

1122

648804

74608

马克思 恩格斯

# 论人性和人道主义

附：当代外国学者关于人性和人道主义的论述



22

08

光明日报出版社

统一书号2263·003

定 价 0.80元

马克思 恩格斯

# 论人性和人道主义

附：当代国外学者关于人性和人道主义的论述

《马克思主义文艺理论研究》编辑部编

光明日报出版社

马克思 恩格斯  
**论人性和人道主义**

附：当代国外学者关于人性和人道主义的论述

《马克思主义文艺理论研究》编辑部编

光明日报出版社出版

(北京永安路106号)

北京市新华书店发行 煤炭工业出版社印刷厂印刷

开本787×1092 1/32 印张7 字数150,000

1982年4月第1版 1982年4月第1次印刷

印数1—30,000

统一书号：2263·003 定价0.30元

## 说 明

人性、人道主义的问题，在哲学、文学以至整个社会科学领域中，都是一个重要的问题。近年来，我同学术界打破“禁区”，正在对这个问题进行深入的探讨，并在探讨中重视研究马克思和恩格斯的论述和思想，这是一个可喜的现象。但在这方面也有一个如何准确地完整地了解马克思主义思想的问题。为便于同志们的学习和研究，特编辑这本资料，供同志们参考，不妥之处，请批评指正。

马克思和恩格斯在创立马克思主义哲学、政治经济学和科学社会主义的过程中，在他们不同时期的著作中，都曾广泛涉及人性、人道主义问题，为我们提供了基本的观点和科学的方法论，具有重大的指导意义。马克思和恩格斯在这方面的论述，相对地说来，早期比较多，也比较集中，因此在学习和研究他们的观点时，希望能注意联系他们思想发展的总的脉络和具体的阶段，吃透原义，完整地去理解和掌握他们论述中的精神和实质。

在辑录马克思和恩格斯的这些论述时，编者力求保持在文字和意思上的完整；他们在著作中只提及人性或人道主义或字眼而未作深入论述的，一般都不收入；而作了一定阐述的，者论及与此有关的问题因而对理解他们的观点有所帮助的，则尽量辑录；重要的论述力求做到不遗漏。因此，《一八四四年经济学哲学手稿》，集中谈到人性和人道主义问题的《异化劳动》和《共产主义》两章全部收入（另外还辑录了其他章节

中的一些段落)，《关于费尔巴哈的提纲》也全文选录。

本资料所辑文字，除马克思的《摩尔根〈古代社会〉一书摘要》采用中国社会科学院历史研究所翻译组的译文外，其余全部录自中共中央马恩列斯著作编译局编译的马克思和恩格斯的《选集》和《全集》。

至于编排的体例，几经考虑没有采用按题分类的编法，而是根据马克思主义发展的四个阶段分为四个部分，在每一部分中又以他们的著作发表时间先后为序，标出篇名，注明卷次页码，便于查考。本资料的注释，有作者原注、原编者注、原译者注和摘编者注四种，注文之后一一注明。

本资料由白焯同志整理、编辑，并得到一些同志的帮助。

本书附录收了潘知水等同志编的《当代国外学者关于人性和人道主义的论述》和《近年有关人性和人道主义问题论文索引》两个资料，也是为了供同志们参阅和查考的。

编 者

一九八一年十一月

## 目 录

### 马克思、恩格斯论人性和人道主义

#### 一、《关于费尔巴哈的提纲》(1845年)发表以前的时期

- 马克思：《法的历史学派的哲学宣言》(1842年)……(1)
- 马克思：《黑格尔法哲学批判》(1843年)……(1)
- 马克思：《摘自“德法年鉴”的书信》(1843年)……(5)
- 马克思：《论犹太人问题》(1843年)……(7)
- 马克思：《黑格尔法哲学批判导言》(1843—  
1844年)……(12)
- 恩格斯：《英国状况 评托马斯·卡莱尔的“过去  
和现在”》(1844年)……(14)
- 马克思：《评“普鲁士人”的“普鲁士国王和社会  
改革”一文》(1844年)……(17)
- 恩格斯：《英国状况 十八世纪》(1844年)……(17)
- 马克思和恩格斯：《神圣家族》(1844年)……(18)
- 马克思：《詹姆斯·穆勒〈政治经济学原理〉一书  
摘要》(1844年)……(23)
- 马克思：《1844年经济学哲学手稿》  
(1844年)……(25)

#### 二、《关于费尔巴哈的提纲》(1845年)到《共产党宣言》 (1848年)的时期

- 马克思：《关于费尔巴哈的提纲》(1845年)……(65)

- 马克思：《评弗里德里希·李斯特的著作〈政治经济学的国民体系〉》(1845年)……(68)
- 恩格斯：《英国工人阶级的状况》(1845年)……(69)
- 恩格斯：《在爱北斐特的演说》(1845年)……(70)
- 恩格斯：《费尔巴哈》(1845年)……(71)
- 马克思和恩格斯：《德意志意识形态》  
(1845—1846年)……(72)
- 马克思和恩格斯：《〈德意志意识形态〉第一卷手稿片断》(1845年—1846年)……(90)
- 马克思：《致巴·瓦·安年柯夫》(1846年12月28日)……(91)
- 马克思：《哲学的贫困》(1847年)……(93)
- 马克思：《道德化的批判和批判化的道德》  
(1847年)……(95)
- 马克思：《雇佣劳动与资本》(1847年)……(97)

### 三、《共产党宣言》(1848年)到《哥达纲领的批判》 (1875年)的时期

- 马克思和恩格斯：《共产党宣言》(1848年)……(98)
- 马克思：《致约翰·魏德迈》(1852年3月5日)……(99)
- 马克思：《在〈人民报〉创刊纪念会上的演说》  
(1856年)……(100)
- 马克思：《〈政治经济学批判〉导言》  
(1857—1858年)……(100)
- 马克思：《政治经济学批判》(1857—1858年)……(102)



恩格斯：《卡尔·马克思〈政治经济学批判〉》	
(1859年) .....	(106)
马克思：《经济学手稿》(1861—1863年) .....	(106)
马克思：《〈资本论〉第一卷第一版序言》(1867年)···	(107)
马克思：《资本论》(1867年) .....	(108)
马克思：《论土地国有化》(1872年) .....	(111)

#### 四、《哥达纲领批判》(1875年)以后的时期

马克思：《哥达纲领批判》(1875年) .....	(113)
恩格斯：《致彼·拉·拉甫罗夫》(1875年	
11月12—17日) .....	(113)
恩格斯：《〈自然辩证法〉导言》(1875—1876年)·····	(114)
恩格斯：《劳动在从猿到人转变过程中的作用》	
(1876年) .....	(116)
恩格斯：《〈反杜林论〉的准备材料》(1876—	
1877年) .....	(117)
恩格斯：《反杜林论》(1876—1878年) .....	(118)
马克思：《评阿·瓦格纳的〈政治经济学教科书〉》	
(1879年) .....	(123)
恩格斯：《社会主义从空想到科学的发展》	
(1880年) .....	(124)
马克思：《摩尔根〈古代社会〉一书摘要》(1881—	
1882年) .....	(126)
恩格斯：《家庭、私有制和国家的起源》(1884年)···	(128)
恩格斯：《路德维希·费尔巴哈和德国古典哲学的	
终结》(1886年) .....	(131)

- 恩格斯：《致保·恩斯特》（1890年6月5日）……（134）  
恩格斯：《〈英国工人阶级状况〉1892年德文第二  
版序言》（1892年）……（135）

## 附 录

- 一、当代国外学者关于人性和人道主义的论述……（137）
- （一）马克思主义与哲学人本主义及哲学人道主义的关系
  - （二）关于马克思的人性概念和人道主义概念
  - （三）现代外国学者的人性概念和人道主义概念
  - （四）现代资本主义社会中的人性和人道主义问题
  - （五）社会主义社会中的人性和人道主义问题
- 二、近年来有关人性和人道主义问题论文索引……（202）

# 一、《关于费尔巴哈的提纲》(1845年春) 发表以前的时期

## 马克思：《法的历史学派的哲学宣言》 (1842年)

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<sup>①</sup>，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北美土著和印第安人等的歌唱法，以为用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，即原始状态只是一幅描绘人类真正状态的纯朴的尼德兰图画。

《马克思恩格斯全集》第1卷第97页。

## 马克思：《黑格尔法哲学批判》 (1843年)

国家的职能和活动是和个人有联系的（国家只有通过个人才能发生作用），但不是和肉体的个人发生联系，而是和国

---

<sup>①</sup> 巴巴盖诺是莫扎特的歌剧《魔笛》中的人物，捕鸟者，身穿用鸟的羽毛做成的衣服。——原编者注

家的个人发生联系，它们是和个人的**国家特质**发生联系的。因此，黑格尔说它们“是**以外在和偶然的方式**同这种特殊的人格本身相联系”，那是很可笑的。相反地，它们是通过〔**实体性的联系**〕，通过这种人格的本质的质而和这种人格发生联系的。它们是人格的本质的质的天然活动。黑格尔之所以发这些谬论，是因为他抽象地、单独地来考察国家的职能和活动，而把特殊的个体性看做它们的对立面；但是他忘记了特殊的个体性是人的个体性，国家的职能和活动是人的职能；他忘记了“特殊的人格”的本质不是人的胡子、血液、抽象的肉体的本性，而是人的**社会特质**，而国家的职能等等只不过是人的社会特质的存在和活动的方式。因此很明显，个人既然是国家职能和权力的承担者，那就应该按照他们的**社会特质**，而不应该按照他们的私人特质来考察他们。

《马克思恩格斯全集》第1卷第270页。

中世纪存在过农奴、封建庄园、手工业行会、学者协会等等，就是说，在中世纪，财产、商业、社会团体和每一个人都有**政治性质**；在这里，国家的物质内容是由国家的形式规定的。在这里，一切私人领域都有政治性质，或者都是政治领域；换句话说，政治也是私人领域的特性。在中世纪，政治制度就是私有财产的制度，但这只是因为私有财产的制度就是政治制度。在中世纪，人民的生活和国家的生活是同一的。在这里，人是国家的真正原则，但这是**不自由的人**。所

以这是**不自由的民主制**，是完成了的异化。抽象的反思的对立性只是在现代世界才产生的。中世纪的特点是**现实的二元论**，现代的特点是**抽象的二元论**。

《马克思恩格斯全集》第1卷第284页

如果在考察家庭、市民社会、国家等等时把人的存在的这些社会形式看做人的本质的实现，看作人的本质的客体化，那末家庭等等就是主体内部所固有的质。人永远是这一切组织的本质，但是这些组织也表现为人的**现实普遍性**，因而也就是一切人所共有的。

《马克思恩格斯全集》第1卷第293页。

现代的社会等级不像过去那样作为一种社会纽带、作为一种共同体来把个人包括在内，这就显出了它同先前的市民社会等级的区别。个人是否仍旧属于自己的等级，这一部分取决于机缘，一部分取决于本人所从事的劳动等等，这里所说的等级只是个人的**外在**规定，因为它不是从个人劳动的本质产生的，而且对个人来说也不是建立在硬性规定的法律之上并对个人保持稳固关系的客观共同体。相反地，现代等级对个人的实体性活动、对个人的**实际地位**<sup>①</sup>毫无实际关系。医生在市民社会中并不构成任何特殊的等级。一个商人和另一个商人比起来，属于不同的等级，处于不同的**社会地位**。正像市民社会脱离了政治社会一样，市民社会在自己内部也分裂为**等级和社会地位**，虽然后二者彼此有一定的关系。消费

---

① 双关语：德文《Stand》既有“等级”的意思，又有“地位”的意思。——原编者注

和消费能力是市民等级或市民社会的原则。市民社会的成员在自己的政治意义方面脱离了自己的等级，脱离了自己私人生活中的实际地位。只有在这里，这个成员才获得人的意义。换句话说，只有在这里，他作为国家成员、作为社会生物的规定，才成为他的人的规定；因为他在市民社会中的其他一切规定，对于人，对于个人，都表现为非本质的外在的规定，尽管这些规定的确是个人生存于整体中所必需的，也就是说，它们是把个人同整体连接起来的必要的纽带，不过这是可以被个人重新抛弃掉的纽带。（现代的市民社会是彻底实现了的个人主义原则，个人的生存是最终目的；活动、劳动、内容等等都**不过是手段而已。**）

《马克思恩格斯全集》第1卷第345—346页。

等级不仅建立在社会内部的分裂这一当代的主导规律上，而且还使人脱离自己的普遍本质，把人变成直接受本身的规定性所摆布的动物。中世纪是人类史上的**动物时期**，是人类动物学。

我们的时代即**文明时代**，却犯了一个相反的错误。它使人的**实物本质**，即某种仅仅是**外在的**，物质的东西脱离了人，它不认为人的内容是人的真正现实。

《马克思恩格斯全集》第1卷第346页。

自然和精神、肉体 and 灵魂的**虚假的同一**，零星片断的同一，是以**化身**的形式出现的。出生只是赋予人以个人的存在，首先只是赋予他以生命，使他成为自然的个人；而国家的规定，如**立法权**等等，则是**社会产物**，是社会的产儿，而不是自然的个人的产物，正因为这样，所以**个人的出生和作**

为特定的社会地位、特定的社会职能等等的个体化的个人之间存在着直接的同一，直接的吻合，就是一件怪事，一个奇迹。在这种体系中，自然界就象生出眼睛和鼻子一样直接生出王公贵族等等。令人奇怪的是，这种体系居然把具有自我意识的类的产物拿来冒充自然类的直接产物。我生下来就是人，这和社会是否承认无关，可是我生下来就是贵族或国王，这就非得到大家的公认不可。只有公认才能使这个人的出生成为国王的出生；因此，使人成为国王的不是出生，而是大家的公认。如果出生和所有其他的规定都不相同，能直接赋予人一种特定的社会地位，那末这就等于说人的肉体使人成为某种特定社会职能的承担者。他的肉体成了他的社会权利。在这种体系中，人的形体素质或人体的素质（说得更清楚些就是：肉体的自然的国家成员的素质）竟使特定的即最高的社会地位成为由出生所注定的特定肉体的地位。怪不得贵族要这样夸耀自己的血统自己的家世，一句话，夸耀自己肉体的来源。这当然是纹章学所研究的动物的世界观。贵族的秘密就是动物学。

《马克思恩格斯全集》第1卷第377页。

## 马克思：《摘自“德法年鉴”的书信》

（1843年）

……新思潮的优点就恰恰在于我们不想教条式地预料未来，而只是希望在批判旧世界中发现新世界。……如果我们的任务不是推断未来和宣布一些适合将来任何时候的一劳永逸的决定，那末我们便会更明确地知道，我们现在应该做些什么，我指的就是要对现存的一切进行无情的批判，所谓无

情，意义有二，即这种批判不怕自己所作的结论，临到触犯当权者时也不退缩。

所以我不主张我们竖起任何教条主义的旗帜。相反地，我们应当尽量帮助教条主义者认清他们自己的原理的意义。例如**共产主义**就尤其是一种教条的抽象观念，而且我指的还不是某种想象中的和可能存在的共产主义，而是如卡贝、德萨米和魏特林等人所鼓吹的那种实际存在的共产主义。这种共产主义只不过是人道主义原则的特殊表现，它还没有摆脱它的对立面即私有制的存在的影响。所以消灭私有制和这种共产主义绝对不是一回事；除了共产主义外，同时还出现了如傅立叶、蒲鲁东等人的别的社会主义学说，这决不是偶然的，而是完全必然的，因为这种共产主义本身只不过是社会主义原则的一种特殊的片面的实现而已。

然而社会主义的原则，整个说来，仍然只是涉及到真正人类实质的**实际存在的**这一方面。我们还应当同样地注意另一方面，即人的理论生活，因而应当把宗教、科学等等当做我们批评的对象。此外，我们还希望影响我们同时代的人，而且是我们同时代的德国人。那末请问，这该怎么着手呢？有两种情况是无庸怀疑的。首先是宗教，其次是政治；这两者目前在德国正引起极大的兴趣。不管这两个对象怎样，我们应当把它们作为出发点，而不应当拿任何现成的制度，例如《伊加利亚旅行记》中的制度，来和它们对立。

《马克思恩格斯全集》第1卷第416—417页。



## 马克思：《论犹太人问题》

(1843年)

完备的政治国家，按其本质来说，是和人的物质生活相反的一种生活。物质生活这种自私生活的一切前提正是作为市民社会的特性继续存在于国家范围以外，存在于市民社会。在政治国家真正发达的地方，人不仅在思想中，在意识中，而且在现实中，在生活中，都过着双重的生活——天国的生活和尘世的生活。前一种是政治共同体中的生活，在这个共同体中，人把自己看做社会存在物；后一种是市民社会中的生活，在这个社会中，人作为私人进行活动，把别人看做工具，把自己也降为工具，成为外力随意摆布的玩物。政治国家和市民社会的关系，正像天和地的关系一样，也是唯灵论的。和宗教与世俗世界的关系一样，政治国家和市民社会也是处于对立的地位，它用以克服后者的方式也是和宗教克服世俗狭隘性的方式相同的，就是说，正像宗教对待世俗一样，国家不得不重新承认市民社会，恢复它，服从它的统治。在最直接的现实中，在市民社会中，人是世俗存在物。在这里，即人对自己和对别人来说，都是实在的个人的地方，人是**没有真实性**的现象。相反地，在国家中，即在人是类存在物的地方，人是想像中的主权的虚拟的分子；在这里，他失去了实在的个人生活，充满了非实在的普遍性。

《马克思恩格斯全集》第1卷第428页。

政治解放当然是一大进步，尽管它不是一般人类解放的最后形式，但在迄今为止的世界制度的范围内，它是人类解

放的最后形式。不言而喻，我在这里指的是实在的、实际的解放。

人在政治上从宗教中解放出来，也就是把宗教从公法范围内驱逐出去，转到私法范围。宗教不再是国家的精神，因为在国家中，人——虽然只是在有限的程度上，以特殊的形式，在特殊的范围内，——是作为类存在物和别人共同行动的；它成了 *bellum omnium contra omnes* [一切人反对一切人的战争] 的市民社会、利己主义领域的精神。它的本质所表现的已经不是共同体，而是差异。它成了人脱离自己所属的共同体、脱离自身和别人的表现；而它起初曾经是这样的表现。它不过是特殊歪曲观念、私人臆想和任性的抽象教义。例如宗教在北美的不断分裂，就**在外表上也使宗教具有了纯粹私人事务的形式**。它被赶到其他一切私人利益的领域里去，被驱逐出政治共同体。但是我们不要在政治解放的限度方面欺骗自己。人为分公人和私人的这种二重化，宗教从国家向市民社会的转移，这并不是政治解放的一个个别阶段，而是它的完成；因此，政治解放并没有消灭人的实际的宗教观念，而且它也不想消灭这种观念。

人分解为犹太教徒和公民、新教徒和公民、教徒和公民，这对于公民生活来说，并不是谎言，并不是对政治解放的回避，而正是政治解放，是使自己摆脱宗教的政治解放。当然，在政治国家通过暴力从市民社会内部作为政治国家出现的时期，在人类自我解放竭力采取政治自我解放的形式时期，国家是能够而且也一定会达到废除宗教、消灭宗教的地步的。但这一步，它只有通过那种达到废除私有财产、限定财产最高额、没收财产、实行累进税的办法，通过那种达到消灭生命、走向断头台的办法，才能做到。当政治生活特别强

烈地感到自己的力量时，它就竭力压制它的前提——市民社会及其因素，使自己成为人的真实的、没有矛盾的类生活。但它只有同自己的生活条件发生**暴力矛盾**，宣布革命是**不停顿的**，才能做到这一点，因此，正象战争以和平告终一样，政治戏剧必然要以宗教、私有财产和市民社会的一切因素的恢复而告终。

《马克思恩格斯全集》第1卷第429—431页。

政治国家的成员之所以信奉宗教，是由于个人生活和类生活、市民社会生活和政治生活的二元性；他们信教是由于人把处于自己的现实个性彼岸的国家生活当做他的真实生活；他们信教是由于宗教在这里是市民社会的精神，是人们相互脱节和分离的表现。政治民主国家之所以是基督教的，是因为在这样的国家，人——不是某一个人，而是一切人——是有**主权**的人，是有最高权力的人，但这是无教化、非社会的人，偶然存在的人，本来面目的人，被我们整个社会组织败坏了的人，失掉自身的人，自我排斥的人，被非人的关系和势力控制了的人，一句话，还不是**真正的**类存在物。在基督教是想象情景、幻觉和教条的事物（即人的主权，不过是作为不同于现实人的那种人——外在的存在物——的主权），在民主国家，却是感性的现实性、现在性、世俗准则。

在完备的民主国家，宗教意识和神学意识认为自己更加纯真，因为从表面上看来，它并没有政治意义和世俗目的，而只是厌世精神的事情，只是悟性有限性的表现，只是任性和幻想的产物，也就是真正的彼岸生活。在这里，基督教**实际**表现了自己包括一切宗教的作用，它以基督教形式把多种多样的世界观汇集在一起，把它们排列起来，而且并不要求别

人成为基督徒，只要求一般地承认宗教，不管是什么宗教（参看波蒙的上述著作）。宗教意识心安理得地浸没在多种多样的宗教对立和宗教形式中间。

综上所述，在政治上从宗教解放出来，宗教依然存在，虽然不是作为特权宗教存在。任何一种特殊宗教的信徒和自己作为公民的矛盾，只是一般世俗矛盾即政治国家和市民社会的矛盾的一部分。基督教国家的完成就是认为自己是国家和脱离自己成员信奉的宗教的国家。国家从宗教得到解放并不等于现实的人从宗教得到解放。

因此，我们不象鲍威尔那样向犹太人说，你们不先从犹太教彻底解放出来，就不能在政治上得到解放。相反地，我们对他们说，既然你们不必完全和无条件地放弃犹太教，也可以在政治上获得解放，那就说明，政治解放本身还不是人类解放。如果你们犹太人还没有得到人类解放便要求政治解放，那末这种不彻底性和矛盾就不仅在你们，而且在政治解放的本质和范畴本身。如果你们局限在这个范畴之内，那你们也就具有普遍的局限性。正象国家——虽然它不失为国家——要对犹太人采取基督教的立场，它就福音化了一样，犹太人——虽然他不失为犹太人——如果要求公民的权利，那他就政治化了。

《马克思恩格斯全集》第1卷第434—435页。

任何一种所谓人权都没有超出利己主义的人，没有超出作为市民社会的成员的人，即作为封闭于自身、私人利益、私人任性、同时脱离社会整体的个人的人。在这些权利中，人绝不是类存在物，相反地，类生活本身即社会却是个人的外部局限，却是他们原有的独立性的限制。把人和人连接起来的唯一纽带是天然必然性，是需要和私人利益，是对他们财产

和利己主义个人的保护。

《马克思恩格斯全集》第1卷第439页。

**政治国家的建立和市民社会分解为独立的个人——这些个人的关系通过权利表现出来，正象等级行会制度的人的关系通过特权表现出来一样——是通过同一个行为实现的。但作为市民社会成员的人，即非政治的人，必然表现为自然人。Droits de l'homme〔人权〕表现为droits naturels〔自然权〕，因为以自我意识为前提的活动集中在政治行为上了。利己主义的人是已经解体的社会的消极的、现成的结果，是千真万确的对象，因而也是自然的对象。政治革命把市民生活分成几个组成部分，但对这些组成部分本身并没有实行革命和进行批判。它把市民社会，也就是把需要、劳动、私人利益和私人权利看做自己存在的基础，看做不需要进一步加以阐述的当然前提，所以也就看做自己的自然基础。最后，作为市民社会成员的人是本来的人，这是和citoyen〔公民〕不同的homme〔人〕，因为他是有感觉的、有个性的、直接存在的人，而政治人只是抽象的、人为的人，寓言的人，法人。只有利己主义的个人才是现实的人，只有抽象的citoyen〔公民〕才是真正的人。**

卢梭关于政治人的抽象论述得很对，他说：

“谁敢把人民组织起来，谁就一定会感到自己能够改变所谓人的本性，把每个本身是完备的、孤立的整体的个人变成更大的整体的一部分——这个个人在某种意义上要从这个整体获得自己的生活 and 存在——用部分的、道德的存在来代替肉体的、独立的存在。他必须剥夺人的原有力量，赋予他

一种外来的，非由别人协助不能享用的力量。”（“社会契约论”1782年伦敦版第二卷第67页）

**任何一种解放都是把人的世界和人的关系还给人自己。**

政治解放一方面把人变成市民社会的成员，变成**利己的、独立的个人**，另一方面把人变成**公民，变成法人**。

只有当现实的个人同时也是抽象的公民，并且作为个人，在自己的经验生活、自己的个人劳动、自己的个人关系中间，成为**类存在物**的时候，只有当人认识到自己的“原有力量”并把这种力量组织成为**社会力量**因而不再把社会力量当做**政治力量**跟自己分开的时候，只有到了那个时候，人类解放才能完成。

《马克思恩格斯全集》第1卷第442—443页。

## **马克思：《黑格尔法哲学批判导言》**

（1843—1844年）

反宗教的批判的根据就是：**人创造了宗教，而不是宗教创造了人**。就是说，宗教是那些还没有获得自己或是再度丧失了自己的人的自我意识和自我感觉。但人并不是抽象地栖息在世界以外的东西。人就是**人的世界，就是国家，社会**。国家、社会产生了宗教即**颠倒了的世界观**，因为它们本身就是**颠倒了的世界**。

《马克思恩格斯全集》第1卷第452页。

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。

因此，彼岸世界的真理消逝以后，历史的任务就是确立此岸世界的真理。人的自我异化的神圣形象被揭穿以后，揭露非神圣形象中的自我异化，就成了为历史服务的哲学的迫切任务。于是对天国的批判就变成对尘世的批判，对宗教的批判就变成对法的批判，对神学的批判就变成对政治的批判。

《马克思恩格斯全集》第1卷第453页。

对德国来说，彻底的革命、全人类的解放并不是乌托邦式的空想，只有部分的纯政治的革命，毫不触犯大厦支柱的革命，才是乌托邦式的空想。部分的纯政治的革命的基础是什么呢？就是市民社会的一部分解放自己，取得普遍统治，就是一定的阶级从自己的特殊地位出发，从事整个社会的解放。只有在这样的情况下，即假定整个社会都处于这个阶级的地位，也就是说，既有钱又有教育，或者可以随意取得它们，这个阶级才能解放整个社会。

《马克思恩格斯全集》第1卷第463页。

哲学把无产阶级当做自己的物质武器，同样地，无产阶级也把哲学当做自己的精神武器；思想的闪电一旦真正射入这块没有触动过的人民园地，德国人就会解放成为人。

根据上述一切，可以得出如下的结论：

德国唯一实际可能的解放是从宣布人本身是人的最高本质这个理论出发的解放。在德国，只有同时从对中世纪的部分胜利解放出来，才能从中世纪得到解放。在德国，不消灭一切奴役制，任何一种奴役制都不可能消灭。彻底的德国不从根本上开始进行革命，就不可能完成革命。德国人的解放就是人的解放。这个解放的头脑是哲学，它的心脏是无产阶级。哲学不消灭无产阶级，就不能成为现实；无产阶级不把哲学变成现实，就不可能消灭自己。

一切内在条件一旦成熟，德国的复活日就会由高卢雄鸡<sup>①</sup>的高鸣来宣布。

《马克思恩格斯全集》第1卷第467页。

## 恩格斯：《英国状况 评托马斯·卡莱尔的“过去和现在”》

(1844年)

宗教按其本质来说就是剥夺人和大自然的全部内容，把它转给彼岸之神的幻影，然后彼岸之神大发慈悲，把一部分恩典还给人和大自然。只要对彼岸幻影的信仰还很强烈很狂热，人就只能用这种迂回的办法取得一些内容。中世纪的强烈信仰无疑地赋予这整个时代以巨大的力量，虽然这种力量处于不自觉的萌芽状态，但并不是来自外面，而是来自人的本性。信仰逐渐削弱了，宗教随着文化的日益发展而破产了，人还是不了解，他在崇拜自己的本质，把自己的本质神

---

<sup>①</sup> 高卢是法国古称，“高卢雄鸡”是法国在第一共和国时代用在国旗上的图案，标志当时法国人民的革命意识。——原译者注



化，变成一种别的本质。

……

……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。……

为了认识人类本质的伟大，了解人类在历史上的发展，了解人类一往直前的进步，了解人类对个人的非理性的一贯有把握的胜利，了解人类战胜一切似乎超人的事物，了解人类同大自然进行的残酷而又顺利的斗争，直到具备自由的人的自觉，明确认识到人和大自然的统一，自由地独立地创造建立在纯人类道德生活关系基础上的新世界，为了了解这一切，我们没有必要首先求助于什么“神”的抽象概念，把一切美好的、伟大的、崇高的、真正的人的事物归在它的名下。为了了解这一切的伟大，我们没有必要采取这种迂回的办法，为了相信人的事物的重要和伟大，没有必要给真正的人的事物打上“神的”烙印。相反地，任何一种事物，越是“神的”即非人的，我们就越不能称赞它。只是由于一切宗教的内容是以人为本源，所以这些宗教在某一点上还有某些理由受到人的尊重；只有意识到，即使是最荒谬的迷信，其根基也是反映了人类本质的永恒本性，尽管反映得很不完备，有些歪曲；只有意识到这一点，才能使宗教的历史，特别是中世纪宗教的历史，不致被全盘否定，永远忘记；不然的话，这种“有神的”历史自然要落到这样的下场。历史的

“有神性”越大，它的非人性和牲畜性也就越大；不管怎么说，“有神的”中世纪确实使人彻底兽化，产生农奴制和*ius primae noctis*〔初夜权〕等。卡莱尔大为不满的现代**无神性**恰好是现代的**有神性**。由此也可以明白，为什么我在前面把人叫做斯芬克斯谜语的猜谜者。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。因此，卡莱尔重复的本杰明·约翰逊的讲法，说人丧失了自己的灵魂，现在才发觉它不存在，就应当改成这样：人在宗教中丧失了自己的本质，失去了自己的人性，现在由于历史的进步，宗教动摇了，于是他才发觉自己的空虚和不稳定。但是他只有彻底克服一切宗教观念，坚决地诚心地回到自己本身，而不是回到“神”那里去，才能重新获得自己的人性、自己的本质。

《马克思恩格斯全集》第1卷第647—651页。

## 马克思：《评“普鲁士人”的“普鲁士国王 和社会改革”一文》

(1844年)

工人自己的劳动迫使他离开的那个共同体就是生活本身，也就是物质生活和精神生活、人的道德、人的活动、人的快乐、人的实质。人的实质也就是人的真正的共同体。

《马克思恩格斯全集》第1卷第487页。

## 恩格斯：《英国状况 十八世纪》

(1844年)

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。

《马克思恩格斯全集》第1卷第663—664页。

## 马克思和恩格斯：《神圣家族》

(1844年)

有产阶级和无产阶级同是人的自我异化。但有产阶级在这种自我异化中感到自己是被满足的和被巩固的，它把这种异化看作自身强大的证明，并在这种异化中获得人的生存的外观。而无产阶级在这种异化中则感到自己是被毁灭的，并在其中看到自己的无力和非人的生存的现实。这个阶级，用黑格尔的话来说，就是在被唾弃的状况下对这种状况的愤慨，这个阶级之所以必然产生这种愤慨，是由于它的人类本性和它那种公开地、断然地、全面地否定这种本性的生活状况相矛盾。

由此可见，在整个对立的范围内，私有者是保守的方面，无产者是破坏的方面。从前者产生保持对立的行动，从后者则产生消灭对立的行动。

的确，私有制在自己的经济运动中自己把自己推向灭亡，但是它只有通过不以它为转移的、不自觉的、同它的意志相违背的、为客观事物的本性所制约的发展，只有通过无

产阶级作为无产阶级——这种意识到自己在精神和肉体上贫困的贫困、这种意识到自己的非人性从而把自己消灭的非人性——的产生，才能做到这点。……

如果社会主义的著作家们把这种具有世界历史意义的作用归之于无产阶级，那末这决不像批判的批判硬要我们相信的那样是由于他们把无产者看做神的缘故。倒是相反。由于在已经形成的无产阶级身上实际上已完全丧失了一切合乎人性的东西，甚至完全丧失了合乎人性的外观，由于在无产阶级的生活条件中现代社会的一切生活条件达到了违反人性的顶点，由于在无产阶级身上人失去了自己，同时他不仅在理论上意识到了这种损失，而且还直接由于不可避免的、无法掩饰的、绝对不可抗拒的**贫困——必然性**的这种实际表现——的逼迫，不得不愤怒地反对这种违反人性的现象，由于这一切，所以无产阶级能够而且必须自己解放自己。但是，如果它不消灭它本身的生活条件，它就不能解放自己。如果它不消灭集中表现在它本身处境中的现代社会的一切违反人性的生活条件，它就不能消灭它本身的生活条件。它不是白白地经受了**劳动**那种严酷的但是能把人锻炼成钢铁的教育。问题不在于目前某个无产者或者甚至整个无产阶级把什么看做自己的目的，问题在于**究竟什么是无产阶级**，无产阶级由于其本身的存在必然在历史上有些什么作为。它的目的和它的历史任务已由它自己的生活状况以及现代资产阶级社会的整个结构最明显地无可辩驳地预示出来了。

《马克思恩格斯全集》第2卷第44—45页。

欧仁·苏通过穆尔弗<sup>①</sup>的口向我们揭露了非思辨的丽果

① 《巴黎的秘密》中的人物，鲁道夫的仆人。——原译者注

莱特的秘密。她是一个“非常漂亮的浪漫女子”。在她身上，欧仁·苏描写了巴黎浪漫女子的亲切的、富于人情的性格。可是又由于对资产阶级恭顺，而生性又好夸大，他就一定要在道德上把浪漫女子理想化。他一定要把她的生活状况和性格的尖锐的棱角磨掉，也就是消除她对结婚的形式的轻视、她和大学生或工人的纯朴的关系。正是在这种关系中，她和那些虚伪、冷酷、自私自利的资产者的太太、和整个资产阶级的圈子即整个官方社会形成了一个真正人性的对比。

