

恩 格 斯

費爾巴哈與
德國古典哲學的終結



03.3
504

恩 格 斯

費爾巴哈與
德國古典哲學的終結

人 民 出 版 社

一九五六年·北京

Friedrich Engels
LUDWIG FEUERBACH
UND DER AUSGANG
DER KLASSISCHEN
DEUTSCHEN PHILOSOPHIE

恩 格 斯

費爾巴哈與德國古典哲學的終結

張 仲 實 譯

人民出版社出版（北京東總布胡同十號）

北京市書刊出版業營業許可證出字第1號

北京新華印刷廠印刷 新華書店發行

書號：0047·787×1092 $\frac{1}{32}$ ·2 $\frac{1}{2}$ 印張·40,000字

一九四九年九月第一版 一九五四年八月第二版

一九五六年三月北京第四次印刷

印數：26,001—153,000 定價：(4)0.20 元

目 錄

序言·····

費爾巴哈與德國古典哲學的終結·····

一·····

二·····

三·····

四·····

附 錄

馬克思：費爾巴哈論提綱·····

譯者後記·····



序 言

馬克思在他的「政治經濟學批判」(一八五九年在柏林出版)一書序言中說到，一八四五年在布魯塞爾我們兩人怎樣決定「共同來擬定我們的見解」——即主要由馬克思所完成的唯物史觀——「以與德國哲學的思想體系上的見解相對立，實質上就是把我們從前的哲學信仰加以清算。這個意圖，是以批判黑格爾以後的哲學的方式來完成的。那原稿——八開本的兩大厚冊——早已送到威斯特發里亞的出版處，後來我們接到通知，說由於情況改變，這稿子不能付印。我們也就樂意把原稿交給老鼠用咬齧去作批判，因為我們想使自已把問題弄明白的這一主要目的已經達到了。」

從那時起，已過了四十多年了，馬克思也逝世了。不論他或我，都再沒有過纔會回到這個題目上來。關於我們對黑格爾的關係，我們在個別地方曾經有所說明，但任何地方我們都做得不夠周全。至於在某些方面是黑格爾哲學與我們理論之間的中間環節的費

爾巴哈，我們就完全沒有回顧過他了。

這期間，馬克思的世界觀，遠超出德國和歐洲的範圍以外，而在世界上的一切語文中都找到了信從者。另一方面，德國的古典哲學，在國外，尤其在英國和斯堪的那維亞各國中，有一種好像是復活的样子，並且甚至在德國，那以哲學名義在那裏各大學中像是施捨給乞丐吃的折衷主義的殘羹剩汁，看來已開始使人人都討厭起來了。

因此之故，我一天覺得用簡要而有系統的形式把我們對黑格爾哲學的關係，——我們曾經怎樣從這哲學出發，並且怎樣跟它分離的情形，來闡明一下，是越來越必要了。同樣，我認為我們還有一個榮譽的債務，就是要完全承認在我們那狂風暴雨時期，費爾巴哈給我們的影響，要比黑格爾以後任何其他哲學家都大得多。所以，當「新時代」雜誌編輯部要我草寫一文來評述斯達克所著的費爾巴哈論一書時，我就欣然接受了。我的論文是登載在一八八六年該雜誌的第四第五兩期上面，現在重加修訂，印成單行本問世。在把這幾頁稿子送去付印以前，我又找出一八四五——一八四六年的舊稿^①，並把

① 是指的「德意志思想體系」一書，見「馬克思恩格斯全集」，俄文版，第四卷。——俄文版編者

它重讀了一遍。其中關於費爾巴哈的一章，未曾寫完。已寫好的一部分，是解釋唯物史觀的，這個解釋，只表明當時我們在經濟史方面的認識還是如何的不够。在舊稿內，對於費爾巴哈的學說本身未加批評，所以舊稿對於我們現在這一日的是沒有用處的。可是我在馬克思的一本舊札記中，却找到了十一條論費爾巴哈的提綱，就拿來作爲本書的附錄。這是一個隨筆草成的綱要，原是預備作進一步的研究，並不打算付印的。但是這些意見却是非常寶貴的，乃是包含着新世界觀的天才萌芽的第一個文件。

恩格斯 一八八八年二月二十一日，於倫敦。

費爾巴哈與德國古典哲學的終結

一

放在我們面前的這部著作，使我們返回到一個時期去，這個時期在時間上距離我們不過一代之久，但對於德國現今的一代人却如此陌生，似乎與他們相隔有整整一個世紀了。然而這終究是德國對一八四八年革命的準備時期，那以後我國所發生的一切，僅僅是一八四八年的繼續，僅僅是執行革命的遺囑罷了。

正像在十八世紀的法國一樣，在十九世紀的德國，哲學革命也作了政治變革的導言。可是這兩個哲學革命却是如何的不相類似呵！法國人進行公開的鬥爭，反對一切官許的學術，反對教會，常常也反對國家；他們的著作，拿到國外——荷蘭或英國去印刷，而他們本人則時常被送進巴士底監獄裏去。反之，德國人是一些教授，一些由國家所委

任的對青年的訓導員，他們的著作，是官廳所認可的教科書，而集一切哲學發展之大成的黑格爾體系，在某種程度上，甚至高陞到普魯士王國國家哲學的地位了。難道這些教授的背後，在他們的迂腐隱晦的言論中，在他們的笨拙枯燥的文章裏面，竟能隱藏着革命嗎？難道那時被認為是革命代表者的人——自由派——不是最激烈地反對這種使人頭腦紛亂的哲學的人嗎？然而不論政府或自由派都未能察覺到的，早在一八三三年至少有一個人已經看出來了：這個人不是別個，而是海涅^①。

舉個例子吧。不論哪個哲學命題都沒有受過近視的政府方面如此的感謝和同樣近視的自由主義方面如此的憤怒，如像黑格爾的這個有名的命題：「凡是現實的都是合理的，凡是合理的都是現實的」。原來這個命題，顯然是替現存的一切作辯護；是在哲學上替專制政體祝福，替警察式的國家祝福，替服從國王敕命的訴訟手續祝福，替書報檢查制度祝福。威廉第三就是這樣想的，他的臣民也是這樣想的。但是，黑格爾的意思根本不是

① 係指哲學博士斯達克著的「費爾巴哈論」，一八八五年在斯圖嘉特出版。（恩格斯原註）

② 恩格斯是指流涅關於「德國哲學革命」的意見，此意見包含在一八三三年海涅所寫的「論德國宗教和哲學的歷史」一書內。——俄文版編者

說，凡存在的一切無條件地都是現實的。在他看來，現實的屬性僅屬於那同時是必然的東西。「現實性在其展開過程中自己表明爲必然性」。所以他並不把政府的任一設施，——黑格爾本人則舉「某種稅制」爲例，——都直截了當地承認爲現實的。可是必然的東西，歸根結蒂，總也是合理的東西，所以黑格爾的這一命題，在應用於當時的普魯士國家時，意思只是說：這個國家在它是必然的這限度內，才是合理的，才是適應於理性的。如果說，在我們看來，它終究是不中用，雖不中用，而它仍繼續存在，那末，政府的不中用，可用臣民那相應的不中用來辯解和說明。當時的普魯士人有着他們所應該有的政府。

但是，根據黑格爾的意見，現實性並不是某種社會或政治制度在一切環境和一切時代所固有的一種屬性。恰恰相反。羅馬共和國固然是現實的，但是排斥了這個共和國的羅馬帝國也是現實的。法國的君主政體，在一七八九年成爲如此不現實的東西，即成爲如此喪失了任何必然性的東西，成爲如此不合理的東西，以致大革命（黑格爾總是興高采烈地談到這次大革命的）應當把它消滅掉。因而，在這裏，君主政體便是不現實的，而革命就是現實的了。同樣，在發展的進程中，凡從前是現實的一切，都會成爲不現實的東西，而失掉自己的必然性，失掉自己存在的權利，失掉自己的合理性。於是一種新

的、有生活能力的現實就代替衰亡着的現實——如果舊的東西充分理智，不加抵抗即行死亡，那便和平地代替；如果舊的東西抵抗這種必然性，那便暴力地代替。這樣一來，黑格爾的這個命題，由於黑格爾的辯證法本身，就轉化爲自己的相反方面；凡人類歷史領域內的一切現實的東西，隨着時間的推移，終久要變成不合理的東西，因而，它按其本性就己是不合理的，老早就負有不合理性；凡在人們頭腦中認爲合理的一切，却一定要變成現實的東西，不管它跟現存的、好像是現實的事物如何相牴觸。按照黑格爾思想方法的各種條規，凡是現實的東西都合乎理性這個命題，就變爲另一個命題：凡是存在的，都是應當滅亡的。

但是，黑格爾哲學（我們在這裏把我們的考察只限於從康德以來哲學運動中的這個結束階段）的真實意義和革命性質，正是在於黑格爾哲學永遠結束了那以爲人的思維和行動的結果具有最終性質的一切想法。哲學所應當認識的真理，在黑格爾看來，已經不是搜集起來的一堆現成的教條主義原理，不是說，這些原理既已被發見，只要把它們死死記住就夠了；現在，真理是包含在認識過程的本身之中，是包含在科學之長期的歷史發展中，科學是從知識的低級階段上升到越來越高的階段，但是科學永遠不會達到這樣

的一點，即永遠不會因它在發見了某種所謂絕對真理以後，就再不能越過此點，除了袖着手望着這個已獲得的絕對真理出神而外，再無事可作了。這不僅在哲學的認識上是如此，就是在任何其他的認識上以及在實踐行動的領域內，也是如此。歷史跟認識一樣，永遠不會在人類底某種完美的、理想的狀態中達到盡善盡美的境地；至善的社會，至善的「國家」，——這都是只有在幻想中才能存在的東西。反之，凡在歷史上彼此更替的一切社會秩序，都不過是人類社會由低級到高級的無窮發展進程中的一些暫時階段而已。每個階段都是必然的，因此，每個階段，對於它所賴以發生的時代和條件說來，都有自己存在的理由。但是它在新的條件，即在自己內部逐漸發展起來的更高的條件面前，却變成不鞏固的東西，而失去自己存在的理由了。它不得不讓位於更高的階段，而這個更高的階段也同樣是要走向衰落和滅亡的。這種辯證法的哲學打破了一切關於最終的絕對真理，以及關於與這絕對真理相適應的人類絕對狀態的想法，正如資產階級依靠大工業、競爭及全世界市場，在實踐上破壞了一切固定的、歷來受人尊崇的制度一樣。在辯證法哲學看來，並沒有什麼永久確定的、絕對的、神聖的東西。辯證法哲學在一切事物上和一切事物中都看到了不可避免的滅亡的印跡；除了不斷的發生和消滅的過程，除了無窮

的由低級進到高級的上升過程以外，沒有任何東西是永存的。辯證法哲學本身就不過是這一過程在思維着的頭腦中的反映而已。誠然，辯證法哲學也有保守的方面：它承認認識和社會關係的特定發展階段對於這階段的時間和條件來說都有其存在的理由，但不過如此而已。這一理解方法的保守方面是相對的，它的革命性質是絕對的——這就是辯證法哲學所承認的唯一絕對的東西。

這個理解方法是否跟現今的自然科學狀態相符合，——自然科學關於地球本身預言了可能的末日，而關於地球上的可居性則預言了頗為確實的末日，因而認定，在人類歷史中，將不但有向上的分枝，而且也有向下的分枝，——這個問題，我們在這裏就沒有考察的必要了。我們認為，無論如何，我們現在距社會歷史開始向下運動的轉變點還很遠，我們也就不能夠要求黑格爾哲學去研究那還沒有由當時的自然科學提到日程上的問題。

然而在這裏必須指出一點：在黑格爾，上述的見解，並沒有以像我們所解釋的這樣尖銳的形式解說出來。這是他的方法必然要得出的結論；不過黑格爾本人從來也沒有如此確定地作出這個結論。這簡單地是由於，黑格爾急於要去建立一種體系，而依照傳統的習慣，哲學體系是要有某種絕對真理來完成的。所以，這位黑格爾，特別是在他的「邏

