的自然属性不是人的本质，人的社会属性才是人的本质。人的本质是一切社会关系的“总和”的论断，科学地揭示了人的本质，这是一

个伟大的真理。

人本主义提倡人性，反对神性，以人性否定神性，向宗教神学否定人、否定人性的思想开火；提倡人道，反对神道，把以神为中心的神道主义转变为以人为中心的人道主义，把神还原为人，对人的觉醒具有伟大的启蒙意义，在欧洲中世纪文艺复兴时期反对封建王权、反对宗教神权的斗争中，使人“从神的王国进入人的王国”（《马克思恩格斯全集》第3卷第45页）是起了具有划时代意义的积极的进步作用的，它的历史地位和作用应当充分肯定。这也充分说明，人本主义的产生和发展是合乎历史发展规律的，合乎人类认识的辩证法的，对这份人类思想遗产，我们应当批判地吸收其有益的成分。但是与此同时，还应当以历史唯物主义的观点和方法，去分析人本主义的实质和历史局限性。

人本主义认为，自然界是人的基础，人是自然的产物，人性即人的自然属性，人的本质是它作为自然物具有的自然属性，把人的本质归结为人的自然属性，把人仅视为生物学和生理学意义上的人，并以夸大人固有的本能的自然属性为手段，以掩盖人的社会属性。人本主义者虽然也讲过“只有社会的人才是人”（《费尔巴哈选集》上卷第571页）。但他并不是讲人的社会性，而是讲人与人的关系是两性关系，而且除此以外，“他不知道‘人与人之间’还有什么其他的‘人的关系’”（《马克思恩格斯全集》第3卷第50页）。因此，人本主义者决不是历史唯物主义者，而是历史唯心主义者，当他“是一个唯物主义者的时候，历史在他的视野之外，当他去探讨历史的时候，他决不是一个唯物主义者。在他那里，唯物主义和历史是彼此完全脱离的”。“他把人只看作是‘感性的对象’，而不是‘感性的

活动’，因为他在这里也仍然停留在理论的领域内，而没有从人们现有的社会联系，从那些使人们成为现在这种样子的周围生活条件来观察人们”；他“从来没有看到真实存在着的、活动的人，而是停留在抽象的‘人’上，并且仅仅限于在感情范围内承认‘现实的、单独的、肉体的人’”，“而不是‘现实的历史的人’”（《马克思恩格斯全集》第3卷第51、50、48页）。由此可见，人本主义把人的本质看成单个人所固有的抽象物，将人的本质抽象化和凝固化，无视人的社会关系和社会本质；人本主义关于人的本质的观点离开了人的社会历史性，它所谈论的是一种离开阶级、离开社会的抽象的人。这种抽象的人性论，掩盖了在阶级社会中人被划分为压迫者、剥削者和被压迫者、被剥削者这个基本事实。这种超阶级的理论反映了资产阶级的利益和需要。而对广大劳动人民来讲，不仅不能受到应有的启发，反而被套上了一副新的精神枷锁，看不清自身被资产阶级压迫和剥削的本质。

然而，辩证法认为：“世界上的每一差异中就已经包含着矛盾，差异就是矛盾”。“一切矛盾着的方面都因一定条件具备着不同一性，所以称为矛盾。然而又具备着同一性，所以互相联结”（《毛泽东选集》合订本第282、303页）。“差别自在的就是本质的差别”^①，“本质的差别即是‘对立’。在对立中，有差别之物并不是一般的他物，而是与它正相反对的他物；这就是说，每一方只有在它与另一方的联系中才能获得它自己的〔本质〕规定，此一方只有反映另一方，才能反映自己。另一方也是如此；所以，每一方都是它自己的对方的对方”。“相

^①差别德文为 Unterschied，这个词按其意中文亦可译成差异。

异者并不是与任何他物相对立，而是与它正相反的他物相对立”。“本质的差别”“包含有同一”，“包含有同一性”，即“差别的同一”，“对立的同一”，“具体的同一”（黑格尔：《小逻辑》，贺麟译，商务印书馆1982年版，第248—259页）。世界上的事物都是具体的这样辩证的自在的，人也是这样。在阶级社会里，奴隶主与奴隶，地主与农民，资本家与工人，这些矛盾着的阶级的人，一方面存在着本质差别性，即对立的阶级性，另一方面又存在着同一性，即统一的自然属性，换言之，双方都具有以自然属性为基础的人性，或曰植根于自然属性的人性。

如果不是用历史唯心主义的观点和方法，而是用历史唯物主义的观点和方法看问题，则会发现：（一）在人类社会发展历程中，“各个人借以进行生产的社会关系，即社会生产关系，是随着物质生产资料、生产力的变化和发展而变化 and 改变的”（《马克思恩格斯全集》第6卷第487页）。人的本质是随着社会生产关系的变革和发展而不断地改变和变化的。这就具体说明，人的本质是可以改变的，变革现实社会生产关系是改变人的本质的根本途径。（二）如果说人具有普遍的共同本质的话，那末，就只有人类社会进入了消灭产生阶级的这种社会生产关系的时代，即进入了共产主义生产关系的时代。对此，恩格斯曾作过论述：“互相斗争的社会阶级在任何时候都是生产关系和交换关系的产物，一句话，都是自己时代的经济关系的产物。”

“阶级的划分……只是对一定的时期、一定的社会条件才是这样。这种划分是以生产的不足为基础的，它将被现代生产力的充分发展所消灭。的确，社会阶级的消灭是以这样一个历史发展阶段为前提的，在这阶段上，不仅某个特定的统治阶级而且任何统治阶级的存在，从而阶级差别本身的存在，都将成为时代的错

误,成为过时的现象。”(《马克思恩格斯选集》第3卷第423、321页)也就是说,阶级的存在,不同阶级的具有不同的本质这种社会存在,才能成为时代的错误,成为过时的现象。

自马克思恩格斯创立了历史唯物主义,便把历史观从形而上学中彻底地解放了出来,同时把唯心主义从它最后的避难所,从历史观中驱逐了出来。因此,马克思主义者就应当运用历史唯物主义的观点和方法来研究人,正确地阐明人的本质问题,为人类的解放,为人类的发展,做出贡献。马克思恩格斯就是这样做的。他们阐发了深刻的关于人的思想,创立了精辟的关于共产主义的理论。由于二者都是建立在历史唯物主义理论基础之上的,所以是相适的统一的。马克思恩格斯认为,共产主义的目标是解放人,“人的类特性恰恰就是自由的自觉的活动”(《马克思恩格斯全集》第42卷第96页)。而人的彻底解放就是从旧的私有制的社会生产关系中解放出来,实现“一个以各个人自由发展为一切人自由发展的条件的联合体”。(《马克思恩格斯全集》第4卷第491页)。然而自由是历史发展的产物,实际上“人们每次都不是在他们关于人的理想所决定和所容许的范围之内,而是在现有的生产力所决定和所容许的范围之内取得自由的。但是,作为过去取得的一切自由的基础的是有限的生产力;受这种生产力所制约、不能满足整个社会的生产,使得人的发展只能具有这样的形式:一些人靠另一些人来满足自己的需要,因而一些人(少数)得到了发展的垄断权;而另一些人(多数)经常地为满足最迫切的需要而进行斗争,因而暂时(即在新的革命的生产力产生以前)失去了任何发展的可能性。由此可见,到现在为止,社会一直是在对立的范围内发展的,在古代是自由民和奴隶之间的对立,在中世纪是贵族和农奴之

间的对立，近代是资产阶级和无产阶级之间的对立。这一方面可以解释被统治阶级用以满足自己需要的那种不正常的‘非人的’方式，另一方面可以解释交往的发展范围的狭小；由此可见，这种发展的局限性不仅在于一个阶级被排斥于发展之外，而还在于把这个阶级排斥于发展之外的另一个阶级在智力方面也有局限性；所以‘非人的东西’也同样是统治阶级命中所注定的。这里所谓的‘非人的东西’同‘人的东西’一样，也是现代关系的产物”（《马克思恩格斯全集》第3卷第507页）。

因此，事实上，共产主义“自由王国只是在由必需和外在规定要做的劳动终止的地方才开始；因而按照事物的本性来说，它存在于真正物质生产领域的彼岸。像野蛮人为了满足自己的需要，为了维持和再生产自己的生命，必须与自然进行斗争一样，文明人也必须这样做；而且在一切社会形态中，在一切可能的生产方式中，他都必须这样做。这个自然必然性的王国会随着人的发展而扩大，因为需要会扩大；但是，满足这种需要的生产力同时也会扩大。这个领域内的自由只能是：社会化的人，联合起来的生产者，将合理地调节他们和自然之间的物质交换，把它置于他们的共同控制之下，而不让它作为盲目力量来统治自己；靠消耗最小的力量，在最无愧于和最适合于他们的人类本性的条件下来进行这种物质交换。但是不管怎样，这个领域始终是一个必然王国。在这个必然王国的彼岸，作为目的本身的人类能力的发展，真正的自由王国，就开始了。但是，这个自由王国只是建立在必然王国的基础上，才能繁荣起来”（《资本论》第3卷第926—927页）。

在这个自由王国里，社会占有了生产资料，“产品对生产者的统治也将随之消除。社会生产内部的无政府状态将为有计

划的自觉的组织所代替。生存斗争停止了。于是，人才在一定意义上最终地脱离了动物界，从动物的生存条件进入人的真正生存条件。人们周围的、至今统治着人们的生活条件，现在却受到人们的支配和控制，人们第一次成为自然界的自觉的和真正的主人，因为他们已经成为自己的社会结合的主人了。人们自己的社会行动的规律，这些直到现在都如异己的、统治着人们的自然规律一样而与人们相对立的规律，那时就将被人们熟练地运用起来，因而将服从他们的统治。人们自己的社会结合一直是作为自然界和历史强加于他们的东西而同他们相对立的，现在则变成他们自己的自由行动了。一直统治着历史的客观的异己的力量，现在处于人们自己的控制之下了。只是从这时起，人们才完全自觉地自己创造自己的历史；只是从这时起，由人们使之起作用的社会原因才在主要的方面和日益增长的程度达到他们所预期的结果。这是人类从必然王国进入自由王国的飞跃”（《马克思恩格斯全集》第3卷第323页）。

马克思恩格斯的以上论述贯彻了历史唯物主义原理；

（一）生产力是一种物质力量，决定社会发展的物质力量是生产力；生产力决定生产关系，没有生产力的高度发展，就不可能建立共产主义的生产关系，就不可能有共产主义。（二）社会 and 自然之间的矛盾是永恒的，生产力是解决社会和自然矛盾的力量，发展生产力是不断解决社会和自然矛盾的唯一办法，是人类社会得以存在和发展不可缺少的前提；生产力总是在一定的生产关系中发展的，只有实现共产主义生产关系保证生产力极高度发展，解决好社会自身内部的矛盾，才能增强社会改造自然的力量，即解决社会和自然矛盾的力量。（三）人是生产力这一种物质力量的第一要素，是现实的社会化的物质实

体，是统一的物质世界的一个组成部分和特殊形态（思维着的物质），作为社会历史主体的人，是一种只有在一定的社会物质生活条件下，彼此结成一定的社会关系和联系，不断地从事社会实践（最基本的是物质生产），以满足自己不断增长的物质文化需要，从而不断地获得更多的自由，才能生存和发展的高级生命物质。（四）人既是实践的主体，又是实践的客体，是主体和客体的辩证的统一，作为主体和客体的存在和变化都服从统一的物质世界的普遍规律。追求自由的特性集中体现了主体对客体、即人对作为他生存环境和实践对象的自然界和社会的态度和力量，人“是在现有的生产力所决定和所容许的范围内取得自由的”，“因而是在一定的物质的、不受他们任意支配的界限、前提和条件下能动地表现自己的”（《马克思恩格斯全集》第3卷第507、29页）；实现共产主义目标本身“人的解放”和“人全面而自由的发展”（《马克思恩格斯全集》第1卷第443页、第42卷第373页），人作为主体和客体是目的和手段的具体的历史的统一。

马克思、恩格斯应用历史唯物主义的观点和方法所作的关于人的问题和关于共产主义问题的精辟论述深刻阐明，“物质是一切变化的主体”（*Sie (Materie) ist das Subjekt aller Veränderungen*）（《社会主义从空想到科学》1945年德文版第21页），唯物辩证法是历史的代数学，“世界底情景就是物质怎样运动着和‘物质怎样思维着’的情景”（转引自《联共（布）党史简明教程》第143页），“时间是人类发展的空间”（《马克思恩格斯全集》第16卷第161页）。西方马克思主义者埃·弗洛姆在本书对马克思关于人的理论的论述中，对马克思主义肆意非议，对我国和苏联社会主义制度横加指责，其实质乃人本主义和历史唯物主义两种理论两种观点的集中反映和对立的是非之争。

马克思论人选段

一、《1844年经济学—哲学手稿》选段

序 言

我在《德法年鉴》上曾预告要以黑格尔法哲学批判的形式对法学和国家学进行批判。在加工整理准备付印的时候发现，把仅仅针对思辨的批判同针对各种不同材料本身的批判混在一起，十分不妥，这样会妨碍阐述，增加理解的困难。此外，由于需要探讨的题目丰富多样，只有采用完全是格言式的叙述，才能把全部材料压缩在一本著作中，而这种格言式的叙述又会造成任意制造体系的外表。因此，我打算连续用不同的单独小册子来批判法、道德、政治等等，最后再以一本专著来说明整体的联系、各部分的关系并对这一切材料的思辨加工进行批判。由于这个理由，在本著作中谈到的国民经济学同国家、法、道德、市民生活等等的关系，只限于国民经济学本身所专门涉及的范围。

我用不着向熟悉国民经济学的读者保证，我的结论是通过完全经验的以对国民经济学进行认真的批判研究为基础的分析得出的。

不消说，除了法国和英国的社会主义者的著作以外，我也利用了德国社会主义者的著作。但是德国人在这门科学方面内容丰富而有独创性的著作，除去魏特林的著作以外，就要算《二十一印张》文集中赫斯的几篇论文和《德法年鉴》上恩格斯的《国民经济学批判大纲》；在《德法年鉴》上，我也十分概括地提到过本著作的要点。

只是从费尔巴哈才开始了实证的人道主义的和自然主义的批判。费尔巴哈越不喧嚷，他的著作的影响就越扎实、深刻、广泛而持久；费尔巴哈著作是继黑格尔的《现象学》和《逻辑学》以后包含着真正理论革命的唯一著作。

同当代批判的神学家相反，我认为，本著作的最后一章，即对黑格尔的辩证法和整个哲学的剖析，是完全必要的，因为^①这样的工作还没有完成——不彻底性是必然的，因为批判的神学家毕竟还是神学家，就是说，他或者不得从作为权威的哲学一定前提出发，或者在批判的过程中以及由于别人的发现而对这些哲学前提发生怀疑，于是就怯懦地、不适当地抛弃、撇开这些前提，而且仅仅以一种消极的、无意识的、诡辩的方式来表现他对这些前提的屈从和对这种屈从的恼恨。

仔细考察起来，在运动之初曾是一个真正进步因素的神学的批判，归根到底不外是旧哲学、特别是黑格尔的超验性被歪曲为神学漫画的顶点和结果。历史现在仍然指派神学这个历来

译者说明：中文版《经济学—哲学手稿》以及序言中，编者将手稿中划掉的话补充进去了，并以双斜线的为标识。我们这里根据本书德语原本不补出手稿中已划掉的内容。

①《经济学—哲学手稿》中文版在“因为”和“这样”之间有“[XL]”，这里根据本书原文取消了。——译编者

的哲学的溃烂区去显示哲学的消极分解，即哲学的腐性分化过程。关于这个饶有兴味的历史的判决，这个历史的涅墨西斯，我将在另一个地方加以详细的论证。

第一手稿

异 化 劳 动

[XXII] 我们是从国民经济学的各个前提出发的。我们采用了它的语言和它的规律。我们把私有财产，把劳动、资本、土地的互相分离，工资、资本利润、地租的互相分离以及分工、竞争、交换价值概念等等当作前提。我们从国民经济学本身出发，用它自己的话指出，工人降低为商品，而且是最贱的商品；工人的贫困同他的产品的力量和数量成正比^①；竞争的必然结果是资本在少数人手中积累起来，也就是垄断的更可怕的恢复；最后，资本家和靠地租生活的之间、农民和工人之间的区别消失了，而整个社会必然分化为两个阶级，即有产者阶级和没有财产的工人阶级。

国民经济学从私有财产的事实出发，但是，它没有给我们说明这个事实。它把私有财产在现实中所经历的物质过程，放进一般的、抽象的公式，然后又把这些公式当作规律。它不理解这些规律，也就是说，它没有指明这些规律是怎样从私有财产的本质中产生出来的。国民经济学没有给我们提供一把理解劳动和资本分离以及资本和土地分离的根源的钥匙。例如，当它

^①原文是“成反比”（in umgekehrtem Verhältnis），这里照中文版。——译编者

确定工资和资本利润之间的关系时，它把资本家的利益当作最后的根据；也就是说，它把应当加以论证的东西当作前提。同样，竞争无孔不入，人们却用外部情况来说明。国民经济学也根本没有告诉我们，这种似乎偶然的外部情况在多大程度上仅仅是一种必然的发展过程的表现。我们已经看到，交换本身在它看来是偶然的事实。贪欲以及贪婪者之间的战争即竞争，是国民经济学家所推动的唯一的车轮。

正因为国民经济学不理解运动的相互联系，所以才会把例如竞争的学说同垄断的学说，营业自由的学说同同业工会的学说、地产分割的学说同大地产的学说对立起来。因为竞争、营业自由、地产分割仅仅被理解和描述为垄断、同业工会和封建所有制的偶然的、蓄意的、强制的结果，而不是必然的、不可避免的、自然的结果。

因此，我们现在必须弄清楚私有制，贪欲同劳动、资本、地产三者的分离之间的本质联系，以及交换和竞争之间、人的价值和人的贬值之间、垄断和竞争等等之间，这全部异化和货币制度之间的本质联系。

我们不像国民经济学家那样，当他想说明什么的时候，总是让自己处于虚构的原始状态。这样的原始状态什么问题也说明不了。国民经济学家只是使问题堕入五里雾中。他把应当加以推论的东西即两个事物——例如分工和交换——之间的必然的联系，假定为事实、事件。神学家也是这样用原罪来说明罪恶的起源，也就是说，他把他应当加以说明的东西假定为一种历史事实。

我们从当前的经济事实出发吧：

工人生产的财富越多，他的产品的力量和数量越大，他就

越贫穷。工人创造的商品越多，他就越变成廉价的商品。物的世界的增殖同人的世界的贬值成正比。劳动不仅生产商品，它还生产作为商品的劳动自身和工人，而且是按它一般生产商品的比例生产的。

这一事实不过表明：劳动所生产的对象，即劳动的产品，作为一种异己的存在物，作为不依赖于生产者的力量，同劳动相对立。劳动的产品就是固定在某个对象中、物化为对象的劳动，这就是劳动的对象化。劳动的实现就是劳动的对象化。在被国民经济学作为前提的那种状态下，劳动的这种实现表现为工人的失去现实性，对象化表现为对象的丧失和被对象奴役，占有表现为异化、外化。

劳动的实现竟如此表现为失去现实性，以致工人从现实中被排除，直至饿死。对象化竟如此表现为对象的丧失，以致工人被剥夺了最必要的对象——不仅是生活的必要对象，而且是劳动的必要对象。甚至连劳动本身也成为工人只有靠最紧张的努力和极不规则的间歇才能加以占有的对象。对对象的占有竟如此表现为异化，以致工人生产的对象越多，他能够占有的对象就越少，而且越受他的产品即资本的统治。

这一切后果包含在这样一个规定中：工人同自己的劳动产品的关系就是同一个异己的对象的关系。因为根据这个前提，很明显，工人在劳动中耗费的力量越多，他亲手创造出来反对自身的、异己的对象世界的力量就越强大，他本身、他的内部世界就越贫乏，归他所有的东西就越少。宗教方面的情况也是如此。人奉献给上帝的越多，他留给自身的就越少。工人把自己的生命投入对象；但现在这个生命已不再属于他而属于对象了。因此，这个活动越多，工人就越丧失对象。凡是成为

他的劳动产品的东西，就不再是他本身的东西。因此，这个产品越多，他本身的东西就越少。工人在他的产品中的外化，不仅意味着他的劳动成为对象，成为外部的存在，而且意味着他的劳动作为一种异己的东西不依于他而在他之外存在，并成为同他对立的独立力量；意味着他给予对象的生命作为敌对的和异己的东西同他相对抗。

[XXIII] 现在让我们来更详细地考察一下对象化，即工人的生产，以及对象即工人的产品在对象化中的异化、丧失。

没有自然界，没有感性的外部世界，工人就什么也不能创造。它是工人用来实现自己的劳动、在其中展开劳动活动、由其中生产出和借以生产出自己的产品的材料。

但是，自然界一方面在这样的意义上给劳动提供生活资料，即没有劳动加工的对象，劳动就不能存在，另一方面，自然界也在更狭隘的意义上提供生活资料，即提供工人本身的肉体生存所需的资料。

因此，工人越是通过自己的劳动占有外部世界、感性自然界，他就越是在两个方面失去生活资料：第一，感性的外部世界越来越不成为属于他的劳动的对象，不成为他的劳动的生活资料；第二，这个外部世界越来越不给他提供直接意义的生活资料，即劳动者的肉体生存所需的资料。

因此，工人在这两方面成为自己的对象的奴隶：首先，他得到劳动的对象，也就是得到工作；其次，他得到生存资料。因而，他首先作为工人，其次作为肉体的主体，才能够生存。这种奴隶状态的顶点就是：他只有作为工人才能维持作为肉体的主体的生存，并且只有作为肉体的主体才能是工人。

（按照国民经济学的规律，工人在他的对象中的异化表现

在：工人生产得越多，他能够消费的越少；他创造价值越多，他自己越没有价值、越低贱；工人的产品越完美，工人自己越畸形；工人创造的对象越文明，工人自己越野蛮；劳动越有力量，工人越无力；劳动越机巧，工人越愚钝，越成为自然界的奴隶。)

国民经济学不以考察工人（即劳动）同产品的直接关系来掩盖劳动本质的异化。当然，劳动为富人生产了奇迹般的东西，但是为工人生产了赤贫。劳动创造了宫殿，但是给工人创造了贫民窟。劳动创造了美，但是使工人变成畸形。劳动用机器代替了手工劳动，但是使一部分工人回到野蛮的劳动，并使另一部分工人变成机器。劳动生产了智慧，但是给工人生产了愚钝和痴呆。

劳动同它的产品的直接关系，是工人同他的生产的对象的关系。有产者同生产对象和生产本身的关系，不过是前一种关系的结果和证实。对问题的这另一个方面我们将在后面加以考察。

因此，当我们问劳动的本质关系是什么的时候，我们问的是工人同生产的关系。

以上我们只是从一方面，就是从工人同他的劳动产品的关系这个方面，考察了工人的异化、外化。但异化不仅表现在结果上，而且表现在生产行为中，表现在生产活动本身中。如果工人不是在生产行为本身中使自身异化，那么工人怎么会同自己活动的产品像同某种异己的东西那样相对立呢？产品不过是活动、生产的总结。因此，如果劳动的产品是外化，那么生产本身就必然是能动的外化，或活动的外化，外化的活动。在劳动对象的异化中不过总结了劳动活动本身的异化、外化。

那么，劳动的外化表现在什么地方呢？

首先，劳动对工人说来是外在的东西，也就是说，不属于他的本质的东西；因此，他在自己的劳动中不是肯定自己，而是否定自己，不是感到幸福，而是感到不幸，不是自由地发挥自己的体力和智力，而是使自己的肉体受折磨、精神遭摧残。因此，工人只有在劳动之外才感到自在，而在劳动中则感到不自在，他在不劳动时觉得舒畅，而在劳动时就觉得不舒畅。因此，他的劳动不是自愿的劳动，而是被迫的强制劳动。因而它不是满足劳动需要，而只是满足劳动需要以外的需要的一种手段。劳动的异化性质明显地表现在，只要肉体的强制或其他强制一停止，人们就会像逃避鼠疫那样逃避劳动。外在的劳动，人在其中使自己外化的劳动，是一种自我牺牲、自我折磨的劳动。最后，对工人说来，劳动的外在性质，就表现在这种劳动不是他自己的，而是别人的；劳动不属于他；他在劳动中也不属于他自己，而是属于别人。在宗教中，人的幻想、人的头脑和人的心灵的自己活动对个人发生作用是不取决于他个人的，也就是说，是作为某种异己的活动，神灵的或魔鬼的活动的，同样，工人的活动也不是他的自己活动。他的活动属于别人，这种活动是他自身的丧失。

结果，人（工人）只有在运用自己的动物机能——吃、喝、性行为，至多还有居住、修饰等等的时候，才觉得自己是自由活动，而在运用人的机能时，却觉得自己不过是动物。动物的东西成为人的东西，而人的东西成为动物的东西。

吃、喝、性行为等等，固然也是真正的人的机能。但是，如果使这些机能脱离了人的其他活动，并使它们成为最后的和唯一的终极目的，那么，在这种抽象中，它们就是动物的机

能。

我们从两个方面考察了实践的人的活动即劳动的异化行为。第一，工人同劳动产品这个异己的、统治着他的对象的关系。这种关系同时也是工人同感性的外部世界、同自然对象这个异己的与他敌对的世界的关系。第二，在劳动过程中劳动同生产行为的关系。这种关系是工人同他自己的活动——一种异己的、不属于他的活动——的关系。在这里，活动就是受动；力量就是虚弱；生殖就是去势；工人自己的体力和智力，他个人的生命（因为，生命如果不是活动，又是什么呢？），就是不依赖于他、不属于他、转过来反对他自身的活动。这就是自我异化，而上面所谈的是物的异化。

[XXIV] 我们现在还要根据异化劳动的两个规定推出它的第三个规定。

人是类存在物，不仅因为人在实践上和理论上都把类——自身的类以及其他物的类——当作自己的对象；而且因为——这只是同一件事情的另一种说法——人把自身当作现有的、有生命的类来对待，当作普遍的因而也是自由的存在物来对待。

无论是在人那里还是在动物那里，类生活从肉体方面说来就在于：人（和动物一样）靠无机界生活，而人比动物越有普遍性，人赖以生活的无机界的范围就越广阔。从理论领域说来，植物、动物、石头、空气、光等等，一方面作为自然科学的对象，一方面作为艺术的对象，都是人的意识的一部分，是人的精神的无机界，是人必须事先进行加工以便享用和消化的精神食粮；同样，从实践领域说来，这些东西也是人的生活和人的活动的一部分。人在肉体上只有靠这些自然产品才能生活，不管这些产品是以食物、燃料、衣着的形式还是以住房等

等的形式表现出来。在实践上，人的普遍性正表现在把整个自然界——首先作为人的直接的生活资料，其次作为人的生命活动的材料、对象和工具——变成人的无机的身体。自然界，就它本身不是人的身体而言，是人的无机的身体。人靠自然界生活。这就是说，自然界是人为了不致死亡而必须与之不断交往的、人的身体。所谓人的肉体生活和精神生活同自然界相联系，也就等于说自然界同自身相联系，因为人是自然界的一部分。

异化劳动，由于（1）使自然界，（2）使人本身，他自己的活动机能；他的生命活动同人相异化，也就使类同人相异化；它使人把类生活变成维持个人生活的手段。第一，它使类生活和个人生活异化；第二，把抽象形式的个人生活变成同样是抽象形式和异化形式的类生活的目的。

因为，首先，劳动这种生命活动、这种生产活动本身对人说来不过是满足他的需要即维持肉体生存的需要的手段。而生产生活本来就是类生活。这是产生生命的生活。一个种的全部特性、种的类特性就在于生命活动的性质，而人的类特性恰恰就是自由的自觉的活动。生活本身却仅仅成为生活的手段。

动物和它的生命活动是直接同一的。动物不把自己同自己的生命活动区别开来。它就是这种生命活动。人则使自己的生命活动本身变成自己的意志和意识的对象。他的生命活动是有意识的。这不是人与之直接融为一体的那种规定性。有意识的生命活动把人同动物的生命活动直接区别开来。正是由于这一点，人才是类存在物。或者说，正因为人是类存在物，他才是有意识的存在物，也就是说，他自己的活动对他对象。仅仅由于这一点，他的活动才是自由的活动。异化劳动把这种关系颠

倒过来，以至人正因为是有意识的存在物，才把自己的生命活动，自己的本质变成仅仅维持自己生存的手段。

通过实践创造对象世界，即改造无机界，证明了人是有意识的类存在物，也就是这样一种存在物，它把类看作自己的本质，或者说把自身看作类存在物。诚然，动物也生产。它也为自已营造巢穴或住所，如蜜蜂、海狸、蚂蚁等。但是动物只生产它自己或它的幼仔所直接需要的东西；动物的生产是片面的，而人的生产是全面的；动物只是在直接的肉体需要的支配下生产，而人甚至不受肉体需要的支配也进行生产，并且只有不受这种需要的支配时才进行真正的生产；动物只生产自身，而人再生产整个自然界；动物的产品直接同它的肉体相联系，而人则自由地对待自己的产品。动物只是按照它所属的那个种的尺度和需要来建造，而人却懂得按照任何一个种的尺度来进行生产，并且懂得怎样处处都把内在的尺度运用到对象上去；因此，人也按照美的规律来建造。

因此，正是在改造对象世界中，人才真正地证明自己是类存在物。这种生产是人的能动的类生活。通过这种生产，自然界才表现为他的作品和他的现实。因为，劳动的对象是人的类生活的对象化；人不仅像在意识中那样理智地复现自己，而且能动地、现实地复现自己，从而在他所创造的世界中直观自身。因此，异化劳动从人那里夺去了他的生产的对象，也就从人那里夺去了他的类生活，即他的现实的、类的对象性，把人对动物所具有的优点变成缺点，因为从人那里夺走了他的无机的身体即自然界。

同样，异化劳动把自我活动、自由活动贬低为手段，也就把人的类生活变成维持人的肉体生存的手段。

因而，人具有的关于他的类的意识也由于异化而改变，以致类生活对他说来竟成了手段。

这样一来，异化劳动造成如下的结果：

(3) 人的类本质——无论是自然界，还是人的精神的、类的能力——变成人的异己的本质，变成维持他的个人生存的手段。异化劳动使人自己的身体，以及在他之外的自然界，他的精神本质，他的人的本质同人相异化。

(4) 人同自己的劳动产品、自己的生命活动、自己的类本质相异化这一事实所造成的直接结果就是人同人相异化。当人同自身相对立的时候，他也同他人相对立。凡是适用于人同自己的劳动、自己的劳动产品和自身的关系的東西，也都适用于人同他人、同他人的劳动和劳动对象的关系。

总之，人同他的类本质相异化这一命题，说的是一个人同他人相异化，以及他们中的每个人都同人的本质相异化。

人的异化，一般地说人同自身的任何关系，只有通过人同其他人的关系才能得到实现和表现。

因而，在异化劳动的条件下，每个人都按照他本身作为工人所处的那种关系和尺度来观察他人。

[XXV] 我们已经从经济事实即工人及其产品的异化出发。我们表述了这一事实的概念：异化的、外化的劳动。我们分析了这一概念，因而我们只是分析了一个经济事实。

现在我们要进一步考察异化的、外化的劳动这一概念在现实中必须怎样表达和表现。

如果说劳动产品对我说来是异己的，是作为异己的力量同我相对立，那么，它到底属于谁呢？

如果我自己的活动不属于我，而是一种异己的活动、被迫

的活动，那么，它到底属于谁呢？

属于有别于我的另一个存在物。

这个存在物是谁呢？

是神吗？确是，起初主要的生产活动，如埃及、印度、墨西哥的神殿建造等等，是为了供奉神的，而产品本身也是属于神的。但是，神从来不单独是劳动的主人。自然界也不是主人。而且，下面这种情况会多么矛盾，人越是通过自己的劳动使自然界受自己支配，神的奇迹越是由于工业的奇迹而变成多余，人就越是不得不为了讨好这些力量而放弃生产的欢乐和对产品的享受！

劳动和劳动产品所归属的那个异己的存在物，劳动为之服务和劳动产品供其享受的那个存在物，只能是人本身。

如果劳动产品不属于工人，并作为一种异己的力量同工人相对立，那么，这只能是由于产品属于工人之外的另一个人。如果工人的活动对他本身来说是一种痛苦，那么，这种活动就必然给另一个工人带来享受和欢乐。不是神也不是自然界，只有人本身才能成为统治人的异己力量。

还必须注意上面提到的这个命题：人同自身的关系只有通过他同他人的关系，才成为对他说来是对象性的、现实的关系。因此，如果人同他的劳动产品即对象化劳动的关系，就是同一个异己的、敌对的、强有力的、不依赖于他的对象的关系，那么，他同这一对象所以发生这种关系就在于有另一个异己的、敌对的、强有力的、不依赖于他的人是这一对象的主人。如果人把自身的活动看作一种不自由的活动，那么，他是把这种活动看作替他人服务的、受他人支配的、处于他人的强迫和压制之下的活动。

人同自身和自然界的任何自我异化，都表现在他使自身和自然界跟另一个与他不同的人发生的关系上。因此，宗教的自我异化也必然表现在俗人同僧侣或者俗人同耶稣基督（因为这里涉及精神世界）等等的关系上。在实践的、现实的世界中，自我异化只有通过同其他人的实践的、现实的关系才能表现出来。异化借以实现的手段本身就是实践的。因此，通过异化劳动，人不仅生产出他同作为异己的、敌对的力量生产对象和生产行为的关系，而且生产出其他人同他的生产和他的产品的关系，以及他同这些人的关系。正像他把自己的生产变成使自己失去现实性，使自己受惩罚一样，正像他丧失掉自己的产品并使它变成不属于他的产品一样，他也生产出不生产的人对生产和产品的支配。正像他使他自己的活动同自身相异化一样，他也使他人占有非自身的活动。

上面，我们只是从工人方面考察了这一关系；下面我们还要从非工人方面来加以考察。

总之，通过异化的、外化的劳动，工人生产出一个跟劳动格格不入的、站在劳动之外的人同这个劳动的关系。工人同劳动的关系，生产出资本家（或者不管人们给雇主起个什么别的名字）同这个劳动的关系。从而，私有财产是外化劳动即工人同自然界和自身的外在关系的产物、结果和必然后果。

因此，我们通过分析，从外化劳动这一概念，即从外化的人、异化劳动、异化的生命、异化的人这一概念得出私有财产这一概念。

诚然，我们从国民经济学得到作为私有财产运动之结果的外化劳动（外化的生命）这一概念。但是对这一概念的分析表明，与其说私有财产表现为外化劳动的根据和原因，还不如说

它是外化劳动的结果，正像神原先不是人类理性迷误的原因，而是人类理性迷误的结果一样。后来，这种关系就变成相互作用的关系。

私有财产只有发展到最后的、最高的阶段，它的这个秘密才重新暴露出来，私有财产一方面是外化劳动的产物，另一方面又是劳动借以外化的手段，是这一外化的实现。

这些论述使至今没有解决的各种矛盾立刻得到阐明。

(1) 国民经济学虽然从劳动是生产的真正灵魂这一点出发，但是它没有给劳动提供任何东西，而是给私有财产提供了一切。蒲鲁东从这个矛盾得出了有利于劳动而不利于私有财产的结论。然而我们看到，这个表面的矛盾是异化劳动同自身的矛盾，而国民经济学只不过表述了异化劳动的规律罢了。

因此，我们也看到工资和私有财产是同一的，因为用劳动产品、劳动对象来偿付劳动本身的工资，不过是劳动异化的必然的后果，因为在工资中，劳动本身不表现为目的本身，而表现为工资的奴仆。下面我们要详细说明这个问题，现在不过再作出【XXVI】几点结论。

强制提高工资（不谈其他一切困难，也不谈这种强制提高工资作为一种反常情况，也只有靠强制才能维持），无非是给奴隶以较多报酬，而且既不会使工人也不会使劳动获得人的身分和尊严。

甚至蒲鲁东所要求的工资平等，也只能使今天的工人同他的劳动的关系变成一切人同劳动的关系。这时社会就被理解为抽象的资本家。

工资是异化劳动的直接结果，而异化劳动是私有财产的直接原因。因此，随着一方衰亡，另一方也必然衰亡。

(2) 从异化劳动同私有财产的关系可以进一步得出这样的结论：社会从私有财产等等的解放、从奴役制的解放，是通过工人解放这种政治形式表现出来的，而且这里不仅涉及工人的解放，因为工人的解放包含全人类的解放；其所以如此，是因为整个人类奴役制就包含在工人同生产的关系中，而一切奴役关系只不过是这种关系的变形和后果罢了。

正如我们通过分析从异化的、外化的劳动的概念得出私有财产的概念一样，我们也可以借助这两个因素来阐明国民经济学的一切范畴，而且我们将发现其中每一个范畴，例如商业、竞争、资本、货币，不过是这两个基本因素的特定的、展开了的表现而已。

但是在考察这些范畴的形成以前，我们还打算解决两个任务：

(1) 从私有财产同真正人的和社会的财产的关系来说明作为异化劳动的结果的私有财产的普遍本质。

(2) 我们已经承认劳动的异化、外化这个事实，并对这一事实进行了分析。现在要问，人怎么使他的劳动外化、异化？这种异化又怎么以人类发展的本质为根据？我们把私有财产的起源问题变为异化劳动同人类发展的关系问题，也就为解决这一任务得到了许多东西。因为当人们谈到私有财产时，认为他们谈的是人之外的东西。而当人们谈到劳动时，则认为是直接谈到人本身。问题的这种新的提法本身就已包含问题的解决。

补入(1) 私有财产的普遍本质以及私有财产同真正人的财产的关系。

这里外化劳动分解为两个组成部分，它们互相制约，或者

说它们只是同一种关系的不同表现，占有表现为异化、外化，而外化表现为占有，异化表现为真正得到公民权。

我们已经考察了一个方面，考察了外化劳动同工人本身的关系，也就是说，考察了外化劳动同自身的关系。我们发现，这一关系的产物或必然结果是非工人同工人和劳动的财产关系。私有财产作为外化劳动的物质的、概括的表现，包含着这两种关系：工人同劳动、自己的劳动产品和非工人的关系，以及非工人同工人和工人的劳动产品的关系。

我们已经看到，对于通过劳动而占有自然界的工人说来，占有就表现为异化，自我活动表现为替他人活动和他人的活动，生命过程表现为生命的牺牲，对象的生产表现为对象的丧失，即对象转归异己力量、异己的人所有。现在我们就来考察一下这个对劳动和工人是异己的人同工人、劳动和劳动对象的关系。

首先必须指出，凡是在工人那里表现为外化、异化的活动的，在非工人那里都表现为外化、异化的状态。

其次，工人在生产中的现实的、实践的态度，以及他对产品的态度（作为一种精神状态），在同他相对立的非工人那里表现为理论的态度。

[XXVII] 第三，凡是工人做的对自身不利的事，非工人都对工人做了，但是，非工人做的对工人不利的事，他对自己却不作。

我们进一步考察这三种关系。*

*这里原稿中断。——出版者注

第二手稿

私有财产的关系

[XXXX] ……^①构成他的资本的利息*。因此，资本是完全失去自身的人这种情况在工人身上主观地存在着，正像劳动是失去自身的人这种情况在资本身上客观地存在着一样。但是工人不幸而成为一种活的、因而是贫困的资本，只要一瞬间不劳动便失去自己的利息，从而也失去自己的生存。作为资本，工人的价值按照需求和供给而增长，而且从肉体上说来，他的存在、他的生命也同其他任何商品一样，过去和现在都被看成是商品的供给。工人生产资本，资本生产工人，因而工人生产自身，而且人作为工人、作为商品就是这整个运动的产物。人只不过是工人，并且作为工人，他只具有对他是异己的资本所需要的那些人的特性。但是因为资本和工人彼此是异己的，从而处于漠不关心的、外部的和偶然的相互关系中，所以，这种异己性也必然现实地表现出来。因此，资本一旦想到——不管是必然地还是任意地想到——不再对工人存在，工人自己对自己说来便不再存在；他没有工作，因而也没有工资，并且因为他不是作为人，而是作为工人存在，所以他就会被埋葬，会饿死，等等。工人只有当他对自己作为资本存在

^①中文版以“[……] [XL]”开头，此处按原书。——译编者

*第二手稿以残句开头，估计原稿前面的一部分已经散佚，这是一句话的后半部分。——出版者注

的时候，才作为工人存在；而他只有当某种资本对他存在的时候，才作为资本存在。资本的存在就是他的存在、他的生活，正像资本的存在以一种对他漠不关心的方式来规定他的生活的内容一样。因此，国民经济学不知道有失业的工人，不知道有处于劳动关系之外的劳动人。小偷、骗子、乞丐、失业的、快饿死的、贫穷的和犯罪的劳动人，他们都是些在国民经济学看来并不存在，而只有在其他人眼中，在医生、法官、掘墓人、乞丐管理人等等的眼中才存在的人物；他们是一些在国民经济学领域之外游荡的幽灵。因此，在国民经济学看来，工人的需要不过是维持工人在劳动期间的生活的需要，而且只限于保持工人后代不致死绝的程度。因此，工资就与其他任何生产工具的保养和维修，与资本连同利息的再生产所需要的一般资本的消费，与为了保持车轮运转而加的润滑油，具有完全相同的意义。可见，工资是资本和资本家的必要费用之一，并且不得超出这个必要的界限。因此，英国工厂主在1834年实行新济贫法以前，把工人靠济贫税得到的社会救济金从他的工资中扣除，并且把这种救济金看作工资的一个组成部分，这种做法是完全合乎逻辑的。

生产不仅把人当作商品、当作商品人、当作具有商品的规定的人生产出来；它依照这个规定把人当作精神上 and 肉体上非人化的存在物生产出来。——工人和资本家的不道德、退化、愚钝。——这种生产的产品是自我意识的和自我活动的商品……商品人……李嘉图、穆勒等人比斯密和萨伊进了一大步，他们把人的存在——人生产这种商品的或高或低的生产率——说成是无关紧要的，甚至是有害的。照他们看来，生产的真正目的不是一笔资本养活多少工人，而是它带来多少利

息，每年总共积攒多少钱。同样，现代 [XLI] 英国国民经济学的一个合乎逻辑的大进步是，它把劳动提高为国民经 济学的唯一原则，同时十分清楚地揭示了工资和资本利息之间的反比例，指出资本家通常只有通过降低工资才能增加收益，反之则降低收益。不是对消费者诈取，而是资本家和工人彼此诈取，才是正常的关系。——私有财产的关系潜在地包含着作为劳动的私有财产的关系和作为资本的私有财产的关系，以及这两种表现的相互关系。一方面是作为劳动的人类活动的生产，即作为对自身、对人和自然界，因而也对意识和生命表现说来完全异己的活动的生产；人作为单纯的劳动人的抽象存在，因而这种劳动人每天都可能由他的充实的无沦为绝对的无，沦为他的社会的因而也是现实的非存在。另一方面是作为资本的人类活动的对象的生产，在这里对象的一切自然的和社会的规定性都消失了，在这里私有财产丧失了自己的自然的和社会的性质（因而也丧失了一切政治的和社会的幻象，甚至连表面上的人的关系也没有了），在这里同一个资本在各种不同的自然的和社会的存在中始终是同一的，而完全不管它的现实内容如何。劳动和资本的这种对立一达到极限，就必然成为全部私有财产关系的顶点、最高阶段和灭亡。

因此，现代英国国民经济学的又一重大成就是：它指明了地租是最坏耕地的利息和最好耕地的利息之间的差额，揭示了土地所有者的浪漫主义幻想——他的所谓社会重要性和所谓他的利益同社会利益的一致性，而这一点是亚当·斯密继重农学派之后主张过的；它预料到并且准备了这样一个现实的运动：使土地所有者变成极其普通的、平庸的资本家，从而使对立单纯化和尖锐化，并加速这种对立的消灭。这样一来，作为土地

的土地，作为地租的地租，就失去自己的等级的差别而变成根本不讲话的，或者无宁说，只用货币语言来讲话的资本和利息。——资本和土地的差别、利润和地租的差别，这二者和工资的差别，工业和农业之间、私有的不动产和动产之间的差别，仍然是历史的差别，而不是基于事物本质的差别。这种差别是资本和劳动的对立历史地形成和产生的一个固定环节。在工业等等中，同不动的地产相对立，表现出的只是工业生产的方式以及工业在其中得到发展的那个同农业的对立。这种差别只要在下述情况下就作为特殊种类的劳动，作为包括全部生活的一个本质的、重要的差别而存在：工业（城市生活）同地产（封建的贵族生活）对立而形成，并且本身通过垄断、行会、同业工会和社团等形式还带有自己对立物的封建性质；而在这些形式的规定内，劳动还具有表面上的社会意义，实际的共同体的意义，还没有达到对自己的内容漠不关心以及完全单独存在的地步，也就是说，还没有从其他一切存在中抽象出来，从而也还没有成为获得行动自由的资本。

[XLII] 但是，获得行动自由的和本身有单独构成的工业和获得行动自由的资本是劳动的必然发展。工业对它的对立面的支配立即表现在作为真正工业活动的农业的产生上，而过去农业是把主要工作交给土地和耕种这块土地的奴隶去做的。随着奴隶转化为自由工人即雇佣工人，地主本身便实际上转化为工厂主、资本家，而这种转化最初是通过租地农场主这个中介环节实现的。但是，租地农场主是土地所有者的代表，是土地所有者的公开秘密；只有依靠租地农场主，土地所有者才有经济上的存在，才作为私有者存在，——因为他的土地的地租只有依靠租地农场主的竞争才能获得。因此，地主通过租地农

场主本质上已变成普通的资本家。而这种情况也必然在现实中发生：经营农业的资本家即租地农场主必然要成为地主，或者相反。租地农场主的工业牟利就是土地所有者的工业牟利，因为前者的存在决定后者的存在。

但是，他们回想起对方的产生，回想起自己的来历：土地所有者把资本家看作自己的骄傲起来的、获得行动自由的、发了财的、昨天的奴隶，并且看出他对自己这个资本家的威胁；而资本家则把土地所有者看作自己游手好闲的、残酷无情的和自私自利的、昨天的主人；他知道土地所有者使他这个资本家受损害，虽然土地所有者今天的整个社会地位、财产和享受都应归功于工业；资本家把土地所有者看成自由的工业和摆脱任何自然规定的自由的资本的直接对立面。他们之间的这种对立是极其激烈的，并且双方相互揭了真相。只要看一看不动产对动产的攻击和相反的攻击，就对双方的卑鄙性有一个明确的概念。土地所有者炫耀他的财产的贵族渊源、封建的往昔、怀旧、他的诗意的回忆、他的幻想气质、他的政治上的重要性等等，而如果用国民经济学的语言来表达，那么他就会说：只有农业才是生产的。同时，他把自己的对手描绘为狡猾的、钻营的、拉人下水的骗子，利欲熏心的出卖灵魂的人；图谋不轨的、没有心肝和丧尽天良的、离经叛道和肆意出卖社会利益的投机贩子、高利贷者、牵线人、奴才；花言巧语的马屁精；冷酷无情地制造、培养和鼓吹竞争、贫困和犯罪的，败坏一切社会纲纪的，没有廉耻、没有原则、没有诗意、没有实体、心灵空虚的金钱拐骗者（见其中的重农学派贝尔加斯的著作，对他，卡米尔·德穆兰在自己的杂志《法国革命和布拉班特革命》中曾经严厉批评过；并见冯·芬克、兰齐措勒、哈勒、利

奥^①、科瑟加顿以及西斯蒙第的著作)。动产也显示工业和运动的奇迹，它是现代之子，现代的嫡子；它可怜自己的对手是一个不理解自己本质（而这是完全对的），想用粗野的、不道德的暴力和农奴制来代替道德的资本和自由的劳动的蠢人；它把他描绘成用正直、诚实、为公共利益服务、坚贞不渝这些假面具来掩盖其缺乏活动能力、贪得无厌的享乐欲、自私自利、斤斤计较和居心不良的唐·吉珂德。它宣布它的对手是诡计多端的垄断者；它用揭底和嘲讽的口气历数他的罗曼蒂克的城堡为温床的下流、残忍、挥霍、淫佚、寡廉鲜耻、无法无天和大逆不道，来给他的怀旧、他的诗意、他的幻想浇冷水。

[XLIII] 据说，动产已经使人民获得了政治的自由，解除了市民社会的桎梏，把世界连成一体，创造了博爱的商业、纯粹的道德、温文尔雅的教养；它给人民以文明的需要来代替粗陋的需要，并提供了满足需要的手段；而土地所有者这个游手好闲的、只会捣蛋的粮食奸商则抬高人民最必需的生活资料的价格，从而迫使资本家提高工资而不能提高生产力；因此，土地所有者妨碍国民年收入的增长，阻碍资本的积累，从而减少人民就业和国家增加财富的可能性；最后使这种可能性完全消失，引起普遍的衰退，并且像高利贷一样贪婪地剥削现代文明的一切利益，而没有对它作丝毫贡献，甚至不放弃自己的封

①见爱好夸张的老年黑格尔派神学家丰克的著作，他眼含热泪，引用利奥先生的话说，在废除农奴制时一个奴隶如何不肯不再充当贵族的财产。并见尤斯图斯·默泽尔的《爱国主义的幻想》，这些幻想的特色是它们一刻也没有超出循规蹈矩的庸人的那种小市民的、“家传的”、平庸的狭隘眼界；虽然如此，它们仍然不失为纯粹的幻想。这个矛盾也使这些幻想如此投合德国人的口味。
——马克思的脚注

建偏见。最后，让土地所有者看一看自己的租地农场主——对土地所有者说来，农业和土地本身仅仅作为赐给他的财源而存在，——并且让他说说，他是不是这样一个伪善的、幻想的、狡猾的无赖：不管他曾怎样反对工业和商业，也不管他曾怎样絮絮叨叨地数说历史的回忆以及伦理的和政治的目的，他早已在内心深处并且在实际上属于自由的工业和可爱的商业了。土地所有者实际上提出替自己辩护的一切，只有用在耕作者（资本家和雇农）身上才是真的，而土地所有者不如说是耕作者的敌人；因此，土地所有者作了不利于自身的论证。据说，没有资本，地产就是死的、无价值的物质。据说，资本的文明的胜利恰恰在于，资本发现并促使人的劳动代替死的物而成为财富的源泉。（见保尔·路易·古利耶、圣西门、加尼耳、李嘉图、穆勒、麦克库洛赫、德斯杜特·德·特拉西和米歇尔·舍伐利埃的著作）