《马克思恩格斯全集》第2卷第97页。

我们也不去探究那被“上帝埋在人胸中”并为思辨的雏菊所“依然仿佛”指明的“真正秘密”的底细。我们暂且撇下施里加先生的雏菊，调过头来看看欧仁·苏的玛丽花和鲁道夫在她身上所创造的那些批判的奇迹。

### (b) 玛丽花

我们在罪犯当中看到的玛丽<sup>①</sup>是一个卖淫妇，是那个罪犯聚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

---

① 小说《巴黎的秘密》中的人物。——摘编者注

她怎样在非人的境遇中得以合乎人性的成长。

……

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自己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量度不是善的理想，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。

鲁道夫告诉他，他要带她到若尔日夫人<sup>①</sup>的农场上去。

① “巴黎的秘密”中的人物，为鲁道夫管理农场。——原译者注

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。“您甚至不能想象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会节省钱的缘故。”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日尔夫人是一个不幸的、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<sup>①</sup>。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

<sup>①</sup> “巴黎的秘密”中的人物，鲁道夫农场中的牧师。——原译者注



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。

《马克思恩格斯全集》第2卷第215—218页。

马克思：《詹姆斯·穆勒〈政治  
经济学原理〉一书摘要》  
(1844年)

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，他自己的活动，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。这些个人是怎樣的，这种社会联系本身就是怎樣的。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的失去现实性，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。

《马克思恩格斯全集》第42卷第24—25页。

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，即我的人性的本质，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**。

《马克思恩格斯全集》第42卷第37—38页。

## 马克思：《1844年经济学哲学手稿》

(1844)

〔异化劳动〕

〔X X I I〕我们是从国民经济的各个前提出发的。我们采用了它的语言和它的规律。我们把私有财产，把劳动、资本、土地的互相分离，工资、资本利润、地租的互相分离以及分工、竞争、交换价值概念等等当作前提。我们从国民经济学本身出发，用它自己的话指出，工人降低为商品，而且是最贱的商品；工人的**贫困同他的产品的力量和数量成正**

比<sup>①</sup>；竞争的必然结果是资本在少数人手中积累起来，也就是垄断的更可怕的恢复；最后，资本家和靠地租生活的人之间、农民和工人之间的区别消失了，而整个社会必然分化为两个阶级，即有产者阶级和没有财产的工人阶级。

国民经济学从私有财产的事实出发，但是，它没有给我们说明这个事实。它把私有财产在现实中所经历的物质过程，放进一般的、抽象的公式，然后又把这些公式当作规律。它不理解这些规律，也就是说，它没有指明这些规律是怎样从私有财产的本质中产生出来的。国民经济学没有给我们提供一把理解劳动和资本分离以及资本和土地分离的根源的钥匙。例如，当它确定工资和资本利润之间的关系时，它把资本家的利益当作最后的根据；也就是说，它把应当加以论证的东西当作前提。同样，竞争无孔不入，人们却用外部情况来说明。国民经济学也根本没有告诉我们，这种似乎偶然的外部情况在多大程度上仅仅是一种必然的发展过程的表现。我们已经看到，交换本身在它看来是偶然的事实。贫欲以及贫贱者之间的战争即竞争，是国民经济学家所推动的唯一的车轮。

正因为国民经济学不理解运动的相互联系，所以才会把例如竞争的学说同垄断的学说，营业自由的学说同同业公会的学说，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

---

<sup>①</sup> 原文是：“反比”。——原编者注

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。

我们不象国民经济学家那样，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坠入五里雾中。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<sup>①</sup>。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。在被国民经济学作为前提的那种状态下，劳动的这种实现表现为工人的失去现实性，对象化表现为对象的丧失

---

<sup>①</sup> 这个结论在当时的社会批判性著作中相当流行。例如，魏特林在他的《和谐与自由的保证》一书中就曾写道：“正象在筑堤时要产生土坑一样，在积累财富时也要产生贫穷。”——原编者注

和被对象奴役，占有表现为异化、外化<sup>①</sup>。

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

---

<sup>①</sup> 马克思在本手稿中往往并列使用两个术语“Entfremdung”(异化)和“Entäuberung”(外化)来表示异化这一概念。但是有时把“Ent-äube-rung”这个术语用于另一种意义，例如，用于表示交换活动、从一种状态向另一种状态转化、获得，也就是说，用于表示那些并不意味着敌对性和异己性的关系的经济和社会现象。除了“Entfremdung”这个术语外，马克思还使用“Selbstentfremdung”(直译是“自我异化”)这个术语。他用这个术语来表示，工人在资本主义基础上的活动、劳动是反过来反对工人自己的、不以工人为转移的和不属于工人的活动。——原编者注

少。<sup>①</sup>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，不仅意识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。

[X X I I I]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

---

<sup>①</sup> 马克思在这里以改造过的形式转述了费尔巴哈哲学把宗教看作人的本质的异化这样一个论点。费尔巴哈在他的《基督教的本质》这一著作中曾经证明，因为在神的本质的观点中肯定的东西仅仅是人的东西，所以作为意识对象的人的观点就只能是否定的。费尔巴哈说，为了使上帝富有，人就必须贫穷；为了使上帝成为一切，人就必须成为乌有。人在自身中否定了他在上帝身上加以肯定的东西。——原编者注

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。<sup>①</sup>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

---

<sup>①</sup> 这里所表述的思想是跟费尔巴哈的论点呼应的。费尔巴哈认为宗教和唯心主义哲学是人的存在及其精神活动的异化。费尔巴哈写道，上帝作为对人说来某种至高的、非人的东西，是理性的客观本质；上帝和宗教就是幻想的客观本质。他还写道，黑格尔逻辑学的本质是主体的活动，是主体的被窃走的思维，而绝对哲学则使人自身的本质、人的活动在人那里异化。——原编者注

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**。

〔X X I V〕我们现在还要根据**异化劳动**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。<sup>①</sup>

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

---

① 马克思在本段和下一段利用了费尔巴哈的术语，并且创造性地吸取了他的思想：人把他的“类本质”、他的社会性质异化在宗教中；宗教以人同动物的本质区别为基础，以意识为基础，而意识严格说来只是在存在物的类成为存在物的对象、本质的地方才存在；人不象动物那样是单个的存在物，而是普遍的、无限的存在物。——原编者注

机的身体。自然界，就它本身不是人的身体而言，是人的**无机**的身体。人靠自然界生活。这就是说，自然界是人为了不致死亡而必须与之不断交往的、人的身体。所谓人的肉体生活和精神生活同自然界相联系，也就等于说自然界同自身相联系，因为人是自然界的一部分。

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

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

---

<sup>①</sup>**类、类生活、类本质**——都是费尔巴哈的术语，表示人的概念、真正人的生活概念。真正人的生活以友谊和善良的关系，即以爱为前提，这些都是类的自我感觉或关于个人属于人群这种能动意识。费尔巴哈认为，类本质使每个具体的个人能够在无限多的不同个人中实现自己。费尔巴哈也承认人们之间真实存在着利益的相互敌对和对立关系，但是他认为这种关系不是来自阶级社会的历史的现实条件，即资产阶级社会的经济生活条件，而是来自人的真正的即类的本质的异化，来自人的人为的、绝非不可避免的同大自然本身所预先决定了的和谐的类生活的脱离。——原编者注

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**生活对他**是对象。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。它也为自己营造巢穴或住所，如蜜蜂、海狸、蚂蚁等。但是动物只生产它自己或它的幼仔所直接需要的东西；动物的生产是片面的，而人的生产是全而的；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，以致类生活对他来说竟成了手段。

这样一来，异化劳动造成如下的结果：

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

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

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

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

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

[X X V]我们已经从经济事实即工人及其产品的异化出

发。我们表述了这一事实的概念：**异化的、外化的劳动**。我们分析了这一概念，因而我们只是分析了一个经济事实。

现在我们要进一步考察**异化的、外化的劳动**这一概念在现实中必须怎样表达和表现。

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

如果我自己的活动不属于我，而是一种**异己的活动、被迫的活动**，那么，它到底属于谁呢？

属于有别于我的**另一个存在物**。

这个存在物是谁呢？

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

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

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

还必须注意上面提到的这个命题：人同自身的关系只有通过他同他人的关系，才成为对他来说是**对象性的、现实的关系**。因此，如果人同他的劳动产品即**对象化劳动的关系**，

就是同一个**异己的、敌对的、强有力的**、不依赖于他的对象的关系，那么，他同这一对象所以发生这种关系就在于有另一个**异己的、敌对的、强有力的、不依赖于他的人**是这一对象的主人。如果人把自身的活动看作一种不自由的活动，那么，他是把这种活动看作替他人服务的、受他人支配的、处于他人的强迫和压制之下的活动。

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

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

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



果。

因此，我们通过分析，从**外化劳动**这一概念，即从**外化的人、异化劳动、异化的生命、异化的人**这一概念得出**私有财产**这一概念。

诚然，我们从国民经济学得到作为**私有财产运动之结果的外化劳动（外化的生命）**这一概念。但是对这一概念的分析表明，与其说私有财产表现为外化劳动的根据和原因，还不如说它是外化劳动的结果，正象**神原先**不是人类理性迷误的原因，而是人类理性迷误的结果一样。后来，这种关系就变成相互作用的关系。

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

这些论述使至今没有解决的各种矛盾立刻得到阐明。

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

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

**强制提高工资**（不谈其他一切困难，也不谈这种强制提高工资作为一种反常情况，也只有靠强制才能维持），无非

是给奴隶以较多报酬，而且既不会使工人也不会使劳动获得人的身分和尊严。

甚至蒲鲁东所要求的**工资平等**，也只能使今天的工人同他的劳动的关系变成一切人同劳动的关系。这时社会就被理解为抽象的资本家。<sup>①</sup>

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

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

---

<sup>①</sup> 这里讲的是马克思在批判蒲鲁东的名著《什么是财产？》中所论述的资本主义生产关系基础上的“平等”观念时所持的基本论点。蒲鲁东的空想的、改良主义的、小资产阶级的药方规定，私有财产要由“公有财产”代替，而这种“公有财产”将以平等的小占有的形式，在“平等”交换产品的条件下掌握在直接生产者手中。这实际上指的是均分私有财产。蒲鲁东是这样设想交换的“平等”的，即“联合的工人”始终得到同等的工资，因为在相互交换他们的产品时，即使产品实际上不同等，但每个人得到的仍然是相同的，而一个人的产品多于另一个人的产品的余额将处于交换之外，不会成为社会的财产，这样就完全不会破坏工资的平等。马克思说，在蒲鲁东的理论中，社会是作为抽象的资本家出现的。他指出蒲鲁东没有考虑到即使在小（“平等”）占有制度下也仍然起作用的商品生产的现实矛盾。不久后，马克思在《神圣家族》中表述了这样一个结论：蒲鲁东在经济异化范围内克服经济异化，也就是说，实际上根本没有克服它。——原编者注

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

但是在考察这些范畴的形成以前，我们还打算解决两个任务：

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

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

补入(1) **私有财产的普遍本质以及私有财产同真正人的财产的关系**。

这里外化劳动分解为两个组成部分，它们互相制约，或者说它们只是同一种关系的不同表现，占有表现为**异化、外化**，而外化表现为**占有**，异化表现为真正得到公民权。

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

关系，以及非工人同工人和工人的劳动产品的关系。

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

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

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

〔XXVII〕第三，凡是工人做的对自身不利的事，非工人都对工人做了，但是，非工人做的对工人不利的事，他对自身却不做。

我们进一步考察这三种关系。〔XXVII〕

《马克思恩格斯全集》第42卷第89-103页。

## 〔共产主义〕

〔I〕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<sup>①</sup>。这种对立

<sup>①</sup> 黑格尔在他的《逻辑学》中把“对立”和“矛盾”这两个概念作了区分。在对立中两个方面的关系是这样的：其中的每一个方面为另一个方面所规定，因此都只是一个环节，但同时每一个方面也为自己所规定，这就使它具有独立性；相反，在矛盾中两个方面的关系是这样的：每一个方面都在自己的独立性中包含着另一个方面，因此两个方面的独立性都是被排斥了的。——原编者注

即使没有私有财产的进一步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（蒲鲁东）。或者，劳动的特殊方式，即划一的、分散的因而是不自由的劳动，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，<sup>①</sup>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。<sup>②</sup>最后，共产主义是扬弃私有财

---

① 沙利·傅立叶在他关于未来世界、所谓协作制度的空想中，违反经济发展的现实趋向和政治经济学的基本原理（他对政治经济学抱着极端否定的态度，认为它是一门错误的科学），断言在“合理制度”的条件下，工业生产只能被当作对农业的补充，当作在漫长的冬闲季节和倾盆大雨时期“避免情欲消沉的一种手段”。他还断言，上帝和大自然本身确定，协作制度下的人只能为工业劳动拿出四分之一的时问，工业劳动只是辅助性的、使农业多样化的作业。——原编者注

② 圣西门在《实业家问答》（1824年巴黎版）这一著作中发挥了这些论点。——原编者注

产的积极表现；开始时它作为普遍的私有财产出现。①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。② 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③一样，财富即人的对象性的本质的整个世界

---

① 马克思在这里所说的“共产主义”是指法国的巴贝夫、卡贝、德萨米，英国的欧文和德国的魏特林所创立的空想主义的观点体系。马克思只是在《神圣家族》中才第一次用“共产主义”这个名词来表示自己的观点。——原编者注

② 马克思在这里所说的共产主义的最初形式，大概首先是指1789—1794年法国资产阶级革命影响下形成的巴贝夫及其拥护者关于“完全平等”的社会以及在排挤私人经济的“国民公社”的基础上实现这种社会的空想主义观点。虽然这种观点也表现了当时无产阶级的要求，但整个说来这种观点还带有原始的粗陋的平均主义的性质。——原编者注

③ 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。——著者原注

也从它同私有者的排他性的婚姻关系转向它同整个社会的普遍卖淫关系。这种共产主义，由于到处否定人的个性，只不过是私有财产的彻底表现，私有财产就是这种否定。普遍的和作为权力形成起来的忌妒，是贪欲所采取的并且仅仅是用另一种方式来满足自己的隐蔽形式。一切私有财产，就它本身来说，至少都对较富裕的私有财产怀有忌妒和平均化欲望，这种忌妒和平均化欲望甚至构成竞争的本质。粗陋的共产主义不过是这种忌妒和这种从想象的最低限度出发的平均化的顶点。它具有一个特定的、有限的尺度。对整个文化和文明的世界的抽象否定，向贫穷的、没有需求的人——他不仅没有超越私有财产的水平，甚至从来没有达到私有财产的水平——的非自然的〔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。①

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，都毫不含糊地、确凿无疑地、明显地、露骨地

---

① 马克思的这个说法完全可能是针对着卢梭的，因为卢梭及其信徒认为没有受过教育、文化和文明触动的状态对人来说才是自然的，而马克思则认为这种状态是非自然的。卢梭在《论科学和艺术》、《论人间不平等的起源和原因》等著作中阐发了他的上述论点。——原编者注

表现出来了。人和人之间的直接的、自然的、必然的关系是**男女之间的关系**。在这种自然的、类的关系中，人同自然界的**关系直接就是人和人之间的关系**，而人和人之间的关系直接就是人同自然界的**关系，就是他自己的自然的规定**。因此，这种关系通过**感性的形式**，作为一种显而易见的**事实**，表现出人的本质在何种程度上对人说来成了自然界，成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**粗陋的共产主义**，不过是想把自己作为**积极的共同体**确定下来的私有财产的卑鄙性的一种**表现形式**。

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



(3) 共产主义是私有财产即人的自我异化的积极的扬弃，因而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。①

〔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。

---

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

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的内心深处的**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）<sup>①</sup>，而无神论最初还远不是**共产主义**；那种无神论无宁说还是一个抽象。所以，无神论的博爱最初还只是**哲学的、抽象的博爱**，而共产主义的博爱则从一开始就是**现实的和直接追求实效的**。

我们已经看到，在被积极扬弃的私有财产的前提下，人如何生产人——他自己和别人；直接体现他的个性的对象如何是他自己为别人的存在，同时是这个别人的存在，而且也是这个别人为他的存在。但是，同样，无论劳动的材料还是

---

<sup>①</sup> 指欧文对一切宗教的批判言论。用欧文的话来说，宗教给人以危险的和可悲的前提，在社会中培植人为的敌对；欧文指出，宗教的偏狭性是达到普遍的和谐和快乐的直接障碍；欧文认为任何宗教观念都是极端谬误的。——原编者注

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

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

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

我的普遍意识不过是以现实共同体、社会存在物为生动

形式的那个东西的**理论形式**，而在今天，**普遍意识**是现实生活的抽象，并且作为这样的抽象是与现实生活相敌对的。因此，我的普遍意识的活动本身也是我作为社会存在物的**理论存在**。

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

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

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

可见，思维和存在虽有**区别**，但同时彼此又处于**统一**中。

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

(4) **私有财产**不过是下述情况的感性表现：人变成了对自己说来是**对象性的**，同时变成了异己的和非人的对象；他的生命表现就是他的生命的外化，他的现实化就是他失去现

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

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

因此，一切肉体的和精神的的感觉都被这一切感觉的单纯异化即拥有的感觉所代替。人的本质必须被归结为这种绝对的贫困，这样它才能够从自身产生出它的内部的丰富性。

（关于拥有这个范畴，见《二十一印张》文集中赫斯的论

---

<sup>①</sup> 因此，正象人的本质规定和活动是多种多样的一样，人的现实性也是多种多样的。——著者原注

文,①)

因此,私有财产的扬弃,是人的一切感觉和特性的彻底解放;但这种扬弃之所以是这种解放,正是因为这些感觉和特性无论在主体上还是在客体上都变成人的。眼睛变成了人的眼睛,正象眼睛的对象变成了社会的、人的、由人并为了人创造出来的对象一样。因此,感觉通过自己的实践直接变成了理论家。感觉为了物而同物发生关系,但物本身却是对自身和对人的一种对象性的、人的关系②;反过来也是这样。因此,需要和享受失去了自己的利己主义性质,而自然界失去了自己的纯粹的有用性,因为效用成了人的效用。

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

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

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

---

① 拥有(“Haben”)这个范畴见莫·赫斯的一些著作,特别是发表在《来自瑞士的二十一印张》文集的《行动的哲学》一文。——原编者注

② 只有当物按人的方式同人发生关系时,我才能在实践上按人的方式同物发生关系。——著者原注

因此，一方面，随着对象性的现实在社会中对人说来到处成为人的本质力量的现实，成为人的现实，因而成为人自己的本质力量的现实，一切对象对他说来也就成为他自身的对象化，成为确证和实现他的个性的对象，成为他的对象，而这就是说，对象成了他自身。对象如何对他说来成为他的对象，这取决于对象的性质以及与之相适应的本质力量的性质；因为正是这种关系的规定性形成一种特殊的、现实的肯定方式。眼睛对对象的感觉不同于耳朵，眼睛的对象不同于耳朵的对象。每一种本质力量的独特性，恰好就是这种本质力量的独特的本质，因而也是它的对象化的独特方式，它的对象性的、现实的、活生生的存在的独特方式。因此，人不仅通过思维，〔V I I I〕而且以全部感觉在对象世界中肯定自己。

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

需要的感觉只具有有限的意义。对于一个忍饥挨饿的人来说并不存在人的食物形式，而只有作为食物的抽象存在；食物同样也可能具有最粗糙的形式，而且不能说，这种饮食与动物的饮食有什么不同。忧心忡忡的穷人甚至对最美丽的景色都没有什么感觉；贩卖矿物的商人只看到矿物的商业价值，而看不到矿物的美和特性；他没有矿物学的感觉。因此，一方面为了使人的感觉成为人的，另一方面为了创造同人的本质和自然界的本质的全部丰富性相适应的人的感觉，无论从理论方面还是从实践方面来说，人的本质的对象化都是必要的。

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

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

我们看到，工业的历史和工业的已经产生的对象性的存在，是一本打开了的关于人的本质力量的书，是感性地摆在我们面前的人的心理学<sup>①</sup>；对这种心理学人们至今还没有从

---

<sup>①</sup> 费尔巴哈把自己的认识论叫作心理学。看来这里也是在这个意义上使用这个术语的。——原编者注



它同人的**本质的联系**上，而总是仅仅从外表的效用方面来理解，因为在异化范围内活动的人们仅仅把人的普遍存在，宗教或者具有抽象普遍本质的历史，如政治、艺术和文学等等，理解为人的本质力量的现实性和人的**类活动**。〔IX〕在**通常的、物质的工业中**（人们可以把这种工业看成是上述普遍运动的一部分，正象可以把这个运动本身看成是工业的一个**特殊部分**一样，因为全部人的活动迄今都是劳动，也就是工业，就是自身异化的活动），人的**对象化的本质力量**以**感性的、异己的、有用的对象**的形式，以异化的形式呈现在我们面前。如果**心理学**还没有打开这本书即历史的这个恰恰最容易感知的、最容易理解的部分，那么这种心理学就不能成为内容确实丰富的和**真正的科学**。如果科学从人的活动的如此广泛的丰富性中只知道那种可以用“**需要**”、“**一般需要**”的话来表达的东西，那么人们对于这种**高傲地撇开人的劳动**的这一巨大部分而不感觉自身不足的科学究竟应该怎样想呢？

**自然科学**展开了大规模的活动并且占有了不断增多的材料。但是哲学对自然科学始终是疏远的，正象自然科学对哲学也始终是疏远的一样。过去把它们暂时结合起来，不过是**高奇的幻想**。存在着结合的意志，但缺少结合的能力。甚至历史学也只是顺便地考虑到自然科学，仅仅把它看作是启蒙、有用性和某些伟大发现的**因素**。然而，自然科学却通过工业日益在**实践上**进入人的生活，改造人的生活，并为人的解放作准备，尽管它不得不直接地完成非人化。**工业**是自然界同人之间，因而也是自然科学同人之间的**现实的历史关系**。因此，如果把工业看成人的**本质力量的公开的展示**，那么，自然界的人的本质，或者人的**自然的本质**，也就可以理

解了；因此，自然科学将失去它的抽象物质的或者不如说是唯心主义的方向，并且将成为人的科学的基础，正象它现在已经——尽管以异化的形式——成了真正人的生活的基础一样；至于说生活有它的一种基础，科学有它的另一种基础——这根本就是谎言。在人类历史中即在人类社会的产生过程中形成的自然界是人的现实的自然界；因此，通过工业——尽管以异化的形式——形成的自然界，是真正的、人类学的自然界。

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

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

我们看到，**富有的人和富有的人的需要**代替了国民经济学上的**富有和贫困**。**富有的人同时就是需要有完整的人的生命表现的人**，在这样的人的身上，他自己的实现表现为内在的必然性、表现为**需要**。不仅人的**富有**，而且人的**贫困**，在社会主义的前提下同样具有**人的、因而是社会的意义**。**贫困是被动的纽带**，它迫使人感觉到需要最大的财富即**另一种人**。因此，对象性的本质在我身上的统治，我的本质活动的感性的爆发，在这里是一种成为我的本质的活动的**激情**。

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

**大地创造说**，受到了**地球构造学**<sup>①</sup>（即说明地球的形成、生成的一个过程、一种自我产生的科学）的致命打击。自然发生说是对创世说的唯一实际的驳斥。

对个别人说说亚里士多德已经说过的下面这句话，当然是容易的：你是你的父亲和你的母亲生出来的；这就是说，在你身上，两个人的性结合即人的类行为生产了人。因而，

---

① **地球构造学**是十八和十九世纪对记载地质学的通称。——原编者注

你看到，人的肉体的存在也要归功于人。所以，你应该不是仅仅注意一个方面即**无限**的过程，由于这个过程你会进一步发问：谁生出了我的父亲？谁生出了他的祖父？等等。你还应该紧紧盯住这个无限过程中的那个可以直接感觉到的**循环运动**，由于这个运动，人通过生儿育女使自身重复出现，因而人始终是主体。但是你会回答说：我承认这个循环运动，那么你也要承认那个无限的过程，这过程驱使我不断追问，直到提出谁产生了第一个人和整个自然界这一问题。我只能对你作如下的回答：你的问题本身就是抽象的产物。请你问一下自己，你是怎样想到这个问题的，请你问一下自己，你的问题是不是来自一个因为荒谬而使我无法回答的观点。请你问一下自己，那个无限的过程本身对理性的思维说来是否存在。既然你提出自然界和人的创造问题，那么你也就把人和自然界抽象掉了。你假定它们是**不存在的**，然而你却希望我向你证明它们是**存在的**。那我就对你说：放弃你的抽象，那么你也就放弃你的问题，或者，你要坚持自己的抽象，那么你就要贯彻到底，如果你设想人和自然界是**不存在的**，〔X I〕那么你就要设想你自己也是不存在的，因为你自己也是自然界和人。不要那样想，也不要那样向我提问，因为一旦你那样想，那样提问，你就会把自然界和人的存在**抽象掉**，这是没有任何意义的。也许你是一个假定一切都不存在，而自己却想存在的利己主义者吧？

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

但是，因为在社会主义的人看来，**整个所谓世界历史不外是人通过人的劳动而诞生的过程**，是自然界对人说来的生

成过程，所以，关于他通过自身而**诞生**、关于他的**产生过程**，他有直观的、无可辩驳的证明。因为人和自然界的**实在性**，即人对人说来作为自然界的存在以及自然界对人说来作为人的存在，已经变成实践的、可以通过感觉直观的，所以，关于某种**异己的存在物**、关于凌驾于自然界和人之上的存在物的问题，即包含着对自然界和人的非实在性的承认的问题，在实践上已经成为不可能的了。**无神论**，作为对这种非实在性的否定，已不再有任何意义，因为无神论是**对神的否定**，并且正是通过这种否定而肯定**人的存在**；但是社会主义，作为社会主义，已经不再需要这样的中介；它是从把人和自然界看作**本质这种理论和实践上的感性意识**开始的。社会主义是人的不再以宗教的扬弃为中介的**积极的自我意识**，正象现实生活是人的不再以私有财产的扬弃即**共产主义**为中介的积极的现实一样。共产主义是作为否定的否定的肯定，因此它是人的解放和复原的一个**现实的**、对下一段历史发展说来是必然的环节。**共产主义**是最近将来的必然的形式和有效的原则。但是，这样的共产主义并不是人类发展的目标，并不是人类社会的形式。〔X I〕

《马克思恩格斯全集》第42卷第117—131页。

我们已经看到，在社会主义的前提下，人的需要的**丰富性**，从而某种新的**生产方式**和某种新的**生产对象**具有何等的意义；**人的本质力量**的新的证明和**人的本质**的新的充实。在私有制范围内，这一切却具有相反的意义。每个人都千方百计在别人身上唤起某种**新的需要**，以便迫使他作出新的**牺牲**，使他处于一种新的**依赖地位**，诱使他追求新的**享受方式**，从而陷入经济上的破产。每个人都力图创造出一种**支配**

他人的、异己的本质力量，以便从这里面找到他自己的利己需要的满足。

《马克思恩格斯全集》第42卷第132页。

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、联合以及仍然以交往为目的的叙谈，对他们来说已经足够了；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。

《马克思恩格斯全集》第42卷第140页。

我们现在假定人就是人，而人同世界的关系是一种人的关系，那么你就只能用爱来交换爱，只能用信任来交换信任，等等。如果你想得到艺术的享受，那你就必须是一个有艺术修养的人。如果你想感化别人，那你就必须是一个实际

上能鼓舞和推动别人前进的人。你同人和自然界的一切关系，都必须是你的现实的个人生活的、与你的意志的对象相符合的特定表现。如果你在恋爱，但没有引起对方的反应，也就是说，如果你的爱作为爱没有引起对方的爱，如果你作为恋爱者通过你的生命表现没有使你成为被爱的人，那么你的爱就是无力的，就是不幸。

《马克思恩格斯全集》第42卷第155页。

我们在这里看到，彻底的自然主义或人道主义，既不同于唯心主义，也不同于唯物主义，同时又是把这二者结合的真理。我们同时也看到，只有自然主义能够理解世界历史的行动<sup>①</sup>。

人直接地是自然存在物。<sup>②</sup>人作为自然存在物，而且作

---

<sup>①</sup> 费尔巴哈称自己的哲学观点为自然主义和人道主义，同时却总是回避唯物主义这个术语。这显然表明他不同意先前的英法两国的唯物主义的某些原则，特别是不同意抽象性，不同意把感性视为知识的基础和唯一源泉的感觉论。马克思在这里说的是在费尔巴哈以前的唯物主义哲学形式；他也象费尔巴哈那样对这些唯物主义哲学形式感到不满，认为不是旧唯物主义，也不是唯心主义，而是费尔巴哈的哲学——自然主义、人道主义——才能够理解世界历史的秘密。——原编者注

<sup>②</sup> 马克思所论述的关于人是直接的和能动的自然存在物的论点，基本上是以费尔巴哈反对宗教唯心主义和哲学唯心主义所阐发的原则为依据的，把人看成自然界的特殊的、有意识的存在物；本质由外在对象的性质规定，任何存在物、任何本质必定具有对象的性质；在感性存在物之外的其他物是感性存在物的生存所必需的（如空气供呼吸，水供饮用，光供照明，动植物产品供食用，等等）。——原编者注

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

《马克思恩格斯全集》第42卷第167—168页。

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

但是，人不仅仅是自然存在物，而且是人的自然存在



物，也就是说，是为自身而存在着的存在物，因而是**类存在物**。他必须既在自己的存在中也在自己的知识中**确证并表现自身**。因此，正象人的对象不是直接呈现出来的自然对象一样，直接地客观地**存在着的人的感觉**，也不是人的感性、人的对象性。自然界，无论是客观的还是主观的，都不是直接地同人的存在物相适应的。正象一切自然物必须产生一样，人也有自己的产生活动即**历史**，但历史是在人的意识中反映出来的，因而它作为产生活动是一种有意识地扬弃自身的产生活动。**历史是人的真正的自然史**。

《马克思恩格斯全集》第42卷第169页。

**扬弃是使外化返回到自身的、对象性的运动**。——这是在异化的范围内表现出来的关于通过扬弃对象性本质的异化来占有对象性本质的见解；这是异化的见解，它主张人的**现实的对象化**，主张人通过消灭对象世界的**异化的规定**、通过在对象世界的异化存在中扬弃对象世界而现实地占有自己的对象性本质，正象无神论作为神的扬弃就是理论的人道主义的生成，而共产主义作为私有财产的扬弃就是对真正人的生活这种人不可剥夺的财产的要求，就是实践的人道主义的生成一样；或者说，无神论是以扬弃宗教作为自己的中介的人道主义，共产主义则是以扬弃私有财产作为自己的中介的人道主义。只有通过扬弃这种中介，——但这种中介是一个必要的前提，——积极地从自身开始的**积极的人道主义**才能产生。

然而，无神论、共产主义决不是人所创造的对象世界的即人的采取对象形式的本质力量的消逝、抽象和丧失，决不是返回到违反自然的、不发达的简单状态去的**贫困**。相反

地，它们才是人的本质的现实的生成，是人的本质对人说来的真正的实现，是人的本质作为某种现实的东西的实现。

《马克思恩格斯全集》第42卷第175页。

## 二《关于费尔巴哈的提纲》(1845年) 到《共产党宣言》(1848年)的时期

马克思：《关于费尔巴哈的提纲》

(1845年)

从前的一切唯物主义——包括费尔巴哈的唯物主义——的主要缺点是：对事物、现实、感性，只是从**客体的或者直观的形式**去理解，而不是把它们当作**人的感性活动，当作实践**去理解，不是从主观方面去理解。所以，结果竟是这样，和唯物主义相反，唯心主义却发展了**能动的方面**，但只是抽象地发展了，因为唯心主义当然是不知道真正现实的、感性的活动本身的。费尔巴哈想要研究跟思想客体确实不同的感性客体，但是他没有把人的活动本身理解为**客观的**〔gegenständliche〕活动。所以，他在《基督教的本质》一著中仅仅把理论的活动看作是真正人的活动，而对于实践则只是从它的卑污的犹太人活动的表现形式去理解和确定。所以，他不了解“革命的”、“实践批判的”活动的意义。

### 二

人的思维是否具有客观的真理性，这并不是一个理论的问题，而是一个**实践**的问题。人应该在实践中证明自己思维的真理性，即自己思维的现实性和力量，亦即自己思维的此岸性。关于离开实践的思维是否具有现实性的争论，是一个

纯粹经院哲学的问题。

### 三

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

环境的改变和人的活动的一致，只能被看作是并合理地理解为**革命的实践**。

### 四

费尔巴哈是从宗教上的自我异化，从世界被二重化为宗教的、想象的世界和现实的世界这一事实出发的。他致力于把宗教世界归结于它的世俗基础。他没有注意到，在做完这一工作之后，主要的事情还没有做哪。因为，世俗的基础使自己和自身分离，并使自己转入云霄，成为一个独立王国，这一事实，只能用这个世俗基础的自我分裂和自我矛盾来说明。因此，对于世俗基础本身首先应当从它的矛盾中去理解，然后用排除这种矛盾的方法在实践中使之革命化。因此，例如，自从在世俗家庭中发现了神圣家族的秘密之后，世俗家庭本身就应当在理论上受到批判，并在实践中受到革命改造。

### 五

费尔巴哈不满意抽象的思维而诉诸感性的直观；但是他把感性不是看作实践的、人类感性的活动。

### 六

费尔巴哈把宗教的本质归结于人的本质。但是，人的本

质并不是单个人所固有的抽象物。在其现实性上，它是一切社会关系的总和。

费尔巴哈不是对这种现实的本质进行批判，所以他不得不：

(1) 撇开历史的进程，孤立地观察宗教感情，并假定出一种抽象的——孤立的——人类个体；

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

## 七

所以，费尔巴哈没有看到，“宗教感情”本身是社会的产物，而他所分析的抽象的个人，实际上是属于一定的社会形式的。

## 八

社会生活在本质上是实践的。凡是把理论导致神秘主义方面去的神秘东西，都能在人的实践中以及对这个实践的理解中得到合理的解决。

## 九

直观的唯物主义，即不是把感性理解为实践活动的唯物主义，至多也只能做到对“市民社会”的单个人的直观。

## 十

旧唯物主义的立脚点是“市民”社会；新唯物主义的立脚点则是人类社会或社会化了的人类。

## 十一

哲学家们只是用不同的方式解释世界，而问题在于改变世界。

《马克思恩格斯选集》第1卷第16—19页。

## 马克思：《评弗里德里希·李斯特的 著作〈政治经济学的国民体系〉》

(1845年)

