



马克思 恩格斯
论 道 德

王 磊 编

宝 鸡 师 范 学 院

太白县印刷厂印

定 价：1.60元

编者说明

一、编辑本书的目的是：

1、为马克思主义伦理学和共产主义思想品德课的研究、教学人员以及伦理学的爱好者减少一点翻检之劳；

2、为有志于深入研究马克思、恩格斯伦理思想的同志提供一些线索；

3、对社会主义精神文明的建设有所帮助。

二、本书资料均选自人民出版社已经出版的《马克思恩格斯全集》和《摩尔根〈古代社会〉一书摘要》。

三、全部资料不分类，只严格按写作或发表的时间顺序编排，以便把握马恩伦理思想纵的发展线索。

四、为便于查阅有关方面的论述，后附内容分类索引，并将全部摘录的条目统一编号。

五、本书油印本在内部交流后，得到伦理学界不少同志的热情鼓励。中国人民大学哲学系罗国杰、西南师院政治系唐能赋、中南矿冶学院马列教研室曾钊新、天津社科院伦理学研究室曹瑞亭、南宁师院政治系岳军、中共中央书记处农村政策研究室林建初、西南民院政史系肖雪慧等同志曾提供有关资料并提出许多宝贵的修改意见，使本书的增补修订工作得以顺利完成，在此一并表示感谢。

六、作为专题资料汇编，应尽可能完整、准确，由于本人水平有限，虽作了很大努力，仍未达到这一要求。因此，祈望专家及同好者批评指正。

王 磊

一九八四年九月于宝鸡师院

目 录

编者说明

一八三五年 (第 1 条)	(1)
一八三九年 (第 2 条至第 3 条)	(2)
一八四〇年 (第 4 条)	(4)
一八四二年 (第 5 条至第 20 条)	(5)
一八四三年 (第 21 条至第 36 条)	(17)
一八四四年 (第 37 条至第 80 条)	(30)
一八四五年 (第 81 条至第 120 条)	(136)
一八四六年 (第 121 条至第 122 条)	(201)
一八四七年 (第 123 条至第 135 条)	(203)
一八四八年 (第 136 条至第 140 条)	(212)
一八四九年 (第 141 条)	(215)
一八五〇年 (第 142 条至第 144 条)	(216)
一八五三年 (第 145 条至第 149 条)	(219)
一八五五年 (第 150 条)	(222)
一八五六年 (第 151 条至第 152 条)	(223)
一八五七年 (第 153 条至第 163 条)	(226)
一八五八年 (第 164 条)	(239)
一八五九年 (第 165 条至第 166 条)	(246)
一八六〇年 (第 167 条)	(248)
一八六一年 (第 168 条至第 178 条)	(249)
一八六二年 (第 179 条)	(276)
一八六三年 (第 180 条)	(279)

一八六四年 (第181条至第182条)	(280)
一八六五年 (第183条至第186条)	(281)
一八六六年 (第187条至第190条)	(284)
一八六七年 (第191条至第209条)	(286)
一八六八年 (第210条至第212条)	(308)
一八六九年 (第213条)	(310)
一八七〇年 (第214条至第217条)	(311)
一八七一年 (第218条至第221条)	(314)
一八七二年 (第222条至第229条)	(318)
一八七三年 (第230条至第231条)	(323)
一八七五年 (第232条至第234条)	(326)
一八七六年 (第235条至第243条)	(330)
一八七九年 (第244条)	(375)
一八八一年 (第245条至第259条)	(376)
一八八二年 (第260条至第261条)	(386)
一八八三年 (第262条至第263条)	(388)
一八八四年 (第264条至第271条)	(390)
一八八五年 (第272条)	(432)
一八八六年 (第273条)	(433)
一八八八年 (第274条)	(443)
一八八九年 (第275条)	(444)
一八九二年 (第276条至第280条)	(445)
一八九三年 (第281条至第282条)	(448)
一八九四年 (第283条)	(454)
附 录 (第1条至第3条)	(455)
索引	(471)

一八三五年

1

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美。不应认为，这两种利益是敌对的，互相冲突的，一种利益必须消灭另一种的；人类的天性本来就是这样的：人们只有为同时代人的完美、为他们的幸福而工作，才能使自己达到完美。

如果一个人只为自己劳动，他也许能够成为著名学者、大哲学家、卓越诗人，然而他永远不能成为完美无疵的伟大人物。

历史承认那些为共同目标劳动因而自己变得高尚的人是伟大人物；经验赞美那些为大多数人带来幸福的人是最幸福的人；宗教本身也教诲我们，人人敬仰的理想人物，就曾为人类牺牲了自己——有谁敢否定这类教诲呢？

如果我们选择了最能为人类福利而劳动的职业，那么，重担就不能把我们压倒，因为这是为大家而献身；那时我们所感到的就不是可怜的、有限的、自私的乐趣，我们的幸福将属于千百万人，我们的事业将默默地，但是永恒发挥作用地存在下去，而面对我们的骨灰，高尚的人们将洒下热泪。

——马克思《青年在选择职业时的考虑》

（1835年8月12日）

《马克思恩格斯全集》第四十卷7页

一八三九年

2

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。但是大腹便便的厂主们的良心是轻松愉快的，虔诚派教徒的灵魂还不致因为一个儿童如何衰弱而下地狱，假如这个灵魂每个礼拜日到教堂去上两次，那就更没有事了。因为我们知道，厂主中间对待工人最坏的就是虔诚派教徒。他们千方百计降低工人的工资，据说还是为了工人不致酗酒，但在选举传教士的时候，他们总是抢先收买自己的人。

——恩格斯《乌培河谷来信》

（1839年3月）

（马克思恩格斯全集）第一卷498—499页

3

民间故事书的使命是使农民在繁重的劳动之余，傍晚疲惫地回到家里时消遣解闷，振奋精神，得到慰藉，使他忘却劳累，把他那块贫瘠的田地变成芳香馥郁的花园，它的使命

是把工匠的作坊和可怜的徒工的简陋阁楼变幻成诗的世界和金碧辉煌的宫殿，把他那身体粗壮的情人变成体态优美的公主。但是民间故事书还有一个使命，这就是同圣经一样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。

恩格斯（德国民间故事书）

（1889年秋）

《马克思恩格斯全集》第四十一卷14页

一八四〇年

4

我并不是一个抽象的道德家，我厌恶一切禁欲主义的反常现象，我永远不会谴责抛弃的爱情；可是，使我感到痛心的是，严肃的道德正濒临消失的危险，而肉欲却妄图把自己捧得高于一切。在阿伦特这样的人面前，实际上的纵欲者应当永远感到羞愧。

——恩格斯《恩斯特·莫里茨·阿伦特》

（1840年12月）

《马克思恩格斯全集》第四十一卷146页

一八四二年

5

(普鲁士书报检查令中说,“书报检查不得阻挠人们严肃和谦逊地探讨真理”。)

真理像光一样,它很难谦逊,而且要它对谁谦逊呢?对它本身吗? Verum index sui et falsi (真理是它自己和虚伪的试金石)。那末,对虚伪谦逊吗?

如果谦逊是探讨的特征,那末,这与其说是害怕虚伪的标志,不如说是害怕真理的标志。谦逊是使我寸步难行的绊脚石。它是上司加于探讨的一种对结论的恐惧,是一种对付真理的预防剂。

……精神的实质就是真理本身,但你们却想把什么东西变成精神的实质呢? 谦逊。歌德说过,只有叫化子才是谦逊的,你们想把精神变成叫化子吗? 也许,这种谦逊应该是席勒所说的那种天才的谦逊? 如果是这样的话,那你们就先要把自己的全体公民、特别是你们所有的检查官变成天才。可是天才的谦逊和经过修饰、不带乡音土语的语言根本不同,相反地,天才的谦逊就是要用事物本身的语言来说话,来表达这种事物的本质的特征。天才的谦逊就是要忘掉谦逊和不谦逊,使事物本身突出。精神的普遍谦逊就是理性,即思想的普遍独立性,这种独立性按照事物本质的要求去对待各种事物。

——马克思《评普鲁士最近的书报检查令》

(1842年1月15日—2月10日)

(《马克思恩格斯全集》第一卷6、7、8页)

新检查令的**正统精神**还以其他方式同旧法令的**唯理论**发生冲突。旧的法令把制止“**侮辱道德与良好习俗的行为**”也列为书报检查的一项任务。检查令则把这一处当做法令第二条的**引文**加以引用。但是，如果说检查令的**注释**中曾在宗教方面做了某些补充，那末在道德方面这个注释就漏掉了某些东西。对**道德和良好习俗**的侮辱变成了对“**礼仪、习尚和外表礼貌**”的破坏。我们可以看到，作为**道德的道德**，作为**这个世界**（它受自己的规律支配）的**原则的道德正在消失中**，而代替本质的却是**外表的现象、警察的礼新和拘泥的礼仪**。

“谁该得到荣誉，就把荣誉给谁”，在这里，我们看到了真正的彻底性。道地的基督教立法者**不能承认道德**是一种本身神圣的独立范畴，因为他们把道德的内在的普遍本质说成是宗教的一种附属物。独立的道德要侮辱宗教的普遍原则，宗教的特殊概念则和道德相抵触。道德只承认自己普遍的和理性的宗教，宗教则只承认自己特殊的和现实的道德。因此，根据这一检查令，书报检查应该排斥像康德、费希特和斯宾诺莎这样一些道德领域内的思想巨人，因为他们不信仰宗教，并且要侮辱礼仪、习尚和外表礼貌。所有这些道德家都是从道德和宗教之间的根本矛盾出发的，因为**道德的基础是人类精神的自律**，而**宗教的基础则是人类精神的他律**。

——马克思《评普鲁士最近的书报检查令》

（1842年1月13日—2月10日）

《马克思恩格斯全集》第一卷15页

7

自由确实是人所固有的东西，连自由的反对者在反对实现自由的同时也实现着自由；他们想把曾被他们当做人类天性的装饰品而否定了的东西攫取过来，作为自己最珍贵的装饰品。

没有一个人反对自由，如果有的话，最多也只是反对别人的自由。可见各种自由向来就是存在的，不过有时表现为特权，有时表现为普遍权利而已。

——马克思《第六届莱茵省议会的辩论（第一篇论文）》

（1842年4月）

《马克思恩格斯全集》第一卷63页

8

我们已经表明出版法如何反映了法，而检查法又如何反映了非法。但是检查制度自己承认它不是目的本身，它本身不是什么好的东西，因此，它所根据的原则就是：“只问目的，不择手段”。但是，要求的手段既是不正当的，目的也就不是正当的，……

——马克思《第六届莱茵省议会的辩论（第一篇论文）》

（1842年4月）

《马克思恩格斯全集》第一卷73·74页

9

辩论人又打断我们的话说，如果德国出版物成为自由的

出版物，这将是德国道德的不幸，因为出版自由造成“内部的道德败坏，这种道德败坏力求破坏对人的最高使命的信仰，同时又破坏真正文明的基础”。

起败坏道德作用的只是受检查的出版物。最大的罪恶——伪善——是同它分不开的，从它这一根本弱点派生出它的其他一切没有丝毫德行可言的缺陷，派生出它的最丑恶的（就是从美学观点看来也是这样）弱点——消极性。政府只听见自己的声音，它也知道它听见的只是自己的声音，但是他却欺骗自己，似乎听见的是人民的声音，而且要求人民拥护这种自我欺骗。至于人民本身，他们不是在政治上有时陷入迷信有时又什么都不信，就是完全离开国家生活，变成一群只管私人生活的人。

……马克思《第六届莱茵省议会的辩论（第一篇论文）》

（1842年4月）

《马克思恩格斯全集》第一卷78页

10

……不错，正是对自己得救表示绝望的心情把个人的弱点变成了人类的弱点，为的是从自己的良心上去掉这一负担，正是对人类的得救表示绝望才否认人类有权追求他自己固有的自然规律，才宣扬不成熟是一种必然现象；正是上帝掩护了伪善，后者既不相信上帝的现实存在，也不相信善的强大有力，正是利己心把个人得救置于社会整体得救之上。

这些人怀疑整个人类，却把个别人物神圣化。他们描绘出人类的天性的可怕形象，同时却要求我们拜倒在个别特权人物的神圣形象面前。我们知道个人是微弱的，但是我们也

知道整体就是力量。

——马克思《第六届莱茵省议会的辩论（第一篇论文）》
（1842年4月）
《马克思恩格斯全集》第一卷80页

11

十八世纪流行过的一种臆想，认为自然状态是人类本性的真正状态。当时有人想用肉眼去看人的思想，因此就创造了自然状态的人的形象——巴巴盖诺，他们纯朴得居然用羽毛去遮盖自己的身体。在十八世纪最后几十年间，曾经有人这样想：自然状态的人是具有非凡的才智的，捕鸟者到处都在模仿易洛魁人和印第安人等的歌唱法，以为这种圈套就能诱鸟入网。所有这些奇谈怪论都是以这样一种真实思想为根据的，即原始状态只是一副描绘人类真正状态的纯朴的尼德兰图画。

——马克思《法的历史学派的哲学宣言》
（1842年4月—8月初）
《马克思恩格斯全集》第一卷97页

12

实际上，国家的真正的“社会教育作用”就在于它的合乎理性的社会的存在。国家本身教育自己成员的办法是：使他们成为国家的成员，把个人的目的变成大家的目的，把粗野的本能变成道德的意向，把天然的独立性变成精神的自由；使个人和整体的生活打成一片，使整体在每个个人的意识中得到反映。

——马克思《第179号“科伦日报”社论》
（1842年6月29日—7月4日）
《马克思恩格斯全集》第一卷118页

13

目前统治着法国的这种极端形式的集权，乃是国家超越了自己的范围，超越了自己的本质。但是，国家的范围一方面个人，另一方面是世界历史。集权则使双方都遭受到损害。如果国家把本来只归历史享有的权力攫为己有，它就消灭了个人的自由。历史从来就有权而且将来也永远有权安排单个人的生活、幸福和自由，因为历史是全人类的事，是种族的生命，所以它本身是起主宰作用的，谁也不能对抗历史，因为历史是绝对权力。谁也不能抱怨历史，因为历史既然这样安排了他，他就可以享受到生活的乐趣或者参与人类的发展，而这是最大的乐趣。如果尼禄或多米齐安的臣民抱怨他们生不逢时，没赶上我们这样的时代；不再用火刑而且不再轻易被杀头，如果中世纪宗教狂热病的受害者责怪历史，说他们没能在宗教改革以后的宽容异教的统治下生活，那就太可笑了！好象没有一些人受苦，另一些人就可以前进似的！同样，现在正不得不忍饥挨饿的英国工人，固然有权抱怨罗伯特·皮尔爵士和英国宪法，却不能抱怨让他们成为新法律原则的体现者和代表的历史。国家的情况则不然。它从来就是一种特殊的东西，它永远不会占用整个人类在其活动和历史发展中理所当然拥有的权力，即为了整体而牺牲个人的那种权力。

——恩格斯《集权和自由》

（1842年9月上半月）

《马克思恩格斯全集》第四十一卷303—304页

14

愚蠢庸俗、斤斤计较、贪图私利的人总是看到自以为吃亏的事情；譬如，一个毫无教养的粗人常常只是因为一个过路人踩了他的鸡眼，就把这个人看做世界上最可恶和最卑鄙的坏蛋。他把自己的鸡眼当做评价人的行为的标准。他把过路人和自己接触的一点变成这个人的真正实质和世界的唯一接触点。然而，有人可能踩了我的鸡眼，但他并不因此就不是一个诚实的、甚至优秀的人。正如你们不应该从你们的鸡眼的立场来评价人一样，你们也不应该用你们私人利益的眼睛来看他们。私人利益把一个触犯它的行为扩大为这个人的整个为人。

——马克思《第六届莱茵省议会的辩论（第三篇论文）》

（1842年10月）

《马克思恩格斯全集》第一卷148—149页

15

然而利益是讲求实际的，世界上没有比消灭自己的敌人更实际的事情了。夏洛克就曾经教训过：“谁不想消灭自己憎恨的东西呢？”真正的立法者除了不法行为之外，不应该怕任何东西，但作为立法者的私人利益却只知道法的后果可怕，只觉得图谋不轨的恶徒可怕，因而颁布法律来对付他们。残酷是怯懦所制定的法律的特征，因为怯懦只有变成残酷时才能有所作为。私人利益总是怯懦的，因为那种随时都可能遭到劫夺和损害的身外之物，就是它的心和灵魂。有谁

会面临失去心和灵魂的危险而不战栗呢？如果自私自利的立法者的最高本质是某种非人的、外在的物质，那么这种立法者怎么可能是人道的呢？“国民日报”谈到基佐时说道：“当他害怕的时候，他是可怕的。”这句话可以作为一切自私自利的和怯懦的立法的写照。

——马克思《第六届莱茵省议会的辩论（第三篇论文）》

（1842年10月）

《马克思恩格斯全集》第一卷149—150页

16

但是，“维护林木占有者利益的权利感和公平感”乃是一项公认的原则。这种权利感和公平感同维护另外一些人的利益的权利感和公平感正相对立；这些人的财产只是生命、自由、人道以及除自身外一无所有的公民的称号。

——马克思《第六届莱茵省议会的辩论（第三篇论文）》

（1842年10月）

《马克思恩格斯全集》第一卷172页

17

这样，省议会便彻底完成了自己的使命。它根据自己的任务，袒护了特定的私人利益并把它作为最终目的。如果说省议会践踏了法，那末，这是它的任务直接产生的后果。因为，利益就其本性说是盲目的、无止境的、片面的，一句话，它具有不法的本能；难道不法可以颁布法律吗？正如同哑子并不因为人们给了他一个极长的喇叭就会说话一样，私

人利益也并不因为人们把它抬上了立法者的王位就能立法。

我们以厌恶的心情注视着这些枯燥无味的和卑鄙庸俗的辩论，但我们认为有责任用这个例子来说明，如果私人利益的等级代表一旦真被召来立法的话，对他们究竟能期待什么。

我们再重复一遍，我们的等级代表已经执行了自己作为等级代表的使命，但我们却决不是想说他们这样做是正确的。莱茵省的居民应该战胜这些代表的等级，人应该战胜林木占有者。法律不仅责成他们代表私人利益，而且还责成他们代表全省的利益，同时，不管这两重任务是怎样的矛盾，但在发生冲突的场合下，私人利益的代表应该毫不犹豫地在全省的代表牺牲。遵守法和法制是莱茵省居民的**最大特点**。但是不言而喻，私人利益既没有祖国，也没有全省，也没有共同的精神，甚至连本土观念也没有。有一些异想天开的作家希望在私人利益的代表身上看到完美的理想、深邃的感情、以及个别和特殊道德形式的丰富泉源。然而事与愿违，这些代表却消灭了所有的自然差别和精神差别，把某种物质对象和屈从于它的某种意识加以不道德、不合理和冷酷无情的抽象，用这种抽象去代替这些差别。

马克思《第六届莱茵省议会的辩论（第三篇论文）》

（1842年10月）

《马克思恩格斯全集》第一卷179—180页

18

我们坚信，真正的危险并不是共产主义思想的**实际试验**，而是它的**理论论证**；要知道，如果实际试验会成为**普遍性的**，那末，只要它一成为危险的东西，就会得到**大炮的回**

答，至于掌握着我们的意识、支配着我们的信仰的那种愚昧（理性把我们的良心牵附在它的身上），则是一种不撕裂自己的心就不能从其中挣脱出来的枷锁；同时也是一种魔鬼，人们只有先服从它才能战胜它。当然，奥格斯堡报从来也没有经受过那种当一个人的主观愿望起来反对他的理性的客观观点的时候所产生的良心的痛苦，因为它既没有自己的理性，又没有自己的观点，也没有自己的良心。

——马克思《共产主义和奥格斯堡“总汇报”》

（1842年10月15日）

《马克思恩格斯全集》第一卷134页

19

在这一点上，暴露了莱茵法学的根本缺点——它的两面的世界观。这种世界观由于用肤浅的方式把良心同法律意识分开，不是解决而是劈开最麻烦的冲突，它把法的世界同精神的世界，从而把法同精神割裂开来，这样也就把法学同哲学割裂开来了。但是，在反对所讨论的法律中，旧普鲁士法学的完全站不住脚便更加突出地暴露出来了。如果任何立法都不能规范道德这种说法是真实的话，那么任何立法都不能宣布道德为法就更真实的了。

普鲁士法是建立在理性的抽象上的，这种理性的抽象本身是无内容的，它把自然的、法的和道德的内容看作外在的，没有内在规律性的实体。它试图按照外部的目的来改造、安排、调节这种没有精神、没有规律的实体。普鲁士法不是按照客观世界所固有的规律来对待客观世界，而是按照自己任意的主观臆想和自己的与事物本质无关的意向来对待

客观世界。

——马克思《“论新离婚法草案”一文的编辑部按语》

(1842年11月15日左右)

《马克思恩格斯全集》第四十卷310、311页

20

他们(指离婚法草案的反对者——编者注)抱着幸福主义的观点,他们仅仅想到两个人,而忘记了**家庭**。他们忘记了,几乎任何的离婚都是家庭的离散,就是纯粹从法律观点看来,子女的境况和他们的财产状况也是不能由父母任意处理、不能让父母随心所欲地来决定的。如果婚姻不是家庭的基础,那末它就会像友谊一样,也不是立法的对象了。可见,他们注意到的**仅仅是**夫妻的个人意志,或者更正确些说,仅仅是夫妻的**任性**,却没有注意到**婚姻的意志**即这种关系的伦理实体。……

黑格尔说:婚姻**本身**,就其概念说,是不能离异的,但**仅仅**就其本身,即**仅仅**就其概念来说是如此。这句话完全没有表明婚姻所具有的那种**特殊的东西**。一切伦理的关系,就其概念来说,都是不可解除的,如果以这些关系的**真实性**作为前提,那就容易使人相信了。**真正的国家、真正的婚姻、真正的友谊**都是牢不可破的,但任何国家、任何婚姻、任何友谊都不完全符合自己的概念。甚至家庭中的**真实友爱**和**世界史上的实际的国家**也都是可以**毁灭的**,同样,国家中的**实际的婚姻**也是可以**离异的**。任何**实际存在的伦理关系**都不符合自己的**本质**,或者至少可以说,并不**必须**符合自己的**本质**。在自然界中,当任何存在物完全不再符合自己的**职能**

时，解体和死亡自然而然地就会到来；当一个国家离开了国家的观念时，世界历史就要决定其是否还值得继续保存的问题，同样，一个国家也要决定在什么条件下**现存的**婚姻不再成为婚姻。离婚仅仅是对下面这一事实的确定：某一婚姻已经死亡，它的存在仅仅是一种外表和骗局。不用说，既不是立法者的任性，也不是私人的任性，而每一次都只是**事物的本质**来决定婚姻是否已经死亡；因为大家知道，**死亡这一事实的确定**取决于事物的本质，而不取决于当事人的**愿望**。

……

……对于离婚是赞助还是阻难，我还有几句话要说。如果每一个外部的刺激，每一种伤害都足以摧毁自然界中的某一机体，那末你们是否还会认为这种机体是健康、结实而组织健全的呢？如果有人说，你们的友谊不能抵抗最小的偶发事件，有一点任性，它就要瓦解，而且把这说成是一种公理，难道你们就不觉得这是一种侮辱吗？立法者对于婚姻所能规定的，只是这样一些条件：在什么条件下婚姻是**允许**离异的，也就是说，在什么条件下婚姻按其实质来说是**已经离异**了。法院判决的离婚只能是婚姻内部崩溃的记录。

——马克思《论离婚法草案》

（1842年12月18日）

《马克思恩格斯全集》第一卷183、184、185页

一八四三年

21

……耻辱就是一种内向的愤怒。如果整个国家真正感到了耻辱，那它就会像一只蜷伏下来的狮子，准备向前扑去。

——马克思《摘自“德法年鉴”的书信》

(1843年3月)

《马克思恩格斯全集》第一卷407页

22

扎勒特的判断表明，他既不是神学家，也不是哲学家，如果他是个神学家，他就不会因为这种同人的理性和人的道德相矛盾的现象而感到不安，因为对神学家来说，人的理性和道德不是福音书的尺度，相反地，福音书倒是衡量人的理性和道德的尺度。

——马克思《“莱茵—摩塞尔日报”是宗教法庭的大法官》

(1843年3月11日)

《马克思恩格斯全集》第四十卷363页

23

让死人去埋葬和痛哭自己的尸体吧。最先朝气蓬勃地投入新生活的人，他们的命运是令人羡慕的。……

的确，旧世界是属于庸人的。但是我们不必把庸人看做一种人们一看见就要躲避的怪物，相反地，我们应当注视着它。研究一下这位世界之主是值得的。

当然，所谓庸人是世界之主，只不过是说世界上充满了庸人及其伙伴，正如尸体充满了蛆虫一样。因此，庸人社会所需要的只是奴隶，而这些奴隶的主人并不需要自由。虽然，人们认为土地和奴隶的主人优越于其他一切人而称他们为主人，但是他们和他们的奴仆一样，都是庸人。

人是能思想的存在物；自由的人就是共和主义者。而庸人既不愿做前者，又不愿做后者。那么他们究竟想做什么呢？他们希求些什么呢？

庸人所希求的生存和繁殖（歌德说，谁也超不出这些），也就是动物所希求的；难道竟会有一个德国政治家再加上的一句话：人倒是知道他希求这些，而德国人，据说非常审慎，因而除此之外他什么也不希求了。

还必须唤醒这些人的自尊心，即对自由的要求。这种心理已经和希腊人一同离开了世界，而在基督教的统治下则消失在天国的幻境之中。但是，只有这种心理才能使社会重新成为一个人們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。

那些不感到自己是人的人，就象繁殖出来的奴隶或马匹一样，完全成了他们主人的附属品。世袭的主人就是这个社会的一切。这个世界是属于他们的。他们认为这个世界就是它现在这个样子，就是它本身所感触到的那个样子。他们认为自己就是他们所知道的那个样子，他们骑在那些只知道做主人的“忠臣良民，並随时准备效劳”而不知道别的使命的

政治动物的脖子上。

庸人的世界就是**政治动物的世界**，既然我们必须承认它的存在，那末我们就只得考虑这种stadtus quo〔现状，现存秩序〕。这种秩序是在许多野蛮的世纪中产生和形成的，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**。……

德国人是非常审慎的实在论者，他们的一切愿望和高见都超不出他们贫乏的生活范围。统治他们的人就只考虑到这个事实，此外再也没有别的了。这些主人也是实在论者，他们没有任何思维和人的尊严；他们是一些平凡的军官和乡下的小贵族，但是他们并没有错，他们是对的，因为按资格来说，他们完全适宜于支配和统治这个动物世界；统治和支配，在这里也像在其他地方一样，都是同一的概念。……专制制度的唯一原则就是轻视人类，使人不成其为人，而这个原则比其他很多原则好的地方，就在于它不单是一个原则，而且还是事实。专制君主总把人看得很下贱。他眼看着这些人为了他而淹在庸碌生活的泥沼中，而且还像癞蛤蟆那样，不时从泥沼中露出头来。假如甚至那些能干大事的人——拿破仑在其王朝狂发作之前就是这样——也产生了这种见解，那末一个十足平庸的国王在这样一个现实的环境下又怎么能够成为理想家呢？

——马克思《摘自“德法年鉴”的书信》

（1843年5月）

《马克思恩格斯全集》第一卷408—411页

24

黑格尔在第三〇五节中说，土地占有等级由于以“家庭生活”为“基础”，所以能够构成“政治关系”。但是黑格尔自己又说过“爱情”是家庭生活的基础、原则和灵魂。因此，在以家庭生活为基础的等级中恰好缺少**家庭生活的基础**，即作为现实的，因而也是有效的和决定性的原则的**爱情**。这是**没有灵魂的家庭生活**，是**家庭生活的幻觉**。**私有财产的原则**在发展最高阶段上是**同家庭原则相矛盾的**。这样一来，**同自然伦理性的等级、同家庭生活的等级相反**，只有在市民社会中**家庭生活才成为家庭的生活**，才成为**爱情的有生生命力的表现**。相反地，土地占有等级则是**反对家庭生活的私有财产的野蛮力量**。

——马克思《黑格尔法哲学批判》

(1843年夏天)

《马克思恩格斯全集》第一卷368页

25

第六十六节：“因此，那些构成我的人格的最隐秘的财富和我的自我意识的普遍本质的福利，或者更确切些说，实体性的规定，是**不可转让的**，同时，享受这些福利的权利也**永远不会失效**。这些规定就是：我的整个人格，我的普遍的意志自由、伦理和宗教。”

因此，在长子继承制中，地产，即纯粹的私有财产，成了不可转让的福利，因而也就成了**实体性的规定**，这种实体性的规定构成长子继承权享有者等级的“人格的最隐秘的财富和自我意识的普遍本质”，构成这个等级的“整个人格，它的普遍的意志自由、伦理和宗教”。因此，凡是私有财产（地产）不可转让的地方，“普遍的意志自由”（其中也包括对某种外在东西——这里指地产——的自由支配）和**伦理**（其中包括作为现实精神同时又表现为真正的家法的爱情）却可以转让，这是完全合乎逻辑的。私有财产的“不可转让”同时就是普遍的意志自由和伦理的“可以转让”。财产之所以存在，并不是“因为我的意志体现在财产中”，相反地，我的意志之所以存在，是“因为它体现在财产中”。在这里我的意志已经不在支配客体，而是意志本身在受客体的支配。私有财产（也就是私人的任性）在这里表现得最为抽象，**极其有限的、毫无伦理精神的、粗野的意志**在这里成了政治国家的最高合题，成了任性所实现的最高的异化，成了向人类的怯弱进行的最顽强、最英勇的斗争，因为在这里私有财产的人道化、人格化显示了人类的怯弱，——所有这一切正是长子继承制的伟大之处所造成的浪漫热狂的结果。

——马克思《黑格尔法哲学批判》

（1843年夏天）

《马克思恩格斯全集》第一卷371页

26

不可转让的财产所具有的伦理特质究竟是什么呢？就是

不可收买。不可收买是最崇高的政治美德，是抽象的美德。

——马克思《黑格尔法哲学批判》

(1843年夏天)

《马克思恩格斯全集》第一卷374页

27

黑格尔把私人权利说成**抽象人格的权利**，或**抽象的权利**。而实际上这种权利也应该看做**权利的抽象**，因而应该看做**抽象人格的虚幻权利**，这就像道德（照黑格尔的解释）是**抽象主观性的虚幻存在**一样。黑格尔把权利和道德都看做这一类的抽象，但是他并没有由此得出结论说：国家，即以这些环节为前提的伦理，无非是这些虚幻东西的**社会性**（社会生活）而已。相反地，黑格尔由此得出结论说：这些虚幻东西是这种伦理生活的**从属环节**。可是，私人权利若不是国家的这些主体的权利，道德若不是国家的这些主体的道德，那它们又是什么呢？或者说得更正确些，私人权利的人格和道德的主体是国家的**人格和主体**。黑格尔由于自己对道德的看法曾屡次受到责难。可是他只不过是描述了现代国家和现代私人权利的道德而已。批判黑格尔的人想使道德进一步和国家分离，使道德进一步得到解放。他们这样做证明了什么呢？只是证明现代国家和道德分离是合乎道德的，道德是非国家的，而国家也是非道德的。相反地，黑格尔给现代的道德指出了真正的地位，这可以说是他的一大功绩，虽然从某种意义（即黑格尔把以这种道德为前提的国家拿来冒充实在的伦理理念）上说是**不自觉的功绩**。

——马克思《黑格尔法哲学批判》

(1843年夏天)

《马克思恩格斯全集》第一卷389页

28

宗教的苦难是既现实苦难的表现，又是对这种现实苦难的抗议。宗教是被压迫生灵的叹息，是无情世界的感情，正像它是没有精神的状态的精神一样。宗教是人民的鸦片。

废除作为人民幻想的幸福的宗教，也就是要求实现人民的现实的幸福。要求抛弃关于自己处境的幻想，也就是要求抛弃那需要幻想的处境。因此对宗教的批判就是对苦难世界——宗教是它的灵光圈——的批判的胚胎。

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

——马克思《黑格尔法哲学批判导言》
(1843年末——1844年1月)
《马克思恩格斯全集》第一卷453页

29

竞争的矛盾和私有制本身的矛盾是完全一样的。个人的利益是要占有一切，社会的利益则是要使每个人所占有的都相等。所以，公共利益和私人利益是直接对立的。

——恩格斯《政治经济学批判大纲》
(1843年末——1844年1月)
《马克思恩格斯全集》第一卷613页

30

对宗教的批判最后归结为**人是人的最高本质**这样一个学说，从而也归结为这样一条**绝对命令**：**必须推翻那些使人成为受屈辱、被奴役、被遗弃和被蔑视的东西的一切关系**，一个法国人对草拟中的养犬税发出的呼声，再恰当不过地刻画了这种关系，他说：“**可怜的狗呵！人家要把你们当人看哪！**”

——马克思《黑格尔法哲学批判导言》

(1843年末—1844年1月)

《马克思恩格斯全集》第一卷461页

31

由此可见，工业发达的英国不但使人数众多的无产阶级成了自己的负担，而且使无产阶级中人数相当多的赤贫阶级也成了自己的负担，而英国要摆脱这个阶级是不可能的。这些人需待自己寻找出路；国家不管他们，甚至把他们一脚踢开。因此，男人们进行抢劫或是偷盗，女人偷窃和卖淫，还有谁能怪罪他们呢？但饥饿是什么滋味，是苦是甜，对国家来说是无关痛痒的，它把这些挨饿的人抛进监狱，或是流放出去。当国家把他们释放出来的时候，它会满意地看到已经**获得的成绩**，它把这些已被剥夺了面包的人变成了也被剥夺了道德观念的人。

——恩格斯《英国工人阶级状况》

(1842年12月20日)

《马克思恩格斯全集》第一卷550页

32

这种从商人的彼此妒嫉和贪婪中产生的政治经济学或发财致富的科学，额角上就打着最丑恶的自私自利的烙印。

……

……新的政治经济学，即以亚当·斯密的“原富”为基础的自由贸易学说，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中和自由的人性处于对立的地位。

——恩格斯《政治经济学批判大纲》

(1843年底—1844年1月)

《马克思恩格斯全集》第一卷596—598页

33

私有制产生的最初的结果就是**商业**，即彼此交换生活必需品，亦即买和卖。在私有制的统治下，这种商业和其他一切活动一样，必然是商人收入的直接泉源，这就是说，每个人必然要尽量设法贱买贵卖。所以在任何一次买卖中，两个人在利害关系上总是绝对彼此对立的，这种冲突带有完全敌对的性质，因为各人都知道对方的意图，知道对方的意图是和自己的意图相反的。因此，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，采取不道德的手段达到不道德的目的。例如，商业的第一条原则就是对一切可能降低该商品价格的东西都绝口不谈，秘而不宣。由此可见，在商业中是允许利用对方的无知和轻信来取得最大利益的，

并且也同样允许给自己的商品添上一些本来没有的特点。总而言之，商业就是一种合法的欺诈。任何一个商人，只要他肯尊重真理，他就会证明实践是符合这个理论的。

重商主义的学说在某种程度上还具有一种纯朴的旧教的坦率精神，它丝毫不隐瞒商业的不道德的本质。我们已经看到，它多么公开地暴露自己卑鄙的贪婪。十八世纪各国间的相互敌视、可憎的妒嫉以及商业竞争都是贸易的必然结果。社会舆论既然还没有用人道粉饰起来，那末，它为什么要掩饰直接从商业本身的非人道的和充满敌意的本质中所产生的现象呢？

但是，当政治经济学中的路德——亚当·斯密快要开始批判过去的政治经济学的时候，情况就大大地改变了。时代变得人道些了，理性得势了，道德开始要求自己的永远的权利了。强迫订立的通商条约、商业战争、各民族间的严重的孤立状态开始和前进了的意识异常激烈地冲突起来。新教的伪善代替了旧教的坦率。亚当·斯密证明了商业的本质中就有人道的基础，商业不应当“是纠纷和敌视的最丰富的泉源”，而应当是“各民族、各个人之间的团结和友谊的纽带”（参看“原富”第四卷第三章第二节）；因为就事物的本性而言，总的说来商业对它的一切参加者都是有利的。

亚当·斯密颂扬商业，说商业是人道的，这是对的。世界上本来就没有绝对不道德的东西，商业对道德和人性也表示过应有的尊重。但是，是怎样表示的啊！当中世纪的强权，即公开的拦路行劫变成了商业时，这种行劫就变得人道些了；当商业上以禁止货币输出为特征的第一个阶段转变成重商主义学说时，商业也变得人道些了。现在连这种学说本

身也变得人道些了。当然，商人为了自己的利益必须同廉价卖给他货物的人们和高价买他的货物的人们保持良好的关系。因此，一个民族要是惹起它的供应者和顾客的敌视，那它就实在太愚蠢了。它表现得愈友好，就对它愈有利。商业的人道就在于此，而这种为了达到不道德的目的而滥用道德的伪善手段就是贸易自由论所引以自豪的东西。

——恩格斯《政治经济学批判大纲》

(1843年底——1844年1月)

《马克思恩格斯全集》第一卷600、601、602页

34

贷款生息，即不花劳动单凭贷款获得收入是不道德的，虽然这种不道德早就孕育在私有制中，但究竟太明显而且早已被毫无偏见的人民意识看穿了，而人民的意识在认识这类问题上通常总是正确的。

——恩格斯《政治经济学批判大纲》

(1843年底——1844年1月)

《马克思恩格斯全集》第一卷610页

35

由竞争关系所造成的价格永远摇摆不定的状况，使商业丧失了道德的最后一点痕迹。至于价值就更不用说了。看来非常重视价值的、并以货币的形式把价值的抽象形态转化为一种特殊存在物的制度，本身就在通过竞争破坏着物品所固有的一切内在的价值，并且在每时每刻地改变着物品与物品

之间的价值关系。在这个漩涡中哪里还可能有基于道德准则的交换呢？在这种涨落不定的情况下，每个人都必然力图抓紧良机进行买卖，每个人都必然会成为投机家，就是说，都企图不劳而获，损人利己，乘人之危，趁机发财。投机者总是指望不幸事件，特别是指望荒年，他们利用一切机会，例如纽约的大火灾；但是，不道德的顶点还是交易所中的有价证券的投机，这种投机把历史和人类一起降为满足伺机冒险的投机者的贪婪的工具。要是正直“可靠的”商人不在交易所中的赌博上弄虚作假，那我就感谢上帝了……这种商人和证券投机者一样可恶，他也同他们一样地投机倒把，他必须投机倒把（竞争迫使他这样做），因而他的买卖也和证券投机者的勾当一样不道德。

——恩格斯《政治经济学批判大纲》

（1843年底——1844年1月）

《马克思恩格斯全集》第一卷614——615页

36

竞争贯穿了我们生活的各个方面，造成了人们今日所处的相互奴役的状况。竞争是一部强大的机器，它一再促使我们的日益衰朽的社会秩序或者更正确地说，无秩序的状况活动起来，但是它每紧张一次，同时就吞噬掉一部分日益衰弱的力量。竞争不但支配着人类在数量上的增长，而且也支配着人类在道德上的发展。凡是稍微熟悉犯罪统计的人都会看出，犯罪按照特殊的规律性在年年增长着，一定的原因按照特殊的规律性在产生一定的犯罪行为。工厂制度流行的结果就是犯罪数量到处都在增加。我们能够相当精确地预计一

个大城市或者整个地区每年会发生的逮捕、刑事犯罪，以至凶杀、抢劫、偷窃等事件的数字，在英国就常常是这样。这种规律性证明犯罪也受竞争支配，证明社会产生了犯罪的**需求**，这个需求要由相应的**供给**来满足；它证明由于一些人被逮捕、放逐或处死所形成的空隙，立刻就会有其他的人来补充，正如人口一减少立刻就会有新来的人来补充一样；换句话说，它证明了犯罪威胁着惩罚手段，正如人口威胁着就业手段一样。别的且不谈，就是在这种情况下对罪犯的惩罚究竟公正到什么程度，我想请读者们判断一下。我认为这里只有一点是重要的，那就是证明竞争已经扩展到了道德的领域，并表明私有制使人堕落到多么严重的地步。

——恩格斯《政治经济学批判大纲》

（1843年底——1844年1月）

《马克思恩格斯全集》第一卷623、624页

一八四四年

37

另外还有一种更坏的享乐主义福音，它使政府无所事事，使人不做一点正事，使他们心甘情愿地丢掉人的本性，而去一味追求“幸福”，只想吃得好，喝得好，它把丑恶的物质享受提到了至高无上的地位，毁掉了一切精神内容。

——恩格斯《英国状况——评托马斯·卡莱尔的“过去和现在”》

(1844年1月)

《马克思恩格斯全集》第一卷636页

38

历来总是提出这样的问题：神是什么？德国哲学这样回答问题：神就是人。人只须要了解自己本身，使自己成为衡量一切生活关系的尺度，按照自己的本质去估价这些关系，真正依照人的方式，根据自己本性的需要，来安排世界，这样的话，他就会猜中现代的谜了。不应当到虚幻的彼岸，到时间空间以外，到似乎置身于世界的深处或与世界对立的什么“神”那里去找真理，而应当到近在咫尺的人的胸膛里去找真理。人所固有的本质比臆想出来的各种各样的“神”的本质，要伟大得多，高尚得多，因为神只是人本身的相当模糊和歪曲了的反映。

——恩格斯《英国状况——评托马斯·卡莱尔的“过去和现在”》

(1844年1月)

《马克思恩格斯全集》第一卷651页

……威廉·葛德文（“政治上的公正”1793年版）论证了共和政体，并且和耶·边沁同时提出了功利主义的原则，因而便从*Salus publica—suprema lex*〔公共福利是最高的原则〕这一共和主义的原则得出各种合理的结论，并提出国家是祸害这一论点来攻击国家的本质。葛德文对功利主义原则的理解还是非常笼统的，他把它理解为：公民应当轻视个人的利益，应当只为公共福利而生活；边沁与此相反，他在实质上进一步发展了这一原则的社会本性，他和当时全型的倾向相一致，把私人利益当做公共利益的基础；边沁在人类的爱无非是文明的利己主义这一论点（后来这个论点被他的学生穆勒大大发展了）中宣称，个人利益和公共利益是同一的，他还用最大多数人的最大幸福这一概念代替了“公共福利”的概念。这里边沁在经验中犯了黑格尔在理论上所犯过的同样错误；他在克服二者的对立时是不够认真的，他使主体从属于谓语，使整体从属于部分，因此把一切都弄颠倒了。最初他说公共利益和私人利益是不可分的，后来他只是片面地谈论赤裸裸的私人利益；他的论点只是另一论点——人就是人类——在经验上的表现，但因为这一论点是在经验上表现出来的，所以它不是把代表全体利益的权利赋予了自由的、自觉的、有创造能力的人，而是赋予了粗野的、盲目的、陷于矛盾的人。边沁把自由竞争看做道德的实质，他根据财产的规律即物的规律，根据自然规律来调整人类的关系；因此，这里所实现的是古老的、基督教的、原始的世界

秩序的最后完成，即异化的最高点，而不是那种应该由自觉的人在完全自由的条件下创造的新秩序的开始。

——恩格斯《英国状况 十八世纪》

(1844年2月)

《马克思恩格斯全集》第一卷675、676页

40

其次，卡莱尔谴责当代的伪善和谎话，这是从上面一点直接引伸出来的。空虚和软弱当然要加以适当的掩饰，要用各种装饰品、华丽的礼服和箍骨①给它们打扮一个强壮的外表！我们也反对现代基督教世界秩序的伪善，我们唯一迫切的任务归根到底就是同它进行斗争，使我们和世界摆脱这种伪善；但由于我们是随着哲学的发展来认识这种伪善，是在科学的基础上来进行斗争的，因此这种伪善的本质对我们来说，就不像卡莱尔设想的那样不可捉摸，不可理解。我们把这种伪善也归咎于宗教，因为宗教的第一句话就是谎话；宗教一开头向我们说明某种人的事物的时候，不就把这种事物说成某种超人的、神的事物吗？但我们知道，所有这些谎话和不道德现象都来源于宗教，宗教伪善、神学又是其他一切谎话和伪善的蓝本，所以我们就有理由像费尔巴哈和布·鲍威尔破例做的那样，把当代一切谎话和伪善都叫做神学。如果卡莱尔愿意了解毒化我们一切关系的不道德现象产生的根源，那就请他读一下费尔巴哈和布·鲍威尔的著作吧。

.....

①十六七世纪女裙上用的一种支撑物。——译者注。

前面已经说过，我们也非常重视反对当代不稳定性、内在空虚、精神萎靡和不真诚的斗争；我们也和卡莱尔一样，同这一切进行着殊死的斗争，但我们取得胜利的可能性比他要大得多，因为我们知道我们要求什么。我们要推翻卡莱尔描述的那种无神论，我们要把宗教夺去的内容——人的内容，不是什么神的内容——归还给人，所谓归还就是唤起他的自觉。我们消除一切自命为超自然和超人的事物，从而消除虚伪，因为人和大自然的事物妄想成为超人和超自然的野心就是一切虚伪和谎话的根源。正因为如此，我们才永远向宗教和宗教观念宣战，毫不顾及别人会给我们扣上什么无神论或者别的帽子。

——恩格斯《英国状况》

（1844年3月）

《马克思恩格斯全集》第一卷648—649页

41

在封建主义的废墟上产生了基督教国家，即基督教世界秩序在政治方面发展的顶点。由于利益被提升为普遍原则，这个基督教世界秩序在另一方面也就发展到了顶点；利益实质上是主观的、利己的、私人的利益，这样的利益就是德意志基督教的主观性和分离性原则的最高点。在利益仍然保持着彻头彻尾的主观性和纯粹的利己性的时候，把利益提升为人类的纽带，就必然会造成普遍的分散状态，必然会使人们只管自己，彼此隔绝，使人类变成一堆互相排斥的原子；而这种分离状态也就是基督教的主观性原则的最终结论，也就是基督教世界秩序发展的顶点。其次，只要异化的主要形式，

即私有制仍然存在，利益就必然是私人的利益，利益的统治必然表现为财产的统治。封建奴隶制的消灭使“现金交易成为人们之间唯一的纽带”。因此，财产——这是天然的、冷酷无情的准则，和人类应有的合乎人性的准则正相对立——就被捧上宝座，最后，为了完成这种异化，金钱——财产的异化了的空洞的抽象——就成了世界的统治者。人已经不再是人的奴隶，而变成了物的奴隶；人们的关系被彻底歪曲；现代生意经世界的奴隶制（这是一种最完善、最发达而普遍的买卖制度）比封建时代的农奴制更加违反人性和无所不包；卖淫比*jus primae noctis*〔初夜权〕更不道德、更粗野。基督教世界秩序再也不能向前发展了；它必然要从内部崩溃并让位给合乎人性、合乎理性的制度。基督教国家只是国家这种机构所能采取的最后一种形式；随着基督教国家的消灭，国家这种机构也必然要消灭。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。人在金钱统治下的完全异化，必然要过渡到如今已经逼近的时刻，那时，人将重新掌握自己。

——恩格斯《英国状况》

（1844年3月）

《马克思恩格斯全集》第一卷663—664页

42

在**信用业**——它的完善的表现是**银行业**——中出现一种假象，似乎异己的物质力量的权力被打破了，自我异化的关系被扬弃了，人又重新处在人与人的关系之中。被这种假象

所迷惑的**圣西门主义者**把货币的发展、汇票、纸币、纸的货币代表、**信贷、银行业**看作是逐渐扬弃人同物、资本同劳动、私有财产同货币、货币同人的分离的各个阶段；看作是逐渐扬弃人同人的分离的各个阶段。因此，他们的理想是组织起来的**银行业**。但是，这种扬弃[XXVI]异化、人向自己因而也向别人**复归**，仅仅是一个**假象**；何况这是**卑劣的和极端的自我异化**，非人化，因为它的要素不再是商品、金属、纸币，而是**道德的存在、社会的存在、人自己的内在生命**，更可恶的是，在人对人的**信任**的假象下面隐藏着**极端的不信任和完全的异化**。

信贷的本质是什么构成的？我们在这里完全不谈**信贷的内容**——这个内容仍然是货币。就是说，我们不谈这种由一个人向另一个人所表示的**信任的内容**；一个人**承认**另一个人，把某种价值贷给他并且——在最好的情况下，不要求为**信贷支付利息**，就是说他不是**一个高利贷者**——相信这另一个人不是**骗子**，而是一个“**诚实的**”人。在这里，表示信任的人，象夏洛克一样，认为“**诚实的**”人就是“**有支付能力的**”人。

信贷在两种关系和两种不同情况下是可以想象的。这两种关系是：一个富人贷款给一个他认为是**勤劳和有信用的穷人**。这种类型的**信贷**属于国民经济学中的**浪漫的、温情的部分**，属于它的**迷误、过分行为、例外**，而不属于**常规**。即使假定有这种例外，有这种浪漫的可能性，对富人来说，穷人的生命本身、他的才能和他的努力也都是**归还贷款的保证**；也就是说，穷人的全部社会美德，生命活动的全部内容，他的存在本身，在富人看来也都是**偿还他的资本连同普通利息**

的保证。因此，债权人把穷人的死亡看作最坏的事情，因为这是他的资本连同利息的死亡。请想一想，在信贷关系中用**货币**来估价一个人是何等的卑鄙！不言而喻，债权人除了有**道德上的**保证以外，还有**法律强制**的保证以及他的债务人方面的或多或少的**实际**保证。如果债务人自己是**富裕**的，那么，**信贷**就直接成为便于交换的媒介，即被提高到纯粹观念形式的**货币**本身。

信贷是对一个人的**道德**作出的**国民经济学的**判断。在信贷中，人本身代替了金属或纸币，成为交换的媒介，但这里人不是作为人，而是作为**某种资本和利息的存在**。这样，交换的媒介物的确从它的物质形式返回和复归到人，不过这只是因为人把自己移到自身之外并成了某种外在的物质形式。在信贷关系中，不是货币被人取消，而是人本身变成**货币**，或者是**货币和人并为一体**。人的**个性**本身、人的**道德**本身既成了买卖的物品，又成了货币存在于其中的**物质**。构成**货币灵魂**的物质、躯体的，是我自己的个人存在、我的肉体 and 血液、我的社会美德和声誉，而不是货币、纸币。信贷不再把**货币价值**放在货币中，而把它放在人的肉体和人的心灵中。**虚伪制度内**的一切进步和不一贯全都是最大的倒退和始终一贯的卑鄙。

在信用业的范围内，信用业同人相异化的性质在**国民经济学**对人给予高度承认的假象下得到双重的证实：（1）**资本家**同工人之间、**大资本家**同**小资本家**之间的对立**越来越大**，因为信贷只提供给已经富裕的人，并且使富人**有进行积累**的新机会。至于穷人，他认为富人对他的随意判决就是对他的**整个存在**予以肯定或否定，因为他的**整个存在**完全取决

于这种偶然性。(2) 尔虞我诈和假仁假义达到了无以复加的程度，以致对一个得不到信贷的人，不仅简单地判决他是贫穷的，而且还在道德上判决他不配得到信任，不配得到承认，因而是社会的贱民，坏人。穷人除了自己的穷困还遭受这样的屈辱；他不得不低三下四地向富人**请求**贷款。(XXVII)

(3) 由于货币的这种**纯观念**的存在，**人伪造货币**可以不用任何别的材料，而只用他自己的人格就行了；人不得不把自己变成**纸币**，以狡诈、谎言等手段来骗取信用，这种信贷关系——不论对表示信任的人来说，还是对需要这种信任的人来说——成了买卖的对象，成了相互欺骗和相互滥用的对象。同时这里还十分清楚地暴露出，这种国民经济学上的信任的基础是**不信任**，疑惑不定地考虑应该还是不应该提供借贷；探察信贷寻求者的私生活的秘密等等；透露这个人的一时困境，使他的信用突然动摇，以便把对方整垮，等等。破产、虚假企业等等的整个体系……在**国家信贷**中，国家地位同上面说到的单个的人的地位完全一样……在公债券的买卖中暴露出国家怎样变成了商人的玩物，等等。

(4) **信用业**最终在**银行业**中完成。银行家所建立的银行在国家中的统治，财产在银行家——国家在国民经济学上的**阿雷奥帕格**——手中的集中，可以称得上是货币的完成。

因为在信用业中，对一个人在道德上的承认，象对国家等的信任一样，采取了**信贷**的形式，所以隐藏在道德上的承认这种虚情假意之中的秘密，这种道德的**不道德**的卑鄙行为，以及对国家的信任中所包含的假仁假义和利己主义也就暴露了出来，并且显出了自己的真实的性质。

不论是生产本身中人的活动的**交换**，还是人的产品的交

换，其意义都相当于**类活动**和**类精神**——它们的真实的、有意识的、真正的存在是**社会的活动**和**社会的享受**。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。因此，上面提到的**真正的社会联系**并不是由反思产生的，它是由于有了个人的**需要**和**利己主义**才出现的，也就是个人在积极实现其存在时的直接产物。有没有这种社会联系，是不以人为转移的；但是，只要人不承认自己是人，因而不按照人的样子来组织世界，这种**社会联系**就以**异化**的形式出现。因为这种社会联系的**主体**，即人，是自身异化的存在物。人们——不是抽象概念，而是作为**现实的、活生生的、特殊的个人**——就是这种存在物。这些个人**量**是怎样的，这种社会联系本身就是怎样的。因此，以下论点是相同的：**人自身异化了以及这个异化的人的社会**是一幅描绘他的**现实的社会联系**，描绘他的真正的类生活的讽刺画；他的活动由此而表现为苦难，他个人的创造物表现为异己的力量，他的财富表现为他的贫穷，把他同别人结合起来的**本质的联系**表现为非本质的联系，相反，他同别人的分离表现为他的真正的存在；他的生命表现为他的生命的牺牲，他的本质的现实化表现为他的生命失去现实性，他的生产表现为他的非存在的生产，他支配物的权力表现为物支配他的权力，而他本身，即他的创造物的主人，则表现为这个创造物的奴隶。

国民经济学以**交换**和**贸易**的形式来探讨人们的**社会联系**

或他们的积极实现着的人的本质，探讨他们在类生活中、在真正的人的生活中的相互补充。

德斯杜特·德·特拉西说：“**社会是一系列的相互交换……它恰好也是这个相互结合的运动。**”

亚当·斯密说：“**社会是一个商业社会。它的每一个成员都是商人。**”

我们看到，国民经济学把社会交往的**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。**

——马克思《詹姆斯·穆勒〈政治经济学原理〉一书摘要》

(1844年上半年)

《马克思恩格斯全集》第四十二卷21—25页

43

交换关系的前提是**劳动成为直接谋生的劳动**。异化的劳动的这种关系之所以达到自己的顶点，是由于(1)一方面，**谋生的劳动**以及工人的产品同工人的**需要、同他的劳动使命没有任何直接的关系**，而是不论就哪方面来说，都决定于同工人本身格格不入的社会组合；(2)**购买产品的人自己不生产**，只是换取别人生产的东西。在上面说到的那种**外化的私有财产的粗糙形式中**，在**物物交换**中，两个私有者中任何一人生产的东西都是他的**需要、他的才能和手头有的自然材料直接促使他去生产的**。因此，其中任何一人只是用自己的产品余额去交换另一人的产品余额。诚然，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。通过交换，他的劳动部分地成了收入的来源。这种劳动的目的和它的存在已经不同了。产品是作为价值，作为交换价值，作为等价物来生产的，不再是为了它同生产者直接的个人关系而生产的。生产越是多方面的，就是说，一方面，需要越是多方面的，另一方面，生产者完成的制品越是单方面的，他的劳动就越是陷入谋生的劳动的范畴，直到最后他的劳动的意义仅仅归于谋生的劳动并成为完全偶然的和非本质的，而不论生产者同他的产品是否有直接消费和个人需要的关系，也不论他的活动、劳动本身的行动对他来说是不是他个人的自我享受，是不是他的天然禀赋和精神目的的实现。

在谋生的劳动中包含着：（1）劳动对劳动主体的异化和偶然联系；（2）劳动对劳动对象的异化和偶然联系；（3）工人的使命决定于社会需要，但是社会需要是同他格格不入的，是一种强制，他由于利己的需要、由于穷困而不得不服从这种强制，而且对他来说，社会需要的意义只在于它是满足他的直接需要的来源，正如同对社会来说，他的意义只在于他是社会需要的奴隶一样；（4）对工人来说，维持工人的个人生存表现为他的活动的目的，而他的现实的行动只具有手段的意义；他活着只是为了谋取生活资料。

因此，在私有制关系的范围内，社会的权力越大，越多样化，人就变得越利己，越没有社会性，越同自己固有的本质相异化。

同人的活动的产品的相互交换表现为物物交换，表现为做买卖〔Schacher〕一样，活动本身的相互补充和相互交换表现为分工，这种分工使人成为高度抽象的存在物，成为旋

床等等，直至变成精神上和肉体上畸形的人。

现在正是人的劳动的**统一**只被看作**分离**，因为社会的本质只在自己的对立物的形式中、在异化的形式中获得存在。**分工**随着文明一同发展。

--- 马克思《詹姆斯·穆勒〈政治经济学原理〉一书摘要》
(1844年上半年)

《马克思恩格斯全集》第四十二卷28—29页

44

我是为自己而不是为你生产，就象你是为自己而不是为我生产一样。我的生产的结果本身同你没有什么关系，就象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**。也就是说，我们中间没有一个人作为人同另一个人的产品有消费关系。我们作为人并不是为了彼此为对方生产而存在。因此，我们的交换也就不可能是那种证明我的产品[XXXII]是为你而生产的产品的中介运动，因为我的产品是你自己的本质即你的需要的**物化**。问题在于，不是人的本质构成我们彼此为对方进行生产的纽带。交换只能导致**运动**，只能证明我们每一个人对自己的产品从而对另一个人的产品的关系的性质。我们每个人都把自己的产品只看作是**自己的**、物化的私利，从而把另一个人的产品看作是**另一个人的**、不以他为转移的、异己的、物化的私利。

当然，你作为人同我的产品有一种人的关系；你需要我的产品；因此，我的产品对你来说是作为你的愿望和你的意志的对象而存在的。但是，你的需要、你的愿望、你的意志

对我的产品来说却是软弱无力的需要、愿望和意志。换句话说，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**！

如果我生产的物品**超过了**我自己能够直接消费的，那么，我的**剩余产品**是精确地估计到你的需求的。我只是在**表面上**多生产了这种物品。实际上我生产了**另一种物品**，即我想以自己的剩余产品来换取的、你所生产的物品，这种交换在我思想上已经完成了。因此，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**。在这里，掠夺和欺骗的企图必然是秘而不宣的，因为我们的交换无论从你那方面或从我这方面来说都是自私自利的，因为每一个人的私利都力图超过另一个人的私利，所以我们就不可避免地要设法互相**欺骗**。我认为我的物品对你的物品所具有的权力的大小，当然需要得到你的**承认**，才能成为真正的权力。但是，我们互相承认对方对自己的物品的权力，这却是一场斗争。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。就**整个关系**来说，谁欺骗谁，这是偶然的事情。双方都进行**观念上和思想上的欺骗**，也就是说，每一方都已在自

己的判断中欺骗了对方。

总之，双方的交换必然是以每一方生产的和占有的**物品**为中介的。当然，我们彼此同对方产品的观念上的关系是我们彼此的需要。但是，**现实的、实际的、真正的**、在事实上实现的关系，只是**彼此排斥**对方对自己产品的**占有**。在我心目中，唯一能向你对我的物品的需要提供**价值、身价、实效**的，是你的**物品**，即我的物品的**等价物**。因此，我们彼此的产品是满足我们彼此需要的**手段、媒介、工具、公认的权力**。因此，你的**需求和你所占有的等价物**，对我来说是具有**同等意义的、相同**的术语。你的需求只有在对我具有意义和效用时，才具有效用，从而具有**意义**；如果单纯把你看作一个没有这种交换工具的人，那么，你的需求从你这方面来说是得不到满足的愿望，而在我看来则是实现不了的幻想。可见，你作为人，同我的物品毫无关系，因为**我自己**同我的物品也不具有人的关系。但是，**手段**是支配物品的**真正的权力**。因此，我们彼此把自己的产品看作一个人支配另一个人而且也支配自己的**权力**，这就是说，我们自己的产品顽强地不服从我们自己，它似乎是我们的财产，但事实上我们是它的财产。我们自己被排斥于**真正的**财产之外，因为我们的**财产**排斥他人。

我们彼此进行交谈时所用的唯一可以了解的语言，是我们的彼此发生关系的物品。我们不懂得人的语言了，而且它已经无效了；它被一方看成并理解为请求、哀诉，[XXXIII]从而被看成**屈辱**，所以使用它时就带有羞耻和被唾弃的**感情**；它被另一方理解为**不知羞耻**或**神经错乱**，从而遭到驳斥。我们彼此同人的本质相异化已经到了这种程度，以致这种本

质的直接语言在我们看来成了对人类尊严的侮辱，相反，物的价值的异化语言倒成了完全符合于理所当然的、自信的和自我认可的人类尊严的东西。

当然，在你心目中，你的产品是占有我的产品从而满足你的需要的**工具、手段**。但是，在我心目中，它是我们交换的**目的**。相反，对我来说，你是生产那在我看来是目的的物品的手段和工具，而你对我的物品也具有同样的关系。但是，（1）我们每个人实际上把自己变成了另一个人心目中的东西；你为了占有我的物品实际上把自己变成了手段、工具、**你的物品的生产者**。（2）你自己的物品对你来说仅仅是我的物品的**感性的外壳，潜在的形式**，因为你的生产**意味着并表明想谋取**我的物品的意图。这样，你为了你自己而在事实上成了你的物品的手段、工具，你的愿望则是你的物品的**奴隶**，你象奴隶一样从事劳动，目的是为了你所愿望的对象永远不再给你恩赐。如果我们被物品弄得互相奴役的状况在发展的初期实际上就表现为**统治和被奴役**的关系，那么这仅仅是我们的**本质关系的粗糙的和直率的表现**。

对我们来说，我们**彼此**的价值就是我们彼此拥有的物品的**价值**。因此，在我们看来，一个人本身对另一个人来说是某种**没有价值的东西**。

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。

情况就是这样，你那方面所发生的事情同样也是我这方面所发生的事情。

让我们来考察一下在我们的假定中出现的不同因素。

我的劳动是**自由的生命表现**，因此是**生活的乐趣**。在私有制的前提下，它是**生命的外化**，因为我劳动是为了**生存**，为了得到**生活资料**。我的劳动**不是**我的生命。

第二：因此，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**。在私有制的前提下，我的个性同我自己疏远到这种程度，以致这种活动为我所**痛恨**，它对我来说是一种**痛苦**，更正确地说，只是活动的**假象**。因此，劳动在这里也仅仅是一种**被迫**的活动，它加在我身上仅仅是由于**外在的、偶然的需要**，而不是由于**内在的必然的需要**。

我的劳动是什么，它在我的物品中就只能表现为**什么**。它不能表现为它本来**不是**的那种东西。因此，它只是我的**自我损失**和我的**无权的表现**，而这种表现是**物质的、可以直观**

地感知的因而是毫无疑问的。

——马克思《詹姆斯·穆勒〈政治经济学原理〉一书摘要》

(1844年上半年)

《马克思恩格斯全集》第四十二卷34—38页

45

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

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

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

我们从当前的经济事实出发吧：

工人生产的财富越多，他的产品的力量和数量越大，他就越贫穷。工人创造的商品越多，他就越变成廉价的商

品。物的世界的**增值**同人的世界的**贬值**成正比。劳动不仅生产商品，它还生产作为**商品**的劳动自身和工人，而且是按它一般生产商品的比例生产的。

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

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

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

西。因此，这个产品越多，他本身的东西就越少。工人在他的产品中的**外化**，不仅意味着他的劳动成为对象，成为**外部**的存在，而且意味着他的劳动作为一种异己的东西不依赖于他而在**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。

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

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

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

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

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

(按照国民经济学的规律，工人在他的对象中的异化表现在：工人生产得越多，他能够消费的越少；他创造价值越多，他自己越没有价值、越低贱；工人的产品越完美，工人自己越畸形；工人创造的对象越文明，工人自己越野蛮；劳动越有力量，工人越无力；劳动越机巧，工人越愚钝，越成为自然界的奴隶。)

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

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

因此，当我们问劳动的本质关系是什么的时候，我们问的是**工人同生产的关系。**

以上我们只是从一个方面，就是从**工人同他的劳动产品的关系**这个方面，考察了工人的异化、外化。但异化不仅表现在结果上，而且表现在**生产行为中**，表现在生产活动本身中。如果工人不是在生产行为本身中使自身异化，那么工人怎么会同自己活动的产品象同某种异己的东西那样相对立呢？产品不过是活动、生产的总结。因此，如果劳动的产品是外化，那么生产本身就必然是能动的外化，或活动的外



化，外化的活动。在劳动对象的异化中不过总结了劳动活动本身的异化、外化。

那么，劳动的外化表现在什么地方呢？

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

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

西。

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

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

[XXIV]我们现在还要根据**异化劳动**的已有的两个规定推出它的第三个规定。

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

无论是在人那里还是在动物那里，类生活从肉体方面说来就在于：人（和动物一样）靠无机界生活，而人比动物越有普遍性，人赖以生活的无机界的范围就越广阔。从理论领域说来，植物、动物、石头、空气、光等等，一方面作为自

然科学的对象，一方面作为艺术的对象，都是人的意识的一部分，是人的精神的无机界，是人必须事先进行加工以便享用和消化的精神食粮；同样，从实践领域说来，这些东西也是人的生活 and 人的活动的一部分。人在肉体上只有靠这些自然产品才能生活，不管这些产品是以食物、燃料、衣着的形式还是以住房等等的形式表现出来。在实践上，人的普遍性正表现在把整个自然界——首先作为人的直接的生活资料，其次作为人的生命活动的材料、对象和工具——变成人的**无机的身体**。自然界，就它本身不是人的身体而言，是人的**无机的身体**。人靠自然界生活。这就是说，自然界是人为了不致死亡而必须与之不断交往的、人的**身体**。所谓人的肉体生活和精神生活同自然界相联系，也就等于说自然界同自身相联系，因为人是自然界的一部分。

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

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

动物和它的生命活动是直接同一的。动物不把自己同自己的生命活动区别开来。它就是**这种生命活动**。人则使自

己的生命活动本身变成自己的意志和意识的对象。他的生命活动是有意识的。这不是人与之直接融为一体的那种规定性。有意识的生命活动把人同动物的生命活动直接区别开来。正是由于这一点，人才是类存在物。或者说，正因为人是类存在物，他才是有意识的存在物，也就是说，他自己的生活的对象。仅仅由于这一点，他的活动才是自由的活动。异化劳动把这种关系颠倒过来，以至人正因为是有意识的存在物，才把自己的生命活动，自己的本质变成仅仅维持自己生存的手段。

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

因此，正是在改造对象世界中，人才真正地证明自己是类存在物。这种生产是人的能动的类生活。通过这种生产，自然界才表现为他的作品和他的现实。因此，劳动的对象是人的类生活的对象化；人不仅象在意识中那样理智地复现自

己，而且能动地、现实地复现自己，从而在他所创造的世界中直观自身。因此，异化劳动从人那里夺去了他的生产的对象，也就从人那里夺去了他的**类生活**，即他的现实的、类的对象性，把人对动物所具有的优点变成缺点，因为从人那里夺走了他的无机的身体即自然界。

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

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

——马克思《1844年经济学哲学手稿》

（1844年4月—8月）

《马克思恩格斯全集》第四十二卷90—97页

46

土地所有者把资本家看作自己的骄傲起来的、获得行动自由的、发了财的、昨天的奴隶，并且看出他对自己这个**资本家**的威胁，而资本家则把土地所有者看作自己游手好闲的、残酷无情的和自私自利的、昨天的主人；他知道土地所有者使他这个资本家受损害，虽然土地所有者今天的整个社会地位、财产和享受都应归功于工业；资本家把土地所有者看成**自由的**工业和摆脱任何自然规定的**自由的**资本的直接对立面。他们之间的这种对立是极其激烈的，并且双方相互揭了真相。只要看一看不动产对动产的攻击和相反的攻击，就对双方的卑鄙性有一个明确的概念。土地所有者炫耀他的财产的贵族渊源、封建的往昔、怀旧、他的诗意的回忆、他的幻想气质、他的政治上的重要性等等，而如果他用国民经济

学的语言来表达，那么他就会说，**只有农业才是生产的**。同时，他把自己的对手描绘为狡猾的、钻营的、拉人下水的骗子，利欲熏心的出卖灵魂的人；图谋不轨的、没有心肝和丧尽天良的、离经叛道和肆意出卖社会利益的投机贩子、高利贷者、牵线人、奴才；花言巧语的马屁精；冷酷无情地制造、培养和鼓吹竞争、贫困和犯罪的，败坏一切社会纲纪的，没有廉耻、没有原则、没有诗意，没有实体、心灵空虚的**金钱拐骗者**（见其中的重农学派**贝尔加斯的著作**，对他，**卡米尔·德穆兰**在自己的杂志《法国革命和布拉班特革命》中曾经严厉批评过；并见**冯·芬克、兰齐措勒、哈勒、利奥、科瑟加顿以及西斯蒙第的著作**）。动产也显示工业和运动的奇迹，它是现代之子，现代的嫡子；它可怜自己的对手是一个**不理解自己本质**（而这是完全对的），想用粗野的、不道德的暴力和农奴制来代替道德的资本和自由的劳动的蠢人；它把他描绘成用**正直、诚实、为公共利益服务、坚贞不渝**这些假面具来掩盖其缺乏活动能力、贪得无厌的享乐欲、自私自利、斤斤计较和居心不良的**唐·吉珂德**。它宣布它的对手是**诡计多端的垄断者**；它用揭底和嘲讽的口气历数他的以**罗曼蒂克的城堡为温床的下流、残忍、挥霍、淫佚、寡廉鲜耻、无法无天和大逆不道**，来给他的怀旧、他的诗意、他的幻想浇冷水。

[XLIII]据说，动产已经使人民获得了政治的自由，解脱了市民社会的桎梏，把世界连成一体，创造了博爱的商业、纯粹的道德、温文尔雅的教养；它给人民以文明的需要来代替粗陋的需要，并提供了满足需要的手段；而土地所有者这个游手好闲的、只会捣蛋的粮食奸商则抬高人民最必需

的生活资料的价格，从而迫使资本家提高工资而不能提高生产力；因此，土地所有者妨碍国民年收入的增长，阻碍资本的积累，从而减少人民就业和国家增加财富的可能性；最后使这种可能性完全消失，引起普遍的衰退，并且象高利贷一样贪婪地剥削现代文明的一切利益，而没有对它作丝毫贡献，甚至不放弃自己的封建偏见。最后，让土地所有者看一看自己的**租地农场主**——对土地所有者说来，农业和土地本身仅仅作为赐给他的财源而存在，——并且让他说说，他是不是这样一个**伪善的、幻想的、狡猾的无赖**；不管他曾怎样反对工业和商业，也不管他曾怎样絮絮叨叨地数说历史的回忆以及伦理的和政治的目的，他早已在内心深处并且在实际上属于**自由的工业和可爱的商业**了。土地所有者实际上提出替自己辩护的一切，只有用在**耕作者**（资本家和雇农）身上才是真的，而**土地所有者**不如说是耕作者的**敌人**；因此，土地所有者作了不利于自身的论证。据说，**没有资本**，地产就是死的、无价值的物质。据说，**资本的文明的胜利恰恰在于**，资本发现并促使人的劳动代替死的物而成为**财富的源泉**。（见保尔·路易·古利耶、圣西门、加尼耳、李嘉图、穆勒、麦克库洛赫、德斯杜特·德·特拉西和米歇尔·舍伐利埃的著作。）

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

的、幻想的、迷信的利己主义，货币必然战胜其他形式的私有财产一样。

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

——马克思《1844年经济学哲学手稿》

(1844年4月—8月)

《马克思恩格斯全集》第四十二卷108—110页

47

〔共产主义〕

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

补入同一页。——自我异化的扬弃同自我异化走的是一条道路。最初，对**私有财产**只是从它的**客体方面**来考察，——但劳动仍然被看成它的**本质**。因此，它的存在形式就是

“本身”应被消灭的**资本**(普鲁东)。或者，劳动的**特殊方式**，即划一的、分散的因而不是不自由的劳动，被理解为私有财产的**有害性的**和它同人相异化的存在的根源；**傅立叶**，他和重农学派一样，也把**农业劳动**看成至少是**最好的**劳动，而圣西门则相反，他把**工业劳动**本身说成本质，因此他渴望工业家**独占统治**和改善工人状况。最后，**共产主义**是扬弃私有财产的积极表现；开始时它作为**普遍的**私有财产出现。共产主义是从私有财产的**普遍性**来看私有财产关系，因而共产主义。

(1) 在它的最初的形式中不过是私有财产关系的**普遍化和完成**。这样的共产主义以两种形式表现出来：首先，**物质的**财产对它的统治那么厉害，以致它想把不能被所有人作为**私有财产**占有的一切都消灭；它想**用强制的方法**把才能等等舍弃。在它看来，物质的**直接占有**是生活和存在的唯一目的；**工人**这个范畴并没有被取消，而是被推广到一切人身上；私有财产关系仍然是整个社会同实物世界的关系；最后，用**普遍的私有财产**来反对私有财产的这个运动以一种**动物的**形式表现出来；用**公妻制**（也就是把妇女变为**公有的和共有的财产**）来反对**婚姻**（它确实是一种**排他性的私有财产的形式**）。人们可以说，**公妻制**这种思想暴露了这个完全粗陋的和无思想的共产主义的**秘密**。正象妇女从婚姻转向**普遍卖淫**①一样，财富即人的对象性的本质的整个世界也从它同

① 卖淫不过是**工人普遍卖淫**的一个特殊表现而已，因为这种卖淫是一种不仅包括卖淫者，而且包括逼人卖淫者的关系，并且后者的下流无耻远为严重，所以，资本家等等，也包括到卖淫这一范畴中。

私有者的排他性的婚姻关系转向它同整个社会的普遍卖淫关系。这种共产主义，由于到处否定人的个性，只不过是私有财产的彻底表现，私有财产就是这种否定。普遍的和作为权力形成起来的忌妒，是贪欲所采取的并且仅仅是用另一种方式来满足自己的隐蔽形式。一切私有财产，就它本身来说，至少都对较富裕的私有财产怀有忌妒和平均化欲望，这种忌妒和平均化欲望甚至构成竞争的本质。粗陋的共产主义不过是这种忌妒和这种从想象的最低限度出发的平均化的顶点。它具有一个特定的、有限的尺度。对整个文化和文明的世界的抽象否定，向贫穷的、没有需求的人——他不仅没有超越私有财产的水平，甚至从来没有达到私有财产的水平——的非自觉的[IV]单纯倒退，恰恰证明私有财产的这种扬弃决不是真正的占有。

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

拿妇女当作共同淫乐的牺牲品和婢女来对待，这表现了人在对待自身方面的无限的退化，因为这种关系的秘密在男人对妇女的关系上，以及在对直接的、自然的、类的关系的理解方式上，都毫不含糊的、确凿无疑地、明显地、露骨地表现出来了。人和人之间的直接的、自然的、必然的关系是男女之间的关系。在这种自然的、类的关系中，人同自然界的直接关系就是人和人之间的关系，而人和人之间的关系直接就是人同自然界的直接关系，就是他自己的自然的规定。因此，这种关系通过感性的形式，作为一种显而易见的事实，

表现出人的本质在何种程度上对人说来成了自然界，或者自然界在何种程度上成了人具有的人的本质。因而，从这种关系就可以判断人的整个教养程度。从这种关系的性质就可以看出，人在何种程度上成为并把自己理解为**类存在物、人**。男女之间的关系是人和人之间**最自然**的关系。因此，这种关系表明人的**自然**的行为在何种程度上成了**人**的行为，或者人的本质在何种程度上对人说来成了**自然**的本质，他的**人的本性**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**在何种程度上成了人的需要**，也就是说，别人作为人在何种程度上对他说来成了需要，他作为个人的存在在何种程度上同时又是社会存在物。

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

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

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

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

[V]因此，历史的全部运动，既是这种共产主义的现实的产生活动即它的经验存在的诞生活动，同时，对它的能思维的意识说来，又是它的被理解到和被认识到的生成运动。而上述尚未完成的共产主义从个别的同私有财产相对立的历史形态中为自己寻找历史的证明，从现存的事物中寻找证明，同时从运动中抽出个别环节（卡贝、维尔加尔德尔等人尤其喜欢卖弄这一套）。把它们作为自己的历史的纯种的证明固定下来；但是它这样做恰好说明，历史运动的绝大部分是同它的论断相矛盾的，如果说它曾经存在过，那么它的这种过去的存在恰恰反驳了对本质的奢求。

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

这种物质的、直接感性的私有财产，是异化了的、人的生命的物质的、感性的表现。私有财产的运动——生产和消费——是以往全部生产的运动的感性表现，也就是说，是人的实现或现实。宗教、家庭、国家、法、道德、科学、艺术等等，都不过是生产的一些特殊的方式，并且受生产的普遍规律的支配。因此，私有财产的积极的扬弃，作为对人的生命的占有，是一切异化的积极的扬弃，从而是人从宗教、家庭、国家等等向自己的人的即社会的存在的复归。宗教的异化本身只是发生在人内心深处的意识领域中，而经济的异化

则是**现实生活的异化**，——因此异化的扬弃包括两个方面。不言而喻，在不同的民族那里，这一运动从哪个领域**开始**，这要看一个民族的真正的、公认的生活主要是在意识领域中还是在外部世界中进行，这种生活更多地是观念的生活还是现实的生活。共产主义从一开始就是无神论（**欧文**），而无神论最初还远不是**共产主义**；那种无神论无宁说还是一个抽象。所以，无神论的博爱最初还只是**哲学的、抽象的博爱**，而共产主义的博爱则从一开始就是**现实的和直接追求实效的**。

——马克思《1844年经济学哲学手稿》

（1844年4月—8月）

《马克思恩格斯全集》第四十二卷117—121页

48

关于需要和满足需要的资料的增长如何造成需要的丧失和满足需要的资料的丧失这一问题，国民经济学家（和资本家；当我们谈到作为资本家的**科学自白和科学存在的国民经济学家**时，我们一般总是指**经验的生意人**）是这样论证的：

（1）他把工人的需要归结为维持最必需的、最可怜的肉体生活，并把工人的活动归结为最抽象的机械运动；于是他说，人无论在活动方面还是在享受方面再没有别的需要了；因为他**甚至把这样的生活都宣布为人的生活**和人的存在；

（2）他把尽可能**贫乏的生活（生存）当作计算的标准**，而且是普遍的标准；说普遍的标准，是因为它适用于大多数人。国民经济学家把工人变成没有感觉和没有需要的存在物，正象他把工人的活动变成抽去一切活动的**纯粹抽象一**

样。因此，工人的任何奢侈在他看来都是不可饶恕的，而一切超出最抽象的需要的东西——无论是消极的享受或积极的运动表现——在他看来都是奢侈。因此，国民经济学这门关于**财富**的科学，同时又是关于**克制、穷困和节约**的科学，而实际上它甚至要人们把对**新鲜空气**或**身体运动的需要**都**节省下来**。这门关于惊人的**勤劳**的科学，同时也是关于**禁欲主义**的科学，而它的真正理想是**禁欲的但进行重利盘剥的吝啬鬼**和**禁欲的但进行生产的奴隶**。它的道德理想就是把自己的一部分工资存入**储蓄所**的工人，而且它甚至为了它喜爱的这个理想发明了一种**奴才的艺术**。人们怀着感伤的情绪把这些搬上舞台。因此，国民经济学，尽管它具有世俗的和纵欲的外表，却是真正道德的科学，最最道德的科学。它的基本教条是：自我克制，对生活和人的一切需要克制。你少吃，少喝，少买书，少上剧院、舞会和餐馆，越少想，少爱，少谈理论，少唱，少画，少击剑等等，你就越能**积攒**，你的既不会被虫蛀也不会被贼盗的**宝藏**，即你的**资本**，也就会**越大**。你的**存在**越微不足道，你表现你的生命越少，你的**财产**就越多，你的**外化的生命**就越大，你的**异化本质**也积累得越多。[XVI]国民经济学家把从你那里夺去的那一部分生命和人伦，全用**货币**和**财富**补偿给你，你自己不能办到的一切，你的**货币**都能办到；它能吃，能喝，能赴舞会，能去剧场，能获得艺术、学识、历史珍品和政治权力，能旅行，它能为你占有这一切；它能购买这一切；它是真正的**能力**。但是，尽管货币是这一切，它除了自身以外**不愿**创造任何东西，除了自身以外**不愿**购买任何东西，因为其余一切都是它的奴仆，而当我占有了主人，我就占有了奴仆，我也就不需

要去追求他的奴仆了。因此，一切激情和一切活动都必然淹没在发财欲之中。工人只能拥有他想要生活下去所必需的那么一点，而且只是为了拥有[这么一点]他才有权要活下去。

诚然，在国民经济学领域掀起了一场争论。一方（罗德戴尔、马尔萨斯等）推崇奢侈而咒骂节约；另一方（萨伊、李嘉图）则推崇节约而咒骂奢侈。但是，前者承认，它要求奢侈是为了生产出劳动即绝对的节约，而后者承认，它推崇节约是为了生产出财富即奢侈。前者沉溺于浪漫主义的幻想，认为不应仅仅由发财欲决定富者的消费，并且当它把挥霍直接当作发财致富的手段时，它是跟它自己的规律相矛盾的。因此，后者极其严肃而详尽地向前者证明，通过挥霍我只会减少而不会增加我的财产。后者假意不承认，正是一时的兴致和念头决定生产，它忘记了“考究的需要”，忘记了没有消费就不会有生产，忘记了只有通过竞争，生产才必然变得日益全面、日益奢侈；它忘记了，按照它的理论，使用决定物的价值，而时兴决定使用；它希望仅仅生产“有用的东西”，但它忘记了生产过多的有用的东西就会生产出过多的无用的的人口。双方都忘记了，挥霍和节约，奢侈和困苦，富有和贫穷是等同的。

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

你必须把你的一切变成可以出卖的，也就是说，变成有用的。如果我问国民经济学家：当我靠出卖自己的身体满足别人的淫欲来换取金钱时，我是不是遵从经济规律（法国工

厂工人把自己妻女的卖淫称为额外的劳动时间，这完全是对的），而当我把自己的朋友出卖给摩洛哥人时，我是不是在按国民经济学行事呢（而通过买卖新兵等等形式直接贩卖人口的现象，在一切文明国家里都有）？于是国民经济学家回答我：你的行动并不违反我的规律；但请你看看道德太太和宗教太太说些什么；我的**国民经济学的道德**和宗教丝毫不反对你的行动方式，但是……——但是我该更相信谁呢——国民经济学还是道德？国民经济学的道德是**谋生、劳动和节约、节制**，但是国民经济学答应满足我的需要。——道德的国民经济学就是富有道德心、德行等等；但是，如果我根本不存在，我又怎么能有德行的呢？如果我什么都不知道，我又怎么会富有道德心呢？——每一个领域都用不同的和相反的尺度来衡量我，道德用一种尺度，而国民经济学又用另一种尺度。这是以异化的本质为根据的，因为每一个领域都是人的一种特定的异化，每一个// [XVII]……都把异化的本质活动的特殊范围固定下来，并且每一个领域都同另一种异化保持着异化的关系。例如，**米歇尔·舍伐利埃**先生责备**李嘉图**撇开了道德。但是，**李嘉图**使国民经济学用它自己的语言说话。如果说这种语言不合乎道德，那么这不是**李嘉图**的过错。当**米歇尔·舍伐利埃**讲道德时候，他撇开了国民经济学；而当他研究国民经济学的时候，他又必然实际上撇开了道德。如果国民经济学同道德的关系不是任意的、偶然的因而无根据的和不科学的，如果它不是**装装样子的**，而是被设想为**本质的**，那么这种关系就只能是国民经济学规律同道德的关系；如果实际上并非如此，或者恰恰出现相反的情况，那么这难道是**李嘉图**的过错吗？何况，国民经济学和道德之

间的对立本身不过是一种假象，它既是对立，同时又不是对立。国民经济学不过是以自己的方式表现着道德规律。

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

生产对富人所具有的意义，明显地表现在生产对穷人所具有的意义中；这对于上层来说总是表现得精致、隐秘、含糊，是假象；而对于下层来说则表现得粗陋、露骨、坦率，是本质。工人的粗陋的需要与富人的考究的需要相比是一个大得多的收入来源。伦敦的地下室给房产主带来的收入比官邸带来的更多，也就是说，地下室对房产主来说是更大的财富，因而，用国民经济学的语言来说，是更大的社会财富。

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

[XVIII]我们已经看到，国民经济学家怎样用各种各样的方式来确定劳动和资本的统一：（1）资本是积累劳动；

(2) 资本在生产中的使命——一部分地是连同利润的资本再生产，部分地作为原料（劳动材料）的资本，部分地作为本身工作着的工具（机器——直接与劳动等同的资本）——就在于生产劳动；(3) 工人是资本；(4) 工资属于资本的费用；(5) 对工人来说，劳动是他的生命资本的再生产；(6) 对资本家来说，劳动是他的资本的能动的要素。

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

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

平等不过是德国人的公式“自我=自我”译成法国语言即政治语言罢了。平等，作为共产主义的基础，是共产主义的政治的论据。这同德国人把人理解为普遍的自我意识，以此来论证共产主义，是一回事。不言而喻，异化的扬弃总是从作为统治力量的异化形式出发，在德国是自我意识，在法

国由于政治的原因是**平等**，在英国是现实的、物质的、仅仅以自身来衡量自身的**实际需要**。对于蒲鲁东应该从这一点出发来加以批判和承认。

如果我们把**共产主义**本身——因为它是否定的否定——称为对人的本质的占有，而这种占有是以否定私有财产作为自己的中介的，因而还不是**真正的**、从自身开始的肯定，而只是从私有财产开始的肯定，[.....]①人的生命的现实的异化仍在发生，而且人们越意识到它是异化，它就越成为更大的异化；所以，它只有通过共产主义的实际实现才能完成。要消灭私有财产的思想，有共产主义思想就完全够了。而要消灭现实的私有财产，则必须有现实的共产主义行动。历史将会带来这种共产主义行动，而我们在思想中已经认识到的那个正在进行自我扬弃的运动，实际上将经历一个极其艰难而漫长的过程。但是，我们必须把我们从一开始就意识到这一历史运动的局限性和目的，并有了超越历史运动的觉悟这一点，看作是现实的进步。

当共产主义的**手工业者**联合起来的时候，他们的目的首先是学说、宣传等等。但是同时，他们也因此产生一种新的需要，即交往的需要，而作为手段出现的东西则成了目的。当法国社会主义工人联合起来的时候，人们就可以看出，这一实践运动取得了何等光辉的成果。吸烟、饮酒、吃饭等等在那里已经不再是联合的手段，或联络的手段。交往、联合

① 手稿这一页的左下角破损，因而这里最后六行的原文残缺不全，无法恢复全部内容。——编者注

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他们那里不是空话，而是真情，并且他们那由于劳动而变得结实的形象向我们放射出人类崇高精神之光。

——马克思《1844年经济学哲学手稿》

（1844年4月—8月）

《马克思恩格斯全集》第四十二卷134—140页

49

〔 货 币 〕

[XLI]如果人的感觉、激情等等不仅是在[狭隘]意义上的人类学的规定，而且是真正**本体论**的本质（自然）肯定；如果感觉、激情等等仅仅通过它们的**对象**对它们**感性地**存在这一事实而真正肯定自己，那么，不言而喻的是：（1）它们的肯定方式决不是同样的，相反，不同的肯定方式构成它们的存在、它们的生命的特殊性；对象以怎样的方式对它们存在，这就是它们的**享受**的特有方式；（2）如果感性的肯定是对采取独立形态的对象的直接扬弃（如吃、喝、对象的加工，等等），那么这也就是对象的肯定；（3）只要人是**人的**，因而他的感觉等等也是**人的**，那么对象为他人所肯定，这同样是他自己的享受；（4）只有通过发达的工业，也就是以私有财产为中介，人的激情的本体论本质才能在总体上、合乎人性地实现；因此，关于人的科学本身是人在实践上的自我实现的产物；（5）如果撇开私有财产的异化，

那么私有财产的意义就在于**本质的对象**——既作为享受的对象，又作为活动的对象——对人的**存在**。

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

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

歌德《浮士德》（靡菲斯特斐勒司的话）

莎士比亚在《雅典的泰门》中说，

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

.....