輯學」中，曾強調地說，這種永久真理無非是邏輯的過程或歷史的過程本身，但是這同一個黑格爾，却認爲自己不得不使這一過程有個終點，因爲他本應在某一點上來結束他的體系。在「邏輯學」裏面，他可以又把這個終點作爲起點，因爲在那裏，終點，即絕對觀念——其所以絕對，只由於他關於這觀念絕對不能說出什麼來，——把自己「外化」（即轉化）爲自然，然後在精神上，即在思維中和在歷史上，又返回到自身。可是在全部哲學的終點上，爲要這樣返回到起點，只有一條路可走，即須要這樣地來設想歷史的終點，人類達到了正好對這個絕對觀念的認識，並宣佈對絕對觀念的這種認識已經在黑格爾的哲學中達到了。但這就是說把黑格爾體系的一切教條內容都宣佈爲絕對真理，因而也就與他那打破一切教條東西的辯證方法相矛盾了。這樣一來，在過分增長的保守方面的重壓之下，革命方面便被窒息了，——這不僅在哲學認識的領域內是如此，就是對於歷史的實踐也是如此。人類既以黑格爾爲代表想出了絕對觀念，那末人類在實踐領域內也應當前進得如此遼遠，竟至可以把這個絕對觀念實現爲現實了。因而，絕對觀念不應當向自己的同代人提出太高的實際的政治要求。所以，我們從「法權哲學」一書的結論中知道，絕對觀念應當在威廉三世這麼頑強和這麼毫無結果地向他的臣民約許的那種等

級制君主政體中實現出來，這也就是說，應當在有產階級的、那適應於當時德國小資產階級關係的有限的和溫和的間接統治中實現出來。並且黑格爾還用思辨的方法給我們證明了貴族階級之必要。

可見，單是哲學體系的內部需要這件事，便足以說明，爲什麼高度革命的思想方法竟達到了極其溫和的政治結論。但是這一結論的特殊形式，當然，我們應歸咎於這種情況，即黑格爾是一個德國人，像與他同時代的歌德一樣，還留有不少的庸人氣味。歌德像黑格爾一樣，各在自己的領域以內，都是真正的奧林匹亞山上的宙斯，然而，兩人都未能完全免去德國的庸人氣味。

可是所有這些，並沒有妨礙黑格爾的哲學體系包括了比從前任何哲學體系更無比廣泛的領域，而且沒有妨礙它在這一領域內發展了迄今還令人驚奇的豐富思想。精神現象學（也可稱爲與精神胚胎學和精神古生物學類似的學問，是個人意識在其各個發展階段上的描寫，這些階段可視作人的意識在歷史上所經過的諸階段的縮影）、邏輯學、自然哲學、精神哲學，而精神哲學又分成各個歷史部門來研究，如歷史哲學、法權哲學、宗教哲學、哲學史、美學等等，——在所有這些不同歷史領域的每一領域內，黑格爾都力求

找出並指出貫穿其中的發展線索。既然他不僅具有創造的天才，而且具有淵博的學識，所以他的出現在各處都劃了一個時代。不用說，「哲學體系」的需要，常常迫使他在這裏援用強制的結構，關於這些結構，他的渺小的敵人一直到現在還在狂暴地喊叫着。但這些結構僅僅是他所建築的大廈的外框或木架。誰只要不是白白地停留在這木架跟前，而是深入到大廈裏面去，那他在那裏就可以發見無數的寶藏，這些寶藏直到現在還保存着自己十足的價值。在一切哲學家那裏，暫時性的東西正是「體系」，因為體系是從人的精神之非暫時的需要，即克服一切矛盾的需要中產生的。假使一切矛盾都一下子永遠消除了，那末我們也許就可以達到所謂絕對真理，——那時全世界歷史也許就完結了，但同時這歷史却應當繼續下去，雖然它已經沒有什麼可幹了。這樣一來，這裏就發生了一個新的、不可解決的矛盾。要求哲學解決一切矛盾，也就是說要求一個哲學家來作出那只有全人類在其前進的發展中才能完成的事情。既然我們明白了這一點，——這點我們應該感謝黑格爾要甚於感謝任何人，——那末一切舊的哲學就從此終結了。我們暫且放下循着這個途徑去追求對每個人單獨說來都是不可達到的「絕對真理」，而依靠辯證的思維方法、循着實證科學和概括這科學成果的途徑去努力追求對我們說來是可以達到的相對

真理吧。一般地講，哲學是由黑格爾完成了；一方面，因為他的哲學體系乃是集以往的哲學全部發展之大成；另一方面，因為他本人——雖是不自覺的——給我們指出了一條路徑，經過此路徑就可離開這些體系的迷宮，而達到對世界之真實的有效的認識。

黑格爾哲學體系，在德國富有哲學味道的氣氛中曾發生了如何巨大的影響，這是不難明白的。這是一個凱旋式的行進，它延續了整整幾十年，並沒有因黑格爾的逝世而停止。反之，正是在一八三〇到一八四〇年這一期間，「黑格爾主義」的獨佔統治達到了頂點，它甚至多少感染了自己的敵人；正是在這個期間，黑格爾的見解自覺地或不自覺地大量侵入各種不同的科學內，甚至給通俗讀物和日報提供了一種酵母，而中等的「有教養的意識」就是從這些通俗讀物和日報中汲取自己的思想材料的。但這種全綫上的勝利僅僅是內鬨的序幕罷了。

黑格爾的學說，就整個而言，像我們所看到的，對於各種不同的實踐的黨派見解留下了很大的餘地。而在當時德國的理論生活中有實踐意義的，首先是這兩件東西，即宗教和政治。凡特別重視黑格爾哲學體系的人，都能成爲這兩個領域中每一領域內的十足保守的人。凡認爲辯證方法是主要東西的人，都可以在政治上和在宗教上屬於極端的

反對派。黑格爾本人，雖然在他的著作中常常爆發出革命的憤火，但一般說來，他顯然是更傾向於保守方面；所以，他花在他的體系上的「思想工作」，比花在他的方法上的，要「艱苦」得多。到了三十年代末，他的學派內的分裂，一天比一天顯著了。在反對正統虔誠教徒和封建反動者的鬥爭中，所謂少年黑格爾派——左翼——逐漸地放棄在哲學上對當前火急問題所持的輕視態度，由於這種輕視態度，政府曾容忍了他們的學說，甚至保護了他們的學說。迨至一八四〇年，正統教徒的偽善和封建專制的反動，以威廉四世為代表而登了極，這時人們就必得公開地站在此黨或彼黨的方面了。鬥爭依舊是用哲學的武器進行的，但已經不是為了抽象哲學的目的。問題已經直接是要消滅傳統的宗教和現存的國家了。如果說在「德國年報」[●]上，實踐的終極日的主要還是穿着哲學服裝而出現的話，那末在一八四二年的「萊茵日報」上少年黑格爾派的說教已經直接是日益抬頭的急進資產階級的哲學了；哲學的外衣只是為了避免檢查機關的耳目而已。

但是政治的道路在當時是一個非常困難的道路，所以主要的鬥爭是反對宗教。然而

●「德國年報」(「德國科學和藝術年報」)為少年黑格爾派的機關刊物，於一八四一——一八四三年在萊比錫出版，主編為A·魯格和艾特梅。——俄文版編者

那個時候，特別是從一八四〇年起，反對宗教的鬥爭間接地也是政治的鬥爭。史特勞斯所著的「耶穌傳」一書（一八三五年出版），成了頭一個起因。後來鮑威爾出來反對該書中所敘述的「福音」神話發生說，鮑威爾證明許多「福音」故事都是由「福音」作者自己所杜撰的。史特勞斯與鮑威爾之間的爭論，是假託為哲學上「自我意識」與「實體」之間的鬥爭。「福音」中的神怪故事是如何發生的，它們是由村社內部用不自覺地、根據傳統創造神話的辦法而形成的呢，還是「福音」著者自己杜撰的——這個問題，竟擴展成爲這樣的問題：什麼是全世界歷史上的主要原動力：是「實體」呢，還是「自我意識」？末了，出現了一個斯蒂納，即現代無政府主義的預言者，——巴枯寧從他那裏抄襲了好多東西，——他用那至上的「唯一的我」把至上的「自我意識」壓倒了。

我們不來更詳細地考察黑格爾學派解體過程的這一方面了。在我們看來，更重要的是注意下面這一點：反對現存宗教之鬥爭的實踐要求，使許多最堅決的少年黑格爾派分子走上了英法的唯物論。他們在這裏却跟自己的學派體系發生了衝突。唯物論把自然界

● 恩格斯是指一八四五年出版的麥克斯·斯蒂納（即卡斯巴·施米德的筆名）的「唯一者及其財產」一書。——俄文版編者

看作唯一的現實，而在黑格爾體系中，自然界不過是絕對觀念的「外化」，好像是絕對觀念的退化；不論如何，思維及其思想產物，即觀念，在這個體系中是第一性的什麼東西，而自然界則是派生的，只是由於觀念下降到這種地步才存在的。少年黑格爾派便以各種不同的方式糾纏在這個矛盾中了。

這時費爾巴哈的「基督教的本質」一書出版了。它一下子把這個矛盾粉碎了，重新直截了當地恢復了唯物論的王位。自然界是不依賴任何哲學而獨立存在着。自然界乃是基礎；我們人本身，即自然界的產物，就是在這個基礎上面生長起來的。在自然界和人以外，再沒有什麼東西了，我們的宗教幻想所造成的最高本質，只是我們自身本質之幻想的反映。於是魔法被消除了；「體系」被打爛、被拋棄在一旁了，那個矛盾由於發見它只存在於我們的想像之中而被解決了。這部書的解放作用，只有親自體驗過的人才能理解到。那時大家都很興奮；我們都一下子成了費爾巴哈派了。馬克思是怎樣熱烈地來歡迎這種新的見解，而這種新的見解是如何強烈地影響了他，——不管他有一切批評的保

留，——這點可從「神聖的家庭」一書中看出來。

甚至費爾巴哈這部書的缺點，在那時也加強了它的影響。美麗的、有些地方甚至過於鋪張的詞藻給該書保證了廣大的讀者，無論如何，在抽象而晦澀的黑格爾主義的多年統治以後，使人的耳目爲之一新。關於愛的過度的神化，也可說是如此。對這種愛的神化，雖不能加以辯護，但可看作是反對「純粹思維」的專制時所引起的反動，而加以原諒，這種「純粹思維」已經成爲完全不可忍受的東西了。可是我們不應當忘記，「真正的社會主義」正是抓着了費爾巴哈的這兩個弱點，這「真正的社會主義」，像傳染病一樣，自一八四四年起，在德國的「有教養的」人們中間傳播起來，它以美麗的詞句代替了科學研究，不用經濟上革新生產的方法來解放無產階級，而主張靠「愛」來解放人類——一句話，它沉溺在極可惡的詞藻和無一非愛的空談中了。這一方向的典型代表者就是加爾·格倫先生。還有一點，我們也不要忘記，就是黑格爾學派雖然解體了，但黑格爾哲學還沒有被批判地克服。史特勞斯和鮑威爾，各人拾取了黑格爾哲學的一方面，作爲辯論的武器，

使之一個反對一個。費爾巴哈打破了黑格爾哲學體系，乾脆把它拋棄了。但是宣佈這個哲學是錯誤的，還不等於制服了這一哲學。像黑格爾哲學這樣對民族的精神發展有過巨大影響的偉大作品，是決不能靠簡單置之不理的辦法就把它收拾的。應該從它的本來意義上「揚棄」它，就是說，要用批判方法消滅它的形式，而救出它所獲得的新的內容。以後我們可以看到，這一任務究竟是怎樣解決了的。

但是這時，一八四八年的革命，毫不客氣地把任何哲學撇在一旁，正如費爾巴哈撇開了他的黑格爾一樣。而同時，費爾巴哈本人也被排擠到後面去了。

二

一切哲學上，特別是近代哲學上最重大的根本問題，乃是思維對存在的關係問題。在遠古的時候，人們還沒有關於人體構造的任何概念，還不會解釋夢裏的現象^①，所以

① 現在蒙昧人和低級野蠻人中間，也還到處流行一種想法，以為他們所夢見的人的形象，乃是暫時離開肉體的靈魂，因而認為，真實的人應當對於作夢者在夢中所見到的行為負責任。比如伊姆杜倫於一八八四年在奎雅拉的印第安人中就發見了這種情形。（恩格斯原註）

就有了這樣一種想法，以爲他們的思維與感覺並不是他們身體的活動，而是一種什麼獨特的東西——靈魂的活動，這種靈魂居留人體之內，在人死後就離開肉體了，——自從那個時候起，人們就不得不深想到這種靈魂對外界的關係。要是靈魂在死亡之際就與肉體分離而繼續活着，那末便沒有絲毫的理由去設想靈魂還有什麼單獨的死亡了。關於靈魂不死的觀念就是這樣發生的。這種觀念，在發展的那個階段上，並沒有包含任何可以安慰的東西，只令人覺得是一種不可避免的命運，例如在希臘人中間，且往往被認爲是一種真正的不幸。到處引起這種個人不死的枯燥的想像的，並不是宗教上的安慰的需要，而是這樣一種簡單的情況，即人們既承認靈魂的存在，而由於一般的局限性，就怎樣也弄不明白，靈魂在肉體死後，究竟到何處去了。完全同樣的，由於把自然力體化爲人，最初的神也產生了。這些神，在宗教的進一步發展進程中，就愈益採取了超世間力量的面貌，一直到由於智力發展，人們頭腦中自然而地生起的抽象化過程——差不多可以說是蒸溜過程的結果，才終於從許多或多或少被限制和彼此限制的神中發生了關於一神教的單一的、獨有的神的觀念。