在现代制度下，如果弯腰驼背，四肢畸形，某些肌肉的片面发展和加强等，使你更有生产能力（更有劳动能力），那么你的弯腰驼背，你的四肢畸形，你的片面的肌肉运动，就是一种生产力。如果你精神空虚比你充沛的精神活动更富有生产能力，那么你的精神空虚就是一种生产力，等等，等等。如果一种职业的单调使你更有能力从事这项职业，那么单调就是一种生产力。

难道资产者、工厂主关心工人发展他们的一切才能，发挥他们的生产能力，使他们象人一样从事活动因而同时发展人的本性吗？

……

把人贬低为一种创造财富的“力量”，这就是对人的绝妙的赞扬！资产者把无产者不是看作人，而是看作创造财富的力量。资产者还可以把这种力量同其他的生产力——牲畜、机器——进行比较。如果经过比较，说明人是不适宜的，那么以人为承担者的力量必然被以牲畜或机器为承担者的力量所代替，尽管在这种情况下人仍然享有（具有）“生产力”这一角色的荣誉。

如果我把人说成是“交换价值”，那么这个说法已经包含了这样的意思：社会条件把人变成了“物”。如果我把人当作“生产力”来对待，那么我就是用别的主体代替了真正的主体，我就是用另一个人代替了他，而他现在只是作为财

富的原因而存在。

整个人类社会只是成为创造财富的机器。

原因决不能高于结果，结果仅仅是公开显示出来的原因。

《马克思恩格斯全集》第42卷第261—263页。

## 恩格斯：《英国工人阶级的状况》

(1845年)

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。

《马克思恩格斯全集》第2卷第283页。

……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？

《马克思恩格斯全集》第2卷第303—304页。

## 恩格斯：《在爱北斐特的演说》

(1845年)

如果社会革命和共产主义的实现是我们的现存关系的必然结果，那末我们首先就得采取措施，使我们能够在实现社会关系的变革的时候避免使用暴力和流血。要达到这个目的只有一种办法，就是和平实现共产主义，或者至少是和平准备共产主义。所以，如果我们不愿意用流血的办法解决社会问题，如果我们不愿意使我们的无产者的智力水平和生活状况之间的日益加深的矛盾尖锐到像我们对人性的理解所启示的那样，必须要用暴力来解决，要在绝望和强烈的复仇心中来解决，那末，诸位先生，我们就应当认真地和公正地处理社会问题，就应当尽一切努力使现代的奴隶得到与人相称的地位。或许你们当中有人觉得，要提高以前被轻视的阶级的地位，就不能不降低自己的生活水平，如果是这样的话，那末就应当记住，我们谈的是为所有的人创造生活条件，以便每个人都能自由地发展他的人性，按照人的关系和他的邻居相处，不必担心别人会用暴力来破坏他的幸福；而且也应当记住，个人不得不牺牲的东西并不是真正的人生乐趣，而仅仅是我们的丑恶的制度所引起的表面上的享乐，它是和目前享受这些虚伪的特权的人们的理智和良心相矛盾的。我们决不想破坏那种能满足一切生活条件和生活需要的真正的人的生活；相反地，我们尽一切力量创造这种生活。即使把这点撇开不谈，如果你们认真地考虑一下，我们现代的制度一定会引起什么样的后果，这种制度会把我们引入什么样的矛盾的迷宫，什么样的混乱状态，那末，诸位先生，你们也



肯定地会得出结论说，社会问题是值得认真而彻底地加以研究的。

《马克思恩格斯全集》第2卷第625—626页。

## 恩格斯：《费尔巴哈》

(1845年)

(b) 人们在今天的发展阶段上只能在社会内部满足自己的需要，人们从一开始，从他们存在的时候起，就是彼此需要的，只是由于这一点，他们才能发展自己的需要和能力等等，他们发生了交往，——所有这一切，费尔巴哈是这样来表述的：

“单个的人本身并不具备人的本质”，“人的本质只包含在共同性中，包含在人和人的统一中，但是这个统一只是建立在自我和你之间的差别的现实性上。——人本身就是人（在一般意义上），和人结合起来的人，自我和你的统一，则是上帝”（即超出一般意义的人）（§ 61, 62, 第83页）。

哲学竟到了这种地步：它提出人们之间必须交往这样一个平凡的事实——一个不予以承认就决不会产生曾经存在过的第二代人的事实，在性的区别中就已经存在的事实——作为自己的全部经历终结时的最伟大的成果。而且还采用了“自我和你的统一”这样一种神秘的形式。如果费尔巴哈指的主要不是性行为、种的延续的行为、自我和你的共同性，这句话是根本不能成立的。①既然费尔巴哈的共同性成了实

---

① 正是因为人 = 头 + 心，为了创造人而需要两个人，——在他们的交往中一个作为头，另一个作为心——男人和女人。否则就不可想象，为什么两个人比一个人更人性一些。圣西门主义的个性。——原编者注

际的，它也就局限于性行为以及对哲学思想和问题的谅解、“真正的辩证法”（§64）、对话、“精神的人和肉体的人的产生”（第67页）。这个“产生出来的”人除了又在“精神上”和“肉体上”“产生人”以外，以后再做什么，——关于这一点，只字未提。费尔巴哈知道的也仅仅是两个人之间的交往，

“是这样一个真理：任何存在物本身都不是真正的、完善的、绝对的存在物，真理和完善只是两个本质相同的存在物的结合和统一”（第83、84页）。

《马克思恩格斯全集》第42卷第360—361页。

## 马克思和恩格斯：《德意志意识形态》

（1845—1846年）

我们仅仅知道一门唯一的科学，即历史科学。历史可以从两方面来考察，可以把它划分为自然史和人类史。但这两方面是密切相联的；只要有人存在，自然史和人类史就彼此相互制约。自然史，即所谓自然科学，我们在这里不谈；我们所需要研究的是人类史，因为几乎整个意识形态不是曲解人类史，就是完全排除人类史。意识形态本身只不过是人类史的一个方面。

《马克思恩格斯选集》第1卷第21页原注。

任何人类历史的第一个前提无疑是有生命的个人的存在①。因此第一个需要确定的具体事实就是这些个人的肉体组

① 手稿中接着删去了：“这些个人使自己和动物区别开来的第一个历史行动并不是在于他们有思想，而是在于他们开始生产自己所必需的生活资料。”——原编者注

织，以及受肉体组织制约的他们与自然界的**关系**。当然，我们在这里既不能深入研究人们自身的生理特性，也不能深入研究人们所遇到的各种自然条件——地质条件、地理条件、气候条件以及其他条件<sup>①</sup>。任何历史记载都应当从这些自然基础以及它们在历史进程中由于人们的活动而发生的变更出发。

可以根据意识、宗教或随便别的什么来区别人和动物。一旦人们自己开始生产他们所必需的生活资料的时候（这一步是由他们的肉体组织所决定的），他们就开始把自己和动物区别开来。人们生产他们所必需的生活资料，同时也就间接地生产着他们的物质生活本身。

人们用以生产自己必需的生活资料的方式，首先取决于他们得到的现成的和需要再生产的生活资料本身的特性。这种生产方式不仅应当从它是个人肉体存在的再生产这方面来加以考察。它在更大程度上是这些个人的一定的活动方式，表现他们生活的一定形式，他们的一定的生活方式。个人怎样表现自己的生活，他们自己也就怎样。因此，他们是什么样的，这同他们的生产是一致的——既和他们生产什么一致，又和他们怎样生产一致。因而，个人是什么样的，这取决于他们进行生产的物质条件。

《马克思恩格斯选集》第1卷第24—25页。

以一定的方式进行生产活动的一定的个人，发生一定的社会关系和政治关系。经验的观察在任何情况下都应当根据经验来揭示社会结构和政治结构同生产的联系，而不应当带

---

<sup>①</sup> 手稿中接着删去了：“但是，这些条件不仅制约着人们最初的、自然产生的肉体组织，特别是他们之间的种族差别，而且直到如今还制约着肉体组织的整个进一步发达或不发达。”——原编者注

有任何神秘和思辨的色彩。社会结构和国家经常是从一定个人的生活过程中产生的。但这里所说的个人不是他们自己或别人想象中的那种个人，而是**现实中的个人**，也就是说，这些个人是从事活动的，进行物质生产的，因而是**在一定的物质的、不受他们任意支配的界限、前提和条件下能动地表现自己的**<sup>①</sup>。

《马克思恩格斯选集》第1卷第29—30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的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

---

① 手稿中接着删去了：“这些个人所产生的观念，是关于他们同自然界的**关系**，或者是关于他们之间的关系，或者是关于他们自己的**肉体组织的观念**。显然，在这几种情况下，这些观念都是他们的现实关系和活动、他们的生产、他们的交往、他们的社会政治组织的有意识的表现（不管这种表现是真实的还是虚幻的）。相反的假设只有在除了真正的、受物质制约的个人的精神以外还假定有某种特殊的精神的情况下才能成立。如果这些个人的现实关系的有意识的表现是虚幻的，如果他们在自己的观念中把自己的现实颠倒过来，那末这还是由他们的物质活动方式的局限性以及由此而来的他们狭隘的社会关系所造成的。”——原编者注

就像在照像机中一样是倒现着的，那末这种现象也是从人们生活的历史过程中产生的，正如物象在眼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。

《马克思恩格斯》选集第1卷第30页。

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、想像出来的、设想出来的人出发，去理解真正的人。我们的出发点是从事实活动的人，而且从他们的现实生活过程中我们还可以揭示出这一生活过程在意识形态上的反射和回声的发展。甚至人们头脑中模糊的东西也是他们的可以通过经验来确定的、与物质前提相联系的物质生活过程的必然升华物。因此，道德、宗教、形而上学和其他意识形态，以及与它们相适应的意识形式便失去独立性的外观。它们没有历史，没有发展；那些发展着自己的物质生产和物质交往的人们，在改变自己的这个现实的同时也改变着自己的思维和思维的产物。不是意识决定生活，而是生活决定意识。前一种观察方法从意识出发，把意识看作是有生命的个人。符合实际生活的第二种观察方法则是从现实的、有生命的个人本身出发，把意识仅仅看作是他们的意识。

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

搜集,也不再象唯心主义者所认为的那样,是想象的主体的想象的活动。

《马克思恩格斯选集》第1卷第30—31页。

我们遇到的是一些没有任何前提的德国人,所以我们首先应当确定一切人类生存的第一个前提也就是一切历史的第一个前提,这个前提就是:人们为了能够“创造历史”,必须能够生活<sup>①</sup>。但是为了生活,首先就需要衣、食、住以及其他东西。因此第一个历史活动就是生产满足这些需要的资料,即生产物质生活本身。同时这也是人们仅仅为了能够生活就必须每日每时都要进行的(现在也和几千年前一样)一种历史活动,即一切历史的基本条件。即使感性在圣布鲁诺那里被归结为象一根棍子那样微不足道的东西,但它仍须以生产这根棍子的活动为前提。因此任何历史观的第一件事情就是必须注意上述基本事实的全部意义和全部范围,并给以应有的重视。

《马克思恩格斯选集》第1卷第32页

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

这样,生命的生产——无论是自己生命的生产(通过劳

<sup>①</sup> 马克思在页边上写着:“黑格尔。地质学、水文学等等的条件。人体。需要,劳动”。——原编者注

动)或他人生命的生产(通过生育)——立即表现为双重关系:一方面是自然关系,另一方面是社会关系;社会关系的含义是指许多个人的合作,至于这种合作是在什么条件下、用什么方式和为了什么目的进行的,则是无关紧要的。由此可见,一定的生产方式或一定的工业阶段是与一定的共同活动的方式或一定的社会阶段联系着的,而这种共同活动方式本身就是“生产力”;由此可见,人们所达到的生产力的总和决定着社会状况,因而,始终必须把“人类的历史”同工业和交换的历史联系起来研究和探讨。

《马克思恩格斯选集》第1卷第33—34页。

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

<sup>①</sup>手稿中接着删去了:“我对我的环境的关系是我的意识。”  
——原编者注

的意识（自然宗教）。

这里立即可以看出，这种自然宗教或对自然界的特定关系，是受社会形态制约的，反过来也是一样。这里和任何其他地方一样，自然界和人的同一性也表现在：人们对自然界的狭隘的关系制约着他们之间的狭隘的关系，而他们之间的狭隘关系又制约着他们对自然界的狭隘的关系，这正是因为自然界几乎还没有被历史的进程所改变；但是，另一方面，意识到必须和周围的人们来往，也就是开始意识到人总是生活在社会中的。这个开始和这个阶段上的社会生活本身一样，带有同样的动物性质；这是纯粹畜群的意识，这里人和绵羊不同的地方只是在于：他的意识代替了本能，或者说他的本能是被意识到了的本能。由于生产效率的提高、需要的增长以及作为前二者基础的人口的增多，这种绵羊的、或部落的意识获得了进一步的发展。与此同时分工也发展起来。分工起初只是性行为方面的分工，后来是由于天赋（例如体力）、需要、偶然性等等而自发地或“自然地产生的”分工。分工只是从物质劳动和精神劳动分离的时候起才开始成为真实的分工<sup>①</sup>。从这时候起意识才能真实地这样想象：它是某种和现存实践的意识不同的东西；它不用想象某种真实的东西而能够真实地想象某种东西。从这时候起，意识才能摆脱世界而去构造“纯粹的”理论、神学、哲学、道德等等。但是，如果这种理论、神学、哲学、道德等等和现存的关系发生矛盾，那末，这仅仅是因为现存的社会关系和现存的生产力发生了矛盾。不过，在一定民族的各种关系的范围内，这种

---

<sup>①</sup> 马克思在页边上写着：“与此相适应的是思想家、僧侣的最初形式。”——原编者注



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<sup>①</sup>，亦即在某一民族的民族意识和一般意识之间出现了矛盾（如象目前德国的情形那样）。

《马克思恩格斯选集》第1卷第35—36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。

《马克思恩格斯选集》第1卷第40页。

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，它们也预先规定新的一代的生活条件，使它得到一定的发展和具有特殊的性质。由此可见，这种观点表明：人创造环境，同

<sup>①</sup> 马克思在页边上写着：“索敬，具有真正的意识形态的德国人。”——原编者注

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，是哲学家们想象为“实体”和“人的本质”的东西的现实基础，是他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。

《马克思恩格斯选集》第1卷第43—44页。

诚然，费尔巴哈比“纯粹的”唯物主义者有巨大的优越性；他也承认人是“感性的对象”。但是，毋庸讳言，他把人只看作是“感性的对象”，而不是“感性的活动”，因为他在这里也仍然停留在理论的领域内，而没有从人们现有的社会联系，从那些使人们成为现在这种样子的周围生活条件来观察人们；因此毋庸讳言，费尔巴哈从来没有看到真实存在着的、活动的人，而是停留在抽象的“人”上，并且仅仅限于在感情范围内承认“现实的、单独的、肉体的人”，也就是说，除了爱与友情，而且是理想化了的爱与友情以外，他不知道“人与人之间”还有什么其他的“人的关系”。他没有批判现在的生活关系，因而他从来没有把感性世界理解为构成这一世界的个人的共同的、活生生的、感性的活动，因此，比方说，当他看到的是大批患瘰疬病的、积劳成疾的和患肺病的贫民而不是健康人的时候，便不得不诉诸“最高的直观”和理想的“类的平等化”，这就是说，正是在共产主义的唯物主义者看到改造工业和社会制度的必要性和条件的地方，他却重新陷入唯心主义。

《马克思恩格斯选集》第1卷第50页。

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。……

……

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，似乎象食利者和资本家等等已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，平民总是平民，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，个人在资产阶级的统治下被设想得要比先前更自由些，因为他们的生活条件对他们说来是偶然的；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。

《马克思恩格斯选集》第1卷第82—84页。

不言而喻，人们的观念和思想是关于自己和关于人们的各种关系的观念和思想，是人们关于自身的意识，关于一般人们的意识（因为这不是仅仅单个人的意识，而是同整个社会联系着的单个人的意识），关于人们生活于其中的整个社会的意识。人们在其中生产自己生活的并且不以他们为转移的条件，与这些条件相联系的必然的交往形式以及由这一切所决定的个人的关系和社会的关系，当它们以思想表现出来的时候，就不能不采取观念条件和必然关系的形式，即在意识中表现为从一般人的概念中、从人的本质中、从人的本性

中、从人自身中产生的规定。人们是什么，人们的关系是什么，这种情况反映在意识中就是关于人自身、关于人的生存方式或关于人的最切近的逻辑规定的观念。于是，在思想家们假定观念和思想支配着迄今的历史，假定这些观念和思想的历史就是迄今存在的唯一的历史之后，在他们设想现实的关系要顺应人自身及其观念的关系，亦即顺应逻辑规定之后，在他们根本把人们关于自身的意识的历史变为人们的现实历史的基础之后，——在所有这一切之后，把意识、观念、圣物、固定观念的历史称为“人”的历史并用这种历史来偷换现实的历史，这是最容易不过的了。

《马克思恩格斯全集》第3卷第199—200页。

由于费尔巴哈揭露了宗教世界是世俗世界的幻想（世俗世界在费尔巴哈那里仍然不过是些词句），在德国理论面前就自然而然产生了一个费尔巴哈所没有回答的问题：人们是怎样把这些幻想“塞进自己头脑”的？这个问题甚至为德国理论家开辟了通向唯物主义世界观的道路，这种世界观没有前提是绝对不行的，它根据经验去研究现实的物质前提，因而最先是真正批判的世界观。这一道路已在《德法年鉴》中，即在《黑格尔法哲学批判导言》和《论犹太人问题》这两篇文章中指出了。但当时由于这一切还是用哲学词句来表达的，所以那里所见到的一些习惯用的哲学术语，如“人的本质”、“类”等等，给了德国理论家们以可乘之机去不正确地理解真实的思想过程并以为这里的一切都不过是他们的穿旧了的理论外衣的翻新……

《马克思恩格斯全集》第3卷第261—262页。

显然，由于个人都是具有意识的，他们对于自己的经验生活所赋予他们的这种职责也会形成一种观念，因而就使得我们这位圣桑乔能够抓住“职责”这个字眼，也就是说，抓住他们的现实生活条件在观念中的表现，而对这些生活条件本身则置之度外。譬如说无产者吧，他的职责就是要象其他任何人一样满足自己的需要；他连他那些和大家一样的需要都不能满足；他每天必须象牛马一样工作十四小时；竞争使他降为物品，降为买卖的对象；他从单纯的生产力的地位中，即从他唯一赖以糊口的地位中，被其他更强大的生产力排挤掉了，——因此这个无产者已经有了现实的任务，使现存的关系发生革命。当然他可以把这件事想象为自己的“职责”，如果他想进行宣传的话，他也可以这样来说明自己的“职责”：无产者的合人情的职责就是要做这件事或那件事，尤其因为他的地位使他连直接属于他的人的本性的那些需要都不能满足，所以他更可以这样宣传。圣桑乔对于作为这个想法的基础的现实，对于这个无产者的实际目的，是漠不关心的。他死死抓住“职责”这个字眼并把它说成是圣物，更把无产者说成是圣物的奴仆。这是一个自命高于这一切并“继续上升”的最容易的办法。

《马克思恩格斯全集》第3卷第326—327页。

特别是在存在至今的这些关系中，一个阶级总是占着统治地位；个人的生活条件总是和一定阶级的生活条件相一致，因而任何一个新兴的阶级的实际任务，在这一阶级的每一个人看来都不能不是共同任务；每个阶级都只有把一切阶级的个人从那些至今仍然套在他们头上的枷锁下解放出来，才能真正地推翻自己面前的统治阶级，——正是在上述这种

情况下，把争取统治地位的阶级中的个人的任务说成是全人类的任务，是非常必要的。

《马克思恩格斯全集》第3卷第327页。

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。

《马克思恩格斯全集》第3卷第490页。

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我，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。

《马克思恩格斯全集》第3卷第514—515页。

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它们的桎梏的时候，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，所以只有全面发展的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社會中，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”或自我牺牲精神，也不会是利己主义。

由此可见，“唯一性”——如果象上面所谈的，把它了解为独创发展和个人行为——不仅是以同善良意志和正确意识完全不同的东西为前提的，而且是以同桑乔的幻想恰恰相反的东西为前提的。在桑乔那里，唯一性永远只不过是对现存关系的粉饰，对陷于贫困中的可怜的无能的灵魂的一点安慰。

《马克思恩格斯全集》第3卷第516—517页。

他们<sup>①</sup>赋予社会主义和共产主义的那个“真理”究竟是什么？他们企图用德国的特别是黑格尔和费尔巴哈的意识形态，来阐明社会主义和共产主义文献的思想，而这些思想对他们来说却是完全不可解释的，一方面是由于他们对这些思想的纯粹文献上的联系甚至一无所知，另一方面是由于上而已经提到过的他们对这类文献的错误了解。本来这些共产主义体系以及批判性和论战性的共产主义著作不过是现实运动的表现，而他们却把这些体系和著作同现实运动分裂开来，然后，又非常任意地把它们同德国哲学联系起来。他们

---

① 指“真正的社会主义者”。——摘编者注

把一定的、受历史条件制约的各生活领域的意识同这些领域本身割裂开来，并且用真正的、绝对的意识即德国哲学的意识的尺度来衡量这个意识。他们始终一贯地把各个具体的一定的个人间的关系变为“人”的关系，他们这样来解释这些一定的个人关于他们自身关系的思想，好象这些思想是关于“人”的思想。因而他们就离开实在的历史基础而转到思想基础上去，同时又由于他们不知道现实的联系，所以他们也就很容易用“绝对的”或者另外的思想方法虚构出幻想的联系。这样把法国人的思想翻译成德国思想家的语言，这样任意捏造共产主义和德意志意识形态之间的联系，也就形成了所谓“真正的社会主义”，它被大声地宣布——如同托利党人谈到英国宪法时所说的一样——为“民族的骄傲和值得所有毗邻各国人民羡慕的东西”。

《马克思恩格斯全集》第3卷第536页。

我们的作者<sup>①</sup>这样驳倒了共产主义和社会主义之后，就给我们揭示出两者的最高统一——人道主义。从这时起，我们进入了“人”的境地，从此我们这个“真正的社会主义”的全部真正的历史就只在德国展开了。

“在**人道主义**中一切关于名称的争论都解决了。为什么要分什么共产主义者、社会主义者呢？我们都是人。”（第172页）

—— tous frères, tous amis〔我们都是兄弟，我们都是朋友〕，

弟兄们，为什么  
我们要逆流而进？

---

<sup>①</sup> 指《共产主义、社会主义、人道主义》一文的作者海爾曼·泽米希。——摘编者注

让我们登上腾勃罗夫山，  
在那里高呼“国王万岁”！<sup>①</sup>

为什么要分什么人、兽、植物、石头呢？我们都是物体！

往后是以德国科学为根据的历史论断，这个论断“有朝一日会帮助”法国人“代替他们的社会本能”。古代——素朴思想，中世纪——浪漫主义，新世纪——人道主义。当然，我们的作者通过这三句老生常谈历史地虚构了自己的人道主义，并表明自己的人道主义是以前 *Humaniora*<sup>②</sup> 的真理。

《马克思恩格斯全集》第3卷第550—551页。

和现在的、“以外界的强制为基础”的社会相反，“真正的社会主义者”标榜一种“以对内在人类本性的意识即理性为基础”的理想的真正社会。因而，这种社会是以意识的意识、思维的思维为基础的。这位“真正的社会主义者”甚至在表达方法上也和哲学家没有区别了。他忘记了：不管是人们的“内在本性”，或者是人们的对这种本性的“意识”，“即”他们的“理性”，向来都是历史的产物；甚至当人们的社会在他看来是以“外界的强制”为基础的时候，他们的“内在本性”也是与这种“外界的强制”相适应的。

《马克思恩格斯全集》第3卷第567—568页。

---

① 海涅的诗篇《颠倒的世界》，载于《现代诗集》。——原编者注

② *Humaniora* 是教学课程的总和，教授这些课程的目的 在于研究古希腊罗马的古典文化；文艺复兴时代的人文主义者及其继承者认为这些课程是人文教育和修养的基础。——原编者注

对于“真正的社会主义者”来说，重要的只是把关于人的本质的思想悄悄塞给每个人，并且把社会主义的各种阶段变为人的本质的各种哲学概念。这种非历史主义的抽象迫使格律恩先生宣布：内部的和外部的之间的任何差别归于消灭，从而使人的本质的继续存在受到威胁。不过有一点令人莫解，为什么德国人如此令人难以置信地夸耀自己关于人的本质的智慧，虽然他们的全部智慧、对于三个普遍特性——悟性、心灵和意志——的承认从亚里士多德和斯多葛派时起就已是尽人皆知的了。

《马克思恩格斯全集》第3卷第606页。

## 马克思和恩格斯：《〈德意志意识形态〉 第一卷手稿片断》

(1845年—1846年)

[1]当然，我们不想花费精力去启发我们的聪明哲学家懂得：如果他们把哲学、神学、实体和其余一切废物消融在“自我意识”中，如果他们把“人”从这些词句的统治下——而人从来没有受过这些词句的奴役——解放出来，那么，“人”的“解放”并没有前进一步；①只有在现实的世界中并使用

---

①这里马克思加了边注：“哲学的和真正的解放。”“一般人。唯  
一者。个人。”“地质学的、水文学的等等条件。人体。需要和劳动。”  
——原编者注

现实的手段才能实现真正的解放；没有蒸汽机和珍妮走锭精纺机就不能消灭奴隶制；没有改良的农业就不能消灭农奴制；当人们还不能使自己的吃喝住穿在质和量方面得到充分供应的时候，人们就根本不能获得解放。“解放”是一种历史活动，而不是思想活动，“解放”是由历史的关系，是由工业状况、商业状况、农业状况、交往关系的状况促成的……①

《马克思恩格斯全集》第42卷第368页。

## 马克思：《致巴·瓦·安年柯夫》

(1846年12月28日)

蒲鲁东先生在历史中看到了一系列的社会发展。他发现了实现于历史中的进步。最后，他发现，人们作为个人来说并不知道他们在做什么事情，他们误解了自身的运动，就是说，他们的社会发展初看起来似乎是和他们的个人发展不同、分离和毫不相干的。他无法解释这些事实，于是就作出假设，说是一种普遍理性在自我表现。发明一些神秘的原因即不合常理的空话，那是最容易不过的了。

但是，蒲鲁东先生既然承认自己完全不理解人类的历史发展，——他在使用普遍理性、上帝等等响亮的字眼时就承认了这一点，——岂不是含蓄地和必然地承认他不能理解经济发展吗？

社会——不管其形式如何——究竟是什么呢？是人们交互作用的产物。人们能否自由选择某一社会形式呢？决不

①本页手稿下端残缺，少了一行字。——原编者注

能。在人们的生产力发展的一定状况下，就会有一定的交换〔commerce〕和消费形式。在生产、交换和消费发展的一定阶段上，就会有一定的社会制度、一定的家庭、等级或阶级组织，一句话，就会有一定的市民社会。有一定的市民社会，就会有不过是市民社会的正式表现的一定的政治国家。这就是蒲鲁东先生永远不了解的东西，因为，当他从诉诸国家转而诉诸社会，即从诉诸社会的正式表现转而诉诸正式社会的时候，他竟认为他是在完成一桩伟大的事业呢。

这里不必再补充说，人们不能自由选择自己的生产力——这是他们的全部历史的基础，因为任何生产力都是一种既得的力量，以往的活动的产物。所以生产力是人们的实践能力的结果，但是这种能力本身决定于人们所处的条件，决定于先前已经获得的生产力，决定于在他们以前已经存在、不是由他们创立而是由前一代人创立的社会形式。单是由于后来的每一代人所得到的生产力都是前一代人已经取得而被他们当做原料来为新生产服务这一事实，就形成人们的历史中的联系，就形成人类的历史，这个历史随着人们的生产力以及人们的社会关系的愈益发展而愈益成为人类的历史。由此就必然得出一个结论：人们的社会历史始终只是他们的个体发展的历史，而不管他们是否意识到这一点。他们的物质关系形成他们的一切关系的基础。这些物质关系不过是他们的物质的和个体的活动所借以实现的必然形式罢了。

《马克思恩格斯选集》第4卷第320—321页。

## 马克思：《哲学的贫困》

(1847年)

经济学家蒲鲁东先生非常明白，人们是在一定的生产关系范围内制造呢绒、麻布和丝织品的。但是他不明白，这些一定的社会关系同麻布、亚麻等一样，也是人们生产出来的。社会关系和生产力密切相联。随着新生产力的获得，人们改变自己的生产方式，随着生产方式即保证自己生活的方式的改变，人们也就会改变自己的一切社会关系。手推磨产生的是封建主为首的社会，蒸汽磨产生的是工业资本家为首的社会。

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、范畴也同它们所表现的关系一样，不是永恒的。它们是**历史的暂时的产物**。

生产力的增长、社会关系的破坏、观念的产生都是不断变动的，只有运动的抽象即“不死的死”<sup>①</sup>才是停滞不动的。

《马克思恩格斯选集》第1卷第108—109页。

其次是**人道学派**，这个学派对现时生产关系的坏的方面倒是放在心上的。为了不受良心的责备，这个学派想尽量缓和现有的对比；他们对无产者的苦难以及资产者之间的剧烈竞争表示真诚的痛心；他们劝工人安分守己，好好工作，少生孩子；他们建议资产阶级节制一下生产热情。这个学派的全

<sup>①</sup> 马克思引自卢克莱修的诗篇《物性论》(第3卷第869页)中的一句，“不死的死夺去了有死的生”。——原编者注

部理论建立在理论和实践、原理和结果、观念和应用、内容和形式、本质和现实、法和事实、好的方面和坏的方面之间无限的区别上面。

博爱学派是完善的人道学派。他们否认对抗的必然性；他们愿意把一切人都变成资产者；他们愿意实现理论，因为这种理论与实践不同而且本身不会包含对抗。毫无疑问，在理论上把现实中每一步都要遇到的矛盾撇开不管并不困难。那样一来，这种理论就会变成理想化的现实。因此，博爱论者愿意保存那些表现资产阶级关系的范畴，面不要那种构成这些范畴的实质并且同这些范畴分不开的对抗。博爱论者以为，他们是在严肃地反对资产者的实践，其实，他们自己比任何人都更象资产者。

《马克思恩格斯选集》第1卷第121—122页。

只有在没有阶级和阶级对抗的情况下，社会进化将不再是政治革命。而在这以前，在每一次社会全盘改造的前夜，社会科学的结论总是：

“不是战斗，就是死亡；不是血战，就是毁灭。问题的提法必然如此。”（乔治·桑）

《马克思恩格斯选集》第1卷第161页。

如果我们认为只须颁布几道法令就可以摆脱竞争，那末我们就永远摆脱不了竞争。如果我们更进一步建议废除竞争而使留工资，那就等于建议用王室法令来做一些毫无意义的事。但是各民族并不是按照王室法令来发展的。各民族在求助于这些法令之前，至少必须彻底改变他们在工业上和政治上的一切生存条件，也就是要彻底改变他们的整个生活方式。



蒲鲁东先生会心平气和地用自信的口吻回答我们说：这是一个关于“史无前例地改变我们的本性”的假设，并且他有权“把我们排斥于辩论之外”，我们不知道他根据的又是哪一道法令。

蒲鲁东先生不知道，整个历史也无非是人类本性的不断改变而已。

《马克思恩格斯选集》第1卷第138页。

## 马克思：《道德化的批判和 批判化的道德》

(1847年)

人们的政治关系同人们在其中相处的一切关系一样自然也是社会的、公共的关系。因此，凡是有关人与人的相互关系问题都是社会问题。

《马克思恩格斯选集》第1卷第173页。

海因岑先生对“政治情况同社会情况之间的联系”和“阶级关系”同国家权力之间的联系进行了如此深刻的说明之后，得意扬扬地大声叫道：

“的确，我在自己的革命宣传中没有犯‘共产主义者的局限性’的毛病——不面向人们，只面向‘阶级’，唆使不同‘行业’的人们互相反对。这是因为我承认‘人性’不总是以‘阶级’或‘钱包的大小’为转移的‘可能性’。”

“粗俗的”人的理智把阶级差别变成了“钱包大小的差别”，把阶级矛盾变成了“各行业之间的争吵”。钱包的大

小纯粹是数量上的差别，它尽可以迫使同一阶级的两人互相反对。大家知道，中世纪的行会是在“行业差别”的原则上互相对立的。但是大家也知道，现代的阶级差别绝不建立在“行业”的基础上；相反，分工在同一阶级内部造成不同的工种。

海因岑先生把完全从他本身的“生活深处”和他本身的“人的理智”中取来的他本身的“局限性”可笑地称为“共产主义者的局限性”。

我们暂且假定，海因岑先生知道他说的是什么，因而假定他说的不是钱包的“各种大小”，不是“各行业之间的争吵”。

单独的个人并不“总是”以他所从属的阶级为转移，这是很“可能”的；但是这个事实不足以影响阶级斗争，正如少数贵族转到第三等级方而去不足以影响法国革命一样。而且就在这时，这些贵族至少也加入了一定的阶级，即革命阶级——资产阶级。然而海因岑先生却硬要一切阶级在“人性”这个炽热的思想面前消失。

如果海因岑先生认为，以不依自己意志为转移的经济条件作为存在的基础并因这些条件而彼此处于极尖锐的对抗中的各阶级，可以靠一切人们所固有的“人性”这个属性而超出本身存在的现实条件，那末，某一个君主要靠自己的“人性”而使自己超出自己的“君主的权力”，超出自己的“君主的行业”该是多么容易呵！当恩格斯看出海因岑先生的革命词句背后是“好心的皇帝约瑟夫”时，海因岑先生竟不能原谅恩格斯，这究竟是为什么呢？

《马克思恩格斯选集》第1卷第182—183页。

## 马克思：《雇佣劳动与资本》

(1847年)

人们在生产中不仅仅同自然界发生关系<sup>①</sup>。他们如果不以一定方式结合起来共同活动和互相交换其活动，便不能进行生产。为了进行生产，人们便发生一定的联系和关系；只有在这些社会联系和社会关系的范围内，才会有他们对自然界的联系<sup>②</sup>，才会有生产。

