

普列漢諾夫著

論個人歷史上的作用



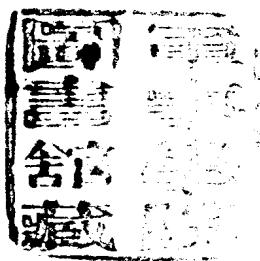
外國文書出版局印行
一九五〇年莫斯科

405548

！來起合聯，者產無界世全

著夫諾漢列普

用作的上史歷在人個論



行印局版出籍書文國外

科斯莫。年〇五九一

明聲底局版出

普列漢諾夫著論個人歷史的
書治政立國蘇聯按係，書一用作
。出譯本版年八四九一局版出籍

(一)

已故的卡布里茨（註一）在七十年代後半期寫了理性與情感是進步底因素一文。在該文中，作者援引斯賓塞底言論，硬說在人類前進運動中起主要作用的是情感，而理性只起着次要的

並且完全是附屬的作用。有位『可敬的社會學家』（註二）反駁卡布里茨時，對這種輕視理性的理論表示含有譏嘲意味的驚異。這位『可敬的社會學家』爲理性作辯護，當然是作得正確的。但他如果不涉及卡布里茨所提出的那個問題底實質，而單只指明根本不可以和不容許這樣提出問題，那他就會作得更爲正確了。須知，『因素』論本來就是沒有根據的，因爲它竟把社會生活中某幾方面隨便提了出來，將其看作獨立的實體，將其看作是從各個不同方面和具着程度不同的功效引導社會人類走向進步的力量。尤其因爲卡布里茨把它敘述成這樣，以至不是把社會人類活動底某些部分，而是把個人意識底某些部分說成爲社會學上的特別主體，於是這個理論就顯得更加荒謬了。這真是絕頂的抽象；無法再往前進一步，因爲再進一步就會走進顯然妄誕無理，滑稽可笑的境界。這才是『可敬的社會學家』應該叫卡布里茨及其讀者們注意的地方。『可敬的社會學家』看出卡布里茨因極力探尋歷史上統治『因素』而走進了怎樣一種抽象的迷宮時，也許會對因素論本身偶然作出一點批評的。這樣來作，當時對於我們大家都會是很有益處的。但他却沒有勝任。原來他自己也是站在這一理論底觀點上，其與卡布里茨不同的地方，只在於他具有折衷主義的傾向，所以他竟覺得一切『因素』都是同樣重要的。後來，在他攻擊

辯證唯物主義的言論中，他那副頭腦底折衷主義本性更是表現得特別明顯，竟以為辯證唯物主義乃是爲了經濟「因素」而犧牲其他一切「因素」，並把個人在歷史上的作用化爲烏有的一種學說。「可敬的社會學家」連想都沒有想到辯證唯物主義絕對排斥「因素」觀，所以只有完全不能按邏輯思維的人才會認爲辯證唯物主義是替所謂無爲主義作辯護的學說。不過，應該指出，「可敬的社會學家」所犯的這個錯誤絲毫不新奇：過去有，現在有，並且大概將來很久一個時期也還會有許多人犯這種錯誤的：

當唯物主義者還沒有擬定出辯證法的自然和歷史觀的時候，早已就有人責備他們傾向於「無爲主義」了。我們且不去追溯「往古」，只要指出英國一位著名學者普里斯特萊同普萊斯進行的爭論。普萊斯批判普里斯特萊學說時，硬說唯物主義與自由觀念不能相容，硬說唯物主義根本否認個人底自動作用。當時普里斯特萊會援引日常經驗來反駁過他。「我不來講我自己，雖然誰也不能說我是個最不活動的動物（am not the most torpid and lifeless of all animals）；但我要問問你：究竟還有什麼人比必然論者更富於努力追求最主要目標的思考力，積極性，力量和堅忍不拔精神呢？」普里斯特萊說這話時，是指宗教民主派，即指當時所謂 *christian necessarians* * 而言。我們不知道這個教派是否真像該派份子普里斯特萊所想像的那樣積極。但

* 十八世紀的法國人看見唯物主義與宗教信條這樣配合起來，一定會深爲驚訝。但在英國却沒有一個人覺得這種現象奇怪。普里斯特萊本人就是一個非常信奉宗教的人。真是各地有各地的風俗。

