

马克思 恩格斯 列 宁 斯大林

论人性 异化 人道主义

清华大学出版社

仅供个人科研教学使用

马克思 恩格斯 列宁 斯大林

论人性 异化 人道主义

中国社会科学院哲学所历史唯物主义研究室
中国历史唯物主义研究会

清华大学出版社

1983

仅供个人科研教学使用！

内 容 简 介

本书选录了马克思、恩格斯、列宁、斯大林有关此问题的论述约500条、33万字，分三大部分。人性部分包括对人性的研究必须从现实的人出发；人的本质是一切社会关系的总和；人类本性是不断改变的；在阶级社会里人性是带阶级性的；资本主义社会把人变成畸形的片面的人；共产主义社会才能使人成为全面发展的自由的人。异化部分包括马克思、恩格斯早期的异化理论；在创立科学共产主义世界观时期的异化理论以及在深化和进一步发展科学共产主义世界观时期关于异化的论述。人道主义部分包括马克思、恩格斯早期著作中关于共产主义的一些表述；共产主义是关于无产阶级解放条件的学说；对“真正社会主义”的批判；对资产阶级人道主义的分析、批判；只有共产主义才能消灭不人道现象。

2005/6

马克思 恩格斯 列宁 斯大林

论人性、异化、人道主义

中国社会科学院哲学所历史唯物主义研究室
中国历史唯物主义研究会

☆

清华大学出版社出版

北京 清华园

北京海淀区印刷厂印刷

新华书店北京发行所发行，各地新华书店经售

☆

开本：850×1168 1/32 印张：13 字数：334千字
1983年 8 月第一版 1983年 8 月第一次印刷
印数：1~50000
统一书号：1235·2 定价：1.30 元

仅供个人科研教学使用！

编者说明

一、人性、异化、人道主义问题，在国内外均引起了相当大的关注。我们编辑本书的目的是为了便于学习和研究马克思主义经典作家关于这些问题的基本观点。

二、在选编的过程中，我们力求全面、准确。在编排上，除按问题分类外，还加了论点标题。论点标题一般采用经典作家的原话或由原话缩写而成。每一标题下的条目均按时间顺序排列，以便在掌握每个问题的基本观点的同时，进一步研究经典作家对这个问题论述的背景和过程。

三、本书是由中国社会科学院哲学研究所历史唯物主义研究室和中国历史唯物主义研究会组织，由方学昌、王韵清、刘武英、何君康、宋秦年、罗节之（按姓氏笔划排列）负责选编的。由于时间仓促和编者水平的限制，本书在选材、编排和标题等方面，难免有遗漏、缺点和错误，希望同志们批评指正。

一九八二年三月

目 录

第一部分 现实的人及其历史发展

(一) 对人性的研究, 必须从现实的人出发

1. 黑格尔把劳动看作人的本质, 把人的自我产生看作一个过程; 但是他把劳动理解为“抽象的精神的劳动”, 把人归结为“自我意识” 1
2. 费尔巴哈揭露了黑格尔“体系”的秘密, 把绝对精神归结为“以自然为基础的现实的的人”; 但是, 他从来没有看到真实存在着的、活动的人, 而是停留在抽象的“人”上 5
3. 鲍威尔、施蒂纳等人把现实的人变成了抽象的观念, 把处在现实交往中的现实的人创造的经验关系虚构为“人”这一概念的启示 12
4. 鲍威尔、施蒂纳等人真正相信意识形态的各种抽象思想统治着现代世界, 以为只要把某些观念从头脑中挤出去, 就可以把产生这些观念的那些关系在世界上消灭掉 15
5. 对抽象的人的崇拜, 必须由关于现实的人及其历史发展的科学来代替; 现实的人是在一定历史条件和关系中从事实际活动 (首先是生产活动) 的人 24

(二) 人的本质是一切社会关系的总和

1. 人不仅仅是自然存在物, 而且是类的存在物; 生产生活就是类生活, 人的类特性是自由的自觉的活

动 30

2. 可以根据自我意识等来区别人和动物,但人和动物的最后的本质区别是生产劳动 34
3. 生产总是指社会个人的生产,因而人是社会的动物,而且只有在社会中才能独立的动物 39
4. 人的本质并不是单个人所固有的抽象物,在其现实性上,它是一切社会关系的总和 43
5. 人们的一切关系并不是从“人”的概念中引伸出来的;法律和政治关系只是生产关系的表现 47
6. 人的自然属性不是孤立的存在的,而是依附于人的社会活动、社会关系的 52

(三) 人类本性是不断改变的

1. 整个所谓世界历史不外是人通过人的劳动而诞生的过程;人是人类历史的前提,也是人类历史的产物和结果 54
2. 人创造环境,同时环境也创造人;人们是他们本身历史的剧中人物和剧作者 58
3. 人是什么样的,取决于他们进行生产的物质条件;人们的“内在本性”以及人们的对这种本性的“意识”,向来都是历史的产物 60
4. 永恒的人性是不存在的,整个历史无非是人类本性的不断改变而已 65
5. 无产阶级在革命活动中,在改造环境的同时也改变着自己 68

(四) 在阶级社会里,人性或人的个性带有阶级性

1. 在阶级社会中,个人隶属于一定的阶级,一切人都是一定阶级关系和利益的承担者 71
2. 在阶级社会里,人性或人的个性受具体的阶级关系所制约和决定;同他人交往时表现纯粹人类感情的

可能性, 已经被破坏得差不多了	74
3. 在阶级社会里, 不存在所有人都有的同样的良心、 幸福和尊严	77
4. 在阶级社会中, 恋爱婚姻也是带有阶级性的; 除了 相互爱慕以外再也没有别的动机的婚姻只有在消 灭了资本主义生产和它造成的财产关系以后, 才能 普遍实现	83
5. 资产阶级理论家所谓一般的人, 实际上是资产阶级 的人; 用抽象的人性来抹煞阶级性是资产阶级毒害 广大群众的政治说教	88
(五) 资本主义社会把人变成畸形的、片面的人	
1. 资产者和无产者是两种完全不同的人	93
2. 资本家和工人, 是由社会生产过程加在个人身上的 一定的社会性质, 是这些一定的社会生产关系的产 物	96
3. 在资本主义社会里, 金钱确定了人的社会地位及其 价值	99
4. 利己主义的个人是资本主义社会的产物; 竞争最 充分地反映了流行在资本主义社会中的一切人反 对一切人的战争	102
5. 在资本主义制度下, 工人不过是一架为别人生产财 富的机器, 成为某种局部劳动的工具; 奴隶式的分 工使人畸形发展, 使人变成片面的人	107
6. 资本主义社会生产力的高度发展, 为社会全体成员 的同样的合乎人所应有的发展创造了条件	114
(六) 共产主义社会的人才能成为全面发展的自由的人	
1. 代替那存在着阶级对立的资产阶级旧社会的, 将是 一个自由人的联合体, 各个个人在相互的联合中 并通过这种联合获得自由	123

2. 私有制的扬弃、旧的分工的消除等等，为社会全体成员能够全面地发挥他们各方面的才能开辟了广阔的道路 127
3. 在共产主义社会里，劳动从一种重负变成生活的第一需要；教育和生产劳动的结合，是培养全面发展的人的唯一方法 133
4. 自由时间的运用，是整个人类发展的基础；在共产主义社会里，财富的尺度决不再是劳动时间，而是可以支配的自由时间 138
5. 在共产主义制度下，不再有任何阶级差别和任何对个人生活资料的忧虑，人终将成为社会的主人，从而也就成为自然界的主人，成为自己本身的主人——自由的人 143

第二部分 异化劳动的起源、表现和扬弃

(一) 马克思、恩格斯从唯心主义向唯物主义、从革命民主主义向共产主义转变时期的异化理论 (1843年——1844年初)

1. 人的自我异化的神圣形象被揭穿以后，揭露非神圣形象中的自我异化，就成了哲学的迫切任务 147
2. 政治国家的彼岸存在无非就是要确定家庭市民社会等物质经济领域的异化，历史的任务就是要使政治国家返回实在世界 149
3. 金钱是从人异化出来的人的劳动和存在的本质，这个外在本质却统治了人，人却向它膜拜 152
4. 从事人类解放，就要为反对人类自我异化的极端表现而奋斗；人在金钱统治下的完全异化的克服，人将重新掌握自己 154

(二) 马克思、恩格斯在创立科学共产主义世界观时期的异化理论 (1844年)

1. 异化既表现为我的生活资料属于别人；也表现为每个事物本身都是不同于它本身的另一个东西；还表现为一种非人的力量统治一切 158
2. 异化劳动的四个规定：
 - ①劳动者和自己的劳动产品相异化表现为物的世界的增殖与人的世界的贬值成正比，劳动的产品作为不依赖于生产者的异己的存在物同劳动相对立 159
 - ②劳动者同自己的劳动活动相异化的性质表现在只要肉体的强制或其它强制一停止，人们就会像逃避鼠疫那样逃避劳动；表现在劳动不是肯定自己，而是否定自己 162
 - ③劳动者和人的类本质相异化，表现为人的类本质变成人的异己的本质，变成维持他个人生存的手段 165
 - ④人同自己的劳动产品、劳动活动和类本质相异化这一事实所造成的直接结果就是人同人相异化 169
3. 货币拜物教的异化性质表现为货币的神力包含在人的异化的类本质中，在货币中表现出异化的物对人的全面统治 172
4. 每一个领域都是人的一种特定的异化，经济异化是一切异化形式的基础 177
5. 与其说私有财产是异化劳动的根据和原因，还不如说它是异化劳动的结果，后来，这种关系就变成相互作用的关系 178
6. 劳动和资本的对立一达到极限，就必然成为全部私有财产关系的顶点、最高阶段和灭亡 182
7. 社会从私有财产的解放、从奴役制的解放，是通过

工人解放这种政治形式表现出来的,而工人的解放包含全人类的解放	185
8. 共产主义是私有财产即人的自我异化的积极的扬弃,因而是通过人并且为了人而对人的本质的真正占有,是人向自身、向社会的人的复归	191
9. 对黑格尔异化观的批判	193
①黑格尔的整整一部《哲学全书》不过是哲学精神的展开的本质,而哲学精神不过是在它的自我异化内部通过抽象地理解自身的、异化的世界精神	193
②黑格尔哲学所讲的全部外化历史和外化的整个复归,不过是逻辑的思辨的思维的生产史,因而,异化是客体和主体之间的对立,也就是抽象思维同现实的感性在思想本身范围内的对立	197
③在黑格尔《现象学》中,人类自我意识的各种异化形式所具有的物质的基础被置之不理,而全部破坏性工作的结果就是最保守的哲学	202
④作为推动原则和创造原则的否定性的辩证法的伟大之处首先在于,黑格尔把人的产生看作一个过程,他抓住了劳动的本质,把真正的人理解为他自己的劳动的结果	208
10. 对青年黑格尔派异化观的批判	211
①青年黑格尔派本末倒置,把整个历史发展过程变成了意识发展过程	211
②青年黑格尔派不懂得要了解工人把自己的产品当作脱离了他自身的、异化了的对象来对待,就必须去探究资本的实质	216
11. 对国民经济学的批判: 国民经济学只不过表述了异化劳动的规律	219

12. 对空想共产主义的批判, 空想共产主义都已经把自己理解为人的自我异化的扬弃,但它还没有弄清楚私有财产的本质,所以它还受私有财产的束缚和感染 224

(三) 马克思、恩格斯科学共产主义世界观形成时期关于异化的论述 (1845年——1848年)

1. 分工使物质活动和精神活动、享受和劳动、生产和消费由各种不同的人来分担的这种情况成为现实,从而促进了异化劳动、私有制和国家等等异化现象的产生 226
2. 随着私有制的消灭和对生产实行共产主义的调节,一切异化关系将被消灭,生产、交换及其相互关系的方式重新受人类自己的支配 229
3. 对费尔巴哈的异化观点的批判,对青年黑格尔派的异化观点的批判 231

(四) 马克思、恩格斯在深化和进一步发展科学共产主义世界观时期关于异化的论述 (1848年——1895年)

1. 关键不在于物化,而在于异化,在于巨大的物的权力不归工人而归资本所有,这种物的权力把社会劳动本身当作自身的一个要素而置于同自己相对立的地位: 劳动的异化 235
2. 资本只有作为一种迫使雇佣劳动提供剩余价值的关系,才生产价值; 资本是作为劳动本身的物质条件所具有的从劳动异化的而又支配劳动的力量 241
3. 在资本主义条件下,凡是实现劳动所需要的一切劳动资料和生活资料的物的要素,都表现为同工人相异化的处于资本方面的东西 244
4. 工人本身不断地把客观财富当作资本,当作同他相异化的、统治他和剥削他的权力来生产,而资本家同样

- 不断地把工人当作雇佣工人来生产 253
5. 资本积累通过把利润再转化为资本而成为经常的过程,因此,数量已经增加了的劳动产品,作为从劳动异化出来的、支配劳动的和在资本家身上个性化了的力量同劳动相对立 256
 6. 货币所以拥有社会的属性,只是因为各个人让他们自己的社会关系作为物同他们自己相异化 258
 7. 在利润、利息、地租、工资等等这些异化的不合理形式中,资本主义生产关系的神秘化,社会关系的物化,物质生产关系和它的历史社会规定性直接融合在一起的现象已经完成:这是一个着了魔的倒立着的世界 265
 8. 在资本主义条件下,科学技术和机器的使用对劳动者来说,是异化的敌对力量,它使资本和劳动的对立、异化发展为对抗性矛盾 275
 9. 随着资本和劳动对立的消失和异化的克服,一直统治着历史的客观的异己力量,将处于人们自己的控制之下,这是人类从必然王国进入自由王国的飞跃 280

第三部分 共产主义学说和人道主义

(一) 马克思、恩格斯在早期著作中关于共产主义学说的一些表述

1. 1844年,科学社会主义正处在胚胎发展中,还带有德国古典哲学起源的痕迹 289
2. 费尔巴哈在理论方面体现了和人道主义相吻合的唯物主义,而法国和英国的社会主义和共产主义则在实践方面体现了这种唯物主义 291
3. 人的解放,是从宣布人本身是人的最高本质这个理

论出发的解放,它的头脑是哲学, 心脏是无产阶级
.....295

4. 共产主义是以扬弃私有财产作为自己的中介的 人道主义; 只有通过扬弃这种中介,从自身开始的积极的人道主义才能产生 302

(二) 共产主义是关于无产阶级解放条件的学说

1. 共产主义学说是无产阶级解放条件的理论概括; 它的基础是经济和阶级划分的客观发展 305
2. 科学社会主义的理论基础是马克思和恩格斯的唯物主义理论; 它正是在抛弃了关于合乎人类天性的社会条件的议论而唯物地分析现代社会关系时盛行起来的 308
3. 工人阶级的解放只能是工人阶级本身的事情, 首先解放工人阶级, 然后解放全人类; 整个社会解放了, 工人阶级才能彻底解放 313
4. 无产阶级必须通过革命建立无产阶级专政, 消灭私有制代之以财产公有, 才能达到废除阶级和进入共产主义社会; 离开阶级斗争, 社会主义就是空话或是幼稚的幻想 317

(三) 对“真正的社会主义”等派别的批判

1. “真正的社会主义”不代表真实的要求, 而代表永恒真理的要求; 不代表无产者的利益, 而代表只存在于云雾弥漫的哲学幻想的一般人的利益 322
2. “真正的社会主义者”以费尔巴哈的哲学作为整个运动的最高原则, 标榜一种“以对内在人类本性的意识即理性为基础”的真正社会 326
3. “真正的社会主义”把社会主义和共产主义人道主义化; 主张靠“爱”来实现人类的解放 330
4. 在科学社会主义产生以后, 还用关于正义、自由、

平等和博爱的现代神话来代替它的唯物主义基础,

只能是愚蠢的和根本反动的 340

(四) 资产阶级人道主义是资产阶级启蒙运动的形式, 它在发展过程中走向自己的反面, 变成伪善

1. 人道主义是资产阶级启蒙运动的形式。“自由、平等、博爱”是一个时代的口号 345
2. 资产阶级倡导的人权, 实质就是资产阶级的特权 347
3. 交换价值的交换是一切平等和自由的现实的基础; 一离开这个商品交换领域, 个人之间表面上的平等和自由就消失了 352
4. 在资产阶级生产关系范围内, 自由的并不是个人, 而是资本; 把自由竞争看成是人类自由的终极形式, 是荒谬的 356
5. 任何自由, 如果它同劳动摆脱资本压迫的利益相抵触, 那就是骗人的东西 360
6. 资产阶级民主是历史上的一大进步, 但它是只供少数富人享受的民主。无产阶级应该利用它, 但一分钟也不要忘记它的资产阶级性质 363
7. 平等的观念本身是一种历史的产物, 不是永恒的真理 367
8. 各阶级的平等, 这是谬论, 实际上是做不到的。无产阶级平等要求的实际内容都是消灭阶级的内容 370
9. 资产阶级宣扬宽大仁慈的博爱, 就是抹煞阶级矛盾和阶级斗争 377
10. 当资产阶级统治受到威胁时, 资产阶级就把“自由, 平等, 博爱”的口号代以毫不含糊的“步兵, 骑兵, 炮兵” 378

(五) 以私有制为基础的剥削制度是不人道的, 只有共产主义制

度才能消灭不人道行为

1. 专制制度的原则是轻视人,蔑视人,使人不成其为人 383
2. 以资本家私有制为基础的奴隶制就它的不人道和残酷性来说并不亚于古代的奴隶制,它使工人处在一种非人的状况里 385
3. 资本主义社会的法律及其运用都是不人道的。资产阶级对自己的军队进行没有人性的训练,要他们屠杀人民 388
4. 只有无产阶级才能保持和扩展对落后、野蛮、特权、奴隶制和人侮辱人现象的深恶痛绝的仇恨 393
5. 在共产主义制度下,自由平等的生产者将按照共同的合理的计划自觉地从从事社会劳动 395

第一部分 现实的人及其 历史发展

(一)对人性的研究， 必须从现实的人出发

1. 黑格尔把劳动看作人的本质，把人的自我产生看作一个过程；但是他把劳动理解为“抽象的精神的劳动”，把人归结为“自我意识”

法人(社会团体、家庭等)只是抽象地包含着人格；相反地，通过君主，人格就包含着国家本身。

其实，抽象的人只是作为法人即社会团体、家庭等，才把自己的人格提高到真正存在的水平。但黑格尔却不把社会团体、家庭等一般的法人理解为现实的经验的人的实现，而是理解为本身只抽象地包含着人格因素的现实的人。正因为这样，在黑格尔那里才不是从现实的人引伸出国家，反倒是必须从国家引出现实的人。因此，黑格尔不去表明国家是人格的最高现实，是人的最高的社会现实，反而把单一的经验的人、经验的人格推崇为国家的最高现实。这样用客观的东西偷换主观的东西，用主观的东西偷换客观的东西(黑格尔之所以这样做，是因为他想给抽象的实体、理念写传记，于是人的活动等等在他那里就一定变成其他某种东西的活动和结果，其次是因为黑格尔想使人的本质作为某种想像中的单一性来单独活动，而不是使人在其现实的人的存在中活动)所产生的必然结果，是把某种经验的存在非批判地当做理念的现实真理。要知道，黑格尔所谈的不是把经验的存在归结为它的真

理，而是把真理归结为某种经验的存在，这样一来，随便哪一种经验的存在都可以解释为理念的**实在**环节了（关于经验到思辨和思辨到经验的这种必然转化，我们以后再详细地谈）。

马克思：《黑格尔法哲学批判》（1843年夏天），《马克思恩格斯全集》第1卷第292——293页。

黑格尔的《**现象学**》及其最后成果——作为推动原则和创造原则的否定性的辩证法——的伟大之处首先在于，黑格尔把人的自我产生看作一个过程，把对象化看作失去对象，看作外化和这种外化的扬弃；因而，他抓住了**劳动**的本质，把对象性的人、现实的因而是真正的人理解为他**自己的劳动**的结果。人同作为类存在物的自身发生**现实的、能动的**关系，或者说，人使自身作为现实的类存在物即作为人的存在物实际表现出来，只有通过下述途径才是可能的：人实际上把自己的**类的力量**统统发挥出来（这又是只有通过人类的全部活动、只有作为历史的结果才有可能），并且把这些力量当作对象来对待，而这首先又是只有通过异化的形式才有可能。

我们将以《现象学》的最后一章——绝对知识——来详细说明黑格尔的片面性和局限性。这一章既概括地阐述了《现象学》的精神、它同思辨的辩证法的关系，也概括地阐述了黑格尔对二者及其相互关系的理解。

让我们先指出一点：黑格尔站在现代国民经济学家**的立场上**。他把**劳动**看作人的本质，看作人的自我确证的本质；他只看到劳动的积极的方面，而没有看到它的消极的方面。劳动是人在**外化**范围内或者作为**外化的人的自为的生成**。黑格尔唯一知道并承认的劳动是**抽象的精神的劳动**。因此，黑格尔把一般说来构成哲学的本质的那个东西，即**知道自身的人的外化或者思考自身的、外化的科学**看成劳动的本质；因此，同以往的哲学相反，他能把哲学的各个环节总括起来，并且把自己的哲学说成就是**这个哲学**。其他哲学家做过的事情——把自然界和人类生活的各个环节

看作自我意识的以至抽象的自我意识的环节，黑格尔则认为是哲学本身所做的事情。因此，他的科学是绝对的。

现在让我们转到我们的本题上来。

绝对知识。《现象学》的最后一章。

主要之点就在于：**意识的对象**无非就是**自我意识**，或者说，对象不过是对**对象化的自我意识**、作为对象的自我意识（把人和自我意识等同起来）。

因此，问题就在于**克服意识的对象**。**对象性**本身被认为是人的**异化的、同人的本质**（自我意识）不相适应的关系。因此，**重新占有**在异化规定下作为异己的东西产生的、人的对象性的本质，这不仅具有扬弃异化的意义，而且具有扬弃**对象性**的意义，这就是说，人被看成**非对象性的、唯灵论的存在物**。

黑格尔对**克服意识的对象**的运动作了如下的描述：

对象不仅表现为**返回到自我**〔das Selbst〕的东西（在黑格尔看来，这是对这一运动的片面的即只抓住了一个方面的理解）。把人和自我等同起来。而自我不过是被**抽象地**理解的和通过抽象产生出来的人。人是自我的〔selbstisch〕。人的眼睛、人的耳朵等等都是**自我的**；人的每一种本质力量在人身上都具有**自我性**这种特性。但正因为这样，说**自我意识**具有眼睛、耳朵、本质力量，就完全错了。无宁说**自我意识**是人的自然界即人的眼睛等等的质，而并非人的自然界是**自我意识**的质。

被抽象化和固定化的自我，就是作为**抽象的利己主义者**的人，就是在自己的纯粹抽象中被提升到思维的**利己主义**（下文还要谈到这一点）。

人的本质，人，在黑格尔看来是和**自我意识**等同的。……

马克思：《1844年经济学哲学手稿》（1844年4月—8月），

《马克思恩格斯全集》第42卷第163—165页。

请大家看看黑格尔“法哲学”中的下面这一段话：

“从需要的观点看来，观念的具体对象就是我们称之为人的那种东西；因此，在这里——实际上也只在这里——是在这个意义上谈论人的。”

思辨哲学家在其他一切场合谈到人的时候，指的都不是**具体的东西**，而是**抽象的东西**，即**理念、精神**等等。

马克思、恩格斯：《神圣家族》（1844年9月—11月），

《马克思恩格斯全集》第2卷第49页。

黑格尔对实体性的观点的批判继续说道：

“实体的闭塞性必须消灭，而且实体必须提升为自我意识。”（“现象学”第7页）

同样，**鲍威尔的自我意识**也是提升为自我意识的**实体**，或作为**实体的自我意识**；于是，自我意识就从人的属性变成了独立的主体。这是一幅讽刺人脱离自然的形而上学的神学漫画。因此，这种自我意识的本质不是人，而是**理念**，因为理念的**现实存在**就是自我意识。自我意识是人化了的**理念**，因而它是无限的。人的一切属性就这样**神秘地**变成了想像的“**无限的自我意识**”的属性。正因为如此，**鲍威尔先生**才十分明确地谈到这种“无限的自我意识”，他说，**一切事物都起源于无限的自我意识并在其中找到解释**，即找到**本身存在的根据**。

马克思、恩格斯：《神圣家族》（1844年9月—11月），

《马克思恩格斯全集》第2卷第175—176页。

黑格尔在《现象学》中用自我意识来代替人，因此最纷繁复杂的人类现实在这里只是自我意识的特定的形式，只是自我意识的规定性。但自我意识的赤裸裸的规定性是“**纯粹的范畴**”，是赤裸裸的“**思想**”，因此，这种“思想”我能够在“纯”思维中加以扬弃并且通过纯思维来加以克服。在黑格尔的《现象学》中，人类自我意识的各种异化形式所具有的**物质的、感觉的、实物的基础被置之不理**，而全部破坏性工作的结果就是**最保守的哲学**，因为这样的观点以为：既然它已经把**实物的、感性现实的世界**变成“**思维的东西**”，变成自我意识的**纯粹规定性**，而且它现

在又能够把那变成了以太般的东西的敌人溶解于“纯思维的以太”中，所以它就把这个世界征服了。因此，《现象学》最后完全合乎逻辑地用“绝对知识”来代替全部人类现实，——之所以用知识来代替，是因为知识是自我意识的唯一存在方式，而自我意识则被看做人的唯一存在方式；之所以用绝对知识来代替，是因为自我意识只知道它自己，并且不再受任何实物世界的拘束。黑格尔把人变成自我意识的人，而不是把自我意识变成人的自我意识，变成现实的人即生活在现实的实物世界中并受这一世界制约的人的自我意识，黑格尔把世界头足倒置起来，因此，他也就能够在头脑中消灭一切界限；可是，对于坏的感性来说，对于现实的人来说，这当然丝毫不妨碍这些界限仍然继续存在。此外，凡是表明普遍自我意识的有限性的一切东西——人及人类世界的任何感性、现实性、个性，在黑格尔看来都必然是界限。全部《现象学》的目的就是要证明自我意识是唯一的、无所不包的实在。

马克思、恩格斯：《神圣家族》（1844年9月—11月），
《马克思恩格斯全集》第2卷第244—245页。

2. 费尔巴哈揭露了黑格尔“体系”的秘密，把绝对精神归结为“以自然为基础的现实的人”；但是，他从来没有看到真实存在着的、活动的人，而是停留在抽象的“人”上

费尔巴哈的警句只有一点不能使我满意，这就是：他过多地强调自然而过少地强调政治。然而这一联盟是现代哲学能够借以成为真理的唯一联盟。结果大概象在十六世纪那样，除了醉心于自然的人以外，还有醉心于国家的人。我最喜欢的是那篇批判善良的《文学周报》的文章。

《马克思致阿·卢格》（1843年3月13日），《马克思恩格斯全集》第27卷第442—443页。

一贯作为黑格尔思想方式俘虏的绝对批判，正在这里猛烈地

冲击它的监狱的铁槛和围墙。“简单的概念”、术语、哲学的全部思维方式、甚至整个哲学在这里都遭到嫌弃。马上代之而起的是“人类关系的真正丰富性”、“历史的无穷尽的内容”、“人的意义”等等。“体系的秘密”宣告“已被揭露”。

然而，到底是谁揭露了“体系”的秘密呢？是费尔巴哈。是谁摧毁了概念的辩证法即仅仅为哲学家们所熟悉的诸神的战争呢？是费尔巴哈。是谁不是用“人的意义”（好像人除了是人之外还有什么其他的意义似的！）而是用“人”本身来代替包括“无限的自我意识”在内的破烂货呢？是费尔巴哈，而且仅仅是费尔巴哈。他所做的事情比这还要多。他早已摧毁了现今正被“批判”乱用的那些范畴：“人类关系的真正丰富性、历史的无穷尽的内容、历史的斗争、群众和精神的斗争”等等。

在认识到人是全部人类活动和全部人类关系的本质、基础之后，唯有“批判”才能够发明出新的范畴来，并像它正在做的的那样，重新把人本身变成某种范畴，变成一系列范畴的原则。当然，这样“批判”就走上了唯一的生路，但这条路仍然处在惊惶不安和遭受迫害的神学的非人性的控制之下。历史什么事情也没有做，它“并不拥有任何无穷尽的丰富性”，它并“没有在任何战斗中作战”！创造这一切、拥有这一切并为这一切而斗争的，不是“历史”，而正是人，现实的、活生生的人。“历史”并不是把人当做达到自己目的的工具来利用的某种特殊的人格。历史不过是追求着自己目的的人的活动而已。在费尔巴哈的一切天才发现之后，绝对的批判还竟敢用新的形式来为我们恢复一切陈腐的废物。

马克思、恩格斯：《神圣家族》（1844年9月—11月），

《马克思恩格斯全集》第2第卷118—119页。

只有费尔巴哈才是从黑格尔的观点出发而结束和批判了黑格尔的哲学。费尔巴哈把形而上学的绝对精神归结为“以自然为基础的现实的人”，从而完成了对宗教的批判。同时也巧妙地拟定

了对黑格尔的思辨以及一切形而上学的批判的基本要点。

马克思、恩格斯：《神圣家族》（1844年9月—11月），《马克思恩格斯全集》第2卷第177页。

费尔巴哈把宗教的本质归结于人的本质。但是，人的本质并不是单个人所固有的抽象物。在其现实性上，它是一切社会关系的总和。

费尔巴哈不是对这种现实的本质进行批判，所以他不得不：

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

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

马克思：《关于费尔巴哈的提纲》（1845年春），《马克思恩格斯全集》第3卷第5页；《马克思恩格斯选集》第1卷第18页。

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

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

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

延续的行为、自我和你的共同性，这句话是根本不能成立的。^①既然费尔巴哈的共同性成了实际的，它也就局限于性行为以及对哲学思想和问题的谅解、“真正的辩证法”（§ 64）、对话、“精神的人和肉体的人的产生”（第67页）。这个“产生出来的”人除了又在“精神上”和“肉体上”“产生人”以外，以后再做点什么，——关于这一点，只字未提。费尔巴哈知道的也仅仅是两个人之间的交往，

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

恩格斯：《费尔巴哈》（1845 年秋），《马克思恩格斯全集》
第42卷第360—361页。

……实际上和对实践的唯物主义者，即共产主义者说来，全部问题都在于使现存世界革命化，实际地反对和改变事物的现状。如果在费尔巴哈那里有时也遇见类似的观点，那末它们始终不过是一些零星的猜测，对费尔巴哈的总的世界观的影响是微不足道的，只能把它们看作仅仅是具有发展能力的萌芽。费尔巴哈对感性世界的“理解”一方面仅仅局限于对这一世界的单纯的直观，另一方面仅仅局限于单纯的感觉：费尔巴哈谈到的是“人自身”，而不是“现实的历史的人”。“人自身”实际上是“德国人”。在前一种情况下，在对感性世界的直观中，他不可避免地碰到与他的意识和感觉相矛盾的东西，这些东西破坏着他所假定的感性世界一切部分的和谐，特别是人与自然界的和谐。为了消灭这个障碍，他不得不求助于某种二重性的直观，这种直观介于仅仅看到“眼前”的东西的普通直观和看出事物的“真正本质”的高级的哲学直观之间。他没有看到，他周围的感性世界决不是某种

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

开天辟地以来就已存在的、始终如一的东西，而是工业和社会状况的产物，是历史的产物，是世代活动的结果，其中每一代都在前一代所达到的基础上继续发展前一代的工业和交往方式，并随着需要的改变而改变它的社会制度。甚至连最简单的“可靠的感性”的对象也只是由于社会发展、由于工业和商业往来才提供给他的。大家知道，樱桃树和几乎所有的果树一样，只是在数世纪以前依靠商业的结果才在我们这个地区出现。由此可见，樱桃树只是依靠一定的社会在一定时期的这种活动才为费尔巴哈的“可靠的感性”所感知。

马克思、恩格斯：《德意志意识形态》（1845—1846年），

《马克思恩格斯全集》第3卷第48—49页；《马克思恩格斯选集》第1卷第48—49页。

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

当费尔巴哈是一个唯物主义者的时候，历史在他的视野之外；

当他去探讨历史的时候，他决不是一个唯物主义者。在他那里，唯物主义和历史是彼此完全脱离的。这一点从上面所说的看来已经非常明显了。

马克思、恩格斯：《德意志意识形态》（1845—1846年），
《马克思恩格斯全集》第3卷第50—51页；《马克思恩格斯选集》第1卷第50—51页。

费尔巴哈认真地研究过的唯一的宗教，是基督教这个以一神教为基础的西方的世界宗教。他指出，基督教的神只是人的虚幻的反映，人的映象。但是，这个神本身是长期的抽象过程的产物，是以前的许多部落神和民族神集中起来的精华。与此相应，这个神所反映的人也不是一个现实的人，而同样许多现实的人的精华，是抽象的人，因而本身又是一个想象的形象。费尔巴哈在每一页上都宣传感性，宣传专心研究具体的东西，研究现实，可是这同一个费尔巴哈，一谈到某种比人们之间的纯粹性关系更进一步的关系，就变成完全抽象的了。

他在这种关系中仅仅看到一个方面——道德。在这里，和黑格尔比较起来，费尔巴哈的惊人的贫乏又使我们诧异。黑格尔的伦理学或关于伦理的学说就是法哲学，其中包括：（1）抽象的法，（2）道德，（3）伦理，其中又包括家庭、市民社会、国家。在这里，形式是唯心的，内容是现实的。法律、经济、政治的全部领域连同道德都包括在这里。在费尔巴哈那里情况恰恰相反。就形式讲，他是现实的，他把人作为出发点；但是，关于这个人生活其中的世界却根本没有讲到，因而这个人始终是宗教哲学中所说的那种抽象的人。这个人不是从娘胎里生出来的，他是从一神教的神羽化而来的，所以他也不是生活在现实的、历史地发生和历史地确定了的世界里面，虽然他同其他的人来往，但是任何一个其他的人也和他本人一样是抽象的。在宗教哲学里，我们终究还可以看到男人和女人，但是在伦理学里，连这最后一点差别也消失了。的确，在费尔巴哈那里间或也有这样的命题：

“皇宫中的人所想的，和茅屋中的人所想的 是不同的。”——“如果你因为饥饿、贫困而身体内没有营养物，那末你的头脑中、你的感觉中，以及你的心中便没有供道德用的食物了。”——“政治应当成为我们的宗教。”等等。

但是，费尔巴哈完全不知道利用这些命题，这些命题仍旧是纯粹的空话，甚至施达克也不得不承认，政治对费尔巴哈是一个不可通过的区域，而

“关于社会的科学，即社会学，对他来说，是一个未知的地带”。

在善恶对立的研究上，他同黑格尔比起来也是很肤浅的。黑格尔指出：

“人们以为，当他们说人本性是善的这句话时，他们就说出了一 种很伟大的思想；但是他们忘记了，当人们说人本性是恶的这句话时，是说出了 一种更伟大得多的思想。”

在黑格尔那里，恶是历史发展的动力借以表现出来的形式。这里有双重的意思，一方面，每一种新的进步都必然表现为对某一神圣事物的亵渎，表现为对陈旧的、日渐衰亡的、但为习惯所崇奉的秩序的叛逆，另一方面，自从阶级对立产生以来，正是人的恶劣的情欲——贪欲和权势欲成了历史发展的杠杆，关于这方面，例如封建制度的和资产阶级的历史就是一个独一无二的持续不断的证明。但是，费尔巴哈就没有想到要研究道德上的恶所起的历史作用。历史对他来说是一个令人感到不愉快的可怕的领域。甚至他的名言：

“当人刚刚脱离自然界的时候，他也只是一个纯粹的自然物，而不是人。人是人、文化、历史的产物。”——

甚至这句名言在他那里也仍然是毫无结果的。

恩格斯：《路德维希·费尔巴哈和德国古典哲学的终结》
(1886年初)，《马克思恩格斯全集》第21卷第330—331页；
《马克思恩格斯选集》第4卷第232—233页。

马克思和恩格斯认为包括费尔巴哈的唯物主义在内的“旧”唯物主义（尤其是毕希纳、福格特、摩莱肖特的“庸俗”唯物主义）的主要缺点是：（1）这种唯物主义“主要是机械的”唯物主义，它没有考虑到化学和生物学（现时还应加上物质电理论）的最新发展；（2）旧唯物主义是非历史的、非辩证的（是反辩证法意义上的形而上学的），它没有彻底而全面地遵循发展观；（3）旧唯物主义者抽象地了解“人的本质”，而不是把它了解为（一定的具体历史条件下的）“一切社会关系”的“总和”，所以他们只是“解释”世界，但是问题在于“改变”世界，也就是说，他们不了解“革命实践活动”的意义。

列宁：《卡尔·马克思》（1914年7月—11月），《列宁全集》第21卷第34页；《列宁选集》第2卷第582页。

3. 鲍威尔、施蒂纳等人把现实的人变成了抽象的观念， 把处在现实交往中的现实的人创造的经验关系虚构 为“人”这一概念的启示

既然“宗教世界本身”只是作为自我意识的世界而存在，所以批判的批判家——*ex professo*〔职业的〕神学家——就无论如何也想不到，竟有意识和存在互相分别的世界存在；想不到，当我只是扬弃了这个世界的想像存在，即它作为范畴或观点的存在的時候，也就是当我改变了我自己的主观意识而并没有用真正实物的方式改变实物的现实，即并没有改变我自己的实物现实和别人的实物现实的时候，这个世界居然还像往昔一样继续存在。因此，存在和思维的思辨的神秘同一，在批判那里以实践和理论的同样神秘的同一的形式重复着。因此，对于那种仍然想有所区别于理论的实践，对于那种仍然想有所区别于把某一特定范畴消融于“自我意识的无限普遍性”这种做法的理论，批判便油然而生一股怒气。批判本身的理论仅限于把一切确定的东西（如国家、私有财产等）宣布为自我意识的无限普遍性的对立物，因而也就是微不足道的东西。其实，反而应该表明，国家、私有财产等怎样把人

化为抽象，或者它们怎样成为抽象的人的产物，而不成成为单个的、具体的人的现实。

最后，不言而喻，如果说黑格尔的“现象学”尽管有其思辨的原罪，但还是在许多方面提供了真实地评述人类关系的因素，那末鲍威尔先生及其伙伴却相反，他们只是提供了一幅毫无内容的漫画，这幅漫画只是满足于从某种精神产物中或从现实的关系和运动中撷取一种规定性，把这种规定性变为想像的规定性、变为**范畴**，并把这个范畴充作产物、关系或运动的**观点**。凡此种种做法，都是为了能够以老成达练的姿态、洋洋得意的神气从抽象的、普遍范畴的、普遍自我意识的观点，高高在上地傲然睥视这种规定性。

在鲁道夫看来，所有的人不是持着善的观点，就是持着恶的观点，并且他就按照这两个不变的范畴来评价一切人；同样，在鲍威尔先生及其伙伴看来，一些人从批判的观点出发，另一些人则从群众的观点出发。但鲁道夫和鲍威尔等人都是把**现实的人**变成了**抽象的观点**。

马克思、恩格斯：《神圣家族》（1844年9月—11月），《马克思恩格斯全集》第2卷第245—246页。

我们在分析他所引用的每一个例子时已经向神圣的作者证明过：决不是人这个神圣概念，而是处在现实交往中的现实的人创造了经验关系，只是在后来，在事后，人们才把这些关系虚构、描绘、想像、肯定、确认为“人”这一概念的启示。

马克思、恩格斯：《德意志意识形态》（1845—1846年），《马克思恩格斯全集》第3卷第258页。

正如我们所看到的，“施蒂纳”对德国哲学的幻想的无限信仰集中地表现在：他不断地把“人”作为单独行动的个人强加给历史；他认为“人”创造了历史。

马克思、恩格斯：《德意志意识形态》（1845—1846年），《马克思恩格斯全集》第3卷第259—260页。

圣物世界归根结底集中于“人”。正如我们在全部“旧约”中所看到的，桑乔把“人”当作全部过去历史的积极的主体。在“新约”中，他又把“人”的这种统治扩展到全部现存物质世界和精神世界，扩展到现存个人的一切特性。一切都是属于“人”的，因此世界就变成了“人的世界”。作为个人的圣物就是“人”，在桑乔那里，“人”只是概念、观念的另一个名称而已。人们的这个脱离了现实事物的观念和思想，必然不是以现实的个人，而是以哲学观念中的个人，以脱离了自己的现实而只存在于思想中的那个“人”，也就是人的概念为其基础。这样一来，他对哲学的信仰便达到了顶点。

马克思、恩格斯：《德意志意识形态》（1845—1846年），
《马克思恩格斯全集》第3卷第332页。

“我们可以承认”，桑乔直到开始思想之前都没有思想，他像其他任何人一样，在这方面是没有前提的思想者。同样，我们也可以同意桑乔的说法：任何一种思想都不可能是他的存在的前提，也就是说，他不是思想所创造的。如果桑乔把他的整个思想上的破烂摊暂时抛开（在他那货色十分贫乏的情况下，这样做并不困难），那就会剩下他的现实的我，但是他的这个现实的我处在对这个现实的我来说是存在着的外部世界的现实关系中。这样他就暂时摆脱了一切教条式的前提，然而他摆脱教条式前提之日正是他开始有现实的前提之时。这些现实的前提也是他的教条式前提的前提。只要他还没有获得其他现实的前提因而也没有获得其他教条式的前提的时候，或者只要他还没有从唯物主义的意义上承认现实的前提是他的思维的前提（如果承认，那末教条式的前提的基础就会完全失去）的时候，不管桑乔愿意还是不愿意，总之他是在有这些现实前提时才又有那些教条式前提的。正如桑乔由于他过去的发展和他所处的柏林环境而具有自我一致的利己主义的教条式的前提一样，无论桑乔如何幻想没有前提，总之在他没有克服这些教条式前提的现实前提以前，这些教条式的前提对

他仍然发生效力。

这位真正的教书匠桑乔还是多么向往黑格尔那种轰动一时的“没有前提的思维”，即没有教条式的前提的思维，这在黑格尔那里也不过是一个虔诚的愿望。桑乔想通过巧妙的跳跃达到这一目的，甚至还想跳得更高，去追求没有前提的**我**。

马克思、恩格斯：《德意志意识形态》（1845—1846年），
《马克思恩格斯全集》第3卷第510页。

“不是你、我、我们的一切东西”在这里当然仍旧是那种教条式的观念，如国家、民族、分工等等。在这些观念已受批判之后（据桑乔看来，这项工作已由“批判”，即批判的批判完成了），他也就以为他已经摆脱了现实的国家、现实的民族和现实的分工了。于是在这里作为“中心”的**我**，作为“摆脱了不是**我**的一切东西”的**我**，还是具有**我**所无法摆脱的一切的上述那个没有前提的**我**。

但是，如果桑乔谈到“摆脱”问题的时候是要不仅仅摆脱范畴，而且要摆脱现实的枷锁，那末这样的摆脱又须以桑乔和其他大多数人共同的变化为前提，同时又引起世界面貌的一定变化，这种变化对桑乔和其他的个人来说又是共同的。因此，虽然经过了摆脱，他的“**我**”“仍旧存在着”，但这已经是完全发生了变化的**我**，这个**我**和其他的个人共同处在发生了变化的社会环境中，这个环境正是这个**我**和其他个人的共同前提，是它的和他们的自由的共同前提；因此，桑乔的“**我**”的唯一性、无比性和独立性又化为灰烬。

马克思、恩格斯：《德意志意识形态》（1845—1846年），
《马克思恩格斯全集》第3卷第511页。

4. 鲍威尔、施蒂纳等人真正相信意识形态的各种抽象思想统治着现代世界，以为只要把某些观念从头脑中挤出去，就可以把产生这些观念的那些关系在世界上消灭掉

要相信这一点，埃德加尔先生只要稍微思索一下就够了。埃德加尔先生应当知道，布鲁诺·鲍威尔先生把“**无限的自我意识**”作为自己的一切论断的基础，甚至把这一原则看成福音的创造原则，而福音则由于其无限的无意识性似乎是和无限的自我意识直接矛盾的。同样，蒲鲁东把平等看成和平等直接矛盾的私有制的创造原则。如果埃德加尔先生把法国的**平等**和德国的“自我意识”稍微比较一下，他就会发现，后一个原则**按德国的方式**即用抽象思维的形式所表达的东西，就是前一个原则**按法国的方式**即用政治和思维直观的语言所表达的东西。自我意识是人在纯思维中和自身的平等。平等是人在实践领域中对自身的意识，也就是人意识到别人是和自己平等的人，人把别人当做和自己平等的人来对待。平等是法国的用语，它表明人的本质的统一、人的类意识和类行为、人和人的实际的同一，也就是说，它表明人对人的社会的关系或人的关系。因此，德国的破坏性的批判，在以**费尔巴哈**为代表对**现实的人**进行考察以前，力图用**自我意识**的原则来铲除一切确定的和现存的东西，而法国的破坏性的批判则力图用**平等**的原则来达到同样的目的。

马克思、恩格斯：《神圣家族》（1844年9月—11月），

《马克思恩格斯全集》第2卷第48页。

照批判的批判的意见，一切祸害都只在工人人们的“**思维**”中。的确，英国和法国的工人组织了各种团体，在这些团体中，工人们所议论的话题不仅有他们作为工人所应有的直接需要，而且也有他们作为人所应有的各种需要。工人们组织这些团体，就表明他们非常彻底而广泛地理解从他们的合作中所产生的那种“巨大的”、“不可比拟的”力量。但是这些**群众的**共产主义的工人，例如在曼彻斯特和里昂的工场中做工的人，并不认为用“**纯粹的思维**”即单靠一些议论就可以摆脱自己的主人和自己实际上所处的屈辱地位。他们非常痛苦地感觉到**存在和思维、意识和生活之间的差别**。他们知道，财产、资本、金钱、雇佣劳动以

及诸如此类的东西远不是想像中的幻影，而是工人自我异化的十分实际、十分具体的产物，因此也必须用实际的和具体的方式来消灭它们，以便使人不仅能在思维中、意识中，而且也能在群众的存在中、生活中真正成其为人。而批判的批判却相反，它教导工人们说，只要他们在思想中消除了雇佣劳动的想法，只要他们在思想上不再认为自己是雇佣工人，并且按照这种过于丰富的想像，不再设想自己是作为单个的人来支取工钱的，那末他们就会真的不再是雇佣工人了。从这以后，作为绝对的唯心主义者，作为以太的生物，他们自然就可以靠纯思维的以太来生活了。批判的批判教导工人们说，只要他们在思想上铲除了资本这个范畴，他们也就消除了真正的资本，只要他们在自己的意识中改变自己这个“抽象的我”，并把真正改变自己的现实的生存、改变自己生存的现实条件、即改变自己这个现实的“我”的任何行动当做非批判的行为加以鄙弃，他们就会真正发生变化并转化为现实的人。把实在的现实只看做一些范畴的“精神”，当然要把人的一切活动和实践统统归结为批判的批判的辩证思维过程。它的社会主义同群众的社会主义和共产主义的区别也就在这里。

马克思、恩格斯，《神圣家族》（1844年9—11月），《马克思恩格斯全集》第2卷第66—67页。

黑格尔用以反映——以歪曲的形式反映——现实冲突的那种抽象的和神秘的词句，在这个“批判的”头脑看来就是现实冲突本身。布鲁诺接受了思辨的矛盾，并把这个矛盾的一部分同另一部分对立起来。在他看来，关于现实问题的哲学词句就是现实问题本身。因此，在他看来，一方面，现实的人以及他们对于从外表上看是独立在外而和他们对立的他们自己的社会关系的现实意识都非实有，实有的只是自我意识这种赤裸裸的抽象词句，正如现实的生产都非实有，实有的只是这种自我意识的已经独立化的活动一样；另一方面，现实的自然界和现实存在的社会关系都非实有，实有的只是这些关系的一切哲学范畴或名称归结而成的赤裸裸的哲学词

句,即**实体**;因为布鲁诺同所有哲学家和思想家一起,错误地把思想、观念、现存世界在思想上的独立化了的**表现**当作这个现存世界的基础。不言而喻,用这两个已变得毫无意义和毫无内容的抽象,他就能**变**各式各样的戏法,而对现实的人及其各种关系则一无所知。

马克思、恩格斯:《德意志意识形态》(1845—1846年),
《马克思恩格斯全集》第3卷第93页。

在费尔巴哈那里还有这样的意识(因此他受到圣麦克斯的责难),即“在他那里只谈到‘消灭某种幻想’”(“圣书”第77页),虽然费尔巴哈过分强调了反对这种幻想的斗争的意义。而在“施蒂纳”那里,连这种意识也“全部完了”,他真正相信意识形态的各种抽象思想统治着现代世界,他深信他在其反对“宾词”、反对概念的斗争中攻击的已不是幻想,而是统治世界的现实力量。由此可以看出他的头脚倒置的手法,由此可以看出他的无限的轻信,竟把资产阶级的一切虚伪的幻想、一切伪善的保证信以为真。

马克思、恩格斯:《德意志意识形态》(1845—1846年),
《马克思恩格斯全集》第3卷第263页。

我们在前面已经看到圣桑乔如何把个人的观念同他们的生活条件,同他们的实际的冲突和矛盾割裂开来,然后又把这些观念变成**圣物**。于是这些观念就以**使命、职责、任务**的形式出现了。在圣桑乔那里,职责有两种形式:第一,别人指定给我的职责,关于这方面的例子,在上面谈到那些充满着政治的报纸和被我们这位圣者视为感化院的监狱时,我们已经看到了^①。其次,职责又是个人

① 手稿中删去了以下这段话:“关于这种职责,例如什么时候一个阶级的某一生活条件被构成这个阶级的个人当作普遍的要求向所有的人提出来,也就是说,什么时候资产者把他自己也不能不要的政治和道德变成所有的人的职责,关于这一点,我们在前面已经详细地谈过了。”——原编者注

本身所信守的一种职责。如果使这个我脱离他的全部经验生活关系，脱离他的活动，脱离他的生存条件，脱离作为他的基础的世界，脱离他自己的肉体，那末他当然就不会有其他职责和其他使命，他只能是逻辑判断中的不具真实姓名的**某甲**，只能帮助圣桑乔去编造以上引用的那些等式罢了。反之，在现实世界中，个人有许多需要，正因为如此，他们已经有了某种**职责**和某种**任务**，至于他们是否也在观念中把这一点当作自己的职责，这在¹⁶一开始还是无关紧要的。显然，由于个人都是具有意识的，他们对于自己的经验生活所赋予他们的这种职责也会形成一种观念，因而就使得我们这位圣桑乔能够抓住“职责”这个字眼，也就是说，抓住他们的现实生活条件在观念中的表现，而对这些生活条件本身则置之度外。譬如说无产者吧，他的职责就是要像其他任何人一样满足自己的需要；他连他那些和大家一样的需要都不能满足；他每天必须像牛马一样工作十四小时；竞争使他降为物品，降为买卖的对象；他从单纯的生产力的地位中，即从他唯一赖以糊口的地位中，被其他更强大的生产力排挤掉了，——因此这个无产者已经有了现实的任务：使现存的关系发生革命。当然他可以把这件事想像为自己的“职责”，如果他想进行宣传的话，他也可以这样来说明自己的“职责”：无产者的合人情的职责就是要做这件事或那件事，尤其因为他的地位使他连直接属于他的人的本性的那些需要都不能满足，所以他更可以这样宣传。圣桑乔对于作为这个想法的基础的现实，对于这个无产者的实际目的，是漠不关心的。他死死抓住“职责”这个字眼并把它说成是**圣物**，更把无产者说成是**圣物**的奴仆。这是一个自命高于这一切并“继续上升”的最容易的办法。

特别是在存在至今的这些关系中，一个阶级总是占着统治地位；个人的生活条件总是和一定阶级的生活条件相一致；因而任何一个新兴的阶级的实际任务，在这一阶级的每一个人看来都不能不是**共同**¹⁷任务；每个阶级都只有把一切阶级的个人从那些至今仍然套在他们头上的枷锁下解放出来，才能真正地推翻自己面前的

统治阶级，——正是在上述这种情况下，把争取统治地位的阶级中的个人的任务说成是全人类的任务，是非常必要的。

不过，如果资产者责备无产者说，他的（无产者的）合人情的任务就是每天工作十四小时，那末无产者完全有权用同样的话来回答：他的任务倒是要推翻整个资产阶级制度。

马克思、恩格斯：《德意志意识形态》（1845—1846年），
《马克思恩格斯全集》第3卷第326—327页。

人们由于现实的生活条件而与自身或与他人发生的冲突，在我们这位教书匠看来，就是人们同关于“人”的生活的观念之间的冲突，而这些观念不是人们自己塞进自己头脑中的，就是他们让教书匠塞进自己头脑中的。如果他们把这些观念从头脑中挤出去，那末“这些苦命人”就能够“生活得多么幸福”，他们就能够做出什么样的“成绩”！而他们现在却不能不“听着教书匠和向导的笛声跳舞”！（第435页）（我们的桑乔是这些“向导”中最渺小的一个，因为他只是自己牵着自己的鼻子走。）比方说，无论在中国或法国，如果人们不是几乎随时随地都在头脑中想到他们面临着人口过剩的灾难，那末这些“苦命人”岂不就立刻会有非常丰富的各种各样的生活资料了吗？

马克思、恩格斯：《德意志意识形态》（1845—1846年），
《马克思恩格斯全集》第3卷第492—493页。

……他宣称自己是**类的狂信者**，这样他自己又给自己加了一鞭，而且是最重要的一鞭。多么了不起的狂信者！首先，他把分工归之于类，因为他要类对于一部分人当诗人、另一部分人当音乐家、再一部分人当教书匠这一事实负责任；其次，他把“为数最多的一类人”所存在的生理缺陷和智力缺陷归之于类，要类对于在资产阶级统治下大多数个人都成为像他自己那样的人这一事实负责。如果同意他对于天生的笨人的看法，那就得把现在瘰癧病的流行解释成由于“类”对“为数最多的一类人”具有天生的瘰癧病的体质这一情况感到特别满意。甚至最平庸的唯物主义者

和医学家早在自我一致的利己主义者接受了“类”、“不顺利的环境”和“推动力”所给予的“使命”而在德国公众面前初次出现以前，就已抛弃了这些幼稚的观点。从前桑乔用教书匠的那些固定观念来解释个人的一切缺陷，以及个人关系的缺陷，而对于这些观念如何产生却漠不关心，而现在他却纯粹用肉体的产生过程来解释这种缺陷了。他完全没有考虑到：孩子的发展能力取决于父母的发展，存在于现存社会关系中的一切缺陷是历史地产生的，同样也要通过历史的发展才能消除。甚至连那些桑乔根本没有谈到的天然产生的类的差别，如种族差别等等，也都能够而且必须通过历史的发展加以消除。

马克思、恩格斯：《德意志意识形态》（1845—1846年），
《马克思恩格斯全集》第3卷第498页。

“现实的人只是非人。”（第 232 页）

这是桑乔在阐述关于**圣物**的神话时所采用的一千零一个等式中的一个。

“人”的概念不是现实的人。

“人”的概念 = “人”。

“人” = 非现实的人。

现实的人 = 不是人，

= 非人。

“现实的人只是非人”。

桑乔企图用下述转变说明上面这个简单的命题：

“用浅薄的话来说出什么是非人，这已经不是一件困难的事了。非人就是和人的这些概念不相符合的人。逻辑认为这种判断是荒谬的。如果不假设人的概念可以同存在分离，本质可以同现象分离，那末，难道我们有根据说出某人不是人又能够是人这样的判断吗？人们说：某人看起来像人，但不是人。在千百年的漫长岁月里，人们重复着这种荒谬的判断，不仅如此，而且在整个这个漫长的岁月里，存在着的仅仅是非人。什么样的单个人才可以算是同自己的概念相符合的呢？”（第 232 页）

在这里作为基础的我们这位教书匠的幻想，即关于那个给自己创造出“人”的理想并“把它塞进”别人“头脑中”的教书匠的幻想，构成了“圣书”的基本内容。

桑乔把关于“人”的概念和存在、人的本质和现象可以彼此分离的思想称为假设，仿佛他自己所说的这段话里不是已经表现出这种分离的可能性似的。当他说“概念”的时候，他就说了某种同“存在”有区别的东西；当他说“本质”的时候，他就说了某种同“现象”有区别的东西。不是他把这些用语彼此对立起来，而这些用语本身就是某种对立的表现。所以问题只能是：能否把什么东西归入这些观点。要回答这个问题，桑乔必须研究人们的现实关系，而它们在这些形而上学的关系中获得别的名称。但是，桑乔自己的关于自我一致的利己主义者和暴动的论断说明了一种观点如何地和另一种观点相脱离；而他在“自我享乐”一章中关于独自性、可能性和现实性的论断说明了如何地使这些观点既可以相离同时又可以相合。

哲学家们关于现实的人不是人这一荒谬的判断，只是实际上存在于人们的关系和要求之间的普遍矛盾在抽象范围之内最普遍最广泛的表达。这一抽象命题的荒谬形式同资产阶级社会的极端化的荒谬的关系完全符合，这就像桑乔对周围的人所做的荒谬判断（“他们是利己主义者又是非利己主义者”）同德国小资产者的存在和任务之间的实际矛盾相符合一样；德国小资产者的这些任务是现存关系加给他们的，这些任务在他们那里表现为虔诚的愿望和意欲。但是，哲学家们宣布人们是非人的，这并不是因为人们不符合于人的概念，而是因为人的概念在这些人那里不符合真正的人的概念，或者是因为他们没有关于人的真正的意识。这和我们在“圣书”中已经领教过的 *Tout comme chez nous* [完全一样]，在“圣书”中桑乔也认为，人们之所以是非利己主义者，只是因为他们没有关于利己主义的真正的意识。

关于人的观念不是现实的人，物的观念不是该物本身这种完

全无可争辩的论题(这一论题也运用到石头和石头的观念上去,根据这一论题,桑乔必定说:现实的石头是非石头),我们不需要谈什么,因为它是极其平淡无奇和绝对真实的。但是我们早已知道桑乔幻想人们仅仅由于观念和概念占着统治地位而迄今仍旧堕入灾难的深渊,他的这种幻想使他可以把自己以前的结论同这一命题重新结合起来。桑乔从前认为,只要把某些观念从头脑中挤出去,就可以把产生这些观念的那些关系在世界上消灭掉,这种看法又通过下面的形式重现出来:只要把“人”这个观念从头脑中挤出去,就可以把现在已被认为非人的那些现实关系消灭掉,至于“非人的”这个宾词是与自身的关系相矛盾的个人所具有的判断,还是占统治地位的现存社会对该社会范围以外的被统治阶级的判断,这都是没有区别的。从大海里运到库弗尔格拉班的鲸鱼,如果它具有意识的话,当然会把这种由“不顺利的环境”所造成的境遇说成是和鲸鱼的本性相矛盾的,虽然桑乔会向它证明说:这种境遇符合于鲸鱼的本性,因为它是鲸鱼本身的境遇,——在某些情况下,人们也完全会这样论断的。

马克思、恩格斯:《德意志意识形态》(1845—1846年),
《马克思恩格斯全集》第3卷第504—506页。

我们不想花费精力去启发我们的聪明哲学家懂得:如果他们把哲学、神学、实体和其余一切废物消融在“自我意识”中,如果他们把“人”从这些词句的统治下——而人从来没有受过这些词句的奴役——解放出来,那么,“人”的“解放”并没有前进一步;①只有在现实的世界中并使用现实的手段才能实现真正的解放;没有蒸汽机和珍妮走锭精纺机就不能消灭奴隶制;没有改良的农业就不能消灭农奴制;当人们还不能使自己的吃喝住穿在

① 这里马克思加了边注:“哲学的和真正的解放。”“一般人,唯一者,个人。”“地质学的、水文学的等等条件。人体,需要和劳动。”——原编者注

质和量方面得到充分供应的时候，人们就根本不能获得解放。

“解放”是一种历史活动，而不是思想活动，“解放”是由历史的关系，是由工业状况、商业状况、农业状况、交往关系的状况促成的……

马克思、恩格斯：《〈德意志意识形态〉第一卷手稿片断》
(1845—1846年)，《马克思恩格斯全集》第42卷第368页。

5.对抽象的人的崇拜，必须由关于现实的人及其历史发展的科学来代替；现实的人是在一定历史条件和关系中从事实际活动（首先是生产活动）的人

费尔巴哈的“人”是从上帝引伸出来的，费尔巴哈从上帝进到“人”，这样，他的“人”无疑还戴着抽象概念的神学光轮。达到“人”的真正道路是与此完全相反的。我们必须从“我”，从经验的、肉体的个人出发，不是为了象施蒂纳那样陷在里面，而是为了从这里上升到“人”。只要“人”的基础不是经验的人，那末他始终是一个虚幻的形象。简言之，如果要使我们的思想，尤其是要使我们的“人”成为某种真实的东西，我们就必须从经验主义和唯物主义出发；我们必须从个别物中引伸出普遍物，而不要从本身中或者象黑格尔那样从虚无中去引伸。

《恩格斯致马克思》（1844年11月19日），《马克思恩格斯全集》第27卷第12—13页。

赫斯对费尔巴哈的评论，有许多地方都是对的，但是另一方面，他看来还有一些唯心主义的诡辩——在他谈到理论问题时，总是把一切归结为范畴，因此他也无法通俗地表达，他过于抽象了。因此他也憎恨各式各样的利己主义，而宣扬对人的爱等等，这就又回到了基督教的自我牺牲上面来。但是，如果说肉体的个人是我们的“人”的真正的基础，真正的出发点，那末不言而喻，利己主义——当然，不仅仅是施蒂纳的理性的利己主义，而且也包括心灵的利己主义——也就是我们的对人的爱的出发点，

否则这种爱就要飘浮在空中了。现在赫斯就要到你那儿去了，你可以亲自同他谈谈这个问题。不过，所有这些理论上的废话一天比一天更使我感到厌倦；谈到“人”的问题而不得不说的每一句话，为反对神学和抽象概念以及反对粗陋的唯物主义而不得不写的或读的每一行字，都使我非常恼火。如果人们不去研究所有这一切幻影——要知道，甚至还没有现实化的人^①现实化以前也仍然是一个幻影——而去研究真实的、活生生的事物，研究历史的发展和结局，那末情况就完全不同。

《恩格斯致马克思》（1844年11月19日），《马克思恩格斯全集》第27卷第13—14页。

我们开始要谈的前提并不是任意想出的，它们不是教条，而是一些只有在想像中才能加以抛开的现实的前提。这是一些现实的个人，是他们的活动和他们的物质生活条件，包括他们得到的现成的和由他们自己的活动所创造出来的物质生活条件。因此，这些前提可以用纯粹经验的方法来确定。

马克思、恩格斯：《德意志意识形态》（1845—1846年），《马克思恩格斯全集》第3卷第23页；《马克思恩格斯选集》第1卷第24页。

……以一定的方式进行生产活动的一定的个人，发生一定的社会关系和政治关系。经验的观察在任何情况下都应当根据经验来揭示社会结构和政治结构同生产的联系，而不应当带有任何神秘和思辨的色彩。社会结构和国家经常是从一定个人的生活过程中产生的。但这里所说的个人不是他们自己或别人想像中的那种个人，而是**现实中的**个人，也就是说，这些个人是从事活动的，进行物质生产的，因而在一定的物质的、不受他们任意支配的界限、前提和条件下能动地表现自己的。

马克思、恩格斯：《德意志意识形态》（1845—1846年），《马克思恩格斯全集》第3卷第29页；《马克思恩格斯选集》第1卷第29—30页。

……人们是自己的观念、思想等等的生产者，但这里所说的人们是现实的，从事活动的人们，他们受着自己的生产力的一定发展以及与这种发展相适应的交往（直到它的最遥远的形式）的制约。

马克思、恩格斯：《德意志意识形态》（1845—1846年），

《马克思恩格斯全集》第3卷第29页；《马克思恩格斯选集》第1卷第30页。

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

这种观察方法并不是没有前提的。它从现实的前提出发，而且一刻也不离开这种前提。它的前提是人，但不是某种处在幻想的与世隔绝、离群索居状态的人，而是处在一定条件下进行的、现实的可以通过经验观察到的发展过程中的人。只要描绘出这个能动的生活过程，历史就不再象那些本身还是抽象的经验论者所认为的那样，是一些僵死事实的搜集，也不再象唯心主义者所认为

的那样，是想象的主体的想象的活动。

马克思、恩格斯：《德意志意识形态》（1845—1846年），
《马克思恩格斯全集》第3卷第30页；《马克思恩格斯选集》第1卷第30—31页。

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

马克思、恩格斯：《德意志意识形态》（1845—1846年），
《马克思恩格斯全集》第3卷第261—262页；

这两个人在社会关系的领域中所起的作用和其他天体上的居民迄今所起的作用是相似的，对这些居民，我们现在希望不再和他们打交道了。一到有经济、政治等等问题需要解决的时候，这两个人就飞快地出动，而且立刻“按公理”来解决问题。这是我们那位现实哲学家的卓越的、创造性的、创造体系的发现。但是很可惜，如果我们愿意尊重真理，那就不能不说这两个人不是杜林先生发现的。他们是整个十八世纪所共有的。他们在1754年卢梭关于不平等的论著中已经出现——附带说说，在那里，他们按公理证明了和杜林的论断刚刚相反的东西。他们在从亚当·斯密到李嘉图的政治经济学家们那里扮演着主要角色；可是在那里他们各操不同的行业——大都是猎人和渔夫，而且互相交换自己

的产品，他们至少在这方面是不平等的。此外，在整个十八世纪，他们主要只是充当说明的例子，而杜林先生的独到之处，只是在于他把这种举例说明的方法提升为一切社会科学的基本方法和一切历史形态的尺度。要把“关于事物和人的严格科学的观念”变得简单些，肯定是做不到的。

为了制定基本公理——两个人以及他们的意志是彼此完全平等的，他们之间没有一方能命令另一方，我们决不能随使用两个人。这两个人应当是这样的：他们摆脱了一切现实，摆脱了地球上发生的一切民族的、经济的、政治的和宗教的关系，摆脱了任何性别的和个人的特性，以致留在这两个人身上的除了人这个光秃秃的概念以外，再没有别的什么了，于是，他们当然是“完全平等”了。因此，他们成了这一位到处搜索和揭发“降神术”倾向的杜林先生所召来的两个十足的幽灵。这两个幽灵自然必须做他们的召唤者要求做的一切，正因为如此，他们的一切鬼把戏对世界上的其他人来说是完全无关紧要的。

恩格斯：《反杜林论》（1876年9月—1878年6月），《马克思恩格斯全集》第20卷第107—108页；《马克思恩格斯选集》第3卷第137—138页。

但是，费尔巴哈所提供的强大推动力怎么能对他本人也毫无结果呢？理由很简单，因为费尔巴哈不能找到从他自己所极端憎恶的抽象王国通向活生生的现实世界的道路。他紧紧地抓住自然界和人；但是，在他那里，自然界和人都只是空话。无论关于现实的自然界或关于现实的人，他都不能对我们说出任何确定的东西。但是，要从费尔巴哈的抽象的人转到现实的、活生生的人，就必需把这些人当作在历史中行动的人去研究。而费尔巴哈反对这样做，因此，他所不了解的1848年对他来说只意味着和现实世界的最后分离，意味着退入孤寂的生活。在这方面，主要又要归咎于德国的状况，这种状况使他落得这种可怜的结局。

但是费尔巴哈所没有走的一步，终究是有人要走的。对抽象

的人的崇拜，即费尔巴哈的新宗教的核心，必须由关于现实的人及其历史发展的科学来代替。这个超出费尔巴哈而进一步发展费尔巴哈观点的工作，是由马克思于1845年在“神圣家族”中开始的。

恩格斯：《路德维希·费尔巴哈和德国古典哲学的终结》

（1886年初），《马克思恩格斯全集》第21卷第333—334页；

《马克思恩格斯选集》第4卷第236—237页。

你说你在谈论“个人”，但实际上你当做出发点的并不是具有确实由他们的生活条件、由该一生产关系体系所产生的“思想和感情”的“个人”，而是木偶，并且你还你自己的“思想和感情”装进它的头里。显然，这样的做法只能产生天真的幻想；生活脱离了你，而你也脱离了生活^①。不仅如此，请你看看，你装进这个木偶的头里的是些什么东西，你宣扬的是些什么措施。你向劳动者介绍劳动组合是“现代科学和现代道德观念所指示的道路”时，忽略了一个小小的情况，即我国社会经济的整个组织。你不了解这是资本主义经济，因此，你看不出这个基础上的各种各样的劳动组合不过是微不足道的治标办法，这些办法丝毫不能消除生产资料（货币也包括在内）积聚在少数人手里（这种积聚是无可争辩的事实）和广大居民群众备受压迫的现象，至多不过使一小群手工业者升入小资产阶级的行列。你是从劳动者的思想家变成小资产阶级的思想家了。

列宁：《民粹主义的经济内容及其在司徒卢威先生的书中受到的批评》（1894年末—1895年初），《列宁全集》第1卷第386—387页。

① “实践无情地使它（“新的历史道路的可能性”）缩小”；“它可以说是在日益减少”（彼·司徒卢威引用的米海洛夫斯基先生的话，16页）。减少的当然不是从来没有过的可能性，减少的是幻想。幻想减少，那当然很好。

(二)人的本质是一切社会关系的总和

1.人不仅仅是自然存在物，而且是类的存在物；生产生活就是类生活，人的类特性是自由的自觉的活动

不论是生产本身中人的活动的交换，还是人的产品的交换，其意义都相当于类活动和类精神——它们的真实的、有意识的、真正的存在是社会的活动和社会的享受。因为人的本质是人的真正的社会联系，所以人在积极实现自己本质的过程中创造、生产人的社会联系、社会本质，而社会本质不是一种同单个人相对立的抽象的一般的力量，而是每一个单个人的本质，是他自己的活动，他自己的生活，他自己的享受，他自己的财富。因此，上面提到的真正的社会联系并不是由反思产生的，它是由于有了个人的需要和利己主义才出现的，也就是个人在积极实现其存在时的直接产物。有没有这种社会联系，是不以人为转移的……。

马克思：《詹姆斯·穆勒〈政治经济学原理〉一书摘要》

（1844年上半年），《马克思恩格斯全集》第42卷第24页。

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

无论是在人那里还是在动物那里，类生活从肉体方面说来就在于：人（和动物一样）靠无机界生活，而人比动物越有普遍性，人赖以生活的无机界的范围就越广阔。从理论领域说来，植物、动物、石头、空气、光等等，一方面作为自然科学的对象，一方面作为艺术的对象，都是人的意识的一部分，是人的精神的

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

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

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

动物和它的生命活动是直接同一的。动物不把自己同自己的生命活动区别开来。它就是**这种生命活动**。人则使自己的生命活动本身变成自己的意志和意识的对象。他的生命活动是**有意识**的。这不是人与之直接融为一体的那种规定性。有意识的生命活动把人同动物的生命活动直接区别开来。正是由于这一点，人才是类存在物。或者说，正因为人是类存在物，他才是有意识的存在物，也就是说，他自己的**生活**对他是对象。仅仅由于这一点，他的活动才是自由的活动。异化劳动把这种关系颠倒过来，以至

人正因为是有意识的存在物，才把自己的生命活动，自己的**本质**变成仅仅维持自己**生存**的手段。

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

因此，正是在改造对象世界中，人才真正地证明自己是**类存在物**。这种生产是人的能动的类生活。通过这种生产，自然界才表现为他的作品和他的现实。因此，劳动的对象是**人的类生活的对象化**：人不仅象在意识中那样理智地复现自己，而且能动地、现实地复现自己，从而在他所创造的世界中直观自身。

马克思：《1844年经济学哲学手稿》（1844年4月—8月），

《马克思恩格斯全集》第42卷第95—97页。

人直接地是**自然存在物**。人作为自然存在物，而且作为有生命的自然存在物，一方面具有**自然力、生命力**，是**能动的**自然存在物；这些力量作为天赋和才能、作为**欲望**存在于人身上；另一方面，人作为自然的、肉体的、感性的、对象性的存在物，和动植物一样，是**受动的**、受制约的和受限制的存在物，也就是说，他的欲望的**对象**是作为不依赖于他的**对象**而存在于他之外的；但这些对象是他的**需要的对象**；是表现和确证他的本质力量

所不可缺少的、重要的对象。说人是**肉体的**、有自然力的、有生命的、现实的、感性的、对象性的存在物，这就等于说，人有**现实的、感性的对象**作为自己的本质即自己的生命表现的对象；或者说，人只有凭借现实的、感性的对象才能**表现**自己的生命。说一个东西是对象性的、自然的、感性的，这是说，在这个东西之外有对象、自然界、感觉；或者说，它本身对于第三者说来是对象、自然界、感觉，这都是同一个意思。**饥饿**是自然的**需要**；因而为了使自己得到满足、得到温饱，他需要在他之外的**自然界**、在他之外的**对象**。饥饿是我的身体对某一**对象**的公认的需要，这个对象存在于我的身体之外、是我的身体为了充实自己、表现自己的本质所不可缺少的。太阳是植物的**对象**，是植物所不可缺少的、确证它的生命的对象，正象植物是太阳的对象，是太阳的唤醒生命的力量的**表现**，是太阳的**对象性**的本质力量的**表现**一样。

一个存在物如果在自身之外没有自己的自然界，就不是**自然**存在物，就不能参加自然界的生活。一个存在物如果在自身之外没有对象，就不是对象性的存在物。一个存在物如果本身不是第三者的对象，就没有任何存在物作为自己的**对象**，也就是说，它没有对象性的关系，它的存在就不是对象性的存在。

非对象性的存在物是**非存在物**[Unwesen]。

假定一种存在物本身既不是对象，又没有对象。这样的存在物首先将是一个**唯一的**存在物，在它之外没有任何东西存在着，它孤零零地独自存在着。因为，只要有对象存在于我之外，只要我不是**独自**存在着，那么我就是和我之外存在的对象不同的**他物**、**另一个现实**。因而，对这第三者的对象说来，我是和它不同的**另一个现实**，也就是说，我是它的对象。因此，一个存在物如果不是另一个存在物的对象，那么就要以不存在任何一个对象性的存在物为前提。只要我有一个对象，这个对象就以我作为它的对象。但是**非对象性**的存在物，是一种非现实的、非感性的、只是思想上的即只是虚构出来的存在物，是抽象的东西。说一个东

西是**感性的**即现实的，这是说，它是感觉的对象，是**感性的**对象，从而在自己之外有感性的对象，有自己的感性的对象。说一个东西是感性的，就是指它是**受动的**。

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

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

马克思：《1844年经济学哲学手稿》（1844年4—8月），
《马克思恩格斯全集》第42卷第167—169页。

2. 可以根据自我意识等来区别人和动物，但人和动物的最后的本质区别是生产劳动

可以根据意识、宗教或随便别的什么来区别人和动物。一当人们自己开始生产他们所必需的生活资料的时候（这一步是由他们的肉体组织所决定的），他们就开始把自己和动物区别开来。人们生产他们所必需的生活资料，同时也就间接地生产着他们的物质生活本身。

马克思、恩格斯：《德意志意识形态》（1845—1846年），
《马克思恩格斯全集》第3卷第24页；《马克思恩格斯选集》
第1卷第24—25页。

劳动首先是人和自然之间的过程，是人以自身的活动来引

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

马克思：《资本论》第1卷（1867年），《马克思恩格斯全集》第23卷第201—202页。

劳动资料的使用和创造，虽然就其萌芽状态来说已为某几种动物所固有，但是这毕竟是人类劳动过程独有的特征，所以富兰克林给人下的定义是《a toolmaking animal》，制造工具的动物。……劳动资料不仅是人类劳动力发展的测量器，而且是劳动

借以进行的社会关系的指示器。

马克思：《资本论》第1卷（1867年），《马克思恩格斯全集》第23卷第204页。

人类社会和动物社会的本质区别在于，动物最多是**搜集**，而人则能从事**生产**。仅仅由于这个唯一的然而基本的区别，就不可能把动物社会的规律直接搬到人类社会中来。

《恩格斯致彼·拉·拉甫罗夫》（1875年11月12—17日），
《马克思恩格斯全集》第34卷第163页。

从最初的动物中，主要由于进一步的分化而发展出无数的纲、目、科、属、种的动物，最后发展出神经系统获得最充分发展的那种形态，即脊椎动物的形态，而最后在这些脊椎动物中，又发展出这样一种脊椎动物，在它身上自然界达到了自我意识，这就是人。

恩格斯：《自然辩证法》（1873—1883年），《马克思恩格斯全集》第20卷第373页；《马克思恩格斯选集》第3卷第456页。

动物的正常生存，是由它们当时所居住和所适应的环境造成的；人的生存条件，并不是他一从狭义的动物中分化出来就现成具有的；这些条件只是通过以后的历史的发展才能造成。人是唯一能够由于劳动而摆脱纯粹的动物状态的动物——他的正常状态是和他的意识相适应的而且是要由他自己创造出来的。

恩格斯：《自然辩证法》（1873—1883年），《马克思恩格斯全集》第20卷第535—536页。

政治经济学家说：劳动是一切财富的源泉。其实劳动和自然界一起才是一切财富的源泉，自然界为劳动提供材料，劳动把材料变为财富。但是劳动还远不止如此。它是整个人类生活的第一个基本条件，而且达到这样的程度，以致我们在某种意义上不得不说：劳动创造了人本身。

恩格斯：《自然辩证法》（1873—1883年），《马克思恩格斯全集》第20卷第509页；《马克思恩格斯选集》第3卷第508页

但是人类社会最后毕竟出现了。人类社会区别于猿群的特征又是什么呢？是**劳动**。猿群满足于把它们由于地理位置或由于抗拒了附近的猿群而分得的地区内的食物吃光。它们为了获取新的食物地区而进行迁徙和斗争，但是除了无意识地用自己的粪便来施肥，它们没有能力从这块食物地区得到比自然界所供给的更多的东西。一旦所有可能占据的食物地区都被占据了，猿类就不能再扩大繁殖了，动物的数目最多只能和往常一样。但是一切动物对食物都是非常浪费的，并且常常摧毁还在胚胎状态中的食物。狼不象猎人那样爱护第二年就要替它生小鹿的牝鹿；希腊的山羊不等幼嫩的灌木长大就把它吃光，它们把这个国家所有的山岭都啃得光秃秃的。动物的这种“滥用资源”在物种的渐变过程中起了重要的作用，因为它逼迫着动物去适应和平常吃的不一样的食物，因此它们的血液就有了和过去不一样的化学成分，整个身体的结构也渐渐变得不同了，至于一下子固定下来的物种，那就灭绝了。毫无疑问，这种滥用资源有力地促进了我们的祖先转变成人。在智力和适应能力都比其他一切猿类高得多的一种猿类那里，这种滥用资源必然造成的结果，是食料植物的数目愈来愈增大，食料植物中可食用的部分也愈来愈加多，总之，就是食物愈来愈复杂，因而输入身体内的材料也愈来愈复杂，而这些材料就是这种猿转变成人体的化学条件。但是，这一切还不是真正的劳动。劳动是从制造工具开始的。我们所发现的最古老的工具是些什么东西呢？根据所发现的史前时期的人的遗物来判断，根据最早历史时期的人和现在最不开化的野蛮人的生活方式来判断，最古老的工具是些什么东西呢？是打猎的工具和捕鱼的工具，而前者同时又是武器。

恩格斯：《自然辩证法》（1873—1883年），《马克思恩格斯全集》第20卷第514—515页；《马克思恩格斯选集》第3卷第512—513页。

正如我们已经指出的，动物通过它们的活动也改变外部自然

界，虽然在程度上不如人所作的那样。我们也看到：由动物改变了的环境，又反过来作用于原先改变环境的动物，使它们起变化。因为在自然界中没有孤立发生的东西。……但是，如果说动物不断地影响它周围的环境，那末，这是无意地发生的，而且对于动物本身来说是偶然的事情。但是人离开动物愈远，他们对自然界的作用就愈带有经过思考的、有计划的、向着一定的和事先知道的目标前进的特征。动物在消灭某一地方的植物时，並不明白它们是在干什么。人消灭植物，是为了在这块腾出来的土地上播种五谷，或者种植树木和葡萄，因为他们知道这样可以得到多倍的收获。……

但是，不用说，我们並不想否认，动物是具有从事有计划的、经过思考的行动的能力的。……但是一切动物的一切有计划的行动，都不能在自然界上打下它们的意志的印记。这一点只有人才能做到。”

一句话，动物仅仅利用外部自然界，单纯地以自己的存在来使自然界改变；而人则通过他所作出的改变来使自然界为自己的目的服务，来支配自然界。这便是人同其他动物的最后的本质的区别，而造成这一区别的还是劳动。

恩格斯：《自然辩证法》（1873—1883年），《马克思恩格斯全集》第20卷第517—518页；《马克思恩格斯选集》第3卷第515—517页。

今天整个自然界也溶解在历史中了，而历史和自然史的不同，仅仅在于前者是有自我意识的机体的发展过程。

恩格斯：《自然辩证法》（1873—1883年），《马克思恩格斯全集》第20卷 第580页。

Vertebrata [脊椎动物]。它们的主要特征：**整个身体都聚集在神经系统周围**。因此便有了发展到自我意识等等的可能性。在其他一切动物那里，神经系统是次要的东西，在这里则是整个机体的基础；神经系统在发展到一定程度时候（由于蠕虫的头节

向后延伸），便占有整个身体，并且按照自己的需要来组成整个身体。

恩格斯：《自然辩证法》（1873—1883年），《马克思恩格斯全集》第20卷第653页。

3. 生产总是指社会个人的生产，因而人是社会的动物， 而且只有在社会中才能独立的动物

……人也具有“意识”^①。但是人并非一开始就具有“纯粹的”意识。“精神”从一开始就很倒霉，注定要受物质的“纠缠”，物质在这里表现为震动着的空气层、声音，简言之，即语言。语言和意识具有同样长久的历史；语言是一种实践的、既为别人存在并仅仅因此也为我自己存在的、现实的意识。语言也和意识一样，只是由于需要，由于和他人交往的迫切需要才产生的^②。凡是有某种关系存在的地方，这种关系都是为我而存在的；动物不对什么东西发生“关系”，而且根本没有“关系”；对于动物说来，它对他物的关系不是作为关系存在的。因而，意识一开始就是社会的产物，而且只要人们还存在着，它就仍然是这种产物。当然，意识起初只是对周围的可感知的环境的一种意识，是对处于开始意识到自身的个人以外的其他人和其他物的狭隘联系的一种意识。同时，它也是对自然界的一种意识，自然界起初是作为一种完全异己的、有无限威力的和不可制服的力量与人们对立的，人们同它的关系完全象动物同它的关系一样，人们就象牲畜一样服从它的权力，因而，这是对自然界的一种纯粹动物式的意识（自然宗教）。

① 这里马克思加了一个边注：“人们之所以有历史，是因为他们必须生产自己的生活，而且是用一定的方式来进行的。这和人们的意识一样，也是受他们的肉体组织所制约的。”——原编者注

② 手稿中删去了以下一句话：“我对我的环境的关系是我的意识。”——原编者注

这里立即可以看出，这种自然宗教或对自然界的特定关系，是受社会形态制约的，反过来也是一样。这里和任何其他地方一样，自然界和人的同一性也表现在：人们对自然界的狭隘的关系制约着他们之间的狭隘的关系，而他们之间的狭隘的关系又制约着他们对自然界的狭隘的关系，这正是因为自然界几乎还没有被历史的进程所改变；但是，另一方面，意识到必须和周围的人们来往，也就是开始意识到人总是生活在社会中的。

马克思、恩格斯：《德意志意识形态》（1845—1846年），
《马克思恩格斯全集》第3卷第34—35页；《马克思恩格斯选集》第1卷第34—35页。

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

生产者相互发生的这些社会关系，他们借以互相交换其活动和参与共同生产的条件，当然依照生产资料的性质而有所不同。随着新作战工具即射击火器的发明，军队的整个内部组织就必然改变了，各个人借以组成军队并能作为军队行动的那些关系就改变了，各个军队相互间的关系也发生了变化。

总之，各个人借以进行生产的社会关系，即**社会生产关系**，是随着物质生产资料、生产力的变化和发展而变化 and 改变的。生产关系总合起来就构成所谓社会关系，构成所谓社会，并且是构成一个处于一定历史发展阶段上的社会，具有独特的特征的社会。古代社会、封建社会和资产阶级社会都是这样的生产关

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

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

系的总和，而其中每一个生产关系的总和同时又标志着人类历史发展中的一个特殊阶段。

马克思：《雇佣劳动与资本》（1847年12月），《马克思恩格斯全集》第6卷第486—487页；《马克思恩格斯选集》第1卷第303页。

我们越往前追溯历史，个人，从而也是进行生产的个人，就越表现为不独立，从属于一个较大的整体：最初还是十分自然地在家庭和扩大成为氏族的家庭中；后来是在由氏族间的冲突和融合而产生的各种形式的公社中。只有到十八世纪，在“市民社会”中，社会联系的各种形式，对个人说来，才只是表现为达到他私人目的的手段，才表现为外在的必然性。但是，产生这种孤立个人的观点的时代，正是具有迄今为止最发达的社会关系（从这种观点看来是一般关系）的时代。人是最名副其实的政治动物，不仅是一种合群的动物，而且是只有在社会中〔M—2〕才能独立的动物。孤立的一个人在社会之外进行生产——这是罕见的事，在已经内在地具有社会力量的文明人偶然落到荒野时，可能会发生这种事情——就象许多个人不在一起生活和彼此交谈而竟有语言发展一样，是不可思议的。在这方面无须多说。十八世纪的人们有这种荒诞无稽的看法是可以理解的，如果不是巴师夏、凯里和蒲鲁东等人又把这种看法郑重其事地引进最新的经济学中来，这一点本来可以完全不提。蒲鲁东等人自然乐于用编造神话的办法，来对一种他不知道历史来源的经济关系的起源作历史哲学的说明，说什么亚当或普罗米修斯已经有了现成的想法，后来这种想法就被实行了等等。再没有比这类想入非非的陈词滥调更加枯燥乏味的了。

因此，说到生产，总是指在一定社会发展阶段上的生产——社会个人的生产。因而，好象只要一说到生产，我们或者就要把历史发展过程在它的各个阶段上一一加以研究，或者一开始就要声明，我们指的是某个一定的历史时代，例如，是现代资产阶级

生产——这种生产事实上是我们研究的主题。

马克思：《经济学手稿》（1857—1858年），《马克思恩格斯全集》第46卷上册第21—22页。

这是因为人即使不象亚里士多德所说的那样，天生是政治动物^①，无论如何也天生是社会动物。

马克思：《资本论》第1卷（1867年7月25日），《马克思恩格斯全集》第23卷第363页。

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

恩格斯：《自然辩证法》（1873—1883年），《马克思恩格斯全集》第20卷第511—512页；《马克思恩格斯选集》第3卷第510—511页。

生产在任何时候和任何条件下都是**社会的**生产。人们在实现物质资料生产的时候，在生产内部彼此建立这种或那种相互关系，即这种或那种生产关系。这些关系可能是不受剥削的人们彼此间的合作和互助关系，可能是统治和服从的关系，最后，也可能是从一种生产关系形式向另一种生产关系形式过渡的关系。可是，不管生产关系带有怎样的性质，它们在任何时候和任何制度下，都同社会的生产力一样，是生产的必要因素。

