

# 马克思恩格斯 论人性、人道主义和异化

中国人民大学编

人民出版社

# 马克思 恩格斯 论人性、人道主义和异化

中国人民大学编

人民出版社

---

封面设计：尹凤阁

马克思 恩格斯

论人性、人道主义和异化

MAKESI ENGESI LUN

RENXING RENDAOZHUYI HE YIHUA

中国人民大学编

人民出版社出版 新华书店发行

北京顺义印刷厂印刷

850×1168 毫米 32 开本 18.625 印张 455,000 字

1984 年 10 月第 1 版 1984 年 10 月北京第 1 次印刷

印数 00,001—21,800

书号 1001·1249 定价 2.40 元

# 目 录

|      |     |
|------|-----|
| 编辑说明 | 1—4 |
|------|-----|

|                            |      |
|----------------------------|------|
| 一、《黑格尔法哲学批判》(1843年夏天)以前的时期 | 1—23 |
|----------------------------|------|

|                     |    |
|---------------------|----|
| 1. 人与神              | 1  |
| 2. 对封建专制主义非人道的谴责    | 8  |
| 3. 自由和人的本性          | 14 |
| 4. 人的社会生活和各种关系的客观本性 | 16 |
| 5. 自然的异化和概念的异化      | 21 |

|                           |  |
|---------------------------|--|
| 二、从《黑格尔法哲学批判》到《关于费尔巴哈的提纲》 |  |
|---------------------------|--|

|              |        |
|--------------|--------|
| (1845年春天)的时期 | 24—180 |
|--------------|--------|

|                  |     |
|------------------|-----|
| 1. 人的社会性         | 24  |
| 2. 历史活动的主体       | 40  |
| 3. 批判思辨哲学关于人的观点  | 44  |
| 4. 批判贬低人的思想      | 46  |
| 5. 谴责剥削制度违反人性    | 51  |
| 6. 《巴黎的秘密》和人性问题  | 61  |
| 7. 评“自由的人性”      | 70  |
| 8. 评国民经济学关于异化的观点 | 76  |
| 9. 异化劳动          | 82  |
| 10. 异化和私有制       | 92  |
| 11. 货币的异化        | 103 |
| 12. 政治制度的异化      | 107 |
| 13. 宗教的异化        | 113 |
| 14. 人的本质的异化      | 119 |

|                            |     |
|----------------------------|-----|
| 15. 人的解放·····              | 131 |
| 16. 共产主义和异化的扬弃·····        | 136 |
| 17. 对黑格尔唯心主义异化观的批判·····    | 148 |
| 18. 揭露资本主义经济关系的人道主义外观····· | 162 |
| 19. 人道主义和共产主义·····         | 167 |
| 20. 对费尔巴哈人的学说的评价·····      | 171 |

### 三、从《关于费尔巴哈的提纲》到《共产党宣言》

|                   |         |
|-------------------|---------|
| (1848年2月)的时期····· | 181—317 |
|-------------------|---------|

|                                             |     |
|---------------------------------------------|-----|
| 1. 现实的人及其物质活动·····                          | 181 |
| 2. 人的本质和社会关系·····                           | 188 |
| 3. 人性和阶级性·····                              | 193 |
| 4. 社会分工、异化和异化的消灭·····                       | 202 |
| 5. 个人的历史发展·····                             | 211 |
| 6. 共产主义和人的自由、全面发展·····                      | 225 |
| 7. 批判对人的抽象理解·····                           | 239 |
| 8. 反对把抽象的人作为历史的基础·····                      | 257 |
| 9. 批判在“人的本质”和“人的本质异化”问题上的<br>唯心主义观点·····    | 264 |
| 10. 对费尔巴哈人本主义哲学的批判·····                     | 271 |
| 11. 评资产阶级人道主义·····                          | 283 |
| 12. 评“真正的社会主义”关于“共产主义、社会主义、<br>人道主义”观点····· | 290 |
| 13. 批判把共产主义变成“爱”的呓语·····                    | 304 |

