

論一元論历史觀之发展

普列汉諾夫著

博古譯

第三分冊

生活·讀書·新知三联書店

第五章 現代唯物主义

在解釋自然和社会发展的現象上唯心主义观点的站不住應該促使，而且真的促使了**有思想的人們**（即**非折衷論者**，**非二元論者**）回到唯物主义的世界观上去。但是新的唯物主义已經不能是十八世紀末的法国唯物主义者学說的簡單的重复了。唯物主义再生了，以唯心主义的一切成就丰富了自己。这些成就中最重要的是**辯证的方法**，是从現象的发展，从現象的产生与消灭来观察現象。这个新的方向的天才的代表者是卡尔·馬克思。

馬克思不是起来反对唯心主义的第一人。起义之旗是由路德維希·費尔巴哈举起来的。接着，稍后于費尔巴哈，鮑威尔兄弟出現于文坛上了，他們的观点值得俄国的現代讀者特別注意。

鮑威尔兄弟的观点是对于黑格尔唯心主义的反动。然而他們自己却充滿着极其淺薄的、片面的、折衷論的唯心主义。

我們已經看到，偉大的德国唯心主义者沒有能够理解社会关系的真正的本性，找到它的现实的基础。他們把社会发展看成是必然的、合乎規律的过程，而在这上面

他們是完全正確的。但是當說到歷史發展的基本動力時，他們乞援於絕對理念，認為絕對理念的諸屬性應該是這個過程的最後的、最深刻的解釋。這就是唯心主義的薄弱方面，哲學革命首先起來反對的亦就是這個方面：黑格爾學派的極左翼堅決地起來反對“絕對理念”。

絕對理念存在於（當然，如果它存在的話）空間和時間之外，無論如何，它總是存在於每個個別的人的頭腦之外。在自己的歷史發展中再現絕對理念的邏輯發展時，人類服從於異己的力量，站在它外面的力量。在起來反對絕對理念時，青年黑格爾派首先用人的獨立性的名義，用終極的人的理性的名義。

“思辨哲學——愛德加·鮑威爾寫道——在說到理性時把它當做某種抽象的、絕對的力量，這是十分錯誤的……理性不是一種客觀的、抽象的力量，對於它，人好像只是一種主觀的、偶然的、暫時的东西；不，統治的力量正是人自己，是他的自我意識，而理性只是這個自我意識的力量。因之，沒有任何絕對理性，而有的只是跟着自我意識的發展而永遠地變形着的理性；它絕不是存在於完成的形態中，它永遠變形着。”^①

這樣，沒有絕對理念，沒有抽象的理性，而只有人們的自我意識，終極的、永遠變化着的人的理性。這是完全正確的，就是米海洛夫斯基先生亦不會對之加以辯駁的，

^① 《Der Streit der Kritik mit Kirche und Staat》，von Edgar Bauer, Bern, 1844, S. 184.（愛德加·鮑威爾：“批判同教會和國家之爭論”，伯爾尼，1844年，第184頁。）

虽然，我們已經知道，他是对于一切“都能辯駁的”……尽管成功之多少頗可怀疑。可是怪事来了！我們愈深入于这个正确的思想，我們的处境即愈加困难。在老的德国唯心主义者那里，自然中和历史上的任何过程的規律性都被归因于绝对理念。試問，在破坏了它的担負者——绝对理念之后，我們將把这个規律性归因于什么呢？假定，对于自然，滿意的回答可以用几句话說明：我們將它归因于物质的屬性。但是对于历史，事情并不这样簡單：在历史上統治的力量是人的自我意識，永远变化着的、終极的人的理性。在这个理性的发展上有任何規律性沒有呢？爱德加·鮑威尔，显然，將給以肯定的回答，因为对于他，人，因之，人的理性，如我們已經看到的一样，絕不是什么偶然的東西。可是如果你請求鮑威尔本人給你說明他自己关于人类的理性发展上的規律性的概念时，例如，如果你請問他，为什么在某一历史时代理性这样发展，在另一时代則另一样，那末，实在說来，你在他那里將得不到任何回答。他將向你說：“永远发展着的人的理性創造社会形式”，“历史的理性是全世界历史的动力”，而因此，只要理性在自己的发展上更进一步时，任何特定的社会制度就成为过时的了^①。可是所有这些及类似的說法不是回答問題，而是在下述這問題周圍轉圈子，即为什么理性在自己发展上更进一步和为什么它正是在这个方向上前进