从现实的发展进程中（这里插一句）必然产生出资本家对土地所有者的胜利，即发达的私有财产对不发达的、不完全的私有财产的胜利，正如一般说来运动必然战胜不动，公开的、自觉的卑鄙行为必然战胜隐蔽的、不自觉的卑鄙行为，贪财欲必然战胜享乐欲，公然无节制的、圆滑的、开明的利己主义必然战胜地方的、世故的、呆头呆脑的、懒散 of、幻想的、迷信的利己主义，货币必然战胜其他形式的私有财产一样。

那些多少觉察到完成的自由工业、完成的纯粹道德和完成的博爱商业的危险的国家，企图阻止地产变成资本，但是完全白费力气。

与资本不同，地产还带有地方的和政治的偏见的私有财产、资本，是还没有完全摆脱周围世界的纠缠而回到自身的资

本，即还没有完成的资本。资本必然要在它的世界发展过程中达到它的抽象的即纯粹的表现。

私有财产的关系是劳动、资本以及二者的关系。这个关系的各个成分所必定经历的运动是，

【第一】——二者直接的或间接的统一。

起初，资本和劳动还是统一的；后来，它们虽然分离和异化，却作为积极的条件而互相促进和互相推动。

【第二】——二者的对立。它们互相排斥；工人把资本家看作自己的非存在，反过来也是这样；双方都力图剥夺对方的存在。

【第三】——二者各自同自身对立。资本 = 积累劳动 = 劳动。作为这样的东西，资本分解为自身和自己的利息，而利息又分解为利息和利润。资本家完全成为牺牲品。他沦为工人阶级，正像工人——但只是例外地——成为资本家一样。劳动是资本的要素，是资本的费用。因而，工资是资本的牺牲。

劳动分解为自身和工资。工人本身是资本、商品。

敌对性的相互对立。

第三手稿

私有财产和劳动①

【补入第XXXVI页。】私有财产的主体本质，作为自为

①中文版标题是“〔国民经济学中反映的私有财产的本质〕”，现据原书德文原标题名改作现译。——译编者

的活动、作为主体、作为个人的私有财产，就是劳动。因而，十分明显，只有那种把劳动视为自己的原则（亚当·斯密），也就是说，不再认为私有财产仅仅是人之外的一种状态的国民经济学，才应该被看成私有财产的现实能量和现实运动的产物（这种国民经济学是在意识中形成的、私有财产的独立运动，是现代工业本身）、现代工业的产物；而另一方面，正是这种国民经济学促进并赞美了这种工业的能量和发展，使之变成意识的力量。因此，在这种揭示了——在私有制范围内——财富的主体本质的启蒙国民经济学看来，那些认为私有财产对人来说仅仅是对象性的本质的货币主义者和重商主义者，是一些拜物教徒、天主教徒。所以，恩格斯把亚当·斯密叫作国民经济学的路德是对的。正像路德承认宗教、信仰为外部世界的本质并以此反对天主教异教一样，正像他把宗教观念变成人的内在本质，从而扬弃了外在的宗教观念一样，正像他把教士移到俗人心中，因而否定了俗人之外的教士一样，由于私有财产体现为人本身，而人本身被认为是私有财产的本质，因而在人之外并且不依赖于人的财富，也就是只以外在方式来保存和保持的财富被扬弃了，换言之，财富的这种外在的、无思想的对象性就被扬弃了；但正因为这个缘故，人本身被当成了私有财产的规定，就像在路德那里被当成了宗教的规定一样。因此，以劳动为原则的国民经济学，在承认人的假象下，无宁说不过是彻底实现对人的否定而已，因为人本身已不再同私有财产的外在本质处于外部的紧张关系中，而人本身却成了私有财产的紧张的本质。以前是人之外的存在、人的实际外化的东西，现在仅仅变成了外化的行为，变成了外在化。因此，如果说上述国民经济学是在承认人、人的独立性、自我活动等等的假象下开始，

并由于把私有财产转为人自身的本质而能够不再束缚于作为存在于人之外的本质的私有财产的那些地方性的、民族的等等的规定，从而使一种世界主义的、普遍的、摧毁一切界限和束缚的能量发展起来，以便自己作为唯一的政策、普遍性、界限和束缚取而代之，——那么，国民经济学在它往后的发展过程中必定抛弃这种伪善性，而使自己的犬儒主义充分表现出来。它实际上也是这样做的：它不顾这种学说使它陷入的那一切表面的矛盾，十分片面地，因而也是更加明确和彻底地发挥了关于劳动是财富的唯一本质的论点，指明这个学说的结论，与上述原来的观点相反，无宁说是敌视人的；最后，它还致命地打击了私有财产和财富泉源的最后一个个别的、自然的、不依赖于劳动运动的存在形式即地租，打击了这种成了完全经济的东西因而对国民经济学无法反抗的封建所有制的表现（李嘉图学派）。从斯密经过萨伊到李嘉图、穆勒等等，国民经济学的犬儒主义不仅相对地增长了（因为工业所造成的后果在后面这些人面前以更发达和更充满矛盾的形式表现出来），而且他们总是积极地和自觉地在人的异化方面比他们的先驱者走得更远，但这只是因为他们的科学发展得更加彻底、更加真实罢了。因为他们把具有活动形式的私有财产变为主体，就是说，既把人变为本质，同时也把某种非存在物〔Unwesen〕的人变为本质，所以，现实中的矛盾就完全符合他们视为原则的那个充满矛盾的本质。支离破碎的工业〔11〕现实不仅没有推翻，相反地，却证实了他们的自身支离破碎的原则。他们的原则本来就是这种支离破碎状态的原则。

魁奈医生的重农主义学说是从重商主义到亚当·斯密的过渡，重农学派直接是封建所有制在国民经济学上的解体，但正

因为如此，它同样直接是封建所有制在国民经济学上的变革、恢复，不过它的语言这时不再是封建的，而是经济学的了。全部财富被归结为土地和耕作（农业）。土地还不是资本，它还是资本的一种特殊的存在形式，这种存在形式是在它的自然特殊性中并且由于它的这种自然特殊性，才具有意义。但土地毕竟是一种普遍的自然要素，而重商主义只承认贵金属是财富的存在。因此，财富的对象、财富的材料立即获得了自然界范围内的最高普遍性，因为它们作为自然界仍然是直接对象性的财富。而土地只有通过劳动、耕作才对人存在。因而，财富的主体本质已经移入劳动中。但农业同时被宣布是唯一的生产的劳动。因此，劳动还不是从它的普遍性和抽象上来理解的，它还是同一种作为它的材料的特殊自然要素结合在一起的，因此它还是仅仅在一种特殊的、自然规定的存在形式中被认识的。所以劳动不过是人的一种特定的、特殊的外化，正像劳动产品还被看作一种特定的——与其说来源于劳动本身，不如说来源于自然界的——财富一样。在这里，土地还被看作是不依赖于人的自然存在，还没有被看作资本，也就是说，还没有被看作劳动本身的要素。相反地，劳动却表现为土地的要素。但是，因为这里把过去的仅仅作为对象存在的外部财富的拜物教归结为一种极其简单的自然要素，而且已经承认——虽然只是部分地、以一种特殊的方式承认——财富的本质就在于财富的主体的存在，所以，认识财富的普遍本质，并因把具有完全绝对性即抽象性的劳动提高为原则，是一个必要的进步。人们向重农学派证明，从经济学观点即唯一合理的观点来看，农业同其他一切生产部门毫无区别，因而，财富的本质不是某种特定的劳动，不是与某种特殊要素结合在一起的、某种特殊的劳动表现，而

是一般劳动。

重农学派既然把劳动宣布为财富的本质，也就否定了特殊的、外部的、纯对象性的财富。但是，在重农学派看来，劳动首先只是地产的主体本质（重农学派是以那种在历史上占统治地位并得到公认的财产为出发点的）；他们认为，只有地产才成为外化的人。他们既然把生产（农业）说成是地产的本质，也就消除了地产的封建性质；但由于他们宣布农业是唯一的生产，他们对工业世界持否定态度，并且承认封建制度。

十分明显，那种与地产相对立的、即作为工业而确立下来的工业的主体本质一旦被理解，那么，这种本质就同时也包含着自己的那个对立面。因为正像工业包含着已被扬弃了的地产一样，工业的主体本质也同时包含着地产的主体本质。

地产是私有财产的第一个形式，而工业在历史上最初仅仅作为财产的一个特殊种类与地产相对立，或者不如说它是地产的被释放了的奴隶，同样，在科学地理解私有财产的主体本质即劳动时，这一过程也在重演。而劳动起初只作为农业劳动出现，然后才作为一般劳动得到承认。

【III】一切财富都成了工业的财富，成了劳动的财富，而工业是完成了的劳动，正像工厂制度是工业即劳动的发达的本质，而工业资本是私有财产的完成了的客观形式一样。

我们看到，只有这时私有财产才能完成它对人的统治，并以最普遍的形式成为世界历史的力量。

私有财产和共产主义①

【补入第 XXXIX 页】②。——但是，无产和有产还没有把它理解为劳动和资本的对立，它还是一种无关紧要的对立，一种没有从它的能动关系上、它的内在关系上来理解的对立，还没有作为矛盾来理解的对立。这种对立即使没有私有财产的进一步的运动也能以最初的形式表现出来，如在古罗马、土耳其等。所以它还不表现为由私有财产本身规定的对立。但是，作为财产之排除的劳动，即私有财产的主体本质，和作为劳动之排除的资本，即客体化的劳动，——这就是发展到矛盾状态的，因而也是有力地促使这种矛盾状态得到解决的私有财产。

【补入同一页。】——自我异化的扬弃同自我异化走的是一条道路。最初，对私有财产只是从它的客体方面来考察，——但劳动仍然被看成它的本质。因此，它的存在形式就是“本身”应被消灭的资本（普鲁东）。或者，劳动的特殊方式，即划一的、分散的因而不自由的劳动，被现解为私有财产的有害性的和它同人相异化的存在的根源；傅立叶，他和重农学派一样，也把农业劳动看成至少是最好的劳动，而圣西门则相反，他把工业劳动本身说成本质，因此他渴望工业家独占统治和改善工人状况。最后，共产主义是扬弃私有财产的积极表现，开始时它作为普遍的私有财产出现。共产主义是从私有财产的

①这个标题《马克思恩格斯全集》中文版译为“共产主义”，根据原书德文原文应作现译。——译编者。

②《马克思恩格斯全集》中文版为：〔1〕补入第XXXIX页。根据原书德文原文应作现在这样处理。——译编者

普遍性来看私有财产关系，因而共产主义

(1) 在它的最初形式中不过是私有财产关系的普遍化和完成。这样的共产主义以两种形式表现出来：首先，物质的财产对它的统治那么厉害，以致它想把不能被所有人作为私有财产占有的一切都消灭；它想用强制的方法把才能等等舍弃。在它看来，物质的直接占有是生活和存在的唯一目的；工人这个范畴并没有被取消，而是被推广到一切人身上；私有财产关系仍然是整个社会同实物世界的关系；最后，用普遍的私有财产来反对私有财产的这个运动以一种动物的形式表现出来：用公妻制（也就是把妇女变为公有的和共有的财产）来反对婚姻（它确实是一种排他性的私有财产的形式）。人们可以说，公妻制这种思想暴露了这个完全粗陋的和无思想的共产主义的秘密。正像妇女从婚姻转向普遍卖淫^①一样，财富即人的对象性的本质的整个世界也从它同私有者的排他性的婚姻关系转向它同整个社会的普遍卖淫关系。这种共产主义，由于到处否定人的个性，只不过是私有财产的彻底表现，私有财产就是这种否定。普遍的和作为权力形成起来的忌妒，是贪欲所采取的并且仅仅是用另一种方式来满足自己的隐蔽形式。一切私有财产，就它本身来说，至少都对较富裕的私有财产有忌妒和平均化欲望，这种忌妒和平均化欲望甚至构成竞争的本质。粗陋的共产主义不过是这种忌妒和这种从想象的最低限度出发的平均化的

① 《马克思恩格斯全集》中文版有如下注释：

卖淫不过是工人普遍卖淫的一个特殊表现而已，因为这种卖淫是一种不仅包括卖淫者，而且包括逼人卖淫者的关系，并且后者的下流无耻远为严重，所以，资本家等等，也包括到卖淫这一范畴中。
——本书原文没有这条注释。——译编者

顶点。它具有一个特定的、有限的尺度。对整个文化和文明的世界的抽象否定，向贫穷的、没有需求的人——他不仅没有超越私有财产的水平，甚至从来没有达到私有财产的水平——的非自然的[IV]单纯倒退，恰恰证明私有财产的这种扬弃决不是真正的占有。

共同性只是劳动的共同性以及由共同的资本即作为普遍的资本家的共同体支付的工资的平等。相互关系的两个方面被提高到想象的普遍性的程度：劳动是每个人的本分，而资本是共同体的公认的普遍性和力量。

拿妇女作共同淫乐的牺牲品和婢女来对待，这表现了人在对待自身方面的无限的退化，因此这种关系的秘密在男人对妇女关系上，以及在对直接的、自然的、类的关系的理解方式上，都毫不含糊地、确凿无疑地、明显地、露骨地表现出来了。人和人之间的直接的、自然的、必然的关系是男女之间的关系。在这种自然的、类的关系中，人同自然界的关系直接就是人和人之间的关系，而人和人之间的关系直接就是人同自然界的关系，就是他自己的自然的规定。因此，这种关系通过感性的形式，作为一种显而易见的事实，表现出人的本质在何种程度上对人说来成了自然界，或者自然界在何种程度上成了人具有的人的本质。因而，从这种关系就可以判断人的整个教养程度。从这种关系的性质就可以看出，人在何种程度上成为并把自己理解为类存在物、人。男女之间的关系是人与人之间最自然的关系。因此，这种关系表明人的自然的行为在何种程度上成了人的行为，或者人的本质在何种程度上对人说来成了自然的本质，他的人性在何种程度上对他说来成了自然界。这种关系还表明，人具有的需要何种程度上成了人的需要，也

就是说，别人作为人在何种程度上对他说来成了需要，他作为个人的存在在何种程度上同时又是社会存在物。

由此可见，对私有财产的最初的积极的扬弃，即粗陋的共产主义，不过是想把自己作为积极的共同体确定下来的私有财产的卑鄙性的一种表现形式。

(2) 共产主义 (a) 按政治性质是民主的或专制的；(b) 是废除国家的，但同时是尚未完成的，并且仍然处于私有财产即人的异化的影响下。这两种形式的共产主义都已经把自己理解为人向自身的还原或复归，理解为人的自我异化的扬弃；但是它还没有弄清楚私有财产的积极的本质，也还不理解需要的人的本性，所以它还受私有财产的束缚和感染。它虽然已经理解私有财产这一概念，但是还不理解它的本质。

(3) 共产主义是私有财产即人的自我异化的积极的扬弃，因而是通过人并且为了人而对人的本质的真正占有；因此，它是人向自身、向社会的（即人的）人的复归，这种复归是完全的、自觉的而且保存了以往发展的全部财富的。这种共产主义，作为完成了的自然主义，等于人道主义，而作为完成了的人道主义，等于自然主义，它是人和自然界之间、人和人之间的矛盾的真正解决；是存在和本质、对象化和自我确证、自由和必然、个体和类之间的斗争的真正解决。它是历史之谜的解答，而且知道自己就是这种解答。

【V】因此，历史的全部运动，既是这种共产主义的现实的产生活活动即它的经验存在的诞生活动，同时，对它的能思维的意识说来，又是它的被理解到和被认识到的生成运动。而上述尚未完成的共产主义从个别的同私有财产相对立的历史形态中为自己寻找历史的证明，从现存的事物中寻找证明，同时

从运动中抽出个别环节（卡贝、维尔加尔德尔等人尤其喜欢卖弄这一套），把它们作为自己的历史的纯种的证明固定下来；但是它这样做恰好说明：历史运动的绝大部分是同它的论断相矛盾的，如果说它曾经存在过，那么它的这种过去的存在恰恰反驳了对本质的奢求。

不难看到，整个革命运动必然在私有财产的运动中，即在经济中，为自己既找到经验的基础，也找到理论的基础。

这种物质的、直接感性的私有财产，是异化了的、人的生命的物质的、感性的表现。私有财产的运动——生产和消费——是以往全部生产的运动的感性表现，也就是说，是人的实现或现实。宗教、家庭、国家、法、道德、科学、艺术等等，都不过是生产的一些特殊的方式，并且受生产的普遍规律的支配。因此，私有财产的积极的扬弃，作为对人的生命的占有，是一切异化的积极的扬弃，从而是人从宗教、家庭、国家等等向自己的人的即社会的存在的复归。宗教的异化本身只是发生在人内心深处的意识领域中，而经济的异化则是现实生活的异化，——因此异化的扬弃包括两个方面。不言而喻，在不同的民族那里，这一运动从哪个领域开始，这要看一个民族的真正的、公认的生活主要是在意识领域中还是在外部世界中进行，这种生活更多地是观念的生活还是现实的生活。共产主义从一开始就是无神论（欧文），而无神论最初还远不是共产主义；那种无神论无宁说还是一个抽象。所以，无神论的博爱最初还只是哲学的、抽象的博爱，而共产主义的博爱则从一开始就是现实的和直接追求实效的。

我们已经看到，在被积极扬弃的私有财产的前提下，人如何生产人——他自己和别人；直接体现他的个性的对象如何是

他自己为别人的存在，同时是这个别人的存在，而且也是这个别人为他的存在。但是，同样，无论劳动的材料还是作为主体的人，都既是运动的结果，又是运动的出发点（并且二者必须是出发点，私有财产的历史必然性就在于此）。因此社会性质是整个运动的一般性质；正像社会本身生产作为人的人一样，人也生产社会。活动和享受，无论就其内容或就其存在方式来说，都是社会的，是社会的活动和社会的享受。自然界的人的本质只有对社会的人说来才是存在的；因为只有在社会中，自然界对人说来才是人与人联系的纽带，才是他为别人的存在和别人为他的存在，才是人的现实的生活要素；只有在社会中，自然界才是人自己的人的存在的基础。只有在社会中，人的自然的存在对他说来才是他的人的存在，而自然界对他说来才成为人。因此，社会是人同自然界的完成了的本质的统一，是自然界的真正复活，是人的实现了的自然主义和自然界的实现了的人道主义。

【VI】社会的活动和社会的享受决不仅仅存在于直接共同的活动和直接共同的享受这种形式中，虽然共同的活动和共同的享受，即直接通过同别人的实际交往表现出来和得到确证的那种活动和享受，在社会性的上述直接表现以这种活动或这种享受的内容本身为根据并且符合其本性的地方都会出现。

甚至当我从事科学之类的活动，即从事一种我只是在很少情况下才能同别人直接交往的活动的時候，我也是社会的，因为我是作为人活动的。不仅我的活动所需的材料，甚至思想家用来进行活动的语言本身，都作为社会的产品给予我的，而且我本身的存在就是社会活动；因此，我从自身所做出的东西，是我从自身为社会做出的，并且意识到我自己是社会的存在

物。

我的普遍意识不过是以现实共同体、社会存在物为生动形式的那个东西的理论形式，而在今天，普遍意识是现实生活的抽象，并且作为这样的抽象是与现实生活相敌对的。因此，我的普遍意识的活动本身也是我作为社会存在物的理论存在。

首先应当避免重新把“社会”当作抽象的东西同个人对立起来。个人是社会存在物。因此，他的生命表现，即使不采取共同的、同其他人一起完成的生命表现这种直接形式，也是社会生活的表现和确证。人的个人生活和类生活并不是各不相同的，尽管个人生活的存在方式必然是类生活的较为特殊的或者较为普遍的方式，而类生活必然是较为特殊的或者较为普遍的个人生活。

作为类意识，人确证自己的现实的社会生活，并且只是在思维中复现自己的现实存在；反之，类存在则在类意识中确证自己，并且在自己的普遍性中作为思维着的存在物自为地存在着。

因此，人是一个特殊的个体，并且正是他的特殊性使他成为一个个体，成为一个现实的、单个的社会存在物，同样地他也是总体、观念的总体、被思考和被感知的社会的主体的自为存在，正如他在现实中既作为社会存在的直观和现实享受而存在，又作为人的生命表现的总体而存在一样。

可见，思维和存在虽有区别，但同时彼此又处于统一中。

死似乎是类对特定的个体的冷酷无情的胜利，并且似乎是同它们的统一相矛盾的；但是特定的个体不过是一个特定的类存在物，而作为这样的存在物是迟早要死的。

(4) 私有财产不过是下述情况的感性表现：人变成了对

自己说来是对象性的，同时变成了异己的和非人的对象；他的生命表现就是他的生命的外化，他的现实化就是他失去现实性，就是异己的现实。同样，私有财产的积极的扬弃，也就是说，为了人并且通过人对人的本质和人的生命、对象性的人和人的产品的感性的占有，不应当仅仅被理解为直接的、片面的享受，不应当仅仅被理解为占有、拥有。人以一种全面的方式，也就是说，作为一个完整的人，占有自己的全面的本质。人同世界的任何一种人的关系——视觉、听觉、嗅觉、味觉、触觉、思维、直观、感觉、愿望、活动、爱，——总之，他的个体的一切器官，正像在形式上直接是社会的器官的那些器官一样，〔VII〕通过自己的对象性关系，即通过自己同对象的关系而占有对象。对人的现实性的占有，它同对象的关系，是人的现实性的实现^①，是人的能动和人的受动，因为按人的含义来理解的受动，是人的一种自我享受。

私有制使我们变得如此愚蠢而片面，以致一个对象，只有当它为我们拥有的时候，也就是说，当它对我们说来作为资本而存在，或者它被我们直接占有，被我们吃、喝、穿、住等等的时候，总之，在它被我们使用的时候，才是我们的，尽管私有制本身也把占有的这一切直接实现仅仅看作生活手段，而它作为手段为之服务的那种生活是私有制的生活——劳动和资本化。

因此，一切肉体的和精神的感受都被这一切感觉单纯异化即拥有的感觉所代替。人的本质必须被归结为这种绝对的贫

^① 《马克思恩格斯全集》中文版注释：因此，正像人的感觉和活动是多种多样的一样，人的现实性也是多种多样的。——原书原文无此注释。——译编者

困，这样它才能够从自身产生出它的内部的丰富性。（关于拥有这个范畴，见《二十一印张》文集中赫斯的论文。）

因此，私有财产的扬弃，是人的一切感觉和特性的彻底解放；但这种扬弃之所以是这种解放，正是因为这些感觉和特性无论在主体上还是在客体上都变成人的。眼睛变成人的眼睛，正像眼睛的对象变成了社会的、人的、由人并为了人创造出来的对象一样。因此，感觉通过自己的实践直接变成了理论家。感觉为了物而同物发生关系，但物本身却是对自身和对人的一种对象性的、人的关系^①；反过来也是这样。因此，需要和享受失去了自己的利己主义性质，而自然界失去了自己的纯粹的有用性，因为效用成了人的效用。

同样，别人的感觉和享受也成了我自己的占有。因此，除了这些直接的器官以外，还以社会的形式形成社会的器官。例如，直接同别人交往的活动等等，成了我的生命表现的器官和对人的生命的一种占有方式。

不言而喻，人的眼睛和原始的、非人的眼睛得到的享受不同，人的耳朵和原始的耳朵得到的享受不同，如此等等。

我们知道，只有当对象对人说来成为人的对象或者说成为对象性的人的时候，人才不致在自己的对象里面丧失自身。只有当对象对人说来成为社会的对象，人本身对自己说来成为社会的存在物，而社会在这个对象中对人说来成为本质的时候，这种情况才是可能的。

因此，一方面，随着对象性的现实在社会中对人说到到处

^① 《马克思恩格斯全集》中文版的注释：“只有当物按人的方式同人发生关系时，我才能在实践中按人的方式同物发生关系。”本书原文没有这条注释。——译编者

成为人的本质力量的现实,成为人的现实,因而成为人自己的本质力量的现实,一切对象对他来说也就成为他自身的对象化,成为确证和实现他的个性的对象,成为他的对象,而这就是说,对象成了他自身。对象如何对他来说成为他的对象,这取决于对象的性质以及与之相适应的本质力量的性质;因为正是这种关系的规定性形成一种特殊的、现实的肯定方式。眼睛对对象的感觉不同于耳朵,眼睛的对象不同于耳朵的对象。每一种本质力量的独特性,恰好就是这种本质力量的独特的本质,因而也是它的对象化的独特方式,它的对象性的、现实的、活生生的存在的独特方式。因此,人不仅通过思维,〔VIII〕而且以全部感觉在对象世界中肯定自己。

另一方面,即从主体方面来看:只有音乐才能激起人的音乐感;对于没有音乐的耳朵说来,最美的音乐也毫无意义,不是对象,因为我的对象只能是我的一种本质力量的确证,也就是说,它只能像我的本质力量作为一种主体能力自为地存在着那样对我存在,因为任何一个对象对我的意义(它只是对那个与它相适应的感觉说来才有意义)都以我的感觉所及的程度为限。所以社会的人的感觉不同于非社会的人的感觉。只是由于人的本质的客观地展开的丰富性,主体的、人的感性的丰富性,如有音乐感的耳朵、能感受形式美的眼睛,总之,那些能成为人的享受的感觉,即确证自己是人的本质力量的感觉,才一部分发展起来,一部分产生出来。因为,不仅五官感觉,而且所谓精神感觉、实践感觉(意志、爱等等),一句话,人的感觉、感觉的人性,都只是由于它的对象的存在,由于人化的自然界,才产生出来的。五官感觉的形成是以往全部世界历史的产物。囿于粗陋的实际需要的感觉只具有有限的意义。对于一个忍饥挨饿的人

说来并不存在人的食物形式,而只有作为食物的抽象存在;食物同样也可能具有最粗糙的形式,而且不能说,这种饮食与动物的饮食有什么不同。忧心忡忡的穷人甚至对最美丽的景色都没有什么感觉;贩卖矿物的商人只看到矿物的商业价值,而看不到矿物的美和特性;他没有矿物学的感觉。因此,一方面为了使人的感觉成为人的,另一方面为了创造同人的本质和自然界的本质的全部丰富性相适应的人的感觉,无论从理论方面还是从实践方面来说,人的本质的对象化都是必要的。

通过私有财产及其富有和贫困——物质的和精神的富有和贫困——的运动,正在产生的社会发现这种形成所需的全部材料;同样,已经产生的社会,创造着具有人的本质的这种全部丰富性的人,创造着具有丰富的、全面而深刻的感觉的人作为这个社会的恒久的现实。

我们看到,主观主义和客观主义,唯灵主义和唯物主义,活动和受动,只是在社会状态中才失去它们彼此间的对立,并从而失去它们作为这样的对立面的存在;我们看到,理论的对立本身的解决,只有通过实践方式,只有借助于人的实践力量,才是可能的;因此,这种对立的解决决不只是认识的任务,而是一个现实生活的任务,而哲学未能解决这个任务,正因为哲学把这仅仅看作理论的任务。

我们看到,工业的历史和工业的已经产生的对象性的存在,是一本打开了的关于人的本质力量的书,是感性地摆在我们面前的人的心理学;对这种心理学人们至今还没有从它同人的本质的联系上,而总是仅仅从外表的效用方面来理解,因为在异化范围内活动的人们仅仅把人的普遍存在,宗教或者具有抽象普遍本质的历史,如政治、艺术和文学等等,理解为人的

本质力量的现实性和人的类活动。[IX]在通常的、物质的工业中（人们可以把这种工业看成是上述普遍运动的一部分，正像可以把这个运动本身看成是工业的一个特殊部分一样，因为全部人的活动迄今都是劳动，也就是工业，就是自身异化的活动），人的对象化的本质力量以感性的、异己的、有用的对象的形式，以异化的形式呈现在我们面前。如果心理学还没有打开这本书即历史的这个恰恰最容易感知的、最容易理解的部分，那么这种心理学就不能成为内容确实丰富的和真正的科学。如果科学从人的活动的如此广泛的丰富性中只知道那种可以用“需要”、“一般需要”的话来表达的东西，那么人们对于这种高傲地撇开人的劳动的这一巨大部分而不感觉自身不足的科学究竟应该怎样想呢？

自然科学展开了大规模的活动并且占有了不断增多的材料。但是哲学对自然科学始终是疏远的，正像自然科学对哲学也始终是疏远的一样。过去把它们暂时结合起来，不过是离奇的幻想。存在着结合的意志，但缺少结合的能力。甚至历史学也只是顺便地考虑到自然科学，仅仅把它看作是启蒙、有用性和某些伟大发现的因素。然而，自然科学却通过工业日益在实践上进入人的生活，改造人的生活，并为人的解放作准备，尽管它不得不直接地完成非人化。工业是自然界同人之间，因而也是自然科学同人之间的现实的历史关系。因此，如果把工业看成人的本质力量的公开的展示，那么，自然界的人的本质，或者人的自然的本质，也就可以理解了；因此，自然科学将失去它的抽象物质的或者不如说是唯心主义的方向，并且将成为人的科学的基础，正像它现在已经——尽管以异化的形式——成了真正人的生活的基础一样；至于说生活有它的一种基础，科

学有它的另一种基础——这根本就是谎言。在人类历史中即在人类社会的产生过程中形成的自然界是人的现实的自然界；因此，通过工业——尽管以异化的形式——形成的自然界，是真正的、人类学的自然界。

感性（见费尔巴哈）必须是一切科学的基础。科学只有从感性意识和感性需要这两种形式的感性出发，因而，只有从自然界出发，才是现实的科学。全部历史是为了使“人”成为感性意识的对象和使“人作为人”的需要成为〔自然的、感性的〕需要而作准备的发展史。历史本身是自然史的即自然界成为人这一过程的一个现实部分。自然科学往后将包括关于人的科学，正像关于人的科学包括自然科学一样；这将是一门科学。

【X】人是自然科学的直接对象，因为直接的感性自然界，对人说来直接地就是人的感性（这是同一个说法），直接地就是另一个对他说来感性地存在着的人；因为他自己的感性，只有通过另一个人，才对他本身说来是人的感性。但是自然界是关于人的科学的直接对象。人的第一个对象——人——就是自然界、感性；而那些特殊的人的感性的本质力量，正如它们只有在自然对象中才能得到客观的实现一样，只有在关于自然本质的科学中才能获得它们的自我认识。思维本身的要素，思想的生命表现的要素，即语言，是感性的自然界。自然界的社会的现实，和人的自然科学或关于人的自然科学，是同一个说法。

我们看到，富有的人和富有的人的需要代替了国民经济学上的富有和贫困。富有的人同时就是需要有完整的人的生命表现的人，在这样的人的身上，他自己的实现表现为内在的必然

性、表现为需要。不仅人的富有,而且人的贫困,在社会主义的前提下同样具有人的、因而是社会的意义。贫困是被动的纽带,它迫使人感觉到需要最大的财富即另一种人。因此,对象性的本质在我身上的统治,我的本质活动的感性的爆发,在这里是一种成为我的本质的活动的激情。

(5) 任何一个存在物只有当它用自己的双脚站立的时候,才认为自己是独立的,而且只有当它依靠自己的存在的时候,它才是用自己的双脚站立的。靠别人恩典为生的人,把自己看成一个从属的存在物。但是,如果我不仅靠别人维持我的生活,而且别人还创造了我的生活,别人还是我的生活的泉源,那么,我就完全靠别人的恩典为生;如果我的生活不是我自己的创造,那么,我的生活就必定在我之外有这样一个根源。所以,创造是一个很难从人民意识中排除的观念。自然界和人的通过自身的存在,对人民意识来说是不能理解的,因为这种存在是同实际生活的一切明摆着的事实相矛盾的。

大地创造说,受到了地球构造学(即说明地球的形成、生成是一个过程、一种自我产生的科学)的致命打击。自然发生说是对创世说的唯一实际的驳斥。

对个别人说说亚里士多德已经说过的下面这句话,当然是容易的:你是你的父亲和你的母亲生出来的;这就是说,在你身上,两个人的性结合即人的类行为生产了人。因而,你看到,人的肉体的存在也要归功于人。所以,你应该不是仅仅注意一个方面即无限的过程,由于这个过程你会进一步发问:谁生出了我的父亲?谁生出了他的祖父?等等。你还应该紧紧盯住这个无限过程中的那个可以直接感觉到的循环运动,由于这个运动,人通过生育子女使自身重复出现,因而人始终是主体。但

是你会回答说：我承认这个循环运动，那么你也要承认那个无限的过程，这过程驱使我不断追问，直到提出谁产生了第一个人和整个自然界这一问题。我只能对你作如下回答：你的问题本身就是抽象的产物。请你问一下自己，你是怎样想到这个问题的；请你问一下自己，你的问题是不是来自一个因为荒谬而使我无法回答的观点。请你问一下自己，那个无限的过程本身对理性的思维说来是否存在。既然你提出自然界和人的创造问题，那么你也就把人和自然界抽象掉了。你假定它们是不存在的。那我就对你说：放弃你的抽象，那么你也就放弃你的问题，或者，你要坚持自己的抽象，那么你就要贯彻到底，如果你设想人和自然界是不存在的，[XI] 那么你就设想你自己也是不存在的，因为你自己也是自然界和人。不要那样想，也不要那样向我提问，因为一旦你那样想，那样提问，你就会把自然界和人的存在抽象掉，这是没有任何意义的。也许你是一个假定一切都不存在，而自己却想存在的利己主义者吧？

你可能反驳我说：我并不想假定自然界是不存在的，我是问你自然界是如何产生的，正像我问解剖学家骨骼如何形成等等一样。

但是，因为在社会主义的人看来，整个所谓世界历史不外是人通过人的劳动而诞生的过程，是自然界对人说来的生成过程，所以，关于他通过自身而诞生、关于他的产生过程，他有直观的、无可辩驳的证明。因为人和自然界的实在性，即人对人说来作为自然界的存在以及自然界对人说来作为人的存在，已经变成实践的、可以通过感觉直观的，所以，关于某种异己的存在物、关于凌驾于自然界和人之上的存在物的问题，即包含着对自然界和人的非实在性的承认的问题，在实践上已经成

为不可能的了。无神论,作为对这种非实在性的否定,已不再有任何意义,因为无神论是对神的否定,并且正是通过这种否定而肯定人的存在;但是社会主义,作为社会主义,已经不再需要这样的中介;它是从把人和自然界看作本质这种理论上和实践上的感性意识开始的。社会主义是人的不再以宗教的扬弃为中介的积极的自我意识,正像现实生活是人的不再以私有财产的扬弃即共产主义为中介的积极的现实一样。共产主义是作为否定的否定的肯定,因此它是人的解放和复原的一个现实的、对下一段历史发展说来是必然的环节。共产主义是最近将来的必然的形式和有效的原则。但是,这样的共产主义并不是人类发展的目标,并不是人类社会的形式。

需要、生产和劳动分工

【XIV】(7) 我们已经看到,在社会主义的前提下,人的需要的丰富性,从而某种新的生产方式和某种新的生产对象具有何等的意义;人的本质力量的新的证明和人的本质的新的充实。在私有制范围内,这一切却具有相反的意义。每个人都千方百计在别人身上唤起某种新的需要,以便迫使他作出新的牺牲,使他处于一种新的依赖地位,诱使他追求新的享受方式,从而陷入经济上的破产。每个人都力图创造一种支配他人的、异己的本质力量,以便从这里面找到他自己的利己需要的满足。因此,随着对象的数量增长,压制人的异己本质的王国也在扩展,而每一个新产品都是产生相互欺骗和相互掠夺的新的潜在力量。人作为人越来越贫穷,他为了占有敌对的本质越来越需要货币,而他的货币的力量恰恰同产品数量成反比,也就是说,他的贫穷随着货币的权力的增加而日益增长。——因此,对货币

的需要是国民经济学所产生的真正需要，并且是它所产生的唯一需要。——货币的数量越来越成为它的唯一强有力的属性；正像货币把任何本质都归结为它的抽象一样，货币也在它自身的运动中把自身归结为数量的本质。无限制和无节制成了货币的真正尺度。

甚至从主观方面来说，这一点部分地表现在：产品和需要的范围的扩大，成为非人的、过分精致的、非自然的和臆想出来的欲望的机敏的和总是精打细算的奴隶。私有制不能把粗陋的需要变为人的需要。它的理想主义不过是幻想、奇想、怪想；没有一个宦官不是下贱地向自己的君主献媚，并力图用卑鄙的手段来刺激君主的麻痹了的享乐能力，以骗取君主的恩宠；工业的宦官即生产者则更下贱地用更卑鄙的手段来骗取银币，从自己的按基督教教义说来应该爱的邻人的口袋里诱取黄金鸟（每一个产品都是人们想用来诱骗他人的本质，他的货币的诱饵；每一个现实的或可能的需要都是把苍蝇诱向粘竿的弱点；对社会的、人的本质的普遍剥削，正像人的每一个缺陷一样，是同天国联结的一个纽带，是使僧侣能够接近人的心的途径；每一个急难都是一个机会，使人能够摆出一副格外殷勤的面孔来接近自己的邻人并且向他说：亲爱的朋友，你需要什么，我给你，而必不可少的条件，你是知道的；你应当用什么样的墨水给我写字据，你也是知道的；既然我给你提供了享受，我也要敲诈你一下），——工业的宦官投合消费者的最下流的意念，充当他和他的需要之间的牵线人，激起他的病态的欲望，窥伺他的每一个弱点，然后要求对这种殷勤的服务付报酬。

这种异化也部分地表现在：一方面所发生的需要和满足需

要的资料精致化，在另一方面产生着需要的牲畜般的野蛮化和最彻底的、粗糙的、抽象的简单化，或者无宁说这种精致化只是再生产相反意义上的自身。甚至对新鲜空气的需要在工人那里也不再成其为需要了。人又退回到洞穴中，不过这洞穴现在已被文明的熏人毒气污染。他不能踏踏实实地住在这洞穴中，仿佛它是一个每天都可能从他身旁脱离的异己力量，如果他〔X V〕交不起房租，他就每天都可能被赶出洞穴。工人必须为这停尸房支付租金。明亮的居室，曾被埃斯库罗斯笔下的普罗米修斯称为使野蛮人变成人的伟大天赐之一，现在对工人说来已不再存在了。光、空气等等，甚至动物的最简单的爱清洁习性，都不再成为人的需要了。肮脏，人的这种腐化堕落，文明的阴沟（就这个词的本意而言），成了工人的生活要素。完全违反自然的荒芜，日益腐败的自然界，成了他的生活要素。他的任何一种感觉不仅不再以人的方式存在，而且不再以非人的方式因而甚至不再以动物的方式存在。人类劳动的最粗鄙的方式（和工具）又重新出现了；例如，罗马奴隶的踏车又成了许多英国工人的生产方式和存在方式。人不仅失去了人的需要，甚至失去了动物的需要。爱尔兰人只知道一种需要，就是吃的需要，而且只知道吃马铃薯，而且只是破烂马铃薯，最坏的马铃薯。但是，在英国和法国的每一个工业城市中都有一个小爱尔兰。连野蛮人、动物都还有猎捕、运动等等的需要，有和同类交往的需要！——机器劳动的简单化，被利用来把完全没有发育成熟的、正在成长的人即儿童变成工人，正像工人变成无人照管的儿童一样。机器适应着人的软弱性，以便把软弱的人变成机器。

关于需要和满足需要的资料的增长如何造成需要的丧失和

满足需要的资料的丧失这一问题，国民经济学家（和资本家：当我们谈到作为资本家的科学自白和科学存在的国民经济学家时，我们一般总是指经验的生意人）是这样论证的：（1）他把工人的需要归结为维持最必需的、最可怜的肉体生活，并把工人的活动归结为最抽象的机械运动；于是他说，人无论在活动方面还是在享受方面再没有别的需要了，因为他甚至把这样的生活都宣布为人的生活 and 人的存在；（2）他把尽可能贫乏的生活（生存）当作计算的标准，而且是普遍的标准：说普遍的标准，是因为它适用于大多数人。国民经济学家把工人变成没有感觉和没有需要的存在物，正像他把工人的活动变成抽去一切活动的纯粹抽象一样。因此，工人的任何奢侈在他看来都是不可饶恕的，而一切超出最抽象的需要的东西——无论是消极的享受或积极的活动表现——在他看来都是奢侈。因此，国民经济学这门关于财富的科学，同时又是关于克制、穷困和节约的科学，而实际上它甚至要人们把新鲜空气或身体运动的需要都节省下来。这门关于惊人的工业^①的科学，同时也是关于禁欲主义的科学，而它的真正理想是禁欲的但进行重利盘剥的吝啬鬼和禁欲的但进行生产的奴隶。它的道德理想就是把自己的一部分工资存入储蓄所的工人，而且它甚至为了它喜爱的这个理想发明了一种奴才的艺术。人们怀着感伤的情绪把这些搬上舞台。因此，国民经济学，尽管它具有世俗的和纵欲的外表，却是真正道德的科学，最最道德的科学。它的基本教条是：自我克制，对生活和人的一切需要克制。你越少吃，少喝，少买书，少上剧院、舞会和餐馆，越少想，少爱，少谈理论，少

①按原书德文原文应作现译。——译编者

唱，少画，少击剑等等，你就越能积攒，你的既不会被虫蛀也不会被贼盗的宝藏，即你的资本，也就会越大。你的存在越微不足道，你表现你的生命越少，你的财产就越多，你的外化的生命就越大，你的异化本质也积累得越多。[XVI] 国民经济学家把从你那里夺去的那一部分生命和人性，全用货币和财富补偿给你，你自己不能办到的一切，你的货币都能办到；它能吃，能喝，能赴舞会，能去剧场，能获得艺术、学识、历史珍品和政治权力，能旅行，它能为你占有这一切；它能购买这一切；它是真正的能力。但是，尽管货币是这一切，它除了自身以外不愿创造任何东西，除了自身以外不愿购买任何东西，因为其余一切都是它的奴仆，而当我占有了主人，我就占有了奴仆，我也就不需要去追求他的奴仆了。因此，一切激情和一切活动都必然湮没在发财欲之中。工人只能拥有他想要生活下去所必需的那么一点，而且只是为了拥有[这么一点]他才有权要活下去。

诚然，在国民经济学领域掀起了一场争论。一方（罗德戴尔、马尔萨斯等）推崇奢侈而咒骂节约；另一方（萨伊、李嘉图）则推崇节约而咒骂奢侈。但是，前者承认，它要求奢侈是为了生产出劳动即绝对的节约；而后者承认，它推崇节约是为了生产出财富即奢侈。前者沉湎于浪漫主义的幻想，认为不应仅仅由发财欲决定富者的消费，并且当他把挥霍直接当作发财致富的手段时，它是跟它自己的规律相矛盾的。因此，后者极其严肃而详尽地向前者证明，通过挥霍我只会减少而不会增加我的财产。后者假意不承认，正是一时的兴致和念头决定生产；它忘记了“考究的需要”，忘记了没有消费就不会有生产；忘记了只有通过竞争，生产才必然变得日益全面、日益奢

侈；它忘记了，按照它的理论，使用决定物的价值，而时兴决定使用；它希望仅仅生产“有用的东西”，但它忘记了生产过多的有用的东西就会生产出过多的无用的人口。双方都忘记了，挥霍和节约，奢侈和困苦，富有和贫穷是等同的。

同时，如果你希望按照经济学办事，并且不愿毁于幻想，那么你不仅应当在你的直接的感觉，如吃等等方面节省，而且应当在热心公益、同情、信任等等这一切方面节省。

你必须把你的一切变成可以出卖的，也就是说，变成有用的。如果我问国民经济学家：当我靠出卖自己的身体满足别人的淫欲来换取金钱时，我是不是遵从经济规律（法国工厂工人把自己妻女的卖淫称为额外的劳动时间，这完全是对的），而当我把自己的朋友出卖给摩洛哥人时，我是不是在按国民经济学行事呢（而通过买卖新兵等形式直接贩卖人口的现象，在一切文明国家里都有）？于是国民经济学家回答我：你的行动并不违反我的规律，但请你看看道德太太和宗教太太说些什么；我的国民经济学的道德和宗教丝毫不反对你的行动方式，但是……——但是我该更相信谁呢——国民经济学还是道德？国民经济学的道德是谋生、劳动和节约、节制，但是国民经济学答应满足我的需要。——道德的国民经济学就是富有道德心、德行等等；但是，如果我根本不存在，我又怎么能有德行的呢？如果我什么都不知道，我又怎么会富有道德心呢？——每一个领域都用不同的和相反的尺度来衡量我：道德用一种尺度，而国民经济学又用另一种尺度。这是以异化的本质为根据的，³因为每一个领域都是人的一种特定的异化，每一个 [XVII] ……都把异化的本质活动的特殊范围固定下来，并且每一个领域都同另一种异化保持着异化的关系。例如，米歇

尔·舍伐利埃先生责备李嘉图撇开了道德。但是，李嘉图使国民经济学用它自己的语言说话。如果说这种语言不合乎道德，那么这不是李嘉图的过错。当迈克尔·舍伐利埃讲道德的时候，他撇开了国民经济学；而当他研究国民经济学的时候，他又必然实际上撇开了道德。如果国民经济学同道德的关系不是任意的、偶然的因而无根据的和科学的，如果它不是装装样子的，而是被设想为本质的，那么这种关系就只能是国民经济学规律同道德的关系；如果实际上并非如此，或者恰恰出现相反的情况，那么这难道是李嘉图的过错吗？何况，国民经济学和道德之间的对立本身不过是一种假象，它既是对立，同时又不是对立。国民经济学不过是以自己的方式表现着道德规律。

节制需要，作为国民经济学的原则，在它的人口论中最鲜明地表现出来。人太多了。甚至连人的存在都是十足的奢侈，而如果工人是“道德的”（穆勒曾建议公开赞扬那些在两性关系上表现节制的人，并公开责难那些违背结婚不生育原则的人……难道这不是禁欲主义的道德学说^①吗？），那么他就会在生育方面实行节约。人的生产表现为公众的不幸。

生产对富人所具有的意义，明显地表现在生产对穷人所具有的意义中；这对于上层来说总是表现得精致、隐秘、含糊，是假象；而对于下层来说则表现得粗陋、露骨、坦率，是本质。工人的粗陋的需要与富人的考究的需要相比是一个大得多的收入来源。伦敦的地下室给房产主带来的收入比宫殿带来的

① 《马克思恩格斯全集》中文版第42卷第138页第1行在“道德”后有顿号（、），使译文成了“难道这不是禁欲主义的道德、学说吗？”，现据原书德文原文应去掉顿号作现译。——译编者

更多,也就是说,地下室对房产主来说是更大的财富,因而,用国民经济学的语言来说,是更大的社会财富。

正像工业利用考究的需要进行投机一样,工业也利用粗陋的需要,而且是人为地造成的粗陋的需要进行投机。因此,对于这种粗陋的需要来说,自我麻醉,这种表面的对需要的满足,这种在需要的粗陋野蛮性中的文明,是一种真正的享受。因此,英国的酒店是私有制的明显的象征。酒店的奢侈表明工业的奢侈和财富对人的真正的关系。因此,酒店理所当然地是人民唯一的至少受到英国警察从宽对待的星期日娱乐^①。

② 我们已经看到,国民经济学家怎样用各种各样的方式来确定劳动和资本的统一:(1)资本是积累劳动;(2)资本在生产中的使命——部分地是连同利润的资本再生产,部分地作为原料(劳动材料)的资本,部分地作为本身工作着的工具(机器——直接与劳动等同的资本)——就在于生产劳动;(3)工人是资本;(4)工资属于资本的费用;(5)对工人来说,劳动是他的生命资本的再生产;(6)对资本家来说,劳动是他的资本的能动的要素。

最后,(7)国民经济学家把劳动和资本的原初的统一假定为资本家和工人的统一,这是一种天堂般的原始状态。这两个要素[XIX]如何作为两个人而互相对立,这对国民经济学家来说是一种偶然的、因而只应用外部原因来说明的事情。

(见穆勒)

那些仍然被贵金属的感性光辉眩惑,因而仍然是金属货币

①②根据原书德文原文分别去掉了《马克思恩格斯全集》中文版这两处的[XVII]和[XVIII]。——译编者

的拜物教徒的民族，还不是完全的货币民族。法国和英国之间的对立。——例如，在拜物教上就可看出，理论难题的解决在何种程度上是实践的任务并以实践为中介，真正的实践在何种程度上是现实的和实证的理论的条件。拜物教徒的感性意识不同于希腊人的感性意识，因为他的感性存在还是不同于希腊人的感性存在。只要人对自然界的感受，自然界的人的感觉，因而也是人的自然感觉还没有被人本身的劳动创造出来，那么，感觉和精神之间的抽象的敌对就是必然的。

平等不过是德国人的公式“自我 = 自我”译成法国语言即政治语言罢了。平等，作为共产主义的基础，是共产主义的政治的论据。这同德国人把人理解为普遍的自我意识，以此来论证共产主义，是一回事。不言而喻，异化的扬弃总是从作为统治力量的异化形式出发：在德国是自我意识，在法国由于政治的原因是平等，在英国是现实的、物质的、仅仅以自身来衡量自身的实际需要。对于蒲鲁东应该从这一点出发来加以批判和承认。

如果我们把共产主义本身——因为它是否定的否定——称为对人的本质的占有，而这种占有是以否定私有财产作为自己的中介的，因而还不是真正的、从自身开始的肯定，而只是从私有财产开始的肯定，[……………]①人的生命的现实的异化仍在发生，而且人们越意识到它是异化，它就越成为更大的异化；所以，它只有通过共产主义的实际实现才能完成。要消灭私有财产的思想，有共产主义思想就完全够了。而要消灭现

①手稿这一页的左下角破损，因而这里最后6行的原文残缺不全，无法恢复全部内容。——原编者注

实的私有财产，则必须有现实的共产主义行动。历史将会带来这种共产主义行动，而我们在思想中已经认识到的那个正在进行自我扬弃的运动，实际上将经历一个极其艰难而漫长的过程。但是，我们必须把我们从一开始就意识到这一历史运动的局限性和目的，并有了超越历史运动的觉悟这一点，看作是现实的进步。

当共产主义的手工业者联合起来的时候，他们的目的首先是学说、宣传等等。但是同时，他们也因此产生一种新的需要，即交往的需要，而作为手段出现的东西则成了目的。当法国社会主义工人联合起来的时候，人们就可以看出，这一实践运动取得了何等光辉的成果。吸烟、饮酒、吃饭等等在那里已经不再是联合的手段，或联络的手段。交往、联合以及仍然以交往为目的叙谈，对他们说来已经足够了；人与人之间的兄弟情谊在他们那里不是空话，而是真情，并且他们那由于劳动而变得结实的形象向我们放射出人类崇高精神之光。

[XX] 当国民经济学断言需求和供给始终相符的时候，它当即忘记了，按照它自己的主张，人的供给（人口论）始终超过对人的需求；因而，供求之间的比例失调在整个生产的本质结果——人的生存——上得到最显著的表现。