### 四、从《共产党宣言》到巴黎公社(1871年3月)的时期·····318—490

|                     |     |
|---------------------|-----|
| 1. 人与社会关系·····      | 318 |
| 2. 人们的生产劳动·····     | 331 |
| 3. 三种社会形态下人的发展····· | 336 |
| 4. 人的本性的历史发展·····   | 354 |
| 5. 评自由、平等、博爱·····   | 362 |

|                                    |         |
|------------------------------------|---------|
| 6. 评人道和人道主义·····                   | 373     |
| 7. 劳动的异化·····                      | 391     |
| 8. 劳动条件与劳动相异化·····                 | 405     |
| 9. 资本与劳动相异化·····                   | 430     |
| 10. 科学和机器同工人相异化·····               | 449     |
| 11. 货币拜物教·····                     | 461     |
| 12. 商品拜物教·····                     | 468     |
| 13. 劳动的异化把工人变成畸形物·····             | 473     |
| 14. 在异化问题上对资产阶级经济学的批判·····         | 481     |
| <b>五、巴黎公社以后的时期</b> ·····           | 489—547 |
| 1. 劳动在人的发展中的作用·····                | 489     |
| 2. 人类的历史及其发展的动因·····               | 493     |
| 3. 异己力量对人的支配·····                  | 501     |
| 4. 对黑格尔“外化”观点的批判·····              | 505     |
| 5. 抽象的人和现实的人·····                  | 507     |
| 6. 道德的社会历史性·····                   | 513     |
| 7. 批判关于人道、正义、公平的空洞说教·····          | 518     |
| 8. 自由的实现和人的全面发展·····               | 534     |
| 9. 阶级的消灭和工人阶级的解放·····              | 541     |
| <b>附录:</b>                         |         |
| 《马克思恩格斯全集》中关于人、人性、异化、人道主义问题索引····· | 549—586 |

# 一、《黑格尔法哲学批判》 (1843年夏天)以前的 时期

## 1. 人与神

自然本身给动物规定了它应该遵循的活动范围，动物也就安分地在这个范围内运动，不试图超出这个范围，甚至不考虑有其他什么范围存在。神也给人指定了共同的目标——使人类和他自己趋于高尚，但是，神要人自己去寻找可以达到这个目标的手段；神让人在社会上选择一个最适合于他、最能使他和社会得到提高的地位。

能这样选择是人比其他生物更为优越的地方，但是这同时也是可能毁灭人的一生、破坏他的一切计划并使他陷于不幸的行为。因此，认真地考虑这种选择——这无疑是开始走上生活道路而又不愿拿自己最重要的事业去碰运气的青年的首要责任。

马克思：《青年在选择职业时的考虑》

(1835年8月12日)。《马克思恩格-

斯全集》第40卷第3页

于是，这种感性的恐惧就预先防止他们作恶，似乎这种内在的恐惧本身并不是恶。经验的恶的实质究竟何在？就在于个人囿于他的经验的本性而违背自己永恒的本性，但是，当他抛弃自己永恒的本性，把它视为存在于孤立状态之中、存在于经验之中，因而也就是把它当作自身以外的经验的神时，他所做的难道不是同一回

事吗？或者应当把重要的意义赋予关系的形式？这样一来，神就罚恶赏善，而且在这里恶是对经验的个人来说的恶，善是对经验的个人来说的善。既然个人也关心，对他来说什么是善和恶，那么除此而外这种恐惧和这种希望究竟从何产生呢？在这一方面，神不是什么别的东西，而是集经验恶行的一切后果之大成的共同体。于是，经验的个人由于害怕因恶行而得到的好处会引起更大的恶并使他失掉更大的好处，便不去作恶；因此，他这样做不就是为了使他的安宁的连续性不致由于有失去这种安宁的内在可能性而遭到破坏吗？

伊壁鸠鲁不正是直截了当地教导同样的东西吗：勿行不义，免得经常担心受到惩罚。这种个人同不动心的内在关系被当成同存在于他之外的神的关系；但是，这个神的内容原来不是别的，而正是那不动心，即这里所说的安宁的连续性。对未来感到恐惧这种缺乏信心的状态，在这里被置入神的遥远的意识中去，它被看作已经预先存在于这一意识中的状态，但这种状态仅仅被当作一种威胁，因而正是被看成它在个人意识中存在的那个样子。

