

6102711

1844 19
2

马克思 恩格斯
列宁 斯大林
论宗教和无神论

中共中央 马克思 恩格斯 著作编译局编
列 宁 斯大林

人 民 出 版 社

参加本书编辑工作的有：翟民刚、丁世俊、杨金海、蒋仁祥、章丽莉。

全书由韦建桦审阅。

图书在版编目(CIP)数据

马克思恩格斯列宁斯大林论宗教和无神论/中共中央

马克思恩格斯列宁斯大林著作编译局编.

-北京:人民出版社,1999.8

ISBN 7-01-003057-X

I. 马…

II. 中…

III. ①马列著作-宗教-文摘

②马列著作-无神论-文摘

IV. A851.63

中国版本图书馆 CIP 数据核字(1999)第 36701 号

马克思恩格斯列宁斯大林

论宗教和无神论

LUN ZONGJIAO HE WUSHENLUN

中共中央马克思恩格斯
列宁斯大林著作编译局编

人民出版社 出版发行

(100706 北京朝阳门内大街 166 号)

北京新华印刷厂印刷 新华书店经销

1999 年 8 月第 1 版 1999 年 8 月北京第 1 次印刷

开本:850 毫米×1168 毫米 1/32 印张:10.625

字数:234 千字 印数:1—5,000 册

ISBN 7-01-003057-X/A·254 定价:17.00 元

编辑说明

5604-1

本书收集了马克思、恩格斯、列宁、斯大林关于宗教原理、宗教政策、无神论和唯物主义等问题的论述。书中篇章均选自《马克思恩格斯全集》中文第1版和已出的中文第2版各卷、《马克思恩格斯选集》中文第2版、《列宁全集》中文第2版、《列宁全集补遗》中文版、《列宁选集》中文第3版、《斯大林全集》中文版、《斯大林选集》中文版。

本书分为两部分：第一部分为文选；第二部分为论点摘录。

本书对某些旧版本的译文作了校订，凡经校订的译文，其前加星花(*)表示。

本书中的文选按时间顺序排列；论点摘录则是在一小节内按时间顺序排列。书中列宁论述所涉及的时间，若两种日期并用时，括号前为俄历，括号内为公历。

凡未注明是编者注、原文整理者注等的脚注为作者的原注。

目 录

马克思	《黑格尔法哲学批判》导言	(1)
马克思	关于费尔巴哈的提纲	(18)
恩格斯	德国农民战争(节选)	(26)
恩格斯	反杜林论(节选)	(48)
恩格斯	布鲁诺·鲍威尔和原始基督教	(51)
恩格斯	启示录	(61)
恩格斯	路德维希·费尔巴哈和德国古典哲学的 终结(节选)	(69)
恩格斯	自然辩证法(节选)	(82)
恩格斯	社会主义从空想到科学的发展	(95)
	1892年英文版导言	(95)
恩格斯	论原始基督教的历史	(120)
列 宁	社会主义和宗教	(148)
列 宁	论工人政党对宗教的态度	(153)
列 宁	各阶级和各政党对宗教和教会的态度	(165)
列 宁	自由派和教权派	(174)
列 宁	致阿·马·高尔基(1913年11月13日或14日)	(176)
列 宁	致阿·马·高尔基(1913年11月14日以后)	(180)
列 宁	致德·伊·库尔斯基(1918年11月25日)	(184)

列 宁	俄共(布)纲领草案·····	(185)
	党纲中宗教关系方面的条文 ·····	(185)
列 宁	致 B. 巴赫瓦洛夫(1919 年 4 月 2 日) ·····	(186)
列 宁	致中央组织局(1919 年 5 月 30 日) ·····	(187)
列 宁	给格·康·奥尔忠尼启则的电报和给列·达·托洛茨基的批语(1920 年 4 月 2 日) ·····	(188)
列 宁	致米·尼·波克罗夫斯基、米·费·弗拉基米爾斯基、瓦·亚·阿瓦涅索夫(1920 年 11 月 11 日) ·····	(189)
列 宁	致彼·阿·克拉西科夫(1921 年 1 月 27 日) ·····	(190)
列 宁	致格·瓦·契切林(1921 年 3 月 31 日) ·····	(191)
列 宁	致维·米·莫洛托夫(1921 年 4 月 9 日和 21 日之间) ·····	(192)
列 宁	对俄共(布)中央全会关于党纲第 13 条的决定草案的建议·····	(193)
列 宁	论战斗唯物主义的意义·····	(194)
列 宁	在列·达·托洛茨基的信上的批示(1922 年 5 月 15 日) ·····	(204)