作为手段出现的货币在什么程度上成为真正的力量和唯一的目的，那使我成为本质并使我占有别人的对象性本质的手段在什么程度上成为目的本身，可以从下面一点看出来：地产（在土地是生活的泉源的地方）以及马和剑（在它们是真正生存手段的地方）也都被承认为真正的政治的生命力。在中世纪，一个等级只要它能佩剑，就成为自由的了。在游牧民族那里，有马就使人成为自由的人，使人有可能参加共同体生活。

我们在上面说过，人回到穴居生活，然而是在一种异化的、敌对的形式下回到那里去的。野人在自己的洞穴——这个自由地给他们提供享受和庇护的自然要素——中并不感到更陌生，反而感到如鱼得水般的自在。但是，穷人的地下室住所却是敌对的“具有异己力量的住所，只有当他把自己的血汗献给它时才让他居住”；他不能把这个住所看成自己的故居——在这里他最后会说：我在这里，就是在自己家里——相反地，他是住在别人的家里，住在一个每天都在暗中监视着他，只要他不交房租就立即将他抛向街头的陌生人的家里。他同样知道，就质量来说，他的住所跟彼岸的在财富天国中的人的住所是完全相反的。

异化既表现在我的生活资料属于别人，我所希望的东西是我不能得到的、别人的所有物；也表现为每个事物本身都是不同于它本身的另一个东西，我的活动是另一个东西，而最后，——这也适用于资本家；——则表现为一种非人的力量统治一切。

仅仅供享乐的、不活动的和挥霍的财富的规定在于：享受这种财富的人，一方面，仅仅作为短暂的、恣意放纵的个人而行动，并且把别人的奴隶劳动、人的血汗看作自己的贪欲的虏获物，因而把人本身——因而也把他本身——看作毫无价值的牺牲品（而且，对人的蔑视，部分地表现为对那可以维持成百人生活的东西恣意挥霍，部分地表现为一种卑鄙的幻想，即仿佛他的无节制的挥霍浪费和放纵无度的非生产性消费决定着别人的劳动，从而决定着别人的生存）；他把人的本质力量的实现，仅仅看作自己放纵的欲望、古怪的癖好和离奇的念头的实现。但是，另一方面，财富又被仅仅看作手段，看作应当加

以消灭的东西。因而，他既是自己的财富的奴隶，同时又是它的主人；既是慷慨大方的，同时又是卑鄙的、乖戾的、傲慢的、好幻想的、文雅的、有教养的和机智的。他还没有体验到财富是一种凌驾于自己之上的完全异己的力量。他宁愿把财富仅仅看作自身的力量，而且〔在他看来〕最后的、终极的目的并非〔不是〕财富，而是享受，〔……………〕^①

在这种……〔XXI〕为感性外表所眩惑的关于财富本质的美妙幻想对面出现的是实干的、清醒的、平凡的、节俭的、看清财富本质的工业家；如果说他为挥霍者的贪得无厌的享受开辟越来越大的范围，并且用自己的各种产品向挥霍者献媚——他的一切产品都是对挥霍者的欲望的曲意奉承，——那么，他同时也懂得以唯一有利的方式把挥霍者的正在消失的力量据为己有。因此，如果说工业财富起初表现挥霍的、幻想的财富的结果，那么后来工业财富也以能动的方式通过它本身的运动排除了挥霍的幻想的财富。货币利息的降低是工业运动的必然后果和结果。因此，挥霍的食利者的资金日益减少，同享受的手段和诱惑的增加恰成反比。所以，他必定或者吃光自己的资本，从而走向破产，或者自己成为工业资本家……另一方面，地租虽然由于工业发展进程而直接不断地提高，但是，正如我们已经看到的，总有一天地产也必然和其他一切财产一样，落入那再生产着自身和利润的资本的范畴，而这也就是同一个工业发展的结果。因而，挥霍的地主也必定或者吃光自己的资本，从而走向破产，或者自己成为自己土地的租地农场主，即经营农业的企业家。

^①手稿这里有几处破损，本页下部残缺，原文少三行或四行。——原编者注。

因此，货币利息降低，——蒲鲁东把这看成资本的扬弃和资本社会化的倾向，——不如说直接地就是劳动的资本对挥霍的财富的彻底胜利的象征，也就是一切私有财产向工业资本转化。这是私有财产对它的一切表面上还是人的特性的彻底胜利和私有者对私有财产的本质——劳动——的完全屈服。当然，工业资本家也享受。他决不退回到违反自然的简陋需要。但是他的享受仅仅是次要的事情，是一种服从于生产的休息；同时，享受是精打细算的，从而它本身是一种经济的享受，因为资本家把自己的享受也算入资本的费用。因此，他为自己的享受所花的钱只限于这笔花费能通过连同利润的资本再生产而重新得到补偿。所以，享受服从于资本，享受的个人服从于资本化的个人，而以前的情况恰恰相反。因此，利息的降低只有当它是资本正在完成的统治的象征，也就是正在完成的、因而正趋于扬弃的异化的象征的时候，才是资本扬弃的象征。一般说来，这就是现存的东西确证自己的对立面的唯一方式。

因此，国民经济学家关于奢侈和节约的争论，不过是已弄清了财富本质的国民经济学同还沉湎于浪漫主义的反工业的回忆的国民经济学之间的争论。但是双方都不善于把争论的对象用简单的词句表达出来，因而双方相持不下。

[XXXIV] 其次，地租作为地租已经被推翻了，因为现代国民经济学与断言土地所有者是唯一真正的生产者的重农学派相反，证明土地所有者本身倒是唯一的完全不生产的食利者。农业是资本家的事情，资本家只要能够从农业上有希望得到通常的利润，他就会把自己的资本投入这个用途。因此，重农学派所谓土地所有者作为唯一生产的所有者应当单独支付国税，从而也只有他们才有权表决国税并参与国事这样的论点就变为

相反的论断，即地租税是对非生产收入征收的单一税，因而也是无损于国民生产的单一税。显然，这样理解，土地所有者的政治特权就再也不可能从他们是主要纳税人这一事实得出来了。

凡是普鲁东认为是劳动反对资本的运动的运动的东西，都不过是具有资本形式即工业资本形式的劳动反对那种不是作为资本即不是以工业方式来消费的资本的运动。而且，这一运动正沿着胜利的道路即工业资本胜利的道路前进。——因此，我们知道，只有把劳动理解为私有财产的本质，才能同时弄清楚国民经济学的运动本身的真正性质。

在国民经济学家看来，社会是资产阶级社会，在这里任何个人都是各种需要的整体，[XXXV] 并且就人人互为手段而言，个人为别人而存在，别人也为他而存在。正像政治家议论人权时那样，国民经济学家也把一切都归结为人即归结为被他抹煞了一切特性，从而只看成资本家或工人的个人。

分工是关于异化范围内的劳动社会性的国民经济学用语。换言之，因为劳动不过是人的活动在外化范围内的表现，所以分工也无非是人的活动作为真正类活动——或作为类存在物的人的活动——的异化的、外化的设定。

关于分工的本质——劳动一旦被承认为私有财产的本质，分工就自然不得被理解为财富生产的一个主要动力——也就是关于作为类活动的人的活动这种异化的和外化的形式，国民经济学家们是讲得极不明确和自相矛盾的。

亚当·斯密①：

①引自亚当·斯密的《国富论》（《The Wealth of Nations》）第一卷第二、三、四章，马克思转引自该书巴黎1802年法文版。
——本书原作者注

“分工原不是人类智慧的结果。它是物物交换和互相交易这种倾向缓慢而逐步发展的必然结果。这种交换倾向或许是运用理性和语言的必然结果。它为一切人所共有，而在其他任何动物中间是找不到的。动物一旦成长，就完全独立生活。人则经常需要别人的帮助，如果他单单指望别人发善心给以帮助，那是徒劳的。如果他能求助于他们的个人利益，并使他们相信，他希望他们为他做事是对他们自己有利的，这样就可靠得多了。在他向人求助的时候，我们不是求助于他们的人性，而是求助于他们的利己主义。我们对他们决不说我们需要，而总是说对他们有利。——这样一来，因为我们相互需要的服务大部分是通过交换、交易、买卖获得的，所以最初产生分工的也正是这种交换倾向。例如，在狩猎或游牧部落中，有个人制造弓矢比其他人又迅速、又精巧。他往往用自己制造的这些产品同自己部落的人交换家畜和野味。他很快发觉，他用这种方法可以比他亲自狩猎得到更多东西。因此，他从自己的利益考虑，就把制造弓等等当作自己的主要业务。个人天赋的差别与其说是分工的原因，不如说是分工的结果……人如果没有交换和交易的倾向，那么每个人就会不得不亲自生产一切生活必需品和方便品。一切人都将不得不做同样的日常工作，那么唯一能够造成才能上的巨大差别的职业上的巨大差别就不会存在。正像这种交换倾向造成人们才能上的差别一样，这同一个倾向也使这种差别成为有益的。许多同属但不同品种的动物，它们在天生资质上的差别比人类在没有受过教育以前天生资质上的差别要显著得多。就天赋的才能和智慧来说，哲学家和搬运夫之间的差别比家犬和猎犬之间、猎犬和鹌猎犬之间、鹌猎犬和牧羊犬之间的差别要小得多。可是这些不

同品种的动物，尽管是同类，彼此却几乎无法利用。家犬虽然力大，[XXXVI]却不能辅以猎犬的敏捷，等等。由于缺乏交易和交换的能力或倾向，这些不同的天赋和不同程度的智力活动不能汇集在一起，因而丝毫不能增进同类的幸福和便利。每个动物都必须独立生活和保卫自己；自然给予动物各种各样的能力，动物却不能由此得到丝毫好处。相反，人的各种极不相同的才能则能交相为用，因为依靠交换和交易这种普遍倾向，他们的不同才能的不同产品汇集成好像一个共同的资源，每个人可以按照自己的需要从中购买别人的劳动产品的一部分。因为交换这种倾向产生了分工，所以这种分工的发展程度总是受交换能力，换句话说，受市场的大小限制。如果市场非常狭小，那就不会鼓励人们完全致力于某一种职业，因为他不能用他本身消费不了的自己劳动产品的剩余部分，随意换得自己需要的别人劳动产品的剩余部分……”在文明状态中，“每个人都靠交换来生活，并成为一种商人，而社会本身，严格说也成为商业社会。（见德斯杜特·德·特拉西“社会是一系列的相互交换；商业就是社会的整个本质”）……资本的积累随着分工的发展而增长，反之亦然。”

以上是亚当·斯密说的。

“如果每个家庭都生产它所需的全部消费品，那么社会在不实行任何交换的情况下也可以继续存在了。——虽然交换不是社会的基础，但在我们的文明的社会状态中不能没有它。分工是对人力的巧妙运用；分工可以增加社会产品，增进社会威力和社会的享受，但是它限制单个人的能力并使之退化。——没有交换就不可能有生产。”

这是让·巴·萨伊说的①。

“人生来就有的力量，就是他的智力和他从事劳动的身体素质。而来源于社会状态的力量，就是分工的能力和在不同的人中间分配不同工作的能力……就是交换相互服务和交换构成生活资料的各种产品的能力。促使一个人为别人服务的动机是利己心，因为它要求得到为别人服务的报酬。——排他性的私有财产的权利是人们之间进行交换的必要条件。”“交换和分工是相互制约的。”

这是斯卡尔贝克说的②。

穆勒把发达的交换即商业说成是分工的结果：

“人的活动可以归结为极简单的要素。实际上，人能做的不过是生产出运动；他能移动物品，[XXXVII]使它们相互离开或相互接近；其余的事情则由物质的特性来完成。人们在使用劳力和机器时常常发现，把互相妨碍的操作分开并把一切能以某种方式相辅相成的操作结合起来，通过这样巧妙的分配，就可以加强效果。一般地说，人们不能以从事少数几项操作所练出来的速度和技巧来从事多项不同的操作。因此，尽可能地限制每个人的操作项目，总是有利的。——为了最有利地进行分工以及分配人力和机器力，在多数情况下，必须从事大规模生产，换句话说，必须大批地生产财富。这种好处是促使

①引自萨伊《论政治经济学》（《Traité d'économie Politique》），巴黎，1817年第三版，第300页。——本书作者注

②引自F·斯卡尔贝克的《社会财富论》（《Théorie des richesses sociales, suivi d'une bibliographie de l'économie Politique》），巴黎，1829年版，第25—27页。——本书原作者注

大制造业产生的原因。有少数在有利条件下建立起来的这种大制造业，往往不仅向一个国家，而且向几个国家，按照所要求的数量，供应它们所生产的产品。”

这是穆勒说的。^①

但是，全部现代国民经济学都一致同意：分工同生产的财富，分工同资本的积累是相互制约的；只有自由放任的私有财产才能创造出最有利的和无所不包的分工。

亚当·斯密的论述可以归纳如下：分工给劳动以无限的生产能力。它起源于人所特有的交换和交易的倾向，这种倾向大概不是偶然的，而是运用理性和语言的结果。进行交换的人们的动机不是人性而是利己主义。人的才能的差别与其说是分工即交换的原因，不如说是它的结果。只有交换才使这种差别成为有益的。同类而不同品种的动物的特性的天生差别比人的秉赋和活动的差别显著得多。但是因为动物不能从事交换，所以同类而不同品种的动物所具有的不同特性，不能给任何动物个体带来任何好处。动物不能把同类的不同特性汇集起来；它们不能为同类的共同利益和方便做出任何贡献。人则不同，各种各样的才能和活动方式可以相互利用，因为人能够把各种不同的产品汇集成一个共同的资源，每个人都可以从中购买所需要的东西。因为分工是从交换的倾向产生的，所以分工依交换、市场的规模大小而发展或受到限制。在文明状态中，每个人都是商人，而社会则是商业社会。

①引自J·穆勒的《政治经济学原理》（《Elements of political Economy》）。马克思引用的是该书法文版（巴黎1823年版）。——本书原作者注

萨伊把交换看成偶然的、非基本的东西。社会没有交换也可以存在。在文明的社会状态中，交换才成为必要的。但是，没有交换不可能有生产。分工对于创造社会财富来说是一个方便的、有用的手段，是人力的巧妙运用，但是它使每一个个人的能力退化。最后这个意见是萨伊的进步。

斯卡尔贝克把个人的、人生来就有的力量、即智力和从事劳动的身体素质，同来源于社会的力量，即相互制约的交换和分工区别开来。但是私有财产是交换的必要前提。在这里，斯卡尔贝克用客观的形式表述了斯密、萨伊、李嘉图等人所说的东西，因为斯密等人指出利己主义、私人利益是交换的基础，并把买卖称为交换的本质的和适合的形式。

穆勒把商业说成是分工的结果。他认为，人的活动可归结为机械的运动。分工和采用机器可以促进生产的丰富。委托给每个人的操作范围应尽可能小。分工和采用机器也决定着财富的大量生产即生产的集中。这是大制造业产生的原因。

【XXXVIII】 考察分工和交换是很有意思的，因为分工和交换是人的活动和本质力量——作为类的活动和本质力量——的明显外化的表现。

说分工和交换以私有财产为基础，等于说劳动是私有财产的本质，国民经济学家不能证明这个论断而我们则愿意替他证明。分工和交换是私有财产的形式这一情况恰恰包含着双重证明：一方面人的生命为了本身的实现曾经需要私有财产；另一方面人的生命现在需要消灭私有财产。

分工和交换是这样的两个现象，国民经济学家在考察它们时夸耀自己的科学的社会性，同时也无意中说出了他的科学所包含的矛盾，即依靠非社会的特殊利益来论证社会。

我们应当考察下述各个要素：

第一，交换的倾向——国民经济学家认为利己主义是它的基础——被看作分工的原因或分工的相互作用的因素。萨伊认为交换对于社会的本质来说不是什么基本的东西。用分工和交换来说明财富、生产。分工使个人活动贫乏和退化。交换和分工被认为是产生人的才能的巨大差别的原因，而这种差别又由于交换而成为有益的。斯卡尔贝克把人的生产的本质力量或者说生产性的本质力量分为两部分：（1）个人的、他所固有的力量，即他的智力和从事一定劳动的特殊素质或能力；（2）来源于社会而不是来源于现实个人的力量，即分工和交换。——其次：分工受市场的限制。——人的劳动是简单的机械的运动；最主要的事情由对象的物质特性去完成。——分配给每一个人的操作应当尽可能少。——劳动的划分和资本的积聚，个人生产的无效果和财富的大量生产。——自由的私有财产对于分工的意义。

货 币

【XLI】 如果人的感觉、激情等等不仅是在〔狭隘〕意义上的人类学的规定、而且是真正本体论的本质（自然）肯定；如果感觉、激情等等仅仅通过它们的对象对它们感性地存在这一事实而真正肯定自己，那么，不言而喻的是：（1）它们的肯定方式决不是同样的，相反，不同的肯定方式构成它们的存在、它们的生命的特殊性；对象以怎样的方式对它们存在，这就是它们的享受的特有方式；（2）如果感性的肯定是对采取独立形态的对象的直接扬弃（如吃、喝、对象的加工，等等），那么这也就是对象的肯定；（3）只要人是人的，因而他的感

觉等等也是人的，那么对象为他人所肯定，这同样是他自己的享受；（4）只有通过发达的工业，也就是以私有财产为中介，人的激情的本体论本质才能在总体上、合乎人性地实现；因此，关于人的科学本身是人在实践上的自我实现的产物；（5）如果撇开私有财产的异化，那么私有财产的意义就在于本质的对象——既作为享受的对象，又作为活动的对象——对人的存在。

货币，因为具有购买一切东西、占有一切对象的特性，所以是最突出的对象。货币的这种特性的普遍性是货币的本质的万能；所以它被当成万能之物。货币是需要和对象之间、人的生活和生活资料之间的牵线人。但是在我和我的生活之间充当媒介的那个东西，也在我和他人对我的存在之间充当媒介。对我说来，他人就是这个意思。

“什么译话，你的脚，你的手，
你的屁股，你的头，这当然是你的所有，
但假如我能够巧妙地使用，
难道不就等于是我的所有？
我假如出钱买了六匹马儿，
这马儿的力量难道不是我的？
我驾御着它们真是威武堂堂，
真好像我生就二十四只脚一样。”

歌德《浮士德》（靡菲斯特斐勒斯的话）

莎士比亚在《雅典的泰门》中说：

“金子！黄黄的、发光的、宝贵的金子！

不，天神们啊，
我不是一个游手好闲的信徒……
这东西，只这一点点儿，
就可以使黑的变成白的，丑的变成美的；
错的变成对的，卑贱变成尊贵，
老人变成少年，懦夫变成勇士。

……

这东西会把你们的祭司和仆从从你们的身旁拉走，
把壮士头颅底下的枕垫抽去；
这黄色的奴隶可以使异教联盟，同宗分裂；
它可以使受咒诅的人得福，
使害着灰白色的癩病的人为众人所敬爱；
它可以使窃贼得到高爵显位，和元老们分庭抗礼；
它可以使鸡皮黄脸的寡妇重做新娘，
即使她的尊容会使那身染恶疮的人见了呕吐，
有了这东西也会恢复三春的娇艳。

……

该死的土块，你这人尽可夫的娼妇，
你惯会在乱七八糟的列国之间挑起纷争。”

并且下面又说：

“呵，你可爱的凶手，
帝王逃不过你的掌握，
亲生的父子会被你离间！
你灿烂的奸夫，

淫污了纯洁的婚床！
 你勇敢的玛尔斯^①！
 你永远年青韶秀、永远被人爱恋的娇美的情郎，
 你的羞颜可以融化了黛安娜女神膝上的冰雪！
 你有形的神明，
 你会使冰炭化为胶漆，仇敌互相亲吻！
 为了不同的目的，
 你会说任何的方言！
 你动人心坎的宝物啊！
 你的奴隶，那些人类，要造反了，
 快快运用你的法力，让他们互相砍杀，
 留下这个世界来给兽类统治吧！”^②

莎士比亚把货币的本质描绘得十分出色。为了理解他，我们首先从解释歌德那几行诗句开始。

依靠货币而对我存在的东西，我能付钱的东西，即货币能购买的东西，就是我——货币持有者本身。货币的力量多大，我的力量就多大。货币的特性就是我——货币持有者的特性和本质力量。因此，我是什么和我能够做什么，这决不是由我的个性来决定的。我是丑的，但是我能给我买到最美的女人。可见，我并不丑，因为丑的作用，丑的吓人的力量，被货币化为乌有了。我——就我的个人特点而言，是个跛子，可是货币使我获得二十四只脚，可见，我并不是跛子。我是一个邪恶的、不诚实的、没有良心的、没有头脑的人，可是货币是受尊敬的，所

①玛尔斯是古代罗马人的战神。——译者注

②莎士比亚《雅典的泰门》第四幕第三场。——编者注

以，它的持有者也受尊敬。货币是最高的善，所以，它的持有者也是善的。此外，货币还使我不必为成为不诚实的人伤脑筋，所以我事先就被认定是诚实的。我是没有头脑的，但货币是万物的实际的头脑，货币持有者又怎么会没有头脑呢？再加上他可以给自己买到很有头脑的人，而能够支配他们的人，不是比他们更有头脑吗？既然我能够凭借货币得到人心所渴望的一切东西，那我不是具有人的一切能力了吗？这样，我的货币不是就把我的种种无能变成它们的对立物了吗？

如果货币是把我同人的生活、把我同社会、把我同自然界和人们联结起来的纽带，那么货币难道不是一切纽带的纽带吗？它难道不是能够解开和系紧任何纽带吗？因此，它难道不也是普遍的离间手段吗？它既是地地道道的使人分离的“辅币”，也是地地道道的结合手段，它是社会的〔……〕^①化合力。

莎士比亚特别强调了货币的两个特性：

（1）它是有形的神明，它使一切人的和自然的特性变成它们的对立物，使事物普遍混淆和颠倒；它能使冰炭化为胶漆。

（2）它是人尽可夫的娼妇，是人们和各民族的普遍牵线人。

使一切人的和自然的性质颠倒和混淆，使冰炭化为胶漆——货币的这种神力包含在它的本质中，即包含在人的异化的、外化的和外在化的类本质中。它是人类的外化的能力。

凡是我作为人所不能做到的，也就是我个人的一切本质力

①手稿此处缺损。——中文版编者注。本书德文原稿没有“〔……〕”，也无注释。——译编者

量所不能做到的，我依靠货币都能做到。因而货币把每一种本质力量都变成它本来所不是的那个东西，即变成它的对立物。

当我想要食物或者因我身体不佳，不能步行，想坐邮车的时候，货币就使我获得食物和邮车，这就是说，它把我的愿望从观念的东西，从它们的想象的、表象的、期望的存在，转化成它们的感性的、现实的存在，从观念转化成生活，从想象的存在转化成现实的存在。作为这样的媒介，货币是真正的创造力。

当然，没有货币的人也有需求，但他的需求只是一种观念的东西，它对我、对第三者、对另一个人 [XLIII] 是不起任何作用的，不存在的，因而对于我依然是非现实的、无对象的。以货币为基础的有效的需求和以我的需要、我的激情、我的愿望等等为基础的无效的需求之间的差别，是存在和思维之间的差别，是只在我心中存在的观念和那作为现实对象在我之外对我存在的观念之间的差别。

如果我没有供旅行用的货币，那么我也就没有旅行的需要，也就是说，没有现实的和可以实现的旅行的需要。如果我有进行研究的本领，而没有进行研究的货币，那么我也就没有进行研究的本领，即没有进行研究的有效的、真正的本领。相反地，如果我实际上没有进行研究的本领，但我有愿望和货币，那么我也就有进行研究的有效的本领。货币是一种外在的、并非从作为人的人和作为社会的人类社会产生的、能够把观念变成现实而把现实变成纯观念的普遍手段和能力，它把现实的、人的和自然的本质力量变成纯抽象的观念，并因而变成不完善性和充满痛苦的幻想；另一方面，同样把现实的不完善性和幻想，个人的实际上无力的、只在个人想象中存在的本质

力量，变成现实的本质力量和能力。因此，仅仅按照这个规定，货币就已是个性的普遍颠倒：它把个性变成它们的对立面，赋予个性以与它们的特性相矛盾的特性。

其次，对于个人和对于那些以本质自居的、社会的和其他联系，货币也是作为这种颠倒黑白的力量出现的。它把坚贞变成背叛，把爱变成恨，把恨变成爱，把德行变成恶行，把恶行变成德行，把奴隶变成主人，把主人变成奴隶，把愚蠢变成明智，把明智变成愚蠢。

因为货币作为现存的和起作用的价值概念把一切事物都混淆和替换了，所以它是一切事物的普遍的混淆和替换，从而是颠倒的世界，是一切自然的性质和人的性质的混淆和替换。

谁能买到勇气，谁就是勇敢的，即使他是胆小鬼。因为货币所交换的不是特定的性质，不是特定的事物或特定的人的本质力量，而是人的、自然的整个对象世界，所以，从货币持有者的观点看来，货币能把任何特性和任何对象同其他任何即使与它相矛盾的特性或对象相交换，货币能使冰炭化为胶漆，能迫使仇敌相互亲吻。

我们现在假定人就是人，而人同世界的关系是一种人的关系，那么你就只能用爱来交换爱，只能用信任来交换信任，等等。如果你想得到艺术的享受，那你就必须是一个有艺术修养的人。如果你想感化别人，那你就必须是一个实际上能鼓舞和推动别人前进的人。你同人和自然界的一切关系，都必须是你的现实的个人生活的、与你的意志的对象相符合的特定表现。如果你在恋爱，但没有引起对方的反应，也就是说，如果你的爱作为爱没有引起对方的爱，如果你作为恋爱者通过你的生命表现没有使你成为被爱的人，那么你的爱就是无力的，就

是不幸。

· 对黑格尔的辩证法和整个哲学的批判

(6) ① 在这一部分，为了便于理解和论证，对黑格尔辩证法，特别是《现象学》和《逻辑学》中的有关叙述，以及最后对最近的批判运动同黑格尔的关系作一些说明，也许是适当的。

现代德国的批判着意研究旧世界的内容，而且批判的发展完全拘泥于所批判的材料，以致对批判的方法采取完全非批判的态度，同时，对于我们如何对待黑格尔辩证法这一表面上看来是形式的问题，而实际上是本质的问题，则完全缺乏认识。对于现代的批判同黑格尔哲学，特别是同辩证法的关系问题是如此缺乏认识，以致像施特劳斯和布鲁诺·鲍威尔这样的批判家——前者是完完全全地，后者在自己的《复类福音作者》中（与施特劳斯相反，他在这里用抽象的人的“自我意识”代替了“抽象的自然界”的实体），甚至在《基督教真象》中，至少有可能完全地——仍然拘泥于黑格尔的逻辑学。例如《基督教真象》一书中说：

“自我意识设定世界、设定差别，并且在它所创造的东西中创造自身，既然它重新扬弃了它的造物同它自身的差别，既然它只是在创造活动中和运动中才是自己本身，——这个自我意识在这个运动中似乎就没有自己的目的了”，等等。或者说：“他们（法国唯物主义者）还未能看到，宇宙的运动只有

① 《马克思恩格斯全集》中文版在“(6)”前面还有“[XI]”。

——译编者

作为自我意识的运动，才能实际成为自为的运动，从而达到同自身的统一。”

这些说法连语言上都和黑格尔的观点毫无区别，而且无宁说是在逐字逐句重述黑格尔的观点。

【XII】 鲍威尔在他的《自由的正义事业》一书中对格鲁培先生提出的“那么逻辑学的情况如何呢？”这一唐突的问题避而不答，却让他去问未来的批判家。这表明，鲍威尔在进行批判活动（鲍威尔《复类福音作者》）时对于同黑格尔辩证法的关系是多么缺乏认识，而且在物质的批判活动之后也还缺乏这种认识。

但是即使现在，在费尔巴哈既在收入《轶文集》的《纲要》中，也更详细地在《未来哲学》中从根本上推翻了旧的辩证法和哲学之后，在不能完成这一事业的上述批判反而认为这一事业已经完成，并且自封为纯粹的、坚决的、绝对的、洞察一切的批判之后，在批判以唯灵论的狂妄自大态度把整个历史运动归结为其余的世界（它把这个世界与它自身对立起来而归入“群众”这一范畴）和它自身的联系，并且把一切独断的对立消融于它自身的聪明和世界的愚蠢之间、批判的基督和作为“群氓”的人类之间的一个独断的对立中之后，在批判每日每时以群众的愚钝来证明它本身的超群出众之后，在批判最后宣告批判的末日审判，宣称这样一天——那时整个正在堕落的人类将集合在批判面前，由批判加以分类，而每一类人都将得到一份贫困证明书——即将来临之后，在批判于报刊上宣布它既对人的感觉又对它自己独标一格地君临其上的世界具有优越性，而且不时从它那讥讽的嘴唇发出奥林帕斯诸神的哄笑声之后，——在以批判的形式消失着的唯心主义（青年黑格尔主义）做

出这一切滑稽可笑的动作之后，这种唯心主义甚至丝毫没有暗示现在已经到了同自己的母亲即黑格尔辩证法批判地划清界限的时候，甚至也〔丝毫〕未能表明它对费尔巴哈辩证法的批判态度。这是对自身持完全非批判的态度。

费尔巴哈是唯一对黑格尔辩证法采取严肃的、批判的态度的人，只有他在这个领域内作出了真正的发现，总之他真正克服了旧哲学。费尔巴哈成就的伟大以及他把这种成就贡献给世界时所表现的那种谦虚的纯朴，同批判所持的相反的态度恰成惊人的对照。

费尔巴哈的伟大功绩在于：

（1）证明了哲学不过是变成思想的并且经过思考加以阐述的宗教，不过是人的本质的异化的另一种形式和存在方式；从而，哲学同样应当受到谴责；

（2）创立了真正的唯物主义的和现实的科学，因为费尔巴哈使“人与人之间的”社会关系成了理论的基本原则；

（3）他把基于本身并且积极地以自身为基础的肯定的东西同自称是绝对的肯定的东西的那个否定的否定对立起来。

费尔巴哈这样解释了黑格尔辩证法（从而论证了要从肯定的东西即从感觉确定的东西出发）：

黑格尔从实体的异化出发（在逻辑上就是从无限的东西、抽象的普遍的东西出发），从绝对的和不变的抽象出发，就是说，说得更通俗些，他从宗教和神学出发。

第二，他扬弃了无限的东西，设定了现实的、感性的、实在的、有限的、特殊的东西（哲学、宗教和神学的扬弃）。

第三，他重新扬弃了肯定的东西，恢复了抽象、无限的东西。宗教和神学的恢复。

由此可见，费尔巴哈把否定的否定仅仅看作哲学同自身的矛盾，看作在否定神学（超验性等等）之后又肯定神学的哲学，即同自身相对立而肯定神学的哲学。

否定的否定所包含的肯定，或自我肯定和自我确证，被认为是自身还不能确信因而自身还受对立面影响的、对自身怀疑因而需要证明的肯定，即被认为是还没有用自己的存在证明自身的、还没有被承认的 [XIII] 肯定；可见，感觉确定的、以自身为基础的肯定是同这种肯定直接地而非间接地对立着的^①。

但是，由于黑格尔根据否定的否定所包含的肯定方面把否定的否定看成真正的和唯一的肯定的东西，而根据它所包含的否定方面把它看成一切存在的唯一真正的活动和自身实现的活动，所以他只是为那种历史的运动找到抽象的、逻辑的、思辨的表达，这种历史还不是作为既定的主体的人的现实的历史，而只是人产生的活动、人的发生的历史。

我们既要说明这一运动在黑格尔那里所采取的抽象形式，也要说明这一和现代的批判相反的运动同费尔巴哈的《基督教的本质》一书所描述的同一过程的区别；或者更正确些说，要说明这一在黑格尔那里还是非批判的运动所具有的批判形式。

现在看一看黑格尔的体系。必须从黑格尔的《现象学》即从黑格尔哲学的真正诞生地和秘密开始。

现象学。

（A）自我意识。

①马克思在这里加了一句话：“费尔巴哈还把否定的否定、具体概念看作在思维中超越自身和作为思维而想直接成为直观、自然界、现实的思维。”——中文版编者注。本书原文无此注释——译编者

I. 意识。(a) 感觉确定性, 或“这一个”和意谓。(b) 知觉, 或具有特性的事物和幻觉。(c) 力和悟性, 现象和超感觉世界。

II. 自我意识。自身确定性的真理。(a) 自我意识的独立性和非独立性, 主人和奴隶。(b) 自我意识的自由。斯多葛主义, 怀疑主义, 苦恼的意识。

III. 理性。理性的确定性和真理。(a) 观察的理性; 对自然界和自我意识的观察。(b) 理性的自我意识通过自身来实现。快乐和必然性。心的规律和自大狂。德性和世道。(c) 自在和自为地实在的个性。精神的动物界和欺骗, 或事情本身。立法的理性。审核法律的理性。

(B) 精神。

• I. 真的精神; 伦理。II. 自我异化的精神, 教养。III. 确定自身的精神, 道德。

(C) 宗教。自然宗教, 艺术宗教, 启示宗教。

(D) 绝对知识。

因为黑格尔的《哲学全书》以逻辑学, 以纯粹的思辨的思想开始, 而以绝对知识, 以自我意识的、理解自身的哲学的或绝对的即超人的抽象精神束结, 所以整整一部《哲学全书》不过是哲学精神的展开的本质, 是哲学精神的自我对象化; 而哲学精神不过是在它的自我异化内部通过思考理解即抽象地理解自身的、异化的世界精神。逻辑学是精神的货币, 是人和自然界的思辨的思想的价值——人和自然界的同一切现实的规定性毫不相干的、因而是非现实的本质, ——是外化的因而从自然界和现实的人抽象出来的思维, 即抽象思维。这种抽象思维的外在性就是……自然界, 就像自然界对这种抽象思维所表现的那

样。自然界对抽象思维说来是外在的，是抽象思维的自我丧失；而抽象思维也是外在地把自然界作为抽象的思想来理解，而不是作为外化的、抽象的思维来理解。——最后，精神，这个回到自己的诞生地的思维，这种思维在它终于发现自己和肯定自己就是绝对知识因而就是绝对的即抽象的精神之前，在它获得自己的自觉的、与自身符合的存在之前，它作为人类学的、现象学的、心理学的、伦理的、艺术的、宗教的精神，总还不是自身。因为它的现实存在就是抽象。

黑格尔有双重错误。

第一个错误在黑格尔哲学的诞生地《现象学》中表现得最为明显。例如，当他把财富、国家权力等等看成同人的本质相异化的本质，这只是就它们的思想形式而言。它们是思想的本质，因而只是纯粹的即抽象的哲学思维的异化。因此，整个运动是以绝对知识结束的。这些对象从中异化出来的并且以现实性自居而与之对立的，恰恰是抽象的思维。哲学家——他本身是异化的人的抽象形象——把自己变成异化的世界的尺度。因此，全部外化历史和外化的整个复归，不过是抽象的、绝对的思维的生产史，即逻辑的思辨的思维的生产史。因而，异化——它从而构成这种外化的以及这种外化之扬弃的真正意义——是自在和自为之间、意识和自我意识之间、客体和主体之间的对立，也就是抽象思维同感性的现实或现实的感性在思想本身范围内的对立。其他一切对立及其运动，不过是这种唯一有意义的对立的外观、外壳、公开形式，这些对立构成其他世俗对立的意义。在这里，不是人的本质以非人的方式同自身对立的对象化，而是人的本质以不同于抽象思维的方式并且同抽象思维对立的对象化，被当作异化的被设定的和应该扬弃的本

质。

【XVIII】 因此，对于人的已成为对象而且是异己对象的本质力量的占有，首先不过是那种在意识中、在纯思维中即在抽象中发生的占有，是对这些作为思想和思想运动的对对象的占有；因此，在《现象学》中，尽管已有一个完全否定的和批判的外表，尽管实际上已包含着那种往往早在后来发展之前就有的批判，黑格尔晚期著作的那种非批判的实证主义和同样非批判的唯心主义——现有经验在哲学上的分解和恢复——已经以一种潜在的方式，作为萌芽、潜能和秘密存在着了。其次，要求把对象世界还给人——例如，有这样一种理解：感性意识不是抽象感性的意识，而是人的感性的意识；宗教、财富等等不过是人的对象化的异化的现实，是客体化的人的本质力量的异化的现实；因而，宗教、财富等等不过是通向真正人的现实的道路，——因此，这种对人的本质力量的占有或对这一过程的理解，在黑格尔那里是这样表现的：感性、宗教、国家权力等等是精神的本质，因为只有精神才是人的真正的本质，而精神的真正的形式则是能思维的精神，逻辑的、思辨的精神。自然界的人性和历史所创造的自然界——人的产品——的人性，就表现在它们是抽象精神的产物，所以，在这个限度内是精神的环节即思想本质。因此，《现象学》是一种隐蔽的、自身还不清楚的、被神秘化的批判，但是，由于《现象学》紧紧抓住人的异化，——尽管人只是以精神的形式出现的——其中仍然隐藏着批判的一切要素，而且这些要素往往已经以远远超过黑格尔观点的方式准备好和加工过了。关于“苦恼的意识”、“诚实的意识”、“高尚的意识和卑鄙的意识”的斗争等等、等等这些章节，包含着对宗教、国家、市民生活等整个整个领域的

批判的要素，但还是通过异化的形式。正像本质、对象表现为思想的本质一样，主体也始终是意识或自我意识，或者更正确些说，对象仅仅表现为抽象的意识，而人仅仅表现为自我意识。因此，在《现象学》中出现的异化的各种不同形式，不过是意识和自我意识的不同形式。正像抽象的意识本身（对象就被看成这样的意识）仅仅是设定差别的自我意识的一个环节一样，这一运动的结果表现为自我意识和意识的同一，绝对知识，那种已经不是向外部而是仅仅在自身内部进行的抽象思维运动，也就是说，其结果是纯思想的辩证法。

【XXIII】 因此，黑格尔的《现象学》及其最后成果——作为推动原则和创造原则的否定性的辩证法——的伟大之处首先在于，黑格尔把人的自我产生看作一个过程，把对象化看作失去对象，看作外化和这种外化的扬弃；因而，他抓住了劳动的本质，把对象性的人、现实的因而是真正的人理解为他自己的劳动的结果。人同作为类存在物的自身发生现实的、能动的关系，或者说，人使自身作为现实的类存在物即作为人的存在物实际表现出来，只有通过下述途径才是可能的：人实际上把自己的类的力量统统发挥出来（又这是只有通过人类的全部活动、只有作为历史的结果才有可能），并且把这些力量当作对象来对待，而这首先又是只有通过异化的形式才有可能。

我们将以《现象学》的最后一章——绝对知识——来详细说明黑格尔的片面性和局限性。这一章既概括地阐述了《现象学》的精神、它同思辨的辩证法的关系，也概括地阐述了黑格尔对这二者及其相互关系的理解。

让我们先指出一点：黑格尔站在现代国民经济学家立场上。他把劳动看作人的本质，看作人的自我确证的本质；他只

看到劳动的积极的方面，而没有看到它的消极的方面。劳动是人在外化范围内或者作为外化的人的自为的生成。黑格尔唯一知道并承认的劳动是抽象的精神的劳动。因此，黑格尔把一般说来构成哲学的本质的那个东西，即知道自身的人的外化或者思考自身的、外化的科学看成劳动的本质；因此，同以往的哲学相反，他能把哲学的各个环节总括起来，并且把自己的哲学说成就是这个哲学。其他哲学家做过的事情——把自然界和人类生活的各个环节看作自我意识的以至抽象的自我意识的环节，黑格尔则认为是哲学本身所做的事情。因此，他的科学是绝对的。

现在让我们转到我们的本题上来。

绝对知识。《现象学》的最后一章。

主要之点就在于：意识的对象无非就是自我意识，或者说，对象不过是对象化的自我意识、作为对象的自我意识（把人和自我意识等同起来）。

因此，问题就在于克服意识的对象。对象性本身被认为是人的异化的、同人的本质（自我意识）不相适应的关系。因此，重新占有在异化规定下作为异己的东西产生的、人的对象性的本质，这不仅具有扬弃异化的意义，而且具有扬弃对象性的意义，这就是说，人被看成非对象性的，唯灵论的存在物。

黑格尔对克服意识的对象的运动作了如下的描述：

对象不仅表现为返回到自我〔das Selbst〕的东西（在黑格尔看来，这是对这一运动的片面的即只抓住了一个方面的理解）。把人和自我等同起来。而自我不过是被抽象地理解的和通过抽象产生出来的人。人是自我的〔selbstisch〕。人的眼睛、人的耳朵等等都是自我的；人的每一种本质力量在人身上

都具有自我性这种特性。但正因为这样，说自我意识具有眼睛、耳朵、本质力量，就完全错了。无宁说自我意识是人的自然界即人的眼睛等等的质，而并非人的自然界是 [XXIV] 自我意识的质。

被抽象化和固定化的自我，就是作为抽象的利己主义者的人，就是在自己的纯粹抽象中被提升到思维的利己主义（下文还要谈到这一点）。

人的本质，人，在黑格尔看来是和自我意识等同的。因此，人的本质的一切异化都不过是自我意识的异化。自我意识的异化没有被看作人的本质的现实异化的表现，即在知识和思维中反映出来的这种异化的表现。相反地，现实的即真实地出现的异化，就其潜藏在内部深处的——并且只有哲学才能揭示出来的——本质说来，不过是真正的、人的本质即自我意识的异化的现象。因此，掌握了这一点的科学就叫做现象学。因此，对异化的、对象性的本质的任何重新占有，都表现为把这种本质合并于自我意识；掌握了自己本质的人，仅仅是掌握了对对象性本质的自我意识。因此，对象之返回到自我就是对象的重新占有。

意识的对象的克服可全面表述如下：

- (1) 对象本身对意识说来是正在消逝的东西；
- (2) 自我意识的外化就是设定物性；
- (3) 这种外化不仅有否定的意义，而且有肯定的意义；
- (4) 它不仅对我们或者对自身有意义，而且对意识本身也有意义；
- (5) 对象的否定，或对象的自我扬弃，对意识所以有肯定的意义（或者说，它所以知道对象的这种虚无性），是由于

意识把自身外化了，因为意识在这种外化中把自身设定为对象，或者说，由于自为的存在的不可分割的统一性而把对象设定为自身；

(6) 另一方面，这里还同时包含着另一个环节，即意识既扬弃这种外化和对象性，也同样地返回到自身，因而，它在自己的异在本身中也就是在自己身边；

(7) 这就是意识的运动，因而也就是意识的各个环节的总体；

(8) 意识必须既依据自己的各个规定的总体来对待对象，同样也必须依据这个总体的每一个规定来考察对象。意识的各个规定的这种总体使对象本身成为精神的本质，而对于意识说来，对象所以真正成为精神的本质，是由于把对象的每一个别的规定理解为自我的规定，或者说，是由于对这些规定采取了上述的精神的态度。

关于(1)。——所谓对象本身对意识说来是正在消逝的东西，就是上面提到对象之返回到自我。

关于(2)。——自我意识的外化设定物性。因为人等于自我意识，所以人的外化的、对象性的本质即物性（即对他说来是对象的那个东西，而只有对他说来是本质的对象并因而是他的对象性的本质的那个东西，才是他的真正的对象。既然被当作主体的不是现实的人本身，因而也不是自然界——因为人是人的自然界，——而只是人的抽象，即自我意识，所以，物性只能是外化的自我意识），等于外化的自我意识，而物性是由这种外化设定的。一个有生命的、自然的、具备并赋有对象性的即物质的本质力量的存在物，既拥有他的本质的现实的、自然的对象，他的自我外化又设定一个现实的、但以外在性的形

式表现出来的因而不从属于他的本质并且凌驾其上的对象世界，这是十分自然的。这里并没有什么不可捉摸的和神秘莫测的东西。相反的情况倒是神秘莫测的。但同样明显的是，自我意识通过自己的外化所能设定的只是物性，即只是抽象物、抽象的物，而不是现实的物。〔XXVI〕同样很明显的是：物性因此对自我意识说来不是什么独立的、实质的东西，而只是纯粹的造物，是自我意识所设定的东西，这个被设定的东西并不是证实自己，而只是证实设定这一行动，这一行动在一瞬间把自己的能力作为产物固定下来，使它似乎具有独立的、现实的本质的作用——但仍然只是在一瞬间。

当现实的、有形体的、站在稳固的地球上呼吸着一切自然力的人通过自己的外化把自己现实的、对象性的本质力量设定为异己的对象时，这种设定并不是主体；它是对象性的本质力量的主体性，因而这些本质力量的活动也必须是对对象性的活动。对象性的存在物客观地活动着，而只要它的本质规定中不包含对象性的东西，它就不能客观地活动。它所以能创造或设定对象，只是因为它本身是被对象所设定的，因为它本来就是自然界。因此，并不是它在设定这一行动中从自己的“纯粹的活动”转而创造对象，而是它的对象性的产物仅仅证实了它的对象性活动，证实了它的活动是对象性的、自然存在物的活动。

我们在这里看到，彻底的自然主义或人道主义，既不同于唯心主义，也不同于唯物主义，同时又是把这二者结合的真理。我们同时也看到，只有自然主义能够理解世界历史的行动。

人直接地是自然存在物。人作为自然存在物，而且作为有生命的自然存在物，一方面具有自然力、生命力，是能动的自

然存在物；这些力量作为天赋和才能、作为欲望存在于人身上；另一方面，人作为自然的、肉体的、感性的、对象性的存在物，和动植物一样，是受动的、受制约的和受限制的存在物，也就是说，他的欲望的对象是作为不依赖于他的对象而存在于他之外的；但这些对象是他的需要的对象；是表现和确证他的本质力量所不可缺少的、重要的对象。说人是肉体的、有自然力的、有生命的、现实的、感性的、对象性的存在物，这就等于说，人有现实的、感性的对象作为自己的本质即自己的生命表现的对象；或者说，人只有凭借现实的、感性的对象才能表现自己的生命。说一个东西是对象性的、自然的、感性的，这是说，在这个东西之外有对象、自然界、感觉；或者说，它本身对于第三者说来是对象、自然界、感觉，这都是同一个意思。饥饿是自然的需要；因而为了使自己得到满足、得到温饱，他需要在他之外的自然界、在他之外的对象。饥饿是我的身体对某一对象的公认的需要，这个对象存在于我的身体之外、是我的身体为了充实自己、表现自己的本质所不可缺少的。太阳是植物的对象，是植物所不可缺少的、确证它的生命的对象，正像植物是太阳的对象，是太阳的唤醒生命的力量表现，是太阳的对象性的本质力量的表现一样。

一个存在物如果在自身之外没有自己的自然界，就不是自然存在物，就不能参加自然界的生活。一个存在物如果在自身之外没有对象，就不是对象性的存在物。一个存在物如果本身不是第三者的对象，就没有任何存在物作为自己的对象，也就是说，它没有对象性的关系，它的存在就不是对象性的存在。

【XXVII】 非对象性的存在物是非存在物〔Unwesen〕。

假定一种存在物本身既不是对象，又没有对象。这样的存

在物首先将是一个唯一的存在物，在它之外没有任何东西存在着，它孤零零地独自存在着。因为，只要有对象存在于我之外，只要我不是独自存在着，那么我就是和我之外存在的对象不同的他物、另一个现实。因而，对这第三者的对象说来，我是和它不同的另一个现实，也就是说，我是它的对象。因此，一个存在物如果不是另一个存在物的对象，那么就要以不存在任何一个对象性的存在物为前提。只要我有一个对象，这个对象就以我作为它的对象。但是非对象性的存在物，是一种非现实的、非感性的、只是思想上的即只是虚构出来的存在物，是抽象的东西。说一个东西是感性的即现实的，这是说，它是感觉的对象，是感性的对象，从而在自己之外有感性的对象，有自己的感性的对象。说一个东西是感性的，就是指它是受动的。

因此，人作为对象性的、感性的存在物，是一个受动的存在物；因为它感到自己是受动的，所以是一个有激情的存在物。激情、热情是人强烈追求自己的对象的本质力量。

但是，人不仅仅是自然存在物，而且是人的自然存在物，也就是说，是为自身而存在着的存在物，因而是类存在物。他必须既在自己的存在中也在自己的知识中确证并表现自身。因此，正像人的对象不是直接呈现出来的自然对象一样，直接地客观地存在着的人的感觉，也不是人的感性、人的对象性。自然界，无论是客观的还是主观的，都不是直接地同人的存在物相适应的。正像一切自然物必须产生一样，人也有自己的产生活活动即历史，但历史是在人的意识中反映出来的，因而它作为产生活活动是一种有意识地扬弃自身的产生活活动。历史是人的真正的自然史。——（关于这一点以后还要回过头来谈。）

第三，由于物性的这种设定本身不过是一种外观，一种与

纯粹活动的本质相矛盾的行动，所以这种设定必然重新被扬弃，而物性必然遭到否定。

关于第（3）、（4）、（5）、（6）。——（3）意识的这种异化不仅有否定的意义，而且也有肯定的意义；（4）它不仅对我们或者对自身有意义，而且对它本身即对意识也有意义。（5）对象的否定，或对象的自我扬弃，对意识所以有肯定的意义（或者说，它所以知道对象的这种虚无性），是由于意识把自身外化了，因为意识在这种外化中知道自己就是对象，或者说，由于自为的存在的不可分割的统一性而知道对象就是它自身。（6）另一方面，这里还同时包含着另一个环节，即意识既扬弃这种外化和对象性，也同样地返回到自身，因而，它在自己的异在本身中也就是在自己身边。

我们已经看，异化的对象性的本质的占有，或在异化——它必然从漠不相关的异己性发展到现实的、敌对的异化——这个规定下的对象性的扬弃，在黑格尔看来，同时或甚至主要地具有扬弃对象性的意义，因为并不是对象的一定的性质，而是它的对象性的性质本身，对自我意识说来成为一种障碍和异化。因此，对象是一种否定的东西、自我扬弃的东西，是一种虚无性。对象的这种虚无性对意识说来不仅有否定的意义，而且有肯定的意义，因为对象的这种虚无性正是它自身的非对象性的即[XXVIII]抽象的自我确证。对于意识本身说来，对象的虚无性所以有肯定的意义，是因为意识知道这种虚无性、这种对象性本质是它自己的自我外化，知道这种虚无性只是由于它的自我外化才存在……