^① “批判同教会和国家之爭論”，伯尔尼，1884年，第185頁。

一步，而不是在別一方向上。被你迫得不能不对付这个问题的爱·鮑威尔将急急于以无内容地援引終极的、永远变化着的人的理性的屬性来躲避，正如老的唯心主义者以援引绝对理念的屬性来躲避一样。

认为理性是全世界历史的动力而以某种特殊的、它所固有的內的屬性来解释它的发展，就等于将它变为无条件东西，换言之，等于在新的形态中复活那刚才才宣布其永远埋葬了的绝对理念。这个复活了的绝对理念的最主要的缺点就在它和绝对的二元論和平共处，更正确說，它甚至必然地要以后者为前提。因为自然的过程不是为終极的、永远变化着的人的理性所制約的，因此在我們面前就有两种力量：在自然中——物质，在历史上——人的理性，而沒有将物质运动和理性发展联結起来的桥梁，沒有将必然的王国和自由的王国联結起来的桥梁。这就是为什么我們說，鮑威尔的观点充滿着非常淺薄的、片面的、折衷論的唯心主义。

“意見支配着世界”——法国启蒙派曾經这样說过。我們看到起来反对黑格尔唯心主义的鮑威尔兄弟亦是这样说。可是，如果意見支配着世界，那末历史的主要推动者便是那些有着批評旧意見和創立新意見的思想的人。鮑威尔兄弟正是这样想的。历史的过程的本质，被他們归結为用“批判的精神”改造意見的現存富藏以及为这个富藏所制約的共同生活形态。鮑威尔兄弟的这些观点曾

为“历史书翰”的作者⁶¹完全移植于俄国的文坛之上，不过他已經不說批判的“精神”，而說批判的“思想”，就因为“現代人”杂志禁止說精神的緣故。

既然把自己設想为历史的主要建筑者、創造者，“批判地思惟的”人这样便把自己及同类的人提高成人类的特殊的高級种类。这个高級的种类同沒有批判思惟的，只能在“批判地思惟的”人物的創造的手中起粘土作用的群众对立着——“英雄”同“群氓”对立着。不論英雄如何热爱群氓，不論他对群氓的长期苦难和不断的困苦如何充滿同情，他不能不以高高在上的目光去看他，不能不意識到一切事情是在于他——英雄，而群氓是沒有任何創造因素的群众，好像是一大堆的零，他們只有在善良的“批判地思惟的”人物謙遜的領導之下，才能有积极的意义。鮑威尔兄弟的折衷論的唯心主义乃是四十年代“批判地思惟的”德国“知識分子”的可怖的，可以說，可厌的妄自尊大的基础，而在現在，它經過自己的俄国信徒，在俄国知識分子中产生着同一的缺点。这种妄自尊大的无情敌人和揭露者是馬克思，我們現在就来讲他。

馬克思說：将“批判地思惟的”人物和“群众”对立只不过是黑格尔的历史观点的諷刺画——而黑格尔的历史观点本身也不过是关于精神与物质对立的老学說的思辨的結果。“早在黑格尔那里，历史的絕對精神^①就把群众当

① 就是絕對理念。

作材料对待，并且只是在**哲学**中得到它真实的表現。但是，在他那里**哲学家**只不过是創造历史的絕對精神在运动完成之后用来达到自我意識的一种工具。哲学家参与历史只限于这种在运动完成之后出現的意識，因为真正的运动已被絕對精神无意地完成了^①。所以哲学家是 post festum（事后）才上場的。黑格尔有着双重的不彻底性：第一，按照他的学說，絕對精神只在哲学上才达到自我意識，因而亦只在哲学上存在，他拒絕承认现实的哲学家、个人的絕對精神；第二，在他那里，絕對精神只是**表面上**創造历史。实际上，因为絕對精神只在哲学家身上和只在 post festum（事后）才意識到自己为創造的精神，所以，他的創造历史的行动也只是发生在哲学家的意識中、見解中、观念中，只是发生在思辨的想像中。布魯諾·鮑威尔先生取消了黑格尔的这种不彻底性^②，首先，他宣布批判为絕對精神，而宣布他自己为批判。正如批判的因素被从群众中驅逐出来一样，群众的因素也被从批判中驅逐出来了。所以批判认为自己并不是通过**群众**体现出来，而是通过**一小撮**杰出人物，即鮑威尔及其門徒体现出来。其次，鮑威尔先生又取消了黑格尔的另一种不彻底性：如果說黑格尔的精神只是 post-festum（事后）在幻想中創

