

老修正主义哲学资料选辑第一辑

唯物主义历史观

第六分册

本书是供内部参考用的，写文章引用时务请核对原文，并在注明出处时用原著版本。

編者說明

本書是《老修正主義哲學資料選輯》第一輯。

作者卡爾·考茨基(1854~1939)是德國社會民主黨和第二國際的機會主義首領之一。這本書出版於1927年,是一部集其修正主義觀點之大成的長篇著作。原書分一、二兩部。由於原書篇幅過大,中譯本把它作六個分冊出版。

本書系內部讀物,公開引用譯文時,請仍用原著版本,並請復查原文。

由於我們人力和水平有限,加之時間倉卒,翻譯上可能有不少缺點,敬希讀者指正。

《哲學研究》編輯部

1964年11月

目 录

第五卷 历史的意义

| | |
|------------------------|-----|
| 第一篇 个人在历史中的作用 | 3 |
| 第一章 唯物主义历史观的实践意义 | 3 |
| 第二章 唯物主义历史观和历史著述 | 8 |
| 第三章 历史著述的实践任务 | 14 |
| 第四章 历史作为教师 | 21 |
| 第五章 历史中的单一 | 26 |
| 第六章 历史中的一般和特殊 | 32 |
| 第七章 一般规律和特殊规律 | 43 |
| 第八章 历史规律 | 46 |
| 第九章 从一般中分出特殊 | 55 |
| 第十章 历史人物 | 61 |
| 第十一章 人物与阶级斗争 | 69 |
| 第十二章 创造性人物 | 80 |
| 第二篇 历史中的意志和知识 | 84 |
| 第一章 意愿的起源 | 84 |
| 第二章 目的论与因果性 | 88 |
| 第三章 纯粹科学和应用科学 | 95 |
| 第四章 意志的力量 | 105 |
| 第五章 马克思和耶和华 | 111 |
| 第三篇 历史过程的目标 | 117 |
| 第一章 来自经验的预见 | 117 |
| 第二章 对社会的预见 | 123 |

| | | |
|------|----------------|-----|
| 第三章 | 超經驗的預見 | 135 |
| 第四章 | 天文学历史观 | 140 |
| 第五章 | 向自由上升 | 149 |
| 第六章 | 向伦理上升 | 157 |
| 第七章 | 向人道上升 | 165 |
| 第八章 | 向健康和力量上升 | 178 |
| 第九章 | 向幸福和滿足上升 | 192 |
| 第十章 | 向完滿上升 | 207 |
| 第十一章 | 进步的规律 | 213 |
| 第十二章 | 进步的界限 | 225 |
| 譯后記 | | 237 |

第五卷

历史的意义



第一篇

个人在历史中的作用

第一章 唯物主义历史观的实践意义

我們的研究差不多是从单細胞原生动物开始的，一直进行到了未来国家的大门口，甚至还嘗試着向未来国家作了一些窺探。

但是，我們窺探未来国家，是否已經越出历史观应有的界限了呢？有人认为，历史的領域只限于过去。历史不應該涉及未来。未来是历史的一个禁区。持有这种见解来反对马克思主义的“預言”的人，是并不鮮见的。

仿佛我們認識世界最后說来別有什么目的，而不在于使我們在世界中找到正确方向似的！我們所获得的任何認識，不仅狹义的历史認識，都是对于过去的認識。要想对于別的有所認識，是根本不可能的，因为我們的一切認識都是从已經成为我們的过去的那些經驗里产生出来的。从这个意义上說，我們的全部知識，連同自然科学知識在內，都是历史性的知識。

但是，关于过去的全部知識，正是为了使我們在现在找到正确方向，使我們现在的行动合于目的，也就是說，給我們的行动确立未来的目的和目标，并給我們指明达到这些目标的手段。我們認識过去，和我們确立未来目标极其密切地互相联系着。而我們的关于过去的知識愈全面，我們就能愈深远地預见到我們的现时行动的未来后果，我們所确立的目标就愈远大。~~不同的~~研究者可能完全以研究过去而終其一生，但这并不妨碍他的研究结果对許多別人的现时行动，也就

是說，對他們為未來而作的准备工作以及對他們本身產生影響。

不過，馬克思和恩格斯卻決不是完全埋頭於過去，而不關心所獲得的知識在實踐上的應用的那種研究者。他們从一开始就把理論和實踐聯繫在一起，使兩者互相充實，互相加強。

早在1845年時，馬克思就在他的《關於費爾巴哈的提綱》中寫道：

“哲學家們只是用不同的方式解釋世界，而問題在於改變世界。”*

恩格斯在他的為馬克思1852年所發表的《揭露科倫共產黨人案件》（1885年蘇黎世版）而作的導言里，曾談到了在1845年初就“已大致上完成了”的唯物主義歷史觀：

“但是，這一發現，這一在歷史學方面造成了變革……的發現，對於當時工人運動是有了直接意義的。法國人和德國人的共產主義，英國人的憲章運動，現在不再看作是一種同樣也可能不發生的偶然現象了。這些運動目前已被視為現代被壓迫階級即無產階級的運動，被視為他們反對統治階級即資產階級的歷史上必然的鬥爭的比較發展的形態，被視為階級鬥爭的形態，但是這一階級鬥爭和以往一切階級鬥爭的不同處，就在於現代被壓迫階級，即無產階級，若不同時使整個社會擺脫階級分化現象，因而擺脫階級鬥爭，便不能獲得自身的解放。共產主義從此已不再是要憑空想出一種尽可能完善的社会理想，而是要理解無產階級所進行鬥爭的性質、條件及其由此種條件中產生的一般目的了。

“我們決不想把新的科學成就寫成厚厚的書，專只通報給‘學術’界。正相反，我們兩人已經深深參入政治運動；我們已在知識分子中間，尤其在西德意志的知識分子中間擁有信徒，並且跟有組織的無產階級建立有相當大的聯繫。我們負有義務要科學地論證我們的見解，但同時我們必須使歐洲無產階級首先使德國無產階級確信我們

* 《馬克思恩格斯全集》第3卷，人民出版社1960年版，第6頁。

见解的正确。”*

我們的大师在这两方面孜孜不倦地一直工作至死。他們既科学地論証他們的见解,又在无产階級中宣传他們的见解,从而使无产階級对于自己所进行的階級斗争有自觉的意識。

他們把階級斗争的理論和实践联系起来,这种联系已經对他們的门徒們起了示范作用,它成了所有的马克思主义者的标志,尽管他們之間已出现了种种差异,而且他們的队伍愈扩大,产生这些差异的民族条件和社会条件愈不同,马克思主义創始人过去所不可能考虑到的新条件和新問題出现得愈多,这些差异也就必然会愈多。

这样,马克思主义便成长为它今天的这种形态,即成长成为一种負担着使命要对科学起变革作用的学說,并且它毋宁已經对它发生了极其深刻的影响。但是同时,马克思主义也已成长成为一种对世界各国千百万无产者的思想指明方向的学說,并且在无产者已經接近于胜利的地方,它对国家政权的实践也越来越起着指明方向的作用。

当然,不能把这一点理解为,每一个参加了社会主义工人政党的无产者,都是具有高深理論修养的马克思主义者。即使对于所有那些最容易有机会获得这种修养的无产階級知識分子,人們也是不能这样說的。但是,唯物主义历史观的那条适用于全部有文字可考的历史的原則,却存在于他們的心上,指导着他們的思想 and 行动,这条原則就是,我們时代的一切社会的和政治的矛盾和斗争,归根到底都是階級矛盾和階級斗争。我們如果要想經得住斗争并使斗争得到令人滿意的結果,就必须認識这些矛盾。

这一学說长时期以来,甚至在我們的队伍里,都不大为人理解。马克思曾經徒劳地作过努力,想使这一学說成为第一国际的基础。当他逝世的时候,第二国际还远沒有誕生,甚至德国社会民主党也并沒有受到马克思主义思想的支配。拉薩尔和威廉·李卜克內西都在很大的程度上受过马克思的影响。可是在他們两个人的社会主义思想

* 《马克思恩格斯文选》两卷集,第2卷,人民出版社1961年版,第342页。

里，都强烈地贯穿着许多非马克思主义的、部分地说来并且是马克思主义以前的观点。例如，在拉萨尔的社会主义思想里，就有路易·勃朗和洛贝尔图斯的观点。在德国社会民主党内我们这些跟着拉萨尔和李卜克内西的脚印走的较晚的一辈又全都是折衷主义者。拉丁国家的社会主义者也是这样，如果不是堕入纯粹的无政府主义，就是把马克思主义思想同蒲鲁东主义思想混合起来，或者同布朗基主义思想混合起来。欧洲其他国家的社会主义者不是跟着德国社会主义者跑，就是跟着法国社会主义者跑。在不列颠帝国，自从宪章运动瓦解以后，除了欧文主义的几处废墟以外，根本没有什么社会主义。

但是，正是在马克思去世的那个时候，法国和英国的一群知识分子，也象德国的知识分子那样，开始彻底地研究了和认真地应用了马克思的学说，群众开始日益厌恶他们的布朗基主义、蒲鲁东主义和拉萨尔主义的外壳，并且日益将阶级斗争的思想以及这个斗争的力量和目标受经济制约的思想当作是自己的指南针。

第二国际是在马克思逝世六年以后成立的，它一开始就比第一国际、甚至比马克思亲自参加的第一国际总委员会都更是马克思主义的。

今天，所有工业国家的社会主义政党，作为马克思主义的政党，作为工人的政党，作为无产阶级斗争的政党，已经成为一种力量。在社会主义各政党中受到重视的，并不总是马克思主义的理论，而总是马克思主义的实践；并且，不论在什么地方，只要象世界大战及其后果那样的空前大灾难还没有时而起着不正常的破坏作用，时而起着不正常的促进作用，以致暂时打断事态的正常发展，那末在这种地方，马克思主义的实践就引导着社会主义政党从胜利走向胜利。

当然，我们应该恰恰根据唯物主义历史观，把马克思主义政党的这一巨大胜利，不是最后归因于这些政党，而是最后归因于使无产阶级力量日益强大、人数日益增多并使阶级矛盾日益尖锐的经济发展。但是，那些具有非马克思主义思想的敌人，却把社会主义政党的巨大发展只看作是马克思主义的成就。这是他们对马克思主义极为愤恨

的又一原因。

当然,即使沒有马克思主义,阶级斗争也会越来越扩大,越来越激烈,工人政党也同样会組成并力图夺取政权。我們发现,在马克思主义还很少渗入的澳大利亚,这些现象也很明显。

但是,这个运动意識到自己的最終目标,同时又善于正确对待日常的任务,能使冷靜地获取眼前利益同伟大目标所給予的鼓舞結合起来,經常推动着参与运动的人們努力求取对經济的認識,从这种認識里寻求他們的活动的牢固基础,不让过高的感情使自己脱离这个基础,这一切,我們都要归功于唯物主义历史观,而唯物主义历史观也正由于这一切,才使现代社会主义既超过那些空想主义的先行者們,也超过那些原始工人运动。

而且,这种历史观还有一項功績:在它出现以前,那些单个的社会主义者都是宗派主义者,每一个人各有自己一套建立完善社会的万无一失的方案,并用它来反对其他的社会主义方案。因此各种不同的社会主义体系,就成了使那些想要进行解放斗争的工人們长期陷于分裂状态的重要原因。在这个阶段里,社会主义往往不是推动而是阻碍了力求上进的无产阶级。

只有这种用无产阶级的自觉的阶级斗争代替了那些特殊的社会主义方案的唯物主义历史观,才使得克服社会主义的宗派现象和分裂现象成为可能,并且推动那些受过马克思主义訓練的社会主义者們,去寻求无产阶级和社会主义政党的組織形式和斗争形式,这些形式能够把全体工人和他們的朋友日益团結成一条紧密的战斗陣綫,从而賦予无产阶级以最大的力量,使它得以向前发展。

的确,唯物主义历史观并不决定社会发展的方向,同样,在它以前的任何一种历史观也做不到这一点。社会发展的方向最終决定于經济发展的方向。但是,循着已經确定了的发展方向前进的速度,前进必然会带来的那种牺牲和胜利的程度,都在很大程度上取决于对社会事件的整个过程的認識程度。正是因为如此,唯物主义历史观才具有重大的意义。

这种历史观，即马克思主义，变成了决定我们时代的历史性质的最重要的因素之一。

但是，正因为我们的历史观以如此巨大的强烈作用参与了对未来的创造工作，所以它才对历史的固有领域亦即对过去的研究，至今只有很少的影响。它愈是在创造历史，历史著作家们就愈是闭上眼睛不看它。

第二章 唯物主义历史观和历史著述

如果说，我们的历史观直到今天，还几乎完全为当代权威历史学家们所漠视，那末，这恰恰是由于它已经在我们时代的历史中赢得了十分突出的地位。它的事业已经变得越来越和无产阶级的事业是同一个东西了。因此，它从一开始就被所有对无产阶级的前进和胜利感到害怕的人看作是有嫌疑的、有危险的和祸害不浅的东西。

那些至今一直参加无产阶级阶级斗争的为数不多的知识分子，同马克思和恩格斯本人的处境一样，不仅必须科学地深入发展他们的学说，还必须传播宣扬他们的学说。而且，他们在科学活动中，也都是探讨当前的问题更多于探讨过去的问题。他们研究经济学更多于研究历史。

所以马克思主义者所编写的历史著作，至今仍是数量很少的。

但是，一个知识分子，既然没有参加无产阶级的阶级斗争，并对这个斗争采取敌对的立场，那就会对于已经成为无产阶级兴起的理论基础的唯物主义历史观也抱拒绝的态度。人们也许以为，研究过去完全无关创造未来。但是实际上，在人的心灵中，过去和未来是分不开的，并不是彼此毫无共同之处的两个不同的世界，而是同一事物的两个方面，即对人发生影响而人对它也产生作用的那个周围世界的两个方面。我如何为未来而工作，取决于我如何看待过去。反过来讲，当然也是一样。人的目的影响着他对过去的看法。这两个方面虽然看来似乎互不相涉，却是彼此映照的。

人們当然應該承認，我們時代的種種關係要求我們具有一種經濟的歷史觀。對周圍世界的一切研究，總是以個人自身為出發點。個人根據自身的經歷，形成一幅身外事物的圖景。並且，根據現在而形成一幅過去的圖景。這並不是說，個人是在任意改造事實，但是，他確是按照自己的經驗來解釋事實的。他在過去的事實里首先見到的是那些和他現在的經驗相一致的東西。

而現在顯露得十分清楚的一點乃是：我們時代的鬥爭都是階級鬥爭。這一點，可以想見，必然也會使人眼光銳利，容易看到過去時代的階級鬥爭。

而且，工業資本主義的興盛，以及它的大量生產和大量流通的出現，為兩門古代一點萌芽都不曾有過的新科學創造了條件，這兩門科學就是政治經濟學和英國人所稱的政治數學，也就是國民經濟學和統計學。這兩門科學教導我們在社会中、特別是在經濟生活中發現重要的規律，這種規律是完全不以個人意志為轉移的，不管個人具有多么強大的權力。

當然，歷史著述家們並不需要通曉這一切。在今天專門化的情況下，研究一門專業可以不涉及其他專業。

然而，經濟的因素却日益迫使歷史學家們對它加以重視，而且經濟學本身日益成為歷史性的科學了。

資本主義所帶來的世界貿易往來的擴展，使我們對那些還能保存原始民族的邊遠地區的早期經濟形態有了日益明晰的認識。同時，現代的技术，現代的謀利活動，還有現代的求知活動，由於開發礦山，由於切開地面建築鐵路，還由於發掘古城廢址，使我們日益認識了許多地區的地下情況。由此便又產生了兩門古代沒有的新科學：地質學和考古學。通過考古學，有關過去時代的政治、文化和經濟的許多一直十分模糊的認識都得到了澄清。特別是獲得了很多關於經濟史的新的認識。

從這時起，便越來越有可能更好地理解早期社會形態的經濟特點，但從而也能更好地理解早期社會的文化史和政治史。

有关古代經濟的新文献的出现，对于历史著作家們不可能是毫无影响的，他們不再能够仍象对于当前的經濟生活那样閉目塞听了。

他們不得不将过去时代的經濟现象，日益大量地引入他們研究和論述的范围以內。

卡尔·拉姆普雷希特研究中古时代經濟史，是和他研究德国政治史与文化史一样出名的。卡尔·尤理乌斯·贝洛赫在他的希腊史著作中，不仅研究了希腊的經濟变革，而且还把經濟变革同政治和文化的变革紧密地联系起来。

爱德华·迈尔沒有把重点放在經濟因素上，可是他也无法避免探討这一因素。

汉斯·德尔布吕克在他的許多历史著作中，对这一方面进行了很有收获的研究，竟能使梅林在一次討論中提到德尔布吕克的《战争艺术史》时，說作者的观点非常接近唯物主义历史观。梅林在1908年第4期《新时代》增刊《一部战争艺术史》中曾提出德尔布吕克的历史方法問題，并且作出回答說：

“德尔布吕克的历史方法問題似乎通过兰克（Ranke）这个名字已經回答了，尤其因为他对马克思的历史方法，至少每隔三个月便要貶斥一回，說它荒謬，說它理当为严肃的科学所鄙弃。但是在这里，德尔布吕克先生却陷入了一种奇特的自我欺騙。他和兰克根本没有什么共同之处，因为恰恰他的軍事科学研究成果（正因为他是严肃地进行了研究），总是一再地涉及了事物的經濟根源，从而非常接近于历史唯物主义的研究方法，其接近程度远非人們根据他的可怕的咒罵所能推想到的。”（第2页）

其实，这种接近不論过去或现在，都不曾如梅林所认为的那样大。問題不仅在于是否研究了和在自己的著作里引用了經濟方面的事物，而且还更在于怎样研究和怎样引用它們。人們对于大多数近代历史学家們的經濟观点，往往是必須搖頭而且應該搖頭的。

德尔布吕克在他的《世界史》（第1卷第427页附注）里曾經說：

“爱德华·迈尔著作中薄弱的一面，除了一切有关宗教和經濟的

論述以外，當以有關軍事的論述為最著。”

可是，弗蘭茨·奧本海姆在他的《論國家》(1926年版)一書中提到這一句話，僅僅是為了指出來，德爾布呂克在說明羅馬的衰落時“甚至提出了一種學說，這種學說從國民經濟學家的觀點看來，只能說是完全站不住腳的。”(第503頁)

貝洛赫在上述那些歷史學家裡面，是最接近於“經濟學的”歷史觀的人。但是他的經濟學有時也是很成問題的。

例如，他在他的《希臘史》里(第3卷第1章，第321頁)，曾經這樣說道：

“有人曾經斷言，自由的勞動比奴隸勞動生產率更高，這實在是廢奴主義者的無稽之談。”

人們把上一世紀中葉美國的那些主張廢除黑奴制度的人稱為廢奴主義者。這種廢奴主義思想的代表者們，在貝洛赫教授看來，似乎都是空談家。他不曾想到，早在這些廢奴主義者出現以前一個世紀，經濟學界已經一致承認農奴或奴隸的強迫勞動相對於自由勞動說來是不能有所收益的。

貝洛赫是根據什麼理由提出他的看法的呢？

第一是這樣的事實：自由勞動者要參加很多節日慶祝會，而奴隸却不參加，其次，自由勞動者寧願到人民大會去而不願到工場去。確實有這樣的事實。但是，既然有可能常常不去勞動而依靠國家來維持生活，這就只足以證明，他們這些被人們稱為勞動者的比較貧窮的雅典市民與其說是勞動者，毋寧說是國家的剝削者，却並不證明當自由勞動者依靠勞動而生活並且確實從事勞動的時候，他們的勞動所提供的收益比奴隸的勞動所提供的少些。

但是，貝洛赫接着接觸到了主要環節：奴隸勞動比較廉價。自由勞動者的工資要比養活奴隸的費用來得高，而且，自由勞動者的工資“如果不是在廉價的奴隸勞動的競爭之下被壓低了，一定還會更高一些。”(第322頁)

奴隸勞動何以會比較廉價呢？是由于它的生產率更高一些嗎？

不是这样，而是由于自由劳动者如果得不到一种不仅可以維持他本人的生活，而且也可以維持他家庭的生活的工資，他就不能生存。这就是說，劳动工資必然要比养活奴隶的費用至少高出一倍。

自由劳动者当然是雇佣来的。但是，奴隶也并不是依靠飼养而获得的，却是要依靠战争擄掠得来的。如果战争很多而且擄掠甚丰，那末，为取得奴隶而付出的費用就会大大低于雇佣自由劳动者的費用。

这样的事实竟被用来証明奴隶劳动有較高的生产率！

贝洛赫不知道区别生产率和生利率。当然，我們时代的大多数经济学家（包括一些社会主义经济学家在内），也都不知道区别这两者。当他們談論小农經營問題时，其所以认为仅仅由于小农及其家庭在自己的經營中所依靠的是自己的劳动力，而这种劳动力要比大规模經營中雇佣劳动者的劳动力廉价得多，所以小农經營的生产率比最合理而設備最完善的大规模經營还更高些，这就是因为他們不知道区别生产率和生利率。

但是，对于研究古代历史說来，不能区别生产率和生利率，就意味着不能認識古代終于沒落的原因。奴隶制度虽然生产率很低，却有較高的生利率，它的这种較高的生利率，只是来自古代征服者国家所从事的那种对邻国人的生产力的掠取，而那樣的掠取最后必然要使劳动者这种資源終于枯竭，因为在那种經濟制度下，养活不自由的劳动者的費用是沒有把养活其后裔的費用也包括在內的。

贝洛赫在論述較高的生产率时，竟写出了簡直駭人听聞的碑銘式的語句：

“飢餓和鞭子所能产生的劳动效率，要比單純的飢餓所能产生的更高一些。”

至于这种較高的劳动效率能够保持多久，它是怎样的一种劳动效率，贝洛赫是全不考虑的。他的那些經濟观点，都还停留在一百年前那些最貪婪而又目光短浅的工业資本家的观点的水平上。

在那些雅典的政治家中，贝洛赫最推崇的是特拉门尼。特拉门尼是在伯罗奔尼撒战争結束的时候上台的，这时候，发动了战争并且

把战争继续下去的希腊民主政体已经衰竭无力了。

特拉门尼是和那些推翻民主宪法而建立他们自己的统治的贵族结成一伙的(公元前411年)。但是,当这些新统治者把国事败坏得一团糟并使国家日益衰落时,他们的政权不久便崩溃了。特拉门尼抛弃了他们,又恢复了民主,当然是有限制的民主,而特拉门尼则成了首脑人物。但是,这个政权也不能取得胜利,国家的情况愈来愈没有希望,和约的缔结势在必行,特拉门尼这时就自己充任了媾和的中间人。他将和平谈判拖延了很久,以致雅典必须投降,而使斯巴达人得以任意规定和约的条款。特拉门尼成了斯巴达人的宠儿。民主制又一次被推翻,由三十个贵族所组成的委员会来执政。这三十个贵族虽然在表面上是斯巴达人强迫选举出来的,实际上则是特拉门尼所挑选的。

然而,结果又证明,新统治者们的执政的那种方式,必然会使国家和新政权归于毁灭。特拉门尼在公元前404年又作了一次尝试,企图作到雅典在公元前411年作到了的事情,即推翻那些他所亲自安置的执政者,或者至少使他们恢复理智。但是这一次,他摆脱不掉他自己召唤出来的鬼魂了,他被判处死刑,不得不饮毒殒命。

他总是力求保持中庸之道,却又处之无方,只晓得一会儿倒向贵族一边,一会儿倒向民主一边,接连两次倒来倒去,每当任何一边开始按照自己的本性行事的时候,他就反对和背叛它。

人们因为他不可靠,把他叫作高底靴,这是伶人表演悲剧时所穿的一种靴子,既可以穿在右脚上,也可以穿在左脚上。

在中等阶层被碾成齏粉的社会中的这种自由主义者原型,就是贝洛赫所最崇拜的人物。他说,这种人物为其同时代的人所误解,只有后世才能对他作出公正的评价:

“但是,我们这些在今天从事于同一斗争的、既反对贪婪的无产阶级也反对同样贪婪的容克地主的人,对于我们事业的这位古代先驱者将不会不表同情。”(第2卷第1章,第392页)

对于一个站在这样的立场上的历史学家,我们是不可期望他理

解階級斗争的理論的。然而，在德国的許多身为教授的历史学家里面，贝洛赫还算是最重視經濟因素的人。

不管这些教授在經濟考察方面进行多少記述和研究，从这里面决不会产生出来一种新的历史观。他們的著作始終都是、而且必然始終都是一些折衷主义的片断，因为如果将各別的部分合并于一个統一的、沒有矛盾的历史总关联中，那在今天就意味着承认唯物主义历史观奠基人所創造的无产階級的階級斗争学說。况且上面談到的这些教授都是反对“貪婪的无产階級”的。如果他們当中的这个人或那个人同时也还反对貪婪的容克地主，而不把容克們的事业当作自己的事业，那么人們也就應該感到滿意了。

第三章 历史著述的实践任务

历史著述也如同每一种科学一样，是出于生活的实际需要。对过去的回忆應該为现在服务。死人應該为活人服务。这在最早的历史著述中，本来就是如此。从那以后，历史著述也象其他各门科学一样，脫离了它原来的实践目的，只求为純粹的認識服务，跟生活实践不发生任何关系了。但是，一个人所进行的任何研究，都不能与他生活于其中的那个现时代的需要完全无关，它总是会以这一方式或那一方式来为现时代服务。

历史事件的再现，最初只是一种艺术。它是詩歌，是以叙事詩、歌頌英雄的史詩的形式出現的。詩歌也同戏剧以及某些造型艺术一样，是出于人类的需要。人类需要通过人为創造出来的种种情緒和情感，通过牢記和再现那些不是寻常所见、而是异常美好、高尚而动人心弦的事件和现象，来打破生活的单調。

直到今天，这仍旧是艺术的一项任务，尽管艺术随着时代的进展已經发生許多变化。誠然，自然主义的艺术已不再追求异乎寻常的題材了，画家們不愿再画高山峻岭的雄伟庄严或南国风光的奇丽明媚了。詩人們不再叙述帝王和神仙、騎士和强盜、印第安人和航海家

了。画家們都学会了輕視这类崇高的題材，宁愿画一个粪堆。詩人們都轉而刻划自己日常相处的周围的人物。

但是，愈是題材变得寻常，就愈是迫切要求艺术家們运用自己的不寻常的、前所未见的手法，来使寻常的題材变得饶有趣味。他們不再习惯于用許多异常美妙的东西来使我們欣悅，却代之以許多异常丑恶的东西来使我們战栗和激动，或者用許多异常荒誕的事情来使我們惊奇。

尽管艺术的风格和傾向千变万化，它的領域却始終是与那种使我們感到厌倦的寻常事物相对立的异常事物。伏尔泰正是从这个意义出发，认为任何一类艺术都是好的，只有使人感到厌倦的那类艺术才是不好的。歌德很同意这句话。

人們由于需要异常事物，所以从人类会說話的时候起，就喜欢听人讲述这个人或那个人所亲身經歷而又叙述得动人心弦的事迹。那些或者由于題材內容、或者由于叙述方式而特別动听的故事，都被其他的人一再重述。它們如果采取韵文的形式，給人的印象就更深刻，也更容易保存在人們的記憶里。这样便产生了一首一首的英雄頌歌，等到这些英雄頌歌积累得多了，最后就可以汇集成为許多完整的史詩。

人們选择最爱听的詩歌使之流传下来，其最原始的动机，正如我們上面談到的，在于人們需要打破生活的单調。但是并非始終只有这唯一的需要。后来又出现了別种需要，英雄詩歌也应该为这些需要服务。

首先是教育上的和宣传鼓动上的需要，一直到现代，艺术都还必须为这种需要服务。席勒談論戏剧舞台时还曾把它看作是一种道德教育的场所。在今天，戏剧舞台毋宁成了一种政治机构。

英雄詩歌的作者和歌手，固然是想使年輕一代形象地看到伟大祖先們的榜样，但同时也是想使成年人受到这些范例的鼓舞，激发起对自己的共同体的热爱和对敌人的仇恨。

在高等动物那里，示范作用就已經很重要了。但是在它們那里，

只有活着的动物才能成为模范，用自己的模范行动激励同辈尤其年幼的一代。模范事迹要产生这种激励作用，必须通过亲身看见。只有人类，才可能通过口头传说，使非凡人物的卓越行为不仅在这些行为发生之后，而且在这些人物逝世之后也还长久地继续起着示范作用。

人类不同于动物界的这种进步，当然是和一种巨大的缺点联系着的。动物界的榜样只能通过对于感官的直接影响而发生作用。因此，只有某一实有的和可能有的事迹才能成为榜样。

传说中的事迹则与此相反，活着的人谁也不曾目睹过，听讲的人完全信赖后来的讲述者对最初的目击者的报道的忠实复述。如果另外没有关于同一事迹的其他报道，大抵就没有任何核对的可能。仅仅因为有了艺术的、教育的或政治的目的，就已经有了为增强效果而故意夸张的倾向。一个报道，在由一个讲述者到另一个讲述者的辗转相传的过程中，夸张的成分就不断增加。此外，还有足以使真实的故事核心被掩盖得完全看不出来了的许多装饰和点缀的成分。所以弄到最后竟使古代的英雄个个都象巨人一般，个个都有超人的力量，都和神灵们亲密地交往。

历史报道的伪造，只以听者盲目信任和轻率迷信的程度为界限。报道本身不必是真实的，但是必须被当作是真实的。听者一旦开始怀疑，报道的效果就消失了。

文字的出现，使古代历史的流传方式起了变化。文字的书写最初是很困难的，因而在记载事情时不可能有任何艺术渲染。最初的文字只可使用来记述人们想使之保存于日后或传播到远方的一些最简短、最明确的肯定事项，例如订立合同、开列收据等等，不过，也并不限于事务性的记载。

文字是和国家一同出现的，至少，能比煞费猜测的图画式文字多传达一些意义的那种精练形式的文字是和国家一同出现的。最早掌握这种记载语言的新手段并用以为自己服务的人，除了商人以外，就是国家的统治者们。

統治者利用文字，其首要的目的在于尽可能地提高他們的“异能”，提高他們的威权。

为了达到这一目的，他們把歌手引进宮廷，不仅要听歌手們唱述古代英雄的事迹，而且更要他們歌頌統治者本人。此外，他們又利用文字，把他們所做过的事情，或者至少是他們曾經想做的和答应要做的事情，刻写在远远就能望见和建造得尽可能經久不毀的許多紀念碑上以广宣扬。

除了他們的那些在战争中的英勇事迹以外，他們也喜欢把和平条約用文字記載下来。

书写的技术愈发展，书写愈能迅速而順暢，文字的用途也就愈广泛。不久便形成一些文吏阶层，他們在各个行政区里登記国家的收入和支出，接受中央政权所下达的书面指令并把这些指令传达給下級机构，等等。除了他們以外，还有越来越多的僧侶也学会了书写，他們把保存和記錄古代传说当作自己的任务。紀念碑上的銘文，现在都成了有关从前无人知晓的历史的資料。

写作的技术终于有了很大的发展，于是就有可能产生出一些較长的、首尾联貫的記述，这些記述都是根据个人的回忆和目击者的报道，以及进而根据上述那种資料而写成的。

这样一来，真正的历史著述就开始了。这种著述由于文字的緣故，变得明晰簡练，不再回到詩歌的形式上去，而保持着散文的形式。

文字在空間上和時間上大大地扩展了領域，因而在一个地方汇集起来的一些报道能够传之远方留于后世。另一方面，文字也在这里表现出了它的保守性，关于这一点，我們已經在本书第四卷中的各种场合下說过了。

一个故事在被人口头重述的过程中，即使重述者想要忠实地叙述它，也必然会帶上一些主观的色彩。因而全凭口述就完全沒有可能使后代得知一件故事的原始面貌。反之，一件故事如果用文字写定下来，那就能够无所改变地传留給遙远的后代。当然写定了的故事也并不是日后就完全不可能有所改变。粗心大意的或別有用心的抄

写者可能进行篡改。然而，文字上的篡改毕竟是困难的。当然，一种记述即使未被篡改，也还不能保证那第一个陈述者完全可以信任。

书籍印刷并没有消除制造虚构故事的可能，却倒大大增加了谎言得以极广泛而迅速地传播的可能，电报和电话则更其如此。

不过，书籍印刷却使不同的见证者对同一重要事件所作的那些可以互相参证的不同记述易于保存下来，从而也就使人们不再能够漫无节制地过分夸大其事了。人民领袖不再象从前那样仿佛神人一般。但是，从这时起，要在一大堆相互矛盾令人迷惑的记述中寻找事实真相，却也往往更加困难。

文字的出现大大地改变了有关过去时代的记述的性质。文字失去了它的诗意的性质。但是，夸张和故意增饰的倾向却保存下来了。国家和阶级的形成甚至还更加强了这种倾向。我们曾经指出，专制君主为了保持他们对臣民的威权，对于伪造有利于这一目的的历史记述是很关心的。为某位神灵及其庙宇服务的僧侣团体，竭力制造许多关于神灵行奇迹的故事以加深人们对这位神灵的崇拜，从而提高他们自己的权力地位。这种意义上的历史伪造，可以说要以信奉耶和華的那个僧侣集团在犹太人流亡归来以后，在耶路撒冷的耶和華庙宇里搞得最多了。他们懂得怎样去打敗所有参与竞争的神，为他们自己的神赢得定于一尊的地位。

国家必然具有的那种征服意图，是伪造历史的一个特殊的理由。因此，人们总是喜欢从过去时代里寻找借口，证明自己对于邻国有某种历史上的权利，或者确定一条罪状，说邻国从前曾有不义之举，现在必须予以报复。

阶级斗争也变成了历史著述的主题，那些与著述者同属一个阶级的人在他们的笔下都显得仿佛是道德完满的光辉形象，敌对的人则显得仿佛是毫无所值的怪物。

由于写作的艺术在下层阶级中没有得到广泛的掌握，历史著述因而主要是剥削者或他们的工具和朋友所从事的活动，这些人都把他们的统治地位说成是他们优异的德行和智慧的应得报酬。

只要还存在着一个国家和阶级，也就存在着以这种方式编写历史的实践动机。在现代民主制度下，下层阶级诚然也有了发言权，并且可以用他们自己的批判，使人们不便于在报刊上和书籍中过分粗暴地夸张和歪曲我们时代的历史。尽管如此，今天人们也还是写出了许许多多只求轰动一时或者单纯追求教育作用和政治作用的历史作品。然而，这样的作品所标志的乃是历史著述的最原始的状况。

可是，除了这些原始的历史著述目的以外，很早就曾出现过另外一种目的。历史著述是想把过去时代的经验传递下来，让人们从中获取教训。尤其是要指明曾使一个共同体臻于昌盛或趋于衰亡的那些制度，以便向人推荐好的制度，使人提防坏的制度。这样的历史著述不是要唤起人们的共鸣和热情，也不是要论证某种权利要求，而是要提供知识。

历史的这一个方面，常常和前边所讨论的第一方面发生矛盾。谁要想提供知识，也就是说，要想从过去的时代里吸取教训，谁就必须自己努力寻求知识，即努力探求真理。如果他在有关过去的论述中说了谎，他就会把他的读者或听众引入歧途。这样，他就跟他为自己规定的目的背道而驰了。如果历史要使我们获得教训，那它就不可以仅仅要向我们指出我们的先辈们的令人鼓舞的伟大事迹，而且也还要指出他们的错误。而且，在论述敌人的时候，应该不仅仅揭示敌人的弱点，却还要懂得承认敌人的成就。人是能够并且也应该向敌人学习的。

李维(Livius, 公元前59年到公元17年)编写他的罗马史，正是取义于这样的历史观。在他自己的著作的序言里说道：

“历史中最有利和有益的乃是，我们可以考察每一个辉煌的传说所提供给我们的那些教训。每一个人都可以从这里为自己和为自己的国家汲取值得模仿的东西；还可以找到应该避免的、从开始到结束都十分可耻的东西。”

大约和李维同属一个时代的西西里人狄奥多罗斯(Diodorus)，写过一部题为《历史文库》的古代世界史。在他的这部著作的序

言中說道：

“人們如果能夠把別人的錯誤當作警戒性的范例用來教訓自己，那實在是非常好的。那樣一來，人們在遇到了極其複雜的事情的時候，就無須首先研究應該怎麼辦，只消模仿從前在同樣的情況下經受過了考驗的那種作法就行了。

“就是商討問題，年長的人也比年輕的人能起更多的作用，因為年長的人經驗比較豐富。可是我們從歷史中得來的知識，却更遠遠勝過年長的人的經驗，因為它包括了更多的最初起因。因此，人們不論生活中遇到什麼事情，都可以相信，以歷史為依據是很有益的。歷史能使青年人具有老年人的智慧，又能使老年人在他們已經獲得的經驗以外還更增加許多倍的其他經驗。”

站在這種立場上的歷史學家總是努力追求真理的。他當然也不可能完全避免對他自己的事業感到同情和對敵人的事業感到憎惡。但是，為了達取某種目的而進行的自覺的故意的歪曲和掩飾，在這裡却是不會有的。

利沙加勒*在他的《1871年巴黎公社史》一書（1877年版）的序言中提到，他只是想“對於公社的經過作一次朴素而公正的敘述”：

“我們有責任對戰敗者和他們的後代說明真相，對全世界的工人們說明真相。戰敗者要認清他們戰敗的原因，後代人要認清未來的障礙，社會主義政黨要認清它的旗幟在世界各國的戰役。1871年的公社只不過是一個前奏曲。在法蘭西帝國的鬥爭中預告着偉大的社會鬥爭。如果明日的戰士對昨日的戰役沒有透徹的認識，那末，等待着他的將還是那種血的洗禮。

“在這樣的情況下，阿諛等於背叛。

“誰如果對人民講述不真實的革命故事——不論是出於有意還是出於無知——，唱一些歷史贊美歌來迷惑人民，他就如同給航海者繪制不正確的地圖的地理學家一樣應該受到懲罰。”

* H. P. Lissagaray (1838—1901): 法國記者，革命家。

第四章 历史作为教师

把历史当作人民的教师，这种看法本身就是以承认人民生活中的因果必然性为前提的。只有当同样原因始终产生同样结果时，向过去的经验学习才有意义。但是，这也只在这样的情况下才有意义，即世事进程永远不改故常，老一套的悲剧和喜剧永远重复上演，即使演员的服装和角色的配搭有些改变。

修昔底德在他的《伯罗奔尼撒战争史》中，早已指出过这一前提。他在这部著作中谈到了他编写历史的一些原则：

“关于战争中所发生的事件，我并不是碰巧听到了什么就马上采用它，而是自信有责任仅仅叙述那些我所亲眼看见的、或者从别人那里听到以后经我仔细考核过了的事情。为了确定实际的真相，我常常花费许多气力，因为那些目击者的报道往往相互矛盾。这或者是由于他们有的偏袒这一边，有的偏袒那一边，或者是因为他们的记忆不是人人同样敏锐。我的这部不带任何神秘成分的记述，对于读者或许不会有很大吸引力。但是，如果我的记述能使那些重视记述的可靠性的人感到满意，我就心满意足了。因为这些人认为，在世事的进程中，过去发生的事将会以同样的或类似的方式重演，他们因而把可靠性看作是一部历史记述的真正有用之处。我的用意也不在于使读者获得暂时的消遣，而是要给予读者一部永久可用的著作。”（第1卷，第1章，第22页）

由此可见，正因为过去发生的事情还会以同样的或类似的方式重演，所以修昔底德的著作才可望永久有用。因此，历史著述的首要责任，就在于不辞辛劳地力求严谨和真实，撇开所有那些神话式虚构的附加成分。

只有在那些会重演的事情方面，历史才能成为教师。如果世事进程中的种种关系有了改变，那末，过去的经验本身对于我们如何应付以后所要发生的事情，就不可能再起任何启示的作用了。

在那些关系单纯、任务有限而变化很少的特殊领域内，人们最容易向过去的经验学习。

例如，关于战争的情形就是如此。战争行动只有一个任务，就是打击敌人的战斗力量，摧折敌人的意志，把敌人击溃或消灭掉。战争的技术要比生产的技术简单些，因为杀人要比制造人所赖以维生的大量物品来得简单。战争的技术不管变得多么复杂而强大，它在技术的整个范围以内说来却始终仅仅是一种有限的特殊的技术。最后，就高度发展了的战争行动而论，军队的情况完全不同于一般社会，在军队中起着首要作用的乃是上级人员统率之下的最严格的纪律和没有个人意志的服从。

正因为如此，所以历史上的古代希腊人和罗马人的作战方式，才有可能和十七、十八世纪以及多半还和十九世纪近代各民族的战争行动相类似，其相类似的程度甚于古代国家制度和我們时代的国家制度相类似的程度。因此，近代军事统帅们研究古代战争史才能够得到益处。萨伏依的欧根，普鲁士的腓特烈，拿破仑，甚至毛奇，都曾经向伊帕密农达斯、汉尼拔和愷撒学习。

在政治方面，这种学习就困难得多了。国家是一种远比军队更为复杂的机制，它的职能远比军队的职能更加方面众多；政治的形式和权力手段远比战争的形式和权力手段更多种多样。在世界大战中土耳其军队或俄国军队的武器装备和组织形式，和英国军队或美国军队没有很大的差别。但是就各种国家组织和国内政治的方法与形式来说，在不同的国家里其差别是多么巨大！

而且，在政治中起决定作用和以战斗姿态出现的那些分子，各自具有自己特殊的条件，不能够象军队那样简单地由一个领袖来统率。

因此，在政治中存在着远比在军事事务中更为巨大的复杂性。同样的局面不会重复出现。即使后来出现的局面有些类似于从前出现的局面，其中的人却也都已经是不同的一些人了。

修昔底德写他的《伯罗奔尼撒战争史》是为了使后来的雅典政治家们在再一次遇到类似的情况时，知道如何避免他当时所见到的那

些錯誤，但是，那種情況不會再度出現。在伯羅奔尼撒戰爭中，斯巴達還是最強大的敵人，後來成了雅典的征服者。但是，戰爭結束後不久（紀元前 404 年），戰勝者斯巴達卻又（在紀元前 379——362 年的一次長期戰爭中）被底比斯打敗了。它和所有希臘國家一同精疲力盡而告覆亡。而且在那時，一支即將使希臘的自由全部消滅的力量已經形成，它把希臘自由消滅得比那些假如當初竟能取得勝利的波斯人所要做的還更徹底一些。這支力量就是馬其頓人的軍事專制帝國，它是一個以好戰的土地貴族為基礎的帝國，比波斯人更挨近着希臘，比波斯人和希臘人的交往更密切，因而更善於汲取希臘人的成就，特別是希臘人在軍事方面的成就，用來對付希臘國家。而希臘國家在紀元前四世紀末葉，僅僅由於它們的剝削方法的緣故，也都已經元氣喪盡，和它們在紀元前五世紀初期在波斯戰爭中贏得勝利那個時候完全不同了。

波斯人沒有作到的事情，馬其頓國王腓力和亞歷山大作到了。

雅典人永遠沒有再度遇到一個能從修昔底德的历史著作中吸取政治實踐教訓的處境。

而且，與雅典人類似的情況，一再地重複出現，直到我們的時代。

在我加入社會民主黨的那個時候，我們大家都懷着一種信念，認為我們是在走向一次新的法國大革命，所不同的僅僅在於有了一個發展了的無產階級。我們熱烈而勤奮地研究着法國大革命歷史，要想找出當初曾經犯過的那些錯誤，決心避免那些錯誤。我們所不能取得一致意見的一點只不過是：這些錯誤究竟是在於哪些方面，以及造成這些錯誤的究竟是誰，是丹敦還是埃貝爾或羅伯斯庇爾。

可是，1848 年帶給我們的畢竟已是完全另外一種新的革命了。我們只要讀一下馬克思所寫的《路易·波拿巴的霧月十八日》就能夠看出來，當時竭力仿效 1793 年的人物是多麼可笑。

在 1871 年的巴黎公社起義中，1793 年的“教訓”竟還繼續出來作祟，那是對起義沒有任何好處的。

起義剛剛被鎮壓下去，公社社員行列中的历史著作家們就已經

着手来指明使他們遭到失敗的那些礁石，让未来的革命家們知所提防，正如利沙加勒的序言向我們說明的那樣。但是，1871年的起义不會重演。

正是在最近这个时代，认为今天的人們还能够从过去时代的策略和战略中找到他們自己的行动方案的那种看法，越来越站不住脚了。它甚至对于战争也已越来越不适用，更不必說对于政治了。因为工业資本主义非常迅速地改变了一切关系，从而使每一个世代、甚至每十年都出现全新的条件和关系。

在从前，古老的东西才是經历考驗的好东西。任何新的观念都难被人信任。在今天，只要是古老的东西，似乎就是过时的古董了。在科学、艺术和政治領域內，人們从一开始就抱着不信任的态度来看待古老的东西。就連在实际必須牢守旧規的地方，人們也要添上一点新的佐料来使它适合口味。創新的精神乃是当前时代的要求。新的东西从一开始就算是更好的东西。

在这种情况下，人們能够从过去的經驗中为我們的当前行动汲取教訓的那些領域是越来越縮小了。

早在一百多年以前，黑格尔在他的《历史哲学》讲演中（第一次讲于1822年，第9页）就已經能够这样說道：

“人們慣于指点，执政者、政治家、特别是各民族去向历史經驗吸取教訓。但是經驗和历史昭示我們的却是，各民族和各政府从来没有从历史方面学到什么，也从沒有依据本可从历史中得出的教訓行事。每个时代都有它的特殊环境，都是一种个别状态，因而一切都必須在这个个别状态之內由这个个别状态自己来决定，并且只能由它单独作出决定。在人世事变的紛乘交迫之中，依靠一条一般原則，凭借对过去类似情况的回忆是无济于事的，因为，暗淡而模糊的回忆沒有力量对付得了当前的生动现实和自由。从这点看来，象大革命时期的法国人那样經常不断地援引希腊和罗马的前例以資辯解，实在是无聊极了。”*

* 参看黑格尔：《历史哲学》，三联书店1956年版，第44页。

尽管厌旧喜新是我们时代的标志，人们今天也还是在继续援引历史先例。但是，援引个别突出的历史现象，这在今天很少是为了什么科学根据，而多半是因为在修辞和辩护上有用。人们引证历史，不是为了要从其中学习什么，而是为了要对听众和读者产生某种作用。唯其如此，所以法国的激进派今天还要援引1793年的英雄人物为先例；唯其如此，所以俾斯麦在同天主教中心作斗争时还援引中世纪罗马帝国皇帝同教皇的斗争为先例并且大喊：“我们决不到卡诺沙去！”*甚至今天的布尔什维克们援引1871年的巴黎公社，人们也只能认为那仅仅是为了修辞。因为，巴黎公社虽然过去了仅仅五十多年，苏维埃共和国却毕竟是和巴黎公社有着根本不同的。

要想在修辞上或道德上起激励的作用，在政治上起鼓舞的作用，这种动机是和吸取教训与提供教训的动机显然对立的。尽管如此，我们发现大多数的历史著作家都同时怀有这两种动机。而且，他们了解的从历史中吸取教训的方式和方法也可能很不相同，因而同一个历史著作家不仅会受到两种不同的动机的驱使，而且还会同时运用互不相同彼此对立的提供教训的方法。

饶勒斯所著的法国革命史就是一个例子。这位无产阶级和全人类解放事业的伟大维护者作为战士、宣传家和政治领袖，我是对他十分敬重的。但是，他作为理论家，我就不能跟着他的折衷主义走了。

他和一批与他思想相同的朋友们合作，从1910年起在巴黎出版《1789—1900年社会主义者历史传记汇编》（《Histoire Socialiste 1789—1900》），他在该书第1卷《国民公会》（《La Constituante》）的序言里，阐述了他们想遵循的历史著述原则。

他们想要利用革命时代的人物所表现出的意志和良心的力量作为范例，来激发人们的道德。他们说，提高我们时代斗争中的无产阶级的道德水平，乃是迫切需要的。

* 神圣罗马帝国皇帝亨利四世在与教皇格里哥利七世作斗争时，慑于教皇威力，于1077年前往教皇所在地卡诺沙服罪，这样，卡诺沙就成了世俗政权对教权屈膝的象征。

“近百年来，所有英勇的战士们们都表现出了忠于理想的热情和崇高的视死如归精神；我们记述他们的事迹以作典范，也就是在激发革命精神。”

普鲁塔克(公元40—120年)所编写的古代名人传记，曾对法国大革命时代的人们起过作用，饶勒斯和他的朋友们想使他们所编的历史对于今天无产阶级的阶级斗争也能起那样的作用。

不过，他们并不是仅仅考虑到历史的道德意义。他们还想通过历史提供经验教训，还想揭示人类发展过程及其动力根源。他们想按照马克思的观点进行这一工作，但是他们在揭示历史的经济基础的同时，又念念不忘人是一种能思维的生物，是力求不受经济动机的约束而发展自己的思想的动物。因而他们除了论述经济以外，也还想论述人的这些就其最深的根本说来是神秘的思想。因此，他们得出了这样的结论：

“我们的历史观点，将同时和马克思一样是唯物主义的，又和米希勒(Michelet)一样是神秘主义的。”(第8页)

“明知我们的读者会因这三个伟大的名字的不调和(le disparate)而一时感到诧异(surprendre)，我们却还是要在马克思、米希勒和普鲁塔克的三重启发之下编写这部朴实的史传。”(第10页)

直到现在，大部分的历史著作都是在与此类似的意义下写成的，每一种著作都同时从许多很不相同的观点出发。饶勒斯的历史著作的新异之处仅仅在于，他叙述经济因素所用的篇幅，比那些在他以前的历史著作通常所用的更多一些。而且直到今天，神秘主义的东西(即使并非总是直接来自米希勒)和普鲁塔克式的道德说教，还在大多数的历史书籍中占着优势。

第五章 历史中的单一

我们在上面引证过黑格尔的话，黑格尔认为：各政治家和各民族从来没有从历史中学到什么，因为每个时代和它的环境就其本身

而言都是一种不会重复出现的特殊情况。人們还可以更进一步地說，在一定的历史时期以內，每一件事情、每一个人物就其本身而言都是特殊的和不会重复出现的。

但是人們是否必然会由此得出結論說，为寻求历史规律而进行研究的任何人是自始就注定了不会有結果的呢？事实上，人們是常常得出这种結論的。

例如——我們只举出一位现代最杰出的历史学家——爱德华·迈尔，他就曾在他的《古代史》一书序言中这样說道：

“这种永远不会重复、而一再改換形态的个别事物或单一事物，就是历史科学的領域。因此，它不是哲学和自然科学之中的一门学科，想用那些学科的尺度来衡量它的任何企图，都是不可以的，都会歪曲它的实质。那些学科的任务在于，撇开现象在现实世界中的各別表现形态去認識现象的普遍形式，并且在于把这些各別现象概括在一个含有它們的內在规律的概念之下，而撇开这个概念在各种个别情况下得以实现的具体条件。历史則与此相反，所研究的恰恰是这些各別形态，也就是說，它不同于那些描述性的自然科学，所研究的不是一些典型的形式，而是一些变体，或者勿宁說，是各别的个体。”（第1卷第1章第186页）

在这以前，迈尔还曾經說，我們在历史中观察到了“某一个集团的或某些各别人物的內在特性”与“物质世界或精神世界里作为独立力量而存在于他們之上的那些因素”这两者之間的对立。这后一些因素竭力追求“一种普遍规律性”。但是，集体因素的这种傾向却被那些个体因素取消了：

“个体的反抗傾向，时时刻刻在破除着它們（竭力追求普遍规律性的那些因素的）作用，并且不仅促使外在的条件不断改变，而且首先还促使生命的內在形态不断改变。而这一反抗傾向就創造出个别事件的特殊性，这些个别事件結合起来就构成社会生活和历史发展。正因为如此，所以历史发展在各个个别情况下都各有不同的形式，沒有也不可能有什么规律，尽管某种迷入歧途的理論过去时常要求并

且现在还在要求它具有规律，甚至自以为已经发现了它的规律。”（第1卷第1章，第174页）

如果真是这样，那末，根据历史经验来展望未来，就干脆是不可能的了。全部唯物主义历史观也就是毫无道理的了，但是，如果根本没有历史规律，如果历史上表现出来的仅仅是个别性、不可预测性和偶然性，那末历史就当然不再是一门科学了。那它就变成一种艺术了。科学只研究普遍性。把捉住特殊性，在内心里模仿特殊性或将它塑造成一些新的形式，那乃是艺术的任务。所以，歌德对艾克尔曼说道：

“您现在正处在一个关口，您必须努力突破这一关，进入艺术的真正困境和高峰，进而理解个体性……”

“理解和描述特殊性，乃是艺术的真正生命。”（《歌德谈话录》，卡斯特版，第1卷，第47页）

一种历史研究如果不去探求人类发展中的规律，不去探求其中的一般性，那就也成了这样的艺术。即使事实上是使用科学的工具来从事这种研究，也还是改变不了这一点。历史著作起源于诗歌，只要它还停留在这个发展阶段上，它就始终同诗歌联系着。

贝洛赫直截了当地承认了这一点。他在他的《希腊史》中讨论历史方法的那一章里，把历史著述和历史科学区别了开来。历史科学应当告诉我们，过去是个什么样子。但是他认为，假如历史科学不能向我们提供更多的东西，为它而花费的时间就太可惜了。

“我们有一个更高的目标：不仅要知道过去是个什么样子，而且还要求知道它何以会是那个样子以及它何以必然会是个那个样子。只有当历史能够满足这个要求时，历史才名副其实地是一门科学。”（第1卷第2章，第7页）

历史著述则完全与此不同。

“它固然有着科学的根据，但是，它本身却不是历史科学的一部分。它是一种艺术，要遵循艺术的规律。首先在形式上尤其材料的分类上必须如此，但在内容上也必须如此。”（第8页）

人们会提出异议说，艺术家可以自由处理他的材料，而历史学家

則受着材料的嚴格約束，必須追求真理；至少，如果他想給予我們歷史教訓，而不是精神消遣或道德鼓舞，他就必須追求真理。這種追求真理的努力就使歷史著述成為一門科學。

這是不符合事實的。在藝術的某些部門里，藝術家也要受他面臨的、他必須忠實地使之再現的那些材料的嚴格約束。例如風景畫，在描繪特定地區的農村或城市、自然風景或建築物時，情形就是這樣的。這類繪畫在今天已經不受重視。人物肖像則相反地在繪畫和雕塑中越來越占重要地位了。在這種藝術中我們也發現有着同樣的約束。

在創造一幅肖像時，藝術家不可以聽任他的幻想自由馳騁。他在技巧、手法、觀點、觀察對象的角度和把捉對象的瞬間上具有選擇的自由。但是，他必須如他所見的那樣來复制他的模特兒；當然，在這樣作時他可以突出他覺得重要的方面，忽略那些不值得注意的方面。

藝術家所描繪的某個歷史人物，往往比歷史學家所描述的更為真實，因為藝術家當面看到了他的模特兒，而歷史著作家大抵只能利用有關他要處理的人物的一些貧乏殘缺甚至相互矛盾的報道。有時還只能利用一些並不認識那位人物本人、而只以道聽途說為憑的人們的報道。

在這種情況之下，歷史學家的任務自然就困難得多了。肖像繪畫家所須复制的只是他得以直接觀察的面貌特征，而這些面貌特征是屬於某一個瞬間的，並不改變的。當然，他所繪出的那些特征應該讓人看得出它們後面隱藏着的那個靈魂 (Psyche)。但是，他並不需要明確無誤地將這個靈魂描繪出來。歷史學家則與此相反，必須向我們描繪出處在變動不息的情景中，處在劇烈而且往往狂暴的運動中的人物，他的描繪就這一點而言仿佛是一部影片，却又不能利用攝影方面的輔助手段，而只能以資料研究為手段。而且，他不僅應該描繪歷史人物的面貌特征，而且還必須從一切有關方面向我們揭示歷史人物精神本質的整個深處，使他們的心意和識見、勇敢和畏怯都清

晰地重新呈现出来。世界上有多少明白自己的内心的人不迷惘于自己的灵魂呢？而现在，一个死去已久的陌生人的灵魂，却要由一个生活在全然不同的条件下的历史学家来认识清楚，而历史学家的认识根据又是这样一些人的报道，这些人和所要描述的人物并非都是十分熟悉的，往往只能就表面迹象来作论断，并且几乎绝对不能无所偏颇，对于那个人物及其所从事的事业不是反对就是崇敬。在这种情况下，任何一个历史著作家都很自然地会有一种倾向，要从他自己的立场出发来看待过去，把他自己的感觉方式和思想方式放到过去的时代里面去。而每一个时代却各有它自己的思想方式和表达方式。在宗教改革时代，有些极端形而上学式的神学包含着非常浓厚的世俗思想，往往丝毫没有伪善之意，它们仅仅用神学的语言来说话，用神学的论据对当前一切问题在思想中进行论辩，这乃是当时的传统习惯。

正确地认识一个历史人物，其困难还不仅止于上述的一点。我们人是社会性的动物，我们对待我们所认识的别人，如果他们有什么重要性的话，是不能无分轩轻的。即使对于那些我们与之毫无个人恩怨的人，我们也不能一视同仁。如果在我们看来，他们对于社会颇有价值，我们便会因此同情他们；如果我们觉得他们对于社会有害，那就会激起我们的反感。过去时代的人物，一旦通过我们的研究而在我们的心目中重新栩栩如生起来，我们也会对他们有所爱憎。

这种情形，我在我自己的研究中就已有过经验，虽然我对待历史人物经常保持这样一个原则：我们必须竭力把历史人物作为他们当时各种关系的产物来加以研究，而不应相反地用任何一种方式来评价他们。当然，我们作为社会性的人，难免要对他们知悉的人物之有益于社会或有害于社会作出评价。对于只应该剖析因果关联的历史学家说来，这些评价决不可以起决定性的作用。

