

罗燕明 著

The Study on
Marx & Engels
Thoughts
(1833~1844)

马克思恩格斯 思想研究 (1833~1844)



中央编译出版社

CENTRAL COMPILATION & TRANSLATION PRESS

罗燕明 著

马克思恩格斯 思想研究 (1833-1844)

图书在版编目(CIP)数据

马克思恩格斯思想研究:1833~1844/罗燕明著

北京:中央编译出版社,2002

ISBN 7-80109-536-7

I. 马... II. 罗... III. 马恩著作研究-1833~1844

IV. A81

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2001)第 095541 号

出版发行:中央编译出版社

地 址:北京西单西斜街 36 号(100032)

电 话:66521152(编辑部) 66171396(发行部)

h t t p : // www.cctp.com.cn

E - mail : cctp_edit@sina.com

经 销:全国新华书店

印 刷:北京星月印刷厂

开 本:850×1168 毫米 1/32

字 数:291 千字

印 张:12.25

版 次:2002 年 1 月第 1 版第 1 次印刷

定 价:24.00 元

前 言

《马克思恩格斯思想研究(1833—1844)》是我两年来的研究成果。1833年是目前可以追溯的马克思恩格斯最早一篇思想文献(13岁的恩格斯献给外祖父的一首诗)的写作时间。1844年8月,两位德国青年在法国巴黎市一个叫雷让斯的咖啡馆里会面,决定携手合作,共同为工人运动制订一个新世界观。从1833年到1844年,约为10年风雨。本书叙述了他们在10年风雨中经历的“不同道路”。

在这一领域里,国内外学术界著述颇丰。我主要参考了国外学者梅林的《马克思传》,科尔纽的三卷本《马克思恩格斯传》,还有马克思和恩格斯的两本文献传记。中国对马克思恩格斯思想作系统研究起步于改革开放的80年代。权威性著作首推黄楠森、庄福龄、林利教授主编的八卷本《马克思主义哲学史》(1999年北京出版社)。其他的还有中国人民大学马列所撰写的《马克思恩格斯思想史》(1982年上海人民出版社),许征帆教授主编的三卷本《马克思主义学说史》(1987年吉林人民出版社),中央编译局荣敬本等教授撰写的《恩格斯经济思想》(出版于80年代)等。此外还有大量有关论文。80年代的中国可谓马克思主义研究的辉煌时期。这个时期的“马克思主义热”是基于“文革”期间片面理解马克思的实用主义教训。它起到了正本清源的历史作用,系统地表述了马

马克思恩格斯说了些什么,说的是什么意思,他们是怎么说的等等。这对于恢复马克思恩格斯的本来面目具有重大意义。80年代的研究还突出了马克思主义的学术性,学者们揭示了马克思的一些对中国人来说闻所未闻的概念和范畴,如人道主义、人的本质、异化劳动等。有些学者专攻版本,解读马克思,清理马克思哲学概念的演变。

90年代中国学界也不乏马克思主义的研究著作,如沈云锁教授主编的四卷本《马克思主义史》(1996年人民出版社)和张一兵教授的《回到马克思——经济学语境中的哲学话语》(1999年江苏人民出版社)等。但是总的来说,中国学界的兴趣似乎转向了毛泽东思想和邓小平理论,马克思恩格斯研究热降温了。我认为,对马克思主义的研究还有深入的必要。中国20年改革开放的经验证明,把马克思主义与中国社会主义现代化建设实践结合起来的邓小平理论是引导中国人民走向繁荣富强的强大思想武器。邓小平理论的核心也是毛泽东思想的核心,即解放思想和实事求是。在20年改革开放的经验基础上回过头去研究马克思恩格斯走过的道路,我们就会发现,两位革命导师在他们试图“改变世界”的一生中也经常遇到解放思想和实事求是的问题,尽管他们不用我们这样的说法。

本书不是一部标新立异的作品。它立足于国内已取得的研究成果,但是希望结合改革实践成功的经验达到对马克思更深入的理解。因此,我在书中不仅仅表述两位革命导师说了什么、说的是什么意思以及他们是怎样说的等——这方面我没有更多的补充;而是把重点放在他们为什么这么说、这么做,考察其中的具体的主客观原因。

本书分析了马克思和恩格斯在合作之前走过的不同道路,指出把经济活动作为历史发展的决定因素是他们携手合作的基础。

但是他们对经济决定的理解有所不同。恩格斯偏重于从生产力角度理解经济事实,并把经济决定的历史范围限制在工业社会。马克思则侧重从社会关系上把握经济活动,在一般意义上肯定经济的历史决定作用。这些差别具有互补的性质,是创立唯物史观的重要一环。本书从两人所处的不同环境、不同的研究方法和习惯以及不同的知识背景的角度分析了形成这一差别的原因。

本书深入探讨了马克思在各个时期思想发生转变的具体原因,如马克思在大学选择了法律专业,可是他为什么又把法律放在哲学和历史之后作为辅助学科?而在大学毕业后,又从哲学转向了《莱茵报》时期的具体的法律和政治批判?《莱茵报》停刊后,他为什么又重新回到哲学批判?而在哲学批判之后又进入了新的知识领域——政治经济学?不可否认,马克思思想发展在形式上包含着某种逻辑过程。但是不能把他的思想发展简单地看作是一个在辩论和批判中发展起来的推论过程或话语转变过程。研究表明,马克思的思想转变多数情况下是在改变世界过程中碰到的具体问题引起的。如在《莱茵报》时期,他在与自由人的冲突中强调要作具体的、能够向读者提供实际知识的批判,不同意他们对共产主义采取简单的态度。但是《莱茵报》停刊后,他却转向了哲学批判。研究表明,这一过程具有内在的规律。马克思大学毕业后从哲学走向具体的法律政治批判是为了使批判能够对现实生活产生实际影响。但是,他在《莱茵报》时期所作的具体的批判也对他形成了思想束缚,即相信理性能够通过报刊在国家和社会之间发挥改变世界的神奇作用。《莱茵报》停刊后他转入哲学批判实际上是一次重要的思想解放,尽管采取了抽象的哲学形式。这一形式在《〈黑格尔法哲学批判〉导言》中达到了终点,表现出了从书斋重返社会舞台的强烈意向。但是这一意向不再意味着诉诸报刊、法律层次的现实,而意味着诉诸无产阶级。这样他就在更大的范围内

接触到了社会现实。而对社会现实,尤其是对市民社会的解剖构成了1844年经济学研究的主题。书中我重点探讨了《莱茵报》的斗争策略及其后果对马克思上述转变的影响。研究表明,马克思在1843年3月后的思想大发展来自《莱茵报》斗争的失败。由此可见,他的学术生涯不过是革命实践在理论形态上的反映。

本书突出了马克思的知识背景和知识结构。在青年黑格尔派中,马克思是唯一具有法学专业背景的人。其他人一般都是神学和哲学出身,缺乏具体的专业知识。费尔巴哈与马克思有相同之处,他也有具体的专业,但不是社会科学而是自然科学。国内学界已有人提出马克思主义体系三大组成部分的观点来源于《反杜林论》的体例,这个体例则来自恩格斯的批判对象杜林的著作,又被后人发挥成了三大组成部分。其实,马克思的知识领域不限于哲学、经济学和科学社会主义,或不能用这三个方面来概括,至少还应包括法学、人类学、社会学、军事学和文艺理论等。本书的研究对这一见解提供了有力的支持,指出马克思在《莱茵报》期间显示了娴熟的法律知识和技巧,他堪称出色的法学家和法律专家。这些具体知识对于他运用理论解决实际问题是必不可少的。纵观马克思的一生,他对各个知识领域的追求都是为了解决实际问题,很少出于纯粹的学术兴趣。

本书的一大特点是把马克思恩格斯的思想置于他们的文化背景中来研究。中国人习惯于把马克思主义看作由普遍原理构成的理论体系,容易忽略马克思恩格斯理论所具有的特殊文化内涵。我们通常认为毛泽东思想和邓小平理论是中国化的或中国特色的马克思主义,殊不知马克思恩格斯理论也具有西方特色,不是专为中国人写的东西。马克思恩格斯在他们青年时代遇到的一些问题,如宗教和理性的冲突、政教分离等,在中国是不存在的。他们抨击过的另外一些问题,像市民社会与国家的分离,其中包含着的

合理因素(社会自治和政治权力的界限),也许正是中国需要实现的东西。我们不当为前者而沾沾自喜,也不应当为后者而简单地否定马克思恩格斯的批判。这些都涉及复杂的文化差异问题。中国在西方人眼中是神秘的,西方文化对我们来说也是陌生的。东西方文化的比较和沟通是消除这一隔阂的重要途径。马克思恩格斯著作可以成为我们进入西方文化的捷径,而对西方文化的了解又可以反过来推动我们对马克思恩格斯理论的理解。拉近马克思恩格斯同我们之间的文化距离,是本书所做的一次尝试。

中央编译出版社
CENTRAL COMPILATION & TRANSLATION PRESS

前 言	1
第一章 法律和哲学	1
一、选择职业的思考	2
二、形而上学的法学体系	6
三、转向哲学	15
四、博士论文	37
第二章 在德国的思想历程	74
一、乌培河谷	75
二、不来梅	80
三、柏林	110
第三章 研究经济问题的最初动因	129
一、法的关系和国家形式	131
二、法律变动与经济变动	146
第四章 共产主义与费尔巴哈	164
一、《莱茵报》与普鲁士政府	165
二、两个联盟	187
三、革命与批判	200

第五章 发现新世界	219
一、国家和市民社会	220
二、政治解放和人的解放	252
三、精神武器和物质武器	263
第六章 在曼彻斯特的观察	289
一、哲学共产主义者	290
二、物质利益与哲学原则	293
三、《政治经济学批判大纲》	299
四、工业革命与无产阶级	312
第七章 《1844 年经济学哲学手稿》	328
一、转向政治经济学	329
二、人的本质	332
三、异化劳动	347
四、共产主义	360
五、黑格尔的辩证法	366
结束语	378
后 记	381

法律和哲学

第一章

唯物史观是马克思和恩格斯在 19 世纪 40 年代中期共同创立的。在这个过程的最初酝酿阶段，两位伟人在彼此不熟悉甚至还有误解的情况下通过不同道路得出了共同结论。用中国的一句成语来说，这叫做“殊途同归”。

在与恩格斯于 1844 年 8 月在巴黎雷让斯咖啡馆会面之前，马克思所走的道路应被视为创立唯物史观的主线。这不仅是因为这条道路十分艰难，马克思为此付出了巨大的劳动。更重要的是，他发现了法律背后的经济关系。从物质利益到市民社会，再到经济学研究，关系始终是马克思考虑的中心问题。沿着这一路径，他最终得出了唯物史观的核心理念——生产关系。如果说生产力是资产阶级经济学家提出来的，那么生产关系则是马克思主义产生后才有的科学术语。

一 选择职业的思考

1859年马克思在《〈政治经济学批判〉序言》中讲到 he 早年怎样开始从事经济问题的研究时,首先提示我们注意他原来的知识背景:“我学的专业本来是法律,但我只是把它排在哲学和历史之次当作辅助学科来研究。”¹

与恩格斯不同,马克思在青年时代受过长达5年半的正规的高等教育。1835年10月马克思考入波恩大学法律系,一年后转到柏林大学法律系就学,1841年3月大学毕业,随后获得的学位证书却是哲学博士。

法律系的毕业生获得哲学博士,这件事多少有些违背常规。学习法律是马克思自己的选择,但是转入柏林大学后他开始突破校方正式规定的法学课程,把主要精力放在哲学和历史方面,法学反而成为“辅助学科”。看来,这种作法没有得到校方认可,无论波恩大学的肄业证书还是柏林大学的毕业证书,都没有记载马克思专修过哲学课程。

马克思获取学位也颇费了一番周折。法律系毕业获得法学博士,是顺理成章和天经地义的。可是马克思却一门心思地要拿哲学博士。这样,他就无法在自己的母校、著名的柏林大学达到这一目的,只能舍近求远,到次一等的大学——萨克森公国耶拿大学哲学系去获取他所希望的哲学博士。

人们初闻这段有趣的历史,可能会提出一些问题:既然马克思更喜欢哲学,为什么不直接报考哲学而要报考法学?他报考法学出于什么考虑?既然考了法学,为什么后来又只把它作为“辅助学科”,而把主要精力放在哲学和历史方面,乃至最后不愿在一流的

柏林大学申请法学博士,非要屈就到耶拿大学争取哲学博士?这期间到底发生了什么事情?这些“反常”的举动是他偶然的兴趣所至,还是另有由头?

有关这些问题的历史文献,保存下来的不多,但是足以解开其中的奥秘。首先需要确定的事实是,马克思最初不仅选择了法学,而且还一度把法学作为主要学科深入地加以研究。把法学“排在哲学和历史之次当作辅助学科来研究”是在他读了两年大学以后做出的决定。

马克思选择专业经过了深思熟虑。从他报考波恩大学法律系前夕所通过的中学毕业考试中,我们可以看到他对这一问题的深刻思考和围绕思考的整个思想状况。试卷中有三篇反映政治倾向和思想水平的作文。最重要的一篇是德语作文——《青年在选择职业时的考虑》。

马克思在这篇文章中没有明确说他将来准备从事何种职业,但是根据作文的时间 1835 年 8 月离他进入波恩大学法律系只有两个月这一情况判断,可以肯定他心目中已经钟情于法律专业了。我们还可以做进一步的猜测:马克思没有明说他选择了法律,也许只是因为无法断定自己是否会被录取。这可能有些武断,但不妨碍我们得出这样的结论:不应把《青年在选择职业时的考虑》仅仅视为一般原则,而应当将其看作马克思对为什么选择法学专业的思考。

马克思是从选择人生道路这一角度来谈论职业选择的。他认为青年择业不应当出于一时的热情,也不应当受名利和虚荣心的驱使,必须考虑这种热情的真伪和理性是否有误,还应顾及个人能力和体质能否承受,及其“社会关系”的现实可能性等。

马克思选修法学主要出于他内心的喜好和崇高的信念,同时也得到了父母的指点和支持。²但是,我们感兴趣的是他自己的思

考。

马克思提出了三条择业标准：“一种使我们获得最高尊严的职业，一种建立在我们深信其正确的思想上的职业，一种能给我们提供最广阔的场所来为人类工作，并使使我们自己不断接近共同目标即臻于完美境界的职业。”³

他对给人以最高尊严的职业是这样理解的：从业者“不是作为奴隶般的工具，而是在自己的领域内独立地进行创造……最合乎这些要求的职业，并不总是最高的职业，但往往是最可取的职业”。⁴在他看来，法律工作是合乎这一要求的。

马克思也考虑过“那些主要不是干预生活本身，而是从事抽象真理的研究的职业”。⁵这显然是指哲学等纯学术研究。马克思认为这类职业是最高尚的，因为它能够使具有合适才干的人幸福。马克思无疑是向往这类职业的，但是他也指出，这些职业“对于还没确立坚定的原则和牢固的、不可动摇的信念的青年是最危险的……会使那些不经考虑，凭一时冲动而贸然从事的人毁灭”。⁶字里行间表露了他对选择这一职业的犹豫。

第二条标准是作为与哲学不同的职业选择提出来的。如果说哲学“主要不是干预生活本身”，那么反过来说，在他看来，法律应当被视为可以“干预生活本身”的职业。法律职业虽然不直接“从事抽象真理的研究”，但是必须“建立在我们深信其正确的思想”的基础上。马克思把选择定位在这一层次上，实际上反映了他对法学专业的看法。他的考虑是，从事法律职业既然可以直接“干预生活本身”，那么就应当以正确的思想为指导。“正如有失尊严的职业会贬低我们一样，那种建立在我们后来认为是错误的思想上的职业也一定会成为我们的沉重负担。”⁷因此，从这一点来说，从事法律职业必须、而且也应当重视对正确思想的研究。他说：“重视作为我们职业的基础的思想，会使我们在社会上占有较高的地位，

提高我们自己的尊严,使我们的行为不可动摇。”⁸

第三条标准谈到了奉行利他主义和实现个人价值的统一。马克思说:“在选择职业时,我们应该遵循的主要指针是人类的幸福和我们自身的完善……如果一个人只为自己劳动,他也许能够成为著名的学者、伟大的哲人、卓越的诗人,然而他永远不能成为完美的、真正伟大的人物。”⁹

在这三条标准中,第一和第三条既可以解释为哲学也可以解释为法学。但是第二条就只能解释为法学了。从上下文的措辞看,第二条“建立在我们深信其正确的思想上的职业”与下文所说“主要不是干预生活本身,而是从事抽象真理的研究的职业”是有区别的。前者把正确的思想作为职业的基础,而后者却把正确的思想作为研究或职业的对象。作为基础和作为对象,是完全不同的。这种不同恰恰可能用来解释法学和哲学的差别。法学当然要研究思想,但它的目的是为了能够进行正确地立法、司法等等。哲学就不同了,研究抽象真理、著书立说是这个职业的主要内容。这是其一。其二,“主要不是干预生活本身”是作为又一个特征加在研究抽象真理的职业上的,这也只能指哲学。而法学,具体讲是法律,作为国家意志的体现,其主要特征却在于干预生活本身,强制性地规范人们的行为。马克思在叙述第二条标准时使用了对比方式,这种方式本身表明他谈的是他心目中两种职业的区别。因此可以肯定地说,第二条标准是在说他为什么要选择法学而不是哲学。

这篇作文体现了立志为人类幸福而献身的崇高精神。马克思满怀激情地写到:“如果我们选择了最能为人类而工作的职业,那么,重担就不能把我们压倒,因为这是为大家做出的牺牲;那时我们所享受的就不是可怜的、有限的、自私的乐趣,我们的幸福将属于千百万人,我们的事业将悄然而无声地存在下去,但是它会永远发

挥作用,而面对我们的骨灰,高尚的人们将洒下热泪。”¹⁰

当然,我们也不能过高估计这种精神。马克思在文中相信这种发自内心的崇高精神和理性追求是来自神的启示,而通过某种职业达到个人和社会的完善是符合基督教教义的。他的另外两篇毕业论文,《根据〈约翰福音〉第15章第1至14节论信徒同基督结合为一体,这种结合的原因和实质,它的绝对必要性和作用》和《奥古斯都的元首政治应不应当算是罗马国家较幸福的时代?》,也反映出他当时主要受着传统的基督教教育。对于这一点,我们不应感到奇怪。如同20世纪中国许多大政治家、大思想家在他们的童年或少年时期都读过“四书五经”一样,马克思的中学时代就是他的“四书五经”时代。在接受“圣经”教育的同时,他也受到了以启蒙学者的人文主义和人道主义为特点的理想主义这一时代风尚的熏陶。这一点从这些文章中同样可以看得很清楚。

二 形而上学的法学体系

关于马克思的大学时代,除了他本人及其亲友的回忆外,还流传下来一份极为珍贵的历史资料。这就是马克思1837年11月10—11日在柏林大学写的《给父亲的信》。这封信在内容上接续了马克思的中学毕业试卷,不仅叙述了他学习法律的初衷和方法,而且还谈到了他后来为什么和怎样把学习重点从法律转向哲学。

我们知道,马克思的大学生活是热烈、激进和浪漫的,他时而研究法学,时而研究哲学和历史,还从事过诗歌、小说、戏剧等艺术创作。他广交朋友,参加博士俱乐部,成为一名青年黑格尔分子。但是这封信也表明,马克思的大学生涯决不能简单地用活跃、激进、浪漫和兴趣广泛来概括。相反,在这些轰轰烈烈的表面现象背

后,马克思曾经历过一场惊心动魄、令他心力交瘁的观念变动。

这次变动起因于他在中学时代就已持有的理想主义观念的破灭。马克思最初是抱着这种观念来读法学的。他不想做行政官员,也不满足于做个普通的法官。他的志向是在做法官的同时还能兼职做学问,从事批判,探求真理。¹¹

马克思不屑于单纯背诵法律条文和熟悉法律事务本身,¹²他感兴趣的是法学理论和法学思想史。这也是他怀着理想主义从事法学研究的必然行为。转入柏林大学法学系后,这种兴趣把他进一步引向了哲学。他说:“我应该研究法学,而且首先渴望专攻哲学。这两门学科紧密地交织在一起。”¹³研究哲学的目的也在于研究和获得正确的法学思想。

当时的德国还算不上具备了资本主义法律结构的现代国家,它甚至还没有完成政治上的统一。无论政治还是经济,德国都处在封建制度和资本主义之间的过渡时期。但是由于受英国产业革命和法国大革命的影响,资本主义的自由精神首先在德国思想界获得了充分的表现。与政治法律的可怜现状形成对照,德国的法学思想却异常活跃。从康德、费希特到黑格尔和谢林等哲学学派对德国法学理论都有重要的直接的影响,他们都写过法学方面的著作。在德国学界和教育界,法学和哲学被看作是密不可分的两个学科。¹⁴实际上,这也符合这样一个普通的常识:法律与习俗的不同就在于它不是自发形成的,是由立法者根据某种明确的目的和意图设置的,因而体现了立法者的意志和观念。

马克思在这样一个环境中开始他对人生真理的追求时也不能免俗。同他的多数前辈一样,他相信通过法律的变化能够改变现存社会,而法律本身的发展又必须基于正确的思想。因此,对他来说,研究法律意味着通过掌握正确的思想进行法学和法律的批判,以达到变更法律实现社会改造的目的。

前面说过,这种追求带有理想主义色彩。理想主义是马克思自己的说法。在德文原文中,理想主义和唯心主义是一个词 Idealismus。理想主义是 Idealismus 的褒义译法。而唯心主义在现代汉语中带有贬义。《马克思恩格斯全集》中文第 1 版第 40 卷把 Idealismus 译为理想主义,显然是因为马克思是在褒义上使用这个词的。这个词同时说明马克思当时信仰唯心主义。这里的唯心主义不是我们今天泛指 of 的唯心主义。它有特定的含义,具体指 18 世纪末德国的唯心主义,以歌德、康德和费希特等人为代表。

德国唯心主义传统与 18 世纪的英法唯物主义既有联系又有区别。就联系而言,它们同属启蒙时代的理性主义(Rationalismus),都把历史理解为一个不断发展的过程。与中世纪静止的宗教哲学世界观不同,发展的历史观反映了封建关系解体后西方社会的现代化取向和市民阶级的进步要求。但是由于各国的现代化程度不同,理性主义在先进的英法两国采取了唯物主义的形式,而在落后的德国则采取了唯心主义的形式。

奥古斯特·科尔纽在《马克思的思想起源》中讲到了它们之间的区别。他指出:“英国的理性主义不是把精神同物质对立起来,也不是把人同自然界对立起来,而是致力于揭示那些把人束缚于自己所处环境的各种关系”,它倾向于为已经确立的“资产阶级的社会经济制度进行辩护”。¹⁵法国唯物主义者由于生产不断发展,“日益强调物质现实在人类社会生活中的不断增长的作用……强调科学技术在历史发展中的作用,并力图揭示工业进步与理性进步之间的联系”。¹⁶在德国,由于发展程度低,这种理性主义“世界观同其经济和社会现实并不适应,因而在这些思想家的著作中表现得比较抽象;这些思想家对英国和法国必须从具体现实出发才能加以解决的问题,只倾向于从观念上去解决”。¹⁷

马克思在他的童年和少年时代受过启蒙思想的影响。他的故

乡莱茵省在 1794—1815 年期间被拿破仑的大炮划入了法国革命的范畴,并因此而成为在德国传播自由主义和理性主义的中心。德国理性主义是在英法理性主义的影响下发展起来的,但是它采取了自己特有的唯心主义形式。其中最激进的派别,以康德和费希特为代表,在观念的范围内表达了要求改变德国现状的强烈愿望。这个派别通过把观念与现实、人与环境对立起来的方式充分肯定了历史主体的能动性。马克思所说的理想主义主要就是指这个派别。他在《给父亲的信》中谈到了康德和费希特的学说对他的影响。

康德是一个先验论者,同时又是一个不可知论者。他提出过著名的“自在之物”,这个概念反映了他的哲学体系处在观念和实在的不可调和的二元对立之中。费希特抓住了康德学说中的“自我意识”,清除了他的“自在之物”,从而克服了康德体系的二元性。但是在费希特体系中,观念和实在是通过“自我”——“非我”——“自我和非我的统一”这一认识过程,在主观意识的范围内实现统一的。在这一过程中,“自我”和“非我”、“应有”和“现有”经常处于对立状态。实际上,这两种学说的共同点都是强调批判和自我意识等精神因素,喜欢构筑某种与现实相对立的形而上学体系。费希特的法学思想吸收了启蒙学者洛克和卢梭的自然权利学说,极力主张基于人的自由本性的理性原则,他把自己的法哲学著作称作《根据科学原则的自然法原理》。这两种学说都是基于一种能动的、发展和革命的世界观,反映了德国新生的和软弱的资产阶级不满现状又无力改变现状的进步要求。

与此相反,黑格尔从“绝对观念”出发,提出了一个哲学史上少有的类似神学的客观唯心主义体系,把自然、历史和精神的历史理解为由某种内在神秘的逻辑联系起来的完整过程,使“应有”和“现有”在“绝对观念”的框架中统一起来了。虽然黑格尔学说充满了

深刻的革命辩证法,但整个体系是保守的。就法哲学而言,黑格尔把基督教的普鲁士国家看作是“绝对观念”的最完善的表现。他的法哲学没有未来,只是使过去服从于现在,为普鲁士现政权蒙上了“现代性”的光环。由于这种保守性,在30年代,黑格尔学说被普鲁士政府捧为德国的官方哲学。而康德和费希特的学说则因其批判性而对某些不满现状的青年大学生有着吸引力。

在德国法学界还有一种影响极大的学派。这就是以古斯塔夫·胡果和萨维尼等为人为代表的历史法学派。他们反对从自然权利中推演出抽象的理性原则作为立法的根据,认为法律是一个有机的整体,它来自人民的历史传统和习俗中仍有生命力的那些要素。立法者不能随意创造或改变法律,法律没有适合一切时代和民族的普遍原则,它只是人民生活习惯、经验和信仰的消极表达。该学派的合理之处是强调了法的历史继承性、与人民生活的联系和历史发展的有机性。但是在政治上是反动的,他们代表了传统封建势力的利益,反对现代化,要求恢复中世纪的日耳曼民族传统。在他们心目中,普鲁士国家已经走得够远了,而自由民主主义简直就不能容忍。

在马克思进入大学的时候,这三个学派在德国法学界分别代表了革命、保守和反动的三支力量。

从《给父亲的信》中可以看出,康德和费希特的学说与马克思的理想主义是合拍的,马克思考入大学后一度主要受他们两人的影响是不足为奇的。历史法学派对马克思也有一定影响。当时萨维尼在柏林大学执教,马克思听的第一个课程就是他讲的《学说汇纂》。至于黑格尔哲学,马克思不仅“不喜欢它那种离奇古怪的调子”,甚至因其保守性而把它视为“敌人”、“我所憎恶的观点”等。¹⁸

马克思研读了大量的法律文献、法学著作和哲学著作。他拿自己的理想主义“同康德和费希特的理想主义比较,并从中吸取营

养”，¹⁹在柏林大学的第一学期写出了他的第一部关于罗马成文法的法学著作，篇幅竟达 300 印张！²⁰这部著作的存在证明，马克思至少在柏林大学的第一年仍然把法学作为他的主修课程，而“首先渴望专攻哲学”则是因创作这一著作的困难引起的。

可惜这部巨著没有保存下来。幸亏马克思在信中详细地谈到了他的作品，使我们至少知道了他的最初的思想方法。马克思对刚完成的这部著作很不满意，把它看作失败之作。

这部作品试图把某种法哲学体系贯穿于全部法律史。作品分为两部分。第一部分是导言，叙述了若干形而上学的法学原理。马克思指出：“这里首先出现的严重障碍正是现实的东西和应有的东西之间的对立，这种对立是唯心主义所固有的；它又成了拙劣的、错误的划分的根源。开头我搞的是我慨然称为法的形而上学的东西，也就是脱离了任何实际的法和法的任何实际形式的原则、思维、定义，这一切都按费希特的那一套（指 1796 年的《根据科学原则的自然法原理》——本书作者注），只不过我的东西比他的更现代化，内容更空洞而已。”²¹

第二部分是法哲学，研究罗马成文法的思想发展。这一部分又被分为关于形式法的学说和关于实体法的学说。前者“叙述体系在连贯性和联系方面的纯粹形式，它的分类和范围”；后者“叙述体系的内容，说明形式怎样凝缩在自己的内容中”。²²这种分类来自他的老师萨维尼，但是马克思不同意他仅仅强调罗马法留给德意志法律的因素，而主张罗马法原则具有的普遍意义。

整部著作处处充满矛盾。第一部分完全脱离实际的法律文献，既脱离它们的形式也脱离它们的内容。第二部分把形式看作“概念表述的必要结构，而实体是这些表述的必要性质”，结果实体和内容被视为“可以而且应当各不相干地发展”。²³最后，前后两个部分又相互脱节，概念、原理的形成和成文法的思想发展成为两个

完全不同的东西。

马克思在写作过程中就意识到了这些矛盾,他尽了最大的努力来挽救这 300 印张的庞大体系。关于第一部分,他指出哲学不能像数学几何那样在脱离对象的情况下运用概念:“在生动的思想世界的具体表现方面,例如,在法、国家、自然界、全部哲学方面,情况就完全不同:在这里,我们必须从对象的发展上细心研究对象本身,决不应任意分割它们;事物本身的理性在这里应当作为一种自身矛盾的东西展开,并且在自身求得自己的统一。”²⁴ 针对第二部分的问题,他指出:“从哲学上说明法时,形式必须从内容中产生出来;而且,形式只能是内容的进一步的发展。”²⁵ 他把全部罗马法,包括公法和私法在内,分为契约法和非契约法。但是在这种分类中,“法的精神和真理消失了……整个体系贯穿着三分法,叙述得令人厌倦的冗长,而对罗马概念,为能把它们塞进我的体系,也随便乱用。”²⁶

在实体私法的结尾,马克思看到了全部体系的虚假,它类似康德《法学的形而上学的基本原理》(1797)的体系,而执行起来却完全不是那样。这时他感到还是应该求助于哲学。“没有哲学我就不能前进。这样我就必须怀着我的良知重新投入她的怀抱,并写了一个新的形而上学原则的体系。”马克思希望至少能够补救第一部分即法的精神和原则,但是这个努力又失败了:“在这个体系的结尾,我又一次不得不承认它和我以前的全部努力都是不恰当的。”²⁷

马克思终于明白,这部著作必须放弃,它的问题决不在构思和表述方面,而是出自根本的理想主义的思想方法。他在《给父亲的信》中用了相当篇幅来谈这次失败对他的打击。从信中可以看出,放弃他一贯推崇的理想主义——实际上是主观主义的方法,对他来说是一个非常痛苦的选择。这是一场情感和理性相冲突的内心

煎熬。他不愿意轻易放弃理想主义,而是把它发泄到了艺术创作上。

马克思写到:“在我寄给你们的最后一册笔记中,理想主义渗透了那勉强写出来的幽默小说《斯科尔皮昂和费利克斯》,还渗透了那不成功的幻想剧本(《乌兰内姆》),直到最后它完全变了样,变成一种大部分没有鼓舞人心的对象,没有令人振奋的奔放思路的纯粹艺术形式。”²⁸平庸的艺术创作不能使他解脱,反而加剧了他的痛苦。理智告诉他,心中奉为神圣的东西已经彻底毁灭了,必须代之新的、现实主义的方法。他尝试着另辟蹊径:“我从理想主义……转而向现实本身去寻求思想。”²⁹

沿着这个方向,作为尝试,马克思又写了一篇将近 24 印张的对话:《克莱安泰,或论哲学的起点和必然的发展》,使彼此完全分离的科学和艺术在这里在一定程度上结合起来了。他发现对话“最后的命题原来是黑格尔体系的开端。……这部著作,这个在月光下抚养大的我的可爱的孩子,像欺诈的海妖一样,把我诱入敌人的怀抱。”³⁰

实际上,还在《青年在选择职业时的考虑》一文中,马克思就对他将要从事的法学研究有种不祥的预感,他说:“正如有失尊严的职业会贬低我们一样,那种建立在我们后来认为是错误的思想上的职业也一定会成为我们的沉重负担。”³¹这个预感现在应验了。他在《给父亲的信》中使用了许多痛苦的语言表达自己的感受:

“在做这种种事情的时候,我在第一学期熬过了许多不眠之夜,经历了许多斗争,体验了许多内心的和外在的激动。”

“帷幕降下来了,我最神圣的东西已经毁了……”

“由于烦恼,我有几天完全不能思考问题,就像狂人一样……乱跑。”

“由于不得不把我所憎恶的观点变成自己的偶像而感到苦恼,

我生病了。”³²

这是马克思的第一次思想转变。在他的一生中,这种转变还发生过多,而每一次都伴随着他的痛苦思考。发生在他青年时期的这一次转变对他的思想冲击和情感折磨尤其严重。亨利希·马克思对儿子的痛苦很不理解,他在回信中写道:“不错,这些可怜的青年人睡得很安稳,除非有时半个夜晚或整个夜晚花在娱乐上。而我的能干的、才华横溢的卡尔却通宵达旦地苦熬着,他认真攻读,把自己的身心弄得疲惫不堪,他放弃了自己的一切娱乐——实际上是为了进行崇高的、抽象的探索,但是,他今天创造的东西,明天就破坏了,最后,既毁了自己的东西,又没有吸收旁人的东西。结果弄得身体虚弱,精神恍惚,而那些庸夫俗子却顺顺当当地前进,有时还比那些放弃青春的欢乐,为追求博学的幻影而毁坏自己的健康的人更好地、至少是更舒适地达到了目的。其实,后者只要同有名望的人短期交往,便能更好地达到所追求的东西,而且自己还可以得到娱乐!!!”³³这封回信是对马克思思想发展特点的生动写照。在以后的岁月中,我们还可以看到马克思在其思想发展过程中在形式上总比同伴们落后一步,在经济学上他落后于恩格斯,在人的问题上落后于费尔巴哈,在共产主义问题上落后于赫斯,但是实际上他比别人更深入地介入了问题。

向自己的“敌人”投降,也就是向真理投降。在患病期间,马克思从头到尾读了黑格尔的著作和他大部分弟子的著作,结识了鲁滕堡等许多青年黑格尔派的朋友,并加入了博士俱乐部,成为他们中的一员。当时,黑格尔哲学已经被它的青年信徒们阐释成了一个反宗教和政府的革命学说,正在丧失官方哲学的地位。1841年,普鲁士国王召请黑格尔的同学谢林主持柏林大学的哲学讲座,教授天启哲学,全面清除黑格尔哲学的影响。马克思加入博士俱乐部极大地增强了青年黑格尔派的革命倾向和现实倾向。当然,

这个组织并不是一个观点一致的团体,内部充满了不同意见。通过争论,马克思同他想避开的现代世界哲学的联系反而越来越紧密。病好后,为了表示与从前信念相决裂的决心,马克思烧掉了他的所有诗歌和小说的草稿,从此开始了新的青年黑格尔派的生涯。

三 转向哲学

马克思的大学生活长达5年半。这5年半,以他加入青年黑格尔派为界,可以分为前后两个阶段。第一阶段大约两年不到的时间。从前面的叙述中我们可以看出,在这个阶段上,马克思认真地研读了法律方面的课程。他对法学是下了很大功夫的。第二阶段从他加入青年黑格尔派起,到1841年3月30日他大学毕业,大约3年半多的时间。在第二阶段,马克思开始把精力逐渐放在哲学和历史方面,只把法律作为辅助学科。这个转变是以他构筑形而上学的法学体系失败后的理论反思为契机的。

明白了这个背景,我们就能更深入地了解马克思对自己大学生活所作的概括:“我学的专业本来是法律,但我只是把它排在哲学和历史之次当作辅助学科来研究。”这句话的前半句是指他在第一阶段以法律为专业。而把法律“排在哲学和历史之次当作辅助学科来研究”,实际上是指第二阶段的事情。

科尔纽指出:“马克思在他父亲逝世后,几乎完全停止了法学学习,而专门从事于哲学的研究。”³⁴《柏林大学毕业证书》的记载证实了这一点。亨利希·马克思于1838年去世。这一年的冬季学期(1838—1839),马克思只报名听了鲁多夫教授的继承法一门法律课,以后再也没有修过正式的法律课。

这一节我们来研究马克思在大学生活第二阶段的思想状况。

他在这个阶段留给我们的理论资料主要有以《关于伊壁鸠鲁哲学的笔记》为标题的7篇哲学笔记和博士论文《德漠克利特的自然哲学和伊壁鸠鲁的自然哲学的差别》。前者实际上是为创作后者所做的理论和资料准备。

这些研究是在他加入博士俱乐部和青年黑格尔派两年后进行的。青年黑格尔派的反宗教斗争对他从事哲学研究产生了重要的影响。

青年黑格尔派运动发端于19世纪30年代中期,至30年代末到40年代初达到高潮。这一运动最初是由黑格尔的一些左派弟子对宗教本质的不同理解引起的。1835年,D.F.施特劳斯发表《耶稣传》,用民间神话传说论取代黑格尔的象征论来解释基督教的起源,在德国哲学界和神学界掀起了轩然大波,成为青年黑格尔派运动的“第一个推动力”。³⁵1838年,布鲁诺·鲍威尔发表《启示史批判》,1840年又发表《约翰福音史批判》,把宗教和基督教说成是自我意识的产物,以反对施特劳斯的的神话说。1841年,“费尔巴哈的《基督教的本质》”出版了。它直接使唯物主义重新登上王座。”³⁶

从青年黑格尔派的这些代表作可以看出,该运动就其政治性质而言是一种必然导向无神论的反宗教斗争,其矛头主要指向基督教,而对黑格尔思辨哲学本身的批判还没有成为主流。但是,由于争论的核心问题涉及哲学和宗教的关系,这一运动又表现为黑格尔哲学体系的解体。

黑格尔哲学体系的前提是哲学和宗教的统一。黑格尔在《宗教哲学讲座》的《导论》中说:“当哲学说明宗教时,它仅仅是说明自己。当它说明自己时,它就是说明宗教……因此,哲学跟宗教是同一的;然而其不同在于:它所采取的独特方式……它们的共同点是:都是宗教。”³⁷严格讲,黑格尔是触犯基督教教义的,因为他把宗教仅仅看作是绝对精神的象征,上帝三位一体相当于精神发展

的逻辑三段式。圣父是“在其自在自为的永恒理念之中的神”，圣子是“在意识和表象的元素之中的神之永恒的理念”，圣灵“是宗教社团元素之中的理念”。³⁸就这样，黑格尔把宗教理性化了，掏空了它的神圣的内容，将其置于哲学的逻辑之中，不知不觉地把对上帝的虔诚的宗教信仰变成了对理念的思辨的哲学信仰。

青年黑格尔派的宗教批判，一般来说，是从黑格尔哲学出发的，他们试图发挥黑格尔哲学中的理性成分，将理性原则贯彻到底，剔除其中与宗教相妥协的成分。这应当说是一种完善而不是从根本上否定思辨哲学的行为，但是它也起到了解构黑格尔体系的作用。这种解构不等于直接否定思辨哲学，而是根据自己的理解抓住其中的某一概念创造新的不同的思辨哲学。施特劳斯和鲍威尔都认为黑格尔哲学不是绝对精神的最终完成，他们争论的问题最后归结为“在世界历史中起决定作用的力量是‘实体’（指上帝和理念——引者注）还是‘自我意识’”，³⁹对思辨哲学本身的批判是由费尔巴哈做出的。关于这一点，后面再作论述。这里只须指出，当马克思加入青年黑格尔派和博士俱乐部从事哲学研究时，该学派对他的主要影响是反宗教的斗争而不是对思辨哲学的批判。当时宗教批判是德国自由主义在思想领域采取的主要形式，其实质是用理性精神取代宗教精神，推动国家政治生活向世俗化方向发展。

马克思研究希腊哲学是在黑格尔派的宗教批判的背景下发生的，因此这一研究的主旨也在于反对神学。《关于伊壁鸠鲁哲学的笔记》表明，马克思在选题和方法上受到了鲍威尔自我意识哲学的影响和提示。在黑格尔哲学中，自我意识是主观精神发展的一个环节。黑格尔在《哲学史讲演录》中认为，希腊晚期的伊壁鸠鲁主义、斯多亚主义和怀疑主义“具有自我意识的主观性这一重要意义。……自我意识对于自身的纯粹关系，就是所有这几派哲学的

原则。”⁴⁰在黑格尔早年发表的《精神现象学》中,斯多亚主义和怀疑主义作为自我意识阶段介于意识和理性之间,并且从属于整个客观唯心主义体系。在鲍威尔那里,自我意识被抬到了至高无上的地位,成为整个批判哲学的基础和历史创造的主体。马克思后来在《神圣家族》中指出:“布鲁诺·鲍威尔先生把‘无限的自我意识’作为自己的一切论断的基础,甚至把这一原则看成福音的创造原则,而福音则由于其无限的无意识性似乎是与无限的自我意识直接矛盾的。”⁴¹在鲍威尔看来,《新约》中的四大福音书只是马可、马太、路加和约翰个人的自我意识,其思想来源可以追溯到希腊的自我意识哲学。

鲍威尔由于创立了自我意识哲学,在青年黑格尔派中享有盛誉,成为博士俱乐部的领袖。马克思加入博士俱乐部后与他交往密切。当时,鲍威尔任柏林大学神学副教授。1839年夏季学期,马克思听了他的神学讲座《以赛亚书》。⁴²这是马克思在该学期选择的唯一一门课程。就在这一年,马克思写下了《关于伊壁鸠鲁哲学的笔记》。

学术界共同的看法是,马克思在大学期间从事的哲学研究受到了鲍威尔的影响,麦克莱伦甚至认为《博士论文》“那里没有任何马克思特有的思想”。⁴³但是科尔纽举出另外一些史料证明鲍威尔也受到了马克思的影响。1841年6月3日,科本在给马克思的信中谈到对方思想时说:“我们的布鲁诺·鲍威尔就是在这些思想的基础上写出了《哈雷年鉴》上卓越的、决非耶稣会派的文章的。”⁴⁴现在我们还很难断定马克思在什么问题影响了鲍威尔,但是这种影响,从鲍威尔的有关言论看,显然是存在的。⁴⁵由于两人密切交往,他们都重视自我意识这个范畴。因此,我们可以相信,“马克思对伊壁鸠鲁学说、斯多亚派和怀疑论的兴趣部分是由与鲍威尔的交谈引起的。不过鲍威尔在提出这些流派对早期基督

教思想的影响之后,已很少关心这些派别本身。马克思则把它们作为专门研究的对象。”⁴⁶

不过,《关于伊壁鸠鲁哲学的笔记》表明,马克思站在一个比鲍威尔更加彻底的无神论的立场上,把哲学同神学直接对立起来。他不是在解说神学的起源和本质,而是对神学表示愤恨。这一立场在他试图发表《博士论文》时曾引起鲍威尔的不安。另外,他只承认伊壁鸠鲁主义、斯多亚主义和怀疑主义哲学体现了自我意识,并没有说宗教、基督教或福音书体现了自我意识,也没有像鲍威尔那样把“无限的自我意识”绝对化。相反,在他看来,意志或自我意识是在哲学理性发展的某一阶段出现的,只在这个阶段,哲学才采取了自我意识形式,并通过这种形式来影响外部世界。就这一点而言,马克思更靠近黑格尔,而不是鲍威尔。

这一差别决不是偶然的,与他研究黑格尔哲学的初衷有关。必须看到马克思是在构筑形而上学的法学体系失败后转入哲学研究的。这一因素使他特别关注黑格尔主客体对立统一的辩证法,他试图弄清哲学是通过什么途径作用于外部世界的。因此,《关于伊壁鸠鲁哲学的笔记》实际上包含两个主题:一是反对宗教,这符合青年黑格尔派运动的整个思想倾向;二是探讨哲学发展与现象世界的相互关系。他选择伊壁鸠鲁哲学作为研究对象,是因为这一哲学在他看来同时具有这两方面的意义。伊壁鸠鲁不仅主张无神论(准确的表述是神学无用论或神与人无关论),而且发展了希腊哲学中无神论的理性传统,克服了德漠克利特的局限,实现了原子论的自然哲学向自我意识人生哲学的转变。

伊壁鸠鲁(公元前 341—前 270 年)是希腊晚期的唯物主义哲学家。他的哲学体系包括准则学、物理学和伦理学三个部分。准则学讨论认识论问题,强调事物所以存在是因为它能引起我们的感觉。只有感觉到的东西才是真实的,没有感觉到的东西并不存

在。感觉本身不构成错误,任何感觉,甚至幻觉和梦境,都是真实的。认识、思考的目的不是为了理解和解释事物的本性,而是为了求得内心的宁静,而要做到这一点就必须承认各种感觉都是真实的,具有相同的效用。这个原则贯串于他的整个体系。例如在物理学或自然哲学方面,他用主观感觉来解释原子论和自然现象。在伦理学领域,他讨论了苦乐、善恶和生死等问题,把快乐看作一种合乎人的本性的感受,认为人生目的是获得精神快乐。只要消除对神和死亡的恐惧就能获得这种快乐。他反对希腊人所持的众神形象的观念,把神理解为一种精神状态和美德。

伊壁鸠鲁一生著述多达 300 多卷,但仅存 3 封书信(《致梅诺伊凯乌斯》、《致希罗德德》和《致皮托克勒斯》)和一些残篇(散布在别人著作的引文中)。马克思为搜集资料作了艰苦的努力。他广泛利用了 17、18 和 19 世纪出版的关于希腊哲学的权威性著作。⁴⁷ 马克思从这些著作中摘录了有关伊壁鸠鲁哲学的内容和评论,形成了对伊壁鸠鲁的基本看法。从马克思所作的摘录和他自己的评论中可以看出他感兴趣的一些问题。我们把这些问题归纳为三个主要方面:伊壁鸠鲁哲学的性质,普卢塔克反对伊壁鸠鲁的论战和关于哲学意识的研究。

关于第一个问题,马克思指出:“对于伊壁鸠鲁宇宙观的方法来说,具有代表性的是创造世界的问题,——这是一个永远可以用来搞清哲学观点的问题,因为它表明,在这种哲学中精神是如何创造世界的,这种哲学与世界的关系是怎样的,哲学的精神即创造潜力是怎样的。”⁴⁸

希腊哲学产生于古人对自然界所作的朴素观察和解释,一般都以自然实体为基础。希腊宗教也具有同样的自然多神论的特点。这个特点反映了希腊人抽象思维的能力被自然实体所束缚,处在较低水平。但是到了伊壁鸠鲁时代,希腊哲学通过伊壁鸠鲁

主义、斯多亚主义和怀疑论表现出了突破这种束缚的各种尝试。

马克思注意到伊壁鸠鲁对现象世界的解释是多样化的。例如原子和物体的运动既可以用必然性来解释,也可以用偶然来解释;“世界的界限可以是固定的,并且具有或者圆的,或者三角形的,或者任何一种外形。因为所有这些样式都是可能的,因为这些规定没有一个为现象所否定。世界在哪里结束是不可知的,但是这种世界有无数之多是清楚的。”⁴⁹对于天象这种可望而不可及的现象,他也坚持“至少可以有許多不同的、与感性知觉相一致的解释”。⁵⁰这些解释只服从一个原则,即不被感觉所驳倒,至于是否符合事物的本性,在他看来,那无关紧要,也没有意义。⁵¹

马克思指出,这是一个主观的解释原则,“可能性、偶然性仅仅是意识的原则,意识力求以某种方式使自己和它的客体等同起来……如何解释天体,对意识来说是无关紧要的;它断定可能不只有一种解释,而是多种解释,也就是说,任何一种解释都能使意识得到满足,因此,意识承认它的活动是有效的虚构”,“这种解释的实质就是从意识中取得需要解释的观念”。⁵²

马克思高度评价了伊壁鸠鲁把意识确立为创造主体的哲学意义。首先,就创造世界而言,意识、观念比作为对象和客体的世界更重要。“伊壁鸠鲁的不朽功绩和伟大,在于他并不把状态看得比观念更重要,也不努力维护它们。伊壁鸠鲁哲学的原则,就是证明世界和思想是某种可想象的、可能的东西;而这种论据和原则——它是这点得到证明的基础,而且这一切又归结于它——仍然是[自为存在的可能性]本身,这种可能性在自然界的表现是原子,它在精神上的表现则为偶然和任意……在伊壁鸠鲁那里,不仅状况和观念被归结为无所谓的東西,并且对它们的感知,对它们的思考,对于它们的存在是起源于某种坚硬的东西的论断,也只是某种可能的东西。”⁵³“他主张精神的绝对自由”,“伊壁鸠鲁几乎毫不掩饰

地说,在宣称自然是自由的时候,他重视的只是意识的自由。解释所需的唯一证明是,应当不为感觉的明显性和经验、现象、假象‘所驳倒’,因为一般涉及到的仅仅是自然的假象。”⁵⁴

其次,把意识树立为主体等于“提供了世界的创造这一概念”。⁵⁵在马克思看来,创造世界首先要确定谁在改变世界、谁要求改变世界或依照谁的愿望来改变世界这一类问题。伊壁鸠鲁以前的希腊唯物主义者没有提出过这一问题。例如,德谟克利特仅仅把意识理解为光滑细小的原子运动,最好的情况也不过是在被动反映的意义上理解意识,也就是说把意识理解为对实体本性的被动表述,而没有提出意识本身对客体的要求。伊壁鸠鲁直截了当地宣布哲学家对世界的解释不过是一种主观意识,这种意识不是为了表述我们感觉不到的事物本性,而是为了满足意识本身的要求,获得内心的宁静。这就是我们今天所说的能动性原则。实际上,伊壁鸠鲁很清楚,一切解释都是意识和观念,也明白意识不是一切,它仅仅来自事物给予我们的感觉,但是他强调了意识本身的要求,把意识提升到了它应当处于的世界主体的地位。而这正是马克思给他以高度评价的地方:“伊壁鸠鲁说出了这点,这正是他的功绩,即他的观点和结论的坚定和彻底性。天象向感觉的理性挑战,但是感觉的理性不断克服天象的顽固性,力求只由它自己的声音来预言天象。”⁵⁶

第三,伊壁鸠鲁反对神创说。马克思写道:“他谈到‘预兆’,谈到牲畜对‘坏天气’的预感,有些人把这种预感和神联系在一起。”接着他引用伊壁鸠鲁的一段话来证明伊壁鸠鲁反对这种观点:“任何一个生物,哪怕只有一点灵性,都不会这么愚蠢,更何况一个获得完满幸福的存在物。”⁵⁷伊壁鸠鲁没有直接否定众神的存在,“因为关于他们的观念是明显的”,但是反对人们关于形体神的意见。⁵⁸他把神解释为人的意识,认为神存在于意识之中。这实际上

是置神于无所作为的境地。马克思指出：“伊壁鸠鲁从一开始就掏空世界，因此他最后得到的是一个没有任何规定的东西，一个独立自在的东西，一个完全无所事事的神。”⁵⁹伊壁鸠鲁主张精神的绝对自由，其目的是反对神创说。马克思指出，许多后人，包括一些伊壁鸠鲁主义者如伽桑狄等人，都不能理解这一点。伽桑狄（1582—1655）是17世纪的法国哲学家，伊壁鸠鲁原子论的拥护者。但是他不否定上帝的存在，在这个问题上，他写过一些文章反对伊壁鸠鲁，如《灵魂不灭。反对伊壁鸠鲁》、《神——世界的创造者。反对伊壁鸠鲁》和《神关怀人们。反对伊壁鸠鲁》等。马克思指出，伽桑狄“想拯救神的干预，维护灵魂不灭等等，同时又想成为一个伊壁鸠鲁派”，他“完全不理解伊壁鸠鲁，更不能向我们阐明他。伽桑狄只不过想按照伊壁鸠鲁的学说教导我们，而不是解释它。在他损坏伊壁鸠鲁的严密的逻辑性的地方，他这样做的目的是为了不同他自己的宗教前提发生矛盾”。⁶⁰阐明伊壁鸠鲁哲学的反宗教性，是马克思研究希腊哲学的目的之一。

最后，马克思指出，伊壁鸠鲁克服希腊哲学的实体性，建立哲学的主观世界，在哲学史上具有继往开来的意义：“近代哲学产生之处，正是古代哲学表现出衰亡之所；一方面是笛卡儿的怀疑一切，然而怀疑派正在为希腊哲学作送终祈祷；另一方面是唯理论的自然观，然而古代哲学在伊壁鸠鲁那儿比在怀疑派那儿被克服得更加彻底。古代哲学起源于自然，起源于实体的东西。贬低和褻渎自然，实质上意味着同实体的、纯粹的生活决裂；新世界起源于精神，它可以轻易地从自身摆脱另一种东西，即自然。而反过来也是一样：在古代人那里是褻渎自然的東西，在近代人看来是从盲目信仰束缚之下的一种解脱。”⁶¹

马克思在高度评价伊壁鸠鲁哲学的同时，也指出了这一学说的缺陷。伊壁鸠鲁只求解释与现象相合，反对与明显的事实作斗

争,反对深究事物的本质。他这么做的目的在于“消除神、目的论对诸现象的周期性影响”,以达到内心的宁静。马克思指出:“在此清楚地显示出,解释仅仅是意识的自我阐述,而事物的本质却被神秘化了。”⁶²这就是说,伊壁鸠鲁由于坚持感觉的真实,否认概念、理性的作用,无法认识事物的本质。

伊壁鸠鲁还认为人的认识能力有限,而且人们也知道这种能力有限。他说:“世界在哪里结束是不可知的,但是这种世界有无数之多是清楚的。”对此,马克思写道:“这里伊壁鸠鲁承认他的哲学和整个古代哲学的缺点在于,只知道观念存在于意识中,却不知道观念的界限,它们的原则和它们的必然性。”⁶³

在马克思看来,伊壁鸠鲁只在感觉的范围内肯定意识和精神的主体作用,因此不可避免地要受到他试图摆脱的实体的限制。马克思把伊壁鸠鲁所作的解释称为“为前提所束缚的进行想象的意识”。“这个局限实际上也就是整个古代哲学抽象能力低下这一不可避免的局限。

马克思还特别提到伊壁鸠鲁具体阐述世界的创造这一概念时又陷入了实体性。伊壁鸠鲁用“适用创造世界的种子”来说明世界同样可以产生在几个世界之间的空间和虚空的空间里。这表明伊壁鸠鲁不会使用抽象范畴。马克思指出,“这里首先为世界的创造而假设许多世界;这个事件发生的地点就是虚空。所以在创造这个概念中预示的东西,即应该被创造的东西,是事先就假设好的,在此具有实体的性质。一个没有更准确的规定、又不和其他的表象相联系的概念,也就是说在它预告被假设的形式中——是空的,或者是不具形体的,是一种 *intermundium*,空虚的空间。这个观念的规定因此表现在:适用于创造世界的种子按创造世界所需要的方式结合起来,也就是说没有提出任何规定,任何差别。总之,我们还是只有原子与‘虚空’,不管伊壁鸠鲁本人如何反对这一

点。”⁶⁵

现在让我们转入第二个问题——关于普卢塔克反对伊壁鸠鲁的论战。马克思对这一部分的评述在《关于伊壁鸠鲁哲学的笔记》中占有很大的比重。普卢塔克(46—120)按其生活的年代属于罗马时代的希腊学者,这个时代正是基督教在西方出现和发展的时代。普卢塔克在罗马住过相当长的时间,著有《希腊罗马名人传》,试图把希腊哲学同宗教色彩浓厚的罗马思想调和起来。马克思摘录的他的两部著作《论信从伊壁鸠鲁不可能有幸福的生活》和《科洛特》典型地反映了这一倾向。关于前一部著作,马克思指出:“不言而喻,普卢塔克这篇论文很少有可取之处。只须读一读那篇反映他对伊壁鸠鲁哲学的拙劣吹嘘和荒谬解释的前言,就足以相信他完全无能力进行哲学批判。”⁶⁶

从马克思的摘录和评论中可以看出,普卢塔克怀着宗教情绪反对伊壁鸠鲁关于幸福和快乐的无神论。这一立场使他无法理解伊壁鸠鲁快乐哲学的本意在于强调精神对于肉体的独立性。快乐是伊壁鸠鲁哲学的目的。伊壁鸠鲁所谓的快乐,是指精神上的,其含义在于消除对死亡和神的恐惧,并且不被肉体的疾病和痛苦所限制。而普卢塔克则认为这种快乐是无法实现的,因为生病时快乐没有任何意义,而在健康时,由于存在生病的可能,也快乐不起来。⁶⁷他还认为对死亡的恐惧是无法消除的,除非没有死亡的观念。⁶⁸显然,普卢塔克从庸人的立场出发,对伊壁鸠鲁作了庸俗的理解和庸俗的反驳。他以为伊壁鸠鲁的精神快乐是以肉体感受为基础的。根据这一错误的理解,他处处用健康与否和常人的肉体感受来反驳伊壁鸠鲁。

针对普卢塔克的反驳,马克思概括了伊壁鸠鲁快乐哲学的含义恰恰在于摆脱肉体的限制,创造精神的自由天地。他指出:“对于伊壁鸠鲁来说,最大的快乐是没有痛苦,没有差别,也就是没有

前提;在感觉时不以任何别的身体为前提、不感觉到这种差别的身体是健康的,良好的。……在研究伊壁鸠鲁的自然哲学时,我们已经看到,他无论在理论方面或在实践生活中都力求达到没有先决条件,力求消灭差别。对于伊壁鸠鲁来说,最大的善是心灵的宁静,因为所说的精神是经验论的单一的精神。”⁶⁹

伊壁鸠鲁不是在主动地求乐施善,而是告诉人们无苦便是乐,避开恶便是善,不把灾当作灾就是福。普卢塔克指摘伊壁鸠鲁“为快乐规定的活动范围过于狭小”,而马克思则认为这种善,即“不受世界制约的自由人的消极运动”,正是伊壁鸠鲁哲学的真谛,是“根据他的哲学原则得出来的,而这一哲学又是他根据该哲学的一切结论来表述的”。⁷⁰例如,从马克思以下的摘录中我们可以看到伊壁鸠鲁对死亡的理解:“在一切恶中最使人害怕的死亡,对于我们是无所谓的,因为当我们存在之时,死亡不存在,而在死亡来到之时,我们已经不存在了。因此,死亡对于生者和死者都不相干,因为对于生者来说,死还不存在;而对于死者来说,死已不存在。”⁷¹

当然,伊壁鸠鲁哲学的意义不仅在于他对生死苦乐善恶所持的特殊理解。在马克思看来,更重要的是,这种哲学包含了一种不怕死亡和任何痛苦的无畏精神。他高度评价了这种精神,把伊壁鸠鲁看作英雄豪杰,而把普卢塔克视为庸人。撇开伊壁鸠鲁的体系不说,单就这种精神而言,伊壁鸠鲁也远远胜过普卢塔克。马克思举对待疾病的态度为例,有力反驳了普卢塔克对伊壁鸠鲁无视疾病的讥讽,充分肯定了后者坚强的人生观。马克思写道:“这样一来,如果他病了,那么在他看来这是一种不会持久的消失状态;如果他身体健康,处在他的本质状态之中,那么对他来说就不存在假象,他就有更多的事要做,而不去想这种假象可能存在。如果他病了,他不相信病;如果他身体健康,他便认为,这正是应有的状态,也就是说,他像健康的人一样行动。同这个坚定的、健康的个

人相比,一个叫普卢塔克的人显得多么可怜啊。”⁷²

关于普卢塔克反对伊壁鸠鲁的另一个重要方面是神学问题。马克思指出:“比普卢塔克上述肤浅的责难更值得注意的是他对伊壁鸠鲁神学的论战,其所以如此,并非由于这一论战本身,而是因为这里可以看出,总的说来持伊壁鸠鲁观点的普通意识如何单单害怕作出公开的哲学结论的。同时应当时刻注意,除了精神的自由和精神的独立之外,无论是‘快乐’,无论是感觉的可靠性,无论什么东西,伊壁鸠鲁一概都不感兴趣。”⁷³伊壁鸠鲁所说的神不是人们通常理解的那种凌驾于人之上的形体神,而是指人的心灵和精神。这一观点的真正含义在于摆脱人对神的恐惧,实现人的精神自由和独立。在这个问题上,普卢塔克站在相反的立场上,坚持神的独立存在。他指责伊壁鸠鲁“使我们和神处于这样一种关系,在这种关系中我们从神那里既不会得到恐惧,也不会得到快乐(也就是说,神同我们没有任何关系)”。⁷⁴

马克思为伊壁鸠鲁所作的辩护显示出了高超的分析能力。他发现普卢塔克并没有提出哲学之外的根据,只是遵循经验主义的路子,用普通人或群众的意识来证明神的存在,最终反而陷入了对方的观点,把反驳变成了对伊壁鸠鲁的赞扬。他指出:“普卢塔克全然不理解伊壁鸠鲁关于惧怕神的论断的含义;他不理解,哲学意识多么希望摆脱这种恐惧。……同伊壁鸠鲁相反,普卢塔克首先考察‘群众’对神的信仰,并且说,群众的这种意向无疑一方面表现在恐惧中。也就是说,感觉上的恐惧,是普卢塔克能够理解自由精神对那个人的、全能的、把自由吸收进体内,因而排外的存在物感到害怕的唯一形式。”⁷⁵

普卢塔克认为,对神的恐惧使人们不敢去做不公正的事情。对此,马克思分析了恐惧的本质。他指出这种恐惧不过是人们对作恶必然招致惩罚的恐惧,在这种关系中,人们抛弃了自己的本

性，“把它当作自身以外的经验的神……在这一方面，神不是什么别的东西，而是集经验恶行的一切后果之大成的共同体”。而这恰恰是伊壁鸠鲁的观点，“伊壁鸠鲁不正是直截了当地教导同样的东西吗：勿行不义，免得经常担心受到惩罚。这种个人同不动心的内在关系被当成同存在于他之外的神的关系；但是，这个神的内容原来不是别的，而正是那不动心，即这里所说的安宁的连续性。对将来感到恐惧这种缺乏信心的状态，在这里被置入神的遥远的意识中去，它被看作已经预先存在于这一意识中的状态，但这种状态仅仅被当作一种威胁，因而正是被看成它在个人意识中存在的那个样子。”⁷⁶

普卢塔克用节日中人们欢呼神降临时的喜悦心情来说明信仰神也能使人得到快乐。马克思指出：“在这里被奉为神明并备受赞扬的东西，正是摆脱其日常束缚而被神化了的个体……崇拜的对象不是作为一个神来看待的神之降临，而是作为个人快乐之神的降临。这个神没有任何别的规定。因为个人的这种自由在这里借以表现的形式就是快乐，而且是个人的、感性的快乐，是不受干扰的快乐。于是，这种‘心灵的宁静’就像一种共同的意识在人们头上飞翔。”⁷⁷

普卢塔克认为信神的人把“神当作一切善的主宰，当作一切美好事物之父”，因为神是善良的，不做坏事，没有忌妒、恐惧、愤怒和仇恨。马克思指出：“神是‘一切善的主宰’和‘一切美好事物之父’这一论断的哲学涵义在于：这不是神的谓语，但善的观念就是神性的东西本身。”马克思还说，由于神身上只有善，没有恶，也就是没有差别，“而这正是伊壁鸠鲁的主要论点之一”，所不同的是，这种“像虚空一样的纯粹的‘宁静’”在普卢塔克那里是作为神的形象出现的，而伊壁鸠鲁却在人的身上发现了这一点。“这个规定是伊壁鸠鲁用概念来表达的，并且去掉了人的形象”。⁷⁸

从马克思的论述中可以看出,普卢塔克证明神的存在的论据不过是普通人的意识,即恐惧、虔诚、向善、避恶趋乐等。马克思指出,普卢塔克没有发现他在谈论这些东西的时候,“他所感兴趣的只是个人,而不是神。因此,伊壁鸠鲁说神并不关心个人,他是相当诚实的。”⁷⁹

这里需要指出的是,普卢塔克处在基督教确立之前的希腊宗教阶段,他对神的论证不可能像后来的基督教神学家那样从超然的信仰出发,只能在经验的范围内追随他的希腊前辈,从人们的感受中引出神的存在。因此他很难对抗伊壁鸠鲁以感觉为基础的快乐哲学。伊壁鸠鲁恰恰告诉人们,所谓神不过是人们在自己的内心世界里追求的快乐和宁静。普卢塔克的反驳必然违背他的初衷而成为对伊壁鸠鲁的肯定。关于这一点,马克思写道:“这样一来,我们就看到,在对伊壁鸠鲁的论战中,普卢塔克每走一步都落到伊壁鸠鲁的怀抱里;但伊壁鸠鲁扼要地、抽象地、真实地和尖锐地阐述自己的论断,并且了解他讲的究竟是什么,而普卢塔克所说的都不是他想说的,而他想说的实际上又不是他所说的。”⁸⁰

第三个问题,关于哲学意识。马克思在评论中受鲍威尔的影响,把普卢塔克为代表的神学观念称为“普通意识”、“群众意识”、“普通人”的意识或“日常意识”等,而把希腊哲学家的思想称作“哲学意识”。在他看来,这两类意识不仅有高低之分,而且有质的区别:只有哲学意识才是自觉意识,才能起到改变世界的作用,而群众意识则是消极的,充满了对于神的迷信,屈从于外在的命运。为了解决创造和改变世界的问题,马克思考察了哲学意识的本质、哲学意识形式的发展、哲学与外部世界和宗教的关系。

什么是哲学意识的本质?马克思在这个问题上的立场是独特的,他关心的不是哲学对象本身的性质,而是提供解释的解释者。解释是否正确表达了事物的性质无关紧要,重要的是,它是解释者

的解释,不同的解释方式对世界起着不同的规范作用。在他看来,希腊哲学本质上反映了希腊哲人的活动:“在研究物质时,理论上显露出来的东西,实践上也显露在哲人的规定中。希腊哲学从包括伊奥尼亚的自然哲学家泰勒斯在内的七贤开始,而以在概念中表达哲人形象的初次尝试结束。这个哲学的开头和结尾,同样还有它的中心或中间乃是一个哲人,即苏格拉底。说这个哲学就围绕着这些实体性的个人转,这不是一个公开的事实。”⁸¹

这一观点的主要意义在于把哲学同哲人或哲学家个人的活动及他们对现实生活所起的作用联系起来。马克思认为希腊哲学的精神是实体,精神实体通过哲学家的认识规范了周围的世界,对历史起着决定作用。⁸²他说:“希腊哲学家是造物主……在他们身上展现出道德的基本力量,所以他们在某种程度上又是政治生活的积极创造者,立法者。”⁸³

显然马克思是从反宗教的立场出发来评价哲学在希腊生活中的地位的。与西方近代哲学依从于宗教的情况不同,希腊哲学不知道什么是天启观念,不以这种观念为前提。相反,它摆脱了古人对各种自然现象的迷信,并且作为对立面从群众的神话中产生出来。哲学之上没有宗教,哲人的思想表达了他们对实体的理性认识,他们说出的东西内在地和直接地规定了个人的社会生活。关于这一点,马克思写道:“哲学家本身是活生生的形象,是活生生的艺术作品,并且人民看到,他们是如何带有可塑的庄严性从人民之中产生;如同在初期的哲人那儿一样,在他们的活动形成普遍的东西的地方,他们的格言实际上是被承认的实体,——即法律。”⁸⁴

尽管马克思把哲人看作客观世界的立法者,但是并不认为他们就是真正的认识主体。在他看来,他们只是“在某种程度上”是创造者和立法者,而最终的主体是哲学意识。哲学家不过是这一主体的实现工具。他说:“最早的哲人只是容器,是皮蒂娅们;实体

通过他们的口说出一般的、简单的戒律；他们的语言……仅仅是借他们的口说话的实体的语言。”⁸⁵在希腊神话中，皮蒂娅是在德尔斐神殿宣布阿波罗神谕的女巫，她们本人并不是神，而是神的代理人。马克思认为，哲学意识正是通过这些哲学家，以他们为工具来改变世界的。

需要指出的是，马克思对哲人的这种看法暗含着对他大学毕业后职业选择的定位：无论当教授还是当记者，其使命都是充当改变现存世界的理性工具。后来，他在《莱茵报》期间曾自觉地充当这种角色，把报纸看作可以改变国家和社会的理性的“第三个因素”。⁸⁶

马克思概要地分析了希腊哲学意识从实体观念到主观精神的发展，其目的是理清“实有”范畴向“应有”范畴转变的基本线索。他按时间顺序列举了一些流派和代表人物，并结合他们的活动和存在状态来说明这一发展。在他看来，这些哲学家的学说和他们的生活方式之间存在着——对应的关系。如最早的伊奥尼亚自然哲学家对万物的变化作了自然的解释，将其归结为永恒不变的自然原素，而这些哲学家的存在也表现为“一种没有反思的，朴素的孤立”；毕达哥拉斯派“在国家中为自己安排了一种隐秘的生活……他们的生活形式本身就是实体的，政治的，但是仅仅是抽象的”，这也正如他们推崇的“数”一样，“处于色彩鲜明的感性和观念的东西之间”。⁸⁷

与伊奥尼亚派的原素论不同，埃利亚派用“存在”表示实体的客观性。马克思把这一范畴称作“实体的观念形式”，并认为埃利亚派最先发现了这一形式，但是同时又指出“他们用抽象的，强化的方式把实体的内在内容看作完全是一种隐秘的东西”。马克思对埃利亚派作了较高评价，认为“他们是满腔热情预报朝霞的人，他们沐浴着纯朴之光，忿忿地离开人民和古代的神”。⁸⁸

阿那克萨哥拉哲学是二元论,用精神即奴斯(Nous)解释物质的运动。马克思认为这种二元论是“国家内心分裂的二元论的本原”,“人民自己又返回到古代的神,而反对单独的哲人”。⁸⁹同时这种二元论又反映了主观智慧脱离自然规定性,“也就是说智慧是哲学家自己的智慧,它出现在哲学家已无法体现自己的活动的地方。所以主观的智慧原来是东游西访的经院哲学家的本质,而作为实在规定性的观念性,它所具有的强大的力量,一方面表现在诡辩哲学家身上,另一方面表现在苏格拉底身上。”⁹⁰

从苏格拉底和柏拉图等人起,希腊哲学的目光转向了社会生活和伦理,即变成了与现实相对立的主观精神。“它在头脑中客观地表现为应有,主观地表现为意向。这种揭示自己内部的概念性的主观精神的表现是概念的判断,对于这种判断来说,个别的事物的标准是自身中被规定的东西,目的,善。”⁹¹

最后是伊壁鸠鲁派、斯多亚派和怀疑派这些所谓的自我意识哲学,他们把哲人作为自己的哲学根据。马克思认为,从对哲人概念的研究中可以看出,自我意识哲学“最彻底地表现在伊壁鸠鲁的原子论哲学中,从这方面来看,古希腊罗马哲学的没落也在伊壁鸠鲁那里获得充分的、客观化的发展”。⁹²关于马克思对伊壁鸠鲁原子论哲学与自我意识关系的论述,我们准备安排在下一节,这里暂且不论。

在马克思看来,希腊哲学意识从实体观念到主观精神的转变具有革命意义,体现了哲学意识的觉醒和对现存世界的反抗。在早期哲人那里,哲学意识还没有达到自觉的高度,因而与人民构成的现存世界没有冲突。⁹³“但是从诡辩学派和苏格拉底起,潜在地也从阿那克萨哥拉起,情况就发生了变化。观念性本身通过自己的直接形式即主观精神而成了哲学的原则。”⁹⁴

然而,这一革命性的转变毕竟是在希腊实体精神的框架内发

生,不可能彻底摆脱作为实体的个人或哲人的影子。被哲学家们当作主体的不是哲学意识本身,而是处在实体世界之中的他们自己。他们“和以前的哲学家一样是实体的个人,只不过是采取主观性的形式”。⁹⁵他们还没有学会把哲学意识和哲学家区分开来。⁹⁶被当作主体的哲学家表现为实体世界内部的异己力量,他们“还处在这个现实的内部,而在主体之外的现实就是主体的现实。所以这个主体的地位就同主体的命运一样是被规定的了”。⁹⁷这样,这场革命性的转变便采取了哲学家与人民生活的实体力量相对立的形式。马克思用著名的苏格拉底之死来说明哲学意识向主观精神转变的这种悲剧性。我们知道,苏格拉底是因为他的“异端邪说”而被民主地判为有罪的,在放弃学说和死刑之间,他从容地选择了后者。马克思指出:“苏格拉底之所以重要,是因为在他身上反映了希腊哲学对希腊精神的关系,因此也反映了希腊哲学的内在限度。……希腊哲学特有的弊病在于它只和实体精神相联系;在我们的时代两个方面都是精神,并且它们两方面都要求把它们看作精神。”⁹⁸

在“笔记五”中,马克思从哲学史的角度进一步论述了哲学意识的发展与现实世界的关系。他以亚里士多德为界把希腊哲学的发展分为前后两个阶段。前一阶段以苏格拉底为中介完成了从实体观念向主观精神的转变,确立了哲学的主体地位。到柏拉图和亚里士多德时代,主观精神形成了内容丰富的完整体系而与支离破碎的现实世界相对立。⁹⁹在最后一阶段,希腊哲学以伊壁鸠鲁主义、斯多亚主义和怀疑主义等自我意识哲学为代表,进入了对现实世界产生巨大作用的变革时代。

马克思认为希腊哲学的这一发展轨迹与德国古典哲学的发展具有相同的性质。从康德开始到黑格尔也形成了整体哲学,黑格尔之后便是青年黑格尔派的各种自我意识哲学。马克思给自己提

出了这样一个问题：“为什么在亚里士多德之后还能够出现芝诺、伊壁鸠鲁甚至塞克斯都·恩披里柯，为什么在黑格尔之后还能够出现现代哲学家们的大部分毫无价值的尝试。”¹⁰⁰怎样来理解这个现象呢？他认为这里面包含着一种必然性。亚里士多德和黑格尔的哲学都是与现实世界相对立的形而上学体系，但是这些体系本身不能克服这种对立。只有其中的能动部分，即自我意识哲学才能承担起改变现存世界的历史使命。他把自我意识哲学看作哲学的“心脏”、“生命”和自由精神的真正体现，把它们的出现喻为伟大的世界哲学之后的“风暴”，而这场风暴体现了哲学创造历史的伟大时代的来临。¹⁰¹

这样，马克思就赋予了自我意识哲学以历史主体的地位，将其作为解决“应有”和“现有”矛盾的中心环节。在他看来，罗马时代的形成同斯多亚派、怀疑派和伊壁鸠鲁派哲学有密切的关系。这些自我意识哲学试图完全放弃希腊哲学传统，另起炉灶，在新的基础上再造一个世界。¹⁰²不过，马克思对罗马时代的评价并不高。罗马虽然是帝国化的希腊，却丧失了可贵的创造精神，只会从事希腊艺术的仿造。他写道：“于是继斯多亚派、怀疑派和伊壁鸠鲁派哲学之后来到的是罗马时代。这些时代是不幸的铁器时代，因为它们的诸神死去了，而新的女神还命运莫测，不知是一派光明，还是一片黑暗。她还没有白昼的色彩。”¹⁰³

马克思认为，这种不幸是因为那时的自我意识哲学有逃避现实的一面，但是它们毕竟维护了自身作为历史主体的尊严。¹⁰⁴而且更为重要的是，希腊哲学从产生到消亡都对现实世界产生了巨大的影响，“以前作为成长过程表现出来的东西，现在已成了规定性；而曾经是存在于自身中的否定性的东西变成了否定。在这里我们仿佛看见哲学的生活道路之最集中的表现和主观的要点，就像根据英雄的死可以判断英雄的一生一样。我认为伊壁鸠鲁哲学所占

的地位正是希腊哲学的这种形式。”¹⁰⁵

马克思研究哲学意识是为了说明历史进步的主体和动力。在他看来,只有哲学意识才是理性意识,才能对现存世界发生能动的进步作用;现存世界本身受各种非理性的信仰体系即宗教或神学的支配,只有通过哲学意识的教化才能成为理性社会。因此,哲学反对现存世界的斗争被他看作是反对各种宗教、神学和迷信的斗争。

在这个问题上,马克思反驳了德国神学教授斐·克·鲍尔对希腊哲学所持的宗教观点。后者在《柏拉图主义中的基督教成分,或苏格拉底和基督》一书认为:“没有一种古代世界的哲学体系像柏拉图主义那样带有深刻的宗教性质。”鲍尔注意到柏拉图哲学的主观形式和基督教的主观形式有相近之处,因为柏拉图把哲学的任务规定为从肉体中拯救和解放灵魂。他认为“把这种拯救的力量归根到底始终赋与哲学,这无论如何是柏拉图主义的片面性”。¹⁰⁶对此,马克思坚持了柏拉图哲学的主观形式与宗教主观形式的对立,指出:“柏拉图恰恰是跟基督直接对立的,因为基督坚持主观性因素,反对现存的国家,他把国家看成仅仅是世俗的,因而是渎神的……柏拉图的理念跟在现实之后,而基督教的观念则先于现实……说基督教里有柏拉图的成分比说柏拉图那里有基督教的成分要正确的多”;¹⁰⁷又说柏拉图的主观哲学恰恰证明了相反的东西:“再没有任何一种其他的哲学体系能够更明显地表现出宗教成分和哲学成分的对立,因为在哲学成分中哲学以宗教的规定出现,而在宗教成分中宗教又以哲学的规定出现……最后,柏拉图把这种拯救的力量归根到底赋予哲学,这绝不是他的缺点和片面性,——正是这个片面性使他成为一个哲学家,而不是一个传教士。这不是柏拉图哲学的片面性,而正是使柏拉图哲学成为哲学的那一方面。”¹⁰⁸显然,在这里,在宗教问题上,马克思持有与鲍威尔不同的

见解,后者认为宗教的发展也体现了自我意识的发展,而马克思则主张只有哲学的发展才体现了这一原则。

马克思论述哲学意识的最后一个方面是研究哲学史的方法。他反对德国哲学史学界盛行的以李特尔为代表的动机论,即把哲学家的个人主观意向作为哲学发展的依据。他认为,对哲学史的研究应当贯彻历史原则,把哲学家对世界和历史的理解作为“考察一个哲学家思想意向的唯一原则”,揭示历史发展的本质。¹⁰⁹让我们把马克思对这一问题的正面论述作为这一节的结尾引述如下:

“编纂哲学史的任务,不是要把哲学家的个性,即使是他的精神上的个性理解为好像是他的体系的焦点和形象,更不是罗列心理上的琐屑小事和卖弄聪明。哲学史应该找出每个体系的规定的动因和贯穿整个体系的真正的精华,并把它们同那些以对话形式出现的证明和论证区别开来,同哲学家们对它们的阐述区别开来,因为哲学家是了解他们自己的。哲学史应该把那种象田鼠一样不声不响地前进的真正的哲学认识同那种滔滔不绝的、公开的、具有多种形式的现象学的主体意识区别开来。这种主体意识是那些哲学论述的容器和动力。在把这种意识区别开来时应该彻底研究的正是它的统一性,相互制约性。在阐述具有历史意义的哲学体系时,为了把对体系的科学阐述和它的历史存在联系起来,这个关键因素是绝对必需的。这一联系所以是不可忽视的,正是因为这个存在是历史的。但是与此同时哲学史还应该被确定为哲学的联系,——因而,它应该根据它的本质来展开。最不可取的是仅仅根据威望和真诚的信仰来断定哪一种哲学是真正的哲学——尽管这种威望的体现者是整个民族并且这种信仰已存在了千百年。要提供证明,只能通过揭示这一哲学的实质;此外,每个写哲学史的人要辨别本质的东西与非本质的东西,阐述与内容;否则他就只好去抄袭,甚至都用不着翻译;他更不会有自己的见解或进行删改等

等。他只是一个缮写员。相反,应该这样提出问题:关于个人、哲人和神的概念以及这些概念的特殊规定如何纳入体系之中?它们是怎样从体系中发展起来的?”¹¹⁰

四 博士论文

马克思在研究希腊哲学的基础上最后写成了博士论文——《德谟克利特的自然哲学和伊壁鸠鲁的自然哲学的差别》。与涉猎广泛的《关于伊壁鸠鲁哲学的笔记》相比,马克思确定的这个题目和范围比较狭窄。出于政治方面的原因,他有意掩盖了在《笔记》中的无神论倾向,没有选择宗教问题的研究成果。《关于伊壁鸠鲁哲学的笔记》是为博士论文而作的资料和理论的准备,不供发表,马克思可以毫不掩饰地论述和肯定伊壁鸠鲁的无神论。但是撰写博士论文就不同了,马克思的直接目的是换取博士学位,因此回避宗教问题就成为一种策略选择。

他在博士论文的序言中含蓄地说:“这篇论文如果当初不是预定作为博士论文,那么它一方面可能会具有更加严格的科学形式,另一方面在某些叙述上也许会少一些学究气。但是,由于一些外在的原因,我只能让它以这种形式付印。”¹¹¹这里所说的“一些外在的原因”是无疑指政治原因。关于这一点,马克思十几年后又一次提到过。1857年12月21日在给拉萨尔的信中,他更明确地说他研究古希腊哲学“与其说出于哲学的兴趣,不如说出于[政治的]兴趣”。¹¹²

为了获得博士学位,马克思显然没有把这篇序言作为正文的一部分而提交给耶拿大学哲学系。看来,这篇序言是马克思专为出版他的博士论文而作的。读一读序言的全文就会得到这样一个

印象:马克思提交的申请学位的博士论文和他准备发表的博士论文在篇幅上有所不同。他在序言中写到:“如果说这里以附录的形式增加了一篇评普卢塔克对伊壁鸠鲁神学的论战的文章,那么这样做,是因为这场论战不是什么个别的东西,而是代表着一定的方向,因为它本身就很恰当地表明了神学化的理智对哲学的态度。”¹¹³这段文字指出,“评普卢塔克对伊壁鸠鲁神学的论战”一文是“以附录的形式增加”的,所谓“增加”只能解释为相对于提交的博士论文而言。这就是说,提交校方通过的论文并不包括这篇附录(不言而喻,也不包括序言),只是马克思打算发表他的博士论文时才把附录加了上去。

这篇附录没有全文保存下来,但是从保存下来的目录看,它属于《关于伊壁鸠鲁哲学的笔记》中的笔记二、笔记三和笔记四的一部分。附录分三个部分:前言、第一章“人同神的关系”和第二章“个人的不死”。保存下来的只有第一章的注释,其中引述了普卢塔克从宗教立场出发对伊壁鸠鲁所作的指摘,同时还借题发挥引述了谢林早期的言论,并根据这些言论对谢林传授天启哲学进行了抨击。马克思指出:“对神的存在的证明不外是对人的本质的自我意识存在的证明,对自我意识存在的逻辑说明。例如,本体论的证明。当我们思索存在的时候,什么存在是直接的呢?自我意识。在这个意义上说,对神的存在的一切证明都是对神不存在的证明,都是对一切关于神的观念的驳斥。”¹¹⁴虽然这篇附录的正文没有保存下来,但是在《关于伊壁鸠鲁哲学的笔记》中我们可以读到马克思对普卢塔克反对伊壁鸠鲁的论述。可以看出,与博士论文正文不同的是,序言和附录公开表明了马克思的无神论立场。由此也可以证明,马克思发表博士论文的目的在于参与青年黑格尔派反宗教的斗争。他要借伊壁鸠鲁之口发表自己的无神论宣言。马克思在序言中引用埃斯库罗斯《被锁链锁住的普罗米修斯》中的诗

句,写道:“普罗米修斯的自白‘总而言之,我痛恨所有的神’就是哲学自己的自白,是哲学自己的格言,表示它反对不承认人的自我意识是最高神性的一切天上的和地上的神。不应该有任何神同人的自我意识相并列。”¹¹⁵其中普罗米修斯的自白“总而言之,我痛恨所有的神”这一行诗,使用了希腊文。

在德国宣传无神论政治上是犯禁的,因而引起了他的朋友鲍威尔对他个人前途的担忧。这篇序言作于1841年3月。当时马克思除了正在申请耶拿大学哲学系的博士学位外,还通过鲍威尔在波恩大学任教的关系谋求波恩大学的教职。马克思向鲍威尔讲了准备出版博士论文的计划,并给他看了为出版而写的序言。1841年4月12日,鲍威尔在回信中建议马克思:“现在无论如何不可把埃斯库罗斯的那些诗句写进你的博士论文,总之哲学发展之外的东西决不要写进去”,因为这样将授人以柄,不利于他谋求波恩大学的教职。鲍威尔为马克思出了一个馊主意:只要获得这一教职,登上了讲坛,那么“你就可以愿意讲什么就讲什么,愿用什么形式讲就用什么形式讲了”。¹¹⁶这当然是一种一相情愿的幼稚想法。后来在反动当局的迫害下,连鲍威尔自己也没有保住在波恩大学的教职。

从这些史料可以看出,马克思在博士论文中回避对伊壁鸠鲁无神论的论述和肯定,是出于换取学位的策略考虑,他要使博士论文表面上显得更学术化和远离现实政治,也就是说要使官方感到这篇论文不谈宗教而专注于抽象的哲学问题。实际上,马克思并不满意在政治压力下必须采取的这种叙述形式。他希望,在取得博士学位后,这篇论文能够发挥反宗教的政治作用。这也是他为什么要在公开发表博士论文时增加一篇附录的原因。

不过这并不等于说,除了附录和序言外,博士论文本身与反神学无关。相反,在马克思看来,伊壁鸠鲁在哲学上有两个贡献:一

是用哲学取代宗教来表示对人生的关怀,二是把以原子论为代表的自然哲学发展为一种人生哲学。这两点是相互联系的,只要阐明了后一贡献就会使精明的读者得出反神学的结论。因为在基督教德国,宗教在很大程度上依然具有官方意识形态的地位。

现在来看看博士论文的主要内容。博士论文分为概论(第一部分)、正文(第二部分)和附注三个部分。可惜,完整的文本没有保存下来。概论部分以“德谟克利特的自然哲学和伊壁鸠鲁的自然哲学的一般差别”为标题,分为5节,分别是“论文的对象”、“对德谟克利特的物理学和伊壁鸠鲁的物理学关系的判断”、“把德谟克利特的自然哲学和伊壁鸠鲁的自然哲学等同起来所产生的困难”、“德谟克利特的自然哲学和伊壁鸠鲁的自然哲学的一般原则差别”和“结论”。缺损的是非常重要的后两节。正文部分的标题是“德谟克利特的自然哲学和伊壁鸠鲁的自然哲学的具体差别”,分为5章。附注也有部分缺损,保存下来的部分包括文献引文和马克思一段完整的附述。这段附述恰好属于概论部分缺损的第4节,有助于我们了解这一节的内容。

马克思在概论中首先谈到了博士论文为什么选择这个题目。他研究希腊哲学的大量史料和论著的本意是要写一部论述希腊自我意识哲学全部概况的著作,阐明这些学派同其他希腊思辨体系的总体关系。¹⁷因为在西方哲学史上,希腊晚期的伊壁鸠鲁派、斯多亚派和怀疑派一直受到轻视。人们通常认为这些学派不过是以前各位哲学巨匠们的折衷体系,它们的出现标志着希腊哲学在经历了亚里士多德的辉煌之后开始走向衰落和死亡。

马克思在对希腊哲学做了大量研究后得出了与上述观点不同的结论。他认为,希腊哲学在伊壁鸠鲁主义、斯多亚主义和怀疑主义那里表现出来的解体是英雄之死,“与太阳落山相似,而和青蛙因胀破肚皮致死不同”。他反问到:“难道它们不是罗马精神的原

型,即希腊迁移到罗马去的那种形态吗?难道它们不具有性格十分刚毅的、强有力的、永恒的本质,以致连现代世界也不得不承认它们享有充分的精神上的公民权吗?”¹¹⁸

接着马克思提出了一个更大范围的问题:“在正向总体发展的柏拉图哲学和亚里士多德哲学之后,出现了一些新的体系,它们不以这两种丰富的精神形态为依据,而是进一步往上追溯到最简单的学派:在物理学方面转向自然哲学家,在伦理学方面转向苏格拉底学派,难道这不是值得注意的现象吗?”¹¹⁹

在马克思看来,这些新体系并非是主观哲学和实体的自然哲学折衷的产物,相反它们真正实现了希腊哲学的本质。他在序言中指出:这些体系“对于希腊哲学史和整个希腊精神”具有“重大意义。这些体系是理解希腊哲学的真正历史的钥匙”。在博士论文的概论部分,他又更明确地指出:“在我看来,如果说那些较早的体系对于希腊哲学的内容较为重要、较有意义的话,那么亚里士多德以后的体系,主要是伊壁鸠鲁派、斯多亚派和怀疑派这一组学派则对于希腊哲学的主观形式,对其性质较为重要、较有意义。然而正是这种主观形式,即这些哲学体系的精神承担者,由于它们的形而上学的规定,直到现在几乎完全被遗忘了。”¹²⁰结合上一节我们论述的《关于伊壁鸠鲁哲学的笔记》,我们可以读到马克思对这个问题的正面看法。在他看来,希腊哲学是以主观精神最终摆脱实体观念的束缚而解体的,其具体表现就是出现了伊壁鸠鲁派、斯多亚派和怀疑派等自我意识哲学。这些学派的形成具有革命的意义:一方面通过希腊哲学的主观化确立了改造现存世界的理念,另一方面为罗马时代的崛起奠定了精神基础。

在这些体系中,马克思最感兴趣的是伊壁鸠鲁学说。伊壁鸠鲁的自我意识哲学属于苏格拉底以后希腊主观哲学的一种。在马克思的眼中,伊壁鸠鲁是最彻底的自我意识哲学家,这主要表现在