因之，全部哲學的最高問題，即思維對存在、精神對自然界的關係問題，正像一切

宗教一樣，是植根於蒙昧時代人們的狹隘而愚頑的觀念。不過這個問題，只是在歐洲人從基督教的中世紀的長期冬眠中醒覺以後，才能充分尖銳地提出來，才能獲得它完全的意義。思維對存在的關係問題，即精神與自然界何者是第一性的問題，在中世紀的煩瑣哲學中就曾起了很大作用，這個問題，當着教會面前，竟採取了更尖銳的形式：世界是由神創造的，還是世界本來就存在着？

哲學家依照他們如何答覆這個問題而分成了兩大陣營。凡斷言精神先於自然界而存在，從而歸根結蒂這樣或那樣承認創世說的人（在有些哲學家，比如黑格爾那裏，創世說往往採取了比在基督教那裏還要混亂而荒唐的形式），構成唯心論的陣營。凡承認自然界為基本起源的，則屬於唯物論的各派。

唯心論與唯物論二詞，本來並無任何別的意思，它們在這裏也只是在這個意義上被使用的。以下我們就可以看到，當給它們加上某種別的意義時，就造成了怎樣的混亂呵。

但是思維對存在的關係問題，還有另一個方面：我們關於我們周圍世界的思想對這個世界本身究竟處於怎樣的一種關係呢？我們的思維能否認識現實世界？我們能否在我們的關於現實世界的表象和概念中構成對現實的正確反映？用哲學的語言說來，這個問題

題就叫做思維與存在之同一性的問題。絕大多數的哲學家都肯定地解決了這個問題。比如黑格爾對這個問題的肯定答案是一目了然的：在現實世界中，我們可認識的，正是這世界的思想內容，正是使世界成爲絕對觀念之逐漸實現的東西，而絕對觀念是獨立於世界之外並且先於世界而永久存在在某處的。很明白的，思維能够認識那早已是思想內容的內容。同樣很明白的，這裏所要證明的命題已經默默地包含在前提本身中了。但是這絲毫沒有妨礙黑格爾從他的思維與存在的同一性的論證中作出進一步的結論：既然他的思維承認他的哲學是正確的，那末這是說，這個哲學就是唯一正確的哲學，並且由於思維與存在的同一性，人類應當馬上把這一哲學從理論轉移到實踐中去，並照黑格爾的原則來改造全世界。這是一個幻想，爲他所固有，也差不多爲其他一切哲學家所固有。

但是此外，還有其他一些哲學家，他們否認認識世界的可能性或者至少是否認完全認識世界的可能性。屬於這些哲學家的，在近代的哲學家當中有休謨和康德，他們在哲學的發展上曾起了很大的作用。對於駁斥這一見解的有決定性的東西，已由黑格爾說過了，凡從唯心論觀點上所能作的，他都作到了。費爾巴哈所附加的唯物論的反駁，與其說是深刻，不如說是機智。把這些以及其他一切哲學上的奇想駁倒得最徹底的，乃是實

踐，即實驗與工業。既然我們能够用親自製造出自然界某一現象，依這現象的條件把它生產出來，並使它爲我們的目的服務的事實，來證明我們對於這一現象理解的正確，那末康德所說的不可捉摸的「自在之物」就完結了。在動植物身體內所構成的化學物質，當有機化學沒有開始把它們一一製造出來時，便是這種「自在之物」；而當有機化學開始把它們一一製造出來時，「自在之物」就變成了爲我之物了，例如「阿里查林」即茜草色素，我們現在已不是從田野裏生長的茜草根中取得，而是又便宜又簡單地用煤焦油製造了。哥白尼的太陽系學說，在三百年間被認爲是一種假設，固然是很可置信的假設，但畢竟是一種假設。直到勒維列根據這個太陽系學說的材料，不僅證明了一定還存在一個以前尚未知道的行星，而且用計算的方法決定了這個行星在天空所佔的位置，並且此後加勒確實發見了這個行星^①，那時，哥白尼的太陽系學說就被證實了。如果德國的新康德主義者力謀復活康德的觀點，而英國的不可知論者力謀復活休謨的觀點（在那裏休謨的觀點從沒有死亡過），——雖然理論與實踐早已推翻了這兩個觀點，那末這在科

① 係指柏林天文台觀察員加勒於一八四六年所發見的海王星而言。——俄文版編者

學上就是一個開倒車的運動，而在實踐上只是一種暗中偷運唯物論而當衆則加以排斥的羞怯作風。

然而在從笛卡兒到黑格爾和從霍布士到費爾巴哈這一長久時期，推動哲學家們前進的，決不只是純粹思維的力量，如像他們所想像的那樣。恰恰相反。實際上，推動他們前進的，主要是自然科學和工業之強大的、日益迅速的和日益猛烈的發展。這對於唯物論者說來是一望而知的。而唯心論者的諸體系也漸漸充實了唯物論的內容，力謀用汎神論的觀點來調和精神與物質的對立。在黑格爾的哲學體系中，事情竟弄到這種地步，就是這體系，不論就方法或就內容來說，都不過是在唯心論上倒立起來的唯物論罷了。

從上面所講的一切當中，就可以明白，爲什麼斯達克在他對費爾巴哈的評述裏，首先研究費爾巴哈在思維對存在的關係這個基本問題上的立場。在作過簡短的導言以後，——在這個導言裏面，以前的哲學家們的見解，特別是自康德以來的哲學家們的見解，都是用過於晦澀難解的哲學語言來闡明的，並且作者對於黑格爾未給予應有的地位，僅以過度的形式主義論述了他的著作中的若干個別地方，——斯達克就詳細地闡述了費爾巴哈的「形而上學」本身的發展進程，這一發展如何徹底地反映在這位哲學家的

有關著作中。這段敘述作得很用心，也很明確。只是像全書一樣，決非到處都不能避免的哲學用語填砌得太多，並且這種填砌更其難堪的是作者不遵守某一學派或即使是費爾巴哈本人的用語，而把各種學派、特別是把今日以哲學家名義像傳染病一樣流行的各派的用語混淆在一起了。

費爾巴哈的發展進程，乃是一個黑格爾派——誠然，他從來不是完全正統的黑格爾派——走向唯物論的發展進程。在這一發展的某一階段上，他就與自己的前驅者的唯物論體系完全分裂了。末了，有一種意識用不可遏止的力量掌握了費爾巴哈，致使他認為黑格爾的「絕對觀念」之永古存在，以及在世界發生以前「邏輯範疇之預先存在」，都正是信仰超世間造物主的幻想的殘餘；並認為我們自己所屬的物質的、在感性上可以覺知的世界乃是唯一的現實的世界，我們的意識和思維，不論表面上如何像是超感性的東西，但它們是物質的、肉體的器官即頭腦的產物。物質不是精神的產物，而精神本身只是物質的最高產物。不言而喻，這是純粹的唯物論。但是費爾巴哈達到這個地步，却突然停住了。他不能克服普通哲學家的不是反對事情本質，而是反對「唯物論」這個名稱的偏見。他說：「在我看來，唯物論乃是人類本質的和人類知識的建築物之基礎；但我所說的唯物

論，並不是生理學家、狹義的自然科學家、如摩萊蕭特所說的唯物論，不是那按照他們的觀點和專門知識說來不能不成的東西，換言之，在我看來，唯物論不是建築物本身。後退一步，我是同唯物論者完全一致的；但前進一步，我却跟他們不一致了。」

在這裏，費爾巴哈把作爲一般世界觀（這世界觀是以對物質和精神關係之一定理解爲基礎）的唯物論，跟這一世界觀在一定歷史階段即十八世紀所表現的特殊形式，混爲一談了。不惟如此，他還把唯物論跟一種鄙陋的、庸俗的形式混爲一談，十八世紀唯物論現在就以這種庸俗形式繼續存在於自然科學家和醫生的頭腦中，而到處說教的布赫納、福格特及摩萊蕭特在五十年代就以這種庸俗的形式宣講唯物論。不過唯物論，像唯心論一樣，也經過了一些發展階段。甚至隨着自然科學領域內每一個劃時代的發見，唯物論就不可避免地一定要改變自己的形式。而自從歷史也應用唯物論的觀點來解釋的時候，在這裏對唯物論的發展也就開闢了一條新的路徑。

上世紀的唯物論，主要是機械唯物論，因爲在那時的所有自然科學中，達到了某

種完善地步的只有力學，而且只有（天體的和地上的）固體力學，簡言之，即重力的力學。化學還處於幼稚形態，它還奉行燃素說。生物學尚處在襁褓之中：對動植物的有機體還只作過極粗淺的研究，是用純粹機械的原因來加以解釋的。在十八世紀唯物論者的心目中，人是一架機器，正如笛卡兒心目中的動物一樣。這樣專把力學的尺寸用於化學的和有機的自然界的過程（在這些領域內，力學法則雖然也繼續起作用，但在其他較高的法則面前却退居於次要地位），就構成了法國古典唯物論的第一個特有的、在當時不可避免的局限性。

這種唯物論的第二個特有的局限性，就在於它不能把世界理解為一種過程，理解為一種處在歷史上不斷發展中的物質。這是跟當時的自然科學水平以及與自然科學相聯系的形而上學的、即反辯證法的哲學思維方法相適應的。自然界是處在永久的運動中，當時，人們也知道這點的。但根據當時人們的想法，這種運動是永遠在同一个圈子內旋轉着，這樣，也就永遠是停留在同一地點上；它總是導致同一的結果。這種想法在當時是不可避免的。康德的太陽系發生說，當時才剛剛出現，看來還只是一種奇談。地球發展史，即地質學，還是完全不知道的。認為現今的生物是起源於由簡單到複雜的長期發

展過程的思想，一般地說，當時還不能夠科學地確立起來。因而，對於自然界的非歷史觀點，是不可避免的。不能拿這個缺點去責備十八世紀的哲學家們，因為這個缺點甚至連黑格爾也都是免不了的。在黑格爾看來，自然界是觀念之簡單的「外化」，它是不能在時間上發展的，它只能在空間上展開自己的多樣性，因而，這就註定它是同一過程之永遠重演，它把自己所包含的一切發展階段一個一個同時並列起來。黑格爾將這種在空間以內，但在時間——這是任何發展的基本條件——以外發展的謬論強加於自然界的時候，恰恰是地質學、胚胎學、動植物生理學以及有機化學都已相當充分地研究出來，並在這些新科學的基礎上到處已經產生了天才的推測，因而預想到後來的進化理論（例如歌德和拉馬克）的時候。但這是體系使然的，爲了體系之故，方法不能不變卦了。

在歷史領域內，也缺乏對事物的歷史觀點。在這裏，反對中世紀殘餘的鬥爭吸引住了大家的眼光。人們把中世紀看做是千年內普遍野蠻狀態所招致的歷史行程之簡單的中斷。對於中世紀所作的大成就，如歐洲文化領域的擴大，在相鄰地域上形成起來的生氣勃勃的諸大民族，以及十四和十五世紀巨大的技術進步等，沒有任何人加以注意。因此，就不可能有對偉大歷史聯系的正確見解，而歷史至多不過是供哲學家們來使用的例

證和插圖的彙集罷了。

五十年代在德國充當唯物論版子的庸俗分子，決沒有越出他們導師的學說的這個範圍。自然科學的一切新勝利，僅作了他們反對宇宙創造主存在的新論據。他們甚至想也沒有想到要把理論向前發展。唯心論到了這時候原已經日暮途窮了，一八四八年革命又使它受到致命的創傷，這樣一來，唯心論倒是因唯物論在這個時候更是江河日下而感到滿足。費爾巴哈避開對這種唯物論負任何責任，是完全對的，只是他不應該把版子們的學說跟一般唯物論混爲一談。

但是，這裏應當注意兩種情況。第一，當費爾巴哈在世時，自然科學尙處在強烈醞釀過程之中，這一過程僅在最近十五年才達到了相對的、帶有明確性的完善地步；蒐集了前所未有的大量的新的認識材料，但是，在這大堆混亂的發見中建立起聯系及條理，僅到最近才有可能。誠然，費爾巴哈曾看到了三大重要發見——細胞、能的轉化說和達爾文的進化論，但是這位過着鄉村隱居生活的哲學家怎能跟上科學的發展，充分地評價那些連自然科學家本人部分地還在爭論、部分地還不會利用的發見呢？這裏唯一可非難的，是可憐的德國秩序；由於這種秩序，當時哲學講座全被那些賣弄聰明的折衷主義的小