即使是站在这样的立场上的人，也并不因此就不再成为一个人了。这就不由自主地要沾染他所作的人物描述。我自己就曾不能自禁地要对托马斯·莫尔深有好感，而对亨利八世极不同情。如果问

題牽涉到了政治上的相一致或相對立，個人的同情和反感就會更為強烈。一個信仰堅定的天主教徒即使有意要對路德或卡爾文作出公正無私的評價也是不大可能的。而一個新教徒對於西班牙的阿爾發或腓立普二世也同樣會是如此。很显然，為我們提供研究資料的那些作家們幾乎個個都是從一開始就帶着某種有色眼鏡來看問題的。

歷史學家在尋求對於曾在歷史上有過活動的人物的客觀認識時，如果不把價值判斷的出現看作是必須儘可能避免的錯誤的根源，却寧願根據着“世界歷史就是世界法庭”這句名言，把作出歷史評價看作是歷史學的任务，那末，他獲得客觀知識的困難就達到了頂點。那句名言常常被人解釋為：歷史學家應該扮演法官的角色。同時，歷史學家還得要一身兼充公訴人和辯護人。

記述各別歷史人物時有這些困難，記述各別歷史事件時也有類似的困難，不論記述的歷史事件是一場戰役、一次暴動，或僅僅是一次競選或一屆有決定性意義的議會會議。即使事件的外在進程十分確定——實際上往往並非如此——，也幾乎既不可能在事件的畫面上把一切會對最後結局產生影響的不可衡量的因素統統描繪進去，也不可能把其作用不為眾所周知的那些因素，如秘密協定、賄賂等等，統統剖析清楚。其結果往往是，用一句人所熟知的話來說：言語成了一种掩蓋人們所懷有的思想的手段。

歷史著述既然有這種困難，那就無怪乎不少人對它抱極不信任的態度，認為它沒有能力認識歷史真相。

在這些人之中，例如，就有我的朋友倍倍爾。他常常在和我談話時提到，社會民主黨的歷史著作家們關於他本人和他的戰友們寫了多少錯誤和荒謬的東西——不僅反對我們的事業或他本人的歷史學家如此，而且那些懷有深厚同情的記述者也都是這樣。這種情況他和社会民主黨會遇到，其他的歷史現象當然也會遇到。在他看來這就證明，忠實的重現歷史人物和歷史事件是完全不可能的。他認為，一切歷史寫作都毫無用處。

這種看法當然誇張了，然而却是一種出于正確觀察的誇張。只

是这种看法并不适用于一切历史著述，毋宁仅仅适用于我們在本章中所討論的那种拒絕根据历史规律进行研究、而只对永远不会重复出现的个别事物、单一事物感兴趣的历史著述。

孤立的历史事物，差不多和孤立的物自体一样难以認識。

这种历史著述，将永远不会带来純粹的真理，当然也不会带来純粹的虛构，而倒是会象艺术作品那样，带来真理和虛构的混合物。这么一来，历史著作就成了历史的肖像画和风景画的合集，成了图画书^①，这往往是一些独具匠心而且严肃认真的劳动产物，可以使我們观赏赞叹，从中汲得許許多多美感上的和伦理上的启发，但却不可能让我们从中找到对于人类发展过程的深刻認識，如果它們实际上完全只限于描述各別事物、单一事物的話。

幸而那些包括較大的時間范围的历史著作通常并不是这样。这类著作的作者們尽管也还是竭力想以特殊为限，却摆脱不了一般。

第六章 历史中的一般和特殊

我們在上面已經談到，如果以个别、单一为历史科学的唯一領域，那末，历史科学在实际上就是一种艺术，就只能产生出真理和虛构的混合物。这样說决不是輕視这一类的历史著述。精神活动是沒有等級之分的，科学并不高于艺术。誰愿意断言，伦勃朗或米开朗哲罗的作品其重要性不及装点大学讲台的某个博聞强記的活字典所編写的文集呢！

这样說也决不意味着，記述个别事物和单一事物的历史著述是沒有用处的。恰恰相反。这种历史著述作为任何一种历史科学的出发点，乃是不可缺少的。問題仅仅在于，历史科学是否可以越出这一

^① 图画书这个比喻是从特娄尔池那里借用来的，特娄尔池对李凯尔特使用这个比喻时其意义当然不同：

“在施莱艾尔马赫那里，历史变成了伦理学的图画书，同样，价值学說或伦理学則变成了历史的规范集。”（《历史主义及其問題》，第156页）——考茨基注

出发点，历史科学是否有了这一出发点就算已經完全揭示出了历史的本质。

毫无疑问，我們在历史中所要研討的一切现象，都是不会重复出现的唯一的现象。不仅那些在历史中有过活动的人物是如此，各別的历史事件乃至世界历史上整个整个的时代也都是如此。不仅泰米斯多克勒和薛西斯* 这样的人物、苏格拉底和克雷欧这样的人物、以及我們时代的俾斯麦和列宁这样的人物个个都是唯一的，而且伯里克利的时代和奥古斯都的时代、文艺复兴的时代和宗教改革的时代、世界大战的时代和布尔什維克主义的时代等等，也都同样是唯一的。

这一点却也不仅限于人类历史。我們发现在自然界也是这种情形。我們曾經多次談到，自然界的任何一种现象都是唯一的，都是不会以完全相同的方式重复出现的个体，因此 $1=1$ 这个数学定理在现实中是不适用的。在闡明这个定理的时候，人們已經常常注意到，如果比較一棵树上生的叶子，永远也不会找到两个完全相同的。甚至对于原子說来，这一点也是适用的，——当然，这里所說的原子，不是指被我們想象为无穷小而不可再分割的、作为我們的思考对象而存在于我們的經驗彼岸的那种原子，而是指我們迄今已知的物体中被同样称之为原子的那些最小的物体。

而且，正如同一棵树上各別的叶子一样，地球史的各个时期以及今日和过去种种有机体的各个种属，在它們的时代过去了和它們的生存条件不存在了以后，也都是唯一的和不会重复出现的。

煤的形成或汝拉山的形成乃是唯一的，在我們的地球上不会再度出现的。蜥龙类动物也是如此，“它們深深陷入白堊”**以后便永远成为过去了。

然而，这些还不过是事情的一面。在另一面我們发现，世界上沒

* 公元前五世紀时希波战争中西波斯军队的統帅，波斯国王。

** 这原是一句俗語，意为“負債累累”，在这里是借用其字面意义，可解释为“变成化石”。

有全然是单一的、全然是唯一的个体和事件。

每一个体或事件都显露出一些也可以在其他个体或事件上发现的特征，使该个体或事件因而和其他个体或事件结合成为一个共同的种属。

我們曾經引述过歌德对艾克尔曼說特殊的事物乃是艺术的生命那段談話。在那段談話中，歌德还曾繼續說道：

“每一种不論多么奇特的性格，每一件所要描述的事物，从石头到人，都有它的一般性；因为一切都是会重复出现的，世界上沒有只出现一次的事物。”

这好象是一个不可解决的矛盾：我們起先听說，任何事物都只存在一次，都永远不会重复出现。后来我們又听說，沒有任何东西是唯一的，一切都是会重复的。这两种說法却又都是正确的。只有当人們将物和事区分为唯一的和会重复的这样两种之时，才会形成不可調和的矛盾。如果作那样的区分，那就当然既和每件事物都是唯一的这一看法不相一致，也和每件事物都会重复出现这一看法不相一致。

如果我們不将事物分为特殊的和一般的，而在每一事和物之中都看出它的特殊的特征和一般的特征，那末，事情就完全不同了。每一事物都因其特殊的特征而有別一切其他的事物。世界上又沒有一种事物不是有着一些和其他事物相同的特征。

只有当我們这样来理解特殊和一般的区别时，这一区别才会具有意义。但是，既然如此，主张历史学家只應該研究特殊能有什么意义呢？这不可能是意味着，历史学家只应研究那些唯一的人物和现象，而是意味着，他只可以研究人物和现象的独特的一面，不可以研究其一般的一面。例如对于一场战役，就只可以研究它的有別于一切其他战役之处，而不可以也还研究它和其他战役所共有的现象。对于一个人物，就只可以研究他所独具的特征，而不可以研究他和許多与他同时代、同国籍、同阶级的其他人們所共有的东西。

按照这种主张，以研究马拉松战役为例，历史学家就只可以注意

这一战役有别于一切其他战役之处。反之，对这一战役和一切其他战役所共有的一般的一面进行研究，却不属于历史科学的范围。在这一战役中，一方是波斯骑士，另一方则是从公元前六世纪到公元前四世纪成为希腊公民军的中坚力量的希腊甲兵。难道使我们对于马拉松战役感兴趣的，不应该是以希腊甲兵战术为一方和波斯骑士战术为另一方的那一般的一面，却只应该是米底亚德指挥希腊军、波斯人进攻不取陆路而取海路、以及战斗在某一特殊地区进行等等特殊的一面么？

或者，对于某一个人物，例如泰米斯多克勒，难道历史著作家只应该研究他的独特的方面，而不应该研究他和雅典贵族所共有的方面、或者他与利用民主制以达到自己的目的的那一部分贵族所共有的方面么？难道不应该研究雅典的民主派所共同的方面、或希波战争时全体雅典人的特征么？

爱德华·迈尔所提出的要求乃是：历史学家决不可以研究大量出现的现象，而只可以研究个别现象，并且只可以将它孤立起来加以研究，不可以在它和其他现象的关联之中去研究它，如果那样研究它，它就立即不再是单一的了，它就湮没于大数定律之中了，那是历史学所深忌的。

每一种现象都包含着单一和一般。我们究竟是多研究现象中的特殊还是多研究其中的一般，这不是由现象的本质来决定的，不取决于被观察的现象的本然性状，而取决于观察者是在什么情况下观察它，以及观察者在观察时给自己规定了什么目的。因此，偏重于特殊或偏于一般，完全是一种主观的偏重。

这一点适用于对自然现象的观察，也同样适用于对社会现象的观察。而且同样地，既适用于最原始形式的观察，也适用于科学形式的观察。

野蛮人在出外打猎去为饥饿的妻儿弄来兽肉时，对于他所遇到的野鹿很感兴趣，这时，使他感兴趣的不是这头野鹿作为特殊的个体而有别于其他野鹿之处，而是它和其他野鹿所共同之处。这共同之

处向他提供保证：他在这里找到了肉类食物的来源。

相反地，农民在去到马市场买马时，在他所挑选的那一匹马身上所注意看的，不是在任何一匹马身上都能见到的那个一般，而只是这一个体的特殊：它的齿龄、它的特殊的健康状况、它的体力、它的身体特点、它是驯良还是暴戾、是聪敏还是愚笨，等等。这并不是因为，马的一般之处对他无关重要。如果那一匹特殊的马不具有使一匹马可供役使的那些马的一般性能，他是不会买它的。但是，马的一般性能是一见即知、人人懂得的，因此，他对于这一方面不多加考虑，并不是因为这一方面毫不重要。

在社会中情形也是这样。新闻记者是当代历史的写作者。他们也象古代历史的写作者一样，首先感到兴趣的是那些异乎寻常的、聳人听闻的事情，而不是日常习见的事情。日常习见的事他们是不记述的。

不过，他们并不是要这样来表明，日常习见的事一般说来远远不及异乎寻常的事那么重要。但是，日常习见的事是不言而喻的，报纸的读者不关切这类事情，他们都对它非常熟悉。工厂和商店每天早上开始营业，晚上结束，这是无须天天报道的。但是，如果某个工厂起了火，某家商店被抢劫，那就必须见报了。

而且，如果认为，维持着和决定着社会生活的，乃是一些火灾和盗案，而不是经常不断地以同样的方式重复着的群众劳动，那是十分荒谬的。

如果说，新闻记者对于一般不及对于特殊那么留意，那末，商人却恰好与此相反。商人对于特殊的事可能并不是完全无动于衷的，至少，当事情与他自己有关时，例如，他的工厂被焚，他的商店遭抢劫，他就不能无动于衷了。但是，通常对于商人说来，商业生活中的一般的一面更为重要得多。

因此，人们在观察周围世界时，对于某些现象究竟是主要留意于特殊还是主要留意于一般，这并不取决于所观察的对象本身，而要取决于观察者的主观目的和需要。

此外,某一现象中被我們注意到的究竟是一般还是特殊,这也还要取决于該现象是在什么情况之下出现的。这一点既适用于人类社会,也同样适用于自然界。

讓我們再象在上面作过的那样,还从野蛮人說起。野蛮人在他所居处的原始森林里无须长久寻訪就可以看到,每一棵树上都有那么許多叶子在很大程度上是相同的,因此,那些树叶的一般性必然会比每一片树叶的特殊性更早地为他所注意。对于在他周围生长着的成千上万棵同一种类的树,他所最先注意到的也必然是它們的一般的一面。

其他的許多现象,例如肉眼可见的彗星或日蝕,就与此相反,都是极其罕见的。而且,有一些这类现象,例如殞星墜落,仅只在很狭小的地区以内才能够观察到。对于这样一种现象,野蛮人完全不可能发现它的一般的一面。对他說来,每一种这类现象都永远是唯一的、单一的。

但是,这并不是由被观察的对象的本然性状所决定的,而是由观察者在怎样一些条件下認識对象所决定的。一旦人們发明了文字,从而有可能将許多地方、許多世紀、以至数千年来的观察所得汇集起来;一旦技术使人能够扩大观察的范围,那末种种对于自然人以为是单一的现象的那样一些现象,也便越来越有可能发现它們中的一般特征了,并且既然发现了一般特性,一旦科学方法有了充分的发展,也便越来越有可能确定它們之中的规律了。

如果某些现象长久地被看作是唯一的、单一的,那不过是表明,对于产生这些现象的那一領域所进行的研究还没有很大的开展,还处在原始的状态,而不是表明,在那一領域里天然只会出现特殊的现象和单一的现象。

在自然界是如此,在人类社会也是如此。只要共同体的规模还都很小,就象在国家出现以前那样;只要文字的使用还没有发展到有可能作出长篇記述的完善程度;最后,只要社会关系还没有什么变化,因而被看作理所当然就是那个样子,人們无须为此多費脑筋;那

末，人們便不会对那許許多多千篇一律的社会现象去进行观察，更不会从其中发现什么规律。

这种情况，由于出现了国家和文字，但是，尤其由于从公元前六世紀起希腊各城邦的国家生活中出现了活跃的运动，便改变了。許許多多彼此极不相同的国家体制同时地和先后地出现了，这就使人需要对它們加以比較，归納出一般性的东西，例如君主制、貴族制、民主制，等等。当然，人們还很少致力于发现政治中的规律性。人們寻求的主要是最完善的国家的范型。

在軍事方面，人們走得較远一些，其理由我們在上面已經談到了。公元前五世紀以后，希腊便已經有人开始从大量的战争經驗中寻求一般性的东西，并从其中推論出固定的准則。

“第一个对作战的本质有系統地进行探究和描述的人，当推色諾芬(他是在公元前四世前半叶从事写作的)。”(德耳布呂克：《战争艺术史》，第1卷第148页)

对于許許多多历史学家說来，武力的論据乃是最后的論据 (ultima ratio)，武力不仅是战争的最有力的根据，而且也是一般历史的最有力的根据。但是，历史的这一个領域，恰好是人們在其中除了观察个别和单一而外，还观察了一般，从而認識规律的第一个历史領域。

商品貿易这一領域，是人們早在古代就已對其中的一般现象作了零星观察的另一个社会生活領域。然而，只有到了近代，商品生产才变成生产的普遍形式，商品市场的关系才变得对于各民族和各国家的实际地位越来越有决定性的作用。商人早已观察到了的那些规律性，这时对整个社会具有了重要意义。而且，随着商品生产領域的扩大和对經濟关系发展过程的記錄的增多，經濟学資料便如雪崩一般地突然增多起来，但收集和整理这类資料的方法也随着日益改善了。經濟科学于是以一种按照科学方法定期作出的統計为依据大踏步向前发展。这门科学最有力地証明象爱德华·迈尔所作的那种論断(《古代史》第1卷第1章第185页)：“在它(历史科学)所描述的那个世界里起着支配作用的，乃是偶然事件和自由意志的因果关

系”，是完全不正确的。

固然，爱德华·迈尔提出这种偶然性和自由性也不是为了政治经济学，而是为了历史学。但是，难道历史学所描述的世界不就是经济学的世界、不就是人类社会的世界么？难道在历史中从事活动的是另外一些不同于在生产过程中从事活动的人们么？实际上，个别的、单一的东西至今一直被看作是历史著述的领域，这种情况并不是由被观察的对象的本然性状所导致的，而是历史学家进行观察时的条件所导致的。

研究过去时代的人不同于研究当前时代的人，他必须克服一个很不利的条件，即他所得以利用的资料不是在他身边大量地不断地重新产生着的，而且他也不能够从其中寻找他认为具有本质意义的东西，而只能依靠那些无法再复制或补足的零星残存资料，但这种零星资料得以残存下来又不是出于研究者的挑选，而是纯粹出于偶然。

至于今天的历史研究者，他们偶然碰巧得到的一些为数不多的断简残篇，又是已经由早期的历史著作家按照自己的观点和兴趣挑选过的那些资料的片断。今天的历史研究者毋宁认为，给他们提供资料的那些作家没有记述的那些事实反倒更重要得多，但是他们是无从获悉这些事实了。

从前的历史著作家们不曾记述日常习见的事情，因为他们毕竟是为他们自己的时代而写作的，对于他们自己的那个时代说来，当时日常习见的事情乃是不言而喻的。他们不曾想到，日后会有一个时代到来，到那时候不言而喻的事情会变为奇异难解的东西。可是即使他们当时已经有了今天日益被人接受的见解，即认为日常习见的事情比异乎寻常的事情有着更多的决定社会的作用，他们也不会描述他们时代的日常习见的事情。因为异乎寻常的事情在它出现的那个时刻里能引起人们比较深刻的印象。但是，我们每天都千篇一律地经历的事情却对我们产生更为持久的影响。

既然一个明明知道日常习见的事情影响更为持久的历史学家，尚且认为记述读者完全熟悉的这种日常平凡事件在古代是多余的，

那么，那些认为只有异乎寻常的事情才值得注意的历史著作家們就一定会更加把記述日常平凡事件視為多余的了。

这样，历史学家們在他們的資料里面就从头到尾只能发现前人記述的尽是一些作为单一事物出现的现象，或者毋宁說，尽是这类现象的給人留下单一事物的印象的那些方面。

一直到十八世紀，可以談得上是資料来源的只是关于少数几个历史領域——古代希腊和古代罗马以及后来的基督教西方——的少数著作家；他們作为目击者或以目击者的报道为依据都只記述了很短的时限以內的事情。

历史著述是从公元前五世紀的时候起才在希腊开始的，即大約70个世代以前才开始的。大約經過了20个世代，历史著述就随着古代社会一同衰落了，代之而起的則不仅是异乎寻常之事的描述，而且是神奇怪异之事的描述，就象在产生英雄贊美詩歌的那个时代那样，不过远比那个时代更缺少现实主义精神。种种敬畏神灵的传说泛滥起来淹沒了历史。只是到了文艺复兴时代才又开始有了严肃的历史著述，当然，写作的精神仍然不过是古代的那种精神。然而，在这时历史著述虽然带有残存的古代文献的那种零星片断的情况，毕竟开始积累起了大量历史資料，而且在这些資料里面虽然主要的都是一些单一事物的記述，但是数量既多，其中就必然会不时显露出某些现象的一般性特征。

在古代就曾有过个別的思想家，要从許多“单一的”历史事实中发现一般的联系，例如气候或地形对于民族性格或各种国家体制的成因和后果的影响。

十七世紀时这种看法又出现了，并且有了更进一步的发展。但是同时，却也产生了一种观点，认为极不相同的各民族都是在朝着相同的方向，也就是按照一定的规律向前发展着的。第一个說出这种观点的人是意大利人江贝蒂斯塔·維科(1668—1744)。他还把精神算作是全部历史过程的动力，不过，这并不是各別的人們的精神，而是一种一般性的精神，是神性，实际上所指的无非就是人类的全部精

神作用。黑格尔后来也还没有超出这个世界精神。

一般说来，十八世纪是不利于历史思想的发展的。封建专制主义所造成的那些状况，对于整个社会非常有害、非常悖谬，因而每一个不明白产生那些状况的根源的人，都只能将它们看作是愚昧无知的产物。环绕在商品自由生产和(最初非常畏缩而贫弱的)民主主义旗帜周围的那些阶级，它们的种种要求同当时的实际状况比较起来都显得那样合乎理性，以致那个时代的全部社会和政治对立，就表现为理性和非理性之间的斗争。理性的统治乃是当时的政治和社会理想。在这一点上，法国的唯物主义者是和哥尼斯堡的纯粹理性与实践理性哲学家一致的。

从这个观点看来，全部至今的历史都显得只不过是愚蠢和平庸的集大成。

法国大革命以后，尤其是1793年以后，资产阶级的思想家们在理性王国中遇到了难题。他们反回头来就产生了了解古代的兴趣。同时，也大大地开拓了历史的题材。和东方有了活跃的贸易，这不仅使东方的市场为欧洲人而开放，而且也使欧洲人接触到了东方的历史、哲学和语言。一门新的科学，即语言学，出现了，这门科学通过比较不同的语言而发现了语言的亲属关系，并且通过比较同一语言在不同时期中的不同形式而对语言发展的规律取得了认识。正如同从前在战争方面以及后来在经济生活方面那样，现在在语言的、但从而也是语言文化的整个领域内也发现了一定的规律性，这些规律性对于历史认识变得非常重要。仅仅这门新科学的出发点，即，对印度梵语和大多数欧洲语言的亲属关系的发现，就已经产生了变革性的影响。

对于同一语言因空间和时间不同而出现的那些内部差异所以发生兴趣，这部分地是因为出现了民主制，它的出现促使受过教育的人用人民自己的语言即用方言去向人民说话。但是那种兴趣的另一部分起因又是出于对民主的反动。这一反动，一方面促使反动派去认识那些同讲说书面德语而富有革命性的城市居民相对立的、讲说方

言而具有保守性的农民，但是另一方面又促使他們一反自由主义者的傾向，要从古代文献里面发现他們的理性，而如果不懂得古代語言，是不可能找出古代文献中的理性的。这样一来，人們便开始認識了語言中的规律性。

但是，語言正因为富有保守性，所以也还保存了它在其中形成的那个时代的社会制度和技术成就的許許多多遺迹。語言比較和語言历史因而提供了可能，使那些沒有任何記述的数千年前日常习见的事情重现于我們的眼前。这样，語言学便也孕育了社会史。

另一方面，在反动和浪漫主义的时代里增长起来的对于过去时代种种法权关系的兴趣，也促进了社会史。在法学这门学科里，出现了一个历史学派，这一学派着重于研究法的历史，从而又使社会发展中的許多规律性得以显露出来。

法权史則为經濟史开辟了道路，因为实在說来，法权乃是常常直接为經濟的目的服务的，离开了經濟的目的法权就不可理解，更不用說法权的一切目的归根到底都是有着經濟基础的。

最后，上面曾經提到的考古学也是很重要的。考古学是十八世紀时在意大利兴起的，却直到十九世紀，在拿破仑远征埃及(1798—1801年)以后才兴盛起来。这门学科使我們知道，那些古代文化遺址下面埋藏着一些什么宝物，可以用来說明历史。关于这门学科所起的作用，我們在前面已經談过了。

就象这样，在上一个世紀里不断地发现了大量的历史现象，迫使历史学家將它們看作是一般性的现象，而不看作是单一性的现象；并且也使历史学家难以忽視一般而重視单一，恰正象野蛮人不可能见树不见林一样。在今天仍旧只將个别而不也將一般、只將偶然性的事物而不也將规律性的事物看作是历史的領域，那实在是一种特殊的心理状态。

然而，这种心理状态是可以解释的，它是另一种并非比較站得住一些的观点的一个对立物。

第七章 一般规律和特殊规律

如果說，有人向我們指出，只有个别现象、单一现象才是历史科学的領域，那末，針對着这一点，我們已經指明，世界上不存在任何只能被看作是唯一现象的现象。每一现象也都包含着一些一般性的特征。

不过，这一事实我們也还可以从不同的角度来理解。某一事物或某一事件，究竟在我們眼里显得是許多同类现象之中的一个特殊现象，或者显得是包含着許多特殊现象的一般现象，全看我們是在什么关联中考察它。

特殊和一般，就象大和小一样，都是相对的概念。假如有人說，自然科学只研究大的事物，那肯定是奇談怪論。但是，如果有人断言，历史学只应研究特殊的东西，其荒謬基本上是一样的。

如果我們在地球与其他天体的关联之中来考察地球，那末，地球就成为天体之中的一个不会重复出现的特殊的东西。相反地，如果我們把地球当作一个独自存在的東西来考察它的各别的特殊的部分，那末，我們就会在这些部分里面发现許多一般的规律性，这些规律性是属于地球的本质的，而且相对于地球的各别部分例如陆地和海洋的特殊性而代表着地球的一般性。

如果說，任何特殊事物也都表现着某种一般，那末，在这一特殊事物的范围以內就可能存在着一些有关它的部分的规律，这些规律仅仅适用于这一特殊事物的范围以內，所以是特殊的规律。

这一点，对于生产方式、国家、階級等等特殊的社会結構說来是如此，对于特殊的时代和特殊的文化发展阶段說来也同样是如此。当然，社会一般是具有某些适用于它的任何形态的规律的。但是，除此而外也还有一些仅仅为各别的社会形态所独具的社会规律。

这一認識，乃是唯物主义历史观所賴以建立的那許多認識之中的一項，是唯物主义历史观所以优于其他一般历史观和社会观的那

些最重要的認識之中的一項。一般的歷史觀和社會觀只要認為處處都是出於上帝的意旨——這本來就意味着從頭到尾排除任何科學研究——，那末，它們就要麼將社會生活、尤其是歷史生活的種種現象看作是使任何想在其中發現一定規律的企圖都成為可笑之舉的一些孤立的偶然性事實，要麼竭力尋求社會的和歷史的自然規律，即尋求對於任何社會形態、對於歷史的任何階段都在同樣程度上適用的、甚至也許是人類社會和整個有機界所共有的規律。

馬克思不曾想到要否認有這種規律。但是他發現，這種規律是跟我們沒有什麼相干的。早在1857年，他就曾經在他的極其值得重視的《政治經濟學批判導言》（附印在我所編訂的新版馬克思著《政治經濟學批判》一書）里談到了這個問題。其中寫道：

“說到生產，總是指在一定社會發展階段上的生產——社會個人的生產。因而，好象只要一說到生產，我們或者就要把歷史發展過程在它的各個階段上——加以研究，或者一開始就要聲明，我們指的是某個一定的歷史時代，例如，是現代資產階級生產——這種生產事實上是我們研究的本題。

“可是，生產的一切時代有某些共同標志，共同規定。生產一般是一個抽象，但是只要它真正把共同點提出來，定下來，免得我們重複，它就是一個合理的抽象。不過，這個一般，或者說，經過比較而抽出來的共同點，本身就是有許多組成部分的、分別有不同規定的東西。其中有些屬於一切時代，另一些是幾個時代共有的，有些規定將是最新時代和最古時代共有的。沒有它們，任何生產都無從設想；但是，如果說最發達語言的有些規律和規定也是最不發達語言所有的，那末，構成語言發展的却恰恰是有別於這一般和共同點的差別。對生產一般適用的種種規定所以要抽出來，也正是為了不致因見到統一（主體是人，客體是自然，這總是一樣的，這裡已經出現了統一）就忘記本質的差別。而忘記這種差別，正是那些證明現存社會關係永存與和諧的現代經濟學家的全部智慧所在。例如，他們說，沒有生產工具，哪怕這種生產工具不過是手，任何生產都不可能。沒有過去的、

积累下来的劳动，哪怕这种劳动不过是由于反复操作而积聚在野蛮人手上的技巧，任何生产都不可能。资本，别的不说，也是生产工具，也是过去的、客体化了的劳动。可见资本是一种一般的、永存的自然关系；这就是说，如果我们恰好抛开了正是使‘生产工具’、‘积累下来的劳动’成为资本的那个特殊的话……

“现在时髦的做法，是在经济学的开头摆上一个总论部分——就是标题为‘生产’的那部分（如见约翰·斯图亚特·穆勒的著作），用来论述一切生产的一般条件。

“这个总论部分包括或者好象应当包括：

“(1) 进行生产所必不可少的条件。因此，这实际上不过是要说明一切生产的基本要素。实际上归纳起来不过是……几个十分简单的规定，却扩展成浅薄的同义反复。

“(2) 或多或少促进生产的条件……这又是同义反复，即财富的主客观因素越是在更高的程度上具备，财富就越容易创造。

“但是，经济学家在这个总论部分所真正要谈的并不是这一切。相反，照他们的意见，生产不同于分配……应当被描写成局限在脱离历史而独立的永恒自然规律之内的事情，于是资产阶级关系就被乘机当做 *in abstracto* [一般] 的颠扑不破的自然规律偷偷地塞了进来……

“总之：一切生产阶段所共同的、被思维当做一般规定而确定下来的规定，是存在的，但是所谓一切生产的一般条件，不过是这些抽象要素，用这些要素不可能理解任何一个现实的历史的生产阶段。”*

这一段话不仅适用于生产的各个历史阶段，而且也适用于人类社会的一切历史阶段。探究历史的一般自然规律，决不会使我们认识历史过程。历史学家们不想探究历史的这样一些规律，那是完全正确的。但是，如果他们认为只有那种无论如何也找不出一点一般

* 参看《马克思恩格斯全集》第12卷，人民出版社1962年版，第735—738页。

之处的个别事物才是历史学的对象，因而我們在这个对象上面不可能認識任何规律性，一切似乎完全出于偶然，那末，他們就陷入了一个相反的、同样錯誤的极端。

不論是探究为一切历史情况所共有的规律，或是搜集过去时代的种种异乎寻常的个别现象，都不能够使我們获得較深刻的历史認識。搜集过去时代的种种异乎寻常的个别现象，会給我們带来一箱珍奇古董；探究一切历史情况的共同规律，会給我們带来一套老生长談。唯物主义历史观认为这两种作法都是不够用的。唯物主义历史观并不宣告这两种作法沒有用处，但是，如果它們不为另外一种探究所补充，那就要宣告它們是不够用的。这另外一种探究，乃是对于历史中的同时是一般的那种个别和单一、对于可以归結到一定的生产阶段上去的那些一定的社会結構和社会阶段所具有的特殊历史特点的探究。这种同时即是一般的特殊，它作为一种特殊，本身也包藏着自己的特殊社会规律。

第八章 历史规律

认为可能存在着适用于特殊时期和特殊情况的特殊规律的这种观点，是許多马克思批判家所不明白的。我在已經写出了上面的几章以后，忽然收到了一本題名为《反对马克思——論马克思經濟学的內部結構》（《Anti-Marx, Betrachtungen über den inneren Aufbau der Marxschen Oekonomik》，耶納1927年版）的书，作者是格萊福华大学教授卡尔·慕斯（Karl Muhs）博士，他用了571页的篇幅力图駁倒马克思。这本书一开头就說：

“自然规律的效准带有絕對性的性质，这乃是自然规律的本质所使然。”（第23页）

“如果某一因果关系的效准只以一定的历史时期为限，那末这就意味着，任何一条规律的意义都顛倒过来了。因为那样一来，规律就不再是控制现实及其运动的那种原因力量，反而规律的效准及其久

暫是由现实的、历史的发展来决定的了；原因就倒轉过来成为結果了。历史‘规律’是和自然规律这个概念完全处在不可解决的邏輯矛盾之中的。”(第24页)

慕斯教授在这段話的一則附注里，还援引桑巴特*为証。桑巴特曾在一篇发表于施穆勒(Schmoller)所編的年鉴上的文章《論马克思的规律性概念》里說道：

“我始終不能够十分严肃地接受这个观点。我一直都将它看作是一个并不高明的笑話。那样的一种规律性大概是，用叔本华的比喻來說，如同出租马车一样可以让它随意停留在任何地方的。如其不然，人类社会就是自然的一部分并受着自然规律的控制，那末，自然规律就是永远有效的。”

桑巴特仍然还象他在一个世代以前那样，十分奇特地自詡在原則上是个马克思主义者。他既然“一直”认为马克思的关于规律性的观点是他所“始終不能够十分严肃地接受”的“一个并不高明的笑話”，又怎样能够在原則上是个马克思主义者，那是他的秘密。

不过，这是題外的話。更重要的事情乃是，必須将自然规律“永远有效”、它的“效准带有絕對性的性质”这个假設弄清楚。

实际上即使在自然界，某些自然规律也并不是永远能够起作用的，而只能在其所需的条件业已具备时才起作用。这一点，在观察固态、液态和气态三种聚合状态时就可以看出。每一种状态都有一些不适用于其他状态的特殊规律。宇宙中曾有无数的时空，我們的太阳系当时只不过是其中的一个熾热的气态球体。在那时，对它說来，不論液体的规律或固体的规律都是談不上的。只是在出现了某些条件以后，有些气体才取得了成滴的液体形态，又过了很久才取得了固体的形态。可见，在这里，每一种聚合状态的“因果关系的效准”也都是“以一定的历史时期为限”的。从另一方面举例來說，水在摄氏一百度时沸騰这一规律也是并非永远有效的，而是只在某些条件之下才有效。

* Werner Sombart (1863—1941): 德国政治經濟学家。

而有机体终于形成，具有了生命和心灵的种种功能，那又是过了多么长久以后才出现的事！当然，这种种功能在很多方面是可以归结到各种力学规律和化学规律上面去的，但是，这些规律却不足以使我们完全理解生命和心灵。每一种生命现象和心灵现象除了服从力学规律和化学规律以外，都还要服从一些特殊的、“历史性的”规律，而这些特殊的规律也是并非永远有效，却只在显现出生命或心灵的时候才有效的。

而且，在有机界内部，我们还可以更进一步地看到与此相同的情形。例如哺乳类动物的繁殖规律，就决不是“永远”有效的，而是只在有了哺乳类动物以后才有效的。同样，人类社会也有一些特殊的历史性规律，即各别的社会形态例如资本主义社会形态的特殊规律。

这个观点究竟从什么地方说来该算是并不高明的笑话呢？

桑巴特和慕斯可能会回答说，自然规律是永远有效的，不过，不言而喻，这种规律只有在具备了使它能起作用的那些条件的地方才能够显现出来。可是，对于历史规律，例如资本主义的历史规律，我们也是可以毫无问题地这么设想的。资本主义的种种历史规律在凡是存在着资本家和雇佣劳动者的地方是永远有效的。如果猎户座星球上有资本家和雇佣劳动者，那些规律也在那里是有效的。而且，如果原生动物里面曾经有过资本家和雇佣劳动者，那末，原生动物也是曾经服从于资本主义生产方式的种种规律的。

实际上，几乎一切我们所已知的自然规律都不是绝对有效的，而是都只在一定的前提下才有效。而且，甚至就某些还可以算是绝对有效的自然规律例如万有引力规律而论，也不曾完全断定它们就不会显出依赖于宇宙中一定条件的相对性。

当然，力学和化学的那些带有更多的一般性的规律，在生物学和心理学的领域以内也是适用的。但是，这些规律并不足以单独用来解释生物学和心理学领域以内的种种现象。

同样，力学、化学、生物学和个体心理学的规律，也都适用于人类社会。不过，它们却不足以说明社会现象。

而且因此，我們最后也可以說，除了其他的自然规律而外，那些可以适用于任何社会的一般规律也还不足以說明一个特殊的社会状态或历史时期，除非我們在此以外也还考虑到特別适用于这一个別时期的那些特殊规律。

慕斯教授还曾进一步非难马克思，說马克思在某些地方将社会的历史规律解释成为單純的傾向。說这也是和自然规律的概念相矛盾的。在这一点上我們也同样地对于慕斯教授不能同意。自然的任何一种规律在现实中都是仅仅作为傾向而显露的。因为，这类规律之中沒有任何一个是单独地对于世界起作用的。世界上的任何一种现象都要受到那些有时互相促进、常常互相交錯、排斥、阻碍的不同规律的控制。因此，任何一条自然规律都只有当人們在进行探究的过程中利用許多人为的措施，将那些起扰乱作用的因素一律加以清除时，或者在思想中借助于抽象不去考虑那些因素时，才能够被人認識。这一点，即使对于象万有引力规律这样一种一般性的规律說来也是如此的。人人都知道，落体的规律在充滿着空气的空間里是仅仅作为一种傾向而有效准的，这种傾向在輕气球或飞机身上就显得好象是轉到自己的反面去了。

在这一方面，如果說自然与社会之間存在着差別，那也只是因为社会关系极为复杂，因而某些规律在社会现象中比在自然现象中更加只能作为傾向而起作用而已。但是，誰如果由此作結論說，社会的规律不具有自然规律所具有的那种力量和有效性，那他就象一个小学生一样，看到輕气球便作出結論說不存在什么万有引力。

关于马克思所确定的特定历史时期的规律这一“并不高明的笑話”，我們就談到这里为止。我必須承认，我是将这个笑話当作马克思思想最重要的伟大功績之一来看待的。我接受这个笑話，比接受桑巴特的全部理論还更为严肃，我这样說，并不是要想貶低桑巴特，而是要強調马克思理論的重要性。我完全不否认，桑巴特在他的某些著作里曾經作出重要貢獻。

桑巴特和慕斯所研究的国民經济学，并不排斥对于人类社会的

特殊自然规律的探究。只不过据说对于资本主义生产规律的探究和自然规律这一概念互不相容而已。

探究每一历史时期的特殊规律，乃是唯物主义历史观的一个本质性的特征。正是这一特征，才使得唯物主义历史观有别于今天统治着“资产阶级科学”的那两大类型的历史观。那两大类型的历史观，一个只承认适用于任何社会的一般自然规律，另一个则根本否认在社会中有任何自然规律性。

我们将这两种学术观点算作资产阶级观点，乃是因为它们是在具有资产阶级思想的那些知识分子的圈子里十分流行的。与这两种观点相对，我们可以将唯物主义历史观看作是无产阶级的观点，因为唯物主义历史观毫无例外地是在无产阶级及其知识分子代表者的圈子里受到承认的。

唯物主义历史观作为纯粹的学术理论，当然决不是和无产阶级不可分的，正象那另外两种社会观和历史观也并不是和资产阶级不可分的一样。但是唯物主义历史观在其实际应用中，今天却是为无产阶级的利益服务的，因为它的那个假设，即每一种社会形态和生产形式都是受历史制约的、其规律仅仅适用于某一有限的时期这一假设，必然会使它本身同情于一个其利益迫切要求废除当前这种社会制度的阶级。这种同情当然并不证明这一观点或那一观点的正确或不正确。但是，它却很能说明，在我们看来是意味着历史科学的一项最大的进步的这种对各别社会形态的历史特点及每一社会形态的特殊规律的探究，为什么在资产阶级学术中至今仍旧只占这么少的地位。

以李嘉图为顶点的古典经济学，曾经探究过一切经济行为的永恒自然规律。实际上，它认为是一般经济自然规律的那些东西，当然都是商品生产的特殊规律。因为这样，所以马克思在他的《资本论》里嘲笑了李嘉图的观点，认为假如照李嘉图那样说法，则原始渔人和原始猎人该当早就是按照劳动价值规律进行商品生产和交换的了。

古典经济学后来所以走到了尽头，是因为在英国和法国工业资本以及随之而来的阶级斗争大大扩张了，致使人们产生了一方面研究现存关系的某些个别问题，一方面为现存关系作辩护、为现存关系求改善的实践兴趣，从而把探讨经济总关系的理论兴趣推到后面去了。在这个时期，经济学资料大量地增多起来，法权史和东方研究也使人们对于各种前资本主义生产方式有了更确切的认识。

在这种情况下，古典学派瓦解了，变得庸俗了，同时则产生了历史学派，这个学派不探究一般，不探究经济规律，而要探究那种不会重复出现的特殊。这个学派把描述特殊说成是科学经济学的任务。

但是，这个学派也不能长久令人满意。人们希望能在混乱的经济事实中抓住一般，抓住规律性的东西，以便找出自己的正确道路的那种要求，于是重新抬头。但是，为了不至于因此而走到马克思阵营里去，人们不是向前进，进而研究各种生产方式的特殊规律性，却是向后退，退回到李嘉图那里去。李嘉图研究经济自然规律，实际上乃是研究一定形式的生产、即商品生产以及同时也已经是资本主义生产的规律。新经济学派研究经济规律，则是研究边际效用的规律，它忽视生产，而专搞什么商品交换的心理学。

李嘉图是从一种与生产有着极密切的关系的价值学说出发的。这种学说认为，一种商品的价值要用制造这种商品时所必需的社会劳动来衡量。但是另一方面，生产也由价格的高于或低于这一价值的上涨或下落所决定。

新的经济学说，即边际效用学说，则摆脱了同生产的这种关系。它认为，李嘉图的价值规律，马克思的价值规律也一样，只能适用于可用相应的劳动消耗来任意增殖的那种产品。但是，人们拿来交易的也还有别种产品，这些产品在它们的种类之中都是独一无二的，例如艺术家的绘画作品等等。人们甚至还用并非劳动产品的货品乃至诸如知识和良心、爱情和忠诚之类的人的特性来进行交易。对于所有这一类的买卖交易，新的价值规律据说并不象在马克思和李嘉图那里那样只是间接适用，而是恰象对于可以任意增殖的那些商品的

交換那樣是直接適用、直接有效的。

然而，這個新學派不僅從生產領域退出來了，而且也從貿易領域退出來了。在它看來，重要的問題首先並不是出現於商品交換中的那種價值，而是個別的人加在他自己所占有的各種商品上面的那種相對意義。

邊際效用論者們也正象古典經濟學那樣有他們的魯濱遜式的虛構。不過，李嘉圖在他的虛構里畢竟還讓兩個人出來交換他們的产品。柏姆-巴維克*却只要一個單獨的魯濱遜就夠了。從這位魯濱遜對他身邊各種物品所作的估價里，據說就會產生出足以說明交換和說明以交換為基礎的生產方式的自然規律！

他們向我們提出一些諸如需要、願望、算計等等即使沒有任何生產行為也可能會產生的人類心理的自然規律，用以代替生產和交換的自然規律。

經濟學的這類自然規律對於認識某種特殊生產方式的特點，必然地要比李嘉圖所提出的那些規律還更加無濟於事。歷史學派除了提出這類規律而外，也不會對我們有什麼更多的幫助。但是，學者們並不是生活在世界以外的，世界上的實踐和各種學說不管他們自覺或不自覺，都會對於他們之中的每一個人產生影響。李嘉圖在探討適用於一切經濟的自然規律時，實際上所考慮的始終是他生活於其中的那種特殊生產方式的規律。與此相同，邊際效用論者們儘管自以為提出了包羅無遺的價值學說，而存在於他們心目中的也始終是他們生活於其中的那種特殊的生產方式。但是另一方面，歷史學派的學者們也不是沒有受到探究經濟規律的那些經濟學家的成就的影響，因此他們之中的某些人也終於能夠向我們提供一些重要的認識。他們的問題究竟是要認識規律，還是要把他們所探究的特殊中的一般形成為“理想典型”，在這裡是沒有很大相干的。畢歇爾、桑巴特和麥克斯·韋伯，尤其是桑巴特和韋伯，都走出了真正的歷史

* Eugen von Böhm-Bawerk (1851—1914): 奧地利經濟學家、政治家。

学派的圈子并且作出了杰出的成就。

但是，假如沒有卡尔·马克思，这一点他們是办不到的。

这一点，甚至桑巴特自己也公开承认。

尽管遭到許多反对，卡尔·马克思的精神还是越来越浸潤了我們时代的經濟科学，并且越来越使之变成一种历史的科学——其所以是历史的，是因为它探究特殊，即探究每一經濟阶段的历史特点。其所以是科学，是因为它探究一般，即一方面探究每一阶段和其他阶段的共同之处，另一方面在每一阶段以內則探究支配該阶段的独特现象的特殊规律。

而且，正当經濟学这样越来越变成历史学的时候，另一方面，經濟学在我們狹义地所謂历史学里，却也越来越占有地位，当然在这一方面同样是大有学者反对的。

因此我們很可以期望，有朝一日在真正的马克思主义者的圈子以外，在資產階級科学中也会出现一位这样的历史学家：他即使还有着一切可能有的保留，而且采取种种非马克思主义的形式，却毕竟不再仅仅将个别、单一看作是历史的領域，而且在另一方面，也毕竟还想在历史的规律之中寻找一些更多的东西，寻找单纯生物学的亦即有关社会团体成长的规律以外的规律。人們常把社会团体想象得和动物的躯体十分类似，这种想象特别是以赫伯特·斯宾塞为頂点的实証主义所喜爱的。

同时，我們当然必須注意到，甚至在某些社会主义者的圈子里，斯宾塞式的实証主义也比唯物主义历史观还更强烈些，至少在盎格魯撒克逊国家里是这样。別的不說，新近才出版的一期《新領袖》（“New Leader”，1926年12月3日）就向我証明了这一点。《新領袖》是“独立工人党”（I. L. P.）在伦敦出版的一种周刊。

我們发现，在这本刊物里有一篇文章，評論美国新聞記者林肯·斯特芬斯*所著的《紅色摩西》（《Moses in Red》）一书。

* Lincoln Steffens (1866—1936): 美国著作家。

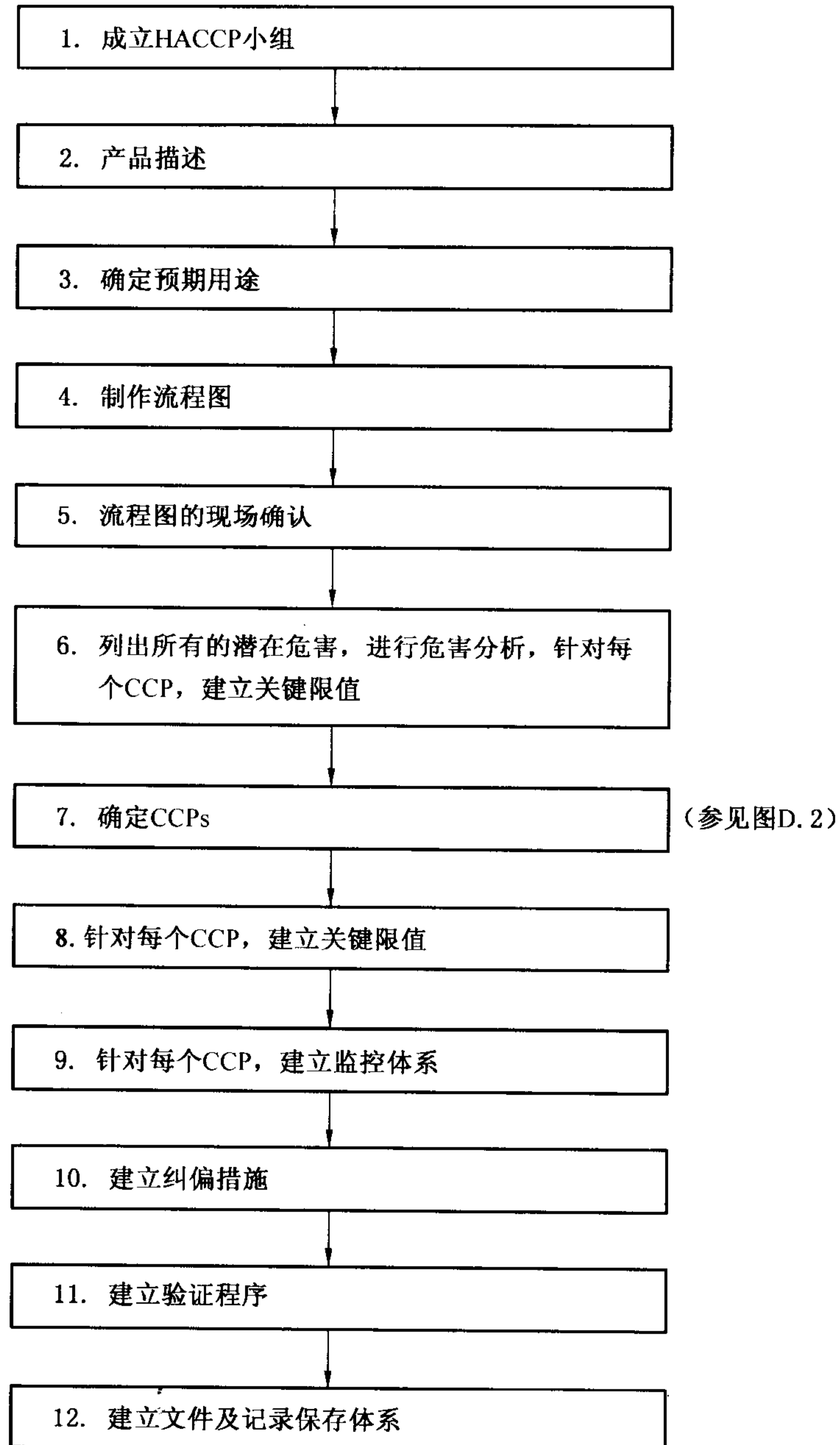


图 D.1 应用 HACCP 的逻辑顺序

我从前曾将我的《恐怖主义和共产主义》一书题名为《论革命的自然历史》，托洛茨基甚至为此还指责了我，其实，他从那本书的内容里本可看出来，那个名称只要外加一点解释就是可以理解的了，而且我并不是在探究革命的自然规律，而是将 1789 年的革命、巴黎公社的革命和布尔什维克革命这三次革命加以相互比较，以便不仅确定一般，而且也确定特殊，确定这三次革命之中的每一次革命的历史特点。

这乃是马克思主义的特殊方法，如果人们愿意的话，可以称作两种对立的历史观（一种仅仅探究特殊、一种仅仅探究一般）的综合。只有借助于这种综合我们才有可能，从过去的历史里取得那些可以可靠地指导我们当前的社会行动的知识。

第九章 从一般中分出特殊

研究特殊实际上是脱离不开研究一般的，反过来也是一样。如果我不把某一现象和其他类似的现象加以比较，并把它和其他现象所共同之处都排除掉，我怎样能够在这个现象上面找出它独有的、不会在其他现象上重复出现的特殊呢？只有在我已经明确了它的一般的时候，我才能找出什么是它的独特。反过来也是一样。我不可能用别的方法来认识一般，只能通过比较，把各个个别事例中代表其特征的一切特殊都剔除掉。

当然，历史学家们通常并不是这样作的。他们发现他们的材料早在它们的素材中就已加工整理过了。在他们看来凡是作为异常的东西予以记述报道的，不必细问一律都是个别的东西、单一的东西。然而，在每一个个别的历史人物身上，在每一个个别的历史事件里面，正不知存在着多少一般的東西！

让我们以愷撒为例来说明这种情形。愷撒是唯一无二的，他的人格和他的行为永远不再出现。但是，在他身上就没有一般的東西么？愷撒是一个罗马人，是为了剥削而征服了包括地中海周围以及

更远地区的整个文化世界的那个共同体的一个成员。罗马所赢得的势力，在很大的程度上足以说明愷撒的势力。但是，愷撒不仅仅是一个罗马人，而且属于掌握着罗马的权力手段和剥削手段的那个罗马贵族阶级。当然，由于存在着民主制，他所掌握的这些手段并不是无须向罗马人民收买的。这一点也在很大的程度上足以说明愷撒的政策。但是，愷撒在罗马贵族阶级本身以内，是属于因生活享乐漫无节制而陷于经济破产的那些分子之列的，这种情况在拥有大量享乐手段的剥削阶级里面是很容易出现的。愷撒属于负债累累的那一部分贵族，这些贵族不得不竭尽全力来取得国家权力，以便让国家替他们偿还债务。这一点也是某种一般的东西，它使愷撒的特殊行为可以为我们所理解。

但是，要取得国家权力，又必须有钱才行，需要用钱来收买在愷撒那个时代的罗马帝国里能决定政治权力归属的那两种人：罗马的人民和一支雇佣军队。这种情况并不是愷撒所造成的，而是他所面临的。他没有别的办法，只能利用这种情况。因此他就被迫处于一种奇特的境况：他愈是缺钱、愈是负债累累，却愈有必要大量花钱。不过，这也并不是他的特殊境况，而是大部分罗马贵族的一般境况，而应付这种两难局面的手段也同样是一般性的：对原来的被统治者和新被征服的人的劫掠。

斯韦托尼阿* 在他的《十二皇帝传》(«Lebensbeschreibungen der Kaiser»)里关于愷撒作了这样的记述(第54章)：

“不论在罗马或在各行省，他为官并不清廉。据各方面传说，他在西班牙当副执政官时曾向那些同盟者勒索过金钱^①，他乞讨金钱来偿还债务。

“在路西塔尼亚时，他洗劫了一些城市，竟仿佛他是那些城市的

* Sueton (约70—140): 罗马作家,《十二皇帝传》是他的重要历史著作之一。

① 原文为 pecunias accepit, 按字面直译为“接受过金钱”, 但这乃是当时非法榨取金钱的一种专门用语。——考茨基注

敌人，虽然那些城市都听从了他的命令，在他到来时开城相迎。在高卢他搶劫了神殿和寺院，他破坏城市常常不是因为那些城市犯了什么过错而去加以征罰，而毋宁是为了劫掠。他因此获得了許多金子，拿到意大利和各行省去以每磅三千塞斯特尔慈的价格出售^①。

“他在充当第一任执政官时，曾經用鍍金的銅块作替换，从罗马神殿里偷取了三千磅金子。他出卖盟邦和王国以获取金錢。仅仅从托勒密王朝那里，他就曾以他自己和庞培的名义弄得了大約六千塔兰特。后来，他为了弥补进行內战和凱旋祝捷等等开支，竟完全公开地从事劫掠，和搶劫寺院^②。”

然而，这一切都不是个别的、单一的、不会重复出现的，而是罗马統治者們的一般行径。

而且，使得愷撒最后成为独裁統治者的那种现象，也同样是一般性的：愷撒那个时代在罗马能够使人获得权力的那两个因素，即民主制度和雇佣軍，逐漸失去平衡，雇佣軍日益强大起来，民主制度則相对地日益失去力量，以致掌握着最强大和最能取胜的軍隊的那位將軍，就終于凌駕国家之上了。

使得愷撒在这样的一般情况下取得特殊地位并成为一個单一现象的乃是这样一种事实：他在政治陰謀和領兵作战方面都比被他战胜了的那些竞争者們更有本領。

这样，最后就必然只剩下一个最强有力者。

剩下來的这个最强有力者恰恰是愷撒，那当然是一个单一现象，是无法用一般关系来解释的。根据我們所能利用的那些历史資料，我們固然必須承认这一情况是一个偶然的、不可归因于任何规律性的情况。但是，这一点难道恰恰就是罗马民主衰落过程中最具有历史重要意义的事件嗎？

① 当时一磅金子通常价值四千塞斯特尔慈。可见愷撒在高卢掠夺所得而运来的金子数量极为巨大，竟使金价（以銀幣为基准）跌落四分之一。——考茨基注

② 在古代，寺院是起着財產的作用的。——考茨基注

我們知道，單一現象在歷史中以及對於歷史著述實際上都是沒有什麼重要意義的。只有那樣一些歷史學家才認為單一現象具有重要意義，他們把史料所報導的每個個別現象都不加考察地從一開始就統統看作是單一的東西，他們根本不去研究其中有多少成分帶有一定程度的一般性。

儘管如此，他們卻到處遇到某一特定的歷史現象含有和以後或以前的其他現象互相一致的東西。在這種情況下他們並不去研究其中規律性的東西，卻進行排比，來找類似，推出結論。然而，用這種方法確定下來的那種一般，卻具有這樣一種缺點，即人們對於在某些點上彼此一致的許多現象就不去考慮它們各自的历史特點了。人們一時僅僅看見一般，一時又僅僅看見特殊。然而對於一種歷史現象，人們是只有同時考慮到了其中的一般和特殊，才能取得全面的認識。

一個對於現代無產者的貪欲極感憤慨的歷史學家，會發現希臘或羅馬的無產階級也有那樣的劣根性，從而便自信找到了一種歷史自然規律。

實際上無可否認，不論什麼地方，只要有窮人和富人住在一處，而富人的富裕可以大大減輕窮人的困乏，在那個地方就會出現貪欲。另一方面，不論什麼地方，只要一個剝削者妄想通過加強他所剝削的人們的勞動來增加自己的收入和享受，在那裡也就出現貪欲。

不管古代無產階級的貪欲和現代無產階級的貪欲多麼相同，如果我們在此一點相同之外不同時也看到現代無產階級同古代無產階級多麼不同，以及前者的生活條件同後者的生活條件多麼不同，那末，我們就會得出完全錯誤的結論。正是這種不同，才使得今天的無產者的同樣的貪欲起着完全不同於兩千年前的歷史作用。

過去那些只想考察個別的历史著述，從來不曾有步驟地從一般中區別出個別來。它們只是將史料中被描述為個別事例的東西現成地當作個別接受下來而已。但是，每當豐富的材料使一般表露的十分明顯，因而這個一般不可能被忽視的時候，過去那些歷史著述卻又忘記考慮個別事例的特殊歷史特點，以致這樣確定下來的一般往往

会起导入迷途的作用。

只有根据唯物主义历史观历史研究的人，才会在他所考察的每一历史现象中有步骤地把个别从一般中分离出来。经过这样分离，就得到一个剩余部分，在那里，我们以现有的历史手段是再也看不出任何一般性的东西了。这一部分剩余，我们暂时还不得不看作是偶然的東西，不过对于整个历史过程說来，它终究将是无关紧要的。