论点摘录

一、宗教的本质及其存在根源 ·····	(207)
1. 宗教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 ·····	(207)
2. 神只是人本身的相当模糊和歪曲的反映 ·····	(211)
3. 宗教的根源不是在天上,而是在人间 ·····	(215)
4. 原始社会的自然宗教是当时狭隘的生产关系和	

低下的生产力的反映	(216)
5. 在阶级社会中,宗教对人类的支配反映了社会 内部经济关系的支配	(219)
6. 唯心主义和形而上学是宗教存在的认识论根源	(224)
二、宗教的社会影响及其消亡	(229)
1. 宗教是一种精神上的劣质酒,是麻醉人民的鸦片	(229)
2. 宗教是一切压迫阶级维护自己的统治秩序的 精神棍棒	(231)
3. 社会的发展最后必将使宗教消亡	(235)
三、科学与宗教	(242)
1. 在中世纪,科学只是教会恭顺的婢女	(242)
2. 科学在同宗教作斗争中发展	(244)
3. 科学进步不给造物主留立足之地	(248)
4. 自然科学是对无神论的最好论证	(250)
四、马克思主义唯物论与无神论	(256)
1. 唯物主义是真正的无神论	(256)
2. 辩证唯物主义是批判信仰主义或僧侣主义的有力 武器	(264)
五、无产阶级政党对宗教的态度和政策	(271)
1. 宗教与共产主义是截然对立的	(271)
2. 同宗教作斗争,要服从无产阶级的革命斗争	(272)
3. 宗教信仰自由	(277)
4. 团结信教群众	(280)
5. 必须不倦地进行无神论的宣传和斗争	(282)
6. 处理宗教问题要防止各种偏向	(287)
注释	(294)

马 克 思

《黑格尔法哲学批判》导言¹

就德国来说,对宗教的批判基本上已经结束;而对宗教的批判是其他一切批判的前提。

谬误在天国为神祇所作的雄辩[oratio pro aris et focis^①]一经驳倒,它在人间的存在就声誉扫地了。一个人,如果想在天国这一幻想的现实性中寻找超人,而找到的只是他自身的反映,他就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,只去寻找他自身的映象,只去寻找非人了。

反宗教的批判的根据是:人创造了宗教,而不是宗教创造人。就是说,宗教是还没有获得自身或已经再度丧失自身的人的自我意识和自我感觉。但是,人不是抽象的蛰居于世界之外的存在物。人就是人的世界,就是国家,社会。这个国家、这个社会产生了宗教,一种颠倒的世界意识,因为它们就是颠倒的世界。宗教是这个世界的总理论,是它的包罗万象的纲要,它的具有通俗形式的逻辑,它的唯灵论的荣誉问题[point d'honneur],它的狂热,它的道德约束,它的庄严补充,它借以求得慰藉和辩护的总根据。宗教是人的本质在幻想中的实现,因为人的本质不具有真

① 见西塞罗《论神性》。直译是:为保卫祭坛和炉灶所作的雄辩;转义是:为保卫社稷和家园所作的雄辩。——编者注

正的现实性。因此，反宗教的斗争间接地就是反对以宗教为精神抚慰的那个世界的斗争。

宗教里的苦难既是现实的苦难的表现，又是对这种现实的苦难的抗议。宗教是被压迫生灵的叹息，是无情世界的心境，正像它是无精神活力的制度的精神一样。宗教是人民的鸦片。

废除作为人民的**虚幻幸福**的宗教，就是要求人民的**现实幸福**。要求抛弃关于人民处境的幻觉，就是要求抛弃那需要幻觉的处境。因此，对宗教的批判就是对**苦难尘世——宗教是它的神圣光环——的批判的胚芽**。