马克思：《关于伊壁鸠鲁哲学的笔记》  
(1839年)。《马克思恩格斯全集》第  
40卷第81页

应该更确切地弄清楚，普卢塔克是如何描述这种喜悦，这种“快乐”的。

首先，他说，神一降临，灵魂的悲伤、恐惧和忧虑便一扫而光。于是神的降临便被规定为灵魂摆脱恐惧、悲伤、忧虑而获得自由。这种自由表现在抑止不住的欢喜中，因为这种欢喜乃是个人灵魂关于它这种状况的有力证明。

其次，在这种快乐中个人地位的偶然差别消失了。于是，在这个节日里个人便脱离他的其他规定，个人被规定为一个人，——

而这一规定是本质性的。最后，这不是个别的快乐，而是一种信念：神并非什么孤立的东西，它具有乐个人之所乐、从高空善意地注视着个人的快乐的本性，因而他自己也就进入了享受快乐的人的规定。总之，在这里被奉为神明并备受赞扬的东西，正是摆脱其日常束缚而被神化了的个体性，即伊壁鸠鲁的“哲人”及其“心灵的宁静”。崇拜的对象不是作为一个神来看待的神之降临，而是作为个人的快乐之神之降临。这个神没有任何别的规定。因为个人的这种自由在这里借以表现的真正形式就是快乐，而且是个人的、感性的快乐，是不受干扰的快乐。于是，这种“心灵的宁静”就象一种共同的意识在人们头上飞翔；但是正如在伊壁鸠鲁那里一样，它的表现原~~来~~就是感性的快乐，所不同的只有下面一点：在这里表现为真实的个别状态的东西，在伊壁鸠鲁那里则成为包罗万象的生活意识，因此，在伊壁鸠鲁那里个别的表现看起来更无足轻重，它在更大的程度上是从自己的灵魂即“心灵的宁静”那里得到生气的，而在普卢塔克那里这种成分则更多地~~为~~个别性所淹没，而且这两者是直接地混在一起的，因而也是直接地分开的。普卢塔克在和伊壁鸠鲁论战时所坚持的神性的东西的差别，就是这么可悲。还有一个意见：如果普卢塔克说国王从他们的公共宴会和免费发肉所得到的快乐不如从餐餐得到的快乐多，那么这仅仅意味着在那里快乐被看作是一种人的、偶然的~~东西~~，而在这里则被看作是神的东西，意味着个人的快乐被看作神的东西，而这恰好是伊壁鸠鲁的观点。

普卢塔克把“最好的人和最爱神的人”的态度，同“坏人”和“众人”表现出来的这种对神的态度区别开来。

马克思：《关于伊壁鸠鲁哲学的笔记》  
(1839年)。《马克思恩格斯全集》第  
40卷第82—83页

……赎罪论。——“人是这样堕落，自然不能做任何好事了。”亲爱的弗里茨，请你抛弃这种超正统的、根本不是出自圣经的无稽之谈吧！白尔尼在巴黎的时候，只能勉强维持自己的生活，他却把自己的全部稿费散发给穷苦的德国人，他甚至没有因此得到报答。那么，应当认为这是一件好事了吧？可是，白尔尼确实没有“再生”。——此外，既然你们现在信奉原罪说，这个命题对你们来说，根本无用。其实，基督也是不知道原罪说，正象他不知道使徒教义中的许多东西一样。——有关罪恶的教义，我是很少考虑的。但是我清楚，人的罪恶是不可避免的。正统派正确地看到了罪恶与尘世灾难、疾病等等之间的联系，但是它错就错在认为罪恶是这些灾难的原因，而这只有在个别情况下是正确的。罪恶和灾难，这两者是相互制约、相互依存的。但是既然人的力量不是神妙的，就必然有犯罪的可能性；说确实有罪恶发生，那是由于人类初期发展的低级阶段所致，而说从那以后罪恶并没有终止，则又有相当的心理基础。罪恶也不可能在地球上完全终止，因为罪恶是由尘世生活的各种条件引起的，否则，上帝应当把人造成另外一种样子。但是由于上帝把人造成这样，他就绝不可能要求人类绝对无罪，而只能同罪恶作斗争。只有过去若干世纪的肤浅心理学才会断言，这个斗争应当与死亡一起突然终止；一旦死亡，某种*dolce far niente*<sup>①</sup>的时刻便来到了。如果说，这些前提成立，那么，道德的完善只能同一切其他精神力量的完善，同宇宙灵魂的合为一体同时达成，……