生产者相互发生的这些社会关系，他们借以互相交换其活动和参与共同生产的条件，当然依照生产资料的性质而有所不同。……

总之，各个人借以进行生产的社会关系，即社会生产关系，是随着物质生产资料、生产力的变化和发展而变化 and 改变的。生产关系总合起来就构成所谓社会关系，构成所谓社会，并且是构成一个处于一定历史发展阶段上的社会，具有独特的特征的社会。古代社会、封建社会和资产阶级社会都是这样的生产关系的总和，而其中每一个生产关系的总和同时又标志着人类历史发展中的一个特殊阶段。

《马克思恩格斯选集》第1卷第362—363页。

---

①在1891年版本中，“不仅仅同自然界发生关系”改为“不仅仅影响自然界，而且也互相影响”。——原编者注

②在1891年版本中，“对自然界的联系”改为“对自然界的影  
响”。——原编者注

### 三、《共产党宣言》(1848年)到 《哥达纲领的批判》(1875年)的时期

#### 马克思和恩格斯：《共产党宣言》

(1848年)

资产阶级在它已经取得了统治的地方把一切封建的、宗法的和田园诗般的关系都破坏了。它无情地斩断了把人们束缚于天然首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，除了冷酷无情的“现金交易”，就再也没有任何别的联系了。它把宗教的虔诚、骑士的热忱、小市民的伤感这些情感的神圣激发，淹没在利己主义打算的冰水之中。它把人的尊严变成了交换价值，用一种没有良心的贸易自由代替了无数特许的和自力挣得的自由。总而言之，它用公开的、无耻的、直接的、露骨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向来受人尊崇和令人敬畏的职业的灵光。它把医生、律师、教士、诗人和学者变成了它出钱招雇的雇佣劳动者。

资产阶级撕下了罩在家庭关系上的温情脉脉的面纱，把这种关系变成了纯粹的金钱关系。

《马克思恩格斯选集》第1卷第253—254页。

做一个资本家，这就是说，他在生产中不仅占有一种纯粹个人的地位，而且占有一种社会的地位。资本是集体的产物，它只有通过社会许多成员的共同活动，而且归根到底只有通过社会全体成员的共同活动，才能被运用起来。

……

在资产阶级社会里是过去支配现在，在共产主义社会里是现在支配过去。在资产阶级社会里，资本具有独立性和个性，而活动着的个人却没有独立性和个性。

而资产阶级却把消灭这种关系说成是消灭个性和自由！它说对了。的确，正是要消灭资产者的个性、独立性和自由。①

《马克思恩格斯选集》第1卷第266页。

## 马克思：《致约·魏德迈》

(1852年3月5日)

……至于讲到**我**，无论是发现现代社会中有阶级存在或发现各阶级间的斗争，都不是我的功劳。在我以前很久，资产阶级的历史学家就已叙述过阶级斗争的历史发展，资产阶级的经济学家也已对各个阶级作过经济上的分析。我的新贡献就是证明了下列几点：(1)阶级的存在仅仅同生产发展的一定历史阶段相联系；(2)阶级斗争必然要导致无产阶级专政；(3)这个专政不过是达到消灭一切阶级和进入无阶级社会的过渡……

《马克思恩格斯选集》第4卷第332—333页。

---

①关于阶级消灭以后的人的发展问题，马克思在《共产党宣言》的另外一个地方有所论述。见《选集》第1卷第273页。

## 马克思：《在〈人民报〉创刊纪念会上的演说》

(1856年)

在我们这个时代，每一种事物好象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劣行为的奴隶。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、衰颓之间的这种对抗，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、不可避免的和毋庸争辩的事实。

《马克思恩格斯选集》第2卷第78—79页。

## 马克思：《〈政治经济学批判〉导言》

(1857—1858年)

在社会中进行生产的个人，——因而，这些个人的一定社会性质的生产，自然是出发点。被斯密和李嘉图当作出发点的单个的孤立的猎人和渔夫，应归入十八世纪鲁滨逊故事的毫无想象力的虚构，鲁滨逊故事决不象文化史家设想的那样，仅仅是对极度文明的反动和要回到被误解了的自然生活中去。同样，卢梭的通过契约来建立天生独立的主体之间的

相互关系和联系的社会契约论，也不是奠定在这种自然主义的基础上的。这是错觉，只是美学上大大小小的鲁滨逊故事的错觉。这倒是对于十六世纪以来就进行准备、而在十八世纪大踏步走向成熟的“市民社会”的预感。在这个自由竞争的社会里，单个的人表现为摆脱了自然联系等等，后者在过去历史时代使他成为一定狭隘人群的附属物。这种十八世纪的个人，一方面是封建社会形式解体的产物，另一方面是十六世纪以来新兴生产力的产物，而在十八世纪的预言家看来（斯密和李嘉图还完全以这些预言家为依据），这种个人是一种理想，它的存在是过去的事；在他们看来，这种个人不是历史的结果，而是历史的起点。因为，按照他们关于人类天性的看法，合乎自然的个人并不是从历史中产生的，而是由自然造成的。这样的错觉是到现在为止的每个新时代所具有的。斯图亚特在许多方面同十八世纪对立并作为贵族比较多地站在历史基础上，从而避免了这种局限性。

我们越往前追溯历史，个人，也就是进行生产的个人，就显得越不独立，越从属于一个更大的整体：最初还是十分自然地在家庭和扩大成为氏族的家庭中；后来是在由氏族间的冲突和融合而产生的各种形式的公社中。只有到十八世纪，在“市民社会”中，社会结合的各种形式，对个人说来，才只是达到他私人目的的手段，才是外在的必然性。但是，产生这种孤立个人的观点的时代，正是具有迄今为止最发达的社会关系（从这种观点看来是一般关系）的时代。人是最名副其实的**社会动物**，不仅是一种合群的动物，而且是只有在社会中才能独立的动物。孤立的一个人在社会之外进行生产——这是罕见的事，偶然落到荒野中的已经内在地具有社会力量的文明人或许能做到——就象许多个人不在一起生活和

彼此交谈而竟有语言发展一样，是不可思议的。

《马克思恩格斯选集》第2卷第86—87页。

## 马克思：《政治经济学批判》

(1857—1858年)

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，这种生产才在产生出个人同自己和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。

《马克思恩格斯全集》第46卷(上)第108—109页。

当然，对于封建时代等等的“纯粹人的关系”的幻想，一刻也不能忘记：(1)这种关系本身在自己的范围内，在一定阶段上具有物的性质，例如，从纯粹军事隶属关系到土地所有制关系的发展就表明这一点；但是(2)这种关系转变成的物的关系，其本身具有狭隘的、为自然所决定的性质。



因而表现为人的关系，而在现代世界中，人的关系则表现为生产关系和交换关系的纯粹产物。

《马克思恩格斯全集》第46卷(上)第111页。

资本的伟大的历史方面就是**创造这种剩余劳动**，即从单纯使用价值的观点，从单纯生存的观点来看的多余劳动，而一旦到了那样的时候，即一方面，需要发展到这种程度，以致超过必要劳动的剩余劳动本身成了从个人需要本身产生的普遍需要，另一方面，普遍的勤劳，由于世世代代所经历的资本的严格纪律，发展成为新一代的普遍财产，最后，这种普遍的勤劳，由于资本的无止境的致富欲望及其唯一能实现这种欲望的条件不断地驱使劳动生产力向前发展，而达到这样的程度，以致一方面整个社会只需用较少的劳动时间就能占有并保持普遍财富，另一方面劳动的社会将科学地对待自己的不断发展的再生产过程，对待自己的越来越丰富的再生产过程，从而，人不再从事那种可以让物来替人从事的劳动，——一旦到了那样的时候，资本的历史使命就完成了。

因此，资本和劳动的关系在这里就象货币和商品的关系一样；如果说资本是财富的一般形式，那么，劳动就只是以直接消费为目的的实体。但是，资本作为孜孜不倦地追求财富的一般形式的欲望，驱使劳动超过自己自然需要的界限，来为发展丰富的个性创造出物质要素，这种个性无论在生产上和消费上都是全面的，因而个性的劳动也不再表现为劳动，而表现为活动本身的充分发展，在那种情况下，直接形式的自然必然性消失了；这是因为一种历史形成的需要代替了自然的需要。由此可见，**资本是生产的；也就是说，是发展社会生产力的重要的关系。只有当资本本身成了这种生产力本身**

发展的限制时，资本才不再是这样的关系。

《马克思恩格斯全集》第46卷(上)第287页。

在资本对雇佣劳动的关系中，劳动即生产活动对它本身的条件和对它本身的产品关系所表现出来的**极端的异化形式**，是一个必然的过渡点，因此，它已经**自在地**、但还只是以歪曲的头脚倒置的形式，包含着一切**狭隘的生产前提**的解体，而且它还创造和建立无条件的生产前提，从而为个人生产力的全面的、普遍的发展创造和建立充分的物质条件。这一点以后再考察。

《马克思恩格斯全集》第46卷(上)第520页。

生产力或一般财富从趋势和可能性来看的普遍发展成了基础，同样，交往的普遍性，从而世界市场成了基础。这种基础是个人全面发展的可能性，而个人从这个基础出发的实际发展是对这一发展的**限制**的不断消灭，这种限制被意识到是限制，而不是被当作某种**神圣的界限**。个人的全面性不是想象的或设想的全面性，而是他的现实关系和观念关系的全面性。由此而来的是把他自己的历史作为**过程**来理解，把对自然界的认识（这也表现为支配自然界的实际力量）当作对他自己的现实体的认识。发展过程本身被当作是并且被意识到是个人的前提。但是，要达到这点，首先必须使生产力的充分发展成为**生产条件**，使一定的**生产条件**不表现为生产力发展的界限。

《马克思恩格斯全集》第46卷(下)第36页。

**现今财富的基础是盗窃他人的劳动时间，这同新发展起**

来的由大工业本身创造的基础相比，显得太可怜了。一旦直接形式的劳动不再是财富的巨大源泉，劳动时间就不再是，而且必然不再是财富的尺度，因而交换价值也不再是使用价值的尺度。群众的剩余劳动不再是发展一般财富的条件，同样，少数人的非劳动不再是发展人类头脑的一般能力的条件。于是，以交换价值为基础的生产便会崩溃，直接的物质生产过程本身也就摆脱了贫困和对抗性的形式。个性得到自由发展，因此，并不是为了获得剩余劳动而缩减必要劳动时间，而是直接把社会必要劳动缩减到最低限度，那时，与此相适应，由于给所有的人腾出了时间和创造了手段，个人会在艺术、科学等方面得到发展。

《马克思恩格斯全集》第46卷(下)第218—219页。

.....

于是，资本就违背自己的意志，成了为社会可以自由支配的时间创造条件的工具，使整个社会的劳动时间缩减到不断下降的最低限度，从而为全体〔社会成员〕本身的发展腾出时间。但是，资本的不变趋势一方面而是创造可以自由支配的时间，另一方面是把这些可以自由支配的时间变为剩余劳动。如果它在第一个方面太成功了，那么，它就要吃到生产过剩的苦头，这时必要劳动就会中断，因为资本无法实现剩余劳动。

这个矛盾越发展，下述情况就越明显：生产力的增长再也不能被占有他人的剩余劳动所束缚了，工人群众自己应当占有自己的剩余劳动。当他们已经这样做的时候，——这样一来，可以自由支配的时间就不再是对立的存在物了，——那时，一方面，社会的个人的需要将成为必要劳动时间的尺度，另一方面，社会生产力的发展将如此迅速，以致尽管生产将以所有的人富裕为目的，所有的人的可以自由支配的时

间还是会增加。因为真正的财富就是所有个人的发达的生产力。那时，财富的尺度〔V II-4〕决不再是劳动时间，而是可以自由支配的时间。

《马克思恩格斯全集》第46卷(下)第221—222页。

## 恩格斯：《卡尔·马克思〈政治经济学批判〉》

(1859年)

经济学所研究的不是物，而是人和人之间的关系，归根到底是阶级和阶级之间的关系；可是这些关系总是同物结合着，并且作为物出现；诚然，这个或那个经济学家在个别场合也曾觉察到这种联系，而马克思第一次揭示出它对于整个经济学的意义，从而使最难的问题变得如此简单明了。甚至资产阶级经济学家现在也能理解了。

《马克思恩格斯选集》第2卷第123页。

## 马克思：《经济学手稿》

(1861—1863年)

如果完全抽象地来考察劳动过程，那么，可以说，最初出现的只有两个因素——人和自然（劳动和劳动的自然物质）。人的最初的工具是他本身的肢体，不过，这些肢体必定只是他本身占有的。只是有了用于新生产的最初的产品——哪怕只是一块击杀动物的石头——之后，真正的劳动过程才开始。人所占有的最初工具之一是动物（家畜）。（参看杜尔哥著作中的有关章节。）因此，富兰克林从劳动的观点出发，对人下了一个正确的定义，“制造工具的动物”或

“工程师”<sup>①</sup>。这样，土地和劳动似乎是生产的原始因素，而专供劳动使用的产品，即生产出来的劳动材料、劳动资料、生活资料，只是一种派生因素。

《马克思恩格斯全集》第47卷第105页。

蒲鲁东先生从社会的角度进行的考察，把那些恰恰表示着一定的社会关系或经济的形式规定性的区别忽略掉，抽象掉了。这就象有人说：从社会的角度来看，并不存在奴隶和公民，两者都是人。其实正相反，在社会之外他们才是人。是奴隶或是公民，这是A这个人 and B 这个人的一定的社会存在方式。A这个人本身并不是奴隶，他在他所隶属的社会里并通过社会才成为奴隶。成为奴隶和成为公民，这是社会的规定，是A这个人同B这个人的关系。蒲鲁东先生在这里就资本和产品所说的话，意思指的是，从社会的角度来看，资本家和工人之间不存在区别；其实恰恰只有从社会的角度来看才存在着这种区别。

《马克思恩格斯全集》第47卷第173页。

## 马克思：《〈资本论〉第一卷第一版序言》

(1867年)

为了避免可能产生的误解，要说明一下。我决不用玫瑰色描绘资本家和地主的面貌。不过这里涉及到的人，只是经济

---

<sup>①</sup> 富兰克林给人所下的定义“制造工具的动物”，在詹姆斯·博斯维尔的著作《赛米尔·约翰逊的生平》中引用过，见该著作《三卷集》1793年伦敦增订第2版第3卷第25页。——原编者注。

范畴的人格化，是一定的阶级关系和利益的承担者。我的观点是：社会经济形态的发展是一种自然历史过程；不管个人在主观上怎样超脱各种关系，他在社会意义上总是这些关系的产物。同其他任何观点比起来，我的观点是更不能要个人对这些关系负责的。

在政治经济学领域内，自由的科学研究遇到的敌人，不只是它在一切其他领域内遇到的敌人。政治经济学所研究的材料的特殊性，把人们心中最激烈、最卑鄙、最恶劣的感情，把代表私人利益的复仇女神召唤到战场上来反对自由的科学研究。

《马克思恩格斯选集》第2卷第207—208页。

## 马克思：《资本论》

(1867年)

只有当实际日常生活的关系，在人们面前表现为人与人之间和人与自然之间极明白而合理的关系的时候，现实世界的宗教反映才会消失。只有当社会生活过程即物质生产过程的形态，作为自由结合的人的产物，处于人的有意识有计划的控制之下的时候，它才会把自己的神秘的纱幕揭掉。但是，这需要有一定的社会物质基础或一系列物质生存条件，而这些条件本身又是长期的、痛苦的历史发展的自然产物。

《马克思恩格斯全集》第23卷第96—97页。

劳动首先是人和自然之间的过程，是人以自身的活动来引起、调整和控制人和自然之间的物质变换的过程。人自身作为一种自然力与自然物质相对立。为了在对自身生活有用

的形式上占有自然物质，人就使他身上的自然力——臂和腿、头和手运动起来。当他通过这种运动作用于他身外的自然并改变自然时，也就同时改变他自身的自然。他使自身的自然中沉睡着的潜力发挥出来，并且使这种力的活动受他自己控制。在这里，我们不谈最初的动物式的本能的劳动形式。现在，工人是作为他自己的劳动力的卖者出现在商品市场上。对于这种状态来说，人类劳动尚未摆脱最初的本能形式的状态已经是太古时代的事了。我们要考察的是专属于人的劳动。蜘蛛的活动与织工的活动相似，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它自己体力和智力的活动来享受，就越需要这种意志。

《马克思恩格斯全集》第23卷第201—202页。

达尔文注意到自然工艺史，即注意到在动植物的生活中作为生产工具的动植物器官是怎样形成的。社会人的生产器官的形成史，即每一个特殊社会组织的物质基础的形成史，难道不值得同样注意吗？而且，这样一部历史不是更容易写

出来吗？因为，如维科所说的那样，人类史同自然史的区别在于，人类史是我们自己创造的，而自然史不是我们自己创造的。工艺学会揭示出人对自然的能动关系，人的生活的直接生产过程，以及人的社会生活条件和由此产生的精神观念的直接生产过程。甚至所有抽掉这个物质基础的宗教史，都是非批判的。事实上，通过分析来寻找宗教幻象的世俗核心，比反过来从当时的现实生活关系中引出它的天国形式要容易得多。后面这种方法是唯一的唯物主义的方法，因而也是唯一科学的方法。那种排除历史过程的、抽象的自然科学的唯物主义的缺点，每当它的代表越出自己的专业范围时，就在他们的抽象的和唯心主义的观念中立刻显露出来。

《马克思恩格斯全集》第23卷第409页原注。

效用原则并不是边沁的发明。他不过把爱尔维修和十八世纪其他法国人的才气横溢的言论枯燥无味地重复一下而已。假如我们想知道什么东西对狗有用，我们就必须探究狗的本性。这种本性本身是不能从“效用原则”中虚构出来的。如果我们想把这一原则运用到人身上来，想根据效用原则来评价人的一切行为、运动和关系等等，就首先要研究人的一般本性，然后要研究在每个时代历史地发生了变化的人的本性。但是边沁不管这些。他幼稚而乏味地把现代的市侩，特别是英国的市侩说成是标准的人。凡是对这种标准的人和他的世界有用的东西，本身就是有用的。他还用这种尺度来评价过去，现在和将来。

《马克思恩格斯全集》第23卷第669页原注。

事实上，自由王国只是在由必需和外在规定要做的事



劳动终止的地方才开始；因而按照事物的本性来说，它存在于真正物质生产领域的彼岸。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方同时也会扩大。这个领域内的自由只能是：社会化的人，联合起来的生产者，将合理地调节他们和自然之间的物质交换，把它置于他们的共同控制之下，而不让它作为盲目的力量来统治自己；靠消耗最小的力量，在最无愧于和最适合于他的人类本性的条件下来进行这种物质交换。但是不管怎样，这个领域始终是一个必然王国。在这个必然王国的彼岸，作为目的本身的人类能力的发展，真正的自由王国，就开始了。但是，这个自由王国只有建立在必然王国的基础上，才能繁荣起来。工作日的缩短是根本条件。

《马克思恩格斯全集》第25卷第926—927页。

## 马克思：《论土地国有化》

(1872年)

土地国有化将使劳动和资本之间的关系彻底改变，归根到底将完全消灭工业和农业中的资本主义生产方式。那时，阶级差别和特权将与它们赖以存在的经济基础<sup>①</sup>一同消失。

<sup>①</sup> 在草稿上不是“它们赖以存在的经济基础”，而是“它们所由产生的经济基础，而社会将变成自由生产者的联合组织”。——原编者注

靠他人的劳动而生活将成为往事。同社会相对立的政府或国家将不复存在！农业、矿业、工业，总而言之，一切生产部门都将逐渐地用最合理的方式组织起来。**生产资料的全国性的集中**将成为由自由平等的生产者的联合体所构成的社会的全国性<sup>①</sup>基础，这些生产者将按照共同的合理的计划自觉地从事社会劳动。这就是十九世纪的伟大经济运动所引向的人道<sup>②</sup>目标。

《马克思恩格斯全集》第18卷第67页。

---

① 在草稿上不是“全国性”，而是“自然”。——原编者注

② 在草稿上“人道”一词删掉了。——原编者注

## 四、《哥达纲领批判》（1875年）

### 以后的时期

#### 马克思：《哥达纲领批判》

（1875年）

在共产主义社会高级阶段上，在迫使人们奴隶般地服从分工的情形已经消失，从而脑力劳动和体力劳动的对立也随之消失之后；在劳动已经不仅仅是谋生的手段，而且本身成了生活的第一需要之后；在随着个人的全面发展生产力也增长起来，而集体财富的一切源泉都充分涌流之后，——只有在那个时候，才能完全超出资产阶级法权的狭隘眼界，社会才能在自己的旗帜上写上：各尽所能，按需分配！

《马克思恩格斯选集》第3卷第12页。

#### 恩格斯：《致彼·拉·拉甫罗夫》

（1875年11月12—17日）

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，为增加自己的享受而斗争……”

准备为取得高级的享受而放弃低级的享受。”<sup>①</sup>

在不否定您由此得出的进一步的结论的情况下，我从自己的前提出发将作出下面的结论。人类的生产在一定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。

《马克思恩格斯全集》第34卷第163页。

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。

《马克思恩格斯全集》第34卷第164页。

## 恩格斯：《〈自然辩证法〉导言》

（1875—1876年）

人也是由分化产生的。不仅从个体方面来说是如此——从一个单独的卵细胞分化为自然界所产生的最复杂的有机体，而且从历史方面来说也是如此。经过多少万年之久的努力，手和脚的分化，直立行走，最后确定下来了，于是人就

---

<sup>①</sup> 引号里面的话是恩格斯从拉甫罗夫的文章中引用来的，着重号是恩格斯加的。——原编者注

和猿区别开来，于是音节分明的语言的发展和头脑的巨大发展的基础就奠定了，这就使得人和猿之间的鸿沟从此成为不可逾越的了。手的专门化意味着工具的出现，而工具意味着人所特有的活动，意味着人对自然界进行改造的反作用，意味着生产。狭义动物也有工具，然而这只是它们躯体的四肢，蚂蚁、蜜蜂、海狸就是这样；动物也进行生产，但是它们的生产对周围自然界的作用在自然界而前只等于零。只有人才给自然界打上自己的印记，因为他们不仅变更了植物和动物的位置，而且也改变了他们所居住的地方的面貌、气候，他们甚至还改变了植物和动物本身，使他们活动的结果只能和地球的普遍死亡一起消失。而人之所以做到这点，首先和主要地是由于手。……

有了人，我们就开始有了历史。动物也有一部历史，即动物的起源和逐渐发展到现在这个样子的历史。但是这部历史是人替它们创造的，如果说它们自己也参与了创造，这也不是它们所知道和希望的。相反地，人离开狭义动物愈远，就愈是有意识地自己创造自己的历史，不能预见的作用、不能控制的力量对这一历史的影响就愈小，历史的结果和预定的目的就愈加符合。……只有一种能够有计划地生产和分配的自觉的社会生产组织，才能在社会关系方面把人从其余的动物中提升出来，正象一般生产曾经在物种关系方面把人从其余的动物中提升出来一样。历史的发展使这种社会生产组织日益成为必要，也日益成为可能。一个新的历史时期将从这种社会生产组织开始，在这个新的历史时期中，人们自身以及他们的活动的一切方面，包括自然科学在内，都将突飞猛进，使已往的一切都大大地相形见绌。

《马克思恩格斯选集》第3卷第456—458页。

## 恩格斯：《劳动在从猿到人转变 过程中的作用》

(1876年)

动物仅仅利用外部自然界，单纯地以自己的存在来使自然界改变；而人则通过他所作出的改变来使自然界为自己的目的服务，来支配自然界。这便是人同其他动物的最后的本质的区别，而造成这一区别的还是劳动<sup>①</sup>。

《马克思恩格斯选集》第3卷第517页。

我们必须时时记住：我们统治自然界，决不象征服者统治异民族一样，决不象站在自然界以外的人一样，——相反地，我们连同我们的肉、血和头脑都是属于自然界，存在于自然界的；我们对自然界的整个统治，是在于我们比其他一切动物强，能够认识和正确运用自然规律。

事实上，我们一天天地学会更加正确地理解自然规律，学会认识我们对自然界的惯常行程的干涉所引起的比较近或比较远的影响。特别从本世纪自然科学大踏步前进以来，我们就愈来愈能够认识到，因而也学会支配至少是我们最普通的生产行为所引起的比较远的自然影响。但是这种事情发生得愈多，人们愈会重新地不仅感觉到，而且也认识到自身和自然界的一致，而那种把精神和物质、人类和自然、灵魂和肉体对立起来的荒谬的、反自然的观点，也就愈不可能存在了，这种观点是从古典古代崩溃以后在欧洲发生并在基督教

---

<sup>①</sup> 在页边上写着，“改良”。——原编者注

中得到最大发展的。

《马克思恩格斯选集》第3卷第518页。

正如我们已经说过的，我们的猿类祖先是一种社会化的动物，人，一切动物中最社会化的动物，显然不可能从一种非社会化的最近的祖先发展而来。随着手的发展、随着劳动而开始的人对自然的统治，在每一个新的进展中扩大了人的眼界。他们在自然对象中不断地发现新的、以往所不知道的属性。另一方面，劳动的发展必然促使社会成员更紧密地互相结合起来，因为它使互相帮助和共同协作的场合增多了，并且使每个人都清楚地意识到这种共同协作的好处。

《马克思恩格斯选集》第3卷第510—511页。

## 恩格斯：《〈反杜林论〉的准备材料》

(1876-1877年)

一切观念都来自经验，都是现实的反映——正确的或歪曲的反映。

《马克思恩格斯全集》第20卷第661页。

迄今为止是暴力——从现在起是共同社会。纯粹善良的愿望，“正义”的要求。但是，托·莫尔早在三百五十年以前就已经提出了这个要求<sup>①</sup>，始终没有实现。为什么现在就应该实现呢？杜林没有回答。事实上，大工业把这个要求，不是作为正义的要求，而是作为生产的必要性提出来了，而这

<sup>①</sup> 指托·莫尔的著作《乌托邦》，该书第1版于1816年在比利时城市卢汶出版。——原编者注

改变了一切。

《马克思恩格斯全集》第20卷第679页。

## 恩格斯：《反杜林论》

(1876—1878年)

如果完全自然主义地把“意识”、“思维”当作某种现成的东西，当做一开始就和存在、自然界相对立的东西看待，那末结果总是如此。如果这样，那末意识和自然，思维和存在，思维规律和自然规律如此密切地相适合，就非常奇怪了。可是，如果进一步问：究竟什么是思维和意识，它们是从哪里来的，那末就会发现，它们都是人脑的产物，而人本身是自然界的产物，是在他们的环境中并且和这个环境一起发展起来的；不言而喻，人脑的产物，归根到底亦即自然界的产物，并不同自然界的其他联系相矛盾，而是相适应的。①

《马克思恩格斯选集》第3卷第74—75页。

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

① 1885年，在准备出版《反杜林论》的第二版时，恩格斯曾经打算在这个地方加一个注释，后来，他把这个注释的草稿（《关于现实世界中数学的无限的原型》）列为《自然辩证法》的材料（见《马克思恩格斯选集》第3卷第564—569页）。——原编者注



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<sup>①</sup>。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阶级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。

《马克思恩格斯选集》第3卷第132—134页。

如果两个人“在道德上不平等”，那末平等也就完结了。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。

<sup>①</sup> 圣经《出埃及记》第20章第15节和《申命记》第5章第19节。——原编者注

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么或少些，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。

《马克思恩格斯选集》第3卷第140页。

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。

《马克思恩格斯选集》第3卷第142—143页。

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 and 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。

《马克思恩格斯选集》第3卷第154页。

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，在非常原始的状态中执行宗教职能。

《马克思恩格斯选集》第3卷第218页。

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的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。

《马克思恩格斯选集》第3卷第220—221页。

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同他们相对立的，现在则变成他们自己的自由行动了。一直统治着历史的客观的异己的力量，现在处于人们自己的控制之下了。只是从这时起，人们才完全自觉地自己创造自己的历史；只是从这时起，由人们使之起作用的社会原因才在主要的方面和日益增长的程度达到他们所预期的结果。这是人类从必然王国进入自由王国的飞跃。

《马克思恩格斯选集》第3卷第323页。

**马克思：《评阿·瓦格纳的  
〈政治经济学教科书〉》  
(1879年)**

人们决不是首先“处在这种对外界物的理论关系中”。

正如任何动物一样，他们首先是要吃、喝等等，也就是说，并不“处在”某一种关系中，而是积极地活动，通过活动来取得一定的外界物，从而满足自己的需要。（因而，他们是从生产开始的。）由于这一过程的重复，这些物能使人们“满足需要”这一属性，就铭记在他们的头脑中了，人和野兽也就学会“从理论上”把能满足他们需要的外界物同一切其他的外界物区别开来。

《马克思恩格斯全集》第19卷第405页。

## 恩格斯：《社会主义从空想 到科学的发展》 (1880年)

现代社会主义，就其内容来说，首先是对统治于现代社会中的有产者和无产者之间、资本家和雇佣工人之间的阶级对立和统治于生产中的无政府状态这两个方面进行考察的结果。但是，就其理论形式来说，它起初表现为十八世纪法国伟大启蒙学者所提出的各种原则的进一步的、似乎更彻底的发展。和任何新的学说一样，它必须首先从已有的思想材料出发，虽然它的根源深藏在物质的经济的事实中。

《马克思恩格斯选集》第3卷第404页。

伴随着一个还没有成熟的阶级的这些革命武装起义，产生了相应的理论表现；在十六世纪和十七世纪有理想社会制度的空想的描写，而在十八世纪已经有直接共产主义的理论（摩莱里和马布利）。平等的要求已经不再限于政治权利方面，它也扩大到个人的社会地位方面了；必须加以消灭的

不仅是阶级特权，而且是阶级差别本身。苦修苦练的、禁绝一切生活享受的、斯巴达式的共产主义，是这个新学说的第一个表现形式。后来出现了三个伟大的空想主义者：圣西门、傅立叶和欧文。在圣西门那里，除无产阶级的倾向外，资产阶级的倾向还有一定的影响。欧文在资本主义生产最发达的国家里，在这种生产所造成的种种对立的影响下，直接从法国唯物主义出发，系统地制定了他的消除阶级差别的方案。

所有这三个人有一个共同点：他们都不是作为当时已经历史地产生的无产阶级的利益的代表出现的。他们和启蒙学者一样，并不是想首先解放某一个阶级，而是想立即解放全人类。他们和启蒙学者一样，想建立理性和永恒正义的王国；但是他们的王国和启蒙学者的王国是有天壤之别的。按照这些启蒙学者的原则建立起来的资产阶级世界也是不合乎理性的和不正义的，所以也应该象封建制度和以往的一切社会制度一样被抛到垃圾堆里去。

《马克思恩格斯选集》第3卷第406页。

**无产阶级革命**，矛盾的解决：无产阶级将取得社会力量，并且利用这个权力把脱离资产阶级掌握的社会化生产资料变为公共财产。通过这个行动，无产阶级使生产资料摆脱了它们迄今具有的资本属性，给它们的社会性以充分发展的自由。从此按照预定计划进行的社会生产就成为可能的了。生产的发展使不同社会阶级的继续存在成为时代的错误。随着社会生产的无政府状态的消失，国家的政治权威也将消失。人终于成为自己的社会结合的主人，从而也就成为自然界的主人，成为自己本身的主人——自由的人。

《马克思恩格斯选集》第3卷第443页。

## 马克思：《摩尔根〈古代社会〉一书摘要》

(1881—1882年)

人类在地球上获得统治地位的问题完全依附于他们（即人们）在这个领域——生活资料的生产——中的技术。人类可以说是在食物生产（第19页）这一领域达到绝对支配地步(?)的唯一的生物。人类进步的伟大时代多少和食物来源的扩大直接相符(同上)。

马克思：《摩尔根〈古代社会〉一书摘要》第4页。

在普那路亚家族制下，便多少有了一男一女结成配偶过同居生活的事实，而这是社会状况的诸条件引起来的；每一个男子在其若干的妻子中，有一个是主妻，反过来说女子也是如此；因而有了向对偶家族过渡的倾向。这主要是氏族组织的结果。在这种组织之下：

(1) 禁止族内婚就排除了同胞兄弟和姊妹的结婚，也排除了同胞姊妹之子女的结婚，因为他们都是属于同一氏族。当氏族再行分割时，禁止氏族内每一祖先的一切女系后裔之间的结婚，经过长时期后也传布到了它的各支中，就象在易洛魁人中所表明的那样。

(2) 氏族结构造成反对血亲结婚的偏见；这种偏见当美洲土著被发现时已广泛流传于他们中间。例如，在易洛魁人中，谁也不能和{前引表}①上血亲中的任何一个人结婚。因此必须在其他氏族中寻找妻子，于是便开始用婚约或购买

① { }里的字是俄文版编者加的，下同。——摘编者注



的方法来获得妻子；妇女缺乏而不是以前那样众多，这样遂导致逐渐缩小普那路亚集团的范围。这些集团现已消失，虽然{以前的}亲属制还继续存在。

(3) 男子寻找妻子不以自己本部落甚至友好的部落为限；他们从敌对的部落用暴力劫掠妻子；这样就产生了印第安人珍惜女俘虏的生命，却处死男俘虏的风俗。当妻子系用购买和劫掠的方法取得的时候，男子就不愿和从前一样和他人共同享有她们了。这导致把同获得生活资料无直接关系的那一部分人排除于婚姻集团以外，而这就更加缩小了家族的范围和婚姻关系活动的领域。事实上，这种婚姻集团的成员从最初起就只限于共有其妻子的同胞兄弟和共有其丈夫的同胞姊妹。

(4) 氏族创造了比以前所知道的更高的社会制度。彼此没有亲属关系的人们之间的通婚，生育出身心更为健壮的后代；当两个进步的部落合而为一时，头骨与脑量必然扩大起来，而相当于两个部落能量的总和。

现在在文明民族中如此强烈发展起来的一男一女对偶同居的倾向，因此不能认为是人类的常规，它和心灵上的强大意向和力量一样，是由经验发展起来的。

《摩尔根〈古代社会〉一书摘要》第33—34页。

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、宗教的情感、正直、刚毅、勇敢，此时已成为品格的一般特质，但是残酷、奸险和狂热也随之俱来。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，而业已给予人类以强有力的影响。