在我们所确定的那些一般性的东西里面，又有一些是适用于一切社会形态的。我们可以将我们由这后一类一般性的东西中推断出来的规律，看作是全部社会的自然规律。这些规律正因为非常普遍，所以才常常使我们觉得不过是一些寻常道理而已。

历史现象中显露出来的最大多数的一般性，相对于那些最一般的一般性說来，本身都将具有某种单一性，这就是說，它们将只适用于某些特定形态或阶段的社会。

唯物主义历史观极度重视对于每一历史时期以内的这些特殊规律性的研究。这一点标志出了唯物主义历史观的特点，并从而使这一历史观在我们看来具有极高的效能，不仅对于写作过去时代的历史是如此，对于当前的政治实践也是如此。

每一历史阶段的这些特殊的规律性，对于历史的进程并从而也对于认识历史进程說来，不仅比偶然性的单一事物重要得多，而且也比一切历史时期所共有的那些社会规律重要得多。没有这些特殊的规律性，就无法了解一个特殊时代的历史。我们对于一个特殊时代的特殊规律愈有清楚的认识，我们就愈能更好地了解这个特殊时代。

然而，对于一个历史时代，如果我们不知道它和其他时代的共同之处，我们是不能理解它的特殊之处。如果說，我们不知道某个历史时代的一般规律就不可能理解那个时代的某个个别历史现象，如一位人物或一个事件，那末同样，如果我们不知道某个个别时期和其他时期所共有的规律，也不可能理解那个个别时期。

因此，唯物主义的历史学家不能够只以研究个别的事物为限，他必须经常地同时着眼于历史的总过程，甚至必须着眼于史前时期。

人們从另一个出发点出发，也能达到这个結論。对于一个时代的特殊性质起着决定作用的那些因素，可以分为两大类。一类是历史发展的积极性因素，另一类是历史发展的消极性因素。一类是历史发展的动力，另一类則是須由前者来推动和賦予形式的惰性质料。动力和惰性的作用，相当于生物学中适应和遺传的作用。

新的形式是由一些新的經濟关系以及因此新关系而产生的、力求取得新的形式的那些新的需要和新的能力所形成的。但是，新形式不可能从虛无中創造出来的，它們必然是与那些通过新的力量适应了新的要求的旧形式結合着的。

某一特定时代里的新事物，只能够用支配着該时代所独有的新的經濟过程的那些新的經濟规律來說明。相反地，旧事物則是过去时代的产物，确切地說，不仅是刚刚过去的那几十年或几百年的产物，而且是沒有任何一个时代不曾在其上留下遺迹的全部人类历史的产物。每一个时代都給后代的人們留下了它的遺產。

要理解一个时代，我就不仅必須認識这个时代的新的生产方式，而且同样必須認識这个时代从其中产生出来的那前一个时代的历史。

这一点既适用于历史研究，也适用于政治实践。我愈是不仅認識当前时代的經濟规律，而且也还認識那使当前时代得以产生的全部历史，諸如經濟史、宪法史、外交史等等，那末，我就愈能卓有成就地从事于政治实践。我将愈能了解我自己活动于其中的那个民族的特点、以及必然要出现的新事物在这个民族里一定会采取的那些特殊形式。同时，我也将愈能謹慎小心不犯公式化的毛病，犯了那种毛病就会认为，新事物的某种特殊形式，即由某一个別国家的特殊条件中、有时在完全不正常的关系之下产生出来的某种特殊形式，可以强加于整个世界。

根据唯物主义历史观从事政治实践，一方面，高出于胸无成竹地遇事临时应付，而大凡遇事临时应付的人，都持有这样一种历史观，即认为历史只不过是沒有任何一般的東西联結于其間的一連串偶然

的个别事件而已。但另一方面，根据唯物主义历史观从事政治实践，也不会产生依样画葫芦的现象，大凡死套公式的人，都只想在历史中寻求最最一般性的规律，而不能在一般中认识特殊。

在从前，历史既然不过是一本起着道德感化作用的图画书、或供政治家们借鉴和警惕的典范大全，所以从中学习不到很多东西。

唯物主义历史观则提供了向历史学习的可能性。而且它同时使历史研究成了一种必需。因为，不研究历史我们就不能完全理解当前的时代，就不能全部认清我们所面临的任务。

第十章 历史人物

认为个别是历史的领域的这个观点，是和另一个观点联系在一起的，这另一观点认为，个别的杰出人物是历史的动力；是他们推动了历史的发展，决定了各个时期的历史方向。

这两个观点并不是同一个东西。一个观点所涉及的是应该怎样研究和记述历史的问题，另一个观点所涉及的则是历史在实际上是怎样构成的问题。但是，这两个观点是互相联系着的，因为我愈是将个别人物看作是历史的决定性因素，就愈会觉得历史是一连串个别的偶然事件。而另一方面，我愈是将目光局限在个别事件上面，就愈会觉得个别人物的作用对于历史具有决定意义。

当然，问题不是在于人是否创造历史。人创造历史，那是不言而喻的，谁也不曾否认过。马克思在他的《路易·拿破仑的雾月18日》一文里一开头就说道：“人们自己创造自己的历史”，并且接着说道：“但是他们并不是随心所欲地创造，并不是在他们自己选定的条件下创造，而是在直接碰到的、既定的、从过去承继下来的条件下创造。”*

奇怪的是始终还有一些人，认为马克思曾经教导过，历史的发展是无待于任何人为之力而自行完成的。甚至在社会主义者们中间，

* 《马克思恩格斯全集》第8卷，人民出版社1961年版，第121页。

这种可怪的马克思主义观点也并不罕见。上一章中引証过的伦敦出版的那期《新領袖》杂志(1926年12月10日)里，我們发现有一篇斯特拉彻(J. Strachey)写的文章，題目叫作《马克思主义是科学还是宗教》，是評論美国的一位列宁崇拜者麦克斯·依思特曼(Max Eastman)所著《马克思、列宁和革命科学》(《Marx, Lenin and the Science of Revolution》)一书的。斯特拉彻极热烈地欢迎这本书，并附和着这本书而宣告說，马克思哲学决不是一种指导我們如何去改变世界的哲学方法。

“正相反，它乃是一种新宗教的聖經，它向我們‘启示’，世界正在以神秘不可解的方式，迅速而肯定地向着社会主义乌托邦自行轉变，无須我們費什么力(without any trouble to us)。”

因此，斯特拉彻便在独立工人党的这个机关刊物上作出結論說，依思特曼已經很清楚地指明：

“马克思主义的这一根本缺陷，从来并且直至今天是怎样誤导了、麻痹了和歪曲了革命运动……列宁乃是第一个在实践上，即使不是也在理論上，摆脱了这种促使精神瓦解的信仰的革命家。按照这种信仰，事件自己就会把他帶領到乌托邦，而无須他来积极参与。”

作者接着还教导我們，这就是布尔什維克和孟什維克分道扬鑣的地方。孟什維克們始終是全部马克思主义的忠实信徒，所以他們拒絕采取任何行动，并“从而在危急的时刻里”变成了“一切反动派中最頑固的分子”。

他們据說是由正統的马克思主义变成了最頑固的分子的。盎格魯撒克逊世界里的英国社会主义的最重要的机关刊物之一，就是这样介紹马克思学說的。

的确，事实上，即使在象斯特拉彻这样的社会主义者之中，也可能有人要惊呼：我要提防我的朋友！

在这篇文章里被作为马克思的学說而加以叙述的那种昏話，马克思当然从来沒有說过。把阶级斗争学說說成是不要任何作为的学

說，實在是非常荒謬的。

这里涉及到的問題，并不在于，究竟推动历史过程的是人还是某些必然十分神秘的其他因素。問題乃是在于，究竟历史过程是一切人的动作的結果，是在有人的参与之下向前发展的，还是群众不过是一种惰性的物质，有待于个别杰出个人来冲击、推动并指示其行动方向。也就是說，問題在于，究竟是否群众只是被动的材料，而杰出人物則是历史的动力。

这样的所謂杰出人物，不必一定单指那些伟大天才。即使是中常的人，甚至中常以下的人，儿童和白痴，如果由于某种法权，比如說，那种往往万分离奇的继承权而获得了凌駕群众之上的巨大权力，那就也可以变成历史人物。

认为那些似乎作为偶然现象而出现的杰出人物随心所欲地創造了历史的这种看法，是历史著作家們从他們的資料里面接受下来的。我們曾經談到，作为历史記述的起点的英雄詩歌，都将各民族的命运說成是由那些仿佛半神而且和神有着亲密交往的英雄們决定的。

当这些詩歌还是依靠人們口头传誦的时代，任何一个具有韵律感觉和良好記憶的人都可以参与它們的創作和传播。就这一点而論，历史記述的这种最原始的形式本来具有民主性质。不过，它却不同于人人都可以在閑暇时随意創作的那种抒情詩，在英雄詩歌日益增多的情况下，要懂得如何創作英雄詩歌就必須具有某种特殊的知識，而具有某种特殊知識則是要以某种特殊的职业活动为前提的。吟唱者們都依靠他們的吟唱活动为生，而且主要都是在大剝削者們的府邸上获得从事吟唱所必需的支持。

在那些出自民間、有着純粹民主性起源的传奇故事里，已經就表现出了人类对于非常事物，对于勇士、公子、巨人之类奇人异行的审美兴趣。但在英雄詩歌里，除了人的审美兴趣以外，还加上了吟唱者們頌扬他們賴其慷慨乐施以为生的那些豪门世家的阿諛兴趣。

后来，随着文字的出现，在英雄詩歌以外又有了历史著作，而到了这个时候，历史記述中对貴族和君主的突出描写就更加增强了。广

大群众长期間是一直不会写作的，他們直到今天也还是口头上說比书面上写更为灵便。所以历史著述始終是剝削者和知識分子的一种特权，而知識分子則在现代民主出现以前不外是两种人：或者本身就是剝削者，例如教会里的人，或者是剝削者們的仆从和寄食者。

于是全部历史就純然是君王将相的一部行事录。群众在其中仅仅扮演了一个被动的角色。

直到今天，在一个国家里，愈是它的知識分子仍保留着浓厚的封建主义和专制主义思想传统，在这个国家的历史写作中就愈广泛流行着杰出人物創造历史的观点。德国的历史学家們直到今天都还是比法国和英国的历史学家們更加头脑里充滿了这种观点。

但是，当然，即使是最强烈的民主意識，也难以使历史学家摆脱将历史当作杰出人物史来写作的那种必然性。甚至我們马克思主义者們也逃避不掉。在我写我的托马斯·摩尔、也就是写一位个别人物的那本书的时候（1888年），我是早已完全站到唯物主义历史观立场上来了的。在我的《近代社会主义先驅者們》（1894年）一书里，我也还是必須談到个别的重要社会主义者，例如多里奇諾*、托马斯·閔采尔、約翰·馮·萊登（Johann von Leyden）等人。在我的論述世界大战产生的文章里，我所首先注意的就是威廉二世所起的作用。

梅林运用唯物主义历史观写了他的第一本、同时也是最重要的一本书，《萊辛傳說》（斯图嘉特，1893年出版）。这本书首先着重論述的就是两个人物：萊辛和普魯士的腓特烈二世。

可见，即使是民主主义和唯物主义的历史学家們，也不可能在历史中对于杰出人物不加理睬。这一点如何能够和我們的历史观相容呢？

如果我們对于在社会的总領域以內出现的各別的社会結構加以

* Fra Dolcino(?—1307):十四世紀初意大利农民起义的領導人，宣传财产公有的“千年王国”，起义失敗后被杀。

考察，那末我們就会发现，在每一个这种结构的上面都有一位人物在活动着，他們或者是根据某一制度、某一选举或任命，或者通过純粹的威望（“异能”），对那些社会结构的命运起着决定性的作用。

家族的命运取决于族长的品性，取决于他是酒徒还是不飲酒者、是聪明还是愚蠢、是怠惰还是勤毘、是仁慈还是暴戾。这就是說，取决于某种仿佛純粹是偶然产物的品质个性。

社会中的一切集团，大而至于国家，莫不如此。就連国家的命运也是由承担国家领导的那些人决定的。这种情形大抵出现于专制的君主国里。但是，就連在民主共和国里，政府掌握在誰手里也是极其重要的問題。

不过，这一点毕竟只是事情的一面。另一面我們則发现，沒有任何一个特殊的社会集团是不能放到一个更大些的——不論是空間的或時間的——关联里面去的。这种关联范围愈广，个人的、偶然的因素就愈失去重要意义，愈被一般的、规律的因素排挤到次要地位。

就各別家庭的生計而論，家长的品质个性是有着极大的重要性的。但就一个大城市的全体工人家庭的生計而論則相反，个别的家长就完全不在考虑之列了。全体工人家庭的生計是由一些并非出于偶然、而可以从中找出某些规律的、全然不同的因素来决定的。

各別家庭的情形是这样，一个国家的情况，不管它多么大、多么强，也是这样。尽管德意志帝国的軍事威力十分强大，尽管威廉二世的政策所引起的世界大战不仅給德国、而且給欧洲和远远超出欧洲范围以外的地方造成十分惨重的灾难，然而威廉二世这个人物，如果我們将他放在工业資本主义所促成的世界发展的总关联之中来看，就变得毫无重要性了。工业資本主义所导致的那些傾向：现代民主制的实现、資本在經濟上的增强、无产階級在政治上的增强、以及我們在前面曾談到的殖民地扩张等等，都并不是威廉二世所招致的，而且既不可能为他所招致也不可能被他所阻止。这些傾向以同样的方式在整个世界以內逐步实现着，对于这些傾向說来，是否有过威廉二世这个人以及他是否曾經有所作为，那都是完全无关紧要的。

因此，我們研究历史的时候是否要考虑某一人物和寻索他的事迹，完全取决于研究所涉及的范围的大小。范围愈窄，在此范围内从事活动的个别人物就愈显得重要。

在从事现时代的实践斗争时，我們最不能够漠视个别人物。这些人物的特点和力量对于我們的眼前祸福说来具有极大的重要性，不管他们是列宁和托洛茨基、还是彭加勒和勃里安、还是魯登道夫和墨索里尼、还是斯特列斯曼和盖斯勒或别的什么人。当然，如果我們將这些人放到若干世紀的历史总关联里来看，他們之中就没有一个人具有什么重要性了，他們每一个人都只不过是历史过程的总结，不会引起丝毫改变的一段插曲而已。然而，这一点不論我們是多么深信不疑，它对于参与当前的斗争、关怀活人的幸福的那些人来说，却是一套哲学空話。

一个时代的历史的最可靠的資料，乃是那个时代的人所写的資料，或者是那些听到过那个时代的人亲自讲述的人們所写的資料。因此这些資料，在写下来的时候并不是出于历史的兴趣，而是出于实际的兴趣，并且它們完全不可避免地会把那些对于当时时代的形成特别重要的人物的行为事迹突出于历史过程之上。

但历史学家的任务却不在于把过去时代流传下来的种种有关当时的景象简单地搜集在一起，而在于把有关某一有限时期的景象放到一个較大的总关联里去。历史学家愈能作到这一点，他的历史视野愈广闊，他就会觉得杰出的历史人物对于历史过程的进展愈不重要。即使如此，他也还不能不記述这类人物的行动作为。但是，这类人物身上显得重要的地方，将不再是他們和他們周围的人的不同之处，而将是他們和他們周围的人的共同之处。他們的行动愈是符合时代的一般倾向，而不是符合一位奇人的单一倾向，就将愈被认为具有历史作用。

不过，即使在我們考察现时代的时候，我們也不可只限于考察某一社会结构的领导人物，而必須考虑到該社会结构的一切成員。为了說明这一点，我們最好是再利用一次家庭这个例子。

我們曾經談到，家庭的命运取决于外表上看来最为突出的那位家庭成員(多半是一家之父，在母系家庭里則是一家之母)的人格个性。但毕竟并不单单取决于他一个人。一家之父不管多么能干，如果作母亲的一无所能，这个家庭还是不会兴旺的。反过来說，一位能干的主妇也能补偿丈夫的許多缺点。不过，孩子們的品质，也并非对于家庭的命运无关輕重。仅仅一个教养不良的孩子就可能使家庭陷入最深的[。]不幸，一个特別有才干的孩子則可能給家庭带来幸福，光耀门楣。

因此，就家庭这个小集团來說，它的命运不取决于一位个别的人物，而取决于它的全体成員。而且这一点不仅适用于家庭，也适用于人的一切其他集团，包括其中规模最大的国家；甚至在表面看来由君主实行专制統治、而人人都是他的奴隶的国家里，情况也不例外。专制君主不妨自以为是独断一切的統治者！但是，和他一同实行統治的人真不知有多少！在波斯大国王的政治中，他的后宫妻妾、他的母亲、以及他的这一位或那一位宠妃不知起了多么大的作用！要写十八世紀欧洲史而不考虑各地王公的情妇是不可能的，这些情妇对于王公們的政策往往具有很大的决定性影响，无論如何，对于国家开支預算的編造則是起着决定性的作用的。

而且，除了这一批人以外，还應該考虑到統治者身边的其他許多人：他的宮廷內侍和其他侍从、廷臣、將軍、主教、宰相等等。关于世界上的事情，他都是通过这些人才知道的。这些人不向他談及的事情，他就一无所知。他所認識的世界图景，从而他作出的决定統統取决于他們这些人。

将这些周围的人放在一起，那么要考虑的就不再是个别的人物，而是一些較大的集团，例如將軍集团或高級教士集团了，而在这些集团之中，大数定律已經是适用的了。尽管这些集团里的每一位个别的人还是一个突出而独特的人物，但他們全体一起表现出来的就已經是某种一般的东西，如軍人的、教会的、貴族的或官僚的集团精神了。当然，这样的集团还都很小，它們的个别成員可以比其他成員更接近統治者。因此，个别人物在影响君主方面还是起着重要作

用的。

但是，他們所能影响的只是君主的意见和决定而已。仅仅有了决定，事情终究还没有完成。决定若要产生实际效果，还必须贯彻实行。而实行就既不取决于君主一人，也不取决于君主周围的那些人，而是要取决于无数的下级人员的。这些下级人员又都各有其自己的品格个性，各按其自己的方式来理解和执行上面传达下来的命令。有的人实行得聪明，有的人实行得笨拙；有的人全力以赴，有的人漫不经心；有的人拘守字面奉行故事，全不考虑后果，有的人则尽心竭力以求适应于当时所已有的特殊条件。上面随便表示的某些轻微的训诫，如果逐级向下传达而逐级变本加厉，到了最下一级就会成为要命的狂风暴雨。另一方面，君主要求严格执行的某些决定，可能经过逐级传达而逐渐失去它们的力量，到了最下一级竟可不再能产生什么重大的推动作用。这些决定人们只是逐一登记归档，而一切却仍然如故。

庞大的国家机器有它自己的运动规律和惯性规律，即使是最坚强、最有权力的君主也不能随心所欲地使这些规律不发生作用。

但是，即使官吏们按照着君主的意图执行了君主的谕旨和法令，那也并不意味着实际所产生的效果是合于君主的意图的。实际效果如何还要取决于“臣民们”对于那些谕旨和法令采取什么态度，即取决于他们究竟是高高兴兴地协助实行法令，还是漠然对待、消极抗拒、利用一切空隙和门道来加以破坏、或者甚至顽强地公开反抗。

但是最后，某一法令的实际效果不仅要取决于官吏和臣民如何对待它，而且还要取决于臣民们在其下生活和劳动的那些关系。一种新的税政可能完全没有遇到抗拒，然而，如果居民太穷无力缴税，国库还是充实不起来。一个增加军队的决定也可能在居民不表示任何反抗的情况下归于失败，只因为居民都是一些以家庭为单位的劳动者，劳动条件和生活条件使他们的体质水平下降而不能从事任何军役。

可见，君主尽管自以为具有绝对的权力，他行使政权的最后结果

却是由他的所有的臣民、包括那些最貧穷和最受賤視的人在內来共同决定的。

我們在这里所談到的只是暴君制度，即可以让君主个人使用最不受限制的暴力的那种国家形式。在貴族制度下，当然真正說来，在民主制度下，国家政治的推进从来就是依靠一些比較广大的集团的参与的。

我們所談到的有关专制君主政体的这一切，甚至对于軍隊也是适用的。任何軍隊都代表一种严厉的暴君制度，而同时又是一种比国家更为简单的結構，其成員个个必須服从最严格的紀律。

但是，即使在軍隊里，統帥尽管对于他的士兵有着不受限制的生杀之权，他的成就如何却也完全取决于他的士兵們，取决于他的軍官是否忠于职责和具有才智，取决于他的人員的体力、士气、不畏死的精神以及他們的装备和給养、作战的季节、战场的地理条件等等——这一切都是統帥无法任意决定的因素，而且大部分是一般的国家政治所造成的結果。

不过，統帥的战功大小还不单单取决于这些，而且在不小的程度上要取决于敌方的情况。

可见就連在这里，最后結果如何也不是統帥的杰出的品格个性所能决定的事，而是要由一切参加战争的人的行动如何来决定的。

第十一章 人物与階級斗争

恩格斯在其論《費尔巴哈与德国古典哲学的終結》这本小册子（1888年）中已經探討了杰出的人物在何种程度上决定历史进程的問題，并指出了历史进程乃是在社会中活动的一切人的作用的結果。

他說道：

“就是在这一領域內，尽管各个人都有自觉期望的目的，但在現象的表面上，整个說来，好象也是偶然性在支配着。人們所期望的东西，仅在很少的场合才能如愿以償；人們所抱定的目的，大部分是彼

此冲突和矛盾，或者有的因其本身的实质而根本就办不到，有的因缺乏实现的手段而不能达到。这样，许许多多个别意向和个别行动间的冲突，在历史领域内造成了一种同不自觉地行动的自然界中所盛行的状态完全相似的状态。行动有着某种预期的目的；但实际上从这些行动所产生的结果，却根本不是所期待的。有时这种结果起初似乎是和预期的目的相符合的，但到了最后仍旧远不是所期待的东西。这样，结果整个说来，在历史现象领域内同样也是偶然性在支配着。但是，凡表面上看去是偶然性起作用的地方，其实这种偶然性本身始终是服从于内部的隐藏着规律的。全部问题就在于发现这种规律。

“不论历史的进程如何，人们总是这样来创造历史的：各人都在追求自己的、自觉抱定的目的，而这许多按不同方向行动的意向及其对外部世界发生的各种各样的影响的总和，就是历史。”*

这些话非常正确，不过还需要补充。因为恩格斯在这里只谈了人们所抱定的许多相互冲突和矛盾的目的，只谈了其最终总和即是历史的那“许许多多个别意向和个别行动之间的冲突”。但是假使历史仅是相互冲突和矛盾的目的、意向与行动的产物，那末，这种结果必定是一团混乱。

恩格斯在这里忘记指出，人们尽管有种种个人方面的差别，但基本上都具有一致的組織，因而在同样的条件下对同样的刺激和冲击作出同样的反应，这就是说，大家都有一致的行为。

而且只有人们在社会中的这种一致的行为才产生历史作用。与这种一致的行为比较起来，另外一些情况，如，每一个个别意向与目的都带有主观色彩，以及它们除了含有一般的东西以外，还都含有在细节方面可能和别的意向与目的互相矛盾的特殊的東西，那就没有什么重要了。这些和大多数的平均状况有偏差的细节，通常会相互抵消的，无论如何它们总是太微弱了，根本不能违抗着一致倾向在历史

* 《费尔巴哈与德国古典哲学的终结》，人民出版社1963年版，第38页。

上产生什么作用。人的行为所以有一致的倾向是因为所有的个人都同属于一类、都具有大体一致的組織。这些大体一致的倾向必定远远胜过社会中以及社会历史中所有的偏离一致倾向的个别倾向。

当然,这并不是說在历史中就不能也有一些相互矛盾的倾向,竟能获得巨大力量,使历史过程在某个时期带有它们的特色。

我們已經看到:

人基本上都具有相同的組織,个人同平均状况之間的偏差在广大群众当中就湮沒消失了。如果人們接受刺激时的条件是同样的条件,則所有的人(平均說来)对同样刺激都作同样的反应。

在原始状态下,人們除了性別及年齡的自然差异以外,在社会方面几乎没有什么社会差异,所有的人都生活在同样的条件之下,具有同样的經驗、同样的知識、同样的兴趣。在那时候一个共同体的所有成員将总是大家一致地抱有同样的愿望,采取同样的活动,至于互相冲突、互相矛盾的个别意向与个别行动則是极其少见的。

共同体的扩张和共同体中的劳动分工使共同体内部出现了生活条件、知識和兴趣上的差异。这种分化在有了国家以后便迅速加剧。于是就因分化而发生有时可能彼此剧烈冲突和矛盾的特殊的目标和特殊的行动。然而特殊的目标和行动,即使在这个时候,也只有不是个人的目标与行动,而是集团的目标与行动时,它們才产生历史效果。至于个别的人的行动,則依然被湮沒在群众的行动当中,是显不出来的。

集团的結合可以通过各种不同的方式。在出现了国家的地方,国家是由不同地区的不同部族构成的。每个地区都有自己的特殊地理条件、自己的特殊語言、自己的特殊传统和特殊生产方式等等,从而又有自己的特殊知識、自己的特殊兴趣和自己的特殊性格。

同时,居民又在职业方面越来越分化,从事每一种职业的人各自有不同的經驗、不同的兴趣和不同的特征。

每一个这样的集团都在社会和共同体中发展出了自己的特殊意图,但在每一个这样的集团内部,还是全体一致的倾向压倒成員的个

別意向。在当时，历史过程并不是无数不同的个别意向与个别行动的总和，而是社会和共同体内部有限数目的集团的特别倾向的总和。

劳动分工与国家扩张的进展有一种使共同体中这些不同集团的数目增多的趋势。但是共同体内部的交通同时也在发展，这又产生了一种相反的趋势，使大家一致的因素变得比特殊的因素更为强大。所以，公路和铁路建筑的改善，特殊方言之外公共书写语言的普及，共同的报刊书籍的形成等等，使地方分立主义得到了克服。

职业的种类日益增多，每一职业与社会全体对比起来其重要性就日益减少。在这种情况下，每个人都高度专门化了，因此就有丧失对一切职业都须为之服务的那个社会全体的了解的危险。为了获得这种了解，这时每个人在职业以外就有必要以一般公民身分而不以职业人员身分特别注意共同体事务。所以在这一点上，大家一致的因素也比特殊的因素更起作用。

我们看到的表面现象当然是另外一种图景。这是由于社会里有这样一类集团，它们自始就不仅是一种分离物，而且是建立在与其它集团的对立上面的。它们的本质正在于这种对立：这就是阶级。

凡存在着有战斗能力的阶级的地方，阶级斗争就成为历史的最主要的内容。一切地方的、职业的和个人的差别，在国家中其重要性都远远比不上阶级的对立。当然，这些差别在每个阶级内部也有显著的表现，它们造成各式各样往往互相冲突的一些有关方法与目标的策略性的或纲领性的倾向。但是每个阶级中一致的、共通的东西，最后都会不断得到贯彻，并对表示阶级的一般倾向的那个总和的形成起决定作用。

而且一个国家的政治和经济所取的方向的最后总和是各阶级之间的力量对比以及每个阶级所循的方向的结果。

这一点恩格斯当然也知道。他和马克思奠定的唯物主义历史观就是由此出发的。他在《费尔巴哈》一书中曾明白地提到这一点（德文本第55页）。只不过不是由上面引的那段话来的。

然而，这丝毫也无损于恩格斯的论断的重要性。毫无疑问，所有

在一个社会中活动的人都参加了这个社会的历史过程。历史过程当然不仅是由于无数个別意向的互相冲突，而且主要地是由于它們的彼此一致而得以形成的——在今天則主要是由于同一阶級里的个别意向的协调一致以及由于这样产生出来的阶級意向的互相冲突而得以形成的。

創造历史的始終是抱有愿望的个人——不过，历史是由所有的人創造的，而不是仅仅由个别的杰出人物創造的。自然并不是所有的个人都有同等的天賦。我們在黑猩猩身上就已經观察到有很大的天賦差別。

在人类社会中，与先天禀賦的不同結合在一起的还有生活环境的不同，有的生活环境可以使同样的天賦得到极大的促进作用，有的生活环境則可以使之完全荒废。因此，在一个高度分化的社会里，才能的差別可以非常之大。

但是一个人的才能的大小，将只决定这个人在他生活于其中并为之而工作的那个阶級或集团的内部所能发生的影响的大小。至于他的历史影响毕竟主要是取决于他获得其信任并作为其代理人的那个阶級或集团的力量。阶級或集团的全部力量于是就被一些历史学家看成是其代理人的个人力量。因此，在这些历史学家的笔下，这样的代表人物就終於可以被夸张成为超人。

我們的这种說法特別适用于这样一些人物，那就是，以这种或那种方式登上了国家机器的首脑地位从而在国家之内高高凌駕于其他一切人之上的人物。俾斯麦的确是一个不可一世的家伙。但是，假使他不是生在新兴的普魯士容克国家的一个容克貴族，而是生在什么列支敦士登公国或安道尔共和国的一个农家子弟，他在历史上就会毫不重要。是普魯士的权力手段，最終是德意志帝国的权力手段，創造了俾斯麦的伟大。可是假使他不是一度参加了終於 1848 年爆发的那种民众潮流的一部分的活动，那他，即使在普魯士和德意志帝国也是不会飞黄騰达的。恩格斯把他称作 1848 年革命的遺囑执行人，实在是无理由。

当然，无论是广大人群的运动还是一小撮人的运动，没有领袖就不能进行，这些领袖在社会机体中执行着使四肢的运动协调一致的头脑的功能，但是社会机体究竟不是动物机体。你可以把一个组织中的各个人看成是这个社会机体的细胞。可是这些细胞中每一个都有它自己的头脑，自己的意志。担任领导的首脑并不是这个组织上生长出来的。他要么是因为他的意图与行动引起了组织的信任而由组织推选出来的，要么是这个组织自愿地团结在他周围成为他的追随者。当然，由继承法来指定首脑的地方，问题就复杂了，但即使在这种情况下，他也在很大的程度上仍然依靠他所领导的那些人。他的成功取决于他们。

一个领导者要想站得住就必须具备特殊品质，这是不成问题的，然而这些品质决不必是被领导者身上没有的品质。相反，如果被领导者也具有领导者的品质，他们就将越加坚决果断地、团结一致地追随他。他们越了解他，上面的指令和下面的执行就越加协调一致。

被领导者在智力、专门知识、热忱和力量方面跟领导者越接近，领导者将越能作出好成绩。假如只有领导者身上具有这些品质，而在被领导者方面是愚昧、无知、冷漠、软弱占优势，那末领导者就将失败。

认为领袖越比他的追随者突出，也就是说，他们越是远远落在他后面，他就越能做出重大贡献，这种看法是再错误不过了。

另一方面，并没有绝对的领袖品质。每一种特殊局面都要求一种特殊品质。一个优秀的旅团长可以是一个无能的统帅，一个出色的叛乱首领可以是一个拙笨的议会党团领袖，等等。

领袖的产生有各种不同的方式。无论他是群众选举出来的，或是依靠某种“异能”取得领导地位的，都可能发生错误，然而错误是可以补救的。在遴选过程当中，总是现存的各种力量中最符合被领导者的需要、最适应形势要求的那些力量日益上升。

在这个意义上我们可以说，适当的人物总是出现于适当的时势，虽然乍看之下这好象是一句带有目的论的神秘的话。关于这一点，恩格斯在致亨因茨·施塔尔肯堡的一封信中说：

“这里我們就要談到所謂伟大人物問題。恰巧某个伟大人物在一定時間出現于某一国家，这一情况完全是种偶然性。但是，如果我們把这个人除掉，那时就会需要有另外一个人来替代他，并且这个替代者是会出现的，——也許是較好些或較差些，但經過一些時間总是会出现的。

“恰巧拿破仑这个科西嘉島人做了那被一场^①战争弄得疲竭的法兰西共和国所需要的軍事独裁者，——这是个偶然性。但是，假如不曾有拿破仑这个人，那末他的角色是会由另一个人来充当的。这点可由如下一点来証明，即每当需要有这样一个人的时候，他就会出現：愷撒、奥古斯特、克伦威尔等等就是如此。”（1894年1月25日的信，轉載于伯恩施坦的《社会主义文件》，第2卷，14—15期，第74页）*

克伦威尔当上了英吉利共和国的首脑，拿破仑当上了法兰西共和国的首脑，这是偶然的事情；然而两个共和国都最后走上軍事独裁，却不是偶然的事情。这是由这两个共和国必須确保自己的地位时的情势造成的。在英国，对斯图亚特王朝的反叛，由于在野战中未能战胜皇家軍隊，失敗了。在法国，对法兰西王权的反叛，由于共和国沒有力量击退欧洲君主联盟的軍隊，也同样失敗了。無論在英国或在法国，在战争中确保自己的地位对革命說来都成了生死攸关的問題。無論在英国或在法国，一切积极的革命者都感到自己迫切需要参加軍隊。軍隊成了共和国的救星，但是也成了它的主宰，因而軍隊中最重要的大將作为軍隊的首脑便成了国家的首脑。

假如当时不是出来了个克伦威尔，拿破仑，那就会出来另一个人。由于克伦威尔与拿破仑賴以陞进的軍隊有着革命根源，革命群众当中一切善战的本能与才干都被激发起来了，同时整个民族中每一个具有軍事天才的人也都有了达到最高軍事地位的门路。有句老

① 难道不應該說是“連續不断的”嗎？——考茨基注

* 參看《马克思恩格斯书信选集》，人民出版社1962年版，第517—518页。

話說，在革命軍里每个兵士的背包中都帶有元帥仗，這是大家都知道的。這樣，在英吉利共和國和法蘭西共和國的軍隊中便就形成起來一批才華出眾的軍官，假如當初克倫威爾或拿破侖爬不上元首地位，這批軍官也很容易另外擁立一個軍事獨裁者。人物是偶然的，他給共和國造成的下場則不是偶然的。

個別人物在歷史上的意義何等之小，這一點連貝洛赫在他的《希臘史》導言中也指出來了。他在那裡討論了“歷史人物”，并用種種實例說明，在特定情況下某個歷史結果是不可避免的，並不取決於特定人物，不管這些人物多么卓絕不凡。例如，十五世紀末發現美洲，就當時的探險航行的規模說，是勢所必然的事。在哥倫布之後八年，美洲再度為卡伯拉爾*所發現。

“因此哥倫布的事業的意義僅限於使歐洲提早八年知道了美洲的存在。（第1卷，第1章，第2頁）

“在歷史已經成熟的事情無論如何總要完成，不是由這個人物來完成，便是由那個人物來完成，關於這一點，貝洛赫還援引了愷撒為例證：

“從來沒有比在謀殺愷撒這件事情上對個人重要性的過高評價具有更不幸的後果了。愷撒是古今最偉大的人物之一，他作為政治家、將軍和著述家，都是天才；無怪謀叛者們以為除掉了他便足以恢復共和國。這件行動使世界陷於十二年內戰，但除了殺掉愷撒之外，情況毫無改變；因為在奧古斯都的偽憲政和愷撒建立的那種攝政之間，事實上幾乎沒有區別。”（第4,5頁）

而且在這段話以前，他已經談到羅馬皇帝們，說從來還沒有人比他們有更大的權勢，其中有些皇帝是十分重要的人物，然而他們却幾乎不能影響歷史發展的進程：

“我們儘可寫一部完全忽視個別統治人物的帝政時代的歷史，而

* 卡伯拉爾 (Pedro Alvares Cabral, 1467 或 1468—1526)：葡萄牙航海家，於1500年離開葡萄牙，途中遇到暴風，被吹到南美，在巴西逗留十天，然後東航印度，滿載東方特產而歸。

帝政时代的基本特征不会有分毫損缺。”

当我们說适当的人物只要他是必要的他就总会应运而出时，我們不可把这句話的意思理解为国家或人民所需要的人物总会当上首脑。历史并不是那么按照目的論安排的。这句話仅仅是說，国家中力量最强大的、掌握国家統治权的、給国家打上自己印記的那些阶级、或組織、或集团，永远找得到自己所需要的領袖，要他按自己的意向領導自己。至于这个領袖对国家或对人民群众是不是适当的人，則取决于他賴以起家的那个阶级或集团的性质。

墨索里尼对于意大利国家或人民，的确不可看成是适当时候的适当人物。但是，法西斯党徒既是好話連篇累牍实际上十分卑鄙醜陋，而絲毫不具备人們往往事后称贊的草莽英雄所偶一显露的伟大品质的一群匪帮，那么墨索里尼确实曾是按照法西斯党徒的意旨領導法西斯运动和組織的适当人物。

假如碰巧当时沒有墨索里尼，在法西斯党徒的队伍中也会有足够的家伙，懂得用他那点才智或者不如說用他那种庸才，按照他們的精神領導他們的运动，而且同样懂得向外吹嘘自己是伟大的、勇敢的和不可缺少的。

这里列举的所有实例，都是說的那些依靠自己的功績通过选举活动或神賜“异能”而飞黄騰达的領導人物。許多罗马皇帝常常不是凭继承权获得帝位的，他們的情况也是这样。

有些領導人物，亦即卓越人物，他們的身分的确实与上述那些人物不同，他們不是經過某个比較大的居民集团，哪怕只是一支护卫軍的贊同，而是通过世袭得以成为領導和杰出人物的。官职或財產既是世袭的，得到領導地位的人物就根本不是通过挑选了。这些人生来就有官职或財產，因而生来就成了杰出人物。同时，这些人就可能十分无能，是小孩或傻子。在这样的情况下，我們就不能說最后总是适当的人物得到适当的地位了。

然而在这种情况下也可能出现选择。这种选择有点象达尔文主义所讲的物竞天擇。只不过这不是对个别人物的选择，而是对个别

商号或王朝的选择。如果某个商号或国家具有这样的性质或处于这样的局面，即，领导人物对其盛衰存亡具有决定性作用，那末如果世袭权在严重危机时期偶然地把一个无能的人安置到国家或商号的首脑地位上去，商号就要破产，国家就要崩溃，或者瓦解。

这时，与时势不适应的人物就被淘汰了。淘汰的方式是这样的：整个整个的家族从它们迄今在其中起着突出作用的商号生活或国家生活中退了出来。这常常免不了伴有重大损害，不仅损害领导者，而且也损害被领导者，即破产商号的工作人员，亡国朝代的国家公民。这是一种很不合理的、充满苦痛的选择。尽管我们讲“经济的”历史观，但历史的发展却和自然界的发展一样是很不经济的。

此外，不管这些“伟大的”男男女女是通过哪种选择方式爬到首脑地位从而能够左右国家这一重要社会组织的领导的，无论如何，国家这一组织的活动的成败决不单单取决于这些领导人，国家活动的成败永远是这种组织中所有成员的行动与能力的结果，大多还是这种组织以外作为同盟者或反对者对它的活动方式起决定作用的那许多人的行动与能力的结果。历史上值得考察的诸如阶级或国家等社会集团的首脑人物，尽可以自以为历史是他自己创造的，天真的观察者也尽可以抱有同样的谬见，但这种谬见只不过是社会深处所进行的、归根到底决定历史进程的一切事物盲目无知的产物而已。

在上文中我们已经指出，一种只讲个别人物的历史著述，一定是非常靠不住的，因为一个人物的精神面貌，毫无疑问，从来都不是面面可以认识的，至于那些我们永远无法亲自观察的、只能得到关于他们的残缺不全的、为党派爱憎所歪曲了的报导的人物的精神面貌，则更是完全不可认识的了。而且，我们在这里还看到只讲个别人物的历史著述有另一个困难。在一个象今天的国家那样广阔和复杂的组织中，就各个历史事变而言，我们决不可能确切地肯定其中究竟有多少因素可以归因于每个参加历史事变的人物，每个人物的行动有多少可以归因于别人当时或以前对他的影响，有多少可以归因于他所遭遇的反对或鼓励，归因于本国和邻国的群众情绪，有多少可以归因

于自己和別人的实力手段的大小，又有多少可以归因于对这些实力手段的估計。我們完全不可能确切肯定，究竟在这些以及別的有關一个領導人物的历史性决断和行动的种种事情上有那些人物曾經参与其事。

在这种情况下，許多事情都有待于历史学家的想象。如果历史学家的想象力只注視个别杰出人物，它将永远导致錯誤；反之，它越是探討群众力量，便越接近真理。群众的力量是非常简单的，因为它们代表平均状态，它們隱藏在那些无限复杂、变化无常、往往非常詭秘、因而很难辨認的許多穿插交錯的个别意向的背后，而归根到底正是它們决定着将出现什么历史事实。

这种考察历史的方法不仅对了解过去是重要的，而且对了解现在也是重要的。毫无疑问，对于我們当前实际行动來說，国家、战斗的階級与政党的首脑人物确实是非常重要的。他們的才能可以給我們带来巨大成功，他們的无能可以給我們招致許多苦难。然而，尽管如此，如果我們在制定政策时，不仅考虑到杰出人物，而且也考虑到他們背后的群众力量，这种政策就将收到巨大无比的实效。

这样，我們将会更好地認識我們自己的实力手段和敌人的实力手段、我們的前景和敌人的前景。这样，我們就不会被我們的个别領袖的个别的个人成功或个别敌人的个别的个人失敗而引入歧途，以至把敌人估計过低，把我們自己的力量估計过高，冒着风险去执行我們还不能担負的任务。但同时，如果我們不計个别人物的成敗，而認識到我們的事業在群众中有十分深厚的基础，从而确信未来是属于我們的事業的，那么，我們即使在逆境中也不会丧失勇气，而且不管敌人暂时显得多么强大，也永远不会悲观失望，放弃斗争。

一件事業，如果它的成功仅仅依靠个别杰出人物，那就是建筑在沙滩上的，在最順利的情況下也不会比这些人物的寿命維持得更久。这样的事業将随同这些人物的而与时俱逝，留不下任何历史影响。

第十二章 創造性人物

难道一切杰出人物的情况都象上面所說的那樣嗎？有一种民主主义历史观宣称：传统历史所大量报道的那些帝王将相，誠然不曾給我們带来什么更多的东西，他們的作为，只不过是牺牲各族人民的利益，以扩张一个国家蚕食別的国家，他們对于社会的发展是不发生任何推动作用的。

可是杰出的思想家的情况就完全不同了。他是历史中的創造性因素。他从自己的头脑中孕育出旨在改进社会的宏伟的新思想。这些思想一旦为当权者或群众所接受和貫徹，就会使社会前进和上升。这些思想是历史发展的真正动力。

关于这种观点，我們在第三卷中就已經詳細地討論过了。我們已經看到，思想家所提出来的新思想实际上并不是他自己創造出来的。人們为了要把他捧成創造者，就不得不把他也看成是不假借任何外因而从虛无中創造出世界来的那种神灵的一部分。

人們的智力稟賦确实有很大差別。柯勒根据他在田納里夫島上观察的少数黑猩猩，已能确切断定猩猩之間已有显著的智力差別。人类由于社会条件不同而产生的智力差別，无疑将更为巨大。然而，这种差別却决不能表现为有人能自己創造新思想，而別人不能，毋宁只能表现为：有人能比一般人更早地看出周围世界中的新要素，而且他能比一般人更早地认出由新条件产生的新需要及新任务的意义，更早地找出存在于新条件中的那些可以解决新任务的新手段。

但是，他决不能随心所欲地給人类规定新道路。他所取得的結果，都是环境先已給他指示出来的东西。如果他违反这种指示，他就不会作为一个領袖引导出什么新的維持长久的东西，而毋宁作为錯誤的引路人导入歧途。他的新学說中那些因对环境中新事物有比較深刻的实际認識而产生的东西，也并没有什么了不起的地方，即使沒有他，一般人迟早也一定会达到的。

当我们对于某一新学说或新发明的产生过程具有确切了解，而没有为有关它的初起的种种神话所蒙蔽的时候，我们总是发现，并不是只有一个人单独地在通向新事物的方向上努力，而是有许多人一起在这同一个方向上努力，尽管不是所有人都是按同样方式努力的。马克思和恩格斯没有发明社会主义，伏尔泰和卢梭没有发明启蒙运动。

在这里我们可以再引证贝洛赫的一段话。他在他的《希腊史》导言中说：

“假如不曾有过毕达哥拉斯，也不曾有毕达哥拉斯学派，人们到现在还会不知道毕达哥拉斯定理吗？或者，假如没有牛顿，我们就不会认识引力定律吗？或者，假如斯蒂芬逊没有发明蒸汽机车，我们至今还会坐马车旅行吗？依我想，这是根本不需要回答的。一个科学发现或一项技术发明一旦有了条件，就会作出来，由张三去作还是李四去作，这完全不关紧要。因此，一切首创权的争论都是浅薄而可厌的。”（第3页）

新的社会组织形式可以看成是一种特殊的技术发明。而这些新的社会组织形式也无非是人们为了解决新环境给我们提出的新任务而从已经取得的新手段中创造出来的新工具罢了。

当贝洛赫说，新的发明不管是由谁，是由张三还是李四作出来的那都无关紧要，而新的发明总归是要作出来的，这从历史学家的观点说来是完全正确的。然而从张三和李四生活于其中的那个当代的观点说来却并不如此。

在某一新事物的产生条件具备了的时候，人们无论如何总会达到这种新事物。问题只是在什么时候和怎么样达到的而已。如果人们置身于某个只有一个出口能够出去的场所中，他们肯定有朝一日会在这个方向上找到通往外面的路径。然而，这个在一个明亮的大厅里和在漆黑的暗室中找到出路的经过却大不相同；暗室里的人们就得试探摸索，跌跌撞撞，有时互撞，有时碰壁，在错误的方向上经过许多徒劳无功、辛苦费力的尝试之后才能找到出路。

学者和思想家們也和帝王将相一样，不能随心所欲规定历史发展的方向。然而他們倒的确能使人类避免漫长而痛苦的弯路，能使人类較少痛苦較少牺牲地按照外界条件所必然給定的方向发展下去。

因此，对于生活在这个发展过程之中的那些人說来，影响一般人的思想的杰出思想家們究竟是什么样的人，决非无关紧要的事情。为了照亮我們必走的道路，防止我們走上弯路、墜入陷井和遭受痛苦，这些人是少不得的。但是，这条道路通往的目的地是早在他們出现以前就由当时的外界条件給定了的。他們只不过是能比一般人更早一些認識到这条道路并給別人指点出来而已。

只这一点就是一项莫大的益处。

因此，思想家們的情况也和帝王将相的情况一样。思想家們是些什么样的人物，这对当时的社会生活來說不是无关紧要的。社会生活按什么方式发展，是艰难困苦还是平坦舒畅，这都和他們大有关系。然而，对于历史发展的整个过程，他們之中的任何一个都不能起决定作用。

而且，一个思想家的历史影响如何，并不是单独取决于他自己，他的思想不管多么深刻正确，但假如沒有得到別人的理解和接受，那么从历史上看，有也就同根本不曾有过一样。

此外，某些思想要想为社会所接受，便需要社会具有一定的精神状态。新思想如果能满足了社会上强烈的、广泛的精神需要，它便最容易在社会中盛行起来。

而且我們还应补充一点：社会里的异常事件，是許許多多历史学家唯一感兴趣的東西，可是如果它始終只是某种异常的、一次的东西，則它对社会生活从而对社会发展就沒有影响。它虽然可以暫時吸引我們的注意，然而，我們的精神、我們的性格、我們的思想和愿望基本上只受那些长期以同样的方式作用于我們的影响的决定。社会中的最强有力的事物，不是那些，如哥德所說的，卑俗事物，但确实是些日常事物。而且，社会中发生的新事物，只有当它能够成为日常事物时，才可以改变社会。

然而，我們也可以反过來說：从单独的、异常的事件中不能产生出任何新的認識。只有在我們觉得新鮮的事件反复被观察到时，才可能有新的認識，而我們之所以觉得它新鮮并不一定是由于它在从前沒有出现过。技术給我們創造的新的为人器官使我們有可能观察到許多原先已經存在、但由于工具不完善而观察不到的事物。但新的器官也可能引起新的实践，让新的事件出现，而这些事件在以前是根本未发生过，或者是毕竟未按这种方式发生过的。

于是，由新的实践、新的日常事物中便产生出新的認識、新的思想，但是同时也产生出新的需要和新的任务。

相反，单一事物、异常事物對我們的发展，永远不会产生什么影响，尽管我們精神稟賦中的审美方面非常喜欢它，渴望通过这种异常事物来打破生活中日常事物的单調。

第二篇

历史中的意志和知識

第一章 意愿*的起源

认为不能从历史出发作出关于未来的推論的这种主张是以下述的观点为根据的：历史的領域是个別、是单一、是并不重复出现的东西。怎样对待这种观点，我們在上一篇中已經說明了。

但是这种主张还以另一个观点为根据，那就是认为在社会性事物中，我們每个时候的意愿并不受我們对于周围世界的知識所决定，反之，我們对于周围世界的看法却是我們的意愿的产物。

对于自然界，这个說法一听起来便令人觉得是荒謬的。对于自然界的知識，据說这个說法也是不适用的。但是对于被看作是人工产物的社会的知識，則据說是适用的。因为从一种狹隘的观点看来，社会好象可以是这样一种东西，我們不必对它有所認識，以便使我們的行动适应于这种認識，而毋宁我們（这就是說，我們之中的每个人）必須使它适应于我們的意愿。如果人們立足于这个观点之上，那么就很容易以为，正象社会自身一样，社会知識也是以我們的意愿为轉移的。

这整个的观念都是建立在自由意志的学說之上的。它自始就根本排斥人的行动的任何规律性，所以也排斥作为因果性知識的任何

* 意愿，原文是Wollen。意志，原文是Wille。在本章和下章，两个詞的意思似相通。

社会科学,从而也就排斥对于未来社会现象的任何預见了。

从这一点出发,上面說到的德·曼所代表的那个观点就可以得到說明了。德·曼是那个观点在目前經常被提及的代表,但他并不是很彻底地,也不是很清楚地,只是很卖劲地为这种观点进行辯护而已。他的一些論断,可以具体說明这一点。

正如他这一类型的、訴諸情感而不訴諸理智的一切伦理学者一样,他是一般地貶低“无情的”科学,而不是仅仅貶低马克思主义科学,他认为十九世紀的人对科学过度信賴了。幸而二十世紀的人对于科学之毫无价值这一层已經看清楚了。关于上一世紀那种追求科学的不幸的人,他是这样說的:

“不管他是否进教堂去作礼拜,他再也沒有任何宗教,任何信仰了。信仰曾告訴他說,你应当如何如何。他已試圖用科学来代替这种信仰,把科学当作他的‘应当’这一道德命令的主人而不是当作婢女。这种偶像崇拜使他倒退,变成一个野蛮人,正如世界大战所已向他表明的那样。”^①

“只有一种知識能够有权要求决定我們的‘应当’,那就是关于善和恶的知識,即良知。”(《社会主义心理学》第 421 页)

良知(Gewissen)是純粹的冲动*, 它和真实的知識(Wissen)除了后面的字母外沒有任何共同点,但这并不使德·曼觉得难堪。

他接着說:

“当我们有了我們的所作所为即是善这一个信念时,^② 为甚么我們还需要有另一个信念,即知識使这种善行必然得到胜利呢? 只有机械的知識,关于事物的知識,才能达到这种对效果的預见,因为只有它才需要有这种預见。制造机器的人必須在事前就能够根据科学

① 这次大战中的野蛮人显然沒有一个进教堂去,他們每个人都有了太多的现代科学知識。——考茨基注

* 原文是 Trieb,意思是欲。考茨基在本书中还用了 Instinkt,意思是本能。按他的用法,两者稍有区别,前者是混乱一团的,后者具有一定的目标。

② 每个人都有这个信念。——考茨基注

规律引出結論来,說这个机器将会发生作用,并且怎样发挥作用。但是以人的社会行为为研究对象的科学,却不能够認識未来,因为它并不需要認識目前行动影响以外的未来。只要社会主义相信它的未来就够了。社会主义是一种信仰。心理科学就是这样教我們的。社会主义是一种爱情。那个恋爱着一位少女的青年并不需要有任何科学知識。”(第 424 页)^①

那个热恋着的年青人越是沒有思想,越是糊涂,显然婚姻就越是幸福美满。

德·曼还要更进一步。他觉得这样明白說出还不够:

“为了更好的社会制度而奋斗的战士并不需要有关这个制度必然到来的任何科学証明;只要他的良知指示自己去追求它就足够了。”

德·曼认为社会科学不仅是多余的,而且根本就不是科学,只有良知(或者是无知?)才是真正的知識。相反,科学純粹是我們意愿的产物。人們愿望甚么,他就喜欢相信甚么:

“正如《工人阶级状况》和《共产主义宣言》在历史上是出现于《資本論》之先一样,马克思和恩格斯也是先已有了对工人阶级的同情和对社会主义的愿望,然后他們才从事于资本主义崩溃的不可避免性的論証。”(第 263 页)

不过我們毕竟可以聊以自慰。因为这种說法看来不仅缺乏马克思主义,而且缺乏一切历史知識:

“历史的必然规律原来是要提供理由以便我們設定目标的,它却預先就設定了目标。历史的必然规律永远只設定一个合乎心愿的必然性,而这种所謂必然性只不过是意志自由关于它(自由?——考茨基)自己实现它的(?)愿望的能力范围的一种幻象。”(第 111 页)

在前面他就已說过同样的意义的话了:

“理論永远是适应于意志趋向的;最富有教益的实例莫过于‘无产者’的概念内涵在社会主义文献,甚至在马克思主义文献本身中的

^① 注重点是原有的。——考茨基注

改变了。马克思主义共产主义的‘俄国的’意志趋向最近在德国——特别是在德国！——甚至使无产者这个概念取得了‘工人和农民’这个新的具体内容。”（第 105 页）

这个例子选择得恰恰不是很高明的。要是在德国有几个人准备按照莫斯科的指示把农民毫无区别地宣布为无产者，难道德·曼就以为是科学了吗？何况，把农民和无产者等同起来，这即使在共产主义俄国也不是常见的。在那里人们通常也是把农民的利益和无产者的利益很好地区别开来的，并且如何能不发生太大的摩擦就把这种不同的、有时是对立的利益统一起来，正是今天俄国政治家最重大的难题。但是最后，迫使俄国共产党人采取工农联盟的，并不是毫无根据的或单纯出于良知的“意志趋向”，而是实际的、不以共产主义意志为转移的现存的俄国经济生存条件。

所以德·曼的例子选择得很不高明。不过这个例子所要表明的倾向却是实际存在的。每一个人对于不合己意的主张都比对于那些合乎自己意旨的主张更有批判眼光。在许多缺乏批判眼光的人那里，意志倾向的确可以很强烈和很有妨害作用，但如果不把这个倾向仅仅看做是造成思想错误的一个源泉，那当然是荒谬的。德·曼却从许多理论家的这种单纯倾向直截了当地推论到每一个理论，宣布任何理论都“永远是适应于意志趋向”的。

这种推论方式是德·曼的整个这一部书的特征。他虽然作出了个别的正确考察，但把仅仅是相对有效的东西一般化了，简单化了，夸大了，歪曲了，从而使合理的东西转变为荒谬的东西了。

但是，真理的颗粒也许会使得许多天真的读者误入迷途，把含有这颗真理在内的整桶的谬误也都接受过来，而另一种读者也许会被引导到漫不经心地把几颗麦粒连同它们隐藏于其中的大量糠秕一起扔掉。但尽管如此，假如德·曼得出的这些论断，不是因为他没有对意愿的两个虽然经常总被混淆但却不可互相混淆的阶段加以区别，那么详细讨论他的论断也就很不值得了。德·曼给我们提供了一个很好机会，让我们在这上面进行必要的区别。

不容怀疑，我們的意愿归根結蒂并不决定于我們的知識，而是在有一切知識以前就已經存在的，并且它对我們的知識本身具有决定性的影响。

我們在第二卷中已經談到，我們的意愿是我們的与生俱来的冲动的产物。并不是所有的冲动都永远发生作用，也不是所有的都永远同样地发生作用。它們要发生作用，就必须有机体或它的环境发生某些变化，例如肚子空了，或者瞥见了美味的食物，出现了怀春期，接近了一位异性等等。

冲动本身是按照有机体的生活方式的变化而变化的，而生活方式則既以有机体的器官又以它的环境为轉移。所以，人一旦发明了人为器官，这些器官一旦成了他的环境的一部分，并使他的环境和他的生活方式以及他自身都起了变化，那么人的冲动就往往发生变化。

但是不管这些变化会有多么大，人的冲动永远是从人体内部产生出来的，永远是由活的有机体以及有机体的先于一切經驗而存在的、并且左右經驗的形成方式的那些生活条件决定着。

所以意愿先于知識。究竟在哪一些領域中获得知識，取决于意愿和产生意愿的条件，包括有机体的天生冲动以及冲动因环境变化而产生的变化。

第二章 目的論与因果性

各种极其不同的意愿、欲望和需要是在各不相同的生活条件下从天生的冲动中产生出来的。当这些意愿、欲望和需要不成为确定的行动的原因的时候，它們对有机体是没有什么用处的。

但是，一旦意志从一种不确定的欲望变成为实行一种确定行动的决心，它的性质就根本变化了。这时，意志就不仅受那些由有机体内部来的、部分地天生和部分地因与环境接触而获得的冲动所决定，而且也受并且在很大程度上受有机体的經驗、受它由經驗中汲取来的关于自己的才能以及关于环境的性状的知識所决定。它的能

力固然都是天生的，但只有当它通过自己在环境中的实际活动证实了它們，它才認識它們。

第一阶段的意志是与目的論的思維联系着的。它所关心的是一种应当存在的状态。这个应当可以是各种各样的，它究竟属于哪一类型，全看它的有效范围是最近一个时期还是較远的未来，全看它所以渴望实现一个状态是純粹出于一种自私的、性欲的、美感的冲动还是出于一种社会性的冲动。如果冲动是社会性的，則那个应当存在的状态就取得一种伦理理想所具有的伦理性质。