這點並不重要。毫無疑義，唯物主義的人類意志觀是完全能與最堅毅積極的實際行為相容的。郎松（註三）說道，「所有一切向人類意志提出最大要求的學說，都在原則上認定意志沒有力量，它們否認自由而迫使世界服從宿命論」*。郎松以為凡屬否認所謂意志自由的觀點都會走到宿命論，他這種想法是不正確的；然而他終究指出了一件極值得注意的歷史事實：其實歷史告訴我們，甚至宿命論也不僅不總是妨礙堅毅實際行動，而且相反，在某些時代，宿命論還是這種行動底一種心理上的必要基礎。例如在十七世紀的英國，清教徒比其他一切黨派都表現過更大的毅力，又如謨罕默德信徒在很短一個時期內就征服了從印度起至西班牙止的廣大地域。誰若認為我們祇要一確信某些事變必然到來，則我們就失去任何心理上的可能促進或阻撓這些事變到來，那你就未免是大錯特錯了**。

* 參看法國文學史俄譯本，第一卷，第五一一頁。

** 大家知道，依據加爾文學說，人底一切行為都是由上帝預定了的。*Prædestinationem vocamus æternum Dei decretum, quo apud se constitutum habuit, quod de uno quoque homine fieri valet.*（「我們所謂預定，是指上帝底意旨而言，上帝憑其意旨所規定的一切都是必然要對各個人發生效力的」。——譯者）。(*Institutio*, lib. III, cap. 5.)。同時，依據這個學說，上帝從他的侍衆中挑選出幾個人去解救遭受無理壓迫的人民。救出猶太人的那個莫依斯就是這樣的人物。克倫威爾大概也自認為是上帝底這種工具；他始終，並且想必是很誠摯地稱自己的行動為上帝意旨底產物。他自己認為所有這一切行動都是預先決定了的必然的結果。但這不僅沒有妨礙他趨向於一勝再勝，並且還使他這種趨向具有了不可遏止的力量。

這裏一切都要依我自己的活動是否爲必然事變鎖鍊中必要的一環爲轉移。如果「是」的話，那我的猶豫就會更少，我的動作也就會更加堅決。這是毫不足怪的：當我們說某人認爲自己的活動是必然事變鎖鍊中必要的一環的時候，那也就是說缺乏意志自由在他看來是等於完全不能無所動作，這種缺乏意志自由在他的意識中所引起的反映是認爲不能不如他所作的那樣去作。這便是可以用路德底名言「Hier stehe ich, ich kann nicht anders」*來表示的一種心理，人們具有這種心理，就會表現出簡直不可遏止的毅力，作出絕頂驚人的功業。哈姆列特根本沒有這種心理，所以他始終只能呻吟叫苦，只能反省直覺。因此，哈姆列特也就始終忍耐不了那認爲自由是已被意識到了的必然性的哲學。費希特說得對：「有怎樣一個人，也就會有怎樣一種哲學」。

(11)

我國有些人聽信了史達木萊爾（註四）底意見，以爲西歐有一種社會政治學說似乎含有不可解決的矛盾。我們所指的就是關於月蝕的有名例證。其實這一例證是再無聊沒有了。在月蝕所必需的種種條件中，人底活動無論如何也不包括在內，並且也不能包括在內。單就這點來看，已可知道只有在瘋人院裏才能產生出一個促成月蝕的政黨。退一步說，就假定人類的活

*「我既站在這個地位上，也就不免要這樣作」。——譯者。

動能包括在上述條件中去，但凡屬很想看見月蝕而又確信這種現象不用他們幫助也必然會發生的人終究是不會加入月蝕黨的。在這種場合，他們的「無爲主義」就會只是拒絕去作無謂的事情，即是拒絕去幹無益的動作，而與真正的無爲主義毫不相干。爲了使月蝕例證不復是一種毫無意思的例證，那末月蝕黨就得把這個例證完全改變過來。那時就要設想月亮是個有意識的東西，認爲月亮覺得它受蝕時在天空中所佔的位置是其意志自決的結果，這個位置不僅使它感到極大的快樂，並且是爲使它得到精神上的安慰所絕對必需的，因此它總是力求站在這個位置上*。這樣設想以後，就會要自問一下：當月亮終究發覺原來並不是它的意志，也不是它的「理想」決定它在天空中的運動，反而是它的運動決定它的意志及其「理想」的時候，那它又會作何感想呢。照史達木萊爾底意見說來，當月亮一發覺這點時，那它除非用某種邏輯上的矛盾想法來解脫這種窘境，就會不能運動了。但這種假定是毫無根據的。這樣一種發覺，也許會成爲使月亮心情懊喪，使其精神失調，使其「理想」與機械現實發生矛盾的一種正式根據。但我們既已假定「月亮底精神狀態」歸根到底完全是由它的運動來決定，於是我們也就要在它