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

.....

该死的土块，你这人尽可夫的娼妇，
你惯会在乱七八糟的列国之间挑起纷争。”

并且下面又说：

“啊，你可爱的凶手，
帝王逃不过你的掌握，
亲生的父子会被你离间！
你灿烂的奸夫，
淫污了纯洁的婚床！
你勇敢的玛尔斯！
你永远年轻韶秀、永远被人爱恋的娇美的情郎，
你的羞颜可以融化了黛安娜女神膝上的冰雪！
你有形的神明，
你会使冰炭化为胶漆，仇敌互相亲吻！
[XLII]为了不同的目的，

你会说任何的方言！
你动人心坎的宝物啊！
你的奴隶，那些人类，要造反了，
快快运用你的法力，让他们互相砍杀，
留下这个世界来给兽类统治吧！”

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

依靠货币而对我存在的东西，我能付钱的东西，即货币能购买的东西，就是我——货币持有者本身。货币的力量多大，我的力量就多大。货币的特性就是我——货币持有者的特性和本质力量。因此，我是什么和我能够做什么，这决不是由我的个性来决定的。我是丑的，但是我能给我买到最美的女人。可见，我并不丑，因为丑的作用，丑的吓人的力的，被货币化为乌有了。我——就我的个人特点而言——是个跛子，可是货币使我获得二十四只脚；可见，我并不是跛子。我是一个邪恶的、不诚实的、没有良心的、没有头脑的人，可是货币是受尊敬的，所以，它的持有者也受尊敬。货币是最高的善，所以，它的持有者也是善的。此外，货币还使我不必为成为不诚实的人伤脑筋，所以我事先就被认定是诚实的。我是没有头脑的，但货币是万物的实际的头脑，货币持有者又怎么会没有头脑呢？再加上他可以给自己买到很有头脑的人，而能够支配他们的人，不是比他们更有头脑吗？既然我能够凭借货币得到人心所渴望的一切东西，那我不是具有人的一切能力了吗？这样，我的货币不是就把我的种种无能变成它们的对立面了吗？

如果货币是把我同人的生活、把我同社会、把我同自然

界和人们联结起来的纽带，那么货币难道不是一切**纽带**的纽带吗？它难道不是能够解开和系紧任何纽带吗？因此，它难道不也是普遍的**离间手段**吗？它既是地地道道的使人分离的“**辅币**”，也是地地道道的**结合手段**；它是社会的[……]化合力。

莎士比亚特别强调了货币的两个特性：

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

(2) 它是人尽可夫的**娼妇**，是人们和各民族的普遍**牵线人**。

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

凡是我作为人所不能做到的，也就是我个人的一切本质力量所不能做到的，我依靠**货币**都能做到。因而货币把每一种本质力量都变成它本来所不是的那个东西，即变成它的**对立物**。

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

当然，没有货币的人也有**需求**，但他的需求只是一种观念的东西，它对我、对第三者、对另一个人[XLIII]是**不起**

任何作用的，不存在的，因而对于我依然是**非现实的，无对象**的。以货币为基础的有效的需求和以我的需要、我的激情、我的愿望等等为基础的无效的需求之间的差别，是**存在和思维**之间的差别，是只在我心中**存在**的观念和那作为**现实对象**在我之外对我存在的观念之间的差别。

如果我没有供旅行用的货币，那么我也就没有旅行的**需要**，也就是说，没有现实的和可以实现的**旅行的需要**。如果我有进行研究的**本领**，而没有进行研究的货币，那么我也就没有进行研究的**本领**，即没有进行研究的**有效的、真正的本领**。相反地，如果我实际上**没有**进行研究的**本领**，但我有**愿望**和货币，那么我也就有进行研究的**有效的本领**。货币是一种**外在的、并非从作为人的人和作为社会的人类社会产生的、能够把观念变成现实而把现实变成纯观念的普遍手段和需力**，它把**现实的、人的和自然的本质力量变成纯抽象的观念**，并因而变成**不完善性和充满痛苦的幻想**；另一方面，同样地把**现实的不完善性和幻想**，个人的实际上无力的、只在个人想象中存在的**本质力量，变成现实的本质力量和能力**。因此，仅仅按照这个规定，货币就已是**个性的普遍颠倒**，它把**个性变成它们的对立面**，赋予个性以与它们的特性相矛盾的特性。

其次，对于个人和对于那些以**本质**自居的、社会的和其他的联系，货币也是作为这种**颠倒黑白**的力量出现的。它把**坚贞变成背叛**，把**爱变成恨**，把**恨变成爱**，把**德行变成恶行**，把**恶行变成德行**，把**奴隶变成主人**，把**主人变成奴隶**，把**愚蠢变成明智**，把**明智变成愚蠢**。

因为货币作为现存的和起作用的价值概念把一切事物都

混淆和替换了，所以它是一切事物的普遍的混淆和替换，从而是颠倒的世界，是一切自然的性质和人的性质的混淆和替换。

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

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

——马克思《1844年经济学哲学手稿》

（1844年4月—8月）

《马克思恩格斯全集》第四十二卷150—156页

50

（3）爱 情

为了达到完美的“认识的宁静”，批判的批判首先必须

竭力摆脱爱情。爱情是一种情欲，而对认识的宁静说来，再没有比情欲更危险的东西了。所以，埃德加尔先生正在借冯·帕尔佐夫夫人的小说（他保证说：这些小说“他已彻底研究过”）来克服“被称为爱情的那种幼稚行为”。爱情是灾祸，是妖魔，它激起批判的批判的仇恨、愤怒以至癫疯。

“爱情……是一个凶神。她像所有的神一样，要支配整个的人，直到人不仅将自己的灵魂、而且将自己的肉体的‘自我’交给她时，她才感到满足。对爱情的崇拜便是苦恼，这种崇拜的顶峰就是使自己成为牺牲品，就是自杀。”

为了把爱情变为“摩洛赫”，变为魔鬼的化身，埃德加尔先生先把它变成神。在变成神即神学的对象之后，爱情自然就会受到神学的批判了；何况大家都知道，神和魔鬼也相差无几。埃德加尔先生把爱情变成“神”，而且是变成“凶神”，所用的办法是把爱人者、把人的爱情变成爱情的人，把“爱情”作为特殊的本质和人分割开来，并使它本身成为独立存在的东西。通过这样一个简单的过程，通过谓语到主体的这一转变，就可以把人所固有的一切规定和表现都批判地改造成怪物和人类本质的自我异化。例如，批判的批判把作为谓语和人的活动的批判变成特殊的主体，变成针对自身的批判，因而也就变成批判的批判，即变成一个“摩洛赫”，对它的崇拜就是使自己成为牺牲品，就是人本身特别是人的思考能力的自杀。

“对象”，——认识的宁静叫道——“对象是一个非常确切的词，因为，对爱者说来，被爱者

(没有女的) ①只有作为他所迷恋的**这一外在客体**，即作为他希望用来满足自己的私欲的客体时，才是重要的。”

对象! 可怕得很! 没有比**对象**更可憎、更鄙俗、更群众的了，——a bas〔打倒〕对象! 绝对的主观性、actus purus〔纯粹的活动〕、“纯”批判怎么能不把爱情看做bête noire, ②看做撒但③的现身呢! 因为爱情第一次真正地教人相信自己身外的实物世界，它不仅把人变成对象，甚至把对象变成了人!

认识的宁静激愤地继续说道：爱情把一个人变成另一个人的“**客体**”这样一个**范畴**还不放心，它甚至把他变成**一定的、现实的**客体，变成**这个**卑贱个人的（见黑格尔关于“这个”和“那个”两范畴的“现象学”，这里面也在进行反对卑贱的“**这个**”的论争）、**外在的**、不仅是**内在的**、**隐藏在脑子里面的**、而且是可以感触得到的**客体**。

“爱情
不只是幽禁在脑子里。”

① 德文“被爱者”(Geliebte)在这里应该是个阴性词，但埃德加尔却把它当做阳性词来使用，因而在这里“被爱者”两词都属于阳性，指的都是男人，所以马克思讥讽地加了一句：“没有女的”。——译者注

② 直译是黑兽，意即鬼魅、非常讨厌的东西。——编者注

③ 撒但是恶魔的别名。参看新约全书马太福音第4章。——译者注

不，被爱者是感性的对象，而批判的批判（如果它不得不屈节承认某种对象的话）最低限度也会要求对象成为一个非感性的对象。然而爱情却是非批判的、非基督教的唯物主义者。

最后，爱情竟把一个人变成另一个人所“迷恋的这一外在客体”，变成满足另一个人的私欲的客体，——这种欲望之所以是自私的，是因为它企图在别人身上寻求自己的本质，但这是不应该的。批判的批判是这样地清心寡欲，以至于在自己的“自我”身上可以充分找到人类本质的全部内容。

埃德加尔先生自然没有告诉我们，被爱者和所有其他“用来满足人们的私欲的、令人迷恋的外在客体”有什么不同，诱人的、多情的、内容丰富的爱情这个对象，对认识的宁静说来只不过是一个抽象的模型，“令人迷恋的这一外在客体”，这正像彗星对思辩的自然哲学家说来只不过是“负”这个范畴一样。一个人在把另一个人变成自己迷恋的外在客体时，的确（根据批判的批判的承认）是在赋予他以“重要性”，但这是所谓的**对象的重要性**，然而批判所赋予对象的重要性无非就是批判自己赋予自己的那种重要性。因此，这种批判的“重要性”表明自己不是“卑贱的外在的有”，而是批判的重要对象的“无”。

如果认识的宁静在现实的人身上得不到对象，那末，相反地它就会在人类中间获得**事业**。批判的爱情“最担心的是由于个人而忘记**事业**，这就是人类的事业”。而非批判的爱情却没有把人类和单个的人、和个人分割开来。

“爱情本身是一种不知来自何处也不知走向何

方的**抽象**的情欲，它对于**内在**的发展不感兴趣。”

因为在**思辩**的用语中，具体的叫做抽象的，而抽象的却叫做具体的，所以在认识的宁静的眼里爱情是抽象的情欲。

“她不是降生在山谷里，
谁都不知道她来自何方；
她匆匆地辞别而去，
连踪影也随之消失。”

在抽象的眼里，爱情是“来自异乡的少女”，她没有携带辩证的护照，因而被批判的警察驱逐出境。

爱情的情欲对于**内在**的发展不感兴趣，因为它不可能被a priori〔先验地〕构造出来，因为它的发展是发生于感性世界中和现实的个人当中的现实的发展。而思辩结构的主要兴趣则是“来自何处”和“走向何方”。“来自何处”正是“概念的必然性、它的证明和演绎”（黑格尔）。“走向何方”则是这样的一个规定，“由于它，思辩的圆环上的每一环，像方法的生气蓬勃的内容一样，同时又是新的一环的发端”（黑格尔）。这样，只有在爱情的“来自何处”和“走向何方”可以被a priori〔先验地〕构造出来的时候，爱情才会使思辩的批判感到“兴趣”。

在这里，批判的批判不仅反对爱情，而且也反对一切有生命的东西、一切直接的东西、一切感性的经验，反对所有一切**实际**的经验，而关于这种经验，我们是决不会预先知道它“来自何处”和走向何方”的。

——马克思恩格斯《神圣家族》

（1844年9月—11月）

《马克思恩格斯全集》第二卷23—26页

51

自我意识是人在纯思维中和自身的平等。平等是人在实践领域中对自身的意识，也就是人意识到别人是和自己平等的人，人把别人当做和自己平等的人来对待。平等是法国的用语，它表明人的本质的统一、人的类意识和类行为、人和人的实际的同一，也就是说，它表明人对人的社会的关系或人的关系。

——马克思、恩格斯《神圣家族》
(1844年9月—11月)
《马克思恩格斯全集》第二卷48页

52

牧师再说下去就立刻向我们泄露了他在这个问题上的真正的见解：

“因此，只要爱情不再是结婚的本质、一般伦理的本质，**情欲**就成为爱情、道德和有教养的社会的秘密。这里的情欲不应该仅作狭义的理解，即理解为**神经的颤动**、**血管中的热流**，而且还要作更广义的理解，即理解为它提高到精神力量的**外观**，提高到**支配欲**、**虚荣心**、**求名欲**……**麦克格莱哥尔伯**

爵夫人是（广义的）①情欲的代表，而这种情欲就是有教养的社会的秘密。”

牧师说得一针见血：要克制情欲，他首先得克制神经传达和快速的血液循环。——在说到“狭”义的情欲时，施里加先生认为高度的体温是由血管里血液的沸腾而来。他不知道温血动物之所以称为温血动物，是因为他们血液的温度尽管有若干细小的变化，但始终保持在同一的高度上。——只要神经传达一中止，血管里的血液一冷却，这罪恶的肉体，这情欲的栖息之所，就成了一具尸首，而魂灵们也就能顺利无阻地彼此谈论“普遍理性”、“真正的爱情”和“纯正的道德”。牧师大大地贬低了情欲，竟致勾销了刺激性爱的那些因素，即快速的血液循环（它证明人要是迟钝得没有情欲也就不会有爱）和神经的传达（它把作为情欲的主要栖息之所的器官和大脑连接起来）。他把真正的性爱归结为机械的 *secretio semi-nis*〔泄精〕，并和一个臭名远扬的德国神学家一起啜嚼着：

“不是为了性爱，不是为了肉欲，只因上帝曾经吩咐，你们要生养众多。”

——马克思、恩格斯《神圣家族》

（1844年9月—11月）

《马克思恩格斯全集》第二卷82页

53

“愚想”一旦离开“利益”，就一定会使自己出丑。另

① 括弧里的话是马克思的。——译者注

一方面，不难了解，任何得到历史承认的群众的“利益”，当它最初出现于世界舞台时，总是在“思想”或“观念”中远远地超出自己的实际界限，很容易使自己和全人类的利益混淆起来。

——马克思、恩格斯《神圣家族》

（1844年9月—11月）

《马克思恩格斯全集》第二卷103页

54

一切共产主义的和社会主义的著作家都从这样的观察出发：一方面，甚至安排得最顺利的出色的行动显然都没有出色的结果，并且还蜕化为平庸的事情；另一方面，精神的一切进步到现在为止都是损害群众的进步，使群众陷入每况愈下的非人境遇。因此，他们宣称“进步”（见傅立叶）是不能令人满意的抽象词句；他们猜到了（见欧文及其他人）文明世界的根本缺陷的存在；因此，他们对现代社会的现实基础进行了无情的批判。在实践中，一开始就和这种共产主义批判相适应的，是迄今仍遭到历史发展的损害的广大群众的运动。要理解这个运动中人的高尚性，就必须知道英法两国工人对科学的向往、对知识的渴望、他们的道德力量和他们对自己发展的不倦的要求。

——马克思、恩格斯《神圣家族》

（1844年9月—11月）

《马克思恩格斯全集》第二卷106、107页

民族的利己主义是和封建等级的利己主义相对立的普遍国家秩序的自发的利己主义。最高的存在就是最大限度地确认普遍国家秩序，因而也就是最大限度地确认民族。但是最高的存在必须抑制民族的利己主义，即抑制普遍国家秩序的利己主义！由确认利己主义、而且由宗教上确认利己主义（即承认它是超人的，因而是摆脱了人的约束的存在物）来抑制利己主义，这真是批判的任务！最高存在物的创造者对自己这种批判的意图是一无所知的。

认为民族狂热依靠于宗教狂热的毕舍先生，是更了解自己的英雄罗伯斯比尔的。

民族主义导致了罗马和希腊的灭亡。因此，当批判断言民族主义促使法国革命失败的时候，批判并没有说出有关法国革命的任何独到见解。同样，它把民族的利己主义规定为纯洁的利己主义，这也没有说出有关民族的任何东西。如果把这种纯利己主义和费希特的“自我”的纯洁的利己主义加以比较，那末这种利己主义就反而成了非常阴暗的、掺杂着血和肉的、天生的利己主义。如果说这种利己主义的纯洁性只是相对的，即只是针对封建等级的利己主义而言，那末就没有必要对“革命”作“新的探讨”，从而揭示出以民族为内容的利己主义较之以某种特殊等级和特殊团体为内容的利己主义更普遍或更纯洁。

批判对普遍国家秩序的阐述并不是教益很少的。这些阐述仅限于断定普遍国家秩序应当把单个的利己主义原子联合

起来。

确切地和在散文的意义上说，市民社会的成员根本不是什么原子。原子的特性就在于它没有任何属性，因此也没有任何由它自己的本性必然所制约着的、跟身外的其他存在物的关系。原子是没有需要的，是自我满足的；它身外的世界是绝对的空虚，也就是说，这种世界没有任何内容，没有任何意义，没有任何重要性，这乃是因为在原子的自身中已经万物皆备的缘故。就让市民社会的利己主义者在他那非感性的观念和无生命的抽象中把自己设想为原子，即把自己设想成和任何东西无关的、自满自足的、没有需要的、绝对完善的、极乐世界的存在。非极乐世界的感性的现实是不顾他这种想像的。他的每一种感觉都迫使他相信世界和他以外的其他人的存在，甚至他那世俗的胃也每天都提醒他在他以外的世界并不是空虚的，而真正是把他满饱的东西。他的每一种本质活动和特性，他的每一种生活本能都会成为一种需要，成为一种把他的私欲变为对他身外的其他事物和其他人的癖好的需要。因为一个人的需要，对于另一个拥有满足这种需要的资料的利己主义者来说，并没有什么明显的意义，就是说，同这种需要的满足并没有任何直接的联系，所以每一个人都必须建立这种联系，这样就相互成为他人的需要和这种需要的对象之间的皮条匠。由此可见，正是自然的必然性、人的特性（不管它们表现为怎样的异化形式）、利益把市民社会的成员彼此连接起来。他们之间的现实的联系不是政治生活，而是市民生活。因此，把市民社会的原子彼此连接起来的不是国家，而是如下的事实，他们只是在观念中、在自己的想像这个天堂中才是原子，而在实际上他们是和原子貌

然不同的存在物，他们不是**神类的利己主义者，而是利己主义的人**。在今天，只有**政治上的迷信**才会以为国家应当巩固市民生活，而事实上却相反，正是市民生活巩固国家。

“创造了完全以**正义和美德**为生活准则的‘自由人民’的**罗伯斯比尔和圣茹斯特**的伟大思想——例如，见圣茹斯特关于**丹东罪行**的报告及其他有关**普遍警察制**的报告——完全是由于**恐怖政策**才能维持一段时间，这种思想是一种**矛盾**，**人民本质**的卑劣而自私的分子**对付这种矛盾**都一如预料那样畏怯和阴险。”

把“自由人民”说成“人民本质”的分子所必须**对付的“矛盾”**，这种**绝对批判**的说法究竟绝对空虚到何种程度，可以从下面的事实中看出：照罗伯斯比尔和圣茹斯特的意思，**自由、正义、美德**反而只能是“人民”的必然的表现，只能是“人民本质”的属性。罗伯斯比尔和圣茹斯特十分明确地谈到古代的、“人民本质”所独有的“自由、正义、美德”。**斯巴达人、雅典人、罗马人**在自己强盛的时代里就是“自由的、正义的、有美德的人民”。

罗伯斯比尔在他论述公共道德的原则的演说中问道（在1794年2月5日召开的公会会议上）：“民主的或人民的政府的**根本原则**是什么？是**美德**。我说的是**公共的美德**，这种美德曾在**希腊和罗马**做出了那么伟大的奇迹，并且将在共和的**法兰西**做出更令人惊异的奇迹来。我们说的**美德**就是**热爱祖国和祖国的法律**。”

接着，罗伯斯比尔明确地把**雅典人**和**斯巴达人**称做“自由人民”。他不断地要听众回忆古代的“**人民本质**”，并且既提到它的英雄**莱喀古士**、**狄摩西尼**、**米太雅第**、**亚立司泰提**、**布鲁士斯**，也提到它的败类**卡提利纳**、**凯撒**、**克罗狄乌斯**、**皮索**。

——马克思、恩格斯《神圣家族》

（1844年9月—11月）

《马克思恩格斯全集》第二卷153—155页

56

爱尔维修也是以洛克的学说为出发点的，他的唯物主义具有真正法国的性质。爱尔维修也随即把他的唯物主义运用到社会生活方面（爱尔维修“论人”）。感性的印象和自私的欲望、享乐和正确理解的个人利益，是整个道德的基础。人类智力的天然平等、理性的进步和工业的进步的一致、人的天性的善良和教育的万能，这就是他的体系中的几个主要因素。

拉美特利的著作是笛卡儿唯物主义和英国唯物主义的结合。拉美特利利用了笛卡儿的物理学，甚至利用了它的每一个细节。他的“人是机器”一书是模仿笛卡儿的动物是机器写成的。在霍尔巴赫的“自然体系”中，论述物理学的那一部分也是法国唯物主义和英国唯物主义的结合，而论述道德的部分实质上则是以爱尔维修的道德论为依据。还和形而上学保持着最密切联系并为此受到黑格尔赞许的法国唯物主义者**罗比耐**（“自然论”），和**莱布尼茨**的学说有非常明显的关系。

我们一方面指出了法国唯物主义的**两重起源**，即起源于笛卡儿的物理学和英国的唯物主义，另一方面又说明了法国唯物主义同17世纪的**形而上学**，即笛卡儿、斯宾诺莎、马勒伯朗士和莱布尼茨的形而上学的对立，所以我们就没有必要再来叙述沃尔渥、杜毕伊、狄德罗等人的以及重农学派的观点。德国人只是在他们自己开始同思辩的**形而上学**进行斗争以后，才觉察出这种对立的。

笛卡儿的唯物主义成为**真正的自然科学**的财产，而法国唯物主义的另一派则直接成为**社会主义和共产主义**的财产。

并不需要多大的聪明就可以看出，关于人性本善和人们智力平等，关于经验、习惯、教育的万能，关于外部环境对人的影响，关于工业的重大意义，关于享乐的合理性等等的唯物主义学说，同共产主义和社会主义之间有着必然的联系。既然人是从感性世界和感性世界中的经验中汲取自己的一切知识、感觉等等，那就必须这样安排周围的世界，使人在其中能认识和领会真正合乎人性的东西，使他能认识到自己是人。既然正确理解的利益是整个道德的基础，那就必须使个别人的私人利益符合于全人类的利益。既然从唯物主义意义上来说人是不自由的，就是说，既然人不是由于有逃避某种事物的消极力量，而是由于有表现本身的真正个性的积极力量才得到自由，那就不应当惩罚个别人的犯罪行为，而应当消灭犯罪行为的反社会的根源，并使每个人都有必要的社会活动场所来显露他的重要的生命力。既然人的性格是由环境造成的，那就必须使环境成为合乎人性的环境。既然人天生就是社会的生物，那他就只有在社会中才能发展自己的真正的天性，而对于他的天性的力量的判断，也不应当以单

个人的力量为准绳，而应当以整个社会的力量为准绳。

诸如此类的说法，甚至在最老的法国唯物主义者的著作中也可以几乎一字不差地找到。在这里没有篇幅来对他们加以评论。对唯物主义的社会主义倾向具有代表性的，是洛克的英国早期学生之一**孟德维尔对恶习的辩护**。他证明，在现代社会中恶习是必然的和有益的。这决不是替现代社会辩护。

傅立叶是直接**从法国唯物主义者的学说出发的**。**巴贝夫主义者**是粗鲁的、不文明的唯物主义者，但是成熟的共产主义也是**直接起源于法国唯物主义的**。这种唯物主义正是以**爱尔维修**所赋予的形式回到了它的祖国**英国**。**边沁**根据**爱尔维修**的道德学建立了他那**正确理解的利益的体系**，而**欧文**则从**边沁**的体系出发去论证英国的共产主义。

——马克思、恩格斯《神圣家族》

（1844年9月—11月）

《马克思恩格斯全集》第二卷165—167页

57

（1）屠夫批判地变成了狗，或“刺客”

“刺客”的职业本是屠夫。各种各样的经历使这个强悍的自然之子变成了杀人犯。他在凌辱玛丽花的时候偶然为鲁道夫所见。鲁道夫在这个精明的闹事鬼的头上很内行地着实打了几拳。于是他博得了“刺客”的尊敬。随后，在罪犯麇集的酒吧间里，“刺客”显露了他那善良的性格。鲁道夫对他说：“你还是有心肝和骨气的。”鲁道夫用这句话激起了

他的自尊心。“刺客”改邪归正了，或者如施里加先生所说，变成了“有道德的生物”。鲁道夫把他置于自己的保护之下，现在让我们来看看鲁道夫改造“刺客”的过程。

第一个阶段。“刺客”所上的第一课是练习伪善、背信、狡黠和伪装。鲁道夫利用为道德所感化的“刺客”同**维克多**利用为道德所感化的罪犯是出于同一目的，这就是说，鲁道夫把“刺客”变成了**密探和奸细**，他教他在“校长”面前“伪装”放弃了“不偷的信条”，怂恿这个“校长”去干偷盗的勾当，以便把后者诱入鲁道夫所设置的圈套。“刺客”感到有人想利用他来演“滑稽戏”。他对这种要他充当**密探和奸细**的计谋表示抗议。靠着批判的批判的“纯粹”诡辩，鲁道夫没有花多大功夫就说服了这个自然之子，使他相信：下流的勾当如果出于“善良的、道德的”动机，就不算是下流的勾当。于是“刺客”就充当了好细，装着友好和守信的样子，把自己旧时的同伴诱入了致命的陷阱。他在他的一生中**第一次做了一件不光彩的事情**。

第二个阶段。现在我们看到“刺客”在鲁道夫病中充当他的**看护**，把他从垂危中挽救出来。

“刺客”成了这样彬彬有礼的有道德的生物，他为了怕把地毯弄脏，连黑人医生大卫请他坐在地板上他都推辞了。他甚至胆怯到不敢在椅子上坐。他先把椅子放倒在地板上，然后坐在椅子的两个前脚上。每当他称呼被他从垂危中挽救出来的鲁道夫为“朋友”或《Monsieur》（“先生”）而没有叫《Monseigneur》（“殿下”）时，他总是忘不了道歉的。

冷酷无情的自然之子驯服得多么惊人呵！“刺客”给我

们揭穿了自己的批判转变的最玄奥的秘密，他向鲁道夫表白说，他对他就像看家狗对自己的主人一样顺从，《Je m'es-
-ns pour vous comme qui dirait l'attachement
d' un bouledogue pour son maitre》〔“我对您就像
看家狗对自己的主人一样顺从”〕。昔日的屠夫变成了狗。
从此，他的一切德行都将足狗的德行，是狗对主人的绝对“忠
顺”。他的独立性、他的个性完全消失了。但是，和蹩脚的画
家不得不在自己的画上题字来说明画的内容一样，歌仁·苏
也在“刺客”这头“看家狗”的嘴上贴了一张标签，这就是
“刺客”时刻诵之于口的一句话，“‘你有心肝和骨气’这
几个字使我成了人。”一直到咽最后一口气，“刺客”都不是
在自己的人类个性中寻求自己的行为的动力，而是到这句标
签式的活中去寻找这种动机。他常常想到自己的长处和别
人的缺点，以证明自己的道德修养的增进；而每当他滔滔不绝地
高谈仁义道德的时候，鲁道夫总是对他说：“我喜欢你这样的
谈吐，”“刺客”成了一头非比寻常的、有道德的看家狗。

第三个阶段。“刺客”的虽粗狂却勇敢的率直已被他那
小市民式的礼仪所代替，对这种礼仪我们已经称颂过了。现
在我们就要看到，同“有道德的生物”这种身分相适应，他
也学会了庸人的举止和风度，

“就他的举止而言，他可以算做世界上最不讨
人厌的市民。”

比这外形更可悲的，是鲁道夫给他那批判地改革过的生
活所赋予的内容。鲁道夫把他派到非洲，“给不信神的世界
提示一个关于悔过的生动而有益的例证”。从此，“刺客”

所表现的就不是他自己固有的人性，而是基督教的教义。

第四个阶段。批判的道德上的转变使“刺客”成了一个温顺的、谨小慎微的人，他的所作所为都被恐惧和世故所节制。

穆尔弗——他由于过分单纯，总是泄露家丑——告诉我们：“‘刺客’对惩罚‘校长’这件事闭口不谈，因为他深怕连累自己。”

可见，“刺客”知道这种惩罚是违法的行为。他不谈这件事，是因为他怕受牵连。好一个聪明的“刺客”呵！

第五个阶段。“刺客”在自己的道德修养方面已增强到这样一种程度，他甚至以文明的方式来领会他对鲁道夫的那种狗式的忠顺。“刺客”搭救了热尔门的性命之后，对他说了这样几句话：

“我有一位保护人，他之于我就如上帝之于神甫，我真愿意对他俯首跪拜。”

而在思想中他也确是跪拜在他的上帝面前了。

他继续对热尔门说道：“鲁道夫先生会保护你的。我说‘先生’，虽然我是应该说‘殿下’的。可是我已经习惯于称他为鲁道夫先生，而他也允许我这样称呼。”

“多么可贵的觉醒和振奋呵！”——施里加在一阵批判的狂喜中叫道。

第六个阶段。“刺客”最后在救他的殿下时被人刺死了，这样他就轰轰烈烈地结束了他那忠矢不二的有道德的看

家狗式的一生。在斯凯莱特正要用刀刺死公爵的那一瞬间，“刺客”抓住了暗杀者的手。斯凯莱特便刺杀了他。而“刺客”在临死时却对鲁道夫说：

“我有理由说，像我这样的一撮尘土（这样的看家狗）对于像您这样伟大的殿下有时也许是有点用处的。”

这番狗式的自白以警句的形式概括地表明了“刺客”的全部批判的生涯；自白之外，他在嘴上又附了一张标签：

“我们彼此算是了清宿债了，鲁道夫先生。您对我说过我是有心肝和骨气的。”

施里加先生竭尽全力地叫道：

“鲁道夫把这个‘刺客’还给了人类（？）；这是他的一桩多么大的功绩呵！”

——马克思、恩格斯《神圣家族》

（1844年9月—11月）

《马克思恩格斯全集》第二卷208—212页

58

(b) 玛丽花

我们在罪犯当中看到的玛丽是一个卖淫妇，是那个罪犯麇集的酒吧间老板娘的奴隶。尽管她处在极端屈辱的境遇中，她仍然保持着人类的高尚心灵、人性的落拓不羁和人性的优美。这些品质感动了她周围的人，使她成为罪犯圈子中的一朵含有诗意的花，并获得了玛丽花这个名字。

对玛丽花必须从她初出场起就做细密的观察，这样才能

把她的本来的形象和批判的变态做一个对比。

玛丽花虽然十分纤弱，但立刻就表现出她是朝气蓬勃、精力充沛、愉快活泼、生性灵活的，只有这些品质才能说明她怎样在非人的境遇中得以合乎人性地成长。

她拿起剪刀来抵抗用拳头打她的“刺客”。这是我们初次遇见她的情景。在这个场面中，她不是一个毫无反抗地屈服于暴力之下的没有防御能力的羔羊，而是一个善于捍卫自己的权利和能够坚持斗争的女郎。

在费维街的罪犯们的酒吧间里，她向“刺客”和鲁道夫叙述了自己的生活经历。在叙述时她用笑来回答“刺客”的挖苦。她埋怨自己在出狱以后没有去找工作，而把在狱中赚得的300法郎统统花在游逛和装饰上，“但是没有人劝告我呀”。回想起自己生活中的灾难——卖身于罪犯酒吧间的老板娘，她感到很悲伤。现在是她有生以来第一次追怀这一切往事。“真的，我想起过去就伤心……做个诚实的人想必是很好的。”“刺客”嘲笑道：“就让她做个诚实的人好啦！”于是她叫道：“诚实，我的天！你说我有什么办法能够诚实！”她坚决声明，“我决不哭鼻子”（《je ne suis pas pleurni—cheuse》），但她的生活境遇是可悲的——“这是很不愉快的”。最后，跟基督教的忏悔相反，对于自己的过去，她提出了这样一条斯多葛派的同时也是伊壁鸠鲁派的人性原则，这是自由而坚强的人的原则，

“到头来，做过的事情就让它过去吧！”

现在来看看玛丽花和鲁道夫的第一次散步。

“你想到自己那种可怕的处境，恐怕是常常感到痛苦的

吧？”——已经非常渴望来一场道德谈话的鲁道夫说。

她回答道：“是的，我曾经不止一次地透过河岸的栏杆凝视着塞纳河，可是，过后我又转过来看花，看着太阳，并且自言自语地说，河始终会在这里，可是我还没有满十七岁呵，谁会知道呢？在这一刹那间，我觉得我不应该有这样的命运，我觉得自己身上有某些好的地方。我对自己说，我的苦是受够了，但是至少我从来没有害过什么人。”

玛丽花把她的处境不是看做她自己自由创造的结果，不是看做她自己的表露，而是看做她不应该遭受的命运。这种不幸的命运是可以改变的。她还很年轻。

玛丽所理解的善与恶不是善与恶的抽象道德概念。她之所以善良，是因为她不曾害过任何人，她总是合乎人性地对待非人的环境。她之所以善良，是因为太阳和花给她揭示了她的像太阳和花一样纯洁无瑕的天性。最后，她之所以善良，是因为她还年轻，还充满着希望和朝气。她的境遇是不善的，因为它给她一种反常的强制，因为它不是她的人的本能的表露，不是她的人的愿望的实现，因为它令人痛苦和毫无乐趣。她用来衡量自己的生活境遇的尺度不是善的理**想**，而是她固有的个性、她天赋的本质。

在大自然的怀抱中，资产阶级生活的锁链脱去了，玛丽花可以自由地表露自己固有的天性，因此她流露出如此蓬勃的生趣、如此丰富的感受以及对大自然美的如此合乎人性的欣喜若狂，所有这一切都证明，她在社会中的境遇只不过伤害了她的本质的表皮，这种境遇大不了是一种歹运，而她本

人则既不善，也不恶，就只是有人性。

“鲁道夫先生，多么幸福呵！……青草、原野！……要是您允许我下车去就好啦……这里真好……我真想在这片草地上跑一下！”

她走下马车，给鲁道夫摘了许多花，“几乎高兴得说不出话来”，等等，等等。

鲁道夫告诉她，他要带她到若尔日夫人的农场上去。在那里，她将会看到鸽房、马厩之类的东西；那里有牛奶、乳酪、水果等等。对这个孩子说来，这真是上天的恩赐。她会很痛快的——这就是她的主要的想法。“您甚至不能想像我是多么想痛快痛快呵！”她非常坦率地向鲁道夫说，她的不幸是她自作自受：“过去所发生的一切都是因为我不节省钱的缘故，”于是她劝他节俭，并劝他把钱存入储蓄银行。她完全浸沉在鲁道夫为她建造的空中楼阁里。她之所以陷于悲哀，只是因为她“忘记了现在”，而“这种现在同关于愉快光明的生活的幻想相对照，使她想起了自己的境遇的极端可怕”。

到现在为止，我们所看到的都是玛丽花本来的、非批判的形象。在这里，欧仁·苏超出了他那狭隘的世界观的界限。他打击了资产阶级的偏见。现在他把玛丽花交到主人公鲁道夫的手中，以便弥补自己的孟浪无礼，以便博得一切老头子和老太婆、所有的巴黎警察、通行的宗教和“批判的批判”的喝采。

受鲁道夫之托照看玛丽花的若尔日夫人是一个不幸的、患忧郁病的、信教的妇人。她一见到这个年轻的姑娘，就马

上说一些非常动听的话，说什么“上帝保佑那些又爱他又怕他的人、那些曾经不幸并已经悔悟的人”。“纯批判”的伟人鲁道夫唤来了一个可怜的、迷信极深的教士拉波特。他指定这个牧师对玛丽花进行批判的改造。

玛丽欢欢喜喜、坦率天真地同这个老教士接近。欧仁·苏怀着他所固有的基督教式的粗暴，要“可惊叹的本能”对玛丽耳语：“在开始忏悔和赎罪的地方要结束羞惭”，这就是说，在唯一济度世人的教堂里不要害羞。他忘记了她在乘车遨游时的那种愉快的坦率、那种由大自然的美和鲁道夫的友好同情所引起的兴高采烈；当时她只是由于想起必须回到罪犯酒吧间老板娘的身边，这种兴高采烈的心情才沮丧下来。

拉波特教士立即摆出了超凡出世的姿态。他的第一句话就是：

“上帝的仁慈是无穷尽的，我的亲爱的孩子！在你受苦受难的时候上帝都没有弃绝你，这就可以证明这一点……教你于绝境的这位宽大为怀的人实现了圣经上的话（注意：不是实现人的目的，而是实现了圣经上的话）①：人有呼主之名者，主将庇佑之；人有呼主者，主将成就其心愿，主将倾听其呻吟并拯救之……主将完成自己的事业。”

玛丽还没有明了教士这番说教的险恶的用意。她回答说：

“对我仁慈并使我回到了上帝那里去的人，我将为他祈祷。”

①括弧里的话是思马克的。——译者注

她最先想到的**不是上帝**，而是她那**人世的救星**，她想为**他祈祷**，而不是为她**自己的赦免祈祷**。她希望自己的祈祷能使别人得救。此外，她竟天真到以为自己**已经回到上帝面前**了。教士认为自己必须来打破这种有违神道的错觉。

他打断了她的话，说道：“很快，你很快就会得到赦免，赦免你那深重的罪孽……因为，正如先知者所说，主保佑一切行将堕落的人。”

请注意牧师言谈中的违反人性的话。你很快就会得到赦免！你的罪恶**还没有得到宽恕**。

拉波特在同姑娘见面时竭力在她心中唤起**自己有罪这种意识**，而鲁道夫在同姑娘临别时则送了她一个**金十字架**，这是她即将受到**基督教磔刑**的象征。

玛丽在若尔日夫人的农场上已经住了一个时期。我们先来偷听一下老教士拉波特和若尔日夫人的谈话。他认为玛丽是不能“嫁人”的了，“因为，尽管有他拉波特担保，也没有一个男人有勇气忽视那玷污了她的青春的过去”。他接着又补充说，她“必须赎补大的罪恶”，而“如果她有道德感的话，她是不会堕落的”。他证明她有可能像那些下流到极点的小市民一样保持自己的清白，“在巴黎有很多乐善好施的人。”这个伪善的牧师知道得很清楚，这些乐善好施的巴黎人每时每刻都遇见那些直到半夜还在最热闹的街头叫卖火柴（玛丽也曾经这样做过）的七八岁的小女孩，可是他们总是无动于衷地从她们面前走过，而这些小女孩未来的命运也几乎毫无例外地和玛丽的命运一样。

教士给自己提出的任务是要**玛丽赎罪**。他在自己的心中

给玛丽定了罪。现在我们来看看玛丽花在傍晚送拉波特回家时两人散步的情形。

“你看呵，我的孩子！”——他开始了热烈动人的谈话——“看那一望无涯的天际，这天际的界限现在无法分辨了（这已是黄昏时候了）。我觉得，万籁俱寂和无边无际几乎能使我们产生一种永恒的观念……玛丽，我对你说这些，是因为你易于感受造物之美……看到这造物之美在你心中，在你那长久丧失宗教感情的心中激起了宗教崇拜，我常常是深为感动的。”

教士已经成功地把玛丽对于大自然美的纯真的喜爱变成了宗教崇拜。对于她，自然已经被贬为适合神意的、~~神圣的~~神圣的自然，被贬为造物。晶莹清澈的太空已经被贬为静止的、~~永恒的~~永恒的暗淡无光的象征。玛丽已经领悟到，她的本质的一切入性表现都是“罪孽深重”的，这些表现背弃了宗教，违悖了真正的神恩，这些表现是离经叛道、亵渎神灵的。教士必须使她感到自惭形秽，必须把她的自然的和精神的力量以及各种自然的赋与都化为灰烬，以便使她能够接受他所许给的超自然的赋与，即接受洗礼。

当玛丽想要对教士有所告白并祈求他宽恕的时候，他回答说：

“主已经向你证明他是仁慈的。”

玛丽不应当把她所受到的宽恕看做同一种人类造物对她这同一种人类造物的自然的、理所当然的关系，而应当把这看做一种无限的、超自然的、超人类的仁慈和宽恕，应当把

人的宽恕看做上帝的仁慈。她必须把一切自然的、人类的关系化为对上帝的彼岸关系。玛丽花对牧师关于上帝仁慈的空谈所做的回答，表明宗教教义已经把她腐蚀到什么样的程度了。

她说，她一进入新的、良好的环境，就只是感到新的幸福，

“我曾经每一分钟都在想念着鲁道夫先生。我时常抬头望着天，但不是在那里找上帝，而是找鲁道夫先生，好向他道谢。是的，我在这一点上责备了我自己，我的神甫，过去我想念他比想念上帝为多，因为他为我做了唯有上帝才能做出的事情……我是幸福的，幸福得跟永远逃脱了大险的人一样。”

对新的、幸福的生活境遇只是如实地感到是一种新的幸福，也就是对这种境遇抱着自然的而不是超自然的态度，这在玛丽花看来已经是不可饶恕的了。她已经谴责自己不该把救她的人如实地看做自己的救星，而没有用想像中的救星——上帝来代替他。她已经为宗教的伪善所支配，这种伪善把我对别人的感恩拿来归之于上帝，把人身上一切合乎人性的东西一概看做与人相左的东西，而把人身上一切违反人性的东西一概看做人的真正的所有。

玛丽告诉我们，她的思想、她的感情和她对生活的态度的宗教的转变，应该归功于若尔日夫人和拉波特的教诲，

“当鲁道夫把我带出巴黎最古老的地方的时候，我已经朦胧地意识到我的地位的卑下，但我从您和

若尔日夫人那里所得到的教诲、劝导和榜样，使我能够领悟到……我过去与其说是不幸，还不如说是有罪……您和若尔日夫人使我懂得了我的罪孽是无限深重的。”

这就是说，她应当感谢拉波特教士和若尔日夫人的，是充满她心中的已经不是自己地位卑下这样一种人的、因而也是可以容忍的意识，而是自己罪孽无限深重这样一种基督教的、因而也是不可容忍的意识了。这个教士和这个巫婆教会了她从基督教的观点来谴责自己。

玛丽感到她所遭到的精神上的不幸是非常巨大的。她说：

“既然善恶意识的觉醒对于我是这样的可怕，那末为什么不让我由不幸的命运去摆布呢？……要是听我沦落在过去的火坑中，也许贫困和毒打很快就断送了我的性命，而对于这种无论我怎样渴望也始终得不到的纯洁，我至少是可以毫不知道便了此一生的。”

毫无心肝的教士回答道：

“就是品性最高尚的人，只要他在你被救出的污泥中呆过一天，出来后也会在额上留下一个洗不掉的污点。这就是神的司法不可动摇的法则。”

玛丽花被教士这种巧舌如簧的诅咒深深地刺痛了，她叫喊道：

“那末，您看出我是命定该绝望的罗！”

这个宗教的老奴回答说：

“你必须抛弃想从自己的生活中撕掉这可悲的一页的任何希望，但是你应该期望上帝的**无限仁慈**。在这里，**在尘世上**，可怜的孩子，你应得的一份是眼泪、忏悔、赎罪，但有一天在那里，**在天堂中**，你将得到赦免和**永恒的福佑**。”

玛丽还没有痴愚到要到天堂的永恒福佑和赦免中去寻求慰藉的地步。

“可怜可怜我吧”，——她叫道，——“可怜可怜我吧，天呀！我还这样年轻……我多么不幸呵！”

这时，牧师的伪善的诡辩达到了极点：

“恰巧相反，这是你的幸福，玛丽，是你的幸福！主使你受到良心的谴责，这种谴责虽然充满了痛苦，但却是与人为善的。它证明你的灵魂有**宗教的感受性**……你所受到的每一点苦难都会在天上得到补偿。相信我的话，上帝一时把你放在**邪路上**，是为了以后让你能得到忏悔的荣誉和**赎罪**所应有的永恒的奖励。”

从这一瞬间起，玛丽便成了**自己有罪这种意识的奴隶**。如果说，以前她在最不幸的环境中还知道在自己身上培养可爱的人类个性，在外表极端屈辱的条件下还能意识到**自己的本质是自己的真正本质**，那末现在，却是从外面损伤了她的现代社会的污浊在她眼中成了她的**内在本质**，而因此经常不断地忧郁自责，就成了她的义务，成了上帝亲自为她预

定的生活任务，成了她存在的目的本身。如果说以前她还自夸：“我决不哭鼻子”，并且说“做过的事情就让它过去吧”，那末在现在，对于她，折磨自己就成了美德，而忏悔则成了荣誉。

后来发现，玛丽花原来是鲁道夫的女儿。我们再看到她的时候她已经是盖罗尔施坦郡主了。我们现在偷听一下她同她父亲的谈话，

“我祈求上帝把我从这些迷茫中解脱出来，让充满在我心中的单只是对上帝的虔诚的爱和神圣的希望，最后，我祈求上帝完全掌握着我，因为我想全心全意地皈依于他，但是我的这些祈求都落空了……他不听取我的祈祷……不用说，这是因为我对塵世的眷恋使我不配同上帝交往。”

一个人既然把自己的迷误看做洪犯上帝的无限罪行，那末他就只有**完全**皈依上帝，对塵世和世俗的事情**完全**死心，才能确信自己的**得救**和上帝的**仁慈**。玛丽花既然已经领悟到使她解脱非人的境遇是**神的奇迹**，那末她要配得上这种**奇迹**，她自己就必须成为**圣徒**。她的人类的爱必须转化为宗教的爱，对幸福的追求必须转化为对永恒福佑的追求，世俗的**满足**必须转化为神圣的希望，同人的交往必须转化为同神的交往。上帝应当完全掌握住她。她自己给我们揭穿了为什么上帝不肯把她完全掌握住的秘密。她还没有**全心全意地**皈依上帝，她的心还困惑于塵世的事情。这是她那健全的天性的最后一次闪光。她终于完全皈依上帝了，因为她完全脱离了塵世，入了修道院。

“人若有罪愆，
深重不可赎，
送进修道院，
朝以继暮，
旷日无间，
悔悟乐无穷。”

（歌德）

在修道院中，由于鲁道夫的阴谋诡计，玛丽花得到了**女修道院长**的圣职。起初她认为自己不够格，拒绝接受这个职位。旧任女修道院长遂加以劝说：

“我再多两句嘴，我亲爱的女儿，你在进教会以前的生活是十分纯洁可嘉的，但如果说它也充满了迷惘的话，那末，自从你到我们这里以后所表现的**福音德行**的榜样，在主的眼中已经补救和赎偿了任何罪孽深重的既往。”

我们从女修道院长的话中可以看出，玛丽花的世俗德行已经变成了福音德行，或者更正确地说，她的实际德行必须采取福音的、漫画的形式。

玛丽回答女修道院长的话说，

“圣姑，我认为现在可以同意接受这个职位了。”

修道院的生活不适合于玛丽的个性，结果她死了。基督教的信仰只能在想像中给她慰藉，或者说，她的基督教的慰藉正是她的现实生活和现实本质的消灭，即她的死。

鲁道夫就这样先把玛丽花变为悔悟的罪女，再把她由悔悟的罪女变为修女，最后把她由修女变为死尸。在埋葬她的

时候致悼词的，除了天主教的神甫以外，还有**批判**的神甫施里加。

施里加把她的“**无辜的**”存在称为她的“**短暂的**”存在，并把这种存在同“永恒而难忘的罪愆”相对照。他赞颂她，说她的“**最后一口气**”是“**祈求仁慈和宽恕**”。新教牧师在先叙说一遍主的恩赐的必然、死者对一般原罪的分担和自认有罪这种意识很强以后，接着就一定要转而对死者的德行来一番**世俗的**赞扬，同样，施里加先生也使用了一套这样的词句。

“而她本人还是没有什么需要宽恕的。”

最后，他在玛丽的墓上放了一束教会辞令的最枯萎干瘪的花朵。

“她怀着人所罕有的内心纯洁而与世长辞了。”

阿门！

——马克思、恩格斯《神圣家族》

（1844年9月—11月）

《马克思恩格斯全集》第二卷215—225页

59

为了要人改邪归正，就使他脱离感性的外部世界，强制他沉没于自己抽象的内心世界——弄瞎眼睛，这是从基督教的教义中所得出的必然结论，因为根据基督教的教义，充分地实现这种分离，使人完全和世界隔绝并集中精力于自己的唯灵论的“我”，这就是**真正的德行**。如果说鲁道夫没有像在拜占庭和法兰克王国那样把“**校长**”安置在真正的修道院

中，那末他至少也把他禁锢在观念的修道院中了，这是不为外界的光亮所扰的漆黑如夜的修道院，是寂静无为的良心和自认有罪这种意识的修道院，在这种修道院中栖身的只是一些虚幻的回忆的影子。

马克思、恩格斯《神子家族》

(1884年9月—11月)

《马克思恩格斯全集》第二卷228页

60

年轻的侯爵夫人应该不是在慈善事业本身中去寻求自己人类本质的满足，她应该不是在慈善事业本身中获得活动的人性内容和目的，从而也得到消遣。不，相反地，慈善事业只是一种外在的理由，只是一种借口，只是一种供消遣用的材料，这种消遣能够同样得心应手地把任何一种材料变成自己的内容。贫穷被有意识地用来使慈善家享受“风流韵事的乐趣，让他满足猎奇、冒险和乔装的欲望，使他们陶醉于自己的超群出众，使他感到神经的激动，等等”。

这样一来，鲁道夫无意中说出了早已公开的秘密：人的贫穷、使人不得不接受施舍的那种极度窘迫的境遇，都应供金钱贵族和知识贵族娱乐，应当作为满足他们的自私欲、供他们摆架子和消遣的对象。

在德国有许多慈善协会，在法国有不少慈善社团，在英国也举办无数唐·吉河德式的慈善事业，如为赈济穷人举办的音乐会、舞会、义演、义餐，甚至为遭遇不幸的人募捐，——这一切都没有任何别的意思。由此可见，慈善事业也早

就已经当做消遣来举办了。

——马克思、恩格斯《神圣家族》

(1884年9月—11月)

《马克思恩格斯全集》第二卷247、248页

61

道德就是“行动上的软弱无力”。它一和恶习斗争，就遭到失败。而鲁道夫甚至还没有提高到至少是建立在人类尊严这种意识之上的独立道德的观点。相反地，他的道德是建立在人类软弱无力这种意识之上的。他是神学道德的代表。我们已经详细考察了鲁道夫用衡量世界的神学基督教的圈套观念（诸如“慈善事业”、“无比忠顺”、“克己”、“忏悔”、“善与恶”、“赏与罚”、“可怕的惩治”、“隐循”、“拯救灵魂”，等等）所建立的英雄业绩，也表明了所有这些都不过是滑稽戏而已。

——马克思、恩格斯《神圣家族》

(1844年9月—11月)

《马克思恩格斯全集》第二卷255、256页

62

鲁道夫告诉我们，他对恶徒们的憎恨是很强烈的。自然，他的憎恨是批判的、纯粹的、道德的憎恨，是对恶人的憎恨，因为他们是邪恶的。因此他把这种憎恨看做他在行善方面的一个进步。

但是马上就暴露出，道德憎恨的这种加深无非是一种伪善的口实，他就用这种口实来掩饰他对萨拉的个人厌恶的增

长。不确定的道德的幻影——对恶人的憎恨的加深，只不过是确定的不道德的事实——对萨拉的厌恶的增长——的掩饰罢了。引起这种厌恶的是一种十分自然、十分个人性质的原因，即他个人的悲痛。这种悲痛也就是他的厌恶的尺度。当然罗！

——马克思、恩格斯《神圣家圣》

（1844年9月——11月）

《马克思恩格斯全集》第二卷264页

63

你大概已经听说过施蒂纳的《唯一者及其所有物》一书，即使你还没有，大概也已经听说了吧。维干德把这本书的校样寄给了我，我把它带到科伦，放在赫斯那里了。这位高贵的施蒂纳（你记得吧，就是那个在布尔的集子里评述过《秘密》的柏林的施米特）的原则，就是边沁的利己主义，只不过在一方面看来更彻底些，而在另一方面又不大彻底。说他更彻底，是因为施蒂纳作为一个无神论者，把个人置于上帝之上，或者更确切地说，宣称个人是至高无上的，而边沁却让上帝在朦胧的远处凌驾于个人之上，总之，是因为施蒂纳是以德国唯心主义为依据，是转向唯物主义和经验主义的唯心主义者，而边沁是一个单一的经验主义者。说施蒂纳不大彻底，是因为他想避免边沁所实行的对碎裂为原子的社会的改造，但这是办不到的。这种利己主义只不过是现代社会和现代人的达到了自我意识的本质，是现代社会的所能用来反对我们的最后论据，是现存的愚蠢事物范围内的一切理论的顶峰。

正因为如此，所以这个东西是重要的，例如，比赫斯所认为的还重要。我们不应当把它丢在一旁，而是要把它当作现存的荒谬事物的最充分的表现而加以利用，在我们把它翻转过来的时候，在它上面继续进行建设。这种利己主义已经如此登峰造极，如此荒谬，同时又达到如此程度的自我意识，以致由于本身的片面性而不能维持片刻，不得不马上转向共产主义。首先，最轻而易举的是给施蒂纳证明，他的利己主义的人，单纯从利己主义中，就不能不必然地成为共产主义者，这就是应当给他的回答。其次必须告诉他：人的心灵，从一开始，直接地，由于自己的利己主义，就是无私的和富有牺牲精神的；因此，他就返回到他所反对的东西上面。用这几句老生常谈就能驳倒他的片面性。可是，这种原则里的正确的东西，我们也必须吸收。而不管怎样，这里正确的地方是，在我们能够为某一件事做些什么以前，我们必须首先把它变成我们自己的事，利己的事，——因此，从这个意义上说，抛开一些可能的物质上的愿望不管，我们也是从利己主义成为共产主义者的，想从利己主义成为人，而不仅仅是个人。或者换句话说，当施蒂纳摒弃了费尔巴哈的“人”，摒弃了起码是《基督教的本质》里的“人”时，他就是对的。费尔巴哈的“人”是从上帝引伸出来的，费尔巴哈从上帝进到“人”，这样，他的“人”无疑还戴着抽象概念的神学光轮。达到“人”的真正道路是与此相反的。我们必须从“我”，从经验的、肉体的个人出发，不是为了象施蒂纳那样陷在里面，而是为了从这里上升到“人”。只要“人”的基础不是经验的人，那末他始终是一个虚幻的形象。简言之，如果要使我们的思想，尤其是要使我们的“人”成为英

种真实的东西，我们就必须从经验主义和唯物主义出发；我们必须从个别事物中引伸出普遍物，而不要从本身中或者象黑格尔那样从虚无中去引伸。

这一切都是些老生常谈，都是不言而喻的道理，费尔巴哈已经分别地谈到过它们，要不是赫斯——我觉得，他是出于原先对唯心主义的忠心——这样痛骂经验主义，特别是痛骂费尔巴哈和现在痛骂施蒂纳，我也就不会重复这些话了。赫斯对费尔巴哈的评论，有许多地方都是对的，但是另一方面，他看来还有一些唯心主义的诡辩——在他谈到理论问题时，总是把一切归结为范畴，因此他也无法通俗地表述，他过于抽象了。因此他也憎恨各式各样的利己主义，而宣扬对人的爱等等，这就又回到了基督教的自我牺牲上面来。但是，如果说肉体的个人是我们的“人”的真正基础，真正的出发点，那末不言而喻，利己主义——当然，不仅仅是施蒂纳的理性的利己主义，而且也包括心灵的利己主义——也就是我们的对人的爱的出发点，否则这种爱就要飘浮在空中了。现在赫斯要到你那儿去了，你可以亲自同他谈谈这个问题。不过，所有这些理论上的废话一天比一天更使我感到厌倦；谈到“人”的问题而不得不说的每一句话，为反对神学和抽象概念，以及反对粗陋的唯物主义而不得不写的或读的每一行字，都使我非常恼火。如果人们不去研究所有这一切幻影——要知道，甚至还没有现实化的人在现实化以前也仍然是一个幻影——而去研究真实的，活生生的事物，研究历史的发展和结局，那末情况就会完全不同。这样做至少是上策，因为现在我们还只是靠使用我们的笔杆子，而不能直接用手，或者如果有必要，用拳头去实现我们的思想。

64

在使用机器以前，纺纱织布都是在工人家里进行的。妻子和女儿纺纱，作为一家之主的父亲把纱织成布，如果他自己不加工，就把纱卖掉。这些织工家庭大部分都住在靠近城市的农村里，靠自己挣的钱也能生活得不错，因为就布匹的需求来说，本地市场还是有决定意义的、甚至几乎是唯一的市场，而竞争（后来由于取得了国外市场和扩大了贸易而替自己开辟了道路）的威力也还没有对工资发生显著的影响。加以本地市场的需求还不断地在扩大，这种扩大和人口的缓慢增长是步调一致的，并且保证了一切工人都有工作；此外，他们之间还不可能发生激烈的竞争，因为他们散居在农村。所以，大部分织工甚至还能够积蓄一点钱，并且租一小块地在空闲的时候耕种。至于空闲的时间，他们愿意有多少就有多少，因为在什么时候织布和织多少布是随他们便的。的确，他们是蹩脚的庄稼人，他们的耕作是马马虎虎的，也没有很多的收入；但是，至少他们还不是无产者；他们，如英国人所说的，是在故乡的土地上扎下了根的，他们是定居的，在社会上的地位比现在的英国工人要高一等。

工人们就这样过着庸碌而舒适的生活；诚实而安静地、和和气和而又受人尊敬地生活着，他们的物质生活状况比他们的后代好得多，他们无须乎过度劳动，愿意做多少工作就做多少工作，但是仍然能够挣得所需要的东西；他们有空到

园子里和田地里做些有益于健康的工作，这种工作本身对他们已经是一种休息，此外，他们还有机会参加邻居的娱乐和游戏；而滚木球、打球等等游戏对保持健康和增强体质都是有好处的。他们大部分是些强壮、结实的人，在体格上和邻近的农民很少或者甚至完全没有区别。孩子们生长在农村的新鲜空气中，即使他们有时也帮助父母做些事情，到底还不是经常的，当然更谈不到八小时或十二小时工作日了。

这个阶级的道德水平和智力水平究竟怎样，是不难想像的。他们和城市隔离，从来不进城，因为他们把纱和布交给跑四方的包买商，从他们那里取得工资；他们和城市完全隔离，连紧靠着城市住了一辈子的老年人也从来没有进过城，直到最后机器剥夺了他们的收入，把他们吸引到那里去寻找工作。他们在道德和智力方面和农民一样，由于有一块租来的土地，他们大部分和农民有直接联系。他们把**乡绅**——当地最大的土地占有者——看做自己“天然的长上”，向他讨主意，有了小的争吵，就请他当公断人，对他表示这种宗法关系所应有的尊敬。他们都是“值得尊敬的”人，是好的当家人，过着道德的生活，因为他们那里没有那些引人过不道德的生活的邪路——附近没有酒馆和赌场，而他们有时去那里过过瘾的小酒店的掌柜也是值得尊敬的人，这些人大部分是大佃农，有好的啤酒，喜欢严格的生活规律，每天晚上很早就把买卖收了。孩子们成天和父母待在家里，受的教育是服从父母，敬畏上帝。宗法的家庭关系一直保持到孩子们结婚。年轻人是在幽静纯朴的环境中、在和婚前的游伴互相信赖的气氛中长大的，虽然婚前发生性的关系几乎是普通现象，可是这仅仅是在双方都已经把结婚看做道义上的责任时发生

的，只要一举行婚礼，就一切都正常了。一句话，当时英国产业工人的生活和思想与现在德国某些地方的工人是一样的，闭关自守，与世隔绝，没有精神活动，在自己的生活环境中没有激烈的波动。他们当中能读书的很少，能写写东西的就更少了；他们按时上教堂去，不谈政治，不搞阴谋活动，不动脑筋，热中于体育活动，带着从小养成的虔诚的心情听人讲圣经，由于他们为人忠厚温顺，和社会上比较有特权的阶级相处得很和睦。但他们的精神生活是死气沉沉的；他们只是为了自己的小小的私利、为了自己的织机和小小的园子而活着，对于村子以外席卷了全人类的强大的运动却一无所知。他们在自己的平静、庸碌的生活中感到很舒服，假若没有产业革命，他们是永远不会丢开这种生活方式的。诚然，这种生活很理想，很舒适，但到底不是人应该过的；他们那时也不是人，而只是一架替从前主宰着历史的少数贵族服务的工作机。产业革命只是促使这种情况达到顶点，把工人完全变成了简单的机器，把他们最后剩下的一点独立活动的自由都剥夺了，可是，它却以此迫使他们思考，迫使他们争取人应有的地位。象法国的政治一样，英国的工业和整个市民社会运动把最后的一些还对人类共同利益漠不关心的阶级卷入了历史的巨流。

——恩格斯《英国工人阶级状况》

(1844年9月—1845年3月)

《马克思恩格斯全集》第二卷281—284页

65

……只有在大街上挤了几天，费力地穿过人群，穿过没

有尽头的络绎不绝的车辆，只有到过这个世界城市的“贫民窟”，才会开始觉察到，伦敦人为了创造充满他们的城市的一切文明奇迹，不得不牺牲他们的人类本性的优良品质，才会开始觉察到，潜伏在他们每一个人身上的几百种力量都没有使用出来，而且是被压制着，为的是让这些力量中的一小部分获得充分的发展，并能够和别人的力量相结合而加倍扩大起来。在这种街头的拥挤中已经包含着某种丑恶的违反人性的东西。难道这些群集在街头的、代表着各个阶级和各个等级的成千上万的人，不都是具有同样的属性和能力、同样渴求幸福的人吗？难道他们不应当通过同样的方法和途径去寻求自己的幸福吗？可是他们彼此从身旁匆匆地走过，好像他们之间没有任何共同的地方。好像他们彼此毫不相干，只在一点上建立了一种默契，就是行人必须在人行道上靠右边走，以免阻碍迎面走过来的人；同时，谁也没有想到要看谁一眼。所有这些人愈是聚集在一个小小的空间里，每一个人在追逐私人利益时的这种可怕的冷淡、这种不近人情的孤僻就愈是使人难堪，愈是可恨。虽然我们也知道，每一个人的这种孤僻，这种目光短浅的利己主义是我们现代社会的基本的和普通的原则，可是，这些特点在任何一个地方也不象在这里，在这个大城市的纷扰里表现得这样露骨，这样无耻，这样被人们有意识地运用着。人类分散成各个分子，每一个分子都有自己的特殊生活原则，都有自己的特殊目的，这种一盘散沙的世界在这里是发展到顶点了。

这样就自然会得出一个结论来，社会战争，一切人反对一切人的战争已经在这里公开宣告开始。正如好心肠的施蒂纳所说的，每一个人都把别人仅仅看做可以利用的东西，每

一个人都在剥削别人，结果强者把弱者踏在脚下，一小撮强者即资本家握有一切，而大批弱者即穷人却只能勉强活命。

——恩格斯《英国人阶级状况》

(1844年9月—1845年3月)

《马克思恩格斯全集》第二卷303—304页

66

商人和厂主昧着良心在所有的食品里面掺假，丝毫不顾及消费者的健康。

——恩格斯《英国人阶级状况》

(1844年9月—1845年3月)

《马克思恩格斯全集》第二卷352页

67

……现在让我们来看看英国工人的道德面貌。

在所有的英国学校里，道德教育总是和宗教教育连在一起，这种道德教育所产生的结果显而易见地丝毫不会比宗教教育好些。人们用来调节人对人的关系的简单原则，由于现存的社会条件，由于一切人反对一切人的战争，本来就已经非常紊乱，而当这些原则和不可理解的宗教教条掺杂在一起，并以一种专横而毫无理由的训令的宗教形式出现时，就不能不使那些没有受过教育的工人感到非常莫名其妙。正象所有的权威、特别是童工调查委员会所承认的那样，学校对工人阶级的道德几乎没有任何影响。英国资产阶级自私自利到这样愚蠢、这样鼠目寸光的程度，甚至不肯花一点力量把现代的道德，把资产阶级为了自身的利益、为了使自身有保障而

炮制出来的道德灌输给工人！日益衰老、懒惰的资产阶级连为自己打算都认为是太费力，是多余的了。当然，总有一天他们会后悔的，可是到那时就已经晚了。如果工人不懂得这种道德，不奉行这种道德的话，资产阶级无论如何是不该抱怨的。

可见工人不仅在身体方面和智力方面，而且在道德方面，都遭到统治阶级的遗弃和忽视。而资产阶级为工人准备的唯一的東西就是法律，当工人把它逼得太紧的时候，它就用法来对付他们；就象工人是无理性的动物一样，对他们的教育工具只有一种，皮鞭——粗暴的、不能服人而只能吓唬人的力量。所以，这些被当做牲口看待的工人，不是真的逐渐变得像牲口一样，就是只有靠着对当权的资产阶级的烈火般的憎恨，靠着不可熄灭的内心激愤才能保持住人类应有的意识和感情，那是毫不足怪的。只要他们还对统治阶级感到愤怒，他们就仍然是人，但如果他们乖乖地让人把挽轭套在脖子上，只想把挽轭下的生活弄得比较过得去一些，而不想摆脱这个挽轭，那他们就真的变成牲口了。

这就是资产阶级为工人阶级的教育所做的一切。如果我们考虑到工人阶级在其他方面的生活条件，我们就无论如何也不能责备他们对统治阶级所抱的那种仇恨了。工人在学校里受不到的道德教育，也不会在其他的生活条件下受到，——至少受不到那种在资产阶级的心目中还有某种意义的道德教育。工人的整个状况、他们周围的整个环境都促使他们道德堕落。他们穷，生活对于他们没有任何乐趣，他们几乎一点享受都得不到，法律的惩罚对他们也再没有什么可怕的。他们为什么一定要克制自己的欲望，为什么一定要让富人去享

受他们的财富，而自己不从里面拿一份呢？无产者凭什么理由不去偷呢？当人们谈论“私有财产神圣不可侵犯”的时候，一切都讲得很冠冕堂皇，资产阶级听起来也很入耳。但是对没有任何财产的人来说，私有财产的神圣性也就自然不存在了。金钱是人间的上帝。资产者从无产者那里把钱抢走，从而真的把他们变成了无神论者。如果无产者成了无神论者，不再尊重这个人间上帝的神圣和威力，那又有什么奇怪的呢！当无产者穷到完全不能满足最迫切的生活需要，穷到要饭和饿肚子的时候，蔑视一切社会秩序的倾向也就愈来愈增长了。这一点资产阶级自己大半也是知道的。普默兹指出，贫穷对精神所起的毁灭性的影响，正如酗酒之于身体一样。艾利生郡长也很详尽地告诉有产阶级，社会压迫对工人会引起什么样的后果。穷困让工人在几条道路中进行选择：慢慢地饿死，立刻自杀，或者随便在什么地方见到他们所需要的东西，只要可能就拿走，干脆说，就是偷。如果大多数的人宁愿偷东西而不愿饿死或自杀，那我们是不应该奇怪的。当然，工人中间也有许多人很讲道德，即使弄得山穷水尽也不愿去偷，而这些也就是饿死或自杀的人。不久以前自杀还是上等阶级的值得羡慕的特权，现在在英国的无产者中间也时髦起来了，许多穷人都以自杀来摆脱贫困，因为他们找不到别的出路。

但是生活的毫无保障、拚一天吃一天的日子，一句话，就是把英国工人造成无产者的那种东西，对他们的道德所起的破坏作用比贫穷还要利害得多。在德国，我们的小农多半也穷，也常常缺这缺那，但是他们受偶然事件支配的程度却比较小，他们至少还有些固定的东西。但是无产者除了自己的

两只手就什么也没有，昨天挣的今天就吃掉，受各种各样的偶然事件的支配，没有任何保证使自己能够获得最必要的生活必需品，——任何危机，主人的任何逞性都能使他失业，——这个无产者已经被置于人们所能想象的最令人愤怒的非人的地位了。奴隶的生存至少会因为他主人的私利而得到保证，农奴也还有一块用来养活他的土地，二者都至少还有不致于饿死的保障；而无产者却只有指靠自己，同时，人们又不许他把自己的力量变为完全可以依靠的力量。无产者为了改善自己的状况所能做的一切，在那些支配着他而他丝毫不能控制的偶然事件的长河中，不过是一滴而已。他是一个处在各种各样错综复杂的情况下没有自由意志的物件，只要能够在若干时期内勉强活下去，就算幸运了。不言而喻，他的性格和生活方式就是由这些偶然情况决定的。

——恩格斯《英国工人阶级状况》

(1844年9月—1845年3月)

《马克思恩格斯全集》第二卷399—401页

68

……一些人温驯地屈服于自己的命运，老老实实，随波逐流，不关心世界上发生的事情，帮助资产阶级把束缚工人阶级的锁链锻得更结实，而精神上还是处于工业时代以前的那种停滞状态；另一些人成了命运的玩物，就象已经失去外表的稳定性一样，正在丧失着内心的稳定性，过一天算一天，酗酒，追女人。——在这两种情形下，他们都是牲口。后一种人主要是促进了“恶习的迅速传播”，而多愁善感的资产阶级，在他们自己创造了产生这种现象的原因以后，却

对这种现象愤慨起来。

使工人道德沦丧的另一个根源就是他们的劳动的强制性。如果说自愿的生产活动是我们所知道的最高的享受，那末强制劳动就是一种最残酷最带侮辱性的痛苦。还有什么能比必须从早到晚整天地做那种自己讨厌的事情更可怕呢？工人愈是感到自己是人，他就愈是痛恨自己的工作，因为他感觉到这种工作是被迫的；对他自己说来是没有目的的。他为什么工作呢？是由于喜欢创造吗？是由于本能吗？决不是这样！他是为了钱，为了和工作本身毫无关系的東西而工作。他工作，因为他不得不工作，而且他要一连工作多少个小时，单调得令人厌烦；如果他还保有些微人的感情的话，仅仅这一点就足以在最初几个星期内使他感到工作是一种痛苦。分工更把强制劳动所具有的使人动物化的这种作用增强了好多倍。在大多数的劳动部门里，工人的活动都被局限在琐碎的纯机械性的操作上，一分钟又一分钟固定不变地重复着，年年都是如此。如果一个人从童年起就每天有十二小时或十二小时以上从事于制针头或锉齿轮，再加上象英国无产者这样的生活条件，那末，当他活到三十岁的时候，也就很难保留下多少人的感情和能力了。这种情形在使用机器和蒸气动力以后也没有改变。工人的劳动减轻了，肌肉不需要紧张了，工作本身成了一些琐碎的事情，但同时也单调到了极点。这种工作不让工人有精神活动的余地，并且要他付出这样大的注意力，使他除了把工作做好，别的什么东西也不能想。这种强制劳动剥夺了工人除吃饭和睡觉所最必需的时间以外的一切时间，使他没有一点空闲去呼吸些新鲜空气或欣赏一下大自然的美，更不用说什么精神活动了，这种工作怎

么能不使人沦为牲口呢？这样，工人还是必须在两条道路中选择一条，或者屈服于命运，做一个“好工人”，“忠实地”维护资产者的利益（如果这样做，他就势必要变成牲口），或者起来反抗，尽一切力量捍卫自己的人类尊严，而这只有在反抗资产阶级的斗争中才能做到。

所有这些原因已经在工人阶级中引起了严重的道德堕落的现象，但是另外还有一个原因，使这种道德堕落的现象更加扩大，使它达到极点，这个原因就是人口的集中。

——恩格斯《英国工人阶级状况》

（1844年9月——1845年3月）

《马克思恩格斯全集》第二卷403—405页

69

在伪善地掩饰着工人的奴隶地位的宗法关系下，工人不能不仍然是一个精神上已经死亡的、完全不了解自己的利益的十足的庸人。只有当他和自己的雇主疏远了的时候，当他明显地看出了雇主仅仅是由于私人利益、仅仅由于追求利润才和他发生联系的时候，当那种连最小的考验已经不起的虚伪的善意完全消失了的时候，也只是这个时候，工人才开始认清自己的地位和利益，开始独立地发展起来，只是在这个时候，他才不再在思想上，感情上和要上象奴隶一样跟着资产阶级走。而在这方面起主要作用的就是大工业和大城市。

——恩格斯《英国工人阶级状况》

（1844年9月——1845年3月）

《马克思恩格斯全集》第二卷408—409页

懂得了这一切以后，对于英国工人阶级逐渐变成一种和英国资产阶级完全不同的人，也就不会感到惊奇了。资产阶级和地球上所有其他民族之间的共同点，比起它和它身边的工人之间的共同点来，都要多的多。工人比起资产阶级来，说的是另一种习惯语，有另一套思想和观念，另一套习俗和道德原则，另一种宗教和政治。这是两种完全不同的人，他们彼此是这样地不相同，就好象他们是属于不同的种族一样。在欧洲大陆上，到现时为止我们还只认得这两种人中的一种，即资产阶级。可是对英国的未来更加重要得多的，恰好是另一种人，即由无产者所组成的那一种人。

英国工人在公共团体中和政治观点上所表现的社会性格，我们以后还要谈到。在这里我们只想谈谈上述各种原因所造成的后果，而且只谈这些后果对工人的个性所起的影响。在日常生活中，工人比资产者仁慈得多。我在上面已经说过，乞丐通常都几乎只向工人求乞，工人在帮助穷人方面无论如何比资产阶级做得多。这个随时随地都得到证实的事实，曼彻斯特的掌教帕金森先生也证实了。他说：

“穷人给穷人的要比富人给穷人的多。我可以引用我们的最老，最有经验、最善于观察和最仁慈的医生之一巴兹里博士的证言来证实我的话。他公开地说过，每年穷人们互相给予的总数超过了同时期内富人给予穷人的数目。”

工人的仁慈也表现在其他各个方面，而且其表现形式也

是令人愉快的。他们自己就是命途多舛的，所以他们能同情境况不好的人。在他们看来，每一个人都是人，而在资产者的眼光中，工人却不完全是人。所以工人是比较和气比较可亲的，虽然他们比有产阶级更迫切地需要钱，但他们并不那样贪财；对他们来说，金钱的价值只在于能用它来买东西，可是对资产者来说，金钱却具有一种为它本身所固有的特殊的价值，即偶象的价值，这样，它就使资产者变成了卑鄙龌龊的“财迷”。完全没有这种金钱崇拜感的工人，并不象资产者那样贪婪，资产者为了多赚钱不惜采取任何手段，认为生活的目的就是装满自己的钱袋。所以工人比资产者偏见少得多，看问题清楚得多，不戴上自私的眼镜来看一切。

——恩格斯《英国工人阶级状况》

（1844年9月—1845年3月）

《马克思恩格斯全集》第二卷410—411页

71

除酗酒外，许多英国工人的另一个大毛病就是纵欲。这个阶级既然处于无人照管的情况下，又没有正当地享受他们的自由所必需的手段，那末，这种毛病的产生，就是无可避免的，就是铁的规律。资产阶级只留给他们这两种享乐，同时却把大量的沉重的劳动和痛苦加到他们身上。结果是工人为了还想从生活中得到点什么，就把全部热情集中在这两种享乐上，过度地极端放纵地沉溺在里面。如果人们被置于只适合于牲口的状况里，那末他们除了起来反抗或者真的沦为牲口，是没有其他道路可走的。更何况资产阶级自己，甚至他们中的一些正派人物都直接助长了卖淫呢？每天晚上充

塞于伦敦街头的4万个妓女中有多少是靠道德高尚的资产阶级为生呵！为了不得不向每一个过路人出卖自己的肉体以免饿死，她们当中有多少人应当感谢她们的第一个引诱者——资产者呵！最没有权利责备工人淫荡的就是资产阶级，这难道不明显吗？