意识的存在方式，以及对意识说来某个东西的存在方式，这就是知识。知识是意识的唯一的行动。因此，只要意识知道某

个东西，那么这个东西就成为意识的对象了。知识是意识的唯一的、对象性的关系。——意识所以知道对象的虚无性，就是说知道对象同它没有区别，对象对它说来是非存在，因为意识知道对象是它的自我外化，也就是说，意识所以知道自己（作为对象的知识），是因为对象只是对象的外观、障眼烟云，而就它的本质说来不过是知识本身，这种知识把自己同自身对立起来，并因而把某种虚无性、即在知识之外没有任何对象性的某种东西同自己对立起来；或者说，知识知道，当它接触某个对象时，它只是在自己之外，使自己外化；它知道它本身只表现为对象，也就是说，对它说来表现为对象的那个东西仅仅是它本身。

另一方面，用黑格尔的话说，这里同时还包含着另一个环节，即自我意识既扬弃这种外化和对象性，也同样地返回到自身，因而，它在自己的异在本身中也就是在自己身边。

这段议论汇集了思辨的一切幻想。

第一，意识、自我意识在自己的异在本身中也就是在自己身边。因此自我意识，或者，——如果我们撇开黑格尔的抽象而用人的自我意识来代替自我意识，——从而可以说人的自我意识在自己的异在本身中也就是在自己身边。这里首先包含着：意识，也就是作为知识的知识、作为思维的思维，直接地冒充为异于自身的他物，冒充为感性、现实、生命，——在思维中超越自身的思维（费尔巴哈）。这里所以包含着这一方面，是因为仅仅作为意识的意识所碰到的障碍不是异化的对象性，而是对象性本身。

第二，这里包含着：因为有自我意识的人认为精神世界——或人的世界在精神上的普遍存在——是自我外化并加以

扬弃，所以他又重新通过这个外化的形态确证精神世界，把这个世界冒充为自己的真实的存在，恢复这个世界，硬说他在自己的异在本身中也就是在自己身边。因此，在扬弃例如宗教之后，在承认宗教是自我外化的产物之后，他又在作为宗教的宗教中找到自身的确证。黑格尔的虚假的实证主义即他那只是徒有其表的批判主义的根源就在于此，这也就是费尔巴哈所说的宗教或神学的设定、否定和恢复，然而这应当以更一般的形式来加以考察。因此，理性在作为非理性的非理性中也就是在自己身边。一个认识到自己在法、政治等等中过着外化生活的人，就是在这种外化生活本身中过着自己的真正的、人的生活。因此，与自身相矛盾的，既与知识又与对象的本质相矛盾的自我肯定、自我确证，是真正的知识和真正的生活。

因此，现在不用再谈关于黑格尔对宗教、国家等等的适应了，因为这种谎言是他的原则的谎言。

【XXIX】 如果我知道宗教是外化的、人的自我意识，那么我也就知道，在作为宗教的宗教中得到确证的不是我的自我意识，而是我的外化的自我意识。这就是说，我知道我自身的、属于我的本质的自我意识，不是在宗教中，倒是在被消灭、被扬弃的宗教中得到确证的。

因此，在黑格尔那里，否定的否定不是通过否定假象本质来确证真正的本质，而是通过否定假象本质来确证假象本质，或者说，来确证自身异化的本质，换句话说，否定的否定就是否定作为在人之外的、不依赖于人的、对象性本质的这种假象本质，并使它转化为主体。

因此，把否定和保存即肯定结合起来的扬弃起着一种独特的作用。

例如，在黑格尔法哲学中，扬弃了的私人权利等于道德，扬弃了的道德等于家庭，扬弃了的家庭等于市民社会，扬弃了的市民社会等于国家，扬弃了的国家等于世界史。在现实中，私人权利、道德、家庭、市民社会、国家等等依然存在着，它们只是变成了环节，变成了人的存在和存在方式，这些存在方式不能孤立地发挥作用，而是互相消融，互相产生等等。它们是运动的环节。

在它们的现实存在中它们的这种运动的本质是隐蔽着的。这种本质只是在思维中、在哲学中才表露、显示出来；因此，我的真正的宗教存在是我的宗教哲学的存在，我的真正的政治存在是我的法哲学的存在，我的真正的自然存在是我的自然哲学的存在，我的真正的艺术存在是我的艺术哲学的存在，我的真正的人的存在是我的哲学的存在。因此，宗教、国家、自然界、艺术的真正存在，就是宗教哲学、自然哲学、国家哲学、艺术哲学。但是，如果只有宗教哲学等等对我说来才是真正的宗教存在，那么我就只有作为宗教哲学家才算是真正信教的，而这样一来我就否定了现实的宗教信仰和现实的信教的人。但是同时我又确证了它们：一方面，是在我自己的存在的范围内或在我使之与它们相对立的那个异己的存在的范围内，因为异己的存在仅仅是它们本身的哲学的表现，另一方面，则是通过它们自己的最初形式，因为在我看来它们不过是虚假的异在、譬喻，是隐蔽在感性外壳下面的它们自己的真正存在即我的哲学的存在形式。

同样地，扬弃了的质等于量，扬弃了的量等于度，扬弃了的度等于本质，扬弃了的本质等于现象，扬弃了的现象等于现实，扬弃了的现实等于概念，扬弃了的观念等于客观性，扬弃

了的客观性等于绝对观念，扬弃了的绝对观念等于自然界，扬弃了的自然界等于主观精神，扬弃了的主观精神等于伦理的客观精神，扬弃了的伦理精神等于艺术，扬弃了的艺术等于宗教，扬弃了的宗教等于绝对知识。

一方面，这种扬弃是思想上的本质的扬弃，也就是说，思想上的私有财产在道德观念中的扬弃。而且因为思维自以为直接就是和自身不同的另一个东西，即感性的现实，从而认为自己的活动也是感性的现实的活动，所以这种思想上的扬弃，在现实中没有触动自己的对象，却以为已经实际上克服了自己的对象；另一方面，因为对象对于思维说来现在已成为一个思想环节，所以对象在自己的现实中也像思维看作思维本身的即自我意识的、抽象的自我确证。

【XXX】因此，从一方面来说，黑格尔在哲学中加以扬弃的存在，并不是现实的宗教、国家、自然界，而是已经成为知识的对象的宗教本身，即教义学；法学、国家学、自然科学也是如此。因此，从一方面来说，黑格尔既同现实的本质相对立，也同直接的、非哲学的科学或这种本质的非哲学的概念相对立。因此，黑格尔是同它们的通用的概念相矛盾的。

另一方面，信奉宗教等等的人可以在黑格尔那里找到自己的最后的确证。

现在应该考察一下——在异化这个规定之内——黑格尔辩证法的积极的环节。

(a) 扬弃是使外化返回到自身的、对象性的运动。——这是在异化的范围内表现出来的关于通过扬弃对象性本质的异化来占有对象性本质的见解；这是异化的见解，它主张人的现实的对象化，主张人通过消灭对象世界的异化的规定、通过在

对象世界的异化存在中扬弃对象世界而现实地占有自己的对象性本质，正像无神论作为神的扬弃就是理论的人道主义的生成，而共产主义作为私有财产的扬弃就是对真正人的生活这种人的不可剥夺的财产的要求，就是实践的人道主义的生成一样；或者说，无神论是以扬弃宗教作为自己的中介的人道主义，共产主义则是以扬弃私有财产作为自己的中介的人道主义。只有通过扬弃这种中介，——但这种中介是一个必要的前提，——积极地从自身开始的积极的人道主义才能产生。

然而，无神论、共产主义决不是人所创造的对象世界的即人的采取对象形式的本质力量的消逝、抽象和丧失，决不是返回到违反自然的、不发达的简单状态去的贫困。相反地，它们才是人的本质的现实的生成，是人的本质对人说来的真正的实现，是人的本质作为某种现实的东西的实现。

这样，黑格尔由于理解到——尽管又是通过异化的方式——有关自身的否定的积极意义，所以同时也把人的自我异化、人的本质的外化、人的失去对象和失去现实性理解为自我获得，本质的表现，对象化、现实化。简单说，他在抽象的范围内把劳动理解为人的自我产生的行动，把人对自身的关系理解为对异己本质的关系，把那作为异己存在物来表现自身的活动理解为生成着的类意识和类生活。

(b) 但是，撇开上述颠倒的说法不谈，或者更正确些说，作为上述颠倒的结果，在黑格尔看来，这种行动，第一，仅仅具有形式的性质，因为它是抽象的，因为人的本质仅仅被看作抽象的、思维的本质，即自我意识；而

第二，因为这种观点是形式的和抽象的，所以外化的扬弃成为外化的确证，或者说，在黑格尔看来，自我产生、自我对

象化的运动，作为自我外化和自我异化的运动，是绝对的因而也是最后的、以自身为目的的、安于自身的、达到自己本质的、人的生命表现。

因此，这个运动在其抽象[XXXI]形式上，作为辩证法，被看成真正人的生命；而因为它毕竟是人的生命 的 抽象、异化，所以它被看成神灵的过程，然而 是 人的神灵的过程，——一个与人自身有区别的、抽象的、纯粹的、绝对的本质所经历的过程。

第三，这个过程必须有一个承担者、主体；但主体首先必须是一个结果；因此，这个结果，即知道自己是绝对自我意识的主体，就是神，绝对精神，就是知道自己并且实现自己的观念。现实的人和现实的自然界不过成为这个隐秘密的、非现实的人和这个非现实的自然界的宾词、象征。因此，主词和宾词之间的关系被绝对地相互颠倒了：这就是神秘的主体——客体，或笼罩在客体上的主体性，作为过程的绝对主体，作为使自己外化并且从这种外化返回到自身的、但同时又使外化回到自身的主体，以及作为这一过程的主体；这就是在自身内部的纯粹的、不停息的旋转。

关于第一点：对人的自我产生的或自我对象化的行动的形式和抽象的理解。

因为黑格尔把人和自我意识等同起来，所以人的异化了的对象，人的异化了的、本质的现实性，不外就是异化的意识，就是异化的思想，是异化的抽象的因而无内容的和非现实的表现，即否定。因此，外化的扬弃也不外是对这种无内容的抽象所作的抽象的、无内容的扬弃，即否定的否定。因此，自我对象化的内容丰富的、活生生的、感性的、具体的活动，就成为

这种活动的纯粹抽象——绝对的否定性，而这种抽象也被抽象地固定下来并且被想象为独立的活动，或者干脆被想象为活动。因为这种所谓否定性无非就是上述现实的、活生生的行动的抽象的无内容的形式，所以它的内容也只能是形式的、抽掉了一切内容而产生的内容。因此，这就是普遍的、抽象的、适合任何内容的，从而既超脱任何内容同时又正是对任何内容都通用的，脱离现实的精神和现实的自然界的抽象形式、思维形式、逻辑范畴。（下文我们将阐明绝对的否定性的逻辑内容。）

黑格尔在这里、在他的思辨的逻辑学里所完成的积极的東西在于：独立于自然界和精神的特定概念、普遍的固定的思维形式，是人的本质普遍异化的必然结果，因而也是人的思维的必然结果；因此，黑格尔把它们描绘成抽象过程的各个环节，把它们联贯起来了。例如，扬弃了的存在是本质，扬弃了的本质是概念，扬弃了的概念……是绝对观念。然而，绝对观念究竟是什么呢？如果绝对观念不愿意再去从头经历全部抽象活动并满足于充当种种抽象的总体或自我理解的抽象，那么，绝对观念也要再一次扬弃自身。但是，自我理解为抽象的抽象，知道自己是无；它必须放弃自身即抽象，从而达到了恰恰是它的对立面的本质，达到了自然界。因此，全部逻辑学都证明，抽象思维本身是无，绝对观念本身是无，只有自然界才是某物。

【XXXII】绝对观念、抽象观念，

“从它与自身统一这一方面来考察就是直观”（黑格尔《全书》第三版第222页），它“在自己的绝对真理中决心把自己的特殊性这一环节，或最初的规定和异在这一环节，即作为自己的反映的直接观念，从自身释放出来，也就是说，把自身作为自然界从自身释放出去”（同上）。

举动如此奇妙而怪诞、使黑格尔分子伤透脑筋的整个观念，无非就是抽象，即抽象思维者，这种抽象由于经验而变得聪明起来，并且弄清了它的真象就决心在某些——虚假的甚至还是抽象的——条件下放弃自身，而用自己的异在，即特殊的、特定的东西，来代替自己的自在性、非存在，代替自己的普遍性和无规定性；——决心把那只是作为抽象、作为思想物而隐藏在它里面的自然界从自身释放出去，也就是说，决心抛弃抽象面看一看摆脱掉它的自然界。直接成为直观的抽象观念，无非就是那种放弃自身并且决心成为直观的抽象思维。从逻辑学到自然哲学的这整个过渡，无非就是对抽象思维者说来如此难以达到、因而由他作了如此牵强附会的描述的从抽象到直观的过渡。有一种神秘的感觉驱使哲学家从抽象思维进入直观，那就是厌烦，就是对内容的渴望。

（自身异化的人，也是同自己的本质即同自己的自然的和人的本质相异化的思维者。因此，他的思想是居于自然界和人之外的僵化的精灵。黑格尔把这一切僵化的精灵统统禁锢在他的逻辑学里，先是把它们一个一个地看成否定，即人的思维的外化，然后又把它们看成否定的否定，即看成这种外化的扬弃，看成人的思维的现实的表现；但是这种否定的否定由于仍然被束缚在异化中，它一部分是使原来那些僵化的精灵在它们的异化中恢复，一部分是停留在最后的活动中，也就是在作为这些僵化的精灵的真实存在的外化中自己同自己发生关系〔这就是说，黑格尔用那在自身内部旋转着的抽象行动来代替这些僵化的抽象；于是，他就有了这样的贡献：他指明了原来属于各个哲学的一切不适当的概念的来源，把它们综合起来，并且把它们作为批判的对象创造出一个无所不包的抽象来代替特定

的抽象。〔我们在下面将会看到，黑格尔为什么把思维同主体分离开来；但就是现在也已经很清楚：如果没有人，那么人的本质表现也不可能是人的，因此思维也不能被看作是人的本质表现，即在社会、世界和自然界生活的有眼睛、耳朵等等的人的和自然的主体的本质表现。〕；一部分则由于这种抽象理解了自身并且对自身感到无限的厌烦，而要求放弃抽象的、只在思维中运动的思维，即无眼、无牙、无耳、无一切的思维，在黑格尔那里，便表现为决心承认自然界是本质并且埋头于直观。）

【XXXXII】但是，被抽象地孤立地理解的、被固定为与人分离的自然界，对人说来也是无。不言而喻，这位决心进入直观的抽象思维者是抽象地直观自然界的。正像自然界曾经被思维者禁锢在他的绝对观念、思想物这种对他本身说来也是隐秘的和不可思议的形式中一样，现在，当他把自然界从自身释放出去时，他实际上从自身释放出去的只是这个抽象的自然界，只是自然界的思想物，不过现在具有这样一种意义，即这个自然界是思想的异在，是现实的、可以被直观的、有别于抽象思维的自然界。或者，如果用人的语言来说，抽象思维者在他直观自然界时了解到，他在神灵的辩证法中以为是从无、从纯抽象中创造出来的那些本质——在自身中转动的并且在任何地方都不向现实看一看的思维劳动的纯粹产物——无非就是自然界诸规定的抽象。因此，对他说来整个自然界不过是在感性的、外在的形式下重复逻辑的抽象而已。他重新分析自然界和这些抽象。因此，他对自然界的直观不过是他把自然直观抽象化的确证活动，不过是他有意识地重复的他的抽象概念的产生过程。例如，时间等于自己同自己发生关系的否定性（前引书，第238页）。被扬弃了的运动即物质——在自然形式中——同被扬

弃了的生成即定在相符合。光是反射于自身的自然形式。像月亮和彗星这样的物体，是对立物的自然形式，按照《逻辑学》，这种对立物一方面是以自身为根据的肯定的东西，而另一方面又是以自身为根据的否定的东西。地球是作为对立物的否定统一等等的逻辑理由的自然形式。

作为自然界的自然界，也就是说，就它还在感性上不同于它自身所隐藏的神秘的意义而言，离开这些抽象概念并不同于这些抽象概念的自然界，就是无，即证明自己是虚无的无。它是无意义的，或者只具有应被扬弃的外在性的意义。

“有限的目的论的观点包含着一个正确的前提，即自然界本身并不包含着绝对的目的。”（第225页）

自然界的目的是在对抽象的确证。

“结果自然界成为具有异在形式的观念，既然观念在这里表现为对自身的否定或外在于自身的东西，那么自然界并非只在相对的意义上来对这种观念说来是外在的，而是外在性构成这样的规定，观念在其中表现为自然界。”（第227页）

在这里不应把外在性理解为显露在外的并且对光、对感性的人敞开的感性；在这里应该把外在性理解为外化，理解为不应有的缺点、缺陷。因为真实的东西毕竟是观念。自然界不过是观念的异在的形式。而既然抽象的思维是本质，那么外在于它的东西，就其本质说来，不过是某种外在的东西。抽象思维者承认，感性、同在自身中转动的思维相对立的外在性，是自

然界的本质。但同时他又把这种对立说成这样，即自然界的这种外在性，自然界同思维的对立，是自然界的缺陷；就自然界不同于抽象而言，自然界是个有缺陷的存在物。[XXXIV]不仅对我说来而且在我的眼里看来是有缺陷的存在物，即就其本身说来是有缺陷的存在物，在它之有一种为它所缺少的东西。这就是说，它的本质是不同于它自身的另一种东西。因此，对抽象思维者说来，自然界必须扬弃本身，因为他已经把自然界设定为潜在地被扬弃的本质。

“对我们说来精神以自然界为自己的前提，精神是自然界的真理，因而对自然界说来精神也是某种绝对第一性的东西。在这个真理中自然界消逝了，结果精神成为达到其自为的存在的观念，而概念则既是观念的客体，同时又是它的主体。这种同一性就是绝对的否定性，因为概念在自然界中有自己的完满的外在的客观性，但现在它的这种外化被扬弃了。而概念在这种外化中成了与自己同一的东西。因此，概念只有作为从自然界的回归才是这种同一性。”（第392页）

“启示，作为抽象的概念，是向自然界的直接的过渡，是自然界的生成，而作为自由精神的启示，则是自由精神把自然界设定为自己的世界，——这种设定，作为反思，同时又是把世界假定为独立的自然界。概念中的启示，是精神把自然界创造为自己的存在，而精神在这个存在中获得自己的自由的确证和真实性。”“绝对的东西是精神；这是绝对的东西的最高定义。”

二、《德意志意识形态》选段

由此可见，事情是这样的：以一定的方式进行生产活动的一定的个人，发生一定的社会关系和政治关系。经验的观察在任何情况下都应当根据经验来揭示社会结构和政治结构同生产的联系，而不应当带有任何神秘和思辨的色彩。社会结构和国家经常是从一定个人的生活过程中产生的。但这里所说的个人不是他们自己或别人想象中的那种个人，而是现实中的个人，也就是说，这些个人是从事活动的，进行物质生产的，因而是 在一定的物质的、不受他们任意支配的界限、前提和条件下能动地表现自己的。

思想、观念、意识的生产最初是直接与人们的物质活动，与人们的物质交往，与现实生活的语言交织在一起的。观念、思维、人们的精神交往在这里还是人们物质关系的直接产物。表现在某一民族的政治、法律、道德、宗教、形而上学等的语言中的精神生产也是这样。人们是自己的观念、思想等等的生产者，但这里所说的人们是现实的，从事活动的人们，他们受着自己的生产力的一定发展以及与这种发展相适应的交往（直到它的最遥远的形式）的制约。意识在任何时候都只能是被意识到了的存在，而人们的存在就是他们的实际生活过程。如果

在全部意识形态中人们和他们的关系就像在照像机中一样是倒现着的，那末这种现象也是从人们生活的历史过程中产生的，正如物象在视网膜上的倒影是直接从人们生活的物理过程中产生的一样。

德国哲学从天上降到地上，和它完全相反，这里我们是从地上升到天上，就是说，我们不是从人们所说的、所想象的、所设想的東西出发，也不是从只存在于口头上所说的、思考出来的、想象出来的、设想出来的人出发，去理解真正的人。我们的出发点是从事实活动的人，而且从他们的现实生活过程中我们还可以揭出这一生活过程在意识形态上的反射和回声的发展。甚至人们头脑中模糊的东西也是他们的可以通过经验来确定的、与物质前提相联系的物质生活过程的必然升华物。因此，道德、宗教、形而上学和其他意识形态，以及与它们相适应的意识形式便失去独立性的外观。它们没有历史，没有发展；那些发展着自己的物质生产和物质交往的人们，在改变自己的这个现实的同时也改变着自己的思维和思维的产物。不是意识决定生活，而是生活决定意识。前一种观察方法从意识出发，把意识看作是有生命的个人。符合实际生活的第二种观察方法则是从现实的、有生命的个人本身出发，把意识仅仅看作是他们的意识。

这种观察方法并不是没有前提的。它从现实的前提出发，而且一刻也离不开这种前提。它的前提是人，但不是处在某种幻想的与世隔绝、离群索居状态的人，而是处在于一定条件下进行的、现实的、可以通过经验观察到的发展过程中的人。只要描绘出这个能动的生活过程，历史就不再像那些本身还是抽象的经验论者所认为的那样，是一些僵死事实的搜集，也不再

像唯心主义者所认为的那样，是想象的主体的想象的活动。

思辨终止的地方，即在现实生活面前，正是描述人们的实践活动和实际发展过程的真正实证的科学开始的地方。关于意识的空话将销声匿迹，它们一定为真正的知识所代替。对现实的描述会使独立的哲学失去生存环境，能够取而代之的充其量不过是从对人类历史发展的观察中抽象出来的最一般的结果的综合。这些抽象本身离开了现实的历史就没有任何价值。它们只能对整理历史资料提供某些方便，指出历史资料的各个层次间的连贯性。但是这些抽象与哲学不同，它们绝不提供适用于各个历史时代的药方和公式。相反，只是在人们着手考察和整理资料（不管是有关过去的还是有关现代的）的时候，在实际阐述资料的时候，困难才开始出现。这些困难的克服受到种种前提的制约，这些前提在这里根本是不可能提供出来的，而只是从对每个时代的个人的实际生活过程和研究中得出的。这里我们只举出几个我们用来同意识形态相对立的抽象，并用历史的例子来加以说明。

〔1.〕 历 史

我们遇到的是一些没有任何前提的德国人，所以我们首先应当确定一切人类生存的第一个前提也就是一切历史的第一个前提，这个前提就是：人们为了能够“创造历史”，必须能够生活。但是为了生活，首先就需要衣、食、住以及其他东西。因此第一个历史活动就是生产满足这些需要的资料，即生产物质生活本身。同时这也是人们仅仅为了能够生活就必须每日每时都要进行的（现在也和几千年前一样）一种历史活动，即一

切历史的一种基本条件。即使感性在圣布鲁诺那里被归结为像一根棍子那样微不足道的东西，但它仍须以生产这根棍子的活动为前提。因此任何历史观的第一件事情就是必须注意上述基本事实的全部意义和全部范围，并给予应有的重视。大家知道，德国人从来没有这样做过，所以他们从来没有为历史提供世俗基础，因而也从来没有过一个历史学家。法国人和英国人尽管对这一事实同所谓的历史的联系了解得非常片面（特别因为他们受政治思想的束缚），但毕竟作了一些给历史编纂学提供唯物主义基础的初步尝试，首次写出了市民社会史、商业史和工业史。

第二个事实是，已经得到满足的第一个需要本身、满足需要的活动和已经获得的为满足需要用的工具又引起新的需要。这种新的需要的产生是第一个历史活动。从这里立即可以明白，德国人的伟大历史智慧是谁的精神产物。德国人认为凡是在他们缺乏实证材料的地方，凡是在神学、政治和文学的谬论不能立足的地方，就没有任何历史，那里只有“史前时期”；至于如何从这个荒谬的“史前历史”过渡到真正的历史，我们没有得到任何解释。不过另一方面，他们的历史思辨所以特别热衷于这个“史前历史”，是因为他们认为在这里他们不会受到“粗暴事实”的干预，而且还可以让他们的思辨欲望得到充分的自由，创立和推翻成千成万的假说。

一开始就纳入历史发展过程的第三种关系就是：每日都在重新生产自己生活的人们开始生产另外一些人，即增殖。这就是夫妻之间的关系，父母和子女之间的关系，也就是家庭。这个家庭起初是唯一的社會关系，后来，当需要的增长产生了新的社會关系，而人口的增多又产生了新的需要的时候，家庭便

成为（德国除外）从属的关系了。那末就应该根据现有的经验的材料来考察和研究家庭，而不应该像通常在德国所做的那样，根据“家庭的概念”来考察和研究家庭。此外，不应把社会活动的这三个方面看作是三个不同的阶段，而只应看作是三个方面，或者，为了使德国人能够了解，把它们看作是三个“因素”。从历史的最初时期起，从第一批人出现时，三者就同时存在着，而且就是现在也还在历史上起着作用。

这样，生命的生产——无论是自己生命的生产（通过劳动）或他人生命的生产（通过生育）——立即表现为双重关系：一方面是自然关系，另一方面是社会关系；社会关系的含义是指许多个人的合作，至于这种合作是在什么条件下，用什么方式和为了什么目的进行的，则是无关紧要的。由此可见，一定的生产方式或一定的工业阶段始终是与一定的共同活动的方式或一定的社会阶段联系着的，而这种共同活动方式本身就是“生产力”；由此可见，人们所达到的生产力的总和决定着社会状况，因而，始终必须把“人类的历史”同工业和交换的历史联系起来研究和探讨。但是，这样的历史在德国是写不出来的，这一点也很明显，因为对于德国人说来，要做到这一点不仅缺乏理解能力和材料，而且还缺乏“可靠的感性”；而在莱茵河彼岸也没有关于这类事情的任何经验可供参考，因为那里再没有什么历史。由此可见，一开始就表明了人们之间是有物质联系的。这种联系是由需要和生产方式决定的，它的历史和人的历史一样长久；这种联系不断采取新的形式，因而就呈现出“历史”，它完全不需要似乎还把人们联合起来的任何政治的或宗教的呓语存在。

只有现在，当我们已经考察了最初的历史的关系的四个因

素、四个方面之后，我们才发现，人也具有“意识”^①。但是人并非一开始就具有“纯粹的”意识。“精神”从一开始就很倒霉，注定要受物质的“纠缠”，物质在这里表现为震动着的空气层、声音，简言之，即语言。语言 and 意识具有同样长久的历史；语言是一种实践的、既为别人存在并仅仅因此也为我自己存在的、现实的意识。语言也和意识一样，只是由于需要，由于和他人交往的迫切需要才产生的^②。凡是有某种关系存在的地方，这种关系都是为我而存在的；动物不对什么东西发生“关系”，而且根本没有“关系”；对于动物说来，它对他物的关系不是作为关系存在的。因而，意识一开始就是社会的产物，而且只要人们还存在着，它就仍然是这种产物。当然，意识起初只是对周围的可感知的环境的一种意识，是对处于开始意识到自身的个人以外的其他人和其他物的狭隘联系的一种意识。同时，它也是对自然界的一种意识，自然界起初是作为一种完全异己的、有无限威力的和不可制服的力量与人们对立的，人们同它的关系完全像动物同它的关系一样，人们就像牲畜一样服从它的权力，因而，这是对自然界的一种纯粹动物式的意识（自然宗教）。

这里立即可以看出，这种自然宗教或对自然界的特定关系，是受社会形态制约的，反过来也是一样。这里和任何其他地方一样，自然界和人的同一性也表现在：人们对自然界的狭

①马克思在此处加了一个注释：“人们之所以有历史，是因为他们必须生产自己的生活，而且是用一定的方式来进行的。这和人们的意识一样，也是受他们的肉体组织所制约的。”

②《马克思恩格斯全集》中文版此处有注释，本书原文没有。中文版注释是：手稿中接着删去了：“我对我的环境的关系是我的意识。”——译编者

隘的关系制约着他们之间的狭隘的关系，而他们之间的狭隘的关系又制约着他们对自然界的狭隘的关系，这正是因为自然界几乎还没有被历史的进程所改变；但是，另一方面，意识到必须和周围的人们来往，也就是开始意识到人总是生活在社会中的。这个开始和这个阶段上的社会生活本身一样，带有同样的动物性质；这是纯粹畜群的意识，这里人和绵羊不同的地方只是在于：意识代替了他的本能，或者说他的本能是被意识到了的本能。由于生产效率的提高、需要的增长以及作为前二者基础的人口的增多，这种绵羊的、或部落的意识获得了进一步的发展。与此同时分工也发展起来。分工起初只是性行为方面的分工，后来是由于天赋（例如体力）、需要、偶然性等等而自发地或“自然地产生的”分工。分工只是从物质劳动和精神劳动分离的时候起才开始成为真实的分工^①。从这时候起意识才能真实地这样想象：它是同对现存实践的意识不同的某种其他的东西；它不想象某种真实的东西而能够真实地想象某种东西。从这时候起，意识才能摆脱世界而去构造“纯粹的”理论、神学、哲学、道德等等。但是，如果这种理论、神学、哲学、道德等等和现存的关系发生矛盾，那末，这仅仅是因为现存的社会关系和现存的生产力发生了矛盾。不过，在一定民族的各种关系的范围内，这种现象的出现也可能不是由于现在该民族范围内出现了矛盾，而是由于在该民族的意识和其他民族的实践之间^②，亦即在某一民族的民族意识和一般意识之间出现了矛

①马克思在此处加了一个注释：“宗教。具有真正的意识形态的德国人。”——原编者

②马克思在此处加了一个注释：“与此相适应的是思想家、僧侣的最初形式。”——编者

盾（如像目前德国的情形那样）^①。

但是，意识本身究竟采取什么形式，这是完全无关紧要的。我们从这一大堆赘述中只能得出一个结论，那就是，上述三个因素——生产力、社会状况和意识——彼此之间可能而且一定会发生矛盾，因为分工不仅使物质活动和精神活动、享受和劳动、生产和消费由各种不同的人来分担这种情况成为可能，而且成为现实。要使这三个因素彼此不发生矛盾，只有消灭分工。此外，不言而喻，“怪影”、“枷锁”、“最高存在物”、“概念”、“怀疑”只是假想中孤立的个人的唯心的、精神的表现，只是他的观念，即关于经验的束缚和界限的观念；生活的生产方式以及与之相联系的交往形式是在这些束缚和界限的范围内运动着的。

分工包含着所有这些矛盾，而且又是以家庭中自然产生的分工和社会分裂为单独的、互相对立的家庭这一点为基础的。与这种分工同时出现的还有分配，而且是劳动及其产品的不平等的分配（无论在数量上或质量上）；因而也产生了所有制，它的萌芽和原始形态在家庭中已经出现，在那里妻子和孩子是丈夫的奴隶。家庭中的奴隶制（诚然，它还是非常原始和隐蔽的）是最早的所有制，但就是这种形式的所有制也完全适合于现代经济学家所下的定义，即所有制是对他人劳动力的支配。其实，分工和私有制是两个同义语，讲的是同一件事情，一个是就活动而言，另一个是就活动的产品而言。

其次，随着分工的发展也产生了个人利益或单个家庭的利

^①本书没有括号中的话。这里照录中文版。——译编者

益与所有互相交往的人们的共同利益之间的矛盾；同时，这种共同的利益不是仅仅作为一种“普遍的东西”存在于观念之中，而且首先是作为彼此分工的个人之间的相互依存关系存在于现实之中。最后，分工还给我们提供了第一个例证，说明只要人们还处在自发地形成的社会中，也就是说，只要私人利益和公共利益之间还有分裂，也就是说，只要分工还不是出于自愿，而是自发的，那末人本身的活动对人说来就成为一种异己的、与他对立的力量，这种力量驱使着人，而不是人驾驭着这种力量。原来，当分工一出现之后，每个人就有了自己一定的特殊的活动范围，这个范围是强加于他的，他不能超出这个范围：他是一个猎人、渔夫或牧人，或者是一个批判的批判者，只要他不想失去生活资料，他就始终应该是这样的人。而在共产主义社会里，任何人都没有特定的活动范围，每个人都可以在任何部门内发展，社会调节着整个生产，因而使我有可能会随我自己的心愿今天干这事，明天干那事，上午打猎，下午捕鱼，傍晚从事畜牧，晚饭后从事批判，但并不因此就使我成为一个猎人、渔夫、牧人或批判者。社会活动的这种固定化，我们本身的产物聚合为一种统治我们的、不受我们控制的、与我们愿望背道而驰的并抹煞我们的打算的物质力量，这是过去历史发展的主要因素之一。

正是由于私人利益和公共利益之间的这种矛盾，公共利益才以国家的姿态而采取一种和实际利益（不论是单个的还是共同的）脱离的独立形式，也就是说采取一种虚幻的共同体形式。然而这始终是在每一个家庭或部落集团中现有的骨肉联系、语言联系、较大规模的分工联系以及其他利害关系的现实基础上，特别是在我们以后将要证明的各阶级利益的基础上发

生的。这些阶级既然已经由于分工而分离开来，就在每一个这样的人群中分离开来，其中一个阶级统治着其他一切阶级。由此可见，国家内部的一切斗争——民主政体、贵族政体和君主政体相互之间的斗争，争取选举权的斗争等等，不过是一些虚幻的形式，在这些形式下进行着各个不同阶级间的真正的斗争（德国的理论家们对此一窍不通，尽管在《德法年鉴》和《神圣家族》中已经十分明确地向他们指出过这一点）。从这里还可以看出，每一个力图取得统治的阶级，如果它的统治就像无产阶级的统治那样，预定要消灭整个旧的社会形态和一切统治，都必须首先夺取政权，以便把自己的利益说成是普遍的利益，而这是它在初期不得不如此做的。正因为各个人所追求的仅仅是自己的特殊的、对他们说来是同他们的共同利益不相符合的利益（普遍的东西一般说来是一种虚幻的共同体形式），所以他们认为这种共同利益是“异己的”，是“不依赖”于他们的，也就是说，这仍旧是一种特殊的独特的“普遍”利益，或者是他们本身应该在这种分离的界限里活动，这种情况也发生在民主制中。另一方面，这些特殊利益始终在真正地反对共同利益和虚幻的共同利益，这些特殊利益的实际斗争使得通过以国家姿态出现的虚幻的“普遍”利益来对特殊利益进行实际的干涉和约束成为必要。受分工制约的不同个人的共同活动产生了一种社会力量，即扩大了的生产力。由于共同活动本身不是自愿地而是自发地形成的，因此这种社会力量在这些个人看来就不是他们自身的联合力量，而是某种异己的、在他们之外的权力。关于这种权力的起源和发展趋向，他们一点也不了解；因而他们就不再能驾驭这种力量，相反地，这种力量现在却经历着一系列独特的、不仅不以人们的意志和

行为为转移，反而支配着人们的意志和行为的发展阶段。

这种“异化”（用哲学家易懂的话来说）当然只有在具备了两个实际前提之后才会消灭。要使这种异化成为一种“不堪忍受的”的力量，即成为革命所要反对的力量，就必须让它把人类的大多数变成完全“没有财产的”人，同时这些人又和现存的有钱的有教养的世界相对立，而这两个条件都是以生产力的巨大增长和高度发展为前提的。另一方面，生产力的这种发展（随着这种发展，人们的世界历史性的而不是狭隘地域性的存在已经是经验的存在了）之所以是绝对必需的实际前提，还因为如果没有这种发展，那就只会有贫穷的普遍化；而在极端贫困的情况下，就必须重新开始争取必需品的斗争，也就是说，全部腐朽的东西又要死灰复燃。其次，这种发展之所以是必需的前提，还因为：只有随着生产力的这种普遍发展，人们之间的普遍交往才能建立起来；由于普遍的交往，一方面，可以发现在一切民族中同时都存在着“没有财产的”群众这一事实（普遍竞争），而其中每一民族同其他民族的变革都有依存关系；最后，狭隘地域性的个人为世界历史性的、真正普遍的个人所代替。不这样，（1）共产主义就只能作为某种地域性的东西而存在；（2）交往的力量本身就不可能发展成为一种普遍的因而是不可忍受的力量；它们会依然处于家庭的、笼罩着迷信气氛的“境地”；（3）交往的任何扩大都会消灭地域性的共产主义。共产主义只有作为占统治地位的各民族“立即”同时发生的行动才可能是经验的，而这是以生产力的普遍发展和与此有关的世界交往的普遍发展为前提的。否则，例如财产一般怎么能够具有某种历史，采取各种不同的形式呢？例如地产怎么能够像在今天实际生活中所发生的那样，根据现有

不同的条件而发展（法国从分散的形式发展到集中于少数人之手，而在英国则是从集中于少数之手的状况发展到分散的形式）呢？或者贸易（它只不过是不同个人和不同国家的产品交换）怎么能够通过供求关系而统治全世界呢？用一位英国经济学家的话来说，这种关系就像古代的命运之神一样，逍遥于寰球之上，用看不见的手分配人间的幸福与灾难，把一些王国创造出来又把它们摧毁掉，使一些民族产生又使它们趋于衰亡；但随着基础、即私有制的消灭，随着对生产实行共产主义的调节（这种调节消灭人们对于自己产品的异化关系），供求关系的统治也将消失，人们将使交换、生产及其相互关系的方式重新受自己的支配。

共产主义对我们说来不是应当确立的状况，不是现实应当与之相适应的理想。我们所称为共产主义的是那种消灭现存状况的现实的运动。这个运动的条件是由现有的前提产生的。此外，有许许多多的人仅仅依靠自己劳动为生，有大量劳动力与资本隔绝或者甚至连有限的满足自己的需要的可能性都被剥夺，因而他们已经不仅暂时失去作为有保障的生活来源的工作本身，而是一概处于完全不稳定的地位，——所有这一切，都由于竞争的关系而以世界市场的存在为前提。所以无产阶级只有在世界历史意义上才能存在，就像它的事业——共产主义一般只有作为“世界历史性的”存在才有可能实现一样。而各个个人的世界历史性的存在就意味着他们的存在是与世界历史直接联系的。

在过去一切历史阶段上受生产力所制约的、同时也制约生产力的交往形式，就是市民社会。这个社会（从前面已经可以这样判定）是以简单的家庭和复杂的家庭，即所谓部落生活作

为自己的前提和基础的。关于市民社会的比较详尽的定义已经包括在前面的叙述中了。从这里已经可以看出，这个市民社会是全部历史的真正发源地和舞台，可以看出过去那种轻视现实关系而只看到元首和国家的丰功伟绩的历史观何等荒谬^①。

市民社会包括各个个人在生产力发展的一定阶段上的一切物质交往。它包括该阶段上的整个商业生活和工业生活，因此它超出了国家和民族的范围，尽管另一方面它对外仍然需要以民族的姿态出现，对内仍然需要组成国家的形式。“市民社会”这一用语是在十八世纪产生的，当时财产关系已经摆脱了古代的和中世纪的共同体。真正的资产阶级社会[bürgerliche Gesellschaft]只是随同资产阶级发展起来的；但是这一名称^②始终标志着直接从生产和交往中发展起来的社会组织，这种社会组织在一切时代都构成国家的基础以及任何其他观念的上层建筑的基础。

.....

历史不外是各个世代的依次交替。每一代都利用以前各代遗留下来的材料、资金和生产力；由于这个缘故，每一代一方面在完全改变了的条件下继续从事先辈的活动，另一方面又通过完全改变了的活动来改变旧的条件。然而，事情被思辨地颠倒成这样：好像后一个时期历史乃是前一个时期历史的目的，例如，好像美洲的发现的根本目的就是要引起法国革命。因

①手稿中有一个脚注：“到现在为止，我们只是主要考察了人类活动的一个方面——人们对自然的作用。另一方面，是人对人的作用……国家的起源和国家同市民社会的关系。”——原编者注

②此处《马克思恩格斯全集》中文版的注释是：《bürgerliche Gesellschaft》这个术语既有“资产阶级社会”的意思，也有“市民社会”的意思。——原编者

此，历史便具有其特殊的目的并成为某个与“其他人物并列的人物”（如像“自我意识”、“批判”、“唯一者”等等）。其实，以往历史的“使命”、“目的”、“萌芽”、“观念”等词所表明的东西，无非是从后来历史中得出的抽象，无非是从先前历史对后来历史所发生的积极影响中得出的抽象。

各个相互影响的活动范围在这个发展进程中愈来愈扩大，各民族的原始闭关自守状态则由于日益完善的生产方式、交往以及因此自发地发展起来的各民族之间的分工而消灭得愈来愈彻底，历史也就在愈来愈大的程度上成为全世界的历史。例如，如果在英国发明了一种机器，它夺走了印度和中国的无数的工人的饭碗，并引起这些国家的整个生存形式的改变，那末，这个发明便成为一个世界历史性的事实；同样，砂糖和咖啡在十九世纪具有了世界历史的意义，是由于拿破仑的大陆体系所引起的这两种产品的缺乏推动了德国人起来反抗拿破仑，从而就成为光荣的1813年解放战争的现实基础。由此可见，历史向世界历史的转变，不是“自我意识”、宇宙精神或者某个形而上学怪影的某种抽象行为，而是纯粹物质的、可以通过经验确定的事实，每一个过着实际生活的、需要吃、喝、穿的个人都可以证明这一事实。

统治阶级的思想在每一时代都是占统治地位的思想。这就是说，一个阶级是社会上占统治地位的物质力量，同时也是社会上占统治地位的精神力量。支配着物质生产资料的阶级，同时也支配着精神生产的资料，因此，那些没有精神生产资料的人的思想，一般地是受统治阶级支配的。占统治地位的思想不过是占统治地位的物质关系在观念上的表现，不过是以思想的形式表现出来的占统治地位的物质关系；因而，这

就是那些使某一个阶级成为统治阶级的各种关系的表现，因而这也就是这个阶级的统治的思想。此外，构成统治阶级的各个个人也都具有意识，因而他们也思维；既然他们正是作为一个阶级而进行统治，并且决定着某一历史时代的整个面貌，不言而喻，他们在这个历史时代的一切领域中也会这样做，就是说，他们还作为思维着的人，作为思想的生产者而进行统治，他们调节着自己时代的思想的生产和分配；而这就意味着他们的思想是一个时代的占统治地位的思想。例如，在某一国家里，某个时期王权、贵族和资产阶级争夺统治，因而，在那里统治是分享的，那里占统治地位的思想就会是关于分权的学说，人们把分权当作“永恒的规律”来谈论。

我们在上面已经说明分工是先前历史的主要力量之一，现在，分工也以精神劳动和物质劳动的分工的形式出现在统治阶级中间，因为在这个阶级内部，一部分人是作为该阶级的思想家而出现的（他们是这一阶级的积极的、有概括能力的思想家，他们把编造这一阶级关于自身的幻想当作谋生的主要泉源），而另一些人对于这些思想和幻想则采取比较消极的态度，他们准备接受这些思想和幻想，因为在实际中他们是该阶级的积极成员，他们很少有时间来编造关于自身的幻想和思想。在这一阶级内部，这种分裂甚至可以发展成为这两部分人之间的某种程度上的对立和敌视。但是一旦发生任何实际冲突，当阶级本身受到威胁，甚至占统治地位的思想好像不是统治阶级的思想这种假象、它们拥有的权力好像和这一阶级的权力不同这种假象也趋于消失的时候，这种对立和敌视便会自行消失。一定时代的革命思想的存在是以革命阶级的存在为前提的，关于这个革命阶级的前提所必须讲的，在前面已经讲过

了。

然而，在考察历史运动时，如果把统治阶级的思想和统治阶级本身分割开来，使这些思想独立化，如果不顾生产这些思想的条件和它们的生产者而硬说该时代占统治地位的是这些或那些思想，也就是说，如果完全不考虑这些思想的基础——一个人和历史环境，那就可以这样说：例如，在贵族统治时期占统治地位的是忠诚信义等等概念，而在资产阶级统治时期占统治地位的则是自由平等等等概念。总之，统治阶级自己为自己编造出诸如此类的幻想。所有历史学家（主要是十八世纪以来的）所共有的这种历史观必然会碰到这样一种现象：占统治地位的将是愈来愈抽象的思想，即愈来愈具有普遍性形式的思想。事情是这样的，每一个企图代替旧统治阶级的地位的新阶级，为了达到自己的目的就不得不把自己的利益说成是社会全体成员的共同利益，抽象地讲，就是赋予自己的思想以普遍性的形式，把它们描绘成唯一合理的、有普遍意义的思想。进行革命的阶级，仅就它对抗另一个阶级这一点来说，从一开始就不是作为一个阶级，而是作为全社会的代表出现的；它俨然以社会全体群众的姿态反对唯一的统治阶级^①。它之所以能这样做，是因它的利益在开始时的确同其余一切非统治阶级的共同利益还有更多的联系，在当时存在的那些关系的压力下还来不及发展为特殊阶级的特殊利益。因此，这一阶级的胜利对于

①此处《马克思恩格斯全集》中文版有注释，原书没有。中文版注释是：马克思在页边上写着：“（普遍性符合于：（1）与等级相对的阶级；（2）竞争、世界交往等等；（3）统治阶级的人数众多；（4）共同利益的幻想。起初这种幻想是真实的；（5）思想家的自我欺骗与分工）。”——译编者

其他未能争得统治的阶级中的许多个人说来也是有利的，但这只是就这种胜利使这些个人有可能上升到统治阶级行列这一点讲的。当法国资产阶级推翻了贵族的统治之后，在许多无产者面前由此出现了升到无产阶级之上的可能性，但是只有当他们变成资产者的时候才达到这一点。由此可见，每一个新阶级赖以建立自己统治的基础，比它以前的统治阶级所依赖的基础要宽广一些；可是后来，非统治阶级和正在进行统治的阶级之间的对立也发展得更尖锐和更深刻。这两种情况使得非统治阶级反对新统治阶级的斗争在否定旧社会制度方面，又比起过去一切争得统治的阶级要更加坚决、更加激进。

只要阶级的统治完全不再是社会制度的形式，也就是说，只要那种把特殊利益说成是普遍利益，或者把“普遍的东西”说成是统治的东西的必要性消失了，那末，一定阶级的统治似乎只是某种思想的统治这种假象当然也就会完全自行消失。

把统治思想同进行统治的个人分割开来，主要是同生产方式的一定阶段所产生的各种关系分割开来，并由此得出结论说，历史上始终是思想占统治地位，这样一来，就很容易从这些不同的思想中抽象出“一般思想”、观念等等，而把它们当作历史上占统治地位的东西，从而把所有这些个别的思想和概念说成是历史上发展着的“概念”的“自我规定”。在这种情况下，人们的一切关系都可能从人的观念、想象的人、人的本质、“人”中引伸出来，那就是十分自然的了。思辨哲学就是这样做的。黑格尔本人在《历史哲学》的结尾承认，“他所考察的仅仅是概念的前进运动”，他在历史方面描述了“真正的神正论”（第446页）。在这之后，又可以重新回复到“概念”的生产者，回复到理论家、思想家和哲学家，并做出结论

说：哲学家、思想家自古以来就是在历史上占统治地位的。这个结论，如我们所看到的，早就由黑格尔表述过了。这样，证明精神在历史中的最高统治（施蒂纳的教阶制）的全部戏法，可以归结为以下三个手段：

第一，必须把进行统治的个人——而且是由于种种经验的根据、在经验条件下和作为物质的个人进行统治的个人——的思想同这些统治的个人本身分割开来，从而承认思想和幻想在历史上的统治。

第二，必须使这种思想统治具有某种秩序，必须证明，在一个承继着另一个的统治思想之间存在着某种神秘的联系。达到这一点的办法是：把这些思想看做是“概念的自我规定”

（所以能这样做，是因为这些思想由于它们都有经验的基础而彼此确实是联系在一起的，还因为它们既被仅仅当做思想来看待，因而就变成自我区别，变成由思维产生的区别）。

第三，为了消除这种“自我规定着的概念”的神秘的外观，便把它变成某种人物——“自我意识”；或者，为了表明自己是真正的唯物主义者，又把它变成在历史上代表着“概念”的许多人物——“思维着的人”、“哲学家”、“思想家，而这些人又被规定为历史的创造者、“监护人会议”、统治者^①。这样一来，就把一切唯物主义的从历史上消除了，于是就可以放心地解开缰绳，让自己的思辨之马自由奔驰了。

在日常生活中任何一个小店主都能精明地判别某人的假貌

①此处《马克思恩格斯全集》中文版有注释，原书没有。中文版注释是：马克思在页边上写着：“真正的人=思维着的人的精神。”——译编者

和真相，然而我们的历史编纂学却还没有达到这种平凡的认识，不论每一时代关于自己说了些什么和想了些什么，它都一概不信。

要说明这种曾经在德国占统治地位的历史方法，以及它为什么主要在德国占统治地位的原因，就必须从它与一切思想家的幻想，例如，与法学家、政治家（包括实际的国家活动家）的幻想的联系出发，就必须从这些家伙的独断的玄想和曲解出发。他们的实际生活状况、他们的职业和现存的分工非常明白地说明了这种方法。

三、《政治经济学批判》序言

我的研究得出这样一个结果：法的关系正像国家的形式一样，既不能从它们本身来理解，也不能从所谓人类精神的一般发展来理解，相反，它们根源于物质的生活关系，这种物质的生活关系的总和，黑格尔按照十八世纪的英国人和法国人的先例，称之为“市民社会”，而对市民社会的解剖应该到政治经济学中去寻求。我在巴黎开始研究政治经济学，后来因基佐先生下令驱逐移居布鲁塞尔，在那里继续进行研究。我所得到的、并且一经得到就用于指导我的研究工作的总的结果，可以简要地表述如下：人们在自己生活的社会生产中发生一定的、必然的、不以他们的意志为转移的关系，即同他们的物质生产力的一定发展阶段相适合的生产关系。这些生产关系的总和构成社会的经济结构，即有法律的和政治的上层建筑竖立其上并有一定的社会意识形态与之相适应的现实基础。物质生活的生产方式制约着整个社会生活、政治生活和精神生活的过程。不是人们的意识决定人们的存在，相反，是人们的社会存在决定人们的意识。社会的物质生产力发展到一定阶段，便同它们一直在其中活动的现存生产关系或财产关系（这只是生产关系的法律用语）发生矛盾。于是这些关系便由生产力的发展形式变

成生产力的桎梏。那时社会革命的时代就到来了。随着经济基础的变更，全部庞大的上层建筑也或慢或快地发生变革。在考察这些变革时，必须时刻把下面两者区别开来：一种是生产的经济条件方面所发生的物质的、可以用自然科学的精确性指明的变革，一种是人们借以意识到这个冲突并力求把它克服的那些法律的、政治的、宗教的、艺术的或哲学的，简言之，意识形态的形式。我们判断一个人不能以他对自己的看法为依据，同样，我们判断这样一个变革时代也不能以它的意识为依据；相反，这个意识必须从物质生活的矛盾中，从社会生产力和生产关系之间的现存冲突中去解释。无论哪一个社会形态，在它们所能容纳的全部生产力发挥出来以前，是决不会灭亡的；而新的更高的生产关系，在它存在的物质条件在旧社会的胎胞里成熟以前，是决不会出现的。所以人类始终只提出自己能够解决的任务，因为只要仔细考察就可以发现，任务本身，只有在解决它的物质条件已经存在或者至少是在形成过程中的时候，才会产生。大体说来，亚细亚的、古代的、封建的和现代资产阶级的生产方式可以看做是社会经济形态演进的几个时代。资产阶级的生产关系是社会生产过程的最后一个对抗形式，这里所说的对抗，不是指个人的对抗，而是指从个人的社会生活条件中生长出来的对抗；但是，在资产阶级社会的胎胞里发展的生产力，同时又创造着解决这种对抗的物质条件。因此，人类社会的史前时期就以这种社会形态而告终。

四、《黑格尔法哲学批判》导言

宗教批判摘去了装饰在锁链上的那些虚幻的花朵，但并不是要人依旧带上这些没有任何乐趣任何慰藉的锁链，而是要人扔掉它们，伸手摘取真实的花朵。宗教批判使人摆脱了幻想，使人能够作为摆脱幻想、具有理性的人来思想，来行动，来建立自己的现实性；使他能够围绕着自身和自己现实的太阳旋转。宗教只是幻想的太阳，当人还没有开始围绕自身旋转以前，它总围绕着人而旋转。

.....