这种批判撕碎锁链上那些虚构的花朵，不是要人依旧戴上没有幻想没有慰藉的锁链，而是要人扔掉它，采摘新鲜的花朵。对宗教的批判使人不抱幻想，使人能够作为不抱幻想而具有理智的人来思考，来行动，来建立自己的现实；使他能够围绕着自身和自己现实的太阳转动。宗教只是虚幻的太阳，当人没有围绕自身转动的时候，它总是围绕着人转动。

因此，真理的彼岸世界消逝以后，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，揭露具有非神圣形象的自我异化，就成了为历史服务的哲学的迫切任务。于是，对天国的批判变成对尘世的批判，对宗教的批判变成对法的批判，对神学的批判变成对政治的批判。

随导言之后将要作的探讨²——这是为这项工作尽的一份力——首先不是联系原本，而是联系副本即联系德国的国家哲学和法哲学来进行的。其所以如此，正是因为这一探讨是联系德国进行的。

如果想从德国的现状[status quo]本身出发，即使采取惟一适当的方式，就是说采取否定的方式，结果依然是**时代错乱**。即

使对我国当代政治状况的否定,也已经是现代各国的历史废旧物品堆藏室中布满灰尘的史实。即使我否定了敷粉的发辫,我还是要同没有敷粉的发辫打交道。即使我否定了1843年的德国制度,但是按照法国的纪年,我也不会处在1789年,更不会是在当代的焦点。

不错,德国历史自夸有过一个运动,在历史的长空中,没有一个国家曾经是这个运动的先行者,将来也不会是这个运动的模仿者。我们没有同现代各国一起经历革命,却同它们一起经历复辟。我们经历了复辟,首先是因为其他国家敢于进行革命,其次是因为其他国家受到反革命的危害;在第一种情形下,是因为我们的统治者害怕了,在第二种情形下,是因为我们的统治者并没有害怕。我们,在我们的那些牧羊人带领下,总是只有一次与自由为伍,那就是在自由被埋葬的那一天。

有个学派以昨天的卑鄙行为来说明今天的卑鄙行为是合法的,有个学派把农奴反抗鞭子——只要鞭子是陈旧的、祖传的、历史的鞭子——的每一声呐喊都宣布为叛乱;正像以色列上帝对他的奴仆摩西一样,历史对这一学派也只是显示了自己的后背[a posteriori^①],因此,这个历史法学派³本身如果不是德国历史的杜撰,那就是它杜撰了德国历史。这个夏洛克,却是奴才夏洛克,他发誓要凭他所持的借据,即历史的借据、基督教日耳曼的借据来索取从人民胸口割下的每一磅肉。

相反,那些好心的狂热者,那些具有德意志狂血统并有自由思想的人,却到我们史前的条顿原始森林去寻找我们的自由历史。但是,如果我们的自由历史只能到森林中去找,那么我们的

① 见《旧约全书·出埃及记》第33章第23节。——编者注

自由历史和野猪的自由历史又有什么区别呢？况且谁都知道，在森林中叫唤什么，森林就发出什么回声。还是让条顿原始森林保持宁静吧！

向德国制度开火！一定要开火！这种制度虽然低于历史水平，低于任何批判，但依然是批判的对象，正像一个低于做人的水平的罪犯，依然是刽子手的对象一样。在同这种制度进行的斗争中，批判不是头脑的激情，它是激情的头脑。它不是解剖刀，它是武器。它的对象是自己的敌人，它不是要驳倒这个敌人，而是要消灭这个敌人，因为这种制度的精神已经被驳倒。这种制度本身不是值得重视的对象，而是既应当受到鄙视同时又已经受到鄙视的存在状态。对于这一对象，批判本身不用自己表明什么了，因为它对这一对象已经清清楚楚。批判已经不再是目的本身，而只是一种手段。它的主要情感是愤怒，它的主要工作是揭露。

这是指描述各个社会领域相互施加的无形压力，描述普遍无所事事的沉闷情绪，描述既表现为自大又表现为自卑的狭隘性，而且要在政府制度的范围内加以描述，政府制度是靠维护一切卑劣事物为生的，它本身无非是以政府的形式表现出来的卑劣事物。