加在工人头上的全部罪名就是放纵地追求享乐、没有远见以及不遵守现存的社会秩序，就是不能为了较长远的利益而牺牲眼前的享乐。但是这有什么奇怪的呢？一个付出了艰辛的劳动却只能得到极少的报酬和肉体的享乐的阶级，难道能够不盲目而贪婪地投入这些享乐中去吗？既然谁也不关心这个阶级的教育，既然他们的命运要受各式各样的偶然事件的支配，既然他们的生活朝不保夕，那末他们又有什么理由，又有什么兴趣使自己成为有远见的人，过“踏踏实实”的生活，并为了将来的享乐而牺牲眼前的享乐呢？而这种将来的享乐对于他们这些总是处在动荡不定的、毫无保障的状况中的人来说还是很不可靠的。对于一个忍受了现存社会秩序的一切害处却享受不到它的些微好处的阶级，对于一个只能受到现存社会制度敌视的阶级，难道还能要求他们尊重这个社会秩序吗？这未免太过分了！但是只要这个社会秩序在一天，工人阶级就一天不能避开它，而如果个别的工人要起来反对这个社会秩序，那末最大的灾祸就会落到他的身上。这样，社会秩序就使得工人几乎不可能有家庭生活。在一间零乱肮脏、连做夜店都不够格、家具很坏、往往一下雨就漏水、不生火、空气不流通而且又挤满了人的房子里，是不可能有家庭乐趣的。丈夫整天出去工作，妻子和大一点的孩子也常常是这样，大家都在不同的地方，只有早晨和晚上

才能碰到，另外，他们还经常受到烧酒的诱惑，——在这种情况下，家庭生活成什么样子呢？但是工人还是离不开家庭，他必须在家里生活，这就引起了无休止的家庭纠纷和口角，不仅对夫妇两人，而且特别是对他们的孩子起着极其不良的影响。忽视一切家庭义务，特别是忽视对孩子的义务，在英国工人中是太平常了，而这主要是现代社会制度促成的。对于在这种伤风败俗的环境中——他们的父母往往就是这环境的一部分——象野草一样成长起来的孩子，还能希望他们以后成为道德高尚的人！踌躇满志的资产者对工人的要求真是太天真了！

蔑视社会秩序的最明显最极端的表现就是犯罪。只要那些使工人道德堕落的原因起了比平常更强烈更集中的影响，工人就必然会成为罪犯，正象水在列氏80°时由液态变为气态一样。在资产阶级的粗暴野蛮、摧残人性的待遇的影响之下，工人逐渐变成了象水一样缺乏自己意志的东西，而且也同样必然地受自然规律的支配——到了某一点他的一切行动就会不由自主。因此，随着无产阶级人数的增长，英国的犯罪的数字也增加了，不列颠民族已成为世界上罪犯最多的民族。从内务部每年公布的“犯罪统计表”中可以看出，犯罪的数字在英国是以不可思议的速度增加着。仅仅在英格兰和威尔士，当事人因刑事罪而被捕的事件的数字是：

1805年.....	4605
1810年.....	5146
1815年.....	7898
1820年.....	13710
1825年.....	14437

1830年	18107
1835年	20731
1840年	27187
1841年	27760
1842年	31309

换句话说，在三十七年中逮捕事件的数字增加了6倍。在1842年发生的这些逮捕事件中，仅郎卡郡一地就有4497起，即14%强，在密多塞克斯区（包括伦敦在内）有4094起即13%强。这样，我们就看到，仅仅这两个地区（包括一些无产阶级人数众多的大城市），就占了全国犯罪数字的1/4以上，虽然他们的人口远不及全国人口的1/4。从这些犯罪统计表中还可以明白地看出，绝大部分的罪都是无产阶级犯的，因为在1842年的罪犯中有32.35%完全不会读不会写，有58.32%不完全会读会写，有6.77%读和写不错，有0.22%受过较高的教育，还有2.34%的教育程度不详。在苏格兰，犯罪的数字增加得更快。在这里，1819年当事人因刑事罪被捕的只有89件，到1837年已经有3176件，到1842年甚至增加到4189件，在艾利生郡长本人做官方报告的拉纳克郡，居民在三十年中增加1倍，而犯罪数字在五年半就增加了1倍，即比居民的增长快5倍。至于所犯的罪，则和所有的文明国家里一样，大多数是侵犯私有财产，即由于缺少某种东西而发生的犯罪，因为谁也不会去偷窃他自己已经有的东西。侵犯私有财产的罪行和人口数目的比例在荷兰是1:7140，在法国是1:1804，在英国，当盖斯克爾写书的时候是1:799；侵犯人身的罪行和人口数目的比例在荷兰是1:28904，在法国是1:17573，在英国是1:23395。

在农业区，一般罪行和人口数目的比例是1：1043，而则工厂区则是1：840；现在，在全英国这比例几乎是1：660，而从盖斯克尔的书出版以来，总共还不到十年呵！

——恩格斯《英国工人阶级状况》

（1844年9月——1845年3月）

《马克思恩格斯全集》第二卷414——417页

72

女人在工厂里做工不可避免地把家庭整个地拆散，在目前这种以家庭为基础的社会状况下，这种情形无论对夫妇或者对小孩子都会产生最严重的败坏道德的后果。一个没有时间照顾自己的孩子、没有时间让孩子在初生的几年中享受最普通的母爱的母亲，一个很少能见到自己的孩子的母亲，是不能成其为孩子的母亲的，她必然会对孩子很冷漠，没有爱，没有丝毫的关怀，完全象对待别人的孩子一样。在这种条件下长大的孩子，以后对家庭是没有丝毫眷恋的，他们在自己创立起来的家庭里也永远不会感到一点家庭味，因为他们太习惯于孤独的生活了，这就不可避免地使工人家庭受到更严重的破坏。儿童劳动也是促成家庭离散的一个原因。孩子们一到他们挣的钱多于父母花在他们身上的钱的时候，他们就开始交给父母一部分钱作为食宿的费用，其余的就自己花掉。这样的事情往往在十四五岁的时候就已经发生（鲍尔：关于里子城的报告，其中的几个地方；塔夫耐尔：关于曼彻斯特的报告第17页及其他各页；以上均引自“工厂劳动调查委员会报告”）。一句话，孩子们都逐渐自立起来，把父母的家看做小旅馆，如果他们不满意这个旅馆，他们就常

常另外换一个。

——恩格斯《英国工人阶级状况》

(1844年9月——1845年8月)

《马克思恩格斯全集》第二卷430、431页

73

但是这一切还不是最大的祸害。妇女在工厂里工作，在道德方面引起了更加严重得多的后果。人们不分男女老少地聚集在一间工作室里，他们不可避免地互相接近，没有受过任何智育和德育的人们挤在一个狭小的地方，——这一切对妇女的性格的发展是不会有有什么好影响的。厂主即使注意到这一点，也只是在真正发生了什么丑事的时候才会出来干涉；至于比较放荡的人对比较规矩的人、特别是对年轻人的经常的但不大显著的影响他就无法知道，因而也无法预防。而正是这种影响害处最大。在“1833年工厂调查委员会报告”中，许多证人都说工厂中的谈话是“猥亵的”、“下流的”、“肮脏的”等等（考威尔文件第35、37页及其他许多页）。我们在大城市里大规模地看到的事情在这里小规模地发生着。人口的集中对人们有同样的后果，不管这种是发生在大的城市里还是小的工厂里。工厂愈小，接近的机会就愈多，交往就愈不能避免。后果是免不了的。莱斯特的一个证人说，他宁愿让他的女儿去讨饭，也不愿送她进工厂，工厂是地狱的真正入口，城市中的大多数妓女都是工厂造成的（鲍尔文件第8页）。曼彻斯特的另一个证人“毫不犹豫地断定，工厂中的十四岁到二十岁的青年女工有四分之三已经丧失了童贞”（考威尔文件第57页）。委员会委员考威尔简直就认为，工

一厂工人的道德比工人阶级的中等道德水平还要低一些（第82页），霍金斯博士则说（“报告”第4页）：

“道德是不容易用数字表示出来的，但是，如果相信我亲身的观察，相信那些和我谈过话的人在这个问题上的意见，并且也相信我得到的一切证言所产生的总印象，那末工厂生活在道德上对青年妇女的影响是非常令人丧气的。”

不言而喻，工厂奴隶制也和任何别的奴隶制一样，甚至还要厉害些，是把*jus primae noctis*〔初夜权〕给予主人的。在这方面厂主也是女工的身体和美貌的主宰。解雇的威胁即使不是一百回中有九十九回，至少十回中也有九回足以摧毁女孩子的任何反抗，何况她们本来就不很珍视自己的贞操呢。如果厂主够卑鄙的话（委员会的报告叙述了许多这样的事件），那末他的工厂同时也就是他的后宫；而且，即使不是所有的厂主都利用这个权利，女工们的情况本质上也不会因此而有所改变。在工厂工业创始的时期，当大多数厂主都是没有受过教育而且不尊重社会上的伪善习俗的暴发户的时候，他们是泰然自若地利用他们这个“正当地得来的”权利的。

——恩格斯《英国工人阶级状况》

（1844年9月——1845年3月）

《马克思恩格斯全集》第二卷434至435页

74

资产阶级的这种令人厌恶的贪婪造成了这样一大串疾病！妇女不能生育，孩子畸形发育，男人虚弱无力，四肢残

缺不全，整代整代的人都毁灭了，他们疲惫而且衰弱，——而所有这些都不过是为了要填满资产阶级的钱袋！如果读到一件件的残酷得野蛮的事情，读到孩子们怎样光着身体被监工从床上拖起来，手里拿着衣服就在拳打脚踢下被赶进工厂（例如斯图亚特文件第39页及其他各页），他们的梦魇怎样被拳头所驱散，他们又怎样在工作中呼呼睡去，一个在机器刚停住的时候就睡去的可怜的孩子怎样在监工的吆喝下惊跳起来，闭着眼睛重复平时的操作；如果读到，累得走不回去的孩子怎样藏在干燥室的羊毛堆里睡觉，只有用皮鞭才能把他们赶出工厂，成百的孩子每天晚上回家时怎样疲倦到由于瞌睡和食欲不振而吃不下晚饭，他们的父母发现他们跪在床前，原来他们在那里祷告的时候睡着了；如果读到这一切和几百件其他肮脏卑鄙的事情，而且是在一切证据都有委员会本身认为可靠的许多证人起誓证实的报告中读到的；如果想一想，这是一个“自由党的”报告，是资产阶级的报告，是做出来反驳托利党以前的报告并证明厂主们的心地纯洁的；如果想一想，委员们自己是站在资产阶级一方面，他们记载所有这些证据是违背他们的本意的，那末对这个以慈悲心肠和自我牺牲自诩而实际上却不惜以任何代价来装满自己的钱袋为唯一目的的阶级，难道能不感到愤怒，能不感到憎恨吗？

——恩格斯《英国工人阶级状况》

（1844年9月—1845年3月）

《马克思恩格斯全集》第二卷459页

75

这里的教育水平实在低得令人难以置信，有一半儿童甚

至连主日学都不上，其余的虽然去上了，但也很不经常；和别的地区比起来，只有极少数的儿童识字，会写字的就更少了。这是毫不足怪的，因为在七岁和十岁之间，即恰恰适于于上学的时候，他们已经开始做工了，而主日学的教员——铁匠或矿工——常常自己也几乎认不得多少字，甚至连自己的名字都写不来。道德水平和这种教育状况是完全符合的。霍恩委员引了许多例子证明说，在威伦霍尔城，工人完全失去了道德感。他发现做子女的没有意识到对父母的义务，根本感觉不到对父母有什么依恋。他们缺乏思考能力，连自己该说些什么都不知道，他们笨头笨脑，愚昧得无可救药，以致他们常说，他们的待遇很好，他们的生活好极了，而事实上他们一天要工作十二小时至十四小时，穿得破破烂烂，吃也吃不饱，还常常挨打，往往挨打后几天还感到疼痛。他们一天到晚工作，直到发出下工信号为止，除此以外，他们就不知道还有什么别的生活方式。他们不懂得自己累不累，——这个问题从来也没有人问过他们。

——恩格斯《英国工人阶级状况》

（1844年9月——1845年3月）

《马克思恩格斯全集》第二卷489页

76

英国工业无产阶级的状况就是如此。我们随便把目光投到什么地方，到处都可以看到经常的或暂时的贫困，看到因生活条件或劳动本身的性质所引起的疾病以及道德的败坏；到处都可以看到人的精神和肉体在逐渐地无休止地受到摧残。难道这种状况能够长久地继续下去吗？

77

既然如我们所看到的，工人除了为改善自己的状况而进行反抗，就再也没有任何其他表现自己的人的感情的余地，那末工人自然就一定要在这种反抗中显出自己最动人、最高贵、最合乎人情的特性了。我们将看到，工人的全部力量、全部活动都正好是倾注于这方面的，甚至他们为了要获得普通教育而做的一切努力也都是与此有直接联系的。固然，我们不得不报导一些个别的粗暴行为，甚至暴力行为，但同时永远不应当忘记，英国正进行着公开的社会战争；如果说，资产阶级所关心的是伪善地打着和平的幌子甚至打着博爱的幌子来进行这个战争，那末，相反地，只有揭露了事实的真相，只有撕破这个伪善的假面具才能对工人有利；所以，甚至工人对资产阶级及其奴仆所采取的最强暴的敌对行动，也不过是资产阶级用来暗中对付工人的种种手段的公开的毫不掩饰的表现而已。

.....

这种反抗心情的最早、最原始和最没有效果的形式就是犯罪。工人过着贫穷困苦的生活，同时看到别人的生活比他好。他想不通，为什么偏偏是他这个比有钱的懒虫们为社会付出更多劳动的人该受这些苦难。而且穷困战胜了他生来对私有财产的尊重，于是他偷窃了。我们已经看到，随着工业的发展，犯罪事件也在增加，每年被捕的人数和加工的棉花

的包数经常成正比。

——恩格斯《英国工人阶级状况》

(1844年9月—1845年3月)

《马克思恩格斯全集》第二卷501至502页

78

作为斗争的学校来说，罢工是不可缺少的。在罢工中表现了英国人的独特的勇敢。大陆上的人认为，英国人，特别是英国工人，都是些懦夫，似乎他们不能干革命，这种见解的根据就是他们不象法国人那样随时都在准备骚动，他们好象安于资产阶级的统治。但是这种见解是完全错误的。英国工人在勇敢方面并不比任何国家的工人差些，他们并不比法国人更安分守己些，但是他们是用另外的方式来进行斗争的。法国人是彻头彻尾政治性的他们是在政治舞台上和社会上的坏事作斗争的。而英国人呢，他们认为，政治只是为资产阶级社会的私利服务，所以他们不和政府而直接和资产阶级作斗争，同时这一斗争暂时还只有用和平方式进行才能生效。由于工业停滞和随之而来的穷困，1834年在里昂发生了要求建立共和国的起义，1842年在曼彻斯特爆发了要求制定人民宪章和提高工资的总罢工。而罢工也需要有勇气，甚至比暴动需要更大或大得多的勇气，需要更大的勇敢和更坚定的决心，这是很明显的。真的，对一个亲身体会到穷困是什么的工人说来，勇敢地带着妻子儿女去迎接穷困，成年累月地挨饿受苦，而依然坚定不移，这确实是一件非同小可的事情。英国工人为了挣脱有产阶级的压迫而忍受着一切，他们在慢慢

地饿死，他们每天得看着家里的人挨饿，他们知道资产阶级总有一天要报仇；这一切难道还比不过威胁着法国革命者的死刑和苦役吗？我们从下面的例子中，就会看到英国工人只有在任何反抗都已无济于事并已失去意义的时候才向暴力让步的那种顽强的、不可战胜的英雄气概。正是在这种镇静的坚忍精神中，在这种每天都得经受上百次考验的不可动摇的决心中，英国工人显示出自己性格的最值得尊敬的一面。为了制服一个资产者的反抗而忍受着这些苦难的人们是能够摧毁整个资产阶级的力量的。同时，英国工人也不止一次地显示了足够的勇气。1842年的罢工之所以没有获得进一步的结果，部分地由于工人是被资产阶级逼着罢工的，部分地也由于工人本身对罢工的目的不明确而且他们之间的意见也不一致。但是在其他情况下，在有了明确的社会目的的时候，英国工人已不止一次地证明了自己是有勇气的。

——恩格斯《英国工人阶级状况》

（1844年9月——1845年8月）

《马克思恩格斯全集》第二卷513至514页

79

我从来没有看到过一个阶级象英国资产阶级那样堕落，那样自私自利到不可救药的地步，那样腐朽，那样无力再前进一步。在这里我指的首先是狭义的资产阶级，特别是反对谷物法的自由资产阶级。在资产阶级看来，世界上没有一样东西不是为了金钱而存在的，连他们本身也不例外，因为他们活着就是为了赚钱，除了快快发财，他们不知道还有别的幸福，除了金钱的损失，也不知道还有别的痛苦。

在这种贪得无厌和利欲熏心的情况下，人的心灵的任何活动都不可能是清白的。当然，这些英国资产者都是很好的丈夫和父亲，他们都具有各种各样的所谓私德，在日常的交往中，和其他一切资产者一样，也是一些可敬的和体面的人物；在商业关系上，他们甚至比德国人好些，他们不象我们的小商人那样讨价还价，斤斤计较，但是这又有什么用呢？归根到底，唯一的决定性的因素还是个人的利益，特别是发财的渴望。

——恩格斯《英国工人阶级状况》

（1844年9月——1845年3月）

《马克思恩格斯全集》第二卷564至565页

80

但是千万不要以为“有教养的”英国人会公开承认这种自私自利。相反地，他用最可耻的伪善的假面具把它遮盖起来。怎么，难道英国的财主就不关心穷人？他们不是已经创办了其他任何国家都没有的慈善机关吗？呵，不错，慈善机关！你们吸干了无产者最后的一滴血，然后再对他们施以小恩小惠，使自己自满的伪善的心灵感到快慰，并在世人面前摆出一副人类恩人的姿态（其实你们还给被剥削者的只是他们应得的百分之一），好象这就对无产者有了什么好处似的！这种布施使施者比受者更加人格扫地；这种布施使得本来就被侮辱的人遭到更大的侮辱，要求那些被社会排挤并已失掉人的面貌的贱民放弃他最后的一点东西——人的称号；这种布施在用施舍物给不幸的人打上被唾弃的烙印以前，还要不幸的人卑躬屈膝地去乞求！但是这一切究竟是为了什么

呢？让我们来听听英国资产阶级自己说的话吧。大半年以前，我在“曼彻斯特卫报”上读到一封给编辑部的信，编辑部把这封信当做极为自然的和合乎情理的东西，不加任何按语就登了出来。下面就是这封信，

“编辑先生！

近来在我们城里的大街上出现了大批乞丐，他们时常企图用他们那褴褛衣服和生病的样子，或者用令人作呕的化脓的伤口和残废的肢体，以极端无耻的和令人讨厌的方式来唤起过路人的注意的怜悯，我认为一个不仅已经付过济贫捐而且还给慈善机关捐过不少钱的人，应该说已经有充分的权利要求不再碰到这种不愉快的和无耻的纠缠了。如果城市的警察连保证我们安安静静地城里来往都做不到，那我们究竟为什么要付出那样多的捐税来供养他们呢？我希望这封信在你们这个拥有广大读者的报纸上发表以后，能促使当局设法消除这种恶劣现象（nuisance）。

永远忠实于您的一位太太”

看吧！英国资产阶级行善就是为了他们自己的利益，他们不会白白地施舍，他们把自己的施舍看做一笔买卖。他们和穷人做买卖，对穷人说，我为慈善事业花了这么多钱，我就买得了不再受你们搅扰的权利，而你们就得待在自己的阴暗的狗窝里，不要用你们的那副穷相来刺激我的敏感的神经！你们不妨继续悲观失望，但是要做得让人觉察不到。这就是我提出的条件，这就是我捐给医院20英镑所换取的东

西！呵，基督徒资产者的这种慈善是多么叫人恶心！

——恩格斯《英国工人阶级状况》

（1844年9月——1845年9月）

《马克思恩格斯全集》第二卷566至607页

一八四五年

81

这种困难处境的真正原因究竟在那里呢？小资产阶级的破产、贫富之间的鲜明的对照、商业的不景气和由此而产生的资本浪费的现象是由什么引起的呢？就是人们的利益彼此背离。我们大家辛勤劳动的目的只是为了追求一己之利，根本不关心别人的福利。可是，每一个人的利益、福利和幸福同其他人的福利有不可分割的联系，这一事实却是一个显而易见的不言而喻的真理。虽然我们大家都应该承认，没有自己的伙伴我们就寸步难行，应该承认仅仅是利益把我们大家联系起来，但是我们却以我们的行动来践踏这一真理，我们把我们的社会安排得好象我们的利益不但不能一致，而且还是直接对立的。我们已经看到，这种严重的错误带来了什么样的后果。要消除这种悲惨的后果，就必须消灭这种错误。而共产主义就抱着这样的目的。

在共产主义社会里，人和人的利益并不是彼此对立的，而是一致的，因而竞争就消失了。当然也就谈不到个别阶级的破产，更谈不到像现在那样的富人和穷人的阶级了。在生产 and 分配必要的生活资料的时候，就不会再发生私人占有的情形，每一个人都不必再单枪匹马地冒着风险企求发财致富，同样也就自然而然地不会再有商业危机了。在共产主义社会里无论生产和消费都很容易估计。既然知道每一个人平均需要

多少物品，那就容易算出一定数量的人需要多少物品，既然那时生产已经不掌握在个别私人企业主的手里，而是掌握在公社及其管理机构的手里，那也就不难按照需求来调节生产了。

——恩格斯《在爱北斐特的演说》

(1845年2月15日)

《马克思恩格斯全集》第二卷605页

82

如果说，维护和平要比在一定地区内进行战争容易得多，那么，管理共产主义社会，就不知要比管理笼罩着竞争的社会容易多少倍。如果说，文明甚至在现在就已经教人们懂得，只有维护公共秩序、公共安全、公共利益，才能有自己利益，从而尽可能地使警察机构、行政机关和司法机关变成多余的东西，那末，在利益的共同已经成为基本原则、公共利益和个人利益已经没有什么差别的社会里，情况还不知要好多少倍呵！现在是违反社会制度而实现的东西，在社会制度不再阻碍、反而予以促进的时候，将不知要传播得多广呵！因此，即使从这一方面来看，我们也有理由预期，由于当前的社会制度从社会那里夺走入手的事情不再发生，劳动力将会增加很多。

——恩格斯《在爱北斐特的演说》

(1845年2月15日)

《马克思恩格斯全集》第二卷609页

83

……共产主义不仅不同人的本性、理智、良心相矛盾，

而且也不是脱离现实的、只是由幻想产生的理论。

——恩格斯《在爱北斐特的演说》

(1845年2月15日)

《马克思恩格斯全集》第二卷614页

84

顺便说一句，无论在英国或是在法国，从来没有一个工人把我当做外国人看待。我极其满意地看到你们已经摆脱了民族偏见和民族优越感。这些极端有害的东西归根结底只是**大规模的利己主义**〔wholesale selfishness〕而已。我看到你们同情每一个为人类的进步而真诚地献出自己力量的人，不管他是不是英国人；我看到你们仰慕一切伟大的美好的事物，不论它是不是在你们祖国的土地上产生的。我确信，你们并不仅仅是普通的**英国人**，不仅仅是一个孤立的民族的成员；你们是意识到自己的利益和全人类的利益相一致的人，是一个伟大的大家庭中的成员。正是由于我把你们当做这个“统一而不可分的”人类大家庭中的成员，当做真正符合“人”这个字的含义的人，所以我和大陆上其他许多人一样，祝贺你们在各方面的进步，希望你们很快地获得成功。

继续像以前那样前进吧！还有许多困难需要克服，要坚定，要大胆，你们的成功是肯定的，你们前进中的每一步都将有助于我们共同的事业，全人类的事业！

——恩格斯《英国工人阶级状况》

(1845年3月15日)

《马克思恩格斯全集》第二卷274—277页

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

环境的改变和人的活动的一致，只能被看作是并合理地理解为**革命的实践**。

——马克思《关于费尔巴哈的提纲》

（1845年春）

《马克思恩格斯全集》第三卷4页

卡·马克思

珀歇论自杀

法国人对社会的批判，至少部分地具有很大的优点，它不仅在各个阶级的关系上，而且在当前交往的一切范围和形式上，指出了现代生活的矛盾和反常现象，同时对它们的论述既有直接生活的激情，又有视野广阔的意见，既有世俗的细腻刻划，又有大胆的独创之见，象这样的论述在任何其他国家是找也找不到的。只要对照一下例如欧文和傅立叶对当

前交往(verkehr)的批判性论述，就可以了解法国人的这种卓越之处。对社会状况的批判性论述决不仅仅在法国的“社会主义”作家本身那里能够找到，而且在每一个文学领域特别是小说文学和回忆文学的作家那里也能够找到。我从雅克·珀歇《摘自巴黎警察局档案的回忆录》一书中作了一些关于“自杀”的摘录作为这种法国批判的范例，这些摘录同时能表明慈善的资产阶级的下述想法究竟有多少根据，好象问题只在于给无产者一些面包和教育，好象在今天的社会状况下只有工人生活不愉快，而就其他方面来说，现存的世界是最好的世界。

许多老一辈的、现在几乎都已去世的法国实践家经历过自1789年以来的多次变革，经历过多次迷惘、激动、宪法、统治者、失败和胜利。正象在他们那里一样，在雅克·珀歇那里，对现存的财产关系、家庭关系和其他的私人关系的批判，一句话，对私生活的批判，都是他们的政治经验的必然结果。

雅克·珀歇(生于1760年)从研究文学改为研究医学，从研究医学改为研究法学，又从研究法学改为从事行政工作和警察事务。在法国革命爆发之前，他曾同修道院院长莫尔莱编辑一部商业词典，可是只出版了这部词典的内容说明书，当时他主要是研究政治经济学和从事行政工作。珀歇只在一个很短的时期内是法国革命的追随着，他很快就投靠保皇党，有一段时期担任《法兰西报》的主编，后来，甚至从乌莱—迪鹿那里接管了臭名昭著的保皇党的《信使报》。同时，他在革命年代非常狡猾地随机应变，时而受迫害，时而又在行政和警察部门工作。他在1800年出版的《商业地理》

五卷集对开本引起了第一执政波拿巴对他的重视，被任命为商业和艺术委员会委员。后来他在弗朗斯瓦·德·讷夫沙托的部里获得了一个相当高的行政职位。1814年，复辟使他成了监察员。百日时期他辞去了职务。随着波旁王朝的再起，他获得了巴黎警察局档案保管员的职位，一直任职到1827年。珀勒无论是直接地也好，无论是作为一个作家也好，对制宪会议、国民公会、诸议院的发言人以及复辟时期的众议院的发言人都有影响。在他的许多（大部分是经济学）著作中，除上面提到的《商业地理》外，以《法国统计学》（1807年）最著名。

珀勒在撰写他的回忆录——部分取材于巴黎警察局档案部分取材于他在警察局和行政机关工作的长期实践经验——时已经年迈了。而且他只准回忆录在他死后出版，因此无论如何也不能把他算作“早熟的”社会主义者和共产主义者，众所周知，这些人是如此缺乏我们这里大多数普普通通的作家、官吏和从事实践活动的资产者所具备的那种惊人的洞察力和渊博的知识。

让我们来听一听我们这位巴黎警察局档案保管员是怎样谈自杀的吧！

自杀的年数字在我们这里多少可说是合乎常规的，而且是周期性的，它应当被看作是我们的社会这个不完善的一种机体症状；因为在工业萧条和发生危机的时期，在生活必需品昂贵的时期以及在隆冬季节，这种症状就更加明显并具有流行病的性质。这时卖淫和盗窃也按同样的比例增加。尽管自杀的最大根源是贫困，但是我们发现，在所有的阶级

中，在无所事事的富人以及在艺术家和政治家中间，都有自杀。自杀原因的多样性似乎在嘲弄道德家们的单调而冷酷的指责。

现代科学并不重视而且无力医治的肺结核，友谊被损害，爱情被欺骗，名利未遂而灰心丧气，家庭的痛苦，竞争狂热受挫，厌弃单调的生活，热情被压抑等等，毫无疑问是促成多种多样性质的自杀的原因，而对生活的热爱这种强大的个人动力，又常常驱使人去了结可厌的生命。

斯塔尔夫人的最大功绩在于使老生常谈别具一格，她试图指出，自杀是一种反常的行为，不能把他看作是一种勇敢的行动；她首先认定，值得嘉许的不是屈服于绝望，而是同绝望作斗争。但是，诸如此类的理由很难使那些为不幸所压倒的人回心转意。如果他们相信宗教，那就寄希望于美好的世界；相反，如果他们相信虚无，那就在虚无中寻求安宁。在他们看来，哲学上的长篇大论毫无价值，而是对痛苦作一番言之无物的安慰。首先，断言如此频繁地发生的行为是一种反常的行为，这是荒谬的；自杀决不是反常的行为，因为我们每天都亲眼看到。反常的现象是不会发生的。许多自杀现象的出现倒是由于我们社会的性质，而鞑靼人就不自杀。因此，并不是所有的社会都有同一种产物，我们必须记住这一点，以便为改造我们这个社会而工作并把它推向一个更高的阶段。至于谈到勇敢，如果说，把在光天化日之下在始终令人惊心动魄的战

场上的临死不惧看作是勇敢的行动，那么，没有东西能证明：一个人由于凄惨孤独而一死了之就必定是缺乏勇气。这样一个有争论的问题，用侮辱死者这种方法是解决不了的。

关于自杀所说的一切就在同一个在思想范围内转来转去。人们针对自杀提出了天命，但自杀的存在本身是对这个不可理解的天命的公开的抗议。人们跟我们大谈其对这个社会应尽的义务，对我们在这个社会中的权利，却避而不谈，也不付诸实现，最后还言过其实，认为克服痛苦比屈服于痛苦功大千倍，而这种功绩同它所展示的前景一样，是令人沮丧的。总而言之，自杀被看成是一种胆怯的行为，是对法律、社会和荣誉的犯罪。

尽管有这么多的谴责，人还是要自杀，这是为什么？因为在绝望者的血管里血液并不象有暇谈这类空话的冷酷无情者的血液那样流动。一个人对另外一个人来说似乎是个谜；人们只知道去责备他而不了解他。当你看到统治着欧洲的制度怎样轻率地对待人民的鲜血和生命，当你看到文明的司法机关为了使他们没有把握的判决得到承认而怎样滥用监狱、惩罚和和死刑刑具等设施，当你看到那些全面陷于贫困之中的阶级，其人数之多达到前所未有的地步，看到人们也许是嫌麻烦，不愿把社会贱民从卑贱地位拯救出来，而以极端轻蔑和防范的态度对待他们，当你看到所有这一切的时候，你就会无法理解：根据那一项条款竟能命令一个人去珍视被我

们的习惯、偏见、法律和一般风俗横加践踏的生命。

有人以为用凌辱性的制裁、给罪犯死后的名誉上打侮辱性的烙印就能制止自杀。侮辱已经死去的人、不能为自己的事辩护的人是多么不足取，这还用得着说吗？然而，不幸的人对此是没有顾忌的；如果自杀要归罪于谁，那首先是活着的人，因为在这批人中间没有一个人值得别人为他而活下去。人们想出来的幼稚而又残酷的措施能战胜使人走绝路的念头吗？一个要离开这个世界的人才不在乎人们会不约而同地对着他的尸体辱骂呢！他只是把这种作法看作是活人的又一胆怯表现。一个人生活在千百万人之中竟感到极端孤独，一个人竟能被不可动摇的自杀念头所征服而无人察觉，象这样的社会实际上是个什么东西呢？这种社会不是个社会，正如卢梭所说，它是野兽栖身的荒漠。我在从事警察局行政工作时所担任的职务中，自杀事件是我的职权范围的一部分；我想知道，在某些自杀的原因中是否能找出一些原因从而使我们能防止其后果呢？我在这个问题上作了大量的工作。我发现，除了彻底改革现存的社会制度外所有其他的尝试都将是徒劳的。

绝望是促使神经脆弱的即狂热的和多愁善感的人去寻死的原因，我发现其中绝大多数事实是严厉的父母和长者对依附于他们的人的虐待、不公和暗罚。革命没有消灭所有的暴虐行为；任意施加暴力的恶劣做法还在家庭中存在；它在此引起了类似革命的危机。

实际上在我们中间必须先建立利益和情感之间的关系，个人之间的真正关系，而自杀只是普遍的、不断以新的形式出现的社会斗争的一千零一种征兆中的一种。有那么多斗争着的人放弃了社会斗争，因为他们不愿被列为牺牲品，或者是因为他们一想到可能在刽子手中间占有一个荣誉地位就反感。如果需要例子，我可以从真实的记录中摘列一些。

1816年7月，一个裁缝的女儿同一个屠宰工，一个品德优良的年轻小伙子订了婚，他勤劳节俭，非常钟情于他的漂亮的未婚妻，她对他也十分眷恋。年轻的姑娘是裁缝，她受到所有认识她的人的尊重，她的未婚夫的父母对她也极为钟爱。这两个善良的人从未放弃过任何机会使她早日成为他们的儿媳妇；他们想出种种娱乐性的聚会，在会上她成了王后和偶像。

举行婚礼的日子临近了，两家已把一切准备就绪，婚约也都订好了。在约定到市政局去的当天晚上，年轻的女儿和她的父母应该到未婚夫家赴晚宴；就在这个时候，一个小小的事件意外地发生了。裁缝和他的妻子为了向他们的一家有钱主顾交付订货要呆在自己家里。他们请求谅解，但是屠宰工的母亲亲自前去接儿媳妇，后者经父母许可后就跟她走了。

尽管两位主要客人没有出席，但宴会充满了欢乐气氛。人们尽情地说了许多只有在参加婚礼时才

许可说的有关家庭的玩笑，他们喝啊，唱啊。他们把未来作为话题谈开了，非常热闹地议论美满婚姻的乐趣。直至深夜，筵席未散。年轻小伙子的父母处于一种容易理解的温情，不去注意这对未婚夫妇的默契了。他们手拉着手，爱情和亲昵行为使他们陶醉了。而且，人们认为这个婚姻已经圆满结束，何况两个年轻人来往已久，对他们也无可非议。未婚夫的父母激动情绪，夜幕沉沉，两个年轻人由于陪席者的温情而彼此无拘无束的眷恋之情，通常总是笼罩着这种宴会的尽情欢乐，所有这一切加在一起，以及现成的良机和冲人头脑的葡萄酒等等，都促成了一个可以预料的结局，灯火熄灭后，一对爱人又在黑暗中会合了。人们装作什么都没有注意到，什么都没有预料到。他们的幸福在这里只引起人们的赞助而没有一个人忌妒。

年轻姑娘直到第二天早晨才回到她父母那里。她是单独一人回来的，这已明证她是多么相信自己没有过失。她悄悄走近自己的房间，梳洗换装，但是，她的父母一看到她就勃然大怒，用最下流的称呼和恶言秽语冲着她大骂起来。闹得没完没了，这一点邻居是见证。由于羞愧和自己的秘密被人无礼地点破，这个女孩子所受的刺激是可以想象的。不知所措的姑娘徒劳地向她的父母诉说，是他们弄得她名誉扫地，她承认自己没有理，糊涂，不听话，但这一切都是可以改正的。她的理由和痛苦并没有使裁缝夫妇息怒。

最胆怯最无抵抗力的人一当能行使父母的绝对权威，他们就会变成铁石心肠。这种滥施权威好象是对他们在资产阶级社会中自愿或不自愿地表现出来的许多屈服性和依赖性的一种粗野的补偿。

好管闲事的男男女女都闻声赶来，一齐叫骂。这种令人极其难堪的场面所引起的羞耻感使这个女孩子下狠心去断送自己的生命。她飞快地跑下楼梯，穿过正在谩骂、诅咒她的那些好管闲事的人群，她神思恍惚，奔向塞纳河，投入河中；船夫将她从水中打捞起来时，她已经死了，身上仍穿着她的婚礼服。不出所料，起先冲着女儿叫嚷的那些人现在又马上转向她的父母了；这场灾难吓坏了她们的空虚的灵魂。几天以后，这对父母到警察局去索取女孩子所戴的金项链——她未来的公公的一件礼物，一只银表和另外好几件珠宝饰物，所有这些物品都存放在办事处。我不放过机会去狠狠谴责这种人的不明智的残暴。要求这样的疯子向上帝陈述他们那样做的理由，是不会有什麼效果的。因为他们具有那种在低下的打小算盘的阶级中占统治地位的狭隘偏见和独特的宗教信仰。

驱使他们前来的是贪心，而不是想要有两三件纪念品；我认为，由于他们的贪心，可以惩罚他们。他们要索取年轻女儿的珠宝饰物，我拒绝给他们，扣下了他们从通常存放东西的出纳处领取物件所需要的证件。只要我担任这个职务，他们的请求都会落空，而我觉得抵制他们的侮辱是一种快乐。

同年，在我办事处出现了一个年轻的克里奥洛人，他容貌俊秀，出身于一个最富裕的马提尼克家族。他坚决反对把一位少妇即他的嫂嫂的尸体移交给申请人即他的哥哥、死者的丈夫。她是投水自尽的。这种自杀最为常见。尸体是由被派去打捞尸体的人员在离阿尔让台的堤岸不远的地方找到的。出于大家所熟悉的、甚至处于完全绝望状态下的妇女也具有的本能，溺死者谨慎地用自己衣服的下摆系住双脚。这种怕难为情的预防办法十分清楚地证明她是自杀的。死者被找到后马上送往陈尸所。她的美貌、她的年轻和奢华的服装，成了人们对这场灾难的原因作出许多猜测的根据。首先认出她的是她的丈夫，他的绝望是没有尽头的，他不理解自己的不幸——至少有人对我这样说，我本人同他素不相识。我告诉这位克里奥洛人说，她的丈夫要马上为他不幸的妻子建造一座华丽的大理石墓碑的请求应当首先考虑。克里奥洛人大声叫嚷：“在他杀害了她之后，这个恶魔！”同时怒气冲冲地在房间里踱来踱去。

从这位年轻人的激动和绝望，从他希望能满足自己的愿望而提出的恳切请求，从他的流泪来看，我认为可以断定他是爱她的，而且我把这一点对他说了。他承认他爱她，但是，他激动地断言，他的嫂嫂一点也不知道这件事。他发了誓。只要能挽回他嫂嫂的名誉——而舆论照例都把她的自杀归结为男女私情——，他就要把他哥哥的野蛮行为公之于

众，哪怕他自己会坐上被告席。他请求我给予支持。我从他断断续续的、激动的表白中所知道的是这样：M先生即他的哥哥是一位富裕而爱好艺术的人，喜奢侈，爱同上层打交道，大约在一年前同这个年轻女人结了婚——看来是处于互相爱慕；他们是人们能看到的最美满的佳偶。结婚后一种血病，也许是一种遗传病在年轻丈夫的身上突然而且十分厉害地发作了。这个以前为自己漂亮的外貌、文雅的举止，为无人匹敌的十全十美的身材而十分自豪的人，突然染上了一种不知名的疾病，它的破坏力科学尚无能对付；他从头到脚都可怕地变了形。他的头发脱落，脊梁也弯曲了。憔悴和皱纹使他每天都在发生最显眼的变化，至少在别人看来是这样的，因为他的自尊心使他试图否认这一最明显的事实。不过，这一切并没有使他瘫痪在床，铁的毅力好象战胜了这种疾病的袭击。他拼命地使已被损坏的病躯活下去。身体虽已残废，精神却是振作的。他继续举行宴会，参加狩猎，照样过看富裕豪华的生活，这似乎成了他的性格和本性的规律。然而，当他骑着马在大道上兜风时，学生和街上的玩童对他进行侮辱、挖苦和嘲弄，他热衷于对女人献殷勤而闹了许多笑话，因而引起朋友们不礼貌的讥笑、善意的告诫——所有这一切终于使他的幻想破灭了并促使他对自己采取谨慎的态度。一当他承认了自己的畸形模样，一当他明确了这一点，他的脾气粗暴了，他变得沮丧起来。他似乎很少有热情带自己的妻子去

参加晚会、舞会、音乐会；他移居于他在郊外的住宅；停止一切邀请，找种种借口避免同人们接触；就连他的朋友对他的妻子略进恭维之词——这种情况在高傲感使他确信自己优越时他尚可容忍——也使他忌妒、疑心和冒火。他把所有坚持来看望他的人一概视为抱着顽强的决心来征服他妻子的心，而他的妻子是他仅存的最后的骄傲和最后的安慰。在这个时候，这位克里奥洛人从马提尼克来办事，事情办成就能促使波旁王朝在法国复位。他的嫂嫂优礼相待，在她中断了与人们频繁来往的情况下，新到的客人有一个优越的条件，在M先生看来他作为弟弟而具有这一优越条件是十分自然的。我们的克里奥洛人预料到，无论是他的哥哥同许多朋友发生直接口角，还是无数次用间接的方式对来访者下逐客令，使他们不敢登门，都必然会使他哥哥的家庭与外界隔绝。克里奥洛人正是在没有认清使他自己也变得忌妒起来的爱的动机的情况下，对这种与外界隔绝的想法表示赞同，甚至还用自己的劝告去促成它。M先生终于完全退居帕西的一所豪华住宅，这个地方不久就门庭冷落了。忌妒以最微小的事情为食料，当它不知道去纠缠什么的时候，就吞食自己并变得富有发明创造能力，一切都成了它的食料。这位少妇也许在渴望她这种年龄所应有的娱乐。高墙挡住了眺望邻舍的视线；窗户从早到晚都紧闭着。

不幸的女性遭受到最不堪忍受的奴役，而且只是由M先

生来执行这种奴役，他依仗的是民法典和财产权，依仗的是这样一种社会制度，它使爱情不受相爱男女的自由情感的支配，它允许忌妒的丈夫用锁把自己的妻子禁闭在家里，就象吝啬鬼对待自己的钱柜一样；因为她只是他的财产的一部分。

夜间，M先生携带武器围绕住宅来回走动，带着狗巡逻。他想象在沙土上发现了足迹；一架梯子被园丁移动了一下位置，他就想入非非，作了种种古怪的假设。园丁是个年近六旬的酒鬼，被派去看守大门。这种容不得外人的情绪毫无节制地任其发展下去并达到愚蠢的地步。这个弟弟，这个无辜的但参与了这一切的同谋者，终于意识到，他促成了这位少妇的不幸；她每天都受到监视、凌辱，被剥夺了一切可以使她消愁的丰富而幸福的幻想。她以前是多么自由和快乐，而现在又是多么凄惨和忧伤！她饮泣吞声，又要掩泪藏悲，然而泪痕仍斑斑可见。克里奥洛人受到了良心的谴责。他决定坦率地向嫂嫂解释一下并把一个确实是由于隐而不露的爱情所造成的错误改正过来。一天早晨，他钻进了这个被监禁的女性经常来呼吸新鲜空气和照料她的花草的小丛林。显然，她知道她在利用这点有限的自由的时候受到好忌妒的丈夫的监视，因为这位少妇一看到她的小叔子第一次出乎意料地出现在她面前就惊愕万状，她攥紧自己的双手，害怕地对他喊道：“你走吧，看在上帝的面上，你走吧！”

实际上，当M先生突然出现的时候，他刚刚来得及躲进花房。这个克里奥洛人听见叫嚷声，便想

仔细听听，但他的心脏怦怦跳动，使他听不清声音很低的申辩，要使他的躲避被丈夫发觉，那就有可能使申辩产生可悲的结局，这件事使小叔子深感不安，他在这时看到有必要从这一天起做受害者的保护人。他决心不再对爱情保持任何沉默。爱情可以牺牲一切，唯独不能牺牲他的保护权，因为后一种牺牲是胆小鬼的牺牲。他一直继续去看望他的哥哥，准备坦率地同他谈一谈，开诚相见，倾诉一切。在这方面，M先生还没有起疑心，然而，他弟弟的这种坚持性倒使他疑惑不解了。M先生尚未完全弄清这种关心的原因，就开始不信任他的弟弟了，并预先估计到这会导致什么后果。克里奥洛人不久就发觉，他的哥哥并非经常不在家，而他哥哥后来却坚持说，人们常常在帕西住宅门前按门铃而不见开门，是因为他不在家。有一个锁匠的学徒，仿照他师傅为M先生铸造的大门钥匙的模型，给克里奥洛人做了一把钥匙。十天睽违之后的一个夜间，被恐惧所激怒、被狂想折磨够了的克里奥洛人，翻过围墙，拆开大院的篱笆，用梯子爬上房顶并顺着水落管滑到一个贮藏室的窗户下。狂叫声提醒他悄悄地躲到一扇玻璃门后面。他一眼望去，心如刀绞。灯光照亮了卧室。帐幔下，M先生头发凌乱，由于发怒而脸色铁青，半裸着身体，蜷伏在床上他妻子身边。她尽管竭力躲避他，但还是不敢离开床。他尖刻地对她大声呵斥，好似一只猛虎准备将她撕的粉碎。他对她说：“对，我非常难

看，我是一个怪物，这一点我知道得非常清楚，我使你产生了恐惧。你希望有人把你从我的手中解脱出去，不再为我的外貌而苦恼。你渴望使你获得自由的时刻到来。你用不着反驳我；我从你的恐惧、你的反抗中猜出了你的心思。你为我自己招来的卑鄙的讥笑而面红耳赤，你打心眼里恨我啊！毫无疑问，你在一分钟一分钟地计算着流逝的时光，直到我不再以我的身体缺陷和我的在场缠住你。够了！一种可怕的愿望和狂想支配着我，我要把你变的丑陋不堪，变得跟我一样，使你不能由于不幸结识了我而指望用情夫作自我安慰。我要把这房子里所有的镜子统统砸碎，使它们不能再照出你的容貌来反衬我，使它们不再能助长你的骄傲。我应该把你带到社会上去，或者放你一个人去，眼看着每一个人都怂恿你来憎恨我，对不对？不，不，在你把我杀死之前你离不了这所房子。你杀死我吧！你先下手干我每天想干的事情吧！”这个野蛮的人在床上，在这个为他浪费了最温柔的爱抚和最感人的哀求的不幸妇女身边打滚，大叫大嚷，啮牙咧嘴，口角喷沫，一派发疯的症状，并且由于狂怒而捶胸顿足。最后她制服了他。毫无疑问，怜悯代替了爱情，但这对这个变得如此可怕的男人来说是不够的，他的情欲还方兴未艾呢！此情此景使得这个克里奥洛人看得呆如木鸡，继之而来的是长时间的闷闷不乐。他感到恐惧不安，不知道去找谁才能把这个不幸的人从致命的折磨中解救出来。显然，这种情

景每天都得重现，因为M夫人在他接着发生痉挛时就求助于为此准备的药瓶，使她的刽子手稍微安定一会儿。在巴黎，当时只有这个克里奥洛人是M先生的家庭的唯一代表。在这种情况下，首先应该受到诅咒的是诉讼程序拖拉迟缓，是丝毫未打破周密的陈规旧套的法律冷酷无情，特别是在问题只涉及一个妇女即涉及很少得到立法者保护的人时更是冷酷无情。一纸逮捕令或另一种强制措施也许就能预防曾经目睹这种发疯行为的人所准确的预料到的不幸。然而，他决心不择手段地冒险一试并承担一切后果，因为他的财产使他有可能承担巨大的牺牲，不怕为冒险行动负责。在他的朋友中有几个象他本人一样坚决的医生，正准备闯进M先生的住宅，以便查明这种疯狂行为的原由并且立即强制这对夫妇离婚，可是自杀事件证明为时太晚的预防措施是正确的，并且把问题解决了。

不用说，任何一个不局限于从字面上理解一个词的整个含义的人都认为这次自杀是丈夫进行的谋杀；但他又是忌妒心大发作的结果。忌妒的人需要一个奴隶，忌妒的人可以爱人，可是爱对他来说只是忌妒心的华丽陪衬。忌妒的人首先是私有者。我阻止了这个克里奥洛人去做不仅无益而且危险的蠢事，说它危险，首先是指他所爱慕的女人死后的名誉而言的，因为闲得无聊的公众会控告牺牲者同他丈夫弟弟的私通。我参加了葬礼。除了这个弟弟和我以外，谁都不明真象。我听到四周的人对这次自

杀表示怀疑的低声议论，我不予理会。但是你面对着眼前这些人的满面愠色和肮脏的猜测，不禁会因这种舆论而脸上发热。舆论由于人们的不相往来而分歧太大，太无知，也太肮脏了，因为每个人对自己是陌生的，所有的人彼此也是陌生的。

附带说一下，几乎没有一个星期不给我送来类似这样的揭露材料。同年，我登记了一起由于父母不同意而以两枪结束生命的恋爱事件。

我同样也记下了一些由于壮年时期阳痿而自杀的上流社会的人物，恣意享乐使他们陷入不可自拔的忧郁症。

许多人结束自己的生命是由于这种思想的支配，在有害无益的处方使自己长期经受无效的折磨之后，他们感到医学无能将他们从病痛中解救出来。

用著名作家的引文和绝望者以辅张的手法来安排自己之死而写的诗歌，也许能编辑一部出色的文集。在寻死的决心下定之后接着来到的奇妙的冷静时刻，一股富有感染力的灵感从内心流露出来，跃然纸上，甚至在被剥夺了一切受教育机会的阶级中也是如此。他们一心只想牺牲，深得牺牲之奥妙，他们集中自己的全部精力，以使用一种鲜明、独特的表达方法倾吐一番。

这些诗歌有一部分收藏在档案馆，都是杰作。一个把自己的心思都用在自己的生意上、把商业奉为自己的上帝、头脑迟钝的资产者会认为，这一切

都是十分浪漫的，而且也许会对他所无法理解的苦楚冷嘲热讽；不过，他的蔑视态度并不使我们感到惊奇。

对那些甚至没有意料到自己每日每时都在一点一点地扼杀自己，扼杀自己人性的三分利者还能指望别的什么呢！

然而，关于那些自以为是虔诚的、有教养的而又不断重复这种可恶行为的好人能说些什么呢？毫无疑问，极端重要的是使穷苦人忍受这样的生活，尽管这只对这个世界的特权阶级有利，因为贫民的普遍自杀也许会使他们倾家荡产；但是，除了凌辱、冷嘲热讽和说几句漂亮话之外，就没有别的办法使这个阶级的生活勉强过得去吗？此外，大概这类一贫如洗的人具有某种伟大的灵魂，因为他们一旦下决心去死，就自己毁灭自己，而不是去选择一条经由断头台来达到自杀的道路。是的，我们的商业时代越是向前进，穷人的这种高尚的自杀就越是少见，取而代之的是有意识的敌对，穷人毫无顾忌地走上盗窃和谋杀的道路。得到死刑比得到工作要容易得多了。

我在翻阅警察局档案的时候，在自杀事件登记表上仅仅找到一个独一无二的明显的胆怯事例。问题涉及一个年轻的美国人威尔弗里德·拉姆赛，他是为了不与人决斗而自杀的。

对各种不同的自杀原因进行分类，就是对我们社会本身的缺陷进行分类，有的人自杀，是因为阴

谋家盗窃了他们的发明，而发明人由于必须长期从事学术研究而陷入极端的贫困，甚至连发明专利特许证也买不起。有的人自杀，是为了躲避巨额开支以及在经济拮据时免遭屈辱性的迫害，而经济拮据又频频发生，以致受托管理公共利益的人对此都无动于衷了。还有的人自杀，是因为他们在长期遭受我们中间那些可以任意分派工作的人的凌辱和盘剥之后，仍然不能找到工作。

——马克思《珀歌论自杀》

(1845年下半年)

《马克思恩格斯全集》第四十二卷300——313页

87

这就是前一世纪末叶的德国状况。这是一堆正在腐朽和解体的讨厌的东西。没有一个人感到舒服。国内的手工业、商业、工业和农业极端雕敝。农民、手工业者和企业主遭到双重的苦难——政府的搜刮，商业的不景气。贵族和王公都感到，尽管他们榨尽了臣民的膏血，他们的收入还是弥补不了他们的日益庞大的支出。一切都很糟糕，不满情绪笼罩了全国。没有教育，没有影响群众意识的工具，没有出版自由，没有社会舆论，甚至连比较大宗的对外贸易也没有，除了卑鄙和自私就什么也没有；一种卑鄙的、奴颜婢膝的、可怜的商人习气渗透了全体人民。一切都烂透了，动摇了，眼看就要坍塌了，简直没有一线好转的希望，因为这个民族连清除已经死亡了的制度的腐烂尸骸的力量都没有。

——恩格斯《德国状况》

(1845年10月15日)

《马克思恩格斯全集》第二卷633—634页

88

真正的无产阶级政党现在正在各地提倡各民族的兄弟友爱，用以对抗旧的赤裸裸的民族利己主义和自由贸易的伪善的自私自利的世界主义；这种兄弟友爱比德国的一切“真正社会主义”的理论都要宝贵得多。

现代民主（它从法国革命中产生，后来发展成法国的共产主义和英国的宪章主义）旗帜下的各民族的兄弟友爱向我们表明，群众和他们的代表比德国的理论家更懂得时代的要求。

——恩格斯《在伦敦举行的各族人民庆祝大会》

（1845年年底）

《马克思恩格斯全集》第二卷662—663页

89

人们用以生产自己必需的生活资料的方式，首先取决于他们得到的现成的和需要再生产的生活资料本身的特性。这种生产方式不仅应当从它是个人肉体存在的再生产这方面来加以考察。它在更大程度上是这些个人的一定的活动方式、表现他们生活的一定形式、他们的一定的生活方式。个人怎样表现自己的生活，他们自己也就怎样。因此，他们是什么样的，这同他们的生产是一致的——既和他们生产**什么**一致，又和他们**怎样**生产一致。因而，个人是什么样的，这取决于他们进行生产的物质条件。

——马克思恩格斯《德意志意识形态》

（1845—1846年）

《马克思恩格斯全集》第三卷24页

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

德国哲学从天上降到地上，和它完全相反，这里我们是从地上升到天上，就是说，我们不是从人们所说的、所想象的、所设想的东西出发，也不是从只存在于口头上所说的、思考出来的、想象出来的、设想出来的人出发，去理解真正的人。我们的出发点是从实际活动的人，而且从他们的现实生活过程中我们还可以揭示出这一生活过程在意识形态上的反射和回声的发展。甚至人们头脑中模糊的东西也是他们的可以通过经验来确定的、与物质前提相联系的物质生活过程的必然升华物。因此，道德、宗教、形而上学和其他意识形态，以及与它们相适应的意识形式便失去独立性的外

观。它们没有历史，没有发展，那些发展着自己的物质生产和物质交往的人们，在改变自己的这个现实的同时也改变着自己的思维和思维的产物。不是意识决定生活，而是生活决定意识。前一种观察方法从意识出发，把意识看作是有生命的个人。符合实际生活的第二种观察方法则是从现实的、有生命的个人本身出发，把意识仅仅看作是他们的意识。

——马克思、恩格斯《德意志意识形态》

（1845—1846年）

《马克思恩格斯全集》第三卷29. 30页

91

分工只是从物质劳动和精神劳动分离的时候起才开始成为真实的分工。从这时候起意识才能真实地这样想象，它是同对现存实践的意识不同的某种其它的东西；它不想象某种真实的东西而能够真实地想象某种东西。从这时候起，意识才能摆脱世界而去构造“纯粹的”理论、神学、哲学、道德等等。但是，如果这种理论、神学、哲学、道德等等和现存的关系发生矛盾，那么，这仅仅是因为现存的社会关系和现存的生产力发生了矛盾。不过，在一定民族的各种关系的范围内，这种现象的出现也可能不是由于现在该民族范围内出现了矛盾，而是由于在该民族的意识和其他民族的实践之间，亦即在某一民族的民族意识和一般意识之间出现了矛盾（如像目前德国的情形那样）。

——马克思、恩格斯《德意志意识形态》

（1845—1846年）

《马克思恩格斯全集》第三卷35. 36页

……随着分工的发展也产生了个人利益或单个家庭的利益与所有互相交往的人们的共同利益之间的矛盾；同时，这种共同的利益不是仅仅作为一种“普遍的东西”存在于观念之中，而且首先是作为彼此分工的个人之间的相互依存关系存在于现实之中。最后，分工还给我们提供了第一个例证，说明只要人们还处在自发地形成的社会中，也就是说，只要私人利益和公共利益之间还有分裂，也就是说，只要分工还不是处于自愿，而是自发的，那么人本身的活动对人说来就成为了一种异己的、与他对立的力量，这种力量驱使着人，而不是人驾驭着这种力量。……

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

——马克思、恩格斯：《德意志意识形态》

（1845—1848年）

《马克思恩格斯全集》第三卷37. 38页

共产主义对我们说来不是应当确立的状况，不是现实应

当与之相适应的理想。我们所称为共产主义的是那种消灭现存状况的现实的运动。这个运动的条件是由现有的前提产生的。

——马克思、恩格斯《德意志意识形态》

(1845—1846年)

《马克思恩格斯全集》第三卷40页

94

由此可见，这种历史观就在于：从直接生活的物质生产出发来考察现实的生产过程，并与把该生产方式相联系的、它所产生的交往形式，即各个不同阶段上的市民社会，理解为整个历史的基础；然后必须在国家生活的范围内描述市民社会的活动，同时从市民社会出发来阐明各种不同的理论产物和意识形式，如宗教、哲学、道德等等，并在这个基础上追溯它们产生的过程。这样作当然就能够完整地描述全部过程（因而也就能描述这个过程的一个个不同方面之间的相互作用）了。这种历史观和唯心主义历史观不同，它不是在每个时代中寻找某种范畴，而是始终站在现实历史的基础上，不是从观念出发来解释实践，而是从物质实践出发来解释观念的东西，由此还可得出下述结论：意识的一切形式和产物不是可以用精神的批判来消灭的，也不是可以通过把它们消融在“自我意识”中或化为、“幽灵”、“怪影”、“怪想”等等来消灭的，而只有实际地推翻这一切唯心主义谬论所由产生的现实的社会关系，才能把它们消灭；历史的动力以及宗教、哲学和任何其他理论的动力是革命，而不是批判。这种观点表明，历史并不是作为“产生于精神的精神”消融在

“自我意识”中，历史的每一阶段都遇到有一定的物质结果、一定数量的生产力总和，人和自然以及人与人之间在历史上形成的关系，都遇到有前一代传给后一代的大量生产力、资金和环境，尽管一方面这些生产力、资金和环境为新一代所改变，但另一方面，它们也预先规定新一代的生活条件，使它得到一定的发展和具有特殊的性质。由此可见，这种观点表明：人创造环境，同样环境也创造人。每个人和每一代当作现成的东西承受下来的生产力、资金和社会交往形式的总和，是哲学家们想像为“实体”和“人的本质”的东西的现实基础，是它们神化了的并与之作斗争的东西的现实基础，这种基础尽管遭到以“自我意识”和“唯一者”的身分出现的哲学家们的反抗，但它对人们的发展所起的作用和影响却丝毫不因此而有所削弱。各代所面临的生活条件还决定着这样一些情况：历史上周期性的重演着的革命震荡是否强大到足以摧毁现存一切的基础；如果还没有具备这些实行全面变革的物质因素，就是说，一方面还没有一定的生产力，另一方面还没有形成不仅反抗旧社会的某种个别方面，而且反抗旧的“生活生产”本身、反抗旧社会所依据的“综合活动”的革命群众，那末，正如共产主义的历史所证明，尽管这种变革的思想已经表述过千百次，但这一点对于实际发展没有任何意义。

——马克思，恩格斯《德意志意识形态》

(1845—1846年)

《马克思恩格斯全集》第三卷42. 44页

95

我们在上面（第35—39页）已经说明分工是先前历史

的主要力量之一；现在，分工也以精神劳动和物质劳动的分工的形式出现在统治阶级中间，因为在这个阶级内部，一部分人是作为该阶级的思想家而出现的（他们是这一阶级的积极的、有概括能力的思想家，他们把编造这一阶级关于自身的幻想当作谋生的主要泉源），而另一些人对于这些思想和幻想则采取比较消极的态度，他们准备接受这些思想和幻想，因为实际上该阶级的这些代表才是它的积极成员，所以他们很少有时间来编造关于自身的幻想和思想。在这一阶级内部，这种分裂甚至可以发展成为这两部分人之间的某种程度上的对立和敌视，但是一旦发生任何实际冲突，当阶级本身受到威胁，甚至占统治地位的思想好像不是统治阶级的思想这种假象、它们拥有的权利好像和这一阶级的权力不同这种假象也趋于消失的时候，这种敌视便会自行消失。一定时代的革命思想的存在是以革命阶级的存在为前提的，关于这个革命阶级的前提所必须讲的，在面前（第37—41页）已经讲过了。

然而，在考察历史运动时，如果把统治阶级的思想和统治阶级本身分割开来，使这些思想独立化，如果不顾生产这些思想的条件和它们的生产者而硬说该时代占统治地位的是这些或那些思想，也就是说，如果完全不考虑这些思想的基础——个人和历史环境，那就可以这样说：例如，在贵族统治时期占统治地位的是忠诚信义等等概念，而在资产阶级统治时期占统治地位的则是自白平等等等概念。总之，统治阶级自己为自己编造出诸如此类的幻想。所有历史学家（主要是18世纪以来的）所固有的这种历史观必然会碰到这样一种现象：占统治地位的将是愈来愈抽象的思想，即愈来愈具有

普遍性形式的思想。事情是这样的，每一个企图代替旧统治阶级的地位的新阶级，就是为了达到自己的目的而不得不把自己的利益说成是社会全体成员的共同利益，抽象地讲，就是赋予自己的思想以普遍性的形式，把他们描绘成唯一合理的、有普遍意义的思想。进行革命的阶级，仅就它对抗另一个阶级这一点来说，从一开始就不是作为一个阶级，而是作为全社会的代表出现的；它俨然以社会全体群众的姿态反对唯一的统治阶级。它之所以能这样做，是因为它的利益在开始时确实同其余一切非统治阶级的共同利益还多少有一些联系，在当时存在的那些关系的压力下还来不及发展为特殊阶级的特殊利益。因此，这一阶级的胜利对于其他未能争得统治的阶级中的许多个人说来也是有利的，但这只是就这种胜利使这些人有可能上升到统治阶级行列这一点讲的。当法国资产阶级推翻了贵族的统治之后，在许多无产者面前由此出现了升到无产阶级之上的可能性，但是只有当他们变成资产者的时候才能达到这一点。由此可见，每一个新阶级赖以建立自己统治的基础，比它以前的统治阶级所依赖的基础要宽广一些；可是后来，非统治阶级和取得统治的阶级之间的对立也发展的更尖锐和更深刻。这两种情况使得非统治阶级反对新统治阶级的斗争在否定旧社会制度方面，又比起过去一切争得统治的阶级要更加坚决、更加激进。

——马克思、恩格斯《德意志意识形态》

(1845—1846年)

《马克思恩格斯全集》第三卷53、54页

96

无论为了使这种共产主义意识普遍地产生还是为了达

到目的本身，都必须使人们普遍地发生变化，这种变化只有在实际运动中，在**革命**中才有可能实现；因此革命之所以必需，不仅是因为没有任何其他的办法能推翻**统治阶级**，而且还因为**推翻统治阶级的那个阶级**，只有在革命中才能抛掉自己身上的一切陈旧的肮脏东西，才能建立社会的新基础。

——马克思、恩格斯《德意志意识形态》

(1845—1846年)

《马克思恩格斯全集》第三卷78页

97

个人力量(关系)由于分工转化为物的力量这一现象，不能靠从头脑里抛开关于这一现象的一般观念的办法来消灭，而只能靠个人重新驾驭这些物的力量并消灭分工的办法来消灭。没有集体，这是不可能实现的。只有在集体中，个人才能获得全面发展其才能的手段，也就是说，只有在集体中才可能有个人自由。在过去的种种冒充的集体中，如在国家等等中，个人自由只是对那些在统治阶级范围内发展的个人来说是存在的，他们之所以有个人自由，只是因为他们是这一阶级的个人。从前各个个人所结成的那种虚构的集体，总是作为某种独立的东西而使自己与各个个人对立起来；由于这种集体是一个阶级反对另一个阶级的联合，因此对于被支配的阶级说来，它不仅是完全虚幻的集体，而且是新的桎梏。在真实的集体的条件下，各个个人在自己的联合中并通过这种联合获得自由。

从上述一切中可以看出，某一阶级的个人所结成的、受他们反对另一阶级的那种共同利益所制约的社会关系，总是构

成这样一种集体，而个人只是作为普通的个人隶属于这个集体，只是由于他们还处在本阶级的生存条件下才隶属于这个集体；他们不是作为个人而是作为阶级的成员处于这种社会关系中的。在控制了自己的生存条件和社会全体成员的生存条件的革命无产者的集体中，情况就完全不同了。在这个集体中个人是作为个人参加的。它是个人的这样一种联合（自然是以当时已经发达的生产力为基础的），这种联合把个人的自由发展和运动的条件置于他们的控制之下。而这些条件在从前是受偶然性支配的，并且是作为某种独立的东西同各个个人对立的，这是由于他们作为个人是分散的，是由于分工使他们有了一种必不可免的联合，而这种联合又因为他们的分散而成了一种对他们来说是异己的联系。过去的联合只是一种（决不像“社会契约”中所描绘的那样是任意的，而是必然的）关于这样一些条件的协定（参阅例如北美合众国和南美诸共和国的形成），在这些条件下，个人然后有可能利用偶然性为自己服务。这种在一定条件下无阻碍地享有偶然性的权利，迄今一直称为个人自由。而这些生存条件当然只是现存的生产力和交往形式。

个人的这种发展是在历史上前后相继的等级和阶级的共同的生存条件下产生的，也是在由此而强加于他们的普遍观念中产生的，如果用哲学的观点来考察这种发展，当然就不难设想，在这些个人中有类或人在发展，或者是这些个人发展了人，也就是说，可以设想出某种奚落历史科学的东西①。在这以后就可以把各种等级和阶级理解为一个普遍概念的一些类别，理解为类的一些亚种，理解为人的一些发展阶段。

个人隶属于一定阶级这一现象，在那个除了反对统治阶

级以外不需要维护任何特殊的阶级利益的阶级还没有形成之前，是不可能消灭的。

对于各个个人来说，出发点总是他们自己，当然是在一定历史条件和关系中的个人，而不是思想家们所理解的“纯粹的”个人。然而在历史发展进程中，在每一个人的个人生活同他的屈从于某一劳动部门和与之相关的各种条件的生活之间出现了差别，——这正是由于在分工条件下社会关系必然变成某种独立的东西。（这不应当理解为，似乎像食利者和资本家等等不再是有个性的个人了，而应当理解为，他们的个性是受非常具体的阶级关系所制约和决定的，上述差别只是在他们与另一阶级的对立中才出现的，而对他们本身说来只是在他们破产之后才产生的。）在等级中（尤其是在部落中）这种现象还是隐蔽的：例如，贵族总是贵族，roturier〔平民〕总是roturier，不管他们其他的生活条件如何；这是一种与他们的个性不可分割的品质。有个性的个人与阶级的个人的差别，个人生活条件的偶然性，只是随着那个自身是资产阶级产物的阶级的出现才出现的。只有个人相互之间的竞争和斗争才产生和发展了这种偶然性。因此，在资产阶级的统治下个人似乎要比先前更自由些，因为

① 在圣麦克斯那里常见的一个说法是：每个人通过国家才完全成为一个人，这种说法实质上是和资产者只是资产者的类的一个标本这种说法相同的；这里所持的出发点是，资产阶级在构成这个阶级的个人尚未存在之前就已经存在了。（这里马克思加了一个边注：“在哲学家们看来阶级是先存在的”。——编者注）

他们的生活条件对他们来说是偶然的，然而事实上，他们当然更不自由，因为他们更加受到物的力量的统治。和等级不同的地方特别显著地表现在资产阶级与无产阶级的对立中。当市民等级、同业公会等等起来反对土地贵族的时候，他们的生存条件，即在其与封建体系割断联系以前就潜在地存在着的动产和手艺，看起来是一种与封建土地所有制相对立的积极的东西，因此不久以后也具有了一种封建形式。无论如何，逃亡农奴认为他们先前的农奴地位对他们的个性来说是某种偶然的東西。而在这方面他们所做的像每一个挣脱了枷锁的阶级所做的一样，而且他们不是作为一个阶级解放出来的，而是单独地解放出来的。其次，他们并没有越出等级制度的范围，而只是构成了一个新的等级，在新的环境中保存了他们过去的劳动方式，并且使它摆脱已经和他们所达到的发展阶段不相适应的桎梏，从而使它进一步发展。

相反地，对于无产者说来，他们自身的生存条件、劳动，以及当代社会的全部生存条件都是一种偶然的東西，它是单个的无产者无法加以控制的，而且也没有任何社会组织能使他们加以控制的。单个无产者的个性和强加于他的生存条件即劳动之间的矛盾，现在无产者自己已经意识到了，特别是因为他从早年起就成了牺牲品，因为他在本阶级的范围内没有机会获得使他转为另一个阶级的各种条件。

由此可见，逃亡农奴仅仅是力求自由地发展和巩固他们现有的生存条件，因而归根结底只是力求达到自由劳动；而无产者，为了保住自己的个性，就应当消灭他们至今所面临的生存条件，消灭这个同时也是整个旧社会生存的条件，即消灭劳动。因此，他们也就和国家这种形式（在这种形式下

组成社会的各个个人迄今都表现为某种整体)处于直接的对立中,他们应当推翻国家,使自己作为个性的个人确立下来。

——马克思恩格斯《德意志意识形态》

(1845—1846年)

《马克思恩格斯全集》第三卷84—87页

98

资产者对待自己制度的规章就象犹太人对待法律一样,他们在每一个别场合只要有可能就违反这些规章,但他们却要所有其他的人遵守它们。如果全体资产者都一下子违反资产阶级的规章,那么,他们就不成其为资产者了,——当然,这样的行为是他们所想不到的,并且也决不是以他们的意愿为转移的。淫乱的资产者违反婚姻制度,偷偷地与人私通;商人违反财产制度,用投机、倒闭等方式剥夺别人的财产;年青的资产者到了能独立时候就脱离自己的家庭而独立,实际上是为了自己而取消家庭。但是,婚姻、财产、家庭在理论上仍然是神圣不可侵犯的,因为他们构成资产阶级赖以建立自己的统治的实际基础,因为它们(它们是具有资产阶级形式的)是使资产者成其为资产者的条件,——这就像经常被违反的法律使信教的犹太人成其为信教的犹太人一样。资产阶级道德就是资产者对其存在条件的这种关系的普遍形式之一。

——马克思恩格斯《德意志意识形态》

(1845—1846年)

《马克思恩格斯全集》第三卷195—196页

99

康德只谈“善良意志”，哪怕这个善良意志毫无效果他也心安理得，他把这个善良意志的**实现**以及他与个人的需要和欲望之间的协调都推到**彼岸世界**。康德的这个善良意志完全符合于德国市民的软弱、受压迫和贫乏的情况，他们的小眼小孔的利益始终不能发展成为一个阶级的共同的民族的利益，因此他们经常遭到所有其他民族的资产阶级的剥削。

— 马克思恩格斯《德意志意识形态》

(1845—1846年)

《马克思恩格斯全集》第三卷211—212页

100

在康德那里，我们又发现了以现实的阶级利益为基础的法国自由主义在德国所采取的**特有形式**。不管是康德或德国市民（康德是他们的利益的粉饰者），都没有觉察到资产阶级的这些理论思想是以物质利益和由物质生产关系所决定的**意志**为基础的。因此，康德把这种理论的表达与它所表达的**利益割裂开来**，并把法国资产阶级意志的有物质动机的规定变为“**自由意志**”、自在和自为的意志、人类意志的**纯粹自我规定**，从而就把这种意志变成纯粹思想上的概念规定和道德假设。

— 马克思恩格斯《德意志意识形态》

(1845—1846年)

《马克思恩格斯全集》第三卷213页

101

这些无产者的不懈的宣传，他们每天彼此之间进行的讨论，都充分地证明：他们本身是多么不愿再做“旧人”以及他们是多么不愿人们再做“旧人”。……但他们非常清楚地知道：只有改变了环境，他们才会不再是“旧人”，因此他们一有机会就坚决地去改变这种环境。在革命活动中，在改造环境的同时也改变着自己。

——马克思恩格斯《德意志意识形态》

（1845—1846年）

《马克思恩格斯全集》第三卷234页

102

人们丝毫没有建立一个社会的意图，但他们的所作所为正是使社会发展起来，因为他们总是想作为孤独的人发展自身，因此他们也就只有在社会中并通过社会来获得他们自己的发展。不过，只有我们的桑乔这种类型的圣者才会想到把“人们”的发展与他们生活于其中的“社会”的发展分割开来，然后在这种幻想的基础上继续幻想下去。而且他忘记了他在圣布鲁诺启发下得出的命题，在这命题中他刚刚向人们提出了改变自身也就改变自己的社会这一道德要求，也就是说，他在这个命题中是把人们的发展和人们的社会的发

同起来的。

——马克思恩格斯《德意志意识形态》

（1845—1846年）

《马克思恩格斯全集》第三卷235页

103

如果目光短浅的资产者对共产主义者说，当你们消灭财产即消灭我作为资本家、地主、工厂主的存在以及你们作为工人的存在的时候，你们也就消灭我的以及你们的个性，当你们剥夺我剥削你们工人的可能性，剥夺我获取利润、利息或地租的可能性的时候，你们也就剥夺了我作为个人的存在的可能性；如果因此资产者对共产主义者说，当你们消灭我**作为资产者**的存在的时候，你们也就消灭我**作为个人**的存在；如果因此资产者把作为资产者的自身和作为个人的自身等同起来，那么，至少是不能否认资产者的直言无讳和厚颜无耻。在资产者看来，这确实是如此，只有当他是资产者时他才认为自己是个人。

——马克思恩格斯《德意志意识形态》

(1845—1846年)

《马克思恩格斯全集》第三卷252—253页

104

我们已经无数次地看到，乡下佬雅各的世界中一切都是**圣物**的中迷者。“然而有教养者与无教养者”之间“仍有差别”。从事于纯粹思想的有教养者在我们面前表现为par excellence(再好也没有的)对**圣物**“中迷的”人。这是实际形态的“自我牺牲者”。

“谁是自我牺牲者呢？当然(I)，完全的
(II)自我牺牲者大概(III)就是那个为了一

个，为了一个目的、一个意志、一个欲望而把其他一切牺牲掉的人……一个欲望执掌着他，为了这个欲望他牺牲了其余的欲望。难道这些自我牺牲者不**自私**吗？因为他们**只有一个统率的欲望**，所以他们所操心的也就是这一个的满足，因而也就对它照料得更加热心。他们的一切所作所为都是利己的，但这是**片面的、不开展的、局限的利己主义**；这就是中迷。”（第99页）

因而，在圣桑乔看来，他们**只有一个统率的欲望**；难道他们也应当为不是**他们的**而是**别人的**欲望操心，以便上升到全面的、开展的、非局限的利己主义，来适应“神圣的”利己主义这个**外来的**尺度呢？

这里，他又顺便举出了“吝啬者”和“追求享乐者”（大概，因为施蒂纳认为他追求的是“享乐”本身，是神圣的享乐，而不是各种各样的实在的享乐），以及“例如罗伯斯比尔、圣茹斯特等等”（第100页）来作自我牺牲的、中迷的利己主义者的范例。“某人根据一定的道德观点（就是我们这位圣者，“自我一致的利己主义者”根据他自己的、与自己最不一致的观点）大致这样来论断”：

“但是当我为了一个欲望而牺牲掉其他的欲望时，我并没有为了这个欲望就这样把**我**和使**我**成为**确实是我自己的那种因素**牺牲掉。”（第386页）

由于这样两句“不自我一致”的话，圣麦克斯被迫提出了一个“细微的”区别：尽管为了一个欲望也可以牺牲六个“例如”、七个“等等”的欲望而仍不失为“**确实是我自**

己”，但是愿上帝保佑不要牺牲九个或者九个以上的欲望。的确，无论罗伯斯比尔或圣茹斯特都不曾“确实是我自己”，正如无论前者或后者都不曾确实是“人”一样，然而他们确实是罗伯斯比尔和圣茹斯特，两个独一无二的人。

向“自我牺牲者”证明他们是利己主义者——这是爱尔维修和边沁已经充分使用过的旧把戏。圣桑乔“自己的”把戏就是把“通常理解的利己主义者”，资产者，变为非利己主义者。可是，爱尔维修和边沁是要向资产者先生们证明，他们目光短浅，实际上是危害着自己，而圣麦克斯“自己的”把戏却在于向他们证明，这些资产者不符合利己主义者的“理想”、“概念”、“本质”、“使命”等，并且不是作为自己的绝对否定来对待自己。这里，在他的头脑里出现的仍然是那个德国的小资产者。顺便指出，我们的圣者在第99页中是把“吝啬者”作为“自我牺牲的利己主义者”提出来的，相反，在第78页中他却把“贪得者”算在“通常理解的利己主义者”，“不纯洁、凡俗的人”里面。

对于这个第二类至此述及的利己主义者在第99页上下了这样一个定义：

“这些人（资产者）因此不是自我牺牲的，不是奋发的，不是理想的，不是一贯的，不是热情的人；这是通常理解的利己主义者，一心为己、枯燥无味、斤斤计较的自私自利者。”

既然“圣书”离开正题，那我们在“怪想”和“政治自由主义”各章中已经有机会看到，施蒂纳怎样主要地通过他对于现实的人和关系的完全无知才把化资产者为非利己主义

者的把戏玩成的。这种无知在这里也是他的支柱。

“凡人的顽固的头脑与这一点（即施蒂纳关于无私的臆想）是背道而驰的，然而在几千年的过程中，凡人至少已经被征服到这样的地步，即必须低下不屈的头颈并尊重更高于他的力量。”（第104页）通常理解的利己主义者“在行为中半像僧侣、半像凡人，他们即为上帝也为财神服务”（第105页）。

在第78页上我们读到：“上天的财神和地上的上帝二者都要求完全同样程度的自我舍弃”，在此，为财神而自我舍弃和为上帝而自我舍弃怎能作为“世俗的”和“僧侣的”自我舍弃而对立，是难以理解的。

在第106页上乡下佬雅各向自己问道：

“然而那些主张个人利益的人的利己主义为什么总是经常要顺应僧侣的或教书匠的也就是理想的利益呢？”

（在这里应该顺便“预示”，资产者在这里被描绘成个人利益的代表。）这是因为：

“他们自己感到他们个人太微不足道了——事实上也是这样，——致使他们不能奢望一切，不能完全伸展自己。关于这一点的无可置疑的证明就是：他们把自己分成永恒的和暂时的两个人，礼拜日操心的是那个永恒的人，平日操心的则是那个暂时的人。他们内心里存在着这个僧侣，因此他们不能

把他摆脱掉”。

这里疑虑包围了桑乔，他担心地问道：独自性和非通常理解的利己主义会不会“发生同样的事情呢”？

我们将看到，这个使他担心的问题的提出是不无根据的。在公鸡还没来得及叫第二遍以前，圣徒雅各（jacques le bonhomme）将会有三次“舍弃”自己。

他非常不愉快的发现，在历史上表现出来的两个方面，即个人的私人利益和所谓普遍利益，总是互相伴随着的。像通常一样，他发现这一事实是在错误的形式，神圣的形式下，从理想的利益、圣物、幻觉的角度去发现的。他问：普通的利己主义者，个人利益的代表怎么会同时受共同利益、教书匠的统治，而处于教阶制的权力之下呢？他对这个问题回答的大意是：市民等等“感到他们个人太微不足道”，在这一点上他所找到的“无可置疑的证明”就是他们的宗教信仰，就是他们把自己分为暂时的和永恒的人这件事；这也就是说，他先把普遍利益和个人利益的斗争变成斗争的幻相，变成宗教幻想中的简单反思，然后以他们的宗教来解释他们的宗教信仰。

至于理想进行统治是怎么一回事，请看前面论教阶制的那一节。

如果把桑乔的问题同那种浮夸的词藻译为普通话，那末它“应该这样说”：

个人利益总是违反个人的意志而发展为阶级利益，发展为共同利益，后者脱离单独的个人而获得的独立性，并在独立化过程中取得普遍利益的形式，作为普遍利益又与真正的个人发生矛盾而在这个矛盾中既然被确定为普遍利益，就可

以由意识想象成为理想的，甚至是宗教的、神圣的利益，这是怎么回事呢？在个人利益变为阶级利益而获得独立存在的这个过程中，个人的行为不可避免地受到物化，异化，同时又表现为不依赖于个人的、通过交往而形成的力量，从而个人的行为转化为社会关系，转化为某些力量，决定着和管制着个人，因此这些力量在观念中就成为“神圣的”力量，这是怎么回事呢？如果桑乔哪怕有一天懂得这样一事实，就是在一定的、当然不以意志为转移的生产方式内，总有某些异己的、不仅不以分散的个人而且也不以他们的总和为转移的实际力量统治着人们，——只要他领会到这一点，那么至于把这一事实作为宗教去想象，还是在那个把统治者自己的力量都归结为观念的利己主义者的想象中被歪曲为无在他之上统治着他，他就可以比较无所谓地对待了。那么一般说来，桑乔就会从思辩的王国中降临到现实的王国中来，就会从人们设想什么回到人们实际是什么，从他们想象什么回到他们怎样行动并在一定的条件下必须行动的问题上来。他也就把他觉得是思维的产物的东西理解为生活的产物。那时他就不会走到与他相称的那种荒诞粗鄙的地步——用人们对于个人利益和普遍利益的分裂也以宗教形式去想象以及用自己是这样的或那样的觉得（这只是用另一词代替“想象”），作为对这种分裂的说明。