他把自我意识原则贯彻到了自然哲学领域,提出了自我意识的原子论。与苏格拉底、柏拉图撇开自然界直接关注社会和伦理的主观哲学不同,也与亚里士多德试图协调综合自然和社会的整体哲学不同,伊壁鸠鲁哲学从古老的原子论命题出发,建立起自己的自我意识体系,从根本上改造了整个希腊哲学。这也是伊壁鸠鲁与其他自我意识学派的不同之处,他主张原子论,似乎带有实体观念的痕迹。

然而就是这个原子论使古往今来的哲学史学界对伊壁鸠鲁哲学抱有不正确的认识。如认为“伊壁鸠鲁哲学似乎是德谟克利特的物理学和昔勒尼派的道德思想的混合物”,¹²¹或者认为伊壁鸠鲁重复和抄袭了德谟克利特的自然哲学,甚至认为他有意无意地损害了德谟克利特的学说。

马克思对于选择伊壁鸠鲁自然哲学和德谟克利特自然哲学的关系作为博士论文的主题并不十分满意。因为这个选题对于他宏大的研究计划来说毕竟太狭窄了,他只是把它作为理解伊壁鸠鲁的全部学说乃至整个自我意识哲学在希腊精神界的地位的“一个例子”和“出发点”。¹²²

但是就所涉及的问题而言,博士论文的选题可以说抓住了关键。这不仅因为前人把伊壁鸠鲁的自然哲学同德谟克利特的自然哲学等同起来,使阐明两者之间的差别显得非常必要,更重要的是,在整个希腊哲学中,自然哲学是离主观哲学最远的一个领域。主张精神快乐的伊壁鸠鲁为什么要碰这个领域,以及他怎样用自我意识原则改造了这个领域,把追究物质客观本质的原子论发展成为一种人生哲学?这正是马克思的兴趣所在。在他看来,以伊壁鸠鲁为代表的自我意识哲学家不以柏拉图和亚里士多德的体系为依据,而是向上追溯更早的学派,表现了他们试图改造全部希腊哲学使之主观化的革命意向。因此,区分德谟克利特和伊壁鸠鲁

在自然哲学方面的差别对于理解伊壁鸠鲁乃至整个自我意识哲学具有根本的意义。

马克思在论述伊壁鸠鲁和德谟克利特在自然哲学和原子论方面的分歧之前首先考察了他们不同的认识方法。前人通常认为这两位哲家用同一种方法讲授同一种科学,他们的差别是偶然的,而且主要是因为伊壁鸠鲁对德谟克利特作了错误的理解。

马克思仔细考察了两人在认识论方面的主张和在实践活动的表现后发现,“在一切方面,无论涉及这门科学的真理性、可靠性及其应用,还是涉及思想和现实的一般关系,他们都是截然相反的。”¹²³他在结论中指出:“这两个人在每一步骤上都是互相对立的。一个是怀疑主义者,另一个是独断主义者;一个把感性世界看作主观假象,另一个把感性世界看作客观现象。把感性世界看作主观假象的人注重经验的自然科学和实证的知识,他表现了进行实验、到处寻求知识和外出远游进行观察的不安心情。另一个把现象世界看作实在东西的人,则轻视经验,在他身上体现了在自身中感到满足的思维的宁静和从内在原则中汲取自己知识的独立性。但是还有更深刻的矛盾。把感性自然看作主观假象的怀疑主义者和经验主义者,从必然性的观点考察自然,并力求解释和理解事物的实在的存在。相反,把现象看作实在东西的哲学家和独断主义者到处只看见偶然,而他的解释方法无宁说是倾向于否定自然的一切客观实在性。在这些对立中似乎存在着某种颠倒的情况。但是很难设想的是,这两个处处彼此对立的人会主张同一种哲学。而他们毕竟看起来是互相联系着的。”¹²⁴

马克思在这里揭示的两人在方法上的差别,用我们今天的流行术语来说,就是德谟克利特主张自然科学的工具理性,而伊壁鸠鲁主张社会科学的人文理性。在这两者之间,马克思显然赞成后者,这个立场反映了他对自然科学方法局限性的早期认识。1837

年11月他在给父亲的那封长信中就已经感到数学几何方法是认识真理的障碍。¹²⁵差不多同一时期写给父亲的关于数学家和医生的几段讽刺诗,也说明他不认为自然科学的方式能够理解历史。¹²⁶

在博士论文中,这个思想有了更明确的表述。我们现在通常把德谟克利特和伊壁鸠鲁称作古代两位唯物主义者。但是在马克思看来,指出两人对客观现实世界的理解有原则的不同更为重要。对德谟克利特来说,客观世界是指排除主体的纯客观世界,而不是被主体感知的世界。感知的世界只是假象,人们只有通过理性才能把握真实世界。相反,对伊壁鸠鲁来说,感觉到的世界才是我们生活其中的真实世界,而理性把握的那个世界不过是一种假定。

马克思在伊壁鸠鲁学说中看到了什么呢?这就是主体对客观世界的影响。既然我们感觉到的世界才是真实的世界,那么这个世界也就充满着偶然,它取决于我们怎样认识这个世界,取决于我们按怎样的方式来思考和生活;而主体存在的意义也就在于寻求自身的独立、自由、宁静和快乐。

马克思在现已缺损的概论部分第4节中论述了德谟克利特和伊壁鸠鲁的一般关系。从保留下来的附注中,我们可以了解到马克思在这一节中涉及了哲学如何改变世界的问题。他把自我意识理解为哲学改变世界的中介,并把它称作“作为意志的哲学”或“哲学的实践”。这个实践还不等于他后来创立唯物史观时所说的人的感性活动,而是指自由的理论批判活动。在他看来,自我意识对自由的追求本身就是一种良心的进步:“凡是表现为良心的进步的东西,同时也是一种知识的进步。这里不是哲学家个人的良心受到怀疑了,而是他的本质的意识形式被构成了,被提高到一定的形态和意义,从而同时也就超出了意识形式的范围。”他认为自我意识哲学出现在形而上学的哲学体系形成之后试图影响现象世界的时刻。这时,“在自身中变得自由的理论精神成为实践力量,作为

意志走出阿塞斯冥门,面向那存在的于理论精神之外的尘世的现实”。¹²⁷

在本章第二节中,我们谈到马克思是在他构筑形而上学的法学体系失败后,为解决“现实的东西和应有的东西之间的对立”而转入黑格尔哲学的。现在我们看到,马克思解决这一对立的主要范畴就是自我意识。他认为自我意识是哲学体系和现象世界相矛盾的产物,同时又是消除这一矛盾的途径。¹²⁸矛盾的消除意味着哲学和世界的双重改造:“于是,得出这样的结论:世界的哲学化同时也就是哲学的世界化,哲学的实现同时也就是它的丧失,哲学在外部所反对的东西就它自己内在的缺点,正是在斗争中它本身陷入了它所反对的缺陷之中,而且只有当它陷入这些缺陷之中时,它才能消除这些缺陷。与它对立的东西、它所反对的东西,总是跟它相同的东西,只不过具有相反的因素罢了。”¹²⁹这样,自我意识就被马克思赋予了改造精神世界和现象世界的双重意义,一方面使主观精神摆脱哲学体系的束缚,另一方面又把现象世界从非哲学化即宗教中拯救出来。¹³⁰

在《关于伊壁鸠鲁哲学的笔记》和博士论文中,马克思采取了说古论今的对比方法。他所说的自我意识哲学不仅指希腊哲学,更是指黑格尔体系之后出现的各种德国哲学流派。他相信自我意识哲学发展的前景是德国社会的全面改造,但是并不认为现在已经到了这个阶段。现有的这些流派还处在成长时期,还没有意识到自己的历史使命。他说:“自我意识本身仅仅处在发展过程中,并为发展的直接力量所掌握,因而在理论方面还未超出这个体系的范围,所以,它们只感觉到同体系的有伸缩性的自我等同的矛盾,而不知道当它们转而反对这个体系时,它们只是实现了这个体系的个别环节。”¹³¹

马克思认为,自我意识的要求本身是自相矛盾的,因而导致了

“两个极端对立的派别”。一个是以实现世界哲学化为己任的自由派,另一个“则坚持把哲学的非概念即实在性的环节作为主要的规定”。马克思把这一派称作“实证哲学”,因为它试图使哲学服从于受基督教束缚的世界。马克思对这两派的分析是值得注意的。他认为,自由派,即青年黑格尔主义者,“意识到了自己的一般原则和目的”,能够“获得真实的进步”。而实证哲学却是混乱的,他们只是无意识地执行了使哲学现实化的使命,这与他们维护基督教思想统治的主旨是相违的。¹³²

在博士论文第二部分,马克思进一步分析了德谟克利特和伊壁鸠鲁因不同的认识方法所导致的自然哲学方面的差别。

第一章涉及原子的运动。在伊壁鸠鲁自然哲学中,自我意识集中体现在他对原子自由偏斜的阐述。原子论最初是他的前辈德谟克利特提出来的。德谟克利特把物质归结为原子和虚空,认为原子运动永远受必然因果性支配,表现为直线下落和排斥。而伊壁鸠鲁则赋予原子以个性,认为原子运动会出现没有任何原因的小小的偏斜,正是这种偏斜使无数原子发生了碰撞和结合,从而形成物质。

现代物理学的试验揭示出各种基本粒子运动的多种形态,并认为这些运动都受一定规律的支配。自然科学的实验方法要求排除一切人为的干扰再现物质运动过程。就这一点而言,德谟克利特的原子论更符合现代物理学的概念。实际上,这种“天行有常,不为尧存,不为桀亡”的观念也为中外许多古代自然哲学家所持有。因此,当伊壁鸠鲁提出原子偏斜论后即遭到主张必然性的“物理学家们”的反驳和嘲笑。尤其使他们不满的是,伊壁鸠鲁居然认为偏斜是偶然出现的,没有任何原因。这一观点被他们看作是谎言和虚构,他们不理解伊壁鸠鲁的观点来自一个完全不同的方法,即追求自由的主观方法。

马克思从三个方面为伊壁鸠鲁做了辩护。首先,直线运动仅仅表明了原子的物质存在,而原子作为一个点的形式已经消失在直线之中。只有偏斜运动才能表明原子的形式存在。原子的本质就是在这种对立中实现的。¹³³

其次,马克思指出德谟克利特没有说明原子相互排斥的原因。虽然他可能相信原子是有灵魂的,但这只是“一句空话,而偏斜却表述了原子的真实的灵魂即抽象个别性的概念”。¹³⁴ 马克思反对用物质来解释偏斜的原因。¹³⁵ 他把偏斜同伊壁鸠鲁的快乐哲学联系起来,认为偏斜体现了原子追求快乐的精神原则。¹³⁶

最后,无论作为直线中的物质存在还是作为偏斜中的形式规定,原子概念都是抽象的;只有在两者的排斥运动中,才能实现这一概念。¹³⁷ 原子是直接规定的,不以任何物作为自己产生的原因,它的外部世界或客体就是自身,直线对它的限制就是它自身力量对自己的自然限制。¹³⁸ 因此,由偏斜导致的众多原子的相撞或排斥便表现为原子“在他自身中打破他的相对的定在,即欲望的力量和纯粹自然的力量”。这样,排斥就被马克思看作是“自我意识的最初形式”,这种形式与偏斜体现的抽象的自我意识是相适应的。¹³⁹

马克思认为德谟克利特的局限性在于他只解释了原子的物质性,而伊壁鸠鲁还论述了体现原子形式规定的偏斜,并通过排斥使原子的概念得到实现。¹⁴⁰

第二章讨论原子的质,这个问题关系到原子之间的差别。马克思认为德谟克利特只对原子的形状、位置和次序这些外形差别感兴趣,而这些不同的质不过是现象世界的差别,与原子概念没有丝毫关系。与此相反,伊壁鸠鲁从原子本身来考察原子的特性,把体积、形状和重力等不同的质看作与原子概念相违的原子自身内的矛盾。“所以,对原子的特性的考察得出的结果同对偏斜的考察得出的结果是一样的,即伊壁鸠鲁把原子概念中本质和存在的矛

盾客观化了,因而提供了原子论科学,而在德谟克利特那里,原则本身却没有得到实现,只是坚持了物质的方面,并提出了一些经验所需要的假设。”¹⁴¹

第三章谈不可分的本原和不可分的元素。前者指一种存在于虚空中的原则,本身不具有任何质;后者指现象世界的物质基础,具有各种质的规定。马克思认为把这两者区别开来是伊壁鸠鲁对原子论的贡献,因为在德谟克利特眼中只有后者没有前者,或者说他只是从后者的意义上来理解原子。¹⁴²马克思指出,通常人们以为伊壁鸠鲁规定了原子、虚空、无限和元素四种独立存在的实体,因而不理解把本原和元素区别开来的意义。¹⁴³其实,这只是伊壁鸠鲁的惯用手法。¹⁴⁴马克思在分析了由后人转述的伊壁鸠鲁的观点后认为,本原和元素只是原子概念的两个不同环节的规定。虽然伊壁鸠鲁由于他的主观方法而把这两个环节独立化了,但是他毕竟对它们作了区别。

马克思认为这种区分对于解释原子如何由于自身矛盾而导致现象世界具有重大意义。他说:“由于有了质,原子就同它的概念相背离……从具有质的原子的排斥及其与排斥相联系的聚集中,就产生了现象世界。在这种从本质世界到现象世界的过渡里,原子概念中的矛盾显然达到自己的最尖锐的实现。因为原子按照它的概念是自然界的绝对的、本质的形式。这个绝对的形式现在降低为现象世界的绝对的物质、无定形的基质了。……如果按照原子的纯粹概念来设想原子,它的存在就是虚空的空间,被毁灭了的自然;一旦原子转入现实界,它就下降为物质的基础,这个物质基础,作为充满多种多样关系的世界的承担者,永远只是以对世界毫不相干的和外在的形式存在。”¹⁴⁵

读到这里,我们看到伊壁鸠鲁的原子在马克思的眼中并不是类似于现代自然科学的实验所揭示的那种微观物质要素,它始终

是指黑格尔式的逻辑范畴。这到底是不是伊壁鸠鲁的本意,对于这里所讨论的马克思思想无关紧要,重要的是,它是马克思的思想。在他看来,伊壁鸠鲁区分本原和元素对于设定原子概念内两个对立的逻辑环节具有重要意义,因为正是这种对立使作为事物本质的原子转化为具体的存在成为可能。

值得注意的是,马克思按照黑格尔的说法把原子获得质称为“定在”。所谓“定在”,是指具有质的原子或元素相互制约的关系。没有“定在”,自由的原子只存在于纯粹逻辑即虚空之中。他说:“抽象的个别性是脱离定在的自由,而不是在定在中的自由。它不能在定在之光中发亮。定在是使得它失掉自己的性质而成为物质的东西的一个元素。因此,原子不会在现象领域显现出来,或者在进入现象世界时会下降为物质的基础。原子作为原子只存在于虚空之中。所以,自然界的死亡就成为自然界的不死的实体。”¹⁴⁶可以说“定在”是马克思对伊壁鸠鲁区分原子本原和元素的一种阐释。正是通过这个环节,马克思把原子概念与现象世界统一起来了。

在这一章的结尾,马克思谈到了两位古代哲学家在原子观方面的根本区别。他说:“伊壁鸠鲁在矛盾极端尖锐的情况下把握矛盾并使之对象化,因而把成为现象基础的、作为‘元素’的原子同存在于虚空中的作为‘本原’的原子区别开来;而德谟克利特则仅仅将其中的一个环节对象化。也正是这个差别,在本质世界中,在原子和虚空的领域中使伊壁鸠鲁和德谟克利特分手了。但是,因为只有具有质的原子才是完成的原子,因为现象世界只能从完成的并且同自己的概念相背离的原子中产生,所以,伊壁鸠鲁对这一点作了如下表述:只有那具有质的原子才成为‘元素’,或者说,只有‘不可分的元素’才具有质。”¹⁴⁷

在第四章中,马克思区分了两人在时间问题上的分歧。德谟

克利特和伊壁鸠鲁都认为原子本身是没有时间的,“但是在规定脱离了原子世界的的时间的方式方法上,在把时间归入什么地方的问题上,他们又不同了”。¹⁴⁸

德谟克利特把原子世界理解为微观的物质世界,¹⁴⁹同时又把时间规定为没有始终的永恒的东西,这样一来时间就成为与现象自然界没有任何关系的主观假定了。¹⁵⁰

马克思从两个方面分析了伊壁鸠鲁对时间的看法。一是他把时间看作现象世界的绝对形式,这种形式使现象世界区别于原子的本质世界。¹⁵¹二是他把时间看作物体运动的一种偶性,并与主体的感觉联系起来。马克思指出,伊壁鸠鲁对时间作了这样的规定:“当被感官所感知的物体的偶性被设想为偶性时,就产生了时间。因此,自身反映的感性知觉在这里就是时间的源泉和时间本身。所以,既不能用类比的方法规定时间,也不能用别的事物来表述时间,而是应该把握住直接的明显性本身;因为自身反映的感性知觉就是时间本身,所以不可能超出时间的界限。”¹⁵²

既然时间与原子无关,只与现象和感觉有关,那么,人们对现象的认识也就只能建立在感性知觉的基础上了。不言而喻,这正是伊壁鸠鲁感觉论的基础。马克思试图说明事物进入感官所呈现的现象都是真实的,而人由此所获得的印象不过是自然的自我意识。¹⁵³他说:“正如原子不外是抽象的、个别的自我意识的自然形式一样,感性的自然也只是对象化了的、经验的、个别的自我意识,而这就是感性的自我意识。所以,感官是具体自然中的唯一标准,正如抽象的理性是原子世界中的唯一标准一样。”¹⁵⁴

博士论文以论述天象的第五章作为结尾,这也是偏斜论之后的又一个高潮。因为在马克思看来,在天象问题上,伊壁鸠鲁同德谟克利特、甚至同全部希腊哲学的观点都达到了最尖锐的对立。对希腊人来说,天体的存在和运行是一个可以观察到的但又最不

可琢磨的自然现象,可望不可及。希腊人认为天是唯一的、永恒的、不死的,主宰一切,并且“是永远按照同一方式运行的”。¹⁵⁵“对于天体的崇敬,是所有希腊哲学家遵从的一种崇敬。”¹⁵⁶因此自古以来的希腊哲学家都认为神支配着天体的运动。这里面也包括用必然性和因果关系解释天象的自然哲学家,这就是说,在这个问题上他们超出了物理学的范围,把不能用物质过程来解释的终极原因归之于神。

马克思分析了伊壁鸠鲁的天象理论。首先,他指出:“伊壁鸠鲁反对整个希腊民族的观点。”¹⁵⁷几乎在关于天象的所有问题上,伊壁鸠鲁都持与哲学家们相反的意见。例如,他认为对天象的认识同对其他事物的认识一样,是为了获得内心的宁静,而不是为了达到什么别的目的。“人的心灵的最大迷乱起源于人们把天体看作是有福祉的和不可毁灭的。”¹⁵⁸他不反对人们从感觉和现象出发对天象做出的种种解释,甚至也不反对人们所信仰的神的存在,只要这些解释能够消除人们对天的恐惧,使内心感到平静。从这一点出发,他否认只有一种唯一的解释。因为这种解释将导致人们以为神干预世界进程的迷信,而这种迷信来自人们对天象的恐惧。¹⁵⁹他坚持关于天象的多种可能的解释,并且得出结论说:“因为天体的永恒性会扰乱自我意识的心灵的宁静,一个必然的、不可避免的结论就是:它们并不是永恒的。”¹⁶⁰

其次,马克思分析了伊壁鸠鲁把认识天象的方法同其他物理学方法区别开来的意义。所谓物理学方法,不仅指伊壁鸠鲁自己的原子论方法,也指其他自然哲学家的方法。在物理学中,“只有一个唯一的解释与现象相符合。而天象的解释却不会发生这种情况。它们的产生不能归结于一个简单的原因,它们有一个以上的、同现象相符合的本质范畴。……关于天象的理论与其他一切物理学说的特殊区别在于:在天象中一切都是以多种多样的和没有秩

序的方式发生的;在天象中一切都必须用多种多样的、数量不确定的许多理由来解释。”¹⁶¹

但是其他哲学家并没有做这种区分,他们用必然性或决定论的观点来解释不能解释的天象时引出了众神作为终极原因。马克思引用伊壁鸠鲁的观点来说明这一点:“那些在天象中只承认统一的、因而是永恒的和神性的东西的人,正在陷入虚妄的解说和占星术士的毫无创见的戏法之中;他们越出了自然科学的界限而投身于神话的怀抱;他们企图完成不可能完成的事情,为毫无意义的东西而枉费精力,他们甚至不知道,心灵的宁静本身在哪里会遭到危险。”¹⁶²

与这些哲学家不同,在原子论中,伊壁鸠鲁借助于原子概念本身的一些对立范畴来达到现象世界。而在天象中,他却放弃了这些发展的中间环节,不再从对立的规定中引出天体,而是直接诉求自我意识的宁静要求。

伊壁鸠鲁为什么这么做?马克思是这样解释的:“在天体中一切构成原子发展的二律背反——形式和物质之间、概念和存在之间的二律背反都解决了;在天体中一切必要的规定都实现了。天体是永恒的和不变的;它们的重点是在它们自身之内,而不在它们自身之外;它们的唯一行动就是运动,被虚空的空间分隔开的各个天体偏离直线,形成一个排斥和吸引的体系,在这个体系中,它们同样保持着自己的独立性,并且最后从它们自身中产生出时间,作为它们显现的形式。因此,天体就是成为现实的原子。在天体内,物质把个别性纳入它自身之中。因此,在这里,伊壁鸠鲁必定会看见他的原则的最高存在,看见他的体系的最高峰和终结点。”¹⁶³

当然,伊壁鸠鲁并没有意识到这一点,他只是感觉到,“他以前的范畴在这里崩溃了,他的理论的方法正在变成另一种方法。而他感觉到这一点并有意识地说出这一点,这正是他的体系所达到

的最深刻的认识,最透彻的结论。”¹⁶⁴

19世纪德国一位哲学史家爱德华·策勒尔说过:“在希腊化时期,各门科学开始脱离哲学……哲学和科学分道扬镳,而宗教和哲学却趋于结合。”¹⁶⁵但是,当时的伊壁鸠鲁是个例外,当其他哲学家离开科学而倒向神学时,他却举起了反对迷信的旗帜。就反对神学和迷信而言,伊壁鸠鲁甚至不同于其他的自我意识哲学,如斯多亚派就主张人的意志最终要服从于上帝。

马克思赞赏伊壁鸠鲁的也正是这一点。虽然伊壁鸠鲁在天象问题上不再使用原子论的术语,但是他仍然坚持从感性或感受到的现象出发来解释天体,“他的唯一的意图,就是要使天体降到地上的非永恒性中来”,¹⁶⁶这就是说,用公开的自我意识挑战天体。这一立场充分体现了人不畏天的大无畏精神。马克思指出:“在这里伊壁鸠鲁的真实原则,抽象的、个别的自我意识,已经不再隐蔽了。它从它的隐蔽处走出来,摆脱了物质的外壳,力求通过按照抽象的可能性所做出的解释,来消灭那已经独立的自然的现实性……因此,在关于天象的理论中表现了伊壁鸠鲁自然哲学的灵魂。”¹⁶⁷

马克思在高度评价伊壁鸠鲁的同时,也指出了他的局限性。马克思不完全同意伊壁鸠鲁用主观随意的方式解释天象。值得指出的是,马克思是站在19世纪天文学的水平上来理解天象的,在他看来,肯定天体的永恒和无始无终并不意味着必然倒向宗教。而且从以上的引文看,马克思相信天象已经体现了自我意识在原子论中的发展原则,没有必要再把自我意识同天体绝对地对立起来。因此,他认为伊壁鸠鲁的自我意识依然是抽象的和个别的,没有同自然界的现实性结合起来。他指出:如果把这种抽象的个别的自我意识设定为绝对的原则,那么,“一切真正的和现实的科学当然就被取消了……那么这就会为迷信的和不自由的神秘主义大

开方便之门。”¹⁶⁸

但是总的来说,马克思充分肯定了伊壁鸠鲁在自然哲学中表现出来的寻求彻底自由的自我意识哲学,把伊壁鸠鲁称作“最伟大的希腊启蒙思想家”。¹⁶⁹就整篇论文来说,马克思最关切的问题是,伊壁鸠鲁怎样把德谟克利特探索自然规律的原子论改造成为一种可以用于人生和改变世界的哲学,而这种哲学的出现必然意味着以实体为基础的整个希腊哲学的解体和自我意识时代的开始。在论文的结尾,马克思得出了如下结论:“在伊壁鸠鲁那里,包含种种矛盾的原子论作为自我意识的自然科学业已实现和完成,有了最后的结论,而这种具有抽象的个别性形式的自我意识对其自身来说是绝对的原则,是原子论的取消和普遍的有意识的对立物。相反,对德谟克利特来说,原子只是一般的、经验的自然研究的普遍的客观的表现。因此,对他说来,原子仍然是纯粹的和抽象的范畴,是一种假设,这种假设是经验的结果,而不是经验的推动原则;所以,这种假设也仍然没有得到实现,正如现实的自然研究并没有进一步受到它的规定那样。”¹⁷⁰如果联系全文来看,马克思从伊壁鸠鲁自然哲学中得出的最终结论就是个人的精神自由这一根本原则。

《关于伊壁鸠鲁哲学的笔记》和博士论文无疑是用典型的黑格尔唯心主义观点写成的,但是在马克思的思想史上具有重要意义。这些意义应当结合他从法学到哲学的转变以及后来的思想发展来看。

首先是马克思的价值观问题。1845年马克思在《关于费尔巴哈的提纲》中指出:“哲学家们只是用不同的方式解释世界,问题在于改变世界。”¹⁷¹我们可以把马克思主义哲学归结为关于如何改变世界的哲学。而价值观是这一哲学的前提,包括要不要改变世界和按什么方向改变世界的问题。从以上的叙述中可以看出,马克

思最初的价值观是受康德和费希特影响的理想主义。这种理想主义的核心内容就是认为历史是可以改变的,而且必须予以改变,因为在这些理想主义者看来,现存世界并不合理,只有理性才能使之完美起来。他在就博士论文致他未来岳父的献词中这样写道:“他深怀着令人坚信不疑的、光明灿烂的唯心主义,唯有唯心主义才知道那能唤起世界上一切英才的真理……唯心主义不是幻想,而是真理。”¹⁷²这种理念必然包含对主体活动的肯定和发挥,虽然这种肯定和发挥因其唯心主义性质而表现为对主体作用的无限夸大和对历史能动方面的抽象发展。马克思很可能在中学时代就受到这种理念的影响,他报考法律系而没有报考哲学系这一行为本身就体现了他立志通过实际行动来改变世界的强烈愿望。

他的第一次尝试是构筑形而上学的法学体系作为改变世界的根据。这个努力失败之后,为了解决应有和现实的矛盾,他转向了他一度憎恶过的黑格尔哲学。但是这种转变并没有使他放弃改变世界的志向和对主观能动性及历史主体性的肯定。相反,他所探讨的问题是什么是历史主体,它通过什么途径以什么方式才能改变世界?

在对希腊哲学和伊壁鸠鲁的研究中,马克思主要反对了两种观念:神学和机械决定论。在宗教问题上,马克思主张彻底的无神论,把哲学同宗教对立起来。在他看来,哲学代表着理性的发展,而宗教则是迷信、愚昧的价值体系。他主张通过世界的哲学化来消灭宗教化的世界。因此,他极力反对哲学依从于宗教、与宗教妥协或与宗教结成联盟的主张,而这些思潮构成了以黑格尔为代表的德国古典哲学的传统。

在马克思看来,以自然科学为基础的机械决定论也不足取。它的主要问题是价值缺位,把历史主体排除在外,从而把创造和改变世界的角色出让给了神学。马克思没有把德谟克利特和伊壁鸠

鲁当做古代唯物主义代表,而是从决定论和目的论的角度分析两人在原子论上的差别,认为德谟克利特只是假定了世界的物质存在——这只是历史变化的一个客观的环节,却没有说明什么因素推动世界的发展。世界的发展主要表现在它的形式上,形式体现了实质,是由精神决定的,而物质内容则是消极的可塑质料。¹⁷³伊壁鸠鲁的贡献在于他赋予原子以个性和目的,为说明不断变化的现象世界提供了精神的依据。马克思认为,伊壁鸠鲁比德谟克利特更贴近现实生活,因为前者谈的是人生哲学,强调快乐、宁静和精神的自由,而后者却远离社会。

其次,关于如何改变世界。马克思主张自我意识的革命作用,这种作用表现在两个方面。一是冲破了亚里士多德和黑格尔与现实相对立的形而上学体系的精神束缚,二是对宗教化的世界起到了理性化的改造作用。自我意识是马克思用来解决应有和现实之间矛盾的第一块基石。他所说的自我意识与鲍威尔有所不同,他不认为各个时期的宗教体现了自我意识的发展,相反,把宗教一律看作自我意识的改造对象——“总而言之,我痛恨所有的神”。马克思的自我意识与伊壁鸠鲁也有一些区别。他不赞同伊壁鸠鲁的主观随意性,而是强调各种自我意识在相互关系中实现理性。

马克思不承认把主体排除在外的自然科学方法能够直接用来解释历史变动,这一点无疑有它正确和深刻的一面。但是,这一立场也反映出当时马克思对自然科学的认识不足。古代自然科学还没有上升到人对自然的改造这一认识高度,只是对自然现象的一种简单猜测。后来,由于费尔巴哈学说的影响,马克思才提出了自然科学同政治和哲学联盟的口号,并且通过实践范畴的创立正确评价了自然科学和生产力在历史发展中的重要作用。

在对希腊哲学的研究中,马克思还特别关注原子的关系和现象世界的形式这些范畴。这些范畴实际上体现了马克思心目中的

现实,对后来唯物史观尤其是生产关系和社会形式等概念的创立起到了重要作用。

总之,在大学最后三年半的哲学研究中,马克思通过不断把理想和现实结合起来而不是对立起来的方式,站到了通向唯物史观的起点。终其一生,他都在致力于克服应有和现有之间的矛盾。在这个过程中,他一方面通过对“应有”的价值思考,从民主主义者转变为共产主义者,另一方面通过对“现有”的科学研究,从唯心主义转向历史唯物主义。这两个方面也就是马克思主义所具有的革命性和科学性的由来。

在青年黑格尔派中,马克思以务实著称,这也有其思想根源。马克思是在构筑形而上学的法学体系失败之后转向黑格尔哲学的。作为官方意识形态,黑格尔哲学之所以吸引马克思,当然不是因其体系的保守性,而是因为它包含着历史辩证法,包含着对观念和现实、抽象和具体相统一的理解。其他青年黑格尔分子没有与马克思类似的经历。他们更关注的是黑格尔哲学中的能动的和革命的因素,毫不顾及这些因素与具体现实的联系。他们片面强调“自我意识”和“唯一者”的作用,结果,在把黑格尔哲学变成了一种革命学说的同时,也把它变成了一种远离具体现实、类似费希特的主观唯心主义哲学。

马克思也要求改变现状。但是,这种革命理念并非来自黑格尔哲学。此前在康德和费希特的影响下,它就形成了。黑格尔哲学只是教给他从具体的现实中去理解理性的发展,把逻辑和历史看作一个统一的过程。马克思同样承认“自我意识”的历史能动作用,但是他始终是在有限的程度上,在具体的客观理性的约束下承认这一作用,注意把应有和现实统一起来,避免重犯理想主义的错误。

最后,这次转变对马克思的职业选择发生了深刻的影响。在

《给父亲的信》中,马克思仍然没有放弃毕业后当一名法官和兼职教授的愿望。但是,当他转向哲学之后,这个愿望逐渐被放弃了。在柏林大学的最后两年,马克思实际上已疏远了母校,把精神活动的重心放在了博士俱乐部。在这里,青年黑格尔派的博士们形成了一个反抗神学和官方意识形态的自由主义中心。1840年春,反动的弗里德里希-威廉四世继位,加强了对青年黑格尔派的迫害,许多人被调离或免除了大学的教职。马克思大学毕业后曾想通过鲍威尔的帮助获得波恩大学哲学系的教职,这个愿望也因鲍威尔受到迫害而随之落空。残酷的政治现实使马克思转向报业,走上了职业革命家的道路。他的一生很少获得具有稳定收入的职业。在个别短暂的时期,他担任过一些革命或进步报刊的编辑、主编,而大部分时期则是以自由撰稿人的身份为生,过着颠沛流离的生活。马克思放弃了他在中学和大学时向往的法官、律师或教授这些体面的职业,但是他在最崇高的层次上实现了少年时期就立下的理想。他为人类解放事业贡献了自己的一生。

注 释

- 1 《马克思恩格斯选集》第2版第2卷第31页。
- 2 马克思:“当我们丧失理性的时候,谁来支持我们呢?是我们的父母,他们走过了漫长的生活道路,饱尝了人世辛酸。”参见《马克思恩格斯全集》第2版第1卷第457页。马克思的父亲作为特利尔市的法律顾问和著名律师希望子承父业作一名法学家。他在与上大学的儿子的书信往来中多次讨论了未来的法律职业问题。参见《马克思恩格斯全集》第1版第40卷附录。
- 3 《马克思恩格斯全集》第2版第1卷第458页。
- 4 《马克思恩格斯全集》第2版第1卷第458页。
- 5 《马克思恩格斯全集》第2版第1卷第458页。
- 6 《马克思恩格斯全集》第2版第1卷第459页。

- 7 《马克思恩格斯全集》第2版第1卷第458页。
- 8 《马克思恩格斯全集》第2版第1卷第459页。
- 9 《马克思恩格斯全集》第2版第1卷第459页。
- 10 《马克思恩格斯全集》第2版第1卷第459—460页。
- 11 马克思：“我确实认为法学比所有行政科学好……如果当了陪审推事以后又得了博士学位，那么就更能得到兼职教授职位。”《马克思恩格斯全集》第1版第40卷第17页。
- 12 梅林：“他并不很留意于那些学院式的讲演，而且在九个学期之中，他只选习了十二门功课，其中大多数是法学的必修科，甚至这十二门他也或许很少去听讲。”参见弗·梅林：《马克思传》，三联书店1956年版第12页。
- 13 《马克思恩格斯全集》第1版第40卷第17页。
- 14 马克思的《波恩大学肄业证书》和《柏林大学毕业证书》或许提供了这方面的例证。这两份证书记载了马克思研读法律的必修课程，其中主要部分是各种法律课程。此外还有古代史、艺术史、人类学、神学、逻辑学、地理学等，这部分的份量不大。缺少的是被马克思作为主要课程来修的哲学和历史学。但是这两份证书都是由法律系主任和哲学系主任共同签署的，也许这应当被解释为教学体制方面的规定。
- 15 奥古斯特·科尔纽：《马克思的思想起源》，中国人民大学出版社1987年版第3页。
- 16 奥古斯特·科尔纽：《马克思的思想起源》，中国人民大学出版社1987年版第4页。
- 17 奥古斯特·科尔纽：《马克思的思想起源》，中国人民大学出版社1987年版第6页。
- 18 《马克思恩格斯全集》第1版第40卷第15、16页。
- 19 《马克思恩格斯全集》第1版第40卷第15页。
- 20 弗·梅林怀疑马克思所说的“300印张”是个笔误，但是没有提供证据。因此，本书仍然沿用“300印张”的说法。参见弗·梅林：《马克思传》，三联书店1956年版第14页。
- 21 《马克思恩格斯全集》第1版第40卷第10页。
- 22 《马克思恩格斯全集》第1版第40卷第11页。

- 23 《马克思恩格斯全集》第1版第40卷第11页。
- 24 《马克思恩格斯全集》第1版第40卷第11页。
- 25 《马克思恩格斯全集》第1版第40卷第11页。
- 26 《马克思恩格斯全集》第1版第40卷第11—13页。
- 27 《马克思恩格斯全集》第1版第40卷第13—14页。
- 28 《马克思恩格斯全集》第1版第40卷第14页。
- 29 《马克思恩格斯全集》第1版第40卷第15页。
- 30 《马克思恩格斯全集》第1版第40卷第15页。
- 31 《马克思恩格斯全集》第2版第1卷第458页。
- 32 《马克思恩格斯全集》第1版第40卷第14—16页。
- 33 《马克思恩格斯全集》第1版第40卷第883页。
- 34 奥古斯特·科尔纽：《马克思恩格斯传》，三联书店1963年版第1卷第145页。
- 35 《马克思恩格斯选集》第2版第4卷第221页。
- 36 《马克思恩格斯选集》第2版第4卷第222页。
- 37 黑格尔：《宗教哲学讲座·导论》，山东大学出版社1988年版第18页。
- 38 黑格尔：《宗教哲学讲座·导论》，山东大学出版社1988年版第91—92页。
- 39 《马克思恩格斯选集》第2版第4卷第221页。
- 40 黑格尔《哲学史讲演录》，商务印书馆1959年版第3卷第3—4页。
- 41 《马克思恩格斯全集》第1版第2卷第48页。
- 42 《马克思恩格斯全集》第2版第1卷第940页。
- 43 麦克莱伦举出《博士论文》的一些段落说明他的观点：“他斥责那些企图用折衷的办法修补哲学现状的人说：‘当雅典遭到毁灭的威胁时，忒米斯托克利斯却是劝雅典人把雅典城完全丢弃，而在海上建立一座新雅典城，建立一个新的环境’，这恰恰是鲍威尔著作中十分常见的那种预示未来的思想。鲍威尔关于纯粹否定的价值的学说在马克思下面一段话中表现得很明显，他说：‘当意志从阿门塞斯的阴影王国里走出来，转而面对着那世界的、并没有意志而呈现着的现实时，一个本身自由的理论的精神，将会变成实践的力量，——这乃是一条心理学的规律。’他们对黑格尔的态度也是非常相似的。鲍威尔在《最后审判》中区别了秘密的黑格尔和公开的黑

格尔,马克思也照这样说:‘如果一个哲学家真的妥协了,那么他的学生就应该根据他内在的本质的意识来说明那个是对于他本人具有一种外在的意识的东西’。最后,马克思关于理论和实践的关系的观点恰恰是与鲍威尔的观点一样的。他在《博士论文》中所说‘哲学上的实践本身就是理论的’一语就是从鲍威尔给他的一封信中取的,鲍威尔说:‘现在理论乃是实践的最强有力的形式’。”(戴维·麦克莱伦:《青年黑格尔派与马克思》,商务印书馆1982年版第73—74页。)

44 奥古斯特·科尔纽:《马克思恩格斯传》,三联书店1963年第1卷第187页。

45 1840年初鲍威尔在给马克思的信中说:“唉,哪里还有小玫瑰花呢?只有你来到你的鲍威尔身旁时,它们才会对我开放。”奥古斯特·科尔纽:《马克思恩格斯传》,三联书店1963年版第1卷第186页。

46 [苏]B.A.马利宁、B.И.申卡鲁克:《黑格尔左派批判分析》,社会科学文献出版社1987年版第84页。

47 其中最重要的一部是中世纪晚期法国哲学家伽桑狄(1592—1655)整理注释的由希腊哲学史家第欧根尼·拉尔修(约前3世纪末)编纂的古代著作《论哲学家的生平》。该书于1649年在里昂出版,书名为《比埃尔·伽桑狄评第欧根尼·拉尔修,第10卷:论述伊壁鸠鲁的生平、习惯和见解》。其他重要古代著作还有普卢塔克《论信从伊壁鸠鲁不可能有幸福的生活》(1599年在美因河畔法兰克福出版的古·克西兰德版本)和《科洛特》(克西兰德版);塞克斯都·恩披里柯文集《反对数学家》和《皮浪的基本原理》(1621年日内瓦版);鲁齐乌斯·安涅乌斯·塞涅卡《全集》1—3卷(1672年阿姆斯特丹版);约·斯托贝《箴言和牧歌》(1609年日内瓦版);《亚历山大里亚的克雷门斯全集》(1688年科伦版);卢克莱修的《物性论》1—6卷;西塞罗《论神性》第1卷、《土斯库兰的谈话》5卷本和《论最高的善和恶》1—3卷等。19世纪的著作主要有黑格尔《哲学史讲演录》、神学家斐·克·鲍尔的《柏拉图主义中的基督教成分,或苏格拉底和基督》、费尔巴哈的《近代哲学史》、亨·李特尔《古代哲学史》等。

48 《马克思恩格斯全集》第1版第40卷第53页。

49 《马克思恩格斯全集》第1版第40卷第53页。

50 《马克思恩格斯全集》第1版第40卷第47页。

- 51 伊壁鸠鲁：“研究自然不应该根据空洞的公理和规律，任何时候都应该按自然现象本身的提示来进行研究……[我们的生活]需要的不是毫无用处的判断和空洞的假设，而是要我们能过平静的生活。”“如果只保留一种解释，而抛弃另一种和现象同样相符的解释，那么很明显，在此情况下人们就完全脱离自然科学而陷入神话的领域。”（《马克思恩格斯全集》第1版第40卷第48—49页）
- 52 《马克思恩格斯全集》第1版第40卷第48、54页。
- 53 《马克思恩格斯全集》第1版第40卷第41—42页。
- 54 《马克思恩格斯全集》第1版第40卷第46、49页。
- 55 《马克思恩格斯全集》第1版第40卷第55页。
- 56 《马克思恩格斯全集》第1版第40卷第48页。
- 57 《马克思恩格斯全集》第1版第40卷第51、52页。
- 58 《马克思恩格斯全集》第1版第40卷第29页。
- 59 《马克思恩格斯全集》第1版第40卷第61页。
- 60 《马克思恩格斯全集》第1版第40卷第52页。
- 61 《马克思恩格斯全集》第1版第40卷第52页。
- 62 《马克思恩格斯全集》第1版第40卷第50页。
- 63 《马克思恩格斯全集》第1版第40卷第53、55页。
- 64 《马克思恩格斯全集》第1版第40卷第54页。
- 65 《马克思恩格斯全集》第1版第40卷第55页。
- 66 《马克思恩格斯全集》第1版第40卷第62页。
- 67 普卢塔克：“哲人在生病时经常嘲笑疾病带来的痛苦。在此情况下，对于那些爽快而轻松地忍受肉体折磨的人，快乐还有什么意义？”马克思：“普卢塔克反驳伊壁鸠鲁说，由于痛苦的可能，在现在具备健康的情况下，不可能存在自由。”见《马克思恩格斯全集》第1版第40卷第62、74页。
- 68 普卢塔克：“那些对死亡根本没有观念的人，比起那些自学地得出死亡与此我们毫无关系的人来，更不会对死后将出现什么情况产生疑虑和恐惧。对于后者，死亡至少在他们谈到和想到的范围内同他们有关；可是动物则根本不会想到与它们无关的东西，如果说他们也躲避袭击并且对可能受伤或被打死感到恐惧，那么它们在死亡当中所害怕的正是他们[伊壁鸠鲁

- 派]也感到可怕的东西。”见《马克思恩格斯全集》第1版第40卷第79页。
- 69《马克思恩格斯全集》第1版第40卷第62—63页。
- 70《马克思恩格斯全集》第1版第40卷第78页。
- 71《马克思恩格斯全集》第1版第40卷第30页。
- 72《马克思恩格斯全集》第1版第40卷第75页。据说伊壁鸠鲁终生都受着各种疾病的折磨,他不否认这种痛苦,但是以坚强的意志对待这一点。他在临终前几天忍着巨大的病痛在一封信中把这即将死去的时刻称作“我一生真正幸福的这个日子”。见罗素:《西方哲学史》(上),商务印书馆1996年版第349页。
- 73《马克思恩格斯全集》第1版第40卷第79—80页。
- 74《马克思恩格斯全集》第1版第40卷第80页。
- 75《马克思恩格斯全集》第1版第40卷第80页。
- 76《马克思恩格斯全集》第1版第40卷第81页。
- 77《马克思恩格斯全集》第1版第40卷第82—83页。
- 78《马克思恩格斯全集》第1版第40卷第83、84页。
- 79《马克思恩格斯全集》第1版第40卷第85页。
- 80《马克思恩格斯全集》第1版第40卷第91页。
- 81《马克思恩格斯全集》第1版第40卷第63页。
- 82 马克思:“因为希腊生活和希腊精神的灵魂是实体,这实体最初作为一种自由的实体在他们中间显露出来,所以对这种实体的认识就表现在独立的存在物中,即表现在个人中。他们一方面作为优秀人物外在地和别的个人相对立,另一方面他们的认识是实体的内部生活。所以这一认识对于他们周围的现实的条件来说内在的。”见《马克思恩格斯全集》第1版第40卷第63页。
- 83《马克思恩格斯全集》第1版第40卷第63—64页。
- 84《马克思恩格斯全集》第1版第40卷第65页。
- 85《马克思恩格斯全集》第1版第40卷第64页。
- 86 马克思写道:“‘自由报刊’是社会舆论的产物,同样,它也制造社会舆论,唯有它才能使一种特殊利益成为普遍利益,唯有它才能使摩泽尔河岸地区的贫困状况成为祖国普遍关注和普遍同情的对象,唯有它才能使大家

都感觉到这种贫困,从而减轻这种贫困。报刊是带着理智的,但同样也是带着情感来对待人民生活状况的;因此,报刊的语言不仅是超脱各种关系的明智的评论性语言,而且也是反映这些关系本身的充满热情的语言,是官方的发言中所不可能有而且也不允许有的语言。”见《马克思恩格斯全集》第2版第1卷第378页。

87 《马克思恩格斯全集》第1版第40卷第64页。

88 《马克思恩格斯全集》第1版第40卷第64页。

89 《马克思恩格斯全集》第1版第40卷第64页。公元前432年,奥拉克兰的祭司第奥配特(Diopheithes)得以在立法会上通过一项议案:“凡不接受宗教者,凡传播天文学说者应交付审判。”阿那克萨哥拉后来受到这一议案的迫害。见[德]E.策勒尔:《古希腊哲学史纲》,山东人民出版社1996年版第64页。

90 《马克思恩格斯全集》第1版第40卷第65页。

91 《马克思恩格斯全集》第1版第40卷第67页。

92 《马克思恩格斯全集》第1版第40卷第63页。

93 马克思:“只要希腊精神本身的明显威力还在由皮蒂娅的三脚祭坛来宣告,德尔斐的阿波罗的神谕对于人民就是一种隐藏在朦朦胧胧、神秘不解的力量之中的神的真理;只要这些神谕还是人民自己的具有语言形式的理论,人民就从理论上对待它们。只要这些神谕还没有人民性,它们就是人民的。”《马克思恩格斯全集》第1版第40卷第66页。

94 《马克思恩格斯全集》第1版第40卷第66页。

95 《马克思恩格斯全集》第1版第40卷第67页。

96 在马克思看来,从苏格拉底到亚里士多德的主观精神哲学都具有这种特征。他指出:“因而哲学家本身,——而不是作为一般现实精神的运动,——就是和他相对立的实体世界的彼岸真理。柏拉图最形象地表达了这点,他说,或者哲学家应当成为国王,或者国王应当成为哲学家。”见《马克思恩格斯全集》第1版第40卷第70页。

97 《马克思恩格斯全集》第1版第40卷第67页。

98 《马克思恩格斯全集》第1版第40卷第68—69页。

99 马克思:“正如阿那克萨哥拉的智慧出现在诡辩学派那里(在他们那里智

慧实际上变成世界的非存在)和这一直接的灵异活动本身在苏格拉底的灵异中变成是客观的那样,——苏格拉底的实际活动在柏拉图那里也重新变为一般的和观念的活动,而智慧则扩展成为一个理想王国。在亚里士多德那里这个过程又被理解为单一的,但是这个单一的东西现在实际上是概念的单一性。在哲学史上存在着各种关节点,它们使哲学在自身中上升到具体,把抽象的原则结成统一的整体,从而打断了直线运动,同样也存在着这样的时刻:哲学已经不再是为了认识而注视着外部世界……哲学把握了整个世界以后就起来反对现象世界。”见《马克思恩格斯全集》第1版第40卷第135—136页。

100 《马克思恩格斯全集》第1版第40卷第137页。

101 马克思:“虽然哲学被封闭在一个完善的、整体的世界里面,但这个整体的规定性是由哲学的一般发展所制约的;这个发展还决定了哲学在转变为与实际关系时所采取的形式。因此,世界的整体性一般地说是内部分离的,并且这种分离达到了极点,因为精神的存在是自由的,其丰富达到普遍的程度,心脏的跳动在其内部,也就是在作为整个机体的具体形态之中形成了差别。只有当世界的各个方面都是整体的时候,世界的分裂才是完整的。所以,与本身是一个整体的哲学相对立的世界,是一个支离破碎的世界。因而这个哲学的能动性也表现得支离破碎,自相矛盾;哲学的客观普遍性变成个别自我意识的主观形式,而哲学的生命就存在于这些主观形式之中。但是不应在这场继伟大的世界哲学之后出现的风暴,感到惊慌失措。普通竖琴在任何人手中都会响;而风神琴只有当暴风雨敲打琴弦时才会响。”《马克思恩格斯全集》第1版第40卷第136页。

102 马克思:“在这样的时代,模棱两可的智者们的观点同全体统帅们的观点是对立的。统帅们认为,裁减战斗部队,分散战斗力量并签订符合现实需要的和约,可以挽回损失,而泰米斯托克利斯在雅典城遭到毁灭的威胁时,却劝说雅典人完全抛弃这个城市,而在海上,即在另一个原素上建立新的雅典。”《马克思恩格斯全集》第1版第40卷第137页。

103 《马克思恩格斯全集》第1版第40卷第137页。对罗马时代的这个评价也反映在马克思对罗马著名哲学家卢克莱修的看法上,他在笔记中写

道：“不言而喻，卢克莱修的东西只有少量可供利用。”见《马克思恩格斯全集》第1版第40卷第105页。

- 104 “然而不幸的根源在于，那时的时代精神，即本身是充实的而且在各方面都形成得十分理想的精神单子，不可能承认那种不是由精神单子形成的现实。这种不幸的幸运的一面，是作为主观意识的哲学在对待现实的态度上所采取的主观形式样态。例如，伊壁鸠鲁哲学和斯多葛派哲学曾是它那个时代的幸运；又如在大家共有的太阳落山后，夜间的飞蛾就去寻找人们各自为自己点亮的灯光。”见《马克思恩格斯全集》第1版第40卷第137—138页。

105 《马克思恩格斯全集》第1版第40卷第138页。

106 《马克思恩格斯全集》第1版第40卷第141页。

107 《马克思恩格斯全集》第1版第40卷第140—141页。

108 《马克思恩格斯全集》第1版第40卷第142—143页。

109 《马克思恩格斯全集》第1版第40卷第145页。

110 《马克思恩格斯全集》第1版第40卷第170页。

111 《马克思恩格斯全集》第2版第1卷第10页。

112 《马克思恩格斯全集》第1版第29卷第527页。

113 《马克思恩格斯全集》第2版第1卷第11页。

114 《马克思恩格斯全集》第2版第1卷第101页。

115 《马克思恩格斯全集》第2版第1卷第12页。

116 《马列著作编译资料》人民出版社1980年第12辑第117页。

- 117 马克思：“在那部著作中我将联系整个希腊思辨详细地阐述伊壁鸠鲁主义、斯多亚主义和怀疑主义这一组哲学。”“关于伊壁鸠鲁派、斯多亚派和怀疑派哲学的全部概况，以及它们与较早的和较晚的希腊思辨的总体关系，我打算在一部更为详尽的著作里加以阐述。”见《马克思恩格斯全集》第2版第1卷第11、17页。

118 《马克思恩格斯全集》第2版第1卷第16页。

119 《马克思恩格斯全集》第2版第1卷第16页。

120 《马克思恩格斯全集》第2版第1卷第17页。

121 《马克思恩格斯全集》第2版第1卷第15页。

122 《马克思恩格斯全集》第2版第1卷第16页。

123 《马克思恩格斯全集》第2版第1卷第20页。

124 《马克思恩格斯全集》第2版第1卷第29页。

125 马克思：“数学独断论的不科学的形式从一开始就成了认识真理的障碍，在这种形式下，主体围绕着事物转，这样那样议论，可是事物本身并没有形成一种多方面展开的生动的东西。三角形使数学家有可能作图和论证；但它仍然不过是空间的一个概念，并没有发展成任何更高的形式；需要把它同其他某种事物对比，这时它才有了新的位置，而对同一对象采取的不同位置，就给三角形创造了各种不同的关系和真理。”见《马克思恩格斯全集》第1版第40卷第10页。

126 马克思：

“数学家的智慧

一

我们已用符号表示一切，
我们的理智变成了一道简单的算术题，
如果上帝是点，他便同圆柱体相异，
如果你们倒立，那就不是屁股坐地。

二

如果 a 是情妇，则情郎就是 b
对此我敢用脑袋来做抵，
只要把 a 加 b 放在同一行里，
它们准是一对情人无疑。

三

他们用线条丈量世界，
但从来搞不清楚什么是精神，
既然用 a 和 b 能解决任何纠纷，
那法庭就变得不值分文。”

“致医生们

你们这帮市侩庸医实在可恶！
世界在你们看来不过是一堆骸骨。
只要你们用氨气把血液变凉，
再一按脉搏，发现它已经跳动正常，
你们就认为一切都已没有问题，
病人就可以舒舒服服地活下去。
你们说上帝有个聪明的头脑，
对解剖学的造诣也很高超，
所以每朵花都能派上用场，
只要你们把它熬成浓浓的药汤。”

“医生的形而上学

从来就没有什么精神，
连牛也能生存，就是一个明证。
关于灵魂的侈谈纯属骗人，
我们从未发现它在胃里藏身；
随便拿一颗丸药就可把它赶出去，
于是那些鬼魂就会像滚滚潮水，
一下子泻出了人们的身体。”

“医生的人类学

凡是有耐力的人，
都习惯于在肚皮上抹上油膏，
不管穿堂风多么厉害，
也不能使他们伤风感冒！
如果坚持节制饮食，
也同样能达到保健的目标，
须知我们现有的文化，

本来起源于灌肠催泻的高招。”

见《马克思恩格斯全集》第2版第1卷第788—791页。

127 《马克思恩格斯全集》第2版第1卷第75页。

128 马克思：“哲学的实践本身是理论的。正是批判根据本质来衡量个别的存在，根据观念来衡量特殊的现实。但是，哲学的这种直接的实现，按其内在本质来说是充满矛盾的，而且它的这种本质在现象中取得具体形式，并且给现象打上自己的烙印。当哲学作为意志面向现象世界的时候，体系便被降低为一个抽象的总体，就是说，它成为世界的一个方面，世界的另一个方面与它相对立。体系同世界的关系是一种反思的关系。体系为实现自己的欲望所鼓舞，就同他物发生紧张的关系。它的内在的自我满足和完整性被打破了。本来是内在之光的东西，变成转向外部的吞噬一切的火焰。”见《马克思恩格斯全集》第2版第1卷第75页。

129 《马克思恩格斯全集》第2版第1卷第76页。

130 马克思：“这是事情的一个方面，如果我们把事情纯粹客观地看成哲学的直接的实现的话。但是，事情还有主观的一面，不过这只是它的另一种形式。这就是得到实现的哲学体系同它的精神承担者即表现为哲学体系的进步的那些个别的自我意识的关系。在哲学的实现中有一种关系同世界相对立，从这种关系中可以得出一个结论：这些个别的自我意识始终具有一个双刃的要求：其中一面针对着世界，另一面针对着哲学本身。因为在事物中表现为一个本身被颠倒了的关系的东西，在这些自我意识中表现为二重的、自相矛盾的要求和行为。这些自我意识把世界从非哲学中解放出来，同时也就是把它们自己从作为一定的体系束缚它们的哲学中解放出来。”见《马克思恩格斯全集》第2版第1卷第76页。

131 《马克思恩格斯全集》第2版第1卷第76页。

132 《马克思恩格斯全集》第2版第1卷第76—77页。该卷第27条尾注说：“‘实证哲学’是19世纪30年代末至40年代初德国哲学中的一个宗教神秘主义流派。当时一批保守的德国哲学家（克·海·魏瑟、伊·海·费希特、安·君特、弗·巴德尔）从右的方面批判黑格尔哲学。他们反对理性认识，认为神的启示是‘实证’知识的唯一源泉，企图使哲学从属于宗教。”见该卷第1006页。

- 133 马克思：“伊壁鸠鲁以原子的直线运动表述了原子的物质性，又以脱离直线运动的偏斜实现了原子的形式规定，而这些对立的规定又被看成是直接对立的运动。”见《马克思恩格斯全集》第2版第1卷第33页。
- 134 《马克思恩格斯全集》第2版第1卷第35页。
- 135 马克思：“西塞罗所要求的物理的原因会把原子的偏斜拖回到决定论的范围里去，而偏斜正是应该超出这种决定论的。”见《马克思恩格斯全集》第2版第1卷第34页。
- 136 马克思：“行为的目的是脱离、离开痛苦和困惑，即获得心灵的宁静。所以，善就是逃避恶，而快乐就是脱离痛苦。最后，在抽象的个别性以其最高的自由和独立性，以其总体性表现出来的地方，那里被摆脱了的定在，就合乎逻辑地是全部的定在，因此众神也避开世界，对世界漠不关心，并且居住在世界之外。”《马克思恩格斯全集》第2版第1卷第35页。
- 137 马克思：“在原子的排斥中，表现在直线下落中的原子的物质性和表现在偏斜中的原子的形式规定，都综合地结合起来了。”见《马克思恩格斯全集》第2版第1卷第37页。
- 138 马克思：“与原子发生关系的定在不是什么别的东西，而是它本身，因而也同样是一个原子，并且由于原子本身是直接地被规定的，所以就是众多的原子……因为原子本身就是它们的唯一客体，它们只能自己和自己发生关系；或者如果从空间的角度来表述，它们只能自己和自己相撞，因为当它们和他物发生关系时，它们在这种关系中的每一个相对存在都被否定了；而这种相对的存在……就是它们的原始运动，即沿着直线下落的运动。”见《马克思恩格斯全集》第2版第1卷第36—37页。
- 139 《马克思恩格斯全集》第2版第1卷第37页。
- 140 马克思：“因此，伊壁鸠鲁的原子偏斜说就改变了原子王国的整个内部结构，因为通过偏斜，形式规定显现出来了，原子概念所包含的矛盾也实现了。所以，伊壁鸠鲁最先理解了排斥的本质，虽然是在感性形式中，而德谟克利特则只认识到它的物质存在。因此，我们还发现了伊壁鸠鲁应用了排斥的一些更具体的形式。在政治领域里，那就是契约，在社会领域里，那就是友谊，友谊被称赞为最崇高的东西。”见《马克思恩格斯全集》第2版第1卷第38页。

- 141 《马克思恩格斯全集》第2版第1卷第44页。
- 142 马克思：“在德谟克利特看来，原子仅仅具有一种‘元素’，一种物质基质的意义。把作为‘本原’即原则的原子同作为‘元素’即基础的原子区别开来，这是伊壁鸠鲁的贡献。”见《马克思恩格斯全集》第2版第1卷第49页。
- 143 马克思：“我们都必须把个别环节的独立化归因于原子论意识的主观方法。由于赋予不同的规定以不同存在的形式，因而人们没有理解它们的差别。”《马克思恩格斯全集》第2版第1卷第49页。
- 144 马克思：“我还要提醒大家注意伊壁鸠鲁的一种手法，即他喜欢把一个概念的不同的规定看作不同的独立的存在。正如原子是他的原则一样，他的认识方式本身也是原子论的。”《马克思恩格斯全集》第2版第1卷第47页。
- 145 《马克思恩格斯全集》第2版第1卷第49页。
- 146 《马克思恩格斯全集》第2版第1卷第50页。
- 147 《马克思恩格斯全集》第2版第1卷第50页。
- 148 《马克思恩格斯全集》第2版第1卷第51页。
- 149 实际上，在德谟克利特看来，自然界仅仅是无数原子的组合，两者没有本质区别。关于这一点，马克思指出：“在把组合看成是现象自然界的唯一的形式的德谟克利特那里，现象并没有自在地表明它是现象，是一种与本质有区别的东西。”见《马克思恩格斯全集》第2版第1卷第52页。
- 150 马克思：“从本质世界中排除掉的时间，被移置到进行哲学思考的主体的自我意识中，而与世界本身毫不相干了。”见《马克思恩格斯全集》第2版第1卷第51页。
- 151 马克思：“时间，即有限事物的变换，当它被设定为变换时，同样是现实的形式，这种现实的形式把现象同本质分离开来……组合表示的只是原子的物质性以及由原子产生的自然界的物质性。相反，时间在现象世界中的地位，正如原子概念在本质世界中的地位一样，也就是说，时间把一切确定的定在加以抽象、消灭并使之返回到自为存在之中。”见《马克思恩格斯全集》第2版第1卷第52页。
- 152 《马克思恩格斯全集》第2版第1卷第53页。

- 153 马克思：“是自然在听的过程中听到它自己，在嗅的过程中嗅到它自己，在看的过程中看见它自己。所以，人的感性是一个媒介，犹如通过一个焦点，自然的种种过程得到反映，燃烧起来形成现象之光。在德谟克利特那里……现象只是主观的东西……在伊壁鸠鲁那里感性是现象世界的自身反映，是它的形体化的时间。”见《马克思恩格斯全集》第2版第1卷第54页。
- 154 《马克思恩格斯全集》第2版第1卷第54页。
- 155 《马克思恩格斯全集》第2版第1卷第59页。
- 156 《马克思恩格斯全集》第2版第1卷第55页。
- 157 《马克思恩格斯全集》第2版第1卷第55页。
- 158 《马克思恩格斯全集》第2版第1卷第56页。
- 159 马克思：“任何解释都可以接受。只是神话必须加以排除。但是，只有当人们通过追寻现象，从现象出发进而推断出不可见的东西时，神话才会被排除。必须紧紧抓住现象，抓住感性知觉……这样就可以对天象以及其他经常发生并使其他人特别感到震惊的事物的根据作出说明，从而消除恐惧，使自己从恐惧中解放出来。”见《马克思恩格斯全集》第2版第1卷第58页。
- 160 《马克思恩格斯全集》第2版第1卷第59页。
- 161 《马克思恩格斯全集》第2版第1卷第58—59页。
- 162 《马克思恩格斯全集》第2版第1卷第59页。
- 163 《马克思恩格斯全集》第2版第1卷第60页。
- 164 《马克思恩格斯全集》第2版第1卷第61页。
- 165 爱德华·策勒尔：《古希腊哲学史纲》，山东人民出版社1992年第223页。
- 166 《马克思恩格斯全集》第2版第1卷第61页。
- 167 《马克思恩格斯全集》第2版第1卷第62页。
- 168 《马克思恩格斯全集》第2版第1卷第63页。
- 169 《马克思恩格斯全集》第2版第1卷第63页。
- 170 《马克思恩格斯全集》第2版第1卷第64页。
- 171 《马克思恩格斯选集》第2版第1卷第57页。
- 172 《马克思恩格斯全集》第2版第1卷第9页。顺便提一句，由于“唯心主

义”在中文中已含有贬义，这个词应译为理想主义才能更好地传达马克思的本意。

173 这是一个古老的观点，最初来自亚里士多德，他曾用大理石雕像来说明形式和质料的关系。

第二章 在德国的思想历程

如果说马克思早期思想的发展可以用他不断涉足和开拓的知识领域来衡量,那么恩格斯就不同了。他一生中受过正式的高等教育。他读中学还差一年,没有毕业就被迫按照父亲的意志中断学业,于1838年7月去不来梅一家商行学习经商。这一年他还不满18岁。恩格斯的丰富知识主要是靠业余时间的自学积累起来的。他从青年时代起就把社会作为一个大课堂,通过参与社会斗争在实践中从事学习和研究。这条道路使他养成了善于观察和把理论知识与实际斗争直接结合起来的习惯。因此,我们在考察恩格斯早期思想时应当注意他曾经生活和工作过的那些不同地方,从他的故乡巴门和爱北斐特,到不来梅,再到柏林,最后是英国的曼彻斯特。对马克思,我们可以用“深奥睿智”来概括;对恩格斯,更恰当的说法也许便是“见多识广”了。

一 乌培河谷

弗里德里希·恩格斯在他年满 18 岁以前,一直生活在他的故乡,位于普鲁士莱茵省北部的乌培河谷。这是一个由巴门和爱北斐特两座毗邻的姊妹小城构成的地区。与马克思出生的文化历史名城特利尔不同,这两个城市是新兴的工业城市。虽然总共人口不过四万多人,却有二百多家中小型企业,“其中大多数是织布工厂、染坊和纺纱厂,出产丝织品、半丝织品和经过加工的棉织品”。¹当恩格斯出生时,乌培河谷已成为莱茵省纺织工业的中心。

19 世纪 30 年代,德国与英法两国相比,处在资本主义现代化较为落后的状态。就反封建的历史任务而言,德国需要解决民族统一、政教分离和实现民主三个基本问题。但是,德国的资产阶级先天不足。这个阶级不久前还是由小业主、商人和作坊老板组成的。现在他们所以能够设厂办企业,在很大程度是因为受惠于法国大革命和拿破仑的战争。在外来的革命和战争催化下发展起来的德国资产阶级,以普鲁士莱茵省的资产阶级为代表,生性软弱、庸俗,难以摆脱其小市民的习气。他们不敢通过决定性的政治斗争实现自己的历史使命,只满足于在既定秩序下一点一滴的改良。因此,德国所谓的资产阶级革命在 19 世纪上半叶不过表现为文学界和思想界的一些嘈杂的潮流。

在乌培河谷,资本主义的生产关系已经初步形成,某些工业制品,如丝带、花边,衣饰等,已驰名遐迩。但是在普鲁士和整个德国,各种封建关系和封建势力仍然严重束缚着生产力的发展。例如,产于内陆地区的乌培河谷的产品必须经过各种地方关税才能销往全国和世界各地。德国国民经济学家弗·李斯特写道:“德国

境内的 38 道关税和路捐使内陆交通瘫痪,这如同人体上的每一个部位被结扎,血液不能畅通流入其它部位一样。”² 此外还有落后的行会制度和产业结构也影响了本地出口产品的竞争力。而这些成本反过来被压在劳动者的头上。棉织工每周的劳动报酬不超过两个塔勒,买不了 50 公斤土豆,而丝带织工还挣不到这个数目。

乌培河谷的资产阶级是整个德国资产阶级的缩影。他们在宗教、封建势力和专制政府的夹缝中残喘,缺乏毗邻的法国资产阶级的勇气。他们希望德国统一,以便获得一个完整的国内市场,但是又害怕普鲁士官僚机构和容克势力侵犯他们那点可怜的自由。因此他们更倾向于利用宗教和地方势力维护自己的私利。他们反对激进的自由主义和民主主义,害怕这些思潮的传播会引起工人们的反抗。这是一个目光短浅的群体,只知道一心赚钱。为了与英国工业竞争,他们残酷地剥削工人,有意在人民中间宣扬基督教精神,要人民安于贫困和劳作。结果使这个以新兴工业著称的地区反而充满了令人窒息的保守气氛。

恩格斯家族几代经商,在巴门市颇有名望。恩格斯的父亲老弗里德里希也是一个较为成功的企业家。但是在他身上典型地体现了德国资产阶级庸俗和目光短浅的特性。这一点我们可以从他对恩格斯的教育所取的态度上看出。青年恩格斯从小就具有热爱知识、生性活泼和追求真理的天分,是将来献身人文科学事业的好材料。他所就读的爱北斐特中学校长,约·卡·勒·汉契克博士,在恩格斯中学肄业证书上写到:“该生在高年级学习期间操行优异,特别是他的谦虚、真诚、热情引起教师们的重视;该生不仅资质很高,而且表现出一种力求扩大自己的科学知识的值得赞许的愿望。因此取得了可喜的进步。”³

青年恩格斯按照他的天分和殷实的家庭经济状况完全有条件受到德国最好的高等教育。但是对他寄予极大期望的父亲并不希

望自己的儿子接受更多更好的教育,只要求他掌握经商所必须的一些语文数学知识。在这一问题上,商人老弗里德里希远不如马克思的父亲亨利希律师,后者作为自由职业者就是勒紧裤带也要让自己的儿子上德国一流大学。

然而,在家教上,父爱到处都是一样的。他们总是希望子女们能够按照自己的意愿成长,但是历史毕竟是在子女不断摆脱家长呵护的过程中发展起来的。

当恩格斯从巴门转入爱北斐特中学的第二年,即1835年8月27日,他父亲在一封家书中谈到了自己的儿子:“他表面上变得彬彬有礼,尽管先前对他进行过严厉的训斥,看来他即使害怕惩罚也没有学会无条件的服从。例如,令我感到懊恼的是,今天我又在他的书桌里发现一本从图书馆租借的坏书——一本关于十三世纪的骑士小说。值得注意的是他把这类书籍摆在书柜里而满不在乎。愿上帝保佑他的心灵吧!我常常为这个总的来说还很不错的孩子感到担心……为了孩子的幸福,我们不应该计较钱,而弗里德里希又是这样一个性格奇特和好动的孩子,所以对他最有好处的是过一种与外界隔绝的生活,使养成某种独立性。再说一遍,愿上帝保佑这个孩子,不要让他的心灵堕落。现在他身上除去一些使我高兴的品质以外,正向一种令人不安的漫不经心和性格软弱方面发展。”⁴

信中对恩格斯的批评,如“没有学会无条件的服从”,“满不在乎”,缺乏“某种独立性”,“漫不经心”,“性格软弱”等,反映了父亲的一种担忧。这种担忧其实就是害怕恩格斯由于接触了各种知识而可能动摇宗教信仰。在父亲看来,中学生活还是太开放了,而恩格斯需要过一种“与外界隔绝的生活”。在信仰和知识之间,父亲最终出面干预了,强迫恩格斯选择前者,放弃后者。

1837年9月,父亲人为地中止了恩格斯的中学学业。这决不

是出自经济原因,而是因为恩格斯在校期间所受的教育已经超出父亲允许的范围。老弗里德里希希望儿子像他那样成为一名成功的商人,同时也保持着基督教信仰。对父亲来说,恩格斯有了这点知识也就够了,剩下的事情就是把他从爱北斐特中学和寄宿的校长家中拉回自己的身边,老实地学习经商。

这件事情显然引起了父亲的朋友汉契克博士的不满。他在恩格斯中学肄业证书上对他的学生做了婉转的辩护:“该生由于家庭关系同本证书签署者过从甚密,就是在这种情况下,该生仍力求在宗教信仰、心地纯洁、品德高尚以及其他优良品质方面有突出表现。该生由于不得不选择商业工作为职业而中止他过去所计划的学习,于学年结束时(本年9月15日)转入商业工作。签署者与亲爱的学生告别,并致以最良好的祝福。”⁵ 遗憾之意和对老友的不满,溢于言表。

关于青年恩格斯故乡生活和学习时期的思想状况,直接的文字材料不多,包括几首诗和一篇题为《海盗的故事》的传奇小说。这些都出于恩格斯的笔下。其他材料主要有上述1835年父亲的家书和肄业证书上的评语两篇。从这些材料中,我们可以大致揣摩出当时恩格斯的信仰、兴趣和知识程度。

在肄业证书的评语中,各学科被分为语文和科学两大类。宗教被列为第一门科学。评语写道:“他熟悉福音派教会的基本教义,同样熟悉基督教会史的要点。通晓《新约》(原文)。”⁶ 这里讲的是他的宗教知识。1837年初恩格斯写的一首诗,反映了他的基督教信仰。这首诗是祈祷性的,祈祷上帝能够带走一切苦难和死亡的痛苦,内容空洞,情感苍白,像是应景之作。1839年7月12—27日,恩格斯在不来梅写给他中学同学弗·格雷培的信中坦陈,他在作祷告时“充满信心,感到愉快”,“但我从来没有感受过经常从我们的教堂讲坛上听到那种令人心醉神迷的极大幸福。”⁷

乌培河谷是充满新教虔诚主义的地方,思想上极为保守和封闭。教堂、主日学和家庭每天向人们“灌输要永远最盲目地、无条件地相信圣经、相信圣经教义、教会教义以至于每一个传教士的特殊教义之间的一致性”。恩格斯在这种环境中长大,自小受着“极端的正统思想和虔诚主义教育”。⁸他在离开乌培河谷之前,对这种信仰也没有感到有什么不妥,但也没有表现出多大的热情。他的兴趣主要在文学、历史和科学知识上。

肄业证书的评语对他的德语、拉丁语、希腊语和法语作了高度评价,说他“能毫无困难地理解无论散文作家或诗人的作品,特别是李维和西塞罗,味吉尔和贺雷西的著作,因而能毫不费力地理解整体的联系,清晰地掌握其思路,能熟练地把拉丁语课文译成德语……学会准确地翻译比较容易的希腊散文,如荷马和欧里庇得斯的作品,而且能较好地理解和复述柏拉图的一篇对话中的思路”。德语“在全面发展方面获得可喜的进步;作文具有良好的、独立的思想,而且大都组织得当;叙述均有依据,表达富有准确性。恩格斯对德国民族文学史和阅读德国古典作家的著作表现了值得嘉许的兴趣”,“他能熟练地翻译法语古典著作”。⁹

恩格斯从小就对诗歌创作充满兴趣。他开始做诗的年龄大概比马克思更早。现存第一首诗做于1833年,题为《献给我的外祖父》。这一年,恩格斯才13岁。诗中抒发了对外祖父的真挚感情,谈到从外祖父那里听到的“多少动人的故事”。¹⁰中学期间,恩格斯的诗作说明,他心目中的英雄是神话、童话、传说、民间故事、历史和古典文学作品中的那些传奇人物,如希腊神话中亚尔古船的英雄们、歌德作品中的浮士德、西班牙文学中的堂·吉珂德等。用古希腊文创作的叙事诗《伊托克列斯和波吕涅克斯决斗》,生动地再现了希腊神话文学中的决斗场面。这是恩格斯的得意之作,曾于1837年9月15日在爱北斐特中学的公众庆祝会上朗诵过。

马克思和恩格斯在青年时代都喜欢诗歌、戏剧和小说创作。不过他们在创作风格上有很大不同。马克思喜欢用诗细腻地抒发自己的主观情感和深邃的哲理,恩格斯则善于用诗来客观地表现宏大的斗争场面。

《海盗的故事》是恩格斯以 1820 年为背景创作的传奇小说,希腊水手向土耳其人复仇,情节曲折,人物性格鲜明。不过读起来不大像 19 世纪初的事情,很有点儿中世纪晚期的味道。

肄业证书的评语还谈到恩格斯在史地、数学、物理和哲学基础知识方面的情况,对他作了较高的评价,说他“在历史和地理方面拥有相当明晰的知识”,数学物理方面“掌握的知识是令人满意的,理解力很强,善于清楚明确地表达自己的思想”,“有兴趣倾听实验心理学的课程,并有一定成效。”^[1]

恩格斯在中学期间显示了对各种知识的广泛兴趣和才华,不过他仍然是一个普通的孩子,信仰福音派新教,无忧无虑,对社会没有形成自己的独立看法,对未来的职业也不像马克思中学毕业时那样已有了较深刻的思考。从他后来在不来梅写的《乌培河谷来信》看,他对家乡社会生活的各个方面有过仔细的观察,认识不少名人,在一定程度上也了解下层人民的生活。但是直到他进入社会实践之后,特别是有了旅居外地的对比,才真正理解了家乡精神生活的封闭和落后。

二 不来梅

恩格斯被父亲从中学召回家中学习经商约一年左右的时间,于 1838 年 7 月又被父亲派往不来梅,在批发商兼萨克森领事亨利希·洛伊波德的商行里当实习生,到 1841 年 3 月返回故乡。恩格

斯在不来梅生活工作了两年半。

不来梅是1815年维也纳会议后德意志邦联的四个自由市之一(另外三个自由市是法兰克福、汉堡和吕贝克),位于通向北海的威悉河东岸,周边与汉诺威王国(英国国王兼任国王的德国邦)接壤。这是一个著名的贸易城市,与欧洲和美洲各国保持着广泛的贸易往来。为了发展这种贸易,1827年该市斥巨资从汉诺威购得威悉河入海口的一小块儿土地,建立了一个港口——不来梅港,1842又开辟了从不来梅港到纽约的定期轮船航运。

商业的繁荣使不来梅充满了开放和进步的政治气氛。这里也有与乌培河谷相同的宗教虔诚主义,但是压不住进步文学、浪漫主义和自由主义思想通过报刊书籍的广为传播。在书店和书摊上可以买到乌培河谷难得一见的书籍。在报刊上可以发表争论文章,而且这些报刊也是反映不同思想倾向的党派争斗的阵地。

青年恩格斯在不来梅租住在圣马丁教堂主持戈特弗里德·特雷维拉努斯牧师的家里。白天他去商行上班,与洛伊波德领事共用一个办公室;每天帮助他处理大量的商务和信函。恩格斯的天性不喜欢经商。在不来梅的两年半时间里,他很少谈到他所从事的商务,偶尔谈到也多为抱怨之辞。他初到商行时的主要任务之一是抄信。他对此厌恶透了,抱着应付差事的态度:“天知道为什么,我一坐下来写信,鬼差使就来了——我总是有商行的工作要干。”¹²一次他在给友人的信中说:“领事此刻正在和格拉韦先生讨论几封必须在下午写好的信。我正聚精会神地听他们谈话,就像一个骗子看着陪审员们出来,等他们宣读‘有罪’或‘无罪’。如果格拉韦开始写信,转眼之间在我桌上就会有六封、七封、八封或更多的信要抄写,每封信一、二、三页不等。在我来到这里以后的这段时间,已经抄了四十页。”¹³他羡慕他的中学同学可以继续接受高等教育,抱怨说:“我手头没有大学听讲的笔记本,只有发票和账

簿。”¹⁴但是恩格斯还是忠于职守的,在完成了份内工作之后,他便把精力投向他感兴趣的事情上,或公私兼顾地做事。

恩格斯对待职业的态度与马克思有所不同。他区别对待谋生的职业与追求的事业,一生从未放弃过资本家或股东的身份。虽然他多次有过这样的想法,但是总是发现保持这种身份更有利于他所追求的崇高事业。在日后漫长的革命生涯中,他经常把从无产阶级那里赚取的剩余价值,用于支持马克思的生活和理论创作,支持无产阶级解放事业。可以说没有恩格斯的无私资助,马克思很可能会早逝于贫困之中。持有个人财产没有妨碍恩格斯成为无产阶级革命家。

恩格斯一边经商一边学习和从事社会活动是从不来梅开始的。对于这位来自乌培河谷的青年来说,不来梅是一个新的天地。家庭束缚解除了,展现在面前的是大量的新鲜事物。他可以接触来自不同地区和国家的人们,阅读各式各样的书刊,从事不同的活动,细心观察社会生活的各个方面。他可以在工余做自己喜爱的事情,上戏院、音乐厅、打牌、骑马、击剑、旅行、在威悉河里畅游、逛早市等。他还参加了汉撒同盟军队的操练,学习队列步伐。

恩格斯在从来梅期间始终保持着与家乡亲友和其他地区朋友的通信。在现存的书信中,给妹妹玛丽亚和弟弟海尔曼的信约有二十几封,给中学同学格雷培兄弟的有19封。他在信中还提到与他保持通信关系的其他亲友,如母亲伊丽莎白、奥古斯特弟弟、鲁道夫弟弟、安娜妹妹、友人施特吕克尔、武尔姆和布兰克等人。恩格斯在信中热情地谈论他在不来梅的所见所闻、所想所思,行文流畅幽默,有时还图文并茂,把他观察到的有趣的人、物和事唯妙唯肖地画在信的边页上或正文的空档中。亲友们非常喜欢阅读恩格斯的来信,常要求他多写一些。但是这对于“时间并不富裕”¹⁵的恩格斯来说,有时显得过分。恩格斯提出了对策,要求对方来信的

篇幅至少要与他的信一样长,“你用什么量器量给人,也必用什么量器量给你”。¹⁶

不来梅也是学习外语的好地方,这里每天都有来自各国的商人和旅行者,在商业方面汇集了各种语言的文件信函。恩格斯在中学期间只掌握了一门法语,但是他天生具有外语才能,也有学习外语的浓厚兴趣。他来不来梅后仅仅半年的时间就初步掌握了几十种外语,并能用它们来书写。为了向友人展示他学外语的成就,1839年4月他竟用9种文字来写一封信,其中包括意大利文、英文、葡萄牙文、荷兰文、西班牙文、法文6种外文,拉丁文和希腊文两种古文,再加上母语德文。¹⁷然而这还不是恩格斯掌握语言的全部!他还学了丹麦语、日语和土耳其语等。他自豪地对玛丽亚说:“现在我懂得二十五种语言。”¹⁸而这时他仅仅18岁。此外他还研究方言,曾写过一篇通讯《低地德意志方言》,发表在1841年1月的《知识界晨报》上。当时德国的官方语言是高地德意志语,但是各地还保持着不同方言。文中介绍了不来梅民间使用低地语言,甚至用它来书写;还提到下萨克森方言、北汉诺威方言、黑森方言、莱茵方言、威斯特伐利亚方言、弗里西安方言等。恩格斯指出,这些方言不同程度地保留了一些古词,有些方言和民间语还有很强的生命力,有些则显得“地方色彩太浓”。¹⁹丰富的语言知识大大开阔了恩格斯的眼界,为他从事文化历史研究提供了基础。

但是恩格斯最感兴趣的事情还是从事文学艺术活动。除了喜欢绘画外,他还学习音乐、诗歌和戏剧。他常把自己创作的乐曲片断写给亲友,并对自己和他人的作品做出相应评论。

做诗、编剧本更是恩格斯的拿手好戏。他创作了许多诗篇。其中有以历史事件为题材的、表达人民反抗殖民者和向往自由的诗,如《贝都英人》、《佛罗里达》;有歌颂英雄人物的诗,如《悼伊默曼之死》、《皇帝遗骸的迁葬》、《圣海伦岛》;也有《黄昏》之类颂咏大

自然的诗；还有讽刺性的政论诗，如《致敌人》、《报刊》、《书的智慧》、《致市信使报》等。这些诗作或发表在报刊上，或记载在给亲友的书信中。恩格斯喜欢以文会友，常不辞辛苦地把一些诗作抄给亲友。亲友们十分欣赏这些诗作，也经常向他索句，有人还收藏了他的整本诗卷。

恩格斯在这一时期创作的剧作流传下来两部残篇和一个整篇。《刀枪不入的齐格弗里特》以古日耳曼民间叙事诗中的英雄与现代反动人物为题材，是一部“关公战秦琼”式的讽刺剧。另一部独幕喜剧以家中人物和趣事为题材。歌剧《科拉·迪·里恩齐》表现了14世纪意大利护民官里恩齐领导人民反对封建贵族的斗争。

为了研究各种古典、现代和民间的文学作品，恩格斯大量地收集各类图书，本地买不到的书，他就托亲友在外地购买或让家人邮寄。他如饥似渴地阅读这些著作，读书成了他的第一需要。他说：“在春光明媚的早晨，坐在花园里，嘴里衔着烟斗，让阳光把脊背晒得暖和和的，再没有比在这种情况下读书更舒服的了。”²⁰

恩格斯同各种报刊建立了广泛的联系，其中有《不来梅杂谈报》、《不来梅市信使报》、《爱北斐特日报》、《德意志电讯》杂志、《知识界午夜报》、《知识界晨报》和《总汇报》等。他在这些报刊上发表了许多政论、文评、诗作，积极参与报刊的讨论。弗·奥斯渥特是他常用的笔名。

恩格斯为报刊写过大量的新闻报导，如以《不来梅通讯》为总题目的一系列文章。这些文章反映了他对周边社会文化生活的细致观察。

还在不来梅时期，恩格斯就已怀着极大地兴趣关注科技方面的信息。一首西班牙人曼努埃尔·霍赛·金塔纳写的诗《咏印刷术的发明》，被他译成德文，收进了《谷登堡纪念册》。当时，科技最发达的国家是英国。恩格斯从英国的文献中了解到伦敦的弗·佩·斯

密斯先生发明了可以取代明轮的船用螺旋桨,就把这项发明详细地介绍给德国读者,并告诉他们不来梅市已准备开辟德国和美国之间的螺旋桨轮船航线。他把这一发明称作“老阿基米得精神获得的新胜利”,号召投资者“关心这一重要事业,而不要从利己主义的或目光短浅的个人利益考虑出发支持这一事业……他们如果放弃这一机会,那时英国或美国就会经营这一事业,德国不仅会失去好处,而且还会被认为是因图小利而不能谋大业的国家。”²¹

恩格斯常常调查市场,在考察中亲身感受到了商人、资本家的唯利是图。他所写的《不来梅通讯·不来梅港纪行》谈到不来梅市场上的假冒伪劣商品,²²他还写信把观察到的作假细节透露给家人:“你买到这种咖啡豆时,就会发现每十粒好咖啡豆就有四粒坏咖啡豆,六颗小石子和四分之一洛特的脏东西、土等等……这种咖啡豆每磅卖 $9\frac{1}{2}$ 格罗特,即 4 银格罗申加 $8\frac{123}{137}$ 分尼。这类商业秘密其实不应泄漏,因为家丑不可外扬。”²³

手工业工人的生活 and 斗争也是恩格斯关注的事情。他在为《总汇报》写的一篇文章中对手工业帮工反抗师傅压迫的团体精神表示同情和理解。文章说:“一定的关系把同一行业的帮工联合起来,早已不是什么秘密了。在客栈里共同生活的条件下以及在流浪期间,这些人当中产生某种小团体精神,因此,在同自己的师傅有争执,特别是发生冲突时,他们能相互依靠,这是十分自然的。时而有人宣布某个虐待自己工人的师傅,一个城市的某个行业的师傅名声太坏,流浪的帮工们就远远地躲开那个城市……任何人也绝对不打算强迫帮工到脾气固执的师傅那里做工,或者到有某个对帮工采取反对立场的行会的城市去。但是,把他们的行为看作是有组织的联合会、蛊惑者的阴谋、秘密法庭,那就太夸张了;任何一个人,如果像北德意志一家报纸的通讯员那样认为这是一个

征兆,预示着与巴黎 *ouvriers*(工人)的阴谋类似的阴谋,那么他只要一开始就弄清楚 *ouvriers* 这个词的含义以及德国手工业者阶层的组织与法国手工业者阶层的组织之间的差别,他的言行就会明智些。不过,我所说的只是自己的看法和这里的公众的看法。”²⁴

马克思和恩格斯从小接受的都是基督教教育,而摆脱这一信仰是他们创立新世界观的基本前提。在这一问题上,两位青年所走的道路有所不同。马克思在大学期间直接接受了哲学理性的教育,很快成为无神论者。一般来说,他更强调政治批判,不主张把过多的精力用于宗教批判。恩格斯就不同了。他通过社会观察和文学活动,先是反对虔诚主义,支持进步的宗教流派唯理派,参加青年德意志的文学运动,后又加盟于青年黑格尔派,最终摆脱了宗教世界观。这一过程是在不来梅完成的,长达两年半,而宗教批判则在其中占有相当大的份量。现在分述如下。

1. 虔诚主义

恩格斯来在不来梅市的最初几个月里,感触最深的就是虔诚主义对故乡人民的精神统治。而在不来梅,虔诚主义虽然不占支配一切的地位,但仍然十分猖獗。1839年2月19日,恩格斯在给弗·格雷培的信中说:“我对巴门越来越感到失望,这是一个没有发展前途的城市。那里所发表的东西,除了讲道稿外,起码都是些废话;宗教上的东西通常是毫无意思的。难怪人们都把巴门和爱北斐特称为蒙昧主义的和神秘主义的城市;不来梅的名声也是一样,它和那两个城市十分相似;市俗习气同宗教狂热病相结合。不来梅还要加上卑鄙龌龊的宪法,这些都阻碍着人们精神上的发展。”²⁵

《乌培河谷来信》是恩格斯的第一篇政论,作于1839年3月,其主题是揭露新教虔诚主义对乌培河谷人民的精神压抑。

虔诚主义是17世纪末出现的教派。它反对宗教仪式对人民的束缚,要求教徒们通过虔诚的祈祷直接与上帝沟通,曾起过进步作用。但是后来走向了反动,变成对抗理性和启蒙的宗教神秘主义和蒙昧主义。有一首诗反映了虔诚主义加于人民的精神枷锁:

“我在这里受苦的时光不长,
就要入极乐的天堂,
别做声,朝圣者,做一只驯服的羔羊,
躬身走进那狭窄的门,
别做声,虔心祈祷,做一只驯服的羔羊。”²⁶

恩格斯在文中指出:“我们在德国几乎到处都可以看到的那种健康的朝气蓬勃的人民生活,在这里一点儿也感觉不到;的确,乍一看来好像不是这样,每天晚上,快乐的闲游汉都在街上荡来荡去,大声唱着他们的歌曲,但都是一些不知什么时候从醉汉嘴里唱出的最庸俗最下流的歌曲;你在这里永远也不会听到一支往往传遍整个德国并且我们可以引为骄傲的民歌。”²⁷

在虔诚主义的背后,是劳动人民的逆来顺受。“在低矮的房子里进行工作,吸进煤烟和灰尘多于氧气,而且从六岁起就是这样,这就势必要失掉全部力量和朝气。单干的织工从早到晚蹲在自己家里,躬腰曲背地坐在织机旁,在炎热的火炉旁烤着自己的脊髓……下层阶级,特别是乌培河谷的工厂工人,普遍处于可怕的贫困境地;梅毒和肺部疾病蔓延到难以置信的地步;光是爱北斐特一个地方,2500个学龄儿童就有1200人不能上学,而是在工厂里长大的——这只是便于厂主雇用童工而不再拿双倍的钱来雇用被童工代替的成年工人。”²⁸

