

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—31,700

书号1001·1249 定价2.40元

编辑说明

自从本世纪三十年代马克思的《1844年经济学哲学手稿》公开发表以来，特别是第二次世界大战以后，西方学术界围绕着马克思主义和马克思对于人、人道主义和异化的看法问题，出现了一股所谓研究和批判的热潮，形成了一些流派。有人认为1844年手稿是马克思主义的高峰，以后的马克思著作是走下坡路。他们把早期的马克思和成熟期的马克思对立起来，把马克思同恩格斯、列宁对立起来，借此对马克思主义进行种种歪曲和攻击。他们宣称要以人道主义来改变马克思主义，并且提出“回到青年马克思去”的口号。苏联和东欧一些国家对马克思主义怎样看待人、人道主义和异化等问题，也发表了许多论著，表述了他们的一些基本看法。

由于“文化大革命”，也由于上述国际背景，近几年来，我国理论界围绕人道主义和异化问题，也发表了不少文章，展开了一场争论。这场争论是有意义的。争论中提出了许多重要问题，推进了对这些问题的研究。在这个争论中，有一些文章（也包括一些文艺评论和作品），违背了马克思主义历史唯物主义的基本观点，抽象地宣传人道主义和资产阶级人性论，滥用“异化”概念。这样就形成了一股思潮，要用作为世界观和历史观的人道主义来“补充”马克思主义，甚至要把马克思主义归结为或者部分地归结为人道主义，要用所谓“异化”论来解释社会主义社会中的消极现象，等等。这种错误倾向是有害的、应该切实纠正的。在这场争论中，也有不少不赞成上述错误宣传的文章，并且用马克思主义的观点对错误

思潮进行了严肃的批评。

因此，这场争论所涉及的人道主义和异化问题，就不是一般的学术理论问题，而是带有重大现实政治意义的学术理论问题。一方面，由于它关系到是否坚持马克思主义的基本原理和能否正确认识我国的社会主义实践，所以对这个问题上的错误观点，特别是其中涉及我们的现实生活、产生了消极影响的错误观点，必须进行批评，以便分清是非，澄清混乱。另一方面，由于这一问题又是一个学术理论问题，是属于党内和人民内部思想理论方面的是非问题，所以只有通过学习和研究马克思主义，开展认真的讨论以及恰如其分的批评和自我批评，才能求得正确的和比较一致的认识。特别是对于其中涉及的一些复杂的和专门的学术理论问题，以及社会主义人道主义这样的问题，更需要用较长的时间，进行客观的细致的研究和讨论。总之，人道主义作为一个理论问题和道德问题，是可以而且需要研究和讨论的。

为了使这种研究和讨论能够沿着正确的轨道发展，首先要学习马克思主义，弄清马克思主义的基本观点以及它的形成和发展过程。同时，要详细地占有材料。为此目的，我们编辑出版了这本《马克思恩格斯论人性、人道主义和异化》，供广大读者自学和研究之用。

* 本书不是一本 * 关于人道主义 * 的著作

本书包括两个方面的内容：马克思恩格斯论人性、人道主义、异化和《马克思恩格斯全集》中关于人、人性、人道主义、异化问题的索引。

编辑的指导思想，是如实地、完整地再现马克思和恩格斯的有关观点，有论有据，摒弃断章取义的主观主义作法，努力作到历史和逻辑的统一，客观地反映马克思和恩格斯观点的变化发展过程，以及在各个时期的特点。为此，在编排体例上，我们采用使历史线

索和问题归纳相结合的方法，即首先将马克思和恩格斯在人道主义和异化问题上观点的变化发展，划分为五个时期，然后又把每个时期的论述按内容分为若干问题，而在每个问题中再按著作时间的先后进行编排。

我们划分的五个时期、即本书的五个部分是：

一、《黑格尔法哲学批判》(1843年夏天)以前的时期，即马克思和恩格斯尚未摆脱黑格尔和青年黑格尔派影响时的观点。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，即马克思和恩格斯在费尔巴哈的影响下，并通过费尔巴哈逐步克服黑格尔哲学时的观点。三、从《关于费尔巴哈的提纲》到《共产党宣言》(1848年2月)的时期。这时，马克思和恩格斯全面树立了自己的唯物主义历史观，批判了包括费尔巴哈在内的整个旧哲学，同时也“清算”了他们自己“从前的哲学信仰”，产生了马克思主义的第一批成熟著作。四、从《共产党宣言》到巴黎公社(1871年)的时期。在总结这个时期的革命经验和写作《资本论》过程中，马克思对自己观点、特别是关于异化观点的论述，并对资产阶级人性论作了进一步的评述。五、巴黎公社以后的时期，即马克思晚年和他逝世后恩格斯对他的观点所作的阐发。这五个时期，既有内在联系，又具有各自不同的特点，完整地体现了马克思和恩格斯在这些问题上的理论观点及其历史变化。这种变化，既反映了马克思主义创始人的思想发展，又反映了各个时期理论斗争和革命实践斗争的历史进程。

我们在摘录马克思和恩格斯有关论述时，力求准确精练，使主要观点没有遗漏。所编的索引则尽量详细地反映《马克思恩格斯全集》五十卷中的有关问题，比如异化问题，对原文中没有出现异化术语而有异化思想的地方也作了反映，目的是便于读者去查阅和研究。

在中共中央编译局马恩室同志的大力协助下，我们还选用了《马克思恩格斯全集》尚未出版的各卷中的有关条目。在有的著作中，马克思和恩格斯使用了“异化”一词，但中文未直译出来或用其它术语加以表述，本书重新作了校订，并加注说明。关于《德意志意识形态》第一章的条目，也按苏共中央马列主义研究院新发表的《德意志意识形态》第一章的逻辑顺序重新进行了编排。在此，我们向中央编译局同志表示衷心的感谢。

本书由靳辉明、汪永祥、周忠厚编辑定稿。

参加本书初选工作的有：中国人民大学马列主义发展史研究所的陈先达、靳辉明、任焕芝、曾枝盛；中国人民大学哲学系的李唤、袁开堦、胡素卿；中国人民大学中国语文学系的纪怀民、陆贵山、蒋培坤、周忠厚。李唤、袁开堦、任焕芝、曾枝盛还参加了编索引的工作。

一九八四年一月

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 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、 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·····	378
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

五、巴黎公社以后的时期 ····· 483—547

1. 劳动在人的发展中的作用·····	433
2. 人类的历史及其发展的动因·····	403
3. 异己力量对人的支配·····	531
4. 对黑格尔“外化”观点的批判·····	503
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

附录：认真思考这种选择——这无疑是开始走上生活道路而又

《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
------------------------------------	---------

(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，他所做的正道不是同一道

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，不试图越出这个范围，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远为优越的地方，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，他具有乐个人之所乐、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个人的规定。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的降临。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祭餐得到的快乐多，那么这仅仅意味着在那里快乐被看作是一种人的、偶然的東西，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*^①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，ergo^①——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诺

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^①）。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^②，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^①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了。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