——马克思恩格斯《德意志意识形态》

（1845—1846年）

《马克思恩格斯全集》第三卷270—274页

105

但是，即使根据桑乔从中体会个人利益和普遍利益的矛

盾的那种荒诞粗鄙的德国小资产阶级的形式，他也应当看到，个人总是并且也不可能不是从自己本身出发的，因此桑乔指出的两个方面就是个人发展的两个方面，这两个方面同样是个人的生活经验条件所产生的，它们不过是人们的同一种个人发展的表现，所以他们仅仅在表面上是对立的。至于由发展的特殊条件和分工所决定的这个个人的地位如何，他比较多地代表矛盾的这一面或那一面，是更象利己主义者还是更象自我牺牲者，那是完全次要的问题，这个问题也只有在一一定的历史时代内对一定的个人提出，才可能具有任何一点意义。否则这种问题的提出只能导致在道德上虚伪骗人的江湖话。……

对我们这位圣者来说，共产主义简直是不能理解的，因为共产主义者既不拿利己主义来反对自我牺牲，也不拿自我牺牲来反对利己主义，理论上既不是从那情感的形式，也不是从那夸张的思想形式去领会这个对立，而是在于揭示这个对立的物质根源，随着物质根源的消失，这种对立自然而然也就消灭。共产主义者根本不进行任何道德说教，施蒂纳却大量地进行道德的说教。共产主义者不向人们提出道德上的要求，例如你们应该彼此互爱呀，不要做利己主义者呀等等；相反，他们清楚地知道，无论利己主义还是自我牺牲，都是一定条件下个人自我实现的一种必要形式。……那些有时间从事历史研究的为数不多的共产主义理论家，他们突出的地方正在于：只有他们才发现了“共同利益”在历史上任何时候都是由作为“私人”的个人造成的。他们知道，这种对立只是表面的，因为这种对立的一面即所谓“普遍的”一面总是不断地由另一面即私人利益的一面产生的，它

决不是做为一种具有独立历史的独立力量而与私人利益相对抗，所以这种对立在实践中总是产生了消灭，消灭了又产生。因此，我们在这儿见到的不是黑格尔式的对立面的“否定统一”，而是过去的由物质决定的个人生存方式由物质所决定的消灭，随着这种生存方式的消灭，这种对立连同它的统一也同时跟着消灭。

——马克思恩格斯《德意志意识形态》

(1845—1846年)

《马克思恩格斯全集》第三卷274—276页

106

基督教之所以要使我们摆脱肉体的和“作为动力的欲望”的统治，只是因为它把我们的肉体、我们的欲望看作某种与我们相异的东西，它之所以想要消除自然对我们的制约，只是因为它认为我们自己的自然不属于我们。既然事实上我自己不是自然，既然我的自然欲望，整个我的自然机体不属于我自己（基督教的学说就是如此），那么自然的任何制约，不管这种制约是我自己的自然机体所引起的还是所谓外界自然所造成的，都会使我觉得是一种外来的制约，使我觉得是枷锁，使我觉得是对我的强暴，是**和精神的自律相异的他律**。施蒂纳不加思考地接受了这种基督教的辩证法，然后又把它用来对待我们的精神。不过，基督教一直未能使我们摆脱欲望的控制，纵使从圣麦克斯偷偷地塞进基督教的那种狭隘的小市民的意义上去理解这种欲望的控制。基督教只限于空洞的、实际上毫无实效的道德说教。施蒂纳把道德说教看作实在的行动，并且用进一步的绝对命令加以补充说：“诚

然，我们应当掌握精神，但精神不应当掌握我们”，因此，用黑格尔的话说，“只要进一步去考察”他的全部自我一致的利己主义都可以归结为即可笑又堂皇可观的道德哲学。

欲望是否成为固定，就是说他是否取得对我们的无上权力（不过这并不排斥进一步的发展），这决定于物质情况、“丑恶的”世俗生活条件是否许可正常地满足这种欲望，另一方面，是否许可发展全部的欲望。而这最后一点又决定于我们的生活条件是否容许全面的活动因而使我们一切天赋得到充分的发挥。思想是否要变成固定的，也决定于现实关系的组成以及这些关系所给予每个人发展的可能性，就如德国哲学家，这些qui nous font pitier〔使我们感到可怜的〕“社会牺牲品”的固定观念就同德国的条件有不可分的联系。此外，施蒂纳所说的欲望的控制是使他荣获至圣头衔的一句空话。我们还是回到贪得者这个“动人的例子”，我们读到，

“贪得者不是所有者，而是奴隶，如果他不同时秉承他的主人的意志作事，凭他自己，他就什么也不能做。”（第400页）

任何人如果不同时为了自己的某种需要和为了这种需要的器官而做事，他就什么也不能做，这对施蒂纳来说，就意味着这需要和它的器官就成为他的主人，正如以前他曾把满足需要的手段（参看“政治自由主义”和“共产主义”两节）作为自己的主人一样。施蒂纳若不是同时为了胃而吃饭，是不可能吃饭的，如果世俗生活关系妨碍他满足自己的胃，那么他的胃就成为他的主人，吃饭的欲望就成为固定的欲望，

而吃饭的想法就成为固定观念，这一切又给他提供了一个例子来证明世俗生活条件对他的欲望和观念固定化所发生的影响。因此，桑乔反对欲望和思想的固定化的“暴动”，可说是关于自我控制的无力的道德说教，并再一次证明他不过是赋予小资产者的最庸俗的念头以思想上夸张的说法。

——马克思恩格斯《德意志意识形态》

(1845—1846年)

《马克思恩格斯全集》第三卷285—287页

107

如果这个人的生活条件是他只能牺牲其他一切特性而单方面地发展某一特性，如果生活条件只提供给他发展这一种特性的材料和时间，那么这个人就不能超出单方面的、畸形的发展。任何道德说教在这里都不能有所帮助。并且这个受到特别培植的特性发展的方式如何，又是一方面决定于为他的发展所提供的材料，另一方面决定于其他特性必被压抑的程度和性质。

——马克思恩格斯《德意志意识形态》

(1845—1846年)

《马克思恩格斯全集》第三卷295—298页

108

“通常理解的利己主义者”并不象施里加那样驯服，而是已经在上面提出了各种反对意见，并对我们的圣者发出如下的责难：在现实世界里，我所关心的——这一点我知道

得很清楚，rien pour la gloire〔这丝毫也不自夸〕——只是我的利益，别无他想。除此以外，使我感到满意的是再想一想天堂的利益和自己的长生不死。难道我应该只为了在我看来是一文不值的那种自我一致的利己主义的意识而牺牲这种利己主义的想法吗？哲学家们对我说：这是不合人情的。这和我有什么相干呢？难道我不是一个人吗？我做了一切，而且正因为我做一切，难道这一切不都是合人情的吗？难道我还要烦劳“别人”把我的行为“如何归类”吗？桑乔，你固然也是一位哲学家，但却是一位破了产的哲学家，由于你的哲学，你不能指望得到货币信贷，由于你的破产，你也不能指望得到思想信贷。你对我说，我没有独自地对待宗教。因而你对我所说的一切和其他哲学家所说的一样，但是只不过这一切在你这里照例是没有任何意义的，因为你把他们所谓合人情的“叫作独自的”，“自有的”。你是否还能谈一谈除你自己的独自性之外的一种其他的独自性并把这个独自的态度又变成普遍的态度呢？如果你愿意，我也要我的办法来批判地对待宗教。首先，一旦宗教要成为我的Commerce〔商务工作〕中的障碍，我就毫不迟疑地把它抛弃；其次，如果我算得有宗教虔诚的话，对我做的生意也有好处（正象如果我的无产者至少在天堂里吃到我现在这里所吃的糕饼的话，对他也有好处一样）最后，我把天堂变成我的财产。天堂是une propriété agoutée à la propriété〔锦上添花的财产〕，虽然孟德斯鸠（和你相比他是一个具有完全不同气质的人）曾经要我相信天堂是une terreur ajoutée à la terreur〔火上加油的恐吓〕。任何人对天堂的态度都不象我对它的态度那样，正由于我对天堂所采取的这种唯一的态度，天堂才是

唯一的对象、唯一的天堂。结果你所批判的至多是你自己的关于我的天堂的观念，而不是我的天堂。关于长生不死就不用说了！你在这里真是可笑之至。你为了向哲学家们讨好，硬说我放弃了我的利己主义，因为我让它永世长存，因为只要自然规律和思维规律想强迫我的生存接受那种不是由我本身所产生的并且对我说来是最不愉快的规定即死亡，我就把这些规律说成是微不足道的、毫无意义的东西。你把长生不死叫作“讨厌的安定”——好象我不能长久过“漂泊”生活似的，只要在人间或天堂生意兴隆而我又能靠其他东西（你的那部“圣书”除外）发财致富，我就能过那种生活。还有什么东西能比那违反我的意志，终止我的活动，使我没入一般、自然、类——以至圣物中去的死亡“更安定”呢？还要谈什么国家、法律、警察！这些东西也许在某个“我”看来是异己的力量，我知道它们都是我自有的力量。但是——资产者这一次仁慈地点点头，然后又转过身去，背向着我们这位圣者，——如果你高兴的话，你尽管再吵吵嚷嚷地去反对宗教、天堂、上帝等等吧！我却知道你总是把我所感到兴趣的一切东西——私有财产、价值、价格、货币、买卖看作是“自有的东西”。

我们刚才已经看到人与人之间是如何各不相同。但是每一个人在自身中也是不相同的。因此，圣桑乔作为自己的一种特性的占有者对自身进行反思，也就是说把自己看作是并且确定为具有一种规定性的“我”时，他就能把其他特性的对象和这些其他特性本身确定为异物、圣物。他也能顺序地这样处理他自己的一切特性。例如：对他的肉体说来是对象的东西，对他的精神说来就是圣物；或者，对他的休息的需要说

来是对象的东西，对他的活动的要求说来就是**圣物**。他就是靠这套把戏在上面把一切所为和所不为都变成自我舍弃。可是，他的**我**并不是**现实的我**，而只是以上所引的那些等式中的**我**，即在形式逻辑中，判断学说中作为不具真实姓名的Cagus(某甲)的那个**我**。

“另一个例子”，即把世界神圣化的一个最一般的例子，就是把实际的冲突（即个人和实际生活条件之间的冲突）变成思想的冲突（即这些个人和个人自己产生的或自己塞进自己头脑中去的那些观念之间的冲突）。这套戏法也是非常简单的。正象圣桑乔以前曾把个人的思想变成某种独立存在的东西的情形一样，他在这里又使现实冲突在思想上的反映离开了这些冲突本身并使这种思想上的反映成为独立存在的东西。个人所遇到的现实矛盾变成了个人和自己的观念的矛盾，或者——象圣桑乔说得更直截了当一些的那样——变成了个人和观念本身的矛盾，即和**圣物**的矛盾。这样一来，他就狡猾地把现实的冲突，即他在思想上的反映的原型，变成这个思想上的假象的结果了。于是他得出了一个结论：问题不在于实际消除实际的冲突，而仅在于**抛弃关于这种冲突的观念**。他以一位道貌岸然的道德家的姿态号召人们抛弃这种观念。

——马克思、恩格斯《德意志意识形态》

（1845—1846年）

《马克思恩格斯全集》第三卷322、324页

109

……作为**确定的人**，现实的人，你就有**规定**，就有使

命，就有任务，至于你是否意识到这一点，那都是无所谓的。这个任务是由于你的需要及其与现存的世界的联系而产生的。

——马克思、恩格斯《德意志意识形态》

(1845—1846年)

《马克思恩格斯全集》第三卷329页

110

工人们在自己的共产主义的宣传中说，任何人的职责、使命、任务就是全面地发展自己的一切能力，其中也包括思维的能力，而圣桑乔却认为这里只有对一个异物的职责，只有实现“圣物”的职责。桑乔为了使人们摆脱这一切，他的办法是维护因分工而成为破坏了自己的全面性并被归属于一种片面的职责的个人，使这种个人不至于发生因听别人说出别的职责而自己也想成为另一种人的那种要求。在桑乔这里一种职责、一种使命的形式被现实的东西，正是对至今实际上因分工而产生的职责的否定，即对唯一实际存在的职责的否定，因此，也就是一般地对职责的否定。个人的全面发展，只有到了外部世界对个人才能地实际发展所引起的推动作用为个人本身所驾驭的时候，才不再是理想、职责等等，这也正是共产主义者所向往的。

在利己主义者的逻辑中关于职责的全部废话最后还有一个职责就是使圣物能够进入事物本身，使我们甚至根本用不着去接触事物而就有能力消灭事物。例如，这个人或那个人承认劳动、经商等等是自己的职责，于是他们就变成了神圣的劳动、神圣的经商，也就是变成了圣物。真正的利己主义者不

承认它们是自己的职责，于是他就使神圣的劳动和神圣的经商消失了。这样一来，它们仍然是它们现在的样子。而他却始终是他过去的样子。他没有想到研究一下这样一个问题：劳动、经商等等这些个人的生存方式，由于它们的现实内容和发展进程是否并不一定引起他所当作独立存在物而加以反对的那些思想上的观念，用他的话来说，也就是他所加以神圣化的那些观念。

——马克思、恩格斯《德意志意识形态》

(1845—1846年)

《马克思恩格斯全集》第三卷330页

111

至于你们作为具有独自性的人没有摆脱掉的东西，这就是“你们的选择和你们的意愿”，就象前面例子中谈到的奴隶没有摆脱挨打一样。多么荒唐的义释！就这样，独自性在这里被归结为这样一个假想：圣桑乔把他所没有“摆脱”掉的一切东西，例如当他没钱时的挨饿，都自愿地接受下来留在自己身边。先不说许多事情，例如方言土语、癫痫病、痔疮、贫穷、独脚以及分工强加在他身上的研究哲理等等，他是否“接受”这些东西，决不取决于他，然而即使我们暂时接受他的前提，如果他要进行选择，他也说是必须在他的生活范围里面、在绝不由他的独自性所造成的一定的事物中间去进行选择的。例如作为一个爱尔兰的农民，他只能选择：或者吃马铃薯或者饿死，而在这种选择中，他并不永远是自由的。

——马克思、恩格斯《德意志意识形态》

(1845—1846年)

《马克思恩格斯全集》第三卷555页

112

顺便指出，德国哲学是从意识开始，因此，就不得不以道德哲学告终，于是各色英雄好汉都在道德哲学中为了真正的道德而各显神通。费尔巴哈为了人而爱人，圣布鲁诺爱人，“因为人值得”爱（“维干德”第173页），而圣桑乔爱“每一个人”，他是用利己主义的意识去爱的，因为他高兴这样做（“圣书”第387页）。

——马克思、恩格斯《德意志意识形态》

（1845—1846年）

《马克思恩格斯全集》第三卷424页

113

第395页：“在我看来，你只不过是一种食品，正如你把我当作食品并加以利用一样。我们彼此之间，只有一种关系，即相互有利、相互有用、相互有益的关系。”

第416页：“在我看来，任何人也不是一个值得尊重的人，甚至连我的亲人也是如此；任何人都只有和别的东西一样〔1〕，只是我所关心的或不关心的对象，有意思或没有意思的对象，有用或者无用的主体。”

功利关系本来是联盟中个人与个人之间唯一的^①关系，可是一下子又改成互相“吞食”。当然，联盟里的“完善的基督教徒”也吃圣餐，只不过不是大家都在一起吃，而是相互

吞食。

这种被边沁令人讨厌地大肆渲染的相互剥削的理论，早在我们这一世纪的初期，就可以认为是上一世纪的一个已经过去的阶段，关于这一点。黑格尔在“现象学”中作了证明，请参看其中的“启蒙和迷信的斗争”这一章，那里功利论被说明是启蒙的最终结果。把所有各式各样的人类的相互关系都归结为唯一的功利关系，看起来是很愚蠢的。这种看起来是形而上学的抽象之所以产生，是因为在现代资产阶级社会中，一切关系实际上仅仅服从一种抽象的金钱盘剥关系。在第一次和第二次英国革命时期，即在资产阶级取得政权的最初的两次斗争中，在霍布斯和洛克那里出现了这种理论。当然，这种理论早已作为心照不宣的前提出现在经济学家的著作中了。政治经济学是这种功利论的真正科学，它在重农学派那里获得了自己的真正的内容，因为重农学派最先把政治经济学变成一个体系。我们看到，爱尔维修和霍尔巴赫已经把这种学说理想化了，这种做法是和法国资产阶级在革命前的反封建的作用完全一致的。在霍尔巴赫那里，个人在相互交往中的一切活动，例如谈话、爱情等等都被描写成功利关系和利用关系。由此可见，这里所假定的现实关系就是谈话、爱情，即个人的一定特性的一定的活动。而这两种关系在这里却没有它们所特有的意义，它们成了代替它们的三种关系即以功利关系和利用关系的表现。这种义同词异的解释只有在下述情况下才不再是毫无意义的和任意的，即那两种关系对个人来说不是由于两种关系本身而具有意义，不是作为本身的活动而具有意义，而是作为伪装而具有意义，不过不是作为“利用”范畴的伪装，而是作为叫作功利的关系的一种现

实的第三种目的和关系的伪装而具有意义的。

字面上的伪装，只有当它是现实的伪装的自觉或不自觉的表现时，才有意义。在这种情况下，功利关系具有十分明确的意义，即我是通过我使别人受到损失的办法来为我自己取得利益（*exploitation de l'homme par l'homme* [人剥削人]）。其次，在这种情况下，我从某种关系中取得的利益总是和这种关系相异的，正像我们在上面谈到能力时所看到的那样，人们对每种能力所要求的是与它相异的产物，这是一种由社会各种关系所决定的关系，而它恰巧就是功利关系。所有这一切的确就是资产者那里的情况。对资产者来说，只有一种关系——剥削关系——才具有独立自在的意义，对资产者来说，其他一切关系都只有在他能够把这些关系归结到这种唯一的关系到去时才有意义，甚至在他发现了有不能直接从属于剥削关系的系时，他最少也要在自己的想象中使这些关系从属于剥削关系。这种利益的物质表现就是金钱，它代表一切事物，人们和社会关系的价值。但是，不难一眼看出，“利用”范畴是从我和别人发生的现实的交往关系中抽象出来的，而完全不是从反思或仅仅从一种意志中抽象出来的；其次也不难看出，通过纯思辨的方法，这些关系反过来被用来冒充这个从那些关系本身中抽象出来的范畴的现实性。黑格尔就完全是用同样的方法和同样的根据把一切关系都描述成客观精神的关系。由此可见，霍尔巴赫的理论是关于当时法国的新兴资产阶级的有正当历史根据的哲学幻想，当时资产阶级的剥削欲望还可以被描写成个人在已经摆脱旧的封建羁绊的交往条件下获得充分发展的欲望。但是，在18世纪，资产阶级所理解的解放，即竞争，

就是给个人开辟比较自由的发展的新活动场所的唯一可能的方式。在理论上宣布符合于这种资产阶级实践的意识、相互剥削的意识是一切个人之间普遍的相互关系，——这也是一个大胆的公开的进步，这是一种启蒙，它揭示了披在封建剥削上面的政治、宗法、宗教和闲逸的外衣的世俗意义，这些外衣符合于当时的剥削形式，而君主专制的理论家们特别把它系统化了。

如果桑乔在他的“圣书”里所说的同爱尔维修和霍尔巴赫在上一个世纪所说的完全一样，那末这是可笑的不符合时代的東西。但是我们已经看到，他用自夸的、自我一致的利己主义来代替积极活动的资产阶级利己主义。他的唯一的功绩（而这是违背他的意志的，他自己不知道的）在于：他表达了那些想变成真正资产者的现代德国小资产者的期望。十分自然，同这些市民在实际行动中的鼠目寸光和懦弱无能相称的是市民哲学家当中的“唯一者”的那种哗众取宠、夸夸其谈、欺世盗名的言论；同这些市民的现实关系完全相称的是这样的情况：这些市民不想了解自己的这位理论空谈家，而这位空谈家也根本不了解市民；他们彼此之间意见不一致，于是这位空谈家不得不鼓吹自我一致的利己主义。现在桑乔可能懂得他的“联盟”是用一条什么样的脐带和关税同盟联系起来的。

——马克思、恩格斯《德意志意识形态》

（1845—1846年）

《马克思恩格斯全集》第三卷478—481页

114

……我们第一次在边沁的学说里看到，一切现存的关系

都完全从属于功利关系，而这种功利关系被无条件地推崇为其他一切关系的唯一的内容；边沁认为，在法国革命和大工业发展以后，资产阶级已经不是一个特殊的阶级，而已成为这样一个阶级，即他的生存条件就是整个社会的生存条件。

当构成法国人的功利论的全部内容的那些感伤的道德的义释全部用尽之后，要想进一步发展这种理论，只有回答如何才能对个人和各种关系加以利用、剥削的问题。其实在政治经济学里已经对此问题作出了答案，所以只有把政治经济学内容包括到这种理论中去，才能向前迈进一步。边沁迈了这一步。但是在政治经济学里已经提出了一种思想：主要的剥削关系是不以个人意志为转移，是由整个生产决定的，单独的个人都面临着这些关系。所以对功利论来说，除了个人对这些主要社会关系所采取的态度，除了单独的个人对现存世界的私人剥削以外，再没有其他任何供思辩的对象了。关于这一点，边沁和他的学派发表了冗长的道德的议论。因此，功利论对现存世界的全部批判也具有局限性。他局限于资产阶级的条件，因此他所能批判的仅仅是那些从以往的时代遗留下来的，阻碍资产阶级发展的关系。因此，虽然功利论也发现一切现存关系和经济关系之间的联系，但只是有限度的。

功利论一开始就带有公益论的性质，但是只有在开始研究经济关系，特别是研究分工的交换的时候，它才在这方面有充实的内容。在分工的情况下，单个人的私人活动变成了公益的活动；边沁的公益归根到底就是一般地表现在竞争中的公益。由于考察了地租、利润、工资等等的经济关系，各阶级的一定的剥削关系也就得到了考察，因为剥削方式是取决于剥削者的生活状况的。在这以前，功利论能够以一定的社会

事实为依据；但在进一步谈论剥削方式时，它只能采用空洞的说教。

经济学内容逐渐使功利论变成了替现存事物的单纯的辩护，变成了这样的说教：在目前条件下，人们彼此之间的现有的关系是最有益的、最有公益的关系。在所有现代经济学家的学说里，功利论都具有这种性质。

——马克思、恩格斯《德意志意识形态》

(1845—1846年)

《马克思恩格斯全集》第三卷483—484页

115

在欧洲，宣传享乐的哲学同昔勒尼学派一样古老。在古代，这种哲学的创始者是希腊人，在近代是法国人，而他们成为创始者的根据也是相同的，因为他们的气质和他们的社会特别容易使他们追求享乐。享乐哲学一直只是享有享乐特权的**社会知名人士**的巧妙说法。至于他们享乐的方式和内容始终是由社会的整个制度决定的，而且要受社会的一切矛盾的影响，则已经不用说了；一旦享乐哲学开始妄图具有普遍意义并且宣布自己是整个社会的人生观，它就变成了**空话**。在这些情况下，它下降为道德说教，下降为对现存社会的诡辩的粉饰，或者变成自己的对立面，把**强制的禁欲主义**宣布为享乐。

在近代，享乐哲学是随同封建主义崩溃以及封建地主贵族变成君主专制时期贪图享乐和挥金如土的**宫廷贵族**而产生的。在宫廷贵族那里，享乐哲学还保持着那种反映在回忆录、诗歌、小说等等中的直接的素朴的人生观的形式。只有在革命资产阶级的某些著作家那里，它才成为真正的哲学。

这些著作家一方面按他们所受的教育和生活方式来说是同各种宫廷贵族有关系的，另一方面，他们又赞同从资产阶级的较一般的存在条件中产生出来的较一般的资产阶级思想方法。因此，这种哲学得到两个阶级的承认，尽管这种承认是从完全不同的观点出发的。在贵族那里，这些话特别适用于最高等级及其生活条件，而资产阶级却把这些话普遍化了，并且把他们不加区别的应用于每一个人，于是资产阶级使享乐理论脱离了个人的生活条件，从而把他变成一种肤浅的虚伪的道德学说。当贵族在后来的发展进程中被推翻，而资产阶级同自己的对立面——无产阶级——发生冲突的时候，贵族变成了伪善的信教者；而资产阶级却道貌岸然，在自己的理论上严格要求，或者陷入上面所提到的假仁假义中；虽然贵族在实践中根本没有放弃享乐，而资产阶级甚至使享乐采取了正式的经济形式——**穷奢极侈**的形式。

每一个时代的个人的享乐同阶级关系以及产生这些关系的，这些个人所处的生产条件和交往条件的联系，迄今为止还和人们的现实生活的内容脱离的并且和这种内容相矛盾的享乐形式的局限性，任何一种享乐哲学同呈现于它之前的现实的享乐形式的联系，这种不加区别地面向一切个人的哲学的虚伪性——所有这一切当然都只有在可能对现存制度的生产条件和交往条件进行批判的时候，也就是在资产阶级和无产阶级之间的对立产生了共产主义观点和社会主义观点的时候，才能被揭露。这就对任何一种道德，无论是禁欲主义道德或者享乐道德，宣判死刑。

——马克思恩格斯《德意志意识形态》

(1845—1846年)

《马克思恩格斯全集》第三卷488—490页

我们在这里简单的重复一下，“使命、职责、任务、理想”或者是

(1) 关于物质所决定的某一被压迫阶级的革命任务的观念；或者是

(2) 对于通过分工而分到各种不同行业中去的那些个人的活动方式的简单的唯心的解释或相应的有意识的表达；或者是

(3) 对个人、阶级、民族随时都必须通过某种完全确定的活动去巩固自己地位的这种必要性的有意识的表达；或者是

(4) 以观念形式表现在法律、道德等等中的统治阶级的存在条件（受以前的生产发展所限制的条件），统治阶级的思想家或多或少有意识地从理论上把他们变成某种独立自在的东西，在统治阶级的个人意识中把他们设想为使命等等；统治阶级为了反对被压迫阶级的个人，把它们提出来作为生活准则，一则是作为对自己统治的粉饰或意识，一则是作为这种统治的道德手段。这里像通常一样，关于这些思想家应当指出，他们必然会把事物本末倒置，他们认为自己的思想是一切社会关系的创造力和目的，其实他们的思想只是这些社会关系的表现和征兆。

——马克思、恩格斯《德意志意识形态》

(1845—1846年)

《马克思恩格斯全集》第三卷491—492页

桑乔所理解的问题归根到底还是极端荒谬的。他以为，到现在为止人们总是先给自己制定人的概念，然后取得自由，而自由的程度取决于实现这个概念时的需要；人们取得的自由的程度每次都由他们关于人类理想的相应观念来决定；同时在每个个人身上必然会保存着和这种理想不符合的某种残余因而这种残余作为“非人的东西”还没有得到解放，或者说只有*malgré eux*〔违反他们的意志〕才得到解放。

当然，实际上，事情是这样的：人们每次都不是在他们关于人的理想所决定和所允许的范围之内，而是在现有的生产力所决定和所允许的范围之内取得的自由的。但是，作为过去取得的一切自由的基础的是有限的生产力，受这种生产力所制约的、不能满足整个社会的生产，使得人们的发展只能具有这样的形式：一些人靠另一些人来满足自己的需要，因而一些人（少数）得到了发展的垄断权，而另一些人（多数）经常地为满足最迫切的需要而进行斗争，因而暂时（即在新的革命的生产力产生以前）失去了任何发展的可能性。由此可见，到现在为止，社会一直是在对立的范围内发展的，在古代是自由民和奴隶之间的对立，在中世纪是贵族和农奴之间的对立，近代是无产阶级和资产阶级之间的对立。这一方面可以解释被统治阶级用以满足自己需要的那种不正常的“非人的”方式，另一方面可以解释交往的发展范围的狭小以及因之造成的整个统治阶级的发展范围的狭小，由此可见，这种发展的局限性不仅在于一个阶级被排斥于发展之

外，而且还在于把这个阶级排斥于发展之外的另一阶级在智力方面也有局限性；所以“非人的东西”也同样是统治阶级命运中所注定的。

——马克思、恩格斯《德意志意识形态》

(1845—1846年)

《马克思恩格斯全集》第三卷506—507页

118

在任何情况下，个人总是“从自己出发的”，但由于从他们彼此不需要发生任何联系这个意义上来说他们不是唯一的，由于他们的需要即他们的本性，以及他们求得满足的方式，把他们联系起来（两性关系、交换、分工），所以他们必然要发生相互关系。但由于他们相互间不是作为纯粹的对象，而是作为处在生产力和需要的一定发展阶段上的个人而发生交往的，同时由于这种交往又决定着生产和需要，所以正是个人相互间的这种私人的个人的关系，他们作为个人的相互关系，创立了——并且每天都在重新创立着——现存的关系。他们是以他们曾是的样子而互相交往的，他们是如他们曾是的样子而“从自己”出发的，至于他们曾有什么样子的“人生观”，则是无所谓的。这种“人生观”——即使是被哲学家所曲解的——当然总是由他们的现实生活决定的。显然，由此可以得出结论：一个人的发展取决于和他直接或间接进行交往的其他一切人的发展；彼此发生关系的个人的世代代是相互联系的，后代的肉体的存在是由他们的前代决定的，后代继承着前代积累起来的生产力和交往形式，这就决定了他们这一代的相互关系。总之，我们可以看到，发展

不断地进行着，单个人的历史决不能脱离他以前的或同时代的个人的历史，而是由这种历史决定的。

个人关系向他的对立面即向纯粹的物的关系的转变，个人自己对个性和偶然性的区分，这正如我们已经指出的，是一个历史过程，它在发展的不同阶段上具有不同的，日益尖锐的和普遍的形式。在现代，物的关系对个人的统治、偶然性对个性的压抑，已具有最尖锐最普遍的形式，这样就给现有的个人提出了十分明确的任务。这种情况向他们提出了这样的任务：确立个人对偶然性和关系的统治，以之代替关系和偶然性对个人的统治。这种情况并没有象桑乔所想象的那样要求“戮戮自身”（没有桑乔的忠告每个人一直也是这样做的），而是严正地要求摆脱一种十分明确的发展方式。这个由现代关系提出的任务和按共产主义原则组织社会的任务是一致的。

我们在前面已经指出，要消灭关系对个人的独立化、个性对偶然性的屈从、个人的私人关系对共同的阶级关系的屈从等等，归根到底都要取决于分工的消灭。我们也曾指出，只有交往和生产力已经发展到这样普遍的程度，以致私有制和分工变成了他们的桎梏的时候，分工才会消灭。我们还曾指出，私有制只有在个人得到全面发展的条件下才能消灭，因为现存的交往形式和生产力是全面的，所以只有全面发展个人才可能占有它们，即才可能使它们变成自己的自由的生活活动。我们也曾指出，现代的个人必须去消灭私有制，因为生产力和交往形式已经发展到这样的程度，以致它们在私有制的统治下竟成了破坏力量，同时还因为阶级对立达到了极点。最后，我们曾指出，私有制和分工的消灭同时也就是个人在现代生产力和世界交往所建立的基础上的联合。

在共产主义社会中，即在个人的独创的和自由的发展不再是一句空话的唯一的的社会中，这种发展正是取决于个人间的联系，而这种个人间的联系则表现在下列三个方面，即经济前提，一切人的自由发展的必要的团结一致以及在现有生产力基础上的个人的共同活动方式。因此，这里谈的是一定历史发展阶段上的个人，而决不是任何偶然的个人，至于不可避免的共产主义革命就更不用说了，因为它本身就是个人自由发展的共同条件。当然，个人关于个人间的相互关系的意识也将完全是另外一回事，因此，它既不会是“爱的原则”或 *dévouement*〔自我牺牲精神〕，也不会是利己主义。

——马克思、恩格斯《德意志意识形态》

(1845—1846年)

《马克思恩格斯全集》第三卷514—516页

119

一切划时代的体系的真正的内容都是由于产生这些体系的那个时期的需要而形成起来的。所有这些体系都是以本国过去的整个发展为基础的，是以级阶关系的历史形式及其政治的、道德的、哲学的以及其他的后果为基础的。

——马克思、恩格斯《德意志意识形态》

(1845—1846年)

《马克思恩格斯全集》第三卷544页

120

德国人以极其自满的情绪把这个虚无缥缈的王国、“人的本质”的王国同其他民族对立起来，宣布这个王国是全世

算历史的完成和目的；他们在一切领域都把自己的幻想看成是他们对其他民族的活动所下的最后判决，因为他们到处都只能是观察者和监视者，所以他们认为自己的使命是对全世界进行审判，断言整个历史过程在德国达到了自己的最终目的。我们已经不止一次地指出，这种傲慢的和无限的民族妄自尊大是同极卑贱的、商人的和小手工业者的活动相符合的。如果民族的狭隘性一般是令人厌恶的，那末在德国，这种狭隘性就更加令人作呕，因为在这里它同认为德国人超越民族狭隘性和一切现实利益之上的幻想结合在一起，反对那些公开承认自己的民族狭隘性和承认以现实利益为基础的民族。不过，在各国人民那里，现在只有资产者及其著作家中间才可以看到民族保守性。

——马克思、恩格斯《德意志意识形态》

(1845—1846年)

《马克思恩格斯全集》第三卷555页

一八四六年

121

资产阶级的力量全部取决于金钱，所以我要取得政权就只有使金钱成为人在立法上的行为能力的唯一标准。他们一定得把历代的一切封建特权和政治垄断权合成一个金钱的大特权和大垄断权。资产阶级的政治统治之所以具有自由主义的外貌，原因就在于此。资产阶级消灭了国内各个现存等级之间一切旧的差别，取消了一切依靠专横而取得的特权和豁免权。他们不得不把选举原则当做统治的基础，也就是说在原则上承认平等；他们不得不解除君主制度下书报检查对报刊的束缚；他们为了摆脱在国内形成独立王国的特殊的法官阶层的束缚，不得不实行陪审制。就这一切而言，资产者真是真正的民主主义者。但是资产阶级实行这一切改良，只是为了用金钱的特权代替已往的一切个人特权和世袭特权。这样，他们通过选举权和被选举权的财产资格的限制，使选举原则成为本阶级独有的财产。平等原则又由于被限制为仅仅在“法律上的平等”而一笔勾销了，法律上的平等就是在富人和穷人不平等的前提下的平等，即限制在目前主要的不平等的范围内的平等，简括地说，就是简直把不平等叫做平等。这样，出版自由就仅仅是资产阶级的特权，因为出版需要钱，需要购买出版物的人，而购买出版物的人也得要钱。陪审制也是资产阶级的特权，因为他们采取了适当的措施，

只选“有身分的人”做陪审员。

——恩格斯《德国状况》

(1846年2月20日)

《马克思恩格斯全集》第二卷647—648页

122

在党内，必须支持一切使党前进的因素，但不能陷入无聊的、伦理性的辩论。

——马克思、恩格斯《布鲁塞尔共产主义
通讯委员会给古·阿·克特根的信》

(1846年6月15日)

《马克思恩格斯全集》第四卷25页

一八四七年

123

人们按照自己的物质生产的发展建立相应的社会关系，正是这些人又按照自己的社会关系创造了相应的原理、观念和范畴，

所以，这些观念、范畴也同他们所表现的关系一样，不是永恒的。他们是历史的暂时的产物。

——马克思《哲学的贫困》

(1847年下半年)

《马克思恩格斯全集》第四卷144页

124

……每个人都追求幸福。个人的幸福和大家的幸福是不可分割的，等等。

——恩格斯《共产主义信条草案》

(1847年6月9日)

《马克思恩格斯全集》第四十二卷374页

125

……除了下面最后一句话而外，上述所有责难没有一句是针对共产主义者的：

“共产主义者……妄自尊大，嘲笑一切可以成为诚实人

联合的基础的东西”。

海因岑先生这里大概是指的下面这件事了，共产主义者曾讥笑他的道德高尚的言论，嘲笑这些神圣高超的思想、高尚、正义、道德等等，而海因岑先生却认为这些是任何社会的基础，这个责难我们接受。尽管这位**诚实人**——海因岑先生感到道德上的义愤，共产主义者还是要继续嘲笑这些**永恒的真理**。而且共产主义者认定，这些永恒真理无论如何都不是基础，相反地，是它们自身形成时代所处的那个社会的产物。

——恩格斯《共产主义者和卡尔·海因岑》

(1847年9月26日和10月3日)

《马克思恩格斯全集》第四卷309页

126

一切发展，不管其内容如何，都可以看作一系列不同的发展阶段，它们以一个**否定**另一个的方式彼此联系着。比方说，人民在自己的发展中从君主专制过渡到君主立宪，就是**否定**自己从前的政治存在。任何领域的发展不可能不否定自己从前的存在形式。而用道德的语言来讲，**否定就是背弃**。

背弃！批评化的庸人可以丝毫不懂这个词的含义而用这一词来辱骂任何一种发展；他可以郑重其事地把自己本能上的发育不全完全相反地说成是道德上的十全十美。例如各国人民的宗教幻想把无罪的时代、黄金时代列在**史前时期**(当时还根本没有任何历史发展，因此也没有任何否定、任何背弃)，从而辱骂了整个**历史**。又如在轰轰烈烈的革命时代，在强烈的、激情地否定和背弃时代，例如十八世纪，出现了正直而善良的大丈夫，出现了以停滞状态的**田园生活**来同历史

的颓废相对抗的素有教养、作风正派的**盖斯纳**之类的色鬼。但是为了嘉奖这些田园诗人（他们也是一些批评化的道德家和道德化的批评家），应当说，他们在评定牧人和山羊两者在道德方面谁数第一时所表现的那种犹豫不决的态度是诚恳的。

——马克思《道德化的批评和批评化的道德》

（1847年10月底）

《马克思恩格斯全集》第四卷329页

127

坚实的“人的理智”以为宣布自己是**君主制的反对者**，就是对它做了解释。但是对这个正常理智来说，最困难的似乎应当是说明：人的理智和人的道德品格的反对者来自何处，他又怎样把自己那种惊人顽强的寿命延长了好几百年加以说明。这是再简单没有了！没有人的理智和人的道德品格，这几百年也过来了。换句话说，数百年的理性和道德同君主制相适应而不是同它相矛盾。我们这个时代的“人的理智”所不能了解的正是以往数百年的这种理性和这种道德。它不了解它们，可是却看不起它们。它从历史的领域逃到道德的领域，所以，它在这里也可以把自己的道德愤怒的重炮全部放射出来。

——马克思《道德化的批评和批评化的道德》

（1847年10月底）

《马克思恩格斯全集》第四卷338页

128

基督教的社会原则认为压迫者对待被压迫者的各种卑鄙

龌龊的行为，不是对生就的罪恶和其他罪恶的公正惩罚就是无限英明的上帝对人们赎罪的考验。

基督教的社会原则颂扬怯懦、自卑、自甘屈辱、顺从驯服，总之，颂扬愚民的各种特点，但对不希望把自己当愚民看待的无产阶级说来，勇敢、自尊、自豪感和独立感比面包还要重要。

基督教的社会原则带有狡猾和假仁假义的烙印，而无产阶级却是革命的。

——马克思《“莱茵观察家”的共产主义》

(1847年9月6日)

《马克思恩格斯全集》第四卷218页

129

在各文明国家，民主主义的必然结果就是无产阶级的政治统治，而无产阶级的政治统治是实行一切共产主义措施的首要前提。因此在民主主义还未实现以前，共产主义者和民主主义者就要并肩战斗，民主主义者的利益也就是共产主义者的利益。

——恩格斯《共产主义者和卡尔·海因岑》

(1847年9月26日和10月3日)

《马克思恩格斯全集》第四卷306页

130

第二十一个问题：共产主义制度对家庭将产生什么影响？

答：两性间的关系将成为仅仅和当事人有关而社会勿

需干涉的私事。这一点之所以能实现，是由于废除私有制和社会负责教育儿童的结果，因此，由私有制所产生的现代婚姻的两种基础，即妻子依赖丈夫、孩子依赖父母，也会消灭。这也是对道貌岸然的市侩关于共产主义公妻制的悲鸣的回答。公妻制完全是资产阶级社会特有的现象，现在的卖淫就是这种公妻制的充分表现。卖淫是以私有制为基础的，它将随着私有制的消失而消失。因此，共产主义组织并不实行公妻制，正好相反，它要消灭公妻制。

——恩格斯《共产主义原理》

(1847年10月底——11月)

《马克思恩格斯全集》第四卷371页

131

凡是资产阶级已经取得统治的地方，它就把所有封建的、宗法的和纯朴的关系系统破坏了。它无情地斩断了那些使人依附于“天然的尊长”的形形色色的封建羁绊，它使人和人之间除了赤裸裸的利害关系即冷酷无情的“现金交易”之外，再也找不到任何别的联系了。它把高尚激昂的宗教虔诚、义侠的血性、庸人的温情，一概淹没在利己主义打算的冷水之中。它把人的个人尊严变成了交换价值，它把无数特许的和自力挣得的自由都用一种没有良心的贸易自由来代替了。总而言之，它用公开的、无耻的、直接的、冷酷的剥削代替了由宗教幻想和政治幻想掩盖着的剥削。

资产阶级抹去了一切素被尊崇景仰的职业的庄严光彩。它使医生、律师、牧师、诗人和学者变成了受它雇用的仆役。

资产阶级撕破了笼罩在家庭关系上面的温情脉脉的纱幕，把这种关系变成了单纯的金钱关系。

——马克思、恩格斯《共产党宣言》

(1847年12月—1848年1月)

《马克思恩格斯全集》第四卷468—469页

132

但是，你们共产党人是要实行公妻制的啊，——整个资产阶级异口同声的向我们这样叫喊。

资产阶级原来是把自己的妻子仅仅当作一种生产工具看待的。他们听说生产工具将要公共使用，自然就不能不联想到妇女也会遭遇到同样的命运。

他们连想也想不到，问题正在于要消灭妇女被当作简单生产工具看待的这种地位。

其实，我们的资产者装出道貌岸然的样子，对于共产党人要实行莫须有的正式的公妻制表示惊骇，那是再可笑也没有了。公妻制无须共产党人来实行，因为它差不多是一向就有的。

我们的资产者不以他们的无产者的妻子儿女受他们支配为满足，正式的娼妓就不必说了，他们还以互相诱奸妻子为其特别的享乐呢。

资产阶级的婚姻实际上是公妻制。所以至多也只能这样责备共产党人，说什么他们想用正式的、公开的公妻制来代替伪善地掩蔽着的公妻制。可是，只要现代的生产关系一消灭，那未从这种关系中产生出来的公妻制，即正式的和非正式的娼妓制，自然就会随之而消灭。

——马克思、恩格斯《共产党宣言》

(1847年12月—1848年1月)

《马克思恩格斯全集》第四卷486—487页

133

其次，有人责备共产党人，说什么他们要废除祖国，废除民族。

工人没有祖国。决不能剥夺他们原来没有的东西。既然无产阶级首先必须取得政治统治，上升为民族的阶级，确立为民族，所以它本身暂时还是民族的，不过这完全不是资产阶级所理解的那个意思。

随着资产阶级的的发展，随着贸易自由和世界市场的确立，随着工业生产以及与之相适应的生活条件的一致化。各国人民之间的民族孤立性和对立性日益消逝下去。

无产阶级的统治将更加快它们的消逝。联合的努力，至少是各文明国家的联合的努力，是无产阶级获得解放的首要条件之一。

人对人的剥削一消灭，民族对民族的剥削就会随之而消灭。

民族内部的阶级对抗一消失，民族之间的敌对关系就会随之消失。

——马克思、恩格斯《共产党宣言》

(1847年12月—1848年1月)

《马克思—恩格斯集》第四卷487—488页

134

人们的观念、观点、概念，简短些说，人们的意识，是

随着人们的生活条件、人们的社会关系和人们的社会存在的改变而改变的，——这一点难道需要什么特别的深奥思想才能了解吗？

思想的历史，岂不是证明，精神生产是随着物质生产的改造而改造的吗？任何一个时代的统治思想都不过是统治阶级的思想。

人们说，思想能够促使整个社会革命化，其实人们这样说只不过是说明了这样一个事实：在旧社会内部已经形成了新社会的因素，旧思想的解体与旧生活条件的解体是同时进行的。

当古代世界走向灭亡的时候，古代的各种宗教就被基督教击败了。当18世纪基督教思想在启蒙思想的打击下陷于灭亡的时候，封建社会曾经同当时革命的资产阶级进行你死我活的斗争。信仰自由和宗教自由的思想，不过表明自由竞争在知识领域里占统治地位罢了。

“然而”，有人会说，——“宗教的、道德的、哲学的、政治的和法的等等观念，当然在历史发展过程中是改变过的了。但是，宗教、道德、哲学、政治和法本身，在这种不断的改变的过程中却是始终保存着的。

“此外，还存在着一些永恒的真理，如自由、正义等等，这些真理是社会发展的一切阶段所共有的。但是，共产主义却要废除永恒的真理，它废除宗教、道德，而不是把它们革新；可见，共产主义是同过去的全部历史发展进程背道而驰的。”

这种责难究竟有什么意思呢？至今所有一切社会的历史都是在阶级对立中演进的，而这种对立在各个不同的时代又

是各不相同的。

但是，不管这种对立具有什么样的形式，社会上的这一部分人对另一部分人的剥削却是过去一切世纪所共有的事实。所以，毫不奇怪，各个时代的社会意识，尽管形形色色、千差万别，总是在一定的共同的形态中演进的，也就是在那些只有随着阶级对立的彻底消逝才会完全消逝的意识形态中演进的。

共产主义革命就是要最坚决地打破过去传下来的所有制关系；所以，毫不奇怪，他在自己的发展进程中要最坚决地打破过去传下来的各种观念。

——马克思，恩格斯《共产党宣言》

(1847年12月—1848年1月)

《马克思恩格斯全集》第四卷488—489页

135

代替那存在着各种阶级以及阶级对立的资产阶级旧社会的，将是一个以各个人自由发展为一切人自由发展的条件的联合体。

——马克思恩格斯《共产党宣言》

(1847年12月—1848年1月)

《马克思恩格斯全集》第四卷491页

一八四八年

136

先生们，不要用自由这个抽象字眼来欺骗自己吧！这是谁的自由呢？这不是每个人在对待别人的关系上的自由。这是资本榨取工人最后脂膏的自由。

当这种自由不过是自由竞争基础上的必然产物时，怎么还能把自由竞争奉为自由的观念呢？

——马克思《关于自由贸易的演说》。

(1848年1月9日)

《马克思恩格斯全集》第四卷457页

137

大多数人有足够的权利嘲笑那些犯了时代错误，不断重复博爱 (fraternité) 词句的可怜的空想家和伪善者。因为这里的问题正是要抛掉这种词句以及由这个词句的模棱两可的含意所产生的幻想。

——马克思《六月革命》

(1848年6月28日)

《马克思恩格斯全集》第五卷156页

138

屈韦特尔先生真勇敢！毫无疑问，失职的个别情况是

有的，但是整个说来，官员们是光荣地尽了自己的职责的。

事实上，波兹南的官员们绝大多数都尽了自己的“职责”，即“对就职誓言尽了职责”，对整个旧普鲁士的官僚制度尽了职责，对这个职责所带来的私人利益尽了职责。他们在尽自己的职责时根本不择手段，只要能在波兹南消灭3月19日的后果就行。正因为这样，屈韦特尔先生，您的“职责”就在于撤换所有这些官员！

屈韦特尔先生所谈的是由革命以前的法律规定下来的那种职责，而现在所谈的完全是另一种职责，即每次革命后出现的那种职责，它的任务在于正确了解已经改变的情况并促其发展。要求官员们改变陈旧的官僚主义的立场而转到新的立宪的立场上来，要求他们也象新任大臣一样站到革命的立场上来，照屈韦特尔先生的说法，这就是贬低这个值得尊敬的阶层！

——恩格斯《7月4日的妥协会议》

（1848年7月9日）

《马克思恩格斯全集》第五卷225—226页

139

这些农民是善良的、好客的、愉快的人，他们对外来的人很殷勤，很关切，虽然他们操着令人讨厌的patois〔方言〕，但他们毕竟是非常真实的彬彬有礼的法国人。虽然他们对于他们的父亲们从贵族和牧师手中夺过来的一小块土地有着非常强烈的私有感，但是他们还保存着某些宗法式的美德，那些离大路很远的村子里的农民尤其是这样。

然而农民总归是农民，农民的生活条件时时刻刻影响着

农民。尽管法国农民具有个人美德，尽管他们的生活条件比莱茵河东部的农民好些，但是他们还是和德国农民一样，他们在文明世界中还是野蛮人。

——恩格斯《从巴黎到伯尔尼》

(1848年10月底——11月)

《马克思恩格斯全集》第五卷559—560页

140

良心是由人的知识和全部生活方式来决定的。

共和党人的良心不同于保皇党人的良心，有产者的良心不同于无产者的良心，有思想的人的良心不同于没有思想的人的良心。一个除了资格以外没有别的本事的陪审员，他的良心也是受资格限制的。

特权者的“良心”也就是特权化了的良心。

——马克思《对哥特沙克及其同志们的审判》

(1848年12月21日和22日)

《马克思恩格斯全集》第六卷152页

一八四九年

141

有两种勇敢：卓越的勇敢和智慧贫乏的勇敢，后者从自己的官职中，从它在斗争时可以使用特权武器等等这种意识中吸取力量。

——《泽特》

（1849年2月17日）

《马克思恩格斯全集》第六卷359页

一八五〇年

142

既然金融贵族颁布法律，指挥国家行政，支配全部有组织的社会权力机关，而且借助于自己的统治地位和报刊来操纵社会舆论，所以在一切地方，上至宫廷，下至低级的咖啡馆到处都是一样卖淫，一样无耻欺诈，一样贪图不靠生产而靠巧骗他人财产来发财致富。正是在社会的上层，不健康的和不道德的欲望以毫无节制的、甚至每一步都和资产阶级法律抵触的形式表现出来，投机得来的财富自然要寻求这种形式的满足，在这种形式下享乐变成淫荡，金钱、污秽和鲜血就汇为一流。金融贵族，不论就其发财致富的方式来说，或就其享乐的性质来说，都不过是流氓无产阶级在资产阶级社会上层的再生罢了。

——恩格斯《革命的两年》

（1850年春）

《马克思恩格斯全集》第四十四卷45—46页

143

在历史上各个时期中，绝大多数的人民都不过是以各种不同的形式充当了一小撮特权者发财致富的工具。但是所有过去的时代，实行这种吸血的制度，都是以各种各样的道德、宗教和政治的谬论来加以粉饰的，牧师、哲学家、律师

和国家活动家总是向人民说，为了个人幸福他们必定要忍饥挨饿，因为这是上帝的意旨。而现在却完全相反，自由贸易论者蛮横地说：“你们工人是奴隶，并将永远做奴隶，因为只有你们当奴隶，我们才能增加自己的财富和幸福，因为你们不做奴隶，我们这个国家的统治阶级就不能继续统治。”于是，压迫的秘密现在终于大白于天下；现在幸亏有自由贸易论者，人民才终于能够清楚地了解自己的地位；现在问题终于直接了当地提出来了：**有我无你，有你无我！**

——恩格斯《10小时工作制问题》

(1850年2月中旬)

《马克思恩格斯全集》第七卷269—270页

144

在这个地方，也就是在运动的第一个先驱者这里，我们已经可以发现中世纪一切带着宗教色彩的起义以及近代任何无产阶级运动初期都具有的那种禁欲主义。这种严格的禁欲主义的风纪，这种摒弃一切人生的享乐的要求，一方面是要面对着统治阶级树立起斯巴达式严格平等原则，另一方面又是一个必经的阶段，如果不经过这个阶段，社会的最下层是决不能发动起来的。社会的最下层要发展自己的革命毅力，要明确自己和社会其他一切阶层对立的地位，要集结成一个阶级，必须从何下手呢？必须把自己还可以和现存社会制度妥协调和的一切完全抛弃，必须把那种使他们备受压迫的生活有时尚堪忍耐的些微享乐，甚至最残酷的压迫也不能剥夺掉的些微享乐，完全抛弃掉。这种平民的和无产阶级的禁欲主义，无论就它的狂热形式或它的内容来看，都与市民阶级的、路德派的

道德以及英国清教徒（和独立派以及更激进的诸教派有别）所传布的市民阶级禁欲主义大不相同；市民阶级禁欲主义的全部奥秘不过是市民阶级的节俭而已。显而易见，这种平民无产阶级的禁欲主义随着下述两种情况的发生而丧失其革命的性质，一方面是随着近代生产力的发展，消费资料无止境地增产，因而使斯巴达式的平等成为多余之事，另一方面是随着无产阶级在社会上的地位日益革命化。因而也就是无产阶级本身日益革命化。因此这种平民无产阶级的禁欲主义就逐渐从群众中销声匿迹；就是在那些坚持此种禁欲主义的宗教徒众那里，也是或者直接流为市民阶级的吝啬，或者流为一种自鸣清廉的美德，然而实际上仍然不过是一种小市民的、行会手艺匠式的省吃俭用而已。无产阶级大众既然几乎没有什么东西可以拿来抛弃的，所以禁抑之说也就没有什么必要向他们宣传了。

——恩格斯《德国农民战争》

（1850年夏）

《马克思恩格斯全集》第七卷421页

一八五三年

145

资本主义联合会靠完全无视人的生命来无止境地增加财富！——这就是对“盎格鲁——撒克逊人的个性胜利”的注释！

——马克思《关于凯里》

(1852年—1853年)

《马克思恩格斯全集》第四十四卷203页

146

从纯粹的人的感情上来说，亲眼看到这无数勤劳的宗法制的和平的社会组织崩溃、瓦解、被投入苦海，亲眼看到他们的成员既丧失自己古的老形式的文明又丧失祖传的谋生手段，是会感到悲伤的，但是我们不应该忘记，这些田园风味的农村公社不管初看起来怎样无害于人，却始终是东方专制制度的牢固基础，它们使人的头脑局限在极小的范围内，成为迷信的驯服工具，成为传统规则的奴隶，表现不出任何伟大和任何历史首创精神。

——马克思《不列颠在印度的统治》

(1853年6月10日)

《马克思恩格斯全集》第九卷148页

147

人们已经不止一次的注意到，不列颠公众的道德感有时

容易冲动，而且每隔六七年，他们的德性就由于想同坏事大干一场而变得难以抑制。现在，这种道德心和爱国心冲动的对象是贫穷的马车夫。据说，他们对西蒂的无人保护的太太们和大腹便便的商贾们勒索应该结束了，车费应该从一英里1先令降低到6辨士。6辨士道德已经风靡一时。以菲茨罗伊先生为代表的内阁，制定了一个对付马车夫的残酷法律，这项法律规定了他们对公众应尽的义务，同时把他们的车费、他们的“马车”、他们的马和他们的道德都置于议会的立法控制之下。看来这是要强迫把马车夫变成不列颠高尚道德的标本。现在的一代人至少要造就一批品德高尚、舍己为群的公民，否则就活不下去，为此就选中了马车夫。

——马克思《政府在财政问题上的失败—马车夫—俄国问题》

(1853年7月29日)

——《马克思恩格斯全集》第九卷252—255页

148

看一看英国的公众怎样时而对工厂巨头、时而对煤矿主、时而对贩卖假麻醉药的小商人、时而又对代替了已经吃不开的拦路大盗的铁路主的道德，总之就是对资本家的道德表示愤慨，是很有意思的事情。如果从整个阶级来说，资本显然有它自己的、如同根据raison d'état(国家利益)而制定的最高法律那样的道德，至于普通的道德，那仅仅适用于穷人而已。

——马克思《政治动态—欧洲缺粮》

(1853年9月13日)

《马克思恩格斯全集》第九卷344页

关于我的‘勇敢’的事，我没有什么话可说。令我惊讶的是，那时我在巴登发现，勇敢是一种不值得一谈的最普通的品质，仅仅一种单纯的勇敢并不比单纯的善良意志有价值。因此，常有这样的事，每个单独的人是英雄和勇士，而整整的一营却象一个人一样，逃之夭夭。

——马克思《高尚意识的骑士》

(1853年11月21日—28日左右)

《马克思恩格斯全集》第九卷551—552页

一八五五年

150

在十九世纪英国贵族说：信奉上帝的话，由我们来说，
执行上帝意志的事，让人民去做。

——马克思《反教会运动—海德公园的示威》

（1855年6月25日）

《马克思恩格斯全集》第十一卷364页

一八五六年

151

在我们这个时代，每一种事物好像都包含有自己的反面。我们看到，机器具有减少人类劳动和使劳动更有成效的神奇力量，然而却引起了饥饿和过度的疲劳。新发现的财富的源泉，由于某种奇怪的、不可思议的魔力而变成贫困的根源。技术的胜利，似乎是以道德的败坏为代价换来的。随着人类愈益控制自然，个人却似乎愈益成为别人的奴隶或自身的卑鄙行为的奴隶。甚至科学的纯洁光辉仿佛也只能在愚昧无知的黑暗背景上闪耀。我们的一切发现和进步，似乎结果是使物质力量具有理智生命，而人的生命则化为愚钝的物质力量。现代工业、科学与现代贫困、衰退之间的这种对抗，我们时代的生产力与社会关系之间的这种对抗，是显而易见的、不可避免的和无庸争辩的事实。有些党派可能为此痛哭流涕，另一些党派可能为了要摆脱现代冲突而希望抛开现代技术，还有一些党派可能以为工业上如此巨大的进步要以政治上同样巨大的倒退来补充。可是我们不会认错那个经常在这一切矛盾中出现的狡猾的精灵。我们知道，要使社会的新生力量很好地发挥作用，就只能由新生的人来掌握它们，而这些新生的人就是工人。工人也同机器本身一样，是现代的产物。在那些使资产阶级、贵族和可怜倒退预言家惊慌失措的现象当中，我们认出了我们的好朋友、好人儿罗

宾，这个会迅速刨土的老田鼠、光荣的工兵——革命。

——马克思《在“人民报”创刊纪念会上的演说》

(1850年4月14日)

《马克思恩格斯全集》第十二卷4页

152

只要我们一为空间所分隔，我就立即明白，时间之于我的爱情正如阳光雨露之于植物——使其滋长。我对你的爱情，只要你远离我身边，就会显出它的本来面目，象巨人一样的面目。在这爱情上集中了我的所有精力和全部感情。我又一次感到自己是一个真正的人，因为我感到了一种强烈的热情。现代的教养和教育带给我们的复杂性以及使我们对一切主客观印象都不相信的怀疑主义，只能使我们变得渺小、孱弱、罗嗦和优柔寡断。然而爱情，不是对费尔巴哈的“人”的爱，不是对摩莱肖特的“物质的交换”的爱，不是对无产阶级的爱，而是对亲爱的即对你的爱，使一个人成为真正意义上的人。

.....

诚然，世间有许多女人，而且有些非常美丽。但是哪里还能找到一副容颜，它的每一个线条，甚至每一处皱纹，能引起我的生命中的最强烈而美好的回忆？甚至我的无限的悲痛，我的无可挽回的损失，我都能从你的可爱的容颜中看出，而当我遍吻你那亲爱的面庞的时候，我也就能克制这种悲痛。“在她的拥抱中埋葬，因她的亲吻而复活”，这正是你的拥抱和亲吻。我既不需要婆罗门和毕达哥拉斯的转生学

露)也不需要基督教的复活学说。

——马克思致燕妮·马克思①

(1858年6月21日)

《马克思恩格斯全集》第二十九卷515、516页

一八五七年

153

一切产品和活动转化为交换价值，既要以生产中人的（历史的）一切固定的依赖关系的解体为前提，又要以生产者互相间的全面的依赖为前提。每个人的生产，依赖于其他一切人的生产；同样，他的产品转化为他本人的生活资料，也要依赖于其他一切人的消费。价格古已有之，交换也一样；但是，价格越来越由生产费用决定，交换渗入一切生产关系，这些只有在资产阶级社会里，自由竞争的社会里，才得到充分发展，并且发展得越来越充分。亚当·斯密按照真正的十八世纪的方式列为史前时期的东西，先于历史的东西，倒是历史的产物。

这种互相依赖，表现在不断交换的必要性上和作为全面媒介的交换价值上。经济学家是这样来表述这一点的：每个人追求自己的私人利益，而且仅仅是自己的私人利益；这样，也就不知不觉地为一切人的私人利益服务，为普遍利益服务。关键并不在于，当每个人在追求自己私人利益的时候，也就达到私人利益的总体即普遍利益。从这种抽象的说法反而可以得出结论：每个人都妨碍别人利益的实现，这种一切人反对一切人的战争所造成的结果，不是普遍的肯定，而是普遍的否定。关键倒在于：私人利益本身已经是社会所决定的利益，而且只有在社会所创造的条件下并使用社会所提供的手段，才能达到，也就是说，私人利益是与这些条件和

手段的再生产相联系的。这是私人利益；但它的内容以及实现的形式和手段则是由不以任何人为转移的社会条件决定的。

——马克思《政治经济学批判》

(1857年10月—1858年5月)

《马克思恩格斯全集》第四十六卷(上)102—103页

154

全面发展的个人——他们的社会关系作为他们自己的共同的关系，也是服从于他们自己的共同的控制的——不是自然的产物，而是历史的产物。要使这种个性成为可能，能力的发展就要达到一定的程度和全面性，这正是以建立在交换价值基础上的生产为前提的，这种生产才在产生个人同自己同别人的普遍异化的同时，也产生出个人关系和个人能力的普遍性和全面性。在发展的早期阶段，单个人显得比较全面，那正是因为他还没有造成自己丰富的关系，并且还没有使这种关系作为独立于他自身之外的社会权力和社会关系同他自己相对立。留恋那种原始的丰富，是可笑的，相信必须停留在那种完全空虚之中，也是可笑的。资产阶级的观点从来没有超出同这种浪漫主义观点的对立，因此这种浪漫主义观点将作为合理的对立面伴随资产阶级观点一同升入天堂。

——马克思《政治经济学批判》

(1857年10月—1858年5月)

《马克思恩格斯全集》第四十六卷(上)108—109页

155

因此，货币不仅是致富欲望的一个对象，而且是致富欲

望的**唯一**对象。这种欲望实质上就是万恶的**求金欲**。致富欲望本身是一种特殊形式的欲望，也就是说，它不同于追求特殊财富的欲望，例如追求服装、武器、首飾、女人、美酒等等的欲望，它只是在一般财富即财富本身个体化为一种特殊物品的时候，也就是说，只有在货币表现在它的第三种规定上的时候，才可能发生。因此，货币不仅是致富欲望的对象，同时也是致富欲望的源泉。贪欲在没有货币的情况下也是可能的，致富欲望本身是一定的社会发展的产物，而不是与**产品物**相对立的**自然产物**。因此，古代人抱怨货币是万恶之源。一般形式的享受欲以及吝啬，是货币欲的两种特殊形式。抽象的享受欲要求有一个包含一切享受可能性的对象。货币在它作为**财富的物质代表**的规定上，使抽象的享受欲得到实现；货币在它单纯是一般形式的财富并同作为财富的特殊实体的商品相对立时，使吝啬得到实现。为了把货币本身保存下来，必须吝啬而牺牲掉对于特殊需要对象的一切关系，放弃这一切关系，以便满足货币欲本身的需要。货币欲或致富欲望必然导致古代共同体的瓦解。由此产生了对立物。货币本身就是**共同体**，它不能容忍任何其他共同体凌驾于它之上。但是，这要以交换价值的充分发展，从而以相应的社会组织的充分发展为前提。

——马克思《政治经济学批判》

(1857年10月—1858年5月)

《马克思恩格斯全集》第四十六卷(上) 171—172页

156

十七世纪的一位著作家就是这样写的。我们看到，随着

金银被看作财富的物质代表和财富的一般形式，金银的积累怎样的得到了真正的刺激。货币崇拜产生禁欲主义，节欲，自我牺牲——节俭和吝啬，蔑视世俗的、一时的、短暂的享受，追求永恒的财宝。因此，英国的清教和荷兰的新教都离不开搞钱。

——马克思《政治经济学批判》

(1857年10月—1858年5月)

《马克思恩格斯全集》第四十六卷(上)183页

157

其次，既然个人之间以及他们的商品之间的这种自然差别，是使这些个人结合在一起的动因，是使他们作为交换者发生他们被规定为和被证明为平等的人的那种社会关系的动因，那么除了平等的规定以外，还要加上自由的规定。尽管个人A需要个人B的商品，但他并不是用暴力去占有这个商品，反过来也一样，相反地他们互相承认对方是所有者，是把自己的意志渗透到商品中去的人。因此，在这里第一次出现了人的法律因素以及其中包含的自由的因素。谁都不用暴力占有他人的财产。每个人都是自愿地出让财产。

但还不仅如此，只是在个人B用商品b为个人A的需要服务的时候，并且只是由于这一原因，个人A才用商品a为个人B的需要服务。反过来也一样。每个人为另一个人服务，目的是为自己服务，每一个人都把另一个人当作自己的手段互相利用。这两种情况在两个个人的意识中是这样出现的：

(1) 每个人只有作为另一个人的手段才能达到自己的目的；(2) 每个人只有作为自我目的(自为的存在)才能成

为另一个人的手段（为他的存在），（3）每个人是手段同时又是目的，而且只有成为手段才能达到自己的目的，只有把自己当作自我目的才能成为手段，也就是说，这个人只有为自己而存在才把自己变成为那个人而存在，而那个人只有为自己而存在才能把自己变成为这个人而存在，——这种相互关联是一个必然的事实，它作为交换的自然条件是交换的前提，但是，这种相互关联本身，对交换主体双方的任何一方来说，都是他们毫不关心的，只有就这种相互关联把他的利益当作排斥他人的利益，不顾他人的利益而加以满足这一点来说，才和他有利害关系。

换句话说，表现为全部行为的动因的共同利益，虽然被双方承认为事实，但是这种共同的利益本身不是动因，他可以说只是在自身反映的特殊利益背后，在同另一个人的个别利益相对立的个别利益背后得到实现的。就最后这一点来说，个人至多还能有这样一种安慰感，他的同别人利益相对立的个别利益的满足，正好就是被扬弃的对立面即一般社会利益的实现。从交换行为本身出发，个人，每一个人，都自身反映为排他的并占支配地位的（具有决定作用的）交换主体。因而这就确立了个人的完全自由，自愿的交易，任何一方都不使用暴力，把自己当作手段，或者说当作提供服务的人，只不过是当作使自己成为自我目的、使自己占支配地位和主宰地位的手段，最后，是自私利益，并没有更高的东西要去实现，另一个人也被承认并被理解为同样是实现其自私利益的人，因此双方都知道，共同利益恰恰只存在于双方，多方以及存在于各方的独立之中，共同利益就是自私利益的交换。一般利益就是各种自私利益的一般性。

因此，如果说经济形式，交换，确立了主体之间的全面平等，那么内容，即促使人们去进行交换的个人材料和物质材料，则确立了自由。可见，平等和自由不仅在以交换价值为基础的交流中受到尊重，而且交换价值的交换是一切平等和自由的生产的、现实的基础。作为纯粹观念，平等和自由仅仅是交换价值的交换的一种理想化的表现；作为在法律的、政治的社会的关系上发展了的东西，平等和自由不过是另一次方的这种基础而已。而这种情况也已为历史所证实。这种意义上的平等和自由恰好是古代的自由和平等的反面。古代的自由和平等恰恰不是以发展了的交换价值为基础，相反地是由于交换价值的发展而毁灭。而现代意义上的平等和自由所要求的生产关系，在古代世界还没有实现，在中世纪也没有实现。古代世界的基础是直接的强制劳动；当时，共同体就建立在这种强制劳动的现成基础上，作为中世纪的基础的劳动，本身是一种特权，是尚处在孤立分散状态的劳动，而不是生产一般交换价值的劳动。〔资本主义社会里的〕劳动既不是强制劳动，也不是中世纪那种要听命于作为最高机构的共同组织（同业公会）的劳动。

交换者之间的关系以交换的动因来看，也就是从经济过程之外的自然动因来看，也要以某种强制为基础，这种说法虽然是正确的，但是，这种关系，从一方面来看，本身只是表示另一个人对我的需要本身毫无关系，对我的自然个性毫无关系，也就是表示他同我平等和他有自由，但是他的自由同样也是我的自由的前提，另一方面，就我受到我的需要的决定和强制来说，对我施行强制的，不是异己的东西，只是作为需要和欲望的总体的我自己的自然（或者说，处在普遍

的反思形式上的我的利益)。但使我能强制另一个人，驱使他进入交换制度的，也正是这一方面。

——马克思《政治经济学批判》

(1857年10月—1858年5月)

《马克思恩格斯全集》第四十六卷(上)195—198页

158

同样，由于工人以货币形式，以一般财富形式得到了等价物，他在这个交换中就是作为平等者与资本家相对立，象任何其他交换者一样，至少从外表上看是如此。事实上这种平等已经被破坏了，因为这种表面上的简单交换是以如下事实为前提的：工人与资本家发生关系时是工人，是处在与交换价值不同的独特形式中的使用价值，是同作为价值的价值相对立的使用价值；也就是说，除了交换关系——在这种交换关系中，使用价值的性质，商品的特殊使用价值本身，是无关紧要的——之外，工人已经处在某种另外的在经济上具有不同规定的关系中。

但是，这种平等的外表却作为工人的幻想存在着，而且在对方也一定程度上存在着，从而根本改变了工人的关系，使之不同于其他社会生产方式中的劳动者。但是根本的东西，就是交换的目的对于工人来说是满足自己的需要。他交换来的东西是直接的必需品，而不是交换价值本身。他得到的虽然是货币，但只是作为铸币来用，即只是自行扬弃的，转瞬即逝的媒介。因而，他交换来的不是交换价值，不是财富，而是生活资料，是维持他的生命力的物品，是满足他的身体的、社会的等等需要的物品。这是以生活资料形式出现

的，以物化劳动形式出现的，用工人的劳动的生产费用来计量的—定的等价物。

工人让出的是对自己劳动的支配权。另一方面，这也是事实，铸币即使在简单流通范围内也会成为货币，因而，只要工人在交换中得到铸币，他就可以把这些铸币积蓄起来等等，把它们从流通中抽出，把它们不是作为转瞬即逝的交换手段，而是作为财富的一般形式固定下来，从而把铸币转化为货币。从这方面可以说，工人在和资本交换时的目的物——也就是他交换的产物——不是生活资料，而是财富，不是某种特殊的使用价值，而是交换价值本身。从这一点来说，就象财富只能表现为等价交换基础上的简单流通的产物那样，工人只能把交换价值变成他自己的产物，也就是说，工人要为了财富的形式而牺牲物质的欲望，即通过禁欲、节约、紧缩自己的消费，做到从流通中取出的财物少于他提供给流通的财物。这就是通过流通本身唯一可能产生的致富形式。

此外，禁欲还会在更积极的、不是简单流通所产生的形式上表现出来，工人可以更多地放弃休息，放弃他作为工人的生活之外的一切生活，并且尽可能只是作为工人出现；这样就可以更经常地更新交换行为，或在数量上扩大这种行为，也就是说，靠勤劳。由此可见，在今天的社会里，勤劳、特别是节约、禁欲的要求，不是向资本家提出的，而是向工人提出的，而且恰恰是由资本家提出的。现代社会恰好提出了极其离奇的要求，应该实行禁欲的，不是以致富为交换目的的人，倒是以生活资料为交换目的的人。有一种幻想，以为资本家实际上是“节欲”的，似乎正因为这样他们

才成为资本家，——这是一种在资本主义以前的时期亦有意义的要求和想法，那时资本正从封建等等的关系中发展起来，——这种幻想已被一切有健全判断能力的现代经济学家所抛弃。他们认为，工人应当节约，并且围绕储蓄银行等等吵吵嚷嚷。

——马克思《政治经济学批判》

(1857年10月—1858年6月)

《马克思恩格斯全集》第四十六卷(上) 242—244页

159

资本的原始形成，完全不象人们所想象的那样，似乎是**资本积累了生活资料、劳动工具和原料**，一句话，**积累了同土地相分离的、而且本身早已将人类劳动吸收在内的劳动的客观条件**。决不是资本创造出劳动的客观条件。

相反，**资本的原始形成**只不过是**这样发生的**：作为**货币财富**而存在的价值，由于先前的生产方式解体的历史过程，一方面能**买到劳动的客观条件**，另一方面也能用货币从已经自由的工人那里换到**活劳动本身**。

所有这一切因素都已具备了。它们的分离本身是一个历史过程，解体过程，正是**这一个过程**使货币能够转化为**资本**。就货币在历史上也起促进作用来说，只有当货币本身作为**最有力的分离手段**加入这个过程的时候，而且只有当货币促使**被剥夺光的、丧失生存的客观条件的自由工人形成的时候**，货币才起促进作用。但是，这当然不是由于货币为这些工人**创造**他们生存的客观条件，而是由于货币加速这些工人同这些条件的分离，即促使他们丧失一切财产。

例如，英国的大土地所有者遣散了那些曾经与他们共同消费剩余农产品的侍从；其次，他们的租佃者赶走了茅舍贫农等等，这样一来，首先有大量的活劳动力被抛到**劳动市场**上，他们在双重意义上是自由的：摆脱旧的保护关系或农奴依附关系以及徭役关系而自由了，其次是丧失一切财物和任何客观的物质存在形式而自由了，**自由得一无所有**，他们的唯一活路，或是出卖自己的劳动能力，或是行乞、流浪和抢劫。他们最初力图走后一条路，但是被绞架、耻辱柱和鞭子从这一条路上赶到通往劳动市场的狭路上去；由此可见，**政府**，如亨利七世、亨利八世等等的**政府**，是作为历史上解体过程的条件而出现的，是作为资本存在条件的创造者而出现的——这已为历史所证明。

——马克思《政治经济学批判》

(1857年10月—1858年5月)

《马克思恩格斯全集》第四十六卷(上) 509—510页

160

奢侈是**自然必要性**的对立面。必要的需要就是本身归结为自然主体的那种个人的需要。生产的发展既扬弃这种自然必要性，也扬弃那种奢侈——当然，在资产阶级社会里，这只是以**对立的形式**实现的，因为这种发展本身又只是规定一定的社会标准来作为必要的标准，而同奢侈相对立。

——马克思《政治经济学批判》

(1857年10月—1858年5月)

《马克思恩格斯全集》第四十六卷(下) 20页

不过，斯密在下面这点上是对的，在奴隶劳动、徭役劳动、雇佣劳动这样一些劳动的历史形式下，劳动始终是令人厌恶的事情，始终是**外在的强制劳动**，而与此相反，不劳动却是“自由和幸福”。这里可以从两个方面来谈，一方面是这种对立的劳动；另一方面与此有关，是这样的劳动，这种劳动还没有为自己创造出（或者同牧人等等的状况相比，是丧失了）这样一些主观的和客观的条件，在这些条件下劳动会成为吸引人的劳动，成为个人的自我实现，但这决不是说，劳动不过是一种娱乐，一种消遣，就象傅立叶完全以一个浪漫女郎的方式极其天真地理解的那样。真正自由的劳动，例如作曲，同样也是非常严肃、极其紧张的事情。

物质生产的劳动只有在下列情况下才能获得这种性质：

（1）劳动具有社会性；（2）劳动具有科学性，同时又是一般的劳动，是这样的人的紧张活动，这种人不是用一定方式刻板训练出来的自然力，而是一个主体，这种主体不是以纯粹自然的，自然形成的形式出现在生产过程中，而是作为支配一切自然力的那种活动出现在生产过程中。

——马克思《政治经济学批判》

（1857年10月—1858年5月）

《马克思恩格斯全集》第四十六卷（下）112—113页

在自由竞争情况下，自由的并不是个人，而是资本。只

要以资本为基础的生产还是发展社会生产力所必需的、因而是最适当的形式，在纯粹资本条件范围内的个人的运动，就表现为个人的自由，然而，人们又通过不断回顾被自由竞争所摧毁的那些限制来把这种自由教条地宣扬为自由。

—— 马克思《政治经济学批判》

(1857年10月—1858年5月)

《马克思恩格斯全集》第四十六卷(下)159页

163

另一方面，由此也产生一种荒谬的看法，把自由竞争看成是人类自由的终极发展，认为否定自由竞争就等于否定个人自由，等于否定以个人自由为基础的社会生产。但这不过是在有局限性的基础上，即在资本统治的基础上的自由发展。因此，这种个人自由同时也是最彻底地取消任何个人自由，而使个性完全屈从于这样的社会条件，这些社会条件采取物的权力的形式，而且是极其强大的物，离开彼此发生关系的个人本身而独立的物。

揭示什么是自由竞争，这是对于中产阶级先知们赞美自由竞争或对于社会主义者们诅咒自由竞争所作的唯一合理的回答。如果说，在自由竞争的范围内，个人通过单纯追求他们的私人利益而实现公共利益，或更确切些说，实现普遍的利益，那么，这只是意味着，在资本主义生产的条件下他们相互压榨，因而他们的相互冲突本身也只不过是这种相互作用所依据的条件再创造。不过，一旦把竞争看作自由个性的所谓绝对形式这种幻想消失了，那么这种情况就证明，竞争的条件，即以资本为基础的生产的条件，已经被人们当作

限制而感觉到和考虑到了，因而这些条件已经成为而且越来越成为这样的限制了。断言自由竞争等于生产力发展的终极形式，因而也是人类自由的终极形式，这无非是说中产阶级的统治就是世界历史的终结——对前天的暴发户们来说这当然是一个愉快的想法。

——马克思《政治经济学批判》

(1857年10月—1858年5月)

《马克思恩格斯全集》第四十六卷(下)160—161页

一八五八年

164

个人及其需要的这种自然差别，是他们作为交换者而实行社会组合的动因。他们起初在交换行为中作为这样的人相对立：互相承认对方是所有者，是把自己的意志渗透到自己的商品中去的人，并且只是按照他们共同的意志，就是说实质上是以契约为媒介，通过互相转让而互相占有。这里边已有人的法律因素以及其中包含的自由因素。因此，罗马法规定奴隶是不能通过交换为自己谋利益的人，这是有道理的。

其次，在交换的主体的意识中，情况是这样的，每个人在交易中只有对自己来说才是自我目的，每个人对他人来说只是手段；最后，每个人是手段同时又是目的，而且只有成为他人的手段才能达到自己的目的，并且只有达到自己的目的才能成为他人的手段，——这种相互关联是一个必然的事实，它作为交换的自然条件是预先存在的，但是，这种相互关联本身对交换主体双方中的任何一方来说都是无关紧要的，它和他有利害关系，只是因为它成为他的利益。也就是说，表现为整个交换行为的内容的共同利益，虽然作为事实存在于双方的意识中，但是这种共同利益本身不是动因，它可以说只存在于自身反映的个别利益的背后。主体还尽可以有这样一种庄严的意识，他不顾他人而谋得的个别利益的满足，正好就是被扬弃的个别利益即一般利益的实现。每个主

体都作为全过程的最终目的，作为支配一切的主体而从交换行为本身中返回到自身，因而就实现了主体的完全自由。自愿的交易，任何一方都不使用暴力，只有作为自身的手段或自我目的，才能成为他人的手段；最后，意识到一般利益或共同利益只是自私利益的全面性。

因此，如果说流通从各方面来看是个人自由的实现，那么流通过程就其本身来看，也就是从它的经济形式规定来看，则是社会平等的充分实现（因为自由这一关系同交换的经济形式规定没有直接关系，而是既同交换的法律形式有关，又同内容即同使用价值或需要本身有关）。主体作为流通的主体首先是交换者，每个主体都处在这一规定中，即处在同一规定中，这恰好构成他们的社会规定。其实，他们只是作为主体化的交换价值即作为活的等价物，作为价值相等的人互相对立。作为这样的人，他们不仅相等，他们之间甚至不会产生任何差别。他们只是作为交换价值的占有者和需要交换的人，即作为同一的、一般的、无差别的社会劳动的代表互相对立。而且他们所交换的是等量的交换价值，因为这里的前提是等价物的交换。每个主体所给出的和获得的是相等的东西，这是这里的过程本身的明确的要素。如果说他们作为交换主体互相对立，那么在交换行为中他们就证明了自己。交换本身只不过是这种证明而已。他们实现为交换者，因而实现为平等的人，而他们的商品（客体）则实现为等价物。他们把自己的物的存在只是当作价值相等的东西来交换。他们本身是价值相等的人，在交换行为中证明自己已是价值相等的和彼此漠不关心的人。等价物是一个主体对另一个主体的物化；这就是说，它们本身价值相等，并且在交换

行为中证明彼此价值相等和彼此无关。主体只有通过等价物才在交换中相互表现为价值相等的人，而且他们通过彼此借以为对方而存在的那种对象性的交替才证明自己是价值相等的人。因为他们只是彼此作为等价的主体而存在，所以他们是价值相等的人，同时是彼此漠不关心的人。他们的其他差别与他们无关。他们的个人的特性并不进入过程。他们的商品的使用价值的物质差别在商品作为价格的观念存在中消失了，而由于这种物质差别是交换的动因，所以他们互相需要（每一方都代表另一方的需要），并且这是只用等量劳动时间来满足的需要。这种自然差别是他们的社会平等的基础，使他们成为交换主体。如果A和B的需要相同，并且A的商品和B的商品所满足的需要相同，那么就经济关系来说（从他们的生产方面来看），他们之间就不会发生任何关系。他们的需要通过他们的劳动和商品的物质差别而互相满足，这使他们的平等成为实现了的社会关系，并且使他们的特殊劳动成为一般社会劳动的特殊存在方式。当货币出现的时候，它决不是要消除这种平等关系，实际上它是这种平等关系的现实的表现。首先，既然货币作为确定价格的因素即尺度发挥职能，那么从形式上来看，货币的职能恰恰在于使商品在质上表现为同一的东西，在于表现商品的同一的社会实体，因为这时只存在量的差别。在流通中，每个人的商品实际上也表现为同样的东西，获得流通手段的同样的社会形式；在这种形式中，产品的一切特性都消失了，每种商品的所有者都成为可捉摸的、主体化的、普遍通行的商品的所有者。在这里，可以在本来意义上使用“货币没有臭味”这句话。某人手头的的一个塔勒，是实现大羹的价格还是绸缎的价格，从

它身上是根本看不出来的，只要这个塔勒是执行塔勒的职能，在它的所有者手里一切个人差别都消失了。而且这种消失是全面的消失，因为一切商品都转化为铸币。流通在一定的环节上不仅使每个人同另一个人相等，而且使他们成为同样的人，并且流通的运动就在于，从社会职能的观点来看，每个人都交替地同另一个人换位。在流通中，交换者虽然在质上也作为买者和卖者，作为商品和货币互相对立，但是他们要换位，而过程既是不平等的确立，又是不平等的扬弃，以致不平等只表现在形式上。买者成为卖者，卖者成为买者，而且每个人只有作为卖者才能成为买者。形式上的差别，对流通的各个主体来说，同时就是他们必须经历的那种社会形态变化。此外，观念上表现为价格的商品，同与它相对立的货币一样，也是货币。由于货币本身是流通的，它时而出现在这个人手里，时而又出现在那个人手里，而出现在谁手里对货币来说是无所所谓的，所以在流通着的货币上，平等甚至在物质上也表现出来了，而差别只是形式上的。就交换过程来考察，每一个人对另一个人表现为流通手段的所有者，甚至表现为货币。商品身上的特殊的自然差别消失了，而且不断地由于流通而消失。

如果我们一般地来考察个人在他们的经济过程中的社会关系，我们就只须遵循这个过程本身的形式规定。而流通中的差别无非就是商品同货币的差别，并且流通同样又是这种差别的不断消失。在这里，正象交换价值是社会存在一样，平等表现为社会产物。

因为货币只是交换价值的实现，而发达的交换价值制度则是货币制度，所以货币制度实际上只能是这种平等和自由

制度的实现。

对交换者来说，商品的使用价值包含着生产（劳动）的特殊的、个人的方面；但在他的作为交换价值的商品中，一切商品都同样表现为社会的、无差别的一般劳动的物化，而他们的所有者则表现为社会过程的地位相同的、身价相同的执行者。

前面已经指出，当货币在它的第三种职能上出现时，它作为契约上的一般材料，作为一般支付手段，扬弃了支付上的一切特殊差别，使支付平等。它在货币面前使人人平等；但是货币只是他们本身的物化的社会联系。当货币作为积累和贮藏的材料出现时，起初平等可能象是被取消了，因为出现了一种可能性，某个人会比另一个人富有，获得更多的对一般生产的权利证书。但是谁也不能靠牺牲别人来捞取货币。他以货币形式得到的东西，只能是他以商品形式付出的东西。一个人享受财富的内容，另一个人则占有财富的一般形式。如果一个人变穷了，另一个人变富了；那么这同他们的自由意志、他们的节省、勤劳、道德等等有关，而决不是由个人在流通中互相对立时发生的经济关系即交往关系本身造成的。甚至遗产继承以及由此引起的不平等延长下去的类似的法律关系，都丝毫无损于这种社会平等。只要个人A的最初状况同这种关系并不矛盾，那么这种矛盾也决不会由于个人B代替了个人A并使A的最初状况永久化而产生出来。相反，这种情况却会使社会规律的效力超过个人生命的自然界限，即巩固这种社会规律以对抗自然的偶然作用（自然的影响本身反而会消灭个人的自由）。此外，因为个人在这种关系中只是货币的个体化，所以这样的个人同货币本身一样

也是不死的。最后，贮藏货币的活动是英雄主义的癖好，是禁欲主义的狂热，当然不象血液那样是继承下来的。因为交换的只是等价物，所以继承人必须把货币重新投入流通，才能使货币作为享受品来实现。如果他这样做，那么他对社会来说就只不过继续成为一个有用的成员，他从社会取得的并不能多于他给予社会的。但是，事物的性质带来的结果是，挥霍，用斯图亚特的话来说，是“令人惬意的平等派”，它使不平等重新变成平等，因而这种不平等本身只不过是转瞬即逝的东西。

因此，流通中发展起来的交换价值过程，不但尊重自由和平等，而且自由和平等是它的产物，它是自由和平等的现实基础。作为纯粹观念，自由和平等是交换价值过程的各种要素的一种理想化的表现；作为在法律的、政治的和社会的上发展了的东西，自由和平等不过是另一次方上的再生产物而已。这种情况也已为历史所证实。建立在这一基础上的所有权、自由和平等的三位一体，不仅在理论上首先是由十七和十八世纪的意大利的、英国的和法国的经济学家们加以论述的。而且这种三位一体也只是在现代的资产阶级社会中才得到实现。古代世界不是以交换价值为生产的基础，相反地是由于交换价值的发展而毁灭，它产生了具有完全相反的和主要是地方性内容的自由和平等。另一方面，在古代世界中，简单流通的因素在自由民范围内至少已发展起来，所以下面这一点也是可以理解的。在罗马，特别是在罗马帝国（它的历史正是古代共同体解体的历史），法人即交换过程的主体的规定已得到阐述，资产阶级社会的法就其基本规定来说已经制定出来，而首先为了和中世纪相对抗，它必然被

当作新兴工业社会的法来看。

因此就产生了那些社会主义者的错误（特别是法国的社会主义者），他们想要证明，社会主义就是实现不是由法国革命所发现的，而是由它在历史上加以传播的资产阶级的理想，并且要竭力证明，交换价值最初（在时间上）或者按其概念（在其最适当的形式上）是普遍自由和平等的制度，但是被货币、资本等等歪曲了。或者他们断言，历史迄今为止企图以适合自由和平等的真实性质的方式来实现自由和平等的一切尝试都失败了，而现在他们，例如蒲鲁东，却发现了用这些关系的真正历史来代替它们的虚假历史的灵丹妙药。交换价值制度，或者更确切地说，货币制度，事实上是自由和平等的制度。但是，在更深入的发展中所出现的矛盾，是这种所有权、自由和平等本身的内在矛盾即混乱。它们有时转变为自己的对立面。例如，认为交换价值不会从商品和货币形式发展为资本形式，或者说生产交换价值的劳动不会发展为雇佣劳动，这是一种虔诚而愚蠢的愿望。这些社会主义者不同于资产阶级辩护士的地方是：一方面他们觉察到这种制度的矛盾，另一方面抱有空想主义，不理解资产阶级社会的现实的形态和观念的形态之间必然存在的区别，因而愿意做那种徒劳无益的事情，希望重新实现观念的表现本身，即神圣化的和由现实本身从自身投射出来的反射象。

——马克思《〈政治经济学批判〉

第一分册第二章初稿片断和第三章开头部分》

（1858年8月——10月）

《马克思恩格斯全集》第四十六卷（下）472—478页

一八五九年

165

……在科学的入口处，正像在地狱的入口处一样，必须提出这样的要求：

“这里必须根绝一切犹豫；

这里任何怯懦都无济于事。”

——马克思《政治经济学批判——序言》

(1859年1月)

《马克思恩格斯全集》第十三卷11页

……我想利用这个机会，向那些不顾万能的阶级利益，以道义上的英勇气概、顽强的毅力和出众的智力起来保护被压迫群众的不列颠工厂视察员表示敬意。在我们这个普遍崇拜玛门的时代，这样的人是不可多得的。

——马克思《不列颠工厂工业的状况》

(1859年2月25日)

《马克思恩格斯全集》第十三卷222页

一八六〇年

167

在资产阶级社会的日常生活或事务关系中，难道能够避免肮脏龌龊的事情吗？那里正好是藏垢纳污的自然场所。

.....