“但是，为了受难和死，上帝不得不成为人，因为，且不说上帝本身有受难能力这一假设是形而上学的无稽之谈，还存在着为正义所制约的道德的必要性。”——但是，如果你们同意上帝能受难

---

① 极乐无为。——原编者注

这种无稽之谈，那么，这就表明，不是上帝通过基督受难，而只是人受难——“人不能成为中介者”。你不象这里的许多人那样，还比较明智，没有抓住一个最极端的结论：“所以，上帝必须受难”，你坚持自己的见解。这同“为正义所制约的道德的必要性”有什么关系，也是模糊不清的。如果替罪原则被接受了，那么就没有必要认为受难者应当是人；即便他只是上帝。但是上帝不能受难，ergo①——我们的讨论没有前进一步。你们的演绎法就是这样，每一步我都要向你们作出新的让步。上面所谈的东西没有充分展开。这样一来，我又不得不在这里向你让步；中介者也应当是人，不过这一点还没有证实。但是，如果我不在这一点上让步，我就无法承认下面的东西。“上帝的人化是不能通过自然繁殖来实现的，既然上帝使自己和一个由父母所生、并且由于上帝的无所不能而摆脱了罪恶的人结合在一起，那么，他就只能和这个人而不是和人的本性结合在一起……只是在圣母马利亚的体内，基督才呈现人的本性，形成人这一力量就在于基督的神性。”——瞧，这纯粹是诡辩。对于超自然生育的必要性的攻击迫使你们采用这种诡辩。为了从另一方面说明问题，教授先生又塞进第三点：位。这同问题毫无关联。相反，和人的本性的结合越深，位就越是人，而使之生气勃勃的精神就越是神的。在这里，背后还隐藏着第二个误解：你们把肉体 and 位混淆起来了。这从下面一段话中看得更明显：“另一方面，上帝不能象他创造第一个亚当那样，采取完全孤立的形式使自己具有人类的特点，因为这时他同我们堕落的本性的实体没有任何联系。”因此，问题就涉及到实体，涉及到可以触觉的、肉体的东西了吗？但最有趣的是，有利于超自然生育的最有力的论据，即关于基督身上的人的本性的非人格性的教义，不过是从超自然生育中得出的诸

---

① 因此。——原编者注

斯替派的结论而已（诺斯替派的，当然不是指教派，而是一般指 γνῶσις<sup>①</sup>）。如果上帝不能通过基督受难，那么，非人格的人就更不能受难了。这一点是透过全部深奥的思想显露出来的。“所以，基督在我们面前出现时是没有特殊的人的特征的。”这是武断。四个福音书作者对耶稣都有确定的、与自己的本质特点相符合的描述。因此，我们有权肯定，使徒约翰按其特征来说最接近于基督；但是，如果基督没有任何人的特征，由此可以得出结论，约翰高于一切；而这样断言可能是冒险的。