这是一幅什么景象呵！社会无止境地继续分成各色人等，这些心胸狭窄、心地不良、粗鲁平庸之辈处于互相对立的状态，这些人正因为相互采取暧昧的猜疑的态度而被自己的统治者一律——虽然形式有所不同——视为特予恩准的存在物。甚至他们还必须承认和首肯自己之被支配、被统治、被占有全是上天的恩准！而另一方面，是那些统治者本人，他们的身价与他们的人数则成反比！

涉及这个内容的批判是搏斗式的批判；而在搏斗中，问题不在于敌人是否高尚，是否旗鼓相当，是否有趣，问题在于给敌人以打击。问题在于不让德国人有一时片刻去自欺欺人和俯首听命。应当让受现实压迫的人意识到压迫，从而使现实的压迫更加沉重；应当公开耻辱，从而使耻辱更加耻辱。应当把德国社会的每个领域作为德国社会的羞耻部分[partie honteuse]加以描述，应当对这些僵化了的关系唱一唱它们自己的曲调，迫使它们跳起舞来！为了激起人民的勇气，必须使他们对自己大吃一惊。这样才能实现德国人民的不可抗拒的要求，而各国人民的要求本身则是能使这些要求得到满足的决定性原因。

甚至对现代各国来说，这种反对德国现状的狭隘内容的斗争，也不会是没有意义的，因为德国现状是旧制度[ancien régime]的公开的完成，而旧制度是现代国家的隐蔽的缺陷。对当代德国政治状况作斗争就是对现代各国的过去作斗争，而且对过去的回忆依然困扰着这些国家。这些国家如果看到，在它们那里经历过自己的悲剧的旧制度，现在又作为德国的幽灵在演自己的喜剧，那是很有教益的。当旧制度还是有史以来就存在的世界权力，自由反而是个人突然产生的想法的时候，简言之，当旧制度本身还相信而且也应当相信自己的合理性的时候，它的历史是悲剧性的。当旧制度作为现存的世界制度同新生的世界进行斗争的时候，旧制度犯的是世界历史性的错误，而不是个人的错误。因而旧制度的灭亡也是悲剧性的。

相反，现代德国制度是时代错乱，它公然违反普遍承认的公理，它向全世界展示旧制度毫不中用；它只是想象自己有自信，并且要求世界也这样想象。如果它真的相信自己的本质，难道它还会用一个异己本质的外观来掩盖自己的本质，并且求助于伪

善和诡辩吗？现代的旧制度不过是真正主角已经死去的那种世界制度的丑角。历史是认真的，经过许多阶段才把陈旧的形态送进坟墓。世界历史形态的最后一个阶段是它的喜剧。⁴在埃斯库罗斯的《被锁链锁住的普罗米修斯》中已经悲剧性地因伤致死的希腊诸神，还要在琉善的《对话》中喜剧性地重死一次。历史竟有这样的进程！这是为了人类能够愉快地同自己的过去诀别。我们现在为德国政治力量争取的也正是这样一个愉快的历史结局。

可是，一旦现代的政治社会现实本身受到批判，即批判一旦提高到真正的人的问题，批判就超出了德国现状，不然的话，批判就会认为自己的对象所处的水平低于这个对象的实际水平。下面就是一个例子！工业以至于整个财富领域对政治领域的关系，是现代主要问题之一。这个问题开始是以何种形式引起德国人的关注的呢？以保护关税、贸易限制制度、国民经济学的形式。德意志狂从人转到物质，因此，我们的棉花骑士和钢铁英雄也就在某个早晨一变而成爱国志士了。所以在德国，人们是通过给垄断以对外的统治权，开始承认垄断有对内的统治权的。可见，在法国和英国行将完结的事物，在德国现在才刚刚开始。这些国家在理论上反叛的、而且也只是当做锁链来忍受的陈旧腐朽的制度，在德国却被当做美好未来的初升朝霞而受到欢迎，这个美好的未来好不容易才敢于从狡猾的理论^①向最无情的实践过渡。在法国和英国，问题是政治经济学或社会对财富的统治；在德

① 德文的“*listige Theorie*”（“狡猾的理论”）在这里是双关语，暗示弗里德里希·李斯特的保护关税宣传，特别是指他的《政治经济学的国民体系》一书。*listige*（狡猾的）和 *List*（李斯特）读音相近。——编者注