《摩尔根〈古代社会〉一书摘要》第54—55页。

## 恩格斯：《家庭、私有制和国家的起源》

(1884年)

根据唯物主义观点，历史中的决定性因素，归根结蒂是直接生活的生产和再生产。但是，生产本身又有两种。一方面是生活资料即食物、衣服、住房以及为此所必需的工具有的生产，另一方面是人类自身的生产，即种的蕃衍。一定历史时代和一定地区内的人们生活于其下的社会制度，受着两种生产的制约：一方面受劳动的发展阶段的制约，另一方面受家庭的发展阶段的制约。

《马克思恩格斯选集》第4卷第2页。

动物社会对于推断人类社会确有某种价值，——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。一种没有武器的象正在形成中的人这样的动物，即使互相隔绝，以成对配偶为共居生活的最高形式，就象韦斯特马尔克根据猎人的口述所断定的大猩猩和黑猩猩那样，也还能以不多的数量活下去。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。只此一点，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。

《马克思恩格斯选集》第4卷第29—30页。

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。”<sup>①</sup>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。

《马克思恩格斯选集》第4卷第61页。

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，因此，同谁发生这种最亲密的关系，无论对

<sup>①</sup> 恩格斯引的是在马克思和恩格斯的著作《德意志意识形态》中提出的思想（见《马克思恩格斯选集》第1卷第36页）。——原编者注

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。……

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，直至拿生命孤注一掷，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。

《马克思恩格斯选集》第4卷第72—73页。

## 恩格斯：《路德维希·费尔巴哈和 德国古典哲学的终结》

(1886年)

这时，费尔巴哈的《基督教的本质》出版了……

甚至这部书的缺点也加强了它的一时的影响。美文学的、有时甚至是夸张的笔调赢得了广大的读者，无论如何，在抽象而费解的黑格尔主义的长期统治以后，使人们的耳目为之一新。对于爱的过度崇拜也是这样。这种崇拜，虽然不能加以辩护，但是情有可原，因为它是反对已经变得不能容忍的“纯粹思维”的专制的。但是我们不应当忘记，从1844年起在德国的“有教养的”人们中间象瘟疫一样传播开来的“真正的社会主义”，正是把费尔巴哈的这两个弱点当做自己的出发点的。它以美文学的词句代替了科学的认识，主张靠“爱”来实现人类的解放，而不主张用经济上改革生产的办法来实现无产阶级的解放，一句话，它沉溺在令人厌恶的美文学和泛爱的空谈中了。它的典型代表就是卡尔·格律恩先生。

《马克思恩格斯选集》第4卷第218页。

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。……

……

在我们不得不生活于其中的、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，今天已经被破坏得差不多了。我们没有理由去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。

《马克思恩格斯选集》第4卷第229—230页。

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。

《马克思恩格斯选集》第4卷第234页。

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需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”<sup>①</sup>不也是一个神话人物吗？

《马克思恩格斯选集》第4卷第234—235页。

## 恩格斯：《致保·恩斯特》

（1890年6月5日）

现在再回到我们开头谈的，即巴尔先生的问题，我必须说，使我感到惊奇的是，在德国，人们彼此相处非常庄重。看来，俏皮和幽默现在比任何时候都更加受到严格禁止，而沉闷却成了公民的义务。否则，您无疑会稍微细致地考察一下巴尔先生的失掉一切“历史发展”特点的“妇女”的。妇女的皮肤是历史的发展，因为它必定是白色或黑色、黄色、棕色或红色的，——因此，她不会有人类的皮肤。妇女的头发是历史的发展——是卷的或波纹的、弯的或直的；是黑色、红黄色或淡黄色的。因此，她也不可能有人类的头发。如果把她身上一切历史形成的东西同皮肤和头发一起统统去掉，“在我们面前呈现的原来的妇女”还剩下什么东西呢？干脆地说，这就是雌的类人猿。那就让巴尔先生把这个“容易感触到和看清楚”的雌类人猿，连同其一切“自然本能”抱进自己的被窝里去吧。

《马克思恩格斯全集》第37卷第412页。

---

① 普军在萨多瓦一役获胜后，德国资产阶级政论中的流行用语，意思是说普鲁士的胜利似乎是由于普鲁士国民教育制度的优越。

——摘编者注



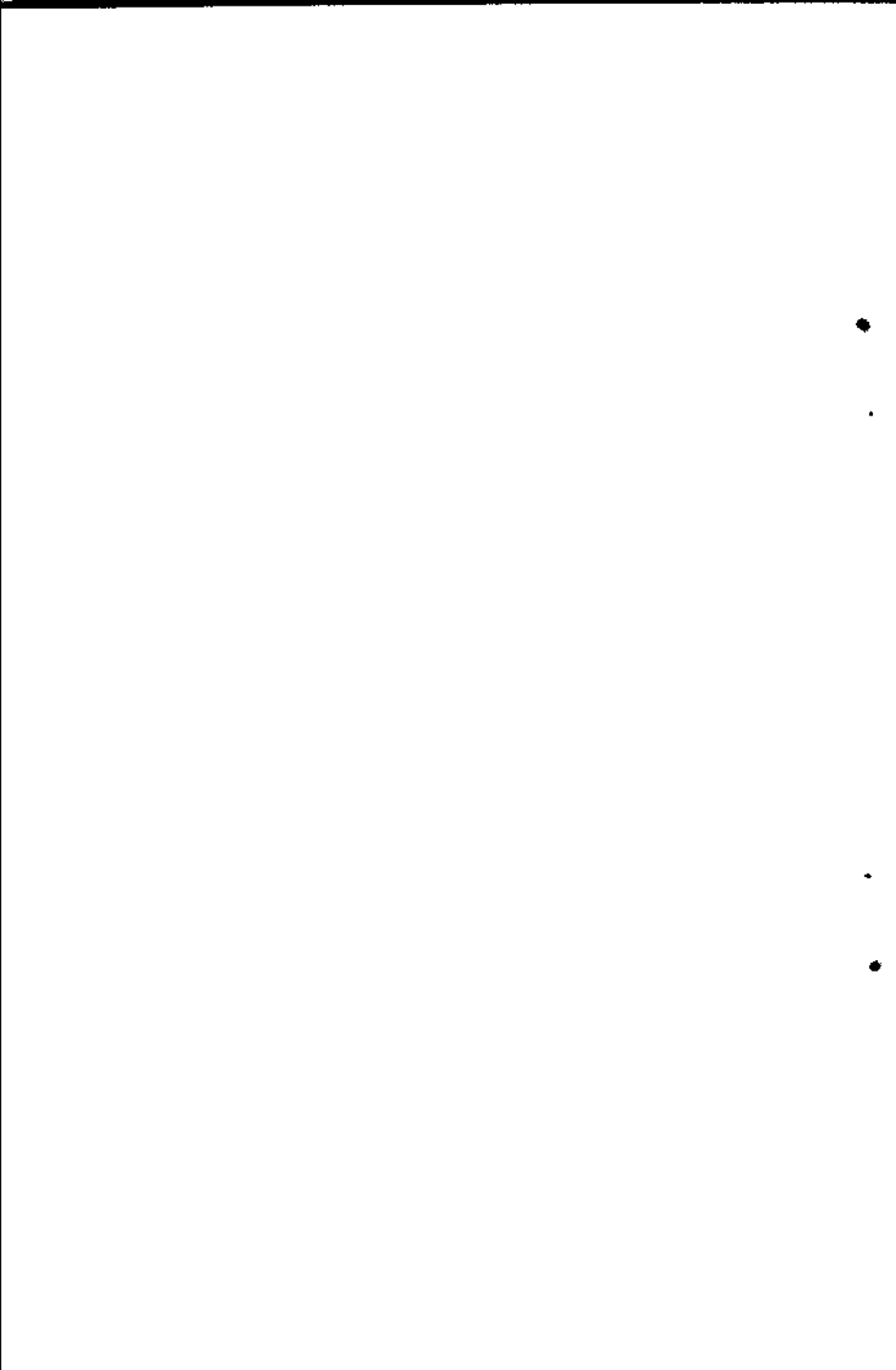
## 恩格斯：《〈英国工人阶级状况〉

### 1892年德文第二版序言》

(1892年)

几乎用不着指出，本书在哲学、经济和政治方面的总的理论观点，和我现在的观点绝不是完全一致的。1844年还没有现代的国际社会主义。从那时起，首先是并且几乎完全是由于马克思的功绩，它才彻底发展成为科学。我这本书只是它的胚胎发展的一个阶段。正如人的胚胎在其发展的最初阶段还要再现出我们的祖先鱼类的鳃弧一样，在本书中到处都可以发现现代社会主义从它的祖先之一即德国古典哲学起源的痕迹。例如本书，特别是在末尾，很强调这样一个论点：共产主义不是一种单纯的工人阶级的党派性学说，而是一种最终目的在于把连同资本家在内的整个社会从现存关系的狭小范围中解放出来的理论。这在抽象的意义上是正确的，然而在实践中在大多数情况下不仅是无益的，甚至还要更坏。既然有产阶级不但自己不感到有任何解放的需要，而且全力反对工人阶级的自我解放，所以工人阶级就应当单独地准备和实现社会革命。1789年的德国资产者也曾宣称资产阶级的解放就是全人类的解放；但是贵族和僧侣不肯同意，这一论断——虽然当时它对封建主义来说是一个无可辩驳的抽象的历史真理——很快就变成了一句纯粹是自作多情的空话而在革命斗争的火焰中烟消云散了。

《马克思恩格斯全集》第22卷第372—373页。



# 当代国外学者关于人性和 人道主义的论述

潘知水

这份材料取材于一九七八年至一九八〇年间汉译的国外有关文章，多数见于《哲学译丛》，少数见于《国外社会科学》、《现代外国哲学社会科学文摘》及其他刊物。

在这份材料中，力求客观地、如实地介绍论者的观点和论据，并以论者为单位，按其内容分别编为五个题目，在每个题目下，尽可能按论点相近者或互有牵连者组合排列。这五个题目是：一、马克思主义与哲学人本主义及哲学人道主义的关系；二、关于马克思的人性概念和人道主义概念；三、现代外国学者的人性概念和人道主义概念；四、资本主义社会中的人性和人道主义问题；五、社会主义社会中的人性和人道主义问题。

异化理论在这份材料中不作为正面问题加以介绍，只作为人性和人道主义问题的背景理论而有所涉及。在材料的排序上，并不体现编者对这些观点的倾向性，仅仅作为一份资料，供大家参考。

## 一、马克思主义与哲学人本主义及 哲学人道主义的关系

这个题目涉及马克思主义的理论实质问题，也涉及对青

年马克思和“老年”马克思的认识和评价问题，以及两个马克思之间的关系问题。大致分为四类观点：（一）早期马克思主义是“原来的马克思主义”或“真正的马克思主义”，属哲学人本主义；（二）整个马克思主义属哲学人本主义；（三）早期马克思主义属哲学人本主义，晚期马克思主义属历史唯物主义；（四）整个马克思主义是哲学人本主义和历史唯物主义的统一。

（一）法国奥·科尔纽：“当马克思用乌托邦的方式把未来的、比较完美的人类发展时期同人类发展的腐朽时期加以比较时，他的历史观仍然是乌托邦的。”（《直至一八四八年革命时马克思和恩格斯的思想发展》，《哲学译丛》1978年第2期）

奥·科尔纽认为，马克思于一八四五年初提出历史唯物主义和辩证唯物主义的基本原理之前，其思想特征是哲学人本主义。在费尔巴哈影响下，马克思认为，人的共同本质就是人们所理想的国家的内容。正象人通过把自己的基本特征异化在上帝身上而创造了上帝一样，社会也通过把自己的基本特征异化在国家身上而创造了国家。在马克思看来，资产阶级社会的基础是私有制，这个制度用竞争把人变成了同自己的本性相异化的自私的、孤立的个人。虽然这一思想引导马克思走向共产主义，但是由于这个时期的思想还不是共产主义的，因此，他认为社会和国家的民主化可以促进社会和国家的转变。当马克思一八四四年在巴黎转向共产主义之后，就得出了一种认识：人的解放只有通过共产主义革命才能实现。然而由于对共产主义革命的经济和社会条件不了解，他又重新回到了思辨哲学上。所谈的共产主义带有抽象

的性质，即或多或少带有假想的性质。也对无产阶级作了抽象的理解，把无产阶级理解为一种力的观念。巴黎手稿仍旧是思辨哲学的观点，即费尔巴哈的异化概念。当马克思用乌托邦的方式把未来的比较完美的人类发展时期（他说：这个时期内由于共产主义革命，无论是人还是劳动都不再是“异化的”，而是“真正的”人和劳动）同人类发展的腐朽时期（他说：这个时期的特征就是异化的劳动和异化的人）加以比较时，他的历史观仍然是乌托邦的。直到《关于费尔巴哈的提纲》才摆脱了费尔巴哈的影响。他把费尔巴哈学说的错误和缺点归之为忽视经济发展和社会发展中的实践的作用。基于上述原因，费尔巴哈从静观的、情感的立场上来观察人同自然以及同他人的关系，因而使它的学说带有人本主义性质，使人失去了社会差别。马克思摒弃了这种观点。

（二）美国R·塔克尔：“从一八四四年手稿到《资本论》的马克思主义，在本质上是一致的。”  
“异化了的自我关系变成了异化了的社会关系，而‘人’只是这种关系的总和。”（《两个马克思主义还是一个？》，《哲学译丛》1979年第3期）

R·塔克尔认为，没有两个马克思主义。早期的哲学共产主义和晚期的科学社会主义，在本质上是一致的。一八四四年巴黎手稿是成熟的马克思主义的发源地和创立科学社会主义的基本文献，或者说，成熟的马克思主义只不过是早期马克思主义哲学的阐述而已。塔克尔反对多数马克思主义者、尤其是共产党人的看法，他们认为成熟的体系才是马克思真正的重大创造，而原来的马克思主义好象至多不过是他年轻时代一时的猎奇之作罢了。他也反对存在主义者、宗教

思想家和马克思主义反对派的看法，这些看法认为“原来的、人道主义的马克思主义”乃是马克思不朽的、具有宝贵价值的重大创造，而不考虑个人的成熟的思想体系，则是一种“倒退”。R·塔克尔认为，没有必要纠缠哪一个是“真正的马克思主义”。两者都是真正的，并且都有意义。必须解决的是马克思早期哲学共产主义和他后来的科学社会主义之间的关系问题，而马克思和恩格斯本人正好是解决这一问题的“权威性源泉”。

马克思和恩格斯不承认存在着两个马克思主义，他们的有关论述“包含”这样一个信念，即早期马克思主义和晚期马克思主义本质上是一致的。这些有关论述提到的成熟的马克思主义和以前的德国哲学、尤其是黑格尔哲学的关系，就表明了这个信念。早期的马克思主义的组成，是把黑格尔的历史辩证法倒了过来。到了一八七三年，马克思把这种颠倒描述为成熟的马克思主义辩证法的组成部分。马克思和恩格斯把黑格尔观察历史的辩证法的模式转变为马克思辩证法的模式。黑格尔的历史哲学是关于历史的神秘化了的经济学解释，也正是胚胎中的马克思主义。黑格尔哲学表达了世界历史的“真正内容”，尽管是用颠倒了的唯物主义的形式表达的。马克思通过批判地改造黑格尔的哲学，创立了科学的唯物史观。上述这些关于成熟的马克思主义的出现所作的论述，特别适用于早期马克思主义。所以没有两个马克思主义。但在特殊的有局限性的意义上，的确有两个马克思主义，正如成年人对其童年来说仿佛是不同的两个人一样。孕育在黑格尔的《精神现象学》中的科学社会主义，在马克思一八四四年巴黎手稿中诞生了。手稿中的哲学术语只是新生婴儿与其哲学母体联结起来的脐带。成熟的马克思主义正是

从这样一个婴儿长大成人的。所以完全适合早期马克思主义的话语，对成熟的马克思主义也是适用的。可见，成熟的马克思主义就是早期马克思主义的有机物了。

然而，人和人的异化从成熟的体系中消失了，给人造成两种截然不同的思想体系的印象，这又如何解释呢？在R·塔克尔看来：（一）达到似乎“非人化”的成熟的马克思主义的转变过程，实际上已经出现在一八四四年手稿论点中。人的自我异化可以而且应当理解为“人与人”之间的社会关系。自我异化反映为一种社会现象，马克思的心理学的早期体系转变为明显的社会学的成熟体系。（二）马克思眼里的社会就是冲突中的自我体系，扩大了自我分裂。（三）马克思把劳动力描述为一种商品，这是在一八四四年手稿中所体现的一幅异化了的劳动的图画。但不称为异化了的劳动，而只简单地称作“雇佣劳动”。（四）马克思把异化了的自我关系理解为劳动和资本主义的社会关系。总之，一个涉及人类自身与自身处于敌对关系中的体系，转变为一个似乎与两重性的自我全不相干，而与两重性的社会事事相干的体系。这实质上是一个明显的内容上的改变，或者说，似乎马克思就是这样的。这种变化并不影响马克思所看到的事物，而影响到马克思如何观察事物，因此也就是论述事物的方式。马克思看到的还是自我异化的过程，但他把它看作一种社会过程。异化仍是他的中心主题，只不过暗地里走进他的社会形象罢了。

（三）法国L·阿尔都塞：“马克思同一切哲学人本主义和哲学人道主义的决裂不是一项次要的细节，它和马克思的科学发现浑成一体。”（《马

克思主义和人道主义》，《哲学译丛》1979年第6期)

L. 阿尔都塞认为，马克思青年时代经历过自己的哲学人本主义和哲学人道主义时期，人的哲学是他的理论基础。青年马克思认为，“人”不仅是揭露贫困和奴役的一声“呼叫”，而且是他的世界观和实践立场的理论原则。“人的本质”（不论它意味着自由和理性或是共同体）同时是严谨的历史理论和连贯的政治实践的基础。

L. 阿尔都塞把马克思的哲学人道主义时期分为两个阶段。

第一阶段（一八四〇至一八四一）：占主导地位的是离康德和费希特较近而离黑格尔较远的、“理性加自由的人道主义”。这个时期，马克思把政治斗争及其依据——历史理论——建立在人的哲学理论上。历史只是依靠人的本质，即自由和理性，才能被人理解。在马克思看来，哲学所要求的国家是符合人性的国家，只要国家承认其本质，国家就会自动进行改革，并成为理性，成为人类的真正自由。所以，全部政治可归纳为哲学的和政治的批判；出版自由和人类理性自由也就成了政治本身。

第二阶段（一八四二至一八四五）：占主导地位的是另一种人道主义，即费尔巴哈的“‘社团的’人道主义”。费尔巴哈的人道主义指出了非理性中存在着理性的异化，而在理性的异化中又存在着人的现实，即人的历史。历史是理性在非理性中的异化和产生，是真正的人在异化的人中的异化和产生。在其被异化的劳动产品（商品、国家、宗教）中，人不知不觉地在实现着人的本质。一旦历史结束，已成为非人客体的这个人将在财产、宗教和国家中把自己异化了



的本质当作主体保留下来，从而成为整体的人，真正的人。马克思在关于人的这种新理论的基础上，出现了一种新型的政治行动。这种政治行动不再求助于国家的理性。政治不再是简单地从事理论批判，不再是通过自由的出版物去树立理性，而是通过实践去恢复人的本质。革命将不仅是政治的（国家的合理的开明改革），而且是“人道的”（“共产主义的”），从而把不可思议地被异化成为金钱、政权和上帝的人性重新交给人。这场实践的革命将由哲学和无产阶级共同去完成，因为“人在哲学中得到理论的肯定，人又在无产阶级身上被实践所否定”。无产阶级和哲学的革命联盟也是在人的本质中建立的。

L. 阿尔都塞认为，从一八四五年起，马克思同一切哲学人本主义和哲学人道主义彻底决裂。这一决裂以三个不可分割的理论为其标志：（一）制定出建立在崭新概念基础上的历史理论和政治理论，这些概念是：社会形态、生产力、生产关系、上层建筑、意识形态，经济最后决定一切和其他方面的特殊条件等等；（二）彻底批判任何哲学人道主义的理论要求；（三）确定人道主义为意识形态。

L. 阿尔都塞认为，以往的唯心主义哲学（资产阶级的哲学），其全部领域和阐述都建立在人性（或人的本质）这个假设的基础上。这个哲学包括两个互为补充的假设：（一）存在着一种普遍的人的本质；（二）这个本质从属于“孤立的个体”，而它们是人的真正主体。这两个假设的存在和统一是以经验主义和唯心主义的全部世界观为前提的。为了使人的本质具有普遍的属性，必须有具体的主体作为绝对已知数而存在；这意味着主体的经验主义。为了使这些经验的个体成为人，他们每个人都必须具有人的全部本质；这就意味

着本质的唯心主义。由此可见，主体的经验主义和本质的唯心主义是相辅相成的。马克思摒弃了人的本质这个理论基础，也就摒弃了两个假设的全部有机体系。他把主体、经验主义、理想本质等哲学范畴从它们统治的所有领域驱逐出去。在历史理论中，以生产力、生产关系等新概念代替个体和人的本质这个旧套式的同时，他实际上提出了一个新的“哲学”观。他取消了主体的经验主义和唯心主义以及本质的经验主义和唯心主义这两个假设，而代之以实践的辩证唯物主义和历史唯物主义。

L. 阿尔都塞认为，必须把人的哲学神话打得粉碎，在此绝对条件下，才能对人类世界有所认识，援引马克思的话来复辟人本主义或人道主义的理论，任何这种企图在理论上始终是徒劳的。但在实践中，它可能建立起马克思前的意识形态大厦，阻碍真实历史的发展，并可能把历史引向绝路。人们面临着哲学人道主义的威胁，而哲学人道主义却有社会主义的空前成就作掩护；某些马克思主义的意识形态家把哲学人道主义作为他们缺乏理论的补充，他们可以因此而自以为有理论，但他们不能说这是马克思给予人世的最可宝贵的东西。

(四) 东德M·布尔：“在要求马克思主义成为人本主义的背后，还隐藏着一种社会观，即企图调和当代社会矛盾和意识形态矛盾、并在客观上掩盖这些矛盾。”（《异化、哲学人本主义和“马克思批判”》，《哲学译丛》1980年第1、2期）

M·布尔既反对围绕一八四四年巴黎手稿问题把青年马克思和老年马克思加以分离的作法，也反对加以“统一”的

作法。“分离”论者认为，青年马克思是一位道德学家、宗教思想家，科学社会主义的核心是一个伦理的、宗教的思想体系，人道主义的马克思主义是“原来的马克思主义”，老年马克思则是一位社会分析学家，科学社会主义的“哲学人本主义基础”随着《共产党宣言》的问世而中断了，马克思抛弃了他青年时代讲过的人道主义观念和愿望，代之以阶级斗争、社会主义的社会实践运动。老年马克思是对青年马克思的“倒退”。“统一”论者虽然把注意力转移到马克思学说的统一性上，但他们的企图与“分离”者的企图无异，也把社会主义体系同马克思的学说分离，把马克思学说说成是非历史的，非经济的，把马克思的所有历史范畴和经济范畴变成了人本主义的范畴，把社会主义革命学说归结为披着末世学外衣的人本主义，把马克思的哲学当成一种“精神的存在主义”。

M·布尔认为，巴黎手稿并不包含一种发展了的、统一的学说，它本身绝不是一部完整的著作，它是马克思对于他刚刚读过的和想到的东西的批判性的反思，其中有独立的见解，但完全是一些不成熟的见解。所以，巴黎手稿具有准备阶段的性质，标志着马克思思想发展的过渡阶段。无论是“分离”论者还是“统一”论者，都否认了马克思的思想进步和思想发展。应从马克思学说的统一性来看马克思的早期著作和晚期著作之间在发展过程中的联系。他指出，解释马克思早期著作存在着一个可作为出发点的中心点，那就是“对于无产阶级在世界历史中的作用的<sup>认识</sup>”。这是因为：第一、这种认识本身决定了马克思和恩格斯的科学著作和政治活动进一步发展的方向；第二、这种认识已经成了一种有影响的历史力量，影响着世界历史的力量。不过，这种认识

也仅仅是一个出发点，在早期著作中有关无产阶级的历史作用的论述只停留在理论上，一切用异化现象所论证的关于无产阶级必然解放的陈述，与《共产党宣言》相比较，就显得苍白无力。但是，马克思对于无产阶级在世界历史中的作用的<sup>认识</sup>，以及把科学共产主义同无产阶级运动联系在一起的作法，使得马克思在思想史中完成了一个质的飞跃，这一飞跃使得他的学说同所有以往的意识形态和一切现代的资产阶级意识形态有了根本的区别：一方面，辩证唯物主义和历史唯物主义是无所不包的科学的世界观，它的发展是自觉的，它不是存在主义者所说的人本主义；另一方面，历史唯物主义的人不是存在主义的人。

M·布尔认为，自从有哲学以来，哲学就在考虑人的问题，与其说是哲学人本主义思想，不如说是关于人的种种观念更为合适。同现代资产阶级的哲学人本主义比较，仅仅是完整的世界观的成分；对于自然界、社会和人的反思，都是完整的世界观的不可分割的组成部分。资产阶级哲学转向人本主义，就是把哲学归结为人的实在问题，即人作为个人的问题；它用非历史的和抽象的方法去理解全部人的实在问题。然而，实际上它所研究的却是资产阶级的人在其帝国主义阶段中的实在问题。它要知道人自身，但不可能得到一个关于人的可靠概念，因为它是孤立地、简单地去考察人；它所得出的概念至多是猝然想起的幻影。只有把人视作社会本质，把人的哲学问题、社会问题和经济问题看作一个统一体的哲学，才能够回答现代人的现实生活问题；只有自觉地投身到关系着每一个个人的生存的现代社会的发展中去，即投身到从资本主义向社会主义的过渡中去，并且科学地把握这种发展的哲学，才能回答现代人的现实生活问题。

(五) 苏联 Ю·Д·弗洛贝：“人及其创造力和认识力的无限发展作为目的本身，就构成全部社会历史的核心。这一点就证明唯物史观具有最深刻的人道主义。”（《马克思列宁主义哲学——人道主义哲学》，《文摘》1980年第3期）

弗洛贝反对把马克思早期著作中的哲学人本主义同马克思主义关于社会经济结构发展的自然历史过程的学说对立起来。他从马克思关于个人在社会中的发展以及社会发展同时也受美的规律支配这两方面，论证了马克思主义哲学是人道主义哲学。

首先，弗洛贝认为，唯物史观是关于个人在社会中的发展的学说。个人在社会中发展的社会历史规律问题，是整个马列主义哲学认识体系的核心问题。按照定义，这种认识的对象是自然界、社会和思维的普遍规律。但不是主宰一切的力量，也不是与世隔绝的人的存在规律；（一）“被抽象地孤立地理解的、被固定为与人分离的自然界，对人说来也是无。”（《马克思恩格斯全集》第42卷第178页）（二）在自然界之外，人本身的存在及其理解也是不可能的。（三）在实践活动中，首先在物质生产活动中体现着自然界和人的统一。所以，马列主义哲学所揭示的自然界、社会和思维的普遍规律，是“人的世界”（马克思语）的规律，是说明人的物质生活和精神生活的规律。因此，历史唯物主义既是关于社会发展的科学，同时也是关于个人在社会中发展的学说。正如马克思所说，“人们的社会历史始终只是他们的个体发展的历史。”（《马克思恩格斯全集》第27卷第478页）人们自己是自己命运的创造者。虽然在他们亲身的共同活动中，形成了这样的条件，这些条件不依赖于

人们的意识和意志，而客观地决定着他们的存在和发展，但改变世界的各个个体的共同活动，则是作为这些个体自身变化和自身发展的基础而展开的。不管社会进步是多么矛盾，也不管它采取的形式是多么不人道，社会进步乃是“发展人类的生产力，也就是发展人类天性的财富这种目的本身。”

（《马克思恩格斯全集》第26卷第2分册第124页）因此，社会整体的发展并没有使历史过程的普遍形态失去个性，而是相反，通过这些普遍形态揭示个体存在的实质，个别人的生活的实质。人及其创造力和认识力的无限发展作为目的本身，就构成全部社会历史的核心。这一点就使辩证唯物史观具有最深刻的人道主义意义。

其次，弗洛贝认为，马克思主义哲学之所以是人道主义的科学表现，也是因为它是关于社会发展“也受美的规律支配”的学说。整体说来，社会发展同时也是作为目的本身的人的本质力量合乎规律的发展过程。但是，对历史的美学观点不是与哲学的、经济的和政治的观点并列，而是通过它们，作为它们的一般人道主义意义的特殊表现形式包含在马列主义之中。劳动发展史是理解社会史的钥匙，它是全部社会历史的基础。劳动史作为劳动的发展过程也是受美的规律支配的。劳动虽然按其实质是创造性的活动，但在任何与艺术有区别的生产范围里，则能够以同它的实质不相等的形式（以单调的不吸引人的工作形式）表现出来。而在艺术中，无论是生产还是消费要成为可能，都必须是创造性活动、自主活动的过程，正因为如此，所以艺术的使命不在于生产产品本身，也不在于生产思想本身，而是在这基础上生产人本身，发展其创造力和认识力。发展人的创造力和认识力作为目的本身，是艺术从实践上和精神上把握现实的规律。所

以，艺术乃是评价生产者本身发展他的需要和能力的可能性的一种尺度。在劳动中美创造的的可能性越大，从而历史上一定社会生产体系越有助于为生产者本身的自主活动和发展创造条件，而为生产所制约的社会形态就越是进步。按照马克思所制订的唯物史观，人本身，他的需要和能力的全面发展，是社会进步最一般最深刻的标准。世界历史过程的客观意义在于，社会作为整体是这样发展的，在这种发展中，全体人们的生活条件对个人的自主活动、自身发展以及对享受人类生活的创造性表现的美，变得越来越良好。在这个意义上，唯物史观是一种人道主义的科学。而它的人道主义意义表现之一是对历史的美学观点。这种美学观点之所以是马列主义哲学的有机部分，是因为它是充分表现历史本身真理的必然形式，是科学地被意识到的人道主义的必然形式。

(六) 波兰 A·沙夫：“马克思主义是一种人道主义。”“马克思的世界观的核心就是他的人本主义。”（《马克思主义的人道主义》，《哲学译丛》1980年第1期）

A·沙夫认为，马克思主义的出发点就是把人作为最可宝贵的财富，就是为推翻压制人的社会关系而斗争。这个贯穿着整个马克思主义思想体系的出发点，决定了马克思主义的人道主义性质。马克思主义是一种人道主义，一种特殊的人道主义。“马克思的世界观的核心就是他的人本主义。”

(七) 美国 E·弗洛姆：“如果人们想避免使用‘唯物主义的’和‘经济的’这些模棱两可的字眼，可以把马克思的历史观叫做人类学的历史观。”

（《马克思的历史唯物主义》，《哲学译丛》1979

年第3期）

E·弗洛姆认为，马克思根本不赞同资产阶级的唯物主义，正象他根本不赞同黑格尔的唯心主义一样。资产阶级的唯物主义把感觉和观念完全解释为具体的化学作用的结果，认为“脑子分泌思想就象肾脏分泌尿一样”。虽然马克思也象黑格尔一样，在客体的运动中，在客体的变化中观察客体，而不是把它看作静态的“客体”，这种“客体”是通过发现它的物理“原因”加以解释的，但与黑格尔不同的是，马克思研究人和历史时，是从现实的人和他必须生活于其中的经济环境和社会环境开始的，而根本不是从他的观念开始的。所以，可以恰当地说，他的哲学既不是唯心主义，也不是唯物主义，而是“人道主义和自然主义的结合”。马克思的“唯物主义的”历史观，或者“经济的”历史观，与那种把所谓“物质的”或者“经济的”斗争当作人的最基本动力的观点，没有任何共同之处。它的确意味着人、现实的和完整的人、“现实地生活着的个人”——不是由这些“个人”所产生的观念——是历史的主题，也是历史规律这一观念的主题。如果人们想避免使用“唯物主义的”和“经济的”这些模棱两可的字眼，可以把马克思的历史观叫人类学的历史观；它把对历史的理解建立在人是“自己历史的创造者和行动者”这个事实的基础之上。

E·弗洛姆在《马克思关于人的概念》（《哲学译丛》1979年第5期）一文中还认为，与许多存在主义者一样，马克思的哲学也代表一种抗议，抗议人的异化，抗议人失去他自身，抗议人变成物。马克思的哲学来源于西方人道主义的哲学传统，这个传统从斯宾诺莎开始，通过十八世纪法国和



德国的启蒙运动哲学家，一直延续至康德和黑格尔，这个传统的本质就是对人的关怀，对人的潜在才能得到实现的关怀。用世俗的语言来说，马克思的哲学是一种“精神的存在主义”，它由于具有这种精神的特质，因而反对当代的唯物主义实践和那种伪装得不巧妙的唯物主义哲学。马克思的目标就是社会主义，它是建立在他关于人的学说之上的；用十九世纪的语言来说，这种社会主义基本上是一种“预言式的救世主义”。E·弗洛姆要求人们不要把马克思主义的人道主义社会主义和假马克思主义的极端主义社会主义混为一谈，所谓当代的唯物主义实践和所谓伪装得不巧妙的唯物主义哲学就指后者而言。

(八) 日本岩渊成一：“所谓‘马克思的原来思想’，就是马克思的人道主义的批判的革命哲学，这个哲学把人作为关心的中心，并要求把人从异化中解放出来。”（《东欧的新马克思主义》，《哲学译丛》1979年第1期）

岩渊介绍了东欧的新马克思主义者，主要是波兰的“哲学人文学派”和南斯拉夫的“实践派”。这些派别，相对新旧斯大林主义而言，被称为“革新派”。革新派恢复了作为“马克思的原来思想”的哲学人本主义和哲学人道主义，大胆而独创地阐述了人本主义，发展了马克思关于人的理论，也同时批判了新旧斯大林主义。在他们看来，斯大林所关心的首先是自然现象，其次是社会现象。这样，改造自然、从事社会活动的人类本身，即哲学的最高对象，就被排除在斯大林所关心的中心之外。斯大林哲学归根结底不外乎是为了获得关于自然和社会的实证知识的方法和理论。这种赤裸裸