斯大林：《论辩证唯物主义和历史唯物主义》（1938年9月），《斯大林选集》下卷第442页。

① 确切地说，亚里士多德所下的定义是：人天生是城市的市民。这个定义标志着古典古代的特征，正如富兰克林所说的人天生是制造工具的动物这一定义标志着美国社会的特征一样。——马克思原注。

4. 人的本质并不是单个人所固有的抽象物，在其现实性上，它是一切社会关系的总和

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

马克思：《黑格尔法哲学批判》（1843年夏天），《马克思恩格斯全集》第1卷第270页。

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

马克思：《黑格尔法哲学批判》（1843年夏天），《马克思恩格斯全集》第1卷第293页。

就德国来说，对**宗教的批判**实际上已经结束；而对宗教的批判是其他一切批判的前提。

谬误在天国的 oratio pro aris et focis〔申辩〕^① 一经驳倒，它在人间的存在就暴露了出来。有人想在天国的幻想的现实性中寻找一种超人的存在物，而他找到的却只是自己本身的**反映**，于是他再也不想在他正在寻找和应当寻找自己的真正现实性的地方，只去寻找自身的**假象**，寻找非人了。

反宗教的批判的根据就是：**人创造了宗教**，而不是宗教创造了人。就是说，宗教是那些还没有获得自己或是再度丧失了自己的人的自我意识和自我感觉。但人并不是抽象的栖息在世界以外的东西。人就是**人的世界**，就是国家，社会。国家、社会产生了宗教即**颠倒了的世界观**，因为它们本身就是**颠倒了的世界**。宗教是这个世界的总的理论，是它的包罗万象的纲领，它的通俗逻辑，它的唯灵论的 point d'honneur〔荣誉问题〕，它的热情，它的道德上的核准，它的庄严补充，它借以安慰和辩护的普遍根据。宗教把人的本质变成了**幻想的现实性**，因为人的本质没有真实的现实性。因此，反宗教的斗争间接地也就是反对**以宗教为精神慰藉的那个世界的斗争**。

马克思：《黑格尔法哲学批判导言》（1843年末—1844年1月），《马克思恩格斯全集》第1卷第452—453页。

费尔巴哈把宗教的本质归结于人的本质。但是，人的本质并不是单个人所固有的抽象物。在其现实性上，它是一切社会关系的总和。

马克思：《关于费尔巴哈的提纲》（1845年春），《马克思恩格斯全集》第3卷第5页；《马克思恩格斯选集》第1卷第18页。

费尔巴哈没有看到，“宗教感情”本身是**社会的产物**，而他

① 字面含意：对祭坛和炉灶的辩护。——原编者注

所分析的抽象的个人，实际上是属于一定的社会形式的。

马克思：《关于费尔巴哈的提纲》（1845年春），《马克思恩格斯全集》第3卷第5页；《马克思恩格斯选集》第1卷第18页。

对于各个个人来说，出发点总是他们自己，当然是在一定历史条件和关系中的个人，而不是思想家们所理解的“纯粹的”个人。

马克思、恩格斯：《德意志意识形态》（1845—1846年），《马克思恩格斯全集》第3卷第86页；《马克思恩格斯选集》第1卷第84页

这种**几何级数的繁殖**，〔照马尔萨斯看来〕是人的自然繁殖过程。在历史上他会发现，人口是按照极不相同的比例增加的，过剩人口同样是一种由历史决定的关系，它并不是由数字或由生活资料的**生产性的绝对界限**决定的，而是由**一定生产条件**规定的界限决定的。〔第一，〕从数目来看，〔以前各时代的过剩人口〕是有限的。那些表示雅典人的过剩人口的数字，在我们看来是多么微不足道！第二，从性质来看，由变成移民的自由雅典人构成的过剩人口，同收容在贫民习艺所里的工人构成的过剩人口极不相同。同样，那些在修道院里消耗剩余产品的、过着乞讨生活的过剩人口，同工厂里造成的过剩人口也大不一样。但是，马尔萨斯撇开了人口运动的这些一定的历史规律。这些规律由于是人类本性的历史，所以是**自然的规律**，但仅仅是在一定生产力发展水平的一定历史发展阶段上的人的自然规律，而这种生产力的发展水平则是受人类本身历史过程制约的。

马尔萨斯式的人，即被抽象化而不再是由历史决定的人，只存在于他的头脑里，因而与这种自然的马尔萨斯式的人相适应的几何级数的繁殖法，也只存在于他的头脑里。因此，现实的历史在马尔萨斯看来是这样的：他的自然人的繁殖不是历史过程的抽象，不是现实繁殖的抽象，相反地，现实繁殖倒是马尔萨斯理论

的应用。所以，在历史的每个阶段上成为人口和过剩人口的条件，成为内在条件的那种东西，到了马尔萨斯手里却成了妨碍人口按照马尔萨斯的方式发展的一系列外部障碍。人类在历史上生产和再生产的条件，成了马尔萨斯式的自然人的再生产的限制，而这种自然人不过是马尔萨斯的造物。[VI—16]另一方面，生活资料的生产——它是受人的活动限制和决定的——表现为生产本身给自己设置的障碍。蕨类植物蔓延全球。它们的繁殖，只有在它们的空间不够了的时候才终止下来。它们的繁殖根本不按算术比例。很难说马尔萨斯在什么地方发现过，自由生长的自然产物由于内在的冲动，没有外部障碍，就会自动停止再生产。马尔萨斯把人类繁殖过程的内在的、在历史上变化不定的界限，变为外部限制；把自然界中进行的再生产的外部障碍，变为内在界限或繁殖的自然规律。

马克思：《政治经济学批判》（1857—1858年），《马克思恩格斯全集》第46卷下册第106—107页。

蒲鲁东同样荒谬地说（这足以说明空谈的社会主义是如何从经济规定的角度来考察社会的）：

“对社会来说，资本和产品之间的区别是不存在的。这种区别完全是主观的，只是对个人来说才是存在的。”

他把一定的社会形式称为主观的东西，而把主观的抽象称为社会。产品本身属于任何劳动方式，而不论劳动方式的一定的社会形式如何。产品只有在它表示一定的、历史上一定的社会生产关系时才成为资本。蒲鲁东先生从社会的角度进行的考察，把那些恰恰表示着一定的社会关系或经济的形式规定性的区别忽略掉，抽象掉了。这就象有人说：从社会的角度来看，并不存在奴隶和公民；两者都是人。其实正相反，在社会之外他们才是人。是奴隶或是公民，这是A这个人 and B这个人的一定的社会存在方式。A这个人本身并不是奴隶，他在他所隶属的社会里并通过社会才能成为奴隶。成为奴隶和成为公民，这是社会的规定，是A

这个人同B这个人的关系。蒲鲁东先生在这里就资本和 产品所说的话，意思指的是，从社会的角度来看，资本家和工人之间不存在区别；其实恰恰只有从社会的角度来看才存在着这种区别^①。值得注意的是，蒲鲁东用高谈阔论来掩饰他没有能力从商品范畴（观念）转到资本范畴。

马克思：《经济学手稿》（1861—1863年），《马克思恩格斯全集》第47卷第173页。

唯物主义的社会学者把人与人间一定的社会关系当做自己研究的对象，从而也就是研究真实的个人，因为这些关系是由个人的活动组成的。主观主义的社会学者的议论似乎从“个人”开始，其实是从下面这点开始的，就是把他认为合理的（因为他把自己的“个人”同具体社会环境隔离开来，从而他就没有可能研究他们的实际^②的思想和感情）“思想和感情”安在这些个人身上，换句话说，“是从空想开始的”，这一点米海洛夫斯基先生也不得不承认。其次，既然这位社会学者对于合理不合理的看法反映着他自己是无意识的）一定的社会环境，那末他从推论中得出的最后结论（在他看来这些结论“纯粹”是“现代科学和现代道德观念”的产物）实际上代表的只是……小市民的观点和利益。

列宁：《民粹主义的经济内容及其在司徒卢威先生的书中受到的批评》（1894年末—1895年初），《列宁全集》第1卷第384页。

5.人们的一切关系并不是从“人”的概念中引伸出来的；法律和政治关系只是生产关系的表现

现在我们可以揭穿为什么圣麦克斯给他的著作的第一部分加

^① 参看《马克思恩格斯全集》第46卷上册第219—221页。——原编者注

上“人”这个标题并且把他的魔术、怪影和骑士的历史冒充为“人”的历史这个秘密了。不言而喻，人们的观念和思想是关于自己和人们的各种关系的观念和思想，是人们关于**自身**的意识，关于**一般**人们的意识（因为这不是仅仅单个人的意识，而是同整个社会联系着的单个人的意识），关于人们生活于其中的整个社会的意识。人们在其中生产自己生活的并且不以他们为转移的条件，与这些条件相联系的必然的交往形式以及由这一切所决定的个人的关系和社会的关系，当它们以思想表现出来的时候，就不能不采取观念条件和必然关系的形式，即在意识中表现为从**一般**人的概念中、从人的本质中、从人的本性中、从人**自身**中产生的规定。人们是什么，人们的关系是什么，这种情况反映在意识中就是关于人**自身**、关于人的生存方式或关于人的最切近的逻辑规定的观念。于是，在思想家们假定观念和思想支配着迄今的历史，假定这些观念和思想的历史就是迄今存在的唯一的历史之后，在他们设想现实的关系要顺应人**自身**及其观念的关系，亦即顺应逻辑规定之后，在他们根本把人们关于自身的意识的历史变为人们的现实历史的基础之后，——在所有这一切之后，把意识、观念、**圣物**、固定观念的历史称为“人”的历史并用这种历史来偷换现实的历史，这是最容易不过的了。

马克思、恩格斯：《德意志意识形态》（1845—1846年），

《马克思恩格斯全集》第3卷第199—200页。

圣桑乔只知道诸“物”和诸“我”，对于放不进这两类的一切，对于一切关系，他都只有一些抽象的概念，因此对于他说来这些概念也就变成了“怪影”。“另一方面”，他的确有时也略微领会到：这一切都只不过是“欺人之谈”；“个别的人的权力”完全取决于其他的人是否把他们的权力和他的权力结合起来。但归根到底一切仍然归结为个别的人“**认为**不能把自己的权力收回”这个“幻想”。“实际上”铁路并不属于股东，而属于规章。桑乔立即举出继承法作为惊人的例子。桑乔解释继承法不是

根据积累的必然性和存在于法之前的家庭的必然性，而是根据**权力**一直**延长**到死后权力仍然保存的**法学虚构**。封建社会越是向资产阶级社会过渡，一切立法也就越来越多地抛弃这个法学虚构（例如，请参阅拿破仑法典）。这里用不着细说，绝对父权和长子继承权——包括自然形成的封建长子继承权，也包括它的后来形式——是以非常确定的物质关系为基础的。在因私人生活的发展而引起**共同体瓦解**的时代，古代各族人民中也有同样的现象（这一点的最好证明就是罗马继承法的历史）。总之，桑乔不能选出比继承法更不恰当的例子，继承法最清楚地说明了法对于生产关系的依存性。例如，可以参阅罗马的和日耳曼的继承法。当然，从来还没有一只狗把骨头制成磷、骨粉或者石灰，它从来也“没有想到”它对骨头的“权利”；同样，圣桑乔也从来没有“想到”应该想一想，人们要求而狗类并不要求对骨头的权利和人们能够而狗类并不能够把这骨头变成生产对象，是不是没有联系。一般说来，这一个例子就向我们表明了桑乔的整个批判手法和他对流行的幻想的坚定信念。直到现在存在着的个人的生产关系也必须表现为法律的和政治的关系。（见以上所述。）在分工的范围里，这些关系必然取得对个人来说是独立的存在。一切关系表现在语言里只能是概念。相信这些一般性和概念是神秘力量，这是这些一般性和概念所表现的实际关系获得独立存在以后的必然结果。除了通俗头脑对这些一般性和概念是这样看法以外，政治家和法学家还对它们有特殊的看法和想法，分工的结果使政治家和法学家注定要崇拜概念并认为一切实际的财产关系的真实基础不是生产关系，而是这些概念。圣桑乔不假思索地接受了这种幻想并且根据这一点宣称合法的财产是私有财产的基础，而法的概念又是合法的财产的基础，于是他就可以把他的全部批判局限于宣称法的概念是概念，是怪影。

马克思、恩格斯：《德意志意识形态》（1845—1846年），
《马克思恩格斯全集》第3卷第420—421页。

把统治思想同进行统治的个人分割开来，主要是同生产方式的一定阶段所产生的各种关系分割开来，并由此做出结论说，历史上始终是思想占统治地位，这样一来，就很容易从这些不同的思想中抽象出“一般思想”、观念等等，而把它们当作历史上占统治地位的东西，从而把所有这些个别的思想和概念说成是历史上发展着的“概念”的“自我规定”。在这种情况下，人们的一切关系都可能从人的观念、想象的人、人的本质、“人”中引伸出来，那就是十分自然的了。思辨哲学就是这样做的。黑格尔本人在“历史哲学”的结尾承认，“他所考察的仅仅是概念的前进运动”，他在历史方面描述了“真正的**神正论**”（第446页）。在这之后，又可以重新回复到“概念”的生产者，回复到理论家、思想家和哲学家，并做出结论说：哲学家、思想家自古以来就是在历史上占统治地位的。这个结论，如我们所看到的，早就由黑格尔表述过了。

马克思、恩格斯：《德意志意识形态》（1845—1846年），
《马克思恩格斯全集》第3卷第55页；《马克思恩格斯选集》
第1卷第54—55页。

社会——不管其形式如何——究竟是什么呢？是人们交互作用的产物。人们能否自由选择某一社会形式呢？决不能。在人们的生产力发展的一定状况下，就会有一定的交换（commerce）和消费形式。在生产、交换和消费发展的一定阶段上，就会有一定的社会制度、一定的家庭、等级或阶级组织，一句话，就会有一定的市民社会。有一定的市民社会，就会有不过是市民社会的正式表现的一定的政治国家。

《马克思致巴·瓦·安年柯夫》（1846年12月28日），《马克思恩格斯全集》第27卷第477页；《马克思恩格斯选集》第4卷第320—321页。

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

是社会问题。

马克思：《道德化的批判和批判化的道德》（1847年10月底），
《马克思恩格斯全集》第4卷第334页；《马克思恩格斯选集》
第1卷第173页。

关系当然只能表现在观念中，因此哲学家们认为新时代的特征就是新时代受观念统治，从而把推翻这种观念统治同创造自由个性看成一回事。从意识形态角度来看更容易犯这种错误，因为上述关系的统治（上述物的依赖关系，不用说，又会转变为摆脱一切幻想的、一定的、人的依赖关系）在个人本身的意识中表现为观念的统治，而关于这种观念的永恒性即上述物的依赖关系的永恒性的信念，统治阶级自然会千方百计地来加强、扶植和灌输。

（当然，对于封建时代等等的“纯粹人的关系”的幻想，一刻也不能忘记：（1）这种关系本身在自己的范围内，在一定的阶段上具有物的性质，例如，从纯粹军事隶属关系到土地所有制关系的发展就表明这一点；但是（2）这种关系转变成的物的关系，其本身具有狭隘的、为自然所决定的性质，因而表现为人的关系，而在现代世界中，人的关系则表现为生产关系和交换关系的纯粹产物）。

马克思：《经济学手稿》（1857—1858年），《马克思恩格斯全集》第46卷上册第111页。

只要资本的一般形式仅仅被看作是自行保存和自行增殖的价值，资本就被说成是非物质的东西，因而，从经济学家的观点来看——他只知道可以捉摸的物或者只知道观念，对他来说，关系是不存在的——被说成是单纯的概念了。资本作为价值，对一定的物质存在方式，即构成资本的使用价值是无关紧要的。这些物质要素不会使资本成为资本。

马克思：《经济学手稿》（1861—1863年），《马克思恩格斯全集》第47卷第168页。

6. 人的自然属性不是孤立的存在的，而是依附于人的社会活动、社会关系的

18世纪流行过的一种臆想，认为自然状态是人类本性的真正状态。当时有人想用肉眼去看人的思想，因此就创造了**自然状态的人的形象**——巴巴盖诺^①，他们纯朴得居然用羽毛去遮盖自己的身体。在18世纪最后几十年间，曾经有人这样想：**自然状态的人**是具有非凡的才智的，捕鸟者到处都在模仿北美土著和印第安人等的歌唱法，以为用这种圈套就能诱鸟入网。所有这些奇谈怪论都是以这样一种真实思想为根据的，即**原始状态**只是一幅描绘人类**真正状态**的纯朴的尼德兰图画。

马克思：《法的历史学派的哲学宣言》（1842年4月—8月），

《马克思恩格斯全集》第1卷第97页。

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

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

马克思：《1844年经济学哲学手稿》（1844年4月—8月），

《马克思恩格斯全集》第42卷第94页。

人和人之间的直接的、自然的、必然的关系是**男女之间的关系**。在这种自然的、类的关系中，人同自然界的**关系**直接就是人和人之间的关系；而人和人之间的关系直接就是人同自然界的**关系**，就是他自己的**自然的规定**。因此，这种关系通过**感性的形**

① 巴巴盖诺——莫扎特的歌剧“魔笛”中的人物，捕鸟者，身穿用鸟的羽毛做成的衣服。——原编者注。

式，作为一种显而易见的事实，表现出人的本质在何种程度上对人说来成了自然界，或者自然界在何种程度上成了人具有的人的本质。因而，从这种关系就可以判断人的整个教养程度。从这种关系的性质就可以看出，人在何种程度上成为并把自己理解为**类存在物、人**。男女之间的关系是人和人之间**最自然的关系**。因此，这种关系表明人的**自然的行为**在何种程度上成了人的行为，或者人的本质在何种程度上对人说来成了自然的本质，他的**人的本性**在何种程度上对他说来成了自然界。这种关系还表明，人具有的**需要**在何种程度上成了人的需要，也就是说，别人作为人在何种程度上对他说来成了需要，他作为个人的存在在何种程度上同时又是社会存在物。

马克思：《1844年经济学哲学手稿》（1844年4—8月），《马克思恩格斯全集》第42卷第119页。

(三) 人类本性是不断改变的

1. 整个所谓世界历史不外是人通过人的劳动而诞生的过程；人是人类历史的前提，也是人类历史的产物和结果

整个所谓世界历史不外是人通过人的劳动而诞生的过程，是自然界对人说来的生成过程，所以，关于他通过自身而诞生、关于他的产生过程，他有直观的、无可辩驳的证明。因为人和自然界的实在性，即人对人说来作为自然界的存在以及自然界对人说来作为人的存在，已经变成实践的、可以通过感觉直观的，所以，关于某种异己的存在物、关于凌驾于自然界和人之上的存在物的问题，即包含着对自然界和人的非实在性的承认的问题，在实践上已经成为不可能的了。

马克思：《1844年经济学哲学手稿》（1844年4月—8月），

《马克思恩格斯全集》第42卷第131页。

任何人类历史的第一个前提无疑是有生命的个人的存在^①。因此第一个需要确定的具体事实就是这些个人的肉体组织，以及受肉体组织制约的他们与自然界的联系。当然，我们在这里既不能深入研究人们自身的生理特性，也不能深入研究人们所遇到的各种自然条件——地质条件、地理条件、气候条件以及其他条件^②。任何历史记载都应当从这些自然基础以及它们在历史进程中由于人们的活动而发生的变更出发。

马克思、恩格斯：《德意志意识形态》（1845—1846年），

《马克思恩格斯全集》第3卷第23页；《马克思恩格斯选集》第1卷第24页。

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

② 手稿中接着删去了：“但是，这些条件不仅制约着人们最初的、自然产生的肉体组织，特别是他们之间的种族差别，而且直到如今还制约着肉体组织的整个进一步发达或不发达。”——原编者注

蒲鲁东先生无法探索出历史的实在进程，他就给我们提出了一套怪论，一套妄图充当辩证怪论的怪论。他觉得没有必要谈到十七、十八和十九世纪，因为他的历史是在想象的云雾中发生并高高超越于时间和空间的。一句话，这是黑格尔式的废物，这不是历史，不是世俗的历史——人类的历史，而是神圣的历史——观念的历史。在他看来，人不过是观念或永恒理性为了自身的发展而使用的工具。蒲鲁东先生所说的进化，是在绝对对观念的神秘怀抱中发生的进化。如果揭去这种神秘辞句的帷幕，那就可以看到，蒲鲁东先生给我们提供的是经济范畴在他的头脑中的排列次序。我用不着花很多力量就可以向您证明，这是一个非常没有秩序的头脑中的秩序。

《马克思致巴·瓦·安年柯夫》(1846年12月28日)，《马克思恩格斯全集》第27卷第479页；《马克思恩格斯选集》第4卷第322页。

蒲鲁东先生很清楚地了解，人们生产呢子、麻布、丝绸，而了解这么点东西竟是一个大功劳！可是，蒲鲁东先生不了解，人们还适应自己的生产力而生产出他们在其中生产呢子和麻布的**社会关系**。蒲鲁东先生更不了解，适应自己的物质生产水平而生产出社会关系的人，也生产出**各种观念、范畴**，即这些社会关系的抽象的、观念的表现。所以，范畴也和它们所表现的关系一样不是永恒的。这是历史的和暂时的产物。而在蒲鲁东先生看来却刚刚相反，抽象、范畴是原始的原因。根据他的意见，创造历史的，正是抽象、范畴，而不是人。**抽象、范畴就本身来说**，即把它们同人们及其物质活动分离开来，自然是不朽的、不变的、固定的。它不过是纯粹理性的产物，这干脆就是说，抽象就其本身来说是抽象的。多么美妙的**同义反复**！

《马克思致巴·瓦·安年柯夫》(1846年12月28日)，《马克思恩格斯全集》第27卷第484—485页；《马克思恩格斯选集》第4卷第327—328页。

在社会中进行生产的个人，——因而，这些个人的一定社会性质的生产，当然是出发点。被斯密和李嘉图当作出发点的单个的孤立的猎人和渔夫，属于十八世纪的缺乏想象力的虚构，这是鲁滨逊一类故事，这类故事决不象文化史家想象的那样，不过表示对极度文明的反动和要回到被误解了的自然生活中去。这同卢梭的通过契约来建立天生独立的主体之间的相互关系和联系的社会契约论一样，也不是以这种自然主义为基础的。这是假象，只是大大小小的鲁滨逊一类故事所造成的美学上的假象。实际上，这是对于十六世纪以来就作了准备、而在十八世纪大踏步走向成熟的“市民社会”的预感。在这个自由竞争的社会里，单个的人表现为摆脱了自然联系等等，而在过去的历史时代，自然联系等等使他成为一定的狭隘人群的附属物。这种十八世纪的个人，一方面是封建社会形式解体的产物，另一方面是十六世纪以来新兴生产力的产物，而在十八世纪的预言家看来（斯密和李嘉图还完全以这些预言家为依据），这种个人是在过去就已存在的理想；在他们看来，这种个人不是历史的结果，而是历史的起点。因为按照他们关于人性的观念，这种合乎自然的个人并不是从历史中产生的，而是由自然造成的。这样的错觉是到现在为止的每个新时代所具有的。斯图亚特在许多方面同十八世纪对立并作为贵族比较多地站在历史基础上，从而避免了这种局限性。

马克思：《经济学手稿》（1857—1858年），《马克思恩格斯全集》第46卷上册第18—19页。

每个个人以物的形式占有社会权力。如果你从物那里夺去这种社会权力，那你就必须赋予人以支配人的这种权力。人的依赖关系（起初完全是自然发生的），是最初的社会形态，在这种形态下，人的生产能力只是在狭窄的范围内和孤立的地点上发展着。以物的依赖性为基础的人的独立性，是第二大形态，在这种形态下，才形成普遍的社会物质变换，全面的关系，多方面的需求以及全面的能力的体系。建立在个人全面发展和他们共同的社

会生产能力成为他们的社会财富这一基础上的自由个性，是第三个阶段。第二个阶段为第三个阶段创造条件。因此，家长制的，古代的（以及封建的）状态随着商业、奢侈、货币、交换价值的发展而没落下去，现代社会则随着这些东西一道发展起来。

马克思：《经济学手稿》（1857—1858年），《马克思恩格斯全集》第46卷上册第104页。

如果从整体上来考察资产阶级社会，那么社会本身，即处于社会关系中的人本身，总是表现为社会生产过程的最终结果。具有固定形式的一切东西，例如产品等等，在这个运动中只是作为要素，作为转瞬即逝的要素出现。直接的生产过程本身在这里只是作为要素出现。生产过程的条件和物化本身也同样是它的要素，而作为它的主体出现的只是个人，不过是处于相互关系中的个人，他们既再生产这种相互关系，又新生产这种相互关系。这是他们本身不停顿的运动过程，他们在这个过程中更新他们所创造的财富世界，同样地也更新他们自身。

马克思：《经济学手稿》（1857—1858年），《马克思恩格斯全集》第46卷下册第226页。

人本身是他自己的物质生产的基础，也是他进行的其他各种生产的基础。因此，所有对人这个生产主体发生影响的情况，都会在或大或小的程度上改变人的各种职能和活动，从而也会改变人作为物质财富、商品的创造者所执行的各种职能和活动。在这个意义上，确实可以证明，所有人的关系和职能，不管它们以什么形式和在什么地方表现出来，都会影响物质生产，并对物质生产发生或多或少是决定的作用。

马克思：《剩余价值理论》（1861年8月—1863年7月），《马克思恩格斯全集》第26卷第1册第300页。

人的存在是有机生命所经历的前一个过程的结果。只是在这个过程的一定阶段上，人才成为人。但是一旦人已经存在，人，作为人类历史的经常前提，也是人类历史的经常的产物和结果，

而人只有作为自己本身的产物和结果才成为前提。

马克思：《剩余价值理论》（1861年8月—1863年7月），

《马克思恩格斯全集》第26卷第3册第545—546页。

2. 人创造环境，同时环境也创造人；人们是他们本身历史的剧中人物和剧作者

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

环境的改变和人的活动的一致，只能被看作是并合理地理解为革命的实践。

马克思：《关于费尔巴哈的提纲》（1845年春），《马克思恩格斯全集》第3卷第4页；《马克思恩格斯选集》第1卷第17页。

这种观点表明：历史并不是作为“产生于精神的精神”消融在“自我意识”中，历史的每一阶段都遇到有一定的物质结果、一定数量的生产力总和，人和自然以及人与人之间在历史上形成的关系，都遇到有前一代传给后一代的大量生产力、资金和环境，尽管一方面这些生产力、资金和环境为新一代所改变，但另一方面，它们也预先规定新一代的生活条件，使它得到一定的发展和具有特殊的性质。由此可见，这种观点表明：人创造环境，同样环境也创造人。

马克思、恩格斯：《德意志意识形态》（1845—1846年），
《马克思恩格斯全集》第3卷第43页；《马克思恩格斯选集》
第1卷第43页。

在中世纪，每一城市中的市民，为了保护自己的生活，都不得不团结起来反对农村贵族；商业的扩大和交通道路的开辟，使一些城市知道了另一些捍卫同样利益、反对同样敌人的城市。从

各个城市的许多地方性居民团体中，逐渐地、非常缓慢地产生出市民阶级。各个市民的生活条件，由于他们和现存关系以及为这种关系所决定的劳动方式相对立，便成了他们共同的、不以每一个人为转移的条件。市民创造了这些条件，因为他们脱离了封建联系；同时他们又是由这些条件所创造的，因为他们是由自己同既存封建主义的对立所制约的。随着各城市间的联系的产生，这些对他们来说都是共同的条件发展为阶级条件。同样的条件、同样的对立、同样的利益，一般说来也就应当在一切地方产生同样的风俗习惯。资产阶级本身只是逐渐地、随同自己的生存条件一起发展起来的，同时它又由于分工关系重新分裂为各种不同的集团，最后随着一切已有财产被变为工业资本或商业资本，它吞并了在它以前存在过的一切有产阶级^①（同时资产阶级把原先没有财产的阶级的大部分和原先有财产的阶级的一部分变为新的阶级——无产阶级）。

马克思、恩格斯：《德意志意识形态》（1845—1846年），
《马克思恩格斯全集》第3卷第60—61页；《马克思恩格斯
选集》第1卷第59—60页。

我们暂且和蒲鲁东先生一同假定：现实的历史，适应时间次序的历史是观念、范畴和原理在其中出现的那种历史顺序。

每个原理都有其出现的世纪。例如，与权威原理相适应的是十一世纪，与个人主义原理相适应的是十八世纪。推其因果，我们应当说，不是原理属于世纪，而是世纪属于原理。换句话说，不是历史创造原理，而是原理创造历史。但是，如果为了顾全原理和历史我们再进行自问一下，为什么该原理出现在十一世纪或者十八世纪，而不出现在其他某一世纪，我们就必然要仔细研究一下：十一世纪的人们是怎样的，十八世纪的人们是怎样的，

^① 这里马克思加了一个边注：“它首先吞并直接隶属国家的那些劳动部门，接着又吞并了一切十一（或多或少）思想等级。”——原编者注

在每个世纪中，人们的需求、生产力、生产方式以及生产中使用的原料是怎样的；最后，由这一切生存条件所产生的人与人之间的关系是怎样的。难道探讨这一切问题不就是研究每个世纪中人们的现实的、世俗的历史，不就是把这些人既当成剧作者又当成剧中人物吗？但是，只要你们把人们当成他们本身历史的剧中人物和剧作者，你们就是迂回曲折地回到真正的出发点，因为你们抛弃了最初作为出发点的永恒的原理。

马克思：《哲学的贫困》（1847年上半年），《马克思恩格斯全集》第4卷第148—149页；《马克思恩格斯选集》第1卷第113页。

3.人是什么样的，取决于他们进行生产的物质条件； 人们的“内在本性”以及人们的对这种本性的“意识”， 向来都是历史的产物

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

马克思、恩格斯：《德意志意识形态》（1845—1846年），
《马克思恩格斯全集》第3卷第24页；《马克思恩格斯选集》
第1卷第25页。

……生命的生产——无论是自己生命的生产（通过劳动）或他人生命的生产（通过生育）——立即表现为双重关系：一方面
是自然关系，另一方面是社会关系；社会关系的含义是指许多个
人的合作，至于这种合作是在什么条件下、用什么方式和为了什

么目的进行的，则是无关紧要的。由此可见，一定的生产方式或一定的工业阶段始终是与一定的共同活动的方式或一定的社会阶段联系着的，而这种共同活动方式本身就是“生产力”；由此可见，人们所达到的生产力的总和决定着社会状况，因而，始终必须把“人类的历史”同工业和交换的历史联系起来研究和探讨。……由此可见，一开始就表明了人们之间是有物质联系的。这种联系是由需要和生产方式决定的，它的历史和人的历史一样长久；这种联系不断采取新的形式，因而就呈现出“历史”，它完全不需要似乎还把人们联合起来的任何政治的或宗教的呓语存在。

马克思、恩格斯：《德意志意识形态》（1845—1846年），
《马克思恩格斯全集》第3卷第33页；《马克思恩格斯选集》
第1卷第34页。

每个个人和每一代当作现成的东西承受下来的生产力、资金和社会交往形式的总和，是哲学家们想象为“实体”和“人的本质”的东西的现实基础，是他们神化了的并与之作斗争的东西的现实基础，这种基础尽管遭到以“自我意识”和“唯一者”的身分出现的哲学家们的反抗，但它对人们的发展所起的作用和影响却丝毫也不因此而有所削弱。

马克思、恩格斯：《德意志意识形态》（1845—1846年），
《马克思恩格斯全集》第3卷第43页；《马克思恩格斯选集》
第1卷第43—44页。

在任何情况下，个人总是“从自己出发的”，但由于从他们彼此不需要发生任何联系这个意义上来说他们不是唯一的，由于他们的需要即他们的本性，以及他们求得满足的方式，把他们联系起来（两性关系、交换、分工），所以他们必然要发生相互关系。但由于他们相互间不是作为纯粹的我，而是作为处在生产力和需要的一定发展阶段上的个人而发生交往的，同时由于这种交往又决定着生产和需要，所以正是个人相互间的这种私人的个人的关系、他们作为个人的相互关系，创立了——并且每天都在重

新创立着——现存的关系。他们是以他们曾是的样子而互相交往的，他们是如他们曾是的样子而“从自己”出发的，至于他们曾有什么样子的“人生观”，则是无所谓的。这种“人生观”——即使是被哲学家所曲解的——当然总是由他们的现实生活决定的。显然，由此可以得出结论：一个人的发展取决于和他直接或间接进行交往的其他一切人的发展；彼此发生关系的个人的世代代是相互联系的，后代的肉体的存在是由他们的前代决定的，后代继承着前代积累起来的生产力和交往形式，这就决定了他们这一代的相互关系。总之，我们可以看到，发展不断地进行着，单个人的历史决不能脱离他以前的或同时代的个人的历史，而是由这种历史决定的。

马克思、恩格斯：《德意志意识形态》（1845—1846年），
《马克思恩格斯全集》第3卷第514—515页。

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

马克思、恩格斯：《德意志意识形态》（1845—1846年），
《马克思恩格斯全集》第3卷第567—568页。

全盛时期的氏族制度，如我们在美洲所见的，其前提是生产极不发达，因而广大地区内人口极度稀少；因此，人类差不多完全受着陌生的、对立的、不可理解的外部大自然的支配，这也就反映在幼稚的宗教观念中。部落始终是人们的界限，无论对别一部落的人来说或者对他们自己来说都是如此：部落、氏族及其制度，

都是神圣而不可侵犯的，都是自然所赋予的最高权力，个人在感情、思想和行动上始终是无条件服从的。这个时代的人们，不管在我们看来多么值得赞叹，他们彼此并没有什么差别，用马克思的话说，他们还没有脱掉自然发生的共同体的脐带。这种自然发生的共同体的权力一定要被打破，而且也确实被打破了。不过它是被那种在我们看来简直是一种堕落，一种离开古代氏族社会的纯朴道德高峰的堕落的势力所打破的。最卑下的利益——庸俗的贪欲、粗暴的情欲、卑下的物欲、对公共财产的自私自利的掠夺——揭开了新的、文明的阶级社会；最卑鄙的手段——偷窃、暴力、欺诈、背信——毁坏了古老的没有阶级的氏族制度，把它引向崩溃。而这一新社会自身，在其整整两千五百余年的存在期间，只不过是一幅区区少数人靠牺牲被剥削和被压迫的绝大多数人的利益而求得发展的图画罢了，而这种情形，现在比从前更加厉害了。

恩格斯：《家庭、私有制和国家的起源》（1884年3月底——5月26日）《马克思恩格斯全集》第21卷第112—113页；
《马克思恩格斯选集》第4卷第94页。

如果设想，原有土地面积上的生产率能够通过发展生产力等等（在旧的传统的土地耕作方式之下，这种发展恰好是最缓慢的）而提高，那么，这就意味着会有新的劳动方式，新的劳动结合，每天会有很大一部分时间用在农业上等等，而这又会破坏共同体的旧有的经济条件。在再生产的行为本身中，不但客观条件改变着，例如乡村变为城市，荒野变为清除了林木的耕地等等，而且生产者也改变着，炼出新的品质，通过生产而发展和改造着自身，造成新的力量和新的观念，造成新的交往方式，新的需要和新的语言。

马克思：《经济学手稿》（1857—1858年），《马克思恩格斯全集》第46卷上册第494页。

如果考察的是产生不发达的交换、交换价值和货币制度的那

种社会关系，或者有这种制度的不发展程度与之相适应的那种社会关系，那么一开始就很清楚，虽然个人之间的关系表现为较明显的人的关系，但他们只是作为具有某种[社会]规定性的个人而互相交往，如封建主和臣仆、地主和农奴等等，或作为种姓成员等等，或属于某个等级等等。在货币关系中，在发达的交换制度中（而这种表面现象使民主主义受到迷惑），人的依赖纽带、血统差别、教育差别等等事实上都被打破了，被粉碎了（一切人身纽带至少都表现为人的关系）；各个人看起来似乎独立地（这种独立一般只不过是幻想，确切些说，可叫作——在彼此关系冷漠的意义上——彼此漠不关心）自由地互相接触并在这种自由中互相交换；但是，只有在那些不考虑个人互相接触的条件即不考虑生存条件的人看来（而这些条件又不依赖于个人而存在，它们尽管由社会产生出来，却表现为自然条件，即不受个人控制的 条件），各个人才显得是这样的。

[I—24]在前一场合表现为人的限制即个人受他人限制的 那种规定性，在后一场合则在发达的形态上表现为物的限制即个人受不以他为转移并独立存在的关系的限制。（因为单个人不能摆脱自己的人的规定性，但可以克服和控制外部关系，所以在第二个场合他看起来享有更大的自由。但是，对这种外部关系或这些条件的进一步考察表明，属于一个阶级等等的各个人作为全体来说如果不消灭这些关系或条件，就不能克服它们。个别人偶尔能战胜它们，受它们控制的大量人却不能，因为它们的存在本身就表明，各个人从属于而且必然从属于它们。）

这些外部关系决不是“依赖关系”的消除，它们只是使这种关系变成普遍的形式；不如说它们为人的依赖关系造成普遍的基础。个人在这里也只是作为一定的个人互相发生关系。这种与人的依赖关系相对立的物的依赖关系也表现出这样的情形（物的依赖关系无非是与外表上独立的个人相对立的独立的社会关系，也就是与这些个人本身相对立而独立化的、他们互相间的生产关

系)：个人现在受抽象统治，而他们以前是互相依赖的。但是，抽象或观念，无非是那些统治个人的物质关系的理论表现。

马克思：《经济学手稿》（1857—1858年），

《马克思恩格斯全集》第46卷上册第110—111页。

自然界不是一方面造成货币所有者或商品所有者，而另一方面造成只是自己劳动力的所有者。这种关系既不是自然史上的关系，也不是一切历史时期所共有的社会关系。它本身显然是已往历史发展的结果，是许多次经济变革的产物，是一系列陈旧的社会生产形态灭亡的产物。

马克思：《资本论》第1卷（1867年7月25日），《马克思

恩格斯全集》第23卷第192页。

4.永恒的人性是不存在的，整个历史无非是人类本性的不断改变而已

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

马克思、恩格斯：《德意志意识形态》（1845—1846年），

《马克思恩格斯全集》第3卷第85页；《马克思恩格斯选集》

第1卷第83页。

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

在下面这个经典性的论断中，简略地叙述了我们的作者、所有德国的“真正的社会主义者”、思想家和其他民族的现实运动之间的对立。德国人是*sub specie aeterni*〔从永恒的观点〕根据人的本质来判断一切的，而外国人却是从实际出发，根据实际存在的人们和关系来观察一切的。外国人思考和行动是为了**自己所处的时代**，而德国人思考和行动却是为了**永恒**。

马克思、恩格斯：《德意志意识形态》（1845—1846年），

《马克思恩格斯全集》第3卷第544—545页。

他们全都不了解，资产阶级生产方式是一种历史的和暂时的形式，也正象封建形式的情况一样。其所以发生这个错误，是由于在他们看来作为资产者的人是一切社会的唯一基础，是由于他们不能想象会有这样一种社会制度：在那里这种人不再是资产者。

《马克思致巴·瓦·安年柯夫》（1846年12月28日），

《马克思恩格斯全集》第27卷第484—485页。

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

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

蒲鲁东先生不知道，整个历史也无非是人类本性的不断改变而已。

“让我们根据事实来谈吧。法国革命既为了争取工业自由，也为了争取政治自由；我们要直截了当地说，虽然法国在1789年未曾认识到它要求实现的原理的全部后果，可是它的愿望和期待都没有落空，谁想否认这一点，

我认为他就丧失了任何批评的权利：我决不同一个基本上承认二千五百万人的自发性错误的论敌进行辩论……假如竞争不是社会经济的原理、命运的法规、人类灵魂的要求，那末，为什么人们宁愿将同业公会、行会和商会废除，却不肯考虑将它们加以修正呢？”

这样说来，既然十八世纪的法国人废除了同业公会、行会和商会而不是将它们改头换面，那末十九世纪的法国人就应该把竞争改头换面而不是将它废除。既然竞争在十八世纪的法国是作为某些历史需要的结果而形成的，那末它在十九世纪的法国就不该由于另一些历史需要而被消除。蒲鲁东先生不懂得，竞争的形成同十八世纪人们的现实发展有联系，他把竞争变成 *in partibus infidelium* [非现实的] 人类灵魂的某种必然要求。他会把那位对十七世纪说来是伟大的柯尔培尔变成什么呢？

马克思：《哲学的贫困》（1847年上半年），《马克思恩格斯全集》第4卷174—175页；《马克思恩格斯选集》第1卷第138—139页。

耶利米·边沁纯粹是一种英国的现象。在任何时代，任何国家里，都不曾有一个哲学家，就连我们的哲学家克利斯提安·沃尔弗也算在内，曾如此洋洋得意地谈论这些庸俗不堪的东西。效用原则并不是边沁的发明。他不过把爱尔维修和十八世纪其他法国人的才气横溢的言论枯燥无味地重复一下而已。假如我们想知道什么东西对狗有用，我们就必须探究狗的本性。这种本性本身是不能从“效用原则”中虚构出来的。如果我们想把这一原则运用到人身上来，想根据效用原则来评价人的一切行为、运动和关系等等，就首先要研究人的一般本性，然后要研究在每个时代历史地发生了变化的人的本性。但是边沁不管这些。他幼稚而乏味地把现代的市侩，特别是英国的市侩说成是标准的人。凡是对这种标准的人和他的世界有用的东西，本身就是有用的。他还用这种尺度来评价过去、现在和将来。例如基督教是“有用的”，因为它对刑法从法律方面所宣判的罪行，从宗教方面严加禁止。艺

术批评是“有害的”，因为它妨碍贵人们去欣赏马丁·塔波尔的作品，如此等等。这位勇敢的人的座右铭是“没有一天不动笔”，他就用这些废话写出了堆积如山的书。如果我有我的朋友亨·海涅那样的勇气，我就要把耶利米先生称为资产阶级蠢才中的一个天才。

马克思：《资本论》第1卷（1867年7月25日），《马克思恩格斯全集》第23卷第669页。

5. 无产阶级在革命活动中，在改造环境的同时也改变着自己

真的，要想出一个比工厂劳动更能使人愚昧的办法来的确是很难的，而如果说工厂工人仍然不仅保持了自己的理智，甚至还使它比其他的人更加发展，那只是因为他们起来反抗了自己的命运，反抗了资产阶级；这就是他们在工作时间也没有失掉的唯一的感觉和唯一的思想。

恩格斯：《英国工人阶级状况》（1844年9月—1845年3月），《马克思恩格斯全集》第2卷第463页。

既然如我们所看到的，工人除了为改善自己的状况而进行反抗，就再也没有任何其他表现自己的人的感情的余地，那末工人自然就一定要在这种反抗中显出自己最动人、最高贵、最合乎人性的特性了。我们将看到，工人的全部力量、全部活动都正好是倾注于这方面的，甚至他们为了要获得普通教育而做的一切努力也都是与此有直接联系的。固然，我们不得不报道一些个别的粗暴行为，甚至暴力行为，但同时永远不应当忘记，英国正进行着公开的社会战争；如果说，资产阶级所关心的是伪善地打着和平的幌子甚至打着博爱的幌子来进行这个战争，那末，相反地，只有揭露事实的真相，只有撕破这个伪善的假面具才能对工人有利；所以，甚至工人对资产阶级及其奴仆所采取的最强暴的敌对行动，也不过是资产阶级用来暗中对付工人的种种手段的公开的毫不掩

饰的表现而已。

恩格斯：《英国工人阶级状况》（1844年9月—1845年3月），
《马克思恩格斯全集》第2卷第501页。

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

马克思、恩格斯：《德意志意识形态》（1845—1846年），
《马克思恩格斯全集》第3卷第78页；《马克思恩格斯选集》
第1卷第76—77页。

“如果对社会问题的关心的狂热和盲目性少一些，那末，人们……就会认识到：当组成和构成社会的那些人依然是旧人的时候，社会就不能更新。”

“施蒂纳”在此认为，那些使社会革命化并把生产关系和交往形式置于新的基础之上，即置于作为新人的他们自己、他们的新的生活方式之上的共产主义无产者，依然是“旧人”。这些无产者的不懈的宣传，他们每天彼此之间进行的讨论，都充分地证明：他们本身是多么不愿再做“旧人”以及他们是多么不愿人们再做“旧人”。只有当他们和桑乔一起“在自身中寻找过错”的时候，他们才会依然是“旧人”；但他们非常清楚地知道：只有改变了环境，他们才会不再是“旧人”，因此他们一有机会就坚决地去改变这种环境。在革命活动中，在改造环境的同时也改变着自己。

马克思、恩格斯：《德意志意识形态》（1845—1846年），
《马克思恩格斯全集》第3卷第234页。

经济条件首先把大批的居民变成工人。资本的统治为这批人创造了同等的地位和共同的利害关系。所以，这批人对资本说来已经形成一个阶级，但还不是自为的阶级。在斗争（我们仅仅谈

到它的某些阶段)中,这批人逐渐团结起来,形成一个自为的阶级。他们所维护的利益变成阶级的利益。而阶级同阶级的斗争就是政治斗争。

马克思:《哲学的贫困》(1847年上半年),《马克思恩格斯全集》第4卷第196页。

工人阶级并没有期望公社做出奇迹。他们并没有想靠人民的法令来实现现成的乌托邦。他们知道,为了谋得自己的解放,同时达到现代社会由于本身经济发展而不可遏制地趋向着的更高形式,他们必须经过长期的斗争,必须经过一系列将把环境和人都完全改变的历史过程。工人阶级不是要实现什么理想,而只是要解放那些在旧的正在崩溃的资产阶级社会里孕育着的新社会因素。

马克思:《法兰西内战》(1871年5日),《马克思恩格斯全集》第17卷第362—363页;《马克思恩格斯选集》第2卷第379页。

工厂在有些人看来不过是一个可怕的怪物,其实工厂是资本主义协作的最高形式,它把无产阶级联合了起来,使它纪律化,教它学会组织,使它成了其余一切被剥削劳动人民的首脑。马克思主义是由资本主义训练出来的无产阶级的思想体系,正是马克思主义始终教那些不坚定的知识分子要把工厂的剥削作用(建筑在饿死威胁上面的纪律)和工厂的组织作用(建筑在由技术高度发达的生产条件联合起来的共同劳动上面的纪律)区别开来。正因为无产阶级在这种工厂“学校”里受过训练,所以它特别容易领会资产阶级知识分子难以领会的纪律和组织。

列宁:《进一步,退两步》(1904年2—5月),《列宁全集》第7卷第385—386页。

(四) 在阶级社会里，人性或 人的个性带有阶级性

1. 在阶级社会中，个人隶属于一定的阶级，一切人都 是一定阶级关系和利益的承担者

……某一阶级的个人所结成的、受他们反对另一阶级的**那种**共同利益所制约的社会关系，总是构成这样一种集体，而个人只是作为普通的个人隶属于这个集体，只是由于他们还处在本阶级的生存条件下才隶属于这个集体；他们不是作为个人而是作为阶级的成员处于这种社会关系中的。……

.....

个人隶属于一定阶级这一现象，在那个除了反对统治阶级以外不需要维护任何特殊的阶级利益的阶级还没有形成之前，是不可能消灭的。

马克思、恩格斯：《德意志意识形态》（1845—1846年），
《马克思恩格斯全集》第3卷第84—86页；《马克思恩格斯
选集》第1卷第82—84页。

单独的个人所以组成阶级只是因为他们必须进行共同的斗争来反对某一另外的阶级；在其他方面，他们本身就是相互敌对的竞争者。另一方面，阶级对各个人来说又是独立的，因此各个人可以看到自己的生活条件是早已确定了的：阶级决定他们的生活状况，同时也决定他们的个人命运，使他们受它支配。这和个人屈从于分工是同类的现象，这种现象只有通过消灭私有制和消灭

劳动本身^①才能消除。

马克思、恩格斯：《德意志意识形态》（1845—1846年），
《马克思恩格斯全集》第3卷第61页；《马克思恩格斯选集》
第1卷第60页。

……桑乔并不希望两个个人以资产者和无产者的身分处于相互“对立”的地位，^②他反对资产者比无产者“先有”的那种“特殊的东西”，他希望他们保持着一种单纯私人的关系，希望他们彼此之间只作为个人进行交往。他没有注意到：在分工的范围内，私人关系必然地、不可避免地会发展为阶级关系，并作为这样的关系固定下来，……

马克思、恩格斯：《德意志意识形态》（1845—1846年），
《马克思恩格斯全集》第3卷第513页。

在不同的所有制形式上，在生存的社会条件上，耸立着由各种不同情感、幻想、思想方式和世界观构成的整个上层建筑。整个阶级在它的物质条件和相应的社会关系的基础上创造和构成这一切。通过传统和教育承受了这些情感和观点的个人，会以为这些情感和观点就是他的行为的真实动机和出发点。

马克思：《路易·波拿巴的雾月十八日》（1851年12月—1852年3月），《马克思恩格斯全集》第8卷第149页；《马克思恩格斯选集》第1卷第629页。

您的《济金根》完全是在正路上；主要人物是**一定的阶级和倾向的代表**，因而也是他们时代的一定思想的代表，他们的动机不是从琐碎的个人欲望中，而正是从他们所处的历史潮流中得来的。但是还应该改进的就是要更多地通过剧情本身的进程使这些动机生动地、积极地、也就是说自然而然地表现出来，而相反

① 这里说的“消灭劳动”（Aufhebung der Arbeit），是指消灭无产阶级在资本主义社会所面临的生存条件，也就是消灭整个旧社会生存的条件。详见《马克思恩格斯全集》第3卷第73—78、87、223—224页。——原编者注

地，要使那些论证性的辩论（不过，我很高兴在这些辩论中又看到了您曾经在陪审法庭和民众大会上表现出来的老练的雄辩才能）逐渐成为不必要的东西。您自己似乎也承认这个标准是区分舞台剧和文学剧的界限；我相信，在这个意义上《济金根》是能够变成一个舞台剧的，即使确实有困难（因为达到完美的确绝不是简单的事）。与此相关的是人物的性格描绘。您完全正确地反对了现在流行的**恶劣**的个性化，这种个性化总而言之是一种纯粹低贱的自作聪明，并且是垂死的模仿文学的一个本质的标记。此外，我觉得一个人物的性格不仅表现在他做什么，而且表现在他怎样做；从这方面看来，我相信，如果把各个人物用更加对立的方式彼此区别得更加鲜明些，剧本的思想内容是不会受到损害的。古代人的性格描绘在今天是不再够用了。而在这里，我认为您原可以毫无害处地稍微多注意莎士比亚在戏剧发展史上的意义。然而这些都是次要的事情，我提到它们仅仅是为了使您看到，我在您的剧本的形式方面也用过一些心思而已。

《恩格斯致斐·拉萨尔》（1859年5月18日），《马克思恩格斯全集》第29卷第583—584页；《马克思恩格斯选集》第4卷第343—344页。

我决不用玫瑰色描绘资本家和地主的面貌。不过这里涉及到的人，只是经济范畴的人格化，是一定的阶级关系和利益的承担者。我的观点是：社会经济形态的发展是一种自然历史过程。不管个人在主观上怎样超脱各种关系，他在社会意义上总是这些关系的产物。同其他任何观点比起来，我的观点是更不能要个人对这些关系负责的。

马克思：《〈资本论〉第一卷第一版序言》（1867年7月25日），《马克思恩格斯全集》第23卷第12页；《马克思恩格斯选集》第2卷第207—208页。

由于文明时代的基础是一个阶级对另一个阶级的剥削，所以

它的全部发展都是在经常的矛盾中进行的。生产的每一进步，同时也就是被压迫阶级即大多数人的生活状况的一个退步，对一些人好事的，对另一些人必然是坏事，一个阶级的任何新的解放，必然是对另一个阶级的新的压迫。这一情况的最明显的例子就是机器的采用，其后果现在已是众所周知的了。如果说在野蛮人中间，象我们已经看到的那样，不大能够区别权利和义务，那末文明时代却使这两者之间的区别和对立连最愚蠢的人都能看得出来，因为它几乎把一切权利赋予一个阶级，另一方面却几乎把一切义务推给另一个阶级。

恩格斯：《家庭、私有制和国家的起源》（1884年3月底—5月26日），《马克思恩格斯全集》第21卷第201—202页；
《马克思恩格斯选集》第4卷第173—174页。

2. 在阶级社会里，人性或人的个性受具体的阶级关系所制约和决定；同他人交往时表现纯粹人类感情的可能性，已经被破坏得差不多了

在历史发展进程中，在每一个人的个人生活同他的屈从于某一劳动部门和与之相关的各种条件的生活之间出现了差别，——这正是由于在分工条件下社会关系必然变成某种独立的东西。

（这不当理解为，似乎像食利者和资本家等等已不再是有个性的个人了，而应当理解为，他们的个性是受非常具体的阶级关系所制约和决定的，上述差别只是在他们与另一阶级的对立中才出现的，而对他们本身说来只是在他们破产之后才产生的。）在等级中（尤其是在部落中）这种现象还是隐蔽的：例如，贵族总是贵族，roturier〔平民〕总是roturier，不管他们其他的生活条件如何；这是一种与他们的个性不可分割的品质。有个性的个人与阶级的个人的差别，个人生活条件的偶然性，只是随着那个自身是资产阶级产物的阶级的出现才出现的。只有个人相互之间的竞争和斗争才产生和发展了这种偶然性。因此，在资产阶级的统治下

个人似乎要比先前更自由些，因为他们的生活条件对他们说来是偶然的；然而事实上，他们当然更不自由，因为他们更加受到物的力量的统治。和等级不同的地方特别显著地表现在资产阶级与无产阶级的对立中。

马克思、恩格斯：《德意志意识形态》（1845—1846年），
《马克思恩格斯全集》第3卷第86页；《马克思恩格斯选集》
第1卷第84页。

你们说，从劳动不再能变为资本、货币、地租，一句话，不再能变为可以垄断的社会力量的时候起，就是说，从个人财产不再能变为资产阶级财产^①的时候起，个性就被消灭了。

由此可见，你们是承认，你们所理解的个性，不外是资产者、资产阶级私有者。这样的个性确实应当被消灭。

马克思、恩格斯：《共产党宣言》（1847年12月—1848年1月），
《马克思恩格斯全集》第4卷第482页；《马克思恩格斯选集》第1卷第267页。

商品所有者只是以商品监护人的身分进入流通过程。在这个过程中，他们彼此以买者和卖者的对立形式出现，一个是人格化的糖块，另一个是人格化的金。糖块一变成金，卖者也就变成买者。这种特定的社会身分，决不是来自人的个性，而是来自以商品这个特定形式来生产产品的人们之间的交换关系。买者和卖者之间所表现的关系，不是纯粹的个人关系，因为他们两者发生关系，只是由于他们的个人劳动已被否定，即作为非个人劳动而成为货币。因此，把买者和卖者的这种经济上的资产阶级身分理解为人的个性的永恒的社会形式，是荒谬的，把他们当作个性的消灭而伤心，也同样是错误的。这些身分是个性在社会生产过程的一定阶段上的必然表现。此外，资产阶级生产的对抗性质，在买者和卖者的对立上表现得还很肤浅很表面，这种对立 in 资产阶级

① 在1888年英文版中这里加上了：“变为资本”。——原编者注

以前的社会形式中也存在，因为它只要求人们彼此当作商品所有者来发生关系。

马克思：《政治经济学批判》（1858年8月—1859年1月），

《马克思恩格斯全集》第13卷第85—86页。

在我们不得不生活于其中的、以阶级对立和阶级统治为基础的社会里，同他人交往时表现纯粹人类感情的可能性，今天已经被破坏得差不多了。我们没有理由去把这种感情尊崇为宗教，从而更多地破坏这种可能性。同样，对历史上的伟大的阶级斗争的理解，特别是在德国，也已经被流行的历史编纂学弄得够模糊了，我们没有必要去把这一斗争的历史变为教会史的单纯附属品，使这种理解成为完全不可能。由此可见，现在我们已经超过费尔巴哈多么远了。现在连他那赞美新的爱的宗教的“最美丽的篇章”都不堪卒读了。

恩格斯：《路德维希·费尔巴哈和德国古典哲学的终结》

（1886年初），《马克思恩格斯全集》第21卷第328—329页；

《马克思恩格斯选集》第4卷第231—232页。

可是爱呵！——真的，在费尔巴哈那里，爱随时随地都是一个创造奇迹的神，可以帮助他克服实际生活中的一切困难，——而且这是在一个分成利益直接对立的阶级的社会里。这样一来，他的哲学中的最后一点革命性也消失了，留下的只是一个老调子：彼此相爱吧！不分性别、不分等级地互相拥抱吧，——大家一团和气地痛饮吧！

简单扼要地说，费尔巴哈的道德论是和它的一切先驱者一样的。它适用于一切时代、一切民族、一切情况，正因为如此，它在任何时候和任何地方都是不适用的，而在现实世界面前，是和康德的绝对命令一样软弱无力的。实际上，每一个阶级，甚至每一个行业，都各有各的道德，而且也破坏这种道德，如果它们能这样做而不受惩罚的话。至于那要把一切人都联合起来的爱，则表现在战争、争吵、诉讼、家庭纠纷、离婚以及一些人对另一些人

的最高限度的剥削中。

恩格斯：《路德维希·费尔巴哈和德国古典哲学的终结》
(1886年初)，《马克思恩格斯全集》第21卷第333页；《马克思恩格斯选集》第4卷第236页。

3. 在阶级社会里，不存在所有人都有的同样的良心、 幸福和尊严

这种强制劳动剥夺了工人除吃饭和睡觉所最必需的时间以外的一切时间，使他没有一点空闲去呼吸些新鲜空气或欣赏一下大自然的美，更不用说什么精神活动了，这种工作怎么能不使人沦为牲口呢？这样，工人还是必须在两条道路中选择一条：或者屈服于命运，做一个“好工人”，“忠实地”维护资产者的利益（如果这样做，他就势必要变成牲口），或者起来反抗，尽一切力量捍卫自己的人类尊严，而这只有在反抗资产阶级的斗争中才能做到。

恩格斯：《英国工人阶级状况》（1844年9月—1845年3月），
《马克思恩格斯全集》第2卷第405页。

即使我举的例子再少一些，大家还是会同意我的意见：英国工人在他们所处的那种状况下是不会感到幸福的；在这种状况下，无论是个人或是整个阶级都不可能像人一样地生活、感觉和思想。显然，工人应该设法摆脱这种非人的状况，应该争取良好的比较合乎人的身分的状况。如果他们不去和资产阶级的利益——剥削工人——作斗争，他们就不可能做到这一点。但是资产阶级却用他们的财产和他们掌握的国家政权所能提供的一切手段来维护自己的利益。工人一旦表明要摆脱现状，资产者就立刻成为他们的公开敌人。

此外，工人处处发觉资产阶级把他当做物件、当做自己的财产来看待，只凭这一点，工人也要成为资产阶级的敌人。我已经

举了上百的例子，而且还能举出同样多的例子来说明：在目前情况下，工人只有仇恨资产阶级和反抗资产阶级，才能获得自己的人的尊严。

恩格斯：《英国工人阶级状况》（1844年9月—1845年3月），
《马克思恩格斯全集》第2卷第500页。

“共产主义应该以‘大家幸福’为自己的目的。这看起来确实是这样，似乎在这里谁也不会吃亏。但这种幸福究竟是什么样的呢？难道所有的人都有同样的幸福吗？难道所有的人在同一环境中都感到同样的幸福吗？……如果是这样，那末这里谈的就是‘真正的幸福’。这样一来，我们不是恰好来到宗教开始暴虐统治的地方了吗？……社会宣告某种幸福是‘真正的幸福’，例如，正直地用劳动得来的享乐就可称为这种幸福，但你却宁愿要快乐的懒惰，在这种情况下社会……将表现出明智的戒备，不会给你所需要的那种幸福。共产主义宣布大家幸福，正是消灭那些至今仍靠利息为生的人的幸福”……

“如果是这样”，那末从这里可得出下列的等式：

大家幸福 = 共产主义

= 如果是这样，那末

= 所有的人都是同样的幸福

= 所有的人在同一环境下感到同样的幸福

= 真正的幸福

= （神圣的幸福、圣物、圣物的统治、教阶制）

= 宗教的暴虐统治

共产主义 = 宗教的暴虐统治

“这看起来确实是这样”，似乎“施蒂纳”在这里关于共产主义所说的，与他过去关于其他一切所说的毫无二致。

我们的圣者究竟多么深刻地“洞察”了共产主义，可以从下面这一点看出：他硬说共产主义要把“正直地用劳动得来的享乐”作为“真正的幸福”来实行。除了“施蒂纳”和一些柏林的

鞋匠和裁缝之外,谁会想到“正直地用劳动得来的享乐”^①,而且谁还会叫共产主义者来说这样的话(在共产主义者那里,劳动和享乐之间的对立的基础消失了)!我们的有高尚道德的圣者对此尽管放心好了。“正直的劳动所得”将会留给他以及他所不自觉地代表的那些人,即他的因经营自由而破产的并在精神上“愤怒的”小手工业师傅。“快乐的懒惰”也纯属最庸俗的资产阶级观点。但我们所分析的全篇话的精华是他关于共产主义者的资产阶级的狡猾想法:共产主义者要消灭食利者的“幸福”,同时却谈论“所有人的幸福”。由此可见,“施蒂纳”相信:在共产主义社会中还会有食利者,而他们的“幸福”却必须加以消灭。他断言:食利者的“幸福”是现在作为食利者的个人内部所固有的,它与食利者的个性不可分割;他以为,对于这些个人来说,除了由他们这种食利者的地位所决定的“幸福”之外,不能有其他任何“幸福”。他还相信,当社会还必须进行反对食利者以及诸如此类的人的斗争时,共产主义社会制度就已经确立了^②。当然,只要共产主义者到了力所能及的时候,他们会毫不客气地去推翻资产阶级的统治并消灭它的“幸福”^③。至于这种为他们的敌人所共有的、由阶级关系所决定的“幸福”是不是也要作为个人的

① 手稿中删去了以下这一段话:“除了施蒂纳,谁能够叫无道德的革命无产者来说出这类道德的蠢话呢?——这样的无产者,像在整个文明世界尽人皆知的那样(当然,只有‘有教养的’柏林不在此列),有个不正直的念头,即不是‘正直地用劳动得到’自己的‘享乐’,而是夺取这种享乐!”——原编者注

② 手稿中删去了以下这一段话:“最后,他向共产主义者提出道德要求,要他们安心地受食利者、商人和实业家等等的永久剥削,因为他们不同时消灭这些老爷们的‘幸福’就不能消除这种剥削!乡下佬雅各在这里是大资产者的捍卫者,他用不着费神向共产主义者进行道德说教,他们每天都能从他的‘善良的市民’那里听到讲得比他好得多的说教。”——原编者注

③ 手稿中删去了以下这一段话:“他们会毫不客气地这样做,是因为:在他们看来,‘所有的人的幸福’,即‘活生生的个人’的幸福高于现存社会阶级的‘幸福’。食利者作为食利者所享受的‘幸福’,不是作为个人的个人的‘幸福’,而是食利者的幸福,不是个人的幸福,而是在一定阶级的范围内的一般的幸福。”——原编者注

“幸福”求得某种被愚蠢地假定出来的怜悯，他们是毫不介意的。

马克思、恩格斯：《德意志意识形态》（1845—1846年），

《马克思恩格斯全集》第3卷第238—240页。

良心是由人的知识^①和全部生活方式来决定的。

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

特权者的“良心”也就是特权化了的良心。

马克思：《对哥特沙克及其同志们的审判》（1848年12月），

《马克思恩格斯全集》第6卷第152页。

从上述一切可以明白，关于道德，费尔巴哈所告诉我们的东西是极其贫乏的。追求幸福的欲望是人生下来就有的，因而应当成为一切道德的基础。但是追求幸福的欲望受到双重的矫正。第一，受到我们的行为的自然后果的矫正：酒醉之后，必定头痛；放荡成习，必生疾病。第二，受到我们的行为的社会后果的矫正：要是我们不尊重他人追求幸福的同样的欲望，那末他们就会反抗，妨碍我们自己追求幸福的欲望。由此可见：我们要满足我们的这种欲望，就必须能够正确地估量我们的行为的后果，同时还必须承认他人的相应的欲望的平等权利。因此，对己以合理的自我节制，对人以爱（永远是爱！），这就是费尔巴哈的道德的基本准则，其余的一切都是从这个准则推出来的。无论费尔巴哈的妙语横生的议论或施达克的热烈无比的赞美，都不能掩盖这几个命题的贫瘠的空泛。

当一个人专为自己打算的时候，他追求幸福的欲望只有在非常罕见的情况下才能得到满足，而且决不是对己对人都有利。他

① 俏皮话：《Gewissen》——“良心”，《Wissen》——“知识”。——原编者注

需要和外部世界来往，需要满足这种欲望的手段：食物、异性、书籍、谈话、辩论、活动、消费品和操作对象。二者必居其一：或者费尔巴哈的道德是以每一个人无疑地都有这些满足欲望的手段和对象为前提，或者它只向每一个人提供无法应用的忠告，因而它对于没有这些手段的人是一文不值的。这一点，费尔巴哈自己也是说得很直截了当的：

“皇宫中的人所想的，和茅屋中的人所想的是不同的。”“如果你因为饥饿、贫困而身体内没有营养物，那末你的头脑中、你的感觉中，以及你的心中便没有供道德用的食物了。”

关于他人追求幸福的平等权利，情况是否好一些呢？费尔巴哈无条件地提出这种要求，认为这种要求是适合于任何时代和任何情况的。但是这种要求从什么时候起被认为是适合的呢？在古代的奴隶和奴隶主之间，在中世纪的农奴和领主之间，难道谈得上追求幸福的平等权利吗？被压迫阶级追求幸福的欲望不是被冷酷无情地和“由于正当理由”变成了统治阶级的这种欲望的牺牲品吗？——是的，这也是不道德的，但是现在平等权利被承认了。自从资产阶级在反对封建制度的斗争中并在发展资本主义生产的过程中不得不废除一切等级的即个人的特权，而且起初在私法方面、后来逐渐在公法方面实施了个人在法律上的平等权利以来，平等权利在口头上是被承认了。但是，追求幸福的欲望只有极微小的一部分可以靠理想的权利来满足，绝大部分却要靠物质的手段来实现，而由于资本主义生产所关心的，是使绝大多数权利平等的人仅有最必需的东西来勉强维持生活，所以资本主义对多数人追求幸福的平等权利所给予的尊重，即使一般说来多些，也未必比奴隶制或农奴制所给予的多。关于幸福的精神手段、教育手段，情况是否好一些呢？就连“萨多瓦的小学教师”不也是一个神话人物吗？

不仅如此。根据费尔巴哈的道德论，证券交易所就是最高的道德殿堂，只要人们的投机始终都是得当的。如果我追求幸福的

欲望把我引进了交易所，而且我在那里又善于正确地估量我的行为的后果，因而这些后果只使我感到愉快而不引起任何损失，就是说，如果我经常赚钱的话，那末费尔巴哈的指示就算执行了。我也并没有因此就妨碍另一个人追求幸福的同样的欲望，因为另一个人和我一样地是自愿到交易所里去的，他和我成立投机交易时是按照他追求幸福的欲望行事，正如我是按照我追求幸福的欲望行事一样。如果他赔了钱，那末这就证明他的行为是不道德的，因为他盘算错了，而且，在我对他执行应得的惩罚时，我甚至可以摆出现代拉达曼的架子来。在交易所里，只要爱不纯粹是一个温情的字眼，也是由爱统治一切的，因为每个人都靠别人来满足自己追求幸福的欲望，而这就是爱应当完成和实际从事的事情。同时，如果我在那里正确地预见到我的行动的后果，因而赌赢了，那末我就执行了费尔巴哈道德的一切最严格的要求，而且我还会成为富翁。换句话说，费尔巴哈的道德是完全适合于现代资本主义社会的，不管他自己多么不愿意或想不到是这样。

恩格斯：《路德维希·费尔巴哈和德国古典哲学的终结》

（1886年初），《马克思恩格斯全集》第21卷第332—333页；

《马克思恩格斯选集》第4卷第234—236页。

1889年，英国开始了年轻的、新鲜的、充满新的革命精神的工人运动，参加运动的都是一些没有受过训练的不熟练的普通工人（煤气工人、码头工人等）。恩格斯对这件事感到特别高兴。马克思的女儿“杜西”（Tussy）当时在这些工人中间进行鼓动工作，恩格斯对她极为夸奖。1889年12月7日他从伦敦写信说：

“这里最可恶的，就是那种已经深入工人肺腑的资产阶级式的‘体面’。社会分成大家公认的许多等级，其中每一个等级都有自己的‘自尊心’，但同时还有一种生来就对比自己‘更好’、‘更高’的等级表示尊敬的心理；这种东西已经存在这样久和这样根深蒂固，以致资产者要欺骗群众还相当容易。例如，我绝不相信约翰·白恩士(Burns)在本阶级中享有的声望会比他在曼宁红衣主教、市

长和一般资产者那里的声望更使他感到自豪。秦平(Champion) (退伍的中尉)在多年以前就同资产阶级分子、主要是保守派分子串通一气，而他在教会的教士会议上却鼓吹社会主义等等。连我认为是他们中间最优秀的人物汤姆·曼(Mann)也喜欢谈他将同市长大人共进早餐。只要把他们同法国人比较一下，你就会知道革命有多么良好的影响。”

列宁：《〈约·菲·贝克尔等致弗·阿·左尔格等书信集〉俄译本序言》(1907年4月6日)，《列宁全集》第12卷第359页；《列宁选集》第1卷第706页。

4. 在阶级社会中，恋爱婚姻也是带有阶级性的；除了相互爱慕以外再也没有别的动机的婚姻只有在消灭了资本主义生产和它造成的财产关系以后，才能普遍实现

第二十一个问题：共产主义制度对家庭将产生什么影响？

答：两性间的关系将成为仅仅和当事人有关而社会无须干涉的私事。这一点之所以能实现，是由于废除私有制和社会负责教育儿童的结果，因此，由私有制所产生的现代婚姻的两种基础，即妻子依赖丈夫、孩子依赖父母，也会消灭。这也是对道貌岸然的市侩关于共产主义公妻制的悲鸣的回答。公妻制完全是资产阶级社会特有的现象，现在的卖淫就是这种公妻制的充分表现。卖淫是以私有制为基础的，它将随着私有制的消失而消失。因此，共产主义组织并不实行公妻制，正好相反，它要消灭公妻制。

恩格斯：《共产主义原理》(1847年10月底—11月)，《马克思恩格斯全集》第4卷第371页；《马克思恩格斯选集》第1卷第224页。

按照费尔巴哈的看法，宗教是人与人之间的感情的关系、心灵的关系，过去这种关系是在现实的虚幻反映中（借助于一个神

或许许多神这些人类特性的虚幻反映)寻找自己的真理,现在却直接地而不是间接地在我和你之间的爱中寻找自己的真理了。归根到底,在费尔巴哈那里,性爱即使不是他的新宗教借以实现的最高形式,也是最高形式之一。

人与人之间的、特别是两性之间的感情关系,是自从有人类以来就存在的。性爱特别是在最近八百年间获得了这样的意义和地位,竟成了这个时期中一切诗歌必须环绕着旋转的轴心了。现存的实在的宗教只限于使国家对性爱的管理即婚姻立法高度神圣化;这种宗教也许明天就会完全消失,但是爱情和友谊的实践并不会发生丝毫变化。在法国,在1793年到1798年这个期间,基督教的确曾经消失到这种程度,连拿破仑去恢复它也不能不遇到抵抗和困难,但是在这一期间,并没有感觉到需要用费尔巴哈的新宗教去代替它。

在这里,费尔巴哈的唯心主义就在于:他不是直截了当地按照本来面貌看待人们彼此间以相互倾慕为基础的关系,即性爱、友谊、同情、舍己精神等等,而是把这些关系和某种特殊的、在他看来也属于过去的宗教联系起来,断定这些关系只有在人们用宗教一词使之高度神圣化以后才会获得自己的完整的意义。在他看来,主要的并不是存在着这种纯粹人的关系,而是要把这些关系看做新的、真正的宗教。这些关系只是在盖上了宗教的印记以后才被认为是完满的。

恩格斯:《路德维希·费尔巴哈和德国古典哲学的终结》

(1886年初),《马克思恩格斯全集》第21卷第326—327

页;《马克思恩格斯选集》第4卷第229—230页。

根据我们对古代最文明、最发达的民族所能做的考察,一夫一妻制的起源就是如此。它决不是个人性爱的结果,它同个人性爱绝对没有任何共同之处,因为婚姻和以前一样仍然是权衡利害的婚姻。一夫一妻制是不以自然条件为基础,而以经济条件为基

础，即以私有制对原始的自然长成的公有制的胜利为基础的第一个家庭形式。

恩格斯：《家庭、私有制和国家的起源》（1884年3月底—5月26日），《马克思恩格斯全集》第21卷第77页；《马克思恩格斯选集》第4卷第60页。

只有在被压迫阶级中间，而在今天就是在无产阶级中间，性爱才可能成为并且确实成为对妇女的关系的常规，不管这种关系是否为官方所认可。不过，在这里，古典的一夫一妻制的全部基础也就除去了。在这里没有任何财产，而一夫一妻制和男子的统治原是为了保存和继承财产而建立的；因此，在这里也就没有建立男子统治的任何刺激了。况且，在这里也没有达到这个目的的手段：维护男子统治的资产阶级法权，只是为了有产者和为了他们同无产者的相互关系而存在的；是要钱的，而因为工人贫穷的缘故，它对于工人对他的妻子的关系是没有任何意义的。在这里，起决定作用的完全是另一种个人的和社会的关系。此外，自从大工业迫使妇女走出家庭，进入劳动市场和工厂，而且往往把她们变为家庭的供养者以后，在无产者家庭中，除了自一夫一妻制出现以来就扎下了根的对妻子的虐待也许还遗留一些以外，男子的统治的最后残余也已失去了任何基础。这样一来，无产者的家庭，甚至在最热烈的爱情和双方都保持最牢固的忠实的情况下，也不管有可能得到什么宗教的和世俗的祝福，也不再是严格意义上的一夫一妻制的家庭了。所以，一夫一妻制的经常伴侣——杂婚和通奸，在这里只有极其微小的作用；妻子事实上收回了离婚的权利，当双方不能和睦相处时，他们就宁愿分离。一句话，无产者的婚姻之一夫一妻制，是在这个名词的词源学意义上说的，决不是在这个名词的历史意义上说的。

恩格斯：《家庭、私有制和国家的起源》（1884年3月底—5月26日），《马克思恩格斯全集》第21卷第84—85页；《马克思恩格斯选集》第4卷第67—68页。

在中世纪以前，是谈不到个人的性爱的。不言而喻，体态的美丽、亲密的交往、融洽的旨趣等等，曾经引起异性间的性交的欲望，因此，同谁发生这种最亲密的关系，无论对男子还是对女子都不是完全无关紧要的。但是这距离现代的性爱还很远很远。在整个古代，婚姻的缔结都是由父母包办，当事人则安心顺从。古代所仅有的那一点夫妇之爱，并不是主观的爱好，而是客观的义务；不是婚姻的基础，而是婚姻的附加物。

恩格斯：《家庭、私有制和国家的起源》（1884年3月底—5月26日）《马克思恩格斯全集》第21卷第89—90页；《马克思恩格斯选集》第4卷第72—73页。

现代的性爱，同单纯的性欲，同古代的爱，是根本不同的。第一，它是以所爱者的互爱为前提的；在这方面，妇女处于同男子平等的地位，而在古代爱的时代，决不是一向都征求妇女同意的。第二，性爱常常达到这样强烈和持久的程度，如果不能结合和彼此分离，对双方来说即使不是一个最大的不幸，也是一个大不幸；仅仅为了能彼此结合，双方甘冒很大的危险，直至拿生命孤注一掷，而这种事情在古代充其量只是在通奸的场合才会发生。最后，对于性交关系的评价，产生了一种新的道德标准，不仅要问：它是结婚的还是私通的，而且要问：是不是由于爱情，由于相互的爱而发生的？自然，在封建的或资产阶级的实践中，这个新的标准，并不比其他一切道德标准更受重视——对它简直置之不理。不过，对它也不见得更轻视；它和其他道德标准一样——在理论上，在纸面上，也是被承认的。目前它也不可能有更高的要求。

中世纪是从具有性爱的萌芽的古代世界停止的时候开始的，即是从通奸开始的。我们已经叙述过那创造了破晓歌的骑士爱。

恩格斯：《家庭、私有制和国家的起源》（1884年3月底—5月26日），《马克思恩格斯全集》第21卷第90—91页；《马克思恩格斯选集》第4卷第73页。

于是就发生了这样的情况：正在兴起的资产阶级，特别是在现存制度最受动摇的新教国家里，都愈来愈承认在婚姻方面也有缔结契约的自由，并用上述方式来实现这一自由。婚姻仍然是阶级的婚姻，但在阶级内部则承认当事者享有某种程度的选择的自由。在纸面上，在道德理论上以及在诗歌描写上，再也没有比认为不以相互性爱和夫妻真正自由同意为基础的任何婚姻都是不道德的那种观念更加牢固而不可动摇的了。总之，由爱情而结合的婚姻被宣布为人的权利，并且不仅是 *droit de l'homme*①，而且在例外的情况下也是 *droit de la femme*〔妇女的权利〕。

但是，人的这种权利有一点是与人的其他一切所谓权利不同的。当后者在实践上只限于统治阶级即资产阶级，而对于被压迫阶级即无产阶级则直接或间接地化为乌有的时候，历史的讽刺又重新出现了。统治阶级仍然为众所周知的经济影响所支配，因此在他们中间，真正自由缔结的婚姻只是例外，而在被压迫阶级中间，象我们所已看到的，这种婚姻却是通例。

因此，结婚的充分自由，只有在消灭了资本主义生产和它所造成的财产关系，从而把今日对选择配偶还有巨大影响的一切派生的经济考虑消除以后，才能普遍实现。到那时候，除了相互的爱慕以外，就再也不会有别的动机了。

恩格斯：《家庭、私有制和国家的起源》（1884年3月底—5月26日），《马克思恩格斯全集》第21卷第94—95页；
《马克思恩格斯选集》第4卷第77—78页。

① 双关语：《*droit de l'homme*》既有“人的权利”的意思，也有“男子的权利”的意思。——原编者注

5. 资产阶级理论家所谓一般的人，实际上是资产阶级的人；用抽象的人性来抹煞阶级性是资产阶级毒害广大群众的政治说教

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

但是，只有当资产阶级理论家出场，把这种论断作一般的表达时，只有当他们在理论上把资产者的财产和个性等同起来，并在逻辑上为这种等同作论证时，这种谬论才变得庄严而神圣。

马克思、恩格斯：《德意志意识形态》（1845—1846年），《马克思恩格斯全集》第3卷第252—253页。

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

如果海因岑先生认为，以不依自己意志为转移的经济条件做为存在的基础并因这些条件而彼此处于极尖锐的对抗中的各阶级，可以靠一切人们所固有的属性“人性”而越出本身存在的现实条件，那末，某一个君主主要靠自己的“人性”而使自己超出自

己的“君主的权力”，超出自己的“君主的行业”该是多么容易呵！当恩格斯看出海因岑先生的革命词句背后是“好心的皇帝约瑟夫”时，海因岑先生竟不能原谅恩格斯，这究竟是因为什么呢？

但是海因岑先生一方面由于极不明确地对待德国人的“人性”而抹掉一切差别，甚至不惜把自己的号召扩大到君主身上。而另一方面又认为自己必须在德国血统的人们中间确立一种差别，因为没有差别就没有对立面，而没有对立面就没有材料进行卡普勒^①式的政治说教。

因此，海因岑先生就把德国血统的人们划分为国君和臣民。海因岑先生看到了这种对立面并且对它作了表述，在他自己看来，这是一种道德力量的表现，是具有个人胆量、政治头脑、激动的人的感情、严肃态度、远见和值得敬佩的勇敢的明证。如果注意到，臣民分为特权者和非特权者，特权者不但看不出政治等级是降低人格的阶梯，却反而认为它是飞黄腾达的途径，甚至那些把臣服看做是锁链的臣民（对这些锁链的重压的感受很不一致）也注意到这一切，那就表明自己毫无理智、表明自己有警察思想。

然而却冒出一些“狭隘的”共产主义者，他们不仅看出了国君和臣民之间的政治差别，而且看出了阶级间的社会差别。

一分钟以前海因岑先生在道德上的伟大之处在于看出了差别并给以表述，现在他的伟大之处却在于看不出差别、不予注意而且加以掩盖。表述对立面的言语由革命的语言一变而成为反动的、恶毒地“唆使”被人性团结在一起的弟兄互相反对的语言。

马克思：《道德化的批评和批评化的道德》（1847年10月底），

《马克思恩格斯全集》第4卷第344—345页。

现在再说下去吧：按马克思的意见，当时有哪些阶级能够而且应当实现这个任务（把人民专制的原则真正贯彻到底，并打退

① 卡普勒教派是天主教圣芳济会的一支。“卡普勒教士的说教”充满一本正经的道德教诲。——原译者注

反革命的袭击)呢?马克思说的是“人民”。但是我们知道,马克思一向都是无情地反对那些认为“人民”是一致的、认为人民内部没有阶级斗争的小资产阶级幻想。马克思在使用“人民”一语时,并没有用它来抹煞各个阶级之间的差别,而是用它来把那些能够把革命进行到底的确定的成分联为一体。

列宁:《社会民主党在民主革命中的两种策略》(1905年6—7月),《列宁全集》第9卷第118页;《列宁选集》第1卷第620—621页。

……“凡是尊重人的人,不管他属于哪个党派,对于葛伊甸伯爵的逝世都无不感到极大的悲痛,我们也深有同感。因为已故的葛伊甸首先是一个**人**。”

一九〇七年六月十九日星期二《同志报》第二九六号就是这样写的。

《同志报》的政论家们不仅是我国合法报刊中最热烈的民主主义者,他们还自命为社会主义者(当然是批判的社会主义者)。他们都是一些准社会民主党人,孟什维克,诸如普列汉诺夫、马尔托夫、斯米尔诺夫、彼列雅斯拉夫斯基、唐恩等人受到了《同志报》最殷勤的招待,这家报纸的版面用普罗柯波维奇先生、库斯柯娃女士、波尔土加洛夫先生和其他的“前马克思主义者”的署名装饰起来了。总之,《同志报》的政论家们是我国“有教养的”、绝对不从事狭隘的地下活动的、“民主主义的”以及诸如此类的社会的最“左翼”代表,这是丝毫不用怀疑的。

但是,当在报上看到上述那几行文字时,不禁要对这些先生们大声喊道:多么幸运,我们布尔什维克显然不属于《同志报》的这一伙**正派人士**!

.....