* «C'est comme si l'aiguille aimantée prenait plaisir de se tourner vers le nord car elle croirait tourner indépendamment de quelque autre cause, ne s'apercevant pas des mouvements insensibles de la matière magnétique», *Leibniz, Théodicée, Lausanne, MDCCCLX, p. 598.* (「這恰好似磁針沒有發覺磁性底作用，以爲它是自行轉動，根本不受任何原因所決定，因其向北方轉動而感到快樂一樣」。見萊布尼茨所著辯神論一書。——譯者)。

的運動中去探求那些使它精神失調的原因。如果我們留心來觀察事情，那我們也許能看出，當月亮處在遠點時，它是以其意志不自由為憾的，而當它處在近點時，它却又會覺得這是使它精神爽健的新的正式根據了。也許結果恰巧相反：也許它不是在近點，而是在遠點能找到使自由與必然互相融洽的機會。但是無論如何，這樣互相融洽總是完全可能的；必然的認識是完全能同最堅毅的實際行動相融洽的。至少迄今歷史上的情形常是如此。否認意志自由的人，往往要比其一切同代人都有更堅強的意志，並且對於自己意志的要求也最大。這樣的例子不勝枚舉。這種例子是人所共知的。只有故意不願意看見真正歷史現實的人，才會如史達木萊爾那樣忘記這種例子。例如，我國主觀主義者和德國某些庸人就是極不願意看見真正歷史現實的。但庸人和主觀主義者並不是人，而是猶如拜林斯基（註五）所說一樣不過是些幻影罷了。

現在我們來仔細看看一個人覺得自己的——過去的，現時的或將來的——動作完全是必然性結果的那種場合吧。我們已經說過，在這種場合，一個人既如謨罕默德那樣自認是替天行道的使者，或如拿破崙那樣自認是不可逃避的天運所選定的人物，或如十九世紀的某些社會活動家那樣自認是代表着不可遏止的歷史運動力量的人物，那他就會表現出幾乎是自發式的強大意志力量，把大大小小的哈姆列特所築成的那些當前障礙盡行掃除，好像疾風掃敗葉一般。但這種

* 讓我們再舉一個例子來具體證明這種人底情感何等強烈。菲拉爾公主萊奈（法王路易十二底女兒）在她致教師加爾文的信中寫道：「我當然沒有忘記你所寫給我的那些話：達維德對上帝底敵人懷着不共戴天的仇恨；我自己也始

情形使我們感到興趣的還有另一方面，即如下一方面。當我認爲我的意志不自由只是表明我主觀上和客觀上完全不能不如我作的那樣去作時，當我瞭解我的這種動作也就是各種可能動作中最合我的心願的動作時，那我就會認爲必然性是與自由同一，自由是與必然性同一的，於是我自由的地方就會只在我不能違反自由與必然性的同一，只在我不能使二者彼此對立，不能覺到我自己是受必然性所拘束。然而這樣缺乏自由，也正是表明有極完備的自由。

琴梅爾（註六）說過，自由始終是意味着不受某種拘束，自由若不瞭解成爲與拘束相反，那自由就沒有什麼意思了。這話當然說得不錯。但是，決不能根據這種細微粗淺的真理來推翻哲學思想所作出的一種最英明的發現，即認爲自由是已被意識到了的必然性這一原理。琴梅爾所下的定義太狹了：這一定義只能是指不受外部拘束的那種自由而言。當我們還只講到這樣的拘束時，若把自由與必然性看作同一個東西，那就可笑已極了：一個想從你的衣袋中偷去新手帕的小偷遇到你的抵抗而又還沒有用某種辦法打破你這種抵抗的時候，當然是不能自由偷去你這個手帕的。但是除了這種粗淺的自由觀之外，還有一種比這深刻得無比的自由觀。沒有哲學思想的人是根本不知道有這種自由觀的，而且具有哲學思想的人，也只有已經擺脫二元論