的实证主义同马克思的人道主义精神和批判精神毫无共同之处。新斯大林主义也把哲学的最高对象——人从体系的中心排除出去，把哲学强行降低为获得实证知识的方法和理论，远远地背离了马克思的人道主义批判观点，而深深地陷入毫无批判精神的实证主义之中。

如G·彼特洛维奇就认为，战后南斯拉夫哲学发展的基本成果之一是，发现人正是原来的马克思主义哲学的中心。马克思哲学首先关心的不是物质和精神的定义，而是人的解放和以革命方式改变这样一个世界，即“将军或银行家扮演着重要角色，而人本身则扮演极卑微的角色”的世界。在斯大林主义的辩证唯物主义思想中占据中心地位的概念是“物质”、“自然”、“精神”、“意识”、“普遍联系”等等。在历史唯物主义中，则一切都是围绕着“社会”、“物质生活的生产”和“生产力”。无论在辩证唯物主义或历史唯物主义中，都丝毫不谈作为人的人。

又如M·吉沃提奇也认为，马克思主义哲学作为整体来说，就是“概括的异化理论”。就是说，它对现实世界上的人的不恰当的物化地位给予批判。马克思主义若不是被这样理解的话，那就不是马克思主义。

## 二、关于马克思的人性概念和 人道主义概念

这个题目涉及马克思的“族类特征”、“人的本质”、“人的本质力量”、“人的一般本性”和“历史地变化了的人的本性”诸概念，也涉及“人的族类特征是有意识的、自由的活动”、“人的本质是社会关系的总和”和“共产主义是自然主

义与人本主义(一译“人道主义”)的统一”等命题。关于马克思的人性概念,大致有三种看法:(一)族类特征是先验前提,后期为决定论所取代;(二)族类特征是自然形成,并在社会过程中取得具体的历史形态;(三)人性是人的一般本性和历史地变化了的本性的统一。关于马克思的人道主义概念,大致也有三种看法:(一)人道主义被看作一种意识形态,其功能是用想像去“修整”现实;(二)非异化的人和非异化的社会(史前社会)是一种假设,消除了异化的人和消除了异化的社会(共产主义)是一种幻想;(三)共产主义是异化的终结,使人得以自我实现。

(九) 美国E·弗洛姆:“人性概念就包含着‘人的本质’,即‘人的一般本性’和‘历史地变化了的人的本性’。”(《论人的本性》),《哲学译丛》1979年第2期)

E·弗洛姆认为,从“老年马克思”所写的《资本论》中所引用的这句话(即:“首先要研究人的一般本性,然后要研究在每个时代历史地发生了变化的人的本性”)表明,这个概念是青年马克思所写的《经济学—哲学手稿》中关于人的本质的概念的继续。后来不再用“本质”这个词,因为它是抽象的和非历史的,但是他以一种更加符合历史变化的形式,在“人的一般本性”和每个历史时代“变化了的人的本性”之间的区别中,显然保留了关于这个“本质”的见解。

E·弗洛姆认为,与一般的人的本性和人的本性在历史文化中的特殊表现之间的这种区别相一致,马克思区别人的两种类型的倾向和欲望,一种是不变的或固定的倾向和欲

望，例如饥饿和性的冲动，它们是人的本性的组成部分，仅仅在各种文化中所采取的形式和方向上可能发生变化；另一种是“相对的”欲望，这不是人的本性的组成部分，它们起源于一定的社会结构和一定的生产和交换的条件。

E·弗洛姆还认为，在马克思看来，人的潜力是一种特殊的潜力，人好像是人类的原料，就这点而论，这是不能改变的。但是，人在历史的进程中确实改变了，既然他创造了自己的历史，他就是自己的历史的产物。

所以，人性概念就包含着“人的本质”，即“人的一般本性”和“历史地变化了的人的本性”。

E·弗洛姆着重论述了马克思在一八四四年巴黎手稿中关于人的本质的观念，即马克思所说的“族类特征”就是人的本质，而自由的、自觉的活动则是人的族类特征。他认为，马克思最初曾把人的这一机能叫作“自我能动性”，不叫作“劳动”，并且，马克思关于人的概念来源于黑格尔的思想。黑格尔对“生产性的人”这个概念作了最系统的和最深刻的表述：个人之所以是生产性的人，因为他不是消极的和被动的，而是能动地与世界发生关系；他只有通过生产把握世界、因而使它成为他自己的世界这一过程，才成为个人。个人的所有力量、能力和潜力，只有通过连续的活动才能发挥出来，也即在这种生产过程中，人使自己的本质得到实现，他返回到他自身的本质，用神学的语言来说，这就返回到上帝那里。马克思的人的能动性概念也是同他的对于主体与客体的关系的看法联系在一起的。人在与客观世界发生关系的过程中，通过自己的力量，使外在世界对人说来成为实在的东西，使人得以自我实现，克服了主客体的分离；客体诚然是客体，但它又不是客体，在这种新的接触中，人

变成为与客体一致的人，虽然人和客体仍然是两个。人在以一种人的方式同客观世界发生关系时，克服了自我的异化。在马克思看来，独立和自由是植根于自我创造的行为之上的。一个人除非他是自己的主人，他就不认为自己是独立的，并且，只有这个人依靠自己本身而具有他的存在时，他才是自己的主人。社会主义的目的就是人的解放，而人的解放同人的自我实现一样，也处于人通过生产活动与自然界相联系、相统一的过程中。

E·弗洛姆认为，马克思对资本主义的主要批评不是针对财产分配上不公平，而是针对劳动堕落成一种强迫的、异化的、无意义的劳动，因此使人成为一个“残废的畸形”。马克思关于劳动是人的个性的一种表现这样一个概念，把他完全废除一个人终身陷于一个职业这种现象的见解简洁地表述出来。既然人类发展的目标是使人发展成一个全面的、普遍的人，因此人必须从专门化的畸形影响下解放出来。共产主义社会将是把异化的、无意义的劳动转变为生产的、自由的劳动的社会。

(十) 美国W·利奥格兰德：“马克思既然把人性看作人的生存条件的产物，就根本不可能再考虑一般的人性了。”（《关于马克思重建异化理论的探讨》，《国外社会科学动态》1980年第2期）

W·利奥格兰德认为，马克思思想发展过程存在着基本的连续性，但可以按年代作合理的划分，将一八四五年定为新旧交替的重要时刻。这新旧交替前后的差别不是出现在社会学家的马克思同经济学家的马克思之间，而是出现在以哲学人本主义这种最初前提为基础的理论同以历史唯物主义为

基础的理论之间，简言之，这是在哲学和科学之间的差别。不管是在早期著作的自然主义中还是在1845年后的著作的历史唯物主义中，马克思关于人的概念都占据他的理论体系的中心。但这个概念也存在着新旧交替的差别。他在1845年前关于人、人性的概念，受费尔巴哈的类存在这个概念的影响。类存在这个概念是理解人何以是天然的社会存在物和唯一的生产存在物这个问题的关键；它奠定了马克思的人性概念的认识论基础。类存在即“人是一种社会存在物”，说明人是自觉地依靠其族类而生存的，社会人是按照其族类特征、固有本质、“天赋的社会秉性”而生存的人。人这个“天然的社会存在物”和“唯一的生产存在物”的族类特征和人类本质，是“自由的、有意识的活动”。在这里，人的本质被描述为脱离社会关系而存在的。想象的人的本质变成了衡量人的存在的尺度，变成了衡量特定生产方式的自然性的尺度，现实世界就用假想的本性来加以说明。现实的人被幻想的产物顶替了，劳动的自我异化和人与其族类相异化，都是根据这个人性概念推断出来的。

W·利奥格兰德认为，马克思于1845年以后关于“人的本质是一切社会关系的总和”的论断，明显地背离了早期著作所提出的关于人的本质的主张。马克思抨击了费尔巴哈关于人类存在是人类社会的基础的概念。这个概念正好是费尔巴哈哲学中作为把个人自然地联合起来的无声的共同性的类存在概念。早期著作中作为人的社会性基础的人的类存在，在后期著作中被物质的联系所取代。生产是存在所必需的，而社会的相互作用又是生产所必需的。把人自然地联系起来的并构成人类本性的社会方面的类意识消失了。人之所以历史地是社会性的，并不是社会性是单个人本性中、他的本质

中天生固有的，而是因为人们要生存就必须生产，并且人们必须社会地进行生产。使这些必需的社会关系隶属于其集团控制之下的人们，即过着公共生活的人们，不是人类社会本质发扬光大、使人恢复其天生状态的结果。这样的人是社会关系形态随着生产手段的发展演变而在历史上产生的。那末，现实的人的实际特性是由其生活环境，尤其是其物质生活的生产手段所决定的。W·利奥格兰德认为，马克思既然把人性看作人的生存条件的产物，就不再考虑一般的人性了，在后期著作中只考虑人性的历史发展的两个方面：“人的需要的发展”和“满足这些需要的力量的发展”。早期著作中也使用人类需要和人类力量这两个概念，但类存在和人类本质这两个概念在理论结构中起支配作用，并直接汇入人类需要和人类力量这两个概念的发展之中。后期著作把人的需要看作历史上偶然产生的现象；但在早期著作中，人的本质的概念却猛然闯入与人的本质相矛盾的生存条件的影响，产生了非人的和非天生的需要，这一切需要在资本主义制度下却有其价值。后期著作把人的力量设想为生产力的总和（包括活劳动力和物化劳动力两方面）及生产力的社会组织方式；但早期著作则把人的力量直接同人类本质的概念联系在一起，看作了本质的力量，看作了人的本质存在的一部分。只要人的生存条件与人的本质相矛盾，人的感觉就不是人地存在着，就不是人类的力量。只有消除了存在与本质之间的矛盾，从而使人的真正的、现存的本性同人的本质相一致，人的感觉才真正是人类的感觉。由于排除了类存在和人类本质的概念，并在“人的本质是社会关系的总和”这一前提下，重新规定了人类需要和人类力量这两个概念的涵义，因此，以“存在与本质之间的矛盾”为基础的异化理论，被以“人

与其人类力量相分离”的异化理论所取代。在后期著作中，“重建的”异化理论的出发点不是人的人类本质，而是现实的、活的人和人的历史条件。资本主义使生产力离开了为了使用而生产的目的，从而赋予商品以超出人的控制并支配人的生活的力量。生产力越改进，剩余价值就越增加，从而更加强了资本的异化力量。这种力量只有通过消灭造成它的生产方式的办法才能征服。共产主义就是对异化的解决，这不是因为共产主义使人的现实本性符合于某种人类本质，而是因为共产主义结束了人与其人类力量之间、生产者与生产产品之间、生产与消费之间的分离。

(十一) 美国 E·K·亨特：“马克思关于人的本质和族类的想法，就包括了辩证地相互关系的潜能和需要，这是人之所以为人所必需具有的。”（《马克思究竟是怎样看待人性的》，《国外社会科学》1978年第6期）

E·K·亨特认为，那种把马克思早期著作中的立论基础（即“存在与本质之间的矛盾”）以及关于人的本质的见解看作是“暂时性的”、“思辨性的”，而不是“科学性的”，这是对马克思的误解。实际上，马克思并没有放弃人类本质这一见解，并且在后期著作中继续使用“族类”这个名词。马克思关于人的本质和族类的想法，就包括了辩证地相互联系的潜能和需要。这是人之所以为人所必需具有的。这些潜能的充分发展和这些需要的充分满足，后来还常常是马克思批判当前社会的评价尺度。马克思后期并没有否认“一般的人类本性”。马克思对费尔巴哈主要的批判，是针对他未能科学地和历史地解释清楚，为什么经验所假设的人的存在任



何时代都达不到人的族类所固有的潜能，为什么人会丧失他的族类意识或从他的族类那里被异化。批判费尔巴哈，是因为费尔巴哈认为存在和本质仿佛是同一种东西。马克思否认这种同一性的假设，并继续坚持在资本主义制度下存在与本质有区别的论点。事实上，他是把它作为革命动力来看待的。

E·K·亨特还认为，马克思在后期仍然把劳动作为一种解放并有助于自我实现来写的。他认为，“潜在的自主权”和“自我底实现”都是人的本性所固有的，如果根本就没有人性、没有族类，那末所谓“自我实现”还有什么意思呢？一八四五年以后的马克思仍然考虑人的普遍本性的。人类本性的存在仅仅作为固有的一种潜能，各种各样的社会环境或者使这种潜能实现，或者使这种潜能自相矛盾。所以自我实现的基本需要还继续给马克思以一种中心的价值标准，对一般的阶级社会和特殊的资本主义社会进行谴责。

E·K·亨特还就人类对自然的利用过程的双重的、辩证的意义，论证了人类的族类特征的形成过程和以“社会关系的总和”来表述的人的本质的形成过程。他认为，一方面，人们仅仅通过活动，在一种社会背景的范围利用自然，这种社会背景也就是人类完成他的潜力或把自己作为一种族类创造出来。另一方面，当人们被划分为一党阶级的社会成员时，特殊的社会关系就进入人类所进入的这种利用自然的过程中来了。这就说明人类在利用自然、创造族类的最初时期，就显示了人类所固有的社会性。在后期的马克思看来，

“人所以能孤立起来是经过一段历史过程的。人本来就是一种合群动物，部落动物，群居动物。”（《政治经济学批判大纲》第8分册第114页）所以，那种认为马克思后期不再把人的社会性看作是人的固有的一种天性的看法，是错误的。

(十二) 罗马尼亚G·A·卡赞：“认为人是社会关系的总和的马克思主义思想，将决定论引进了对人的解释之中。”（《现代思想交锋中的马克思主义》，《哲学译丛》1979年第1期）

G·A·卡赞认为，在探讨人的问题时，马克思主义哲学是同小资产阶级个人主义、心理主义和生物主义相对立的，认为人是社会关系的总和的马克思主义思想，结束了人是孤立于社会生活的自在生物这种说法，从而将决定论引进了对人的解释之中。这一论点多次被片面解释，认为这样一来，马克思主义便把人变成了历史的盲目工具，认为它否定了人的自由。G·A·卡赞批驳了这种看法，指出对人解释中的历史唯物主义的决定论，远不象宗教决定论那样宿命，它假设并论证了（与证明人类生物的客观决定性一道）自由，人的改造活动，人改造自然、社会环境和他自身的自觉活动。人是现实的、具体的、历史的个人，因而，人的自由本身是被一定的历史范畴、时代的必然性和必要性，以及生产力、科学和文化的发展程度所决定和限制的。宿命论为了得出一定的社会政治和经济秩序是永恒的结论而假设出一种永恒的人类本性。然而，马克思的决定论强调了发展社会和人，发展实践与理论的活动，为改变一定的状态而进行革新活动的必要性。人类社会的历史是人们活动的结果，是现实的、活生生的个人活动的结果，历史发展的决定因素是人们的物质生活的生产和再生产。对社会生活科学研究的成果，对其成果的深刻认识，得出了既是唯物主义的、又是辩证法的结论，根据这个结论，社会存在决定社会意识。

(十三) 波兰T·雅罗斯莱夫斯基：“马克思

主义把人类生活，即‘人的第二种本性’，理解为不同形式的交换活动（相互作用），这种活动的目的在于把人同周围的自然界变成满足人的需要的最有利形式。”（《论人的特性》，《哲学译丛》1980年第5期）

T·雅罗斯策夫斯基认为，马克思关于人是社会关系的总和这一观点，为研究人的特性提供了一种在认识方面非常广阔的前景。这一观点把人性理解为各种形式的交换活动，这种活动的目的在于改造自然界，使其满足人的需要，即是说，实践以及在实践中人与人之间的关系，是理解人的本质、说明哲学人本主义基本问题的关键。人的存在总是具有双重含义，它既是自然的存在，又是社会的存在。人首先是自然界的一部分，是通过相应的进化而形成的生物机体。没有物质，没有特殊的个人机体，没有个人机体的器官作为表达精神的物质中介，没有同别人相互理解的物质手段，人就不能进行他的日常劳动、物质生产、消费和性爱生活，也不能产生他的纯精神性的积极性（获得知识、作出伦理的和审美的评价等）。但仅从人的机体的物质构成看，无从把人类的个体同其他自然物区别开来。人区别于其他自然物，在任何情况下，都不是由于同某一超自然的世界（如意识、宗教）有联系，而是由于人在自然界经过进化而形成的生存方式。人区别于其他自然物的基本标志，一是劳动、人化自然界，二是语言，三是思维，四是利用直接经验和间接经验，五是历史性。“历史性”是人类生存的一个必不可少的因素。人之所以有历史，第一是因为他们必须生产自己的生活，而且是用一定的方式来进行的。人们合作以征服自然的经验，作为知识、行动方式和物化劳动为后代所继承。第二是因为，

人类的自我认识和自我完善的过程，只是在历史之中而不是在历史之外得以实现的。由于各个个人之间发生间接的或直接的关系，所有个人的发展也就促成了任何一个单个人的发展。此外，人类社会中原有的物质遗产和文化遗产也促使不同的世代继承已有的关系，并使这些世代联系起来。所以，个人的历史不可能离开以前的个人的历史或当代其他个人的历史。显然，生产实践是马克思用于分析人类存在的基本范畴，这个范畴除了是分析物质实践其他形式（生产关系、政治生活等）和说明非物质的人类活动特性的出发点之外，也是说明人从动物界解放出来这一质的飞跃和规定人类活动和人类存在的社会性的出发点，同时也是说明其他纯粹社会性的人性关系的出发点。生产实践是对人的特性有根本作用的因素，它和其他因素一起，决定着人的其余特性。

所以，人是一个组织得相当好的某种心理生理的和社会文化的综合体，它的各个不同的方面和演进过程，既是由生物性决定的，也是由社会性或心理方面决定的。哲学的任务就是要努力作出理论上的综合，即综合自然科学和社会科学的一些专门学科中关于人的知识，这种综合要反复考虑人的综合体的复杂辩证关系，这种综合体和机能结构的各个方面相互之间发生多方面影响。

（十四）法国L·阿尔都塞：“马克思既反对把人道主义硬说成理论，但又承认它具有意识形态的功能。”“人道主义的本质是意识形态。”（《马克思主义与人道主义》，《哲学译丛》1979年第6期）

L·阿尔都塞认为，马克思同一切哲学人本主义和哲学

人道主义决裂之后，彻底批判了任何哲学人道主义的理论要求，否认人道主义是理论，确定人道主义为意识形态，但毫不取消人道主义的历史存在。说人道主义是意识形态的概念，这是为了肯定：（一）它确指一系列存在着的现实；（二）它不同于科学的概念，因为它不说明这些存在的本质。混淆这两种不同的概念，就不能得出任何认识。意识形态是具有独特逻辑和规律的表象（形象、神话、观念或概念）体系，它在特定的社会中历史地存在，并作为历史而起作用。作为表象体系的意识形态之所以不同于科学，是因为在意识形态中，实践的和社会的职能压倒理论的职能（或认识的职能）。这些表象在大多数情况下，和“意识”毫无关系；它们在大多数情况下是形象，有时是概念。它们并不通过人们的“意识”，而主要是作为结构而强加于绝大多数人。它们作为被感知、被接受和被忍受的文化客体，通过一个为人们所不知道的过程而作用于人。人们在意识形态中不反映他们对自己的生活条件的关系，而反映他们体验这种关系的方式；这就等于说，既存在真实的关系，又存在“体验的”和“想像的”关系。在这种情况下，“意识形态是人类真实生存条件的真实关系和想像关系的超决定的统一”。正是在想像对真实和真实对想像的相互限制中，意识形态具有能动的本质，它在想像的关系中加强或改变人类对其生存条件的依附关系。例如，在关于自由的意识形态中，资产阶级确实地看到它对存在条件的依附关系，即它的真实关系（资本主义自由经济的权利）是被包裹在一种想像关系（人人都是自由的，包括自由劳动者在内）之中的。资产阶级决心用自由的批注来欺骗自由的被剥削者，同时也反映着资产阶级需要像被剥削者体验自由那样去体验自己的阶级统治。所以，意识形态

能动地作用于统治阶级本身，促使其改造并有助于改变态度，从而使统治阶级适应其真实的存在条件。另外，为了培养人，改造人和使人们能够符合他们的生存条件的要求，任何社会都必须具有意识形态。基于对意识形态的实质和职能的理解，L·阿尔都塞认为，马克思否认人道主义是哲学，可以使人懂得现有意识形态（人道主义包括在内）的必要性。历史任务和历史条件不相适应，就需要向意识形态求助，使人们在想像的关系中加强或改变对其生存条件的依附关系（真实关系）。如果把人道主义这个意识形态的概念不分场合和毫无保留地作为一个理论概念去使用，这可能是危险的，因为人道主义这个概念无论如何总是使人想到意识形态的“无意识”，并且很容易同小资产阶级的思想命题混淆起来。

（十五）西德D·温科：“摆脱了异化的人的概念，也是从马克思反技术的，或曰唯心主义的、个性论的观念中产生的。”（《论西方关于异化概念的使用》，《哲学译丛》1980年第5期）

D·温科认为，异化现象是人们自觉或不自觉地所作的人本主义的想像，是关于人的本性的表象。异化概念最常见的含义是，个人同自己、同他所属的集团、同他自身的活动以及这种活动的产物、同他的“内在规范”和“先验规范”的疏远状况。他并借用别人的话说，异化作为一种有倾向性的态度，植根于下述两者之间的差异之中：一方面是现实，或曰现实世界，另一方面是乌托邦，或曰所希望的和应当成为的那个世界。他认为，人们在寻求异化的原因和消除异化的途径时所产生的大部分失望和混乱，是由于没有把精力和实

任心用在考察马克思的异化概念的前提上，这个前提就是马克思的人本主义的想象，他把中世纪的手工工人看作没有被异化的、同自身的本质相一致的人，把那时的手工工人理想化了。D·温科认为，人类不是随着工业生产的开始才把尽量满足生活需要当作人类劳动的主要目的。对中世纪的手工匠师傅来说，他同他的产品的顾客的结识，只是为了做生意，而不是为了建立〔人的〕关系。生产者和消费者之间的关系含意，过去是、现在是、将来也仍然是：用劳动创造生计。因此，也可以说，中世纪的手工匠师傅也是他的肚皮和取得社会地位的愿望的奴隶。马克思的关于没有异化或消除了异化的社会的这类梦想，与其说是用浪漫主义的手法美化了建立在资本主义的技术基础上的、空想的共产主义社会，不如说是美化了封建的和贵族的社会。用猎人、渔夫、牧人、批判家来和机械化的时代、大工业的时代相对抗，几乎是不可思议的。所以，马克思的异化概念与现代社会是格格不入的和反技术的。这种摆脱了异化的人的概念，也是从马克思的反技术的，或曰唯心主义的、个性论的观念中产生的，它把我们引上了一条错误的道路。一代又一代的社会学家们，相信了貌似唯物主义，但实际上是唯心主义的、浪漫主义的观察事物的方法，并且毫无希望地在现实中寻找着异化的原因。D·温科认为，“失望、异化情感和不安全感是在人们对世界的意义的解释不清楚的情感下产生的。”他还借用别人的话说，“个人成长的良机，只有通过社会来加以保证。”

(十六) 波兰A·沙夫：“无论就其出发点或就其终极目的而言，社会主义都是一种主张爱人如己的学说。如果那种社会主义仇视人，那它就一定包

含着自相矛盾的矛盾。”（《马克思主义的人道主义》，《哲学译丛》1980年第1期）

A·沙夫认为，马克思主义人道主义的第一个特征是它的现实主义，因为其出发点是人，其最终目的和对象也是人，不同于以“意识”、“精神”为出发点的唯灵论的人道主义。

第二个特征是它的独立性，因为它用尘世间的力量对比来解释人类世界，而不求助于超人的力量；人，现实的人，不仅是自身命运的出发点，而且是自身命运的独立自主的创造者，是人类世界和人自身的创造者。它同客观唯心主义格格不入，在客观唯心主义看来，客观价值世界这一概念就是独立于自身规律以外的。

第三个特征是它的战斗性。如果我们承认自我创造，那末也应该承认自我解放。马克思的社会主义恰恰是以无产阶级为了求得本阶级的解放必须解放整个人类为目标。马克思的人道主义既然想实现这一目标，就必须承认斗争的原则，因而它就成了一种战斗的人道主义。鉴于社会主义的出发点是人，是反对生活的非人化，因此，社会主义的出发点也是待人以爱。但是，在实现人类理想的过程中，爱与恨的辩证法同斗争的辩证法、同阶级和整个人类之间的相互关系的辩证法是紧密相连的。所以，爱人并不排除恨人，而且爱人的前提就是要仇恨那些在客观上以恨人为行事准则的人。因此，那些否认斗争的必要性，因而也否认仇恨敌人必要性的人，他们所作所为并不是人道主义的，而是典型的反人道主义。

马克思主义人道主义的第四个特征是它的乐观主义。乐观的人道主义之所以是乐观主义，是因为它看到技术革命在瓦解着旧世界，但同时也孕育着建设新世界的可能性，是因为它坚信世界是人的产物，而人本身是自我创造的产物，因



此，人可以利用无限的实际可能性来改造世界，同样也可利用这些无限的实际可能性来改造自身。所以，这种乐观主义并非一种信仰，而是有事实作根据的信念。

A·沙夫着重探讨了幸福问题，认为任何发展了的人道主义体系都有自己的幸福理论。但是从积极方面来探讨这个问题，千百年来毫无成果。什么是幸福，众说纷纭，因为一种以主观感情为其主要成分的状态是不好下定义的，更谈不到用准则和条例予以规定。鉴于每人都有各自的幸福观，这种幸福观是同特定个人的心理和生理结构有机地联系着的，所以企图用一般性的定义来解决这个“普遍性”问题或者更糟糕地下命令规定在某个时期、某种情况下所有人都必须幸福，这无论如何都是注定要失败的。某种反共产主义的乌托邦恰恰就建立在这一种俗套的基础之上。幸福问题如果从消极方面来探讨，便有所得。不可能得出一个对所有人都适合的幸福定义，但指出造成集体性不幸的原因就没有什么困难。这样，就有了为争取人的幸福而行动的现实基础。这并不是要给人幸福，而是要消除集体性不幸的根源。除此之外，任何制度都无能为力，因为没有一种制度能保证人感到幸福，幸福实际上是个个人问题。所以，在A·沙夫看来，马克思的人道主义并不许诺一个空想的天堂，也没有提供打开个人幸福大门的钥匙，它甚至不保证将来不会出现至今所不知道的、在很大范围内将会阻挡人获得幸福的因素。

### 三、现代外国学者的人性概念 和人道主义概念

在这个题目下，介绍东欧社会主义国家诸学者和法国存在主义者萨特等人的有关观点。观点是斑驳杂陈的，但从中可以看到两种相反的基本倾向：一是对人类自身和人类社会的未来充满信心，共产主义社会的出现将是人性复归的实现；一是对人类自身和人类社会的未来满怀悲观，“匮乏”将使非人道的形式依否定之否定的法则相继出现。

（十七）南斯拉夫G·彼特洛维奇：“人的本质是由历史创造出来的种种可能性的总和。”（《论异化》，《哲学译丛》1979年第2期）

G·彼特洛维奇认为，自我异化是人的真正“天性”或者“本质”，同他的实际“特征”或者“存在”的异化。在这个意义上，一个自我异化的人，实际上不是本质上的人，一个其实际存在不符合其人的本质的人，一个并没有认识到历史地创造出来的人的种种可能性的人。而一个没有异化的人将是一个真正的人，一个以自由的、创造性的实践来充实自己人。

那末，人的真正的本质或者天性是什么呢？

如果把人的本质看成是所有人都共有的东西，那末，同人的本质相异化的某个人就不可能是一个事实上存在的人。因此，如果人同他的本质有可能相异化的话，就决不能把他的本质看成是所有人都共有的东西。

如果认为人的本质应当是一个永恒的人的观念，是一个

真正的人所应当努力争取达到的目标，那末，这样一种人的观念谁也无法看见、无从把握、难于回答为什么一个真正的人要努力达到这一目标。

如果把人的本质看成只属于大部分现代人的东西，或者大部分未来人的东西，那末，也难于解释多数人比少数人更能代表人的天性，难于否认多数人的本质与存在也会出现分裂，难于说明未来人优于现代人。

G·彼特洛维奇认为，最有前途的解释就是，人的本质是“由历史创造出来的人的种种可能性的总和”。说一个人使他自己同他的人性本质相异化，就是说一个人无法实现他的由历史创造出来的可能性。说一个人并没有同他自我异化，也就是说这个人处于符合他的种种可能性的水平，而实现他的种种可能性的过程中，不断地创造出新的和更高的可能性来。但他又认为，这种解释也难于回答：人的种种可能性是以什么方式存在的呢？怎样发现它们呢？又根据什么把人的种种实际可能性分成合乎人性的和不合乎人性的可能性呢？

人能否克服人的本质的自我异化？

G·彼特洛维奇以肯定的态度阐述了马克思和恩格斯的观点，认为本来并没自我异化的人，只是在发展过程中不可避免地使他自己同自己异化了，但会在将来复归于自己。共产主义则是一切异化的积极消除，是人从宗教、家庭、国家等等再复归到他的人性的（即社会的）存在。这种把共产主义看成是人类社会非异化的概念构成了马克思所有其他概念的基础。但G·彼特洛维奇不同意所谓经济决定论的观点，这种观点把非异化的问题简化为仅仅是废除私有财产的问题。他赞同这样一种观点，这种观点认为，创造一种使个人能够非异化，甚至刺激非异化的个人早日出现的社会是可能的，但

要组织一个能够自动产生这样的个人的社会则是不可能的。因为，一个非异化的个人是一个能进行自由的创造性的实践的人，而自由的创造性却不是外界能作为礼物给予任何人或者强使他接受的。一个个人只能通过他自己的活动才能得到自由。人的能动性是非异化过程中的不可忽略的因素。

(十八) 南斯拉夫V·科加奇：“人仅仅是一种特殊的潜能，悬浮于有与无之间，悬浮于可能性与不可能性之间。人的根源就是人自身。”（《人类力量与人类的矛盾》，《哲学译丛》1980年第3期）

现代科学技术突飞猛进，人类力量与人类的矛盾比以往任何时候都更加明显，面对这种情况，V·科加奇试图回答下述问题：那种为人所创造的但又与它的创造者相异化、并以一种异化的和非人道的方式发生作用的力量是什么呢？人类力量与人类是否能和睦相处呢？

V·科加奇赞同这样一种观点：“人处于有与无之间的中点，也就是说，人仅仅是一种特殊的潜力。”他确认人确实是悬浮于有与无、天与地以及存在与本质之间，悬浮于可能性与不可能性之间，企求他所不能得到的事物，想把不可能做到的事情变成可能做到的事情，幻想着在世界上拥有特殊的地位，并为自己的人的需要而支配世界。这就是促使人无休止地行动的永恒的原因，人之存在的本质。这种人之存在的本质正是人类力量与人类之间的矛盾的根源，人类力量的性质所在。

然而，人类力量和人类是否能和睦相处呢？也即是说，人类力量能否与人道主义和解，作为人类的成就成为人道主

义工具呢？V·科加奇认为，“人的根源就是人自身。”这个矛盾的最终解决只有在人成为真正的人的时候。在他看来，一方面，自动化使工人摆脱了直接的劳动，为减少工作时间以及工人的彻底解放铺平了道路，另一方面，自动化产生的庞大体系却消灭了人与人之间的差别，消灭了人作为个人的存在；一方面，人类力量表现为进步的杠杆，另一方面，却表现为非人性的工具。不过，即使主宰世界的王后是力量，而思想是力量的操纵者，人作为一种自由的、超越于社会分工的产物，坚持人是人的最终目的的人道主义，不会接受这种不自由的和非人道的形式。但是，人的确是“他自身与无之间的中点”，不可能克服一切存在的矛盾而最终成为十全十美的存在物，作为一个人就意味着成为某种超过人、同时又不如人的事物。关键就在于：人类力量与人类的矛盾的最终解决，固然有待于真正的人的出现，而真正的人的出现也正是这个矛盾最终解决的时候；只有在他能够把他所创造的并以自相矛盾的方式表现出来的力量转变为人类的真正需要与可能性赖以实现的工具时，他才是真正的人。

（十九）南斯拉夫A·克来希斯：“马克思把精神和物质这两种对立的力量概括为理性与自然的统一，这种统一就是人本身。”（《非暴力应该是人类的生活方式》，《哲学译丛》1980年第3期）

A·克来希斯认为，作为自然界的生物，人具有一定的力量，天生就具有积聚力量的意志，把积聚起来的力量表现出来，是一种天然的需要，这种需要既可能成为在社会政治问题上反对因循守旧的一种因素，也可能成为对现代社会进行破坏活动的部分缘由。一人或众人使用物质力量反对他人，

就构成所谓暴力。究竟人道观点是否真能够彻底解决使用人的自然力量的问题？A·克来希斯阐述了原始基督教的答案。原始基督教反对以武力反对武力，因为使用武力是不人道的表现，而且武力无从废除武力，武力只能导致武力。所以，对人类来说，除了人性，别无出路；要从物质力量的统治下解放出来，只有一条出路，那就是回到人的遗传本性去，从而用人的泛爱去反对暴力。建立在待人以爱基础上的基督教，它的理性核心是人性，而人性则又是自发地接受一人为大家的道德价值的。基督教徒也就是在经过了无数痛苦磨难以后终于与自己的遗传本性协调一致的亚当。这种所谓协调就是重新找到人与人类原有的同一性。基督教团体就是在这种统一性（泛爱精神）上建立起来的共同体，在这个共同体里，种族的、国家的、社会的差异，以及由此引起的武力对抗，都失去其意义。这样的共同体可以当作人类所有共同体的楷模，在这里实现了人类的统一，出现了博爱的王国。A·克来希斯认为，基督教的这种仁爱思想表现了受压抑的人类要求克服物质力量统治的不可动摇的意志。人类的理性始终在寻求建立个人利益和共同利益之间的和谐，使盲目的物质力量服从人类的理性力量。这种仁爱思想渗透到西方基督教文化的基础之中。

然而，人所显示的物质力量的生物本能同人以泛爱形式表现出来的遗传本性之间的矛盾，也即物质力量同精神力量之间的矛盾，在A·克来希斯看来，只有到了马克思那里才得到了解决。