不错,葛伊甸不仅是一个**人**,而且是一个既善于理解自己阶级的共同利益,又能非常聪明地维护这些利益的公民。而你们这些有教养的民主派先生们,不过是可怜的傻瓜,你们除了做地主阶

级的文化奴仆以外还能做些什么呢，但是你们偏要用自由派的装疯卖傻来掩饰自己的无能。

地主对人民的影响并不可憎。他们要使比较广大的工人群众甚至农民群众在比较长久的时期内受他们的蒙蔽，那是永远也办不到的。但是有一些**知识分子**，他们不直接参加剥削，他们学会了搬弄一般的词句和概念，热中于宣传种种“好的”说教，他们还常常极端愚蠢地把自己的阶级之间的地位作为非阶级的政党和非阶级的政策的原则，——这样的资产阶级知识分子对人民的影响是危险的。这样，也只有这样，才能真正毒害广大群众，要同这种毒害作斗争，必须动员社会主义的全部力量。

自由派和民主派的无耻之徒泣不成声地说，葛伊甸是一个有教养、有文化、讲人道和宽宏大量的人，他们还自命是超越于任何“党派”之上，而从“全人类”的观点出发的。

可敬的先生们，你们错了。这不是全人类的观点，而是全体奴才的观点。意识到自己的奴隶地位而与之作斗争的奴隶，是革命家。不意识到自己的奴隶地位而过着默默无言、浑浑噩噩的奴隶生活的奴隶，是十足的奴隶。津津乐道地赞赏美妙的奴隶生活并对和善的好心的主人感激不尽的奴隶是奴才，是无耻之徒。

《同志报》的诸位先生，你们正就是这样的无耻之徒。你们怀着可鄙的软心肠为那位支持反革命政府的反革命地主竟是有教养的和人道的人而感动。你们不明白，你们不是把奴隶变成革命家，而是把奴隶变成奴才了。你们谈论自由和民主，只不过是哗众取宠，是一些陈词滥调，是时髦的空谈或假仁假义。这是一个粉饰得并不高明的假面具。而你们自己就是伪君子。你们的灵魂是卑劣透顶的，你们的全部教养、文化和教育不过是一种熟练的变相卖淫。因为你们出卖自己的灵魂，不过你们出卖灵魂不仅是由于贫困，而且是由于“对艺术的爱好”！

列宁：《纪念葛伊甸伯爵》（1907年6月）《列宁全集》第13卷第33—36页。

马克思和恩格斯曾经同那些忘记了阶级差别而谈论一般的生产者、人民或劳动者的人作过无情的斗争。凡是稍微了解马克思和恩格斯著作的人，都不会忘记，他们在所有的著作中总是嘲笑那些谈论一般的生产者、人民、劳动者的人。一般的劳动者或一般的工作者是不存在的；或者是握有生产资料、全部心理和生活习惯都具有资本主义性质的小业主（他们也不可能是别的样子），或者是具有完全不同的心理、同资本家对抗、对立和斗争的大工业中的雇佣工人。

列宁：《俄共（布）第十次代表大会》（1921年3月8—16日），
《列宁全集》第32卷第328页。

你反对简单化地把人分为富人和穷人。当然，有中间阶层，也有你所说的技术知识分子，在这种知识分子中间有很诚实的好人。在这种知识分子中间也有不诚实的坏人。什么人都有。但是人类社会首先是分为富人和穷人、有产者和被剥削者，撇开这个基本划分，撇开穷人和富人之间的矛盾，就是撇开基本事实。我不否认中间阶层的存在，这些中间阶层不是站在这两个互相斗争的阶级中的一个阶级方面，便是在这一斗争中采取中立的或半中立的立场。但是，我重说一遍，撇开社会的这一基本划分和两个基本阶级间的这一基本斗争，就是忽视事实。这一斗争正在进行，而且还要进行下去。这一斗争的结果，是由无产者阶级、劳动者阶级来决定的。

斯大林：《和英国作家赫·乔·威尔斯的谈话》（1934年7月23日），《斯大林选集》下卷第356页。

(五)资本主义社会把人变成畸形的、片面的人

1. 资产者和无产者是两种完全不同的人

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

恩格斯：《英国工人阶级状况》（1844年9月—1845年3月），
《马克思恩格斯全集》第2卷第410页。

工人的仁慈也表现在其他各个方面，而且其表现形式也是令人愉快的。他们自己就是命途多舛的，所以他们能同情境况不好的人。在他们看来，每一个人都是人，而在资产者的眼光中，工人却不完全是人。所以工人是比较和气比较可亲的，虽然他们比有产阶级更迫切地需要钱，但他们并不那样贪财；对他们来说，金钱的价值只在于能用它来买东西，可是对资产者来说，金钱却具有一种为它本身所固有的特殊的价值，即偶像的价值，这样，它即使资产者变成了卑鄙齷齪的“财迷”。完全没有这种金钱崇拜感的工人，并不像资产者那样贪婪，资产者为了多赚钱不惜采取任

何手段，认为生活的目的就是装满自己的钱袋。所以工人比资产者偏见少得多，看问题清楚得多，不戴上自私的眼镜来看一切。因为缺少教育，所以他没有宗教偏见。他不懂得这些事情，也不为这些事情伤脑筋，在他身上看不到支配着资产阶级的狂热。如果说他也有点宗教信仰的话，那也只是名义上的，甚至连理论上的都谈不到。实际上他只是为今生而活着，并力求在今生生活得更好一些。所有的资产阶级作家都异口同声地说，工人不信教，也不上教堂。恐怕只有爱尔兰人、一些老年人和半资产者——监工、工头等类的人才是例外。在群众中几乎到处都是完全漠视宗教的，最多也只能看到一些自然神论的迹象，而且非常不明确，以致只表现在一些口头禅或对 infidel（不信教的人）和无神论者这类名词的本能的恐惧上。一切教派的牧师都很不受工人欢迎，虽然他们在工人中的影响只是在最近才失去的；现在，只要大叫一声〈he is a parson!〉（“他是个牧师！”），就常常能够把一个牧师从公共集会的讲坛上赶下来。和生活条件本身一样，缺少宗教教育及其他教育，也使得工人比资产者客观，比资产者容易摆脱传统的陈腐的原则和先入之见的束缚。资产者被自己的阶级偏见，被那些从小就灌输给他的原则一直淹没到耳朵，这种人是无可救药的。他即使在形式上是自由主义的，但实质上还是保守的；他的利益和现存的制度紧密地联系在一起，他在任何前进的运动中都是一具僵尸。他不再站在历史发展的前头，工人将要起而代之，——最初只是理应如此，以后就会在实际上做到这一点。

恩格斯：《英国工人阶级状况》（1844年9月—1845年3月），
《马克思恩格斯全集》第2卷第411—412页。

资产者是现存的社会制度以及和这个制度联系在一起的各种偏见的奴隶；他胆怯地避开和千方百计地排斥真正标志着进步的一切；无产者却眼睛雪亮地正视这一切，高高兴兴地而且很有成

效地研究它们。

恩格斯：《英国工人阶级状况》（1844年9月—1845年3月），
《马克思恩格斯全集》第2卷第528页。

一般说来，所有的产业工人都被卷到反对资本和资产阶级的各种斗争中去了。他们都一致同意，他们是《working men》〔“工人”〕——这是他们引以自豪的并且是宪章主义者各种会议上的普通的称呼，——他们是有自己的利益和原则、有自己的世界观的独立的阶级，是和一切有产阶级相对立的阶级，同时也是国家力量所系并能推动国家向前发展的阶级。

恩格斯：《英国工人阶级状况》（1844年9月—1845年3月），
《马克思恩格斯全集》第2卷第529页。

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

基督教的社会原则带有狡猾和假仁假义的烙印，而无产阶级却是革命的。

马克思：《〈莱茵观察家〉的共产主义》（1847年9月），《马克思恩格斯全集》第4卷第218页。

经验向有理解力的观察者表明：虽然从历史的观点看，资本主义生产几乎是昨天才诞生的，但是它已经多么迅速多么深刻地摧残了人民的生命根源；工业人口的衰退只是由于不断从农村吸收自然生长的生命要素，才得以缓慢下来；甚至农业工人，尽管他们可以吸到新鲜空气，尽管在他们中间自然选择的规律（按照这个规律，只有最强壮的人才能生存）起着无限的作用，也已经开始衰退了。有如此“好理由”来否认自己周围一代工人的苦难的资本，在自己的实际活动中不理睬人类将退化并将不免终于灭种的前途，就象它不理睬地球可能和太阳相撞一样。在每次证券投机中，每个人都知道暴风雨总有一天会到来，但是每个人都希望暴风雨在自己发了大财并把钱藏好以后，落到邻人的头上。我死后

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

马克思：《资本论》第1卷（1867年7月25日），《马克思恩格斯全集》第23卷第299—300页。

作为资本家，他只是人格化的资本。他的灵魂就是资本的靈魂。而资本只有一种生活本能，这就是增殖自身，获取剩余价值，用自己的不变部分即生产资料吮吸尽可能多的剩余劳动。资本是死劳动，它象吸血鬼一样，只有吮吸活劳动才有生命，吮吸的活劳动越多，它的生命就越旺盛。工人劳动的时间就是资本家消费他所购买的劳动力的时间。如果工人利用他的可供支配的时间来为自己做事，那他就是在偷窃了资本家。

马克思：《资本论》第1卷（1867年7月25日），《马克思恩格斯全集》第23卷第260—261页。

2. 资本家和工人，是由社会生产过程加在个人身上的 一定的社会性质，是这些一定的社会生产关系的 产物

因此，资本是对劳动及其产品的支配权。资本家拥有这种权力并不是由于他的个人的或人的特性，而只是由于他是资本的所有者。他的权力就是他的资本的那种不可抗拒的购买的权力。

马克思：《1844年经济学哲学手稿》（1844年4月—8月），
《马克思恩格斯全集》第42卷第62页。

（作为奴隶，劳动者具有**交换价值**，具有**价值**；作为自由工人，他**没有价值**；只有通过同工人交换而得到的对工人劳动的支配权，才具有价值。不是工人作为交换价值同资本家相对立，而是资本家作为交换价值同工人相对立。工人**没有价值**和**丧失价值**，这是资本的前提和自由劳动的条件。兰盖认为这是一种退步；他忘记了，由此工人在形式上被看作人，他**除了自己的劳动**以外，本身还是某种东西，他只是把他的生命活动力当作自己谋生的手段来让渡。只要劳动者本身具有**交换价值**，**产业资本**本身就不可能存在，也就是说，根本不可能存在发达的资本。与资本相对立的，必须是作为**单纯使用价值**的劳动，这种使用价值被它的所有者本身当作商品提供出来与资本交换，与它的**交换价值**交换，与铸币交换，当然，铸币在工人手中只有作为一般交换手段来用才是现实的，否则它就消逝了。）

马克思：《经济学手稿》（1857—1858年），《马克思恩格斯全集》第46卷上册第248—249页。

在这里，恰好应当注意一个要素，它在这里不仅是从观察的角度才产生出来的，而且是存在于经济关系本身之中的要素。在第一个行为中，在资本和劳动的交换中，劳动作为劳动，作为**自为存在的劳动**，必然表现为**工人**。同样在这里，在第二个过程中，资本本身表现为自为存在的价值，即所谓**独立自在**的价值（这一点在货币中只是表现为倾向）。然而，自为存在的资本就是**资本家**。诚然，社会主义者说：我们需要的是资本，而不是资本家。在这种情况下，资本被看作纯粹的物，而不是被看作生产关系，这种生产关系的自身反映恰恰就是资本家。我当然可以使资本同单个资本家分开，而且资本可以转移到另一个资本家手里。然而资本家失去了资本也就失去了作为资本家的属性。可见，资本诚然可以脱离单个资本家，但不能脱离那种与**工人本身**相对立的**资本家本身**。同样，单个工人也可以不再是劳动的自为存在，他可以通过继承、偷窃等等得到货币。但是，这时他就不再是**工人**

了。作为工人，他只是自为存在的劳动。

马克思：《经济学手稿》（1857—1858年），《马克思恩格斯全集》第46卷上册第261—262页。

因此，如果用货币交换活的劳动能力，或者说，向劳动能力所有者购买活的劳动能力，是货币转化为资本的条件，那么，只有在货币所有者在商品市场上，在流通内部找到自由的工人时，货币才能转化为资本，或者说，货币所有者才能转化为资本家。这里所谓自由，一方向，是指工人支配他作为商品的劳动能力，另一方面是指他不支配任何别的商品，一贫如洗，没有任何实现他劳动能力所必需的物的条件，因而，正如货币所有者作为物化劳动、自行保存的价值的主体和承担者是资本家一样，工人同样也只是他本身劳动能力的主体、人格化。

马克思：《经济学手稿》（1861—1863年），《马克思恩格斯全集》第47卷第36页。

被剥夺了劳动资料和生活资料的劳动能力是绝对贫困本身，工人作为只是劳动能力的人格化，他有实际的需要，但他为满足他的需要进行的活动却只是丧失了物的条件的，仅仅包含在他自己的主体中的能力（可能性）。工人本身，按其概念是贫民，是这种单独存在的、与物的条件相脱离的能力的化身和承担者。

马克思：《经济学手稿》（1861—1863年），《马克思恩格斯全集》第47卷第39页。

……资本家——他事实上只是人格化的具有自己的意识和意志的资本——……

马克思：《资本论》第3卷（1894年10月4日），《马克思恩格斯全集》第25卷第323页。

……资本家只是人格化的资本，他在生产过程中只是作为资本的承担者执行职能……

马克思：《资本论》第3卷（1894年10月4日），《马克思恩格斯全集》第25卷第925页。

资本主义生产方式一开始就有两个特征。

第一。它生产的产品是商品。使它和其他生产方式相区别的，不在于生产商品，而在于，成为商品是它的产品的占统治地位的、决定的性质。这首先意味着，工人自己也只是表现为商品的出售者，因而表现为自由的雇佣工人，这样，劳动就表现为雇佣劳动。根据以上的说明，已无须重新论证资本和雇佣劳动的关系怎样决定着这种生产方式的全部性质。这种生产方式的主要当事人，资本家和雇佣工人，本身不过是资本和雇佣劳动的体现者，人格化，是由社会生产过程加在个人本身上的一定的社会性质，是这些一定的社会生产关系的产物。

马克思：《资本论》第3卷（1894年10月4日），《马克思恩格斯全集》第25卷第994—995页。

3.在资本主义社会里，金钱确定了人的社会地位及其价值

在资产阶级看来，世界上没有一样东西不是为了金钱而存在的，连他们本身也不例外，因为他们活着就是为了赚钱，除了快快发财，他们不知道还有别的幸福，除了金钱的损失，也不知道还有别的痛苦^①。

在这种贪得无厌和利欲熏心的情况下，人的心灵的任何活动都不可能是清白的。当然，这些英国资产者都是很好的丈夫和父亲，他们都具有各种各样的所谓私德，在日常的交往中，和其他一切资产者一样，也是一些可敬的和体面的人物；在商业关系上，他们甚至比德国人好些，他们不像我们的小商人那样讨价还价，

^① 卡莱尔在他的一八四三年出版于伦敦的《过去和现在》（《Past and Present》，London，1843）一书中绝妙地描述了英国资产阶级及其令人作呕的贪欲；该书的一部分我已经译出，登在《德法年鉴》上，希读者参阅。——恩格斯原注

斤斤较量，但是这又有什么用呢？归根到底，唯一的决定性的因素还是个人的利益，特别是发财的渴望。有一次我和这样一个资产者在曼彻斯特街上走，和他谈到工人区的恶劣的不合卫生的建筑体系，谈到这些地区的可怕的居住条件，我说我还没有看到过比曼彻斯特建筑得更坏的城市。他静静地听完这一切，在走到拐角上和我告别的时候，他说：“and yet, there is a great deal of money made here(但是在这里到底可以赚很多钱)。再见，先生！”英国资产者对自己的工人是否挨饿，是毫不在乎的，只要他自己能赚钱就行。一切生活关系都以能否赚钱来衡量，凡是不赚钱的都是蠢事，都不切实际，都是幻想。所以政治经济学这门专讲赚钱方法的科学就成为这些人所喜爱的科学。他们每一个人都是政治经济学家。厂主对工人的关系并不是人和人的关系，而是纯粹的经济关系。厂主是“资本”，工人是“劳动”。而当工人不愿意让别人把自己当做这样一种抽象的东西的时候，当他肯定自己不是“劳动”而是人(的确，这个人除具有其他特点外，也还具有劳动的能力)的时候，当他认为自己决不能被当做“劳动”、当做商品在市场上买卖的时候，资产者就想不通了。他不能了解他和工人之间除了买卖关系还有别的关系存在；他不把工人看做人，而仅仅看做“手”(hands)，他经常就这样当面称呼工人；正如卡莱尔所说的，除现钱交易外，他不承认人和人之间还有其他任何联系。甚至他和自己的老婆之间的联系百分之九十九也是表现在同样的“现钱交易”上。由于资产者的统治，金钱使资产阶级所处的那种可耻的奴隶状态甚至在语言上都留下了它的痕迹。金钱确定人的价值：这个人值一万英镑(he is worth ten thousand pounds)，就是说，他拥有这样一笔钱。谁有钱，谁就“值得尊敬”，就属于“上等人”(the better sort of people)，就“有势力”(influential)，而且在那个圈子里在各方面都是领头的。小商人的气质渗透了全部语言，一切关系都用商业术语、经济概念来表现。供应和需求(supply and de-

mand), 这就是英国人用来判断整个人生的逻辑公式。

恩格斯:《英国工人阶级状况》(1844年9月—1845年3月),

《马克思恩格斯全集》第2卷第564—566页。

每种形式的自然财富,在它被交换价值取代以前,都以个人对物的本质关系为前提,因此,个人在自己的某个方面把自身物化在物品中,他对物品的占有同时就表现为他的个性的一定的发展;拥有羊群这种财富使个人发展为牧人,拥有谷物这种财富使个人发展为农民,等等。与此相反,货币是一般财富的个体,它本身是从流通中产生的,它只代表一般,纯粹是社会的结果,它完全不以对自己占有者的任何个性关系为前提;占有货币不是占有者个性的某个本质方面的发展,倒不如说,这是占有没有个性的东西,因为这种社会关系同时作为一种可感觉的外在对象而存在着,它可以机械地被占有,也可以同样丧失掉。

因此,货币对个人的关系,表现为一种纯粹偶然的的关系,而这种对于同个人个性毫无联系的物的关系,却由于这种物的性质而赋予个人对于社会,对于整个享乐和劳动等等世界的普遍支配权。这种情形就如同我发现一块石头就使我占有全部科学,而同我的个性毫不相干。占有货币使我在对(社会)财富的关系上所处的地位,同哲人之石使我在对科学的关系上所处的地位是完全一样的。

因此,货币不仅是致富欲望的一个对象,而且是致富欲望的唯一对象。这种欲望实质上就是万恶的求金欲。致富欲望本身是一种特殊形式的欲望,也就是说,它不同于追求特殊财富的欲望,例如追求服装、武器、首饰、女人、美酒等等的欲望,它只有在一般财富即财富本身个体化为一种特殊物品的时候,也就是说,只有在货币表现在它的第三种规定上的时候,才可能发生。因此,货币不仅是致富欲望的对象,同时也是致富欲望的源泉。贪欲在没有货币的情况下也是可能的;致富欲望本身是一定的社会发展

的产物，而不是与历史产物相对立的自然产物。

马克思：《经济学手稿》（1857—1858年），《马克思恩格斯全集》第46卷上册第171—172页。

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

……资本主义生产，象基督教一样，本质上是世界主义的。所以，基督教也是资本所特有的宗教。在这两个方面只有人是重要的。一个人就其自身来说，他的价值不比别人大，也不比别人小。对于基督教来说，一切取决于人有没有信仰，而对于资本来说，一切取决于他有没有信用。此外，当然在第一种场合还要附加上天命，而在第二种场合要附加上一个偶然因素，即他是否生下来就有钱。

马克思：《剩余价值理论》（1861年8月—1863年7月），

《马克思恩格斯全集》第26卷第3册第494—495页。

4. 利己主义的个人是资本主义社会的产物；竞争最充分地反映了流行在资本主义社会中的一切人反对一切人的战争

鲍威尔先生就没有发觉，现实的世俗的犹太精神，因而宗教的犹太精神，是由现今的市民生活所不断地产生出来的，并且在货币制度中获得了高度的发展。他之所以不能发觉这一点，是因为他不知道犹太精神是现实世界的一环，而只把它当做是他的世界即神学的一环；是因为他作为一个上帝的虔诚信徒，把现实的犹太人不是看做进行日常活动的犹太人，而是看做安息日里的伪善的犹太人。在这位笃信基督的神学家鲍威尔先生看来，犹太精神的世界历史意义必须在基督教诞生的那一时刻而告终。所以，他必须得重复那种认为保存犹太精神就是违反历史的陈旧的正统

观点；而诸如似乎犹太精神的存在仅仅是上帝咒骂的**确证**，是基督启示的**明证**等等陈旧的神学偏见，则应该在鲍威尔那里以**批判的神学**的形式复活起来。根据这种形式，犹太精神现在和过去的存在，只不过是**对基督教的非世俗起源的粗暴的宗教的怀疑**，也就是说，是反抗基督启示的**明证**。

和所有这一切相反，在“德法年鉴”中曾经证明犹太精神是**依靠历史、通过历史并且同历史一起保存下来和发展起来的**，然而，这种发展不是神学家的眼睛，也不是在**宗教学说**中所能看到的，而只有世俗人的眼睛，只有在**工商业的实践**中才能看到。在

“德法年鉴”中曾经说明，为什么实践中的犹太精神只有在**完备的基督教世界**里才能达到完备的程度；不但如此，那里还指出，它只不过是**基督教世界本身的完备的实践**。现代犹太人的生活不能以他们的宗教（好像宗教就是一种特殊的孤芳自赏的本质）来解释；相反地，犹太教的生命力只能用**虚幻地**反映在犹太教中的市民社会的实际基础来解释。因此，犹太人解放为人，或者人从犹太精神中获得解放，不应像鲍威尔先生那样理解为犹太人的特殊任务，而应理解为彻头彻尾渗透着**犹太精神**的现代世界的普遍的实践任务。已经证明，克服犹太本质的任务实际上就是**消灭市民社会中犹太精神的任务**，消灭现代生活实践中的非人性的任务，这种非人性的最高表现就是**货币制度**。

马克思、恩格斯：《神圣家族》（1844年9月—11月），《马克思恩格斯全集》第2卷第140—141页。

自由工业和自由贸易消除了特权的闭塞，从而也消除了各种特权的闭塞之间的斗争；相反地，它们却把从特权下解放出来的、已经不和别人联系（即使是**表面上**的一般结合）的人放在特权的地位上（这种特权把人们和社会整体分离开来，而同时又把他们结合在一个规模很小的、特殊的团体里面），并且引起了人反对人、个人反对个人的斗争。同样整个的**市民社会**只是由于**个人的特性**而彼此分离的个人之间的相互斗争，是摆脱了特权桎梏

的自发的生命力的不可遏止的普遍运动。民主的代议制国家和市民社会的对立是公法团体和奴隶制的典型对立的完成。在现代世界中每一个人都是奴隶制度的成员，同时也是公法团体的成员。市民社会的奴隶制恰恰在表面上看来是最大的自由，因为它似乎是个人独立的完备形式；这种个人往往把像财产、工业、宗教等这些孤立的生活要素所表现的那种既不再受一般的结合也不再受人所约束的不可遏止的运动，当做自己的自由，但是，这样的运动反而成了个人的完备的奴隶制和人性的直接对立面。

马克思、恩格斯：《神圣家族》（1844年9月—11月），

《马克思恩格斯全集》第2卷第148—149页。

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

成员彼此连接起来。他们之间的**现实的**联系不是**政治生活**，而是**市民生活**。因此，把市民社会的**原子**彼此连接起来的不是**国家**，而是如下的事实：他们只是在**观念中**、在自己的**想象**这个**天堂**中才是**原子**，而在**实际上**他们是和原子截然不同的存在物，他们不是**神类的利己主义者**，而是**利己主义的人**。在今天，只有**政治上的迷信**才会以为国家应当巩固市民生活，而事实上却相反，正是市民生活巩固国家。

马克思、恩格斯：《神圣家族》（1844年9月—11月），《马克思恩格斯全集》第2卷第153—154页。

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

散成各个分子，每一个分子都有自己的特殊生活原则，都有自己的特殊目的，这种一盘散沙的世界在这里是发展到顶点了。

这样就自然会得出一个结论来：社会战争，一切人反对一切人的战争已经在这里公开宣告开始。

恩格斯：《英国工人阶级状况》（1844年9月—1845年3月），
《马克思恩格斯全集》第2卷第303—304页。

竞争最充分地反映了流行在现代市民社会中的一切人反对一切人的战争。这个战争，这个为了活命、为了生存、为了一切而进行的战争，因而必要时也是你死我活的战争，不仅在社会各个阶级之间进行，而且也在这些阶级的各个成员之间进行，一个人挡着另一个人的路，因而每一个人都力图挤掉其余的人并占有他们的位置。工人彼此竞争，资产者也彼此竞争。

恩格斯：《英国工人阶级状况》（1844年9月—1845年3月），
《马克思恩格斯全集》第2卷第359页。

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

恩格斯：《在爱北斐特的演说》（1845年2月8日），《马克思恩格斯全集》第2卷第605页。

一切产品和活动转化为交换价值，既要以生产中人的（历史

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

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

马克思:《经济学手稿》(1857—1858年),《马克思恩格斯全集》第46卷上册第102—103页。

5.在资本主义制度下,工人不过是一架为别人生产财富的机器,成为某种局部劳动的工具;奴隶式的分工使人畸形发展,使人变成片面的人

私有制使我们变得如此愚蠢而片面,以致一个对象,只有当它为我们拥有的时候,也就是说,当它对我们说来作为资本而存在,或者它被我们直接占有,被我们吃、喝、穿、住等等的时候,

总之，在它被我们使用的时候，才是**我们的**，尽管私有制本身也把占有的这一切直接实现仅仅看作**生活手段**，而它们作为手段为之服务的那种生活是**私有制的生活**——劳动和资本化。

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

马克思：《1848年经济学哲学手稿》（1848年4—8月），

《马克思恩格斯全集》第42卷第124页。

“财富的原因同财富本身是完全不同的东西。”[李斯特，前引书，第201页]

但是，如果说结果和原因不同，那么结果的性质难道不应该已经包含在原因之中了吗？原因应该已经带有后来由结果所显示出来的规定性。李斯特先生的哲学就只知道原因和结果是“完全不同的东西”。

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

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

整个人类社会只是成为创造财富的机器。

原因决不能高于**结果**，结果仅仅是公开**显示出来**的原因。

李斯特先生装腔作势，似乎他不顾恶的交换价值，处处为了**生产力**本身而关心**生产力**。

我们通过下述情况已经得到关于现代“**生产力**”的本质的一

些启示：在现代制度下，生产力不仅在于它也许使人的劳动更有效或者使自然的力量和社会的力量更富于成效，而且它同样还在于使劳动更加便宜或者使劳动对工人来说**生产效率更低了**。因此，生产力从一开始就是由交换价值决定的。

马克思：《评弗里德里希·李斯特的著作〈政治经济学的国民体系〉》（1845年3月），《马克思恩格斯全集》第42卷第262—263页。

生产力表现为一种无限高于交换价值的本质。这种力量要求具有内在本质的地位，交换价值要求具有暂时现象的地位。这种力量表现为无限的，交换价值表现为有限的；前者表现为非物质的，后者表现为物质的；我们在李斯特先生那里看到了所有这些对立。因此，力量的超感觉世界便代替了交换价值的物质世界。如果说国家为交换价值而牺牲、人为物而牺牲的卑鄙性十分明显，那么与此相反，力量则表现为独立的精神本质——幽灵，表现为纯粹的人格化，即上帝，人们也就完全有理由要求德国人为幽灵牺牲恶的交换价值！交换价值、货币，似乎总是外在目的；可是生产力似乎是由我自己的本性中产生的目的，即目的本身。因此，我以交换价值的形式牺牲了的东西，是某种外在于我的东西，我以生产力的形式赢得的东西，是我的自我获得物。——**看来是这样的**：有人以词句为满足，或者象一个理想化的德国人那样，不为隐藏在夸张词句后面的肮脏现实而烦恼。

为了破除美化“生产力”的神秘灵光，只要翻一下任何一本统计材料也就够了。那里谈到水力、蒸汽力、人力、马力。所有这些都是“生产力”。人同马、蒸汽、水全都充当“力量”的角色，这难道是对人的高度赞扬吗？

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

你的精神空虚就是一种生产力，等等，等等。如果一种职业的单调使你更有能力从事这项职业，那么单调就是一种生产力。

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

我们让英国工厂制度的品得，尤尔先生来回答这个问题：

“实际上，机器体系的每一项改进的经常目的和倾向，就是使人的劳动成为完全多余的，或者以这种方式降低它的价格：用妇女和儿童的工业代替成年男工的工业，或者用粗工（非熟练工）的劳动代替熟练工匠的劳动”。

（《工厂哲学》1836年巴黎版第1卷第34页）“人类天性的弱点如此之大，以致工人越熟练，就越任性，越难驾驭，因而也就越不能适应机器体系……因此，对现代工厂主来说最重要的事情，就是通过科学同他的资本的联合把自己工人的任务变为进行管理……”（同上，第1卷第30页）

马克思：《评弗里德里希·李斯特的著作〈政治经济学的国民体系〉》（1845年3月），《马克思恩格斯全集》第42卷第261—262页。

在我们的时代里，甚至某一个人比另一个人先有的那种东西也是社会的产物，并且在其实实现时一定又表现为一种特权，这一点我们在分析竞争问题时已经向桑乔指出过了。其次，就个人自身来考察个人，个人就是受分工支配的，分工使他变成片面的人，使他畸形发展，使他受到限制。

马克思、恩格斯：《德意志意识形态》（1845—1846年），《马克思恩格斯全集》第3卷第514页。

时间是人类发展的空间。一个人如果没有一分钟自由的时间，他的一生如果除睡眠饮食等纯生理上的需要所引起的间断以外，都是替资本家服务，那末，他就连一个载重的牲口还不如。他身体疲惫，精神麻木，不过是一架为别人生产财富的机器。同时，现代工业的全部历史都表明，如果不对资本加以限制，它就会不

顾一切和毫不留情地力求把整个工人阶级弄到这种极端退化的绝境。

马克思：《工资、价格和利润》（1865年5—6月），《马克思恩格斯全集》第16卷第161页；《马克思恩格斯选集》第2卷第195—196页。

真正的工场手工业不仅使以前独立的工人服从资本的指挥和纪律，而且还在工人自己中间造成了等级的划分。简单协作大体上没有改变个人的劳动方式，而工场手工业却使它彻底地发生了革命，从根本上侵袭了个人的劳动力。工场手工业把工人变成畸形物，它压抑工人的多种多样的生产志趣和生产才能，人为地培植工人片面的技巧，这正象在拉普拉塔各州人们为了得到牲畜的皮或油而屠宰整只牲畜一样。不仅各种局部劳动分配给不同的个体，而且个体本身也被分割开来，成为某种局部劳动的工具，这样，梅涅尼·阿格利巴把人说成只是人身体的一个片断这种荒谬的寓言^①就实现了。

马克思：《资本论》第1卷（1867年7月25日），《马克思恩格斯全集》第23卷第399页。

工场手工业分工以资本家对人的绝对权威为前提，人只是资本家所占有的总机构的部分；社会分工则使独立的商品生产者互相对立，他们不承认任何别的权威，只承认竞争的权威，只承认他们互相利益的压力加在他们身上的强制，正如在动物界中一切反对一切的战争多少是一切物种的生存条件一样。因此，资产阶级意识一方面把工场手工业分工，把工人终生固定从事某种局部操作，把局部工人绝对服从资本，歌颂为提高劳动生产力的劳动

① 据传说，罗马贵族梅涅尼·阿格利巴劝说公元前49年举行起义的平民，要他们屈服，他向他们讲了一则人体各部反抗胃部的寓言。梅涅尼·阿格利巴把他当时的社会比作有生命的机体，说平民是这个机体的手，他们供养这个机体的胃即贵族。手和胃分离开来，就要引起生命机体的必然死亡，同样，平民拒绝履行他们的义务，就等于古罗马国家的灭亡。——原编者注

组织，同时又同样高声地责骂对社会生产过程的任何有意识的社会监督和调节，把这些说成是侵犯资本家个人的不可侵犯的财产权、自由和自决的“独创性”。工厂制度的热心的辩护士们在斥责社会劳动的任何一种普遍组织时，只会说这种组织将把整个社会变成一座工厂，这一点是很能说明问题的。

马克思：《资本论》第1卷（1867年7月25日），《马克思恩格斯全集》第23卷第394—395页。

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

马克思：《资本论》第1卷（1867年7月25日），《马克思恩格斯全集》第23卷第707—708页。

在生产自发地发展起来的一切社会中（今天的社会也属于这样的社会），不是生产者支配生产资料，而是生产资料支配生产

者。在这样的社会中，每一种新的生产杠杆都必然地转变为生产资料奴役生产者的新手段。这首先是大工业建立以前的最强有力的生产杠杆——分工的特点。第一次大分工，即城市和乡村的分离，立即使农村人口陷于数千年的愚昧状况，使城市居民受到各自的专门手艺的奴役。它破坏了农村居民的精神发展的基础和城市居民的体力发展的基础。如果说，农民占有土地，城市居民占有手艺，那末，土地就同样地占有农民，手艺同样地占有手工业者。由于劳动被分成几部分，人自己也随着被分成几部分。为了训练某种单一的活动，其他一切肉体的和精神的能力都成了牺牲品。人的这种畸形发展和分工齐头并进，分工在工场手工业中达到了最高的发展。工场手工业把一种手艺分成各种精细的工序，把每种工序分给个别工人，作为终生的职业，从而使他一生束缚于一定的操作和一定的工具之上。“工场手工业把工人变成畸形物，它压抑工人全面的生产志趣和才能，人为地培植工人片面的技巧……个体本身也被分割开来，成为某种局部劳动的自动的工具”（马克思）^①，这种自动工具在许多情况下只有通过工人的肉体的和精神真正的畸形发展才达到完善的程度。大工业的机器使工人从机器下降为机器的单纯附属品。“过去是终身专门使用一种局部工具，现在是终身专门服侍一台局部机器。滥用机器的目的是要使工人从小就变成局部机器的一部分”（马克思）^②，不仅是工人，而且直接或间接剥削工人的阶级，也都因分工而被自己活动的工具所奴役；精神空虚的资产者为他自己的资本和利润欲所奴役；律师为他的僵化的法律观念所奴役，这种观念作为独立的力量支配着他；一切“有教养的等级”都为各式各样的地方局限性和片面性所奴役，为他们自己的肉体上和精神上的近视所奴役，为他们的由于受专门教育和终身束缚于这一专门技能本

① 见《资本论》第1卷第12章第5节。——原编者注

② 见《资本论》第1卷第13章第4节。——原编者注

身而造成的畸形发展所奴役，——甚至当这种专门技能纯粹是无所事事的时候，情况也是这样。

恩格斯：《反杜林论》（1876年9月—1878年6月），《马克思恩格斯全集》第20卷第316—317页；《马克思恩格斯选集》第3卷第330—331页。

在所有以自然分工为基础的社会里，产品支配着生产者，因而在某种程度上，生产资料至少在某些场合也支配着生产者：在中世纪，土地支配着农民，农民只是土地的附属物；手工工具支配着行会手工业者。分工是劳动资料对工人的直接支配，虽然这并不是资本主义意义上的支配。

《恩格斯致卡·考茨基》（1884年6月26日），《马克思恩格斯全集》第36卷第169页。

6. 资本主义社会生产力的高度发展，为社会全体成员的同样的合乎人所应有的发展创造了条件

（2）当然，也可以从与肮脏的买卖利益的观点——现今不仅单个的商人，单个的工厂主，而且工业和商业的国家，也是从肮脏的买卖利益来看待工业的——完全不同的观点来看待工业。工业可以被看作是大作坊，在这里人第一次占有他自己的和自然的力量，使自己对象化，为自己创造人的生活的条件。如果这样看待工业，那就撇开了当前工业从事活动的、工业作为工业所处的环境；那就不是置身于工业时代之中，而是在它之上；那就不是按照工业目前对人来说是什么，而是按照现在的人对人类历史来说是什么，即历史地说他是什么来看待工业；所认识的就不是工业本身，不是它现在的存在，倒不如说是工业意识不到的并违反工业的意志而存在于工业中的力量，这种力量消灭工业并为人的生存奠定基础。（主张每个民族自身都经历这种发展，正象主张每个民族都必须经历法国的政治发展或德国的哲学发展一样，是荒谬的观点。凡是民族作为民族所做的事情，都是他们为人类社

会而做的事情，他们的全部价值仅仅在于：每个民族都为其他民族完成了人类从中经历了自己发展的一个主要的使命（主要的方面）。因此，在英国的工业，法国的政治和德国的哲学制定出来之后，它们就是为全世界制定的了，而它们的世界历史意义，也象这些民族的世界历史意义一样，便以此而告结束。）

对工业的这种估价同时也就是承认废除工业的时刻已经到了，或者说，消除人类不得不作为奴隶来发展自己能力的那种物质条件和社会条件的时刻已经到了。因为一旦人们不再把工业看作买卖利益而是看作人的发展，就会把人而不是把买卖利益当作原则，并向工业中只有同工业本身相矛盾才能发展的东西提供与应该发展的东西相适应的基础。

马克思：《评弗里德里希·李斯特的著作〈政治经济学的国民体系〉》（1845年3月），《马克思恩格斯全集》第42卷第257—258页。

大工业及其所引起的生产无限扩大的可能性，使人们能够建立这样一种社会制度，在这种社会制度下，一切生活必需品都将生产得很多，使每一个社会成员都能够完全自由地发展和发挥他的全部力量和才能。

恩格斯：《共产主义原理》（1847年），《马克思恩格斯全集》第4卷第364页；《马克思恩格斯选集》第1卷第217页。

于是，就要探索整个自然界，以便发现物的新的有用属性；普遍地交换各种不同气候条件下的产品和各种不同国家的产品；采用新的方式（人工的）加工自然物，以便赋予它们以新的使用价值{奢侈品在古代所起的作用和在现代所起的作用不同，这以后再谈}；要从一切方面去探索地球，以便发现新的有用物体和原有物体的新的使用属性，如原有物体作为原料等等的新的属性；因此，要把自然科学发展到它的顶点；同样要发现、创造和满足

由社会本身产生的新的需要。培养社会的人的一切属性，并且把他作为具有尽可能丰富的属性和联系的人，因而具有尽可能广泛需要的人生产出来——把他作为尽可能完整的和全面的社会产品生产出来（因为要多方面享受，他就必须有享受的能力，因此他必须是具有高度文明的人），——这同样是以资本为基础的生产的一个条件。新生产部门的这种创造，即从质上说新的剩余时间的这种创造，不仅是一种分工，而且是一定的生产作为具有新使用价值的劳动从自身中分离出来；是发展各种劳动即各种生产的一个不断扩大和日益广泛的体系，与之相适应的是需要的一个不断扩大和日益丰富的体系。

因此，如果说以资本为基础的生产，一方面创造出一个普遍的劳动体系，——即剩余劳动，创造价值的劳动，——那么，另一方面也创造出一个普遍利用自然属性和人的属性的体系，创造出一个普遍有用性的体系，甚至科学也同人的一切物质的和精神的属性一样，表现为这个普遍有用性体系的体现者，而且再也没有什么东西在这个社会生产和交换的范围之外表现为**自在的更高的东西**，表现为自为的合理的东西。因此，只有资本才创造出资产阶级社会，并创造出社会成员对自然界和社会联系本身的普遍占有。由此产生了资本的伟大的文明作用；它创造了这样一个社会阶段，与这个社会阶段相比，以前的一切社会阶段都只表现为人类的地方性发展和对自然的崇拜。只有在资本主义制度下自然界才不过是人的对象，不过是有用物；它不再被认为是自为的力量；而对自然界的独立规律的理论认识本身不过表现为狡猾，其目的是使自然界（不管是作为消费品，还是作为生产资料）服从于人的需要。资本按照自己的这种趋势，既要克服民族界限和民族偏见，又要克服把自然神化的现象，克服流传下来的、在一定界限内闭关自守地满足于现有需要和重复旧生活方式的状况。资本破坏这一切并使之不断革命化，摧毁一切阻碍发展生产力、扩大需要、使生产多样化、利用和交换自然力量和精神力量的限

制。

马克思：《经济学手稿》（1857—1858年），《马克思恩格斯全集》第46卷上册第292—293页。

资本的伟大的历史方面就是**创造这种剩余劳动**，即从单纯使用价值的观点，从单纯生存的观点来看的多余劳动，而一旦到了那样的时候，即一方面，需要发展到这种程度，以致超过必要劳动的剩余劳动本身成了从个人需要本身产生的普遍需要，另一方面，普遍的勤劳，由于世世代代所经历的资本的严格纪律，发展成为新的一代的普遍财产，最后，这种普遍的勤劳，由于资本的无止境的致富欲望及其唯一能实现这种欲望的条件不断地驱使劳动生产力向前发展，而达到这样的程度，以致一方面整个社会只需用较少的劳动时间就能占有并保持普遍财富，另一方面劳动的社会将科学地对待自己的不断发展的再生产过程，对待自己的越来越丰富的再生产过程，从而，人不再从事那种可以让物来替人从事的劳动，——一旦到了那样的时候，资本的历史使命就完成了。

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

马克思：《经济学手稿》（1857—1858年），《马克思恩格斯全集》第46卷上册第287页。

因此，古代的观点和现代世界相比，就显得崇高得多，根据古代的观点，人，不管是处在怎样狭隘的民族的、宗教的、政治的规定上，毕竟始终表现为生产的目的，在现代世界，生产表现为人的目的，而财富则表现为生产的目的。事实上，如果抛掉狭隘的资产阶级形式，那么，财富岂不正是在普遍交换中造成的个人的需要、才能、享用、生产力等等的普遍性吗？财富岂不正是人对自然力——既是通常所谓的“自然”力，又是人本身的自然力——统治的充分发展吗？财富岂不正是人的创造天赋的绝对发挥吗？这种发挥，除了先前的历史发展之外没有任何其他前提，而先前的历史发展使这种全面的发展，即不以旧有的尺度来衡量的人类全部力量的全面发展成为目的本身。在这里，人不是在某一种规定性上再生产自己，而是生产出他的全面性；不是力求停留在某种已经变成的东西上，而是处在变易的绝对运动之中。

在资产阶级经济以及与之相适应的生产时期中，人的内在本质的这种充分发挥，表现为完全的空虚，这种普遍的物化过程，表现为全面的异化，而一切既定的片面目的的废弃，则表现为为了某种纯粹外在的目的而牺牲自己的目的本身。

马克思：《经济学手稿》（1857—1858年），《马克思恩格斯全集》第46卷上册第486页。

如果一切生产部门都变为资本主义的生产，那么，单从剩余劳动——一般劳动时间——的普遍增加就可以得出结论：生产部门会划分得越来越多，劳动和进入交换的商品会越来越多样化。如果在某一生产部门中，100个人劳动的时间，与以前110个人在剩余劳动或总劳动时间较短的情况下劳动的时间一样多，那么就可以把10个人转入其他新的生产部门，过去雇用这10个人所需的那部分资本也是如此。因此，仅仅劳动时间越出即延长到超过它自然的或传统的界限，就将导致在新的生产部门中使用社会劳动。这是因为劳动时间被游离出来了；剩余劳动不仅创造了自由的时间，而且还把被束缚在某个生产部门中的劳动能力和劳动游

离出来（这是问题的实质），使之投入新的生产部门。但是，由于人类自然发展的规律，一旦满足了某一范围的需要，[III—109] 又会游离出、创造出**新的需要**。因此，资本在促使劳动时间超出为满足工人身体上的需要所决定的限度时，也使社会劳动即社会的总劳动划分得越来越多，生产越来越多样化，社会需要的范围和满足这些需要的资料的范围日益扩大，从而使人的生产能力得到发展，因而使人的才能在新的方面发挥作用。但是，如果说剩余劳动时间是自由时间的条件，那么，需要的范围和满足这些需要的资料的范围的扩大是以工人限于必要的生活需要为条件的。

马克思：《经济学手稿》（1861—1863年），《马克思恩格斯全集》第47卷第259—260页。

在英国煤矿中平均每星期死亡15人。到1861年为止的10年中约死亡10000人。这主要是由于煤矿主卑鄙的贪得无厌造成的。这理应受到普遍的谴责。资本主义生产——在一定程度上，如果我们撇开流通的全部过程以及在其基础即交换价值上产生的极其复杂的商业和货币交易——是最节省**物化劳动**，即物化在商品中的劳动的。但同时，资本主义生产比其他任何一种生产方式都更加浪费人和活劳动，它不仅浪费人的血和肉，而且浪费人的智慧和神经。实际上，只有通过最大地损害个人的发展，才能在作为人类社会主义结构的序幕的历史时期，取得一般人的发展。

马克思：《经济学手稿》（1861—1863年），《马克思恩格斯全集》第47卷第190页。

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

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

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

马克思：《剩余价值理论》（1861年8月—1863年7月），
《马克思恩格斯全集》第26卷第2册第124—125页。

大工业又通过它的灾难本身使下面这一点成为生死攸关的问题：承认劳动的变换，从而承认工人尽可能多方面的发展是社会生产的普遍规律，并且使各种关系适应于这个规律的正常实现。大工业还使下面这一点成为生死攸关的问题：用适应于不断变动

的劳动需求而可以随意支配的人员，来代替那些适应于资本的不断变动的剥削需要而处于后备状态的、可供支配的、大量的贫穷工人人口；用那种把不同社会职能当作互相交替的活动方式的全面发展的个人，来代替只是承担一种社会局部职能的局部个人。

马克思：《资本论》第1卷（1867年7月25日），《马克思恩格斯全集》第23卷第534—535页。

资本家……狂热地追求价值的增殖，肆无忌惮地迫使人类去为生产而生产，从而去发展社会生产力，去创造生产的物质条件；而只有这样的条件，才能为一个更高级的、以每个人的全面而自由的发展为基本原则的社会形式创造现实基础。

马克思：《资本论》第1卷（1867年7月25日），《马克思恩格斯全集》第23卷第649页。

这些在科学上严格地证明了的规律，是现代资本主义社会制度的一些主要规律，而御用的经济学家甚至避而不敢去试图驳倒它们。但是，难道到此一切事情就讲完了么？不，决不。正象马克思尖锐地、着重地指出资本主义生产的坏的方面一样，同时他也明白地证明这一社会形态是使社会生产力发展到这样高度的水平所必需的：在这个水平上，社会**全体**成员的同样的、合乎人所应有的发展，才有可能。要达到这一点，以前一切社会形态都太薄弱了。资本主义的生产才第一次创造出为达到这一点所必需的财富和生产力，但是它同时又创造出一个社会阶级，那就是被压迫的工人群众。他们越来越被迫起来要求利用这种财富和生产力来为全社会服务，以代替现在为一个垄断者阶级服务的状况。

恩格斯：《卡·马克思〈资本论〉第一卷书评——为〈民主周报〉作》（1868年3月2日和13日之间），《马克思恩格斯全集》第16卷第271页；《马克思恩格斯选集》第2卷第276—277页。

如果我们单独考察资本主义生产，把流通过程和过度竞争撇开不说，资本主义生产对已经实现的、物化在商品中的劳动，是

异常节约的。相反地，它对人，对活劳动的浪费，却大大超过任何别的生产方式，它不仅浪费血和肉，而且也浪费神经和大脑。在这个直接处于人类社会实行自觉改造以前的历史时期，实际上只是用最大限度地浪费个人发展的办法，来保证和实现人类本身的发展。因为这里所说的全部节约都是从劳动的社会性质产生的，所以，工人的生命和健康的浪费，实际上也正是由劳动的这种直接社会性质造成的。

马克思：《资本论》第3卷（1894年10月4日），《马克思恩格斯全集》第25卷第105页。

利润率即资本的相对增长率，对一切新的独立形成的资本嫩芽来说，是特别重要的。只要资本的形成仅仅发生在某些可以用利润量来弥补利润率的极少数现成的大资本手中，使生产活跃的火焰就会熄灭。生产就会进入睡眠状态。利润率是资本主义生产的推动力，那种而且只有那种生产出来能够提供利润的东西才会被生产出来。英国经济学家对利润率下降的担忧就是由此产生的。单是这种可能性就使李嘉图感到不安，这正好表明他对资本主义生产条件的深刻理解。有人责难他，说他在考察资本主义生产时不注意“人”，只看到生产力的发展，而不管这种发展牺牲了多少人和资本价值。这正好是他的学说中出色的地方。发展社会劳动生产力，是资本的历史任务和存在理由。资本正是以此不自觉地为一个更高级的生产形式创造物质条件。

马克思：《资本论》第3卷（1894年10月4日），《马克思恩格斯全集》第25卷第288—289页。

(六) 共产主义社会的人才能成为全面发展的自由的人

1. 代替那存在着阶级对立的资产阶级旧社会的，将是一个自由人的联合体，各个个人在相互的联合中并通过这种联合获得自由

在共产主义社会里，人和人的利益并不是彼此对立的，而是一致的，因而竞争就消失了。当然也就谈不到个别阶级的破产，更谈不到像现在那样的富人和穷人的阶级了。在生产和分配必要的生活资料的时候，就不会再发生私人占有的情形，每一个人都不要再单枪匹马地冒着风险企求发财致富，同样也就自然而然地不会再有商业危机了。在共产主义社会里无论生产和消费都很容易估计。既然知道每一个人平均需要多少物品，那就容易算出一定数量的人需要多少物品；既然那时生产已经不掌握在个别私人企业主的手里，而是掌握在公社及其管理机构的手里，那也就不难按照需求来调节生产了。

恩格斯：《在爱北斐特的演说》（1845年2月8日），《马克思恩格斯全集》第2卷第605页。

这样一来，现在情况就变成了这样：个人必须占有现有的生产力总和，这不仅是为了达到自主活动，而且一般说来是为了保证自己的生存。这种占有首先受到必须占有的对象所制约，受自己发展为一定总和并且只有在普遍交往的范围里才存在的生产力所制约。仅仅由于这一点，占有就必须带有适应生产力和交往的普遍性质。对这些力量的占有本身不外是同物质生产工具相适应的个人才能的发挥。仅仅因为这个缘故，对生产工具的一定总和的占有，也就是个人本身的才能的一定总和的发挥。其次，这种

占有受到占有的个人的制约。只有完全失去了自主活动的现代无产者，才能够获得自己的充分的、不再受限制的自主活动，这种自主活动就是对生产力总和的占有以及由此而来的才能总和的发挥。过去的一切革命的占有都是有局限性的；个人的自主活动受到有限的生产工具和有限的交往的束缚，他们所占有的是一种有限的生产工具，因此他们只达到了新的局限性。他们的生产工具成了他们的财产，但是他们本身始终屈从于分工和自己所有的生产工具。在过去的一切占有制下，许多个人屈从于某种唯一的生产工具；在无产阶级的占有制下，许多生产工具应当受每一个个人支配，而财产则受所有的个人支配。现代的普遍交往不可能通过任何其他途径受一个个人支配，只有通过受全部个人支配的途径。

其次，占有还受实现占有所必须采取的方式的制约。占有只有通过联合才能得到实现，由于无产阶级所固有的本性，这种联合只能是普遍性的，而且占有也只有通过革命才能得到实现，在革命中一方面旧生产方式和旧交往方式的权力以及旧社会结构的权力被打倒，另一方面无产阶级的普遍性质以及无产阶级为实现这种占有所必需的毅力得到发展，同时无产阶级将抛弃旧的社会地位所遗留给它的一切东西。

只有在这个阶段上，自主活动才同物质生活一致起来，而这点又是同个人向完整的个人的发展以及一切自发性的消除相适应的。同样，劳动转化为自主活动，同过去的被迫交往转化为所有个人作为真正个人参加的交往，也是相互适应的。联合起来的个人对全部生产力总和的占有，消灭着私有制。但是过去，在历史上，这种或那种特殊的条件总是偶然的，而在现在，各个个人的孤独活动，即某一个个人所从事的特殊的私人活动，才是偶然的。

马克思、恩格斯：《德意志意识形态》（1845—1846年），《马克思恩格斯全集》第3卷第76—77页；《马克思恩格斯选集》第1卷第74—75页。

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

马克思、恩格斯：《德意志意识形态》（1845—1846年），
《马克思恩格斯全集》第3卷第84页；《马克思恩格斯选集》第1卷第82页。

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

是现存的生产力和交往形式。

马克思、恩格斯：《德意志意识形态》（1845—1846年），
《马克思恩格斯全集》第3卷第84—85页；《马克思恩格斯
选集》第1卷第83页。

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

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

马克思、恩格斯：《德意志意识形态》（1845—1846年），
《马克思恩格斯全集》第3卷516页。

在发展进程中，当阶级差别已经消灭而全部生产集中在联合起来的个人的手里的时候，公众的权力就失去政治性质。原来意义上的政治权力，是一个阶级用以压迫另一个阶级的有组织的暴力。如果说无产阶级在反对资产阶级的斗争中一定要联合为阶级，如果说它通过革命使自己成为统治阶级，并以统治阶级的资格用暴力消灭旧的生产关系，那末它在消灭这种生产关系的同时，也就消灭了阶级对立和阶级本身的存在条件，从而消灭了它自己这个阶级的统治。

代替那存在着阶级和阶级对立的资产阶级旧社会的，将是这样一个联合体，在那里，每个人的自由发展是一切人的自由发展的条件。

马克思、恩格斯：《共产党宣言》（1847年12月—1848年1月），《马克思恩格斯全集》第4卷第490—491页；《马克思恩格斯选集》第1卷第273页。

个人和集体之间、个人利益和集体利益之间没有而且也不应当有不可调和的对立。不应当有这种对立，是因为集体主义、社会主义并不否认个人利益，而是把个人利益和集体利益结合起来。社会主义是不能撇开个人利益的。只有社会主义社会才能给这种个人利益以最充分的满足。此外，社会主义社会是保护个人利益的唯一可靠的保证。

斯大林：《和英国作家赫·乔·威尔斯的谈话》（1934年7月23日），《斯大林选集》下卷第354—355页。

2. 私有制的扬弃、旧的分工的消除等等，为社会全体成员能够全面地发挥他们各方面的才能开辟了广阔的道路

因此，私有财产的扬弃，是人的 一切感觉和特性的彻底解放；但这种扬弃之所以是这种解放，正是因为这些感觉和特性无论在主体上还是在客体上都变成人的。眼睛变成了人的眼睛，正象眼睛的对象变成了社会的、人的、由人并为了人创造出来的对

象一样。因此，**感觉**通过自己的实践直接变成了**理论家**。感觉为了物而同物发生关系，但物本身却是对自身和对人的一种**对象性的、人的关系**^①；反过来也是这样。因此，需要和享受失去了自己的**利己主义性质**，而自然界失去了自己的纯粹的**有用性**，因为效用成了人的效用。

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

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

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

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

① 只有当物按人的方式同人发生关系时，我才能在实践上按人的方式同物发生关系。

——马克思原注

式。因此，人不仅通过思维，而且以全部感觉在对象世界中肯定自己。

马克思：《1844年经济学哲学手稿》（1844年4—8月），
《马克思恩格斯全集》第42卷第124—125页。

原来，当分工一出现之后，每个人就有了自己一定的特殊的活动范围，这个范围是强加于他的，他不能超出这个范围：他是一个猎人、渔夫或牧人，或者是一个批判的批判者，只要他不想失去生活资料，他就始终应该是这样的人。而在共产主义社会里，任何人都没有特定的活动范围，每个人都可以在任何部门内发展，社会调节着整个生产，因而使我有可能会随我自己的心愿今天干这事，明天干那事，上午打猎，下午捕鱼，傍晚从事畜牧，晚饭后从事批判，但并不因此就使我成为一个猎人、渔夫、牧人或批判者。

马克思、恩格斯：《德意志意识形态》（1845—1846年），
《马克思恩格斯全集》第3卷第37页；《马克思恩格斯选集》第1卷第37—38页。

个人的全面发展，只有到了外部世界对个人才能的实际发展所起的推动作用为个人本身所驾驭的时候，才不再是理想、职责等等，这也正是共产主义者所向往的。

马克思、恩格斯：《德意志意识形态》（1845—1846年），
《马克思恩格斯全集》第3卷第330页。

由于分工，艺术天才完全集中在个别人身上，因而广大群众的艺术天才受到压抑。即使在一定的社会关系里每一个人都能成为出色的画家，但是这决不排除每一个人也成为独创的画家的可能性，因此，“人的”和“唯一者的”劳动的区别在这里也毫无意义了。在共产主义的社会组织中，完全由分工造成的艺术家局限于地方局限性和民族局限性的现象无论如何会消失掉，个人局限于某一艺术领域，仅仅当一个画家、雕刻家等等，因而只用他的活动的一种称呼就足以表明他的职业发展的局限性和他对分工

的依赖这一现象，也会消失掉。在共产主义社会里，没有单纯的画家，只有把绘画作为自己多种活动中的一项活动的人们。

马克思、恩格斯：《德意志意识形态》（1845—1846年），

《马克思恩格斯全集》第3卷第460页。

阶级的存在是由分工引起的，到那时现在这种分工也将完全消失，因为要把工业和农业生产提高到上述的那种水平，单靠机械的和化学的辅助工具是不够的，还必须相应地发展运用这些工具的人的能力。当十八世纪的农民和手工工场工人被吸引到大工业中以后，他们改变了自己的整个生活方式而完全成为另一种人，同样，用整个社会的力量来共同经营生产和由此而引起的生产的新发展，也需要一种全新的人，并将创造出这种新人来。生产的社会管理不能由现在这种人来进行，因为他们每一个人都只隶属于某一生产部门，受它束缚，听它剥削，在这里，每一个人都只能发展自己能力的一方面而偏废了其他各方面，只熟悉整个生产中的某一个部门或者某一个部门的一部分。就是现在的工业也渐渐不能使用这样的人了。由整个社会共同地和有计划地来经营的工业，就更加需要各方面都有能力的人，即能通晓整个生产系统的人。因此现在已被机器动摇了的分工，即把一个人变成农民、把另外一个人变成鞋匠、把第三个人变成工厂工人、把第四个人变成交易所投机者的这种分工，将要完全消失。教育可使年轻人很快就能够熟悉整个生产系统，它可使他们根据社会的需要或他们自己的爱好，轮流从一个生产部门转到另一个生产部门。因此，教育就会使他们摆脱现代这种分工为每个人造成的片面性。这样一来，根据共产主义原则组织起来的社会，将使自己的成员能够全面地发挥他们各方面的才能，而同时各个不同的阶级也就必然消失。因此，根据共产主义原则组织起来的社会一方面不容许阶级继续存在，另一方面这个社会的建立本身便给消灭阶级差别提供了条件。

由此可见，城市和乡村之间的对立也将消失。从事农业和工

业劳动的将是同样的一些人,而不再是两个不同的阶级。单从物质方面的原因来看,这已经是共产主义联合体的必要条件了。乡村农业人口的分散和大城市工业人口的集中只是工农业发展水平还不够高的表现,它是进一步发展的阻碍,这种阻碍在目前已经深深地感到了。

由社会全体成员组成的共同联合体来共同而有计划地尽量利用生产力;把生产发展到能够满足全体成员需要的规模;消灭牺牲一些人的利益来满足另一些人的需要的情况;彻底消灭阶级和阶级对立;通过消除旧的分工,进行生产教育、变换工种、共同享受大家创造出来的福利,以及城乡的融合,使社会全体成员的才能能得到全面的发展;——这一切都将是废除私有制的最主要的结果。

恩格斯:《共产主义原理》(1847年10月底—11月),《马克思恩格斯全集》第4卷第370—371页;《马克思恩格斯选集》第1卷第222—223页。

对于要把人的劳动力从它作为**商品**的地位解放出来的社会主义来说,极其重要的是要认识到,劳动没有任何价值,也不能有任何价值。有了这种认识,杜林先生从自发的工人社会主义那里继承下来的、想把未来的生活资料的分配当做一种比较高的工资来调节的一切企图,就不能得逞。从这种认识产生了进一步的认识:只要分配为纯粹经济的考虑所支配,它就将由生产的利益来调节,而最能促进生产的是能使一切社会成员尽可能地全面发展、保持和运用自己能力的那种分配方式。诚然,对于杜林先生那种从有教养的阶级那里继承来的思维方式来说,这是一种非常奇怪的事情:总有一天会不再有职业的推小车者和职业的建筑师,曾经在半小时内作为建筑师发号施令的人也要推一段时间的小车,直到再需要他作为建筑师活动时为止。

恩格斯:《反杜林论》(1876年9月—1878年6月),《马克思恩格斯全集》第20卷第218页;《马克思恩格斯选集》第3卷第240页。

资本主义必然给社会主义留下的遗产，一方面是工人中间旧的、长期形成的职业上和手艺上的差异；一方面是各种工会，它们只有十分缓慢地、年复一年地才能发展成而且一定会发展成比较广泛的、行会气味比较少的产业工会（包括整个整个的生产部门，而不仅是包括同行、同业和同一手艺），然后经过这种产业工会，进而消灭人与人之间的分工，教育、训练和培养出全面发展的、受到全面训练的人，即会作一切工作的人。共产主义正在向这个目标前进，必须向这个目标前进，并且一定能达到这个目标，不过需要经过许多岁月。如果目前就企图提前实现将来共产主义充分发展、完全巩固和形成、完全展开和成熟的时候才能实现的东西，这无异于叫四岁的小孩去学高等数学。

列宁：《共产主义运动中的“左派”幼稚病》（1920年4—5月），《列宁全集》第31卷第31页；《列宁选集》第4卷第205页。

某些同志断定说，将来，不仅工业和农业之间、体力劳动和脑力劳动之间的本质差别会消失，而且它们之间的任何差别也会消失。这是不对的。工业和农业之间本质差别的消灭，不能引导到它们之间任何差别的消灭。由于工业和农业中的工作条件有差别，工业和农业之间的某种差别无疑是会存在的，虽然是非本质的。甚至在工业中，如果就它的各种不同的部门来说，那么工作条件也不是到处一样：例如，煤矿工人的工作条件不同于机械化鞋厂工人的工作条件，采矿工人的工作条件不同于机器制造业工人的工作条件。如果这是对的，那么工业和农业之间的某些差别，就更加会保存下来了。

关于脑力劳动和体力劳动之间的差别，也必须这样说。它们之间的本质差别，即文化技术水平的悬殊，无疑是会消失的。但是某种差别，虽然是非本质的差别，还会保存下来，这至少是因为企业领导人员的工作条件与工人的工作条件不一样。

……工业和农业之间、体力劳动和脑力劳动之间的本质差别

将会消灭，非本质差别将会保存下来。

斯大林：《苏联社会主义经济问题》（1952年），《斯大林选集》下卷第560页。

3. 在共产主义社会里，劳动从一种重负变成生活的第一需要；教育和生产劳动的结合，是培养全面发展的人的唯一方法

傅立叶证明，每个人生下来就有一种偏好某种劳动的习性，绝对懒惰是胡说，这种情形从来未曾有过，也不可能有；人类精神本来就有活动的要求，并且有促使肉体活动的要求；因此就没有必要像现今社会制度那样强迫人们活动，只要给人们的活动天性以正确的指导就行了。接着他确立了劳动和享受的同一性，指出现代社会制度把这二者分裂开来，把劳动变成痛苦的事情，把欢乐变成大部分劳动者享受不到的东西，是极端不合理的。然后他又指出，在合理的制度下，当每个人都能根据自己的兴趣工作的时候，劳动就能恢复它的本来面目，成为一种享受。

恩格斯：《大陆上社会改革运动的进展》（1843年10月），《马克思恩格斯全集》第1卷第578页。

“你必须汗流满面地劳动！”这是耶和华对亚当的诅咒。而亚当·斯密正是把劳动看作诅咒。在他看来，“安逸”是适当的状态，是与“自由”和“幸福”等同的东西。一个人“在通常的健康、体力、精神、技能、技巧的状况下”，也有从事一份正常的劳动和停止安逸的需求，这在斯密看来是完全不能理解的。诚然，劳动尺度本身在这里是由外面提供的，是由必须达到的目的和为达到这个目的而必须由劳动来克服的那些障碍所提供的。但是克服这种障碍本身，就是自由的实现，而且进一步说，外在目的失掉了单纯外在必然性的外观，被看作个人自己自我提出的目的，因而被看作自我实现，主体的物化，也就是实在的自由，——而这种自由见之于活动恰恰就是劳动，——这些也是亚当·斯密料想不到的。

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

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

马克思：《政治经济学批判》（1857—1858年草稿），《马克思恩格斯全集》第46卷下册第112—113页。

正如我们在罗伯特·欧文那里可以详细看到的那样，从工厂制度中萌发出了未来教育的幼芽，未来教育对所有已满一定年龄的儿童来说，就是生产劳动同智育和体育相结合，它不仅是提高社会生产的一种方法，而且是造就全面发展的人的唯一方法。

马克思：《资本论》第1卷（1867年7月25日），《马克思恩格斯全集》第23卷第530页。

在共产主义社会高级阶段上，在迫使人们奴隶般地服从分工的情形已经消失，从而脑力劳动和体力劳动的对立也随之消失之后，在劳动已经不仅仅是谋生的手段，而且本身成了生活的第一需要之后；在随着个人的全面发展生产力也增长起来，而集体

财富的一切源泉都充分涌流之后，——只有在那个时候，才能完全超出资产阶级法权的狭隘眼界，社会才能在自己的旗帜上写上：各尽所能，按需分配！

马克思：《哥达纲领批判》（1875年4月—5月初），《马克思恩格斯全集》第19卷第22—23页；《马克思恩格斯选集》第3卷第12页。

普遍禁止童工是和大工业的存在不相容的，所以这是空洞的虔诚的愿望。

实行这一措施——如果可能的话——是反动的，因为在按照各种年龄严格调节劳动时间并采取其他保护儿童的预防措施的前提下，生产劳动和教育的早期结合是改造现代社会的最强有力的手段之一。

马克思：《哥达纲领批判》（1875年4月—5月初），《马克思恩格斯全集》第19卷第35页；《马克思恩格斯选集》第3卷第24页。

当社会成为全部生产资料的主人，可以按照社会计划来利用这些生产资料的时候，社会就消灭了人直到现在受他们自己的生产资料奴役的状况。自然，要不是每一个人都得到解放，社会本身也不能得到解放。因此，旧的生产方式必须彻底变革，特别是旧的分工必须消灭。代之而起的应该是这样的生产组织：在这个组织中，一方面，任何个人都不能把自己在生产劳动这个人类生存的自然条件中所应参加的部分推到别人身上；另一方面，生产劳动给每一个人提供全面发展和表现自己全部的即体力的和脑力的能力的机会，这样，生产劳动就不再是奴役人的手段，而成了解放人的手段，因此，生产劳动就从一种负担变成一种快乐。

现在，这些已不再是什么幻想，不再是什么虔诚的愿望了。在生产发展的当前情况下，只要有随着生产力的社会化这个事实本身出现的生产的提高，只要消除资本主义生产方式所引起的阻挠和破坏、产品和生产资料的浪费，就足以使劳动时间在普遍

参加劳动的情况下减少到从现在的观念看来非常少的程度。

恩格斯：《反杜林论》（1876年9月—1878年6月），《马克思恩格斯全集》第20卷第318—319页；《马克思恩格斯选集》第3卷第332—333页。

这个正确思想就是，没有年轻一代的教育和生产劳动的结合，未来社会的理想是不能想像的：无论是脱离生产劳动的教学和教育，或是没有同时进行教学和教育的生产劳动，都不能达到现代技术水平和科学知识现状所要求的高度。……

为了使普遍生产劳动同普遍教育相结合，显然必须使**所有**的人都担负参加生产劳动的义务。这似乎是不言而喻的吧！可是事实并不如此。我们的“民粹主义者”对这个问题是这样解决的：的确应该规定体力劳动的义务是一个共同的原则，**但这决不是为所有的人规定的，而只是为穷人规定的。**

读者也许以为我们在开玩笑吧？真的，不是在开玩笑。

“为有钱缴纳全部学费的富人设立的纯粹城市中学，可以保持目前的形式。”（第二二九页）在第二三一页上，“富人”被直接列入不吸收到“农业中学”受义务教育的“居民类别”里去。因此义务生产劳动在我们的民粹主义者看来就不是人类普遍和全面发展的条件，而只是为了付中学学费。

列宁：《民粹主义空想计划的典型》（1897年），《列宁全集》第2卷第413—414页。

共产主义劳动，从比较狭窄和比较严格的意义上说，是一种为社会造福的无报酬的劳动，这种劳动不是为了履行一定的义务、不是为了享有取得某种产品的权利、不是按照事先规定的法定定额进行的劳动，而是自愿的劳动，是无定额的劳动，是不指望报酬、没有报酬条件的劳动，是根据为公共利益劳动的习惯、根据必须为公共利益劳动的自觉要求（这已成为习惯）来进行的劳动，这种劳动是健康的身体的自然需要。

大家都明白，我们，就是说我们的社会、我们的社会制度，

还远不能广泛而真正普遍地实行这种劳动。

但是提出这个问题，整个先进无产阶级（共产党和工会）和国家政权提出这个问题，就已经是在这条路上前进了一步。

列宁：《从破坏历来的旧制度到创造新制度》（1920年4月），《列宁全集》第30卷第475页；《列宁选集》第4卷第176页。

现在，我们也不会被巨大的困难和艰巨的事业开始时难免的错误所吓倒，因为改造一切劳动的习惯和风气是几十年的事情。我们要互相提出庄严的和坚决的保证，我们准备忍受任何牺牲，我们将在这种反对习惯势力的最艰难的斗争中挺住并且坚持下去，我们将双手不停地工作几年以至几十年。我们要努力消灭“人人为自己，上帝为大家”这个可诅咒的常规，克服那种认为劳动只是一种负担，凡是劳动都应当付给一定报酬的习惯。我们要努力把“人人为我，我为人人”和“各尽所能，按需分配”的原则灌输到群众的思想中去，变成他们的习惯，变成他们的生活常规，我们要逐步地坚持不懈地实行共产主义纪律，推行共产主义劳动。

列宁：《从莫斯科—喀山铁路的第一次星期六义务劳动到五一节全俄星期六义务劳动》（1920年5月），《列宁全集》第31卷第104页。

只有在劳动中同工农打成一片，才能成为真正的共产主义者。必须使大家都看到，青年团员个个都是有知识的，同时又都善于劳动。当大家看到，我们已经废除了旧学校里的旧的强迫纪律，实行了自觉的纪律，看到全体青年都去参加星期六义务劳动，看到他们利用每个近郊菜园来帮助居民，那时人民就不会用从前的眼光来看待劳动了。

列宁：《青年团的任务》（1920年10月），《列宁全集》第31卷第265页；《列宁选集》第4卷第358页。

4. 自由时间的运用，是整个人类发展的基础；在共产主义社会里，财富的尺度决不再是劳动时间，而是可以自由支配的时间

如果共同生产已成为前提，时间的规定当然仍有重要意义。社会为生产小麦、牲畜等等所需要的时间越少，它所赢得的从事其他生产，物质的或精神的生产的时间就越多。正象单个人的情况一样，社会发展、社会享用和社会活动的全面性，都取决于时间的节省。一切节约归根到底都是时间的节约。正象单个人必须正确地分配自己的时间，才能以适当的比例获得知识或满足对他的活动所提出的各种要求，社会必须合理地分配自己的时间，才能实现符合社会全部需要的生产。因此，时间的节约，以及劳动时间在不同的生产部门之间有计划地分配，在共同生产的基础上仍然是首要的经济规律。这甚至在更加高得多的程度上成为规律。然而，这同用劳动时间计量交换价值（劳动或劳动产品）有本质区别。

马克思：《经济学手稿》（1857—1858年），《马克思恩格斯全集》第46卷上册第120页。

现实财富倒不如说是表现在——这一点也由大工业所揭示——已耗费的劳动时间和劳动产品之间惊人的不成比例上，同样也表现在被贬低为单纯抽象物的劳动和由这种劳动看管的生产过程的威力之间在质上的不成比例上。劳动表现为不再象以前那样被包括在生产过程中，相反地，表现为人以生产过程的监督者和调节者的身分同生产过程本身发生关系。（关于机器体系所说的这些情况，同样适用于人类活动的结合和人类交往的发展。）这里已经不再是工人把改变了形态的自然物作为中间环节放在自己和对象之间，而是工人把[VII—3]由他改变为工业过程的自然过程

作为媒介放在自己和被他支配的无机自然界之间。工人不再是生产过程的主要当事者，而是站在生产过程的旁边。

在这个转变中，表现为生产和财富的宏大基石的，既不是人本身完成的直接劳动，也不是人从事劳动的时间，而是对人本身的一般生产力的占有，是人对自然界的了解和通过人作为社会体的存在来对自然界的统治，总之，是社会个人的发展。**现今财富的基础是盗窃他人的劳动时间**，这同新发展起来的由大工业本身创造的基础相比，显得太可怜了。一旦直接形式的劳动不再是财富的巨大源泉，劳动时间就不再是，而且必然不再是财富的尺度，因而交换价值也不再是使用价值的尺度。**群众的剩余劳动**不再是发展一般财富的条件，同样，**少数人的非劳动**不再是发展人类头脑的一般能力的条件。于是，以交换价值为基础的生产便会崩溃，直接的物质生产过程本身也就摆脱了贫困和对抗性的形式。个性得到自由发展，因此，并不是为了获得剩余劳动而缩减必要劳动时间，而是直接把社会必要劳动缩减到最低限度，那时，与此相适应，由于给所有的人腾出了时间和创造了手段，个人会在艺术、科学等等方面得到发展。

资本本身是处于过程中的矛盾，因为它竭力把劳动时间缩减到最低限度，另一方面又使劳动时间成为财富的唯一尺度和源泉。因此，资本缩减必要劳动时间形式的劳动时间，以便增加剩余劳动时间形式的劳动时间；因此，越来越使剩余劳动时间成为必要劳动时间的条件——生死悠关的问题。一方面，资本调动科学和自然界的一切力量，同样也调动社会结合和社会交往的力量，以便使财富的创造不取决于（相对地）耗费在这种创造上的劳动时间。另一方面，资本想用劳动时间去衡量这样造出来的巨大的社会力量，并把这些力量限制在为了把已经创造的价值作为价值来保存所需要的限度之内。生产力和社会关系——这二者是社会的个人发展的不同方面——对于资本来说仅仅表现为手段，仅仅是资本用来从它的有限的基础出发进行生产的手段。但是，实际上它们

是炸毁这个基础的物质条件。

马克思：《经济学手稿》（1857—1858年），《马克思恩格斯全集》第46卷下册第218—219页。

在必要劳动时间之外，为整个社会和社会的每个成员**创造大量可以自由支配的时间**（即为个人发展充分的生产力，因而也为社会发展充分的生产力创造广阔余地），这样创造的非劳动时间，从资本的立场来看，和过去的一切阶段一样，表现为少数人的非劳动时间，自由时间。资本还添加了这样一点：它采用一切技艺和科学的手段，增加群众的剩余劳动时间，因为它的财富直接在于占有剩余劳动时间；因为它的**直接目的是价值**，而不是使用价值。

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

这个矛盾越发展，下述情况就越明显：生产力的增长再也不能被占有他人的剩余劳动所束缚了，工人群众自己应当占有自己的剩余劳动。当他们已经这样做的时候，——这样一来，**可以自由支配的时间**就不再是**对立的存在物**了，——那时，一方面，社会的个人的需要将成为必要劳动时间的尺度，另一方面，社会生产力的发展将如此迅速，以致尽管生产将以所有的人富裕为目的，所有的人的**可以自由支配的时间**还是会增加。因为真正的财富就是所有个人的发达的生产力。那时，财富的尺度[VII—4]决不再是劳动时间，而是可以自由支配的时间。

马克思：《经济学手稿》（1857—1858年），《马克思恩格斯全集》第46卷下册第221—222页。

真正的经济——节约——是劳动时间的节约（生产费用的最低限度——和降到最低限度）。而这种节约就等于发展生产力。可见，决不是**禁欲**，而是发展生产力，发展生产的能力，因而既是发展消费的能力，又是发展消费的资料。消费的能力是消费的条件，因而是消费的首要手段，而这种能力是一种个人才能的发展，一种生产力的发展。

节约劳动时间等于增加自由时间，即增加使个人得到充分发展的时间，而个人的充分发展又作为最大的生产力反作用于劳动生产力。从直接生产过程的角度来看，节约劳动时间可以看作生产**固定资本**，这种固定资本就是人本身。

此外，直接的劳动时间本身不可能象从资产阶级经济学的观点出发所看到的那样永远同自由时间处于抽象对立中，这是不言而喻的。劳动不可能象傅立叶所希望的那样成为游戏，——不过，他能宣布最终目的不是把分配，而是把生产方式本身提到更高的形式，这依然是他的一大功绩。自由时间——不论是闲暇时间还是从事较高级活动的时间——自然要把占有它的人变为另一主体，于是它作为这另一主体又加入直接生产过程。对于正在成长的人来说，这个直接生产过程就是训练，而对于头脑里具有积累起来的社会知识的成年人来说，这个过程就是[知识的]运用，实验科学，有物质创造力的和物化中的科学。对于这两种人来说，由于劳动要求实际动手和自由活动，就象在农业中那样，这个过程同时就是身体锻炼。

马克思：《经济学手稿》（1857—1858年草稿），《马克思恩格斯全集》第46卷下册第225—226页。

更确切的表达是：剩余劳动时间是劳动群众超出再生产他们自己的劳动能力、他们本身的存在所需要的量即超出**必要劳动**而劳动的时间，这一表现为剩余价值的剩余劳动时间，同时物化为剩余产品，并且这种剩余产品是除劳动阶级外的一切阶级存在的物质基础，是社会整个上层建筑存在的物质基础。**同时，剩余产品**

把时间游离出来，给不劳动阶级提供了发展其他能力的自由支配的时间。因此，在一方产生剩余劳动时间，同时在另一方产生**自由时间**。整个人类的发展，就其超出对人的自然存在直接需要的发展来说，无非是对这种自由时间的运用，并且整个人类发展的前提就是把这种自由时间的运用作为必要的基础。可见，社会的自由时间的产生是靠非自由时间的产生，是靠工人超出维持他们本身的生存所需要的劳动时间而延长的劳动时间的产生。同一方的自由时间相应的是另一方的被奴役的时间。

马克思：《经济学手稿》（1861—1863年），《马克思恩格斯全集》第47卷第216—217页。

小册子的作者批驳了这一点。即使交换价值消灭了，**劳动时间**也始终是财富的创造实体和生产财富所需要的**费用**的尺度。但是自由时间，**可以支配的时间**，就是财富本身：一部分用于消费产品，一部分用于从事自由活动，这种自由活动不象劳动那样是在必须实现的外在目的的压力下决定的，而这种外在目的的实现是自然的必然性，或者说社会义务——怎么说都行。

不言而喻，随着雇主和工人之间的社会对立的消灭等等，劳动时间本身——由于限制在正常长度之内，其次，由于不再用于别人而是用于我自己——将作为真正的社会劳动，最后，作为**自由时间**的基础，而取得完全不同的、更自由的性质，这种同时作为拥有自由时间的人的**劳动时间**，必将比役畜的劳动时间具有高得多的质量。

马克思：《剩余价值理论》（1861—1863年），《马克思恩格斯全集》第26卷第Ⅰ册第282页。

正是由于这种工业革命，人的劳动生产力才达到了这样高的水平，以致在人类历史上破天荒第一次创造了这样的可能性：在所有的人实行合理分工的条件下，不仅进行大规模生产以充分满足全体成员丰裕的消费和造成充实的储备，而且使每个人都有

充分的闲暇时间从历史上遗留下来的文化——科学、艺术、交际方式等等——中间承受一切真正有价值的东西；并且不仅是承受，而且还要把这一切从统治阶级的独占品变成全社会的共同财富和促使它进一步发展。关键就在这里。

恩格斯：《论住宅问题》（1872年6月—1873年2月），《马克思恩格斯全集》第18卷第246页；《马克思恩格斯选集》第2卷第478—479页。

5. 在共产主义制度下，不再有任何阶级差别和任何个人生活资料的忧虑，人终将成为社会的主人，从而也就成为自然界的主人，成为自己本身的主人——自由的人

由竞争关系所造成的价格永远摇摆不定的状况，使商业丧失了道德的最后一点痕迹。至于价值就更不用说了。看来非常重视价值的、并以货币的形式把价值的抽象形态转化为一种特殊存在物的制度，本身就在通过竞争破坏着物品所固有的一切内在的价值，并且在每时每刻地改变着物品与物品之间的价值关系。在这个旋涡中哪里还可能有基于道德准则的交换呢？在这种涨落不定的情况下，每个人都必然力图抓紧良机进行买卖，每个人都必然会成为投机家，就是说，都企图不劳而获，损人利己，乘人之危，趁机发财。投机者总是指望不幸事件，特别是指望荒年，他们利用一切机会，例如纽约的大火灾；但是，不道德的顶点还是交易所中的有价证券的投机，这种投机把历史和人类一起降为满足伺机冒险的投机者的贪婪的工具。要是正直“可靠的”商人不在交易所中的赌博上弄虚作假，那我就要感谢上帝了……这种商人和证券投机者一样可恶，他也同他们一样地投机倒把，他必须投机倒把（竞争迫使他这样做），因而他的买卖也和证券投机者的勾当一样不道德。竞争的实质就是消费力对生产力的关系。在一个和人类本性相称的社会制度下，除此而外，就不会有另外的竞争。

社会那时就应当考虑，靠它所掌握的资料能够生产些什么，并根据这种生产力和广大消费者之间的关系来确定，应该把生产提高多少或缩减多少，应该允许生产或限制生产多少奢侈品。但是，为了正确地判断这种关系，判断合理的社会机构的生产力能提高到什么程度，请读者读一读英国社会主义者的著作，同时也读一读傅立叶的著作。

在这种情况下，个人之间的竞争，即资本与资本相争、劳动与劳动相争等等，就会归结为以人的本性为基础的并且到目前为止只有傅立叶一人作过一些说明的竞赛，这种竞赛将随着对立的利害关系的消灭而被限制在它所特有的合理的范围内。

恩格斯：《政治经济学批判大纲》（1843年底—1844年1月），《马克思恩格斯全集》第1卷第614—615页。

黑格尔第一个正确地叙述了自由和必然之间的关系。在他看来，自由是对必然的认识。“必然只是在它没有被了解的时候才是盲目的^①。”自由不在于幻想中摆脱自然规律而独立，而在于认识这些规律，从而能够有计划地使自然规律为一定的目的服务。这无论对外部自然界的规律，或对支配人身的肉体存在和精神存在的规律来说，都是一样的。这两类规律，我们最多只能在观念中而不能在现实中把它们互相分开。因此，意志自由只是借助于对事物的认识来作出决定的那种能力。因此，人对一定问题的判断愈是自由，这个判断的内容所具有的必然性就愈大；而犹豫不决是以不知为基础的，它看来好象是在许多不同的和相互矛盾的可能的决定中任意进行选择，但恰好由此证明它的不自由，证明它被正好应该由它支配的对象所支配。因此，自由是在于根据对自然界的必然性的认识来支配我们自己和外部自然界；因此它必然是历史发展的产物。最初的、从动物界分离出来的人，在一切本质方面是和动物本身一样不自由的，但是文化上的每一个

① 着重号是恩格斯加的。——原编者注

进步，都是迈向自由的一步。在人类历史的初期，发现了从机械运动到热的转化，即摩擦生火；在到目前为止的发展的末期，发现了从热到机械运动的转化，即蒸汽机。而尽管蒸汽机在社会领域中实现了巨大的解放性的变革——这一变革还没有完成一半，——但是毫无疑问，就世界性的解放作用而言，摩擦生火还是超过了蒸汽机，因为摩擦生火第一次使人支配了一种自然力，从而最终把人同动物界分开。蒸汽机永远不能在人类的发展中引起如此巨大的飞跃，尽管在我们看来，蒸汽机确实是所有那些以它为凭借的巨大生产力的代表，唯有借助于这些生产力，才有可能去实现这样一种社会制度，在这种制度下不再有任何阶级差别，不再有任何对个人生活资料的忧虑，在这种制度下第一次能够谈到真正的人的自由，谈到那种同已被认识的自然规律相协调的生活。但是，整个人类历史还多么年轻，硬说我们现在的观点具有某种绝对的意义，那是多么可笑，这一点从下述的简单的事实中就可以看到：到目前为止的全部历史，可以称为从实际发现机械运动转化为热到发现热转化为机械运动这么一段时间的历史。

恩格斯：《反杜林论》（1876年9月—1878年6月），《马克思恩格斯全集》第20卷第125—126页；《马克思恩格斯选集》第3卷第153—154页。

只有一种能够有计划地生产和分配的自觉的社会生产组织，才能在社会关系方面把人从其余的动物中提升出来，正象一般生产曾经在物种关系方面把人从其余的动物中提升出来一样。历史的发展使这种社会生产组织日益成为必要，也日益成为可能。一个新的历史时期将从这种社会生产组织开始，在这个新的历史时期中，人们自身以及他们的活动的一切方面，包括自然科学在内，都将突飞猛进，使已往的一切都大大地相形见绌。

恩格斯：《自然辩证法》（1873—1883年），《马克思恩格斯全集》第20卷第375页；《马克思恩格斯选集》第3卷第458页。

无产阶级革命，矛盾的解决：无产阶级将取得社会权力，并

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

恩格斯：《社会主义从空想到科学的发展》（1880年1—3月），
《马克思恩格斯全集》第19卷第247页；《马克思恩格斯选集》第
3卷第443页。

第二部分 异化劳动的起源、表现和扬弃

(一)马克思、恩格斯从唯心主义向唯物主义、从革命民主主义向共产主义转变时期的异化理论 (1843年—1844年初)

1. 人的自我异化的神圣形象被揭穿以后，揭露非神圣形象中的自我异化，就成了哲学的迫切任务

在所谓基督教国家，实际上发生作用的不是人，而是人的异化。唯一发生作用的人，即**国王**，是与众不同的存在物，而且还是被宗教神化了的、和天国与上帝直接联系着的存在物。这里占统治的关系还是**宗教关系**。可见宗教精神并没有成为真正的世俗精神。

但是，宗教精神也不可能成为**真正的世俗精神**，因为宗教精神本身也无非是人类精神某一发展阶段的**非世俗形式**。只有当人类精神发展的这一阶段（宗教精神就是这一阶段的宗教表现）以**世俗形式**表现出来、确定下来的时候，宗教精神才能实现。在**民主国家**里就有这种情形。这种国家的基础不是基督教，而是基督教的人的基础。宗教还是它的成员的理想的、非世俗的意识，因为它是在这种国家中实现的**人类发展阶段**的理想形式。

政治国家的成员之所以信奉宗教，是由于个人生活和类生活、市民社会生活和政治生活的二元性；他们信教是由于人把处于自己的现实个性彼岸的国家生活当做他的真实生活；他们信教

是由于宗教在这里是市民社会的精神，是人们相互脱节和分离的表现。政治民主国家之所以是基督教的，是因为在这样的国家，人——不是某一个人，而是一切人——是有**主权的人**，是有**最高权力的人**，但这是无教化、非社会的人，偶然存在的人，本来面目的人，被我们整个社会组织败坏了的人，失掉自身的人，自我排斥的人，被非人的关系和势力控制了的人，一句话，还不是**真正**的类存在物。在基督教是想像情景、幻觉和教条的事物（即人的主权，不过是作为不同于现实人的那种人——外在的存在物——的主权），在民主国家，却是感性的现实性、现在性、世俗准则。

马克思：《论犹太人问题》（1843年秋），《马克思恩格斯全集》第1卷第433—434页。

基督教起源于犹太教，又还原为犹太教。

基督徒起初是理论化的犹太人，因此，犹太人是实际的基督徒，而实际的基督徒又成了犹太人。

基督教只是表面上制服了现实的犹太教。基督教太**高尚**了，太唯灵论了，因此它要消除实际需要的粗暴，只有把它引上天国。

基督教是高尚的犹太教思想，犹太教是基督教的卑鄙的功利的运用，但这种运用只有当基督教作为完整的宗教从**理论上**完成了人从自身和自然界的自我异化，才能成为普遍的。

只有这样，犹太教才能实现普遍的统治，才能把**异化**了的人、异化了的自然界，变成**正在异化**的对象、变成奴隶般地屈从于利己主义的需要、屈从于生意的买卖对象。

马克思：《论犹太人问题》（1843年秋），《马克思恩格斯全集》第1卷第450页。

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

的批判，对神学的批判就变成对政治的批判。

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

2. 政治国家的彼岸存在无非就是要确定家庭市民社会等物质经济领域的异化，历史的任务就是要使政治国家返回实在世界

但是黑格尔在这里所谈的不是经验的冲突，而是“私人权利和私人福利，即家庭和市民社会这两个领域”对国家的关系。这里是指这两个领域本身的**本质的关系**。不仅是它们的“利益”，而且连它们的“法规”、它们的“本质的规定”都“依存”于国家并“从属”于国家。对它们的“法规和利益”来说，国家是“最高权力”；对国家来说，它们的“利益”和“法规”是“从属的东西”。它们就存在于对国家的这种“依存性”中。正因为“从属性”和“依存性”是缩小独立的本质并与这种本质相矛盾的**外在关系**，所以“家庭”和市民社会对国家的关系是一种“外在必然性”的关系，即违反事物内在本质的那种必然性的关系。正因为作为特殊领域的“市民社会和家庭”在其真实的，即独立的和完全的发展中是先于国家的，所以“民法依存于一定的国家性质”并根据国家的性质而变更这一事实本身就属于“外在必然性”的关系。“从属性”和“依存性”表现了“外在的”、强制的、表面的同一性，为了从逻辑上表述这种同一性，黑格尔正确地运用了“外在必然性”这一概念。在“从属性”和“依存性”这两个概念中，黑格尔进一步发展了二重化的同一性的一个方面，即统一性内部的异化的方面；“但是，另一方面，国家又是它们的**内在目的**，国家的力量在于它的**普遍的最终目的**和个人的**特殊利益**的统一，即个人对国家尽多少义务，同时也就享有多少权利”。

黑格尔在这里提出了一个无法解决的二律背反。一方面是外在必然性；另一方面又是内在目的。国家普遍的最终目的和个人特

殊利益的统一，似乎在于个人对国家所尽的义务和国家赋予他们的权利是同一的（因而，例如尊重财产的义务和占有财产的权利是相吻合的）。

马克思：《黑格尔法哲学批判》（1843年夏天），《马克思恩格斯全集》第1卷第248—249页。

在北美，财产等等，即法和国家的全部内容，同普鲁士的完全一样，只不过略有改变而已。所以，那里的共和制同这里的君主制一样，都只是一种国家形式。国家的内容都处在国家制度的这些形式的界限以外。所以黑格尔说得对：政治国家就是国家制度。这就是说，物质国家不是政治国家。这里只有外在的同一，即相互的规定。在人民生活的各个不同环节中，政治国家即国家制度的形成是经历了最大的困难的。对其他领域说来，它是作为普遍理性、作为彼岸之物而发展起来的。所以，历史任务就是要使政治国家返回实在世界，但是各个特殊领域并不因此就意识到：它们自己的本质将随着国家制度或政治国家的彼岸本质的消除而消除，政治国家的彼岸存在无非就是要确定它们这些特殊领域的异化。政治制度到现在为止一直是宗教的领域，是人民生活的宗教，是同人民生活现实性的人间存在相对立的人民生活普遍性的上天。政治领域是国家中的唯一国家领域，是这样一种唯一的领域，它的内容同它的形式一样，是类的内容，是真正的普遍物，但因为这个领域同别的领域相对立，所以它的内容也成了形式的和特殊的。就现代的意思讲来，政治生活就是人民生活的经院哲学。君主制是这种异化的完整的表现，共和制则是这种异化在它自己的领域内的否定。自然，政治制度本身只有在私人领域达到独立存在的地方才能发展。在商业和地产还不自由、还没有达到独立存在的地方，也就不会有政治制度。中世纪是不自由的民主制。