批判的武器当然不能代替武器的批判，物质力量只能用物质力量来摧毁；但是理论一经掌握群众，也会变成物质力量。理论只要说服人，就能掌握群众；而理论只要彻底，就能说服人。所谓彻底，就是抓住事物的根本。但人的根本就是人本身……对宗教的批判最后归结为人是人的最高本质这样一个学说，从而也归结为这样一条绝对命令：必须推翻那些使人成为受屈辱、被奴役、被遗弃和被蔑视的东西的一切关系……

理论在一个国家的实现程度，决定于理论满足这个国家的需要的程度……

埃·弗洛姆对马克思 人学思想的论述

前 言

本书主要包括马克思最重要的哲学著作《经济学—哲学手稿》（1844）和《德意志意识形态》（1845—1846）的一些选段。这原来是给美国读者准备的，为他们提供一个马克思早期著作选段的英文译本——大家可以看到一本在俄国译完的本子，1959年起在英国发售（T·B·Bottomore 译）。

跟存在主义思想一样，马克思的哲学是对人的异化，对人不复为人、化而为物的抗议。它提出这一抗议，来反对那与西方工业化发展相联系的人的非人化和自动化。马克思哲学彻底批判了人们图谋解决人的存在问题时提出的一切“答案”，因为这些答案是否定或掩盖人的存在中所包含的矛盾的。它植根于从斯宾诺莎起经过十八世纪法国和德国启蒙主义直到歌德和黑格尔、其内在本质是为人、为人的前景的实现而忧虑的西方人文主义传统之中。

《经济学—哲学手稿》中所表现的马克思哲学的中心问题，就是真实的、个体的人的存在问题。真实的、个体的人，就是他的所作所为，就是它在历史中展开与显现的“本性”。马克思与克尔凯郭尔以及其他哲学家相反，把实实在在真正的人看成一定社会、一定阶级的一员，看成一个由社会支撑着发展、又束缚于社会中的存在物。马克思认为，人的充分实现，人从束缚他的社会力量下解放出来，是与承认这些力量、与基于这种

承认的社会转变相联系的。

马克思的哲学是一种抗议哲学；提出这种抗议，是由于相信人、相信人能解放自己并能实现其各种内在的可能性。这种信仰是马克思思想的特色，这是西方文化中世纪后期直到十九世纪的思想特征，今天已经很罕见了。正是由于这一缘故，许多读者染上一时流行的听天由命态度和原罪概念的复活（弗洛伊德式的或尼布尔式的），觉得马克思哲学过时了，成为古董或空想了；由于这些原因，或许还有其他原因，他们拒绝相信人的各种可能性，不希望人有实现潜在倾向的能力。而在另外一些人心中，马克思的哲学却成了新认识和希望的源泉。

我认为，如果西方人要在充满考验的本世纪活下去，迫切需要的是希望和新认识，是突破社会科学上当前实证主义、机械主义思想的狭隘界限。十三世纪到十九世纪的（准确点说，一直到一九一四年第一次世界大战爆发）西方思想是由希望决定的（这种希望植根于先知们的思想和希腊罗马文化之中），过去40年则为日益增长的悲观主义和绝望情绪所左右。普通人在绝望中寻求保护；他们企图放弃自由，在巨大国家和巨大集团的怀抱里找到安全。如果我们摆脱不了这种绝望情绪，那么，我们纵然一时还能保住我们物质实力的基础，从长远的历史观点来看，西方是注定要走向物质或精神的瓦解的。

虽说马克思哲学这个哲学智慧的源泉、这个医治眼下（掩盖着的或者公开的）绝望的药物，是有很大的意义的，然而在这个时候在西方世界重新发表它，还有另外一个重要性未见得小的原因。世界在今天划分成两种对抗性的意识形态——“马克思主义”的意识形态和“资本主义”的意识形态。在西方，把“社会主义”这个词看成了魔鬼捏造出来的东西，其他的一

一切都得到人们的信任，而在剩下的那部分世界看来，情况恰恰相反。不仅俄国和中国在利用“社会主义”这个概念来宣扬它们的制度，大多数非洲和亚洲国家也感觉到自己强烈地受到马克思主义社会主义观点的吸引。在那些国家，社会主义和马克思主义之所以受到欢迎，不仅是由于俄国和中国的经济成就，而且也是由于其中所包含的植根于西方精神传统的正义、平等和普遍性等因素。尽管苏联实际上实行的是一种保守的国家资本主义制度，并不是马克思的社会主义，尽管中国所采取的手段否定了那种正好是社会主义奋斗目标的个人解放，这两家仍然利用马克思主义思想的吸引力来向亚非各国人民推荐自己为榜样。西方的舆论和官方政策对此反映如何呢？我们所做的一切都是支持俄国和中国的，因为我们不断宣布他们的制度是“马克思主义的”，因为我们把马克思主义和社会主义与苏联的国家资本主义、中国的极权主义混为一谈。这样一来，我们就迫使世界上不带偏见的人民大众在“马克思主义”、“社会主义”跟“资本主义”之间（或者如同我们习惯上说的，在“奴隶制”和“自由”或自由企业家之间）进行选择，从而给苏联和中国共产党人在这场意识形态论战中以尽可能有的声援。

不发达国家今后一百年的发展对世界政治将有决定意义。但是它们的选择不是资本主义和社会主义，而是集权的社会主义和马克思主义人道主义的社会主义。波兰、南斯拉夫、埃及、缅甸、印度尼西亚等国的趋势已经以各种形式清楚地指明了后者。作为这样一种发展的响导，西方也许可以为这些从前的殖民地提供许多东西：不仅是资本和技术援助，而且还有产生马克思主义社会主义的西方人道主义传统，人的自由的传统，人不但是自由的，而且在发挥其自由——可以发挥人所固有的各

种能力，这就是人的尊严与博爱的传统。为了施加这种影响，为了弄懂俄国和中国的要求是怎么一回事，我们必须领会马克思的思想，必须抛弃今天西方思想中风行的那种虚假的、歪曲了的马克思主义的形象。我希望这本书将是朝这个方向迈进的一步。

我下面试图用简单的（我希望不是简单化的）方式来介绍马克思心目中人的形象，因为他的文笔有时候不太好理解，我希望这些阐述有助于广大读者理解马克思的文章。至于我和马克思的思想有些分歧的地方，我就不谈了，因为在其人道主义的存在主义方面我没有什么矛盾要提出来。在社会学和经济理论的一系列问题上我不能同意马克思，这些问题我在以前的著作中已经谈到过（可参阅 E·弗洛姆：《The Sane Society》，1955 年纽约版）。它们主要涉及的是马克思不能预见到资本主义在多大程度上有能力改善自身，以满足工业国家的经济要求，以及他没有料想到官僚化和集中化的危险，不能想象那些专横的制度可以被选为通向社会主义的途径。但因为本书只研究马克思的哲学思想和历史思想，这里不是讨论他经济、政治理论中有争议之点的地方。

但是，真正批评马克思，跟通常那些偏激的或者居高临下的评判完全不同，而如今谈到马克思时那种评判是很典型的。我坚信，只有理解马克思思想的实际内容，只有准确识别俄国和中国的假马克思主义，我们才能够理解我们当前世界的实际，合理地、建设性地来对付他们的挑战。我希望本书不仅有助于理解马克思的人道主义哲学，而且有助于逐渐消除把马克思看成恶魔、把社会主义看成魔鬼作品的那种非理性的、简直是迫害狂所决定的态度。

《经济学—哲学手稿》当然是本书的主要部分，但我也从马克思其他哲学著作中选取了几小段，使形象得以完美。我加上的唯一的一大段包括几篇讲马克思这个人的不同报道。我之所以加上这一段，是因为马克思的人格如同他的思想一样，遭到了许多作者的诬蔑和贬抑；我相信，比较准确地对马克思形象的描述将有助于驳倒一些对马克思思想的偏见^①。

伦敦经济学院的 T·B·伯托漠阅读本书初稿后提出了一系列批评性建议，谨向他致以谢意。

①这方面有一个粗暴的例子，那就是不久前美国出版的一本叫作《没有犹太人的世界》（A World without Jews, D·D·Runes 编，1959 年）。这个书名就给人一种暗示，好像马克思自己选用了这个名称（但真正的书名是《关于犹太人问题》）。舆论关于这本书的看法似乎要证明马克思曾经是国家社会主义和苏联反犹太主义的创始人。读过这本书的每一个人，熟悉马克思哲学和文风的每一个人，都不得不承认，这种看法是既错误又荒谬的。它除了歪曲马克思关于犹太人的几点批评意见之外，别的什么也没有做，其目的在于对马克思提出十足离奇的指控，而这几点意见是在一篇论述资产阶级解放问题的杰出文章中以讨论的方式提出来的。

对马克思人学思想的论述

1. 对马克思人学思想的歪曲

对理论进行肆无忌惮的误解和歪曲，在大家可以自由接触原始资料的时代，属于对历史的非比寻常的讽刺。除了过去几十年马克思的理论遭到的之外，再也找不到这一现象的更明显的例子了。马克思和马克思主义在新闻中、政治家的演说中、一些有声望的社会科学家和哲学家的书籍文章中不断有人提到。然而除了少数例外，似乎政治家和记者们对马克思著作连一行都从来没有看过，社会科学家们对马克思的知识也满足于一鳞半爪。既然在社会研究的王国里享有影响和声望的人当中，谁都不怀疑其无知的论断，那么他们在这—领域里像专门家一样行事时，心里显然是绝对踏实的^①。

①这种对马克思的无知和歪曲在美国远比在任何一个西方国家更常见，这是一个令人伤心的、然而又是避免不了的论断。必须特别指出，过去十五年中关于马克思的讨论，在德国和法国异乎寻常地再次活跃起来，尤其是关于本书发表的《经济学—哲学手稿》的讨论。特别是德国新教神学家们参加了这一讨论。首先我要提到由伊林·费切尔出版的《马克思研究》。还有兰茨胡给克洛内版《经济

在所有这些误解之中,恐怕没有一种有马克思“唯物主义”的观念传播得广泛。有人认为,马克思曾经相信,人最高的心理动机是希望获得经济利益和舒适,追求最大可能的利润是个人生活以及人类生活的主要原动力。与这种思想一致的,是一种传播很广的看法,认为马克思忽视个人的意义,认为他既不

学一哲学手稿》写的优秀导言(1971年)。接下去是卢·卡契、布洛赫、波皮茨等人的著述,下面我将继续引用。即便是在美国,最近一段时间对马克思的兴趣,肯定说,也在慢慢增长。不幸的是这种兴趣部分地表现在许多有偏见和歪曲性的书里,例如施瓦尔茨席尔德的《The Red Prussian》(1948年),或者表现在一些简单化的、迷惑人的书中,例如奥弗斯特里特的《What We Must Know about Communism》(1958年)。与此相反,舒姆佩特尔的《Capitalism, Socialism, and Democracy》(1962年)对马克思主义作了非常好的阐述。关于这个历史自然主义的这个问题,也可参阅贝内特的《Christianity and Communism Today》(1960年),还有福伊尔、波托莫热和儒贝尔等人的文集(和序言)。关于人的本性的概念,我特别要提到韦纳布勒的《Human Nature, The Marxian View》(1945年)。这本书虽然知识渊博,写得客观,可惜作者未能利用《经济学一哲学手稿》。

关于马克思思想的哲学基础,主要可参阅赫尔贝尔特·马尔库塞那部具有洞察力的杰出著作《Reason and Revolution》(1941年)和他那本《Soviet Marxism》(1958年)。我本人在《über Methode und Aufgabe einer Analytischen Sozialpsychologie. Bemerkung über Psychoanalyse und historischen Materialismus》(1932年)和《The Sane Society》中已就此发表了意见。法国的讨论,一部分是天主教神甫领导的,一部分由哲学家领导,这些哲学家多数是社会主义者。我这里要特别提到卡尔维茨的《La pensée de Karl Marx》(1956年)。此外,还应提到柯耶维、萨特,特别是勒费伏尔的论著。

尊重，也不理解人的精神需要，认为他的“理想”是锦衣玉食、然而“没有灵魂”的人。有人把马克思对宗教的批判跟否认全部精神价值等同起来。这一点对于所有认为信仰上帝是重视精神的条件的人来说，似乎更为明显。

就是从这些看法出发，马克思的社会主义天堂被看成一个亿万人要屈服于一种万能的国家官僚制度的天堂，这些人虽然可以拿平等来换取自由，却抛弃了他们的自由；这些物质上得到满足的人失去了他们的个性，成功地被转化成了亿万一律的机器人和自动机，受着那些营养更佳的领袖们中少数精英的统治。

马克思“唯物主义”这副流行的形象——它反映出一种反精神的倾向和追求单调与屈从的愿望——是完全不对的。马克思的目的在于人的精神解放，在于人从经济决定的枷锁下解放出来，在于恢复人的完整性，使他有能力达到与他人和大自然的统一与和谐。马克思的哲学以非有神论语言，向先知的救世主义传统迈进了新的一步，其奋斗目标是彻底实现个人主义，正是那个目标指导了从文艺复兴和宗教改革一直到十九世纪的西方思想。

这种形象无疑将激怒许多读者，因为它与人们迄今已经熟悉了的对马克思的看法无法一致。但是我在证明它之前，可以强调一个事实上存在的讽刺，即人们对于马克思的奋斗目标及其社会主义想象的内容进行的描述与当前西方资本主义社会几乎不差分毫。多数人的行动是以追求较大物质赢利、安逸以及“高消费”物品的愿望为动因的，而这种愿望又因为要求安全和避免冒险而受到限制。他们不仅在生产方面，而且在消费方面，

越来越对国家、大集团及其官僚机构所制约与操纵的生活感到满意；他们已经达到了某种程度大大埋没个性的舒适。用马克思的话来说，他们是些为大型自动化机器服务的无能为力的“商品人”。二十世纪中期资本主义的真实形象，跟马克思主义社会主义的敌人所画的那幅马克思主义社会主义的漫画几乎没有区别。

还有一件事实几乎更加令人惊讶，这就是：那些因为马克思宣扬“唯物主义”而无情地声讨他的人，攻击社会主义不切实际，因为他不承认促使人劳动的唯一有效的刺激，就是追求物质利益的愿望。人有一种无拘无束的能力，可以通过心理上的“辩解”把一些突出的矛盾否定掉。这对于人是正好合适的。我们没有更好的办法表达这种能力。就是由于这样一些原因，我们可以说，这就证明了马克思的思想跟我们宗教的、精神的传统是无法一致的，可以利用它们来保卫我们当前对待马克思的学说，在我们这个时代却被那些人用来证明资本主义符合人的本性，因而比“不现实”的社会主义优越得多。

下面我打算证明一下：这种对马克思的解释是错误的，因为马克思主义理论并没有主张人的主要动力是追求物质利益，再者，马克思的真正目的是把人从经济需求的压力下解放出来，使他——这是决定性的——能发展他的全部人性。也就是说，马克思最主要的要求是人的解放，使人成为个人，克服异化，恢复人的那种与人和自然完全协调一致的能力。我进一步认为，马克思的哲学用世俗语言表达了一种精神存在主义，而且正是由于它是精神性的，所以与唯物主义的实践、与我们这个时代披上一层薄薄面纱的唯物主义哲学正好相反。用十九世

纪的语言来说，马克思的目标，一种建立在他关于人的理论上的社会主义，本质上是先知的救世主义。

马克思的哲学怎么可能受到如此彻底的误解，被歪曲成相反的东西呢？其所以这样，有多种不同原因。第一个原因无疑是十足的无知。显然，大学里并不讲这些问题，并没有对它们进行过批判性研究，因此也有许多人认为，自己不需要任何专门知识，就可以随便想到什么说什么，想起什么写什么。没有什么公认的权威要坚持尊重事实和尊重真理。每个人都觉得自己有权不读马克思著作，或者读之甚少，不能通晓他那极其复杂、极其艰深和微妙的思想体系，便可以谈论马克思。在这种情况下，马克思论述人、异化及解放等等课题的主要哲学著作，即《经济学—哲学手稿》，直至现在尚未译成英语，也就是说，他有些思想在英语世界还无人知晓（第一个英译本是Lawrence and Wishart 出版社1959年在英国出版的。该出版社承担了莫斯科外文出版社完成的一种英译本的出版任务）。但这种情形远远不足以说明充斥着无知，因为第一，在此之前马克思的这部著作从未译成英语，这件事本身不仅是无知的表现，而且是无知的原因。其次可以肯定，在以前已经用英文出版的马克思著作中，马克思哲学思想的主要方向已经足够清楚，所发生的曲解本来是可以避免的。

误解马克思，还有一个重要原因。这就是俄国共产党人学会了马克思的理论，曾经试图说服世人在实践上和理论上遵循他的思想。尽管真理与此相反，西方却接受俄国共产党人的宣传论点，而且相信俄国人的观点和实践符合马克思的论断。然而俄国共产党人还不是要对错误解释马克思负责的唯一的人。

粗暴地无视个人尊严和人道价值，是俄国人的特点，但是把马克思错误地解释为捍卫经济享乐主义的唯物主义，却是许多反共分子和改良社会主义者所共同的。其原因不难发现。虽然马克思的理论是对资本主义的批判，他的许多追随者却深深地浸透了资本主义，因而都用当前资本主义世界流行的经济学概念和唯物主义概念来解释马克思的思维过程。实际上，苏联共产党人和改良社会主义者一样，虽然认为自己是资本主义的敌人，理解共产主义——或者社会主义——用的却正好是资本主义的精神。对他们来说，社会主义并不是一个（从人来看）跟资本主义有根本区别的社会，而是资本主义的一种，在这种社会里，工人阶级达到较高的层次；正如恩格斯用讽刺语气指出的，对他们来说，社会主义就是“无缺陷的当前社会”。

歪曲马克思理论的合理而可以看清的原因就是这些。然而毫无疑问，也有助长这种歪曲的不合理原因。把苏俄看成了一切罪恶的绝对化身，它的思想就带上了魔鬼的性质。正像在1917年一个相当短的时期内皇帝和“匈奴人”被视为罪恶的化身，连莫扎特的音乐也被划进了这个魔鬼圈子里一样，现在共产党人占据了魔鬼的位子，他们的学说也就得不到客观的研究了。通常视为这种仇恨的原因的，是斯大林主义者多年进行的恐怖统治。然而也存在怀疑这种解释诚恳性的重大原因：同样的恐怖和不人道行为，当法国人在阿尔及利亚推行的时候，当特鲁吉洛在圣多明各推行的时候，当佛朗哥在西班牙推行的时候，并没有激起类似的道德义愤，仔细一看，根本就没有。还有：对斯大林肆无忌惮的恐怖制度向赫鲁晓夫反动警察国家的转变重视得很不够。虽然有人会认为，每一个觉得人的自由真

正重要的人，都会注意到这一更替，并且对此感到高兴，因为这个转变虽然一点也不充分，但跟斯大林那赤裸裸的恐怖统治相比，仍然是一大改善。所有这一切都促使我们要考虑一下，对于俄国的义愤的根由是真正在道德和人道的感情之中呢，还是由于把一种不承认私人占有生产资料的制度看成不人道的和威胁性的。

很难说上述因素中哪一个应对歪曲和误解马克思的哲学负主要责任。很像是其意义因不同的人物和政治集团而异，不像其中的某一个单独是要负责的因素。

2. 马克思的历史唯物主义

为了正确地理解马克思的哲学，首先必须使他关于唯物主义和历史唯物主义的概念摆脱种种误解。如果认为唯物主义主张物质利益以及人追求不断增长的收益和舒适的愿望是人的主要动机，那就忘记了一个简单的事实，即“唯心主义”和“唯物主义”这两个词，就马克思和其他所有哲学家的用法来说，跟相对于低级原始层次的心理动机而言的高级精神层次的心理动机毫无关系。在哲学术语中，“唯物主义”（或“自然主义”）指的是一种认为运动着的物质构成宇宙的哲学思潮。苏格拉底以前的哲学家是“唯物主义”，虽然他们绝对不是上述价值判断或伦理原则意义上的唯物主义者。反之，所谓“唯心主义”的哲学则认为构成实在的不是永远变化的感性世界，而是无形体的本体或理念。柏拉图体系是运用“唯心主义”这个名称的第一个哲学体系。马克思在哲学上虽然代表唯物主义本体论，但从根本上说，他并不真正对这些问题感兴趣，也几乎从来不研究它们。

有各种各样的唯物主义哲学和唯心主义哲学，为了理解马克思的“唯物主义”，我们必须超越刚才所下的一般性定义，实际上马克思明确地反对当时许多最进步的思想家（特别是自然科学家）所代表的哲学唯物主义。这种唯物主义宣称，一切心理和精神现象的基础都可以在物质和物质过程中找到。这一唯物主义流派以其最庸俗、最迷信的形式教导说，感情和理想都已经详尽地解释为物体的化学过程的产物，思想之于大脑，正如尿液之于肾脏。

马克思跟这种“把历史过程排除在外的”^①、机械的、“资产阶级的”、“抽象的自然科学的唯物主义”进行了斗争（《马克思恩格斯全集》第23卷第409页，注释89），提出他在《经济学—哲学手稿》中称之为“自然主义”或“人道主义”的东西，这种“自然主义”或“人道主义”“既不同于唯心主义，又不同于唯物主义，同时又是把这二者结合的真理”（《马克思恩格斯全集》第42卷第167页）。实际上马克思从未用过“历史唯物主义”或“辩证唯物主义”这两个概念，而是谈他自己与黑格尔相反的“辩证方法”，谈这种方法的“唯物主义基础”，直截了当地以此指人类生存的基本条件。

唯物主义的这一方面，马克思的“唯物主义方法”，把他的观点和黑格尔区分开了，包括对人类现实经济社会生活的研究和人的具体生活方式对其思想感情的影响。马克思写道：“德国哲学从天上降到地上；和它完全相反，这里我们是从地上升到天上，就是说，我们不是从人们所说的、所想象的、所设想的东西出发，也不是从只存在于口头上所说的、思考出来

^①原译文为“排除历史过程的”，按原文应作现译。——译编者

的、想象出来的、设想出来的人出发，去理解真正的人。我们的出发点是从事实活动的人，而且从他们的现实生活过程中我们还可以揭示出这一生活过程在意识形态上的反射和回声的发展。”（《马克思恩格斯全集》第30页）

或者如他稍加改动以后说的：“黑格尔的历史观只是与精神和物质、上帝和世界……相对立的基督教德意志教条的思辨表达说法。黑格尔的历史观以抽象精神或绝对精神为前提，这种精神发展得使人类只是一个自觉或不自觉地承载他的群体。因此他在经验的、通俗的历史内部让一种思辨的、秘密的历史走在前面。人类的历史转化为抽象的，因而也是人类彼岸精神的真实人的历史。”（《马克思恩格斯全集》第2卷第108页）^①马克思极其简明扼要地描绘了他自己的历史方法：“人们用以生产自己必需的生活资料的方式，首先取决于他们得到的现成的和需要再生产的生活资料本身的特性。这种生产方式不仅应当从它是个人肉体存在的再生产这方面来加以考察。它在更大程度上是这些个人的一定的活动方式，表现他们生活的一定形式，他们的一定的生活方式。个人怎样表现自己的生活，他们自己也就怎样。因此，他们是什么样的，这同他们的生产是一致的——既和他们生产什么一致，又和他们怎样生产一致。因而，个人是什么样的，这取决于他们进行生产的物质条件。”（《马克思恩格斯选集》第1卷第25页）

马克思在其《关于费尔巴哈的提纲》中极其明确地指出了历史唯物主义与当时唯物主义的区别：“从前的一切唯物主义——包括费尔巴哈的唯物主义——的主要缺点是：对事物、现

^①按原文，作现译清楚。——译编者

实、感性，只是从客体的或者直观的形式去理解，而不是把它们当作人的感性活动，当作实践去理解，不是从主体方面^①去理解。所以，结果竟是这样，和唯物主义相反，唯心主义却发展了能动的方面，但只是抽象地发展了，因为唯心主义当然是不知道真正现实的、感性的活动本身的。费尔巴哈想要研究跟思想客体确实不同的感性客体，但是他没有把人的活动本身理解为客体的 [gegenständliche] 活动。”（《马克思恩格斯选集》第1卷第16页）像黑格尔一样，马克思在对象的运动中、变化中观察对象，而不是通过发现它物理“原因”，把它看成可以解释的静止“客体”。跟黑格尔相反，马克思从现实的人、从人被迫生活在其中的经济社会条件入手，而不是从自己的观念出发，来研究人和历史。马克思也和远离黑格尔的唯心主义一样，远离资产阶级的唯物主义——因此他有权说他的哲学既非唯心主义，又非唯物主义，而是一种综合体：人道主义和自然主义。

这中间应当明确，为什么一般人对历史唯物主义的想法有错误。按照马克思的信念，人最强大的心理动机是追求金钱，追求物质舒适，这是常见观点的前提。如果这就是人身上的主要力量——这种对历史唯物主义的“解释”接下去说——，那么理解历史的钥匙就是人的物质愿望，因此解释历史的钥匙是人胃及其追求物质满足的愿望。其所以产生这种解释，根源是一种根本性的误解，认为历史唯物主义是一种研究人的动力和热情的心理学理论。事实上历史唯物主义绝非心理学理论；它

^①原译文为“主观方面”，按马克思原文哲理旨意，应作现译。

——译编者注

倒是主张人进行生产的方式决定人的思想和愿望，而不是主张人的主要愿望就在于追求最大可能的物质利益。在这个联系中，经济学研究的不是心理动力，而是生产方式，不是主体的、心理学的因素，而是客体的、经济社会学的因素。这种理论唯一类似心理学的前提，就是人需要食、住等等，因而必须生产这样一个先决条件。所以由一系列客观因素决定的生产方式在向前发展，并决定其活动的其他领域。决定生产方式、从而决定社会组织的现存客观条件决定着人，既决定人的观念，又决定人的利益。事实上，孟德斯鸠所提出的“制度造就人”这一思想，是一种陈旧的见解；马克思著作中的创新之处，就在于他详细分析了植根于生产方式及其基础的生产力之中的制度。一定的经济条件，例如资本主义的经济条件，产生作为主要动力因素的、追求金钱和财产的愿望；另外的经济条件，可能产生截然相反的愿望，例如禁欲和蔑视尘世财富，这种情况我们在许多地区文化和资本主义的早期阶段都可以发现^①。按照马克思的说法，对金钱和财产的热情和与此相反的热情一样，都是以经济为条件的。（参阅本人1932年的《论一种分析社会心理学的方法与任务。评精神分析与历史唯物主义》一文，见莱比锡《社会研究杂志》1932年第1期第28—54页）^②。

马克思“唯物主义的”或“经济的”历史意义，与作为人的基本本能的所谓“唯物主义的”和“经济的”追求毫不相

① “古典的资本家谴责个人消费是违背自己职能的罪恶，是‘节制’积累”，而现代的资本家却能把积累看作是‘放弃’自己的享受欲。”（《马克思恩格斯全集》第23卷第651页）

② 又见斯图加特1980年版《弗洛姆全集》第1卷第37—57页。——译编者注。

干。它倒是意味着：人，真实的人和完整的人，“实实在在活着的个人”——不是这些“个人”产生的观念——是历史的主体，也是理解历史规律的主体。如果决心避免“唯物主义的”和“经济的”这两个词的双重意义，也许可以把马克思的历史观称为一种人类学历史观。它确立了在人就是“历史的创作者和演员”这一事实基础上观察历史的观点^①。

马克思把资本主义并不看作人性的结果，把资本主义下人的动机并不看作人的普遍动机，事实上，这就是马克思与十八、十九世纪一般作家之间的巨大差别之一。如果把马克思关于人的本能的几种很直接的说法弄清楚了，就可以更加清楚地见到，认为马克思把追求最高利润的本能看作人身上最深刻的动机，是非常荒唐的看法。他把人的本能分成两类，一类是在任何情况下都存在的、社会条件只改变其形式和方向的不变的或“固定的本能”，另一类是根源仅在于某一类社会组织的“相对本能”。性欲和饥饿属于“固定的本能”这个范畴，这是马克思的前提，但他并没有想到把追求最大经济利益的欲望

①在我通读这份手稿的过程中，发现了对马克思的一种极好解释。这一解释既证实了详尽的知识，又真正深入到了问题之中。这是L·克里格尔的解释（1920年），“在马克思看来”，他写道，“历史的普通实体是人的活动——‘人同时又是他们自己历史的创作者和演员’——，而且这种活动同样延伸到所有层次：生产方式、社会关系和范畴。”（第362页）关于别人所说的马克思的“唯物主义”性质，克里格尔写道：“马克思使我们迷惑不解的，是他在多少世纪之中并且贯穿这些世纪，发现一条从本质上说伦理上合理的发展线索，同时又注意到了历史存在的多样性与整体性。”“除了从概念方面否定在道德上被歪曲了的完人的经济利益之外，在马克思的哲学大厦里没有性格特征。”（第362页。又见第386页）

看作“不变的本能”（参阅《马克思恩格斯全集》英文版，第5卷，第596页）

但是几乎无需有来自马克思心理学思路中的这样一种证据，来表明民间对马克思唯物主义的想法是完全错误的。马克思对资本主义的整个批判恰好是说资本主义把对金钱和物质利益变成了个人的主要动机，他的社会主义构想正是使这种物质利益不再是支配性利益的社会方案。以后我们详细谈到马克思关于人的解放与自由的概念时，这一点会更加清楚些。

正如我已经强调指出的，马克思是从人创造自己的历史这一思想入手的：“任何人类历史的第一个前提无疑是有生命的个人的存在。因此第一个需要确定的具体事实就是这些个人的肉体组织，以及受肉体组织制约的他们与自然界的联系。当然，我们在这里既不能深入研究人们自身的生理特性，也不能深入研究人们所遇到的各种自然条件——地质条件、地理条件、气候条件以及其他条件。任何历史记载都应当从这些自然基础以及它们在历史进程中由于人们的活动而发生的变更出发。可以根据意识、宗教或随便别的什么来区别人和动物。一当人们开始生产他们所必需的生活资料的时候（这一步是由他们的肉体组织所决定的），他们就开始把自己和动物区别开来。人们生产他们所必需的生活资料，同时也就间接地生产着他们的物质生活本身。”（《马克思恩格斯选集》第1卷第24—25页）

理解马克思的这一基本思想极其重要：人创造自己的历史，他是自身的创造者。正如他多年之后在《资本论》中说的：“因为，如维科所说的那样，人类史同自然史的区别在于，人类史是我们自己创造的，而自然史不是我们自己创造的。”

（《马克思恩格斯全集》第23卷第409—410页 85（）注释）人本与

诞生在历史过程之中。人类自我创造过程中最本质的因素就是他跟自然界的联系。人在其历史之初盲目地与自然界结合或拴在一起。在发展过程中，他改变了他与自然界的联系，从而也改变了自身。

关于对自然界的这种依赖性，马克思在《资本论》中说的还很多：“这些古老的社会生产机体比资产阶级的社会生产机体简单明了得多，但它们或者以个人尚未成熟，尚未脱掉同其他人的自然血缘联系的脐带为基础，或者以直接的统治和服从的关系为基础。它们存在的条件是：劳动生产力处于低级发展阶段，与此相应，人们在物质生活生产过程内部的关系，即他们彼此之间以及他们同自然之间的关系是很狭隘的。这种实际的狭隘性，在观念上反映在古代的自然宗教和民间宗教中。只有当实际日常生活的关系，在人们面前表现为人与人之间和人与自然之间极明白而合理的关系的时候，现实世界的宗教才会消失。只有当社会生活过程即物质生产过程的形态，作为自由结合的人的产物，处于人的有意识有计划的控制之下的时候，它才会把自己的神秘的纱幕揭掉。但是，这需要有一定的社会物质基础或一系列物质生存条件，而这些条件本身又是长期的、痛苦的历史发展的自然产物。”（《马克思恩格斯全集》第23卷第96—97页）

马克思作出这一论断时提出了一个在理论上起中心作用的因素：劳动。劳动是人与自然界之间的中介因素；劳动是人的努力，努力使自己的新陈代谢与自然界协调。劳动是人类生活的表现。通过劳动，人与自然界的关系发生变化，人本身也通过劳动而变化。以后谈到他这种劳动概念的时候还很多。

我想用马克思1859年写的一段话来结束这一节，这一段话完整地表达了历史唯物主义这一概念：

“我所得到的、并且一经得到就用于指导我的研究工作的总的结果，可以简要地表述如下：人们在自己生活的社会生产中发生一定的、必然的、不以他们的意志为转移的关系，即同他们的物质生产力的一定发展阶段相适合的生产关系。这些关系的总和构成社会的经济结构，即有法律的和政治的上层建筑竖立其上并有一定的社会意识形态与之相适应的现实基础。物质生活的生产方式制约着整个社会生活、政治生活和精神生活的过程。不是人们的意识决定人们的存在，相反，是人们的社会存在决定人们的意识。社会的物质生产力发展到一定阶段，便同他们一直在其中活动的现存生产关系或财产关系（这只是生产关系的法律用语）发生矛盾。于是这些关系便由生产力的发展形式变成生产力的桎梏。那时社会革命的时代就到来。随着经济基础的变更，全部庞大的上层建筑也或慢或快地发生变革。在考察这些变革时，必须时刻把下面两者区别开来：一种是生产的经济条件方面所发生的物质的、可以用自然科学的精确性指明的变革，一种是人们借以意识到这个冲突并力求把它克服的那些法律的、政治的、宗教的、艺术的或哲学的，简言之，意识形态的形式。我们判断一个人不能以他对自己的看法为根据，同样，我们判断这样一个变革时代也不能以它的意识为根据；相反，这个意识必须从物质生活的矛盾中，从社会生产力和生产关系之间的现存冲突中去解释。无论哪一个社会形态，在它们所能容纳的全部生产力发挥出来以前，是决不会灭亡的；而新的更高的生产关系，在它存在的物质条件在旧社会的胎胞里成熟以前，是决不会出现的。所以人类始终只提出自己能够解决的任务，因为只要仔细考察就可以发现，任务本身，只有在解决它的物质条件已经存在或者至少是在形成过程

中的时候，才会产生。大体说来，亚细亚的、古代的、封建的和现代资产阶级的生产方式可以看作是社会经济形态演进的几个时代。资产阶级的生产关系是社会生产过程的最后一个对抗形式，这里所说的对抗，不是指个人的对抗，而是指从个人的社会生活条件中生长出来的对抗；但是，在资产阶级社会的胎胞里发展的生产力，同时又创造着解决这种对抗的物质条件。因此，人类社会的史前时期就以这种社会形态而告终。”

（《马克思恩格斯选集》第2卷第82—83页）

我觉得强调指出这种理论的几个专门概念是正确的。首先是马克思的历史发展概念。发展来源于生产力（和其他客观存在的条件）和现存社会组织之间的矛盾。当一种生产方式或社会组织与其说是促进勿宁说阻碍现生产力时，为了避免灭亡，社会就将选择一种与新的生产力相适应、并且发展生产力的生产方式。人类整个历史的特点就是人与大自然进行斗争。马克思说，在历史的某一点上，而且就在最近的将来，人将大大地发展自然界的生产源，最后消除人与自然界之间的对抗。在这个时刻，“人类的史前史”将告结束，真正的人类历史将开始。

3. 关于意识、社会结构及暴力使用问题

在刚才引用的这段话中，提出了一个意义特别重大的问题，即人的意识问题。决定性的说法是：“不是人们的意识决定人们的存在，相反，是人们的社会存在决定人们的意识。”

（《马克思恩格斯选集》第2卷第82页）马克思在《德意志意识形态》中对意识问题作了更加完整的阐述：

“由此可见，事情是这样的：以一定的方式进行生产活动的

一定的个人,发生一定的社会关系和政治关系。经验的观察在任何情况下都应当根据经验来揭示社会结构和政治结构同生产的联系,而不应当带有任何神秘和思辨的色彩。社会结构和国家经常是从一定个人的生活过程中产生的。但这里所说的个人不是他们自己或别人想象中的那种个人,而是现实中的个人,也就是说,这些个人是从事活动的,进行物质生产的,因而是在一定的物质的、不受他们任意支配的界限、前提和条件下能动地表现自己的。

思想、观念、意识的生产最初是直接与人们的物质活动,与人们的物质交往,与现实生活的语言交织在一起的。观念、思维、人们的精神交往在这里还是人们物质关系的直接产物。表现在某一民族的政治、法律、道德、宗教、形而上学等的语言中的精神生产也是这样的。人们是自己的观念、思想等等的生产者,但这里所说的人们是现实的,从事活动的人们,他们受着自己的生产力的一定发展以及与这种发展相适应的交往(直到它的最遥远的形式)的制约。意识在任何时候都只能是被意识到了的存在,而人们的存在就是他们的实际生活过程。如果在全部意识形态中人们和他们的关系就像在照像机中一样是倒现着的,那末这种现象也是从人们生活的历史过程中产生的,正如物象在视网膜上的倒影是直接从人们生活的物理过程中产生的一样。”

(《马克思恩格斯选集》第1卷第29—30页)

首先必须强调指出,像斯宾诺莎和后来的弗洛伊德一样,马克思相信,人们有意识地想的大多数东西是“虚假的”意识,即思想和辩解,人并没有意识到人的活动的主要动力。按照弗洛伊德的看法,它们植根于人的性追求,按照马克思的看法,则植根于人的整个社会组织,而整个社会组织则把

人的意识引导到一定方向，使人接触不到某些事实和经验^①。

这里我想强调一下，这一理论并不认为思想或理想是不真实的或不起作用的。马克思说的是意识，不是理想。正是人的有意识思维的盲目性妨碍他发现他的需要和来自这些需要的理想。只要将错误的意识转化为正确的意识，就是说：只要我們意识到现实，而不是通过辩解和虚构来歪曲它，我们也就能够认识我们现实的、真正的人的需要。

也必须说明，在马克思看来，科学本身和人的一切内在能力都是生产力的一部分，它们处在与自然界各种力量的交互作用之中。马克思对权力和思想对于人的发展的影响绝对不是视而不见的，就像一般人解释他的著作所认为的那样。马克思不是反对普遍的思想，而是反对那些不是来源于人和社会现实的思想，因此，用黑格尔的话说，思想不是“一种真实的可能性”。但首先我们决不能忘记，不仅环境造就人，而且人也造就环

①参阅弗洛姆著《Psychoanalysis and Zen Buddhism》第77—141页和马克思的论述：“语言和意识具有同样长久的历史；语言是一种实践的、既为别人存在并仅仅因此也为自己存在的、现实的意识。语言也和意识一样，只是由于需要，由于和他人交往的迫切需要才产生的。凡是有某种关系存在的地方，这种关系都是为我而存在的；动物不对什么东西发生‘关系’，而且根本没有‘关系’；对于动物说来，它对他物的关系不是作为关系存在的。因而，意识一开始就是社会的产物，而且只要人们还存在着，它就仍然是这种产物。当然，意识起初只是对周围的可感知的环境的一种意识，是对处于开始意识到自身的个人以外的其他人和其他物的狭隘联系的一种意识。同时，它也是对自然界的一种意识，自然界起初是作为一种完全异己的、有无限威力的和不可制服的力量与人们对立的。人们同它的关系完全像动物同它的关系一样，人们就像牲畜一样服从它的权力，因而，这是对自然界的一种纯粹动物式的意识（自然宗教）。”（《马克思恩格斯选集》第1卷第35页）

境。下面引用的这段话也许能够说明，许多启蒙哲学家以及当代许许多多社会学家这样来解释马克思是错误的，他们认为马克思让人在历史过程中担任一种被动角色，把人看成环境的被动客体：

“有一种唯物主义学说，认为人是环境和教育的产物，因而认为改变了的人是另一种环境和改变了的教育的产物，——这种学说忘记了：环境正是由人来改变的，而教育者本人一定是受教育的。因此，这种学说必然会把社会分成两部分，其中一部分高出于社会之上（例如在罗伯特·欧文那里就是如此）。

环境的改变和人的活动的一致，只能被看作是并合理地理解为革命的实践。”^①（《马克思恩格斯选集》第1卷第17页）

“革命实践”这个概念把我们引导到马克思哲学中一个有争议的概念，即暴力的概念。奇怪的是，西方民主主义对一种认为社会可以通过暴力的政治夺权来改变的理论如此愤怒。利用暴力进行政治革命的思想决不是马克思主义思想；相反，在过去三百年当中，这一思想决定性地支配了资产阶级社会。西方民主主义是伟大的英国、法国和美国革命之女；1917年2月的俄国革命和1918年的德国革命虽然使用了暴力，仍受到西方愉快地欢迎。显然，在今天的西方世界，对使用暴力的愤怒，是以谁使用暴力和用来反对谁为转移的。不言而喻，每一次战争都是建立在暴力基础上的，即便是一个民主政府也是建立在暴力原则之上的，这条原则允许多数派以暴力方式对待少

①参阅恩格斯1893年7月14日致梅林那封著名的信。恩格斯在信中说，它强调社会经济结构与需要研究的意识形态之间的关系的“形式方面”，“同时我们这时忽视了形式方面高于内容方面，方法方式，这些观念等等是怎样产生的”。

数派，如果他们要求维持现状的话。

只有从和平主义立场出发，对使用暴力感到愤怒才是可信的，就是说，要么相信暴力是绝对不正当的行为，要么相信除开直接防卫之外，它绝对不会导致好结果。

马克思认为英国和美国是暴力革命的例外。如果说马克思关于暴力革命的思想完全存在于资产阶级传统之中，那么另一方面必须强调指出，马克思关于暴力的理论，相对于关于暴力的资产阶级观点来说，是一个根源于他的整个历史理论中的决定性进步。

马克思看到，政治暴力不可能带来社会和政治过程中没有准备好的任何东西。因此，如果暴力完全必要的话，在某种程度上可以说，它可以促进一种基本上已经开始的发展，但它从来不会产生真正的新东西。因此他说：“暴力是每一个孕育新社会的旧社会的助产婆。”（《马克思恩格斯全集》第23卷第819页）马克思超越了传统的资产阶级观点，这正是他的伟大见解之一——他正好不相信暴力的创造性威力，不相信政治暴力从本身出发可以建立一个新社会秩序的思想。由于这个缘故，在马克思看来，暴力至多只具有暂时意义，从来不起社会变革中经常性因素的作用。

4. 人的本性

（1）人性的概念

同我们当代的社会学家和心理学家一样，马克思不相信像人性这样的东西是没有的，人在出生的时候是一张白纸，文化就在这张白纸上作文章。跟这种社会学的相对主义完全相反，马克思是从这样的思想出发的，即作为人的人是一个可以认识、

可以确定的数量,作为人的人不仅可以从生物学、解剖学和生理角度下定义,而且可以从心理学角度下定义。

马克思在与边沁的辩论中说:“假如我们想知道什么东西对狗有用,我们就必须探究狗的本性。这种本性本身是不能从‘效用原则’中虚构出来的。如果我们想把这一原则运用到人身上来,想根据效用原则来评价人的一切行为、运动和关系等等,就首先要研究人的一般本性,然后要研究在每个时代历史地发生了变化了的人的本性。”(《马克思恩格斯全集》第23卷第669页,第(63)注释)人的本性这个概念,对马克思来说,并不是(对黑格尔来说也是一样)一个抽象。它是人的本质——跟其存在的各种不同形式相区别,而且,正如马克思所说:“人的本质并不是单个人所固有的抽象物。”(《马克思恩格斯选集》第1卷第13页)老年马克思写在《资本论》中的这句话证明了他的“人的本性”这个概念有连续性。这个概念,他还是青年人的时候就已经写在《经济学—哲学手稿》里了。后来他不再使用“本质”这个词,他觉得它抽象,是非历史的,但他在从历史角度进行某种强调、区别“普遍的人性”和每个历史阶段“变化了的人性”的时候,仍然明确地保留了这种本质的思想。

与区分普遍的人性和每一种文化中的人性的特殊表现形式相适应,正如我们前面已经提到的,马克思把人的本能和欲望也区分为两种类型:不变的或稳定的,如饥饿和性欲,是人性的本质的部分;而且只能在它们在各种不同文化中所采取的形式和方向方面被改变;“相对的”本能和欲望,不是人性的本质部分,关于这一部分,马克思说,它们在一定的社会结构中和一定的生产与交往条件下产生是有根据的。(参见《马克思恩格斯全集》英文版,第5卷第359页)作为例证,马克思指出了资本

主义社会结构产生的各种需要。他在《经济学—哲学手稿》中写道，“对货币的需要是国民经济学所产生的真正需要，并且是它所产生的唯一需要。……甚至从主观方面来说，这一点部分地表现在：产品和需要的范围的扩大，成为非人的、过分精致的、非自然的和臆想出来的欲望的机敏的和总是精打细算的奴隶……”（《马克思恩格斯全集》第42卷第132页）

在马克思看来，人在某种意义上可以说是原料，原料本身是不能改变的，就像大脑的结构一样，有史以来一直是那个样子。然而在历史过程中人实际上在变化，他在发展，在转变，他是历史的产物，既然他创造历史，他又是他自己的产品。历史是人自我实现的历史，它除了是通过人的劳动生产自己、创造人之外，什么也不是：“整个所谓世界史不外是人通过人的劳动而诞生的过程，是自然界对人说来的生成过程，所以，关于他通过自身而诞生、关于他的产生过程，他有直观的、无可辩驳的证明。”（《马克思恩格斯全集》第42卷第131页）

（2）人的活动

马克思关于人的形象的意见来源于黑格尔的思想。黑格尔是从本质与现象不一样的观点开始的。因此这个辩证思想家的任务是“区分现实的本质过程与表现过程，理解它们的关系”。

（H·马尔库塞：《Reason and Revolution》，1941年版第146页，又见该书德文译本：《Vernunft und Revolution. Hegel und die Entstehung der Gesellschaftstheorie》，Neuwied和Darmstadt 1964年版第134—135页）或者换句话说，它是本质与存在的关系问题。本质是在存在过程中实现的，同时存在意味着向本质回归。“当人们并不破坏它们无生命的客体性、并在事物与法则的僵化形式‘背后’又认出他自己的生活的时，世界长时

间一直是一个异化了的、假的世界。当他最后达到这种自我意识时，他处在不仅超越自己、而且也超越世界通向真理的途中。随着再认识的出现，也出现了行为。他要尽力把这一真理化为行动，并把世界转化为本质的东西，即人的自我意识的实现。”（前书德文译本第107页）对黑格尔来说，认识不能在主客分离内部实现，在这种分离之中，主体被理解为与思维者分离和对立的东西。为了理解世界，人必须占有世界。人和对象处于从一个样子向另一个样子不断的过渡之中；所以事情是这样：只有当对象把一切假定为它的规定性，并使之达到自身实现的时间，而且发生任何变化始终回归到自身的时候，对象才为自身而存在（参见上书德文译本第131页；又见黑格尔《逻辑学》汉堡1963年版第398页）。在这个过程中，“反省”走向本质。这一本质，存在的统一，变化内部的同一性，按照黑格尔的看法，是一个一切完成其内在矛盾和作为结果发展的过程（参见H·马尔库塞，《Reason and Revolution》德文译本1962版第136页）。

“因此本质是历史的，同样也是本体论的。事物的本质可能性实现在相同的囊括过程中，这个过程为其存在奠定基础。当事物的可能性处在现实的条件下并借助它们而成熟的时候，本质就能够‘实现’它的存在。黑格尔把这个过程描述成朝本来意义的‘现实’的过渡。”（同前书德文译本第137—138页）跟实证主义相反，在黑格尔看来，事实“只有当它们跟还不是事实、但又在现有事实中作为现实可能性显示出来的东西联系起来的时候，才成其为事实。换言之，事实就是它们所是的那个东西，只能作为超越它们走向实际上尚未实现的东西的过程的若干瞬间。”（同前书德文译本第140页）

整个黑格尔思想的顶点，是他想到内在于一个对象的各种

可能性,想到显现各种可能性的辩证过程,是他想到该过程即是这些可能性积极运动的过程。在斯宾诺莎的伦理学体系中就已经可以发现对人的内心积极过程的这种强调。斯宾诺莎把各种感情划分为被动感情(热情)——由于这些被动感情而受苦,而且达不到现实的合适的思想——和积极的感情(行动:宽宏大量和意志坚强),由于有积极的感情,人才是自由的、有为的。和黑格尔一样,歌德也在多方面受了斯宾诺莎的影响,把人有所作为的思想发展成了他的哲学思想的中心因素。在他看来,一切正处于没落与解体之中的时代,其特点就在它们特别的主体性,所有向前发展的时代都试图通过它自己的主体性,但也不脱离它来理解现存的世界(参阅歌德与艾克曼的谈话,1826年1月29日)。他举出一位诗人作例子:“他只说出他的少量主观感觉时,就还没有说出谁,但是他一旦获得了世界,而且善于表达出来,他就是一位诗人。而后他就取之不竭,可以永远是新的,但对此他的主体性不久就表达出一点内在的东西,最后有趣地崩溃掉。”(同前书)歌德说:“人只认识自己本身,和他认识世界一样,他只在内心认识这个世界,并在世界中认识自己。仔细观察一下,每一个新的对象在我们身上展现一个新器官。”