識小見分子所佔據，而無限高出於這些分子之上的費爾巴哈，却不得不在窮鄉僻壤中過着那渾渾噩噩的農民式生活。因而，現在已經成爲可能的、並排除了法國唯物論一切片面性的對自然界的歷史觀，却爲費爾巴哈所不能了解，這並不是他的過錯了。

第二，費爾巴哈說，唯有自然科學的唯物論才「是人類知識的建築物之基礎，但還不是建築物本身」，他這話是完全正確的。因爲我們不僅生活在自然界中，而且生活在人類社會中，人類社會也有自己的發展史和自己的科學，並不亞於自然界。因而，任務就在於把關於社會的科學，即所謂歷史科學和哲學科學的總和，跟唯物論的基礎協調起來，並在這種基礎上把社會科學加以改造。但費爾巴哈是不能完成這個任務的。在這裏，雖然他有唯物論的基礎，但是他還沒有擺脫舊的唯心論的束縛，他本人也承認這一點，他說：「後退一步，我是同唯物論者完全一致的；但前進一步，我却跟他們不一致了。」正是在這裏，即在社會領域內，費爾巴哈本人沒有「前進」，沒有超過自己在一八四〇年或一八四四年的觀點，這主要地仍舊是由於他那隱居生活的緣故；正由於這種隱居生活（就他自己的傾向講，他比其他任何哲學家都愛好社交），他不得不在完全孤寂的生活中而不是在與他才智相當的人們的友好或敵對的接觸中來形成自己的思想。下邊我

們要更詳細地來考察在這一領域內費爾巴哈在怎樣高的程度上仍然是一個唯心論者。

我們還應該指出，斯達克尋找費爾巴哈的唯心論並沒有尋中這唯心論確實所在的地方。他說：「費爾巴哈是個唯心論者，他相信人類的進步」（第十九頁）。「唯心論仍舊是一切的基础。現實論只能在我們追求自己的理想的意向時，使我們免於誤入迷途。難道同情、愛以及爲真理和正義服務的熱忱，不是理想的力量嗎？」（見第八頁）

第一，在這裏無非是把追求理想目的的這種意向，叫做唯心論。但這些目的至多只是與康德的唯心論及其「至上命令」必然相關聯。然而甚至康德把自己的哲學叫做「先驗的唯心論」，也並不是因爲那裏面所講的是有關於道德的理想，却是由於完全別的理由，這理由自然是斯達克所不會不知道的。有一種偏見，認爲對道德理想，即對社會理想的信仰彷彿是哲學唯心論的本質，這種偏見是在哲學以外發生的，是在德國庸人中間發生的，這種庸人從席勒的詩中拾取了他們所需要的哲學知識的斷片。黑格爾曾比任何人都更尖銳地批評了康德的軟弱無力的「至上命令」（所以說軟弱無力，因爲它要求不可能的東西，因而就決不能達到任何現實的東西）；他比任何人都更惡毒地譏笑了席勒所培植的那種愛去幻想不能實現的理想的庸人傾向（例如，參看「現象學」）。但是黑格爾却

正是一個完備的唯心論者。

第二，決不能避免這種情況，就是凡刺激人從事活動的一切，都要通過他的頭腦；甚至人吃飯喝水，也是受了反映在他頭腦中的飢渴感覺之影響而來的；停止吃喝，則是因為飽的感覺反映在他的頭腦中。外界對於人的影響顯印在人的頭腦中，反映在人的頭腦中，而成爲感覺、思想、動機、意志表現，總之一句話，成爲「理想的意向」，它們在這種方式上就成爲「理想的力量」。如果只是由於某人有「理想的意向」，及他承認「理想的力量」對他的影響，就說這人是一個唯心論者，那末任何一個稍稍正常發展的人，都是天生的唯心論者了，這樣就有一點不可以了解：世上怎麼還會有唯物論者呢？

第三，認爲人類——至少在現時，——一般和整個說來是在向前發展的這種信念，是和唯物論與唯心論的對立絕不相干的。法國唯物論者們差不多狂熱地抱着這種信念——不下於自然神論者福爾泰和盧梭，——而且往往爲它作了偉大的個人的犧牲。如果有某人畢生獻身於「爲真理和正義服務」（就這話的正面意思說），那末比如狄德羅，就是這樣的一個人。假如斯達克宣佈這一切都是唯心論，那只是證明「唯物論」這個名詞以及哲學上兩個方向的全部對立，這裏對於他已喪失了任何的意義。

事實上，斯達克在這裏對庸人的反對「唯物論」名稱的偏見，即庸人因受了神甫多年譏謗唯物論的影響而植下根基的偏見作了——雖然也許是不自覺地——不可饒恕的讓步。庸人把唯物論理解為饕餮、酗酒、虛榮心、荒淫、愛錢、吝嗇、貪婪、牟利、投機倒把，簡言之，即他本人暗中所述戀的一切醜惡行爲。而他所說的唯心論，則意味着信仰美德，愛全人類，及一般地信仰「美好世界」，——他在別人面前高喊這個「美好世界」，但是他只是在醉後頭痛或破產的當兒，一句話，只是在他因自己通常的「唯物」的過度享受而感到不快的時候，才相信這個「美好世界」。庸人所愛的諺語是：人是什麼？一半是野獸，一半是天使。

在其餘地方，斯達克誠心地力求保護費爾巴哈，來反對現今在德國以哲學家名義喧囂一時的大學講師們的攻擊和反對他們的學說。這對於對德國古典哲學的墮落後裔感興趣的人們，自然是很重要的，這對於斯達克本人也許是必要的。不過我們要憐憫憐憫讀者了。

三

當我們研究到費爾巴哈的倫理學和宗教哲學時，那他的真正的唯心論便立即顯露出來了。費爾巴哈並不希望廢除宗教；他希望完成宗教。哲學本身應該變成爲宗教。「人類的各個時期的彼此不同，僅僅是由於宗教上的變遷。某一歷史運動，僅在它深入人心的時候，才會達到自己的深處。心不是宗教的形式，因而不能說宗教也應當在心中；心乃是宗教的本質。」（按斯達克所引，第一六八頁。）據費爾巴哈的學說，宗教乃是人與人之間的一種感情的關係、心的關係，迄今以前，這關係是在現實之虛幻的反映中——靠作爲人類特性之這種虛幻反映的一個神或數個神——找自己的真理，而現在這關係則在「我」和「你」之間的愛感中直接地找自己的真理。歸根結蒂，費爾巴哈認爲，兩性的愛縱然不是他的新宗教的最高的信仰形式，也是最高的信仰形式之一。

以感情爲基礎的人與人之間的關係，特別是兩性之間的關係，自有人類以來就存在的。至於說到其中兩性的愛，它在最近八百年間，竟獲得了這樣一種意義，並取得了這

樣一種地位，以致它成了一個軸心，所有的詩歌都環繞它旋轉着。現存的宗教，只限於對國家調節兩性的愛，即對婚姻法一事加以至高無上的神化；這種宗教也許在明天就要完全消失，但是在愛情與友誼的實踐上，則不會發生絲毫的變化。在法國，在一七九三至一七九八年這個期間，基督教真是消失到這樣的程度，以致拿破崙本人都必得大費力氣和遭到抵抗，才能把它重新恢復。然而在這一期間，沒有一個人感覺到應拿某種如費爾巴哈的新宗教之類的東西去代替它。

在這裏，費爾巴哈的唯心論就在於：他對於人們間以相互傾慕為基礎的一切關係，如兩性愛、友誼、同情、捨己精神等等，不是簡簡單單地按照它們本來的意思去了解，而拋開與它們相聯系的關於任一特殊宗教體系的回憶（在他看來，這一宗教體系也是屬於過去的）。他反而斷言，這些關係，只有用「宗教」一詞加以神化後，才獲得自己的完全的意義。在他看來，主要的事情並不在於存在着這樣的純粹人的關係，而是在於把這些關係看做一種新的、真實的宗教。只有在這些關係蓋上宗教印章的時候，他才同意承認它們是完滿的。宗教 (Religion) 一詞是從動詞 *religare* 一字來的，本來是表示聯系的的意思。因而，凡兩個人的任何相互聯系，都是宗教。此種語源學上的把戲，乃是唯心論

哲學的最後一個逃身穴洞。加在這些詞上的意義，並不是它們因實際使用的歷史發展而得到的，而是它們由於其語源學的系譜而應該具有的。爲了使對唯心論的回憶很寶貴的「宗教」一詞不要從使用中消失，竟把兩性之間的情愛和關係抬高到宗教的地位。四十年代，巴黎的路易·布朗派的改良主義者就是完全這樣立論的，他們把不信教的人設想爲一種怪物；並且向我們說：“Donc, l'athéisme c'est votre religion!”●費爾巴哈力求根據本質上是唯物論的自然觀來建立一種真正的宗教，他類似那種認定現代化學是真正煉金術的人。要是無神的宗教是可能的話，那末沒有「哲人之石」的煉金術也是可能的了。此外，煉金術與宗教之間存在着很密切的聯系。「哲人之石」具有好多類似神的特性，紀元一——二世紀希臘和埃及的煉金術士，在基督教學說的形成上也有自己的一份。柏特洛和柯普二人所引的材料，就表明了這一點。

費爾巴哈謂「人類的各個時期的彼此不同，僅僅是由於宗教上的變遷」，這種說法，是完全不對的。若只是講到迄今存在的世界三大宗教——佛教、基督教及伊斯蘭教，才

可說歷史上的偉大轉變會伴隨以宗教上的變遷。舊的自發產生的部落宗教和民族宗教本來就沒有宣傳的性質，一到該部落或該民族的獨立遭到摧殘，便失掉任何抵抗力。在日耳曼人，甚至只與已經解體的羅馬世界帝國及其世界基督教，即當時羅馬所剛採用，且與它的經濟、政治、精神狀態相適應的基督教，簡單接觸一下，就做到這一點了。只有對於這些多少是用人工造成的世界宗教，尤其是對於基督教和伊斯蘭教，才可以說，一般的歷史運動帶有宗教的色彩。甚至在基督教傳播的範圍以內，凡具有真正普遍意義的革命，僅在資產階級爭取解放的鬥爭的第一個階段上，即從十三世紀起到十七世紀末止，才帶有這一色彩。這不能用人心的特性，也不能用人的宗教要求來說明，如同費爾巴哈所想的那樣；這只有拿從前的整個中世紀歷史來解釋，因為中世紀除了宗教與神學而外，就不知道有其他任何思想體系形式。但是到了十八世紀，資產階級已經充分強盛，足以創造自己的、與本階級地位相適應的思想體系了，這時候他們完成自己的偉大的革命——法國革命，完全是訴諸法律的和政治的觀念，只在宗教堵住他們的道路時，他們才理會宗教。可是他們連想都沒有想到，應當用某種新的宗教來代替舊的宗教。大家知道，羅伯斯庇爾在這兒曾遭受了怎樣的失敗。

我們現今不得不在其中生活的社會，是以各階級的對立和階級的統治為基礎的，在這種社會裏面，在對他人的關係上表現純粹人類感情的可能性，本來就已經少得可憐了；我們沒有絲毫的理由去把這種感情抬高到宗教的地位，而使這種可能性變得更少。同樣，現在流行的歷史編纂學——尤其在德國——模糊了我們對於歷史上的偉大的階級搏戰的理解，我們再沒有必要去把這一鬥爭的歷史變為教會史的簡單附屬品，而使這理解成為完全不可能。由此可知，現在我們已經離開費爾巴哈該有多麼遙遠了。現在甚至他那讚美新的愛情宗教的「最精彩的篇章」，都不堪卒讀了。

費爾巴哈僅僅切實地研究了一種宗教，即以一種神論為基礎的西方的世界宗教；基督教。他證明，基督教的上帝，只是人的幻想的反映而已。但這個上帝又是長期的抽象化過程之產物，是許多古時的部落的神和民族的神之集中化的精髓。與此相應的，這個上帝所反映的人也不是一個真人，而是許許多多真人之類似的精髓；這是一個抽象的人，換言之，仍舊只是一個被臆想的形象而已。費爾巴哈在書中的每一頁上都宣傳感性，並

要我們專心研究具體的、現實的世界，可是這同一個費爾巴哈，當他一談到人與人之間不是兩性的關係，而是某種其他關係的時候，他就變成極端抽象的了。

他在人與人之間的一切關係中，僅僅看到一個方面：道德。在這裏跟黑格爾一比較，費爾巴哈的驚人的貧乏，又使我們吃驚。黑格爾的倫理學或關於道德的學說，就是法權哲學，其中包括：（一）抽象的法權；（二）道德；（三）倫常領域，凡家庭、公民社會及國家都屬於此項。在這裏，形式唯心到什麼程度，內容就現實到什麼程度。這內容，除道德外，包括法權、經濟及政治的全部領域。但在費爾巴哈那裏，却恰恰相反。就形式講，他是現實的，他把人作為出發點，但是關於這個人生活在其中的世界，他却根本沒有講到，因而他所說的人，仍然是宗教哲學中所說的那種抽象的人。這個人不是由娘胎裏生出來的；他像由蛹變成蝴蝶一樣，是從一神教的上帝懷裏飛出來的。所以，這個人不是生活在現實的、歷史地發展着的及歷史地規定了的世界裏面。雖然他跟其他的人也來往，但是這些人當中每一個人也和他本人一樣都是抽象的。在他的宗教哲學裏，我們終究還可以看到有男有女。但在他的倫理學裏，連這個男女間的差別都消失了。不錯，在費爾巴哈那裏，間或也有這樣的命題，例如：「皇宮中的人所想的，與茅屋中的人所想的，不