A·克来希斯认为，马克思主义是从西方基督教文化的精神中“脱胎”出来的。所谓“脱胎”，在马克思的著作中表现为把精神和物质这两种对立的力量概括为理性与自然的统

一，这种统一就是人自身。既然把人当作出发点，又当作归宿，就必须坚持人道主义：既要避免片面地认为世界是纯物质性的——在这个世界中物质力量盲目地起作用；又要避免片面地认为世界是纯观念性的——观念被看成是自在和自为的现实，创造世界的上帝，抽象的道德法典。在上述两种片面性的情况下，完整的和真正的人就会丧失其存在并发生异化，因而也就没有真正的人类史。人本身应是自然（物质）同理性（精神）的统一；人类史应是人的物质力量和精神力量的发展史。人类的物质力量是历史发展的结果，而历史的发展不能独立于人类精神的发展之外，在物质力量的历史积聚中获得并积聚了精神力量，这种精神力量表现为一种“先验观念”。所谓先验观念，其性质不是“史前的或超历史的超验性”，而是“物质的历史超验性”。先验观念永远“超越”一切终点，它从来没有终点，它永远是起点，是进步的序曲和不断前进的力量，依靠这种力量，自然（也包括人的自然）处于物质和精神的无止境的进步中。作为现代人类超验性的历史精神，共产主义并不是对未来的虚构；在目前，共产主义是否定阶级社会的现实运动；在明天，它是否定明天最后状况的运动。因此，共产主义永远是“存在的否定”，永远是“一个具有自由精神的人的运动，一个永不满足的革命者的运动，一个为自己造就这类促进派的运动”。真正的共产主义不能靠强制（武力、暴力）来维持，在共产主义中，盲目的物质力量让位于人类的自由精神和引导物质力量发展的理性，自然同理性在人的身上达到了统一，物质力量同精神力量在历史的发展中达到了统一。在共产主义运动的共同体中，个人是共同体的基础和原则，个人得到自由的发展，个人的独创性得到“恢复”，并通过“恢复”个人的独

创性来实现人的普遍性和社会性。如此，共产主义将达到了个人与共同体的统一性，这种同一性或人类的真正生活永远是一个“先验的”目标。如果这一目标能够不断地实现，它就能作为历史发展的真正动力而存在下去。

然而，在当代物质力量和技术力量达到高度发展的条件下，A·克来希斯认为，人类面临着两种选择：或选择毁灭，或选择人性。人类还没有达到“自为”的阶段，它在自然面前还没有结成和谐的整体。如果人类不想在自己的真正历史开始以前就毁灭的话，它就必须选择人性。当人类的物质力量和技术力量能够为未来的进步而支配整个宇宙的时候，共产主义恰恰是人类可能作出的选择。

（二十）南斯拉夫V·巴维切维奇：“由于人的本性是可变的，那末，我们也就不能假定某种不变的攻击本能的存在。因此，也就没有理由担心人会滥用他所掌握的巨大威力。”（《论生活的意义与人的意义》，《哲学译丛》1979年第6期）

V·巴维切维奇认为，“生活的意义也只能是实现价值。”他把生活价值分为物质生活价值（即享乐——功利价值）和精神生活价值（即道德的善、真、美价值）；前者的实现仅仅是人的所有行为借以产生的基础，后者则是人的所有行为产生的根据，其实现表现为道德的善、真、美的评价。精神生活价值，作为审美价值和道德价值，是为人所独有的特殊价值观念，也是人的生活的特殊意义，而且也只有人才理解这种特殊价值和享乐——功利价值之间的差别。生活享乐价值的吸引力或生物需求的压力，常常比精神价值的吸引力要大一些。但是，如果人对精神价值即他的本质的社会——



道德方面置若罔闻，即使幸福——属于享乐价值之列——也不可能实现，因为幸福的状态无论如何也总要包括合乎规律的因素，即感情一致性的因素在内。这种感情一致性是靠人同人的社会环境保持平衡来实现的。正由于价值是一些“自为的东西”，只有当个人参与并努力在当前创造价值时，价值才会真实地显示出来，所以人是“有价值的存在物”。他有能力对他由以产生的条件采取积极的态度，也有能力创造一种新的、唯有他才能了解的阶层——文化财富的阶层。简言之，人能够生产、创造，就是说，能够根据自己的思想或理想塑造和构成自然界，即外部自然界和自己的性格，按照这种方式同自然界相分离，并凌驾于自然界之上。他是“自觉的人”，有能力揭示产生和消失、必然和自由、系统和混乱、有限和无限……由于有这种能力才处于世界的核心地位。在世界面前，人不是无。相反，人现在是一个威力强大的、宇宙的存在物。当人发现火，并以其发现服务于人本身的目的时，就已经显示了他是这样的存在物。而现在，他的威力已达到全新阶段。由于他掌握着科学和技术，他能够解决历史的矛盾、即社会的和国际的一切矛盾，这些矛盾是由于人类劳动的生产能力至今还处于比较低级的阶段决定的。但是，他同样能够借助于他所支配的力量毁灭丰富的生活本身。

那末，就人的本性来说，究竟有没有这样一些可以阻止人去建立一个合作世界的非理性的力量呢？

V·巴维切维奇认为，由于人的本性是可变的，那末，也就不能假定某种不变的攻击本能的存在。因此，也就没有理由担心人会滥用他所掌握的巨大威力。因为科学和技术能够为一切人创造有利的条件，所以就没有理由去担心人类的未来是受威胁的。但他又认为，作出这样的结论还为时过

早。由于种种非生物的和非人道的条件和原因，还不能断然肯定地回答，人是否将会把他的技术科学成就不仅仅运用到  
一个友爱和团结的世界上去。

（二十一）波兰 J·什切潘斯基：“那些最大最高的价值——最人道的最道德的价值，善与恶，并不是在我之内，而是在我与他人之间的那个奇怪的空间之中。”（《他人与“中间”世界》，《哲学译丛》1979年第6期）

J·什切潘斯基建立了“他人”和“中间世界”这两个概念，试图揭示“他人”与“我”在外在世界、内在世界和中间世界这三方面的关系，从而提出关于人和人性的新看法。

他认为，他人是面镜子，我用它来检验我自己，发现我与他人的同一性。只有他人才有可能使我第一次体会到这种同一性。借他人面发现自己，在集体社会里，可以说无一例外。因为在动物群中或在完全隔绝的状态下养育起来的儿童，是难以构想他们的人性的概念的。人似乎是因为首先观察到别人具有人的特征才明白他是什么，而且只是在后来才发现他也具有这些特征。他人也是一个我用来塑造我自己的模特儿，是我作为一个人的存在的印证。我是别人的创造。别人创造我以便我能够成为一个人，然后再把我在自己之内发展了的东​​西传达给别人。他人使我发现自己并把我塑造，是通过外在世界。在这个世界里，我对照着他人来衡量我的机体的发展状况；按照特定的社会环境的正常准则来判断我的精神和情绪的发展状况；我的社会生活是适应他人、处理与他人的关系和对他人的行为的反应的过程，在这过程中，他人用笑容、恩惠、赞扬、威胁、处罚、降职、奖品、勋

章、地位等等来塑造我。一个人在这个世界里恳求它的恩惠，这个世界里的“他人”创造了一个可怜的“我”。

那末，外在世界是不是就从客观上规定了内在世界的内容和本质呢？J·什切潘斯基认为，内在世界不是外在世界的一种反映，并没有任何等同于外在世界的本体论的内在世界的特殊的本体论。在内在世界里，真理和谬误的规律，现实、错觉、梦呓、幻想和观念的规律，起着完全不同于在物质世界中的作用。内在世界正如外在世界一样，也是“我的体验的自我的产物”，我生活在一个我为我自己创造的内在世界中，也正如我生活在一个我为我自己创造的外在世界中一样。内在世界是一组关于我自己和我在本质上是什么的概念。它是一个有秩序的世界，虽然不是外在世界在它的秩序中的反映，却同我对外在世界的一系列判断相关联。所以，它也是一组关于外在世界该象什么的概念。在内在世界里，没有冲动、本能、情感、生物心理的刺激和能动力等等的干扰，所有这些都是我的物质存在的一种自然的结果。我从所有这些运动的和情感的力量，从非理性的物质范围，从对社会世界的内省，来构造我的内在世界。在这个世界里，根本就没有他人。我能够在这里找到我自己的寂静境界，使自己绝缘于外界，并与我自己的本质接触。因为，虽然我的本质在某种程度上是在与外在世界的他人的接触中形成的，但我自己的“整体”则不是在社会关系的世界中构成的。如果我不能进入我的内在世界，我就根本不能全面理解我的人性。虽然我和他人的接触而得知我的身体是我的种类的标本，但我只能在内在世界获得对我本质的认识。

那末，通过把人性的内在世界转移到现代技术文明的非人道的、外在世界，有可能使外在世界人性化吗？我与他人的

关系有可能当作内在世界的关系来构造吗？J·什切潘斯基认为，不可能。因为外在世界的技术文明带来的每种福利都伴随着同样数量的不利；更因为内在世界每个人都是不同的，也是不可能操纵的。在外在世界里，他人也正是被看作而实际也正是一个东西或一个对象，在事物与人们之间的关系系统中只有一定的工具价值。所以，使这种技术文明人性化是不可能的，而人只有当他从这种文明中摆脱出来时他自己才能人性化。人性的内在方面存在于文明之外，人对自身的全面领悟也是发生在万物纷纭的世界之外，在对社会关系的世界的控制之外，在为实现种种利益而被合理地建立起来的各种制度之外。

J·什切潘斯基还认为，“他人”使“我”成为人，不仅在外在世界，而且也在中间世界。中间世界是“内在世界之间的空间”，构筑我们内在世界的结果。这个世界只涉及“纯粹的个性”、涉及人的“纯粹的本质”，也充满着诸客体和价值，语言、法律、道德和宗教等等都作为客观现实而存在，这个客观现实既不是物质的，也不是精神的，而是社会的，所以，“中间世界”又名“社会世界”。所谓在中间世界里他人使我成为人，那就是指内在世界的诸客体是对照着中间世界诸客体来“检验”和判断的。离群索居者其内在世界既不好，也不坏。善与恶并不在我之内，也不在他人之内。只有我与他人建立关系时，善与恶才发生于我与他人之间的那个奇怪的中间世界之中。所以，人类社会的各种各样的价值观念和道德准则都来源于这个中间世界。人们恪守这些价值观念和道德准则，便能够在社会里正常起作用。

外在世界，内在世界和中间世界是人类存在的三个方面，这三个方面涉及人的生活的全部范围，一个完人，一个

完整的人性，是善于处理这三方面的关系的人。

最后，J·什切潘斯基认为，为了进入外在世界，人类关系必须通过那个对其他人是牢牢地密封着的内在世界。为了不把他当作工具来对待，也必须从人类存在的这三个方面去认识他。但他人的内在世界总是看不透的，所以，从来就不能人性地去对待他人，人道主义的崇高理想遇到不可逾越的障碍，在这里就埋伏着人类存在的悲剧和人们之间的关系的悲剧。

(二十二) 西德F·-J·冯·伦泰林：“人性就是指人道主义的内在的和外在的具体实现。”“人道主义就是要发展人所特有的潜力，发展他对自己、对他人的创造力。”（《人道主义和人性在当前的意义与重要性》，《哲学译丛》1980年第2期）

冯·伦泰林认为，各种文化都有一个意义相似的内核，这个内核表现为各种不同的形式，而各种形式又都有自己的历史背景。他所说的意义相似的内核就是人道主义，其涵义就是：“发展人所特有的潜力，发展他对自己、对他人的创造力。”这些潜力和创造力可以使人达到内在的完美。同时，这些潜力和创造力应该根据新的形势及其特点不断地更新，以使人类和人类的天赋获得充分发展而达到高级阶段。

冯·伦泰林认为，由于现代日益增多的暴力行为以及对人类真正的存在和对人类基本权利的蔑视，社会共同体有被从根本上摧毁的危险；也由于“智力的外在形式”，即由于科学的发展、新的发明和物质生活的丰富，个人就丧失了自己的精神气质，成了机器的奴隶，人类世界趋于没落。面临一种精神价值危机，冯·伦泰林提出探讨一切高级文化的共同

点的任务。这个共同点就是“在整体意义上的人道主义”、“超时间的人道主义”、“内在秩序的人道主义”。这种人道主义虽然受历史条件的制约，但也包含一种“超然于时间和历史的原则”，即应该促进人的自主发展，以及人与人之间、个人与个人之间关系的自由发展。每个人应该具有一种内在的自我存在，即一种独立的自主价值。这不应该理解为极端的个人主义，这种个人主义可以导致一种完全的自我中心说，从而反过来导致无人格的集体主义。在责任和信念方面的个人自由，必须用宽容的态度加以承认，但这绝不是说人们可以利用自由来做不道德的事，或从事暴力和犯罪活动，从而践踏人类的秩序。自由是个人联系他人和共同体的纽带。这一切都超出了一般的自然秩序。

冯·伦泰林认为，从历史上看，人道主义在很大程度上是以宗教立场为基础的。他这里所描绘的人类秩序，也即一种“内在秩序”，好比是由于所有人只要都信仰“神圣的宇宙逻辑”，就会变成“兄弟”，从而在“仁慈的基督教世界”虽出现的一种“超脱尘世的人与人的关系”。

冯·伦泰林赞同“人的共同结构”这一概念。视他人为高尚和神圣之物；委身于共同体；摆脱自我中心的解放；自我自由；诚实、忠诚、正直；绝对的爱；内在的欢乐；真正自我、真正内在价值的实现；如此等等是人本身所特有的东西，即人性，“人的共同结构”。

冯·伦泰林认为，人性就是通过具体的人保证使人道主义的要求得到具体的实现。实现人道主义要求的过程就是获得人性的过程，同时也是为别人服务的过程。人性的基础就是向他人推心置腹，并乐于帮助他人。人性不仅是人们追求福利的一种共同需要，它也要求人们为别人的幸福和共同体

的繁荣昌盛尽义务。但是，人性这种“自发的、原始的、生物的人类生活的特定功能”，现在则被一切以数据为出发点的“智力的外在形式”所取代了，由于片面强调工业革命而造成一部分青年人思想涣散和精神空虚，绝对驯服地遵循一个狭隘的、破除人性的过程。破除人性就是否定个人的尊严和共同体的尊严，只承认外部强制。因此，今天的要求是，给时代以一种崇高的、使它得以存在的人性的观念。这个要求实现的可能性就在于重新注意人对其社会所具有的价值特征，人类特有的现实价值包含着自己的精神价值和创造力。只有重视提高价值的水平，首先要重视伦理学，人才能获得人性。新的价值的追求促使人们不愿继续在一个“次等世界”中生活下去，人道主义的任务正是帮助每个人在精神方面得到进一步发展，而不是只满足于“二等存在”，只有遵循这样的道路，人才能变为“成年人”。

(二十三) 日本宫本十藏：“人不能作为一个个体享有自由，还必须作为一个人格享有自由，并使这种自由得到保障。否则，就不能指望得到一种与人相称的生活方式。”(《人格自由与社会自由》，《哲学译丛》1979年第5期)

宫本认为，“人，是一种自由的存在。”人类就是在动荡不安和威胁中，逐渐把自己组织起来，启发和扩展自己的才智的；这个发展过程本身，使人领悟到自己是自由的存在者。对人来说，除最基本的自由即人身自由之外，还必须享有人格自由，因为“生存还不是生活”，人要超越动物的生存而作为人、过上人的生活，就必须借助人格。

人格是什么？在宫本看来，所谓人格，就是人的主体，

它驾驭人的客体，人的主体不受人的客体所受到的影响的干扰，对这些影响进行取舍抉择，并指导和控制人的客体。因此，人格正是使人成为人的人类中枢，它拥有作为人的荣誉，同时还负有责任。人格，不是人在自己的外部作为所有物而持有的完善的东西，而是存在于自己内部的、正好说明自己本来面目的那种完善的东西。人的价值不能用他所拥有的东西（财产、地位等等）来衡量，而要根据他的本来面目（具有人格的生活方式）来决定。如果缺乏人格，人就会仅仅依靠本能来行事，而不能控制自己，因而成为除了必然性之外一无所有的动物。然而，人类在悠久的历史进程中，扩大、加深和充实了人的内容。人越来越富于人性。而且人作为族类面经历过的这个过程，又在个人那里重复一遍。所以，人是一种能够全面发展和发挥其天赋的存在，也即是拥有自我形成的人格自由的存在。

官本认为，人格自由既是出发点，又是目标，但这种自由不能仅仅在意识中得以实现，必须借劳动为媒介。在建设 and 变革世界的连续过程中，人在每个发展阶段都发展了自己的天赋和才干，扩大现实自由的同时，实现了人格自由。一定的客观条件也会对人有所束缚，但是，这个否定的东西正是人类发展和解放必不可少的媒介和跳板。人有时也许会非常强烈地感到束缚，但由于这的确是人所创造出来的人的条件，因此人能够超越它。这就是说，一方面，人的人格自由，以及人的实际自由，不会超越历史的一定水准；另一方面，不管多么难以战胜的现实关系，其中业已陈旧的、不再适时的东西，也总要被克服。于是，人类便会在历史中，在扩大现实（制度）的社会自由的同时，发展和发现自己的自由。所以，人的自由只有在它同现实的各种条件发生关系、



投身其中以变革这些条件并具体化为社会自由的过程中才能实现。

官本还认为，既然是人类社会，就必须具备能够使人自然而然地形成富于人性的人的条件。为实现这个条件而获得自由，才堪称社会自由。既然“人格自由就是自我形成的自由”，那么，社会自由也就是促使人格自由得以实现的自由。马克思所说的出版自由，正是这样的自由。他之所以把出版自由看作与众不同的自由，是由于他认为出版自由是人类自我扩展所不可缺少的东西。当人真正成为具有人性的人，并打算把充分发展和发挥自己天赋的自由变为现实的时候，出版自由是必不可少的。官本最后认为，新社会的出现，将反对一切非人性的东西，保卫一切富于人性的东西，实现人格自由与社会自由的统一。

(二十四)美国 G·阿澜：“萨特尔的人本主义引导我们这样地去理解：努力缩小某种矛盾的结果，只能是面临新的矛盾；努力消灭一种非人道形式的结果，是重新碰到一种新的非人道形式。”（《萨特尔对马克思辩证法的限制》，《哲学译丛》1980年第4期）

G·阿澜认为，萨特尔的基本命题有二：一、辩证法对人的活动来说是基本原则；二、全部历史的发展根源都在于个体人的实践。萨特尔因此提出了“实践的辩证法”这一概念。他在肯定实践的辩证法时，否定了历史的辩证法，之所以否定历史的辩证法是因为实践的辩证法就是历史的辩证法。也因此，他把马克思主义理解为一种乌托邦式的理论，这种理论认为，历史的辩证法是存在的，这种辩证法确信人类自由的最后胜利，确信社会的尔虞我诈与人类痛苦终会消

灭。萨特把辩证法运用到人类的“自在的”和“自为的”结构中去，肯定辩证法是“历史的生命中心”，人类的活动本质上是一种辩证法的结构，但并不存在什么乌托邦式的安慰，人类实践的<sub>现实</sub>是彻头彻尾地矛盾的，努力缩小某种矛盾的结果，只能是面临新的矛盾；努力消灭一种非人道形式的结果，是重新碰到一种新的非人道形式。

G·阿澜认为，在萨特看来，实践是唯有有意识的实在所独有的一种结构，也是人的普遍本质。但实践以社会经济力量和假定为自然力量的形式创造了它的反实践。这种力量虽然是非人的，虽然是无情的，却以似乎有目的的方式行动，好象它的目的就是奴役自由，使行动与它所追求的目的相背离。萨特把这些人为的但再不受人控制的实在称为“实践的惰性”。在他看来，人们只能通过成立集团，通过为了追求共同目的而协作的方法，才能控制他们自己创造的这些无法控制的恶魔。这种共同的实践战胜了个人实践的一系列无能。但是，各种集团都是不稳定的合作力量，它们的亲密的相互关系就是被最初那些使集团得以成立的个人目的所破坏。当需要对个人目的加以压制和管辖以便保持不同目的的有效协作时，集团的实践就变得愚蠢而无效了。集团实践分崩离析，分散的个人行动屡受挫折而变得软弱无力，一直到新集团重新出现。“实践的惰性”就是如此通过辩证法则在历史中起作用的。

G·阿澜认为，在萨特看来，实践是包括两重性在内的整体结构，两重性即两组因素——主体与客体、目的与需要。两重性仅仅是作为有机整体中的一种过程而存在，它不断向复杂的统一发展，不断使内在性与外在性、意识与事物交互影响。不过，被一切人类现实的不完善所分开的存在与

意识，就是在这种现实中统一起来的。所以，人类追求的表现

为两组因素统一的“整体化”，也只能是暂时的。人类从根本上说在世界上感到的乃是象“贫乏人”所感到的那种“匮乏”，感到他在世界上的存在方式是匮乏的。辩证法的结构占据人类状况的中心：我生活在我的世界中，深知自己需要它的财富但实际并没有。于是我否定给与我的这个世界，我采取手段把它组织在我周围，使它成为行动的实际领域，在这个领域中，我争取一种满足我感觉的需要的结果。匮乏被克服，需要满足了，但这只是暂时的。它的消亡就是否定的产生。所以，世界改革，实践，是“否定之否定”。实践的辩证法就是一种“需要—统一—损失—需要”的结构。这个结构包含着一个更深一层的因素——匮乏。匮乏是介乎需要的现象与需要的满足之间的一条鸿沟。在什么都缺乏的情况下，对“整体化”的探索受到威胁，很可能，也许永远达不到“整体化”，需要可能永远得不到满足。我从这种新的和使人害怕的匮乏的辩证法中，认识到我可能遭到毁灭。我的成就这种无所作为的惰性，我的成就这种“客观剩余物”，现在看起来好象是用来反对我的手段了。我能超越旧整体的能力表明它本身乃是一种别人用以超越我、利用我、使我成为多余的东西的能力，我成了我自己成就的牺牲品。

G·阿澜认为，在萨特尔看来，资本主义社会经历着一场“退化运动”。因为人是有需要的动物——最基本的是生存的需要，感到自己是在生存着，在生存中还有一种超自我的相互关系的需要，然而，资本主义作为一种特殊的个人的和社会的存在形式，已经歪曲了、物化了、异化了这些人的基本需要，把人生的质量压低到合情合理的水平以下。真正人的需要已经变成只不过是想望而已。真正的人与自然和社会

环境的相互作用关系被降低为攫取那一环境、将其产品贪婪地据为己有，并且怀抱着控制广大人口的野心欲。这种“退化运动”之所以产生，关键是匮乏的增长。因为占有欲的最不可告人的阴暗心理，就是造成人为的匮乏，妥协于有限世界的不可避免的自然匮乏。在马克思看来，随着资本主义的消灭，资本主义产生的异化也将消灭。革命包含着消灭异化的最初根源和最终根源。自然的匮乏已经不再成为一种威胁，尚待社会主义解决的只是消灭由畸形的货币和市场造成的人为的匮乏。与此相反，萨特则认为，随着资本主义消灭而消灭的是资本主义的特殊的异化形式，匮乏作为社会的一个永恒的特征却依然存在，而在那吝啬的前景中，实践的结构也依然倾向于物化，或者，起码是使它易于重现。他在这里批评马克思混淆了异化的最初根源和最终根源。他认为，匮乏正是人类的两种基本需要造成的：一是以不断增长的人口来增殖人类本身、无情地榨取借以维持生存的资源的方式以求得生存的需要；二是体现于人类相互关系中的生活质量所产生的对越来越复杂和越来越高级的社会文明的需要，而且为了满足这些需要，迅速向资源榨取。人类是在一个有限世界上的有限居民，但是，他们的需要由于无穷无尽和无限地变化而不断增长，所以，匮乏仍然是人类全部活动的根源，它造成或者至少承认生存斗争中必不可免的对抗。萨特反复地把人类生存和人类为了生存而进行的斗争等同起来，并认为哪里人们忍饥挨饿，哪里历史便繁荣昌盛。有史以前的乌托邦——消灭了匮乏，不会产生对抗和暴力的物化——是马克思所假设的。在不会轻易改变的匮乏的社会环境中，实践在存在方面显示出它自己意识到人的脆弱性以及需要和满足之间的差距的威胁，而在社会方面则意识到为了消

费品的决定权而进行的暴力斗争。人们在他们这个世界的具体劳动中，都面临着需要解决的矛盾。实践是一部来源于这种需要并将它导向进一步矛盾的兴衰史。

#### 四、现代资本主义社会中的 人性和人道主义问题

在这个题目下揭示现代资本主义社会的科学文明与人的矛盾。现代文化技术限制了人的天赋和才能的发展，破坏了人的自主性和创造性，使人处于孤独无助、苦恼烦闷的非人境况之中。

(二十五) 西德H·M·萨斯：“技术，这个曾被预言为不幸的课题，正在毁灭人，正在毁灭人的灵魂。”（《人与技术》，《哲学译丛》1979年第5期）

H·M·萨斯说，对人与技术的关系的探讨，实在就是对人的探讨。他认为，技术对人的全部意义，只有在三大应用领域中才能充分显示出来。技术应用的这三大领域是：生产领域、组织领域，以及人的精神领域。对人来说，技术是决不可少的。没有技术，人就不成其为人了。没有技术，人就不能像他现在这样活着。而且没有它，人就根本无法继续生活下去。技术是人的工具，人借助于这种工具来建造他的的周围环境，并塑造其自身。从一开始，技术多半就是被我们人制造出来的，也是被人控制的；技术应该为人服务，并使人获得解放，而不是得到相反的结果。然而，即使对于我们的道德价值来说，工具是中性的东西，它无所谓善，也无所谓恶，但是，工具既可以从好的方面来指导行动，又

可以从坏的方面、非人性、不道德的方面来影响行为。人类的历史，实在就是一部利用工具和制造工具的历史。所以，随着人对技术的使用如何，这部工具使用的历史时面呈现出善，时而呈现出恶。在形而上学、宗教、科学和艺术等精神领域中的那些工具，也有双重作用：解放的作用和奴役的作用。在现代，技术被弄得声名狼藉了。它对人的存在被认为是一种威胁，起初，这种现象只是现代西欧所具有的特点，现在，却是全球性的问题了。

（五十六）苏联A·M·卡里姆斯基：“‘反文化’是一种自发的反抗，原因原来是一种全面的异化，这种异化并不等同于劳动的异化，而是意味着个人完全丧失自我和自己同别人的联系。”（《“反文化”与人的问题》，《哲学译丛》1979年第5期）

A·M·卡里姆斯基介绍了T·罗扎克等人关于西方“反文化”运动的论述，并发表了自己的看法。

T·罗扎克认为，“反文化”是反对技术统治论及其对于技术过程可以满足人类的几乎所有需要的信念。资产阶级在自己的企业里没有找到阶级敌人，却在餐桌旁发现了这种阶级敌人就是自己溺爱的子女。他们为了拯救人性，向老一辈的技术统治论的那种洋洋自得发出挑战。这样一来，技术统治的美国，便以马克思的辩证法从来不能想象的方式，在自己的青年当中，产生了一种潜在的革命因素。这种对峙的原因不是严格的制度意义上来说的那种异化，而是使人对别人的情感变得麻木的那样一种异化。在T·罗扎克看来，新的“革命”表现在同现有文化彻底决裂，而主要的社会矛盾则采取由技术统治所引起的两代人冲突的形式。

Z·雷奇把决定着美国人对现状的态度的意识分为三种：意识Ⅰ就是普通美国人（工人、农场主、企业家）的传统世界观；意识Ⅱ就是顺从有组织的社会价值；意识Ⅲ就是新一代的怀疑主义思潮，它的基础就是个人自由，无条件地把个人放在首位。意识Ⅳ要求每一个人——每一个“我”都有绝对的价值。在Z·雷奇看来，意识Ⅲ所形成的精神世界也就是“反文化”的世界。它的意义不是决定于在文化上持异议的事实，而是决定于意识Ⅲ的扩展会使人们本身发生变化，而这将意味着一种“新的革命”——通过意识的革命——会立即和平地取得胜利。

S·F·列维认为，“反文化”就是已经在美国诞生的一种反社会。它无疑是另外一种社会。这是一个革命的世界，其特点是要求性别、种族和年龄集团的平等，否定权力主义的关系，这种关系是所有依靠势力和专制制度来划分阶层的社会基础。

在A·M·卡里姆斯基看来，“反文化”是由于反抗非人道统治机构而产生的。它毫不含糊地提出了对于新的价值和真正的人类关系的要求，试图实际地使个性“人道化”。新要求是相当多的，但没有超出“造反”意识形态的虚幻要求的范围，这种意识形态要求实际的平等和取消压制，但不是平等的社会经济基础。造反的基础不是两代人的冲突，它表现着正在经历严重危机的资本主义制度的深刻社会矛盾。但整个说来，这是资产阶级意识范围内的一种冲突。然而，“反文化”就其社会职能和积极的内容来说，同它所反对的资产阶级文化和统治机构决不是对立的。它所捍卫的那些价值的性质就证明了这一点，这些价值就在于要使个性人道化，恢复个性所失去的完整性。

A·M·卡里姆斯基认为，法兰克福学派的代表人物H·马尔库塞是“造反”的预言家，他的“大拒绝”即“否定一切”的原则成了造反和“反文化”的象征。H·马尔库塞所持的出发点是弗洛伊德的这一思想：人的历史就是人的性欲的或本能的本性受压制的历史。文明的形成是以下述的这种转变为标志的，这就是从直接的快感、快乐（游戏），从不受压制转到放弃快感，转到劳动和安全。按照弗洛伊德的看法，这就是从快感的原则转到现实性的原则。无论从系统发育还是从个体发育来说，这都是一个与压制冲动和欲望、使之服从社会规范和制度的痛苦过程。现实性的原则在压制生命本能或爱欲的人类文明中得到实现。但是快感的原则不可能彻底地被压制，它保存在无意识中，并且经常以这种或那种方式暴露出来。H·马尔库塞力图最大限度地把弗洛伊德的生物心理主义“社会学化”；弗洛伊德认为在个人爱欲的心理结构中具有决定意义的那些早期的性欲因素，则被H·马尔库塞更广泛地理解为性爱。在他的弗洛伊德主义中出现了两个极重要的范畴：“多余的压制”和“执行或工作的原则”。依P·A·罗宾森的理解，H·马尔库塞的功绩在于他善于把弗洛伊德同马克思“结合起来”。在马克思那里，剩余价值范畴表明人在资本主义制度下受剥削的数量程度，而在H·马尔库塞那里，“多余的压制”则意味着由经济和政治统治所产生的对性欲的“数量限制”；“工作原则”符合马克思用异化术语对资本主义所作的质的分析。

A·M·卡里姆斯基指出，H·马尔库塞否定完全解放的可能性，只认为与消除多余的压制有关的人道化是可以达到的。但只要保存着社会 and 人类意识中的“超我”，基本的压制就依然存在。在H·马尔库塞看来，革命首先就是意味着



改造需要和愿望本身，改造意识和感情，反对那种使人残缺不全和异化的工作，反对服从技术和追求生产效率。他说，在这种情况下，道德的和审美的价值就成为基本的生活需要，并导致性别之间、两代之间、人与自然之间的新关系。自然被理解为这样一种东西，其根源就在于满足这些需要，这些需要同时也是感性的、伦理的和理性的需要。A·M·卡里姆斯基认为，H·马尔库塞的体系中实际上没有社会革命的地位，只提供一个理论虚无主义的概括公式。这种虚无主义的内容就是包括“文化上的”反抗在内的那种五光十色、光怪陆离的非顺从主义意识形态。H·马尔库塞的“大拒绝”决不是“反文化”的一个根源，而是“反文化”的一个最合适的哲学公式。

（二十七）日本城塚登：“作为人实现目的的手段而建立起来的组织，成为独立的东西，它控制着每一个人，甚至歪曲了人性。”（《现代日本社会中人的异化问题》，《哲学译丛》1980年第5期）

城塚从现代日本社会中人的异化现象揭示了人性备受歪曲而使人处于非人道的境地。

城塚认为，现在，日本企业（特别是大企业）中生产现场的劳动，在工人异化于劳动产品和劳动本身这一结构的基础上，又加上了合理化这一重压，工人异化的情况日益严重。劳动的合理化与组织的合理化正在异化结构的基础上向前发展，工人的异化感日益深刻。作为人实现目的的手段而建立起来的组织，成为独立的东西，它控制着每一个人，甚至歪曲了人性。人的自主性、独立性和创造性受到了压制，人与人之间的联系被切断，工人在庞大的机械装置中形影相

吊，为孤独所苦恼。在能够发挥人的智慧才能的职业中，劳动具有自我实现这种性质，但仍然把自己的智慧才能当作商品来出卖，劳动仍不得被市场商品的自我运动所支配。

城塚援引E·弗洛姆的话来说明使人异化的结构对消费领域的控制。E·弗洛姆说：“消费，旧根到底就是被人为地刺激起来的幻想的满足，就是从具体的、真正的自我中异化出来的幻想的完成。”城塚认为，在不把消费对象看作具体价值的持有者，而是把消费对象看作抽象商品价值的持有者这种情况下，人们感受不到消费对象所拥有的具体实用价值和美观，人在消费过程中丧失了与物的具体关系，所以总是追求新奇的东西，总是无止境地渴望着消费。商品价值对人的这种统治，不外是资本主义社会“物化”结构的必然结果。人们的欲望按照一定的模式不断膨胀，成为自己无法控制的东西，已经是“欲望的俘虏”的人又成了欲望的奴隶，并被欲望所支配。在这种场合，他的行为并不是来自本身的行为。他以为自己是在随心所欲地行事，实际上却是在被自身以外的力量、即社会的力量所驱使。在业余时间的消遣方式中，也出现同样的异化形态。在余暇中，人们本来应该有更多的机会来体会具体的价值，实现和形成自我。然而，怎样度过业余时间这件事，也同人们购买商品时一样，多是由企业来决定的。被异化了的欲望的满足是空虚的，剩下的只是疲劳。

城塚认为，人在市民生活中的异化，使人自身陷入非人状态：一、在战后的日本，人们把民主主义视为政治的原则。但民主主义变成了一具徒有其名的形骸，这就产生了自我异化的第一次形式，即社会力量离开人而独立并控制人；二、集中了大量各自孤立生活的市民的城市，象征性地显示