有支付能力的（这也象每次商业危机所证明的那样，必须作一些极为含糊的保留）道德所表现的可敬的卑鄙或卑鄙的可敬，在我看来，丝毫不高于不可敬的卑鄙，而后者不论是最初的基督教团体或者是雅各宾俱乐部和我们过去的“同盟”，都没有完全避免掉。只有在资产阶级的相互交往中人们才习惯于失去这种对可敬的卑鄙或卑鄙的可敬的感觉。

——马克思致斐·弗莱里格拉特

（1860年2月29日）

《马克思恩格斯全集》第三十卷484、485页

一八六一年

168

……我读了阿庇安关于罗马内战的希腊文原本。一部很有价值的书。……他笔下的斯巴达克是整个古代史中最辉煌的人物。一位伟大的统帅（不象加里波第），高尚的品格，古代无产阶级的真正代表。

——马克思致恩格斯

（1861年2月27日）

《马克思恩格斯全集》第三十卷159页

169

从施托尔希的著作本身来看，他的“文明论”虽然有一些机智的见解，例如说物质分工是精神分工的前提，但是依然脱不掉陈词滥调。仅仅由一个情况就可以看出，施托尔希的著作必然会如此，他甚至连表述这个问题都还远远没有做到，更不用说解决这个问题了。要研究精神生产〔409〕和物质生产之间的联系，首先必须把这种物质生产本身不是当作一般范畴来考察，而是从一定的历史的形式来考察。例如，与资本主义生产方式相适应的精神生产，就和与中世纪生产方式相适应的精神生产不同。如果物质生产本身不从它的特殊的历史的形式来看，那就不可能理解与它相适应的精神生产的特征以及这两种生产的相互作用。从而也就不能超出庸

俗的见解。这一切都是由于“文明”的空话而说的。

其次，从物质生产的一定形式产生：第一，一定的社会结构；第二，人对自然的一定关系。人们的国家制度和人们的精神方式由这两者决定，因而人们的精神生产的性质也由这两者决定。

最后，施托尔希所理解的精神生产，还包括统治阶级中专门执行社会职能的各个阶层的职业活动。这些阶层的存在以及他们的职能，只有根据他们生产关系的一定的历史结构才能够理解。

因为施托尔希不是历史地考察物质生产本身，他把物质生产当作一般的物质财富的生产来考察，而不是当作这种生产的一定的、历史地发展的和特殊的形式来考察，所以他就失去了理解的基础，而只有在这种基础上，才能够既理解统治阶级的意识形态组成部分，也理解一定社会形态下自由的精神生产。他没有能够超出泛泛的毫无内容的空谈。而且，这种关系本身也完全不象他原先设想的那样简单。例如资本主义生产就同某些精神生产部门如艺术和诗歌相敌对。不考虑这些，就会坠入莱辛巧妙地嘲笑过的十八世纪法国人的幻想。既然我们在力学等方面已经远远超过了古代人，为什么我们不能也创作出自己的史诗来呢？于是出现了《亨利亚特》来代替《伊利亚特》。

——马克思《剩余价值理论》（《资本论》第四卷）

（1861年8月——1865年7月）

《马克思恩格斯全集》第二十六卷1295、296页

施托尔希认为，医生生产健康（但他也生产疾病），教授和作家生产文化（但他们也生产愚昧），诗人、画家等等生产趣味（但他们也生产乏味），道德家等等生产道德，传教士生产宗教，君主的劳动生产安全，等等（第347——350页）。但是同样完全可以说，疾病生产医生，愚昧生产教授和作家，乏味生产诗人和画家，不道德生产道德家，迷信生产传教士，普遍的不安全生产君主。这种说法事实上是说，所有这些活动，这些“服务”，都生产现实的或想像的使用价值，后来的著作家不断重复这种说法，用以证明上述这些人都是斯密所谓的生产劳动者，也就是说，他们直接生产的不是特殊种类的产品，而是物质劳动的产品，所以他们直接生产财富。在施托尔希的书中还没有这种荒谬说法。其实这种荒谬说法完全可以由下面各点来说明：

(1) 在资产阶级社会中，各种职能是互为前提的，

(2) 物质生产领域中的对立，使得由各个意识形态阶层构成的上层建筑成为必要，这些阶层的活动不管是好是坏，因为是必要的，所以总是好的，

(3) 一切职能都是为资本家服务，为资本家谋“福利”；

(4) 连最高的精神生产，也只能由于被描绘为、被错误地解释为物质财富的直接生产者，才得到承认，在资产者眼中才成为可以原谅的。

——马克思《剩余价值理论》（《资本论》第四卷）

（1861年6月——1868年7月）

《马克思恩格斯全集》第二十六卷I 298页

171

孟德维尔在他的《蜜蜂的寓言》（1705年版）中，已经证明任何一种职业都具有生产性等等，在他的书中，已经可以看到这全部议论的一般倾向。

“我们在这个世界上称之为恶的东西，不论道德上的恶，还是身体上的恶，都是使我们成为社会生物的伟大原则，是毫无例外的一切职业和事业的牢固基础、生命力和支柱；我们应当在这里寻找一切艺术和科学的真正源泉；一旦不再有恶，社会即使不完全毁灭，也一定要衰落。”

当然，只有孟德维尔才比充满庸人精神的资产阶级社会的辩护论者勇敢得多、诚实得多。（V——183）

——马克思《剩余价值理论》（《资本论》第四卷）

（1861年8月——1868年7月）

《马克思恩格斯全集》第二十六卷I 416、417页

172

在英国煤矿中平均每星期死亡15人。到1861年为止的10年中约死亡10000人。这主要是由于煤矿主卑鄙的贪得无厌造成的。这理应受到普遍的谴责。资本主义生产——在一定程度上，如果我们撇开流通的全部过程以及在其基础即交换价值上产生的极其混杂的商业和货币交易——是最节省物化劳动，即物化在商品中的劳动的。但同时，资本主义生产比其他任何一种生产方式都更加浪费人和活劳动，它不仅浪费

人的血和肉，而且浪费人的智慧和神经。实际上，只有通过最大地损害个人的发展，才能在作为人类社会主义结构的序幕的历史时期，取得一般人的发展。

“既然痛苦是快乐的源泉
那又何必因痛苦而伤心？
难道不是无数的生灵，
曾遭到枯木儿的蹂躏？”

——马克思《经济学手稿》

（1861年8月——1863年7月）

《马克思恩格斯全集》第四十七卷106、101页

173

……剩余劳动是工人的劳动，是单个人在他必不可少的需要的界限以外所完成的劳动，事实上是为社会的劳动，虽然这个剩余劳动在这里首先被资本家以社会的名义占为己有了。正如前面所说，这种剩余劳动一方面是社会的自由时间的基础，从而另一方面是整个社会发展和全部文化的物质基础。正是因为资本强迫社会的相当一部分人从事这种超过他们的直接需要的劳动，所以资本创造文化，执行一定的历史的社会的职能。这样就形成了整个社会的普遍勤劳，劳动超过了为满足工人本身身体上的直接需要所必需的时间界限。

——马克思《经济学手稿》

（1861年8月——1863年7月）

《马克思恩格斯全集》第四十七卷287页

马尔萨斯的特点，是思想极端卑鄙，——只有牧师才可能这样卑鄙，〔497〕他把人间的贫困看作对罪恶的惩罚，而且在他看来，非有一个“悲惨的尘世”不行，但是同时，他考虑到他所领取的牧师俸禄，借助于关于命运的教义，认为使统治阶级在这个悲惨的尘世上“愉快起来”，对他是极为有利的。这种思想的卑鄙还表现在马尔萨斯的科学工作上。第一，表现在他无耻的熟练的删削手艺上；第二，表现在他从科学的前提做出的那些看人眼色的而不是毫无顾忌的结论上。

〔(2)发展生产力的要求是李嘉图评价经济现象的基本原则。马尔萨斯为统治阶级最反动的分子辩护。达尔文实际上推翻了马尔萨斯的人口论〕

李嘉图把资本主义生产方式看作最有利于生产、最有利于创造财富的生产方式，对于他那个时代来说，李嘉图是完全正确的。他希望为生产而生产，这是正确的。如果象李嘉图的感伤主义的反对者们那样，断言生产本身不是目的本身，那就是忘记了，为生产而生产无非就是发展人类的生产力，也就是发展人类无性的财富这种目的本身。如果象西斯蒙第那样，把个人的福利同这个目的对立起来，那就是主张，为

了保证个人的福利，全人类的发展应该受到阻碍，因而，举例来说，就不能进行任何战争，因为战争无论如何会造成个人的死亡。（西斯蒙第只是与那些掩盖这种对立、否认这种对立的经济学家相比较而言，才是正确的。）这种议论，就是不理解：“人”类的才能的这种发展，虽然在开始时要靠牺牲多数的个人，甚至靠牺牲整个阶级，但最终会克服这种对抗，而同每个个人的发展相一致；因此，个性的比较高度的发展，只有以牺牲个人的历史过程为代价。至于这种感化议论的徒劳，那就不用说了，因为在人类，也象在动植物界一样，种族的利益总是要靠牺牲个体的利益来为自己开辟道路的，其所以会如此，是因为种族的利益同特殊个体的利益相一致，这些特殊个体的力量，他们的优越性，也就在这里。

由此可见，李嘉图的毫无顾忌不仅是科学上的诚实，而且从他的立场来说也是科学上的必要。因此对李嘉图来说，生产力的进一步发展究竟是毁灭土地所有权还是毁灭工人，这是无关紧要的。如果这种进步使工业资产阶级的资本贬值，李嘉图也是欢迎的。如果劳动生产力的发展使现有的固定资本贬值一半，那将怎么样呢？——李嘉图说——要知道人类劳动生产率却因此提高了一倍。这就是科学上的诚实。如果说李嘉图的观点整个说来符合工业资产阶级的利益，这只是因为工业资产阶级的利益符合生产的利益，或者说，符合人类劳动生产率发展的利益，并且以此为限。凡是资产阶级同这种发展发生矛盾的场合，李嘉图就毫无顾忌地反对资产阶级，就象他在别的场合反对无产阶级和贵族一样。

而马尔萨斯呢！这个无赖，从已经由科学得出的（而且

总是他**剽窃来的**)前提,只做出对于贵族反对资产阶级以及对于贵族和资产阶级两者**反对无产阶级**来说,是“合乎心意对”(有用的)结论。因此,他不希望**为生产而生产**,他所希望的只是在**维持或加强现有制度**并且为统治阶级利益服务希那种限度内的生产。

他的第一部著作,就已经是靠牺牲原著而剽窃成功的最明显的写作例子之一。这部著作的**实际目的**,是为了英国**现政府和土地贵族的利益**，“从经济学上”证明法国革命及其**英国的支持者**追求改革的意图是空想。一句话,这是一本歌功颂德的小册子,它**维护现有制度**,反对历史的发展,而且它还**为反对革命法国的战争辩护**。

他1815年关于**保护关税和地租**的著作,部分地是要证明他以前为生产者的**贫困**所作的辩解,但首先是为了**维护反动的土地所有权**,反对“开明的”、“自由的”和“进步的”资本,特别是要证明英国立法当时为了保护贵族利益反对工业资产阶级而采取的**倒退措施**是正确的。最后,[498]他的《政治经济学原理》是**反对李嘉图的**,这本书的根本目的,就是要**把“工业资本”及其生产率依以发展的那些规律的绝对要求**,纳入从土地贵族、国教会(马尔萨斯所属的教会)、政府养老金领取者和食税者的**现有利益**看来是“有利的”和“适宜的”“范围”。但是,一个人如果力求使科学去**适应**不是从科学本身(不管这种科学如何错误),而是从**外部**引出的、与科学**无关的**、由**外在利益**支配的观点,我就说这种人“卑鄙”。

从李嘉图来说,他把无产者看成同机器、牲畜或商品一样,却没有任何卑鄙之处,因为无产者只有当作**机器或驮**

害，才促进“生产”（从李嘉图的观点看）；或者说，因为无产者在资产阶级生产中实际上只是商品。这是斯多葛精神，这是客观的，这是科学的。只要有**可能不对他的科学犯罪**，李嘉图总是一个博爱主义者，而且他在**实际生活中**也确是一个博爱主义者。

马尔萨斯牧师就完全不同了。他〔也〕为了生产而把工人贬低到牲畜的地位，甚至使工人陷于饿死和当光棍的境地。〔但是〕在同样的生产的要求减少地主的“地租”时，在同样的生产的要求威胁国教会的“什一税”或“食税者”的利益时，或者，在为一部分代表生产进步的工业资产阶级而去牺牲另一部分本身利益阻碍生产进步工业资产阶级时，——总之，在贵族的某种利益同资产阶级的利益对立时，或者，在资产阶级中保守和停滞的阶层的某种利益同进步的资产阶级的利益对立时，——在所有这些场合，马尔萨斯“牧师”都不是为了生产而牺牲特殊利益，而是竭尽全力**企图**为了现有社会统治阶级或统治阶级集团的特殊利益而牺牲生产的要求。为了这个目的，他在科学领域内**伪造**自己的结论。这就是他在**科学上的卑鄙**，他对科学的犯罪，更不用说他那无耻的熟练的剽窃手艺了。马尔萨斯在科学上的结论，是看着统治阶级特别是统治阶级的反动分子的“眼色”捏造出来的；这就是说，马尔萨斯为了这些阶级的利益而**伪造科学**。相反，对于被压迫阶级，他的结论却是**毫无顾忌的，残酷无情的**。他不单单是残酷无情，而且**宣扬他的残酷无情**，厚颜无耻地以此自夸，并且在用他的结论反对“无权者”时，把他的结论**夸大到极端，甚至超过了从他的观点看来还可以在科学上说得过去的程度**。

因此，英国工人阶级憎恨马尔萨斯——科贝特粗暴地称他为“江湖牧师”（科贝特虽然是当代英国最大的政论家；但他缺少莱比锡大学教授的教养，并且公开反对“学者的语言”），——对马尔萨斯的这种憎恨是完全正当的；人民凭着真实的本能感觉到，在这里反对他们的不是一个科学的人，而是一个被他们的敌人收买的统治阶级的辩护士，是统治阶级的无耻的献媚者。

一个最初发现某种思想的人，可能由于善意的误解，把这种思想夸大到极端；而一个把这种思想夸大到极端的剽窃者，却总是把这种夸大当作“有利可图的生意”。

马尔萨斯的“人口论”这部著作第一版没有包含一个新的科学词汇；这本书只应看作卡普勒教士喋喋不休的说教，只应看作是用阿伯拉罕·圣克拉文体对唐森、斯图亚特、华莱士、埃尔伯等人的论断的改写。因为这本书实际上只是指望以它的大众化的形式来引人注意，所以它理所当然地要引起大众的憎恨。

同资产阶级政治经济学界那些可怜的和諧论者比较起来，马尔萨斯的唯一功绩，就是特别强调不和谐。的确，他决没有发现不和谐，但他毕竟以牧师所固有的扬扬得意的厚颜无耻肯定、描绘并宣扬了这种不和谐。

——《马克思剩余价值理论》（《资本论》第四卷）

（1861年8月—1863年7月）

《马克思恩格斯全集》第二十六卷Ⅱ124—128页

175

〔V III 345〕 {马尔萨斯在他的《人口原理》（比·普

雷沃从英文第5版译的法译本，1835年日内瓦第3版第4卷第104—105页）中以他惯用的“高深的哲理”发表了如下见解，反对向英国茅舍贫农赠送乳牛的计划。

“有人指出有乳牛的茅舍贫农比没有乳牛的茅舍贫农更勤劳，生活更正规……现在大多数有乳牛的人，是用他们自己劳动所得购买乳牛的。所以，更正确地说，是劳动使他们得到乳牛，而不是乳牛使他们产生了对劳动的兴趣。”

那末，还可以正确地说，勤劳（加上对别人劳动的剥削）使资产阶级暴发户得到乳牛，但是乳牛却使暴发户的子孙养成懒惰的习惯。如果去掉他们的乳牛支配别人无酬劳动的能力（不是产乳的能力），那末这对他们养成劳动的兴趣倒是十分有益的。

这位“高深的哲学家”说：

“很清楚，不能所有的人都属于中等阶级。有上等阶级和下等阶级是绝对必要的（自然，没有两头就没有中间），而且有这两个阶级存在是非常有益的。如果在社会上人们不能指望上升，也不害怕下降，如果劳动没有奖赏，懒惰不受惩罚，人们就无法看到为改善自己的处境而表现出的那种勤奋和热情，而这是〔346〕社会幸福的极重要的动力。”

（同上，第112页）

必须有下等人，上等人才会害怕下降，必须有上等人，下等人才能指望上升。为了使懒惰受到惩罚，工人必须贫

困，食利者和马尔萨斯十分心爱的土地所有者必须富有。可是马尔萨斯所谓的劳动的奖赏是什么呢？正如我们以后将要看到的，马尔萨斯指的就是工人必须献出自己的一部分劳动而得不到任何等价物。如果成为刺激的是“奖赏”，而不是饥饿，那真是美妙的刺激了。上述一切最多不过是归结为，有的工人可以指望有朝一日也能剥削工人。

卢梭说：“垄断越扩大，被剥削者身上的锁链就越沉重。”

“高深的思想家”马尔萨斯却不这样认为。他的最高希望是，中等阶级的人数将增加，无产阶级（有工作的无产阶级）在总人口中占的比例将相对地越来越小（虽然它的人数会绝对地增加）。马尔萨斯自己认为这种希望多少有点空想。然而实际上资产阶级社会的发展进程却正是这样。

马尔萨斯说：“我们应当抱这样的希望，近年来已有很大发展的节省劳动的方法，终将有一天能以比现在少的人类劳动满足最富裕的社会一切需要；如果说，即使到那时工人还摆脱不了目前压在他们身上的重担（他们仍将辛勤地做目前一样多的工作，并且，相对地说，为他人的越来越多，为自己的越来越少），那末，承担沉重的劳动的人数毕竟会减少。”（同上，第113页）〔VIII—346〕

——马克思《剩余价值理论》（《资本论》第四卷）

（1861年8月—1863年7月）

《马克思恩格斯全集》第二十六卷Ⅲ 62、63页

（穆勒并不掩盖资本同劳动的对立。他说，为了使不依靠直接劳动的社会阶级壮大，利润率必须高；为此，工资也就应该相对地低。为了使人类的（社会的）能力能在那些把工人阶级只当作基础的阶级中自由地发展，工人群众就必须是自己需要的奴隶，而不是自己的时代的主人。工人阶级必须代表不发展，好让其他阶级能够代表人类的发展。这实际上就是资产阶级〔799〕社会以及过去的一切社会所赖以发展的对立，是被宣扬为必然规律的对立，也就是被宣扬为绝对合理的现状。

“人类进步，即不断地从科学和幸福的一个阶段过渡到另一个更高的阶段的能力，看来在很大程度上取决于这样的人所组成的阶级，他们是自己的时代的主人，也就是说，他们相当富有，根本不必为取得过比较安乐的生活的资财而操心。科学的领域就是由这个阶级的人来培植和扩大的；他们传播光明；他们的子女受良好的教育，被培养出来去从事最重要、最高雅的社会职务；他们成为立法者、法官、行政官员、教师、各种技艺的发明家、人类赖以扩大对自然力的控制的一切巨大和有益的工程的领导者。”（《政治经济学原理》，帕里佐的法译本，1823年巴黎版第65页）

“资本的收入应当大到足够使社会上很大一部分人能够享受余暇所提供的好处。”（同上，第67页）

——马克思《剩余价值理论》（《资本论》第四卷）

（1861年8月——1863年7月）

《马克思恩格斯全集》第二十六卷Ⅲ102·103页

177

第（5）点。在资本主义生产条件下，人的社会地位的改善仅仅取决于金钱，而每个人都能幻想他有一天会成为路特希尔德。

还有第（1）点。并非一切民族都有相同的从事资本主义生产的才能。某些原始民族，例如土耳其人，既没有这方面的气质，也没有这方面的意向。但这是例外。随着资本主义生产的发展，会形成资产阶级社会的平均水平。与此同时，也会在极不相同的民族之间形成气质和意向的平均水平。资本主义生产，象基督教一样，本质上是世界主义的。所以，基督教也是资本所特有的宗教。在这两个方面只有人是重要的。一个人就其自身来说，他的价值不比别人大，也不比别人小。对于基督教来说，一切取决于人有没有信仰，而对于资本来说，一切取决于他有没有信用。此外，当然在第一种场合还要附加上天命，而在第二种场合要附加上一个偶然因素，即他是否生下来就有钱。

——马克思《剩余价值理论》（《资本论》第四卷）

（1861年8月——1863年7月）

《马克思恩格斯全集》第二十六卷Ⅲ495页

178

路德比蒲鲁东站的**高**。借贷和购买之间的区别没有把他

弄糊涂，他认为在这两种情况下都同样有高利贷存在。在他进行的论战中，最有力的一点，是他把利息长在资本上当作主要的攻击点。

(I) 《论商业与高利贷》(1524年)，《可尊敬的马丁·路德博士先生的第六部著作》1589年维登堡版。

(这部著作是在农民战争前夜写成的。)

关于商业(商业资本)：

“现在，商人对贵族或盗匪非常埋怨(由此可以看到，为什么商人和国君一起反对农民和骑士)，因为他们经商必须冒巨大的危险，他们会遭到绑架、殴打、敲诈和抢劫等等。如果商人是为了正义而甘冒这种风险，那末他们当然就成了圣人了……但既然商人对全世界，甚至在他们自己中间，干下了这么多的不义行为和非法的盗窃抢劫行为，那末，上帝让这么多的不义之财重新失去或者被人抢走，甚至使他们自己遭到杀害，或者被绑架，又什么奇怪呢？……国君应当对这种不义的交易给予应有的严惩，并保护他们的臣民，使之不再受商人如此无耻的掠夺。因为国君没有这么办，所以上帝就利用骑士和强盗，假手他们来惩罚商人的不义行为，他们应当成为上帝的魔鬼，就象上帝曾经用魔鬼来折磨或者用敌人来摧毁埃及和全世界一样。所以，他是用一个坏蛋来打击另一个坏蛋，不过在这样做的时候没有让人懂得，骑士是比商人小的强盗，因为一个骑士一年内只抢劫一两次，或者只抢劫一两个人，

而商人每天都在抢劫全世界。”（第296页）

“……以赛亚的预言正在应验，你的国君与盗贼作伴。因为他们把一个偷了一个古尔登或半个古尔登的人绞死，但是和那些掠夺全世界并比所有其他的人都更肆无忌惮地进行偷窃的人串通一气。大盗绞死〔938〕小偷这句谚语仍然是适用的。罗马元老卡托说得好，小偷坐监牢，戴镣铐，大盗戴金银，衣绸缎。但是对此上帝最后会说什么呢？他会象他通过以西结的口所说的那样去做，把国君和商人，一个盗贼和另一个盗贼熔化在一起，如同把铅和铜熔化在一起，就象一个城市被焚毁时出现的情形那样，既不留下国君，也不留下商人。我担心，这个日子已经不远了。”（第297页）

关于高利贷、关于生息资本：

“有人对我说，现在每年在每一次莱比锡博览会上要收取10古尔登，就是说每一百收取30。有人还加上莱比锡集市，因此，每一百要收取40，是否有比这更多的，我不知道。岂有此理，这样下去怎么得了？……现在，在莱比锡，一个有100佛罗伦的人，每年可以收取40，这等于每年吃掉一个农民或市民。如果他有1000佛罗伦，每年就会收取400，这等于每年吃掉一个骑士或一个富有的贵族。如果他有10000佛罗伦，每年就会收取4000，这等于每年吃掉一个富有的伯爵。如果他有100000佛罗伦（这是大商人必须具有的），每年就会收取40000，这等于每年吃掉一个富有的国君。如果他有1000000佛

罗伦，每年就会收取400000，这等于每年吃掉一个大的国王。为此，他不必拿他的身体或商品去冒险，也不必劳动，只是坐在炉边，烤苹果吃。所以，一个强盗坐在家里，可以在十年内吃掉整个世界。”（第312—313页）{（II）《讲道，福音书中的富人和穷人拉撒路》1555年维登堡版。

“对于富人，我们不应当从外表举止上去判断，因为他身穿羊皮袄，生活阔绰，冠冕堂皇，巧妙地掩盖了狼子野心。因为福音书谴责他不是由于他犯了奸淫罪、杀人罪、抢劫罪、渎神罪，或者世人或理性会谴责的某种罪行。他的确和那个与众不同的、一礼拜禁食两次的法利赛人一样，过着端正的生活。”}

在这里路德告诉我们，高利贷资本是怎样产生的：他是靠市民（小市民和农民）、骑士、贵族、国君的破产产生的。一方面，城关市民、农民、行会师傅、总之小商品生产者的剩余劳动以及劳动条件会流入高利贷者手里，因为他们在把自己的商品转化为货币以前就需要货币，例如用来支付，他们已经要由自己购买一部分劳动条件，等等。另一方面，地租所有者，即挥霍享乐的富有阶级的钱也流入高利贷者手里，高利贷者现在把地租据为己有。高利贷有两种作用：第一，总的说来，它形成独立的货币财产，第二，它把劳动条件占为己有，也就是说，使旧劳动条件的所有者破产，因此，它对形成产业资本的前提是一个有力的手段，对生产条件和生产者的分离是一个有力的因素。它完全和商人

一样。三者有共同点，都会形成独立的货币财产，也就是说，以货币要求权的形式把年剩余劳动的一部分，劳动条件的一部分，以及年劳动积累的一部分，积累在自己手里。他们实际掌握的货币，只是既构成常年的和每年积累的贮藏货币的一小部分，又构成流动资本的一小部分。说在他们那里形成货币财产，就是说年产品和年收入的很大一部分会落到他们手里，并且不是以实物形式而是以货币这种转化形式支付给他们。因此，只要货币不是作为现金能动地流通，不是处于运动之中，货币就积累在他们手里，流通货币的蓄水池也部分地掌握在他们手里，对产品的要求权更是掌握在和积累在他们手里，不过这种要求权是对已转化为货币的商品的要求权，是货币要求权。〔939〕高利贷，一方面是封建财富和封建所有制的破坏者，另一方面是小资产阶级的、小农民的生产的破坏，总之，是生产者仍然表现为自己的生产资料所有者的一切形式，的破坏者。

在资本主义生产中，劳动者是生产条件（既包括他所耕种的土地，也包括他用来劳动的工具）的**非所有者**。但是，在这里，同生产条件的这种分离相适应，生产方式本身发生了真正的变化。工具变成了机器，劳动者在工厂劳动等等。生产方式本身不再容许生产工具处于那种和小所有制联系着的分散状态，也不再容许劳动者自己处于分散状态。在资本主义生产中，高利贷不能再使生产条件和劳动者、生产者分离，因为二者已经分离了。

高利贷只是在生产资料分散的地方，从而在劳动者作为小农、行会手工业者（小商人）等等或多或少独立地进行生产的地方，才会把财产**集中起来**，特别是以货币财产的形式

集中起来。作为农民或手工业者，这个农民可以是农奴，也可以不是农奴，这个手工业者可以属于行会，也可以不属于行会。高利贷者在这里不仅把依附农本身支配的那一部分剩余劳动（在同自由农民等等打交道时，则把全部剩余劳动）占为己有，而且还把生产工具占为己有，虽然农民等等仍然是这些生产工具的名义上的所有者，并且在生产中，仍然作为所有者同这些生产工具发生关系。这种高利贷就是建立在这种基础上，建立在这种生产方式上，高利贷不改变这种生产方式，而是象寄生虫那样紧紧地吸在它身上，使它虚弱不堪。高利贷吮吸着它的脂膏，使它精疲力竭，并迫使再生产在每况愈下的条件下进行。由此产生了民众对高利贷的憎恶，在古代的关系下特别是这样，因为在这种关系下，生产条件为生产者所有这种生产性质，同时是政治关系即市民的独立地位的基础。一旦劳动者不再拥有生产条件，这种情况就终止了。高利贷的权利也就随之而告终。另一方面，在奴隶制占统治地位或者剩余劳动为封建主及其家臣所吞食的情况下，奴隶主或者封建主即使陷入高利贷之中，生产方式仍旧不变，只是它会更加残酷。负债的奴隶主或封建主会榨取得更厉害，因为他自己也被榨取了。或者，他最后让位给高利贷者，高利贷者本人象古罗马的骑士等等一样成为土地所有者等等。旧剥削者的剥削或多或少是政治权力的手段。现在代替旧剥削者出现的，则是粗暴的拼命要钱的暴发户了。但生产方式本身仍旧不变。

高利贷者在资本主义前的一切生产方式中所以只是在政治上具有革命的作用，是因为他会破坏和瓦解这些所有制形式，而政治制度正是建立在这些所有制形式的牢固基础上，

也就是建立在它们的同一形式的不断再生产上的。高利贷也有集中的作用，但只是在旧生产方式的基础上起集中的作用，结果是使除了奴隶、农奴等等以及他们的新主人以外的社会瓦解为平民。在亚洲的各种〔社会〕形式下，高利贷能够长期延续，这只是造成经济的衰落和政治的腐败，但没有造成〔现存的生产方式〕真正解体。只有在资本主义生产的其他条件——自由劳动，世界市场，旧的社会联系的瓦解，劳动在一定阶段上的发展，科学的发展等等——已经具备的时代，高利贷才表现为形成新生产方式的一种手段，同时又表现为使封建主，反资产阶级要素的支柱遭到毁灭，使小工业、小农业等等遭到破坏的手段，总之，表现为把作为资本的劳动条件集中起来的手段。

高利贷者、商人等等占有“货币财产”，这无非就是，把表现为商品和货币的国民财产集中在他们手里。

在高利贷者本人不是生产者们的情况下，资本主义生产起初不得不同高利贷作斗争。到了资本主义生产已经确立的时候，高利贷对剩余劳动的支配权（这种支配权同旧生产方式的继续存在相联系）已经终止了。产业资本家以利润形式把剩余价值直接占为己有；他也已经部分地占有生产条件，并且直接占有一部分年积累。从这时起，特别是随着产业财产和商业财产的发展，高利贷者即贷款人，就只是一种由于分工而同产业资本家分离、但又从属于产业资本的角色。

〔940〕（III）《给牧师们的谕示，讲道时要反对高利贷》1540年维登堡版（没有页码）。

商业（买、卖）和借贷（路德没有象蒲鲁东那样被这种形式上的差别弄糊涂）。

“十五年前我已经写过反对高利贷的文章，因为那时高利贷势力已经很大，我不抱任何改善的希望。从那时起，高利贷的身价高了，它已不愿被看作是丑恶、罪行或耻辱，而是让人作为纯粹的美德和荣誉来歌颂，好象它给了人民伟大的爱和基督教的服务似的。既然耻辱已经变为荣誉，丑恶已经变为美德，那还有什么办法呢？塞涅卡以自然的理性说道：如果恶习成自然，那就无可救药了。德国成了它应该成为的那个样子，卑鄙的贪婪和高利贷把它彻底毁灭了……”

首先谈**借贷**。当人们贷出货币，并为此要求或取得更多的或更好的东西时，这就是高利贷，它受到所有的法律的谴责。因此，所有那些从贷出的货币中每一百收取五、六或更多的人都是高利贷者，他们都懂得要照此行事，他们被称为崇拜贪婪或钱财的奴仆……因此，对于谷物，大麦和其他等等商品我们也应该这样说，如果为此要求更多的或更好的东西，这就是高利贷，就是偷盗和抢劫财物。因为借贷的意思是：我把我的钱财或用具在某人需用时，或者说在我能够并且愿意时，借给他使用，他过一定时间要按照我借给他的原样还给我。”

“因此，从购买当中也能获得高利。但是现在要一口吃掉，那就太多了。现在必须先谈一种，即先谈放债的高利贷。等我们搞掉这个以后（在末日审判以后），我们再来谴责**贩卖上的高利贷**。”

“高利者**老爷**会这样说：朋友，按照目前情

况，我按每一百收取五、六或十的利息借钱给我的邻人，那是对他提供很大的服务。他感谢我这种借贷，把它看成一种特别的行善。他再三向我请求，自愿地，毫不勉强地提议每一百古尔登送我五个、六个或十个古尔登。难道我就不能从高利贷问心无愧地得到这些古尔登吗？……

你尽可以夸耀、粉饰和装扮……但是谁取得的更多或更好，那就是高利贷。也就是说，象偷盗和抢劫一样，他不是为邻人服务，而是损害邻人。一切名为对邻人服务和行善的事情，并非都是服务和行善。奸夫和淫妇也是互相提供重大的服务和互相满足的。骑士帮助罪犯拦路行抢，打家劫舍，也是对罪犯的重大服务。罗马教徒没有把我们全部淹死、烧死、杀死、囚死，而是让一些人活着，把他们驱逐，或者夺取他们所有的东西，也是对我们的重大服务。魔鬼对于侍奉他的人提供重大的不可估量的服务……总之，世上到处都是重大的、卓越的、日常的服务和行善……诗人们记述，独眼巨人波利菲米斯答应乌利斯，要对他表示友好，那就是先吃掉他的同伴，最后再吃掉他。是啊，这也是一种服务和很大的行善！

现在贵族和平民，农民和市民都在热心从事这种服务和行善；他们大量收购、囤积、造成物价昂贵，〔941〕抬高了谷物、大麦以及人们所必需的一切东西的价格，然后擦擦嘴巴说：是啊！人必须有他所必需的东西，我让它为人们服务，虽然我可以而

且有权把它留归自己。于是，上帝也被巧妙地被欺骗和愚弄了……现在，人都成了圣人……现在，没有人会再放高利贷，没有人会贪婪和为非作歹了，世界已经完全成了神圣的世界，每个人都为别人服务，没有人会去损害别人了……

如果高利贷者这样来提供服务，那也是为害人魔鬼服务，虽然一个贫困的人是需要这种服务的，而且他必须把他没有完全被吃掉看作是一种服务或行善……

如果他想得到钱，他就会为你，而且必须为你提供这样的服务〔支付高利〕。”

{从上面的引文可以看到，在路德时代，高利贷是极其盛行的，而且已被当作一种“服务”来加以辩护（萨伊——巴师夏）。已经出现了合作论或协调论：“每个人都为别人服务。”

在古代世界比较兴盛的时期，高利贷是被禁止的（即不允许收取利息）。后来它合法化了，并且盛行起来。在理论上则始终（如在亚里士多德的著作里）认为高利贷本身是坏的。

在基督教的中世纪，高利贷被看成是一种“罪恶”，并为“教规”所禁止。

近代。路德。对高利贷还存在着天主教一异教的观点。高利贷广泛盛行（部分是由于政府需要货币，部分是由于商业和手工场手工业的发展，部分是由于产品转化为货币的必要性）。但是它的公民权已被确认。

荷兰。对高利贷的最早辩护。高利贷也是最早在那里现

代化，从属于生产资本或商业资本。

英国。十七世纪。争论已不再是针对高利贷本身，而是针对利息的大小。高利贷对信贷的支配关系。要求创立信贷形式。强制的立法措施。

十八世纪。边沁。自由的高利贷被认为是资本主义生产的要素。}

〔从路德的著作《给牧师们的谕示；讲道时要反对高利贷》中再摘引几段。〕

利息作为对损失的赔偿：

“〔可能发生而且会常常发生下述情况：我，汉斯，借给你，巴塔扎尔，100古尔登，条件是到米迦勒节时我必须收回来；如果你耽误了，我就会因此遭受损失。米迦勒节到了，你没有偿还我这100古尔登。我没有钱支付，法官就逮捕我，把我投入监狱，或使我遭受其它的不幸。我坐牢，我的营养，我的健康都遭受重大损失。这都是由于你的耽误，你以怨报德。这时我该怎么办呢？我继续遭受损失，是因为你耽误拖延，你多耽误拖延一天，我就多遭受一天损失。谁应该承担或赔偿这种损失呢？这种损失直到我死都会成为我家无法容忍的客人。〕

好吧，这里单从世俗和法律方面来谈谈这个问题（我们必须把神学放到以后谈），你巴塔扎尔应该在100古尔登之外赔偿我由此引起的全部损失以及一切费用。（路德在这里把费用理解为贷出者本

人因不能偿付自己的债务而引起的诉讼费等等}……因此，就是从理性和自然法来看，你赔偿我的一切，即本金和我和受的损失，也是公平的……这种损失在法律上，拉丁文叫interesse……

除了这种损失还可能造成其他损失：如果你巴塔扎尔到米迦勒节不偿还我这100古尔登，而我本来有机会购买花园、田地、房屋或任何可为我和我的孩子提供很大好处或养活我们的东西，现在我就不得不放弃这种机会，由于你的耽误和拖延，你使我遭受到损失，并妨碍了我，使我再也不能买到这些东西……这样，我把它们贷放给你，你使我两头受损失：这里我不能支付，那里我不能购买，也就是我在两方面都不得不受到损失，这就叫双重损失：既遭受损失，又丧失利益……

他们听说汉斯贷放100古尔登受了损失，并要求适当的赔偿，就急忙趁此机会对每100古尔登都索取这双重损失的赔偿，即为不能支付的损失和失去购买花园的机会所受的损失要求赔偿，好象每100古尔登都自然会生出这样双重的损失一样。因此，只要他们有100古尔登，他们就会贷放出去，并按遭他们实际上没有受到的这样双重的损失来要求赔偿……

既然谁也没有使你受损失，并且你既不能证明，也不能计算这种损失，你却从邻人手里取得货币来赔偿你虚构的损失，因此，你就是高利贷者。法学家把这种损失不是叫作实际的损失，而是

叫作幻想的损失。这是各个人为自己而想象出来的损失……

因此，〔942〕说我可能会受损失，因为我可能既不能支付也不能购买，是不行的。如果这种说法能够成立，那就是从偶然生出必然，就是无中生有，就是从未必会有的东西生出确实会有的东西。这种高利贷，要不了几年，不就会把整个世界吞掉了吗？……

贷出者必须得到赔偿，这种情况是一种偶然的不幸，是不以他本人的意志为转移的，但在这种交易中情况却不是这样，而是正好相反，人们总是费尽心机编造损失，让贫苦的邻人来赔偿，企图以此为生和发财致富，靠别人的劳动、忧患、危险和损失而使自己过着骄奢淫逸和荣华富贵的生活。我坐在火炉旁边，让我的100古尔登在国内为我搜集钱财。因为这是贷放出去的货币，所以终究要保存在我的钱袋里，没有任何危险，一点也不用担忧。朋友啊，谁不乐意这样做呢？

贷款是如此，贷谷物，贷葡萄酒和类似商品也是如此，都可能有这样双重的损失。但是这种损失不是从商品本身自然生出的，而可能是偶然生出的，因此，在這種损失真正发生并得到证实以前，就不能算作损失……

高利贷必然会出现，不过，高利贷者是要倒霉的……

所有明智的异教徒也都非常严厉地谴责高利

贷。例如，亚里士多德在《政治学》中说，高利贷是违反自然的，因为它取得的总是比给予的多。这就废除了~~一切美德的手段和尺度~~，即所谓的对等交换，算术上的相等……

但是，拿别人东西，偷窃或抢劫别人，是一种无耻生涯，这种人，对不起，就叫作盗贼，通常要处以绞刑，而高利贷者是高尚的盗贼，坐在安乐椅上；因此，人们称他们为**坐在安乐椅上的强盗**……

异教徒根据理性得出了高利贷者是四倍盗贼和杀人犯的结论。而我们基督教徒却非常尊敬他们，几乎要~~为他们的货币的而崇拜他们~~……凡是吸尽、抢劫和盗窃别人营养的人，就是犯了使人饿死，使人死亡的杀人大罪（杀多少，由他决定）。高利贷者就是犯了这样的大罪，他照理应当上绞架，如果他身上的肉多得足供许多乌鸦啄而分食，那末，他盗窃了多少古尔登，就应该被多少乌鸦去吃。但是他们却泰然坐在安乐椅上……

重利盘剥者和高利贷者会大喊大叫：要遵守契约，要遵守盖了章的东西！法学家对此立即作了很好的回答：那是邪恶的契约。神学家也说，给恶魔立的契约，就是用血签的字盖的章也无效。因为凡是违反上帝、法律和自然的东西都等于零。因此，国君（只有他能做到这一点）应该立刻干预这件事，~~毁掉印章和契约~~，而不考虑……

所以，在世界上人类再没有比守财奴和高利贷更大的敌人了（恶魔除外），因为他想成为支配一

切人的上帝。土耳其人、武夫、暴君都是恶人，但他们仍不得让人们生活，并自认是恶人和敌人。他们有时还会同情甚至不得不同情某些人，而高利贷者和贪财之徒却想竭尽全力使整个世界毁灭于饥渴贫苦之中（到什么程度，由他决定），从而使他能独占一切，人人都把他奉为上帝，去领受他的恩赐，〔943〕永远成为他的奴隶。这时，他的心在欢跳，血在畅流。他披上貂皮长外套，带上金链指环，穿着华丽的衣服，擦擦油嘴，让人看来俨如尊贵的虔诚者，比上帝自己还仁慈得多，比圣母和一切圣徒还友爱得多……

异教徒描写了海格立斯的伟大功勋，描写他怎样打败了许多怪物和可怕的恶魔，拯救了国家和人民。高利贷者是一个庞大可怕的怪物，象一只蹂躏一切的恶狼，比任何卡库斯、格里昂或安泰都厉害。但他却装出一副虔诚的样子，想使人无法知道知道被他倒着牵回洞穴去的公牛究竟到什么地方去了。”

{这是对一般资本家的绝妙写照，资本家装出一副样子，好象他从别人那里拖回他的洞里去的东西是从他那里出来的，因为他使这些东西倒着走，看起来好象是从他的洞里走出来的。}

“然而海格立斯必然会听到公牛的吼声和俘虏的叫声，甚至到悬崖峭壁中去搜寻卡库斯，把公牛从恶汉手中拯救出来。所谓卡库斯就是指盗窃、抢

劫和吞食一切的虔诚的高利贷者这个恶汉。他不承认自己做了恶事，并且认为谁也不会找到他，因为公牛是倒着牵回他的洞里去的，从足迹看来公牛似乎是被放走了。高利贷者正是想这样愚弄整个世界，似乎他带来了利益，他把公牛给了世界，其实他夺取了公牛并把它独吞了……

所以，高利贷者和守财奴绝不是正直的人，他也作恶多端，毫无人道，他必然是一只恶狼，比一切暴君、杀人犯和强盗还凶狠，几乎和魔鬼一样可恶，但却没有被当作敌人，而是被当作朋友和市民那样受到共同的保护和亲善，可是他进行抢劫和谋杀，比一切敌人、杀人放火犯还凶狠。既然对劫路人、杀人犯和强盗应处以磔车刑或斩首，那就更应该把一切高利贷者处以磔车刑和斩首，把一切守财奴驱逐，革出教门，或斩首……”

这一切描写得绘声绘色，同时也确切地抓住了旧式高利贷和一般资本的性质，揭穿了这种“幻想的损失”、这种对货币和商品“自然生出的损失的赔偿”、高利贷者会带来好处这种普遍性论调以及高利贷者的这种“虔诚的”外表，他和“别人”不同，他装出一副样子，拿别人东西好象是给别人东西，牵回去好象放出来，等等！

——马克思《剩余价值理论》（《资本论》第四卷）

（1861年8月——1863年7月）

《马克思恩格斯全集》第二十六卷Ⅲ 586—597页）

一八六二年

179

这里的生活还是老样子。我渐渐觉得，这种平静的资产者生活会使人道德堕落，失去一切干劲，变得十分懒散——这几天我甚至又看起小说来了。

——恩格斯致卡尔·济伯尔

(1862年6月4日)

《马克思恩格斯全集》第三十卷820页

一八六三年

180

我很清楚地理解，你用这种办法给我如此巨大而意想不到的援助，是多么冒险。我简直无法表达对你的感激，虽然在我内心深处地感受到你的友谊是多么富有自我牺牲精神，而不需要再来证明。不过，如果你看到我的孩子们那种欢乐的情景，那对你来说就是最好的补偿。

现在我可以坦率地告诉你，尽管最近这几个星期我受尽了一切压抑，但是再也没有比担心我们的友谊发生裂痕的忧虑那样使我感到沉重。

——马克思致恩格斯

(1863年1月28日)

《马克思恩格斯全集》第三十卷316页

一八六四年

181

……努力作到使私人关系间应该遵循的那种简单的道德和正义的准则，成为国际关系中的至高无上的准则。

为这样一种对外政策而进行的斗争，是争取工人阶级解放的总斗争的一部分。

——马克思《国际工人协会成立宣言》

（1864年10月21日——27日）

《马克思恩格斯全集》第十六卷14页

182

他们宣布，这个国际协会以及加入协会的一切团体和个人，承认真理、正义和道德是他们彼此间和对一切人的关系的基础，而不分肤色、信仰或民族。

他们认为，一个人有责任不仅为自己本人，而且为每一个履行自己义务的人要求人权和公民权。没有无义务的权利，也没有无权利的义务。

——马克思《协会临时章程》

（1864年10月21日——27日）

《马克思恩格斯全集》第十六卷16页

一八六五年

183

蒲鲁东是天生地倾向于辩证法的。但是他从来也不懂得真正科学的辩证法，所以他陷入了诡辩的泥坑。实际上这是和他的小资产阶级观点有联系的。……科学上的招摇撞骗和政治上的投机，都是和这种观点分不开的。对于这种人来说，只有一种动力，那就是虚荣心，象一切爱虚荣的人一样，他们所关心的只是眼前的成功、一时的风头。这样，那种例如使卢梭不断避免向现存政权作任何即使是表面上的妥协的简单的道德感，就必然消失了。

——马克思《论蒲鲁东》

(1865年1月24日)

《马克思恩格斯全集》第十六卷36页

184

当蒲鲁东去世的消息传来时，他要求我写一篇关于蒲鲁东的文章。我满足了他的愿望，很快把文章寄了出去，不过我也利用了这个机会，为的是现在在他自己的报纸上来说明，“向现存政权作任何即使是表面上的妥协”都违背“简单的道德感”，而蒲鲁东在政变以后向路·波拿巴的献媚是“卑鄙”。

——马克思《关于不给“社会民主党人报”撰稿的原因的声明》

(1865年3月15日)

《马克思恩格斯全集》第十六卷97页

当旧大陆和新大陆都群情激愤的时候，我们的任务不是要倾泻悲痛和愤怒的言辞。就连那些被雇用的诽谤者，他们成年累月地、不辞劳苦地、息息法斯式地对阿拉伯罕·林肯和他所领导的伟大共和国进行了精神上的暗杀，现在也在人民的这种愤激情绪的总爆发面前吓得目瞪口呆，争先恐后地将辞令的花朵撒满他的灵墓。他们现在终于明白了，这是一个不会被困难所吓倒，不会为成功所迷惑的人；他不屈不挠地迈向自己的伟大目标，而从不轻举妄动，他稳步向前，而从不倒退，他既不因人民的热烈拥护而冲昏头脑，也不因人民的情绪低落而灰心丧气；他用仁慈心灵的光辉缓和严峻的行动，用幽默的微笑照亮为热情所蒙蔽的事态，他谦虚地、质朴地进行自己宏伟的工作，决不象那些天生的统治者们那样做一点点小事就大吹大擂。总之，他是一位达到了伟大境界而仍然保持自己优良品质的罕有的人物。这位出类拔萃和道德高尚的人竟是那样谦虚，以致只有在他成为殉难者倒下去之后，全世界才发现他是一位英雄。

——马克思《国际工人协会致约翰逊总统的公开信》

(1865年5月2日—9日)

《马克思恩格斯全集》第十六卷108、109页

186

卡尔·马克思

自 白

您喜爱的优点：

一般人……………纯朴。

男 人……………刚强。

女 人……………柔弱。

您的特点：……………目标始终如一。

您喜欢做的事：……………看小尼达。

您厌恶的缺点：……………逢迎。

您能原谅的缺点：……………轻信。

您对幸福的理解：……………斗争。

您对不幸的理解：……………屈服。

您厌恶的是：……………马丁·塔波尔。

您喜爱的英雄：……………斯巴达克、刻卜勒。

您喜爱的女英雄：……………甘泪卿。

您喜爱的诗人：……………埃斯库罗斯、莎士比亚、歌德。

您喜爱的散文家：……………狄德罗。

您喜爱的花：……………瑞香。

您喜爱的菜：……………鱼。

您喜爱的格言：……………人所具有的都具有。

您喜爱的箴言：……………怀疑一切。

(1865年4月1日)

《马克思恩格斯全集》第三十一卷588, 589页

一八六六年

187

在我看来，真正的爱情是表现在恋人对他的偶像采取含蓄、谦恭甚至羞涩的态度，而绝不是表现在随意流露热情和过早的亲昵。

——马克思致保尔·拉法格

(1866年8月13日)

《马克思恩格斯全集》第三十一卷520页

188

(a) 一般来说，这一问题包括国际协会的全部活动，因为协会的目的就在于把至今仍然分散的各国工人阶级争取自身解放的斗争联合起来，把它纳入共同的轨道。

(b) 我们协会至今成功地执行着一个特殊职能，就是反对资本家在工人罢工和同盟歇业时随时准备利用外国工人作为工具来对付本国工人的阴谋。协会的伟大目的之一就是要尽力使各国工人在争取自身解放的统一大军中不仅有兄弟和同志那样的感情，而且像兄弟和同志那的地行动。

——马克思《临时中央委员会就若干问题给代表的指示》

(1866年8月底)

《马克思恩格斯全集》第十六卷214页

189

克里默先生在道德上完全堕落了。他所追求的只是得到一个“有报酬”的职务，而且不做工作。

——马克思致约·菲·贝克尔

(1866年8月31日)

《马克思恩格斯全集》第三十一卷526页

190

……象拿破仑政体这样的建筑在社会上两个敌对阶级的精疲力竭上的政体，以普遍的腐化堕落为代价换取某种物质上的进步。幸好工人群众是不可能被腐蚀的。体力劳动是防止一切社会病毒的伟大的消毒剂。

——马克思致弗朗斯瓦·拉法格

(1866年11月12日)

《马克思恩格斯全集》第三十一卷538页

一八六七年

191

任何的科学批评的意见我都是欢迎的。而对于我从来就不让步的所谓舆论的偏见，我仍然遵守伟大的佛罗伦萨诗人的格言：

走你的路，让人们去说罢！

——马克思《资本论·第一版序言》

（1867年7月25日）

《马克思恩格斯全集》第二十三卷13页

192

在某种意义上，人很象商品。因为人来到世间，既没有带着镜子，也不象费希特派的哲学家那样，说什么我就是我，所以人起初是以别人来反映自己的。名叫彼得的人把自己当作人，只是由于他把名叫保罗的人看作是和自己相同的。因此，对彼得说来，这整个保罗以他保罗的肉体成为人这个物种的表现形式。

——马克思《资本论》注（18）

（1867年9月）

《马克思恩格斯全集》第二十三卷67页

193

价格形式不仅可能引起价值量和价格之间即价值量和它

的货币表现之间的量的不一致，而且能够包藏一个质的矛盾，以致货币虽然只是商品的价值形式，但价格可以完全不是价值的表现。有些东西本身并不是商品，例如良心、名誉等等，但是也可以被它们的所有者出卖以换取金钱，并通过它们的价格，取得商品形式。因此，没有价值的东西在形式上可以具有价格。

——马克思《资本论》第一卷

(1867年9月)

《马克思恩格斯全集》第二十三卷120、121页

194

一切东西都可以买卖。流通成了巨大的社会蒸馏器，一切东西抛到里面去，再出来时都成为货币的结晶。连圣徒的遗骨也不能抗拒这种炼金术，更不用说那些人间交易范围外的不那么粗陋的圣物了①。正如商品的一切质的差别在货币上消灭了一样，货币作为激进的平均主义者把一切差别都

①法国笃信基督教的国王亨利三世，抢劫了修道院等地的圣物，以便把他们变成银。大家知道，弗西斯人抢劫德尔斐神庙的财宝曾在希腊史上起了什么作用。众所周知，古代人把神庙看作商品之神的住所。神庙是“神圣的银行”。以经商为主的民族腓尼基人，认为货币是万物的转换形式。因此，那些在爱神节委身于外来人的少女把作为报酬得来的钱献给女神，是很自然的事。

消灭了②，但货币本身是商品，是可以成为任何人的私产的外界物。这样，社会权力就成为私人的私有权力。因此，古代社会咒骂货币是换走了自己的经济秩序和道德秩序的辅币③。还在幼年时期就抓着普路托的头发把他从地心里拖出来的现代社会，则颂扬金的圣杯是自己最根本的生活原则的光辉体现。

——马克思《资本论》第一卷

(1867年9月)

《马克思恩格斯全集》第二十三卷152、153页

② “金子！黄黄的，发光的，宝贵的金子！

只这这一点儿，就可以使黑的变成白的，丑的变成美的，错的变成对的，卑贱变成尊贵，老人变成少年，懦夫变成勇士。

吓！你们这些天神们啊，为什么要给我这东西呢？

嘿，这东西会把你们的祭司和仆人从你们的身边拉走，把健汉头颅底下的枕垫抽去；

这黄色的奴隶可以使异教联盟，同宗分裂；

它可以使受咒诅的人得福，使害着灰白色的癞病的人为众人所敬爱；

它可以使窃贼得到高爵显位，和元老们分庭抗礼；

它可以使鸡皮黄脸的寡妇重做新娘；……

来，该死的土块，你这人尽可夫的娼妇……；

(莎士比亚《雅典的泰门》)

③ “人间再没有象金钱这样坏的东西到处流通；

这东西可以使城邦毁灭，使人们被赶出家乡，把善良的人教坏，使他们走上邪路，作些可耻的事，甚至叫人为非作歹，干出种种罪行。”

(索福克勒斯《安提戈涅》)

劳动力的买和卖是在流通领域或商品交换领域的界限以内进行的，这个领域确实是天赋人权的真正乐园。那里占统治地位的只是自由、平等、所有权和边沁。自由！因为商品例如劳动力的买者和卖者，只取决于自己的自由意志。他们是作为自由的、在法律上平等的人缔结契约的。契约是他们的意志借以得到共同的法律表现的最后结果。平等！因为他们彼此只是作为商品所有者发生关系，用等价物交换等价物。所有权！因为他们都只支配自己的东西。边沁！因为双方都只顾自己。使他们连在一起并发生关系的唯一力量，是他们的利己心，是他们的特殊利益，是他们的私人利益。正因为人人只顾自己，谁也不管别人，所以大家都是在事物的预定的和谐下，或者说，在全能的神的保佑下，完成着互惠互利、共同有益、全体有利的事业。

——离开这个简单流通领域或商品交换领域，——庸俗的自由贸易论者用来判断资本和雇用劳动的社会的那些观点、概念和标准是从这个领域得出的，——就会看到，我们的剧中人的面貌已经起了某些变化。原来的货币所有者成了资本家，昂首前行；劳动力所有者成了他的工人，尾随于后。一个笑容满面，雄心勃勃；一个战战兢兢，畏缩不前，象在市场上出卖了自己的皮一样，只有一个前途——让人家来鞣。

——马克思《资本论》第一卷

（1867年9月）

《马克思恩格斯全集》第二十三卷199、200页

劳动首先是人和自然之间的过程，是人以自身的活动来引起，调整和控制人和自然之间的物质变换的过程。人自身作为一种自然力与自然物质相对立。为了在对自身生活有用的形式上占有自然物质，人就是他身上的自然力——臂和腿、头和手运动起来。当他通过这种运动作用于他身外的自然并改变自然时，也就同时改变他自身的自然。他使自身的自然中沉睡着的潜力发挥出来，并且使这种力的活动受他自己控制。在这里，我们不谈最初的动物式的本能的劳动形式。现在，工人是作为他自己的劳动力的卖者出现在商品市场上。对于这种状态来说，人类劳动尚未摆脱最初的本能形式的状态已经是太古时代的事了。我们要考察的是专属于人的劳动。蜘蛛的活动与织工的活动相似，蜜蜂建筑蜂房的本领使人间的许多建筑师感到惭愧。但是，最蹩脚的建筑师从一开始就比最灵巧的蜜蜂高明的地方，是他在用蜂蜡建筑蜂房以前，已经在自己的头脑中把它建成了。劳动过程结束时得到的结果，在这个过程开始时就已经在劳动者的表象中存在着，即已经观念地存在着。他不仅使自然物发生形式变化，同时他还在自然物中实现自己的目的，这个目的是他所知道的，是作为规律决定着他的活动的方式和方法的，他必须使他的意志服从这个目的。但是这种服从不是孤立的行为。除了从事劳动的那些器官紧张之外，在整个劳动时间内还需要有作为注意力表现出来的有目的意志，而且，劳动的内容及其方式和方法越是不能吸引劳动者，劳动者越是不能把劳动当作他自己体

力和智力的活动来享受，就越需要这种意志。

——马克思《资本论》第一卷

(1867年9月)

《马克思恩格斯全集》第二十三卷201、202页

197

我死后那怕洪水滔天！这就是每个资本家和每个资本家国家的口号。因此，资本是根本不关心工人的健康和寿命的，除非社会迫使它去关心。人们为体力和智力的衰退、夭折、过度劳动的折磨而愤愤不平，资本却回答说：既然这种痛苦会增加我们的快乐（利润），我们又何必为此苦恼呢？不过总的说来，这也并不取决于个别资本家的善意或恶意。自由竞争使资本主义生产的内在规律作为外在的强制规律对每个资本家起作用。

——马克思《资本论》第一卷

(1867年9月)

《马克思恩格斯全集》第二十三卷299、300页

198

资本家只有作为人格化的资本，他才有历史的价值，才有象聪明的利希诺夫斯基所说的“没有任何日期”的历史存在权。也只有这样，他本身的暂时必然性才包含在资本主义生产方式的暂时必然性中。但既然这样，他的动机，也就不是使用价值和享受，而是交换价值和交换价值的增殖了。他狂热地追求价值的增殖，肆无忌惮地迫使人类去为生产而生

产，从而去发展社会生产力，去创造生产的物质条件；而只有这样的条件，才能为一个更高级的、以每个人的全面而自由的发展为基本原则的社会形式创造现实基础。资本家只是作为资本的人格化才受到尊敬。作为这样一种人，他同货币贮藏者一样，具有绝对的致富欲。但是，在货币贮藏者那里，这表现为个人的狂热，在资本家那里，这却表现为社会机构的作用，而资本家不过是这个社会机构中的一个主动轮罢了。此外，资本主义生产的发展，使投入工业企业的资本有不断增长的必要，而竞争使资本主义生产方式的内在规律作为外在的强制规律支配着每一个资本家。竞争迫使资本家不断扩大自己的资本来维持自己的资本，而他扩大资本只能靠累进的积累。

所以，就资本家的一切行动只是通过他才具有意志和意识的资本的职能而论，他的私人消费，对他来说也就成了对他的资本积累的掠夺，就象在意大利式簿记中把资本家的私人开支记在资本的借方一样。积累是对社会财富世界的征服。它在扩大被剥削的人身材料的数量的同时，也扩大了资本家直接和间接的统治。

但是，原罪到处发生作用。随着资本主义生产方式、积累和财富的发展，资本家不再仅仅是资本的化身。他对自己的亚当^①具有“人的同情感”，而且他所受的教养，使他把禁欲主义的热望嘲笑为旧式货币贮藏者的偏见。古典的资本家谴责个人消费是违背自己职能的罪恶，是“节制”积累，而现代化的资本家却能把积累看作是“放弃”自己的享受欲。

①“亚当”在这里也有欲望、情欲的意思。——译者注

“啊，他的胸中有两个灵魂，一个要想同另一个分离！”

在资本主义生产方式的历史初期，——而每个资本主义的暴发户都个别地经过这个历史阶段，——致富欲和贪欲作为绝对的欲望占统治地位。但资本主义生产的进步不仅创立了一个享乐世界；随着投机和信用事业的发展，它还开辟了千百个突然致富的源泉。在一定的发展阶段上，已经习以为常的挥霍，作为炫耀富有从而取得信贷的手段，甚至成了“不幸的”资本家营业上的一种必要。奢侈被列入资本的交际费用。此外，资本家财富的增长，不象货币贮藏者那样同自己的个人劳动和个人消费的节约成比例，而是同他榨取别人的劳动力的多少和强迫工人放弃一切生活享受的程度成比例的。因此，虽然资本家的挥霍从来不象放荡的封建主的挥霍那样是直截了当的，相反地，在它的背后总是隐藏着最脏的贪欲和最最小的盘算；但是资本家的挥霍仍然和积累一同增加，一方决不会妨害另一方。因此，在资本家个人的崇高的心胸中同时展开了积累欲和享受欲之间的浮士德式的冲突。

艾金医生在1795年发表的一部著作中说：

“曼彻斯特的工业可分为四个时期。在第一个时期，工厂主为了维持生活，不得不辛勤劳动。”

他们特别是靠盘剥那些把子女送来当学徒的父母而大发横财，那些父母付给他们高额学费，而这些学徒却忍饥挨饿。另一方面，当时平均利润很低，要积累就得大大节俭。他们过着象货币贮藏者一样的生活，甚至连资本的利息也不肯消费。

“在第二个时期，他们开始赚到了少量的财

产，但还象过去那样辛勤地劳动”，——因为象一切奴隶监督者都知道的那样，对劳动的直接剥削是要花费劳动的，——“并且过着和过去一样的俭朴生活……在第三个时期，奢侈开始了，各企业通过派骑马的人〔骑马的推销员〕到王国各商业城市去兜揽生意而扩大了经营。在1690年以前，在工业中能赚到3000—4000镑资本的人可能为数极少，甚至根本没有。但大约就在这个时候，或者在稍后的时期，工业家已经积累了货币，开始建造石头房子来代替木棚或土房……但在十八世纪最初几十年，如果一个曼彻斯特的工厂主以一品脱外国葡萄酒款待自己的客人，那就遭到所有邻居的议论和非难。”

在机器生产出现以前，工厂主们晚上在酒店聚会时花的费用从来不会超过6便士一杯果汁酒和1便士一包烟。直接1758年，才出现了划时代的事情，人们第一次看到“一个实际从事营业的人坐上自己的马车！”“第四个时期”，即十八世纪最后三十多年，“是穷奢极欲，大肆挥霍的时期，这是靠扩大营业来维持的”。如果善良的艾金医生今天在曼彻斯特复活的话，他又将说些什么呢！

积累啊，积累啊！这就是摩西和先知们：“勤劳提供物资，而节俭把它积累起来”。因此，节俭啊，节俭啊，也就是把尽可能多的剩余价值或剩余产品重新转化为资本！为积累而积累，为生产而生产——古典经济学用这个公式表达了资产阶级时期的历史使命。它对财富分娩的痛苦从来不迷惑，但对历史必然性悲叹又有什么用处呢？在古典经济学看来，无产者不过是生产剩余价值的机器，而资本家也不过是把这

剩余价值转化为追加资本的机器。它非常严肃地对待资本家的历史职能。为了使资本家的内心摆脱享受欲和致富欲之间的不幸的冲突，马尔萨斯在本世纪二十年代初期曾维护这样一种分工：让实际从事生产的资本家承担积累的任务，而让另一些参加剩余价值分配的人，如土地贵族、领受国家和教会俸禄的人等等承担挥霍的任务。他说，最重要的就是“把支出欲和积累欲分开”。那些早就变得享乐成性和善于交际的资本家先生们不由得大叫起来。他们的代言人之一，一个李嘉图派叫道：马尔萨斯先生鼓吹高额地租、高额税收等等，难道是为了让非生产消费者来不断地刺激工业家！诚然，口号所标榜的是生产，规模不断扩大的生产，但是，

“这个过程与其说会促进生产，不如说会阻碍生产。而且让一部分人过着游手好闲的生活，只是为了去鞭策另一些人，这也不是十分公正的。尽管从后者的性格来说，如果强迫他们去做，他们是能把事情办好的”。

尽管他认为靠吸掉工业资本家汤里的油水这种办法来刺激工业资本家去积累是不公正的，但是他觉得，“要使工人勤勉地劳动”，必须尽可能地把工人的工资减到最低限度。他从来也不隐瞒生财之道就在于占有无酬劳动。

——马克思《资本论》第一卷

(1867年9月)

《马克思恩格斯全集》第二十三卷849—853页

我们在第四篇分析相对剩余价值的生产时已经知道，在资本主义体系内部，一切提高社会劳动生产力的方法都是靠牺牲工人个人来实现的，一切发展生产的手段都变成统治和剥削生产者的手段，都使工人畸形发展，成为局部的人，把工人贬低为机器的附属品，使工人受劳动的折磨，从而使劳动失去内容，并且随着科学作为独立的力量被并入劳动过程而使劳动过程的智力与工人相异化，这些手段使工人的劳动条件变得恶劣，使工人在劳动过程中屈服于最卑鄙的可恶的专制，把工人的生活时间变成劳动时间，并且把工人的妻子儿女都抛到资本的礼格纳特车轮下。但是，一切生产剩余价值的方法同时就是积累的方法，而积累的每一次扩大又反过来成为展发这些方法的手段。由此可见，不管工人的报酬高低如何，工人的状况必然随着资本的积累而日趋恶化。最后，使相对过剩人口或产业后备军同积累的规模和能力始终保持平衡的规律把工人钉在资本上，比赫斐斯塔司的楔子把普罗米修斯钉在岩石上钉得还要牢。这一规律制约着同资本积累相适应的贫困积累。因此，在一极是财富的积累，同时在另一极，即在把自己的产品作为资本来生产的阶级方面，是贫困、劳动折磨、受奴役、无知、粗野和道德堕落的积累。

政治经济学家们以各种不同的形式说出了资本主义积累的这种对抗性质，虽然他们把它同资本主义前的生产方式的那些尽管部分地相类似但本质上不同的现象混同起来。

十八世纪的一位大经济学著作家、威尼斯的修道士奥特

斯，把资本主义生产的对抗性理解为社会财富的普遍的自然规律。

“在一个国家里，经济上的善和经济上的恶总是保持平衡，一些人财富的充裕总是与另一些人财富的穷乏相抵。一些人享有巨大财富，同时总伴有更多得多的其他人被完全剥夺必需品。一个国家的财富同它的人口相适应，而它的穷困则同它的财富相适应。一些人勤劳迫使另一些人懒惰。穷人和懒惰者，是富人和勤劳者所造成的一个必然结果”等等。

在奥特斯之后大约过了10年，高教会新教牧师唐森，曾十分露骨地颂扬穷困是财富的必要条件。

“用法律来强制劳动，会引起过多的麻烦、暴力和叫嚣，而饥饿不仅是和平的、无声的和持续不断的压力，而且是刺激勤勉和劳动的最自然的动力，会唤起最大的干劲。”

所以，一切问题都归结为怎样使工人阶级的饥饿永久化，而照唐森的看法，那个特别在穷人中起作用的人口原理已经把这件事安排好了。

“这似乎是一个自然规律，穷人在一定程度上是轻率的〔也就是说，他们是如此轻率，嘴里没有衔着金钥匙就降生到世界上来〕，所以，总是有一些人去担任社会上最卑微、最肮脏和最下贱的职务。于是，人类的幸福大大地增加，比较高雅的

人们解除了烦劳，可以不受干扰地从事比较高尚的职业等等……济贫法有一种趋势，就是要破坏上帝和自然在世界上所创立的这个制度的和谐与优美、均称与秩序。”

威尼斯的修道士从使贫困永久化的命运中，找到基督教的善行、终身不婚、修道院和慈善机关存在的理由，而这位新教的牧师却从其中找到借口，来诅咒使穷人有权享受少得可怜的社会救济的法律。施托尔希说：

“社会财富的增长产生出那个有用的社会阶级……它从事最单调、最下贱和最令人厌恶的职业，一句话，它把生活中一切不愉快的、受奴役的事情担在自己的肩上，从而使其它阶级有闲暇，有开阔的心境和传统的〔妙！〕高贵品性……”

施托尔希问自己：这种伴随有群众贫困和堕落的资本主义文明，同野蛮相比究竟有什么优越性呢？他只找到一个答案：安全！西斯蒙第说：

“由于工业和科学的进步，每一个工人每天所能生产的东西比他自己消费所需要的东西多得多。但是，在他的劳动生产财富的同时，如果叫他自己去消费这个财富，那末这个财富就会使他不适宜于劳动了。”他认为，“如果人们〔即非工人〕必须象工人那样不倦地劳动才能获得技艺的一切改良和工业给我们带来的一切享受，那末他们大概会放弃这些东西……在今天，努力同它的报酬分开了，不是

二、同一个人先劳动而后休息，相反地，正是因为一个人劳动，另一个人才休息。因此，劳动生产力的无限增长的结果，只能增加那些游手好闲的富人的奢侈和享受。”

最后，冷血的资产阶级空论家德斯杜特·德·特拉西冷酷地声称：

“在贫国，人民是安乐的；在富国，人民通常是贫苦的。”

——马克思《资本论》第一卷

(1867年9月)

《马克思恩格斯全集》第二十三卷707—711页

200

临时性的或局部的劳力不足并不会引起工资的提高，只会迫使妇女和儿童也参加田间劳动，使工人的平均年龄不断下降。一旦妇女和儿童被大规模地使用，这又反过来成为一种新的手段，造成农业中男工过剩，并使他们的工资下降。这种恶性循环的美好结果之一是所谓的帮伙制度，这种制度在英格兰东部地区正在兴盛起来。下面我们简单地谈谈这种制度。

帮伙制度几乎是林肯、杭廷登、剑桥、诺福克、萨福克和诺定昂等郡所独有的，在邻近的北安普顿、培德福德和拉特兰德各郡的个别地方也可以见到。我们且举林肯郡为例。这个郡的很大一部分是新地，原来是些沼泽，或者象上述东部其他各郡的一些地方一样，是刚从海水下夺来的土地。蒸

汽机在排水方面创造了奇迹。过去的沼泽地和沙地地现在已经成了一片富饶的米粮川，可以得到最高的地租。·阿克斯霍姆岛及特伦特河沿岸其他教区人工开拓的冲积地也是如此。新的租地农场出现了，然而不但没有相应地修建新的小屋，连旧的小屋也拆毁了，劳力供给来自几里以外的、分布在蜿蜒于丘陵之间的大道两旁的开放村庄。从前居民只是为了躲避漫长的冬季水患才到那里居住。在400—1000英亩的租地农场上长期住着一些工人（他们在当地被称为定居工人），他们专门干经常性的使用马匹的繁重农活。每100英亩（1英亩=40.49公亩或1.584普鲁士亩，土地平均还摊不到一座小屋。例如，一个租种沼泽地的租地农场主对童工调查委员会说。

“我的租地占地320多英亩，全是耕地。没有小屋。有一个工人现在住在我这里。我有四个养马工，住在农场附远。需要大量人手的轻活都找帮伙去做。”

田间有许多轻活，如除草、松土、施肥、拣石子等等。所有这些活都由住在开放村庄的帮伙，即一群有组织的人来干。

每个帮伙由10人至40或50人组成，有妇女、男女青少年（13—18岁，不过少年们大多一到13岁就离开帮伙）和男女儿童（6—13）。为首的是帮头，他通常是一个普通农业工人，多半是所谓的坏蛋，无赖汉，飘泊不定，好酗酒，但是有一定的胆识和才干。他招募帮伙，帮伙在他指挥下干活，而不是在租地农场主指挥下干活。他多半从租地农场主那里

接活套包揽农活，他的收入平均起来不会比一个普通农业工人的收入高出许多，这种收入几乎完全要看他有多大本领能在最短时间内使他的那伙人付出最大的劳动。租地农场主们发现，妇女只有在男子的专制下才能好好地干活，而妇女和儿童一起活来，正象傅立叶已经知道的那样，就会拚命地使出自己的全身力气，可是成年男工却很滑头，总是尽量节省力气。帮头带着人从一个庄园到另一个庄园，一年中能使他的帮伙干6—8个月的活。因此对工人家庭来说，同他打交道要比同个别租地农场主打交道有利和可靠得多，因为租地农场主只是偶而才雇用孩子。这种情形大大地巩固了他在开放村庄中的权势，以致孩子们多半只有经过他的介绍才能找到工作。从帮伙中抽出个别儿童向外出租，成了他的副业。

这种制度的“阴暗面”，就是儿童和青少年要从事过度劳动，他们每天要到5、6哩有时甚至7哩以外的庄园去劳动，往返时要长途跋涉，最后，“帮伙”内道德败坏。虽然帮头（在某些地区称为“赶牲口的人”）备有一根长棍子，但是他很少用它打人，极少听到有谁抱怨他虐待人。他是一个民主的皇帝，或者有些象哈默伦的捕鼠者。他需要在自己的臣民中树立威望，他用那种在他的庇护下风行一时的茨冈式的生活把他的臣民笼络住。粗野的放纵，漫无节制的寻欢作乐和极端伤风败俗的猥亵行为，使帮伙具有巨大的魔力。帮头常常在下流酒馆里畅饮到囊空如洗，然后酣醉而归，左右各由一个膘悍的女人搀扶着，走在行列的前头，儿童和青少年跟在后面乱嚷乱叫，唱着嘲讽轻浮的歌曲。在回家的路上，傅立叶所说的“男女公开”已经成为习以为常的事。十三四岁的女孩因她们的年龄相仿的男伙伴而怀孕的现象屡见不鲜。帮

伙所在的开放村庄变成了所多玛和蛾摩拉^①；这些地方的非婚生子比王国的其他地方要多一倍。受这种环境熏陶的姑娘出嫁以后，在道德上会落到怎样的结果，我们在前面已经指出。她们的子女即使不被鸦片毁掉，也是帮伙的天生的新兵。

上面所说的是帮伙的典型形式，这种帮伙被称为公开的，公共的或流动的帮伙。此外，还有私人帮伙。私人帮伙的组成同普通帮伙一样，但人数较少，并且不是在帮头手下干活，而是在一个租地农场主不知如何使用才好的老雇农手下干活。这里没有茨冈式的放荡不羁的生活，但是各种证词表明，儿童的报酬和待遇变坏了。

最近几年来不断扩大的帮伙制度当然不是为了帮头的需要而存在的。它是为了大租地农场主或地主的发财致富的需要而存在的。在租地农场主看来，再没有更巧妙的办法能把他的工人人数大大压低到正常水平以下，又能经常拥有一批额外劳力来应付额外工作，花尽量少的钱榨取尽量多的劳动，并使男工“过剩”。根据以上所述，我们可以了解，为什么人们一方面承认农民处于不同程度的失业中，而另一方面认为，由于男劳力缺乏并流往城市，帮伙制度是“必要的”。

马克思《资本论》第一卷

(1867年9月)

《马克思恩格斯全集》第二十三卷760—763页

① 所多玛和蛾摩拉是两座淫乱罪恶之城，见圣经《创世记》。——译者注

201

大家知道，在真正的历史上，征服、奴役、劫掠、杀戮，总之，暴力起着巨大的作用。但在温和的政治经济学中，从来就是田园诗占统治地位。正义和“劳动”自古以来就是唯一的致富手段，自然，“当前这一年”总是例外。事实上，原始积累的方法决不是田园诗式的东西。

——马克思《资本论》第一卷

(1867年9日)