国，问题却是国民经济学或私有财产对国民的统治。因此，在法国和英国是要消灭已经发展到终极的垄断；在德国却要把垄断发展到终极。那里，正涉及解决问题；这里，才涉及到冲突。这个例子充分说明了德国式的现代问题，说明我们的历史就像一个不谙操练的新兵一样，到现在为止还认为自己的任务只是补习操练陈旧的历史。

因此，既然德国的整个发展没有超出德国的政治发展，那么德国人能够参与当代问题的程度顶多也只能像俄国人一样。但是，既然单个人不受国界的限制，那么整个国家就不会因为个人获得解放而获得解放。希腊哲学家中间有一个是西徐亚人⁵，但西徐亚人并没有因此而向希腊文化迈进一步。

我们德国人幸而不是西徐亚人。

正像古代各民族是在想象中、在神话中经历了自己的史前时期一样，我们德国人在思想中、在哲学中经历了自己的未来的历史。我们是当代的哲学同时代人，而不是当代的历史同时代人。德国的哲学是德国历史在观念上的延续。因此，当我们不去批判我们现实历史的未完成的著作[œuvres incomplètes]，而来批判我们观念历史的遗著[œuvres posthumes]——哲学的时候，我们的批判恰恰接触到了当代所谓的问题之所在[that is the question^①]的那些问题的中心。在先进国家，是同现代国家制度实际分裂，在甚至不存在这种制度的德国，却首先是同这种制度的哲学反映批判地分裂。

德国的法哲学和国家哲学是惟一与正式的当代现实保持在同等水平[al pari]上的德国历史。因此，德国人民必须把自己

① 见莎士比亚《哈姆雷特》第3幕第1场。——编者注

这种梦想的历史一并归入自己的现存制度，不仅批判这种现存制度，而且同时还要批判这种制度的抽象继续。他们的未来既不能局限于对他们现实的国家 and 法的制度的直接否定，也不能局限于他们观念上的国家和法的制度的直接实现，因为他们观念上的制度就具有对他们现实的制度的直接否定，而他们观念上的制度的直接实现，他们在观察邻近各国的生活的时候几乎就经历过了。因此，德国的实践政治派要求对哲学的否定是正当的。该派的错误不在于提出了这个要求，而在于停留于这个要求——没有认真实现它，也不可能实现它。该派以为，只要背对着哲学，并且扭过头去对哲学嘟囔几句陈腐的气话，对哲学的否定就实现了。该派眼界的狭隘性就表现在没有把哲学归入德国的现实范围，或者甚至以为哲学低于德国的实践和为实践服务的理论。你们要求人们必须从现实的生活胚芽出发，可是你们忘记了德国人民现实的生活胚芽一向都只是在他们的脑壳里萌生的。一句话，你们不使哲学成为现实，就不能够消灭哲学。

起源于哲学的理论政治派犯了同样的错误，只不过错误的因素是相反的。

该派认为目前的斗争只是哲学同德国世界的批判性斗争，它没有想到迄今为止的哲学本身就属于这个世界，而且是这个世界的补充，虽然只是观念的补充。该派对敌手采取批判的态度，对自己本身却采取非批判的态度，因为它从哲学的前提出发，要么停留于哲学提供的结论，要么就把从别处得来的要求和结论冒充为哲学的直接要求和结论，尽管这些要求和结论——假定是正确的——相反地只有借助于对迄今为止的哲学的否定、对作为哲学的哲学的否定，才能得到。关于这一派，我们留待

以后作更详细的叙述。该派的根本缺陷可以归结如下：它以为，不消灭哲学，就能够使哲学成为现实。⁶

德国的国家哲学和法哲学在黑格尔的著作中得到了最系统、最丰富和最终的表述；⁷对这种哲学的批判既是对现代国家和对同它相联系的现实所作的批判性分析，又是对迄今为止的德国政治意识和法意识的整个形式的坚决否定，而这种意识的最主要、最普遍、上升为科学的表现正是思辨的法哲学本身。如果思辨的法哲学，这种关于现代国家——它的现实仍然是彼岸世界，虽然这个彼岸世界也只在莱茵河彼岸——的抽象而不切实际的思维，只是在德国才有可能产生，那么反过来说，德国人那种置现实的人于不顾的关于现代国家的思想形象之所以可能产生，也只是因为现代国家本身置现实的人于不顾，或者只凭虚构的方式满足整个的人。德国人在政治上思考其他国家做过的事情。德国是这些国家理论上的良心。它的思维的抽象和自大总是同它的现实的片面和低下保持同步。因此，如果德国国家制度的现状表现了旧制度的完成，即表现了现代国家机体中这个肉中刺的完成，那么德国的国家学说的现状就表现了现代国家的未完成，表现了现代国家的机体本身的缺陷。