了异化于社会团结的人的形象。正如马克思所说的那样，国家利用政治的力量夺取了市民生活的共性，因而导致市民社会中人的生活丧失了团结性，并被利己主义所支配。城塚认为，这种共性的崩溃也蔓延到家庭之中，夫妇、父子、兄弟姐妹之间的爱被利己主义所破坏的事例层出不穷。共性的崩溃，从根本上说，与资本主义的“物化”密切相关，这种“物化”使人与人之间的社会关系仅仅表现为市场上物与物的那种关系；三、公害是人在经济活动中的异化与人在政治活动中的异化重叠交错的地方产生出来的现象。生物圈的污染是人们长期以来一直无视人也是自然的一部分、破坏自然界就是破坏人本身的生活这一事实的必然结局。公害与下述事实有关：工业社会中人的异化甚至渗透到学术界，并带来了被异化了的学术的发展，与此同时，人的异化也渗透到市民生活中，并普及了这样一种观点，即人类的全部生活目的就是追求物质生活的丰富和便利；四、引起人类异化的社会结构，在教育场所中也施展各种各样的影响。越来越多的人上学不是为了多方面发展自己的才能和确立正确的人生观，而是为了弄到一张将来能过社会栋梁生涯的门票。

## 五、社会主义社会中的人性 和人道主义问题

这个题目谈论的是社会主义社会中的异化问题，以及异化引起的人性和人道主义问题。一种意见认为，社会主义社会存在着异化的社会的、政治的和经济的根源，异化现象是不可避免的，所以，人性还备受歪曲，政治形式将趋向急剧的非人道化。另一种意见认为，社会主义人道主义已从物质

和制度上保证个性的全面发展，人的能力和才干得以发挥。再一种意见认为，社会主义社会不可能消除异化，也不可能实现人道主义的社会关系，社会主义社会的职能只在于实现向人道主义社会关系的过渡。

(二十八) 瑞典J·伊斯埃尔：“只要人还在创造着能针对自己的力量，那末异化将是社会主义社会中的中心问题。如果不从这样一种意义上来理解社会主义问题，其结果将是政治形式发展的急剧非人道化。(P·弗兰尼茨基语)”(《社会主义社会中的异化问题》，《哲学译丛》1980年第5期)

J·伊斯埃尔主要是介绍了波兰“哲学人文学派”和南斯拉夫“实践派”关于社会主义社会中的异化、人性和人道主义问题的观点。

波兰A·沙夫认为，社会主义社会是否出现异化，不是一个逻辑问题，而是一个经验问题。在我们迄今所知道的各种形式的社会主义社会中，都出现了不同形式的异化。这意味着不存在自动废除的问题。生产资料私有制的废除，并不能导致异化的废除。社会主义社会的异化是由四种条件造成的：(1) 国家及其官僚主义组织的政治监督；(2) 商品性质的劳动；(3) 劳动分工；(4) 传统家庭。

关于传统家庭，A·沙夫认为，尽管资本主义社会及其阶级体系下的那些家庭类型将由于社会主义的社会条件和经济条件而发生变化，但家庭的传统形式仍然存在着，社会主义社会仍然接受具有新教清教主义色彩和虚伪性的资产阶级家庭，使其传统形式、传统价值和地位仍然得到保留，因此，社会主义的家庭也就很难完成使儿童社会化的职能。模

有能力造就这样类型的人：他承认社会主义社会的价值，并使自己的行为同社会对各种不同地位的个人所抱的期望相吻合。所以，家庭乃是异化因素的机构。

关于商品性质的劳动，A·沙夫认为，尽管在社会主义社会生产资料已经国有化，但人的劳动仍然始终是一种商品，是个人和另一种商品——通过金钱——交换的商品。南斯拉夫P·弗兰尼茨基认为，即使在苏维埃国家，人也仍旧是劳动力。这是因为人被阻止参加对生产的领导和对社会产品的分配。全面的中央计划是和国家拥有决定剩余价值和利润的至高无上权力联系在一起。这样一种计划产生了强大的中央集权的官僚主义，伴随着国家政权机器的最高权威的，必然是个人普遍地无权。

关于社会分工，A·沙夫认为，流水线劳动就是流水线劳动，和社会制度无关，只是劳动条件不同。但社会主义国家也随着社会的工业化和现代技术的运用使异化过程激化。马克思设想的人的本质是，他干什么都行，因此他的工作可以经常更换。今天的社会已经证明这一设想是不可能实现的。为人的个性的全面发展这一形式所体现的社会主义人道主义，还处于虚拟之中。

关于国家，A·沙夫认为，国家作为暴力机器不仅是一个对外的力量，而且也是一个对内的力量。尽管国家的强制性权力对国家的外部安全是必要的，但这个保卫职能仍然不足以说明国家要有那末大的对内权力。这一力量之所以能够异化是所谓个人崇拜时期使然，而且在一切社会主义国家均是如此。这真是一次空前规模的异化的历史，人抱着最良好的信念，抱着最崇高的人道主义目的创造的力量从他的手中挣脱了出去，并象一个敌对的力量一样，着手把自己的创造

者压碎、消灭。

关于官僚主义M·马尔科维奇认为，政治官僚主义是一种“单相的”社会集团；它对政治有兴趣，把政治视为一种职业，它成功地回避了民主监督，它拥有如此之多的权力，足以保证自己享有特殊的物质特权。官僚主义造成了异化的社会后果：（1）人自己创造了政治机构，却失去对政治机构的监督；（2）人是无权的，政治行动不再是创造性的活动；（3）人分裂为“政治的人”和“私人的人”，这种分裂正是马克思贬作为资产阶级社会的典型特征。P·弗兰茨基认为，这样一种发展的结果，将是政治形式发展的急剧的非人道化。

（二十九）日本岩渊庆一：“恶，不是由于社会主义中有异化现象存在而产生的。只是当不去自觉地同异化进行斗争时，恶才会存在。（A·沙夫语）”

（《东欧的新马克思主义》，《哲学译丛》1979年第1期）

岩渊指出，东欧的新马克思主义的各种流派一致承认社会主义社会也存在异化现象，并且强调克服异化的重要性。

P·弗兰茨基认为，与异化问题在社会主义条件下没有用处这一命题相反，必须尽可能以坚决的态度提出异化问题是社会主义的中心课题这一命题。这是因为资本主义社会的基本课题并不是把人从所有异化形态中解放出来，这个问题不可能成为资本主义社会的中心问题；与此相反，社会主义课题正是在于克服创造出异化的人的人类存在形式，消灭人的社会生活的被异化了的的形式，已经成为社会主义的中心问题。如不这样理解社会主义的课题的话，终究会引起政治形式发生反人性化的情况。斯大林主义不信任社会生活本身的创造者——人，却把形成和发展共同体的重大任务交给国家

和行政机构。国家这个机构的全能化，必然会同时使这一进步所要达到的重要目的——个人、人性和个性普遍衰落。在这个体制下，对于作为生产者来说，由于国家的普遍垄断代替了过去的资本家垄断，他们重新感到自己处于雇佣劳动这一异化状态之中。与此同时，马克思明确地论述过的异化劳动的各种特征，又全部重新出现。雇佣劳动关系本是资本主义社会的一种基本特征，那个社会中政治关系的一切其他颠倒，都是从这里产生的。在斯大林主义的形势下，社会主义不但没有废除这种雇佣劳动关系，反而创造出这种关系的新形式。这样一来，经济及政治的异化问题不但没有解决，反倒真的变成了社会主义的一个新问题。

M·马尔科维奇认为，官僚阶层完全垄断着有关物化劳动的分配及使用的决定权。他们并且为自己获得了各种物质特权。作为社会一个阶层的官僚阶层，已经没有任何革命人道主义的理想，他们身上的人的欲望和需求，也是从尚处于极其蒙昧状态的人们当中吸取的。官僚阶层是一个业已消灭了的其他社会剥削集团的社会中的剥削原理的化身。

P·弗兰尼茨基还认为，倘若我们希望克服异化，社会主义就必须在理论和实践上都把其根本的着重点放在人的身上，还必须认为自由的人性是社会自由的必要条件。这一事实意味着要经常创造出那样一种关系，使工人能够在经济、文化、教育和社会生活的所有其他方面，管理自己本身和自己的劳动过程。

(三十)罗马尼亚P·潘扎鲁：“革命人道主义产生于把劳动人民放在首位的新制度的本质和目标。”  
《人道主义——社会的实质问题》，《国外社会科学》

1980年第8期)

P·潘扎魯认为，社会主义人道主义的前提是把人看成是既是自然界的，又是社会和历史的产物。马克思主义哲学既驳斥了生物主义和直觉主义的歪曲，也驳斥了庸俗社会学和唯灵论的歪曲，着重指出人类的一般特性和人的具体历史特征之间的辩证统一，强调在社会主义和共产主义社会里确立全面发展的个性所必要的社会、经济、政治和文化的客观条件。如此，在社会主义社会里，人道主义的单纯思想、文化性质的某种济世救民的含义，变成为在社会实践中的一种物质和制度为后盾的社会、经济和政治的含义。当这样的物质和制度旨在有效改善人类状况时，它便能将理想变为现实。

潘扎魯认为，由于罗马尼亚共产党和罗马尼亚社会实行革命人道主义，从而保证了人的个性的全面发展，保证了每个人的全部能力和才干得以发挥，从而为共同利益、为整个社会的繁荣服务，保证了全体公民能够自觉地缔造自己的命运，而这种命运是共同的，其中包含着每个人命运的实现。

(三十一) 匈牙利M·瓦依达：“即便是在阶级对抗关系停止之后，建立人道主义的关系也不会成为意识形态、教育上的任务。在社会主义，我们所发现的乃是异化了的社会关系。”(《异化和社会主义》，《哲学译丛》1980年第1期)

M·瓦依达认为，异化乃是与人的本质和意义相脱离而背道而驰的一种现象。这种现象也正反映着社会分工的本质。马克思是把社会分工判定为异化的根源的。在历史的发展以及人的本质的历史过程中，矛盾是在客观上产生的，就



是说，人类的发展是同个人的发展相脱离的；那种形成了人，并且促进人活动的作用，只是出现在与整个社会有关的地方，并不出现在形成个人、发展个人活动独特性格方面。所以，他并不把异化理解为以某种历史副产品的形式而出现的、偶然的、颇为遗憾的坏事，而是理解为使人类能以发展的一种现象。在人类史前时期，由于人类对大自然有限的控制能力和生产力，人类的发展只能以牺牲个人来作为代价，所以个性的更高一级的发展，只是以牺牲个人为代价的一种历史过程。

M·瓦依达否认社会主义社会有消除异化的可能，同时也否认社会主义有实现人道主义社会关系的可能，因为异化和人的劳动客观化是等同的，或者说，异化是从分工引伸出来的。他认为，实现人道主义并不是社会主义的基本任务。

M·瓦依达还认为，引起社会主义异化的原因乃在于社会形成的本质。这些重要原因就是商品生产、价值法则、按劳分配、社会分工和国家的存在。在自觉地关切那些能解除异化的措施的情况下，我们的任务就在于把异化对个人的破坏作用减少到最低限度，而且只有通过真正地去实现民主、不断扩大民主，才是可能的。社会主义的初级阶段同异化了的社会关系仍旧有着千丝万缕的联系，社会主义社会的职能就在于实现向人道主义社会关系的过渡。

(三十二)、法国L·阿尔都塞：“马克思主义关于人道主义的论题，首先不是给别人用的。马克思主义者阐述这些论题，首先必然是为他们自己，然后才为别人。”（《马克思主义和人道主义》，《哲学译丛》1979年第6期）

L·阿尔都塞认为，六十年代前，社会主义人道主义只有一种形式，即“阶级人道主义”。现在则有两种形式：在依然实行无产阶级专政的国家里，是“阶级人道主义”；在无产阶级专政已成为过去的国家里，则是“社会主义的个人人道主义”。两种形式分别适应两个必要的历史阶段。在“个人人道主义”中，“阶级人道主义”可以展望已经实现了的自己的未来。人类终将发现，社会主义人道主义实现了人类几千年来梦想，即以往基督教的和资产阶级的人道主义作了素描的梦想；人的统治在人身上并在人与人的关系中最终实现，也即马克思在1844年手稿中的预言的实现——“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。”（《马克思恩格斯全集》第42卷第120页）

L·阿尔都塞在谈到人道主义的各种历史形态时说，人与非人这对矛盾是一切人道主义的被掩盖的本源，这一本源无非是体验、经受和解决该矛盾的方式。在人与非人这对矛盾的两种形式里，十八世纪的资产阶级主张自然和理性，德国左翼的激进知识分子则主张“社团”或“共产主义”，通过这种形式，他们分别体验他们对生存条件的依附关系，而其表现则是拒绝、要求和纲领。目前的社会主义人道主义也是拒绝和揭露。它拒绝对人的一切歧视，无论是种族的，政治的，宗教的或其他的。它拒绝一切经济剥削和政治奴役。它拒绝战争。

L·阿尔都塞认为，在其与资产阶级或基督教的各种个人人道主义形式的关系中，“社会主义的个人人道主义”作为意识形态，恰好是使这一会合得以实现的“文字游戏”。马克思主义者在他们同世界上其他人的关系中强调“社会主义

的个人人道主义”，他们无非是要表示他们决心填补自己同可能的同盟者之间的距离，他们无非是要走在运动的前面，而让未来的历史用新的内容充实旧的用语，这新的内容也即无产阶级专政的结束和向共产主义的过渡，从黑暗向着光明、从非人向着人的过渡。

L·阿尔都塞认为，马克思主义者提出社会主义人道主义首先不是给别人使用的，首先必然是为他们自己，然后才为别人。它针对着“双重的现实性”：一种是已为生产力和生产关系发展的合理必然性所超越的现实性；另一种是本来就不应该要求超越的现实性，即“理性的不合理存在”的另一种形式，也即“非理性”和“非人性”——“恐怖”、“镇压”和“教条主义”。

## 近年来有关人性和人道主义问题论文索引

(1977—1981)

粉碎“四人帮”之后，随着思想理论界的拨乱反正和“双百”方针的贯彻执行，我国学术界对于人性和人道主义问题的探讨和讨论，逐步展开，日益活跃。人们从哲学、伦理学、社会学、心理学、文艺学等不同的领域，对诸如什么是人性、人道主义，阶级社会里有没有“共同人性”，什么是“共同人性”，马克思主义与人性、人道主义的关系，以及文艺创作与人性、人道主义思想的关系等一系列重要问题，各抒己见，热烈争鸣，这是一个很大的进步。据不完全统计，自1977年至1981年12月，全国报刊以及有关书籍仅专题文章就发表240余篇（讨论与此相关的“异化”和“共同美”问题的文章、主要论述其他问题附带谈到这一问题的文章以及发表在内部刊物上的有关文章，均未计入）。为有助于进一步研究时参考，兹将这些文章篇目按时间顺序集录于后。由于时间急促，资料也不够齐全，疏漏之处在所难免，敬请批评补正。

### 一九七七年

大抒无产阶级之情——兼论“四人帮”所谓“反人性论”的

反动实质 田原 《四川文艺》第11期

人性还是阶级性 海桦冰 《黑龙江大学学报》（社科版）

第6期

要敢于抒无产阶级之情 蒋国忠 《人民日报》12月25日

## 一九七八年

文艺与泪水 丹晨 《文艺报》第4期

文艺复兴至十九世纪西方资产阶级文学家艺术家有关人道主义、人性论的言论概述 朱光潜

《社会科学战线》第3期

## 一九七九年

人道主义笔谈 沈国经等 《外国文学研究》第1期

由《达吉和她的父亲》所想起的 高缨 《光明日报》3月2日  
人性和阶级性的对立统一及其在文学作品中的表现

王磊 《辽宁大学学报》(社科版)第2期

论人性与阶级性——文艺战线一条重要的经验教训 曲若璞

《文艺百家》第1期

要敢于写无产阶级的人性 王愿坚

《解放军文艺》第3期

大胆地描写无产阶级的人性和人情 刘定中

《新疆文艺》第4期

文学是人学 姜东赋 《新港》第4期

铁锁、手帕和人性 文之浚 《湘江文艺》第4期

该哭就哭 该笑就笑 刘心武 《北京文艺》第4期

评林彪、四人帮对“人性论”的批判 宏军

《解放军报》4月24日

人情、人性漫议 郑荣来 《电影文艺》第5期

人性论乎？棍子乎？ 丁柏铨 《雨花》第5期

关于人性、人道主义、人情味和共同美问题 朱光潜

《文艺研究》第3期

话说“文学是人学” 迪荪 《湖北日报》5月20日

发乎情，止乎礼义——谈带着阶级性的人性

郑祖杰 《东海》第8期

略谈人性和阶级性 包忠文 《雨花》第9期

论人的本质和文学 刘敏中 《学习与探索》第5期

一往深情 引人入胜、吴调公 《雨花》第11期

有超阶级的人性吗? 朱汝瞳 《东海》第12期

也谈人性与阶级性——与王磊同志商榷 胡绳生等

《辽宁大学学报》(社科版)第6期

人是目的 人是中心 刘宾雁 《文学评论》第6期

### 一九八〇年

人学、人性、文学 程代熙 《光明日报》1月9日

试论人性 胡义成 《光明日报》1月31日

略谈文学的人性与阶级性 艺声等 《学术月刊》第1期

关于人性论的一次对话 薛德震 《读书》第1期

话絮 晓江 《艺术世界》第1期

应给人性的探讨开绿灯 费震建 《教与学》第1期

关于文学中的人性、阶级性等问题试探 黄药眠

《文艺研究》第1期

人性与阶级性 韩志斌 《牡丹江师院学报》(社科版)第1期

试论革命人道主义在马克思主义中的地位 黄万盛 尹

继佐 《复旦学报》(社科版)第1期

人性、共性、差异性——与胡义成同志商榷 陈象成

《宁波师专学报》(社科版)第1期

人、人性、人情 胡义成 《社会科学》(上海)第1期

漫谈人性 丁松龄 《浙江师范学院学报》

(社科版)第1期

试谈人性与阶级性的关系 王永昌 同上

在阶级社会里，人性都带有阶级性，而非只有阶级性

张毓文 同上

试谈人性的相对独立性 李遵进《东海》第2期

略议“共鸣”问题——从“祝福”的一段情节谈起 刘道思

《武汉师院学报》（社科版）第1—2期

功罪自有评说时——驳姚文元对巴人同志的批判 庄其荣

《新文学论丛》第1期

试评董仲舒的人性论 蔡四桂《中山大学研究生学刊》

创刊号

人性与文学艺术的解放 朱晶 傅树声《文学论稿》

创刊号

人性是抽象和具体的辩证统一 尹继佐《上海师范学院学

报》（社科版）第2期

人性就是人的社会性 徐梅芬 同上

人性札记 王元化《上海文学》第3期

马克思主义人性论初探 费震建《学术月刊》第3期

谈人性与阶级性的关系 陈良瑾

《内蒙古日报》4月7日

毛星同志给刘敏中的信《学习与探索》第2期

试论文学的人性、人道主义和阶级性 倪斌《南京大学学报

（社科版）第2期

试论文学中的人性、阶级性问题 郑判龙等

《延边大学学报》（社科版）第2期

批判现实主义文学中的人道主义的历史作用 陈挺

《上海师大学报》第2期

文艺的人民性与阶级性初探 蒋国田《学术研究》

第2期

重评巴人的人性论 袁少杰 《丹东师专学报》

(社科版)第2期

浅论道德的阶级性、民族性、人类共同性 苗相甫

《学术研究集刊》第2期

试评普列汉诺夫的审美感的人性论 黄药眠

《文艺理论研究》第2期

人性、人情、人学 曲若镁 《求是学刊》第2期

关于人性概念的理解 王锐生 《哲学研究》第3期

《论“文学是人学”》一文的自我批判提纲 钱谷融

《文艺研究》第3期

人性与阶级性 顾骧 同上

两种对立的人性观——与朱光潜同志商榷 计永佑 同上

关于“人性、阶级性”问题的来稿摘编 林斌等

《辽宁大学学报》(社科版)第3期

共同的“人性美”初探 李敬敏 《社会科学研究》第3期

也谈文艺与人性论、人道主义问题——兼与朱光潜同志商榷

陆荣椿 《社会科学辑刊》第3期

什么是人性——从第四十一谈起 邢汤凤 《西北大学学报》

(社科版)第3期

从伦理学角度看人性 陈瑛等 《社会科学辑刊》第3期

人的自然性、社会性和阶级性——与胡绳生、袁杏珠同志商榷

王润生 《辽宁大学学报》(社科版)第3期

关于人的本质问题 李华钰 《南京大学学报》(社科版)

第3期

人的重新发现——论新时期的文学潮流 何西来

《红岩》第3期

谈人性 纪绍华 《延边大学学报》(社科版)第3期



试谈人性及其在文学上的表现 郑铁生 《河北大学学报》  
(社科版)第3期

电影中的人性和人情 陈剑雨 《电影艺术》第5期

文学与人性 宋春 《学术月刊》第5期

重读巴人的《论人情》 傅树声 朱晶 《新港》第6期

有没有“共同人性”? 刘树勋 《光明日报》7月2日

三十年人性问题的简要回顾 顾骧 《新港》第7期

人道主义就是修正主义吗?——对人道主义的再认识

汝信 《人民日报》8月15日

人道主义简论 敦庸等 《文汇报》8月25日

文学与人性 蔡润田 《山西大学学报》(社科版)第4期

马克思主义为人性论的研究留有余地 穆纪光

《社会科学》(甘肃)第4期

人性、文学 张凌 《郑州大学学报》(社科版)第4期

试论人性的“两个统一” 杨群生 《中山大学学报》

(社科版)第4期

重新认识鲁迅的人道主义思想——与陈涌同志商榷 甘竟存

《南京师院学报》(社科版)第4期

人的问题在马克思主义哲学中的地位 张文焜 《安徽大学

学报》(社科版)第4期

人性和人道 老兵 《安徽师大学报》(社科版)第4期

共同人性只能通过阶级性表现出来吗? 林宝全 《广西师

院学报》(社科版)第4期

文学需要人情味和人性美 尹在勤 《新文学论丛》第3期

评建国以来对“人道主义”的批判 陆一帆

《新文学论丛》第3期

流贯作品的炽烈的血液(漫谈中篇小说的革命人道主义精神)

刘建军 《文艺报》第8期

人、人性、人情 王愿坚 《电影艺术》第9期

试谈“共同人性”和“超阶级的人性”——兼与陈剑雨同志

商榷 梁晓声 《电影艺术》第9期

论人性与共同美 杨治经 《学术月刊》第9期

文艺与人的异化 王若水 《上海文学》第9期

人情与文艺 顾骥 《安徽文学》第9期

“人性”就是“人的本质”吗？ 吴连升

《哲学研究》第9期

人的阶级性等于人性吗？ 傅树声 《吉林日报》9月27日

人的解放——马克思世界观转变过程的中心问题 雷永生

《天津师院学报》（社科版）第5期

人性、文学及其他 王淑明 《文学评论》第5期

要全面理解资产阶级人性论 章海山

《光明日报》10月16日

人性、文学 张凌 《郑州大学学报》（社科版）第4期

现当代资产阶级文学的人道主义精神管见 程星 《江苏

师院学报》（社科版）第4期

破人性之禁城 探艺术之奥区 陈伯海

《上海文学》第11期

人性美和人情味——兼谈巴人的《论人情》 谷斯范

《东海》第11期

人性初探 张进 《学习与探索》第6期

试论艺术的审美观——兼论艺术的人道主义及其他 何新

《学习与探索》第6期

试论马克思主义关于人的本质的概念 李鸿烈 秦宗熙

《武汉大学学报》（社科版）第6期

马克思恩格斯青年时期所论及的人性和人道主义问题 杨柄

《江淮论坛》第6期

创作与人性辨 黄宗高 《天津师院学报》

(社科版)第6期

试论费尔巴哈的“人本学” 邢贲思 《哲学和启蒙》

人民出版社1980年版

费尔巴哈论神是人的本质的异化 邢贲思 同上

人性、人道主义和文学的命运 孙哲朴

《沈阳师院学报》(社科版)第4期

对人性研究中若干问题的分析 胡平 《历史的沉思》生

活、读书、新知三联书店1980年版

人之所以为人 老兵 《华东师大学报》

(社科版)第6期

#### 一九八一年

文学就是“情”学 甄居 《安徽日报》1月11日

人性和人道 周原冰 《解放日报》1月14日

论人的本质“是一切社会关系的总和” 李连科

《学术月刊》第1期

关于人道主义——在1980年10月召开的全国马列文艺理论学

术讨论会上的发言 王若水 《新港》第1期

人的异化到人的解放 阮铭 《新时期》第1期

论当代文学创作中的人道主义潮流 俞建章 《文学评论》

第1期

论人性是文学艺术美的本质因素 林清奇

《山西师院学报》第1期

三十年人性论争的情况 白焯 《文学评论》第1期

人性和人道主义学术讨论会情况综述 白焯

- 《中国社会科学》第1期
- 人性与阶级性、文艺的典型和社会主义文艺发展规律讨论综述  
《社会科学辑刊》第1期
- 高尔基与人道主义 缪文华 《齐鲁学刊》第1期
- 徐志摩诗中的人道主义思想 张学植等 《南开大学学报》(社科版)第1期
- 人的太阳必然升起 李以洪 《读书》第2期
- 关于马克思主义人性论的几个问题 李景瑞  
《学习与探索》第1期
- 论社会主义社会人的价值问题 张奎良等 同上
- 关于人道主义的对话——兼评《欧洲哲学史上的人道主义·绪论》  
刘敏中 同上
- 人性的闪光与毁灭——悲剧艺术美感之管见 王冠华  
同上
- 论人性是人的社会性 梁素清 《贵阳师院学报》(社科版)第1期
- 无产阶级人性论是道德修养的前提 罗国杰  
《中州学刊》第1期
- 马克思主义关于人的学说 袁亚愚  
《四川大学学报》(社科版)第1期
- 略论文学与人性 傅腾霄 《安徽大学学报》(社科版)第1期
- 简谈文学作品中的人性美 徐荣凡等 《锦州师院学报》(社科版)第1期
- 略论人的本质 徐德惠 《福州大学学报》(社科版)第1期
- 人和人之间有没有共同相通的人性 王念孔  
《黄石师院学报》第1期

- 略论人性与文学 吴亦文等《福建论坛》第1期
- 建立人性的整体观 张家厚《复旦学报》第1期
- 恢复马克思主义关于人的社会性思想的本来面目 丁学良  
同上
- 马克思的异化理论与人道主义——对马克思《1844年经济学  
哲学手稿》的探讨 彭穗宁 《西南师院学报》第1期
- 马克思主义关于人性的理论与心理学 王丕  
《河南师大学报》第1期
- 简谈“共同人性”的存在 钱裕 《兰州大学学报》  
(社科版)第1期
- 人性问题初探 李景瑞《东岳论丛》第1期
- 人道主义、创作、流派——作家孙犁答问 吴泰昌  
《文汇月刊》第2期
- 彻底回到“人学”的道路上来 王新民 《戏剧界》第13期  
(2月5日出版)
- 两年来关于人性问题的论争 白桦 《飞天》第2期
- 归来呵,人性——读《麻醉》 西村 《长安》第2期
- 文学作品要敢于表现人性 杨茂林等 《云岗》第2期
- 文学与人道主义 谢明德 《湘江文艺》第2期
- 人性的复苏——读小说《啊,人……》及其评论《一次失败的  
探索》 仲呈祥 《花溪》第2期
- 人性感动了我 黄亚屏 同上
- 一篇描写人性的好小说 彭晓勇 同上
- 人道与异化的对立——对文艺复兴人道主义的一个考察  
孙月才 《学术月刊》第2期
- 马克思主义关于人性、人道问题的探讨——对《人性和人道》  
一文的异议 房延军等 《解放日报》3月19日

论人性、阶级性和文学 敏泽 《文艺理论研究》第1期  
人性理论的历史形态及其变革初探 曾钊新

《求索》第1期

关于人性问题的思考 苏鸿昌 《红岩》第1期  
人性美的探讨——读孙谦《南山的灯》 侯文正

《汾水》第3期

关于人的本质 高尔太 《甘肃师大学报》  
(社科版)第2期

论人性和阶级性 林育山等 《东岳论丛》第2期  
评《第二次握手》中的人情人性描写 陆文采

《辽宁师院学报》第2期

什么是人的本质 朱居舟 《北京师院学报》  
(社科版)第2期

论人的本质和人性概念的区别 奎丰  
《学术研究丛刊》第2期

试论鲁迅小说中的人道主义精神 周劭馨  
《江西大学学报》(社科版)第2期

论无产阶级人性 林青山 《江淮论坛》第2期  
资产阶级人道主义与狄更斯的《双城记》 金嗣峰

《武汉师院学报》(社科版)第2期

康德的人本主义精神及其历史影响 冒从虎  
《天津社会科学》第2期

试论马克思主义的人性观 孙子威 《华中师院学报》  
(社科版)第2期

马克思究竟怎样看待人性 丁学良 《学习与探索》第2期  
人的本质是劳动 孙培新等 同上

试论“人性”在马克思历史观中的地位 张承权

《江淮论坛》第2期

人性的“异化”并非人性的混灭 刘大枫

《南开大学学报》(社科版)第2期

漫谈人性与人性美——从《人到中年》谈起 向彤

《中学语文》第2期

对马克思主义人性观的几点理解 高起学

《陕西师大学报》第2期

也谈文艺创作表现人性美的问题 汤学智

《学习与思考》第2期

“人性”论对中国古代唯心主义哲学的影响 于世君

《辽宁大学学报》(社科版)第2期

《聊斋志异》的人性美、人情美初探 任浮先

《河北大学学报》(社科版)第2期

自觉和自由是人性的基本特征——与毛钊同志商榷 李中一

《学术月刊》第4期

略谈人性和文学对人性的描写 傅腾霄 《朔方》第4期

人性、良心、母爱——读短篇小说《母爱》王甜田

《文艺生活》第4期

人性一议 胡宗健 同上

人情琐谈 刘周堂 同上

道学气、调味汁、人性美——爱情戏妄谈 郭乘箴

《南国戏剧》第4期

“人性”在向什么“挑战”——略评小说《啊，人……》

及其评论 张履岳 《文汇报》4月24日

《人啊，人》后记 戴厚英 广东人民出版社5月出版

人性恶的忧虑(谈谈威廉·戈尔丁的《蝇之王》) 陈焜

《读书》第5期

- 要真实地表现人性——评中篇小说《妙清》 刘燕光等  
《作品与争鸣》第5期
- 人性美在复归——给《X·T·V钻戒》作者的信 马秋芬  
《芒种》第5期
- 马克思主义的异化及人道主义思想探源——《1844年经济学  
哲学手稿》研究 何新《人文杂志》第3期
- 利益和劳动的统一才是人的本质 李勇锋等  
《江淮论坛》第3期
- 试谈人性论和“人的复归” 鲁光 《南京大学学报》  
(社科版)第3期
- 鲁迅著作中的人道理想 谢昌余 《甘肃师大学报》  
(社科版)第3期
- 鲁迅的人道主义观 张琢 同上
- 文学——塑造人物、表现人性的艺术 张恩荣  
《社会科学》(上海)第3期
- 谈人性与阶级性的关系 王堃《社会科学辑刊》第3期
- 马克思主义论人性 杨春时 《求是学刊》第3期
- 人性管窥 刘善军等 《郑州大学学报》(社科版)第3期
- “自我”与人性 朱晶《诗刊》第7期
- 马克思的异化理论与人的全面发展 王逢贤  
《教育研究》第7期
- 无产阶级怎样反映人性问题《文汇报》8月11日
- 人性描写漫议 郇国义 《文汇报》8月14日
- 坚持马克思主义对人本主义的批判 孙伯揆  
《江淮论坛》第4期
- “一切社会关系的总和”是指具体的人的本质 甘敬东  
《江淮论坛》第4期



马克思的“异化”理论与“人化的自然”说——与蔡仪先生

商榷 虞频频 《复旦学报》(社科版)第4期

人道主义并非马克思主义原则 王复三 《华东师大学报》

(社科版)第4期

人性是人的自然属性吗? 吕炳文 《社会科学辑刊》第4期

批判庸俗阶级论和人性论的重要文献——学习恩格斯

《致保尔·恩斯特》 包忠文等 《群众论丛》第4期

关于人的学说和伦理思想 邢贲思 《东岳论丛》第4期

谈人性“是一切社会关系的总和”——与丁学良同志商榷

张玉福 《学习与探索》第4期

怎样理解马克思对人性的论述 杨星映 《学术月刊》第8期

论近年来文学作品中的人性异化和复归 曾小逸等

《青海湖》第8期

试论“人的本质异化” 钱竞 美学论丛 第3期

马克思主义与人道主义 陆梅林 《文艺研究》第3期

试评普列汉诺夫的审美理想之生物学的人性论及其他

黄药眠 《文艺理论研究》第3期

关于异化和人道主义问题的思考 苏鸿昌 《社会科学辑

刊》第5期

论人的本质和人性概念的区别 张奎良等 《江汉论坛》第

5期

人的本质及其方法论 韩铁林 《学习与探索》第5期

关于人在马克思主义中的地位问题——全国马克思主义哲学

史研究会首届年会侧记 员力 《学习与探索》第5期

环境、人性及其他 邬华翔 《文汇报》10月27日

在社会现实诸关系中表现具体的人性 乔山

《光明日报》11月16日

关于人性、人情及其他——文学问题通信 张炯

《文学评论》第6期

雨果的局限与人道主义的两重性——读《九三年》 熊玉鹏

《文学评论》第6期

论人性的唯一性和一维性 曾钊新 《求索》第4期

也论人性 靳绍彤 同上

人道主义和异化问题——《1844年经济学哲学手稿》

读书笔记 汤龙发 同上

文学与人性问题管窥 刘梦溪 《文艺研究》第6期

人性、爱情、人道主义与当前文学创作倾向 黄药眠

《文艺研究》第6期

中国的人文主义与英国的启蒙运动 范存忠

《文学遗产》第4期

马克思关于人的学说与费尔巴哈的人本主义 薛德震等

《学术月刊》第12期

如何评价人的自然属性 周积泉 同上

(汤学智 白 焯)