終不會持另一種態度；要是我知道皇帝，即我的父親，皇后，即我的母親，以及我已故的丈夫（*leu monsieur mon mari*）和我親生的兒女是爲上帝所摒棄了的話，那我就會對他們懷不共戴天的仇恨，惟願他們落入地獄」等等。懷有這種情感的人，該能表現出何等巨大而堅強的毅力呵！而這些人是否認意志自由的哩。

並瞭解主體與客體間根本沒有二元論者所設想的那種不可逾越的界限時，才能領會到這種自由觀。

俄國主觀主義者（註七）用其烏托邦理想來同我國資本主義的現實相對立，並且不能超過這種對立一步。主觀主義者陷進了二元論的泥潭。那些所謂俄國「門徒」（註八）底理想，其近似資本主義現實的程度是比主觀主義者底理想少得不可計量的。雖然如此，但這些「門徒」畢竟找到了把理想與現實連接起來的橋樑。「門徒」底見解提昇到一元論了。在他們看來，資本主義本身的發展是走向於本身的否定，因而使他們——俄國「門徒」，並且不只是俄國「門徒」——所懷抱的理想見諸實現。這是歷史的必然性。「門徒」也就充當着實現這種必然性的一種工具，並且他們由於自身所處的社會地位以及因這種地位所造成的理智和道義性格，也不能不充當這種工具。這也是必然性的方面。既然他們的社會地位使他們具有這種性格而不是具有別種性格，於是他們也就不僅充當實現必然性的工具，不僅不能不充當這種工具，而且還很願和不能不願充當這種工具。這就是自由的方面，而這種自由是從必然性中生長起來的，更正確點說，這是與必然性同一的自由，這是變成了自由的必然性*。這樣的自由也是免除某

* „Die Notwendigkeit wird nicht dadurch zur Freiheit, dass sie verschwindet, sondern dass nur ihre noch innere Identität manifestiert wird“ (「必然性之所以變成爲自由，並不是因爲必然性已歸於消失，而祇是因爲它的那種暫時還是內在的同一性表現出來」)。——譯者)。Ilegel, Wissenschaft der Logik, Nürnberg, 1816, Zweites Buch, S. 281.

種拘束的自由；它也是與某種約束對立的：深刻的定義並不推翻粗淺的定義，而是加以補充並把它包括進來。既然如此，那末究竟還可談到什麼拘束，什麼約束呢？顯然，這裏只可談到足使尚未擺脫二元論的人們底毅力受到阻碍的那種精神上的拘束；只能談到不知應怎樣把理想與現實連接起來的人們所受到的約束。當一個人還沒有用哲學思想上的英勇努力爭得這種自由時，他當然還不能完全自作主張，不能不因遇見那種與他對立的外部必然性而在精神上感到可恥的苦痛。可是當他一旦擺脫這種苦惱和可恥的拘束重壓，而他的自由活動已成爲必然性底自覺和自由表現時，那他就會獲得他從來所不知道的一種嶄新的完滿的生命了*。那時，他就會成爲偉大的社會力量，世上沒有什麼東西能阻礙他，而且沒有什麼東西會阻住他如

天雷神電

轟擊妖邪……（註九）

* 這位老黑格爾在另一個地方又卓絕地說過：“Die Freiheit ist dies, Nichts zu wollen als sich”（「自由不過是個人本身的確立而已」）。——譯者。（Werke, B. 12, S. 98. (Philosophie der Religion).）

(三)