人的目标，既然是單純从欲望生活(Triebleben)中产生出来的，从一些因在确定的社会条件下才具有确定的色彩的需要中产生出来的，它們就必然是不确定的，模糊的。

意志一旦从單純的需要过渡到要求采取滿足需要的确定行动，意志的情况就同目标的情况完全不同了。意志一旦引起行动，就必然和因果知識联系起来。因果知識对于設定目标是不必要的，但对于为确定达取目标的行动，却是必要的，这时意志就可以不再是不确定的和模糊的了。

所謂行动起来，不外就是把一个确定的原因建立起来，以便达到一个确定的結果。假如我并不盼望也不相当确切地預见某一原因所将产生的結果，我就根本不会去建立这个原因。沒有确定的、必然的因果联系的知識，有意識的——而非本能的——行动是不可能的。

这样的知識象意識本身一样很早就出现了。动物界認識到了的因果联系的領域，起初自然是很小的，而且所有这样的知識起初都一直各自不相联系。它們只是后来才逐漸首尾一貫地联为一气。

人可以訓練鯉鱼，使它知道把走近它的人的脚步所造成的地板震动看做是給它們带来飼料的原因，那么就以此为例吧，从鯉鱼的这种知識到包罗万象的现代科学理論中間是有一段很长的路程的。但是無論鯉鱼的或现代科学的知識，其作用都是一样的，那就是，給有机体提供周围世界的因果联系的知識，而关于因果联系的知識能够使有机体按自己的欲望所設定的目的，也就是說合乎目的地安排它

自己的行为，但从而也能使有机体合乎目的地調整它决定这一行为的那个意愿。

至于这里所說的行为究竟是对待自然界的行爲还是对待社会的行爲，那是无所謂的問題。人究竟是在对自己的同类还是对动物或植物或无机物发生影响，这也是无所謂的問題，尽管人当然不是都可以用同样的方式对待所有这些事物的。

人也許会誤以为，自己的意志是自由的，他究竟是胆怯的，抑或是勇敢的，是动搖不定的，抑或是貫徹始終的，等等，他都完全可以随心所欲。他所以能有这样的妄想，是因为他并不知道那些决定他的意志的因素。但是通过他的社会行动，他却不自觉地，而且常常勉强地承认，人的意志是由因果必然性决定的。因为假如他不是預料他的同胞們会对他自己作出某种方式反应，他就根本不会面对着把自己設定为他們的行爲原因。預料可能令人失望。可是在自然界方面，令人失望的事例也并不亚于在社会方面。但是，假如我所要应付的每一个人都是意志自由的，因而是完全不可預料的，那么，我对他人的一切影响，也就是說，个人在社会中的一切行动，就都不过是一种在空中盲无目的的四处揮舞，这样的行动究竟会产生什么結果，就完全出于偶然了。

意志自由論者都是把他們对自己的内心——不管他們究竟怎样了解这个詞——的省察当作他們的假說根据。可是他們在社会实践中終究还是依照世人大家都已相沿为俗的范例行动的。而他們这样行动的根据則是这样一种期待：人們总是以一定的方式反应一定的措施。只有在这个假定之下，在人类社会里的行爲，也就是說社会生活才是可能的。

当然我們关于周围世界以及我們自己的才能的知識永远是不完全的，所以我們的行爲也并不永远都是合目的的。但是我們关于现实的知識越多，我們的行爲就越能达到由出自欲望的意愿給它設定的那种目标。

因此我們的意愿必定是旨在認識真理，而不是旨在創造幻想。

这种如实地看待事物的需要，在动物那里就已经很强烈了。认识真理对于动物乃是一种生活必需——当然不是关于整个世界的真理，而是关于它们在其中居住着的那一部分世界的真理。如果它们的“理论”一味地“适应”它们的“意志趋向”，它们就会陷于灭亡。一个饥饿的狐狸要是以为每一棵树桩或者每一只狗都是一只兔子，那么它恐怕就活不久了。

确实有这样的人，他们的意愿停留于目的论阶段而没有达到因果制约阶段。他们倾向于把一切合乎他们意志趋向的东西看作是真的，甚至当有人对他们保证在今世就可以永远长生不老时，他们也信以为真。这样的人，当然不是所有的人会上一切欺骗者的当。但是假如认为每一个理论家，甚至最重要的和最深刻的思想家也都是这种人，那就未免过分了。假如的确这样，人类早就灭绝了。单纯的意愿即便是最宏伟的和最崇高的，如果不配合着一定的合乎目的的行为，是不会令任何人满足的。但是没有那种与达到目的有关的因果联系的清晰知识，要有合乎目的的行为是不可能的。

只有知识才使一时冒头的意愿（Wollen）成为一种产生确定行为的规范*。这种规范和那种由于冲动导致出来的应当是完全不同的。后者是而且必定是很不确定的和很模糊的，前者却能变得很清晰和很明确。

然而，产生确定行动的那种规范，也并非完全出于知识。本能也能促成确定的行动。人的本能为数不多。人与动物不同，在人身上我们发现代替本能的还有第三种引起确定行动的动力，那就是，由别人、前人遗留下来并由后代现成接收过来的伦理习俗（Sitte）。

本能、习俗、知识构成着确定的行为所从出的那种规范，这种规范，既然与社会行动有关，也就具有伦理的性质。而对待社会的这种社会行为方面的规范，就变成成为一种伦理戒律，伦理义务。

这种规范是和体现于伦理理想中的那种规范完全不同的另一个规范。

* 规范，原文是 Sollen，“应当”的意思。

如果沒有有关各种行动的后果的知識，亦即沒有因果联系的知識，則那规定要完成某种行动并避免其他行动的伦理戒律是根本不可能的——当然这是說，如果本能或习俗并不产生伦理戒律的話。可是本能在人身上毕竟只起次要的作用。而习俗呢，如果我們不假定在习俗出现的时候人們會有有力的理由把他們所要求的或所禁止的行动看作是对社会有利的或有害的，那么习俗便是不可理解的东西了。尽管这种理由可以不再存在了或被遺忘了，而由于精神有保守性的緣故旧的习俗却仍然长期保存下来，一直到新出现的生活条件令人异常明显地認識到这种习俗是不适当的时候为止。

但不管我們的自觉的规范是来源于直接的知識，还是来源于流传下来的、也許已經陈旧的知識，只要它对我們行为起规范作用，它便总是我們关于因果联系的知識的产物，而且只要我們的知識是正确的，它便是合目的的。

然而知識只构成我們每个时候的行为的一个方面。它告訴我們应当怎样行动。至于我們是否应当行动起来，它却不告訴我們。

要行动起来，就要有个人的天生冲动給予冲击，而天生冲动本身又要从外界接受冲击。

正如单有需要而沒有对环境的确定的见解便不能产生确定的行动。同样，单有知識而沒有意愿沒有需要，也不会产生行动。

純粹科学并不发布任何命令，它只从事于确証因果联系。至于貧困的人类究竟是否和在何种程度上能够并愿意把这些知識应用于自己的实用目的，科学本身是完全不管的，虽然科学本来起源于对实用知識的要求。

但是，凡是一门科学被人实际应用了的地方，在那里，科学就根据自己对必然性的理解給行动发布十分明确的命令。

现今人們喜欢把科学区别为两种，即自然科学和精神科学。实际上，大家所說的精神科学就是指社会科学，因为真正研究精神，研究心灵的科学，即心理学，是属于自然科学的。

据說这两种科学的区别在于：自然科学旨在寻求因果联系，要

說明实际是个什么东西，而精神科学却旨在探究目的，要指出应当成个什么东西。

事实上，区别在于人对自然界的关系和人对别人的关系有所不同。人不能命令自然界，他只能研究它的规律，以便利用它。

人的情况便不同了。人与人可以通过语言互相了解求得一致。一个人可以说服另一个人去采取某种行动，或者，如果他有必要的实力手段作为命令的后盾，比方说在人数上占优势或拥有一支武装警察，他也可以命令他去采取某种行动。如果说人只能根据关于自然界的规律的知識对自然界施加影响，那么，他却能够通过命令，这个他也叫做规律，去对别人施加影响。

道德规律和政治规律，都不是通过我们对自然界那样的观察和研究而被我们认识出来的，它们并不是与人的意愿无干而独立存在的东西。它们所以被人宣布，被人贯彻，具体地说，是为了达到人的目的。有时也是为了达到非人的目的。看起来它们并不受因果性的支配，而是受目的論、受預定目的的支配。所以看来好象人在研究社会时是要探究目的和命令，目的和命令如果说是规律，那也是与在自然科学中意义完全不同的规律。

研究法律的人亦即法学家的思维方式，对于这种社会科学观点是起决定作用的，而法学教育越普遍，这种观点就越盛行。这种观点也需要假定意志自由。我们在第三卷中已经谈到，象毕尔罗特这样一位自然科学家，虽然也从他本门科学的立场出发是否认意志自由的，但却认为承认意志自由是必要的，因为否则全部法学就失去了它的基础。

政治经济学和历史是两门精神科学。一切其他的精神科学基本上都可以归结为这两门。

狄尔泰在他的《精神科学导論》（1922年柏林版）中把精神科学称为“规范人的一个部门的活动”的科学，“这些科学都以命令为它们的基础。”（第5页）

他的导論是为那些“研究历史、政治、法学或政治经济学、神学、

文学或艺术”的人們写的，于是他談論了“以上所說的各門科学”。(第3页)

他当然不会把政治、文学和艺术算作科学。这里他显然只是把它們看做精神科学所研究的領域。

但对文学和艺术的科学研究不外是文学史和艺术史。而对于政治，除了作历史的和經濟的研究以外，可以說也不能够进行别的什么科学研究。同样，对于神学要进行科学研究，也只有循着宗教史的途径。

那么法学呢？它确实是探討命令，但它所探討的命令却不是法学本身所創立的。它的研究材料是立法者所制定的律令、法律。法学家的科学任务在于搜集这些法律，把它們整理为一个无矛盾的系統，但这些法律本身却并不是法学而是政治家和国家领导人制定出来的。而且这些法律所服务的目的也不是从法学中而是从生活中产生出来的。立法者越是对于人类社会的因果联系具有充分了解，这些法律就越合乎目的。

尽管法学家的思維方式仍然对精神科学有这样大的支配力，然而，从根本上說，所有这些科学毕竟都可以还原为政治經濟学和历史。經濟科学已經壮大起来了，它作为經濟过程中因果联系的理論已經获得了重要的地位，而且在历史中，因果联系的探索也赢得了越来越多的陣地。

但另一方面，人类社会并不是我們可以用历史方法进行研究的知識的唯一領域。上世紀中叶出现了一种学說，认为地球和整个太阳系都是由一团旋轉的、灼热的气体产生出来的，在十九世紀与这种学說联系着的还出现了一种有机体进化的学說，自从这两种学說出现以后，人們对于大量的、越来越多的自然科学分支就除了使用历史方法，即对现时现象和过去现象进行比較的方法以外，根本不再能用別的方法来研究了。最后以至于，一个人要是不知道一门自然科学是怎样发展过来的，他便不会完全掌握这门科学。

第三章 純粹科学和应用科学

在专门探究必然因果联系的科学和設定目的并发布有关一定行动的命令的科学之間，的确要加以区别，但这却不是自然界和精神或人类社会之間的区别，而是純粹科学和应用科学之間的区别。

純粹科学永远专门在于研究必然的因果的联系，它們不管任何目的的設定，这無論在力学、化学、生物学中或是在政治經济学与历史中都是一样的。

反之，应用科学却永远表示确定的命令，并对合目的或不合目的的进程作出价值判断，不管它們关涉的是力学的、化学的对象，还是有机体或社会现象，都是一样的。

但这些命令并不是源出于任何目的論，却是源出于因果知識。当然这种知識是被制造来为确定的目的服务的。这些目的絕不是来源于任何科学，無論是純粹的或是应用的，而毋宁归根結蒂是来源于先于一切科学而存在的欲望生活(Triebleben)，以及使人的需要采取了特殊形式的那些外在条件。

这一层对于自然科学也如对于社会科学一样，毫无差别地是正确的。

讓我們拿医学来做例子。它对人說：你为了取得健康或保持健康，必須做某某事和避免做某某事。这些命令是理解了自然规律的結果。但是这个取得健康或保持健康的愿望却不是科学研究的結果：它先于科学研究而早已存在，如果它涉及个人的健康，那就是自我保存欲望(或冲动)的产物，如果它是为了周围人的健康，那就是社会本能的产物。

技术的情况也是一样。它給人們发布“命令式的”规范，告訴他們应当怎样生产。这些命令来源于自然科学的知識。但生产的目的归根結蒂是由先于一切这样的知識而存在的人的欲望和需要所給定的。

技术科学对人說：如果你要建造一辆快速机车，你便應該如此这般的操作。但这门科学絕不对人說：你應該盼望自己的移动尽可能地加速。这个需要来源于生活，并非来源于科学。

政治經濟学的情形也并不两样。根据它对經濟规律的理解，它能够对立法者說：为了增加利潤和地租，他的关稅法规應該是什么样的。但这个达到高額利潤或地租的目的却不来源于科学，而是来源于資本家和地主的生活条件和需要。

純粹科学与設定目的或滿足需要沒有任何关系，应用科学把純粹科学的因果性知識加以应用，以便为那些产生于人的生活过程的目的服务。在这种应用当中，应用科学自己这方面也設定了确定的目的，这些目的的达到應該是为那些产生于欲望生活的最高目的服务的。

比方，医学为了保持人的健康的目的，可以給自己設定这样的目的：限制飲酒或如果可能就完全禁止飲酒。但这永远是根据因果知識而做出来的。医学并不因此而成为目的論的科学。

● 就这一层来讲，精神科学与自然科学沒有任何不同之处；所不同的只是，精神科学比自然科学年輕——作为科学来研究的历史也是这样——，而且，社会科学在階級社会中出现了特殊的利益，而对于自然界所有的人却都具有相同的利益。而且还有一点，大家都在实践中踊跃地参与了社会现象，对自然界的研究却是尽可能地让給专家去做的。

由于社会科学年輕和有实际利益的干扰作用，在这种科学中純粹科学和应用科学的区别就比在自然科学中更加不清楚了些。

解剖学和生理学的研究是和治疗学分开的，物理学也是和技术分开的，一个純粹的物理学家絕不会想去构造一辆机车。反之，却很少有这样一个經濟学家，他局限于純粹的理論，也不去研究实际的經濟問題，諸如关稅政策、賦稅政策、銀行政策、貨幣政策、社会政策等等。

这样，精神科学就获得了一种实用的、目的論的性质，这是純粹

自然科学所沒有的。

在精神科学里純粹科学和应用科学很容易被当做是同一个东西。有許多人責备个别經濟学家，說他們在經濟过程中仅仅探究那支配着它們的規律，而冷酷无情地不去寻找关于从事經濟活动的个人应当怎样互相对待的規則。政治經濟学中不探求規律性的历史学派，因而也就自命为伦理学派。

要把經濟学或历史当做純粹科学去研究，做到与应用科学及其实用規則完全分开，的确是困难很大的。但这并不成为理由，叫人迫不得已，逆来順受，从一开始就忽視了任何經濟的或历史的研究所具有的单純探寻因果联系の純粹科学的性质，而完全把这些研究当成单純目的論的科学，也就是說当成是单純应用科学。这是荒謬的，因为一门应用科学以純粹科学及其所发现的規律为前提。沒有关于这些規律的知識应用科学所发布的一切命令都只成为虔誠的愿望，它們是否能够实现和在何种程度內能够实现，就完全取决于偶然性了。

因此历史学派以及它的絕非由經濟規律中汲取来的伦理学因而也就沒有做出多大成就。

按照刚才所說的，社会主义与科学的相互关系，现在就很容易了解了。

我們在上面已經征引了德·曼的这个論題：在马克思和恩格斯那里，“是先已有了对工人階級的同情和对社会主义的愿望，然后他們才从事于資本主义崩潰的不可避免性的論証”。

毫無疑問，在社会主义奠定基礎的理論家那里，对工人階級的同情是先于理論而存在的。这种同情不是源出于科学，而是源出于欲望生活和它所賴以維持下去的条件。

沒有資本家对工人的剝削、奴役和虐待，便沒有要求消灭这种状态的努力。这种努力来源于受着灭亡的威胁的工人的自我保存冲动，也来源于那些同被压迫工人同心同德而境遇較好的工人的社会冲动和个别的有教养的人甚至于資本家的社会冲动，这些人比非无

产者阶层的普通人一方面具有更强烈的社会感另一方面对工人阶级的可怖状况有更深刻的了解。

想要援助工人们从贫困的境地中解放出来这一要求，是先于一切社会主义而存在的。它不是源出于科学，不是由科学而产生的。今天的社会确实是一个十分巨大的复杂的有机体，以致它的各个不同阶层彼此之间所知甚少。知识分子对无产阶级的贫困，要是不用统计数字给他们透彻地证明的话，是根本不大知道的。但是这种统计证明的活动人们还不能叫做产生社会主义的科学活动，而只不过是一种标志着我们时代的特点的观察周围世界的方法罢了。

德·曼说，在马克思和恩格斯那里，正如在一切社会主义者那里一样，对无产阶级的同情先于他们的科学理论而存在，这是完全正确的。这种同情是从他们对无产阶级的贫困的观察中生出来的，无产阶级的贫困不仅在统计的和经济的描述中暴露出来，而且也在无产阶级运动，特别是宪章运动中显露出来了。

但是，当德·曼认为他们的社会主义也是先于他们的科学研究而存在的，并且社会主义给我们的大师规定了他们通过自己的科学活动所必须达到的结果时，他就根本错了。

在上一世纪的四十年代中，无产阶级的贫困是以激动人心的方式显露出来的。它使无产阶级以外的广大阶层也都感到震动和惊恐，援助无产阶级的热忱就十分强烈起来了。但人们想要采取的援助途径却是极其多种多样的，按照个别援助者本人的社会地位而有所不同。但也按照他们对于经济规律的了解程度而有所不同。

许多人相信，民主主义就能消灭贫困。马克思和恩格斯本人在他们的初期也属于资产阶级民主派，拉萨尔和李卜克内西也是如此。还有紧接着他们的那一代的大多数门生，如倍倍尔和辛格尔也是这样。甚至就连伯恩斯坦、维克多·阿德勒和我自己，也是以民主主义作为我们的出发点。

德·曼的确是生长于这样一辈人当中，他们把对工人阶级的同情和社会主义看作是意义相同的东西。反之，在我们看来，事情绝不

是这样。要認識到單純的民主主义不足以解放无产階級，这是必須作出殫精竭慮的智力劳动的。

当我们看到，許多狂妄自大的人今天觉得自己不得不把这种認識同我們对立起来当作他們自己的最新发现，以便証明我們的落后，因为我們直至今天仿佛我們整个一生都在提倡民主主义，我們实在不能不感到一定的憤慨。

民主主义不管多么不可缺少，单是它自己毕竟不足以解放无产階級，这一层我們早就知道。可是只知道这一层还是得益很少的。

德·曼十分簡單地說，马克思和恩格斯皈依于社会主义了，但是，如果人們不把社会主义了解为一团对工人友爱的伦理云雾，人們就会发现这个名詞可以指称的有各种各样的见解，所有这些见解只在一个信念上彼此一致，那就是工人的貧困状况归咎于資本家对生产資料的私有制，因此只有废除私有制他們的状况才会得到改善。关于以何种方式去实现这个目的，各派社会主义者之間就分歧甚大了。要在这种种分歧的观点之間加以选择，就需要有經濟的和历史的卓越見識。

马克思主义以前的社会主义者除了一般的伦理目标以外还在这一点上是一致的：这个目标一定要立即实现。一些人想通过建立社会主义移民区来达到这个目标，另一些人則想通过建立受国家資助的或不受国家資助的生产合作社来实现它。国家社会主义者又分为两种，一种指望会从一个君临于各階級之上的君主政体那里得到急需的資助，另一种則絕不愿意談論什么君主政体，反过来相信民主共和国必定会給他們提供援助。还有其他一些人对于要使民主政治中的多数人都关心无产階級事业这一点已感到絕望。他們企图重建雅各宾式的专政，认为这种专政可以通过一个共謀反叛者的会党举行政变产生出来，必須夺取国家机器并把它开动起来为无产階級服务。除此以外，还有一些人把国家看做无产階級的最大敌人。他們指望，一旦能把国家摧毀，无产階級就将立即得到解放。

人們可以见到，信奉社会主义决不是很簡單的事情。欧文和傅

立叶,路易·勃朗和布朗基,魏特林和洛贝尔图斯(附带的說,他既不曾影响马克思也不曾影响恩格斯),蒲鲁东和还有许多其他的人在当时代表着种类最不相同的社会主义倾向。究竟哪一种最好地适应于当时存在的条件,是由单纯的情感激动所决定不了的。为了透彻了解社会主义,马克思和恩格斯认为研究经济和历史,特别是革命史,是必不可少的。他们并不是在终于过渡到社会主义以后才开始这种研究的。他们通过研究达到了他们的历史观和社会观,并且由于这个历史观和社会观而达到他们特殊的社会主义,这是和直到那时存在着的一切社会主义都根本不同的。

马克思本人在他的《政治经济学批判》的序言中说明了:他是作为自由主义的《莱茵报》的主编(自从1842年起)注意到法国社会主义的:

“在善良的‘前进’愿望大大超过了实际知识的时候,在《莱茵报》上可以听到法国社会主义和共产主义的带着微弱哲学色彩的回声。我曾表示反对这种肤浅言论,但是同时在和《奥格斯堡总汇报》的一次争论中坦率承认,我以往的研究还不容许我对法兰西思潮的内容本身妄加评判。我倒非常乐意利用《莱茵报》发行人以为把报纸的态度放温和些就可以使那已经落在该报头上的死刑判决撤销的幻想,以便从社会舞台退回书房。”*

这事发生于1843年一月,恩格斯在他的发表于《政治科学袖珍词典》中的《马克思传略》里,说到马克思呆在书房中的情形:

“马克思专心研究政治经济学、法国社会主义者和法国历史。结果就是他过渡到社会主义。”

但这并不是唯一的結果。而毋宁还与此密切联系着产生了唯物主义历史观,这种历史观给了马克思的社会主义一种全新的特征,马克思的社会主义和一切以前的社会主义完全不同。

人们可以看到,马克思的理论不是为了去支持一个先于一切科

* 《马克思恩格斯全集》第13卷,人民出版社1962年版,第8页。

学知識而存在的社会主义而想出来的。倒是，对无产阶级运动和社会主义的熟悉促使马克思探索深刻的經濟和历史知識。然后根据这种知識他才創造出他自己的特殊的社会主义。这种社会主义是建立于純粹科学之上的应用科学。要认为应用科学先于純粹科学而存在，并給純粹科学规定道路，那是可笑的。先于純粹科学以及应用科学而存在的只是从天生冲动和当时生活条件中产生出来并且利用科学为自己服务的那个最終目的，就我們这个問題來說那就是无产阶级的解放。但无产阶级解放的道路，却只有通过科学工作才能認識。

马克思和恩格斯不让自由主义的意志趋向去规定他們自己要走哪条道路，同样，他們也不让当时已有的那种社会主义的意志趋向，去规定他們自己要走哪条道路。

不管上一世紀四十年代的社会主义傾向，或者更恰当地說一切马克思主义以前的社会主义傾向彼此之間的分歧是多么巨大，它們在这两点上是一致的：1. 應該代替旧社会制度的新社会制度必須尽快加以实现。現存的貧困不允許延續下去。2. 无产阶级是沒有能力自救的。它只能通过外来的援助获得解放，或者由仁慈的資本家提供資金来建立社会主义移民区，或者由善意的和远见的君主政府或共和政府对无产者提供資金，讓他們购置自己的生产資料，脱离資本主义的經營和剝削，在自己的合作社中进行生产。对于任何一种外来援助都抱怀疑态度的那些社会主义者，則又信賴一个“先头部队”，用今天的话說，信賴一支由无产阶级自身选拔出来的先鋒队，这个先鋒队應該給无能力从事任何独立运动的工人群众开辟达到解放的道路，这一部分要通过独立于国家之外的自己的組織，象工团主义者和无政府主义者所希望的那样，一部分則要通过共謀反叛者的同盟，这些同盟應該用政变来夺取国家。

马克思和恩格斯反对所有这些傾向，虽然反对其中各个傾向时态度不是同样的坚决。

他們的研究已把他們引导到他們的历史观，这种历史观把阶级斗争看作国家发展的动力。他們还把一切阶级斗争都理解为旨在夺

取政权的政治斗争。

从这个立场出发他们便得到这样一个信念：社会主义所争取的无产阶级解放，是只有通过无产阶级自己才能实现的，而且只有当无产阶级成功地夺取了政权才能实现。因此他们自始就反对一切这样的指望，即以为善心的阶级敌人能够创设组织来解放无产阶级。即使有这样的阶级敌人，一个在精神上不独立自主的无产阶级也不会懂得适当利用这样的组织。但他们也拒绝一切这样的指望，即以为工人阶级中的先锋能够以身作则，在一切政治之外，创设一些组织，而这些组织能够使无产阶级得到解放。然而谋叛和政变的道路也是他们同样拒绝的。他们在1847年春季参加了共产主义者同盟，这个同盟迫于当时的政治形势，不得不成为一个秘密组织。但他们所着重的是：这个同盟始终应是一个纯粹的宣传鼓动组织，并不变成准备政变的谋叛结盟。而且在1864年建立〔第一〕国际时，也是马克思坚持它要拒绝当时十分流行的像马志尼这样一位人物的阴谋观念的。

的确，他们并未立即就抛弃掉来自大革命时期的雅各宾传统；他们起初还认为在革命形势中，一个阶级的少数能够带着整个阶级前进，但即使在这一点上他们的想法后来也有了改变。

〔第一〕国际的章程已经明白地表示：工人阶级的解放只能够是工人阶级自身的事业。

就这一点而言，他们和其它社会主义者是不同的。虽则他们和后者在以下一点上必定是一致的：他们也承认无产者本来缺乏解放自己的能力。然而和其它社会主义者不同，他们并不象后者那样把无产阶级的状况看作是那样毫无希望的。

人们现在喜欢把贫困化理论称为马克思主义独特的特征。谁这样做，谁就不是不晓得便是忘记了社会主义的历史。恰恰是在马克思主义以前的社会主义者看来，只要资本主义一天还存在着，无产阶级的贫困便一天完全不可克服。马克思和恩格斯也象他们的同志们一样看到这种贫困的悲惨程度，可是他们和后者相反，也看到贫困的胎包内包含着的萌芽。他们看到，资本在扩大它自己的剥削范围的

过程中,也使无产阶级人数增多,并在少数地区把无产阶级集中和組織起来了。他們进而預见到,无产阶级将在自己的阶级斗争中坚强起来并将获得日益强大的基础。

但是这样一来,马克思和恩格斯就与其他社会主义者进一步对立起来了。后者說:我們必須立即解放无产阶级,而且只要我們拥有必需的實力手段,金錢或国家机器,我們就能随时解放无产阶级。马克思和恩格斯則說:无产阶级解放只在一定的經濟条件之下才是可能的。資本正在到处創造着这些条件,然而無論在哪里它們也尚未成熟。在四十年代的末尾他們是这样說的。社会主义者当前的实际任务并不是立即解放无产阶级,而是增强它的力量和启发它的思想。他們认为工会对于完成这一任务特別重要。在这一点上,他們与其他社会主义者处于对立地位。在1846年的《哲学的貧困》中马克思就已經說过:

“經濟学家和社会主义者在給同盟定罪这一点上是一致的。”*

马克思在后面还說到社会主义者們对于罢工,同盟和工会所显示的“先驗的蔑視。”**

拉薩尔也是忽視工会的,而且,在〔第一〕国际的初期,輕蔑地談論不触及雇佣劳动制的罢工的声音就很响亮,另一方面人們对于生产合作社却深表贊許地強調指出,它們簡直抓住了雇佣劳动制的根子。

在1850年,策略上的分歧导致了共产主义者同盟的分裂。马克思代表同盟中央委员会的多数派譴責少数派道:

“少数派不是把现实关系、而仅仅把意志看做革命的动力。我們对工人說:不仅为了改变现存条件,而且为了改变自己本身,使自己具有进行政治統治的能力,你們或許不得不再經歷十五年、二十年、五十年的內战和国际冲突,而你們却相反地对工人們說:‘我們必須

* 《马克思恩格斯全集》第4卷,人民出版社1961年版,第194页。

** 同上书,第197页。

马上夺取政权，要不然我们就躺下睡大觉。’我们特别向德国工人指出德国无产阶级不够成熟，而你们却非常粗劣地向德国手工业者的民族感情和等级偏见阿諛逢迎，当然这样做是比较受欢迎的。正象民主派把人民这个词变成圣物一样，你们则用无产阶级这个词来玩这套把戏。你们象民主派一样，用关于革命的空话代替革命的发展。”*（《揭露科伦共产党人案件》）

同盟中反对派的领袖沙佩尔作了回答：

“我发表了在这里遭到抨击的见解，因为我对这件事情总是很热情的。问题在于，是我们自己动手去砍掉别人的脑袋，还是让人家来砍掉我们的脑袋。（沙佩尔甚至保证说：一年以后，即1851年9月15日，有人将要把他的脑袋砍掉。——马克思）在法国快要轮到工人的头上了，因而在德国也快要轮到我们的头上了。如果不是这样，我当然就会寻求安静去了。那时我的物质状况就会不同了。如果我们能够做到这一点，我们就会采取一些保证无产阶级获得统治的措施。我是这种见解的狂热的拥护者。而中央委员会^①却喜欢相反的见解。”**

人们可以见到，今天作为布尔什维克主义或列宁主义的东西，跟沙佩尔比跟他的反对者马克思有更多联系。

如果问题只在于意志趋向，如果理论是意志趋向的温顺婢女，那么，没有问题，马克思也会和沙佩尔说出一样的话。他对于革命的立刻爆发和无产阶级的政治统治的需求是和维利希——沙佩尔派同样地迫切的。但是他并不属于让激情和狂热凌驾于知识的命令之上的那些人之列。知识给他的意志趋向命令，而不是相反。当无产阶级按照这个方法行事时，它的经历从来是不坏的。

如果马克思主义的社会主义不单纯是冲动性的意志趋向的产

* 《马克思恩格斯全集》第8卷，人民出版社1961年版，第465页。

** 同上书，第465—466页。

① 马克思恩格斯属于中央委员会。——考茨基注

物，而是应用科学的结果，那么，对于它的最高伦理规律就是求真理的意志。而且马克思和恩格斯也永远是按照这一点行动的。

其中的一个例子就是我们刚才举过的共产主义者同盟中马克思和恩格斯作为一方和维利希——沙佩尔作为另一方之间的争论。这个争论只是使马克思和恩格斯在本党内和在全体亡命者中间陷于完全孤立的导引，因为他们由经济知识所产生的观点与那些亡命者的意志趋向陷于矛盾，后者十分顽强地坚持革命立即再度燃烧起来的观念。

我们的思想受我们意志的影响，这是毫无疑问的。即使马克思和恩格斯，在他们的期待中，特别是关于发展的快慢，也因此而有时发出有点过于乐观的语调。但是以此譏笑我们的大师的那些人却忘记了，这样的事是世界上任何政治家，任何战士所免不了的。马克思和恩格斯与其他的人不同之处仅仅在于：他们比其他人更多的摆脱这种影响，不为所动，并且他们认为有必要尽可能抵制这种影响。

他们和“理论永远适应于意志趋向”这种奇怪的观点，当然没有任何联系。我们已经见到，他们自己的理论的成立经过就是一个反证。

第四章 意志的力量

毫无疑问，纯粹科学本身并不产生意愿。但同样确实的是，单纯的志愿还不产生行动。要产生行动，必需有两种不同的意愿和命令（Wollen u. Sollen）。首先是原始的模糊的意愿，它来源于天生冲动及其由环境所赋予的暂时形态，其次是对确定行为的确定意愿，它产生于对环境的认识，并且体现了原始意愿对于确定的已知的条件和情况的自觉适应。

即使由本能和习俗指定我们去采取的那些行为，通常也不是没有自觉知识的参与而完成的。

同时，就我们的意愿的冲动部分的实际作用说来，重要的不仅是

意愿所指向的方向，而且它出现时具有的强度。

我們的个别冲动的强度，也是一部分取决于个人由遗传得来的身体状态，一部分取决于个人在其中生长的外界条件。身体状态和外界条件决定究竟是自我保存的冲动、社会的，性的冲动、审美享受的冲动，还是認識的冲动占优势。

但是，人的知識却不能直接影响他的冲动的强度，因为很遺憾，这种知識并不会使他能够随意地选择自己的祖先或自己生长于其中的环境。

因此，伦理情感的力量也既不能由任何哲学的研究和确証来决定，也不能由劝誡和說教来决定。坐牢之如何于事无补，反而使許多人在道德上完全堕落下去，这是大家所熟知的。培养个别的人的伦理情感的唯一办法，在于把他們安置到有利于促进已有的社会冲动的那些生活条件之中。当然，如果生来就欠缺这样的冲动，則最好的环境也是不能把它創造出来的。可是这样的反常事例毕竟是很稀少的。

然而这种道德教育的方法也是很快就会看出自己的局限性。試問在一个道德敗坏或野蛮强制的世界里，怎么会出来一批有德行和通人情的教育家呢？

尽管如此，我們的意愿的力量还是可以因知識的种类不同而得到加强或削弱的。

首先，由于对环境和它所給予的任务和工具有了正确知識，我們的意愿的全部力量就会集中使用于实现可能实现的东西上。凡不可能实现的就排除于目标之外，从而避免意志力的一切浪費。否則为了力求实现不可能实现的东西，意志力就会白白地消耗掉了。

然而我們的意愿的力量，但同时也包括我們行动的力量，还以另一种方式为正确知識所加强。当人們談到意志力的时候，人們通常只是着眼于个人的意愿。人們劝他把他的意愿最高限度地振奋起来，說这样他就将会取得伟大的成就。

实际上个人即令是个万能的独裁者，如果他孤家寡人，那么他的意志在社会中也是虛弱无力的。

如果只是这个人有一个意志，而另一个人没有，那么当然这个人的意志力就会制胜。反之，如果另一个人和他处于对立地位，意志强度是一样的，努力的方向却是相反的，他的意志的强度对他就一点用处也没有了。这时，两个意志就将互相抵销，两人中将没有一个能够前进一步。其中每个人的意志能力越大，被无用地浪费掉的力量也就越多。

不管每一个人的意愿的强度对于达取私人目的多么重要，但在要产生巨大的社会影响时，它就不够了。在这种情况下，问题首先在于意愿的统一集中。

有的人说，1918年德国革命之所以未达到那时无产阶级所能达到的一切，是因为无产阶级欠缺坚强的意志。这是完全错误的看法。必需的意志在当时是足够的，是十分充足的，以致当人民群众团结一致的时候，它曾是不可抗拒的。所以刚才还在金碧辉煌的庙宇里高踞宝座，脚踏群众颈项的那些旧政权的偶像，都溜之大吉或者向革命投诚了。任何地方连一点抵抗的企图也不曾有过。革命的那一部分德国人民的意志是极其强大有力的。

但这仅仅是意志统一的时候的情况。不幸战争终于把德国无产阶级的革命意志极其强烈地鼓动起来，同时也极其深刻地把它的队伍分裂了。无产阶级虽然由于自己在战争中经历了苦难，已把自己的意志极其强烈地鼓舞起来，但是，历史的形势竟变成这个样子，个别无产阶级派别的整个狂热，整个愤怒，都指向了无产阶级多数，要把它打垮。在共产党和社会民主党多数派之间有独立派，“马克思主义中央派”，他们不是充当把不和的兄弟们联合为统一行动的桥梁，而是自身内部发生分裂，因为有些人比较倾向于共产主义，而另一些人则比较倾向于社会民主主义。

除了战争的瓦砾场所堆积起来的可怕的实际困难之外，就是德国无产阶级的四分五裂，致使革命没有给德国无产阶级带来在当时如果不分裂就可能有的许多结果。这不是因为缺乏决断力，相反，形势恰恰是被已有的庞大意志力败坏了，因为意志力被用到兄弟之间

的斗争中去了。

当各个阶级的意愿的强度相等的时候，一个阶级越团结一致，它在阶级斗争中所能发挥的威力就越强大，它的意愿所能取得的结果就越显重要。

要出现这种情况，还有一种手段是不可缺少的，那就是各种阶级组织中的民主制度。民主制度使少数派有义务实际上协同推行多数派所主张的政策，但同时也给少数派以权力和机会，以批判的态度在全体面前表达自己的相反的观点。

民主方式的群众组织尽管是必不可缺少的，但如果多数派和少数派之间的分歧成为持久的和不相容的，那么这种组织也就达到了自己的极限。这时候少数派不能一同执行多数派的政策的机会就临近了。分裂就迫在眉睫了。

试图通过恐怖主义的强制使少数派敢怒而不敢言，这只能招致更大的灾祸。而这种试图只在党已经掌握国家政权的时候，才有实现的可能。禁止一个阶级审查和检验某些观点，就意味着宣布它是未成熟的和不足取的。一个无产阶级如果被置于监护之下，逆来顺受这样的压制，那就证明它自己没有能力解放自己，而且这样一来它自己已经发展起来的那点解放自己的能力萌芽，就要日益枯萎下去了。

无产阶级要想在众多而强大的敌人面前能够站住的话，就需要一种持久的、心情舒畅的和经过深思熟虑的团结一致，但这样的团结一致不是它能通过强制得来的：这既不能通过多数派的强制，更不能通过只靠武力进行统治的少数派的恐怖，而只能通过独立思考中的意见一致。

意见一致绝不是甚么不可能达到的东西。

请想一想看，一个阶级的一切成员，大致说来，所处的是相同的环境，随环境以俱来的也是相同的任务和手段。在这个阶级本身以内，利益、生活条件和认识方法，一般说来也是相同的。

因此，如果人们把阶级斗争的思想工作的重点放在对环境的研究上，如果人们把自己所设定的目标和所采取的途径建立在这种研

究的成果上；如果群众中的宣传鼓动的主要目的是广泛传播这样得来的知識，那么，人們就将最快地在无产阶级中，至少在它一部分能独立思考的成員之中达到思想一致。

反之，人們越是把單純的意志，把主观的、看来自由的意志当作历史发展的动力，并用偶然来代替规律，就越是难以达到思想一致。这时就沒有任何考虑成熟的见解来指导意志，使之采取合乎目的的行动，这时就只有急于求成的需要决定一切。当成功的希望渺茫了的时候，那些不是由共同的認識团結起来而單純怀有意愿的人們就很容易分道扬鑣，各走各路。

因此，对于环境的科学認識給我們的实际行动所带来的巨大利益，除去到此为止已經指出的一切之外，也还有这样一点：一个共同的，由于研究环境而得出来的科学理論不仅团結了組織，而且还团結了階級。以上这些論述，絲毫也沒有想貶低組織的重要性的意思。关于組織的必要性的意識，可以說是已經渗透到每一个稍有思想的无产者的血肉里的了。

可以用这一点来衡量哪一种宣传鼓动会收最好的效果。有一种宣传仅仅訴諸意志，把意志看作革命的唯一动力。有一种煽动家，充滿激情或狂热，能把自己的这些品性传给同他怀有同样希望和需要的群众。但是由一个人感染給另一个人那种热情只是一陣烟，它只当点火的煽动家在场的時候起些作用，而在日常的單調的散文中是不起作用的。通过这条道路是不能进行持續几年乃至几十年之久的斗争的。

一种不在于激励意志而在于启发認識的宣传鼓动，則可以收到另一种效果；它不要求产生激昂情緒，而是开导启发，使群众了解他們所不晓得而对他們的解放斗争又极其重要的事实。这样进行宣传，并不一定就成为缺乏热情的迂闊之談。用于帮助說明的事实也常常是些令人义憤填膺乃至奋不顾身的事实。但是宣传鼓动决不可是一种专对感情、专对伦理情操的激动工作，它毋宁必須同时也是一种新知識的传播工作。誠然，沒有热情是做不出伟大事业来的。但必需

能影响群众，即传达思维的结果的时候，使用一种有暗示作用的形式，从而使这些思维结果具有一种激动情感的作用。”（《社会主义心理学》，第151页）

所以德·曼以为，在群众中，个别的人是不思维的，他们把思考让给别人。凡对群众说话的人，不必给他们讲述什么高深知识，而只须向他们暗示某些他们并不晓得为什么要这样做的行动就够了。他无须启发他们，而是必须催眠他们。

毫无疑问，这种情况是有的。但当个别政治家以这种方式把群众当作无意识的工具来加以利用的时候，群众便毫无所得。德·曼也许会以为他这种观点比那种不道德的唯物主义马克思主义要优越得多。但我们却忠于共产党宣言。共产党宣言把寻求真理和在无产阶级中传播高深知识看做我们最主要的任务。

第五章 马克思和耶和華

德·曼对于寻求因果联系的知识这件事确实是十分憎恨的，所以他在《社会主义心理学》那本书里几乎没有放过一页不对这种寻求进行贬低和怀疑。

在第117页上他写道：

“所有相信必然性规律的那些信仰，其秘密全在于：必然规律有一种心理学作用，能以确切可靠这种暗示来强化意志。必然性观念是所有这样一些精神运动的思维方式的标志，这些精神运动都是太年轻了，或者说太软弱了，所以不能不有一个可以使自己的伟大任务和渺小能力取得平衡的观念，必然性观念是原始生活的标记，是缺乏内心平衡的征候，是因自卑感而产生的一种攻击性冲动的精神辅助构造。”

“一个人信仰决定论，这就意味着这个人求助于超自然的力量，以便在敌人中引起恐惧。在自己队伍中产生信心。”

然后他进一步说，马克思的社会发展的自然规律不是别的，正是

一种新型的神。

“一种严厉的、暴虐的、残忍的神，它显然与旧約中的耶和华以及卡尔文派的亦即資本主义文化的那些注定的先驅者們的神，有着一种奇特的內在血緣关系。它认为人們應該为一个必然的目标而牺牲一切，甚至牺牲他們自己的意志自由之感。

所以马克思是一个新的耶和华的先知。

但幸而有德·曼这个真正的神的宣告者，他破坏人們对这种有害的偶像的崇拜，不許人們繼續把自己心爱的孩子貢獻給这个残忍的新耶和华。不許人們怀抱甜蜜的信仰，以为自己能够永远自由地愿望自己所愿望的东西。

德·曼在这里在有关自然界的知識与有关社会的知識之間沒有加以区别。他談的是一般的“必然性观念”。但他确实不是想說：对自然规律的研究是出于一种軟弱之感，是甚么“原始的”东西，而且他确实不是想說，在人們克服了自己相对于自然界的自卑感以后，他們就不再看到自然界过程中有什么必然性了。

不是的，虽然他談的是从事解决自己力不胜任的“巨大任务”的“所有的精神运动的思維方式”，但他实际上，正如他立即表明的，心目中所指的却仅仅是马克思的思想方式以及这种思維方式所得出的有关社会发展的自然规律。

但是在这种情况下，如果人們不是以必要的“意志自由”来对付事实，而是以卑怯的奴才意識忠实地反映事实时，那么下列情况就显现出来了：

认为社会中含有必然性，以及要对社会的支配规律进行研究，这都不是马克思发明的，而是当时现成已有的观念，而且这些观念不存在于新兴无产阶级的年輕的运动中，而是存在于占統治地位的生产方式和阶级的科学中。马克思是从李加图之流的經濟学家那里接受了社会中的必然性观念的，而这些經濟学家并不代表“太年輕的，或者是太軟弱的运动”，相反，当他們的这些观念在马克思和恩格斯研究它們的时候，已經是当时整个社会生活的統治观念。

相反地，当无产阶级运动还是“原始的”，“年轻的”和“软弱的”时候，它从来不曾为了鼓起勇气在求助于必然性，求助于社会中的自然规律性。当时无产阶级倒是相信有可能打破经济规律的必然性，以便弱者能够制服强者而取得胜利。

在宗教改革时代，无产阶级战士们曾指望过奇迹。例如再洗礼派就是这样。自从启蒙运动克服了奇迹信仰以后，有些无产阶级分子及其友人曾指望过异乎寻常的、超出于一切自然界必然性之外的幸运事件，比如说指望有一个天才出世，他终于能够做出人类至今所未曾办到的东西，也就是说，发明一个理想社会的模型。这样的模型一旦为世人所熟悉，它的实际应用一旦经过了试验，它就会为人人欢欣鼓舞地接受。而别的无产者及其友人则又指望出现这样一种侥幸的偶然事件，即小小一批决死的谋叛者能够突然袭击国家政权的拥有者，消灭他们，并取他们的地位而代之。

马克思和恩格斯从当时占统治地位的资产阶级科学中发现了已经得到了承认和高度发展了的“必然性观念”，并且开始使用这个观念去观察社会主义运动，到了在这个时候，社会主义运动已经跨过了它的幼年时期了。

另一方面，不成问题的是，马克思和恩格斯是早在到达社会主义之前就已经“信仰决定论”了的。只有从决定论出发，他们才到达社会主义，特别是才到达他们自己的那种社会主义。他们的这种社会主义，曾经受到他们当时已有的一切其他类型的社会主义疯狂攻击。这些社会主义者绝对不觉得决定论是可以令人慰藉的东西，是他们的“由自卑感所产生的攻击性冲动”的“辅助构造”。

因此，社会主义运动中的必然性观念的实际历史，说明它与意志自由的历史描述是完全不同的事情。

首先，为甚么对于幼年时期的运动说来承认了社会的自然规律是那样特别富于慰藉，这也是完全不可理解的。当马尔萨斯表明无论什么样的生产和所有制，群众的贫困总是必然的时候，当全部政治经济学都承认了“工资铁律”，即工资不能高过最低生活水平这一自

然规律的时候,所有这一切也都是建筑在“必然性观念”上的。

在马克思以前,社会主义者并没有承认而是反对政治经济学中的必然性观念。例如,他们反对劳动(或更准确地說,劳动力)必然是一种商品,它的报偿是由生产费用来决定的这个命题,而坚持一个相反的名题,即这个主张是不道德的,劳动不应该是一种商品。因此,社会主义运动在幼年时期恰恰做了今天德·曼又在做着的事情,即规定一个应当〔命令〕,而不是探究必然的因果联系。

相反,马克思,以及恩格斯也是一样,只是从资产阶级科学中接受了必然性观念,但是当然有所改变:他虽然不否认政治经济学的规律,但却能够揭示这些规律的历史性质。他把它们看做只是在特殊的历史条件下才有效的规律。他还能够研究那些在经济实体中进行的,使资本主义生产方式的特殊规律失去立足之地的变化过程。

因此,马克思主义作为“一个年轻的软弱的运动的思想方式”,它的特点并不是这个“必然性观念”本身,不是这个单纯的“信奉决定论”。我们发现,在古老的和强大的运动中也有这种思想方式。对环境的任何考察,只要它具有大量观察的性质,总会出现这种思想方式。当个人相信自己能够从他对本人小己的观察中找出认识这个世界所必需的一切东西的时候,这种思想方式是不可能出现的。在这个时候,个人总把自己看做主要的东西,而只把环境当作伟大人物所轻蔑忽略的累赘或障碍物。

马克思主义的特殊标志,是我们已在前面几页中详细加以论述的那种特殊的“必然性观念”。人们爱以什么样的态度看待唯物主义历史观,就可以以什么态度看待它,但无论如何人们却不能简单地以下面这些论断来了结它:說它只不过是这个假冒一切真品实货的时代中的一种耶和華教条,只不过是“原始性的标记,缺乏内心平衡的征候”,完全是为了要用鼓舞性的箴言警语安息惶恐不安的自卑感而被捏造出来的。

如果我们在这里还需要特别说明这种看法的全部荒谬性,那我整个这本书就是白写了。我在这里所以提到这种看法,只是因为它

含有一点重要的思想。德·曼在这一点上是完全正确的：一定的科学观点能够意味着对一个阶级的意志的大大加强，并且有力地提高它的信心，从而提高它的战斗力。

我們已經讀过，有关周围世界的知識，能使我們的意愿不自以为是自由的，不去分散地从事毫无希望的冒险，而去集中地追求可实现的事物，并設法完全用合乎目的的手段去实现它。我們还曾进一步讀过，有关周围世界的知識，越是深刻和正确，便越能使一切处于相同状况的、具有相同利害的人們的意愿朝着同一个方向运动，从而越能使这些人把自己的力量發揮到他們所能的最大限度。

現在我們看到，当有关周围世界的知識向我們指明我們的意愿的目标是可以达到的时候，这种知識也就加强了我們的意志力。

某种自始就被认为不可达到的东西，是絕不会被人愿望的。可是未来在我們前面是黑漆一团。我們所企求的許多东西，究竟能够达到与否，是可怀疑的。怀疑消失得越多，可实现性越在我們面前呈现得越清楚，我們的意志力被激发起来的就越多。

所以我們的知識能够在极其不同的方向上影响我們的意志，它可以加强我們的意志，也可以削弱我們的意志，虽然归根結柢，我們的意愿的力量不是来源于純粹科学，而是来源于我們的欲望生活(Triebleben)以及引起欲望生活的那些外界条件。

当然，既然我們对于周围世界的看法以及周围世界給我們提示的展望對我們的信心和意志力有所影响，那么，我們就易于想以这样的办法来提高和我們一起行动的人們的信心和力量：即，在一切情况下都把周围世界給他們描繪成一幅有利于他們的愿望的图景，而把有关周围世界的一切可能令人失望的消息都秘而不宣。

这样的事情，通常只在人們把和他一起工作的人不看作他的同志，而看作他的工具的时候，才会出现。无論如何，这将是一种眼光短浅的政策。幻想是不能維持长久的，至少有关我們經驗世界的幻想是如此。誰和幻想打交道，誰就是在賭博。如果他立刻得胜，他的欺騙蒙蔽就会得到原諒。反之，如果他失敗了，他就会引起公憤，成为

众矢之的。而在这样一场斗争中，即，人们相信只能通过对情况的欺骗蒙蔽才能使战士继续战斗的那种斗争中，失败总是可以预计到的。

一个运动，如象现在已有八十年历史的马克思主义运动，是不能依靠幻想来坚持下去的。它的寿命比一切其他社会主义倾向都要长久，它在今天是举世无双的、一切有无产阶级运动的国家所共同的社会主义倾向。最近十年来，一切其他社会主义的、非马克思主义的观点都已失去意义，完全成为古董了。诚然，在我们今天的无产阶级政党中，远非所有成员都是彻底的马克思主义者。折衷主义和理论上的冷淡主义(Indifferentismus)流行得很广。但是无论在什么地方，无产阶级的政策都是马克思主义的“必然性观念”的实际表现了。无论在什么地方，这样一种观点都是行得通的：工人运动即是阶级斗争，社会主义即是无产阶级的阶级斗争的目标，这种斗争只有到阶级消灭了才能告终。假如唯物主义历史观和以它为根据的经济理论与工人运动实践并不与周围世界的情况符合一致，而毋宁是给我们提供了一幅关于周围世界本身以及关于周围世界向我们提出的任务和提供的解决这些任务的手段的虚假的图象，那么上述种种怎么会可能呢？

马克思主义假如是依据纯粹的幻想给我们灌注胜利信心的，则一定早已作为被遗忘的思想形式，在蒲鲁东主义、洛贝尔图斯主义、巴枯宁主义与亨利·乔治(Henry George)和贝拉米(Bellamy)的运动等等在社会主义历史上被埋葬的那个地方安息了。

每过十年便有“马克思主义的危机”，每过一年便有无数对马克思主义的“决定性的”反驳，每过一年也便有个别马克思主义者的错误和不一贯——对我们理论的最大危险。但是马克思主义还是继续活下来了，年复一年地比以前任何时候都更加强有力了。它正象不害怕科学的考验一样，也不害怕实践的考验。

第三篇

历史过程的目标

第一章 来自經驗的預见

在唯物主义历史观里，研究过去和研究将来显然从来就是极紧密地联結在一起的，正如理論和实践以及編写历史和創造历史也是从来就极紧密地联結在一起一样。

马克思主义者們需要預见未来，他們的批評者們却喜欢利用这一需要来嘲笑他們的預言家使命和他們所作的种种預言——可怪的是，在这帮嘲笑者里面竟也可以发现到一些未来人物、社会主义者。

然而，需要預见未来，并不是马克思主义者的特殊标志。这是马克思主义者和一切人的共同之点。他仅仅在預见的方式上与別人不同而已。

动物就已經需要某种預见。

認識世界对于个体具有两重价值。一方面，这种認識意味着明了某些因果关系，这就使个体有可能設置一定的原因以求达到一定的效果。但是，个体也能根据过去的經驗作出关于未来的推論。这样一来，个体就可以对于即将到来的事件預作准备，以便或者保护自己免受这些事件的損害，或者利用这些事件来取得自身的利益。

对于因果关系沒有一定的認識就不可能采取任何行动，同样，对于未来沒有一定的預见也不可能采取任何行动。

当然，为求可能采取行动而必須加以認識的这个未来，不必一定总是非常遙远的未来。下一秒钟也已經是属于未来的了。

在羚羊看见潜伏着的獅子的时候，獅子的跃起就是威胁羚羊的最近的未来。羚羊的認識决定着它的行动，促使它在这种情况下迅速逃跑。

从羚羊的認識直到对未来社会主义的預见，中間有着一段漫长的路程。但是，这两者都是一种預见，如果我們当前的行动要想是适宜的，符合于保存个体的目的，符合于保存他的物种、他的阶级、他的社会的目的，那就必須有这种預见。

預见未来对于个人和整个社会与社团的自我保存是非常重要的，但是，如果未来不是近在我們眼前，預见它却又是非常困难的。因此，預言术，即先知术，曾被认为是最值得追求的一种最高智慧。人們把它看作是神性的流露。神的实质本身就被称为Vorsehung*。

預言和預见并非都是以同样的方式产生的。我們可以把它們分为三类。

第一类是以一定事件在一定时期内有規則地重复为依据的。許多动物已經知道并能預见昼夜相继寒暑更替，它們都能为此而作准备。类人猿在白天里就給自己布置起了过夜的巢穴。土拨鼠会貯藏过冬的粮食。人們一定会认为这是本能在起作用，但是在这里不会沒有对于未来的某种預见的。而在人那里，甚至在最落后的人那里，这样一种对于有規則地反复出现的事件的預见，乃是全然普遍的现象。

这样的預见，当然在长时期里都只是純粹經驗性的，只以对于有規則的事物的观察为依据的。

当人們使各种孤立地观察到的規則性結合为一种內在的联系时，这些規則性便取得了更大的可靠性，它們就变成了必然的自然规律。因此，以这样的规律为依据的預见，便具有最大程度的准确性。

第二类的預见要比第一类困难一些。这类預见也同样是对于那些常常重复的事件的預见——只有对于这样的事件才会有所預见，对于孤立的、单一的、不重复的事件是不会有預见的。可是，第二类預

* 这个詞一般指“神意”或“天意”，就字面解原是“預见”、“預先安排”之意。

见所涉及的那些事件，并不是有规则地以相等的时间距离一再出现的，而且有的往往可能带有相当变化无定的性质，例如天气。然而，不管某些气象，例如雨和风，出现得多么不规则，也不管它们出现时的形态如何变化多端，它们的经常重复终究还是可以让人发现出那些预示每一种气象的标记的。在预知天气方面，某些动物的器官的表现是很重要的，这些动物具有比人的器官敏感得多的器官，它们因而比人能够更早地得知气压、空气湿度等等的变化。人们不仅可从根据蜘蛛和雨蛙的行动表现，而且也可以根据某些飞禽的行动表现作出很可靠天气预报。

所以，看清未来的这种需要，的确曾经促使许多预言者以某些迹象为根据，不仅去推断一定的未来事件，而且去推断他们愿意推断的任何未来事件。

根据鸟的飞翔，人们不仅想要预见即将来临的风雨，而且还想要预见未来的战争胜败。同样地，根据星辰的位置，人们不仅想要看出在某一地区从事某些农业劳动的适当的时令，而且还想看出每一个人的全部未来。

不过，我们的行动所依据的那些预见，绝大部分毕竟都是具有更为合理得多的性质，决不越出我们的经验的范围以外。我们的生活主要是决定于这第二类的预见，这类预见影响着我们的行动的每一个步骤。

前面所提到的羚羊会预料到潜伏着的狮子将向它扑来，这种预料同样是第二类预见。当人们预料一些十拿九稳而且毫无疑问地就在我们面前的事件时，我们当然不说这就是预见。我们所说的预见，指的总是一种复杂而费力的思维过程的结果，它使我们能够预见某种不可直接把握到的未来。

人的知识愈是内容丰富包罗万象，愈是被整理得条理清楚、具有内在的联系，那末，这第二类预见所能包括的空间和时间的范围就愈加广大，在某些从前已经有过预言的领域内所取得的预见也就愈为可靠。

可是，預見的絕對可靠性是永遠不可能達到的。世界總是會變得比我們所能描繪的那種情景更為繁復。任何地方都難免會發生一些起擾亂作用的意外事故。甚至那些非常簡單的、循着一定軌道有規則地進行着的運動，也會不時遇到意外的擾亂，例如一顆彗星闖入太陽系而擾亂了行星的運動。

不過就第一類預見而論，這種擾亂通常總是過於微不足道，不足以影響我們的實際行動。當然，我們也可以設想：某一天會有個外來的天體跑到我們的太陽系里來造成極大的混亂，因而使太陽系內至今所有的一切規律性都不復存在了。但是就現在說來，我們還看不出怎樣可能會有那種事件發生。而且，如果這樣的事情竟然發生了，那我們也就不再有繼續預見未來的任何需要和可能了。