国家本身的抽象只是近代的特点，因为私人生活的抽象只是近代的特点。政治国家的抽象是现代的产物。

中世纪存在过农奴、封建庄园、手工业行会、学者协会等等，

就是说，在中世纪，财产、商业、社会团体和每一个人都有政治性质；在这里，国家的物质内容是由国家的形式规定的。在这里，一切私人领域都有政治性质，或者都是政治领域；换句话说，政治也是私人领域的特性。在中世纪，政治制度就是私有财产的制度，但这只是因为私有财产的制度就是政治制度。在中世纪，人民的生活和国家的生活是同一的。在这里，人是国家的真正原则，但这是**不自由的人**。所以这是**不自由的民主制**，是完成了的异化，抽象的反思的对立性只是在现代世界才产生的。中世纪的特点是**现实的二元论**，现代的特点是**抽象的二元论**。

马克思：《黑格尔法哲学判批》（1843年夏天），《马克思恩格斯全集》第1卷第283—284页。

虽然这种原子式的观点在家庭中就已经消逝，而且也可能（？？）在市民社会中就已经消逝，但它所以在政治国家中重新出现，正是因为政治国家是脱离家庭和脱离市民社会的一个抽象。反过来说也是如此。黑格尔把这种现象说成**奇怪的事情**，但这丝毫也不能消除上述两个领域的**异化**^①。

接着又说：“以上述集团为存在形式的各种共同体进入了政治领域，即进入最高的具体的普遍性领域的时候，竟有人想把这些共同体重新分解为个人组成的群体。因而这种想法就把市民生活和政治生活彼此分割开来，并使政治生活悬在空中，因为按照这种想法，政治生活的基础只是任性和意见的抽象的单一性，从而就是一种偶然性的东西，而不是自在自为的稳固而合理的基础。”

这种想法**并没有把市民生活和政治生活彼此分割开来**，只不过**反映了实际存在的分裂而已**。

①俏皮话：《das Befremdliche》——“荒诞的东西”，《die Entfremdung》——“异化”。——原编者注

并不是这种想法使政治生活悬在空中，而是政治生活本身就是空中的生活，是市民社会上空的领域。

马克思：《黑格尔法哲学批判》（1843年夏天），《马克思恩格斯全集》第1卷第343—344页。

3. 金钱是从人异化出来的人的劳动和存在的本质，这个外在本质却统治了人，人却向它膜拜

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

马克思：《黑格尔法哲学批判》（1843年夏天），《马克思恩格斯全集》第1卷第371页。

犹太的继续存在不是违反历史，而是顺应历史。

市民社会从自己的内部不断产生犹太人。

犹太教的基础是什么呢？就是实际需要，利己主义。

因此，犹太人的一神教，实际上是许多需要的多神教，甚至是把厕所也当成神律规定的东西的多神教。**实际需要、利己主义就是市民社会的原则**；只要政治国家从市民社会内部彻底产生出来，这个原则就赤裸裸地显现出来。**实际需要和自私自利的神就是钱。**

钱是以色列人的妒嫉之神；在他面前，一切神都要退位。钱蔑视人所崇拜的一切神并把一切神都变成商品。钱是一切事物的普遍价值，是一种独立的东西。因此他剥夺了整个世界——人类世界和自然界——本身的价值。钱是从人异化出来的人的劳动和存在的本质；这个外在本质却统治了人，人却向它膜拜。

犹太人的神成了世俗的神，世界的神。期票是犹太人的真正的神。犹太人的神只是幻想的期票。

马克思：《论犹太人问题》（1843年秋），《马克思恩格斯全集》第1卷第448页。

财产的统治必然要先向国家进攻，并摧毁它，或者，既然财产没有国家不行，那末至少也要把它挖空。产业革命时亚当·斯密就着手进行这种挖空工作，他在1776年发表了自己关于国民财富的本质和成因的著作，从而创立了财政学。在这以前，全部财政学都纯粹是国家的；国家经济被看做全部国家事务中的一个普通部门，从属于国家本身；亚当·斯密使世界主义服从国家的目的并把国家经济提升为国家的本质和目的。他把一切——政治、党派、宗教——都归结为经济范畴，因此他认为财产是国家的本质，发财是国家的目的。另一方面，威廉·葛德文（“政治上的公正” 1793年版）论证了共和政体，并且和耶·边沁同时提出了功利主义的原则，因而便从 *Salus publica—suprema lex*〔公共福利是最高的原则〕这一共和主义的原则得出各种合理的结论，并提出国家是祸害这一论点来攻击国家的本质。葛德文对功利主

义原则的理解还是非常笼统的，他把它理解为：公民应当轻视个人的利益，应当只为公共福利而生活；边沁与此相反，他在实质上进一步发展了这一原则的社会本性，他和当时全国的倾向相一致，把私人利益当做公共利益的基础；边沁在人类的爱无非是文明的利己主义这一论点（后来这个论点被他的学生穆勒大大发展了）中宣称，个人利益和公共利益是同一的，他还用最大多数人的最大幸福这一概念代替了“公共福利”的概念。这里边沁在经验中犯了黑格尔在理论上所犯过的同样错误；他在克服二者的对立时是不够认真的，他使主体从属于谓语，使整体从属于部分，因此把一切都弄颠倒了。最初他说公共利益和私人利益是不可分的，后来他只是片面地谈论赤裸裸的私人利益；他的论点只是另一论点——人就是人类——在经验上的表现，但因为这一论点是在经验上表现出来的，所以它不是把代表全体利益的权利赋予了自由的、自觉的、有创造能力的人，而是赋予了粗野的、盲目的、陷于矛盾的人。边沁把自由竞争看做道德的实质，他根据财产的规律即物的规律，根据自然规律来调整人类的关系；因此，这里所实现的是古老的、基督教的、原始的世界秩序的最后完成，即异化的最高点，而不是那种应该由自觉的人在完全自由的条件下创造的新秩序的开始。边沁没有越出国家的范围，但他挖去了国家的全部内容，用社会的原则代替了政治的原则，使政治组织成为社会内容的形式，因而使矛盾达到了顶点。

恩格斯：《英国状况。十八世纪》（1844年2月），《马克思恩格斯全集》第1卷第674—676页。

4. 从事人类解放，就要为反对人类自我异化的极端表现而奋斗；人在金钱统治下完全异化的克服，人将重新掌握自己

我们不是到犹太人的宗教里去寻找犹太人的秘密，而是到现实的犹太人里去寻找犹太教的秘密。

犹太的世俗基础是什么呢？实际需要，自私自利。

犹太人的世俗偶像是什么呢？做生意。他们的世俗上帝是什么呢？金钱。

既然这样，那末从做生意和金钱中获得解放——因而也是从实际的、现实的犹太中获得解放——也就是现代的自我解放。

一种社会组织如果能够消除做生意的前提，从而能够消除做生意的可能性，那末这种社会组织也就能使犹太人不可能产生。他的宗教意识就会像烟雾一样，在社会的现实的、蓬勃的空气当中自行消失。另一方面，假如犹太人承认了自己这个实际本质毫无价值，因而尽力消除它，那他就会摆脱自己以前发展的范围，直接从事于人类解放，为反对人类自我异化的极端实际表现而奋斗。

可见，我们在犹太中看到了一般性的现代反社会的因素，而这种因素经由犹太人从最坏的方面积极参与的历史发展而达到了目前这样高的发展阶段；在这个阶段上它必然要瓦解。

犹太人的解放，就其终极意义来说，就是人类从犹太^①中获得解放。

马克思：《论犹太人问题》（1843年秋），《马克思恩格斯全集》第1卷第446页。

物的异化就是人的自我异化的实践。一个受着宗教束缚的人，只有把他的本质转化为外来的幻想的本质，才能把这种本质客体化，同样，在利己主义的需要的统治下，人只有使自己的产品和活动处于外来本质的支配之下，使其具有外来本质——金钱——的作用，才能实际进行活动，实际创造出物品来。

基督徒的灵魂的利己主义，通过自己完成了的实践，必然要

① 马克思指的是人类从做生意、从金钱势力下解放出来。马克思这里所用的“犹太”（《Judentum》）一字意味着做生意，因为德文的《Jude》除了“犹太人”、“犹太教徒”这个基本含意外，还有“高利贷者”、“商人”的意思。——原编者注

变成犹太人的肉体的利己主义，天国的需要必然要变成尘世的需要，主观主义必然要变成利己主义。我们不是用犹太人的宗教来说明犹太人的顽强性，而是用他们宗教的人的基础、实际需要、利己主义来说明这种顽强性。

既然犹太人的现实本质在市民社会得到了普遍的真正的实现，得到了普遍的世俗的体现，那末市民社会就不能使犹太人相信他们那种只是通过观念来表现实际需要的宗教本质的非现实性。因此，不仅在摩西五经或犹太圣法经传中，而且在现代社会中，我们都看到现代犹太人的本质不是抽象的本质，而是高度的经验本质，它不仅是犹太人的狭隘性，而且是社会的犹太人狭隘性。

社会一旦消灭了犹太的经验本质，即做生意及其前提，犹太人就**不可能**产生，因为他的意识就不再有对象，犹太的主观基础即实际需要就会人性化，因为人的个体感性存在和类存在的矛盾就会消灭。

犹太人的**社会解放就是社会从犹太中获得解放。**

马克思：《论犹太人问题》（1843年秋），《马克思恩格斯全集》第1卷第451页。

古代世界根本没有主体权利，它的整个世界观实质上是抽象的、普遍的、实体的，因此古代世界没有奴隶制就不可能存在。基督教德意志世界观以抽象的主观性，因而也就是以任性、对内部世界的崇拜、唯灵论作为基本原则来和古代世界相对抗；但是正因为这种主观性是抽象的、片面的，所以它必然会立刻变成自己的对立物，它所带来的也就不是主体的自由，而是对主体的奴役。抽象的内部世界变成了抽象的外在形式，即人被贬低和异化了，这一新原则所造成的后果，首先就是奴隶制以另一种形式即农奴制的形式重新出现；这种形式不像奴隶制那样令人厌恶，但却更加虚伪和不合乎人性。消灭了封建制度，实行了政治改革，也就是说表面上承认了理性，实际上是使非理性真正到了顶点，从外表看来，农奴制像是已被消灭，实际上它只是变得更不合乎人

性和更普遍而已。政治改革首先宣布，人类的联合今后不应该再通过强制，即**政治**的手段来实现；而应该通过利益，即**社会**的手段来实现。它以这个新原则为社会的运动奠定了基础。虽然这样一来它把国家否定了，但是，另一方面，它恰好又重新恢复了国家，因为它把在此以前为教会所篡夺的内容归还给国家，并给予这个在中世纪时毫无内容并失掉了一切意义的国家以向前发展的力量。在封建主义的废墟上产生了基督教国家，即基督教世界秩序在政治方面发展的顶点。由于利益被提升为普遍原则，这个基督教世界秩序在另一方面也就发展到了顶点；利益实质上是主观的、利己的、私人的利益，这样的利益就是德意志基督教的主观性和分离性原则的最高点。在利益仍然保持着彻头彻尾的主观性和纯粹的利己性的时候，把利益提升为人类的纽带，就必然会造成普遍的分散状态，必然会使人们只管自己，彼此隔绝，使人类变成一堆互相排斥的原子；而这种分离状态也就是基督教的主观性原则的最终结论，也就是基督教世界秩序发展的顶点。其次，只要异化的主要形式，即私有制仍然存在，利益就必然是私人的利益，利益的统治必然表现为财产的统治。封建奴隶制的消灭使“现金交易成为人们之间唯一的纽带”。因此，财产——这是天然的、冷酷无情的准则，和人类应有的合乎人性的准则正相对立——就被捧上宝座，最后，为了完成这种异化，金钱——财产的异化了的空洞的抽象——就成了世界的统治者。人已经不再是人的奴隶，而变成了物的奴隶；人们的关系被彻底歪曲，现代生意经世界的奴隶制（这是一种最完善、最发达而普遍的买卖制度）比封建时代的农奴制更加违反人性和无所不包，卖淫比 *jus prima noctis*〔初夜权〕更不道德、更粗野。基督教世界秩序再也不能向前发展了；它必然要从内部崩溃并让位给合乎人性、合乎理性的制度。基督教国家只是国家这种机构所能采取的最后一种形式；随着基督教国家的消灭，国家这种机构也必然要消灭。人类分解为一大堆孤立的、互相排斥的原子，这种情况本身就意

味着一切同业公会利益、民族利益以及一切特殊利益已被取消，人类面临着自由联合以前所必经的最后阶段。人在金钱统治下的完全异化，必然要过渡到如今已经逼近的时刻，那时，人将重新掌握自己。

恩格斯：《英国状况。十八世纪》（1844年2月），《马克思恩格斯全集》第1卷第662—664页。

（二）马克思、恩格斯在创立科学 共产主义世界观时期的 异化理论（1844年）

1. 异化既表现为我的生活资料属于别人；也表现为每个事物本身都是不同于它本身的另一个东西；还表现为一种非人的力量统治一切

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

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

马克思：《詹姆斯·穆勒〈政治经济学原理〉一书摘要》（1844年上半年），《马克思恩格斯全集》第42卷第28—29页。

异化既表现为**我的生活资料属于别人**，我所希望的东西是我不能得到的、**别人的所有物**；也表现为每个事物本身都是不同于它本身的**另一个东西**，我的活动是**另一个东西**，而最后，——这也适用于资本家，——则表现为一种**非人的力量**统治一切。

仅仅供享乐的、不活动的和挥霍的财富的规定在于：享受这种财富的人，一方面，仅仅作**为短暂的、恣意放纵的个人而行动**，并且把别人的奴隶劳动、人的**血汗**看作自己的贪欲的虏获物，因而把人本身——因而也把他本身——看做毫无价值的牺牲品（而且，对人的蔑视，部分地表现为对那可以维持成百人生活的东西的恣意挥霍，部分地表现为一种卑鄙的幻想，即仿佛他的无节制的挥霍浪费和放纵无度的非生产性消费决定着别人的**劳动**，从而决定着别人的**生存**）；他把人的**本质力量**的实现，仅仅看作自己放纵的欲望、古怪的癖好和离奇的念头的实现。但是，另一方面，财富又被仅仅看作手段，看作应当加以消灭的东西。因而，他既是自己的财富的奴隶，同时又是它的主人；既是慷慨大方的，同时又是卑鄙的、乖戾的、傲慢的、好幻想的、文雅的、有教养的和机智的。他还没有体验到**财富**是一种凌驾于自己之上的完全**异己的力量**。他宁愿把财富仅仅看作自身的力量，而且[在他看来]最后的、终极的目的并[不是]财富，而是**享受**，[……………
……………]①。

马克思：《1844年经济学哲学手稿》（1844年4—8月），

《马克思恩格斯全集》第42卷第141—142页。

2. 异化劳动的四个规定

①劳动者和自己的劳动产品相异化表现为物的世界的增值与人的世界的贬值成正比，劳动的产品作为不依赖于生产者的异己的存在物同劳动相对立

① 手稿这里有几处破损；本页下部残缺，原文少三行或四行。——原编者注

我们从当前的经济事实出发吧：

工人生产的财富越多，他的产品的力量和数量越大，他就越贫穷。工人创造的商品越多，他就越变成廉价的商品。物的世界的增值同人的世界的贬值成正比。劳动不仅生产商品，它还生产作为商品的劳动自身和工人，而且是按它一般生产商品的比例生产的。

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

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

马克思：《1844年经济学哲学手稿》（1844年4—8月），

《马克思恩格斯全集》第42卷第90—91页。

这一切后果包含在这样一个规定中：工人同自己的劳动产品的关系就是同一个异己的对象的关系。因为根据这个前提，很明显，工人在劳动中耗费的力量越多，他亲手创造出来反对自身的、异己的对象世界的力量就越强大，他本身、他的内部世界就越贫乏，归他所有的东西就越少。宗教方面的情况也是如此。人奉献给上帝的越多，他留给自身的就越少。工人把自己的生命投入对象；但现在这个生命已不再属于他而属于对象了。因此，这个活

动越多，工人就越丧失对象。凡是成为他的劳动产品的东西，就不再是他本身的东西。因此，这个产品越多，他本身的东西就越少。工人在他的产品中的外化，不仅意味着他的劳动成为对象，成为**外部的存在**，而且意味着他的劳动作为一种异己的东西不依赖于他而**在他之外存在**，并成为同他对立的独立力量；意味着他给予对象的生命作为敌对的和异己的东西同他相对抗。

☞ 马克思：《1844年经济学哲学手稿》（1844年4～8月），
《马克思恩格斯全集》第42卷第91～92页。

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

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

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

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

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

（按照国民经济学的规律，工人在他的对象中的异化表现在：工人生产得越多，他能够消费的越少；他创造价值越多，他自己

越没有价值、越低贱；工人的产品越完美，工人自己越畸形，工人创造的对象越文明，工人自己越野蛮；劳动越有力量，工人越无力；劳动越机巧，工人越愚钝，越成为自然界的奴隶。）

马克思：《1844年经济学哲学手稿》（1844年4～8月），

《马克思恩格斯全集》第42卷第92—93页。

②劳动者同自己的劳动活动相异化的性质表现在只要肉体的强制或其它的强制一停止，人们就会象逃避鼠疫那样逃避劳动；表现在劳动不是肯定自己而是否定自己

假定我们作为人进行生产。在这种情况下，我们每个人在自己的生产过程中就**双重地**肯定了自己和另一个人：（1）我在我的**生产中物化了我的个性和我的个性的特点**，因此我既在活动时享受了个人的**生命表现**，又在对产品的直观中由于认识到我的个性是**物质的、可以直观地感知的**因而是**毫无疑问的**权力而感受到个人的乐趣。（2）在你享受或使用我的产品时，我**直接**享受到的是：既意识到我的劳动满足了人的需要，从而物化了人的本质，又创造了与另一个人的本质的需要相符合的物品。（3）对你来说，我是你与类之间的**中介人**，你自己意识到和感觉到我是你自己本质的补充，是你自己不可分割的一部分，从而我认识到我自己被你的思想和你的爱所证实。（4）在我个人的生命表现中，我直接创造了你的生命表现，因而在我个人的活动中，我直接**证实和实现了**我的真正的本质，即我的人**的本质**，我的**社会的本质**。

我们的生产同样是反映我们本质的镜子。

情况就是这样：你那方面所发生的事情同样也是我这方面所发生的事情。

让我们来考察一下在我们的假定中出现的不同因素。

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

到生活资料。我的劳动不是我的生命。

第二：因此，我在劳动中肯定了自己的个人生命，从而也就肯定了我的个性的特点。劳动是我真正的、活动的财产。在私有制的前提下，我的个性同我自己疏远到这种程度，以致这种活动为我所痛恨，它对我来说是一种痛苦，更正确地说，只是活动的假象。因此，劳动在这里也仅仅是一种被迫的活动，它加在我身上仅仅是由于外在的、偶然的需要，而不是由于内在的必然的需要。

我的劳动是什么，它在我的物品中就只能表现为什么。它不能表现为它本来不是的那种东西。因此，它只是我的自我损失和我的无权的表现，而这种表现是物质的、可以直观地感知的因而是毫无疑问的。

马克思：《詹姆斯·穆勒〈政治经济学原理〉一书摘要》（1844年上半年），《马克思恩格斯全集》第42卷第36—38页。

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

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

因此，当我们问劳动的本质关系是什么的时候，我们问的是工人同生产的关系。

马克思：《1844年经济学哲学手稿》（1844年4—8月），《马克思恩格斯全集》第42卷第93页。

以上我们只是从一个方面，就是从工人同它的劳动产品的关系这个方面，考察了工人的异化、外化。但异化不仅表现在结果上，而且表现在生产行为中，表现在生产活动本身中。如果工人

不是在生产行为本身中使自身异化，那么工人怎么会同自己活动的产品象同某种异己的东西那样相对立呢？产品不过是活动、生产的总结。因此，如果劳动的产品是外化，那么生产本身就必然是能动的外化，或活动的外化，外化的活动。在劳动对象的异化中不过总结了劳动活动本身的异化、外化。

那么，劳动的外化表现在什么地方呢？

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

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

吃、喝、性行为等等，固然也是真正的人的机能。但是，如果使这些机能脱离了人的其他活动，并使它们成为最后的和唯一

的终极目的，那么，在这种抽象中，它们就是动物的机能。

马克思：《1844年经济学哲学手稿》（1844年4—8月），《马克思恩格斯全集》第42卷第93—94页。

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

马克思：《1844年经济学哲学手稿》（1844年4—8月），《马克思恩格斯全集》第42卷第94—95页。

③劳动者和人的类本质相异化，表现为人的类本质变成人的异己的本质，变成维持他个人生存的手段

我们现在还要根据**异化劳动**的已有的两个规定推出它的第三个规定。

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

无论是在人那里还是在动物那里，类生活从肉体方面说来就在于：人（和动物一样）靠无机界生活，而人比动物越有普遍性，人赖以生活的无机界的范围就越广阔。从理论领域说来，植物、动物、石头、空气、光等等，一方面作为自然科学的对象，一方面作为艺术的对象，都是人的意识的一部分，是人的精神的无机

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

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

马克思：《1844年经济学哲学手稿》（1844年4——8月），

《马克思恩格斯全集》第42卷第95—96页。

动物和它的生命活动是直接同一的。动物不把自己同自己的生命活动区别开来。它就是**这种生命活动**。人则使自己的生命活动本身变成自己的意志和意识的对象。他的生命活动是有意识的。这不是人与之直接融为一体的那种规定性。有意识的生命活动把人同动物的生命活动直接区别开来。正是由于这一点，人才是类存在物。或者说，正因为人是类存在物，他才是有意识的存在物，也就是说，他自己的活动对他来说是对象。仅仅由于这一点，他的活动才是自由的活动。异化劳动把这种关系颠倒过来，以至人正因为是有意识的存在物，才把自己的生命活动，自己的**本质**变成仅仅维持自己**生存**的手段。

通过实践创造**对象世界**，即**改造无机界**，证明了人是有意识

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

因此，正是在改造对象世界中，人才真正地证明自己是**类存在物**。这种生产是人的能动的类生活。通过这种生产，自然界才表现为**他的作品和他的现实**。因此，劳动的对象是**人的类生活的对象化**：人不仅象在意识中那样理智地复现自己，而且能动地、现实地复现自己，从而在他所创造的世界中直观自身。因此，异化劳动从人那里夺去了他的生产的对象，也就从人那里夺去了他的**类生活**，即他的现实的、类的对象性，把人对动物所具有的优点变成缺点，因为从人那里夺走了他的无机的身体即自然界。

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

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

这样一来，异化劳动造成如下的结果：

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

质，他的人的本质同人相异化。

马克思：《1844年经济学哲学手稿》（1844年4—8月），

《马克思恩格斯全集》第42卷第96—97页。

这种异化也部分地表现在：一方面所发生的需要和满足需要的资料的精致化，在另一方面产生着需要的牲畜般的野蛮化和最彻底的、粗糙的、抽象的简单化，或者无宁说这种精致化只是再生产相反意义上的自身。甚至对新鲜空气的需要，在工人那里也不再成为需要了。人又退回到洞穴中，不过这洞穴现在已被文明的熏人毒气污染。他不能踏踏实实地住在这洞穴中，仿佛它是一个每天都可能从他身旁脱离的异己力量，如果他交不起房租，他就每天都可能被赶出洞穴。工人必须为这停尸房支付租金。明亮的居室，曾被埃斯库罗斯笔下的普罗米修斯称为使野蛮人变成人的伟大天赐之一，现在对工人说来已不再存在了。光、空气等等，甚至动物的最简单的爱清洁习性，都不再成为人的需要了。肮脏，人的这种腐化堕落，文明的阴沟（就这个词的本意而言），成了工人的生活要素。完全违反自然的荒芜，日益腐败的自然界，成了他的生活要素。他的任何一种感觉不仅不再以人的方式存在，而且不再以非人的方式因而甚至不再以动物的方式存在。人类劳动的最粗陋的方式（和工具）又重新出现了：例如，罗马奴隶的踏车又成了许多英国工人的生产方式和存在方式。人不仅失去了人的需要，甚至失去了动物的需要。爱尔兰人只知道一种需要，就是吃的需要，而且只知道吃马铃薯，而且只是破烂马铃薯，最坏的马铃薯。但是，在英国和法国的每一个工业城市中都有一个小爱尔兰。连野蛮人，动物都还有猎捕、运动等等的需要，有和同类交往的需要！——机器劳动的简单化，被利用来把完全没有发育成熟的、正在成长的人即儿童变成工人，正象工人变成无人照管的儿童一样。机器适应着人的软弱性，以便把软弱

的人变成机器。

马克思：《1844年经济学哲学手稿》（1844年4—8月），
《马克思恩格斯全集》第42卷第133—134页。

④人同自己的劳动产品、劳动活动和类本质相异化这一事实所造成的直接结果就是人同人相异化

不论是生产本身中人的活动的交换，还是人的产品的交换，其意义都相当于类活动和类精神——它们的真实的、有意识的、真正的存在是社会的活动和社会的享受。因为人的本质是人的**真正的社会联系**，所以人在积极实现自己本质的过程中**创造**、生产人的**社会联系**、社会本质，而社会本质不是一种同单个人相对立的抽象的一般的力量，而是每一个单个人的本质，是他自己的活动，他自己的生活，他自己的享受，他自己的财富。因此，上面提到的**真正的社会联系**并不是由反思产生的，它是由于有了个人的**需要和利己主义**才出现的，也就是个人在积极实现其存在时的直接产物。有没有这种社会联系，是不以人为转移的；但是，只要人不承认自己是人，因而不按照人的样子来组织世界，这种**社会联系**就以**异化**的形式出现。因为这种社会联系的**主体**，即人，是自身异化的存在物。人们——不是抽象概念，而是作为现实的、活生生的、特殊的个人——**就是这种存在物**。这些个人是**怎样**的，这种社会联系本身就是**怎样**的。因此，以下论点是相同的：人自身异化了以及这个异化的人的**社会**是一幅描绘他的**现实的社会联系**，描绘他的真正的类生活的讽刺画；他的活动由此而表现为苦难，他个人的创造物表现为异己的力量，他的财富表现为他的贫穷，把他同别人结合起来的**本质的联系**表现为非本质的联系，相反，他同别人的分离表现为他的真正的存在，他的生命表现为他的生命的牺牲，他的本质的现实化表现为他的生命的失去现实性，他的生产表现为他的非存在的生产，他支配物的权力表现为物支配他的权力，而他本身，即他的创造物的主人，则表

现为这个创造物的奴隶。

马克思：《詹姆斯·穆勒〈政治经济学原理〉一书摘要》
(1844年上半年)，《马克思恩格斯全集》第42卷第24—25页。

我们彼此进行交谈时所用的唯一可以了解的语言，是我们的彼此发生关系的物品。我们不懂得人的语言了，而且它已经无效了；它被一方看成并理解为请求、哀诉，从而被看成屈辱，所以使用它时就带有羞耻和被唾弃的感情；它被另一方理解为不知羞耻或神经错乱，从而遭到驳斥。我们彼此同人的本质相异化已经到了这种程度，以致这种本质的直接语言在我们看来成了对人类尊严的侮辱，相反，物的价值的异化语言倒成了完全符合于理所当然的、自信的和自我认可的人类尊严的东西。

马克思：《詹姆斯·穆勒〈政治经济学原理〉一书摘要》
(1844年上半年)，《马克思恩格斯全集》第42卷第36页。

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

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

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

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

马克思：《1844年经济学哲学手稿》(1844年4—8月)，
《马克思恩格斯全集》第42卷第97—98页。

我们已经从经济事实即工人及其产品的异化出发。我们表述了这一事实的概念：异化的、外化的劳动。我们分析了这一概念，因而我们只是分析了一个经济事实。

现在我们要进一步考察异化的、外化的劳动这一概念在现实中必须怎样表达和表现。

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

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

属于有别于我的**另一个存在物**。

这个存在物是谁呢？

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

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

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

马克思：《1844年经济学哲学手稿》（1844年4—8月），

《马克思恩格斯全集》第42卷第98—99页。

还必须注意上面提到的这个命题：人同自身的关系只有通过他同他人的关系，才成为对他来说是**对象性的、现实的关系**。因此，如果人同他的劳动产品即对象化劳动的关系，就是同一个**异己的、敌对的、强有力的、不依赖于他的对象的关系**，那么，他同这一对象所以发生这种关系就在于有另一个异己的、敌对的、强有力的、不依赖于他的人是这一对象的主人。如果人把自身的活

动看作一种不自由的活动，那么，他是把这种活动看作替他人服务的、受他人支配的、处于他人的强迫和压制之下的活动。

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

马克思：《1844年经济学哲学手稿》（1844年4—8月），

《马克思恩格斯全集》第42卷第99—100页。

3. 货币拜物教的异化性质表现为货币的神力包含在人的异化的类本质中，在货币中表现出异化的物对人的全面统治

穆勒把货币称为交换的媒介，这就非常成功地用一个概念表达了事情的本质。货币的本质，首先不在于财产通过它转让，而在于人的产品赖以互相补充的**中介活动**或中介运动，人的、社会的行动**异化**了并成为在人之外的**物质东西**的属性，成为货币的属性。既然人使这种中介活动本身外化，他在这里只能作为丧失了自身的人、失去人性的人而活动；物的**相互关系**本身、人用物进行的活动变成某种在人之外的、在人之上的本质所进行的活动。由于这种**异己的媒介**——并非人本身是人的媒介，——人把自己的愿望、活动以及同他人的关系看作是一种不依赖于他和他人的力量。这样，他的奴隶地位就达到极端。因为媒介是支配它借以

表现出来的那个东西的**真正的权力**，所以，很清楚，这个媒介就成为**真正的上帝**。对它的崇拜成为自我目的。同这个媒介脱离的物，失去了自己的价值。因此，只有在这些物代表这个媒介的情况下这些物才有价值，而最初似乎是，只有在这个媒介代表这些物的情况下这个媒介才有价值。最初关系的这种颠倒是不可避免的。因此，这个媒介是私有财产的丧失了自身的、异化的**本质**，是在自身之外的、**外化的私有财产**，在人的生产与人的生产之间起**外化的中介作用**，是人的**外化的类活动**。因此，凡是人的这种类生产活动的属性，都可以转移给这个媒介。因此，这个媒介富到什么程度，作为人的人，即同这个媒介相脱离的人也就穷到什么程度。——

马克思：《詹姆斯·穆勒〈政治经济学原理〉一书摘要》（1844年上半年），《马克思恩格斯全集》第42卷第18—19页。

基督最初代表：（1）上帝面前的人；（2）人面前的上帝；（3）人面前的人。

同样，货币按照自己的概念最初代表：（1）为了私有财产的私有财产；（2）为了私有财产的社会；（3）为了社会的私有财产。

但是，基督是**外化的上帝和外化的人**。上帝只有在它代表基督时才有价值；人也只有在他代表基督时才有价值。货币的情况也是一样。——

为什么私有财产必然发展到**货币**呢？这是因为人作为喜爱交往的存在物必然发展到**交换**，因为交换——在存在着私有财产的前提下——必然发展到**价值**。其实，进行交换活动的人的中介运动，不是社会的、人的运动，不是**人的关系**，它是私有财产对私有财产的**抽象的关系**，而这种**抽象的关系是价值**。**货币**才是作为价值的价值的现实存在。因为进行交换活动的人不是作为人来互相对待，所以物本身就失去人的、个人的财产的意义。私有财产对私有财产的社会关系已经是这样一种关系，在这种关系中私有财产是自身异化了的。因此，这种关系的独立存在，即货币，

是私有财产的外化，是排除了私有财产的特殊个性的抽象。——

马克思：《詹姆斯·穆勒〈政治经济学原理〉一书摘要》

（1844年上半年），《马克思恩格斯全集》第42卷第19—20页。

在信用业——它的完善的表现是银行业——中出现一种假象，似乎异己的物质力量的权力被打破了，自我异化的关系被扬弃了，人又重新处在人与人的关系之中。被这种假象所迷惑的圣西门主义者把货币的发展、汇票、纸币、纸的货币代表、信贷、银行业看作是逐渐扬弃人同物、资本同劳动、私有财产同货币、货币同人的分离的各个阶段，看作是逐渐扬弃人同人的分离的各个阶段。因此，他们的理想是组织起来的银行业。但是，这种扬弃异化、人向自己因而也向别人复归，仅仅是一个假象；何况这是卑劣的和极端的自我异化，非人化，因为它的要素不再是商品、金属、纸币，而是道德的存在、社会的存在、人自己的内在生命，更可恶的是，在人对人的信任的假象下面隐藏着极端的不信任和完全的异化。

马克思：《詹姆斯·穆勒〈政治经济学原理〉一书摘要》，

（1844年上半年），《马克思恩格斯全集》第42卷第21—22页。

在信用业的范围内，信用业同人相异化的性质在国民经
济学对人给予高度承认的假象下得到双重的证实：（1）资本家同工人之间、大资本家同小资本家之间的对立越来越大，因为信贷只提供给已经富裕的人，并且使富人有可能进行积累的新机会。至于穷人，他认为富人对他的随意判决就是对他的整个存在予以肯定或否定，因为他的整个存在完全取决于这种偶然性。（2）尔虞我诈和假仁假义达到了无以复加的程度，以致对一个得不到信贷的人，不仅简单地判决他是贫穷的，而且还在道德上判决他不配得到信任，不配得到承认，因而是社会的贱民，坏人。穷人除了自己的穷困还遭受这样的屈辱；他不得不低下四地向富人请求贷款。（3）由于货币的这种纯观念的存在，人伪造货币可以不用任何别的材料，而只用他自己的人格就行了；人不得不把自己

变成赝币，以狡诈、谎言等手段来骗取信用，这种信贷关系——不论对表示信任的人来说，还是对需要这种信任的人来说——成了买卖的对象，成了相互欺骗和相互滥用的对象。同时这里还十分清楚地暴露出，这种国民经济学上的信任的基础是**不信任**：疑惑不定地考虑应该还是不应该提供借贷；探察信贷寻求者的私生活的秘密等等；透露这个人的一时困境，使他的信用突然动摇，以便把对方整垮，等等。破产、虚假企业等等的整个体系……在**国家信贷**中，国家地位同上面说到的单个的人的地位完全一样……在公债券的买卖中暴露出国家怎样变成了商人的玩物，等等。

马克思，《詹姆斯·穆勒〈政治经济学原理〉一书摘要》
(1844年上半年)，《马克思恩格斯全集》第42卷第23—24页。

在不论对材料的性质即私有财产的特殊物质还是对私有者的个性都完全无关紧要的**货币**中，表现出异化的物对人的全面统治。过去表现为个人对个人的统治的东西，现在则是物对个人、产品对生产者的普遍统治。如果说，在**等价物**中，在**价值**中已经包含着私有财产的外化这一规定，那么，这种外化在**货币**中就获得感性的，甚至是物质的存在。

马克思，《詹姆斯·穆勒〈政治经济学原理〉一书摘要》
(1844年上半年)，《马克思恩格斯全集》第42卷第29—30页。

我们已经看到，在社会主义的前提下，人的需要的**丰富性**，从而某种新的生产方式和某种新的生产对象具有何等的意义：人的本质力量的新的证明和人的本质的新的充实。在私有制范围内，这一切却具有相反的意义。每个人都千方百计在别人身上唤起某种新的需要，以便迫使他作出新的牺牲，使他处于一种新的依赖地位，诱使他追求新的享受方式，从而陷入经济上的破产。每个人都力图创造出一种支配他人的、异己的本质力量，以便从这里面找到他自己的利己需要的满足。因此，随着对象的数量增长，压制人的异己本质的王国也在扩展，而每一个新产品都是产生相互欺骗和相互掠夺的新的**潜在力量**。人作为人越来越贫

穷，他为了占有敌对的本质越来越需要货币，而他的货币的力量恰恰同产品数量成反比，也就是说，他的贫穷随着货币的权力的增加而日益增长。——因此，对货币的需要是国民经济学所产生的真正需要，并且是它所产生的唯一需要。——货币的数量越来越成为它的唯一强有力的属性；正象货币把任何本质都归结为它的抽象一样，货币也在它自身的运动中把自身归结为数量的本质。无限制和无节制成了货币的真正尺度。

马克思：《1844年经济学哲学手稿》（1844年4—8月），
《马克思恩格斯全集》第42卷第132页。

因此，货币利息降低，——蒲鲁东把这看成资本的扬弃和资本社会化的倾向，——不如说直接地就是劳动的资本对挥霍的财富的彻底胜利的象征，也就是一切私有财产向工业资本转化。这是私有财产对它的一切表面上还是人的特性的彻底胜利和私有者对私有财产的本质——劳动——的完全屈服。当然，工业资本家也享受。他决不退回到违反自然的简陋需要。但是他的享受仅仅是次要的事情，是一种服从于生产的休息；同时，享受是精打细算的，从而它本身是一种经济的享受，因为资本家把自己的享受也算入资本的费用。因此，他为自己的享受所花的钱只限于这笔花费能通过连同利润的资本再生产而重新得到补偿。所以，享受服从于资本，享受的个人服从于资本化的个人，而以前的情况恰恰相反。因此，利息的降低只有当它是资本正在完成的统治的象征，也就是正在完成的、因而正趋于扬弃的异化的象征的时候，才是资本扬弃的象征。一般说来，这就是现存的东西确证自己的对立面的唯一方式。

马克思：《1844年经济学哲学手稿》（1844年4—8月），
《马克思恩格斯全集》第42卷第143页。

莎士比亚特别强调了货币的两个特性：

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

(2) 它是人尽可夫的娼妇，是人们和各民族的普遍牵线人。

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

马克思：《1844年经济学哲学手稿》（1844年4—8月），
《马克思恩格斯全集》第42卷第153页。

4. 每一个领域都是人的一种特定的异化，经济异化是一切异化形式的基础

这种**物质的、直接感性的私有财产**，是**异化了的、人的生命的物质的、感性的表现**。私有财产的运动——生产和消费——是以往全部生产的运动的**感性表现**，也就是说，是人的**实现或现实**。宗教、家庭、国家、法、道德、科学、艺术等等，都不过是生产的一些**特殊的方式**，并且受生产的普遍规律的支配。因此，**私有财产**的积极的扬弃，作为对人的生命的占有，是一切异化的积极的扬弃，从而是人从宗教、家庭、国家等等向自己的**人的即社会的存在**的复归。宗教的异化本身只是发生在人内心深处的**意识**领域中，而经济的异化则是**现实生活的异化**，——因此异化的扬弃包括两个方面。

马克思：《1844年经济学哲学手稿》（1844年4—8月），
《马克思恩格斯全集》第42卷第121页。

//你必须把你的一切变成可以**出卖的**，也就是说，变成有用的。如果我问国民经济学家：当我靠出卖自己的身体满足别人的淫欲来换取金钱时，我是不是遵从经济规律（法国工厂工人把自己妻女的卖淫称为额外的劳动时间，这完全是对的），而当我把我的朋友出卖给摩洛哥人时，我是不是在按国民经济学家行事呢（而通过买卖新兵等形式直接贩卖人口的现象，在一切文明国家里都有）？于是国民经济学家回答我：你的行动并不违反我的规律，但请你看看道德太太和宗教太太说些什么；我的**国民经济学的道德**

和宗教丝毫不反对你的行动方式，但是……——但是我该更相信谁呢——国民经济学还是道德？国民经济学的道德是**谋生**、劳动和节约、节制，但是国民经济学答应满足我的需要。——道德的国民经济学就是富有道德心、德行等等；但是，如果我根本不存在，我又怎么能有德行的呢？如果我什么都不知道，我又怎么会富有道德心呢？——每一个领域都用不同的和相反的尺度来衡量我：道德用一种尺度，而国民经济学又用另一种尺度。这是以异化的本质为根据的，因为每一个领域都是人的一种特定的异化，每一个//……都把异化的本质活动的特殊范围固定下来，并且每一个领域都同另一种异化保持着异化的关系。……国民经济学不过是以自己的方式表现着道德规律。

马克思：《1844年经济学哲学手稿》（1844年4—8月），

《马克思恩格斯全集》第42卷第136—137页。

5. 与其说私有财产是异化劳动的根据和原因，还不如说它是异化劳动的结果，后来，这种关系就变成相互作用的关系

国民经济学——同现实的运动一样——以作为**私有者同私有者的关系的人同人的关系**为出发点。如果假定一个人是**私有者**，也就是说假定一个人是特殊的占有者，他通过这种特殊的占有证实自己的人格，并使自己同他人既相区分又相联系，——私有财产是他个人的、**有其特点的**、从而也是他的本质的存在，——那么，私有财产的**丧失或放弃**，就是人和**私有财产**本身的外化。我们在这里只谈后一个定义。如果我把我的私有财产出让给另一个人，那它就不再是**我的了**；它成为一种与我无关的、**在我的范围之外的物**，一种对我来说是**外在的物**。这就是说，我使我的私有财产**外化了**。因此，对于我来说，我把它看作是**外化的私有财产**。但是，如果只对于我来说，我使它外化了，那么，我也不过把它看作是**外化的物**，我扬弃的只是我同它的**个人的关系**，我使它返回到**自发的**

自然力的支配之下。私有财产只有当它不再是**我的**了，而且并不因此而**不是一般私有财产**的时候，也就是说，当它同**在我之外的另一个人**发生了它以前同我所处的那种关系的时候，换句话说，当它成为**另一个人的私有财产**的时候，才成为外化的私有财产。如果把强制的情况除外——我怎么会非把我的私有财产转让给另一个人不可呢？国民经济学回答得很正确：由于**贫困**，由于**需要**。另一个人也是私有者，然而**是另一种物的私有者**，这种物是我需要的，我没有它就不行或者我不愿意没有它，在我看来，它是补足我的存在和实现我的本质所必需的。

马克思：《詹姆斯·穆勒《政治经济学原理》一书摘要》

（1844年上半年），《马克思恩格斯全集》第42卷第25—26页。

使两个私有者发生相互关系的那种联系是**物的特殊的性质**，而这个物就是他们的私有财产的物质。对这两种物的渴望，即对它们的需要，向每一个私有者指明并使他意识到，他同物除了有私有权关系以外，还有另一种**本质的关系**，即他并不是他自认为的那种单独的存在物，而是**总体的存在物**，他的需要也同另一个人的劳动产品有**内在的所有权关系**，因为对某种物的需要最明显、最无可争辩地证明：这种物属于**我的本质**；物的**为我的存在、对它的占有**，就是我的本质的属性和特点。这样，两个所有者都不得不放弃自己的私有财产，不过，是在确认私有权的同时放弃的，或者是在私有权关系的范围内放弃的。因此，每一个人转让给别人的是自己的私有财产的一部分。

因此，两个私有者的**社会的联系或社会的关系**表现为私有财产的**相互外化**，表现为双方外化的关系或作为这两个私有者的关系的外化，而在简单的私有财产中，外化还仅仅是就自身而言、是单方面发生的。

因此，**交换或物物交换**是社会的、类的行为，社会的联系，社会的交往和人在**私有权范围内的联合**，因而是外部的、外化的、类的

行为。正因为这样,它才表现为**物物交换**。因此,它同时也是**同社会的关系的对立**。

马克思:《詹姆斯·穆勒〈政治经济学原理〉一书摘要》
(1844年上半年),《马克思恩格斯全集》第42卷第26—27
页。

私有财产本身由于它的相互外化或异化而获得**外化的私有财产**这个定义。首先,因为它不再是这种财产占有者的劳动产品,不再是占有者的个性的特殊表现,因为占有者使它外化了,它脱离了曾是它的生产者的占有者,并且对于**不是**它的生产者来说获得了私人的意义。私有财产对占有者来说失去了私人的意义。其次,它同另一种私有财产发生关系,并被认为同这种私有财产是相等的。它的地位被**另一种私有财产**所代替,如同它本身代替了**另一种私有财产**一样。因而,私有财产从双方来看都表现为另一种私有财产的代表,表现为同**另一种自然产物相等的东西**,并且双方是这样相互发生关系的:每一方都代表**另一方的存在**,双方都作为它的自身和它的异在的**代替物**相互发生关系。因此,私有财产本身的存在就成了它作为**代替物**,作为**等价物**的存在。现在,它不表现为同自身的直接统一,只表现为同某个**他物**的关系。它的作为**等价物**的存在不再是具有它的特点的那种存在了。因此,它成了**价值**并且直接成了**交换价值**。它的作为**价值**的存在是它自身的一种不同于它的直接存在的、外在于它的特殊本质的、**外化的规定**;只不过是某种**相对的存在**。

马克思:《詹姆斯·穆勒〈政治经济学原理〉一书摘要》
(1844年上半年),《马克思恩格斯全集》第42卷第27—28
页。

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

总之,通过**异化的、外化的劳动**,工人生产出一个跟劳动格格不入的、站在劳动之外的人同这个劳动的关系。工人同劳动的关

系,生产出资本家(或者不管人们给雇主起个什么别的名字)同这个劳动的关系。从而,私有财产是外化劳动即工人同自然界和自身的外在关系的产物、结果和必然后果。

因此,我们通过分析,从外化劳动这一概念,即从外化的人、异化劳动、异化的生命、异化的人这一概念得出私有财产这一概念。

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

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

马克思:《1844年经济学哲学手稿》(1844年4—8月),
《马克思恩格斯全集》第42卷第100页。

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

强制提高工资(不谈其他一切困难,也不谈这种强制提高工资作为一种反常情况,也只有靠强制才能维持),无非是给奴隶以较多报酬,而且既不会使工人也不会使劳动获得人的身分和尊严。

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

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

马克思:《1844年经济学哲学手稿》(1844年4—8月),
《马克思恩格斯全集》第42卷第101页。

但是在考察这些范畴的形成以前,我们还打算解决两个任务:

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

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

马克思:《1844年经济学哲学手稿》(1844年4—8月),

《马克思恩格斯全集》第42卷第102页。

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

因此,一切肉体的和精神的**感觉**都被这一切**感觉的单纯异化**即**拥有的感觉**所代替。人的本质必须被归结为这种绝对的贫困,这样它才能够从自身产生出它的内部的丰富性。(关于**拥有**这个范畴,见《二十一印张》文集中赫斯的论文。)

马克思:《1844年经济学哲学手稿》(1844年4—8月),

《马克思恩格斯全集》第42卷第124页。

6. 劳动和资本的对立一达到极限,就必然成为全部私有财产关系的顶点、最高阶段和灭亡

补入(1)私有财产的普遍本质以及私有财产同真正人的财产的关系。

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

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

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

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

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

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

马克思:《1844年经济学哲学手稿》(1844年4—8月),

《马克思恩格斯全集》第42卷第102—103页。

生产不仅把人当作商品、当作商品人、当作具有商品的规定的生产出来;它依照这个规定把人当作精神上和肉体上非人化的存在物生产出来。——工人和资本家的不道德、退化、愚钝。——这种生产的产品是自我意识的和自我活动的商品……商品人……李嘉图、穆勒等人比斯密和萨伊进了一大步,他们把人的存在——

人生产这种商品的或高或低的生产率——说成是**无关紧要的**，甚至是有**害的**。照他们看来，生产的真正目的不是一笔资本养活多少工人，而是它带来多少利息，每年总共**积攒**多少钱。同样，现代英国国民经济学的一个合乎逻辑的大进步是，它把**劳动**提高为国民经济学的**唯一原则**，同时十分清楚地揭示了工资和资本利息之间的**反比例关系**，指出资本家通常**只有通过降低工资**才能增加收益，反之则降低收益。不是对消费者诈取，而是资本家和工人彼此诈取，才是**正常的关系**。——私有财产的关系潜在地包含着作为**劳动**的私有财产的关系和作为**资本**的私有财产的关系，以及这两种表现的**相互关系**。一方面是作为**劳动**的人类活动的生产，即作为对自身、对人和自然界，因而也对意识和生命表现说来完全异己的活动的生产；人作为单纯的**劳动**人的**抽象**存在，因而这种劳动人每天都可能由他的充实的无沦为绝对的无，沦为他的社会的因而也是现实的非存在。另一方面是作为**资本**的人类活动的对象的生产，在这里对象的一切自然的和社会的规定性都**消失了**，在这里私有财产丧失了自己的自然的和社会的性质（因而也丧失了一切政治的和社会的幻象，甚至连**表面上**的人的关系也没有了），在这里**同一个资本**在各种不同的自然的和社会的存在中始终是**同一**的，而完全不管它的**现实内容**如何。劳动和资本的这种对立一达到极限，就必然成为全部私有财产关系的顶点、最高阶段和灭亡。

马克思：《1844年经济学哲学手稿》（1844年4—8月），

《马克思恩格斯全集》第42卷第105—106页。

私有财产的关系是劳动、资本以及二者的关系。这个关系的各个成分所必定经历的运动是：

第一——二者直接的或间接的统一。

起初，资本和劳动还是统一的；后来，它们虽然分离和异化，却作为**积极的条件**而互相促进和互相推动。

[第二]——二者的对立。它们互相排斥；工人把资本家看作

自己的非存在,反过来也是这样;双方都力图剥夺对方的存在。

[第三]——二者各自同自身对立。资本 = 积累劳动 = 劳动。作为这样的东西,资本分解为自身和自己的利息,而利息又分解为利息和利润。资本家完全成为牺牲品。他沦为工人阶级,正象工人——但只是例外地——成为资本家一样。劳动是资本的要素,是资本的费用。因而,工资是资本的牺牲。

劳动分解为自身和工资。工人本身是资本、商品。

敌对性的相互对立。

马克思:《1844年经济学哲学手稿》(1844年4—8月),
《马克思恩格斯全集》第42卷第110—111页。

私有财产不过是下述情况的感性表现:人变成了对自己说来是**对象性**的,同时变成了异己的和非人的对象;他的生命表现就是他的生命的外化,他的现实化就是他失去现实性,就是**异己**的现实。同样,私有财产的积极的扬弃,也就是说,为了人并且通过人对人的本质和人的生命、对象性的人和人的产品的**感性的占有**,不应当仅仅被理解为**直接的、片面的享受**,不应当仅仅被理解为**占有、拥有**。人以一种全面的方式,也就是说,作为一个完整的人,占有自己的全面的本质。人同世界的任何一种**人的关系**——视觉、听觉、嗅觉、味觉、触觉、思维、直观、感觉、愿望、活动、爱,——总之,他的个体的一切器官,正象在形式上直接是社会的器官的那些器官一样,通过自己的**对象性关系**,即通过自己**同对象的关系**而占有对象。对**人的现实性**的占有,它同对象的关系,是**人的现实性的实现**,是人的**能动**和人的**受动**,因为按人的含义来理解的受动,是人的一种自我享受。

马克思:《1844年经济学哲学手稿》(1844年4—8月),
《马克思恩格斯全集》第42卷第123—124页。

**7. 社会从私有财产的解放、从奴役制的解放,是通过
工人解放这种政治形式表现出来的,而工人的解放
包含全人类的解放**

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

马克思：《1844年经济学哲学手稿》（1844年4—8月），
《马克思恩格斯全集》第42卷第101页。

平等不过是德国人的公式“自我 = 自我”译成法国语言即政治语言罢了。平等，作为共产主义的基础，是共产主义的政治的论据。这同德国人把人理解为普遍的自我意识，以此来论证共产主义，是一回事。不言而喻，异化的扬弃总是从作为统治力量的异化形式出发：在德国是自我意识，在法国由于政治的原因是平等，在英国是现实的、物质的、仅仅以自身来衡量自身的实际需要。对于蒲鲁东应该从这一点出发来加以批判和承认。

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

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

但是，我们必须把我们从一开始就意识到这一历史运动的局限性和目的，并有了超越历史运动的觉悟这一点，看作是现实的进步。

马克思：《1844年经济学哲学手稿》（1844年4—8月）。

《马克思恩格斯全集》第42卷第139—140页。

照批判的批判的意见，一切祸害都只在工人**的思维**中。的确，英国和法国的工人组织了各种团体，在这些团体中，工人们所议论的话题不仅有他们作为**工人**所应有的直接需要，而且也有他们作为人所应有的各种需要。工人们组织这些团体，就表明他们非常彻底而广泛地理解从他们的合作中所产生的那种“巨大的”、“不可比拟的”力量。但是这些**群众的共产主义的工人**，例如在曼彻斯特和里昂的工场中做工的人，并不认为用“**纯粹的思维**”即单靠一些议论就可以摆脱自己的主人和自己实际上所处的屈辱地位。他们非常痛苦地感觉到**存在和思维、意识和生活之间的差别**。他们知道，财产、资本、金钱、雇佣劳动以及诸如此类的东西远不是想像中的幻影，而是工人自我异化的十分实际、十分具体的产物，因此也必须用实际的和具体的方式来消灭它们，以便使人不仅能在**思维中、意识中**，而且也能在群众的**存在中、生活中**真正成其为人。而批判的批判却相反，它教导工人们说，只要他们在思想中消除了雇佣劳动的想法，只要他们在思想上不再认为自己是雇佣工人，并且按照这种过于丰富的想像，不再设想自己是作为单个的人来支取工钱的，那末他们就会真的不再是雇佣工人了。从这以后，作为绝对的唯心主义者，作为以太的生物，他们自然就可以靠纯思维的以太来生活了。批判的批判教导工人们说，只要他们在**思想上**铲除了资本这个范畴，他们也就消除了真正的资本；只要他们在自己的意识中改变自己这个“**抽象的我**”，并把**真正**改变自己的现实的生存、改变自己生存的现实条件、即改变自己这个现实的“**我**”的任何行动当做非批判的行为加以鄙弃，他们就会**真正**发生变化并转化为现实的人。把实在的现实只看做一些范畴的“**精神**”，当然要把人的一切活动和实践统统归结为批判的批判的辩证思维过

程。它的社会主义同群众的社会主义和共产主义的区别也就在这里。

马克思、恩格斯：《神圣家族》（1844年9—11月），《马克思恩格斯全集》第2卷第66—67页。

无产阶级和富有是两个对立面。它们本身构成一个统一的整体。它们二者都是由私有制世界产生的。问题在于这两个方面中的每一个方面在对立中究竟占有什么样的确定的地位。只宣布它们是统一整体的两个方面是不够的。

私有制，作为私有制来说，作为富有来说，不能不保持**自身的存在**，因而也就不能不保持自己的对立面——无产阶级的存在。这是对立的**肯定**方面，是得到自我满足的私有制。

相反地，无产阶级，作为无产阶级来说，不能不消灭自身，因而也不能不消灭制约着它而使它成为无产阶级的那个对立面——私有制。这是对立的**否定**方面，是对立内部的不安，是已被消灭的并且正在消灭自身的私有制。

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

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

的确，私有制在自己的经济运动中自己把自己推向灭亡，但是它只有通过不以它为转移的、不自觉的、同它的意志相违背

的、为客观事物的本性所制约的发展，只有通过无产阶级作为无产阶级——这种意识到自己在精神上 and 肉体上贫困的贫困、这种意识到自己的非人性从而把自己消灭的非人性——的产生，才能做到这点。无产阶级执行着雇佣劳动因替别人生产财富、替自己生产贫困而给自己做出的判决，同样地，它也执行着私有制因产生无产阶级而给自己做出的判决。无产阶级在获得胜利之后，无论怎样都不会成为社会的绝对方面，因为它只有消灭自己本身和自己的对立面才能获得胜利。随着无产阶级的胜利，无产阶级本身以及制约着它的对立面——私有制都趋于消灭。

如果社会主义的著作家们把这种具有世界历史意义的作用归之于无产阶级，那末这决不像批判的批判硬要我们相信的那样是由于他们把无产者看做神的缘故。倒是相反。由于在已经形成的无产阶级身上实际上已完全丧失了一切合乎人性的东西，甚至完全丧失了合乎人性的外观，由于在无产阶级的生活条件中现代社会的一切生活条件达到了违反人性的顶点，由于在无产阶级身上人失去了自己，同时他不仅在理论上意识到了这种损失，而且还直接由于不可避免的、无法掩饰的、绝对不可抗拒的**贫困——必然性的这种实际表现——**的逼迫，不得不愤怒地反对这种违反人性的现象，由于这一切，所以无产阶级能够而且必须自己解放自己。但是，如果它不消灭它本身的生活条件，它就不能解放自己。如果它不消灭集中表现在它本身处境中的现代社会的一切违反人性的生活条件，它就不能消灭它本身的生活条件。它不是白白地经受了**劳动**那种严酷的但是能把人锻炼成钢铁的教育的目的，问题不在于目前某个无产者或者甚至整个无产阶级把什么看做自己的目的，问题在于**究竟什么是无产阶级**，无产阶级由于其本身的存在必然在历史上有什么作为。它的目的和它的历史任务已由它自己的生活状况以及现代资产阶级社会的整个结构最明显地无可辩驳地预示出来了。英法两国的无产阶级中有很大一部分人已经意识到自己的历史任务，并且不断地努力使这种意识达到完全

明显的地步，关于这点在这里没有必要多谈了。

马克思、恩格斯：《神圣家族》（1844年9—11月），《马克思恩格斯全集》第2卷第43—45页。

历史活动是群众的事业，随着历史活动的深入，必将是群众队伍的扩大。在批判的历史中，一切事情自然都完全不是这样报道的，批判的历史认为，在历史活动中重要的不是行动着的群众，不是经验的活动，也不是这一活动的经验的**利益**，而仅仅是寓于“这些东西里面”的“**观念**”。

批判教导我们说：“精神的真正敌人应该到群众中去寻找，而不是像以前的自由主义的群众捍卫者所想像的那样到别的什么地方去寻找。”

在群众之外的进步的敌人恰恰是独立存在的、被赋予自己的生命的、群众的**自卑自贱、自我排斥和自我异化的产物**。所以，群众用反对他们的**自卑自贱**的独立存在的**产物**的办法来反对他们**本身**的缺点，就像一个人用反对上帝存在的办法来反对他自己的**宗教心理**一样。但是，群众的这种自我异化的**实际**后果既然以外在的方式存在于现实世界中，所以群众也就不得不以外在的方式和这种后果进行斗争。群众绝不会把自己的自我异化的这些后果仅仅看做**观念**的幻影，看做**自我意识**的单纯的异化，同时也不想通过纯粹**内在的唯灵论**的活动来消灭**物质**的异化。早在1789年路斯达洛编辑的报纸上就有过这样的警句：

“伟人们之所以看起来伟大，

只是因为我们自己在跪着。

站起来吧！”

但是，要想站起来，仅仅在**思想**中站起来，而**现实的、感性的**、用任何观念都不能解脱的那种枷锁依然套在**现实的、感性的**头上，那是不行的。可是**绝对的批判**从黑格尔的“现象学”中至少学会了一种技艺，这就是把**现实的、客观的**、在我身外存在着的链条变成只是**观念的、只是主观的**、只是在我身内存在着的链条，因而也就

把一切外部的感性的斗争都变成了纯粹观念的斗争。

马克思、恩格斯：《神圣家族》（1844年9—11月），

《马克思恩格斯全集》第2卷第104—105页。

8. 共产主义是私有财产即人的自我异化的积极的扬弃，因而是通过人并且为了人而对人的本质的真正占有，是人向自身、向社会的人的复归

共产主义是私有财产即人的自我异化的积极的扬弃，因而是通过人并且为了人而对人的本质的真正占有；因此，它是人向自身、向社会的（即人的）人的复归，这种复归是完全的、自觉的而且保存了以往发展的全部财富的。这种共产主义，作为完成了的自然主义，等于人道主义，而作为完成了的人道主义，等于自然主义，它是人和自然界之间、人和人之间的矛盾的真正解决，是存在和本质、对象化和自我确证、自由和必然、个体和类之间的斗争的真正解决。它是历史之谜的解答，而且知道自己就是这种解答。

马克思：《1844年经济学哲学手稿》（1844年4—8月），

《马克思恩格斯全集》第42卷第120页。

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

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

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

马克思：《1844年经济学哲学手稿》（1844年4—8月），
《马克思恩格斯全集》第42卷第120—121页。

……社会主义是人的不再以宗教的扬弃为中介的积极的自我意识，正象现实生活是人的不再以私有财产的扬弃即共产主义为中介的积极的现实一样。共产主义是作为否定的否定的肯定，因此它是人的解放和复原的一个现实的，对下一段历史发展说来是必然的环节。共产主义是最近将来的必然的形式和有效的原则……

马克思：《1844年经济学哲学手稿》（1844年4—8月），
《马克思恩格斯全集》第42卷第131页。

现在应该考察一下——在异化这个规定之内——黑格尔辩证法的积极的环节。

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

人道主义才能产生。

然而，无神论、共产主义决不是人所创造的对象世界的即人的采取对象形式的本质力量的消逝、抽象和丧失，决不是返回到违反自然的、不发达的简单状态去的贫困。相反地，它们才是人的本质的现实的生成，是人的本质对人说来的真正的实现，是人的本质作为某种现实的东西的实现。

这样，黑格尔由于理解到——尽管又是通过异化的方式——有关自身的否定的积极意义，所以同时也把人的自我异化、人的本质的外化、人的失去对象和失去现实性理解为自我获得，本质的表现，对象化、现实化。简单说，他在抽象的范围内把劳动理解为人的自我产生的行动，把人对自身的关系理解为对异己本质的关系，把那作为异己存在物来表现自身的活动理解为生成着的类意识和类生活。

马克思：《1844年经济学哲学手稿》（1844年4—8月），
《马克思恩格斯全集》第42卷第174—175页。

9. 对黑格尔异化观的批判

①黑格尔的整整一部《哲学全书》不过是哲学精神的展开的本质；而哲学精神不过是在它的自我异化内部通过抽象地理解自身的、异化的世界精神

因为黑格尔的《哲学全书》以逻辑学，以纯粹的思辨的思想开始，而以绝对知识，以自我意识的、理解自身的哲学的或绝对的即超人的抽象精神结束，所以整整一部《哲学全书》不过是哲学精神的展开的本质，是哲学精神的自我对象化，而哲学精神不过是在它的自我异化内部通过思考理解即抽象地理解自身的、异化的世界精神。逻辑学是精神的货币，是人和自然界的思辨的思想的价值——人和自然界的同一切现实的规定性毫不相干的、因而是非现实的本质，——是外化的因而从自然界和现实的人抽象出来的思维，即抽象思维。——这种抽象思维的外在性就是……

自然界，就象自然界对这种抽象思维所表现的那样。自然界对抽象思维说来是外在的，是抽象思维的自我丧失；而抽象思维也是外在地把自然界作为抽象的思想来理解，然而作为外化的、抽象的思维来理解。——最后，**精神**，这个回到自己的诞生地的思维，这种思维在它终于发现自己和肯定自己就是**绝对**知识因而就是绝对的即抽象的精神之前，在它获得自己的自觉的、与自身相符合的存在之前，它作为人类学的、现象学的、心里学的、伦理的、艺术的、宗教的精神，总还不是自身。因为它的现实存在就是**抽象**。

马克思：《1844年经济学哲学手稿》（1844年4—8月），《马克思恩格斯全集》第42卷第160—161页。

绝对观念、抽象观念，

“从它与自身统一这一方面来考察就是直观”（黑格尔《全书》第3版第222页），它“在自己的绝对真理中决心把自己的特殊性这一环节，或最初的规定和异在这一环节，即作为自己的反映的直接观念，从自身释放出去，也就是说，把自身作为自然界从自身释放出去”，（同上）

举动如此奇妙而怪诞、使黑格尔分子伤透了脑筋的整个观念，无非就是**抽象**，即抽象思维者，这种抽象由于经验而变得聪明起来，并且弄清了它的真相就决心在某些——虚假的甚至还是抽象的——条件下**放弃自身**，而用自己的异在，即特殊的、特定的东西，来代替自己的自在性、非存在，代替自己的普遍性和无规定性；——决心把那只是作为抽象、作为思想物而隐藏在它里面的自然界从自身释放出去，也就是说，决心抛弃抽象而看一看**摆脱掉**它的自然界。直接成为**直观的抽象观念**，无非就是那种放弃自身并且决心成为**直观的抽象思维**。从逻辑学到自然哲学的这整个过渡，无非就是对抽象思维者说来如此难以达到、因而由他作了如此牵强附会的描述的从**抽象到直观的过渡**。有一种**神秘**的感觉驱使哲学家从抽象思维进入直观，那就是**厌烦**，就是对内容的渴望。

（自身异化的人，也是同自己的**本质**即同自己的自然的和人的本质相异化的思维者。因此，他的思想是居于自然界和人之外的僵化的精灵。黑格尔把这一切僵化的精灵统统禁锢在他的逻辑学里，先是把它们一个一个地看成否定，即**人的思维的外化**，然后又把它们看成否定的否定，即看成这种外化的扬弃，看成人的思维的**现实**的表现；但是这种否定的否定由于仍然被束缚在异化中，它一部分是使原来那些僵化的精灵在它们的异化中恢复，一部分是停留在最后的活动中，也就是在作为这些僵化的精灵的真实存在的外化中自己同自己发生关系①；一部分则由于这种抽象理解了自身并且对自身感到无限的厌烦，而要求放弃抽象的、只在思维中运动的思维，即无眼、无牙、无耳、无一切的思维，在黑格尔那里，便表现为决心承认**自然界**是本质并且埋头于直观。）

马克思，《1844的经济学哲学手稿》（1844年4——8月），

《马克思恩格斯全集》第42卷第177——178页。

但是，被抽象地孤立地理解的、被固定为与人分离的**自然界**，对人说来也是**无**。不言而喻，这位决心进入直观的抽象思维者是抽象地直观自然界的。正象自然界曾经被思维者禁锢在他的绝对观念、思想物这种对他本身说来也是隐秘的和不可思议的形式中一样，现在，当他把自然界从自身释放出去时，他实际上从自身

① 这就是说，黑格尔用那在自身内部旋转的抽象行动来代替这些僵化的抽象；于是，他就有了这样的贡献：他指明了原来属于各个哲学家的一切不适当的概念的来源，把它们综合起来，并且把它们作为批判的对象创造出一个无所不包的抽象来代替特定的抽象。（我们在下面将会看到，黑格尔为什么把思维同主体分离开来；但就是现在也已经很清楚，如果没有人，那么人的本质表现也不可能是人的，因此思维也不能被看作是人的本质表现，即在社会、世界和自然界生活的有眼睛、耳朵等等的人的和自然的王体的本质表现。）

——原编者注

释放出去的只是这个**抽象的自然界**，只是自然界的**思想物**，不过现在具有这样一种意义，即这个自然界是思想的异在，是现实的、可以被直观的、有别于抽象思维的自然界。或者，如果用人的语言来说，抽象思维者在他直观自然界时了解到，他在神灵的辩证法中以为是从无、从纯抽象中创造出来的那些本质——在自身中转动的并且在任何地方都不向现实看一看的思维劳动的纯粹产物——无非就是**自然界诸规定的抽象**。因此，对他说来整个自然界不过是在感性的、外在的形式下重复逻辑的抽象而已。他重新分析自然界和这些抽象。因此，他对自然界的直观不过是他把自然直观抽象化的确证活动，不过是他有意识地重复的他的抽象概念的产生过程。例如，时间等于自己同自己发生关系的否定性（前引书，第238页）。被扬弃了的运动即物质——在自然形式中——同被扬弃了的生成即定在相符合。光是**反射于自身的自然形式**。**象月亮和彗星这样的物体，是对立物的自然形式**，按照《逻辑学》，这种对立物一方面是以自身为根据的肯定的东西，而另一方面又是以自身为根据的否定的东西。地球是作为对立物的否定统一等等的逻辑理由的自然形式。

作为自然界的自然界，也就是说，就它还在感性上不同于它自身所隐藏的神秘的意义而言，离开这些抽象概念并不同于这些抽象概念的自然界，就是**无**，即证明自己是**虚无的无**。它是**无意义的**，或者只具有应被扬弃的外在性的意义。

“有限的目的论的观点包含着一个正确的前提，即自然界本身并不包含着绝对的目的。”（第225页）

自然界的目的在于对抽象的确证。

“结果自然界成为具有异在形式的观念。既然观念在这里表现为对自身的否定或外在于自身的**东西**，那么自然界并非只在相对的意义**上**对这种观念说来是**外在的**，而是**外在性构成这样的规定**，观念在其中表现为自然界。”

（第227页）

在这里不应把**外在性**理解为**显露在外的**并且对光、对感性的

人敞开的**感性**，在这里应该把外在性理解为外化，理解为不应有的缺点、缺陷。因为真实的东西毕竟是观念。自然界不过是观念的**异在的形式**。而既然抽象的思维是**本质**，那么外在于它的东西，就其本质说来，不过是某种**外在的东西**。抽象思维者承认，**感性、同在自身中转动的思维相对立的外在性**，是自然的本质。但同时他又把这种对立说成这样，即**自然界的这种外在性**，自然界同思维的**对立**，是自然的**缺陷**；就自然界不同于抽象而言，自然界是个有缺陷的存在物。不仅对我说来而且在我的眼里看来是有缺陷的存在物，即就其本身说来是有缺陷的存在物，在它之外有一种为它所缺少的东西。这就是说，它的本质是不同于它自身的另一种东西。因此，对抽象思维者说来，自然界必须扬弃自身，因为他已经把自然界设定为潜在地被扬弃的本质。

马克思：《1844年经济学哲学手稿》（1844年4—8月），

《马克思恩格斯全集》第42卷第178—180页。

- ②黑格尔哲学所讲的全部外化历史和外化的整个复归，不过是逻辑的思辨的思维的生产史，因而，异化是客体和主体之间的对立，也就是抽象思维同现实的感性在思想本身范围内的对立

黑格尔有双重错误。

第一个错误在黑格尔哲学的诞生地《现象学》中表现得最为明显。例如，当他把财富、国家权力等等看成同人的本质相异化的本质，这只是就它们的思想形式而言。它们是思想的本质，因而只是**纯粹的即抽象的哲学思维的异化**。因此，整个运动是以绝对知识结束的。这些对象从中异化出来的并且以现实性自居而与之对立的，恰恰是抽象的思维。**哲学家——他本身是异化的人的抽象形象——把自己变成异化的世界的尺度**。因此，全部外化历史和外化的整个复归，不过是抽象的、绝对的思维的生产史，即逻辑的思辨的思维的生产史。因而，**异化——它从而构成这种外化**

的以及这种外化之扬弃的真正意义——是自在和自为之间、意识和自我意识之间、客体和主体之间的对立，也就是抽象思维同感性的现实或现实的感性在思想本身范围内的对立。其他一切对立及其运动，不过是这种唯一有意义的对立的外观、外壳、公开形式，这些对立构成其他世俗对立的**意义**。在这里，不是人的本质以**非人的方式**同自身对立的**对象化**，而是人的本质以**不同于抽象思维的方式**并且同抽象思维**对立的对象化**，被当作异化的被设定的和应该扬弃的本质。

马克思：《1844年经济学哲学手稿》（1844年4—8月），

《马克思恩格斯全集》第42卷第161页。

现在让我们转到我们的本题上来。

绝对知识。《现象学》的最后一章。

主要之点就在于：**意识的对象**无非就是**自我意识**；或者说，对象不过是对**对象化的自我意识**、作为对象的自我意识（把人和自我意识等同起来）。

因此，问题就在于克服**意识的对象**。**对象性**本身被认为是人的**异化的、同人的本质**（自我意识）不相适应的关系。因此，**重新占有**在异化规定下作为异己的东西产生的、人的**对象性的本质**，这不仅具有扬弃**异化**的意义，而且具有扬弃**对象性**的意义，这就是说，人被看成**非对象性的、唯灵论的存在物**。

马克思：《1844年经济学哲学手稿》（1844年4—8月），

《马克思恩格斯全集》第42卷第164页。

黑格尔对**克服意识的对象**的运动作了如下的描述：

对象不仅表现为**返回到自我**〔das Selbst〕的东西（在黑格尔看来，这是对这一运动的片面的即只抓住了一个方面的理解）。把人和自我等同起来。而自我不过是被**抽象地**理解的和通过抽象产生出来的人。人是自我的〔selbstisch〕。人的眼睛、人的耳朵等都是**自我的**；人的每一种本质力量在人身上都具有**自我性**这种特性。但正因为这样，说**自我意识**具有眼睛、耳朵、本质力量，就

完全错了。无宁说自我意识是人的自然界即人的眼睛等等的质，而并非人的自然界是自我意识的质。

被抽象化和固定化的自我，就是作为抽象的利己主义者的
人，就是在自己的纯粹抽象中被提升到思维的利己主义（下文还要谈到这一点）。

人的本质，人，在黑格尔看来是和自我意识等同的。因此，人的本质的一切异化都**不过是自我意识的异化**。自我意识的异化没有被看作人的本质的**现实异化的表现**，即在知识和思维中反映出来的这种异化的表现。相反地，**现实的即真实地出现的异化**，就其潜藏在**内部最深处的**——并且只有哲学才能揭示出来的——本质说来，不过是真正的、人的本质即**自我意识的异化的现象**。因此，掌握了这一点的科学就叫作**现象学**。因此，对异化的、对象性的本质的任何重新占有，都表现为把这种本质合并于自我意识：掌握了自己本质的人，**仅仅是掌握了对象性本质的自我意识**。因此，对象之返回到自我就是对象的重新占有。

马克思：《1844年经济学哲学手稿》（1844年4—8月），
《马克思恩格斯全集》第42卷第164—165页。

关于（1）。——所谓对象本身对意识说来是正在消逝的东西，就是上面提到的**对象之返回到自我**。

关于（2）。——**自我意识的外化设定物性**。因为人等于自我意识，所以人的外化的、对象性的本质即**物性**（即**对他说来是对象的那个东西**，而只有对他说来是本质的对象并因而是他的**对象性的本质的那个东西**，才是他的**真正的对象**。既然被当作主体的不是**现实的人本身**，因而也不是**自然界**——因为人是**人的自然界**，——而只是人的抽象，即自我意识，所以，物性只能是外化的自我意识），等于**外化的自我意识**，而物性是由这种外化设定的。一个有生命的、自然的、具备并赋有对象性的即物质的本质力量的存在物，既拥有他的本质的现实的、自然的对象，他的

自我外化又设定一个**现实的**、但以外在性的形式表现出来的因而而不从属于他的本质并且凌驾其上的对象世界，这是十分自然的。这里并没有什么不可捉摸的和神秘莫测的东西。相反的情况倒是神秘莫测的。但同样明显的是，**自我意识**通过自己的外化所能设定的只是**物性**，即只是抽象物、抽象的物，而不是**现实的物**。同样很明显的是：物性因此对自我意识说来决不是**什么独立的、实质的东西**，而只是纯粹的创造物，是自我意识所设定的**东西**，这个被设定的东西并不证实自己，而只是证实设定这一行动，这一行动在一瞬间把自己的能力作为产物固定下来，使它似乎具有独立的、现实的本质的作用——但仍然只是在一瞬间。

马克思：《1844年经济学哲学手稿》（1844年4—8月），

《马克思恩格斯全集》第42页卷第166—167页。

(b) 但是，撇开上述颠倒的说法不谈，或者更正确些说，作为上述颠倒的结果，在黑格尔看来，这种行动，**第一**，仅仅具有**形式的**性质，因为它是抽象的，因为人的本质本身仅仅被看作**抽象的、思维的本质**，即自我意识；而

第二，因为这种观点是**形式的和抽象的**，所以外化的扬弃成为外化的确证，或者说，在黑格尔看来，自我产生、自我对象化的运动，作为**自我外化和自我异化**的运动，是**绝对的**因而也是最后的、以自身为目的的、安于自身的、达到自己本质的、**人的生命表现**。

因此，这个运动在其抽象形式上，作为辩证法，被看成**真正人的生命**；而因为它毕竟是人的生命的抽象、异化，所以它被看成**神灵的过程**，而不是人的神灵的过程，——一个与人自身有区别的、抽象的、纯粹的、绝对的本质所经历的过程。

第三，这个过程必须有一个承担者、主体，但主体首先必须是一个结果；因此，这个结果，即知道自己是绝对自我意识的主体，就是**神**，**绝对精神**，就是知道自己并且实现自己的观念。现

实的人和现实的自然界不过成为这个隐秘的、非现实的人和这个非现实的自然界的宾词、象征。因此，主词和宾词之间的关系被绝对地相互颠倒了：这就是**神秘的主体—客体**，或**笼罩在客体上的主体性**，作为过程的**绝对主体**，作为使自己外化并且从这种外化返回到自身的、但同时又使外化回到自身的**主体**，以及作为这一过程的主体，这就是在自身内部的纯粹的、**不停息的旋转**。^①

马克思：《1844年经济学哲学手稿》（1844年4—8月），

《马克思恩格斯全集》第42卷第175—176页。

关于第一点：对人的自我产生的或自我对象化的行动的形式和抽象的理解。

因为黑格尔把人和自我意识等同起来，所以人的异化了的对象，人的异化了的、本质的现实性，不外就是异化的**意识**，就是异化的思想，是异化的**抽象**的因而无内容的和非现实的表现，即**否定**。因此，外化的扬弃也不外是对这种无内容的抽象所作的抽象的、无内容的扬弃，即**否定的否定**。因此，自我对象化的内容丰富的、活生生的、感性的、具体的活动，就成为这种活动的纯粹抽象——**绝对的否定性**，而这种抽象也被抽象地固定下来并且被想象为独立的活动，或者干脆被想象为活动。因为这种所谓否定性无非就是上述现实的、活生生的行动的**抽象的无内容**的形式，所以它的内容也只能是**形式的**、抽掉了一切内容而产生的内容。因此，这就是普遍的，抽象的，适合任何内容的，从而既超脱任何内容同时又正是对任何内容都通用的，**脱离现实的精神和现**

^①马克思依据费尔巴哈并利用费尔巴哈的术语来批判黑格尔的论点。例如，费尔巴哈在他的《关于哲学改革的临时纲要》中写道，在黑格尔看来，思想就是存在、主词，而存在同时又是宾词；逻辑学是他所特有的那种形式的思维，是作为无宾词的主词的思想，或者是同时兼为主词和宾词的思想；黑格尔将客体仅仅看作能思维的思想的宾词。“在自身内部的纯粹的、不停息的旋转”这个说法，看来是黑格尔《逻辑学》一书中的“全神贯注于自身的圆圈”、“圆圈的圆圈”等说法的代用词。——原编者注

实的自然界的抽象形式、思维形式、逻辑范畴。

马克思：《1844年经济学哲学手稿》（1844年4—8月），

《马克思恩格斯全集》第42卷第176页。

黑格尔在这里、在他的思辨的逻辑学里所完成的积极的东西在于：独立于自然界和精神的**特定概念、普遍的固定的思维形式**，是人的本质普遍异化的必然结果，因而也是人的思维的必然结果；因此，黑格尔把它们描绘成抽象过程的各个环节，把它们联贯起来了。例如，扬弃了的存在是本质，扬弃了的本质是概念，扬弃了的概念……是绝对观念。然而，绝对观念究竟是什么呢？如果绝对观念不愿意再去从头经历全部抽象活动并满足于充当种种抽象的总体或自我理解的抽象，那么，绝对观念也要再一次扬弃自身。但是，自我理解为抽象的抽象，知道自己是无；它必须放弃自身即抽象，从而达到了恰恰是它的对立面的本质，达到了自然界。因此，全部逻辑学都证明，抽象思维本身是无，绝对观念本身是无，只有自然界才是某物。

马克思：《1844年经济学哲学手稿》（1844年4—8月），

《马克思恩格斯全集》第42卷第177页。

③在黑格尔《现象学》中，人类自我意识的各种异化形式所具有的物质的基础被置之不理，而全部破坏性工作的结果就是最保守的哲学

关于第（3）、（4）、（5）、（6）。——（3）意识的这种异化不仅有否定的意义，而且也有肯定的意义；（4）它不仅对我们或者对自身有意义，而且对它本身即对意识也有意义。（5）对象的否定，或对象的自我扬弃，对意识所以有肯定的意义（或者说，它所以知道对象的这种虚无性），是由于意识把自身外化了，因为意识在这种外化中知道自己就是对象，或者说，由于自为的存在的不可分割的统一性而知道对象就是它自身。（6）另

一面，这里还同时包含着另一个环节，即意识既扬弃这种外化和对象性，也同样地返回到自身，因而，它在自己的异在本身中也就是在自己身边。

我们已经看到，异化的对象性的本质的占有，或在异化——它必然从漠不相关的异己性发展到现实的、敌对的异化——这个规定下的对象性的扬弃，在黑格尔看来，同时或甚至主要地具有扬弃对象性的意义，因为并不是对象的一定的性质，而是它的对象性的性质本身，对自我意识说来成为一种障碍和异化。因此，对象是一种否定的东西、自我扬弃的东西，是一种虚无性。对象的这种虚无性对意识说来不仅有否定的意义，而且有肯定的意义，因为对象的这种虚无性正是它自身的非对象性的即抽象的自我确证。对于意识本身说来，对象的虚无性所以有肯定的意义，是因为意识知道这种虚无性、这种对象性本质是它自己的自我外化，知道这种虚无性只是由于它的自我外化才存在……

意识的存在方式，以及对意识说来某个东西的存在方式，这就是知识。知识是意识的唯一的行动。因此，只要意识知道某个东西，那么这个东西就成为意识的对象了。知识是意识的唯一的、对象性的关系。——意识所以知道对象的虚无性，就是说知道对象同它没有区别，对象对它说来是非存在，因为意识知道对象是它的自我外化，也就是说，意识所以知道自己（作为对象的知识），是因为对象只是对象的外观、障眼的烟云，而就它的本质说来不过是知识本身，这种知识把自己同自身对立起来，并因而把某种虚无性、即在知识之外没有任何对象性的某种东西同自己对立起来；或者说，知识知道，当它接触某个对象时，它只是在自己之外，使自己外化；它知道它本身只表现为对象，也就是说，对它说来表现为对象的那个东西仅仅是它本身。

马克思：《1844年经济学哲学手稿》（1844年4—8月），

《马克思恩格斯全集》第42卷第169—171页。

另一方面，用黑格尔的话来说，这里同时还包含着另一个环

节，即自我意识既扬弃这种外化和对象性，也同样地返回到自身，因而，它在自己的异在本身中也就是在自己身边。

这段议论汇集了思辨的一切幻想。

第一，意识、自我意识在自己的异在本身中也就是在自己身边。因此自我意识，或者，——如果我们撇开黑格尔的抽象而用人的自我意识来代替自我意识，——从而可以说人的自我意识在自己的异在本身中也就是在自己身边。这里首先包含着：意识，也就是作为知识的知识、作为思维的思维，直接地冒充为异于自身的他物，冒充为感性、现实、生命，——在思维中超越自身的思维（费尔巴哈）。这里所以包含着这一方面，是因为仅仅作为意识的意识所碰到的障碍不是异化的对象性，而是**对象性本身**。

第二，这里包含着：因为有自我意识的人认为精神世界——或人的世界在精神上的普遍存在——是自我外化并加以扬弃，所以他又重新通过这个外化的形态确证精神世界，把这个世界冒充为自己的真实的存在，恢复这个世界，硬说他在自己的异在本身中也就是在自己身边。因此，在扬弃例如宗教之后，在承认宗教是自我外化的产物之后，他又在作为**宗教的宗教**中找到自身的确证。黑格尔的**虚假的实证主义**即他那只是徒有其表的批判主义的根源就在于此，这也就是费尔巴哈所说的宗教或神学的设定、否定和恢复，然而这应当以更一般的形式来加以考察。因此，理性在作为非理性的非理性中也就是在自己身边。一个认识到自己在法、政治等等中过着外化生活的人，就是在这种外化生活本身中过着自己的真正的、人的生活。因此，与自身相矛盾的，既与知识又与对象的本质相矛盾的自我肯定、自我确证，是真正的**知识和真正的生活**。

马克思：《1844年经济学哲学手稿》（1844年4—8月），

《马克思恩格斯全集》第42卷第171—172页。

因此，现在不用再谈关于黑格尔对宗教、国家等等的适应了，因为这种谎言是他的原则的谎言。

如果我知道宗教是外化的、人的自我意识，那么我也就知道，在作为宗教的宗教中得到确证的不是我的自我意识，而是我的外化的自我意识。这就是说，我知道我自身的、属于我的本质的自我意识，不是在宗教中，倒是在被消灭、被扬弃的宗教中得到确证的。

因此，在黑格尔那里，否定的否定不是通过否定假象本质来确证真正的本质，而是通过否定假象本质来确证假象本质，或者说，来确证自身异化的本质，换句话说，否定的否定就是否定作为在人之外的、不依赖于人的、对象性本质的这种假象本质，并使它转化为主体。

因此，把否定和保存即肯定结合起来的扬弃起着一种独特的作用。

例如，在黑格尔法哲学中，扬弃了的私人权利等于道德，扬弃了的道德等于家庭，扬弃了的家庭等于市民社会，扬弃了的市民社会等于国家，扬弃了的国家等于世界史。在现实中，私人权利、道德、家庭、市民社会、国家等等依然存在着，它们只是变成了环节，变成了人的存在和存在方式，这些存在方式不能孤立地发挥作用，而是互相消融，互相产生等等。它们是运动的环节。

马克思：《1844年经济学哲学手稿》（1844年4—8月），

《马克思恩格斯全集》第42卷第172页。

在它们的现实存在中它们的这种运动的本质是隐蔽着的。这种本质只是在思维中、在哲学中才表露、显示出来；因此，我的真正的宗教存在是我的宗教哲学的存在，我的真正的政治存在是我的法哲学的存在，我的真正的自然存在是我的自然哲学的存在，我的真正的艺术存在是我的艺术哲学的存在，我的真正的人的存在是我的哲学的存在。因此，宗教、国家、自然界、艺术的真正存在，就是宗教哲学、自然哲学、国家哲学、艺术哲学。但是，如果只有宗教哲学等等对我说来才是真正的宗教存在，那么

我就只有作为宗教哲学家才算是真正信教的，而这样一来我就否定了现实的宗教信仰和现实的信教的人。但是同时我又确证了它们：一方面，是在我自己的存在的范围内或在我使之与它们相对立的那个异己的存在的范围内，因为异己的存在仅仅是它们本身的哲学的表现，另一方面，则是通过它们自己的最初形式，因为在我看来它们不过是虚假的异在、譬喻，是隐蔽在感性外壳下面的它们自己的真正存在即我的哲学的存在的形式。

同样地，扬弃了的质等于量，扬弃了的量等于度，扬弃了的度等于本质，扬弃了的本质等于现象，扬弃了的现象等于现实，扬弃了的现实等于概念，扬弃了的概念等于客观性，扬弃了的客观性等于绝对观念，扬弃了的绝对观念等于自然界，扬弃了的自然界等于主观精神，扬弃了的主观精神等于伦理的客观精神，扬弃了的伦理精神等于艺术，扬弃了的艺术等于宗教，扬弃了的宗教等于绝对知识。