再重複說一遍：對於某種現象絕對必然性的認識，只能加強每一同情此種現象並認為自己是引起此種現象的一種力量的個人底毅力。如果這樣一個人認識了該現象底必然性以後却竟袖手旁觀，那就只是表明他不懂得算術而已。例如，我們假定說某種條件總和S具備時，現象A就會必然要發生。你已經給我證明，這個總和的一部分已經具備，另一部分到T時就會具備的。於是同情於A現象的我知道了這點，便贊歎道：「妙極了！」，說罷便鼾睡起來，一直睡到你所預測的那個事變到來的那個吉日良辰為止。結果會怎樣呢？結果就會是如下述。在你的計算中，在現象A發生所必需的條件總和S中，本來是把我的動作也包括在內的，——假定的動作是等於a。但因為我鼾睡去了，於是在T時所有促進這一現象發生的條件總和就不會是S，而是 $S - a$ ；結果當然會使情形有所改變的。也許那時忽然有另一個人來替代我，此人本來也是近於無所作爲，不過幸虧他因看見我消極冷淡得太豈有此理而有所感慨。於是，力量a就會由力量b所替代，而如果a等於b（ $a = b$ ），那末促進現象A發生的條件總和就會仍然是等於S，而現象A也就會終究是在T時發生。

但是假如不能認為我的力量是等於零，假如我是個靈巧能幹的工作者，假如沒有什麼人來替代我，那就不會有完整的總和S，而現象A也就會發生得比我們所預料的遲些，或是不會發生得如像我們所期待的那樣完滿，或是甚至完全不會發生。這是個非常明顯的道理，如果我不

明白這個道理，却竟以為在我叛變以後，S 仍然是 S，那就只是因為我不會計算而已。然而是否只有我一個人不會計算呢？你會預告過我說在 T 時一定會有總和 S，而你却没有料想到我同你談話後就立刻跑去睡覺了；你竟確認我始終是個很好的工作者；你竟把不很可靠的力量看成了很可靠的力量。可見，你也計算錯了。但是，我們就假定你絲毫也沒有弄錯，而是把一切都考慮到了吧。那末你的計算就會是如下述：你本來是說在 T 時總和 S 就會具備的。這個條件總和中包括有一個負數，即我的叛變；同時這中間還包括有一個正數，即意志堅強的人因確信其意向和理想是客觀必然性底主觀表現而發生的那種努力工作精神。在這種場合，總和 S 就會真正在你所預料的那個時刻具備，而現象 A 也就會真正按時發生。這大概是很明白的了。既然這很明白，那末究竟為什麼我竟會因想到現象 A 必不可免而感覺懊喪呢？為什麼我會覺得這種必然性注定要我無所作爲呢？為什麼我談論這種必然性時，竟會把最簡單的算術法則忘記了呢？大概是因為我所受的那種特殊教育養成了我這種極想無所作爲的癖性，而我同你進行的談話又使我這種劣根性一觸即發。不過如此而已。對於必然性的認識在這裏不過是成了我這種頹唐卑劣習性藉以暴露出來的誘因。要把它當作造成我這種頹唐習性的原因是絕對不可能的：原因並不是對於必然性的認識，而是我受到的那種特殊教育。由此可見：由此可見，算術原來是一門非常可敬和十分有益的科學，它的法則甚至是哲學家先生，甚至特別是哲學家先生不應忘記的哩。

若是一個意志堅強的人對某種現象的發生不表同情，並設法加以阻撓，那末他對這種現象必然性的認識，又會怎樣影響到他的行為呢？這裏的情形就有點不同了。這種認識也許會使他

的反抗力量減弱下去。但是反對某種現象的人要到什麼時候才會信服這種現象的必然性呢？只有當促成這種現象的條件已經很多而且很強大的時候。反對這種現象的人們對於這一現象到來的必然性的認識，以及他們反抗力量的衰落，這都不過是表現出促使該現象發生的種種條件強大有力罷了。這種表現，也要算是促使該現象發生的一種條件。

然而，並不是所有反對該現象的人都會減弱其進行反抗的努力。其中有些人恰好會因認識到此一現象的必然性而加緊進行反抗，以至於拚命掙扎。在一般歷史上，尤其是在俄國歷史上有過不少表明這種拚命掙扎而值得玩味的例子。這種例子想必讀者自己也能夠記憶起來，無須我們來妄費唇舌吧。