① 讀者沒有忘記早些时候引用过的黑格尔的話：“密納发的梟鳥只在夜間才开始飞翔。”

② 布魯諾·鮑威尔是上面提到的爱德加·鮑威尔的哥哥，是当时著名的《Kritik der evangelischen Geschichte der Synoptiker》（“对观福音书历史的批判”）的著者。

造历史，那末，鮑威尔先生已經不滿足于这种精神的角色：他有意識地扮演世界精神的角色，与其余的人类群众相对立；他現在就已經**戏剧性地**对待这批群众；而且在深思熟慮之后，按照事先考虑好的計劃来发明历史和实现历史。一方面是群众，他們是**物质的、消极的、非历史的**和无生气的历史的因素；另一方面是精神、批判、布魯諾先生及其伙伴，他們是积极的因素，一切**历史**行动都是由这种因素产生的。改造社会的事业被归結为批判的批判的**大脑活动**。”^①

这一段話引起奇特的印象，好像它不是在五十年代写的，而是在个把月以前写的，而反对的不是德国的左派黑格尔派，而是俄国的“主观”社会学者。在讀了下引的恩格斯文章中的一段話时，印象更加加强了：

“自滿自足的批判当然不会承认历史的真实的发展，因为这等于承认卑賤的群众的全部群众性，而事实上这里所涉及的正是要使群众摆脱这种群众性。因此历史将从它的群众性中解脫出来，而自由地处理自己的对象的批判又向历史吆喝道：你知道吗，你应当如此这般地行事！批判的一切法律都有溯及既往的力量；在批判的判决以前，历史完全

① «Die heilige Familie oder Kritik der kritischen Kritik. Gegen Bruno Bauer und Consorten», von F. Engels und K. Marx. Frankfurt a. Main 1845, S. 126 ~128. (“神圣家族，或对批判的批判所做的批判。駁布魯諾·鮑威尔及其伙伴”。恩格斯与馬克思，1845年，第126—128頁。）此书为馬克思、恩格斯反对“批判的批判”的各种观点的論文集。本段引自馬克思反对布魯諾·鮑威尔的一文⁶²。上章所引的一段話，亦出自馬克思。

不是遵照批判的判決行事的。因此，群眾的，即所謂真正的歷史是與批判的歷史大有差別的。”^①

這一片斷說的是誰呢？說的是四十年代的德國著作家呢，還是某幾個我們同時代的“社會學家”呢？他們以自負的態度議論這個題目即：天主教徒把歷史進程想像成一種樣子，清教徒——另一種，君主主義者——第三種，共和主義者——第四種，因此好的主觀的人不僅可以而且應該為自己，為自己的精神需要，設想出那完全適合於最好的理想的歷史。難道恩格斯預見了我們的俄國的蠢才嗎？完全沒有！他顯然是沒有想到他們，如果他的諷刺在半世紀之後恰中我們主觀思想家的要害，那末事情簡簡單單地只因為，在我們的主觀的胡說中絕沒有任何新鮮的東西：他不過是黑格爾主義的諷刺畫的惡劣的“蘇茲達爾式的”照像，而對黑格爾主義，他們是這樣失敗地戰鬥着……

從“批判的批判”的觀點看來，一切偉大的歷史衝突不外是**觀念**的衝突。馬克思指出：當觀念與某一時代的歷史過程的擔負者的社會階層的實在的、經濟的利益不合時，**觀念**每一次都“被污辱了”。只有理解這些利益才能給予理解歷史發展的現實進程以鑰匙。

① 《Die heilige Familie oder Kritik der kritischen Kritik. Gegen Bruno Bauer und Consorten》，von F. Engels und K. Marx. Frankfurt a. Main 1845, S. 6. (“神聖家族，或對批判的批判所做的批判。駁布魯諾·鮑威爾及其伙伴”。恩格斯與馬克思，1845年，第6頁。)⁶³