虔诚主义也流行于手艺人之间,成为师傅压迫帮工的手段。

恩格斯生动地写到：“一个师傅坐在那里，右边摆着一本圣经，左边——至少经常是——放着一瓶烧酒。在那里，工作是不会妨碍他的。他几乎总是在念圣经，时而喝上一盅，偶尔也跟帮工一起唱圣歌；但他们的主要活动往往是指摘自己临近的人。”²⁹

这种精神压抑的结果便是在人民中间“造成相反的极端，结果就形成了这样一种情况：那里的人不是‘正派人’（人们这样称呼神秘主义者）就是放荡不羁的地痞流氓。这种向两个敌对营垒——不管这些营垒的性质如何——的分化本身就会断送人民精神的任何发展。”³⁰

恩格斯指出：“全部虔诚主义和神秘主义的真正中心是爱北斐特的宗教改革协会。”³¹这个协会是由一批最虚伪的传教士组成的，其代表人物是弗·威廉·克鲁马赫尔。这个人在大学时代还从事过进步运动，但是自从被宗教改革协会选为牧师后，便开始鼓吹“严格的先定学说”。他不断挑起教派争端，在人民中间制造分裂。说什么人没有期望幸福的能力，这个能力是上帝赋予的。只有被选中的为数不多的人才有可能见到天父。异教徒因为不认识基督不能见天父，他们活在世界上是为了将来去填地狱。

恩格斯进一步揭露说，在乌培河谷两个城市中，虔诚主义精神渗透到了生活的各个方面，尤其是教育事业。有一部分国民学校属于教会学校，完全掌握在虔诚派手中，它们除教学生诵读、书写和计算外，只向学生灌输教义问答。其他国民学校相对自由一些，可以教初步的科学知识和法语，但也受教会管理委员会的监督。在乌培河谷有三所用地方经费办的高级学校。第一所是巴门市立中学，完全由教会管理委员会操纵，而后者多半从虔诚派里挑选教员。第二所是爱北斐特理科中学，它“流行着一种非常可怕的背书制度，这种制度半年的时间就会使一个学生变成傻瓜”。³²第三所便是恩格斯就读过的爱北斐特中学。它是被公认为普鲁士最好的

学校,很少受神秘主义的影响,但是经济状况非常拮据,它属于宗教改革委员会的财产。剩下的学校都不能使学生受到充分的教育。

这种教育状况影响了巴门的老一辈商人。对于包括他父亲在内的这些人,恩格斯无疑十分熟悉。他说:“这些人过着可怕的生活,但还觉得不错;白天他们埋头做生意,而且那么专心致志,简直令人难以置信;晚上到了一定时间,就三五成群,打牌消遣……他们就这样一天天地生活下去,没有丝毫变化,而且谁要破坏这种生活方式,谁就会倒霉……父亲热心地把儿子引到这条道路上去,儿子也希望步父亲的后尘。”³³恩格斯分析了乌培河谷资产者的立场。他们作为普鲁士的臣民坚决反对一切自由主义,但是条件是普鲁士国王必须为他们保存拿破仑法典。“这个法典一旦废除,他们的爱国主义就会完全消失。”³⁴

恩格斯最后指出:“这块地方全都浸没在虔诚主义和伪善主义的海洋里,但是从这个海洋里露出来的不是鲜花遍野的岛屿,而只是光秃秃的峭壁,或是委蛇多沙的浅滩,弗莱里格拉特像个被抛到岸上的水手,徘徊在这浅滩上。”³⁵

恩格斯写作《乌培河谷来信》时承担了相当大的政治风险,所以采取匿名的方式发表。³⁶该文刊登在汉堡市谷兹科夫主编的青年德意志派刊物《德意志电讯》上,很快便在故乡和全国引起轰动。纽伦堡杂志《雅典神殿,科学、艺术和生活》评论道:“今年3月份的几期《电讯》十分忠实地描写了爱北斐特和巴门的宗教方面的情况;作者用寥寥几笔生动地勾画出克鲁马赫尔的特点。”³⁷反对这篇文章的也大有人在。《爱北斐特日报》的编辑龙克尔博士指责文章作者歪曲事实,不了解情况,进行人身攻击,甚至说谎。恩格斯写了《给龙克尔博士的公开信》,指出:“我在乌培河谷度过的时间大概比你多一倍,我在爱北斐特和巴门住过,并且具备了十分有利

的条件去仔细观察各阶层的生活。”³⁸反对者中包括他的同学兼好友,对他们,恩格斯比较宽容,但是仍然坚持自己的态度。³⁹

2. 宗教唯理论

《乌培河谷来信》仅仅是恩格斯摆脱宗教世界观的起点,其着眼点放在虔诚主义对乌培河谷造成的社会恶果上,还不是对神学理论和整个宗教的批判。这篇文章前后,恩格斯仍然相信基督教的基本精神是好的,但是需要发展对它的理解和解释,以便跟上时代精神。

当时德国的基督教有影响的教派,除了虔诚主义、神秘主义外,还有唯理论。1839年4月8—9日,恩格斯在给弗·格雷培的信中谈到他的信仰和对这三个教派的态度:“布兰克这个邪恶的唯理论者,正在抛弃整个基督教,可是这又有什么结果呢?不,我从来就不是虔诚主义者,我一度是一个神秘主义者,但这是过去的事;我现在是一个诚实的、对人宽宏大量的超自然主义者;我不知道我这个超自然主义者能当多久,但我希望继续当下去,尽管有时候或多或少也倾向于唯理论。”⁴⁰

虔诚主义、正统主义同唯理论的冲突是40年代后期德国基督教思想界的一件大事。恩格斯参与了这场争论,不仅在报刊上发表文章,而且通过书信就此问题与他的中学同学进行讨论。与《乌培河谷来信》不同,这些讨论促使恩格斯更深入地介入了对基督教各派的理论分析。

当时,他的同学分为两派。威廉·布兰克主张唯理论,格雷培兄弟主张虔诚主义和正统论。恩格斯同情和有保留地支持唯理论,坚决反对虔诚主义。在他看来,虔诚主义要人们无条件地信奉圣经的每一句话,放弃对真理和自由的追求,是历史的反动;而唯理论者至少还通过理性的追求,消除怀疑,使自己与上帝合一。不

过他也担心过分的唯理论会动摇对整个基督教的信仰。恩格斯把自己称作“超自然主义者”，固然体现了与过去正统主义观念的决裂，但也反映了他对各种教派还没有得出肯定的结论，仍然以教徒的身份参与争论。他在给弗·格雷培的信中说：“一个人如果满了18岁并且知悉施特劳斯、唯理论者以及《教会报》，那就应当要么不加思索地什么都读，要么开始对自己的乌培河谷时期的信仰产生怀疑。”⁴¹。

尽管神秘主义、虔诚主义和正统主义正在走向死亡，但不等于基督教的终结。基督教可以通过理性来实现自身形式的现代化。恩格斯认为，“像谷兹科夫这样的人，他生活的最高目的就是要在实证的基督教同当代文化水平之间找到一个交融点。”⁴²显然，这也是恩格斯的想法。

唯理论是作为虔诚主义的对立物发展起来的，盛行于18—19世纪。它反对盲目地信仰上帝和圣经上的一切教义，主张通过理性来认识和启示真理，反映了文艺复兴以来理性主义对一些有知识的基督教徒的影响，有一定的进步意义。在恩格斯看来，宗教唯理论尽管存在着许多自相矛盾之处，但毕竟为宗教改革提供了一条思路。

恩格斯与格雷培兄弟争论的主要问题是应当坚持正统论还是应当支持唯理论。争论的结果使恩格斯放弃了神学观念，采取了黑格尔主义的现代泛神论立场。

争论是从圣经中相互矛盾的教义和故事开始的。格雷培立志做一名虔诚的牧师，主张坚守信仰，坚信每一位使徒的话都是真实的。恩格斯认为：“圣经在什么地方要求对它的教义、它的故事必须照本宣科？有哪一个使徒在哪里说过他所讲的一切都是直接接受到圣灵的启示？正统派所讲的并不是理性听从基督，不是的，他们是要扼杀人身上神圣的东西，而代之以僵死的词句。因此，我直

到现在仍然和从前一样,是一个好的超自然主义者,不过我抛弃了正统思想。所以,我现在以及将来都不能相信一个诚心尽力做好事的唯理论者要永远堕入地狱。”⁴³

当恩格斯指出圣经教义的许多矛盾之处时,格雷培认为这是“可怜的咬文嚼字”。恩格斯反驳说:“在乌培河谷,词句中的圣灵启示被理解为:上帝甚至给每个字赋予了特别深刻的含意。”⁴⁴

用我们今天的话说,格雷培是一个教义“凡是派”,凡是上了圣经的,使徒们讲的,他都认为是正确的。而恩格斯则深信,“只有能够经受理性检验的学说,才可以算作神的学说。”他指出:“圣经是由许多作者写的许多片断组成的,而作者中很多人甚至自己也对神性无所要求。难道仅仅因为父母对我们讲过,我们就必须违背自己的理性而相信它吗?……一个真诚的唯理论者,难道因为他有所怀疑就有罪吗?根本不是这样。可是他会终生遭到最可怕的良心谴责;如果他在寻求真理,基督教就应当用真理的不可抗拒的力量去制服他。”⁴⁵

实际上,正统论者不一概排斥科学。他们对科学结论采取实用主义态度。“如果某个地质学家讲,地球和化石证明了曾经发过一次洪水,这就会被引用;但是如果另一个地质学家发现这些化石属于不同龄期,并证明在不同时期和不同地区都发过洪水,那么,地质学就会遭到谴责。”⁴⁶恩格斯明白这些话是犯禁的,但不认为亵渎了神灵。他说:“我只是把我所想的和确信的东西讲了出来。……要是有人对实证的基督教采取傲慢态度,我就起来捍卫这个学说,因为它出自人的本性的最强烈的要求,出自想通过上帝的恩惠来赎罪的渴望。但是如果问题涉及维护理性的自由时,我将抗议任何强制。——我希望我能见到世界的宗教意识发生一场激进的变革。”这需要探索,“要是我自己把一切都弄清楚就好了!这一定能办到,只要我有足够的时间平静地、不受干扰地进一步探讨。

人生来是自由的,他就是自由的!”⁴⁷

1839年7月12—27日,恩格斯花了半个月时间断断续续地给格雷培写了一封长信,其间他总是接到对方的来信。这封信为理解恩格斯宗教信仰的动摇提供了重要的资料。

在信的开头,恩格斯谈到必须“同相信字面意义作斗争”,使基督教变成理性宗教。他指出:“凡被科学推翻了的东西,——现在整个教会史都包括在科学的发展中,——在生活中也不应当继续存在。我们可以设想,在神学的发展过程中,虔诚主义过去也曾经是一种历史的合理因素;它获得了自己的地位,它过时了,现在肯让位于思辨神学了。当前任何可靠的东西只有在思辨神学的基础上才能得到发展。我不明白,怎么还想继续相信圣经的字面意义或者维护上帝的直接影响,要知道上帝的存在是任何地方也无法证实的。”⁴⁸

格雷培认为怀疑会动摇基督教信仰,而“凭借上帝的恩惠我们终究会做到深信无疑”。恩格斯则认为上帝施于个人的恩惠其实是个人的幸福感问题,“这是每一个使自己同上帝处于一种亲近的、至诚的关系的人,不管是唯理论者还是神秘主义者,都会体验到的感觉……这种感觉是一种意识,即人类来源于上帝,你作为人类的一部分是不会死亡的,饱经人间和阴间的忧患以后,摆脱了全部尘世的和罪恶的东西,你应当回到上帝的怀抱中去。这就是我的信念,它使我得到安慰。从这一信念出发,我还可以告诉你,上帝的精神替我作证,我是上帝的孩子。”⁴⁹格雷培又认为,“精神自由在于没有任何怀疑的可能”。恩格斯针锋相对地说:“这是最大的精神奴役。只有在自己的信念中战胜了一切怀疑的人才是自由的。”⁵⁰

使恩格斯感到不可理解的是,面对圣经上的这么多矛盾,他的朋友格雷培居然一点怀疑也没有,心境如此平静,说什么“对一个

普通的基督教徒来说,只要他知道自己上帝孩子就足够了,并不要求他能够解释一切似是而非的矛盾”。但是,谁又能解释这些“似是而非”的矛盾?恩格斯指出:“这是些真实的矛盾。老实说,谁要是满足于这种状况并且炫耀自己的信仰,那他的信仰就没有任何基础。”⁵¹

其实,这时格雷培直逼恩格斯的信仰底线,提出了赎罪论,认为怀疑出于一种原罪,是人的意志所固有的犯罪倾向,基督徒应当替人类赎回这种罪孽。恩格斯不同意这种绝对的说法,但也无法完全否认:“我完全可以承认,我是一个罪人,我的身上深深地隐藏着罪恶的倾向,因此我根本回避用德行来进行辩护。但我不同意这样一种意见,即认为这种罪恶存在于人的意志中。我愿意承认,犯罪的可能性虽然不是人类的思想中固有的,但是在实现这一思想时犯罪的可能性不可避免地会存在。所以我下定决心,尽量多做忏悔。但是,亲爱的弗里茨,没有一个有思想的人会相信,我的罪恶应当靠某个第三者的功劳而获得赦免。当我思考这个问题的时候,不考虑任何权威的意见,我同现代神学都发现,人的罪恶就在于思想不可避免地没有完全实现;因此,每个人都应当努力通过自身来实现人类的思想,即像上帝那样在精神上完美无缺。”⁵²

格雷培还认为,恩格斯的信仰来自宗教本身的魅力。恩格斯断然否认了这一点,认为这是对他的曲解。他说:“我所以信教是因为我懂得了再也不能这样浑浑噩噩地过日子了,是因为我要悔罪,是因为我渴望同上帝通功。我甘愿牺牲自己最珍惜的东西,抛弃我最大的欢乐和至爱亲朋,我使自己在世人面前处处暴露自己的弱点。我发现在这个问题上普吕马赫尔是一个可以交谈的人而感到说不出的高兴。我情愿忍受他对先定说的狂热信仰;你自己知道,这对我说来是个严肃的、神圣的问题。我当时感到幸福——我意识到这点,——现在仍然感到很幸福;我祷告的时候充满信

心,感到愉快;我现在仍然如此而且更甚于当时,因为我在斗争,需要支持……我的宗教信仰曾经是而且现在仍然是平静的、幸福的安宁,如果我死后这种安宁还能保持,我将感到满意。我没有任何理由相信上帝会夺去我的这种安宁。宗教信念是心灵的事情,它同教义相联系的程度,完全取决于感觉同教义有没有矛盾。”⁵³

接下来的文字表现了作者十分复杂的心情。他有说不出的委曲:“我每天甚至整天都在祈求真理;自从我开始发生怀疑以后,我就这样做了,但是我始终不能转向你的信仰。可是圣经上却写得明明白白:‘你们祈求,就给你们。’我到处寻求真理,哪怕是有希望找到真理的影子;但是我始终不能承认你的真理是永恒真理。可圣经上写得明明白白:‘寻找,就寻见。你们中间,谁有儿子求饼,反给他石头呢?何况你们在天上的父?’”同时他也感到激动和恐慌:“我写到这里,禁不住热泪盈眶,心情激动,但我觉得我不会毁灭;我会回到一心向往的上帝的旁边。这是圣灵的又一证明,对此我愿以生命保证,尽管圣经上讲的相反的话有成千上万次。别再欺骗自己了,弗里茨;无论你多么有把握,你总有一个时候会突然怀疑起来,那时,极偶然的机会常常会影响你内心的决定。——可是我从经验得知,教条式的信仰对内心的安宁并无任何影响。”⁵⁴

实际上,恩格斯落入了格雷培的圈套,这是不可避免的。他的致命弱点是想把宗教信仰和理性这两个对立物统一起来。在写这封信时,恩格斯研究了正统论神学家施莱艾尔马赫尔的学说。后者认为:“宗教是心灵的事情,谁有心灵,谁就虔诚;但是谁以推理甚至以理性作为自己虔诚的基础,谁就根本不会是虔诚的。宗教之树生长于心灵,它荫蔽着整个人,并从理性的呼吸中吸取养料。而它的果实,包含着最珍贵的心血的果实,是教义。除此以外的东西都来自魔鬼。”⁵⁵恩格斯赞同这个学说的立论,⁵⁶在信中引用了“宗教是心灵的事情”,但是又坚决表示不能接受正统论,从而陷入

了信仰和理性的危机。

在信的结尾,恩格斯坦陈自己在争论中遭到了失败,但相信自己的动机是好的,抱怨辩方对他理解不够。他说:“你有力地驳斥了我,我感到高兴,但有一点使我不痛快,我现在就照直跟你说吧。这就是你谈到唯理论者想同上帝合一以及谈到他们的宗教生活时所流露的轻蔑态度。当然,你在你的信仰中就像躺在温暖的被窝里那么舒适,你不了解我们这些人了解有无上帝这个问题而不得不进行的斗争;你不了解一个人随着最初的怀疑而开始感觉到的那种负担即旧信仰的负担是何等沉重,当时他必须决定对旧信仰是维护还是反对,是承担它还是将它抛弃;但是我再一次提醒你,你并不象自己所想像的那样保险不会产生怀疑,因而不要再对产生怀疑的人表示诧异。你自己也会成为他们中间的一分子,到那时你也将要求公正。”⁵⁷

这样,恩格斯不是通过直接批判唯理论放弃了基督教信仰,而是在与正统派的争论中放弃了唯理论。宗教唯理论是一个自相矛盾的概念。恩格斯的初衷是用理性支撑宗教信仰,“圣经的教义也应当用理性去领会”。⁵⁸但是如果“宗教是心灵的事情”这个前提成立,那就等于承认宗教信仰是不可理喻的。争论的结果不意味着恩格斯要在正统论和唯理论之间做出选择,而是迫使他必须在宗教信仰和无神论信仰之间做出选择。

3. 青年德意志派

如果说恩格斯在参与教派争论时受到了挫折,那么,在文学运动方面,他却从青年德意志派那里获得了前进的勇气。

青年德意志派是19世纪30—40年代活跃在德国文坛上的进步文学团体,代表人物包括阿纳斯塔西乌斯·格律恩、卡尔·倍克、谷兹科夫、奎纳、劳贝、路德维希·维尔、莱文·许金和文巴尔克等

人。这是一批青年人,其中有诗人、文学批判家和政论家。他们继承了以席勒和歌德为代表的德国古典文学中的人文主义传统以及先驱者海涅与白尔尼的自由主义精神,以其充满个性的作品为沉闷保守的德国文学界和思想界带来了一股新鲜的空气。

恩格斯以诗人、作家和评论家的身份积极参加了这一运动,以诗会友,以文会友,结交了不少文坛青年。在他的评论文章中,有评介文学作品的,如《德国民间故事书》;有评介文学运动的,如《时代的倒退征兆》、《现代文学生活》等;更多的是评论作家本人,如《卡尔·倍克》、《普拉滕》、《约艾尔·雅科比》、《恩斯特·莫里茨·阿伦特》、《伊默曼的〈回忆录〉》等。他讴歌那些在历史上起过进步作用的作品和人物,鞭挞开历史倒车的封建专制势力和宗教思潮。他对民间故事书的评论尤其出色,认为这些作品有三个使命。一是使农民工匠在劳动之余得到消遣解闷,振奋精神;二是使“农民有明确的道德感,使他意识到自己的力量、自己的权利和自己的自由,激发他的勇气并唤起他对祖国的热爱”;三是应当具有健康的、真实的德意志精神,能够“适应自己的时代,否则它就不成其为民间的了”。⁵⁹他喜欢歌德的作品,尤其喜欢席勒的作品,说席勒“是我们最伟大的自由主义诗人……他预感到,法国大革命以后将开始一个新的时代,而歌德甚至在七月革命以后也感觉不到这一点。”⁶⁰

对于当代文学,他褒扬“青年德意志”运动,热情而详细地向读者和亲友介绍青年德意志派的作品、先驱者和代表人物。关于白尔尼,他写到:“他作为一个英雄于1837年2月倒下了,他在自己生命的最终时日,欣慰地看到他培育的人——谷兹科夫、蒙特、文巴尔克、博伊尔曼——已经茁壮成长;不错,凶险的乌云还笼罩在他们头上,而且德国被一条很长很长的锁链紧紧捆住了,这根锁链在哪儿有可能被拉断,联邦议会就把那儿修补好。即使是现在,他

还是嘲笑各邦君主,而且可能已知道窃取来的王冠什么时候会从他们头上掉下来。”⁶¹关于倍克,他写道:“席勒的《强盗》和倍克的《夜》之间有着惊人的相似之处,同样的热爱自由的精神,同样的不可遏制的幻想,同样的年轻人的豪情以及同样的缺点。”⁶²

恩格斯把自己看作是青年德意志派的英勇战士,他说:“我应当成为青年德意志派,或者不如说,我已经是一个诚心诚意的青年德意志派了。所有这些本世纪的观念使我夜不能寐,当我站在邮政局旁,望着普鲁士国徽时,我浑身都充满了自由的精神;每当我拿起一份杂志阅读时,我都感受到自由的进步。这些观念正在渗入我的诗篇,并且嘲弄那些头戴僧帽、身穿银鼠皮裘的蒙昧主义者。”⁶³他还高度赞扬说:“如果世界历史——我们不再怀疑——就在于公众舆论(就是说,在这里就在于文学界的舆论),那么它对‘青年德意志’的报复就表现在让‘青年德意志’拿起笔杆征服它自己,这样,‘青年德意志’现在已作为女王登上了现代德国文学的宝座。”⁶⁴

恩格斯在这一时期的文学创作除今天我们已经看到的上述作品外,还有许多被反动的普鲁士政府扼杀的作品。《不来梅之夜》是恩格斯一部重要的散文集,他已写出了《不来梅情史》、《不来梅的犹太人》,还打算收进《不来梅的当代文学》和《学徒》等。《复活的奥德赛》是恩格斯的第一本小说。出这些书时,他预感会被当局查禁或删改,但是他认为:“我可不让书报检查机关管制我,使我不能自由写作;以后它爱删多少就删多少,我自己不愿意扼杀本人的思想。被书报检查机关删减总是不愉快的,不过倒也是光荣的;一个年已三十或写了三本书的作者竟然没有同书报检查机关发生过冲突,那就不值一提;伤痕斑斑的战士才是最优秀的战士。一本书,拿来一读就应当看出它是同书报检查机关作过斗争的。”⁶⁵这些书没有流传下来,显然与当局查禁有关。

恩格斯曾对青年德意志运动寄予很大的希望,认为这一运动反映了时代观念,“这些本世纪的观念(奎纳和蒙特就是这样说的)并不像人们诬蔑的那样,是某种蛊惑人心的或反基督教的东西;它们建筑在每个人的天然权利之上,并且涉及现代关系中同这种权利矛盾的一切事物。这些观念包括:首先是人民参加国家管理,也就是实行立宪制度;其次是犹太人的解放,取消一切宗教强制,取消一切门阀贵族,等等。”⁶⁶

当然,这一评价过高,青年德意志派主要是一个文学运动,没有形成统一的明确的纲领。各成员具有不同的政治倾向和立场,有些人仍然信仰宗教唯理论,彼此之间也相互争论和攻击。许多人抱有小资产阶级观念,动摇、悲观。恩格斯当时也觉察到这一点,曾说:“对他们那些关于悲伤厌世,关于世界历史意义的东西,关于犹太人的苦难等等空泛的词句,我是避犹不及的,因为它们现在已经陈腐不堪了。”⁶⁷

随着书报检查制度的加强,青年德意志运动逐步消沉下去。有些人开始背叛自己的理想,试图在政府机构中谋取一个官职。曾被恩格斯誉为“诗人中名列前茅”的阿·格律恩,⁶⁸写过一首题为《背叛》的诗,后来却谋求侍卫官的职位,成为运动的背叛者。恩格斯对此进行了揭露。⁶⁹

在青年德意志派中,恩格斯的立场显然与其他在作品中宣传个人主义、在政治实践中奉行利己主义的人不同。他是一位斗士,怀着为人类自由幸福奉献自己一切的崇高理想。他在给友人的信中写道:“我不仅认真地了解世界上的一切文学,我还不声不响地用短篇小说和诗歌为自己建造一座荣誉纪念碑,只要书报检查制度的气息不使锃亮的钢变成丑陋的铁锈,这座纪念碑将以璀璨的青春之光照耀着奥地利以外的所有德意志各邦。我心潮澎湃,我那有时不够冷静的头脑炽烈地燃烧;我竭力探求一种伟大的思想,

以启迪我心灵中的纷扰,并使热情燃成熊熊的火焰。现在我正酝酿着一个宏伟的题材,同这个题材相比,我以前所写的一切东西不过是儿戏。我想用‘童话故事’或类似的东西把这种中世纪就已显现的当代预兆表现出来;我想把那些埋在教堂和地牢的基石下、但在坚硬的地壳下敲击着、力求解放的精灵揭示出来。”他还想写出另一部《浮士德》,“在这里,浮士德不再是一个利己主义者,而是一个为人类牺牲自己的人。”⁷⁰

当然,恩格斯也反对强加于他的这种看法,好像他在连踢带踹地驱赶着时代精神。“不,我不会这样做,相反,当时代精神像暴风一样袭来,带动火车在铁轨上疾驰时,我会迅速地跳进车厢乘上一段路。”⁷¹

青年德意志派的火车载他走过的这段路程不长,列车本身存在着问题,即使时代精神的风暴也无法把它推向更远的远方。他需要换乘另一辆列车,这辆列车,黑格尔主义,恰好正等着他呢。

恩格斯在不来梅生活的后期逐渐疏远了青年德意志派,很少提到他们。但是他始终高度评价这一派别对德国当代文学的巨大影响,毕竟这一派别点燃了他那青春的火焰。他仍然相信文学尤其是青年文学是推动历史前进的不可替代的力量之一。

他满怀豪情地写道:“青年文学有一种武器,这种武器使它不可战胜,并将一切青年天才集合于它的旗帜下。我指的是现代风格。现代风格生动具体,措辞锋利,色调丰富,因而为每个青年作家自由发展各自的才能——不管是小溪还是大河——开辟了天地,而不使他们自己的特色,只要他们具有这种特色,掺杂太多的别人的东西,诸如海涅的尖酸,或谷兹科夫的讥讽。令人高兴的是看到每个青年作者都力求把握住具有傲然飞腾着的激情焰火的现代风格,焰火到达顶点后,洒下阵阵五彩缤纷的、富有诗意的火花雨,或者迸射出劈啪作响的智慧火星……这里,整个现代风格有明

有暗,有其首创的然而恰当的特征,有笼罩着它的彩虹般的富有诗意的霞光。”⁷²

的确,时代的希望在于青年。“文学界的老前辈都去世了,青年人掌握了发言权。我们的未来比任何时期都更多地取决于正在成长的一代,因为他们必须解决日益增长的矛盾。的确,老年人非常抱怨青年人,青年人也确实很不听话;可是,让青年人走自己的路吧,他们会找到自己的道路的,谁要是迷了路,那只能怪他自己。要知道新的哲学是青年人的试金石;他们要以顽强的劳动去掌握新的哲学,同时又不丧失青年人的热情。谁害怕思想之宫所在的密林,谁不敢持利剑冲进密林又不敢以热吻来唤醒沉睡的公主,谁就得不到公主和她的王国;他可以到他想去的地方,可以成为一个乡村牧师、商人、法官或者他想要做的人,顺应天意娶妻生子,但是时代不会承认他是自己的儿子。”⁷³

4. 黑格尔主义

神学教派的争论动摇了青年恩格斯对上帝的最后信仰;青年德意志运动给予他前进的勇气。然而只有哲学的理性才能引导他走出宗教的樊篱,开辟新的精神天地。

从1839年上半年起,恩格斯就开始研究哲学,主要是青年黑格尔派大卫·弗里德里希·施特斯的著作。他还看过反动历史学家亨·莱奥写的攻击黑格尔主义的著作《黑格尔的门徒》。不过,这些在他那一时期的思想活动中不占主要地位。他更注重宗教方面和文学领域的事情。

使恩格斯对哲学产生极大兴趣并促使他转向黑格尔主义的直接原因,是他与格雷培的争论。这场争论涉及宗教和哲学的关系。宗教和哲学都属于人类最高的精神活动方式,但是具有不同的本质。宗教信仰是非理性的,要求信徒无条件地信奉和服从上帝和

教义。哲学本质上是理性活动,即使对于信仰,它也要求以理服人。

恩格斯在与格雷培的争论中所以失败,是因为他在心目中仍然为上帝留下了一小块领域。他用理性改造基督教的意图,以这样一种假定为前提:上帝虽然具有更高智慧,但毕竟同人一样,也是用理性思维的。有一些正统主义者完全排斥哲学,恩格斯这样进行反驳:“如果存在着一个启示的宗教,这个教的上帝就一定更伟大,比理性所理解的上帝更伟大,而不是有所不同。否则,整个哲学不仅空洞无物,而且有罪;没有哲学就没有教育,没有教育就没有人性,没有人性也就没有宗教。”⁷⁴

然而,像施莱艾尔马赫尔这样的正统论者并不绝对地排斥理性,相反他们经常按照青年德意志派的精神来宣讲基督教,主张“从理性的呼吸中吸取养料”。他们只是要求哲学理性服从于心灵即宗教。

与这种见解相反,当时青年黑格尔派的代表人物施特劳斯则站在基督教之外的哲学立场上来看待宗教。他于1835年发表了《耶稣传》,用历史传统和民间神话传说来解释基督教的起源,用历史考证的方式把基督塑造成一个凡人。自中世纪以来,在基督教的教育中,哲学从来就是从属于宗教的。但是,自康德以来的德国古典哲学发展到黑格尔哲学阶段时,这个关系被颠倒过来了。黑格尔没有直接否定基督教,反倒在他的逻辑学和精神现象学中给基督教安排了一个恰当的位置。这实际上等于使宗教服从于哲学的理性。施特劳斯的《耶稣传》进一步巩固了哲学对基督教的统治。

正如施莱艾尔马赫尔在宗教领域为理性留下一席之地,施特劳斯在哲学中也为基督教留下了一席之地。1839年7月27日,恩格斯在他承认败给格雷培的信中谈到了这两个人物:“我尤其尊敬

施莱艾尔马赫尔。如果你是始终如一的,当然就应当谴责他,因为他宣讲基督教不是按照你的精神,而是按照‘青年德意志’、泰奥多尔·蒙特和卡尔·谷兹科夫的精神。但这是一个伟大的人,在目前活着的人当中,具有和他同样的精神、同样的力量和同样的勇气的人,我只知道一个,就是大卫·弗里德里希·施特劳斯。”⁷⁵

光荣的失败者有两种选择,或者解除武装,向论敌投降;或者拿起新武器,继续战斗,争取最后的胜利。恩格斯正面临着两难选择:或者站在施莱艾尔马赫尔一边,安分守己地做一个好的基督徒;或者选择施特劳斯的黑格尔主义,成为一个哲学无神论者。

经过两个月的思考,选择很快做出了。10月8日,恩格斯向格雷培宣告:“小伙子,你现在就听我说:我目前是一个热心的施特劳斯主义者了。你们这就来吧,现在我可有了武器,有了盾牌和盔甲,现在我有把握了;你们就来吧,别看你们有神学,我也能把你们打得落花流水,使你们不知该往哪儿逃。真的,威廉,已成定局,我是施特劳斯主义者,我是个微不足道的诗人,在天才的大卫·弗里德里希·施特劳斯的羽翼下藏身。你听听,这是个多了不起的人啊!这里有芜杂和离奇的四福音书;神秘主义拜倒在它们面前,对它们顶礼膜拜——看,突然间大卫·施特劳斯像一位年轻的神一样出现了,他把乱七八糟的东西都暴露在光天化日之下——永别了,宗教信仰!——它原来就像海绵一样漏洞百出。”⁷⁶

恩格斯又加入了争论。现在,他与对手已不再站在同一个宗教平台上,他们在精神上已经分成了两个敌对的阵营。他的理性矛头所向也不再是某一教派,而是直指上帝。虽然话题还是旧的,但是恩格斯加入了新的内容:基督到底是人,还是神话或传教士们创造出来的神?格雷培原来所以能够取胜,是因为恩格斯心中有上帝。现在,这个上帝已经换成了黑格尔的“宇宙灵魂”。虽然,恩格斯不知道如何对待“这最后一个形而上学的命题”,⁷⁷但是用它

来对付基督教还是绰绰有余的。“我是忠于大卫·弗里德里希·施特劳斯的旗帜的,并且我是第一流的神话学家;请你相信,施特劳斯是个极好的人,是个天才,比任何人都机敏。他使你们的观点丧失了一切基础;你们的观点的历史基础已经无可挽回地毁灭了,教条式的基础也将相继垮台。施特劳斯是根本不会被驳倒的,这就是为什么虔诚主义者如此疯狂地仇恨他。”⁷⁸

格雷培仍然指望恩格斯能够回到上帝的怀抱。恩格斯回答说:“我感到好笑的是,第一,你已经不再把我看作是基督教徒;第二,你认为,仿佛一个为了观念而摆脱掉正统思想中幻想的东西的人还甘愿再穿上这件约束疯人的拘束衣。类似的情况只有在真正的唯理论者身上才有可能发生,因为他相信,他对奇迹所作的自然解释以及他的肤浅的道德说教是不能令人满意的,但是神话论和思辨思维不可能再从它们的朝霞辉映的雪峰降临正统思想的雾霭迷茫的山谷。——我正处于要成为黑格尔主义者的时刻。我能否成为黑格尔主义者,当然还不知道,但施特劳斯帮助我了解黑格尔的思想,因而这对我来说是完全可信的。何况他的(黑格尔的)历史哲学本来就写出了我的心里话。”⁷⁹

在恩格斯看来,《耶稣传》并不是一部尽善尽美的著作,它的重要性在于提出并出色运用了基督教的神话起源论。这是施特劳斯的最大功绩。他的缺点是考证方面的疏漏,“一个好的圣经诠释家总是能发现施特劳斯的某些疏忽之处或者指出施特劳斯所陷入的绝境”。⁸⁰

恩格斯在1840年1月21日给格雷培的信中表示,他对这场神学争论已经失去了兴趣。这时他的思想正处在迅速发展的时刻,“常常不能在最后一封信中再肯定前一封信中的看法”。他细心研读黑格尔的著作,踏着施特劳斯的足迹,迅速走上“通向黑格尔主义的阳关大道”,从中“汲取这个精深博大的体系中最重要要的

素。”⁸¹

首先是黑格尔关于神的观念。正统派莱奥和亨斯滕贝格把这一观念称作“现代泛神论”。恩格斯接受这一称呼,宣称自己已经是一个现代泛神主义者了。从信仰基督教的超自然主义者到信仰黑格尔的现代泛神主义者,反映了恩格斯在不到一年的时间里走过的道路。

其次是黑格尔的《历史哲学》。恩格斯把它称做“一部巨著”,“每晚必读”,完全被“它的宏伟思想”吸引住了。⁸²

在研究黑格尔主义的同时,恩格斯仍然关注文学、历史、政治和宗教方面的事情,写了不少著作和书信。在这些著作和书信中,恩格斯已开始初步地运用黑格尔主义的观点分析问题。

1839年11月至1840年1月写的《时代的倒退征兆》和1840年3—5月写的《现代文学生活》两文反映了恩格斯在文学运动研究上的新成果。

前一篇文章通过分析一些反动和进步的作家及作品,反驳了否定黑格尔辩证历史观的观点。这种观点认为,历史发展没有新旧区别,而是时而分开时而合并的史诗式的线性运动。恩格斯认为,历史是螺线性上升的,有时“仿佛转回到它的旧路程”,于是有些人便叫嚷“普天下没有什么新东西!”他们看不到历史正在奔向“新的灿烂的思想星座”。恩格斯进一步指出,“我们现在就处在这样的历史转折点上。自查理大帝以来登上舞台的各种思想,五百年间不断相互排斥的各种风尚,都企图把自己的消亡了的权利再次强加于现代。中世纪的封建主义和路易十四的专制制度、罗马的教阶制度和上一世纪的虔诚主义,相互争夺消灭自由思想的荣誉!……所有这些旧思想由于相互冲突必将化为灰烬,并将被向前推进的时代的金刚石般的步伐踏得粉碎。”⁸³

后一篇文章批评了青年德意志派,认为他们应当掌握黑格尔

的方法。恩格斯说：“对于旧约的历史批判还没有脱离业已过时的唯理论的范围。如果有某一个施特劳斯来做这件事，他就得做许多工作，以便准确地区分哪些是虚构的故事，哪些是历史，以及哪些是被传教士歪曲了的。”⁸⁴他在文章的结尾断言：“处于最新的、自由的发展中的黑格尔学派以及主要是所谓的青年一代正走向联合，这种联合将对文学的发展产生极其重大的影响。”⁸⁵

在1840年12月写的《恩斯特·莫里茨·阿伦特》一文中，恩格斯把目光投向了一个更广阔的领域，这就是自法国革命以来的德国现代史。阿伦特是反法解放战争的参加者，同时又是一个君主主义者。这个人物所以引起恩格斯的兴趣，是因为他的著作《忆往事》使“德意志民族数百年来第一次重新奋起并且用自己的全部力量和伟大精神来对抗异族压迫的那个光荣时代，又栩栩如生地展现在我们面前。”⁸⁶

《恩斯特·莫里茨·阿伦特》一文说明，掌握了黑格尔学说的恩格斯对历史的分析已经达到了一个相当高的水准。他在文中提出了一个深刻的观点，即反法斗争的成果不是摆脱了外国统治，也不是已经获得的“自由”，“而是斗争的事实本身，是极少数同时代人明确感觉到的斗争的时机。我们意识到丧失了民族视为神圣的东西，我们不等君主最仁慈的恩准就武装了起来，我们甚至迫使统治者来领导我们，总之，我们在一瞬间就成了国家权力的源泉，成了享有主权的人民——这才是这些年来的最高成就。”⁸⁷

恩格斯批判了影响德国未来的两种政治观点。一种是极端民族主义的条顿狂。这种观点反对法国革命及其对德国的影响，主张通过专制主义实现德国统一。它体现了普鲁士政府的反动意图。恩格斯指出：法国“在国外称霸的基础在于他们总是比一切其他民族都更容易掌握欧洲的文化形式即掌握文明”，而“条顿狂总想把这个民族拉回到德意志的中世纪去，甚至拉回到源于托伊托

堡林山的初期条顿精神的纯正中去”。⁸⁸另一种观点是以奥地利政府为代表的南德意志世界主义的自由主义。它反对德国的民族统一,否认民族差别,宣称要缔造一个伟大的、自由的、联合的人类,其实质是维持中世纪以来各邦的封建特权。这是一种比条顿狂更保守更反动的政治观念。恩格斯指出:世界主义“同宗教唯理论是一致的,并且同出一源,即上一世纪的博爱主义”。⁸⁹

这两种对立的观点都一致地反对代表历史发展方向的法国革命。恩格斯进一步指出:“条顿狂的生命力的真正的消灭,始于七月革命并且寓于七月革命。但是同时,世界公民精神也开始瓦解,因为伟大的一周的最重要的意义正在于恢复了法兰西民族作为大国的地位,从而迫使其其他民族去争取更巩固的内部团结。”⁹⁰

恩格斯还高度评价了代表德意志精神发展的两个伟人:白尔尼和黑格尔。他认为白尔尼是个“政治实践家……他的著作可以称得上是争取自由的行动”,他“第一个真实地阐发了德国同法国的相互关系,从而他对思想做出的贡献比黑格尔主义者更大”。⁹¹

恩格斯对黑格尔的评价尤其重要。他已经学会把黑格尔学说在政治方面所起的反动保守作用同它所包含的革命内容区别开来了。他深刻地指出:“当局又怎么能够知道,这种哲学竟敢从理论的风平浪静的港湾驶向事件的波涛汹涌的海洋……这种哲学正是为了抨击现存事物的实际状况而已经剑拔弩张?要知道,黑格尔本人就是那样一个实实在在的正统派,他的论战的锋芒直指政府所不赞同的流派,直指唯理论和世界主义的自由主义!……这些流派所以被制服仅仅是为了让位给更优秀的流派……新的学说必须先得到国民的承认才能扎根,然后才能自由发展自己富有生命力的原则。”⁹²

同时,恩格斯也高度评价了青年黑格尔派对发展黑格尔主义所做的工作。“施特劳斯在神学领域,甘斯和卢格在政治领域,将

永远是划时代的……然而使黑格尔体系的政治方面同时代精神一致起来并且使这个体系重新受到民族的尊敬,则仍然是卢格的功绩。甘斯只是间接地做了这一工作,把历史哲学的研究推进到现在;卢格公开地表述了黑格尔主义的自由思想,科本支持他的看法;两个人都不怕被人敌视,继续走自己的路,甚至面临学派分裂的危险也不停步,正因为如此,荣誉应当归于他们的敢作敢为!新黑格尔主义固有的对观念抱热情而不可动摇的信念,是一座独一无二的堡垒,当得到上面支持的反动派对自由思想者暂时占了上风,他们就可以安然退出这座堡垒。”⁹³

恩格斯认为,目前我们时代的任务“就在于完成黑格尔思想和白尔尼思想的相互渗透……思想和行动相结合这一点,部分地是还没有被充分地意识到,部分地是还没有深入到民族之中。从某些方面来看,白尔尼仍然被看作是黑格尔的直接对立面;正如不应当按照黑格尔体系的纯理论方面来谈论他对现代的实际意义(不是他的永世长存的哲学意义)一样,对待白尔尼也不应当只是肤浅地批评他的片面性和狂妄,尽管这些东西从来没有被否定过。”⁹⁴

恩格斯关于德国命运的主张包括两个方面。一是认为,只有消除一切封建等级制度,确立法律和土地自由权,处理好与其他国家的关系,才能实现德国的巩固的统一。另一方面,他又指出统一是“我们的第一需要和我们的未来自由的基础。只要我们的祖国仍然是分裂的,我们在政治上就等于零,社会生活、完善的立宪制度、出版自由以及我们所要求的其他一切都不过是一些不能彻底实现的虔诚的愿望而已”。⁹⁵这篇文章标志着恩格斯初步地确立了革命民主主义的立场。

以《不来梅通讯》为总题目的两篇文章,《虔诚主义和唯理论》与《教会争论》,分别作于1840年9月和1841年1月,反映了恩格斯对教派争论的新观点。他不再直接介入两派争论,成为其中的

一方。他从黑格尔哲学理性的立场出发,认为两大教派的争论毫无意义,他们反倒应当联手合作。⁹⁶过去,他的矛头主要指向虔诚主义和正统主义,现在则更多地指向他一度支持过的唯理论。他指出:“在不来梅,连最粗俗的唯理论者都像怕鬼似的害怕伏尔泰和卢梭。”⁹⁷又说:“唯理论从来没有对圣经采取鲜明的立场;它的特点是倒霉的摇摆性,起先好像完全信仰启示,但是进一步推论时,又对圣经的神性如此加以限制,以致神性几乎一点也没有了。须知每当涉及到唯理论原理的圣经论据时,每当双方都承认圣经是共同基础时,正确总是在虔诚主义一方。”⁹⁸

恩格斯的文章立刻招来了不来梅唯理论者的谩骂。当时,恩格斯已结束在不来梅商行的实习,回到了故乡。1841年4月,他做了如下声明(生前没有发表):

“在这里愿向自以为是自由思想和独立的顶峰的不来梅唯理论说清楚:支配这些通讯的不是别的精神,而是黑格尔和施特劳斯的精神,这种勇敢和独立的精神是帕尼埃尔博士的所谓自由精神不能相比的。我对不来梅唯理论者直言不讳地说过,如果他们希望捍卫真正的自由而不是以前的动摇不定,那么我和任何独立者都会站在他们一边;还说过,现在谈的已经不是托路克和韦格沙伊德尔,而是精神的他律和自律,难道我讲得还不够坦率吗?但是,明智的唯理论大概已陷入自己固执的守旧习性之中,而且陷得如此之深,以致不得不违反意愿而经常地暴露出自己的弱点。但是,不管唯理论怎样固执,他们必将从现代的舞台上消失,让位给更有生命力的历史形式。因此,更详细地去批驳唯理论将是无用的。历史已经给它作了判决。”⁹⁹

三 柏林

1841年9月,恩格斯入伍来到柏林,经过半年的军训,成为近卫炮兵旅第十二步兵连的一名炮手。恩格斯的服役期为一年。作为志愿兵,他享有较大的行动自由,可以自己选择住宅;在执勤之外,还可以从事某些社会活动。

柏林是普鲁士的首都,有40多万人口。这在当时的德国就算是大城市了。柏林有许多名胜古迹、歌剧院、音乐厅、博物馆等。但是与其他城市不同的最著名的地方,是它拥有的柏林大学。“柏林大学的荣誉就在于,任何大学都没有像它那样屹立于当代的思想运动之中并且像它那样使自己成为思想斗争的舞台。”¹⁰⁰这里集中了德国思想界的精华,教师中有各种派别的代表,学生可以比较和追随不同的派别,形成了活跃的辩论气氛。柏林大学还有一项规定:对社会开放课堂,赋予每个市民以旁听生的权利。柏林大学的影响使新闻界也时时关注那里发生的事情。有名望的学者每天在课堂上说的话,通过报刊可以传播到普鲁士境外甚至德语国家境外。

恩格斯离开不来梅时已成为一名坚定的无神论者,并把自己看作是青年黑格尔派的自觉成员。来到柏林后,他更是直接地参加了青年黑格尔派的活动,结交了青年黑格尔派的一些朋友,特别是与该派的“自由人”团体鲍威尔兄弟等人保持着书信往来。他经常还利用执勤之余去柏林大学听讲,并用笔名、匿名或真名在报刊上发表文章。恩格斯仍然保持着勤奋好学的习惯,学习和创作的重点已不再是语言和文学,而是哲学。他在报刊上发表的哲学论文和评论已达到相当高的学术水平,甚至被一些学者误认为出自

“博士”之手。¹⁰¹恩格斯在柏林大学没有见到马克思,后者大学毕业后已于1841年3月离开柏林。但是马克思担任编辑的《莱茵报》于1842年1月创刊后,恩格斯在柏林为它撰写过一些政论。

恩格斯在这一时期里最重要的思想活动,当属他对青年黑格尔派批判御用哲学家谢林的介入。

黑格尔哲学,自它的创立者于1831年去世后,经过10年的发展,已被施特劳斯、鲍威尔、费尔巴哈等青年黑格尔分子改造成为一个带有革命倾向的无神论学说,因而丧失了官方宠爱。1841年年底,普鲁士政府鉴于柏林大学因青年黑格尔派的活动日益表现出自由化和无神论倾向,决定从慕尼黑聘请谢林来柏林大学主持官方授意的天启哲学讲座。

谢林(1775—1854)早年与长他5岁的黑格尔同窗就读杜宾根神学院,在哲学上比黑格尔先有建树。他通过研究自然哲学,把费希特的主观唯心主义发展成为客观唯心主义,成为向黑格尔哲学过渡的桥梁。黑格尔后来居上,于1807年发表《精神现象学》,影响超过了谢林。这时,谢林把精力放到了天启哲学方面,但是建树不大。直到黑格尔主义失去官方哲学地位时,谢林重新出名的机会来了。1841年11月,他应邀来到柏林大学主持哲学讲座,试图“降伏黑格尔哲学这条喷吐不信神的火焰和晦涩难解的烟雾的凶龙”。¹⁰²

谢林来柏林大学讲学是德国学术界的一件大事,引起各个方面、各个宗教及哲学流派的关注。在不大的柏林大学第六讲堂,每次听讲的人数,包括教师、学生、市民、军人、不同信仰和不同民族的人在内,将近400人。

恩格斯作为旁听生,放弃晚上休息娱乐的时间,抓住每次机会来到柏林大学,挤在人群中听谢林讲学。在课堂上,他认真做笔记,课后又找别人仔细核对课堂笔记。谢林的讲学在柏林引起了

思想和学术界新的争论。教会正统派、反动报刊对他一片称誉之声,而新老黑格尔主义者则报之以愤怒和批判。在这场斗争中,恩格斯发表了一系列反对谢林的文章,流传下来的主要有《谢林论黑格尔》、《谢林和启示》、《谢林——基督哲学家,或世俗智慧变为上帝智慧》和《一个旁听生的日记》四篇。这里只就前两篇文章来分析恩格斯的思想。

在第一篇文章中,恩格斯重点揭露了谢林贬低黑格尔抬高自己的恶劣的学术人品。他指出,谢林和黑格尔这两位杜宾根神学院的老友,“一个,在十年前已经离开人世,却比任何时候都更有生气地活在他的学生中间;另一个,在这些学生看来,三十年来精神上早已死亡,如今却突如其来地自认为有充沛的生命力,要求得到公认”。¹⁰³ 为了达到这一目的,谢林把本世纪哲学的全部发展,从黑格尔到他的弟子,全都说成是依附于他的,然后又把这些发展描绘成一连串的谬误。恩格斯以嘲讽的口气写到:“如果谢林要求我们这个世纪把从事劳动和创造性活动的四十年,把牺牲了最珍贵的利益和最神圣的传统而进行思考的四十年当作白费时光和错误倾向一笔勾销,而这样做只不过是为了表明谢林并没有虚度这四十年,那么这就未免做得太过分了。如果谢林把黑格尔归入伟大思想家的行列,恰恰是他实质上要借此把黑格尔排除于这个行列之外,把他看作自己的创造物、自己的仆役,这听起来就不止是一种讽刺了。最后,如果谢林把凡是经他认可的黑格尔的东西,都说成是自己的财产,甚至说成是自己的血肉之血肉,这岂不是一种思想贪婪,岂不是一种卑劣行为——对这种人所共知的低级趣味怎么说好呢?”¹⁰⁴

《谢林和启示》深入剖析了谢林的学说。文章分两个部分。在第一部分中,恩格斯通过概述黑格尔主义的发展揭露了谢林违背历史潮流为普鲁士基督教君主专制服务的实质。他指出,“黑格尔

的哲学只是在他逝世后才开始真正有生气。”¹⁰⁵人们从新出版的黑格尔全集及其讲稿中发现了秘密的美不胜收的珍宝,而来自哲学本身的反对派则越来越软弱和无足轻重。青年人热情地扑向这类新思想,认真地探讨一切既同科学也同实践有关的迫切问题。但是黑格尔哲学是有缺陷的,其国家学说受到英国君主立宪制的影响,并明显带有法国复辟王朝的烙印。凡是在其宗教哲学中表现得过于正统的东西和在法哲学中表现得过于伪历史主义的东西,都影响了从其原则出发必然做出的结论。黑格尔的一部分忠于原则的学生站出来了,如果结论找不到立论的根据,他们就把结论推翻,于是形成了黑格尔左派。卢格创办的《哈雷年鉴》宣告“实证的东西”的统治结束,宗教正统派莱奥的《黑格尔门徒》提出的指责反而带来了费尔巴哈的《基督教的本质》、施特劳斯的《教义学》和《德国年鉴》。黑格尔左派不再把基督教看作自己的界限,而且凡是被称为宗教的东西都在理性的批判下崩溃了,绝对观念要求成为新纪元的缔造者。凡是追随精神自我发展的人,他们的使命就是把这个巨大的成果引进民族意识,把它变成德国的生活原则。这样一来便与主张维护“实际起作用的原则”的普鲁士国家发生了冲突。¹⁰⁶一场反对黑格尔哲学的斗争重新点燃了。这时,谢林被请到柏林,他的使命就是在哲学领域里清算黑格尔的学说。

恩格斯在文章第二部分批判了谢林的二元论体系及其组成部分。

谢林在柏林阐述的哲学体系包括两个部分。一部分被他称作“纯理性科学或否定哲学”,黑格尔哲学被他概括在这一部分里。这种哲学凭借概念只能认识“先于经验理解的东西”,即事物的本质。至于事物是否真的存在,它不知道。另一部分,谢林称作“实证哲学”,即他独创的天启哲学,可以做到这一点。因为这后一种哲学的使命就是“根据经验”来理解实际存在的“不合乎理性的东

西”。¹⁰⁷

关于这一体系,恩格斯指出了它违背任何哲学常识的二元性质:“任何哲学为自己规定的任务都是把世界理解为合乎理性的。一切合乎理性的,当然也是必然的,一切必然的,应当是或者至少应当成为现实的。这是通向现代哲学的伟大实践结果的桥梁。”¹⁰⁸但是谢林否定这一点,把理性与实存割裂开来,认为两者之间没有任何联系。这样一来,“哲学的统一性,任何世界观的完整性被分裂了,成为最不能令人满意的二元论;构成基督教的世界历史意义的矛盾,也上升为一种哲学原则。”谢林这么做是为了说明黑格尔哲学没有能力证明上帝是否存在。在谢林看来,“理性的研究对象不是真实存在的事物,而是可能存在的事物,不是事物的存在,而是事物的本质。与此相应,只有上帝的本质而不是上帝的实存才能作为它的研究对象。”¹⁰⁹

“否定哲学”是谢林体系的理性部分,曾被称作“同一哲学”。谢林早年在创立这门哲学时是忠于理性原则的,认为思维与存在、自我与非我、主观与客观之间最终可以达成绝对的同一。现在他的观点变了,狡辩说这种同一不过是一种逻辑内的同一,并不包括实际的存在。“理性把现实中发生的一切,都理解为逻辑上必然的可能性。它不知道世界是否存在,它只知道,如果世界存在,世界就应当具备这样那样的属性。”¹¹⁰为了论证这一点,他把理性定义为“认识的无限潜在力”,并设计出否定之否定的三种潜在力,以便达到所谓纯逻辑的同一。谢林还认为黑格尔秉承他的“同一哲学”的旨意,在否定哲学方面做出了其他人没有做出的成绩,其错误在于把同一哲学看作绝对哲学,不承认有超越这种哲学范围之外的事物存在。

那么到底是黑格尔错误地理解了谢林,还是谢林抄袭了黑格尔?关于这一点,恩格斯尖锐地指出:“一眼就可看出,他的三种潜

在力如果简化成赤裸裸的逻辑内容,不外是以否定为途径的黑格尔式发展过程的三个因素,只不过它们被彼此割裂,固定于分裂状态,并被驱使去适应‘意识到自己任务的哲学’的目的而已。”¹¹¹

否定之否定是黑格尔辩证法的能动原则,但它不是随意的,而是以客观事物发展为内容的前后联贯的普遍观念。谢林却肆意地用否定之否定的各种范畴搭建他的体系。恩格斯说:“谢林只能把这样一种强有力的辩证法理解为各个范畴的自我意识,其实它是普遍的东西的自我意识、思维的自我意识、观念的自我意识……他轮流地、任意地用这种对立性来代替黑格尔的下述规定:自在的存在和自为的存在、观念性和实在性、力和表现、可能性和现实性。”¹¹²

谢林把理性定义为“无限潜在力”,无非是说理性只能认识事物存在的可能性。恩格斯讽刺说:“这里我们涉及的是以可能性为基础的哲学。在这方面,谢林有权把自己的理性科学称为‘什么也不排除的’科学,因为归根到底一切都是可能的。”¹¹³由于不可能也是一种可能,谢林的“否定哲学”并不能告诉人们更多的东西。

如果说谢林的否定哲学不过是被他歪曲了的黑格尔的东西,那么,实证哲学便是谢林独创的用于证明上帝存在的新哲学了。在阐述恩格斯的批判观点之前,我们先来看看谢林的观点。

谢林认为否定哲学为实证哲学提供的不是原则,而是自己无法解决的课题。实证哲学应当独立地证明实存,它的开端本身是绝对的,但又不是纯粹的经验论,它把既不包含在纯粹思维中又不在经验世界中出现的東西作为自己的原则。实证哲学如何证明这种东西呢?谢林认为首先要靠启示,“这种哲学的论据就只对愿者和‘智者’才存在,因此不仅应当理解这些论据,而且应当愿意感觉到它们的力量。”这就是说,心诚则灵。谢林在道出这个秘密后,又掩饰说:“使纯逻辑哲学超越本身界限的不单单是启示,而且还有

这种哲学的内在必然性。”否定哲学把一切引导到仅仅是可知性的阶段,然后把它们转给其他科学,它无法引导“某种最终的东西”,然而,这某种东西正是最值得认识的东西,因此,这种东西应当重新成为某种新哲学的对象,这种新哲学的任务就在于证明这种“最终的东西”是实存的东西。可见,否定哲学只是由于它同实证哲学发生关系才成为一门哲学,否则它的理性不会有任何现实的结果。只有在实证哲学中,理性才挺起了胸膛。然而,实证哲学中的理性并不是原来那个以逻辑连贯性为依据的理性。谢林把它称作“自由思维”,它以启示为基础,可以“证实它与之并行不悖的经验”。¹¹⁴接下来,谢林便放心地用他的“三种潜在力”无中生有地构造基督教“三位一体”的创世说。

恩格斯对上述谢林的实证哲学进行了详细地剖析,其主要观点如下。

首先,他指出这种学说缺乏牢固的基础,挣扎和摇摆于理性和启示之间:“时而在摆脱了任何逻辑必然性的、因而是随心所欲的、毫无意义的思维中寻求支持,时而又在真实性正受到怀疑、论点遭到批驳的启示中寻求支持。多么天真的要求:为了根治怀疑必须抛弃一切怀疑!‘好吧,既然你们不信,那就爱莫能助喽!’”¹¹⁵又说:“实证哲学把完全没有理解的东西作为自己的出发点,以便根据经验把这种东西,如上帝,变为可以理解的和内在的理性内容。理性只有在这里才逃脱必然的思维的支配,成为自由的。”¹¹⁶在否定哲学中受必然性支配的思维已经很糟糕了,“在自由思维中可见到的则是经院哲学和神秘主义中更加杂乱的东西,——这正是新谢林主义的实质”。¹¹⁷

其次,恩格斯指出谢林从黑格尔那里借来的各种否定范畴是随意的。他在运用这种范畴时不是从事物发展的内在矛盾出发,“而是处处使超人的原则和力量发挥作用”。¹¹⁸“谢林不能理解下述

概念的深度:即否定必然仅仅来自存在物本身,成为它的内存本质的一种发展,成为唤起意识的一种因素,直到它在自己的较高级活动中重新由它自己否定自己为止,从而让某种发展了的、自成一体的、自由的东西产生出来。谢林所以不能理解,因为他的上帝是自由的,就是说,是随心所欲地行动的。”¹¹⁹

最后,恩格斯指出,实证哲学对基督教的论述不符合基督教的概念,与已有近两千年历史的基督教的“整个基本思想”是矛盾的。哲学与基督教是互不相容的,这种不相容“已经使谢林陷入比黑格尔更糟的矛盾。黑格尔毕竟还有哲学,虽然结果也只是一种表面上的基督教。而谢林提供的既不是基督教也不是哲学”。¹²⁰否定哲学是合乎理性的,但是它不包括现实世界,完全是一种空洞无物的哲学。而实证哲学则从不合乎理性的上帝开始,“这种特殊的实证哲学,正如我们看到的,完全以信仰为转移并且只为信仰而存在。如果犹太教徒或伊斯兰教徒承认否定科学中谢林的前提,那么,谢林不可避免地也要为自己创造出犹太教的或伊斯兰教的实证哲学。不仅如此,这种实证哲学应当是有别于天主教的、有别于英国国教教会的实证哲学。大家都有同样的权利……借助于谢林所喜爱的‘自由的’思维,可以把任何东西构造成绝对的东西。伊斯兰教中构造的事实恰恰要比基督教中构造的事实好得多。”¹²¹

恩格斯写这篇文章之前,恰逢费尔巴哈出版《基督教的本质》。这本书的意义不在宗教理论方面,而在于对整个黑格尔主义的否定,它恢复了唯物主义的地位。恩格斯晚年回忆了自己当时的心情,说:“这部书的解放作用,只有亲身体验过的人才能想像得到。那时大家都很兴奋:我们一时都成为费尔巴哈派了。”¹²²

《谢林和启示》是恩格斯成为“费尔巴哈派”的重要标志。恩格斯在文章中高度评价了费尔巴哈对黑格尔哲学的批判,同时也婉转而坦率地指出费尔巴哈忽略了黑格尔哲学中合理的成分及其历

史意义。他说：“黑格尔是一个为我们开辟了意识的新纪元的人，因为他结束了旧纪元。值得注意的是，正是现在他受到两方面的攻击：一方面来自他的先驱谢林，另一方面来自他的最年轻的继承人费尔巴哈。如果费尔巴哈非难黑格尔仍然深陷于旧事物之中，那么，他会注意到，对旧事物的意识就已经是新事物了，旧事物之所以进入历史范畴，是因为它已经被充分意识到了。由此可见，在黑格尔那里确实是：旧事物是新事物，新事物是旧事物；因此，费尔巴哈对基督教的批判，是对黑格尔创立的关于宗教的思辨学说的必要补充。这种学说在施特劳斯那里达到了顶峰，教义通过本身的历史客观地在哲学思想中获得解答。同时，费尔巴哈把宗教上的定义归结为主观的人的关系，但是这不仅没有扬弃施特劳斯的结论，而是恰恰验证了这些结论，他们两人都得出同一结论：神学的秘密是人本学。”¹²³

不过，《谢林和启示》也反映出恩格斯这时对费尔巴哈学说的认识还是初步的。他把黑格尔绝对观念的自我意识称作“人类的自我意识”。这固然说明了费尔巴哈人本学对他的影响，但同时从中也可以看出柏林“自由人”鼓吹的主观唯心主义的自我意识学说的影子。在恩格斯看来，哲学理性的发展体现了人类的自我意识的发展，甚至费尔巴哈的学说也是如此。他在文章的结尾写道：“自然界的宠儿即人经过青年时代的长期奋斗、异国他乡的长年漂泊之后，作为一个自由的男子汉回到了自己母亲身边，当他保护母亲，戒备那些在斗争中被战胜的敌人的幽灵时，也克服了自身的分化，自己内心的分裂。在疲惫不堪地长期斗争和追求之后，自我意识的光辉日子在他身上降临了……他在长期寻找之后觅得的宝物即圣物，是以走过许多弯路为代价的。这桂冠，这新娘，这圣物就是人类的自我意识——一只新的圣杯……我们的使命是成为圣杯骑士，为了它我们要腰悬利剑，在最后一次圣战中甘愿献出自己的

生命,因为,继之而来的必将是自由的千年王国。”¹²⁴

恩格斯在《谢林和启示》中通过费尔巴哈达到的思想水平与同一时期马克思进入《莱茵报》编辑部工作时达到的思想水平有相近之处。他们,一个在哲学领域,一个在政治领域,都相信理性的力量可以改造社会和国家。但是马克思已经不满足于宗教和哲学的批判了,他转向了对政治制度和政治观念的批判。恩格斯的主要精力还是放在宗教和哲学方面,因而更接近于柏林“自由人”的观点。¹²⁵他认为:“观念的力量就是这样:凡是认识这种力量的人都情不自禁地谈到它的庄严并且宣布观念的万能;如果观念需要,他就会心甘情愿地抛弃其他所有的一切;他准备把生死置之度外,准备献出自己的财富和生命,只要观念而且仅仅只要观念得以实现。谁只要瞧上它一眼,谁只要看见它光彩夺目地显现在万籁俱寂的黑夜里,他就再也不能同它分离,他必定追随它,无论它把他带到何方,——哪怕是带向死亡。因为他知道它的力量,知道它比天地间的一切都强大,它横扫阻碍它前进的一切敌人,所向披靡。而且,这种对观念所向无敌的力量和对永恒真理必胜的信念,这种即使遭到全世界的反对也永远不动摇、永远不让步的坚定信心,就是每一个真正的哲学家的真正的宗教,就是真正的实证哲学即世界史哲学的基础。它才是最高启示,人对人的启示,在这一启示中,任何批判的否定都包含有肯定的东西。”¹²⁶

但是,恩格斯对自我意识的看法与柏林“自由人”也有一些区别。“自由人”所说的自我意识是指个人主观的自我意识,这实际上是从黑格尔客观唯心主义退回到了费希特强调“自我”的主观唯心主义。而恩格斯却始终遵循黑格尔的主客观统一论。在黑格尔哲学中,自我意识始终是指绝对观念的自我意识,绝没有个人或主观自我意识的含义。恩格斯来柏林之前,是赞同这个观点的。例如,他提出过“时代观念”这个概念。在他看来,白尔尼、黑格尔、青

年德意志派以及施特劳斯等青年黑格尔分子所以是进步的,就是因为他们反映了时代观念。来到柏林后,恩格斯接受了费尔巴哈的人本学,进一步把自我意识理解为“人类的自我意识”。这不仅突破了黑格尔的客观唯心主义,而且也不同于“自由人”鼓吹的個人自我意识。¹²⁷

恩格斯在1842年6月15日前后写的《评亚历山大·荣克的“德国现代文学讲义”》一文中表现出了与他的同伴不同的注重现实的倾向。荣克是德国作家和政论家,在理论观点上是青年德意志派和黑格尔派之间的折衷主义,比较靠近保守的老年黑格尔派。恩格斯写这篇文章的目的是批判他的折衷主义。在不来梅时,恩格斯曾主张把青年德意志派与黑格尔派结合起来。但是历史发展与这一愿望相反,青年德意志派的多数成员并不赞同黑格尔学说。谷兹科夫很早就反对黑格尔哲学,文巴尔克也反对过黑格尔哲学,奎纳对这一哲学一无所知,劳贝对黑格尔一知半解,蒙特则是黑格尔学说的公开敌人。这些人甚至还反对他们的先驱、“按其本性是一个共和主义者”的白尔尼。¹²⁸青年德意志派在取得一时辉煌之后便陷入了内部倾轧之中,他们骄傲自大,自命不凡,每个人都认为自己是具有世界历史意义的人物。他们堕入了幻想和空虚之中,很快便远远地落在激进文学的后面。另一方面,以“自由人”为代表的某些青年黑格尔分子也表现出逃避重大政治斗争、仅醉心于宗教——哲学批判的空谈倾向。这一派的特点是言词激烈,但是对普鲁士反动政府却采取妥协态度。这种软弱性是他们走向主观唯心主义的重要原因。

在两派的结合已毫无意义的情况下,荣克站出来鼓吹青年德意志派和黑格尔派,并调和他们之间的矛盾,说什么“德国的世界性的新时代的 direct 原则基础是黑格尔和所谓‘青年文学’的作家”,“现代事物”包括“无神论,自我意识的万能,关于国家的革命学说,

还有总其大成的‘青年德意志’”。¹²⁹他还认为青年德意志派身上表现出了黑格尔“非常任性的主观自律”。¹³⁰

恩格斯在批判荣克观点的同时,特别强调了黑格尔反对主观主义和崇尚现实的一面。他说:“荣克先生就竭力证明黑格尔体系的基本特征是确认自由主体和因循客体的他律对立。但是无须特别熟悉黑格尔也可以知道,黑格尔要高超得多,他主张主体和客观力量相调和,他非常重视客观性,认为现实即存在比个人的主观理性要高得多,并且正是要求个人承认客观现实是合理的。黑格尔并不是荣克先生所说的宣扬那种在‘青年德意志’派身上表现得非常任性的主观自律的人。黑格尔的原则也是他律,也是主体服从普遍理性,有时甚至是服从普遍非理性,例如宗教哲学就是这样。黑格尔最鄙视的是悟性,而悟性也无非是寓于主观性和个体性中的理性。”他还请“荣克先生不要把黑格尔和青年德意志派混在一起,因为后者的实质也正是主观任性、怪癖和奇异,而‘现代个体’不过是黑格尔分子的别名而已。荣克先生既然弄得这样混乱,那他一定会到黑格尔学派内部去找‘现代事物’,而且一定会发现黑格尔学派的左派最适合同青年德意志派称兄道弟”。¹³¹

这篇文章说明从1842年下半年起,恩格斯在理论上开始疏远柏林“自由人”。从恩格斯在柏林最后几个月写的政论文中可以看出,他越来越关注政治问题,并逐步把批判矛头指向普鲁士反动政府。这些文章包括《参加巴登议会的辩论》、《〈施本纳报〉的自由思想》、《〈刑法报〉停刊》、《普鲁士出版法批判》、《弗·威·安德烈和〈德国的高等贵族〉》和《集权和自由》等。在这些文章中,他抨击了一些人因威廉四世颁布书报检查令而盲目乐观或在自由派和政府之间采取折衷妥协的立场,指出目前的书报检查制度仍然“以书报检查机关的宽严为转移”,必须用“适当的、善意的和有礼貌的方式去激发对我们国家机构中一切非自由主义的残余的极大不满和愤

慨”。¹³²

他还以法国为例谈到国家集权与自由平等的关系。《集权和自由》是恩格斯第一次研究政治制度的论文,发表在1842年9月18日的《莱茵报》上。他认为法国七月革命后出现的基佐内阁奉行集权主义,表现了历史的倒退。因为这种集权主义废除了人民主权、出版自由、陪审员参加的独立司法权和议会制等原则。但是集权本身是不可避免的,“每个公民只是因为集权才履行自己的公民职责”。集权提供了自由的客观基础,绝对自由要靠“其他的实现形式,而不是国家”。¹³³

《普鲁士国王弗里德里希-威廉四世》是恩格斯离开柏林赴英国前夕写的政论,被收进1843年7月在国外出版的禁书文集《来自瑞士的二十一印张》。如果说,恩格斯在柏林发表指责普鲁士政府的文章还表现了某些可以想见的犹豫,那么在这篇文章中,他不再有所忌讳,对威廉四世宣布的基督教建国原则采取了不妥协的立场。他指出:威廉四世“是普鲁士国家制度的原则贯彻到极点时的产物;从他身上可以看出,这个原则在做最后的挣扎,但同时也可以看出,它在自由的自我意识面前完全无能为力”。¹³⁴在文章结尾,他暗示只有法国那样的革命才能解决德国的问题:“普鲁士的现状非常像过去法国面临着……但是,我避免过早地做出任何结论来。”¹³⁵

注 释

1 [德]海因里希·格姆科夫等:《恩格斯传》,三联书店1983年版第8页。

2 Friedrich List, Schriften, Renden, Briefe, Erwin v. Bekkerath, Karl Goeser, Friedrich Lenz [Hg.] Bdl.1 [Berlin 1932], 492f. 转引自迪特尔·拉夫《德意志史》,波恩1987年版第76页。

- 3 《马克思恩格斯全集》第1版第41卷第692页。
- 4 《马克思恩格斯全集》第1版第41卷第690—691页。
- 5 《马克思恩格斯全集》第1版第41卷第693页。
- 6 《马克思恩格斯全集》第1版第41卷第693页。
- 7 《马克思恩格斯全集》第1版第41卷第509页。
- 8 《马克思恩格斯全集》第1版第41卷第515页。
- 9 《马克思恩格斯全集》第1版第41卷第692—693页。
- 10 《马克思恩格斯全集》第1版第41卷第623页。
- 11 《马克思恩格斯全集》第1版第41卷第693页。
- 12 《马克思恩格斯全集》第1版第41卷第545页。
- 13 《马克思恩格斯全集》第1版第41卷第415页。
- 14 《马克思恩格斯全集》第1版第41卷第533页。
- 15 《马克思恩格斯全集》第1版第41卷第414页。
- 16 《马克思恩格斯全集》第1版第41卷第413页。
- 17 《马克思恩格斯全集》第1版第41卷第487—488页。
- 18 《马克思恩格斯全集》第1版第41卷第521页。
- 19 《马克思恩格斯全集》第1版第41卷第182—183页。
- 20 《马克思恩格斯全集》第1版第41卷第491页。
- 21 《马克思恩格斯全集》第1版第50卷第331、336—337页。
- 22 《马克思恩格斯全集》第1版第41卷第121页。
- 23 《马克思恩格斯全集》第1版第41卷第570页。
- 24 《马克思恩格斯全集》第1版第50卷第338—339页。
- 25 《马克思恩格斯全集》第1版第41卷第450页。
- 26 《马克思恩格斯全集》第1版第41卷第13页。
- 27 《马克思恩格斯全集》第1版第1卷第497页。
- 28 《马克思恩格斯全集》第1版第1卷第498—499页。
- 29 《马克思恩格斯全集》第1版第1卷第499页。
- 30 《马克思恩格斯全集》第1版第1卷第498页。
- 31 《马克思恩格斯全集》第1版第1卷第500—501页。
- 32 《马克思恩格斯全集》第1版第1卷第510页。

- 33 《马克思恩格斯全集》第1版第1卷第511—512页。
- 34 《马克思恩格斯全集》第1版第1卷第512页。
- 35 《马克思恩格斯全集》第1版第1卷第517—518页。斐迪南·弗莱里格拉特(1810—1876),德国进步诗人,店员,当时在巴门居住。后为共产主义者同盟盟员。
- 36 恩格斯担心署名会使他“遇到非常麻烦的事”,要求家乡知情的好友千万对此守口如瓶。见《马克思恩格斯全集》第1版第41卷第464页。
- 37 《马克思恩格斯全集》第1版第41卷第730页。
- 38 《马克思恩格斯全集》第1版第41卷第9页。
- 39 恩格斯:“你贬低我那篇乌培河谷的文章,我原谅你,因为不久前我重读了这篇文章,对文章的风格大为惊讶。自那时以来我再没有写出这样好的文章。”见《马克思恩格斯全集》第1版第41卷第517页。
- 40 《马克思恩格斯全集》第1版第41卷第459页。
- 41 《马克思恩格斯全集》第1版第41卷第462页。
- 42 《马克思恩格斯全集》第1版第41卷第502页。
- 43 《马克思恩格斯全集》第1版第41卷第463页。
- 44 《马克思恩格斯全集》第1版第41卷第501页。
- 45 《马克思恩格斯全集》第1版第41卷第502页。
- 46 《马克思恩格斯全集》第1版第41卷第503页。
- 47 《马克思恩格斯全集》第1版第41卷第504页。
- 48 《马克思恩格斯全集》第1版第41卷第505页。
- 49 《马克思恩格斯全集》第1版第41卷第506页。
- 50 《马克思恩格斯全集》第1版第41卷第507—508页。
- 51 《马克思恩格斯全集》第1版第41卷第508页。
- 52 《马克思恩格斯全集》第1版第41卷第506—507页。
- 53 《马克思恩格斯全集》第1版第41卷第509页。
- 54 《马克思恩格斯全集》第1版第41卷第509—510页。
- 55 《马克思恩格斯全集》第1版第41卷第511—512页。
- 56 恩格斯:“如果当时我已经了解施莱艾尔马赫尔的学说,我对问题的看法会不同的。因为这毕竟还是一种合乎理性的基督教。任何人都能看懂,

即使实际不接受它的内容,可以承认它的价值,而不参加这个教派。我已经接受了我在这个学说中发现的哲学原则。”见《马克思恩格斯全集》第1版第41卷第504页。

- 57《马克思恩格斯全集》第1版第41卷第511页。
- 58《马克思恩格斯全集》第1版第41卷第507页。
- 59《马克思恩格斯全集》第1版第41卷第14页。
- 60《马克思恩格斯全集》第1版第41卷第519页。
- 61《马克思恩格斯全集》第1版第41卷第515页。
- 62《马克思恩格斯全集》第1版第41卷第495页。
- 63《马克思恩格斯全集》第1版第41卷第459页。
- 64《马克思恩格斯全集》第1版第41卷第515页。
- 65《马克思恩格斯全集》第1版第41卷第543页。
- 66《马克思恩格斯全集》第1版第41卷第457页。
- 67《马克思恩格斯全集》第1版第41卷第459页。
- 68《马克思恩格斯全集》第1版第41卷第456页。
- 69《马克思恩格斯全集》第1版第41卷第90页。
- 70《马克思恩格斯全集》第1版第41卷第535页。
- 71《马克思恩格斯全集》第1版第41卷第514页。
- 72《马克思恩格斯全集》第1版第41卷第459页。
- 73《马克思恩格斯全集》第1版第41卷第175页。
- 74《马克思恩格斯全集》第1版第41卷第511页。
- 75《马克思恩格斯全集》第1版第41卷第511页。
- 76《马克思恩格斯全集》第1版第41卷第522页。
- 77《马克思恩格斯全集》第1版第41卷第530页。
- 78《马克思恩格斯全集》第1版第41卷第533页。
- 79《马克思恩格斯全集》第1版第41卷第541页。
- 80《马克思恩格斯全集》第1版第41卷第541页。
- 81《马克思恩格斯全集》第1版第41卷第544页。
- 82《马克思恩格斯全集》第1版第41卷第546页。
- 83《马克思恩格斯全集》第1版第41卷第32页。

- 84 《马克思恩格斯全集》第1版第41卷第65页。
- 85 《马克思恩格斯全集》第1版第41卷第89页。
- 86 《马克思恩格斯全集》第1版第41卷第147页。
- 87 《马克思恩格斯全集》第1版第41卷第147页。
- 88 《马克思恩格斯全集》第1版第41卷第148—149页。
- 89 《马克思恩格斯全集》第1版第41卷第149页。
- 90 七月革命或“伟大的一周”，指法国结束复辟时代的资产阶级革命，发生于1830年7月27日—8月2日。《马克思恩格斯全集》第1版第41卷第150页。
- 91 《马克思恩格斯全集》第1版第41卷第150页。
- 92 《马克思恩格斯全集》第1版第41卷第151页。
- 93 《马克思恩格斯全集》第1版第41卷第151—152页。
- 94 《马克思恩格斯全集》第1版第41卷第152页。
- 95 《马克思恩格斯全集》第1版第41卷第159页。
- 96 恩格斯：“虔诚主义早就懂得，它的权威原则不可能同唯理论的基础——理性协调一致，而且早在它刚刚产生的时候，它就正确地预见到它在这个过程中会脱离古老正统的基督教。而现在，每一个唯理论者也都明白，他们的信念不单单在对经文的解释上同虔诚主义背道而驰，而且同虔诚主义有着直接的矛盾。只有现在，各派互相有所了解以后，它们才能在更高的基础上联合起来，因而可以安心等待着未来。”《马克思恩格斯全集》第1版第41卷第180—181页。
- 97 《马克思恩格斯全集》第1版第41卷第131页。
- 98 《马克思恩格斯全集》第1版第41卷第172页。
- 99 《马克思恩格斯全集》第1版第50卷第344页。
- 100 《马克思恩格斯全集》第1版第41卷第298页。
- 101 《马克思恩格斯全集》第1版第27卷第428页。
- 102 《马克思恩格斯全集》第1版第41卷第209页。
- 103 《马克思恩格斯全集》第1版第41卷第197页。
- 104 《马克思恩格斯全集》第1版第41卷第203页。
- 105 《马克思恩格斯全集》第1版第41卷第211页。

- 106 《马克思恩格斯全集》第1版第41卷第214页。
- 107 《马克思恩格斯全集》第1版第41卷第218页。
- 108 《马克思恩格斯全集》第1版第41卷第217页。
- 109 《马克思恩格斯全集》第1版第41卷第218页。
- 110 《马克思恩格斯全集》第1版第41卷第220页。
- 111 《马克思恩格斯全集》第1版第41卷第224页。
- 112 《马克思恩格斯全集》第1版第41卷第225—226页。
- 113 《马克思恩格斯全集》第1版第41卷第226页。
- 114 《马克思恩格斯全集》第1版第41卷第240—242页。
- 115 《马克思恩格斯全集》第1版第41卷第242页。
- 116 《马克思恩格斯全集》第1版第41卷第243页。
- 117 《马克思恩格斯全集》第1版第41卷第251页。
- 118 《马克思恩格斯全集》第1版第41卷第254页。
- 119 《马克思恩格斯全集》第1版第41卷第247页。
- 120 《马克思恩格斯全集》第1版第41卷第263页。
- 121 《马克思恩格斯全集》第1版第41卷第264—265页。
- 122 《马克思恩格斯选集》第2版第4卷第222页。
- 123 《马克思恩格斯全集》第1版第41卷第266页。由于17和18世纪以来的法国唯物主义在德国已被庸俗化了，费尔巴哈拒绝使用这种称呼，而把自己的新哲学称作人本学。
- 124 《马克思恩格斯全集》第1版第41卷第267—268页。
- 125 就个人关系而言，恩格斯也是比较接近“自由人”的。例如，1842年3月波恩大学解聘了布鲁诺·鲍威尔的教职。为了抗议此事，几个月后恩格斯同鲍威尔的弟弟埃德加尔·鲍威尔合写了一首讽刺性的叙事诗《横遭灾祸但又奇迹般地得救的圣经，或信仰的胜利》。
- 126 《马克思恩格斯全集》第1版第41卷第268页。
- 127 在黑格尔主义中，“自我意识”作为发展环节的重要概念，起着否定之否定的动力作用。但是青年黑格尔分子对这个概念的理解有很大不同，甚至有原则性的区别。黑格尔只承认绝对观念的自我意识。“自由人”从个人自我的角度理解自我意识，忽略普遍的社会意识。最典型的是施蒂

纳的唯我论：“我，这个我完全和神一样是一切他物的无，这个我就是一切，这个我就是唯一者……我是空洞无物意义上的无，而是创造性的无，是作为创造者的我自己所赖以创造一切的这个无。”（《马克思恩格斯全集》第1版第3卷第118—119页）青年马克思也在个人意义上使用自我意识，但是多指群体的个人。青年恩格斯更强调社会或人类的自我意识。

128 《马克思恩格斯全集》第1版第1卷第525页。

129 《马克思恩格斯全集》第1版第1卷第521页。

130 《马克思恩格斯全集》第1版第1卷第523页。

131 《马克思恩格斯全集》第1版第1卷第523页。

132 《马克思恩格斯全集》第1版第41卷第329、331页。

133 《马克思恩格斯全集》第1版第41卷第396—397页。

134 《马克思恩格斯全集》第1版第1卷第536页。

135 《马克思恩格斯全集》第1版第1卷第543页。

研究经济问题的最初动因

第三章

1859年,马克思在《〈政治经济学批判〉序言》中讲到,他早年为什么对经济发生了兴趣,这实际上也是在论述他创立唯物史观所走过道路的一个起点。他说:“1842—1843年间,我作为《莱茵报》的编辑,第一次遇到要对所谓物质利益发表意见的难事。莱茵省议会关于林木盗窃和地产析分的讨论,当时的莱茵省总督冯·沙培尔先生就摩塞尔农民状况同《莱茵报》展开的官方论战,最后,关于自由贸易和保护关税的辩论,是促使我去研究经济问题的最初动因。”¹

马克思碰到的这些问题既是经济问题,也是当时国内和省内政界广泛争论的法律问题。马克思把发表对这些问题的意见称作“难事”,并非因为它们作为经济问题十分复杂,也不仅仅因为这些问题从法学、法律或经济法的角度是扯不清的。马克思毕业于法律系,他的大学课程中有相当的部分是关于经济法和民法的。²他在转向哲学之前还写过广泛涉及经济法和民法的著作。³这些经历说明马克思对经济法、民法或商法等,即使不精通,至少也是熟

悉的。那么,马克思为什么把发表对这些问题的意见看作一件“难事”呢?