《马克思恩格斯全集》第二十三卷7-82页

202

在象西印度那样专营出口贸易的种植殖民地，以及在象墨西哥和东印度那样任人宰割的资源丰富人口稠密的国家里，土著居民所受的待遇当然是最可怕的。但是，即使在真正的殖民地，原始积累的基督教性质也是无可否认的。那些谨严的新教大师，新英格兰的清教徒，1703年在他们的立法会议上决定，每剥一张印第安人头盖皮和每俘获一个红种人都给赏金40镑；1720年，每张头盖皮的赏金提高到100镑；1744年马萨诸塞湾的一个部落被宣布为叛匪以后，规定了这样的赏格：每剥一12岁以上男子的头盖皮得新币100镑，每俘获一个男子得105镑，每俘获一个妇女或儿童得50镑；每剥一个妇女或儿童的头盖皮得50镑。数十年后，殖民制度对这些虔诚的新教徒们的背叛祖国的子孙进行了报复。在英国人的唆使和收买下，他们被人用短战斧砍死了。英国议会曾

宣布，杀戮和剥头盖皮是“上帝和自然赋予它的手段。”

——马克思《资本论》第一卷

(1867年9月)

《马克思恩格斯全集》第二十三卷821、822页

203

和欧洲各个旧神并列于祭坛上的“一个陌生的神”，有一天一下子把所有的旧神都打倒了。殖民制度宣布，赚钱是人类最终和唯一的目的。

——马克思《资本论》第一卷

(1867年9月)

《马克思恩格斯全集》第二十三卷822页

204

随着资本主义生产在工场手工业时期的发展，欧洲的舆论丢掉了最后一点羞耻心和良心。各国恬不知耻地夸耀一切当作资本积累手段的卑鄙行径。例如，读一读老实人亚·安德森的天真的商业编年史。这本编年史把下面的事实当作英国国策的巨大胜利而备加赞扬：英国在乌得勒支和谈时通过阿西恩托条约，从西班牙手里夺走了经营非洲和西属美洲之间贩卖黑人的特权，而在此之前，英国只经营非洲和英属西印度之间的这种买卖。英国获得了到1743年为止每年供给西属美洲4800个黑人的权利。

——马克思《资本论》第一卷

(1867年9月)

《马克思恩格斯全集》第二十三卷827、828页

205

如果按照奥日埃的说法，货币“来到世间，在一边脸上带着天生的血斑”，那末，资本来到世间，从头到脚，每个毛孔都滴着血和肮脏的东西。

——马克思《资本论》第一卷

(1867年9月)

《马克思恩格斯全集》第二十三卷829页

206

如果我们单独考察资本主义生产，把流通过程和过度竞争撇开不说，资本主义生产对已经实现的、物化在商品中的劳动，是异常节约的。相反，它对人，对活劳动的浪费，却大大超过任何别的生产方式，它不仅浪费血和肉，而且也浪费神经和大脑。在这个直接处于人类社会实行自觉改造以前的历史时期，实际只是用最大限度地浪费个人发展的办法，来保证和实现人类本身的发展。因为这里所说的全部节约都是从劳动的社会性质产生的，所以工人的生命和健康的浪费，实际上也正是由劳动的这种直接社会性质造成的。

——马克思《资本论》第三卷

《马克思恩格斯全集》第二十五卷105页

207

当时工厂主为了反对工厂法，在曼彻斯特组织了一个行

业团体，名叫“争取修改工厂法全国协会”。1855年3月，这个协会按每马力交会费2先令的办法，筹集了一笔超过5万英镑的基金，以便在工厂视察员提出控告时为协会会员支付诉讼费用，并为协会出面进行的诉讼支付费用。目的是要证明，如果为利润而杀人，那么，杀人并不等于杀人犯。

——马克思《资本论》第三卷

《马克思恩格斯全集》第二十五卷106页

208

……社会上占统治地位的那部分人的利益，总是要把现状作为法律加以神圣化，并且要把习惯和传统对现状造成的各种限制，用法律固定下来。

——马克思《资本论》第三卷

《马克思恩格斯全集》第二十五卷894页

209

事实上，自由王国只是在由必需和外在规定要做的劳动终止的地方才开始；因而按照事物的本性来说，它存在于真正物生产领域的彼岸。象野蛮人为了满足自己的需要，为了维持和再生产自己的生命，必须与自然进行斗争一样，文明人也必须这样做。而且在一切社会形态中，在一切可能的生产方式中，他都必须这样做。这个自然必然性的王国会随着人的发展而扩大，因为需要会扩大；但是，满足这种需要的生产力同时也会扩大。这个领域内的自由只能是：社会化的人，联合起来的生产者，将合理地调节他们和自然

之间的物质变换，把它置于他们的共同控制之下，而不让它作为盲目的力量来统治自己，靠消耗最小的力量，在最无愧于和最适合于他们的人类本性的条件下来进行这种物质变换。但是不管怎样，这个领域始终是一个必然王国。在这个必然王国的彼岸，作为目的本身的人类能力的发展，真正的自由王国，就开始了。但是，这个自由王国只有建立在必然王国的基础上，才能繁荣起来。工作日的缩短是根本条件。

——马克思《资本论》第三卷

《马克思恩格斯全集》第二十五卷9 2.6 · 9 2 7页

一八六八年

210

可见，货币所有者要把货币转化为资本，必须在商品市场上找到自由的工人。这里的自由具有双重意义：一方面，作为一个自由人，他能够把他的劳动力当作他的商品来处理；另一方面，他没有别的商品可以出卖，自由得一无所有，没有实现他的劳动力所必需的一切东西。（第132页）

——恩格斯《卡·马克思资本论第一卷提纲》

（1868年）

《马克思恩格斯全集》第十六卷293页

211

您的信使我既不愉快又愉快（您看，我总是在辩证的矛盾中活动着）。

不愉快的是，因为我知道您的物质状况，如果我同意接受这样的礼物而**损害您家庭的利益**，那我就太不象话了。所以，我把您寄来的十五英镑当作**借款**，到时候我要还。

愉快的是，这不仅表现了您的深厚友谊（而在这个尘世上，友谊是私人生活中唯一具有重要意义的东西），而且还因为您帮助我摆脱了由于婚事临近而造成的十分困难的处境。

——马克思致路德维希·库格曼

（1868年3月17日）

《马克思恩格斯全集》第三十二卷527页

弗里德里希·恩格斯

自 白

您喜爱的优点：

- 一般人……………愉快
 男人……………莫管闲事
 女人……………善于安置物品

您的特点：……………凡事一知半解

您对幸福的理解：……………饮1848年的沙托—马尔高酒

您对不幸的理解：……………找牙科医生

您能原谅的缺点：……………各种各样的无节制

您厌恶的缺点：……………伪善

您厌恶的是：……………矫揉造作、傲慢不逊的女人

您最不喜欢的人物：……………斯珀吉昂

您喜欢做的事：……………捉弄人和被人捉弄

您喜爱的英雄……………一个也没有

您喜爱的女英雄：……………太多了，一个也举不出来

您喜爱的诗人：……………“狐狸—莱涅克”、莎士比

亚、阿里欧斯托等等

您喜爱的散文家：……………歌德、莱辛、扎梅尔松博士

您喜爱的花：……………风铃草

您喜爱的颜色：……………任何一种，只要不是苯胺染料

您喜爱的菜：……………凉菜，沙拉、热菜，爱尔兰焖肉

您喜爱的格言：……………一无所有

您喜爱的箴言：……………从容不迫

1868年4月初于伦敦

《马克思恩格斯全集》第三十二卷682·683页

一八六九年

213

保尔对他同鲁瓦埃小姐的那段奇遇的生动叙述，恩格斯和鄙人我都感到开心。他的失败我毫不感到惊奇。他大概记得，我在读了她为达尔文的书写的序言以后，就立刻对他说过，她是资产阶级的代表。英国社会的生存斗争——普遍的竞争，一切人反对一切人的战争——使达尔文发现残酷的生存斗争是“动物”界和植物界的基本规律。但是达尔文主义与此相反，却认为这是证明人类社会永远不能摆脱自己的兽性的决定性论据。

——马克思致保·拉法格和劳·拉法格

(1869年2月15日)

《马克思恩格斯全集》第三十二卷580页

一八七〇年

214

罗伯特·肖是委员会最热忱的委员之一。他心地纯洁，性格刚毅，具有火热的感情和真正的革命精神，他憎恶狭隘、虚荣和贪图私利。他自己是一个贫苦的工人，但他总是尽一切可能来帮助比他更贫苦的工人。他在私人交往方面像孩子一样温顺，但在社会生活中却对任何妥协行为深恶痛绝。

——马克思《讣告》

（1870年1月8日左右）

《马克思恩格斯全集》第十六卷444页

215

……近代科学已经肯定证明：吃人，包括吞吃自己的父母，看来是所有民族在发展过程中都经历过的一个阶段。如果爱尔兰人知道，在整整一千年以后，现代柏林人的祖先对这些现象还持有同样实际的想法，那他们大约就会处之泰然了。

“我们称之为维耳茨的住在德国的韦累塔比人，认为他们比蛆虫更有权利吃掉他的父母，并不感到这是一种耻辱”（诺特克尔语，雅科布·格林“古代德国法律”第488页引用）。

——恩格斯《爱尔兰史——古代的爱尔兰》

（1870年5月——7月上半月）

《马克思恩格斯全集》第十六卷558—559页

216

最后，附上希尔德布兰德的经济和统计杂志对我的书的批判。我的身体状况很少使我感到愉快，但是这篇作品却使我笑出了眼泪，真是笑出了眼泪。随着德国反动势力的猖獗和哲学的英雄时代的结束，具有德国市民天性的“小资产阶级”又重新抬头——在哲学上是一片不亚于莫泽斯·门德尔森的空谈，是一片自作聪明、抑郁不满和自命不凡的抱怨之声。而现在，连政治经济学也蜕化为关于法权概念的无稽之谈！这甚至比“刺激对数”还要高明。正如这方面的权威裁判席勒早就指出的，小市民在解决一切问题时，总是把它归之于“良心方面”。

——马克思致恩格斯

(1870年7月20日)

《马克思恩格斯全集》第三十三卷6页

217

英国工人阶级向法国工人和德国工人伸出了友谊的手。他们深信，不管当前这场可恶的战争怎样结束，全世界工人的联合终究会根绝一切战争。官方的法国和官方的德国彼此进行同室操戈的斗争，而法国的工人和德国的工人却互通和平与友谊的音讯。单是这一件史无前例的伟大事实，就使人们可以展望更加光明的未来。这个事实表明，同那个经济贫困和政治昏聩的旧社会相对立，正在诞生一个新社会，而这个新社会的国际原则将是和平，因为每一个民族都将有同一个统

治者——劳动！

这个新社会的先声就是国际工人协会。

——马克思《国际工人协会总委员会关于普法战争的第一篇宣言》

(1870年7月19—23日)

《马克思恩格斯全集》第十七卷7—8页

一八七一年

218

梯也尔是一个玩弄政治小骗局的专家，背信弃义和卖身变节的老手，议会党派斗争中施展细小权术、阴谋诡计和卑鄙奸诈的巨匠；他一失势就不惜鼓吹革命，而一旦大权在握则毫不踌躇地把革命浸入血泊；他只有阶级偏见而没有思想，只有虚荣心而没有良心；他的私生活和他的社会生涯同样卑鄙龌龊，——甚至在现在，当他扮演法兰西的苏拉这个角色时，还是情不自禁地用他那可笑的傲慢态度显示出他的行为的卑污。

——马克思《法兰西内战》

(1871年4月至5月)

《马克思恩格斯全集》第十七卷342—343页

219

资产阶级的**沙文主义**只不过是一种虚假的装饰，它给资产阶级的种种无理要求罩上一件民族的外衣。沙文主义是借助常备军来延续国际斗争的手段，是用挑拨本国的生产者反对另一国生产者弟兄的办法以压服本国生产者的手段，是防止工人阶级的国际合作的手段，而这种合作是工人阶级解放的首要条件。在色当之后的自卫战争中，沙文主义资产阶级到处起着瘫痪作用，于是这种沙文主义(它早已成为一句空话)

的真正性质就暴露出来了；表现在法国的投降上，表现在梯也尔这位沙文主义最高祭司在俾斯麦的恩准下进行的国内战争上！也表现在反德同盟的鬼祟的警察伎俩上，表现在投降之后巴黎城内对外国人的搜捕上。他们希望，巴黎人民（和全体法国人民）会被民族仇恨的情绪所愚弄，会被对外国人的蓄意迫害所迷惑，而忘记自己的真正愿望，忘记内奸！

这种蓄意挑起的运动是怎样在革命的巴黎的呼声前消散（消失）的呀！巴黎响亮地宣布了它的国际倾向——因为生产者的事业到处是一样的，他们的敌人不论属何国籍）不论穿着什么样的民族服装）也到处是一样的，——它把允许外国人加入公社当做一条原则加以宣布，它甚至把一位外国工人（国际会员）选入执行委员会，它下令毁除法国沙文主义的象征——旺多姆圆柱！

当资产阶级沙文主义者已肢解了法国并在外国侵略者的专断命令下行动起来的时候，巴黎的工人打击了他们本国的阶级统治者，从而痛击了外敌，他们争得了作为所有国家工人的先锋地位，从而消除了派系集团！

资产阶级的纯正的爱国主义，对真正的各国“民族”产业所有者说来是很自然的，但是，由于他们的财政、商业和工业活动已带有世界的性质，这种爱国主义现在已只剩下一个骗人幌子。在类似的条件下，这个幌子在所有国家也会像在法国一样被戳穿。

——马克思《“法兰西内战”初稿》

（1871年4月至5月）

《马克思恩格斯全集》第十七卷605至606页

220

……财产的任何一种**社会形式**都有各自的“道德”与之相适应，而那种使财产成为劳动附属品的社会财产形式，绝不会制造个人的“道德限制”，而会将个人的“道德”从阶级束缚下解放出来。

——马克思《“法兰西内战”初稿》

（1871年4月至5月）

《马克思恩格斯全集》第十七卷610页

221

人民革命的气息使巴黎发生了多大的变化！二月革命曾被唤做痛恨道德堕落的革命。人民以“打倒大窃贼！打倒杀人犯！”这样的呼声宣布这次革命。这是人民的情感。至于资产阶级、他们却要求贪污有更广阔的场所！在路易·波拿巴（小拿破仑）的统治时期，他们的这种要求得到了满足。巴黎这个巨大的城市，这个具有历史首创精神的城市，被弄成了世界上所有懒虫和骗子手的安乐窝，弄成了一个世界妓院！在“上等人”出走以后，工人阶级的巴黎才重新现身，巴黎是英勇的，富于自我牺牲的精神，对自己的巨大任务满怀热情！陈尸场上一具尸体也没有，街道上平安无事。巴黎界内从来没有这样平静过。巴黎的英勇妇女代替了荡妇！刚毅的、坚定的、战斗着、劳动着、思想着的巴黎！雄伟豁达的巴黎！鉴于敌人的野蛮暴行，巴黎只不过使敌俘无力伤人而已！巴

黎所决不愿再容忍的，是荡妇和轻薄少年的存在。它决心驱逐或改造这批曾经掌握这座巨大城市并且把它据为私有的、无用的、多疑的、自私的败类。任何第二帝国的头面人物将无权再说这样的话：“巴黎的最好的街区其乐融融，但是其他街区里贫民太多。”

（4月23日“真理报”），

“巴黎的犯罪案件惊人地减少了。小偷和荡妇没有了，暗杀和路劫没有了，所有的保守分子都逃到凡尔赛去了！”

“自从公民自己担任警察职务以来，即使是在最地僻人稀的街区也没有一次夜间抢劫事件报案”。

——马克思《“法兰西内战”初稿》

（1871年4月至5月）

《马克思恩格斯全集》第十七卷610至611页

一八七二年

222

在科学上没有平坦的大道，只有不畏劳苦沿着陡峭山路攀登的人，才有希望达到光辉的顶点。

——马克思《资本论·法文版序言》

(1872年3月18日)

《马克思恩格斯全集》第二十三卷26页

223

加入协会的一切团体和个人，应该承认**真理、正义和道德**是他们对一切人的关系的基础，而不分肤色，信仰或民族；没有无权利的义务，也没有无义务的权利。

——马克思《1872年夏总委员会批准的国际工人协会共同章程和组织条例草案》

(1872年6月至8月)

《马克思恩格斯全集》第四十四卷573页

224

尽管欺骗行为伤害工人和一切贫苦阶级比伤害社会的富有阶级厉害，但是欺骗行为并不是**一种专门伤害工人的祸害**，不是唯有工人阶级才遭受的祸害。

恩格斯《论住宅问题》

(1872年5月至1873年1月)

《马克思恩格斯全集》第十八卷239页

……这位痛哭流涕的蒲鲁东主义者，他哀叹工人被逐出自己的家园是一个大退步，殊不知这正是工人获得精神解放的最首要的条件。

二十七年以前，我（在“英国工人阶级的状况”一书中）正好对十八世纪英国所发生的工人被逐出自己的家园这一过程从主要方面进行过描写。此外，当时土地所有者和工厂主所干出的无耻勾当，这种驱逐行动对必然首遭其害的工人发生的物质上和精神上的危害作用，在那里也得到了应有的反映。但是，我能想到要把这种在当时情况下是完全必然的历史发展过程看成一种退步，后退得“比野蛮人还低下”吗？绝对不能。1872年的英国无产者比1772年有自己的“家园”的农村织工不知要高多少。有自己洞穴的原始人，有自己土屋的澳洲人，有他自己住处的印第安人，难道能够在什么时候举行六月起义或建立巴黎公社吗？

自从资本主义生产被大规模采用时起，工人的物质状况总的来讲是更为恶化了，——对于这一点只有资产者才表示怀疑。但是，难道我们为了这点就应当忧伤地眷恋（也是很贫乏的）埃及的肉锅，眷恋那仅仅培养奴隶精神的农村小工业或者眷恋“野蛮人”吗？恰恰相反。只有现代大工业所造成的、摆脱了一切历来的枷锁——包括把它束缚在土地上的枷锁——并被驱进大城市的无产阶级，才能实行消灭一切阶级剥削和一切阶级统治的伟大社会变革。有自己家园的旧日农村织工永远不能做到这点，他们永远不会产生这种想法，

更说不上希望实现这种想法了。

——恩格斯《论住宅问题》

(1872年5月至1873年1月)

《马克思恩格斯全集》第十八卷244至246页

226

但是，这一切同朋友蒲鲁东毫不相干。他只渴望着“永恒公平”，旁的什么都不要。每个人应当用自己的产品换得自己劳动的十足收入、自己劳动的十足价值。……因此，整个蒲鲁本主义都渗透着一种反动的特性，厌恶工业革命，时而公开时而隐蔽地表示希望把全部现代工业，蒸汽机、纺织机以及其他一切伤脑筋的东西统统抛弃，而返回到旧日的可靠的手工劳动上去。至于这样做我们会丧失千分之九百九十九的生产力，整个人类会陷于极可怕的劳动奴隶状况，饥饿就要成为一种常规，那也没什么了不起，只要我们能搞好交换，使每个人都够得到“劳动的十足收入”并使“永恒公平”得以实现就行了！

只求公平得胜，那怕世界灭亡！

如果这个蒲鲁本主义的反革命一般真能实现，世界是要灭亡的。

——恩格斯《论住宅问题》

(1872年5月至1873年1月)

《马克思恩格斯全集》第十八卷246至247页

227

正像蒲鲁东把我们从经济学领域带到法律领域去一样，

我们这位资产阶级社会主义者在这里把我们从经济学领域带到道德领域中去。这是很自然的。谁宣称资本主义生产方式即现代资产阶级社会的“铁的规律”不可侵犯，同时又想消除它们的种种令人不快的但却是必然的后果，他就别无他法，只好向资本家作道德的说教，这种说教的动人作用一受到私人利益的影响，必要时一受到竞争的影响，就会立刻消散下去。这种说教正像老母鸡在池边向它孵出的在池里活泼游泳的小鸭说教一样。虽然水上没有木头，小鸭总是在水上活动，虽然利润没有心灵，资本家总是趋求利润。

——恩格斯《论住宅问题》

(1872年5月至1873年1月)

《马克思恩格斯全集》第十八卷264页

228

每一个社会的经济关系首先是作为利益表现出来。而在刚才引证过的蒲鲁东的主要著作中，却明明白白写着，“各社会中统治的、有机的、最高主权的、支配着其它一切原则的基本原则”，并不是利益，而是公平。而且他在其一切著作的一切有决定意义的地方，都重复着这一点。

——恩格斯《论住宅问题》

(1872年5月至1873年1月)

《马克思恩格斯全集》第十八卷307页

229

但是，原罪到处发生作用，毁坏一切。随着资本主义生产方式、积累和财富的发展，资本家不再仅仅是资本的化

身。他对自己的亚当，对他的肉体具有“人的同情感”，他非常开明，多疑，以致敢于把严肃的禁欲主义嘲笑为旧式货币贮藏者的偏见。老派的资本家谴责一切不是必需的个人消费，认为这些消费仅仅是积累的损失，而现代化的资本家却能把剩余价值的资本化过程看作是自己的欲望的障碍。前者说，消费意味着“节制”积累；后者说，积累意味着“放弃”享受。“啊，我的胸中有两个灵魂，一个要想同另一个分离！”

在资本主义生产的初期，——而每个产业暴发户都个别地经过这个历史阶段，——贪欲和致富欲绝对占统治地位。但是生产的进步不仅创立了一个新的享乐地界，随着投机和信用事业的发展，它还开辟了千百个突然致富的源泉。

——马克思《〈资本论〉第一卷法文版片断》

（1872年9月至1875年11月）

《马克思恩格斯全集》第四十九卷232页

一八七三年

230

这些想使一切都成为无定形状态以便在道德领域内也确立无政府状态的，破坏一切的无政府主义者，把资产阶级的不道德品行发展到了登峰造极的地步。读者根据几件样品就可以判断同盟的道德是什么东西了。这种道德纯粹来自基督教的教条，最初是由十七世纪的埃斯科巴尔派精心拟制出来的。同盟只是把这种道德的性质夸大到荒谬的程度，并且用自己的超无政府主义的，破坏一切的“神圣革命事业”代替耶稣会教徒的神圣的天主教的、使徒的、罗马的教会罢了。革命问答是这种道德的正式规约，它在这一次对这种道德作了系统的、毫不隐讳的阐述。我们根据1871年7月8日在法庭上宣读的文本把它们全文引在这里。

“革命者对自己的态度

第一条 革命者是自我献身的人。他没有自己的利益、自己的事务、自己的感情、自己的爱好、自己的财产，甚至没有自己的名字。他们一切都融汇在唯一仅有的利益、唯一的思想、唯一的激情——革命之中。

第二条 他从内心深处，不仅在言论上而且在行动上与公民秩序、与整个文明世界及其一切法律、礼节、惯例和道德断绝任何联系。他是这个文明世界的无情敌人，如果他继续生活在这个文明世界之中，那只是为了更可靠地破坏它。

第三条 革命者鄙视任何学理主义，拒绝世俗科学，而

让后辈去研究它。他只知道一门科学——破坏的科学。他研究机械学、物理学、化学，也许还有医学，都是为了这个目的，而且只是为了这个目的。他为了这个目的日日夜夜地研究一门活的科学——人，现在的社会制度在一切阶层中的性质、状况和全部条件。目的只有一个——最迅速、最可靠地破坏这个丑恶的制度。

第四条 他鄙视社会舆论。他鄙视和憎恨目前社会道德的一切动机表现。对他来说，凡是促进革命胜利的东西，都是合乎道德的。凡是阻碍革命胜利的东西，都是不道德的和罪恶的。

第五条 革命者是自我献身的人，他对国家和整个等级制的文明社会是无情的，他不应该期待对自己有任何宽恕。在他和社会之间，存在着或秘密或公开的、但是不间断和不可调和的你死我活的战争。他应该学会经得起拷打。

第六条 他对自己是严酷的，对别人也应该严酷。一切亲属、友谊、爱情、感激等温柔脆弱的感情都应该被唯一的革命事业的冷静激情抑制下去。他只有一种柔情，一种安慰，一种褒奖和满足——革命的成功。他日日夜夜只应该有一个思想，一个目的——无情地破坏。他沉着地，不倦地致力于这个目的，因此他应该准备牺牲自己，并且准备亲手摧毁妨碍达到这个目的的一切东西。

第七条 真正革命者的本性不容许有任何浪漫主义，任何伤感、欢乐和嗜好，甚至也不能容许有私仇和进行个人报复。革命激情应该成为他经常的、每时每刻的内心状态，并且要与冷静的考虑结合起来。无论何时何地，他都不应该受私欲驱使，而应该为共同革命利益的要求所支配。”

——马克思、恩格斯《社会主义民主同盟和国际工人协会》

(1873年4至7月)

《马克思恩格斯全集》第十八卷472、473页

231

政治经济学家说，劳动是一切财富的源泉。其实劳动和自然界一起才是一切财富的源泉，自然界为劳动提供材料，劳动把材料变为财富。但是劳动还远不止如此。它是整个人类生活的第一个基本条件，而且达到这样的程度，以致我们在某种意义上不得不说：劳动创造了人本身。

——恩格斯《自然辩证法》

(1873年至1883年)

《马克思恩格斯全集》第二十卷509页

一八七五年

232

用“消除一切社会的和政治的不平等”来代替“消灭一切阶级差别”，这也是很成问题的。在国与国、省与省、甚至地方和地方之间总会有生活条件方面的某种不平等存在，这种不平等可以减少到最低限度，但是永远不可能完全消除。阿尔卑斯山的居民和平原上的居民的生活条件总是不同的。把社会主义社会看做平等的王国，这是以“自由、平等、博爱”这一旧口号为根据的片面的法国看法，这种看法作为一定的发展阶段在当时当地曾经是正确的，但是，象以前的各个社会主义学派的一切片面性一样，它现在也应当被克服，因为它只能引起思想混乱，而且因为已经有了阐述这一问题的更精确的方法。

——恩格斯致奥古斯特·倍倍尔

（1875年3月18至28日）

《马克思恩格斯全集》第三十四卷124页

233

我们这里所说的是这样的共产主义社会，它不是在它自身基础上已经发展了的，恰恰相反，是刚刚从资本主义社会中产生出来的，因此它在各方面，在经济、道德和精神方面都还带着它脱胎出来的那个旧社会的痕迹。

——马克思《哥达纲领批判》

（1875年4月至5月初）

《马克思恩格斯全集》第十九卷21页

达尔文的全部生存斗争学说，不过是把霍布斯一切人反对一切人的战争的学说和资产阶级经济学的竞争学说，以及马尔萨斯的人口论从社会搬到生物界而已。变完这个戏法以后（正象我在第一点中已经指出的，我否认它是无条件正确的，特别是涉及马尔萨斯的学说），再把同一种理论从有机界搬回历史，然后就断言仿佛已经证明这些理论具有人类社会的永恒规律的效力。这种作法的幼稚可笑是一望而知的，根本用不着对此多费唇舌。但是，如果我想比较详细地谈这个问题，那末我就要首先说明他们是蹩脚的**经济学家**，其次才说明他们是蹩脚的**自然科学家**和**哲学家**。

（4）人类社会和动物社会的本质区别在于，动物最多是**搜集**，而人则能从事**生产**。仅仅由于这个唯一的然而是最基本的区别，就不可能把动物社会的规律直接搬到人类社会中来。由于这种区别，就有可能，如您所正确指出的，使

“人不仅为生存而斗争，而且为享受，为增加自己的事要而斗争……准备为取得高级的享受而放弃低级的享受。”

在不否定您由此得出的进一步的结论的情况下，我从我自己的前提出发将作出下面的结论。人类的生产在一定的阶段上会达到这样的高度：能够不仅生产生活必需品，而且生产奢侈品，即使最初只是为少数人生产。这样，生存斗争——假定我们暂时认为这个范畴在这里仍然有效——就变成

为享受而斗争，不再是单纯为生存资料斗争，而是也为发展资料，为**社会地生产**发展资料而斗争，到了这个阶段，从动物界来的范畴就不再适用了。但是，象目前这样，资本主义方式的生产所生产出来的生存资料和发展资料远比资本主义社会所能消费的多得多，那是因为资本主义方式的生产人为地使广大真正的生产者同生存资料和发展资料隔绝起来；如果这个社会由于它自身的生活规律而不得不继续扩大对它来说已经过大的生产，并从而周期性地每隔十年必得不仅毁灭大批产品，而且毁灭生产力本身，那末，“生存斗争”的空谈在这里还有什么意义呢？生存斗争的含义在这里只能是，生产者阶级把生产和分配的**领导权**从迄今为止掌握这种领导权但现在已经不能领导的那个阶级手中夺过来，而这就是社会主义革命。

顺便提一下，只要把迄今的历史看作一系列的阶级斗争，就足以看出，把这种历史理解为“生存斗争”的稍加改变的翻版，是如何的肤浅。因此，我是决不会使这些冒牌的自然科学家称心如意的。

(5) 由于同样的理由，我想用相应的另一种措词来表述您的下面这个实质上完全正确的命题：

“为了便于斗争而团结起来的思想，最后能够……发展到把全人类都包括在内，使全人类作为一个团结一致的兄弟社会，而与另一个矿物、植物和动物的世界对立”。

(6) 但是，另一方面，我不能同意您认为“一切人反对一切人的斗争”是人类发展的第一阶段的那种说法。在我

看来，社会本能是从猿进化到人的最重要的杠杆之一。最初的人想必是群居的，而且就我们所能追溯到的来看，我们发现，情况就是这样。

——恩格斯致彼·拉·拉甫罗夫

(1875年11月12日至17日)

《马克思恩格斯全集》第三十四卷162—164页

一八七六年

235

九、道德和法。永恒真理

杜林先生在整整五十页内把陈词滥调和玄妙词句的杂拌，一句话，把纯粹的**无稽之谈**当做关于意识要素的根本性科学提供读者享受，我们绝不想把这些东西的样品都陈列出来。我们只摘引这样一句话：

“谁要是只能通过语言来思维，那他就永远不懂得什么是**抽象的**和**纯正的思维**。”

这样说来，动物是**最抽象的**和**最纯正的思维者**，因为它们的思维从来不会被语言的强制性的干涉弄得模糊不清。的确，从杜林思想和表达这些思想的语言中可以看出，这些思想是多么不适合于任何语言，而德语又是多么不适合于这些思想。

最后，第四编拯救了我们，这一编除了连篇累牍的糊涂话，至少有时在**道德和法**方面还给我们提供了一些可以捉摸的东西。这一次，我们一开始就被请到别的天体上去旅行：

道德的要素必定“以协调一致的方式……重新出现于人以外的一切生物中，在这些生物中，能动的悟性必须自觉地调整以本能形式表现出来的生命活动……不过对于这样的结论，我们是不怎么感兴

趣的……但是除此以外，下面的想法始终是一种**有益地扩展眼界的思想**，我们设想，在其他天体上个人的和公共的生活必须遵循一种模式，这种模式……不能废弃或避开合理地行动的**生物的一般的**基本**规章。******”

如果在这里例外地，不是在这一章的末尾，而是在开头就提出，杜林的真理也适用于其他一切可能的世界，那末这是有他的充分的理由的。如果先确定了杜林的道德观和正义观适用于一切世界，那就可以比较容易地把它们的适用性有益地扩展到一切时代。而这里谈的又不折不扣地是关于最后的、终极的真理的问题。

道德的世界，“和一般知识的世界一样……有其恒久的原则和单纯的要素”，道德的原则凌驾于“历史和现今的**民族特性的差别之上……**在发展过程中组成比较完全的道德意识和所谓良心的那些特殊真理，只要它们的最终的基础都已经被认识，就可以要求同数学的认识和运动相似的适用性和有效范围。**真正的真理是根本不变的……**因此，把认识的正确性设想成是受时间和现实变化影响的，那完全是愚蠢”。所以严格的知识的可靠性和日常认识的充足性，不容许我们在深思熟虑的情况下对知识原则的绝对适用性表示失望。“长久的怀疑本身已经是一种病态的软弱状态，而且无非是**极端紊乱的表现**，这种紊乱有时企图在自己**虚无的系统化意识中装出某种稳定的外表**。在道德问题上，对一般

原则的否定，是同风尚和原则在地理上和历史上的多样性牢固地连在一起的，而且一承认道德上的邪恶和罪孽的不可避免的必然性，那就要否定协调一致的道德本能的庄严意义和实际效用。这种似乎不是反对个别的伪学说而是反对人类达到自觉道德的能力本身的腐蚀性怀疑，最后就流为真正的虚无，甚至实质上流为比单纯虚无主义更坏的东西……它自炫能在它的已被推翻的道德观念的一片混乱中很容易地起支配作用，并为无原则的胡作非为敞开一切门户。但是它大错特错了，因为，只要指出悟性在谬误和真理中的不可避免的命运，就足以借助这个唯一的类比表明，自然规律的可能错误并不排除实现正确的东西的可能性。”

到目前为止我们静静地听了杜林先生关于最后的终极的真理、思维的至上性、认识的绝对可靠性等等的所有这些华丽的词句，因为这一问题只有在我们现在所到达的这一点上才能予以解决。在此以前，只需要研究现实哲学的个别论断在多大程度上具有“至上的意义”和“无条件的真理权”就够了，在这里，我们却遇到了这样一个问题：人的认识的产物究竟能否具有至上的意义和无条件的真理权，如果能，那末是哪些产物能这样。当我说人的认识的时候，我并没有侮辱其他天体上的居民的意图（我还没有认识他们的荣幸），而只是因为动物也能够认识，虽然它们的认识绝不是至上的。狗认为它的主人是它的上帝，尽管这个主人可能是最大的无赖。

人的思维是至上吗？在我们回答“是”或“不是”以前，

我们必须先研究一下，什么是人的思维。它是个人的思维吗？不是。但是，它仅仅作为无数亿过去、现在和将来的人的个人思维而存在。如果我现在说，所有这些人（包括将来的人）的这种概括于我的观念中的思维是至上的，是能够认识现存世界的，只要人类足够长久地延续下去，只要在认识器官和认识对象中没有给这种认识规定出界限，那末，我只是说了些相当陈腐的而又相当无聊的空话。因为上述思想的最可贵的结论就在于它使得我们对我们现在的认识极不信任，因为就一切可能来看我们还差不多处在人类历史的开端，而将来会纠正我们的错误的后代，大概比我们有可能经常以极为轻视的态度纠正其认识错误的前代要多得多。

杜林先生本人宣布下面这一点是一种必然性，意识，因而也包括思维和认识，都只能表现在一系列的每个人中。我们能够说这些个人中的每一个人的思维具有至上性，只是在于我们不知道有任何一种权力能够强制那处于健康而清醒的状态中的每一个人接受某种思想。但是，至于说到每一个人的思维所达到的认识的至上意义，那末我们大家都知道，它是根本谈不上的，而且根据到目前为止的一切经验看来，这些认识所包含的需要改善的因素，无例外地总是比不需要改善的或正确的因素多得多。

换句话说，思维的至上性是在一系列非常不至上地思维着的人们中实现的，拥有无条件的真理权的那种认识是在一系列相对的谬误中实现的，二者都只有通过人类生活的无限延续才能完全实现。

在这里，我们又遇到在上面已经遇到过的矛盾，一方面，人的思维的性质必然被看作是绝对的，另一方面，人的

思维又是在完全有限地思维着的个人中实现的。这个矛盾只有在无限的前进过程中，在至少对我们来说实际上是无无止境的人类世代更迭中才能得到解决。从这个意义来说，人的思维是至上的，同样又是不至上的，它的认识能力是无限的，同样又是有限的。按它的本性、使命、可能和历史的终极目的来说，是至上的和无限的；按它的个别实现和每次的现实来说，又是不至上的和有限的。

永恒真理的情况也是一样。如果人类在某个时候达到了只运用永恒真理，只运用具有至上意义和无条件真理权的思维成果的地步，那末人类或许就到达了这样的一点，在那里，知识世界的无限性就现实和可能而言都穷尽了，从而就实现了已经数出来的无限数这一著名的奇迹。

然而，不正是存在着如此确凿的、以致在我们看来给予任何怀疑都无异是发疯的那种真理吗？二乘二等于四，三角形三内角的和等于两个直角，巴黎在法国，人不吃饭就会饿死，等等，这些不都是这种真理吗？这不就是说，还是存在着永恒真理，最后的、终极的真理吗？

确实是这样。我们可以按照自古已知的方法把整个认识领域分成三大部分。第一个部分包括研究非生物界以及或多或少能用数学方法处理的一切科学，即数学、天文学、力学、物理学、化学。如果有人喜欢对极简单的事物使用大字眼，那末也可以说，这些科学的某些成果是永恒真理，是最后的、终极的真理，所以这些科学也叫做精密科学。然而决不是一切成果都是如此。由于变数的应用以及它的变化被推广于无限小和无限大，以前曾经是如此严格地合乎道德的数学也犯了原罪，它吃了智慧果，这为它开辟了获得最大成就但

也造成谬误的道路。数学上的一切东西的绝对适用性、不可争辩的确实性的童贞状态一去不复返了，争论的王国渐渐出现了，而且我们达到了这样一种地步，大多数人进行微分和积分，并不是由于他们懂得他们在做什么，而是出于单纯的相信，因为直到现在得出的结果总是正确的。天文学和力学方面的情况更糟，而在物理学和化学方面，人们就象处在蜂群之中那样处在种种假说之中。情况也根本不能不是这样。我们在物理学中研究分子的运动，在化学中研究分子的原子构成，如果光波的互相干扰并不是一种虚构，那我们也绝对没有希望在某个时候亲眼看到这些有趣的东西。最后的、终极的真理就这样随着时间的推移变得非常罕见了。

地质学的情况还要糟，地质学按其性质来说主要是研究那些不但我们没有经历过而且任何人都没有经历过的过程。所以要挖掘出最后的、终极的真理就要费很大的力气，而所得是极少的。

第二类科学是包括研究生物机体的那些科学。在这一领域中，发展着如此错综复杂的相互关系和因果联系，以致不仅每个已经解决的问题都引起无数的新问题，而且每一个问题也多半都只能一点一点地、通过一系列常常需要花几百年时间的研究才能得到解决；此外，对各种相互联系作系统了解的需要，总是一再迫使我们在最后的、终极的真理的周围造起茂密的假说之林。为了正确地确定象哺乳动物的血液循环这样简单的事实，需要从盖仑到马尔比基之间多么长的一系列中间阶段；我们关于血球的形成知道得多么少，为了比如说确定某种疾病的现象和致病的原因之间的合理联系，我们今天还缺乏多少中间环节！此外还常常有象细胞的发现这

样的发现，这种发现迫使我们不得不对以前生物学上已经确立了的一切最后的、终极的真理作全面的修正，而且还不得不把这些真理整堆整堆地永远抛弃掉。因此，谁想在这里确立确实是真正的不变的真理，那末他就必须满足于一些陈词滥调，如所有的人必定要死，所有的雌性哺乳动物都有乳腺等等，他甚至不能说，高等动物是靠胃和肠而不是靠头脑来进行消化的，因为集中于头脑的神经活动对于消化是必不可少的。

但是，在第三类科学中，即在按历史顺序和现在的结果来研究人的生活条件、社会关系、法律形式和国家形式以及它们的哲学、宗教、艺术等等这些观念的上层建筑的历史科学中，永恒真理的情况还更糟。在有机界中，我们至少是研究这样一些过程的连续系列，这些过程，就我们的直接观察所涉及的范围而言，正在非常广阔的范围相当有规律地重复着。自亚里士多德以来，有机体的种总的说来没有变化。相反地，在社会的历史上，自从我们脱离人类的原始状态即所谓石器时代以来，情况的重复是例外而不是通例，即使在某个地方发生这样的重复，也绝不是完全同样的状况下发生的。在一切文明民族那里，原始的土地公有制的出现和这种所有制崩溃的形式就是如此。因此，我们在人类历史领域中的科学比在生物学领域中的科学还要落后得多，不仅如此，如果一旦例外地能够认识到某一时代的社会存在形式和政治存在形式的内在联系，那末这照例是发生在这些形式已经半衰退和濒于瓦解的时候。因此，在这里认识在本质上是相对的，因为它只限于了解一定的社会形式和国家形式的联系和后果，这些形式只存在于一定的时代和一定的民族中，而且按

其本性来说都是暂时的。因此，谁要是在这里猎取最后的、终极的真理，猎取真正的、根本不变的真理，那末他是不会有什么收获的除非是一些陈词滥调和老生常谈，例如，人一般地说不劳动就不能生活，人直到现在大都分为统治者和被统治者，拿破仑死于1821年5月5日，如此等等。

但是，值得注意的是，正是在这一领域，我们最常遇到所谓永恒真理，最后的、终极的真理等等。宣布二乘二等于四，鸟有啄，或诸如此类的东西为永恒真理的，只是这样一些人，他们企图从永恒真理的存在得出结论，在人类历史领域内也存在着永恒真理、永恒道德、永恒正义等等，它们都要求同数学的认识和运用相似的适用性和有效范围。这时，我们可以准确地预料，这位人类的朋友一有机会就向我们声明，一切以往的永恒真理的制造者或多或少都是蠢驴和骗子，全都陷入谬误，犯了错误，但是他们的谬误和他们的错误的存在是合乎自然规律的，而且这证明真理和准确性是存在于他那里；而他这个现在刚出现的预言家，却在提包里带着已经准备好的最后的、终极的真理，永恒道德和永恒正义。这一切已经出现过一百次，一千次，奇怪的只是怎么还会有人如此轻信，竟在不是涉及别人而是涉及自己的时候还相信这一点。但是在这里，我们至少还遇到了这样一位预言家，他在别人否认任何个人能提供最后的、终极的真理的时候，照例总是表现出高度的义愤。这样的否认，甚至单纯的怀疑，都是软弱状态、极端紊乱、虚无、比单纯的虚无主义更坏的腐蚀性怀疑、一片混乱以及诸如此类的可爱的东西。象所有的预言家那样，他也没有作批判的科学研究和判断，而只是直接进行道义上的谴责。

我们在上面尽可以举出研究人类思维的规律的科学，即逻辑和辩证法。但是在这里，永恒真理的情况也不见得好些。杜林先生把本来意义的辩证法宣布为纯粹的无稽之谈，而已经写成的和现在还在写的关于逻辑的许多书籍充分证明，在这里所播种的最后的、终极的真理也远比有些人所想的要少得多。

此外，我们决不需要担心我们现在所处的认识阶段和先前的一切阶段一样地都不是最后的。这一阶段已经包括大量的认识材料，并且要求每一个想在任何专业内成为内行的人进行极深刻的专门研究。但是认识就其本性而言，或者对漫长的世代系列来说是相对的而且必然是逐步趋于完善的，或者就象在天体演化学、地质学和人类历史中一样，由于历史材料不足，甚至永远是有缺陷的、不完善的，而谁要以真正的、不变的、最后的、终极的真理的标准来衡量它，那末，他只是证明自己的无知和荒谬，即使真正的动机并不象在这里那样是要求承认个人的没有错误。真理和谬误，正如一切在两极对立中运动的逻辑范畴一样，只是在非常有限的领域内才具有绝对的意义；这一点我们刚才已经看到了，即使是杜林先生，只要他稍微知道一点正是说明一切两极对立的不充分性的辩证法的初步知识，他也会知道这一点的。只要我们在上面指出的狭窄的领域之外应用真理和谬误的对立，这种对立就变成相对的，因而对精确的科学的表达方式来说就是无用的；但是，如果我们企图在这一领域之外把这种对立当做绝对有效的东西来应用，那我们就会完全遭到失败；对立的两极都向自己的对立面转化，真理变成谬误，谬误变成真理。我们且举著名的波义耳定律为例，根据这一定律，在

温度不变的情况下，气体的体积和它所受的压力成反比。雷尼奥发现，这一定律不适合于某些情况。如果雷尼奥是一个现实哲学家，那末他就义务宣布：波义耳定律是可变的，所以不是真正的真理，所以根本不是真理，所以是谬误。但是，如果他这样做，他就造成一个比波义耳定律所包含的谬误更大得多的谬误；他的一粟真理也许就消失于谬误的沙丘中；这样他或许就把他的本来正确的结论变为谬误，而与这一谬论相比，波义耳定律就连同附在它上面的少许谬误可以说是真理了。但是雷尼奥是科学家，没有玩弄这样的儿戏，而是继续研究，并发现波义耳定律只是近似地正确，特别是对于可以因压力而液化的气体，当压力接近液化开始的那一点时，波义耳定律就失去了效力。所以波义耳定律只在一定的范围内才是正确的。但是在这个范围内，它是不是绝对地最终地正确的呢？没有一个物理学家会断定说是。他将说：这一定律在一定的压力和温度的范围内，对一定的气体是有效的，而且即使在这种更加狭窄的范围内，他也不会排除之样的可能性，即通过未来的研究给予更加严格的限制，或者改变定律的公式。可见，例如物理学上的最后的、终极的真理就是这样的。因此，真正科学的著作照例要避免使用象谬误和真理这种教条的道德的说法，而我们在现实哲学这样的著作中却到处可以碰到这些东西，这种著作想强迫我们把空洞洞的信口胡说当做至上的思维的至上的结论来接受。

但是，天真的读者或许要问，杜林先生在什么地方清楚地说过，他的现实哲学的内容是最后的而且甚至是终极的真理呢？在什么地方吗？例如在我们在第二章中部分地引证的对他自己的体系的颂歌中（第13页）。或者在上面引证的那

段话里，他在那里说：道德的真理，只要它们的最终的基础都被认识，就可以要求同数学的认识相似的适用性。而且，杜林先生不是断定，从他的真正批判的观点出发，通过他的穷根究底的研究，就可以进到最终的基础，基本的模式，因而就赋予道德的真理以最后的终极性吗？如果杜林先生既不是为自己也不是为他的时代提出这样的要求，如果他只是想说，在渺茫的未来的某个时候能够确立最后的、终极的真理，因而，如果他想大致地、只是更为混乱地说些与“腐蚀性怀疑”和“极端紊乱”相同的东西，那末，“这种喧嚣是为了什么呢？这位先生想要做什么呢？”

如果说，在真理和谬误的问题上我们没有什么前进，那末在善和恶的问题上就更没有前进了。这一对立完全是在道德领域中，也就是在属于人类历史的领域中运动，在这里所播种的最后的、终极的真理恰恰是最稀少的。善恶观念从一个民族到另一个民族、从一个时代到另一个时代变更得这样厉害，以致它们常常是互相直接矛盾的。但是，如果有人提出反驳，说无论如何善不是恶，恶不是善；如果把善恶混淆起来，那末一切道德都将完结，而每个人都将可以为所欲为了。如果除去一切极端玄妙的词句，这也就是杜林先生的意见。但是问题毕竟不是这样简单地解决的。如果事情真的这样简单，那末关于善和恶就根本不会有争论了，每个人都会知道什么是善，什么是恶。但是今天的情形是怎样的呢？今天向我们宣扬的是什么样的道德呢？首先是由过去的宗教时代传下来的基督教的封建主义的道德，这种道德主要地又分成天主教的和新教的道德，其中又分成许多种类，从耶稣天主教的和正统新教的道德，直到松弛的启蒙的道德。和这些

道德并列的，有现代资产阶级的道德，和资产阶级道德并列的，又有无产阶级的未来的道德，所以仅仅在欧洲最先进国家中，过去、现在和将来就提供了三大类同时并存的各自起着作用的道德论。哪一种是有真理性的呢？如果就绝对的终极性来说，哪一种也不是；但是，现在代表着现状的变革、代表着未来的那种道德，即无产阶级的道德，肯定拥有最多的能够长久保持的因素。

但是，如果我们看到，现代社会的三个阶级即封建贵族、资产阶级和无产阶级都各有自己的特殊的道德，那末我们由此只能得出这样的结论：人们自觉地或不自觉地，归根到底总是从他们阶级地位所依据的实际关系中——从他们进行生产和交换的经济关系中，吸取自己的道德观念。

但是在上述三种道德论中还是有一些对所有这三者来说都是共同的东西——这不至少就是永久不变的道德的一部分吗？——这三种道德论代表同一历史发展的三个不同阶段，所以有共同的历史背景，正因为这样，就必然具有许多共同之处。不仅如此，对同样的或差不多同样的经济发展阶段来说，道德论必然是或多或少地互相一致的。从动产的私有制发展起来的时候起，在一切存在着这种私有制的社会里，道德戒律一定是共同的：切勿偷盗。这个戒律是否因此而成为永恒的道德戒律呢？绝对不会。在偷盗动机已被消除的社会里，就是说在随着时间的推移顶多只有精神病患者才会偷盗的社会里，如果一个道德宣扬者想来庄严地宣布一条永恒真理：切勿偷盗，那他将会遭到什么样的嘲笑啊！

因此，我们驳斥一切想把任何道德教条当做永恒的、终极的、从此不变的道德规律强加给我们的企图，这种企图的

借口是，道德的世界也有凌驾于历史和民族差别之上的不变的原则。相反地，我们断定，一切已往的道德论归根到底都是当时的社会经济状况的产物。而社会直到现在还是在阶级对立中运动的，所以道德始终是阶级的道德；它或者为统治阶级的统治和利益辩护，或者当被压迫阶级变得足够强大时，代表被压迫者对这个统治的反抗和他们的未来利益。在这里没有人怀疑，在道德方面也和人类知识的所有其他部门一样，总的说是有过进步的。但是我们还没有越出阶级道德。只有在不仅消灭了阶级对立，而且在实际生活中也忘却了这种对立的社会发展阶段上，超越阶级对立和超越对这种对立的回忆的、真正人的道德才成为可能。现在可以去评价杜林先生的自我吹嘘了他竟在旧的阶级社会中要求在社会革命的前夜把一种永恒的、不以时间和现实变化为转移的道德强加于未来的无阶级的社会！即使假定——这一点我们现在还不知道——他至少还概略地懂得这种未来社会的结构，情况也是一样。

最后，还有一个“彻底独创的”、但是并不因此不再是“穷根究底的”发现：

在恶的起源方面，“我们认为，在动物构成中存在着具有固有的虚伪性的猫的类型这一事实，同人类中也存在着类似的性格形态的情况，处于同一阶段……因此，恶不是什么神秘的东西，除非人们有兴趣在猫或所有肉食动物的存在中也嗅出神秘的东西来”。

恶就是猫。所以魔鬼没有犄角和马蹄，而有爪子和绿眼

睛。当歌德使靡非斯特斐勒司具有黑狗的形象而不是黑猫的形象的时候，他犯了一个不可饶恕的错误。恶就是猫！这是不仅对于一切世界，而且对于猫①也适用的道德！

——恩格斯《反杜林论》

（1876年9月至1878年6月）

《马克思恩格斯全集》第二十卷92至104页

236

十、道德和法。平等

我们已经不止一次地领教了杜林先生的方法，他的方法就是，把每一类认识对象分解成它们的所谓最简单的要素，把同样简单的所谓不言而喻的公理应用于这些要素，然后再进一步运用这样得出的结论。社会生活领域内的问题也

“应当以各别的、简单的基本形式，按公理来解决，就象对待数学上的简单的……基本形式一样”。

这样，数学方法在历史、道德和法方面的应用，应当在这些领域内使所获结果的真理也具有数学的确实性，使这些结果具有真正的不变的真理的性质。

这不过是过去爱用的玄想的或者也称为先验主义的方法

①双关语：《für die katze》意思是“对于猫”，也有“毫无用处，徒劳无益”的意思。——编者注

的另一种表现方式，按照这一方法，某一对象的特性不是从对象本身去认识，而是从对象的概念中逻辑地推论出来。首先，从对象构成对象的概念；然后颠倒过来，用对象的映象即概念去衡量对象。这时，已经不是概念应当和对象相适应，而是对象应当和概念相适应了。在杜林先生那里，最简单的要素。他所能达到的终极的抽象，执行着概念的职能，可是这丝毫没有改变事情的实质；这种最简单的要素，最多只带有纯粹概念的性质。所以现实哲学在这里也是纯粹的玄想，它不是从现实本身推论出现实，而是从观念推论出现实。

当这样一位玄学家不是从他周围的人们的现实社会关系，而是从概念或所谓“社会”的最简单的要素构成道德和法的时候，可用于这种构造的材料是什么呢？显然有两种，第一，是在那些被当作基础的抽象中可能存在的现实内容的一点点残余，第二，是我们这位玄学家从他自己的意识中再次带进来的那种内容。而他在自己的意识中发现了什么呢？绝大部分是道德和法的观点，这些观点是或多或少地同他所处的社会关系和政治关系相适应的表现——肯定的或否定的，得到赞同的或遭到反对的；其次或许是从有关的文献上抄来的观念；最后，可能还有个人的狂想。我们的玄学家可以随心所欲地兜圈子，他从大门扔出去的历史现实，又从窗户进来了，而当他以为自己制定了适用于一切世界和一切时代的道德学说和法律学说的时候，他实际上是为他那个时代的保守潮流或革命潮流制作了一幅歪曲的（因为和它的现实的基础脱离）、头足倒置的映象，正如在凹面镜上的映象一样。

这样，杜林先生把社会分解为它的最简单的要素，而且由此发现最简单的社会至少由两个人组成。于是杜林先生就

按公理同这两个人打交道。并且从这里很自然地得出一个道德的基本公理：

“两个人的意志，就其本身而言，是彼此**完全平等**的，而且一方不能首先向另一方提出任何肯定的要求。”因此，“道德正义的基本形式就被表述出来了”，同样，法律正义的基本形式也被表述出来了，因为“为了阐发根本的法律概念，我们只要有**两个人的十分简单的和基本的关系就够了**”。

两个人或两个人的意志就其本身而言是彼此**完全平等**的——这不仅不是公理，而且甚至是过度的夸张。首先，两个人甚至就其本身而言，也可能在性别上是不平等的，这一简单的事实立刻使我们想到，社会的最简单的要素——如果我们暂且接受这样的**幼稚之见**——不是两个男人，而是一个男人和一个女人，他们建立了**家庭**，即以生产为目的的社会结合的最简单和最初的形式。但是这丝毫不合杜林先生的心意。因为，一方面，必须使这两个社会**奠基者**尽可能地平等。另一方面，甚至杜林先生也不能从原始家庭构造出男女之间在道德上和法律上的平等地位。这样，二者必居其一，或者杜林的社会分子（整个社会应当由于他们的繁殖而建立起来）一开始就注定要灭亡，因为两个男人是永远不能生出小孩来的，或者是我们必须设想他们是两个家长。在这种情况下，十分简单的基本模式就转成自己的反面，它不是证明人的平等，而最多只是证明家长的平等，而且因为没有考虑到妇女，所以还证明妇女是从属的。

在这里我们不得不给读者一个不愉快的通知：读者在今

后一段颇长的时间内摆脱不了这两个了不起的人物。这两个人在社会关系的领域中所起的作用和其他天体上的居民迄今所起的作用是相似的，对这些居民，我们现在希望不再和他们打交道了。一到有经济、政治等等问题需要解决的时候，这两个人就飞快地出动，而且立刻“按公理”来解决问题。这是我们那位现实哲学家的卓越的、创造性的、创造体系的发现。但是很可惜，如果我们愿意尊重真理，那就不能不说这两个人不是杜林先生发现的。他们是整个十八世纪所共有的。他们在1754年卢梭关于不平等的论著中已经出现——附带说说，在那里，他们按公理证明了和杜林的论断刚刚相反的东西。他们在从亚当·斯密到李嘉图的政治经济学家们那里扮演着主要角色；可是在那里他们各操不同的行业——大都是猎人和渔夫，而且互相交换自己的产品，他们至少在这方面是不平等的。此外在整个十八世纪，他们主要只是充当说明的例子，而杜林先生的独到之处，只是在于他把这种举例说明的方法提升为一切社会科学的基本方法和一切历史形态的尺度。要把“关于事物和人的严格科学的观念”变得简单些，肯定是做不到的。

为了制定基本公理——两个人以及他们的意志是彼此完全平等的，他们之间没有一方能命令另一方，我们决不能使用两个人。这两个人应当是这样的：他们摆脱了一切现实，摆脱了地球上发生的一切民族的、经济的、政治的和宗教的关系，摆脱了任何性别的和个人的特性，以致于留在这两个人身上的除了人这个光秃秃的概念以外，再没有别的什么了，于是，他们当然是“完全平等”了。因此，他们成了这一位到处搜索和揭发“降神术”倾向的杜林先生所召来的两个

十足的幽灵，这两个幽灵自然必须做他们的召唤者要求做的一切，正因为如此，他们的一切鬼把戏对世界上的其他人来说是完全无关紧要的。

我们再稍微往下看杜林先生的公理理论。两个意志中一方不能向另一方提出任何肯定的要求。如果一方竟然这样做了，并以暴力来实现他的要求，那就发生了不正义的情况，而杜林先生就是按照这一基本模式来说明不正义、暴力、奴役，一句话，说明全部过去的应受斥责的历史的。可是卢梭早在上面提到的著作中，正是用两个人同样是按照公理证明了相反的东西，这就是：在A和B两个人之中，A不能用暴力来奴役B，只能用使B处于不能缺少A的状态的办法来奴役B；这对于杜林先生来说的确是一个已经过分唯物主义的观点。因此，让我们以稍微不同的方式来表达一下这件事情，两个舟破落海的人，漂流到一个孤岛上，组成了社会。他们的意志在形式上是完全平等的，而这一点也是两个人都承认的。但是在素质上存在着巨大的不平等。A果断而有毅力，B优柔、懒惰和萎靡不振，A伶俐，B愚笨。A通常先是通过说服，以后就按照习惯，但始终是采取自愿的形式，把自己的意志强加给B，这要经过很长时间吗？无论自愿的形式是受到保护，还是遭到践踏，奴役依旧是奴役。甘受奴役的现象发生于整个中世纪，在德国直到三十年战争后还可以看到。普鲁士在1806年和1807年战败之后，废除了依附关系，同时还取消了慈悲的领主们照顾贫、病和衰老的依附农的义务；当时农民曾向国王请愿，请求让他们继续处于受奴役的地位——否则在他们遭到不幸的时候谁来照顾他们呢？这样，两个人的模式既“适用”于不平等和奴役，也同样

“适用”于平等和互助，而因为我们在可能受到灭绝的惩罚的情况下不得不承认他们是家长，所以在这里已经预先安排了世袭的奴役制。

但是，让我们暂时把这一切放在一旁。我们假定杜林先生的公理理论说服了我们，而且我们热中于两个意志的完全平等的权利、“一般人的主权”、“个人的主权”——真正壮丽的字眼，和这些字眼比起来，施蒂纳的拥有自己的所有物的《唯一者》也相形见绌了，虽然他在这方面也可以要求得到自己的微薄的一份。这样，我们现在是一切都**完全平等**和独立了。是一切吗？不，还不是一切。

也存在着“可以允许的隶属关系”，但是它们存在的“原因不应当到两个意志本身的活动，而应当到第三领域中去寻找，例如对儿童来说，就应该到他们的自我规定的不足中寻找”。

的确！隶属关系的原因不应当在两个意志本身的活动去寻找！自然不应当，因为一个意志的活动恰恰是受到阻碍的！而应当在第三领域中去寻找！那末什么是这第三领域呢？这是一个受压制的意志即一个不足的意志的具体规定性！我们的现实哲学家已经如此遥远地脱离了现实，以致在他看来，对抽象的、没有内容的空话——意志来说，真实的内容，即这一意志的特有的规定性，已经是“第三领域”了。但是，无论如何，我们必须认定，平等是有例外的。对于缺乏自我规定的意志来说，平等是无效的。遍却之一。

其次，

“在野兽和人混合在一个人身上的地方，人们

可以以第二个完全人性的人的名义提出问题，他的行为方式，是否应当象所谓只是人性的人相互间所表现的那样呢……所以我们关于两个在道德上不平等的人——其中一个在某种意义上带有特有的兽性——的假定，就是按照这种区别而能够在人的集团之中和各个集团之间……遇到的一切关系的典型基本形式”。

请读者自己去看看紧跟在这些窘态百出的遁词之后的那些可怜的咒骂吧，在那些咒骂里，杜林先生象一个耶稣会教士一样地兜圈子，以使用决疑法确定人性的人可以多么严厉地对付兽性的人，多么严厉地运用不信任、军事讹诈、严酷的甚至恐怖的欺骗手段来对付后者，而且这样做还丝毫不违背不变的道德。

因此，如果两个人“在道德上不平等”，那么平等也就完结了。但是这样一来就根本不值得费力去召唤两个完全平等的人，因为两个在道德上完全平等的人是根本没有的。——但是，不平等应当在于一个是人性的人，而另一个则带有一些兽性。可是，人来源于动物界这一事实已经决定人永远不能完全摆脱兽性，所以问题永远只能在于摆脱得多些或少些，在于兽性或人性的程度上的差异。把人类分成截然不同的两类，分成人性的人和兽性的人，分成善人和恶人，绵羊和山羊，这样的分类，除现实哲学外，只有在基督教里才可以找到，基督教一贯地也有自己的世界审判者来实行这种分类。但在现实哲学中，世界审判者应当是谁呢？这个问题大概得象基督教的做法一样地处理，在这种做法中，虔诚的羔羊对自己的世俗的近邻——山羊行使世界审判者的职权，

而且成绩卓著。现实哲学家的教派一旦出现，在这方面一定不会比国内的虔信者逊色。然而，这对我们是无所谓的，使我们感兴趣的，是承认这样一点：由于人们之间的道德上的不平等，平等再一次化为乌有。**退却之二。**

再往下看，

“如果一个人按照真理和科学行动，而另一个人按照某种迷信或偏见行动，那末……照例一定要发生相互争执……一定程度的无能，**粗暴**或**恶癖**，在任何情况下总要引起冲突……**暴力**不仅是对付儿童和疯人的最后手段。人的整个整个的自然集团和文明阶级的特性，能够使得对它们那种由于本身荒谬而处于敌对地位的愿望进行**压服**，即促使这种愿望返回共同联系之中，成为不可避免的**必要**。异己的意志在这里也被认为是**有平等权利的**，但是由于它的**危害活动和敌对活动的荒谬性**，它就引起了**平等化**，如果它遭到暴力，那末它只是受到它自身不正义的反作用而已。”

这样，不仅道德上的不平等，而且精神上的不平等也足够排除两个意志的“完全平等”，并树立这样一种道德，按照这种道德，各文明掠夺国对落后民族所干的一切可耻行为，直到俄国人在土尔克斯坦的暴行，都可以认为是**正当的**。1873年夏天，考夫曼将军下令进攻鞑靼部落的约穆德人，焚毁他们的帐篷，并且象在命令上所说的“按照高加索的好习惯”屠杀他们的妇女和儿童，那时，这位将军也断言：压服那种由于本身荒谬而处于敌对地位的约穆德人的**愿望**，即促

使这种愿望返回共同联系之中，已经成为不可避免的必要，而且他所采用的手段是最合乎目的的；谁想要达到目的，谁也必然想要采用这种手段。不过他还没有残酷到另外还去嘲弄约穆德人，说他屠杀他们是为了平等化，他这样做正是承认他们的意志是有平等权利的。在这一冲突中，又是上帝的选民，所谓按照真理和科学行动的人，归根到底也就是现实哲学家，应该去决定什么是迷信、偏见、粗暴和恶癖，决定什么时候暴力和压服对于平等化是必要的。因此，平等现在就是通过暴力实行的平等化，而第二个意志被第一个意志通过压服承认有平等权利的。退却之三，在这里，这次退却简直堕落为可耻的逃跑。

附带说说，早已的意志正是在通过暴力实行的平等化中被认为是有平等权利的，这句话不过是对黑格尔学说的一种歪曲。按照黑格尔学说，受罚是犯罪者的权利，

“受罚被认为包含着犯罪者本人的权利，在这里罪犯是被当作有理性者来尊重的。”（《法哲学》第100节注释）

我们可以就此结束。没有必要继续跟着杜林先生去一点一点地击破他如此按照公理建立起来的平等，一般人的主权等等，没有必要去观察他如何用两个男人来组成社会，而为了建立国家又使用第三个人，因为简单地说，没有这第三个人就不可能有多数的决议，而没有这样的决议，因而也就没有多数对少数的统治，也就不能有国家存在；没有必要去看他往后如何逐步转入建立他那共同社会的未来国家的这条较为平静的航路——我们将来总有一天有幸在那里拜访他。我们已

经充分地看到，两个意志的完全平等，只是在这两个意志什么愿望也没有的时候才存在，——当它们不再是抽象的人的意志而转为现实的个人的意志，转为两个现实的人的意志的时候，平等就完结了；一方面是幼稚、疯狂、所谓的兽性、假想的迷信、伪称的偏见、猜想的无能，另一方面是想象的人性、对真理和科学的洞察力；总之，两个意志以及与之相伴的智慧在质量上的任何区别，都是为可以一直上升到压服的那种不平等辩护的。既然杜林先生这样从根本破坏了他自己的平等建筑，那我们还要求什么呢？

虽然我们结束了杜林先生关于平等观念的浅薄而拙劣的论述，但是我们还没有因此结束这一观念本身，这一观念特别是通过卢梭起了一种理论的作用，在大革命的时候以及在大革命之后起了一种实际的政治的作用，而今天差不多在一切国家的社会主义运动中仍然起着很大的鼓动作用。这一观念的科学内容的确立，也将决定它对无产阶级鼓动的价值。

一切人，作为人来说，都有某些共同点，在这些共同点所及的范围内，他们是平等的，这样的观念自然是非 常古老的。但是现代的平等要求是与此完全不同的；这种平等要求更应当是，从人的这种共同特性中，从人就他们是人而言的这种平等中，引伸出这样的要求：一切人，或至少是一个国家的一切公民，或一个社会的一切成员，都应当有平等的政治地位和社会地位。要从这种相对平等的原始观念中得出国家和社会中的平等权利的结论，要使这个结论甚至能够成为某种自然而然的、不言而喻的东西，那就必然要经过而且确实已经经过了几千年，在最古的自发的公社中，最多只谈得上公社成员之间的平等权利，妇女、奴隶和外地人自然不在

此列。在希腊人和罗马人那里，人们的不平等比任何平等受重视得多。如果认为希腊人和野蛮人、自由民和奴隶、公民和被保护民、罗马的公民和罗马的臣民（指广义而言），都可以要求平等的政治地位，那末这在古代人看来必定是发了疯。在罗马帝国时期，所有这些区别，除自由民和奴隶的区别外，都逐渐消失了，这样，至少对自由民来说产生了私人的平等，在这种平等的基础上罗马法发展起来了，它是我们所知道的以私有制为基础的法律的最完备形式。但是只要自由民和奴隶之间的对立还存在，就谈不上从一般人的平等得出的法律结论，我们不久以前还在北美联邦各蓄奴州里看到了这一点。

基督教只承认一切人的一种平等，即原罪的平等，这同它曾经作为奴隶和被压迫者的宗教的性质是完全适合的。此外，基督教至多还承认上帝的选民的平等，但是这种平等只是在开始时才被强调过。在新宗教的最初阶段同样可以发现财产共有的痕迹，与其说是来源于真正的平等观念，不如说是来源于被迫害者的团结。僧侣和俗人对立的确立，很快就使这种基督教平等的萌芽也归于消失。——日耳曼人在西欧的横行，逐渐建立了空前复杂的社会和政治的等级制度，从而在几个世纪内消除了一切平等观念，但是同时把西欧和中欧卷入了历史的运动，在那里第一次创造了密集的文化区域，并在这个区域内第一次建立了一个由互相影响和互相防范的、主要是民族的国家所组成的体系。这样就准备了一个基础，后来只是在这个基础上才有可能谈人的平等和人权的问题。

此外，在封建的中世纪的内部孕育了这样一个阶级，这

个阶级在它进一步的发展中，注定成为现代平等要求的代表者，这就是市民等级。最初市民等级本身是一个封建等级，当十五世纪末，海上航路的伟大发现，为它开辟了一个新的更加广大的活动场所时，它使封建社会内部的主要靠手工进行的工业和产品交换发展到比较高的水平。欧洲以外的、以前只在意大利和列万特①之间进行的贸易，这时已经扩大到了美洲和印度，就重要性来说，迅速地超过了欧洲各国相互之间的和每个国家内部的交换。美洲的黄金和白银在欧洲泛滥起来，它好似一种促进瓦解的因素渗入封建社会的一切罅隙、裂缝和细孔。手工业再不能满足日益增长的需要；在最先进的国家的主要工业部门里，手工业就为工场手工业所代替了。

可是社会的政治结构决不是紧跟着社会的经济生活条件的这种剧烈的变革发生相应的改变。当社会日益成为资产阶级社会的时候，国家制度仍然是封建的。大规模的贸易，特别是国际贸易，尤其是世界贸易，要求有自由的、在行动上不受限制的商品所有者，他们作为商品所有者来说是有平等权利的，他们根据对他们来说全都平等的（至少在各该当地是平等的）权利进行交换。从手工业到工场手工业的转变，要有一定数量的自由工人——所谓自由，一方面是他们解脱了行会的束缚，另一方面是他们失去了独立使用自己的劳动力所必需的资料——为前提，他们可以和厂主订立契约出租他们的劳动力，因而作为缔约的一方是和厂主权利平等的。最后，所有的人的劳动——因为它们都是人的劳动并且只就

①地中海东岸诸国的旧称。——译者注。

这一点而言——的平等和同等效用，不自觉地但最强烈地表现在现代资产阶级经济学的价值规律中，根据这一规律，商品的价值是由其中所包含的社会必要劳动来计量的。——但是，当经济关系要求自由和平等权利时，政治制度却每一步都以行会的束缚和特殊的特权同它相对立。地方特权、级差关税以及各种各样的特别法令，不仅在贸易方面打击外国人和殖民地居民，而且还时常打击本国的各类国民，行会特权在任何地方和任何时候都阻挡着工场手工业发展的道路。无论在哪里，道路都不是自由通行的，对资产阶级竞争者来说机会都不是平等的——而自由通行和机会平等是首要的和愈益迫切的要求。

一旦社会的经济进步，把摆脱封建桎梏和通过消除封建不平等来确立权利平等的要求提到日程上来，这种要求就必定迅速地获得更大的规模。虽然这一要求是为了工业和商业的利益提出的，可是也必须为广大农民要求同样的平等权利，农民受着各种程度的奴役，直到完全成为奴隶，他们必须把自己极大部分的劳动时间无偿地献给仁慈的封建领主，此外，还得向领主和国家缴付无数的代役租。另一方面，也不能不要求废除封建特惠、贵族免税权以及个别等级的政治特权。由于人们不再生活在象罗马帝国那样的世界帝国中，而是生活在那些相互平等地交往并且处在差不多相同的资产阶级发展阶段的独立国家所组成的体系中，所以这种要求就很自然地获得了普遍的、超出个别国家范围的性质，而自由和平等也很自然地被宣布为人权。可以表明这种人权的特殊资产阶级性质的是美国宪法，它最先承认了人权，同时确认了存在于美国的有色人种奴隶制，阶级特权被置于法律保护

之外，种族特权被神圣化了。

可是大家知道，从资产阶级由封建时代的市民等级破茧而出的时候起，从中世纪的等级转变为现代的阶级的 时候起，资产阶级就由它的影子，即无产阶级，经常地和不可避免地伴随着。同样地，资产阶级的平等要求，也有无产阶级的平等要求伴随着。从消灭阶级特权的资产阶级要求提出的时候起，同时就出现了消灭阶级本身的无产阶级要求——起初采取宗教的形式，以早期基督教为凭借，以后就以资产阶级的平等论本身为依据了。无产阶级抓住了资产阶级的话柄，平等应当不仅是表面的，不仅在国家的领域中实行，它还应当是实际的，还应当在社会、经济的领域中实行。尤其是从法国资产阶级自大革命开始把公民的平等提到首位以来，法国无产阶级就针锋相对地提出社会的、经济的平等的要求，这种平等成了法国无产阶级所特有的战斗口号。

因此，平等的要求是无产阶级口中有双重的意义。或者它是对极端的社会不平等，对富人和穷人之间、主人和奴隶之间、骄奢淫逸者和饥饿者之间的对立的自发的反应——特别是在初期，例如在农民战争中，情况就是这样，这种自发的反应，就其本身而言，是革命本能的简单的表现，它在这上面，而且也只有在这上面找到了它成立的理由。或者它是从对资产阶级平等要求的反应中产生的，它从这种平等要求中吸取了或多或少正确的、可以进一步发展的要求，成了用资本家本身的主张发动工人起来反对资本家的鼓动手段，在这种情况下，它是和资产阶级平等本身共存亡的。在上述两种情况下，无产阶级平等要求的实际内容都是消灭阶级的要求。任何超出这个范围的平等要求，都必然要流于荒谬。我们

已经举出了关于这方面的例子，当我们转到杜林先生关于未来的幻想时，我们还会发现更多的这类例子。

这样，平等的观念，无论以资产阶级的形式出现，还是以无产阶级的形式出现，本身都是一种历史的产物，这一观念的形成，需要一定的历史关系，而这种历史关系本身又以长期的已往的历史为前提。所以这样的平等观念什么都是，就不是永恒的真理。如果，它——在这种或那种意义上——现在对广大公众来说是不言而喻的，如果它象马克思所说的，“已经成为国民的牢固的成见”，那末这不是由于它具有公理式的真理性，而是由于十八世纪的思想的普遍传播和仍然合乎潮流。因此，杜林先生能够直截了当地让他那有名的两个男人在平等的基础上料理家务，那是由于这对国民的成见来说是十分自然的。的确，杜林先生把他的哲学叫做自然哲学，因为这种哲学是仅仅从那些对他来说是十分自然的东西出发的。但是为什么这些东西对他来说是自然的呢？——这一问题他当然是不会提出来的。

——恩格斯《反杜林论》

(1876年9月至1878年5月)

《马克思恩格斯全集》第二十卷105至118页

237

如果不谈谈所谓自由意志、人的责任、必然和自由的关系等问题，就不能很好地讨论道德和法的问题。现实哲学对这一问题也有解答，不仅有一个，而且甚至有两个解答。

“代替一切关于自由的伪学说的，应当是以经

验为根据的这样一种关系的特性，在这种关系中，一方面是合理的认识，另一方面是本能的冲动，双方好像是联成一个合力。这种动力学的基本事实应当从观察中取得，而且为了事先衡量尚未发生的事情，也应该在性质和大小上尽可能地一般地予以估计。这样，人们咀嚼和吞食了几千年之久的关于内在自由的愚蠢幻想不仅被彻底扫除了，而且还被某种积极的、适用于生活的实际安排的东西所代替。”

根据这种看法，自由是在于：合理的认识把人拉向右边，不合理的冲动把人拉向左边，而在这样的力的平行四边形中，真正的运动就按对角线的方向进行。所以自由就是认识和冲动、悟性和非悟性之间的平均值，而在每一个人身上，这种自由的程度，用天文学的术语来说，可以根据经验用“人差”来确定。但是在几页以后，杜林先生又说：

“我们把道德上的责任建立在自由之上；但是这种自由在我们看来，只不过是按照先天的和后天的悟性对自觉动机的感受，所有这样的动机，不管如何觉察到行动中的可能的对立，总是以不可避免的自然规律性起着作用，但是，当我们应用道德的杠杆时，我们正是估计到了这种不可避免的强制。”

这第二个关于自由的定义随随便便地就给了第一个定义一记耳光，它又只是对黑格尔观念的极端庸俗化。黑格尔第一个正确地叙述了自由和必然之间的关系。在他看来，自由是对必然的认识。“必然只是在它没有被了解的时候才是盲

目的。”①自由不在于幻想中摆脱自然规律而独立，而在于认识这些规律，从而能够有计划地使自然规律为一定的目的服务。这无论对外部自然界的规律，或对支配人本身的肉体存在和精神存在的规律来说，都是一样的。这两类规律，我们最多只能在观念中而不能在现实中把它们互相分开。因此，意志自由只是借助于对事物的认识来作出决定的那种能力。因此，人对一定问题的判断愈是自由，这个判断的内容所具有的必然性就愈大；而犹豫不决是以不知为基础的，它看来好象是在许多不同的和相互矛盾的可能的决定中任意进行选择，但恰好由此证明它的不自由，证明它被正好应该由它支配的对象所支配。因此，自由是在于根据对自然界的必然性的认识来支配我们自己和外部自然界；因此它必然是历史发展的产物。最初的、从动物界分离出来的人，在一切本质方面是和动物本身一样不自由的；但是文化上的每一个进步，都是迈向自由的一步。在人类历史的初期，发现了从机械运动到热的转化，即摩擦生火；在到目前为止的发展的末期，发现了从热到机械运动的转化，即蒸汽机。而尽管蒸汽机在社会领域中实现了巨大的解放性的变革——这一变革还没有完成一半，——但是毫无疑问，就世界性的解放作用而言，摩擦生火还是超过了蒸汽机，因为摩擦生火第一次使人支配了一种自然力，从而最终把人同动物界分开。蒸汽机永远不能在人类的发展中引起如此巨大的飞跃，尽管在我们看来，蒸汽机确实是所有那些以它为凭借的巨大生产力的代表，唯有借助于这些生产力，才有可能去实现这样一种社会制度，在这种

①着重号是恩格斯加的。——编者注。

制度下不再有任何阶级差别，不再有任何对个人生活资料的忧虑，在这种制度下第一次能够谈到真正的人的自由，谈到那种同已被认识的自然规律相协调的生活。但是，整个人类历史还多么年轻，硬说我们现在的观点具有某种绝对的意义，那是多么可笑，这一点从下述的简单的事实中就可以看到，到目前为止的全部历史，可以称为从实际发现机械运动转化为热到发现热转化为机械运动这么一段时间的历史。

——恩格斯《反杜林论》

(1876年9月至1878年6月)

《马克思恩格斯全集》第二十卷124至126页

238

每一种社会的分配和物质生存条件的联系，如此深刻地存在于事物的本性之中，以致它经常反映在人民的本能上。当一种生产方式处在自身发展的上升阶段的时候，甚至在和这种生产方式相适应的分配方式里吃了亏的那些人也会热烈欢迎这种生产方式。大工业兴起时期的英国工人就是如此。不仅如此，当这种生产方式对于社会还是正常的时候，满足于这种分配的情绪，总的来说，也会占支配的地位，那时即使发出了抗议，也只是从统治阶级自身中发出来（圣西门、傅立叶、欧文），而在被剥削的群众中恰恰得不到任何响应。只有当这种生产方式已经走完自身的没落阶段的颇大一段行程时，当它有一半已经腐朽了的时候，当它的存在条件大部分已经消失而它的后继者已经在敲门的时候——只有在这个时候，这种愈来愈不平等的分配，才被认为是非正义的，只有在这个时候，人们才开始从已经过时的事实出发诉

清所谓永恒正义。这种诉诸道德和法的做法，在科学上丝毫不能把我们推向前进，道义上的愤怒，无论多么入情入理，经济科学总不能把它看做证据，而只能看做象征。相反地，经济科学的任务在于，证明现在开始显露出来的社会弊病是现在生产方式的必然结果，同时也是这一生产方式快要瓦解的标志，并且在正在瓦解的经济运动形式内部发现未来的、能够消除这些弊病的、新的生产组织和交换组织的因素。愤怒出诗人，愤怒在描写这些弊病或者在抨击那些替统治阶级否认或美化这些弊病的和谐派的的时候，是完全恰当的，可是愤怒一用到上面这种场合，它所能证明的东西是多么的少，这从下面的事实中就可以清楚地看到，到现在为止的全部历史中的每一个时代，都能为这种愤怒找到足够的资料。

——恩格斯《反杜林论》

(1876年9月—1878年6月)

《马克思恩格斯全集》第二十卷162—163页

239

私有财产在历史上的出现，决不是掠夺和暴力的结果。相反地，在一切文明民族的古代的自发的公社中，私有财产已经存在了，虽然只限于某几种物品。早在这种公社的内部，最初是在同外地人进行交换时，它就发展成商品的形式。公社的产品愈是采取商品的形式，就是说，产品中为自己消费的部分愈小，为交换目的而生产的部分愈大，在公社内部，原始的自发的分工被交换排挤得愈多，公社各个社员的财产状况就愈加不平等，旧的土地公有制就被埋葬得愈深，公社也就愈加迅速地瓦解为小农的乡村。东方的专制制

度和东征西讨的游牧民族交相更替的统治，几千年来都对这些旧的公社无可奈何；由大工业产品的竞争引起的自发的家庭工业的逐渐破坏，却使公社日益瓦解。在这里，象目前在摩塞尔河地区和霍赫瓦尔特地区还在进行的对“农户公社”的公有耕地的分配一样，谈不上什么暴力，农民恰恰认为，耕地公有被耕地私有取而代之，对自己是有利的。甚至原始贵族的形成，象在克尔特人、日耳曼人中以及印度旁遮普地方在土地公有制基础上所发生的那样，最初也完全不是基于暴力，而是基于自愿和习惯。在私有财产形成的任何地方，这都是由于改变了的生产关系和交换关系，是为了提高生产和促进交流——因而是由于经济的原因产生的。在这里，暴力根本没有起任何作用。很显然，在掠夺者能够占着他人的财物以前，私有财产的制度必须是已经存在了；因此，暴力虽然可以改变占有状况，但是不能创造私有财产本身。

——恩格斯《反杜林论》

(1870年9月—1878年6月)

《马克思恩格斯全集》第二十卷176—177页

240

杜林先生断言，人对人的统治是人对自然界的统治的前提。如果他一般地只想以此来表明：我们现代整个经济状况，目前已经达到的农业和工业的发展阶段，是在阶级对立中，在统治和奴役的种种关系中展开的社会历史的结果，那末他所说的不过是《共产党宣言》发表以来早已成为老生常谈的事情。问题正是在于如何说明阶级和统治关系的产生，如果杜林先生对这个问题总是只用“暴力”这一个词来回答，

那末这并不能使我们前进一步。被统治者和被剥削者在任何时代都比统治者和剥削者多得多，所以真正的暴力总是在前者的手里，仅仅这一简单的事实就足以说明整个暴力论的荒谬性。因此，统治和奴役的种种关系还有待说明。