與此相反，對於我們的實際行動說來，所有那些可能有礙於我們的第二類預見的種種擾亂，卻是十分重要的。但是，對於這種可能性我們只好承認下來，並且只好把我們對未來的種種預料看作總是純粹概然的東西。我們只能盡心竭力，使我們的預料盡可能有最充分的根據，使錯誤的根源盡可能減少，以求因預見不足而產生的失敗不至於過分地損害我們。

誰如果因為某些預見有所失誤便想放棄一切預見，那他就要麼使自己完全不能行動，要麼使自己的行動完全取決於偶然。

沒有預見我們是活不下去的。

除了上述兩類預見以外，還可能有第三類預見，這當然是人們不大使用的一類預見。這類預見和其他兩類一樣，也是以一個事態的反復出現為依據的，而且正象第一類預見那樣，是以一個事態的有規則地反復出現為依據的。

各次重復發生的現象，並不是完全一樣的，而總是會有一些微小的偏差。現象愈複雜，偏差也就愈大。

偏差可以分為兩種：一種是彼此不同，甚至互相矛盾的偏差。這些偏差在這一次重復出現時具有這一種意義，在另一次重復出現時又具有另一種意義，它們的作用互相抵消，因而那個反復出現的事

态从长时间看来基本上保持不变。

例如，某一地区的冬季有时温暖，有时寒冷，但是整个说来它的寒暖性质是保持不变的。地区的气候于是就以某一个冬季温度作为标志。

但是，除这种偏差以外，还有另一种偏差，它们每次出现都是偏于同一个方向，因而彼此并不抵消，反倒越偏越远，越来越强。

假定有这样一个地区，它的冬季平均温度和全年的平均温度保持不变达几千年之久。后来，这个一直保持着的平均温度忽然开始了偏差，而这些偏差彼此并不抵消，毋宁是一年一年地，或者十年十年地出现于同一方向上。这就可能产生这样的情况：全年平均温度和从前相比较，每十年降低1%度。这样，全年平均温度一千年后就降低1度，一万年后就降低10度。

出现了这种差异，气候的状况平均说来便不再在长时间保持不变了，而那些已经适应于原来那种气候的有机体，它们的习惯也因而不再保持不变了。气候在变化，有机体随着也在变化。

这样一来，最后就会出现某种全新的情况，例如，出现一个冰河时代以及动植物在冰河期里的一切现象。

一件事每次重复时所出现的变化可能非常微小因而长久觉察不出来，特别是如果这些变化同那些彼此抵消的第一类偏差交织在一起。

例如，如果冰河时代是按上述例子中的那种进度向前进展的，因而阿尔卑斯山以北的全年平均温度每一千年降低1度——每三十年降低3%度——那末，冰河时代中一个世代的人就几乎意识不到温度的变化，虽然冰川是明显地扩大了，而为植物和动物、同时也就是为人提供食物的土地范围显著地缩小了。

但是，一件事每次重复时所发生的变化，尽管觉察不出来，可是随着时间的推移它们却能够大量积累起来，并且按照黑格尔的规律，量变转为质变，最后就会产生出一种和以往有着根本性的不同的状态。黑格尔的这条规律，人们虽然不是总能解释得清楚，但它所表现

的事例，人們却是观察得够多了。

这样，旧事物不断重复，最后就会产生出某种新事物——当然并非绝对的新，因为那是不可能的——但全新虽然不可能，旧事物却能在一种方式下发生改变，而这种方式就代表着某种新事物，因为它给旧事物的残存部分增添了一些从前不曾有过的特征。

同一运动的不断重复，就这样地取得了一种发展过程的性质。如果我们能够观察到足够长的一系列这样的重复，那末我们就有可能认识到发展的方向，从而在一定程度上预见到发展将会带来的新事物。

这样就产生出一类完全独特的预见，它和我们前面谈到的那两类预见是不可混淆的。前两类预见只能预告已知现象的重复出现。这第三类预见则与此相反，能够向我们指出不曾有过的现象的来临。我们能作的这类预见，和那些只对旧事物（即使有时候是穿上新的服装的旧事物）所作的预见比较起来，为数要少得多。然而，这类预见却向我们揭示出更为辽远的未来前景。

不过，不管第三类预见能够预见得多么辽远，它也还是和前两类预见一样，只可能从对于同一事态的多次重复的观察中得来，也就是说只可能从对于迄至当前为止的过去的观察中得来。尽管看起来十分奇怪，但我们终究只能根据我们对于曾经存在过的以及当前正在存在着的旧事物的经验，来认识未来的新事物。除了经验这个源泉以外，没有任何别的认识源泉。

如果新事物是从天才的创造力、从单一的、不会重复的现象中产生出来的，我们就绝对不能预见它，因为单一的东西是不可估计的。只有那些曾经重复出现过的现象，我们才可能预见它们的再现。但是，我们也还可能预见它们进一步变化发展的方向，如果这样一种改变在过去已经是显而易见的有规则的现象的话。

这些现象的进程愈是和过去观察到的全部现象的整个过程、和世界进程不相矛盾地联系起来，我们就将愈能可靠地预见这些现象进一步变化发展的方向。

第二章 对社会的预见

我們上面討論过的三类预见中的任何一类，在認識的一切领域中，不論在自然界中还是在我們从自然界分別出来单独看待的社会中，都是可以运用的。不过第三类预见，即对某一未来发展的预见，其所需要的条件，却不是經常具备的，只在非常少见的情況下才有。

对社会提出预见所以不是經常可能，所以有时受阻，这并不因为人类社会是受人的意志推动的——当然这里說的不是某些个人的意志，而是社会中参与活动的一切个人的意愿。

正如在自然界中一样，在社会里也有許許多多事件是日复一日、年复一年地以同样方式不断重复进行的。属于这类事件的，首先就是生产过程，物质财富的生产的过程。

正如夏天和冬天是年复一年地重复出现一样，农业劳动也是这样每年反复一次的。工业劳动是从农业中产生出来的，尽管它已經取得了独立性，毕竟还没有能完全离开农业生产而独立进行。直到今天，对于工业，甚至对于商业和信貨說来，一年仍旧是业务管理上的一种自然的时间段落。不只农业中的地租按年計算，而且資本的利息也是按年計算的。帐务决算等等也都是按年来編制的。

同一事件的一再出现，在工业中比在农业中还更为常见，因为在工业中以某些狹窄領域为界限的专业化已經有了更深远得多的发展。因此在今天，有許多工业部门的生产过程在一年之内的起伏波动，比农业生产过程中的起伏波动，更为巨大。

繁荣和危机之間的差別可能比丰收和歉收之間差別更大得多。

但是，不管当时的起伏波动是如何巨大，在我們现在首先討論的这种再生产的稳定阶段上，生产过程的某些个别事件总是很有規則地年复一年地反复出现，总是可以预见并且已經被预见到了。这些预见以极大的精确性决定着人們的实践。农民知道他应当耕种多少土地、养多少头牛、准备多少谷种和飼料、备置多少农具，他所需要的

厩舍和仓房必須有多大。同样，工业家知道，他必須准备多少煤，多少原料，准备多少新工具来替换旧工具，准备多少錢来发放工資。

如果一个社会的生产者們沒有这种預见，那么这个社会就非常糟糕了。

干扰性的偶然事件自然是会有的。一次滞銷可能使工厂停工。一次火灾可能毀掉农民的貯藏。但是，尽管如此，人們还是指望生产过程有規則地反复进行，而且必須这样估計，否則就要发生灾难性的情况。

在經濟生活中起决定作用的，乃是我們上述三类不同的預见中的第一类預见，如果經濟生活的目的在于生产，而不在于投机的話。特别是如果經濟生活的目的在于物质财富的生产，即马克思所說的社会“基础”的話。

第一类預见，对于上层建筑說来，是不大容易作到的，而对于科学和艺术方面的較高級的精神生产說来，則是完全不可能的，因为这类生产完全是个体式的生产。对于“創造性的”天才，对于一次性的、不会重复出现的東西，就不可能提出什么规律和預见。

当然，在天才所取得的成就里，也包含着很多一般性的東西，諸如受制約于社会的一般状况的知識、要求或表现等等，这些東西即使不被这个天才表达出来，也会被另一个天才或迟或早地表达出来，尽管表达的方式可能并不完全一样。

在过去时代的天才身上，我們能够看出他們的社会制約性，并且在許多情况下还能够清楚地指明，天才所創造的那些新事物，早在他們以前就已經蘊含在新社会的条件里面了。

但是，我們对精神生活的这种唯物主义探索不論多么深入，它也将只能使我們理解过去的精神生产，而不能使我們預见未来的精神生产。

預见未来的精神生产，乃是一种完全不可能实现的企图。因此，想要在今天就看出社会主义的未来时代里哲学、詩歌或繪画将是个什么样子的那一切努力，都必然要失敗。这种努力只能产生一个效

果，那就是，使我們无批判地贊賞艺术和文学中的每一种最新的方向，使我們仅仅根据一个理由，即，这个方向既然是新的，而凡是新的自然也就是革命的，于是就把这个方向看作是革命的。

在物质生产領域和个体精神生产領域之間，还存在着許多上层建筑的領域，在其中从事活动的不是各别的个体，而是群众，这首先就是政治的各个領域，在今天就是国家生活、階級斗争、以及民族斗争的各个領域。

这些領域决不是象个体精神生产那么不可預測的。

在这些領域里，只要經濟基础保持不变，同样的事件就会不断重复发生，不过，又并不是象在經濟中那样有規則地接連发生，而是在更为复杂的关系之下反复出现。在这里預见当然是可能的，并且对于有成效的工作說来是不可缺少的，不过，这里的預见并不是属于第一类的那种預见，而是就象对于自然界中的天气所能作的那种第二类預见。这种預见具有更大的可靠性，而且必須一次一次地特別作出。每一次所作出的預见仅仅适用于某一特殊的情况，而一旦形势改变，它們就会失去意义和效准。

这种属于第二类的政治預见和属于第一类的經濟預见一样，大概自从有了一种政治生活和經濟生活以来就是已經有了的。

与此相反，第三类預见，即对于一定的发展方向的預见，就不是这样的。

这一类能够影响我們的实践的預见，在今天对于自然界是很难作出的。我們今天所能作的只不过是弄明确自然界的过去时代的某种发展。我們必須假設，这种发展在未来也是会出现的，但是我們很少有可能在现时的自然界里观察到这种发展，并从而作出有关未来的論断。

或許，我們周围这个自然界的发展进行得非常緩慢，因而我們无法觉察自从地球表面最近一次大变动亦即冰河时代以来的这一发展。但是也很可能——我认为这个假設还是比較符合实际情况的——自然界有它的保守时期和革命时期，即事物的迅速变化时期和稳定

时期，我們目前正处在后一种时期里。

可以肯定的是，我們目前对于自然只能够在很小的程度上作出有关某一特定方向上的继续变化发展的预见。例如，我們只可以说：地球和一切天体一般说来正在不断冷却，从而最后将会完全凝固。我們还可以说：宇宙中的热力差正在逐渐互相抵消，最终必然会出现到处温度相同、不再有热力差的局面。但是，没有热力差也就不可能有运动。因此，宇宙，是在趋向于一种完全没有运动的状态。宇宙的“熵”正在增长。

我們也許可以承认这些倾向确实是有的。但是，这决不意味着这些倾向就不会被其他倾向所抵消，宇宙的运动就不会永无终止之日。

无论如何，这些倾向乃是异常悠久的历史里的远景，因而对于我們实际上是毫无关系的。

除此以外，我們还可以确定某些局部的变化，例如，某些海岸在升高或下沉，某些三角洲日益扩大，或沙漠及其周围地区在日益干燥。然而我們断定这种干涸现象，至今都还只是根据经验，特别是因为我們看到了先前的耕地不断变成了沙滩，而不是由于联系了什么自然规律。

其实，这种干涸趋势是不是人們胡乱采伐森林造成的一种结果，我們都还不能确切断言。砍伐森林在很多干燥气候的条件下是导致沙漠的形成的。

因此，在预见自然界的发展方面，情况不是很好的。对于今天自然界里任何一类有机体，我們都不能预见其进一步的发展。

相反，人类社会的发展恰好是从有机体的发展看来已经停顿的时候开始的。可是在很长的时期里，人类社会的发展也是进行得非常缓慢，以致人們从前无法明确认识到这种发展，甚至根本不曾料想到会有这种发展，毋宁认为象他們亲身经历的那个样子是从古如此而今后也将永远如此——这种观点甚至在今天也还没有完全绝迹。

国家和阶级出现以后才开始了较为迅速的社会发展。国家和阶级的出现起初看来确实只是一种偶然的暴力行动造成的结果。真正使这个暴力变革成为可能的那种缓慢的经济变革根本不曾被人注意到。但现在有了国家，在国家里面有的时候就出现这样一种迅速的经济的发展，它不仅明显的一望而知，甚至已经使人对它作出种种预见。

我们在这一章里，直到现在都是把生产过程看作是在同样的阶段上进行的再生产过程，看作是一种以同一方式重复出现的进程。但是，生产过程必然不是永远都以这种方式向前进行的。它可以是一种在扩大的阶段上进行的再生产过程，但是它也可以是一种在缩小了的阶段上进行的再生产过程。后面这种情形将出现于这样的地方，即，在那里生产过程并不完全是一种一再返回其出发点的圆圈循环，而毋宁其终点已从出发点那里稍稍移动了一点。这个终点然后又成了新过程的出发点，而这个新过程结束时其终点又稍稍移动了一点。这样一来，生产过程就不断地移动，它不是停留在一个定点上，而是在一个方向上发展，或者上升或者下降。

凡是生产力在循环结束时与在循环开始时有所不同、或者增加或者减少的地方，生产过程就朝着某个方向发展。这可能是工具或原料数量的增加，也可能是劳动者的人数的增加。人当然是而且永远是最重要的生产力。

在国家里，比如说，由于一般的保障有所提高等等每年成长起来的劳动者人数就可以增加。劳动者人数的增长会导致森林地区和草原地区的开垦以及水利工程的建设，从而扩大再生产。这就可以使人预见到国家的兴旺。

但是，如果居民过于频繁地被迫从事战争，或者受到不顾后果的剥削，或者不能成家立业以致死亡的人数超过出生的人数，就象特别在奴隶制下的那种情况，那末，由于这类原因，劳动者的人数也可能逐年下降。于是就会产生人口不断减少的现象，而人们所能预见到的则是国家的衰落和灭亡。

凡是在古代經濟社会关系的发展达到了引人注目并使人对它作出預见的速度的地方，我們所看到的几乎总是一个再生产趋于萎縮的时期。在这种情况下，实际上的发展就只能导致既存社会形态的沒落，而不能导致新的社会形态的兴起。因此，預见也就不可能成为爭取实现新社会的斗争的基础，它如果使人毫无希望地爭取复古，力图恢复往日的美好时代，就是使人悲观地逃出这个不可挽救的墮落世界：有的人逃往沙漠或荒野去当隱士或僧侶，有的人选取捷径，通过自杀或献身殉道逃往較美好的彼岸世界。而群众則简单地听天由命，逆来順受。

如果說，国家和階級的出现也还有时导致了經濟上的某种上升，那末，这种上升的情形在大量产品的生产方面是和奢侈品生产方面不相同的。就大量产品的生产而論，这种經濟上升与其說是由于改善了生产方法和生产工具而造成的，不如說是由于增多了被剝削的人民群众和扩大了他們所垦植的耕地面积而造成的。如果耕地不可能繼續扩大，經濟发展就会受到阻碍而陷入停滞。凡是比如說由于忽視水利建設等等原因而致使耕地减少或廉价的劳动力来源涸竭的地方，經濟停滞就变成了經濟崩潰。

这种状况是不可能令人产生出社会会向一个更高级的社会形态上升的預见来的。

只是当产生工业資本主义的那些条件发生了的时候，事情才有所改变。工业資本主义这时不仅給奢侈品生产，而且也給大量产品生产带来日益完善的工具。它高速度地、而且是以一种日益显著而引人注目的加速度，发展着社会的全部生产力。同时大规模的社会观察的方法由于統計学的发展也有了改善。

这样一来，就形成了种种条件，使人不是作悲观的、而是作乐观的社会預见。这些条件所預告的，不是即将到来的世界末日，而是新社会的美好时代的来临。

但是，站在資本主义立场上的研究者們却不曾利用可以作出这种預见的可能性。他們竟把工业資本看成是登峰造极的智慧。当然，

它比垂死的封建主义优越得多，它是那个时代最合理的生产方式。

因此，市民阶层的思想家们便认为，只要理性发现了这个生产方式的自然规律，并使国家和社会适应于这些规律，一切就都对头了。此外更有所求，似乎纯粹是虚无飘渺的空想。

只有这样的人，他们一方面因为新的生产方式散播了可怕的贫困，从而对这种生产方式感到憎恶，同时又认识到了这种生产方式在目前乃是一种必需，而且它的规律不可能通过义愤填膺的忿怒或妙想天开的乌托邦来加以消除，——只有他们，才会去探究经济的进一步发展的迹象，以便从中得出社会预见。

从这个立场出发，尤其是在一个盛行法权史和经济史研究的时代里，当然就要探究什么是现有的生产方式中一般性的东西、一切生产方式所共同的东西，以及什么只是这些生产方式中的一种历史性的、暂时的范畴。当然就要把现有的生产方式作为一种孕育着未来结构的既成结构来加以研究，并且要探索这些未来结构的各种成分今天在多大程度上已经可以认识出来以及它们是在朝着什么方向发展。

正是这样，马克思和恩格斯才有了对于工业资本主义进一步发展的预见，他们在《共产党宣言》里已经宣告了他们的预见，随后又在《资本论》里极其博大精深地探究了这一预见的根本依据。

与资产阶级经济学不同，马克思将资本主义生产过程不看作是始终以完全同样的规模重复进行的再生产过程，而看作是不断扩大的再生产过程。在这个过程中，有两个促使其继续扩大的重大原因经常在起着作用。

一方面是利润欲、对于增加剩余价值的渴望，它使资本家不完全消费掉他所获得的剩余价值，而要保留其中一部分，把它积累起来，用以扩大生产，即是说，增加为他创造剩余价值的工人的数目。

另一方面，资本家力图采用节省劳动的新机器和新方法，来创造超额利润。这种意图在全体资本家阶级中长期起着作用，使新的生产力得到了极大的发展。但是，这样却损害了工人们的利益；因为这

种作法意味着：在同一数量的資本中，用以备置机器、建筑物和原料的部分愈来愈大，而用以发給工人的部分則愈来愈小。

这两种傾向，不断积累的傾向和技术改进，是互相矛盾的。

前一傾向将使工人群众增多，后一傾向則会使工人群众减少。第一种傾向实际表明是这个方面是更为有力的傾向。无产者的人数不是在减少，而是在增加。但是，第二种傾向却起着这样一种作用：使工人群众分享产品的成数日益下降，使他們所受的剝削日益增加，从而使資本和劳动之間的階級对立加深，同时也使无产者的人数增长。

这个預见是有我們可以經常观察到的、每天都在反复出现的現象为根据的。資本的积累，无产階級的增长，都是每天在重复出现着的事情。这两个方面的階級对立和階級斗争，都是每天在重复出现的事情。階級斗争之轉变为一种政治斗争，一种夺取国家政权的斗争，这也是每天都在重复着的經驗。

根据当前的这些每天重复着的事实，就可以得出有关未来的这样一个論断：一个时刻正在势不可遏地日益临近，到了那个时刻，无产階級就成为民族的主要群众，并将夺取国家政权使之成为无产階級的解放斗争而服务。

就这一点來說，这个預见是科学的和无可反駁的。人們至今提不出任何与此相反的其他預见。資產階級科学提出来反对这个預见的理由，只不过是說我們應該放弃預见；这等于是相信一切都将一如既往，而这一信念，在社会生活的一切領域都在发生最深刻的变化和变革的时代里恰恰自始就是一种完全荒謬的預言。

資產階級科学这样放弃任何实际的預见，意味着資產階級群众对于任何社会运动已越来越沒有信心。

馬克思在《資本論》里所作出的預见，就历史意义來說誠然已經成为他的最重要的貢獻。人們往往在价值和剩余价值学說里寻找《資本論》的重要性。这个学說确实是奠定一切基础的学說，而且它在《資本論》里，大概可以算是花費了最为艰巨的思想劳动的部分。但是，如果不就思想的高度，而就历史作用的强度来衡量，《資本論》中最重

要的部分乃是討論資本的扩大再生产过程、資本积累的规律和相对剩余价值的形成的那些部分。

在今天仍有許多人认为，馬克思是为了宣传鼓动，才提出他的剩余价值学說，以便証明資本主义生产的不公正的。关于这个問題，我們所要說的，恩格斯在他給馬克思《哲学的貧困》一书德文版所作的序言里已經說过了。馬克思出生以前的那一个世代，就已經有一些社会主义者开始嘗試，根据劳动价值学說来向工人們証明，全部劳动产品都应属于工人，沒有任何部分是应属于資本家的。由洛贝尔图斯和后来的安东·門格尔一直传递給我們这一代来的这种利用价值学說来进行道德說教的作法，馬克思从来不曾采用过。馬克思之所以对价值学說发生兴趣，仅仅是由于事实上惟有这个学說，才是認識全部資本主义机制的钥匙。

为了鼓动工人群众，馬克思所提出的那种形式的价值学說完全是多余的。为了鼓动工人群众，只要有馬克思从李嘉图那里所找到的、并且曾被馬克思以前所有社会主义經濟学家原封不动地接受下来的那种比較簡單形式的价值学說，就足够了。

馬克思的学說中对无产阶级的阶级斗争具有較重大的实践意义的东西，与其說是价值学說，不如說是扩大再生产过程的学說和以此为依据的那种預见。

馬克思主义出现的时候，社会主义者們和无产者們的运动都是一些摸索試探的、搖摆不定的、分裂为許多派别的运动。社会主义者們在思想上是勇敢的，但沒有物质基础、沒有力量并且沒有团结工人群众的能力。而另一方面工人运动固然拥有較为广大的群众，而且不是沒有力量，但沒有看得比眼前更远一些的能力，因此容易步伐混乱，陷入停頓。

馬克思的預见为社会主义和工人运动的联合創造了基础，从而使社会主义从团结有力的群众那里获得推动力，同时給工人运动指出了远大的目标。这不是主观的、任意設想出来的目标，而是从对事实的观察中得到的目标，它使工人們能够团结一致向前进军而不致

誤入歧途。

今天的工人政党都是世界上第一批以科学地获得的社会预见为基础而形成起来的、并受这一预见所引导的政党。马克思的预见是世界历史上第一个获得了实践意义的确实可靠的预见。八十年前两位无名青年的单纯的理论，今天已经成为世界事件的最重要内容，如果世界事件不只限于是国际战争的话。

当然，社会主义或工人运动。并不是马克思的预见创造出来的，而是在马克思以前就已经有了的，是从种种关系里面必然地产生出来的。但是，马克思的预见却使社会主义有了它从来没有的脊骨，使工人运动有了它从来没有的眼睛。而且，马克思的预见使这两个运动有可能融合为一，从而有可能使它们提高威力，更加强大。

在这里再次陈述马克思主义的社会预见，实在是多余的。我们在第四卷里已经对此作了充分的说明。现在只有下面这一点还需要谈一谈。

他对未来社会发展的这一预见，乃是它在这一类预见中唯一无二的。至今还不曾另外出现过这样的预见。它过去曾经受到、现在也还常常受到责难。但是，批评者们还没有搞出什么太多的名堂来。还没有一个批评者曾经想到要提出另一个预见来代替它。

我们决不可以把这个特殊的预见，同我在这里称为第二类预见的那些预见弄混淆了。第二类的预见是任何政治家所不能缺少的，它和政治本身一样古老，和政治家一样多得不计其数，并且和政治家在其中从事活动的现实局势一样地变化无常。

当然，马克思和恩格斯也曾经不得不提出这一类的预见。因为他们不仅是学者，而且也是斗士。在这个方面，他们的做法和任何一个政治家是一样的。任何政治家都不能说他的一切预言都成了事实。我们的导师的预言也是如此。不过，他们由于知识渊博，对社会本质有深刻的认识，他们由于掌握了历史唯物主义的方法，知道意愿和意愿所能产生的结果都取决于当时既有的物质条件并且随时提醒自己不要抱有幻想，所以他们在这类预见方面——而且不仅在这个方面，

也比其他社会和政治的战士们高明得多。

尽管如此，他们对于仅只出现一次的异常事件、以及对于发展的特定形式和时机所作的那些预见，也还是不能象他们对于一般社会发展方向提出的预见那样可靠。不过，我们的大师们即使在这一类预见上，也能取得许多令人惊异的、任何其他政治家都不能取得的成就。

关于这一点，我们只消回忆一下1870年马克思在色当战役以后立即作出的那个预言就够了。那时他就预见到，德法战争的结局将使欧洲大陆工人运动的重心从法国移到德国。

谁想讨论马克思的和马克思主义的“预言”，谁就必须对两类预见加以严格的区别。

如果说我们决不可以把马克思和恩格斯关于未来必然向着社会主义发展这一预见，和政治家们的那些通常的预见等量齐观，那末，我们也决不可以把这一预见和哲学家那些关于人类发展目标的方向完全不同的预见混为一谈。

包括马克思主义关于社会主义即将到来的预见在内的这一类预见，永远是以经验为依据的。这类预见既然出自经验，它就不可能看到比过去经验允许我们去看的还更远一些的东西。因此它的界限是已经确定了的。这类预见不允许人们窥探无限遥远的未来，而只允许人们认清可以指望来解决今天已经存在的问题的那些未来解决办法，如果解决问题的手段和力量在今天已经在成长并且已经可以看得出来的话。

然而，如果想对我们已经可以看得出来的每一个未来因素，都照它们以后将要获得的意义来进行准确地估计和全面地认识，那肯定是不可能的。人们还必须考虑到，在未因素之中除了我们已能观察到的那一些以外，还有其他一些我们今天或者忽视或者低估了的，将来也会成为重要的因素。

最后，一个问题不论怎样解决，总会从而又产生出前所未有的新问题。所以，在社会向着社会主义发展时，无产阶级所取得的每一成

就即使都确实能够巩固无产阶级的地位，却也还会向无产阶级提出许多直到那时还认识不到的新的任务。

这一点不可能对预见的有效性没有影响。我们决不可以把预见看作是某种必须墨守的、不许可有或“左的”或“右的偏离”的教条。一旦有新的事实出现，它就必须一再地重新加以检验，而且如果必要，还必须适应这些新事实，从而使自己完善起来。这样的暂时的修正主义是不可缺少的，但是，如果这种修正主义始终停留在怀疑的阶段上，不能带来一些新的、更高的认识，那末它就当然会比没有目的更糟糕了。

同时，我们对未来发展提预见，大部分将必须限制于经济领域，以及同经济领域有着密切联系的那些政治领域上。我们离开经济的基础愈远，我们对未来发展的预见就必然会变得愈不确定。想要对文学和艺术的发展作出预见，乃是自始就很荒谬的。再没有比今天就想“唯物主义地”拟定未来社会主义艺术的基本方针，更不合乎马克思主义的了。而且这样作在实践上完全是多余的。无产阶级当然必须进行严重的斗争来反对物质生产资料所有制的某些形式，反对生产过程和国家的某些组织形式。因此，非常重要的问题将是：无产阶级必须知道，借助于未来的权力手段和生产资料，哪些生产形式和国家形式将是可能的，甚至将是必然的。

但是，如果无产阶级作为一个阶级，只因为某些绘画或诗歌的形式被认为是“资产阶级的”，就对它们进行斗争，那就完全是多余的了。在这里，个人的趣味比在宗教领域和哲学领域里更加必须是个人的私事。

如果某一流派的诗人或画家参与了阶级斗争，那他们就必须心甘情愿地对敌方发生的射击进行还击，在任何宗教行动里也都是这样，虽然从原则上说宗教是个人的私事。但是，如果今天就把艺术技巧或文学技巧的某一特殊形式看作是唯一符合社会主义社会里工人群众的需要和任务的形式，那就是十分的荒谬。

如果我们能够在今天的社会里研究清楚未来的经济制度以及建

立在其上的政治制度的正在形成的基础，那就已經是一件了不起的事情了。我們切不可越出唯物主义历史观所划定的界限。越出这个界限只能导致失敗。

第三章 超經驗的預見

我們至今所考察的三类預見都是建立在經驗上面的，即是說，某些事件在一定的条件下或者以同一方式重复出现，或者帶有某些变化而重复出现，而这些变化又不断在同一意义上重复出现，从而越积累越多，并因此意味着一种具有一定方向的发展。

但是，这三类預見并不能滿足人类精神的需要。人类精神在这个領域里，也象在許多其他領域里一样，力图越出經驗亦即认知的界限。我們在第一卷里曾經談到，确定认知的界限不是为了要把求知欲限制在这个可知事物的界限以內，而毋宁是为了要在这个界限的彼岸，在“超經驗事物”、形而上事物中为求知欲开辟一个領域，在这个領域里，求知欲不必因照顾已經获得的經驗而受任何限制和累贅，就可以自由自在地为所欲为。

这样一来，我們就遇到了一种奇特的情况：在不可知的領域里，人們竟可以作出种种論断，而这些論断都被认为是較高級的知識，同这些論断对比起来，那些以單純經驗为根据的知識就受到輕視，被看作是有局限的、完全相对的，甚至有时被看作是純粹的假象。人們把簡陋的單純經驗看作是十分低級的东西，与此相反，把不可知世界里的崇高的知識，却当成絕对的、永恒的真理以及无上命令。这类知識的确定性的保証，不是人从那些靠不住的感官所作的証实里取得的，而是从人的自身中、从人的內在體驗中、也就是說直接地从隱藏在我們內心里的神性的东西那里取得的，这种神性的东西在內在經驗中，沒有象在外在經驗中那样由于接触了不純洁的物质而受到任何玷污。

实在說来，这种內在體驗无非就是先天具有而被后天的环境改

变过了的那些冲动的活动结果。而人的形而上学需要无非就是对这样一个领域的渴望，在那个领域里，我们的许多愿望至少通过幻想比在低下的经验世界中容易得到满足。德·曼说过，理论永远是为满足我们的需要而建立的，这句话对于形而上学确实是很适用的。

自从天使们被逐出天堂以后，人的认识批判就容许人们为满足形而上学的需要而将天堂现代化，因而就连那些在自然方面能够比较唯物主义地进行思考的思想家们，也都能够重新找到上帝、不朽、自由和某种永恒的道德规律了^①。

谁如果在这个经验彼岸的领域里感到舒适自在，他就不可避免地也要在历史中越出经验的界限，去追求超出经验以外的预见，去沉思人类所追求的目标、人类的使命、历史的意义等等。

人们可以在双重意义上来使用“历史”这个词，它既可指历史过程的研究和记述，也可指历史过程本身。

黑格尔就曾经谈到过这一点。他在他的《历史哲学》一书中说道：

“在我们的语言里，历史把客观的和主观的两方面都结合在一起，而且它的意义既是 *historiam rerum gestarum*（发生的事情的历史），也同样地是 *res gestas*（发生的事情）本身；历史是发生的事情，并不亚于是历史的记述。”*

在本卷第一篇和第二篇里，我们是在历史的记述这一意义上使用“历史”这个词的，并且探讨了研究和记述历史事件对于活动着的人们有着什么目的。在以下的论述中我们将讨论历史的另一个意义，讨论人类不仅过去经历过、而且将来还要经历到的那一切变迁的意义。谁如果象这样来谈论历史的意义，他所指的就不仅仅是至今

^① 别的不说，耶稣会神父瓦斯曼(E. Wasmann) 1907年时和许多自然科学家在柏林进行的那一场争论，就可证明这一点。关于这场争论，瓦斯曼以《关于发展问题的柏林论战》为题发表了一个报告(布赖斯高的弗赖堡，1907年版)。这位神父带着颇为赞许的微笑记录下了一个事实，即他的一群对手都承认了有人格的上帝存在这一假设的必要性。——考茨基注

* 参看黑格尔：《历史哲学》，三联书店1956年版，第101页。

的历史的意义，而是包括未来的历史在内的一切历史的意义。他所寻求的就是人类为它而尽力、并日益接近于它的那个目的。但是，这样的目的却存在于我们的经验的彼岸。探究这样的目的，同探究一般的生命的意义是同一回事。

在人们相信确有一位有人格的上帝、并且认为人是宇宙的中心的时候，事情看来是十分简单的。上帝为了人的缘故创造了世界，创造了动物和植物供人享用，上帝创造了太阳、月亮和星辰，日夜为人照亮道路，还使人能够制订曆法。在摩西的书第一卷里明白地记载着：上帝创造了星辰以便“作出标志，并且定出年月日来”。（第1章第14节）但是，人却是上帝为他自己而创造的，以便有人来赞美他和向他焚香膜拜。

在出现那些天真的想象的时代里，人们觉得世界还是非常之小，而觉得自己却非常之大。自从那时以来世界已经变得异常庞大了，一个光年早就不足以表示我们在星体世界中已经确定了的那些距离。人在世界中的地位则相应地越来越缩小了。以为宇宙是为了人的缘故而存在的那种想象，早已毫无意义了。但是这样一来，世界也就根本失去了我们所能想象的任何目的。世界存在乃是因为它存在。一切不过如此！设想世界为了什么目的而存在变成了毫无目的的事情。

但是，在这个不可衡量的、全无目的的机制里面，设想几个蚂蚁或几个人的生存会有一个目的，这难道就不荒谬吗？

虽然如此，大多数的人还是至今不能安然接受这样的事实，即除了他们给自己规定的那些目的以外，再也没有任何为他们而规定的其他目的；在人类历史过去和未来的几十万年里，人们的全部辛劳和努力原本就没有一个要去实现的给人类规定好了的伟大目标，仿佛这个目标的伟大能使我们对于个人生存的和整个当前存在的空虚感到安慰。

特娄尔池也曾经非常强调地指出，对于历史的意义探求是同形而上学的需要紧密地联系着的。他在他的《历史主义》一书第174

頁上曾談到“探究普遍發展概念”的那種歷史學家：

“因此，在這種普遍發展概念里，包含着一個意志因素，意志想要看到和取得這樣一種概念。……但是為此意志就需要一種形而上學的信仰，來把意志自己抬高到經驗性的論斷之上，並使它相信在歷史事件的最深處有一個起着作用的連續性。……他們（歷史學家們）有一點是很正確的，即他們認為，這個普遍的發展概念會給經驗性的歷史帶來某種新的東西。這某種新東西恰恰就是上述的那個信仰因素和意志因素……”

“因此，標準（評價歷史的標準——考茨基）的形成，而且首先，第一等和第二等的標準的綜合，乃是深刻而完全的意義上的信仰的事情。信仰把從生活中形成起來的某種實質看做是神性的生命基礎以及這個基礎遵循着我們所未知的某種世界總意義而向前進行的那一內在運動的表現和啟示；它並把從歷代境況中成長起來的文化理想理解為某種不可知的絕對物的象徵。”

可見，世界的總意義是未知的和不可知的。依此而論，是否確有這樣一種世界總意義也是不可知的。但是，這麼許多哲學家和歷史學家却並不懷疑世界總意義的存在，也不懷疑應將每一時代的文化理想看作為“不可知的絕對物的象徵”，雖然這種理想從來都是變化無常和充滿矛盾的。

儘管世界總意義是不可知的，然而，只因為我相信它和希望有它，它就必然是存在着的，並且必然會對我們的研究探討起決定的作用。這等於說，人們對某種東西的需要，亦即“信仰因素和意志因素”，變成了一種保證，它保證那被追求的東西是真實存在的。

特婁爾池接着也這樣說道（第 177 頁）：

“在評價外國的和過去的文化時公正而客觀；在評價自己的和當代的文化時抱有一種按以上所描述的方式建立起來的、自由的對未來的信仰^①；在概括生活總流里的一切事物時對於整個世界的合理

^① 這裡和以下的着重點都是我加的。——考茨基注

性怀着不加限定的信賴，以上种种，就是我們所能作的一切。”

这里，明白地承认，应将历史的意义看作純粹是信仰的事情，是对世界的合理性的信賴。

但是，要說风力的旋轉規律、开卜勒定律、流体靜力学压力規律等等都有理性，毕竟是不可能的。

理性乃是純精神的东西。只有对思維过程，人們才能說它是理性的或不合理性的。

特娄尔池实际上也根本不是认为，世界是有理性的。他只是认为，理性的領域在世界中远比我們所料想的更为广闊。他确实看出了“相对于自然世界的时空的无限辽闊，历史世界既然如此渺小和短暫”，要說世界有理性是存在着困难的。（第 83 页）

他繼續說道：

“与此相对地看来，历史連同它的生物学上的史前时期，毕竟永远显得好象是完全被包围在別国領土以內的一片行将消失的小小領土，它轉瞬即逝，恰如在結了冰的玻璃上嘘的一口气一样。人們既然看到了这个大小差別，又看到了自然科学方法的那种极强的穩固性、合理性和严密性，于是就觉得庞大領域的方法竟象是要把渺小領域的方法完全吞沒掉似的，人們于是重新自問：这种业已自成一套的历史方法究竟是不是人类的虛驕或人类的信仰需要所造成的一种自我欺騙。”

特娄尔池也象康德遇到純粹理性的种种煩难时那样，首先是以訴諸实践理性的办法来摆脱这种困境。他认为，要在那些对自然的和对历史的各种不同“印象”之間辨认清楚，乃是一个实践的問題。（第 84 页）

“因此，对于这样的实践，沒有任何別的办法，而只能这样：我們一方面繼續不断地清除我們的自然观中表现人类自負不凡和拟神为人的一切想法，但同时却又确立起历史的精神內容、有內心的人的崇高、伟大和自由，以与自然界的咄咄逼人的数量和威力相对立。我們要記住席勒的話：‘但是；朋友們，崇高的东西不存在于空間里。’如果

人們要問，它存在于什么地方呢？那末，席勒可能会回答說：‘它不在外面，愚蠢的人才到外面去寻找它。它在你的里面，你永远不息地在产生着它。’”（第85页）

特娄尔池接着还引述了歌德的話。歌德面对着星体世界的伟大，也同样把他內心的精神激蕩視作为一种对抗力量，他的那种精神激蕩是环绕着他的心胸里的一个純粹的中心点而旋轉的。

但是，特娄尔池毕竟不得不承认，在印象之間这样摆来摆去，至多只可能使詩人感到心安理得，因为在詩人那里，审美的印象是决定一切的。而对于事物实际上是个什么样子这一問題說来，每一事物在我心中究竟造成哪些印象，始終是无关重要的事情。

特娄尔池終于也認識到：“仅仅从实践上来解决問題終归是不够的。数量上的不相对称，終归是令人震惊的。”

第四章 天文学历史观

在特娄尔池处于困境的时候，有一位老太太向他伸出了援救之手，这位老太太就是歌德的那部不乏奇特人物的《威廉·迈斯特的漫游年代》里最奇特的人物瑪卡丽姑母。在她身上，“我們的太阳系的种种关系都完全是天生的。”因而她“并不是单单身上带有整个的太阳系，而毋宁她是作为一个組成部分在太阳系里运动着”。

特娄尔池承认：“歌德本人把这个故事称为‘輕柔的’虚构，但是，这个虚构的动机却是坚强的。”

实际上歌德并没有把这段瑪卡丽插話称作是“輕柔的”虚构，而是称作“空中的虚构”，也就是說，是一段非常虛无飘渺的創作，他在这一点上“希望得到原諒”，接着便重新轉手去写“地上的童話”了（第3卷第15章，参閱第1卷第10章）。

可见，这是一个对人間世界大有影响的童話，特娄尔池正是从这个童話得到了一个在他看来足够坚强的动机，从而論証人类历史在世界事件中的特殊地位。他在談到这个童話的一个地方的时候

說道：

“这个地方涉及到了許許多多思想家曾經提出的那些科學理論，如果不引用這些理論，歷史的特殊地位實際上就只有對短視的無思想的人和普羅美修斯式的執拗的人說來才能保持得住。這一段敘述的是這樣一個晚上的事情，在那個晚上人們朗誦了瑪卡麗遺留下來的文件中的一些箴言，並且談論了這個女人与那些外在的和超人的精神王國的種種神祕的關係。歌德本人把這個故事稱為‘輕柔的虛構’，但是這個虛構的動機却是堅強的。事實上，如果沒有這些認為有許多精神王國或萊布尼茲所說的許多單子的思想，人類歷史和人類精神就會是宇宙中的一種可怕的反常現象，更不用說形而上學的唯心主義會根據認識論編造出它想要的一切東西來了”。

“如果說只有世界精神和這個地球上的生物才是有生命的東西，那末，前者（世界精神？——考茨基）仍舊是很成問題的，而後者仍舊是一種可悲的單一物。只有當這個地球上的生命王國僅僅是無窮多的生命王國之中的一個的時候，人們才根本可能把它理解為生命王國，才可能覺得它的種種不完滿的東西是可以忍受的。在這種情況下，它恰恰是神性的莊嚴偉大充盈或存在於其中的那無數生命王國中的一個。……在這一點上，人們就理所當然地會盼望認識這些別的精神王國，而且在認識的時候不僅是依靠假設，並且也根據經驗。正因為有着這種比較深邃的哲學根源，頭腦冷靜的天文學家才去研究火星上的居民，秘教和通靈術的神祕主義者們才去探索那些能夠保證與神靈交往的法門。古代的人也正是以此為依據而有了天使說、星辰有靈論、占星術和十二宮圖。自從哥白尼引起了宇宙論上的變革以來，就產生出了一種學說，認為精神王國是為數眾多或者不計其數的，並且就它們的存在條件來推測它們大概是處在不同的完滿階段并各有自己的歷史的。”（第85—87頁）

這就是特爾池借以建立他的歷史觀的基礎，歸根結蒂是它的唯一基礎。如果這個基礎支持不住了，他的歷史觀就會變成“短視的無思想”。歷史也就完全無意義了。

对于建立基础，“头脑冷静得天文学家”和“秘教的神秘主义者”一样是尽了力的。在这样的过程中，曾有各种各样极不相同的东西五光十色地交织在一起，然后就从这种杂乱无章的交织物中形成起坚实的下层建筑。

特娄尔池完全正确。假如人们设想只有在我们的地球上才有生命和精神的机能，那是十分荒谬的。也许，在每一个恒星，或者至少在某些恒星的周围，会有一些不再炽热发光的行星在围绕运动，因为这些行星已经表明具有不少和地球类似的条件，因而也可能具有一些与我们类似的具有精神能力的生物。当然，为什么一定要有这个设想然后人们才能觉得我们的生存的种种不完满“根本”是可以忍受的，我们颇不理解。但这个设想本身，是有着极大的概然性的。

可是无论如何这对于特娄尔池所想要达到的目的说来是很不够的。为了达到那些目的，他就不得不直接地把“生命王国”干脆设想为一种“精神王国”，而且是一种人类精神王国。因为，只有人的精神才创造历史，正如我们已经谈到的那样，人类是通过不断地创造许多会变成自己的一种新环境的人为器官来创造历史的。

“人类历史和人类精神”若要不再是“宇宙中的一种可怕的反常现象”，那我们就必须能够证明下面这种情况具有最大的概然性，即：在我们有一切理由假定其存在的许多生命王国里也存在着人类历史和人类精神。

然而我们不仅不可能使这种概然性成为确有根据的设想，而且我们毋宁还有一切理由来作与此相反的设想。

即使我们只把人类同地球上的“生命王国”加以比较，“数量上的不相对称”也仍旧是“令人震惊的”。相对于我们地球上有机界千百万年的存在说来，人类存在的短短时期算得了什么！

但是，是否很容易设想：目前在宇宙中还有另一个行星，在和地球完全相同的发展程度上为生物提供着和地球上完全相同的生存条件呢？是否容易设想：这个行星和地球大小相同，它的大气含有同样的化学成分，它的质量对于它表面上的物体同样具有引力，它绕日运

动的速度和繞軸自轉的速度都和地球相同，它的相对于黄道的軸心位置以及它与太阳的距离也都同地球一样，而它的太阳和我們的太阳同样大小并且具有同样的热力呢？

如果說在另一个行星上会存在着和地球上的有机体种类相同的有机体，那末，这个行星上所有上述的生存条件都必須和今天地球上的生存条件一致。如果說在地球以外还可能有人存在，那末，除了上述那些条件以外，还有許多其他的生存条件也必須是和地球上相同的。

可是如果說在人出现以前，所有上述生存条件在地球上就已經是同今天一样的了，那末毕竟必定还出现过某种特殊的环境条件，才会使某一类特殊生物变成为人。

誠然我們可以設想，在无穷尽的宇宙里有无穷多的行星，它們都能使有机的生命成为可能，并且都已有了有机物。但是我們同样必須設想，这些行星上可能出现的那些生存条件也是有着无穷多的变异的。因此，几乎沒有一个行星会在任何时候重复另一个行星的那些形态。而且这些形态愈多种多样，就愈不会重复。

最簡單、最初期的那些原始生物，也許在不同行星上可能是相同的。但形态愈高級，它們在別的地方重复出现的概然性就愈小。人重复出现的概然性是最小的。說在另一个天体上也有人存在，人們几乎可以认为这是完全不可能的。“头脑冷靜的天文学家”尽管可以去寻找火星上的居民，但是，在火星上的生存条件非常不同于地球上的生存条件的情况下，要想真正望到火星·人就是十足的愚蠢。如果天文学家假定火星上的人是处在和我們相同的文化发展阶段，因而我們能够同他們相互了解，那末其愚蠢就达到頂点了。

如果人們认为一棵树上的叶子沒有两片是完全相同的，那末，人們对于天体也必須这样設想，对于发展到了能产生出有机生命的那些星球上的有机物也必須这样設想。

如果人类是宇宙中的一个单一的和极其渺小的现象，那末，人类精神和人类历史也是如此，尽管人們关于“世界精神”讲了种种空話，

其实它终究只是“統治者們自己的精神”。

特娄尔池认为，不同行星上的那些精神秉賦不同的生物，“就它們的存在条件来推測大概是处在不同的完滿阶段，并各有自己的历史的”。

人們必然承认这句话开头的部分。但是由此却不能推断，它的結尾部分是正确的。我們决不可以忘記，我們称之为历史的东西，乃是很特殊的一种发展，它是同使人能够为自己創造新的人为的器官的那些特殊才能联系着的。

还没有上升到具备这种才能的那些有机体，虽然也表现出某种发展，却没有任何历史。大猩猩和黑猩猩在精神才智上虽然相对地說来已发展到了很高的阶段，却并没有历史。

另一方面，誰也不能断言，比人更有智慧的生物必然会有历史。这种生物的生活状况可能非常幸福，因而它們既不希望也不力求有所改变。那末，它們怎样会有历史呢？

虽然我們摒弃那种把唯一的、单一的事物认作历史的对象的观点，然而我們却必須坚持这样一种观点：人类历史本身是宇宙中的一种单一的东西，要找到与它相似的东西是不很容易的。

因此，如果有人认为人类历史也和人类精神一样是处于世界的因果关系以外的，认为它具有有一种在其自身中进行并因其自身而产生的特殊运动，并且认为它具有有一种特殊的目的和意义，尽管这种目的和意义在世界中任何别处还无从发现，那末，人类历史当然就成了一种可怕的“反常现象”。

特娄尔池为了挽救人类历史和人类精神在宇宙中的特殊地位而寻找的那种出路，已經是不够奇特的了。而德耳布呂克所找到的出路却尤有过之。

德耳布呂克在他的《世界史》一书的导言里問道：

“我們究竟为什么要研究历史呢？值得花費气力去研究它嗎？历史有一种合理性的意义嗎？”（第2页）

他不得不承认，說探究地球上所发生的事情对于我們的行星在

其中只不过是一个小点的那个宇宙說来会有什么理性意义，这显然是荒謬的。

人們毕竟只有在設想人类是宇宙中心时，才能去探究宇宙和历史的意义。然而，这种設想难道不是很可笑么？

“难道所有这些无穷尽的宇宙除了对这一个星球上的居民显得是崇高的那个目的以外，就不会有任何别的目的嗎？难道这是为了让康德能够說：灿烂的星球在天空，清明的道德律在我心中嗎？……經過这种自然考察，历史和宗教就显得是都要崩潰的。”

然而，德耳布呂克恰恰从这种自然考察里为他的历史观找到了一块救生板。“正如它(自然科学——考茨基)从一个方面曾揭开了无穷大一样，它也从另一方面揭开了无穷小。”

自然科学在前一个方面用光年来衡量星球之間的距离，在后一个方面則用十兆分之一厘米来衡量电子的大小。自然科学的这种进步，使得事情有了极大的改变。

“人重新进入中心点，因为一面是无穷大，另一面是无穷小，两者同人之間距离是同样遙远。人是站在宏观的无穷尽和微观的无穷尽之間的分界点上。但是，机械尺度本身却随同空間的实在性一起消失了，而那含有一部分无限精神、神性精神的人类精神，則从一切自然之中升起并超越一切自然之上了。精神乃是宇宙的中心和本质，是真实的存在，而星体世界的一切广邈和自然的一切奥秘，都应当为人服务，而且正在为人服务。”

“难道在人类之外也存在着精神嗎？在太阳的熾热发光的气体中和一切恒星中，自始就绝对沒有这种可能；而且即使人們要想象，这一个或那一个行星上也許具有精神可能存在的条件，那末这样想象也还是无补于事，因为这只不过是說，原来在宇宙中只有一个微小的点，我們现在又多有了几个这样的小点，如此而已……

“含有一部分无限精神、神性精神的有限精神，要想具有意識，就需要具备一个极其巧妙的身体，恰恰是人的身体。

“有限精神只有在人身上才会对其自身有所意識，而地球之所以

是宇宙的中心,并不是因为它在地形学上居于中心地位,而是因为它
是人的住所。最遥远的那些太阳和星球之所以存在,确实只是为了
好让人们说:灿烂的星球在天空,规律在我心中。”

我们看到,德耳布吕克确是摒弃了特娄尔池借以逃出困境的那
条出路,摒弃了众多“精神王国”那一假设。

德耳布吕克只把唯有在地球上才可以发现的人类精神看作是
精神。

可是,无穷的宇宙中这么一个微小的点竟然凌驾于宇宙的一切
规律之上,这一反常现象,使德耳布吕克却并不感到可怕,因为在他
看来,这个小小的点所以具有无限威力,是因为它是一个小小的中
心点。

人之所以取得这个崇高的地位,简单说来就是因为他距离无穷
大和无穷小都同样辽远,既然这样,他自然就是宇宙中心了。

这个颇有说服力的论证只有一个小小的缺点,那就是,它不单单
对人适用而已。人们可以把这个论证应用到一切可能的东西上去。
大象也是距离无穷大和无穷小同样辽远。在这一点上,苍蝇也并不
亚于大象。甚至一般说来一切有限的事物莫不如此,无论它是多么
巨大或多么微小,是太阳或是一粒尘埃。

德耳布吕克引证了康德。其实他在康德那里本可以找到下面这
样的话:

“造物的无限性是非常巨大的,巨大的足以让人觉得一个世界或
一个由许多世界构成的银河同整个造物对比,就象一朵花或一只昆
虫同地球对比一样。”(《自然通史和天体学说》,1775年莱比锡,1909
年奥托·布克[Otto Buck]博士出版,第2卷第7章第129页)

“一切有限的东西,一切具有界限并且同统一体保持一定比例的
东西,距离无限的东西都同样辽远。”(同上,第118页)

因此,我们可以推论说:任何东西都居于宇宙的中心,并不限于
于人而已,或者还可以说,而且这样说也许更确切些:没有任何东西
是居于宇宙的中心,因为对于无限的东西说来不可能有一个中心点。

只有一个有界限的空间才可能有一个中心点。

德耳布吕克并不以指出人同无穷大和穷限小保有同样辽远的距离为满足。当人们谈论距离的时候他必须把人的身体想象为具有一定广延的东西。但是，德耳布吕克随即以人的精神代替了人的身体，而人的精神根本没有广延，因为它不是一个事物，而是各种机能的总合。德耳布吕克既把人类精神当成宇宙中心点，于是空间的中心点就直截了当地一变而成为对宇宙的一种精神统治，而宇宙必须为中心点服务。这是多么惊险的跳跃啊！

但是，在人出现以前的年代里，居于宇宙中心的是什么呢？那时宇宙为谁服务呢？

要象德耳布吕克那样敢于作出那么大胆的结论，就非常需要宗教信仰。但是，如果不这样，人们将如何证明历史具有不受宇宙因果必然性约束的独特权利呢？

谁如果非常坚定地相信，人类精神和人类精神所体现（或者，用黑格尔的话来说，“伸展开来”）的历史都具有神性的性质，谁就容易提出超经验的歷史预见。

不过，这样的预见就连那些宗教信仰比较淡薄的学者们，甚至包括社会主义者队伍中的许多人，也都会制造出来的。

他们不仅预言在今后的几个世纪，不，甚至预言在所有的时代、人类都将势不可遏地上升。

据说，人类也象花木一样，天然具有一种朝向光明而生长以便进入日益灿烂的生存境界的冲动。

而且，他们也把人安放在宇宙的中心点。H.G. 威尔斯曾以令人陶醉的展望结束他的《世界史纲》：

“生命，永远有死亡，永远有新生，永远保持青春，永远向前奋进的生命，当它在人的引导下，在科学家和万物之师的引导下，结合为一，经过训练，用原子力和某种远非我们所能梦想到的知识武装起来的时候，它就将有朝一日利用这个地球作为跳板，到群星之间去建立它自己的王国。”

当然，我們还不明白，那究竟是怎样的一种“生命”，它既然要让人来引导，可见是和有生命的人不同的。这里只說到，它是一种要利用跳板到群星之間去建立王国的生命。但是，无可怀疑，这个奇想輝煌壮丽，十分动听，能使我們不胜狂喜，以至身心震慄。

值得注意的是，地球是过于不能使这些历史哲学家們感到满足了，他們永远怀有一种需要，想要超越地球去掌握“永恒的群星”。

看来，就連那些最进步的分子，其中也包括絲毫沒有宗教信仰的人，諸如最不信上帝的实証主义者、唯物主义者、无神論者，也都似乎不是十分难于采取这种对于人的地位和未来过分夸大的看法的。

最早相信永不停頓和永无止境的进步的，自然是那些为这种进步而劳动的人們，即是說，工业資本主义所产生的那些階級。这些階級遭受着眼前现有的一切苦难和牺牲，而对于未来却最容易接受生产力的迅速发展所带来的那种乐观主义。

但是，如果說人类永远进步、永远走向真、善、美的这一信仰是同来自现代生产方式的那种精神状态相适应的，是同罗马帝国时代的悲观主义相对立的，那末，人們为什么不直截了当地接受马克思的那些以确切事实为依据的預见呢？

是的，非常遺憾，马克思的預见是以无产階級的階級斗争之类的令人不快的和平凡的事实为依据的。

只有无产者及其階級利益的維護者才能承认无产階級的階級斗争。階級斗争，对于一切其他的人說来都是令人不快的，在他們之中，有許多是对于資本有着直接的利害关系的人，但是也有很多是只想享受安靜生活的人，在所有这些人看来，无产階級的階級斗争都是一种不可容忍的现象。

我們的社会状况实在是太令人痛苦、太令人憎恶了，因而任何一个有思想、有感觉的人都不能不反对它。但是，人类基于自己的天性而必然会产生的那种不可避免的上升的前景，却（对于非无产者們說来）多么地更加令人称心快意啊，这就是說，这种上升，完全不需要罢工、革命、剝夺财产以及諸如此类的討厭的事情，而只消讓我們以随

着時間進展而日趨溫柔的性情和良心去作內在安排就夠了。

任何人，甚至當代最頑固的反動分子，也都可以相信人類會象這樣終於達到完滿境地。

甚至這樣的反動分子，也可以看到人類遙遠未來的輝煌燦爛。

不過，對於人類不斷進步的預見，並非一無例外地都是具有超經驗的性質的，而且也並非單純地是從心理需要和情感良心中產生出來的。

部分地說來，它們也是根據已知事實作出來的結論。至於這些結論在多大程度上是有根據的，我們還必須加以研究。我們關於唯物主義歷史觀的論述，就應當以這樣的研究來作結束。

第五章 向自由上升

所有那些相信人類永遠進步的人，都是以這一重大事實為依據，那就是，文化的不斷增長。所謂文化，就是人們借助於他們自己的人為的器官而能作出的那些成就之總和，這些成就是同人們單用天然器官，而全不凭借人為器官之力所能作出的那種成就大不相同的。這後一類的成就都屬於未經改造的或未加工的自然領域。

人沒有天然器官，首先是沒有手和腦，當然什麼都生產不出來。但是，人如果僅僅依靠天然的器官，不借助於那些通過人為地擴大他的器官而得以具有的經驗和才能，那末他所生產出來的一切就十分微不足道，相對於人的技術給人帶來的巨大精神財富和物質財富說來，簡直要等於零。

我們必須把這些財富全部看作是文化，而不應只把精神財富看作是文化：沒有物質財富作基礎，是不可能有的精神財富的。只把一座房屋的上層看作建築物，而因為屋基不惹眼，便認為它不屬於建築物，那是荒謬的。

文化的增長是同技術的進步一樣不停頓的。文化的總和自發明第一件勞動工具以來就不斷地增長着，起初增長得極為緩慢，多半不

可觉察，长期处于静止的状态，后来就增长得越来越迅速了，到了今天则是一年一年地、甚至一天一天地在继长增高着。几乎没有一天过去而不带来某种新的发明、新的组织、新的规律、新的发现和新的思想。

文化的进步是一件非常明显的事实，因而任何人都不会对此怀疑。人们确实有理由根据这种进步至今所表现出的事实来作出结论说：这种进步即使不会万世永恒地不断向前发展，却也是在将来仍旧会不断向前发展的，因为人类乃是一种有限的现象，所以对于人类可以预见到的全部未来来说，毕竟是能够那样断言的。