因为马克思碰到的这些问题不是一般的经济问题和法律问题,它们是在现代化过程中出现的经济关系变动和法律关系变动相冲突的问题。不过,关于这一点我们下面再作详述。这里只想说明,马克思是从法律层面上切入这些经济问题的。而对这些问题的法律剖析是他当时所从事的全部法律批判的一部分。也就是说,他是在法律批判的过程中碰到物质利益问题的。因此,在分析他对这些问题的看法之前,我们先来看看他大学毕业后作了哪些法律批判,以及他是怎样进行这些批判的。

一 法的关系和国家形式

一般来说,1842年1—2月撰写的《评普鲁士最近的书报检查令》标志着马克思政治生涯的开始。这篇文章和他最初写另外两篇政论文,《第六届莱茵省议会的辩论(第一篇论文)》和《〈科隆日报〉第179号的社论》,都涉及到新闻出版等方面的法律和法令。而《集权问题》和《历史法学派的哲学宣言》两文则属于国家问题和法学理论的批判。这些文章发表于马克思首次遇到物质利益问题之前,表明他介入政治斗争的第一个领域是法律和法学。从法律和法学的角度批判普鲁士政府和各种反动思潮是他当时所从事的政治斗争的主要特点。

这时马克思的政治立场是彻底的民主主义。在理论方面,他奉行黑格尔唯心主义,尤其是黑格尔的国家学说,试图通过理论批判使普鲁士政府真正摆脱基督教国家的性质,实现现代国家应当具有的超出市民社会特殊性的普遍本质。

出版自由是马克思涉足政治斗争遇到的第一个现实问题。这个问题对于从事思想斗争的青年黑格尔派来说具有十分重要的意义。德国长期没有真正实行过出版自由。在弗里德里希-威廉三世统治时期(1797—1840),普鲁士政府于1819年10月18日颁布了一部临时的书报检查令,为期5年。这个法令给公众的印象是5年后它将被取消,届时可以获得一部关于出版方面的永久性法律。⁴但是实际情况却不是这样,这部法令存在了22年。对它的有效性,政府和公众之间一直存在严重分歧。30年代末,普鲁士政府加紧了对日益显露自由主义倾向的青年黑格尔派的迫害。而后者却表现出了不妥协的态度,一再指责政府官员的行为是非法的,

坚决要求出版自由。

1841年新国王弗里德里希-威廉四世上台后,迫于形势的压力改变了手法,打起自由主义旗号,于1841年12月24日颁布了新的书报检查令。他装作1819年的检查令并没有真正实行,而检查官们只是因为违背了这个法令才对出版自由作了无理限制。

新检查令的序言说:“为了使新闻出版现在就能摆脱那些未经许可的、违背陛下旨意的限制,国王陛下曾于本月10日下诏王室内阁,明确反对使写作活动受到各种无理约束。国王陛下承认公正的、合乎礼貌的公众言论是重要的而且是必需的,并授权我们再度责成书报检查官切实遵守1819年10月18日书报检查法令第2条的规定。”⁵

对于这个虚伪的法令,一些不明事理的青年黑格尔派居然表现出了由衷的兴奋和盲目的乐观。L.布尔写道:“我们将保持住我们的意外收获。并且承认这是一个成就。我们要享受这片刻的恩泽,假如过后事实说明它原不过是一场美梦,那么,这仍不失为一个伟大的、美好的时刻,而美好的生活和人民的美好历史就是由许多这样的时刻构成的……政治教育的小学校对我们开放了;我们还没有被承认是成年人。但是起码我们已经有可能表示,我们的长期训练不是毫无成果的。”

1842年1月23日《莱茵报》上的一篇文章也说:“新的书报检查令使我们充满了巨大的快乐,也充满了新的勇气和信心,虽然我们还没有获得出版自由,但是我们已经有了一个法令,这个法令如果得到正确的理解和运用,就将对政治生活的发展起无限的促进作用。”⁶

其实,这不过是一厢情愿。这些腔调典型地反映了多数青年黑格尔分子的浮夸作风。他们不深入政治实际,也不具备法律专业的知识,只满足于华丽的辞藻,仅凭官方宣传,对法令条文不作

具体分析,就天真地把新的书报检查令当作由于他们的批判而获得的一个自由主义成果。

在青年黑格尔派中,只有马克思保持了清醒的头脑。他在《评普鲁士最近的书报检查令》中,运用丰富的法律知识详细地比较了新旧书报检查令的异同。

旧检查令对作品的内容作了明确的限制,它的第16条第2款规定:“如果某一作品的内容本身是违法的,那么除此之外还要由法庭做出合乎法律的惩罚。”⁷

新检查令故意回避了限制作品内容这个已遭到普遍非议的条款,把限制摆到了写作的方式、风格和态度上:“根据这一法律(即根据第2条规定)书报检查不得阻挠人们对真理作严肃和谦逊的探讨,不得使作者受到无理的约束,不得妨碍书籍在书市上自由流通。”⁸

这段文字的实质是只允许人们用官方所接受的“严肃和谦逊的”方式写作。马克思花了很大篇幅揭露了这种虚伪的作法。他指出:“难道探讨的方式不应当随着对象而改变吗?当对象欢笑的时候,探讨却应当摆出严肃的样子;当对象令人讨厌的时候,探讨却应当是谦逊的。这样一来,你们就既损害了主体的权利,也损害了客体的权利。你们抽象地理解真理,把精神变成了枯燥地记录真理的裁判官。”⁹

其实,新检查令并不是真的以为只要控制了写作方式就可以不在乎作品内容了。它在写作方式和态度上狡猾地装作漫不经心的样子引出了“倾向”这个范畴:“这方面的必要前提是,对政府措施发表的见解,其倾向不是敌对的和恶意的,而是善意的……书报检查官也必须特别注意准备出版的作品的形式和语调,一旦发现作品因感情冲动、激烈和狂妄而带有有害的倾向,应不准其印行。”¹⁰实际上,“倾向”这个词不过是内容的另一种说法。更厉害

的是这个词还不仅仅限于作品内容,它还指向了作者的思想动机!马克思指出:“这个倾向究竟是什么,这一点新的检查令只字未提。”¹¹就是说在具体条款中没有对“倾向”做出客观的法律界定。这样一来,新检查令的专制主义嘴脸就暴露无遗了,它追究的不是报刊的行为,而是作者的思想倾向。

马克思尖锐地指出:“追究倾向的法律,即没有规定客观标准的法律,是恐怖主义的法律……凡是不以当事人的行为本身而以他的思想作为主要标准的法律,无非是对非法行为的实际认可……追究思想的法律不是国家为它的公民颁布的法律,而是一个党派用来对付另一个党派的法律。追究倾向的法律取消了公民在法律面前的平等。这是制造分裂的法律,不是促进统一的法律,而一切制造分裂的法律都是反动的;这不是法律,而特权。”¹²

他还针对人们对新检查令所抱的幻想进一步指出:“追究倾向的书报检查和书报检查的倾向,这就是新的自由的检查令送来的礼物。”¹³后来普鲁士政府以“不良倾向”为由对《莱茵报》的查封,证实了马克思的判断完全正确。

市民社会是团体、行业、宗教等各种特殊利益的聚合,而国家应当与这些利益集团相分离,通过自由民主主义的立法和制度安排体现社会普遍的和共同的利益,不应只为某一特殊势力服务。这是马克思当时对现代国家所持的基本见解,他认为走向统一的德意志联邦应该有一部体现这些原则的理性主义的法律。但是普鲁士政府远远没有达到这个高度,还停留在维护特权的中世纪基督教国家的水平,因而与现代国家的本质相冲突。

新书报检查令出台后,关于出版自由的辩论成为第六届莱茵省议会的重要议程。如果说《评普鲁士最近的书报检查令》是针对检查令本身和普鲁士政府的,那么《第六届莱茵省议会的辩论(第一篇论文)》的矛头则指向了反对出版自由的各种反动和保守的社

会势力。

省议会不是一个代议机构,而是由诸侯、贵族、城市和乡镇四个等级的代表组成的等级会议。它没有多少实际权力,但是它所进行的各种辩论却是反映实际阶级斗争的一面镜子。围绕出版自由问题,第六届省议会分成了两大派和四小派。反对出版自由的势力包括前两个等级的代表和附和于他们的城市资产者的代表。在为出版自由辩护的势力中,有从行业自由这一狭隘观点出发的市民代表和从“真正的历史观点”¹⁴出发的农民代表。省议会这样一种构成使“反对新闻出版自由的人稍占优势”。¹⁵

马克思在这个问题上站在农民代表一边,他在文中用了一半的篇幅来反驳反对出版自由的观点,同时也指出把出版自由等同于行业自由的观点是不正确的。

这场辩论有一个重要的时代背景,那就是出版自由和代议制等原则已在理性精神中得到肯定和认同,有相当大的舆论市场,但是在国家制度中还没有得到真正的实现。这就使得反动势力一方面用自由主义的词句来粉饰书报检查制度,另一方面则借口德国出版业还不成熟来实际地反对出版自由。例如,贵族代表声称“书报检查制度同新闻出版界的不法行为比较起来”是“一种较小的恶”。¹⁶而资产者代表则说:“新闻出版自由只要没有坏人参与,就是美妙的东西。”“要防止这一点,到现在还没有找到有效的办法。”¹⁷

这里没有必要全面叙述马克思对诸如此类观点的批判。我们感兴趣的是那些涉及出版制度和出版业性质的内容。

一位贵族代表把报刊分为好与坏两类。他认为,如果没有政府干预,好报刊是无法抵抗坏报刊的影响的,这两者之间的斗争不会把社会引向光明。言下之意就是,要防止这种斗争只能实行书报检查制度。

马克思指出：“书报检查制度没有消灭斗争，它使斗争片面化，把公开的斗争变为秘密的斗争，把原则的斗争变为无力量的原则与无原则的力量之间的斗争，以新闻出版自由的本质本身为基础的真正的书报检查是批评。它是新闻出版自由本身所产生的一种审判。书报检查制度是为政府所垄断的批评。但是，当批评不是公开的而是秘密的，不是理论上的而是实践上的时候，当它不是超越党派而是本身变成一个党派的时候……在这种情况下，难道批评不是已失掉它的合乎理性的性质了吗？”¹⁸

新闻立法是出版业的普遍要求，因为只有一部永久性的法律才能为各种报刊提供一视同仁的具有普遍约束力的行为准则。但是一位贵族代表却装作价值中立的样子，把书报检查法和新闻出版法等量齐观。他说：“书报检查制度要预防恶，而新闻出版法则要通过惩罚来防止恶的再现。”又说这两种制度都是不完善的，“书报检查制度会压制某些好事，而新闻出版法又不能防止很多坏事，不过真理是不可能长久受压制的。为它设置的障碍越多，它追求自己的目的就越勇敢，达到这个目的时就越显得纯净。”¹⁹显然他是在论证书报检查制度比新闻出版法更优越。

马克思从法律客体和司法主体两个方面反驳了这一观点。他指出：“辩论人把书报检查法叫做预防措施，这是对的；这种措施是警察当局对付自由的一种防范措施；但是，他把新闻出版法叫做压制措施，那就不对了……书报检查措施并不是法律。新闻出版法并不是一种措施。在新闻出版法中，自由是惩罚者。在书报检查法中，自由却是被惩罚者。书报检查法是对自由表示怀疑的法律。新闻出版法却是自由对自己投的信任票。新闻出版法惩罚的是滥用自由。书报检查法却把自由看成是一种滥用而加以惩罚。它把自由当作罪犯；对任何一个领域来说，难道处在警察监视之下不是一种有损名誉的惩罚吗？书报检查法只具有法律的形式。新闻出

版法才是真正的法律。”²⁰

由于这两种制度是根本对立的,作为它们司法主体的“法官和书报检查官对待新闻出版的态度也不一样”。²¹“书报检查官除了上司就没有别的法律。法官除了法律就没有别的主。法官有义务在把法律运用于个别事件时,根据他在认真考察后的理解来解释法律;书报检查官则有义务根据官方就个别事件向他所作的解释来理解法律。独立的法官既不属于我,也不属于政府。不独立的书报检查官本身就是政府的一员。法官最多可能表现出个人理性的不可靠,而书报检查官所表现出的则是个人品性的不可靠。在法官面前受审的是新闻出版界的一定的违法行为,而在书报检查官面前受审的却是新闻出版的精神。法官根据一定的法律来审理我的行动;书报检查官不仅惩罚罪行,而且他自己也在犯罪。如果我被提交法庭受审,我的过失一定是违反了现行法律,而在法律受到违反的地方就至少应当存在着法律。在不存在新闻出版法的地方,也就没有新闻出版法可能被违反。书报检查制度不是控告我违反了现行法律。它宣布我的意见有罪,因为这个意见不是书报检查官和他上司的意见。我的公开行动愿意听从世界、国家及其法律的评判,但是它却被提交给隐蔽的纯否定的势力审判,这种势力不能被确立为法律,它怕见阳光,而且不受任何普遍原则的约束。”²²

在为出版自由辩护的城市代表中有一部分人是从行业自由的角度看问题的。例如来自科隆市的一位代表说:“手脚的劳动是自由的,而头脑的劳动则要受到监护。当然是受更有智慧的头脑的监护吧?上帝保佑!书报检查官是不在此例的。”²³

马克思不否认这一观点具相对的正确性:“如果把新闻出版仅仅看成一种行业,那么,它作为头脑的行业,应当比手脚的行业有更多的自由。”同时,他还认为“这种观点比德国自由派那种毫无根

据、含糊其词、模棱两可的议论来得高明”，因为“为了把神的语言变成人的语言，辩论人所采取的方法看来是合适的”。²⁴

但是正因为马克思承认并且赞赏辩论人的观点，才对这些观点进行了更加尖锐的批评。这些批评构成了《第六届莱茵省议会的辩论（第一篇论文）》最精彩的篇章。

马克思认为新闻出版自由在各类自由中属于较高级的形式。这种形式虽然与较低级的以谋生为目的的各种行业自由有一定的联系，但是从本质上说它们是不相同的。“如果说较高级的权利形式必须由较低级的权利形式来证实这一结论是正确的，那么把较低级的领域用作衡量较高级领域的尺度则是错误的了”，因为“自由的每一特定领域就是特定领域的自由，同样，每一特定的生活方式就是特定自然的生活方式”。²⁵

马克思对新闻出版自由的论证既不是从自由的一般性质中引申出来的，也不是根据行业要求做出的。值得注意的是，他在对自由进行分类时使用了“领域”、“形式”这些术语。这些术语与“行业”具有完全不同的法学规定性。行业是以职业分工为基础的，而领域是超越这种分工的。这是两个不同的法学概念。在行业自由中，“行业的本性是按其生命的内在规律不受阻挠地形成起来的”。²⁶显然，每个行业都会因其不同的性质和特点而形成不同的自由。而新闻出版自由决不是来自新闻出版业的行业特点。如果把用头脑工作视为新闻出版的行业特点，那就会得出新闻出版自由不过是行业自由的一种这样荒谬的结论。马克思对此讽刺道：“难道各个行业就只是用手脚工作，而不同时也用头脑工作吗？”²⁷当然，新闻出版也有自己的行业自由，“不过那已不是作者的事，而是出版商和书商的事了。但是，这里所谈的不是出版商和书商的行业自由，而是新闻出版自由。”²⁸

在谈到这种自由的时候，马克思把它严格地解释为不同于“行

业”的某个“领域”的自由：“为了维护甚至仅仅为了理解某个领域的自由，我也必须从这一领域的主要特征出发，而不应当从它的外部关系出发。”²⁹

那么，新闻出版领域有哪些特点呢？马克思从两个方面进行了阐述。

首先是作者的写作目的。“作者当然必须挣钱才能生活，写作，但是他决不应该为了挣钱而生活，写作。……作者绝不把自己的作品看作手段。作品就是目的本身；无论对作者本人还是对其他人来说，作品都绝不是手段，所以，在必要时作者可以为了作品的生存而牺牲他自己的生存。”³⁰这就是说，言论自由是人的基本精神生活的权利，它有时甚至比苟且偷生的生存权更加重要。

其次是新闻出版是一项全民的公益事业。新闻出版自由不是某个行业，如新闻界、出版界和职业作家才应当拥有的自由，而是给予不分行业的每个人的权利。因此，马克思说：“新闻出版的最主要的自由就在于不要成为一种行业。”³¹

但是新闻出版自由的辩论人却从行业分工的狭隘观点出发，认为作者也应当像泥瓦匠、木匠和建筑师那样分为够资格的和不够资格的两类，主张只有够资格的作者才有权享有不受书报检查的出版自由。

这样一来问题就更加荒谬了。究竟应该由谁来决定够不够资格的问题呢？作者不能自己决定自己是否合格，也不能相互决定是否合格。“康德不会承认费希特是够资格的哲学家，托勒密不会承认哥白尼是够资格的天文学家，克莱尔沃的贝尔纳不会承认路德是够资格的神学家。任何一个学者都把批评自己的人算作‘不够资格的作者’。”³²如果把资格与作者从事的职业联系起来，“那么，每一个公民在同一个时候都会既是够资格的作者又是不够资格的作者——在同他的职业有关的方面是够资格的，而在其他各

方面则是不够资格的”。³³这就等于把新闻出版变成分离人民的手段,而不是联结他们的普遍纽带。

那么是否应当由书报检查官来决定作者是否合格?“那样一来,够资格的作者都成了官方的作者,书报检查制度同新闻出版自由之间的斗争就变成了够资格的作者同不够资格的作者之间的斗争。”³⁴

这样,新闻出版自由的辩护人就走到了自己观点的反面。当其他等级要限制新闻出版的活动和存在范围时,辩护人却要限制新闻出版的主体。因此,马克思说:“第六届莱茵省议会上新闻出版自由的辩护人同他们的论敌没有内容上的区别,只有方向上的不同。一部分人由于特殊等级的狭隘性而反对新闻出版,另一部分人则由于同样的狭隘性为新闻出版辩护。一部分人希望特权只归政府,另一部分人则希望把特权分给若干个人。”³⁵

当然,马克思并不否认作者有一个资格问题,但是这只能由人民来判断。“人民历来就是什么样的作者‘够资格’和什么样的作者‘不够资格’的唯一判断者。”³⁶而这种判断也只有在新闻出版自由的条件下才能充分实现。

在《〈科隆日报〉第179号的社论》一文中,马克思通过反驳反动政论家海尔梅斯的基督教国家观,进一步阐述了自己的理性国家观。与其他青年黑格尔分子不同,马克思在这篇文章中不是就宗教谈宗教,就哲学谈哲学,而是把宗教和哲学同现实的国家问题联系起来。当时德国处在从中世纪基督教国家向现代理性国家过渡的中间状态,哲学理性因素和宗教因素的冲突在国家意识形态中表现得异常尖锐。这也是进步势力与反动势力斗争的焦点之一。斗争的实质是站在市民社会一边用自由理性来改造国家,还是相反,站在反动势力一边极力维护国家中日趋没落的宗教成分。

在马克思看来,宗教国家并不是真正的国家,而真正的宗教国

家必然是拜占庭、犹太人国家和达赖喇嘛那样的神权国家,它不仅要由教会来决定一切世俗事务,而且还排斥不符合教义的一切其他宗教。他认为,国家的独立存在,或者说国家的本质,是由理性的发展决定的,无论过去的国家还是现在的国家都是如此。“从前的研究国家法的哲学家是根据本能,例如功名心、善交际,或者虽然是根据理性,但是并不是社会的而是个人的理性构想国家的。现代哲学持有更加理想和更加深刻的观点,它是根据整体观念来构想国家的。它认为国家是一个庞大的机构,在这里,必须实现法律的、伦理的、政治的自由,同时,个别公民服从国家的法律也就是服从他自己的理性即人类理性的自然规律。”³⁷

这三篇著作,《评普鲁士最近的书报检查令》、《第六届莱茵省议会的辩论(第一篇论文)》和《〈科隆日报〉第179号的社论》,典型地反映了马克思在大学毕业之后和他最初遇到物质利益问题之前这段时间的思想状况。与他加入青年黑格尔派后在大学时期所写的以博士论文为代表的著作相比,这批著作(包括同一时期的其他几篇著作)有一个明显的不同,那就是它们所涉及的不再是希腊哲学这种远离政治的单纯哲学问题,而是现实的法律和国家问题。在他阐述这些问题时,哲学理性已经具体化为注重现实的法学理论和政治理论。这些文章表明马克思运用法律知识从事政治批判已达到了何等娴熟的程度。根据这一特点,我们来分析一下马克思在这个时期思想发展的主要意义。

显然,应当把这一时期的思想同他加入青年黑格尔派后的思想转变联系起来。这种转变不仅意味着他批判领域的转变(从宗教和哲学的批判转向法律和 political 的批判),也不意味着从强调个人自我意识转向强调社会意识,而且还包括他的知识结构的变化。

按照《青年在选择职业时的考虑》,哲学“主要不是干预生活本身,而是从事抽象真理的研究的职业”;法律属于能够“干预生活本

身”，必须“建立在我们深信其正确的思想上的职业”。如果单从学科的角度看，从法学转向哲学似乎进入了一个更加远离现实的抽象领域。但这只是表面的和暂时的现象，实际情况恰好相反。他转向哲学并非意味着放弃了法学，而是为了解决法学批判中遇到的难以克服的方法论问题。这里的“哲学”主要指黑格尔哲学。从法学转向哲学，同他从康德、费希特转向黑格尔，其实是指同一件事情。

换句话说，他是带着法学专业的背景，法学批判的兴趣和改变世界的强烈愿望走进哲学的。因此，这次转变应被看作是“干预生活本身”的法学批判与“从事抽象真理的研究”的哲学批判结合，其意义表现在两个方面。在理念层面上，改变世界的愿望——它来自受康德和费希特影响的理想主义——与强调现实性的黑格尔主义方法结合起来；在知识结构的层面上，试图干预现实的法学批判与抽象形式的哲学批判的结合起来。这些结合预示着他从理想走向现实的又一次转变，即大学毕业之后转向对普鲁士政府和国家制度所进行的法律和政治的批判。

如果观察马克思的一生，就会发现知识领域的不断扩大和专业的不断变换是伴随他思想发展的一个突出的特征。从法学到哲学，再从法学、哲学、政治到经济学，晚年又转向人类学和社会学，每一次转变都是由现实问题引起的。正是这些问题不断把他引向新的知识领域，获得新的知识积累。而通过对新的知识的掌握和积累，又使他得以解决别人难以解决的现实问题，从而也使自己不断突破旧的思想陈规，走向新的更加具体的现实。

D. F. 施特劳斯、B. 鲍威尔、E. 鲍威尔、M. 施蒂纳、A. 卢格、M. 赫斯等青年黑格尔派大都是神学或哲学专业出身，他们的学术和政治生涯一般来说仅停留在这些抽象的学科范围内。他们固守着哲学的高傲，在这个范围内发泄对宗教和政府的不满，或在进行

这种批判时附带地把政府痛骂一番。他们当中的一些人,如卢格、赫斯等,曾表现出从事政治批判的强烈愿望。他们提倡行动哲学,希望介入政治,但缺乏具体分析复杂政治问题和法律问题必备的专业知识,常常自觉或不自觉地把具体的政治法律问题变成抽象的哲学问题,而不是相反,以哲学观点为指导通过掌握专业知识去解决具体的现实问题。

在青年黑格尔派中,马克思是唯一拥有具体社会科学知识背景的人。他的优势恰恰在于他“作为辅助学科”来学习的法律。法律知识在他大学毕业之后所从事的直接政治斗争中发挥了重要作用。这时,他仍然要经常面对“应有”和“现有”的矛盾,但是已不再是在大学时代学术研究中遇到的法学精神和法律文献的对立,也不是自我意识与哲学体系、哲学与世界、主观理性与客观理性这些哲学范畴的矛盾,而是政治法律的批判与政治现实和法律秩序的冲突。对法律知识的熟悉使他成为博士俱乐部中唯一能深入法律细节进行这种批判的斗士。³⁸

马克思对纯粹的宗教批判没有表现出浓厚的和持续的兴趣。他曾在大学毕业后的一个短暂的时间内应鲍威尔的请求写过《论基督教的艺术》等少量文章,³⁹但是他的主要兴趣无疑是在政治批判方面。当他谈到宗教问题时,也是联系着世俗社会,通过揭露政治现实中的矛盾来批判宗教,就是说把宗教当作政治问题之一来对待。他加盟青年黑格尔派后,推动了其中的一些人如卢格、赫斯等向政治批判方面发展,从而加速了青年黑格尔派的解体。

对于这一时期的文章所表现出来的马克思与其他青年黑格尔派在知识结构和知识积累方面的差别,至少有一位同仁已经觉察到了。卢格在《德意志年鉴》上对马克思的文章作了如下评论:“《莱茵报》上发表了许多内容充实的文章,在这一点上,这份报纸确实是值得羡慕的。在130号和以后各号的附刊上正是这些文章

报道了或者无宁说批评了莱茵省议会关于出版自由的辩论。关于出版自由以及为了保卫这种自由,从来还没有人说出,甚至也不可能说出任何比这些文章更加深刻、更加论据充足的意见来……我们真应该为这种完美、这种天才、这种善于把那些依然经常出现于我们政论中的混乱概念整理得清清楚楚的能力感到庆幸。”⁴⁰

另一方面,在法律和政治批判的基础上,在办报的斗争实践中,马克思对哲学的现实化也有了更为具体的理解。他在《〈科隆日报〉第179号的社论》一文中谈了自己新的感受。在他看来,以往哲学的主要缺陷是脱离现实,孤芳自赏:“哲学,尤其是德国哲学,爱好宁静孤寂,追求体系的完满,喜欢冷静的自我审视;所有这些,一开始就使哲学同报纸那种反应敏捷、纵论时事、仅仅热衷于新闻报道的性质形成鲜明的对照。哲学,从其体系的发展来看,不是通俗易懂的;它在自身内部进行的隐秘活动在普通人看来是一种超出常规的、不切实际的行为;就像一个巫师,煞有介事地念着咒语,谁也不懂他在念叨什么。”

那么,哲学是哪里来的呢?他指出:“哲学家并不像蘑菇那样是从地里冒出来的。他们是自己的时代、自己的人民的产物,人民的最美好、最珍贵、最隐蔽的精髓都汇集在哲学思想中。正是那种用工人的双手建筑铁路的精神,在哲学家的头脑中建立哲学体系。哲学不是在世界之外。”但是以往的哲学却没有认识到这一点:“哲学在用双脚立地以前,先是用头脑立于世界的;而人类的其他许多领域在想到究竟是头脑也属于这个世界,还是这个世界是头脑的世界以前,早就用双脚扎根大地,并用双手采摘世界的果实了。”这里的“其他许多领域”无疑是指与现实世界保持密切关系的各种具体社会科学知识。

接下来,马克思谈到新的哲学时代必然到来:“那时哲学不仅在内部通过自己的内容,而且在外通过自己的表现,同自己时代

的现实世界接触并相互作用。那时,哲学不再是同其他各特定体系相对的特定体系,而变成面对世界的一般哲学,变成当代世界的哲学。各种外部表现证明,哲学正获得这样的意义,哲学正变成文化的活的灵魂,哲学正在世界化,而世界正在哲学化。”⁴¹

可以看出,正是法律政治的批判使马克思感觉到具体知识对于哲学的现实化多么重要。哲学必须结束与这些知识体系的对立,同它们一样直接面对当代世界。

但是这些文章也表明马克思唯物史观还存在很大差距。他在《〈政治经济学批判〉序言》中说过:“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。”⁴²

如果联系这一时期的文章来看,那么,这句话所反驳的观点,即根据法的关系和国家形式本身来理解它们,或根据所谓人类精神的一般发展来理解它们,不完全是一种泛指的观点。它更像是特指马克思在这一时期运用的方法。这句话应当被视为马克思对自己原来所信仰的观点的反思。他对书报检查制度和新闻出版法的比较,对新闻出版自由和行业自由的区分可以看作是从法律关系本身来理解法律。而在对宗教和国家的关系进行分析时,他又根据人类精神的一般发展来解释国家的本质。例如他说:“只要从人类关系的理性出发来阐明国家就足够了,而这正是哲学所要做的工作。”⁴³

法的关系和国家形式的发展到底是不是由自身的理性或一般理性决定的?抑或是由别的什么因素决定的?马克思在研究新闻出版制度和国家形式时没有对这个问题表现出疑虑。但是当他在《莱茵报》期间碰到物质利益问题因而需要运用经济法方面的知识进行分析时,这个问题就出现了。

二 法律变动与经济变动

马克思任《莱茵报》编辑期间就经济问题所发表的意见,真正留下来的文字材料不多,主要有《第六届莱茵省议会的辩论(第三篇论文)》和《摩泽尔记者的辩护》两文。前者作于1842年10月,后者作于1843年1月。

林木盗窃法是普鲁士政府提交莱茵省议会讨论通过的一项刑事法案,法案荒谬地规定未经林木占有者许可在森林中拾取枯枝属于盗窃行为。马克思在写评论时手头没有拿到这个法案,但是他仔细地研究了议会辩论的报道材料,从法学理论的角度为贫民的习惯权利进行了辩护,揭露和批判了普鲁士法律制度的反动性,反驳了贵族和资产者的特权要求。

当时德国正处在从封建制度到资本主义制度过渡的社会转型期。从法学角度看,这是一个从习惯法转为成文法的过程,省议会的辩论涉及到这一过程的立法问题。议会代表主要来自贵族和城市有产者阶级,他们不仅要求把贫民的习惯权利列入犯罪,而且要求通过惩治犯罪来补偿他们正在丧失的世袭特权,使国家和法律沦为林木占有者的私人工具。马克思的评论从法理开始,逐渐深入到了经济关系的变动。

他首先指出,捡拾枯树与砍伐树木或偷取砍伐的树木具有根本不同的性质。后两种行为明显地侵害了树木所有者的利益。而捡拾枯树的人只是执行财产本身已经做出的判决,因为所有者占有的只是树木本身,而树木已不再占有从它身上落下的枯枝了。“事物的法理本质不能按法律行事,而法律倒必须按事物的法理本质行事。”⁴⁴

接着,马克思论述了习惯权利与法定权利的关系。他把习惯法分为两种。一种是贵族的特权,它产生于人类史从属于自然史的时期。决定这个时期人类关系的是相当于动物种属的等级制度,而不是平等原则。因此,“贵族的习惯法按其内容来说是同普通法律的形式相对立的。”⁴⁵

另一种是贫苦阶级的习惯权利,如拾取枯树,采集野果,捡拾收割后落在地里的谷穗等。这些行为出于他们的自然需要,而且他们也从正当的方面去看待这种需要。因为枯树、野果和谷穗等已经与作为财产的活的有机体分离了,它们作为财产微不足道的偶然附属品,不可能成为所有者的活动对象,而是自然界给予穷人的布施。

马克思认为,贫民的习惯法是以某些财产的不确定性为基础的。“由于这种不确定性,即不能明确肯定这些财产是私有财产,也不能明确肯定它们是公共财产,它们是我们在中世纪一切法规中所看到的那种私法和公法的混合物。”⁴⁶ 贫民的习惯法的内容并不反对法律形式,它反对的倒是自己本身的不定形状态。因此,立法只限于把这种偶然的、不确定的习惯提升为普遍的法律。

正是在分析贫民的习惯法应当怎样上升为成文法时,马克思发现了这一过程背后实际经济关系的变动。在他看来,立法者不仅完全忽视这种变动给穷人权利造成的损害,而且还通过刑法把行使习惯权利的穷人变成罪犯。

马克思在文中提到了修道院和采集野果两个案例。在前一个案例中,马克思指出,当修道院的财产变成私有财产时,修道院得到了赔偿,这么做是正确的。但是过去靠修道院救济过活的贫民并没有在法律上得到任何赔偿。

后一个案例是议会辩论时提出的。一位代表反对把采集覆盆子和越桔当作盗窃。他认为,贫民的孩子采集野果帮父母挣几个

零钱是远古以来为林木所有者所许可的习俗。然而这一事实却遭到另一位代表的反驳,据他说:“在他那个地区,这些野果已经成为交易品,并成桶地运往荷兰。”⁴⁷

这个案例尤为典型,它涉及的并非是习惯与法律相冲突,而是习惯与已改变的经济关系相冲突——野果已由自然界给予穷人的恩赐和偶然的、微不足道的财产附属品,变成了可供出口或进行大宗贸易并能带来可观利润的商品或财产。这时,马克思虽然还不能深刻理解这一点,但是显然已经感觉到了经济关系变动对立法的影响。这个案例与捡拾枯树的不同之处是野果已经变成了财产。在这种情况下,采集野果的习惯也变得不妥当了,成为一种过错。在马克思看来,法律应当承认这种突破习惯约束的经济关系的变动,但是只应当在私法范围内把这类冲突作为经济纠纷或社会混乱来解决,因为穷人家孩子采集野果是环境改变而造成的过错,而“立法者的责无旁贷的义务起码是,不要把那种仅仅由环境造成的过错变成犯罪。……在民间的习惯法受压制的地方,遵循这些习惯法的做法,只能作为单纯违反警章规定的行为来对待,无论如何不能当作犯罪来惩罚”。⁴⁸

我们知道,在中世纪,市民社会和国家是一体的,法律体系不分公法和私法,私人封建主本人就是公共利益的代表。市民社会和国家分离标志着封建制度的瓦解,这时的法律也按照不同的宗旨和主体逐渐分为私法和公法两个部分。私法保护私人权利,法律主体的双方均为私人。这个领域的冲突一般来说是民不告官不究的。国家只作为私人之间的调停人依据民法或商法来判决双方赔偿事宜。公法则相反,它保护的是公共利益、社会安全和基本的社会秩序,法律主体至少有一方是国家。刑法和其他治安条例都属于公法范畴。触犯刑法的行为,即使民不告,国家也要追究,但是惩治权必须掌握在政府手里。

林木盗窃法和省议会的辩论不仅没有体现这些原则,反而处处暴露出反动的封建特权精神。林木所有者的代表们一方面要把民事纠纷变成刑事问题,另一方面又要求通过立法把取证、审判和惩治等国家权力甚至“罪犯”本人交给林木所有者支配,使法律成为能给林木所有者带来额外利益和人身支配权的一本万利的生意。马克思对此讽刺道:“盗窃林木者偷了林木所有者的林木,而林木所有者却利用盗窃林木者来盗窃国家本身。”⁴⁹

当时,马克思所持的政治立场是激进民主主义,其理论基础没有超出黑格尔的国家学说。黑格尔认为,市民社会是一切人反对一切人的战场,而国家则是理性的产物,代表了社会的普遍利益。马克思同意这个观点。在他看来,国家应当高居市民社会之上,不分贫富贵贱地维护每一位公民的权利,而不应变成有产者的工具。⁵⁰但是他显然已经觉察到经济关系的变动对法律的影响。

在《摩泽尔记者的辩护》一文中,这种感觉进一步上升为一种理性的思考。摩泽尔河葡萄种植者的贫困问题是在社会转型期间发生的一个典型事件。自1834年1月1日关税同盟在普鲁士领导下最后形成以来,德国出现了统一的国内市场,同时葡萄种植业的竞争也加剧了。过去关税同盟之前一度繁荣的小葡萄园主,现在纷纷破产,陷入绝境。摩泽尔河沿岸农民的贫困就是在这种背景下发生。围绕这一问题,特里尔摩泽尔河和萨尔河两岸葡萄种植业促进协会与官方管理机构发表了不同意见。前者认为,葡萄种植者的贫困状况没有引起当局足够的重视,当局更没有采取有力措施给他们以实际的帮助。后者认为,贫困状况是自然原因或个人经营不善引起的,与政府管理制度无关;葡萄种植者应当学会把自己的生活安排得适合目前的管理制度。

在这个问题上,马克思是以自由报刊的面貌出现的,他的直接目的是说明自由报刊作为市民和政府之间第三种力量的介入对于

推动贫困问题的讨论是非常必要的,因而不应当受到官方有形或无形的压制。在涉及贫困问题的讨论时,马克思把双方分歧归结为市民应当适应国家的管理制度,还是国家的管理工作应当为市民而存在。他认为,某一地区经常性的贫困状况“体现了现实和管理原则之间的矛盾”。⁵¹但是管理机构由于自己的官僚本质,即使行政当局怀有最善良的意图,也不可能消除这一矛盾。

这里所说管理原则和现实的矛盾,实际上就是法的形式与物质利益的关系。这时,马克思已经更深刻地认识到物质利益关系是不依当事人主观意志为转移的。他说:“人们在研究国家状况时很容易走入歧途,即忽视各种关系的客观本性,而用当事人的意志来解释一切。但是存在着这样一些关系,这些关系既决定私人的行动,也决定个别行政当局的行动,而且就像呼吸一样不以他们为转移。只要人们一开始就站在这种客观立场上,人们就不会违反常规地以这一方或那一方的善意或恶意为前提,而会在初看起来似乎只有人在起作用的地方看到这些关系在起作用。一旦证明这些关系必然会产生某个事物,那就不难确定,这一事物在何种外在条件下必定会现实地产生,在何种外在条件下即使已经有了需要,它也不可能产生。人们在确定这种情况时,几乎可以像化学家确定某些具有亲和力的物质在何种外在条件下必定会合成化合物那样,做到准确无误。”⁵²

什么是法律的客观基础,立法以什么为依据?在这两篇文章中,马克思对这个问题的认识经历了一个不断深化的过程。最初他认为,法律应当符合事物本身的性质。这种性质被理解为财产本身的物理联系,如枯枝与作为财产的活的树木的关系。后来,在采集野果的案例中,由于野果已经变成了财产本身而不再是微不足道的财产附属物,经济关系开始进入马克思的视野,成为他关注的法律基础;在这种情况下,财产的物理性质已变得不再重要了。

最后,在摩泽尔河沿岸贫困问题上,他明确意识到在体现立法者意志的法律关系的背后存在一种不依当事人意志为转移的客观利益关系。显然,在马克思看来,这种关系决不是原来他所考虑的那种物与物之间的自然关系,但是它又具有与物理、化学或生物等自然关系相同的必然的性质。

马克思超常的分析能力主要体现在他看问题的那种独特的角度。在普通人眼里,物就是物,人与人的关系就是人与人关系,两者根本不搭界,最多只有一种外部的联系。而马克思偏偏发现了由物来体现的人与人之间的关系。我们在这里不厌其烦地分析马克思思想的上述发展过程,是为了说明从什么时候起、在什么问题上、什么条件使马克思开始注意这种由物来体现的人际关系。

从以上叙述看,当马克思“第一次遇到要对所谓物质利益发表意见的难事”时,最初也是根据普通人的常识判断问题,其关注点是物的自然属性。当自然产品转化为商品时,法律规范的需要使他开始关注财产或物的社会属性。当法律意志要求市民社会服从自己时,马克思发现了不以当事人意志为转移的物质利益关系。

本章开头已经指出,马克思把发表关于物质利益的意见看作一件“难事”,并不难在他不熟悉经济方面的法律,也不难在他所遇到林木盗窃、贫困等经济问题本身十分复杂。所谓“难”,是难在他碰到的这些问题不是一般的经济问题和法律问题,而是在现代化过程中出现的经济关系变动和法律关系变动相冲突的问题。在这里,请允许我们结合本节的叙述对这个问题再作进一步的叙述。

马克思在遇到物质利益问题之前,一直以为法的关系和国家形式是由人类理性精神的发展决定的。而国家法律也恰恰具有这样一种特征:它是由立法者根据明确的意图制定的。任何国家和政府颁布的正式法律都体现了立法者的自觉意志,也就是他们的理性。因此,马克思和那个时代所有进步分子一样,相信哲学批判

领导的理性发展能够改变法律和国家制度。与其他青年黑格尔分子不同的是,他认为,哲学批判所体现的自我意识只有与外部世界的客观理性结合起来才能发挥作用。这里的客观理性是指人类普遍进行的有意识的国家生活。它约束个人的自我意识,同时也受后者的影响。所以马克思说:“个别公民服从国家的法律也就是服从他自己的理性即人类理性的自然规律。”

马克思的政治和法律的批判是从新闻出版制度入手的。而新闻出版业是联结社会个人理性和国家理性的纽带,但是它远离经济生活。这个领域的政治活动没有离开个人理性和国家理性的范围,反而证明了理性的存在。

因此,马克思把报刊看作社会和国家之间进行理性互动的重要场所是毫不奇怪的,他说:“管理机构和被管理者都同样需要有第三个因素,这个因素是政治的因素,但同时又不是官方的因素,这就是说,它不是以官僚的前提为出发点;这个因素也是市民的因素,但同时又不直接同私人利益及其迫切需要纠缠在一起。这个具有公民头脑和市民胸怀的补充因素就是自由报刊。在报刊这个领域内,管理机构和被管理者同样可以批评对方的原则和要求,然而不再是在从属关系的范围内,而是在平等的公民权利范围内进行这种批评。‘自由报刊’是社会舆论的产物,同样,它也制造社会舆论,唯有它才能使一种特殊利益成为普遍利益……报刊是带着理智,但同样也是带着情感来对待人民生活状况的;因此,报刊的语言不仅是超脱各种关系的明智的评论性语言,而且也是反映这些关系本身的充满热情的语言,是官方的发言中所不可能有而且也不允许有的语言。”⁵³

按照这种理解,自由报刊把基于个人利益的市民意识提升为公民意识,把社会的特殊利益提升为社会普遍利益而与官方的主张发生联系和作用。在马克思看来,国家的本质就是在这种理性

机制中逐步展示出来的。不难看出,在新闻出版领域是不能发现真正的国家基础的。

但是在经济立法领域就不同了。在这里,互动的双方不是报刊和国家这两个理性的主体,而是法律和经济。它们的互动关系在这个领域表现得最直接也最鲜明。马克思在研究林木盗窃问题时发现,经济方面的立法并不像他接触过的新闻出版方面的法律那样,可以直接用理性来界定,而是取决于不依当事人的主观意志为转移的经济关系。经济关系与法律关系的不同就在于它本质上是一种不自觉的同时又是必然的关系。正是这种不自觉性使马克思不能根据一般人类精神的发展来解释经济关系的变动。一方面是人们按照一定意图建立起来的法律关系,另一方面是人们在生产活动中无意识结成的经济关系。而自觉的东西恰恰取决于无意识的东西,这就是摆在马克思面前的矛盾。

当时马克思还没有接触到自由主义经济学,不知道亚当·斯密有一个关于“理性人”和“看不见的手”的经济学假定。但是即使接触过,这个假定也无助于马克思把经济关系的变动解释为某种理性的发展。因为,自由主义经济学是以资本主义私有制和市场经济的形成作为历史前提的。而马克思遇到的是封建制度向资本主义制度过渡时出现的物质利益问题。习惯法向成文法的转变反映了自然经济向市场经济的转变。转变过程本身涉及的是自由主义经济学的历史前提问题,而不是这个学说所要解释的在具备这种前提后必然发生的问题。

自由主义经济学虽然也是在启蒙运动基础上产生的一种理性主义,但是它与以黑格尔为代表的德国理性主义相比有两个根本的缺陷。首先是它对经济关系抱有一种非历史的观点。它的理论把资本主义私有制当作一种永恒的自然范畴,把私有财产视为人类的自然权利。在它看来,历史没有过去和未来,只有现在。注重

现实利益是它的优点,但是它缺乏对人类普遍利益和未来社会理想的关怀。这种目光短浅、只顾眼前利益的理性主义,用我们今天的话说,实际上是一种只专注于个人功利的物质主义;它甚至无法理解现存的一切只是历史长河中的暂时现象,更不要说去解释经济关系的历史变动了。马克思后来批判该学派的一个主要方面就是它的非历史的观点。

另一个缺陷是它完全否认个人或社会集团具有关心共同利益的理性。在自由主义经济学看来,人们无需关心社会的普遍利益,只要关心自己的利益就够了;因为普遍利益可以通过“看不见的手”对追求私利的个人行为的调节而自动地、无意识地实现。这种理性主义与其说同人类共同理想相联系,不如说同这种理想背道而驰。

马克思虽然没有接触过自由主义经济学,但是对个人功利主义还是有自己的看法的。他不承认个人功利主义也是一种可以用于分析社会现象的理性。他所理解的理性是个人对社会普遍利益的觉悟。不具备这种觉悟的社会就谈不上是理性的社会,而社会的理性主要表现为国家的政治和法律的生活。国家生活的发展也就是理性的发展,这种发展将会消灭利己主义。他指出:“对于国家的这种漠不关心的态度是产生所有其他错误的一个主要错误,它产生了利己主义,产生了只顾自己利益或私人利益的狭隘心理。国家和社会的联系越是广泛,国家的利益也就越能深入地渗入社会,利己主义、道德败坏和眼光狭小的现象也就越是稀少。”⁵⁴

与自由主义经济学相比,黑格尔主义的长处在于把人类活动理解为一个不断发展的历史过程,同时它还关怀人类普遍利益的发展(虽然它认为这种普遍利益在普鲁士国家中已得到了最后的实现),这与马克思“改变世界”的志向是合拍的。这种历史的观点必然引导马克思去关注人类活动的历史演变和前因后果。但是黑

格尔一向只是从人类精神活动中去解释历史发展。他不重视人类的物质活动,因而也谈不上揭示人们在这种活动中结成的客观的物质关系。

因此,当马克思发现立法取决于经济关系的历史变动时,当时没有任何一种理性主义能够圆满地解释这种变动。因为这种变动本质上就不是由当事人的意志决定的,当事人可以是理智的也可以是情感的,可以只追求个人物质利益,也可以关心共同体的福利,但是这并不影响经济关系的客观本性。这些关系的存在和演变是由某种物质的历史原因决定的。而任何一种理性主义至少要把人的理性活动作为出发点,因而无法解释这些原因。

马克思说:“人们在研究国家状况时很容易走入歧途,即忽视各种关系的客观本性,而用当事人的意志来解释一切。但是存在着这样一些关系,这些关系既决定私人的行动,也决定个别行政当局的行动,而且就像呼吸一样不以他们为转移……一旦证明这些关系必然会产生某个事物,那就不难确定,这一事物在何种外在条件下必定会现实地产生,在何种外在条件下即使已经有了需要,它也不可能产生。”

这里只是提出了经济关系的存在,还谈不上解答这些关系何以形成和发展的问題。但是提法本身就意味着对一切唯心主义的挑战,同时还意味着马克思的注意力偏向于社会经济领域。对他来说,这是一个全新的领域。解决这个领域的问题不仅需要一种新的哲学世界观,更重要的是,还需要掌握一门新的知识——政治经济学。马克思所说的“难事”也就难在这里。

总的来说,马克思初次对物质利益问题发表的意见,一方面显示了马克思丰富的法律知识和娴熟的辩论技巧,另一方面也反映出他缺乏足够的经济学知识。经常关注《莱茵报》的《曼海姆晚报》从这两个方面对《关于林木盗窃法的辩论》一文作了如下评论:“这

篇长文的读者还都很清楚地记得,作者在钻入代表们的空论以后从内部加以摧毁时所表现的那种机敏和果断的智慧,那种真正令人敬佩的辩证法;具有这样的势如破竹的摧毁力的批判的智慧是不常见的。这种批判的智慧从来还不曾十分辉煌地表现出自己对于所谓实证事物的憎恨,从来还不曾把实证事物诱入自己的罗网加以扼杀。”“经济学家,而主要是林业方面的专家,即使具有浓厚的自由主义观点,却仍然愿意指出,在关于林木盗窃的著作中没有足够的知识,缺乏对有关情况和法律的估计;而单凭抽象的理性是不能一下子把一切都重新建设起来的。”⁵⁵

总的来说,马克思的这些文章证明了从法律、政治和哲学的观点出发不能解决经济问题。还需要指出,马克思在“所谓物质利益”问题上看到的只是经济关系,还不是物质生产活动本身,因此他所说的物质利益关系也不等于后来的生产关系。这时在他眼里,物质利益关系还是一个非常宽泛的概念,涵盖了作为当事人的行政当局和代表农民要求的社会机构(葡萄种植业促进协会)之间的关系。但是用不着证明,正是这个概念,这个关注点把他引向了人类最伟大的史学革命。

在结束本章之前,我们还要再谈一个重要问题。我们知道,1842年11月恩格斯到英国后碰到了物质利益问题,这一点我们将在第六章中作介绍。无独有偶,同一时期,马克思在德国也碰到了这一问题。那么,他们是在什么条件下碰到物质利益的,碰到的是什么样的物质利益,他们当时怎样看待这些问题,两人到底有哪些不同?这些都是饶有兴趣的问题。

虽然恩格斯比马克思更早地接触到现代工业和政治经济学,但是马克思遇到的物质利益问题要比恩格斯遇到的物质利益问题复杂得多。具体地讲,两人在以下四个方面是不同的。

首先是问题的提法不同。恩格斯碰到的是物质利益和哲学原

则之间的矛盾,他要解决外部世界的利益与自己头脑中的原则的协调问题。⁵⁶马克思碰到的是物质利益与他所熟悉的、“当作辅助学科来研究”的法律之间的矛盾。两人的问题从哲学的角度看都是实然和应然之间的矛盾,但是恩格斯的矛盾是现实实然(社会现实)和主观应然(哲学原则)的矛盾,而马克思的矛盾则是现实实然(物质利益)和现实应然(如何立法)的矛盾。

其次是问题的历史性质不同。恩格斯碰到的物质利益问题只是资本主义社会特殊的物质利益问题。恩格斯研究政治经济学和18世纪以来的英国历史和现状,要解决的一个主要问题,就是物质利益由于哪些因素的推动才上升为现代社会的支配力量。而马克思遇到的矛盾既不是封建所有制的矛盾,也不是资本主义的矛盾,而是从封建的自然经济向资本主义商品经济过渡时发生的矛盾。在这个过程中,经济关系在变动,法律关系也在变动。矛盾冲突本身带有普遍的性质。因此,与恩格斯不同,这种矛盾的普遍性使马克思更倾向于分析物质利益在任何社会中的一般意义。

第三是研究方法的差别。恩格斯注重比较法的运用。他碰到的矛盾涉及不同民族的历史文化差别:英国重视实践和利益,德国重视哲学原则,法国重视政治革命。恩格斯通过对这些差别的比较而达到对历史普遍规律的认识。马克思遇到的是德国一个国家范围内的矛盾,在这里,经济利益关系和法律约束直接发生冲突。因此,他需要对同一社会进行分层剖析才能获得对历史普遍规律的认识。这也决定了马克思在方法上要更依赖于抽象法。

最后是思维方式的差别,一个重经验观察,一个重理论分析。恩格斯一到英国就看到三种政治力量都非常关心物质利益问题。这一事实至少说明,在英国物质利益支配一切是一个不证自明、单凭观察就可以判定的直观现象。恩格斯理论活动的意义不在于表述这一现象,而在于找出产生这一现象的原因。这就需要深究利

益关系的物质基础,剖析经济活动的物质内容,用生产力、大工业和产业革命等概念直接说明财产和物的统治。相比之下,马克思碰到的矛盾却不具有类似的直观性。一方面是体现立法者意志的法律关系,另一方面是实际发生的不自觉的经济关系。同时由于在这个时期德国所处的发展阶段,生产力还没有成为马克思的关注点。他所关注的是经济活动的社会形式。物质利益的问题最终被他理解为一种基于客观条件的关系。解决两者之间的关系仅靠客观的观察是不够的,还需要高深的法学批判能力和丰富的经济学知识。

注 释

- 1 《马克思恩格斯选集》第2版第2卷第31页。
- 2 据《波恩大学肄业证书》和《柏林大学毕业证书》记载:马克思在大学期间共修了14门法学课,其中三门属于民法和经济法方面的专修课,即“德国普通民事诉讼”、“普鲁士民事诉讼”和“继承法”。另外还有一些包括或涉及这些内容的综合性法学课程。见《马克思恩格斯全集》第2版第1卷第936—940页。
- 3 《给父亲的信》罗列了300印张法学著作中的部分私法分类纲目:

“ I

II

Jus privatum[私法]

Jus publicum[公法]

I .Jus privatum[私法]

(a)关于有条件的契约的私法。

(b)关于无条件的契约的私法。

(A)关于有条件的契约的私法

(a)人对人的权利;(b)物权;(c)在物上人对人的权利。

(a)人对人的权利

I .有偿契约;II .担保性契约;III .无偿契约。

I . 有偿契约

2. 组织社团法人契约 (*societas*); 3. 租雇契约 (*locatio conductio*)。

3. *locatio conductio* [租雇契约]

1. 就其与 *operae* [劳务] 的关系来说:

(a) 原来意义上的租雇契约 (既非指罗马的租赁, 亦非指罗马的租佃);

(b) *mandatum* [委任]。

2. 就其对 *usus rei* [物的使用] 的关系来说:

(a) 土地; *usus fructus* [用益权] (也非纯粹罗马含意);

(b) 房屋; *habitatio*。

II . 担保性契约

1. 仲裁或和解契约; 2. 保险契约。

III . 无偿契约

2. 认可契约

1. *fide jussio* [保证书]; 2. *negotiorum gestio* [无因管理]。

3. 赠与契约

1. *donatio* [赠与]; 2. *gratiae promissum* [示惠许诺]。

(b) 物权

I . 有偿契约

2. *permutatio stricte sic dicta* [严格意义上的互易]。

1. *permutatio* [互易] 本身; 2. *mutuum (usurae)* [借贷 (利息)]; 3. *emptio venditio* [买卖]。

II . 担保性契约

pignus [典质]。

III . 无偿契约

2. *commodatum* [借用]; 3. *depositum* [寄存保管]。”

见《马克思恩格斯全集》第1版第40卷第12—13页。

4 该法令第7条规定:“科学院与各大学到目前为止所享有的免受书报检查的自由, 在今后五年内将被取消。”第10款规定:“本临时决议自即日起生效, 有效期五年, 期满之前, 联邦议会应切实研究通过何种办法才能够实施联邦条例第18条中提出的有关新闻出版自由的各项统一规定。随后就应

- 该对德国境内新闻出版自由的合法界限做出最后决定。”见《马克思恩格斯全集》第2版第1卷第114页。
- 5 《马克思恩格斯全集》第2版第1卷第107页。
- 6 转引自奥古斯特·科尔纽：《马克思恩格斯传》，三联书店1963年版第1卷第302—303页。
- 7 《马克思恩格斯全集》第2版第1卷第1009页。
- 8 《马克思恩格斯全集》第2版第1卷第110页。
- 9 《马克思恩格斯全集》第2版第1卷第112—113页。
- 10 《马克思恩格斯全集》第2版第1卷第120页。
- 11 《马克思恩格斯全集》第2版第1卷第120页。
- 12 《马克思恩格斯全集》第2版第1卷第120—121页。
- 13 《马克思恩格斯全集》第2版第1卷第124页。
- 14 《马克思恩格斯全集》第2版第1卷第199页。
- 15 《马克思恩格斯全集》第2版第1卷第144页。
- 16 《马克思恩格斯全集》第2版第1卷第146页。
- 17 《马克思恩格斯全集》第2版第1卷第184—185页。
- 18 《马克思恩格斯全集》第2版第1卷第172页。
- 19 《马克思恩格斯全集》第2版第1卷第173页。
- 20 《马克思恩格斯全集》第2版第1卷第175页。马克思对出版法的这种看法，源于他关于自由只有通过法律才能真正实现的观点：“法律是肯定的、明确的、普遍的规范，在这些规范中自由获得了一种与个人无关的、理论的、不取决于个别人的任性的存在。……法律只是在自由的无意识的自由规律变成有意识的国家法律时，才成为真正的法律。哪里法律成为实际的法律，即成为自由的存在，哪里法律就成为人的实际的自由存在……只有当人的实际行为表明人不再服从自由的自然规律时，自然规律作为国家法律才强迫人成为自由的人。”见《马克思恩格斯全集》第2版第1卷第176页。
- 21 《马克思恩格斯全集》第2版第1卷第179页。
- 22 《马克思恩格斯全集》第2版第1卷第180—181页。
- 23 《马克思恩格斯全集》第2版第1卷第188页。

- 24 马克思在这里第一次公开表明了自己与自由主义空谈家的分歧。他指出：“这些自由派以为，把自由从现实的坚实土地上移到幻想的太空就是尊重自由。这些流于幻想的空谈家、这些伤感的狂热者把他们的理想同日常的现实的任何接触都看成是亵渎神明。对我们德国人来说，自由之所以直到现在仍然是一种幻想和伤感的愿望，一部分责任是要由他们来负的……他们由于过分地敬重观念，所以就不去实现这些观念。他们把观念当作崇拜的对象，但不去培育它。”这一分歧随着马克思担任《莱茵报》主编而导致了与柏林“自由人”的决裂。见《马克思恩格斯全集》第2版第1卷第188—189页。
- 25 《马克思恩格斯全集》第2版第1卷第190页。
- 26 《马克思恩格斯全集》第2版第1卷第190页。
- 27 《马克思恩格斯全集》第2版第1卷第191页。
- 28 《马克思恩格斯全集》第2版第1卷第193页。
- 29 《马克思恩格斯全集》第2版第1卷第192页。
- 30 《马克思恩格斯全集》第2版第1卷第192页。
- 31 《马克思恩格斯全集》第2版第1卷第193页。
- 32 《马克思恩格斯全集》第2版第1卷第193—194页。
- 33 《马克思恩格斯全集》第2版第1卷第194页。
- 34 《马克思恩格斯全集》第2版第1卷第195页。
- 35 《马克思恩格斯全集》第2版第1卷第198页。
- 36 《马克思恩格斯全集》第2版第1卷第195—196页。
- 37 《马克思恩格斯全集》第2版第1卷第228页。
- 38 了解马克思和他的青年黑格尔派同路人的知识背景，不仅有助于分析马克思最终和他们分道扬镳的原因，而且对于我们今天理解历史唯物主义也有现实意义。从马克思主义发展史看，我认为凡是可以称得上是马克思主义哲学大师的伟人，都必须具备某些方面的具体知识，正是这些知识使他们能够解决重大而又具体的实际问题。例如，远的不说，中国的毛泽东和邓小平就属于这种伟人，他们不仅精通唯物史观，而且还是政治家、军事家、策略家、文学家、史学家和经济文化建设等方面的专家。由于这些知识，他们才能在“改变世界”方面有所作为。如果只懂哲学而缺乏具

体和实际的专门知识,那么他即使主观上想坚持马克思主义或唯物史观,也免不了陷入空谈,因为他不可能提出任何解决实际问题的办法。新中国成立后,我国培养了不少马哲史方面的专家,他们对唯物史观应当说是非常熟悉的。但是由于学科的分割,有些人只懂哲学,这不能不说是一种遗憾。可喜的是,党的十一届三中全会以来,要求打破哲学、政治经济学和科学社会主义的学科界限、恢复马克思主义理论统一性的呼声越来越高。现在这一点已在理论界达成了共识,的确应当被看作是中国马克思主义研究的一个重要的进步。

39 《马克思恩格斯全集》第1版第1版第27卷第423—424页。

40 转引自奥古斯特·科尔纽:《马克思恩格斯传》,三联书店1963年版第1卷第331—332页。

41 《马克思恩格斯全集》第2版第1卷第219—220页。

42 《马克思恩格斯选集》第2版第2卷第32页。

43 《马克思恩格斯选集》第2版第1卷第226页。

44 《马克思恩格斯选集》第2版第1卷第244页。

45 《马克思恩格斯选集》第2版第1卷第249页。

46 《马克思恩格斯全集》第2版第1卷第251页。

47 《马克思恩格斯全集》第2版第1卷第253页。

48 《马克思恩格斯全集》第2版第1卷第254页。

49 《马克思恩格斯全集》第2版第1卷第277页。

50 有些学者认为,马克思这时已经觉察到物质利益和阶级差别支配着国家官员和立法代表的决策行为(参见《马克思恩格斯全集》第2版第1卷前言第7页。类似的观点还可以见诸研究马克思恩格斯早期思想的一些权威著作,如黄楠森、庄福龄和林利主编的《马克思主义哲学史》北京出版社1991年版第1卷第123页)。这个说法是不准确的。贫富差别和特权国家首先是一个经验的事实,用不着觉察就可以感受到。其次,马克思在这里恰恰认为国家不应当受阶级差别的支配,如果法律成为有产者的工具,那就不是真正的国家,而是变相的中世纪制度。

51 《马克思恩格斯全集》第2版第1卷第376页。

52 《马克思恩格斯全集》第2版第1卷第363—364页。

- 53 《马克思恩格斯全集》第2版第1卷第378页。
- 54 《马克思恩格斯全集》第1版德文版第1部分第1卷上卷第584页。转引自奥古斯特·科尔纽：《马克思恩格斯传》，三联书店1963年版第1卷第329页。
- 55 《曼海姆晚报》1843年2月28日和2月23日。转引自奥古斯特·科尔纽：《马克思恩格斯传》，三联书店1963年版第1卷第398、399页。
- 56 关于青年恩格斯如何看待物质利益问题，请看本书第六章的叙述。

第四章 共产主义与费尔巴哈

马克思在《莱茵报》时期的政治批判有两个特点。其一，它深入到了一些具体的政治和法律问题，结合这些具体问题来阐发抽象的理性原则。其二，批判遵循合法的道路，不谋求推翻政府，而是试图推动法律的变化来实现理性国家。在第三章里，我们叙述了马克思在这一时期从事政治批判的内容、他的主要思想。本章转入另一个问题，即马克思政治批判与国家之间的冲突、这种冲突所导致的客观结果。加入《莱茵报》是马克思合法的政治批判的开始。随着《莱茵报》的被查封，合法的批判形式被放弃了。马克思转向了唯物主义和共产主义，采取了体制外的斗争方式。他不再寄希望于理性力量，转而诉诸现实力量。这一转变以《莱茵报》的被查封为中介，是前一阶段政治批判的失败所引起的必然后果。

一 《莱茵报》与普鲁士政府

《莱茵报》创办于1842年元旦,因受到查封于1843年3月31日停刊,前后存在了15个月。马克思几乎参与了《莱茵报》整个生命期:从创刊、撰稿、起支配作用、担任主编,到最后的被查封。《莱茵报》为马克思提供了从事政治活动所必需的第一个斗争平台。《马克思恩格斯全集》中文第2版第1卷搜集到的马克思在参与《莱茵报》工作期间(1842年1月至1843年3月)公开发表的文章共32篇,其中29篇刊登在《莱茵报》上,占全部已发文章的91%。这个数字说明,马克思政治生涯的第一阶段与《莱茵报》的命运有着十分密切的关系。本节重点叙述马克思的斗争策略及其后果,揭示办报实践对他思想发展的决定性影响。

马克思的斗争策略首先可以从他与“自由人”的争论中反映出来。由于争论涉及到《莱茵报》的实践,我们要稍微叙述一下这家报纸的历史。

《莱茵报》的全称是《莱茵政治、商业和工业日报》,由莱茵省资产阶级自由派创立。它的第一任主编是德国资产阶级的经济学代言人弗里德里希·李斯特推荐的赫夫铿。赫夫铿来自《莱茵报》后来的论敌——保守的奥格斯堡《总汇报》。赫夫铿由于同编辑部在办报宗旨上存在分歧,¹在报纸开张后便离开了《莱茵报》。接替他的是马克思推荐的青年黑格尔分子鲁腾堡博士。

赫夫铿临走时撂下这样的话:你们“可以请一位要什么观点就保证有什么观点的人来当编辑”。²这句话不幸言中了。鲁腾堡恰恰“毫无批判的能力,又缺乏独立性和才能”。³凡来自青年黑格尔派的稿件,他都有文必登,常常不加任何选择和修改。在他主持

下,《莱茵报》虽然表现出了激进的革命倾向,订户由四百增至八百,成为德国头号的反对派报纸;但是也由于他毫无原则,《莱茵报》的领导权实际上落到了撰稿人布鲁诺·鲍威尔的手中,后来又一度被“自由人”当作空谈的场所。这样,围绕办报方针和斗争策略,“自由人”就不可避免地与马克思的主张发生日益严重直至最后决裂的冲突。

“自由人”是柏林 1841 年底成立的青年黑格尔派的宗派组织。主要成员有梅因、施蒂纳等,后来布·鲍威尔也加入了,成为他们的领袖。“自由人”的文章一般在《莱茵报》、《德国科学和艺术年鉴》和《科尼斯堡日报》等报刊上发表。

马克思与“自由人”的冲突除了学风和文风问题外,最主要的是策略分歧。而学风和文风问题也与策略问题紧密相关。斗争策略关系到《莱茵报》是否能生存下去。“自由人”自吹自擂,奉行唯我独尊而又不解决任何实际问题的宗派主义极左政策。这种策略有可能激怒中间派,孤立自己,使报纸陷入被政府查封的危险。而“自由人”的成员由于他们目空一切的一贯思想作风,竟然对这种危险浑然不知。

从 1842 年 7 月起,马克思就注意到“自由人”的轻浮言论对严肃的政治斗争非常不利。他在给达·奥本海姆的信中针对《科尼斯堡日报》一篇介绍“自由人”政策的文章指出,这篇文章“至少是不策略的。宣布自己忠于解放事业是一回事,这是光明正大的;但是事先就作为宣传而大嚷大叫,则是另一回事,这就有点吹牛的味道,就会激怒庸人。……不过,如果说哪个城市适合于作出这类举动的话,那当然就是柏林了”⁴。

1842 年 6 月,埃·鲍威尔在《莱茵报》连续发表了题为《论中庸》的一组文章,竟把一些温和的自由主义者视为“妥协者”,当作主要敌人来打击。马克思坚决反对这种极左的作法,他说:“这种

明显地反对目前国家制度基础的示威,会引起书报检查制度的加强,甚至会使报纸遭到查封。……诚然,《论中庸》一文的作者号召进行批判;但是,一,我们大家都知道,政府怎样来回答这样的挑战;二,光是某个人屈服于批判(本来也不会去问他是否允许进行批判),是不够的;问题在于,他是否选择了适当的场所。”⁵

“自由人”在鲁腾堡的主持下已习惯于把《莱茵报》看成对自己唯命是听的机关报。但从1842年8月起,马克思开始在《莱茵报》起支配作用,10月份又担任了《莱茵报》的主编。他认为必须要做的是,“不要让撰稿人领导《莱茵报》,而是相反,让《莱茵报》领导撰稿人。”⁶为此,他淘汰了梅因一伙人寄来的“一大堆毫无意义却自命能扭转乾坤的废料”。⁷这就惹怒了“自由人”,他们指责马克思使《莱茵报》转向了机会主义。梅因给马克思发了一封蛮横无理的信,质问马克思为什么不刊登这个那个,威胁说要给马克思扣上保守的罪名。他认为“报纸不应当稳重,而应当以最极端的方式活动”。对此,马克思在给卢格的信中指出:“这就是说,应当安心地把地盘让给警察局和书报检查机关,而不是在公众不易察觉的、然而而是顽强的、充满着责任感的斗争中坚守自己的阵地。”他还说:“这一切都显示出这个人的难以置信的虚荣,他不懂得,为了挽救一个政治机关报,是可以牺牲几个柏林的吹牛家的,而他所考虑的,只是他那个小集团的事情。”⁸

《莱茵报》是一家处在合法边缘的报纸,自诞生之日起就受到政府的严密监视,随时会被取缔。它的经营许可非常勉强,而获得许可证的过程又十分艰难。当时的莱茵省总督博德尔施文格请求负责书报检查的大臣们,“暂时批准《莱茵报》出版,最后批准须视报纸将要采取的方针而定。”⁹《莱茵报》从科隆政府那里拿到的许可证指令中有“但是保留随时收回的权利”的条文。¹⁰开办三个月后,《莱茵报》即遭到“该报遵循的是倾向于青年黑格尔派的方针”

的指控而差点儿被查封。¹¹10月份,马克思接任《莱茵报》主编时又受到查封的威胁。他与“自由人”的冲突就是在《莱茵报》受到这次威胁的背景下发生的,当时编辑部正在为平息此事而与官方进行着长达一个多月的交涉。

在这种情况下,马克思采取的策略是既要坚持有效的斗争又要尽可能地保护报纸不被查封。而“自由人”把矛头对准中间势力、把别人推上第一线的作法表面上非常激进,而实际上是对官方压力的一种妥协。埃德加尔·鲍威尔写道:“老实说,真正的政党……只有两种:一种是极左的,另一种是极右的。一个是人民、自由、人类的政党,另一个是合法的、上天保佑的、依赖和信仰权威的政党。只有这种极端的政党才知道它们想从革命取得什么东西,因为它们都有原则。在它们之间的一切都是暧昧模糊的。在它们之间的一切都是模棱两可、优柔寡断和畏首畏尾的。”¹²这种打击中间派的言论对政府和反动势力不会造成实际的损害,反而会孤立自己。

另一方面,“自由人”还陶醉于抽象的哲学和宗教批判,他们的文章自命不凡,脱离现实,内容空洞。例如布·鲍威尔说:“批判既不与社会共患难,也不与社会共欢乐;他不知道友谊和爱情,也不知道憎恨厌恶;他独自高踞于宝座之上,只是偶尔从他的口中发出奥林帕斯神对世上的谬误的嘲笑。”¹³他甚至说什么单从理论上消灭宗教和政治反动派便够了,根本用不着用实际行动去消灭它们。¹⁴

马克思坚决反对这些荒谬言论。他主张批判必须针对具体问题,而且光批判还不够,还必须掌握实际知识。作为编辑,马克思要求他们“少发些不着边际的空论,少唱些高调,少来些自我欣赏,多说些明确的意见,多注意一些具体的现实,多提供一些实际的知识……如果真要谈论哲学,那么最好少炫耀‘无神论’的招牌(这就

像那种对一切愿意听他讲话的人保证自己不怕鬼怪的小孩一样),而多向人民宣传哲学的内容”。¹⁵

马克思对“自由人”的批评还涉及到报纸与学术刊物的区别。他认为报纸的特点是现实性和大众化,只供学者阅读的文章并不适合报纸。例如他指出,《论中庸》“关于国家制度的完全是一般理论的论述,与其说适用于报纸,无宁说适用于纯学术刊物。正确的理论必须结合具体情况并根据现存条件加以阐明和发挥。……只有当问题成了现实国家的问题,成了实际问题的时候,报纸才开始成为这类问题的合适场所”。¹⁶又说:应当“更多地联系着对政治状况的批判来批判宗教,而不是联系着对宗教的批判来批判政治状况,因为这样做才更符合报纸的基本任务和读者水平”。¹⁷

“自由人”玩世不恭的言论也引起了其他报刊的不满。¹⁸因此,马克思的意见实际上也代表了几家进步报刊对他们的看法。

从上述争论中可以看出,马克思决不想放弃报纸的战斗性,或使报纸具有温和的形式,哪怕仅仅是语言上的温和。恰恰相反,他主张《莱茵报》必须抓住政治生活中具体实际的问题,打击反动势力要害,在人民心中引起共鸣,同时把一切进步力量团结在自己的周围,通过法律的变动来实现国家的统一、自由和民主。

在谈到《论中庸》的极左主张时,马克思指出:“我们这样做就会使许多甚至大多数具有自由思想的实际活动家起来反对我们;这些人承担了在宪法范围内逐步争取自由的吃力角色,而我们却坐在抽象概念的安乐椅上指出他们的矛盾。”¹⁹这段文字表明,马克思这时还不怀有推翻威廉四世统治的意图,也不打算从根本上废除现存的法律框架;而是指望通过政治—法律的批判来逐步地改变法律。

为了达到这一目的,马克思的确做出了极大的努力,想尽各种办法来与官方周旋。他时而正面冲击,时而采取迂回战术;时而激

烈,时而和缓;时而提出一些敏感的问题,时而又故意把问题局限在纯理论范围;时而针对政府,时而转向社会的反动势力;时而谴责某一政策的反动性,时而又指出国家和政府体制合乎理性的一面。这些策略的运用无不与新闻检查的松紧程度相联系。让我们通过一些实例来看看马克思经历的这些坎坎坷坷。

从参加政治斗争的第一天起,马克思就感受到来自官方的巨大压力。他的第一篇政论《评普鲁士最近的书报检查令》矛头直指政府的新闻检查制度,原打算在卢格主编的《德国年鉴》上发表。但是卢格认为,这篇文章根本无法通过书报检查,马克思只好同意他的建议,把它收在国外出版的《佚文集》中。

在马克思为《莱茵报》写的关于第六届省议会辩论的一组文章中,第一篇论文也是讲新闻自由的,“从另一观点加以考察”,²⁰其矛头转向了省议会议员的言论,没有直接针对政府。这篇文章勉强通过了检查,但是当其他报纸要求转载时却被官方禁止了。²¹

第二篇论文涉及到普鲁士政府和天主教会围绕天主教徒和新教徒通婚所生子女的信教问题而发生的冲突。论文“指出了国家的拥护者怎样站在教会的立场上,而教会的拥护者又怎样站在国家的立场上”。马克思自认为在这个问题上维护了国家的世俗化,同时也照顾了天主教徒的宗教信仰,因而指望能够通过官方检查而发表此文。但是,由于普鲁士政府采取了屈从梵蒂冈的政策,这篇文章被检查官卡掉了。马克思愤怒地说:“这些暴虐的家伙是何等的卑劣,他们在对付正统的糊涂虫时又是何等的愚蠢。……总之,对报纸来说,斗争现在开始了。”²²

《〈科隆日报〉第179号的社论》是为反驳该报对《莱茵报》的指责而作的。《科隆日报》指责《莱茵报》攻击了作为国家基础的基督教。马克思在反驳时没有把现政权与国家概念明显地对立起来,而是指出基督教徒生活在共和制、君主专制和君主立宪制等许多

不同的国家里；基督教本身不能判定制度的好坏，它只是要求人们服从掌权者。“因此，你们就不应当根据基督教，而应该根据国家的本性、国家本身的实质，也就是不是根据基督教社会的本质，而是根据人类社会的本质来判定各种国家制度的合理性。”²³这就巧妙地避开了书报检查。

《莱茵报》发表的另一篇文章《历史法学派的哲学宣言》虽然是批判司法大臣萨维尼的，但是马克思只把问题限定在哲学领域，使之看起来好像是一个学术问题。

这些文章都是在马克思不负编辑责任的情况下发表或准备发表的。发表这些文章的艰难以及所感受的官方压力无疑对他就任主编后的策略思考提供了经验。马克思就任主编的具体日期，一种说法是1842年10月15日。²⁴不过此前一个月也许两个月，他已实际地承担起了编辑工作，因而必须直接与书报检查机关打交道。这时他所考虑的策略已不再限于自己的文章能否发表，更重要的是《莱茵报》能否生存下去。

关于第六届省议会辩论的第三篇论文，《关于林木盗窃法的辩论》，是他就任主编后在《莱茵报》上发表的第一篇文章。该文巧妙地把国家与省议会议员对立起来。马克思站在国家利益的立场上甚至可以籍以“官方”口气义正严词地指出：“国家不可能担保你们的财产在罪行发生以前不受任何偶然事件的影响……既然你们的私人利益能够受到合理的法律和合理的预防措施的保护，那么，国家无论如何是保护你们的私人利益的，但是，对于你们向罪犯提出的私人诉讼，国家除了承认私人诉讼权即保护民事诉讼的权利以外，不能承认其他任何权利。”²⁵这样的文章查禁起来当然有一定难度了。

更妙的是，马克思在《区乡制度改革和〈科隆日报〉》中，运用了以其人之道还治其人之身的策略来反击《科隆日报》对《莱茵报》的

政治陷害。当时莱茵省等级委员会正在反对普鲁士政府把城区和乡村分开的管理条例草案,因为这样做等于恢复封建土地占有者的特权。而按照王室的想法,分开管理不会破坏区乡权利平等。在这个问题上,《莱茵报》只表示站在莱茵省一边。但是《科隆日报》却心怀叵测地说:“只要不把平等理解为共产主义者的愚蠢梦想”,它就准备赞同《莱茵报》提出的“市民和农民平等”的口号;同时又表示它绝不相信威廉四世会“蓄意破坏权利平等”,除非《莱茵报》“先给我们摆出事实”。字里行间暗藏杀机,试图把《莱茵报》推上可能被查封的危险境地。

马克思反唇相讥:“《科隆日报》竟把国王陛下拉进了这场论争。……撇开争论的实际内容,把问题限于个人对君主的态度,从而把任何实际的辩论变成有关信任的辩论”,这种作法“只要最低限度的智力和最大限度的无耻就行”。并且指出:“我们怀有不可动摇的信念:陛下不会不承认莱茵省舆论的重大意义……即使莱茵省的代表们赞同城市和农村的分开。”²⁶从而避开了《科隆日报》布下的陷阱。

11月15日《科隆日报》公布了《关于报刊的内阁指令》。国王在指令中说,让“遵循良好精神的报纸”反对“造谣惑众的坏报纸”是不够的;为了对受毒害的读者负责,造谣的报纸必须“不加任何注释和按语及时刊登官方权威送来的一切事实性的更正”。又说,为了“让高尚的、忠诚的、庄重而坦率的思想……不致失去言论自由”,让“追求真理的公开讨论……尽可能少受限制”,就必须制止“利用谎言和诱惑作为武器的风气”。²⁷

这个指令对《莱茵报》是非常不利的。马克思反其道而用之:“每一家忠诚的报纸只会把上述指令看作是政府方面的一个重大支持。政府通过这些官方说明不但为报刊保证了事实材料的一定历史准确性,而且更重要的是,它通过积极参与承认了新闻出版的

重大意义,而这种积极参与将把通过查禁、关闭和书报检查来实现的那种消极参与限制在越来越小的范围。”他还抓住国王不直接查禁报刊的姿态,把新闻独立的原则说成是符合国王意愿的:“王室内阁指令是从报刊具有一定的独立性这一前提出发的,……普鲁士报界应当对王室有关报刊具有一定的独立性这一前提表示欢迎,并把它看作是这种独立性的最好保证和王室意志的明确表达。”²⁸

实际上,在故意曲解官方意图的背后,马克思正在遭遇麻烦。11月12日,他接到了莱茵总督冯·沙培尔(博德尔施文格的继任者)对《莱茵报》的指控以及撤换鲁滕堡和改变编辑方针的要求。为应付这一指控,马克思替官方承认的《莱茵报》责任编辑雷纳德起草了辩护信。

沙培尔指责《莱茵报》竭力在莱茵地区散布法国的思想和对法国的同情。马克思的辩护包括如下内容:一是强调《莱茵报》“使许多人还在盯着法国的目光转向德国,并唤起德国的而不是法国的自由主义”。这种自由主义恰恰是威廉四世经常挂在嘴上的。二是说明“《莱茵报》总是指出普鲁士决定德国其他部分的发展”。三是指出《莱茵报》把北德意志的精神带到了莱茵省和南德意志,而这种精神是把“各个分散的民族更紧紧地联结在一起”的条件。²⁹

沙培尔还指责《莱茵报》似乎有反宗教的倾向。马克思的回答是,《莱茵报》过去没有今后也不想触犯宗教,它涉及的只是“某种肯定的教义的内容”。而在这一领域,“整个德国,特别是普鲁士分裂成为两个阵营,而每一阵营在自己的拥护者中都有在学术上和国家中地位很高的人物。……何况我们从来没有越过报纸选题的范围,而只是由于其他报纸试图把宗教变成国法并把它从它自身的领域转到政治领域,我们才涉及教理、宗教教义和教会制度。”

马克思的结论是,“《莱茵报》可以认为,它首先实现了检查令

中所表达的陛下关于独立、自由思考的报刊的愿望,并因此大大增进了现今整个德国对国王陛下在实现其崇高事业上的良好祝愿。”³⁰

这个辩护总的来说是成功的,它使政府暂时保留了《莱茵报》。可以看出,辩护辞强调《莱茵报》肯定并极力推动了德国国家中理性因素的发展。这些因素包括政教彻底分离,实现国家世俗化,维护对外独立、完成内部统一和发扬自由主义等目标。

在这次危机之后,为防止被人抓话把儿、揪辫子,马克思更加重视运用自我保护的策略。在“论普鲁士等级委员会”的一组文章中,马克思把对国家制度的批判隐藏在对奥格斯堡《总汇报》关于国家制度的观点的批判中。他一开篇就为自己划出了一条政治保护线:“因为我们打算对它进行批评,所以我们首先必须把一条简单的、但在一场激烈的党派论战中却往往被忽略的准则提到首位,这就是,对一种国家制度的论述,并不就是这一制度本身。因此,针对这种论述的论战,也绝不针对这种国家制度的论战。”³¹这就使检查官失去了扣下文章的借口。

官方不是指责《莱茵报》散布法国思想和对法国的同情吗?马克思在分析德国等级会议的地产代表权问题时采取了这样的规避方式:一方面申明不赞成英法的制度,另一方面又通过与德国的对比客观地介绍这些制度的特点。他指出:“在法国和英国,——其实这两个国家的制度我们是决不赞成的,——获得代表权的根据不是某人有什么,而是他对国家有什么用处;不是占有权,而似乎是占有权对国家所起的作用。”³²明眼人一下子就会看出英法的制度要比德国制度进步得多。

出于策略的考虑,有时对来自官方的指责也不能一概加以拒绝;因为这样做不易获得舆论的同情,而政府毕竟是可以批评报刊的。1842年12月28日,政府在普鲁士全邦范围内查禁了进步报

刊《莱比锡总汇报》，其罪名是“该报的行为是反复无常的、‘轻率的’、‘不老成的’，一言以蔽之，该报行为不端。”³³马克思写了几篇文章为该报辩护。他没有否认这些缺点的存在，而是指出这些缺点同时也是人民的缺点：“我们承认《莱比锡总汇报》被指摘的那些缺点并不是纯粹捏造的。但我们认为，这是由人民报刊的实质本身所产生的一些缺点。”³⁴又说：“凡是报刊年轻的地方，人民的精神也就年轻，而刚刚觉醒的人民精神公开表达出来的日常政治思想，同那种已经在政治斗争成长壮大并充满自信的人民精神所表达的政治思想相比，就显得不够老成、不够确定、不够周密。……人民知道，它的报刊为它承担着各种罪过，并为它受着屈辱……我们应当把对人民报刊的指摘看作对人民政治精神的指摘。”他表达了这样的思想：人民报刊在成长过程中尽管有各种缺点，但是仍然有存在的权利；而“只有斗争才能使政府、而且使人民、使报刊自己相信报刊具有真正的和必然的存在权利”³⁵。

没有必要再举更多的实例来说明马克思的斗争策略。他总的意图是，既要团结一切进步力量坚持有效的斗争，又要保护《莱茵报》不被查封。那么，这个策略是否成功呢？

从某一方面来看，这个策略获得了极大的成功。马克思接任主编时，《莱茵报》订户只有 800 份。不足一个月，11 月 10 日，销量就激增到 1800 份，12 月底竟达到了 3400 份。³⁶这说明报纸已赢得了人民的广泛欢迎。而这一成功在很大程度上应归于马克思卓越的斗争艺术。

《曼海姆晚报》的一篇评论针对马克思的文章这样写到：“同样的艺术也非常清楚地表现在对奥格斯堡《总汇报》上发表的那篇关于等级委员会的、带有半官方气味的文章的反驳上面；这种艺术在于，作者采取了极其灵活的、可以说近乎诡谲的外交手法；他在关于国家制度的讨论中诱使论敌首先不是批评制度本身，而是批评

对方关于这些制度的意见。选择的是这样一种半外交或全外交的形式,而这种形式以及其他各种形式——大胆的、尖锐的、讽刺的形式——又都是出于同一作者之手,这一事实当然证明了一种杰出的才能和罕见的多方面的天才。”³⁷

但是,也正是这种成功使《莱茵报》不可避免地要受到查禁。1843年1月20日,《莱茵报》终于接到了政府的查封指令,指令要求报纸必须于3月31日停刊。

马克思做了最后一次努力来挽救《莱茵报》。他起草了《评部颁指令的指控》,通过逐项驳斥指控为报纸作了辩护。他试图说明,尽管在一些方面与政府的意见相佐,但是《莱茵报》并没有“系统地反对政府”,相反它还坚决维护了现存法律和政府正确的方面,并深信自己的行为无论对于人民还是对于国家都是有利的。可以看出,马克思起草这份文件的目的是希望能够最终唤起政府的理性,撤消对《莱茵报》的指控和查封。

为了全面了解马克思的思想和斗争策略,我们来看看马克思是怎样具体为《莱茵报》作辩护的。

《评部颁指令的指控》分三个部分。³⁸第一部分反驳了政府的8项指责。

1. 指令认为“该报一贯明显地企图攻击国家制度的基础”。马克思先用实例说明,在普鲁士的制度及其基础问题上一直存在着不同的看法,然后说:“既然对普鲁士的制度及其基础的看法存在如此重大的分歧,那么《莱茵报》也有自己的观点看来是很自然的。当然,这个观点可能背离政府现时的观点,但是尽管如此,这个观点却不仅能从普鲁士,而且能从现代国家生活的许多因素,最后还能从一些高级权威那里得到印证。”因此,“《莱茵报》根本就没有企图攻击普鲁士制度的基础,恰恰相反,它确信,它攻击的只是偏离这个基础的动向。”

那么,这个基础是什么呢?马克思在引用“自由主权”这一官方说法之后指出,不能把自由理解为与不自由的国家相对立的君主“个人特性”,而应当理解为“通过自由的机构和法律获得实现”的主权精神。这种观点“不是把君主限制在他个人的范围之内,而是把整个国家看作他的躯体,于是,各种机构是他赖以生存和活动的器官,而法律是他用来观察事物的眼睛——这就是《莱茵报》的观点”。

2. 指令说,《莱茵报》企图“阐述旨在动摇君主制原则的理论”。对此,马克思指出:“如何理解‘君主制原则’?例如,《莱茵报》断言,等级差别的存在、片面的官僚制度、书报检查等等是同君主制原则相抵触的……总的来说,《莱茵报》从来没偏爱某一特殊的国家形式。它所关心的是一个合乎伦理和理性的共同体;它认为,这样一种共同体的要求应该而且可以在任何国家形式下实现。因此,它不是把君主制原则看作一个特殊的原则,而是把君主制看作一般国家原则的实现。如果这是错误的话,那么,错误不在于估计不足,而在于估计过头。”

3. 指令认为《莱茵报》“恶意煽动舆论怀疑政府的所作所为”。马克思反驳道:“它总是出于善良的意愿,试图对政府本身的那些违反人民精神的措施提出怀疑。其次,它从来没有抽象地把政府同人民对立起来,而是相反,把国家的缺点看成既是政府的,也是人民的缺点。”

4. 指令指责《莱茵报》“挑动国内的一些等级去反对另一些等级”。马克思说:“《莱茵报》也没企图挑动国内的一些等级去反对另一些等级,相反,它倒是试图唤起每个等级去反对自身的利己主义和局限性,它处处都把公民的理性同等级的非理性,把人类的爱同等级的仇恨对立起来。”

5. 指令认为《莱茵报》企图“挑起对现存法定秩序的不满”。

马克思回答说,“这甚至算不上是一种指摘”,因为任何法律的改革和修订都包含着对现存法律的不满。“因为合法的发展不可能没有法律的发展,因为法律的发展不可能没有对法律的批评,因为对法律的任何批评都会在公民的脑子里,因而也在他的内心,引起与现存法律的不协调,又因为这种不协调给人的感觉是不满,所以,如果报刊无权唤起人们对现存法定秩序的不满,它就不可能忠诚地参与国家的发展。”

6. 指令指责《莱茵报》对忠顺的报纸进行了卑劣的嘲讽。马克思说这不能作为查封的理由,因为《莱茵报》也受到了其他报纸的告密、污蔑和攻击,“它的责任是自卫”。而这些报纸并不具有官方报刊的性质。

7. 指令指责《莱茵报》侮辱友好国家俄国。这是指一篇批判沙皇制度、反对俄国干预德国内部事务的文章,曾引起俄国的抗议。马克思说《莱茵报》“只是谴责了外国对德国的侮辱”。

8. 在对待宗教的问题上,马克思指出:“《莱茵报》是遵照 1819 年书报检查法令第 2 条行事的,它反对把宗教真理狂热地搬到政治中去,并反对由此引起的概念混乱。”

第二部分用反证法驳斥了所谓系统地反对政府的指控。马克思说:“如果《莱茵报》真想系统地反对政府,那么,它必然会采取完全相反的策略。”这些策略包括:迎合莱茵省的偏见,而不是反对它;尊崇宗教偏见,并且利用北德意志文化和南德意志文化之间的矛盾,而不是将北德意志文化引入莱茵省;依靠法国的理论,而不是德国的理论;把具有特殊局限性的地方精神同统一的国家观念对立起来,首先维护省议会;像通常的自由主义那样,认为凡等级会议的东西都是好的,凡政府的东西都是坏的,而不会批评各等级的私人利己主义,强调政府的普遍英明;参加其他报纸的大合唱,要求扩大各委员会的权利,而不会把这种要求说成是违背国家利

益的。

第三部分列举了《莱茵报》的一些主张,从正面说明该报的整个倾向决没有恶意。这些主张是:维护关税同盟;在同俄国签订协定的事件上维护普鲁士;维护普鲁士的领导权;经常指出普鲁士是一个进步的国家;赞扬普鲁士的人民机构,如军队、行政当局等。马克思指出,《莱茵报》“是唯一既承认官僚制度的好的一面,也承认旧普鲁士立法的好的一面的自由主义报纸”。

他最后指出:“我们列举这些例子,只是为了证明《莱茵报》没有进行任何系统的、抽象的反对活动,它从来都只维护自己深信合乎理性的东西,而不管这些东西来自何方。”

《评部颁指令的指控》决不是一篇要求和解的外交措辞。虽然马克思有这方面的考虑——尽量把语气放得温和一些,让政府能够接受辩护,撤消指控。但是他的主要意图是证明《莱茵报》的政治方针或政治倾向不仅合法而且合理。

马克思起草的这份文件后来成为《莱茵报》监事会《关于〈莱茵报〉遭到查封的备忘录》第三节的蓝本。1843年2月12日,《莱茵报》召开非常全体会议,讨论监事会提交的文件,并通过了给国王的请愿书和《莱茵报社股东备忘录》,要求政府撤消查禁。后一文件删去了马克思为《莱茵报》政治倾向所作的辩护。3月2日,两份文件被递交到内阁。14日,《莱茵报》理事奥本海姆抱着幻想返回科隆,以为政府也许会取消禁令。但是,21日政府做出决定,维持原来查封的指令不变。《莱茵报》的生命期只能于3月31日终止。

在讨论这两个文件时,非常全体会议围绕马克思为《莱茵报》政治倾向所作的辩护发生了激烈的争执。从《莱茵报社非常全体会议记录》看,的确有少数人要求改变报纸的倾向。如泽利希曼说:“过去《莱茵报》并不符合国家当局的正当要求。现在我们必须

退回到国家当局为我们规定的界限之内来。那样我们才能够从这种立足点出发去争取进一步发展的权利。”奥本海姆认为：“甚至连《莱茵报》的最热心的拥护者大概也会承认，过去报纸的形式有点生硬，对柏林有所冒犯……让我们匍伏于御座之前，承认我们股东们不赞成报纸的有些生硬的色彩，但是我们要求获得现有的权利，并且基于这一理由恳请陛下取消查封的命令。”³⁹

但是马克思的支持者也不少。荣克说：“我们的报纸过去是，而且必须是一家党派的报纸，无论从信念的观点来看，还是从商业利益的观点来看，都是如此。唯有沿着已经开辟的道路走，才可能取得已经达到的结果。《莱茵报》已经成为德国自由派的武库。没有激情就不会有斗争。”⁴⁰毕尔格尔斯认为“我们有比金钱的考虑更加高尚的东西。我们本来想要使一种原则获得成功。我们不能放弃这种原则。”⁴¹

尽管有这些争执，在争取政府撤消查封这个目标上大家的意见还是一致的，股东们不希望已建立良好社会形象并带来经济利益的《莱茵报》就此完蛋，争执只发生在如何才能挽救报纸上。最后通过的《莱茵报社股东备忘录》没有放弃原则，但是它尽量回避政治倾向问题，仅就合法性问题进行了辩护。它强调《莱茵报》从创刊到每一期的出版都经过了检查官之手：“如果《莱茵报》不可否认地、公开明显地、顽固而始终一贯地执行了根本上是恶劣的倾向，那么不需要多大的分辨能力，很简单，像检查令所说的那样，不准其印行就是了。”同时它还含蓄地提到，反对派报刊“几百年来在英国一起存在着并且被这个国家最明智的政治家看作同政府本身一样是最有成效的国家生活的必要组成部分”，而1841年12月24日的书报检查令和1842年10月24日的内阁指令，使这种报刊“在普鲁士终于获得了被法律所承认的存在”，因此对它们的压制“不符合现代新闻出版立法的精神和国王陛下的意愿”。⁴²

如果比较一下非常全体会议上的双方观点,那么可以看出,最后形成的回避双方观点即倾向问题的文件尽管没有达到取消政府决定的目的,但在当时条件下仍然是一种可以尝试的方案。如果像泽利希曼所主张的那样,对《莱茵报》的政治倾向进行自责,恰恰证明了政府的查禁是有充分根据的,这无疑是一种不光彩的自杀行为。正如考夫曼所说,“我们大家都想保住报纸。指责报纸的倾向达不到这个目的。”⁴³

但是,另一方面,即使把马克思对《莱茵报》政治倾向所作的辩护呈报至内阁,也决不会改变政府的决定,相反,倒可能加强政府查封《莱茵报》的决心。其结果也不过是使《莱茵报》保持一个英勇就义的形象。

马克思在非常全体会议上的发言不长,会议只记录了他的一句话:“通过宣读下面这篇官方的文章可以说明问题,问题表现在,如果人们想要与执政的自由派最高当局取得谅解,倾向就必须改变。”⁴⁴这说明这时马克思已经意识到他为报纸倾向所作的辩护无助于报纸摆脱查封;只要不放弃现有倾向,无论怎样辩护都不会改变政府的决定。相比之下,回避倾向的辩护方式倒不妨一试。因此,可以理解的是,马克思在连同备忘录准备提交政府的请愿书上签下了自己的名字。

我们在前面已经说过,马克思的策略意图是,既要坚持有效的斗争,又要保护《莱茵报》不被查封。就后一意图而言,马克思的目的是不可能达到的。因为政府的查封决定并不是《莱茵报》的不慎引起的,也不是“自由人”的空谈造成的。从根本上说,是由于马克思所坚持的政治倾向。这一点可以从1843年1月25日马克思给卢格的信中得到直接的证实:“报纸的查封是一些特殊情况一起促成的:报纸的畅销;我的《摩塞尔记者的辩护》(这篇文章把一些高官厚禄的国家要人狠狠地干了一顿);我们坚决拒绝说出给我们送

来婚姻法草案的人的名字；议会的召开（我们的鼓动可能对它产生影响）；最后，我们对查封《莱比锡总汇报》和《德国年鉴》所进行的批评。”⁴⁵

不过在很长时间里，政府却没有弄清谁在幕后策划了这一切，直到《莱茵报》被查封后才发现，原来马克思才是这家报纸的灵魂。⁴⁶

表面上看，有效斗争与防止查封是一致的。如果报纸被查封了，那就谈不上有效的斗争。反之，如果放弃有效斗争，防止查封也就失去了意义。从马克思与“自由人”的争论中，我们可以引出这个结论。马克思既反对“自由人”不着边际的空谈，也反对他们“明显地反对目前国家制度基础的示威”或“以最极端的方式活动”。这就是说，一要进行切中要害的批判和斗争，二要保护报纸不被查封。

但是从策略实施的实际后果看，这两个目标却是冲突的：越是坚持有效的斗争，也就越会加强政府查封的决心。主动权操在政府手中，它要想查封你可以找到各种借口。反之，如果真要防止政府查封，报纸就必须放弃原则。

查封是马克思坚持《莱茵报》政治倾向的必然结果。而由这一结果引起的经验教训却不限于单纯的策略问题，靠检讨策略的成败并不能防止今后此类事件的发生。《莱茵报》被查封实际上暴露了马克思所从事的整个政治斗争的局限。这个局限从根本上说源于他的理性国家观念。

尽管马克思强调具体的、能够提供实际知识的批判，但是同其他人一样，他也认为批判可以使普鲁士国家向理性国家演变。《莱茵报》被查封却使这个唯心主义愿望落空了。在这里，他又一次碰到了“应有”和“现有”的矛盾。下面我们来具体分析一下这个矛盾。