这些关系是经过两条道路产生的。

人们最初怎样脱离动物界（就狭义而言），他们就怎样进入历史；他们还是半动物性的、野蛮的，在自然力量面前还无能为力，还意识不到他们自己的力量，所以他们象动物一样贫乏，而且在生产上也未必比动物高明。那时普遍存在着生活状况的某种平等，对于家长，也存在着社会地位的某种平等，至少没有社会阶级，这种平等在开化得比较晚的民族的原初农业公社中还继续存在着。在每个这样的公社中，一开始就存在着一定的共同利益，维护这种利益的工作，虽然是在全社会的监督之下，却不能不由个别成员来担当，如解决争端，制止个别人越权；监督用水，特别是在炎热的地方；最后，在非常原始的状态下执行宗教职能。这样的职位，在任何时候的原初公社中，例如在最古的德意志的马尔克公社中，甚至在今天的印度，还可以看到。这些职位被赋予了某种全权，这是国家权力的萌芽。生产力逐渐提高，较密的人口在一些场合形成了各个公社之间的共同利益，在另一些场合又形成了各个公社之间的相抵触的利益，而这些公社集合为更大的整体又引起新的分工，建立新的机构来保护共同利益和反对相抵触的利益。这些机构，作为整个集体的共同利益的代表，在对每个单个的公社的关系上已经处于特别的、在一定情况下甚至是对立的地位，它们很快就变为更加独立的了，这种情况的造成，部分地是由于社会职位的世

袭。这种世袭在一切事情都是自发地进行的世界里差不多是自然而然地形成的，一部分地是由于同别的集团的冲突的增多，而使得建立这种机构的必要性增加了。在这里我们没有必要来深入研究，社会职能对社会的这种独立化怎样逐渐上升为对社会的统治，起先的社会公仆怎样在顺利的条件下逐步变为社会的主人，这种主人怎样分别成为东方的暴君或总督，成为希腊的氏族首领，成为克尔特人的族长等等；在这种转变中，这种主人在什么样的程度上终究也使用了暴力；最后，各个统治人物怎样集结成为一个统治阶级。在这里，问题在于确定这样的事实，政治统治到处都是以执行某种社会职能为基础，而且政治统治只有在它执行了它的这种社会职能时才能持续下去。不管在波斯和印度兴起或衰落的专制政府有多少，它们中间每一个都十分清楚地知道自己首先是河谷灌溉的总的经营者，在那里，如果没有灌溉，农业是不可能进行的。只有文明的英国人才在印度忽视了这一点，他们听任灌溉渠道和水闸毁坏，现在，由于经常发生饥荒，他们最后才发现，他们忽视了唯一能使他们在印度的统治至少同他们前人的统治具有同等法律效力的那种行动。

但是，除了这样的阶级形成的过程之外，还有另一种阶级形成的过程。农业家族内的自然形成的分工，达到一定的富裕程度时，就有可能吸收一个或几个外面的劳动力到家族里来。在旧的土地公有制已经崩溃或者至少是旧的土地共同耕作制已经让位给各个家族的小块土地耕作制的那些地方，上述情形尤为常见。生产已经发展到这样一种程度，人的劳动力所能生产的东西超过了单纯维持劳动力所需要的数量，维持更多的劳动力的资料已经具备了，使用这些劳动力的资

料也已经具备了，劳动力获得了**价值**。但是公社本身和公社所属的集团还不能提供多余的供自由支配的劳动力。战争却提供了这种劳动力，而战争和相邻的几个公社集团同时存在的现象一样，都是由来已久的。在这以前人们不知道怎样处理战俘，因此就简单地把他们杀掉，在更早的时候甚至把他们吃掉。但是在这时已经达到的“经济情况”的水平上，战俘获得了一定的价值，因此人们就让他们活下来，并且使用他们的劳动。这样，不是暴力支配经济情况，而是相反地暴力被迫为经济情况服务。**奴隶制**被发现了。这种制度很快就在一切已经发展得超过旧的公社的民族中成了占统治地位的生产形式，但是归根到底也成为他们衰落的主要原因之一。只有奴隶制才使农业和工业之间的更大规模的分工成为可能，从而为古代文化的繁荣，即为希腊文化创造了条件。没有奴隶制，就没有希腊国家，就没有希腊的艺术和科学；没有奴隶制，就没有罗马帝国。没有希腊文化和罗马帝国所奠定的基础，也就没有现代的欧洲。我们永远不应该忘记，我们的全部经济、政治和智慧的发展，是以奴隶制既为人所公认、同样又为人所必需这种状况为前提的。在这个意义上，我们有理由说，没有古代的奴隶制，就没有现代的社会主义。

用一般性的词句痛骂奴隶制和其他类似的现象，对这些可耻的现象发泄高尚的义愤，这是最容易不过的做法。可惜，这样做仅仅说出了一件人所周知的事情，这就是：这种古代的制度已经不再适合我们目前的情况和由这种情况所决定的我们的感情。但是，这种制度是怎样产生的，它为什么存在，它在历史上起了什么作用，关于这些问题，我们并没有因此而得到任何的说明。如果我们对这些问题深入地研究

一下，那我们就一定会说——尽管听起来是多么矛盾和离奇，——在当时的条件下，采用奴隶制是一个巨大的进步。人类是从野兽开始的，因此，为了摆脱野蛮状态，他们必须使用野蛮的、几乎是野兽般的手段，这毕竟是事实。古代的公社，在它继续存在的地方，在数千年中曾经是从印度到俄国最野蛮的国家形式即东方专制制度的基础。只是在公社瓦解的地方，人民才靠自身的力量继续向前迈进，他们最初的经济进步就在于利用奴隶劳动来提高和进一步发展生产。有一点是清楚的，当人的劳动的生产率还非常低，除了必需的生活资料只能提供微少的剩余的时候，生产力的提高、交换的扩大、国家和法律的发展、艺术和科学的创立，都只有通过更大的分工才有可能，这种分工的基础是，从事单纯体力劳动的群众同管理劳动、经营商业和掌管国事以及后来从事艺术和科学的少数特权分子之间的大分工。这种分工的最简单的完全自发的形式，正是奴隶制。在古代世界、特别是希腊世界的历史前提之下，进步到以阶级对立为基础的社会，是只能通过奴隶制的形式来完成的。甚至对奴隶来说，这也是一种进步，因为成为大批奴隶来源的战俘以前都被杀掉，而在更早的时候甚至被吃掉，现在至少能保全生命了。

在这里我们顺便补充一下，剥削阶级和被剥削阶级、统治阶级和被压迫阶级之间的到现在为止的一切历史对立，都可以从人的劳动的这种相对不发展的生产率中得到说明。当实际劳动的人口要为自己的必要劳动花费很多时间，以致没有多余的时间来从事社会的公共事务，例如劳动管理、国家事务、法律事务、艺术、科学等等的时候，必然有一个脱离实际劳动的特殊阶级来从事这些事务，而且这个阶级为了它

自己的利益，永远不会错过机会把愈来愈沉重的劳动负担加到劳动群众的肩上。只有通过大工业所达到的生产力的大大提高，才有可能把劳动无例外地分配于一切社会成员，从而把每个人的劳动时间大大缩短，使一切人都有足够的自由时间来参加社会的理论和实际的公共事务。因此，只是在现在，任何统治阶级和剥削阶级才成为多余的，而且成为社会发展的障碍，也只是在现在，统治阶级和剥削阶级，无论它拥有多少“直接的暴力”，都将被无情地消灭。

因此，既然杜林先生因为希腊文化是以奴隶制为基础而嗤之以鼻，那他就可以用同样的理由去责备希腊人没有蒸汽机和电报。既然他断言，我们现代的雇佣奴役制只能解释为奴隶制的稍微变形和稍微减轻的遗物，而不能从它本身（即从现代社会的经济规律）去加以说明，那末这种论断，或者只是说雇佣劳动同奴隶制一样，是奴役和阶级统治的形式——而这是每个小孩子都知道的，——或者就是错误的。因为我们可以用同样的理由说，雇佣劳动只能被解释为吃人制度的稍微减轻的形式，这种吃人制度，现在到处都已经证实是利用战败的敌人的原始形式。

由此可以清楚地看到，和经济发展相比，暴力在历史中起着什么样的作用。第一，一切政治权力起先总是以某种经济的、社会的职能为基础的，随着社会成员由于原始公社的瓦解而变为私人生产者，因而和社会公共职能的执行人更加疏远，这种权力加强了。第二，在政治权力对社会独立起来并且从公仆变为主人以后，它可以朝两个方向起作用。或者按照合乎规律的经济发展的精神和方向去起作用，在这种情况下，它和经济发展之间就没有任何冲突，经济发展就加速

了。或者违反经济发展而起作用，在这种情况下，除去少数例外，它照例总是在经济发展的压力下陷于崩溃。这少数例外就是个别的征服事件，比较野蛮的征服者杀光或者驱走某个国家的居民，并且由于不会利用而使生产力遭到破坏或衰落下去。例如摩尔西班牙的基督徒，就是这样对待摩尔人赖以从事高度发展的农业和园艺业的大部分灌溉工程的。每一次由比较野蛮的民族所进行的征服，不言而喻地都阻碍了经济的发展，摧毁了大批的生产力。但是在长时期的征服中，比较野蛮的征服者，在绝大多数情况下，都不得不适应征服后存在的比较高的“经济情况”，他们为被征服者所同化，而且大部分甚至还不得不采用被征服者的语言。但是，如果撇开征服的情况不谈，当某一个国家内部的国家政权同它的经济发展处于对立地位的时候——直到现在，几乎一切政治权力在一定的发展阶段上都是这样，——斗争每次总是以政治权力被推翻而告终。经济发展总是毫无例外地和无情地为自己开辟道路，最近这方面最显著的例子，就是我们已经提到过的法国大革命。如果根据杜林先生的学说，某个国家的“经济情况”以及与此相联的经济制度单纯地依赖于政治暴力，那就完全不能理解，为什么弗里德里希·威廉四世在1848年之后，尽管有“英勇军队”，却不能把中世纪的行会制度和其他浪漫的狂念，灌输到本国的铁路、蒸汽机以及刚刚开始发展的大工业中去，或者为什么更加强暴得多的俄国沙皇不但不能偿付他的债务，而且如果不从西欧的“经济情况”不断借债，甚至不能保持他的“暴力”。

在杜林先生看来，暴力是绝对的坏事，按他的意见，第一次的暴力行动就是原罪，他的全部叙述只是哀诉这一暴力

行为怎样作为原罪沾污了到现在为止的全部历史，一切自然规律和社会规律怎样被这种恶魔力量即暴力可耻地歪曲了。暴力在历史中还起着另一种作用，革命的作用；暴力，用马克思的话说，是每一个孕育着新社会的旧社会的助产婆，它是社会运动借以为自己开辟道路并摧毁僵化的垂死的政治形式的工具——关于这些，杜林先生一个字也没有提到。他只是带着叹息和呻吟的口吻承认这样一种可能性。为了推翻进行剥削的经济，也许需要暴力，这很遗憾！因为暴力的任何应用都会使应用暴力的人道德堕落。尽管每一次革命的胜利都引起了道德上和精神上的巨大高涨，他还要这么说！而且这话是在德国说的，在那里，人民可能被迫进行的暴力冲突至少有一个好处，即扫除三十年战争的屈辱在民族意识中造成的奴才气。而这种枯燥的、干瘪的、软弱无力的传教士的思维方式，竟要强迫历史上最革命的政党来接受！

——恩格斯《反社林论》

（1876年9月—1878年6月）

《马克思恩格斯全集》第二十卷194—200页

241

一旦社会占有了生产资料，商品生产就将被消除，而产品对生产者的统治也将随之消除。社会生产内部的无政府状态将为有计划的自觉的组织所代替。生存斗争停止了。于是，人才在一定意义上最终地脱离了动物界，从动物的生存条件进入真正人的生存条件。人们周围的、至今统治着人们的生活条件，现在却受到人们的支配和控制，人们第一次成为自然界的自觉的和真正的主人，因为他们已经成为自己的

社会结合的主人了。人们自己的社会行动的规律，这些直到现在都如同异己的、统治着人们的自然规律一样而与人们相对立的规律，那时就将被人们熟练地运用起来，因而将服从他们的统治。人们自己的社会结合一直是作为自然界和历史强加于他们的东西而同他们相对立的，现在则变成他们自己的自由行动了。一直统治着历史的客观的异己的力量，现在处于人们自己的控制之下了。只是从这时起，人们才完全自觉地自己创造自己的历史；只是从这时起，由人们使之起作用的社会原因才在主要的方面和日益增长的程度达到他们所预期的结果。这是人类从必然王国进入自由王国的飞跃。

——恩格斯《反杜林论》

(1876年9月—1878年6月)

《马克思恩格斯全集》第二十卷307—308页

242

当社会成为全部生产资料的主人，可以按照社会计划来利用这些生产资料的时候，社会就消灭了人直到现在受他们自己的生产资料奴役的状况。自然，要不是每一个人都得到解放，社会本身也不能得到解放。因此，旧的生产方式必须彻底变革，特别是旧的分工必须消灭。代之而起的应该是这样的生产组织，在这个组织中，一方面，任何个人都不能把自己在生产劳动这个人类生存的自然条件中所应参加的部分推到别人身上；另一方面，生产劳动给每一个人提供全面发展和表现自己全部的即体力的和脑力的能力的机会，这样，生产劳动就不再是奴役人的手段，而成了解放人的手段，因此，生产劳动就从一种负担变成一种快乐。

恩格斯《反杜林论》

(1876年9月—1878年6月)

《马克思恩格斯全集》第二十卷318页

243

第十章，第106—113页

杜林—经济学—两个男人

只要是谈到道德，杜林就能够认为他们是平等的，但是一涉及到经济学，那就不是这样了。例如这两个男人，一个是美国人，一个是柏林大学生，前者熟悉各种行业，后者除了一张中学毕业文凭和现实哲学，再加上根本没有在击剑馆受过锻炼的双臂，别无所有，在这种情况下，怎么可能谈到平等呢？这个美国人生产一切，那个大学生只是这里帮帮，那里帮帮，而分配是依照每个人的贡献来进行的，不久，这个美国人就具有对殖民地日益增长的居民（由于人口增殖或移民）进行资本主义剥削的手段。因此，整个现代制度、资本主义的生产以及其他一切，都可以很容易地从这两个男人中产生出来，而且没有一个人需要动武。

第十章，第112—118页

杜林主义

平等——正义。——平等是正义的表现，是完善的政治制度或社会制度的原则，这一观念完全是历史地产生的。在自发的公社中，平等是不存在的，或者只是非常有限地、对个别公社中掌握全权的成员来说才是存在的，而且是与奴隶制交织在一起的。在古希腊罗马的民主政体中也是如此。一

切人——希腊人、罗马人和野蛮人，自由民和奴隶，本国人
和外国人，公民和被保护民等等——的平等，在古希腊罗马
人看来，不仅是发疯的，而且是犯罪的，它的萌芽在基督教
中始终一贯地受到迫害。——在基督教中，最初是一切人作
为**罪人在上帝面前的消极的平等**，以及更狭隘意义上的平
等，即那些被基督的仁慈和血拯救过来的上帝的孩子们的平
等。这两种看法是从基督教作为奴隶、被放逐者、遭排挤
者、受迫害者、被压迫者的宗教所起的作用中产生的。随着
基督教的胜利，这种因素便退居次要地位，教徒和非教徒、
正教徒和异教徒的对立则成为最主要的问题。——随着城市
的兴起，以及或多或少有所发展的资产阶级和无产阶级的因
素的相应出现，作为资产阶级存在条件的平等要求，也必然
逐渐地再度提出，而与此相联的必然是无产阶级从政治平等
中引伸出社会平等的结论。这一点最先明确地表现在农民战
争中，当然，采取了宗教形式。平等要求的资产阶级方面是
由卢梭首先明确地阐述的，但还是作为全人类要求来阐述
的。在这里，正如在资产阶级提出任何要求时一样，无产阶
级也是作为命中注定的影子跟着资产阶级，并且得出自己的
结论（巴贝夫）。资产阶级的平等同无产阶级的结论之间的
这种联系应当详加发挥。

因此，为了得出“平等 = 正义”这个命题，几乎用了以
往的全部历史，而这只有在有了资产阶级和无产阶级的时候
才能做到。但是，平等的命题是说不应该存在任何特权，因
而它在本质上是**消极的**，它宣布以往的全部历史都是**糟糕**
的。由于它缺少积极的内容，也由于它一概否定过去的一
切，所以它既适合于由1789—1796年的大革命来提倡，也适

合于以后的那些制造体系的凡夫俗子。但是，如果想把平等 = 正义当成是最高原则和最终的真理，那是荒唐的。平等仅仅存在于同不平等的对立中，正义仅仅存在于同非正义的对立中，因此，它们还摆脱不了同以往旧历史的对立，就是说摆脱不了旧社会本身。①

这就已经使得它们不能成为永恒的正义和真理。在共产主义制度下和资源日益增多的情况下，经过不多几代的社会发展，人们就一定会认识到，侈谈平等和权利，如同今天侈谈贵族等等的世袭特权一样，是可笑的，对旧的不平等和旧的实在法的对立，甚至对新的暂行法的对立，都要从现实生活中消失；谁如果坚持要人丝毫不差地给他平等的、公正的一份产品，别人就会给他两份以资嘲笑。甚至杜林也会认为这是“可以预见的”，那末，平等和正义，除了在历史回忆的废物库里可以找到以外，哪儿还有呢？由于诸如此类的东西在今天对于鼓动是很有用的，所以它们绝不是什么永恒真理。

（平等的內容須待闡明。——限于权利等等。）

此外，抽象的平等理论，即使在今天以及在今后较长的时期里，也都是荒谬的。没有一个社会主义的无产者或理论家想到要承认自己同布须曼人或火地岛人之间、哪怕同农民或半封建农业短工之间的抽象平等；这一点只要是在欧洲的土地上一被消除，抽象平等的观点也会立时被消除。随着合理的平等的建立，抽象平等本身也就失去任何意义了。现在

①在页边上写着：“平等的观念产生于商品生产中一般人的劳动的平等。《资本论》第36页。”——编者注

之所以要求平等，那是由于预见到在当前的历史条件下随着平等要求自然而来的智力上和道德上的平等化。但是，永恒的道德必须在任何时候和任何地方都是可能的。关于平等，甚至杜林也没有想起提出这样的主张；相反地，他还容许暂时性的压制，这样也就承认平等不是永恒真理，而是历史的产物和一定的历史状况的特征。

资产者的平等（消灭阶级特权）完全不同于无产者的平等（消灭阶级本身）。如果超出后者的范围，即抽象地理解平等，那末平等就会变成荒谬。正因为这样，杜林先生最后又不得不把武装的和行政的、法庭的和警察的暴力从后门引进来。

可见，平等的观念本身是一种历史的产物，这个观念的形成，需要全部以往的历史，因此它不是自古以来就作为真理而存在的。现在，在大多数人看来，它在原则上是不言而喻的，这不是由于它具有公理的性质，而是由于十八世纪的思想的传播。因此，如果说这两个著名的男人今天置身于平等的基础上，那末，这正是因为他们被想象为十九世纪的“有教养的”人，而且这对于他们说来是很“自然的”。现实的人过去和现在如何行动，都始终取决于他们所处的历史条件。

——恩格斯《〈反杜林论〉的准备材料》

（1876年9月—1878年6月）

《马克思恩格斯全集》第二十卷668—671页

一八七九年

244

另一处说，党谴责任何战争（就是说，也谴责它本身必须进行的和它虽然如此而仍在进行的战争）并以一切人的博爱作为自己的目的（在口头上，这是一切政党的目的，而实际上没有一个政党是这样的，因为我们也不打算和资产者讲博爱，只要他们还想当资产者），这样的党不会热衷于国内战争（就是说，即使在国内战争是达到目的的唯一手段的情况下也是如此）。这个论点可以理解为，党谴责任何流血，它就不会主张放血，也不会主张切除坏疽的肢体，也不会主张科学上的活体解剖。讲这样的话干什么？我并不要求你们把话说得“很厉害”，报告的缺点不是它讲得太少，相反，而是不该讲的话讲得太多了。

——恩格斯致奥古斯特·倍倍尔

（1879年11月24日）

《马克思恩格斯全集》第三十四卷403页

一八八一年

245

这里附上一些关于禁止通奸的材料。您是否能用得上，我自然不知道。这是一个棘手的问题，所以您应当考虑好，谈这一问题是否会弊多利少。无论如何，我愿意告诉您一种谈论这个戒律而又不陷于庸人劝善的办法；我所掌握的收集到的关于这一问题的历史材料，对您总是会有用的。

——恩格斯致爱德华·伯恩斯坦

(1881年3月12日)

《马克思恩格斯全集》第三十五卷162页

246

是做一天公平的工作，得一天公平的工资吗？可是什么是一天公平的工资和一天公平的工作呢？它们是怎样由现代社会生存和发展的规律决定的呢？要回答这个问题，我们不当应用道德学和法学，也不应当诉诸任何人道、正义甚至慈悲之类的温情。在道德上是公平的甚至在法律上是公平的，而从社会上来看很可能是很不公平的。社会的公平或不公平，只能用一种科学来断定，那就是研究生产和交换的物质事实的科学——政治经济学。

——恩格斯《做一天公平的工作，得一天公平的工资》

(1881年5月1日—2日)

《马克思恩格斯全集》第十九卷273页

247

政治经济学的公平，既然忠实地表述了支配目前社会的规律，那就是完全偏在一边的、偏在资本一边的公平。因此，我们要永远埋葬掉这个旧口号，代之以另外一个口号：

劳动资料——原料、工厂、机器
归工人自己所有！

——恩格斯《做一天公平的工作，得一天公平的工资》

（1881年5月1—2日）

（《马克思恩格斯全集》第十九卷275—276页）

248

……自从阶级产生以来，从来没有过一个时期社会上可以没有劳动阶级而存在的。这个阶级的名称、社会地位改变了，农奴代替了奴隶，而他自己又被自由工人所代替，所谓自由，是摆脱了奴隶地位的自由，但也是除了他自己的劳动力以外一无所有的自由。但是有一件事是很明显的，无论不从事生产的社会上层发生什么变化，没有一个生产者阶级，社会就不能生存。因此，这个阶级在任何情况下都是必要的，虽然会有一天它将不再是一个阶级，而是包括整个社会。

——恩格斯《必要的和多余的社会阶级》

（1881年8月1—2日）

（《马克思恩格斯全集》第十九卷315页）

但是，是什么东西把马隆和布鲁斯同这家浅薄小报联结在一起呢，这就是他们对马克思的共同的嫉妒。许多法国社会主义者一想到以法兰西思想造福世界的、拥有思想垄断权的民族，文明中心的巴黎，现在忽然要接受德国人马克思的现成的社会主义思想，就觉得非常可怕。但是，实际情况就是这样，况且马克思，他的天才、他的几乎可以说对科学过分认真的态度、他的渊博得出奇的学问，都大大超过我们大家，谁硬要批评他的发现，谁就只会自讨苦吃。为此需要一个更进步的时代。如果说，这样一来，法国社会主义者（即他们的多数）不得不好歹屈服于不可避免的东西，那末也仍然免不了要有些唧唧嚷嚷的。《无产者报》的人断言盖得和拉法格是马克思的传声筒，他们在同比较亲密的人的谈话中把这一点解释成企图将法国工人出卖给普鲁士人和俾斯麦。在马隆先生的所有著作中，这和唧唧嚷嚷也表现得很明显，而且方式很不体面；马隆力图为马克思的发现另找一些始祖（拉萨尔，谢夫莱，甚至德·巴普！），或者把马克思的发现归之于他们。当然，对党员——不管他们是谁——在这种或那种场合的行为可以有自己的看法，在某个理论问题上也可以有意见分歧和争论，这是完全正常的。但是用这类办法去向象马克思这样的人争夺完全是他个人的发现，这就是表现出大概只有排字工人才能有的狭隘性，排字工人的自以为是，您大约根据经验是相当了解的。我完全不理解，怎么能妒忌天才。天才是这样一和独特的现象，我们这些没有天才的人一

开始就知道，这是我们所达不到的，只有十分渺小的人才妒忌天才。马隆采用的那种隐蔽的方法，也丝毫无济于事。他这样做归根到底是个蠢人，处处显得缺乏知识和批判能力。如果将来有一天必须研究一下他的妙不可言的“从最早期起”（11）的《社会主义史》和其它著作的内容，那时就可以使他很不愉快地感觉到这一点。

——恩格斯致爱·伯恩斯坦

（1881年10月25日）

《马克思恩格斯全集》第三十五卷221—222页

250

我用不着说她的个人品德了。这是她的朋友们都知道而且永远不会忘记的。如果有一位女性把使别人幸福视为自己的幸福，那么这位女性就是她。

——恩格斯《在燕妮·马克思墓前的讲话》

（1881年12月5日）

《马克思恩格斯全集》第十九卷223—224页

251

厄累刺（《美洲史》）说道（指最初访问委内瑞拉沿海印第安部落的航海者来到的时期）：“他们结婚并不遵守任何法律和规则，愿意娶多少妻就娶多少妻，女子愿意嫁多少丈夫就嫁多少丈夫。夫妻愿意离异时就离异，并不认为这是不体面的。他们之间不存在什么嫉妒，全都按照自己的喜好生活着，谁也不欺负谁……他们住的房屋是共有的，广足容一百六十人，虽以棕榈叶覆盖，但建筑坚固，外形如钟。”

252

当美洲土人被发现时，在他们处于野蛮期低级阶段的那一部分人中间发现对偶制家族；〔在他们当中有〕成对的婚配，这种婚配是一种明确的，虽然只是部分地独立的家族。在这样的家族中，有一夫一妻制家族的萌芽。

若干这样的对偶家族，通常都住在一个住宅之中〔就像南方斯拉夫人某些一夫一妻制家族那样〕，组成集体的大家族〔如南方斯拉夫人和在某种程度上农奴制解放前后的俄罗斯农民〕，其中共产原则占统治地位。这种事实证明，家族是过于软弱的组织，不足以单独去克服生活的困难；但是这种家族是建筑在一男一女之间的婚姻之上的。妇女现在不仅只是其丈夫的妻；子女的存在倾向于使婚姻关系巩固并使它臻于永久。

在这里，婚姻并不是以“感情”为基础，而是以方便和需要为基础。母亲为自己的儿女议婚不让他们知悉，也不预先征求他们的同意；因此有时彼此不相识的人就结为婚姻了；在适当时期他们便被通知，当时就举行简单的结婚仪式。在易洛魁人及许多其他印第安部落中的惯例就是这样。结婚以前对未婚妻的亲属赠送礼物是这种婚约的特点，而这就是使这种婚姻带上了购买性质。婚姻关系只继续到男女双方两相情愿的时候为止。渐渐的，反对这样离婚的社会舆论形成并巩固起来；如果调解无效，妻子便收拾起自己的家

什，带着被认为只是属于她的子女，离开她丈夫的家；在集体大家族中妻子的亲属占优势——通常的情形都是如此——的地方，丈夫要离开他妻子的家。由此可见，婚姻关系的继续与否，依夫妇的意志而定。

——马克思《摩尔根〈古代社会〉一书摘要》

(1881年5月——1882年2月中旬) 31—32页

253

在处于野蛮期低级阶段，但智力发展程度很高的易洛魁人中间，以及和他们有同等发展程度的所有印第安人部落中间，男子用残酷惩罚要求女子守贞操，而男子自身却无此义务；到处认为是男子特权的多妻制，实际由于缺乏实行多妻所需要的手段而受到限制。在对偶家族中没有独占的同居生活。旧有的婚姻制继续存在，但规模小，范围有限。

——马克思《摩尔根〈古代社会〉一书摘要》

(1881年5月——1882年2月中旬) 33页

254

在野蛮期的低级阶段，人类的高级属性开始发展起来。个人的尊严、雄辩，宗教情感、正直、刚毅、勇敢，此时已成为品格的一般特质。但是残酷、奸险和猛烈也随之俱来。在宗教领域中发生了自然崇拜和关于人格化的神灵以及关于大主宰的模糊概念，原始的诗歌创作；共同住宅和玉蜀黍面包——所有这些都是属于这一时期的。它也产生了对偶家族和组成胞族和氏族的部落所结成的联盟。想像，这一作用于人

类发展如此之大的功能，开始于此时产生神话，传奇和传说等未记载的文学，而业已给人类以强有力的影响。

——马克思《摩尔根〈古代社会〉一书摘要》

(1881年5月—1882年2月中旬) 54 — 55页

255

当以农为业证明地球整个表面都能成为单个人财产的对象和家产成为财富蓄积的自然中心时，人类便走上了新的为私有制所神圣化的道路，在野蛮期最晚时期结束以前，这条道路就充分显现出来了。私有财产予人类心灵以巨大影响，并引起了人们性格的新特点的出现；它在英雄时期的野蛮人中已成为强有力的嗜欲了（“booty and beauty”——“战利品和美人”）。极古的和较古的习惯都不能反对它〔洛里亚先生！对你们来说嗜欲的作用就是这样！〕一夫一妻制使父子关系确实可靠！而且导致承认并确定子女对其先父财产的独占权利。

——马克思《摩尔根〈古代社会〉一书摘要》

(1881年5月—1882年2月中旬) 63页

256

(5) 相互援助，保护及受屈复仇的义务。

个人的安全依靠他的氏族；血缘关系是相互扶助的强有力的因素；对任何一个人的欺侮，就是对他的氏族的欺侮。

厄累刺(《美洲史》)在叙述尤卡坦的马雅人时说：如果有人因为判决赔偿损失而有破产之虞的时候，那末他的亲族(氏族)就来参加偿付。他还谈到佛罗里达州的印第安人部

落，如果死了兄弟或儿子，家人们在三个月以内宁愿饿死，不肯外出寻找食物，于是亲族们就把一切必需品赠送给他们。若是有人从一个村落迁移到另一个村落去，他们不能将自己的耕地或共同住宅一部分的占有权让给外人，他们必须把这种权利留给同族人。厄累刺还指出尼加拉瓜的印第安人部落间存在着这种制度。加锡尔雅梭·德·拉维格（《大注辞典》，伦敦1688年版，雷考特译本，第107页（在谈到秘鲁安第斯山的部落时指出，“当普通人结婚时，公社（=氏族）有责供给他们房屋。”

古代复血仇的习俗……开始于氏族。审讯罪行的法庭和规定刑罚的法律，在氏族社会中出现得很晚。在易洛魁部落以及一般地在印第安人诸部落中，为被杀害的同族人复仇的义务，是全体公认的。行凶者的氏族和被害者的氏族预先要设法和平了结事件，分别召开每个氏族成员的会议，提出行凶者赎罪的建议，这大部分是表示道歉和赠送巨额礼物。如果因为被害者的同族人认为无可和解以致所有这些努力都毫无结果时，则由（被害者）的氏族在其成员中指定一名或几名复仇者，他们必须追踪罪犯，直到发现他为止，然后将他杀死，不管他在什么地方。如果他们做到了这一点，那么被害者的同族人，任何人再也不能有愤愤不平的理由了。

——马克思《摩尔根（古代社会）一书摘要》

（1881年5月——1882年2月中旬）81—82页

257

易洛魁氏族的全体成员都是自由人，都有相互保卫自由的义务，享有平等的权利，不论世袭酋长或普通酋长并不要

求任何特权；他们是由血缘纽带结合而成的兄弟关系。自由平等和博爱，虽然从没有在形式上表示出来，却是民族的基本原则，而氏族是社会制度的单位，是印第安人社会所赖以建立的基础。每个人都承认印第安人所具有的那种强烈的独立意识和自尊心，还可由此来说明。

——马克思《摩尔根〈古代社会〉一书摘要》
(1881年5月——1882年2月中旬)86页

258

阿兹忒克部落和北部的印第安部落一样，既不交换俘虏，也不释放俘虏；在北部的印第安部落中，俘虏如不被收养，则其命运是死在刑柱上。在阿兹忒克部落之间，由于僧侣的影响，俘虏则是作为牺牲，奉献于阿兹忒克部落所崇拜的主要神灵。一种有组织的僧侣制初次出现于美洲土著间，是在野蛮期的中级阶段，这与偶像及以人作牺牲——取得支配人的一种手段——的发明有联系。在人类其他一切主要部落中，有组织的僧侣制可能都有类似的历史。

关于俘虏的处理经过了野蛮期的三个阶段相适应的三个连贯的阶段，野蛮期的第一个时期，俘虏被处于火刑，第二个时期——作为奉献神灵的牺牲，第三个时期——转变为奴隶。在这三个阶段，俘虏的生命都是由捕获者支配，这一原则根深蒂固地一直保存到所谓文明期的晚期。

——马克思《摩尔根〈古代社会〉一书摘要》

(1881年5月——1882年2月中旬)151页

恺撒《高卢战记》第6卷第22章：“他们并不特别热衷于耕田，而且主要是吃乳，干酪和肉，谁也没有精确测量的地段或自己的境界线；但是公职人员和长老要拨给住在一起的亲属的氏族和集团以他们认为地点适宜和数量上必需的土地，在一年期满后又迫使他们迁移到其他地方。这有许多原因，他们迷恋于常习，不愿意弃战争而耕种土地；他们不力求获得广漠的土地，较强的人不把弱者赶出他们的管辖区；他们不过于精致地建筑房屋以避寒暑；没有出现产生党派和纷争的金钱欲；百姓的精神保持着安宁，因为每一个人都看到他的财产与最强有力者的财产相等。”

同上，第23章：“凡是破不了许多邻近地区，从而使自己周围有着尽可能广大的荒地的部落，在他们中间享有最大荣誉。如果自己的土地上被驱逐的邻居远走他乡而且没有人敢于在附近居住下来的话，日耳曼人认为这是部落勇武的象征；同时，他们认为因此而会很安全，因为没有突然遭受袭击的危险了。”

马克思《摩尔根〈古代社会〉一书摘要》

(1881年5月—1882年2月中旬) 237页

一八八二年

260

对意志薄弱的人来说，德国是一个很坏的国家。民事关系和政治关系的狭隘琐碎，甚至在大城市中也存在的闭关自守，在同警察和官僚进行斗争时总要遇到的小小的但是层出不穷的阴谋诡计——这一切都把人弄得筋疲力竭，而不是激发人起来反抗；这样，在这个“大幼儿园”里，许多人自己也变得很幼稚了。生活条件的狭隘造成了眼界的狭隘，所以生活在德国的人，必须有很大的智慧和精力才能超出身边的事物而看得更远一些，才能看见世界大事的巨大联系，才不致于陷入自满自足的“客观性”。这种“客观性”不能看得比自己的鼻子更远，因此恰恰是最狭隘的主观性，虽然它是成千的这种人都具有的。

——恩格斯致爱·伯恩斯坦

(1882年1月25—31日)

《马克思恩格斯全集》第三十五卷256页

261

基督教的初期形态究竟是什么样子，读一读所谓约翰启示录，就可以有一个概念。粗野的混乱的狂热，教义还处在萌芽时期，所谓基督教道德只有禁欲这一条，相反地，幻觉和预言却很多。教义和伦理学是在较晚时期形成的，那时福音书和所谓使徒行传已经写成。这里不客气地利用了斯多葛哲

学，即塞涅卡哲学——至少在训诫方面是这样。

——恩格斯《布鲁诺·鲍威尔和早期基督教》

(1882年4月下半月)

《马克思恩格斯全集》第十九卷330页

一八八三年

262

我们一直在党内同小资产阶级的市侩庸俗习气作最无情的斗争，因为这种习气从三十年战争以来就在蔓延，现在已经沾染了德国的一切阶级，成了德国人的遗传病，成了奴颜婢膝、俯首帖耳和德国人的一切传统的恶习的亲姊妹。就是这种习气使我们在外国受人嘲笑和轻视。它是我们当中一片萎靡不振和意志薄弱的主要原因。它既经常笼罩着王位，也经常笼罩着鞋匠的小屋。只有在德国形成了现代无产阶级以后，才出现了一个几乎完全没有感染这种德国遗传病的阶级，这个阶级在斗争中显示出它目光远大，精力充沛，态度乐观，意志顽强。难道我们不应该反对又人为地使这个健康的而且在德国是唯一健康的阶级感染庸人的目光短浅和萎靡不振这种旧遗传病毒的一切企图吗？

——恩格斯致爱·伯恩斯坦

(1883年2月27日——3月1日)

《马克思恩格斯全集》第三十五卷444页

263

阅读德国的资产阶级报纸和议会发言，就仿佛生活在亨利七世和亨利八世的英国；同样都埋怨流浪的祸害，同样都叫喊强迫制止流浪，叫喊使用监狱和鞭笞。这最能证明，生产

者和他们的生产工具的分离，小生产之被机器排挤，以及机器的改善，进行得多么迅速。但这些资产者企图用道德说教和刑罚手段去消除他们本身的行为所必然带来的后果，他们是多么荒谬可笑和卑鄙无耻啊！

——恩格斯致奥·倍倍尔

（1883年3月7日）

《马克思恩格斯全集》第三十五卷451页

一八八四年

264

近年来，否认人类性生活的这个初期阶段，已成时髦了。人们想使人类免去这一“耻辱”。在这里，人们不仅以缺乏任何直接的证据为口实，而且还特别引用其他动物界的例子，从其他动物界里，勒土尔诺（“婚姻和家庭之进化”1888年版）搜集了许多事实，表明完全杂乱的性交关系在这里也是较低级发展阶段上的东西。但是，我从一切事实中只能得出这样一个结论，即它们对于人类及其原始生活条件绝对证明不了任何东西。脊椎动物长期的成对同居，用生理的原因足以说明，例如，在鸟类方面，是由于雌鸟在孵卵期间需要扶助，但是鸟类方面的牢固的一夫一妻制的例子，对于人类丝毫不能有所证明，因为人类并非起源于鸟类。如果严格的一夫一妻制是各种美德的最高峰，那末优胜的棕叶就应当属于绿虫了，因为绿虫在其50—200个关节或体节的每一节中都有完备的雌雄性器官，终生都在每个体节中自行交合。如果我们只限于谈哺乳动物，那末我们在这里就可以找出性生活的一切形式——杂交、类似群婚的形式、多妻制、个体婚制，所缺乏的只是多夫制，只有人类才能达到这一点。甚至我们的近亲——猿猴类，在雌雄的配合上也显露了种种可能的差别，如果再缩小范围，仅仅考察一下四种类人猿，那末在这里勒土尔诺只能说，它们有时是一夫一妻制，有时是多偶制，而索绪尔则根据吉罗—特龙的意见，断言它们是一

夫一妻制的。最近韦斯特马尔克（“人类婚姻史”1891年伦敦版）关于类人猿一夫一妻制的断语，也远不能作为证据。总之，现有的材料都是这样一种性质，以致诚实的勒土尔诺承认，

“不过，在哺乳动物中，智力发展的程度和性交关系的形式之间，根本没有严格的关系。”

而埃斯潘纳斯（“论动物的社会”1877年版）则率直地说，

“群是我们在动物中所能看到的最高的社会集团。它看来是由家庭构成的，但是**家庭和群一开始就处在对抗之中**，它们是以反比例发展的。

从上述一切已经可以看出，我们关于类人猿的家庭集团及其他共居生活集团还几乎没有丝毫确定的知识；现有的材料都是直接互相矛盾的。这原没有什么稀奇。甚至我们关于蒙昧时代人类部落的一切材料，也是多么矛盾，多么需要批判的检验和精选呵！而观察猿猴社会，比观察人类社会，还要困难得多。因此，凡根据这些绝对不可靠的材料而作得任何结论，目下我们都应该加以驳斥。

反之，上面所引的埃斯潘纳斯的论点却给了我们一个比较牢固的支点。高等动物的群和家庭并不是互相补充，而是互相对立的，埃斯潘纳斯非常清楚地说明了，雄性在交尾期内的嫉妒是怎样地削弱或者暂时瓦解任何共居生活的群。

“在家庭紧密结合的地方，群只是一种稀有的例外。反之，在自由的性交关系或多偶制盛行的地方，差不多是自然地组成了群……为了使群能够组成，家庭的组结须要放松，个体须要重新自由。因此，我们在鸟类中才极少见到有组织的群……反

之，我们在哺乳动物中所以能发现在某种程度上有组织的社会，正因为个体在这里没有被家庭所吞没……所以，群的集体感在其发生时的大敌，莫过于家庭的集体感。我们可以毫不迟疑地说：如果说已经发展起来了一种比家庭更高级的社会形式，那末这只是由于它把起了根本变化的家庭溶化在自身之中才能发生；并且可能正是由于这一点，这些家庭才有可能以后在无限优越的环境中重新组织起来。”（埃斯潘纳斯“论动物的社会”，转引自吉罗—特龙“婚姻与家庭的起源”1884年版第518—520页）

由此可见，动物社会对于推断人类社会确具有某种价值，——但只是反面的价值而已。在较高等的脊椎动物中，据我们所知，只有两种家庭形式：多妻制和成对配偶制；在这两种场合，都只许有一个成年的雄者，只许有一个丈夫。雄者的嫉妒，既联系又限制着动物的家庭，使动物的家庭跟群对立起来；由于这种嫉妒，作为共居生活最高形式的群，在一些场合成为不可能，而在另一些场合则被削弱，或在交尾期间趋于瓦解，在最好的场合，其进一步的发展也要受到阻碍。单是这一点就足以证明，动物的家庭和人类的原始社会是两不相容的东西，脱离动物状态的原始人类，或者根本没有家庭，或者至多只有动物中所没有的那种家庭。一种没有武器的像正在形成中的人这样的动物，即使相互隔绝，以成对配偶为共居生活的最高形式，就像韦斯特马克根据猎人的口述所断定的大猩猩和黑猩猩那样，也还以不多的数量勉强活下去。但是，为了在发展过程中脱离动物状态，实现自然界中的最伟大的进步，还需要一种因素，以群的联合力量和集

体行动来弥补个体自卫能力的不足。从现今类人猿那样的生活条件向人的状态过渡，是根本无法解释的！这种类人猿给我们的印象，勿宁说是一种正在逐渐灭绝的、至少也是处于衰落状态的脱离正轨的旁系。仅此一点，已足以使人推翻把它们的家庭形式同原始人类的家庭形式相提并论的任何说法了。而成年雄者的相互宽容，嫉妒的消除，则是形成较大的持久的集团的首要条件，只有在这种集团中才能实现由动物向人的转变。的确，我们发现历史上可以确切证明并且现在某些地方还可以加以研究的最古老、最原始的家庭形式是什么？那就是群婚，即整个一群男子与整个一群女子互为所有，很少有嫉妒余地的婚姻形式。其次，在较晚的一个发展阶段上，我们又发现了多夫制这种例外形式，这一形式更是直接同一切嫉妒的感情相矛盾，因而是动物所没有的。不过，我们所知道的群婚形式都伴有特殊的复杂情况，以致必然使我们追溯到各种更早，更简单的性交关系的形式，从而归根结蒂使我们追溯到一个同从动物状态向人类状态的过渡相适应的杂乱的性交关系的时期，这样，动物婚姻形式的引证，就使我们恰好回到这些引证本来要使我们永远离开的那一点上去了。

那末，所谓杂乱的性交关系究竟是什么意思？这就是说，现在或较早时期通行的禁例在那时是没有效力的。我们已经看到，由于嫉妒而造成的限制是怎样崩溃的。如果说有什么可以确定的话，那就是，嫉妒是一种较后发展起来的感情。血亲婚配的观念，也是如此。不仅兄弟和姊妹起初曾经是夫妇，而且父母和子女之间的性交关系今日在许多民族中也还是允许的。班克罗夫特（“北美太平洋沿岸各州的土著民族”1875年版第1卷）证明，白令海峡沿岸的加惟基人、

阿拉斯加附近的科迪亚克岛上的人、英属北美内地的提纳人，都有这种关系；勒土尔诺也提出了关于印第安赤北韦人、智利的库库人、加勒比人、印度支那半岛的克伦人的同样事实的报告；至于古希腊人和古罗马人关于帕提亚人、波斯人、斯基台人、匈奴人等的故事，在这里就不必说了。在血亲婚配尚未发现之前（这的确是一种发现，而且是一种极其宝贵的发现），父母和子女之间的性交关系所引起的憎恶，并不大于其他不同辈的人们之间的性交关系；而后者即使今日在最市侩气的国家里也还在发生，而且并不引起多大的惊愕，甚至年逾六十的老“姑娘”，如果她们十分富有的话，有时也可以嫁给一个三十来岁的青年男子。不过，如果我们从我们所知道的最早的家庭形式上抛弃那种与它们有关的血亲婚配观念，——这种观念跟我们的观念完全不同，而且往往是跟它们直接冲突的，——那末我们就得出一种只能叫做杂乱的性交关系的形式了。所谓杂乱，是说后来由习俗所规定的那些限制那时还不存在。但是由此决不能说，在这种关系的日常实践中也必然是乱得毫无秩序的。短时期的成对偶配，像现在甚至在群婚制中在大多数场合也有的那样，决不是不可能的。所以，如果说韦斯特马尔克（他是最近的一个否认这种原始状态的人）把两性在生孩子以前成对同居的一切场合，都叫做婚姻，那么就应该说，这种婚姻也是完全可以在杂乱的性交关系状态下发生的，它跟杂乱状态，即没有由习俗规定的对性交关系的限制那种状态并不矛盾。当然，韦斯特马尔克是从如下的观点出发，他认为：

“杂交状态包含着对个人爱好的压抑”。因而
“卖淫是这种状态的最真实的形式”。

而我却认为，如果戴着妓院眼镜去观察原始状态，那便不可能对它有任何理解。我们在研究群婚时，再来谈这个问题吧。

按照摩尔根的意见，从这种杂乱性交关系的原始状态中，大概很早就发展出了以下几种家庭形式：

1、**血缘家庭**——这是家庭的第一阶段。在这里，婚姻集团是按照辈数来划分的；在家庭范围以内的所有祖父和祖母，都互为夫妻；他们的子女，即父亲和母亲，也是如此；同样，后者的子女，构成第三个共同夫妻圈子。而他们的子女，即第一个集团的曾孙和曾孙女们，又构成第四个圈子。这样，这一家庭形式中，仅仅排斥了祖先和子孙之间、双亲和子女之间互为夫妻的权利和义务（用现代的说法）。同胞兄弟姊妹、从（表）兄弟姊妹、再从（表）兄弟姊妹和血统更远一些的从（表）兄弟姊妹，都互为兄弟姊妹，正因为如此，也一概互为夫妻。兄弟姊妹的关系在家庭的这一阶段上，也包括相互的性交关系，并把这种关系看做自然而然的事。①这种家庭的典型形式，应该是一对配偶的子孙中每一代都互为兄弟姊妹，正因为如此，也互为夫妻。

——恩格斯《家庭·私有制和国家的起源》

（1884年3月底——5月26日）

《马克思恩格斯全集》第二十一卷43——48页

①马克思在1882年春季所写的一封信中，以最严厉的语调批评瓦格纳的“尼贝龙根”歌词对原始时代的完全曲解。歌词中说：“谁曾听说哥哥抱着妹妹做新娘？”瓦格纳的这些“色情之神”，完全以现代方式，用一些血亲婚配的事情使自己的风流勾当更加耸人听闻；马克思对此回答道：“在原始时代，妹妹曾经是妻子，而这是合乎道德的。”（恩格斯在1884年版上加的注。）

265

其次，巴霍芬坚决地断定，从他所谓的“杂婚制”或“污泥生殖”向个体婚制的过渡，主要是由妇女所完成，这是绝对正确的。古代遗传下来的两性间的关系，愈是随着经济生活条件的发展，从而随着古代共产制的解体和人口密度的增大，而失去素朴的原始的性质，就愈使妇女感到屈辱和难堪；妇女也就愈迫切地要求取得保持贞操、暂时或长久地只同一个男子结婚的权利作为解救的办法。这个进步决不可能发生在男子方面，这完全是由于男子从来不会想到甚至直到今天也不会想到要放弃事实上的群婚的便利。只有在由妇女实现了向对偶婚的过渡以后，男子才能实行严格的一夫一妻制——自然，这种一夫一妻制只是对妇女而言的。

——恩格斯《家庭·私有制和国家的起源》

(1884年3月底——5月26日)

《马克思恩格斯全集》第二十一卷64页

266

母权制的被推翻，乃是女性的具有世界历史意义的失败。丈夫在家中也掌握了权柄，而妻子则被贬低，被奴役，变成丈夫淫欲的奴隶，变成生孩子的简单工具了。妇女这种被贬低了的地位，在英雄时代，尤其是古典时代的希腊人中间，表现得特别露骨，虽然它逐渐被伪善地粉饰起来，有些地方还披上了较温和的外衣，但却是丝毫也没有消除的。

这样确立的男子独裁制的第一个结果，表现在这时发生

的家长制家庭这一中间形式上。这一形式的主要特点不是多妻制（关于是一点后边再讲），而是

“若干数目的自由人和非自由人在家长的父权之下组成一个家庭。在冈米特类型的家庭中，这个家长过着多妻的生活，非自由人也有妻子和子女，而整个组织的目的在于在一定的地域范围以内照管畜群”。

这种家庭的主要标志，一是把非自由人包括在家庭以内，一是父权；所以，这种家庭形式的完善的典型是罗马的家庭。Familia〔家庭〕这个词，起初并不是表示现代庸人的那种脉脉温情同家庭龃龉相结合的理想；在罗马人那里，它起初甚至不是指夫妻及其子女，而只是指奴隶。Famulus的意思是一个家庭奴隶，而familia则是指属于一个人的全体奴隶。还在盖尤斯时代，familia, id est patrimonium（家庭，即遗产），就是按遗嘱传授的。这一用语是罗马人所发明，用以表示一种新的社会机体，这种机体的首长，以罗马的父权支配着妻子、子女和一定数量的奴隶，并且对他们握有生杀之权。

“因此，这一用语并不比拉丁部落的严酷的家庭制度更早，这种家庭制度是在采用田间耕作和奴隶制合法化以后、也是在雅利安意大利人同希腊人分离以后发生的。”

对这一点，马克思补充说：“现代家庭在萌芽时，不仅包含着奴隶制（servitus），而且也包含着农奴制，因为它从一开始就是同田间耕作的劳役有关的。它以缩影的形式包

含了一切后来在社会及其国家中广泛发展起来的对立。”

这种家庭形式表示着从对偶婚向一夫一妻制的过渡。为了保证妻子的贞操，从而保证子女出生自一定的父亲，妻子便落在丈夫的绝对权力之下了；即使打死了她，那也不过是行使他的权利罢了。

——恩格斯《家庭、私有制和国家的起源》

(1884年3月版——5月26日)

《马克思恩格斯全集》第二十一卷69、70页

267

4、一夫一妻制家庭。如上所述，它是在野蛮时代的中级阶段和高级阶段交替的时期从对偶家庭中产生的，它的最后胜利乃是文明时代开始的标志之一。它是建立在丈夫的统治之上的，其明显的目的就是生育确凿无疑的出自一定父亲的子女，而确定出生自一定的父亲之所以必要，是因为子女将来要以亲生的继承人的资格继承他们父亲的财产。一夫一妻制家庭和对偶婚不同的地方，就在于婚姻关系要坚固得多，这种关系现在已不能由双方任意解除了。这时通例只有丈夫可以解除婚姻关系，离弃他的妻子。破坏夫妻忠诚这时仍然是丈夫的权利，这一点至少有习俗作保证(Code Napoléon〔拿破仑法典〕明确地规定丈夫享有这种权利，只要他不把姘妇带到家里来)；而且随着社会的进一步发展，这种权利也行使得愈来愈广泛；如果妻子回想起昔日的性的实践而想加以恢复时，她就要受到比过去任何时候都更严厉的惩罚。

这种新的家庭形式的最严酷的例子，我们在希腊人中间

可以看到。正如马克思所指出的，神话中的女神的地位表明，在更早的时期妇女还享有比较自由和比较受尊敬的地位，但是到了英雄时代，我们就看到妇女已经由于男子的统治和女奴隶的竞争而降低了。只要读一下“奥德赛”，就可以看到特里曼珠是怎样打断他母亲的话并迫使她缄默。在荷马的史诗中，被俘虏的年轻妇女都成了胜利者的肉欲的牺牲品，军事首领们按照他们的军阶依次选择其中最美丽者，大家也知道全部“伊利亚特”都是以阿基里斯和亚加米农二人争夺这样一个女奴隶的纠纷为中心的。荷马的史诗每提到一个重要的英雄，都要讲到同他共享帐蓬和枕席的被俘的姑娘。这些姑娘也被带回胜利者的故乡和家里去同居，例如在埃斯库罗斯的作品中，亚加米农对迦桑德拉就是这样做的，同这些女奴隶所生的儿子可以得到父亲遗产的一小部分，并被认为是自由民，特夫克尔就是铁拉孟的这样一个非婚生的儿子，他可以按父名给自己取名字的。对于正式的妻子，则要她容忍这一切，要她自己严格保持贞操和夫妻的忠诚。虽然英雄时代的希腊妇女比文明时代的妇女更受尊敬，但是归根结蒂，她对于男子说来仍不过是他的婚生嗣子的母亲、他的主要的管家婆和女奴隶的总管而已，他可以随意纳这些女奴隶为妾，而且事实上也是这样做的。正是奴隶制与一夫一妻制的并存，正是完全受男子支配的年轻美貌的女奴隶的存在，使一夫一妻制从一开始就具有它的特殊的性质，使它成了只是对妇女而不是对男子的一夫一妻制。这种性质它到现在还保存着。

谈到较后时期的希腊人，应该把多立斯人同伊奥尼亚人区别开来，前者以斯巴达为典范，他们的婚姻关系在许多方面

甚至比荷马本人所描写的婚姻关系还要古老。在斯巴达，是一种由国家根据当地的观点而改变了的对偶婚制，这种对偶婚制在许多方面还像群婚。不育子女的婚姻可以解除；国王阿拿克散德里德（公元前560年）由于妻子不育，另娶了一个，有着两个家庭；大约在同一时期，国王阿里斯东曾有两个妻子不育，便娶了第三个，而把前两人中的一个退了。另一方面，几个兄弟可以有一个共同的妻子，一个人如果喜欢自己朋友的妻子，就可以和那个朋友共同享有她，而把自己的妻子交给一个像俾斯麦所说的壮健的“种马”去支配，即使这个家伙本人并不属于公民之列，也认为是合乎体统的事情。在普卢塔克的作品中，有一个地方谈到一个斯巴达妇女，叫一个向她求爱的人，去取得她的丈夫的许可，按照舍曼的看法，可以认为在习俗上甚至存在着更大的自由。所以，真正的通奸，妻背夫不贞，是从从来没有听说过的。另一方面，斯巴达至少在其全盛时代，还不知有家庭奴隶，而处于农奴地位的赫罗泰则另自居住在庄园里，因此，斯巴达人占有他们妻子的机会比较少。在这些条件下，斯巴达的妇女自然要比其他希腊妇女占着受人尊敬得多的地位。斯巴达的妇女和一部分优秀的雅典艺妓，在希腊，是受古人尊崇并认为她们的言行是值得记载的唯一的妇女。

我们看到，在以雅典人为代表的伊奥尼亚人中间，情况就完全不同了。姑娘们只学习纺织缝纫，至多也不过学一点读写而已。她们过着差不多是幽居的生活，只能同别的妇女有所交往。妇女所住的房间是在家中的单独一部分，在楼上或者在后屋中，男子，特别是陌生人不容易入内，如果有男子来到家里，妇女就躲到那里去。妇女没有女奴隶作伴就不能

离家外出，她们在家里实际上受着严格的监视，阿里斯托芬曾经提到摩罗西安狗，说人们饲养它们是为了吓走通奸者，而且，至少在亚洲各城市，还用阉人来监视妇女，早在希罗多德时代，在希沃斯岛上就制造这种阉人出售，据瓦克斯穆特说，并不是只卖给野蛮人。在欧里庇得斯的作品中，妻子被称为oikurema，即用来照管家务的一种物件（这个词是一个中性名词），所以在雅典人看来，妻子除生育子女以外，不过是一个婢女的头领而已。丈夫从事竞技运动和公共事业，而妻子不许参加，此外，丈夫还常常有女奴隶供他使用，而在雅典全盛时期，对他来说广泛盛行至少是受国家保护的卖淫。超群出众的希腊妇女，正是在这种卖淫的基础上发展起来的，她们由于才智和艺术趣味而高出古希腊罗马时代妇女的一般水平之上，正如斯巴达妇女由于性格而高出一般水平之上一样。但是，在做妇人之前，必须先当艺妓，这种情况成了对雅典家庭的最严厉的非难。

这种雅典家庭随着时间的进展，成了一种范例，不仅其余的伊奥尼亚人，而且宗主国和殖民地的所有希腊人都逐渐按照这种范例来建立他们的家庭关系。但是，尽管有这些幽禁和监视，希腊妇女仍然常常可以找到欺瞒自己丈夫的机会，而耻于向自己的妻子表示任何爱情的丈夫，就同艺妓纵情取乐，但对妇女的侮辱，却在男子身上得到了报复，而侮辱了男子本身，直到他们堕落到违反自然地玩弄男童，并且用加尼米德的神话使他们的神以及他们自己都受到侮辱为止。

根据我们对古代最文明、最发达的民族所能做到的考察，一夫一妻制的起源就是如此。它决不是个人性爱的结果，它同个人性爱绝对没有任何共同之处，因为婚姻和以前

一样仍然是权衡利害的婚姻。一夫一妻制是不以自然条件为基础，而以经济条件为基础，即以私有制对原始的自然长成的公有制的胜利为基础的第二个家庭形式。丈夫在家庭中居于统治地位，以及生育只是他自己的并且应继承他的财产的子女，——这就是希腊人坦率宣布的个体婚制的唯一目的。在其他方面，个体婚制对希腊人来说就是一种负担，是一种必须履行的对神、对国家和对自己祖先的义务。在雅典，法律不仅规定必须结婚，而且规定丈夫必须履行一定的最低限度的所谓夫妇义务。

可见，个体婚制在历史上决不是作为男女之间的和好而出现的，更不是作为这种和好的最高形式而出现的。恰好相反。它是作为女性被男性所奴役，作为整个史前时代所未有的两性冲突的宣告而出现的。在马克思和我于1846年合写的一个旧的、未发表的手稿中，我发现了如下一句话，“最初的分工是男女之间为了生育子女而发生的分工”。现在我可以补充几句：在历史上出现的最初的阶级对立，是同个体婚制下的夫妻间的对抗的发展同时发生的，而最初的阶级压迫是同男性对女性的奴役同时发生的。个体婚制是一个伟大的历史的进步，但同时它同奴隶制和私有财富一起，却开辟了一个一直继续到今天的时代，在这个时代中，任何进步同时也是相对的退步，一些人的幸福和发展是通过另一些人的痛苦和受压抑而实现的。个体婚制是文明社会的细胞形态，根据这种形态，我们可以研究文明社会内部充分发展着的对立和矛盾的本来性质。

旧时性交关系的相对自由，决没有随着对偶婚制或者甚至个体婚制的胜利而消失。

“旧的婚姻制度，虽然由于普那路亚集团的逐渐消亡而缩小到更加狭小的范围内，但仍然围绕着正在向前发展的家庭，并且伴随着它直到文明时代的最初期……这种旧制度最后终于消失在新的杂婚形式中，这种新的杂婚形式在文明时代仍然伴随着人类，就像一个暗影一般罩在家庭上面。”

摩尔根所说的杂婚制，是指与个体婚制并存的男子和未婚妇女在婚姻之外发生的性交关系，这种性交关系，大家知道，以各种不同的形式盛行于整个文明时代，而且日益变为公开的卖淫了。这种杂婚制直接起源于群婚制，起源于妇女为赎买贞操权利而作的献身牺牲。为金钱而献身，最初是一种宗教行为，它是在爱神庙举行的，所得的钱最初都归于神庙的财库。阿尔明尼亚的阿娜伊蒂斯庙、科林斯的阿美罗狄蒂庙的庙奴，以及印度神庙中的宗教舞女，即所谓Bajader-en（葡萄牙语bailadeira——舞女一词的讹误），都是最初的娼妓。这种献身起初是每个妇女的义务，后来便只由这些女尼代替其他所有妇女来实行了。在其他各民族中，这种杂婚制起源于允许姑娘们在结婚前有性的自由，因此也是群婚制的残余，只不过这种残余是通过其他途径传到今天的。随着财产不均现象的产生，亦即早在野蛮时代高级阶段，与奴隶劳动并存就零散地出现了雇佣劳动，同时，作为它的必然伴侣，也出现了与强制女奴隶献身于男性的现象并存的自由妇女的职业卖淫。由此可见，群婚制传给文明时代的遗产是两重的，正如文明时代所产生的一切都是两重的、口不应心的、分裂为二的、自相矛盾的一样：一方面是一夫一妻制，另一方面则是杂婚制以及它的最极端的形式——卖

望。杂婚制和任何其他社会制度一样，也是一种社会制度，它使旧时的性的自由继续存在，以利于男子。在实际上不仅被容忍而且特别为统治阶级所乐于实行的杂婚制，在口头上是受到非难的。但是实际上，这种非难决不是针对着参与此事的男子，而只是针对着妇女：她们被排除出去，被排斥在外，以便于这种方法再一次宣布男子对妇女的绝对统治乃是社会的根本法则。

但是，在一夫一妻制内部第二种矛盾也因此而发展起来了。同靠杂婚制取乐的丈夫并存的还有一个被遗弃的妻子。正如吃了半个苹果以后就再不能有一个整苹果一样，没有矛盾的另一方面，就不可能有矛盾的这一面。尽管如此，男子的想法似乎仍然不是这样，直到他们的妻子教训了他们，使他们更明白为止。随着个体婚制，出现了两种经常性的、以前所不知道的特有的社会人物：妻子的经常的情人和戴绿帽子的丈夫。男子获得了对妇女的胜利，但是桂冠是由失败者宽宏大量地给胜利者加上的。虽然加以禁止、严惩但终不能根除的通奸，已成为与个体婚制和杂婚制并行的不可避免的社会制度了。子女是否确凿无疑地出生自一定的父亲，像从前一样，至多只能依据道德的信念；所以，为了解决这个无法解决的矛盾，Code Napoleon〔拿破仑法典〕在第三一二条规定：

《L'enfant conçu pendant le mariage
a pour père le mari》——“凡在结婚以
后怀胎的婴儿，以该夫为父”。

个体婚制三千年来存在的最后结果，便是如此。

这样，在个体家庭中，在它仍然忠实于自己的历史起源，并且男女之间的冲突由于丈夫的独占统治而明白显露出来的场合，我们就看到了，它是自文明时代起分裂为各个阶级的社会在其中运动着、但是既不能解决又不能克服的那些对立和矛盾的一幅缩影。自然，我在这里所说的，只是指个体婚制的如下一些场合，即夫妻生活确实是按照整个这一制度的最初性质所体现的规则来进行，而妻子反抗丈夫的统治的场合。至于说并不是一切婚姻都是这样进行的，这一点再没有人比德国庸人知道得更清楚了，他不知道怎样做家中的主人，正如他不知道怎样做国家的主人一样，所以，他的妻子有充分权利夺取不配由他掌握的权柄。但是他却自以为，他比他的同样不幸的、比他本人更常遇到恶劣得多的境遇的法国同志要优越得多。

不过，个体家庭决不是在任何地方和任何时候都具有像希腊人中间所有的那种古典的粗野形式。罗马人作为世界的未来征服者，具有虽不比希腊人细致但比他们远大的见识，在罗马人中间，妇女享有更多的自由和尊敬。罗马的男子认为，妻子的贞操已经由于他对妻子有生杀之权而得到了充分的保证。此外，这里妇女同男子一样，可以自由解除婚姻关系。但是，在个体婚制发展方面的最大进步，无疑是随着德意志人登上历史舞台而发生的，因为在德意志人中间，大概由于他们贫穷的缘故，一夫一妻制在那个时候大概还没有从对偶婚中完全发展起来。我们是根据塔西佗所提到的如下三种情况而得出这个结论的。第一，尽管婚姻十分神圣，——“他们以一个妻子为满足，妇女生活在被贞操防卫起来的环

妻制，正如我们在实行对偶婚的美洲人中间看到的情况一样。第二，从母权制向父权制的过渡，在他们那里只是在前此不久的时候才得以完成，因为母亲的兄弟——按照母权制是最近的男性的同氏族亲属——在他们那里仍然被认为是比自己的生身父亲更亲近的亲属，这一点也是与美洲印第安人的观点相一致的；正如马克思所常常说的，他在美洲印第安人中间找到了一把了解我们自己的原始时代的钥匙。第三，在德意志人中间，妇女享有很大的尊敬并且对公共事务也有很大的影响，这是同一夫一妻制所特有的男子的统治直接矛盾的。差不多在这一切方面，德意志人都是与斯巴达人相一致的；正如我们已经看到的，在斯巴达人中间，对偶婚也是没有完全消失的。因此，在这一方面，一个崭新的要素也随着德意志人的出现而获得了世界的统治。在各民族混合的过程中，在罗马世界的废墟上发展起来的新的一夫一妻制，使丈夫的统治具有了比较温和的形式，而使妇女至少从外表上看来有了古典古代所未有过的更受尊敬和更加自由的地位。从而就第一次造成了一种可能性，在这种可能性的基础上，从一夫一妻制之中——因情况的不同，或在它的内部，或与它并行，或违反它——发展起来了我们应归功于一夫一妻制的最伟大的道德进步：整个过去的世界所不知道的现代的个人性爱。

但是，这个进步无疑是由这样的情况所引起的，即德意志人还生活在对偶家庭中，他们在可能的范围内把适应于对偶家庭的妇女地位搬用于一夫一妻制；这一进步决不是由于德意志人的什么传奇性的、神奇的酷爱道德纯洁的癖性所引起的，这种癖性可以归结为：对偶婚制在实际上并不像一夫一妻制那样具有明显的道德的矛盾。反之，德意志人在其迁

徙时期，特别是在向东南方，即黑海沿岸草原游牧民族区迁徙时期，在道德上堕落得很厉害，除骑马术以外，他们还从这些游牧民族那里染上了丑恶的反自然的恶习，阿米亚努斯关于泰发耳人，普罗科皮阿斯关于海鲁莱人的叙述就是明显的证明。

但是，如果说在我们所知道的一切家庭形式中，一夫一妻制是现代的性爱能在其中发展起来的唯一形式，那末这并不是说，现代的性爱完全或主要是作为夫妇相互的爱而在这一形式中发展起来的。在丈夫统治下的牢固的个体婚制的本质，是排斥这一点的。在一切历史上主动的阶级中间，即在一切统治阶级中间，婚姻的缔结，仍然和对偶婚以来的作法相同，——即仍然是一种由父母安排的、权衡利害的事情。所以，第一个出现在历史上的性爱形式，亦即作为热恋，作为每个人（至少是统治阶级中的每个人）都能享受到的热恋，作为性的冲动的最高形式（这正是性爱的特性），而第一个出现的性爱形式，那种中世纪的骑士之爱，就根本不是夫妇之爱。恰好相反，古典方式的、普罗凡斯人的骑士之爱，正是极力要破坏夫妻的忠实，而他们的诗人们又加以歌颂的。《Albas》，用德文来说就是破晓歌，成了普罗凡斯爱情诗的精华。它用热烈的笔调描写骑士怎样睡在他的情人——别人的妻子——的床上，门外站着侍卫，一见晨曦（alba）初上，便通知骑士，使他能悄悄地溜走，而不被人发觉；接着是叙述离别的情景，这是歌词的最高潮。北部法兰西人和堂堂的德意志人，也学到了这种诗体和与它相适应的骑士爱的方式，而我们的老沃尔弗拉姆·冯·埃申巴赫也以这种挑逗性的主题留下了三首美妙的诗歌，我觉得这些诗歌比

他的三篇很长的英雄诗更好。

在今日的资产阶级中间，缔结婚姻有两种方式。在天主教国家中，父母照旧为年轻的资产阶级儿子选择适当的妻子，其结果自然是一夫一妻制所固有的矛盾得到了最充分的发展：丈夫方面是大肆实行杂婚，妻子这方面大肆通奸。天主教会禁止离婚，恐怕也只是因为它确信对付通奸就像对付死亡一样，是没有任何药物可治的。相反地，在各个新教国家中，通例是允许资产阶级的儿子有或多或少的自由去从本阶级选择妻子；因此，恋爱在某种程度上可能成为结婚的基础，而且根据新教伪善的精神，为了体面，也经常以此为前提。在这里，丈夫实行杂婚并不那么厉害，而妻子的通奸也比较少些。不过，在任何婚姻形式下，人们结婚后和结婚前仍然是同样的人，而各个新教国家的资产者又大多数都是些庸人，所以，这种新教的一夫一妻制，即使拿一般最好的场合来看，也只不过是导致被叫做家庭幸福的极端枯燥无聊的夫妇同居罢了。小说就是这两种婚姻方式的最好的镜子，法国的小说是天主教婚姻的镜子；德国的小说是新教婚姻的镜子。在两种场合，“他都有所得”；在德国小说中是青年得到了少女；在法国小说中是丈夫得到了绿帽子。两者之中究竟谁的处境更坏，不是常常都可以弄清楚的。因此，法国资产者害怕德国小说的枯燥，正如德国的庸人害怕法国小说的“不道德”一样。可是，最近，自从“柏林成为世界都市”以来，德国小说也开始不那么胆怯地描写当地早就为人所知的杂婚和通奸了。

但是，在这两种场合，婚姻都是由双方的阶级地位来决定的，因此总是权衡利害的婚姻。这种权衡利害的婚姻，在

两种场合都往往变为最粗鄙的卖淫——有时是双方的，而以妻子为最通常。妻子和普通的娼妓不同之处，只在于她不是像雇佣女工计件出卖劳动那样出租自己的肉体，而是一次永远出卖为奴隶。所以，傅立叶的一句话，可适用于一切权衡利害的婚姻，他说，

“正如在文法上两个否定构成一个肯定一样，
在婚姻道德上两个卖淫则构成一种美德。”

只有在被统治阶级中间，而在今天就是无产阶级中间，性爱才可能成为并且确实成为对妇女的关系的常规，不管这种关系是否为官方所认可。不过，在这里，古典的一夫一妻制的全部基础也就除去了。在这里没有任何财产，而一夫一妻制和男子的统治原是为了保存和继承财产而建立的，因此，在这里也就没有建立男子统治的任何刺激了。况且，在这里也没有达到这个目的的手段，维护男子统治的资产阶级法权，只是为了有产者和为了他们同无产者的相互关系而存在的，是要钱的，而因为工人贫穷的缘故，它对于工人对他的妻子的关系是没有任何意义的。在这里，起决定作用的完全是另一种个人的和社会的关系。此外，自从大工业迫使妇女走出家庭，进入劳动市场和工厂，而且往往把他们变为家庭的供养者以后，在无产者家庭中，除了自一夫一妻制出现以来就扎下了根的对妻子的虐待也许还遗留一些以外，男子的统治的最后残余也已失去了任何基础。这样一来，无产者的家庭，即使在最热烈的爱情和双方都保持最牢固的忠实的情况下，也不管有可能得到什么宗教的和世俗的祝福，也不再是严格意义上的一夫一妻制的家庭了。所以，一夫一妻制的

经常伴侣——杂婚和通奸，在这里只有极其微小的作用；妻子事实上收回了离婚的权利，当双方不能和睦相处时，他们就宁愿分离。一句话，无产阶级的婚姻之为一夫一妻制，是在这个名词的词源学意义上说的，决不是在这个名词的历史意义上说的。

诚然，我们的法学家认为，立法的进步使妇女愈来愈失去申诉不平的任何根据。现代各文明国家的立法愈来愈承认，第一，为了使婚姻有效，它必须是一种双方自愿缔结的契约；第二，在结婚同居期间，双方在相互关系上必须具有平等的权利和义务。如果这两种要求都能彻底实现，那末妇女就有了她们所能希望的一切了。

这种纯法律的论据，同激进的共和派资产者用来击退和安抚无产者的论据完全一致。劳动契约仿佛是由双方自愿缔结的。但是，这种契约的缔结之所以被认为出于自愿，只是因为法律在纸面上规定双方处于平等地位而已。至于不同的阶级地位给予一方的权力，以及这一权力加于另一方的压迫，即双方实际的经济地位，——这是与法律毫不相干的。而在劳动契约有效期间，只要任何一方没有明白表示抛弃自己的权利，双方仍然被认为是权利平等的。至于经济地位迫使工人甚至把最后一点表面上的平等权利也抛弃掉，这仍然与法律毫不相干。

在婚姻关系上，即使是最进步的法律，只要当事人在形式上证明是自愿，也就十分满足了。至于法律幕后的现实生活是怎样的，这种自愿是怎样造成的，关于这些，法律和法学家都可以置之不问。但是，把各国的法制做一个最简单的比较，也会向法学家们表明，这种自愿究竟是怎么一回事。

在法律保证子女继承父母财产的应得部分，因而不能剥夺他们继承权的各国，——在德国，在采用法国法制的各国以及其他一些国家中——子女的婚事必须得到父母的同意。在采用英国法制的各国，法律并不要求结婚要得到父母的同意，在这些国家，父母在传授自己的遗产时有着完全的自由，他们可以任意剥夺子女的继承权。很明显，尽管如此，甚至正因为如此，在英国和美国，在有财产可继承的阶级中间，结婚的自由在事实上丝毫也不比在法国和德国更多些。

男女在婚姻方面的法律上的平等权利，情况也不见得更好些。我们从过去的社会关系中继承下来的两性的法律上的不平等，并不是妇女在经济上受压迫的原因，而是它的结果。在包括许多夫妇和他们的子女在古代共产制家庭经济中，委托妇女料理的家务正如由男子获得食物一样，都是一种公共的、为社会所必需的劳动。随着家长制家庭，尤其是随着一夫一妻制个体家庭的产生，情况就改变了。家务的料理失去了自己的公共的性质。它不再涉及社会了。它变成了一种私人的事务，妻子成为主要的家庭女仆，被排斥在社会生产之外。只有现代的大工业，才又给妇女——只是给无产阶级的妇女开辟了一条参加社会生产的途径。但在这种情形之下，如果她们仍然履行自己对家庭中的私人事务的义务，那末她们仍然会被排除于公共的生产之外，而不能有什么收入了；如果她们愿意参加公共的劳动而有独立的收入，那末就不能履行家庭中的义务了。在这个方面，不论在工厂里，或是在一切劳动部门直到医务和律师界，妇女的地位都是这样的。现代的个体家庭建立在公开的或隐蔽的妇女的家庭奴隶制之上，而现代社会则是纯粹以个体家庭为分子而构成的一个总体。我

在在大多数情形之下，丈夫都必须是有收入的，赡养家庭的人，至少在有产阶级中间是如此，这就使丈夫占居一种无需有任何特别的法律特权的统治地位。在家庭中，丈夫是资产者，妻子则相当于无产阶级。不过，在工业领域内，只有在资本家阶级的一切法律上的特殊权利被废除，而两个阶级在法律上的完全平等的权利确立以后，无产阶级所受的经济压迫的独特性质，才会最明白地显露出来；民主共和国并不消除两个阶级的对立；相反，正是它才提供了一个为解决这一对立而斗争的地盘。同样，在现代家庭中丈夫对妻子的统治的独特性质，以及确立双方的真正社会平等的必要性和方法，只有当双方在法律上完全平等的时候，才会充分表现出来。那时就可以看出，妇女解放的第一个先决条件就是一切女性重新回到公共的劳动中去；而要达到这一点，又要求个体家庭不再成为社会的经济单位。

这样，我们便有了三种主要的婚姻形式，这三种婚姻形式大体上与人类发展的三个主要阶段相适应。群婚制是与蒙昧时代相适应的，对偶婚制是与野蛮时代相适应的，以通奸和卖淫为补充的一夫一妻制是与文明时代相适应的。在野蛮时代高级阶段，在对偶婚制和一夫一妻制之间，插入了男子对女奴隶的统治和多妻制。

以上全部论述证明，在这种顺序中所表现的进步，其特征就在于，妇女愈来愈被剥夺了群婚的性的自由，而男性却没有被剥夺。的确，群婚对于男子到今天事实上仍然存在。凡在妇女方面被认为是犯罪并且要引起严重的法律后果和社会后果的一切，对于男子被认为是一种光荣，至多也不过被当作可以欣然接受的道德上的小污点。但是，自古就有

的杂婚制现在在资本主义商品生产的影响下愈是变化，愈是适应于资本主义商品生产，愈是变为露骨的卖淫，它在道德上的腐蚀作用也就愈大。而且它在道德上对男子的腐蚀，比对妇女的腐蚀要厉害的多。卖淫只是使妇女中间不幸成为受害者的人堕落，而且即令她们也远没有堕落到普通所想像的那种程度。与此相反，它败坏着全体男子的品格。所以，举例来说，长期的未婚夫状态，十之八九都是婚后不忠实的真正的预备学校。

但是，我们现在正在走向一种社会变革，那时，一夫一妻制的迄今存在的经济基础，以及它的补充物即卖淫的基础，不可避免地都要消失。一夫一妻制的产生是由于，大量财富集中于一人之手，并且是男子之手，而且这种财富必须传给这一男子的子女，而不是传给其他任何人的子女。为此，就需要妻子方面的一夫一妻制，而不是丈夫方面的一夫一妻制，所以这种妻子方面的一夫一妻制根本没有妨碍丈夫的公开的或秘密的多偶制。但是，行将到来的社会变革至少将把绝大部分耐久的、可继承的财富——生产资料——变为社会所有，从而把这一切传授遗产的关切减少到最低限度。可是，既然一夫一妻制是由于经济的原因而产生的，那末当这种原因消失的时候，它是不是也要消失呢？

可以不无理由地回答：它不仅不会消失，而且相反地，只有那时它才能十足地实现。因为随着生产资料转归社会所有，雇佣劳动、无产阶级、从而一定数量的——用统计方法可以计算出来的——妇女为金钱而献身的必要性，也要消失了。卖淫将要消失，而一夫一妻制不仅不会终止其存在，而且最后对于男子也将成为现实。

这样一来，男子的地位无论如何要发生很大的变化。而妇女的地位，一切妇女的地位也要发生很大的转变。随着生产资料转归社会所有，个体家庭就不再是社会的经济单位了。私人的家庭经济变为社会的劳动部门。孩子的抚养和教育成为公共的事业；社会同等地关怀一切儿童，无论是婚生的还是非婚生的。因此，对于“后果”的担心也就消除了，这种担心在今天成了妨碍少女毫无顾虑地委身于所爱的男子的最重要的社会因素——既是道德的也是经济的因素。这会不会成为更自由的性交和随之而来的社会舆论对于处女荣誉及女性耻辱的更加宽容的态度逐渐产生的原因呢？最后，难道我们没有看见，在现代世界上一夫一妻制和卖淫虽然是对立物，但却是不可分离的对立物，是同一社会秩序的两极吗？能叫卖淫消失而不叫一夫一妻制与它同归于尽吗？

在这里，一个在一夫一妻制发展的时候最多只处于萌芽状态的新的因素——一个人的性爱，开始发生作用了。

在中世纪以前，是谈不到个人的性爱的。不言而喻，体态的美丽、亲密的交往、融洽的旨趣等等，曾经引起异性间的性交的欲望，同谁发生这种最亲密的关系，无论对男子还是对女子都不是完全无关紧要的。但是这距离现代的性爱还很远很远。在整个古代，婚姻的缔结都是由父母包办，当事人则安心顺从。古代所仅有的那一点夫妇之爱，并不是主观的爱好，而是客观的义务；不是婚姻的基础，而是婚姻的附加物。现代意义上的爱情关系，在古代只是在官方社会以外才有。忒俄克里托斯和莫斯赫都向我们歌颂牧人的爱情的喜悦和痛苦，这些牧人以及郎格的达夫尼斯和赫洛娅，全都是不参与国家事务，不参与自由民生活的奴隶。而在奴隶的爱情

关系以外，我们所遇到的爱情关系只是灭亡中的古代世界的崩溃的产物，而且是与同样也处在官方社会以外的妇女——艺妓，即异地妇女或被释放的女奴隶发生的关系；在雅典是在它灭亡的前夜，在罗马是在帝政时代。如果说在自由民男女之间确实发生过爱情关系，那只是就婚后通奸而言的。所以，对于那位古代的古典爱情诗人老阿那克里翁来说，现代意义上的性爱竟是如此无关紧要，以致被爱者的性别对于他来说也成了无关紧要的事情。

现代的性爱，同单纯的性欲，同古代的爱，是根本不同的。第一，它是以前所爱者的互爱为前提的；在这方面，妇女处于同男子平等的地位，而在古代爱的时代，决不是一向都征求妇女同意的。第二，性爱常常达到这样强烈和持久的程度，如果不能结合和彼此分离，对双方来说即使不是一个最大的不幸，也是一个大不幸；仅仅为了能彼此结合，双方甘冒很大的危险，直至拿生命作孤注，而这种事情在古代充其量只是在通奸的场合才会发生。最后，对于性交关系的评价，产生了一种新的道德标准，不仅要问，它是结婚的还是私通的，而且要问，是不是由于爱情，由于相互的爱而发生的？自然，在封建的或资产阶级的实践中，这个新的标准，并不比其他一切道德标准更受重视——对它简直就置之不理。不过，对它也不见得更轻视，它和其他道德标准一样——在理论上，在纸面上，也是被承认的。目前它也不可能有更高的要求。

中世纪是从古代世界随性爱的萌芽而告停顿的时候开始的，即是从通奸开始的。我们已经叙述过那创造了破晓歌的骑士爱。从这种力图破坏婚姻的爱情，到那应该成为婚姻的

基础的爱情，还有一段很长的路程，这段路程骑士们是走不到头的。甚至我们由轻浮的罗曼语系民族进而考察有德行的德意志人时，在“尼贝龙根之歌”中也可以发现，克里姆希耳德虽然暗中钟情于齐格弗里特，并不亚于齐格弗里特对她的钟情，但是当贡特尔宣布已把她许配给一个骑士（他没有说出他的名字）时，她却简单地回答道：

“您不必问我；您要我怎么样，我总是照办；
老爷，您要我嫁给谁，我就乐意和他订婚。”