同」；「要是你因飢餓和貧困而在身體內沒有營養物，那末在你的頭腦中，你的感覺中，以及你的心中便沒有供道德用的食品了」；「政治應成爲我們的宗教」等等。可是費爾巴哈完全不善於利用這些命題，在他那裏，這些命題仍舊是赤裸裸的空話，甚至斯達克也不得不承認說，政治對於費爾巴哈是個不可達到的領域，「而屬於社會的科學，即社會學，對於他來說，是個 terra incognita^①」。

在研究善惡對立的地方，費爾巴哈跟黑格爾比較，也是很膚淺的。黑格爾指出：「有些人，當他們說人性是善的，就以爲他們說出了非常深刻的思想；但是他們忘記了，人性是惡的這句話，意思要更深刻得多。」黑格爾所說的惡，是歷史發展的動力在其中表現出來的形式。這裏有兩個意思。一方面，每一個新的前進步驟，都必然是對於某一種神聖事物的凌辱，是對於舊的、衰頹的、但爲習慣所崇奉的秩序之叛亂。他方面，自社會階級的對立發生以來，人的醜惡的情慾——貪慾和權勢慾明明作了歷史發展的槓桿。例如，封建制度和資產階級的歷史，就可作爲這方面的不斷的證據。但是費爾巴哈連想都

沒有想到要考察一下道德上的惡的歷史作用。歷史領域一般地說來對他是不大方便和不大適的。甚至他的名言：「當人剛脫離自然界懷抱的時候，他只是自然界的存在物，而不是人。人乃是人、文化、歷史的產物」，——這句名言在他那裏仍然是毫無結果的。

從上述一切可以明白，關於道德這點，費爾巴哈所告訴我們的，是一種非常貧乏的東西。追求幸福的意向，是人一生下來就有的，因之，這種意向應當成爲道德的基礎。但是追求幸福的意向，受到二重的修正。第一，是來自我們行爲的天然後果；酗酒之後，必定頭痛；慣行過分，必生疾病。第二，是來自我們行爲的社會後果；要是我們不尊重別人的同樣追求幸福的意向，那末他們一定要加以反抗，而妨礙我們追求幸福的意向。由此可見：要是我們要滿足自己的追求幸福的意向，那我們就應當學會正確地估量我們行爲的後果，此外，還應當尊重他人的同一意向的同樣的正當性。對己以合理的自我節制和對人以愛——永遠是愛！——這便是費爾巴哈的道德的基本規則，其餘一切都是從這個規則中得出的。無論費爾巴哈的極機智的議論或斯達克的過度的稱讚，都不能遮掩這兩三條命題的貧乏和空洞。

人在專爲自己打算時，他只有在很稀罕的場合，才能滿足自己追求幸福的意向，而

且遠不是對己對人都是有益的。人一定要有和外界的來往，一定要有滿足自己需要的手段：食物、異性、書籍、談話、辯論、活動、消費品與操作對象。二者必居其一；或者費爾巴哈的道德，事先就預定每個人無疑地都有這些手段和對象；或者這道德只提供出善良的、但不可應用的忠告，這時它對於沒有上述種種手段的人，就沒有任何價值了。費爾巴哈本人關於這一點也直截了當地說過：「皇宮中的人所想的，與茅屋中的人所想的，不同。要是你因飢餓和貧困而在身體內沒有營養物，那末在你的頭腦中，你的感覺中，以及你的心中便沒有供道德用的食品了。」

關於人人都有享受幸福的同等權利的情形，是否要好一些呢？費爾巴哈是無條件地要求有這種權利的，他認為在一切時代和在任何情況之下，這種權利都是非有不可的。但是從什麼時候起，這種權利會為人人所公認呢？可否說在古代的奴隸與奴隸主之間，或在中世紀的農奴與貴族之間大家都有享受幸福的同等權利呢？被壓迫階級的追求幸福的意向，不是冷酷無情地並「在法律的基本」上面作了統治階級的這種意向的犧牲品嗎？是的，這真是不道德的，然而現在權利平等是被承認了。資產階級在反對封建制度的鬥爭中並為了發展資本主義的生產，曾不得不消滅了一切等級的即個人的特權，起初

在私法方面，後來逐漸在公法方面實施了個人在法律上的平等——從這個時候起，權利平等在口頭上是被承認了。但是就追求幸福的意向說來，理想的權利是一種極端不夠的食品。這一意向，首先要靠物質手段來營養，而從這一方面說，資本主義的生產所關心的，却是使絕大多數平等的人只有維持最貧苦生活所最必要的東西。這樣，資本主義生產，對於多數人之追求幸福的平等權利所給予的尊重，未必比奴隸制度或農奴制度所給予的多。滿足追求幸福意向的精神手段，教育手段，是不是好一些呢？難道甚至「在薩多瓦獲勝的小學教師」不也是一個神話上的人物嗎？

不僅如此。根據費爾巴哈的道德論可得出結論說，證券交易所乃是最高道德的寶殿，只要在那裏投機得當的話。要是我追求幸福的意向把我引進了交易所，並且我在那裏又善於正確地估量我的行動的後果，因之這些行動只使我感到愉快而不遭任何損失，換句話說，要是我經常贏錢的話，那末費爾巴哈的指令就算執行了。請注意，在這裏我決沒有妨礙我的友人追求幸福的意向。我的友人，像我一樣，自願地進了交易所。他跟我成立了投機的交易，他追求他的幸福的意向，正如我追求我的幸福的意向一樣。要是

● 這是一八六六年普奧戰爭中，普軍在薩多瓦村獲勝後，德國資產階級政論家中間流行的慣說，意思是說，普魯士的勝利似乎是由於普魯士國民教育制度的優點所致。——俄文版編者

他賠了錢，那末這就證明了他的行動是不道德的；他把自己行動的後果估量得不正確。在迫使他担负應得的懲罰時，我就可以擺出現代拉達曼^①的驕傲姿勢了。在交易所內，也是愛在統治着，只要愛不簡單是一個感情的字眼；因為每個人都是靠別人來滿足自己追求幸福的意向，而這正是為愛所需要的，愛的實現正是在這裏。可見，要是我很好地預先知道自己業務的後果，換句話說，要是我投機勝利，那末，我就是極嚴格地執行了費爾巴哈道德論的一切要求，並且我還發財了。換言之，不論費爾巴哈的願望和意圖如何，他的道德論是完全適合於現代資本主義社會的。

可是愛呢！——真的，在費爾巴哈那裏，愛永遠並且到處都是一個創造奇蹟的神，可以幫助克服實踐生活中的一切困難，——在分成利益絕對相反的諸階級的社會裏，也是一樣！這樣，愛的革命性之最後殘餘都從他的哲學中蒸發乾淨了，而留下的只是一句老調子：彼此相愛吧！不分性別，不分等級地互相親嘴吧，——大家一團和氣地痛飲吧！簡短地說，費爾巴哈的道德論，是和它的一切前驅的道德論一樣的。它適用於一切

時代，適用於一切民族，適用於一切情況，正因為如此，所以它在任何地方和任何時候都是不適用的。對於現實世界，它跟康德的「至上命令」一樣，也是軟弱無力的。在現實上，每一階級，甚至每種職業，都各有各的道德，而且只要它們能為所欲為地違反道德時，它們就可以違反這種道德的。至於那要把一切都聯合起來的愛，則表現在戰爭、爭吵、訴訟、家庭糾紛、離婚以及一些人對另一些人的最高限度的剝削中。

但是，費爾巴哈所給予智力運動的强大推動力，對於他本人，怎麼會毫無結果呢？理由很簡單，因為費爾巴哈沒有找到從他本人所極端憎惡的抽象世界通向那活生生的、真實的世界去的道路。他竭力想抓住自然界和人。但是，在他那裏，自然界和人都依然只是空洞的名詞。他無論關於現實的自然界或關於現實的人，都不能說出任何確定的東西。要從費爾巴哈的抽象的人轉向現實的、活生生的人，就必須從這些人的歷史的行動上去研究這些人。但是費爾巴哈固執地反對這點，因之他所不了解的一八四八年，對他只是意味着與現實世界的最後分離，轉向於完全隱居生活。在這方面，主要又要歸咎於德國的社會關係，這種社會關係，把他引到了這樣可憐的結局。

但是費爾巴哈未曾走到的一步，終究有人要走到。對抽象的人的崇拜，即費爾巴

哈新宗教的這個核心，應代以關於現實的人及其歷史發展的科學。越出費爾巴哈哲學的範圍，進一步地發展費爾巴哈的觀點，這一工作是由馬克思於一八四五年在他的「神聖的家庭」一書中開始的。

四

史特勞斯、鮑威爾、斯蒂納、費爾巴哈，就他們沒有放棄哲學的場所說，都是黑格爾哲學的支派。史特勞斯在其「耶穌傳」和「教義論」兩著以後，即致力於芮南（Rein）式的哲學的和教會史的文學作品研究。鮑威爾僅在基督教起源史方面作出了一點可觀的事情。斯蒂納甚至在巴枯寧把他跟蒲魯東結合起來而給這個混合物取了一個名字叫做「無政府主義」以後，依舊是一個寶貝。惟有費爾巴哈是個傑出的哲學家。可是不但那冒充爲一切科學之科學，即凌駕於一切專門科學之上，並把它們聯系在一起的哲學，對於他仍然是不可逾越的界限，不可侵犯的神聖東西，而且即使作爲哲學家來說，他也是停留在半路上，他下半截是個唯物論者，上半截則是個唯心論者。他沒有用批評的武器戰勝

黑格爾，而只是把黑格爾當作一種不適用東西，簡簡單單地拋棄了；同時，他本人除了浮誇的愛的宗教觀和貧弱無力的道德論以外，再不能拿出什麼積極的東西來與黑格爾體系的淵博而豐富的内容相匹配。

但是在黑格爾學派解體的時候，還形成了另一個學派——真正收到效果的唯一的學派。這個學派主要是跟馬克思的名字聯系在一起的。

在這裏，跟黑格爾哲學的分裂，也是由於返回到唯物論的觀點而發生的。這就是說，這一學派的人們，決意把現實世界——自然界和歷史——理解爲它本身在那些不帶

○ 我在這裏要作點個人的說明。近來人們不止一次指出我參加了這一理論的製定，因此，我在這裏不得不說幾句話，把這個問題弄明白。我不能否認，我與馬克思共同工作四十年，在這時期以前及這時期以內，在創立這一理論方面，特別是在完成這一理論方面，我都作過某些獨立的參加。但是基本的領導思想之最大部分，尤其是在經濟的和歷史的領域以內，都是屬於馬克思的；而且這些基本領導思想之最終的銳利的措辭，更加是屬於馬克思的。凡我所提供的，除了也許兩三個專門的領域外，馬克思就沒有我參加也很容易完成。至於馬克思所作的，我却永遠也不能作到。馬克思比我們一切都站的高些，看的遠些，觀察的多些和快些。馬克思是個天才，我們至多有些能者。假如沒有馬克思，我們的理論，遠不會有現在這個樣子。所以，這個理論用他的名字命名是公正的。（恩格斯原註）

唯心論的成見來對待它的人們面前所呈現的樣子；他們決意毫不痛惜地犧牲一切唯心論的虛構，這種虛構是與那些從事實本身的聯系上而不是從什麼幻想的聯系上把握的事實不相符合的。而唯物論的意義正不外於此。新的學派所不同的，只是在這裏首次真正嚴肅地對待了唯物論的世界觀，這世界觀已經徹底地——至少在基本點上——運用到所考察的一切知識領域裏面了。

黑格爾不是被簡簡單單地拋棄了。恰恰相反，上邊所說的他的哲學的革命方面，即辯證方法，被採用了。但是這個方法依照黑格爾的形式，是不適用的。黑格爾的辯證法，乃是概念的自我發展。絕對概念，不但永古存在着，——不知存在在何處，——而且構成全部現存世界之真正的、活的靈魂。絕對概念通過那在「邏輯學」中詳細考察過並完全包含在自身裏面的一切預備階段，向着自身的方向發展着。然後它將自己「外化」；轉化為自然界；它在自然界中並未意識自身，而採取天然必然性的形式；經過新的發展，末了，就在人身上重新達到自我意識。在歷史上，這個自我意識又從粗野狀態掙脫出來，直到絕對概念在黑格爾的哲學中又完完全全地達到自身為止。在自然界中和歷史上所顯露出來的辯證法的發展，亦即通過一切曲折和通過一切暫時的退步而由低級到高級的漸進運動