马克思主张基于人类一般精神发展的批判理性,认为这一理性只要运用得当就会最终促成国家的理性化。但是德国的现实政治却是沿着另一途径发展的。普鲁士政府在执行统一、独立和世俗化等历史使命的时候只希望有一个听命于它的社会。由于时代的变化,它需要不时地鼓吹自由精神以增强自己的合法性基础。例如1842年5月国王取消了对漫画的检查,10月4日又取消了对二十印张以上书籍的检查。采取后面这项措施是因为“篇幅超过二十印张的书,就不是给人民写的书”。⁴⁷但是对于表现出自由主义反对派倾向的合法报刊,他也不是傻瓜。出于维护统治的本能需要,他不会轻易听信人们对倾向所作的各种辩护,必然要根据事态的发展对这些报刊进行打击和取缔,决不手软,尤其当这些报刊击中了他的要害在人民中引起广泛共鸣的时候。1842年12月18日,政府查禁了《爱国者》,12月28日在全普鲁士查禁了《莱比锡总汇报》,1843年1月3日,查禁了《德意志年鉴》。1月20日查禁轮到了《莱茵报》。

我们可以指责这些措施是反动的,但是难道能说它们都是非理性的吗?其实上述政府行为又何尝不是一种维护统治的理性考虑?进步报刊与政府的冲突与其说表现为理性与非理性的冲突,不如说表现为根本不同的理性对立更为贴切。显然,从基于人类普遍利益的理性观点出发是不能理解国家本质的。各社会力量之间以及社会与政府之间以议会和报纸为中介的理性互动或冲突不过是阶级斗争的一种反映。

纵观《莱茵报》时期的政治批判史我们可以发现,马克思也经常感到社会对新闻自由和理性的支持多么软弱无力。在关于第六届省议会辩论的第一篇论文中可以读到这样的句子:“回顾新闻出版问题的全部辩论过程,我们便不能抑制由于莱茵省代表会议而产生的那种无聊乏味和令人不快的印象,因为会议代表们在故意

顽固到底的特权和生来软弱无力的不彻底的自由主义之间摇来摆去。我们首先怀着不满的心情看到,普遍的和广泛的观点几乎完全不存在,在对新闻出版自由问题进行辩论以至抹杀这一问题时,态度是轻率肤浅的。我们再一次反问自己:难道新闻出版同等级代表相距太远,没有任何实际关联,以致他们不能以实际需要所产生的浓厚兴趣来为新闻出版自由辩护吗?”⁴⁸

马克思抱怨自由派议员目光短浅,沉醉于利己主义的生活,对报刊自由既不理解也不十分关心。他说:“为新闻出版辩护的人,总的说来对自己所辩护的对象却没有任何现实的关系。他们从来没有感觉到新闻出版自由是一种需要。在他们看来,新闻出版自由是头脑的事情,根本用不着心脏去过问。对他们来说,新闻出版自由是‘异国的’植物,他们只是把它作为‘业余爱好’来同它打交道的。……为新闻出版自由辩护的人,即使没有新闻出版自由,看来也会生活得很美满的。”⁴⁹

议员们对新闻自由的漠视实际上反映了一种社会现实,即德国的落后和资产阶级的软弱;而马克思却把新闻自由当作最重要的自由。他说:“没有新闻出版自由,其他一切自由都会成为泡影。自由的每一种形式都制约着另一种形式,正像身体的这一部分制约着另一部分一样。只要一种自由成了问题,那么,整个自由都成了问题。只要自由的某一种形式受到指责,那么,整个自由都受到指责,自由就只能形同虚设,而此后不自由究竟在什么领域内占统治地位,将取决于纯粹的偶然性。不自由成为常规,而自由成为偶然和任性的例外。”⁵⁰

在这里,自由不是被理解为法律之外的人的生命活动本身,而是被狭义地理解为法定的权利,而法律的发展又是由理性批判来推动的。这样一来,新闻出版自由便被当作理性对法律发挥作用的唯一途径。在整个《莱茵报》时期,报纸是马克思进行政治批判

的唯一的物质载体；而以报纸为载体的政治批判则被他视为法律和国家生活的能动原则。正是由于报纸的存在，法律和国家生活的发展才被他理解为一个理性的过程。因此，当这些报刊被政府查封时，马克思不仅失去了政治批判的权利，更重要的是，对他来说，理性的政治生活因丧失作为推动力的批判也变得不可“理喻”了。

马克思当然知道法国的自由是大革命的产物，而不是法律关系有序变动的结果。不过他认为，普鲁士政府有理性的一面，因此德国不用走暴力的道路。他宁可承担“在宪法范围内逐步争取自由的吃力角色”。但是从参与政治批判起，马克思就感受到他所设想的这条理性道路并不通畅。尤其在他主持《莱茵报》后，越来越感到这条道路的艰难。

1842年11月30日，他在给卢格的信中曾这样诉说：“由于我们现在从早到晚都要忍受最可怕的书报检查的折磨，忙于同部里通信，对付总督指控、省议会的责难、股东的埋怨等等，而我仍然守在岗位上，只是因为我认为有义务在力所能及的范围内不让暴力实现自己的计划。”⁵¹

但是当《莱茵报》受到查封时，他终于明白这条理性的道路是根本走不通的，查封“不过是一个必然的结果”。⁵²这条道路太狭窄了，狭窄得使人难以忍受；它仅限于合法的形式，而且只表现为报刊一种形式。再坚持这条道路就等于用主观愿望来代替客观现实。1月25日，马克思在给卢格的信中对走过道路进行了反思，把他在检查令下所享有的可怜的自由称作为想象或幻想：“12月24日的书报令的目的是规定倾向的书报检查令。所谓倾向，被理解为想象，被理解为浪漫主义地相信享有了自由，而实际上人们本来是不可能让自己享有自由的……受检查的出版物必须学会生活于对自由的幻想之中，生活于对恩准了这种幻想的高贵人物的

幻想之中。”⁵³

仔细阅读这封信件,我们可以感受到马克思的觉醒:普鲁士法律为理性的政治批判提供的空间多么狭小,而这种批判在强大的国家体制面前又显得多么软弱无力。大梦初醒,必须回到现实之中,寻找真正的自由。他在这封信中继续写道:“我从《莱茵报》被查封一事看到了政治觉悟的某些进步,因此我决定不干了。而且,在这种气氛下我也感到窒息。即使是为了自由,这种桎梏下的生活也是令人厌恶的,我讨厌这种小手小脚而不是大刀阔斧的做法。伪善、愚昧、赤裸裸的专横以及我们的曲意奉承、委曲求全、忍气吞声、谨小慎微使我感到厌倦。总而言之,政府把自由还给我了。”⁵⁴

真正的自由在于摆脱普鲁士法律的约束,在更大的空间寻求对历史发展的本质和动力的理解。即使报纸有幸逃脱了查禁,充其量不过是一家国王恩准的、但受到政府严格控制的反对派报纸;而这样一种报纸是不可能有什么作为的。3月13日马克思告诉卢格:“至于《莱茵报》,不论在任何情况下,我都不想留在该报了。我不能在普鲁士书报检查制度下写作,也不能呼吸普鲁士的空气。”⁵⁵他放弃的不仅是一家报纸,还包括理性批判的道路。

我们看到,《莱茵报》被查封对马克思的影响不限于在策略方面使他从合法的政治批判转向地下的政治斗争;更重要的是,它从根本上宣告了马克思以前所奉行的唯心主义的理性道路的破产,使他必须重新考虑理性、法律、国家和社会,一句话,历史发展的本质。后来,他在《〈政治经济学批判〉序言》中这样写道:“我倒非常乐意利用《莱茵报》发行人以为把报纸的态度放温和些就可以使那已经落在该报头上的死刑判决撤销的幻想,以便从社会舞台退回书房。”⁵⁶正是《莱茵报》的死刑使他开始寻求新的理论起点和出路。

从本节的分析中,我们可以做出如下结论。马克思在《莱茵

报》时期的斗争策略从属于他的理性国家观念。在他看来,由批判所体现的以报纸为载体的理性发展与政治法律现实关系的发展是不可分割地结合在一起的。正是这样一种互动的理性机制把市民社会的特殊利益提升为普遍的政治生活,使现存国家最终达到理性国家,即自由民主的国家。虽然马克思反对抽象空洞的批判,否认远离现实世界的自我意识具有创造历史的神奇作用,但是他却把理性与现实的结合狭隘地理解为政治批判与政治法律关系的结合,并假定历史是通过这种结合而获得发展的。《莱茵报》被查封从根本上推翻了这个假定。这就迫使他重新开始对历史和国家本质的探索。

由此可见,马克思在《莱茵报》停刊后转向共产主义和唯物主义的的根本原因不是由于某些哲学范畴的推动,⁵⁷而是由于该报被查封所标志的理性道路的失败。也就是说,是政治实践中的经验教训和无法克服的现实问题使他开始摆脱唯心主义和资产阶级民主主义的束缚。

二 两个联盟

马克思在《莱茵报》工作期间,曾碰到过两个值得关注的新理论。首先是来自法国的社会主义和共产主义。他在《〈政治经济学批判〉序言》中这样写道:“另一方面,在善良的‘前进’愿望大大超过实际知识的当时,在《莱茵报》上可以听到法国社会主义和共产主义的带着微弱哲学色彩的回声。我曾表示反对这种肤浅言论,但是同时在和奥格斯堡《总汇报》的一次争论中坦率承认,我以往的研究还不容许我对法兰西思潮的内容本身妄加评论。”⁵⁸

马克思和奥格斯堡《总汇报》的争论留下了一篇重要文章——

《共产主义和奥格斯堡〈总汇报〉》。此文发表在 1842 年 10 月 16 日的《莱茵报》上,这时马克思刚刚担任报纸主编。他在文中首次表明了对当时主要来自法国的各共产主义流派的态度。两周前,《莱茵报》由于发表公开讨论法国共产主义和社会主义理论的第十次法国学者代表大会的报道和出版罗·施泰因的《现代法国的社会主义和共产主义》一书,引起了德国报界关于共产主义和社会主义的讨论,因而被保守的奥格斯堡《总汇报》指责为同情共产主义。马克思著文反驳了这一指责。在文中,马克思表示不赞同各种现有的具有空想性质的共产主义流派,也没有表明自己是共产主义者。但是他指出共产主义“具有欧洲性的重要意义”,“对于像勒鲁、孔西得朗的著作,特别是对于蒲鲁东的机智的著作,决不能根据肤浅的、片刻的想象批判,只有在长期持续的、深入的研究之后才能加以批判”,⁵⁹因此必须对它持慎重态度。这篇文章标志着马克思对共产主义研究的开始。

马克思说:“《莱茵报》甚至不承认现有形式的共产主义思想具有理论上的现实性,因此,更不会期望在实际上去实现它,甚至根本不认为这种实现是可能的事情。《莱茵报》将对这种思想进行认真的批判。”⁶⁰

马克思注意到各种共产主义流派就理论形式而言是不现实的,但是作为一种推翻现存制度的社会要求却是由现实状况引起的现实要求。他引用奥格斯堡《总汇报》一篇文章的话说:“今天一无所有的等级要求占有中等阶级的一部分财产,这是事实……是曼彻斯特、巴黎和里昂大街上有目共睹的事实。”⁶¹这种现实状况在德国同样存在,他说:“现在德国独立的人很少,十分之九的有教养的青年都为了自己的前途而向国家乞食,我国的河流未被利用,航运萧条,过去繁荣的商业城市失去了往日的光辉,自由的制度在普鲁士推行得缓慢无比,我国过剩的人口无依无靠地流浪四方,在

其他民族中作为德国人逐渐衰亡。然而对于所有这些问题,既没有提出任何药方,也没有作任何尝试,去‘弄清实现’那能使我们摆脱这一切罪恶的伟大事业的‘途径’!”⁶²

在法国,巴贝夫、布朗基等共产主义流派是主张暴力革命的。马克思也注意到了这种要求的现实基础。《总汇报》在关税同盟问题上提出:“那么就让工业危机爆发吧!让数以百万计的资本赔光,让成千上万的工人吃不上面包吧!”对此,马克思写道:“既然你们决定让血腥的危机爆发,那我们的‘和平期待’是多么不合时宜呵!”⁶³

关于英法两国长期盛行的各种共产主义新村实验,马克思认为:“构成真正危险的并不是共产主义思想的实际实验,而是它的理论阐述。”因为实际实验“一旦成为危险的东西,就会得到大炮的回答”,而真理的传播是任何力量也无法阻挡的。⁶⁴

这篇文章表明马克思当时并不赞成共产主义。其中的原因,上一节实际上已经涉及到了。那是因为他相信合法的理性道路可以引导德国的进步。而共产主义的目的则是从根本上铲除现存的法律制度,在一个新的基础上建立理想社会。这种观念与他把理性理解为法律关系的有序变动是格格不入的。

在马克思政治批判背后有一种介入现存法律关系的强烈意识。这种意识在当时情况下体现了理性与现实的初步结合。这本来是马克思优于其他青年黑格尔派的一个长处,但是由于这种批判是在法律框架内寻求以合法的形式理性地改变现存国家生活,反而成为妨碍他接受共产主义的一种思想禁锢。对于共产主义者提出的无产者的贫困问题,他同一切自由主义者和民主主义者一样,期待“通过‘和平的方式’得到解决”。⁶⁵追求普遍利益的理性国家概念使他把手工业者要求组成手工业国家简单地等同于恢复中世纪行业公会的反动要求。他这样质问《总汇报》:“谁在谈论手工

业者的同业公会？反动分子。说什么手工业者等级应该在国家内组织国家。这样的思想用现代语言来说就是‘国家应变为手工业者等级’。你们不觉得太引人注目吗？如果对于手工业者来说，他们的等级应当成为国家，同时，如果现代的手工业者像任何现代人一样，把国家理解为而且只能理解为他的全体同胞的共同领域，那么，你们除了把这两个概念综合为手工业者的国家以外，还能综合为什么别的概念呢？”⁶⁶

对于没有这种思想禁锢而同时又停留在抽象范畴的其他青年黑格尔派来说，来自法国的共产主义反而能够欣然地加以接受。赫斯就是他们中间的一位代表人物。

1842年5月17日，赫斯在《莱茵报》发表《从中央集权问题看德意志和法国》一文，阐述了把个人自由与集体自由抽象地统一起来的哲学共产主义理论。文中是这样提出问题的：“个人的自由应当为普遍的自由即法律而牺牲呢，还是普遍的自由应当为个人的自由而牺牲？”他的回答是：“如果从更高的立场出发来考察这个问题，这个问题就不再存在了。要知道，如果个人与自己的概念符合，换言之，即如果人实际上是他本质上应当成为的那种东西，那时候个人的自由就和普遍的自由毫无区别了；因为真正的人只能过人类的生活，不能把自己个人的、特殊的生存和普遍的生存割裂开来，他的自由在任何时候也不能和法律发生矛盾，因为法律对他来说并不是什么外部的东西，而是他自己的意志。国家面临着……双重任务：一方面是要积极地促进发展，促进人道的教育，另一方面是要排除在这一发展道路上的一切障碍。后一任务的实现要借助法律，前一任务的实现则要借助于自由。法律防止反社会的、利己主义的倾向，自由则是生活本身，是发展本身。”⁶⁷这样一来，共产主义与法律国家的现实冲突就被如此轻易地从哲学上解决了。赫斯还津津乐道地不绝于口：“如果从高级的哲学的观点来

观察我们的社会生活,解决最复杂的国家问题,就可能变得非常容易,从理论上说,这种解决问题的办法是完全正确的,甚至是唯一正确的。”⁶⁸

马克思称这种肤浅的言论为在《莱茵报》上可以听到的“法国社会主义和共产主义的带着微弱哲学色彩的回声”。赫斯的观点理所当然地遭到了他的反驳:“文章作者一开始就对自己的问题作了自我评价。他认为,如果从更高的角度来考察,这个问题就不存在。但是,他同时又告诉我们,从这个高的角度来看,所有法律、成文法规、中央国家权力,以至国家本身都消失了。作者有理由赞扬用这种观点观察问题‘非常容易’,但是,他认为这种解决问题的办法‘从理论上说是完全正确的,甚至是唯一正确的’,那就不对了,他把这种观点称为‘哲学观点’,也是不对的。当人们把哲学同幻想混为一谈的时候,哲学必须严肃地提出抗议。关于完全由‘正直的人’组成的人民这一虚构,同哲学是格格不入的,就像关于‘祈祷的鬣狗’这一虚构同自然格格不入一样。作者把‘自己的抽象概念’偷偷塞进哲学。”⁶⁹

要不要严肃认真地研究共产主义,也是马克思与“自由人”争论的一个重要问题。马克思指出,他们的一些文章“写得极其草率,只是点缀上一点无神论和共产主义(其实这些先生对共产主义从未研究过)”。又说:“在偶然写写的剧评之类的东西里偷运一些共产主义和社会主义的原理即新的世界观,我认为是不适当的,甚至是不道德的。我要求他们,如果真要讨论共产主义,那就要用另一种完全不同的方式,更切实地加以讨论。”⁷⁰

以上资料表明,马克思在《莱茵报》时期一方面没有轻易地接受共产主义,另一方面又主张应当重视对共产主义的研究。据史料记载,1842年10月至1843年初,马克思阅读了沙·傅立叶、埃·卡贝、德·德萨米、比·勒鲁、维·孔西得朗和比·约·蒲鲁东等人的空

想社会主义和共产主义的著作。⁷¹这为他创立新的政治理论准备了思想材料。

马克思在《莱茵报》工作期间碰到的另一个新理论就是费尔巴哈的哲学。在1842年11月30日给卢格的一封信中,马克思针对“自由人”就宗教批判宗教的作法指出:“宗教本身是没有内容的;它的根子不是在天上,而是在人间,随着以宗教为理论的被歪曲了的现实的消灭,宗教将自行消灭。”⁷²这句话很有意思,它的前半部分是费尔巴哈的,后半部分是马克思在费尔巴哈观点基础上所作的更为深刻的发挥。这说明马克思一方面引用了费尔巴哈的观点,另一方面又给这个观点打上了自己的印记。

就知识结构来说,路德维希·费尔巴哈在青年黑格尔派中似乎是个例外。他在从事宗教和哲学批判之前有过与马克思相似的实际的和具体的学业经历。不过这个学业不是法学、经济学、历史等社会科学,而是自然科学。费尔巴哈原来也是学神学和哲学的。1823年他进海德堡大学修神学,1824年在柏林大学哲学系就读,曾听过黑格尔的思辨哲学。但是后来,1826年他在爱尔兰根大学专修了植物学、解剖学和心理学。他研究自然科学的目的非常明确。他后来写道:“老实说,在柏林时我已经同思辨哲学告别了。我同黑格尔告别时大概是这样说的:我听了您两年的课,两年来我把自己完全投身于研究您的哲学;现在呢,我体会到需要转向直接同思辨哲学对立的其他科学:转向自然科学。”⁷³费尔巴哈没有成为自然科学家,他也无意在自然科学方面有所建树。他的兴趣还在哲学方面。这些专业知识只是奠定了他从事宗教批判和哲学批判的科学基础。1830年,他匿名发表《论死与不死》,1839年发表《黑格尔哲学批判》,1841年发表《基督教的本质》,后来又有《未来哲学原理》、《宗教的本质》等著作。这些著作使他成为德国古典哲学的终结者。

这里没有必要深入讨论费尔巴哈的知识背景对他哲学观点的影响。只须指出,从希腊哲学家德谟克利特以来,以自然科学尤其是物理学和力学为基础的西方唯物主义一般都具有机械论的特点。这种唯物主义在 17 至 18 世纪霍布斯、笛卡尔、斯宾诺沙等人那里达到了极盛时期。它的主要缺陷之一是忽略主体的能动作用,缺乏对人的价值的终极关怀和思考,没有把人作为哲学思考的中心范畴。它对客观世界的理解体现了一种工具理性主义,无法解释人类对历史的创造作用和创造过程。费尔巴哈在一定程度上避免了这一缺陷。他的学说脱胎于德国古典唯心主义哲学传统,保留了在宗教批判基础上产生的、作为上帝对立面的人文精神。费尔巴哈把自己的学说称作自然主义和人本主义,更恰当的说法是自然主义的人本主义。这种人本主义的实证基础显然来自他所熟悉的与生命活动相关的科学知识。他说:“哲学必须重新与自然科学结合,自然科学必须重新与哲学结合。这种建立在相互需要和内在必然性上面的结合……不能与以前那种哲学和神学的错配同日而语。”⁷⁴这里的自然科学不是指物理学或力学,而是指生物学。费尔巴哈缺乏历史和社会科学方面的专业训练,他对人的理解是根据生物学的直观作出的,因而是抽象的。这就决定了他的思想只能停留在自然唯物主义的范围。

不过总的来说,费尔巴哈对西方哲学的主要贡献是确立了人的中心地位。这个问题应从两方面来看。一方面他避免了机械论,把人引入了客观世界,在自然界中确立了人的地位,将其作为最重要的因素。另一方面,又用人取代理性作为创造原则,结束了从康德到黑格尔的德国唯心主义传统。

他在《基督教的本质》中把宗教的本质归结为人的本质的虚幻反映,有力地论证了不是上帝创造了人,而是人按照自己的本质创造了上帝。

人这个概念也被用来否定以黑格尔为代表的思辨哲学。他在《关于未来哲学改造的临时纲要》中说：“神学的秘密是人本学，思辨哲学的秘密是神学。”黑格尔在绝对观念的范围内坚持思维与存在的统一。费尔巴哈反驳道：“思维与存在的统一，只有在将人理解为这个统一的基础和主体的时候，才有意义，才是真理。”⁷⁵

因此，费尔巴哈也反对青年黑格尔派把自我意识当作主体和实在的观点：“如果将新哲学的名称、‘人’这个名称翻译成自我意识，那就是以旧哲学的意义解释新哲学，将它又推回到旧的观点上去。因为旧哲学的自我意识是与人分离的，是一种无实在性的抽象。人才是自我意识。”⁷⁶费尔巴哈把人看作自然界的一部分，只是从人与自然界的关系上理解思维与存在的统一。这既是他的优点，也是他的缺点。如果费尔巴哈专心从事自然科学的研究，那么他的哲学观点可能会使他走出哲学在这一领域有所建树。但是在社会历史领域，他也只能像他同伴那样局限于哲学和宗教的批判。

作为青年黑格尔派的马克思，早在1841年夏季就接触过费尔巴哈的《基督教的本质》。他一方面同意后者对宗教的批判，另一方面也有所保留。1842年3月20日马克思致函卢格说，应鲍威尔的要求所作的宗教批判的文章“不免要谈到宗教的一般本质；在这个问题上，我同费尔巴哈有些争论，这个争论不涉及原则，而是涉及对它的理解。”⁷⁷

从发表在《莱茵报》上的一些文章中，我们还可以看到费尔巴哈对马克思的某些影响。例如，他在《科隆日报》第179号社论》一文中说：在哥白尼创立太阳中心说的同时，一些政治哲学家也开始用人的眼光观察国家了，国家的重心是在它本身中而不是在神学中找到的。⁷⁸但是即使在这里，马克思对人和国家也仅仅是从与宗教相对立的理性和世俗方面来理解的，还没有把感性的人作为分析的出发点。

整个说来,在《莱茵报》工作期间,无论费尔巴哈学说还是共产主义,都没有成为马克思关注的重点。那么,究竟什么原因使马克思突然转向共产主义和费尔巴哈了呢?正是《莱茵报》的被查封。查封截断了他一贯遵循的合法的理性道路,同时也为他释放出更大的自由空间,使他得以在现存法律框架之外思考人类的命运和历史的未来。虽然马克思以前也曾关注过共产主义和费尔巴哈的学说,但是从现在起才开始真正把它们作为新的理论起点和出路。

1843年年初,卢格主编的《现代德国哲学和政论界轶文集》第1卷出版了,上面载有费尔巴哈《关于哲学改造的临时纲要》一文。3月13日马克思在致卢格的信中,用赞扬的口气谈到了这篇文章,同时认为现代哲学应该建立在既关心自然也关心政治的基础上,也就是说要建立自然科学和社会科学的联盟。他说:“费尔巴哈的警句只有一点不能使我满意,这就是:他过多地强调自然而过少地强调政治,然而这一联盟是现代哲学能够成为真理的唯一联盟。结果大概像在16世纪那样,除了醉心于自然的人以外,还有醉心于国家的人。”⁷⁹

除了这个联盟外,马克思在此信中还提到了德法两国思想界的联盟计划。由于他主编的《莱茵报》和卢格主编的《德国科学和艺术年鉴》刚刚遭到反动政府的查封,他俩正在磋商创办一份介绍德法两国进步思潮的新刊物——《德法年鉴》,以便把德国以费尔巴哈为代表的进步哲学和法国以共产主义为代表的激进社会政治学结合起来,与反动政府进行斗争。这份刊物一开始就有一种试图在法律之外活动的倾向。马克思在信中指出:“《德法年鉴》,这才是原则,是能够产生后果的事件,是能够唤起热情的事业。”⁸⁰

德法思想联盟的主张得到了许多青年黑格尔派的支持,但是人们对这个联盟抱有不同的想法。费尔巴哈在《关于哲学改造的临时纲要》中写道:“不脱离生活、不脱离人的真正的哲学家,必须

有法国人和德国人的混合血统。”⁸¹ 法国哲学的传统,从卢梭到傅立叶,都是从情感上理解人的。费尔巴哈也是从这个角度上来看待德法联盟的,这个联盟只意味着哲学的联盟,它有助于把人理解为活生生的感性的人,而不仅仅是理性的人,更不是人的理性。

但是马克思却抱有更为远大的志向。他所说的联盟不是一个而是两个,除了德法思想联盟外,还有科学和政治的联盟。他希望通过这两个联盟把哲学宗教的批判引导到政治批判上去,或者说把它当作政治批判来进行。与费尔巴哈不同的另一个方面是,在这两个联盟中马克思看到的不仅是哲学,更重要的是来自法国的共产主义。

既然理性道路走不通了,理性国家的目标也就值得怀疑。那么历史的未来究竟怎样?这是马克思面临的一个重要课题。1843年9月他在克罗茨纳赫致信卢格说:“虽然对于‘从何处来’这个问题没有什么疑问,但是对于‘往何处去’这个问题却很糊涂。姑且不谈普遍地存在于各种改革家的观念中的那种混乱状态,就是他们中间的每一个人,也都不得不承认他对未来没有明确的概念。”⁸² 两个联盟计划的提出反映了马克思再次处在一个伟大的思想转变时期。

马克思曾希望费尔巴哈能在两个联盟中起重要作用。1843年10月3日他在写给费尔巴哈的信中说:“您是第一批宣布必须实现德法科学联盟的著作家之一。因此,您必然也是旨在实现联盟事业的第一批支持者之一。而现在要轮流发表德国和法国著作家的著作。巴黎的优秀作者们已经表示同意。我们十分高兴从您那里得到稿件。”马克思建议他为《德法年鉴》创刊号写一篇批判谢林的文章,并指出:“对谢林的批判就是间接地对我们全部政治的批判,特别是对普鲁士政治的批判。”⁸³ 显然马克思希望费尔巴哈能够多“强调政治”,把他引导到政治批判的轨道上。可惜这个要

求被后者借口工作忙拒绝了。

但是费尔巴哈的人本主义无疑对马克思产生了深刻的影响。在《关于哲学改造的临时纲要》发表之前,马克思虽然比其他青年黑格尔派更重视具体的现实问题,更强调专门知识的运用;但是在理解改变世界的主体方面,他仍然像其他青年黑格尔派一样使用一些旧的哲学范畴,如理性、自我意识、人类精神、法的精神等。现在这些范畴的地位被“人”的概念取代了。

从《摘自“德法年鉴”的书信》中可以看出,马克思越来越把“人”当作主体活动的中心范畴来运用。过去他谈到理性时很少把它同人联系起来,现在他开始把理性当作人的理性,强调“人是思想的存在物”;“过去他指责普鲁士的国家制度没有真正体现理性的原则,现在则直接道出它根本没有人性。下面几段引文证明“人性”已取代“理性”成为马克思新的哲学话语。

“庸人的世界就是政治动物的世界……这种秩序是在许多野蛮的世纪中产生的和形成的,它现在已成为最终的制度出现在我们面前,这种制度的原则就是使世界不成其为人的世界。”

“专制制度的唯一原则就是轻视人,使人不成其为人。”

“君主政体的原则总的来说就是轻视人,蔑视人,使人不成其为人。”

“哪里君主制的原则占优势,哪里的人就占少数;哪里君主制的原则是天经地义的,哪里就根本没有人了。”

“庸人是构成君主制的材料,而君主不过是庸人之王而已。只要二者仍然是现在这样,国王就既不可能使他自己也不可能使他的臣民成为自由的人,真正的人。”

“既然我们已经沦落到了政治动物世界的水平,那么更进一步的反动也就不可能了。至于要前进,那么只有丢下这个世界的基础,过渡到民主的人类世界。”

“无论是奴隶或主人都不可能说出他们想说的话；前者不可能说他想成为一个人，后者不可能说在他的领地上不需要人。”

“专制制度必然具有兽性，并且和人性是不相容的。兽的关系只能靠兽性来维持。”

“这种共产主义只不过是人道主义原则的特殊表现。”

“然而社会主义的原则，整个说来，仍然只是涉及到真正人类实质的实际存在的这一方面。我们还应当同样地注意另一方面，即人的理论生活，因而应当把宗教、科学等等当作我们批评的对象。”

“我们的全部任务只能是赋予宗教问题和哲学问题以适合于自觉的人的形态，像费尔巴哈在批判宗教时所做的那样。”⁸⁵

当然，我们不能仅从哲学概念的表面变化去研究马克思的思想发展。从理性到人性的哲学概念的置换，仅仅标志着他继单纯的哲学批判到具体的法律—政治批判的转变之后，向更为基本的现实又迈出了重要的一步。

在马克思心目中，原来的现实是指现存的法律制度和政治生活。从单纯的哲学批判转向具体的法律—政治批判，意味着离开抽象的精神领域，介入现实的政治法律关系，意味着从改变教授学者的思想到改变现实的国家制度。但是，马克思在新闻出版和林木盗窃等问题上对普鲁士政府进行法律和政治批判时，仍然需要把与基督教国家相对立的理性国家作为依据。

理性国家的概念是从哪里来的？它来自启蒙运动以来的自由民主主义精神。这种精神具体表现在法国大革命后形成的自由主义的法律体系中，它曾深刻地影响到了马克思的故乡莱茵省。马克思心目中的理性国家正是由这种现代法律体系所规范的。其实，法国的理性国家与德国的基督教国家并没有本质的区别。后者只是达到理性国家、完成政治现代化的一个过渡阶段，而这个阶

段的发展未必会采取批判者所希望的理性形式。

具体的法律—政治批判表现为体制内的批判,它假定现存体制含有理性的因素,可以在批判的推动下趋于完善,最终达到理性国家。这种理念依然包含对客观现实不真实的理想化的理解:既然报纸是政府恩准的批判手段,那么政府也就决不允许批判运用这个手段来威胁自己的统治。同样,现实政府对理性国家和普遍利益有自己的理解和解释,也决不可能按照批判提示的方向发展。理性与现实、应有与现有就这样处于不可调和、无法沟通的对立之中。

当马克思在体制内根据理性国家批判德国政治制度时,不可能对理性国家本身提出怀疑。而当他试图跳出现存体制,从外部观察国家政治生活、审视历史发展的真实机制时,必然意味着放弃旧的理性国家和理性道路等概念,寻求更加现实的解释工具。

从理性国家向人的概念的转变是前一次转变——从抽象的哲学批判向具体的法律—政治批判转变的继续和深化。它使马克思突破了法律—政治批判的局限性,超越理性道路和理性国家,从人性这个新的哲学假定出发来分析使国家政治生活得以发展的更为基本的原因。

人的概念在费尔巴哈那里是以自然科学为基础的。而马克思对人的理解却包含着他从以往批判中获得的全部政治经验。这也是他一开始就对费尔巴哈持保留意见的原因。他们是“不同道上跑的车”。当马克思驾驶理性之舟迷茫于历史海洋中的时候,费尔巴哈却沿着自然科学的河流走来,他带来了“人”;而马克思之所以接过这个概念,并不是为了退出喧闹的历史在自然界中寻求安宁和寂静,只是为了给理性之舟装上新的罗盘,以确定历史的航向。人的概念是引导他理解历史、走向更加具体的政治现实的一个新的出发点。

三 革命与批判

《马克思恩格斯全集》中文第1版第1卷以《摘自“德法年鉴”的书信》为标题收录了1843年3月、5月和9月马克思致卢格的3封信。这些书信后来发表在1844年2月出版的《德法年鉴》上,反映了马克思在《莱茵报》被查封后筹办《德法年鉴》、实现两个联盟时的理论思考。

从这些书信可以看出,这时进入马克思政治视野的最重要的现实问题是革命,这也是合法道路关闭后必然出现的话题。

当时,《莱茵报》被查封后德国的政治形势颇具喜剧色彩。高唱自由主义、试图扮演开明君主角色的威廉四世迫害进步报刊,暴露了普鲁士制度专制主义的一面,在国外报界引起一片谴责,但是国内的新闻舆论却保持着异常的沉默。而官方却把这一现象说成是德国的爱国主义。其实,这是德国的悲哀,更是德国的耻辱。

受到打击的青年黑格尔派饱尝被孤立的滋味,灰心丧气的情绪在蔓延。甚至他们中间最进步的分子对眼下形势和未来前途也做了悲观的估计。他们不相信德国可能发生革命,即使发生了也不认为有成功的可能。费尔巴哈认为只能从思想入手改造德国,反对从理论转向实践。⁸⁶卢格则狂热地反对一切爱国主义,这种立场使他倾向于离开德国现实而把目光投向“人道主义的”法国。⁸⁷

马克思却对政治形势所蕴含的革命可能性抱着乐观和积极的态度。他在第一封信中批评了卢格认为德国只有耻辱没有革命的悲观主义,他说:“耻辱本身已经是一种革命;耻辱实际上就是法国革命对1813年曾战胜过它的德国爱国主义的胜利,耻辱就是一种内向的愤怒。如果整个国家真正感到了耻辱,那它就会像一只螻

伏下来的狮子,准备向前扑去。”⁸⁸

在他看来,德国人民麻木地对待国王上演的这场喜剧只是暂时现象。信中这样写道:“就算人们甚至经过一个长时期还不明白这场喜剧究竟是怎么回事,不过无论如何在某某种意义上说它已经可以算是革命了。国家是十分严肃的东西,要它演什么滑稽剧是办不到的。满载傻瓜的船只或许会有一段时间顺风而行,但是它是向着不可幸免的命运驶去,这是因为这些傻瓜根本没有料想到这一点。这命运就是即将到来的革命。”⁸⁹

卢格认为马克思所说的革命不过是一个幻想,否认德意志是一个有希望的民族。⁹⁰马克思在写于5月份寄自科隆的第二封信中说:“您的来信是一支出色的哀曲,一首使人心碎的挽歌,可是它毫无政治内容。任何一个民族都不会陷于绝望的境地,即使它只是由于愚蠢而长期地期望着某种东西,然而在很多年后,总有一天它会突然变得聪明起来,实现它的所有的良好愿望。”⁹¹

马克思首次从人道主义的角度论证这一涉及历史发展特征的观点。他把历史分为庸人的世界和人的世界。庸人不需要自由,也没有尊严,旧世界、专制制度或君主制是属于庸人的。而“人是思想的存在物;自由的人就是共和主义者”,⁹²因此只有建立民主共和国才能实现人的世界。当时欧洲英法两大先进国家都是君主制,马克思提出共和国的政治主张意味着他已不再限于追求现存的理性国家了。

马克思同意德国是由庸人构成的,但是反对卢格远离德国的倾向。他指出:“我们不必把庸人看作一种人们一看见就躲避的怪物,相反地,我们应当注视着它。……既然我们必须承认它的存在,那么我们就只得考虑这种 *statusquo* [现状,现存的秩序]。这种秩序是在许多野蛮的世纪中产生的和形成的,它现在已成为最终的制度出现在我们面前,这种制度的原则就是使世界不成其为人

的世界。”⁹³

马克思进一步分析了普鲁士的君主制。从根本上说这种制度不会因君主个人的喜好而改变,因为“庸人是构成君主制的材料,而君主不过是庸人之王而已。只要二者仍然是现在这样,国王就既不可能使他自己也不可能使他的臣民成为自由的人,真正的人。”⁹⁴

有时权力和荣誉会使君主充满朝气,如威廉四世想以“自己的愿望、感情和思想来彻底感染这个国家……因而出现了他那自由主义的演讲和真情的流露。从此统治着他的全体臣民的,就不是那僵化了的法律,而是那充满了感情的国王的活的心灵”。⁹⁵但是他所希望的不过是要恢复充满僧侣、骑士和农奴的伟大的过去,一旦有人提出消灭旧世界的要求,他便沉默下来,使国家又回到庸人的平静秩序之中。

怎样才能改变庸人的世界呢?马克思认为:“必须唤起这些人的自尊心,即对自由的要求。这种心理已经和希腊人一同离开了世界……但是,只有这种心理才能使社会重新成为一个人们为了达到崇高目的而团结在一起的同盟,成为一个民主的国家。”⁹⁶

那么,又怎样才能唤起人的自尊和对自由的渴望呢?在马克思看来,只有法国那样的大革命才能恢复人的尊严。他说:“最完善的庸人世界,我们德国,当然远远落在使人复活的法国大革命后面。”⁹⁷而理想家“只有一个希望,那就是要在我们这里实现法国大革命所取得的成果,归根到底也就是说要建立一个共和国,要以自由人们的制度来代替已经死亡的制度。”⁹⁸

他认为恰恰是目前绝望的现状使这样一场革命充满了希望。他提请卢格注意:“庸俗主义的敌人,即一切有思想和受苦难的人们都已经互相取得了谅解(这在以前是做不到的),甚至那种旧式的臣民的消极繁殖制度也在每日给新人类供应新兵。工商业的制

度,人们的私有制和剥削制度正在比人口的繁殖不知快多少倍地引起现今社会内部的分裂,这种分裂,旧制度是无法医治的,因为它根本就不医治,不创造,它只是存在和享乐而已。”⁹⁹

革命是这封信最重要的话题,它表明马克思已彻底摒弃了体制内的理性道路,对现存制度采取了不妥协的革命立场,就是说从自由主义转向了革命民主主义。马克思对革命的论证是从人道主义出发的,不再基于理性国家的概念,就是说,革命的目的不再是实现理性国家。而这种理性国家,他曾按照黑格尔的观点,将其理解为社会普遍利益的体现。虽然他不同意黑格尔把理性国家的具体形式解释为普鲁士的君主立宪制,但是这一政体毕竟也是流行于英法两国的政治形式。现在,他认为革命的目的是要恢复业已丧失的人的尊严、人的权力、人的自由和人的本质,摆脱奴隶或“政治动物”的状态,实现人道主义。这个目的只有推翻一切君主政体,建立民主共和国才能达到。人道主义—革命取代理性国家—理性道路成为马克思新的思考方式。

这封信也表明马克思对革命的认识还是很肤浅的,仅仅从人本质的抽象角度来解释革命的历史意义。但是重要的是他已经把革命作为推动历史发展的重要环节纳入了研究对象。

写完这封信后不久,马克思便赴克罗茨纳赫与燕妮完婚。在这座距特利尔 160 公里的小城市里,马克思逗留了约 3 个月,展开了对历史的实证性研究。他阅读了有关英国、法国、德国、美国、意大利、瑞典和波兰的各种历史和理论著作,摘录了 5 本读书札记,史称《克罗茨纳赫笔记》。在这些研究中,马克思考察了各国历史上革命和政权变动时期的所有制、等级差别和国家政治状况。

我们在第一章中谈到,1837 年马克思在柏林大学第一学期曾系统地研究过罗马法,写了一部长达 300 印张的法学著作。1838 年他转向了哲学,又系统地研究了哲学史,其中包括希腊哲学,同

时做了大量的摘要。他的博士论文就是以希腊哲学为题材的。可以看出,这些研究主要关注哲学理性、法学精神和法律关系的变动。在他看来,这些变动就等于历史本身的变动,至少是历史本质的变化,而不是或多或少地以虚幻的形式对实际历史变动的反映。因此在他的视野中,历史的发展是由有序的和逻辑的各种精神和法律事件构成的,是以自我意识和精神自由为动力的。例如亚里士多德哲学体系和黑格尔哲学体系的出现被他当作重大的历史事件,而这些哲学体系的解体则被视为由自我意识推动的精神革命。法律关系的变动也是这样:法国现代法律体系被归结为时代精神或法的精神的产物,被归结为罗马法精神的恢复。因此,偶发的、暴力的、无序的、对历史起过重大作用的事件没有真正地进入他的视野。这种唯心主义的历史观一度支配着他在《莱茵报》时期所写的批判著作。他虽然不否认现代法学精神和法律体系是法国大革命之后才盛行起来的,但是却没有关注这个历史前提,革命被作为可以避免的历史事变排除在研究之外。这样,他所把握的并不是一部真实的历史,而是被理想化了的历史。

《克罗茨纳赫笔记》所做的研究是在一个非常广泛的基础上展开的。在这里,哲学和人类精神的一般发展不再作为关注的中心;研究的视角已投向了人类历史本身,而革命事件、革命史以及革命前后社会政治状况的变动则构成了主要的对象。这一研究对于马克思接触更为真实的、活生生的历史和现实无疑具有重要意义。

从《克罗茨纳赫笔记》所作的摘录看,马克思注意到历次革命几乎都有人提出自由和平等的口号。尤其在法国大革命中,1789年至1792年被规定为四个自由年,后来又规定了“第一个平等年”。¹⁰⁰但是自由平等的真实含义是财产问题。¹⁰¹革命的真正目的在于确立私有财产。当贫民代表肖梅特和蒙莫罗等人提出财产平等时,便触犯了革命的利益:“1793年3月18日国民公会规定凡是

提出这种建议者均处于死刑”。¹⁰²

马克思从《历史政治杂志》第1卷第1册中摘录了J·克兰等人反映革命真实内容的如下几段话。

“他(路易十八)采纳了废除没收办法的主张”，“难道不是由于采用没收的办法才实现了对财产[关系]的全部改革吗？而以前的(即革命的)成就的全部合法性是以这些改革为基础的。”“革命利用法推翻了旧的国家并建立了自己的国家，但是正在回来的国王(路易十八——编者)也可以设法利用法来反对新的国家。”

“当革命在1801年同教会实行和解的时候，革命只是在教皇同意把僧侣的财产变为私有财产的条件下才这样做的。现在革命同国王实行和解了。国王必须做出的第一个承诺，就是承认并保障这些改革所产生的财产和生存资料。”

“一百万官吏……五十万士兵，六百万由革命造成的私有者……这不再是波旁王朝的法国人了。”

“他(拿破仑)以前认为，他应该用财产来战胜革命，现在他决定不为当选者规定任何财产资格限制。”

“如果说在整个复辟时期中，大财产都同君主制结成同盟，那么这自然可以认为是由于君主制天然喜爱稳定的原则，但是……发生这种情况也是因为没有为当选者规定财产资格限制的补充法令的规定违背任何色彩的私有者的利益，正如宪章的规定曾经对他们有利一样。”

“我们的理论说，每个国家的人民都有他们自己的政策。它，这种民族独立，究竟想说什么呢……是说我们正在按照上帝要求于我们的方式独立地形成上帝给予我们的自然界、我们的从一开始就有的财产、我们的本质。”¹⁰³

这些资料有力地证明法国革命是不可遏止的私有财产的革命。革命中兴起的各种政治势力最终是在承认私有财产不可侵犯

的条件下达成和解的。而这种和解构成了《人权和公民权宣言》和1791年法国宪法(马克思在《克罗茨纳赫笔记》第4册中摘录了这两个文件的主要内容)以及法国现代国家制度和法律体系的存在基础。所谓人民主权不过是资产阶级为动员人民以实现本阶级利益的法学虚构,并不具有与其概念相符的实在内容。¹⁰⁴

虽然我们不能说马克思已经完全理解了这些生动的资料所包含的全部意义,但是他至少看到了由革命所显示的历史本来面目的一面:过去的被决定者、宾词在革命中成为决定者和主词。他在对J·克兰等人著作的摘录中插入了这样的评论:“在路易十八统治时代,宪法是国王的恩赐(钦赐的宪章),在路·菲力浦执政时代,国王是宪法的恩赐(钦赐王权)。一般说来,我们可以发现,主语变为谓语,谓语变为主语,被决定者代替决定者,这些变化总是促成新的一次革命,而且不单是由革命者发动的。国王创立法律(旧君主制),法律创立国王(新君主制)。宪法的情况也是如此。反动分子的情况同样是如此。长子继承权是国家的法律。国家需要长子继承权的法律。”

马克思曾经按照黑格尔的观点把追求普遍利益的理性的国家观念当作改变国家形式的动力。但是革命却证明理性国家观念必然随国家形式的变化而变化,过去不合理的非理性的东西可以变为合理的。他评论说:“因此,当黑格尔把国家观念的因素变成主语,而把国家存在的旧形式变成谓语时——可是,在历史真实中,情况恰恰相反:国家观念总是国家存在的[旧]形式的谓语——他实际上只是道出了时代的共同精神,道出了时代的政治神学。这里,情况也同他的哲学宗教泛神论完全一样。这样一来,一切非理性的形式也就变成了理性的形式。但是,原则上这里被当成决定性因素的在宗教方面是理性,在国家方面则是国家观念。这种形而上学是反动势力的形而上学的反映,对于反动势力来说,旧世界

就是新世界观的真理。”¹⁰⁵

对旧的形而上学国家观的否定在政治批判的实践方面意味着不受法律约束地批判一切现存政治制度。这是即将创刊的《德法年鉴》不同于《莱茵报》的地方。尽管马克思对历史的未来还没有明确的概念,但是他相信这种批判是了解未来的前提。1843年9月他从克罗茨纳赫发出了给卢格第三封关于《德法年鉴》的信,全面叙述了这个方针,即刊物应该采取的宗旨。如果说第二封信的主题是革命,那么这封信的主题就是批判,因为只有通过批判才能了解未来。

他说:“新思潮的优点就恰恰在于我们不想教条式地预料未来,而只是希望在批判旧世界中发现新世界。……如果我们的任务不是推断未来和宣布一些适合将来任何时候的一劳永逸的决定,那么我们便会更明确地知道,我们现在应该做些什么,我指的就是要对现存的一切进行无情的批判。”¹⁰⁶又说:“这样,我们就能用一句话来表明我们杂志的方针:对当代的斗争和愿望作出当代的自我阐明(批判的哲学)。”¹⁰⁷

应当很好地理解这封信所说的批判的含义。这种不受法律规范约束的批判,“不怕自己所作的结论,临到触犯当权者时也不退缩”。¹⁰⁸这就意味着批判不是寻求现有法律关系的有序变动或完善,而是追求真理。这也预示着《德法年鉴》将是一本非法刊物,不可能在国内出版。

这种批判也不是“自由人”所主张的那种脱离现实、空对空的抽象批判。它是入世的、世俗化的批判。“现在哲学已经变为世俗的东西了,最确凿的证明是哲学意识本身,不但在表面上,而且在骨子里都卷入了斗争的旋涡。”¹⁰⁹

这种批判不应该“竖起任何教条主义的旗帜。相反地,我们应当尽量帮助教条主义者认清他们自己的原理的意义”。马克思这

里所说的教条主义是指共产主义,但不是一些青年黑格尔派著作中想像的或可能存在的共产主义,而是实际存在的共产主义,即卡贝、德萨米、魏特林等人所推行的已经发展成为一支社会力量的共产主义。马克思认为,这些共产主义者的理论形式是空想的或教条主义的,他们并不了解他们提出的一些原理的意义。但是,共产主义的存在已成为一种必须认真对待的政治现实,批判的目的是帮助共产主义者认识这些意义。

马克思把批判规定为《德法年鉴》的唯一任务,就这一点而言,他仍然高估了批判或精神对历史发展的作用。但是由于把革命作为重要的历史因素引入视野,这个批判已站到了一个比《莱茵报》时期更为广阔的现实基础上。我们可以根据第三封信的论述从三个方面来看这种现实性。

首先,马克思的立场从理性国家转向了人道主义。由于观察的视野超出法律制度之外扩大到了整个社会,理性国家的概念便失去了意义,取而代之的目标是人的全面发展;人道主义成为批判一切社会现象、即使触动现存制度的基础也在所不惜的新标准。这样,马克思同卢格、赫斯和费尔巴哈等人在人道主义问题上只保持着表面的一致,实际上却是根本不同的。马克思借助人的概念走向了更为广阔的现实,而其他人士只满足于这一抽象概念本身,只在哲学和思想领域寻求历史的出路。¹¹⁰

马克思在第三封信里从人的全面发展的角度评论了共产主义和社会主义。他认为法国实际存在的共产主义只是人道主义原则的特殊表现,还没有摆脱私有制的影响,它们本身还从属于傅立叶、蒲鲁东等人的社会主义,而社会主义只关心人的物质生活,忽略人的精神生活。¹¹¹又说:“意识的改革只在于使世界认清本身的意识,使它从迷梦中惊醒过来,向它说明它的行动的意义。我们的全部任务只能赋予宗教问题和哲学问题以适合于自觉的人的形

态,像费尔巴哈在批判宗教时所做的那样。”¹¹²

在写于5月的第二封信里,马克思曾把革命的政治目标规定为实现“民主共和国”。而现在,他已不满足于这个有限的目标了,开始从人道主义原则出发提出消灭私有制的主张,把消灭私有制视为人道主义的实现。第三封信表明,马克思的政治立场已从革命民主主义迅速地转向了人道的共产主义。

其次,马克思对理性作了新的理解。理性不再意味着只能从法学和法律关系中引申出来,也不仅仅意味着历史的有序发展。它的更深刻的现实基础在于社会生活本身,只有透过法律,从经常表现为无序的社会现实冲突中才能发现真理。现在他这样谈论理性:“理性向来就存在,只不过它不是永远以理性的形式出现而已。因此,批评家可以把任何一种形式的理论意识和实践意识作为出发点,并且从现存的现实本身的形式中引出作为它的应有的和最终目的的真正现实。至于谈到现实的生活,那么即使政治国家还没有自觉地充满社会主义的要求,在它的各种现代形式中也包含着理性的要求。而国家还不止于此。它到处意味着理性已经实现。但同时它又到处陷入理想的使命和各种现实的前提的矛盾中。”¹¹³

正如理性不再被理解为脱离人的理性,政治国家也不再意味着受理性支配、追求普遍利益的政治实体;相反,国家本身就包含着冲突,冲突才是国家生活的常态,政治国家不过是记录了这个冲突的结果。马克思显然是根据对法国革命的研究才得出这个结论的。

我们还记得,马克思在《莱茵报》时期曾把理性国家同现实国家对立起来,至少是同现实国家的非理性一面对立起来。例如,他指责普鲁士政府维护一部分人的特殊利益的倾向,认为真正的国家应当体现社会的普遍利益。¹¹⁴在这封信中,这种唯心主义国家观

的成分已经大大弱化了,取而代之的是一种强调国家反映社会冲突的现实观点。他说:“从政治国家自身的这个冲突中到处可以引出社会的真理。正如宗教是人类理论斗争的目录一样,政治国家是人类实际斗争的目录。可见政治国家在自己的形式范围内 *subspeciereipublicae* [从政治角度] 反映了一切社会斗争,社会需求和社会真理。”¹¹⁵

最后,摆脱法律束缚决不意味着离开具体的法律政治问题,转入抽象的批判,而是意味着在更大的社会空间里寻求改变世界的现实道路。而走这条道路依然需要深入具体事物,抓住当前人们关心的事情。他说:“首先是宗教,其次是政治;这两者目前在德国正引起极大的兴趣。不管这两个对象怎样,我们应当把它们作为出发点,而不应当拿任何现成的制度,例如‘伊加利亚旅行记’中的制度,来和它们对立。”¹¹⁶

当时,一些共产主义者和社会主义者,无论法国的还是德国的,都有一种脱离现实政治斗争的倾向,他们认为没有必要介入政府和议会的冲突,因为这解决不了社会贫困问题。例如哲学共产主义者赫斯说:“一切政治改革都只是防止罪恶的治标办法;而罪恶归根到底具有并非政治的,而是社会的性质。任何一种统治形式都不会造成我们所说的社会罪恶,而政府的任何改革也不能防止这种罪恶。”¹¹⁷

马克思持相反的立场:政治改革当然不是最终目的,其意义是有限的;但是完成这一改革却是下一步发展的前提。他认为,批判只有介入现实政治,接触人们的实际利益,向他们说明眼前斗争的真正性质,才能对历史发挥实际作用。¹¹⁸

由此可以看出,马克思主张的批判已包含了寻求历史本身动力和依靠现实力量的意向。虽然他还不清楚这些动力和力量是什么,但是这种意向无疑是非常明确和强烈的。他指出:“什么也阻

碍不了我们把我们的批判和政治的批判结合起来,和这些人(指从事政治活动的人们——本书作者注)的明确的政治立场结合起来。因而也就是把我们的批判和实际斗争结合起来,并把批判和实际斗争看作同一件事情。……我们是从世界本身的原理中为世界阐发新原理。我们并不向世界说:‘停止斗争吧,你的全部斗争都是无谓之举’,而是给它一个真正的斗争口号。”¹¹⁹

注 释

1 赫夫铿为报纸定下的宗旨是:“进一步扩大关税同盟,发展德国的商业和商业政策,把德国的民族觉悟从阻碍统一的一切事物下解放出来。”但是他的同事们却赋予《莱茵报》的创刊号社论以更激进的青年黑格尔主义倾向:“实现德国最高的民族任务,就在于争取使自己的权利和自由在本国得到承认,并把它们保持下去。德国的思想方式并不是人们只消靠一排排刺刀便可保护它免受外来侵犯的僵死实体。更大的危险从内部威胁着它,这就是德意志的停滞与落后状态,这种状态对于这个在一切民族精神中最为深刻的民族精神的生活是有害的……并且会把它推上错误的道路。”(奥古斯特·科尔纽:《马克思恩格斯传》,三联书店 1963 年版第 1 卷第 318 页)

2 奥古斯特·科尔纽:《马克思恩格斯传》,三联书店 1963 年版第 1 卷第 319 页。

3 《马克思恩格斯全集》第 1 版第 27 卷第 435 页。

4 《马克思恩格斯全集》第 1 版第 27 卷第 430 页。

5 《马克思恩格斯全集》第 1 版第 27 卷第 433—434 页。

6 《马克思恩格斯全集》第 1 版第 27 卷第 434 页。

7 《马克思恩格斯全集》第 1 版第 27 卷第 435 页。

8 《马克思恩格斯全集》第 1 版第 27 卷第 437 页。

9 《马克思恩格斯全集》第 2 版第 1 卷第 1050 页。

10 《马克思恩格斯全集》第 2 版第 1 卷第 953 页。

11 《马克思恩格斯全集》第 2 版第 1 卷第 1050 页。

- 12 奥古斯特·科尔纽:《马克思恩格斯传》,三联书店 1963 年版第 1 卷第 344 页。
- 13 《马克思恩格斯全集》第 1 版第 27 卷第 452 页。
- 14 奥古斯特·科尔纽:《马克思恩格斯传》,三联书店 1963 年版第 1 卷第 409 页。
- 15 《马克思恩格斯全集》第 1 版第 27 卷第 436 页。
- 16 《马克思恩格斯全集》第 1 版第 27 卷第 433—434 页。
- 17 《马克思恩格斯全集》第 1 版第 27 卷第 436 页。
- 18 例如《德国年鉴》主编卢格写到:“‘自由人’是一群轻率而又狂妄自大的家伙。……我到布鲁诺·鲍威尔这里来主要就是为了这一点,可是他却给所有他那些理论方面和实践方面的愚蠢行为辩护,而这种愚蠢行为无疑和浪漫主义的空想一样,是一种任性;他还想硬要我相信一些十分可笑的东西,诸如:应当把国家和宗教以及私有制和家庭作为概念加以扬弃;没有人知道必须肯定地去做什么,只有一件事是显而易见的,那就是应当否定一切。”见奥古斯特·科尔纽:《马克思恩格斯传》,三联书店 1963 年版第 1 卷第 409 页。
- 19 《马克思恩格斯全集》第 1 版第 27 卷第 433 页。
- 20 《马克思恩格斯全集》第 1 版第 27 卷第 426 页。
- 21 《马克思恩格斯全集》第 2 版第 1 卷第 1011 页第 50 条注释。
- 22 《马克思恩格斯全集》第 1 版第 27 卷第 429 页。
- 23 《马克思恩格斯全集》第 2 版第 1 卷第 226 页。
- 24 见《马克思恩格斯全集》第 1 版第 40 卷第 931 页第 90 条注释。
- 25 《马克思恩格斯全集》第 2 版第 1 卷第 282 页。
- 26 《马克思恩格斯全集》第 2 版第 1 卷第 312—313 页。
- 27 《马克思恩格斯全集》第 2 版第 1 卷第 318 页。
- 28 《马克思恩格斯全集》第 2 版第 1 卷第 319 页。
- 29 《马克思恩格斯全集》第 1 版第 40 卷第 318 页。
- 30 《马克思恩格斯全集》第 1 版第 40 卷第 319 页。
- 31 《马克思恩格斯全集》第 2 版第 1 卷第 329 页。
- 32 《马克思恩格斯全集》第 2 版第 1 卷第 341 页。

- 33 《马克思恩格斯全集》第2版第1卷第351页。
- 34 《马克思恩格斯全集》第2版第1卷第396—397页。
- 35 《马克思恩格斯全集》第2版第1卷第352—353页。
- 36 奥古斯特·科尔纽：《马克思恩格斯传》，三联书店1963年版第1卷第423页。
- 37 奥古斯特·科尔纽：《马克思恩格斯传》，三联书店1963年版第1卷第415页，1843年2月28日《曼海姆晚报》。
- 38 以下关于《评部颁指令的指控》的引文，见《马克思恩格斯全集》第2版第1卷第424—430页。
- 39 《马克思恩格斯全集》第2版第1卷第987页。
- 40 《马克思恩格斯全集》第2版第1卷第986页。
- 41 《马克思恩格斯全集》第2版第1卷第989页。
- 42 《马克思恩格斯全集》第2版第1卷第980、981页。
- 43 《马克思恩格斯全集》第2版第1卷第990页。
- 44 《马克思恩格斯全集》第2版第1卷第984—985页。
- 45 《马克思恩格斯全集》第1版第27卷第438—439页。
- 46 查封《莱茵报》的指令是1843年1月20日发出的。1843年2月28日《曼海姆晚报》披露，“马克思博士看来是使报纸具有确定色彩的主编。”3月2日圣保尔在给枢密顾问官比特尔的信中说：“毫无疑问，在这里马克思博士是报纸的理论中心，是报纸的各种理论的活的泉源；我认识他；他对于已经成为他的信念的观点是坚持到底的。由于当前的各种情况，他决定和《莱茵报》分手并离开普鲁士。”（见奥古斯特·科尔纽：《马克思恩格斯传》，三联书店1963年版第1卷第426页）关于圣保尔写这封信的年份，科尔纽的《马克思恩格斯传》中译本注明的是1842年，但从信的内容看，可以肯定是1843年之误。因为在1842年的这段时间，马克思还没开始为《莱茵报》撰稿，更谈不上编辑这家报纸。而马克思退出《莱茵报》编辑部的声明则发表于1843年3月17日。这个时间与3月2日圣保尔信件的日子是吻合的。
- 47 《马克思恩格斯全集》第1版第27卷第441页。
- 48 《马克思恩格斯全集》第2版第1卷第200页。

- 49 《马克思恩格斯全集》第2版第1卷第145页。
- 50 《马克思恩格斯全集》第2版第1卷第201页。
- 51 《马克思恩格斯全集》第1版第27卷第437页。
- 52 《马克思恩格斯全集》第1版第27卷第439页。
- 53 《马克思恩格斯全集》第1版第27卷第439页。
- 54 《马克思恩格斯全集》第1版第27卷第439—440页。
- 55 《马克思恩格斯全集》第1版第27卷第443页。
- 56 《马克思恩格斯选集》第2版第2卷第32页。
- 57 有些学者持有这种见解,见谷亚光、张阳升的《从自我意识到实践——青年马克思哲学历程的基本线索》一文,载《马克思主义与现实》1999年第4期第30—31页。
- 58 《马克思恩格斯选集》第2版第2卷第32页。
- 59 《马克思恩格斯全集》第2版第1卷第292、295页。
- 60 《马克思恩格斯全集》第2版第1卷第295页。
- 61 《马克思恩格斯全集》第2版第1卷第293页。
- 62 《马克思恩格斯全集》第2版第1卷第293页。
- 63 《马克思恩格斯全集》第2版第1卷第294页。
- 64 《马克思恩格斯全集》第2版第1卷第295页。
- 65 《马克思恩格斯全集》第2版第1卷第293页。
- 66 《马克思恩格斯全集》第2版第1卷第294页。
- 67 奥古斯特·科尔纽:《马克思恩格斯传》,三联书店1963年版第1卷第346页。
- 68 《马克思恩格斯全集》第2版第1卷第204页。
- 69 《马克思恩格斯全集》第2版第1卷第204—205页。
- 70 《马克思恩格斯全集》第1版第27卷第435、436页。
- 71 《马克思恩格斯全集》第1版第1卷第741页。
- 72 《马克思恩格斯全集》第1版第27卷第436页。
- 73 《费尔巴哈哲学著作选集》,人民出版社1959年版上卷第5页。
- 74 《费尔巴哈哲学著作选集》,人民出版社1959年版上卷第118页。
- 75 《费尔巴哈哲学著作选集》,人民出版社1959年版上卷第101、181页。

- 76 《费尔巴哈哲学著作选集》，人民出版社 1959 年版上卷第 117 页。
- 77 《马克思恩格斯全集》第 1 版第 27 卷第 424 页。
- 78 马克思：“差不多和哥白尼的伟大发现（真正的太阳体系）同时，国家的引力定律也被发现了：国家的重心是在它本身中找到的。欧洲各国政府企图在确立国家间的均势方面运用这个结论，当然带有实践的最初的肤浅特点，不过先是马基雅弗利、康帕内拉，后是霍布斯、斯宾诺莎、许霍·格劳秀斯，直至卢梭、费希特、黑格尔则已经开始用人的眼光来观察国家了，他们从理性和经验出发，而不是从神学出发来阐明国家的自然规律。”见《马克思恩格斯全集》第 2 版第 1 卷第 227 页。
- 79 《马克思恩格斯全集》第 1 版第 27 卷第 442 页。
- 80 《马克思恩格斯全集》第 1 版第 27 卷第 441 页。
- 81 《费尔巴哈哲学著作选集》，人民出版社 1959 年版上卷第 111—112 页。
- 82 《马克思恩格斯全集》第 1 版第 1 卷第 415—416 页
- 83 《马克思恩格斯全集》第 1 版第 27 卷第 444, 445 页。
- 84 《马克思恩格斯全集》第 1 版第 1 卷第 409 页。
- 85 《马克思恩格斯全集》第 1 版第 1 卷第 410—419 页。
- 86 这是费尔巴哈一再拒绝为《德法年鉴》撰稿的主要原因。1843 年 6 月他在给卢格的信中说：“我们还不能从理论转向实践，因为我们还没有理论，至少还没有阐发很全面的理论。理论仍然是当务之急……杂志只进行伴奏。”“我们不会很快在德国取得成功。一切都已经腐烂透顶……我们应该通过思想和诗歌给新的一代创造一个新的世界。”见奥古斯特·科尔纽：《马克思恩格斯传》，三联书店 1963 年版第 1 卷第 540, 546 页。
- 87 他在给普鲁茨的信中说：“爱国主义和人道主义是对立的。爱国主义意味着政治上无权的臣民，而人道主义则意味着自由公民的国家。”见奥古斯特·科尔纽：《马克思恩格斯传》，三联书店 1963 年版第 1 卷第 541 页。
- 88 《马克思恩格斯全集》第 1 版第 1 卷第 407 页。
- 89 《马克思恩格斯全集》第 1 版第 1 卷第 408 页。
- 90 卢格在给马克思的复信中说：“您的信是幻想……我们现在正在经历的是什么呢？……实行政治自由的再度失败……我们在从一个可耻的处境落到另一个可耻的处境。”“这一代的确不是为自由而生的……德国精神，从

它的表现来看,是卑鄙的;我可以肯定地说,如果德国精神所表现的正是这样,那么这只能够怪它的卑鄙的本性。”见奥古斯特·科尔纽:《马克思恩格斯传》,三联书店 1963 年版第 1 卷第 543 页。

91 《马克思恩格斯全集》第 1 版第 1 卷第 408 页。

92 《马克思恩格斯全集》第 1 版第 1 卷第 409 页。

93 《马克思恩格斯全集》第 1 版第 1 卷第 409,410 页。

94 《马克思恩格斯全集》第 1 版第 1 卷第 412 页。

95 《马克思恩格斯全集》第 1 版第 1 卷第 412—413 页。

96 《马克思恩格斯全集》第 1 版第 1 卷第 409 页。

97 《马克思恩格斯全集》第 1 版第 1 卷第 410 页。

98 《马克思恩格斯全集》第 1 版第 1 卷第 413 页。

99 《马克思恩格斯全集》第 1 版第 1 卷第 414 页。

100 《马列著作编译资料》人民出版社 1980 年第 11 辑第 61 页。

101 马克思从威·瓦克斯穆特的著作《革命时代法国史》第 2 卷中摘录了这样两段话:“自由对于社会的人来说,只不过是权利的自由。它是财产自由,同样也是身材自由,是力量、精神、活动、手艺和劳动的自由。”“有几个巴黎市区……造成公社的无政府主义者的主张(1793 年 3 月 31 日)……篡权的企图,即组织社会福利的中央大会……坦白地……其目的是确立真正的平等,财产的平等……确立……唯一的真正的平等,财产平等。”《马列著作编译资料》人民出版社 1980 年第 12 辑第 27 页。

102 《马列著作编译资料》人民出版社 1980 年第 12 辑第 27 页。

103 《马列著作编译资料》人民出版社 1980 年第 12 辑第 35、37、38 页。

104 马克思从 1831 年 2 月 15 日的一篇题为《人民的主权》的文章中摘录了如下一些文字:“自从新宪章成了对全体法国人的奖赏以后,在法国有三千二百万握有主权者。理论就是如此;但是这个理论在实践中归结为什么呢?首先应该[从这个数目中]减去所有穷人,可怜的握有主权者,他们的特权就是在病房中使用简陋的床铺……在这一类君主后面……就是拥有某些东西并且得到一些信任的握有主权者;小食利者等等,[总之,]所有拥有足够的东西可以劳动吃饭,但没有足够的东西去抵补能移交人民主权的权杖的赋税限额的人……他们的实际权力无论在立宪君主国

中还是在专制君主国中都只限于缴纳赋税,站岗,把自己的孩子送去保卫国家,有时还亲自出马。”“可见,真正荣获[最高奖赏]的法国人的数目只有八万选民(从不久以前开始,大约有二十万人)。列入这个数字的并不是进行统治的人数,而是经过其同意可以进行统治的人数,因为对他们来说,五年举行一次的投票……就把他们的主权完全履行完了。……他们的权利是以数字为基础的,并且是用加法来证实的:一个生丁将创造这种权利,一个生丁又可以使这种权利消失。”“这种所谓的人民主权,无非是君主国的有产阶级为了夺取君主的权利而让各非有产阶级相信的骗局。”《马列著作编译资料》人民出版社1980年第11辑第58页。

105 《马克思恩格斯全集》第1版第40卷第368—369页。

106 《马克思恩格斯全集》第1版第1卷第416页。

107 《马克思恩格斯全集》第1版第1卷第418页。

108 《马克思恩格斯全集》第1版第1卷第416页。

109 《马克思恩格斯全集》第1版第1卷第416页。

110 马克思草拟的《德法年鉴》大纲方案和卢格的方案反映了两人的主要分歧。马克思认为年鉴将论述:“(1)具有有益的或危险的影响的人物和制度,以及目前大众所注意的政治问题,不论它们涉及的是宪法、政治经济学和道德风尚;(2)我们将对报纸进行述评,这种述评对一些报纸的奴颜婢膝和卑鄙下流将是一种鞭挞,同时将引导人们注意另一些报纸致力于造福人类和自由的崇高活动……。”(《马克思恩格斯全集》第1版第40卷第370页)。而卢格为《德法年鉴》拟定的纲领则空对空地议论哲学的意义:“在人民还没有把哲学当作自己发展的原则的时候,人民是不自由的。哲学的任务就在于把人民提高到这样的水平……哲学就是自由并能产生自由,而我们所理解的自由是真正人的自由……这两个民族的最现实的联合,就是促进他们的教育,而这样的联合就是自由的胜利……在纯原则领域所花的劳动没有白费……这种劳动将导致新原则的彻底的胜利。”(奥古斯特·科尔纽:《马克思恩格斯传》,三联书店1963年版第1卷第556—557页第53条注释。)

111 “这种共产主义只不过是人道主义原则的特殊表现,它还没有摆脱它的对立面即私有制的存在的影响。所以消灭私有制和这种共产主义绝对

不是一回事……因为这种共产主义本身只不过是社会主义原则的一种特殊的片面的实现而已。然而社会主义的原则,整个说来,仍然只是涉及到真正人类的实际存在的这一方面。我们还应当同样注意另一方面,即人的理论生活,把宗教、科学等等当作我们批评的对象。”《马克思恩格斯全集》第1版第1卷第416页。

112 《马克思恩格斯全集》第1版第1卷第416页。

113 《马克思恩格斯全集》第1版第1卷第417页。

114 马克思:“《莱茵报》不仅没有企图攻击普鲁士国家制度的基础本身,恰恰相反,它确信,它攻击的只是偏离这个基础的动向。”《马克思恩格斯全集》第1版第40卷第350页。

115 《马克思恩格斯全集》第1版第1卷第417页。

116 《马克思恩格斯全集》第1版第1卷第416—417页。

117 奥古斯特·科尔纽:《马克思恩格斯传》,三联书店1963年版第1卷第347—348页。

118 马克思:“把最特殊的政治问题,例如等级制和代议制的区别的问题作为批判的对象,毫不意味着降低 *hauteur des principes* [原则高度],因为这个问题只不过是政治的言辞来表明人的统治和私有制的统治之间的区别而已。这就是说,批评家不但能够而且应该接触这些政治问题(在道地的社会主义者看来这些问题是不值得注意的)。当批评家在指出代议制比等级制优越时,他就接触到了一大批人的实际利益。批评家把代议制从政治形式提高为普遍的形式,并指出这种制度的真正意义,也就使得这些人越出了自己的范围,因为他们的胜利同时也就是他们的末日。”《马克思恩格斯全集》第1版第1卷第417页。

119 《马克思恩格斯全集》第1版第1卷第417—418页。

马克思“从社会舞台退回书房”后,面临着“往何处去”的问题。在筹办《德法年鉴》和制定办刊方针的过程中,他引入了共产主义和费尔巴哈的学说,以新的立场观察历史和现实,并试图把理论批判同实际斗争密切地结合起来。在他看来,批判的首要任务就是“在批判旧世界中发现新世界”。本章将叙述这一批判的具体内容,它围绕以下三对范畴的内容展开:市民社会和国家、政治解放和人类解放、精神武器和物质武器。马克思关于这三个主题的理论分析呈现出由批判向现实递进的形式,而随着“新世界”的逐渐展现,他也开始从书房重返社会的舞台。当《德法年鉴》于1844年2月在巴黎出版时,马克思已经同德国无产阶级化的手工业工人组织正义者同盟建立了联系。

一 国家和市民社会

马克思在《〈政治经济学批判〉序言》中写道：“为了解决使我苦恼的疑问，我写的第一部著作是对黑格尔法哲学的批判性的分析，这部著作的导言曾发表在1844年巴黎出版的《德法年鉴》上。”¹

为什么要批判黑格尔的法哲学呢？马克思在《〈黑格尔法哲学批判〉导言》中指出，政治—法律批判所以必须从法哲学开始，是由德国国情决定的。²又说：“德国的国家哲学和法哲学在黑格尔的著作中得到了最系统、最丰富和最终的表述；对这种哲学的批判是对现代国家和对同它相联系的现实所作的批判性分析，又是对迄今为止的德国政治意识和法意识的整个形式的坚决否定，而这种意识的最主要、最普遍、上升为科学的表现正是思辨的法哲学本身。”³

黑格尔法哲学著作的原名是《法哲学原理，或自然法和国家法纲要》。1818—1819年，他在柏林大学第一次讲授法哲学，期间被普鲁士政府聘为德国官方哲学家。1821年，他发表《法哲学原理》。1821—1825年，他把此书拿到大学宣讲。甚至他在逝世前不久的1831年还在大学讲授这部著作。

法哲学在黑格尔庞大的逻辑体系中占重要地位。这个体系按照1817年出版的《哲学全书》的框架分为逻辑学、自然哲学和精神哲学。精神哲学作为自由自在的理念（逻辑学的对象）外化（自然哲学的对象）后回复自身的科学，又分主观精神（个人意识）、客观精神（社会意识）和绝对精神（艺术、天启宗教和哲学）三个部分。法哲学相当于客观精神论，研究社会意识，所表达的是理念回复自身的最后一个阶段。这个阶段过后，理念便进入自由自为的绝对

精神状态,达到终点。

我们还可以从黑格尔著述史的角度了解《法哲学原理》的地位。《法哲学原理》是黑格尔生前最后一部主要著作。这时,他的思想已趋于保守,逐渐抛弃了早期著述中的辩证法成分。《法哲学原理》显然是他为完成官方哲学家的使命以报答国王的恩惠而作的。他本人也没有把这部著作视为单纯的学术著作,而是称其为官方的“教科书”。表面来看,《法哲学原理》是在进一步完善和充实他的体系,实际上却包含着直接为普鲁士政府服务的明确意图。对这一点,黑格尔毫不隐讳。他在《法哲学原理》的序言中提出了一个著名的哲学命题:“凡是合乎理性的东西都是现实的;凡是现实的东西都是合乎理性的。”⁴又说:“我们不像希腊人那样把哲学当作私人艺术来研究,哲学具有公众的即与公众有关的存在,它主要是或者纯粹是为国家服务的。”⁵

《法哲学原理》在德国学术界的影响极大,尤其引起了青年黑格尔派和马克思的关注。正如《马克思恩格斯选集》第2版第1卷第7条尾注所说:“黑格尔的国家观曾是青年黑格尔派探讨的中心论题之一。对于马克思来说,如何对待黑格尔的国家学说,一直是个重要的问题。”⁶

早在《莱茵报》时期,马克思就打算批判这一保守的国家观。1842年3月5日,他在致卢格的信中说:“我为《德国年鉴》写的另一篇文章是在内部的国家制度问题上对黑格尔自然法的批判。这篇文章的主要内容是同君主立宪制作斗争,同这个彻头彻尾自相矛盾和自我毁灭的混合物作斗争。”⁷这篇文章没有保存下来,或者根本就没有写。⁸但是根据这段简短的文字,并结合同一时期马克思的其他著作,我们可以推断出这篇文章的主要精神。在这里,马克思明确提出要否定黑格尔为其辩护的普鲁士君主立宪制的合理性,但是不可能否定黑格尔的一般理性国家观,因为理性国家的

概念正是马克思在《莱茵报》时期从事政治—法律批判的主要理论依据。

从根本上否定黑格尔的国家理论是在《莱茵报》被查封之后，这就是1843年夏天他在克罗茨纳赫以10个印张的手稿完成的《黑格尔法哲学批判》。这时，他的理论立场已转向了费尔巴哈的人本主义。

按照《〈黑格尔法哲学批判〉导言》的提示，这部著作不仅仅是批判黑格尔法哲学本身和否定德国的政治制度。它还有更为重要的使命，即通过对黑格尔法哲学的批判揭示历史发展的秘密，尤其是国家和市民社会的关系，使哲学成为现实，也就是说要消灭哲学，还历史以本来面目。为此，马克思明确反对“政治实践派”和“起源于哲学的理论政治派”的主张。前者要求消灭哲学以便从现实出发。这是正当的，但是它忘了哲学本身就是德国的现实。⁹后者“以为，不消灭哲学，就能够使哲学成为现实”。¹⁰由此可见，马克思批判黑格尔法哲学的真正目的在于创立一个新的世界观和方法论。《黑格尔法哲学批判》可以说是对创立历史唯物主义起到了重要作用。

那么，《法哲学原理》是怎样论证现存国家制度的呢？我们可以先从它自身的体系来看。这部著作按照正、反、合的逻辑三段式把社会意识刻板地分为抽象法、道德和伦理三篇。每篇又分为三章，重要的章下还有目和子目。全书又统一编为360节。第1篇讲权利即自由意志，之所以把它归结为抽象法是因为财产所有权是实现个人自由意志的外在条件，以此证明私有财产是天然合理的。第2篇讲责任和义务，它是为善的，因而归结为道德。黑格尔把道德称作“主观意志的法”¹¹而与现存的外部世界的法相对立。第3篇讲克服了这一对立、从而使自由意志不仅在内心也在外部世界得以实现的伦理。这是一个硬从道德中区分出来的概念。¹²

伦理性的实体同时是家庭、市民社会和国家！这被看作是自由意志在伦理领域相继经过的三个阶段。整个体系是理念的和假定的，但是遵照逻辑和历史相统一的原则来构建。¹³

马克思只批判了第3篇第3章国家法的部分内容，从第261节到第313节，共53节，占全部节数的14.7%。这一部分在体系中的地位可以从《法哲学原理》以下部分目录中看出。其中楷体字部分构成了《黑格尔法哲学批判》的对象。

第1篇 抽象法 第34—104节

第2篇 道德 第105—141节

第3篇 伦理 第142—360节

第1章 家庭 第158—181节

第2章 市民社会 第182—208节

第3章 国家 第257—360节

第一，国家法 第260—329节

一、内部的国家制度本身 第272—320节

A. 王权 第275—286节

B. 行政权 第287—297节

C. 立法权 第298—320节

二、对外主权的批判 第321—329节

第二，国际法 第330—340节

第三，世界历史 第341—360节

马克思批判的楷体字章节是《法哲学原理》的核心内容，因为这里从内部对国家合理性作了集中的论证，而前面的章节也是从属于这一论证的。后面的章节不过是个结尾，为过渡到历史哲学做准备。黑格尔在第33节补充中说：“人们往往把这一阶段即市

民社会看作国家,其实国家是第三阶段、即个体独立性和普遍实体性在其中完成巨大统一的那种伦理和精神。因此,国家的法比其他各个阶段都高,它是在最具体的形态中的自由,再在它的上面的那只有世界精神的那至高无上的绝对真理了。”¹⁴

《黑格尔法哲学批判》按照选定章节逐条批驳了黑格尔的观点,下面我们来看看它的主要内容。

1. 关于国家和市民社会相互关系的原则性争论

黑格尔不否认家庭和市民社会在现象上是先于国家而存在的,这一点可以从他的逻辑体系的排列顺序看出。但是他认为本质的关系恰好相反,国家概念已经事先把自己的要素分配给了家庭和市民社会,这两者不过是作为国家概念的个别要素的实现而外化的。家庭是整体性的伦理。在这里,个人放弃了他的人格,被“爱”结合为一个整体。而在市民社会中,这种整体性又消失了,利益取代爱,成为个人之间的唯一纽带。最后,在国家生活中,自由意志消除了家庭和市民社会的概念对立而获得自为的存在。

黑格尔在第 261 节中从两个方面来论证国家决定家庭和市民社会。一是说家庭和市民社会的权利、利益和法规都必须服从于国家权力。国家是它们的“外在必然性”。二是说“国家又是它们的内在目的,国家的力量在于它的普遍的最终目的和个人的特殊利益的统一,即个人对国家尽多少义务,同时也就享有多少权利”。¹⁵

可以看出,这两个命题不过表述了经验的事实。如果黑格尔仅从这些事实本身出发直接得出国家决定家庭和市民社会的结论,那么他不过是一个肤浅的经验主义者,同普鲁士政府的任何一位官僚没有什么两样。他的高明之处在于把这些事实(即个人必须服从国家和参与政治生活的共同体意识)当作外在的现象,而把

本质说成是自由意志的理念活动。国家观念不是作为社会成员的国家观念,而是作为脱离社会成员的抽象理念。这样一来,统治者至高无上的权力、他们对个人和社会的支配不再归结为统治者个人的私欲或君权神授,而是某种理念神秘活动的结果。黑格尔这么做的目的是为了论证国家制度的存在是合乎理性的,政治统治是合乎理性的,引导人们从国家意志出发来看待国家和市民社会的关系。

马克思的批判抓住了黑格尔把一切经验事实都说成是理念的假象这个要害。他说:“国家是从作为家庭和市民社会的成员而存在的这种群体中产生出来的,思辨的思维却把这一事实说成理念活动的结果,不说成这一群体的理念,而说成不同于事实本身的主观的理念活动的结果……作为出发点的事实并不被当作事实本身来看待,而是被当作神秘主义的结果。”¹⁶

如果撇开黑格尔神秘主义的一面,可以看出,他承认国家是在家庭和市民社会的基础上发展起来的,也承认家庭和市民社会是组成国家的材料。问题在于他把各个发展环节都看作是逻辑自身的环节。逻辑成了主体,而真正的现实的主体则被当作是逻辑的创造物。

马克思没有简单地否定这一观点,而是从中剥离出了市民社会决定国家的正确结论。他指出:“实际上,家庭和市民社会是国家的前提,它们才是真正的活动者;而思辨的思维却把这一切头足倒置。如果理念变为独立的主体,那么现实的主体(市民社会、家庭、‘情势、任性等等’)在这里就会变成和它们自身不同的、非现实的、理念的客观要素。”¹⁷这一结论实际上也体现了马克思对自己在《莱茵报》时期所持信仰的一种清算。那时,他试图通过政治批判用理性国家去匡正市民社会内部以及社会和国家之间的冲突。

2. 关于黑格尔的叙述方式。

从《法哲学原理》中可以看出,黑格尔认真研究过家庭、市民社会和国家各个环节的质的规定,他总是从这些规定的对立中引出下一步的发展。在他以往的《逻辑学》等著作中,对立、差别和矛盾构成了辩证法的主题。但是在《法哲学原理》中,出于为国家辩护的需要,他要反复强调对立和差别的虚假性,强调社会和国家内部的差别不过是理念为了证实自身的存在预先设定的。理念成为从外部硬插入事物过程中的虚假主体,而事物发展本身并不需要这一主体。这样,为了论证这一虚假主体的存在,黑格尔不得不违背语言规律,求助于他特有的神秘主义的表达方式。如果他采取正常人的叙述方式,例如说国家已经克服了市民社会的冲突,实现了普遍利益和个人利益的统一,那么我们就可以直接考察他的观点是否符合事实。但是他偏不这么讲,而是神秘地告诉我们,理念为了证实自己的存在,先要设定一些差别,如家庭、市民社会等,目的是为了后来超越这些差别在国家中成为具体的自为的存在。¹⁸这种叙述范式尽管以隐晦的方式表达了一些真知灼见,但许多地方是牵强附会的。总的来说,它充斥着整篇《法哲学原理》,增加了理解的难度。

这一点也影响了《黑格尔法哲学批判》的风格。马克思为了剥离出其中的正确成分,必须先花很大精力时时处处地把黑格尔式的文体还原为正常人的语言,然后再对实质问题进行考察。在这里没有必要通篇介绍马克思对黑格尔所作的还原,只举两例。

《法哲学原理》第268节:“政治情绪从国家机体各个不同的方面取得自己特定的内容。这一机体就是理念向它的各种差别及各种差别的客观现实性发展的结果。由此可见,这些被划分的不同方面就是各种不同的权力及其职能和活动领域,通过它们,普遍物

不断地(因为这些差别是概念的本性规定的)、合乎必然性地创造着自己,又因为这一普遍物也是自己的创造活动的前提,所以也就保存着自己。这种机体就是政治制度。”¹⁹

马克思在第二句中敏锐地发现“理念”是一个硬插入的主体,“本来的意思是:国家或政治制度向各种差别及各种差别的现实性的发展是有机的过程……可是在这里理念反而变成了主体。”²⁰

黑格尔抓住了政治情绪和政治制度的特殊规定²¹,但是并不是从这种现实差别中引出历史发展的必然性,而是为了用这些差别说明理念,也就是说仅仅把特殊作为一般的名词。马克思指出:“这里所注意的只是在每一个领域里(不管是国家领域还是自然界领域)识别出理念,而现实的主体,例如这里所谈的‘政治制度’则变成理念的简单名称,这样就只能得到现实认识的假象,因为这些主体(由于没有从它们特殊的本质来了解它们)依然是不可理解的规定。”²²根据马克思的提示可以看出,黑格尔的思想方式是从一般到特殊再回到一般,而不是特殊—一般—特殊的唯物主义认识路线。他没回答一般,即理念,是从哪里来的,也不打算用一般去指导人们进一步认识具体事物的特殊性,只是用特殊来证明一般。

由此我们也可以看出,黑格尔并不是在讲国家机体的特殊理念,而是在讲理念的机体,即它的特殊存在形式。他没有回答也无法回答理念是怎样“划分……各种不同的权力及其职能和活动领域”。所以马克思说:“从机体的一般理念通向国家机体或政治制度的特定理念的桥梁是没有的,而且这种桥梁永远也架设不起来。……黑格尔要做的事不是发展政治制度的特定的理念,而是使政治制度和抽象理念发生关系,使政治制度成为理念发展链条上的一个环节,这是露骨的神秘主义。”²³

马克思还发现从一般到特殊再回到一般不过是一个同义反复的论证方式。由于矛盾和差别是理念预先设定的,而理念本身又

是同一的,因此解决矛盾和消除差别已经包含在理念的前提中了。所以马克思说:“普遍物不断地‘创造着’自己从而保存着自己的这一规定,并没有提供任何新的东西,因为这已包含在‘各种不同的权力’是‘机体的各个方面’,是‘有机的’各个方面这一规定中了。”²⁴

神秘主义是黑格尔唯心主义的一个重要特点,马克思把它称作“逻辑的泛神论”。²⁵这里的重点是研究马克思,但是分析黑格尔的这一特点对于我们理解马克思的思想是完全必要的。黑格尔从一般到特殊再回到一般的思想方式是违背认识规律的,但是,他毕竟是人不是神,不可能不受人认识规律的支配。他为什么能够写出《逻辑学》?那是因为他深入研究了人类思维的各种特定的形式。《法哲学原理》的逻辑也是来自他对社会和国家各种特殊规定的研究。但是,他对理念的这些真实来源秘而不宣,反而谎称理念是真实的存在,其余不过是过眼烟云。这是他神秘主义的真正秘密之所在。《红楼梦》中的太虚幻境有一副对联,“假作真时真亦假,无为有处有还无”,可以视为对这一神秘主义的真实写照。

神秘主义又是黑格尔本人特有的表述方式,他只限于告诉人们国家是合乎理性的,并不肯定国家就是真实的存在,因为他不希望人们探讨真实的国家,也不希望探讨国家特有的理性。在他看来,国家不过是证实了理念的存在,理念是主语,国家是谓语。这是一个经过掩饰的保守主义。表面上保持着哲学的高傲,骨子里却充满了对普鲁士王国的奴颜婢膝。

由此可见,神秘主义与黑格尔的保守主义有不可分割的联系。因此,当青年黑格尔派把黑格尔哲学变成一种进取性的学说时,也就必然要抛弃他的神秘主义的表达方式。“自由人”夸大自我意识的作用,走向了主观唯心主义,但是他们毕竟保持着正常人的说话习惯。马克思也是一样,他从黑格尔哲学中悟到了这样一种思想,

即理性必须与具体现实结合起来相互作用才能发展,但是他明确反对黑格尔的表达方式。他所说的理性是指具体事物本身的特定理性,而不是黑格尔所说的那种形而上学的绝对理性。例如,他在《莱茵报》时期主张的理性国家和理性道路都有十分确定的含义,前者指法国那样的民主制国家,它与半封建半宗教半现代的普鲁士国家完全不同;后者指以合法报刊为载体的法律—政治批判。这当然也是唯心主义的,但它是追求进步的唯心主义,没有丝毫神秘色彩。具体地说,马克思采取批判的态度,要求改变现实,而黑格尔则仅仅是解释现实。

从另一方面看,黑格尔的表述方式尽管是保守的,但是又是深刻的;他毕竟以抽象的形式表达了从家庭、市民社会到国家的内在发展过程。马克思曾表示不喜欢黑格尔式的语言,那时他还是一个黑格尔主义者。现在,当他在《莱茵报》被查封后决心离开唯心主义时,便开始严肃地对待黑格尔式的语言了。在《黑格尔法哲学批判》中,他对黑格尔表达方式的批判有两重含义:一是对它作非神秘化的还原,二是指出它的合理之处。第一点前面已举例做了叙述;现在我们来谈第二点,它集中表现在马克思对第270节的批判上。

这一节讲国家目的。黑格尔说:“国家的目的就是普遍的利益本身,而这种普遍利益又包含着特殊的特殊利益,它是特殊利益的实体。”接下来,他分三步论证了国家目的的实现。(1)它是抽象的现实性或实体性;(2)它是必然的,“因为它在概念中把自己分为国家活动领域的各种差别”,这些差别因实体性而形成了各种现实的巩固的权力;(3)这种实体性“就是受过教养并且正在认识自身和希求自身的精神”。

这一论证从国家目的的抽象本质出发,经过差别的设定,最后达到能够意识自身的概念形态。²⁶这就是人们熟悉的从抽象上升

为具体的逻辑方法。

关于这一节,马克思指出:“对这些逻辑范畴的运用很值得我们进行专门的研究。”²⁷他注意到了其中的合理之处,他说:“十分明显,国家的第一个规定是抽象的;不能把国家简单地看作现实性,而应当把它看作一种活动,看作一种被区分出来的活动……实体性的关系是必然性的关系,也就是说,实体在现象上被划分为独立的、但本质上被规定的各种现实性领域或活动领域。……既然我首先根据‘抽象的现实性’的公式考察国家,然后我就必须根据‘具体的现实性’、‘必然性’、被实现了的差别的公式来考察它。”²⁸