說到這裏，卡列夫（註一〇）先生就來打斷我們的話，他雖則當然不贊成我們對於自由與必然性的觀點，並且不贊同我們偏袒意志堅強份子『極端行為』的態度，但他終究以在我們雜誌上讀到我們認為個人能成為偉大社會力量的這種意見而感到滿意。這位可敬的教授先生高興地喟然感歎道：『我向來都是這樣說的呀！』。這話倒也正確。卡列夫以及所有的主觀主義者，確實是向來都認為個人在歷史上有極大的作用。曾經有過一個時期，他們因這樣主張而博得過一班先進青年方面很大的同情，這班青年極力想從事裨益於社會的高尚勞作，所以自然極為重視個人倡導精神底作用。但是老實說來，主觀主義者不僅始終沒能解決，甚至沒能正確提出個人在歷史上的作用問題。他們把『有批評頭腦的個人底動作』與社會歷史運動規律底影響對立了起來，因而創造出了一種似乎新穎的因素論：有批評頭腦的個人是社會歷史運動底一種因

素，這個運動本身的規律則是它的另一種因素。由此就得出了一種極不合理的觀念，這種觀念祇有當那些積極的「個人」還專心致志於實際迫切問題，因而無暇研究哲學問題的時候，才勉強可以使人認為滿意。而當八十年代到來的沉寂時期已使那些有思想頭腦的人獲得一種出乎心願之外的閑暇功夫來從事哲學思考的時候，於是主觀主義者底學說便顯得破綻百出，甚至好像阿卡吉、阿卡吉也維奇（註二）那件鼎鼎大名的外套一樣根本破爛了。無論怎樣修補也補不成功了，於是有思想頭腦的人就相繼棄絕了主觀主義這個分明全無根據的學說。但是，正如一般在此種場合所常見的情形那樣，這一學說所引起的反感竟使某些反對這一學說的人走到了另一極端。如果說某些主觀主義者因力求拚命抬高「個人」在歷史上的作用而不肯承認人類歷史運動是規律性的過程，那末現代某些反對主觀主義者的人却就因力求拚命強調這種運動底規律性而顯然決意要把歷史是由人所創造，因此個人底活動在歷史上不能不發生作用這一原理置之腦後了。他們把個人看成是 *quantité négligeable**。這種理論上的極端性是與極熱烈的主觀主義者所犯的那種極端性同樣不容寬恕的。爲了反題而忘掉正題，也如爲了正題而忘掉反題一樣，同樣是沒有根據的。我們只有把正題與反題中間所包括的真理成分統一成爲一個合題的時候，才能得出正確的觀點來**。

* 「值不得注意的東西」。——譯者。

** 在追求合題方面，卡列夫也搶過了我們。只是可惜他沒有超出人是靈魂和肉體所構成的這個真理範圍一步。

(四)

這個任務早已就使我們感到興趣，因此我們早已就想請讀者來同我們一塊解決這個任務。但我們因有一些顧慮而沒敢這樣作：我們總以為也許我們的讀者自己已經解決了這個任務，因而我們的提議未免太遲了。但現在我們已經沒有這種顧慮了。德國史學家已經替我們打消了這種顧慮。這是真情實話。原來最近一個時期在德國史學家中間發生了關於偉人在歷史上作用問題的激烈爭論。有的認為偉人底政治活動是歷史發展中主要和幾乎是唯一的原動力，有的却又認為這是一種片面觀點，說歷史科學不僅應當注意到偉人底活動與政治歷史，並且要注意到全部歷史生活 (das Ganze des geschichtlichen Lebens)。蘭普勒赫特就是後一學派中的一份子，他著有德國民族史一書，此書已由尼古拉也夫先生譯成了俄文。反對蘭普勒赫特的人責備他是個「集產主義者」，是個唯物主義者，甚至把他——horrible dictu*——同「社會民主主義的無神論者」混為一談，如他自己在爭論結語中所說過的那樣。我們認識了他的觀點以後，才知道人們加予這位可憐學者的種種罪名，都是毫無根據的。同時我們又知道了現代德國史學家沒有能力解決個人在歷史上的作用問題。於是我們就認為我們有權來設想，這個問題對於某些俄國讀者也是至今尚未解決，因此現在關於這個問題也還可以說一點並非全無理論和實踐價值的話。

蘭普勒赫特蒐集了一大批 (eine artige Sammlung, 據他自己說) 國家英俊人物自己對於

* 「真是言之可怕！」——譯者。