恩格斯：《致弗里德里希·格雷培》

（1839年10月29日）。《马克思恩格

斯全集》第41卷第529—533页

对神的存在的证明不外是空洞的同义反复，例如，本体论的证明无非是：“凡是我真实地（实在地）表象的东西，对于我就是真实的表象”，也就是说，对我是起作用的，就这种意义讲来，一切神，无论异教的还是基督教的神，都具有一种真实的存在。古代的摩洛赫不是曾经主宰一切吗？德尔斐的阿波罗不是曾经是希腊人生活中的一种真正力量吗？在这里康德的批判也无济于事。如果有人想象他有一百个塔勒<sup>②</sup>，如果这个表象对他来说不是任意的、主观的，如果他相信这个表象，那么对他来说这一百个想象出来的塔勒就与一百个真正的塔勒具有同等价值。譬如，他就会根据他的想象去借债，这个想象就会起这样的作用，正象整个人类曾经靠他们的神去借过债一样。与此相反，康德所举的例子反而会加强本体论的证明。真正的塔勒与想象中的众神具有同样的存在。难道一个真正的塔勒除了存在于人们的表象中，哪怕是人们的普遍的或者毋宁说是共同的表象中之外，还存在于别的什么地方吗？要是

① 知识。——原编者注

② 德国旧银币，1塔勒等于3马克。——译者注

你把纸币带到一个不知道纸币的这种用途的国家里去，那每个人都会嘲笑你的主观表象。要是你把你所信仰的神带到信仰另一些神的国家去，人们就会向你证明，你是受到幻想和抽象概念的支配。这是公正的。如果有人把温德人<sup>①</sup>的某个神带给古代希腊人，那他就会发现这个神不存在的证明。因为对希腊人来说，它是不存在的。一定的国家对于外来的特定的神来说，同理性的国家对于一般的神来说一样，就是神停止其存在的地方。

或者，对神的存在的证明不外是对人的本质的自我意识存在的证明，对自我意识存在的逻辑说明，例如，本体论的证明。当我们思索“存在”的时候，什么存在是直接的呢？自我意识。

在这个意义上，对神的存在的一切证明都是对神不存在的证明，都是对一切关于神的观念的驳斥。真正的证明必须倒过来说：“因为自然安排得不好，所以神才存在。”“因为无理性的世界存在，所以神才存在。”“因为思想不存在，所以神才存在。”但这岂不是说：谁觉得世界是无理性的，因而谁本身也是无理性的，对他来说神就存在。换句话说，无理性就是神的存在。

马克思：《德谟克利特的自然哲学和伊壁鸠鲁的自然哲学的差别》（1840年上半年—1841年3月），《马克思恩格斯全集》第40卷第284—285页

基督复活本身是对基督人化的肯定无疑的证明。在人化过程中，人的存在重新被上帝接受了。上帝认为不称心的不是人的个别行为，而是人所处的整个状况，因而，早在人犯罪以前，上帝就对单个人感到不满。所以，在同圣父和解以前，人的任何意志、任何行为都不可能是真正善良的。由于基督复活，这一状况才为上

① 斯拉夫人的古称。——编者注

帝承认，欢乐又重归世界。由此可见，释罪只有依靠复活才圆满完成，因为基督没有消融在宇宙中，而是作为人坐在上帝的右边。复活是从内部的历史射向外部的历史的一道闪电；谁抛弃这一事实，谁就只剩下外表而失去神的内容，失去先验的内容，而唯有这种内容才能使历史成其为历史；他的面前只有记忆的材料，他在这里所处的境况同民众在日常事务方面所处的境况一样，而民众对日常事务的内在推动因素是不了解的。此外，他还将陷入地狱，即“死亡的时刻对他来说将永无尽期”。

恩格斯：《谢林和启示》（1841年底—1842年初）。《马克思恩格斯全集》第41卷第261—262页

## 2. 对封建专制主义非人道的谴责

你们要求我们的行为合乎法律，要求我们尊重法律，同时我们又必须尊重那些把我们置于法律之外，并把专横提升为法的制度。我们必须绝对承认人格原则；尽管书报检查这种制度满是缺点，但我们还是不得不信任检查官；你们却任意破坏人格原则：你们竟不根据行为来判断人，而根据你们杜撰出来的那一套对人的意见和行为的动机的看法来判断人。你们要求谦逊，但你们的出发点却是骇人听闻的不谦逊，你们竟把个别官员说成是最了解旁人和无所不知的人，说成是哲学家、神学家、政治家，并把他们同德尔斐城的阿波罗相提并论。你们一方面一定要我们尊重不谦逊，但另一方面又禁止我们不谦逊。把人类的完美硬加在个别人身上，这才是真正的不谦逊。检查官是个别人，出版物却体现了整个人类。你们命令我们信任，同时又使不信任具有法律效力。你们把自己的国家制度估计得如此高，竟认为它们能使平凡的人——官员成为神圣的人，能替他们把不可能的事情变为可能。可是你们又非常