问题仅仅在于，应该由此作出什么推论呢？

有一些人——悲观主义者——认为，一切进步都无济于事，人永远都还是原来的那个样子。在世界舞台上尽管服装和布景是在变换，变得越来越富丽堂皇光彩夺目，但是演出的剧本却还总是老一套。

这种哲学在从前是可以被人宣讲得非常动听的。自从人们认识到世界过程是一个发展的过程以来，那种看法就日益仅限于没有思想和没有知识的人的圈子以内了。几乎所有有思想的人都把文化的增长看作是向更高的生活方式不断上升的保证。他们认为，那种上升乃是人类已经注定的前途。

但是，在怎样理解这些更高的生活方式这个问题上，他们并不是完全一致的。

繆勒—利尔* 在他的《生活的意义和科学》（《Sinn des Lebens und die Wissenschaft》，1910年慕尼黑版）一书中，曾经详尽地讨论了这个问题，他把他的这本著作称为“大众哲学纲要”。

在该书第224页上，繆勒—利尔提出了一个“最普遍的社会学方针路线图表”。他把社会学的方针路线分为三组。他把第一组总结为这样一条方向规律：文化是人类进行有意义的协作。他把第二组综合为这样一条方向规律：文化是意识化（Bewusstwerdung）。最后，他的第三条方向规律是：文化是人化（Vermenschlichung）。

* Franz Müller-Lyer (1857—1916): 德国社会学家、精神病医师。

这第三条规律包括了不断向前发展的文化所具有的下列这些方针路线：文化是

“从兽性走向人性；从群性走向个性、人格；从暴力走向法权；从残忍走向同情；从无秩序、混乱走向秩序和自由；从自然走向人为；从辛劳走向技术、游戏；从匱乏走向美好。”

在第 239 页上，文化的进展被說成是从粗野和愚昧向艺术和科学的一种上升。

在第 138 页上写道：文化越来越占統治地位，其結果将会是“全体的福利，也就是对每一个人按其劳績付与报酬的那种公正”。而在 184 页和 186 页上面，則描述了不断增长的文化所产生的“完全的人”(Vollmensch)，这种“完全的人”把“那些同兽性对立而标志着人性的特性”发展到了“最高的程度”，发展为“社会个人主义”，从而使自己“成为能够上升为社会学上所說的那些支配文化发展的种族”。“社会主义的群众”(sozialistische herdenmensch)是这一发展的第一阶段，“个人主义的統治者”(individualistische herrenmensch)是第二阶段。社会个人主义者、完全的人、“社会性个体的完成”将是第三阶段。

多数社会哲学家对社会上升的方向的論述都沒有这么細致。

麦克斯·阿德勒在他的《马克思主义国家观》一书中，用下面这段话总括了 18 世紀的自然法学說：

“自然法意味着向社会概念的形成跨出的巨大的第一步。在自然法里，成文的、合理性的法，亦即国家，是和人类(这只是社会的另一个名称)彼此分开的，正如理想和现实彼此分开一样。因此在这里，国家和社会之間并不存在任何真正的对立，而只有一个无限的距离，但是，由于自然法的种种要求日益得到大规模的实现，这个距离可以在历史过程中得到克服，并且从这个克服过程中也就产生了国家向前发展、日益走向更大的自由和人性(即社会性)的观念。”(第 33 页)

因此在这里，我們看到，上升被說成是一种向着自由、人性和自然法的上升，而自然法則不是被理解作为一种从自然中产生出来的法，

而毋宁是代表一种只可在文化发展的进程中逐渐实现的文化发展目标的法。因此，自然法实在就是一种文化法。

关于人类的进步，黑格尔向我们提出了一个更为简明得多的公式。他把自由简单地理解为人类进步的目标：

“世界历史是自由意识中的进步。”*

他继续说道：

“这个最终目的就是要在世界历史中被追求的那个东西，大地的广阔祭坛上和时间的漫长历程中的一切牺牲都是为它而献出的。惟有这个最终目的在实现着自己和完成着自己，惟有它是一切事件和状态的更替中唯一屹立不动的东西，并且是在这一切当中真正有效验的东西。这个最终目的，就是上帝所希望于世界的东西。”**

并非一切相信进步的人都把进步这么绝对地强调为自由的获得。但是，没有任何一个相信进步的人不以自由为理想。

这个理想是我们首先要讨论的。不幸，在我们的研讨刚刚开始的时候，我们就必须说明，黑格尔本人早已承认：自由是

“一个无限多义的语词，它是最崇高的东西，本身却会引起无限多的误解、混乱和错误。”***

黑格尔本人向我们证明，人们对于自由可能会有多么不同的理解，他说：

“世界历史就是从天然意志的未经约束的状态到达普遍的东西和主观的自由的训练。东方过去和现在都只知道，一个人是自由的；希腊和罗马世界知道，有些人是自由的；日尔曼世界知道，一切人是自由的。因而我们在世界历史中看到的第一种形式就是暴君政体，第二种形式就是民主政体和贵族政体，第三种形式就是君主政体。”****

* 参看黑格尔：《历史哲学》，三联书店1956年版，第57页。

** 同上书，第58页。

*** 同上。

**** 同上书，第149页。

在这里，黑格尔把普魯士的君主政体看作是人類趋向自由这一天命的最終目标。

繆勒—利尔又认为，自由同那由于文化进步而从“无秩序、混乱”中产生出来的秩序有关。

我們也必須承认，如果人們想把自由这个概念理解为单个人的絕對任意行事，那末，这个概念作为进步的目标就毫无意义了。任何人在任何情况下都能为所欲为，这种可能性大概是永远不会有，無論如何，在可以預见的未来是不会有。如果个人不放弃一部分行动自由，社会的共同生活就是不可能的。个人如果生活在社会之外，他就可以得到那一部分行动自由。但是那种自由对于个人的益处是非常少的，因为人在他的生来如此的状态下，只有依靠社会的保护和帮助才能够生活。而且，人对于社会的依賴是随着社会发展和劳动分工的程度而增长着的。社会发展和劳动分工的程度愈高，人們进行有規則的和受到一定节制的协作的必要性也就愈益增高，人們就愈不能任意行事和一切听凭偶然因素来决定。

只要社会生存的这些条件繼續存在着，如果没有社会所加之于其成員的一定节制，社会就不能維持下去。这种节制的必要性与其說是在减少，毋宁說是在增加。在这种情况下，既然存在着普遍的无节制，自由就将不可能出现，而在构成社会基础的那个領域，即經濟領域里，尤其不可能出现。

可是，自由还可以有另一种比較符合于社会生活条件的意义。人們可以把自由理解为某种主观的东西，即不是事实上的完全不受約束，而是一种不受約束的感觉。这样一种感觉是可以同存在着一定的社会节制和社会規則这一事实相一致的，如果这节制和規則被个人承认为必要和有益因而自愿遵守，象病人遵守医生为保持和恢复其健康而开的方单那样的話。

当然，社会不能指望所有的个人都完全自愿地去做社会所必需的事情。对于个别执拗頑强和玩忽責任的人，某种强制力量，即对他們的自由加以一定的限制，可能永远是必要的。但是，一旦訂立規則

的那些人越来越占多数，反抗规则的人越来越占少数，而多数与少数之间的利益的共同性又越来越大，那末，这种强制力量就必然会越来越少，越来越不被感到是对自由的一种限制。例如，一个按民主原则组织起来的政党在进行表决时，少数大都自愿服从多数，而无须任何外来的强制力量。

麦克斯·阿德勒确实认为，“全体一致严格说来是同民主的观念相符合的”（《马克思主义国家观》，第197页），但是“严格说来”这个词已经证明，在他看来，对民主观念作这样的解释，严格说来本身就是非常站不住的。

所以，自由这个观念是一个量的概念。发布社会命令的人的人数愈多（不论这些命令是共同体的法律还是道德上的要求，也不论它们是以表决为依据的还是简单地形成的），那末，在其他条件保持不变的情况下，社会之中的自由也就愈大。拥护这些命令的人所占的多数愈大；在国家和社会中感到自由的人也就愈多。

黑格尔也是在这个意义上来理解自由的进步的。他认为，起初只有一个人是自由的，即权盖全国的东方暴君。后来，在古代希腊和意大利的那些城邦里，有较多的人是自由的。最后，在基督教日耳曼世界里，一切人都是自由的。当然，黑格尔是足够谨慎的，他承认自从出现了基督教以来，最初只是一切人都在原则上享有自由，但是，一个人在原则上享有的东西，永远总是他在实际上并未取得的东西。

同时不可否认，在最近几个世纪里，自由已经有了实际的进展，不是仅仅存在于原则上而已。当然，这种进展并不是基督教所造成的——基督教作为罗马皇帝暴君制度的产物，恰恰本身就包含着对暴君制度的承认——，而是工业资本主义的出现所造成的，正如我们在上面已经指出的那样。自从尼德兰人起义反对西班牙哈布斯堡王室、英国人在十七世纪起义反对斯图亚特王朝、以及后来美洲殖民地脱离英国和十八世纪法国革命以来，民主取得了越来越大的进步。

而且，与此并行的，还有封建强制劳动和奴隶买卖的废除，以及代之而起的自由劳动。

因此，自由是在向前进展。但是，自由的这种进展是否应归功于文化的进步呢？自由之向前进展，为时并不很久。自由得以向前进展，首先应归功于为工业资本的发展所唤醒而从事政治社会反抗的那一切劳动者阶级的阶级斗争；在后来则日益应归功于今天差不多是唯一还高高举起自由的旗帜的无产阶级所进行的阶级斗争。经济的进步在实际上有着这样一种倾向：它越来越要从代替了奴隶制和农奴制的自由劳动里面，剥夺掉这种劳动本身所包含着的一点点自由。我们时代的那些托拉斯正在力图建立一种新的封建制度。这种新的封建制度当然是没有希望完全实现的，但是其所以不能完全实现，并不是因为文化进步了，而是因为无产阶级在政治上增强了。

而且，我们如果进一步回顾历史，就可以发现历史的进程是完全不同于黑格尔所设想的那种样子的。在黑格尔看来，历史只不过是国家史。而我们在最初的国家中所发现的却并不是暴君政体，而是一种以统治者部落内部的和各个被统治部落内部的民主制为基础的贵族政体。只有当国家机器因文化在国家以内特别迅速发展而得以扩大和增强时，在被征服者那里以及在征服者那里才终于废除民主制度，产生暴君政体。这并不是国家发展的开端，而是国家发展的结果。而且这种情况不仅限于东方，就在那些古代城市国家里也是如此。只不过城市国家是经过了一段迂回道路才实行暴君政体，因为它们是先经过统治阶级的扩大然后才实行暴君政体的，这看起来就好像是它们在废除贵族政体之前先经历了一段民主制度。

在暴君所统治的罗马帝国崩溃了的时候，贵族政体——在软弱无能的皇帝的领导下——又代之而起。就连在这里，文化的进步也是最后又重新导致了暴君政体，只有工业资本的上升才创造了反对暴君政体的日益强大的反倾向。

现在，无产阶级的解放斗争引导着我们不仅要走向完全的民主，而且也要走向消灭阶级，并从而走向消除个别人的一切依附状态，亦即走向全面的自由。如果要说只有在阶级消灭以后才可能有完全的民主，那是十分荒谬的，实际上完全的民主倒正是消灭阶级所须依靠

的基础。提出那种说法的人，是把民主的国家体制同自由混淆起来了。民主体制不论可以带来多么广泛的民主权利，它还是不能提供完全的自由。完全的自由只有通过消灭阶级才可能实现。

所以，如果我们考察最近几个世纪，我们诚然可以说，世界历史的进程是在朝着自由日益增长这个方向前进。但是，如果我们所着眼的是人类至今的全部发展，那就不能这样说了。我们已经看到，从国家的形成起直到最近时代为止，历史的进程一直是在朝着不自由日益增长这个方向发展的。从近几个世纪以来，这个方向才终于扭转过来。但是即使如此，我们也还是不能走得比我们在国家形成以前已经到达的那一步更远一些。因为，直到奴隶制和国家出现时为止，从原始时代以来的几十万年里，人类社会都是处在完全自由、完全民主、没有任何阶级和个人的依附的状态中的。关于这一点，本书前几卷的论述已经提供了充分的论据。

在未来的自由方面，我们也将不能走得比原始时代更远。文化的增长在达到了某种高度以后，就只会导向剥削和不自由，并且会不断地使剥削和不自由继长增高。

我们曾经谈到，在国家里面，文化的进步基本上是以国家所带来的不自由为基础的。

只有最近几个世纪，国家里的发展才采取了走向自由日益增长的方向。

如果我们把这个方向看作是全部世界历史的方向，那末这种看法就是以某种不合道理的概括化、以微小的部分的现象和全体的等同为依据的。而且，认为这个方向从来就是同文化的增长紧密地联结在一起的也同样是不合道理的。不是文化，而是无产阶级的阶级斗争，将给我们带来完全的自由。

这个预见，我们可以举出今天已经能够观察到的许多现象来充当它的论据。但是，我们并不能预见在无产阶级胜利之后文化的进步将会怎样继续发生作用。

因此我们始终认为，超出正在我们眼前进行着的无产阶级解放

斗争及其结果之外的情况，我们是不能预见的。

我们对于无产阶级解放斗争的目标，在一定程度上可以有所认识，可是，要把这些目标说成是为人类的最終目标，说成是人类的命运，那就终究是非常无聊的了。人类更进一步的发展进程，对我们说来，始終完全处于迷雾之中。

第六章 向伦理上升

据说单纯的人类文化进步除了会带来自由之外，还会日益带来许多其他成就，而这些成就我们可以称之为伦理日益增长、自然法日益实现、人道精神日益发达。繆勒—利尔把这种进步说成是一种“从兽性走向人性、从暴力走向法权、从残忍走向同情”、从粗野而愚蠢的倾轧和对弱者的暴虐走向正义和理性的最終实现。

那被称作“合理法”的自然法显然和理性一样是同我们与生俱来的，它的定律也跟数学定律和逻辑定律一样，在任何时间和任何地点都是同样正确的。毫无疑问，法也如同我们的一切观点一样，是由理性中产生出来的，但它并不仅仅是由理性中产生出来的。法意味着理性对一定社会状态的应用。法愈能适应于一定的社会状态，它就愈合乎理性。不过，社会的形态和需要往往可能会有非常巨大的变化，往往可能极不相同，所以，不同时代的合理法也必然是非常不同的。

在今天，国家不再和自然法有很多的牵涉了，虽然自然法还继续活在我们之中许多人的下意识里。但是，认为社会的进步即是“从暴力走向法权”的进步这一看法，是同自然法这一概念一起，在同一个时代里产生的。人们竟在繆勒—利尔这样一位现代思想家那里重新发现这个思想，那就不能不感到诧异了。因为我们对于一切人反对一切人的那种原始斗争，确实还抱有古老的迷信，以为只是社会契约才使它告一结束的。可是繆勒—利尔却很清楚地知道，人生来就是一种社会动物，而且同一切群居的动物一样，从一开始就是生活在有秩序的联合之中的。

以为文化的增长会给我们日益带来社会正义，这个看法所表达的思想正就是那个从暴力向法权进步的思想。

正义意味着什么呢？繆勒—利尔说：正义就是“对每一个人按其劳绩付与报酬”。

这个说法并没有使我们向前多走一步，因为我们要问什么才算是劳绩，我们根据什么来识别“他的”劳绩呢？

正义的概念比自由的概念还更不确定和更主观一些。后者并不意味着没有任何的束缚，而只意味着没有那些令人不快地感到多余而累赘的束缚。我们对正义的了解也同样是建立在某种感觉上，即建立在对一切我们感到不公正的事情的抗拒上。要求正义也正如要求自由一样，不仅是主观的，而且也是纯粹消极的，是对于使我们感到自己受压迫的某种状况的抗拒。

但是，在我们看来不公正的东西是什么呢？不公正就是，别一个人并不比我高强，却受到偏爱有了比我更好的命运。因此，隐藏在对正义的要求后面的，归根到底无非就是对平等的要求。不平等就是不公正。

不过，正义的概念和平等的概念并不完全相同。在社会里，各别的个人之间有许多的不平等；有些是自然赋予的不平等，有些是社会造成的不平等，这后一类不平等在阶级国家里达到了特别巨大的程度。如果存在着种种不平等，而简单地将不平等本身予以拉平，那就可能又造成一种不平等，就是说，又会使人觉得不公正。

这种情形甚至在某一阶级内部也是可能发生的。例如，同工同酬就意味着天赋不同的劳动者之间的收入不平等。因为体力较强和技术较熟练的劳动者所得到的收入，就比体力较差或行动较笨拙的劳动者多一些。但是，如果每个劳动者的收入都是一样多而不考虑他的劳绩，那末这就又意味着一种不平等，因为勤劳的人这时就必然是在替那些懒惰的人劳动。

因此，在个人与个人、职业与职业、阶级与阶级之间都存在着显著的不平等的这个发展阶段上，任何刻板式的平等化都将激起最广

泛的矛盾。然而，爭取平等的傾向畢竟是跟人的社會衝動一起，與生俱來的。在一個廣泛地存在着許多不平等的階段上，力爭平等的傾向終究不會去進行絕對的拉平，而只會斟酌後果使某些不平等得到平衡。這樣一種斟酌損益的平衡就會使人感覺到是一種公正的調整——當然大抵只是在先前的狀況下吃虧的那些人才會有此感覺。

可見，正義的原則固然就是平等，但並不是純粹形式的平等，而是考慮到了既存社會條件的平等，這種平等的目的是在於儘可能避免新的不平等。

存在着某種正義理想，就證明存在着使人感到受壓抑的不平等的現實。但這種理想的出現，並不一定就意味着是一項超越過去一切道德的倫理進步。

在人类的初期，是存在过最大的平等的，那不仅仅是权利的平等，也不仅仅是社会的和經濟的平等，而毋宁在很高的程度上甚至是同一性別和同样年齡的个人之間的自然平等。當然並不是所有的人都有同样的天賦。可是在原始人那里，除了两性之間的分工以外再沒有任何其他的分工。所有的人都是在同样的条件下受同样的教養成長起來的。在任何知識方面，所有的人都可以達到同等的程度。个人在知識方面不可能高出于他的共同体里的伙伴們之上，當然就更不可能占有比別人更多的財產。

后来有了文化，尤其因为有了職業上的種種差別，便同時在社會里出現了越來越多的不平等。不過，這些不平等在最初毋宁是對人起着鼓舞作用，而不是十分使人感到抑鬱憤懣的。

相反，一旦有了國家、階級和剝削，不平等就馬上變得令人難以忍受了。這時，在被剝削者和被壓迫者那里，除了自由的理想而外，又出現了正義的理想。這兩個理想都並不是人所先天帶來的：人們已經有了什麼東西，就不會再出現關於那個東西的理想。這兩個理想都不過是人類生存的一個相對說來非常短促的時期里那種實際狀況的產物。文化的進步在很長的時期里並不是朝着實現這些理想的方向前進的。毋寧說，這兩個理想在文化開始上升以前就已實現過

了。自从文化的上升导致了国家的形成，在长时期里发展进步是朝着使不自由和不平等更加扩大和尖锐的方向前进的。

最近几个世纪以来，发展进步又走上了增进自由的方向，但始终还没有走上增进平等的方面。对群众的剥削以及现代社会里个人之间的经济不平等，一直还不断加剧。

这种状况越来越令人感到不公正了，但是，那种显然日益强烈的要求正义的呼声，并不证明正义感的增强或道德的进步，不过是证明不平等对人的压力加重了而已。当然这种情形必定不会永远地继续下去。

使自由运动增强的那些因素，在有了扩大了的政治自由以后，最终也必将获得力量，引起经济变革，从而消灭阶级。

这无疑将意味着是一种以平等和正义的日益增长为方向的运动。然而马克思和恩格斯却作得正确，他们没有把平等或正义、而是把阶级的消灭宣布为无产阶级解放斗争的目标。

平等的要求很容易引起非常严重的误解，很容易被解释为表面的平等化。而正义要求又太不确定、过于主观。当然，正义要求正因为主观而不确定，所以才被人人接受而能到处进入上流社会的客厅。什么人不愿意高谈正义！而且，主张正义足以显出某种高尚的伦理情操，而要求消灭阶级则会引导我们深深陷入庸俗的、唯物主义的阶级斗争。

这种情况并不妨碍这样一点：伦理要求只有通过无产阶级的阶级斗争才能实现，完全不可能通过其他道路，更决不可能通过单纯的文化增长来实现。人类社会里的非正义至今都是随着文化的增长而增长的。而且我们决不会看到，那些最容易享有现代文化财富的阶层恰恰最热心于结束社会的不平等。

认为文化增长必然会带来正义的增长，这实在是一种可笑的幻想。

如果有人向我们指出，文化高的国家里的有产阶级所表现出的社会感，要比未开化的国家里的有产阶级所表现出的强烈一些，那

末,这在一定程度上是正确的。不过我們在前面已經指出,造成这种情况的那一因素,并不是較高文化的感化力,而是先进工业国家里較强的无产階級的力量。正是这种力量才迫使資本家老爷們有了——一定程度的——社会思想。資本家們一有机会就乐于摆脱强加給他們的那种“社会良心”。“社会良心”对于他們說来不是什么絕對命令。

除了可以把伦理理解为正义而外,人們也可以把它理解为休戚相关或团结友爱(Solidarität)。博爱跟自由和平等在一起构成了法国大革命的战斗口号。不过关于博爱这个理想我們也发现,它在社会发展的初期就是已經实现了的。

文化的进步沒有能使我们比在开始有文化的时候更接近于这个理想,却只有时时使我们远离这个理想。

黑格尔已經看到,那使最初的一些社会結構結合起来的“仅仅是一种敬爱和信賴的紐带”。关于这些社会結構的成員,黑格尔說:

“他們处在一种相互敬爱、相互信賴和相互信仰的情感統一体里面。”(《历史哲学》,第52页)

黑格尔在这里不消說是从一个錯誤的前提出发的。他設想家庭曾經是第一个社会性的联合体,而他对于原始时代最初的社会紐带的描述,只不过是其所见的欧洲18世紀至19世紀轉折时期的家庭的一种理想化而已。

但是实际上,人类社会的第—种形态并不是家庭,而是游牧人群。在这种原始的人群里,团结友爱必定比在今天最理想的家庭里的还更为深厚得多。

在今天的最理想的家庭里,父亲、母亲、甚至每个孩子都各有自己职业上或友誼上的許許多多兴趣,將他們每一个人同家庭外面的人联结在一起。家庭并不是今天的人所从属的唯一的联合体。在某些情况下,其他一些联合体对他來說可能比家庭更为重要。有的时候家庭还成了他的一种累贅或束縛。

与此相反,游牧人群对于原始时代的人說来,就完全不可能是这

样。他的整个存在都依赖于人群，在这个人群以外，他没有任何同其他人的友谊关系。其他的人不是同他陌生就是与他敌对。

在这种情况下，将游牧人群的成员联结在一起的那种休戚相关的情感，一般说来远比我们时代的家庭里孩子们成年以后的那休戚相关的感情更为强烈。

文化的发展丝毫没有加强人这一社会动物天生就有的那些社会冲动。繆勒—利尔当然是以斯宾塞为依据的，斯宾塞曾说：“我们在道德上所以日趋敏感，乃是文化增长的结果”（第165页）。因为斯宾塞认为劳动分工，即互助劳动，加强了人的社会冲动。繆勒—利尔却郑重其事地断言：

“现代资本主义使商品生产大规模地社会化了，因而每一个人都要依赖社会……劳动社会化就意味着一切人的团结友爱。”^①（第192、193页）

在本书第三卷里，我们曾经说明应该怎样看待斯宾塞的这种观点。互助劳动固然使社会可以扩大，使社会中人与人之间可以建立起一种新式的关系；但它并不促进人们的团结友爱，并不提高他们的道德。只有共同劳动才产生团结友爱。简单商品生产就已经在竞争者之间以及在生产者与消费者之间造成了对立。至于资本主义生产方式，那就更加带来了企业主和雇佣劳动者之间的严重阶级对立。企业主和雇佣劳动者之间究竟怎么样团结友爱，我们时代的道德究竟提高到了多高的程度，每天都有事实明白地摆在我们眼前，只不过这些事实都并不证明斯宾塞和繆勒—利尔提出的那种看法罢了。

个人身上的社会冲动的力量大小，取决于个人生活于其中的那些社会条件。凡是在个人必须同他的同伴们紧密团结才能维持自己的生存的地方，这些冲动就将大大加强。相反，凡是在个人因肆无忌惮地损人利己而得以大占便宜的地方，社会冲动就会日趋衰弱。社会冲动的力量大小在文化发展的不同时期是很不相同的，而且在同

^① 着重点是繆勒—利尔加的。——考茨基注

时期的不同阶级和阶层里也可以很不相同。我们几乎无法证明社会冲动具有某种因文化进步而加强或减弱的普遍的倾向。

只有一个方面，人们可以看出在文化进程中有一种日益显明的倾向，那就是，我们可以看出，社会冲动的活动方式越来越不稳定，社会冲动的适用范围越来越扩大。

在原始时代，游牧人群是一个统一体；它的所有成员都具有相同的意愿、知识和能力。那时他们的道德也是单纯的、统一的、并因而是强有力的。

但是，当游牧人群成长起来，成为部落的时候，情况就已经发生变化了。社会冲动的范围固然因此而扩大了，但是一旦部落内部形成了氏族，它的最初的不稳定性也就出现了。在氏族内部，家庭的利益变成了强有力的东西。社会冲动在家庭这种较小的组织里比在部落里表现得更为强烈。

但是，接着又出现了劳动分工，形成了各种职业，并且部落联合成了国家，而阶级也形成起来了。

随着国家和阶级的形成，共同体里不仅出现了种种特殊利益，而且也出现了种种直接对立的利益。个人现在可以成为许多团体和组织的一员，不仅成为经济和政治团体的成员，而且也还成为上层建筑如科学或艺术团体的成员。每一个这样的团体都对个人的社会冲动提出各种要求，并且加强它们的力量，确定它们的方向。但是，一旦个人所从属的不同团体或组织彼此之间有了对立，则社会冲动愈强有力，个人的良心冲突就愈令人痛苦。

当不同的团体和组织之间的对立以新的形式出现、而传统的道德还没有完全适应的时候，往往就会发生这种良心冲突。

在这种情况下，有一些人就会对道德的全部实质发生怀疑，而另一些人则渴望给陈旧了的道德找到一种代替物。于是在道德领域里就会出现一种普遍的不稳定状态，有时也出现冷漠态度，甚至犬儒主义。

恰恰是在文化达到高峰的时候才容易产生这种现象。在波斯战

爭以后的希腊、布匿战争以后的罗马，我們都能找到这种现象：这两次战争都带来了战利品，扩大了剥削地区，造成了新的謀利方式和新的利益。后来在文艺复兴时代和启蒙时代，而最显著的也許是在我們的时代，我們都可以发现有类似的情况。

在原始时代，道德是一种不言而喻的东西。而在今天，几乎没有什么別的东西比道德效准的意义和方式更成問題的了。

文化愈向前进步，我們今天的道德就愈成問題和愈不稳定。

我們可以期望，等到阶级对立不再扰乱公共事务的时候，这种情况就会有所改变。另一方面，由剥削倾向中产生出来的那些民族对立也会随着剥削而一同消失。这样，就消除了我們今天的道德所以不稳定的两个重要原因。

但是，即使在这里我們也不能把信心建立在单纯的文化进步上，而只能建立在进行阶级斗争的无产阶级的加强上。而且，即使在这里我們也必須再說一遍：如果我們終于能够創造出一种状态，在那种状态中道德重新成为不言而喻的东西，不再是人們越說越糊涂的問題，那末，我們最后一定是很快乐的。

誠然，我們可以期望接近这样一种社会状态，在那种状态里，从阶级对立和民族对立中产生出来的那些妨碍人类普遍团结友爱的障碍，都将得到克服。不过，这样一来，随着休戚相关的范围的扩大，团结友爱的强度却可能首先受到削弱。

有許多人我从来没有看見过，从来没有和他們交談过，仅仅从报纸上或书本上才知道有他們的存在，他們干的事情和我毫不相干；另外还有一些人則是与我一同长大的，他們曾保护过我或者我曾保护过他們，并且所有那些維持我的生活并使我覺得生活可爱的东西都是我和他們所共有的，这是两类人，我对前一类人將决不可能产生和对后一类人相同的休戚相关之感。

原始的伦理，要求每一个人必須竭尽其所有的一切，如有必要甚至甘冒生命的危險，去援助同一个共同体里遭遇危險的別人。现代的自由主义伦理只还要求：人应当避免做一切可能会損害別人的事

情。請看，原始的休戚相关团結友爱被冲淡到了何等程度！

人們肯定可以期望社会对立的消除将会更有利于产生比較强烈的团結友爱感情。但在新的社会条件下，至今刚在少数几个社会阶层中有了表现的那种人格个性的分化，将更会变成一种普遍的现象。而这种个人主义却使人的团結友爱情感难得有可能重新达到它在社会初始时期必然曾經有过的那种强度。

第七章 向人道上升

难道另外一种特性，人道，不应当在将来起更伟大的作用，以补偿我們休戚相关的感情强度的减弱嗎？

對我們說來，人道也已被列为人类在自己的日益增长的文化中追求的目标之一了。

人道也象自由、正义和伦理一样，不是一个清晰明确的概念。

我們一再听到这样的保証：人道，它正是我們必須向之上升的真正的人性（Menschentum），它在我們前面，我們从自己的动物祖先出发，越来越向它接近。人們标志每种动物，都是按照它們所已具有的、人們在它們身上所观察到的特性，只有标志人，是按照人尚未具有而应当具有的特性。据說人在其几十万年或几万万年的生存过程中，都是某种純粹的非人。但现在文化却从非人創造出真正的人来了。

可惜，这种真正的人必須根据什么来加以認識，还是完全不明确的。

繆勒—利尔把人对完滿人性的要求称为“追求做一个完整的人的努力”（第 215 页）或“人格的充分发展”（第 210 页）。

可是，一个完整的无賴或一个充分发展了的流氓，毕竟很难被看作是完人的理想。

我們可以聊以自慰地說，人終有一天将开始成为他自身，成为一个人和一个人格，从而实现人的天职，可是这种慰藉并不会使我們前

进一步。

在絕大多數的情況下，人們倒不是把人道理解為人性這樣的空洞詞句，而毋寧是理解為對於人的人格、對於溫良品德的尊重。同溫良品德相對立的野蠻人們總認為那是屬於遠古時代的東西。

如果我們把粗野不僅理解為惡劣作風，對善良社會中約定俗成的規則的冒犯，而且理解為性情上的粗野，那末這一點在前面已經交待清楚了。最大的粗野就是不樂於幫助遭到困難的共同体成員。這類粗野與其說是野蠻時代的標志，不如說是文明時代的標志。

最通常的情況是，把粗野視為強橫暴虐，即，強者對待弱者運用自己的體力以便通過虐待、折磨、乃至流血來達到自己的目的，或單純發泄脾氣時表現的那種肆無忌憚和殘酷無情。

關於這個問題我們在前面已經討論過了。這裡只作幾點補充。如果我們把弱者看作兒童，那我們就會發現，兒童無論在什麼地方都沒有受到過在野蠻人那裡那樣親切的照顧。體罰教育和剝削兒童是文明時代的現象，而不是野蠻時代的現象。

在野蠻人那裡，即使對待共同体中的孱弱的成年人，強者也必須克制自己，因為個別的弱者有共同體的整個權力為後盾。只是到了後來戰爭和劫人活動使有些人的生存完全陷於依附於主人而對主人毫無防衛能力的時代，一些對另一些人肆無顧忌的暴行才成為可能，粗野才能自由擴展和迅速增長。後來這種主人作風侵入到了家庭生活，家長成了駕凌於妻子和孩子之上的家庭暴君。對於這位家庭暴君，妻子和孩子是滿懷恐懼，甚至也時常滿懷仇恨的，對男性家長的這種仇恨情感，一般就表現為佛洛伊德稱之為俄狄浦斯情結，* 只不過佛洛伊德不是把這種俄狄浦斯情結* 歸咎於特定的社會條件，而是歸因於自然的（當然是完全神秘的）性的關係。

* 俄狄浦斯情結(Oedipuskomplex)，是精神分析學家佛洛伊德(Freud)創用的術語，用以表示兒童愛戀自己的異性父母的複雜情感傾向。俄狄浦斯(Oedipus)是希臘神話中一位殺父娶母的傳奇人物。

上对下的粗野又产生了对上的粗野。凡是被奴役的人试图起义的地方，粗野就发展到惊人的地步。内战成了战争的最可怕的形式。

所有这一切都是文明时代的标志，而不是野蛮时代的标志。文明、国家和阶级的时代是人类历史中最残酷、最残忍的时代。

我们在低级文化阶段上所看见的那种对待儿童和同伴的仁慈，当然只适用于本部族的成员。

我们看到，在对待异族人或干脆对待敌人时候，任何残酷行动都是早已被容许的了。但残忍的程度即使在那时也不总是一样的。在这个问题上我们还没有看出一种普遍的发展方向，然而我们在这一点上也必须确定：在人类的初始阶段，比较晚阶段上，更容易看见各种最温和的形式。

在前面我们已经指出，猿猴并不进行流血战争。猿猴不是猛兽，虽然龙勃罗索* 假定，人的动物祖先是罪犯的典型。而且猛兽也从不相互进行战争。

战争是技术的一种结果，技术使人类社会有可能数目众多，这就产生了它们之间的冲突，同时技术同武器一起提供了手段，使冲突愈演愈残酷。

一个民族究竟以什么性格对待它的敌人，这在很大程度上取决于它的生产方式。狩猎民族和游牧民族都是从杀死动物获取他们的食物的，游牧民族甚至杀死他们曾经与之亲切地生活在一起的动物。这些民族都对杀生流血习以为常，都对杀生流血发生兴趣。

此外，在游牧民族那里，还有一种抢劫，即，对人的猎取，也是谋生的手段。

相反，农业民族越是专门从事耕作，越是不通过畜牧，或者毋宁说通过屠杀牲畜来取得他们的食物，越是只把他们饲养的牲畜当作可供使用的牲畜，用以拖犁、挤奶、剪毛、生蛋等等，他们也就越是倾向于温和。

* Cesare Lombroso (1836—1909): 意大利犯罪学家。

印度人就曾經在这样的情况下变得异常的温和。雅利安人在侵入印度以前，曾經是伊朗沙漠高原上好战的和残忍的游牧民族。当他們侵入印度时，他們依然是这样。但是，他們向东方推进得越远，特别是推进到恒河流域，土地的条件由于密林中猛兽众多的原故变得越是不利于畜牧，雅利安人也就越是被迫退縮了。

雅利安人中上升为統治階級的那一部分，在懶惰的享受生活中丧失了他們的好战的特性。另一部分則变成了农民，占有少量的牲畜，牲畜如此地难于保存，以致人們把它看作某种珍品，某种神物了。

在这种条件下，印度民族中的大部分人都变得非常温和与平和，以致对一切生灵无限同情的宗教，即佛教，在两千多年以前就在这里发展起来了。

同时，也有好些狩猎民族能够发展出一种惊人的温和性格。例如，爱斯基摩人就是如此，他們的确很少杀戮陆地动物，主要是杀戮水生动物，在他們看来，水生动物的样子同人的样子不大一样。

也許爱斯基摩人的温和性格还来源于这个事实，即，从爱斯基摩人的土地上什么东西也得不到，因而他們始終沒有受到欧洲殖民政策的恶劣无耻行径的影响。

大多数有关原始民族的凶恶、残忍和粗野的报道，所談的都是已經同有高度文化的民族发生了接触的那些原始民族，有高度文化的民族虐待这些原始民族，切断他們的生活来源，把他們赶到不毛之地，使他們在那里艰辛地苟延残喘。但即使在这些原始民族那里，据报道他們对儿童也是非常温情的。

另一方面，报道原始民族的情况的人，大抵是些蔑視、欺騙和奴役原始民族的人，他們想也沒有想到去了解遭到蔑視的野蛮人。但是，毕竟不是所有的观察者都是以商人或传教士的态度来对待原始民族的。貪得无厌的商人由于切身利害对待原始民族总是凶狠残酷，传教士由于心胸狹隘总是驕傲自大，把一切自己不了解的东西都打上罪恶的印章。可是除这些观察者而外也还有一些善良的研究者，他們既无物质的利害关系也无先入为主的偏见。

所以，同是一个部族，各人的論断可能极不相同。

挪威传教士汉斯·埃盖德（Hans Egede）为着传播基督教，于1721年到了格陵兰，并且成了格陵兰的主教。关于爱斯基摩人，他說他們是：

“一些荒唐的、冷酷的、对上帝的荣耀一无所知的、无秩序无紀律象牲畜般地生活着的人。”

把这个判断传达給我們的南森*，則持另一种意见。他惊奇地注意到：在爱斯基摩人的語言里完全沒有“在我們这里发展得如此丰富的”罵人的“詞汇”。

他接着說：

“在这种条件下，有一种性格上的根本差异表现出来了。格陵兰人是我主所創造的一切人中最有德行的人。仁爱、和平、容忍是他們的性格的主要特征。格陵兰人乐愿同他們所有的同伴都能最大可能地友好相处，因而根本想不到要去触犯他們，更不必說對他們恶言相向了。……他們和气到了这样的地步，以致當他們的東西被盜窃的时候，这自然是很罕见的，他們通常也不去索回他們的東西，虽然他們常常知道是誰偷的……”

“因此在那里很少有或者从来都沒有爭执……”

“格陵兰人真正是幸福的人，他們的心情快乐而輕松，象儿童的一样……”

“唯一能够扰乱他們的幸福的，就是看見別人受苦，所以，只要他們有点什么东西可以分給別人，他們马上就分給他們。（《爱斯基摩人的生活》[《Eskimoleben》]，1903年萊比錫版，第84—87页）

关于爱斯基摩人的共产主义，我們在其他有关的地方已經讲过了。爱斯基摩人不仅对同胞是亲切的和乐于帮助的，而且对外来人也如此。关于这方面南森作了这样的报道：

“正如使邻人高兴是一条生活规律，对外来人抱好客态度也同样

* Fridtjof Nansen (1861—1930): 挪威科学家、探险家、政治家。

是一条生活规律。旅行者只要觉得好，就可以住进他到达的第一个人家，并且爱住多久就住多久。他会受到友好的接待，吃到这一人家所能提供的一切食物，虽然他并不是友人。”（第 97 页）

爱斯基摩人避免和同伴格斗。

“他们认为，杀死同伴是残酷的事情。因而，战争在他们心目中是某种不可理解和讨厌的东西。他们的语言里从来没有一个字眼是赞扬战争的，而且那些受专门训练以从事杀人手艺的兵士和军官，在他们看来，就是不折不扣的刽子手。”（第 136 页）

虔信的欧洲基督徒因而称他们为懦夫。

“他们过于和气过于善良，以至比如说有人打他们的耳光他们也不能还手。因此，从埃盖德和第一批传教士起始，欧洲人就可以首先放手地鞭打他们，然后称他们为懦夫。”（第 46 页）

但是，与此相反，南森却正确地报道过爱斯基摩人渔猎的方式。爱斯基摩人敢于乘坐易于为风浪击碎的卡雅克* 在怒潮汹涌的大海上捕获可怕的海象，甚至鲸鱼，简直是冷酷无情的无所畏惧的英雄。当然，这样的一些英雄是尊重人的生命的。而这种类型的英雄，在文明民族看来似乎算不得是英雄。

野蛮人多么粗野啊！

象南森这样一些观察者们提出来的关于爱斯基摩人的报道，同卡尔·毕歇尔之流用最阴暗的色彩描写的野蛮人的形相，很不一致。毕歇尔竟谴责爱斯基摩人“极端自私，对待同胞铁石心肠，贪婪，贼骨头”，“对待近亲残酷无情”。（《民族经济的发生》，第 16 版，第 1 卷，第 15 页）

而且爱斯基摩人还不是什么例外。有许多还很少同欧洲人接触的原始民族，据报道也都有同样的情况。

如果说爱斯基摩人构成某种例外的话，那最多只是在这样一点上，即：他们至今比一般原始民族能够更为长期地抵抗外来文明的腐

* Kajak, 格陵兰人用的渔船。

蝕影响。

仅仅还举几个别的民族的例子。

关于楚克契人，諾尔登舍尔德* 报道了我們曾在爱斯基摩人身上所发现过的同样的好客和善良。楚克契人在旅行所經過的每个帐篷里，都会感到象在自己家里一样：

“好客精神在这里是特別的一种。我們也許可以用这句话来标明它：今天我在你的帐篷里飲食和过夜，而明天你就在我的帐篷里飲食和过夜。”（諾尔登舍尔德：《乘維佳号围绕亚洲和欧洲的航行》[«Die Umseglung Asiens und Europas auf der Vega»]，1882年萊比錫版，第2卷，第23页）

“从前面的叙述我們可以看出：海滨民族楚克契人沒有值得一提的宗教，沒有市民的秩序，也沒有首領。假如我們沒有得到从美洲的极地民族那里取得經驗的启发，我們就可能相信，在这样一种严格意义上的‘无政府的和无神的賤民’那里，必定沒有生命安全和財產安全，不道德的现象必定是漫无边际，而弱者对于强者必定是毫无防御。然而，这一切都与实际情况相距极远，在这里，由于沒有犯罪行为的緣故——如果我們把酒后的粗暴行为，除外至少是如此——，甚至連犯罪統計学都会是不可能的。”（第2卷，第136页）

“天生的罪犯”，据說是向太古时代的一种返祖现象（Atavismus），一种倒退现象，其实正是文明时代的一种产物。

諾登舍尔德继续說：

“在家庭内部充滿了最大的和諧一致，以致我們在丈夫和妻子之間、父母和子女之間从来沒有听见过一个粗暴的詞儿……”

“孩子們既不挨打，也不受罵，但他們却是我生平所见的最规矩的儿童。”（第138页）

諾登舍尔德在早一些时候就已經指出：

“夫妻之間和双亲与子女之間的爱是很伟大的。我曾看見，父亲

* Adolf Erik Nordenskjöld (1832—1901): 瑞典地质学家、探险家。

們在他們的孩子們就寢前親吻和愛撫孩子們，而最值得注意的是，我发现孩子們並沒有濫用这样一种慈愛的對待。不管人們給了他們什麼東西，他們的第一个念头永远是：同父母共享。在这方面和許多別的方面，他們都比我們歐洲的大多数儿童高強得多。”(第2卷，关于“人类世界中的社会本能”的論文集中第31篇复印論文，收入第2卷作为附录。讀者在那里还可以找到更多有关这里談論的事情的論据。)

在这种环境里俄狄浦斯情結是不可能形成的。只有把对现代家庭生活的私房見聞同对原始时代的离奇想象联系起来并把两者放在一个鍋里煮成一种古怪的社会学稀粥的人，才会产生这个想法：在原始时代里，一个父亲的兒子們会通力合作，把父亲杀掉吃掉。

瓦茨(Theodor Waitz)在一部論《北美印地安人》(《Die Indianer Nordamerikas》，1865年，萊比錫版)的著作中，曾对印地安人对子女的伟大仁慈作过报道。

“他們把象白人所做的那樣打孩子的行为直截了当地认作是犯罪、残酷。在这一点上，南美和北美之間并无区别。”(第101页)

“哥伦布本人在他的正式报告中曾經庄严地断定：世界上再沒有比印地安人待人更为温和、更为亲切、更为友好的人了。‘他們愛別人如爱自己’，他还补充說：‘而且总是面帶微笑地講話’。所有关于尚未或很少同歐洲人接触的印地安民族的报道，都把友好的善意和好客、夫妇的忠貞可靠以及对和平的热爱，当作这些印地安人的平常的、原始的性格特征。”(第40页)

美国画家凱特林* 曾在1832—1840年間生活于印地安人中間。他認識了30至40万处于各种不同情况下的印地安人，并且對他們贊揚备至。他把印地安人看作一个“天生平和和好客的民族”。(《北美印地安人和在最野蛮的印地安人种族里居住八年期間所經歷的冒险与命运》，[《Die Indianer Nordamerikas und die während eines

* Gearg Catlin (1796—1872): 美国旅行家、艺术家。

achtjährigen Aufenthaltes unter den wildesten ihrer Stämme erlebten Abenteuer und Schicksale»], 贝格豪斯 [Berghaus] 譯为德文, 布魯塞尔和萊比錫版, 第 9 页)

“印地安人永远是以善意和尊重彼此相待, 而且我在他們那里就象在文明民族那里一样, 看到了同样的父母的爱、孩子的爱、夫妻的爱。”(第 332 页)

“印地安人是天生的正派、謙逊和忠厚。”(第 334 页)

“無論听起来可能多么奇怪, 但我經常看到, 在这些小小的村社里, 尽管沒有任何法律制度, 却那么充滿安宁、和平和幸福, 恐怕[文明世界的]国王和皇帝都会因此而羡慕它們。我曾看見, 公正和德行受到保护, 不公正受到处罰; 我曾看見, 夫妻、子女和父母之間的温情表现得那么天真純朴, 那么知足常乐。我对这些人当中的好些人怀着一种內心的和持久的爱慕, 我愿意永远不忘记他們。”(第 10 页)

凱特林还談到对不公正的处罰。

不过, 就是在这方面, 印地安人也表现出文明人所缺少的那种人道精神。在他們看来, 人的人格高于任何东西。懲罰盜窃财产的犯罪行为的办法不是别的, 只是采取蔑視态度。蔑視的作用很大, 以致凱特林从来沒有被盜窃过。至于“鎖钥和門門, 他們根本不知道有这种东西”。

他們听說白人把不能償債的人成年累月地关禁起来, 把盜賊絞死, 都为白人的这种残酷而大为震惊, 其实这类残酷行为就在凱特林居住在印地安人那里的时候, 也許在文明世界里还正在发生着哩。

在别的原始民族里, 甚至在已經发展到有債務关系的原始民族里, 据报道也是人的人格比一切財產更貴重。

今天, 尚未与文明民族发生关系的原始民族已經为数很少了。施泰嫩* 1887 年曾經訪問过的巴西的巴开里人(Bakairi) 就是这些碩果仅存的原始民族之一。

* Karl v. d. Steinen (1855—1929): 德国人类学家和旅行家。

关于巴开里人施泰嫩报道說：

“我們的和睦关系一直維持到最后几个钟头，始終如一。假如一切都按我的心意，我十分愿意在他們那里度过整个的雨季，虽然由于长期食面我的嘴里老吐酸水，而且我还受到了消化不良的折磨。我的好客朋友們的温和而同情的性格留給我的最初印象，是沒有必要加以校正的。老年人賢明而周到，青年人强健而伶俐，妇女勤劳而善操家务，所有的人都是善意的，稍許有点自負，除去几个为自己的家务所累的母亲外，都是一样地愉快和健談。一切人都誠实。从来沒有誰拿走过我的什么，人們屡次把失物送还給我，可是每次都是把我已經交換出来了的东西当成了还属于我的东西。”

“总之，Bakairi Kúra,巴开里人好。假如誤以卢梭的想法去理解他們，那将是可笑的，因为这里发现不到任何一点理想化的迹象。他們无非是非常簡單而順利的环境的产物，他們給那些眼睛已經习惯于动蕩和斗争的來訪者呈现出一幅‘田园詩’意的图画。”(第77页)

誰將不心怀妒忌地渴望从我們的墨索里尼、霍尔蒂、阿維里斯庫等等的文化回到这种“食人者”的粗野去呢！

天啊，食人者！难道野蛮人不都是食人者嗎？佛洛伊德毫不躊躇地假定：一群弟兄們有一天总要齐心合力杀死深被憎恨的父亲：

“他們也吃掉被杀死的人，这对于吃人肉的野蛮人是不言自明的。”(《图腾和禁忌》，第190页)

很多文化史家事实上都以为人吃人现象在从前是普遍的，比如里伯特(Lippert)在其《文化史》(連同安德雷[R. Andree]論食人现象的著作，1887年，萊比錫版)中就是这样看法。他們引用的論据在我看来都不足取信于人。我始終还是贊同佩舍耳(Peschel)。他在他的《民族学》中曾說：

“从这些事实的总和中可以看出：除去巴布安人(Papuan)和玻里尼西亚人(Polynesier)而外，人吃人现象并不是普遍盛行于一切民族集团，而只是零星地出现于非洲和美洲，在亚洲几乎完全沒有，在欧洲則是某个不确定的远古时代的事情。

“因此，认为所有人类社会在其较为野蛮的阶段上都曾一度有过这种恶习，只到后来才克服了这种恶习，这是沒有严格根据的。”（第168页）

当然，我們在这里并不是来进行道德评价，判定那是一种“恶习”，我們的問題只是确定事实。

在吃人肉这个問題上，我們必須对于人們怎样获取人肉的方式加以确切区别。至于單純的吃不吃人肉的問題，只是一个口味問題，正如吃不吃鼠肉或牡蠣或海蛛的問題一样。

相反，人們究竟是怎样得到人肉的，这种获取方式，对于残忍問題、对于对人的蔑視問題却有决定意义。如果杀害无抵抗能力的俘虏只是为了获得一頓佳肴美餐，那我們就必须断然肯定这是极其残忍的事情。

但是，恰好这种获取人肉的方式，不是出现于原始民族，倒是出现于已經发展到足以蓄养奴隶的文明民族。在美洲，杀害俘虏以取得人肉的方式，是在本大陆的土著文化发展到最高水平的民族，即墨西哥人那里得到了最充分发展的。同时，为取得人肉而杀害俘虏，其野蛮程度完全不亚于不为取得人肉而杀害俘虏，因为人肉并不是一种普通喜爱的食品。

我們在不折不扣的文化民族，如腓尼基人那里，看见有为宗教的目的而以人为牺牲的现象。我們在古代文化頂峰的罗马，看见有为娱乐观众而屠杀人的现象，即斗士比武。当然，里伯尔特可以解释说，斗士比武的把戏应该視为原始人吃人现象的一种令人不快的遺风。

为了各种不同的、跟吃人肉絲毫无关的目的而杀害无抵抗能力的俘虏的事情，直到我們今天还有人在干着。就在不几年前，有高度教养的德国大学生还不惜残杀被捕的工人，只因为他們讨厌和憎恨他們。

为了吃肉而残杀被俘虏的人，这不是原始民族的习俗，而是文化已經有了长足进步的民族的习俗。朱迪* 关于波多庫德人(Botoku-

* Johann Jakob Tschudi (1818—1889)瑞士旅行家、自然科学家。

de)所讲的那些話,是适合于原始民族的:

“波多庫德人被算作是食人者,事实上他們也确实吃人肉的人。不过他們并不是人們通常連系到这个概念上的那种残酷的嗜血的意义的食人者,他們吃人毋宁只是因为永远吃不飽的貪食症和为了复仇。我不相信他們是为了吃肉而杀死一个敌人,我相信他們只是吃掉一个已被杀死的敌人,因为已經杀死的敌人恰好是他們的一批现成的方便的食品,而且他們一般是把他們能够消化的一切統統吃掉。”(《南美旅行記》[《Reisen durch Südamerika》],五卷本,1808—1809年,萊比錫版,第2卷,第280页)

朱迪还說,当某个部族的地区內出现了野兽缺乏的现象,因而他們眼看自己不得不侵入邻近部族的地区的时候,印地安人之間也会发生战争。

“在絕大多数的情况下,因野兽缺乏——不管是由于气候不正常或野兽轉移地区或死亡太多等等——而造成的饥荒,总是森林战争的原因,因此,这些野蛮的游牧人群就設法以最先遇到的可吃的对象——已被杀死的敌人的尸体,来满足最迫切的动物性需要。”

对于战争中的这种“血浴”(Stahlbad),即使现代文化世界的崇拜者也不能感到什么不快,因为在现代文化世界中,人們常常并非由于缺乏食物而就以更为有效的破坏手段,对一些民族进行这样的浴疗。

把战争中陣亡的敌人吃掉,决不意味着对人的的人格的蔑視或橫暴,因为人們只能把人格理解为活人。

当朱迪在南美旅行时(1857—1859),波多庫德人久已同欧洲人有了頻繁的交往,即使在这时,朱迪也发现波多庫德人是真正厚道的。

“安东尼奥·戈麦茨(Antonio Gomez)把这些波多庫德人描写为相当善良的,但却极端懶惰,而且不耐劳苦;此外,他还把他們描写为貪得无厭的饕餮之徒。”(第2卷,第217页)

“我的客人(正是这位戈麦茨)告訴我,他从沒有受到过波多庫德

人的敌意的骚扰，虽然离他的住地不远就住着……波多库德人的两批族众。”(第2卷,第217页)

人们一定会奇怪，波多库德人竟还能够同代表文明的人们如此和善地来往。

因为自从16世纪以来他们就受着极端残酷的虐待。

首先，葡萄牙征服者企图把他们俘虏来充当奴隶。猎取人的现象一直持续到18世纪。后来，当人们不再需要劳动力而需要土地的时候，人们就用天花病人和猩红热病人的衣服遗留给他们，大量地灭绝他们。关于这方面的详细情况见于第二卷的附录，即上面提到过的《人类世界中的社会本能》的文集。

对付“食人肉的”波多库德人的手段不亚于英国殖民者在塔斯马尼亚所用的办法：即如果殖民者们找不到较好的饲料喂狗，就枪杀土著居民。

残酷的食人肉者自然是波多库德人和塔斯马尼亚人，而不是这里谈到的那些善良的信基督教的盎格鲁撒克逊人和葡萄牙人。后面这些人也许曾以憎恶的心情鄙弃这种吃人肉的习俗，但是，用特地为此而杀死的人的肉去喂狗，看来当然是文明所容许的，因为那只是野蛮人的肉。

朱迪还看过对印地安人正在进行的歼灭战。“巴西的皇家士兵”和“业余战士”(常常是最高阶层的人物)总是通过对波多库德部族的袭击来发动战争。成年人都被杀死，儿童就被卖掉。

“甚至在最近时期，为了掳掠儿童来贩卖赚钱，还往往是杀害一批游牧族众的唯一动机，而且这还是在实行立宪制度的巴西所发生的对待本国土著居民的行为！”

跟这一切行为相比，波多库德人吃死尸的习俗又算得了什么呢？

所以即使把食人肉现象搬出来，也驳不倒我们的这个论断：向文化上升并不是从粗野向人道、向温和宽厚上升。

接近动物界的人，肯定不是一种嗜血成性的生物。武器技术的进步，创造了种种条件，可以把人心里的残忍的嗜血欲唤醒起来。随

着生活环境的变化，在人身上时而是粗野占优势，时而是人道占优势。我們看不出在人道方面有一个确定的发生方向，正如前面我們已經指出的那样。

人道随着文化的增长而增长的这种假象，是在18世紀里出现的，十八世紀同那曾經发生宗教战争，特别是德国的三十年战争的十七世紀的残忍相反，在社会习尚上，至少在有教养的人們中間，有了明显的温和宽厚的倾向。这种温和的风尚还延續到19世紀中，直到后来在整个欧洲，恰恰在文化最发达的国家里实行普遍义务兵役制，从而有计划地实行最残酷的杀人教育的时候为止。

这种发展的結果，自从世界大战以来就看得很明显了，因为在世界大战中，文化的上升达到了空前的頂点。

虽然如此，我們用不着灰心絕望。我們有充分的理由相信我們正在走向一个普遍的、高度的人道的状态。只不过我們的理由并不在于技术与教育的单纯进步，而在于无产阶级的日益强大。无产阶级由于其阶级地位的緣故，最懂得尊重人的人格，而且由于尊重人的人格，无产阶级就竭力追求实现这样一个状态，在那里，一切阶级都已消灭，一切民族对立都已克服。

即使在这里，我們还是再一次信賴无产阶级，而不信賴文化。而且即使在这里，我們也再一次看到，在最好的情况下，我們都不可以期望，得到比許多原始民族从远古时代一直保存到我們今天的人道更多些的人道。

第八章 向健康和力量上升

人类通过文化进步不断追求的理想目标应该不仅仅是自由、正义和人道而已。繆勒一利尔对这个目标还有別的理解。他在其《生活的意义》一书第212页上解释道：

“我們打算把生活的主观幸福和客观完滿(至今我們对这种完滿还没有一个名称)的結合叫做健壯(Euphorie)。这样，我們就可以

把我們的种种考察簡明地归結为这样一个命題：

人类的天职就是健壮。”

他在一个附注中指出，健壮这个詞在此处不是就医学的意义上来使用的，在医学里这个詞只意味着主观的安适。

这个詞来源于希腊文。它是由 Eu 和 Foreo 这两个詞組成的，Eu 意思是良好的、健全的，Foreo 意思是承当，特別指持續地或經常地承当。这个詞既表示一种很可以受得的状态，也表示一种担負得很多或貢獻得很多、因而也就是可以产生丰富成果的状态。因此，这个詞所包含的除了安适这个医学概念而外还有更多的概念。不过安适这一概念毕竟是这个詞所表示的种种最本质的概念之一。

沒有健康就沒有幸福，而且也沒有完滿的人格。

因而我們一定首先要問：在文化发展的进程中人类的健康是在增加还是在减少？

在这一点上同至今我們曾討論的其他各点相反，在不久以前曾經流行一种普遍的意见，认为文化的进步有某种使我們离开我們的目标——完滿的健康的趋势。人越来越衰弱了，越来越多病了。但是在最近，相反的意见占了上风：随着文化的发展，我們寿命延长了，因而普遍的健康也增长了。瘟疫的传布正在下降。

怎样对待这两种彼此对立的主张呢？

马克思曾經嘲笑过罗歇尔，因为他把野蛮人称为“**原始森林中的病弱的无产者。**”