但是,他没有忘记这是一个从范畴到范畴的纯粹逻辑关系,²⁹他指出,黑格尔不是在论证国家,而是在论证逻辑。³⁰对这些逻辑关系来说,一切具体的规定都是非本质的,“假使我们抛开这些具体的规定,我们就会得到逻辑学中的一章”。他还进一步指出,关于本质形态的论述是“逻辑学的财富”,关于概念形态的命题则是“法哲学的财富,是政治经验的财富……整个法哲学只不过是逻辑学的补充”。³¹

说到这里,读者也许会问,黑格尔既然强调哲学是为国家服务的,那么他为什么不用逻辑来论证国家,反而要用国家来论证逻辑呢?其实,这正是黑格尔比其他保守分子高明的地方。他有意不去证明国家本身特有的逻辑或理性,因为这种证明容易受到挑战。但是国家合乎理性最终还是被间接地证明了,他通过把国家编织在逻辑网络中的方式来达到这一目的。关于这套诡辩术,马克思作了一针见血的揭露:“国家制度是合乎理性的,只要它的各个环节消融在抽象逻辑的环节中。”³²

在《黑格尔法哲学批判》中,马克思对黑格尔表述方式的批判还是初步的。这一批判侧重于揭露,对其中合理成分的肯定还显得不够充分。后来,他在《〈政治经济学批判〉导言》中对抽象上升

为具体的方法做了唯物主义的说明,并用它来科学地表述他的经济学研究成果。不过,这已是后话了。

以上我们叙述了马克思对黑格尔法哲学一般原则和方法的批判。从第 272 节起,马克思随黑格尔的论述转入了对一些实质问题的批判。我们将避开马克思对黑格尔话语的还原,仅叙述这一批判的内容。

3. 国家制度的主体是思想还是人

黑格尔心目中的理性国家是君主立宪制。³³他按照国家活动的领域和职能把君主立宪制划分为王权、行政权和立法权三个环节。在他看来,这三种权力不是截然分开的,也不是相互制约的关系。它们只表示国家活动的不同领域,每一个环节都包含其他两个环节的因素,彼此适应和相互补充,组成一个完整的机体。³⁴这是他的独到之处,也显得比当时流行的其他国家观高明。³⁵但是,他把国家的机体理解为某种自为的概念机体,而国家的活动和职能则表现为这一概念的理性活动或实现。他对国家的三个环节或权力作了如下定义:立法权是规定普遍物的权力;行政权是使特殊物从属于普遍物的权力;王权是最后决断的主观性权力,它把前两者集中于一人,构成了君主立宪制的顶峰和起点。³⁶对此,马克思指出:“国家区分和规定自己的活动不应根据自己特有的本性,而应根据概念的本性,这种概念是抽象思想所固有的被神秘化了的动力。我们得到的不是国家制度的概念,而是概念的制度。不是思想适应于国家的本性,而是国家适应于现成的思想。”³⁷

在黑格尔法哲学体系中,民族精神和国家制度表现为国家概念的主观方面和客观方面,其中民族精神又起支配作用。黑格尔在第 274 节中说:“每一个民族的国家制度总是取决于该民族的自我意识的性质和形成。”³⁸马克思对这一节的评论不多,但是非常

重要。他说：“从黑格尔的这些论断中只能得出这样的结论：如果在国家中‘自我意识的性质和形成’与‘国家制度’相互矛盾，那么这个国家就不是真正的国家。国家制度是意识的以前阶段的产物，它会成为较为发展的自我意识的镣铐，如此等等，——这当然是庸俗的说法。”³⁹

黑格尔的原意是保守的，因为他把民族意识和国家制度都视为理念的产物。他的意思是说，不能从一个民族外部输入一种国家制度，哪怕这一制度更为合理。在这一节的补充中，他用拿破仑占领西班牙的事例说明这一点。而马克思从这一论断中推论出来的带有革命色彩的结论，则是自己曾经持有的一种唯心主义观点，同时也是青年黑格尔派中的流行见解。《莱茵报》的被查封证明，国家制度会随自我意识的发展而成为真正的国家是不切实际的幻想。现在，既然他已决定同黑格尔哲学彻底决裂，当然也就抛弃了这一观点，把它称作“庸俗的说法”。

接下来马克思说：“相反地，由此只能要求产生这样的一种国家制度：它是一个决定性的起点和原则，它本身具有和意识的发展一同进步、和现实的人一同进步的能力。但是这只有在‘人’成为国家制度的原则的条件下才有可能。”⁴⁰这就是说，只有彻底废除旧制度，恢复人的尊严和主体地位，才能把国家纳入有序发展的轨迹。在关于前几节的批判中，马克思否定了黑格尔的理念，但是没有从正面谈到历史的主体和动力是什么。从第 274 节起，马克思引入了“人”作为主体和动力，并根据人道主义来批判以后各节中的实质性问题。

在黑格尔眼中，“人”也是一个概念化的范畴。他承认国家的职能和活动的实现必须通过个人，并且强调担任官职的个人条件不是先天具备的而是后天形成的，但是他把这些后天的个人条件仅仅理解为个人的能力、才干和品质。在第 277 节中，这些要素被

他称作为个人“普遍的和客观的特质”，他认为国家的特殊职能和活动“以外在的和偶然的方式同这种特殊的人格本身相联系”。⁴¹他的意思无非是说，官职不是私有财产，不能世袭相传，问题是他仅停留在概念的层面，并没有揭示个人特质与国家职能的内在关系。他所谓的特殊人格虽然有别于肉体特征，但仍然是抽象的个人人格。

在这个问题上，马克思提出了“人的社会特质”这个概念来取代黑格尔关于特殊人格的含糊说法。他指出，黑格尔之所以认为国家活动以外在的和偶然的方式与个人发生关系，是因为他概念化地看待这种关系，把特殊的个体性看作特殊的国家职能的对立物，忘记了特殊的个体性是人的个体性，国家的职能和活动是人的职能；忘记了“特殊的人格”的本质不是人的肉体本性，而是人的社会特质，忘记了国家的职能等等只不过是人的社会特质的存在和活动的形式。他说：“个人既然是国家职能和权力的承担者，那就应该按照他们的社会特质，而不应该按照他们的个人特质来考察他们。”⁴²“人的社会特质”这个概念也表明了马克思和费尔巴哈的分歧。马克思不是把人当作生物学意义的人，而是当作社会的人，根据人的社会属性来把握人的主体地位，把国家制度和国家活动当作人的社会活动的产物。

4. 国家主权和国家制度

在西欧，主权是中世纪封建制度解体后民族国家兴起的产物。主权也可以简单地理解为国家对内完成了政治上的统一，建立了政治国家，对外实现了民族独立。18世纪末到19世纪上半叶，西方的主权国家大致有专制制（法国革命前的波旁王朝、后来的拿破仑王朝），共和制（法兰西第一共和国、美利坚合众国）和君主立宪制（英国君主制、法国七月王朝和普鲁士君主制）三种形式。而思

想领域则出现了以卢梭为代表的人民主权论和以孟德斯鸠为代表的君主主权论。这两种主权论都反对专制主义,同时它们之间又是对立的。前者追求民主,后者拥护君主立宪。

在这个问题上,黑格尔支持孟德斯鸠的君主主权论,对人民主权论采取了暧昧的态度。第278节附释说:“只有人民对外完全独立并组成自己的国家,才谈得上人民的主权。”也就是说,人民主权的概念只能用于对外。而在对内关系上,他指责民主主义者对人民主权的理解是肤浅的,缺乏整体观点,因为他们说国内的主权属于人民等于说国家拥有主权。他认为,“把君主的主权和人民的主权对立起来是一种混乱思想”,“如果没有自己的君主,人民就是一群无定形的东西,他们不再是一个国家……就是说没有主权,没有政府,没有法庭,没有官府,没有等级,什么都没有。”⁴³这样,黑格尔就把人民主权归之于君主主权,也就是说,人民拥有自己的君主就等于拥有了主权,人民主权只是君主主权的不准确说法。这显然是一种关于主权的二元论表述,而且仅仅是一种表述,一种诡辩;而实际上,他是主张君主主权论而反对人民主权论的。

马克思的批判抓住了人民和君主的本质关系,他指出,国王只是人民主权的代表和象征,国王拥有权力只是因为他代表了人民的统一性,“人民的主权不是从国王的主权中派生出来的,相反地,国王的主权倒是以人民主权为基础的”。他进一步指出,主权这个概念不可能有双重的存在,“不是君主的主权,就是人民的主权——问题就在这里”。因此,君主主权和人民主权“不是存在于两个方面的同一个主权,而是两个完全对立的主权概念”,其中有一个是黑格尔的虚构。⁴⁴

马克思关于民主制的论述值得我们注意,这是他根据人民主权论得出的一种原则,与我们今天理解的各种具体的民主制有所不同。马克思使用这一概念是为了表达“不是国家制度创造人民,

而是人民创造国家制度”的人民主权观念。⁴⁵在马克思的论述中,民主制既是一种理想,也是理解现存国家的原则。当时,马克思对民主制的具体形式还没有形成明确的看法。这个概念本身只反映了马克思试图把“应有”和“现有”结合起来的意图。

他认为,“民主制是作为类概念的国家制度”,⁴⁶而其他政治形式不过是国家制度的一种。一方面,“民主制是君主制的真理……是国家制度一切形式的猜破了的哑谜……一切国家制度的实质”。⁴⁷另一方面,“一切国家形式在民主制中都有自己的真理,正因为这样,所以它们有几分不同于民主制,就有几分不是真理”。这是讲一切国家制度都是由人民创造的,而非民主的国家制度却没有体现人民的利益。

那么,什么是民主制呢?马克思没有作具体描述,只提出了一个原则,即以人或人民为本的原则。这个原则非常重要。让我们把马克思有关民主制的若干主要论断引述如下。

“在民主制中……每一个环节都是全体民众的现实的环节……即人民的自我规定。”

“在这里,国家制度不仅就其本质说来是自在的,而且在其存在、就其现实性说来也日益趋向于自己的现实的基础、现实的人、现实的人民,并确定为人民自己的事情。国家制度在这里表现出它的本来面目,即人的自由产物。”

“在民主制中,不是人为法律而存在,而是法律为人而存在;人的存在就是法律,而在国家制度的其他形式中,人却是法律规定的存在。”

“现代的法国人对这一点是这样了解的:在真正的民主制中政治国家就消失了。这可以说是正确的,因为在民主制中,政治国家本身,作为一个国家制度,已经不是一个整体了。”

“在民主制中,国家制度、法律、国家本身都只是人民的自我规

定和特定内容,因为国家就是一种政治制度。”⁴⁸

需要指出的是,在这部著作中马克思从多重意义上使用了国家概念。一种是广义国家,包括组成为国家的所有人民在内。一种是与市民社会相分离的政治机构即政治国家。还有一种是市民社会,被他称作“非政治国家”或“物质国家”。他根据政治国家与市民社会的分离及其关系,分析了古代国家和现代国家不同特点。这一分析也是黑格尔引起的。黑格尔认为,在古代国家中,普遍性虽然已经出现,但是特殊性还没有解除束缚获得自由,也没有回复到普遍性。这就是说,国家和社会是对立的。而现代国家的本质在于普遍性与特殊性的自由是完全结合的,因此家庭和市民社会同国家是一致的。⁴⁹

马克思的观点针锋相对,他认为,古代国家无论采取什么形式,政治国家和社会都是一体的,那时“还没有一种和现实的物质国家或人民的生活的其他一切内容都不相同的政治制度。政治国家还不是物质国家的形式”。马克思提到了三种类型的国家。在古希腊,国家“是市民的真正的私人事务,是他们的活动的真正内容,而私人则是奴隶”。在中世纪,个人、财产和各种社会组织本身就具有政治性质,它们还没有获得独立的存在,“所以这是不自由的民主制”。在亚洲专制制度下,“政治国家只是一个人的独断独行,换句话说,政治国家同物质国家一样,都是奴隶”。马克思指出,在所有这些古代国家中,“人民和国家之间存在着实体性统一”。⁵⁰

现代国家最主要的特点就是国家分为政治国家和非政治国家两个部分。政治国家脱离了社会,脱离了内容,变成了形式的存在。就这一点而言,北美的共和制和普鲁士的君主制没有什么不同,“国家的内容都处在国家制度的这些形式的界限以外”。⁵¹“政治国家的彼岸存在无非就是要确定它们这些特殊领域的异化”。⁵²

马克思还进一步指出,造成国家和社会分离的根本原因在于私人领域和私有财产获得了独立的存在。“政治制度本身只有在私人领域达到独立存在的地方才能发展。在商业和地产还不自由、还没有达到独立存在的地方,也就不会有政治制度”。⁵³在这个问题上,马克思同意黑格尔的下述观点,即:“财产、契约、婚姻、市民社会在这里和政治国家一样表现为……特殊的存在方式,表现为一种内容,对这种内容说来政治国家是一种组织形式。”他指出:“黑格尔对这些抽象的国家形式做的证明是完全正确的,可是他同时却认为他是在发展国家的理念”,实际上,正确地说,政治国家“只是一种在规定、在限制、时而在肯定、时而在否定、但本身没有任何内容的理智”。⁵⁴由此可以看出,当黑格尔用理性粉饰现代国家时,马克思却从中看到了冲突,看到了产生于社会的现代国家变成了脱离社会的单纯的形式存在。这种国家是不会真正体现理性的。在这里,实际上,马克思用抽象的哲学语言表述了他在《莱茵报》时期的经验,即普鲁士政府完全无视来自社会的进步报刊的理性呼声。

既然政治国家是私人领域获得独立存在的产物,同时又是脱离社会的存在,那么消灭国家的独立性也就意味着消灭社会本身的冲突。马克思指出:“在人民生活的各个不同环节中,政治国家即国家制度的形成是经历了最大的困难的。对其他领域说来,它是作为普遍理性、作为彼岸之物而发展起来的。所以,历史任务就是使政治国家返回实在世界,但是各个特殊领域并不因此就意识到:它们自己的本质将随着国家制度或政治国家的彼岸本质的消除而消除。”⁵⁵显然,这个结论并不完善,但是它反映了马克思当时的认识水平。

5. 国家制度与立法权

黑格尔在第 298 节中说：“立法权本身是国家制度的一部分，国家制度是立法权的前提，因此，它本身是不由立法权直接规定的，但是它通过法律的不断完善、通过普遍行政事务固有的前进运动，得到进一步的发展。”⁵⁶

这里涉及的实质问题是，国家制度是怎么来的，是如何发展的？马克思对这一节的批判构成了《黑格尔法哲学批判》最精彩的篇章。他指出：“黑格尔的深刻之处也正在于他处处都从各种规定（像存在于我们的各个邦里的那类规定）的对立出发，并把这种对立加以强调。”⁵⁷这里所说的对立指到底国家制度决定立法权还是立法权决定国家制度？

黑格尔认为，国家制度不直接属于立法权的领域，因为它规定立法权，是立法权的前提，但是立法权却间接地、通过迂回的途径改变国家制度。同时，他又用“普遍行政事务固有的前进运动”来说明国家制度的发展。更荒谬的是，他在第 298 节的补充中说：“国家制度存在着，同时也本质地生成着，就是说，在它自身的形成中向前运动着。这种前进的运动是一种不可觉察的无形的变化。”⁵⁸

马克思一方面指出了黑格尔在逻辑上是混乱的，并没有克服这个二律背反，另一方面又正面叙述了自己对这个问题的看法。我们先来看第一个方面。

首先，马克思指出，黑格尔把立法权当作国家制度的组成部分是正确的，但是他却不愿意把王权和行政权也当作国家制度的组成部分，“他只是构思出整个国家的制度”，因此不可能把这个制度看作后两者的前提。⁵⁹

其次，宪法不允许立法权改变国家制度，而立法权却实际地改

变着国家制度,这是一个矛盾。黑格尔并没有消除这个矛盾,反而把它变成了立法权本身的矛盾。“按照黑格尔的规定,在立法权的实际行动和合法行动之间,或在立法权应该是什么和实际上是什么之间,在它本身想做什么和实际上它在做什么之间是存在着矛盾的。”⁶⁰

第三,黑格尔用“普遍行政事务固有的前进运动”来说明国家制度的发展是无济于事的,“因为这种前进运动本身也还需要加以说明”。⁶¹

最后,国家制度有意识地制定法律和无意识地生成不可觉察的无形变化也是矛盾的。前者是讲自由,后者却是在讲必然性。马克思指出:“黑格尔力图到处都把国家说成自由精神的实现,但 *re vera* [事实上]他是要通过同自由相对立的自然必然性来摆脱一切难于解决的冲突。”⁶²

黑格尔在这里遇到的矛盾实际上也是马克思在《莱茵报》时期遇到的矛盾,即用法律理性来解释国家制度的变化。而历史却表明国家制度的变化决不是一个单纯的法律问题。下面我们来看看现在马克思对这个问题的看法。

马克思指出,国家制度“本身是不由立法权直接规定的”,法律上看这是对的,“但是国家制度也毕竟不是由自己产生的”。⁶³“黑格尔举出一些例子来说明国家制度的逐渐变化,但是引得很不高明……所有这些改变都只具有局部的性质。诚然,在许许多多国家里,制度改变的方式总是新的要求逐渐产生,旧的东西瓦解等等,但是要建立新的国家制度,总要经过真正的革命”。⁶⁴

黑格尔在哲学和国家学说中没有安排革命的位置。在他看来,革命是非理性的,不能作为历史的重要环节。他有意把革命排除在外,是为了说明国家制度的产生和发展是一个理性的、有序的法律过程。但是这无法自圆其说,不能把逻辑贯彻到底。历史的

真实是：革命和暴力产生了现代的国家制度，也产生了黑格尔赖以著书立说的基础。马克思用革命来说明国家制度的创立和发展便恢复了这一历史本来面目；而这一正确观点的获得，既基于我们多次指出的他在《莱茵报》时期积累的经验，也得益于他在克罗茨纳赫对各国历史和法国革命所作的研究。

在黑格尔眼中，立法权仅仅是一个由国家制度规定下来的法律概念，一项国家职能。用这个概念是无法说明它的前提即国家制度本身是怎样产生的。那么，马克思是怎样解决这个问题的呢？他发现立法权首先是一个先于国家制度和超越既定法律的权力，它与其说是一个法律概念，不如说是一个政治概念。马克思指出：“在国家制度以前或在国家制度之外，立法权就应该存在或早就应该存在。所以立法权应该存在于现实的、经验的、确立了的立法权之外。……立法权是组织普遍物的权力，是确立国家制度的权力。它高于国家制度。”⁶⁵

显然，这里所说的立法权不是指议会机构或法律赋予国家的一项职能，而是指人民创立国家制度的权力。“如果问题提得正确，那它就只能是这样：人民是否有权来为自己建立新的国家制度呢？对这个问题的回答应该是绝对肯定的，因为国家制度如果不再真正表现人民的意志，那它就变成有名无实的东西了。”⁶⁶按照马克思的观点，立法权是人民固有的不受法律约束的权力，如果国家制度不表现人民的意志，人民有权进行革命，创立新的国家制度。革命体现了立法权，体现了人民主权，这是历史的事实。他指出：“立法权完成了法国的革命。凡是立法权真正成为统治基础的地方，它就完成了伟大的根本的普遍的革命。正因为立法权当时代表着人民，代表着类意志，所以它所反对的不是一般的国家制度，而是特殊的老朽的国家制度。”⁶⁷

黑格尔用行政权来说明国家制度的变化。对此马克思指出，

行政权与立法权完全相反,“它完成了一些微不足道的革命、保守的革命、反动的变革。正因为行政权代表着特殊意志、主观任性、意志的巫术部分,所以它不是争取新宪法反对一切旧宪法,而是反对一切的宪法。”⁶⁸19世纪初以来,在法国革命的影响下和拿破仑的压力下,德意志各邦的统一按照两条完全对立的路线进行。一条是自下而上的民族解放运动,其目的是追求一部统一的自由主义宪法。另一条是以奥地利皇帝和普鲁士国王为代表的自上而下的专制主义路线。真正的统一来自下面反侵略反封建的压力,它是人民意志和人民主权的体现。马克思所指责的行政权变革指后一条路线,其主要特征就是以行政权来压制自由,尤其是新闻自由。如1819年威廉三世的书报检查令、梅特涅侯爵(时任奥地利会议主席)迫害大学生的卡尔斯巴德决议和1841年威廉四世的新书报检查令等,都赋予政府官员以干预言论自由的权力。在形式上,德国国家的统一和官僚体制的建立是按照这条行政路线发展起来的,但是统一的基础却在于第一条路线。

那么,国家制度的变化会不会采取有序的渐进的形式呢?这是一种理想状态,而不是现实。马克思谈到了实现这一理想的条件:“要使国家制度不是完全被迫改变,要使这种假象最后不被暴力粉碎,要使人有意识地做他平日无意识地被事物本性支配着的事,就必须使国家制度的运动,即它的前进运动成为国家制度的原则,从而必须使国家制度的实际体现者——人民成为国家制度的原则。这时,进步本身也就成了国家制度。”⁶⁹

6. 国家和社会的中介

如果剥开来看,黑格尔追随德国18世纪末以来的浪漫主义传统,主张一种有机的国家观,⁷⁰把国家看作一种包括个人、社会和政府在内的活的机体。如果没有政府和国家,社会就处在无政府

状态。第 289 节附释说：“市民社会是个人私利的战场，是一切人反对一切人的战场，同样，市民社会也是私人利益跟特殊公共事务冲突的舞台，并且是它们二者共同跟国家的最高观点和制度冲突的舞台。”⁷¹这当然是一种合乎经验的判断，但是他又错误地认为，个人和社会只有在国家生活中才能获得本质的存在，国家是目的，个人和社会不过是工具。⁷²前面我们已经谈了马克思对这一观点的否定。现在我们来考察他怎样批判黑格尔的另一个观点，即国家克服了市民社会内部及其与国家的冲突。

在这个问题上，黑格尔使用了“中介”这一逻辑术语。第 302 节的补充说：“国家制度在本质上是一种中介关系。”⁷³他认为立宪国家和专制国家的区别就在于后者没有制度，只有君主和人民，也就是暴君和群氓，双方都起破坏作用，国而不国。在立宪国家中，君主和人民之间存在国家制度，“由于这种中介作用，王权就不致成为孤立的极端，因而不致成为独断独行的赤裸裸的暴政；另一方面，自治团体、同业公会和个人的特殊利益也不致孤立起来，个人也不致结合为群众和群氓。”⁷⁴

因此，作为中介的国家制度被黑格尔看作消除社会之间、社会和国家之间以及人民和君主之间各种对立的“一种有机的环节”。他到处使用这个范畴，站在统治者的立场上，围绕王权、行政权和立法权三种国家职能大做文章，试图用各种各样的中介要素来说明个人和社会的利益在国家生活中得到了保障，一切矛盾都由国家制度解决了。

而马克思则站在人民的立场上，站在人民创造一切的立场上，从市民社会决定政治国家的观点出发，指出黑格尔通过国家制度的中介只是在逻辑上解决了矛盾，而国家制度对这些矛盾的解决也只是形式上的，实际上并没有克服这些矛盾。⁷⁵

例如，黑格尔把行政权定义为执行“使特殊从属于普遍的事

务”。⁷⁶怎样实现这一国家职能呢？他把行政权分为社会团体（自治团体、各种职业和等级的同业公会）、官僚机构和君主三个要素。第一个要素介于私人 and 政府之间，被他称作“特殊公共利益”，它们一方面经营私有财产和特殊利益，另一方面又服从国家的最高利益，其职务的分配“一般采取有关人员的通常选举和最高当局的批准任命相混合的方式”。⁷⁷第二个要素即官僚机构“构成君主固有权的客观方面”，执行王权已做出的决定，负责“把特殊权利归入国家的普遍利益和法制之内”。⁷⁸由于行政事务必须由个人执行，为防止他们滥用职权，就必须对他们进行考试录用，用薪俸满足他们的特殊需要，对他们进行行政等级自上而下和社会团体自下而上的监督，同时还要对他们进行理智道德的教育。⁷⁹

可以看出，黑格尔是从社会和国家的分离出发的，但是他用混合任命、考试录用、薪俸、监督和教育这些环节来解释行政权怎样使个人的特殊利益服从于国家的普遍物。对此，马克思指出：“黑格尔关于‘行政权’所讲的一切都不配称为哲学的分析。这几节大部分都可以原封不动地载入普鲁士法。”又说，黑格尔只是在做经验描述，仅满足于从形式上解决矛盾，“并没有揭示出行政权的本性”，根本没有深入行政事务的内容。他所说的一切“一部分符合实际情况，一部分符合官僚机构本身对自己的看法”。⁸⁰

马克思认为：“行政权是最难论述的。它同立法权比起来在更大程度上属于全体人民。”⁸¹按照马克思的观点，行政权的确立本质上体现了人民的社会化程度。国家作为一种普遍物，它是每一个个人的社会规定；它和家庭、市民社会一样，反映了人的不断发展的、不同阶段的社会本质。但是作为经验的存在，政治国家是特殊的，同市民社会和个人的特殊相对立。

就国家是国家成员的个人规定这一点而言，马克思认为可以在黑格尔的表述中得到证实。第 289 节附释说，社会团体的公会

精神“潜在地转变为国家精神……这就是市民爱国心之所在：他们知道国家是他们自己的实体，因为国家维护他们的特殊领域——它们的合法性、威信和福利。国家在政治情绪方面深入人心和强有力的根源就在公会精神中”。⁸²但是，马克思指出，黑格尔不是把国家的本质看作人的社会本质的规定，而是当作国家意志自身的规定，国家的各种权力被当作这种规定的具体体现。其实，政治国家独立于社会只是经验的存在，发生这一事实的原因只能在社会中寻找；而“黑格尔把普遍物本身变成一种独立的东西，于是就把普遍物和经验的存在直接混淆起来，同时也就立即非批判地把有限的东西当作理念的表现”。⁸³这里所说的“有限的东西”指行政权，黑格尔把行政权看作是实现国家意志的某种特殊环节，而国家又被他作为本质上独立于社会而存在的普遍物。

对此，马克思尖锐地指出：“黑格尔之所以把行政权推论为一种特殊的、单独的权力，只是由于他把‘市民社会的特殊利益’看成‘在国家的自在自为的普遍物之外’的利益。”⁸⁴马克思这里的论述尽管比较抽象，但是很深刻。它可以归结为这样的命题：国家本质上是人民创造的，而现实的国家却反对人民。他认为，黑格尔对行政权的论述没有解决国家和社会的矛盾，反而通过把行政权归属国家而处处暴露了国家和社会之间在各种环节上的对立。

他指出，第一个要素包含着“特殊领域的私有财产和利益反对国家的最高利益——私有财产和国家之间的对立。无须说明，通过混合的选拔方式来解决这种对立只是妥协、调和，只是承认二元论没有解决，因为这种解决本身就是二元论的，是‘混合’”；而且“特殊公共利益”集团内部也“包含着二元论，这也同样决定着它们的管理工作的性质”。⁸⁵

这一矛盾也表现在同业公会和官僚机构之间，“同业公会构成市民社会的官僚机构，官僚机构则是国家的同业公会。因此，实际

上官僚机构把自己,即‘国家的市民社会’和同业公会,即‘市民社会的国家’对立起来”。马克思把两者描绘为相互利用又相互冲突的关系。同业公会利用官僚机构反对其他同业公会,而官僚机构为了维护自己的独立则要反对同业公会的独立。但是当市民社会要求摆脱同业公会时,官僚机构就要竭力复兴同业公会,因为同业公会是它存在的前提。⁸⁶马克思在这里用哲学语言表述了《莱茵报》时期他对德国等级会议内部以及政府和各社会团体间冲突的观察。

国家和社会的冲突还存在于官僚机构内部。关于这一点,马克思指出:“黑格尔完全没有考察官僚政治的内容,只是给官僚政治的‘形式的’组织做了某些一般的规定,而官僚政治的确只是在它本身以外的一种内容的‘形式主义’。”⁸⁷“体现在官僚机构中的‘国家形式主义’就是‘作为形式主义的国家’,而黑格尔也正是把官僚机构当作这种形式主义来描述的。”⁸⁸

马克思认为:“官僚政治是一个谁也跳不出的圈子。它的等级制是知识的等级制。上层在各种细小问题的知识方面依靠下层,下层则在有关普遍物的理解方面信赖上层,结果彼此都使对方陷入迷途。”⁸⁹接着,马克思对官僚政治的固有弊端作了精辟的说明,它的实质就是假公济私:“在官僚机构中,国家利益和特殊私人目的的同一表现为以下的形式:国家利益成为一种同其他私人目的相对立的特殊的私人目的。”⁹⁰

马克思认为黑格尔用一些廉政措施来消除这一弊端是无济于事的。考试“无非是从法律上确认政治知识是一种特权而已”,通过考试“每个人都有可能获得另一领域的权利,这不过证明他本来的领域不是这种权利的实现了”;⁹¹“用薪俸来保障官吏的生活也就是从内部支撑现代的衰落的君主国……在这些君主国中,得到保障的只是和市民社会成员的生存相对立的官吏的生存”;⁹²等

级制的监督就是“对下为刀俎”，“对上为鱼肉”，“所谓大害除小害，不过表示小害同大害相比是微不足道的罢了”；理智道德的教育是告诉“做官的人得提防自己这个官被自己所侵害”，也就是说，官场知识恰恰“在‘抵消’他的‘道德和理智的教育’”。⁹³因此，“在这里，即在‘国家本身的自在自为的普遍物’的领域内，我们所看到的只是一些尚未解决的冲突。”⁹⁴

马克思认为要从根本上铲除官僚政治只有使人民实际地而不是形式上掌握国家权力。⁹⁵

在关于立法权的部分中，马克思通过对黑格尔观点的批判更深刻地了解了国家和社会的关系。我们先来看看黑格尔的观点。

黑格尔把规定普遍物的立法权分为三个环节。前两个环节是王权和行政权，“最后一个环节就是等级要素”。⁹⁶在关于行政权的第297节中，他把官僚机构推崇为“国家在法制 and 知识方面的主要支柱”。⁹⁷现在，在谈立法权的等级要素时，他又把官僚机构当作不同于私人等级的普遍等级，说它“直接由于自己的规定，以普遍物为其本质活动的目的”，而私人等级则要“在立法权的等级要素中获得政治意义和政治效能”。⁹⁸私人等级又分为两个部分。一是土地所有者，他们的地产基于长子继承制而独立存在，既不依赖于行政权恩宠和群众的青睐，也不能随意转让。这就使他们“能毫无阻碍地出来为国家做事”。他们是私人身份，但负有从事国家活动的使命，结果“同时成为王位和社会的支柱”。⁹⁹另一部分构成了“市民社会的不稳定的一面”，¹⁰⁰他们是职业者，靠人们的需要过活。他们分为各种自治团体和同业公会，不能所有人都单独地参加国家事务的讨论和决定，只能先在这些社会组织中培养起公共精神，或凭自己的才干进入普遍等级即官僚机构。“正如第一等级有权不依靠选举而出面一样，这一等级也有权派出受君主召唤的议员”参与国家事务。¹⁰¹黑格尔说：“只有这样，存在于国家内部的特殊物

才能在这方面和普遍物真正地联系起来。”¹⁰²

前面,马克思对行政权部分的批判侧重于揭露政治国家作为脱离人民这一基础以及作为徒有其表的普遍物的存在而与市民社会相对立。现在,在关于立法权这一部分中,他换了一个角度,通过政治国家和市民社会的内在联系来揭示现实国家的实质。他说:“黑格尔的主要错误在于他把现象的矛盾理解为本质中的理念中的统一,而事实上这种矛盾的本质当然是某种更深刻的东西,即本质的矛盾。例如,这里所谓立法权自身的矛盾只不过是政治国家的矛盾,因而也就是市民社会自身的矛盾。”¹⁰³

马克思注意到,黑格尔在论述等级要素的时候涉及到了市民社会本身的差别,但是他却希望用国家内部的统一来克服这些差别,其办法就是使各社会等级构成国家的立法权,从而使社会等级具有了政治等级的意义。¹⁰⁴在这个问题上,马克思论述了现代国家发展史。在中世纪,各社会等级本身就是政治等级,“历史发展使政治等级变成社会等级”,这一过程是在君主专制政体中进行的。但是在转变时期,即在德国君主立宪制中,即使建立了反对中世纪等级制的官僚政治,各等级的社会差别仍然作为立法权的政治等级残存在政治国家中。“只有法国革命才完成了从政治等级到社会等级的转变过程,或者说,使市民社会的等级差别完全变成了社会差别,即没有政治意义的私人生活的差别。这样就完成了政治生活同市民社会分离的过程。”¹⁰⁵

马克思指出:“黑格尔想使‘自在自为的普遍物’——政治国家——不为市民社会所决定,而相反地决定市民社会。于是黑格尔就根据等级要素的中世纪形式赋予等级要素以相反的意义,使它成为由政治国家的本质决定的要素。”¹⁰⁶但是,这样一来反而暴露了德国君主立宪制的本质是由市民社会中残留的中世纪政治等级和其他社会等级的差别决定的。

在谈到这一差别时,马克思抓住了长子继承制下的地产与自由财产的对立。他根据黑格尔的论述把前者称作“私有制”、“道地的私有财产”或“名副其实的私有财产”;把后者简单地称作“财产”,它包括由君主作为薪俸发给“普遍等级”即公务人员的财产和其他“产业等级”通过劳动和社会需要获得的财产,其共同特征是所有者可以在社会中自由转让自己的财产。而地产是独立于社会和国家的,不能自由转让和继承,只能遗留给长子。显然,这一特征与财产的概念是矛盾的,也就是说,地产“还没有具备财产的形式”;而且从这个意义上说,地产所有者与市民社会的其他成员也是不同的。所以,马克思指出:“长子继承制只是地产的内在本性的外在表现。由于地产是不可转让的,所以在它那里社会神经被割断了,它和市民社会的隔离也巩固了。”¹⁰⁷

但是这一等级在立法权的等级要素中却享有最高的地位。黑格尔的错误不在于他肯定了这个事实,而在于他赋予这个事实以现代国家的伦理意义。他认为,地产所有者与君主有共同之处,他们都是由于出身而无需通过选举就天生具有从事普遍物活动的政治权利。因出身而享有政治特权本来是中世纪的古董,却被他说成了现代国家的“实体性的权利”,“王位和社会的支柱”。¹⁰⁸对此,马克思得出了这样的结论:“最高阶段的政治制度就是私有制。政治情绪的最高阶段就是私有财产的情绪。”¹⁰⁹

在考察官僚政治时,马克思曾就假公济私的现象指出:“国家利益成为一种同其他私人目的相对立的特殊的私人目的。”这个结论还是比较表面的,仅仅涉及了在官吏个人利益冲突基础上国家利益的虚假存在。另外,假公济私尽管可能采取合法形式,但毕竟不符合国家理性或公益道德。现在,马克思围绕立法权对国家和社会的论述又深入了一步,他揭示了所谓国家利益其实是地产所有者的利益,国家精神不过是地产所有者的情绪。显然,这是一个

更为深刻的结论:与官僚政治的假公济私相比,地产所有者的政治特权不仅合法,而且也合乎国家的理性和伦理,因为国家其实就是地产所有者的国家。

这样,马克思继主权论之后又一次得出了市民社会决定国家的结论。在抽象的或本质的意义上,人民是国家的主权者,而在现实中国家是私有财产者的国家。从这两方面来看,国家都是由社会决定的。马克思说:“在我们一直研究其结构的政治国家中,独立性就是以不可转让的地产为最高表现的财产。可见,政治独立不是 ex[从]政治国家的 *proprio sinu* [本质中]产生出来的,它不是政治国家赠给它的成员的礼物,不是振兴国家的精神;政治国家的成员不是从政治国家的本质中,而是从抽象的私人权利的本质中,从抽象的私有财产中获得自己的独立的。政治独立是私有财产的偶性,而不是政治国家的实体。如我们所看到的,政治国家和政治国家中的立法权,是国家各环节的真正价值和本质的揭穿了的秘密。私有财产在政治国家中所具有的意义是它的本质的意义,真正的意义;等级差别在政治国家中所具有的意义是等级差别的本质的意义。……如果‘独立的私有财产’在政治国家中,在立法权中具有政治独立的意义,那么这种‘独立的私有财产’或‘真正的私有财产’不仅是‘国家制度的支柱’,而且还是‘国家制度本身’。”¹¹⁰又说:“在以长子继承制做保障的国家制度中,私有财产是国家政治制度的保障。表现在长子继承制中,这种保障就是特殊种类的私有财产。长子继承制是私有财产的政治意义,是政治意义即普遍意义下的私有财产。这样一来,国家制度在这里就成了私有财产的国家制度。”¹¹¹

需要指出的是,这里所谓“私有财产的国家制度”不是指以市民社会和政治国家彻底分离为基础的现代资产阶级国家,它特指带有很大封建性的德国君主立宪制。在这种体制中,封建地产仍

然享有一定的天然的政治特权。

在这个问题上,作为对比,马克思还论述了另外一种国家形式,即罗马国家。他认为,罗马人和德国人是两个极端。在罗马,私有财产是自由的,“这种权利从来没有成为国家的权利”。另一方面,“他们的整个私有财产对大众来说是公共财产”。同时,人作为奴隶是私有财产的对象,而战败国被整个当作罗马人的私有财产。在马克思看来,在罗马,国家和社会是一体化的,而国家权利“正好是在私人权利最发达的时候被废除的”。德国的情况正好相反,国家制度表现为私有财产的国家制度。他认为,遗嘱自由和长子继承制的对立“包含了私有财产发展的罗马型和德国型之间的全部差别”。¹¹²这个论述反映了马克思在这部著作中对私有财产和国家关系所持的不成熟的见解,即认为可以在财产自由化的基础上而不是消灭私有财产的基础上取消国家和市民社会的对立。

这个认识也间接地反映在他对选举权的论述中。前面已经指出,黑格尔认为不可能每个人都单独地参与国家事务,只能通过派出少数代表议政。这个观点实际上歪曲了民主派的要求。马克思说:“这里问题并不在于市民社会应该通过自己的议员来参与立法权,还是全体成员都应该单独地直接参加立法权。这里的问题在于扩大选举权,即扩大选举权和被选举权,以便使选举权尽可能普遍化。无论在法国或在英国,围绕政治改革进行的争论的焦点就在这里。”他接着指出:“选举是真正的市民社会对立法权的市民社会、对代表要素的真正关系。换句话说,选举是市民社会对政治国家的直接的、不是单纯想像的而是实际存在的关系。因此显而易见:选举构成了真正市民社会的最重要的政治利益。”只有取消选举权和被选举权的财产与身份的限制,市民社会才能“第一次真正上升到脱离自我的抽象,上升到作为自己的真正的、普遍的、本质的存在的政治存在。但是,这种抽象的完成同时也就是它的消灭。

市民社会确认自己的政治存在是自己的真正存在,这就使得不同于自己的政治存在的市民存在成了非本质的存在;而一旦互相分离的各环节中有一个环节脱落,和它对立的另一个环节也就随之脱落。因此,选举制的改革就是在抽象的政治国家的范围内要求取消这个国家,但同时也取消市民社会”。¹¹³

普选权对于实现人和社会的政治解放无疑是一个关键问题。但是赋予每个社会成员以平等的政治地位是否就能取消国家呢?从以上马克思的论述中可以看出,他对这个问题的认识还有待于深入。解决这个问题,即政治解放和人类解放的关系,构成了他在《德法年鉴》的主题之一。

这一节的篇幅较长,让我们做一个简短的归纳。《黑格尔法哲学批判》可以看作是马克思对自己从前的唯心主义哲学信仰的第一次系统清算。创作这部著作的经验基础应当追溯到他在《莱茵报》时期所从事的斗争。那时,指导他思想的基本理论框架是黑格尔的理性国家概念。与黑格尔不同的是,他认为现实国家还不是完全的理性国家,而理性国家在以报刊为载体的政治批判的推动下必定会最终实现。《莱茵报》的失败使这一愿望落空了,他转向了对黑格尔唯心主义国家观的批判。在《黑格尔法哲学批判》中,对国家与社会相互关系的研究取代了对理性国家与现实国家关系的关注。在国家和社会谁决定谁的问题上,马克思从三个方面对黑格尔的国家观提出了挑战。首先,他从历史观的角度否定了黑格尔把国家理念作为活动主体的唯心主义观点,指出个人和市民社会先于国家而存在,它们才是真正的活动者,国家只是它们的产物。其次,在价值观上,他从人 and 人道主义的原则出发,捍卫了人民主权论,批判了黑格尔的君主主权论。最后,在具体的现实层次上,他否定了黑格尔的各种中介论,论证了普鲁士国家制度的本质

是封建地产所有者的国家。

二 政治解放和人的解放

在《黑格尔法哲学批判》中,马克思作出了不是国家决定市民社会而是市民社会决定国家的结论,把普鲁士国家的现实本质归结为私有财产制度;但是对于“向何处去”的问题,他还没有一个十分明确的看法。马克思试图用民主制取消国家,这一设想实际上是根据古典古代和中世纪的历史现象推导出来的。那时,国家是社会的真实表达,两者没有什么区别。马克思的目的决不是要回复到传统社会,而是希望通过民主制使国家真实地表达现代社会的要求。他引用“现代的法国人”的观点认为“在真正的民主制中政治国家就消失了”。¹⁴在他看来,要达到这一目的就必须实行“无限制的选举权和被选举权”,而一旦取消了政治国家,也就等于取消了市民社会。¹⁵

马克思提出这个观点的国际和国内背景值得注意。当时欧洲和北美没有一个国家真正实行了普选制。如英国下院组阁,而选举下院的选民必须具有一定数量的财产资格。1842年12月的人民宪章要求把选举权和被选举权赋予所有21岁的男性居民。1793年法国宪法取消了消极公民和积极公民的限制,但把妇女排除在外。美国直到1868年才赋予所有21岁的白色男性公民以选举权,在马克思写《黑格尔法哲学批判》时,只有若干州取消了选举权和被选举权的财产资格。至于给黑人、妇女和其他有色人种以选举权,那更是后来的事情,有些甚至是20世纪的事情。因此马克思说,扩大选举权和被选举权是英法两国政治改革的焦点。但是他把这一目标理解为市民社会收回国家权力和两者差别的消

除,则混淆了政治解放和人类解放两个根本不同的目标。现代国家,即与市民社会彻底分离的政治国家,是以私有财产的自由化和非政治化为前提的。普选权意味着私有财产不再作为一种参选资格,它与其说是取消国家的条件,不如说是国家与社会相分离的条件。因为普选权本身不会取消私有财产,只能取消私有财产的政治资格化。

就德国国内而言,普选权的斗争还没有提上政治议程。上一节我们已经指出,当马克思做出“国家制度表现为私有财产的国家制度”的结论时,他所说的国家特指带有封建色彩的普鲁士国家,而私有财产也特指仍然享有世袭政治特权的封建地产。这一政治特权实际上反映了普鲁士国家和市民社会之间的中世纪联系。用代表制和选举制取代地产所有者的政治世袭制等于切断这种联系,推动两者的分离。这个任务也属于政治解放的范畴,但与英法相比,它处在政治解放的起步阶段。

总的来说,当时政治解放在任何一个国家都没有彻底完成。但是另一方面,人类解放的任务已经由社会主义者和共产主义者提出来了。这两个目标到底应该包括哪些不同的内容,彼此又是什么关系,在欧洲进步的思想理论界并不清楚。以德国为例,哲学共产主义者赫斯把人类解放和政治解放看作两条并列的不同道路。他认为,任何政治改革都是治标的办法,这就等于否认了政治解放的意义。而以鲍威尔为代表的“自由人”则把这两个目标都归结为从宗教中解放出来的问题。

马克思在完成《黑格尔法哲学批判》之后开始更深入地考虑这个问题,因为弄清这个问题对于解决“向何处去”至关重要。不过他换了一个角度,不是从私有财产和国家的关系入手,而是从宗教和国家的关系来考虑这个问题,其代表作就是 1843 年 9 月完成的、于第二年发表在《德法年鉴》上的《论犹太人问题》。

在欧洲,犹太人问题是由漫长的历史形成的问题。这个民族原是生活在小亚细亚的一个古老民族,公元70年以后被罗马人驱逐到世界各地,除12世纪初移居中国的少数人被同化外,在世界各国的大多数人虽然已改用当地语言并取得定居国国籍,但仍以犹太教作为维系民族认同的纽带。对犹太人来说,放弃犹太教等于放弃民族特征¹¹⁶;而犹太教又是犹太人独有的民族宗教,不可能发展成为普世宗教。因此在基督教盛行的欧洲中世纪,犹太人长期被排除在政治生活之外,不能封爵也不能占有土地,只能从事商业活动,从而形成了这个民族的经商能力。欧洲资本主义兴起后,犹太人在英法两国逐步获得了政治权利。但是在德国基督教君主立宪制下依然受到宗教的、民族的和政治的歧视。1816年5月4日,普鲁士政府发布命令,不允许犹太人担任公职,“只能在国家中居于从属地位”。¹¹⁷德国有反犹太主义的历史传统,甚至在德国进步势力中也可以看到反犹太主义的影响。

马克思的父亲是犹太人,1824年改信基督教。马克思是在基督教环境下长大的,在他政治批判的早期生涯中没有表现出对宗教问题的强烈兴趣。他反对反犹太主义,支持犹太人的平等要求,但是只让这个问题从属于自由民主派所进行的整个政治斗争。¹¹⁸那么马克思为什么要从犹太人问题入手研究政治解放和人的解放的关系呢?起因是布·鲍威尔的两部著作:《犹太人问题》(1843年布朗施威克版)和《现代犹太人和基督徒获得自由的能力》(载于海尔维格主编1843年在苏黎世和温特图尔出版的文集《来自瑞士的二十一印张》)。还在《莱茵报》时期,马克思就要求“自由人”“更多地联系着对政治状况的批判来批判宗教,而不是联系着对宗教的批判来批判政治状况”。这两篇文章是鲍威尔“联系着对宗教的批判来批判政治状况”的典型作品。

鲍威尔从宗教和无神论哲学的角度,也就是在人类自我意识

的范围内看待犹太人问题。他固守着青年黑格尔派的一种哲学偏见,把各种宗教看作是人类自我意识发展的不同形式,认为犹太教处在较低的发展阶段,而基督教已把自我意识提高到了普遍的水平,¹¹⁹基督教之后便是他所鼓吹的科学批判。在他看来,人类解放就是人类放弃一切形式的宗教,恢复自己的作为人的本质。

从这一形而上学的见解出发,鲍威尔在第一篇文章中认为,犹太人在基督教国家里没有权利要求任何解放。如果要求德国的政治解放,那就应该作为德国人提出要求,如果要求全人类的解放,那就应该作为人提出要求。这两者都要求犹太人放弃犹太教,因为犹太教的本质“不是使他们成为人,而是成为犹太人”。¹²⁰如果犹太人要求同基督教徒的国民享有平等权利,那就是承认基督教国家普遍的奴役制是正当的,而不应该抱怨他们所受的特殊压迫。如果要求国家放弃基督教的偏见,那就必须首先放弃自己的犹太教偏见,否则有什么权利要求别人放弃偏见呢?总之,鲍威尔认为,在基督教国家里,作为犹太人是无法获得解放的,而且只要信仰犹太教,别人也无法解放他们,因为连国家也还没有从基督教中解放出来,怎么解放他们呢?

在第二篇文章中,鲍威尔提出了一个更荒谬的问题:犹太人和基督徒获得解放的能力。他认为,基督徒只要迈出一步,放弃自己的宗教,信奉从基督教“过去的本质的发展中直接产生出来的”科学批判,就能获得解放。而犹太人要走到这一步则困难得多,因为犹太教同这种批判没有的直接的联系,他们“不仅必须抛弃自己的犹太人的本质,而且必须同自己宗教的发展和完成割断联系”。¹²¹

马克思指出:“鲍威尔在这里把犹太人解放的问题变成了纯粹宗教问题。‘谁的福份最大?是犹太人还是基督徒?’”这是一个“神学上的钻牛角尖的问题”。¹²²鲍威尔只在神学中兜圈子,把放弃犹太教和宗教作为解放的条件,“只能说明他毫无批判地把政治解

放和全人类解放混淆起来”。¹²³

马克思认为,首先要搞清犹太人要求的是政治解放,而政治解放并不以消灭宗教为前提,既不要求犹太人放弃犹太教,也不要求一切人放弃宗教。他从世界范围对犹太人问题作了比较。法国还保存着国教的假象,犹太人和国家的关系也保存着神学对立的假象。这是个政治解放不彻底的问题。在北美合众国,犹太人问题“失去了神学的意义,成了真正的世俗问题”,因为国家不再从神学的角度而从政治的角度对待宗教了。只有在基督教德国,犹太人问题才是一个纯粹的神学问题,而这只是因为其国家是基督教国家,而不是政治国家。“在政治解放已经完成的国家,宗教不仅存在,而且表现了生命力和力量。”¹²⁴ 鲍威尔的错误就在于他只着眼于基督教国家,而不是一般国家。他虽然批判宗教,却用宗教来说明历史,把世俗的政治问题变成了神学问题。

马克思提出了一个重要的方法,就是对神学不能像鲍威尔那样,仅从它自身的形式来理解,更不能依据这种理解来解释世俗问题。相反,必须从世俗的角度看待神学。他指出:“相当长的时期以来,人们一直用迷信来说明历史,而我们现在是用历史来说明迷信。在我们看来,政治解放和宗教的关系问题已经成了政治解放和人类解放的问题。”¹²⁵

在鲍威尔看来,在基督教占主导地位的社会,国家必然采取基督教的政治形式,而国家放弃基督教必须以组成国家的人放弃基督教为前提;至于犹太人要获得解放,不仅要放弃犹太教,而且要放弃一切宗教,承认自己是人而不是犹太人,这对于他们是非常困难的。

在这个问题上,马克思从世俗观点出发,把犹太人与基督教国家的冲突看作人与人的冲突,即没有政治权利的人同享有政治特权的人之间的冲突。所谓政治解放就是要求后一部分人放弃政治

特权,而不是要求他们放弃市民社会的特殊性。

他以私有财产的非政治化为例说明这个问题。北美很多州已经取消了选举权和被选举权的财产资格。在这种情况下,一方面国家实现了普遍性,不再是部分人的国家,从而使每个人都成为“人民主权的平等参加者”。另一方面,这种普遍性又要以私有财产的存在为前提,以承认私有财产的社会差别为提前。只有在这些差别存在的条件下,政治国家“才能存在,只有同它这些因素处于对立的状态,它才会感到自己是政治国家,才会实现自己的普遍性”。¹²⁶

马克思指出,市民社会的特殊性和政治国家的普遍性反映了现代人过着双重生活。一种是社会的物质生活,人把自己和他人看作相互利用的工具;另一种是国家的共同体生活,“人把自己看作社会的存在物”。由于这种不同,人的生活便具有双重的矛盾。在社会中,个人是真实的,但过的却不是真正人的生活。人成为“外力随意摆布的玩物”。在国家中,人作为社会存在物,却失去了实在的个人生活,成为“想像中的主权的虚拟的分子;在这里……充满了非实在的普遍性。”¹²⁷

宗教的非政治化与私有财产的非政治化具有相同的性质。马克思从法律形式上作了说明:“人在政治上从宗教解放出来,也就是把宗教从公法范围内驱逐出去,转到私法范围。……人分为公人和私人的这种二重化,宗教从国家向市民社会的转移,这并不是政治解放的一个个别阶段,而是它的完成;因此,政治解放并没有消灭人的实际的宗教观念,而且它也不想消灭这种观念。”¹²⁸

在说明了政治解放的含义之后,马克思又进一步指出,政治解放不等于人类解放。他说:“我们不像鲍威尔那样向犹太人说,你们不先从犹太教彻底解放出来,就不能在政治上得到解放。相反地,我们对他们说,既然你们不必完全和无条件地放弃犹太教,也

可以在政治上获得解放,那就说明,政治解放本身还不是人类解放。如果你们犹太人还没有得到人类解放便要求政治解放,那么这种不彻底性和矛盾就不仅在你们,而且在政治解放的本质和范畴本身。”¹²⁹

鲍威尔认为,犹太人的犹太教本质使他们不能得到人权,也不能给别人以人权。“同样,基督徒作为基督徒也不能给任何人以人权。”¹³⁰实际上他把人权理解为使人结合在一起的权利,即使像基督徒那样得到了公民权利,也不能给别人以人权。按照他的见解,人要获得一般人权,就必须牺牲信仰的特权。

马克思认为,鲍威尔不仅把两种人权混为一谈,而且否认犹太人获得政治解放或公民权利后能够得到人权。他指出,法国人和北美洲人享有的人权“一部分是政治权利,只有同别人一起才能行使的权利。这种权利的内容就是参加……政治共同体,参加国家”。法文是用 *droits du citoyen* 表示的,即公民权利。享有这种权利决不以放弃个人宗教信仰为前提。另一部分权利的法文是 *droits de l'homme*,即一般人权,指人作为市民社会的成员而享有的权利。马克思引用近代法国的人权宣言、法国宪法和美国若干州的宪法说明信仰特权属于一般人权。属于一般人权的还包括自由、平等和安全等。所谓自由,就是“从事一切对别人没有害处的活动的权利”;所谓平等,就是行使这种自由的平等;所谓安全,就是保证市民社会“每个成员的人身、权利和财产不受侵犯”。¹³¹可见,这些权利的核心是自由。而“自由这项人权并不是建立在人与人结合起来的基礎上,而是建立在人与人分离的基础上。……自由这一人权的实际运用就是私有财产这一人权”。¹³²

他指出,人与人的结合不是通过人权而是通过公民权利实现的,而实现公民权的目的则是为了维护人权。马克思引用了 1791 年“人权宣言”第二条和 1793 年“人权宣言”第二条的内容:“一切

政治结合的目的都是为了维护自然的和不可剥夺的人权。”“政府的设立是为了使人能够行使自然的和不可剥夺的权利。”这就说明,公民权或政治权利只是手段,而人权,即自私自利的权利才是目的。

马克思进一步指出,在日常实践中,“自由这一人权一旦和政治生活发生冲突,就不再是权利,而在理论上,政治生活只是人权、个人权利的保证,因此,它一旦和自己的目的即这些人权发生矛盾,就必须被抛弃。但是实践只是例外,理论才是通则。”¹³³这就是说,从长远的观点看,政治生活不是目的,而是现实人权的手段。

但是,为什么通常人们总是本末倒置,把目的当作手段,把手段作为目的,即使致力于政治解放的人也要求个人自由服从于普遍的政治生活呢?马克思认为这个问题不能用人们的错觉来解释,而应当从历史变动的角度来了解政治解放的真实含义。

他作了这样的解释:“政治解放同时也是人民所排斥的那种国家制度即专制权力所依靠的旧社会的解体。政治革命是市民社会的革命。旧社会的性质是什么呢?一句话:封建主义。旧的市民社会直接地具有政治性质,就是说,市民生活的要素,如财产、家庭、劳动方式,已经以领主权、等级和同业公会的形式升为国家生活的要素。它们以这种形式确立了个人和国家整体的关系,就是说,确定了个人的政治地位,即孤立的、脱离社会其他组成部分的地位。因为这种人民生活的组织并没有把财产或劳动升为社会要素,相反地,却把它们同国家整体分离开来,使它们成为社会中的特殊社会。”¹³⁴

值得注意的是,马克思在这里首次对封建社会的要素作了区分,把“财产、家庭、劳动方式”称作“市民生活的要素”,把“领主权、等级和同业公会”当作这些要素的“形式”或“国家生活的要素”。他表达了这样一层意思:在封建制度下,市民生活的要素即财产或

劳动等因受到领主权、等级和同业公会这些形式的束缚和分割,没有成为自由的“社会要素”。另一方面,由于这些形式的存在,一般国家权力也“必然表现为和人民隔离的统治者及其仆从的特殊职能”。¹³⁵这种区分应当看作是比《黑格尔法哲学批判》关于中世纪国家和社会一体化的观点更深刻的认识。它指明了这种旧的一体化本身所包含的矛盾和冲突,指明了在封建共同体中人民和统治者之间以领主权、等级和同业公会这些直接的和特殊的政治生活为纽带。后来,马克思在 1857—1858 年的《经济学手稿》中把这一特点概括为“人的依赖关系”,以示区别资本主义社会的“物的依赖性”。¹³⁶

政治解放的作用和目的就是“摧毁一切等级、公会、行帮和特权,因为这些都是使人民脱离自己政治共同体的各种各样的表现”,也就是说,“消灭了市民社会的政治性质”,使个人成为单纯的市民社会的存在,使市民社会只具有个人意义,使“公共事务本身反而成了每个人的普遍事务,政治职能成了每个人的普遍职能”。“因此,人并没有从宗教中解放出来,他反而取得了宗教自由。他并没有从财产中解放出来,反而取得了财产自由。他并没有从行业的利己主义中解放出来,反而取得了行业自由。”¹³⁷

马克思没有具体地谈到封建社会是怎样解体的,怎样从中世纪的等级制变成专制制度,后来又怎样被现代的各种政治形式所取代,这些都属于需要进一步探讨的问题。但是他表述了市民社会本身的变动决定了人的普遍的政治生活与特殊的社会生活的分离,论证了政治生活最终是为人的社会生活服务的。

另一方面,市民社会不仅是政治革命的前提和基础,而且也是政治革命的界限。马克思说:“政治革命把市民社会分成几个组成部分,但对这些组成部分并没有实行革命和进行批判。它把市民社会,也就是把需要、劳动、私人利益和私人权利看做自己存在的

基础,看做不需要进一步加以阐述的当然前提,所以也就看做自己的自然基础。”¹³⁸

因此,政治解放还不是人的彻底解放,它是有局限性的。在政治解放的状态下,人的存在被分裂了,人格被分裂了,“作为市民社会成员的人是本来的人,这是和 *citoyen*[公民]不同的 *homme*[人],因为他是有感觉的、有个性的、直接存在的人,而政治的人只是抽象的、人为的人,寓言的人,法人。只有利己主义的个人才是现实的人,只有抽象的 *citoyen*[公民]才是真正的人”。¹³⁹

从人格存在的这种分裂出发,马克思提出了人类解放的目标:“只有现实的个人同时也是抽象的公民,并且作为个人,在自己的经验生活、自己的个人劳动、自己的个人关系中间,成为类存在物的时候,只有当人认识到自己的‘原有力量’并把这种力量组织成为社会力量因而不再把社会力量当作政治力量跟自己分开的时候,只有到了那个时候,人类解放才能完成。”¹⁴⁰

当然,这里所作的论述还仅仅是一种抽象的哲学推论。在《论犹太人问题》的第二部分,马克思借宗教问题又进一步探讨了人类解放的具体内容。他联系对现代市民社会状况和政治状况的批判分析了犹太教和基督教的社会基础。

鲍威尔从宗教形式出发,认为犹太教处在人类精神发展的低级阶段,而基督教作为一种普世宗教则处在高级阶段。

由于出发点不同,马克思的观点针锋相对。他认为犹太教的商业精神恰恰反映了现代市民社会的利己主义。“犹太的世俗基础是什么呢?实际需要,自私自利。犹太人的世俗偶像是什么呢?做生意。他们的世俗上帝是什么呢?金钱。”

他把这种利己主义称作“一般性的现代反社会的因素”。金钱使犹太人成了世界势力,“犹太人的实际精神成了基督教各国人民的实际精神”。¹⁴¹这种精神“随着市民社会的完成而达到自己的顶

点;但市民社会只有在基督教世界才能完成。基督教把一切民族的、自然的、道德的、理论的关系变成人的一种外在的东西,因此只有在基督教的统治下,市民社会才能完全从国家生活分离出来,撕毁人的一切类联系,代之以利己主义和自私的需要,把人的世界变成互相隔绝互相敌对的个人的世界。”¹⁴²

既然犹太人的现实本质在市民社会得到了普遍的真正的实现,得到了普遍的世俗的体现,那么只有消灭做生意及其前提,也就说必须摆脱金钱和财产的束缚才能使人类获得最终的解放。“犹太人的社会解放就是社会从犹太中获得解放。”¹⁴³这样,人类解放的内容就被马克思归结为消灭私有财产。

尽管如此,在马克思的论述中,人类解放依然是一个比较抽象的范畴。这一点与政治解放不同。政治解放的经验基础是法国大革命,这场革命及其后果展示了政治解放的目的、方式和过程等几乎全部的内容。而人类解放仅仅停留在哲学推论上,也就是说,它是根据人的本质结合对市民社会的哲学考察做出的一种价值判断。至于这一目标如何达到,依靠什么力量、通过什么手段、以什么形式、在什么历史条件下达到,还缺乏经验的基础。另一方面,马克思的分析还没有深入到现代资本主义经济关系这一层次中。因此,在《论犹太人问题》一文中,马克思只能联系法国革命的历史现象对此作一个大致的设想。概括起来说,就是人类解放仍然必须采取政治革命的形式,但是它的内容与现有的政治革命不同。马克思是这样论述的:

“当然,在政治国家通过暴力从市民社会内部作为政治国家出现的时期,在人类自我解放竭力采取政治自我解放的形式的时期,国家是能够而且也一定会达到废除宗教、消灭宗教的地步的。但这一步,它只有通过那种达到废除私有财产、限定财产最高额、没收财产、实行累进税的办法,通过那种达到消灭生命、走向断头台

的办法,才能做到。当政治生活特别强烈地感觉到自己的力量的时候,它就竭力压制它的前提——市民社会及其因素,使自己成为人的真实的、没有矛盾的类生活。但它只有同自己的生活条件发生暴力矛盾,宣布革命是不停顿的,才能做到这一点,因此,正像战争以和平告终一样,政治戏剧必然要以宗教、私有财产和市民社会的一切因素的恢复而告终。”¹⁴⁴

这个设想在马克思移居巴黎后有了更实在的内容。

三 精神武器和物质武器

1844年2月发表在《德法年鉴》上的第二篇文章《〈黑格尔法哲学批判〉导言》的成文时间晚于《黑格尔法哲学批判》和《论犹太人问题》,写于马克思来巴黎之后,即1843年10月中至12月中。它标志着马克思思想发展的一个新的阶段。为了说明这一点,不妨比较一下这三篇文章的特点和相互关系。

首先,它们都是为解决《莱茵报》停刊后“向何处去”这一主题展开的。在这个大主题下形成了三个分主题。《黑格尔法哲学批判》谈市民社会和政治国家的关系;《论犹太人问题》谈政治解放和人类解放的关系;《〈黑格尔法哲学批判〉导言》谈精神武器和物质武器的结合。其次,它们都采取了哲学批判的形式,就这一点而言,它们与作者在《莱茵报》时期所作的具体的法律—政治批判是不同的。这三篇文章都具有共同点,用马克思自己的话说就是“在批判旧世界中发现新世界”;而《莱茵报》的文章则是希望通过具体的批判来实现国家的理性化。关于马克思在这两个时间段的思想,我们一会儿再做进一步的分析。

现在要说明的问题是,这种较为抽象的哲学批判的形式在

《〈黑格尔法哲学批判〉导言》中已经达到了终点。这篇文章与前两篇的不同之处在于,批判已表现出了抓住真实对象和寻求物质力量支持的强烈意向。它不是针对国家制度的副本——国家哲学和法哲学,也不是针对世俗世界的副本宗教和已堕落为间接支持普鲁士政府反犹太主义的自我意识哲学。它直接针对国家制度,尤其是德国的国家制度。它不是在分析,而是在呐喊:“向德国制度开火!一定要开火!”“它不是要驳倒这个敌人,而是要消灭这个敌人。”“在同这种制度进行的斗争中,批判不是头脑的激情,它是激情的头脑。它不是解剖刀,它是武器。它的对象是自己的敌人,它不是要驳倒这个敌人,而是要消灭这个敌人。”“涉及这个内容的批判是搏斗式的批判;而在搏斗中,问题不在于敌人是否高尚,是否旗鼓相当,是否有趣,问题在于给敌人以打击。”¹⁴⁵

一个月前,马克思在克罗茨纳赫时写到:“要对现存的一切进行无情的批判。”¹⁴⁶现在,他这样表述:“对于这一对象,批判本身不用自己表明什么了,因为它对这一对象已经清清楚楚。批判已经不再是目的本身,而只是一种手段。它的主要情感是愤怒,它的主要工作是揭露。”¹⁴⁷他不再仅仅诉诸批判本身的力量,而是开始诉诸物质力量:“哲学把无产阶级当作自己的物质武器,同样,无产阶级也把哲学当作自己的精神武器……哲学不消灭无产阶级,就不能成为现实;无产阶级不把哲学变成现实,就不能消灭自身”。¹⁴⁸

整篇文章处处使用警句,直书胸臆,一气呵成。这也有别于前两篇文章的风格。它与其说是哲学,不如说是一篇檄文。这种形式在马克思一生的著述中并不多见,只有《共产党宣言》才能胜出它。其实,《〈黑格尔法哲学批判〉导言》也应该当作一篇宣言来看,它是新世界在批判中刚刚显露时发出的战斗号角。它的呼声代表了工人阶级的呐喊,同时也标志着马克思从这时起站到了无产阶级的立场上。

从批判形式看,前两篇文章为《〈黑格尔法哲学批判〉导言》作了理论准备。马克思分析了宗教、国家、社会之间的相互关系,指出宗教社会从世俗社会分离出来的根源在于世俗社会本身的分离,而政治国家从市民社会分离出来的根源则在于市民社会本身的分裂。根据这个观点,马克思提出了政治解放和人类解放两个概念。这实际上是对民主革命和社会主义革命这两种不同性质的革命的最初理解。人类解放在《论犹太人问题》中还比较宽泛,在这篇文章中有了更具体的内容,开始探讨起“德国解放的实际可能性”了。¹⁴⁹

但是,必须指出,这些变化不能单从批判本身的发展来理解。主要原因在于巴黎的政治环境。马克思在德国提出的问题的法国找到了现实的答案。

1843年10月,马克思因《德法年鉴》决定在巴黎出版而移居巴黎。法国是当时欧洲革命的中心,在这里各种形式和性质的阶级斗争开展得如火如荼,而法国的无产阶级在历次革命中所起的作用和他们的历史责任感更使世人瞩目。马克思一到巴黎就跟流亡的德国工人组织“正义者同盟”在当地的领导人以及大多数法国秘密工人团体的领袖建立了联系。他观察了那里的工人运动,研究了当时先进的政治思想。¹⁵⁰在他们身上,马克思亲身感到,1789年和1830年的革命精神在巴黎找到了它的相应基础。

同时,法国的共产主义运动也真实地呈现在马克思面前。欧洲大陆的共产主义最初是以理论的形式出现在著作家们的书本里的,19世纪初发展成流派繁多的思潮。人们一方面把共产主义当作批判私有财产的旗帜,另一方面开始了各种共产主义试验。到了30—40年代,随着无产阶级独立登上政治舞台,一些共产主义流派开始脱离书本、经营、试验的传统轨道,同无产阶级运动接近起来,形成了一种不可忽视的力量。马克思移居巴黎之前对这种

情况是估计不足的,而偏重于批判共产主义流派的空想成分,亦不承认自己是共产主义者。1843年9月马克思在致卢格的信中认为,卡贝等人的共产主义只是一种同私有制相对立而又没有摆脱私有制影响的抽象观念。而傅立叶、蒲鲁东等人的社会主义则只注重人的物质生活,不考虑人的精神生活。

马克思移居巴黎后,由于同工人组织和共产主义者建立了密切联系,他的认识起了变化。当时,法国的共产主义、社会主义正在通过路易·勃朗、卡贝、蒲鲁东等人领导的党派和团体同工人运动日益汇合起来,而正义者同盟则把魏特林的空想共产主义作为自己的旗帜。另外,一些共产主义、社会主义著作家直接就是工人出身。由于这种结合,共产主义越来越由单纯的思潮转化为以工人为主体的现实运动。这一切都大大开阔了马克思的眼界。

《〈黑格尔哲学批判〉导言》就是在这一具体的历史背景下产生的。虽然这篇文章采取了导言的形式,但是因诞生于完全不同的国度和完全不同的历史背景,它前进了一大步,有了质的变化,以至于我们无法把它看作是《黑格尔法哲学批判》的组成部分。实际上,它是一部全新的著作。下面我们来看看这部著作的主要观点。

马克思首先对德国的宗教—哲学批判作了总结。“就德国来说,对宗教的批判基本上已经结束;而对宗教的批判是其他一切批判的前提。”宗教批判的结论是:“人创造了宗教,而不是宗教创造了人。……人不是抽象地蛰居于世界之外的存在物。人就是人的世界,就是人的国家、社会。这个国家、社会产生了宗教,一种颠倒的世界观,因为它们就是颠倒的世界。”因此,现在这个批判必须转入对法和政治的批判。¹⁵¹

对马克思来说,法和政治的批判已不再是《莱茵报》时期的那种批判了。现在,他不再依据法的精神,而是求助于人性,不再局限于德国,而把眼光投向了世界。他站到了法国这样一个社会政

治状况比德国更为发达的层次上,并在这个层次上观察自己的国家,亲身感受到了德国的落后。他把这种差距称作“时代错乱”,指出:“即使对我国当代政治状况的否定,也已经是现代各国的历史废旧物品堆藏室中布满灰尘的史实。……即使我否定了1843年的德国制度,但是按照法国的纪年,我也不会处在1789年,更不会处在当代的焦点。”又说:“我们没有同现代各国一起经历革命,却同它们一起经历复辟。我们经历了复辟,首先是因为其他国家敢于进行革命。”德国曾经有过新教革命的历史,但是现在这种革命精神一蹶不振了。对于德国的落后,马克思抱有一种强烈的紧迫感和民族危机感。尤其使他感到耻辱的是,历史法学派和“好心的……具有自由思想的”自然法学派却怀着德意志民族的自大狂对德国现状百般粉饰。前者“以昨天的卑鄙行为来说明今天的卑鄙行为”,后者“却到我们史前的条顿原始森林中去寻找我们的自由历史”。¹⁵²

尽管德国制度低于历史水平,仍然需要对它进行批判,既为了打击敌人也为了唤起人民。“应当让受现实压迫的人意识到压迫,从而使现实的压迫更加沉重;应当公开耻辱,从而使耻辱更加耻辱”。¹⁵³

这个批判对于现代各国来说也是有意义的。德国旧制度“是现代国家的隐蔽的缺陷,对当代德国政治状况作斗争就是对现代各国的过去作斗争”。¹⁵⁴在英法两国的历史上,旧制度的存在及其灭亡是悲剧性的,而现代德国的旧制度则是在世界历史面前上演喜剧,它也将作为世界历史形态旧制度的最后一个阶段的喜剧死去。“我们现在为德国政治力量争取的也正是这样一个愉快的历史结局。”¹⁵⁵

尽管德国制度低于现代历史水平,但是批判却超出了德国现状,因为它立足于真正的人,把现代的政治社会现实作为自己的批

判对象。例如,“工业以至于整个财富领域对政治领域的关系,是现代主要问题之一”。¹⁵⁶英国和法国涉及的是这个问题的解决,而德国涉及的则是这个问题的出现。德国只能按照自己的发展水平以自己的方式在一定程度上参与这一当代问题。

但是德国也不是样样都落后。马克思在与英法两国的比较中得出了与恩格斯相同的结论:“德国的法哲学和国家哲学是唯一与正式的当代现实保持在同等水平[al pari]上的德国历史。”因此,“批判我们观念历史的遗著[oeuvres posthumes]——哲学的时候,我们的批判恰恰接触到了当代所谓的问题之所在[that is the question]的那些问题的中心。”¹⁵⁷

这一批判将通过把哲学变为现实的方式消灭哲学。在他看来,批判必须从哲学开始,因为这是德国的特点;但是又必须超出哲学,消灭哲学,走向现实,因为只有这样才能使德国赶上时代步伐。“试问:德国能不能实现有原则高度的[à la hauteur des principes]实践,即实现一个不但能把德国提高到现代各国的正式水准,而且提高到这些国家最近的将来要达到的人的高度的革命呢?”¹⁵⁸

马克思的回答是肯定的。首先,批判必须寻求物质力量和群众的支持。“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[ad hominem],就能掌握群众;而理论只要彻底,就能说服人[ad hominem]。所谓彻底,就是抓住事物的根本。但是,人的根本就是人本身。德国理论的彻底性从而其实践能力的明证就是:德国理论是从坚决积极废除宗教出发的。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,从而也归结为这样的绝对命令:必须推翻那些使人成为被侮辱、被奴役、被遗弃和被蔑视的东西的一切关系。”¹⁵⁹

其次,还要具备物质条件:“就是说,革命需要被动因素,需要

物质基础。理论在一个国家实现的程度,总是决定于理论满足这个国家的需要的程度。但是,德国思想的要求和德国现实对这些要求的回答之间有惊人的不一致,与此相反,市民社会和国家之间以及和市民社会本身之间是否有同样的不一致呢?理论需要是否会直接成为实践需要呢?光是思想力求成为现实是不够的,现实本身应当力求趋向思想。”¹⁶⁰

在这里,马克思碰到一个困难:“德国不是和现代各国在同一时候登上政治解放的中间阶梯的……它怎么能一个筋斗[salto mortale]就不仅越过自己本身的障碍,而且同时越过现代各国面临的障碍呢?……彻底的革命只能是彻底需要的革命,而这些彻底需要所应有的前提和基础,看来恰好都不具备。”¹⁶¹

马克思对这个困难是这样解决的。德国集现代文明的缺陷和旧制度的野蛮于一身,因此,“如果不摧毁当代政治的普遍障碍,就不可能摧毁德国特有的障碍。对德国来说,彻底的革命、全人类的解放,不是乌托邦式的梦想,确切地说,部分的纯政治的革命,毫不触犯大厦的革命,才是乌托邦式的梦想。”¹⁶²在这个问题上,由于历史条件不同,法国革命和德国革命在形式上恰好相反。在法国,每个阶级都以社会普遍利益自居,因此革命呈现出一部分一部分进行的戏剧特色,直到由人民中的最后一个阶级来实现人类解放。德国则相反,无产者反对资产者的斗争超过了资产者反对一切旧势力的斗争,当“中间阶级还不敢按自己的观点来表达解放的思想”的时候,“社会形势的发展以及政治理论的进步已经说明这种观点本身陈旧过时了”。因此,革命将表现出史诗般的特色。“在法国,部分解放是普遍解放的基础。在德国,普遍解放是任何部分解放的必要条件。”¹⁶³

尽管采取不同的形式,最后的解放必定是人类的解放,必须由无产阶级来承担。马克思把法国无产阶级看作是人民中的一个阶

级,而把德国无产阶级看作“一个并非市民社会阶级的市民社会阶级”。德国无产阶级不仅没有社会权利,也没有政治权利。因此,“它不能再求助于历史的权利,而只能求助于人的权利,它不是同德国国家制度的后果处于片面的对立,而是同这种制度的前提处于全面的对立”,它“若不从其他一切社会领域解放出来从而解放其他一切社会领域就不能解放自己”,因为“它表明人的完全丧失,并因而只有通过人的完全回复才能回复自己本身”。¹⁶⁴

马克思把德国解放的实际希望寄托于德国无产阶级。这就是说,只有无产阶级才能救德国,使德国摆脱落后面貌。他的结论是:“德国唯一实际可能的解放是从以宣布人是人的最高本质这个理论为立足点的解放。……德国人的解放就是人的解放。这个解放的头脑是哲学,它的心脏是无产阶级。哲学不消灭无产阶级,就不能成为现实;无产阶级不把哲学变成现实,就不可能消灭自身。”¹⁶⁵

马克思在这篇文章中提出了许多具有深远历史影响的观点。其中最重要的一点就是把无产阶级作为改变世界的物质力量。

此外,他还重点探讨了落后国家如何通过无产阶级革命赶上先进国家这一使今天中国读者感兴趣的问题。如果考虑到这个观点 1843 年就形成了,那么,我们应该相信,马克思后来强调的无产阶级革命只能首先在几个先进国家爆发这一著名论断只具有相对意义,也就是说,这是一个基于 1871 年巴黎无产阶级革命具体情况的论断。同样可以理解的是,马克思晚年和恩格斯为什么会根据俄国革命形势的发展在《〈共产党宣言〉1882 年俄文版序言》中曾设想俄国革命可能“成为西方无产阶级革命的信号”。¹⁶⁶

值得注意的是,马克思在《〈黑格尔法哲学批判〉导言》中认为,德国将通过无产阶级革命实现超长发展的论断,以这样一个条件为前提:旧制度的德国不是孤立的存在,而是与先进国家同时存在

并且相互影响的。同样,1881年,马克思在回复俄国革命者查苏利奇的信中指出,在一定的历史条件下,“俄国可以不通过资本主义制度的卡夫丁峡谷,而把资本主义制度的一切肯定的成就用到公社中来。”这个条件是什么呢?也是马克思反复强调的公社“和控制着世界市场的西方生产同时存在”,“不是脱离现代世界孤立生存的”这一条件。¹⁶⁷

在《〈黑格尔法哲学批判〉导言》中,马克思所论述的德国无产阶级的形成特点也隐含着先进国家的影响。他说:“德国无产阶级只是通过兴起的工业运动才开始形成的;因为组成无产阶级的不是自然形成的而是人工制造的贫民,不是在社会的重担下机械地压出来的而是由于社会的急剧解体、特别是由于中间等级的解体而产生的群众,虽然不言而喻,自然形成的贫民和基督教日耳曼的农奴也正在逐渐跨入无产阶级的行列。”¹⁶⁸这一段话中的“自然形成”和“人工制造”被打上着重号加以强调,显然是相对于英国和法国工人阶级的形成而言的。而德国的工业运动则是在英国产业革命的压力下通过保护关税和贸易限制制度发展起来的。在读到这段话时,我们可以联想到本世纪30年代末毛泽东对中国无产阶级特点所作的类似分析,如他们受压迫最重,与农民有着天然的联系等。¹⁶⁹显然,《〈黑格尔法哲学批判〉导言》对德国革命的分析是马克思关于落后国家革命理论的最初蓝本。他关于落后国家如何进行革命、在什么历史条件下通过革命赶超发达国家的论述,无疑对于我们今天认识中国革命和建设的道路仍具有重要意义。

这篇文章也存在一些局限。除了整个论述比较抽象的一般缺陷外,在涉及德国革命道路这一具体问题时,没有把民主革命和社会主义革命加以区分。德国革命必须由无产阶级承担无疑是一个科学的论断。但是这场革命是否一开始就表现为人类解放?这个问题是在唯物史观创立之后才得到解决的。

《黑格尔法哲学批判》、《论犹太人问题》和《〈黑格尔法哲学批判〉导言》三篇文章同马克思在《莱茵报》时期写的文章明显不同。在《莱茵报》时期,他关注的是新闻检查制度、林木盗窃法、婚姻法和等级会议等具体的、甚至是专业性的法律和政治问题。而在书斋中写出的这三篇文章谈的都是哲学层次的较为抽象的问题。这种哲学层次的研究,对于超出过去仅从现存国家制度范围内或者至多从理性国家范围内思考问题的思想束缚,是绝对必要的。这种研究,对马克思个人来说,实际上是一次重要的思想解放过程。虽然形式是抽象的,但它具有更加现实的内容。通过这一研究,马克思不再纠缠现存国家制度的后果,把批判的对象指向了这一制度的前提,这就为他从一个全新角度、在更加彻底的立场上重新介入社会舞台作了充分的理论准备。尤其最后一篇文章表明,马克思甚至不再借助费尔巴哈的人道主义来认识或解释历史和现实,他已采取了无产阶级的人道主义和人道的共产主义立场。虽然在理论方面还有大量的工作要做,但是他渴望投入实际的战斗;他身居海外,却时刻关心国内发生的一切,决不放过每一次介入现实斗争的机会。

这个机会在《德法年鉴》出版几个月后终于来了。1844年6月在德国西里西亚发生了织工反对资产阶级的工人起义。这次起义虽然失败了,但是印证了马克思关于德国无产阶级将在德国解放过程中起主导作用的观点。1844年7月31日,马克思写了《评“普鲁士人”的“普鲁士国王和社会改革”》一文,文章发表在8月7日和10日在巴黎出版的《前进报》上。马克思在文中反驳了化名“普鲁士人”的卢格的观点,对西里西亚工人起义的原因和性质作了分析。

这篇文章表明,在如何看待无产阶级的问题上马克思与卢格最终决裂了。西里西亚起义发生后,卢格在《前进报》上撰文,从抽

象的人道主义和政治自由主义的立场出发,以教训的口气对国王、资产阶级和起义工人三方进行了指责。他认为,起义没有使国王感到恐惧,因为国王把起义的原因——贫困归咎于行政机关或慈善机关办事不力,没有看到“贫困是整个文明世界的祸害”。卢格把国王对贫困原因所作的曲解说成是“像德国这样的非政治的国家”的特点。而资产阶级也完全不懂得西里西亚起义的普遍意义。至于工人,“除了自己的家庭、自己的工厂、自己住的那个地区以外,什么都看不见”,起义是盲目的、不理智的,缺乏“政治精神”,而“社会革命没有政治精神(就是说没有从整体观点出发的具有组织力量的思想)是不可能的”。¹⁷⁰

马克思对此进行了一一批驳。他研究了整个事件的发生过程,对德国的各阶级和政治状况做出了比《〈黑格尔法哲学批判〉导言》更为具体的阶级分析。首先,他指出,织工起义所以没有引起国王特别的恐惧,是因为:“起义所直接反对的不是普鲁士国王,而是资产阶级。作为一个贵族和专制君主,普鲁士国王是不会喜欢资产阶级的;资产阶级由于同无产阶级的关系紧张和尖锐而变得更加驯服和软弱,这种情况更不可能使普鲁士国王害怕。……普鲁士国王作为一个政治家来看,在政治上他是和自由主义直接对立的。国王还很少感觉到无产阶级是自己的敌人,同样,无产阶级也很少感觉到国王是自己的敌人。无产阶级只有在已经相当强大的情况下,才会压倒所有其他的不满情绪和政治对立,而使一切政治上的敌视都集中到自己身上来。”¹⁷¹

其次,马克思指出,把贫困原因归咎于政治和行政措施不力不仅仅是德国这样的非政治国家才有的特点,在作为政治国家的英国和法国,资产阶级同样把赤贫现象归咎于政治。如托利党认为,这种现象的根源在于自由主义、竞争和过度的工厂制度;而辉格党则将其归之于在地产上的垄断和妨碍谷物输入的法律。因此,英

国历来都是企图采取行政和慈善措施来对付赤贫的,如颁布济贫法,从中央到地方成立管理济贫捐赠的机关(多达 500 个),每个地方机构工作人员至少有 12 名。这些机构掌握的资金几乎等于法国花费在军事机构上的款项。此外还有济贫院或习艺所等专门收容穷人的慈善机构。“英国可以说是为了对付赤贫现象而进行大规模政治活动的唯一的一个国家。”¹⁷²但是,英国的贫困不仅没有减少,反而普遍化了。最初,英国是想通过慈善事业和行政措施消灭贫困,“后来它也并没有看出赤贫现象的迅速发展乃是现代工业的必然后果,相反地,它认为这是英国济贫捐的后果。普遍的贫困在它看来只不过是英国立法的局部问题。从前人们用慈善事业不够来解释的现象,现在开始用慈善事业过多来解释了。最后,人们把贫困看做穷人自己的罪过,穷人因此应该受到惩罚。”¹⁷³赤贫现象在发展过程中变成了全国的制度。行政机关的任务不再是消灭赤贫,而是在维持赤贫的纪律,清理有碍观瞻的地方。

卢格以为只要一道行政命令就可以消灭贫困。马克思以讥讽的口气写到:“这位大英雄以罕有的天真口吻这样喊到——‘为什么普鲁士国王不立刻下令教养所有被遗弃的儿童呢?’”他举法国为例,指出 1808 年拿破仑曾下令一个月内消灭赤贫,不过是成立了济贫所,到那里去的贫民全都是经过了违警法庭的判决。“国民公会是政治动力、政治势力和政治理智的顶点”,它经过认真研究也做出过消灭赤贫的决议,但是仅一年就被饥饿的妇女包围了。¹⁷⁴

马克思写到:“‘普鲁士人’懂得不懂得在这种情况下普鲁士国王应该下什么样的令呢?恰好就是下消灭无产阶级的令。要教养儿童就必须养活他们,使他们不必自己谋生。养活和教育无产阶级的整个年轻一代,这就意味着消灭无产阶级和赤贫现象。”¹⁷⁵

该用的措施都用了,国家能不能采取其他办法呢?马克思指出,国家不会采取否定自己的办法:“国家永远也不会认为社会疾

苦的根源在于‘国家和社会结构’。凡是有政党存在的地方，每一个政党都认为一切祸害的根源就在于执政的是别的和它敌对的政党而不是它自己。连激进的和革命的政治活动家也不是在国家的实质中去寻找祸害的根源，而是在现存的某种国家形式中去寻找；他们要用别种国家形式来代替这种国家形式……国家一方面承认社会疾苦的存在，另一方面却把社会疾苦的原因不是归咎于任何人类力量都不能消灭的自然规律，就是归咎于不依赖于国家的私人生活，或者归咎于应由国家行政机关负责的不妥当的措施。”¹⁷⁶

在马克思看来，贫困是现代工业发展和私有财产的必然后果，要克服消除贫困的意图和它的手段之间的矛盾，“国家就必须消灭自己，因为国家本身就是以这个矛盾为基础的。国家是建筑在社会生活和私人生活之间的矛盾上，建筑在公共利益和私人利益之间的矛盾上的……这种市民生活、这种私有制、这种商业、这种工业、这种各个市民集团间的相互掠夺——这一切现象的反社会本性所引起的后果就是使行政机关的无能为力成了一个自然规律……这种市民社会的奴隶制是现代国家借以存在的天然基础，正如奴隶占有制的市民社会是古代国家借以存在的天然基础一样……现代国家要消灭自己的行政机关的无能，就必须消灭现在的私人生活。而要消灭私人生活，国家就必须消灭自己，因为国家纯粹是作为私人生活的对立物而存在的。但是没有一个有生命的存在物会在本身的生活原理中，在本身的生活实质中去寻找自己缺点的根源；每一个有生命的存在物都是在自己生活范围以外的环境中去寻找这个根源。自杀是违反自然的。”¹⁷⁷

卢格认为：“政治理智定会发现德国社会贫困的根源。”¹⁷⁸马克思指出：“政治理智之所以为政治理智，就因为它是在政治范围以内思索的。它越敏锐，越活跃，就越没有能力去理解社会疾苦。”马克思把法国革命称作“典型的政治理智时代”。当时罗伯斯庇尔不

去寻找社会缺陷的根源,而把大贫和大富仅仅看做纯粹民主的障碍,想建立一种普遍的斯巴达式的朴素生活。马克思写到:“可见,政治理智越是片面,因而越是成熟,它就越相信意志是万能的,就越分不清意志的自然界限和精神界限,因而也就越不能发现社会疾苦的根源。”¹⁷⁹

第三,关于德国资产阶级,马克思也作了评论。他认为,他们实际上已经意识到了贫困具有普遍意义。在许多城市里,师傅在想办法和帮工建立共同的联合会。资产阶级的报刊登满了关于劳动组织和社会改革的文章、对独占和竞争的批评等。“这一切都是工人运动的结果。”¹⁸⁰

最后,马克思特别谈到德国的无产阶级。如果再读一下一年前马克思在《莱茵报》停刊后给卢格的信,我们会感到,他当时尽管不同意卢格对德国前途所抱的悲观观点,但是他的鼓励规劝之辞也仅仅是寄希望于人民的耻辱感,期盼着唤醒庸人的自尊心。而现在,当他发现了无产阶级的历史作用,并且这种历史作用立刻被西里西亚织工起义证明了的时候,这种孤独的情绪就一扫而光了。他对德国无产阶级作了极高的评价,认为与英国和法国工人相比,他们的突出特点就是“具有如此的理论性和自觉性”。又说:“德国无产阶级是欧洲无产阶级的理论家,正如同英国无产阶级是它的经济学家,法国无产阶级是它的政治家一样。”“西里西亚起义一开始就恰好做到了法国和英国工人在起义结束时才做到的事,那就是意识到无产阶级的本质”。¹⁸¹ 1831年和1834年法国里昂工人在起义时以为自己追求的只是政治目的,以为自己只是共和国的战士,可是事实上他们却是社会主义的战士。而西里西亚织工一开始就明白这一点。

马克思特别提到了裁缝魏特林的共产主义著作:“谈到德国工人总的文化、知识的水平或者他们的接受文化、知识的能力,那我

就提醒读者注意魏特林的天才著作,不管这些著作在论述的技巧方面如何不如蒲鲁东,但在理论方面有很多地方却胜过他。资产阶级及其哲学家和科学家哪里有一部论述资产阶级解放(政治解放)的著作能和魏特林的《和谐与自由的保证》一书媲美呢?只要把德国的政治论著中的那种俗不可耐畏首畏尾的平庸气拿来和德国工人的这种史无前例光辉灿烂的处女作比较一下,只要把无产阶级巨大的童鞋拿来和德国资产阶级的矮小的政治烂鞋比较一下,我们就能够预言德国的灰姑娘将来必然长成一个大力士。”¹⁸²

马克思发挥了《〈黑格尔法哲学批判〉导言》中关于德国解放必然表现为普遍解放的观点。他说,由于无产阶级能力强,德国进行社会革命的能力是典型的,而资产阶级的无能则导致了德国在政治革命方面的无能。因此,“一个哲学的民族只有在社会主义里面才能找到适合于它的实践,因而也只有在无产阶级身上才能找到解放自己的积极因素。”¹⁸³