之因果聯系，在黑格爾看來，只是概念自己運動的印跡；這種概念是在無從知曉的地方永久運行着，但無論如何，它是跟任何能思想的人的頭腦完全無關的。這種思想體系上的歪曲是應該排除的了。我們回到唯物論的觀點以後，重新把人的概念看做現實事物的反映，而不把現實事物看做絕對概念的某一階段的反映。這樣，辯證法便歸結為研究外界和人類思維的一般運動法則的科學；這兩個系列的法則，在本質上是同一的，但在其表現上却是各異的，這僅僅因為人的頭腦可以自覺地應用這些法則，而在自然界中，——迄今以前人類歷史上大部分也如此，——這些法則是不自覺地、以外界必然性的形式、在無窮的表面上的偶然性中間為自己開拓着道路。這樣一來，概念的辯證法本身就變成爲只是現實世界的辯證運動之自覺的反映，而黑格爾的辯證法就被倒轉過來了，正確些說，使它腳著地站起來了，因為以前它是頭著地腳朝天站着的。並且，值得注意的，唯物論辯證法，這個多年來就已經是我們最好的勞動工具和我們最銳利的武器，並不單是我們發見的；德國工人狄慈根，不依我們，甚至不依黑格爾，也發見了它。

● 參看「一個體力勞動者所闡述的人的腦力勞動之本質」一書，漢堡·麥斯涅爾出版局印行。（恩格斯原註）

這樣，黑格爾哲學的革命方面，就恢復起來了，同時並解脫了唯心論的外殼，這種唯心論的外殼使黑格爾難以把自己哲學的革命方面貫徹下去。偉大的基本思想——認為世界不是由現有的既成事物所構成，而是各種過程的合成體，在這些成體中，表面上好像是一成不變的事物以及由人腦想像出的它們的形象即概念，都在不斷地變化，有的在發生着，有的在消滅着，並且，一種前進的發展，不管有任何表面上的偶然性，也不管有暫時的倒退，終於會給自己開拓出一條道路，——這個偉大的基本思想，特別是自黑格爾以來，可以說已經這樣深入在一般人的意識中，以致大體上未必還會有人出來反對它了。不過，在口頭上承認這個思想是一回事，而在每一個別場合和每一具體研究領域內應用這個思想，却是另一回事。要是我們在研究工作中經常地抱着這種觀點，那末，最終解決和永久真理的要求，對我們就永遠失去任何意義了；我們從未忘記，我們所獲得的一切知識，是必然受到我們在其中獲得這些知識的種種情況所局限所制約的。同時，舊的、但還十分流行的形而上學所不能克服的這樣的對立性，如真理和謬誤、善和惡、同一和差別、必然和偶然等，已經不能再引起我們過度的敬畏了。我們知道，這些對立性僅有相對的意義；今日被承認是真理的東西，就有現時隱蔽着的錯誤的方面，這個錯

誤的方面爾後就會顯露出來；同樣，現在被承認是謬誤的東西，也有真理的方面，由於這一方面，它從前才能被認做真理；那斷定爲必然的東西，是由種種純粹的偶然所構成的，那認爲偶然的東西，則是一種形式，在這種形式背後隱藏有必然性；如此等等。

舊的研究方法和思想方法，即黑格爾所叫做「形而上學方法」的方法，主要是把事物看做一成不變的東西，其殘餘至今還牢固地盤據在人們的頭腦中，但是這種方法，在當時是有它存在的重大歷史理由的。本來在着手研究某種過程以前，先應該研究事物。應當開始就知道該事物是什麼，然後才可以研究這事物裏面所發生的變化。自然科學方面的形而上學，正是這樣的。認爲事物都是一成不變的形而上學，就是從那把自然界的無生物和有生物都當做一種既成事物來研究的自然科學中成長起來的。當對個別事物的這種研究進展得很遠，已經可以向前作出新的堅決步驟的時候，換句話說，已經可以有系統地研究這些事物在自然界本身中所發生的變化的時候，在哲學領域內，舊的形而上學的喪鐘也就響了。真的，如果說，在上世紀末葉以前，自然科學主要是蒐集材料的科學，即研究既成事物的科學，那末，在本世紀，自然科學在本質上已成爲整理材料的科學，即研究過程、研究這些事物發生和發展、研究那把自然界這些過程結合爲一個偉大整體

的聯系的科學了。生理學是研究動植物有機體的過程的，胚胎學是研究個別有機體由胚芽狀態到成熟的發展的，地質學是研究地殼逐漸形成的過程的——所有這些科學都是我們這一世紀的產兒。

對於自然界中所發生的種種過程之相互聯系的認識，特別是由於以下三種偉大發見而大步大地前進了：

第一，是由於細胞的發見，即發見細胞是一種單位，植物和動物的整個身體都是從細胞的繁殖和分化而發展起來的。這一發見，不但使我們相信一切高等有機體的發展和長成是按着一個共同的法則進行的，而且在表明細胞具有變化的能力以後，就標示出了一條通向有機體之種的變化的路徑，由於這些變化的緣故，有機體可以實現某種多於個體發展的發展過程。

第二，是由於能的轉化的發見，這一發見表明了那一切首先在無機自然界中起作用的所謂力——機械力及其補充力，所謂位能、熱、放射（光和輻射熱）、電、磁、化學能等，都是具有運動之各種不同的表現形式，這些運動形式在一定的數量關係上可以由一個轉變為另一個，比如一種形式的某個數量消滅時，就有另一種形式的一定數量代之出

現，因之，自然界中的一切運動都可歸結爲一種形式轉化爲另一形式的不斷過程。

第三，是由於達爾文首次所提出的有聯系性的證據，這些證據證明現在我們周圍的一切有機體，連人也在內，乃是由最初少數單細胞胚芽之長期發展過程的結果而發生的，這些胚芽又是由那些藉化學作用發生的原形質或蛋白質而形成的。

由於這三個偉大發見和自然科學的其他巨大成就，我們現在不僅能够暴露那存在於自然界個別領域內種種過程之間的聯系，而且連那把這些個別領域結合起來的聯系也能整個指證出來了。這樣，依靠實驗的自然科學本身所提供的材料，就可以頗有系統地來說明自然界這一聯系性整體的總情景。這樣說明自然界的總情景，在從前是所謂自然哲學的任務；自然哲學之所以能够如此作去，唯一的辦法是拿理想的、幻想的聯系來代替它還不知道的真實的現象聯系，拿虛構來補充缺乏的事實，只在想像中來彌補真實的缺陷。這樣作時，自然哲學吐露了好多天才的思想，並猜到了好多後來的發見，但也有不少的廢話和胡說。這在當時也不能不如此。現在，我們用辯證法，即從事物自身聯系的觀點來洞察一下自然科學研究的結果，就足以製成一個現代的令人滿意的「自然界體系」，並且對這一聯系的辯證性的意識，甚至不顧自然科學家的意志而已浸入他們的形而

上學的頭腦中，所以現在自然哲學也就告終了。凡想復活這一哲學的一切企圖，不僅是多餘的，而且是後退一步。

現在我們把自然界理解為歷史的發展過程，凡可以應用於自然界的，同樣也可以應用到社會歷史的一切部門上，應用到研究人類（及神的）事物的一切科學的總和上。像自然哲學一樣，歷史哲學、法權哲學、宗教哲學等等都是拿哲學家所臆想出的聯系來代替那應當在事件中去發見的現實的聯系；他們把歷史——無論其全部或各個部分——看做是觀念之逐漸實現，並且不言而喻的，始終只是每個哲學家所喜愛的觀念之逐漸實現。從這點可以得出一個結論，歷史是不自覺地、但必然地爲了實現某一種理想的、事先抱定的目的而工作的；比如，在黑格爾那裏，這樣的目的便是實現他的絕對觀念，據他的意見，力圖達到這個絕對觀念的堅定志向便形成歷史事件中的內部聯系。這樣，也就是拿某種新的、不自覺的或漸次意識到的神秘的天意，來代替現實的、還不知道的聯系了。由此可見，在這裏，正如在自然領域內一樣，也必須以發見現實的聯系來排除這種虛構的、人爲的聯系。這一任務，歸根結蒂，是在於發見那在人類社會史上作爲支配法則而起作用的一般運動法則。

但是，社會發展史却有一點是與自然界發展史根本不同的。就是說：在自然界中（關於人對自然界的反影響，我們暫且不提）一個影響一個的，只是盲目的、不自覺的力量，一般法則便表現在這些力量的相互作用中。這裏，任何地方，無論在外表上可以看見的好像是如此的無數的偶然性中，或在那可以證實這些偶然性內部仍有規律性存在的最後結果上，都沒有自覺的、所期望的目的。反之，在社會歷史領域內起作用的，則是賦有意識的、經過深思熟慮或受到熱情影響而行動並抱有一定目的的人。這裏，無論做一件什麼事，人們都具有自覺的意圖，都有自己所期望的目的。但是，不管這個差別對於歷史的研究，尤其是對於各個時代和各個事件的研究是如何重要，它絲毫不改變這樣一個事實，即歷史進程是服從內在的一般法則的。真的，在這一領域內，不管有各個人之自覺期望的目的，但在現象的表面上，一般和整個說來，好像也是偶然性在支配着。人們所期望的事物，僅在很少的場合能如願實現；人們所抱定的目的，大半發生相互間的衝突和矛盾，或者一部分因其本身的實質，一部分因其實現的手段不夠，而不能達到。這樣，無數的個別意向之間和無數的個別行動之間的衝突，在歷史領域內造成了一種狀態，這種狀態與那在不自覺地行動的自然界中所統治的狀態完全相似。行動是具有某種預期的

目的的；但實際上由這些行動所產生的結果，却根本不是所期待的。即使這種結果，在最初似乎是與預期的目的相符合，但歸根結蒂，它們帶來的後果却遠不是所期待的東西。因此，一般和整個說來，偶然性在歷史現象領域內也一樣地支配着。不過凡表面上是偶然性在起作用的地方，這種偶然性本身始終是服從於內部的、隱秘的法則的。全部問題僅在於發見這些法則。

不論歷史的進程如何，人們總是這樣來創造歷史的：各人都在追求自己的、自覺抱定的目的，而這些衆多的按不同方向活動的意向及其對外界之各種各樣的作用的合成運動，便是歷史。因之，問題也就歸結爲，究竟這些衆多的個人所希望的是什麼。意志是由情感或思考來決定的。而直接決定情感或思考的槓桿，則往往帶有各色各樣的性質。這一部分可能是外界的對象，一部分可能是觀念的動機，如功名心、「爲真理和正義服務」的熱忱、「個人的憎惡」；或甚至是純粹個人的各種癖好。可是，一方面，我們已經看到，在歷史領域內活動的無數的個別意向，在大多數場合下所引起的並不是所期望的後果，而是完全另一種的、往往恰恰相反的東西，西而，這些動機，對終極的結果只有從屬的意義。另一方面，就發生了一個新的問題：藏在這些動機背後的動力又是什麼？那在活

動者的頭腦中採取了這些動機形式的歷史原因又是什麼？

舊唯物論從來沒有提出過這樣的問題。所以，舊唯物論對於歷史的見解——只要它一般地具有這樣的見解——在本質上是實用主義的：它是按照行動的動機來判斷一切事物，把歷史人物分爲正直君子 and 詭詐小人，並認爲正直君子照例受到欺騙，而詭詐小人則獲得勝利。從這一情況中，舊唯物論便得出結論，說在歷史上很少有效益的東西；而我們則得出這樣的結論：舊唯物論在歷史領域內背叛了自己，因爲它認爲在歷史上活動着的觀念的衝動力是事件的最終原因，而不去研究這些衝動力量後面所隱藏的是什麼，這些衝動力的衝動力又是什麼。舊唯物論的不徹底性，並不在於它承認觀念的衝動力之存在，而是在於它停止在這種衝動力前面，不再往前去探討這些觀念的衝動力之動因。反之，歷史哲學，特別是以黑格爾爲代表的歷史哲學，則承認歷史人物所標榜的動機或真實的動機，都根本不是歷史事件的最終原因，承認這些動機後面還有別的動力，對這種動力也應當加以研究。但是歷史哲學並不是在歷史本身中去尋求這種動力；恰恰相反，它是從外面，即從哲學的思想體系裏把這種動力輸入到歷史中去。例如黑格爾，他不從古希臘本身的內在聯系來說明它的歷史，而只是乾脆地宣佈說，古希臘歷史無非是「美的個性形式」之造成，是真正的「藝術作品」之實現。在這方面，黑格爾關於古希臘人