“他的健康状态，不只可以和近代无产者的健康状态相比，而且也可以和那些患梅毒害瘰癧的‘上流人’的健康状态相比。”*

忒奥多·瓦茨曾把他的巨著《原始民族人类学》（《Anthropologie der Naturvölker》）的第1卷全部用来研究“关于人类的統一和人的自然状态”。（1859年萊比錫版）

他在这一卷里詳尽地討論了原始民族的生命力和健康状态，并

* 马克思：《資本論》第1卷，人民出版社1963年版，第675页。

且引用了一种给人深刻印象的材料,这个材料证明,原始人的寿命比文明人的寿命较长。寿命超过100岁、120岁、甚至140岁的,在原始民族中决不是什么异乎寻常的事。在他们那里,疾病也稀罕得多。

“依据这样一些报告,人们必定倾向于用人在自然状态中很少生病的事实来说明一个在原始民族中流行得非常普遍的信仰:一切疾病都是由魔术师召来的,因而是某种反自然的或超自然的东西。”

“原始民族有相当大的自然医疗能力,这样的大量事例也证明,原始民族和文明民族比较起来,有更大的生命力和一般说来较为强壮的身体。人们在这方面取得的经验就地球上的一切种族和一切地区说,都是一致的。”(第140—141页)

关于这方面,瓦茨也提供了丰富的根据。

可是,这些观察大都涉及那些尚未与文明发生较密切的接触的部族。凡土著居民和欧洲人来往的地方,土著居民畸形发育,残疾多病的情况就增加了。

例如,在塔西提(Tahiti),这种情况从前是罕见的,而现在就是常见的了。(第128页)在北美和巴西,印地安人中的佝偻者的数字在最近增加了。那里的土著居民据说现在比过去要衰老得早些,病也生得多了。(第129页)

我们不妨把南森关于爱斯基摩人的报告拿来做个比较:

“近几年来疾病以令人不安的程度发展起来,特别是格陵兰人的癌病、痲病或更确切地说结核病,流传得越来越广泛了……业已证实:殖民地的人凡是较多地按照欧洲方式生活的,大多数都有病……”

“值得注意的是,格陵兰人大部分都没有染上梅毒——众所周知,梅毒是我们赠送给我们挑选出来作为我们文化工作的牺牲品的原始民族的第一批礼物之一。在格陵兰,只在一个地方,在南格陵兰的阿苏克(Arsuk)发现了梅毒,人们设法在那里把这种病隔离开来。……可是据我所知,这种疾病已经传布起来,而且可以期待的不幸只能是:它将日益蔓延起来,并且将这样地传染给全体居民。”(《爱斯基摩人的生活》,第290、291页)

原始人在他們所适应了的环境里始終是健康和有力的。如果环境突然地和劇烈地改变了,如果新的、較为不利的生活条件强加給了他們,他們平素的鋼鉄般的健康就垮了。

文化的发展固然能使人类通过人为的器官和設施,对自然界取得更多的認識,进行更好的控制,但是,这些成就中的任何一个,除去带来預期的結果之外,也还产生出乎預料的、沒有預见到的結果,而这些結果往往使人日益衰弱,日益多病,作为人对自然的控制的代价。人的人为器官不仅加强人的天然器官,而且往往使天然器官工作成为多余的,使自然器官、从而使整个身体陷于萎縮。誰使用火车和汽车,誰就容易不慣于步行。人的住所使人不受风雨寒冷的侵袭,但它往往使人蜷縮地呆在封閉的、充滿传染病空气的空間里,而不到室外空曠的地方去兜兜圈子,振作振作精神。

不采取这种振作精神的办法,技术的进步却提供了各种麻醉剂来使人兴奋和麻痹的办法。原始人,甚至动物,就已經喜欢使用麻醉剂,然而人类在原始状态里使用麻醉剂的机会毕竟很少。

文化才創造了成天成夜服毒的可能性。

而且除此一切之外,上升的文化还在剝削和强制劳动出现以后,給人类带来了长期的过度疲劳、营养不良和恶劣的居住条件。

这都是众所周知的事情。我在这里只想把注意力引到至今还不被重視的一点上去,这就是:不清洁。

污秽是怎样厉害地促进疾病,这在今天自然是家喻户晓的了。不过,认为污秽是无文化的結果,这种想法也同样是普遍流行的。人們說污秽将随着文化的上升而日漸消失。实际上直到不久以前,情形都与此相反。

使我产生这种看法的第一件事情是我由一个动物园的年报中看到的,那份年报談到使許多关在籠里的动物保持皮毛清洁是一件非常劳神費心的工作。那么动物的污秽是从那里来的呢?我們看见,在自然界里,健康的动物永远是清洁的,虽然沒有人在那里象在厩棚里梳洗牛马一样梳洗它們。同一条牛,在厩里需要給它洗刷,在高山

牧场上就不需要了。

不过，假如提一个相反的問題也許还更合理些，那就是，在自然状态中怎么会有污秽呢？我們就拿哺乳动物來說吧——为了同人作比較，别的动物就不予以考虑了。哺乳动物中的食草动物沒有会把它們自己弄脏的飼料和居住场所。干淨的青草、野草和树叶就是它們的食料，青草，或者就最坏的情况說，沙滩或落叶，就是它們的栖息场所。有些食草动物串根挖穴，有些食草动物特别是厚皮的喜欢在泥濘里躺下来。由于这样它們的皮毛就弄脏了。但是，泥濘是粘不住的，它一干就化为灰尘了。恰巧这些由于土或泥把自己弄脏了的动物，喜欢沐浴。而在它們洗不到澡的情况下，雨水就把它們洗得干干淨淨。

食肉动物的情况就不同了。它們的食物——脂肪和血——能把它們弄得很脏，单用水是洗不干淨的，而洗澡并不总是这些动物的事情。但是，恰巧这些动物的舌头上生有大量的清洗器官，它們的舌头又易于挠曲，这就使它們有可能几乎直接地用它們的舌头或間接地借助舌头舐湿了的脚爪把全身洗刷干淨。

假如說，一头食草动物或食肉动物的皮毛里有外来的微粒固定下来，用上面提到的种种方法都去不掉，这时爬过或穿过灌木林就常常証明是一种有效的梳理皮毛或从皮毛里把外来东西搞掉的方法，而对于大多数动物來說，爬过或穿过灌木林，无論是为了逃避敌人，或是为了潜近食餌，总归是必要的。如果所有这些方法都失灵了，那末还有一个最后的清洁手段，那就是換毛。許多动物是时常換毛的，特别是季节更替的时候。毛阻碍脏东西直接到达皮肤上去，只要脏东西粘留在毛里，它們就随同毛一起脫落了，新的被覆身体的毛是完全干淨的。

所有这一切在人那里，由于他有文化、由于他脫离了自然状态，都发生了巨大的变化。

我們必須把人的被体毛发的丧失、把人体的赤裸，看作在文化道路上迈开的最初步伐之一，如果不是第一步的話。

对于人体沒有毛这件事不管人們怎样解释,无论如何,人之超脫动物界总是跟人失去被体毛发相伴随的。这对于人来说意味着一种巨大的不利。比如說,这样一来,人现在就更多地要冒昆虫刺咬的危险了。为了防御昆虫刺咬,人就設法人为地用稀泥或其他更脏的东西涂抹在皮肤上来代替被体毛发。

人向文化上升也伴随着武器和工具的制作。有了武器和工具,人就从一种主要吃植物性食品、同时也許还吃蛋类和低等动物的生物,变成一种也杀伤、肢解和吞食大型热血动物的生物了。这种操作必然給原始人带来很多不容易清除的污秽,因为他既沒有食肉兽的舌头,也沒有肥皂。这时他就学会应用动物的脂肪。不只是用脂肪作食物。用脂肪来涂抹身体,也成了保护皮肤以防昆虫刺咬和其他伤害的手段之一。脂肪和泥土的混合物的作用还要好些,它比原来单用稀泥涂抹更粘得牢靠。当泥土含有某种引人注目的顏色的时候,涂抹就成了涂色,它除了可以保护身体之外,还可以增加美的享受,以补偿从前光彩夺目的被体毛发可能产生过的那种印象。

我們今天在妇女的敷粉中还看到这种涂色的残余。敷粉无非是某种特别方式的涂污。即使看起来是白色的或是玫瑰色的,污秽总还是污秽。

所有这些文化进步都引起这样一个結果,即人比自己的那种动物祖先更經常地和更持久地涂脏自己。

事情并沒因为有了衣着而得到改善。穿衣也是因身体赤裸而产生的一种后果,它一部分是出于一种愿望,想制造一种人为的被体毛发代替天生的光采夺目的被体毛发以作为裝飾,另一部分則是出于一种需要,要用一种人为的掩体物代替天生的掩体物,以保护皮肤,抵御日晒、雨淋、风吹和夜寒等等气候影响。

但这样一来,就在天然皮肤上又蒙上了一层皮肤,天然皮肤的一切分泌物就积在这一层皮肤上,这些分泌物已往是被擦掉了的,现在則成了日益生长着的污秽的泉源。再沒有什么东西比不換不洗的衣裳更有利于集聚污垢、乃至皮肤寄生物的了。

在人类文化范围内不通过人工选种而通过天然选种形成起来的唯一动物物种，就是蝨子。

拉采尔在其《民族学》第1卷第72页中正确地指出：

“特别有利于人类清洁的条件是缺少衣服，或至少是穿衣服很少。一般说来，人们主要是在这样一些民族那里碰见污秽，即它们那里变化无常的气候要求身体经常有所遮蔽，天天更换这种遮蔽物是不可想象的，因为这会使衣物迅速耗损。……另一方面，人们可以大胆地说，差不多裸体行动的、在温和气候里生活而又四面环水的玻利尼亚人，是地球上最清洁的民族之一。”^①

凯特林所讲的也跟拉采尔的这段话一致：

“我一深入到印地安人的地区，我就证实了：那些绝大部分还生活于自然状态而极少知道文明世界的印地安人，他们的身体是最清洁的，他们的衣着是高尙的，他们的行为是客气的。”（《北美印地安人》，第14页）

文明带给他们的是越来越多的不清洁、粗鲁和毫无风趣。

^① 正当我写到这里的时候，我在《前进报》（1927年2月9日）里看见了克利斯提安·列登（Christian Leden）关于他在北极旅行的报道《关于吉瓦廷冰层·在加拿大爱斯基摩人中的三年》中的一章的印样。

在这里他报道了传教士的活动。传教士们所留意的最重要的事情之一甚至于是：爱斯基摩人把至今从他们的毛皮衣服里显露出来的任何赤裸之处都遮盖起来。

“男人和女人把他们的皮毛衣服都加长，以致敞开的地方都掩盖住了，而在从前，人们从大家所知道的那种裤子和毛皮衣服之间就可以看到在那个地方有赤裸裸的皮肤闪闪发光。有时他们也穿从欧洲来的衬衣，他们把它穿在毛皮衣服的内部，由于这种穿着的方式，现在原始爱斯基摩服装中的一切露肉的空隙就都掩盖住了。这些空隙原来是照顾到了毛皮衣服和躯体之间的必要的空气输入的。但这种现代化的服装却阻碍空气去实施其有益的清洁作用。这样一来，很少有或从来都没有机会洗澡的爱斯基摩人（他们从来不洗澡）就变得不清洁了。并且常常身上长满了寄生虫。”

“所以，我敢断言，为文明强烈感化了的拉布拉达和温加华的爱斯基摩人，虽然他们可以从传教士和毛皮商那里买到肥皂，可是比没有肥皂、尚未为文明所玷染的哈德逊湾西部和西北部的内地爱斯基摩人要脏得多。”——考茨基注

除去衣服之外，火的发明还产生了另一个污秽的泉源。这时人就多方接触到灰、特别是烟。

当人定居下来，饲养动物，同动物住在一起的时候，污秽就堆积起来了。只要人四处游牧而不在一个地点长待下去，他们就无需费力去清除他们的垃圾和粪便。当他迁走时，这些东西就留在那里了。现在这些东西都堆积在一个地方。同时，由于炉灶从露天移入室内，炊烟的脏污作用也增加了。

庫諾夫在其《經濟史》中关于印地安人的各部族曾报道說，这些印地安人的部族已經接近定居的边緣，不过他們的住所是变更的，如果堆积起来的垃圾和粪便的恶臭或毒虫使得在那里不堪居住的話。（第1卷，第102、130页）

刚才提到的列登关于拉布拉达的爱斯基摩人的报道，也說他們从前为了追随野兽，在夏天就离开他們冬天房屋。在迁移时，他們就从冬季房屋上把屋頂拆下来，并且把用肠膜制成的窗戶取下来。这样，在整个夏季里，“雨、风和太阳就可以完成它們的清洁和消毒工作。”

传教士們由于其愚昧无知和思想偏狹，除去使爱斯基摩人丧失了夏季旅行的习惯以外，簡直不知道还有什么更好的事情可做，而他們之所以这样做，正如列登所认为的，是因为他們害怕新皈依的爱斯基摩人在夏季旅行中可能同不信教的部族遇到一起，从而丧失对基督的信仰。爱斯基摩人现在冬季和夏季都老住在同一个屋子里了：

“这种生活方式的改变，帶給爱斯基摩人的，除了基督教的福祉之外，也还有文明的灾殃。”

“这些由泥土和石头做成的小房舍，自从成为永久的住宅以来，就不可能保持清洁了，它們成了白人带来的細菌的聚集地和孵育所。”

“曾經非常健康和有生活乐趣的爱斯基摩人，过去連传染病的名字都不晓得，现在都染上了肺結核。现在，他們不論冬季或夏季都蹲在他們的小房舍里，又咳嗽又吐痰。”

我們不知道，摧毀原始民族最厉害的，究竟是欧洲人的貪婪，还是欧洲人的灵魂拯救。

等到出现了城市，从而许许多多的人，以及他们的粪便、垃圾、炉灶都聚集在狭窄的空间里，于是一切使住所污秽的因素都集中起来了。由于在工业中大规模地应用火，污秽就达到了顶峰。例如恩格斯在其《英国工人阶级状况》中根据曼彻斯特所描绘的种种状态，大致上可以说明文化曾经带给我们的那种 Non plus ultra〔无与伦比〕的肮脏。

当然，这只是文化的一种趋势。在污秽出现后也就立刻开始了反污秽的斗争。当然，人类在长时期里还认识不到污秽是一种危险。可是只要污秽达到了一定程度的扩张，人们无需任何科学知识马上就会感觉到的，乃是污秽对鼻子和眼睛造成的伤害。对鼻子来说，污秽招致恶劣的、讨厌的臭气。对眼睛来说污秽使衣物和住宅的明亮的色彩变得灰暗，使它们显得陈旧、暗淡和破烂。

终于，许多清洁活动发生了作用，特别是沐浴，它们使人精神爽快，是一种享受。

所有这些因素，都促使人们努力把身体、衣物和住宅弄干净。推动人们作这种努力的是一种审美力量。搞清洁还不是一种讲求卫生的义务，也不是一种为清洁而清洁的习惯。如果人们可以通过别的办法，花费较少的劳动和费用，产生他们想通过清洁活动所达到的审美效果，那末，人们就宁愿采取别的办法。因为搞清洁是要付出劳动的。虽然技术的进步在清洁卫生方面追求的也是节约劳动或使劳动更有效果，但是文明制造污秽的趋势通常增长得还更迅速些。彻底清洁所需要的劳动消耗不断地在增长。因而人们不愿意费力去把制造熏鼻臭气的那些污秽的身体、衣物和住宅搞得清洁干净，从而消除臭气，而宁愿输入人造的香料、熏香和香水，来排除这种臭气。所以当肥皂还没发明出来以及还没有成为日常用品的时候，这些人造的香料曾是非常重要的东西。它们在较早的各个时代里曾是国际贸易中最重要的物品之一。它们在经济上的重要性，标明当时污秽曾猖獗到何等地步。

在另一方面，人们把洗涤衣服和打扫住室这些专为悦目的清洁

工作限制在人們有目共睹的那些方面。人們非常注重洗干淨了的、光彩夺目的外衣。至于誰也看不见的內衣就可以让它充滿污垢。豪华的厅堂总是精心扫除和洗滌。而臥室、厨房和地窖則可以积尘如堆。

在文化进步的进程中产生污秽的趋势在增长，搞清洁卫生所需要的劳动和費用因而也在增加。而且需要清洁的对象也越来越多了，衣物、住宅、厩舍、厕所、街道，以及除了自己的身体之外还有役力牲畜与宰用牲畜的身体等等，现在都要予以清洁。同时，剝削階級和被剝削階級的对立也发生了，剝削階級拥有許許多多別人的劳动，而被剝削階級則不仅要为自己劳动而且还要为別人劳动，并且尽管有了种种节省劳动的发明，被剝削階級的劳役还是在增长。

对于穷人和被剝削者大众來說，他們能用于清洁活动的余暇時間，越来越縮短了，而他們为了抵制日益增长着的污秽所必須做的清洁劳动总量同时却在增加。貧穷、劳动和污秽成了同义語。

支配着許許多多劳动力的富人和有权势的人，他們能为自己作必要的清洁工作，如已經指出的，虽然他們是完全表面地从事清洁工作的，而且往往只是同污秽的表征、而不是同污秽本身作斗争。

即使如此，清洁的外表毕竟是使他們在穷苦的和被剝削的人面前显得超群出众。清洁正如富庶的服装、富丽的住宅和众多的侍从一样，成了高等階級的标志。并且，因为高等階級也为自己垄断了一切教育，并在这个意义上垄断了一切文化，以致貧穷和无文化成了同义語，于是清洁看起来就仿佛是文化的一种产物。

然而，这类清洁只是少数上层对广大群众进行剝削的产物。这只是少数上层的事情，而且對他們說来，也不是一种需要，而是一种外表的享受手段、一种奢侈。

下等階級对上等階級的反抗可以采取如下两类形态：或者設法自己爬到上等階級的水平，占有他們的权力手段和享受手段，从而使自己同上等階級一律平等，或者設法把上等階級降低到自己的水平，严禁他們的权力手段和享受手段，从而使自己同上等階級一律平等。

每当下等階級不知道用別的、更高的享受手段和权力手段来代

替上层阶级的享受手段和权力手段的时候，下等阶级的这种反抗意图就发展成为对苦行禁欲的一种颂扬。

既然清洁只是一种享受手段和奢侈手段，所以它也遭到禁欲主义者的咒诅。东方的忏悔苦行教派是如此，公元最初几世纪的基督徒也是如此。在他们那里，神圣和污垢是同一个东西。

当新兴的、勤俭的市民阶级以新教的或清教的宗教改革形式站出来反对天主教世界的业已变富的剥削阶级所沉缅的感官享乐的时候，虔诚地把污垢奉为神物的那种态度又经历了一次新的再版。这一次涉及的是公共浴室。在中世纪德意志，正如在古代罗马一样，公共浴室已经成为这样的场所，在那里，身体的清洁和精神的爽快是同裸体的取乐和色情的肉感结合在一起的，对于后者近代宗教改革前的天主教也和古代人一样一点不感到厌恶，所以在那个时候为娼妓卖淫并不是隐蔽的，而是被当作一种为幸福生活服务的完全合法的行业。宗教改革者，首先在新教各国，但随着自己的影响的反作用也在天主教国家里，把卖淫推卸给罪犯阶层。新教憎恨娼妓制，当然不仅仅是由于清教思想的缘故，而且也是由于害怕当时在欧洲流行蔓延的梅毒。这时，卖淫者同犯罪者一样，被迫隐蔽地从事她们的行当。同时，公共浴室被当作妓院一样看待，而沐浴则作为最大的丑事被禁止了，而且禁止的还不仅是男女一起洗澡的共同沐浴，就连歌德还曾洗过的那种单独男性一起洗澡的共同沐浴也被禁止了。在这种思维方式的影响之下，羞耻之心发展到十分强烈的地步，以至观看自己的裸体都被视为有伤风化的事情，因而除洗脸和洗手以外任何洗涤都被判为罪恶行为。

与此同时，资本主义的工业主义成长起来了。它用煤烟弥漫城市并迫使最苦的贫民集中在好几千人居住的狭小地区里，没有搞清洁的闲暇、工具和需要。这样一来，文化的那种形成污秽的力量就达到了它的顶峰。

不过就在这个时候，转折也已经临近了。现代工业资本主义是建立在现代的自然科学技术上面的，而工业资本主义把科学技术推

动到了极点。这样，就不仅产生了以完全不同于迄今为止的方式清除污秽的手段，而且现在污秽也被认为是一种危险，而不是单纯令人不快和讨厌的东西了。特别是，个别人的污秽不仅被视为是对他自己，而且也是对他的环境的一种危险。清洁不再是一种单纯的享受、一种奢侈了，它变成了一种义务、一种社会德行。

清洁之日益进步和污秽之逐渐减退，就是从这时开始的。反对污秽的斗争始于英国——资本主义的祖国，在德国得到了继续，清洁运动从这里缓慢地一方面扩展到罗马诸国，另一方面扩展到斯拉夫诸国。在美洲，同样的运动是从美国开始的。在东方，两个运动——欧洲的和美洲的——合流了。它们在日本找到了良好的土壤，在那里作为享受的清洁活动，特别是沐浴，受到了重视，而进一步开展作为义务的清洁活动，也就不困难了。

自从认识到清洁对于健康的重要性以来，污秽就开始后退了。一个世纪来，文化的进步就是清洁的进步。不过，如果设想这个日益清洁的运动是一种普遍的、一直伸展到人的原始状态的运动，那就大错特错了。从原始状态到18世纪、甚至直到19世纪中叶这段期间，文化的进步都意味着不清洁的增加。

同污秽的倒退携手并进的是无产阶级的提高。无产阶级要求减少劳动负担、要求改善饮食和住宅，这种努力的加强使无产阶级获得了文化娱乐和欣赏大自然的时间，这些东西再也不是富人的奢侈享受了。

这些因素，以及起同样作用的其他因素，例如，对于饮酒的害处的认识，都使文明人类的健康不断改善。

即使就这方面说，也正是工业资本主义时代为社会的高度兴盛创造了以前各个国家文化阶段所未曾有过的有利条件。

我们曾经看见，无论在东方或古代，任何文明，任何国家组织，都是或迟或早以停滞或毁灭而告终的。产生这种现象的原因，除去前面已经提到的其他原因以外，居民体质的每况愈下也的确在其中发生了作用。

文明的进步现在才开始显示出一种相反的方向。这并不是长久以来的事。

英国和德国 1841 年以来居民的死亡率是可以查明的。一千个居民中死亡人数达到(根据威廷斯基《用数字来看世界》第 1 卷第 101 页):

| | 德国 | 英国 |
|-----------|-----|-----|
| 1841—1850 | 268 | 224 |
| 1851—1860 | 264 | 223 |
| 1861—1870 | 268 | 225 |
| 1871—1880 | 272 | 214 |
| 1881—1890 | 251 | 192 |
| 1891—1900 | 223 | 182 |
| 1901—1910 | 187 | 154 |

战争年代呈现出不正常的情况,可是仍然有继续下降的趋势,例如,我们看见,1921 年的死亡人数,每一千人中在德国只还有 148,在英国只还有 121。

不过,这种下降趋势在英国是从 1871—1880 年开始的,在德国则还要晚十年。

同时,直到目前为止,乡村代表的较低文化比城市的较高文化,仍然占着优势。

如果不从乡村不断输入人口,城市的人口到目前为止恐怕都死绝了。威廷斯基记录了(第 149 页)下列一些当地出生的(不是全体)城市居民出生和死亡的数字,可惜没有说明这些材料属于哪个年代,但无论如何它们是战前时期的:

| 城 市 | 出 生 | 死 亡 (10000 居民中) | 自然人口增加(+) 或 减少 (-) |
|-----|-----|--------------------|-----------------------|
| 彼得堡 | 272 | 457 | -185 |
| 莫斯科 | 250 | 428 | -175 |
| 柏林 | 261 | 272 | - 11 |
| 慕尼黑 | 289 | 318 | - 29 |

| | | | |
|-----------|-----|-----|-----|
| 美因河畔的法兰克福 | 203 | 244 | -41 |
| 伦 敦 | 290 | 234 | +56 |
| 巴 黎 | 209 | 245 | -36 |
| 維 也 納 | 284 | 275 | + 9 |
| 布达佩斯 | 283 | 321 | -38 |

尽管如此，城市对乡村人口的輸入的依賴性毕竟随着工业的不断发展和深远影响已开始逐漸降低，例如，拿維也納同布达佩斯相比較，尤其是拿伦敦同俄国两个首都相比較，这一点就看得非常清楚。

然而就在英国，城市的死亡率也还是大于乡村的。英国 10,000 居民中每年死亡(根据威廷斯基,第 1 卷,第 85 页):

| | | | | |
|-----|------|------|------|------|
| | 1911 | 1912 | 1913 | 1914 |
| 城 市 | 166 | 152 | 156 | 161 |
| 乡 村 | 114 | 105 | 107 | 108 |

从这里可以看到，文化落后的乡村里的健康状况大大超过文化水平較高的城市里的健康状况。

在巴洛德(Balld)那里(《統計学大綱》,[«Grundriss der Statistik»], 1913年,柏林版,第 63 页),我們发现有下面这张关于英国 1890—1892 年职业死亡率的統計表。每一个年龄阶段的 10,000 人中死亡人数是:

| | | | | |
|---------|-------|-------|-------|-------|
| | 25—35 | 35—45 | 45—55 | 55—65 |
| 一 般 居 民 | 77 | 130 | 214 | 390 |
| 农业地区居民 | 60 | 89 | 138 | 261 |
| 工业地区居民 | 86 | 150 | 278 | 501 |

只有无产阶级的胜利，才将有可能把一切这样的障碍统统予以克服，这些障碍是由于一方面缺乏手段另一方面貪图剝削而造成的，它們至今还在阻碍着人們使之不能为一切人創造健康的生活条件。只有在克服了这些障碍以后，文化的进步才完全意味着人类在健康和力量、在“健壮”方面的上升。

但是，只要一般居民将如同那些尚未为文化玷污的、居住在其传

統的住所里的原始民族那樣，重新普遍具有頑強的生命力和很長的壽命，那時，我們也就將可以非常滿意了。

也許有朝一日自然科學的進步會使人類活得比原始民族當初活得還更為長久。但那是屬於不可預見的未來的事情。對於不可預見的未來，人們可以夢想他所願望的一切事情。至於在可以預見的未來時間里，人類將必須竭盡其全部知識和能力，集中於排除文明給人類帶來的一切有害於衛生的東西，人類在自然狀態里本來是完全健康地享度自己的生活的。

第九章 向幸福和滿足上升

除了身體上的安適以外，文化還應該帶來越來越多的心靈上的安適。

人們喜歡把原始人設想為某種憂郁的、受苦的和絕望的生物。

拉伯克(Lubbock)關於野蠻人說道：

“他是他的需要和激情的奴隸，他完全不能抵禦風雨，夜間為寒冷所苦，白天則受炎熱的折磨。不知稼穡，只靠狩獵為生，他的收穫是不穩定的，飢餓時刻威脅着他並且逼使他經常只有在吃人肉和死亡之間進行可怕的選擇。”

“野獸的生命永遠飄搖於危險中……”

“野蠻人也一樣。他始終是多疑的，始終在危險中，始終提心吊膽。他不信任任何人，也不為任何人所信任。他不能信賴他的鄰人，而且他對別人是牙還牙，以眼還眼。這樣，他的生活就等於一連串的自私和恐懼，他甚至在他的宗教中——如果他還能說得上有宗教的話——也為自己創造了一個新的可怕的世界，在那里居住着許多看不見的敵人。”（《史前時代》，第2卷，第291頁）

他不斷地忍飢挨餓，為同伴所追逐，為自己的宗教所驚駭——事實上，可憐的野蠻人一定象美好時代的現代無產者一樣倒霉，因為現代無產者還相信魔鬼，並且任何一個警察都可以隨心所欲地虐待他

們。

实际上原始人的处境要好得多。至少在文化还没有殃及他的地方是如此的。的确有一些原始民族，拉伯克描繪的景象是符合于他們的情况的。可惜，只是它們太多了，因為它們都是这样一些原始民族，文明民族把它們从肥沃的居住地赶到荒野里，他們所賴以为生的野兽如美洲的野牛、澳洲的袋鼠等等被文明世界的騎手为了消遣而杀絕了。他們常常是忍饥挨餓，甚至有时有直接餓死的危險。然而这毕竟是他們的邻族的文化的结果，而不是他們处于自然状态的结果。

当人們还普遍地生活于狩猎状态的时候，他們的人数是这样稀少，以致沒有必要逃奔到不毛之地。他們生活的那个地方，野兽很多。

那时，在許多地方一定以前所未聞的规模麇集了各种各样或大或小的野兽。这种情况，今天在文明人未以其毁灭和断絕一切爬行动物和奔馳动物的生活源泉的优越技术出现的地方，还可以明显地看得出来。

卡尔·君特(Karl Günther)教授 1914 年在萊比錫出版了一本《关于热带的动物生活》(《Vom Tierleben in den Tropen》)的小书，原来是指定給“12——15 岁的学生”讀的，不过对成年人也很有教益，他在这本书里写出了他 1910 年在热带諸国的一次旅行中所进行的种种观察。

在錫兰的热带丛林中，君特曾在原始森林里遇见一个水池。在水里面和上面麇集着多种多样食鱼的动物，除去无数的鱔鱼外，还有成群的蒼鷺、鱼鷹和印度鷺。

“此外，还有这个水池一定不会缺乏的食肉鱼，以及蝶螈、蛇、水生昆虫、偷吃鱼苗的动物。因此，水面只有几公頃大，而且沒有同別的較大的水源連結起来，所以鱼是不可能从外面得到后备补充的。”

“人們可能以为，这样多的敌人，在不多的几年內，也許就会把池里现有的鱼消灭到只剩下最后的鳍骨了。但是情况相反。池子里麇

集着很多鱼，而且尽管自然条件几千年来一定一直就是这个样子。”
(第34页)

而且野兽的情况也同鱼的情况相似。所有关于尚未与文明接触的地区的野兽资源的报道，都证实了这一点。只有沙漠或厚密的热带原始森林算是例外，那里没有很多野兽。

再说，人是什么东西都吃的，人作为猎人所进行的活动虽然标志着人的发展的一定阶段，但这种活动并不是他获得食物的唯一来源。水果、洋葱、地薯都经常是他的食物的重要构成部分。有时蛇、蜥蜴、昆虫及其幼虫也可以充饥。还有死了的大型动物的尸体，只要遇到，也会用以充饥的。

不错，野蛮人还不知道收集贮藏。偶然的自然灾害，例如普遍的干旱或洪水，就可能把他们弄得非常窘困，有时甚至不得不利用被杀死的人的尸体来充饥。但假如把这看作是野蛮人的常规，那就是笑话。构成性格的，是日常的行为，而不是异常的行为。原始时代人们的日常食物是足够的。同时获得食物的方式是一种使野蛮人活泼、有趣和愉快的方式。今天有多少人能谈得上这一点呢？

当然，原始时代的巨大的野兽资源也一定给人带来很大的不利。赖野兽为生的食肉动物的数目一定同样相应地巨大，因而食肉动物给人带来的危险也比今天更为巨大。

但是，这并不一定要产生经常的恐惧，而毋宁只会产生一种持久的需要，即始终要同部族同胞联合起来，这种社会联合乃是强大的防御武器。个人在那个时代里单独活动，必定会丧失生命，至少在有虎、豹、狮或熊和狼的地方是如此。在澳洲，最大的猛兽只是由欧洲人带来的家犬变野而成的丁果（Dingo），所以在那里可以出现这样的情况，即只要猎人携带哪怕是完全原始的武器也就敢于离开部族，单独地穿行森林和草原。这在古代世界几乎是不可能的。

从这种状态中产生出来的，一定不是长期的提心吊胆，而是最强烈的社会性冲动。这些社会性冲动本身就排除了这样设想的可能性，即以为野蛮人不信任任何人，也不为任何人所信任。恰恰相反，

我們发现任何一个原始部落中都存在着普遍的相互信任，正是这种普遍的相互信任，使他們每一个人都增添了巨大的道义力量。

因此，要解释据说野蛮人具有的那种忧郁心情，就只剩下宗教的作用了。但宗教不就已经是文化的一种产物嗎？在真正的、沒有任何文化的自然状态中决沒有宗教。而且即使就宗教來說，也并不象拉伯克所想象的那样令人惊恐。宗教在正常的年景极少找野蛮人的麻煩。

同时，按照自己的肖像創造了神的，难道不正是人么？凡是人們善良和仁慈的地方，人們也就把他們的神想象为善良仁慈的，而凡是老实的人們得跟强盜和压迫者打交道的地方，人們也就开始害怕起恶神来了。

再者，原始宗教包含着人們企图駕馭他們想象为妖怪的那些自然力量的最初尝试。人們不仅害怕它們而已，人們也相信，只要自己懂得了正确的单方或符咒，或者得到了会馴服精灵的学者、医师或魔术师，就能役使它們。

不过，人們通常只是在需要它們的时候才去关顾它們。假如万事如意，人們就会让神自己去做它的善人。在野蛮人那里，也是苦难才使他們学会祷告的。但野蛮民族同文明民族不同，在文明民族的群众中，苦难是一种长期不断的状态，在野蛮民族那里，这就是說，在沒有文明民族压迫他們的地方，苦难則是一种偶然例外。

拉伯克說野蛮人“創造了一个新的可怕的世界，在那里居住着許多看不见的敌人”，其实他对野蛮人的宗教所說的这些話在极高程度上对于最大的文化的宗教，即基督教說来，倒是适用的。基督教看见到处都有魔鬼象怒吼着的獅子一样东奔西窜，寻找它們能够吞食的人。而且基督教在16世紀还曾会同当时宗教改革的义勇精神，使信仰女巫和焚烧女巫的风气盛行起来，而这些风气在18世紀才日漸消逝。

因此，人們为了說明原始民族为什么必定是最不幸和最忧郁的而提出来的那些理由，是破綻百出的东西，它們完全是为了去說明一

种实际上并不存在的现象而被提出来的。

同是这样一些至今还没有被文化破坏了本来的和睦气氛的部族，也有人对我们说是最愉快和最幸福的。

奥斯卡·佩舍尔曾在一篇论文中宣称：印地安人在任何地带都是“忧郁、沉默和内向的”。

施泰嫩对这一点反驳道：

“这些形容词无论如何都不适合于巴开里人。当我观察他们之间的相互来往以及他们单独同我交谈的时候，都发现他们是愉快的、健谈的和亲切的。……我在这个村庄里发出的笑声和听见的声音，几乎是同在萨摩亚(Samoa)和东加(Tonga)的椰林中一样地多。”(《在巴西中部的原始民族中》，第59页)

施泰嫩在同一页稍微前面点写道：

“我在他们当中马上就感到非常适意，以致我毫不犹豫地而那些田园诗般的日子算入我曾经历过的最幸福的日子。”

凯特林关于北美印地安人也报道了同样的情况，而跟佩舍尔说的相反：

“如果我可以按照他们幸福面孔上充分愉快的表情来下判断的话，我就认为，他们的生活远比我们的幸福。”(《北美印地安人》，第43页)

“人们由于各种困难而对野蛮人所作的各种错误论断当中，再没有那一个比这样一个流传更广、更更虚妄、同时又更容易被驳倒的了，这个错误论断是说，印地安人是一种好抱怨、不耐烦和沉默寡言的人。一般情况却决不是这样。”

“在我于印第安人当中进行的全部漫游里，我都……注意到：他们远比文明民族更爱闲聊，更爱交谈。”

“人们如果在一个晴朗的日子里，绕着小村庄步行或骑马走上几小时，就会看到他们无数的游戏和谈天都伴随着不绝的欢呼，或者人们如果走进他们的小茅舍，观看围着篝火的人群，也会发现在那里人们讲着笑话与轶事，发出响亮的愉快的笑声，——而且人们会相信他

們的笑声和欢乐都是出自天然的。”(第 62、63 页)

凱特林补充說，来到华盛顿的印地安人自然不是这样。他們在那里是沉默的、忧愁的、烂醉的。

南森关于爱斯基摩人报道說：

“格陵兰人真正是一种幸福的人，他們的心情象儿童的心情那样愉快和轻松。任何忧虑他們都是在最初一瞬间感觉得非常强烈，但马上就忘記了，然后就重新象平时那样容光焕发，兴会淋漓，十分满足于自己的生活。这种热爱生活的轻松愉快的心情使他們很少考虑将来。如果眼前还有什么食物，那他們就高兴起来，而且只要还有什么可吃的，他們就把它吃掉，即使随后他們必定会挨餓。可惜，后面这样的事情现在在他們那里常常发生，而且将一年比一年更加普遍。”(《爱斯基摩人的生活》，第 85、86 页)

因为欧洲人对爱斯基摩人的食物资源进行了掠夺性的开采，欧洲資本家的使者們在那里用现代屠杀工具肆无忌惮地毁灭这些资源，现在爱斯基摩人賴以为生的动物界一年比一年更貧乏了。由于文化的这种作用，爱斯基摩人的苦难一年比一年更严重了。

南森进一步談到，传教士們往往爱譴責爱斯基摩人漫不經心。关于这一点他指出：

“但是，这种漫不經心也有其光明的一面，它甚至在某种程度上构成爱斯基摩人的长处”。

“貧穷和灾难在我們这里有两种后果。直接的后果自然是身体上的痛苦，可是同这种痛苦結合在一起并随之而俱来的就是精神上的痛苦，这是一种无情的折磨，它日日夜夜以至在睡梦之中还追随着我們，并且每时每刻都使我們苦恼不堪。这种精神上的痛苦通常是使我們穷人最难堪的东西，要不是它，身体上的痛苦——它們大都只是暫时的——就会比較容易忍受得多。可是爱斯基摩人漫不經心，所以他們就摆脱了貧穷的这第二种后果。甚至当他們不得不很长时间地挨餓因而他們的身体已經十分不支了的时候，只要他們得到什么吃的，他們马上就忘記了自己所忍受的一切折磨。对于昨天經受过

了的痛苦的回忆，正如对于明天或后天可能来到的痛苦的忧虑一样，都不能打搅他們的享受和欢乐。唯一能够扰乱他們的幸福的，就是看见別人受苦，所以，只要他們有点什么东西可以分給別人，他們马上就分給他們。”(第 86、87 页)

南森用最后的几句话說明了爱斯基摩人所以能不断忍受得住苦难的种种因素中的最重要的一个，这个因素比漫不經心还起着更多的作用，甚至漫不經心本身就是那个因素的一种后果：这就是爱斯基摩人相互之間的那种高度的、簡直是共产主义的团结友爱休戚相关的精神。这种精神是爱斯基摩人的全部生存和快乐的最巩固的支柱。

在文明人那里，一种困苦处境所以那样十分令人沮丧，乃是因为除它引起的身体上的痛苦以外还有这样一种情况，即，穷人們看见周围有的是堆积如山的、輕而易举就可以帮助他們富裕起来的資料，而他們的同胞們却残酷地封鎖了通路使他們无法得到这些資料。他們的同胞們当中沒有任何人关心他們，至少在那些沒有遭受同样困苦的人們之中不会有人来关心他們的死活。在一个充滿財富的世界里孤苦无告是最可怕的事情。这在原始人那里是始終沒有的。爱斯基摩人知道，只要根本还存在着任何食物他們就总可以指望有东西可吃；他們确信，沒有一个同胞会遺弃他們。这种意識對他們乃是一个巨大的支持。

南森在爱斯基摩人那里，凱特林在北美印地安人那里，斯泰嫩在巴西的巴开里人那里观察到的那种伟大的幸福感，并不是什么特殊的例外。斯宾塞在他的《社会学原理》第 1 卷第 67 页里也說道：

“当人們沒有能力把未来想象得足以对自己发生影响的时候，就必然是象孩子般满心喜悅的，因为孩子們的喜悅不会为任何有关未来的思想所打破。誠然，新大陆上的不同种族，由于普遍地不很敏感，大都不那么显得兴高采烈，特别是马来族和达亚克人(Dajaks)都是以庄重严肃为特征。不过一般說来情况并不如此。新加利多尼亚人、非支群島人、塔西提島人、格陵兰人，我們知道，他們是非常嬉笑

談諧的。非洲各地的黑人，我們看到，也都具有這樣的特征，而其他地方的其他種族，據不同的旅行家報道，也都是‘充滿談諧和歡樂’、‘充滿生命和快意’、‘有趣而且愛說話’、‘經常拚命開玩笑’、‘放懷歡樂’、‘對任何小事都愛捧腹大笑’。愛斯基摩人儘管赤貧如洗困乏不堪，據說還不失為‘一個幸運的民族’。”

這段敘述同拉伯克或畢歇爾的敘述聽起來語調很不一樣。（畢歇爾卻與拉伯克持有同樣的看法，當然是說在他的《民族經濟的發生》中，而不是在他論《勞動和節奏》的著作中。）

不過，斯賓塞雖然不能否認原始人的幸福感，他却跟拉伯克一樣太過於是一個自由主義者，太過於是一個現存社會秩序的贊揚者，以致不能不在這種幸福裡面發現一種重大的缺點。那就是說，原始人沒有想到積累財富，沒有想當資本家。

沒有資本家世界會成個什麼樣子呢？

斯賓塞繼續說：

“我們只消想一想，經常顧慮未來會多么厲害地沖淡一切歡樂——我們只消把活潑而很少思考未來的愛爾蘭人同嚴肅而深謀遠慮的蘇格蘭人加以比較——就能看出在未開化的人那裡，這兩種特性之間存在着何等的關聯。未開化的人從這種關聯中發展出來的、那種本身含有完全沉溺於眼前娛樂的傾向的天然沖動，就同時既引起這種縱情的歡樂，又形成這種對未來災患的漠不關心。”

“與漫不經心這一特征結合在一起的，乃是缺乏財產觀念，這既是漫不經心的原因又是它的後果。”

野蠻人沒有機會懂得“財產的好處”（the gratifications which possession brings），他並不生產任何值得積累的東西。所以沒有任何動機可以促使野蠻人中的窮鬼放棄自己的不幸的幸運，一變而對財產存患得患失之心。

再者，野蠻人並不象斯賓塞所想象的那樣非常缺少深謀遠慮。他們之所以缺乏深謀遠慮，主要是他們的游牧生活往往使他們不能貯存物品。但是，在有機會進行貯藏和因季節的更替需要貯藏的時候，

他們就会轉而貯藏物品。他們有时显得比欧洲人更有深謀远慮。

道奇(Dodge)关于印地安人报道說:

“‘犬兵’(查依涅—印地安人[Chayenne-Indianer]这样称呼猎人)的最重的义务之一就是保护野兽,除了人們准备冬季肉类貯藏的秋季以外,永远只許射杀宿营地日用必需的那么多的野牛。人們异常注意,不去惊动成天在一个約住一千印地安人的宿营地附近吃草的野牛群,与此相反,一个約住半打白人的宿营地附近,則会在一天之内把附近的野牛統統赶走。只有特別指定的团体或个人才可以射杀野牛群、或者甚至单个的野牛,而一个沒有被委派或推选来担任这项任务的印地安人,将需要十分小心地回避野牛群,正象他在另外一种情况下需要十分小心地潜近野牛群一样。”(《今日远西的印地安人》,[«Die heutigen Indianer des fernen Westens»]。附威廉·布莱克摩尔[William Blackmore]写的导言。德譯者:繆勒-米利乌斯[Müller-Mylius]。1884年,維也納版,第80页。)

自然,这段說明只对野牛絕迹以前的时期有效。关于野牛絕迹的情形,布莱克摩尔說道:

“1868年秋,我乘堪薩斯—太平洋火车在艾耳渥斯至色里坦間約120英里的綫段上横过平原或大草原的时候,我們穿过了一个几乎接連不断的野牛群。大草原完全被野牛遮蔽成了一片黑色,火车必須不止一次地停下来,以便让这异常巨大的畜群走过去。但是,几年后,当我再次經過这段火车綫的时候,我們只还极为稀罕地见到一些为数很小的稀疏的野牛群,每群不过10至20头。”(第3页)

人們在这里得到一个实例,它証明从前在有充足的植物食料的地区里野兽的資源是何等丰富。野蛮人的忍饥受餓,并不是他們的自然状态的后果,而是与他們为邻的文化的后果。

仅仅在1872、1873和1874的三年期間,白种人就在美国炸死了四百五十万头野牛。这并不是为发展农业开辟地盘,而是一方面为了获得兽皮,另一方面由于人們对流血事件感到純粹“游戏性的”乐趣。

人們試想一想，在这个事例中更多地表现出毫无顾虑之心的是誰，是有高度文化的白人，还是如布莱克摩尔先生所說的，“有伤风化的、卑鄙可耻的半裸体的野蛮人”。布莱克摩尔先生对待印地安人是不友好的，道奇先生則有过之而无不及。道奇曾以美国陆軍軍官的資格同印地安人打了 30 多年的交道。

毕歇尔在其关于《民族經濟的发生》的著作的正文中(第 1 卷,第 19 页)曾以“灭絕不可数計的美洲野牛”作为野蛮人恣意浪費的論据。特別奇怪的是,他在一个附注中至少不得不承认“灭絕野牛的絕大部分罪行当然属于白人”。那么,为什么在正文中却把这笔賬算在野蛮人身上呢?

传教士布魯諾·古特曼(Bruno Gutmann)关于乞力马扎罗山的班都里人的一个部族,即扎迦人的报导也值得注意。我們在第 2 卷中已經指出,在扎迦人那里,选娶妻子是一件极端审慎的事情。一个姑娘穷还是富,这是无所謂的,但她出身的家庭是否健康,是否清白,却非常重要。同样,人們也非常怕娶那些出身于懶惰或浪費的家庭的姑娘。

“但是,即使勤劳能干的姑娘,也不都是适宜于做妻子的。还要考察她們是不是一位‘姆迦拉’(Mugala),即是說,是不是一个不能貯存食物的貪吃的女人,而且这种考察几乎等不到她們完全成熟就要着手。一个姑娘是否会成为一个‘姆迦拉’,人們是从她母亲身上看出来的:如果母亲是一个‘姆迦拉’,那末女儿必然也会成为那样的人。”(《扎迦人的法》[《Das Recht der Dschagga》], 1926 年慕尼黑版,第 76 页)

由此可见,这些黑人远不是毫无打算地过日子的。

他們多么关心未来,这从他們选择姑娘时的审慎态度中就已經得到了証实,因为下一代的命运将取决于这些姑娘的品行。然而他們对未来的关心,也很明显地反映在他們对某些家庭的蔑視态度上,凡是不懂得节约貯藏食品的家庭,都遭到他們蔑視。

野蛮人的幸福感,并不是来自漫不經心和无忧无虑,而毋宁是来

自他們沒有私有財產觀念，來自他們的共產主義。共產主義能夠使人高尚和使人幸福，這當然是資產階級的那一部分科學所無從理解的。

可是有許多絕對不是社會主義者的研究者畢竟也注意到了這樣一種事實，即：野蠻人極其頑強地維系他們的社会制度，他們在任何方面都對自己的社会制度感到滿意。這並不是愚蠢的保守主義。他們也樂於從文明人那里接受他們可以運用的新工具和新武器。

但是他們頑固地拒絕較高文化的社会制度，首先是它的所有權觀念。雖然不僅有些貪婪的冒險家，而且也往往有些好心但狹隘的博愛主義者，想把“比較開明的”所有制觀點傳授給他們，以便他們也能享受到一點文明的光輝。這種光輝却打動不了他們的心，他們完全滿足於他們自己的沒有什麼光輝的社会狀態。

瓦茨在他那部業已被我們引証過的《原始民族的人類學》中得到了這樣的結論：

“直到霍屯督人和火地島人為止，生活在自然狀態中甚至極度貧困中的人都既滿足於自己，也滿足於自己的命運，相反地，在頗以財富、權力和教育為驕傲的歐洲的文化民族里，則往往很難發現一個知足的人。”（第1卷，第348頁）

瓦茨引証了一位非洲旅行者考柏爾·羅斯（Cowper Rose）這樣一段話：

“有時也有這樣的情況，即，有思考的人感到自己不如未開化的自然人，懷疑自己的最鞏固的信念是否比起一些動聽而狹隘的偏見是某種更好的東西。”

認為只有文化人是有思維的生物，這個意見也屬於這類“狹隘的偏見”。仿佛原始人不用思維就能發明火和製造石刀似的！

佩舍爾援引了一系列的根據來證明野蠻人輕視文明。人們曾經使野蠻人文明起來并把他們帶到良好的環境里，而野蠻人却寧願返回到自己部族的艱苦的生活方式，作為平等的人生活在平等的人里面。他們不能容忍社會的不平等，不願意讓別人命令自己。

有一个爱斯基摩人，人家要求他承认丹麦的总督比他本人更重要，他自觉地回答道：

“事情并不是如此确定无疑；总督诚然有更多的财产和看来更大的权力。但是在哥本哈根却有他必须服从的人。我则无须接受任何人的命令。”

佩舍尔也指出，倘使野蛮人也想象有一个天堂，那末，野蛮人的天堂只不过是其所过的那种尘世生活的一种继续扩大。反之，文明人则只能在天堂是尘世生活的直接对立面这个想法里找到超度的幸福。

佩舍尔以为：

“因此，在不太开化的人看来，他正过着的生活是十分欢乐的，以致他只能把另一种生活想象为他正过着的生活的一种扩大”。

“我们试捫心自问，一种扩大了此岸世界对我们真有任何好处吗？比如说，一个雇佣工人真会把死后的生活想象为一个几英里长的大纱厂吗？或者说，难道我们能相信一个每年只有不多几次、甚至好多年连一次也不能到市郊以外走走的长期呆在都市里的伦敦人，会把彼岸世界想象为一个扩大了伦敦吗？”（《民族学》，第157页）

乍看起来似乎很奇怪，怎么人对自然界的认识和支配能力日益扩大，其结果反而是人对自己和世界日益不满呢。但是，如果我们寻根究底，这件怪事也是可以理解的。并不是文化自身产生了那种悲惨的结果。这种结果是迄今的高度文化、文明所由发生的那种环境的产物。

奴役和剥削的出现，是人类堕入苦海的开始。自从那时以来，忧愁和贫困、厌倦和痛苦就不仅是人生的偶然折磨，而且是它的永久灾殃了。

直到奴隶制、国家和阶级出现以前，人们总是能够使自己适应于环境并使环境适应于自己的。他们的文化不曾在这方面对他们有所阻碍。他们为自己创造的人为器官，毋宁都是最重要的适应手段。

在人类适应于自己的环境而环境又适应于自己的时代，人类一直是幸福的。当然他们并没有什么魔力可以抵御不幸和灾难，然而一般说来他们毕竟是满足的和愉快的。

这种情况由于奴役和剥削而有了变化。统治和剥削的机器现在成为阻碍人民群众使之不能同他们的环境相互适应的一种强大而实力不断增长的手段。

人民群众不再拥有人为的社会器官了，不再拥有生产资料了。而且，决定人为器官的性质与运用以及决定劳动群众生产的产品的分配的，不再是劳动群众的部分自然地形成的、部分历史地形成的需要了。

于是在文明民族当中，多数人的生活条件和生产条件越来越跟他们的需要相对立。而且群众越来越丧失了把这些条件同他们的需要调和起来、使它们相互适应的可能性。

可是，当一种天生有感觉能力的有机体不得不生活在一个自己既已不适应而又长期受到阻碍不能设法适应的环境中时，一定会感到不幸。

不过统治阶级和剥削阶级的幸福也同样是一再受到打扰。虽然他们支配着生产资料 and 全部生活来源，又拥有使生产资料和生活来源适合于它们的需要的权力。可是这种权力碰到了阻碍。如果没有发动生产资料的人，任何生产资料都是纯粹的死材料。劳动者本身就是统治者和剥削者的最重要的生产资料。

不过，这是一种具有自己的意志的生产资料，而且它的意志往往并不遵循同统治者们的意志一样的方向。在最好的情况下，两者的对立只表现为替剥削者劳动时的漠不关心、懈怠和无精打采。在劳动阶级的反抗力量比较强大了的时候，首先发生的是隐蔽的反抗，漫不经心地对待生产资料，浪费生产品；其次是公开的反抗，怠工或罢工；而在特殊的情况下，或者是个别被剥削者因想通过复仇行动或抢劫行动以图自救而发生直接暴动，或者是最后甚至发生危及整个奴役和剥削状况的存亡的有严密组织的暴动、反叛。

統治者們和剝削者們必須經常同這些反抗中的這一種或那一種作鬥爭，而且，即使在反抗還沒有採取最野蠻的形式時，這些反抗也始終是他們頭頂上的一團陰沉欲滴的烏雲。

此外，隨着剝削的增長，剝削者的行列之中的差別也增長了。剝削者們除了普通稟賦上的自然差別以外，現在又加上了有人擁有較多的被剝削者有人擁有較少的被剝削者這一實力對比上的差別。個別的剝削者個人、家庭、氏族和國家都力圖通過暴力或狡計，以犧牲別的剝削者來擴大自己的剝削範圍。於是，每個剝削者都不斷感到自己受到其他剝削者的威脅，必須隨時處於備戰狀態以對付其他剝削者。

所以，剝削者們的生活始終是不寧靜的和不安全的，始終同他們周圍的大部分人有矛盾。

正如我們上文已經提到的，拉伯克曾以如下的話來標明野蠻人的狀態：

“他始終是多疑的，始終在危險中，始終提心吊膽。他不信任任何人，也不為任何人所信任。他不能信賴他的鄰人，而且他對別人以牙還牙，以眼還眼。”（《史前時代》，第2卷，第291頁）

鑒於野蠻部族內部有着高度休戚相關的團結氣氛，而野蠻部族中間又有頻繁的互助合作和可靠的相互信賴，所以拉伯克這種描寫對野蠻人來說是極其不適合的。不過這種描寫卻特別適合於一切時代的大剝削者們，無論他們是正在戰場上或交易所里進行他們相互之間的戰鬥也好，或是正在對付農民戰爭或工人罷工的威脅也好。

我們常常聽見資產階級著作家作出動聽的保證，說什麼富人真正說來也是些可憐蟲，他們有着無錢的窮人所意想不到的許許多多憂慮。毫無疑問，富人同樣也是有憂慮的，可是，他們的憂慮，比起窮人的憂慮來是另一類性質的。說實在的，從來還不曾有過任何一個可憐的富人因為他有憂慮而願意同幸福的窮人交換地位，雖然他如果願意這樣做隨時都可以這樣做。但是，不管富人的憂慮和窮人的憂慮有着什麼樣的关系，如果人們想利用這樣一種證據，即說富人這類全部文化的受益者也從來不曾幸福過，從而證明現代社會的美好，

那总归是一种奇怪的論証方法。

只有当我们克服了人类社会堕入罪恶深渊以来的种种后果，达到了一种沒有阶级和剝削的社会状态时，我们才能再度获得普遍的幸福。那时人們才会获得权力，使他們的人为器官和組織和諧地适应于他們因自然和历史而形成起来的需要，从而把高度的文化同高度的幸福結合起来。

同意卢梭的回到自然状态去的号召，那当然是荒謬的。原始民族是幸福的、公正的、自由的，而且至少就自己的共同体內部說，也是仁爱的，但其所以如此，仅仅是因为他們同他們的环境一致，他們适应于他們的环境，他們的环境也适应于他們。

但是，现代人是一种完全不同于野蛮人的人，他不能使几千年文化发展的結果不會发生。野蛮人的自然环境和社会环境絕對无法适应文明人的需要。假如文明人生活在野蛮人的环境里，他們一定感到非常不幸福。

南森、凱特林和施泰嫩在爱斯基摩人、曼丹人(Mandane)和巴开里人那里感到很舒适，但是他們并不想在这些人那里一直住下去。

再者，即使我們怀有按野蛮人的方式生活的意愿，我們也做不到，因为缺乏做到这一点的物质条件。

德国现在在 470,000 平方公里的土地上約有 6,200 万居民。

根据拉采尔估計，在部分从事农业的狩猎民族那里，1,000 平方公里土地养活 170 至 700 个人，因而 1 平方公里还不到 1 个人。

如果我們想在德国回到自然状态，那我們就必須首先清除掉 6,100 万以上的人。

只从这个意义上說，卢梭的回返自然也是完全不可設想的。人們把“自然”理解为文明人的农村生活。人們如果拥有足够的地租，附近还有一个很好的邮局，一位有經驗的医生，一些談得来的朋友，同时家里还有一个藏书丰富的图书館，那当然是一种詩意的田园生活。可是如果人們沒有外力援助而只作为一个农民依靠自己的劳动来生活，那便是一种困苦的生活了。

返回自然这一生活普遍农民化的想法，即使在有教养的人们中间，也只能是个别梦想家的一种理想。而且就是对这些人说来这个理想也不会长久的。

不，要想实现社会条件同现代文化民族的群众需要之间的必要适应，不能通过返回过去，而只能通过全体人民占领一切有决定性的生产资料和文化资料。只要全体人民不受私有财产的阻碍，他们就将懂得如何组织和运用这些资料，来适应他们的需要。

到那个时候，我们才可以盼望实现边沁的最大多数人的最大幸福的理想。

可是我们在这里必须再一次说：我们没有理由认为我们即将获得的幸福的总和，会比在我们以前的原始民族所已有的还大。

即将来临的幸福无疑必定是完全不同于野蛮人的原始幸福的另一类幸福。比如说，野蛮人对于科学工作可能使人幸福的种种作用是一点也不知道的。而且他们对于这些东西也缺乏文明人的好些感受能力。

未来的幸福在质上肯定将大大不同于原始时代的幸福，不过只要在幸福方面也如在自由和正义方面一样，能够在量上达到原始人的高度，我们就将一定是非常快乐的。

第十章 向完满上升

主观幸福只是繆勒—利尔理解为人类使命的那个“健壮”（Euphorie）的一个方面。另一个方面则是“生活的客观完满”，也就是人生活于其中的社会的完满。我们应该在文化发展的进程中日益接近这种完满。