(《歌德全集》魏玛1893年版第75卷第59页)歌德在《浮士德》中用诗人的语言对人的有所作为这一思想作了极其有力的表述。既不是财产,也不是权力,又不是感官上的满足教导浮士德,它们只能根据它们在生活的意义满足人的愿望;在这一切之中,他一直与世界的整体相隔离,所以很不幸。人只有有所作为,才能使生活富有意义,才能从中得到乐趣,而不把希望贪婪地寄托于此。他抛弃了占有欲而充满存在;他满足,因为他虚空 他是很多的,因为他占有少(参阅弗洛姆《Man for

Himself, An Inquiry into the Psychology of Ethics》一书中关于“有所作为型性格取向”的论述，纽约1947年版）。

我们发现黑格尔把这一思想表达得最为深刻和最为系统，有所作为的人完全是他自己，如果他表现得不是被动地接受，而是主动地去与世界发生联系，以有所作为的方式接触它，作为个人掌握它。

他相当富于诗意地表达这一思想，他说，想要实现一种内容的主体做了这件事，他自己从潜能的黑夜进入了现实的白昼。在黑格尔看来，所有个人的力量、能力和可能性只有通过不断的行动才能发展，而绝不是通过纯粹的苦思冥想或感受性。对斯宾诺莎、歌德、黑格尔来说，还有马克思也是一样，只要人有所作为，只要他在他自身之外通过表现他自己的、人特有的力量，利用世界而掌握世界，人就还有生命。如果一个人无所作为，如果他处于接受的、被动的状态，那么他就什么都不是，他死了。通过这种有所作为的过程，人实现自己的本质，他回归到自己的本质，用宗教语言来说，无非就是回归到上帝。

在马克思看来，人的特征就是运动原则，而非同寻常的是他联系到这一点，引用了伟大的神秘主义者雅可布·波梅的话。不能机械地理解运动原则，而应把它作为本能、生命力、活力来理解。热情对马克思来说，是“人有力地追求对象的根本能力”（参见波皮茨：《异化了的人——青年马克思的时代批判与历史哲学》1953年版第127页）。

跟接受性这个概念相反，有所作为这个概念比较容易理解，如果我们看到马克思如何把它用于爱情这一现象的话。

“我们现在假定人就是人，而人同世界的关系是一种人的关

系，那么你就只能用爱来交换爱，只能用信任来交换信任，等等。如果你想得到艺术的享受，那你就必须是一个有艺术修养的人。如果你想感化别人，那你就必须是一个实际上能鼓舞和推动别人前进的人。你同人和自然界的一切关系，都必须是你的现实的个人生活的、与你的意志的对象相符合的特定表现。如果你在恋爱，但没有引起对方的反应，也就是说，如果你的爱作为爱没有引起对方的爱，如果你作为恋爱者通过你的生命表现没有使你成为被爱的人，那么你的爱就是无力的，就是不幸。”（《马克思恩格斯全集》第42卷第155页）马克思尤其强调作为两类人的天性的直接关系的男女之间爱情的中心意义。马克思与提出一切性关系社会化的粗陋共产主义进行过论战，他写道：“拿妇女当作共同淫乐的牺牲品和婢女来看待，这表现了人在对待自身方面的无限的退化，因为这种关系的秘密在男人对妇女的关系上，以及在对直接的、自然的、类的关系的理解方式上，都毫不含糊地、确凿无疑地、明显地、露骨地表现出来了。人和人之间的直接的、自然的、必然的关系是男女之间的关系。在这种自然的、类的关系中，人同自然界的关系直接就是人和人之间的关系，而人和人之间的关系直接就是人同自然界的关系，就是他自己的自然的规定。因此，这种关系通过感性的形式，作为一种显而易见的事实，表现出人的本质在何种程度上对人说来成了自然界，或者自然界在何种程度上成了人具有的人的本质。因而，从这种关系就可以判断人的整个教养程度。从这种关系的性质就可以看出，人在何种程度上成为并把自己理解为类存在物、人。男女之间的关系是人与人之间最自然的关系。因此，这种关系表明人的自然的行为在何种程度上成了人的行为，或者人的本质在

何种程度上对人说来成了自然的本质，他的人在何种程度上对他说来成了自然界。这种关系还表明，人具有的需要何种程度上成了人的需要，也就是说，别人作为人在何种程度上对他说来成了需要，他作为个人的存在在何种程度上同时又是社会存在物。”（《马克思恩格斯全集》第42卷第119页）

理解马克思关于主体与客体的观念对理解他关于行为的概念极其重要。人的情欲只要还是粗野的动物性的情欲，它们的意义就很有限。“对于一个忍饥挨饿的人说来并不存在人的食物形式，而只有作为食物的抽象存在；食物同样也可能具有最粗糙的形式，而且不能说，这种饮食与动物的饮食有什么不同。忧心忡忡的穷人甚至对最美丽的景色都没有什么感觉……”

（《马克思恩格斯全集》第42卷第126页）

从某种意义上说，人从本性上具有的情欲首先是对象的外部世界塑造的。任何一个对象都只能是强调我自己的某一种能力。“因为，不仅五官感觉，而且所谓精神感觉、实践感觉（意志、爱等等），一句话，人的感觉、感觉的人性，都只是由于它的对象的存在，由于人化的自然界，才产生出来的。”

（《马克思恩格斯全集》第42卷第126页）在马克思看来，对象证明并实现人的个体性：“对象如何对他说来成为他的对象，这取决于对象的性质以及与之相适应的本质力量的性质……每一种本质力量的独特性，恰好就是这种本质力量的独特的本质，因而也是它的对象化的独特方式，它的对象性的、现实的、活生生的存在的独特方式。因此，人不仅通过思维，而且以全部感觉在对象世界中肯定自己。”（《马克思恩格斯全集》第42卷第125页）

他借助他的力量使自己跟对象世界发生联系，因而外在世

界对人来说是真实的，而实际上它就是“爱情”，是爱情首先教导人真正相信他外部的客观世界的真实性。主体和客体可以不分。 “眼睛变成了人的眼睛，正像眼睛的对象变成了社会的、人的、由人并为了人创造出来的对象一样。……感觉为了物而同物发生关系，但物本身却是对自身和对人的一种对象性的、人的关系；反过来也是这样。因此，需要和享受失去了自己的利己主义性质，而自然界失去了自己的纯粹的有用性，因为效用成了人的效用。”（《马克思恩格斯全集》第42卷第124—125页）当物同人发生人的关系时，我实际上只能同物发生人的关系①。

马克思写道：“共产主义是私有财产②即人的自我异化的积极的扬弃，因而是通过人并且为了人而对人的本质的真正占有；因此，它是人向自身、向社会的（即人的）人的复归，这种复归是完全的、自觉的而且保存了以往发展的全部财

①见《马克思恩格斯全集》第42卷第124页②注释——最后，这种说法与佛教禅宗和歌德思想中的同一思想几乎逐字逐句相同。实际上歌德、黑格尔、马克思的思想同禅宗的思想有着密切的同源关系。他们有一个共同思想，就是人在克服主体同客体的分裂。虽然人本身同物始终是两个东西，但对象却是一种不再作为对象存在的对象，而由于这样一种新的态势，人便同对象统一起来了。人使自己同对象世界发生人的关系，从而克服自身的异化。

②这里和其他地方所用的“私有财产”这个词，马克思从来理解成私人占有的日用品（如住房、桌子之类）。相反，他指的是“占有阶级”即资本家的财产。资本家由于占有生产资料，没有财产的个人可以租用这些生产资料，为资本家劳动，而且是在没有财产的个人被迫承认一些条件的情况之下。就是说，在马克思的著作中，始终指的是资本主义阶级社会内部的私有财产，因此是一个社会的历史的范畴；这一概念不涉及日常用品，如社会主义社会内部的日常用品。

富的。这种共产主义，作为完成了的自然主义，等于人道主义，而作为完成了的人道主义，等于自然主义，它是人和自然界之间、人和人之间的矛盾的真正解决，是存在和本质、对象化和自我确证、自由和必然、个体和类之间的斗争的真正解决。它是历史之谜的解答，而且知道自己就是这种解答。”

（《马克思恩格斯全集》第42卷第120页）马克思把这种同对象世界的能动关系称为“生产生活”（《马克思恩格斯全集》第42卷第96页）。“这是产生生命的生活。一个种的全部特征、种的类特性就在于生命活动的性质，而人的类特性恰恰就是自由的自觉的活动。”（同前）所谓“类特性”，马克思把它理解为人的本质，即人的普遍的东西和人在历史过程的演进中通过其生产活动正在实现的东西。

从人的自我实现这一概念出发，马克思达到了关于财富和贫穷的一种新观念，这一观念与相应的国民经济的那些概念有区别。马克思是这样说的：“我们看到，富有的人和富有的人的需要代替了国民经济学上的富有和贫困。富有的人同时就是需要有完整的人的生命表现的人，在这样的人的身上，他自己的现实表现为内在的必然性、表现为需要。不仅人的富有，而且人的贫困，在社会主义的前提下同样具有人的、因而是社会的意义。贫困是被动的纽带，它迫使人感觉到需要最大的财富即另一种人。因此，对象性的本质在我身上的统治，我的本质活动的感性的爆发，在这里是一种成为我的本质的活动的激情。”^①（《马克思恩格斯全集》第42卷第129页）关于同一思想，马克思早几年

①这一富人即穷人的辩证概念在许多方面跟迈斯特·艾克哈特在《赐福穷人》的布道中所说的贫穷概念相似（迈斯特·艾克哈特：《德意志布道与演讲》第303—309页）。

是这样表述的：“凡是我真正爱的东西（他在这里想到的正是新闻自由），我认为它的存在是一种必要的、我需要的存在，离开它，我的本质不会有完满的、满足的、圆满的存在。”

（《马克思恩格斯全集》第1卷，英文版，第184页）

“通过私有财产及其富有和贫困——物质的和精神的富有和贫困——的运动，正在产生的社会发现这种形成所需的全部材料；同样，已经产生的社会，创造着具有人的本质的这种全部丰富性的人，创造着具有丰富的、全面而深刻的感觉的人作为这个社会的恒久的现实。我们看到，主观主义和客观主义，唯灵主义和唯物主义，活动和受动，只是在社会状态中才失去它们彼此间的对立，并从而失去它们作为这样的对立面的存在；我们看到，理论的对立的本身的解决，只有通过实践方式，只有借助于实践力量，才是可能的；因此，这种对立的解决不只是认识的任务，而是一个现实生活的任务，而哲学未能解决这个任务，正因为哲学把这仅仅看作理论的任务。”（《马克思恩格斯全集》第42卷第126—127页）

与关于富有的人的概念相吻合的，是马克思关于拥有的意义和存在的意义之间有区别的观点。“私有制使我们变得如此愚蠢而片面，以致一个对象，只有当它为我们拥有的时候，也就是说，当它对我们说来作为资本而存在，或者它被我们直接占有，被我们吃、喝、穿、住等等的时候，总之，在被我们使用的时候，才是我们的，尽管私有制本身也把占有的这一切直接实现仅仅看作生活手段，而它们作为手段为之服务的那种生活是私有制的生活——劳动和资本化。因此，一切肉体的和精神的感觉都被这一切感觉的单纯异化即拥有的感觉所代替。人的本质必须被归结为这种绝对的贫困，这样它才能够从自身产

生出它的内部的丰富性。”（《马克思恩格斯全集》第42卷第124页）

马克思发现，资本主义国民经济学“尽管它具有世俗的和纵欲的外表，却是真正道德的科学，最最道德的科学。它的基本教条是：自我克制，对生活和人的一切需要克制。你少吃，少喝，少买书，少上剧院、舞会和餐馆，越少想，少爱，少谈理论，少唱，少画，少击剑等等，你就越能积攒，你的既不会被虫蛀也不会被贼盗的宝藏，即你的资本，也就会越大。你的存在越微不足道，你表现你的生命越少，你的财产就越多，你的外化的生命就越大，你的异化本质也积累得越多。国民经济学家把从你那里夺去的那一部分生命和人性，全用货币和财富补偿给你，你自己不能办到的一切，你的货币都能办到：它能吃，能喝，能赴舞会，能去剧场，能获得艺术、学识、历史珍品和政治权力，能旅行，它能为你占有这一切；它能购买这一切；它是真正的能力。但是，尽管货币是这一切，它除了自身以外不愿创造任何东西，除了自身以外不愿购买任何东西，因为其余一切都是它的奴仆，而当我占有了主人，我就占有了奴仆，我也就不需要去追求他的奴仆了。因此，一切激情和一切活动都必然湮没在发财欲之中。工人只能拥有他想要生活下去所必需的那么一点，而且只是为了拥有[这么一点]他才有权要活下去”（《马克思恩格斯全集》第42卷第135页）。

在马克思看来，生产社会上有用的东西不是最高目的，不是自身目的。他说，人们容易忘记，“生产过多的有用的东西就会生产出过多的无用的人口”（《马克思恩格斯全集》第42卷第136页）。浪费与节约之间的对立、奢侈与节俭之间的对立、富豪与贫穷之间的对立，都是表面的，全是等效的。理解马克

思的这一态度，在当今特别重要，因为两者——不仅共产主义者，还是多数社会党（只有少数例外，如印度的、缅甸的社会主义者以及许许多多欧洲、美洲的社会主义者），都接受了作为一切资本主义制度基础的原则，即最大限度的生产和最小限度的消费是社会无可争议的目标这条原则。当然不允许把克服有失人类体面的极度贫穷这一目标跟消费无限增长这一目标混淆起来。消费无限增长这一目标无论对于资本主义还是对于赫鲁晓夫主义都已变成了最高价值。马克思的态度对于战胜贫穷是很明确的，对于反对把消费作为最高目标也是明确的。

在马克思看来，独立与自由都建立在自我创造的活动上。“任何一个存在物只有当它用自己的双脚站立的时候，才认为自己是独立的，而且只有当它依靠自己而存在的时候，它才是用自己的双脚站立的。靠别人恩典为生的人，把自己看成一个从属的存在物。但是，如果我不仅靠别人维持我的生活，而且别人还创造了我的生活，别人还是我的生活的泉源，那么，我就完全靠别人的恩典为生；如果我的生活不是我自己的创造，那么，我的生活就必定在我之外有这样一个根源。所以，创造是一个很难从人民意识中排除的观念。”（《马克思恩格斯全集》第42卷第129页）或者如同马克思所说，当人证明“人同世界的任何一种人的关系——视觉、听觉、嗅觉、味觉、触觉、思维、直观、感觉、愿望、活动、爱，——总之，他的个体的一切器官”都是“一个完整的人”（《马克思恩格斯全集》第42卷第123—124页）的时候，当他不仅不依赖任何东西，而且自由地对待任何东西的时候，人才是自由的。

在马克思看来，社会主义的目标是解放人，而人的解放同人在生产联系过程内部的自我实现、人与自然的统一是一回事。

事。在他看来，社会主义的目标就是个人的人格的发展。就马克思来说，人们会把像苏维埃共产主义这种体制看成什么，他在对他称为“粗陋的共产主义”的东西所作的论断中表达得极为清楚；这是一个针对着他那个时代多种不同共产主义理想和实践所作的论断。这种粗陋的共产主义“以两种形式表现出来：首先，物质的财产对它的统治那么厉害，以致它想把不能被所有人作为私有财产占有的一切都消灭；它想用强制的方法把才能等等舍弃。在它看来，物质的直接占有是生活和存在的唯一目的；工人这个范畴并没有被取消，而是被推广到一切人身上；私有财产关系仍然是整个社会同实物世界的关系；最后，用普遍的私有财产来反对私有财产的这个运动以一种动物的形式表现出来：用公妻制^①（也就是把妇女变为公有的和共有的财产）来反对婚姻（它确实是一种排他性的私有财产的形式）。人们可以说，公妻制这种思想暴露了这个完全粗陋的和无思想的共产主义的秘密。正像妇女从婚姻转向普遍卖淫一样，财富即人的对象性的本质的整个世界也从它同私有者的排他性的婚姻关系转向它同整个社会的普遍卖淫关系。这种共产主义，由于到处否定人的个性，只不过是私有财产的彻底表现，私有财产就是这种否定。普遍的和作为权力形成起来的忌妒，是贪欲所采取的并且仅仅是用另一种方式来满足自己的隐蔽形式。一切私有财产，就它本身来说，至少都对较富裕的私有财产怀有忌妒和平均化欲望，这种忌妒和平均化欲望甚至构成竞争的本质。粗陋的共产主义不过是这种忌妒和这种从想象

^①马克思在这里指的是他那个时代某些离奇古怪的共产主义思想家中散布的思想。这种思想认为，只要一切都是公有财产，女人也应当是公有财产。

的最低限度出发的平均化的顶点。它具有一个特定的、有限的尺度。对整个文化和文明的世界的抽象否定，向贫穷的、没有需求的人——他不仅没有超越私有财产的水平，甚至从来没有达到私有财产的水平——的非自然的单纯倒退，恰恰证明私有财产的这种扬弃决不是真正的占有。共同性只是劳动的共同性以及由共同的资本即作为普遍的资本家的共同体支付的工资的平等。相互关系的两个方面被提高到想象的普遍性的程度：劳动是每个人的本分，而资本是共同体的公认的普遍性和力量”（马克思恩格斯全集，第42卷第117—119页）。

马克思关于人自我实现的观点只有联系他关于劳动的概念才可以完全理解。首先，马克思认为劳动和资本不仅仅是经济学范畴。对他来说，它们不如说是人类学范畴，是由其人道价值决定的。已经积累起来的资本代表过去。另一方面是劳动，其前提是，它是自由的，是生活的表示。马克思在《共产党宣言》中说，“在资产阶级社会里是过去支配现在，在共产主义社会里是现在支配过去。在资产阶级社会里，资本具有独立性和个性，而活动着的个人却没有独立性和个性。”（《马克思恩格斯选集》第1卷第266页）在这里，马克思遵循了黑格尔的思想，即把劳动理解为“人自我创造的行为”。他原来称人从事某种职业方面的工作为“活动”，而不叫劳动，并且说“取消劳动”是社会主义的目的。当他后来区分自由劳动和异化劳动的时候，他便使用了“解放劳动”这个概念。

“劳动首先是人和自然之间的过程，是人以自身的活动来引起、调整和控制人和自然之间的物质变换的过程。人自身作为一种自然力与自然物质相对立。为了在对自身生活有用的形式上占有自然物质，人就使他身上的自然力——臂和腿、头和

手运动起来。当他通过这种运动作用于他身外的自然并改变自然时，也就同时改变他自身的自然。他使自身的自然中沉睡着的潜力发挥出来，并且使这种力的活动受他自己控制。在这里，我们不谈最初的动物式的本能的劳动形式。现在，工人是作为他自己的劳动力的卖者出现在商品市场上。对于这种状态来说，人类劳动尚未摆脱最初的本能形式的状态已经是太古时代的事了。我们要考察的是专属于人的劳动。蜘蛛的活动与职工的活动相似，蜜蜂建筑蜂房的本领使人间的许多建筑师感到惭愧。但是，最蹩脚的建筑师从一开始就比最灵巧的蜜蜂高明的地方，是他在用蜂蜡建筑蜂房之前，已经在自己的头脑中把它建成了。劳动过程结束时得到的结果，在这个过程开始时就已经在劳动者的表象中存在着，即已经观念地存在着。他不仅使自然物发生形式变化，同时他还在自然物中实现自己的目的，这个目的是他所知道的，是作为规律决定着他的活动的方式和方法的，他必须使他的意志服从这个目的。但是这种服从不是孤立的行为。除了从事劳动的那些器官紧张之外，在整个劳动时间内还需要有作为注意力表现出来的有目的意志，而且，劳动的内容及其方式和方法越是不能吸引劳动者，劳动者越是不能把劳动当作他自己体力和智力的活动来享受，就越需要这种意志。”（《资本论》第1卷第201—202页）

人在劳动中表现自身，劳动是工人个人肉体、精神力量的表现。人就在这一纯真的活动过程中发展，他将成为他自身。劳动不仅仅是实现目的（产品）的手段，而且是自身的目的，它是人的能量的有意义的表现。因此劳动带来乐趣。马克思对资本主义具有决定性意义的批判并不针对着财富分配不公，而是针对着劳动转化为被强制的、异化了的、无意义的劳动，

因此也就针对着把人转化为一种“畸形的怪物”。马克思关于劳动是人的个性的表现这一概念，在他关于完全消灭人终身听天由命的设想中简单地化成了行动。既然人类发展的目的是发展成为一种整体的全能的人，人就必须摆脱专门化那种畸形化的影响。在以往的一切社会中，马克思写道，人是“猎手、渔夫或者牧人，或者批判式的批评家，如果他不想丢掉谋生的手段，他就必须永远是这样，——而在共产主义社会里，每个人的活动没有一个限制性的圈子，每个人都可以在任意一个部门接受培训，社会对普遍生产进行调节，而正是通过这种方式使我有机会今天干这样，明天干那样，上午去打猎，下午去捕鱼，晚上去养牲口，要是来了兴致，吃过饭就去开展批评，而用不着专门当猎手、渔翁、牧人或批评家”（《马克思恩格斯全集》第3卷第37页）。

除了有些人或明或暗地同等看待苏联共产党人、改良派社会主义者和社会主义的资本主义敌人的思想之外，对马克思没有更大的误解和错误看法，因为他们全都认为马克思只不过争取从经济上改善工人阶级的地位，想取消私有制，让工人占有资本家现在占有的东西。实际上，说不定马克思会认为工人在俄国“社会主义”工厂里、在英国国营工厂里或美国工厂里，例如通用电机厂，情况基本上是一样的。这一点马克思在下面的引文中说得非常明确：

“强制提高工资（不谈其他一切困难，也不谈这种强制提高工资作为一种反常情况，也只有靠强制才能维持），无非是给奴隶以较多报酬，而且既不会使工人也不会使劳动获得人的身份和尊严。

甚至蒲鲁东所要求的工资平等，也只能使今天的工人同他

的劳动的关系变成一切人同劳动的关系。这时社会就会被理解为抽象的资本家。”（《马克思恩格斯全集》第42卷101页）

就是说，马克思的中心论题是已经异化的、无意义的劳动转化为生产的、自由的劳动，而不是由私人的国家资本主义或“抽象的”国家资本主义付给异化了的劳动以更多的工资。

5. 异 化

能动的、生产的人以自己的力量抓住客观世界加以利用，使它成为自己的东西。这样的人，离开了生产作用的否定、异化的否定是不能全面理解的。在马克思看来，人类历史就是人越来越发展的历史，同时又是他越来越异化的历史。马克思的社会主义意味着从异化中解放出来，人复归为他本身，人的自我实现。

对马克思来说，异化（或叫做外化）意味着人本身在占有世界的过程中不是作为创立者，世界（自然界，其他的東西，以及他自己）对他来说始终是异己的。尽管它们可以由他来创造，但它们作为对象高踞于人之上，与人相对立。异化意味着世界和自己基本上是被动的、接受的，存在于主体与客体的分离之中。

在西方思想界，整个异化观念最初出现在关于偶像崇拜的旧约观点中^①。先知们所谓偶像崇拜，实质上并非崇拜众多的

①P·善利希也强调异化与偶像崇拜的关系，见他所著《基督教义和马克思主义中的人》1953年版第14页；1952年他曾指出，异化概念实质也见诸奥古斯丁思想（《新教幻境》1952年版）。K·勒维特在其所著《从黑格尔到尼采——19世纪思想的革命性断裂》1969年版中指出：马克思不是与人斗争，而是与偶像斗争。

神以取代唯一的神，而是以为神都是人亲手造出来的作品——它们是物，人跪倒在地，向物礼拜，礼拜他创造出来的东西。他干这种事，从而把自己也化为物。他把自己的生活特征转换到他自己创造的物身上；他抛开自身，得到创造者的身份，只是通过崇拜偶像，才复归到与自身相联系。他已经异化为自己的生命力，异化为自己能力的财富了，而且他只是间接地复归到与自身相联系；屈服于凝结在偶像身上的生命^①。关于偶像之无生命和空洞，在旧约全书中是这样说的：“它们有眼而不看，它们有耳而不听……”（《旧约·诗篇》115，第5—6行）人越把自己的力量转移到偶像上去，他就越穷，对偶像的依赖性就越大，结果偶像回报给人的只是原本属于人的东西中的小小一部分。偶像可以具有与神相似的形体，可以是国家、教会、人物、财产。偶像崇拜变换着人崇拜的对象，它并不仅仅存在于偶像具有所谓宗教含义的一些形式中。偶像崇拜总是崇拜者把自己创造性力量隐藏在其中并屈服于它的东西，而不是自己上升为创造性的行为。在异化的许许多多形式中，最常见的是语言中的异化。假如我用一句话表达一种感觉，例如我要说“我爱你”，那么这句话就意味着指出一种现实，这种现实存在于我心中，应当表明我生命的力量。“爱情”这个词是爱情这个事实的符号，

①除此之外，这一点也是一种偏激者的心理。他是空洞无物的，没有生命的，消沉的；为了平衡这种抑郁和内心麻木不仁，他选择了一尊神，这就是国家、政党、思想、教会或上帝。他把这个偶像绝对化，屈服于它。他这样做，从而使生活有了意义，而他在屈服于自己选择的偶像时，就获得了灵魂上的慰藉。但这种慰藉、鼓舞并非来自从生产联系中得到的喜悦；这是一种积极的，然而又是冷漠的鼓舞，建立在内心麻木基础上的鼓舞，或者说，要是打个比喻的话，这是一块“燃烧着的冰”。

人》1953年版)。非有神论语言中的异化概念就是有神论语言中称为“罪过”的那种东西的等价物：人抛弃自身，抛弃他身上的上帝。

黑格尔是创立异化概念的人。他认为，人的历史同时就是人异化的历史。他在《历史哲学》中写道，精神真正追求的是实现它的观念，然而他通过做这件事，又在他的幻境面前隐藏了这一目的，并且在他自己本质的这种异化当中感到又自豪又满意（参阅黑格尔，《历史哲学讲演录》）。在马克思和黑格尔看来，异化概念建立在存在与本质相区别这一基础之上，建立在人的存在已脱离存在的本质这一事实上，人在实际上不是他潜在的东西，或者换句话说，人不是他应该是的东西，他应该是的又不是他能够是的东西。

马克思认为，异化过程表现在劳动与劳动分工当中。在他看来，劳动是人对自然界的能动关系，创造一个新世界，包括创造人自己（当然，对马克思来说，智力活动，如艺术家的活动或体力活动，都是劳动）。但是随着私有制和劳动分工的发展，劳动失去了表现人的各种力量这一特点。劳动及其产品成了与人、与人的愿望和计划相分离的存在。“劳动所生产的对象，即劳动产品，作为一种异己的存在物，作为不依赖于生产者的力量，同劳动相对立。劳动的产品就是固定在某个对象中、物化为对象的劳动，这就是劳动的对象化。”（《马克思恩格斯全集》第42卷第91页）劳动已经异化了，因为它不再是工人本性的一部分，“因此，他在自己的劳动中不是肯定自己，而是否定自己，不是感到幸福，而是感到不幸，不是自由地发挥自己的体力和智力，而是使自己的肉体受折磨、精神遭摧残。因此，工人只有在劳动之外才感到自在，而在劳动中则感

到不自在。”（《马克思恩格斯全集》第42卷第93—94页）因此，在生产活动中，工人同他自己的活动之间的关系被视为“同他自己的活动——一种异己的、不属于他的活动——的关系。在这里，活动就是受动；力量就是虚弱；生殖就是去势”

（《马克思恩格斯全集》第42卷第94—95页）。在人自身这样异化的过程中，他同劳动产品的关系同时也就变成同“这个异己的、统治着他的对象的关系。这种关系同时也是工人同感性的外部世界、同自然对象这个异己的与他敌对的世界的关系”（同上，第94页）。马克思强调两点：1. 在劳动过程中，特别是在资本主义条件下的劳动中，人脱离了他自己创造性的力量；2. 对他来说，他的劳动的对象变成了异己的存在物，并且最后将统治着他。所以马克思说：“工人为生产过程而存在，不是生产过程为工人而存在。”（《马克思恩格斯全集》第23卷第537页）

即使是在社会主义者当中，在这一点上对马克思也存在着广为传播的误解。有人认为，马克思谈的，主要是从经济上剥削工人的问题，工人对产品的关心不如应有的那么大，或者说，产品本应属于他，而不是属于资本家，但如我先前说过的，如果国家就是资本家，如在苏联那样，马克思说不定不像私人资本家那样受欢迎。他对收入平等的关心不是第一位的。他关心的是使人从一种毁坏他的个性、把他化为物、化为物的奴隶的劳动中解放出来。完全同克尔凯郭尔一样，马克思指的是拯救个人。他对资本主义社会的批判不是针对资本主义社会收入的分配方式，而是针对其生产方式、个性毁坏和使人变为奴隶——不是通过资本家，而是通过将人变为奴隶，就是将工人和资本家变为奴隶——通过事物和他们自己造成的环境。

马克思接着谈到：在非异化劳动中，人不仅作为个人实现

自己，而且作为类。在马克思、黑格尔以及启蒙运动的许多其他思想家看来，每一个个人都体现着类，即作为整体的人类，人的普遍性；在他们看来，人的发展导致无限制的人类存在的发展。由于人在劳动过程中“不仅像在意识中那样理智地复现自己，而且能动地、现实地复现自己，从而在他所创造的世界中直观自身。因此，异化劳动从人那里夺去了他的生产的对象，也就从人那里夺去了他的类生活，即他的现实的、类的对象性，把人对动物所具有的优点变成缺点，因为从人那里夺走了他的无机的身体即自然界。同样，异化劳动把自我活动、自由活动贬低为手段，也就把人的类生活变成维持人的肉体生存的手段。因而，人具有的关于他的类的意识也由于异化而改变，以致类生活对他说来竟成了手段”（《马克思恩格斯全集》，第42卷第97页）。

马克思认为，尽管劳动的异化在整个历史上从始至终存在着，但它在资本主义社会里达到了顶点，工人阶级是最最异化了的阶级。这一思想的前提是：由于工人阶级不参加决定劳动，他恰好就被当作他操纵的机器的一个部分来“使用”，因而从工人对资本的依赖性来看，工人已转化为对象。因此，在马克思看来，“社会从私有财产等等的解放、从奴役制的解放，是通过工人解放这种政治形式表现出来的，而且这里不仅涉及工人的解放，因为工人的解放包含全人类的解放；其所以如此，是因为整个人类奴役制就包含在工人同生产的关系中，而一切奴役关系只不过是这种关系的变形和后果罢了。”

（《马克思恩格斯全集》第42卷第101页）

必须再次强调，马克思的目标并不局限于工人阶级的解放，而是要通过恢复一切人尚未异化的、因而是自由的活动来

解放人类，即针对着一种社会，这种社会以有人、而不是有物的生产为目的；并且在这种社会中人不再是一个凑合在一起的怪胎，而是变为一个充分发展的人（参阅《马克思恩格斯全集》第23卷第399页）。马克思关于外化的劳动产品这一观念，包含在《资本论》的一个最主要之点中，即包含在关于“商品的偶像特点”这一概念中。资本主义生产方式把个人本身之间的关系转化为物的性质，它将这些关系对象化，正是这种转化给资本主义生产中的商品的本质奠定了基础。“在一种不是物质财富为工人的发展需要而存在，相反是工人为现有价值的增殖需要而存在的生产方式下，事情也不可能是别的样子。正像人在宗教中受他自己头脑中的产物的支配一样，人在资本主义生产中受他自己双手的产物的支配。”（《马克思恩格斯全集》第23卷第681页）“机器适应着人的软弱性，以便把软弱的人变成机器。”（《马克思恩格斯全集》第42卷第134页）

人的生产中劳动的异化比手工业时代和工场手工业时代更加厉害。“在工场手工业和手工业中，是工人利用工具，在工厂中，是工人服侍机器。在前一种场合，劳动资料的运动从工人出发，在后一种场合，则是工人跟随劳动资料的运动。在工场手工业中，工人是一个活机构的肢体。在工厂中，死机构独立于工人而存在，工人被当作活的附属物并入死机构。”

（《马克思恩格斯全集》第23卷第463页）弄清楚马克思青年时期在《经济学—哲学手稿》中、晚年在《资本论》中所写下的思想的焦点，即异化概念，在过去、现在和将来对于理解马克思都是极端重要的。除了上面举的例子之外，下面几段引文（一段引自《手稿》，其余几段引自《资本论》），绝对可以说明这种连续性：“这一事实不过表明：劳动所生产的对象，即劳动

的产品，作为一种异己的存在物，作为不依赖于生产者的力量，同劳动相对立。劳动的产品就是固定在某个对象中、物化为对象的劳动，这就是劳动的对象化。在被国民经济学作为前提的那种状态下，劳动的这种实现表现为工人的失去现实性，对象化表现为对象的丧失和被对象奴役，占有表现为异化、外化。”（《马克思恩格斯全集》第42卷第91页）

在《资本论》中，马克思写道：“在资本主义体系内部，一切提高社会劳动生产力的方法都是靠牺牲工人个人来实现的；一切发展生产力的手段都变成统治和剥削生产者的手段，都使工人畸形发展，成为局部的人，把工人贬低为机器的附属品，使工人受劳动的折磨，从而使劳动失去内容，并且随着科学作为独立的力量被并入劳动过程而使劳动过程的智力与工人相异化……”（《马克思恩格斯全集》第23卷第707—708页）。

年青的马克思早就从私有财产的异化功能清楚地看到了它的作用（当然不是在占有消费品这个意义上，而是作为雇佣劳动的资本）。马克思写道：“从而，私有财产是外化劳动即工人同自然界和自身的外在关系的产物、结果和必然后果。因此，我们通过分析，从外化劳动这一概念，即从外化的人、异化劳动、异化的生命、异化的人这一概念得出私有财产这一概念。”（《马克思恩格斯全集》第42卷第100页）

不仅对象世界变成了人的统治者，而且人造就的社会政治环境也支配着人。“社会活动的这种固定化，我们本身的产物聚合为一种统治我们的、不受我们控制的、与我们愿望背道而驰的并抹煞我们的打算的物质力量，这是过去历史发展的主要因素之一。”（《马克思恩格斯全集》第3卷第37页）异化了的人自认为已经变成了自然界的主人，可是他却变成了物和环境的

奴隶，变成了世界的软弱无力的附属品，而这个世界就是他自己的力量的凝固化的表现。在马克思看来，劳动过程中的异化、劳动产品和环境的异化同自身的异化、周围人的异化、自然界的异化不可分割地联系在一起：“直接结果是人变得异于人。当人不同于他自身的时候，他也就不同于他人。凡是适用于人同自己的劳动、自己的劳动产品和自身的关系的东西，也都适用于人同他人、同他人的劳动和劳动对象的关系。总之，人同他的类本质相异化这一命题，说的是一个人同他人相异化，以及他们中的每个人都同人的本质相异化。”（《马克思恩格斯全集》第42卷第98页）异化了的不仅仅异于他人，而且他在肉体和精神两种特性方面还异于人存在的本质，异于他的“类本质”。人的本质的这种异化导致一种存在的利己主义，马克思认为这种利己主义是人的本质向“个人生存的手段”（同上，第97页）的转化。“异化劳动使人自己的身体，以及在他之外的自然界，他的精神本质，他的人的本质同人相异化。”（同上，第97页）

在这里，马克思的思想涉及到康德的一条原则，即人永远必须是以自身为目的，永远不能是达到目的的手段。但是，马克思肯定，人的本质永远不能是个人存在的手段，从而扩大了这条原则。马克思的观点与共产主义集权主义的对立几乎没法表达得更为尖锐了。马克思说，人之为人甚至不应是人个人存在的手段；简直就不能把它看作是一种国家的手段、阶级的手段或者民族的手段。

异化使得一切价值反常。人通过把经济及其价值——“谋生、劳动和节约、节制”（《马克思恩格斯全集》第42卷第137页）——变成生活的最高目的，而未能抓住机会发挥真正的

道德价值，即“富有道德心、德行等等；但是如果我根本不存在，我又怎么能有德行呢？如果我什么都不知道，我又怎么会富有道德心呢？”（同上）在异化状态下，生活的每一个领域，经济和道德，都不依赖于别的领域，“每一个都把异化的本质活动的特殊活动范围固定下来，并且每一个领域都同另一种异化保持着异化的关系。”（同上）

马克思已经看出，在异化的世界上，人的需要演变成什么东西，而且事实上极其明确地预见到这一过程的完成，但只是到了今天才变得有目共睹。从社会主义角度来看，本来应当重视“人的需要的丰富性，从而某种新的生产方式和某种新的生产对象”、“人的本质力量的新的证明和人的本质的新的充实”（《马克思恩格斯全集》第42卷第132页）的主要意义，而在资本主义世界里，这些需要并不表示潜在的、人的力量，就是说，它们不是人的需要；在资本主义制度下，“每个人都千方百计在别人身上唤起某种新的需要，以便迫使他作出新的牺牲，使他处于一种新的依赖地位，诱使他追求新的享受方式，从而陷入经济上的破产。每个人都力图创造出一种支配他人的、异己的本质力量，以便从这里面找到他自己的利己需要的满足。因此，随着对象的数量增长，压制人的异己本质的王国也在扩展，而每一个新产品都是产生相互欺骗和相互掠夺的新的潜在力量。人作为人越来越贫穷，他为了占有敌对的本质的越来越需要货币，而他的货币的力量恰恰同产品数量成反比，也就是说，他的贫穷随着货币的权力的增加而日益增长。——因此，对货币的需要是国民经济学所产生的真正需要，并且是它所产生的唯一需要。——货币的数量越来越成为它的唯一强有力的属性；正像货币把任何本质都归结为它的抽象一样，货币

也在它自身的运动中把自己归结为数量的本质。无限制和无节制成了货币的真正尺度。甚至从主观方面来说，这一点部分地表现在：产品和需要的范围的扩大，成为非人的、过分精致的、非自然的和臆想出来的欲望的机敏的和总是精打细算的奴隶。私有制不能把粗陋的需要变为人的需要。它的理想主义不过是幻想、奇想、怪想；没有一个宦官不是下贱地向自己的君主献媚，并力图用卑鄙的手段来刺激君主的麻痹了的享乐能力，以骗取君主的恩宠；工业的宦官即生产者则更下贱地用更卑鄙的手段来骗取银币，从自己的按基督教教义说来应该爱的邻人的口袋里诱取黄金鸟（每一个产品都是人们想用来诱骗他人的本质，他的货币的诱饵；每一个现实的或可能的需要都是把苍蝇诱向粘竿的弱点；对社会的、人的本质的普遍剥削，正像人的每一个缺陷一样，是同天国联结的一个纽带，是使僧侣能够接近人的心的途径；每一个急难都是一个机会，使人能够摆出一副格外殷勤的面孔来接近自己的邻人并且向他说：亲爱的朋友，你需要什么，我给你，而必不可缺的条件，你是知道的；你应当用什么样的墨水给我写字据，你也是知道的；既然我给你提供了享受，我也要敲诈你一下），——工业的宦官投合消费者的最下流的意念，充当他和他的需要之间的牵线人，激起他的病态的欲望，窥伺他的每一个弱点，然后要求对这种殷勤的服务付报酬。”（《马克思恩格斯全集》第42卷第132—133页）以这样一种方式屈服于自己异化的需要的人，是“精神上 and 肉体上非人化的存在物……自我意识的和自我活动的商品”（《马克思恩格斯全集》第42卷第105页）。这种商品人只知道使自身与外在世界发生联系的一种方式：占有外在世界，将它消费（消耗）掉。他异化的程度越高，占有和利用的含义就越发说

明他与世界的关系。“你的存在越微不足道，你表现你的生命越少，你的财产就越多，你的外化的生命就越大，你的异化本质也积累得越多。”（《马克思恩格斯全集》第42卷第135页）

历史只对马克思关于异化的观念作了一点修正：马克思认为，工人阶级是异化得最厉害的阶级，因此摆脱异化也势必随着工人阶级的解放而开始。马克思没有看出异化将成为大多数人的命运的范围，尤其是对于越来越多的人将操纵符号，而不是操纵机器这一点，他毫无预感。假如要指出什么人来的话，那么职员、代理人、管理人员在当今甚至比技术工人异化得更加厉害。技术工人的活动仍然依赖于表现某些个人的特性，例如灵巧、可靠等等，他们没有被迫将他们的“人格”、他们的微笑、他们的意见放在合同中一起卖掉；相反，掌握符号的人，不仅是因其灵巧，而且也因为他们具有这些个人特点，才被雇用。这些特点使他们成了容易对付和控制的“有吸引力的人物类型”。他们是真的“组织型人”（比技术工人尤甚），他们的理想就是他们的活动。但是，至于消费问题，则在手工工人和官僚政权的成员之间没有区别。他们全都只是受制于他们的渴望：追求最新之物，占有它们，利用它们。他们是被动的接受者、消费者，他们正是为能满足其并非天生的需要的东西所削弱、所束缚。他们和世界没有生产联系，他们没有触及其全部现实性，这是一个他们与之会统一起来的过程；相反，他们崇拜物，崇拜生产出物的机器——就在这一已经异化的世界里，他们觉得孤独，感到自己是异己的东西。虽然马克思低估了官僚政治的作用，但他对性格的一般描述仍可抄录下来：

“生产不仅把人当作商品、当作商品人、当作具有商品的规定的人生产出来；它依照这个规定把人当作精神上 and 肉体上非人

化的存在物生产出来。——工人和资本家的不道德、退化、愚钝。——这种生产的产品是自我意识的和自我活动的商品……商品人。”（《马克思恩格斯全集》第42卷第105页）

我们自己创造出来的物和环境在多大程度上将成为我们自己的主人，马克思难以预见到；但是整个人类今天已经是人自己制造的核武器的俘虏，已经是人自己建立的政治机构的俘虏，没有任何东西比这样的事实更加清楚地证明他的预言的真理了。被吓住的人类今天胆怯地等待着，看看是否会从自己创造的物的威力下和从自己任命的官僚们的盲目行为下被拯救出来。

6. 马克思的社会主义

马克思的社会主义观念来源于他关于人的概念。与这一观念相适应，社会主义不是经过调整的、自动化了的个人的社会。如果人全都收入相等，吃穿一样，那这样一种社会就不是社会主义的。社会主义不是个人听命于国家、机器、官僚政治的社会。即便作为“抽象资本家”的国家是雇主，即便“全部社会资本集中在手中，不论是个别资本家的，也不论是个别资本社会的”^①（《马克思恩格斯全集》第23卷第688页），这也不是社会主义。实际上，马克思在《经济学一哲学手稿》中说得非常明白，这样一种共产主义不是人类发展的目标。那么目标到底是什么呢？

非常清楚，社会主义的目标是人。人应当创造一种生产方式和一种社会组织，在这种社会组织中，人可以克服其产品、

^①按原文，应作现译。——译编者

劳动、别人、自身及自然界的异化，复归于自己本身，并且可以以自己的力量掌握世界，从而以这种方式与它统一起来。在马克思看来，正如保尔·蒂利希所说，社会主义是“一场反抗破坏社会现实中的爱的运动”。（P·蒂利希：《基督教幻景》，1952年版第6页）

在《资本论》第3卷结束的时候，马克思极其清楚地阐明了社会主义的目标：“事实上，自由王国只是在由必需和外在目的规定要做的劳动终止的地方才开始；因而按照事物的本性来说，它存在于真正物质生产领域的彼岸。像野蛮人为了满足自己的需要，为了维持和再生产自己的生命，必须与自然进行斗争一样，文明人也必须这样做；而且在一切社会形态中，在一切可能的生产方式中，他都必须这样做。这个自然必然性的王国会随着人的发展而扩大，因为需要会扩大；但是满足这种需要的生产力同时也会扩大。这个领域内的自由只能是：社会化的人，联合起来的生产者，将合理地调节他们和自然之间的物质变换，把它置于他们的共同控制之下，而不让它作为盲目的力量来统治自己；靠消耗最小的力量，在最无愧于和最适合于他们的人类本性的条件下来进行这种物质变换。但是不管怎样，这个领域始终是一个必然王国。在这个必然王国的彼岸，作为目的本身的人类能力的发展，真正的自由王国，就开始了。但是，这个自由王国只有建立在必然王国的基础上，才能繁荣起来。”（《马克思恩格斯全集》第25卷第926—927页）

马克思在这里表达了社会主义的所有基本因素。第一，人在社会化的形式下，而不是在竞争形式下进行生产。这意味着他把生产置于他的控制之下，而不是受作为一种盲目力量的生产所支配。这就非常明确地排除了关于社会主义的这样一种观

念，即认为在社会主义下，尽管官僚政治支配着整个国家的经济，而不仅仅是一个大型工业部门的活动，人仍然是受官僚制度支配的。这意味着个人主动参与计划和计划的实施；简而言之，这意味着政治经济上的官僚制度的实现。马克思希望人通过这一新的未曾异化的社会将会获得独立，将能自力更生，不会由于异化了的生产和消费形式而更长期地成为畸形；希望人真正成为其生活的主人和创造者，因而能够开始使生活成为人的主要活动，而不是让生产成为生活的手段。对马克思来说，这样的社会主义从来不是生活的实现，乃是这样一种实现的条件。如果人建成了一种合理的、没有异化的社会形态，他将有机会开始那作为生活目标的事业：“作为目的本身的人类能力的发展，真正的自由王国。”（同上，第927页）马克思是个年年把埃斯库罗斯和莎士比亚全部作品都通读一遍的人，是一个让这些人类思维的最伟大的作品活在他内心里的人，他做梦都没有想到有人会把他的社会理想解释成这么一副样子，似乎他的目的就是让“工人”或“福利”国家得以过上锦衣玉食的生活。按照马克思的看法，人在历史的过程中创造了一种文明，如果一旦不仅从经济贫困的桎梏下解放出来，也从由异化造成的精神贫困的桎梏下解放出来，他就有了获得这种文明自由。马克思这一观念建立在相信人、相信人那些从历史上发展起来的、内在的现实能力的基础之上。他把社会主义看成人的自由和创造力的条件，而不是看作生活本身的目的。

对马克思说来，社会主义（或者共产主义）既不是逃避或脱离人通过其能力的对象化而创造的现实世界，也不是由于社会主义而失去人。社会主义不是向非自然的、原始的、朴素的贫困化复归。相反，它是头一个现实的可见性，是作为现实之

物的人的本性的真正实现。对马克思说来，社会主义是一种通过克服人性异化而可以实现人性的社会。它主要是为了真正自由的、理智的、活动的独立的人而进行创造；它是预想目的的实现：消灭偶像。

只是由于以马克思代言人自居的斯大林的绝妙欺骗，才有人得以把马克思看作自由的敌人，这是与充斥于西方世界对马克思极度无知配合而行的。对马克思说来，自由是社会主义的目的，但和现存的官僚制度比，这种自由要彻底得多——这是一种建立在人类自力更生、利用自己的力量并且从生产上使自身与世界相联系这一基础之上的独立意义上的自由。根据马克思的观点，自由是人的本性，因此自由也在敌人身上实现。没有一个人反对自由而战斗，充其量是反对他人的自由。因此任何时候都有各式各样的自由，只不过在某个时候作为一种特殊的特权，在另一个时候作为一种普遍的权利（参见 R·杜纳耶夫斯卡娅《马克思主义与自由》一书中引用的马克思的一段话，见该书纽约 1958 年版第 19 页）。

对马克思说来，社会主义是一种为人的需要服务的社会。这样一来，许多人会提出异议，现代资本主义不正是在做这些事吗？我们那些大型经济联合体不是非常渴望为人的需要服务吗？那些大型广告公司岂不是就是积极努力、以统计数字和“动因分析”力图发现人需要什么的情报队吗？事实上只有弄清楚马克思关于人的真正需要和人为的、虚假的需要之间有区别这一问题，才能理解社会主义构想。

正如从关于人的整个概念得出的结论，人的真实需要来源于人的本性，只有在关于人的本性和来源于这一本性的人的真正需要的基础上才能区分真实需要和虚假需要。如果人决心将

自己作为人的本质来实现，那么人的真正需要就是有必要予以满足的那些需要。或者如同马克思所说：“凡是我真正爱的东西，我便觉得它的存在是必然存在，是我必须有的存在，没有这一存在，我的本质便不可能有实现了的、满足了的、完美的存在。”（《马克思恩格斯全集》第1卷第184页）

只有在关于人的本性的特殊概念的基础上，马克思才能在人的真正需要和虚假需要之间作出区分，把虚假需要看得和真正需要一样具有迫切性和真实性，完全是主观的，而从纯粹主观立场出发，就没有作出这种区分的标准（借助现代术语，也许可以分为神经机能需要和理智〔健康〕需要，参见弗洛姆著《Man for Himself. An Inquiry into the Psychology of Ethics》）。人往往只意识到虚假的需要，而没有意识到他的真实需要。社会分析学家的任务正在于唤醒人们，使他们觉察到幻想的虚假需要和真实需要的现实性。对马克思来说，社会主义最重要的目标，是认识和实现人的真正需要，而要实现这一目标，只有到了生产为人服务，而且资本不再造成和利用人的虚假需要的时候，才有可能。

跟所有存在主义哲学一样，马克思的社会主义观点是对人的异化的抗议。正如阿尔德斯·赫克斯莱（在其《永恒哲学》英文版〔1946年〕第109页；德文版〔1949年〕第135页上）所说，如果说“我们当代经济、社会以及国际领域里的设施……是广泛地建立在一种有组织的冷酷无情上的话，马克思的社会主义就正是对这冷酷无情的抗议，是对其对待自然界的剥削者态度的抗议，是对牺牲今天多数人的利益而挥霍自然财富的抗议，更是对牺牲后代人的利益而挥霍自然财富的抗议。如我们指出的，未异化的人乃是社会主义的目标，而这种未异化的人并不

“主宰”自然界，而是与自然界融为一体的，在物面前是活的、有感觉的，因此对他来说，物也将获得生命。

这一切岂不意味着这么一点吗？即：马克思的社会主义是要实现过去时代一切伟大的人道主义宗教的最深层的宗教冲动。实际上事情就是这样。马克思，他和黑格尔以及其他许多人一样，不是用有神论的语言，而是用哲学语言表达了他对人类灵魂的担忧，这种看法才是前提。

马克思之所以与宗教进行斗争，正是因为宗教已经异化，不能满足人的真正需要。马克思与神作斗争，实际上就是与偶像作斗争，只不过称之为神罢了。早在青年时期，作为他那篇博士论文的警句，他就写道：“渎神的并不是那抛弃众所崇拜的众神的人，而是同意众人关于众神意见的人。”（《马克思恩格斯全集》第40卷第189页）马克思的无神论是理性的神秘主义的最高发展形式，他和其他大多数反对神、反对宗教的斗士相比——这些人控告马克思“不信神”，马克思与迈斯特·埃克哈特或禅宗佛教更接近。