我們已經知道：就是法国启蒙派亦沒有对利益閉目无視，就是他們亦常常借助于利益以解釋特定社会的特定状态。但是在他們那里，这个**利益**具有决定意义的观点，**只是**——意見支配世界这个公式的变形：他們认为人們利益本身亦是从屬於他們的意見的，而且跟着意見的变化而变化的。对于利益的意义的这种解釋乃是唯心主义应用于历史上的胜利。这种解釋甚至亦深固地留在德国的辯证的唯心主义那里，照德国的唯心主义的思想，当絕对理念需要在自己的邏輯发展中作新的一步时，这时候人們便出現了新的物质利益。馬克思完全不同地理解物质利益的意义。

对于普通的俄国讀者，馬克思的历史理論好像是某种对于人类的齷齪的誹謗。如果我沒有記錯的話，在烏斯宾斯基的“破产”中有一个官僚夫人老太太甚至在垂死前的掙扎中还頑固地重复自己毕生的卑污規則：“有机会便放进荷包里去，放进荷包里去！”俄国的知識分子天真地以为，馬克思把这个卑污的規則加之于整个人类；以为馬克思断言：人类的子孙不管他干什么，他永远地、絕对地、自觉地“**找机会放进荷包中去**”。沒有自私自利之心的俄国知識分子，对于这类观点自然是“不同情”的，正如某一位九等官的太太“不同情”于达尔文的理論一样，这位太太把这个理論的全部意义只是归結为一个大不敬的論点：尊貴的太太只是帶着头布的猴子。实际上馬克思之沒有污

辱“知識分子”，正如达尔文之沒有污辱九等官太太一样。

为了理解馬克思的历史观点，應該記住，直接先行于馬克思而出現的哲学和社会历史科学已經得到了什么样的結果。我們知道，复辟时代的法国历史家已經达到这个信念，即“公民生活”、“財產关系”乃是整个社会制度的根基。我們同样知道，在黑格尔身上，德国的唯心主义哲学亦达到同一个結論，——它的达到这个結論是違反自己的意志、違反自己的精神的，簡單地由于唯心主义地解釋历史的不充分和站不住的緣故。馬克思在領悟了自己时代的科学知識和哲学思想的全部結果之后，完全同意法国的历史家和黑格尔的上述的結論。他說，我坚信：“法权关系和国家形式既不能以其本身的天性来解釋，亦不能以所謂人类精神的一般发展来解釋，它根源于物质的生活的关系中，这些关系的总和，黑格尔跟着十八世紀的法国人和英国人称之为‘公民社会’，而公民社会的解剖應該求之于它的經濟。”⁶⁴

可是特定的社会的**經濟**是依賴什么来决定的呢？不論法国的历史家，不論空想的社会主义者，不論黑格尔对这个問題都沒有能給多少令人滿意的回答。他們——直接地或間接地——都乞援于人的天性。馬克思的偉大的科学功績就在，他完全从相反的方面去接近問題，他把人的天性看做是历史运动的永远地改变着的結果，而历史运动的原因在人**之外**。为了生存，人應該維持自己的机

体，从他的周圍的外間自然中摄取他所必需的物质。这种摄取需要人对这个外間自然的一定的作用。可是“在作用于外間自然时，人改变了自己本身的天性”。在这几句话中包括着馬克思的历史理論的全部本质，虽然，很明白的，将这几句本身单独拿来，它并不能給予关于这个理論的应有的概念，而是需要加以說明的。

富兰克林称人为“制造工具的动物”。工具的使用与工具的生产真的是人的特点。达尔文反对只有人才能使用工具的意見；他举出許多例子，指明，許多哺乳动物都固有着使用工具的萌芽形态。而且显然，从他自己的观点說来，他是完全正确的，即在这个意味上，就是在著名的“人的天性”中沒有任何一点不在这种或那种别的动物种中同样遇见的，因此，完全沒有任何根据认为人是特别的生物，将它提在特殊的“王国”內。但是不應該忘記：**量的区别轉化为质的区别**。在一种动物身上**作为萌芽**而存在着的東西，可以成为另一种动物的**特殊的标志**。关于工具的使用特別应得如此說。象折下小枝用以驅蝇。这是有趣的和深可玩味的。可是在“象”种的发展史上，用小枝驅蝇大概沒有起任何重大的作用。象之所以为象，不是因为它的或早或晚的类象的祖先用枝驅蝇。人則不然^①。