但完满是什么意思呢？这个概念是与目的的概念紧密结合在一起的。某种东西，当它完全符合于它要实现的目的时，它就是完满的。在谈不到任何目的的地方，人们也就谈不到完满。

一个有机体，如果它完全符合于那随它自身以俱来而又同逝的

自我保存的目的，这个有机体就可以认为是完满的。一个工具，如果它准确地适应了创造工具的人想借它以达取的目的，这个工具就是完满的。一个社会，如果它完满地适应了生活于其中的人们的需要以及人们所掌握的手段，这个社会在我们看来就将是完满的。

因此完满概念是一个相对的概念，而不是绝对的概念。对于一个有机体来说，并没有一个绝对完满的理想。一个有机体只能在特定的环境下是完满的。如果环境变化了而它仍旧保持不变，它就必然成为不完满的。

在地球上的生物的进化过程中，地球的条件是随着每一个新的地质时代的出现而变化着的。所以地球上的生物时时处于变化了的条件中。有许多生物天生即使在新的条件下也能照常生活下去。另外一些生物则不能如此。它们如果不能使自己适应于新的条件从而重新成为完满的，就将成为不完满的，并且死净灭绝。

这样，我们就可以大致把有机体的形式分为完满的和不完满的。不过我们并不是这样区分的：原始的形式都是最不完满的，而后来的形式出现得越晚就越完满。相反，我们只能在某一特定的状态之内区分完满的和不完满的，对这个状态适应得最好的就是完满的，而适应得不那么好的就是不完满的。所以，一种很原始的生物，例如珊瑚，在特定的生活条件下就可以显现为极其完满的，而一种进化程度很高的动物，例如黑猩猩，在他所不适应的条件下，例如在极地的荒漠里，则可以是最不完满的。

另一方面，在同一环境内部，进化水平极不相同的各种有机体可能同样好地适应于这一环境，因而可能是同样完满的，例如在两极地区内，当地的海藻以及海鹈、海狗、白熊和爱斯基摩人就都是同样完满的。而别的有机体，不管它们的进化阶段是高还是低，在那里则将显得是不完满的。

因此，进化阶段的高低同完满的程度是没有关系的。

这样说也同样适用于人类、人类的人为器官以及种种社会制度与社会关系，它们无非一部分是人类自觉地创造的，另一部分是作为

人类的自觉活动的結果不自觉地发生的。

它們之中的这一个或那一个的完滿性，将以它对全部这些因素所构成的当时状态的适应性为轉移。

原始人在一个始終完全沒有接触到別的社会形态的外来影响的原始社会中間，可以看作是完滿的，而在一个較高的社会形态內，則将显得是极其不完滿的。从另外一方面說，原始社会也是适合于原始人、适合于他的需要、能力和工具的，因此，对他說来将是完滿的。反之，一个剝削者的社会将必然总是不完滿的，因为它阻碍着它的生产方式和生活方式，使之同社会大多数成員的需要和才能不相适应。

可是，我們在这里不是把人类所以异于一切动物的知識不断增长这个重大因素忘記了嗎？在人类的前进过程中，知識不是一个世紀一个世紀地、甚至在近代十年十年地、一年一年地以巨大的规模正在积累嗎？我們对于自然和社会的認識不是因此而正在迅速增长嗎？而且这些知識难道不是必然会使我們能把社会鑄造得越来越完滿嗎？

这在今天差不多是普遍的看法了。繆勒—利尔已經通过他所表达的希望，即人类精神的进步将使我們进入文化統治、达到“完全文化”，而給这种普遍的看法作了热情而动人的表述。当然，他也得承认，今天在这个方向上起作用的是无产阶级的阶级斗争，可是他却认为这只不过是一个开端：

“马克曾想专门赋予无产阶级的那个文化使命，已越来越变成了一种普遍的事务。集团斗争一个接着一个地囊括了文化民族的一切阶层，而且今天的情况竟是这样的：在现代文化民族那里，絕大多数的人(六分之五)的生活利益必然直接促进着有计划的文化发展，只要这些现代文化民族通过启蒙走上了正确的道路；甚至可以說，寡头政治的通情达理的利益也是如此，如果我們不把寡头政理解为一个阶级而理解为人的話。”(《生活的意义》，第 173 页)

繆勒—利尔期待科学的进步在这个过程中起主要作用：

“这个运动由于社会学的日益深化和扩大，将逐渐吸引越来越广

泛的阶层并变得强大有力。关于这门科学在我们今天所进行的狂热的工作，下列几乎难以令人相信的事实可以提供一个概念，这就是：社会科学的专门杂志的数目已达六千种；此外每月还要新增八至十种之多。^① 而且，正如 19 世纪曾以自然科学为标志一样，文化科学的建筑物——社会学将有种种可能成为 20 世纪的伟大事业。”（第 139 页）

在这里，我们无须再次指出，对于社会制度同劳动群众的需要的一切适应来说，剥削者阶级的权力是多么可怕的阻碍，而这种权力是不会为“社会学”所摧毁的。在我们时代的社会科学中也流行着极其复杂的思潮，并且直到目前为止在各种思潮中占优势的还是敌视社会主义——“文化统治”只不过是它的另一个词汇罢了——的思潮。而且这些思潮以剥削者的庞大经济实力手段为后盾，并且迄今还以政治的和学术的权力手段、例如大学为后盾。六千种社会科学杂志是一个可观的数字。但是，其中有多少是社会主义的，有多少是服务于争取社会主义的斗争的呢？

可是，这还只是附带说的。这从迄今我们所发挥过的道理看来是不言而喻的。当我引证繆勒—利尔的话时，我想指出的并不是这一点，而是另一个问题，这就是：如果至今横在“文化统治”道路上的种种障碍消失了，那时候出现的社会科学是否就直接可以保证一定会产生出一个完满的社会、一个前所未有的那样完满的社会了呢？

在研究这个问题时，人们必须提防一种由于下述情况而容易犯的错误：人们单只考察某一发展过程本身，而在考察时竟把它的周围世界统统无视了，或者说竟以为它的周围世界不是自己也在运动着。这种孤立的考察方式有时为了理论的目的必要的，不过，如果人们从它直接引伸出实践结论，那它就可以带来极大的灾害。

例如，许多希望资本主义无痛苦地长入社会主义的社会改良家就曾经兴高采烈地提到消费合作社的进展。消费合作社的销售额在

^① 这是在 1910 年写的。——考茨基注

逐年增加，他們由此得出結論說，消費合作社正在逐年縮小剝削的範圍，將使剝削終於完全消滅。可惜，如果人們除去消費聯合會的業務成效之外，還考慮到資本每年積累的總額，事情看來就不是這個樣子了。在這個時候我們便很容易看出，社會改良家的那種如意算盤是毫無根據的。

社會科學進步的情況也是如此。同先前各個時代對這個領域的忽視相比較，這種進步是巨大的。但是，如果人們把這種進步同社會機構相對於先前各時代所已經達到的範圍和複雜性加以比較，那麼這種進步就面目全非了。

從馬克思以來社會科學的進步是多麼微不足道，只不過在個別問題上取得了些進步而已。而從那時以來出現了的社會問題又是多麼巨大。人們只消把第一工人國際，基本上它只包括西歐，同今天日益成為全球工人代表機構的工人國際比較一下，或者看看象今天的國際聯盟，在那裡日本人、中國人以及南美的代表同歐洲人坐在一起開會，這樣一種組織在當時看來也許是完全不能想象的。然而我們離第一國際只不過六十年。

今天，社會任務增長得比社會知識尤為迅速，這種情況正如現代自然科學一樣，在現代自然科學中，可以由科學加以研究的新的考察和全新的研究領域是那麼繁多，以至科學根本完成不了對它們的處置和整理。而且自然認識的每一進步，又都提出了一些新的問題，向我們揭示了人類至今還完全不知有其存在的一些新的領域。

社會的情況也是這樣。

截至國家形成為止，社會關係是多麼簡單，多麼容易一目了然，多麼容易同社會成員的需要協調起來啊！而社會關係又變化得多麼少。傳統習慣通常就足夠對付這些社會關係了。

在今天，現代社會中的關係是驚人的錯綜複雜，甚至簡直可以說是雜亂無章。這些關係不斷地迅速地變化着，由於一些常常完全是革命性的革新而變得一天比一天更不能一目了然了。面對着這樣日益增多的大量問題，人們可以合理地懷疑，現今的經濟知識水平是否

足以使整个生产过程及其附属物和派生物立即适应劳动群众的需要到这样的地步：劳动群众完全满意，而人和社会组织能够取得现有生产力所能达到的最大限度的生产量。

特别是对于社会关系的统计工作，将必须大大地加以改进，如果我们要想能够充分的解决现代社会向我们提出的各种问题的话。

但是，如果我们要想能够创造出完满的东西，就不仅是我们的社会知识的水平将必须大大提高而已。而且，要想群众能够解决他们的历史任务，社会知识在群众中的普及工作也还必须予以大力推广。

这是因为，社会的巨大变革，已经是势在必行的了，如果从上层做起，通过一种比如因有俄罗斯和意大利的榜样而再次盛行起来的开明专制制度，通过一位救世主，那是实现不了的。这种变革，只有在群众愿意而且能够以极大的毅力和充分的理解来为它工作的地方，才能取得成功。

在国家出现以前，不同的部族所发展起来的文化，其规模和后来出现了国家时的文化比较起来，是微不足道的。可是社会的每个成员都在很高的程度上参与了这种文化的发展。

自从那时以来，文化就象巨人一样成长起来了。不过这种巨人般的发育是一种很虚弱的和不很健康的发育。他迅速地向高处挺拔，却只是很少往宽处发展。文化的成长其所以至今没有产生出18世纪以后自由派和知识界非常喜欢归功于文化的那些光辉的成果，不小的原因就在于这种成长的方式。

群众中的文化普及直到目前都进行得极其不够，而加强这种文化普及工作对于新兴的社会问题的解决却日益成为绝对必要的了。

在荷马的英雄时代，人们即使不会读书写字，也能完全掌握一种已经发展得很高的文化的内容。甚至象苏格拉底这样一位人物也还不需要这些技艺。与此相反，在现代社会中，一个文盲即使对一些最简单的问题也是无能为力的。甚至一个仅能读书写字而无更多学问的人，也还不太能够通情合理地参与社会事变。幸而大多数无产

者都已通过自学自修把传授我們的灿烂文化的那些可怜的国民学校一直没有传授給他們的東西补足起来了。

人們也許无須許多文化就能順利地把一个远比資本主义社会更为完滿的社会繼續維持下来，但这个社会只能是一种很简单的和很狹小的社会。今天的社会，如果它要成为一个完滿的社会，那就需要群众的文化水平大大提高。群众必須掌握迄今創造的一切文化成就。占有全部文化是无产階級的任务。

人們喜欢把无产者同野蛮人置于同一个发展阶段上。然而无产者是資本主义社会的成員。我們时代的文化，对于原始社会中的野蛮人來說，是某种无用的东西，是某种同它抵触的东西。与此相反，占有现代文化，对于想在資本主义社会中維持自己的生存并为自己的階級服务的无产者來說，乃至在很高的程度上，都是一种不可缺少的生活要素。

无产者必須夺取文化，正如他必須夺取国家权力一样。占有了这两者之后，无产階級就将能够解决巨大的任务：使資本主义生产过程适应一切种类和一切等級的劳动者的需要，从而創造出一个完滿的社会来。不过这个社会将只比資本主义社会、乃至一般地比任何一种立脚于剝削之上的生产方式更为完滿，而不是比任何一种迄今有过的生产方式更为完滿。社会主义的生产方式，就它这个类型來說，在它成为象原始共产主义那样完滿以前，将有种种巨大的困难有待于克服。除了努力克服这些困难以外，沒有任何人会再追求什么完滿，因为人們克服了这些困难，就能达到一个生活于其中的一切人都对之感到滿意的社会状态。

第十一章 进步的規律

在有机界里，在社会里，并不存在一种普遍的从不完滿的形态到日益完滿的形态的进步。只在在一定条件之下存在一种从适应較差的形态到适应較好的形态的进步。

相反，与各种不同条件相适应的各种形态，就其完滿而論，是根本不能互相比較的。人們不能說一匹马比一条鱷魚或一只鹿角虫更为完滿。

可是，我們不是都承认在有机界里正如在社会里有一种发展嗎？而发展不就是意味着遵循一定方向的运动嗎？我們不是都认为有一种向上的、从低級形态到高級形态的运动方向嗎？

马克思和恩格斯不是继承了黑格尔的辯証法嗎？他們誠然把辯証法順立过来了，但他們仍然承认，一个辯証过程的結束亦即綜合，意味着向一个更高級的状态的上升。

同时我自己，就在这部著作里，不是也經常談到高級形态和低級形态嗎？因而发展必定就是向某种高居于我們之上的东西的上升。而这高居于我們之上的东西不是較完滿的东西还能是别的什么呢？

而且，向上推动的动力又是什么呢？是对立面的斗争，是达尔文意义上的生存斗争嗎？但为了主张这种斗争会推动发展，达尔文曾不得不假定一个物种的各个个体中間是会出现变异的，而生存斗争則保存有利于个体的变异，淘汰有害于个体的变异。因而在任何一个物种里，个体都会日趋完滿，并且最終将会創造出新的、較高級的物种。

反对这种观点的呼声已越来越响亮，其中除了生物学上的意见之外，也还出现了一种哲学上的意见。那就是說，变异既然都是些完全偶然的现象，它們就不都聚集在同一个方向上，而毋宁出现于各种极不相同的方向上，因而它們最終将是彼此抵消。

人們怎么可以把遵循一定方向的、不断走向更高形态的发展理解为許多偶然现象的結果呢？

有很多生物学家，他們否定偶然性，却如达尔文主义者(狹义的)一样，始終只从个体身上寻找发展的动力。在这种情况下，既然达尔文主义者旧有的說明方式已經不够用，那么他們就只剩下一条出路，即，須在个体本身中找出一种朝着一定方向发展的傾向。这些生物学家认为任何有机体都賦有一种特定的目标追求傾向。这种天生的特性，既說明每个有机体迄今所已达到的目标，也說明它当前具有的形

态。

这种目标追求倾向无非是莫里哀所描写的那位医生用以说明鸦片的麻醉作用的那个麻醉力的新翻版，这样一种科学方法我们在本书中已一再有机会指出来了。

这些生物学家认为，事实上，黑猩猩之所以成为黑猩猩，是因为在它的祖先那里就隐藏着成为黑猩猩的追求倾向。这类追求倾向当然是不能察觉的，而且它究竟在哪一个发展阶段上开始发生作用，成为猴子、甲虫或贝壳之类的目标追求倾向是否早已存在于最初的蛋白体中，这都是不十分清楚的。但是结果已经摆在面前：实际上有了黑猩猩、甲虫和贝壳！那么人们还怎么能怀疑原始蛋白质中有目标追求倾向呢！

目标追求倾向之说，是从精神发展的领域中转借到有机体发展的领域中来的。在精神发展领域中，早在新活力论者以前就曾经流行过这种看法。人们给自己设定的目的、目标、理想以及人们为此而相应地采取的措施，都是精神的一种自身运动的产物，精神必然从自身中、从自己的本性中产生出这种目标追求倾向。

在精神的发展领域中，目标追求倾向所产生的结果自然不是某些有机体形态，而是人们所不能理解而仅仅存在于某些哲学家的头脑和书本里的某些观念。每一个这样的哲学家当然都认为他本人特别心爱的观念乃是永恒地蕴含于精神内部的那种自身运动的目标。

同这两种发展观对立的第三种发展观，是一种现代化了的、但没有为活力论和有灵论所神秘化了的拉马克主义发展观。拉马克主义认为有机体与其环境之间的不断抗争是有机体发展的动因，个体就是在这种抗争中变得越来越适应于环境。

然而，这样的发展，假如周围世界永恒保持不变，那就一定是一种有限的发展。因为当适应实现了的时候，任何进一步的发展就再也不会发生了。要想说明自从地球上生命开始以来就在进行着的有机体的整个漫长的发展过程，就只有断定周围世界是在不断变化，特别是在按一定的方向不断变化。生命的发展受无机界的发展的制约。

只有当我们能断定在无机界中也有一种不断趋向于更高形态的上升发展时，我们才能了解有机界中的上升发展。

可是在我们看来，说有向着越来越高的形态发展这样一种普遍的宇宙规律，这是完全无法理解的。

如果我们假定，世界——不是指太阳系而是指宇宙——有一个开端，那末这个世界就是以某种没有开端的、在它之外和在它之前存在的东西为前提的。说这个某物从虚无中创造世界并推动世界——这是一个完全荒谬的观念。但是，作为被形成了的东西和被推动了的东西，世界必然最终要再度毁灭或至少是归于静止，比如说由于普遍的熵(Entropie)的作用而达到宇宙中的一切热的差别的消失。

世界里的一种向更高形态的无限上升，是同这种观点不相容的。

但是，人们也可以用另一种方式来理解世界。说世界有一个开端，说它在这个开端的时候是从虚无中产生出来并从虚无中得到推动的，这是一个荒谬的想法，人们为了反对这种荒谬想法可以提出这样一个假定：世界是无限的，无论就空间和時間說，都既无开端也无终结。

如果我们这样来设想世界，——假如这样一种设想根本有可能的话——那末，世界就既不能代表一个上升的发展方向、也不能代表一个下降的发展方向。于是我们就必须假定，世界从来就是处在一个同我们已经认知的了这一部分世界所处的状态相仿佛的状态中。我们已知的这一部分世界，现在是同时并存着一切发展阶段，它既有熾热的星云，也有从熾热星云中产生出来的、年龄不同的以至含有冷却了的太阳在内的各种太阳系。我们可以假定，这些冷却了的太阳或迟或早会再次燃烧起来并转变为星云。这种情况的出现可能是因为行星绕日运行的速度减低之后其离心力同太阳的吸引力失去平衡从而堕落到这些冷却了的太阳上面引起的。但是也可能是因为两个完整的太阳系逐渐接近，以致彼此吸引、相互碰撞，从而再度达到自热化并获得新的运动。

我们用这种设想避免了不得不假定世界是从虚无开始的那一困

难。

但在这样做的时候却出现了另外一个困难。因为，如果星球世界今天所处的状态是从来就有的状态，那末在这个世界中当然从来也就同时并存着一切发展阶段，而这些发展阶段在世界内出现的位置固然有所变换，但整个的世界本身则永远保持不变。在这种情况下，就没有任何发展，而只有世界的永恒运动。

以为世界中的最高发展阶段正如最低发展阶段一样是从来就有的，这看起来的确是一种极其荒谬的观点，并不比设想世界是在一个特定时刻从虚无中创造出来的那个观念更为荒谬。

当我们试图以我们认识能力的有限手段来把握无限事物的时候，恰恰不能不出现一些矛盾情况。

如果在世界中从来就存在着一切发展阶段，那末在世界中也就从来就有生命和精神。在这种假定之下，如果我们认为可能存在着原始生命的胚芽，而这些生命胚芽抗着宇宙空间的寒冷并充塞于宇宙之间，在一切具备生命发生的物质条件的地方产生出生命来，那末我们就避免了主张 *Generatio aequivoca*、即生命有始之说的种种困难。当然，从来就有生命胚芽的可能性现在看来并不比生命有始的可能性本身有更大的概然性。

然而不管怎样，有一点是确定的：这第二种世界观与世界之向更高阶段无限上升的说法是同样不相容的。世界必定是或者在上升之后接着下降，或者是既不上升也不下降。

恩格斯在其《自然辩证法旧序》(1880)里写道：

“无限时间内的宇宙之永远重复的连续更替，不过是无限空间内无数宇宙同时并存的逻辑补充……”

“这就是物质在其中运动的永恒的循环，——这个循环只有在以我们的地球年代不足以为量度单位的时间内才能完成它的轨道；在这个循环中，最高发展的时间，有机生命的时间，尤其是那意识到自身和自然界的生物的生存之时间，正如生命和自我意识在其中发生作用的空間一样是非常狭小短促的；在这个循环中，物质的任何有限

的存在方式，不論是太陽或星云，个别的动物或动物种属，化学的化合或分解，都同样是暫时的，并且在这个循环中除永恒变化着的、永恒运动着的物质及其运动和变化所依据的规律外，再没有什么永久的东西。但是不論这个循环在時間和空間中如何經常地和如何无情地完成着自己，不論有多少百万个太陽和地球产生和消灭，不論要經歷多長時間才能在一个太陽系內而且只在一个行星上造成有机生命的条件，不論有无数的有机物一定产生和死灭，然后具有能思想的头脑和动物才从它們中間发展出来，在一个短時間內发现适合于自己生活条件，而后来又毫不慈悲地被消灭，——不論这一切，我們总确信：物质在它的一切变化中永远是同一的，它的任何一个属性都不会丧失，因此它在某个时候以鉄的必然性毁灭自己在地球上的最高的花朵——思惟着的精神，而在另外的某个地方和某个时候又一定以同一种鉄的必然性把它重新产生出来。”*

因此，我們认为是向更高形态发展的那种现象，决不能是一种无限的过程，而这个过程永远只能在有限的時間內、在有限的世界部分空間內，即在一定的太陽系或天体上进行，并且每一次都是最終在一种下降过程中以发展的全部成果的完全毁灭而告終。

如果我們考察处于不同发展阶段的不同天体，并把这些阶段加以相互比較，我們就能从中推知我們的太陽系經歷的发展过程。自从康德以来，我們关于这个发展过程的想法虽在許多細节方面有了很多变化，但在整个大的方面并没有什么改变。

我們必須假定，我們的太陽系在它开始的时候是一团巨大的、旋轉的、熾热的气体，——这也許是我們已經提到的那些宇宙灾难中的某一种灾难的結果。这团气体当时是处于这样一个发展阶段，在这个阶段中还沒有形成不同的元素，而只有一种唯一的原始物质，一种原始元素，也許是氢。

重力和冷却的作用使原来极其簡單的气团的性质发生了变化。

* 恩格斯：《自然辯証法》，人民出版社 1962 年版，第 20 页。

首先在原始元素之外逐漸形成了其他元素。

气团越变越复杂。用斯宾塞的话来说，物质就“从一种不确定的、无联系的性质相同的状态过渡到确定的、有联系的性质不同的状态。”（《哲学原理》[«Grundlagen der Philosophie»]，维特[Vetter]译为德文，1875年，斯图加特版，第401页）

发展的过程就以此为开端，而这个发展过程无非就是性质相同的东西之不断分裂以及分裂出来的东西之不断综合为新的日益繁复的不同形态。这个进展过程的推动者就是重力和不断的冷却。

在气团中于是出现了热的内核和冷的外壳之间的差别。我们在太阳上发现的那些几乎完全分离的个别元素便开始在太阳周围聚合成成为化合物，它们都象人们在不很灼热的恒星上所能判明的那些化合物是一类的东西。

继续不断的冷却使不同的凝集状态有可能形成起来，于是就出现了各种各样新的物质状态。有些物质从气体状态过渡到流体状态。有些则由于还在继续不断冷却，便又从流体状态过渡到固体状态。在水那里这种变化进程是众所周知的。

另一方面，由重力和冷却所引起的气团的凝聚作用终于导致出这样的结果：气团赤道上的星云质团更加迅速地绕着中心旋转，它们的离心力因而增加，以至它们离开主体质团。这些分离出去的质团就一个接一个地团聚成为具有不同体积、不同热度和不同密度的真正的星球。

同样，这些星球上也出现了日益增长的繁复性。

当中心的巨大质团亦即太阳仍然是火热的流体时，那些相对说来小的行星就迅速变冷了，它们一个接一个地在外表上覆盖上了一层坚硬的外壳。当然，在那些自身还保有高度灼热的大行星，如木星、土星、天王星、海王星上，这样一种壳层的形成过程并没有前进得很远，但在那些较小的行星上，情况则大致是如此。我们的地球就是这类较小的行星中最大的一个。

一俟坚硬的外壳在灼热的流动的地球内核上面形成起来，而且

那由蒸汽形态轉化而成的液体形态的水降落到它上面，那么这样一个时刻就逐渐来临了，在这个时刻，坚硬的地球表面上的水、海洋，其温度下降而份量充足到了足以同某些水解化学物质混合起来的程度，于是海洋就能充作一个全新的现象的基础，这个全新的现象就是生命。

现在我們还没有探明生命的开端，但有一点是肯定的，那就是，一切生命都是同极其复杂的化合物，即蛋白体的存在联系着的。

只有在具备了生命产生和存在的条件的地方，生命才能在那里出现。

我們必須把最初生物在其中发生的环境設想为这样一个海洋，它展开在平坦的地面上，海面平靜，海水不深，到处都是一样温暖。

既然产生生命的条件到处都是一样的，所以最初的生命形态也一定到处都是一样的。

可是地壳的不断冷却和收縮却引起一个結果，即地壳开始发生皺折，形成凸凹不平的状态，这里突起，那里下陷。

这样一来，海洋就变得更加复杂了，此时出现了浅海和深海、风平浪靜的海和波涛汹涌的海的区别。但海洋和陆地的区别也形成起来了，因为这时地壳的某些部分上升到了海面以上。

陆地的出现也大大增加了最初的有机体生活于其中的环境的繁复性。降落到陆地上的雨水，就在那里形成河流和淡水湖泊，这些湖泊里的水和海洋里的水不相同，因为海洋在千百万年的过程中已經混入了許多化学物质，这些化学物质有的来自海底下的地面，有的来自海上的大气层。

这些各式各样的生活条件，也必然使生活于其中的原始生物产生各式各样的形态，因为这些原始生物要想不毁灭，就必须适应这些条件。

起初，也許在每个具有特殊条件的特殊領域內只有一种同它的条件相适应的生物。但是，环境的变化迫使一个領域的生物迁移到另一个已經有别的生物存在的領域里去。

从此以后，这个区域里就有两种不同的生物同时并存。两者的生活条件都是一样的，但它对不同的有机体却有不同的影响，先前居住在这个领域中的物种依然保持不变，相反，迁移来的物种则必须部分地改变其特性，而这就时常出现这样的情况：迁移来的物种获得一些自己已有的特性以外的新特性，从而增加了自己的繁复性。

由于环境变化的过程和物种迁入迁出的过程时常重复出现，共同居住在一个领域里的不同物种的数目必定很快地大量增多起来。对于每一个物种来说，其余的一切物种都成了环境，而环境也就因此变得更加复杂了。这种情况又反过来影响生活于并且必须适应于这个环境的那些有机体的性状。

本来一切有机体都必须从它们生活于其中的营养流体中取得自己的食物。不过，一旦它们的种类之间发展出了巨大的差别，有一些就变得巨大、强壮而牢固，在遇到较弱、较小和不很牢固的有机体时，就能抓住它们、同化它们和吸收它们。

这样一来就出现了一种新的巨大的区别，即植物和动物之间的区别。植物只从营养液体和空气中吸取它们的食物，而动物则利用别的有机体作为食物。依靠别的有机体为生的那些植物，例如菌蕈，乃是例外。

最后也还发生了吃植物的动物和吃动物的动物之间的区别。

植物，只要它是水生植物，是在它的营养液体中飘浮着的，是从营养液体中取得它的食物的，它就不需要任何运动器官。与此相反，动物大抵需要运动器官，以便追踪、捕捉和保住其猎获物。因而动物必须逐渐把躯体的一定部分形成能够执行这类机能的一定器官。然而这还是不够的。动物也必须能够认识猎物，必然发展出猎取猎物的意志，必须能使自己的各个器官统一而协调地针对这种目的而活动。

这样，具有精神机能的器官就形成起来了。精神诞生了——这是地球上的一种新元素，它大大提高了地球上生命的繁复性。

直到现在，我们对于精神的起源，正如对生命的起源一样，知道得还很少。不过困难的问题在于了解精神的最初形态，而不在于了

解比如說我們大家熟知的最高精神形态、人类的精神。而且毕竟只有人类的精神才具有一种超尘世的神圣的性质，所以就連唯心主义者对于把动物的精神看作一种仅属尘世的现象，也丝毫不觉得有什么抵触。

我們在这里确乎沒有必要繼續討論這個問題。只討論这样一点就够了，那就是，有机生命的繁复性是跟地球表面环境的繁复性的增加成正比地增长的，而且地球表面上每一重大的、把动物和植物置于新的条件中的变化，都引起更加多种多样的新的生命形态。

最初，只有水曾經給有机体提供生活条件。坚硬的土地到处都为水淹沒着。地球的不断皺折，如我們已經指出的，使地球的表面变得越来越不平坦，裂开許多巨大的深渊，但也升起許多巨大的高地。干燥的土地出现了，从而适应于这样的生活条件的新的物种的一种新的生存空間也出现了。这种新的生存空間，無論如何在开始时候首先是出现于水陆相接的地区，在这种地区里，习惯于水中生活的有机体就有条件可以偶尔从水里出来，到达空气之中，比如說由于潮汐的变化而落到了海滩上，或进入到一些比如說由于土地日益升高而后来进一步干涸了的沼泽里去。

新的区别开始了：除了水生的植物和动物以外，这时还产生了陆生的植物和动物。但是陆地上的生活条件远比在海洋里的更为复杂多样，它們并且常常随着地质世紀的推移而起变化。这样，陆生的植物和动物就远比水生的动植物更加复杂多样。陆地上于是就发生了具有远为复杂多样的器官的有机体。試看陆生的植物比水生的植物、陆生的动物比水生的动物有着多少更高级的形态啊！

一切器官里最繁复的器官，即精神机能的器官，包括神經中枢亦即大脑的神經系統，在陆生动物身上发展得最充分。这种器官在人身上得到了它最伟大的、惊人高度的造就，因而使人能做出任何别的动物不能做的事情。

这样，人就开始采取最高形式的目的性行为了。

我們在无机界里看不到有什么目的。目的的概念是同有机体的

概念、因而是同生命的概念結合在一起的。我們只能把一种力图自我保存的物体看作有机体。如果它履行这个任务,貫徹这个目的,那它就是按目的而有有机組織起来的。这个目的是同活的有机体本身一起产生的。它构成着有机体的生命的内容。

最原始的有机体也許是不死的,这句话的意思并不是說它們不可能死,而是說它們不一定死:这一点是同它們沒有繁殖活动联系着的。如果事情真是如此,那末在最原始的有机体那里,保存个体的目的就是和保存物种的目的合而为一的。可是有机体还在低級发展阶段上,其性状就已十分复杂,足以形成特殊的生殖方法了,当然此时它們的不死性也就告終了。这样一些有机体的物种,只有当它們的結構不仅服务于自我保存的目的,而且也服务于繁殖的目的的时候,才能保存下来。

植物只是被被动地通过它們的生成和存在的方式来实现这个目的。在动物那里,为了达取这个目的,越来越出现了一种能动的目的性活动,一种适应环境地有目的地应用其器官以求自我保存和物种繁殖的努力。这种努力一部分是出于冲动和本能的,但另外一部分也是有意識的,即基于經驗和考虑的,而且其规模日益增长。

在人那里,目的性活动还达到了更高的阶段,即人不仅懂得按照环境的情况使自己的天然器官的机能适应于生活的目的,而且还进而为这些目的发明新的人为器官以补充自己的天然器官。同时,与此平行发展的还有另一种目的性活动,即,不断改造人的社会关系以便使之最能适合于有目的地使用这些人为器官。

在人类以前,早就有許多动物为更好地实现生活目的而进行社会合作。但那都是一些很簡單的社会組織(除了螞蚁和蜜蜂的以外)。而且它們都是本能的,只要周围的自然界不发生变化,它們就保持不变。

与此相反,在人身上却开始了一种新型的发展,一种不依赖于宇宙发展的发展,而在人类形成以前,有机体的整个发展过程是由宇宙发展推动着的。人类的那些被发明和采用来实现人的目的的人为器

官和社会組織,都从人的工具变成了人的环境,而人的环境就因此不断改变,一再創造出人应当加以适应的新的生活条件。为了适应这些新的生活条件,人又发明和采用一些新的人为器官或社会組織。

由于这样,人的环境便逐渐变得异常繁复,同时,人的环境向人提出的問題也就变得同样异常繁复,人为了解决問題而設想出来的目标也就日益广泛日益远大,日益带有更高理想的性质。

这些理想,如果实现了,都是非常高尚而令人幸慰的,甚至当它們被人們怀着成功的希望追求着的时候,也就已經是非常高尚而令人幸慰的了。然而这些理想不可以使我們看不清楚从低級形态向高級形态进步的性质。如果我們概观刚才闡述的这个进步历程,我們就发现,低級的东西无非是简单的东西,高級的东西无非是繁复的东西——从单由一种唯一的原始元素构成的清一色的星云起,直到人类精神的各种各样的成就和目标止,莫不如此。

当然,并非任何一种較大的繁复性对于有机体的发展來說都必定意味着一种进步。它只有同保存个体和物种的目的的一致时,才是一种进步。一种与上述目的不一致的較大繁复性,决不能成为繼續发展的环节,而必然导致个体乃至物种的灭亡。不合目的的、病态的繁复性,决不是什么进步。

并不是任何一种更大的繁复性都意味着一种进步,任何一种进步倒是都意味着一种更大的繁复性。但在有机体方面既然繁复性是同目的性活动的条件結合着的,所以,有机体的每一进步也就意味着他适应更繁复生活条件和解决更繁复任务的那种能力的扩大。

能力的扩大决不意味着生命力、目的性或完滿性的增强。低級的有机体只要适应了自己的环境,也同样是有生命力的、合目的的和完滿的。不过它們的环境比較简单,向生活于其中的有机体提出的任务也比較单調而微不足道。

如果我們这样来理解进步,那我們就会明白,进步并没有它所遵照的一定目标,因为繁复性并不包含在趋向一定形态的方向中。从这种进步观来看,关于有机体的目标追求傾向或精神的自身运动等等

神秘学說就都成为多余的了。而且这样一来，关于世界精神的那种不得已的假定——說世界精神先在于一切有机体和有限精神，并給它們规定它們必須遵照的目标——也就垮台了。

我們的太阳系、特别是我們的地球的不断冷却和皺折所产生的无精神和无灵魂的推动力，足以說明我們已知的、直到人类的出现为止的一切发展进步。

随着人类的出现，出现了一个决不是无精神的和无灵魂的发展因素——发明的精神。

但是，即使在人类那里，只要从新的发明中产生出来成为进一步发展动力的那些問題，不是人所預见和愿望的东西，而是一种不依赖于人的愿望和知識而起作用并給人指示方向的势力，那么，永远向更高级，即是說，更繁复、更有能力的形态的发展，也还是在无精神和无灵魂的条件下去进行的。

我們的唯物主义历史观就是以这种認識为依据。这个历史观固然向我們指出社会发展的特殊规律，却也向我們指出这些规律并不与自然发展的规律相矛盾，而毋宁可以說是自然发展规律的自然繼續。

第十二章 进步的界限

我們已經談过：发展、进步、从而还有历史，它們的意义并不在于一切生命都向某一特定目标运动，而在于向越来越大的繁复性进展。当然，这种更大的繁复性，对于有机体及其創造物說来，必須具备这样的条件，即，它确实同生命的原始目的，即保存个体和保存物种的目的，是协调一致的。

可是，从資本主义向社会主义的过渡难道不会和进步的这种意义相矛盾嗎？

資本主义已經就在促使許許多多野生动物和植物的物种日益衰減，好些物种已經因此而完全灭絕了；甚至資本主义以前的文化，也

就在起着这样的作用,只不过当时技术手段还比較微不足道,所以作用的规模也比較不甚显著而已。因此,生物界里的现象是,繁复性在减少,而单調性在增加。

日益增长的交往又促进了另外一类的单調。交往使民族之間的接触日趋頻繁,因而就使每一个民族的特点逐渐磨灭,使它們越来越互相类似。早在資本主义以前,就有許多大国通过国内的頻繁交往把各个地区之間的差别大大拉平了。这些大国当中版图最大的当然是罗马帝国和中国。但是它們扩张所及的版图,同扩张到了整个世界的資本主义今天所拉平了的那个广大地区比較起来,仍然还是很有限的。而且那时需要几百年完成的事情,今天在几十年內就完成了。

社会主义将不消除民族交往的这种拉平趋势,而毋宁将加强这种趋势,因为社会主义克服了民族之間的对立。并且,就是在社会主义社会中,土地的日益拓垦也将使有机体能够以野生状态生存于其中的地区进一步縮小,虽然社会主义已經結束了毫无意义地毁灭野生有机体的现象。过去野生有机体遭受毫无意义的毁灭,都是游手好閑的富人們为了对它們进行眼光短浅的掠夺性搜捕采集,为了肆无忌惮残酷无情地行猎作乐而干出来的。它們本来是可以无碍于人类利益怡然自得地繼續享度它們的生活,并供人类观察者們从事科学研究和审美享受之用的。

不管对于稀有动植物的保护工作在社会主义社会中会有何等巨大发展,土地的繼續拓垦毕竟也将繼續灭絕很多种类的动植物,从而减少自然界的繁复性。

何况社会主义还将废除階級,废除貧富对立以及許多社会差别所引起的一切对立。

那时生活不是一定会越来越单調嗎?

断然不是。

科学的进步今后也将繼續不断地爭取新的发明,造成技术上日益增长的繁复性。而每一技术进步又带来新的知識,而这些新知識

都是人用自己的天然器官、甚至用过去的比較简单的人为器官所不能获得的。人对自然界的見識越来越增长。人直接接触的自然环境,就其存在的样子来說,可能变得形式貧乏了。但是自然界,就人所認識的方面来說,却变得日益广闊而繁复,而且它扩张和变繁的速度远比个别野生动植物形态的减退的速度更快得多。

因此,人的精神生活也就越来越丰富。精神财富的这种增长迄今始終只限于极少人数当中。

社会主义将会使一切行业的全体劳动群众都能从事于正在迅速增多的、各种各样的科学生产和一般精神生产。

行业的数目很可能还会增加,人类社会里的繁复性因而也很可能还会增加。

但更重要的是下面这一点:

在劳动分工微不足道的原始社会里,任何一个部族的居民群众在能力、意愿和思維方面都是完全一样的。

文化的进步,特别是从国家出现以来,已把居民群众分入无数的行业,已使不同的人民阶层达到极其不同的教育程度,已使具有极不相同的天賦能力和爱好的极不相同的种族在战时与平时互相混杂起来。而且今天所有这些进步連同它們的后果都在十分迅速地進行,以致各个阶层和个人的新观点和旧观点都在同时以极不相同的方式混杂到了一起。

不同阶层的能力和意愿的这种日益深入的分化——在每个个体身上,这种分化表现为他的个人才能和爱好的特殊混合——,是同工业資本主义社会中人民群众的劳动条件和生活条件之日益变得千篇一律互相冲突的。

在今天,只有少数人拥有手段和独立性,得以充分发展并按照自己的爱好运用他們的才能。

社会主义在这一方面将造成一种根本的变化,这是因为它为一切人創造同样的受教育的机会,并把經濟上必要的劳动時間尽量予以縮短。在必要的劳动時間以內,个人只不过是一架庞大惊人的机

械系統中的一個小輪齒，他必須不考慮他的才能和愛好，把自己裝配到這架機械系統上去。

普遍的教育機會將使每一個人可以充分發展其符合社會利益的一切才能，同時，每個人都有業餘時間的擴大，則使個人能夠完全按照他的愛好在無害於社會的事情方面卓有成效地運用這些充分發展了的個人才能，至少，在其閑暇的時間之內可以這樣做，如果他在經濟上必要的勞動時間以內不能這樣做的話。他可以把这些才能運用於生產性的創造，也可以單純用它們來獲取科學和藝術方面的、大自然中的、運動和遊戲上的會心享受。

在這個意義上，社會主義將提供至今聞所未聞的自由發展個性的可能性。社會主義之自由發展個性，其意義將完全不同於許多現代教育家和文人所提倡的那種自由發展個性。這些人總是勸導個別人物要取得最大的重要性，要只考慮自己的安適，要縱情地順隨自己的每一個衝動。這種做法，對於我們時代那些本來已經過於為自私自利和自高自大所腐敗了的闊少們以及以他們為範例的那些人們來說，確實是真正的哲學。

在一個沒有階級對立的社會里，個別人物的才能的最充分發展以及這種才能的最大運用自由——這是所有的人都同樣樂於加以促進的事情——，必定會大大地提高這個社會的繁複性和效能。

在《共產黨宣言》中已經寫着：

“代替那存在着各種階級以及階級對立的資產階級舊社會的，將是一個以各個人自由發展為一切人自由發展的條件的聯合體。”*

精神生活、技術和個性發展方面的繁複性將以十分巨大的步伐向前邁進，以致這種繁複化可以綽有餘裕地抵消階級和種族的拉平化以及野生有機物的貧乏化所產生的一切後果。

而且這個方向上的進步，在長時間內是不能預見到有什麼界限的。

* 《馬克思恩格斯全集》第4卷，人民出版社1958年版，第491頁。

自然，上升是不能无限地继续下去的。如果说迄今我们的太阳系的不断冷却曾使太阳系里的现象的繁复性和地球上的有机体的能力不断增加，那末，这个过程的前进，必然会从某一高度上开始产生相反的发展方向。在地球上的任何生命都不可能存在以前，生命一定早就开始萎缩和变得单调了。那时，技术的进步将不能使人避免这种情况，因为地球上的力源也一定在减少，而生命的危难和阻碍一定在增加。

到了那个时候，什么有机体的目标追求倾向，什么人的精神向着神圣完满的自己运动，如此等等，都将显得非常之奇特了。

但这些问题只能有哲学的兴趣，哲学兴趣就是要求对任何被考察的过程追根究底，追问它的最终的结局。其实它们的实际兴趣只等于零，因为我们这里所说的这种意义上的进步，还可以在不可预见的长时间里一直进行下去呢。

人有朝一日必定要衰老而终于死亡的，如果说一位年轻的健康的人不会因为想到这一点而感到困扰，那末一位生活于满意的环境里的健康的人，就更不会因为想到人类的进步有朝一日必将终结，而且结局大概十分悲惨，而感到什么不安了。

目前，人类进步的终点我们还不能预见。我们终究只能从这个意义上把人类的人为环境的进步看作是有限的。与此相反，人的有机体本身的继续发展则始终局限于狭小的界限以内。如果我们把对社会进步的期望，寄托于人类个体的进步会超过其迄今达到的高度以外，寄托于一种“超人”的出现，那是一种极其有害的错误。

培育超人的思想从来就被认为是荒谬的，例如肖伯纳就曾经嘲笑过这种思想。

首先，人从来都不是可以让饲养者随意配偶的家畜，至少在人处于自由状态时不是如此。其次，必须注意到，人工选种还从来未能培育出更高级的，即更繁复的，同时又是更有能力的品种。人工选种只能培育出这样一些有机体，它们在人们盼望的那些特定方面比天然的有机体能力优越。这种适合于人类目的能力的提高，常常是靠有

机体牺牲其自我保存的能力而取得的。这一点清楚地表现于这样的事实，即：人工培育出来的品种，如果被置于无人照管和自力生存的境地，则或者灭亡，或者迅速丧失人工培养出来的特征，回复到野生的形态。

通过培养，我們不能得到和諧的超人，而只能得到片面的专家。

但是，难道新的、更加繁复的环境不会反过来影响人类有机体使之具有比处于自然状态时更加繁复的形态和更为巨大的能力嗎？正是从我們的观点出发，这种想法一定非常容易理解。

假如人类的人工新創造的环境不是具有奇特的二重性，如果它不同时既是人的环境又是人的器官，那末这个想法也許是正确的。可是人的人为器官和人的环境其繁复性是同时增长的，二者是相互制約的，因为它们一方面是解决問題的手段，而另一方面又是产生新問題的泉源。

但由于有了这些人为器官，人就簡直阻塞了他的天然器官，即他的运动器官和感觉器官繼續发展的道路，这是因为，有了人为器官，人就不象处于自然状态时那样很大规模地使用自己的天然器官，而只較小规模地使用它們了。因此，随着文化的不断发展，天然器官就有日趋萎縮而不繼續发展的危險。人类必須有計劃地进行預防，以便抵挡这种危險。

人类可以通过預防措施使器官的天然能力免于萎縮。但在这种情况下要想它們得到更高的发展是办不到的了。

当然，依然有一个唯一的器官是这种情况的例外，它就是，人类进步所創造的人为器官和社会組織的庞大建筑物除了归功于手以外，几乎完全要归功于它的那个器官，而且任何人为器官都不能代替或改善的那个器官——精神机能的器官、大脑。

这个器官的使用范围越繁复，这个器官的机能越变得繁复，这个器官本身最后也就必定变得越繁复。

从尼安德特人时代以来，人的大脑无疑有了很大的发展，它的繁复性增加了。

当然，文明民族的人民群众的大脑在繁复性方面是否比现今野蛮人的大脑优越，这是可以怀疑的。今天，劳动群众的生活环境比野蛮人的生活环境单调得多。当然，许多知识分子的脑力劳动其情况是与此大不相同的，但脑力劳动很少是几代人连续不断地从事的，所以，它对全部知识分子的大脑发育是否会有很多帮助，也是可疑的。

这一点是不容置疑的：文明世界的伟大思想家们显示出来的那些精神成就，没有任何一个野蛮人能够显示出哪怕一丝一毫来。

高深的知识、完善的思维和研究方法以及大脑的系统训练，究竟对精神成就作了多大的贡献，以及较高的成就究竟在何种程度上能够归功于大脑的较为复杂的构造，诸如此类的问题都是不大容易作出无可非议的说明的。

但有一点是确定的。知识材料的繁复性增长得如此之迅速，涉及的范围如此之广泛，以致大脑完全不可能在人类高等文化的这段相当短促的时间以内，使自己的构造适应于自己的环境上的这种改变。亚里士多德的大脑的复杂性——深刻的而非表面的复杂性——，也许达到了人脑的现时构造所能达到的最高程度。在我看来，亚里士多德在这方面至今还没有人超过他。象康德和黑格尔、马克思和恩格斯这样的思想家，可以在大脑的复杂性和思维的彻底性方面同他不相上下，但不会超过他。尽管在他们所精通的领域内，他们的知识，相应于当时科学技术的进步程度，自然远远胜过亚里士多德的知识。

我们发现，科学超过了亚里士多德那时的水平之后，全部科学所以日益细致地分化为各种专门科学，乃是因为人脑已经不能再进一步复杂了。

在今天，片面性、专门性是我们精神生活的最大危险。

我们在前面关于如何使身体健康所说的话，对于如何使精神健康也是适用的。为着预防文化进步所必然带来的那种片面性的危险，对于精神活动，也象对于身体活动一样，应该有计划地采取一些特殊的措施，这些措施能抵制人的能力不断萎缩的普遍趋势。我们

可以期望，凡在人們認識到精神片面發展的危險的地方，人們都能做到這一點。但是這種情況並沒有為大腦的進一步發展帶來發展動力。

誠然，社會主義將把廣大群眾現今生活的單調消除掉，將為他們打開自然和文化所蘊藏的繁復多樣的財富，因而將使群眾的大腦產生極其繁復多樣的機能。而且這樣一種狀態，如果許多世代長期不斷地發生影響，就能使人類大腦普遍地進一步發展。

但是，大腦的這種繼續發展也必然不能超出一定的界限，因為單獨一個器官的過分壯大，會使其他器官陷於萎縮，會使整個身體的和諧、健康和功能受到損害。

社會、知識和技術方面的進步，卻能無止無休地繼續下去。

相反，直至今天，並沒有任何徵象、任何論據，曾經表明社會中的個人將在天賦方面發展得遠遠超過迄今最高人物所已達到的程度之上。

用不着關心超人。至少在可以預見的時間以內，超人不會構成人類進步的什麼要素。

而且我們同樣不可把指望寄托在個人倫理水平的提高上，而許多人在我們時代的災難中是指望從那里得到救助的。

誠然，人身上的倫理情感、社會衝動，是把人和社会聯繫起來的最強有力的紐帶，是使人做出有利於社會的行為的最強大的因素。沒有倫理就沒有社會。

但是，我們可以說已經看到，倫理恰恰並沒有提示任何明確的、遵循一定方向的发展。

個別的倫理觀點之隨同社會關係的變更而變更，以及倫理觀點之只有相對意義，這都是幾乎在任何地方都不會再遭到否認的了。但社會衝動的作用的強度和方式，也同樣是完全取決於不斷變更的社會關係，並沒有表現出一定的发展方向來。

只有在一點上，倫理的變遷表現出了一種明確的方向。那就是，在初有倫理的時候社會衝動只在游牧人羣的內部發生作用。隨着技術的進步，公社就日益擴大，公社之間的交往也日益頻繁。以致到了

今天,就文明民族來說,整个人类都进入伦理范围了。

可是,另一方面,公社里从前占主导地位的团结一致却不复存在了。公社里出现了家庭和氏族、职业、行会、教会、党派乃至阶级。每一个这样的组织和社团都给人的社会冲动带来特殊的目标和性质。

社会冲动之日趋繁复及其领域的不断扩大,也许可以被看作是伦理的进一步发展,假如这些现象是同伦理功能的增强联系在一起的话,然而情况却并非如此。

在团结一致的游牧人群里,伦理的呼声、义务的呼声,曾是一种简单的、理所当然的、人们不加考虑就自然听从的东西。社会变得越复杂,要满足社会中各个组织和社团的一切要求就越困难,因为这些组织和社团的利益并不总是一致的。等到共同体内部出现了阶级对立,而另一方面,超出于共同体的对立之上的一般的、巨大的人类利益开始发生作用的时候,要满足各社团的一切要求,其困难就更加无限增多了。

我们已经看到,在这样的情况之下,伦理的东西怎样时常不再是理所当然的东西,而变为某种大成问题的东西了。没有任何时代曾象我们时代这样具有这样多的内在伦理冲突。

阶级对立和民族对立的克服,将使许多这样的冲突丧失根据。但是,我们没有任何理由可以指望我们到那个时候就能得到一种比自始就包含在人类天性中的那种伦理更为高级的伦理。

诚然,人们可以看出几千年来人类一直有着一种对自由、平等、人道和普遍幸福这些伦理理想的强烈追求。但是,只有当人们把这个历史时期中的发展等同于人类的整个发展的时候,人们才能将这种追求视为普遍发展的一个特定方向。然而这个历史时期中的发展只是人类的整个发展中的一个插曲,而且是一个不正常的插曲,它与直到目前为止的绝大部分人类生活是矛盾的。

自从有了被奴役者和被压迫者以来,他们心中就活跃着对于自由、正义和幸福的渴望,有时还活跃着对人道的渴望,如果他们对于遭受到的痛苦急于采取报复的心理没有把这种对人道的渴望窒息了

的話。

我們也可以看到人類在逐漸接近於這些倫理理想的Direction上有所發展，當然只是不穩定的、常常由於反動而中斷了的发展。但是，這只是晚近時期、最近三個世紀裏的事情。

如果把这个短暫時期的趨勢看作整个人類發展的趨勢，那就比把被剝削者的理想看作至今尚未達到的、為我們所嚮往的人類理想更加錯誤。因為人類在幾十萬年的長時期裏畢竟是不知道剝削為何物的，因而也就沒有任何原由會把它本身已有而且並沒受到任何人干犯的一種狀態懸為理想。

我們已經看到，我們希望這種倫理狀態在一種大大提高的經濟基礎上重新復活，是根據了些什么理由了。我們是從工業資本主義的經濟關係及其引起的階級鬥爭出發，而不從個人倫理的進一步發展出發盼望這種轉變的。這種轉變將使既曾混亂人類的倫理情感並造成普遍的社会不滿、也曾一度极大地加速人類文化昌盛的那個人類狀態，告一終結。

有一種觀點在我們很多讀者看來將是很不令人滿意的，這一觀點料想知識和技術會無限進步，但倫理不會無限進步。讀者們一定覺得在這種冷靜的觀點里，心靈、情感沒有受到它們應有的重視。這個觀點太令人得不到慰藉了。

但是，一種觀點，難道由於它料想受苦受難的人類的解放將不取決於個人在倫理方面逐漸向真正天使一般的高尚上升——關於這種上升我們還沒有什麼可以說的——，它就真是不能予人慰藉的嗎？相反，我們倒認為，人類為了自我解放而需要的那些必要的倫理衝動，並不是要通過一種遼遠的倫理淨化過程才能獲得的東西，它們毋寧是從來就天生地存在於人們心裏的，而且只要剝削時代這個過渡時期用以阻礙它們和抑制它們的那些老殘廢物被清除了，它們就會立即充分發展起來。

只要有了享度高級生活的經濟基礎，那些自有人類起就已活躍在人們心裏的倫理力量，就完全能使人去享度較高的生活形式。

这决不意味着低估在我们身上起着作用的那些伦理因素，而至多只是低估了伦理说教者的这样一些因素：伦理说教者们跑来向我们硬说，他们会给我们带来更高的伦理，从而带来人类的解放。

自然，我们对待一种科学观点的态度，不应当取决于这个观点是否能予人以安慰，而只应当取决于我们已知的事实是否允许我们承认这种观点的正确。科学不是宗教，它不必带来安慰，而应当带来真理。而且科学必须宣告真理，即便真理令我们感到痛苦。就这一点而言，科学当然始终不免显得冷酷无情，没有心肝。

毫无疑问，思想家不能摆脱伦理情感。他需要有一种强烈的伦理义务感，才能孜孜不倦地探究真理，并且即便在真理损害强烈的兴趣和爱好时，也勇敢地宣告真理。

但是，正是对待真理的这种伦理义务，必然会使真理探究者全不关心任何本来不属真理本身而可能混入科学之中构成错误泉源的其他需要。它当然必须拒绝对非伦理的需要作任何考虑，但它也不可以让自己为伦理需要所左右，如果这些伦理的需要同真理矛盾的话。

可是如果这样一种冷酷无情、没有心肝的科学所取得的研究成果，竟能不令人沮丧而令人鼓舞，那末这些结果必定远比幻想能对我们发生更大的鼓动作用并且唤起更为持久的热情，因为幻想只是产生于我们的心灵需要，它与周围世界不相符合的情况立即就会暴露出来。

因为这样，所以这个如此无心肝的，缺乏一切伦理热情的、“纯粹经济的”唯物主义历史观，也能从八十年前最初发表时起直至今今天，比它以前和同时的任何其他学说更为持久地鼓舞着无产阶级群众争取人类解放的斗争。

科学认识的主要任务，当然不在于唤起热情。一切意愿和一切热情的最深刻的泉源，存在于我们天生的冲动之中。科学认识不能创造热情，但它却能根据一种从心灵需要中产生出来的热情之能够达到自己的目标与否，使那种热情或者炽热而发光，或者窒息而熄灭。

但认识的主要任务并不在于取得伦理的效果，而在于使人们有

可能在受其包围和压抑的周围世界中找到正当出路。

唯物主义历史观的主要任务也在于此。八十年来，它使人类解放斗争的战士们有可能随时使用他们最合适的方法和手段，有可能在任何时候不抱幻想地只给自己提出能够解决的任务。

自然，并不是每一个人，只要相信马克思主义历史观，也就一定能够正确使用它。但是，谁作为热烈的真理追求者，不为内在的或外在的诸如追求权力等需要所迷惑，“没有心肝、冷酷无情”地相信它和使用它，它就将给谁在理论上和实践上带来丰硕的果实。

唯物主义历史观证明自己是我們争取社会进步、社会科学进步和社会制度进步的最强有力的助手。

唯物主义历史观最明确地教导了我們：不仅要認識迄今的历史，而且要創造往后的历史，沒有任何神秘教义，既不清靜无为，坐待未来，也不急躁冒进，拉紧必然鏈条，以跳过不可避免的发展阶段，强制历史发展的进程。

譯 后 記

本书是根据柏林狄茨出版社 1927 年德文第一版翻譯的，其中第一、二、三分册是从日譯本譯出初稿后再根据德文原版重譯或校正的，第四、五、六分册是直接 from 德文原版譯出的。

参加本书翻譯和校訂工作的有北京大学、中国科学院哲学研究所、北京編譯社、中国科学院哲学社会科学部学术資料研究室、人民教育出版社、上海社会科学院、华东师范大学、上海师范学院、人民文学出版社上海分社、上海图书馆、武汉大学哲学系、南开大学等单位的許多同志，最后定稿工作第一、二、三分册是由北京大学哲学系負責的，第四、五、六分册是由中国科学院哲学研究所負責的。

[G e n e r a l I n f o r m a t i o n]

书名 = 老修正主义哲学资料选辑第1辑 唯物主义历史观 第6分册

作者 =

页数 = 237

SS号 =

DX号 =

出版日期 =

出版社 =

封面页
书名页
版权页
前言页
目录页
第五卷

历史的意义

- 第一篇 个人在历史中的作用
- 第一章 唯物主义历史观的实践意义
 - 第二章 唯物主义历史观和历史著述
 - 第三章 历史著述的实践任务
 - 第四章 历史作为教师
 - 第五章 历史中的单一
 - 第六章 历史中的一般和特殊
 - 第七章 一般规律和特殊规律
 - 第八章 历史规律
 - 第九章 从一般中分出特殊
 - 第十章 历史人物
 - 第十一章 人物与阶级斗争
 - 第十二章 创造性人物
- 第二篇 历史中的意志和知识
- 第一章 意愿的起源
 - 第二章 目的论与因果性
 - 第三章 纯粹科学和应用科学
 - 第四章 意志的力量
 - 第五章 马克思和耶和華
- 第三篇 历史过程的目标
- 第一章 来自经验的预见
 - 第二章 对社会的预见
 - 第三章 超经验的预见
 - 第四章 天文学历史观
 - 第五章 向自由上升
 - 第六章 向伦理上升
 - 第七章 向人道上升
 - 第八章 向健康和力量上升
 - 第九章 向幸福和满足上升
 - 第十章 向完满上升
 - 第十一章 进步的规律
 - 第十二章 进步的界限

译后记
附录页