一方面是马克思的社会主义和历史哲学，另一方面是对旧约全书先知们的救世主义希望和来自希腊、罗马思想的人道主义精神根源，不提一提这两方面之间的联系，就去谈论马克思对宗教所采取的态度，那几乎是不可能的。事实上救世主义希望是西方思想别具一格的特征。旧约全书的先知们跟老子和释迦牟尼一样，他们不仅是精神领袖，而且也是政治领袖。他们展示给人一幅幻景，告诉他们应当如何如何，使人面对多种前景时必须选择哪一种。旧约全书的大多数先知有一个共同的理想，就是历史的意义在于人将在历史过程的进程中自我完善，最后建立起一种和平与正义的社会秩序。但是对于这些先知们

来说，和平与正义并不意味着没有战争，没有非正义。和平和正义是对旧约全书中关于人的形象的种种想象，因此人在意识到自身之前，亦即人成为人之前，是生活在与自然界的统一之中的（如同天堂里的亚当和夏娃一样）。自由就是说出“不”这种能力。自由的头一个行为使人睁开了眼睛，把自身看成世界上一个异己的人，被迫处于与自然界的冲突之中，处于人与人之间的冲突之中，处于男人与女人之间的冲突之中。历史过程就是人发展人所特有的性质的过程，就是人发展其爱和理解的过程；如果人有朝一日达到了完人状态，他们便可以复归到那种业已失去的与自身和与世界的统一中去。然而，这种新的统一和以前曾经意识到的、在历史开端之前存在过的统一是不相同的。这是人与自己本身、与自然界、与他人的统一过程，建立在人自己本身诞生在历史过程之中这一事实上。在旧约全书的思想中，神显露在历史之中（“神亚伯拉罕、神伊撒克斯、神雅可布斯”），在历史的内部，而不是在超越历史的状态下，存在着人的解脱。就是说，人的精神目的与历史的演变不可分割地结合在一起；从根本上说，政治是与道德价值的王国、与人的自我实现不可分离的。

类似的思想起源于希腊（希腊化的）、罗马思想。从斯多葛派哲学创始人芝诺，直至塞涅卡和西赛罗，自然法和人类平等的观念对于时代发生过巨大影响，这些观念和预言传统一起构成了基督教思想的基础。

尽管基督教，特别是从保罗以来，倾向于使历史的出世思想转化为“另一个世界”，即转换为纯粹神世界，尽管教会变成了“公平社会”的化身，但这种转换一点也不彻底。早期的教父们发表了对现存国家非常激进的批判；中世纪晚期的基督

教思想从神法与自然法的立场出发，批判世俗的权威和国家。这一立场强调指出，不能把社会和国家跟精神价值分开，精神价值是植根于上帝的启示与理性之中的（intellectus 这个词的经院哲学释义）。除此之外，我们甚至在宗教改革以前的基督教各教派中，一直到我们这个时代贵格派教徒那里，都发现了形式更为激进的救世主义理想。

然而，宗教改革后，救世思想的主要思潮不再表现在宗教观念中，而是表现在哲学观念、历史学观念以及社会学观念中。间接地也表现在文艺复兴的伟大理想社会中。在这些伟大的理想社会里，新世界不是遥远的将来，而且存在于近处的地方。它还表现在启蒙时期哲学和法国、英国大革命的思想中。其最后的、最完美的形式则表现在马克思的社会主义概念中。无论旧约全书的思想（通过像莫泽斯·赫斯这样的社会主义者）对他的直接影响有多大，毫无疑问，他通过启蒙时期的哲学思想，特别是通过来源于斯宾诺莎、歌德和黑格尔的思维过程，受到了救世主义的预言传统的间接影响。十三世纪基督教先知思想、十八世纪的启蒙运动（参阅贝克尔《十八世纪哲学的神权政治》，1932年版；帕塞林·德恩特里维斯《中世纪对政治思想的贡献》，1939年版；H·培根《十五世纪的文明与文艺复兴》，1936年，载《剑桥中世纪史》第8卷；H·拉斯基《中世纪晚期的政治理论》，1936年，载《剑桥中世纪史》第8卷）和十九世纪的社会主义有一个思想是共同的，即国家（社会）与精神价值不可分；政治与道德价值不可分。这一思想受到了文艺复兴的世俗观念（马基雅维利式的）攻击，后来又遭受现代国家现世主义的攻击。当人开始受到物质上的巨大掠夺物影响时，西方人似乎毫无顾忌地献出自己获得的新的力量，陶醉于新的势力，忘记了自己本

身。这个社会的杰出人物满脑是追求权势、奢侈和支配人的愿望，而人民大众则追随他们。于是在文艺复兴时期，他们建设新的科学学科，进行考察旅行，在意大利北部出现了繁荣的城市国家；于是第一次和当前第二次工业革命的爆炸性发展又一次出现了这种景象。

然而，这一发展由于有了一种新的因素参与而复杂化了。当国家或社会决定要为实现某些价值而服务时，便存在着这么一种危险：有一个最高权威向人发布命令——强制他们接受某种思想和态度。社会生活中某些客观上有效的价值的化身便试图建立一些权威形式和颁布宪法。欧洲中世纪的精神权威是天主教教会。新教教会起来与它进行斗争。新教教会首先向个人许诺更大的自由，只不过是随后使诸侯国家转变为无可争议的专制统治者和人的灵魂。反对诸侯权威的叛乱也以民族的名义进行，并且在一个时期里好像是民族国家代表了自由。但是过了一段时间，民族国家就竭尽全力献身于维护资本占有者的物质利益，结果便是对大多数人的剥削。某些社会阶级抗议权威统治的这一新形式，坚持面对世俗权威干预的个人自由。自由主义的要求试图保护“某种自由”，结果在另一方面又要求国家和社会不要利用“自由达到某种目的”，就是说，自由主义不仅必须坚持国家与教会分开，而且必须否认国家的任务是支持实行某些精神价值和道德价值；人们认为，这些价值完全全是个人的事。

社会主义（马克思主义型的社会主义和其他形形色色的社会主义）完全复归到作为实现人的精神需要这个前提的“好社会”这种思想去了。至于国家也好，教会也好，社会主义是反权威的，因此它的目的是国家的最终消亡，建立起一个由自愿

合作共事的个人组成的社会。它的目的是通过变成使人真正复归到自己本身的基础，而且在这种基础上不应当有限制人的精神、使人的精神贫困化的权威力量，从而改造社会。

所以说，社会主义的马克思主义形式以及其他形式是先知式的救世主义的土壤，是基督教千年太平说教派的土壤，是十三世纪托玛斯主义的土壤，是十八世纪文艺复兴空想主义和启蒙运动的土壤（请参阅弗洛姆《幻想彼岸》，纽约1962年英文版，苏黎世1967年德文版和斯图加特1979年德文版；又见《弗洛姆全集》第9卷，斯图加特1981年版）。它是关于作为人从精神上得以实现这一层次的社会先知式基督教理想与个人自由理想的复合体。它是教会的对头，因为教会限制理智；它是自由主义的对头，因为自由主义将社会 and 道德价值分开。它也是斯大林主义和赫鲁晓夫主义的对头，因为它们承认权威结构，忽视人的价值。

社会主义就是消除人的自我异化，就是人复归到真正人的本质。它“是人和自然界之间、人和人之间的矛盾的真正解决，是存在和本质、对象化和自我确证、自由和必然、个体和类之间的斗争的真正解决。它是历史之谜的解答，而且知道自己就是这种解答”^①（《马克思恩格斯全集》第42卷第120页）。对马克思来说，社会主义意味着允许人复归到自己本身，意味着存在与本体的同一性，意味着主体与客体之间的分离状态与对抗的消除，意味着自然界的人格化；它意味着一个世界，在这个世界上，人不再是陌生人当中的陌生人，而是处在他祖居

①马克思在这里用费尔巴哈的术语来表述自己的辩证唯物主义的共产主义观点，这种观点提供了“历史之谜的解答”，换句话说，也就是从建立在私有制上的社会的客观矛盾的发展中得出共产主义必然性的结论。——译编者

的世界上。

7. 马克思思想的连贯性

有些人宣称,《经济学—哲学手稿》中所包含的“青年马克思”的思想,已被晚年成熟的马克思当作唯心主义的、与黑格尔学派相联系的过去时代的残余抛弃掉了。如果这些人说对了的话,我们对马克思关于人性、异化、活动等等概念的阐述就可能是非常片面的,而且从某种意义上说,要承认具有迷惑性。如果那些人的说法是对的,那么把青年马克思与老年马克思加以比较,人们说不定更喜欢青年马克思,力求把社会主义跟青年马克思联系起来,而不是跟老年马克思相联系。然而很走运,我们没有必要把马克思裁成两半。事实上,马克思在《经济学—哲学手稿》中所表达的关于人的基本思想与老年马克思在《资本论》中所表达的思想相比,并没有发生根本的转变。也就是说,马克思并不像上面那种说法的辩护者们所宣称的那样,收回了他早年的主张。

首先必须提出这样一个问题,即到底是什么人发现“青年马克思”与“老年马克思”在关于人的观点上是互相对立的。这种看法的代表性人物主要是俄国的共产党人;他们也很难有别的作为,因为不仅他们的思维,而且还有他们的政治体制和社会体制在任何一点上都是跟马克思的人道主义相矛盾的。在他们的体制下,人是国家和生产的奴仆,而不是一切社会秩序的最高目的。马克思的目的,即发展人类品格的个性,在苏维埃政体下遭到否定的程度甚至比在当代资本主义制度下尤甚。共产主义者的唯物主义比马克思的历史唯物主义,更加接近资产阶级的机械唯物主义。卢卡契是头一个重新复活马克思的人

道主义的人。当他在国社党人上台之前于1934年逃到俄国时，苏联共产党迫使他承认错误的时候，首先表达了这一观点。恩斯特·布洛赫在其光辉著作《希望之原则》（1959年）中强调了马克思的人道主义。虽然他在书中对苏联的共产主义写下了大量褒扬之词，他也不得不忍受苏联共产党的笔杆子们类似的尖锐攻击。除了共产主义的著作家们之外，还有丹尼尔·贝尔在不久前采取了同样的立场，因为他说，马克思立足于《经济学—哲学手稿》基础之上的人道主义的观点，“不是历史上的马克思”。“虽然这样一种考察问题的方式可能为人们所接受，”贝尔说，“但如果把这种看法说成是马克思的中心命题，那它只不过意味着继续编造神话。”（见丹尼尔·贝尔：《异化之含义》，1959年版）经典的马克思解说家们，无论是伯恩斯坦这样的修正主义者，还是像考茨基、普列汉诺夫、列宁或者布哈林这样的正统马克思主义者，都不曾把马克思解释成一个其思想是以人道主义的存在主义为中心的，这当然是正确的。首先，有两个事实可以说明这一现象。第一，《经济学—哲学手稿》1932年才出版，直到这时，即便是那份原稿，也不为人所知；第二，《德意志意识形态》1932年才全文出版，在此之前，其头一个节略本也是1926年才出版的（参阅梁赞诺夫《马克思恩格斯论费尔巴哈》，载莫斯科马克思恩格斯研究所主编的杂志《马克思恩格斯档案资料》第1卷，法兰克福1928年版，第205—217页）。当然，由于有了上述那些著作家的解释，就产生了一大堆对马克思思想的歪曲、片面的阐述。然而，直至二十、三十年代初，这些马克思著作鲜为人知的情况，丝毫也不足以说明“经典”解释可以轻视马克思的人道主义，因为《资本论》以及其他已发表的马克思著作，如《黑格尔法哲学批判》（1844年出版），

已为回忆马克思的人道主义提供了充分的根据。明确地说，那是因为从马克思逝世前一直到20年代这一段时间里，哲学思维，像列宁和布哈林这样的思想家，都受着实证机械论思路的影响。同样，我们不能忘记，像马克思本人一样，经典的马克思主义者对于有唯心主义和宗教味的概念是神经过敏的，因为他们都十分清楚，这些概念广泛地被用来掩盖基本的经济与社会现实。

马克思是厌恶唯心主义术语的。一种精神上的、虽然是非有神论的传统不仅从斯宾诺莎和歌德延及黑格尔，而且还可以追溯到先知的救世主义，当马克思深深植根于这一传统中时，他的这种厌恶就更加容易理解了。这样的思想在圣西门和摩塞斯·赫斯这些社会主义者身上是非常清楚的，构成了十九世纪的社会主义思想，乃至直到第一次世界大战社会主义领导者们思想的主要部分（例如让·饶勒斯）。

马克思依然生活在人道主义精神传统之中。这种传统几乎被富有成果的工业化主义那种机械唯物主义精神淹没了。人道主义精神传统复活了，虽然在第一次世界大战末期的个别思想家那里复活的程度很有限，而在第二次世界大战期间和战后，则重新复活了，并且规模更大。在斯大林和希特勒政权的统治下所发生的暴行中，在战争期间不分青红皂白的血腥大屠杀中，使人失去人性的现象历历在目。使人失去人性以及日益加剧的剥夺人的尊严——这是新的、有购物癖的消费人和组织人，导致了如此重新强调人道主义思想。换句话说，马克思、克尔恺郭尔和尼采对异化发出的抗议声，面对资本主义工业化主义的表面成就沉默下去了，可是在统治体制的人性破产之后，又提高了嗓门，并且提出要以完整的马克思及其人道主义哲学为根据，

对马克思进行重新评价。我已经提了那些在人道修正主义方面出了名的共产主义的著作家。在这里，我也许要提一提南斯拉夫共产党人。尽管就我所知，他们从来没有讨论过异化这个哲学问题，但作为他们对俄国共产主义的主要不同意见，相对于国家机器而言，他们强调关心个人，并且发展起来一种权力下放和发挥个人积极性的体制。这种体制与俄国中央集权和彻底官僚化的理想处在尖锐的对立之中。

在波兰、东德和匈牙利，反对俄国人的政治反对派与人道主义社会主义的代表人物有着密切的联系。在法国、西德和英国一个不大的范围内，正在开展一场关于马克思的热烈讨论，讨论的中心是彻底认识、了解马克思思想。在德国的文献方面，我尽可能只提一下由一些新教神学家撰写的《马克思主义研究》文献（参见伊林·费彻尔出版的《马克思主义研究》，图宾根1954、1955、1956年版）；法国的文献甚至于还要多，不仅有天主教徒撰写的（主要请参阅J·Y·卡尔维茨的《La Pensée de Karl Marx》，巴黎1956年版；德译本《马克思思想的阐述与批判》，奥尔滕与弗来堡1964年版），还有马克思主义、非马克思主义哲学家撰写的①。

在英语国家，马克思主义人道主义的重新觉醒有一个毛病，那就是《经济学—哲学手稿》这部著作直到不久之前才译成英文。虽然如此，T·B·波托莫热以及其他一些科学工作者对于马克思主义的人道主义也都有共同的思想，前面提到的那

①我仅提出H·勒费伏尔、纳维尔、戈尔德曼和A·柯叶维、J·P·萨特、M·梅尔劳·蓬迪等人的著作。请参阅《马克思主义研究》第1卷收集的、费彻尔的《法国哲学中的马克思主义》这篇优秀论文。

些著作家可以代表他的观点。在美国，最主要的论著是赫伯特·马尔库塞的《理性与革命》（1941年）。该书能启发人理解马克思的人道主义；雷娅·杜纳耶夫斯卡娅那部由马尔库塞撰写序言的《马克思主义与自由》（1958年）也是对马克思主义人道主义思想的一个重要贡献。

指出俄国共产党人被迫宣称青年马克思和老年马克思之间存在一道裂缝这一事实，列举一些对俄国立场进行论战的踏实而又严肃的著作者名字，自然还不能证明俄国人（和贝尔）是错误的。希望就此彻底驳倒俄国的立场，恐怕会超出本文的范围。尽管如此，我仍然想试一下，向读者指明，为什么俄国的立场是站不住脚的。

有几个事实，表面上看来，它们似乎可以支持共产主义的观点。在《德意志意识形态》中马克思和恩格斯不再使用“Gattung”（类）和“Menschliches Wesen”（人的本质）这两个概念，而在《经济学—哲学手稿》中曾经用过。此外，马克思后来曾经说过（在《政治经济学批判》的序言中），他和恩格斯决定“共同钻研我们的见解与德国哲学思想体系的见解之间的对立，实际上是把我们从前的哲学信仰清算一下”^①。已经有人硬说，这种对他们从前哲学信仰的“清算”，意味着马克思和恩格斯抛弃了他们在《经济学—哲学手稿》中提出的基本思想。然而即使肤浅地研究一下《德意志意识形态》也可以发现，这种看法是错误的。虽然《德意志意识形态》没有使用某

①当外部环境使这部著作（《德意志意识形态》）不能付印时，

“既然我们已经达到了我们的主要目的——自己弄清问题，我们就情愿让原稿留给老鼠的牙齿去批判了”。——引自马克思《政治经济学批判》（《马克思恩格斯选集》第2卷第84页）。

些概念，例如“人的本质”等等，但它仍然继承了《经济学—哲学手稿》最主要的思想，特别是关于异化的看法。

在《德意志意识形态》中，异化被解释为劳动分工的结果。随着劳动分工的出现，“也产生了个人利益或单个家庭的利益与所有互相交往的人们的共同利益之间的矛盾”（《马克思恩格斯选集》第1卷第37页）。就像在《经济学—哲学手稿》里一样，在同一节里，是用下面的话来解释异化概念的：“人本身的活动对人说来就成为一种异己的、与他对立的力量，这种力量驱使着人，而不是人驾驭着这种力量。”（《马克思恩格斯选集》第1卷第37页）在这里，我们同样发现对异化的解释是联系上面提到的条件的。“社会活动的这种固定化，我们本身的产物聚合为一种统治我们的、不受我们控制的、与我们愿望背道而驰的并且把我们的打算化为乌有的物质力量，这是过去历史发展的主要因素之一。”（《马克思恩格斯选集》第1卷第38页）^①

14年之后，马克思在与亚当·斯密的论战中（1857—1858年），利用了他在《经济学—哲学手稿》中利用过的、同样的、据说是“唯心主义”的理由，他证实，劳动的必然性自身绝对不构成对自由的束缚（前提是劳动尚未异化）。马克思谈到“人的自身实现”，“因此”就谈到了“真正自由”（参见Th·拉姆的《建立在马克思恩格斯理论基础上的未来社会秩序》，载费彻尔主编的《马克思

①每当恩格斯谈到以前的社会时，就使用“自主活动”（Selbstätigung）这个说法，马克思把它改为：“活动”（Tätigkeit），这是很特别的。这说明，保留未异化社会中“自主活动”这个概念对马克思是多么重要。（请参阅《马克思恩格斯选集》第1卷第78—79页）

主义研究》第2卷第77—79页，图宾根1957年版）。最后，成熟的老年马克思在《资本论》的许多地方表达了同样的思想，即人类发展的目的是人的发展，是克服了自身与自然界之间的矛盾因而获得了真正自由的人的诞生。如前面已引用过的，马克思在《资本论》中文版第3卷中写道：“在这个必然王国的彼岸，作为目的本身的人类能力的发展，真正的自由王国，就开始了。但是，这个自由王国只有建立在必然王国的基础上，才能繁荣起来。工作日的缩短是根本条件。”（《马克思恩格斯全集》第25卷第927页）他在《资本论》的其他章节中还谈到必须创造和培养“完全发展的人”，谈到“人类的完全发展”。

在美国，对马克思异化概念感兴趣的著作家不多。由于贝尔是他们当中的一个，而且他的观点尽管出于与俄国共产党人完全对立的原因，但从效果方面看，是相同的，所以我打算阐明，为什么他的观点是站不住脚的。贝尔主要认为，从上述人道主义著作家们的立场出发对马克思的评价是编造新的神话。他宣称，“马克思的异化思想与经济体制不相干，抛弃了异化思想，用一条路堵死了异化思想，而这条路就是已经赢得了优势的马克思主义教条主义，把这条路提供给我们，以便我们更广泛地、更适用地分析社会和人格”（参见贝尔的《异化之含义》，1959年）。

这种看法同样既模棱两可又不正确。听起来似乎马克思在晚年的著作中抛弃了人这个意义上的异化思想，像贝尔后来说的，把异化思想变成了一个“纯经济学范畴”。马克思任何时候都没有抛弃人这个意义上的异化思想，但他说过，它与异化了的个人的具体而又真实的生活过程无法分开。这与“老年马克思”想象出一个抛弃“青年马克思”关于人的异化概念的稻

草人这件事是完全不同的东西。既然贝尔接受了对马克思的老一套解释的全部陈词滥调，他就不得不陷入这一错误之中。他说：“对马克思说来，唯一的社会现实不是人，也不是个人，而是经济学上人这个阶级。个人及其动机对他说来等于零。可以转化为活动的唯一的意识形式（它可以解释历史、过去、当前与未来），对马克思说来，就是阶级意识。”（同上）当他力图证明马克思感兴趣的不是个人，而仅仅是人的群体时（同样，据说他感兴趣的不是人的因素，而仅仅是经济的因素），贝尔看不到——或者说不提——，马克思之所以批判资本主义，正是因为它毁坏个人的人格。（由于同样的原因，他也批判“粗暴的共产主义”）贝尔看不到历史只能用阶级意识来解释这一论断是联系以前的历史并且有事实根据的论断，并不说明马克思蔑视个人。

那么，马克思在《关于费尔巴哈的提纲》第六点中实际上说的是什么呢？“费尔巴哈把宗教的本质归结于人的本质。但是，人的本质并不是单个人所固有的抽象物。在其现实性上，它是一切社会关系的总和。费尔巴哈不是对这种现实的本质进行批判，所以他不得不：（1）撇开历史的进程，孤立地观察宗教感情，并假定出一种抽象的——孤立的——人类个体；

（2）所以，他只能把人的本质理解为‘类’，理解为一种内在的、无声的、把许多个人纯粹自然地联系起来的共同性。”

（《马克思恩格斯选集》第1卷第18页）马克思不像贝尔引文那样，他不曾说过没有单个人固有的人的本性，而是说法不一样，即“人的本质并不是单个人所固有的抽象物”。这是马克思的“唯物主义”与黑格尔的唯心主义之间本质上的不同之点。马克思从来没有抛弃关于人的本性这个概念（我们已经从

《资本论》中引用一段话加以证明），但是这种本性不是纯粹生物学上的本性，它也不是抽象的，而是只有从历史上才能理解的本性，因为它在历史上发展着。人的本性来源于历史上关于它的许多说法（和歪曲说法）；但人们不能把它看成这样的本性，不能把它看成每个单个人“背后”或者“超乎于”每个单个人之上的、统计学上存在的天性，而应当把它看成人身上的、作为一种可能性存在着的、并且在历史进程中发展着和变化着的东西。

除了这一切之外，还要说明，贝尔对异化这个概念的理解也是不正确的。他的解释把这个概念“严格地划分为力图掌握自己命运的主体和由别人操纵的客体”（参见贝尔的《异化之含义》，1959年）。从我的论述和其他研究异化概念的极其严肃的著作家的作品中可以看出，这是一种十分不恰当和迷惑人的解释。事实上，这种解释完全和贝尔下面这种说法一样的不恰当：他认为禅宗佛教（和“复兴”的其他“现代种族哲学和通俗哲学”一禅）的宗旨是追求“失去自我感觉”，因而终归是反人性的，因为它们（复兴的哲学，包括禅宗在内）是反个人的。这里不是驳斥这些陈词滥调的地方，只能让大家比较仔细地从头到尾学习一下马克思和禅宗佛学家们的文章。

我们来总结一下关于青年马克思和成熟的马克思之间所存在的所谓差别的讨论：马克思（恩格斯也是一样）在其一生之中改变了他的思想和概念中的几个，这是真的。后来他更加不愿意使用跟黑格尔唯心主义近似的一些概念，他的语言中激情和转世论色彩不少，或许他在晚年的岁月中勇气不如1844年了。然而，尽管他的观念、情绪、语言中有某些变化，由青年马克思发展起来的哲学的核心部分任何时候都没有变，而且要

理解他晚年研究出来的关于社会主义的概念以及他对资本主义的批判，不立足于他在早期著作中发展起来的人的形象这个基础上，而依据别的东西，是办不到的。

8. 马克思其人

对马克思著作的误解和错误阐述，全都在于对他的人品的错误认识。完全就像对待他的理论一样，有一些记者、政治家，甚至于社会科学家，他们本来应当了解得更清楚一些，可是由于他们翻来复去地重复一些陈词滥调，他的人品受到了歪曲。他被描绘成“孤独的”人，与周围的人隔绝，好斗，狂妄自大，专断。每一个人，只要他对马克思的生活有一点点了解，都难以赞成这种看法，因为这种看法几乎没法与马克思作为丈夫、父亲和朋友的形象统一起来。

在世界上，像马克思与燕妮·马克思的婚姻那样充满人情味的，恐怕极其稀少。他是一个犹太检察官的儿子。这个小伙子爱上了燕妮·冯·威斯特华伦。她是一个普鲁士贵族家庭的女儿。这个家庭是最古老的苏格兰家族的后裔。他们结婚的时候，马克思 24 岁，但却比她晚逝世一年多。尽管社会背景不同，尽管一直生活在贫病交加之中，但这是一桩充满坚贞不渝的爱情和幸福美满的婚姻。这样一桩婚姻，只有两个具有非凡爱慕力和双方互相深深敬爱的人，才有可能结成。在一封信中，他的小女儿谈到了母亲去世的前一天内（也就是父亲去世之前大约一年）她父母之间的关系。她写道：“莫尔，再一次克服了病痛。这个早晨我永远不会忘记。他感觉得有足够的力量走到妈妈的房间里去。他们在一起，又显得年轻了——他像个可爱的小姑娘，他就是个可爱的小伙子，他们正一块踏入生

活——，而不是一个受着疾病折磨的老头和一个濒于死亡的老妇，他们正在终生诀别之际。”（见《回忆马克思》，马克思恩格斯研究所汇编，莫斯科、苏黎世1934年版，第170—171页）

马克思和孩子们的关系，也和他同夫人的关系一样，没有家长作风的影子，充满着爱。只要看一看艾琳娜对他和孩子们散步情景的描写就足够了。在散步的时候，他给她们讲故事，故事不分章节，走到哪里讲到哪里。“给我们讲一里路吧，”女儿们请求他。“他朗诵幽默故事，朗诵尼伯龙根之歌、古德隆史诗、唐·吉珂德和一千零一夜。莎士比亚是我们的家庭圣经；我六岁的时候就能背诵莎士比亚的许多片断。”（同前书，第114页）

他和弗里德里希·恩格斯的友谊跟他的婚姻以及和孩子们的关系相比，也许更加令人难以忘怀。恩格斯本人是一个富有非凡才能、人情味和智慧的人。他始终尊敬、佩服马克思超人的天才。他把一生献给了马克思的事业，但他也从不迟疑地作出自己的贡献，不低估自己的贡献。在这种友谊之中，几乎毫无任何一点摩擦或竞争感，有的是相互爱护基础上的团结，这种团结在这两位人物之间是随时可见的。

马克思是创造型的、未异化的、独立的人物，是他那作品造就出来的一种新型社会的人物。他的创造涉及整个世界、所有的人和思想；他就是他设想的人。马克思年年都读埃斯库罗斯和莎士比亚原文版。在他一生最悲惨的时期，他夫人患病期间，他全副精力钻研数学，研究微分学。他是个完完全全的人道主义者。在他看来，没有任何东西比人更美好，他利用黑格尔一句经常被人引用的话把这种感情表达出来了：“哪怕是恶棍的罪恶念头也比上天的奇迹更为伟大和高尚。”他对女

儿劳拉提出的一系列问题的回答，揭示出这位人物的许多特性：对他说来，最痛苦的是屈服；他最厌恶的恶习是奴性；而他最喜爱的是：“没有什么人性的东西是我不熟悉的”和“必须怀疑一切”。

为什么有人认为这个人傲慢、孤独和专断呢？除了出于诬蔑之外，产生误解还有几个原因。第一，专就写作方面来说，马克思（恩格斯也是一样）具有讽刺风格，而且他的战斗具有很大的攻击性。然而，分量更重的是，在一切涉及人的存在的问题上，他都极其严肃。在重大事情上，把事情虚伪地说成合理的或者见不得人的下断语，他都没法客客气气地用微笑加以承认。不管是涉及个人关系还是思想，对任何不老实态度他都不能容忍。由于大多数人想问题宁可凭虚构也不要现实性，而且在关系到来自个人和社会生活的事实时，喜欢哄骗、欺瞒自己和别人，他们就必须行动上把马克思看成又傲慢又冷漠的人；但是这种看法更适用于他们，而不适合用在马克思身上。

假如世界要回到人道主义的传统上去，假如要用苏联形式和资本主义的形式来克服西方文明的退化，那么，马克思既非狂热分子，也非投机家，他是西方人性的精华，是一个具有不妥协的真理意识的人；他追求的是现实固有的本质，而从不为欺骗性的表面现象所迷惑；他身上充满不可动摇的胆识和不容欺凌的正直感；他满腔热情地关心人和人的未来；他忘我无私，缺少的就是权势欲；他任何时候头脑都清醒，任何时候都能激励人，凡他所为，都注入了生命。他代表了西方传统最优秀的品质：相信理智和人类进步。他真正体现了他思想中那种人的品格。他贡献多而占有少，他富有，是因为他需要别人。

亲友论马克思

1. 保尔·拉法格回忆马克思

总而言之，他这样的人物再也不会有第二个了。

—

我第一次见到马克思，是在1865年2月间。1864年9月28日，第一国际在圣马丁会堂举行的大会上成立了；我从巴黎来，给他带去有关进展情况的消息，与那里进行初步联系；当时已当上资产阶级共和国参议员并且是出席柏林会议的代表之一的托伦先生当时给我开了介绍信。

我当时24岁；第一次同马克思见面给我留下的印象我一生一世都不会忘记。——马克思当时身患疾病，在撰写《资本论》第1卷（这一卷，两年以后即1867年才出版）；他担心不能把这部著作写完；他很乐意接见青年人，因为他曾经说过：“我必须培养人才，以便他们在我身后继续宣传共产主义。”

能够同时站在科学和社会活动第一线的人是很少见的，卡尔·马克思就是这样的人物之一；他与它们的关系是如此之密切，以致你如果看不到他既是学者，同时又是社会主义战士，你就无法理解他这个人。虽然他也认为，从事一切科学都应当为科学而科学，不允许急功近利，但是他指的是，一个学者，如果

他不甘落伍的话，就永远不应当放弃参与社会生活，不能像老鼠恋奶酪似地永远把自己关在书斋里或者试验室里，而不干预生活，不参加当代人的社会政治斗争。

“科学不应当是自私的消遣：那些因此而有幸可以献身于科学目的的人，也应该是最先用他们的知识为人类服务的人。”

——“为世界而工作”，这是他最喜爱的格言之一。

虽然他对劳动阶级的苦难怀有深深的同情，但他不是通过感情上的考虑，而是通过研究历史和政治经济学达到共产主义立场的；他断言，一切不受私人利益影响又没有被阶级偏见弄得失去理智的公正的思想必定会得出同样的结论。然而，当他抛开预先想好的看法，去研究人类社会经济的政治的发展时，那么他进行写作就只怀着一个毫不动摇的意图，那就是传播他的研究成果；就只具有一个坚定而明确的意志，就是为那时已陷入空想迷雾的社会主义运动奠定一个科学的基础。工人阶级的历史使命是，一旦它担当了社会的政治和经济的领导，就建立共产主义；这正像夺取了政权的资产阶级一样，它的使命就在于挣脱阻碍农业和工业发展的封建枷锁；建立起产品和人员的自由交往，建立起企业家和工人之间的自由契约；将生产资料和交换资料集中起来，并且达到如此程度——虽然人们没有觉察到，以至为未来的共产主义准备下了物质和精神因素。显然，马克思挺身而出，就是要为工人阶级的胜利而操劳。

马克思没有把他的活动展限在他出生的国度：“我是一个世界性公民，”他说，“我到了哪个地方，就在哪个地方活动。”在法国、比利时、英国，在所有的国家里，那里发生的事件和政治迫害将他驱逐到哪个国家，他就在哪里出色地参加当地正在发展着的革命运动。他在梅特兰公园大街那间书房里

给我的印象，首先似乎他不是一位不知疲倦的、无与伦比的社会主义宣传家，而是学者。在这间书屋里，从文明世界各个方向来的同志们汇集在一起，向这位社会主义思想的大师请教。这是一间具有历史意义的房间，有人要是想从亲密的角度深入了解马克思的精神生活的话，一定要了解一下这间书房。这间房子位于二层，宽大的窗户面朝公园，给房间里带来充足的光线。壁炉两侧，窗户对面，靠墙放置着书橱，里面装满了图书；书橱顶上，一直抵住天花板，全堆满成捆的报纸和手稿。壁炉对面，窗户的一侧，有两张桌子，上面尽是纸张、书籍和报纸；房间正中光线最充足的地方，摆着那张非常简陋的小写字台（长3英尺，宽2英尺）和那把木头靠背椅；靠背椅和书橱之间，面对窗户，放着一把皮革沙发，马克思偶尔坐在上面舒展舒展四肢，算是休息。壁炉上面还是书，中间夹杂着雪茄烟、火柴、烟叶盒、稿纸以及他女儿们、妻子、威廉·沃尔夫和弗里得里希·恩格斯的许多照片。他吸烟吸得很厉害：“《资本论》所得的稿酬连我写书时买雪茄烟花的钱都不够”，他对我说；而他更是一个善于浪费火柴的人；他不断地点燃烟斗或雪茄，火柴盒很快就空了，快得使人不敢相信。

马克思不准任何人整理他的书和纸，不管它们原来整齐还是乱七八糟；到处乱七八糟只不过是表面现象；实际上一切都放在他认为方便的地方，他用不着找，随手就能拿到他需要的书或本子；即使是在闲谈的时候，他也不时地停下来，翻开一本书证实他刚刚引用的一段话或某一条。他和他的书斋融成了一体，书斋里的书和纸就像他的手脚一样，很听他的话。

他那些书的摆法，不讲究任何对称美：四开本、八开本以及小册子，一本挨着一本挤在一起；他整理书不是按书的大小

规格，而是按书的内容放。书对他来说是思想工具，而不是摆设品。“它们是我的奴隶，应当按照我的意志为我服务。”他对它们进行虐待，毫不顾及开本、装帧、纸张或印刷的精美；他折角，在边上划铅笔道道，在字下打杠杠。他什么都不往里记，但是如果有哪个作者太过分了，他有时连一个感叹号或疑问号都不放过。他使用一种划重点的系统，有了这一系统，他可以轻而易举地再次找到一本书里要找的地方。他有个习惯，就是事隔数年之后又反复读他的笔记本或书中划了重要号的地方，以便牢牢地记住它们，他这种记忆力之清晰、准确是异乎寻常的。这种记忆力是他按黑格尔的建议，从青年时代起通过背诵许多用他不懂得的语言写的诗磨练出来的。

海涅和歌德的作品他背得很熟，谈话中间常常引用。他一直坚持选读欧洲各国的文学作品；每年他都要读埃斯库罗斯作品的希腊文原著；他敬仰埃斯库罗斯和莎士比亚，认为他们是人类造就的两位最伟大的戏剧天才。他对莎士比亚无限崇敬，他把莎士比亚作为深入研究的对象；他也熟识他那些不起眼的人物。借助这位伟大的英国戏剧家，整个家庭开展起了真正的文化活动；他的三个女儿都把莎士比亚的作品背熟了。英语，他先前就能阅读，1848年以后，他决心继续深造，于是他便把全部莎士比亚典型的词语收集起来加以整理；他对威廉·科贝特的评价非常高，他读科贝特的著作也是这样做的。但丁和伯恩斯特是他心爱的诗人中的两位；他一听到女儿们朗诵或歌唱这位苏格兰诗人的讽刺作品或爱情诗，心里就无比愉快。

居维叶是一位不知疲倦的科学工作者和科学大师。他在以他为馆长的巴黎博物馆建造了一系列供他个人使用的工作室。每一间工作室研究一个专门课题，安放必备的图书，仪器以

及解剖用的材料等等。他研究某个课题觉得累了的时候，便走进隔壁的工作室，进行另一项研究；正如人们传说的那样，在他看来，脑力劳动过程中这种简单的交替，就是一种休息。同居维叶一样，马克思同样是一位不知疲倦的工作者，但他又和居维叶不一样，他没钱给自己安排许许多多书房。他的休息就是在房间里来回踱步：从房门到窗户边，地毯上可以看到一条完全是脚踩出来的印迹，边缘是那么清晰，就像是人在草地上趟出一条小路一样。偶尔他也坐在沙发上，舒展一下手脚，读本小说，有时他会同时读两本、三本，看一会儿这本，又看一会儿那本：像达尔文一样，他也是一个大小小说迷。马克思很爱读十八世纪的小说，尤其是菲尔丁的《汤姆·琼斯》；常常供他消遣用的现代法国作家，有保尔·德·柯克、查理·雷费尔、亚历山大·大仲马和瓦尔特·司各特，他把司各特的《清教徒》称为杰作。对惊险、幽默的短篇小说他也特别爱好。所有的长篇小说家当中，他认为塞万提斯和巴尔扎克最为拔尖。在他看来，《堂·吉珂德》是没落的骑士制度的史诗，这种制度到了正在形成的资产阶级世界里已经成为笑料和愚蠢行为。他对巴尔扎克很是钦佩，钦佩得只待一写完他的经济学著作，便决心对巴尔扎克《人间喜剧》这部宏篇巨著写出他的批评意见；巴尔扎克不仅是他那个时代的社会历史学家，而且是先知人物的创作家，这些人物在路易·菲利浦时代还处于孕育阶段，只有在他死后，到了拿破仑三世统治时期才完全发育完善。

欧洲各种语言马克思都阅读，他用德语、法语、英语三种语言写作，他精通这些语言，令人敬佩；他喜欢反复使用这样一句格言：“一种外国语就是一种生活斗争的武器。”——他具有伟大的语言天赋，连他的女儿们也继承了这一天赋。他都五

十岁了,才开始学俄语,而且尽管这种语言同他熟悉的古代、现代语言毫无语源上的亲缘关系,可是经过六个月努力,他的俄语水平就达到了欣赏他给予特殊评价的那些俄罗斯诗人和作家的作品的程度:普希金、果戈理和谢德林。他为什么要学俄语,其原因是为了能够阅读那些由于无情地揭露事实而受到政府压制的官方调查文件;几个忠实的朋友给马克思弄来了这些文件,而马克思肯定是西欧得以见到这些文件的唯一政治经济学家。

除诗歌与小说之外,马克思还有一个使脑力得到休息的非常奇特的方法,这就是数学,他是特别爱好数学的。代数甚至于给了他一种道德上的慰藉;在他动荡不安的一生中最痛苦的时刻,他便从研究数学中得到安慰。在他夫人最后患病的那一段时间里,他感到无法用习惯了的方式从事他的科学研究工作;只有当他专心致志研究数学时,他才能免除他的伴侣重病给他心情上带来的痛苦。在这个精神上痛苦的时期,他写出了一篇有关微积分的论文。据了解这篇论文的数学家在通报中说,这篇论文是非常有价值的,将会收集在他的全集中去。在高等数学方面,他重新发现了它以最符合逻辑、同时又是最为简单的形式作辩证的运动;根据他的看法,一种科学,同样只有当它达到了可以利用数学的程度,才算得上是真正地成熟了。

马克思的图书室里收藏着他在长期的研究生活中仔细搜集来的一千多卷书籍,但他仍觉得不够用;在多年当中,他是不列颠博物馆的热心参观者,他对该馆的图书目录评价非常之高。就连他的敌人也不得不承认他不仅在自己的专业即政治经济学方面,而且在历史、哲学、各国文学方面,都拥有博大精深的知

识。

尽管他总是快到午夜时分才上床睡觉，可是早上八点到九点之间又总是忙开了：喝杯清咖啡，浏览报纸，然后走进书房，一直工作到夜里两三点钟。只有在吃饭以后天气好的时候，傍晚去汉普斯迪特石兰丛生的荒野里散散步，才把工作停一停；白天，他在那张长沙发上睡上一两个钟头。他在青年时期就有个习惯，就是一工作起来就通宵达旦地不睡觉。——工作，在马克思身上化成了热情；工作，占据了他的整个身心，以致常常连吃饭都忘记了。这样的事很不少见，就是吃饭都不得不叫他好多次，他才到餐厅里来；还有，最后一口饭都几乎还没咽下去，他又来到了书房里。他的食欲很差劲。他苦于缺乏食欲，想办法通过多吃咸的菜蔬、香肠、熏鱼、鱼子和什锦泡菜来改进食欲。他的胃不得不因巨大的脑力劳动而遭罪。他让整个身体都为他的的大脑作出牺牲；对他说来，思维就是最大的享受。我常常听到他反复念诵黑格尔这位他青年时期的哲学大师的这句名言：“哪怕是恶棍的罪恶念头也比上天的奇迹更为伟大和高尚。”

他的身体的结构肯定很结实，这才能适应这种非比寻常的生活方式和这种创造性的脑力劳动。事实上他也很强壮，中等以上的个子；宽肩膀，胸脯发育良好，四肢匀称，只是像在犹太民族的人身上常见的那样，脊柱跟腿相比，稍嫌长了一点。要是他年轻的时候多做体操的话，恐怕他已长成了一个非常健壮的汉子。他经常搞的唯一体育活动就是步行；他可以一连几个小时一边聊天，吸着烟，一边走路，或者登上山丘，而毫不表现出一丝倦意。可以说，他在书房里是边走路边工作的；只是到了要把走动时考虑好的东西写下来的时候，才短暂地停一停坐

下去。他也非常喜欢一边走路一边聊天，如果讨论进行得很活跃，或者谈话很重要，他会不时地停住脚步。

我陪伴他傍晚在汉普斯迪特石兰丛生的荒野里散步有好几年；我的经济学教育就是在这样穿行草地散步的时候，从他那儿受到的。在不知不觉之中，他在我面前展现了《资本论》整个第一卷的内容，他一章一节往下写，写到哪里就讲给我听。我每次回到家里都把刚刚听来的东西写下来，尽量好好地记；开始的时候，我感到要跟上马克思那深邃而发达的思路非常困难。很可惜，我把这些宝贵的笔记给遗失了；在巴黎公社失败以后，警察将我存放在巴黎和波尔多的文件洗劫一空。使我感到特别惋惜的是，有一次马克思用丰富的证据和他那特有的反思给我阐述了关于人类社会发展的天才理论之后我连夜所作的笔记损失掉了。听了他的阐述，就好像撕碎了蒙在我眼睛上的面纱，我头一回明白了世界历史的逻辑，可以大略地追溯到社会和思想发展如此矛盾重重的现象的物质原因。过去我在这些现象面前总是晕头转向，多年来这种印象一直萦绕在我的脑际。这一理论是马克思各种理论中最了不起的理论，毫无疑问，它也是自古以来人的大脑构思出来的普遍的最伟大的理论。我的表达能力不强，就这样，当我把这一理论转授给马德里的社会主义者的时候，它对他们也产生了同样的影响。

马克思的大脑是用丰富得令人难以置信的历史知识、自然科学知识以及哲学理论武装起来的，而且他极其善于运用所有在长期脑力劳动过程中积累起来的所有这些知识和研究成果。无论什么时候都可以向他请教，不管问到什么东西，我们都能得到预期的充分的解答，而且他的解答中总是充满着具有普遍意义的哲学反思。他的大脑就像是军港里正要启航的一艘战

舰，随时准备驶向思维各个方向。但是同所有接近他的人的看法一样，在我看来，《资本论》诚然是向我们揭示了一种具有惊人力量和丰富学识的精神，然而，无论是《资本论》，还是他的其他著作中的任何其他一部，都没有展示出他那种天赋和知识的全部伟大之处。他巍巍然超乎于他的著作之上。

我和马克思一起工作过，我只不过是他口述时的书写员，但是这样一来我就有机会观察他思维和写作的方式。工作对他说来是容易的，也是困难的：说它容易，是因为一写起来，与各个论题有关的事实和反思便立即大量地呈现在他智慧的眼前；可是这种丰富性又使得完美地阐述他的思想变得又费事又困难。

维科说过：“物对无所不知的上帝来说，只是一个实体，而对于只认识外在性的人说来，只不过是一个表面。”马克思按照维科的那种上帝来理解事物，他不只是看到表面，而是深入到内部去，在其相互之间作用和反作用之中研究一切组成要素，并且将这些要素中的每一个分离出来，考察它发展的历史。然后他由事物过渡到事物所在的环境，既观察环境对事物的影响，也观察事物对环境的影响。他再反回来探索事物的产生以及尔后已经发生的变化、进化和革命，最后预测它深远的影响。他看到的不是自在与自为的单个事物，而抛开它与所在环境的联系，他看到的是处于不停的运动中的、复杂的整个世界，并且决心将这个世界的整个生活在其如此纷繁和不断变换的作用与反作用中反映出来。福楼拜和龚古尔派的文学家们抱怨说，要把人们看到的東西准确地反映出来，是多么困难呵；然而他们想要反映的东西，只不过是维科所说的表面，是他们感知的印象；他们的文学创作和马克思的劳动相比，就是

一场游戏。理解现实需要有非凡的思维能力；反映正在观察着的和据说已经观察过的东西，需要有同样是非凡的艺术。他对他的著作从来没有满意过，总是一再地进行修改，而且总是发现他的论述赶不上构思。……

马克思集天才思想家的两种素质于一身。他善于将对象分解为它的各种构成因素——这方面无人能与他相比，而且是一位把经过分解的对象的全部细小因素及其发展的各种各样形式恢复为对象、并且发现其内在联系的大师。他不像一些缺乏思维能力的经济学家指责的那样，他的论证不能认为就是玩弄概念。他运用的不是几何学家的方法——几何学家们是先从环绕他们的世界中抽象出他们的定义，尔后在得出结论时便把现实完全忽视了。在《资本论》中，连一条定义、一个公式也找不到，找到的是一系列极其精细的分析，这些分析使我们可以看出非常细微的差别和最不易觉察到的程度上的不同。他由发现这样一个明显的事实入手，即在资本主义生产方式占主导地位的社会里，社会的财富表现为庞大的商品聚集；也就是说，商品是一些具体的东西，不是数学概念，它是因素，是资本主义财富的细胞。马克思正是抓住商品，把它转过来转过去，翻过来翻过去，从各个方面进行考察，把内在的东西拿出来，把它那些御用的经济学家们根本就一窍不通的、比天主教的奥秘还要繁多、还要深奥的秘密一个又一个地揭示出来。他从各个方面对商品进行了研究之后，就在交换中考查商品与商品之间关系，然后便转入研究商品生产和商品生产的历史。他考察商品的表现形式，并阐明商品是怎样由一种形态过渡到另一种形态的，一种商品又怎样必然地生产出另一种商品的。他用以阐述这些现象合乎逻辑的发展顺序的方法是如此完美，因而我们有

可能会认为这种发展顺序是马克思臆造出来的。然而，它却来源于现实，是商品的那种真实的辩证法的再现。

马克思对待工作，一贯极其认真负责：凡是不是来自最为可靠的权威们的事实或数字，他一律不引用。他不满足于第二手材料，无论要费多少气力，他总是要寻求到真正的原始材料。为了一个无关紧要的事实，他会急急忙忙跑到大英博物馆去查书，为的就是把它弄确实。即便是批评他的人，从来也无法抓住他粗心大意的把柄，或者向他证明，他的论证是建立在经不住严格考验的事实基础之上的。引用真正的原始资料这一习惯，使得他连知名度最低的著作者的东西都去阅读，这些人的东西，除了他，再无人引用过。《资本论》中所引用的不出名的著作者的话是那么多，以致于有人会以为，他这样做，是为了炫示自己读书读得多。马克思对这一点的想法不同：“我是在主持历史的公道，给予每个人应得的东西”，他说。不管一个著作者多么微不足道、多么没有名气，只要他表达了一种观念，或者对这种观念作了准确的表达，列出这位著作者的名字，就是他的义务。

对待文学，也正像对待科学一样，他有着严格的责任感。他不仅从来不引用他无十分把握的事实，也从不贸然谈论他尚未认真研究过的题目。凡是他没有反复加工过的东西，在找到他认为合适的表达方式之前，他是不发表的。他不能容忍给读者留下残缺不全的印象这样一种思想。对他来说，在写好最后一笔之前就把他的手稿拿给人看，是一种痛苦。有一天他告诉我，把未完成的手稿留给后人，还不如把它们烧掉的好，他这种感情是多么强烈呵。

他的工作方法常常向他提出一些任务，这些任务的大小是

他那些著作的读者几乎想象不到的。例如为了在《资本论》中撰写那大约二十页关于英国劳工法立法的内容，他翻遍了整个图书馆里载有英格兰和苏格兰调查委员会和工厂视察员报告的蓝皮书。这些蓝皮书他都从头看到尾，这有他阅读时划下的众多铅笔道为证。他认为这些报告是研究资本主义生产方式的最为重要、最有价值的文件。他对写出这些报告的人评价很高，因而都怀疑，在欧洲别的国家里，是不是能够找到像英国工厂视察员那样一些“内行、公正又有顾虑的人物”。他在《资本论》的序言里写下了他献给他们的光辉的赞语。

马克思从这些蓝皮书里吸取了丰富的事实材料。这些蓝皮书都已散发给英国上下两院的许多议员们，而这些人只不过把它们用作射击的靶子，根据子弹穿透的页数，来较量武器的击发力。另外一些人则把它们拿去论重量出卖，这样一来他们却干了一件他们能够做得出的大大好事：由于有这种风气，马克思便可以从一个卖废纸的小贩手里很便宜地大量购买蓝皮书，所以他有空就到那位小贩那里去翻阅书籍和废纸。比斯利教授说过，马克思是利用英国官方调查报告最多的人，正是他，使这些调查报告在世界上出了名。可是比斯利教授不知道，恩格斯在1845年之前就从这些蓝皮书中摘取了大量文件，用来撰写他那部关于英国工人阶级现状的著作。

二

为了认识和热爱那颗跳动在学者外表下面的心，就必须在马克思合上书和本子之后，在他的家庭里以及星期日晚上在他的朋友们当中来观察他。在这种时候，他证明自己是最逗人喜欢的陪着别人消闲的人，他身上充满幽默与诙谐，会逗得人开

怀大笑。当他听到一句诙谐的话或佻皮的答话时，高兴或嘲讽会使他两双又黑又浓的眉毛下的眼睛闪出开心的光芒。

他是一位亲切、和蔼而宽厚的父亲。他常常说的一句话是：“孩子们都得教育父母。”在他同他疼爱的女儿们的关系中，他从来没有耍过父亲的权威，连一点影子都没有。他从不向她们发号施令，要个什么东西，要他们做点什么事，他都是请求他们；他不让她们做的事，就劝说她们撂开手。可是孩子们却更加听他的话，像他这样的父亲真难得有。他的女儿们都把他看成是朋友，和他在一起就像和伙伴们在一起一个样。她们不叫他“爸爸”，而管他叫“莫尔”，这是他的绰号——由于肤色深褐，头发胡子乌黑，便得了这么个绰号。相反，虽然他那时候年不满三十，可是共产主义者联盟的盟员们却称他为“马克思老爹”。