卢格把起义说成是工人不幸离开共同体而孤立的起义。对此,马克思指出,任何起义都是以人们不幸离开共同体为前提的。共同体有两种,一种政治共同体,1789年法国革命的任务恰好就是消灭离开这种共同体的孤立状态。而德国工人离开的共同体是社会共同体,其现实性和规模都完全不同于政治共同体。“工人自己的劳动迫使他离开的那个共同体就是生活本身,也就是物质生活和精神生活、人的道德、人的活动、人的快乐、人的实质。人的实质也就是人的真正的共同体。离开这种实质而不幸孤立,远比离开政治共同体而孤立更加广泛、更加难忍、更加可怕、更加充满矛盾。”因此,消灭这种孤立状态的起义无论带有怎样的局部性,它都包含着普遍的精神,而声势最浩大的最普遍的政治起义却包藏着某些利己主义的狭隘性质。¹⁸⁴

至于说工人起义没有政治精神,缺乏整体思想,那只是因为,

这种政治精神和整体思想的观点不过是国家的抽象的整体观点，它是以脱离真正的社会生活为前提的。具有这种政治精神的革命不过是“靠着牺牲社会本身的利益，在社会上组织了一个统治阶层出来”。而工人则具有另外一种整体观点和政治精神，即社会革命的观点和精神。社会革命是人对非人生活的抗议，“它是从各个真正的个人观点出发的，那个离开了个人就会引起他反抗的共同体才是人的真正的共同体，是人的实质”。¹⁸⁵

马克思在这里揭示了无产阶级革命和资产阶级革命根本不同的性质和特点，说明了卢格所谓的政治精神和整体思想其实是资产阶级的精神和思想。如果从一般的观点看，那么也可以说，“每一次革命都破坏旧社会，所以它是社会的。每一次革命都推翻旧政权，所以它具有政治性。……一般的革命——推翻现政权和破坏旧关系——是政治行为。而社会主义不通过革命是不可能实现的。社会主义需要这种政治行为，因为它需要消灭和破坏旧的东西。但是，只要它的组织活动在哪里开始，它的自我目的，即它的精神在哪里显露出来，社会主义也就在哪里抛弃了政治的外壳。”¹⁸⁶

“在批判旧世界中发现新世界”以发现无产阶级的历史使命而告一段落。从1844年年中起，马克思的理论研究转入了一个全新的知识领域——经济学。

注 释

1 《马克思恩格斯选集》第2版第2卷第32页。

2 马克思：“随导言之后将要作的探讨……首先不是联系原本，而是联系副本即联系德国的国家哲学和法哲学来进行的，其所以如此，正是因为这一探讨是联系德国进行的。”《马克思恩格斯选集》第2版第1卷第2页。

- 3 《马克思恩格斯选集》第2版第1卷第8—9页。
- 4 黑格尔：《法哲学原理》，商务印书馆1995年版序言第11页。
- 5 黑格尔：《法哲学原理》，商务印书馆1995年版序言第8页。
- 6 《马克思恩格斯选集》第2版第1卷第779页。
- 7 《马克思恩格斯全集》第1版第27卷第421页。
- 8 1842年3月20日马克思致卢格：“因此，在这种情况下，我不能为最近这一期《轶文集》寄去黑格尔法哲学批判了（因为这篇文章也是为《末日的宣告》写的）。”《马克思恩格斯全集》第1版第27卷第424页。
- 9 马克思：“你们要求人们必须从现实的生活胚芽出发，可是你们忘了德国人民现实的生活胚芽一向都只是在他们的脑壳里萌生的。一句话，你们不使哲学成为现实，就不能够消灭哲学。”《马克思恩格斯选集》第2版第1卷第8页。
- 10 《马克思恩格斯选集》第2版第1卷第8页。“起源于哲学的理论政治派”大概暗指卢格、赫斯等人。卢格曾说：“哲学就是自由并且能产生自由，而我们所理解的自由是真正人的自由，即政治的自由。”见奥古斯特·科尔纽：《马克思恩格斯传》，三联书店1963年版第1卷第556—557页脚注53。
- 11 黑格尔：《法哲学原理》，商务印书馆1995年版第111页。
- 12 黑格尔也承认，“道德和伦理在习惯上几乎是当作同义词来用”，但是他出于构建体系的需要“仍然不妨把既经成为不同的用语对不同的概念来加以使用”。黑格尔：《法哲学原理》，商务印书馆1982年版第42页。
- 13 第33节附释：“确定本书划分的原则同样是被预先假定着的。我们也可以把划分看作本书各部分的历史的预告，因为各个阶段必然是作为理念发展的环节而从内容的本性中产生自己的。”黑格尔：《法哲学原理》，商务印书馆1995年版第42页。
- 14 黑格尔：《法哲学原理》，商务印书馆1995年版第43页。
- 15 黑格尔：《法哲学原理》，商务印书馆1995年版第261页。
- 16 《马克思恩格斯全集》第1版第1卷第252—253页。
- 17 《马克思恩格斯全集》第1版第1卷第251页。
- 18 第262节：“现实的理念，即精神，把自己分为自己概念的两个理想性的领域……目的是要超出这两个领域的理想性而成为自为的现实精神。”黑格

- 尔:《法哲学原理》,商务印书馆 1995 年第 263 页。
- 19 黑格尔:《法哲学原理》,商务印书馆 1995 年版第 268 页。
- 20 《马克思恩格斯全集》第 1 版第 1 卷第 256 页。
- 21 第 267 节:“理想性中的必然性就是理念内部自身的发展;作为主观的实体性,这种必然性是政治情绪;作为客观的实体性则不同,它是国家的机体,即真正的政治国家和国家制度。”黑格尔:《法哲学原理》,商务印书馆 1995 年版第 266 页。
- 22 《马克思恩格斯全集》第 1 版第 1 卷第 256 页。
- 23 《马克思恩格斯全集》第 1 版第 1 卷第 259 页。
- 24 《马克思恩格斯全集》第 1 版第 1 卷第 257—258 页。
- 25 《马克思恩格斯全集》第 1 版第 1 卷第 250 页。
- 26 黑格尔在做完三步论证后对国家目的作了如下规定:“因此国家知道它希求什么,知道在它的普遍性中作为被思考的东西的自己希求的对象;因此,国家是依照那已被意识目的和认识了的基本原理并且是根据那不只是自在的而且是被意识到的规律行动的;又因为国家活动的对象是现存的环境和关系,所以它是根据对它们的一定认识而行动的。”黑格尔:《法哲学原理》,商务印书馆 1995 年版第 269 页。
- 27 《马克思恩格斯全集》第 1 版第 1 卷第 260 页。
- 28 《马克思恩格斯全集》第 1 版第 1 卷第 261 页。
- 29 马克思:“既然黑格尔的出发点是被他当作主体、当作现实本质的‘理念’或‘实体’,现实的主体就只能是抽象谓语的最后一谓语。”《马克思恩格斯全集》第 1 版第 1 卷第 263 页。
- 30 马克思:“具体的内容即现实的规定成了形式上的东西,而完全抽象的形式的规定则成了具体的内容。国家的各种规定的实质并不在于这些规定是国家的规定,而在于这些规定在其最抽象的形式中可以被看作逻辑的形而上学的规定。在这里,注意的中心不是法哲学,而是逻辑学。在这里,哲学的工作不是使思维体现在政治规定中,而是使现存的政治规定化为乌有,变成抽象的思想。在这里具有哲学意义的不是事物本身的逻辑,而是逻辑本身的事物。不是用逻辑来论证国家,而是用国家来论证逻辑。”《马克思恩格斯全集》第 1 版第 1 卷第 263 页。

- 31 《马克思恩格斯全集》第1版第1卷第261页。
- 32 《马克思恩格斯全集》第1版第1卷第267页。
- 33 第273节附释：“国家成长为君主立宪制乃是现代的成就。”（黑格尔：《法哲学原理》，商务印书馆1995年版第287页）黑格尔所谓的君主立宪制主要指德国。当时，英法两国也实行君主立宪制，但国家性质要比德国进步。黑格尔对这一差别视而不见。
- 34 黑格尔：《法哲学原理》，商务印书馆1995年版第272节第283—284页。
- 35 在第273节附释中，黑格尔反驳了依统治者人数区分不同政体的古典论，关于君主立宪制包含君主、贵族和民主三种成分的要素论和费希特的权力制衡论等，认为这些观点都是肤浅的，没有反映事物的本质或概念（见黑格尔：《法哲学原理》，商务印书馆1995年版第287—289页）。马克思在一定程度上肯定了这一观点：“黑格尔的独到之处只在于他使行政、警察、审判三权协调一致，而通常总是把行政权和审判权看成对立的東西。”（《马克思恩格斯全集》第1版第1卷第295页）
- 36 黑格尔：《法哲学原理》，商务印书馆1995年版第273节第291页。
- 37 《马克思恩格斯全集》第1版第1卷第267页。
- 38 黑格尔：《法哲学原理》，商务印书馆1995年版第291页。
- 39 《马克思恩格斯全集》第1版第1卷第268页。
- 40 《马克思恩格斯全集》第1版第1卷第268页。
- 41 黑格尔：《法哲学原理》，商务印书馆1995年版第293页。
- 42 《马克思恩格斯全集》第1版第1卷第270页。
- 43 黑格尔：《法哲学原理》，商务印书馆1995年版第298页。
- 44 《马克思恩格斯全集》第1版第1卷第279—280页。黑格尔对君主主权作了如下神秘主义的虚构。第278节附释：“君主这一概念不是派生的，而是绝对地起源于自身的。最符合这个概念的观念，就是把君主权看成以神的权威为基础的东西，因为这个观念包含了君主权的绝对性的思想。……而哲学考察的任务就在于理解这种神物。”黑格尔从整体国家来理解王权这个神物。他在第275节中说，王权包括整体的所有三个环节：制度和法律的普遍性，特殊对普遍的谘议关系即官僚机构和君主的最后决断。他把最后决断作为其他环节的开端和归宿。第278节附释说，人格在国家

生活中上升为国家人格,而“国家人格只有作为一个人,作为君主才是现实的”。在黑格尔学说中,人格和国家人格不是指人,是指概念本身,而人是这个概念的产物。第280节又说,君主作为国家意志或国家人格的最后实现是通过直接的自然方式产生出来的,“是由于肉体的出生”。见黑格尔:《法哲学原理》,商务印书馆1995年版第297、292、296和301页。

45 《马克思恩格斯全集》第1版第1卷第281页。

46 《马克思恩格斯全集》第1版第1卷第280页。

47 《马克思恩格斯全集》第1版第1卷第280—281页。

48 《马克思恩格斯全集》第1版第1卷第280—282页。

49 黑格尔:《法哲学原理》,商务印书馆1995年版第260节补充第2601—261页。

50 《马克思恩格斯全集》第1版第1卷第284、285页。

51 《马克思恩格斯全集》第1版第1卷第283页。

52 《马克思恩格斯全集》第1版第1卷第283页。

53 《马克思恩格斯全集》第1版第1卷第283—284页。

54 《马克思恩格斯全集》第1版第1卷第282页。

55 《马克思恩格斯全集》第1版第1卷第283页。

56 黑格尔:《法哲学原理》,商务印书馆1995年版第315页。

57 《马克思恩格斯全集》第1版第1卷第312页。

58 黑格尔:《法哲学原理》,商务印书馆1995年版第315页。

59 《马克思恩格斯全集》第1版第1卷第312页。

60 《马克思恩格斯全集》第1版第1卷第313页。

61 《马克思恩格斯全集》第1版第1卷第313—314页。

62 《马克思恩格斯全集》第1版第1卷第314页。

63 《马克思恩格斯全集》第1版第1卷第312页。

64 《马克思恩格斯全集》第1版第1卷第315页。

65 《马克思恩格斯全集》第1版第1卷第312页。

66 《马克思恩格斯全集》第1版第1卷第316页。

67 《马克思恩格斯全集》第1版第1卷第315页。

68 《马克思恩格斯全集》第1版第1卷第315—316页。

69 《马克思恩格斯全集》第1版第1卷第315页。

70 “德意志浪漫主义思想运动是作为与启蒙运动和古典主义相对立的思潮发展起来的……这一文学流派的代表把自己看作是个人的世界主义者，首先竭力颂扬自由和自然。随着他们的思想被用于国家和法律，浪漫主义者不久便坚信：根据他们对有机发展的信仰——归根结底一切理性都源于这一有机发展——国家和法律也来源于自然和人民的发展，因而它们是它们本质的组成部分。”迪特尔·拉夫：《德意志史》中文版波恩 Inter Nationes 出版社 1985 年第 48 页。

71 黑格尔：《法哲学原理》，商务印书馆 1995 年版第 309 页。

72 黑格尔：“人只有在国家中才有合理的存在。人之所以为人均须归于国家；人只有在国家中始有其本质。人所具的一切价值及所有精神现实均通过国家始能取得……国家非为国民而存在；不妨说，国家即目的，而国民乃其工具而已。”约瑟夫·鲍施：《世界史》第 4 卷，苏黎士斯图加特 1966 年版第 126 页（Joseph Boesch, Weltgeschichtshte Bd. 4, Zürich, Stuttgart, 1966, P. 126）

73 黑格尔：《法哲学原理》，商务印书馆 1995 年第 322 页。

74 黑格尔：《法哲学原理》，商务印书馆 1995 年第 321 页。

75 马克思：“对现代国家制度的真正哲学的批判，不仅要揭露这种制度实际存在的矛盾，而且要解释这些矛盾；真正哲学的批判要理解这些矛盾的根源和必然性，从它们的特殊意义上来把握它们。但是，这种理解不在于像黑格尔所想象的那样到处去寻找逻辑概念的规定，而在于把握特殊对象的特殊逻辑。”“立宪国家是这样一种国家，在这种国家里国家的利益作为人民的真正利益，只是在形式上存在，但是作为一定的形式，它又和真正的国家并存。于是，国家的利益在形式上又重新作为人民的利益而获得了现实性，但它所应该有的也正好只是这种形式的现实性而已。”《马克思恩格斯全集》第 1 版第 1 卷第 359, 325—326 页。

76 黑格尔：《法哲学原理》，商务印书馆 1995 年版第 287 节第 308 页。

77 黑格尔：《法哲学原理》，商务印书馆 1995 年版第 288 节第 309 页。

78 黑格尔：《法哲学原理》，商务印书馆 1995 年版第 293 节第 312 页、第 289 节 309 页。

- 79 黑格尔:《法哲学原理》,商务印书馆 1995 年版第 291—297 节第 311—315 页。
- 80 《马克思恩格斯全集》第 1 版第 1 卷第 298、295、299 页。
- 81 《马克思恩格斯全集》第 1 版第 1 卷第 311 页。
- 82 黑格尔:《法哲学原理》,商务印书馆 1995 年版第 289 第 309 页。
- 83 《马克思恩格斯全集》第 1 版第 1 卷第 296 页。
- 84 《马克思恩格斯全集》第 1 版第 1 卷第 305、295 页。
- 85 《马克思恩格斯全集》第 1 版第 1 卷第 305 页。
- 86 《马克思恩格斯全集》第 1 版第 1 卷第 300—301 页。
- 87 《马克思恩格斯全集》第 1 版第 1 卷第 300 页。
- 88 《马克思恩格斯全集》第 1 版第 1 卷第 301 页。
- 89 《马克思恩格斯全集》第 1 版第 1 卷第 302 页。
- 90 《马克思恩格斯全集》第 1 版第 1 卷第 303 页。
- 91 《马克思恩格斯全集》第 1 版第 1 卷第 307 页。
- 92 《马克思恩格斯全集》第 1 版第 1 卷第 309 页。
- 93 《马克思恩格斯全集》第 1 版第 1 卷第 310 页。
- 94 《马克思恩格斯全集》第 1 版第 1 卷第 311 页。
- 95 马克思:“普遍利益在实际上而不只是(像黑格尔所想象的那样)在思想上、在抽象概念中成为特殊利益,才能铲除官僚政治;而这又只有在特殊利益在实际上成为普遍利益时才有可能。”《马克思恩格斯全集》第 1 版第 1 卷第 303 页。
- 96 黑格尔:《法哲学原理》,商务印书馆 1995 年版第 300 节第 318 页。
- 97 黑格尔:《法哲学原理》,商务印书馆 1995 年版第 297 节补充第 315 页。
- 98 黑格尔:《法哲学原理》,商务印书馆 1995 年版第 303 页第 322 页。
- 99 黑格尔:《法哲学原理》,商务印书馆 1995 年版第 306 节补充第 325 页。
- 100 黑格尔:《法哲学原理》,商务印书馆 1995 年版第 308 节第 325 页。
- 101 黑格尔:《法哲学原理》,商务印书馆 1995 年版第 308 节第 326 页。
- 102 黑格尔:《法哲学原理》,商务印书馆 1995 年版第 303 节第 322 页。
- 103 《马克思恩格斯全集》第 1 版第 1 卷第 358 页。
- 104 马克思:“黑格尔把等级要素变成了分离的表现,但同时,这一要素又应

当是并不存在的同一的代表者。黑格尔知道市民社会和政治国家之间存在着分离,但是他却希望国家的统一能表现在国家内部,而且要实现这一点,市民社会各等级就必须同时构成立法社会的等级要素。”《马克思恩格斯全集》第1版第1卷第336—337页。

105 《马克思恩格斯全集》第1版第1卷第334页。

106 《马克思恩格斯全集》第1版第1卷第358页。

107 《马克思恩格斯全集》第1版第1卷第367—368页。

108 黑格尔:《法哲学原理》,商务印书馆1995年版第325页。

109 《马克思恩格斯全集》第1版第1卷第367—368页。

110 《马克思恩格斯全集》第1版第1卷第378—379页。

111 《马克思恩格斯全集》第1版第1卷第380页。

112 《马克思恩格斯全集》第1版第1卷第382—383页。

113 《马克思恩格斯全集》第1版第1卷第396页。

114 《马克思恩格斯全集》第1版第1卷第282页。

115 《马克思恩格斯全集》第1版第1卷第396页。

116 对当时的犹太人来说,放弃犹太教就等于不再认同自己是犹太人。因此,有犹太血统的马克思从来不认为自己是犹太人。

117 奥古斯特·科尔纽:《马克思恩格斯传》,三联书店1963年版第1卷第561页。

118 1842年8月25日马克思致信奥本海姆:“请您把海尔梅斯所有反对犹太人的文章都寄来,然后,我尽可能快地给您寄一篇文章,即使不能彻底解决这个问题,也要把它纳入另一轨道。”1843年3月13日致信卢格:“本地的犹太教公会会长刚才到我这里来,请我替犹太人写一份给议会的请愿书,我答应给写。不管我多么讨厌犹太人的信仰,但鲍威尔的观点在我看来还是太抽象了。应当在基督教国家上面打开尽可能多的缺口,并且尽我们所能把最大量的合理东西偷运进去。”《马克思恩格斯全集》第1版第27卷第433、443页。

119 历史上,基督教是在犹太教基础上发展起来的,它把犹太教的圣经称作“旧约全书”。“旧约全书”以“创世纪”开篇,而基督教的“新约全书”则从耶稣基督的家谱和降生开始。

- 120 奥古斯特·科尔纽:《马克思恩格斯传》,三联书店 1963 年版第 1 卷第 562 页。
- 121 奥古斯特·科尔纽:《马克思恩格斯传》,三联书店 1963 年版第 1 卷第 563 页。
- 122 《马克思恩格斯全集》第 1 版第 1 卷第 444 页。
- 123 《马克思恩格斯全集》第 1 版第 1 卷第 424 页。
- 124 《马克思恩格斯全集》第 1 版第 1 卷第 424、425 页。
- 125 《马克思恩格斯全集》第 1 版第 1 卷第 425 页。
- 126 《马克思恩格斯全集》第 1 版第 1 卷第 427 页。
- 127 《马克思恩格斯全集》第 1 版第 1 卷第 428 页。
- 128 《马克思恩格斯全集》第 1 版第 1 卷第 429—430 页。
- 129 《马克思恩格斯全集》第 1 版第 1 卷第 435 页。
- 130 《马克思恩格斯全集》第 1 版第 1 卷第 436 页。
- 131 《马克思恩格斯全集》第 1 版第 1 卷第 438、439 页。
- 132 《马克思恩格斯全集》第 1 版第 1 卷第 438 页。
- 133 《马克思恩格斯全集》第 1 版第 1 卷第 440 页。
- 134 《马克思恩格斯全集》第 1 版第 1 卷第 441 页。
- 135 《马克思恩格斯全集》第 1 版第 1 卷第 441 页。
- 136 《马克思恩格斯全集》第 1 版第 46 卷上册第 104 页。
- 137 《马克思恩格斯全集》第 1 版第 1 卷第 441、442 页。
- 138 《马克思恩格斯全集》第 1 版第 1 卷第 443 页。
- 139 《马克思恩格斯全集》第 1 版第 1 卷第 443 页。
- 140 《马克思恩格斯全集》第 1 版第 1 卷第 443 页。
- 141 《马克思恩格斯全集》第 1 版第 1 卷第 446 页。
- 142 《马克思恩格斯全集》第 1 版第 1 卷第 450 页。
- 143 《马克思恩格斯全集》第 1 版第 1 卷第 451 页。
- 144 《马克思恩格斯全集》第 1 版第 1 卷第 430—431 页。
- 145 《马克思恩格斯选集》第 2 版第 1 卷第 4 页。
- 146 《马克思恩格斯全集》第 1 版第 1 卷第 416 页。
- 147 《马克思恩格斯选集》第 2 版第 1 卷第 4 页。

- 148 《马克思恩格斯选集》第2版第1卷第15页。
- 149 《马克思恩格斯选集》第2版第1卷第14页。
- 150 《马克思恩格斯全集》俄文第1版第12卷第1部第302页。
- 151 《马克思恩格斯选集》第2版第1卷第1—2页。
- 152 《马克思恩格斯选集》第2版第1卷第3页。
- 153 《马克思恩格斯选集》第2版第1卷第4—5页。
- 154 《马克思恩格斯选集》第2版第1卷第5页。
- 155 《马克思恩格斯选集》第2版第1卷第6页。
- 156 《马克思恩格斯选集》第2版第1卷第6页。
- 157 《马克思恩格斯选集》第2版第1卷第7页。
- 158 《马克思恩格斯选集》第2版第1卷第9页。
- 159 《马克思恩格斯选集》第2版第1卷第9—10页。
- 160 《马克思恩格斯选集》第2版第1卷第11页。
- 161 《马克思恩格斯选集》第2版第1卷第11页。
- 162 《马克思恩格斯选集》第2版第1卷第12页。
- 163 《马克思恩格斯选集》第2版第1卷第12页。
- 164 《马克思恩格斯选集》第2版第1卷第15页。
- 165 《马克思恩格斯全集》第2版第1卷第16页。
- 166 《马克思恩格斯选集》第2版第1卷第15页。
- 167 《马克思恩格斯选集》第2版第3卷第765页。
- 168 《马克思恩格斯选集》第2版第1卷第251页。
- 169 《毛泽东选集》第2卷第664页。
- 170 《马克思恩格斯全集》第1版第1卷第468、482、487页。
- 171 《马克思恩格斯全集》第1版第1卷第469—470页。
- 172 《马克思恩格斯全集》第1版第1卷第474页。
- 173 《马克思恩格斯全集》第1版第1卷第476页。
- 174 《马克思恩格斯全集》第1版第1卷第476、478页。
- 175 《马克思恩格斯全集》第1版第1卷第477—478页。
- 176 《马克思恩格斯全集》第1版第1卷第478—479页。
- 177 《马克思恩格斯全集》第1版第1卷第479—480页。

- 178 《马克思恩格斯全集》第1版第1卷第481页。
- 179 《马克思恩格斯全集》第1版第1卷第480—481页。
- 180 《马克思恩格斯全集》第1版第1卷第482页。
- 181 《马克思恩格斯全集》第1版第1卷第483—484页。
- 182 《马克思恩格斯全集》第1版第1卷第483页。
- 183 《马克思恩格斯全集》第1版第1卷第484页。
- 184 《马克思恩格斯全集》第1版第1卷第487页。
- 185 《马克思恩格斯全集》第1版第1卷第488页。
- 186 《马克思恩格斯全集》第1版第1卷第488—489页。

在曼彻斯特的观察

第六章

1859年马克思在《〈政治经济学批判〉序言》中指出,恩格斯“从另一条道路(参看他的《英国工人阶级状况》)得出同我一样的结果”。¹那么,这是一条什么道路呢?1885年10月8日恩格斯自己有个解释:“我在曼彻斯特时异常清晰地观察到,迄今为止在历史著作中根本不起作用或者只起极小作用的经济事实,至少在现代世界中是一个决定性的历史力量;这些经济事实形成了产生现代阶级对立的基础;这些阶级对立,在它们因大工业而得到充分发展的国家里,因而特别是在英国,又是政党形成的基础,党派斗争的基础,因而也是全部政治史的基础。”²

这里说得很清楚,恩格斯主要通过对英国社会的观察得出了唯物史观的最初结论。这是本章考察的内容。

一 哲学共产主义者

作为一名激进的黑格尔分子,恩格斯在青年时代经历了从接近“自由人”团体到接受哲学共产主义两个阶段。青年黑格尔派形成于19世纪30年代。1842年1月《莱茵报》创办后,青年黑格尔分子沿着两个方面发展起来。一派是居住在柏林、以鲍威尔兄弟为代表的“自由人”团体。这一派只关注宗教和哲学的批判,其哲学基础是主观唯心主义。另一派以设在科隆的《莱茵报》为中心,代表人物是赫斯、卢格、费尔巴哈和巴枯宁等人。他们更多地参加了政治批判,并借助费尔巴哈的人道主义达到了哲学共产主义。这一派对马克思恩格斯的世界观转变起过重要作用,但是后来一部分人走向了“真正的”社会主义和无政府共产主义。

恩格斯转向青年黑格尔派的时间可以追溯到1839年底在不来梅的时期。在柏林服兵役时,他与“自由人”团体的成员有过往来,积极参加了宗教和哲学的批判。但是对现实斗争的渴望使他在柏林的最后几个月疏远了“自由人”团体。服役后,他很自然地同另一派黑格尔分子——哲学共产主义派接近起来。

哲学共产主义是继魏特林之后在德国兴起的以本国古典哲学传统为基础的另一种空想共产主义。与19世纪其他空想共产主义不同,哲学共产主义以哲学论证的方式说明共产主义的必要性和必然性。他们宣称:“实行政治变革是不够的……只有经过以集体所有制为基础的社会革命,才能建立符合他们抽象原则的社会制度。”³ 费尔巴哈的唯物主义和人道主义曾使一些人得出了共产主义的结论。

莫泽斯·赫斯(1812—1875)是哲学共产主义的首倡者。他出

生于波恩的一个犹太工业家的家庭。早年通过自学熟悉了卢梭、黑格尔和斯宾诺莎的学说,并信仰过带有神学色彩的社会主义。30年代末加入青年黑格尔派。《莱茵报》创办后担任该报记者。1842年秋天,赫斯根据费尔巴哈的人道主义全面提出了自己的共产主义体系,把共产主义说成是人的本质的实现。赫斯早年曾周游过荷兰、法国、瑞士,受法国革命的影响较深,提出过一些有价值的思想,例如他认为,单纯的政治革命是不够的,只有通过社会革命,即从根本上铲除私有制,实现共产主义,才能永远摆脱人类的苦难。他预言,人民的贫困必然要导致这样一场革命。

1842年10月,恩格斯服役期满后在返回故乡巴门的途中,绕道访问了设在科隆的《莱茵报》编辑部,与赫斯有过一次接触。赫斯在几个月后的一封信中谈到了这次会晤:“黑格尔的另一个门徒目前在英国,正在撰写一部关于这件事(共产主义和哲学的关系)的巨著。去年……他绕道科隆从柏林来了,我们讨论了时事问题。他,有史以来的第一位革命者,一个最热忱的共产主义者,离开我了。”⁴

尽管赫斯有些夸大其词,但是从恩格斯后来发表的一系列文献看,也许就是这次会晤使刚刚脱离“自由人”的恩格斯迅速转向了哲学共产主义立场。这是他进入英国时的思想基础。赫斯所说的共产主义和哲学的巨著,其实是恩格斯于这次会晤一年后写的一篇论文,即《大陆社会改革运动的进展》。在这篇文章中,恩格斯站在哲学共产主义的党派立场上指出,赫斯是“该党第一个成为共产主义者”的人。这种“共产主义是新黑格尔派哲学的必然产物”,而把“共产主义体系建立在健全的哲学原理的基础上”,恰恰反映了德国的民族特点。⁵

1842年11月,恩格斯在赴英途中再次去科隆访问了《莱茵报》编辑部,在那里他第一次见到马克思。当时马克思刚刚出任《莱茵

报》主编，因拒绝发表“自由人”高喊共产主义和无神论而不做具体分析的空谈文章，而与“自由人”公开决裂。正在这时恩格斯来到了科隆。

恩格斯晚年曾回忆过这次会面：“马克思当时正在反对鲍威尔兄弟……因为当时我同鲍威尔兄弟有书信来往，所以被视为他们的盟友，并且由于他们的缘故，当时对马克思抱怀疑态度。”⁶

然而这次会面依然很有意义。他们商定，恩格斯将为《莱茵报》撰写英国方面的文章。由于这种联系，恩格斯到英国后所作的观察和研究能够很快地传递到马克思那里。这对后者的理论著述和思想发展起到了重要的推动作用。

从1842年11月进入英国到1844年8月离开英国，在这一年多不到两年的时间里，恩格斯详尽地考察了英国的各个方面，写了十几篇有关英国的文章。其中最初的五篇文章：《英国对国内危机的看法》、《国内危机》、《各个政党的立场》、《英国工人阶级状况》和《谷物法》，如约寄给了《莱茵报》。由于《莱茵报》于1843年4月1日受到查封，这些文章成为恩格斯在该报上发表的最后一批文章。写于1843年5—6月的《伦敦来信》发表在《瑞士共和主义者》杂志上。接下来，英国《新道德世界》杂志第19、21和32号刊出的《大陆社会改革运动的进展》和《大陆上的运动》两篇文章，向英国读者介绍了欧洲大陆社会主义和共产主义运动的情况，同时也反映了作者对英国和大陆的运动所作的比较研究。被马克思誉为“批判经济学范畴的天才大纲”的《政治经济学批判大纲》发表在1844年《德法年鉴》的创刊号上。最后，以《英国状况》为总标题的一组文章，由《评托马斯·卡莱尔的“过去和现在”》、《十八世纪》和《英国宪法》三篇文章组成，分别登在《德法年鉴》和巴黎的《前进报》上。

这12篇文章集中反映了恩格斯通过对英国经济、社会、政治和思想状况的观察与研究，从哲学共产主义向唯物史观转变的过

程。下面几节我们将按照恩格斯的思想进程把他在这一时期提出的主要观点分述如下。

二 物质利益与哲学原则

这是恩格斯来英国后碰到的第一个理论问题。前面我们已经说过,恩格斯是带着德国哲学共产主义观点进入英国的。而在英国,首先跃入恩格斯眼中给他以深刻印象的,便是这个国家与欧洲大陆之间的巨大反差。当时英国是世界上唯一完成产业革命的国家。尤其曼彻斯特,作为一个40万人的工业城市,已普遍采用了蒸汽机。在这里,工厂林立,烟囱吐着黑烟,港口日夜繁忙,吞吐着来自各地的原料和销往全球的商品。

生产力奇迹般的发展给英国社会带来了深刻的影响。从经济、政治到思想,英国都显示出与欧洲大陆完全不同的特点。生产力的巨大发展带来了物质财富的陡增。但是物质财富作为人类劳动的共同成果却没有给一切人带来福音,反而使大批农民和小资产者陷入破产,给城市造成了数量庞大的无产阶级和产业后备军。在街道两旁的高楼大厦背后是英国工人居住的贫民窟,财富和贫困由此形成强烈对比。

使恩格斯尤为惊奇的是,英国的一切社会关系都因生产力巨大发展引起的物质利益问题而简单化了。整个社会分为仍具有封建色彩的土地所有者阶级、工商业资产阶级和工业无产阶级。恩格斯敏锐地抓住了这一特点,指出:“英国只有三个大党:土地贵族的党、金钱贵族的党和激进民主派的党。第一个叫托利党,按其性质和历史发展来说,是一个纯粹中世纪的反动透顶的党……第二个党是辉格党,它是以商人和厂主为核心组成的,其中大部分人构

成了所谓中层等级。”第三个党是宪章派，“工人阶级日益熟悉宪章派的激进民主主义原则，并且越来越认为这些原则是他们集体意识的表现。可是现在，这个党还只是在形成中，因此不可能全力展开活动。”⁷与欧洲大陆不同的是，这些政党，尤其是托利党和辉格党，不是在为抽象的理论原则或政治观念进行争论，而是就一些经济问题直截了当地提出自己的物质利益要求。恩格斯一到英国就发现，那里的人们正在围绕是否废除谷物法而展开关于自由贸易还是保护关税的冲突。这场冲突关系到三大阶级不同的经济利益。托利党人代表土地所有者的利益，他们借口保护农业，坚持高税率的谷物法，以便维持高昂的土地价格和租金。人民群众当然希望谷价能够通过谷物的自由输入降到最低点。辉格党人作为土地租佃者或经营者利益的代表处在两者之间，主张适度关税税率。其实，任何重大的社会冲突，不管采取什么形式，都可以找到事件背后的经济动因。只不过在英国由于资产阶级民主革命已经完成，利益冲突是以赤裸裸的形式表现出来的。

恩格斯初到英国时受哲学共产主义唯心史观的束缚，对这种基于物质利益的斗争既感到新鲜又不完全理解。例如他认为，“在英国，至少在正在争统治权的政党中间，在辉格党和托利党中间，是从来没有过原则斗争的；它们中间只有物质利益的冲突。”⁸当时英国正处在1842年8月纺织工人大罢工遭到失败的悲观气氛中。恩格斯问起各阶层的每一个人，他们几乎都认为英国不可能发生革命。其主要理由是：目前英国确实处于危机的境地，但是由于它的财富、工业和制度，它有能力冲破困难，不致受到暴力的震荡。恩格斯在他到英国后写的第二篇文章《国内危机》中，集中反驳了这一观点：“如果从英国本国的直接实践即物质利益的角度来看，也就是说，如果忽略了唤起人们投入运动的思想，受了表面现象的迷惑而忘记了实质，只见树木不见森林，那末，这种看法也确

实是唯一可能产生的看法。对于一个执迷不悟的不列颠人,无论如何也讲不明白在德国已经是不言而喻的一点,那就是所谓物质利益在历史上从来也不会是独立的主导的目的,而总是有意无意地为指出历史进步方向的原则服务。因此像英国这样一个由于自己政治上的特殊地位和故步自封而终于比大陆落后了几个世纪的国家,认为自由就是为所欲为因而完全浸沉在中世纪野蛮境地的国家,要是不和当时已经走在前面的精神发展发生冲突,那是不可能的。”⁹

显然这是受赫斯影响的一种唯心主义观点。但可贵的是恩格斯没有局限于赫斯的学说。他并不重视流行于哲学共产主义中强调“爱”的伤感的人道主义。在他看来,赫斯学说中最有价值的部分是它的社会革命思想。在这方面他同意赫斯的看法,认为英国必然要爆发一场社会革命。所不同的是,恩格斯没有玩弄抽象的哲学概念,而是放下哲学的高傲,“入乡随俗”,通过直接的感受性观察,具体分析英国的物质利益、各阶级的地位和政治要求。

英国工人阶级是恩格斯最关心并寄予极大希望的一个阶级。他承认英国工人的生活水平要高于德国工人。但是只要物价一波动,成千上万的人就要挨饿。而生产的扩大会使商品生产停滞,结果又会使工人遭到普遍的贫困。国家想摆脱这个阶级是不可能的,而这个阶级正是宪章派的基础,也是宪章派运动可能获胜的基础。

他认为 1842 年夏季工人罢工失败的根本原因在于主观方面。整个运动没有明确目标,也没有准备、组织和领导。等宪章派来领导运动时已为时太晚。而且宪章派的合法革命思想和英国人所特有的守法观念也使他们不可能把运动进行到底。这次罢工的失败使无产者得到的好处是认识到了用和平方式进行革命是不可能的,只有通过暴力革命推翻统治阶级才能根本改善无产阶级的物

质状况。这场革命是不可避免的,因为只要发生普遍贫困现象,“怕饿死的心情一定会超过怕违法的心情。”¹⁰英国有没有可能防止危机呢?恩格斯在这里第一次分析了资本主义经济。他指出,英国是一个工业国家,但资源缺乏,完全依靠贸易和航运。由于外国的竞争,英国工业已进入保护关税和物价的矛盾之中,单凭本国力量无法解决这一矛盾。工业发展造成了大量的无产阶级,他们几乎占了全国人口的三分之一。危机一旦到来,他们除了起义便无路可走。

恩格斯在进行这些分析的时候,尽可能把哲学共产主义的社会革命原则同英国的物质冲突结合起来。这一点在他对英国工人阶级和宪章派运动前途的分析中表现得尤为突出。在《国内危机》一文中,恩格斯指出:“这个革命在英国是不可避免的,但是正像英国发生的一切事件一样,这个革命的开始和进行将是为了利益,而不是为了原则,只有利益能够发展成为原则,这就是说,革命将不是政治革命,而是社会革命。”¹¹

恩格斯把这一重要判断仅仅局限于英国是可以理解的。因为当时任何国家都没有像英国那样,由于资本主义的发展而把潜伏在政治帷幕后面的物质利益关系表现得如此淋漓尽致。正是对英国这种状况的观察使恩格斯后来顺利地放弃了精神决定物质的唯心主义世界观。

但是,在我们叙述的这个时期,恩格斯的思想还没有达到这个高度。在他看来,为了物质利益的斗争是英国的特点。而德国和法国等国家的斗争却采取了不同形式。至于说到共产主义和社会革命,恩格斯认为这是一个适用于各个文明国家的普遍原则:“欧洲三个文明大国——英国、法国和德国——都得出了这样的结论:在集体所有制的基础上来改变社会结构的那种急剧的革命,现在已经是急不可待和不可避免的了。尤其值得注意的是,这个结论

是由上述每个国家各自单独得出来的。这一事实雄辩地证明了,共产主义并不是英国或其他什么国家的特殊情况造成的结果,而是以现代文明社会的一般情况为前提所必然得出的结论。”¹²这段话出自《大陆社会改革运动的进展》一文。接着,恩格斯在此文中进一步比较了共产主义学说在这三个国家出现的不同情况:“英国人由于国内贫困和道德败坏的现象的迅速加剧,他们通过实践达到这个学说。法国人是通过政治达到的,他们起初只是要求政治自由和平等,但当他们意识到这还不够的时候,除政治要求而外,他们又提出了社会自由和社会平等的要求;德国人则是通过哲学,通过对基本原理的思考而成为共产主义者的。”¹³

恩格斯敏锐地抓住了这三个国家在近代形成的不同历史文化传统,但是没有看到它们因生产力和资本主义发展程度不同而形成的历史差别。正因为如此,在前面所引的《国内危机》那段文字中,恩格斯才根据政治状况和意识形态的发展错误地断言英国“比大陆落后了几个世纪”,是一个“完全浸沉在中世纪野蛮境地的国家”。因此,在他看来,尽管共产主义和社会革命在英国是以工人运动为基础的,但是在别的国家却可以有另外的社会基础。他说:“德国在有教养的社会阶级中建立共产党的条件,比其他任何一个国家都要优越。德国人是一个从不计较实际利益的民族;在德国,当原则和利益发生冲突的时候,原则几乎总是压倒利益。对抽象原则的偏好,对现实和私利的轻视,使德国人在政治上毫无建树;正是这样一些品质使哲学共产主义在这个国家取得了胜利。英国人会觉得奇怪,一个要消灭私有制的党,其绝大部分成员自身却是私有者,可是德国的情形恰恰就是这样。我们只能用受过较高教育的人,即用大学生和商人来充实我们的队伍。”¹⁴今天我们知道,德国这种情形只是因为它比英国落后。不仅封建制度没有消除,而且刚刚把资本主义发展所必需的民族统一这一历史任务提上日

程。在德国国内,真正意义的工人运动还没有形成。用《共产党宣言》的话来说,德国工人尚处在“同自己的敌人的敌人作斗争”的阶段。哲学共产主义的出现是与德国工人运动不发达的状况相适应的。

恩格斯虽然指出共产主义“是以现代文明社会的一般情况为前提”的,但是他把德国的“现代文明社会”理解为哲学精神的进步:“德国人是一个哲学民族;既然共产主义建立在健全的哲学原理的基础上,并且是——尤其是——从德国本国哲学必然得出的结论,那他们就决不愿意也决不会摒弃共产主义。我们现在应该完成的任务如下。我们的党应该证明:从康德到黑格尔,德国哲学思想的全部成果不是毫无裨益,就是比毫无裨益更坏;再不然这种努力的最终结果就应该是共产主义;德国人要不抛弃使本民族感到骄傲的那些伟大的哲学家,就得接受共产主义。这一点一定会得到证明;德国人一定会站在这十字路口上,同时,人民将要选择哪条道路也不必怀疑。”¹⁵显然,即使仅就德国这个偏爱抽象思维的民族而言,恩格斯也过高估计了哲学对于历史进步的作用。不过,恩格斯承认德国的哲学共产主义在实践方面是有缺陷的:“我们发现,在一切有关实践、有关现代社会制度的实际事物方面,英国社会主义者大大超过了我们,在这方面我们所要做的就很少了。我想顺便提一下,就是我接触了一些英国社会主义者,几乎在所有的的问题上,我都同意他们的看法。”因此,恩格斯主张哲学共产主义者应当“多多向他们学习”。¹⁶

为了向英国社会主义者学习,恩格斯在曼彻斯特经常同英国工人一起出席欧文主义者和宪章派的演讲会。在集会上,恩格斯印象最深的是英国社会主义者的务实精神。他在《伦敦来信》中称赞说:“讲演者判断事物的方法很好:一切问题他们都是从经验和确凿可靠的事实出发,并常常做出十分合情合理的结论。”会上曾

有人提出上帝的存在不应取决于事实。恩格斯引用了讲演者的反驳：“您提出的论点多么可笑：如果上帝不是通过事实显示自己，那么，他和我们有什么关系呢；根据您的论点恰好得出这样的结论：对人们来说有没有上帝都一样。而我们因为还有千百件各种各样的事需要关心，所以只好把亲爱的上帝给您留在九霄云外了，那里他也许存在，也许不存在。凡不能用事实证明的东西，丝毫不会引起我们的兴趣；我们是以‘真正的事实’为立足点，因此上帝和其他宗教概念一类的虚幻的东西根本不在话下。”当然，这番典型的英国式经验主义的论证不能算是深刻的。但是对于深受黑格尔主义熏陶的恩格斯来说，这就好比是观念的撞击：原来文化程度不高的英国工人可以这样简单地打发掉上帝。恩格斯还指出：“他们在论证自己其他的共产主义原理时也都是根据事实，他们在选择实例时确实是非常慎重。”¹⁷

总的来说，尽管恩格斯还没有完全放弃哲学共产主义，但是毕竟英国的物质利益斗争和经济生活等实际事物问题以及英国社会主义者的务实精神，已引起了他的极大兴趣，成为他迈向唯物史观的第一块踏脚石。

三 《政治经济学批判大纲》

恩格斯来英国之前对物质生产在现代文明社会中的份量还没有深刻的感受，这是因为当时的德国还处在产业革命的门槛。但是现在不同了，英国之行打开了他的眼界，并把他的目光引向了物质利益问题。为了更深入地了解这一问题，恩格斯在亲身考察和体验英国社会状况的同时，还研究了与经济生活有关的各种思想资料。这些资料不仅出自资产阶级经济学家之手，也来自英法两

国的一些空想社会主义者。《政治经济学批判大纲》就是恩格斯研究这些资料之后写出的第一部经济学著作。为了深刻理解这部著作的意义,我们先简述一下资产阶级经济学的发展。

资产阶级经济学家尽管在历史观上抱有各种唯心主义的偏见,但是面对能够使资产者发财致富的经济生活却表现出务实的唯物主义本能。从16世纪起,资产阶级经济学就围绕着什么是财富和如何获得财富这个主题做文章。它的第一个形态——重商主义,把贵金属看作唯一的财富,认为只有通过多卖少买的对外贸易才能增加一国的财富。到了18世纪下半叶出现了古典政治经济学理论,它的早期形式叫重农学派。重农学派认为只有“纯产品”,即扣除生产耗费后的余额,才是物质财富的真正来源。这样,他们就把追逐财富的目光从交换流通领域移到了生产劳动领域,得出了劳动创造财富的初步结论。但是不幸的是,重农学派只承认农业劳动才是创造物质财富的生产劳动,而工商业仅改变产品的物质形态或交换产品,并不增加财富的数量。古典政治经济学的完整形式是以亚当·斯密和李嘉图为代表的自由主义学派。他们克服了重农学派的局限,提出了劳动创造价值的理论。这里的劳动指表现在物质生产过程中的一般劳动,价值是指可以用货币形式表现出来的一般物质财富。如果说重商主义掩盖了资产阶级在资本原始积累时期对物质财富直接的巧取豪夺,那么到了自由主义学派时期,获得财富的方式已变成通过等价交换对工人活劳动的合理榨取。马克思恩格斯在创立唯物史观时碰到的正是这种包含科学成分的自由主义经济学理论。

《政治经济学批判大纲》共分15节,每节一个主题,涉及到经济学的产生与发展,国民财富,商业,价值,生产费用,地租、土地和地价,资本,劳动,竞争,垄断,马尔萨斯人口论和科学等内容。各节排列似乎有些随意性,但是都围绕一个基本思想展开。这个基

本思想集中体现在开卷第一句话上,它抓住了自由主义经济学的本质特征,将其规定为“一门完整的发财致富的科学”。

恩格斯说:“政治经济学的产生是商业扩展的自然结果,随着它的出现,就有了一整套成熟的官许的欺诈办法、一门完整的发财致富的科学来代替那简陋的非科学的生意经。”在他看来,自由主义经济学从根源上说同重商主义一样,都是“从商人的彼此妒嫉和贪婪中产生的”,它们额角上一开始“就打着最丑恶的自私自利的烙印”。¹⁸所不同的是,自由主义学派已经具备了科学的形式。因此恩格斯的批判也包括道德谴责和科学探讨这样两个方面。

我们先来看第一个方面。在恩格斯看来,整个政治经济学都是建立在私有制基础上的。而私有制的精神最初表现为商人们不加丝毫掩饰的守财奴式的贪婪。“他们不择手段地骗取那些和本国通商的民族的现钱,并把侥幸得来的金钱牢牢地保持在关税线以内”。但是这样做的结果必然会葬送商业,断绝财路。于是就产生了政治经济学。政治经济学一方面研究如何发财致富,另一方面又要不断掩饰商业的贪婪。恩格斯注意到,在政治经济学的发展过程中,这是一个一再出现的不可克服的矛盾。他从这一矛盾入手,逐一揭露了从重商主义到自由主义经济学的虚伪。

重商主义把贸易差额论作为学说的中心,认为“一动不动地放在钱柜里的资本是死的,而在流通中的资本却会不断增殖”,因而主张缔结友好通商条约。“但实质还是同从前一样,贪财和自私,当时总由商业竞争所引起的战争就一次又一次地表现了这种贪财和自私。”恩格斯愤怒地指出,为了每年保持一个贸易顺差,“成千上万人都做了牺牲品”。¹⁹

18世纪,政治经济学发生了革命,产生了各种自由贸易学说,即以亚当·斯密为代表的自由主义学派。恩格斯认为这个革命是片面的,它没有否定私有制这个前提,而是“求助于诡辩和伪善,以

便掩盖它自己所陷入的矛盾,以便得出那些不由它自己的前提而由这个世纪的人道主义精神得出的结论”。于是,政治经济学带上了博爱的性质,假惺惺地对重商主义学说的血腥恐怖表示谴责。但是私有制前提马上创造了过去一切学说中最粗暴最野蛮的“马尔萨斯人口论来对抗这种伪善的博爱”,创造并发展了就它的不人道和残酷性来说不亚于古代奴隶制的工厂制和现代奴隶制。因此,自由主义学派“也同样是伪善、矛盾和不道德的。这种伪善、矛盾和不道德目前在一切领域和自由的人性处于对立的地位。”²⁰

政治经济学发展成为自由主义学派后出现了许多经济学范畴和公理。恩格斯认为,这些范畴和公理虽然包含一定的科学成分或采取了可为时代和社会舆论所接受的人道主义形式,但是本质上都是以私有制为前提并为私有制服务的。他指出,经济学的一些用语掩盖了这一前提。国民财富是自由主义学派首次提出来的,但是“只要私有制存在一天,这个用语便没有任何意义”。“国民经济学、政治经济学和公经济学这些用语也是一样,在目前的情况下应该把这种科学称为私经济学,因为在这种科学看来社会关系只是为了私有制而存在。”再如,他还指出:“私有制产生的最初的结果就是商业,……商业所产生的第一个后果就是互不信任,以及为这种互不信任辩护,采取不道德的手段来达到不道德的目的。”²¹恩格斯认为,自由主义学派甚至“没有想到提出私有制的合理性的问题”,²²因为利己主义对他们来说是不证自明的公理。

道德谴责或道德批判是指用一种价值观否定另一种价值观。就这个意义而言,恩格斯所持的立场没有超出哲学共产主义主张的人道主义。这种人道主义体现了对人类整体利益的普遍关怀。从这一关怀出发,哲学共产主义把私有制看作是违背人的本质、损害人类整体利益的万恶之源。当然,这也是所有空想共产主义的共同主张。所不同的是,哲学共产主义对人的本质有自己的特殊

理解,将其理解为人的自由思想或自由活动本身。在哲学共产主义者看来,只有消灭私有制才能为个人的自由发展创造条件。

恩格斯从道德上批判资产阶级经济学时根据的正是这个原理。例如,自由主义学派把劳动看作是财富、价值和资本的主要来源,却对劳动作了非人的理解,仅仅把它当作单纯的生产要素。恩格斯继承了这一观点,但是强调了劳动所体现的人的本质。他说:“劳动是生产的主要因素,是‘财富的泉源’,是人的自由活动,但在经济学家看来它是无足轻重的。”²³他还从动机上指责自由主义学派,“你们什么时候做事情是纯粹从人道的动机出发,是从公共利益和个人利益之间不应存在对立这种意识出发的呢?你们什么时候讲过道德,什么时候不图谋私利,不在心底隐藏一些不道德的自私自利的邪念呢?”²⁴

虽然这是从纯粹道德角度做出的批判,但是恩格斯根据黑格尔的辩证和发展的历史观也猜测到利己主义在历史上的积极作用。²⁵他说:“经济学家自己也不知道他在为什么服务。他不知道,他的全部利己的论辩只不过构成人类整个进步的链条的一环而已。他不知道,他瓦解一切私人利益,只不过是替我们这个世纪面临的大变革,即人类同自然的和解和人类本身的和解开辟道路而已。”²⁶可惜,由于唯心史观的束缚,这个观点没有得到充分展开。

但是整个说来,恩格斯在《大纲》中对私有制是全盘否定的。他没有充分估计到资本主义在历史上起过巨大的革命作用。他正确地指出,政治经济学的前提是私有制,主张按照人的本质和人类整体利益来安排人类的生产和生活,但是没有提出为什么会出现私有制这样的问题,更没有把这种出现首先理解为历史的进步。他强调劳动体现了人的自由本质,但这仅仅是劳动的积极一面。他没有想到劳动作为谋生的手段从来就是一个历史的事实,这一事实作为劳动的消极面,同样体现了人的本质,因为只有人类社会

才存在阶级剥削和阶级压迫。从人的抽象本质出发是无法解释这一现象的。

我们来看第二个方面——科学的批判。如果仅就《大纲》的道德批判而言,青年恩格斯还是一个没有摆脱唯心史观的哲学共产主义者。但从《大纲》所作的科学批判来看,他正在沿着一条正确的道路前进。

这里所说的科学批判是指分析经济学理论,包括它的方法、范畴和原理,是否符合客观现实,是否正确地反映了人类物质生活的规律。从这个意义上讲,科学批判和道德批判是有区别的。前者涉及的是认识论问题,后者涉及的是价值观和立场的选择。

在马克思看来,《大纲》的理论意义主要在于它对政治经济学所作的科学批判。这一点可以从马克思所著的《弗里德里希·恩格斯〈国民经济学批判大纲〉一文摘要》中得到证实。这个摘要只包括我们所说的科学批判的内容,它是引导马克思从事经济学研究的原因之一。²⁷

关于科学的批判,恩格斯在《大纲》中有一段概括性的表述。他说:“自由主义政治经济学的唯一肯定的进步就是探讨了私有制的各种规律。这些政治经济学确实包含着这些规律,虽然这些规律还没有成为最后的结论,还没有清楚地表述出来。由此可见,在问题涉及寻找生财捷径的一切地方,就是说,在一切纯经济问题的争论中,贸易自由的捍卫者是正确的。当然,这里指的是和支持垄断的人争论,而不是和反对私有制的人争论,因为正如英国社会主义者早就在实践上和理论上证明的那样,反对私有制的人从经济观点出发也能够更正确地解决经济问题。因此,我们在批判政治经济学时就要研究它的基本范畴,揭露自由贸易制度所产生的矛盾,并从这个矛盾的两方面做出结论。”²⁸

这段话包括多层意思,主要的一点是承认自由主义学派在一

定程度上反映了私有制的各种规律。虽然恩格斯还没有得出经济活动决定全部社会生活的明确结论,但是已经意识到共产主义者和社会主义者也应当像资产阶级经济学家一样运用经济范畴根据客观经济规律来建立自己的学说。显然,对于不断发展的批判来说,这是一个不同于单纯道德谴责的新的切入点。

恩格斯对经济范畴的分析有一部分属于道德批判,前面已经作过叙述。关于科学批判的部分,我们按照马克思在《弗里德里希·恩格斯〈国民经济学批判大纲〉一文摘要》提示的范畴来说明恩格斯的主要方法。

先来看价值。恩格斯认为这是因商业而形成的第一个范畴。他指出,重商主义没有研究过价值,这一问题的争论是在自由主义经济学家之间展开的。他们把价值分为抽象的实际价值和交换价值。前者相当于我们今天所说的交换之前的物品价值,后者指两物品交换时的比例关系。李嘉图和麦克库洛赫认为抽象价值是由生产费用决定的,而萨伊则认为是由物品的效用决定的。

恩格斯认为这两种观点都无法自圆其说。生产费用论的理由是:“如果把竞争放在一边,那谁也不会把物品卖得比它的生产费用还低。”恩格斯巧妙地抓住了这句话的漏洞:“既然这里讲的不是商业价值,那么我们谈‘出卖’干什么呢?……一旦竞争被放在一边,也就没有任何保证使生产者恰恰按照他的生产费用来出卖商品”,因为生产费用“这个范畴也是建立在竞争基础上的”。他还认为生产费用论的另一个缺陷是否认效用在价值决定中的作用。“假定某人花了大量的劳动和费用制造了一种谁也不要的东西,难道这个东西的价值也要按照生产费用来计算吗?”²⁹

但是萨伊的效用论也存在同样的问题。因为,“物品的效用是一种纯主观的根本不能绝对确定的东西……在私有制统治下,竞争是唯一能比较客观地、似乎一般能决定物品效用大小的办法,然

而正是竞争被搁在一边了。”³⁰

在恩格斯看来,生产费用论和效用论有两个共同的缺陷。一是割裂生产费用和效用这两个要素,各自强调其中的一种要素,否认另一种要素。二是离开他们一贯主张的交换和竞争来谈论价值决定,使理论陷入自相矛盾。

针对第一个缺陷,恩格斯提出了两要素统一论。他指出:“价值是生产费用对效用的关系。价值首先是用来解决某种物品是否应该生产的问题,即这种物品的效用是否能抵偿生产费用的问题。只有在这个问题解决之后才谈得上运用价值来进行交换的问题。如果两种物品的生产费用相等,那么效用就是确定它们的比较价值的决定性因素。这个基础是交换的唯一正确的基础。”³¹显然,从今天的观点看,这种表述还不够科学,重要的是它已经包含了商品是价值和使用价值的统一的思想。

恩格斯对第二个缺陷提出的指责至今仍具有重大现实意义。今天,我们可以把这一指责从正面进一步阐发为:社会必要劳动创造的商品价值和具体劳动创造的商品使用价值最终要由市场来决定。虽然流通和交换不直接产生物质财富,但是作为物质财富的商品,其价值和使用价值的实现是离不开市场需要的。

可惜恩格斯没有从肯定交换的角度来阐述这一思想。他认为,由竞争来决定生产费用和效用反映了私有制条件下生产和交换的矛盾。竞争“带来的效用要取决于时机、时尚和富人的癖好,它带来的生产费用则随着供和求的偶然的对比关系而上下波动”。因此,“实际价值和交换价值间的差别就在于物品的价值不等于人们在买卖中给予它的那个所谓等价物”。³²

恩格斯把这个“所谓等价物”称作物品的价格。他同意经济学家的说法,价格是由生产费用和竞争的相互作用决定的,并且认为这是经济学家首次发现的私有制的一个主要规律。

在恩格斯看来,竞争造成的效用和效用决定间的差别以及生产费用和价格间的差别,反映了私有制下交换对生产的统治。他指出:“在私有制消灭之后,就无须再谈现在这样的交换了。到那个时候,价值这个概念实际上就会愈来愈只用于解决生产的问题,而这也是它真正的活动范围。”³³恩格斯强调生产的首要地位是完全正确的,而一味地谴责交换从客观上说,虽然起到了揭露自由资本主义时期唯利是图的丑恶现实的作用,但在主观上也反映出他对社会化大生产的认识还有待于进一步深化。

生产费用的构成是恩格斯关注的另一个重要范畴。经济学家把生产费用分为土地地租、资本及其利润和劳动工资三个部分。恩格斯指出,后两部分是一个东西,因为经济学家自己也承认资本是“积累起来的劳动”。接着他又指出,劳动除了简单劳动这一肉体要素外还应包括发明和思想这一精神要素,而这一要素是“经济学家想也想不到的”。³⁴

恩格斯的这一观点具有很强的预见性。虽然英国早就有了专利权法,但是在恩格斯的时代,大量的科学成就还只作为公共品由资本家无偿使用,何况专利权法也规定企业技术人员的创造发明归企业所有,企业主通常只向他们支付普通工资。因此,经济学家从不把科学发明作为经常性的独立开支列入生产费用,而这种状况与科学成就给生产带来的有目共睹的巨大效益极不相称。所以恩格斯指出,科学是资本家不费分文获得的礼物,这一思想后来被马克思的《资本论》所吸收。³⁵

恩格斯认为,“在一个超越于利益的分裂的合理制度下,精神要素当然就会列入生产要素中,并且会在政治经济学的生产费用项目中找到自己的地位。到那时我们自然就会满意地看到科学领域中的工作也在物质上得到了报偿。”³⁶当然,这不完全是个制度问题或生产费用的计算问题。科学技术作为高投入、高风险和

高利润的知识经济和智能产业,大规模并入直接物质生产过程成为第一生产力,本身还需要一个历史过程。恩格斯的敏锐之处就在于,他刚涉猎经济学就超出经济学家们的眼界预言了今天的这一前景。

我们看到,恩格斯通过生产费用的分析把物质生产还原为两个最基本的要素:“自然和人,而后者还包括他的肉体活动和精神活动”。³⁷按照他的观点,物质生产最初表现为人和自然即土地的直接结合。那么究竟什么原因使它分裂为生产费用的三个部分?恩格斯的回答是私有制。

私有制的最初结果就是生产分为土地和人的活动,第二个结果是人的活动分为劳动和资本,接下去是资本分为资本、利润和利息等等。我们知道,土地、资本和劳动是形成现代英国三大阶级——土地所有者、工业资产阶级和无产阶级的基础,因此恩格斯的分析对于他理解这三大阶级的关系具有重要意义。他指出,不仅土地、劳动和资本这三个要素彼此对立和斗争,而且“私有制还使这三种要素中的每一种要素都分裂开来……地主敌视地主,资本家敌视资本家,工人敌视工人”。³⁸

恩格斯从这种对立和斗争中引出了竞争和垄断,他对这一对范畴的分析也很有特点。经济学家把竞争和垄断看作两个截然对立的概念,恩格斯却从中看出了联系和转化。首先,每个竞争者都想取得垄断地位。其次,竞争是以财产垄断为前提的。他指出,自由主义经济学家所反对的重商主义垄断只是小的垄断,却保留着财产所有权这个根本的垄断。他们断言,一切不能作为垄断对象的东西都没有价值,恰恰证明了竞争是以垄断为前提的。

当然,恩格斯并不否认竞争是支配现代经济的主要规律。他把这个规律称作“以当事人的盲目活动为基础的自然规律”。它的表现形式是:“供和求始终力图相适应,但是正因为如此,就从来不

会互相适应。”经济学家企图以供求理论来证明生产绝不会过多。恩格斯用商业危机的事实反驳了这一观点：“这种危机像彗星一样有规律地反复出现，在我们这里现在是平均每五年到七年发生一次。”因此，竞争同时也是“一个孕育着革命的规律”。在这个规律的支配下，商业危机一次比一次更普遍、更严重，从而使更多的小资本家破产，劳动阶级和失业人口剧增。他指出：“这种财产的集中是一个规律，它同所有其他的规律一样，都是私有制所固有的；中等阶级必然愈来愈多地被消灭，直到世界分裂为百万富翁和穷光蛋、大土地占有者和贫穷的短工为止。”³⁹“最后，所有这一切势必引起一次社会革命，这一革命经济学家凭他的书本知识是做梦也想不到的”。⁴⁰恩格斯的这一分析大大深化了此前他在《国内危机》一文中提出的利益冲突将导致社会革命的唯物主义思想萌芽。

现在我们从两个方面来概括一下《政治经济学批判大纲》的方法特点。

首先是《大纲》的思路。这一思路主要表现为经济范畴批判的发展，它涉及两种矛盾：一是自由主义经济学范畴与现实经济生活的矛盾，二是私有制本身的矛盾。前一矛盾是无法解决的，因为它不过是后一矛盾的反映。这样，从前一矛盾入手进而达到对资本主义经济规律的认识，便成为《大纲》科学批判的重要思路。

这个思路与马克思同一时间写的并与《大纲》同时发表在《德法年鉴》上的《黑格尔法哲学批判导言》所概括的从宗教批判转入政治批判的思路有相似之处。后者也是从宗教与世俗社会的矛盾开始，接着进入对世俗社会本身矛盾的批判。马克思虽然没有像恩格斯那样早地开始经济学研究，但是他显然比恩格斯更明确地表述了这一思路：宗教批判的结果必然导致对（德国）国家、社会本身的批判，而后一批判又是从国家、社会的副本即国家哲学和法哲学开始的。⁴¹与此相仿，《大纲》的批判则始于（英国）社会的副本

——政治经济学,并且直接进入了经济生活这个原本的批判。因此,在两条相似的思路,恩格斯显然比马克思更接近现实。

1844年2月底出版的《德法年鉴》使两位伟人的思路汇合起来。这一汇合对于《德法年鉴》主编马克思的理论批判的发展具有非同小可的意义。因为,按照《黑格尔法哲学批判导言》提示的逻辑,副本《黑格尔法哲学批判》(写于1843年)之后,马克思应当从副本进入原本,即对政治法律生活本身进行批判,而且法律也正是马克思的专长。但是实际顺序并非如此。1844年,马克思写的最重要的著作却是《1844年经济学哲学手稿》。在后面章节中我们将指出这部著作在唯物史观的创立过程中具有非常重要的意义。现在要说明的是,这部著作标志着一次批判的跨越,也就是说,马克思对法哲学副本进行了批判之后,没有经过政治法律的原本,而直接进入了经济学的批判。显然这个跨越与恩格斯《大纲》对他的启示有密切关系。前面已经提过,马克思看到《大纲》后把它视为“批判经济学范畴的天才大纲”,并立即作了摘要。当时《黑格尔法哲学批判》还没有最终完成,他居然放下了这一工作,宁可把它作为手稿永远压在箱底,而迫不及待地转入经济学研究,写出了包括摘录在内的整整9本现在被通称为《巴黎手稿》的经济学手稿。这充分说明了《大纲》对马克思理论研究方向转移的影响。关于这一点,实际上列宁早已猜测到了。他说:“马克思同恩格斯的交往,显然促使了马克思下决心去研究政治经济学,即马克思的著作在其中造成了整整一个革命的那门科学。”⁴²列宁生前没有见过《巴黎手稿》。他的猜测由于这些手稿的发表而得到证实。在这里,我们姑且做一大胆推论:如果没有《大纲》对马克思的启示,唯物史观的创立和完成就会推迟,同时这也可能意味着《共产党宣言》不会赶在1848年革命前夕发表。恐怕《大纲》对于唯物史观创立的意义就在于此。

其次,关于《大纲》的方法。《大纲》的目的是要对社会革命和共产主义的必然性做出论证。从方法上看,这一论证依据的是两种批判:一是从哲学共产主义关于人本质的价值原则出发对资本主义制度和资产阶级经济学所作的道德谴责,二是从科学和客观的立场出发对资产阶级经济学范畴所作的合理化批判。就前一种批判而言,恩格斯抓住了资本主义社会中财富和贫困相对立的现象,并通过对经济范畴的分析,把现实社会的一切矛盾都归结为私有制,试图说明私有制是一种违背人性的不道德的制度。在后一种批判中,他力图通过经济学范畴批判来理解私有制客观的矛盾规律,从这些矛盾的冲突和发展中引出社会革命和共产主义的结论。这两种批判的结合表明《大纲》是通向唯物史观的过渡性著作。

我们知道,革命性和科学性是唯物史观的两个根本特点。《大纲》的革命性不用多说。就科学性而言,《大纲》虽然迈出了可喜的一步,但是离唯物史观还有很大差距,无论价值观还是历史观都没有彻底摆脱哲学共产主义理念的支配。恩格斯从人的自由本质出发,把历史理解为一种不道德的发展过程,这就妨碍了他从积极的方面去肯定私有制在历史上的进步作用,也妨碍了他把科学原则贯彻到底。例如,他认为距离我们时代越近的经济学家越不老实,罪过越大。⁴³这一观点显然与他对自由主义经济学家进步作用的肯定是相矛盾的。

哲学共产主义有革命性的一面,它主张消灭一切剥削和不平等现象,这与唯物史观的主张是一致的。但是哲学共产主义价值观是从抽象原则中归纳出来的,缺乏唯物史观的科学依据。一种价值观是否合理或正确,不取决于自身的完美,也不能简单地用是否符合客观世界的规律来解释,因为价值观讲的是善与恶,不是真与伪。在历史唯物主义看来,任何价值观都反映了一定阶级或社

会群体的要求,因此一种价值观是否合理或正确,关键在于持有这种价值观的社会群体是否是一个代表了历史发展方向的有前途的群体。恩格斯在写完《政治经济学批判大纲》之后,正是沿着这一认识途径继续走向唯物史观的。

四 工业革命与无产阶级

在唯物史观创立之前,由于产业革命对传统社会秩序的巨大冲击,物质生产已经成为各种政治倾向的活动家和作家关注的中心问题之一。以19世纪初三大空想家为例。圣西门宣称政治是关于生产的科学,主张把对人的政治统治变成对物的管理和对生产过程的领导。工厂主罗伯特·欧文领导过拥有2500人的苏格兰新拉纳克大棉纺厂,他给自己提出这样的问题:“这2500人中从事劳动的那一部分人给社会生产的实际财富,在不到半个世纪前还需要60万人才能生产出来。我问自己:这2500人所消费的财富和以前60万人所应当消费的财富之间的差额到哪里去了呢?”恩格斯后来在《社会主义从空想到科学的发展》一文中说:“欧文的共产主义就是通过这种纯粹营业的方式,作为所谓商业计算的果实产生出来的。”“傅立叶根据经济发展来划分历史阶段,他的共产主义主要来自他对资本主义商业的批判。三大空想家都希望在消除私有制或剥削压迫的基础上利用产业革命和现代文明带来的生产力造福全人类。因此不难理解的是,他们设计和建造的共产主义新村首先是一种生产组织。

但是,无论共产主义者还是社会主义者,他们对物质生产和人类经济生活规律的认识都没有达到科学水平。他们自觉或不自觉地把历史发展的动力归结为理性、情欲、天才人物的创造发明等精

神因素,认为只要设计出一套理想制度,通过试验、移民等方式将其付诸实践,人类就能免除一切苦难。这样,尽管他们注重物质生产和经济问题,但是对历史所抱的唯心主义观点使他们不可能从现实中找到推动历史发展、实现人类美好理想的物质力量和社会力量。

与这些学说相比,脱胎于黑格尔和费尔巴哈的哲学共产主义有一个明显的长处,就是它把历史本身理解为一个辩证发展的理性过程。虽然哲学共产主义在形式上是非常唯心的,其唯心程度在某些方面甚至超过了上述学说,但是在内容上却是现实的。它要求人们从客观的历史现象而不是从主观意识中发现理性。实际上,这是一种科学化的要求。这里所说的科学包括两层含义。一是把以往的人类知识综合为具有内在逻辑的完整形式;二是把它同客观经验结合起来。因此这种科学化的发展将最终导致对哲学共产主义的否定。

对照上一节的叙述,我们可以看出《政治经济学批判大纲》采用的方法具体体现了这一发展路径。《大纲》完成之后,恩格斯在曼彻斯特以《英国状况》为总标题写了最后三篇文章,继续贯彻了科学化的倾向。人本主义的观念和道德关怀在第一篇文章中依然浓厚,⁴⁵到第三篇文章时就大大削弱了。而这一科学化的转变是以第二篇文章对生产力和产业革命的分析为中心的。

生产力概念是资产阶级经济学家提出来的。恩格斯在《政治经济学批判大纲》中已经注意到这个问题,他说:“马尔萨斯的理论却是一个不停地推动我们前进的、绝对必要的转折点。由于他的理论,总的来说是由于政治经济学,我们才注意到土地和人类的生产力,而且只要我们战胜了这种绝望的经济制度,我们就能保证永远不再因人口过剩而恐惧不安。”⁴⁶

马尔萨斯把人口超过生产的增长和过剩说成是永恒的自然规

律,认为这是导致贫困的根本原因。该理论的致命弱点是无视贫困和财富、人口过剩和生产过剩同时存在这一客观事实。另一方面,自由主义经济学家强调全面发展生产力,又是以牺牲劳动者为代价的。

恩格斯在反驳这两种理论时试图把发展生产力同人类进步事业紧密联系起来:“人类所支配的生产力是无穷无尽的。应用资本、劳动和科学就可以使土地的收获量无限地提高。按照最稳健的经济学家和统计学家的计算,‘人口过剩’的大不列颠在十年内,就能够使粮食生产达到足以供应六倍于目前人口所需的程度。资本在日益增加,劳动力在随着人口的生产能力而增长,科学又日益使自然力服从于人类。这种无穷无尽的生产能力,一旦被自觉地用来为大众造福,人类所肩负的劳动就会很快地减少到最低限度。要是让竞争自由发展下去,生产能力虽然也会起同样的作用,然而是在对立的情况下起作用。”⁴⁷

显然这里对生产力的论述还是很粗浅的。现在,恩格斯在《英国状况》第二篇文章中又进一步研究了生产力,尤其是产业革命对英国近代史所起的历史作用。该文的副标题是《十八世纪》。恩格斯的论述是从英国的社会革命开始的。

我们前面已经指出,恩格斯刚来英国时曾把社会革命看作英、法、德三国分别做出的、以现代文明社会的一般情况为前提的共同结论。现在这一点变了,社会革命不再被他视为一种单纯的政治主张,而是18世纪以来英国就已发生的、而目前仍在进行的一场变革;没有政治轰动,也没有哲学喧嚣,一切都在暗中静悄悄地进行着。“这种变革愈是无声无息地进行,它的影响也就愈大;因此,在实践上它一定会比法国的政治革命或德国的哲学革命更快地达到目的。”他进一步指出:“人类知识和人类生活关系中的任何领域,哪怕是最生僻的领域,无不对社会革命有所影响,同时也无不

在这一革命的影响下发生某些变化。只有社会革命才是真正的革命,政治的和哲学的革命也必然以社会革命为依归;这场社会革命在英国已经进行了七八十年,目前正在迅速地向着决定关头迈进。”⁴⁸

接下来恩格斯论述了社会革命发生的原因和过程。首先是科学的出现:“18世纪综合了过去历史上一直是零散地、偶然地出现的成果,并且揭示了它们的必然性和它们的内部联系。无数杂乱的认识资料得到清理,它们有了头绪,有了分类,彼此间有了因果联系。”⁴⁹这样,知识就变成了科学,或者说人类对自然的认识在18世纪采取了科学的形式。恩格斯举出了天文学、光学、数学、力学、物理学、地理学、自然历史和地质学等自然科学。18世纪的社会科学也是一样,历史学不再是历史片断而是通史了,正在摆脱神学的政治学一定程度上开始以人作为基础,而政治经济学则为亚当·斯密所改造。

他指出:“18世纪科学的最高峰是唯物主义,它是第一个自然哲学体系,是上述各门自然科学形成过程的产物。”⁵⁰

唯物主义体现了古代精神的复活,在基督教世界中引起了普遍的革命。恩格斯试图根据这一普遍革命来理解德、法、英三国革命的不同特点。他指出:“这个革命在不同的民族中一部分一部分地实现”。⁵¹德国人是信仰基督教唯灵论的民族,他们经历的是哲学革命;法国人信仰古代唯物主义,因而正在经历政治革命。按照恩格斯的解释,这两种革命都体现了科学和哲学的结合,但是由于各自的民族特点,德国在哲学方面发展了人类的普遍利益,而法国则把国家当作人类普遍利益的永久形式。

英国人是德国因素和法国因素的混合,他们信奉怀疑论和经验论,“体现着推动大陆上历史发展的两个要素”,因此经常走在运动的前面,“17世纪英国革命完全是1789年法国革命的预演”。⁵²

恩格斯指出,英国没有普遍利益,只有私人利益。他们不是作为一个民族而是作为一群独立的原子在活动。因此只有英国才有社会的历史。他按照黑格尔的见解把社会理解为与国家相对立的私人领域,说:“只有在英国,纯粹作为个人、有意识地不代表普遍原则的人们才促进了民族的发展,并且使之接近完成。只有在这里,群众才是为自己的私人利益进行活动的群众;只有在这里,原则要对历史有所影响必须先转化为利益。”⁵³

恩格斯进一步指出,英国的社会矛盾,包括现代工人阶级的贫困,具有世界历史意义。因为在欧洲大陆,社会因素还完全被掩盖在政治的因素之下,没有从后者中分离出来。“当国家和教会还是实现人类本质的普遍属性的唯一形式的时候,根本谈不到社会史。”⁵⁴恩格斯认为,现代历史的变革就是彻底摧毁古代和中世纪的共同体形式和普遍利益,把原子化的个人利益和主体性提升为人类的纽带。“人类分解为一大堆孤立的互相排斥的原子,这种情况本身就意味着一切同业公会利益、民族利益以及一切特殊利益已被取消,人类面临着自由联合以前所必经的最后阶段。”⁵⁵

这样一来,三国不同形式的革命不仅仅是由于各自的民族特点,更重要的是反映了他们所处的不同历史发展阶段。他指出,英国自16世纪起,三个土地占有者阶级,贵族、乡绅和自耕农,就逐渐让位于有产者(土地占有者和资本家)和无产者,而这恰恰是德法两国目前正在经历的过程。恩格斯改变了初来英国时对这个国家的看法,英国不再被视为一个落后于大陆几个世纪的中世纪国家,而是一个先进国家。“如果说文明是实践的事情,是一种社会品质,那么英国人无疑是世界上最文明的人。”⁵⁶

因此,在18世纪的英国,由于信仰怀疑论的特殊的民族性和已经经历过的原子化的历史发展,⁵⁷科学不是像在大陆那样同哲学相结合,从而引起唯物主义、启蒙运动和政治革命;在英国,科学

是同实践结合在一起的,其结果是社会革命。这一革命大大发展了封建制度灭亡所引起的那些后果,使英国得以摆脱一切政治和宗教的束缚而关注于它的工业、海外扩张和对外贸易,但同时也将这个国家置于根本的社会矛盾之中,使它的每一步发展无不隐藏着社会主义。

这篇文章最重要的部分是对英国的生产力和产业革命的分析,这一分析使恩格斯对历史的理解达到了一个新的高度。

在他看来,科学和实践相结合首先推动了技术发展。恩格斯列举了18世纪英国的主要技术成就,包括1763年约瑟亚·威季伍德的陶器制造技术,1764年詹姆斯·哈格里沃斯的珍妮纺纱机,1768年詹姆斯·瓦特的蒸汽机和理查·阿克莱的水力纺纱机,1776年赛米尔·克伦普顿综合珍妮纺纱机和水力纺纱机的骡机,以及1787年卡特赖特的动力织机等。

恩格斯指出:“这些发明使社会的运动活跃了起来。它们的最直接的结果就是英国工业的诞生。”⁵⁸他详述了一系列新兴产业,首先是棉纺织业、毛纺织业、麻纺织业和丝纺织业的发展,纺织业又带动了化工业、煤矿业、机器制造业和铜铁矿业的发展。

除纺织业外,英国最重要的工业部门是金属加工业,包括黄铜、生铁和钢制品以及刀类、瓦斯灯、钉子、螺丝钉、钢丝、生铁管、链桥的制造。在这个部门里,蒸汽力和机器被大量采用,发明创造层出不穷,同时刺激和带动了炼钢、铸钢、锻铁、熔铜、铁矿、煤矿、锡矿、铜矿和炼焦业的发展。

“建立工业的最直接的结果就是交通的改善。”⁵⁹1818—1829年,英格兰和威尔士修筑了1000英里的公路,几乎所有的旧道路都得到了翻新。1803年以来,苏格兰公共事业局建造了1000多座桥梁。1755年以来开凿的运河共2200英里。1807年蒸汽力被用于船舶,第一艘轮船于1811年下水,以后又建造了600艘轮船。

第一条公共铁路是1801年修建的,到1836年后形成了四大干线,“整个英国布满了铁路网;伦敦是9条铁路的枢纽站,曼彻斯特是5条铁路的枢纽站。”⁶⁰

同时,由于分工的发展和新式机器的广泛采用,“手工劳动被排挤了,凡是企业性质允许的地方,都实行了工厂制度。”⁶¹

恩格斯深有感触地说:“工业领域一受到刺激,其后果是无穷无尽的。一个工业部门的进步会把所有其余的部门也带动起来。……新产生的力量需要营养;新产生的劳动人口带来了新的生活关系和新的需求。机械生产的优越性降低了产品的价格,从而使消费资料减价,消费资料一减价,工资也就普遍降低了;所有其他的产品也会卖得便宜些,这样由于价格低廉,就争得了更广阔的市场。由于使用机械法确有好处,一切工业部门也都渐渐仿效起来;工业中的一切改良必然会提高文明的程度,文明程度一提高,就产生了新的需要、新的生产部门,而这样一来就又要引起新的改良。随着纺纱部门的革命,必然会发生整个工业的革命。”⁶²

恩格斯对英国工业革命的这一番分析,虽然是在他最终清算自己的哲学信仰之前做出的,但是已经构成了他思想发展的一个新的起点。在这篇文章的后半部分,恩格斯进一步分析了工业革命的各种后果,也就是说,他已开始用经济事实这一新的立足点来说明其他社会现象。现在让我们按照原文的叙述顺序把这些说明归纳如下。

首先,工业革命使物质和利益关系成为社会的支配关系。恩格斯指出:“英国工业的这一番革命化是现代英国各种关系的基础,是整个社会发展的动力。它的第一个结果……就是利益被提升为人的统治者。利益霸占了新创造出来的各种工业力量并利用它们来为自己服务;由于私有制作祟,这些本应属于全人类的力量便为少数富有的资本家所独占,成为他们奴役群众的工具。商业

吞并了工业,因而变得无所不能,变成了人类的纽带;人与人之间的一切关系(个人的或国家的),都被归结为商业关系,或者换句话说,财产、物成了世界的统治者。”⁶³

其次,国家抽象的普遍的独立本质丧失了,国家职能和政治形式发生了社会化的转变。恩格斯引述一些资产阶级学者的观点来说明这一转变。他说:“在这以前,全部财政学都纯粹是国家的;国家经济被看作全部国家事务中的一个普通部门,从属于国家本身;亚当·斯密使世界主义服从于国家的目的并把国家经济提升为国家的本质和目的。他把一切——政治、党派、宗教——都归结为经济范畴,因此他认为财产是国家的本质,发财是国家的目的。”⁶⁴又说,威廉·葛德文论证了共和政体,并和耶·边沁提出了功利主义原则,他们把私人利益当作公共利益的基础,用国家是祸害来攻击国家的本质。“边沁没有越出国家的范围,但他挖去了国家的全部内容,用社会的原则代替了政治的原则,使政治组织成为社会内容的形式,因而使矛盾达到了顶点。”⁶⁵

第三,形成了三大社会力量或阶级。“民主主义政党是和产业革命同时出现的”,民主主义者都是有哲学修养的人们,但是他们很快发现上层和中间阶级都仇视他们,只有工人阶级才愿意倾听他们的主张,于是他们在工人阶级中间组织了政党。

这时的工人阶级已不再是拥有自己的生产资料或与农业生产结合在一起的手工业者了,恩格斯把他们看作是产业革命造成的一个新的社会群体。他说:“18世纪在英国所引起的最重要的结果是:由于产业革命而形成了无产阶级。新的工业总是需要大批常备的工人来供给无数新的劳动部门,而且需要的是以前从未有过的工人……工业把劳动集中到工厂和城市里;工业活动和农业活动不可能结合在一起,新的工人阶级只能指靠自己的劳动。”另一方面,资产阶级上升到了真正贵族的地位。“整个发展的结果是,英国人现在分成了三派,即土地

贵族、金钱贵族和工人民主派。”⁶⁶

从这篇文章的全部叙述看,社会革命的含义比恩格斯刚来英国时对这一概念的理解要宽泛一些,同时也深刻得多。那时,社会革命是指从英、法、德三国不同形式的革命中概括出来的消灭私有制的一般价值观和相应的社会运动,如社会主义、共产主义等。现在这一概念深化了。它被理解为英国眼下正在进行的并且先于德法两国而发生的革命,其内涵不仅指各种社会主义和共产主义运动,而且还包括英国18世纪以来摧毁封建秩序的社会化过程和产业革命。换句话说,英国的今天就是欧洲大陆的明天。虽然恩格斯还没有明确区分资产阶级革命、无产阶级革命和生产力发展这些范畴,但是这时的社会革命概念依然具有重要意义,因为它表述了产业革命、社会主义和工人运动之间的内在联系,初步说明了“无产阶级却是大工业本身的产物”。⁶⁷而无产阶级正是恩格斯所寻找的消灭私有制的现实力量。在《英国状况》中,恩格斯表示要详细地研究英国工人阶级状况。⁶⁸这组文章完成后,他马上着手有关资料的搜集工作,并于1845年发表了名著《英国工人阶级状况》。正如列宁所说,在这部著作中,“恩格斯第一个指出,无产阶级不只是一个受苦的阶级,正是它所处的那种低贱的经济地位,无可遏止地推动它前进,迫使它去争取本身的最终解放。而战斗中的无产阶级是能够自己帮助自己的。”⁶⁹

从哲学共产主义到唯物史观,是理论原则不断贴近现实的过程。本章开头我们曾引述恩格斯1885年的一段话对他在这一过程中的思想发展特点作过简要的说明。现在需要结合全章的叙述对其中的两个特点作一些必要的补充。

一是以经验观察和调查研究作为理论批判的基础,这与马克思注重抽象分析的研究方式有很大区别。用恩格斯的原话说,经济的决定作用是他“在曼彻斯特时异常清晰地观察到”的。先进的

英国、尤其大工业城市曼彻斯特为恩格斯提供了马克思所不具备的客观环境。英国作为一个典型资本主义国家,其物质利益关系支配社会政治生活的各个方面,表现为公开的经验的事实,而不是像欧洲大陆那样被各种封建关系所掩盖。正是这个环境给了他“异常清晰”的印象,使他比马克思更早地意识到经济生活在人类历史中的地位。从主观上讲,恩格斯始终坚持了理论和现实相结合的认识路线。他尤其注重对具体现实问题的观察,并根据调查得来的第一手材料来不断纠正、补充和发展自己的认识。他刚来英国时就发现了物质利益和哲学原则之间的矛盾,这个矛盾一方面促使他对英国社会进行广泛的调查研究,另一方面又推动他对英国社会的“副本”——政治经济学进行研究。在对经济学范畴的研究中,他萌发了以科学批判为特征的现实化倾向。沿着这一路径,他又进一步考察了英国产业革命史,并通过深入英国工人阶级的生活获得了对无产阶级历史使命的认识。可以说他走过的每一步都离不开调查研究。

恩格斯不仅注重观察,还善于把经验上升到理论,把个别综合为一般。例如,他对历史发展阶段及一般规律的认识就是横向和反复比较建立英、法、德三国状况的结果。他一开始就抓住了这三个国家不同的民族特点,并认为社会革命是他们各自得出的共同结论。这个概括有合理的一面,但比较肤浅,甚至还混淆了三国所处的不同发展阶段。后来他通过对英国 18 世纪以来产业革命的分析,认识到只有英国革命才是真正的社会革命,而德法两国还处在前社会革命阶段,眼下正在进行英国已经完成的历史任务。因此,无论法国的政治革命,还是德国的哲学革命,最终都要以社会革命为归宿。

另一个特点是强调生产力对现代历史的决定作用。这是恩格斯对唯物史观做出的最重要的贡献。他说:“迄今为止在历史著作

中根本不起作用或只起极小作用的经济事实,至少在现代世界中是一个决定性的历史力量;这些经济事实形成了产生现代阶级对立的基础;这些阶级对立,在它们因大工业而得到充分发展的国家里,特别是在英国,又是政党形成的基础,党派斗争的基础,因而也是全部政治史的基础。”如果对照一下曼彻斯特时期的著作,我们就会发现这段话中的“经济事实”主要指产业革命,即生产力的变革,而“现代世界”、“现代阶级对立”和“因大工业而得到充分发展的国家”则是指资本主义社会。

在他看来,产业革命导致了两个重要的后果。一是使物、财产上升为社会的统治者,社会因此而分裂为三大阶级。财产的统治或物的统治是恩格斯到英国后形成的一个重要概念。在他看来,这是现代社会的基本特征,有别于以人身依附为基础的传统社会特点。它反映的不是社会与政治国家的矛盾,而是社会本身的矛盾。《政治经济学批判大纲》对这一概念的表述是:“一个以当事人的盲目活动为基础的自然规律”。在《英国状况》的第一篇文章中,恩格斯指出:“工人在 1842 年夏季起义中的不幸也正在于他们不知道应该跟谁进行斗争。他们的灾难是社会灾难,而社会灾难是不能像废除王权或特权那样消灭的。”⁷⁰在第二篇文章中,恩格斯通过对产业革命的分析说明了财产或物是怎样取得对整个社会的支配地位的。在副标题为《英国宪法》的第三篇文章中,恩格斯又进一步从法律角度论述了财产怎样无孔不入地实现着政治统治。⁷¹

第二个后果是形成了无产阶级。如果说“物的统治”作为一个贬义的概念反映了恩格斯对资本主义社会矛盾的揭露和批判,那么把产业革命与无产阶级联系起来作为推动历史发展的现实力量,则说明他已开始超越空想共产主义,走向科学社会主义。

恩格斯在曼彻斯特的理论活动也存在一些方法上的局限。由于注重现实问题和经验观察,恩格斯所使用的分析概念一般是比

较具体和通俗的,像实践、社会革命、物质利益、产业革命、财产的统治等范畴,在很大程度上都是描述性的;他很少像马克思那样在抽象的哲学层次上运用这些范畴。因此在对全部人类历史的总体把握上和在终极价值观方面,他仍然囿于哲学共产主义的理性原则。例如,他强调产业革命使财产、物和利益上升为现代社会的支配力量,但是却根据英国的怀疑论、经验论和社会原子化等民族特点来解释产业革命的发生,没有发现在传统社会中物质生产和经济活动的历史决定作用实际上被宗教、哲学、政治等意识形态诸要素掩盖了。这样一来,生产力的历史决定作用仅仅被视为现代社会的特殊现象。

另外,在对现代资本主义社会一般特点的认识上,恩格斯也存在过于直观的局限。实践、物质利益关系、物的统治等在恩格斯的著作中都是直观的概念。这些概念来源于他对英国各种政治活动的了解和概括。实践指欧文等派别的社会主义实验,物质利益问题是英国议会和政党斗争的经常议题。恩格斯正确地指出了物的统治是资本主义社会的特征,也令人信服地说明了资产者怎样利用手中的财富影响政治司法程序来实现他们的统治。但是他没有把物或财产本身理解为一种关系。财产的统治是分析的结果,其实它恰恰应当作为通向生产关系的分析起点。