一方面，这种扬弃是思想上的本质的扬弃，也就是说，思想上的私有财产在道德观念中的扬弃。而且因为思维自以为直接就是和自身不同的另一个东西，即感性的现实，从而认为自己的活动也是感性的现实的活动，所以这种思想上的扬弃，在现实中没有触动自己的对象，却以为已经实际上克服了自己的对象；另一方面，因为对象对于思维说来现在已成为一个思想环节，所以对对象在自己的现实中也像思维看作思维本身的即自我意识的、抽象的自我确证。

因此，从一方面来说，黑格尔在哲学中加以扬弃的存在，并不是现实的宗教、国家、自然界，而是已经成为知识的对象的宗教本身，即教义学；法学、国家学、自然科学也是如此。因此，从一方面来说，黑格尔既同现实的本质相对立，也同直接的、非哲学的科学或这种本质的非哲学的概念相对立。因此，黑格尔是同它们的通用的概念相矛盾的。

另一方面，信奉宗教等等的人可以在黑格尔那里找到自己的

最后的确证。

马克思：《1844年经济学哲学手稿》（1844年4—8月），
《马克思恩格斯全集》第42卷第173—174页。

黑格尔现象学的结构①

（1）自我意识代替人。主体——客体。

（2）事物的差别并不重要，因为实体被看作是自我区别，或者说，因为自我区别、区别、悟性的活动被看作是本质的东西。因此，黑格尔在思辨范围内提供了真正的把握事物实质的区别。

（3）扬弃异化等于扬弃对象性（费尔巴哈特别予以发挥的一个方面）。

（4）你扬弃想象中的对象、作为意识对象的对象，就等于真正的对象的扬弃，等于和思维有差别的感性的行动、实践以及现实的活动。（还需要发挥。）

马克思：《黑格尔现象学的结构》（1844年11月），《马克思恩格斯全集》第42卷第237页。

鲍威尔的这种勇气的秘密就在于黑格尔的“现象学”。黑格尔在“现象学”中用自我意识来代替人，因此最纷繁复杂的人类现实在这里只是自我意识的特定的形式，只是自我意识的规定性。但自我意识的赤裸裸的规定性是“纯粹的范畴”，是赤裸裸的“思想”，因此，这种“思想”我能够在“纯”思维中加以扬弃并且通过纯思维来加以克服。在黑格尔的“现象学”中，人类自我意识的各种异化形式所具有的物质的、感觉的、实物的基础被置之不理，而全部破坏性工作的结果就是最保守的哲学，因为这样的观点以为：既然它已经把实物的、感性现实的世界变成“思

①马克思冠以《黑格尔现象学的结构》标题的这一笔记，收在他1844—1847年的笔记本中（我们所找到的马克思笔记本中的第一本笔记）。笔记中包括的四点基本思想，已经由马克思在《神圣家族》一书中，特别是在《“观点”的被揭露了的秘密》一节中予以发挥（见《马克思恩格斯全集》中文版第2卷第104—105、243—246页）。

——原编者注

维的东西”，变成自我意识的纯粹规定性，而且它现在又能够把那变成了以太般的东西的敌人溶解于“纯思维的以太”中，所以它就把这个世界征服了。因此，“现象学”最后完全合乎逻辑地用“绝对知识”来代替全部人类现实，——之所以用知识来代替，是因为知识是自我意识的唯一存在方式，而自我意识则被看做人的唯一存在方式；之所以用绝对知识来代替，是因为自我意识只知道它自己，并且不再受任何实物世界的拘束。黑格尔把人变成自我意识的人，而不是把自我意识变成人的自我意识，变成现实的人即生活在现实的实物世界中并受这一世界制约的人的自我意识。黑格尔把世界头足倒置起来，因此，他也就能够在头脑中消灭一切界限；可是，对于坏的感性来说，对于现实的人来说，这当然丝毫不妨碍这些界限仍然继续存在。此外，凡是表明普遍自我意识的有限性的一切东西——人及人类世界的任何感性、现实性、个性，在黑格尔看来都必然是界限。全部“现象学”的目的就是要证明自我意识是唯一的、无所不包的实在。

马克思、恩格斯：《神圣家族》（1844年9—11月），《马克思恩格斯全恩》第2卷第244—245页。

④作为推动原则和创造原则的否定性的辩证法的伟大之处首先在于，黑格尔把人的产生看作一个过程，他抓住了劳动的本质，把真正的人理解为他自己的劳动的结果

因此，对于人的已成为对象而且是异己对象的本质力量的占有，首先不过是那种在意识中、在纯思维中即在抽象中发生的占有，是对这些作为思想和思想运动的对象的占有；因此，在《现象学》中，尽管已有一个完全否定的和批判的外表，尽管实际上已包含着那种往往早在后来发展之前就有的批判，黑格尔晚期著作的那种非批判的实证主义和同样非批判的唯心主义——现有经验在哲学上的分解和恢复——已经以一种潜在的方式，作为萌

芽、潜能和秘密存在着了。其次，要求把对象世界归还给人——例如，有这样一种理解：**感性意识不是抽象感性的意识，而是人的感性的意识**；宗教、财富等等不过是**人的对象化的异化的现实**，是客体化的**人的本质力量的异化的现实**；因而，宗教、财富等等不过是通向真正人的现实的**道路**，——因此，这种对人的本质力量的占有或对这一过程的理解，在黑格尔那里是这样表现的：**感性、宗教、国家权力等等是精神的本质**，因为只有**精神才是人的真正的本质**，而精神的真正的形式则是能思维的精神，逻辑的、思辨的精神。自然界的人性和历史所创造的自然界——人的产品——**的人性**，就表现在它们是抽象精神的产物，所以，在这个限度内是**精神的环节即思想本质**。因此，《现象学》是一种隐蔽的、自身还不清楚的、被神秘化的批判；但是，由于《现象学》紧紧抓住人的**异化**，——尽管人只是以精神的形式出现的——其中仍然隐藏着批判的一切要素，而且这些要素往往已经以远远超过黑格尔观点的方式**准备好和加过工了**。关于“苦恼的意识”、“诚实的意识”、“高尚的意识和卑鄙的意识”的斗争等等、等等这些章节，包含着对宗教、国家、市民生活等整个整个领域的**批判的要素**，但还是通过异化的形式。正象**本质、对象表现为思想的本质一样，主体也始终是意识或自我意识**，或者更正确些说，对象仅仅表现为**抽象的意识**，而人仅仅表现为**自我意识**。因此，在《现象学》中出现的异化的各种不同形式，不过是意识和自我意识的不同形式。正象抽象的意识本身（对象就被看成这样的意识）仅仅是设定差别的自我意识的一个环节一样，这一运动的结果表现为自我意识和意识的同一，绝对知识，那种已经不是向外部而是仅仅在自身内部进行的抽象思维运动，也就是说，其结果是纯思想的辩证法。

马克思：《1844年经济学哲学手稿》（1844年4—8月），《马克思恩格斯全集》第42卷第161—163页。

因此，黑格尔的《现象学》及其最后成果——作为推动原则

和创造原则的否定性的辩证法——的伟大之处首先在于，黑格尔把人的自我产生看作一个过程，把对象化看作失去对象，看作外化和这种外化的扬弃；因而，他抓住了劳动的本质，把对象性的人、现实的因而是真正的人理解为他自己的劳动的结果。人同作为类存在物的自身发生现实的、能动的关系，或者说，人使自身作为现实的类存在物即作为人的存在物实际表现出来，只有通过下述途径才是可能的：人实际上把自己的类的力量统统发挥出来（这又是只有通过人类的全部活动、只有作为历史的结果才有可能），并且把这些力量当作对象来对待，而这首先又是只有通过异化的形式才有可能。

马克思：《1844年经济学哲学手稿》（1844年4—8月），《马克思恩格斯全集》第42卷第163页。

让我们先指出一点：黑格尔站在现代国民经济学家们的立场上。他把劳动看作人的本质，看作人的自我确证的本质；他只看到劳动的积极的方面，而没有看到它的消极的方面。劳动是人在外化范围内或者作为外化的人的自为的生成。黑格尔唯一知道并承认的劳动是抽象的精神的劳动。因此，黑格尔把一般说来构成哲学的本质的那个东西，即知道自身的人的外化或者思考自身的、外化的科学看成劳动的本质；因此，同以往的哲学相反，他能把哲学的各个环节总括起来，并且把自己的哲学说成就是这个哲学。其他哲学家做过的事情——把自然界和人类生活的各个环节看作自我意识的以至抽象的自我意识的环节，黑格尔则认为是哲学本身所做的事情。因此，他的科学是绝对的。

马克思：《1844年经济学哲学手稿》（1844年4—8月），《马克思恩格斯全集》第42卷第163—164页。

最后，不言而喻，如果说黑格尔的“现象学”尽管有其思辨的原罪，但还是在许多方面提供了真实地评述人类关系的因素，那末鲍威尔先生及其伙伴却相反，他们只是提供了一幅毫无内容的漫画，这幅漫画只是满足于从某种精神产物中或从现实的关系

和运动中撷取一种规定性，把这种规定性变为想像的规定性、变为**范畴**，并把这个范畴充作产物、关系或运动的**观点**。凡此种种做法，都是为了能够以老成达练的姿态、洋洋得意的神气从抽象的、**普遍范畴的**、**普遍自我意识**的观点，高高在上地傲然睥视这种规定性。

马克思、恩格斯：《神圣家族》（1844年9—11月），《马克思恩格斯全集》第2卷第246页。

10. 对青年黑格尔派异化观的批判

①青年黑格尔派本末倒置，把整个历史发展过程变成了意识发展过程

为了把爱情变为“**摩洛赫**”^①，变为魔鬼的化身，埃德加尔先生先把它变成神。在变成神即神学的对象之后，爱情自然就会受到**神学的批判**了；何况大家都知道，神和魔鬼也相差无几。埃德加尔先生把爱情变成“神”，而且是变成“凶神”，所用的办法是把**爱人者**、把人的爱情变成**爱情的人**，把“**爱情**”作为特殊的本质和人分割开来，并使它本身成为独立存在的东西。通过这样一个简单的过程，通过谓语到主体的这一转变，就可以把人所固有的一切规定和表现都批判地改造成**怪物和人类本质的自我异化**。例如，批判的批判把作为谓语和人的活动的批判变成特殊的主体，变成针对自身的批判，因而也就变成**批判的批判**，即变成一个“**摩洛赫**”；对它的崇拜就是使自己成为牺牲品，就是人本身特别是人的**思考能力**的自杀。

马克思、恩格斯：《神圣家族》（1844年9—11月），《马克思恩格斯全集》第2卷第23—24页。

① 古腓尼基人所奉的火神，以人，特别是儿童做祭品。——原译者注

按照布鲁诺·鲍威尔先生的意见，自我意识是一切宗教观念的基础；它构成福音的创造原则。但是为什么自我意识的原则所造成的结果在这里比自我意识本身更有力呢？人们用纯粹德国的精神回答我们说，这是因为：自我意识固然是宗教观念的创造原则，但是它只有作为脱出自身、自相矛盾、自我外化和异化的自我意识，才能成为这种创造原则。因此，达到了自身、理解了自身、认识了自己本质的自我意识就支配着它的自我异化的各种产物。蒲鲁东的情形也完全是这样，当然还有所区别，这就是：他讲法语而我们讲德语，因此他用法国的方式表达我们用德国的方式所表达的东西。

马克思、恩格斯：《神圣家族》（1844年9月—11月），《马克思恩格斯全集》第2卷第50页。

为了说明鲍威尔的这种自我意识的哲学以及鲍威尔先生从批判神学中获得的**结果**，必须从他的**最后一部**关于宗教哲学的著作“**基督教真相**”中摘引几段出来。

该书在谈到**法国唯物主义者**的时候说：

“如果唯物主义的真理、自我意识的哲学已被发现，而自我意识又被认为是一切，是斯宾诺莎的实体这个谜的解答和真正的 *causa sui* [自身原因]……那末又何必要精神呢？又何必要自我意识呢？自我意识建立了世界，建立了差别，并且在它自己所创造的东西中创造它自身，因为它重新消除了它的创造物和它本身的差别，并且只有在创造中和在运动中才是它本身，——好像这种自我意识在这种运动中没有自己的目的似的！可是它本身就是这个运动，并在其中首次掌握了自己。”（“基督教真相”第113页）

“法国唯物主义者确实曾把自我意识的运动看作普遍本质即物质的运动，但是他们还未能看出，宇宙的运动只有作为自我意识的运动，才能真正成为自为的运动，从而达到与本身的统一。”（同书第114—115页）

辛利克斯，来帮帮忙吧！

第一段话清楚地表明：唯物主义的真理就是唯物主义的对立****

面——绝对的、即至高无上、无拘无束的**唯心主义**，自我意识即**精神就是一切**。在它之外没有任何东西。“自我意识”即“精神”是世界、天空和大地的万能的创造者。**世界是被迫使自己异化并采取奴隶形象**的自我意识的生命表现，但是世界和自我意识之间的差别只是**似是而非的差别**。自我意识不把自己和任何现实事物区别开。世界不过是自我意识制造出来的形而上学的区别，是它的以太头脑的幻影和它的**臆想**的结果。因此，自我意识又重新消灭了它一度认可的在它之外有某种事物存在的假象，并且不承认它本身的“造物”是实在的物体、即那种实在有别于自我意识的物体。自我意识也通过这种运动首次把自己制造成绝对的东西，因为**绝对的唯心主义者**要想成为绝对的唯心主义者，就必须经常地完成一种**诡辩的过程**，就是说，他先要把**他身外的世界变成幻觉**，变成自己头脑的单纯的突发之念，然后再宣布这种**幻影**是真正的幻影——是纯粹的幻想，而最后便宣告它是唯一的、至高无上的、甚至不再为外部世界的假象所限制的存在。

第二段话清楚地表明：法国唯物主义者**的确曾把物质的运动看做精神化了的运动**，但是他们还未能看出，这不是**物质运动**，而是**观念运动**，这是自我意识的运动，即纯思想的运动。他们还未能看出，真正的宇宙运动只有作为独立于**物质**和摆脱了**物质**即独立于**现实**和摆脱了**现实的**、自我意识的**观念运动**，才是真正的和现实的；换句话说，有别于观念的和思想的运动的**物质运动**，只是作为**假象**而存在。**辛利克斯**，来帮帮忙吧！

这种思辨的**创世说**在**黑格尔**的著作中几乎可以一字不差地找到；我们在他的**第一部著作“现象学”**中就可以看见这种理论：

“实物性就是自我意识的异化产生的……自我意识在这种异化中把自己假定为实物，或者把实物假定为自身。另一方面，这个过程同时还包含着另一个因素，即自我意识同时又扬弃自己的这种异化和实物性，并使它们返回到自身……这就是意识的运动。”（黑格尔“现象学”第 574—575 页）

“自我意识具有区别于它本身的内容……这种内容在其本身的差别中

是自我。因为它是自我扬弃的运动……这种内容，要下个比较确切的定义，不外就是上述运动的过程本身，因为它是完成自身而且自为地作为精神来完成自身的精神。”（同书第 582—583 页）

针对黑格尔的这种创世说，费尔巴哈指出：

“物质是精神的自我异化。所以物质本身就获得了精神和理性；但同时它又被看做不实在的、不真实的本质，因为只有从这种异化中复生的本质，即使自己摆脱了物、摆脱了感性的本质，才称得上是完善的、具有真正形式的本质。可见，自然的、物质的、感性的世界在这里所遭到的否定，就跟被原罪所败坏的自然在神学中所遭到的否定一样。”（“未来哲学”第 35 页）

这样，鲍威尔先生一方面替反对非批判的神学的唯物主义作辩护，另一方面又指责它“还没有成为”批判的神学、理智的神学、黑格尔的思辨。辛利克斯！辛利克斯！

马克思、恩格斯：《神圣家族》（1844年9月—11月），《马克思恩格斯全集》第2卷第177—180页。

鲍威尔先生最先是一个神学家，但并不是一个普普通通的神学家，而是一个批判的神学家或神学的批判家。当他还是一个把一切宗教的和神学的蠢事加以思辨装饰的老黑格尔正统派的最极端的代表时，他就不断地宣称批判是他的私人财产。那时他就已经把施特劳斯的批判看成人类的批判，而和这种批判相反，他十分明确地维护神的批判的权利。后来，他从宗教的外壳下剥出了构成这种神性的内核的极端自命不凡或自我意识，把它看做独立的存在，把它变成独立的存在物，并在“无限的自我意识”的幌子下把它提升为批判的原则。接着，他又在他本身的运动中完成了被“自我意识的哲学”描述为绝对的生命行为的那种运动。他重新消除了作为“被创造出来的东西”的无限的自我意识与创造东西的主体即他本身之间的“差别”，并认识到：无限的自我意识在自己运动中“只是”鲍威尔“他自己”，所以宇宙的运动只

有在它本身的观念的自我运动中才能成为**真正的和现实的**。

神的批判在返回自身以后，以合理的、自觉的、批判的方式复活了：自在的存在变成了自在自为的存在，而且只有在最后才会变成饱满的、实现了的、已揭示出来的起源。神的批判和人类的批判不同，它是作为批判、作为纯粹的批判、作为批判的批判出现于世的。对鲍威尔先生的新旧著作的辩护代替了对新旧约全书的辩护。神与人、精神与肉体、无限性与有限性之间的神学的对立，变成了精神、批判或鲍威尔先生与物质、群众或世俗世界之间的批判的神学的对立。信仰与理性之间的神学的对立变成了正常的人的理智与纯批判的思维之间的批判的神学的对立。“思辨神学杂志”变成了批判的“文学报”。最后，宗教的救世主终于显化为批判的救世主鲍威尔先生了。

鲍威尔先生的最后阶段并不是他发展中的失常：这是他从他的异化**返回到自身**。不言而喻，神的批判使自己异化并超出自己的范围的那一瞬间，是与它部分地叛离自己而创造某种**人类事物**的那一瞬间相吻合的。

绝对的批判返回到自己的出发点以后，就**结束了思辨的循环**，从而也结束了自己的全部**生涯**。它的往后的运动是纯粹的、超越一切**群众利益的自己内部的旋转**，因此，群众对它已丝毫不感兴趣了。

马克思、恩格斯：《神圣家族》（1844年9月—11月），《马克思恩格斯全集》第2卷第181—182页。

世外的批判不是现实的即生活在现代社会之中并同这个社会共甘苦的人类主体所特有的活动。现实的个人只是偶性，只是批判的批判借以表现自己为永恒实体的人间的容器。主体不是人类中的个人所实现的批判，而是批判的非人类的个人。并非批判是人的表现，而是人是批判的异化，因此批判家完全生活在社会之外。

“批判家能否生活在他所批判的社会里呢？”

应当反问一下：难道他不是必须生活在这个社会里吗？难道他自己不是必须成为这个社会的生活的表现吗？为什么批判家要出卖自己的精神产物呢？难道他出卖它们就能使现存社会的最糟的法律变成自己专用的法律吗？

“批判家甚至不应当企图把本人同社会混为一谈。”

因此，他为自己建立起一个神圣家族，正像孤独的上帝渴望在神圣家族里消除他同整个社会相隔绝这种苦闷一样。既然批判家希望摆脱糟糕的社会，那就让他先摆脱他所独有的社会。

马克思、恩格斯：《神圣家族》（1844年9月—11月），《马克思恩格斯全集》第2卷第204—205页。

②青年黑格尔派不懂得要了解工人把自己的产品当作脱离了他自身的、异化了的对象来对待，就必须去探究资本的实质

既然不拥有不只是一个范畴，而是最悲惨的现实，既然在我们这个时代一无所有的人也就是无，既然他连一般生存的必须资料都被剥夺（人类生存的资料则更是如此），既然不拥有就等于人完全脱离了他的实物性，那末，蒲鲁东把不拥有看做最重要的思考对象，就是完全正确的；而且，正因为蒲鲁东和所有的社会主义著作家以前很少有人考虑这个对象，所以这样做就更加正确。不拥有是最令人绝望的唯灵论，是人的最完全的非现实，人的非人生活的最完全的现实，是极其实际的拥有，即饥饿、寒冷、疾病、罪恶、屈辱、愚钝以及种种违反人性和违反自然的现象的拥有。任何事物，凡是因人们初次充分意识到它的重要性从而成为思索的对象，在一个研究者看来，它就是最值得思考的对象。

蒲鲁东想消灭不拥有和拥有的旧形式的愿望，和他想消灭人对自己的实物本质的实际异化关系、想消灭人的自我异化的政治

经济表现的愿望是完全同一的。但是，由于他对政治经济学的批判还受着政治经济学的前提的支配，因此，蒲鲁东仍以政治经济学的占有形式来表现实物世界的重新争得。

批判的批判硬要蒲鲁东以拥有来反对不拥有，而蒲鲁东则相反，他以占有来反对拥有的旧形式——私有制。他宣称占有是“社会的职能”。在这种职能中“利益”不是要“排斥”别人，而是要把自己的力量、自己的本质力量使用出来和发挥出来。

蒲鲁东未能用恰当的话来表达自己的这个思想。“平等占有”是政治经济的观念，因而还是下面这个事实的异化表现：实物是**为人的存在**，是人的**实物存在**，同时也就是**人为他人的定在**，是他对他人的人的关系，是人对人的**社会关系**。蒲鲁东在政治经济的异化**范围内**来克服政治经济的异化。

马克思、恩格斯：《神圣家族》（1844年9月—11月），（马克思恩格斯全集》第2卷第52页。

生产某个物品所必须**花费的劳动时间**属于这个物品的**生产费用**，某个物品的生产费用也就是它**值**多少，即它能**卖**多少钱（如果撇开竞争的影响），这一点甚至连批判的批判也不会不了解。除劳动时间和劳动材料外，经济学家还把土地所有者的地租以及资本家的利息和利润也算入生产费用。在蒲鲁东那里，地租、利息和利润都消失了，因为在他那里私有财产消失了。于是剩下的只有劳动时间和预支费用。蒲鲁东既把劳动时间，即人类活动本身的直接定在，当做工资和规定产品价值的量度，因而就使人成了决定性的因素；而在旧政治经济学中决定性的因素则是资本和地产的物质力量，这就是说，蒲鲁东恢复了人的权利，虽然还是以政治经济学的、因而也是矛盾的形式来恢复的。他从政治经济学观点出发的这种做法正确到何种程度，可以从下述事实看出来：新政治经济学的奠基者**亚当·斯密**在其著作“原富”的头几页中发挥了这样的见解：在私有制确立以前，也就是在**不存在私有财产**的条件下，**劳动时间**曾经是**工资**以及与工资尚无区别的**劳动产**

品的价值的量度。

然而就算批判的批判暂时假定蒲鲁东没有从工资的前提出发吧。难道它认为生产某件物品的必要**时间**将来总有一天会不成为这件物品的“**重要性**”的本质因素吗？难道它认为时间在丧失着自己的**价值**吗？

在直接的物质生产领域中，某物品是否应当生产的问题即物品的**价值**问题的解决，本质上取决于生产该物品所需要的劳动时间。因为社会是否有时间来实现真正人类的发展，就是以这种时间的多寡为转移的。

甚至**精神**生产的领域也是如此。如果想合理地行动，难道在确定精神作品的规模、结构和布局时就不需要考虑生产该作品所必需的时间吗？否则，我至少会冒这样的危险：我思想中存在的问题永远不会变为现实中的事物，因而它也就只能具有想像中的事物的价值，也就是只有**想像的价值**。

以政治经济学的观点对政治经济学所进行的批判，承认人类活动的一切本质规定，但只是在异化、外化的形式中来承认。例如，在这里它把时间对**人的劳动**的意义变为时间对**工资**、对雇佣劳动的意义。

马克思、恩格斯：《神圣家族》（1844年9月—11月），《马克思恩格斯全集》第2卷第61—62页。

“蒲鲁东用来证明财产不可能的论据是：工人不能用自己劳动所得的钱买回自己的产品。蒲鲁东在证明这个论点时探究了资本的实质，但却没有提出详尽透澈的论据。工人之所以不能买回自己的产品，就因为产品总是社会的产品，而工人本身则不外乎是单个的被雇用的人罢了。”

为了再详尽透澈一些，埃德加尔先生也许应该一反蒲鲁东的推论说，工人之所以不能买回自己的产品，是因为他怎么也不得不**去把它买回来**。在购买的定义中就已经包含有这样的意思：工人把自己的产品当做脱离了他自身的、异化了的对象来对待。

顺便说一句，埃德加尔先生的详尽透澈的论据并没有详尽透澈地说明，为什么资本家（他自己也不外乎是单个的人，而且还是被利润和利息所雇用的人）不仅能买到劳动产品，而且还能买到比劳动产品更多的东西，要说明这一点，埃德加尔先生就必须说明劳动和资本的相互关系，也就是说，必须去探究资本的实质。

从批判的著作中摘引出的这几段话再明显不过地表明，批判的批判怎样利用它刚从某个作家那里学来的东西，并在改成批判的说法以后立刻把它当做自己的天才发明，拿来反对那个作家。要知道，批判的批判正是从蒲鲁东那里汲取了这个似乎未曾被蒲鲁东引用过而现在正被埃德加尔先生使用着的论据。蒲鲁东说：

“Divide et impera……[分而治之……]如果把工人分离开，那末，付给每一个单个的人的日工资就很可能超过每一单个人的产品的价值；但问题不在这里……你们给一切个人力量支付了报酬，但这並不就等于给集体的力量支付了报酬。”

蒲鲁东最先注意到：付给单个工人的工资的总和，即使在每一单个人的劳动都完全得到了报酬的情况下，也还是不足以偿付物化在大家的产品中的集体力量；因此，工人不是作为集体劳动力的一部分而被雇用的。埃德加尔先生歪曲了这个思想，他硬说工人不外乎是单个的被雇用的人。这样，批判的批判就利用了蒲鲁东的总的思想，并用它去反对同一个蒲鲁东的同一种思想的进一步的**具体发挥**。

马克思、恩格斯：《神圣家族》（1844年9月—11月），《马克思恩格斯全集》第2卷第64—65页。

11. 对国民经济学的批判：国民经济学只不过表述了异化劳动的规律

国民经济学以交换和贸易的形式来探讨人们的社会联系或他们的积极实现着的人的本质，探讨他们在类生活中、在真正的人的生活中的相互补充。

德斯杜特·德·特拉西说：“社会是一系列的相互交换……它恰好也是这个相互结合的运动。”亚当·斯密说：“社会是一个商业社会。它的每一个成员都是商人。”

我们看到，国民经济学把社会交往的**异化形式**作为**本质的和最初的形式**、作为同人的本性相适应的形式确定下来了。

马克思：《詹姆斯·穆勒〈政治经济学原理〉一书摘要》
(1844年上半年)，《马克思恩格斯全集》第42卷第25页。

不言而喻，国民经济学能够把这整个发展只作为某种事实，作为偶然需要的产物来把握。

劳动同它自身的分离等于工人同资本家的分离，等于劳动同资本——它的最初形式分为**地产和动产**——的分离……私有财产的最初定义是垄断；因此，一旦私有财产获得政治结构，这就是垄断的结构。完成了的垄断是竞争。在国民经济学家看来，**生产、消费**以及作为两者之间的媒介的**交换和分配**是孤立地存在的。生产和消费、活动和精神在不同的人之间和在同一个人身上的分离，是劳动同它的**对象**以及同它那作为精神的自身的分离。**分配**是私有财产的积极实现自身的力量。——劳动、资本和地产彼此的分离，以及一种劳动同另一种劳动、一种资本同另一种资本、一种地产同另一种地产的分离，最后，劳动同劳动报酬、资本同利润、利润同利息以至地产同地租的分离，使得自我异化不仅以自我异化的形式而且以相互异化的形式表现出来。

马克思：《詹姆斯·穆勒〈政治经济学原理〉一书摘要》(1844年上半年)，《马克思恩格斯全集》第42卷第30页。

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

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

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

马克思：《1844年经济学哲学手稿》（1844年4—8月），
《马克思恩格斯全集》第42卷第90页。

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

马克思：《1844年经济学哲学手稿》（1844年4—8月），
《马克思恩格斯全集》第42卷第101页。

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

马克思：《1844年经济学哲学手稿》（1844年4—8月），
《马克思恩格斯全集》第42卷第100—101页。

因此，以劳动为原则的国民经济学，在承认人的假象下，无
宁说不过是彻底实现对人的否定而已，因为人本身已不再同私有
财产的外在本质处于外部的紧张关系中，而人本身却成了私有财

产的紧张的本质。以前是人之外的存在、人的实际外化的东西，现在仅仅变成了外化的行为，变成了外在化。因此，如果说上述国民经济学是在承认人、人的独立性、自我活动等等的假象下开始，并由于把私有财产转为人自身的本质而能够不再束缚于作为**存在于人之外的本质的私有财产的那些地方性的、民族的等等的规定**，从而使一种**世界主义的、普遍的、摧毁一切界限和束缚的能量**发展起来，以便自己作为**唯一的政策、普遍性、界限和束缚**取而代之，——那么，国民经济学在它往后的发展过程中必定抛弃这种**伪善性**，而使自己的**犬儒主义充分表现出来**。它实际上也是这样做的：它不顾这种学说使它陷入的那一切表面的矛盾，十分片面地，因而也是更加明确和彻底地发挥了关于**劳动是财富的唯一本质的论点**，指明这个学说的结论，与上述原来的观点相反，无宁说是**敌视人的**；最后，它还致命地打击了私有财产和财富泉源的最后一个**个别的、自然的、不依赖于劳动运动的存在形式即地租**，打击了这种成了完全经济的东西因而对国民经济学无法反抗的封建所有制的表现。（李嘉图学派。）从斯密经过萨伊到李嘉图、穆勒等等，国民经济学的**犬儒主义**不仅相对地增长了（因为工业所造成的后果在后面这些人面前以更发达和更充满矛盾的形式表现出来），而且他们总是积极地和自觉地在人的异化方面比他们的先驱者走得更远，但这只是因为他们的科学发展得更加彻底、更加真实罢了。因为他们把具有活动形式的私有财产变为主体，就是说，既把人变为本质，同时也把作为某种非存在物[Unwesen]的人变为本质，所以，现实中的矛盾就完全符合他们视为原则的那个充满矛盾的本质。支离破碎的**工业现实**不仅没有推翻，相反地，却证实了他们的**自身支离破碎的原则**。他们的原则本来就是这种支离破碎状态的原则。

马克思：《1844年经济学哲学手稿》（1844年4—8月），
《马克思恩格斯全集》第42卷第113—114页。

因此，国民经济学这门关于**财富**的科学，同时又是关于克制、

穷困和节约的科学，而实际上它甚至要人们把对新鲜空气或身体运动的需要都节省下来。这门关于惊人的勤劳的科学，同时也是关于**禁欲主义**的科学，而它的真正理想是**禁欲的但进行重利盘剥**的吝啬鬼和**禁欲的但进行生产的奴隶**。它的道德理想就是把自己的一部分工资存入储蓄所的**工人**，而且它甚至为了它喜爱的这个理想发明了一种奴才的**艺术**。人们怀着感伤的情绪把这些搬上舞台。因此，国民经济学，尽管它具有世俗的和纵欲的外表，却是真正道德的科学，最最道德的科学。它的基本教条是：自我克制，对生活和人的一切需要克制。你越少吃，少喝，少买书，少上剧院、舞会和餐馆，越少想，少爱，少谈理论，少唱，少画，少击剑等等，你就越能**积攒**，你的既不会被虫蛀也不会被贼盗的**宝藏**，即你的**资本**，也就会**越大**。你的**存在**越微不足道，你表现你的生命越少，你的**财产**就越多，你的**外化**的生命就越大，你的**异化**本质也积累得越多。国民经济学家把从你那里夺去的那一部分生命和人性，全用**货币**和**财富**补偿给你，你自己不能办到的一切，你的货币都能办到：它能吃，能喝，能赴舞会，能去剧场，能获得艺术、学识、历史珍品和政治权力，能旅行，它能为你占有这一切；它能购买这一切；它是真正的**能力**。但是，尽管货币是这一切，它除了自身以外**不愿**创造任何东西，除了自身以外**不愿**购买任何东西，因为其余一切都是它的奴仆，而当我占有了主人，我就占有了奴仆，我也就不需要去追求他的奴仆了。因此，一切激情和一切活动都必然湮没在**发财欲**之中。工人只能拥有他想要生活下去所必需的那么一点，而且只是为了拥有[这么一点]他才有权要活下去。

马克思：《1844年经济学哲学手稿》（1844年4—8月），

《马克思恩格斯全集》第42卷第135页。

分工是关于异化范围内的**劳动社会性**的国民经济学用语。换言之，因为**劳动**不过是人的活动在外化范围内的表现，不过是作为生命外化的生命表现，所以**分工**也无非是人的活动作为**真正类**

活动——或作为类存在物的人的活动——的异化的、外化的设定。

关于分工的本质——劳动一旦被承认为私有财产的本质，分工就自然不得被理解为财富生产的一个主要动力——也就是关于作为类活动的人的活动这种异化的和外化的形式，国民经济学家们是讲得极不明确和自相矛盾的。

马克思：《1844年经济学哲学手稿》（1844年4—8月），

《马克思恩格斯全集》第42卷第144—145页。

考察分工和交换是很有意思的，因为分工和交换是人的活动和本质力量——作为类的活动和本质力量——的明显外化的表现。

说分工和交换以私有财产为基础，等于说劳动是私有财产的本质，国民经济学家不能证明这个论断而我们则愿意替他证明。分工和交换是私有财产的形式这一情况恰恰包含着双重证明：一方面人的生命为了本身的实现曾经需要私有财产；另一方面人的生命现在需要消灭私有财产。

分工和交换是这样的两个现象，国民经济学家在考察它们时夸耀自己的科学的社会性，同时也无意中说出了他的科学所包含的矛盾，即依靠非社会的特殊利益来论证社会。

马克思：《1844年经济学哲学手稿》（1844年4—8月），

《马克思恩格斯全集》第42卷第148页。

12. 对空想共产主义的批判：空想共产主义都已经把自己理解为人的自我异化的扬弃，但它还没有弄清楚私有财产的本质，所以它还受私有财产的束缚和感染

自我异化的扬弃同自我异化走的是一条道路。最初，对私有财产只是从它的客体方面来考察，——但劳动仍然被看成它的本质。因此，它的存在形式就是“本身”应被消灭的资本（蒲鲁东）。或者，劳动的特殊方式，即划一的、分散的因而不是不自由

的劳动，被理解为私有财产的有害性的和它同人相异化的存在的根源；傅立叶，他和重农学派一样，也把农业劳动看成至少是最好的劳动，而圣西门则相反，他把工业劳动本身说成本质，因此他渴望工业家独占统治和改善工人状况。最后，共产主义是扬弃私有财产的积极表现；开始时它作为普遍的私有财产出现。共产主义是从私有财产的普遍性来看私有财产关系，因而共产主义

(1) 在它的最初的形式中不过是私有财产关系的普遍化和完成。①

马克思：《1844年经济学哲学手稿》（1844年4—8月），

《马克思恩格斯全集》第42卷第117页。

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

马克思：《1844年经济学哲学手稿》（1844年4—8月），

《马克思恩格斯全集》第42卷第120页。

① 马克思在这里所说的共产主义的最初形式，大概首先是指1789—1794年法国资产阶级革命影响下形成的巴贝夫及其拥护者关于“完全平等”的社会以及在排挤私人经济的“国民公社”的基础上实现这种社会的空想主义观点。虽然这种观点也表现了当时无产阶级的要求，但整个说来这种观点还带有原始的粗陋的平均主义的性质。

——原编者注

(三)马克思、恩格斯科学共产主义世界观形成时期关于异化的论述

(1845年—1848年)

1. 分工使物质活动和精神活动、享受和劳动、生产和消费由各种不同的人来分担的这种情况成为现实，从而促进了异化劳动、私有制和国家等等异化现象的产生

……上述三个因素——生产力、社会状况和意识——彼此之间可能而且一定会发生矛盾，因为分工不仅使物质活动和精神活动、享受和劳动、生产和消费由各种不同的人来分担这种情况成为可能，而且成为现实。要使这三个因素彼此不发生矛盾，只有消灭分工。……

分工包含着所有这些矛盾，而且又是以家庭中自然产生的分工和社会分裂为单独的、互相对立的家庭这一点为基础的。与这种分工同时出现的还有分配，而且是劳动及其产品的不平等的分配（无论在数量上或质量上）；因而也产生了所有制，它的萌芽和原始形态在家庭中已经出现，在那里妻子和孩子是丈夫的奴隶。家庭中的奴隶制（诚然，它还是非常原始和隐蔽的）是最早的所有制，但就是这种形式的所有制也完全适合于现代经济学家所下的定义，即所有制是对他人劳动力的支配。其实，分工和私有制是两个同义语，讲的是同一件事情，一个是就活动而言，另一个是就活动的产品而言。

其次，随着分工的发展也产生了个人利益或单个家庭的利益与所有互相交往的人们的共同利益之间的矛盾；同时，这种共同的利益不是仅仅作为一种“普遍的东西”存在于观念之中，而且首先

是作为彼此分工的个人之间的相互依存关系存在于现实之中。最后,分工还给我们提供了第一个例证,说明只要人们还处在自发地形成的社会中,也就是说,只要私人利益和公共利益之间还有分裂,也就是说,只要分工还不是出于自愿,而是自发的,那末人本身的活动对人说来就成为一种异己的、与他对立的力量,这种力量驱使着人,而不是人驾驭着这种力量。原来,当分工一出现之后,每个人就有了自己一定的特殊的活动范围,这个范围是强加于他的,他不能超出这个范围:他是一个猎人、渔夫或牧人,或者是一个批判的批判者,只要他不想失去生活资料,他就始终应该是这样的人……社会活动的这种固定化,我们本身的产物聚合为一种统治我们的、不受我们控制的、与我们愿望背道而驰的并抹煞我们的打算的物质力量,这是过去历史发展的主要因素之一。

正是由于私人利益和公共利益之间的这种矛盾,公共利益才以**国家的姿态**而采取一种和实际利益(不论是单个的还是共同的)脱离的独立形式,也就是说采取一种虚幻的共同体形式。然而这始终是在每一个家庭或部落集团中现有的骨肉联系、语言联系、较大规模的分工联系以及其他利害关系的现实基础上,特别是在我们以后将要证明的各阶级利益的基础上发生的。这些阶级既然已经由于分工而分离开来,就在每一个这样的人群中分离开来,其中一个阶级统治着其他一切阶级。由此可见,国家内部的一切斗争——民主政体、贵族政体和君主政体相互之间的斗争,争取选举权的斗争等等,不过是一些虚幻的形式,在这些形式下进行着各个不同阶级间的真正的斗争(德国的理论家们对此一窍不通,尽管在“德法年鉴”和“神圣家族”中已经十分明确地向他们指出过这一点)。从这里还可以看出,每一个力图取得统治的阶级,如果它的统治就像无产阶级的统治那样,预定要消灭整个旧的社会形态和一切统治,都必须首先夺取政权,以便把自己的利益说成是普遍的利益,而这是它在初期不得不如此做的。正

因为各个个人所追求的**仅仅是自己的特殊的**、对他们说来是同他们的共同利益不相符合的利益（普遍的东西一般说来是一种虚幻的**共同体的形式**），所以他们认为这种共同利益是“异己的”，是“不依赖”于他们的，也就是说，这仍旧是一种特殊的独特的“普遍”利益，或者是他们本身应该在这种分离的界限里活动，这种情况也发生在民主制中。另一方面，这些特殊利益始终在**真正地反对共同利益和虚幻的共同利益**，这些特殊利益的**实际斗争**使得通过以国家姿态出现的虚幻的“普遍”利益来对特殊利益进行**实际的干涉和约束成为必要**。受分工制约的不同个人的共同活动产生了一种社会力量，即扩大了的生产力。由于共同活动本身不是自愿地而是自发地形成的，因此这种社会力量在这些个人看来就不是他们自身的联合力量，而是某种异己的、在他们之外的权力。关于这种权力的起源和发展趋向，他们一点也不了解；因而他们就不再能驾驭这种力量，相反地，这种力量现在却经历着一系列独特的、不仅不以人们的意志和行为为转移的，反而支配着人们的意志和行为的发展阶段。

马克思、恩格斯：《德意志意识形态》（1845—1846年），
《马克思恩格斯全集》第3卷第36—39页；《马克思恩格斯
选集》第1卷第36—39页。

……分工从最初起就包含着劳动**条件**、劳动工具和材料的分配，因而也包含着积累起来的资本在各个私有者之间的劈分，从而也包含着资本和劳动之间的分裂以及所有制本身的各种不同的形式。分工愈发达，积累愈增加，这种分裂也就愈剧烈。劳动本身只有在这种分裂的条件下才能存在。

因此，这里显露出两个事实。第一，生产力表现为一种完全不依赖于各个个人并与他们分离的东西，它是与各个个人同时存在的特殊世界，其原因是，个人（他们的力量就是生产力）是分散的和彼此对立的，而这些力量从自己方面来说只有在这些个人的交往和相互联系中才能成为真正的力量。因此，一方面是生产力

的总和，这种生产力好象具有一种物的形式，并且对个人本身说来它们已经不是个人的力量，而是私有制的力量，因此，生产力只有在个人成为私有者的情况下才是个人的力量；在过去任何一个时期生产力都没有采取过这种对于**作为个人的个人的交往漠不关心的形式**，因为他们的交往本身还是很狭隘的。另一方面是和这些生产力相对立的大多数个人，这些生产力是和他们分离的，因此这些个人丧失了一切现实生活内容，成了抽象的个人，然而正因为这样，他们才有可能**作为个人彼此发生联系**。

马克思、恩格斯：《德意志意识形态》（1845—1846年），
《马克思恩格斯全集》第3卷第74—75页。

2. 随着私有制的消灭和对生产实行共产主义的调节，一切异化关系将被消灭，生产、交换及其相互关系的方式重新受人类自己的支配

这种“异化”（用哲学家易懂的话来说）当然只有在具备了两个**实际前提**之后才会消灭。要使这种异化成为一种“不堪忍受的”力量，即成为革命所要反对的力量，就必须让它把人类的大多数变成完全“没有财产的”人，同时这些人又和现有的有钱的有教养的世界相对立，而这两个条件都是以生产力的巨大增长和高度发展为前提的。另一方面，生产力的这种发展（随着这种发展，人们的**世界历史性的**而不是狭隘地域性的存在已经是经验的存在了）之所以是绝对必需的实际前提，还因为如果没有这种发展，那就只有**贫穷的普遍化**；而在**极端贫困**的情况下，就必须重新开始争取必需品的斗争，也就是说，全部陈腐的东西又要死灰复燃。其次，这种发展之所以是必需的前提，还因为：只有随着生产力的这种普遍发展，人们之间的**普遍交往**才能建立起来；由于普遍的交往，一方面，可以发现在一切民族中同时都有在着“没有财产的”群众这一事实（普遍竞争），而其中每一民族同其他民族的变革都有依存关系；最后，狭隘地域性的个人为**世界历史性**

的、真正普遍的个人所代替。不这样，(1) 共产主义就只能作为某种地域性的东西而存在；(2) 交往的力量本身就不可能发展成为一种普遍的因而是不堪忍受的力量：它们会依然处于家庭的、笼罩着迷信气氛的“境地”；(3) 交往的任何扩大都会消灭地域性的共产主义。共产主义只有作为占统治地位的各民族“立即”同时发生的行动才可能是经验的，而这是以生产力的普遍发展和与此有关的世界交往的普遍发展为前提的。……随着基础、即私有制的消灭，随着对生产实行共产主义的调节（这种调节消灭人们对于自己产品的异化关系），供求关系的统治也将消失，人们将使交换、生产及其相互关系的方式重新受自己的支配。

马克思、恩格斯：《德意志意识形态》（1845—1846年），《马克思恩格斯全集》第3卷第39—40页；《马克思恩格斯选集》第1卷第39—40页。

单独的个人随着他们的活动扩大为世界历史性的活动，愈来愈受到异己力量的支配（他们把这种压迫想像为所谓宇宙精神等等的圈套），受到日益扩大的、归根到底表现为**世界市场**的力量的支配；这种情况在过去的历史中也绝对是经验的事实。但是，另一种情况也具有同样的经验根据，这就是：这种对德国理论家们说来是如此神秘的力量，随着现存社会制度被共产主义革命所推翻（下面要谈到这一点），以及随着私有制遭到与这一革命有同等意义的消灭，也将被消灭。同时，每一个单独的个人的解放的程度是与历史完全转变为世界历史的程度一致的。至于个人的真正的精神财富完全取决于他的现实关系的财富，这从上面的叙述中已经一目了然。仅仅因为这个缘故，各个单独的个人才能摆脱各种不同的民族局限和地域局限，而同整个世界的生产（也包括精神的生产）发生实际联系，并且可能有力量来利用全球的这种全面生产（人们所创造的一切）。各个个人的**全面的**依存关系、他们的这种自发形成的**世界历史性的**共同活动的形式，由于共产主义革命而转化为对那些异己力量的控制和自觉的驾驭，这些力量

本来是由人们的相互作用所产生的，但是对他们说来却一直是一种异己的、统治着他们的力量。

马克思、恩格斯：《德意志意识形态》（1845—1846年），《马克思恩格斯全集》第3卷第41—42页；《马克思恩格斯选集》第1卷第42页。

3.对费尔巴哈的异化观点的批判。对青年黑格尔派的异化观点的批判

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

马克思：《关于费尔巴哈的提纲》（1845年春），《马克思恩格斯全集》第3卷第4页；《马克思恩格斯选集》第1卷第17页。

哲学家们在已经不再屈从于分工的个人身上看见了他们名之为“人”的那种理想，他们把我们所描绘的整个发展过程看作是“人”的发展过程，而且他们用这个“人”来代替过去每一历史时代中所存在的个人，并把他描绘成历史的动力。这样，整个历史过程被看成是“人”的自我异化过程，实际上这是因为，他们总是用后来阶段的普通人来代替过去阶段的人并赋予过去的个人以后来的意识。由于这种本末倒置的做法，即由于公然舍弃实际

条件，于是就可以把整个历史变成意识发展的过程了。

马克思、恩格斯：《德意志意识形态》（1845—1846年），《马克思恩格斯全集》第3卷第77页；《马克思恩格斯选集》第1卷第75—76页。

如果把桑乔的问题从那种浮夸的词藻译为普通话，那末它“应该这样说”：

个人利益总是违反个人的意志而发展为阶级利益，发展为共同利益，后者脱离单独的个人而获得独立性，并在独立化过程中取得普遍利益的形式，作为普遍利益又与真正的个人发生矛盾，而在这个矛盾中既然被确定为普遍利益，就可以由意识想像成为理想的，甚至是宗教的、神圣的利益，这是怎么回事呢？在个人利益变为阶级利益而获得独立存在的这个过程中，个人的行为不可避免地受到物化、异化，同时又表现为不依赖于个人的、通过交往而形成的力量，从而个人的行为转化为社会关系，转化为某些力量，决定着和管制着个人，因此这些力量在观念中就成为“神圣的”力量，这是怎么回事呢？如果桑乔哪怕有一天懂得这样一事实，就是在一定的、当然不以意志为转移的生产方式内，总有某些异己的、不仅不以分散的个人而且也不以他们的总和为转移的实际力量统治着人们，——只要他领会到这一点，那末至于把这一事实作为宗教去想像，还是在那个把统治着自己的力量都归结为观念的利己主义者的想像中被歪曲为无在他之上统治着他，他就可以比较无所谓地对待了。那末一般说来，桑乔就会从思辨的王国中降临到现实的王国中来；就会从人们设想什么回到人们实际是什么，从他们想像什么回到他们怎样行动并在一定的条件下必须行动的问题上来。他也就把他觉得是思维的东西理解为生活的产物。那时他就不会走到与他相称的那种荒诞粗鄙的地步——用人们对于个人利益和普遍利益的分裂也以宗教形式去想像以及用自己是这样的或那样的觉得（这只是用另

一词代替“想像”），作为对这种分裂的说明。

马克思、恩格斯：《德意志意识形态》（1845—1846年），

《马克思恩格斯全集》第3卷第273—275页；

圣桑乔接着又把**与我相对立的非我**确定为：**非我就是异于我的东西，就是异物**。“因此”**非我对我的关系就是异化的关系**。我们刚才已经谈到圣桑乔如何用他的逻辑公式把任何一个客体或者关系都说成是**与我相异的东西，是我的异化**；另一方面，正如我们将要看到的，圣桑乔又能把任何一个客体或者关系说成是**我所创造的并属于我的**。我们暂且不谈桑乔如何随意地把任何一个关系说成或不说成异化的关系（因为以上的那些等式对一切完全适用），我们在这里已经看出，[桑乔只是把一切现实的关系和现实的个人都预先宣布为异化的（如果暂时还用一下这个哲学术语），把这些关系和个人都变成关于异化的完全抽象的词句。这就是说，他的任务不是从现实个人的现实异化和这种异化的经验条件中来描绘现实的个人，他的做法又是：用关于异化、**异物**、**圣物**的空洞思想来代替一切纯经验关系的发展。偷用异化这个范畴]（这个范畴又是反思的规定，它可以被理解为对立、差别、非同一等等）的**最新和最高的表现是：“异物”又变成了“圣物”，异化又变成了我对作为圣物的任何一种事物的关系了**。我们愿意阐明一下在圣桑乔和**圣物**的关系上的逻辑过程，因为这是一个最主要的公式，同时我们还要顺便指出，“异物”也可以理解为“**现存的东西**”（通过同位语），勿需我而存在的东西，不依我为转移而存在的东西（通过同位语）、由于我的不独立而获得独立的东西。因此圣桑乔可以把不以他为转移而存在的一切事物，例如布罗肯山，都描绘为**圣物**。

因为**圣物**是某种异物，所以一切异物都变成了**圣物**；因为每一件**圣物**都是枷锁、镣铐，所以一切枷锁、镣铐都变成了**圣物**。由此圣桑乔便得出了这样的结论：在他看来，一切异物都变成了一种假象，一种观念，他摆脱这种观念的方法很简单，就是对这种

观念提出抗议并声明他没有这种观念。恰恰和我们曾在非自我一致的利己主义者身上看到的一样：人们只要改变自己的意识，世界上的一切就会安排得 all right[很好]。

马克思、恩格斯：《德意志意识形态》（1845—1846年），
《马克思恩格斯全集》第3卷，第316—317页。

德国著作家的唯一工作，就是把新的法国的思想同他们的旧的哲学良心调和起来，或者毋宁说，就是从他们的哲学观点出发去掌握法国的思想。

这种掌握，就象掌握外国语一样，是通过翻译的。

大家知道，天主教僧侣曾经在古代异教经典的手抄本上面写上荒诞的天主教圣徒传。德国著作家用相反的态度对待世俗的法国文献。他们在法国的原著下面写上自己的哲学胡说。例如，他们在批判货币关系的法国原著下面写上“人的本质的外化[Entäußerung]”，在批判资产阶级国家的法国原著下面写上所谓“抽象普遍物的统治的废除”，等等。

马克思、恩格斯：《共产党宣言》（1847年12月—1848年1月），
《马克思恩格斯全集》第4卷第495页；《马克思恩格斯选集》第1卷第277—278页。

(四) 马克思、恩格斯在深化和 进一步发展科学共产主义 世界观时期关于异化的论述 (1848年—1895年)

- 1. 关键不在于物化，而在于异化，在于巨大的物的权力不归工人而归资本所有，这种物的权力把社会劳动本身当作自身的一个要素而置于同自己相对立的地位：劳动的异化**

如果从劳动的角度来考察，那么劳动在生产过程中是这样起作用的：它把它在客观条件中的实现同时当作他人的实在从自身中排斥出来，因而把自身变成失去实体的、极度贫穷的劳动能力而同与劳动相异化的、不属于劳动而属于他人的这种实在相对立；劳动不是把它本身的现实性变成自为的存在，而是把它变成单纯为他的存在，因而也是变成单纯的他在，即同自身相对立的他物的存在。

劳动的这种变为现实性的过程，也是丧失现实性的过程。劳动把自己变成客观的东西，但是它把它的这种客体性变为它自己的非存在，或它的非存在——资本——的存在。劳动作为创造价值或增值价值的单纯可能性返回到自身，因为全部现实财富，现实价值世界以及劳动本身得以变为现实性的实在条件，都成了同它相对立的独立的存在。孕育在活劳动本身中的可能性，由于生产过程而作为现实性存在于劳动之外，但这种现实性对于劳动来说是**他人的现实性**，它构成同劳动相对立的财富。

马克思：《经济学手稿》（1857—1858年），《马克思恩格斯全集》第46卷上册第450—451页。

从以上的叙述可以看到，通过劳动本身，客观的财富世界作为与劳动相对立的异己的权力越来越扩大，并且获得越来越广泛和越来越完善的存在，因此相对地来说，活劳动能力的贫穷的主体，同已经创造出来的价值即创造价值的现实条件相比较，形成越来越鲜明的对照。劳动本身越是客体化，作为他人的世界，作为他人的财产而同劳动相对立的客观价值世界就越来越扩大。劳动本身通过创造剩余资本而迫使自己不得不再地去创造新的剩余资本，等等，等等。

马克思：《经济学手稿》（1857—1858年），《马克思恩格斯全集》第46卷上册第452页。

雇佣劳动，在这里是严格的经济学意义上的雇佣劳动，我们也只是在这个意义上使用这一术语，今后我们应该把严格的经济学意义上的雇佣劳动同[自由的]短工等等其他劳动形式区别开来。雇佣劳动是设定资本即生产资本的劳动，也就是说，是这样的活劳动，它不但把它作为活动来实现时所需要的那些物的条件，而且还把它作为劳动能力而存在时所需要的那些客观要素，都作为同它自己相对立的异己的权力生产出来，**作为自为存在的、不以它为转移的价值生产出来。**

马克思：《经济学手稿》（1857—1858年），《马克思恩格斯全集》第46卷上册第461页。

资本换进的这种劳动是活劳动，是生产财富的一般力量，是增加财富的活动。可见，很明显，工人通过这种交换不可能致富，因为，就象以扫为了一碗红豆汤而出卖自己的长子权一样，工人也是为了一个既定量的劳动能力[的价值]而出卖劳动的**创造力**。相反，我们往下就会知道，工人必然会越来越贫穷，因为他的劳动的创造力作为资本的力量，作为**他人的权力**而同他相对立。他把劳动作为生产财富的力量**让渡出去**；而资本把劳动作为这种力量占有。可见，劳动和劳动产品所有权的分离，劳动和财富的分离，已经包含在这种交换行为本身之中。作为奇特的**结果**出现的东西，已经存

在于前提本身之中。经济学家们或多或少地凭经验表达了这一点。

因此，对于工人来说，他的劳动的生产性成了他人的权力，总之，他的劳动如果不是能力，而是运动，是实际的劳动，就会是这样的；相反，资本是通过占有他人劳动而使自己的价值增殖。（至少，价值增殖的可能性是由此产生的；是作为劳动和资本交换的结果出现的。这种关系只有在资本实际消费他人劳动的生产行为本身中才得到实现。）

马克思：《经济学手稿》（1857—1858年），《马克思恩格斯全集》第46卷上册第266—267页。

等价物的交换好象是以个人劳动产品的所有权为前提的，因此好象把通过劳动的占有，即占有的现实经济过程，同对客体化的劳动的所有权等同起来了（过去表现为实际过程的东西，在这里表现为法律关系，也就是说，被承认为生产的一般条件，因而也就在法律上被承认，成为一般意志的表现），——这样的等价物的交换转向自己的反面，由于必然的辩证法而表现为劳动和所有权之间的绝对分离，表现为不通过交换不付给等价物而占有他人的劳动。以交换价值为基础的生产，即在表面上进行着上述那种自由和平等的等价物交换的生产，从根本上说，是作为交换价值的物化劳动同作为使用价值的活劳动之间的交换；或者可以换一种说法，是劳动把劳动客观条件——因而也是把劳动本身所创造的客体性——看作是他人财产的关系：劳动的异化。另一方面，交换价值的条件是，交换价值用劳动时间来计量，因此作为价值尺度的是活劳动，而不是活劳动的价值。如果认为，在一切生产形式中，生产，从而社会，都建立在单纯的劳动同劳动的交换上，那就错了。在劳动把它的生产条件看作是自己的财产的各种形式中，劳动者的再生产都不是由单纯的劳动所决定的，因为劳动者的所有权关系，不是他的劳动的结果，而是他的劳动的前提。这一点在土地所有权上是很明显的；在行会制度下也必然清

楚的是，在这里由劳动所构成的特殊形式的财产，并不是建立在单纯的劳动或劳动的交换上，而是建立在劳动者同一定的共同体的客观联系上，建立在劳动者同他所遇到的、作为他的产生基础的一定条件的客观联系上。这种条件也是劳动的产物，是世界历史性的劳动的产物，共同体的劳动的产物，——是共同体的历史发展的产物，这种发展既不是从单个人的劳动出发，也不是从他们的劳动交换出发的。因此，价值增殖的前提也不是单纯的劳动。只是劳动同劳动发生交换的那种状态（不管是以直接的活劳动的形式进行交换，还是以产品的形式进行交换），其前提是劳动从它同它的客观条件的原始共生状态中脱离出来，由于这种脱离，一方面，劳动表现为单纯的劳动，另一方面，劳动的产品作为物化劳动，同[活]劳动相对立而获得作为价值的完全独立的存在。劳动同劳动相交换——这看起来是劳动者所有权的条件——是以劳动者一无所有为基础的。}

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

马克思：《经济学手稿》（1857—1858年），《马克思恩格斯全集》第46卷上册第513—520页。

在劳动生产力发展的过程中，劳动的物的条件即物化劳动，同活劳动相比必然增长，——这其实是一个同义反复的命题，因为，劳动生产力的增长无非是使用较少的直接劳动创造较多的产品，从而社会财富越来越表现为劳动本身创造的劳动条件，——这一事实，从资本的观点看来，不是社会活动的一个要素（物化劳动）成为另一个要素（主体的、活的劳动）的越来越庞大的躯

体，而是（这对雇佣劳动是重要的）劳动的客观条件对活劳动具有越来越巨大的独立性（这种独立性就通过这些客观条件的规模而表现出来），而社会财富的越来越巨大的部分作为异己的和统治的权力同劳动相对立。关键不在于**物化**，而在于**异化**，外化，外在化^①，在于巨大的物的权力不归工人所有，而归人格化的生产条件即资本所有，这种物的权力把社会劳动本身当作自身的一个要素而置于同自己相对立的地位。

从资本和雇佣劳动的角度来看，活动的这种物的躯体的创造是在同直接的劳动能力的对立中实现的，这个物化过程实际上从工人方面来说表现为劳动的异化过程，从资本方面来说，则表现为对他人劳动的占有，——就这一点来说，这种错乱和颠倒是**真实的，而不单是想象的**，不单是存在于工人和资本家的观念中的。但是很明显，这种颠倒的过程不过是**历史的必然性**，不过是从一定的历史出发点或基础出发的生产力发展的必然性，但决不是生产的某种**绝对必然性**，倒是一种暂时的必然性，而这一过程的结果和目的（内在的）是扬弃这个基础本身以及过程的这种形式。

马克思：《经济学手稿》（1857—1858年），《马克思恩格斯全集》第46卷下册第360—361页。

政治经济学，随着它的不断发展，——这种发展，就基本原则来说，在李嘉图的著作里表现得最突出，——越来越明确地把劳动说成是价值的唯一要素和使用价值的唯一〔积极的〕创造者，把生产力的发展说成是实际增加财富的唯一手段，而把劳动生产力的尽可能快的发展说成是社会的经济基础。实际上，这也就是

① 异化，外化，外在化，原文是Entfremdetsein，Entäußertsein，Veräußertsein。——译者注

资本主义生产的基础。特别是李嘉图的著作，在它证明价值规律既不受土地所有权也不受资本积累等等的破坏的时候，其实只是企图把一切和这种见解矛盾或似乎矛盾的现象从理论中排除出去。但是，正象劳动被理解为交换价值的**唯一**源泉和使用价值的积极源泉一样，“**资本**”也被同一些政治经济学家，特别是大卫·李嘉图（在他以后，托伦斯、马尔萨斯、贝利等人更是这样）看作是生产的调节者、财富的源泉和生产的**目的**，而在他们的著作里，劳动表现为雇佣劳动，这种雇佣劳动的承担者和实际工具必然是赤贫者（而且这里还有马尔萨斯的人口论在起作用），他们只是生产费用的一个项目和单纯的生产工具，注定只能拿最低限度的工资，每当工人对资本来说成为“多余的”时候，还不得不降到这一最低限度以下。在这个矛盾中，政治经济学只是说出了资本主义生产的本质，或者说也可以说，雇佣劳动，即从本身中异化出来的劳动的本质，这种劳动创造的财富作为别人的财富和它相对立，它自己的生产力作为它的产品的生产力和它相对立，它的致富过程作为自身的贫困化过程和它相对立，它的社会力量作为支配它的社会力量和它相对立。但是，这些政治经济学家把社会劳动在资本主义生产中表现出来的这种一定的、**特殊的**、历史的形式说成是一般的、永恒的形式，说成是自然的真理，而把这种生产关系说成是社会劳动的绝对（而不是历史地）必然的、自然的、合理的关系。由于受到资本主义生产视野的局限，他们把社会劳动在这里借以表现的**对立**形式说成和摆脱了上述对立的这一劳动本身一样是必然的。这样，他们一方面把绝对意义上的**劳动**（因为在他们看来，雇佣劳动和劳动是等同的），另一方面又把同样绝对意义上的**资本**，把工人的贫困和不劳动者的财富同时说成是财富的唯一源泉，他们不断地在绝对的矛盾中运动而毫不觉察。（**西斯蒙第**由于觉察到了这种矛盾而在政治经济学上开辟了一个时代。）“**劳动，或者说，资本**”——在李嘉图的这种说法中，矛盾本身以及把这种矛盾当作等同的东西说出来的那种

天真，明显地表现出来了。

马克思：《剩余价值理论》（1861年8月—1863年7月），

《马克思恩格斯全集》第26卷第3册第284—285页。

2. 资本只有作为一种迫使雇佣劳动提供剩余价值的关系，才生产价值；资本是作为劳动本身的物质条件所具有的从劳动异化的而又支配劳动的力量

整个剩余产品，即整个客体化的剩余劳动，现在表现为**剩余资本**（与开始这一周转之前的原有资本相对而言），也就是说，表现为把活劳动能力作为自己的**特有使用价值**而与之相对立的、独立化的交换价值。作为**异己的、外在的**权力，并且作为在**不以活劳动能力本身为转移的一定条件下**消费和利用活劳动能力的权力来同活劳动能力相对立的一切要素，现在表现为**活劳动能力自身的**产品和结果。

马克思：《经济学手稿》（1857——1858年），

《马克思恩格斯全集》第46卷上册第447页。

由于许多人在一起共同劳动（对他们来说，他们的联系本身是一种异己的关系，他们的统一存在于他们之外），指挥、监督的必要性本身表现为生产的条件，表现为一种由于工人的协作而成为必要的、并以协作为条件的新的劳动，“**监督的劳动**”，这完全同军队里的情况一样，即使军队只有一个兵种，也必须有司令官，必须有人指挥才能作为统一的整体而行动。这种指挥权属于资本，虽然单个资本家又要通过特殊的工人来完成这件工作，但是在工人大军面前，这些特殊工人代表资本和资本家。（《奴隶劳力》。凯尔恩斯。）

既然这类特殊的劳动产生于资本主义生产本身所产生的那些职能，那么，用资本执行这些职能这种说法来证明资本的必要性就是荒谬的。这是这样一种同义反复，就象人们在黑人面前为奴

役辩解一样，说他们作为奴隶需要手执鞭子的奴隶监工，因为这监工和他们自己都是他们进行生产所必要的。但是监工之所以必要，只是因为黑人是奴隶，也就是说只有在奴隶制的基础上才是必要的。相反，如果协作，例如在乐队中，需要有一个指挥，那么，指挥劳动的职能在资本的条件下所采取的形式与它在相反的场所，例如在联合体中所采取的形式是完全不同的，在联合体中，这种指挥劳动的职能是作为一种同其他职能并列的特殊的劳动职能，但不是作为这样一种权力：这种权力把工人自己的统一实现为他们异己的统一、而把对他们劳动的剥削实现为异己的权力对他们进行的剥削。

马克思：《经济学手稿》（1861—1863年），

《马克思恩格斯全集》第47卷第239—300页。

从资本的价值再现在产品中这一点来说，不能把资本称为“财富的源泉”。在这里，资本仅仅作为积累的劳动，作为一定量的物化劳动，把自己的价值加到产品上。

资本只有作为一种关系，——从资本作为对雇佣劳动的强制力量，迫使雇佣劳动提供剩余劳动，或者促使劳动生产力去创造相对剩余价值这一点来说，——才生产价值。在这两种情况下，资本都只是作为劳动本身的物质条件所具有的从劳动异化的而又支配劳动的力量，总之，只是作为雇佣劳动本身的一种形式，作为雇佣劳动的条件，才生产价值。按照经济学家通常的理解，资本是以货币和商品形式存在的积累的劳动，它象一切劳动条件（包括不花钱的自然力在内）一样，在劳动过程中，在创造使用价值时，发挥生产性的作用，但它永远不会成为价值的源泉。资本不创造任何新价值，一般地说，它把交换价值加到产品上，只是由于它本身具有交换价值，也就是说，由于它本身可归结为物化劳动时间，因而由于劳动是它的价值的源泉。

马克思：《剩余价值理论》（1861年8月—1863年7月），

《马克思恩格斯全集》第26卷第1册第73—74页。

如果考虑到这一切，那末资本家为工人“积累”生活资料可归纳为如下几点：

(1) 商品生产的前提是，人们可以在市场上取得他们自己所不生产的作为商品的消费品，或者说，**商品一般作为商品被生产出来。**

(2) 工人消费的绝大部分商品，在其作为商品同工人相对立的最后形式上，实际上是**同时劳动**的产品（因此，它们根本不是由资本家积累的）。

(3) 在资本主义生产的条件下，工人自己生产的劳动资料和生活资料是同工人相对立的，前者作为不变资本，后者作为可变资本同他相对立；他的所有这些生产条件都表现为资本家的财产；而这些生产条件从工人手里转到资本家手里以及工人的产品或其产品的价值部分地流回到工人手里，就叫作为工人“积累”**流动资本**。工人在他的产品完成之前总是必须消费的这些生活资料所以成为“流动资本”，是因为工人不是以自己过去的产品的价值或未来的产品来直接**购买**生活资料或者进行**支付**，而是必须先由资本家那里得到领取生活资料的**凭证**，即货币；资本家只是由于工人过去生产的、将来生产的或现在生产的产品才能够发给这种凭证。

霍吉斯金在这里力图证明工人是依靠其他工人的并存劳动，而不是依靠过去劳动，

(1) 以便消除“积累这个用语”，

(2) 因为“现在劳动”是同资本相对立的，而“过去劳动”则一直被政治经济学家们看作就是资本，是一种**异化的、同劳动本身敌对的、独立的劳动形式。**

但是对**同时劳动**，普遍地从它与过去劳动相对立的意义上来理解它，这本身就是一个十分重要的因素。

马克思：《剩余价值理论》（1861年8月—1863年7月），

《马克思恩格斯全集》第26卷第3册第322—323页。

资本主义生产是在雇佣劳动这个资本主义的、现存的、但是同时又是被它不断再生产出来的基础上进行的。因而资本主义生产也是在作为劳动条件的形式、作为资本主义生产的既定前提的**资本**这个基础上进行的，但是这种前提，也象雇佣劳动一样，是资本主义生产的经常的创造，是它的经常的产物。

在这个基础上例如**货币**自身就是资本，因为生产条件自身具有与劳动相对立的异化形式，表现为他人的所有权而与劳动相对立，并作为这样的所有权对劳动进行统治。这时资本也可以作为具有这种属性的**商品**出卖，也就是资本可以作为资本出卖，当资本作为有息贷款贷放时就是这样。

马克思：《剩余价值理论》（1861年8月—1863年7月）。

《马克思恩格斯全集》第26卷第3册第546页。

3. 在资本主义条件下，凡是实现劳动所需要的一切劳动资料和生活资料的物的要素，都表现为同工人相异化的处于资本方面的东西

资本把**财富本身的生产**，从而也把生产力的全面的发展，把自己的现有前提的不断变革，当作它自己再生产的前提。价值并不排斥使用价值，因而不把特殊形式的消费等等，特殊形式的交往等等，当作绝对条件包括进来；同样，社会生产力、交往、知识等等的任何发展阶段，对资本来说都只是表现为它力求加以克服的限制。它的前提本身——价值——表现为产品，而不是表现为凌驾于生产之上的更高的前提。**资本的限制**就在于：这一切发展都是对立地进行的，生产力，一般财富等等，知识等等的创造，表现为从事劳动的个人本身的**异化**；他不是把他自己创造出来的东西当作**他自己的财富**的条件，而是当作**他人财富**和自己贫困的条件。但是这种对立的形式本身是暂时的，它产生出消灭它自身的现实条件。

结果就是：生产力或一般财富从趋势和可能性来看的普遍发

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

马克思：《经济学手稿》（1857—1858年），《马克思恩格斯全集》第46卷下册第35—36页。

资产阶级经济学家受一定的社会历史发展阶段的观念的严重束缚，在他们看来，劳动的社会权力**物化**的必然性是跟这些权力同活劳动相**异化**的必然性分不开的。但是随着作为单纯单个劳动或者单纯内部的或单纯外部的一般劳动的活劳动的**直接**性质被扬弃，随着个人的活动被确立为直接的一般活动或社会活动，生产的物的要素也就摆脱这种异化形式；这样一来，这些物的要素就变成作为单个人的个人，不过是作为社会的单个人的个人借以再生产自身的财产，即有机的社会躯体。使个人在他们的生命的再生产过程中，在他们的生产性的生命过程中处于上述状况的那些条件，只有通过历史的经济过程本身才能创造出来；这些条件既有客观的条件，也有主观的条件，它们只不过是同一些条件的两种不同的形式。

工人丧失所有权，而物化劳动拥有对活劳动的所有权，或者说资本占有他人劳动，——两者只是在对立的两极上表现了同一关系，——这是资产阶级生产方式的基本条件，而决不是同这种生产方式毫不相干的偶然现象。这种分配方式就是生产关系本身，

不过是从分配角度来看罢了。

马克思：《经济学手稿》（1857—1858年），《马克思恩格斯全集》第46卷下册第361页。

要劳动能力的所有者不得不出卖他的劳动能力这种与所有其他商品（不论它们是以商品形式还是以货币形式存在）不同的特殊商品，而不是出卖物化着他的劳动的商品，就必须具有这样的前提：他没有，即丧失了实现他劳动能力的物的条件，相反地，这些条件，作为财富世界，作为物质财富世界，隶属于他人的意志，在流通中作为商品所有者的财产，作为别人的财产，异化地与劳动能力所有者相对立。

马克思：《经济学手稿》（1861—1863年），《马克思恩格斯全集》第47卷第36页。

要使劳动成为雇佣劳动，要使工人作为非所有者进行劳动，不是出卖商品，而是出卖对他自身的劳动能力的支配权，即要使**他按照劳动能力能够出卖的唯一方式来出卖劳动能力本身**，实现他的劳动的那些条件就必须作为**异化的条件，异己的权力**，受别人的意志支配的条件，即别人的财产同他相对立。**物化劳动**，价值本身作为**自私的本质**，即作为**资本与工人**相对立，由于资本的承担者是资本家，因此它也就作为资本家与工人相对立。

工人**购买**的是一个结果，一定的价值，即同工人自己的劳动能力中所包含的劳动时间量相等的劳动时间量，因此也就是维持工人生活所必需的货币额。因为工人购买的是货币，即他本身作为劳动能力已经具有的同量交换价值的另一种形式。

相反，资本家购买和工人出卖的是劳动能力的**使用价值**，也就是劳动本身，即创造和增加价值的力量。可见，创造和增加价值的力量不属于工人，而属于资本。当资本把这个力量并入自身时，它就有了活力，并且用“好象害了相思病”的劲头开始去劳动。因此，活劳动就成为物化劳动保持和增殖自身的一种手段。只要工人创造财富，他就因而成为资本的力量；同样，劳动生产力的

全部发挥也就是资本生产力的发挥。工人自身出卖的而又总是获得等价物补偿的东西，就是劳动能力本身，是一定的价值，它的量可能在一个较大或者较小的范围内波动，但是，按照概念来说总是可以归结为维持劳动能力本身即工人能够作为工人继续生存所需要的生活资料。因此，过去的物化劳动就统治现在的活劳动。主体和客体的关系颠倒了。如果实现工人的劳动能力的物的条件，从而现实劳动的物的条件，即工具、材料、生活资料，在工人面前表现为异己的、独立的、反过来把活劳动当作保存并增殖自身（工具、材料、生活资料之所以交给劳动，只是为了吸收更多的劳动）的权力，如果这种情况已经作为前提条件而存在，那么，这种[主体和客体之间的关系的]颠倒就会在[生产过程的]结果上更多地表现出来。劳动的物的条件本身就是劳动的产品，而如果从交换价值方面来考察这些条件，它们就只是物化形式的劳动时间。

因此，从两方面来看，劳动的物的条件都是劳动本身的结果，即它**自身的物化**，而劳动的这种自身的物化，即作为劳动的结果的劳动自身，则作为**异己的、独立的权力**与劳动相对立，而和这种权力相对立，劳动始终处于同样的无对象性中，只是劳动能力。

马克思：《经济学手稿》（1861—1863年），《马克思恩格斯全集》第47卷第123—124页。

工人在货币面前把它的劳动能力当作商品出卖，这要以下列各点为前提：

（1）劳动条件，即劳动的物的条件作为**异己的权力**，异化的条件与他相对立。劳动的条件是别人的财产。而这种情况同样又要求土地作为地产存在，要求土地作为别人的财产与他相对立。他**仅仅是单纯的劳动能力**。

（2）工人以[法]人的身分对待那些与他相异化的劳动条件，以及他自己的劳动能力；因此他作为所有者支配着自己的劳动能力，本身不属于劳动的物的条件，也就是说，他本身不是作为劳

动工具为他人所占有。他是自由的工人。

(3) 工人劳动的物的条件本身仅仅作**为物化劳动与工人**相对立，也就是说，作为价值、作为货币和商品与工人相对立；作为这样的物化劳动，它同活劳动相交换仅仅是为了保存并增殖自身，为了实现自己的价值，成为更多的货币，而工人拿他的劳动能力与这种物化劳动相交换，是为了获得这种物化劳动中构成他的生活资料的那一部分。因此，劳动的物的条件在〔它们〕同〔劳动〕的这种关系中仅仅表现为已经**独立的**，坚持独立的并且只是以自身增殖为目的的**价值**。

可见，这种关系的全部内容，正如与劳动相异化的工人劳动条件的表现方式一样，处于它们的纯粹的经济形式中，在这里，没有任何政治的、宗教的和其他的伪装。这是纯粹的货币关系。

马克思：《经济学手稿》（1861—1863年），《马克思恩格斯全集》第47卷第146页。

无对象的劳动能力，作为单纯的劳动能力同实现它的物的条件，同它的现实性相对立，因此，也同样同生活资料或劳动资料相对立，或者说，两者都作为**资本**同劳动能力相对立。确实，资本就是货币，是交换价值的独立存在，是物化的一般社会劳动。但这只是它的形式。一旦它要作为资本——即作为保存和增殖自己的价值——实现自己，它就必须转化成劳动条件，或者说，这些劳动条件构成它的物的存在，即它作为交换价值借以存在的现实的使用价值。但是，对于劳动过程来说，主要的条件是工人本身，也就是说，本质上是资本中购买劳动能力的那一部分。如果市场上没有生活资料，那么对资本来说，给工人支付货币就没有任何意义。货币只是工人得到的一张领取市场上的一定量生活资料的凭证。因此，资本家潜在地掌握着生活资料，而这些生活资料则是他的权力的组成部分。不过，如果根本没有资本主义生产，那么，生活费用（最初是自然界无偿地提供的）就仍然同劳动材

料和劳动资料一样是劳动过程的必要条件。但是，[在资本主义生产的条件下，]凡是实现劳动所需要的一切物的要素，都表现为同工人相异化的、处于资本方面的东西：劳动资料是如此，生活资料也是如此。

马克思：《经济学手稿》（1861—1863年），《马克思恩格斯全集》第47卷第150页。

至于谈到生产使用价值意义上的资本的生产性，那末，在斯密、李嘉图等人看来，一般说，在政治经济学家看来，它不过是指过去的有用劳动的产品重新用作生产资料，即劳动对象，劳动工具和工人的生活资料。劳动的客观条件不是象在原始状态下那样表现为简单的自然物（作为简单的自然物，它们从来不会是资本），而是表现为已被人类的活动改造过的自然物。但是在这个意义上，“资本”这个词完全是多余的，是什么也说明不了的。小麦可以食用并不是因为它是资本，而是因为它是小麦。羊毛的使用价值是它作为羊毛所固有的，而不是作为资本所固有的。同样，蒸汽机的作用同它作为资本的存在毫无共同之处。如果蒸汽机不是“资本”，不属于工厂主而属于工人，它会提供同样的服务。在实际的劳动过程中，所有这些物之所以能提供服务，是因为它们作为**使用价值**，而不是作为交换价值，更不是作为资本，同加到它们身上的劳动发生关系。它们在这里是生产的，或者更确切地说，劳动生产率实现在作为自己的物质的它们身上，原因在于它们作为实际劳动的客观条件的属性，而不在于它们作为**独立地同工人相对立、同工人相异化的条件**、作为体现在资本家身上的活劳动支配者的那种**社会存在**。按照**霍普金斯**（不是我们的霍吉斯金）的正确说法，它们在这里是作为**财富**，而不是作为“纯”财富，是作为产品，而不是作为“纯”产品被消费和被使用的。固然，在政治经济学家的头脑里，也和资本家的头脑里一样，这些物在同劳动的关系上所采取的一定的社会形式，是和它们作为劳动过程的因素的实际特性交织在一起，并且彼此不可分割地结合在

一起的。但是，政治经济学家们一到着手分析劳动过程的时候，他们便不得不把“资本”这个用语完全抛开，而去谈论**劳动材料、劳动资料和生活资料**。但是在产品作为材料、工具和工人的生活资料这种特性中所反映的只是它们作为**物的条件**同劳动的关系；劳动本身在这里表现为支配它们的活动。在这方面绝对没有劳动和资本的关系，而只有人类合乎目的活动在再生产过程中同它自己的产品的关系。它们仍然是劳动产品，仍然不过是劳动自由支配的对象。它们只是表示一种关系，在这种关系的范围内，劳动把它本身所创造的，至少是在这种形式上所创造的物的世界占为己有；但是，除了表示活动必须和它的材料相适应外，它们决不表示**这些物对劳动的任何其他支配权**，否则它就不是合乎目的的活动，就不是劳动了。

马克思：《剩余价值理论》（1861年8月—1863年7月），

《马克思恩格斯全集》第26卷第3册第290—291页。

生产资料的相对便宜，当然并不排除它们的绝对价值额的增加；因为所使用的生产资料的绝对数量，会随着劳动生产力的发展，以及随之而来的生产规模的扩大而大大增加。无论从哪一方面来考察，不变资本使用上的节约，部分地只是生产资料作为结合工人的共同生产资料起作用和被消费的结果，所以这种节约本身就是直接生产劳动的社会性质的产物，但是部分地又是那些为资本提供生产资料的部门的劳动生产率发展的结果，所以，如果我们把总劳动和总资本对立起来考察，而不仅是把资本家X所使用的工人和这个资本家X对立起来考察，这种节约就再表现为社会劳动生产力发展的产物，而区别不过是，资本家X不仅从他自己的工场的劳动生产率中，而且也从其他工场的劳动生产率中得到利益。然而对资本家来说，不变资本的节约表现为一个和工人相异化、和工人绝对不相干的条件，工人和它完全无关；其实，资本家始终很清楚地知道，他用同样多的货币能够买到多少劳动的问题，确实同工人有点关系（因为在资本家的意识中，他和工

人之间的交易就是这样表现的)。生产资料使用上的这种节约,这种用最少的支出获得一定结果的方法,同劳动所固有的其他力量相比,在更大得多的程度上表现为资本的一种固有的力量,表现为资本主义生产方式所特有的并标志着它的特征的一种方法。

这种看法并不令人奇怪,因为事实的外观是和它相符的,因为当资本关系使工人处于和他自己劳动的实现条件完全无关、相外化和相异化的状况的时候,它实际上就把内在联系隐藏在这种状况中了。

第一,构成不变资本的各种生产资料,只代表资本家的货币(正如兰盖所说,罗马债务人的身体,代表债权人的货币一样),并且只和资本家有关,而工人在现实生产过程中和生产资料接触时,只把它们当作生产上的使用价值,当作劳动资料和劳动材料。因此,这个价值是增加还是减少,和工人究竟是干铜活还是干铁活一样,丝毫不涉及工人和资本家的关系。当然,正如我们以后将会指出的那样,当生产资料的价值增加,因而利润率降低时,资本家就喜欢把事情说成另一个样子。

第二,只要这些生产资料在资本主义生产过程中同时是劳动的剥削手段,这些剥削手段的相对的贵或贱同工人无关,正如嚼口和缰绳的贵或贱同马无关一样。

最后,我们以前已经说过,工人实际上把他的劳动的社会性质,把他的劳动和别人的劳动为一个共同目的的结合,看成是一种和自己相异化的权力;实现这种结合的条件,是和他相异化的财产,如果他不是被迫节约这种财产,那末浪费一点,对他说来毫无关系。而在属于工人自己的工厂,例如在罗契得尔的工厂中,情况就完全两样。

因此,几乎用不着说,当一个生产部门的劳动生产率表现为另一个生产部门的生产资料变得便宜和得到改良,从而提高了利润率时,社会劳动的这种普遍联系,就表现为某种和工人完全相异化的东西,事实上它也只和资本家有关,因为只有资本家才购

买和占有这些生产资料。至于他不过是用本生产部门工人的产品购买另一个生产部门工人的产品，因此他只有无偿地占有了本部门工人的产品，才能支配其他部门工人的产品，那末，这是一种被流通过程等等幸运地掩盖起来的联系。

此外，因为大规模生产首先是在资本主义形式上发展起来的，所以，一方面是疯狂追求利润的欲望，另一方面是迫使人们尽可能便宜地生产商品的竞争，使不变资本使用上的这种节约表现为资本主义生产方式的特点，从而表现为资本家的职能。

资本主义生产方式一方面促进社会劳动生产力的发展，另一方面也促进不变资本使用上的节约。

但问题还不只是限于：在工人即活劳动的承担者，同他的劳动条件的经济的，即合理而节约的使用之间，存在着异化和毫不相干的现象。资本主义生产方式按照它的矛盾的、对立的性质，还把浪费工人的生命和健康，压低工人的生存条件本身，看作不变资本使用上的节约，从而看作提高利润率的手段。

马克思：《资本论》第3卷（1894年10月4日），《马克思恩格斯全集》第25卷第100—102页。

……事实上，既然雇佣劳动不是表现为劳动的社会规定的形式，而是一切劳动按它的性质来说都表现为雇佣劳动（被资本主义生产关系束缚的人，就是这样看的），那末，物质劳动条件——生产出来的生产资料和土地——对于雇佣劳动所采取的特定的社会形式（它们反过来又以雇佣劳动为前提），也就直接地和这些劳动条件的物质存在，换句话说，和它们在实际劳动过程中一般具有的、不以这个过程的每一种历史规定的社会形式为转移的、甚至不以任何社会形式为转移的形态合而为一了。因此，劳动条件的这种和劳动相异化的、和劳动相对立而独立化的、并由此形成的转化形态（在这种形态下，生产出来的生产资料已转化为资本，土地已转化为被人垄断的土地，转化为土地所有权），这种属于一定历史时期的形态，就和生产出来的生产资料和土地在一

般生产过程中的存在和职能合而为一了。……

马克思：《资本论》第3卷（1894年10月4日），《马克思恩格斯全集》第25卷第931—932页。

4. 工人本身不断地把客观财富当作资本，当作同他相异化的、统治他和剥削他的权力来生产，而资本家同样不断地把工人当作雇佣工人来生产

第一个前提是：一方是资本，另一方是劳动，两者作为独立的形态互相对立；因而两者也是作为异己的东西互相对立。与资本对立的劳动是**他人的劳动**，与劳动对立的资本是**他人的资本**。对立的两极的特点不同。在简单交换价值最初设定的时候，劳动是这样被规定的：产品对于劳动者来说不是直接的使用价值，不是直接的生存资料。这是创造交换价值和交换本身的一般条件。否则，劳动者生产的就只是产品，即他自己的直接的使用价值，而不是交换价值了。不过，这种交换价值那时是物化在产品中的，这种产品本身对于别人具有使用价值，是别人需要的对象。而工人要向资本提供的使用价值，也就是工人要向他人提供的使用价值，并不是物化在产品中的，它根本不存在于工人之外，因此不是在实际上，而只是在可能性上，作为工人的能力存在。这种使用价值只有在资本的要求下，推动下，才能变成现实，因为没有对象的活动什么也不是，或者最多是一种思想活动，在这里我们不谈它。只要这种使用价值受到资本的推动，它就会变成工人的一定的生产活动；这是工人的用于一定目的的、因而在一定的形式下表现出来的生命力本身。

马克思：《经济学手稿》（1857—1858年），《马克思恩格斯全集》第46卷上册第222页。

劳动（活的、合乎目的的活动）转化为资本，从自在意义上说，是资本和劳动交换的结果，因为这种交换给资本家提供了对劳动产品的所有权（以及对劳动的支配权）。这种转化只有在生

产过程本身中才得到实现。可见，关于资本是否是生产的这个问题，是很荒谬的。在资本构成生产的基础，从而资本家是生产的指挥者的地方，劳动本身**只有在被资本吸收时才是生产的**。正如商品的一般交换价值固定在货币上一样，劳动的生产性也会变成资本的生产力。与资本相对立的、**自为**存在于工人身上的劳动，也就是在自己的**直接存在中的**、与资本相分离的劳动，是**非生产的**。作为工人活动的劳动也是**非生产的**，因为它只加入简单的、仅仅在形式上发生变化的流通过程。因此，有些人证明说，归于资本的一切生产力是**劳动生产力的倒置，换位**，这些人恰恰忘记了，资本本身在本质上就是这种**倒置**，这种**换位**，而雇佣劳动本身以资本为前提，因而从劳动方面来看，它也是这种**变体**；是把这种劳动本身的力量变成对工人来说是**异己的**力量的必要过程。因此，[小资产阶级社会主义者]要求保存雇佣劳动，同时又要扬弃资本，这是自相矛盾和自相取消的要求。

马克思：《经济学手稿》（1857—1858年），《马克思恩格斯全集》第46卷上册第268页。

资本和雇佣劳动仅仅表现同一关系的两个因素。如果货币不同作为工人自己出卖的商品的劳动能力相交换，也就是说，如果在市场上找不到这种特殊的商品，货币就不能成为资本。另一方面，劳动只有在它自身的实现条件，即它**自身的**物的条件作为自私的力量，他人的财产，作为**自为存在的**和坚持独立的价值，总之，作为资本与劳动相对立时，才能作为雇佣劳动而存在。因此，如果资本从它的物的方面来看，或者说，从它借以存在的**使用价值**方面来看，只能由劳动本身的物的条件，即生活资料和生产资料（后者一部分是劳动材料，一部分是劳动资料）组成，那么，从资本的形式方面来看，这些物的条件必须作为**异化的、独立的**权力，作为把活劳动仅仅看作保存和增殖自身的手段的价值（物化劳动）而与劳动相对立。