不信任自己的国家机构，竟害怕私人的孤立的意见，因为你们把出版物看成是私人。在你们看来，官员们已完全没有个人动机，硬说他们在行动中没有怨恨，没有私欲，眼光远大，也没有人类的弱点。而某种无人格的东西，思想，你们却怀疑它们，认为它们充满了个人阴谋和主观卑贱。检查令要求对官员阶层无限信任，而它对非官员阶层却是从无限不信任出发的。可是，为什么我们就不应当以德报德、以怨报怨呢？为什么我们就不应当认为这一官员阶层才是值得怀疑的呢？

马克思：《评普鲁士最近的书报检查令》（1842年1月）。《马克思恩格斯全集》第1卷第19页

我们大家都服从检查制度，就象专制政体下面人人一律平等一样，这当然不是从承认我们每个人的价值的意义上来说，而是从我们大家都无价值的意义上来说。

马克思：《第六届莱茵省议会的辩论（第一篇论文）》（1842年4月）。《马克思恩格斯全集》第1卷第90页

这种为了幼树的权利而牺牲人的权利的做法真是最巧妙最干脆不过了。如果法案的这一条被通过，那么就必然会把许多不是存心犯罪的人从活生生的道德之树上砍下来，把他们当做枯树抛入犯罪、耻辱和贫困的地狱。如果省议会否决这一条，那就可能使几棵幼树受害。未必还需要再说明：胜利的是木头偶像，牺牲的却是人！

马克思：《第六届莱茵省议会的辩论（第三篇论文）》（1842年10月）。《马克思恩格斯全集》第1卷第137页

所谓特权者的习惯是和法相抵触的习惯。这些习惯产生在这样一个时期，那时人类史还是自然史的一部分，根据埃及的传说，

当时所有的神都以动物的形象出现。人类就象分裂成许多不同种的动物群，决定他们之间的关系的不是平等，而是法律所固定的不平等。世界史上不自由的时期要求表现这一不自由的法，因为这种动物的法（它同体现自由的人类法不同）是不自由的体现。封建制度就其最广的意义来说，是精神的动物世界，是被分裂的人类世界，它和下面这种人类世界相反：后者自己创造了差别，它的不平等现象不过是平等的各色折光而已。封建制度不发达的国家、即等级制度占统治地位的国家里，人类简直是按抽屜来分类的，那里伟大圣者（即神圣的人类）的高贵的、可以自由转化的成员被割裂、拆散和隔绝，因此，在这样的国家里我们也发现动物崇拜，即原始的动物宗教，因为人总是把构成其真正本质的东西当作最高的存在物。动物实际生活中唯一的平等形式，是同种动物之间的平等，这是这个种本身的平等，但不是属的平等。动物的属只在不同种动物的敌对关系中表现出来，这些不同种的动物在相互的斗争中来确立自己的特别的属性。自然界在猛兽的胃里为不同种的动物设立了一个结合的场所、合并的熔炉和互相联系的联络站。在封建制度下也是这样，一种人靠另一种人为生，后者就象水螅一样附在地上，他只有许多只手，为上种人攀摘果实，而自身却靠尘土为生；因为，在自然动物界中，工蜂杀死雄蜂，而在精神动物界中则恰恰相反，是雄蜂杀死工蜂——用工作把它们折磨死。当特权者不满足于法定权利而又呼吁自己的习惯权利时，则他们所要求的不是法的人类内容，而是法的动物形式，这种形式现在已丧失其现实性，并已变成纯粹野蛮的假面具。

马克思：《第六届莱茵省议会的辩论  
（第三篇论文）》（1842年10月）。《马  
克思恩格斯全集》第1卷第142—  
143页

原  
书  
缺  
页