她甚至连想也没有想，她的爱情在这里一般说来是可以加以考虑的。贡特尔向布龙希耳德求婚，埃特策耳向克里姆希耳德求婚，他们一次也不曾见过她们；同样，在“古德龙”中，爱尔兰的齐格班特向挪威的乌黛求婚，黑盖林格的黑特尔向爱尔兰的希尔达求婚，以及莫尔兰的齐格弗里特、诺曼的哈尔特木特和西兰的黑尔维希向古德龙求婚，都是如此；只有古德龙才第一次自愿嫁给黑尔维希。按照通例，年轻王公的未婚妻都是由父母选择的，要是他们还活着的话，反之，在双亲已去世的时候，他就同大诸侯们商议，自行选择，在这种场合，大诸侯们的意见总是起着很大的作用。而且也不能不如此。对于骑士或男爵，以及对于王公本身，结婚是一种政治的行为，是一种借新的联姻来扩大自己势力的机会；起决定作用的是**家世**的利益，而不是个人的意愿。在这种条件下，关于婚姻问题的最后决定权怎能属于爱情呢？

中世纪城市的行会市民，也是如此。单是保护着他的那些特权，附有各种限制的行会规约，在法律上把他或者同别的行会、或者同本行会的同事、或者同他的帮工和学徒分开

的种种人为的界限，就大大缩小了他寻求适当的妻子的范围。至于这些女子当中谁是最适当的，在这种复杂错综的体系下，决定这个问题的绝对不是他个人的意愿，而是家庭的利益。

因此，直到中世纪末期，在绝大多数场合，婚姻的缔结仍然和最初一样，不是由当事人自己决定的事情。起初，人们一出世就已经结了婚——同整个一群异性结了婚。在较后的各种群婚形式中，大概仍然存在着类似的状态，只是群的范围逐渐缩小罢了，在对偶婚之下，通例是由母亲给自己的子女安排婚事的，在这里关于新的亲戚关系的考虑也起着决定的作用，这种新的亲戚关系应该保证年轻夫妇在氏族和部落中占有更牢固的地位。当父权制和一夫一妻制随着私有财产的份量超过共同财产以及随着对继承权的关切而占了统治地位的时候，婚姻的缔结便完全依经济上的考虑为转移了。买卖婚姻的形式正在消失，但它的实质却在愈来愈大的范围内实现，以致不仅对妇女，而且对男子都规定了价格，而且不是根据他们的个人品质，而是根据他们的财产来规定价格的。当事人双方的相互爱慕应当高于其他一切而成为婚姻基础的事情，在统治阶级的实践中是自古以来都没有的。至多只是在浪漫事迹中，或者在不受重视的被压迫阶级中，才有这样的事情。

这就是从地理发现的时代起，资本主义生产通过世界贸易和工场手工业而准备取得世界统治的时候它所遇到的状况。应该认为，这种结婚方式对于资本主义生产是非常合适的，而事实上也确实如此。但是——世界历史的讽刺是无穷无尽的——正是资本主义生产注定要把这种结婚方式打开一

一个决定性的缺口。它把一切变成了商品，从而消灭了过去留传下来的一切古老的关系，它用买卖、“自由”契约代替了世代相因的习俗，历史的法。英国的法学家亨·萨·梅恩说，同以前的各个时代相比，我们全部进步就在于 from status to contract〔从身分到契约〕，从过去留传下来的状态进到自由契约所规定的状态，他自以为他的这种说法是一个伟大的发现，其实，这一点，就它的正确而言，在“共产主义宣言”中早已说过了。

然而，只有能够自由地支配自身、行动和财产并且彼此处于平等地位的人们缔结契约。创造这种“自由”而“平等”的人们，正是资本主义生产的最主要的任务之一。虽然这在最初不过是半自觉地发生的，并且穿上了宗教的外衣，但是自路德和加尔文的宗教改革以来，就牢固地确立了一个原则，即一个人只有在他握有意志的完全自由去行动时，他才能对他的这些行为负完全的责任，而对于任何强迫人从事不道德行为的做法进行反抗，乃是道德上的义务。但是这同迄今为止的订立婚约的实践怎么能协调起来呢？按照资产阶级的理解，婚姻是一种契约，是一种法律行为，而且是一种最重要的法律行为，因为它决定了两个人终身的肉体 and 精神的命运。不错，这种契约那时在形式上确是自愿缔结的，没有当事人双方的同意就不能解决问题。不过人人都非常明白，这一同意是如何取得的，实际上是谁在订立婚约。既然在缔结别的契约时要求真正自由的决定，那么在订立婚约时为什么不要求这种自由呢？难道两个将要结合的青年人没有权利自由地处理他们自己、他们的身体以及身体的器官吗？难道性爱不是由于骑士而成为时髦，难道夫妇之爱不是

性爱的正轨。资产阶级形式而同骑士的通奸之爱相反吗？既然彼此相爱是 均的义务，难道相爱者彼此结婚而不是同任何别人结婚不同 也是他们的义务吗？难道相爱者的这种权利不是高于父母、亲属以及其他传统的婚姻中介人和媒妁的权利吗？既然自由的、个人选择的权利已经无礼地侵入教会和宗教的领域，它怎么能在老一代支配下一代 的身体、精神、财产、幸福和不幸这种难以容忍的要求面前停步呢？

这些问题，在社会的一切旧有的联系已经松弛，而一切因袭的观念已经动摇的时候，是不能不提出来的。世界一下子大了差不多十倍；现在展现在西欧人眼前的，已不是一个半球的四分之一，而是整个地球了，他们赶紧去占据其余的七个四分之一。传统的中世纪思想方式的千年藩篱，同旧日的狭隘的故乡藩篱一起崩溃了。在人的外界视线和内心视线前面，都展开了无限广大的视野。在为印度的 财富、墨西哥和波托西的金矿银矿所引诱的青年人看来，循规蹈矩以及好几世代留传下来的荣耀的行会特权能有什么意义呢？这是资产阶级的漫游骑士的时代，这个时代也有自己的浪漫事迹和爱情幻想，但都是按照资产阶级的方式，而且归根到底是抱着资产阶级的目的。

于是就发生了这样的情况，正在兴起的资产阶级，特别是在现存制度最受动摇的新教国家里，都愈来愈承认在婚姻方面也有缔结契约的自由，并用上述的方式来实现这一自由。婚姻仍然是阶级的婚姻，但在阶级内部则承认当事者都享有某种程度的选择的自由。在纸面上，在道德理论上以及在诗歌描写上，再也没有被认为不以相互性爱和夫妻真正自由同意为基础的任何婚姻都是不道德的那种观念更加牢固而

不可动摇的了。总之，由爱情而结合的婚姻被宣布为人的权利，并且不仅是 *droit de l'homme* ① 而且在例外的情况下也是 *droit de la femme*（妇女的权利）。

但是，人的这种权利有一点是与人的其他一切所谓权利不同的。当后者在实践上只限于统治阶级即资产阶级，而对于被压迫阶级即无产阶级则直接或间接地化为乌有的时候，历史的讽刺又重新出现了。统治阶级仍然为众所周知的经济影响所支配，因此在他们中间，真正自由缔结的婚姻只是例外，而在被压迫阶级中间，像我们所已看到的，这种婚姻却是通例。

因此，结婚的充分自由，只有在消灭了资本主义生产和它所造成的财产关系，从而把今日对选择配偶还有巨大影响的一切派生的经济考虑消除以后，才能普遍实现。到那时候，除了互相爱慕以外，就再也不会会有别的动机了。

既然性爱按其本性来说就是排他的，——虽然这种排他性在今日只是对妇女才完全有效，——那末，以性爱为基础的婚姻，按其本性来说就是个体婚姻。我们已经看到，巴霍芬认为由群婚向个体婚的过渡这一进步主要应归功于妇女，是多么的正确；只有由对偶婚向一夫一妻制的进步才应归功于男子；在历史上，后一进步实质上是使妇女地位恶化，而便利了男子的不忠实。因此，只要那种迫使妇女容忍男子的这些通常不忠实行为的经济考虑——例如对自己的生活，特别是对自己子女的未来担心——一旦消失，那末由此而达到

① 双关语：《*droit de l'homme*》既有“人的权利”的意思，也有“男子的权利”的意思。——译者注

的妇女的平等地位，根据以往的全部经验来判断，与其说会促进妇女的多夫制，倒不如说会在无比大的程度上促进男子的真正的一夫一妻制。

但是，一夫一妻制却会非常肯定的失掉它因起源于财产关系而被烙上的特征，这些特征就是：第一，男子的统治，第二，婚姻的不可离异性。男子在婚姻上的统治是他的经济统治的简单的后果，它将自然地随着后者的消失而消失。婚姻的不可离异性，部分地是一夫一妻制所赖以产生的经济状况的结果，部分地是这种经济状况和一夫一妻制之间的联系还没有被正确地理解并且被宗教加以夸大的那个时代留下的传统。在今天，这种不可离异性已经遭到千万次的破坏。如果说只有以爱情为基础的婚姻才是合乎道德的，那末也只有继续保持爱情的婚姻才合乎道德。不过，个人性爱的持久性在各个不同的个人中间，尤其在男子中间，是很不相同的，如果感情确实已经消失或者已经被新的热烈的爱情所排挤，那就会使离婚无论对于双方或对于社会都成为幸事。这只会使人们省得陷入离婚诉讼的无益的泥污中。

这样，我们现在关于资本主义生产行将消灭以后的两性关系的秩序所能推想的，主要是否定性质的，大都限于将要消失的东西。但是，取而代之的将是什么呢？这要在新的一代成长起来的时候才能确定，这一代男子一生中永远不会用金钱或其它社会权力手段去买得妇女的献身，而妇女除了真正的爱情以外，也永远不会再出于其他某种考虑而委身于男子，或者由于担心经济后果而拒绝委身于她所爱的男子。这样的人一经出现，对于今日人们认为他们应该做的一切，他们都将不去理会，他们自己将知道他们应该怎样行

动，他们自己将造成他们的与此相适应的关于各人行为的社会舆论——如此而已。

现在让我们再回过头来谈摩尔根吧，我们已把他丢开很远了。对于在文明时期发展起来的社会制度进行历史的考察，是超出了他的著作的范围的。所以，他只是非常简单地论述了一下一夫一妻制在这一时期的命运。他也认为一夫一妻制家庭的进一步发展是一种进步，是一种向两性权利完全平等的接近，而这一目标他并不认为已经达到了。不过，他说，

“如果承认家庭已经依次经过四种形式而现在正处在第五种形式中这一事实，那就要产生一个问题，这一形式在将来会不会永久存在？可能的答案只有一个：它正如过去的情形一样，一定要随着社会的发展而发展，随着社会的变化而变化。它是社会制度的产物，它将反映社会制度的发展状况。既然一夫一妻制家庭从文明时代开始以来，已经改进了。而在现代特别显著，那末至少可以推测，它能够有更进一步的改进，直至达到两性的平等为止。如果一夫一妻制家庭在遥远的将来不能满足社会的需要，那就不能事先预言，它的后继者将具有什么性质了。

——恩格斯《家庭、私有制和国家的起源》

(1884年3月版——5月20日)

《马克思恩格斯全集》第二十一卷73——97页

268

这种十分单纯质朴的氏族制度是一种多么美妙的制度

呵！没有军队、宪兵和警察，没有贵族、国王、总督、地方官和法官，没有监狱，没有诉讼，而一切都是有条不紊的。一切争端和纠纷，都由当事人的全体即氏族或部落来解决，或者由各个氏族相互解决；血族复仇仅仅当作一种极端的、很少应用的手段；我们今日的死刑，只是这种复仇的文明形式，而带有文明的一切好处与弊害。虽然当时的公共事务比今日更多，——家庭经济都是由若干个家庭按照共产制共同经营的，土地乃是全部落的财产，仅有小小的园圃归家庭经济暂时使用，——可是，丝毫没有今日这样臃肿复杂的管理机关。一切问题，都由当事人自己解决，在大多数情况下，历来的习俗就把一切调整好了。不会有贫穷困苦的人，因为共产制的家庭经济和氏族都知道它们对老年人、病人和战争残废者所负的义务。大家都是平等、自由的，包括妇女在内。他们还不曾有奴隶；奴役异族部落的事情，照例也是没有的。当易洛魁人在1651年前后征服伊利部落和“中立民族”的时候，他们曾建议这两个部落作为完全的平等的成员加入他们的联盟；只是在被征服者拒绝了之后，才被驱逐出自己所居住的地区。凡与未被腐化的印第安人接触过的白种人，都称赞这种野蛮人的自尊心、公正、刚强和勇敢，这些称赞证明了，这样的社会能够产生怎样的男子，怎样的妇女。

不久以前，我们在非洲看到了这种勇敢的榜样。卡弗尔人一祖鲁人，在数年前，也像努比亚人在数月前一样，——两者都是至今还保存着氏族制度的部落——曾做出了任何欧洲军队都不能做的事情。他们没有枪炮，仅仅用长矛和投枪武装起来，在英国步兵——在密集队形战斗上被公认为世界第

——的后装枪的弹雨之下，竟然一直向前冲到刺刀跟前，不止一次打散英军队伍，甚至使英军溃退，尽管在武器上非常悬殊，尽管他们没有受过任何军训，也不知道什么是队列动作。英国人诉苦说，卡弗尔人比马走得还快，一昼夜比马走得还远，这就可以证明这种野蛮人的能力和毅力：“他们的最小的一条筋都暴栗起来，坚硬如钢，像鞭条一样。”

——一位英国的画家这样说。

在没有分化为不同的阶级以前，人类和人类社会就是如此。要是我们把他们的状况和现代绝大多数文明人的状况作一比较，那末就可以看出，在今日的无产者或小农同古代自由的氏族成员之间，差别是极其巨大的。

这是一个方面。但我们不要忘记，这种组织是注定要灭亡的。它没有超出部落的范围；如我们在后面将要看到的，部落联盟的建立就已经意味着这种组织开始崩溃，易洛魁人征服其他部落的企图也表明了这一点。凡是部落以外的，便是不受法律保护。在没有明确的和平条约的地方，部落和部落之间便存在着战争，而且这种战争进行得很残酷，使别的动物和人类无法相比，只是到后来，才因物质利益的影响而稍微缓和一些。全盛时期的氏族制度，如我们在美洲所见的，其前提是生产极不发达，因此广大地区内人口极度稀少；因此，人类差不多完全受着陌生的、对立的、不可理解的外部大自然的支配，这也就反映在幼雅的宗教观念中。部落始终是人们的界限，无论对别一部落的人来说或者对他们自己来说都是如此；部落、氏族及其制度，都是神圣而不可侵犯的，都是自然所赋予的最高权力，个人在感情、思想和行动上始终是无条件服从的。这个时代的人们，不管在我们看来

多么值得赞叹，但他们彼此并没有什么差别，用马克思的话说，他们还没有脱掉自然发生的共同体的脐带。这种自然发生的共同体的权力一定要被打破，而且也确实被打破了。不过它是被那种在我们看来简直是一种堕落，一种离开古代氏族社会的纯朴道德高峰的堕落的势力所打破的。最卑下的利益——庸俗的贪欲、粗暴的情欲、卑下的物欲、对公共财产的自私自利的掠夺——揭开了新的、文明的阶级社会；最卑鄙的手段——偷窃、暴力、欺诈、背信——毁坏了古老的没有阶级的氏族制度，把它引向崩溃。而这一新社会自身，在其整整两千五百余年的存在期间，只不过是一副区区少数人靠牺牲被剥削和被压迫的绝大多数人的利益而求得发展的图画罢了，而这种情形，现在比从前更加厉害了。

——恩格斯《家庭、私有制和国家的起源》

(1884年3月底——5月26日)

《马克思恩格斯全集》第二十一卷111——113页

269

但在这四百年间，毕竟是前进了一步。即使我们在这一时期的末尾所看到的主要阶级差不多跟初期一样，但构成这些阶级的人毕竟已经不同了。古代的奴隶制已经消失了；破产的、贫穷的、视劳动为奴隶贱事的自由人也已经消失。介于罗马隶农和新的农奴之间的是自由的法兰克农民。正在灭亡中的罗马国粹，它的“无益的回忆与徒然的斗争”已经死亡并且被埋葬了。九世纪的社会阶级，不是在垂死的文明的衰亡中，而是在新文明诞生的阵痛中形成的。新的世代，无论是主人还是仆从，跟他们的罗马前辈比较起来，已经是成年

人的世代了。有权势的地主和服劳役的农民之间的关系，对罗马人来说曾经是古代世界毫无出路的没落形式，现在对新的世代来说成了新的发展的起点。其次，不论这四百年看起来多么像白白度过，可是却留下一个重大的成果，这就是一些现代的民族[moderne Nationalitäten]，亦即西欧人类为了未来的历史而实现的新的形成和新的组合。德意志人确实重新使欧洲有了生气，因此，日耳曼时期的国家破坏过程才不是以诺曼萨拉秦人的征服而告终，而是以采邑制度和保护关系（依附制度）的进一步发展为封建制度而告终，而人口也有了这样巨大的增长，以致能够完好无恙地经受了不到二百年后的十字军远征的大流血。

然而，德意志人究竟是用出了什么灵丹妙药，给垂死的欧洲注入了新的生命力呢？是不是像我们沙文主义的历史著作所虚构的那样，德意志种族天生有一种特别的魔力呢？决不是。德意志人，尤其在当时，是一个天资高的雅利安部落，并且正处在充满生命力的发展中。但是使欧洲返老还童的，并不是他们的特殊的民族特点，而只是他们的野蛮状态，他们的氏族制度而已。

他们的个人才能和勇敢，他们的爱好自由，以及把一切公共的事情看做是自己的事情的民主本能，总之，是罗马人所丧失的一切品质，——只有这些品质才能从罗马世界的污泥中造成了新的国家，养成了新的民族[neue Nationalitäten]——所有这一切，如果不是高级阶段野蛮人的特征，如果不是他们的氏族制度的果实，又是什么呢？

如果说，德意志人改革了一夫一妻制的古代形式，缓和了男子在家庭中的统治，给了妇女以比古典世界任何时期都

更高的地位，那末，使他们能够做到这一点的，如果不是他们的野蛮状态，他们的氏族习惯，如果不是他们仍有母权制时代的遗风，又是什么呢？

如果说，他们至少在三个最重要的国度——德国、法国北部和英国——以马尔克公社的形式保存下来一部分真正的氏族制度，并把它带到封建国家里去，从而使被压迫阶级即农民甚至在中世纪农奴制的最残酷条件下，也能有地方性的团结和抵抗的手段，而这两种东西无论在古代的奴隶那里或者在近代的无产阶级那里都没有这样现成，那末，造成这种情况的，如果不是他们的野蛮状态，如果不是他们的纯粹野蛮人的按氏族定居的方式，又是什么呢？

最后，如果说，他们能把那种在他们的故乡已经实行的比较温和的隶属形式——在罗马帝国奴隶制也日益转化为这种形式——发展起来，并提高到普及的地位，而这种隶属形式，正如傅立叶最早指出的，给被奴役者提供了一个使自己作为阶级而逐渐获得解放的手段 (*fournit aux cultivateurs des moyens d'affranchissement collectif et progressif*)，因此之故，这种形式大大胜于奴隶制——在奴隶制下，只能有单个人不经过渡状态而立即获得释放（古代是没有用胜利的起义来消灭奴隶制的事情的），而中世纪的农奴实际上却作为阶级而逐渐实现了自己的解放，——如果是这样的话，那末，这一切如果不是归功于他们的野蛮状态（由于这种野蛮状态，他们还没有达到充分发展的奴隶制，既没有达到古代劳动奴隶制，也没有达到东方的家庭奴隶制），又归功于什么呢？

凡德意志人给罗马世界注入的一切有生命力的和带来生

命的东西，都是野蛮时代的东西。的确，只有野蛮人才能使一个在垂死的文明中挣扎的世界年轻起来。而德意志人在民族大迁徙之前所努力达到的并已经达到的野蛮时代的高级阶段，对于这一过程恰好最为适宜。这就说明了一切。

——恩格斯《家庭、私有制和国家的起源》

(1884年3月底—5月26日)

《马克思恩格斯全集》第二十一卷175—178页

270

随着在文明时代获得最充分发展的奴隶制的出现，就发生了社会分成剥削阶级和被剥削阶级的第一次大分裂。这种分裂继续存在于整个文明期。奴隶制是古代世界所固有的第一个剥削形式；继之而来的是中世纪的农奴制和近代的雇佣劳动制。这就是文明时代的三大时期所特有的三大奴役形式；公开的而近来是隐蔽的奴隶制始终伴随着文明时代。

文明时代所由以开始的商品生产阶段，在经济上有下列特征：（1）出现了金属货币，从而出现了货币资本、利息和高利贷；（2）出现了作为生产之间的中介阶级的商人；（3）出现了土地私有制和抵押制；（4）出现了作为占统治地位的生产形式的奴隶劳动。与文明时代相适应并随着它而彻底确立了自己的统治地位的家庭形式是一夫一妻制、男子对妇女的统治，以及作为社会经济单位的个体家庭。国家是文明社会的概括，它在一切典型的时期毫无例外地都是统治阶级的国家，并且在一切场合在本质上都是镇压被压迫被剥削阶级的机器。此外，文明时代还有如下的特征：一方面，是把城市和乡村的对立作为整个社会分工的基础固定下

来，另一方面，是实行所有者甚至在死后也能够据以处理自己财产的遗嘱制度。这种同古代氏族制度直接冲突的制度，在雅典直到梭伦时代之前还没有过；在罗马，它很早就已经实行了，究竟在什么时候我们不知道；在德意志人中间，这种制度是由教士引入的，为的是使诚实的德意志人能够毫无阻碍地将自己的遗产遗赠给教会。

以这些制度为基础的文明时代，完成了古代氏族社会完全做不到的事情。但是，它是用激起人们的最卑劣的动机和情欲，并且以损害人们的其他一切秉赋为代价而使之变本加厉的办法来完成这些事情的。卑劣的贪欲是文明时代从它存在的第一日起直到今日的动力；财富，财富，第三还是财富，——不是社会的财富，而是这个微不足道的单个的个人的财富，这就是文明时代唯一的、具有决定意义的目的。如果说在这个社会内部，科学曾经日益发展，艺术高度繁荣的时期一再出现，那也不过是因为在积累财富方面的现代一切成就不这样就不可能获得罢了。

由于文明时代的基础是一个阶级对另一个阶级的剥削，所以它的全部发展都是在经常的矛盾中进行的。生产的每一进步，同时也就是被压迫阶级即大多数人的生活状况的一个退步。对一些人好事的，对另一些人必然是坏事，一个阶级的任何新的解放，必然是对另一个阶级的新的压迫。这一情况最明显的例子就是机器的采用，其后果现在已是众所周知的了。如果说在野蛮人中间，像我们已经看到的那样，不大能够区别权利和义务，那末文明时代却使这两者之间的区别和对立连最愚蠢的人都能看得出来，因为它几乎把一切权利赋予一个阶级，另一方面却几乎把一切义务推给另一个阶

级。

但是，这并不是应该如此的。凡对统治阶级是好的，对整个社会——统治阶级是把自己与整个社会等同起来的——也应该是好的。所以文明时代愈是向前进展，它就愈是不得不给它所必然产生的坏事披上爱的外衣，不得不粉饰它们，或者否认它们——一句话，是实行习惯性的伪善，这种伪善，无论在较早的那些社会形式下还是在文明时代第一阶段都是没有的，并且最后在下述说法中达到了极点：剥削阶级对被压迫阶级进行剥削，完全是为了被剥削阶级本身的利益；如果被剥削阶级不懂得这一点，甚至举行叛乱，那就是对行善的人即对剥削者的一种最卑劣的忘恩负义行为。

现在把摩尔根对文明时代的评断引在下面作一个结束：

“自从进入文明时代以来，财富的增长是如此巨大，它的形式是如此繁多，它的用途是如此广泛，为了所有者的利益而对它进行的管理又是如此巧妙，以致这种财富对人民说来变成了一种无法控制的力量。人类的智慧在自己的创造物面前感到造物而不知所措了。然而，总有一天，人类的理智一定会强健到能够支配财富，一定会规定国家对它所保护的财产的关系，以及所有者的权利的范围。社会的利益绝对地高于个人的利益，必须使这两者处于一种公正而和谐的关系之中。只要进步仍将是未来的规律，像它对于过去那样，那末单纯追求财富就不是人类的最终的命运了。自从文明时代开始以来所经过的时间，只是人类已经经历过的生存时间的一小部分。只是人类将要经历的生存时间的一小部

分。社会的分解，即将成为以财富为唯一的最终目的的那个历程的终结，因为这一历程包含着自我消灭的因素。管理上的民主，社会中的博爱，权利的平等，普及的教育，将揭开社会的下一个更高的阶段，经验、理智和科学正在不断向这个阶段努力。这将是古代氏族的自由、平等和博爱的复活，但却是在更高级形式上的复活。”（摩尔根“古代社会”第552页）

——恩格斯《家庭、私有制和国家的起源》

（1884年3月底——5月26日）

《马克思恩格斯全集》第二十一卷200——208页

271

如果群众的道德意识宣布某一经济事实，如当年的奴隶制或徭役制，是不公正的，这就证明这一经济事实本身已经过时，其他经济事实已经出现，因而原来的事实已经变得不能忍受和不能维持了。

——恩格斯《马克思和诺贝儿图斯，“哲学的贫困”德文版序言》

（1884年10月23日）

《马克思恩格斯全集》第二十一卷209页

一八八五年

272

如果法国人在要求限制妇女劳动方面不象德国人那么迫切，那末这是由于在法国，尤其是在巴黎，妇女的工厂劳动只起比较次要的作用。就我所知，在工资还没有废除之前，争取男女同工同酬始终是所有社会主义者的要求。劳动妇女，由于她们的特殊生理机能，需要特别的保护，来对付资本主义的剥削，我认为这是很明显的。英国那些女斗士们争取妇女的形式上的权利，让妇女和男子受资本家同样厉害的剥削，她们自己多半同资本主义对男女劳动者的剥削有直接或间接的利害关系。我承认，在资本主义生产方式存在的最后的年代里，我关心下一代人的健康更甚于关心两性在形式上的绝对平等。我深信，只有在废除了资本对男女双方的剥削并把私人的家务劳动变成一种公共的行业以后，男女的真正平等才能实现。

——恩格斯致特鲁德·吉约姆—沙克

(1885年7月6日左右)

《马克思恩格斯全集》第三十六卷339页

一八八六年

273

我们一接触到费尔巴哈的宗教哲学和伦理学，他的真正的唯心主义就显露出来了。费尔巴哈决不希望废除宗教，他是希望使宗教完善化。哲学本身应当溶化在宗教中。

“人类的各个时期彼此借以区别的，仅仅是宗教的变迁。某一历史运动，只有在它深入人心的时候，才是根深蒂固的。心不是宗教的形式，因而宗教也不应当存在于心中；心是宗教的本质。”（引自施达克的书第 168 页）

按照费尔巴哈的看法，宗教是人与人之间的感情的关系、心灵的关系，过去这种关系是在现实的虚幻反映中（借助于一个神或许多神这些人类特征的虚幻反映）寻找自己的真理，现在却直接地而不是间接地在我和你之间的爱中寻找自己的真理了。归根到底，在费尔巴哈那里，性爱即使不是他的新宗教借以实现最高形式，也是最高形式之一。

人与人之间的、特别是两性之间的感情关系，是自从有人类以来就存在的。性爱特别是在最近八百年间获得了这样的意义和地位，竟成了这个时期中一切诗歌必须环绕着旋转的轴心了。现存的实在的宗教只限于使国家对性爱的管理即婚姻立法高度神圣化，这种宗教也许明天就会完全消失，但是爱情和友谊的实践并不会发生丝毫变化。在法国，在 1793

到1798年这个期间，基督教的确曾经消失到这种程度，连拿破仑去恢复它也不能不遇到抵抗和困难，但是在这一期间，并没有感觉到需要用费尔巴哈的新宗教去代替它。

在这里，费尔巴哈的唯心主义就在于：他不是直截了当地按照本来面貌看待人们彼此间以相互倾慕为基础的关系，即性爱、友谊、同情、舍己精神等等，而是把这些关系和某种特殊的、在他看来也属于过去的宗教联系起来，断定这些关系只有在人们用宗教一词使之高度神圣化以后才会获得自己的完整的意义。在他看来，主要的并不是存在着这种纯粹人的关系，而是要把这些关系看做新的、真正的宗教。这种关系只是在盖上了宗教的印记以后才被认为是完整的。宗教一词是从religare一词来的，本来是联系的意思。因此，两个人之间的任何联系都是宗教。这种语源学上的把戏是唯心主义哲学的最后一着。加在这个词上的意义，并不是通过它的实际使用的历史发展得到的，而是按照语源所应该具有的。因此，为了宗教这个对唯心主义回忆很宝贵的名词不致从语言中息失，性爱和性关系竟被尊崇为“宗教”。在四十年代，巴黎的路易·勃朗派改良主义者正是这样说的，他们也认为不信宗教的人只是一种怪物，并且对我们说：Donc, l'athéisme c'est votre religion! [因此无神论就是你们的宗教！]费尔巴哈想根据一种本质上是唯物主义的自然科学建立真正的宗教，这等于把现代化学当做真正的炼金术。如果无神的宗教可以存在，那末没有哲人之石的炼金术也是可以存在的了。况且，炼金术和宗教之间是有很紧密的联系。哲人之石有许多类似神的特性，公元头两世纪埃及和希腊的炼金术士在基督教学说的形成上也出了一分力量。柯普和拜特

洛所提供的材料就证明了这一点。

费尔巴哈的下面这个论断是绝对错误的：

“人类的各个时期彼此借以区别的，仅仅是宗教的变迁。”

历史上的伟大转折点有宗教变迁相伴随，只是就迄今存在的三种世界宗教——佛教、基督教和伊斯兰教而言。旧的自发产生的部落宗教和民族宗教不进行宣传，一旦部落或民族的独立遭到破坏，他们便失掉任何抵抗力，在日耳曼人那里，甚至只要他们一接触正在崩溃的罗马世界帝国，一接触它刚刚采用的、适应于它的经济、政治、精神状态的世界基督教，这种情形就发生了。仅仅在研究这些多少是人工造成的世界宗教，特别是基督教和伊斯兰教的时候，我们才发现，一般的历史运动带有宗教的色彩，而且，甚至在基督教的领只中，这种宗教色彩，对具有真正普遍意义的革命来说，也只表现在资产阶级解放斗争的最初阶段，即从十三世纪起到十七世纪止；同时，这种色彩不能像费尔巴哈所想的那样，用人的心灵和人的宗教需要来解释，而要用整个中世纪的历史来解释，中世纪只知道一种意识形态，即宗教和神学。但是到了十八世纪，资产阶级已经强大的足以建立他们自己的、同他们的阶级地位相适应的意识形态了，这时他们才进行了他们的伟大而彻底的革命——法国革命，而且仅仅诉诸法律和政治的观念，只是在宗教堵住他们的道路时，他们才理会宗教，但是他们没有想到要用某种新的宗教来代替旧的宗教，大家知道，罗伯斯比尔在这方面曾遭受了怎样的失败。

在我们得不生活于其中的、以阶级对立和阶级统治为基

础的社会里，同他人交往时表现纯粹人类感情的可能性，今天已经被破坏的差不多了。我们没有理由把这种感情尊崇为宗教，从而更多地破坏这种可能性。同样，对历史上的伟大的阶级斗争的理解，特别是在德国，也已经被流行的历史编纂学弄得够模糊了，我们没有必要去把这一斗争的历史变为教会史的单纯附属品，使这种理解成为完全不可能。由此可见，现在我们已经超过费尔巴哈多么远了。现在连他那赞美的爱的宗教的“最美丽的篇章”都不堪卒读了。

费尔巴哈认真地研究过的唯一的宗教，是基督教这个以一神教为基础的西方的世界宗教。他指出，基督教的神只是人的虚幻的反映，人的映相。但是，这个神本身是长期的抽象过程的产物，是以前的许多部落神和民族神集中起来的精华。与此相应，这个神所反映的人也不是一个现实的人，而同样是许多现实的人的精华，是抽象的人，因而本身又是一个想象的形象。费尔巴哈在每一页上都宣传感性，宣传专心研究具体的东西，研究现实，可是这同一个费尔巴哈，一谈到某种比人们之间的纯粹性关系更进一步的关系，就变成完全抽象的了。

他在这种关系中仅仅看到一个方面——道德。在这里，和黑格尔比较起来，费尔巴哈的惊人的贫乏又使我们诧异。黑格尔的伦理学或关于伦理的学说就是法哲学，其中包括：（1）抽象的法，（2）道德，（3）伦理，其中又包括家庭、市民社会、国家。在这里，形式是唯心的，内容是现实的。法律、经济、政治的全部领域连同道德都包括在这里。在费尔巴哈那里情况恰恰相反。就形式讲，他是现实的，他把人作为出发点；但是，关于这个人生活其中的世界

却根本没有讲到，因而这个人始终是宗教哲学中所说的那种抽象的人。这个人不是从娘胎里生出来的，他是从一神教的神羽化而来的，所以他也不是生活在现实的、历史的发展和历史的确定了的世界里面；虽然他同其他的人来往，但是任何一个其他的人也和他本人一样是抽象的。在宗教哲学里，我们终究还可以看到男人和女人，但是在伦理学里，连这最后一点差别也消失了。的确，在费尔巴哈那里间或也有这样的命题：

“皇宫中的人所想的，和茅屋中的人所想的是不同的”——“如果你因为饥饿、贫困而身体内没有营养物，那末你的头脑中、你的感觉中，以及你的心中便没有供道德用的食物了。”——“政治应当成为我们的宗教。”等等。

但是，费尔巴哈完全不知道利用这些命题，这些命题仍旧是纯粹的空话，甚至施达克也不得不承认，政治对费尔巴哈是一个不可通过的区域，而

“关于社会的科学，即社会学，对他来说，是一个terra incognita〔未知的地带〕”。

在善恶对立的研究上，他同黑格尔比起来也是很肤浅的。黑格尔指出：

“人们以为，当他们说人本性是善的这句话时，他们就说出了一种很伟大的思想；但是他们忘记了，当人们说人本性是恶的这句话时，是说出了——一种更伟大得多的思想。”

在黑格尔那里，恶是历史发展的动力借以表现出来的形式。这里有双重的意思，一方面，每一种新的进步都必然表现为对某一种神圣事物的亵渎，表现为对陈旧的、日渐衰亡的、但为习惯所崇奉的秩序的叛逆，另一方面，自从阶级对立产生以来，正是人的恶劣的情欲——贪欲和权势欲成了历史发展的杠杆，关于这方面，例如封建制度的和资产阶级的历史就是一个独一无二的持续不断的证明。但是，费尔巴哈就没有想到要研究道德上的恶所起的历史作用。历史对他来说是一个令人感到不愉快的可怕的领域。甚至他的名言，

“当人刚刚脱离自然界的时候，他也只是一个纯粹的自然物，而不是人。人是人、文化、历史的产物。”

甚至这句名言在他那里也仍然是毫无结果的。

从上述一切可以明白，关于道德，费尔巴哈所告诉我们的东西是极其贫乏的。追求幸福的欲望是人生下来就有的，因而应当成为一切道德的基础。但是追求幸福的欲望受到双重的矫正。第一，受到我们的行为的自然后果的矫正：酒醉之后，必定头痛；放荡成习，必生疾病。第二，受到我们的行为的社会后果的矫正：要是我们不尊重他人追求幸福的同样的欲望，那末他们就会反抗，妨碍我们自己追求幸福的欲望。由此可见，我们要满足我们的这种欲望，就必须能够正确地估量我们的行为的后果，同时还必须承认他人的相应的欲望的平等权利。因此，对己以合理的自我节制，对人以爱（永远是爱！），这就是费尔巴哈的道德的基本准则，其余的一切都是从这个准则推出来的。无论费尔巴哈的妙语横生

的议论或施达克的热烈无比的赞美，都不能掩盖这几个命题的贫瘠和空泛。

当一个人专为自己打算的时候，他追求幸福的欲望只有在非常罕见的情况下才能得到满足，而且决不是对己对人都有利，他需要和外部世界来往，需要满足这种欲望的手段：食物、异性、书籍、谈话、辩论、活动、消费品和操作对象。二者必居其一；或者费尔巴哈的道德是以每一个人无疑地都有这些满足欲望的手段和对象为前提，或者它只向每一个人提供无法应用的忠告，因而它对于没有这些手段的人是一文不值的。这一点，费尔巴自己也是说得很直截了当的。

“皇宫中的人所想的，和茅屋中的人所想的是不同的。”“如果你因为饥饿、贫困而身体内没有营养物，那末你的头脑中、你的感觉中，以及你的心中便没有供道德用的食物了。”

关于他人追求幸福的平等权利，情况是否好一些呢？费尔巴哈无条件地提出这种要求，认为这种要求是适合于任何时代和任何情况的。但是这种要求从什么时候起被认为是适合的呢？在古代的奴隶和奴隶主之间，在中世纪的农奴和领主之间，难道谈得上追求幸福的平等权利吗？被压迫阶级追求幸福的欲望不是被冷酷无情地和“由于正当理由”变成了统治阶级的这种欲望的牺牲品吗？——是的，这也是不道德的，但是现在平等权利被承认了。自从资产阶级在反对封建制度的斗争中并在发展资本主义生产的过程中不得不废除一切等级的即个人的特权，而且起初在私法方面、后来逐渐在

公法方面实施了个人在法律上的平等权利以来，平等权利在口头上是被承认了。但是，追求幸福的欲望只有极微小的一部分可以靠理想的权利来满足，绝大部分却要靠物质的手段来实现，而由于资本主义生产所关心的，是使绝大多数权利平等的人仅有最必须的东西来勉强维持生活，所以资本主义对多数人追求幸福的平等权利所给予的尊重，即使一般说来多些，也未必比奴隶制或农奴制所给予的多。关于幸福的精神手段、教育手段，情况是否好一些呢？“就连萨多瓦的小学教师”不也是一个神话人物吗？

不仅如此。根据费尔巴哈的道德论，证券交易所就是最高的道德殿堂，只要人们的投机始终都是得当的。如果我追求幸福的欲望把我引进了交易所，而且我在那里又善于正确地估量我的行为的后果，因而这些后果只使我感到愉快而不引起任何损失，就是说，如果我经常赚钱的话，那末费尔巴哈的指示算执行了。我也并没有因此就妨碍另一个人的追求幸福的同样欲望，因为另一个人和我一样地是自愿到交易所里去的，他和我成立投机交易时是按照他的追求幸福的欲望行事，正如我是按照我的追求幸福的欲望行事一样，如果他赔了钱，那末这就证明他的行为是不道德的，因为他盘算错了，而且，在我对他执行应得的惩罚时，我甚至可以摆出现代拉达曼的架子来。在交易所里，只要爱不纯粹是一个温情的字眼，也是由爱统治一切的，因为每个人都靠别人来满足自己追求幸福的欲望，而这就是爱应当完成和实际从事的事情。同时，如果我在那里正确地预见到我的行动的后果，因而赌赢了，那么我就执行了费尔巴哈道德的一切最严格的要求，而且我还会成为富翁。换句话说，费尔巴哈的道德是完

全适合于现代资本主义社会的，不管他自己多么不愿意或想不到是这样。

可是爱呵！——真的，在费尔巴哈那里，爱随时随地都是一个创造奇迹的神，可以帮助他克服实际生活中的一切困难，——而且这是在一个分成利益直接对立的阶级的社会里。这样一来，他的哲学中的最后一点革命性也消灭了，留下的只是一个老调子：彼此相爱吧！不分性别、不分等级地互相拥抱吧，——大家一团和气地痛饮吧！

简单扼要地说，费尔巴哈的道德论是和他的一切先驱者一样的。它适用于一切时代、一切民族、一切情况，正因为如此，它在任何时候和任何地方都是不适用的，而在现实世界面前，是和康德的绝对命令一样软弱无力的。实际上，每一个阶级，甚至每一个行业，都各有各的道德，而且也破坏这种道德，如果它们能这样做而不受惩罚的话。至于那要把一切都联合起来的爱，则表现在战争、争吵、诉讼、家庭纠纷、离婚以及一些人对另一些人的最高限度的剥削中。

但是，费尔巴哈所提供的强大推动力怎么能对他本人也毫无结果呢？理由很简单，因为费尔巴哈不能找到从他自己所极端憎恶的抽象王国通向活生生的现实世界的道路。他紧紧地抓住自然界和人，但是，在他那里，自然界和人都是空话。无论关于现实的自然界或关于实现的人，他都不能对我们说出任何确定的东西。但是，要从费尔巴哈的抽象的人转到现实的、活生生的人，就必需把这些人当作在历史中行动的人去研究。而费尔巴哈反对这样做，因此，他所不了解的1848年对他来说只意味着和现实世界的最后分离，意味着退入孤寂的生活。在这方面，主要又要归咎于德国的状况，这

种状况使他落得这种可怜的结局。

但是费尔巴哈所没有走的一步，终究是有人要走的。对抽象的人的崇拜，即费尔巴哈的新宗教的核心，必须由关于现实的人及其历史发展的科学来代替。这个超出费尔巴哈而进一步发展费尔巴哈观点的工作，是由马克思于1845年在“神圣家族”中开始的。

——恩格斯《路德维希·费尔巴哈和德国古典哲学的终结》

(1886年初)

《马克思恩格斯全集》第二十一卷326—334页

一八八八年

274

关于卡尔，您说，没有爱情，没有激情，他的本性就会死亡。如果这种本性表现为每两年就要求新的爱情，那末他自己应当承认，在目前情况下，这种本性或者应当加以抑制，或者就使他和别人都陷在无止境的悲剧冲突之中。

亲爱的路易莎，我认为自己有义务把这一点告诉您。一般说来，我们的社会关系就是这样：男人对妇女作出极其不公正的行为是非常容易的，并且有多少男人能说自己完全没有这类过错呢？有一位从切身经验中十分了解这一点的极伟大的人物说过：“得了吧，你们不配受妇女尊敬！”当我读您的信时，我曾暗自重复这句话。

——恩格斯致路易莎·考茨基

（1888年10月11日）

《马恩恩格斯全集》第三十七卷98·99页

一八八九年

275

我把道德问题丢在一边——这里不是谈这一点，所以我也就把它撇在一边——对于作为革命者的我来说，一切可以达到目的的手段都是有用的，不论是最强制的，或者是看起来最温和的。

——恩格斯《致格·特利尔》

（1889年12月18日）

《马克思恩格斯全集》第三十七卷322页

一八九二年

276

然而，无论英国资产者的宗教愚钝，或是大陆资产者的 postfestum〔事后〕皈依宗教，恐怕都不能阻止日益高涨的无产阶级的潮流。传统是一种巨大的阻力，是历史的 vis inertiae〔惰性力〕，但是由于它是消极的，所以一定要被摧毁；因此，宗教也不能长期成为资本主义社会的保护物。如果说，我们的法律的、哲学的和宗教的观念，都是在一定社会内占统治地位的经济关系的或近或远的枝叶，那末，这些观念终究抵抗不住因这种经济关系完全改变而产生的影响。除非我们相信超自然的奇迹，否则，我们就必须承认，任何宗教教义都不足以支持一个摇摇欲坠的社会。

——恩格斯《“社会主义从空想到科学的发展”英文版导言》

（1892年4月20日）

马克思恩格斯全集》第二十二卷360页

277

这是一个世界上最谦虚的人，因为他的谦虚是建立在他对自己的意义的正确认识上的。

——恩格斯《卡尔·马克思》

（1892年7月1日）

《马克思恩格斯全集》第二十二卷365页

与这样的发展同时，大工业看起来也有了某些道德准则。工厂主靠着对工人进行点滴偷窃的办法来互相竞争已经不合算了。事业的发展已经不允许再使用这些低劣谋取金钱手段；拥资百万的工厂主有比在这些小算盘上浪费时间更为重要的事情要做，这些小算盘只对那些为了免于在竞争中毁灭而必须抓住每一文钱的急需钱财的小生意人还有用处。这样，工厂区内的实物工资制被取消了，通过了十小时工作日法案，并且实行了一大串比较次要的其他改良措施，——其精神都同自由贸易和无限制竞争直接矛盾，但是却十分有利于同条件较差的同行竞争的大资本家。

此外，企业规模愈大，雇用的工人愈多，每次同工人发生冲突时所遭受的损失和困难也就愈多。因此，工厂主们，尤其是大的工厂主们，就渐渐感染了一种新的精神。他们学会了避免不必要的纠纷、默认工联的存在和力量、最后甚至把罢工——发生得适时的罢工——看做是实现他们自己目的的有效手段。过去带头同工人阶级斗争的最大的工厂主们，现在却首先起来鼓吹和平和协调了。他们这样做是有很充分的理由的。

所有这些对正义和仁爱的让步，事实上只是使资本加速积聚于少数人手中 and 消灭那些没有这种额外收入就不能维持下去的小竞争者的一种手段。对于这少数人来说来早年的那种小气的额外勒索不但已经毫无意义，而且成了大规模的事业的严重障碍。

——恩格斯《“英国工人阶级状况”1892年德文第二版序言》

(1892年7月21日)

《马克思恩格斯全集》第二十二卷369·370页

279

你连想都不会想到，这里的一切事情，甚至医学，也是多么遵从礼节，这种礼节违犯一次，比破坏道德规则十次还要糟得多。我知道曼彻斯特医学伦理协会以仲裁法庭的资格对我在曼彻斯特的朋友龚佩尔特的诉讼案所作的一次判决。他到一个不是由他治病的人家去吊唁（这大概在1866——1867年），对于私人开业的医生竟让别的儿童走近因患猩红热而死亡的两个儿童的尸体，谨慎地说出了他的忧虑。那个私人开业的医生便对他提出控诉。判决称：龚佩尔特医生违犯了医生礼节，尽管在道义上他是正确的！

——恩格斯致维克多·阿德勒

（1892年10月23日）

《马克思恩格斯全集》第三十八卷501·502页

280

拉法格还不懂得，在资产阶级政治界，许诺言仅仅是为了违背诺言。

——恩格斯致奥古斯特·倍倍尔

（1892年11月6日）

《马克思恩格斯全集》第三十八卷509页

一八九三年

281

历史可以说是所有女神中最残酷的一个，她不仅在战争中，而且在“和平的”经济发展时期中，都是在堆积如山的尸体上驰驱她的凯旋车。而不幸的是，我们人类却如此愚蠢，如果不是在几乎无法忍受的痛苦逼迫之下，怎么也不能鼓起勇气去实现真正的进步。

——恩格斯致尼·弗·丹尼尔逊

(1893年2月24日)

《马克思恩格斯全集》第三十九卷40页

282

工人党对“爱国主义”采取的新立场就其本身而言是很有道理的。国际联合只能存在于国家之间，因而这些国家的存在、它们在内部事务上的自主和独立也就包括在国际主义这一概念本身之中。

——恩格斯致劳拉·拉法格

(1893年6月20日)

《马克思恩格斯全集》第三十九卷第4页

附录，

1893年春，法国各个保皇派集团在无政府主义者的支持下，对社会主义者掀起了一个诽谤运

动，把社会主义者所遵循的国际主义原则称为反爱国主义。盖得和拉法格就此事于6月17日和18日在法国北部一些城市里组织了群众大会，会上宣读了告法国劳动者书。声明以法国工人党全国理事会的名义发表于1893年6月17日《社会主义者报》第144号。全文如下：

告法国劳动者

同志们：

在对工人党取得胜利进展得很得要命但又无可奈何的情况下，我们的阶级敌人使用了他们手中剩下的唯一武器——诽谤。正如他们过去妄图歪曲我们的社会主义一样，他们现在又在歪曲我们的国际主义。虽然这些人说我们不要祖国，但是整整一个世纪以来，正是他们的所做所为使祖国的领土遭到侵略和分割；他们的阶级把祖国奉送给世界主义金融家匪帮去掠夺；他们的阶级榨取祖国，在里卡马里和富尔米不断制造流血惨剧；这些人，我们不仅过去就不允许他们把集体决定问题同无政府主义这个资产阶级个人主义的丑恶表现相混淆，而且现在也决不允许他们把我们的光荣口号“国际万岁！”解释成“打倒法兰西！”这样的无稽之谈。

不，国际主义决不意味着取消祖国，决不意味着牺牲祖国。当国家形成的时候，国家就是通向我们正在朝着人类团结道路上前进的第一个同时也是必经的阶段，而由全部当代文明所产生的国际主义则是这条道路上的一个新的阶段，而且是不可避免

的阶段。法兰西国家也是这样，它使各省摆脱了不合时宜的对立状态以达到各省的联合，所以法兰西国家的形成不是与各省相对立的，而是符合于它们的利益，促进它们的自由和繁荣的；人类的国家也是这样，它要求生产、交换和科学方面的社会化组织，所以人类国家的形成不是并且也不可能是有害于现存各国人民的，而只能是有利于各国人民的，有利于各国人民取得最高度的发展的。

走上了导致人类全面繁荣的国际主义道路的人，并不是就不再是爱国主义者了，正象上一世纪末法国人既是法兰西人，同时仍然是普罗瓦斯人、勃艮第人、佛来米人或布列塔尼人一样。

恰恰相反，国际主义者能够宣称自己为唯一的爱国主义者，因为唯有他们清楚地了解应该怎样改善条件，才能够保证而且一定保证祖国以及所有从敌对变为团结的各国的前途和强大。

人们在高呼“国际万岁！”的时候，他们也就是在高呼：“劳动的法兰西万岁！法国无产阶级的历史使命万岁！法国无产阶级只有支援所有各国无产阶级的解放才能解放自己！”

法国社会主义者是爱国主义者，还可以从另一角度，根据另一个理由来论证：因为法国过去是而且现在已经主定是人类社会发展的最重要因素之一。

因此，我们要而且不能不要一个强大的法国，这个法国应既能保护共和国不受联合起来的君主制国家的侵犯，也能保护它即将到来的工人自己的

1789年免遭资本主义欧洲的联盟——至少是可能的联盟——的破坏。

正是法国的巴贝夫、傅立叶和圣西门的著作开始了社会主义思想的酝酿，这些社会主义思想后来由马克思和恩格斯给以科学的完成。

正是法国——无产阶级革命的必然先行即第一次资产阶级革命，就是在这里发生的——成了阶级斗争的大战场，它为了劳动解放的事业，于1832年在里昂、1848年和1871年在巴黎都曾贡献出无数的英雄起义者。

正是法国，尽管它的儿女被凡尔赛军大批屠杀，它在自己的不朽的1889年巴黎代表大会上举起了倒在自己的血泊中的国际旗帜，并首创了五一节的庆祝活动；它第一个在用选票夺来的市政厅上，升起了以夺取政权为目标的无产阶级的红旗。

因为它的革命的过去将保证社会主义的未来，所以当二十三年以前它处于危急之中的时候，意大利、西班牙以及其他国家的国际主义者在三色旗下赶来保卫它；同时，新生的德国社会民主党，置自身的自由于不顾，尽一切力量来阻止对法国进行无理的和罪恶的分割。

而正因为我们是爱国主义者，我们才不要战争，千百万人连同用以武装他们的杀人武器——投入战场，不管战争胜败如何，它只会造成空前的灾难。

我们不要战争，战争不论其结局如何，对于民穷财尽的西方说来只是一场以俄国沙皇为代表的亚

洲式的残忍游戏。

我们要和平，要无条件的和平，因为和平有利于我们，不利于行将被消灭的资本家和政府的统治。资本家和政府之所以能苟延残喘，继续作恶，完全是依靠各国人的分裂和互相残杀。

我们要和平，因为它使资产阶级制度注定要灭亡。

现在，我们已经证明，爱国主义和国际主义不仅不互相排斥，而且是人类之爱的两个相辅相成的形式，所以我们面对着我们的诽谤者再次大声宣布：

对，法国工人党就是和德国社会民主党一同反对德意志帝国。

对，法国工人党就是和比利时工人党一同反对资产阶级的科堡君主国。

对，法国工人党就是和意大利的劳动者和社会主义者一同反对萨瓦君主国。

对，法国工人党就是和海峡彼岸年青的而且已经相当强大的工人政党，一同反对英国寡头政治的、资本主义的宪政。

对，我们就是并且定要和整个地球的无产阶级一同反对一切地方的统治者、有产阶级。

而且我们相信，我们法国的同志们、在厂房和田地里劳动的人民，一定会拥护党的全国理事会的双重的、实质上是同一的口号：

国际万岁！

法兰西万岁！

全国理事会。

若·克雷潘、西·德雷尔、费鲁耳（议员）
茹尔·盖得、保尔·拉法格（议员）
普雷沃、凯内尔

——《马克思恩格斯全集》第三十九卷513·521页
（注释102条）

一八九四年

283

您知道，每个社会集团都有它自己的荣辱观，我们社会民主党人现在考虑的也是这个问题。

——恩格斯致奥托·瓦克斯

（1894年6月底——7月初）

《马克思恩格斯全集》第三十九卷251页

附 录

1

伊壁鸠鲁哲学

笔 记 一

I、第欧根尼·拉尔修，第10卷
摘自第欧根尼·拉尔修，第10卷，根据比埃·伽桑狄

主编的《评第欧根尼·拉尔修，第10卷》
的版本

1649年里昂版第1篇

I. 第欧根尼·拉尔修，第10卷

伊壁鸠鲁

〔2〕“……但是后来，〔伊壁鸠鲁〕偶然发现了德谟克利特的著作，他便献身于哲学了。”（第10页）

“他把德谟克利特关于原子的学说和亚里士提卜关于快乐的学说当作他自己的学说加以宣扬。”（第11页）

〔6〕〔伊壁鸠鲁说〕，因为我至少不知道，如果抛开味觉的快乐、〔爱情的快乐〕、听音乐的快乐以及看到〔美丽的〕体态时的快乐心情，我还能把什么称作善。”（第12页）

“他们区别两种内心感受：快乐和痛苦……前者是合乎〔人的本性〕的，而后者是不合的；人们正是依据这些感受来决定取舍的。”（第〔28〕—29页）

伊壁鸠鲁致梅诺伊凯乌斯

〔123〕“首先，根据神是不灭的和幸福的存在物——这是关于神的一般观念所要求的，请你不要把任何与不灭相抵触的、与幸福不相容的东西加到神的头上去……”（82页）

“因为存在着众神，因为关于他们的观念是明显的”

（参看“关于众神的一般观念”——“consensus omnium, consensus gentium”①）。但是众神并不是众人所想象的那种样子，因为众人〔在他们关于众神的思维中〕没有保留关于众神的原始观念。”

“摒弃众人所信的众神的人，并不是渎神的，而同意众人关于众神的意见的人，才是渎神的。”

〔124〕“因为众人关于众神的意见不是预想，而是虚妄的假设。所以众人也就认为，众神对恶人降以大祸，对善人给予大福。因为众人完全习惯于自己的美德，所以他们赞德那些和自己一样的人，而一切不是那样的东西都认为是与自

己不相容的。”（第83页）

“你要习惯于认为，死亡对我们来说是无所谓的。因为一切的善与恶都存在于感觉之中，而死亡就是感觉的停止。”

“所以正确地认识死亡对于我们来说是无所谓的，能把短暂的生命变成我们快乐的源泉，这靠的不是给〔生命〕增添无穷的时间，而是消除对不死的渴望。

〔125〕“因为，如果一个人真正地认识了停止生存一点也不可怕，对他来说，生活中也就没有什么可怕的东西。所以如果有人说他之所以怕死，并不是因为将来死亡到来之时将使他痛苦，而是因为未来的死亡现在已经使他痛苦，说这话的人是荒唐的；当前就去为未来的事情烦恼是愚蠢的。因为这件事在现存的情况下并不使人忧虑，而当其被作为意料中必将到来的事时，也只能带来无谓的烦恼。所以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。”（第83—84页）

〔126〕“谁要叫青年人好好地活，而叫老年人好好地死，他就是一个傻瓜，这不仅仅因为活着是美好的，而且还因为关心好好地活也就是关心好好地死……”（第84页）

〔127〕“但是应该记住，未来既不是我们的，又不完全是我们的，我们一方面不要把它作为某种一定会到来的东西来期待它，另一方面也不要把它作为某种永远不会到来的东西而对它失望。”（第85页）

“在欲望中，有些是自然的，有些是空虚的。在自然的欲望中有些是必需的，有些则仅仅是自然的。在必需的欲望中，有些是为幸福所必需的（例如为身体的康宁所必需的），有些则是生命本身所必需的。”（第85页）

[128] “因为对这些事物的避免错误的直观……能使身体健康，内心平静（心灵的宁静），因为这正是幸福生活的目的。为了这个目的，我们作出一切努力以求避免痛苦与恐惧。只要此目的一达到，一切内心的纷扰就会消逝，因为人再也不要寻找什么必需的东西，也不需要去寻求其他可以使精神和肉体更安好的东西。因为我们只在由于没有快乐而痛苦时，才需要快乐；当我们不痛苦时，我们也就不再需要快乐了。”（第85页）

“所以我们说，快乐是幸福生活的开始和终结。”（第85—86页）[129] 因为我们把快乐看作第一的和天生的善，我们的一切取舍都从它出发，我们是用这种内心的感受作为标准去衡量一切的善，来达到快乐的。”（第85—86页）

“正因为快乐是第一的和天生的善，所以我们并不选取任何的快乐……”

“因此，任何快乐就其与我们相适应的本性来说都是一种善，但并不是任何快乐都应该选取，正如任何痛苦都是一种恶，但也不是对任何痛苦都应该逃避一样。”

[130] “但是这一切都应该通过对有益的和有害的（后果）进行对比和研究来加以解决，因为对我们来说，有时善证明是恶，相反地，恶却证明是善。”（第86页）

“我们认为，能够满足于很少的东西是大善并不是要在

一切情况下都满足于很少的东西，而是要在我们没有很多的东西时，能满足于很少的东西，并坚信最不需要奢侈品的人最能充分享受奢侈品，一切自然的东西是最容易得到的，而一切空虚的东西最难获得。”（第86页）

〔131〕“……我们称……身体的无痛苦和内心的无纷扰……为快乐。”（第87页）

〔132〕“明智是开端和最高的善，所以明智甚至比哲学更可贵。一切其他美德都出自合理性，这些美德表明，如果不是理智地、光明正大地〔和正直地〕活着，就不可能愉快地活着；如果不是愉快地活着，也就不可能〔理智地、光明正大地和〕正直地活着。因为美德和愉快的生活紧密相联，而愉快的生活和美德也是不可分的。”（第88页）

〔133〕“因为你能把谁看得比下面这种人更好呢？他对神有虔诚的看法，对死亡总是无所畏惧，对自然的最终目的有正确的理解，他懂得最大的善是容易而且能够达到的，而最大的恶或者是暂时的，或者只能引起短暂的痛苦，至于被某些人作为最高主宰而引进来的那种必然性，他宣称它并不存在。但〔在他看来〕一些事物取决于偶然，另一些事物取决于我们自己。由于必然性是无则任的，而偶然看来是不固定的，但我们的意志是自由的，所以随之而来的是责备及其对立物。”（第88页）

〔134〕“宁肯听信关于神的神话，也比成为物理学家所主张的那种命运的奴隶更好些。因为这种神话还留下个希望，我们由于敬神将会得到神的保佑，而命运本身却包含着确定不移的必然性。至于说到偶然，他〔哲人〕认为它可能存在，而不象众人那样认为神可能存在……另一方面，也不把它当

作不重要的原因……〔135〕哲人认为，遵从理性而失败比不遵从理性而成功更好。但最好的是偶然促使正确地深思熟虑的行动获得成功。”（第〔88〕—89页）

“你的宁静将……永远……不受干扰，你将象神一样生活在人们中间，因为生活在不朽的善中的人，是一点也不象那终有一死的凡人的。”（第89页）

“他在其他书中完全否定预言术……预言术是不存在的，要使它存在的话，我们就无力改变正在发生的事情……”（第89页）

〔136〕“在关于快乐的问题上他和昔勒尼派也有分歧。昔勒尼派不承认静止状态的快乐，只承认运动中的快乐，至于他则对两种〔快乐〕——无论是精神的或是肉体的——都承认。无论静止状态的快乐或者运动中的快乐都是可想象的。伊壁鸠鲁……是这么说的：‘内心的宁静和没有痛苦是静止的快乐，而欢乐和愉快是通过自己在运动中的能动性才显示出来’。”（第90页）

〔137〕“他和昔勒尼派的另一点〔分歧〕是：昔勒尼派认为肉体的痛苦比精神的痛苦更难受……而在他看来，精神的痛苦更难受，因为肉体只为现在的痛苦所折磨，而精神则为过去、现在、将来的痛苦所折磨，因此，精神的快乐也是胜于肉体的快乐的。”（第90页）

“他引用人从一出生就喜爱它〔快乐〕厌恶痛苦〔这一事实〕来证实快乐是〔生活的〕目的〔这一原理〕。（这一切）是自然地，不自觉地〔发生的〕。实际上，我们是本能地逃避痛苦的……”（第90—91页）

〔138〕“我们不是为美德而选择美德，而是为了快乐

……他还说，只有美德是与快乐分不开的，其他一切都是可以分开的，如食物……”（第91页）

〔主要原理〕

〔139〕“凡是幸福的和不灭的东西，本身既无烦恼，也不使别人烦恼，所以它不会愤怒，也不会感激，因为一切类似的东西都是软弱所固有的。”

他在另一些书中说，众神是被智慧认识的，而不是由数目来确定的；并且由于相似（由于正是为此目的而创造的各个类似形象的融合），他们是象人的。”

“快乐的最大限度是消除一切痛苦，无论哪里只要一出现快乐，只要快乐还持续着，那里也就不是没有痛苦就是没有忧伤，或者二者都不存在。”（第92页）

〔140〕“如果不是理智地、光明正大地和正直地活看，就不可能愉快地活着，如果不是愉快地活着，也就不可能理智地、光明正大地和正直地活看。”（第92页）

〔141〕“任何快乐本身都不是恶，但是，产生某些快乐的东西会多次破坏快乐。”（第93页）

〔142〕“假如所有快乐在时间上和外形上都汇合在一起，那么这种联系就会象自然界的各个主要部分那样〔完备〕，从而无法把一种快乐和另一种区别开来。”（第93页）

〔143〕“如果不了解一切事物的本性，只〔局限于〕来自神话的某些猜测，就不可能消除对最重要的现象的恐惧；——因此，没有自然科学的〔知识〕就不能得到无忧无虑的快乐。”

〔142〕“如果对天象的恐惧和对死亡的想法不使我们担

忧，——仿佛死亡无论什么时候总在一定程度上与我们无关，——我们又能透彻了解痛苦和欲望的界限，我们就不需要自然科学了。”（第93页）

〔143〕“如果存在着对天上的事物，对地下的事物，总而言之，对无限中的事物的恐惧，那么防备别人求得自己的安全是徒劳无益的。因为防备别人而得到安全只在某种程度上是可能的。”（第94页）

“由恬静和脱离人群所产生的安全，是由于能够〔通过克制〕来排除〔对不需要的东西的欲望〕和轻而易举地取得〔必需品〕而获得的。”（第94页）

〔144〕“自然的财富是有限的而且容易获得，而空想中〔出现〕的财富则越出一切界限之外。”（第94页）

“由于匮乏而产生的痛苦消失之时，肉体的快乐并没有增加；它只是发生了变化。”（第94页）

“〔关于快乐的〕思维的最高点，就是研究那些使思维产生最大的恐惧的问题本身（和一切与它们有关的东西）。”（第94页）

〔145〕“只要正确地理解快乐的限度，那么无限时间包含的快乐和特定时间包含的快乐相等。”（第95页）

“〔自然〕给肉体的快乐加上界限，而对永恒的追求则把这些界限推向无限。但是思想认清了肉体的目的和界限，停止了对永恒的追求，就使我们的生命变得完善，这样我们再也不需要无限的时间。但是即使在情况要求脱离生命，把美好生活的终结作为完满的归宿之时，思想也不排除快乐。”（第95页）

“如果你反对一切感性知觉，你就没有什么东西可作依

据，用来判断你认为是错误的知觉。”（第95页）

〔148〕“在任何一种情况下，如果你不把自己的一切行动和自然的目的相联系，而是——无论在回避或寻求什么东西时——转向别的什么东西，那么你的行动同你的原则就会不一致。”（第96页）

〔149〕“在欲望中，有些是自然的和必需，另一些是自然的，但不是必需的，第三种则既非自然又非必需的，而是空想出来的。”（第96页）

〔148〕“使我们确信恶既不是永存的，也不是长久的这种认识，也使我们相信，在我们有限的〔生活道路上〕，安全的最可靠的保证就是友谊。”（97页）

下述段落反映伊壁鸠鲁对精神的本质、对国家的看法。他把契约 $\rho\upsilon\nu\theta\eta\chi\eta$ ，看作基础；从而只把有益的原则， $\sigma\tau\upsilon\phi\epsilon\ \rho\upsilon\nu$ ，看作目的。

〔150〕“自然法是一种求得互不伤害和都不受害的〔对双方〕有利的契约。”（第97页）

“对于那些不能互相约定互不伤害和都不受伤害的人，是不存在正义和非正义的东西的。那些不能够，或不愿意订立不伤害和不受伤害的契约的民族的情况也是如此。”〔第98页〕

“正义不是一种独立存在的东西，而是在互相交往中，在任何地方为了不伤害和不受伤害而订立的契约。”〔第98页〕

〔151〕“非正义并非本身就是恶，而〔恶存在于〕因担忧而产生的恐惧之中，即生怕非正义瞒过那些奉命惩罚这种行为的人……因为他〔即违法者〕是否能一直到死都不被察觉是不清楚的。”〔第98页〕

“一般说来，法对一切〔民族〕都是一视同仁的（因为它在

人们互相交往中是一种有益的东西)，但是由于个别国家的一些特点和种种其他原因，法对一切〔民族〕不是一视同仁的。”（第98页）

〔152〕“在公认为正义的东西中，那种在人们交往的相互关系上被证明是有益的东西，要是它对人们一视同仁的话就具有法的性质。如果有人颁布一条〔对大家〕都一视同仁的法律，可是这法律在人们交往的相互关系中并不带来好处，那么这条〔法规〕就没有法的性质”（第99）

“如果法中所包含的益处已过时，但它在某一时期内和〔法〕的观念还是相符的，那么，在这个时期内它对于那些不拿空话来搞乱自己而是更注重事实的人就是法。”（第99页）

〔153〕“在情况未发生变化时，在〔人们的〕事务中〔曾经〕被公认为法的东西，现在和〔法〕的观念已不相符，那么这些东西就不再是法。在情况发生变化时同一条现行法律就不再带来好处了，不过，当它过去在本国人的互相交往中带来好处时，它曾是法；后来，当它已不再有好处时，它同样也就不成其为法了。”（99页）

〔154〕“对外界最能保持自己宁静的人，就能把一切可能的东西变成对自己友好的东西，把一切不可能的东西看作与己无关的东西。”（第99页）

第欧根尼·拉尔修，第10卷，完。

——马克思《关于伊壁鸠鲁哲学的笔记》

（1839年）

《马克思恩格斯全集》第四十卷27—35页

2

约·斯托贝《箴言和牧歌》

1609年日内瓦版

“安乐的自然太值得赞美了，因为它使必要的东西容易得到，使难以得到的东西成为不必要的。

如果你想使某人变富，请不要给他钱，而是打消他的欲望。”

“节制是一种美德，借助于它人们以理性节制追求不道德的快乐意图。

节制的特性就是能够用理智来抑制追求不道德地享受快乐的欲望，顽强而勇敢地忍受自然的困苦和悲伤。”（《论适度》，谈话录十七，第157页）

“我们只生一次，〔任何人〕也不会生两次，所以应该使生命不要延续太久。你既然对自己的明天都无权支配，就利用眼前的一瞬人生皆毁于拖拉，也正因为如此，我们每个人正当自己活动最旺盛的时候便死去了。”（《论珍惜》，谈话录十六，第155页）

“当我有水和面包时，我充满我可怜的肉体〔提供给我的〕快乐，同时我对昂贵的快乐毫不介意，不是由于这种快乐本身，而是由于同它有关的不愉快。

当我们由于没有快乐而感到痛苦的时候，我们才感到对快乐的需要，当我们能控制自己的感情，并不因没有快乐而感到痛苦的时候，则对快乐没有任何需要，因为引起外在不

愉快的原因，并非自然的快乐，而是追求那些与空洞的表象有关的东西的意图。”（《论适度》，谈话录十七，〔第159页〕）

“对哲人来说，颁布法律不是为了使他们不作不正当之事，而是为了使他们不受不正当行为之害。”（《论国家》谈话录四十一，第270页）

“死对我们来说算不了什么，因为凡是死了的东西都没有感觉，而没有感觉的东西对我们来说也就算不了什么。”（《论死亡》，谈话录一一七，第600页）

“加尔格蒂的伊壁鸠鲁深信不疑地说：‘谁对少量的东西感到不满足，他就会对什么都感到不满足。’他还宣称，只要有了面包和水，他就准备同任何人辩论什么是幸福。”（《论适度》，谈话录十七，第158页）

“因此伊壁鸠鲁还认为，功名心重和追求荣誉的人不应该沉湎于平静，而是应该根据自己的天性参与国家大事和社会活动，因为他们生来就是这样一种性格的人，如果他们达不到所追求的目的，就会由于无所事事而更加担忧和难受。然而，这样的一种人是愚蠢荒诞的，他吸收的不是那些能够为公共谋福利的人，而是一些不能无所作为的人，须知精神的平静或不安不是以所做的事情的多寡为转移，而是取决于行为的善恶。

因为，正如常言所说，不行善令人痛苦和不安的程度，不亚于作恶。”（《论坚定性》，谈话录二十九，第206页）

“当有人说：‘哲人不会有爱情，至少〔活的〕见证人……伊壁鸠鲁……，〔克里齐普斯〕说‘我引用这个证据，因为，如果……不动情的伊壁鸠鲁……没有过爱情的话（当然

哲人不会有爱情)。”(《论性欲和爱情》，谈话录六十一，第393页)

“但是我们要注意那些枯燥乏味的哲学家，对他们来说，快乐与本性不符，而是伴随着符合本性的东西，即正义、自制和自由。那么到底为什么小小的肉体幸福能使精神快乐和平静(tranquillatur)，正如伊壁鸠鲁所说的那样呢(……?)”(《论非适度》，谈话录六，第81—82页)

“伊壁鸠鲁遵循必然性、自由的决定、命运……”

关于命运，他们[毕达哥拉斯派]是这样表述的：在命运中确乎有某种神性的成分，因为某些人从神那里得到启示去做好事或者去做坏事。并且显然正是由于这个原因，一些人是幸福的，另一些人则是不幸的。大家亲眼看到有这样的现象，有的人做事轻率不加考虑，却往往是很有成就，而相反地，另一些人，尽管他们事先反复商量和考虑，如何正确处理某件事，但结果一无所获。还有命运的另一表现，它使一些人有天赋、有才干、什么都能做，而另一些人则没有才干，因为他们具有相反的禀性；前一种人不管预计达到什么目的都能达到，而后一种人希望总是落空，因为他们从来不能正确地、而是紊乱地进行思考。但是这种不幸天生就已存在，而非外界造成的。”(《自然的牧歌》，第1卷，第16页)

——马克思《关于伊壁鸠鲁哲学的笔记》

(1839年)

《马克思恩格斯全集》第四十卷156—158页

3

注释。法国唯物主义同笛卡儿和洛克的联系，以及18世纪的哲学同17世纪的形而上学的对立，在大多数近代法国哲学史中都有详尽的阐述。和批判的批判相反，我们在这里只要重复一下大家都已经知道的东西就行了。可是，18世纪的唯物主义同19世纪的英国和法国的共产主义的联系，则还需要详尽地阐述。我们在这里只引证爱尔维修、霍尔巴赫和边沁的著作中的一些特别具有代表性的段落。

(1) 爱尔维修。“人并不邪恶，但却是服从于自己的利益的。因此，应该抱怨的不是人的劣根性，而是那些总是把私人利益和公共利益对立起来的立法者的无知。”——“道学家们迄今还没有获得任何成就，因为要拔除产生恶行的根子，就必须到立法当中去挖掘。在新奥尔良，只要妻子讨厌丈夫，她就有权离弃自己的丈夫。在这样的地方就没有不贞的妻子，因为妻子没有必要欺骗自己的丈夫。”——“如果不把道德同政治和立法结合起来，那末道德就不过是一门空洞的学问而已。”——“一个人如果一方面对危害国家的恶行无动于中，另一方面却对私生活中的恶行怒不可遏地加以抨击，那就可以看出，他是伪善的道学家。”——“人们并不是生而善或生而恶的，但是他们却生而有能力成为善人或恶人，这要看公共利益是把他们结合起来还是把他们分离开”。——“如果公民们不实现公共福利就不能实现自己的私人福利，那末除了疯子以外就根本不会有犯罪的人。”（精神论1822年62巴黎版第一卷第117、240、241、249、251、339和

369页)——爱尔维修认为,教育(他所理解的教育不仅是通常所谓的教育,而且是个人的一切生活条件的总和。——见上引书第390页)能培养人;如果需要进行改革来消除个人利益和公共利益之间的矛盾,那末为了进行这种改革,就必须根本改变人的意识:“只有当人民对旧的法律的习俗的愚昧的尊敬减弱时,才能实现伟大的改革”(上引书第260页)或者,如他在另一个地方所说的,只有消灭了无知,“才能实现伟大的改革”。

(2) 霍尔巴赫。“人在他所爱的对象中,只爱他自己?人对于和自己同类的其他存在物的依恋只是基于对自己的爱。“人在自己的一生中一刻也不能脱离自己,因为他不能不顾自己。”“不论在任何时候和任何地方,都只是我们的好处、我们的利益……驱使我们去爱或去恨某些东西。”(“社会体系”1822年巴黎版63第一卷第80、112页)但是,“人为了自身的利益必须要爱别人,因为别人是他自身的幸福所必需的……道德向他证明,在一切存在物中,人最需要的是人”(第76页)。“真正的道德也象真正的政治一样,其目的是力求使人们能够为相互间的幸福而共同努力工作。凡是把我们的利益同我们同伴的利益分开的道德,都是虚伪的、无意义的、反常的道德。”(第116页)“爱别人……就是把自己的利益同我们同伴的利益融合在一起。以便为共同的利益而工作……美德不外就是组成社会的人们的利益。”(第77页)“人若没有情欲或愿望就不成其为人……人若是完全撇开自己,那末依恋别人的一切动力就消灭了。人若对周围的一切漠不关心,毫无情欲,自满自足,就不成其为社会的生物……美德不外是传送幸福。”(第118页)“宗教的

道德从来也没有能把世俗的人变成比较有社会性的人。”

(第36页)

(3) 边沁。我们只引证边沁驳斥“政治意义上的普遍利益”的一段话。“个人利益必须服从社会利益。但是……这是什么意思呢？每个人不都是象其他一切人一样，构成社会的一部分吗？你们所人格化了的这种社会利益只是一种抽象，它不过是个人利益的总和……如果承认为了增进他人的幸福而牺牲一个人的幸福是一件好事，那末，为此而牺牲第二个人、第三个人，以至于无数人的幸福，就更是好事了……个人利益是唯一现实的利益。”（边沁“惩罚和奖赏的理论”……1826年巴黎第三版64第二卷229、230页）

——马克思恩格斯《神圣家族》

(1844年9月——11月)

《马克思恩格斯全集》第二卷169—170页

《马克思恩格斯论道德》

内容索引

(阿拉伯数字为条目序号, 括号内为页码)

道德的本质

27(22) 90(159) 95(163) 125(203)
235(342)

道德与一定的经济基础相适应

89(158) 91(160) 94(163) 123(203)
127(205) 169(249) 220(316) 255(382)

人与社会环境的关系

30(24) 64(110) 85(139) 94(163)
101(172) 102(172) 107(182) 109(185)
111(187) 118(197) 179(278) 260(386)

个人与集体

1(1) 10(8) 12(9) 29(23)
81(136) 82(137) 92(161) 97(166)
135(211) 153(226) 157(229)

道德与利益

15(11) 17(12) 29(23) 39(31)
41(33) 53(81) 56(87) 81(136)
104(173) 106(180) 228(321)

利己主义与自我牺牲

55(83) 63(107) 105(178)

道德的阶级性

70(120) 95(164) 235(342) 273(441)

283(454)

道德的继承性

119(199)

道德范畴和道德规范

善恶

235(340) 273(347) 附录1(455)

良心

2(2) 18(13) 66(114) 88(137)

140(214) 193(287) 204(304)

义务

116(195) 138(213) 182(280) 216(312)

223(318)

荣辱

283(454)

幸福

1(1) 37(30) 124(203)

自由

7(7) 117(196) 136(212) 157(231)

159(234) 162(236) 163(237) 164(239)

195(289) 209(306) 210(308) 237(357)

241(369) 248(377)

平等

51(80) 121(201) 157(231) 195(289)

232(326) 236(343) 243(371) 272(432)

博爱				
46(62)	77(130)	137(212)	244(374)	
273(441)				
公平与正义				
16(12)	247(377)	附录1(463)		
爱国主义与国际主义				
84(138)	88(158)	133(209)	188(284)	
217(312)	219(314)	282(448)		
勇敢				
78(131)	141(215)	149(221)	165(246)	
191(286)	222(318)			
谦虚				
5(6)	277(445)			
节制				
附录2(465)				
爱情、婚姻、家庭道德				
20(15)	24(20)	46(59)	49(75)	
50(75)	130(206)	152(224)	187(284)	
251(379)	252(380)	253(381)	264(390)	
265(396)	266(396)	267(398)	274(443)	
人对劳动的态度				
44(45)	161(236)	231(325)	242(370)	
原始社会的道德				
215(311)	254(381)	256(382)	257(383)	
258(384)	259(385)	268(422)		
宗教与道德				

6(6)	22(17)	28(23)	40(32)
52(80)	128(205)	261(386)	

资本主义制度造成工人道德堕落

31(24)	36(28)	67(114)	68(117)
69(119)	71(121)	72(125)	73(126)
75(128)	76(129)	200(299)	

资本主义制度下的劳动异化

43(39)	44(41)	45(46)	
--------	--------	--------	--

批判剥削阶级道德

2(2)	4(4)	14(11)	32(25)
33(25)	34(27)	37(30)	41(33)
42(34)	46(54)	48(62)	49(69)
57(88)	58(92)	59(104)	60(105)
61(106)	62(106)	65(112)	70(120)
74(127)	79(132)	80(133)	86(139)
98(170)	103(173)	108(182)	110(186)
113(188)	115(193)	120(199)	121(201)
126(204)	131(207)	132(208)	134(209)
142(216)	143(216)	145(219)	147(219)
148(220)	150(222)	155(227)	156(228)
158(232)	167(248)	175(258)	176(261)
177(262)	178(262)	194(287)	197(291)
198(291)	199(296)	202(303)	203(304)
204(304)	205(305)	207(305)	229(322)
234(327)	278(446)	279(447)	280(447)

道德评价

14(11)

具体人物的道德评价

英国工厂视察员		166(247)
斯巴达克		168(249)
马尔萨斯		174(254)
蒲鲁东	183(281)	184(281)
林肯		185(282)
罗伯特·肖		214(311)
梯也尔		218(314)
燕妮·马克思		250(379)
卡尔·肖莱马		277(445)

古代和资产阶级的伦理思想

伊壁鸠鲁	附录 1(455)	附录2(464)	
路德		178(262)	
孟德维尔		171(252)	
爱尔维修	56(86)	附录3(468)	
霍尔巴赫		附录3(469)	
边沁	39(31)	114(191)	附录3(470)
康德		99(171)	100(171)
黑格尔	24(20)	25(20)	27(22)
费尔巴哈	112(188)		273(433)

如何看待社会进步——历史尺度与道德尺度

13(10)	54(82)	139(213)	146(219)
151(223)	154(227)	172(252)	173(253)
206(305)	225(319)	226(320)	240(365)
246(376)	268(425)	270(428)	281(448)

革命改变社会的道德面貌

96(165) 221(316)

暴力的评价

201(303) 239(361) 240(362) 244(375)

与市侩庸人习气作斗争

23(18) 87(157) 262(388)

批判无政府主义道德观 230(323)

平民和无产阶级的禁欲主义 144(217)

友谊 180(279) 211(308) 附录1(463)

嫉妒 46(59) 249(378) 264(393)

法与道德 19(14)

目的与手段 8(7) 275(444)

历史的权力与国家的权力 13(10)

受检查的出版物败坏道德 9(8)

不应当美化人类的原始状态 11(9)

耻辱是一种内向的愤怒 21(17)

人按自己的需要来衡量、安排世界 38(30)

道德说教不能消除资本主义生产关系造成的后果 263(388)

不可收买是政治美德 26(21)

无产阶级的政治统治是实行共产主义措施的首要前提

129(206)

奢侈是自然必要性的对立面 160(285)

教授、作家、道德家等等并不能直接生产物质产品

170(251)

把私人间的道德准则运用到国际关系中 181(280)

马克思的“自白” 186(283)

- 想得报酬而不做工作是道德堕落 189(285)
- 体力劳动是防止一切社会病毒的伟大的消毒剂
190(285)
- 人起初是以别人来反映自己的 192(286)
- 人的劳动不同于动物的劳动 196(290)
- 统治阶级把维护现状的习惯和传统法律化 203(30e)
- 恩格斯的“自白” 212(309)
- 英国社会的生存斗争使达尔文发现了动物界的生存斗争规律
213(310)
- 欺骗行为不是唯有工人阶级才遭受的祸害 224(318)
- 向资本家作道德说教是无用的 227(320)
- 社会主义社会的道德还带着旧社会的痕迹 233(326)
- 关于禁止通奸问题 245(376)
- 野蛮人能使一个在垂死的文明中挣扎的世界年轻起来
269(425)
- 道德意识与经济事实 238(360) 271(431)
- 民间故事书的道德教育作用 3(2)
- 批判平均主义 46(59)
- 不要陷入无聊的、伦理性的辩论 122(202)
- 传统是一种巨大的阻力 276(445)