马克思：《经济学手稿》（1861—1863年），《马克思恩格斯全集》第47卷第125页。

资本的这一起源同时表现为劳动的让渡过程即异化，表现为劳动自身的社会形式转化为同劳动相异化的权力，同时，资本也按照资本主义生产所需要的程度表现为一种社会形式，而不是表现为独立的个别劳动的形式。

马克思：《经济学手稿》（1861—1863年），《马克思恩格斯全集》第47卷第351页。

……要使货币转化为资本，只有商品生产和商品流通的存在还是不够的。为此首先必须有下列双方作为买者和卖者相对立：一方是价值或货币的所有者，另一方是创造价值的实体的所有者；一方是生产资料和生活资料的所有者，另一方是除了劳动力以外什么也没有的所有者。所以，劳动产品和劳动本身的分离，客观劳动条件和主观劳动力的分离，是资本主义生产过程事实上的基础或起点。

但是，起初仅仅是起点的东西，后来通过过程的单纯连续，即通过简单再生产，就作为资本主义生产本身的结果而不断重新生产出来，并且永久化了。一方面，生产过程不断地把物质财富转化为资本，转化为资本家的价值增殖手段和消费品。另一方面，工人不断地象进入生产过程时那样又走出这个过程——是财富的人身源泉，但被剥夺了为自己实现这种财富的一切手段。因为在他进入过程以前，他自己的劳动就同他相异化而为资本家所占有，并入资本中了，所以在过程中这种劳动不断物化在别人产品中。因为生产过程同时就是资本家消费劳动力的过程，所以工人的产品不仅不断地转化为商品，而且也转化为资本，转化为吸收创造价值的力的价值，转化为购买人身的生活资料，转化为使用生产者的生产资料。可见，工人本身不断地把客观财富当作资本，当作同他相异化的、统治他和剥削他的权力来生产，而资本家同样不断地把劳动力当作主观的、同它本身物化的和实现资料相分离的、抽象的、只存在于工人身体中的财富源泉来生产，一句话，就是把工人当作雇佣工人来生产。工人的这种不断再生

产或永久化是资本主义生产的必不可少的条件。

马克思：《资本论》第1卷（1867年7月25日），《马克思恩格斯全集》第23卷第626—627页。

庸俗经济学所做的事情，实际上不过是对于局限在资产阶级生产关系中的生产当事人的观念，教条式地加以解释、系统化和辩护。因此，毫不奇怪，庸俗经济学对于各种经济关系的异化的表现形式——在这种形式下，各种经济关系乍一看来都是荒谬的，完全矛盾的；如果事物的表现形式和事物的本质会直接合而为一，一切科学就都成为多余的了——感到很自在，而且各种经济关系的内部联系越是隐蔽，这些关系对庸俗经济学来说就越显得是不言自明的（虽然对普通人来说，这些关系是很熟悉的）。

马克思：《资本论》第3卷（1894年10月4日），《马克思恩格斯全集》第25卷第923页。

5. 资本积累通过把利润再转化为资本而成为经常的过程，因此，数量已经增加了的劳动产品，作为从劳动异化出来的、支配劳动的和在资本家身上个性化了的力量同劳动相对立

另一方面：在产生这一过程的历史基础上（工场手工业，即以分工为特点的工业生产方式，就是从中发展起来的），这种积聚只能以这样的形式进行，即这些工人作为庸佣工人，作为被迫出卖自己劳动能力的工人集结在一起，因为他们的劳动条件作为别人的财产，作为别人的力量独立地同他们相对立，而这一点包括：这些劳动条件作为资本同他们相对立，也就是上述生活资料 and 劳动资料，或者同样可以说，依靠货币而拥有的对它们的支配权，掌握在单个的货币所有者或商品所有者手里，他们因此变成了资本家。劳动者丧失劳动条件表现为这些劳动条件作为资本离开劳动者而获得独立，或者说，表现为资本家支配这些劳动条件。

所以，象我指出的那样，原始积累无非是那些作为同劳动和工人对立的独立力量的劳动条件的分离。历史的过程使这种分离成为社会发展的因素。既然资本已经存在，那末，这种分离的保持和再生产就从资本主义生产方式本身中以越来越大的规模发展起来，直到发生历史变革。

使资本家成为资本家的不是对货币的占有。要使货币转化为资本，必须具备资本主义生产的前提，上述分离就是资本主义生产的第一个历史前提。在资本主义生产本身的范围内，这种分离，因而作为资本的劳动条件的存在，是既定的，这是生产本身的不断再生产出来和不断扩大的基础。

积累现在通过把利润，或者说剩余产品，再转化为资本而成为经常的过程，因此，数量已经增加了的、同时是劳动的客观条件、再生产条件的劳动产品，经常作为**资本**，作为从劳动异化出来的、支配劳动的和在资本家身上个性化了的力量同劳动相对立。但是这样一来，积累，即把一部分剩余产品再转化为劳动条件，就成了资本家的特殊职能。愚蠢的政治经济学家由此得出结论说：这种事情如果不在这种对抗的特殊形式上进行，就根本不可能进行。在他的脑子里，扩大规模的再生产是和这种再生产的资本主义形式——**积累**——分不开的。

马克思：《剩余价值理论》（1861年8月—1863年7月），

《马克思恩格斯全集》第26卷第3册第298—299号。

我们已经知道，资本积累的增长包含着资本积聚的增长。因此，资本的权力在增长，社会生产条件与实际生产者分离而在资本家身上人格化的独立过程也在增长。资本越来越表现为社会权力，这种权力的执行者是资本家，他和单个人的劳动所能创造的东西根本没有任何关系；但是资本表现为异化的、独立化了的社会权力，这种权力作为物，作为资本家通过这种物取得的权力，与社会相对立。由资本形成的一般的社会权力和资本家个人对这些社会生产条件拥有的私人权力之间的矛盾，发展得越来越尖锐，

并且包含着这种关系的解体，因为它同时包含着生产条件向一般的、共同的、社会的生产条件的转化。这种转化是由生产力在资本主义生产条件下的发展和实现这种发展的方式所决定的。

马克思：《资本论》第3卷（1894年10月4日），《马克思恩格斯全集》第25卷第294页。

6. 货币所以拥有社会的属性，只是因为各个人让他们自己的社会关系作为物同他们自己相异化

我们在前面已经讲过，商品同小时券相比——在一个较长时期内——的不断贬值，产生于劳动时间的生产率不断提高的规律，产生于相对价值本身的混乱，这种混乱是由相对价值固有的原则即劳动时间所造成的。我们现在说的小时券不可兑换无非是实际价值和市场价值之间，交换价值和价格之间不可兑换的另一种说法。小时券和一切商品相反，代表一个观念上的劳动时间，这个劳动时间有时交换较多的实际劳动时间，有时交换较少的实际劳动时间，并且在纸券上取得了一种和这一实际不等相适应的、独立的、特有的存在。商品的一般等价物，流通手段和尺度，又作为个体化的、遵循自身规律的、异化的东西和商品相对立，也就是说，具有现在的货币的一切属性，而不提供这种货币的服务。但是，由于比较各商品即各物化劳动时间量所用的手段，不是一个第三种商品。而是这些商品本身的价值尺度即劳动时间本身，所以混乱就更严重了。

马克思：《经济学手稿》（1857—1858年），《马克思恩格斯全集》第46卷上册第82—83页。

生产的发展越是使每一个生产者依赖于自己的商品的交换价值，也就是说，产品越是在实际上成为交换价值，而交换价值越是成为生产的直接目的。那么，货币关系以及货币关系（即产品同作为货币的自身的关系）的内在矛盾就越发展。交换的需要和产品向纯交换价值的转化，是同分工，也就是同生产的社会性按

同一程度发展的。但是，随着生产的社会性的发展，货币的权力也在同一程度上发展，也就是说，交换关系固定为一种对生产者来说是外在的、不依赖于生产者的权力。最初作为促进生产的手段出现的东 西，成了一种对生产者来说是异己的关系。生产者在什么程度上依赖于交换，看来，交换也在什么程度上不依赖于生产者，作为产品的产品和作为交换价值的产品之间的鸿沟也在什么程度上加深。货币没有造成这些对立和矛盾；而是这些矛盾和对立的发展造成了货币的似乎先验的权力。

马克思：《经济学手稿》（1857—1858年），《马克思恩格斯全集》第46卷上册第91页。

警句。（一切商品都是暂时的货币；货币是永久的商品。分工越发达，直接产品就越不再是交换手段。必须有一种一般交换手段，也就是说，必须有一种不依赖于每一个人的特殊生产的交换手段。在货币上，物的价值同物的实体分离了。货币本来是一切价值的代表；在实践中情况却颠倒过来，一切实在的产品和劳动竟成为货币的代表。在直接的物物交换中，不是每一种物品都能和任何一种物品相交换，一定的活动只能和一定的产品相交换。货币所以能够克服物物交换中包含的困难，只是由于它使这种困难一般化，普遍化了。强制分离的而实质上互相联系的要素，绝对必须通过暴力爆发，来证明自己是一种实质上互相联系的东西的分离。统一是通过暴力恢复的。一旦敌对的分裂导致了爆发，经济学家就指出**实质上的统一**，而把异化抽掉。他们的辩护才智就在于，在一切紧要关头忘记他们自己的规定。作为直接的交换手段的产品，（1）和自己的自然性质还直接联系在一起，因而在各方面都受这种性质的限制；例如，它可能变坏，等等；

（2）和别人对这种产品或我对别人的产品有没有直接需要联系在一起。一旦劳动产品和劳动本身受交换的支配，它们同自己的占有者分离的时刻也就来临。它们是否会在另一种形式下从这种分离重新回到它们自己的占有者手中，这是**偶然的**。因为货币加

人交换，我不得不用我的产品交换一般交换价值或一般交换能力，所以我的产品依赖于整个商业，并且摆脱了产品的地方的、自然的和个体的界限。正因为如此，它可以不再是产品。）

马克思：《经济学手稿》（1857—1858年），《马克思恩格斯全集》第46卷上册第94—95页。

毫不相干的个人之间的互相的和全面的依赖，构成他们的社会联系，这种社会联系表现在**交换价值**上，因为只有在交换价值上，每个个人的活动或产品对他来说才成为活动或产品；他必须生产一般产品——**交换价值**，或孤立化和个体化的交换价值，即**货币**。另一方面，每个个人行使支配别人的活动或支配社会财富的权力，就在于他是**交换价值**或**货币**的所有者。他在衣袋里装着自己的社会权力和自己同社会的联系。

不管活动采取怎样的个人表现形式，也不管这种活动的产品具有怎样的特性，活动和这种活动的产品都是**交换价值**，即一切个性，一切特性都已被否定和消灭的一种一般的东西。这种情况实际上同下述情况截然不同：个人或者自然地或历史地扩大为家庭和氏族（以后是公社）的个人，直接地从自然界再生产自己，或者他的生产活动和他对生产的参与依赖于劳动和产品的一定形式，而他和别人的关系也是这样决定的。

活动的社会性，正如产品的社会形式以及个人对生产的参与，在这里表现为对于个人是异己的东西，表现为物的东西，不是表现为个人互相间的关系，而是表现为他们从属于这样一些关系，这些关系是不以个人为转移而存在的，并且是从毫不相干的个人互相冲突中产生出来的。活动和产品的普遍交换已成为每一个个人的生存条件，这种普遍交换，他们的互相联系，表现为对他们本身来说是异己的、无关的东西，表现为一种物。在交换价值上，人的社会关系转化为物的社会关系；人的能力转化为物的能力。交换手段拥有的社会力量越小，交换手段同直接的劳动产品的性质之间以及同交换者的直接需求之间的联系越是密

切，把个人互相联接起来的共同体的力量就必定越大——家长制的关系，古代共同体，封建制度和行会制度。

马克思：《经济学手稿》（1857—1858年），《马克思恩格斯全集》第46卷上册第103—104页。

在一切价值都用货币来计量的**行情表**中，一方面显示出，物的社会性离开人而独立，另一方面显示出，在整个生产关系和交往关系对于个人，对于所有个人所表现出来的异己性的这种基础上，商业的活动又使这些物从属于个人。因为世界市场（其中包括各个人的活动）的独立化（如果可以这样说的话）随着货币关系（交换价值）的发展而增长，以及后者随着前者的发展而增长，生产和消费的普遍联系和全国依赖随着消费者和生产者的相互独立和漠不关心而一同增长；因为这种矛盾导致危机等等，所以随着这种异化的发展，在它本身的基础上，人们试图消除它：行情表、汇率、商业经营者间的通信和电报联系等等（交通工具当然同时发展），通过这些东西，每一单个人可以获知其他一切人的活动情况，并力求使本身的活动与之相适应。（就是说，虽然每个人的需求和供给都与一切其他人无关，但每个人总是力求了解普遍的供求情况；而这种了解又对供求产生实际影响。虽然这一切在现有基础上并不会消除异己性，但会带来一些关系和联系，这些关系和联系本身包含着消除旧基地的可能性。（普遍的统计等等的可能性。））

马克思：《经济学手稿》（1857—1858年），《马克思恩格斯全集》第46卷上册第107页。

关于货币的一种形式——指货币充当**交换手段**（而不是交换价值的**尺度**）——经济学家们都清楚，货币存在的前提是社会联系的物化；这里指的是货币表现为**抵押品**，一个人为了从别人那里获得商品，他就必须把这种抵押品留在别人手里。在这种场合，经济学家自己就说，人们信赖的是物（货币），而不是作为

人的自身。但为什么人们信赖物呢？显然，仅仅是因为这种物是人们互相间的**物化的关系**，是物化的交换价值，而交换价值无非是人们互相间生产活动的关系。任何别的抵押品本身都可以直接对抵押品持有者有用，而货币只是作为“**社会的抵押品**”才对他有用，但货币所以是这种抵押品，只是由于它具有社会的（象征性的）属性；货币所以能拥有社会的属性，只是因为各个人让他们自己的社会关系作为物同他们自己相异化。

马克思：《经济学手稿》（1857—1858年），《马克思恩格斯全集》第46卷上册第106—107页。

资产阶级社会的基本前提是：劳动直接生产交换价值，从而生产货币；而货币也直接购买劳动，从而购买工人，只要后者在交换中让渡自己的活动。因此，一方的**雇佣劳动**和另一方的**资本**，都只不过是发达的交换价值和作为交换价值化身的货币的另一些形式。所以，货币直接是**现实的共同体**，因为它是一切人赖以生存的一般实体；同时又是一切人的共同产物。但是，正如我们已经看到的，在货币上共同体只是抽象，对于个人只是**外在的、偶然的**东西；同时又只是单个的个人满足需要的手段。古代共同体以一种完全不同的个人关系为前提。因此，货币在其第三种规定上的发展，破坏了古代共同体。任何生产都是**个人的物化**。但是，在货币（交换价值）上，个人的物化不是个人在其自然规定性上的物化，而是个人在一种社会规定（关系）上的物化，同时这种规定对个人来说又是**外在的**。^①

马克思：《经济学手稿》（1857—1858年），《马克思恩格斯全集》第46卷上册第175—176页。

货币作为纯抽象财富——在这种财富形式上，任何特殊的使

^① 在本页右上角有马克思的如下批注：“物物交换、买卖、商业——交换的三个阶段（斯图亚特）”。——原编者注

用价值都消失了，因而所有者和商品之间的任何个人关系也消失了——同样成为作为抽象人格的个人的权力，同他的个性发生完全异己的和外在的关系。但是货币同时赋予他作为他的私人权力的普遍权力。关于这种矛盾，例如莎士比亚曾这样描述过：

“金子！黄黄的，发光的，宝贵的金子！
只这一点点儿，就可以使黑的变成白的，丑的变成美的，
错的变成对的，卑贱变成尊贵，老人变成少年，懦夫变成勇士。
吓！你们这些天神们啊，为什么要给我这东西呢？
嘿，这东西会把你们的祭司和仆人从你们的身旁拉走；
把健汉头颅底下的枕垫抽去；
这黄色的奴隶可以使异教联盟，同宗分裂；
它可以使受咒诅的人得福，使害着灰白色的癩病的人为众人所敬爱；
它可以使窃贼得到高爵显位，和元老们分庭抗礼；
它可以使鸡皮黄脸的寡妇重做新娘……
来，该死的土块，你这人尽可夫的娼妇……”
（莎士比亚《雅典的泰门》〔第4幕第3场〕）

那种可以献身于一切并且一切皆可为之献身的东西，表现为普遍的收买手段和普遍的卖淫手段。

马克思：《经济学手稿》（1857—1858年），《马克思恩格斯全集》第46卷下册第453—454页。

可是，劳动产品一采取商品形式就具有的谜一般的性质究竟是从哪里来的呢？显然是从这种形式本身来的。人类劳动的等同性，取得了劳动产品的等等的价值对象性这种物的形式；用劳动的持续时间来计量的人类劳动力的耗费，取得了劳动产品的价值量的形式；最后，劳动的那些社会规定借以实现的生产者的关系，取得了劳动产品的社会关系的形式。

可见，商品形式的奥秘不过在于：商品形式在人们面前把人们本身劳动的社会性质反映成劳动产品本身的物的性质，反映成这些物的天然的社会属性，从而把生产者同总劳动的社会关系反映成存在于生产者之外的物与物之间的社会关系。由于这种转换，劳动产品成了商品，成了可感觉而又超感觉的物或社会的物。正如一物在视神经中留下的光的印象，不是表现为视神经本身的主观兴奋，而是表现为眼睛外面的物的客观形式。但是在视觉活动中，光确实从一物射到另一物，即从外界对象射入眼睛。这是物理的物之间的物理关系。相反，商品形式和它借以得到表现的劳动产品的价值关系，是同劳动产品的物理性质以及由此产生的物的关系完全无关的。这只是人们自己的一定的社会关系，但它在人们面前采取了物与物的关系的虚幻形式。因此，要找一个比喻，我们就得逃到宗教世界的幻境中去。在那里，人脑的产物表现为赋有生命的、彼此发生关系并同人发生关系的独立存在的东西。在商品世界里，人手的产物也是这样。我把这叫做拜物教。劳动产品一旦作为商品来生产，就带上拜物教性质，因此拜物教是同商品生产分不开的。

马克思：《资本论》第1卷（1867年7月25日），《马克思恩格斯全集》第23卷第88—89页。

……随着商品流通的扩展，货币——财富的随时可用的绝对社会形式——的权力也日益增大。

“金真是一个奇妙的东西！谁有了它，谁就成为它想要的一切东西的主人。有了金，甚至可以使灵魂升入天堂。”（哥伦布1503年寄自牙买加的信）

因为从货币身上看不出它是由什么东西变成的，那末，一切东西，不论是不是商品，都可以变成货币。一切东西都可以买卖。流通成了巨大的社会蒸馏器，一切东西抛到里面去，再出来时都成为货币的结晶。连圣徒的遗骨也不能抗拒这种炼金术，更不用

说那些人间交易范围之外的不那么粗陋的圣物了^①。正如商品的一切质的差别在货币上消灭了一样，货币作为激进的平均主义者把一切差别都消灭了。但货币本身是商品，是可以成为任何人的私产的外界物。这样，社会权力就成为私人的私有权力。因此，古代社会咒骂货币是换走了自己的经济秩序和道德秩序的辅币。^②还在幼年时期就抓着普路托的头发把他从地心里拖出来^③的现代社会，则颂扬金的圣杯是自己最根本的生活原则的光辉体现。

马克思：《资本论》第1卷（1867年7月25日），《马克思恩格斯全集》第23卷第151—153页。

7. 在利润、利息、地租、工资等等这些异化的不合理形式中，资本主义生产关系的神秘化，社会关系的物化，物质生产关系和它的历史社会规定性直接融合在一起的现象已经完成：这是一个着了魔的倒立着的世界

因此，资本作为生息资本，而且正是在它作为生息货币资本的直接形式上（生息资本的其他形式在这里与我们无关，这些其他形式也是由这个形式派生出来的，并以这个形式为前提），取

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

② “人间再没有象金钱这样坏的东西到处流通，
这东西可以使城邦毁灭，使人们被赶出家乡，
把善良的人教坏，使他们走上邪路，作些可耻的事，
甚至叫人为非作歹，干出种种罪行。”
（索福克勒斯《安提戈涅》）——马克思原注

③ “贪婪想把普路托从地心里拖出来。”（阿泰纳奥斯《学者们的宴会》）——马克思原注

得了它的纯粹的拜物教形式。第一，这是由于资本作为货币的不断存在；在这样的形式上，资本的一切规定性都已经消失，它的现实要素也看不出来；它仅仅作为独立的交换价值、作为获得独立存在的价值而存在。在资本的现实过程中，货币形式是一个转瞬即逝的形式。在货币市场上，资本总是以这个形式存在。第二，资本所产生的剩余价值，又是在货币形式上，表现为资本本身应得的东西，表现为货币资本，即同它完成的过程相脱离的资本的单纯所有者应得的东西。 $G-W-G'$ 在这里成了 $G-G'$ ，而且，正象资本形式在这里是没有差别的货币形式一样，——因为货币正好是这样一个形式，在这个形式上，商品作为使用价值的差别消失了，从而由这些商品的存在条件构成的生产资本的差别，生产资本本身的特殊形式的差别也消失了，——货币资本所产生的剩余价值，它所转化成或表现出来的剩余货币，也表现为根据货币额本身的量来计算的一定的比率。利息率是 5 % 时，作为资本的 100 镑就等于 105 镑。这样就得出一个自行增殖的价值的，或者说，创造货币的货币的十分明显的形式。它同时又是毫无内容的形式，不可理解的、神秘的形式。我们在分析资本时是从 $G-W-G$ 出发的， $G-G'$ 不过是它的结果而已。现在我们发现 $G-G'$ 作为主体。正象生长是树木固有的属性一样，生出货币 (τοκος) 是资本在其作为货币的纯粹的形式上固有的属性。我们在外表上发现的、因而曾经作为我们分析的出发点的这个不可理解的形式，现在又作为一个过程的结果被我们碰到了，在这个过程中，资本的形态越来越和它的内在本质相异化，并且越来越与之失去联系。

马克思：《剩余价值理论》（1861 年 8 月—1863 年 7 月），

《马克思恩格斯全集》第 26 卷第 3 册第 516—517 页。

可见，剩余价值在利润的最初形式上已经具有这样一种形式，这种形式不仅使人不能直接辨认它与剩余价值、剩余劳动的同一性，而且好象是直接与此种同一性相矛盾的。

其次，由于利润转化为**平均利润**，由于一般利润率的形成，以及与此有关的或由此决定的价值转化为费用价格，单个资本的利润，不仅在表现上（即在利润率和剩余价值率的差别上），而且在实体上（这里也就是在数量上）都和单个资本在其特殊生产领域里所生产的剩余价值本身**不同**。如果我们考察单个资本，而且也考察某个特殊领域的总资本，那末，利润现在就**不仅在表面上，而且在实际上**都和剩余价值不同。等量资本提供等量利润，或者说，利润与资本的量成比例。或者说，利润由预付资本的价值决定。在所有这些表现上，利润同资本有机构成的关系完全被掩盖了；这种关系在这里已经无法辨认了。相反，一眼就能看到，等量资本推动的劳动量极不相同，从而支配的剩余劳动极不相同，创造的剩余价值量极不相同，但是提供的利润量相同。由于价值转化为费用价格，商品价值决定于商品中包含的劳动时间这种基础本身，似乎也被取消了。

正是在利润的这种完全异化的形式上以及在利润的形式愈来愈掩盖自己的内核的情况下，资本愈来愈具有物的形态，愈来愈由一种关系转化为一种物，不过这种物是包含和吸收了社会关系的物，是获得了虚假生命和独立性而与自身发生关系的物，是一个可感觉而又超感觉的存在物；而且在**资本和利润**的这种形式上，资本表面上是作为现成的前提出现的。这就是资本的**现实性**的形式，或者更确切地说，是资本的**现实存在**的形式。资本也正是以这种形式存在于其承担者即资本家的意识中，反映在他们的观念中。

马克思：《剩余价值理论》（1861年8月—1863年7月），

《马克思恩格斯全集》第26卷第3册第535—536页。

生息资本的情况却不同。这里涉及的不是某种与资本无关的关系，而是资本主义关系本身，是由资本主义生产产生的、它所特有的、反映资本实质本身的关系，是资本借以**表现为资本**的那种资本形态。**利润**仍然包含着对处于过程中的资本的关系，对生

产剩余价值、生产利润本身的过程的关系。**生息资本**的情况与**利润**不同，在**利润**上，剩余价值的形态成了某种异化的，离奇的东西，使人不能直接认清剩余价值的简单形态，从而不能认清它的实体和产生的原因；相反，在**利息**上，这种异化形式却**明显地**作为**本质的东西**出现、存在和表现。这种形式作为某种同剩余价值的实际性质**相对立**的东西独立化并固定化了。在生息资本上，资本同劳动的关系消失了。实际上利息是以利润为前提的，利息只是利润的一部分，剩余价值怎样在利息和利润之间、在不同种类的资本家之间进行分配，这实际上与雇佣工人完全无关。

利息明确地表现为离开资本主义过程本身的、独立于过程的、处于过程之外的资本的果实。它应付给**作为资本的资本**。它进入生产过程，因而也从生产过程中出来。资本孕育着利息。资本不是从生产过程中得出利息，而是把利息带进生产过程。因此，利润中超过利息的余额，即资本只是靠生产过程得到的、只是作为执行职能的资本生产出来的那个剩余价值量，就获得一种不同于利息（即**资本自身、资本本身、作为资本的资本**所固有的价值创造）的**产业利润**这样一种特殊形式（即企业利润，至于是产业利润还是商业利润，那要看重点是在生产过程上还是在流通过程上）。这样一来，连剩余价值的最后一种形式，即在一定程度上还能使人想起其起源的形式，也分离为并被理解为不仅是异化的形式，而且是直接同剩余价值本身相对立的形式，因此，资本和剩余价值的性质，也和一般资本主义生产的性质一样，终于被完全神秘化了。

马克思：《剩余价值理论》（1861年8月—1863年7月），

《马克思恩格斯全集》第26卷第3册第543—544页。

在利润分为**利息**和**产业利润**这最后一次分裂中，剩余价值的性质（从而资本的性质）不仅完全消失了，而且显然表现为一种完全不同的东西。

利息表示剩余价值的一部分，这不过是在特殊名称下从利润

中分出的一个份额，这个份额是给资本的单纯所有者的，是由他夺去的。但是这个单纯的**量的分割**转化成了**质的分割**，这种质的分割赋予两个部分一种转化形式，在这种转化形式上，它们的原始实质的痕迹已经看不见了。这种情况得以固定下来，^⑨首先是因为**利息**不是表现为同生产无关的、仅仅在产业家用别人的资本从事经营时才“偶然”发生的分割。即使产业家用自有的资本从事经营，他的利润也会分为**利息**和**产业利润**，因此，不管产业家是不是他的资本的所有者这种偶然情况，单纯量的分割已经固定化为**质的分割**，固定化为由资本本身和资本主义生产本身的性质产生的**质的分割**。这不仅是在不同的人之间进行分配的利润的两个部分，而且还是利润的两种特殊**范畴**，它们和资本有不同的关系，也就是说，和资本的不同规定性有关。利润的各部分以独立范畴出现的这种独立化，比较容易地固定下来，原因是（撇开以前已阐明的原因不谈）**生息资本**作为一种历史形式是出现在产业资本之前，并在它的旧形式上继续同产业资本并存，只是在产业资本的发展进程中才被产业资本作为它本身的一种**特殊形式**置于从属资本主义生产的地位。

这样，从单纯的量的分割中就产生了质的分裂。资本本身被分裂。只要它是资本主义生产的前提，从而，只要它表示**劳动条件的异化形式**，表示某种**特殊的社会关系**，它就在**利息**上得到实现。它在利息上实现它的作为资本的性质。另一方面，只要它在过程中执行职能，这个过程就表现为脱离自己的特殊资本主义性质，脱离自己的特殊社会规定性的过程——表现为单纯的一般**劳动过程**。因此，只要资本家参加劳动过程，他就不是作为资本家来参加（因为他的这个性质体现在利息中），而是作为一般劳动过程的职能执行者，作为**劳动者**来参加，他的工资就表现为**产业利润**。这是一种特殊的劳动方式——管理的劳动，而劳动方式一般来说是彼此各不相同的。

这样，在这两种剩余价值形式上，剩余价值的性质、资本的

实质以及资本主义生产的性质，不仅完全消失了，而且转到了自己的反面。但是，由于物的主体化、主体的物化、因果的颠倒、宗教般的概念混淆、资本的单纯形式 $G-G'$ 在这里被荒诞地、不经过任何中介过程地展示和表现出来，资本的性质和形态也就完成了。同样，各种关系的硬化以及它们表现为人同具有一定社会性质的物的关系，在这里也以完全不同于商品的简单神秘化和货币的已经比较复杂的神秘化的方式表达出来了。变体和拜物教在这里彻底完成了。

马克思：《剩余价值理论》（1861年8月—1863年7月），

《马克思恩格斯全集》第26卷第3册第547—548页。

利息自身正好表现出，劳动条件作为资本而存在，同劳动处于社会对立中，并且转化为同劳动相对立并且支配着劳动的私人权力。利息概括了劳动条件对主体活动的关系上的异化性质。利息把资本的所有权，或者说单纯的资本所有权，表现为占有别人劳动产品的手段，表现为支配别人劳动的权力。但是，它是把资本的这种性质表现为某种在生产过程本身之外属于资本的东西，而不是表现为这个生产过程本身的独特的规定性的结果。它不是把资本的这种性质表现为同劳动对立，而是相反地同劳动无关，只是表现为一个资本家对另一个资本家的关系，也就是说，表现为一种存在于资本对劳动本身的关系之外的、与这种关系无关的规定性。利润在资本家之间的分配，与工人本身毫无关系。因此，在利息上，在利润的这个形态上，资本的对立性质固然得到了特殊的表现，但是表现成这样：这种对立在其中已经完全消失，而且明显地被抽掉了。利息除了表现货币、商品等等增殖自己价值的能力以外，还把剩余价值表现为从货币和商品中生长出来的某种东西，表现为它们的自然果实，也就是说，利息不过是资本的神秘化在最极端的形式上的表现，——只要它一般表现社会关系本身，它表现的就只是资本家之间的关系，而决

不是资本与劳动之间的关系。

马克思：《剩余价值理论》（1861年8月—1863年7月），

《马克思恩格斯全集》第26卷第3册第549页。

另一方面，这个**利息**形式又使利润的另一部分取得**产业利润****这种质的形式**，即产业资本家——不是作为资本家而是作为**劳动者（产业家）**——的**劳动工资形式**。资本家作为资本家在劳动过程中所要完成的、恰好使他同工人相区别的特殊职能，被表现为单纯的劳动职能。他创造剩余价值，不是因为他**作为资本家进行劳动**，而是因为他，即资本家，**也进行劳动**。这好比一个国王，他作为国王在名义上指挥着军队，于是有人就说，不是因为他作为王位所有者**进行指挥**，起着统帅的作用，他才指挥军队，而是因为他**指挥军队**，执行统帅的职能，所以他才是国王。因此，如果说，剩余价值的一部分在利息的形式上完全同剥削过程相分离，那末另一部分在产业利润的形式上就表现为剥削过程的直接的对立面，即不是对别人劳动的占有，而是自己劳动的价值创造。因此，剩余价值的这一部分也就不再是剩余价值，而是一种和剩余价值相反的东西，是所完成的劳动的等价物。因为资本的**异化性质**，它同劳动的对立，处于剥削过程之外，处于**这种异化的现实行动范围之外**，所以一切对立性质也就从这个过程本身排除了。因此，**现实的剥削**，即实现并实际表现对立性质的东西，就表现为它的直接对立面，表现为一种在物质上是独特的、但是属于劳动的同一社会规定性的劳动，即雇佣劳动，即属于同一劳动**范畴**的劳动。在这里剥削的劳动和被剥削的劳动被等同起来了。

马克思：《剩余价值理论》（1861年8月—1863年7月），

《马克思恩格斯全集》第26卷第3册第549—550页。

异化形式使古典的，因而也使批判的政治经济学家感到困难，他们试图通过分析来剥去这种形式，可是庸俗政治经济学却正好是在产品价值的各个不同部分相互对立的**异化**中第一次感到十分自在；正如一个经院哲学家在谈到“圣父，圣子和圣灵”这

一公式时感到十分自在一样，庸俗经济学家在谈到“土地—地租，资本—利息，劳动—工资”这一公式时也感到十分自在。因为这正是这样一种形式，在这种形式中，这些关系在现象上似乎直接相互联系着，因而也在受这种生产方式束缚的资本主义生产当事人的观念和意识中存在着。庸俗政治经济学认为它越是实际上仅仅从事于把普通观念译成学理主义的语言，它就越是单纯、合乎自然和对公众有益，就和一切理论上的吹毛求疵离得越远。因此，它越是在异化的形式上来认识资本主义生产的各种形态，它就越是接近于普通观念的要素，也就是越在它自己的自然要素中浮游。

此外，这给辩护论帮了很大的忙。因为，例如在“土地—地租，资本—利息，劳动—工资”这一公式中，剩余价值的各种不同形式和资本主义生产的各种不同形态，不是作为异化形式相互对立，而是作为相异的和彼此无关的形式，作为只是彼此不同但**无对抗性的**形式相互对立。不同的收入来自完全不同的源泉，一个来自土地，另一个来自资本，第三个来自劳动。因此，它们不是处于相互敌对的关系，因为它们根本没有任何内在联系。如果说它们还是在生产上共同起作用，那末，这是一种协调的动作，是协调的表现；这好比农民、牛、犁和土地，尽管它们彼此不同，但它们却在农业中，在实际的劳动过程中**协调地**共同劳动。如果它们之间发生了对抗，那末，这种对抗只是由于生产当事人中谁应当从产品，从它们共同创造的价值中多占一些而引起的竞争造成的。如果有时会发展到冲突，那末，土地，资本和劳动之间这一竞争的最后结果终归还是这样：在它们对分割的争执过程中，它们由于竞争而大大增加了产品的价值，以致每一个都获得了更大的一份，所以它们的竞争本身只是刺激所有生产当事人的协调的表现。

马克思：《剩余价值理论》（1861年8月—1863年7月），

《马克思恩格斯全集》第26卷第3册第559—560页。

因为过去劳动总是装扮成资本,也就是说,A、B、C等人的劳动的被人所有总是装扮成非劳动者X的自己所有,所以资产者和政治经济学家们对过去劳动的功绩赞扬备至;苏克兰的天才麦克库洛赫甚至认为,过去劳动应当得到特殊的报酬(利息、利润等等)。于是,那种以生产资料的形式参与活劳动过程的过去劳动所取得的不断增长的重要性,就被归功于这种劳动的同工人本身相异化的形态,即它的资本的形态,虽然这种劳动是工人的过去的和无酬的劳动。就象奴隶主不能把劳动者本身和他的奴隶身分分开来考虑一样,资本主义生产的实际当事人及其胡说八道的思想家不能把生产资料和它们今天所具有的对抗性的社会化分开来考虑。

马克思:《资本论》第1卷(1867年7月25日),《马克思恩格斯全集》第23卷第667—668页。

另一方面,这个利息形式又使利润的另一部分取得企业主收入,以至监督工资这种质的形式。资本家作为资本家所要完成的、恰好使他同工人相区别、相对立的特殊职能,被表现为单纯的劳动职能。他创造剩余价值,不是因为他作为资本家进行劳动,而是因为除了他作为资本家的性质之外,他也进行劳动。因此,剩余价值的这一部分也就不再是剩余价值,而是一种和剩余价值相反的东西,是所完成的劳动的等价物。因为资本的异化性质,它同劳动的对立,转移到现实剥削过程之外,即转移到生息资本上,所以这个剥削过程本身也就表现为单纯的劳动过程,在这个过程中,执行职能的资本家与工人相比,不过是在进行另一种劳动。因此,剥削的劳动和被剥削的劳动,二者作为劳动成了同一的东西。剥削的劳动,象被剥削的劳动一样,是劳动。利息成了资本的社会形式,不过表现在一种中立的、没有差别的形式上;企业主收入成了资本的经济职能,不过这个职能的一定的、资本主义的性质被抽掉了。

马克思:《资本论》第3卷(1894年10月4日),《马克思恩格斯全集》第25卷第430页。

如果说资本起初在流通的表面上表现为资本拜物教，表现为创造价值的价值，那末，现在它又在生息资本的形式上，取得了它最异化最特别的形式。由于这个原因，“资本—利息”这个公式，作为“土地—地租”和“劳动—工资”的第三个环节，也就比“资本—利润”这个公式彻底得多了，因为在利润的场合，我们总会想起它的起源；而在利息的场合，不仅想不到它的起源，而且想到和这个起源完全相反的形式上去了。

最后，同作为剩余价值的独立源泉的资本相并列的，是土地所有权，它所起的作用是限制平均利润，并把剩余价值的一部分转移到这样一个阶级手里，这个阶级既不亲自劳动，又不直接剥削工人，也不象生息资本那样可以找到一些在道义上宽慰自己的理由，比如说，贷放资本要冒风险和作出牺牲。在这里，因为剩余价值的一部分好象不是直接和社会关系联系在一起，而是直接和一个自然要素（土地）联系在一起，所以剩余价值的不同部分互相异化和硬化的形式就完成了，内部联系就最终割断了，剩余价值的源泉就完全被掩盖起来了，而这正是由于和生产过程的不同物质要素结合在一起的生产关系已经互相独立化了。

在资本—利润（或者，更好的形式是资本—利息），土地—地租，劳动—工资中，在这个表示价值和一般财富的各个组成部分同财富的各种源泉的联系的三位一体中，资本主义生产方式的神秘化，社会关系的物化，物质生产关系和它的历史社会规定性直接融合在一起的现象已经完成：这是一个着了魔的、颠倒的、倒立着的世界。在这个世界里，资本先生和土地太太，作为社会的人物，同时又直接作为单纯的物，在兴妖作怪。古典经济学把利息归结为利润的一部分，把地租归结为超过平均利润的余额，使这二者在剩余价值中合在一起；此外，把流通过程当作单纯的形态变化来说明；最后，在直接生产过程中把商品的价值和剩余价值归结为劳动；这样，它就把上面那些虚伪的假象和错觉，把财富的不同社会要素互相间的这种独立化和硬化，把这种物

的人格化和生产关系的物化，把日常生活中的这个宗教揭穿了。这是古典经济学的伟大功绩。然而，甚至古典经济学的最优秀的代表——从资产阶级的观点出发，必然是这样——也还或多或少地被束缚在他们曾批判地予以揭穿的假象世界里，因而，都或多或少地陷入不彻底性、半途而废和没有解决的矛盾中。另一方面，实际的生产当事人对资本—利息，土地—地租，劳动—工资这些异化的不合理的形式，感到很自在，这也同样是自然的事情，因为他们就是在这些假象的形式中活动的，他们每天都要和这些形式打交道。庸俗经济学无非是对实际的生产当事人的日常观念进行训导式的、或多或少教条式的翻译，把这些观念安排在某种合理的秩序中。因此，它会在这个消灭了一切内部联系的三位一体中，为自己的浅薄的妄自尊大，找到自然的不容怀疑的基础，这也同样是自然的事情。同时，这个公式也是符合统治阶级的利益的，因为它宣布统治阶级的收入源泉具有自然的必然性和永恒的合理性，并把这个观点推崇为教条。

马克思：《资本论》第3卷（1894年10月4日），《马克思恩格斯全集》第25卷第937——939页。

8. 在资本主义条件下，科学技术和机器的使用对劳动者来说，是异化的敌对力量，它使资本和劳动的对立、异化发展为对抗性矛盾

其次，从机器体系随着社会知识和整个生产力的积累而发展来说，代表一般社会劳动的不是劳动，而是资本。社会的生产力是用**固定资本**来衡量的，它以物的形式存在于固定资本中，另一方面，资本的生产力又随着被资本无偿占有的这种普遍的进步而得到发展。这里无须详细地研究机器体系的发展；而只要求一般地考察；因为**劳动资料**变为**固定资本**，就从自己的物质方面失去了自己的直接形式，并且在物质上作为**资本**同工人相对立。在机器体系中，对工人来说，知识表现为外在的异己的东西，而活劳动

则从属于独立发生作用的物化劳动。如果工人的活动不是〔资本的〕需要所要求的，工人便成为多余的了。

马克思：《经济学手稿》（1857—1858年），《马克思恩格斯全集》第46卷下册第210—211页。

机器无论从哪一方面来看都不表现为单个工人的劳动资料。机器的特征决不是象〔单个工人的〕劳动资料那样，对工人的活动作用于劳动对象起中介作用；相反地，工人的活动表现为：它只是对机器的运转，对机器作用于原材料起中介作用——看管机器，防止它发生故障。这和对待工具的情形不一样。工人把工具当作器官，通过自己的技能和活动赋予它以灵魂，因此，掌握工具的能力取决于工人的技艺。相反，机器则代替工人而具有技能和力量，它本身就是能工巧匠，它通过在自身中发生作用的力学规律而具有自己的灵魂，它为了自身不断运转而消费煤炭、机油等等（辅助材料），就象工人消费食物一样。只限于一种单纯的抽象活动的工人活动，从一切方面来说都是由机器的运转来决定和调节的，而不是相反。科学通过机器的构造驱使那些没有生命的机器肢体有目的地作为自动机来运转，这种科学并不存在于工人的意识中，而是作为异己的力量，作为机器本身的力量，通过机器对工人发生作用。

马克思：《经济学手稿》（1857—1858年），《马克思恩格斯全集》第46卷下册第208页。

下面这一点正是资本主义生产的特征：如果说，使劳动生产力得到提高的劳动的**社会特征**，对于劳动本身表现为**异己的权力**，表现为存在于劳动之外的**条件**，表现为非劳动本身的性质和条件，——因为工人总是作为同自己的同行不发生社会联系的孤立的工人而同资本相对立，——那么，一望而知，对于这种社会劳动的**物质条件**来说，情况就更加是这样。因此，从资本主义的观点来考察它们，那也就是考察仅仅与资本有关的，即来自资本又归结为资本的情况；也就是考察与工人完全无关的情况，尽管

正是劳动本身的这种**社会形式**才把上述这些外部条件从单个工人的分散条件变为社会的、集中的条件，而这些条件由于在空间和时间上的集中以及由于它们被协作工人共同使用，而能**更经济地**利用。正是由于这一点，它们才能够在劳动过程中既有较高的效能，又能耗费较少的费用，即消耗较少的价值，较少地进入价值形成过程。

在考察机器的应用时，可以十分明显地看到，这些劳动条件同劳动本身的性质的相异化，在**资本家的意识**中是怎样确定下来并成为对付工人的要素的。

但是，这只是构成资本主义生产的本质，因而在考察绝对剩余价值时已经谈到过的那种**对抗**的进一步的结果和进一步的实现。

总之，资本主义生产的特征是，劳动条件作为某种独立的、人格化的东西同活劳动相对立，不是工人使用劳动条件，而是劳动条件使用工人。正因为这样，劳动条件才成为**资本**，而拥有劳动条件的商品所有者则作为**资本家**同工人相对立。在实际的劳动过程中，劳动条件同活劳动的这种分离当然不再存在了，但是劳动的总过程却是资本的过程，是归结为资本的过程。工人在这个过程中是作为劳动出现的，因而他本身是资本的一个要素。

马克思：《经济学手稿》（1861—1863年），《马克思恩格斯全集》第47卷第513—514页。

在劳动形式上从属于资本时，劳动条件没有进一步的变化；它们仍然是劳动材料和劳动资料（如果从它们的物质方面考察）。但是，在新的生产方式下，在资本主义生产所实现的生产方式的革命中，这些劳动条件的面貌却改变了。它们由于成了为协同工作的工人服务的条件而获得新的规定。在简单协作和以分工为基础的工场手工业中，上述变化只涉及可以共同使用的共同的劳动条件，如厂房等等。在以使用机器为基础的机械工厂里，这种变化发展到劳动工具本身。同劳动形式上从属于资本时情形一样，

这些劳动条件以及它们的改变了的面貌(被劳动本身的社会形式改变了的),对于工人来说仍然是**异己的情况**。在使用机器的条件下,这种对立或甚至于异化,发展成为**对抗性的矛盾**,这一点我们以后将会看到。

马克思:《经济学手稿》(1861—1863年),《马克思恩格斯全集》第47卷第516页。

在**罢工**中还出现这种情况:应用和发明机器是为了同活劳动的要求直接相对抗,机器成了压制和破坏活劳动的要求的工具。

(见**李嘉图**关于机器和活劳动之间的经常对抗的论述。)

因此,在这里还存在着劳动的客观条件——过去劳动——与活劳动相异化的情况,这种异化使劳动的客观条件变成活劳动的对抗性的对立面,结果,过去劳动,其中包括劳动的一般社会力,自然力和科学,直接变成了一种武器,这种武器部分是用来把工人抛向街头,把他变成**多余的人**,部分是用来剥夺工人的专业和消除以专业为基础的各种要求,部分是用来使工人服从工厂中精心建立的资本的君主专制和军事纪律。

因此,在这种形式中,从劳动的**社会生产力**中产生的、并由劳动本身创造的劳动的**社会条件**,不仅完全成为对于工人来说异己的、属于**资本**的权力,而且完全成为敌视工人、镇压工人、为了资本家的利益而反对每个工人的权力。同时我们看到,资本主义生产方式不仅引起形式上的变化,而且使劳动过程的全部社会条件和工艺条件发生变革,资本在这里不仅表现为**不属于工人的劳动物质条件**,即原材料和劳动资料,而且表现为同每一个工人相对立的**社会力**和他同其他工人共同完成的**劳动形式的化身**。

在这里,过去劳动——在自动机和由自动机推动的机器上——似乎是独立的、不依赖于[活]劳动的;它不受活劳动支配,而是使[活]劳动受它支配;铁人起来反对有血有肉的人。工人的劳动受资本支配,资本吮吸工人的劳动,这种包括在资本主义生产概念中的东西,在这里表现为工艺上的事实。**奠基石**已经埋好。

被推动的死劳动已经具备，而活劳动只不过是死劳动的一个有意识的器官。在这里，已经不是协作形成整个工厂的**活的相互联系**的基础，而是机器体系构成由原动机推动的、包括整个工厂的统一体，而由工人组成的活的工厂就受这个统一体支配。这样一来，这些工人的**统一体**就获得了显然不依赖于工人并独立于工人之外的形式。

马克思：《经济学手稿》（1861—1863年），《马克思恩格斯全集》第47卷第566—567页，

在这里，机器的特征是“主人的机器”，而机器职能的特征是**生产过程中**（“生产事务”中）**主人的职能**，同样，体现在这些机器中或生产方法中，化学过程等等中的**科学**，也是如此。科学对于劳动来说，表现为**异己的、敌对的和统治的权力**，而科学的应用一方面表现为传统经验、观察和通过实验方法得到的职业秘方的集中，另一方面表现为把它们发展为科学（用以分析生产过程）；科学的这种应用，即自然科学在物质生产过程中的应用，同样是建立在这一过程的智力同个别工人的知识、经验和技能相分离的基础上的，正象生产的[物质]条件的集中和发展以及这些条件转化为资本是建立在使工人丧失这些条件，使工人同这些条件相分离的基础上的一样。况且，工厂劳动使工人只能获得某些操作方法的**知识**；因此，随着工厂劳动的推广，学徒法废除了；而国家等为争取童工至少学会写字和阅读的斗争表明，科学在生产过程中的上述应用和在这一过程中压制任何智力的发展，这两者是一致的。当然，在这种情况下会造就一小批具有较高熟练程度的工人，但是，他们的人数决不能同“被剥夺了知识的”大量工人相比。

马克思：《经济学手稿》（1861—1863年），《马克思恩格斯全集》第47卷第571—572页。

科学分离出来成为与劳动相对立的，服务于资本的独立力量，一般说来属于生产条件与劳动相分离的范畴。并且正是科学的这

种分离和独立(最初只是对资本有利)成为发展科学和知识的潜力的条件。

马克思：《经济学手稿》（1861—1863年），《马克思恩格斯全集》第47卷第598页。

可见，资本主义生产方式使劳动条件和劳动产品具有的与工人相独立、相异化的形态，随着机器的发展而发展成为完全的对立。因此，随着机器的出现，才第一次发生工人对劳动资料的暴烈的反抗。

马克思：《资本论》第1卷（1837年7月25日），《马克思恩格斯全集》第23卷第473页。

9. 随着资本和劳动对立的消失和异化的克服，一直统治着历史的客观的异己力量，将处于人们自己的控制之下，这是人类从必然王国进入自由王国的飞跃

人们说过并且还会说，美好和伟大之处，正是建立在这种自发的、不以个人的知识和意志为转移的、恰恰以个人互相独立和毫不相干为前提的联系即物质的和精神的新陈代谢上。毫无疑问，这种物的联系比单个人之间没有联系要好，或者比只是以自然血缘关系和统治服从关系为基础的地方性联系要好。同样毫无疑问，在个人创造出他们自己的社会联系之前，他们不可能把这种联系置于自己支配之下。如果把这种单纯物的联系理解为自然发生的、同个性的自然（与反思的知识和意志相反）不可分割的、而且是个性内在的联系，那是荒谬的。这种联系是各个人的产物。它是历史的产物。它属于个人发展的一定阶段。这种联系借以同个人相对立而存在的异己性和独立性只是证明，人们还处于创造自己社会生活条件的过程中，而不是从这种条件出发去开始他们的社会生活。这是各个人在一定的狭隘的生产关系内的自发的联系。

全面发展的个人——他们的社会关系作为他们自己的共同的

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

马克思：《经济学手稿》（1857—1858年），《马克思恩格斯全集》第46卷上册第108—109页。

因此，古代的观点和现代世界相比，就显得崇高得多，根据古代的观点，人，不管是处在怎样狭隘的民族的、宗教的、政治的规定上，毕竟始终表现为生产的目的，在现代世界，生产表现为人的目的，而财富则表现为生产的目的。事实上，如果抛掉狭隘的资产阶级形式，那么，财富岂不正是在普遍交换中造成的个人的需要、才能、享用、生产力等等的普遍性吗？财富岂不正是人对自然力——既是通常所谓的“自然”力，又是人本身的自然力——统治的充分发展吗？财富岂不正是人的创造天赋的绝对发挥吗？这种发挥，除了先前的历史发展之外没有任何其他前提，而先前的历史发展使这种全面的发展，即不以旧有的尺度来衡量的人类全部力量的全面发展成为目的本身。在这里，人不是在某一种规定性上再生产自己，而是生产出他的全面性；不是力求停留在某种已经变成的东西上，而是处在变易的绝对运动之中。

在资产阶级经济以及与之相适应的生产时期中，人的内在本质的这种充分发挥，表现为完全的空虚，这种普遍的物化过程，表现为全面的异化，而一切既定的片面目的的废弃，则表现为为了某种纯粹外在的目的而牺牲自己的目的本身。因此，一方面，稚气的古代世界显得较为崇高。另一方面，古代世界在人们力图寻求闭锁的形态、形式以及寻求既定的限制的一切方面，确实较为崇高。古代世界提供了从局限的观点来看的满足，而现代则不给予满足；凡是现代以自我满足而出现的，它就是鄙俗的。

马克思：《经济学手稿》（1857—1858年），《马克思恩格斯全集》第46卷上册第486—487页。

最后，霍吉斯金谈到**资本和劳动之间的关系**：

“师傅和他们的帮工一样是工人。在这一点上，他们的利益和他们帮工的利益完全相同。但除此以外，他们还是资本家或是资本家的代理人，在这方面，他们的利益和他们工人的利益则截然相反。”（第 27 页）

“这个国家的产业工人的教育已广为普及，这就使得几乎所有师傅和老板的劳动和技艺的价值日益降低，因为教育的广为普及，使拥有这种专门知识的人数增加了。”（第 30 页）

“资本家是在各种工人之间从事压迫的中介人。”如果排除了资本家，那末“非常清楚，资本，或者说使用劳动的能力，和并存劳动就是一个东西；生产资本和熟练劳动也是一个东西。因此，资本和工人人口完全是一个意思。在自然界的体系中，它是同手和智慧结合在一起的”。（第 33 页）

资本主义生产方式同社会劳动的不同因素在相互关系中所具有的并以**资本**为代表的异化形式一起消失。这便是霍吉斯金的结论。

马克思：《剩余价值理论》（1861年8月—1863年7月），

《马克思恩格斯全集》第26卷第3册第347—348页。

政治经济学家们说，工人人数（从而现有工人人口的幸福或

贫困) 取决于现有的流动资本量, 对于这种说法霍吉斯金正确地作了如下的评论:

“工人人数总是必须取决于流动资本的量, 或者, 照我的说法, 取决于允许工人消费的并存的劳动的产品的量。” (第 20 页)

被认为由“**流动资本**”、由某种“**商品储备**”造成的东西, 是“**并存劳动**”的结果。

所以, 霍吉斯金用另外的话说: 劳动的一定社会形式的作用被认为是由物, 由这一劳动的产品造成的; 关系本身被幻想为**物的形式**。我们已经看到, 这是以商品生产, 以交换价值为基础的劳动所固有的特点, 这种混淆表现在商品上和货币上 (霍吉斯金没有看到这一点), 而且更多地表现在资本上。物作为劳动过程的物的因素所产生的作用, 被认为是由这些物在资本中造成的, 就象这些物在自己的人格化中, 在和劳动对立的自己的独立性中所具有的作用一样。假如它们不再以这种**异化的形式**和劳动相对立, 它们[在政治经济学家们看来]就不再能够产生这种作用。**资本家**作为资本家只不过是资本的人格化, 是具有自己的意志、个性并与劳动敌对的劳动产物。霍吉斯金认为这纯粹是主观的幻想, 在这种幻想后面隐藏着剥削阶级的欺诈和利益。他没有看到这种表述方法是怎样从现实关系本身中产生的, 没有看到后者不是前者的表现, 而是相反。英国的社会主义者就是在这个意义上说:

“我们需要的是资本, 而不是资本家”。但是如果他们排除了资本家, 他们也就使劳动条件丧失了**资本**性质。

马克思: 《剩余价值理论》(1861年8月—1863年7月),

《马克思恩格斯全集》第26卷第3册第325—326页。

资本的原始积累。包括劳动条件的集中。它是劳动条件对工人和劳动本身的独立化。它的历史活动就是资本产生的历史活动——把劳动条件转化为资本、劳动转化为雇佣劳动的**历史的分离**过程。这样就提供了资本主义生产的基础。

在资本本身基础上、因而也是在资本和雇佣劳动关系基础上的**资本积累**。它以越来越大的规模再生产出物质财富同劳动的分离和独立。

资本的积聚。大资本通过消灭小资本而进行的积累。吸引力。资本和劳动的中间结合体的丧失资本。这不过是下述过程的最后一级和最后形式：把劳动条件转化为资本，然后把这种资本和某些资本以更大的规模再生产出来，最后把社会上许多地方形成的资本同它们的所有者分离开来，并把它们集中在大资本家手里。生产在取得这种对立和矛盾的极端形式的同时，转化为社会生产，尽管是以异化的形式。这就是社会劳动以及在实际劳动过程中生产工具的公共使用。资本家作为上述过程，即同时加速这一**社会生产**，从而加速生产力发展的过程的**职能执行者**，就依照他们以社会名义为自己刮取收入以及作为这一社会财富的**所有者**和社会劳动的**指挥者**而飞扬跋扈的程度日益成为多余的人。他们的情况也和封建主一样，封建主的要求连同他们的**服务**就曾经随着资产阶级社会的产生而成为多余的东西，变成了纯粹是过时的和不当的特权，从而迅速趋于消灭。

马克思：《剩余价值理论》（1861年8月—1863年7月），

《马克思恩格斯全集》第26卷第3册第348—349页。

英国社会主义者接着还说：管理劳动和监督劳动也同其他任何劳动能力一样，现在可以在市场上购买，并且可以同样比较便宜地生产出来，因而可以同样比较便宜地买到。资本主义生产本身已经使那种完全同资本所有权（不管是自有的资本还是别人的资本）分离的管理劳动比比皆是。因此，这种管理劳动就完全无需**资本家**亲自担任了。这种劳动实际上是同资本分离而存在的，但这不是表现在产业资本家同货币资本家那种表面上的分离上，而是表现在产业管理人员等等同各种资本家的分离上。最好的证明就是：**第一**，工人们自己创办的合作工厂。它们提供了一个

实例，证明资本家作为生产上的职能执行者对工人来说已经成为多余的了，就象在资本家本人看来，土地所有者的职能对资产阶级的生产是多余的一样。**第二**，只要资本家的劳动不是由作为资本主义过程的那种[生产]过程引起，因而这种劳动并不随着资本的消失而自行消失，只要这种劳动不是剥削别人劳动的职能的名称，也就是说，只要这种劳动是由劳动的社会形式（协作、分工等等）引起，它就同资本完全无关，就象这个形式本身一旦把资本主义的外壳剥去，就同资本完全无关一样。说这种劳动作为**资本主义的劳动**，作为资本家的职能是必要的，这无非就是说，庸俗经济学家不能设想在资本内部发展起来的劳动的社会生产力和劳动的社会性质，能够脱离它们的这种资本主义形式，脱离它们的各因素的异化、对立和矛盾的形式，脱离它们的颠倒和混乱。而这正是我们所要坚持的。

马克思：《剩余价值理论》（1861年8月—1863年7月），

《马克思恩格斯全集》第26卷第3册第552—553页。

但是，一切宗教都不过是支配着人们日常生活的外部力量在人们头脑中的幻想的反映，在这种反映中，人间的力量采取了超人间的力量的形式。在历史的初期，首先是自然力量获得了这样的反映，而在进一步的发展中，在不同的民族那里又经历了极为不同和极为复杂的人格化。根据比较神话学，这一最初的过程，至少就印欧民族来看，可以一直追溯到它的起源——印度的吠陀经，以后更在印度人、波斯人、希腊人、罗马人、日耳曼人中间，而且就材料所及的范围而言，也可以在克尔特人、立陶宛人和斯拉夫人中间得到详尽的证明。但是除自然力量外，不久社会力量也起了作用，这种力量和自然力量本身一样，对人来说是异己的，最初也是不能解释的，它以同样的表面上的自然必然性支配着人。最初仅仅反映自然界的神秘力量的幻象，现在又获得

了社会的属性，成为历史力量的代表者^①。在更进一步的发展阶段上，许多神的全部自然属性和社会属性都转移到一个万能的神身上，而这个神本身又只是抽象的人的反映。这样就产生了一神教，从历史上说它是后期希腊庸俗哲学的最后产物，它的现成体现是犹太的独一无二的民族神雅赫维。在这个适宜的、方便的和普遍适用的形式中，宗教可以在人们还处在异己的自然和社会力量支配下的时候，作为人们对这种支配着他们的力量的关系的直接形式即有感情的形式而继续存在。但是，我们已经不止一次地看到，在目前的资产阶级社会中，人们就象受某种异己力量的支配一样，受自己所创造的经济关系、受自己所生产的生产资料的支配。因此，宗教的反映过程的事实基础就继续存在，而且宗教反映本身也同它一起继续存在。即使资产阶级经济学对这种异己支配力量的因果关系有一定的理解，事情并不因此而有所改变。资产阶级经济学既不能制止整个危机，又不能使各个资本家避免损失、负债和破产，或者使各个工人避免失业和贫困。现在还是这样：谋事在人，成事在神（即资本主义生产方式的异己支配力量）。单纯的认识，即使它比资产阶级经济学的认识更进一步和更深刻，也不足以使社会力量服从于社会统治。为此首先需要有社会的行动。当这种行动完成的时候，当社会通过占有和有计划地使用全部生产资料而使自己和一切社会成员摆脱奴役状态的时候（现在，人们正被这些由他们自己所生产的、但作为不可抗拒的异己力量而同自己相对立的生产资料所奴役），当谋事在人，成事也在人的时候，现在还在宗教中反映出来的最后的异己力量才会消失，因而宗教反映本身也就随着消失。原因很简单，这就

① 神的形象后来具有的这种两重性，是比较神话学（它片面地以为神只是自然力量的反映）所忽略的、使神话学以后陷入混乱的原因之一。这样，在若干日耳曼部落里，战神，按古代斯塔的那维亚语，称为提尔，按古代高地德意志语，称为齐奥，这就相当于希腊语里的宙斯，拉丁语里的“丘必特”（替代“迪斯必特”）；在其他日耳曼部落里，埃尔、埃奥尔相当于希腊语的亚力司、拉丁语的玛尔斯。——恩格斯原著

是那时再没有什么东西可以反映了。

恩格斯：《反杜林论》（1876年9月—1878年6月），《马克思恩格斯全集》第20卷第341—343页；《马克思恩格斯选集》第3卷第354—356页。

一旦社会占有了生产资料，商品生产就将被消除，而产品对生产者的统治也将随之消除。社会生产内部的无政府状态将为有计划的自觉的组织所代替。生存斗争停止了。于是，人才在一定意义上最终地脱离了动物界，从动物的生存条件进入真正人的生存条件。人们周围的、至今统治着人们的生活条件，现在却受到人们的支配和控制，人们第一次成为自然界的自觉的和真正的主人，因为他们已经成为自己的社会结合的主人了。人们自己的社会行动的规律，这些直到现在都如同异己的、统治着人们的自然规律一样而与人们相对立的规律，那时就将被人们熟练地运用起来，因而将服从他们的统治。人们自己的社会结合一直是作为自然界和历史强加于他们的东西而同他们相对立的，现在则变成他们自己的自由行动了。一直统治着历史的客观的异己的力量，现在处于人们自己的控制之下了。只是从这时起，人们才完全自觉地自己创造自己的历史；只是从这时起，由人们使之起作用的社会原因才在主要的方面和日益增长的程度上达到他们所预期的结果。这是人类从必然王国进入自由王国的飞跃。

恩格斯：《反杜林论》（1876年9月—1878年6月），《马克思恩格斯全集》第20卷第307—308页；《马克思恩格斯选集》第3卷第323页。

仅供个人科研教学使用！

第三部分 共产主义学 说和人道主义

(一)马克思、恩格斯在早期著作中关于共产主义学说的一些表述

1. 1844年,科学社会主义正处在胚胎发展中,还带有德国古典哲学起源的痕迹

在这些著作中,您(我不知道是否有意地)给社会主义提供了哲学基础,而共产主义者也立刻就这样理解了您的著作。建立在人们的现实差别基础上的人与人的统一,从抽象的天上下降到现实的地上的人类概念,——如果不是社会的概念,那是什么呢!

《马克思致路·费尔巴哈》(1844年8月11日),

《马克思恩格斯全集》第27卷第450页。

为了反对不朽的德国理论所表现的那种滑稽可笑的高傲态度,完全有必要向德国人指出他们在研究社会问题这方面应该感谢外国人的地方。现在,在德国人的著作中有些夸张的词句被吹嘘为真正的、纯粹的、德国的、理论上的共产主义和社会主义的基本原则,而在所有这些夸张的词句中间,到现在为止还没有一种思想是从德国的土地上成长起来的。法国人或英国人在十年、二十年、甚至四十年前就说过的话——他们说得很好、很清楚、很动听——德国人仅仅在最近一年来才偶尔知道一些,并把这些话黑

格化了,或者至多也只是落在人家后面做了再一次的发明,并把它当做崭新的发明,用坏得多、抽象得多的形式公诸于世。我自己的作品也不例外。要是说,德国人也有些自己的东西,那末这只能是他们用来表达这种思想的那种讨厌的、抽象的、难以理解的、拙劣的形式。他们俨然是真正的理论家,认为法国人(对英国人他们还几乎一无所知)那里值得注意的东西,除**最一般的**原则外,只是最坏、最抽象的东西,也就是未来社会的规划,即**社会制度**。而最好的一面,即**对现存社会的批评**——对社会问题作任何研究的现实基础与主要任务,他们却泰然自若地抛弃了。不用说,关于唯一**真正**做了些事情的德国人**魏特林**,这些聪明的理论家通常也用轻蔑的口吻评论一番,或者干脆连提都不提一下。

恩格斯:《“傅立叶论商业的片断”的前言和结束语》(1845年底),《马克思恩格斯全集》第2卷第655页。

由于德国现在事实上存在着的各种关系,所以不可避免地形成了这个中间派别,不可避免地产生了想把共产主义和流行观念调和起来的企图。同时,以下的情况也是不可避免的:许多曾以哲学为出发点的德国共产主义者,正是通过这样的转变过程走向了并且继续走向共产主义,而其他那些不能摆脱意识形态的羁绊的人,将终生宣传这种“真正的社会主义”。

马克思、恩格斯:《德意志意识形态》(1845—1846年),《马克思恩格斯全集》第3卷第537页。

在这里我又看到了《神圣家族》,他送了我一本,还将寄给你一本。我愉快而惊异地发现,对于这本书我们是问心无愧的,虽然对费尔巴哈的迷信现在给人造成一种非常滑稽的印象。

《马克思致恩格斯》(1867年4月24日),《马克思恩格斯全集》第31卷第293页。

几乎用不着指出,本书在哲学、经济和政治方面的总的理论观点,和我现在的观点绝不是完全一致的。1844年还没有现代的国际社会主义。从那时起,首先是并且几乎完全是由于马克思的

功绩，它才彻底发展成为科学。我这本书只是它的胚胎发展的一个阶段。正如人的胚胎在其发展的最初阶段还要再现出我们的祖先鱼类的鳃弧一样，在本书中到处都可以发现现代社会主义从它的祖先之一即德国古典哲学起源的痕迹。例如本书³，特别是在末尾，很强调这样一个论点：共产主义不是一种单纯的工人阶级的党派性学说，而是一种最终目的在于把连同资本家在内的整个社会从现存关系的狭小范围中解放出来的理论。这在抽象的意义上是正确的，然而在实践中在大多数情况下不仅是无益的，甚至还要更坏。既然有产阶级不但自己不感到有任何解放的需要，而且全力反对工人阶级的自我解放，所以工人阶级就应当单独地准备和实现社会革命。1789年的法国资产者也曾宣称资产阶级的解放就是全人类的解放；但是贵族和僧侣不肯同意，这一论断——虽然当时它对封建主义来说是一个无可辩驳的抽象的历史真理——很快就变成了一句纯粹是自作多情的空话而在革命斗争的火焰中烟消云散了。

恩格斯：《“英国工人阶级状况”1892年德文第二版序言》
(1892年7月21日)，《马克思恩格斯全集》第22卷第372—
373页；《马克思恩格斯选集》第4卷第276—277页。

2. 费尔巴哈在理论方面体现了和人道主义相吻合的唯物主义，而法国和英国的社会主义和共产主义则在实践方面体现了这种唯物主义

每当遇到英国社会主义者的时候，我总有些奇怪：他们大部分人对大陆上各国所展开的社会运动竟了解得这样少。可是在法国，就有50多万共产主义者，傅立叶派和其他不太激进的社会改革派还不包括在内；在瑞士，到处都有共产主义联合会，这些联合会在意大利、德国、甚至匈牙利都有自己的代表；德国的哲学经过长期的痛苦摸索过程，也终于达到了共产主义。

于是，欧洲三个文明大国——英国、法国和德国——都得出了

这样的结论：在集体所有制的基础上来改变社会结构的那种急剧的革命，现在已经是急不可待和不可避免的了。尤其值得注意的是，这个结论是由上述每个国家各自单独得出来的。这一事实雄辩地证明了，共产主义并不是英国或其他什么国家的特殊情况造成的结果，而是以现代文明社会的一般情况为前提所必然得出的结论。

恩格斯：《大陆上社会改革运动的进展》（1844年1月），
《马克思恩格斯全集》第1卷第575页。

只是从费尔巴哈才开始了**实证的人道主义的**和**自然主义的**批判。费尔巴哈越不喧嚷，他的著作的影响就越扎实、深刻、广泛而持久；费尔巴哈著作是继黑格尔的《现象学》和《逻辑学》以后包含着真正理论革命的唯一著作。

马克思：《1844年经济学哲学手稿》（1844年4—8月），
《马克思恩格斯全集》第42卷第46页。

当现实的、有形体的、站在稳固的地球上呼吸着一切自然力的人通过自己的外化把自己现实的、对象性的**本质力量**设定为异己的对象时，这种设定并不是主体；它是**对象性的本质力量**的主体性，因而这些本质力量的活动也必须是**对象性的**活动。对象性的存在物客观地活动着，而只要它的本质规定中不包含对象性的东西，它就不能客观地活动。它所以能创造或设定对象，只是因为它本身是被对象所设定的，因为它本来就是**自然界**。因此，并不是它在设定这一行动中从自己的“纯粹的活动”转而**创造对象**，而是它的**对象性的**产物仅仅证实了它的**对象性**活动，证实了它的活动是对象性的、自然存在物的活动。

我们在这里看到，彻底的自然主义或人道主义，既不同于唯心主义，也不同于唯物主义，同时又是把这二者结合的真理。我们同

时也看到，只有自然主义能够理解世界历史的行动。^①

马克思：《1844年经济学哲学手稿》（1844年4—8月），
《马克思恩格斯全集》第42卷第167页。

在德国，对真正的人道主义说来，没有比唯灵论即思辨唯心主义更危险的敌人了。它用“自我意识”即“精神”代替现实的个体的人，并且同福音传播者一道教诲说：“精神创造众生，肉体则软弱无能。”显而易见，这种超脱肉体的精神只是在自己的想像中才具有精神力量。鲍威尔的批判中为我们所驳斥的东西，正是以漫画的形式再现出来的思辨。我们认为这种思辨是基督教德意志原则的最完备的表现，这种原则的最终目的就是要通过变“批判”本身为某种超经验的力量想办法使自己得以确立。

马克思、恩格斯：《神圣家族，对批判的批判所做的批判》
（1844年9—11月），《马克思恩格斯全集》第2卷第7页。

“确切地和在散文的意义上说”，18世纪的法国启蒙运动，特别是法国唯物主义，不仅是反对现存政治制度的斗争，同时是反对现存宗教和神学的斗争，而且还是反对17世纪的形而上学和反对一切形而上学，特别是反对笛卡儿、马勒伯朗士、斯宾诺莎和莱布尼茨的形而上学的公开而鲜明的斗争。人们用哲学来对抗形而上学，这正像费尔巴哈在他向黑格尔作第一次坚决进攻时以清醒的哲学来对抗醉熏熏的思辨一样。被法国启蒙运动特别是18世纪的法国唯物主义所击败的17世纪的形而上学，在德国哲学中，特别是在19世纪的德国思辨哲学中，曾有过胜利的和富有内容的复辟。在黑格尔天才地把17世纪的形而上学同后来的一切形而上

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

学及德国唯心主义结合起来并建立了一个形而上学的包罗万象的王国之后，对思辨的形而上学和一切形而上学的进攻，就像在18世纪那样，又跟对神学的进攻再次配合起来。这种形而上学将永远屈服于现在为思辨本身的活动所完善化并和人道主义相吻合的唯物主义。费尔巴哈在理论方面体现了和人道主义相吻合的唯物主义，而法国和英国的社会主义和共产主义则在实践方面体现了这种唯物主义。

“确切地和在散文的意义上说”，法国唯物主义有两个派别：一派起源于笛卡儿，一派起源于洛克。后一派主要是法国有教养的分子，它直接导向社会主义。前一派是机械唯物主义，它成为真正的法国自然科学的财产。这两个派别在发展过程中是相互交错的。

马克思、恩格斯：《神圣家族，对批判的批判所做的批判》
(1844年9—11月)，《马克思恩格斯全集》第2卷第159—
160页。

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

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

所来显露他的重要的生命力。既然人的性格是由环境造成的，那就必须使环境成为合乎人性的环境。既然人天生就是社会的生物，那他就只有在社会中才能发展自己的真正的天性，而对于他的天性的力量的判断，也不应当以单个人的力量为准绳，而应当以整个社会的力量为准绳。

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

傅立叶是直接从法国唯物主义者的学说出发的。**巴贝夫主义者**是粗鲁的、不文明的唯物主义者，但是成熟的共产主义也是直接起源于**法国唯物主义**的。这种唯物主义正是以**爱尔维修**所赋予的形式回到了它的祖国**英国**。**边沁**根据**爱尔维修**的道德学建立了他那**正确理解的利益的体系**，而**欧文**则从**边沁**的体系出发去论证英国的共产主义。亡命英国的法国人**卡贝**受到了当地共产主义思想的鼓舞，当他回到法国时，他已经成了一个最有声望然而也是最肤浅的共产主义的代表人物。比较有科学根据的法国共产主义者**德萨米**、**盖伊**等人，像**欧文**一样，也把**唯物主义学说**当做**现实的人道主义学说**和**共产主义的逻辑基础**加以发展。

马克思、恩格斯：《神圣家族，对批判的批判所做的批判》
(1844年9—11月)，《马克思恩格斯全集》第2卷第166—
168页。

3. 人的解放，是从宣布人本身是人的最高本质这个理论出发的解放，它的头脑是哲学，心脏是无产阶级

那些不感到自己是人的人，就像繁殖出来的奴隶或马匹一样，完全成了他们主人的附属品。世袭的主人就是这个社会的一切。

这个世界是属于他们的。他们认为这个世界就是它现在这个样子，就是它本身所感触到的那个样子。他们认为自己就是他们所知道的那个样子，他们骑在那些只知道做主人的“忠臣良民，并随时准备效劳”而不知道别的使命的政治动物的脖子上。

庸人的世界就是**政治动物的世界**，既然我们必须承认它的存在，那末我们就只得考虑这种status quo〔现状，现存的秩序〕。这种秩序是在许多野蛮的世纪中产生的和形成的，它现在已成为最终的制度出现在我们面前，这种制度的原则就是**使世界不成其为人的世界**。最完善的庸人世界，我们德国，当然远远落在使人复活的法国大革命后面。

马克思：《摘自（德法年鉴）的书信》（1843年3月、5月和9月），《马克思恩格斯全集》第1卷第409—410页。

政治解放当然是一大进步，尽管它不是一般人类解放的最后形式，但在迄今为止的世界制度的**范围内**，它是人类解放的最后形式。不言而喻，我们这里指的是实在的、实际的解放。

马克思：《论犹太人问题》（1843年秋），《马克思恩格斯全集》第1卷第429页。

任何一种解放都是把人的世界和人的关系还给人自己。

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

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

马克思：《论犹太人问题》（1843年秋），《马克思恩格斯全集》第1卷第443页。

试问：德国能不能实现一个à la hauteur des principes〔原则高度的〕实践，即实现一个不但能把德国提高到现代各国的**现有水平**，而且提高到这些国家即将达到的人的**高度的革命**呢？

批判的武器当然不能代替武器的批判，物质力量只能用物质力量来摧毁；但是理论一经掌握群众，也会变成物质力量。理论只要说服ad hominem〔人〕，就能掌握群众；而理论只要彻底，就能说服ad hominem〔人〕。所谓彻底，就是抓住事物的根本。但人的根本就是人本身。德国理论的彻底性及其实践能力的明证就是：德国理论是从坚决彻底废除宗教出发的。对宗教的批判最后归结为**人是人的最高本质**这样一个学说，从而也归结为这样一条**绝对命令：必须推翻**那些使人成为受屈辱、被奴役、被遗弃和被蔑视的东西的一切关系，一个法国人对草拟中的养犬税发出的呼声，再恰当不过地刻画了这种关系，他说：“可怜的狗呵！人家要把你们当人看哪！”

马克思：《〈黑格尔法哲学批判〉导言》（1843年末—1844年1月），《马克思恩格斯全集》第1卷第460—461页；
《马克思恩格斯选集》第1卷第9页。

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

一切内在条件一旦成熟，**德国的复活日**就会由**高卢雄鸡的高鸣**来宣布。

马克思：《〈黑格尔法哲学批判〉导言》（1843年底—1844年1月），《马克思恩格斯全集》第1卷第467页；《马克思恩格斯选集》第1卷第15页。

那末，德国解放的**实际可能性**到底在哪里呢？

答：就在于形成一个被**彻底的锁链**束缚着的阶级，即形成一个非市民社会阶级的市民社会阶级，一个表明一切等级解体的等

级；一个由于自己受的普遍苦难而具有普遍性质的领域，这个领域并不要求享有任何一种**特殊权利**，因为它的痛苦不是**特殊的无权**，而是一般**无权**，它不能再求助于**历史权利**，而只能求助于**人权**，它不是同德国国家制度的后果发生片面矛盾，而是同它的前提发生全面矛盾，最后，它是一个若不从其他一切社会领域解放出来并同时解放其他一切社会领域，就不能解放自己的领域，总之是这样一个领域，它本身表现了人的**完全丧失**，并因而只有通过人的**完全恢复**才能恢复自己。这个社会解体的结果，作为一个特殊等级来说，就是**无产阶级**。

德国无产阶级是随着刚刚着手为自己开辟道路的**工业的发展**而形成起来的；因为组成无产阶级的不是**自发产生的**而是**人工制造的**贫民，不是在社会的重担下机械地压出来的而是由于社会的**急剧解体过程**、特别是由于中间等级的解体而产生的群众，不言而喻，自发产生的贫民和基督教德意志的农奴等级也在不断地——虽然是逐渐地——充实无产阶级的队伍。

无产阶级宣告**现存世界制度的解体**，只不过是揭示自己本身存在的秘密，因为它就是这个世界制度的**实际解体**。无产阶级要求**否定私有财产**，只不过是把社会已经提升为**无产阶级的原则**的东西，把未经无产阶级的协助、作为社会的否定结果而体现在它的身上，即无产阶级身上的东西提升为**社会的原则**。无产阶级对正在形成的世界所享有的权利和**德国国王**对已经形成的世界所享有的权利是一样的。德国国王把人民称为**自己的人民**，正像他把马叫做**自己的马**一样。国王宣布人民是他的私有财产，只不过表明私有财产的所有者就是国王这样一个事实。

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

马克思：《〈黑格尔法哲学批判〉导言》（1843年末—1844年1月），《马克思恩格斯全集》第1卷 第466—467页；

《马克思恩格斯选集》第1卷第14—15页。

我们要求把历史的内容还给历史，但我们认为历史不是“神”的启示，而是人的启示，并且只能是人的启示。为了认识人类本质的伟大，了解人类在历史上的发展，了解人类一往直前的进步，了解人类对个人的非理性的一贯有把握的胜利，了解人类战胜一切似乎超人的事物，了解人类同大自然进行的残酷而又顺利的斗争，直到具备自由的人的自觉，明确认识到人和大自然的统一，自由地独立地创造建立在纯人类道德生活关系基础上的新世界，为了了解这一切，我们没有必要首先求助于什么“神”的抽象概念，把一切美好的、伟大的、崇高的、真正的人的事物归在它的名下。为了了解这一切的伟大，我们没有必要采取这种迂回的办法，为了相信人的事物的重要和伟大，没有必要给真正的人的事物打上“神的”烙印。相反地，任何一种事物，越是“神的”即非人的，我们就越不能称赞它。……历史的“有神性”越大，它的非人性和牲畜性也就越大；不管怎么说，“有神的”中世纪确实使人彻底兽化，产生农奴制和 *jus primae noctis*〔初夜权〕等。卡莱尔大为不满的现代的**无神性**恰好是现代的**有神性**。由此也可以明白，为什么我在前面把人叫做斯芬克斯谜语的猜谜者。历来总是提出这样的问题：神是什么？德国哲学这样回答问题：神就是人。人只须要了解自己本身，使自己成为衡量一切生活关系的尺度，按照自己的本质去估价这些关系，真正依照人的方式，根据自己本性的需要，来安排世界，这样的话，他就会猜中现代的谜了。不应当到虚幻的彼岸，到时间空间以外，到似乎置身于世界的深处或与世界对立的什么“神”那里去找真理，而应当到近在咫尺的人的胸膛里去找真理。人所固有的本质比臆想出来的各种各样的“神”的本质，要伟大得多，高尚得多，因为“神”只是人本身的相当模糊和歪曲了的反映。

恩格斯：《英国状况 评托马斯·卡莱尔的〈过去和未来〉》

（1844年1月），《马克思恩格斯全集》第1卷第650——651页。

……随着小资产阶级的不断破产，随着资本迅速地向少数人的手里集中，无产阶级的人数将按照几何级数增加起来，使整个

民族，除少数百万富翁外，很快都成为无产阶级。但是，在这种发展的进程中必将有这样一个时机到来，那时无产阶级将看到，他们要推翻现存的社会秩序是多么容易，于是革命就跟着到来了。

然而事变很可能不沿着这两条道路发展。商业危机（它是促进无产阶级独立发展的最强有力的因素）加上外国的竞争和中等阶级的日益破产将加速整个进程。我不相信人民会安然忍受一次又一次的危机。1846年或1847年行将到来的危机，想必会促成谷物法的废除和宪章的通过。宪章将引起什么样的革命运动，现在还很难说。但是在这次危机之后和下一次危机之前……，英国人民大概会对顺从地忍受资本家的剥削或在资本家不需要他们的时候就去饿死这样的事情感到厌恶。如果到那时英国资产阶级不变得聪明些（按所有的迹象来判断，这是不可能的），那末革命就会到来，这次革命将是过去任何一次革命都不能相比的。被逼到绝望地步的无产者将要像斯提芬斯向他们宣传过的那样去放火；人民复仇的怒火将迸发出来，来势之猛就连1793年也不能与之相比。穷人反对富人的战争将是人们之间进行过的一切战争中流血最多的一次战争。即使资产阶级中有一部分人转到无产阶级方面来，即使资产阶级的习气普遍地改好了，也都无济于事。要知道，整个资产阶级的观点的改变至多也只能达到不彻底的 *justemilieu*〔中庸〕的程度；那些较坚决地归附于工人的资产者会形成新的吉伦特派，这一派别将在暴力行动扩展的过程中灭亡。一个阶级的偏见是不可能象旧衣服一样扔掉的，保守、狭隘而自私的英国资产阶级尤其不会这样做。我们可以满怀信心地做出所有这些结论，因为这些结论所依据的一方面是历史发展的无可争辩的事实，另一方面是人类的本性。……革命是不可避免的，要从既成的形势中找到和平的出路已经太晚了；但是革命可以进行得比我在这里所描述的温和些。这与其说将取决于资产阶级的的发展，倒不如说将取决于无产阶级的的发展。无产阶级所接受的社会主义思

想和共产主义思想愈多，革命中的流血、报复和残酷性将愈少。在原则上，共产主义是超乎资产阶级和无产阶级之间的敌对的；共产主义只承认这种敌对在目前的历史意义，但是否认它在将来还有存在的必要；共产主义正是以消除这种敌对为目的的。所以，只要这种敌对还存在，共产主义就认为，无产阶级对他们的奴役者的愤怒是必然的，是**正在开始的**工人运动的最重要的杠杆；但是共产主义比这种愤怒更进了一步，因为它并不仅仅是工人的事业，而是全人类的事业。没有一个共产主义者想到要向个别的人复仇，或者认为某个资产者在现存的条件下能够有不同于现在的行动。英国的社会主义（即共产主义）正是从不归咎于个别人的原则出发的。因此，英国工人所接受的社会主义思想愈多，他们现在的愤怒就愈快地成为多余的（如果这种愤怒今后仍然表现在以前的那种暴力行动中，那它无论怎样也不会有什么结果），在他们反对资产阶级的发动中粗暴行为和野蛮行为也就愈少。假如能够在斗争展开以前使全体无产阶级共产主义化，那末斗争就会很和平地进行。但是现在这已经不可能了，太晚了！然而我认为在英国现在已无法避免的穷人反对富人的**完全公开的、直接的战争爆发**以前，至少也能使无产阶级对社会问题有个清楚的了解，使共产党能够在有利的情况下逐渐克服革命中的野蛮成分并预防热月九日的重演。此外，法国的经验并不是没有用的，而且现在宪章运动的多数领袖都已经成了共产主义者。而因为共产主义**超乎**无产阶级和资产阶级间的对立，所以它和纯粹无产阶级的宪章主义比起来，更容易为资产阶级的优秀的代表人物（但是这种人是极少的，而且只能从正在成长的一代中寻找）所赞同。

恩格斯：《英国工人阶级状况》（1844年9月—1845年3月），

《马克思恩格斯全集》第2卷第585—587页。

4. 共产主义是以扬弃私有财产作为自己的中介的人道主义；只有通过扬弃这种中介，从自身开始的积极的人道主义才能产生

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

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

马克思《摘自〈德法年鉴〉的书信》（1843年3月、5月和9月）

《马克思恩格斯全集》第1卷第416—417页。

……马尔萨斯的理论却是一个不停地推动我们前进的、绝对必要的转折点。由于他的理论，总的说来是由于政治经济学，我们才注意到土地和人类的生产力，而且只要我们战胜了这种绝望的经济制度，我们就能保证永远不再因人口过剩而恐惧不安。我

们从马尔萨斯的理论中为社会改革取得了最有力的经济论据，因为即使马尔萨斯是完全正确的，也必须立刻进行这种改革，原因是只有这种改革，只有通过这种改革来教育群众，才能够从道德上限制生殖的本能，而马尔萨斯本人也认为这种限制是对付人口过剩的最容易和最有效的办法。由于这个理论，我们才开始明白人类极度堕落的情况，才了解这种堕落是和竞争的各种条件相关联的；这种理论向我们指出，私有制如何最终使人变成了商品，使人的生产和消灭也仅仅取决于需求；它指出竞争制度因此屠杀了，并且每日屠杀着千百万人；这一切我们都看到了，这一切都促使我们要用消灭私有制、消灭竞争和利益对立的办法来结束这种人类堕落的现象。

恩格斯：《政治经济学批判大纲》（1843年底—1844年1月），
《马克思恩格斯全集》第1卷第620—621页。

共产主义是私有财产即人的自我异化的积极的扬弃，因而是通过人并且为了人而对人的本质的真正占有；因此，它是人向自身、向社会的（即人的）人的复归，这种复归是完全的、自觉的而且保存了以往发展的全部财富的。这种共产主义，作为完成了的自然主义，等于人道主义^①，而作为完成了的人道主义^②，等于自然主义，它是人和自然界之间、人和人之间的矛盾的真正解决，是存在和本质、对象化和自我确证、自由和必然、个体和类之间的斗争的真正解决。它是历史之谜的解答，而且知道自己就是这种解答。^③

马克思：《1844年经济学哲学手稿》（1844年4—8月），
《马克思恩格斯全集》第42卷第120页。

①②有的译本将此处的“人道主义”翻译为“人本主义”，例如刘丕坤同志的译本。
——编者注

③马克思在这里用费尔巴哈的术语来表述自己的辩证唯物主义的共产主义观点，这种观点提供了“历史之谜的解答”，换句话说，也就是从建立在私有制上的社会的客观矛盾的发展中得出共产主义必然性的结论。
——原编者注

共产主义从一开始就是无神论（欧文），而无神论最初还远不是共产主义；那种无神论无宁说还是一个抽象。所以，无神论的博爱最初还只是哲学的、抽象的博爱，而共产主义的博爱则从一开始就是现实的和直接追求实效的。