他可一连花几个小时时间陪着孩子们玩耍。孩子们到现在还在回忆那些海上大战和整个舰队被焚的情形——这些舰艇是他给她们用纸做成的，然后在孩子们纵情欢呼的时候把它们放在一只大水桶里将火烧掉。星期日女儿们是不让他工作的，这一整天他都服从她们指挥。天气好的时候，全家去到农村去进行长途郊游，途中到简陋的小酒馆里喝上杯姜汁酒，就着奶酪吃上点面包。在女儿们还小的时候，为了让她们不觉得路程很远，他没完没了地讲些美妙的仙女故事给她们听。这些故事是边走边编出来的，故事情节的长短，看路远近而定，路长编长些，路近就编短点，小家伙们听着听着，便忘记了疲劳。马克思作起诗来想象力无比丰富，他的文学处女作就是诗。马克思夫人把她丈夫青年时期的诗作细心地保存起来，不给任何人看。马克思家里梦寐以求的是让儿子走上文学家或教授的人生道

路，他们认为，他献身于社会主义宣传鼓动，研究当时在德国为人瞧不上眼的国民经济学，是有辱自己的身份。——马克思曾经答应女儿，要为她们写个剧本，以格拉古兄弟的故事为题材。很遗憾，他说过的话没有能够兑现，要不然的话，看看这位人称“阶级斗争骑士”的人怎样处理取材于古代世界阶级斗争的这则悲壮轶事，那是很有意思的^①。此外，他还打算撰写一部关于逻辑学和一部关于哲学史的著作，哲学史曾经是他青年时期非常喜欢的研究课题。要完成他的写作计划，把他脑子里蕴藏的宝藏哪怕是一部分贡献给世界，恐怕他也得活上一百年。

在他看来，他的夫人是他的终身伴侣（而且是在这个词最真实、最完满的意义上）。他们两人孩提时期就结识了，青梅竹马，一起长大成人。订下这桩婚事时，马克思才十七岁。这对年轻人等了九年，才于1843年完婚，而从这时起他们从来没有分开过。马克思夫人先于丈夫一点点去世。从来没有哪一个人像马克思夫人那样具有平等感受，虽说她出生于一个德意志贵族家庭，在这样一个家庭中长大，她还是作到了这一

①格拉古兄弟指提比留·格拉古(公元前162—前133)和盖约·格拉古(公元前153—前121)。他们出身贵族，同为古罗马政治家。哥哥提比留参加过出征迦太基和对西班牙努曼西亚的战争。他目睹罗马大庄园的扩张，主张限制侵占公有土地，以加强罗马国家，但遭到土地所有者的反对。经过激烈斗争，土地法终获通过，特设“三人委员会”实施。后在元老院贵族挑起的械斗中被杀身亡。弟弟盖约为“三人委员会”成员。哥哥被害后，他立志继承遗志，继续推行土地法，并实行赈济贫民的粮食法和授予骑士司法权的审判法，以争取多数人的支持，后来死于元老院贵族挑起的械斗（见《世界历史词典》，靳文翰等主编，上海辞书出版社1985年版，第540—541页）。——译编者

点。对她说来，不存在社会地位的差别，社会地位没有高低之分。她在她的家里，在饭桌上，以同样的礼遇和亲切接待身着工装的工人，仿佛他们都是诸侯和王子一样。我深信，他们所有的人当中没有一个人猜测到，以如此朴实真诚的感情接待他们的女性，原来出身于阿盖尔公爵家族的女系，而且她哥哥是普鲁士国王驾下的大臣。马克思夫人不管这些，为了跟随马克思，她把一切都置之度外，即使是艰难困苦的岁月中，她对她的所做所为也从不感到遗憾。

她具有明澈而光辉的智慧。她给朋友们写信都是随手一挥而就，这些信都是生动的神来之笔，堪称真正杰作。收到马克思夫人一封信，就等于过一次节日。许多封信都由约翰·菲利普·贝克发表过。海涅是个无情的讽刺作家，他都害怕马克思嘲讽，但他对马克思夫人那尖锐又有充满细腻感情的智慧却非常钦佩。在马克思夫妇寄寓巴黎的时候，海涅是他们家常来常往的客人。马克思对他夫人的聪明才智和批判精神十分敬重，所以他 1866 年告诉我，说他的全部文稿请她过目过，他是很重视她的评价的。马克思夫人把她丈夫的手稿誉正后才送去付印。

马克思夫人原有好些孩子，其中三个很小就夭逝了。那是在 1848 年革命之后的困难时期，当时马克思一家流亡到伦敦，住在索荷广场旁边第恩街的两间狭小房子里。我只认识他们家的三个女儿。1865 年我开始认识马克思的时候，最小女儿，就是现在的艾威林夫人，是个逗人喜欢的孩子，性格像个男孩子。马克思硬说，他夫人把她生成个女孩子，那是把性别给弄错了。另外两个女儿形成了最可爱又最和谐的对比，大家都不得不得赞叹。大女儿，即龙格夫人，长得像父亲，皮肤深

褐而健壮，黑色的眼睛，乌黑的头发；二女儿，即拉发格夫人，金发，面色微微现红，髻曲的浓发闪灼出金光，仿佛嵌着一轮夕阳——她长得像妈妈。

除了上提到的人之外，马克思还有一个重要成员，她就是海伦妮·德穆特。她出身农民家庭，在马克思夫人出嫁前很久，就来给她当使女，那时年纪非常小，简直是个孩子。马克思夫人出嫁以后，海伦妮也没有离开马克思夫人，相反，她把全部身心都献给了马克思家。她作出了巨大牺牲，把自己的费用全部都忘记了。在走遍欧洲的一切旅途中，她都陪伴着马克思夫妇，一块儿遭驱逐。她是一位讲求实际的家政英才，在生活上最艰难的局面下，她也善于把一切安排得妥妥贴贴。这个家至少从来没有穷得连最必要的东西都没有，这一点应当归功于她的善于安排、节俭和干练。什么事情她都会做：做饭炒菜，料理家务，给孩子们穿衣服，裁剪好衣服，和马克思夫人一起来缝制。她同时又是这个家里大总管，领导着这个家庭。孩子们爱她就像爱自己的母亲一样，因此她也拥有母亲般的权威，因为她像母亲一样疼爱她们。马克思夫人把海伦妮看作亲密的朋友，马克思对她也特别友好。他和她一起下棋，吃败局的常常是他。海伦妮对马克思一家的爱带有盲目性，凡是马克思一家做的事，全都好，而且好得没法再好；谁要是批评了马克思，就牵涉到了她；谁和马克思家交往密切，她就像母亲一样庇护谁；好像是她收养了马克思全家人一样。海伦妮的寿缘比马克思夫妇长。由于她工作细致，后来她转到了恩格斯家。她年轻的时候就结识了恩格斯，现在她把对马克思一家的爱转移到了恩格斯身上。

此外，可以说，恩格斯也是一个家庭成员；马克思的女儿

们称他为第二父亲，他是马克思的“多年的自我”（alter ego）。他们两人的名字，在德国，人们长期从不把它们分开，将永远结合在一起作为历史的标志载入史册。在我们这个世纪，马克思和恩格斯将友谊这个古代诗人描绘的理想变成了现实。从青年时期起，他们就一块儿并行地成长，生活在最亲密的共同的理想和感情之中，参加同样的革命宣传，而且只要有可能相聚在一起，他们便一起工作。假如不是当时发生的事件迫使他们分开了大约20年的话，也许他们就一辈子在一块儿工作下去了。1848年的革命失败以后，恩格斯不得不去曼彻斯特，而马克思则被迫留在伦敦。但是他们几乎每天都写信，互相通报各自对政治、经济方面每天发生的事件的看法和各自脑力劳动的情况。恩格斯一摆脱工作，就急忙离开曼彻斯特，在他离挚友马克思家只有10分钟路程的房子里住下来。从1870年到他的朋友逝世，他们两位没有一天不见面的，时面在这家，时而在那家。

当恩格斯说要从曼彻斯特过来的时候，马克思一家就像过节一样。一家人老早就一个劲地谈论他的来访，在他到来的那天，马克思都等得不耐烦了，连工作也做不下去。恩格斯到来之后，两位朋友一通宵都坐在一起，一边吸烟喝酒，一边畅叙自从他们上次聚在一起之后所发生的种种事件。

因为马克思认为恩格斯是能够与他合作的人，所以他对恩格斯的看法比对任何别人的看法都要尊重。对他说来，恩格斯是一位全面的听众，说服他，争取他赞成自己的一种思想，在马克思看来，花多大工夫都不算多。例如，我曾经看到，为了改变恩格斯关于阿尔比教派政治宗教战争的某个不太重要的问题（我想不起来到底是什么问题了）的观点，他把儿

卷书重新从头到尾翻阅了一遍，为的就是再找到所说的事实。对他来说，争取到了恩格斯的赞同，是一个胜利。

马克思为有恩格斯这个朋友而感到自豪。他曾经满意地向我一一列举过他朋友所有道德和思想方面的优点。他特地带我到曼彻斯特，介绍我和他的朋友见面。他佩服恩格斯科学知识的渊博，关系到这位朋友的很小很小的事都会使他焦急。

“我担心，”他对我说，“他在打猎的时候会遭到不幸。他打猎的兴致很浓，他会松开缰绳让马在原野奔驰，什么障碍物都不顾。”

马克思同样是个好朋友，也是个体贴人的丈夫和慈祥的父亲。但是他也会有，在他的夫人和女儿们身上，在海伦妮的身上，都有值得像他这样的人所爱的东西。

三

马克思开始是资产阶级激进派的领袖之一，一旦他的立场变得过分坚定时，他发现自己孤立了，而当他一旦变成了社会主义者，他已被人家当作敌人对待了。他遭到攻击，从德国被驱逐出境；先是受到辱骂和诬蔑，然后有组织地发誓保持死一般的沉寂，以抗议他本人及其著作。《雾月十八日》证明，在1848年的所有历史学家和政治家当中，是唯一一个理解并阐明了1851年12月2日政变原因及后果的真正本质的人，而他这部著作却完全无人理睬。尽管这部著作具有现实意义，但没有任何一家资产阶级报纸提到它。《哲学的贫困》（《答贫困的哲学》），还有《政治经济学批判》，同样都被人忽视了。只有“国际”和《资本论》第一卷才冲破了这一持续近15年之久的死一般沉寂局面。不理睬马克思，那是维持

不了多久的。“国际”在成长，它以它所做所为的声望影响世界。马克思虽然在幕后，而让别的同志出面办事，但人们很快就发现谁在当导演。德国成立了社会民主党，力量不断壮大，连俾斯麦在向它进攻之前也曾向它献过殷勤。拉萨尔的追随者施韦泽发表过一系列文章，马克思认为这些文章非常值得重视，就是这些文章使工人读者熟悉了《资本论》。“国际”的一次大会根据约·菲·贝克的提议作出了一项决定，要求各国社会主义者重视这部“工人阶级的圣经”。

1871年3月18日起义（人们都想看一看第一国际的能力）之后，在公社失败（国际总委员会进行保卫公社对抗各国肆无忌惮的资产阶级新闻）之后，马克思这个名字世界上出名了，马克思这时被承认是科学社会主义不可驳倒的理论家和第一次国际性工人运动的组织者。《资本论》成了各国社会主义者的教科书，所有社会主义报纸和工人报纸都在普及他的科学理论，在美国，第一次纽约大规模罢工中，这部著作中的话被印成传单散发，以鼓励工人们坚持斗争下去，也证明他们提出的要求是合理的。《资本论》被译成了俄语、法语、英语等欧洲的主要语言，用德语、意大利语、法语、西班牙语和荷兰语出版了节译本。每逢敌人在欧洲或美洲企图驳斥他的理论的时候，经济学家们都能找到使这些人哑口无言的社会主义答复。《资本论》在当今实际上已变成“国际”大会上所说的“工人阶级的圣经”。

单是马克思必须要参加的国际社会主义的那一部分活动，就使他科学研究工作的时间大大缩短了。他的夫人和大女儿龙格夫人的去世对他的科学研究工作简直是一场灾难。

马克思和他的夫人是由深刻的亲密感情紧密地结合在一起

的，她的美貌成了他的愉快和自豪，她性格的温柔和忠贞使他作为革命的社会主义者动荡不安的一生中不可避免的艰难困苦都变得比较容易忍受了。这种苦难夺走了马克思夫人的生命，也缩短了马克思的寿命。在她长期重病期间，马克思焦虑得精神上虚弱不堪，失眠和缺乏运动、缺乏新鲜空气使他体力枯竭，结果染上了肺炎，使他离开了人世。

马克思夫人逝世于1881年12月2日。她去世了，就和她在世之日一样。她是共产主义者和唯物主义者，死，对她说来并不可怕。当她感觉到最后的时刻来临的时候，她大声呼喊着：“卡尔，我不行了！”这就是她最后的、能够听得清楚的话语。她于12月5日被安葬在海格特公墓的“非圣洁”地（unconsecrated ground）里。按照她和马克思一生的习惯，大家小心翼翼地避免把葬礼搞得公开化，只有几个亲密的朋友把逝者送到她的长眠地。马克思的老朋友，弗里德里希·恩格斯，在墓地作了简短致辞之后，我们就解散了。

在他夫人去世以后，马克思的生活只不过是默默忍受着的肉体、精神痛苦的一根锁链。过了一年，他的大女儿，即龙格夫人，突然间死去，这样的痛苦就更加严重了。他的身体垮了，恢复不起来啦。1883年3月14日，他坐在写字台前安然长逝，享年六十五岁。

2. 燕妮·马克思致约瑟夫·魏德迈的信

1851年5月20日 伦敦

亲爱的魏德迈先生！

自从我在您府上，受到您的夫人和您亲切的接待，我感到就像在自己家里一样幸福，快要一年了，而我在这么长的时间里没有给您一点音讯，您的夫人客气地给我写信来，我也没有回信，甚至于得到您添了孩子的喜讯，我都没有封信祝贺。这么长时间不写信，使我自己心里常常感到很难过，然而大部分时间是我没有写信的能力，就是今天，我仍然感到非常困难。

完全是情况逼得我提起笔来，请您将从评论杂志已经收到或即将收到的钱尽快寄给我们。我们非常、非常需要这些钱。可以肯定，谁也不会背后议论我们，说我们要拿我们这些年来牺牲掉的和忍受的东西大作文章，我们很少或者说几乎从来没有以我们个人的事情打扰读者。在这些事情上我丈夫是十分敏感的，他是宁可牺牲最后一点东西，也不愿像官方的大人物那样去进行民主乞讨的。他能够指望朋友们——特别是科隆那些朋友的，大概就是积极主动地关心他的评论杂志。尤其是在他知道为《新莱茵报》作出牺牲的地方，他可以指望得到这种关心。事情非但不是这些，而且由于经营不善和混乱彻底给毁掉了。再说，大家不知道，最有害的到底是科隆那些书商或经纪

人和熟人在拖延呢，还是民主派的行为。

我丈夫在这里被生活中极为琐碎的事压抑得几乎连气都喘不过来，而且是那么使他生气，因而他需要用全身的能量，用他生命的全部沉着、清晰、平静的自我意识来坚持这些日常的、每时每刻都在出现的斗争。亲爱的魏德迈先生，您知道，我丈夫为报纸作出了多大的牺牲。他投进去成千的现款，将报纸的所有权接收过来，这可是在这份报纸办下去的前景微乎其微的这样一个时刻，民主的伪君子们一再动员他他才做的。为了挽救报纸的政治荣誉，为了挽回科隆那些熟人的公民荣誉，他把一切负担都肩负起来，把机器卖掉，把一切收入投进去，在离开的时候他甚至借了三百塔勒债，用来付新租的房子的租金，支付所欠编辑人员等等的薪水，——而他却被强行撵到国外来了。

您知道，我们有过的东西，什么也没有给我们保留下来。我去法兰克福，是为了典当我的银器这点我最后所有的东西；在科隆，我叫把我的家具卖掉了。当不幸的反革命时期开始的时候，我丈夫去了巴黎，我和孩子们也跟着他去了。在巴黎几乎还没有安顿好，又遭到驱逐，我自己和孩子们的长期逗留权也被取消了。我又跟着他漂洋过海。一个月过后，我们的第四个孩子出世了。您一定要了解一下伦敦和这里的情况，知道一下抚养三个孩子、又生下第四个意味着什么。光是房租，我们每月就必须支付四十二塔勒。这一切我们都能够用自己的收入负担起来，但是评论杂志出版的时候，我们这小小的储备便要罄尽了。尽管有协议，但钱仍不来，后来是一次寄来一点点，弄得我们陷入了这种最悲惨的境遇。

我只想把我们这种生活中的一天原原本本讲给您听听，您

就会发现，过着类似我们这样生活的流亡者恐怕是不多的。因为这里请个奶妈贵得很，所以我下定决心，顾不得胸部和背部疼痛不止，自己给孩子喂奶，但是这个可怜的小天使从我身上吸过去的忧愁和无声的苦恼太多，因此他不断地生病，疼得很厉害，只好日夜躺着。自从他来到人世间，还没有睡着过一夜，最多睡过两三个小时。到了最后一夜，又加上了激烈的抽搐，这个孩子因此而始终处在生死的关头。他疼得使劲地吸奶，把我的乳房都吸伤了，裂了个口子，血常常流进他颤抖的小唇里。有一天，我正那么坐着的时候，我们的女房东突然出现了。一个冬天，我们已经付给她 250 多塔勒，而且我们和她已经达成协议，往后的钱不付给她，而是付给她早就把财产抵押出去的那个地产主。现在她撕毁了协议，要求我们偿还给她五英镑欠款。由于我们立刻付不出这笔钱，屋里便进来两个法警，没收我本来就很少的全部财产：床、衣物，一切东西，连我那个可怜的孩子的摇篮和女儿们像样一点的玩具也不放过，她们都满含热泪在旁边站着。他们威胁说两个钟头之后要把所有的东西全都搬走。——以后我就搂着挨冻的孩子们，忍着胸部的疼痛躺在平平的地上。我们的朋友施拉姆急忙赶到市里找人来帮忙。他坐上一辆双轮马车，那马受了惊，挣脱缰绳跑掉了，他从车上跳下来，满身血迹被人送到我家。当时我正和冻得发抖的、可怜的孩子们在哭泣。

第二天，我们不得不从这座房子里搬出去。天下着雨，又冷又阴沉。我丈夫在给我们找个安身之所，可他一说到有四个孩子，便谁也不想收留我们了。那些药店老板、面包师、卖肉的、送牛奶的给抵债这件丑闻吓怕了，他们突然带上帐单一起跑来找我。我迅速卖掉所有几张床，以便还清他们的钱。卖掉的

床搬到门前，装上了车——您猜，怎么样了？太阳已经落山了，天晚了，英国的法律禁止这个时候往外搬动家具。房东领着几个警察赶到了，硬说车上可能有他的东西，还说我们要逃到外国去。不到五分钟，我们门前聚集了两三百人，甚至还要多，切尔的流氓全赶来了。床被送了回去，直到第二天早上太阳升起来之后，才能把它们交给买主。我们由于就这样卖掉了全部家当，我们也就能够还清每一个塔勒。此后，我带着可爱的小家伙们搬进了现在的两间小小的房子里，这两间房子在莱斯特广场旁边的莱斯特大街一号德国旅社里，我们每个月付5个半英镑人家才把我们收留下来。

请您原谅，亲爱的朋友，我这么罗哩罗嗦一大篇，也只不过向您倾诉了我们在这里生活中一天发生的事。我知道，这很失礼，但是今天晚上我横下了一条心，手也颤抖着，一定要把满心坎的话在一位最老的、最好的、最亲密的朋友面前吐露出来。您别以为这些小小的痛苦就压弯了我的脊梁骨，我非常清楚，我们的斗争不是孤立的。首先，我尚属于特殊的幸运者，受宠爱者，因为我可爱的丈夫是我生活的支柱，他就在我的身边。唯一真正彻底毁灭我，使我痛心的，那就是我丈夫必须经受那么多琐事的折磨，应当给他的支援又是如此之少，他过去慷慨地高高兴兴地帮过那么多人的忙，而他在这里却任何一点帮助都得不到。亲爱的魏德迈先生，您别以为我们在向什么人提出要求。我丈夫向某些接受他的思想、受到他的扶持、得到他的支持的可能提出的唯一要求，恐怕就是为他的评论杂志在业务上多多出力，多加关心。对这一点，我可以如此骄傲而大胆地下断语。就是一点点东西别人有负于他。我认为，在这件事情上没有人受过骗。这使我很痛心。但是我丈夫的想法不一样。

他任何时候,即便是在最可怕的时刻,也没丧失对未来的坚定信念,就连开心的幽默感也没丢掉,而且看到我心情开朗的时候,看到可爱的孩子们围着亲爱的妈妈撒娇的时候,他就非常满意。亲爱的魏德迈先生,他不知道我已经这么详细地把我们的境况写信告诉了您,因此请您别再提这封信中我所说的情况。他只知道我是以他的名义请您抓紧时间催款和把钱寄来,而且多多益善。

再见吧,亲爱的朋友!请代我向您亲爱的夫人致以亲切的问候,请代一个常常为她的孩子抛撒泪水的母亲亲吻您的小天使。尽管发生了种种情况,我们的三个大孩子仍然长得很好,她们一个个都很漂亮、健壮、开朗、生气勃勃。我们的胖小子非常有趣,逗人发笑透了。这个小淘气包整天大着嗓门满怀激情地唱呀唱呀,要是他亮开喉咙唱起弗莱里格拉特的《马赛曲》中“呵,来吧,七月,你这立功的时刻,我们渴望建树新的功绩”来,震得整个房子都嗡嗡作响。正像他的两位不幸的先驱者一样,也许这个月在世界历史上的使命就在于展开伟大的斗争。在这场斗争中,我们大家又将携起手来。再见吧!

3. 埃利诺·马克思回忆卡尔·马克思

琐 事 纪 实

我有几位奥地利朋友希望我写几篇回忆我父亲的文章。他们给我出一个不好回答的难题，但是奥地利工人捍卫卡尔·马克思为之生活和奋斗的事业干得那么出色，所以我不能说个“不”字。那么我就来试一下，把一些零星琐事写出来寄给他们。

关于马克思，散布着许许多多奇里古怪的传闻，从说他拥有“数百万”（当然是英镑啰，少于这个数是不成的），一直到说他接受俾斯麦的津贴，还说他在国际期间（！）在柏林经常是俾斯麦的座上客。但是，最最可笑的，要算是连马克思也知道的那则流传极广的流言，这则流言把他描绘成一个愤愤不平、脸色阴沉、刚愎自用、难于接近的人，描绘成只知道一个劲打闪、嘴角从来不露一丝笑容、板着面孔居住在奥林匹斯山上的雷神。把一个从来没有的最爽朗、生活最乐观、满腔热情又富有幽默感的人描绘成那个样子，把一个真挚的笑声中蕴藏着不可抗拒的感染力、心眼好、和蔼可亲、满怀同情心的人描绘成那个样子，在所有熟悉他的人看来，真是极尽了荒唐和可笑之能事。

我相信，马克思可以说，无论在家庭生活中，还是在与朋

友们、乃至与仅仅有一面之识的人交往当中，他卡尔·马克思身上特征性的东西就是不可抑制的幽默感和无止境的同情心。他的善良和耐性真正是高尚无比。下面这件事可以说明马克思是一个讲礼貌、心肠好的人：有一次，有一个巴黎公社的流亡者——顺便提一下，这老头是一个令人讨厌的牛皮大王，把马克思的时间耽误了三个钟头，无聊得要死。最后有人暗示他，马克思的时间很紧，还有许多事情要做，这人才傲慢而又故作谦躬地说：“亲爱的马克思，我原谅您啦。”

就像对待这个无聊的人那样，马克思对待他认为正派的人都是有礼貌的，乐意给予帮助的，而且他把他的宝贵时间献给了不少滥用他这种慷慨大方的人。他具有一种简直是奇异的能力，那就是使无论男人还是女人，都能畅所欲言，而且使他感觉到，他们对他们关心的一切事情都很感兴趣。他特别体谅各种各样社会地位和各种各样职业的人以及他们的事情，连这些人对他的谅解都感到惊讶。如果他认为某个人是真心想学点什么东西，那他是非常有耐心的。在这种时候，他感到回答任何问题都是有意义的，所讨论的任何论据都不能认为是太幼稚的。

但是，马克思最可爱的地方，大概是他和孩子们在一起的时候。孩子们在玩的时候，找不到比他更合适的伙伴了。我想起来了，大概是在我三岁的时候，莫尔（他这个老绰号我已经叫顺了嘴）有一次把我夹在腋下，绕着我们在格拉夫坊的小花园到处走，还折些牵牛花插在我的棕色髻发上。莫尔肯定是一匹良马：有人曾经给我讲过，我的姐姐们，还有我哥哥（他在我出世后不久就死了，他的死是造成我父母一生中非常忧伤的根源），把莫尔“套”在几把椅子上，他们自己“骑”上去，让他拉着跑。我听说过，实际上就是他在索荷区第恩街写《雾

月十八日》的几章时，三个孩子还在让他当拉车的马，他们坐在他身后的椅子上，挥着鞭子，吆喝着往前跑。至于我，大概是因为没有年龄相近的妹，更喜欢把他当坐骑。我坐在他的肩膀上，双手牢牢抓住他又密又乱的鬃毛——他的头发那时候还很黑，只夹杂着几根正在变白，最喜欢在我们的小花园里往来奔驰，还跑到当时围绕着我们在这格拉夫顿那幢房子的地里去，这些地里后来盖上了房子。

说一说“莫尔”这个名字吧。在我们家里，人人都有个绰号（《资本论》的读者将会知道，马克思是很擅长起绰号的）。莫尔是马克思的常用别号或昵称，差不多成了他的正式名字，不光是我们叫，而且所有比较亲密的朋友都这样称呼他。他也是我们的“恰里”（大概来自“查理”，是把“查理”念错的结果）和“老尼克”（意为“老恶魔”——译者）。我们管我们的母亲总是叫“默咪”，我们亲爱的老朋友海伦妮·德穆特（我们父母的毕生朋友）先前有一大堆名字，最后我们叫她“妮姆”。恩格斯从1870年起就是我们的“将军”。丽娜·舍勒尔是我们最好的女朋友之一，她叫做“老莫勒”——老鼯鼠。我大姐叫“中国皇帝贵贵”和“狄”；我二姐劳拉（拉法格夫人）是“霍屯督人”（西南非洲的一个部族——译者）和“卡卡都”（意为“澳洲白鸚鵡”——译者）。我叫“图西”（这个名字我一直保留着）和“廓廓，中国皇太子”，很长一段时间我还有个取自《尼伯龙根之歌》的名字，叫做侏儒阿贝里希。

但是，莫尔不仅仅是一匹良马，他还有更大的本领。他是个讲故事的能手，本事简直是举世无双，不可企及。我的姑母们常常对我说，莫尔小的时候，在姐妹们面前是个可怕的暴君，他把她们当作马群，从特里尔附近的马尔库斯山上赶着她

们向山下飞奔，而且更严重的，是他逼着她们吃他用自己脏着的两只手和用比手更脏的面团做成的所谓“糕点”。而她们都不顶嘴，忍气吞声地照着他的话去做，因为卡尔会给她们讲一些奇妙的故事，以资奖励。过了许许多多年之后，他就把故事讲给自己的孩子们听了。在散步的时候，他给我的姐姐们讲故事，而我那个时候还太小。他讲的故事不以章回分段落，而是以路程长短来计算。“再给我们讲一里路吧！”两个女儿是这样子来提出要求的。跟我有关系的，是在莫尔讲的所有数不清的奇妙故事当中，我最最爱听关于“汉斯·勒克勒”的故事。这个故事一连讲了好几个月，是一大套系列故事。真可惜，当时没有人把这些充满诗意、满是笑话和幽默的故事用笔记录下来。汉斯·勒克勒这个人物像是霍夫曼笔下的魔术师。他开着一家玩具店，可兜里从来没装钱。他的店里尽是些非常了不起的东西：木头人有男有女，有巨人也有侏儒，有国王又有王后，有师傅还有伙计；有四只脚的动物和小鸟，数量之多犹如挪亚方舟里一样；大大小小的桌子、椅子、马车、盒子，应有尽有。可是，尽管汉斯是一位魔术师，他欠下了魔鬼和屠夫的债却总是还也还不清，于是他不得已横下一条心，把那些漂亮的東西一件一件地卖给了魔鬼。他冒了许许多多风险，经历了许多许多曲折之后，这些东西又都终于全部回到了汉斯·勒克勒的店里。其中有一些惊险场面，就跟霍夫曼的短篇小说一样，情节十分恐怖，令人毛骨悚然，另外一些场面又非常滑稽可笑。但是不论哪种情况，他都讲得有声有色，诙谐幽默。莫尔也为孩子们朗读东西。全部荷马的作品、《尼伯龙根之歌》、《吉德龙》、《堂·吉珂德》和《一千零一夜》，他给姐姐们朗读过，也给我朗读过。莎士比亚的作品是我们家里的圣经；我六岁的时

候，就能把莎士比亚剧本中许多场面的台词完整地背诵出来。

我过六周岁生日的那天，莫尔第一次送给我一本长篇小说——就是不朽的名著《莽汉彼得》。在这本小说之后，他还给我买了许多玛莉亚特和库伯的作品。所有这些书我父亲都和我一起阅读，并且和他的小女儿一块儿认真地讨论这些书的内容。小姑娘受到玛莉亚特笔下那些航海家故事的感染，说是她要当“邮船船长”（管他叫做什么哩），而且问她爸爸，“装扮成男孩子”到军舰上去找活干行不行。他肯定地回答说，当然可以，不过在这些计划完全成熟之前，不能向任何人吐露一点风声。但是还没等到这些计划成熟，我又热衷于瓦尔特·司各特的小说了，而且当我听说我自己跟可恶的坎伯尔家族沾点瓜葛亲的时候，我的心里很恐惧。接着我又搞起苏格兰高原暴动计划和重演“四五年事件”的计划来。我需要补充一下：马克思经常读瓦尔特·司各特的作品，他钦佩司各特，对他的了解不亚于对巴尔扎克和菲尔丁的了解。马克思向他女儿谈起这些作品以及其他许多书并且把书中最精彩的地方找出来指给她看的时候，他是在教导她怎样动脑筋想问题（而且不让她觉察出来，否则她会接受不了），并且力求教导她为自己进行思考和理解。

这个“又严厉又愤激”的人也以同样的方式和孩子们谈“政治”，谈“宗教”。我记得很清楚，在我五六岁的时候，我为宗教所困惑（我们偷听过罗马天主教教堂里的美妙音乐），当然，我把我的困惑告诉了莫尔。莫尔心平气和地给我清清楚楚地进行了分析，从那以后一直到今，我再也没产生过一点点怀疑。他给我讲过一个有钱人杀死木匠儿子的故事，他讲得多么好啊！我觉得，古往今来，任何人都不会有他讲得那

么好。我常常听到他说：“无论如何我们可以原谅基督教，因为它教人爱孩子。”

马克思本人也许说过：“让小家伙们都到我这儿来吧。”因为无论他走到什么地方，他身边总是围着许多孩子。不管他是坐在汉普斯迪特石兰丛生的荒野里（离我们的旧居不远，是伦敦北面一片辽阔的空旷草地），还是坐在公园里，身边马上就聚集起一群孩子，他们和这位头发胡子长得长长的、眼睛深褐色的大个子在一起充满亲切的气氛。根本不认识的也这么接近他，甚至常常在街上拦住他，好像动物都很信赖他，陌生的狗和猫也都想在他身上挨挨擦擦，喜欢接受他的抚摸。我记得，有一次，一个根本不认识的小男孩，有十岁光景，在迈特兰德公园里径直拦住这位“国际的领导人”，要求和他“to swop Knifes”（交换刀子）。他给马克思解释，说在小学生的话中，“swop”就是“交换”的意思，然后两个人都拿出各自的刀子进行比较。这个男孩的刀子是单刃刀，而马克思的是双刃的，但是无可争议，钝啦。经过几个回合的讨价还价，生意是做成了，刀子交换了，但是这位“严厉的国际领导人”必须找给一个便士，因为他的小刀不锋利。

当美国内战和蓝皮书有一段时间把玛莉亚特和司各特的作品挤掉了的时候，马克思以无比的耐心和温和的态度回答了我提出的一切问题。在他正在进行伟大的著述的时候，我在他身边一个劲儿叽叽喳喳地问这问那，肯定对他的干扰很大，但他从来不埋怨我打断他的工作，而且从来不让孩子思想上觉得妨碍了他。我还记得非常清楚，就在这个时候，我有这么一个不可动摇的信念，就是阿伯拉罕·林肯（美国当时的总统——译者）没有我给他提出建议，在战争问题上就不可能找到出路，所以我

给他写了几封很长很长的封信。这些信莫尔当然都看过，而且还得送到邮局发出去。过了许多许多年之后，他把这些充满孩子气的信拿出来又给我看。原来他把这些保留下来了，因为它们使他觉得很开心。

就这样子，在我小时候那么多年当中，莫尔真正是一个理想的朋友。在家里，我们大家都是亲密的伙伴，但即使是在痛苦的岁月里（由于病患给他带来的疼痛持续不断地折磨着他，一直到他生命的尽头），他也是全家人当中最亲切、最乐观的人……

如果我谈谈我的母亲，这些零星的回忆会很不完整。要是我说：没有燕妮·冯·威斯特华伦，马克思就根本不可能是今天的马克思，那绝非夸大其词。从来没有两个人，像他们两人这样是天作之合，凡事都能相互补充。燕妮·冯·威斯特华伦生得美貌非凡（这种美貌终归使他感到得意和骄傲，也引起海涅、海尔维格和拉萨尔的赞叹），天资聪颖，才智过人，真是万里挑一。孩提时代，卡尔和燕妮就一同嬉戏，进入青年时期（他17岁，她21岁）便订了婚。就像雅各布求娶拉埃尔似的，马克思伺候了燕妮七个年头，才把他娶进家门。在随后的长年累月之中，尽管充满风暴和困苦、流亡、贫穷、诽谤和无休止的艰巨斗争，他们两人在温顺忠诚的朋友海伦妮·德穆特协助之下，一起逆世道而进，从不气馁，从不灰心，永远坚守在义务召唤他们去的危险岗位之上。是的，他可以用白朗宁的诗句来形容她：

“她永远是我的妻子，我的爱，
环境不能改变，时间难以磨灭……”

我有时觉得，还有一根纽带把他们紧紧地结合在一起，这根纽带几乎和他们为工人的事业而献身的精神一样结实，那就是永不稍减的幽默感。不会很快再有两个人能像他们俩那样从开玩笑和说笑话中获得那么多的乐趣。我看到他们笑得泪水满面的场面简直是太多了，特别是有些场合要求保持严肃气氛的时候，甚至有些人本来内心对这样的不庄重行为是嗤之以鼻的，结果除了跟着一块儿笑起来之外，也别无他法可想。我还常常发现他们不敢面对面地互相看一眼，因为他们知道，只要互相瞟上一眼，便会情不自禁地大笑不止。看到这两个人把目光朝着一切别的东西，就是不肯朝着对方，憋足劲克制着不想笑出来，最后终于忍不住，笑声奋力爆发出来了。想起这种场面，就是让我继承“几百万”遗产我也不要，而这种回忆我却不想放弃。是呀，尽管有种种痛苦，种种斗争和困难，他们是欢乐的一对，而无情的“雷神”乃是资产阶级捏造出来的。尽管他们在长年累月的斗争中经历过某些失望和忘恩负义之事，然而他们却是有只有少数人才有的东西——真正的朋友。凡是熟悉马克思这个名字的人，也都熟悉弗里德里希·恩格斯，而凡是在马克思家里认识了马克思的人，也都能回忆一个杰出女性的名字，即海伦妮·德穆特这个光荣的名字。

对于那些致力于研究人的本性的人说来，一个人可以是一个这样的斗士，而在同一时间又是一个最有礼貌和最重感情的人，是不会感到奇怪的。他们将会理解，他之所以恨得那么狠，仅仅是因为他能够爱得那么深；如果他那讽刺性的幽默能够像酸一样进行腐蚀，那么另一方面，对那些处于困苦和窘迫之中的人来说，同样的幽默则可以是安慰。

我母亲去世于1881年12月。15个月之后，那位终生未曾离开过她的人也跟着去世了。经过生活中变化多端的斗争之后她现在安息了。如果说她是一位理想的女性，那么他就是：

“……一个男子汉，

总之，我们再也见不到像他那样的人了。”

恩格斯在马克思墓前的讲话

三月十七日，星期六，卡尔·马克思长眠于海格特公墓了。在同一座坟墓里，十五个月前已安葬着他的夫人。

格·勒姆克在墓前代表《社会民主党人》编辑部和发行部、代表“伦敦工人教育协会”将两个扎着红色飘带的花圈安放在棺材上。

然后，弗里德里希·恩格斯用英语发表了下面的讲话：

“三月十四日下午两点三刻，当代最伟大的思想家停止思想了。让他一个人留在房里总共不过两分钟，等我们再进去的时候，便发现他在安乐椅上安静地睡着了——但已经是永远地睡着了。

这个人的逝世，对于欧美战斗着的无产阶级，对于历史科学，都是不可估量的损失。这位巨人逝世以后所形成的空白，在不久的将来就会使人感觉到。

正像达尔文发现有机界的发展规律一样，马克思发现了人类历史的发展规律，即历来为繁茂芜杂的意识形态所掩盖着的一个简单事实：人们首先必须吃、喝、住、穿，然后才能从事政治、科学、艺术、宗教等等；所以，直接的物质的生活资料的生产，因而一个民族或一个时代的一定的经济发展阶段，便

构成为基础，人们的国家制度、法的观点、艺术以至宗教观念，就是从这个基础上发展起来的，因而，也必须由这个基础来解释，而不是像过去那样做得相反。

不仅如此。马克思还发现了现代资本主义生产方式和它所产生的资产阶级社会的特殊的运动规律。由于剩余价值的发现，这里就豁然开朗了，而先前无论资产阶级经济学家或者社会主义批评家所做的一切研究都只是在黑暗中摸索。

一生中能有这样两个发现，该是很够了。甚至只要能作出一个这样的发现，也已经是幸福的了。但是马克思在他所研究的每一个领域（甚至在数学领域）都有独到的发现，这样的领域是很多的，而且其中任何一个领域他都不是肤浅地研究的。

这位科学巨匠就是这样。但是这在他身上远不是主要的。在马克思看来，科学是一种在历史上起推动作用的、革命的力量。任何一门理论科学中的每一个新发现，即使它的实际应用甚至还无法预见，都使马克思感到衷心喜悦，但是当有了立即会对工业、对一般历史发展产生革命影响的发现的时候，他的喜悦就完全不同了。例如，他曾经密切地注意电学方面各种发现的发展情况，不久以前，他还注意了马赛尔·德普勒的发现。

因为马克思首先是一个革命家。以某种方式参加推翻资本主义社会及其所建立的国家制度的事业，参加赖有他才第一次意识到本身地位和要求，意识到本身解放条件的现代无产阶级的解放事业，——这实际上就是他毕生的使命。斗争是他得心应手的事情。而他进行斗争的热烈、顽强和卓有成效，是很少见的。最早的《莱茵报》（1842年），巴黎的《前进报》（1844年），《德意志—布鲁塞尔报》（1847年），《新

莱茵报》（1848—1849年），《纽约论坛报》（1852—1861年），以及许多富有战斗性的小册子，在巴黎、布鲁塞尔和伦敦各组织中的工作，最后是创立伟大的国际工人协会，作为这一切工作的完成——老实说，协会的这位创始人即使别的什么也没有做，也可以拿这一成果引以自豪。

正因为这样，所以马克思是当代最遭嫉恨和最受诬蔑的人。各国政府——无论专制政府或共和政府——都驱逐他；资产者——无论保守派或极端民主派——都纷纷争先恐后地诽谤他，诅咒他。他对这一切毫不在意，把它们当做蛛丝一样轻轻抹去，只是在万分必要时才给予答复。现在他逝世了，在整个欧洲和美洲，从西伯利亚矿井到加利福尼亚，千百万革命战友无不对他表示尊敬、爱戴和悼念，而我敢大胆地说：他可能有过许多敌人，但未必有一个私敌。

他的英名和事业将永垂不朽！

跋（编辑札记）

魏 晋

50年代以来，我国出版了一些关于西方马克思主义者的书，一个类型就是所撰专著对西方马克思主义者学术思想和理论观点纯客观地介绍，述而不评。再一个类型就是把西方马克思主义者的著作翻译出版，概不置论。尤有甚者，将西方马克思主义者论述马克思主义某一学说或重大理论问题的书翻译出版，既不评论其是非，更没有相应地根据马克思主义有关理论进行论析以鉴别其真伪。凡此种种不一而足，若认真从西方马克思主义者自称要“补充”马克思主义、从而以鱼目混珠来“取代”和“改造”马克思主义的问题加以考虑，不可谓不是原则性的，而绝不可等闲视之。

鉴往矣之经验，与既往情况正好相反，陕西人民出版社出版的这部中文版《马克思论人》在译编体例和评论方面做了一系列工作。这部书由陕西省社会科学院研究员陈世夫主持译编，著名翻译家北京大学王太庆教授校订了译文，著名马克思主义哲学家北京大学黄树森教授撰写了重要精辟序言，译编者在翻译和研究过程中针对弗洛姆的错误观点切实地撰写了长篇深刻的批判性序言。本书鉴以往之经验，译编得比较全面得体。

话又溯回来，德文版（原编著）《马克思论人》，是西方

马克思主义的人本主义流派的代表人物埃·弗洛姆的代表作。新弗洛伊德学派创始人埃·弗洛姆和西方马克思主义各流派的代表人物一样，从各自学派的理论出发诠释和论证《手稿》，并热衷于用资产阶级哲学流派的观点去解释《手稿》，从中寻找所谓马克思主义与资产阶级哲学思潮的“共同点”，认为人、人性、人本主义是《手稿》的“中心主题”，人本主义是《手稿》的理论实质，硬把马克思在《手稿》中的社会主义完全等同于人本主义社会主义，否认劳动异化理论和抽象人本主义的区别，并且武断地认为人本主义社会主义思想贯彻了马克思的一生，这是与事实不符的。与此同时，却竭力反对《手稿》的真谛——唯物史观的因素和历史唯物主义的理论萌芽，把马克思主义完全人本主义化，进而曲解马克思主义人学，搞所谓“两个马克思”，以所谓“人本主义的马克思”来否定传统的马克思。质言之，《马克思论人》原编著乃是西方马克思主义的人本主义流派关于马克思主义人学问题的“以假乱真”、“混淆是非”的代表作。

针对西方马克思主义者代表人物埃·弗洛姆的错误观点，中文版《马克思论人》在内容编排方面作了调整，把原书的第二部分即马克思论人选段放在前边，供读者学习、研究、比较，以鉴别真伪。

本书的序言和跋首先实事求是地诠释和论证了《手稿》的思想实质：《手稿》中的社会主义虽然以人本主义为理论基础，但它并不同于空想社会主义者的人本主义社会主义，因为其中已包含了唯物史观的因素，是空想社会主义转向科学社会主义之间的过渡性理论；在马克思看来，劳动异化的扬弃就是私有制的消灭、公有制的建立，但马克思也谈到异化的扬弃是

人对本质的占有和人的复归，这说明马克思《手稿》中的劳动异化理论还未摆脱人本主义的框架；马克思在《手稿》中把人的本质看成人的劳动，力图从劳动的变化来解释人类的历史，这种历史观并未摆脱人本主义历史观的总公式，但它毕竟是从生产劳动、社会实践、经济关系、阶级分化和阶级对立中去找人类历史变化的根源，为后来的唯物史观的创立提供了条件。生产劳动和社会实践是引导马克思从人本主义历史观走向唯物史观、从空想的人本主义社会主义走向科学社会主义的桥梁。当马克思一旦发现了生产力和生产关系的矛盾运动时，便毅然抛弃了人本主义的公式，而创立了唯物史观。

再者，正确客观地阐明了青年马克思与老年马克思或成熟马克思之间的根本性转变的事实，即马克思主义从萌芽到诞生的过程，马克思从一个非马克思主义者到马克思主义创始人的过程。这个过程开始于《德法年鉴》（1843年）而完成于《关于费尔巴哈的提纲》和《德意志意识形态》（1846年），《手稿》写于1844年，是这个过程中的重要著作之一，因而带有过渡性。这种看法是实事求是的。事实也正是这样：《手稿》虽然已包含了很多马克思主义因素，但还不成熟，这表现在它还没有提出唯物史观的基本观点，还没有摆脱人本主义历史观的总公式；有时说私有制产生劳动异化，有时又说先有劳动异化，然后有私有制；在世界观上坚持了明确的唯物主义观点，却又说“彻底的自然主义或人本主义既有别于唯心主义，也有别于唯物主义，同时是把二者统一起来的真理”，等等。但是，在《德意志意识形态》和《关于费尔巴哈的提纲》中，马克思不但提出了唯物史观的思想体系，而且对人本主义历史观展开了旗帜鲜明的批判，既批判了费尔巴哈的人本主义，还批

判了真正社会主义的人本主义，不再说自己的哲学思想是人本主义，而明确称之为唯物主义、新唯物主义、现代唯物主义或唯物史观，承认自己是实践的唯物主义者，终身没有改变。

再次是，用历史唯物主义的立场、观点、方法论述马克思主义人的学说和科学社会主义的同时，彻底地揭露了人本主义抽象的人性论和人本主义社会主义的形而上学唯物主义的唯心主义实质，从根本上批判了人本主义错误的理论本质，从而拨乱反正，明辨真伪，捍卫了马克思主义人学和共产主义学说，因此本书是一部马克思主义人学的根基性著作，在人的问题上具有划清马克思主义与反马克思主义、无产阶级思想体系与资产阶级思想体系的界限，增强抵制资产阶级思潮和各种错误思潮侵蚀的能力和本领的重大理论和现实意义。

马克思主义历史观和人本主义的历史观是根本对立的。二者观察历史的出发点和归宿点是根本不同的。人本主义的历史观是以抽象的人性论为出发点，以空洞的理想或悲观失望的情绪为归宿。马克思主义历史唯物主义则认为离开具体性的抽象人性是不存在的。人性是具体的历史的，认识人的本质不能脱离社会的物质资料生产方式和物质生活条件。马克思主义从社会物质资料生产方式的发展规律来揭示社会主义、共产主义必然实现的归宿。所以，把马克思主义混同于人道主义、人本主义，或者把人道主义、人本主义作为马克思主义的核心，反对历史唯物主义，其目的在于从根本上否定马克思主义。

西方人本主义哲学思潮近年来在我国有一定的市场。介绍西方学术著作，这本身不是一件坏事。问题是对待西方学术著作要用马克思主义的立场、观点和方法进行科学的分析，“取其精华，去其糟粕”。不能盲目崇拜追求西方学术思潮，并以其

诋毁、否定马克思主义。近年来，我国社会科学学术领域出现的盲目崇拜追求西方学术思潮成了政治上搞自由化的理论依据，在青年中造成了相当程度的混乱。

人、人性、人权问题，也是西方资产阶级学者曲解和反对马克思主义的一个重要领域，是帝国主义和反共势力向社会主义国家和共产党人施加压力、向社会主义进攻、进行“和平演变”的手段之一。我们国内搞资产阶级自由化的人，也是在这个问题上大做文章，和西方反共势力默契配合，遥相呼应。这不能不引起我们的高度重视和警觉。了解和研究西方人本主义者的著作，掌握西方人本主义思想的脉络和动向，用马克思主义辩证唯物主义和历史唯物主义立场、观点、方法对其分析批判，针锋相对地揭露西方资产阶级学者对马克思主义的所谓“补充”、“取代”和“改造”的虚伪性、反动性，正确宣传马克思主义人学理论是我们中国马克思主义者的神圣的义不容辞的历史责任。

以上是我在编辑本书过程中，查阅、学习和研究的札记，说明我对这个问题的一些认识和理解，作为本书的“跋”奉献读者。

1991年8月

诋毁、否定马克思主义。近年来，我国社会科学学术领域出现的盲目崇拜追求西方学术思潮成了政治上搞自由化的理论依据，在青年中造成了相当程度的混乱。

人、人性、人权问题，也是西方资产阶级学者曲解和反对马克思主义的一个重要领域，是帝国主义和反共势力向社会主义国家和共产党人施加压力、向社会主义进攻、进行“和平演变”的手段之一。我们国内搞资产阶级自由化的人，也是在这个问题上大做文章，和西方反共势力默契配合，遥相呼应。这不能不引起我们的高度重视和警觉。了解和研究西方人本主义者的著作，掌握西方人本主义思想的脉络和动向，用马克思主义辩证唯物主义和历史唯物主义立场、观点、方法对其分析批判，针锋相对地揭露西方资产阶级学者对马克思主义的所谓“补充”、

“取代”和“改造”的虚伪性、反动性，正确宣传马克思主义人学理论是我们中国马克思主义者的神圣的义不容辞的历史责任。

以上是我在编辑本书过程中，查阅、学习和研究的札记，说明我对这个问题的一些认识和理解，作为本书的“跋”奉献读者。

1991年8月

诋毁、否定马克思主义。近年来，我国社会科学学术领域出现的盲目崇拜追求西方学术思潮成了政治上搞自由化的理论依据，在青年中造成了相当程度的混乱。

人、人性、人权问题，也是西方资产阶级学者曲解和反对马克思主义的一个重要领域，是帝国主义和反共势力向社会主义国家和共产党人施加压力、向社会主义进攻、进行“和平演变”的手段之一。我们国内搞资产阶级自由化的人，也是在这个问题上大做文章，和西方反共势力默契配合，遥相呼应。这不能不引起我们的高度重视和警觉。了解和研究西方人本主义者的著作，掌握西方人本主义思想的脉络和动向，用马克思主义辩证唯物主义和历史唯物主义立场、观点、方法对其分析批判，针锋相对地揭露西方资产阶级学者对马克思主义的所谓“补充”、“取代”和“改造”的虚伪性、反动性，正确宣传马克思主义人学理论是我们中国马克思主义者的神圣的义不容辞的历史责任。

以上是我在编辑本书过程中，查阅、学习和研究的札记，说明我对这个问题的一些认识和理解，作为本书的“跋”奉献读者。

1991年8月