对思辨的法哲学的批判既然是对德国迄今为止政治意识形式的坚决反抗，它就不会面对自己本身，而会面向只有用一个办法即实践才能解决的那些课题。

试问：德国能不能实现有原则高度的[à la hauteur des principes]实践，即实现一个不但能把德国提高到现代各国的正式水准，而且提高到这些国家最近的将来要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。理论只要说服人[ad hominem]，就能掌握群众；而理论只要彻底，就能说服人[ad hominem]。所谓彻底，就是抓住事物的根本。但是，人的根本就是人本身。德国理论的彻底性从而其实践能力的明证就是：德国理论是从坚决积极废除宗教出发的。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，从而也归结为这样的绝对命令：必须推翻那些使人成为被侮辱、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：“可怜的狗啊！人家要把你们当人看哪！”

即使从历史的观点来看，理论的解放对德国也有特别实际的意义。德国的革命的过去就是理论性的，这就是宗教改革⁸。正像当时的革命是从僧侣的头脑开始一样，现在的革命则从哲学家的头脑开始。

的确，路德战胜了虔信造成的奴役制，是因为他用信念造成的奴役制代替了它。他破除了对权威的信仰，是因为他恢复了信仰的权威，他把僧侣变成了世俗人，是因为他把世俗人变成了僧侣。他把人从外在的宗教笃诚解放出来，是因为他把宗教笃诚变成了人的内在世界。他把肉体从锁链中解放出来，是因为他给人的心灵套上了锁链。

但是，新教即使没有正确解决问题，毕竟正确地提出了问题。现在问题已经不再是世俗人同世俗人以外的僧侣进行斗争，而是同他自己内心的僧侣进行斗争，同他自己的僧侣本性进行斗争。如果说新教把德国世俗人转变为僧侣，就是解放了世俗教皇，王公及其一伙即特权者和庸人，那么哲学把受僧侣精神影响的德国人转变为人，这就是解放人民。但是，正像解放不应停留

于王公的解放，财产的收归俗用⁹也不应停留于剥夺教会财产，而这种剥夺是由伪善的普鲁士最先实行的。当时，农民战争，这个德国历史上最彻底的事实，因碰到神学而失败了。今天，神学本身遭到失败，德国历史上不自由的最尖锐的事实——我们的现状——因碰到哲学也会破灭。宗教改革之前，官方德国是罗马最忠顺的奴仆。革命之前，德国则是小于罗马的普鲁士和奥地利、土容克和庸人的忠顺奴仆。

可是，彻底的德国革命看来面临着一个重大的困难。

就是说，革命需要被动因素，需要物质基础。理论在一个国家实现的程度，总是决定于理论满足这个国家的需要的程度。但是，德国思想的要求和德国现实对这些要求的回答之间有惊人的不一致，与此相应，市民社会和国家之间以及和市民社会本身之间是否会有同样的不一致呢？理论需要是否会直接成为实践需要呢？光是思想力求成为现实是不够的，现实本身应当力求趋向思想。

但是，德国不是和现代各国在同一个时候登上政治解放的中间阶梯的。甚至它在理论上已经超越的阶梯，它在实践上却还没有达到。它怎么能够一个筋斗[salto mortale]就不仅越过自己本身的障碍，而且同时越过现代各国面临的障碍呢？后一种障碍，它实际上应该把这看做是摆脱自己实际障碍的一种解放，而且应该把这作为目的来争取。彻底的革命只能是彻底需要的革命，而这些彻底需要所应有的前提和基础，看来恰好都不具备。

但是，如果说德国只是用抽象的思维活动伴随现代各国的发展，而没有积极参加这种发展的实际斗争，那么从另一方面看，它分担了这一发展的痛苦，而没有分享这一发展的欢乐和局