马克思：《1844年经济学哲学手稿》（1844年4—8月），

《马克思恩格斯全集》第42卷第121页。

如果我们把共产主义本身——因为它是否定的否定——称为对人的本质的占有，而这种占有是以否定私有财产作为自己的中介的，因而还不是真正的、从自身开始的肯定，而只是从私有财产开始的肯定，〔……………〕^① 人的生命的现实的异化仍在发生，而且人们越意识到它是异化，它就越成为更大的异化；所以，它只有通过共产主义的实际实现才能完成。要消灭私有财产的思想，有共产主义思想就完全够了。而要消灭现实的私有财产，则必须有现实的共产主义行动。历史将会带来这种共产主义行动，而我们在思想中已经认识到的那个正在进行自我扬弃的运动，实际上将经历一个极其艰难而漫长的过程。

马克思：《1844年经济学哲学手稿》（1844年4—8月），

《马克思恩格斯全集》第42卷第139—140页。

……正象无神论作为神的扬弃就是理论的人道主义^②的生成，而共产主义作为私有财产的扬弃就是对真正人的生活这种人的不可剥夺的财产的要求，就是实践的人道主义的生成一样；或者说，无神论是以扬弃宗教作为自己的中介的人道主义，共产主义则是以扬弃私有财产作为自己的中介的人道主义。只有通过扬弃这种中介，——但这种中介是一个必要的前提，——积极地从自身开

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

^②这段话中的“人道主义”一词，在刘丕坤同志的译本中均译为“人本主义”。

——编者注

始的积极的人道主义才能产生。①

马克思：《1844年经济学哲学手稿》（1844年4—8月），

《马克思恩格斯全集》第42卷第174—175页。

（二）共产主义是关于无产阶级解放条件的学说

1. 共产主义学说是无产阶级解放条件的理论概括；它的基础是经济和阶级划分的客观发展

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

马克思：《1844年经济学哲学手稿》（1844年4—8月），

《马克思恩格斯全集》第42卷第120—121页。

只有在机器和其他发明有可能向全体社会成员展示出获得全面教育和幸福生活的前景时，共产主义才出现。共产主义是关于奴隶、农奴或手工业者不可能实现而只有无产者才可能实现的那种解放的学说，因此它必然属于十九世纪，而以往任何时候是不可能有的。

恩格斯：《共产主义信条草案》（1847年），《马克思恩格斯全集》第42卷第373页。

共产主义的产生是由于大工业以及和大工业相伴而生的一些现象：世界市场的形成和随之而来的无法控制的竞争；具有日趋严重的破坏性和普遍性的商业危机，这种危机现在已经完全成了世界市场的危机；无产阶级的形成和资本的积聚以及由此产生的无

①这一句在刘丕坤同志的译本中译为：“积极地从自身开始的实证的人本主义才能产生。”

产阶级和资产阶级之间的阶级斗争。在共产主义作为理论的时候，那么它就是无产阶级立场在这个斗争中的理论表现，是无产阶级解放的条件的理论概括。

恩格斯：《共产主义者和卡尔·海因岑》（1847年9月），

《马克思恩格斯全集》第4卷第312页。

共产主义是关于无产阶级解放的条件的学说。

恩格斯：《共产主义原理》（1847年10——11月），《马克思

恩格斯全集》第4卷第357页；《马克思恩格斯选集》第1卷第

210页。

工人阶级的一些以保护人自居的朋友们，一方面甚至对很少的几项他们认为是“社会主义的”措施（其实这些措施除了倾向之外根本没有什么社会主义的东西）也很难掩饰他们的厌恶；另一方面他们又表示满意，并企图用他们的重大发现来诱导“士绅们”同情巴黎公社。他们的大发现是：工人们毕竟是有理智的人，他们无论何时执掌政权，总是要坚决背弃社会主义的创举的！事实上，他们确实不想在巴黎成立什么**法伦斯泰尔**，也不想成立什么**伊加利亚**。真是当代的聪明人！这些对于工人阶级的真正理想和真正运动一窍不通的好心的保护人忘记了一点。所有的社会主义宗派的创始人都属于那样一个时期，那时工人阶级自己一方面还没有在资本主义社会本身的发展进程中得到足够的锻炼并被充分地组织起来，以便作为历史动力登上世界舞台；另一方面，他们取得解放的物质条件在旧世界本身内部也还没有充分成熟起来。工人阶级的贫困状态是存在着的，但是他们开展自己的运动的条件尚未具备。各乌托邦宗派的创始人虽然在批判现存社会时明确地描述了社会运动的目的——废除雇佣劳动制度及其一切实行阶级统治的经济条件，但是他们既不能在社会本身中找到改造它的物质条件，也不能在工人阶级身上找到运动的有组织的力量和对运动的认识。他们企图用新社会的幻想图景和方案来弥补运动所缺乏的历史条件，并且认为宣传这些空想的图景和方

案是真正的救世之道。从工人阶级运动成为现实运动的时刻起，各种幻想的乌托邦消逝了，——这不是因为工人阶级放弃了这些乌托邦主义者所追求的目的，而是因为他们找到了实现这一目的的现实手段，——但是起来代替乌托邦的，是对运动的历史条件的真正洞见以及工人阶级的战斗组织的日益积聚力量。但是，乌托邦主义者宣布的运动的两个最后目的，也是巴黎革命和国际所宣布的最后目的。只是手段不同了，运动的现实条件也不再淹没在乌托邦寓言的云雾之中了。因此，无产阶级的这些以保护人自居的朋友们之百般曲解这次革命所响亮地宣布的社会主义趋向，只不过是受自己无知的欺骗而已。如果这些人认为工人运动的先知们的那些乌托邦创造仍然是“社会革命”，也就是说，如果他们认为社会革命仍然是“乌托邦的”，那末过错并不在巴黎无产阶级身上。

马克思：《“法兰西内战”初稿》（1871年4—5月），
《马克思恩格斯全集》第17卷第603—604页。

完成这一解放世界的事业，是现代无产阶级的历史使命。考察这一事业的历史条件以及这一事业的性质本身，从而使负有使命完成这一事业的今天受压迫的阶级认识到自己行动的条件和性质，这就是无产阶级运动的理论表现即科学社会主义的任务。

恩格斯：《反杜林论》（1876年9月—1878年6月），《马克思恩格斯全集》第20卷第308页；《马克思恩格斯选集》第3卷第323页。

资本主义使劳动社会化并创造了能够改造社会的“社会力量”，即无产阶级力量，承认资本主义这种“创造性”的历史工作，也就是脱离民粹主义而转向共产主义。社会主义学说的基础是经济和阶级划分的客观发展。

列宁：《从民粹主义到马克思主义》（1905年1月24日），
《列宁全集》第8卷第65页。

2. 科学社会主义的理论基础是马克思和恩格斯的唯物主义理论；它正是在抛弃了关于合乎人类天性的社会条件的议论而唯物地分析现代社会关系时盛行起来的

这部50印张的学术著作，其目的是为了证明：我们的银行家、商人、工厂主和大土地占有者的全部资本，不外是工人阶级的积累起来的无偿劳动！……既然有产阶级全部积累起来的资本不外是“无偿劳动”，那么显然从这里应该直接得出结论说：这种劳动应该在事后得到偿付，就是说，这里所指的全部资本应该交给劳动。也许那时就应该预先谈谈，到底是谁有权获得这种资本。可是把玩笑丢在一边吧！虽然所论述的这本书对事业抱有激进社会主义的态度，虽然它在各方面以极其严酷无情的态度反对被认为有权威的人，我们还是应该承认，这本书是追求最严格的科学性的高度学术性著作。报刊上已不止一次地谈到，马克思打算以批判迄今存在过的全部政治经济学的形式，总结自己多年研究的结果，并以此为社会主义的意图，奠定直到现在为止无论傅立叶和蒲鲁东，亦无论拉萨尔，都不能为它奠定的科学基础。

恩格斯：《卡·马克思“资本论”第一卷书评——为“爱北斐特日报”作》（1867年10月22日），《马克思恩格斯全集》第16卷第241——242页。

1867年终于在汉堡出版了“资本论。政治经济学批判”第一卷。这部著作是整个一生科学研究的成果。它是工人阶级政治经济学的科学表述。这里所涉及的不是鼓动性的词句，而是严密的科学结论。任何人，不管他对社会主义采取什么态度，都不能不承认，社会主义在这里第一次得到科学的论述，而且正是德国终于有机会也在这方面作出这种贡献。现在谁还要想同社会主义作斗争，那他就必须对付马克思，而假如他能够做到这一点，那自然

也就无需再提到dii minorum gentium^①了。

恩格斯：《卡尔·马克思》（1869年7月28日左右），《马克思恩格斯全集》第16卷第411—412页。

“科学社会主义”也只是为了与空想社会主义相对立时才使用，因为空想社会主义力图把新的呸语和幻想强加于人民，而不把自己的认识领域局限于研究人民自己进行的社会运动；……

马克思：《巴枯宁〈国家制度和无政府状态〉一书摘要》

（1874—1875年初），《马克思恩格斯全集》第18卷第700页；

《马克思恩格斯选集》第2卷第638页。

但是，当自然观的这种变革只能随着研究工作提供相应的实证的认知材料而实现的时候，一些在历史观上引起决定性转变的历史事实已经老早就发生了。1831年在里昂发生了第一次工人起义；在1838年—1842年，第一次全国性的工人运动，即英国的宪章派运动，达到了自己的最高点。无产阶级和资产阶级间的阶级斗争一方面随着大工业的发展，另一方面随着资产阶级新近取得的政治统治的发展，在欧洲最发达的国家的历史中升到了首要地位。事实日益令人信服地证明，资产阶级经济学关于资本和劳动的利益一致、关于自由竞争必将带来普遍协调和全民幸福的学说完全是撒谎。所有这些事实都再不能不加考虑了，正如作为这些事实的理论表现（虽然是极不完备的表现）的法国和英国的社会主义不能不加考虑一样。但是，旧的、还没有被排除掉的唯心主义历史观不知道任何基于物质利益的阶级斗争，而且根本不知道任何物质利益；生产和一切经济关系，在它那里只是被当作“文化史”的从属因素顺便提到过。

新的事实迫使人们对以往的全部历史作一番新的研究，结果发现：以往的全部历史，除原始状态外，都是阶级斗争的历史；这些互相斗争的社会阶级在任何时候都是生产关系和交换关系的

①直译是“小神”；转意是“二流人物”。

——原编者注

产物，一句话，都是自己时代的**经济关系**的产物；因而每一时代的社会经济结构形成现实基础，每一个历史时期由法律设施和政治设施以及宗教的、哲学的和其他的观点所构成的全部上层建筑，归根到底都是应由这个基础来说明的。黑格尔把历史观从形而上学中解放了出来，使它成为辩证的，可是他的历史观本质上是唯心主义的。现在，唯心主义从它的最后的避难所中，从历史观中被驱逐出来了，唯物主义历史观被提出来了，用人们的存在说明他们的意识而不是象以往那样用人们的意识说明他们的存在这样一条道路已经找到了。

因此，社会主义现在已经不再被看作某个天才头脑的偶然发现，而被看作两个历史地产生的阶级无产阶级和资产阶级间斗争的必然产物。它的任务不再是想出一个尽可能完善的社会制度，而是研究必然产生这两个阶级及其相互斗争的那种历史的经济的过程，并在由此造成的经济状况中找出解决冲突的手段。可是以往的社会主义同这种唯物主义历史观是不相容的，正如法国唯物主义的自然观同辩证法和近代自然科学不相容一样。以往的社会主义固然批判过现存的资本主义生产方式及其后果，但是它不能说明这个生产方式，因而也就不能对付这个生产方式；它只能简单地把它当做坏东西抛弃掉。它愈是义愤填膺地反对这种生产方式必然产生的对工人阶级的剥削，就愈是不能明白指出这种剥削在哪里和怎样发生。但是，问题在于：一方面说明资本主义生产方式的历史联系和它对一定历史时期的必然性，从而说明它灭亡的必然性，另一方面揭露这种生产方式内部的一直还隐蔽着的性质。这已经由于**剩余价值**的发现而完成了。已经证明，无偿劳动的占有是资本主义生产方式和通过这种生产方式对工人进行的剥削的基本形式；即使资本家按照劳动力作为商品在市场上所具有的全部价值来购买他的工人的劳动力，他从这劳动力榨取的价值仍然比他为这劳动力付出的多；这种剩余价值归根到底构成了有产阶级手中日益增加的资本量所由积累而成的价值总量。这样

就说明了资本主义生产和资本生产的过程。

这两个伟大的发现——唯物主义历史观和通过剩余价值揭破资本主义生产的秘密，都应当归功于**马克思**。由于这些发现，社会主义已经变成了科学，现在的问题首先是对这门科学的一切细节和联系作进一步的探讨。

恩格斯：《社会主义从空想到科学的发展》（1880年1—3月），《马克思恩格斯全集》第19卷第225—227页；

《马克思恩格斯选集》第3卷第422—424页。

尽可不同意马克思，但决不能反驳这样的事实，就是马克思万分确定地表述了自己的观点，这些观点对从前的社会主义者来说完全是“新东西”。其所以是新东西，是因为从前的社会主义者为了论证自己的观点，认为只须指明群众在现代制度下受压迫的事实，只须指明使每个人都可获得自己生产的東西的那个制度的优越性，只须指明这个理想制度的适合“人类天性”、适合理性道德生活概念等等就足够了。马克思认为不能以这种社会主义为满足。他并不限于评论现代制度，评价和斥责这个制度，他还对这个制度做了科学的解释，把这个在欧洲各国和非欧洲各国表现得不同的现代制度归结为一个共同基础即资本主义社会形态，并对这个社会形态的活动规律和发展规律做了客观分析（他指明了这个制度下的剥削的**必然性**）。同样，他认为不能满足于伟大的空想社会主义者及其渺小的后裔即主观社会学家所说的只有社会主义制度才适合人类天性的断语。他以对资本主义制度的这种**客观分析**证明了资本主义制度变为社会主义制度的**必然性**（他究竟如何证明这一点，以及米海洛夫斯基先生如何反驳这一点，对于这个问题，我们还得回头再说）。这就是马克思主义者经常援引的必然性的来源。

列宁：《什么是“人民之友”以及他们如何攻击社会民主主义者？》（1894年春夏），《列宁全集》第1卷第137—138页；《列宁选集》第1卷第24—25页。

谁都知道，在说到未来的远景方面，从前的社会主义者所提供的东西简直多得无比，他们极详细地描绘了未来的社会，想以这种制度的美景引诱人类，说那时人们将不必进行斗争，那时人们的社会关系将不是建筑在剥削上，而是建筑在合乎人类天性条件的真正进步原则上。尽管有大批叙述过这种思想的极有才干的人物和信心十足的社会主义者，但是，只要大机器工业尚未把工人无产阶级群众卷入政治生活漩涡，只要工人无产阶级斗争的真正口号尚未发现，他们的理论始终是脱离实际生活的，他们的纲领始终是脱离人民的政治运动的。……不容置辩的事实是：工人运动正是随着资本主义大机器工业的发展而展开并发展起来的；社会主义学说正是在它抛弃关于合乎人类天性的社会条件的议论，而着手唯物地分析现代社会关系并说明现今剥削制度的必然性的时候盛行起来的。

列宁：《什么是“人民之友”以及他们如何攻击社会主义者？》（1894年春夏），《列宁全集》第1卷第164—165页；《列宁选集》第1卷第50—51页。

黑格尔的哲学谈论精神和观念的发展，它是**唯心主义的哲学**。它从精神的发展中推演出自然界的发展，人的发展，人与人的关系即社会关系的发展。马克思和恩格斯保留了黑格尔关于永恒的发展过程的思想^①，而抛弃了那种偏执的唯心主义观点；他们转向实际生活之后看到，不能用精神的发展来解释自然界的发展，恰恰相反，要从自然界，从物质中找到对精神的解释……与黑格尔和其他黑格尔主义者相反，马克思和恩格斯是唯物主义者。他们用唯物主义观点观察世界和人类，看出自然界中一切现象都有物质原因作基础，同样，人类社会的发展也是由物质力量即生产力的发展所决定的。人们在生产人类必需的产品时彼此所发生的

^①马克思和恩格斯不止一次地指出，他们思想的发展，有很多地方得益于德国的大哲学家尤其是黑格尔。恩格斯说：“没有德国哲学，也就没有科学社会主义。”

——列宁原注

关系，是以生产力的发展为转移的。所以，社会生活中的一切现象，人类的意向、观念和法律，都是由这种关系来解释的。生产力的发展造成了以私有制为基础的社会关系，但是我们现在看到，生产力的发展又夺走了大多数人的财产，而将其集中在极少数人的手中。它正在消灭私有制，即现代社会制度的基础，它自己就是朝着社会主义者所抱定的那个目标前进的。社会主义者只是必须认识到，究竟哪种社会力量因其在现代社会中所处的地位而关心社会主义的实现，并使这种力量意识到它的利益和历史使命。这种力量就是无产阶级。

列宁：《弗里德里希·恩格斯》（1895年秋），《列宁全集》第2卷第5—6页；《列宁选集》第1卷第88—89页。

科学社会主义的理论基础是马克思和恩格斯的唯物主义理论。从这个理论的观点看来，社会生活的发展完全决定于生产力的发展。如果说继地主农奴制度而来的是资产阶级制度，那末这只能“归咎于”生产力的发展，因为生产力的发展使资产阶级制度必然产生出来。再就是，如果说继现代资产阶级制度而来的必然是社会主义制度，那末这是因为现代生产力的发展要求这样。由此就产生出资本主义毁灭和社会主义建立的历史必然性。由此就产生出一个马克思主义原理：我们应当在生产力的发展史中而不是在人们的头脑中去探求自己的理想。

斯大林：《无政府主义还是社会主义？》（1906年12月—1907年4月），《斯大林全集》第1卷第320页。

3. 工人阶级的解放只能是工人阶级本身的事情，首先解放工人阶级，然后解放全人类；整个社会解放了，工人阶级才能彻底解放

谈到德国工人总的文化、知识的水平或者他们的接受文化、知识的能力，那我就提醒读者注意魏特林的天才著作，不管这些著作在论述的技巧方面如何不如蒲鲁东，但在理论方面有很多地

方却胜过他。资产阶级及其哲学家和科学家哪里有一部论述资产阶级解放（政治解放）的著作能和魏特林的“**和谐与自由的保证**”一书媲美呢？只要把德国的政治论著中的那种俗不可耐畏首畏尾的平庸气拿来和德国工人的这种**史无前例**光辉灿烂的处女作比较一下，只要把无产阶级巨大的**童鞋**拿来和德国资产阶级的矮小的政治烂鞋比较一下，我们就能够预言**德国的灰姑娘**将来必然长成一个**大力士**。应该承认，德国无产阶级是欧洲无产阶级的**理论家**，正如同英国无产阶级是它的**经济学家**，法国无产阶级是它的**政治家**一样。必须承认，德国进行**社会革命**的能力是**典型的**，可是它对于**政治革命**的无能也是**典型的**。因为德国资产阶级的无能就是德国政治上的无能，同样，德国无产阶级的能力——即使不谈德国的理论——就是德国**社会**的能力。德国哲学和政治的发展之间的不相称并不是什么**反常现象**。这种不相称是必然的。一个哲学的民族只有在社会主义里面才能找到适合于它的实践，因而也只有在**无产阶级**身上才能找到解放自己的积极因素。

马克思：《评“普鲁士人”的“普鲁士国王和社会改革”一文》（1844年7月31日），《马克思恩格斯全集》第1卷第483—484页。

值得注意的是，与十八世纪相反，现在宗教观念是在中等阶层和上层阶级的队伍中传播着，而非宗教观念——那种感到自己是人的人所固有的非宗教观念——却降临到了法国无产阶级的队伍里。您应当出席法国工人的一次集会，这样您就会确信这些受尽劳动折磨的人纯洁无瑕，心地高尚。英国的无产者也做出了巨大的成绩，但他们的文化水平不及法国人。我也不能不指出瑞士、伦敦和巴黎的德国手工业者的理论贡献。只不过德国手工业者仍然过分象手工业者。

但无论怎样，历史是会把我们文明社会的这些“野蛮人”变成人类解放的实践因素的。

《马克思致路·费尔巴哈》（1844年8月11日），《马克思恩格斯全集》第27卷第450—451页。

工人阶级解放的条件就是要消灭一切阶级；正如第三等级即资产阶级解放的条件就是消灭一切等级一样^①。

马克思：《哲学的贫困》（1847年上半年），《马克思恩格斯全集》第4卷第197页；《马克思恩格斯选集》第1卷第160页。

英国工人阶级既然创造了现代工业的无穷无尽的生产力，也就实现了解放劳动的第一个条件。现在它应当实现解放劳动的第二个条件。它应当把这些生产财富的力量从垄断组织的无耻的枷锁下解放出来，使它们受生产者的集体监督，这些生产者直到今天还在听任自己劳动的产品本身转过来反对自己，变成压迫他们自己的工具。

工人阶级征服了自然，而现在应当去征服人了。工人阶级有足够的力量来胜利地完成这个事业，但是需要把所有这些力量组织起来，在全国范围内把工人阶级组织起来——我认为这就是摆在工人议会面前的伟大而光荣的目标。

马克思：《给工人议会的信》（1854年3月9日），《马克思恩格斯全集》第10卷第134页；《马克思恩格斯选集》第2卷第77页。

《宣言》中始终贯彻的基本思想，即：每一历史时代的生产以及必然由此产生的社会结构，是该时代政治的和精神的历史的基础；因此（从原始土地公有制解体以来）全部历史都是阶级斗争的历史，即社会发展各个阶段上被剥削阶级和剥削阶级之间、被统治阶级和统治阶级之间斗争的历史；而这个斗争现在已经达到这样一个阶段，即被剥削被压迫的阶级（无产阶级），如果

^① 这里所谓等级是指历史意义上的封建国家的等级，这些等级有一定严格限定的特权。资产阶级革命消灭了等级及其特权。资产阶级社会只有阶级，因此，谁把无产阶级称为“第四等级”，他就完全违背了历史。——弗·恩·（恩格斯在1885年德文版上加的注）

不同时使整个社会永远摆脱剥削、压迫和阶级斗争，就不再能使自己从剥削它压迫它的那个阶级（资产阶级）下解放出来，——这个基本思想完全是属于马克思一个人的。

恩格斯：《共产党宣言》1883年德文版序言》（1883年6月28日），《马克思恩格斯全集》第21卷第3页；《马克思恩格斯选集》第1卷第232页。

现代被压迫阶级即无产阶级如果不同时使整个社会摆脱阶级划分，从而摆脱阶级斗争，就不能争得自身的解放。因此，共产主义现在已不再意味着凭空设想一种尽可能完善的社会理想，而是意味着深入理解无产阶级所进行的斗争的性质、条件以及由此产生的一般目的。

恩格斯：《关于共产主义者同盟的历史》（1885年10月8日），《马克思恩格斯全集》第21卷第248页；《马克思恩格斯选集》第4卷第193页。

同盟的旧口号“人人皆兄弟”，已由公开宣布斗争的国际性的新战斗口号“全世界无产者，联合起来！”所代替。十七年以后，这个口号作为国际工人协会的战斗号角响彻全世界，而今天世界各国斗争着的无产阶级都已把它写到自己的旗帜上。

恩格斯：《关于共产主义者同盟的历史》（1885年10月8日），《马克思恩格斯全集》第21卷第252页；《马克思恩格斯选集》第4卷第197页。

工人阶级的解放只能是工人阶级本身的事情。现代社会的其他一切阶级都主张保存现行经济制度的基础。工人阶级要获得真正的解放，必须进行资本主义全部发展所准备起来的社会革命，即消灭生产资料私有制，把它们变为公有财产，组织由整个社会承担的社会主义的产品生产代替资本主义商品生产，以充分保证社会全体成员的福利和使他们获得自由的全面发展。

列宁：《俄国社会民主党纲领草案》（1902年1月底—2月初），《列宁全集》第6卷第11页。

首先必须把自己同一切人划清界限，即仅仅把无产阶级专门单独地划出来，然后再说无产阶级解放一切人，号召一切人和邀请一切人。

我同意这个“然后”，但是我要求先来这个“首先”！

在我们俄国，当“数量不多的”工厂工人还没有开始阶级斗争的时候，“被剥削的劳动群众”所受的骇人听闻的苦难并没有引起过任何人民运动。也只有这种“数量不多的”人才可以保证阶级斗争的进行、继续和发展。正是在俄国，在批评家们（如布加柯夫）指责社会民主党人是“农民的反对者”，而社会革命党人叫喊必须以“全体被剥削的劳动群众的斗争”的概念来代替阶级斗争的概念（《俄国革命通报》第2期）的俄国，我们应当首先最鲜明地确定唯一的无产阶级一个阶级的阶级斗争，就此把自己同这一切败类划清界限，——然后再说我们号召所有的人，我们承担一切工作，把它做好，并且向各方面发展。而委员会却忘了划清界限就在“发展”！！人们所以指责我的狭隘，是因为我要求把这种“划清界限”作为发展的前提？！先生们，要知道，这是把事情颠倒了！！

列宁：《对委员会的纲领草案的补充意见》（1902年4月），
《列宁全集》第6卷第57—58页。

4. 无产阶级必须通过革命建立无产阶级专政，消灭私有制代之以财产公有，才能达到废除阶级和进入共产主义社会；离开阶级斗争，社会主义就是空话或是幼稚的幻想

我把共产主义者的宗旨规定如下：（1）维护同资产者利益相反的无产者的利益；（2）用消灭私有制而代之以财产公有的手段来实现这一点；（3）除了进行暴力的民主的革命以外，不承认有实现这些目的的其他手段。

《恩格斯致布鲁塞尔共产主义通讯委员会》（1846年10月23日），《马克思恩格斯全集》第27卷第71页。

前面我们已经看到，工人革命的第一步就是使无产阶级上升为统治阶级，争得民主。

无产阶级将利用自己的政治统治，一步一步地夺取资产阶级的全部资本，把一切生产工具集中在国家即组织成为统治阶级的无产阶级手里，并且尽可能快地增加生产力的总量。

要做到这一点，当然首先必须对所有权和资产阶级生产关系实行强制性的干涉，采取这样一些措施，这些措施在经济上似乎是不够充分的和没有力量的，但是在运动进程中它们会越出本身，而且作为变革全部生产方式的手段是必不可少的。

这些措施在不同的国家里当然会是不同的。

.....

在发展进程中，当阶级差别已经消失而全部生产集中在联合起来的个人的手里的时候，公众的权力就失去政治性质。原来意义上的政治权力，是一个阶级用以压迫另一个阶级的有组织的暴力。如果说无产阶级在反对资产阶级的斗争中一定要联合为阶级，如果说它通过革命使自己成为统治阶级，并以统治阶级的资格用暴力消灭旧的生产关系，那末它在消灭这种生产关系的同时，也就消灭了阶级对立和阶级本身的存在条件^①，从而消灭了它自己这个阶级的统治。

代替那存在着阶级和阶级对立的资产阶级旧社会的，将是这样一个联合体，在那里，每个人的自由发展是一切人的自由发展的条件。

马克思、恩格斯：《共产党宣言》（1847年12月—1848年1月），《马克思恩格斯全集》第4卷第489—491页；

《马克思恩格斯选集》第1卷第272—273页。

有人会问，为什么我们对党派感到兴趣，为什么我们不去考虑民主运动的目的、人民的福利和所有的人的幸福呢？

这是斗争的法则和惯例。在观点、利益和目的不一致的情况

^① “消灭了阶级对立和阶级本身的存在条件”在1872、1883和1890年德文版中是，“消灭了阶级对立的存在条件，消灭了阶级本身”。——原编者注

下、新时代的幸福是不能用假想的合理妥协和虚伪的合作等办法来达到的，这种幸福只有经过各个党派的斗争才能达到。

马克思：《民主派》（1848年6月1日），《马克思恩格斯全集》第5卷第25页。

德国科学社会主义的观点，即关于无产阶级必须采取政治行动，必须实行专政以过渡到废除阶级并和阶级一起废除国家的观点，这种观点在《共产党宣言》中已经申述过并且以后又重述过无数次。

恩格斯：《论住宅问题》（1872年5月—1873年1月）。

《马克思恩格斯全集》第18卷第297页；《马克思恩格斯选集》第2卷第527页。

社会分裂为人数不多的过分富有的阶级和人数众多的无产的雇佣工人阶级，这就使得这个社会被自己的富有所窒息，而同时它的极大多数成员却几乎得不到或完全得不到保障去免除极度的贫困。社会的这种状况一天比一天显得愈加荒谬和愈加不需要了。它应当被消除，而且能够被消除。一个新的社会制度是可能实现的，在这个制度之下，现代的阶级差别将消失；而且在这个制度之下——也许在经过一个短暂的，有些艰苦的，但无论如何，在道义上很有益的过渡时期以后，——通过有计划地利用和进一步发展现有的巨大生产力，在人人都必须劳动的条件下，生活资料、享受资料、发展和表现一切体力和智力所需的资料，都将同等地、愈益充分地交归社会全体成员支配。

恩格斯：《〈雇佣劳动与资本〉1891年单行本导言》（1891年4月30日），《马克思恩格斯全集》第22卷第242—243页；

《马克思恩格斯选集》第1卷第348—349页。

马克思和恩格斯最先指出，工人阶级及其要求是现代经济制度的必然产物，因为现代经济制度除了资产阶级以外，还必然造成并组织无产阶级。他们指出，能使人类摆脱现在所受的灾难的，并不是个别高尚人物善意的尝试，而是组织起来的无产

阶级所进行的阶级斗争。马克思和恩格斯在他们的科学著作中，最先说明了社会主义并不是幻想家的臆造，而是现代社会生产力发展的最终目标和必然结果。到现在为止的全部有记载的历史都是阶级斗争的历史。都是不断更替地由一些社会阶级统治和战胜另一些阶级的历史。这种情形，在阶级斗争和阶级统治的基础即私有制和混乱的社会生产消灭以前，将会继续下去。无产阶级的利益要求消灭这种基础，所以有组织的工人自觉进行的阶级斗争，也就应该指向这种基础。而任何阶级斗争都是政治斗争。

马克思和恩格斯的这种观点，现在已为正在争取自己解放的全体无产阶级所领会，但是当这两位朋友在四十年代参加当时的社会主义的宣传和社会运动时，这样的见解还是完全新的东西。当时许多有才能的或无才能的人，正直的或不正直的人，都醉心于争取政治自由的斗争，醉心于反对皇帝、警察和神甫的专横暴戾的斗争，而看不见资产阶级利益同无产阶级利益的对立。他们根本没有想到工人能成为独立的社会力量。另一方面，当时有许多幻想家，有时甚至是一些天才的人物，都以为只要说服统治者和统治阶级相信现代社会制度是不合理的，就很容易在世界上确立和平和普遍福利。他们幻想不经过斗争就实现社会主义。最后，几乎当时所有的社会主义者和工人阶级的朋友，都认为无产阶级只是一个**溃疡**，他们怀着恐惧的心情看着这个溃疡如何随着工业的发展而增长。因此，他们都设法阻止工业和无产阶级的发展，阻止“历史车轮”的运转。与这种害怕无产阶级发展的普遍心理相反，马克思和恩格斯把自己的全部希望寄托在无产阶级的不断增长上。无产者人数愈多，他们这一革命阶级的力量也就愈大，社会主义的实现也就愈是接近，愈有可能。马克思和恩格斯对工人阶级的功绩，可以这样简单地来表达：他们教会了工人阶级自我认识和自我意识，用科学代替了幻想。

列宁：《弗里德里希·恩格斯》（1895年秋），《列宁全集》

第2卷第1—2页；《列宁选集》第1卷第86—87页。

我们完全站在马克思理论的基础上，因为它第一次把社会主义从空想变成科学，给这个科学奠定了巩固的基础，规划了继续发展和详细研究这个科学所应遵循的道路。它揭示了现代资本主义经济的实质，说明了雇用工人、购买劳动力怎样掩盖着一小撮资本家、土地占有者、厂主、矿山主等等对千百万贫苦人民的奴役。它表明了现代资本主义发展的全部进程怎样使小生产逐渐受大生产的排挤，怎样创造条件，使社会主义社会制度成为可能和必然。它教导我们透过那些积习、政治手腕、奥妙的法律和诡辩的学说看出**阶级斗争**，看出形形色色的有产阶级同广大的贫苦人民，同领导一切贫苦人民的**无产阶级的斗争**。它说明了革命的社会主义政党的真正任务不是臆造种种改造社会的计划，不是劝导资本家及其走狗改善工人的处境，不是策划密谋，而是**组织无产阶级的阶级斗争，领导这一斗争，争取达到最终目的——由无产阶级取得政权和组织社会主义社会。**

列宁：《我们的纲领》（1899年下半年），《列宁全集》第4卷第186页；《列宁选集》第1卷第202页。

……只是当马克思的科学社会主义把改变现状的渴望和一定阶级的斗争联系起来的时候，社会主义的幻想才变成了千百万人争取社会主义的斗争。离开阶级斗争，社会主义就是空话或者幼稚的幻想。

列宁：《小资产阶级的社会主义和无产阶级的社会主义》（1905年11月），《列宁全集》第9卷第431页；《列宁选集》第1卷第642页。

(三)对“真正的社会主义” 等派别的批判

1. “真正的社会主义”不代表真实的要求，而代表永恒真理的要求；不代表无产者的利益，而代表只存在于云雾弥漫的哲学幻想的一般人的利益

现在该是德国人真正停止夸耀自己做事切实认真的时候了。他们非但可以从几份贫乏的材料中给你作出随便什么样的结论，而且还可以把这种结论和世界史联系起来。他们可以根据最初从第三手材料中得到的事实向你证明，事情必定是这样，而不会是别的，虽然他们自己也不知道事情是否就是这样。在德国，哪一个论述社会问题的人不对傅立叶评论几句从而最彻底地暴露了德国人做事切实认真啊！其中就有一个凯泽尔先生，他立刻利用“罗·施泰因的杰作”搞起世界史的构思，这种构思唯一令人感到遗憾的是它所依据的全部事实都是杜撰的。至于傅立叶，德国的理论至少已经有二十次确定了他在“绝对观念发展中的地位”——每一次确定的地位都不相同，而且德国的理论每一次实质上都以施泰因先生或其他不太可靠的文件为根据。也正因为这样，德国的“绝对的社会主义”内容贫乏透顶。稍微谈谈近来大家称为“人性”的东西，稍微谈谈这种人性或者不如说是兽性的“实现”，按照蒲鲁东那样——而这是来自第三手或第四手材料——稍微谈谈财产，稍微为无产阶级悲叹几声，稍微谈谈劳动组织，多少组织几个改善下层阶级人民状况的可怜团体，而实际上对于政治经济学和现实的社会却茫然无知，这就是这种“社会主义”的全部内容。这种社会主义由于自己的理论没有党性、“思想绝对平静”而丧失了最后一滴血、最后一点精神和力量。可是有人却想用这些无聊的东西使

德国走向革命、推动无产阶级并促使群众去思考和行动！

恩格斯：《傅立叶论商业的片断》（1845年下半年），

《马克思恩格斯全集》第42卷第356—357页。

除德国共产主义者之外，还出现了许多著作家，他们接受了英国和法国的某些共产主义思想，把这些思想和自己的德国哲学前提混为一团。这些“社会主义者”——或者像他们自称的那样，“真正的社会主义者”——认为外国的共产主义文献并不是一定的现实运动的表现和产物，而纯粹是些理论的著作，这些著作完全像他们所设想的德国哲学体系的产生一样，是从“纯粹的思想”中产生的。他们并没有考虑到，即使这些著作是在宣传某些体系，它们仍然是以实际的需要为基础，是以一定国家里的一定阶级的生活条件的总和为基础的。他们把这一派中的某些著作家的幻想信以为真，似乎这些著作家所谈的是“最合理的”社会制度，而不是一定阶级和一定时代的需要。由于这些“真正的社会主义者”当了德意志意识形态的俘虏，因而看不清现实的关系。他们对“不科学的”法国人和英国人所采取的行动，就是首先激起德国读者们对这些外国人的皮相之见或“粗俗的”经验主义表示应有的轻视，歌颂“德国科学”而且还硬说它负有使命要向世界揭示共产主义和社会主义的真理，揭示绝对的、“真正的社会主义”。于是他们立刻开始工作，想以“德国科学”的代表者的资格来完成这个使命，尽管在大多数场合，这个“德国科学”差不多像法国人和英国人的原著一样（他们仅仅根据施泰因、埃尔克斯等人所编的东西才知道这些原著），对他们来说是陌生的。他们赋予社会主义和共产主义的那个“真理”究竟是什么呢？他们企图用德国的特别是黑格尔和费尔巴哈的意识形态，来阐明社会主义和共产主义文献的思想，而这些思想对他们来说却是完全不可解释的，一方面是由于他们对这些思想的纯粹文献上的联系甚至一无所知，另一方面是由于上面已经提到过的他们对这类文献的错误了解。本来这些共产主义体系以及批判性和论战性的共

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

总之，这种“真正的社会主义”不过是无产阶级的共产主义和英国法国那些或多或少同它相近的党派在德国人的精神太空（这点我们马上就要看到）和德国人的心灵太空中的变形而已。

马克思、恩格斯：《德意志意识形态》（1845—1846年），

《马克思恩格斯全集》第3卷第535—537页。

党的活动家总是力图达到实在而具体的效果，总是代表整个阶级共同的特定利益，如果他们真是党的活动家，那他们至少会注意到法国资产阶级的反对者（从“改革报”的编辑们一直到极端的共产主义者）是怎样进行反对资产阶级的论战的，特别应该注意到法国广大无产者的公认的代表老卡贝是怎样进行这种论战的。他们早应该看出，党的这些代表人物不仅经常接触到迫切的政治问题，而且甚至像选举改革草案这一类往往不代表无产阶级直接利益的政治措施，他们也决不会傲慢地等闲视之。但是我们的“真正的社会主义者”不是党的活动家，而是德国的理论家。在他们看来，要紧的不是实际的利益和效果，而是永恒的真理。

他们所努力保护的利益，是一切“人”的利益；他们所力图达到的效果，只限于哲学上的“收获”。这样，他们只需使自己的新观点符合于自己的哲学良心就可以在全德国大喊大叫说，政治进步和一切政治都是祸害，……

恩格斯：《德国的制宪问题》（1847年3—4月），《马克思恩格斯全集》第4卷第47页。

法国的社会主义和共产主义的文献是在居于统治地位的资产阶级的压迫下产生的，并且是同这种统治作斗争的文字表现，这种文献被搬到德国的时候，那里的资产阶级才刚刚开始进行反对封建专制制度的斗争。

德国的哲学家、半哲学家和才子们，贪婪地抓住了这种文献，不过他们忘记了：在这种著作从法国搬到德国的时候，法国的生活条件却没有同时搬过去。在德国的条件下，法国的文献完全失去了直接实践的意义，而只具有纯粹文献的形式。它必然表现为关于真正的社会、关于实现人的本质的无谓思辨。这样，第一次法国革命的要求，在十八世纪的德国哲学家看来，不过是一般“实践理性”的要求，而革命的法国资产阶级的意志的表现，在他们心目中就是纯粹意志、本来面目的意志、真正人的意志的规律。

德国著作家的唯一工作，就是把新的法国的思想同他们的旧的哲学良心调和起来，或者毋宁说，就是从他们的哲学观点出发去掌握法国的思想。

这种掌握，就象掌握外国语一样，是通过翻译的。

大家知道，天主教僧侣曾经在古代异教经典的手抄本上面写上荒诞的天主教圣徒传。德国著作家用相反的态度对待世俗的法国文献。他们在法国的原著下面写上自己的哲学胡说。例如，他们在批判货币关系的法国原著下面写上“人的本质的外化〔Entäußerung〕”，在批判资产阶级国家的法国原著下面写上所谓“抽象普遍物的统治的废除”，等等。

这种把自己的哲学词句硬塞进法国理论的做法，他们称之为“行动的哲学”、“真正的社会主义”、“德国的社会主义科学”、“社会主义的哲学论证”，等等。

法国的社会主义和共产主义的文献就这样被完全阉割了。既然这种文献在德国人手里已不再表现一个阶级反对另一个阶级的斗争，于是德国人就认为：他们克服了“法国人的片面性”，他们不代表真实的要求，而代表真理的要求，不代表无产者的利益，而代表人的本质的利益，即一般人的利益，这种人不属于任何阶级，根本不存在于现实界，而只存在于云雾弥漫的哲学幻想的太空。

马克思、恩格斯：《共产党宣言》（1847年12月—1848年1月），《马克思恩格斯全集》第4卷第495—496页；《马克思恩格斯选集》第1卷第277—278页。

26岁的恩格斯就在直接地消灭“真正的社会主义”。“真正的社会主义”一语，在他于1846年10月23日，即早在“共产党宣言”出版以前写的一封信中就碰到过了，并且在信中已经指出格律恩是这派的主要代表人物。“反无产阶级的、小资产阶级的、庸夫俗子的”学说，“空洞的词句”，各种“一般的人类”愿望，“对‘粗暴的’共产主义的盲目恐惧”（Löffel-Kommunismus，直译是“汤匙的共产主义”或暴食的共产主义），为人类“造福的和平计划”，——这就是恩格斯对马克思以前的各种社会主义所作的评断。

列宁：《马克思恩格斯通信集》（1913年底），《列宁全集》第19卷第561页。

2. “真正的社会主义者”以费尔巴哈的哲学作为整个运动的最高原则，标榜一种“以对内在人类本性的意识即理性为基础”的真正社会

我们这位“真正的社会主义者”在这里责难法国人，说他们

本来应当帮助“人”意识到“自己的本质”，而他们却正确地意识到了自己的实际的社会状况。这些“真正的社会主义者”对于法国人的一切责难就在于：法国人没有以费尔巴哈的哲学作为自己的整个运动的最高原则。

马克思、恩格斯：《德意志意识形态》（1845—1846年），
《马克思恩格斯全集》第3卷第541页。

最后，在下面这个经典性的论断中，简略地叙述了我们的作者、所有德国的“真正的社会主义者”、思想家和其他民族的现实运动之间的对立。德国人是sub specie aeterni[从永恒的观点]根据人的本质来判断一切的，而外国人却是从实际出发，根据实际存在的人们和关系来观察一切的。外国人思考和行动是为了**自己所处的时代**，而德国人思考和行动却是为了**永恒**。

马克思、恩格斯：《德意志意识形态》（1845—1846年），
《马克思恩格斯全集》第3卷第544—545页。

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

马克思、恩格斯：《德意志意识形态》（1845—1846年），
《马克思恩格斯全集》第3卷第567—568页。

在格律恩先生的一篇短评“费尔巴哈和社会主义者”（“德国公民手册”第74页）中，发现有以下言论：

“当人们谈到费尔巴哈时，从而也就谈到从维鲁拉姆男爵培根起到今天为止的全部哲学活动；同时也指出哲学所要求的是什么，它归根到底意味着

什么；指出人是世界历史的最后结果。与侈谈工资、竞争、以及对宪法和国家制度的不满相比，这是对待问题的更可靠的——因为这是更切实的——态度……我们找到了人，即找到了已摆脱宗教、已摆脱僵死的思想、已摆脱一切异己的东西和由此产生的一切实际后果的人。我们找到了纯粹的、真正的人。”

仅仅这一段话就足以说明在格律恩先生那里所能找到的那种“切实性”和“可靠性”的程度如何。他没有涉及细小的问题。格律恩先生装备有对德国哲学如费尔巴哈所说的那些结果的坚定信念，即深信“人”，“纯粹的、真正的人”似乎是世界历史的最终目的，宗教是异化了的人的本质，人的本质是人的本质和万物的尺度；格律恩先生还装备有德国社会主义（见上文）的其他真理，如货币、雇佣劳动等等是人的本质的异化，德国社会主义是德国哲学的实现，是外国的社会主义与共产主义的理论真理等等。格律恩先生既装备有这一切，于是就带着“真正的社会主义”的自满情绪到布鲁塞尔和巴黎去了。

马克思、恩格斯：《德意志意识形态》（1845——1846年），
《马克思恩格斯全集》第3卷第575——576页。

格律恩先生对傅立叶的心理学的批判，也和他的全部批判一样，是从“人的本质”中取来的：

“因为人的本质就是一切中的一切。”（第190页）

“傅立叶也诉诸这个人的本质，他在十二个欲望的表中按照自己的方式向我们揭露了人的本质的内部寓所（！），而且他同一切正直的和有理智的人一样，希望使人的内在本质在现实中、在实践中体现出来。内部的东西也一定会在外部表现出来，因此，内部的和外部的之间的差别一般应被消除。在人类历史上，社会主义者辈出，如果我们根据这个标志来辨认他们……对于鉴别他们之中的每个人来说，重要的只是他对人的本质的理解。”（第190页）

或者，更确切些说，对于“真正的社会主义者”来说，重要的

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

马克思、恩格斯：《德意志意识形态》（1845——1846年），

《马克思恩格斯全集》第3卷第605——606页。

在竞争的范围內，每个人的消费plus ou moins [或多或少地]是以一切人的不断的消费为前提的，正如每个人的生产以一切人的生产为前提一样。问题只在于，这种情况是**如何**发生，怎样发生的。格律恩先生仅仅用关于人的消费、关于对“消费的真正本质”的认识的道德公设来回答这个问题（第432页）。由于他对于生产和消费的真实关系一无所知，所以他只好躲到“真正的社会主义”的最后避难所——人的本质——中去。因此他必然不以生产为出发点，而以消费为出发点。如果从生产出发，那末就应当考虑生产的实际条件和人们的生产活动。如果从消费出发，那末可以满足于宣称现在人们不“像人一样地”消费，满足于关于“人的消费”、关于用真正消费的精神进行教育的公设以及诸如此类的空洞词句，而丝毫不去考虑人们的现实的生活关系和他们的活动。

马克思、恩格斯：《德意志意识形态》（1845——1846年），

《马克思恩格斯全集》第3卷第614页。

然而，格律恩先生宁愿详细地向我们证明革命的无用，这种证明最后就归结为一种绝无仅有的、但却是非常严重的责难：革命“没有研究‘人’这个概念”。这样的粗枝大叶真是不可饶恕。假如革命研究了“人”这个概念，那就既不会有热月9日的事件，也不会有雾月十八日的事件了。拿破仑也会满足于将军的官衔，也

许在晚年还会“从人的观点”写出一本军队勤务条令来。其次，从关于“革命的意义”的说明中我们知道了，自然神论和唯物主义基本上没有差别，并且也知道了为什么没有差别。这使我们可以满意地确信，格律恩先生还没有完全忘记他的黑格尔。例如，请对照一下黑格尔的“哲学史”第三编第二版第458、459、463页。其次，还是为了说明“革命的意义”，很详细地谈到了竞争（最主要的地方我们已经在前面叙述过了），然后为了证明他所说的犯罪是国家存在的结果，又从霍尔巴赫的著作中做了长篇的引证；同样又从托马斯·莫尔的“乌托邦”中摘录了大量的话来说明“革命的意义”，而关于这本书又解释说，这本书有先见之明，在1516年就极其精确地描绘了正好是“今天的英国”（第225页）。在整整的三十六页上东拉西扯地谈完了这一切见解和论断之后，终于在第226页上下了最后的判词：“革命就是马基雅弗利主义的实现。”这真是对所有一切还没有研究过“人”这个概念的人们敲起的一声警钟！

恩格斯：《诗歌和散文中的德国社会主义》（1846年底——1847年初），《马克思恩格斯全集》第4卷第250页。

3. “真正的社会主义”把社会主义和共产主义人道主义化； 主张靠“爱”来实现人类的解放

至于谈到革命的这种必要性，所有的共产主义者，不论是法国的、英国的或德国的，早就一致同意了，而圣布鲁诺却继续心安理得地胡言乱语，说什么“实在的人道主义”即共产主义所以取代“唯灵论的地位”（唯灵论根本没有什么地位）只是为了享受崇敬。他继续胡言乱语地说：那时候“得救之日最后将会来临。大地将成为天堂，天堂将成为大地。”（神学者无论如何也忘不了天堂）“那时候欢乐和幸福将要千秋万古地奏出天界和谐的乐声”。当这一切都要发生的末日审判突然来临的时候——燃烧着的城市的红光将是这天的朝霞，当“天界和谐的乐声”必然有炮声伴

奏着，发出“马赛曲”和“卡马尼奥拉”的旋律，而断头台将打出拍子的时候，当卑贱的“群众”高唱着ça ira, ça ira并把“自我意识”吊在路灯柱上^①的时候，我们这位圣师将会大吃一惊。圣布鲁诺最没有根据来为自己描绘一幅“千秋万古地欢乐和幸福”的慰藉的图画。我们没有乐趣来事先推测圣布鲁诺在末日审判那天的行为。至于应当把实行革命的无产者了解为想要推翻批判的“实体”或“群众”，还是了解为还没有足够的浓度来消化鲍威尔思想的一种精神“流出”，这个问题也是难于解决的^②。

马克思、恩格斯：《德意志意识形态》（1845——1846年），
《马克思恩格斯全集》第3卷第78——79页。

第414页：由于共有原则在共产主义中已登峰造极，因此共产主义=“爱的国家的神光”。

圣麦克斯在这里从他本人捏造的爱的国家中引伸出共产主义，因此，这种共产主义完全是施蒂纳式的共产主义。圣桑乔所知道的或者就是利己主义，或者就是要求人们的爱、怜悯和施舍，二者必居其一。对他来说，在这种二难推论之外和在它之上，什么也没有。

马克思、恩格斯：《德意志意识形态》（1845——1846年），
《马克思恩格斯全集》第3卷第230页。

对我们这位圣者来说，共产主义简直是不能理解的，因为共产主义者既不拿利己主义来反对自我牺牲，也不拿自我牺牲来反对利己主义，理论上既不是从那情感的形式，也不是从那夸张的思想形式去领会这个对立，而是在于揭示这个对立的物质根源，随着物质根源的消失，这种对立自然而然也就消灭。共产主义者

① “马赛曲”、“卡马尼奥拉”、《ça ira》都是18世纪末法国资产阶级革命时期的革命歌曲。最后一个歌曲的收尾的叠句是：“好！就这么办，就这么办，把贵族吊死在路灯柱上！”
——原编者注

② 整个这段论述在《德意志意识形态》一书手稿中删掉了。
——编者注

根本不进行任何道德说教，施蒂纳却大量地进行道德的说教。共产主义者不向人们提出道德上的要求，例如你们应该彼此互爱呀，不要做利己主义者呀等等；相反，他们清楚地知道，无论利己主义还是自我牺牲，都是一定条件下个人自我实现的一种必要形式。

马克思、恩格斯：《德意志意识形态》（1845——1846年），
《马克思恩格斯全集》第3卷第275页。

“真正的社会主义”硬要人们相信，它是以“科学”为基础的，其实，它本身首先就是某种神秘的科学；它的理论著作只是对那些熟知“思维着的精神”的秘密的人才存在的。但是它也有公开的著作；它既然关心社会的、公开的关系，也就必须进行某种宣传。在这种公开的著作中，它就不是诉诸德国人的“思维着的精神”，而是诉诸德国人的“心灵”了。而这样做对于“真正的社会主义”说来是再容易不过的，因为它所关心的既然已经不是实在的人而是“人”，所以它就丧失了一切革命热情，它就不是宣扬革命热情，而是宣扬对于人们的普遍的爱了。因此，它不是向无产者，而是向德国人数最多的两类人呼吁，就是向抱有博爱幻想的小资产者以及这些小资产者的思想家，即哲学家和哲学学徒呼吁；它一般是向德国现在流行的“平常的”和不平常的意识呼吁。

马克思、恩格斯：《德意志意识形态》（1845——1846年），
《马克思恩格斯全集》第3卷第537页。

“共产主义是法国的现象，社会主义是德国的现象；法国人的幸福在于，他们具有这样一种幸福的社会本能，他们用这种本能在任何一个时候都可以代替科学工作。这个结果是在两个民族的发展进程中预先确定的。法国人通过政治走向共产主义（当然，现在我们已经知道，法国人民是怎样走向共产主义的）；德国人通过最后变成人类学的形而上学走向社会主义（即走向“真正的社会主义”）。共产主义和社会主义归根到底都消融在人

道主义中了。”①

把共产主义和社会主义变成了两种抽象的理论、两种原则以后，再给这两个对立面杜撰任何一种黑格尔式的统一，随便安上一个名称，当然是非常容易的事。这样做就不仅有可能洞悉“两个民族的发展进程”，而且有可能光辉地显示出一个醉心于思辨妙想的个人比法国人和德国人高明的地方。

马克思、恩格斯：《德意志意识形态》（1845——1846年），
《马克思恩格斯全集》第3卷第539——540页。

我们的作者②这样驳倒了共产主义和社会主义之后，就给我们揭示出两者的最高统一——人道主义。从这时起，我们进入了“人”的境地，从此我们这个“真正的社会主义”的全部真正的历史就只在德国展开了。

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

——tous freres, tous amis [我们都是兄弟，我们都是朋友]，

弟兄们，为什么

我们要逆流而进？

让我们登上腾勃罗夫山，

在那里高呼“国王万岁”！③

为什么要分什么人、兽、植物、石头呢？我们都是物体！

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

① 这是海耳曼·泽米希的《共产主义、社会主义、人道主义》一文中的一段话。
——编者注

② 指《共产主义、社会主义、人道主义》一文的作者海耳曼·泽米希。

——编者注

③ 海涅的诗篇“颠倒的世界”，载于“现代诗集”。——原编者注

的人道主义是以以前的Humaniora^①的真理。

马克思、恩格斯：《德意志意识形态》（1845——1846年），

《马克思恩格斯全集》第3卷第550——551页。

我们这位先知用真正的田园诗的笔调描绘从现在的社会孤立状态向团体生活的过渡。正如他把实在的社会变为“观念的社会”，以便“以自己的观念为指南到它那里去旅行，并且最仔细地观察一切，因为他的时代要求这样做”，同样，他把已经在所有文明国家中成为严峻的社会变革的先驱者的现实社会运动，变为安逸的、和平的改变，变为宁静的、舒适的生活，在这样的生活中世界上的一切有产者和统治者可以高枕无忧了。对唯心主义者来说，现实不过是现实事件的理论抽象，不过是这些事件的观念象征，而现实事件只不过是“旧世界走向灭亡的象征”。

马克思、恩格斯：《德意志意识形态》（1845—1846年），

《马克思恩格斯全集》第3卷第639页。

……我们还可以看到关于“德意志报”的流产，蒙泰所描写的17世纪灭亡的法兰西叫化子王朝以及其他同样“现实”关系的有趣报道。其中有一个乘号^②时而在这里，时而在那里出现，它十足地代表着“真正的社会主义”的 mode simple〔简单形式〕，它极其天真地提出了一大堆口号：德国的理论应当和法国的实践结合起来；必须实现共产主义，以便实现人道主义（第455—458页），如此等等。这种过去的余音有时在白羊那里，有时甚至在金牛那里冲出来，然而这丝毫也没有扰乱“现实关系”的神妙的

① Humaniora是教学课程的总和，教授这些课程的目的在于研究古希腊罗马的古典文化；文艺复兴时代的人文主义者及其继承者认为这些课程是人文教育和修养的基础。——原编者注

② 乘号（×）是“威斯特伐里亚汽船”杂志的一个写稿人的通讯记号。

——原编者注。

谐和。①

马克思、恩格斯：《德意志意识形态》（1845—1846年），
《马克思恩格斯全集》第3卷第651页。

……克利盖在《答索尔塔》一文中和在别的地方都把共产主义描绘成某种充满爱而和利己主义相反的东西，并且把有世界历史意义的革命运动归结为几个字：爱和恨，共产主义和利己主义。这正显示了他的怯懦：他向高利贷者谄媚，答应不动已经属于他们的东西；他发誓说并不想“破坏对家庭生活、祖国和民族的依恋”，只想“实现这种依恋”。说共产主义不是“破坏”，而是要使现存的腐朽关系以及资产者对这种关系的一切幻想“实现”的这种怯懦而虚伪的说法，从头到尾贯串在每一号的《人民论坛报》中。克利盖和政治家们争论时所持的立场跟这种虚伪和怯懦是相吻合的。他认为（第10号上）写文章反对类似拉梅耐和白尔尼这种醉心于天主教的政治幻想家就是违背共产主义。因此，象蒲鲁东、卡贝、德萨米这样的人，一句话，所有的法国共产主义者，只是“有名无实的共产主义者”。至于德国共产主义者已经远远抛开了白尔尼，正象法国共产主义者远远抛开了拉梅耐一样，这一点是克利盖在德国、布鲁塞尔和伦敦的时候就应该知道的。

这种爱的呓语将会如何使男女两性都变成神经衰弱，将会如何使大批“少女”变得歇斯底里和贫血，——关于这一点，克利盖自己也该想一想。

马克思、恩格斯：《反克利盖的通告》（1846年5月11日），
《马克思恩格斯全集》第4卷第8—9页；《马克思恩格斯选集》第1卷第90—91页。

（6）这位乡下牧师把争取共产主义社会的斗争变成“对那种

① 白羊、金牛是星座的名称，在这里用来讽刺“真正的社会主义”的代表。
“白羊”是指约瑟夫·魏德迈，“金牛”是指奥托·吕宁。——原编者注

共性的伟大精神的探求”。他使这种“伟大精神”在圣餐杯中发出色彩奇异的光辉”并象“圣灵”一样“在教友眼中发光”。

既然共产主义革命运动被这样变成“探求”圣灵和圣餐，当然，克利盖也可以说，“只需要认识”这种精神，就能“用爱把所有的人团结起来”。

(7) 在这个形而上学的结论未做出以前，是把**共产主义和圣餐**①混为一谈：“征服世界的精神，支配风暴和雷雨的精神<!!!>，治好盲人和麻风病患者的精神，让世人同喝一种酒<我们要喝各种各样的酒>和同吃一块面包<法国和英国的共产主义者的要求是更高的>的精神，永恒的和无处不在的精神，就是共性精神。”如果这种精神确实是“永恒的和无处不在的”，那就完全不能理解，按照克利盖的说法怎么来解释私有制的长期存在。的确，这种精神还没有被“认识”，所以它仅仅在克利盖个人的想象中是“永恒的和无处不在的”。

由此可见，这里克利盖是在**共产主义的幌子下宣传陈旧的德国宗教哲学的幻想**，而这种幻想是**和共产主义截然相反的。信念**，即对“共性的圣灵”的信念，这正是共产主义为求本身实现时最不需要的东西。

马克思、恩格斯：《反克利盖的通告》（1846年5月11日），
《马克思恩格斯全集》第4卷第13—14页；《马克思恩格斯选集》第1卷第95—96页。

克利盖作为一个真正的**爱的使徒**，他首先向妇女们呼吁，他并不认为她们卑劣到竟能抗拒充满爱的心，然后，他作为“儿子”，作为“兄弟”，作为“亲爱的兄弟”“用温顺的字眼象儿子似地”向新出现的鼓动者们呼吁，最后他作为人又向财主呼吁。他刚一

① 文字游戏：“共产主义”的原文是《Kommunismus》，“圣餐”的原文是《Kommunion》——原编者注

到纽约，就写信给所有德国富商，用他那爱的纸炮吓唬他们，却不愿意过于露骨地承认他向他们要求的是什么。他有时用“人”，有时用“人们的朋友”，有时用“傻瓜”来署名。“我的朋友们，你们相信吗？”对于他的丑角式的妄言没有人理睬。除了克利盖本人外，谁也不感到奇怪。他往往用“万岁！共性万岁！平等万岁！爱万岁！”一类的感叹词句来装饰我们所熟悉的引证过的关于爱的词句（见第12号《答科赫》）。他把令人困惑的实际疑问和疑虑（见第14号《答孔策》）解释为先入为主的成见和固执。作为真正的先知和爱的宣传者，他以仿佛受骗的纯洁心灵对嘲笑者、不信神的人和旧世界的人表现了极端疯狂的愤怒，就因为他们不愿意为了奇妙地变成“有福的天国居民”而求助于他的甜蜜的热爱。

马克思、恩格斯：《反克利盖的通告》（1846年5月11日），
《马克思恩格斯全集》第4卷第19—20页；《马克思恩格斯选集》第1卷第102页。

我们且把左派放在一边，再来谈谈卢格先生。

“在整个地球上，还未曾有过比 1848 年更伟大的革命。”

“按它的原则来说是最人道的”，——因为这些原则是抹杀最对立的利益而产生的。

“按它的法令和公告来说是最人道的”，——因为这些法令和公告是欧洲一切空虚的头脑中产生出来的关于博爱的幻想和关于友爱的多情的词句的撮要。

“按它的表现来说是最人道的”，——这些表现就是波兹南的屠杀和野蛮行为、拉德茨基的杀人放火的勾当、巴黎六月胜利者的野兽般的残暴行为、克拉柯夫和布拉格的屠杀、普遍的军阀统治，简单地说，就是在今天，在1848年9月1日，“表现”为这个革命的全貌的一切卑鄙行为，由于这一切卑鄙行为，4个月来所洒的鲜血，比1793年和1794年所洒的鲜血的总和还要多。

“人道的”卢格先生！

恩格斯：《法兰克福关于波兰问题的辩论》（1848年8月7日—9月6日），《马克思恩格斯全集》第5卷第425页。

可怜的海因岑！这个大人物现在对美国，对“感情贫乏的美国佬”，以及对仿效美国佬，而不去致力于“社会的人道主义化”、不为阿·卢格在政治上和社会上的伟大发现而感到欢欣鼓舞的“美籍德国人”，也充满了道义上的愤怒。

例如，在前面提到的那一号《快邮报》上写道：

“那应该遍布世界的自由的德意志精神……那近两千年来越来越充裕地滋润着各大洲的源泉。”

“德国人在世界上生存为的是什么？德国人的心灵为的是什么，德国的语言为的是什么？例如，德国人古滕堡所发明的可以培养和增进智力的手段为的是什么？所有这一切这里都有，甚至这块土地本身——在这块土地上这些正在发生或者应该发生，——这个美洲也是一个德国人发现的。”

“自由的公社、健康而有力的德国哲学、被移植到这里的光彩夺目的德国文学，同这个国家及其居民所具有的一切卓越的和坚强的东西相结合，在精神上相互作用，——这一切因素必然产生具有世界历史意义的美国精神，产生全能的人道的、精神的和道德的大人物，这种人的心是不断扩大自己影响的条顿精神，这种人的头是变得高尚了的美国佬精神，而这两者的一致努力就使手不断动作起来。”

“事实上，我可以断言，对于建立民主主义共和国，德国人民比美国人民更成熟……实际上，如果德国摆脱了它的吸血鬼和枷锁，那末它可能比美国佬更早地象美国人所说的‘建立’一个纯粹民主的共和国，并且可能比他们更有成效地实现它，因为就连政治上最有教养的那一部分美国人也还囿于种种成见，在智力方面还很不自由，距离任何人道主义的教育还很远，怎么可能在政治、社会、道德或精神方面实现民主的最终目的，真正的人道，人类的和谐发展呢？”

条顿族的蠢材^①恰好是在美国人已经顺利地通过了地峡的时

① 指海因岑。——原编者注

候写出这种东西，或者有脸写出这种东西。这个粗汉竟敢在同一号的报纸上写道：

您痛斥美国的状况，尤其是美籍德国人，十分中肯，一切有判断能力的公正的人都应该同意您的意见。如果您通过您的报纸能够有助于使在美国的德国人高尚起来并受到教育，那确实是值得称赞的事情；如果您能使个别德国人摆脱那种效法美国人的猴子般的极其有害的痼疾，那末即使您的声音在愚昧的群众中没有引起反响，您所做的也已经足够了。”

接着，这个粗汉就号哭着唱起他那不象样子的、悲叹自己手头拮据的耶利米哀歌来了。

你从报刊上一定早就已经觉察到，日拉丹同赖德律-洛兰联合起来了。后者已经以未来的法国的大莫卧儿自命了。但是，现在在巴黎已经成立了同它争雄的拉梅耐-米歇尔（资产者）一舍耳歌委员会，这个委员会想依靠罗曼语系各民族——法国人、西班牙人、意大利人——建立“欧洲联邦”，然后德国人等等也要参加进去。因此，西班牙人（！）应该来开化我们！天呀！这甚至超过了卡·海因岑，海因岑只不过想在美国佬当中传播费尔巴哈和阿尔诺德·卢格的学说，以便使他们“人道主义化”而已。

《马克思致恩格斯》（1851年8月31日），《马克思恩格斯全集》第27卷第350—351页。

甚至这部书^①的缺点也加强了它的一时的影响。美文学的、有时甚至是夸张的笔调赢得了广大的读者，无论如何，在抽象而费解的黑格尔主义的长期统治以后，使人们的耳目为之一新。对于爱的过度崇拜也是这样。这种崇拜，虽然不能加以辩护，但是情有可原，因为它是反对已经变得不能容忍的“纯粹思维”的专制的。但是我们不应当忘记，从1844年起在德国的“有教养的”人们中间象瘟疫一样传播开来的“真正的社会主义”，正是把费尔巴哈的这两个弱点当做自己的出发点的。它以美文学的词句代替了科学的认识，主张靠“爱”来实现人类的解放，而不主张用

① 指费尔巴哈的《基督教的本质》一书。——编者注

经济上改革生产的办法来实现无产阶级的解放，一句话，它沉溺在令人厌恶的美文学和泛爱的空谈中了。它的典型代表就是卡尔·格律恩先生。

恩格斯：《路德维希·费尔巴哈和德国古典哲学的终结》（1886年初），《马克思恩格斯全集》第21卷第313—314页；
《马克思恩格斯选集》第4卷第218页。

4. 在科学社会主义产生以后，还用关于正义、自由、平等和博爱的现代神话来代替它的唯物主义基础，只能是愚蠢的和根本反动的

“正义”、“人道”、“自由”、“平等”、“博爱”、“独立”——直到现在除了这些或多或少属于道德范畴的字眼外，我们在泛斯拉夫主义的宣言中没有找到任何别的东西。这些字眼固然很好听，但在历史和政治问题上却什么也证明不了。“正义”、“人道”、“自由”等等可以一千次地提出这种或那种要求，但是，如果某种事情无法实现，那它实际上就不会发生，因此无论如何它只能是一种“虚无缥缈的幻想”。布拉格代表大会以后许多斯拉夫夫人所起的作用，本来应当打破泛斯拉夫主义者的幻想；他们本来应当认识到，用一切善良愿望和美好幻想丝毫也不能左右铁的现实，他们的政策同法兰西共和国的政策一样，很少能说是“革命的政策”。但是，他们直到现在，即1849年1月，还向我们端出那一套陈词滥调，殊不知由于实行了血腥的反革命，西欧已对这一套陈词滥调的内容绝望了！

恩格斯：《民主的泛斯拉夫主义》（1849年2月），《马克思恩格斯全集》第6卷第325—326页。

至于讲到我，无论是发现现代社会中有阶级存在或发现各阶级间的斗争，都不是我的功劳。在我以前很久，资产阶级的历史学家就已叙述过阶级斗争的历史发展，资产阶级的经济学家也已对各个阶级作过经济上的分析。我的新贡献就是证明了下列几

点：（1）阶级的存在仅仅同生产发展的一定历史阶段相联系；（2）阶级斗争必然要导致无产阶级专政；（3）这个专政不过是达到消灭一切阶级和进入无阶级社会的过渡。像海因岑这类不仅否认阶级斗争，甚至否认阶级存在的无知的蠢才只不过证明：尽管他们发出一阵阵带有血腥气的和自以为十分人道的叫嚣，他们还是认为资产阶级赖以进行统治的社会条件是历史的最后产物，是历史的极限；他们只不过是资产阶级的奴才。这些蠢才越不懂得资产阶级制度本身的伟大和暂时存在的必然性，他们的那副奴才相就越令人作呕。

《马克思致约·魏德迈》（1852年3月5日），《马克思恩格斯全集》第28卷第509页。

人们的意识决定于人们的存在而不是相反，这个原理看来很简单，但是仔细考察一下也会立即发现，这个原理的最初结论就给一切唯心主义，甚至给最隐蔽的唯心主义当头一棒。关于一切历史性的东西的全部传统的和习惯的观点都被这个原理否定了。政治论证的全部传统方式崩溃了；爱国的义勇精神愤慨地起来反对这种无礼的观点。因此，新的世界观不仅必然遭到资产阶级代表人物的反对，而且也必然遭到一群想靠自由、平等、博爱的符咒来翻转世界的法国社会主义者的反对。

恩格斯：《卡尔·马克思〈政治经济学批判〉》（1859年8月3—15日），《马克思恩格斯全集》第13卷第527页；《马克思恩格斯选集》第2卷第117—118页。

用“消除一切社会的和政治的不平等”来代替“消灭一切阶级差别”，这也是很成问题的。在国和国、省和省、甚至地方和地方之间总会有生活条件方面的某种不平等存在，这种不平等可以减少到最低限度，但是永远不可能完全消除。阿尔卑斯山的居民和平原上的居民的生活条件总是不同的。把社会主义社会看做平等的王国，这是以“自由、平等、博爱”这一旧口号为根据的片面的法国看法，这种看法作为一定的发展阶段在当时当地曾经

是正确的，但是，象以前的各个社会主义学派的一切片面性一样，它现在也应当被克服，因为它只能引起思想混乱，而且因为已经有了阐述这一问题的更精确的方法。

《恩格斯给奥·倍倍尔的信》（1875年3月18—28日），
《马克思恩格斯全集》第19卷第8页；《马克思恩格斯选集》第3卷第30—31页。

在德国，我们党内，与其说是在群众中，倒不如说是在领导（上层阶级出身的分子和“工人”）中，流行着一种腐败的风气。同拉萨尔分子的妥协已经导致同其他不彻底分子的妥协：在柏林（通过莫斯特）同杜林及其“崇拜者”妥协，此外，也同一帮不成熟的大学生和过分聪明的博士妥协，这些人想使社会主义有一个“更高的、理想的”转变，就是说，想用关于正义、自由、平等和博爱的女神的现代神话来代替它的唯物主义的基础（这种基础要求一个人在运用它以前认真地、客观地研究它）。《未来》杂志的出版人赫希柏格博士先生是这种倾向的一个代表者，他已经“捐资”入党，——就算他怀有“最高贵的”意图，但是，我不理会任何“意图”。世界上很难找到一种比他的《未来》杂志的纲领更可悲、更“谦逊地自负”的东西了。

工人本身如果象莫斯特先生那帮人一样放弃劳动而成为职业文人，他们就会不断制造“理论上的”灾难，并且随时准备加入所谓“有学问的”阶层中的糊涂虫行列。几十年来我们花费了许多劳动和精力才把空想社会主义，把对未来社会结构的一整套幻想从德国工人的头脑中清除出去，从而使他们在理论上（因而也在实践上）比法国人和英国人优越，但是，现在这些东西又流行起来，而且其形式之空虚，不仅更甚于伟大的法国和英国空想主义者，也更甚于魏特林。当然，在唯物主义的批判的社会主义出现以前，空想主义本身包含着这种社会主义的萌芽，可是现在，在这个时代以后它又出现，就只能是愚蠢的——愚蠢的、无

聊的和根本反动的……

《马克思致弗·阿·左尔格》(1877年10月19日),《马克思恩格斯全集》第34卷第281页;《马克思恩格斯选集》第4卷第417—418页。

这时我们收到了赫希伯格的《年鉴》,里面载有《德国社会主义运动的回顾》一文。这篇文章,如赫希伯格本人对我所说的,正是苏黎世委员会的三个委员^①写的。这是他们对过去的运动的真正批判,因而也就是新机关报的真正纲领,因为报纸的方针是由他们决定的。

……

这就是苏黎世三个检查官的纲领。这个纲领没有任何可以使入发生误会的地方,至少对我们这些从1848年起早就很熟悉所有这些言辞的人来说是如此。这是些小资产阶级的代表,他们满怀恐惧地声明,无产阶级被自己的革命地位所推动,可能“走得太远”。不是采取坚决的政治上的反对立场,而是全面地和解;不是对政府和资产阶级作斗争,而是企图争取他们,说服他们;不是猛烈地反抗从上面来的迫害,而是逆来顺受,并且承认惩罚是罪有应得。一切历史地必然发生的冲突都被解释为误会,而一切争论都以大体上我们完全一致这样的断语来结束。1848年以资产阶级民主派面目出现的人,现在同样可以自命为社会民主党人。正如民主共和国对前者来说是遥远的将来的事情一样,资本主义制度的灭亡对后者来说也是遥远的将来的事情,对当前的政治实践是绝对没有意义的;因此可以尽情地和解、妥协和大谈其博爱。对待无产阶级和资产阶级之间的阶级斗争也是如此。在纸上是承认这种斗争的,因为要否认它简直已经是不可能的了,但是实际上是在抹杀、冲淡和削弱它。社会民主党不应当是工人党,它不

^①指卡·赫希伯格、爱·伯恩施坦和卡·施拉姆。

应当招致资产阶级或其他任何人的怨恨；它应当首先在资产阶级中间大力进行宣传；党不应当把那些能吓跑资产者并且确实是我們这一代人所不能实现的远大目的放在主要地位，它最好是用全部力量和精力来实现这样一些小资产阶级的补补缀缀的改良，这些改良会巩固旧的社会制度，因而可以把最终的大崩溃变成一个逐步实现的和尽可能和平进行的瓦解过程。正是这些人在忙个不停的幌子下不仅自己什么都不干，而且还企图阻止任何事情发生，只有空谈除外；正是这些人在1848年和1849年由于自己害怕任何行动而每一步都阻碍了运动，终于使运动遭到失败；正是这些人从来看不到反动派，而十分惊奇地发现他们自己终于陷入既无法抵抗又无法逃走的绝境；正是这些人想把历史禁锢在他们的狭隘的庸人眼界之内，但是历史总是从他们身上跨过去而自己走自己的路程。

至于他们的社会主义的内容，那末在《共产党宣言》中《德国的或“真正的”社会主义》那一节里已经受到了充分的批判。在阶级斗争被当做一种不快意的“粗野的”事情放到一边去的地方，当做社会主义的基础留下来的就只是“真正的博爱”和关于“正义”的空话。

《马克思、恩格斯给奥 倍倍尔等人的通告信》（1879年9月17—18日），《马克思恩格斯全集》第19卷第182—188页；《马克思恩格斯选集》第3卷第367—373页。

现在也还有这样一些人，他们从不偏不倚的高高在上的观点向工人鼓吹一种凌驾于一切阶级对立和阶级斗争之上的社会主义，这些人如果不是还需要多多学习的新手，就是工人的最凶恶的敌人，披着羊皮的豺狼。

恩格斯：《〈英国工人阶级状况〉1892年德文第二版序言》（1892年7月21日），《马克思恩格斯全集》第22卷第373页；《马克思恩格斯选集》第4卷第277页。

我们给甜言蜜语的神甫（彻头彻尾的民粹派知识分子！）关

于农村状况的出色的描写中的某些特别值得注意的字眼加了着重号。

这个神甫是“博爱”的拥护者，是“仇恨”的敌人。在这方面，他完全同意我们的立宪民主党人以及类似立宪民主党人的人正在不断发挥的托尔斯泰的（也可以说基督教的）反动透顶的观点。这个神甫大概不反对幻想什么“土地社会化”，空谈合作社的“社会主义”意义、“土地占有标准”，但是一旦仇恨代替了“博爱”，他马上就败下阵来，软作一团，啼哭诉苦了。

口头上的、空谈的“社会主义”（“人民的而不是无产阶级的”），不论多少，欧洲每一个有知识的小市民都赞成。但一旦“仇恨”代替了“博爱”，就完结了。人道词句的社会主义我们赞成；革命民主派我们反对。

列宁：《民粹派内部和农村中的景况如何？》（1913年2月），《列宁全集》第18卷第557—558页。

（四）资产阶级人道主义是资产阶级启蒙运动的形式，它在发展过程中走向自己的反面，变成伪善

1. 人道主义是资产阶级启蒙运动的形式。“自由、平等、博爱”是一个时代的口号

卡尔·考茨基在其论托马斯·莫尔的著作中说明了，资产阶级启蒙运动的第一种形式，即十五世纪和十六世纪的“人道主义”，在进一步发展中怎样变成了天主教的耶稣会精神。我们在这里同样看到，资产阶级启蒙运动的完全成熟了的第二种形式在十八世纪变成了现代的耶稣会精神，变成了俄国的外交。这种向自己对立

面的转变，这种最终会达到与出发点完全相反之点的现象，是所有不清楚自己的原因和存在条件，因而抱着纯粹幻想目的的历史运动的必然命运。“历史的讽刺”对它们作出无情的修正。

恩格斯：《俄国沙皇政府的对外政策》（1889年12月—1890年2月），《马克思恩格斯全集》第22卷第24页。

资本主义和封建主义相比，是在“自由”、“平等”、“民主”、“文明”的道路上向前迈进了具有世界历史意义的一步。虽然如此，资本主义始终是**雇佣奴隶制度**，始终是极少数现代（《moderne》）奴隶主即地主和资本家奴役千百万工农劳动者的制度。

列宁：《答美国记者问》（1919年7月20日），《列宁全集》第29卷第473页。

同志们，你们也许记得马克思是怎样描写工人进入现代资本主义工厂的，马克思在分析有纪律的、文明的和“自由的”资本主义社会的工人奴隶制时是怎样探究劳动者遭受资本压迫的原因的，他是怎样说明生产过程的原理的，他是怎样描述资本主义工厂掠夺剩余价值、奠定整个资本主义剥削制度的基础、造成少数人致富而群众受压迫的资本主义社会的。当马克思在他的著作中谈到这个最重要最根本的地方即着手分析资本主义的剥削时，他说了这样一句讽刺话：“我要引你们去的地方，乃是资本家榨取利润的场所，那里占统治地位的是自由、平等和边沁”。马克思说这句话是要强调资产阶级在资本主义社会里所宣扬所辩护的思想，因为在战胜了封建主的资产阶级看来，在以资本的统治、货币的统治、对劳动者的剥削为基础的资本主义社会里，占统治地位的正是“自由、平等和边沁”。他们所说的自由就是少数人发财致富的自由，商业周转的自由；他们所说的平等就是资本家和工人的平等；边沁的统治就是小资产阶级的自由平等的偏见的统治。

列宁：《在全俄教育工作者代表大会上的演说》（1919年7月31日），《列宁全集》第29卷第488页。

消灭封建主义和它的遗迹、实行资产阶级的（完全可以说是

资产阶级民主主义的)制度的原则,在全世界历史上占了整整一个时代。而这一全世界历史时代的口号必然是自由、平等、所有权和边沁。消灭资本主义和它的遗迹、实行共产主义制度的原则,构成现在已经开始的全世界历史的新时代的内容。这一时代的口号必然是而且应当是:消灭阶级,为了实现这一目的而实行无产阶级专政,无情地揭露小资产阶级民主派关于自由平等的偏见,同这些偏见作无情的斗争。

列宁:《论意大利社会党党内的斗争》(1920年12月11日),

《列宁全集》第31卷第354页。

2. 资产阶级倡导的人权,实质就是资产阶级的特权

Droits de l'homme——人权之作为人权是和droits du citoyen——公民权不同的。和citoyen〔公民〕不同的这个homme〔人〕究竟是什么人呢?不是别人,就是市民社会的成员。为什么市民社会的成员称做“人”,只是称做“人”,为什么他的权利称为人权呢?这个事实应该用什么来解释呢?只有用政治国家和市民社会的关系,政治解放的本质来解释。

首先我们肯定这样一个事实,就是不同于droits du citoyen〔公民权〕的所谓人权(droits de l'homme)无非是市民社会的成员的权利,即脱离了人的本质和共同体的利己主义的人的权利。请看最激进的1793年的宪法是怎么说的:

人权和公民权宣言

第二条:“这些权利(自然的和不可剥夺的权利)是:平等、自由、安全、财产。”

自由是什么呢?