雖提出了好多精彩而深刻的意見，可是現在這種只是空談的說明已經不能滿足我們了。

因之，當說到研究歷史人物的動機背後所隱藏的動力，——不管這是否已經被意識到，實際是往往沒有被意識到，——說到研究那歸根結蒂形成歷史之真正動力的力量的時候，應當注意的，與其說是個別人的動機，即使是最傑出的人的動機，勿寧說是推動大量人們、推動整個民族、而在每一民族中間又是推動整個階級行動起來的這種動機。並且在這裏重要的也不是短時的爆炸，不是轉瞬即逝的火光，而是引起偉大的歷史轉變的長久的運動。探討那明白地或不明白地、直接地或以思想形式、也許甚至以幻想形式反映在行動着的羣衆和其領袖（即所謂偉大人物）頭腦中而成爲自覺的動機的動因，——這就是踏上了唯一的道路，只有這條道路可引導我們去認識在一般歷史中以及在歷史各個時期或在個別國度內起支配作用的那些法則。凡推動人們行動起來的一切，必然都要經過他們的頭腦，可是這一切在人們頭腦中採取什麼形式，這在極大程度內要依具體情況而定。在一八四八年，萊茵的工人還打壞機器，現在他們就不這樣作了。但這並不是說，工人已經容忍按資本主義方式來應用機器了。

在以前的各個時期，由於歷史動因和其後果的聯系混淆而隱秘，要來探討這些動因，差不多是不可能的，可是現今，這種聯系已經如此簡單化，以致謎語終於有可能解

答了。自從採用大工業的時候起，即至少從一八一五年簽訂歐洲和約的時候起，在英國，兩個階級——佔有土地的貴族階級和資產階級奪取統治的意向，曾經是該國全部政治鬥爭的重心，這對誰都不是秘密的。在法國，隨着波旁王族的返國，同樣的事實也映入人們的意識之中。復辟時期的歷史家，從蒂埃里到基佐、米涅、梯亥爾，都經常指出這一事實是理解中世紀以來法國歷史的鎖鑰。而自一八三〇年起，在這兩個國度裏面，工人階級即無產階級，都被認為是爲統治而鬥爭的第三個戰士。關係已經如此簡單化，只有故意閉起眼睛的人們才會看不見，這三個巨大階級的鬥爭和他們的利益衝突，乃是整個近代史、至少是上述兩個最先進國度近代史的動力。

但是這些階級是怎樣發生的呢？驟然看來，大規模的土地佔有制、即以前的封建土地佔有制的起源，還可以——至少在最初——說成是由於政治的原因，即暴力的掠奪，可是這種解釋對於資產階級和無產階級就不適用了。十二分明顯的，這兩大階級的起源和發展是由於純粹經濟原因決定的。同樣明顯的，土地佔有制與資產階級之間的鬥爭，一如資產階級與無產階級之間的鬥爭，首先是爲了經濟利益而進行的，政治權力不過是用來實現經濟利益的手段。資產階級和無產階級，都是由於經濟關係的變化，確切些說，都是由於生產方式的變化而發生的。這兩個階級，都是由於起初從行會手工業轉向工場

手工業，隨後又從工場手工業轉向用蒸汽和機器裝備起來的大工業面發展起來的。在發展的一定階段上，新的生產力，即資產階級所運用的生產力，——首先是勞動分工和把許多局部工人聯合在一個共同的手工場企業裏，——以及頗有這生產力而發展起來的交換的條件和需要，就跟現存的、歷史上所繼承下來而由法律所神聖化的生產制度不相容，換句話說，就跟封建社會制度所固有的行會特權以及其他無數個人特權和地方特權不相容了（這些特權對於非特權的等級也是同樣無數的桎梏）。於是以資產階級為代表的生產力，便暴動起來，反對封建土地佔有者和行會師傅所代表的生產制度了。鬥爭的結局是衆所周知的。封建的桎梏被摧毀了；在英國是逐漸地摧毀的，在法國是一下子摧毀的，在德國直到如今還沒有完畢。但是，大工業現在也已經跟代替封建生產制度的資產階級制度相衝突了，如同工場手工業在其發展的一定階段上曾經與封建的生產制度發生衝突一樣。被資產階級制度所束縛，受資本主義生產方式的狹隘範圍所桎梏的大工業，一方面使全體廣大的人民羣衆不斷地越來越多地無產階級化，另一方面，却製造出日益增多的找不到銷路的大量生產品。生產過剩和羣衆性的貧困，兩者互為因果，——這就是大工業所陷入的一種荒謬的矛盾，這個矛盾必然地要求採取改變生產方式的辦法使生產力免去今日的桎梏。

這樣，至少是近代史證明：任何政治鬥爭都是階級鬥爭，而任何階級自求解放的鬥爭，不管它不可免地具有政治的形式（因為任何階級鬥爭都是政治鬥爭），歸根結蒂，都是爲了經濟的解放而進行的。因之，無疑義的，至少在近代史上，國家，即政治制度，乃是從屬的要素，而公民社會，即經濟關係領域，則是決定性的要素。根據對國家的舊觀點看來，——黑格爾也有這樣的觀點，——却恰恰相反，國家是決定性的要素，而公民社會則是被決定的要素。外表上的情形是與這相適合的。就個人說，他爲了開始行動起來，凡引起他的行動的一切衝動力，一定要經過他的頭腦，一定要轉變爲他的意志的動機；同樣，公民社會的一切要求——不管當時是哪一個階級統治着，——也必然要通過國家的意志；以便以法律形式取得一體運行的效力。這是問題的形式方面，這方面是很容易明白的。但是，試問這個僅僅是形式上的意志，——不論是個人的或整個國家的意志，——其內容是什麼呢？這一內容從何而來呢？爲什麼人們所願望的正是這樣，而不是那樣呢？我們在尋求對這個問題的答案時，便可看到，在近代史上，國家的意志，一般和整個說來，是受公民社會的變化着的要求，是受某一階級的統治，歸根結蒂，是受生產力和交換關係的發展所決定的。

既然甚至在我們擁有巨量生產資料和交通工具的近代，國家也還沒有構成一個具有

獨立發展的獨立的領域，無論其存在與發展，歸根結蒂都仍舊是依賴於社會生活的經濟條件，那末，對於以前的一切時期，即對於人們物質生活的生產資料還沒有這樣豐富，因而這種生產的必然性不免要在更大程度上支配着人們的時期，就更加是如此了。既然甚至在現今這大工業和鐵路的時代，一般和整個說來，國家還只是在生產中佔統治地位的階級之經濟要求的集中表現，那末，國家的這一作用在以前的時候，即在該世代的全體人們要比我們今天耗費自己一生更大的時間來滿足自己的物質需要，因而要比我們今天更加依賴於這種物質需要的時候，就越是不可避免的了。對從前各個時代歷史之研究，只要對於這一方面而加以認真的注意，即可極確切地證明這一點。但是，不消說，在這裏我們不能來作這種研究了。

如果說國家和國家法是由經濟關係來決定的，那末很明顯的，民法也可以說是如此。民法的作用，在本質上可歸結為這樣一點，即：確認個人與個人之間的現存的，即在一定情況下正常的經濟關係。不過這一確認形式，可以是各不相同的。例如，可以保存舊的封建法律形式的頗大部分，而在這形式中加進資產階級的內容，甚至直接給封建的名稱悄悄地添加上資產階級的意義，英國過去的情形，按其民族發展的全部進程，就是如此。也可以照西歐大陸上所發生過的情形那樣辦，拿商品生產者社會的頭一個世界

法即羅馬法，以及其中對於單純商品所有者（如買主與賣主，債權人與債務人，契約，債務等）一切重大的法律關係之無上精確製訂的條文，作爲基礎。這樣做時，又可以爲了遷就小資產階級社會，甚至半封建社會的需要，——或者簡單地在執行裁判時把羅馬法降到這個社會的水平上（全德意志法），或者依靠似乎有教養的鼓吹道德的法學家把羅馬法改造爲能與上述社會狀態相適應的特殊的法典，在這種情況下，這一法典就是從法律觀點看也是不好的（普魯士地方法）。末了，更可以在資產階級大革命以後，根據同一個羅馬法，創造資產階級社會的這樣一種典型的法典，如法蘭西民法。因之，既然資產階級的法律規定只是社會生活之經濟條件在法律形式上的表現，那末這種規定，依種種情況爲轉移，對這些條件有時表現得好，有時也表現得壞。

國家在我們面前呈現爲頭一個支配人的思想體系的力量。社會設立了一個機關，保護自己的共同利益，以免內部的和外部的侵犯。這種機關，就是國家政權。它從剛一發生的時候起，就獲得了對社會的獨立性，而且它愈是成爲一個確定的階級的機關，愈是直接地實現這一階級的統治，那它就愈加獨立起來。被壓迫階級反對統治階級的鬥爭，必然變成政治的鬥爭，首先是反對這一階級之政治上統治的鬥爭。對於這一政治鬥爭和它的經濟基礎的聯系的意識，日益削弱，有時完全沒有了。如果說這一意識在鬥爭者中

間沒有完全消失的話，那末它在歷史家當中差不多總是缺乏的。描述古羅馬共和國內部鬥爭的古代歷史家當中，只有亞畢安一人清楚明白地告訴我們，這一鬥爭歸根結蒂是爲了什麼進行的：是爲了土地所有權而進行的。

國家自從成了對社會的獨立的力量以後，馬上就產生了新的思想體系。這就是說，在職業政治家、國家法理論家及研究民法的法律家那裏，和經濟事實的聯系這回事就最終消失了。要取得法律的確認，經濟事實在每一個別場合下，都須採取法律動機的形式。並且，不用說，必得考慮到現存法制的全部體系。所以人們便覺得法律形式是一切，而經濟內容則毫無意義了。國家法和私法被看做兩個獨立的領域，兩者都有自己獨立的歷史的發展，兩者都須加以有系統的解釋，並要求徹底根除一切內部矛盾，使之系統化。

更高的思想體系，即距物質經濟基礎更遠的思想體系，則採取了哲學和宗教的形式。在這裏，觀念跟自己的物質存在條件的聯系，被一些中間環節弄得越來越混淆、越來越模糊。然而這一聯系仍然是存在着。正如從十五世紀中葉起的整個文藝復興時代一樣，從那時起重新醒覺的哲學，在本質上，也是城市發展的產物，因而，也是市民發展的產物。哲學僅僅是按自己的方式來表現那與中小市民發展爲大資產階級的過程相適應的思想。這種情形在十八世紀的英國人和法國人中間很明顯地表現出來，當時他們那裏的

經濟學家，往往又是哲學家；關於這一點，我們在上面談黑格爾學派時，已經證明過了。

不過我們要簡略地來談談宗教。宗教離開物質生活最遠，看來似乎跟物質生活關係最少了。宗教是在最原始時代，從人們對於自己本身及其周圍的外部自然的極愚昧、極朦朧、極原始的觀念中發生的。但是，任何思想體系一經發生後，便與現存的全部觀念相聯結而發展起來，並對現存觀念作着進一步的加工。否則，它便不成其為思想體系了，也就是說，它便不是將那些思想作為具有獨立發展和僅僅服從自己法則的獨立實體來處理的了。這種思想過程在人們的頭腦中進行着，而這一過程的進程歸根結蒂是由他們的物質生活條件來決定的，——這一事實，在這些人們中間必然是沒有意識到的，因為，否則，任何思想體系都要完結了。這些最初的宗教觀念，大半是各有血統關係的民族集團所共有的，在這些集團分裂以後，便依各該民族所遇到的生活條件而特殊地發展起來。在一系列這樣的民族集團，如亞利安族（即所謂印度歐羅巴族）中間，宗教觀念之發展過程，已由比較神話學詳細地研究過了。每一個別民族所這樣造成的神，都是本民族的神，神的權力不超出它所保護的民族境界以外。境界以外，便是別的神在獨佔地統治着。只要創造這些神的民族存在，所有這些神也就存在於人們的觀念中，這些民族滅亡了，這些神也隨之滅亡了。舊的各民族，遭受羅馬世界帝國的打擊而沒落了（關於羅馬帝國發