关系不同于它的物质载体,看不见摸不着。认识它光靠观察和直觉是不够的,必须借助于哲学的抽象。

历史之神把这项艰巨的任务留给了马克思。

注 释

1 《马克思恩格斯选集》第2版第2卷第33页。

2 《马克思恩格斯选集》第2版第4卷第196页。

- 3 《马克思恩格斯全集》第1版第1卷第590页。
- 4 《恩格斯文献传记》，湖南人民出版社1986年版第96页。
- 5 《马克思恩格斯全集》第1版第1卷第591页。
- 6 《马克思恩格斯全集》第1版第39卷第452—453页。
- 7 《马克思恩格斯全集》第1版第1卷第552页。
- 8 《马克思恩格斯全集》第1版第1卷第547页。
- 9 《马克思恩格斯全集》第1版第1卷第546页。
- 10 《马克思恩格斯全集》第1版第1卷第551页。
- 11 《马克思恩格斯全集》第1版第1卷第551页。
- 12 《马克思恩格斯全集》第1版第1卷第575页。
- 13 《马克思恩格斯全集》第1版第1卷第575—576页。
- 14 《马克思恩格斯全集》第1版第1卷第502页。
- 15 《马克思恩格斯全集》第1版第1卷第591—592页。
- 16 《马克思恩格斯全集》第1版第1卷第592页。
- 17 《马克思恩格斯全集》第1版第1卷第567页。
- 18 《马克思恩格斯全集》第1版第1卷第596页。
- 19 《马克思恩格斯全集》第1版第1卷第596—597页。
- 20 《马克思恩格斯全集》第1版第1卷第597—598页。
- 21 《马克思恩格斯全集》第1版第1卷第600页。
- 22 《马克思恩格斯全集》第1版第1卷第597页。
- 23 《马克思恩格斯全集》第1版第1卷第611页。
- 24 《马克思恩格斯全集》第1版第1卷第602页。
- 25 后来恩格斯指出，他的这部早期著作“完全是以黑格尔的风格写的”。参见
《马克思恩格斯全集》第1版第33卷第209页。
- 26 《马克思恩格斯全集》第1版第1卷第603页。
- 27 参见《马克思恩格斯全集》第1版第42卷第3—4页。
- 28 《马克思恩格斯全集》第1版第1卷第599—600页。
- 29 《马克思恩格斯全集》第1版第1卷第603—604页。
- 30 《马克思恩格斯全集》第1版第1卷第604—605页。
- 31 《马克思恩格斯全集》第1版第1卷第605页。

- 32 《马克思恩格斯全集》第1版第1卷第606页。
- 33 《马克思恩格斯全集》第1版第1卷第605页。
- 34 《马克思恩格斯全集》第1版第1卷第607页。
- 35 马克思：“科学不费资本家‘分文’，但这丝毫不妨碍他们去利用科学。资本家像吞并别人的劳动一样，吞并‘别人的’科学。但是，对科学或物质财富的‘资本主义的’占有和‘个人的’占有，是截然不同的两件事。”《马克思恩格斯全集》第1版第23卷第424页。
- 36 《马克思恩格斯全集》第1版第1卷第607页。
- 37 《马克思恩格斯全集》第1版第1卷第607页。
- 38 《马克思恩格斯全集》第1版第1卷第611—612页。
- 39 《马克思恩格斯全集》第1版第1卷第622页。
- 40 《马克思恩格斯全集》第1版第1卷第614页。
- 41 马克思：“随导言之后将要作的探讨……首先不是联系原本，而是联系副本即联系德国的国家哲学和法哲学来进行的。其所以如此，正是因为这一探讨是联系德国进行的。”《马克思恩格斯选集》第2版第1卷第2页。
- 42 《列宁选集》第1版第1卷第91页。
- 43 《马克思恩格斯全集》第1版第1卷第599页。
- 44 《马克思恩格斯选集》第2版第3卷第730页。
- 45 第一篇文章是作为引言的一个书评，副标题为《评托马斯·卡莱尔的“过去和现在”》。卡莱尔属于托利党人。托利党和辉格党的一个重要分歧是它们对工业的看法。后者认为“发展工业是全部立法工作的唯一目的，因为工业给了它财富和权力。托利党则相反，工业破坏了它的威力和专政，动摇了它的原则，它恨工业，至少认为它是不可避免的灾难”。（《马克思恩格斯全集》第1版第1卷第629—630页）在恩格斯看来，托利党与辉格党相比还值得尊重，因为它能正视工业社会的矛盾，并针对这些矛盾形成了有名的慈善家集团，“承担了维护工厂工人反对厂主的责任”。（《马克思恩格斯全集》第1版第1卷第630页）托利党执政是从1760年乔治三世即位开始的，一直延续到1830年被辉格党取而代之。恩格斯写这篇文章时，托利党作为反对党很自然地会对社会矛盾采取一种“公正”的立场，伸张对人类共同利益的关怀，以换取劳动者的选票。卡莱尔的《过去与现在》通

过一些具体生动的案例,揭露了工业社会对劳动和工人的摧残,控诉了中世纪宗教衰退后引起的道德沦丧。卡莱尔是一个泛神论者,其立场与恩格斯根本不同,但是他对社会矛盾的揭露和控诉同恩格斯的道德谴责有许多相近之处。因此恩格斯从哲学共产主义角度对卡莱尔做出了积极的评价,认为他的控诉是正当的,同时也指出泛神论不可能填补道德空缺。他希望卡莱尔能够再走一步,接受哲学共产主义的原则。当然,这种希望是不现实的,因为卡莱尔的诚实以及对劳动者的同情是出于恢复封建秩序的需要。1892年恩格斯在1845年写的《英国工人阶级状况》的一个注解中补充了如下资料:“但是二月革命使卡莱尔成了彻头彻尾的反动分子;他不再向庸人们发出正义的愤怒,却对那把他抛到岸上的历史巨浪发出狠毒的庸俗的怨言。”参见《马克思恩格斯全集》第1版第1卷第735页第191条注释。

46《马克思恩格斯全集》第1版第1卷第620—621页。

47《马克思恩格斯全集》第1版第1卷第616—617页。

48《马克思恩格斯全集》第1版第1卷第656页。

49《马克思恩格斯全集》第1版第1卷第656—657页。

50《马克思恩格斯全集》第1版第1卷第657页。

51《马克思恩格斯全集》第1版第1卷第658页。

52《马克思恩格斯全集》第1版第1卷第660页。

53《马克思恩格斯全集》第1版第1卷第661—662页。

54《马克思恩格斯全集》第1版第1卷第662页。

55《马克思恩格斯全集》第1版第1卷第664页。

56《马克思恩格斯全集》第1版第1卷第666页。

57 恩格斯对英国的怀疑论给予了很高的评价,认为这是英国历史发展的重要原因:“英国人总是怀着一种内心的不安——感觉到无法解决的矛盾,这种感觉本身就驱使他们行动起来。对矛盾的这种感觉是那种只集中于外部世界的动力的源泉,这种感觉曾经是英国人殖民、航海、工业建设和一切大规模实践活动的原动力。”《马克思恩格斯全集》第1版第1卷第659页。

58《马克思恩格斯全集》第1版第1卷第668页。

- 59 《马克思恩格斯全集》第1版第1卷第673页。
- 60 《马克思恩格斯全集》第1版第1卷第674页。
- 61 《马克思恩格斯全集》第1版第1卷第672页。
- 62 《马克思恩格斯全集》第1版第1卷第671页。
- 63 《马克思恩格斯全集》第1版第1卷第674页。
- 64 《马克思恩格斯全集》第1版第1卷第675页。
- 65 《马克思恩格斯全集》第1版第1卷第676页。
- 66 《马克思恩格斯全集》第1版第1卷第676—677页。
- 67 《马克思恩格斯选集》第2版第1卷第282页。
- 68 恩格斯：“我还打算在本杂志的最近几期比较详细地谈一谈英国的状况，其中主要是工人阶级的状况”。《马克思恩格斯全集》第1版第1卷第655页。
- 69 《列宁选集》第2版第1卷第91—92页。
- 70 《马克思恩格斯全集》第1版第1卷第634页。
- 71 恩格斯在这篇文章中指出，英国的宪法是不成文的，没有明文规定谁是主权者。立法权和行政权实际掌握在下院手中，而司法裁决则以往判例为基础，法官不直接判决，只宣布陪审团一致裁决的结果。在这种当时世界最自由的宪法制度中，资产者和有钱人并不直接进行统治，而是在选举、立法和复杂的司法诉讼程序中通过财产来有效地实现着统治。参见《马克思恩格斯全集》第1版第1卷第678—705页。

第七章 《1844 年经济学哲学手稿》

马克思在《〈政治经济学批判〉序言》中写到,我的研究得出这样一个结果:法的关系和国家形式“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 18 世纪的英国人和法国人的先例,概括为‘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”。¹正是政治经济学的研究使马克思和恩格斯走到一起来了。

一 转向政治经济学

为解剖市民社会而研究政治经济学不是一下子得出的结论。在这个问题上,马克思经历了一个过程。《黑格尔法哲学批判》曾提出过解剖市民社会的设想。当时,马克思考虑的是从法哲学批判的角度来从事这项研究。他在谈到市民社会的等级差别时说:“不过,这个问题我们不准备在这里谈,而留到批判黑格尔对市民社会的看法时再谈。”² 在谈到文明时代对人的错误理解时又说:“关于这一点,我们在谈到‘市民社会’这一章时再比较详细地研究。”³

马克思于1843年10月刚来巴黎时也没有马上想到要研究政治经济学。在和卢格磋商创办《德法年鉴》以实现两个联盟时,他主要考虑的是法国的政治思想和共产主义问题。来巴黎后写的《〈黑格尔法哲学批判〉导言》把《黑格尔法哲学批判》称作对德国国家制度副本的批判,并把这种批判看作是通向“实践才能解决的那些课题”的桥梁。⁴ 此外,马克思在《1844年经济学哲学手稿》的序言中也提到,由于《黑格尔法哲学批判》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,增加了理解的困难,“因此,我打算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。”⁵ 这些针对不同材料而非针对黑格尔思辨形式的具体批判,实际上是同重返社会舞台的任务结合在一起的。因此,马克思批判计划的另一种考虑是在完成对黑格尔国家法的批判之后进入针对法和国家制度原本的批判。

这样我们看到,尽管马克思在批判了黑格尔国家哲学后就提

出了要批判他的市民社会哲学(法哲学的组成部分)的任务,但是仍然是从法学和哲学的角度思考这个课题。“对市民社会的解剖应该到政治经济学中去寻求”的结论是怎么来的呢?它得益于恩格斯的启示。恩格斯的《国民经济学批判大纲》和马克思的两篇文章《论犹太人问题》及《〈黑格尔法哲学批判〉导言》同时发表在1844年2月出版的《德法年鉴》上。正是恩格斯的这篇文章引起了马克思的注意。文章涉及的范围不是国家而是市民社会。恩格斯不是从法律政治的角度而是从经济学的角度运用经济范畴来分析被黑格尔称作市民社会的東西。马克思在看了恩格斯的文章后放弃了批判市民社会哲学(它构成黑格尔《法哲学原理》中的一章)的设想,转向了对政治经济学的研究,从中寻求对市民社会的解剖。⁶

还需要指出,马克思在《莱茵报》工作期间在剖析普鲁士林木法时已经发现法律关系背后的物质利益关系是一个自主的领域。虽然这些关系是在一定法律约束下形成的,但是决不能用立法者的意图来解释。相反,立法活动必须考虑这些不依“当事人的意志”为转移的必然关系。这里仅仅从立法角度提出了问题,至于如何认识物质利益问题还是一个悬案。接下来的思想历程是这样的:由于《莱茵报》的停刊,马克思在政治实践方面放弃了理性国家和合法的理性道路的幻想,转向了革命,开始诉诸历史本身提供的力量——无产阶级;在哲学方面,他放弃了黑格尔主义的自我意识学说,借助费尔巴哈的人道主义用人取代理性作为创造社会、国家和“改变世界”的历史主体。人是一个含义广泛的概念,人的活动包括个人活动和集体活动,包括社会活动和国家活动,包括理性活动和感性活动。人有理想也有利益。那么,什么是人的最基本的活动和最基本的特征呢?在这个问题上,德国古典哲学伟大的理性传统,包括费尔巴哈学说在内,已不能为马克思提供更多的思想

资源了。他需要另外一种理性,一种以研究人类物质利益及其关系为宗旨的理性。因此,转向政治经济学成为马克思的必然选择。

恩格斯的《国民经济学批判大纲》促使马克思下决心从事政治经济学的研究。《德法年鉴》出版后,马克思花了很大精力写出了9本被学界统称为《巴黎手稿》的经济学笔记。《1844年经济学哲学手稿》是其中的重要部分。现在发表在《马克思恩格斯全集》第42卷上的除了这本手稿外,还有《弗里德里希·恩格斯〈国民经济学批判大纲〉摘要》和《詹姆斯·穆勒〈政治经济学原理〉一书摘要》两文。后面这篇文章按其内容与《手稿》相衔接,加上写作时间相近,有些观点可以直接补充《手稿》个别未展开论述的地方。《手稿》还涉及到对共产主义的探讨,利用和引用的英法德三国社会主义者和国民经济学的著作有十几种。这说明《手稿》是本内容丰富、思想深刻的综合性研究著作。但《手稿》写成后未经作者整理,后来又有部分遗失。现存的《手稿》由三份手稿组成,各手稿似联非联。基于这个原因,我们在下文中不可能完全按照它的自然顺序来论述。

《手稿》的研究领域是政治经济学,但是带有很强的哲学色彩。马克思在《手稿》中对经济学范畴和经济关系的批判是从哲学角度做出的,还没有建立自己的经济范畴。这是他从哲学向经济学过渡的研究特点。这一特点具有双重意义。一方面,通过接触经济学范畴,马克思在哲学方面深化了对人本质的认识,另一方面,深刻的哲学批判又使他很快地把握了国民经济学家们的要害。

《手稿》一开始,马克思引用国民经济学的著作,以工资、资本利润、地租为标题分别考察了劳动者、资本家和地主三大阶级的关系。马克思指出:“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;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

靠地租生活的人之间、农民和工人之间的区别消灭了,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。”⁷在考察三大阶级关系的同时,马克思指出了国民经济的局限性,归纳起来主要有三条。首先,国民经济学把私有财产的存在视为理所当然的事情,把它当作分析问题的出发点,而不是研究对象,因而不可能揭露私有财产的起源和运动规律。其次,在资本主义制度下,劳动者沦为商品、牲畜、机器,国民经济学把这种状态肯定下来。这就是说,在国民经济学家眼中,劳动者仅仅是构成生产的物的要素,不再具有人的性质。第三,国民经济学把劳动者的贫困归结为外部因素,如资本家的贪欲等,而没有觉察到贫困来自劳动本身。工人只要劳动,就必然贫困。这三条总的来说就是把资本主义的基础当作永恒的范畴加以肯定。马克思对国民经济局限的揭示意味着无产阶级政治经济学的开端必须建立在与国民经济学完全不同的基础上。后者要论证的是资产阶级私有制的合理性、自然性,而前者却要在对这种制度进行肯定理解的同时达到对它否定的理解,亦即对它的历史暂时性的理解。为此,马克思在《手稿》中为自己提出了搞清私有财产的本质关系和批判国民经济学的双重任务。

下面我们按照人的本质、异化劳动、共产主义和黑格尔辩证法四个主题说明《手稿》的主要思想。

二 人的本质

在《黑格尔法哲学批判》和《德法年鉴》等著作中,“人”是马克思批判思辨哲学和理解国家—社会的核心概念。他把特殊利益和普遍利益之间、国家和社会之间、社会本身之间以及人权和公民权

之间的分离理解为人本身或人格的分离,把人类解放理解为实现个人和集体、特殊利益和普遍利益的统一。但是,什么是人的本质?这个问题并没有得到解决。马克思在《〈黑格尔法哲学批判〉导言》中说:“人就是人的世界,就是国家、社会”,从而把对人的理解置于社会现实的基础之上。但是,人是国家和社会,那么国家、社会又是什么呢?马克思的回答是“人”,国家和社会是人的产物,是人的共同体形式,尽管在现实中这些共同体采取了非人的形式。从这种循环论证看,人的本质还是一个有待深入的问题。其次,在马克思看来,国家和市民社会的分裂表现为人格的分裂。人在市民社会中是真实的自私自利的个人,但是丧失了他们作为类生活的本质,而在具有类生活特征的国家中,人却不是真实的个人。马克思虽然指出了这种静态的对立,却没有说明造成对立的原因和过程。人的分裂涉及人的活动特点和机制,这一点也有待研究。最后,国民经济学把人当作纯粹的经济范畴和生产要素,将其同机器、商品、物质等相提并论,得出了符合资产阶级利益的所谓科学结论,这也要求马克思对人的本质有一个透彻的看法。

对人的本质的研究因此构成了《手稿》的重要内容之一。但是,马克思没有以此作为题目辟出专门章节来研究这一问题。他对人的本质的论述贯穿于全部《手稿》之中。不仅如此,基于人本质认识的人道主义,还是马克思批判国民经济学和私有财产关系的主要思想武器。

马克思在《手稿》中对人的本质的分析是建立在自然界本原论基础上的。要说明他的观点,必须先从这个基础谈起。

首先,马克思肯定了旧唯物主义者提出的自然界第一性的观点。他认为,谁创造了自然界和人这—问题是抽象的,这个问题的前提已否认了一切存在,其中也包括提出这一问题的个人,因而毫无意义。只要抛弃上述抽象的提法,而去具体地探讨自然界和人

的无限发展过程,并且正确地描述出这一过程,就会给上帝造物论以致命的打击。⁸

其次,马克思肯定了人和自然界相统一的观点。人是自然界长期发展的产物,历史是自然史的现实部分;人是自然界的一部分,人的肉体是直接的自然界,人的意识是对自然界的反映。因而人的大脑就是自然界的大脑,人对自然界的认识也就是自然界的自我认识。自然界发展到人类,就必然要通过人的活动即人对自然界的改造来获得进一步发展。马克思指出:“所谓人的肉体生活和精神生活同自然界相联系,也就是自然界同自身相联系,因为人是自然界的一部分。”⁹ 承认自然界是唯一的本体乃是一切唯物主义的共同特征。费尔巴哈称自己的学说是自然主义,即把自然界看作独立发展的实体。马克思肯定费尔巴哈主要是肯定了这个观点。

最后,马克思不仅认为人和自然界是统一的,而且认为人与自然界是对立的。人不是一般的自然界,而是特殊的自然界。这些特殊性决定了人是一般自然界之外的东西。正是这些特殊性构成了人的本质。

在研究人的本质时,马克思受了费尔巴哈人本论的启发。费尔巴哈认为动物都是单个的存在物,人却是类的存在物,具有类的意识。他们在自然界中能以整体的协调一致来生活。费尔巴哈用类的意识来解释人与动物的不同本质。这与18世纪唯物主义把人看作有意识的动物没有什么原则的不同。在《手稿》中,我们找不到马克思反对费尔巴哈这一观点的证据。相反,他却接受和运用了“类”这一术语。这至少说明了马克思在一定范围内是肯定这一论点的。

把人看作类的存在物,并不是费尔巴哈的人本论全部。除此之外,费尔巴哈的类是为了进一步引出一种普遍的伦理观念作为

人的本质。他不满足于 18 世纪唯物主义者下的“人是有思想的动物”的定义,认为应该给人的思想规定出完善的内容,这个内容就是思维、意志、爱等等,它们是人的绝对本质。他说:“人自己意识到人的本质是什么呢?或者,在人里面形成类、即形成本来的人性的东西究竟是什么呢?就是理性、意志、心。一个完善的人,必定具备思维力、意志力和心力。思维力是认识之光,意志力是品性之能量,心力是爱。理性、爱、意志力,这就是完善性,这就是最高的力,这就是作为人的人底绝对本质,就是人生存的目的。”¹⁰

我们在《手稿》中看不到马克思对这些论点表示赞成的证据。而这些正是费尔巴哈的根本错误之一。马克思无疑对此持否定态度。如果说费尔巴哈把人的本质归结为类在自然领域有正确的一面,那么他把理性、爱和意志当作人的绝对本质则表明他的人本论在历史领域陷入了唯心主义。马克思尽管在《手稿》中使用了费尔巴哈人本论的术语,赞同了他关于类的观点,却没有停留在费尔巴哈的基础上,而把类的观点深化了,以致这种深化使类在马克思那里具有了完全不同的含义。正是在这一点上,马克思开始超过费尔巴哈。但是在写《手稿》一书时,马克思并没有意识到这种差别以及它所带来的意义,相反马克思当时更多地是把自己的研究当作费尔巴哈的继续。从马克思在《手稿》中推崇费尔巴哈的一些观点看,可以认为他当时仍然把自己的观点看作是费尔巴哈人本论的必然结论。¹¹

马克思对类是如何理解的呢?他是从人的现实的活动中来理解的。人之所以能作为类来生活,就在于他那不同于动物活动的生产活动本身的性质。

首先,人的活动不能归结为本能和生理特征。在马克思看来,这样的概括对于某种自然科学来说是有意义的,但对于说明人类的本质只具有有限的意义。诚然,没有这些特征,也就没有真正的

人类,但是如果把它们从人类活动中抽出来,那么这些特征就只具有物种的意义。他指出:“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。”¹²

其次,人的活动是自觉的有意识的活动,其中最主要的基本的活动是生产活动。正是人类生产把人和动物从根本上区别开来。马克思分析了人的生产和动物的生产的区别:“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。……诚然,动物也生产。它也为自己营造巢穴或住所,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,而人的生产则是全面的;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,并且只有在不受肉体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。”¹³

最后,人的有意识的生产活动产生了动物所没有的类意识。“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,正是因为人是类存在物,他才是有意识的存在物,也就是说,他自己的生活的对象……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的存在物。”¹⁴“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。因此,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。”¹⁵

最后一点最重要。人的类存在和类意识源于有意识的自觉的生产活动,这是马克思在哲学上的一个有决定意义的发现。我们来回顾一下马克思围绕主体走过的道路。在《莱茵报》时期,马克思把自我意识作为历史的创造主体,强调自由理性在国家生活中的主导作用。《莱茵报》停刊后,他用人取代理性作为历史活动的主体,把人的本质理解为共同体生活,把人的自由理解为个人利益和集体利益的统一,人的存在被看作特殊性和普遍性的统一,人的活动被看作是人们所从事的社会政治活动。现在,这些观点有了新的突破。由于生产活动被引入历史过程作为人的最基本的活动,人与自然界的物质变换关系便成为人的本质的第一层关系,成为类生活、类存在和类意识据以产生的自然和历史的基础。

费尔巴哈仅限于把类的意识看作人的本质,他把实践看作不屑一顾的本能。不过,把人看作是有理智和情感的动物,这已经是本体论或自然人本论所能达到的最高水平了。现代的一些高级生理心理学,如巴甫洛夫心理学,弗洛伊德心理学都没有超出这一论点所概括的范围。这说明在自然科学范围内,这一论点还是具有真理性的。费尔巴哈的错误不在于把人说成是有思想的存在物,而在于他只是把理论的活动看作是真正人的活动,从而不得不在思维和伦理中寻找一种抽象的永恒类本质,这就是费尔巴哈的错误所在。把人的本质看作生产实践打破了以往旧唯物主义者从外部自然界观察社会的科学理性传统,为从内部理解社会、把人作为历史主体提供了科学的基础。

既然人的本质首先表现为生产活动本身,那么人的类生活就不是像费尔巴哈所理解的那样仅仅表现为理论生活,它也具有客

体的性质。虽然马克思还没有明确地把人的类生活理解为人在生产中结成的客观的社会物质关系,但是他指出了类生活来源于生产活动。在《手稿》之前,人的类生活对马克思来说仅仅意味着共同体生活,即各种形式的市民社会和国家生活。马克思肯定了市民社会决定政治国家,但是对市民社会本身还没有作出具体的说明,仅把它看作感性个人的活动场所。这就是说,马克思从历史出发,而历史的自然基础还没有发现,在他眼中,历史与自然界是隔绝的。在《手稿》中,这种隔绝状态被生产活动打破了。类生活也就成为生产实践基础上的主客体的统一。客体是主体存在的条件、基础和内容,而主体则以自觉的形式去把握客体活动,使之带有目的性的和计划性。在这个活动过程中,类生活虽然有赖于人的类意识,离不开人的主观性,但它具有客观的必然的性质,这种性质使人能够作为整体来活动。可以看出,《手稿》的类概念对后来马克思概括的生产关系起到了重要作用。

生产活动是人类基本的实践活动。马克思从这一角度深入考察实践活动的一般特点,揭示出人的本质的多样性。在他看来,实践有两个特点,一是能动性,二是客观性。这两个特点是由构成实践的主体和客体这两个要素决定的。

他认为,人在实践中可以把他所涉及的一切当作对象,这个对象就是实践的客体。“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”,“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”。¹¹⁶

马克思同时认为,实践的对象是主体存在的基础和条件,没有这个基础和条件,也就没有主体,因此对象、客体又可以视为主体存在的一部分,它们从属于人,受主体支配。马克思通过对人和自然界相互关系的考察表露了这个观点。人和自然界本来是主体和客体的关系。但是从类的即人的活动的角度看,自然界却是人的

无机身体和无机精神。因为在肉体方面,人不能离开自然界,就像不能离开自己的肉体一样。在精神方面,自然界是科学和艺术的部分内容。在实践方面,劳动工具等成了人的器官的延长。“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。”¹⁷

马克思把实践看作联系主客体的唯一纽带,但是并非把各种实践同等看待。相反,他指出,生产是最基本的实践,其他实践都只不过是生产的派生物。“宗教、家庭、法、道德、科学、艺术等等,都只不过是生产的一些特殊方式,并且受生产的普遍规律的支配。”¹⁸

必须指出,马克思关于主客体的概念是指同实践发生联系的主客体,而不是超出实践之外的主客体。因为主客体不仅是实践的前提,而且是实践的产物。马克思指出:“无论劳动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。”¹⁹实践的过程表现为主体创造客体,同时又创造自身的过程。

首先,马克思认为,客体是主体本质力量的现实化、物化和对象化,而不是纯粹自然力的相互作用的产物。当然,马克思并不否认自然力的作用。他只是认为这种作用只有放在自然科学的直观范畴内才有意义。历史科学虽然要以自然科学为基础,但它本身并不是自然科学。正是在这个意义上,马克思指出:“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。”“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。”²⁰从这里可以看出,马克思所说的实践客体 and 旧唯物主义的客体有完全不同的含义。按照马克思的观点,人对外部世界的认识永远不能超出实践的范围。这就意味着呈现在我们面前的、作为对象的客体,尽管会随着实践的发展而不断扩大,但它永远是宇宙本体的一部分。不与主体在物质、精神、实践方面发生关系的存在是毫无意义的自然存在,只有同人的、主体的需要发生联系的事物才能作为对象存在。“土地只有通过劳动、耕种才对人存在。”“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、现实的肯定方式。”²¹同样,自然山水只有在艺术实践中才能作为艺术的对象和艺术的客体而存在,才能作为自然美而存在。因此,在马克思的眼中,世界实际上是由思维世界、已知世界和未知世界三部分构成的。前两者之间的联系是实践,后两者之间的联系是自然。然而随着实践的发展,未知世界先是作为被感知的对象,以后又作为被改造的对象不断地进入已知世界。这个过程表现为自然的必然性不断地向主体的自由性转化。马克思认为,只有前两者对于理解人的本质才是有意义的。但是旧唯物主义见物不见人,客体、对象、物质是指不加区分的整个宇宙本体,在这里,人对自然的改造看不见了。这就决定了停留在自然本体论的旧唯物主义者考察社会历史时永远不能把生产资料、工具、生产力作为人化物质来考察,而只能在人的本能或者人的思维中兜圈子。这正是他们不可克服的局限性。

其次,马克思指出,主体在创造客体的过程中也创造了自身。既然客体是主体本质力量的物化和现实化,那么主体只有通过客体才能确定自己的本质,表现出自己的本质。“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。”“只有音乐才能激起人的音乐感;对于没有音乐感的耳朵说来,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者那样对我存在,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。”“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。”²²按照这个观点,劳动生产就绝不仅仅是像经济学家所说的那样,只是为满足劳动者肉体的需要并把他们的肉体再生产出来,而且也是为了创造日益丰富的主体的精神的需要。

马克思关于人的本质力量现实化的理论决不是说人的本质是预先在主体里确定好了的,只要把它发掘出来就行了。相反,人的本质就是创造活动本身,因而只有通过创造性活动它才能被创造出来。人的精神和对象不过是这种本质的主观形式和物化形式而已。因此,马克思反对把主体向客体转化视为绝对精神的自我异化、外化的黑格尔主义。他指出,主体只有物化为客体,才能具有自己的本质,才能真实地存在,离开了客体或物化,主体便不存在。“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。”²³同样,作为主体对象的客体,说它被创造出来,只是指它的存在体现了主体的意识、目的、需要,而它本身并不是意识或主体。“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。”²⁴

马克思表达了这样一个思想,人的本质是由主体和客体两个方面构成的,单独抽出哪一个方面都构不成人的本质。没有客体也就没有主体,没有主体,客体也只能是同人毫不相干的自然物。人的本质只能被理解为主体创造客体,同时创造自身的无限展开的过程。正是这种自觉的客观的创造活动才把主体和客体动员起来。

但是,马克思特别强调了客体对理解人的本质的特别意义。因为客体不仅是主体的内容和存在条件,而且是以前主体的物化和实践活动的凝固。通过对客体的观察,我们可以了解到在主体方面哪些是现实的,哪些是非现实的,哪些实践对主体有害,哪些无害。显然,这种观察若从主体方面进行则完全不行。

马克思认为,传统的观念看不见客体的属人性质,因而只能从意识方面去观察人的生活,对于工业这部反映人的本质力量的心理学,“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,因为在异化范围内的活动的人们仅仅把

人的普遍存在,宗教或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。”²⁵ 自然科学家往往用直观的纯粹的自然现象去解释人类生活,而哲学家则把自然科学排斥在外,“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”。²⁶ 所以自然科学和人类学是相互分离的,它们都对人的本质做了唯心主义的解释。

马克思充分肯定了自然科学和工业在人的生活中被人们所忽视的意义,他指出,自然科学通过工业日益在实践上进入人的生活,改造人的生活,工业则是自然界同人之间的现实的历史关系。“如果把工业看成人的本质力量的公开展示,那么自然界的人的本质或者人的自然本质,也就是可以理解的了。”人的自然本质在旧唯物主义那里不是指动物的本能,就是指基于自然力的某种虚假的抽象伦理,而在这里却是指人化自然、工业等。问题不在于强不强调自然本质,而在于如何解释自然本质。

马克思反驳了这样一种观点,这种观点认为,科学的基础是物质、自然界,人的生活基础是思维、伦理、宗教、政治。马克思认为,“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。”²⁷ 因此,同自然科学一样,社会科学也必须找到自己的基础——人化自然界。它们都必须从感性、自然界出发。为此,马克思强调了自然科学和人的科学的统一,自然史和历史的统一。“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。”²⁸ “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,是同一说法。”²⁹ 马克思这一天才思想产生于一个尚未建立边缘科学的时

代,就这一点说来,对它的深远的历史意义无论作出多高的评价也不为过。

马克思在对人的本质、人的活动的研究中,不仅考察了主客体的相互转化,而且还考察了这种转化同社会关系之间的联系。马克思关于类的观念除了指人与自然界的统一外,还包括人与人的关系。类的意识不仅把对象、客体、自然界看作是人的无机身体,而且把人看作是一个社会整体。

马克思认为,人在活动、生产过程中不是作为个人而存在,而是作为社会而存在的,即使这种活动不是以共同的方式进行,也同样具有社会性。“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。”³⁰马克思举了科学实践的例子,说明在这种情况下科学家的活动往往是个体的或单独进行的,但是这也是社会性的活动。因为科学家使用的语言材料都是社会给予的,他所创造的东西也是同社会的需要分不开的,因而,他能意识到自己是社会的存在物。

正因为人是社会的人,客体才是社会的客体。马克思说:“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。”³¹

因而,人们在进行生产时,不仅把他们的意图、动机、目的、需要注入对象、客体、自然界之中,而且也把他们的社会性注入进去了。产品、货币、土地、工具等不仅体现着人对自然的能力,而且体现着人与人之间的关系。它们是人與人相互关系的纽带,正是通过这种纽带,社会生产着人,人也生产着社会。“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。自然界的人的性质,只有对社会的人来说才是存在的;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来说才是他的人的存在,而自然界对他来说才成为人。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实现了的人道主义。”³²马克思在《詹姆斯·穆勒〈政治经济学原理〉一书摘要》中对生产与社会联系、个人与社会的关系作了透彻的描述:“因为人的本质是人的真正的社会联系,所以人在积极实现自己本质的过程中创造、生产人的社会联系、社会本质,而社会本质不是一种同单个人相对立的抽象的一般的力量,而是每一个单个人的本质,是他自己的活动,他自己的生活,他自己的享受,他自己的财富。”³³在《黑格尔法哲学批判导言》中,马克思对人本质的了解仅仅限于社会关系,即把市民社会、国家等看作人的本质。但是在《手稿》中,他大大前进了一步,搞清了作为人的本质的社会关系的本质,这样就剥开了国家、社会的神秘外衣,把它们置于人的实践的基础之上。

正因为马克思从实践的角度看待社会关系,所以他尽管指出人类是结成一定的社会关系进行活动的,但并不认为人与人的关系天生就是社会关系。相反,他认为人与人的关系的社会性质是逐步发展起来的。马克思分析了男女之间的关系,认为在这种关系中恰恰体现了自然关系向社会关系的转化。他说:“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,他的人的本性在何种程度

上对他说来成了自然界。这种关系还表明,人具有的需要在哪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。”³⁴

从以上叙述可以看出,生产、劳动、工业等是马克思从政治经济学里吸收到唯物主义哲学中的最重要的概念。德国古典哲学传统完全无视人的生产活动,把人的实践仅仅理解为理论的、政治的和文化的活动。国民经济学家从财富积累的角度研究了生产活动和物质利益关系,但是他们见物不见人,对资本主义生产方式采取非历史的自然科学态度,否定了人的尊严和理想。这是一种庸俗的唯物主义。三大空想社会主义者也研究过人类的生产活动。他们没有忽略人的要求,但是忽略了生产活动的客观性,认为人们可以随心所欲地改变生产方式,无视既定的经济关系对人行为的制约。这是一种具有良好愿望的唯心主义。只有马克思才对生产活动与人的本质作出了辩证统一的理解。一方面,生产活动为人的无限创造性奠定了基础;另一方面,这种创造性又受人的物质利益需要的约束。

在《手稿》中,马克思对人本质的分析的重点是主体和客体的关系,没有更多地涉及社会关系。在这些分析中,他阐述了人的本质表现为人对自然界的改造,强调了人化自然对认识人的生活的重要意义,指出了人化自然体现了人与人的社会关系,接近地提出人不仅生产产品,而且也生产生产关系。但是《手稿》毕竟没有具体阐明社会关系是如何被生产出来的,并且如何依次更迭的,因而包括生产力和生产关系在内的完整的社会存在的概念在《手稿》中仍然以不完全的形式存在着。显然,完善这一概念的关键在于进一步搞清社会关系是如何被生产出来的,这些关系经过了哪些历史的必然的阶段。要做到这一步,就不能只限于对人本质的逻辑

分析,而必须进入具体的历史分析。

三 异化劳动

马克思分析人的本质时,使用了抽象法,暂时抽去了人的各种异化现象,只抓住人的活动的积极方面。这样做的目的,不仅是为了提供认识历史的一般方法,而且从直接意义上说是为了论证人在私有财产前提下的各种异化现象。然而对异化的认识和对人的本质的认识是分不开的。对人的本质了解到什么程度,对异化也就了解到什么程度,反之亦然。同时还必须看到,马克思对人的本质的研究归根结底是为了获得对资本主义制度的否定的理解。因而异化理论在马克思主义体系中占有十分重要的地位。

异化本来是当时德国哲学界的流行术语,一般含义是主体转化为否定自身的客体。费尔巴哈的人本论吸收了异化的概念,用以表示宗教和人类的分离,赋予异化一种贬义。异化对人来说是有害的、痛苦的。

马克思在运用和改造费尔巴哈人本论的同时,也继承了异化概念的贬义。但是马克思的异化概念一开始就是指各种社会关系的对立,而不是像费尔巴哈那样只局限于宗教方面。在《黑格尔法哲学批判》和《德法年鉴》中,马克思曾广泛地使用了异化,指出了宗教、国家、社会的分离,以及物对人的统治等。后来马克思又把异化的概念带进了经济关系的研究中。在《詹姆斯·穆勒〈政治经济学原理〉一书摘要》中,他用异化分析了货币、信用、交换、私有财产等经济范畴,最后提出了异化劳动的概念。

如果说,马克思把经济学的劳动概念引入哲学揭示了人的历史和实践的本质,那么,他把哲学的异化概念引入经济学则揭示了

经济范畴和经济关系属人的本质以及与这种本质相矛盾的性质。异化概念所以重要,是因为它描述了人的有意识的创造活动常常导致并且不得不导致违背创造活动初衷的现象。在马克思看来,劳动作为人的自觉活动体现了人的本质,这是积极的。而异化劳动则是消极的,因为它否定了人的本质。在《手稿》中,异化劳动是作为人本质的反题出现的。共产主义是对异化劳动的扬弃,真正实现了人的自由创造的本质。

异化劳动的概念涉及马克思关于劳动本质的观点。马克思说:“劳动是劳动者的直接的生活来源,但同时也是他的个人存在的积极实现。”³⁵“我的劳动是自由的生命表现,因此是生活的乐趣。”³⁶“我在劳动中肯定了自己的个人生命,从而也就肯定了我的个性的特点。劳动是我真正的活动的财产。”³⁷

在马克思看来,劳动虽然表现为劳动者获得直接生活来源的手段,但它的意义不是取得或占有财富和收入,而在于劳动主体在劳动过程中能够获得自由创造的乐趣,能够通过劳动成果体现的个人成就感。劳动是生活的乐趣,这是就劳动本质而言的。这一本质是马克思对人与自然界这一单纯关系考察的结果。与动物不同,人通过自由创造来实现与自然界的物质变换。自然界的困难、自然灾害、生产的失败都不会妨碍劳动本质的实现。

既然劳动是生命的自由表现,那么异化劳动就是对这一本质的否定。马克思说:“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。”³⁸又说:“工人在他的产品中的外化,不仅意味着它的劳动成为对象,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赖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。”³⁹

这两段话可以视为异化劳动的定义。第一,异化不同于物化、对象化。前者是指物对人、对象对主体的统治,后者是主体力量的现实化。第二,在私有制的前提下,劳动的对象化、物化表现为异化。第三,劳动的本质是抽象的。马克思在分析这一本质时,只考虑了人与自然界、劳动者与劳动对象这两个因素,而在分析异化劳动时则引入了私有制这一现实因素(“被国民经济学作为前提的那种状态”)。因此,异化劳动是现实的劳动,它与抽象的劳动本质相对立。第四,劳动在抽象意义上不是占有或追求财富,而是生活乐趣。“占有”这个概念同财富一样,不能简单地理解为人与物的关系。“占有”是劳动的社会属性,反映了对谁有利与对谁有害的关系。现实的以占有为目的的劳动就是异化劳动。马克思说:“劳动本身,不仅在目前的条件下,而且一般只要它的目的仅仅在于增加财富,它就是有害的、造孽的。”⁴⁰

马克思分析了异化劳动的四种形式。

首先是产品的异化或物的异化。劳动者通过劳动占有生产资料和生活资料,但劳动又使他失去这两样资料。人在自己的产品面前不再是主人,而是受产品支配的奴隶。异化劳动表现为“工人同劳动产品这个异己的、统治着他的对象的关系”。⁴¹马克思认为这具有决定意义,“国民经济学以不考察工人(即劳动)同产品的直接关系来掩盖劳动本质的异化”。⁴²

其次是生产行为的异化。生产行为使产品异化,它本身也是异化的。“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。”在这种关系中,工人的体力、智力、生命不属于自己。劳动成为反对他自身的活动。这是一种“自我异化”。⁴³

异化劳动还表现为类的异化。人的类本质指人是作为一个整体来活动的,在这种活动中人把自然界当作自己的无机身体。类的异化使自然界和人的生命活动从主体分离出去,“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。”⁴⁴

最后,生产产品、生产行为和类的异化“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”。⁴⁵

以上四种形式的异化劳动是一切异化的基础,宗教、意识形态、国家、法的异化都是它的派生物。

马克思通过异化劳动分析,从人与物的关系逐步达到了人与人的关系。但是如果不把对人与人的关系的认识上升到对利益相互对立的阶级关系的认识,那么这种认识还不能算是从根本上超过了旧唯物主义。因此,马克思继续问到,劳动产品、劳动过程不属于劳动者,“那么,它到底属于谁呢?”⁴⁶

在这个问题上又一次暴露了旧唯物主义者的局限。他们虽然承认人的本质异化,但把这种异化归之于自然力对人的统治后就止步不前了。费尔巴哈认为,宗教根源于人在自然力面前束手无策,不相信自己的力量。而德国真正的社会主义者除了侈谈国家是抽象的异化、普遍物的统治外,对国家的阶级性质只字不提。

马克思在这个问题上没有停止在旧唯物主义的结论上。他指出:“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。”⁴⁷

马克思认为“自然界也不是主人”。⁴⁸因为异化是指被人改造

过的自然界对人的统治,这种统治是人类活动的必然结果,而不是未被改造的自然界对人的统治。马克思当时没有从环境保护的角度把自然界对人类无度的生产活动的报复看作异化(这个不足后来由恩格斯在《自然辩证法》中弥补上了⁴⁹)。不过,这也说明异化劳动是指一种社会现象。它的根源是人祸而不是天灾。马克思说:“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。”⁵⁰

马克思对神灵和自然界作了否定之后,指出真正占有劳动和产品的还是人本身。“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。”⁵¹

马克思在分析这些异化形式和阶级对立关系时,特别强调这些关系的实践性。他说:“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。……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。”⁵² 马克思虽然没有得出生产力和生产关系的概念,但是不难看出这些概念的基本思想已经包括进去了。

马克思创立异化劳动理论的两个目的,批判国民经济学和搞清私有财产的起源,实际上也是一个问题。国民经济学家表述了私有财产条件下的经济规律具有一定的科学性。但是他们的眼光没有摆脱私有财产的限制。因此,批判国民经济学的关键在于搞清私有财产的真实根源。异化劳动是为否定私有财产而提出的一个人道主义概念。马克思指出:“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。”⁵³ 按照他的观点,异化劳动分析虽然是以国民经济学所表述的私有财产的运动为前提的,但是不能把这种前提与后果的关系当作历史最初的因果关系。因为私有财产本身没有什么,既不是自然物也不是能动物,它只是劳动的产品或异化。马克思指出:“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,正像神灵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。”⁵⁴ 在肯定了这一点后,马克思并没有忽视它们在随后的历史进程中相互作用的关系:“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。”⁵⁵ 可见,即使抛开最初的历史因果关系,马克思也认为异化劳动是主动的一方,私有财产是被动的一方。

这样,马克思就提出了一个与国民经济学不同的命题。国民经济学家认为私有财产的本质是劳动,马克思认为私有财产的本质是异化劳动。

对前一个命题,马克思没有简单地加以抛弃,而是对它采取了科学的态度。在第二、三手稿里,马克思一方面通过历史的分析大大扩充了这一命题所包括的合理成分,指出了它的历史意义;另一方面他又以异化劳动的理论为武器彻底批判了它的错误及阶级局限性。

马克思认为,国民经济学家提出的私有财产的本质是劳动这一命题不仅表现为资本等于积累起来的劳动这种现实关系上,而且还表现为劳动使私有财产不断成长为资本的历史过程。在中世纪,私有财产处于一种不发达状态,主要表现为等级占有的封建地产,在这里,土地同它的主人的人格是直接结合在一起的,土地仿佛是它的主人的无机身体。作为土地附属物,农奴一方面是领主的财产,和领主处于同一共同体中;另一方面,他们世代都能得到一块份地,劳动者同土地是稳固地结合在一起的。在这种情况下,不仅财产的劳动本质,而且它的私有性质都是处于潜伏状态。奴役主要表现为人对人的直接统治。但是劳动把这种共同体打破了,开始是工业和地产的对立,后来,土地逐步资本化,农奴逐步自由化,社会最终分裂为工人和资本家。马克思指出:“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。”“从现实的发展进程中必然产生出资本家对土地所有者的胜利,即发达的私有者对不发达的、不完全的私有财产的胜利。”⁵⁶到了资本主义社会,劳动作为摆脱了劳动者和具体内容的一般劳动而同摆脱了人的人格及一切自然性质的私有财产即自由资本相对立。这一过程带有历史必然性。马克思说:“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。”⁵⁷起初,私有财产作为封建地产是一种

未完成的资本,它和劳动是结合在一起的。后来二者不断对立,并且自我对立,最后各自完成了自身的抽象而相互等同。国民经济学用“资本=积累起来的劳动”这一公式将这种情况表达出来。

马克思客观地评价了这一命题:“私有财产的主体本质,作为自为的活动、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。”⁵⁸在马克思看来,国民经济学的这一命题有双重意义。第一,它宣布了财富的源泉不是死的物,而是人的劳动,从而也肯定了表现在财富之中的人的本质;第二,它表述并肯定了工业、私有制、资本发展的历史过程。由于这两点意义,自由主义经济学比重商主义和重农学派前进了一大步。资本主义原始积累时代的重商主义或货币主义把作为货币的贵金属说成是唯一的财富,从而把财富的本质规定为与劳动无关的某些物的天然性质。资产阶级革命前夕的重农学派比重商主义前进了一步,提出了全部财富都在于土地和耕作。这个命题把劳动引进财富是对把财富说成与劳动无关的重商主义的一个否定,但由于他们宣布耕作是唯一的劳动,并且把劳动看作是土地上的一个要素,因而在部分地承认劳动是财富的本质的同时,对工业劳动持了否定的态度。

在指出国民经济学进步意义的同时,马克思用了更大的篇幅,以异化劳动为基础批判了资本等于积累起来的劳动这一命题。这些批判可以归结为以下三点。

首先,马克思指出,这一命题是从承认人、承认人的活动的独

立性、亦即承认劳动者的自由出发的。但在命题中,劳动却是排除了劳动者和具体内容的抽象劳动。劳动者成了商品、机器、牲畜,成了劳动和资本借以实现的手段。当国民经济学不顾原来的前提而断然宣布人是无关紧要的、生产才是第一的时候,它没有想到,这正使自己陷入了自相矛盾。

其次,这一命题把私有财产归结为人的劳动,这说明它看到了私有财产的本质是人,从而否定了财富的神秘的外在性。但是,它没有看到表现在私有财产之中的不仅仅是劳动的物化,而且是劳动的异化,亦即人的异化本质。因此,当国民经济学把人的劳动宣布为私有财产的本质的时候,就是把人的异化当作本质的东西肯定下来,“把社会交往的异化形式作为本质的和最初的形式、作为同人的本性相适应的形式确定下来了”。⁵⁹对此,马克思讥讽道:“支离破碎的工业现实不仅没有推翻,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。”⁶⁰因而,以劳动为原则的国民经济学在承认人的假象下,对人的本质进行了彻底否定,人本身已不再同私有财产处于外部的对立,而成了异化在私有财产之内的异化本质。

第三,这一命题只强调了资本和劳动的统一,却完全抹杀了它们之间的对立。按照这一公式,工人从未积累的资本中得到了工资,资本家从积累起来的劳动中得到利润,似乎双方按其份额各有所得,“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。……工人只有当他自己作为资本存在的时候,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。”⁶¹“资本等于积累起来的劳动”完全掩盖了在这一公式中工人吃亏而资本家占便宜的现实。

如果我们把私有财产是异化劳动的必然结果这一命题同资本等于积累起来的劳动的命题对比一下,就可以发现前者具有的深刻意义。

第一,马克思的命题试图揭示私有财产的起源,而后一命题却回避了这一问题。其次,马克思指出了资本和劳动的对立,证明了私有财产的发展是以牺牲劳动者为代价的。因此这种发展尽管有它的客观必然性,但对于占人口大多数的劳动者来说,它自始至终存在着消极意义。第三,劳动者的贫困和苦难根源于异化劳动和私有财产本身,仅仅要求工资平等消除不了贫困。第四,人类的解放表现为劳动者的解放。一切奴役形式都是以劳动者同劳动的关系为基础的,因而劳动者的解放必然是全人类的解放。

马克思在与《手稿》差不多同时写的《詹姆斯·穆勒〈政治经济学原理〉一书摘要》一文中还批判了国民经济学家、李嘉图的追随者穆勒的占有概念。穆勒认为,财富的占有起源于直接的劳动占有,交换把劳动者对自己产品的直接占有变成了对别人劳动产品的占有。

马克思根据这一观点分析了物质生产从需要第一到占有第一的历史转变。他说:“人——这就是私有制的基本前提——进行生产只是为了占有。生产的目的就是占有。生产不仅有这样一种功利目的,而且有一种自私自利的目的;人进行生产只是为了自己占有;他生产的物品是他直接的、自私自利的需要的物化。因此,人本身——在未开化的野蛮状态下——以他自己直接需要的量作为他生产的尺度,这种需要的内容直接是他所生产的物品本身。因此,人在这种状态下生产的东西不多于他直接的需要。他需要的界限也就是他生产的界限。因此需求和供给就正好相抵。他的生产是以他的需要来衡量的。在这种情况下就没有交换,或者说,交换归结为他的劳动同他劳动的产品相交换,这种交换是真正的交

换的潜在形式。”⁶²这就是说,在自然经济条件下,生产以生产者的自身需要为尺度,占有表现为对自己劳动产品的占有,交换表现为自己的劳动与自己的劳动产品相交换。

马克思认为,一旦生产者相互交换产品,情况便发生了变化。“一旦有了交换,就有了超过占有的直接界限的剩余产品。但是这种剩余产品并没有超出自私自利的需要。相反,它只是用以满足这样的需要的中介手段,这种需要不是直接物化在本人的产品中,而是物化在另一个人的产品中。生产成为收入的来源,成为谋生的劳动。可见,在第一种情况下,需要是生产的尺度,而在第二种情况下,产品的生产,或者更确切地说,产品的占有,是衡量能够在多大程度上使需要得到满足的尺度。”⁶³

大致而言,在马克思看来,在为自身直接需要而进行的生产过程中,或在自然经济条件下,劳动不具有后来发生的那种异化形式,劳动者可以在其中实现自己的目的(要什么就生产什么,要多少就生产多少)。而当出现交换时,生产目的便开始转向对剩余产品的占有。以这种占有为目的的生产使劳动采取了这样一种异化劳动的形式,劳动者生产的产品不是自己所需要的产品,而自己需要的产品要由别人来生产。

马克思认为,这种由异化劳动产生的相互依赖的生产方式具有非社会和非人道的性质。他说:“我是为自己而不是为你生产,就像你是为自己而不是为我生产一样。我的生产结果本身同你没有什么关系,就像你的生产的结果同我没有直接的关系一样。换句话说,我们的生产并不是人为了作为人的人而从事的生产,即不是社会的生产。”⁶⁴又说:“你的人的本质,因而也就是同我的人的产品必然有内在联系的本质,并不是你支配这种产品的权力,并不是你对这种产品的所有权,因为我的产品所承认的不是人的本质的特性,也不是人的本质的权力。相反,你的需要、你的愿望、你的

意志是使你依赖于我的纽带,因为它们使你依赖于我的产品。它们根本不是一种赋予你支配我的产品的权力的手段,倒是一种赋予我支配你的权力的手段!”⁶⁵

马克思甚至偏激地指责这种生产是可耻的行为:“我同你的社会关系,我为你的需要所进行的劳动只不过是假象,我们相互的补充,也只是一种以相互掠夺为基础的假象……在这场斗争中,谁更有毅力,更有力量,更高明,或者说,更狡猾,谁就胜利。如果身强力壮,我就直接掠夺你。如果用不上体力了,我们就互相讹诈,比较狡猾的人就欺骗不太狡猾的人。”⁶⁶

表面看来,马克思对商品经济的认识没有超出法国人的水平。傅立叶认为商业就是欺骗,蒲鲁东认为财产就是盗窃。马克思对商品生产的指责与他们如出一辙。但是应当看到,马克思认为“占有”本身就是私有财产的概念。穆勒实际上是戴着国民经济学私有财产的眼镜来观察劳动的,因而歪曲了劳动的本质。说财富起源于劳动者对自己产品的占有,无非是为了论证积累财富的合理性。

马克思认为,如果排除了私有制这个前提,那么即使在为相互需要或人类共同需要进行的生产中也能实现人的本质。他说:“假定我们作为人进行生产。在这种情况下,我们每个人在自己的生产过程中就双重地肯定了自己和另一个人:(1)我在我的生产中物化了我的个性和我的个性的特点,因此我既在活动时享受了个人的生命表现,又在对产品的直观中由于认识到我的个性是物质的、可以直观地感知的因而是毫无疑问的权力而感受到个人的乐趣。(2)在你享受或使用我的产品时,我直接享受到的是:既意识到我的劳动满足了人的需要,从而物化了人的本质,又创造了与另一个人的本质的需要相符合的物品。(3)对你来说,我是你与类之间的中介人,你自己意识到和感觉到我是你自己本质的补充,是你自己

不可分割的一部分,从而我认识到我自己被你的思想和你的爱所证实。(4)在我个人的生命表现中,我直接创造了你的生命表现,因而在我个人的活动中,我直接证实和实现了我的真正的本质,即我的人的本质,我的社会的本质。我们的生产同样是反映我们本质的镜子。”⁶⁷

马克思尽管把异化劳动看作私有财产的历史原因,但对异化劳动的分析毕竟是以私有财产为前提的,因此,必然出现的问题就是私有财产之前的异化劳动是怎样产生的。马克思提出了这一问题:“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。”⁶⁸的确,把私有财产的起源归结为异化劳动同人类发展的关系问题,不仅证明了私有财产是劳动的必然产物,而且证明了私有财产的对抗性关系。但这还不是私有财产起源问题的最后解决,而是通过改变提法把这一问题的解决向前推进了一步。只有说明异化劳动产生的原因才能从根本上解决这一问题。可惜马克思对新的提法已经包含了“问题的解决”没有作回答。从《手稿》全文看,这个“问题的解决”不像是直接的答案,很可能是解决问题的方法和道路。

实际上,关于劳动的本质和目的,作为一种抽象的规定,究竟是为了自由地表现生命还是为了取得为延续和发展生命所必需的物质财富,是一个纯粹思辨的问题。马克思在整个《手稿》中只达到了这样一个结果:如果承认劳动的本质是自由生命的表现,那就必然会否定私有财产制度。反之,如果认为劳动的本质是占有物

质财富,那么就必然对私有财产持肯定态度。实际上,真理就在这两者之间。发展生产力,为人类在社会和精神方面的全面发展提供源源不断的物质资源,即使不是人类发展的全部内容,也是一个须臾不能忽略的基本的方面。而物质财富的生产永远应当按照人类的实际需要来进行。

我们看到,恩格斯之长正是马克思之短,反之亦然。恩格斯强调生产力,把机器大工业作为人类进步的动力和基础。但是他在得出物对人的统治时,就显得力不从心了。马克思注重人与人之间的物质利益关系,通过异化劳动揭示了物对人统治的实质是人对人的统治。马克思不否认工业的进步作用,但是没有把生产力的因素引入人和劳动的本质分析和界定之中。他只强调了自由的一面,对必然的一面,即人必须先谋生而后才能图发展的一面,则估计不足。后来,在他和恩格斯创立唯物史观之后,在《共产党宣言》和《资本论》等著作中,他不仅仍然肯定国民经济学家对表述私有制条件下经济规律所起的进步作用,而且肯定了资产阶级全面发展社会生产力的历史功绩,称“资产阶级在历史上曾经起过非常革命的作用”。⁶⁹

四 共产主义

尽管马克思在异化劳动与人类发展的关系上没有获得最终的突破,但这并没妨碍他对私有财产作出历史暂时性的理解,也没有妨碍他得出革命的结论。其原因在于他充分估计到了私有财产关系的对抗性。马克思指出:“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……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。”⁷⁰是否可以这样认为,马克思反驳劳动资本统一论的基本论据在于提醒人们注意眼前的劳资对立的现实,即19世纪30和40年代欧洲无产阶级反对资产阶级的阶级斗争正在强烈地动摇资本主义制度。马克思在自己的理论中则证明了这种劳资对立不仅具有基于人的本质的对抗性质,而且具有最终的性质。这一矛盾的扬弃必然表现为劳动者从劳动中解放出来,劳动从自身异化和资本中解放出来,因而也就表现为劳动阶级反对资产阶级这一现实运动的胜利和整个私有财产关系的崩溃。这一过程是客观的和必然的,不管人们愿意与否,它总是要顽强地表现出来。工人运动自不待言,就是共产主义也表现了强大的生命力——它不仅没有因其空想粗俗的特点而衰落下去,反而由于劳资对立逐渐发展成众多的流派,并同工人运动日益汇合起来。因此全部问题只在于赋予这一过程以自觉的目的性。所以马克思在研究中进一步提出了酝酿已久的共产主义问题。

前面已经提过,在《论犹太人问题》和《〈黑格尔法哲学批判〉导言》中,马克思已经肯定了无产阶级在推翻资本主义制度中的伟大作用,因此在这里对共产主义的研究,实际上就意味着对无产阶级的一般目的的探讨。

马克思首先考察和比较了各空想社会主义、共产主义流派,然后提出了自己对共产主义的见解。马克思认为,社会主义和共产主义的思想家们虽然都主张扬弃私有财产,但是他们对私有财产的本质的认识却同资产阶级经济学家走了同一条道路。蒲鲁东只是肤浅地把私有财产看成是劳动的创造物,却把财产的私有形式看作是与劳动无关的事。他只是从客观方面考察私有财产,以为只取消了资本、实现了工资平等就能克服劳动的异化。傅立叶看到了工业分工下的劳动是私有财产和人的异化的根源,但他像重

农学派一样却宣布农业劳动是最好的劳动,而对工业采取保守态度。圣西门虽然看到了工业的发展对扬弃异化的作用,却不了解表现在工业中的所有者和劳动者的对立。马克思认为这三位思想家都没有了解私有财产的本质关系,因此不可能对私有财产作出积极的扬弃。

对私有财产的积极扬弃是从共产主义开始的。他论述了三种共产主义,最后一种实际上反映了他自己的共产主义观点。

马克思认为共产主义“在它的最初形式中不过是私有财产关系的普遍化和完成”。⁷¹这种共产主义怀着对财富强烈的占有欲,把物质上的直接占有看作是生活的唯一目的。凡是不能由一切人共同占有的私有财产,如艺术、科学等都必须加以摧毁。它反对人类才能的多样化的发展,到处否定人的天赋,把人类发展限制在想象的最低的平均需要内。甚至男女之间的关系也被看作是占有关系,因而要求共同占有妇女。这种共产主义并没有真正消灭资本和劳动的对立,只是把二者提高到想象的普遍性高度,一边是共同性的劳动,一边是共同性的资本。这种共产主义实际上是任何私有财产者都怀着的对较富裕的嫉妒和平均欲,它不是表现为私有财产基础上的进步,而是表现为这一基础上的倒退。

第二种共产主义是具有政治性质的和废除了国家的共产主义。这种共产主义“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。”⁷²

在批判了这些共产主义流派之后,马克思提出了第三种共产主义,实际上它代表了马克思自己的观点。他指出,这种“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。”⁷³

接下来马克思谈到:“历史的全部运动,既是这种共产主义的现实的产生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,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,为自己既找到的经验基础,也找到理论的基础。”⁷⁴

马克思在《手稿》中使用共产主义这一术语时,指的是人类扬弃异化的实践过程,而不是指一种形成了的制度。马克思认为,共产主义作为扬弃异化的人类活动,既包括客观的现实的运动,又包括这一运动的主观形式,即共产主义理论。因此,共产主义在自身的发展中也表现为两种扬弃。一是对私有财产的现实扬弃,二是对自身盲目的主观形式的理论扬弃。马克思认为,各种共产主义流派都积极主张取消私有财产,这个愿望本身反映了历史的必然性,而且正因为如此,它们才能被工人阶级本能地加以接受。但是从认识方法看,它们却是从历史中抽出个别环节同私有财产相对立,这就证明了它们属于不自觉的未完成的共产主义。然而现实

运动将会扬弃它们的空想成分,只把其中的合理成分保留下来,这就意味着各种空想理论必然要发展到科学,自发的运动将要被自觉的运动所取代。马克思对第三种共产主义的阐述就是指的这种净化了的自觉的共产主义运动。这种共产主义具有四个特点。

首先,马克思指出了共产主义对异化的积极扬弃表现为人的本质的全部复归。马克思用了很大篇幅来考察私有财产扬弃后人的劳动和各种活动的状况,针对人在私有制下产生的各种异化现象提出了“社会的人”、“社会状况”的概念。他说:“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。”⁷⁵马克思认为,私有制使人丧失了自身的社会性,成为受产品、国家、家庭、宗教支配的动物,而对私有制的扬弃则恢复了人的社会本性。

其次,马克思认为,成熟的共产主义将保存在人类私有制下创造的全部成果。它扬弃的只是私有财产关系和劳动的异化形式,继承的却是劳动的物化、对象化。换句话说,人的“社会状态”必须建立在文明的基础上。在这一问题上,马克思不仅批判了平均共产主义企图毁灭一切人类文明的理论,而且同黑格尔否定一切对象的扬弃论划清了界限。马克思说:“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,是人的本质对人来说来的真正的实现,是人的本质作为某种现实的东西的实现。”⁷⁶

第三,马克思认为,成熟的共产主义运动表现为主观自觉性和客观必然性的统一。一方面它是不依人们意志为转移的必然的客观的诞生活动,另一方面它又是被人们所理解所认识的运动。在马克思看来,共产主义理论如果不能正确地反映历史规律,它就是

一种不能实现的空想,而没有正确的共产主义理论,历史必然规律也就实现不了。这一天才的论点被后来的无产阶级革命所证实。例如,列宁曾提出没有革命的理论就不会有革命的运动的光辉论断。当然,这决不是说实践和理论是半斤对八两的关系。马克思同空想共产主义者不同的地方就在于他强调共产主义的现实力量。而唯有强调这种现实力量,理论才能成为科学的理论。他指出:“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。”“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。”⁷⁷

最后,他认为,共产主义与某些空想共产主义者断言的相反,不是历史的终结,而是历史发展的一个必经的环节。马克思说:“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。”⁷⁸ 马克思反对把共产主义设想成一个在细节方面尽可能完善的制度,主张在历史进程中根据具体情况解决这类问题

把共产主义和工人运动联系起来理解是《手稿》的重要理论成果之一。同工人的交往使马克思了解了共产主义运动的阶级性质。而对共产主义的考察则使他发现了工人运动的一般目的。马克思满怀热情地写到:“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的叙谈,对他们说来已经足够了;人与人之间的兄弟情谊在那里不是空话,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。”⁷⁹按照一般的看法,《〈黑格尔法哲学批判〉导言》是马克思成为共产主义者的标志。但这仅仅是就马克思要求取消资本主义私有制并因而诉诸无产阶级的阶级斗争这一客观立场而言的,在主观上,马克思并没有自觉地把共产主义同工人运动的一般目的联系起来,也没有宣称自己是共产主义者,只是到了写作《手稿》的时候,马克思才第一次作了这种联系。

五 黑格尔的辩证法

马克思关于人的本质和异化的理论不仅来源于费尔巴哈,而且也来源于黑格尔的辩证法。黑格尔辩证法在《手稿》中表现为否定之否的三个范畴。(1)人的自由自在的本质,这是抽象的;(2)否定人本质的现实的异化劳动;(3)扬弃异化劳动的共产主义。公式虽然套用了黑格尔,但是马克思通过费尔巴哈的人本论为它注入了现实的内容。

马克思在《手稿》序言中专门谈到黑格尔辩证法的意义。他说:“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,因为这样的工作还没有完成。”⁸⁰《手稿》的最后一章对黑格尔辩证法的批判,可以使我们清楚地了解马克思的异化论和黑格尔的异化论的本质区

别和联系。

马克思一开始就指出青年黑格尔派对神学的批判完全受神学的束缚,这是因为他们对自己的母体——黑格尔主义采取了完全无批判的态度,只有费尔巴哈是个例外。他是唯一对黑格尔辩证法采取严肃批判态度的人。马克思接着论述了费尔巴哈的三个功绩:一是证明了黑格尔的哲学是一种宗教,同样也是人的本质的异化;二是为真正的唯物主义和现实的科学奠定了基础;三是用现实的肯定代替了黑格尔绝对的肯定。这些功绩在费尔巴哈对黑格尔辩证法的批判中体现得最为明显。费尔巴哈指出,黑格尔从人的异化——抽象物、宗教、神学——出发;然后用具体的现实的东西扬弃了它们;最后又重新扬弃了现实的东西,恢复了抽象物、宗教、神学。费尔巴哈认为这种现象说明黑格尔哲学对自己的存在缺乏信心,而以感性为基础的存在是同这种存在相对立的。

马克思完全同意费尔巴哈的这种意见。他指出:“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。”⁸¹

但是,使马克思感兴趣的是黑格尔哲学中所包含的革命和批判的因素。在马克思看来,黑格尔否定之否定中的肯定因素虽然肯定了抽象物,但是它的否定因素却把这种抽象物看作是唯—真实的活动和自我实现的活动。所以黑格尔“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,而只是人的产生活动、人的发生的历史”。⁸²

《精神现象学》在黑格尔逻辑体系中相当于主观精神中的个人意识。因此被马克思称为黑格尔哲学的真正诞生地和秘密。

马克思首先批判了《精神现象学》的异化论。归纳起来有三

点:第一,马克思指出黑格尔把财富、国家政权等等看成是人的本质异化出去的本质时,他只是从它们的思想形式来把握它们,它们只是一些思想物或思想的异化。因而,第二,异化的一切对立在黑格尔那里不过是思想范围内的对立,而一切世俗对立都不过是思想本身对立的假象、外壳和公开的形式。所以,第三,对异化的占有必然表现为对这些思想的对象占有。这种占有不过是再次证明了人的本质、自然界、历史的本质是精神,因而也论证了本质、对象、主体等一系列范畴都不过是思维为自身设立的差别而已。

在批判黑格尔异化论的同时,马克思指出了这一理论的两个合理因素。第一,它潜含着对一切进行批判的因素。“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了和加工过了。”⁸³第二,它肯定了劳动的意义。马克思认为,黑格尔的伟大之处就在于他把人的自我创造看作一个过程,因而他抓住了劳动的本质,把现实的人理解为自己劳动的结果。这一观点对马克思创立异化劳动无疑起了积极作用。但是马克思指出,黑格尔的劳动论同经济学家是一致的,即只看到劳动的积极方面,没有看到劳动的异化。况且,黑格尔只承认一种劳动,即抽象的精神的劳动。

在对异化论进行批判之后,马克思用了很大的篇幅来批判黑格尔的扬弃论。异化的扬弃在《手稿》里是指否定私有制的现实的共产主义运动。它是马克思革命辩证法的集中体现,因此对黑格尔扬弃论的批判具有十分重要的意义。

由于黑格尔把一切实在的东西都看作是思想物,因此对这些思想物的扬弃不过表现为他对这种扬弃的理论论证。黑格尔列举了8点要素论证异化的扬弃。马克思对其中的主要论点进行了批判。

在第二点里,黑格尔提出了“自我意识就是设定物性”的命题。在这个命题中,主体不是现实的人,只是自我意识,换句话说,黑格尔把人和自我意识等同起来。其次,物性没有被这个命题视为独立的东西。物性并不证实自己的存在,只是证实自我意识的活动。对此,马克思指出,黑格尔把主体即自我意识看做可以脱离对象而存在的东西是十分荒谬的。因为主体之所以能创造对象就是因为它被对象所创立,它本身就是对象的存在物。如果一个存在物既没有对象,它本身又不是其他物的对象,它就不可能存在。马克思提出了“非对象性的存在物是非存在物”的命题。⁸⁴这个命题直接反驳了把思维说成是唯一存在的东西,肯定了主体只能是肉体的、有生命力的人。在对黑格尔这一论点批判的同时,马克思发挥了人与自然相统一、人在实践中既创造客体又创造主体的思想。由于黑格尔把对象的创立看作自我意识的异化,那么必然要引出对这个异化对象的扬弃。黑格尔在第2、3、4、5、6点里论述了这一扬弃过程。在黑格尔看来,异化对象不仅是对意识的否定,而且是对它的肯定。因为意识正是以异化为对象来表现自己的本质的。对象的存在证实了意识的存在。意识一旦认识到对象的本质就是自己的本质,或者说一旦获得了关于对象非实在性、虚无性的知识,也就扬弃了异化和对象而返回自身。这就是黑格尔的扬弃论。马克思认为“这段议论汇集了思辨的一切幻想”。⁸⁵他从目的和手段两个方面批判了这一理论。

马克思指出,黑格尔要扬弃的不是对象的异化性质,而是要扬弃对象本身。因为按照黑格尔的说法,所谓外化、异化不过是意识把自己冒充为现实而在思维中超越自己罢了。对象本身是虚无的,非实在的意识才是真正的存在物。正因为如此,黑格尔才把对象本身而不是对象的异化看成是必须加以扬弃的东西。黑格尔要扬弃一切对象的观点从表面上看有些像平均共产主义,因为后者

主张消灭一切人类文明成果,而不是这些成果的异化性质。在这一点上,马克思的扬弃论同黑格尔和平均共产主义者有本质的不同。在马克思那里,异化和物化是两个不同的概念。马克思要扬弃的只是人压迫人、人剥削人的关系,而不是人类劳动的成果。

然而黑格尔要扬弃一切实在的东西只是一种假象,一个虚假的革命性。事实上他什么也没有扬弃,因为他扬弃的手段不过是主体获得关于对象本质的知识。在黑格尔看来,对象的虚无性正是意识自身非对象性、抽象性的自我证实。换句话说,对象的虚无性不仅证实了自己的本质是意识,而且证实了主体意识的存在。因此异化对象的扬弃表现为意识获得了关于这些关系的知识。这种知识有两个在正常看来截然对立的内容:一是自我意识认识到了对象性的非实在性,认识到了对象不过是自身异化的产物,是带有外在性的意识;二是认识到了自己是能通过对象并在对象中得到确证的,对象的存在确证了它的存在。前项内容要求否定对象,因为只有否定对象才能扬弃意识的外在性或外在的意识,后项内容则要求肯定对象,只有肯定对象,意识才能得到确证,才能达到自我意识。由于黑格尔把异化和对象混为一谈,同时又赋予它们以非实在性,因此他把两个对立的内容统一起来了。在这里,对对象实在性的否定等于对对象非实在性的肯定。对于意识来说,由于它获得了关于对象非实在性的知识,因此知识才是唯一的、真正对象性的东西。知识当然属于意识,于是对象被扬弃了,意识回到自身。对此,马克思首先指出,主体在对象中得到确证的并不是黑格尔所说的主体的本质,而只是主体异化的本质。国家、宗教等是人的异化物,它们的存在只证实了人的本质的异化,而不是证实了人的本质。人的真正本质只能在扬弃国家和宗教中的过程中得到确证。黑格尔把异化对象说成是对主体本质的确证,实际上是同国民经济学家一样,把异化出去的国家、宗教、私有财产等当作同

人的本质相适应的东西肯定下来,从而论证了现存社会的合理性。其次,马克思指出,黑格尔把扬弃归结为主体对对象本质的认识,也就在自己的哲学中肯定了对对象的异化性质。因此,一切被扬弃的东西都在哲学中合法地存在着,它们都被套上了理性的光环。“因此,宗教、国家、自然界、艺术的真正的存在,就是宗教哲学、自然哲学、国家哲学、艺术哲学。”⁸⁶另一方面,由于扬弃是一种认识,那么这种扬弃不过是自以为它已经克服了对对象,而实际上却让对象在现实中原封不动。按照这种逻辑,“一个认识到自己在法、政治等中等过着外化生活的人,就是在这种外化生活中过着自己的真正的、人的生活。”⁸⁷这里暴露了黑格尔哲学的保守性和反动性。它不仅不诉诸现实的力量对现存的一切进行斗争,而且在理论上也没有一点对现存制度进行批判的影子。

从目的上看,黑格尔要扬弃一切实在的东西,因为只有这样,才能论证绝对精神的存在。从手段上看,黑格尔不仅什么也没有扬弃,而且巧妙地论证了现存一切的合理性。按照他的扬弃论,人们若是感到国家、宗教、社会是一种凌驾于他们之上的力量,并因此而感到痛苦,那只是因为他们还没有认识到国家、宗教、社会的本质。因此人们必须通过学习哲学来获得这门知识。哲学将告诉他们,国家、宗教、社会都是非实在的东西,它们不过是人们本质力量的外化,同时也是他们本质力量的确证。只要人们懂得这些道理,获得了这门知识,就会像对待他们自己的本质那样对待国家、社会、宗教,把它们当作自己的东西,自己的身体,忠实地拥立它们,那么人们也就不会感到痛苦了,异化也就扬弃了。这就是黑格尔哲学实际告诉人们的東西。马克思指出:“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。”⁸⁸

最后,马克思指出了黑格尔扬弃论中包含着两个合理的因素。

一是黑格尔把扬弃看作使外化回到自身的对象性的运动。这一运动尽管在黑格尔那里具有异化的抽象的形式,但是启发了人们对于共产主义的理解。二是黑格尔通过扬弃宣布了万般皆无,只有绝对观念才真实的,他也就使自己走到极端,从而在客观上证明了绝对观念是无。“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。”⁸⁹

《手稿》是马克思批判、继承、改造古典哲学、国民经济学和空想共产主义的第一部综合性研究著作。在这本书中,马克思通过对人的本质的探讨,确立了实践这一辩证唯物主义和历史唯物主义的基本范畴,把费尔巴哈的自然的伦理的人本论发展成为社会的现实的人本论;马克思提出了异化劳动的理论,并用它初步探讨了私有财产关系的产生、发展、灭亡的规律,批判了资本主义的经济关系的对抗性,为今后深入研究政治经济学创立了良好的开端;基于资本和劳动的对抗性,马克思初步论证了共产主义革命的必然性,为无产阶级运动找到了明确的奋斗目标。由于这些内容,《手稿》以萌芽的形式包含了马克思主义科学体系的各个组成部分,并向我们展示了它们的理论来源,在马克思主义形成过程中起了承上启下的作用,为我们研究马克思主义的形成提供了丰富的资料。

作为马克思的一本早期著作,《手稿》还有不少缺点。一是新的理论和内容往往是用哲学的形式和术语表达的。二是马克思没有意识到自己和费尔巴哈之间已经形成的本质差别,因而没有使自己最终同费尔巴哈划清界限。三是《手稿》逻辑分析过多,历史分析不足,特别是由于缺乏具体的史料和专门的经济学知识,某些已经提出的重大课题,如私有制和异化劳动的起源问题,没有得到明确的解决。最根本的缺陷还在于他的新人道主义理论(“新”相对于费尔巴哈而言)仍然比较抽象,思辨的成分仍然较大。要解决

这个问题就必须对人类社会的发展进行具体的历史分析。

但是必须指出,对人的关心作为历史唯物主义的终极价值具有永恒的意义,而这个意义是由马克思揭示出来的。他在《共产党宣言》中写道:“代替那存在着阶级和阶级对立的资产阶级旧社会的,将是这样一个联合体,在那里,每个人的自由发展是一切人的自由发展的条件。”⁹⁰这个理念无疑比他对未来共产主义具体制度的推测更具有生命力。

谈到《手稿》的缺陷,我们也必须看到其原因并不能完全归之于马克思的世界观中的旧成分,因为第一,《手稿》是一部在现有材料的基础上破旧立新的著作,使用旧的术语不仅无法避免,而且在一定意义上说还是绝对必须的。因为新的概念不是研究的前提,而是它的结果。第二,恩格斯评价《德意志意识形态》一书时指出:“已写好的一部分是解释唯物主义历史观的,这个解释只是表明当时我们在经济史方面的知识还多么不够。”⁹¹这种知识不够的原因,无疑更适合于解释《手稿》的部分缺陷。第三,除了个人知识不够外,马克思还受到整个人类认识水平的限制。可见,无论《手稿》的缺陷本身,还是产生这些缺陷的原因,都不是本质的东西,同《手稿》所具有的意义是无法相比的。随着历史的发展,《手稿》的一些基本观点不断得到完善。私有制和异化劳动的起源问题由于摩尔根对古代原始社会的发现,而在恩格斯《家庭、私有制和国家的起源》等书中得到了解决;人与自然统一的观点由于《物种起源》、《人在自然界中的位置》等书的出版而得到证实。人的本质和异化的理论由于生产力和生产关系、经济基础和上层建筑、剩余价值、阶级斗争等概念的创立或完善而具体化了。另一方面,还必须看到《手稿》中发挥的一些重要的理论和概念在马克思后期的著作中没有更多地涉及,或者完全没有涉及到。这里有的是因为概念陈旧而彻底放弃了,如人本主义、自然主义的提法,劳动者是商品的提

法等。有些是因为实际斗争的需要,马克思没有精力再回到这些论题上,对于后一些论题,我们后人的任务决不是给它们贴上“不完善”、“陈旧”的标签送入冷宫就算完事,而是要用马克思后期成熟的观点去进一步完善它们,把它们吸收到马克思主义的科学体系中来,只有这样做,才算是对马克思主义的积极负责的态度。

注 释

- 1 《马克思恩格斯选集》第2版第2卷第32页。
- 2 《马克思恩格斯全集》第1版第1卷第344页。
- 3 《马克思恩格斯全集》第1版第1卷第346页。
- 4 《马克思恩格斯选集》第2版第1卷第9页。
- 5 《马克思恩格斯全集》第1版第42卷第45页。
- 6 马克思对政治经济学前提的批判充分说明恩格斯《国民经济学批判大纲》对他的启示。例如他在《1844年经济学哲学手稿》中说:“国民经济学从私有财产的事实出发。它却没有给我们说明这个事实。”(见《马克思恩格斯选集》第2版第1卷第39页)在《让·巴蒂斯特·萨伊〈论政治经济学〉一书摘要》中又说:“私有财产是一个事实,国民经济学对此没有说明理由,但是,这个事实是国民经济学的科学”;“国民经济学按其本质来说是发财致富的科学”。(见《马克思恩格斯选集》第2版第1卷第786页第39条注释)这些思想甚至包括提法和用语都来自恩格斯的文章。
- 7 《马克思恩格斯全集》第1版第42卷第89页。
- 8 《马克思恩格斯全集》第1版第42卷第130页。
- 9 《马克思恩格斯全集》第1版第42卷第95页。
- 10 《费尔巴哈哲学著作选》,人民出版社1959年版下卷第27页。
- 11 1844年8月11日,即《手稿》完成前后,马克思在致费尔巴哈的信中说:“在这些著作(指《未来哲学》和《信仰的本质》——笔者注)中,您(我不知道是有意地)给社会主义提供了哲学基础,而共产主义者也就立刻这样理解了您的著作。建立在人们的现实差别基础上的人与人的统一,从抽象的

天上下降到现实的地上的人类概念，——如果不是社会的概念，那是什么呢！”《马克思恩格斯全集》第1版第27卷第450页

- 12 《马克思恩格斯全集》第1版第42卷第94页。
- 13 《马克思恩格斯全集》第1版第42卷第96—97页。
- 14 《马克思恩格斯全集》第1版第42卷第96页。
- 15 《马克思恩格斯全集》第1版第42卷第97页。
- 16 《马克思恩格斯全集》第1版第42卷第96、97页。
- 17 《马克思恩格斯全集》第1版第42卷第95页。
- 18 《马克思恩格斯全集》第1版第42卷第121页。
- 19 《马克思恩格斯全集》第1版第42卷第121页。
- 20 《马克思恩格斯全集》第1版第42卷第127、128页。
- 21 《马克思恩格斯全集》第1版第42卷第114页、125页。
- 22 《马克思恩格斯全集》第1版第42卷第125—126页。
- 23 《马克思恩格斯全集》第1版第42卷第168页。
- 24 《马克思恩格斯全集》第1版第42卷第167页。
- 25 《马克思恩格斯全集》第1版第42卷第127页。
- 26 《马克思恩格斯全集》第1版第42卷第128页。
- 27 《马克思恩格斯全集》第1版第42卷第128页。
- 28 《马克思恩格斯全集》第1版第42卷第128页。
- 29 《马克思恩格斯全集》第1版第42卷第129页。
- 30 《马克思恩格斯全集》第1版第42卷第122页。
- 31 《马克思恩格斯全集》第1版第42卷第125页。
- 32 《马克思恩格斯全集》第1版第42卷第121—122页。
- 33 《马克思恩格斯全集》第1版第42卷第24页。
- 34 《马克思恩格斯全集》第1版第42卷第119页。
- 35 《马克思恩格斯全集》第1版第42卷第28页。
- 36 《马克思恩格斯全集》第1版第42卷第38页。
- 37 《马克思恩格斯全集》第1版第42卷第38页。
- 38 《马克思恩格斯全集》第1版第42卷第91页。
- 39 《马克思恩格斯全集》第1版第42卷第91—92页。

- 40《马克思恩格斯全集》第1版第42卷第55页。
- 41《马克思恩格斯全集》第1版第42卷第94页。
- 42《马克思恩格斯全集》第1版第42卷第93页。
- 43《马克思恩格斯全集》第1版第42卷第94—95页。
- 44《马克思恩格斯全集》第1版第42卷第96页。
- 45《马克思恩格斯全集》第1版第42卷第98页。
- 46《马克思恩格斯全集》第1版第42卷第98页。
- 47《马克思恩格斯全集》第1版第42卷第98页。
- 48《马克思恩格斯全集》第1版第42卷第98页。
- 49 恩格斯：“我们不要过分陶醉于我们人类对自然界的胜利。对于每一次这样的胜利，自然界都对我们进行报复。每一次胜利，起初确实取得了我们预期的结果，但是往后和再往后却发生完全不同的、出乎预料的影响，常常把最初的结果又消除了……因此我们每走一步都要记住：我们统治自然界，决不像征服者统治异族人那样，决不是像站在自然界之外的人似的，——相反地，我们连同我们的肉、血和头脑都是属于自然界和存在于自然之中的；我们对自然界的全部统治力量，就在于我们比其他一切生物强，能够认识和正确运用自然规律。”《马克思恩格斯选集》第2版第4卷第383—384页。
- 50《马克思恩格斯全集》第1版第42卷第141页。
- 51《马克思恩格斯全集》第1版第42卷第99页。
- 52《马克思恩格斯全集》第1版第42卷第99—100页。
- 53《马克思恩格斯全集》第1版第42卷第100页。
- 54《马克思恩格斯全集》第1版第42卷第100页。
- 55《马克思恩格斯全集》第1版第42卷第100页。
- 56《马克思恩格斯全集》第1版第42卷第107、110页。
- 57《马克思恩格斯全集》第1版第42卷第106—107页。
- 58《马克思恩格斯全集》第1版第42卷第112页。
- 59《马克思恩格斯全集》第1版第42卷第25页。
- 60《马克思恩格斯全集》第1版第42卷第114页。
- 61《马克思恩格斯全集》第1版第42卷第104页。

- 62 《马克思恩格斯全集》第1版第42卷第33页。
- 63 《马克思恩格斯全集》第1版第42卷第33—34页。
- 64 《马克思恩格斯全集》第1版第42卷第34页。
- 65 《马克思恩格斯全集》第1版第42卷第34—35页。
- 66 《马克思恩格斯全集》第1版第42卷第35页。
- 67 《马克思恩格斯全集》第1版第42卷第37页。
- 68 《马克思恩格斯全集》第1版第42卷第102页。
- 69 《马克思恩格斯选集》第2版第1卷第247页。
- 70 《马克思恩格斯全集》第1版第42卷第106页。
- 71 《马克思恩格斯全集》第1版第42卷第117页。
- 72 《马克思恩格斯全集》第1版第42卷第120页。
- 73 《马克思恩格斯全集》第1版第42卷第120页。
- 74 《马克思恩格斯全集》第1版第42卷第120页。
- 75 《马克思恩格斯全集》第1版第42卷第121页。
- 76 《马克思恩格斯全集》第1版第42卷第175页。
- 77 《马克思恩格斯全集》第1版第42卷第127、140页。
- 78 《马克思恩格斯全集》第1版第42卷第131页。
- 79 《马克思恩格斯全集》第1版第42卷第140页。
- 80 《马克思恩格斯全集》第1版第42卷第46页。
- 81 《马克思恩格斯全集》第1版第42卷第160页。
- 82 《马克思恩格斯全集》第1版第42卷第159页。
- 83 《马克思恩格斯全集》第1版第42卷第162页。
- 84 《马克思恩格斯全集》第1版第42卷第168页。
- 85 《马克思恩格斯全集》第1版第42卷第171页。
- 86 《马克思恩格斯全集》第1版第42卷第173页。
- 87 《马克思恩格斯全集》第1版第42卷第172页。
- 88 《马克思恩格斯全集》第1版第42卷第172页。
- 89 《马克思恩格斯全集》第1版第42卷第177页。
- 90 《马克思恩格斯选集》第2版第1卷第294页。
- 91 《马克思恩格斯选集》第2版第4卷第212页。

结束语

马克思和恩格斯在他们合作之前,通过不同的道路得出了“经济事实”和“经济关系”¹ 决定历史和政治的共同结论。

这里所说的“不同道路”是有具体含义的。恩格斯在英国主要通过观察工业化的历史、现状和后果而得出了“经济事实”至少在现代历史中决定社会生活各个方面的结论。对恩格斯来说,“经济事实”更多的是指包括科学、技术、工业和产业革命在内的生产力发展。

另一方面,“经济关系”一词则表明了马克思对历史唯物主义的主要贡献,马克思身居欧洲大陆,由于他所处的环境,资本主义关系不发达,而产业革命又才刚刚开始,他更关注于封建社会向资本主义社会过渡时隐藏在法律关系背后的物质利益关系的变动。从立法到“事物的法理本质”,再到经济关系的变动;从国家和市民社会的关系到市民社会本身的关系;从人与物在劳动过程中结成的关系到异化劳动所体现的人与人的关系,马克思始终围绕着各种利益关系做文章,他的研究目标最终是指向生产关系的。

我们知道,唯物史观认为,决定历史发展的人类物质生产过程包括生产力和生产关系两个不可分割的方面。马克思和恩格斯在他们携手合作之前对这一科学历史观的创立做出了不同的贡献。恩格斯的贡献侧重于生产力方面,而马克思则侧重于生产关系方面。² 虽然恩格斯比马克思更早地观察到了经济的决定作用,但是

马克思的工作更具有开创性。

生产关系是人们在生产过程中形成的一种无意识关系,它既不像它所附着的物质载体即生产资料和产品那样有形,也不像法律关系那样直接表达立法者的意志。生产关系是神秘的,看不见摸不着,常常作为社会特质凝聚为物的商品形式,因而被物相所掩盖,只有通过抽象思维才能把握住它。生产关系又是具体的和物质的,每时每刻都在调动着每个人的行为,决定着他们的所思所想所欲。

从复杂的物质生产过程和经济现象中抽出生产关系这一概念并用科学的术语加以表达,是创立唯物史观的关键。这项任务主要是由马克思来承担的。但是从另一方面说,揭示生产关系又离不开对生产力的研究,尤其是对产业革命的认识。在这方面,恩格斯功不可没。他对英国工业和现代三大阶级状况的观察,对于创立唯物史观也同样是不可或缺的。

不同的道路和共同的目标构成了马克思和恩格斯合作的基础。

两位伟人的合作始于1844年8月巴黎雷让斯咖啡馆的会面。关于这次会面,恩格斯曾回忆说:“当我1844年夏天在巴黎拜访马克思时,我们在一切理论领域中都显出意见完全一致,从此就开始了我们共同的工作。”³

“在一切理论领域中都显出意见完全一致”,必然包含着双方观点的互补。这种互补与合作产生了他们为制定唯物史观而共同创作和分别撰写的一系列科学著作。

注 释

1 这两个术语是恩格斯在《关于共产主义者同盟的历史》中回忆他和马克思

合作前的理论活动时提出的。如果深入这段历史的细节,就会看到这两个术语准确地反映了他们理论活动的不同特点。参见《马克思恩格斯选集》第2版第4卷第196页。

- 2 两人在生产力和生产关系方面各有侧重,不是一种绝对的划分。恩格斯比马克思更早地研究了经济范畴,指出现代社会的特征是财产统治,这些无疑都属于生产关系范畴。但是他更多地是从直观的角度来分析这些经济范畴和现象,没有在抽象的意义上把握它们,也没有更多地考虑从中提炼出一种普遍的分析工具。马克思的长处在于他对复杂历史现象的抽象能力,他在分析法律、经济、社会等关系时充分考虑到这些关系的客观物质条件,其中包括人与自然的关系。但是由于所处的环境,他对于以大工业为代表的生产力在现代社会中的作用,缺乏恩格斯那样的亲身感受。
- 3 《马克思恩格斯选集》第2版第4卷第196页。

后 记

《马克思恩格斯思想研究(1833——1844)》是受中共中央编译局资助的研究项目,1999年初开始动笔,同年10月完成初稿并结项。中央编译局顾锦屏研究员、周亮勋研究员和冯文光研究员在百忙中对本书进行了认真细致的审定,提出了权威性意见。2000年夏天中央编译局决定资助该书的出版。2001年作者根据三位专家的意见对本书进行了修改,于同年7月定稿。

在此,特向上述支持本书写作出版和为此付出辛勤劳动的专家学者表现衷心的感谢和崇高的敬意。

中共中央编译局
当代马克思主义研究所
罗燕明研究员
2001年9月1日

The Study on
Marx & Engels
Thoughts (1833~1844)

**马克思恩格斯
思想研究**
(1833~1844)

责任编辑 / 苑 洁
版式设计 / 尹 璐
封面设计 / 田 晗

ISBN 7-80109-536-7



9 787801 095367 >

ISBN 7-80109-536-7/A · 7 定价：24.00元