① “使用工具到处是人的仅有的特点，所以只要在堆积物或穴窟之內发现一个人工磨制过的石头，就足以充分证明，这里有过人。”（但尼也里·威尔逊，“史前的人”，第1卷，第151—152頁，倫敦，1876年）

澳洲野人的全部生活依赖于他的飞去来器，正如现代英国的全部生活依赖于机器一样。从澳洲人那里夺去他的飞去来器，把他造成农人，他就必然要改变其全部生活式样，全部习惯，全部思想式样，全部“天性”。

我們說，造成**农人**。在农业这个例子上清楚地可以看到：人对自然的生产作用的过程不仅需要劳动工具。劳动工具只是为生产所必需的手段之一。因此，不說**劳动工具**的发展，而是一般地說**生产手段、生产力的发展**，这要更正确些，虽然完全无疑的，在这个发展中最重要的作用正是属于或者至少至今（在重要的化学生产出现以前）曾是属于**劳动工具**的。

在劳动工具上，人好像是获得了改变他的身体构造的新的器官。从他提高到使用劳动工具以来，他給了自己的发展史以完全新的面貌：以前这个历史正如一切动物一样归结于他的自然器官的变化；现在它首先是**他的人为器官的改进的历史，他的生产力增长的历史**。

人是**制造工具**的动物同时亦是**社会的动物**，从远祖以来在许多代中是生活于或大或小的群集中。为什么我們的祖先合群地生活着，在这里对于我们并不重要（这应由动物学說明而且正在說明着），但是从历史哲学的观点上，指出下述一点极端重要：从人的人为器官开始在他的生存中起决定作用以来，他的社会生活本身就跟着他的生产力发展的进程而变化着。

“人們在产品生产中发生的各种各样的关系不仅限于他們和自然界的關係。生产者只有用相当方式共同活动和互相交換其活动,才能从事生产。为要从事生产,人們便发生一定的相互联系和关系;只有在这些社会的联系和关系内部并經過这些社会的联系与关系,才会产生他們对自然界的作用,而这种作用是为了进行生产所必要的。”^①

人为的器官,劳动工具,这样便成了与其說是个別人的器官,无宁說是**社会**人的器官。这說明了为什么劳动工具的任何重大的变化引起着在社会制度中的变更。

“生产者相互发生的社会关系,他們共同活动和参与整个生产进程的关系,是依照生产資料性质不同而改变的。跟着新的战争武器即射击火器的发明,全部军队内部組織就必然改变了,各个人員借以組成军队并因之而是一个有組織的整体的那些关系就改变了,最后,各个军队相互間的关系也变化了。因之,生产者的社会关系,即社会生产关系,是跟着物质生产資料即生产力的变化和发展而变化的。生产关系总合起来,就构成所謂社会关系,构成所謂社会,而且是构成一个处于一定历史发展阶段上的社会,具有其独特的特征的社会。古代社会,封建社会,资产階級社会都是一定的生产关系总和,而这些社会組織形态又都适应于人类历史发展的一定阶段。”^②

可以不必添加說:人类发展的更早的阶段亦同样是生产关系的特殊的总和。同样可以不必添加說:就在这

① 《Lohnarbeit und Kapital》(馬克思:“雇佣劳动与資本”)65。

② 同上。

些更早的阶段上，生产力的状态亦曾对于人們的生产关系有决定的影响。

我們應該在这里停留一下，以便考察一下那些初初看来頗为令人信服的反对意見。

这种反对的意見的第一个就是：

人們常对馬克思主义者說：誰也不爭辯在人类历史运动中劳动工具的重要意义，生产力的巨大作用，可是劳动工具是为人所发明和人所使用的。你們自己也承认：人們使用劳动工具需要比較地很高度的智慧的发展。在劳动工具改进上的每一个新步驟要求人的智慧的新的努力。智慧的努力——**原因**，生产力的发展——**結果**。这就是說，智慧是历史进步的主要推动者，这就是說，那些断言世界为意見(即人的理性)所支配的人們是正确的。