生的經濟條件，我們不能在這裏來研究）。舊的各民族的神也衰落了，甚至只適用於羅馬城這狹隘範圍的羅馬人的神，也不能逃避這個命運。在羅馬，曾企圖除本地的神以外，還同時供奉一切稍微顯赫的外國神，這一事實就明白地暴露出有拿世界宗教來補充世界帝國的需要。但是新的世界性宗教，是不能照樣用皇帝的一道勅令造成的。其實，新的世界宗教，即基督教，早已從那概括起來的東方神學——特別是猶太神學，和庸俗化了的希臘哲學——特別是斯多噶派哲學兩者的混合物中，悄悄地發生了。我們現在只有用精密研究的方法，才可以知道，最初的基督教是一種什麼樣子，因為留傳到現代的基督教，已經是尼克亞宗會議所賦予它的那種官方的形式，尼克亞宗會議曾使基督教適合於國教的稱號了。但不論如何，基督教發生後二百五十年就已變成國教這一事實，足以表明它對於當時的情勢是適應到什麼程度了。在中世紀，隨着封建制度的發展，基督教也採取了與封建制度相適應的宗教形式，並且有了相適應的封建教職制。當市民階級強大起來的時候，新教這異端也就發展起來，而與封建的天主教相對抗，這種異端起初是在法國南部亞爾比人[○]中間，在該地城市最繁榮的時代發展起來的。中世紀把思想體

● 亞爾比人（由法國南方的亞爾比城得名），是一個宗教派別，曾領導十二、十三世紀反對天主教羅馬教會的運動。——俄文版編者

系的其他一切形式，如哲學、政治、法律學，都合併在神學以內，變為神學的幾個分科，因此，當時任何的社會運動和政治運動，都不得不採取神學的形式。羣衆的感情唯一是由宗教「食糧」來滋養的；所以，爲了引起暴風雨般的運動，就必須使這些羣衆的自身利益穿上宗教的外衣。市民階級從最初起就創造了一種附屬品，如不列入任何一定等級的無產的城市平民、零工及各種僕役，亦即後來無產階級的前驅者，同樣，宗教中的異端也早就分成了兩種：一種是市民階級溫和派，一種是甚至被市民階級異教派所憎惡的平民革命派。

新教這異端之不可根絕是與日益加強的市民階級之不可戰勝相適應的。當這種市民階級充分強大的時候，他們從前主要帶着地方的性質的反對封建貴族的鬥爭，便開始採取民族的規模了。第一次大規模的發動發生在德國——即所謂宗教改革。那時市民階級還不够十分強大和發展，還不足以把其他所有的叛亂等級，如城市的平民，下級貴族和農村中的農民，都團結在自己的旗幟下。最初貴族遭受了失敗；那時農民起義爆發，形成所有這個革命運動的最高點。但是城市沒有支持農民，革命被各地諸侯的軍隊鎮壓下去了，諸侯們享受了革命的一切有利的後果。從那時起，在整整三個世紀間，德國就從那些在歷史上能獨立和積極行動的民族中間銷聲匿跡了。但是除了德意志人路德之外，還

有法蘭西人喀爾文。他以純粹法國式的尖銳性，把宗教改革之資產階級性質提到首位，賦予教會一種共和的、民主的姿態。路德的宗教改革在德國蛻化下去了，把德國引向滅亡；而喀爾文的宗教改革却成了日內瓦、荷蘭及蘇格蘭等地共和黨人的旗幟，把荷蘭從西班牙和德意志帝國的統治下解放出來，並給了英國所發生的資產階級革命的第二幕以思想體系的外衣。在這裏，喀爾文主義是遮掩當時資產階級利益之真正的宗教面具，所以在一六八九年革命（此次革命以一部分貴族與資產階級間之妥協而結束）以後，它沒有獲得完全的承認。英國的國家教會恢復了，但是它已不是從前以國王扮演教皇的天主教的樣子；現在它被深深地塗上了喀爾文主義的色彩。舊的國家教會是慶祝歡樂的天主教禮拜日，而迫害寂寞的喀爾文主義者的禮拜日。但充滿着資產階級精神的新教會，則舉行後者的禮拜日，這種禮拜日至今還在裝飾着英國。

在法國，一六八五年，喀爾文主義者少數派曾經被壓服，或者被迫投向天主教，或者被放逐到國外了。可是這有什麼用處呢？那時就已經是自由思想家貝爾活動的最盛時期，而一六九四年福爾泰又誕生了。由於路易十四的暴力措施，法國資產階級很容易地使自己的革命具有非宗教的、純粹政治的形式；只有這一形式才是跟資產階級的發展了的狀態相適應的。出席國民大會的不是新教派，而是自由思想者了。這意味着基督教已

經踏進了自己的最後階段。從此以後，它已經不能給某一進步階級的志向提供思想體系的外衣；它越來越變成統治階級的獨佔物，統治階級就簡單地利用它作為管理手段，作為籠絡下層階級的工具了。並且每個統治階級都利用與自己相適合的宗教；地主貴族利用天主教的耶穌會或新教的正統教，自由的和急進的資產者則利用唯理派。至於這些老爺們不相信他們的宗教，那在事實上是完全無關重要的。

因此，我們看到，宗教一經發生後，總是保存着前代遺留下來的某種東西，因為一般說來在一切思想體系領域內，傳統都是巨大的保守力量。但是這種傳統的東西中所發生的變化，是由造成這一變化的人們之階級關係即經濟關係來決定的。這點在這裏已經說得夠了。

以上所述，只是把馬克思的歷史觀作了一個概說，至多也只是舉了若干例子，來解釋這理論罷了。要證明這個理論的真實性，只有從歷史本身上去找證據；並且，關於這點，我敢肯定說，在我們的其他著作中這種證據已經提供得夠了。可是馬克思的歷史觀在歷史領域給了哲學以致命的打擊，正如對自然界方面的辯證法觀點使一切自然哲學都成為無用的和不可能的一樣。現今無論在哪方面的任務，都不是從頭腦中想出聯系，而是從事實本身中去發見這種聯系。這樣，已從自然界和歷史中被驅逐出去了的哲學，

就只保留有一個純粹思想的領域，而僅僅爲：關於思維過程本身的法則的科學，即邏輯學與辯證法。

自一八四八年革命以來，「有教養」的德國已和理論告了別面走進了實踐的場地。以手工勞動爲基礎的小工業和工場手工業已讓位於真正的大工業了。德國重新出現於世界市場。新的小德意志帝國●至少排除了這一發展道路上的最令人痛恨的障礙物，這些障礙物是由於許多小國的存在、封建制度殘餘及官僚制度所造成的。但隨着投機事業之離開哲學家研究室而在證券交易所裏築起自己的廟堂，有教養的德國便失去了對理論的偉大興趣，這種興趣在德國的深沉的政治頹喪時代，曾成爲德國的光榮，——這是一種對純粹科學研究的興趣，不管所得的成果在實踐上是否有用，不管它是否跟警察的命令相牴觸。誠然，德國的官許的自然科學，還是站在當代的最高峯，特別是在專門研究方面。但如美國「科學雜誌」所公正地指出的，現時在研究個別事實之間的廣泛聯系及將這些聯系概括爲種種法則這一方面確有決定性進展的，主要是在英國，而不是在德國，如象

從前那樣。至於說到歷史科學，連哲學包括在內，那末在德國，那不顧一切地從事理論研究的舊精神，業已隨着古典哲學而完全消失了。代之而起的，則是愚鈍的折衷主義，對於小職位和收入的關心，乃至極卑劣的鑽營行爲。這種科學的官許的代表者，都變成了公開站在資產階級和現存國家一邊的思想家了，——不過這已經是在兩者公然敵視工人階級的時代。

德國人愛好理論的興趣，現今只有在工人階級中間繼續活着，而沒有衰退。在這裏，任憑用什麼也根絕不了它。在這裏，沒有任何升官發財及懇求上峯施恩庇護的念頭。反之，科學愈加勇敢，愈加堅決地前進，那它就愈加符合於工人的利益和熱望。新的哲學方向，在勞動發展史中找到了理解全部社會史的鎖鑰，它一開始就主要地是面向工人階級，並且在這裏遇到了極大的同感，這種同感是它在官許的學術方面既尋找不到，也期望不到的。德國的工人運動乃是德國古典哲學的繼承者。

本文是恩格斯在一八八六年寫的。刊設於

一八八六年的「新時代」雜誌上，一八八八

年在新加坡印成單行本。

附 錄

費爾巴哈論提綱

馬克思

一

從前的一切唯物論，連費爾巴哈的也包括在內，其主要缺點就在於：對於事物、現實、感性，只是在客觀的形式上或是在直觀的形式上去理解，而不是當作人的感性的活動，當作實踐去理解，不是主觀地去理解。因此，便發生了這樣一種情形：那能動的方面，却與唯物論相反對地由唯心論所發展了——但只是抽象地發展了的，因為唯心論當然不知道真正現實的、感性的活動。費爾巴哈想要把握住跟思想對象確實不同的感覺對象，但是他把人的活動本身理解爲客觀的活動。所以，他在「基督教的本質」一書中僅僅把理論的舉動看做真正的人的舉動，而對於實踐則只是在它的污穢的猶太人的表現形式上加以理解和確定。所以，他不了解「革命的」、「實踐——批判」的活動的意義。

二

人的思維能否達到客觀的真理，這個問題並不是理論的問題，而是實踐的問題。人應該在實踐中證明自己思維的真理，即自己思維的現實性和力量，亦即自己思維的此岸性。關於離開了實踐的思維之現實性或非現實性的爭論，乃是一個純粹煩瑣哲學的問題。

三

認為人是環境與教育的產物，因而認為改變了的人乃是另一種環境和改變了的教育之產物，——這個唯物論的學說忘記了：環境正是由人來改變的，而教育者本人是必須受教育的。因此，這種學說不可避免地要走到一個地步，即把社會分成兩部分，其中一部分高出於社會之上（比如羅伯特·歐文就是如此）。

環境的改變與人的活動的改變之一致，這只能看做是和合理地了解為革命的實踐。

四

費爾巴哈是從宗教之自我外化的事實，即是從世界之二重化爲宗教的、想像的世界與現實的世界這點出發的。他的研究就在於把宗教的世界還元於它的世俗基礎中。他沒有覺察出，在他做完這一工作以後，主要的事情還沒有做哩。因爲，世俗的基礎自己從自己本身超脫出來而升到雲霄中成爲一個獨立的王國，這個事實，只有由這個世俗基礎的自我分裂及自我矛盾才能說明。因而，世俗基礎本身，首先應當在其矛盾上加以理解，然後用排除這種矛盾的方法，在實踐上加以革命化。因而，例如，自從在世俗家庭中發見神聖家庭的秘密以後，世俗家庭的本身就應當在理論上受到批判而在實踐上用革命方法加以改造。

五

費爾巴哈不滿意抽象的思維，而訴諸感覺的直觀，但是他不把感性看做實踐的、人的感性的活動。

六

費爾巴哈把宗教的本質，還元爲人的本質。但人的本質，並不是各個個人所固有的

抽象。人的本質在其現實性上，乃是社會關係的總合。

費爾巴哈沒有對這種現實的本質加以批判，所以他不得不：

(一) 撇開歷史的進程，獨特地研究宗教感情，並假定出一種抽象的——孤立的——人的個體；

(二) 所以，他只能把人的本質理解為一個「類」，即一種內在的、緘默的、僅靠自·然·的·結·合·把·多·數·個·人·聯·系·起·來·的·一·般·性·。

七

所以，費爾巴哈沒有看到，「宗教感情」本身乃是一種社會的產物，而他所分析的抽象的個人，在現實中是屬於一定的社會形式。

八

社會生活，在本質上是實踐的。凡使理論神秘化的神秘東西，都能在人的實踐中及對這個實踐的理解中，找到其合理的解決。

九

直觀的唯物論，即不是把感性理解爲實踐活動的唯物論，它所能達到的，至多不過是對「公民社會」內個別個人的直觀。

十

舊唯物論的立腳點，乃是「公民」社會；新唯物論的立腳點則是人的社會或社會化了的人類。

十一

哲學家們只是用不同的方式解釋過世界，但問題是在於改變世界。

本提綱是馬克思在一八四五年春寫的，一八八八年由恩格斯初次公佈出來，作爲他的「費爾巴哈論」一書單行本的附錄。

譯者後記

恩格斯所著的「費爾巴哈與德國古典哲學的終結」一書是馬克思主義的偉大的哲學著作。恩格斯在這裏深刻地評述和批判了黑格爾和費爾巴哈兩人的哲學，扼要地闡述了辯證唯物論與黑格爾的唯心辯證法和費爾巴哈的形而上學唯物論之原則區別。

列寧會說，恩格斯的這本著作，像「共產黨宣言」一樣，是每個覺悟的工人必須讀的。這個譯本初版是在一九三七年出版的，一九四九年會加以校訂，但仍有些地處不恰當，以至錯誤。現在利用重版的機會，根據聯共（布）中央馬克思恩格斯列寧所編兩卷本「馬克思恩格斯選集」一九四九年版所載本書俄文譯文，再仔細加以校訂。承陳昌浩同志校閱一遍。其中疏漏和錯誤的地方，還一定是不可避免的，尚盼讀者指正。

張仲實 一九五三年三月三日，北京。