第六条:“自由是人在不损害他人权利的条件下从事任何事情的權利”,或是像1791年人权宣言所说的:“自由就是做一切对他人没有害处的事情的权利。”

可见,自由就是从事一切对别人没有害处的活动的权利。每个人所能进行的对别人没有害处的活动的界限是由法律规定的,

正像地界是由界标确定的一样。这里所说的人的自由，是作为孤立的、封闭在自身的单子里的那种人的自由。依据鲍威尔的见解，犹太人为什么不能获得人权呢？“只要他还是犹太人，那末使他成为犹太人的那种狭隘本质就一定会压倒那种把他作为人和别人结合起来的人的本质，一定会使他和非犹太人分离开来。”但是，自由这项人权并不是建立在人与人结合起来的基础上，而是建立在人与人分离的基础上。这项权利就是这种分离的权利，是狭隘的、封闭在自身的个人的权利。

自由这一人权的实际应用就是**私有财产**这一人权。

私有财产这一人权是什么呢？

第十六条（1793 年宪法）：“财产权是每个公民任意使用和处理自己的财产、自己的收入即自己的劳动和经营的果实的权利。”

可见，私有财产这项人权就是任意地(*à son gré*)、和别人无关地、不受社会束缚地使用和处理自己财产的权利；这项权利就是自私自利的权利。这种个人自由和对这种自由的享受构成了市民社会的基础。这种自由使每个人不是把别人看做自己自由的实现，而是看做自己自由的限制。但这种自由首先就宣布了“任意使用和处理自己的财产、自己的收入即自己的劳动和经营的果实”的人权。

此外还有两种人权：平等和安全。

从非政治的意义上看来，平等无非是上述自由的平等，即每个人都同样被看做孤独的单子。1795 年宪法把这个概念规定如下：

第三条（1795 年宪法）：“平等就是法律对一切人都一视同仁，不管是保护还是惩罚。”

安全呢？

第八条（1793 年宪法）：“安全就是社会为了保护自己每个成员的人身、权利和财产而给予他的保障。”

安全是市民社会的最高社会概念，是警察的概念；按照这个概念，整个社会的存在都只为了保证它的每个成员的人身、权利和财产不受侵犯。黑格尔正是从这个意义上才把市民社会叫做“需要和理智的国家。”

市民社会并没有借助安全这一概念而超越自己的利己主义。相反地，安全却是这种利己主义的保障。

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

马克思：《论犹太人问题》（1843年秋），《马克思恩格斯全集》第1卷第437—439页。

这些个人权利中的最后一个，就是每个人都有权由和自己同类的人来审讯，而这一个权利也同样是富人的特权。穷人不是由和他们同类的人来审讯，他们在任何情况下都是由他们的死敌来审讯，因为在英国，富人和穷人是处在公开敌对状态的。陪审员必须具备一定的资格，究竟是什么样的资格，这从下面的事实中就可以看出来：在都柏林这样一个拥有25万人口的城市，合格的陪审员名单上只有800个人。在郎卡斯特、瓦瑞克和斯泰福的最近几次关于宪章派的诉讼案件中，审讯工人的是地主和租佃人（他们多半是托利党人），厂主或商人（他们多半是辉格党人），但前者 and 后者都是宪章派和工人的敌人。然而这还远不是全部情况。所谓“不偏不倚的陪审团”，根本是胡说。

恩格斯：《英国状况 英国宪法》（1844年3月），《马克思恩格斯全集》第1卷第697页。

承认自由的人性？犹太人不只是想力求承认，而且真的只是在

力求承认“自由的人性”，这种“自由的人性”就是在所谓普遍人权中得到典型的承认的那种最“自由的人性”。鲍威尔先生自己则以为，犹太人力图承认自己的自由的人性，正是说明他们力图获得普遍人权。

在“德法年鉴”中已经向鲍威尔先生证明：这种“自由的人性”和对它的“承认”不过是承认利己的市民个人，承认构成这种个人的生活内容，即构成现代市民生活内容的那些精神因素和物质因素的不可抑制的运动；因此，人权并没有使人摆脱宗教，而只是使人有信仰宗教的自由；人权并没有使人摆脱财产，而是使人有占有财产的自由；人权并没有使人放弃追求财富的醒醒行为，而只是使人有经营的自由。

已经向他指出，现代国家承认人权同古代国家承认奴隶制是一个意思。就是说，正如古代国家的自然基础是奴隶制一样，现代国家的自然基础是市民社会以及市民社会中的人，即仅仅通过私人利益和无意识的自然的必要性这一纽带同别人发生关系的独立的人，即自己营业的奴隶，自己以及别人的私欲的奴隶。现代国家就是通过普遍人权承认了自己的这种自然基础。而它并没有创立这个基础。现代国家既然是由于自身的发展而不得不挣脱旧的政治桎梏的市民社会的产物，所以，它就用宣布人权的办法从自己的方面来承认自己的出生地和自己的基础。可见，犹太人的政治解放以及赋予犹太人以“人权”，这是一种双方面相互制约的行为。当里谢尔先生顺便谈到行动自由、居住自由、迁徙自由、经营自由等等时，就正确地阐明了犹太人力图使自由的人性获得承认的意义。“自由的人性”的所有这些表现在法国人权宣言中得到了极其肯定的承认。犹太人就更有权利要求承认自己的“自由的人性”，因为“自由的市民社会”具有纯粹商业的犹太人的性质，而犹太人老早就已经是它的必然成员了。其次，在“德法年鉴”中曾经指出，为什么市民社会的成员叫做par excellence〔道地的〕“人”，为什么人权称为“天赋的权利”。

黑格尔曾经说过，“人权”不是天赋的，而是历史地产生的。而“批判”关于人权是不可能说出什么比黑格尔更有批判性的言论的。最后，批判断言，犹太人和基督徒为了使别人和自己获得普遍的人权，应该放弃信仰的特权（批判的神学家都是从自己的唯一的固定观念出发来阐明一切事物的），和它的这种断言特别对立的是出现在一切非批判的人权宣言中的一项事实：信仰任何事物的权利，举行任何一种宗教仪式的权利，这些都极其肯定地被认为是普遍人权。此外，“批判”还应该知道，作为推翻阿贝尔派的借口，主要就是由于它侵犯了宗教自由而硬说它是侵犯了人权；同样，在后来恢复宗教仪式的自由时，人们也是以人权为口实的。

马克思、恩格斯：《神圣家族，或对批判的批判所做的批判》
(1844年9—11月)，《马克思恩格斯全集》第2卷第144—
146页。

至于谈到权利，我们和其他许多人都曾强调指出了共产主义对政治权利、私人权利以及权利的最一般的形式即人权所采取的反对立场。请看一下“德法年鉴”，那里指出特权、优先权符合于与等级相联系的私有制，而权利符合于竞争、自由私有制的状态（第206页及其他各页），指出人权本身就是特权，而私有制就是垄断。

马克思、恩格斯：《德意志意识形态》（1845—1846年），
《马克思恩格斯全集》第3卷第228—229页。

资产阶级的力量全部取决于金钱，所以他们要取得政权就只有使金钱成为人在立法上的行为能力的唯一标准。他们一定得把历代的一切封建特权和政治垄断权合成一个金钱的大特权和大垄断权。资产阶级的政治统治之所以具有自由主义的外貌，原因就在于此。资产阶级消灭了国内各个现存等级之间一切旧的差别，取消了一切依靠专横而取得的特权和豁免权。他们不得不把选举原则当做统治的基础，也就是说在原则上承认平等；他们不得不解除君主制度下书报检查对报刊的束缚；他们为了摆脱在国内形成

独立王国的特殊的法官阶层的束缚，不得不实行陪审制。就这一切而言，资产者真象是真正的民主主义者。但是资产阶级实行这一切改良，只是为了用**金钱**的特权代替已往的一切个人特权和世袭特权。这样，他们通过选举权和被选举权的财产资格的限制，使选举原则成为本阶级独有的财产。平等原则又由于被限制为仅仅在“法律上的平等”而一笔勾消了，法律上的平等就是在富人和穷人不平等的前提下的平等，即限制在目前主要的不平等的范围内的平等，简括地说，就是简直把**不平等**叫做平等。这样，出版自由就仅仅是资产阶级的特权，因为出版需要**钱**，需要购买出版物的人，而购买出版物的人也得要有**钱**。陪审制也是资产阶级的特权，因为他们采取了适当的措施，只选“有身分的人”做陪审员。

恩格斯：《德国状况》（1846年2月20日），《马克思恩格斯全集》第2卷第647—648页。

平等地剥削劳动力，是资本的首要的人权。

马克思：《资本论》第1卷（1867年7月25日），《马克思恩格斯全集》第23卷第324页。

3. 交换价值的交换是一切平等和自由的现实的基础，一离开这个商品交换领域，个人之间表面上的平等和自由就消失了

如果说经济形式，交换，确立了主体之间的全面平等，那么内容，即促使人们去进行交换的个人材料和物质材料，则确立了**自由**。可见，平等和自由不仅在以交换价值为基础的交换中受到尊重，而且交换价值的交换是一切平等和自由的生产的、现实的基础。作为纯粹观念，平等和自由仅仅是交换价值的交换的一种理想化的表现；作为在法律的、政治的、社会的关系上发展了的东西，平等和自由不过是另一次方的这种基础而已。而这种情况也已为历史所证实。这种意义上的平等和自由恰好是古代的自由和

平等的反面。古代的自由和平等恰恰不是以发展了的交换价值为基础，相反地是由于交换价值的发展而毁灭。而现代意义上的平等和自由所要求的生产关系，在古代世界还没有实现，在中世纪也没有实现。古代世界的基础是直接的强制劳动；当时共同体就建立在这种强制劳动的现成基础上；作为中世纪的基础的劳动，本身是一种特权，是尚处在孤立分散状态的劳动，而不是生产一般交换价值的劳动。[资本主义社会里的]劳动既不是强制劳动，也不是中世纪那种要听命于作为最高机构的共同组织(同业公会)的劳动。

马克思：《经济学手稿》(1857—1858年)，《马克思恩格斯全集》第46卷上第197页。

在现存的资产阶级社会的总体上，商品表现为价格以及商品的流通等等，只是表面的过程，而在这一过程的背后，在深处，进行的完全是不同的另一些过程，在这些过程中个人之间表面上的平等和自由就消失了。

马克思《经济学手稿》(1857—1858年)，《马克思恩格斯全集》第46卷上第200页。

亚里斯多德不能从价值形式本身看出，在商品价值形式中，一切劳动都表现为等同的人类劳动，因而是同等意义的劳动，这是因为希腊社会是建立在奴隶劳动的基础上的，因而是以人们之间以及他们的劳动力之间的不平等为自然基础的。价值表现的秘密，即一切劳动由于而且只是由于都是一般人类劳动而具有的等同性和同等意义，只有在人类平等概念已经成为国民的牢固的成见的时候，才能揭示出来。而这只有在这样的社会里才有可能，在那里，商品形式成为劳动产品的一般形式，从而人们彼此作为商品所有者的关系成为占统治地位的社会关系。亚里斯多德在商品的价值表现中发现了等同关系，正是在这里闪耀出他的天才的光辉。只是他所处的社会的历史限制，使他不能发现这种等同关系“实际上”是什么。

马克思：《资本论》第1卷(1867年7月25日)，《马克思恩格斯全集》第23卷第74—75页。

商品交换本身除了包含由它自己的性质所产生的从属关系以外，不包含任何其他从属关系。在这种前提下，劳动力只有而且只是因为被它自己的所有者即有劳动力的人当作商品出售或出卖，才能作为商品出现在市场上。劳动力的所有者要把劳动力当作商品出卖，他就必须能够支配它，从而必须是自己的劳动能力、自己人身自由的的所有者。劳动力所有者和货币所有者在市场上相遇，彼此作为身分平等的商品所有者发生关系，所不同的只是一个买者，一个是卖者，因此双方是在法律上平等的人。

马克思：《资本论》第1卷(1867年7月25日)，《马克思恩格斯全集》第23卷第190页。

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

一离开这个简单流通领域或商品交换领域，——庸俗的自由贸易论者用来判断资本和雇佣劳动的社会的那些观点、概念和标准就是从这个领域得出的，——就会看到，我们的剧中人的面貌已经起了某些变化。原来的货币所有者成了资本家，昂首前行；劳动力所有者成了他的工人，尾随于后。一个笑容满面，雄心勃

勃；一个战战兢兢，畏缩不前，象在市场上出卖了自己的皮一样，只有一个前途——让人家来鞣。

马克思：《资本论》第1卷（1867年7月25日）。《马克思恩格斯全集》第23卷第190—200页。

可是社会的政治结构决不是紧跟着社会的经济生活条件的这种剧烈的变革发生相应的改变。当社会日益成为资产阶级社会的时候，国家制度仍然是封建的。大规模的贸易，特别是国际贸易，尤其是世界贸易，要求有自由的、在行动上不受限制的商品所有者，他们作为商品所有者来说是有平等权利的，他们根据对他们来说全都平等的（至少在各该当地是平等的）权利进行交换。从手工业到工场手工业的转变，要有一定数量的自由工人——所谓自由，一方面是他们解脱了行会的束缚，另一方面是他们失去了独立使用自己的劳动力所必需的资料——为前提，他们可以和厂主订立契约出租他们的劳动力，因而作为缔约的一方是和厂主权利平等的。最后，所有的人的劳动——因为它们都是人的劳动并且只就这一点而言——的平等和同等效用，不自觉地但最强烈地表现在现代资产阶级经济学的价值规律中，根据这一规律，商品的价值是由其中所包含的社会必要劳动来计算的^①。——但是，当经济关系要求自由和平等权利时，政治制度却每一步都以行会的束缚和特殊的特权同它相对立。地方特权、级差关税以及各种各样的特别法令，不仅在贸易方面打击外国人和殖民地居民，而且还时常打击本国的各类国民；行会特权在任何地方和任何时候都阻挡着工场手工业发展的道路。无论在哪里，道路都不是自由通行的，对资产阶级竞争者来说机会都不是平等的——而自由通行和机会平等是首要的和愈益迫切的要求。

恩格斯：《反杜林论》（1876年7月—1878年6月）。

《马克思恩格斯全集》第20卷第115—116页；《马克思恩格斯选集》第3卷第144—145页。

① 这样从资产阶级社会的经济条件导出现代的平等观念，是首先由马克思在《资本论》中作出的。

——恩格斯原注

4.在资产阶级生产关系范围内,自由的并不是个人,而是资本;把自由竞争看成是人类自由的终极形式,是荒谬的

无产者是无助的。他们要是只靠自己,那连一天也不能生存下去。资产阶级垄断了一切生活资料(在最广泛的意义上讲)。无产者所需要的一切都只能从这个资产阶级(它的垄断是受到国家政权保护的)那里得到。所以,无产者在法律上和事实上都是资产阶级的奴隶,资产阶级掌握着他们的生死大权。它给他们生活资料,但是取回“等价物”,即他们的劳动。它甚至使他们产生一种错觉,似乎他们是按照自己的意志行动的,似乎他们是作为一个自主的人自由地、不受任何强制地和资产阶级签订合同的。好一个自由!无产者除了接受资产阶级向他们提出的条件或者饿死、冻死、赤身露体地到森林中的野兽那里去找一个藏身之所,就再没有任何选择的余地了。好一个“等价物”!它的大小是完全由资产阶级任意规定的。而如果有这么一个无产者,竟愚蠢得宁愿饿死,也不接受资产者——他的“天然的长上”——的“公道的”条件,那又有什么关系呢,很容易找到其他的人,因为世界上无产者有的是,而且并不是所有的人都愚蠢得宁愿死而不愿活下去。

恩格斯:《英国工人阶级状况》(1844年9月—1845年3月),

《马克思恩格斯全集》第2卷第360页。

换句话说,工人在法律上和事实上都是有产阶级即资产阶级的奴隶。他们竟可以像商品一样地被卖掉,像商品一样地涨价跌价。如果对工人的需求增加,他们的价格也就上涨;如果需求减少,价格也就下跌;如果对工人的需求下降,有一定数目的工人找不到买主因而“成了存货”,那末他们就只好闲着不做事,而不做事是不能生活下去的,所以他们只好饿死。用政治经济学上的话来说,用来维持他们的生活的费用不会“再生产出来”了,只会

白白花掉，所以谁也不会在这上面投下自己的资本。在这一点上马尔萨斯先生及其人口论是完全对的。这种奴隶制和旧式的公开的奴隶制之间的全部差别仅仅在于现代的工人**似乎是自由的**，因为他不是一次就永远卖掉，而是一部分一部分地按日、按星期、按年卖掉的，因为不是一个主人把他卖给另一个主人，而是他自己不得不这样出卖自己，因为他不是某一个人的奴隶，而是整个有产阶级的奴隶。对于他，事情的本质并没有改变，这种表面的自由一方面虽然也一定会给他带来某些**真正的自由**，可是另一方面也有它的坏处，即没有人保障他的生计。

恩格斯：《英国工人阶级状况》（1844年9月—1845年3月），
《马克思恩格斯全集》第2卷第363—364页。

在资产阶级社会里，资本具有独立性和个性，而活动着的个人却没有独立性和个性。

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

在现今的资产阶级生产关系的范围内，所谓自由就是贸易自由，买卖自由。

马克思、恩格斯：《共产党宣言》（1847年12月—1848年1月），
《马克思恩格斯全集》第4卷第482页；《马克思恩格斯选集》第1卷第266—267页。

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

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

我们已经指出，在同一个国家里，自由贸易在不同的阶级之间会产生怎样一种友爱。即使自由贸易在世界各国之间建立起友爱关系，这种友爱关系也未必更具有友爱的特色。把世界范围的

剥削美其名曰普遍的友爱，这种观念只有资产阶级才想得出来。

马克思：《关于自由贸易的演说》（1848年1月9日），《马克思恩格斯全集》第4卷第457页；《马克思恩格斯选集》第1卷第207—208页。

在自由竞争情况下，自由的并不是个人，而是资本。只要以资本为基础的生产还是发展社会生产力所必需的、因而是最适当的形式，在纯粹资本条件范围内的个人的运动，就表现为个人的自由，然而，人们又通过不断回顾被自由竞争所摧毁的那些限制来把这种自由教条地宣扬为自由。自由竞争是资本的现实发展。它使符合资本本性，符合以资本为基础的生产方式，符合资本概念的东西，表现为单个资本的外在必然性。各资本在竞争中相互之间施加的、以及资本对劳动等等施加的那种相互强制（工人之间的竞争仅仅是各资本竞争的另一种形式），就是作为资本的财富得到的自由的同时也是现实的发展。这是如此符合实际情况，以致最深刻的经济思想家们，例如李嘉图，都以自由竞争的绝对统治作为前提，以便有可能研究和表述资本的那些最适当的规律，这些规律同时表现为统治着资本的极为重要的倾向。

马克思：《政治经济学批判》（1857年10月—1858年5月），
《马克思恩格斯全集》第46卷下第159—160页。

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

揭示什么是自由竞争，这是对于中产阶级先知们赞美自由竞争或对于社会主义者们诅咒自由竞争所作的唯一合理的回答。如果说，在自由竞争的范围内，个人通过单纯追求他们的私人利益

而实现公共的利益，或更确切些说，实现**普遍的**利益，那么，这只是意味着，在资本主义生产的条件下他们相互压榨，因而他们的相互冲突本身也只不过是这种相互作用所依据的条件的再创造。不过，一旦把竞争看作自由个性的所谓绝对形式这种幻想消失了，那么这种情况就证明，竞争的条件，即以资本为基础的生产的条件，已经被人们当作**限制**而感觉到和考虑到了，因而这些条件已经成为而且越来越成为这样的限制了。断言自由竞争等于生产力发展的终极形式，因而也是人类自由的终极形式，这无非是说中产阶级的统治就是世界历史的终结——对前天的暴发户们来说这当然是一个愉快的想法。

马克思：《政治经济学批判》（1857年10月—1858年5月），
《马克思恩格斯全集》第46卷下第160—161页。

货币所有者要把货币转化为资本，就必须在商品市场上找到自由的工人。这里所说的自由，具有双重意义：一方面，工人是自由人，能够把自己的劳动力当作自己的商品来支配，另一方面，他没有别的商品可以出卖，自由得一无所有，没有任何实现自己的劳动力所必需的东西。

马克思：《资本论》第1卷（1867年7月25日），《马克思恩格斯全集》第23卷第192页。

必须承认，我们的工人在走出生产过程时同他进入生产过程时是不一样的。在市场上，他作为“劳动力”这种商品的所有者与其他商品的所有者相遇，即作为商品所有者与商品所有者相遇。他把自己的劳动力卖给资本家时所缔结的契约，可以说象白纸黑字一样表明了他可以自由支配自己。在成交以后却发现：他不是“自由的当事人”，他自由出卖自己劳动力的时间，是他被迫出卖劳动力的时间；实际上，他“只要还有一块肉、一根筋、一滴血可供榨取”，吸血鬼就决不罢休。为了“抵御”折磨他们的毒蛇，工人必须把他们的头聚在一起，作为一个阶级来强行争得一项国家法律，一个强有力的社会屏障，使自己不致再通过自愿与资本

缔结的契约而把自己和后代卖出去送死和受奴役。从法律上限制工作日的朴素的大宪章，代替了“不可剥夺的人权”这种冠冕堂皇的条目，这个大宪章“终于明确地规定了，工人出卖的时间何时结束，属于工人自己的时间何时开始”。

马克思：《资本论》第1卷（1867年7月25日），《马克思恩格斯全集》第23卷第334页—335页。

5.任何自由，如果它同劳动摆脱资本压迫的利益相抵触，那就是骗人的东西

如果不同时把武器交给无产阶级，资产阶级就不能争得自己的政治统治，不能使这种政治统治在宪法和法律中表现出来。针对着按出身区分的各种旧的等级，它应当在自己的旗帜上写上人权；针对着行会制度写上贸易和工业自由；针对着官僚制度的监督写上自由和自治。如果坚决彻底，资产阶级就应当要求直接的普选权、出版、结社和集会自由，废除反对居民中各个阶级的一切特别法令。然而这也就是无产阶级应当向资产阶级要求的一切。它不能要求资产阶级不再成为资产阶级，但是它毫无疑问能够要求资产阶级彻底实行自己的原则。与此同时，无产阶级也就得到为取得彻底胜利所必需的武器。它借助出版自由、集会和结社权可以为自己争得普选权，而借助直接的普选权并与上面所说的鼓动手段相结合，就可以争得其余的一切。

恩格斯：《普鲁士军事问题和德国工人政党》（1865年1月底—2月11日），《马克思恩格斯全集》第16卷第85页。

对工人的经济压迫，必然会引起和产生对群众的各种政治压迫，贬低群众的社会地位，使他们在精神生活方面受到折磨和蒙蔽。工人能够争得或多或少的政治自由以便为自身的经济解放而斗争，但是，在资本的政权未被推翻以前，任何自由都不会使他们摆脱贫困、失业和压迫。

列宁：《社会主义和宗教》（1905年12月3日），《列宁全集》第10卷第62页。

人民的自由，只有在人民真正能够毫无阻碍地结社、集会、创办报刊，亲自颁布法律、亲自选举和罢免一切负责执行法律并根据法律管理国家的官员的时候，才能得到保障。可见，人民的自由，只有在全部政权完全地和真正地归人民所有的时候，才能得到完全的和真正的保障。

列宁：《争取自由的斗争和争取政权的斗争》（1906年5月5日），《列宁全集》第10卷第353页。

“集会自由”可以作为“纯粹民主”的要求的标本。任何没有脱离本阶级的觉悟工人都会一下子懂得，在剥削者反抗推翻他们和保卫自己特权的时期和情况下，允许剥削者有集会自由是荒谬的。无论在1649年的英国，或者在1793年的法国，当资产阶级还革命的时候，它都没有把“集会自由”给予那些招引外国军队并“集合起来”策划复辟的保皇党人和贵族。如果早已反动的资产阶级现在要求无产阶级不管资本家怎样反抗对他们的剥夺都预先保证剥削者有“集会自由”，那么工人们只能对资产阶级的虚伪付之一笑。

另一方面，工人们清楚地知道，即使在最民主的资产阶级共和国中，“集会自由”也只是一句空话，因为富人拥有一切最好的公共建筑和私人建筑，同时还有足够的空闲时间去开会，还有资产阶级的政权机构保护他们开会。而城乡的无产者和小农，即绝大多数的人民，既没有建筑，也没有空闲时间，又没有人保护。只要情况是这样，“平等”即“纯粹民主”就是一种欺骗。要取得真正的平等，要实际实现劳动者的民主，首先必须没收剥削者的一切公共建筑和豪华的私人建筑，首先必须让劳动者有空闲时间，必须由武装工人而不是由贵族或资本家军官和听其摆布的士兵来保护他们的集会自由。

只有在实行这种变革之后再谈论集会自由，谈论平等，才不是对于工人、劳动者和穷人的嘲笑，但是能够实行这种变革的只有劳动者的先锋队，即推翻资产阶级剥削者的无产阶级。

“出版自由”也是“纯粹民主”的主要口号之一。但是工人们知道，而且各国社会党人也曾千万次承认过，只要最好的印刷所和大量的纸张被资本家霸占，只要资本还有统治报刊的权力（在世界各地，民主主义与共和制度愈发展，这种权力也就表现得愈明显，愈厉害，愈无耻，例如美国也是这样），这种自由就是一种欺骗。要为劳动者、为工人和农民争取真正的平等和真正的民主，首先必须使资本没有雇用作家、收买出版机关和报纸的可能性，要做到这一点，就必须推翻资本的压迫，打倒剥削者，镇压他们的反抗。资本家总是把富人发财的自由和工人饿死的自由叫做“自由”。资本家把富人收买报刊的自由，用金钱制造所谓舆论的自由叫做出版自由。“纯粹民主”的拥护者实际上是使富人掌握群众教育工具的最肮脏的贿赂制度的拥护者，是人民的骗子，他们用漂亮、美丽和虚伪透顶的辞句诱使人民放弃把报刊从资本的束缚下解放出来的具体历史任务。

列宁：《共产国际第一次代表大会》（1919年3月2—6日），《列宁全集》第28卷第437—438页；《列宁选集》第3卷第719—720页。

我们先来分析自由。不用说，对于任何革命，无论是社会主义革命或是民主主义革命，自由都是一个非常重要的口号。可是我们的纲领声明：自由如果同劳动摆脱资本压迫相抵触，那就是骗人的东西。我想，你们任何一个读过马克思著作的人，甚至任何一个只要读过一本叙述马克思学说的通俗读物的人都会知道：马克思恰恰是把他一生的很大一部分时间、很大一部分著作和很大一部分科学研究用来嘲笑自由、平等、多数人的意志，嘲笑把这一切描绘得淋漓尽致的各种边沁分子，用来证明这些词句掩盖着被用来压迫劳动群众的商品所有者的自由、资本的自由。

……我们清楚地知道，我们必须同全世界的资本作斗争，我们清楚地知道，全世界的资本担负过创造自由的任务，它推翻了封建的奴隶制，创造了资产阶级的自由，我们清楚地知道，这是

一个有世界历史意义的进步。我们声明，我们根本反对资本主义，既反对共和制资本主义，反对民主制资本主义，也反对自由资本主义；当然，我们知道，它一定会打着自由的旗帜来反对我们。所以我们回答了它。我们认为必须在自己的纲领中给予回答：任何自由，如果它同劳动摆脱资本压迫的利益相抵触，那就是骗人的东西。

列宁：《关于用自由平等口号欺骗人民》（1919年5月19日），《列宁全集》第29卷 第315—316页；《列宁选集》第3卷第832—833页。

在资本主义社会里什么是出版自由呢？谁都看到过我们“自由”俄国的出版事业是怎样的。那些直接观察过或接触过各先进资本主义国家的出版事业因而对它很熟悉的人，在这方面看得更多。资本主义社会的出版自由就是经营出版事业来影响人民群众的自由。出版自由就是用资本来维持报刊这一影响人民群众的最强大的工具。

列宁：《在全俄教育工作者和社会主义文化工作者第一次代表大会上的演说》（1919年7月31日），《列宁全集》第29卷第489页。

妇女没有摆脱男子依法享有的特权的自由，工人没有摆脱资本枷锁的自由，劳动农民没有摆脱资本家、地主、商人压迫的自由，就不可能有真正的“自由”，现在没有，将来也不会有。

列宁：《苏维埃政权和妇女的地位》（1919年11月6日），《列宁全集》第30卷第101页。

6. 资产阶级民主是历史上的一大进步，但它是只供少数富人享受的民主。无产阶级应该利用它，但一分钟也不要忘记它的资产阶级性质

自由派总是说，资产阶级议会制度是会消除阶级和阶级区分的，因为一切公民都毫无差别地拥有投票的权利、参预国家事务的权利。十九世纪后半期的全部欧洲史和二十世纪初期的全部俄

国革命史，都很清楚地表明这种观点是多么荒谬。在“民主”资本主义的自由下，经济上的差别并没有缩小，而是日益扩大，日益加深。议会制度并没有消除最民主的资产阶级共和国作为阶级压迫机关的本质，而是暴露这种本质。议会制度有助于教育和组织比先前积极参加政治事变的人多得多的广大居民群众，但是议会制度并不能以此促使危机和政治革命归于消灭，而是在这种政治革命发生时使国内战争最高限度地尖锐化。1871年春天的巴黎事变和1905年冬天的俄国事变，已经再明显不过地证明这种尖锐化是必然要到来的。法国资产阶级连一秒钟都没有犹豫，立刻就同民族公敌，同蹂躏其祖国的外国军队勾结起来镇压无产阶级运动。谁不懂得议会制度和资产阶级民主制度中的不可避免的内在的辩证法（这种辩证法会导致比先前更激烈地用群众的暴力去解决争执），那他就永远不能在这个议会制度的基地上去进行坚持原则的宣传鼓动工作，去真正培养工人群众抱着必胜的信心参加这种“争执”。

列宁：《马克思主义和修正主义》（1908年4月16日以前），
《列宁全集》第15卷 第18—19页；《列宁选集》第2卷第
6—7页。

极少数人享受民主，富人享受民主，——这就是资本主义社会的民主制度。如果仔细地考察一下资本主义民主的结构，那末无论在选举法的“细微的”（似乎是细微的）条文上（居住年限、妇女被排斥等等），或是在代议机构的办事手续上，或是在行使集会权的实际障碍上（公共的集会场所不准“叫化子”使用！），或是在纯粹按资本主义原则办报等等事实上，到处都可以看到对民主的重重限制。对穷人的这种种限制、禁止、排斥、阻碍看起来似乎是很细微的，特别是在那些从来没有亲身体验过贫困、从来没有接近过被压迫阶级群众的生活的人（这种人在资产阶级的政论家和政治家中，如果不占百分之九十九，也得占十分之九）看来是很细微的，但是这些限制加在一起，却把穷人排

斥和推出政治生活之外，使他们不能积极参加民主生活。

马克思正好抓住了资本主义民主的这一实质，他在分析公社的经验时说：这就是容许被压迫者每隔几年决定一次究竟由压迫阶级中的哪些代表在议会里代表和镇压他们！

列宁：《国家与革命》（1917年8—9月），《列宁全集》

第25卷第447—448页；《列宁选集》第3卷第246页。

总之，资本主义社会里的民主是一种残缺不全的、贫乏的和虚伪的民主，是只供富人、只供少数人享受的民主。无产阶级专政，即向共产主义过渡的时期，将第一次提供人民享受的、大多数人享受的民主，同时对少数人即剥削者实行必要的镇压。只有共产主义才能提供真正完全的民主，而民主愈完全，它也就愈迅速地成为不需要的东西，愈迅速地自行消亡。

列宁：《国家与革命》（1917年8—9月），《列宁全集》

第25卷第449页；《列宁选集》第3卷第248页。

资产阶级民主同中世纪制度比较起来，在历史上是一个大进步，但它始终是而且在资本主义制度下不能不是狭隘的、残缺不全的、虚伪的、骗人的民主，对富人是天堂，对被剥削者、对穷人是陷阱和骗局。

列宁：《无产阶级革命和叛徒考茨基》（1918年10—11月），

《列宁全集》第28卷第225页；《列宁选集》第3卷第630页。

马克思主义教导工人说：你们应该利用资产阶级民主，利用这个在历史上比封建制度前进了一大步的民主，但是一分钟也不要忘记这种“民主”的资产阶级性质，它的历史条件性和局限性，……

列宁：《论“民主”和专政》（1919年1月3日），《列宁全集》第28卷第349页；《列宁选集》第3卷第711页。

当然，同沙皇制度、专制制度、君主制度和一切封建主义残余比较起来，资产阶级民主是历史上的一大进步。当然，我们应

当利用资产阶级民主，而且应当这样提出问题：在工人阶级夺取全部政权的斗争还没有提到日程上来的时候，我们一定要利用资产阶级民主形式。但是问题在于，现在我们在世界范围内恰恰已经到了这个斗争的决定关头。现在问题已经变成这样：资本家能不能保持住生产资料的所有权，首先是生产工具的所有权。这就是说，他们在准备新战争。帝国主义战争十分清楚地向我们表明了，资本家所有制同国际的大屠杀有着怎样的联系，它怎样不可遏止地导致这样的屠杀。这样一来，大家都清楚地看到，原来一切关于民主是全民意志的言论都是骗局，都不过是资本家和富人利用其专有的出版事业和其他一切政治宣传工具来欺骗最落后的劳动阶层的手段。

列宁：《在全俄工会第二次代表大会上的报告》（1919年1月20日），《列宁全集》第28卷第393页。

最民主的资产阶级共和国从来都是而且不能不是资本镇压劳动者的机器，资本政权的工具，资产阶级的专政。资产阶级民主共和国许诺并且宣告政权属于大多数人，但是只要土地及其他生产资料的私有制存在，它就不能实现这种政权。

资产阶级民主共和国中的“自由”实际上是富人的自由。无产者和劳动农民可以而且应当利用这种自由来准备力量，以推翻资本和消灭资产阶级民主，但是在资本主义制度下，劳动群众照例是不能实际享受民主的。

列宁：《第三国际及其在历史上的地位》（1919年4月15日），《列宁全集》第29卷第279页；《列宁选集》第3卷第814页。

国家的统治形势可以各不相同，在有这种形式的地方，资本用这种方式表现它的力量，在有另一种形式的地方，资本就用另一种方式表现它的力量，但实质上政权总是操在资本手里，不管权利有没有资格的限制，不管是不是民主共和国，反正都是一样，而且共和国愈民主，资本主义的这种统治就愈厉害，愈无耻。北

美合众国是世界上最民主的共和国之一，可是也没有一个国家象美国那样，资本权力即一小撮亿万富翁对全社会的权利表现得如此横蛮，采用如此明目张胆的贿赂手段（凡是在1905年以后到过那里的人大概都知道这一点）。资本既然存在，也就统治着全社会，所以任何民主共和制、任何选举制度都不会改变事情的实质。

民主共和制和普选制同农奴制比较起来是一种巨大的进步，因为它们使无产阶级有可能达到现在这样的统一和团结，有可能组成步伐整齐纪律严明的队伍去同资本进行有系统的斗争。农奴制农民连稍微近似这点的东西也没有，奴隶就更不用说了。……资产阶级的共和制、议会和普选制，所有这一切，从全世界社会发展来看，是一种巨大的进步。人类走到了资本主义，而只有资本主义，凭借城市的文化，才使被压迫的无产阶级有可能认清自己的地位，掀起世界工人运动，造就在全世界组织成政党的千百万工人，建立自觉地领导群众斗争的社会主义政党。没有议会制度，没有选举制度，工人阶级就不会有这样的的发展。因此，这一切东西在广大群众的眼中具有很大的意义。因此，要来一个转变是件很困难的事情。

列宁：《论国家》（1919年7月11日），《列宁全集》第29卷第441—442页；《列宁选集》第4卷第54—55页。

资产阶级民主制和封建制度相比，改变了经济奴役形式，为这种奴役做了特别漂亮的装饰，但并没有改变也不能改变这种奴役的实质。资本主义和资产阶级民主制就是雇佣奴隶制。

列宁：《答美国记者问》（1919年7月20日），《列宁全集》第29卷第473页。

7. 平等的观念本身是一种历史的产物，不是永恒的真理

希腊人和罗马人的公平观认为奴隶制度是公平的；1789年资产阶级公平观则要求废除被宣布为不公平的封建制度。在普鲁士的容克看来，甚至可怜的专区法也是破坏永恒公平的。所以，关于永恒公平的观念不仅是因时因地而变，甚至也因人而

异，它是如米尔柏格正确说过的那样，“一个人有一个理解”。

恩格斯：《论住宅问题》（1872年5月—1873年1月），
《马克思恩格斯全集》第18卷第310页；《马克思恩格斯选集》第2卷第539—540页。

平等要求的资产阶级方面是由卢梭首先明确地阐述的，但还是作为全人类要求来阐述的。在这里，正如在资产阶级提出任何要求时一样，无产阶级也是作为命中注定的影子跟着资产阶级，并且得出自己的结论（巴贝夫）。……

因此，为了得出“平等 = 正义”这个命题，几乎用了以往的全部历史，而这只有在有了资产阶级和无产阶级的時候才能做到。但是，平等的命题是说不应该存在任何特权，因而它在本质上是消极的，它宣布以往的全部历史都是糟糕的。由于它缺少积极的内容，也由于它一概否定过去的一切，所以它既适合于由1789—1796年的大革命来提倡，也适合于以后的那些制造体系的凡夫俗子。但是，如果想把平等 = 正义当成是最高原则和最终的真理，那是荒唐的。平等仅仅存在于同不平等的对立中，正义仅仅存在于同非正义的对立中，因此，它们还摆脱不了同以往旧历史的对立，就是说摆脱不了旧社会本身。

这就已经使得它们不能成为永恒的正义和真理。在共产主义制度下和资源日益增多的情况下，经过不多几代的社会发展，人们就一定会认识到：侈谈平等和权利，如同今天侈谈贵族等等的世袭特权一样，是可笑的；对旧的不平等和旧的实在法的对立，甚至对新的暂行法的对立，都要从现实生活中消失；谁如果坚持要人丝毫不差地给他平等的、公正的一份产品，别人就会给他两份以资嘲笑。甚至杜林也会认为这是“可以预见的”，那末，平等和正义，除了在历史回忆的废物库里可以找到以外，哪儿还有呢？由于诸如此类的东西在今天对于鼓动是很有用的，所以它们绝不是什么永恒真理。

……

此外，抽象的平等理论，即使在今天以及在今后较长的时期里，也都是荒谬的。没有一个社会主义的无产者或理论家想到要承认自己同布须曼人或火地岛人之间、哪怕同农民或半封建农业短工之间的抽象平等；这一点只要是在欧洲的土地上一被消除，抽象平等的观点也会立时被消除。随着合理的平等的建立，抽象平等本身也就失去任何意义了。现在之所以要求平等，那是由于预见到在当前的历史条件下随着平等要求自然而然来的智力上和道德上的平等化。但是，永恒的道德必须在任何时候和任何地方都是可能的。关于平等，甚至杜林也没有想起提出这样的主张；相反地，他还容许暂时性的压制，这样也就承认平等不是永恒真理，而是历史的产物和一定的历史状况的特征。

资产者的平等（消灭阶级特权）完全不同于无产者的平等（消灭阶级本身）。如果超出后者的范围，即抽象地理解平等，那末平等就会变成荒谬。正因为这样，杜林先生最后又不得不把武装的和行政的、法庭的和警察的暴力从后门引进来。

可见，平等的观念本身是一种历史的产物，这个观念的形成，需要全部以往的历史，因此它不是自古以来就作为真理而存在的。现在，在大多数人看来，它在原则上是不言而喻的，这不是由于它具有公理的性质，而是由于十八世纪的思想的传播。因此，如果说这两个著名的男人今天置身于平等的基础上，那末，这正是因为他们被想象为十九世纪的“有教养的”人，而且这对于他们说来是很“自然的”。现实的人过去和现在如何行动，都始终取决于他们所处的历史条件。

恩格斯：《〈反杜林论〉的准备材料》（1876—1877年），
《马克思恩格斯全集》第20卷第669—671页。

一切人，作为人来说，都有某些共同点，在这些共同点所及的范围内，他们是平等的，这样的观念自然是非常古老的。但是现代的平等要求是与此完全不同的；这种平等要求更应当是，从人的这种共同特性中，从人就他们是人而言的这种平等中，引伸出这样的

要求：一切人，或至少是一个国家的一切公民，或一个社会的一切成员，都应当有平等的政治地位和社会地位。要从这种相对平等的原始观念中得出国家和社会中的平等权利的结论，要使这个结论甚至能够成为某种自然而然的、不言而喻的东西，那就必然要经过而且确实已经经过了几千年。

恩格斯：《反杜林论》（1876年9月—1878年6月），《马克思恩格斯全集》第20卷第113页；《马克思恩格斯选集》第3卷第142—143页。

这样，平等的观念，无论以资产阶级的形式出现，还是以无产阶级的形式出现，本身都是一种历史的产物，这一观念的形成，需要一定的历史关系，而这种历史关系本身又以长期的已往的历史为前提。所以这样的平等观念什么都是，就不是永恒的真理。

恩格斯：《反杜林论》（1876年9月—1878年6月），《马克思恩格斯全集》第20卷第117页；《马克思恩格斯选集》第3卷第147页。

8. 各阶级的平等，这是谬论，实际上是做不到的。无产阶级平等要求的实际内容都是消灭阶级的内容

各阶级的平等，照字面上理解，就是资产阶级社会主义者所拼命鼓吹的“资本和劳动的协调”。不是各阶级的平等——这是谬论，实际上是做不到的——相反地是消灭阶级，这才是无产阶级运动的真正秘密，也是国际工人协会的伟大目标。

马克思：《国际工人协会总委员会致社会主义民主同盟中央局》（1869年3月9日），《马克思恩格斯全集》第16卷第394页；《马克思恩格斯选集》第2卷第283页。

本段末尾“消除一切社会的和政治的不平等”这一不明确的语句，应当改成：随着阶级差别的消灭，一切由此差别产生的社

会的和政治的不平等也就自行消失。

马克思：《哥达纲领批判》（1875年4—5月），《马克思恩格斯全集》第19卷第28页；《马克思恩格斯选集》第3卷第18页。

可是大家知道，从资产阶级由封建时代的市民等级破茧而出的时候起，从中世纪的等级转变为现代的阶级的时候起，资产阶级就由它的影子，即无产阶级，经常地和不可避免地伴随着。同样地，资产阶级的平等要求，也有无产阶级的平等要求伴随着。从消灭阶级特权的资产阶级要求提出的时候起，同时就出现了消灭阶级本身的无产阶级要求——起初采取宗教的形式，以早期基督教为凭借，以后就以资产阶级的平等论本身为依据了。无产阶级抓住了资产阶级的话柄：平等应当不仅是表面的，不仅在国家的领域中实行，它还应当是实际的，还应当在社会、经济的领域中实行。尤其是从法国资产阶级大革命开始把公民的平等提到首位以来，法国无产阶级就针锋相对地提出社会的、经济的平等的要求，这种平等成了法国无产阶级所特有的战斗口号。

因此，平等的要求是无产阶级口中有双重的意义。或者它是对极端的社会不平等，对富人和穷人之间、主人和奴隶之间、奢侈淫逸者和饥饿者之间的对立的自发的反应——特别是在初期，例如在农民战争中，情况就是这样；这种自发的反应，就其本身而言，是革命本能的简单的表现，它在这上面，而且也只有在这上面找到了它成立的理由。或者它是从对资产阶级平等要求的反应中产生的，它从这种平等要求中吸取了或多或少正确的、可以进一步发展的要求，成了用资本家本身的主张发动工人起来反对资本家的鼓动手段；在这种情况下，它是和资产阶级平等本身共存亡的。在上述两种情况下，无产阶级平等要求的实际内容都是消灭阶级的要求。任何超出这个范围的平等要求，都必然要流于荒谬。

恩格斯：《反杜林论》（1876年9月—1878年6月），《马克思恩格斯全集》第20卷 第116—117页；《马克思恩格斯选集》第3卷第146页。

关于他人追求幸福的平等权利，情况是否好一些呢？费尔巴哈无条件地提出这种要求，认为这种要求是适合于任何时代和任何情况的。但是这种要求从什么时候起被认为是适合的呢？在古代的奴隶和奴隶主之间，在中世纪的农奴和领主之间，难道谈得上追求幸福的平等权利吗？被压迫阶级追求幸福的欲望不是被冷酷无情地和“由于正当理由”变成了统治阶级的这种欲望的牺牲品吗？——是的，这也是不道德的，但是现在平等权利被承认了。自从资产阶级在反对封建制度的斗争中并在发展资本主义生产的过程中不得不废除一切等级的即个人的特权，而且起初在私法方面，后来逐渐在公法方面实施了个人在法律上的平等权利以来，平等权利在口头上是被承认了。但是，追求幸福的欲望只有极微小的一部分可以靠理想的权利来满足，绝大部分却要靠物质的手段来实现，而由于资本主义生产所关心的，是使绝大多数权利平等的人仅有最必需的东西来勉强维持生活，所以资本主义对多数人追求幸福的平等权利所给予的尊重，即使一般说来多些，也未必比奴隶制或农奴制所给予的多。

恩格斯：《路德维希·费尔巴哈和德国古典哲学的终结》

（1886年初），《马克思恩格斯全集》第21卷 第332页，

《马克思恩格斯选集》第4卷第234—235页。

社会民主党人所理解的平等，在政治方面是指**权利平等**，在经济方面，我们刚才已经说过，是指**消灭阶级**。至于规定人类在力气和才能（肉体的和精神的）上平等，社会主义者连想也没有想过。

权利平等是要求达到一定年龄的**全国公民**，只要不是普通的白痴，也不是象自由派教授那样的白痴，都享有同样的政治权利。首先提出这种要求的根本不是社会主义者，不是无产阶级，而是**资产阶级**。……

……

消灭阶级——这就是说，使**全体公民**在同整个社会的**生产资料**的关系上处于**同等**的地位，这就是说，全体公民都有利用公共

的生产资料、公共的土地、公共的工厂等进行劳动的**同等的权利**。

列宁：《自由派教授论平等》（1914年3月11日），《列宁全集》第20卷第138—139页。

剥削者不能同被剥削者平等。

这个真理不管考茨基多么不喜欢，但它却是社会主义的最重要的内容。

另一个真理是：在一个级剥削另一个级的一切可能性没有完全消灭以前，决不能有真正的事实上的平等。

列宁：《无产阶级革命和叛徒考茨基》（1918年11月10日），《列宁全集》第28卷第234页；《列宁选集》第3卷第639页。

谈了自由以后，现在我来谈平等。在这里，问题还更深奥。在这里，我们要涉及一个引起很大分歧的、更严重的、更迫切的问题。

革命在自己的进程中把剥削阶级一个一个地打倒下去。它首先打倒了君主制，把平等仅仅理解为要有选举出来的政权，要有共和国。革命向前发展，打倒了地主，你们知道，当时反对中世纪制度、反对封建制度的全部斗争，是在“平等”的口号下进行的。不分等级，一律平等，百万富翁和穷光蛋，一律平等——载入史册的法国大革命时期的最伟大的革命家都是这样讲，这样想，这样真心认为的。反对地主的革命是在平等的口号下进行的，那时人们把百万富翁和工人应有同样的权利叫做平等。革命又向前发展了，它说，“平等”（我们在自己的纲领中没有特别谈到它，而且不能永无止境地重复它，这一点就同我们谈到自由时所说的一样清楚），如果同劳动摆脱资本的压迫相抵触，那就是骗人的东西。这是我们说的，而且这是千真万确的真理。我们说，实行现代平等的民主共和国是谎言，是欺骗，因为在那里没有平等，也不可能有什么平等；生产资料、货币和资本的所有制妨碍着人们享受这种平等。可以立刻废除富人的房屋所有制，可以比较快地剥

存资本和生产工具，但是货币所有制却要保留下来。

要知道，货币是社会财富的结晶，是社会劳动的结晶，货币是向一切劳动者征收贡物的凭据，货币是昨天的剥削制的残余。这就是所谓货币。能不能一下子把货币消灭呢？不能。还在社会主义革命以前，社会主义者就说过，货币是不能一下子就废除的，而我们根据切身的经验也可以证实这一点。在货币消灭之前，平等始终只能是口头上的、宪法上的，同时每个有货币的人都有实际的剥削权利，但是要消灭货币，需要很多技术上的成就，而困难得多和重要得多的是组织上的成就。所以我们不能一下子废除货币。我们说，货币暂时还要保留下来，而且在从资本主义旧社会向社会主义新社会过渡的时期，还要保留一个相当长的时间。平等如果同劳动摆脱资本压迫的利益相抵触，那就是骗人的东西。

恩格斯说得万分正确：平等的概念如果与消灭阶级无关，那就是一种极端愚蠢而荒谬的偏见。资产阶级的教授们企图用平等这个概念来证明我们想使一个人同其他的人平等。他们企图用他们捏造的这种无稽之谈来责备社会主义者。但是他们由于自己无知，竟不知道：社会主义者，即现代科学社会主义的创始人马克思和恩格斯曾经说过，如果不把平等理解为消灭阶级，平等就是一句空话。我们要消灭阶级，从这方面说，我们是主张平等的。但是硬说我们想使所有的人彼此平等，那就是无谓的空谈和知识分子的愚蠢的捏造，这些知识分子有时装腔作势，玩弄字眼，然而毫无内容，尽管他们把自己称为作家，有时称为学者，或者称为别的什么人。

所以我们说：我们要争取的平等就是消灭阶级。因而也要消灭工农之间的阶级差别。这正是我们的目的。工农之间还有阶级差别的社会，既不是共产主义社会，也不是社会主义社会。当然，从一定的意义上来解释社会主义这个字眼，是可以把这种社会叫做社会主义社会的，但这是一种诡辩，是字眼上的争论。社会主

义是共产主义的第一阶段，争论字眼是没有必要的。有一点很清楚：只要工农之间的阶级差别还存在，我们就谈不上平等，就不能不加以防备，以免帮助了资产阶级。

列宁：《关于用自由平等口号欺骗人民》（1919年5月19日），《列宁全集》第29卷第320—322页；《列宁选集》第3卷第837—839页。

无产阶级必须消灭阶级，——这就是无产阶级的民主、无产阶级的自由（摆脱资本家的自由，摆脱商品交换的自由）和无产阶级的平等（不是阶级的平等——考茨基辈、王德威尔得辈和麦克唐纳辈正迷惑于这种平等，——一面是推翻资本和资本主义的劳动者的平等）的**真实**内容。

只要阶级存在，自由和阶级平等就是资产阶级的欺人之谈。无产阶级要夺取政权，成为统治阶级，粉碎资产阶级的议会制和资产阶级的民主，镇压资产阶级，制止其他一切阶级想恢复资本主义的一切尝试，给予劳动者以**真正的**自由和平等（这只有在**废除了**生产资料私有制的条件下才能实现），不仅给他们“权利”，而且使他们能**实际**享有从资产阶级那儿**夺来**的一切。

列宁：《论第三国际的任务》（1919年7月14日），《列宁全集》第29卷第468页。

按资产阶级民主的本性说来，关于一般平等问题，其中包括民族平等问题的抽象的或形式的提法，是资产阶级民主所特有的。资产阶级民主在一般个人平等的名义下，宣布有产者和无产者间、剥削者和被剥削者间的形式上的或法律上的平等，以此来大大欺骗被压迫阶级。平等思想本身就是商品生产关系的反映，资产阶级借口个人绝对平等，把这种思想变为反对消灭阶级的斗争武器。要求平等的真正意义只能是要求消灭阶级。

列宁：《民族和殖民地问题提纲初稿》（1920年6月5日），《列宁全集》第31卷第125页；《列宁选集》第4卷第271页。

看来，这些人以为社会主义要求社会成员的需要和个人生活

都是平均的，相等的，一律的。不用说，这种设想和马克思主义、和列宁主义毫无共同之处。马克思主义所了解的平等，并不是个人需要和日常生活方面的平均，而是阶级的消灭。这就是说：

（一）在推翻和剥夺资本家以后，一切劳动者都平等地摆脱剥削而得到解放；（二）在生产资料转归全社会公有以后，对于大家都平等地废除生产资料私有制；（三）大家都有尽各人能力劳动的平等义务，一切劳动者都有按劳取酬的平等权利（社会主义社会）；（四）大家都有尽各人能力劳动的平等义务，一切劳动者都有各取所需的平等权利（共产主义社会）。同时，马克思主义认为，无论在社会主义时期或共产主义时期，各人的口味和需要在质量上或在数量上都不是而且也不能是彼此一样，大家平等的。

这就是马克思主义的平等观。

任何其他的平等都是马克思主义没有承认过而且现在也不承认的。

如果由此做出结论，说社会主义要求社会成员的需要都是平均的，相等的，一律的，要求他们的口味和个人生活都是一律的，说按马克思主义者的计划大家都应当穿一样的衣服，吃一样的和同量的饭菜，那就是胡说八道，诬蔑马克思主义。

现在应当了解，马克思主义是平均主义的敌人。马克思和恩格斯还在《共产党宣言》中就痛斥了原始的空想社会主义，因为它鼓吹“普遍的禁欲主义和粗陋的平均主义”而称它为反动的社会主义。恩格斯在他的《反杜林论》一书中，用了整整一章来严厉批判杜林提出来和马克思主义的社会主义相对立的那种“激进派的平均社会主义”。

斯大林：《在党的第十七次代表大会上关于联共（布）中央工作的总结报告》（1934年1月26日），《斯大林全集》第13卷第313—314页；《斯大林选集》下卷第335—336页。

9. 资产阶级宣扬宽大仁慈的博爱，就是抹煞阶级矛盾和阶级斗争

其次是人道学派，这个学派对现时生产关系的坏的方面倒是放在心上的。为了不受良心的责备，这个学派想尽量缓和现有的对比；他们对无产者的苦难以及资产者之间的剧烈竞争表示真诚的痛心；他们劝工人安分守己，好好工作，少生孩子；他们建议资产阶级节制一下生产热情。这个学派的全部理论建立在理论和实践、原理和结果、观念和应用、内容和形式、本质和现实、法和事实、好的方面和坏的方面之间无限的区别上面。

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

马克思：《哲学的贫困》（1847年上半年），《马克思恩格斯全集》第4卷 第156—157页。《马克思恩格斯选集》第1卷 第121页。

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

马克思：《六月革命》（1848年6月28日），《马克思恩格斯全集》第5卷第156页；《马克思恩格斯选集》第1卷第302页。

由巴黎工人创造出来的卢森堡委员会终究有一个功劳，这就

是它从欧洲讲坛上揭露了十九世纪革命的秘密：**无产阶级的解放**。

《通报》当不得不正式宣传一些“荒诞呓语”时脸红了，这些“荒诞呓语”原先是埋藏在社会主义者的伪经里，只是间或作为一种又可怕又可笑的遥远的奇谈传进资产阶级的耳鼓。大惊失色的欧洲忽然从它那资产阶级性的假寐中觉醒过来了。于是，在把金融贵族和一般资产阶级混为一谈的那些无产者的观念里，在根本否认有阶级存在或至多也只认为阶级不过是君主立宪制产物的那些共和主义笨伯的想象里，在先前被拒于政权之外的那些资产阶级阶层的伪善的词句里，——**资产阶级的统治**已随着共和国的成立而被排除了。这时，一切保皇党人都变成了共和党人，巴黎所有百万富翁都变成了工人。与这种想象的阶级关系的消灭相适应的辞句，就是博爱——普遍的和睦与博爱。这样泰然地抹杀阶级矛盾，这样温柔地周和对立的阶级利益，这样想入非非地超越阶级斗争，一句话，博爱——这就是二月革命的真正口号。只是纯粹的**误会**才使社会分裂成阶级，于是2月24日拉马丁就把临时政府叫做“消除各阶级间所存在的可怕误会的政府”。巴黎无产阶级就沉醉在这种宽大仁慈的普遍博爱气氛中了。

马克思：《1848年至1850年的法兰西阶级斗争》（1850年1月—11月1日）、《马克思恩格斯全集》第7卷第22—23页；
《马克思恩格斯选集》第1卷第403—404页。

10. 当资产阶级统治受到威胁时，资产阶级就把“自由，平等，博爱”的口号代以毫不含糊的“步兵，骑兵，炮兵”

请读者允许我们从《新莱茵报》中引出一段话来表达六月失败给我们的直接印象：

“二月革命的最后一点正式的残余物——执行委员会——已象幻影一样在严重事变的面前消散了；拉马丁的焰火变成了卡芬雅克的炮火。这就是博爱，就是一方剥削另一方的那些互相对立的

阶级之间的博爱，这就是在二月间所宣告的，用大号字母写在巴黎的三角墙上、写在每所监狱上面、写在每所营房上面的博爱。用真实的、不加粉饰的、平铺直叙的话来表达，这种博爱就是**内战**，就是最可怕的国内战争——劳动与资本间的战争。在6月25日晚间，当资产阶级的巴黎张灯结彩，而无产阶级的巴黎在燃烧、呻吟、流血的时候，这个博爱便在巴黎所有窗户前面烧毁了。博爱只有在资产阶级利益还和无产阶级利益结合在一起的时候才继续存在。

.....

二月革命是一个**漂亮**的革命，是一个得到普遍同情的革命，因为当时激烈反对王权的各种力量之间的矛盾还在**尚未充分发展的状态**中平静地安睡在一起，因为构成这些矛盾背景的社会斗争还只是一种虚幻的存在，还只是词句上和言语上的存在。相反，**六月革命**则是一个令人讨厌的**丑恶**的革命，因为这时行动已经代替了词句，因为这时共和国已经摘掉了保护和掩饰过凶恶怪物的王冠，暴露出这个怪物的脑袋。**秩序！**——这是基佐的战斗口号。**秩序！**——基佐的信徒塞巴斯提昂尼曾在俄军攻下华沙时这样高喊。**秩序！**——法国国民议会和共和主义资产阶级的粗野的应声虫卡芬雅克这样高喊。**秩序！**——他所发射的霰弹在炸开无产阶级的躯体时这样轰鸣。1789年以来的许多次法国资产阶级革命，没有一次曾侵犯过**秩序**，因为所有这些革命都保持了阶级统治和对工人的奴役，保持了**资产阶级秩序**，尽管这种统治和这种奴役的政治形式时常有所改变。六月革命侵犯了这个秩序。六月革命罪该万死！”（1848年6月29日《新莱茵报》）

六月革命罪该万死！——欧洲各处响应道。

马克思：《1848年至1850年的法兰西阶级斗争》（1850年1月—11月1日），《马克思恩格斯全集》第7卷第35—36页；
《马克思恩格斯选集》第1卷第415—417页。

这时候，秩序党却在庆祝政权重新回到它手里（1848年它失掉了这个政权，好象只是为了1849年它摆脱一切羁绊的时候重新

把它收回来），它对共和国和宪法横加侮辱，咒骂未来、现在和过去的一切革命，甚至连它自己的领袖所完成的革命都包括在内，最后还颁布了钳制报刊言论、消灭结社自由和把戒严状态规定为正常制度的法律。接着，国民议会从8月中到10月中停止了开会，任命了休会期间的常任委员会。在休会期间，正统派和爱姆斯一起进行阴谋活动，奥尔良派和克勒蒙特一起进行阴谋活动，波拿巴借皇帝式的巡游来进行阴谋活动，而各省议会则在为修改宪法召开的会议上施展阴谋，这是国民议会定期休会时期照例发生的一些事实。这些事实只有在它们具有事变的性质时，我才较为详细地予以论述。不过这里还应该指出，国民议会在一个相当长的时期内退出舞台，只留下路易·波拿巴这一个——虽然是一个可怜的——人物在众目共睹之下占居共和国首脑的地位，国民议会的这种举动是失策的，而这时秩序党却分解为各个具有彼此敌对的复辟欲望的保皇派构成部分来使公众感到难为情。每当这种休会期间议会的喧闹声趋于沉寂而议会的身体消融到国民里去的时候，就显然可以看出，这个共和国为要显出自己的真面目来，只缺少一件东西——使议会的休会继续不断，并把共和国的“自由，平等，博爱”这句格言代以毫不含糊的“步兵，骑兵，炮兵！”

马克思：《路易·波拿巴的雾月十八日》（1851年12月—1852年3月），《马克思恩格斯全集》第8卷第160页；《马克思恩格斯选集》第1卷第639—640页。

俄国的民主革命就其社会经济实质而言，是资产阶级的革命。仅仅重复这个正确的马克思主义原理是不够的。要善于了解它，要善于把它应用于政治口号。总的说来，现代生产关系（即资本主义生产关系）基础上的全部政治自由都是资产阶级的自由。自由这一要求首先是表现了资产阶级的利益。资产阶级的代表人物最先提出了这个要求。站在资产阶级方面的人到处都以主人的资格来利用所得到的自由，把它局限于温和的、规规矩矩的资产阶级的范围，在和平时把它和镇压革命无产阶级的最微妙的手

段配合起来，在风暴时期把它和镇压革命无产阶级的野蛮残暴的手段配合起来。

列宁：《社会民主党在民主革命中的两种策略》（1905年6—7月），《列宁全集》第9卷第96页；《列宁选集》第1卷第598—600页。

资产阶级害怕充分自由和充分民主，因为它知道，觉悟的即社会主义的无产阶级会利用自由来反对资本的统治。因此，资产阶级实际上不是想要充分的自由，完全的人民专政，而是想同反动派勾结起来，同专制政府勾结起来。资产阶级想要议会制度，以便保证资本的统治而不要官僚制度，同时它又想要君主政体，常备军，保留官僚制度的某些特权，这样可以使革命不能进行到底，使无产阶级不能武装起来——所谓武装既是指用武器直接武装，又是指用充分自由武装。

列宁：《革命的文牍主义和革命事业》（1905年11月20日），《列宁全集》第10卷第44页。

十九世纪和二十世纪的历史还在战前就向我们表明，资本主义制度下标榜一时的“纯粹民主”事实上究竟是什么东西。马克思主义者一向认为，民主愈发达，愈“纯粹”，阶级斗争也就愈明显，愈尖锐，愈残酷，资本的压迫和资产阶级专政也就表现得愈“纯粹”。在共和制的法国发生的德雷福斯案件，在自由民主的美利坚共和国发生的资本家的雇佣军队对罢工者的血腥屠杀，这些事实和几千件类似的事实都证明了资产阶级费尽心机企图掩盖这样一个真理：即使在最民主的共和国内，实际上也是资产阶级的恐怖和专政居统治地位，每当剥削者开始感觉到资本的权力动摇时，这种恐怖和专政就公开表现出来。

1914年—1918年的帝国主义战争，甚至使落后的工人也认清了资产阶级民主的真正性质：甚至在最自由的共和国中，资产阶级民主也是资产阶级专政。为了使德国富翁集团或英国富翁集团大发其财，几千万人遭到屠杀，就是在最自由的共和国中，

也建立了资产阶级的军事专政。甚至在德国失败后，协约国还保持着这种军事专政。正是战争最有力地使劳动者睁开了眼睛，把资产阶级民主的假花摘了下来，向人民揭露了战争期间大肆投机和发战争财的无数事实。资产阶级假“自由和平等”之名进行了这次战争，军火商假“自由和平等”之名发了空前多的横财。伯尔尼黄色国际无论怎样努力，都无法向群众掩盖现在已被彻底揭穿了

的资产阶级自由、资产阶级平等、资产阶级民主的剥削性质。

列宁：《共产国际第一次代表大会》（1919年3月2—6日），《列宁全集》第28卷第439页；《列宁选集》第3卷第721页。

假使你们能够看一看自由瑞士的情形，那就可以看出，那里的每个资产者都在武装起来，建立白卫军，因为他们知道，问题已经发展到他们能不能保持特权来使千百万人处于雇佣奴隶的地位了。现在斗争具有世界规模了，因此任何一个用“民主”“自由”的字眼来反对我们的人，都是站在有产阶级一边，欺骗人民，因为他不懂得，自由和民主直到现在都是有产者的自由和民主，对无产者来说不过是残羹剩饭。

列宁：《关于用自由平等口号欺骗人民》（1919年5月19日），《列宁全集》第28卷第320页；《列宁选集》第3卷第836页。

不仅那些别有用心的伪君子、学者和神甫支持和维护资产阶级的谎言，说国家是自由的，说国家负有保护所有的人的利益和使命，就是许多诚心诚意重复陈腐偏见而不能了解从资本主义旧社会过渡到社会主义的人，也是如此。不仅直接依赖于资产阶级、受资本压迫或被资本收买的人（替资本服务的有许许多多各种各样的学者、艺术家和神甫等等），就是许多只是受资产阶级自由的偏见影响的人，也都在全世界攻击布尔什维主义，因为苏维埃共和国刚一成立就抛弃了这种资产阶级谎言，公开声明说：你们把你们的国家叫做自由国家，其实只要私有制存在，你们的

国家即使是民主共和制的国家，也无非是资本家镇压工人的机器，而且国家愈自由，这种情形就愈明显。欧洲的瑞士和美洲的北美合众国就是这样的例子。尽管这两个国家是民主共和国，不管他们粉饰得怎样漂亮，不管它们说什么劳动民主和全体公民一律平等，但是，任何地方的资本统治都没有象这两个国家那样无耻，那样残酷，那样露骨。其实在瑞士和美国都是资本占统治地位，只要工人企图把自己的地位作稍微重大的改善，就立刻会引起国内战争。在这两个国家内，士兵较少，即常备军较少（瑞士实行民兵制，每个瑞士人的家里都有枪；美国直到最近还没有常备军），因此，罢工发生时，资产阶级就武装起来，雇用士兵去镇压罢工，而且在任何地方，对工人运动的镇压，都不如瑞士和美国那样凶暴残忍；在任何一国的议会里，资本的势力都不如这两个国家那样强大。资本的势力就是一切，交易所就是一切，而议会、选举则不过是傀儡、木偶……但是愈往后，工人的眼睛就愈明亮，苏维埃政权的思想就传布得愈广泛，尤其是在我们刚刚经历过的这场血腥的大屠杀以后。工人阶级日益清楚地认识到必须同资本家作无情的斗争。

列宁：《论国家》（1919年7月11日），《列宁全集》第29卷第442—443页；《列宁选集》第4卷第55—56页。

（五）以私有制为基础的剥削制度 是不人道的，只有共产主义 制度才能消灭不人道行为

1. 专制制度的原则是轻视人，蔑视人，使人不成其为人

在原有的基础上消灭庸人国家的企图没有实现，它的经过情形就是这样，结果它向全世界清清楚楚地证明：专制制度必然具有

兽性，并且和人性是不相容的。兽的关系只能靠兽性来维持。现在我已经完成了我们的共同任务，我仔细地考察了庸人及其国家。您不会说我对目前的状况过于乐观；假如说我对目前的状况毕竟还没有灰心失望，那只是因为这种绝望的现状给了我希望。我还不说主人的无能和一切都听天由命的奴仆、臣民的冷漠，虽然这两个因素加在一起就已足以使事情垮台。我只请您注意，庸俗主义的敌人，即一切有思想的和受苦难的人们都已经互相取得了谅解（这在以前是做不到的），甚至那种旧式的臣民的消极繁殖制度也在每日给新人类供应新兵。工商业的制度，人们的私有制和剥削制度正在比人口的繁殖不知快多少倍地引起现今社会内部的分裂，这种分裂，旧制度是无法医治的，因为它根本就不医治，不创造，它只是存在和享乐而已。受难的人在思考，在思考的人又横遭压迫，这些人的存在是必然会使那饱食终日，醉生梦死的庸俗动物世界坐卧不安的。

我们的任务是要揭露旧世界，并为建立一个新世界而积极工作。事件的进程给能思想的人认识自己的状况的时间愈长，给受苦难的人进行团结的时间愈多，那末在现今社会里成熟着的果实就会愈甘美。

马克思：《摘自〈德法年鉴〉的书信》（1843年3月、5月和9月），《马克思恩格斯全集》第1卷第414—415页。

德国人是非常审慎的实在论者，他们的一切愿望和高见都超不出他们贫乏的生活范围。统治他们的人就只考虑到这个事实，此外再也没有别的了。这些主人也是实在论者，他们没有任何思维和人的尊严，他们是一些平凡的军官和乡下的小贵族，但是他们并没有错，他们是对的，因为按资格来说，他们完全适宜于支配和统治这个动物世界；统治和支配，在这里也像在其他地方一样，都是同一的概念。他们在接受朝拜时，对这些在下面蠕动着、没有头脑的动物扫一眼，这时他们除了想到拿破仑在别列津纳河所讲的话之外，还会想到什么呢？据说，拿破仑向他的侍从指着许多掉

在别列津纳河里快要淹死的人叫道：Voyez ces crapauds！〔看这些癞蛤蟆！〕这个关于拿破仑的故事十之八九是臆造的，但是它说明了实际情况。专制制度的唯一原则就是轻视人类，使人不成其为人，而这个原则比其他很多原则好的地方，就在于它不单是一个原则，而且还是事实。专制君主总把人看得很下贱。他眼看着这些人为了他而淹在庸碌生活的泥沼中，而且还像癞蛤蟆那样，不时从泥沼中露出头来。假如甚至那些能干大事的人——拿破仑在其王朝狂发作之前就是这样——也产生了这种见解，那末一个十足平庸的国王在这样一个现实的环境下又怎么能够成为理想家呢？

君主政体的原则总的说来就是轻视人，蔑视人，使人不成其为人；而孟德斯鸠认为君主政体的原则是荣誉，他完全错了。他竭力在君主政体、专制制度和暴政三者之间找区别，力图逃出困境；但是这一切都是同一概念的不同说法，它们至多只能指出在同一原则下习惯上有所不同罢了。哪里君主制的原则占优势，哪里的人就占少数；哪里君主制的原则是天经地义的，哪里就根本没有人了。

马克思：《摘自〈德法年鉴〉的书信》（1843年3月、5月和9月），《马克思恩格斯全集》第1卷第410—411页。

2. 以资本家私有制为基础的奴隶制就它的不人道和残酷性来说并不亚于古代的奴隶制，它使工人处在一种非人的状况里

……政治经济学没有想到提出私有制的合理性的问题。所以新的政治经济学只有一半是进步的；它不得不背弃它自己的前提，不得不求助于诡辩和伪善，以便掩盖它自己所陷入的矛盾，以便得出那些不是由它自己的前提而是由这个世纪的人道主义精神得出来的结论。这样，政治经济学就带上了博爱的性质；它不再宠爱生产者，转而垂青消费者了；它假惺惺地对重商主义学说的血腥恐

怖表示衷心的厌恶,并且宣布商业是各民族、各个人之间的友谊和团结的纽带。所有这些都十分冠冕堂皇,可是这些前提马上又显身手了,它们创造了马尔萨斯人口论来对抗这种伪善的博爱,这种学说是过去一切学说中最粗暴最野蛮的一种学说,一种绝望的学说,它玷污了关于仁爱和世界公民的一切美妙的言词;这些前提创造了并发展了工厂制和现代的奴隶制,这种奴隶制就它的不人道和残酷性来说并不亚于古代的奴隶制。新的政治经济学,即以亚当·斯密的“原富”为基础的自由贸易学说,也同样是伪善、矛盾和不道德的。这种伪善、矛盾和不道德目前在一切领域中和自由的人性处于对立的地位。

恩格斯:《政治经济学批判大纲》(1843年底—1844年1月),

《马克思恩格斯全集》第1卷第697—698页。

我在二十个月的时间内有机会亲身观察到的曼彻斯特各工人区就是如此。如果把我们在这些地方游历的结果概括一下,我们应当说,曼彻斯特及其郊区的35万工人几乎全都是住在恶劣、潮湿而肮脏的小宅子里,而这些小宅子所在的街道又多半是极其糟糕极不清洁的,建造时一点也没有考虑到空气是否流通,所考虑的只是业主的巨额利润。总之,在曼彻斯特的工人小宅子里,既不可能保持清洁,也不可能有什么设备,因而也就谈不上家庭乐趣;……

恩格斯:《英国工人阶级状况》(1844年9月—1845年3月),

《马克思恩格斯全集》第2卷第345页。

……报告的每一页上都流露出对厂主的同情……。尽管如此,这个报告还是充分地表明了工业资产阶级对待工人的态度是如何令人愤怒和冷酷无情,表明了整个卑鄙的工业剥削制度是怎样毫无人性。在这个报告里可以看到两种情况的对比:一方面是由于工作过度而产生的许多疾病和畸形,另一方面是厂主们冷酷的锱铢必较的政治经济学,他们竟企图用手中的数目字来证明,如果不再允许他们每年使这么多的小孩子变成畸形者,全英国就必然

会和我们一起毁灭。还有什么比这种对比更令人愤怒呢？

恩格斯：《英国工人阶级状况》（1844年9月—1845年3月），
《马克思恩格斯全集》第2卷第457—458页。

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

恩格斯：《英国工人阶级状况》（1844年9月—1845年3月），
《马克思恩格斯全集》第2卷第566—567页。

因为工人的一生绝大部分时间都是在生产过程中度过的，所以，生产过程的条件大部分也就是工人的能动生活过程的条件，是工人的生活条件，这些生活条件的节约，是提高利润率的一种方法；正如我们在前面已经看到的，过度劳动，把工人变成一种役畜，是加速资本自行增殖，加速剩余价值生产的一种方法。这种节约的范围包括：使工人挤在一个狭窄有害健康的场所，用资本家的话来说，这叫作节约建筑物；把危险的机器塞进同一些场所而不安装安全设备；对于那些按其性质来说有害健康的生产过程，或对于象采矿业中那样有危险的生产过程，不采取任何预防措施，等等。更不用说缺乏一切对工人来说能使生产过程合乎人性、舒适或至少可以忍受的设备了。

马克思：《资本论》第3卷（1894年10月4日），《马克思恩格斯全集》第25卷第102页。

3. 资本主义社会的法律及其运用都是不人道的。资产阶级对自己的军队进行没有人性的训练，要他们屠杀人民

我希望在谈过新济贫法及其后果以后，谁也不会认为我对英国资产阶级的批评过于苛刻。在国家的这个措施中，英国资产阶级是in corpore[作为一个整体]，作为当权者出现的，在这里他们清楚地表明了他们的真正愿望，表明了他们那种使无产者处处遭殃但又把这归之于个别人的罪过的恶劣行为的真正含义。这个措施不是出自资产阶级某一集团之手，而是得到了整个阶级的赞许的，……自由党的多数颁布了这一法律，保守党的多数批准了它，而高贵的贵族们则两次对它表示“同意”。这样就宣布了无产阶级是不受国家和社会保护的；这样就公开地宣布了无产者不是人，不值得把他当人看待。但是我们确信，不列颠王国的无产者是会争回自己的人权的。

恩格斯：《英国工人阶级状况》（1844年9月—1845年3月）

《马克思恩格斯全集》第2卷第582页。

如果说国家的本质像宗教的本质一样，也是在于人类对自身的恐惧，那么，在君主立宪国家特别是英国这个君主立宪国家里，这种恐惧达到了最高点。三千年的经验并没有使人们变得聪明一些，相反地，却把人们弄得糊里糊涂，浑浑噩噩，痴痴癫癫，现代欧洲的政治状况就是这种痴癫所造成的结果。纯粹的君主政体会引起恐怖，使人想起东方和罗马的君王暴政。纯粹的贵族政体所引起的恐怖也不下于此，——罗马的贵族和中世纪的封建制度，威尼斯和热那亚的显贵都不是白白存在一时的。民主政治据说比二者更可怕，马利乌斯和苏拉，克伦威尔和罗伯斯比尔，两个君主的血淋淋的人头，公敌名单和独裁专政，这一切已十分清楚地说明了民主政治的“恐怖”。此外，大家都知道，这些形式之中哪一种也没有能够维持多久。那末应该怎么办呢？人们不是

径直前进，不是从一切国家形式都不完善，或者不如说都不合乎人性这一事实得出结论：国家本身就是所有这些不合乎人性的现象的起因并且本身就是不合乎人性的，相反地，人们却用不道德的仅仅是国家的**形式**这种想法来安慰自己；他们从上述的前提得出结论：三种不道德因素的协作就能得到一个道德的产物，于是他们就创立了君主立宪政体。

恩格斯：《英国状况 英国宪法》（1844年3月），《马克思恩格斯全集》第1卷第681页。

这些个人权利中的最后一个，就是每个人都有权由和自己同类的人来审讯，而这一个权利也同样是富人的特权。穷人不是由和他们同类的人来审讯，他们在任何情况下都是由他们的死敌来审讯，因为在英国，富人和穷人是处在公开敌对状态的。陪审员必须具备一定的资格，究竟是什么样的资格，这从下面的事实中就可以看出来：在都柏林这样一个拥有25万人口的城市，合格的陪审员名单上只有800个人。在郎卡斯特、瓦瑞克和斯泰福的最近几次关于宪章派的诉讼案件中，审讯工人的是地主和租佃人（他们多半是托利党人），厂主或商人（他们多半是辉格党人），但前者 and 后者都是宪章派和工人的敌人。……臻于最高发展的英国陪审法庭，在制造法律谎言和不道德行为方面达到了登峰造极的地步。人们首先虚构出所谓“不偏不倚的陪审员”，硬要陪审员忘记他在审讯前所听到的有关该案件的一切，而只根据法庭上所提供的证据来判断，仿佛这是可能的！其次，人们又虚构出所谓“不偏不倚的法官”，说什么法官必须阐明法律而且要不偏不倚地、完全“客观地”对比双方所提出的理由，仿佛这是可能的！人们甚至要求法官不管怎样都要采取某种特别方式尽量不影响陪审员的判断，不暗示陪审员如何裁定，也就是说，法官必须按照为做出结论所要求的方式来说明前提。但是他甚至在自己心中也不应该做出结论本身，因为这好像会影响他对前提的说明。人们就要求这一切以及其他千百种不可能的、不合人性和愚蠢的

事情，不过是要堂而皇之地掩盖作为这一切现象的根源的愚蠢和不合人性。但是实践是不会让自己上当的，在实践中人们很少顾及这一套胡说，法官十分明显地授意陪审员应做出怎样的裁定，而唯命是听的陪审员也照例是规规矩矩地做出这样的裁定。

恩格斯：《英国状况 英国宪法》（1844年3月），《马克思恩格斯全集》第1卷第697——698页。

而且这种对富人的庇护也明显地表现在法律中。一切重罪都处以最严厉的刑罚，而几乎所有次要的罪行则都处以罚款；当然，这种罚款的办法是贫富一律的。但是富人很少或完全不会苦于负担，而穷人却十之八九支付不起，于是法庭就干脆以《default of payment》〔“不付罚款”〕为由罚他们做几个月的苦工。只要看一下随便哪种英国报纸上的警察报告，就会深信这种说法是正确的。虐待穷人庇护富人是一切审判机关中十分普遍的现象，这种做法肆无忌惮，报纸上对这类事件的描述也十分厚颜无耻，所以人们读报时很少能不感到内心的激愤。任何富人随时都能受到异常客气的对待，不管他的罪行如何卑劣，在不得不处以罚款时，“法官还总是感到非常抱歉”，虽然这种罚款通常都是微乎其微的。在这方面，法律的运用比法律本身还要不人道得多；《law grinds the poor and rich men rule the law》〔“法律压迫穷人，富人管理法律”〕和《there is one law for the poor and another for the rich》〔“对于穷人是一条法律，对于富人是另外一条法律”〕——这是两句早已家喻户晓的至理名言。可是，难道能够不是这样吗？治安法官也好，陪审员也好，他们本身都是富人，都来自资产阶级，因此他们都袒护自己的同类，都是穷人的死对头。如果再估计到财产的社会影响（这一点我们不能在这里分析），那末的确就没有谁会对这种野蛮的情形感到惊异了。

关于恶劣到极点的直接的社会立法，我们以后再谈，因为在

这里不能说明这种立法的全部意义。

现在把我们对英国法治状态的批判总结一下。从“法治国”的观点出发可能对这种状态提出什么指摘，这丝毫不关紧要。英国不是正式的民主制，这并不能使我们对它的各种制度怀有偏见。对于我们来说，重要的只是这样一种触目皆是的情况：理论和实践处于惊人的矛盾中。宪法所规定的一切权力——王权、上院、下院，我们都眼看着消失了；我们看到，国教会和英国人的一切所谓天生的权利都是徒具空名，甚至陪审法庭也只是虚有其表，法律本身没有实际效力；简言之，本身建立在精密确定的法律基础之上的国家，现在正在摒弃和拆毁自己的这个基础。如果说英国人一般是自由的话，那末他们的自由就不是法律的赐予，而是反对法律的结果。

其次，我们看到，这种事态引起了多少谎言和不道德的行为；人们俯首跪拜空名而否认现实，不愿对现实有任何的了解，拒不承认实际上存在的东西，他们自己创造出来的东西；他们自己欺骗自己，使用一套带有人为范畴的隐语，而每一个这样的范畴都是对现实的一种讽刺；他们胆战心惊地死死抓住这些空洞的抽象概念，只是为了不承认生活和实践中的情形完全是另一回事。全部英国宪法和一切立宪主义的舆论无非是一个弥天大谎，当它的真正本质有时在某些地方暴露得过于明显的时候，就不断地用无数的小谎言来弥补和掩盖。甚至当人们开始了解到这一套全是谎言和虚构的时候，还是紧紧地抱住它，而且抱得比任何时候都紧，唯恐这些空话、这些拼凑在一起的毫无意义的字母失散了，因为这些空话就是世界的基石，如果没有它们，世界和人类就会陷入纷乱的黑暗中！于是人们只好满怀厌恶地躲开这个由公开谎言和隐蔽谎言、伪善和自欺交织而成的罗网。

这种状况能够长此下去吗？这一点用不着考虑。实践反对理论、现实反对抽象、生活反对毫无意义的空话的斗争，简言之，人反对不人道行为的斗争，一定会得出结果，而胜利将在哪一

边，是毫无疑问的。

恩格斯：《英国状况 英国宪法》（1844年3月），《马克思恩格斯全集》第1卷第702—704页。

社会民主党人要求取消常备军，实行民兵制，让全体人民都武装起来。常备军就是脱离人民的军队，是准备用来向人民开枪的军队。如果不是在营房里把兵关上几年，不在那里对他们进行没有人性的训练，难道他们会向自己的兄弟开枪，向工人和农民开枪吗？难道他们会反对饿着肚子的庄稼人吗？

列宁：《给农村贫民》（1903年3月），《列宁全集》第6卷第362页；《列宁选集》第1卷第423页。

希特勒说：“人生下来就是坏的，只能用暴力管理他们。可以采取任何手段对待他们。如果政策需要，就应当撒谎、出卖以至屠杀，”

戈林说：“谁反对我们，就杀谁，杀吧，杀吧，对此负责的不是你们，而是我，因此，你们杀吧！”

希特勒说：“我要把人从所谓良心这个屈辱人的怪物下解放出来。良心也象教育一样，是摧残人的。我的优点就是，我不受任何理论上或道德上的清规戒律的约束。”

在一名被打死的德国下级军官身上搜出一份德军统帅部9月25日给第489步兵团的命令，命令中说：

“我命令向每一个在距离600米的地方出现的俄国人开枪。俄国人应当知道，反对他的是最坚决的敌人，从这个敌人那里，他不能期待任何宽大。”

在一名被打死的古斯塔夫·齐格耳中尉（美因河畔法兰克福人）身上搜出一份德军统帅部告士兵书，里面说：

“你没有心和神经，在战争中不需要这些。消灭你自己的怜悯心和恻隐心吧，屠杀每一个俄国人，每一个苏联人吧，不论在你面前的是老人还是妇女，是女孩还是男孩，你都不要停手，——屠杀，这样你才能拯救自己而免于死亡，保证你一家的前

途，使你流芳百世。”

你们看，这就是希特勒党首领们和希特勒统帅部的纲领和指示，这就是一群丧尽人性和堕落到野兽地步的人的纲领和指示。

这一群丧失天良、毫无人格、充满兽性的人恬不知耻地号召消灭伟大的俄罗斯民族，消灭普列汉诺夫和列宁、别林斯基和车尔尼雪夫斯基、普希金和托尔斯泰、格林卡和柴可夫斯基、高尔基和契诃夫、谢切诺夫和巴甫洛夫、列宾和苏利柯夫、苏沃洛夫和库图佐夫的民族！

斯大林：《伟大的十月社会主义革命二十四周年》《斯大林文选》上册第277—278页。

4. 只有无产阶级才能保持和扩展对落后、野蛮、特权、 奴隶制和人侮辱人现象的深恶痛绝的仇恨

既然如我们所看到的，工人除了为改善自己的状况而进行反抗，就再也没有任何其他表现自己的人的感情的余地，那末工人自然就一定要在这种反抗中显出自己最动人、最高贵、最合乎人性的特性了。……固然，我们不得不报道一些个别的粗暴行为，甚至暴力行为，但同时永远不应当忘记，英国正进行着公开的社会战争；如果说，资产阶级所关心的是伪善地打着和平的幌子甚至打着博爱的幌子来进行这个战争，那末，相反地，只有揭露事实的真相，只有撕破这个伪善的假面具才能对工人有利；所以，甚至工人对资产阶级及其奴仆所采取的最强暴的敌对行动，也不过是资产阶级用来暗中对付工人的种种手段的公开的毫不掩饰的表现而已。

恩格斯：《英国工人阶级状况》（1844年9月—1845年3月）
《马克思恩格斯全集》第2卷第501页。

最后，各民族的兄弟友爱现在比过去任何时候都更具有纯粹的社会意义。幻想成立欧洲共和国和利用适当的政治组织来保障永久和平，就像空谈靠普遍的贸易自由来保护各族人民的团结一样荒唐可笑；当所有这类多情善感的幻想完全不中用的时候，各国

的无产者就开始不声不响地在共产主义民主的旗帜下**真正地结成兄弟**。也只有无产者才能够真正做到这点，因为每个国家的资产阶级都有他们自己的特殊利益，而且由于他们认为这些利益高于一切，他们无法越出民族的范围。他们的少数几个理论家即使把他们所有那些美妙的“原则”都搬出来也顶不了什么事，因为他们根本不触犯这些互相矛盾的利益和整个现存制度，他们只会说空话。可是全世界的无产者却有共同的利益，有共同的敌人，面临着同样的斗争；所有的无产者生来就没有民族的偏见，所有他们的修养和举动实质上都是人道主义的和反民族主义的。只有无产者才能够消灭各民族的隔离状态，只有觉醒的无产阶级才能够建立各民族的兄弟友爱。

恩格斯：《在伦敦举行的各族人民庆祝大会》（1845年底），

《马克思恩格斯全集》第2卷第665—666页。

这就是公社——**社会解放的政治形式**，把劳动从垄断劳动者自己所创造的或是自然所赐予的劳动资料的那批人篡夺的权力（奴役）下解放出来的政治形式。正如国家机器与议会制只是统治阶级进行统治的有组织的总机构，只是旧秩序的政治保障、形式和表现，而不是统治阶级的真正生命，公社也不是工人阶级的社会运动，从而也不是全人类复兴的运动，而只是有组织的行动手段。公社并不取消阶级斗争，工人阶级正是通过阶级斗争致力于消灭一切阶级，从而消灭一切阶级统治（因为公社并不代表一种特殊利益；它代表着“劳动”的解放，而劳动是个人生活和社会生活的基本的、自然的条件，唯有靠篡夺、欺骗、权诈才能由少数人把它转嫁到多数人身上），但是，公社提供合理的环境，使阶级斗争能够以最合理、最人道的方式经历它的几个不同阶段。公社可能引起激烈的反动和同样激烈的革命。公社以下述措施来开始**解放劳动**——它的伟大目标：它一方面取缔国家寄生虫的非生产性活动和为非作歹的活动，杜绝把大宗国民产品浪费在供养国家恶魔上的根源，另一方面，以工人的工资执行地方性和全国性的

实际行政职务。由此可见，公社是以大规模的节约，不但以政治改造，而且以经济改革来开始其工作的。

马克思：《法兰西内战》（1871年4—5月），《马克思恩格斯全集》第17卷第593页；《马克思恩格斯选集》第2卷第415—416页。

工人阶级对他们四周的压迫环境所进行的叛逆的反抗，他们为恢复自己做人的地位所作的剧烈的努力——半自觉的或自觉的，都属于历史，因而也应当在现实主义领域内占有自己的地位。

《恩格斯致玛·哈克奈斯》（1888年4月初），《马克思恩格斯全集》第37卷第41页；《马克思恩格斯选集》第4卷第462页。

在先进的欧洲，当权的是支持一切落后东西的资产阶级。欧洲在现时之所以先进，并不是由于存在资产阶级，而是由于不顾资产阶级，因为只有无产阶级才能使争取美好未来的百万大军日益增长起来，只有它才能保持和扩展对落后、野蛮、特权、奴隶制和人侮辱人现象的深恶痛绝的仇恨。

列宁：《落后的欧洲和先进的亚洲》（1913年5月18日），《列宁全集》第19卷第82页；《列宁选集》第2卷第440页。

5. 在共产主义制度下，自由平等的生产者将按照共同的合理的计划自觉地从事社会劳动

正是傅立叶第一个确立了社会哲学的伟大原理，这就是：因为每个人天生就爱好或者喜欢某种劳动，所以这些个人爱好的全部总和就必然会形成一种能满足整个社会需要的力量。从这个原理可以得出下面一个结论：如果每个人的爱好都能得到满足，每个人都能做自己愿意做的事情，那末，即使没有现代社会制度所采取的那种强制手段，也同样可以满足一切人的需要。这种论断尽管听起来是非常武断，可是经过傅立叶论证以后，就像哥伦布竖鸡蛋一样，成了无可辩驳的、几乎是不言而喻的道理。傅立叶

证明，每个人生下来就有一种偏好某种劳动的习性；**绝对懒惰**是胡说，这种情形从来未曾有过，也不可能；人类精神本来就有活动的要求，并且有促使肉体活动的要求；因此就没有必要像现今社会制度那样强迫人们活动，只要给人们的活动天性以正确的指导就行了。接着他确立了劳动和享受的同一性，指出现代社会制度把这二者分裂开来，把劳动变成痛苦的事情，把欢乐变成大部分劳动者享受不到的东西，是极端不合理的。然后他又指出，在合理的制度下，当每个人都能根据自己的兴趣工作的时候，劳动就能恢复它的本来面目，成为一种享受。我在这里当然不能把傅立叶的**自由劳动理论**全部加以叙述，可是我想上面讲的已足以使英国社会主义者相信，傅立叶主义是完全值得他们注意的。

恩格斯：《大陆上社会改革运动的进展》（1844年1月），

《马克思恩格斯全集》第1卷第578页。

你们要向他们证明，真正的自由和真正的平等只有在共产主义制度下才可能实现；而这样的制度是**正义**所要求的；——这样，他们就都会站到你们方面来。

恩格斯：《大陆上社会改革运动的进展》（1844年1月），

《马克思恩格斯全集》第1卷第582页。

我们不可能在这样短的时间内用不多的几句话向你们阐明我们的原则，适当地、全面地论证我们的原则。我们根本没有给自己提出这样的任务。我们只能够，而且也只希望阐明几点，促使那些还不熟悉这个问题的人去研究这个问题。但是我们希望今天晚上至少已经向你们阐明了一点，那就是共产主义不仅不同人的本性、理智、良心相矛盾，而且也不是脱离现实的、只是由幻想产生的理论。

恩格斯：《在爱北斐特的演说》（1845年2月8日），

《马克思恩格斯全集》第2卷第613—614页。

我们就应当认真地和公正地处理社会问题，就应当尽一切努力使现代的奴隶得到与人相称的地位。或许你们当中有人觉得，

要提高以前被轻视的阶级的地位，就不能不降低自己的生活水平，如果是这样的话，那末就应当记住，我们谈的是为所有的人创造生活条件，以便每个人都能自由地发展他的人性，按照人的关系和他的邻居相处，不必担心别人会用暴力来破坏他的幸福；而且也应当记住，个人不得不牺牲的东西并不是真正的人生乐趣，而仅仅是我们的丑恶的制度所引起的表面上的享乐，它是和目前享受这些虚伪的特权的人们的理智和良心相矛盾的。我们决不想破坏那种能满足一切生活条件和生活需要的真正的人的生活；相反地，我们尽一切力量创造这种生活。即使把这点撇开不谈，如果你们认真地考虑一下，我们现代的制度一定会引起什么样的后果，这种制度会把我们引入什么样的矛盾的迷宫，什么样的混乱状态，那末，诸位先生，你们也肯定地会得出结论说，社会问题是值得认真而彻底地加以研究的。如果我能促使你们这样做，那末我的演说的目的也就完全达到了。

恩格斯：《在爱北斐特的演说》（1845年2月15日），

《马克思恩格斯全集》第2卷第625—626页。

与此相反，我认为，社会运动将作出决定：土地只能是国家的财产。把土地交给联合起来的农业劳动者，就等于使社会仅听从一个生产者阶级的支配。

土地国有化将使劳动和资本之间的关系彻底改变，归根到底将完全消灭工业和农业中的资本主义生产方式。那时，阶级差别和特权将与它们赖以存在的经济基础^①一同消失。靠他人的劳动而生活将成为往事。同社会相对立的政府或国家将不复存在！农业、矿业、工业，总而言之，一切生产部门都将逐渐地用最合理的方式组织起来。生产资料的全国性的集中将成为由自由平等

^① 草稿中不是“它们赖以存在的经济基础”，而是“它们所由产生的经济基础”，而社会将变成自由生产者的联合组织。

——原编者注

的生产者的联合体所构成的社会的全国性^①基础，这些生产者将按照共同的合理的计划自觉地从事社会劳动。这就是十九世纪的伟大经济运动所引向的人道^②目标。

马克思：《论土地国有化》（1872年3—4月），《马克思恩格斯全集》第18卷第67页；《马克思恩格斯选集》第2卷第453—454页。

事实上，自由王国只是在由必需和外在规定要做的劳动终止的地方才开始；因而按照事物的本性来说，它存在于真正物质生产领域的彼岸。象野蛮人为了满足自己的需要，为了维持和再生产自己的生命，必须与自然进行斗争一样，文明人也必须这样做；而且在一切社会形态中，在一切可能的生产方式中，他都必须这样做。这个自然必然性的王国会随着人的发展而扩大，因为需要会扩大；但是，满足这种需要的生产力同时也会扩大。这个领域内的自由只能是：社会化的人，联合起来的生产者，将合理地调节他们和自然之间的物质交换，把它置于他们的共同控制之下，而不让它作为盲目的力量来统治自己；靠消耗最小的力量，在最无愧于和最适合于他们的人类本性的条件下来进行这种物质变换。但是不管怎样，这个领域始终是一个必然王国。在这个必然王国的彼岸，作为目的本身的人类能力的发展，真正的自由王国，就开始了。但是，这个自由王国只有建立在必然王国的基础上，才能繁荣起来。工作日的缩短是根本条件。

马克思：《资本论》第3卷（1894年10月4日），《马克思恩格斯全集》第25卷第926—927页。

① 草稿中不是“全国性”，而是“自然”。

——原编者注

② 草稿中删去了：“人道”。

——原编者注

〔出版者注：本书摘录的论述中的引文和注，没有按原书排印黑体字或加重点符号，读者在引用时，请根据出处查对原书。〕