这类指摘是很自然的，可是并不妨害它是无根据的。

无疑的，劳动工具的使用需要智慧在动物—人身上高度的发展。但是請看一看，現代自然科学以什么原因来解釋这个发展：

达尔文說：“如果不使用双手这个异常听他意志指揮的工具，人永远也不会在宇宙間达到統治的地位。”^①这不是新的看法——爱尔維修已經說过这一看法。可是爱尔維修不能确然地站在发展的观点上，因而沒有能够給

① «La descendance de l'homme etc», Paris, 1881, p. 51. (“人的起源等等”，巴黎，1881年，第51頁。）

自己的看法以多少确定的形态。达尔文提出了整批論据来拥护这一看法；虽然，这些論据只有假定的性质，但是在其总和上它們是頗足令人信服的。达尔文究竟說了些什么呢？在他所說的 quasi-人（即类似人的人）那里，那对于人的“理性”的成功有这样显著的影响的、現存的、完善的、人的双手是从哪里来的呢？大約，他們由于某种**地理环境**的特点形成的，这种环境使得前肢和后肢之間的肢体分工成为有利的。“理性”的成功是这个分工的**辽远的結果**，同样在順利的外間条件之下，它又反过来成为人为的器官、劳动工具的使用的最近的原因。这些新的人为的器官給他的智慧的发展作新的效劳，而“理性”的成功又反映于器官。这里在我們面前有一个长期的过程——其中原因与結果經常地变换着。可是如只从簡單的互相作用的观点上去观察这个过程，那将是錯誤的。为着人能够利用自己“理性”已經达到的成功来改进自己的人为的器官即为着**扩大自己对自然的权力**，他便應該处于一定的地理环境中，这个地理环境要能够給他：（一）为改进所必需的材料；（二）以改进了的工具为加工的前提条件的对象。在沒有金屬的地方，社会人的本身的理性無論如何也不会使他走出“磨石时期”的界限的；同样地为着从游牧生活过渡到农业生活必需要有一定的植物和动物，沒有这些植物和动物，“理性将停留着不动”。然而这也还不是全部。原始社会的智慧发展，在原始社会之間的互相接触

愈大的地方，就愈迅速，而这些接触，当然，在他們所居住的地方的地理条件愈多差异（即因此，在一个地方的生产产品較之另一地方所生产的生产产品愈少相似），則愈頻繁^①。最后，大家知道，在这一方面，天然的交通是如何重要；黑格尔就已經說过，山隔离开人們，河与海使人們接近^②。

地理环境对于更大的社会的命运，对于产生于原始氏族組織廢墟之上的国家的命运所加予的决定的影响，不会更小。“不是土地的绝对丰饒性，而是它的差异性，它的天然产物的多样性，組成社会分工的天然的基础，并使得人因为其周圍的天然条件的多色多样，而多样化自己的需要、能力、生产的手段和方式。为了大規模地开发自然，为經過有組織的人的努力来使自然服从人，对于自然的一切的力量确立社会监督之必需，在产业的历史上起着最决定的作用。在埃及、朗巴底、荷兰，或者在波斯和印度，治水的意义就是这样，在这些地方經過人工运河的

① 在馬尔茨烏斯的关于巴西的原始居民的著名的书⁶⁶中可以找得几个有趣的例子，指明，表面上最小的地形的特点在其居民之間的互相接触的发展上是如何重要。

② 附帶地說，关于海，應該指出，它不是永远使人們接近的。拉采尔（《Antropo-Geographie》，Stuttgart, 1882, S. 92）（“人类—地理学”，斯图加特，1882年，第92頁）正确地指出：在发展的一定的低級的阶段上，海是**绝对的**界限，即使得为它所隔开的民族之間的任何接触都成为不可能。另一方面，相互接触，起初它完全为地理环境的属性所制約的，在原始种族的面貌上印上自己的烙印，島民与大陆居民大有区别。“居住于島上的人民在个别情况下和附近大陆或附近大島的居民完全不同；甚至他們在起初是属于同一人种或民族集团的，而他們永远是与这个种族非常厉害地不同的；我們更加上說：作为規律，他們彼此之間的差別大于住在大陆上的这个种族或集团的各分派之差別。”（拉采尔：上引书，第96頁）这里重复着那在形成动物种和亚种中起作用的同一規律。