

马克思 恩格斯 列 宁 斯大林

文艺论著选读

(二)

马克思 恩格斯 列宁 斯大林

文艺论著选读

(二)

杭州大学中文系文艺理论教研室
《马恩列斯文艺论著选读》编写组

附 录 目 录

拉·萨·尔 惠赠观念手稿

拉·萨·尔 与弗兰茨·冯·济金根之序

拉·萨·尔 与弗兰茨·冯·济金根书

拉·萨·尔 与波申姆谈话

拉萨尔附在1859年3月6日的信中

关于悲剧观念的手稿

在下我坦率地告诉你这个在格罗夫特所写草稿的组成上极为荒谬——更不用说荒谬、悲剧上革命行动的无限期存在的荒谬的辩证矛盾。我当然没有半具有任何强硬的预言性——它是仅仅在悲剧本身中靠五幕剧本的“比较”的叙述。

一切悲剧都有悲剧的致命缺陷，它们之所以永远没有目的，是在于它们的没有出路、经过的困难和荒谬程度。悲剧就是种悲剧性世界在自身内陷入绝境，认为它们的自救是毫无可能的。悲剧的致命缺陷，就在于它们没有出路。

任何悲剧的致命缺陷，悲剧的致命缺陷是悲剧，它们之所以是“无力”，是在于它们悲剧性世界在自身内陷入绝境加以它们为某些阶级的成员们所接受，并且它们也包含有某种悲剧性观念受它们为各种手段而陷入绝境。悲剧的致命缺陷的辩证矛盾，简单说来就是这样：革命的力量是在于革命的悲剧，在于观念在自身本身的强大的悲剧性。

——以他的悲剧性世界在自身内陷入绝境加以它们为某些阶级的成员们所接受，并且它们也包含有某种悲剧性观念受它们为各种手段而陷入绝境。——（附注）

直接行动。但是狂热——作为对观念的全能的直接的确信——首先必须能克服有限与实行手段和现实的错综复杂的困难。因此，狂热为了在有限的现实中达到自己的目的，就必须深入现实（或情绪复杂中去，必须借助有限的手段进入行动。否则，狂热就会沉溺在它所渴望的东西（目的）的梦想中，而忽视任何能反映现实的一面。

在这种情况下，无产者会承认革命领袖的至高无上的意义和极端头等的胜利时，因为他们重视要实现的有限的手段。至于别人（甚至甚至对于自己）隐瞒着运动的真正的和最后的目的，并且借由易或含糊的这两种有意的欺瞒，以及对政治阶段的否认，来取得组织新力量的可能性，以使用这种新组织得到的一部分现实来改变现实本身。

齐金斯基在《劳中》对于研究表现了这样无限的现实主义的热情，如同齐金斯基向米友伯——一位仅仅相信上帝革命——已执了现实主义观点的比越德和现实政治的管理国家的天才的托尔斯泰一言。但是狂热如果同有限的事物联系在一起，狂热如果从属于有限的事物，它便决不能实现自己。相反地，正是放弃自己无限的原则——观念的无限性，使狂热本身同自己相对立面、有限性本身，而它的意义也就在于消灭这个有限性。因此，狂热在这一上是遭受毁灭。

事实上，虽然这种理性也难以承认，但是在构成革命的力量和狂热的超越观念与表象十分狡智的有限的理性之间，看起来似乎存在有某种不可解决的矛盾。遭受失败的大多数革命——任何真正的历史专著都应该同意这一点——都是碰面这种狡智而垮台的，或者至少是一切企图专靠这种狡智的革命都遭受了失败。在最困难的情况下获得胜利的1792

年法国大革命，也只因为抛弃了理性才取得了胜利。

革命时期趋向极端的错觉之所以有力量，其秘密就在于这里，革命时期群众的本能通常之原因比有学识的人的说明要强烈得多，其秘密更在深处。可以说，“聪明人的言行一半不关乎事情，事实上也会受死”等等。正是由于群众本身就缺少教养，所以才防止了他们的理性被智识活动所暗害。

最后，观念的无限的目的和受缚的有限的理智之间的辩证矛盾的现实的解决，以及这种矛盾的内在的必然性，都已包括在以上所讲的话中了。

因为（一）如前所述，智识的，统治等级的利益，正因为这些等级的原则是专横而专制的，从而是“过深地”被遗忘，有意识，所以是不受刺激或影响的。个别的人可能受到刺激，而阶级是决不会受到刺激的！

（二）尤其是作为智力有教条进步的妥协，——正如前部已经指出的，在形式方面，从而也在内容方面，——必然会或多或少地改变自己的本质，以致变为或革命力量或革命主义的反对，必然会站在大多数人的原则的立场上去，从而在理论上承认自己被战胜了，然后再由自己来执行对自己的判决。如黑格尔老人曾经深刻地批判地指出的，又如亚里士多德在黑格尔以前已经充分地知道了的，任何手段只有在事先被目的所固有的性质渗透了的时候，才能达到目的。目的只有在手段本身中得到完满的实现。目的要超过手段达到，手段必须体现目的的性质（因此，在黑格尔的辩证学中，目的并不是被手段达到，而是作为已经完成的宗因而在于手段本

② 引自席勒的诗《信仰的言语》第三节。——原籍普注

身中显露出来)。由此可见，任何目的只有用符合其固有性质的手段才能达到。所以，革命的目的，用外交的手段是不能达到的。

(三)更现实地说，革命归根到底只有依靠群众及其热烈的忘我精神才能完成。而群众正由于他们有所谓的“粗鲁”，正由于他们没有教养，所以才完全不知道妥协。他们关心的只是极端的、整个的、直接的东西，——因为不发达的头脑只承认极端，只会说是和不是，在这两者之间没有任何中间的东西。这种百般盘算的革命者(Rerolutionsr-echner)，不能在自己面前消灭受骗的敌人和在自己背后获得朋友，而必然是在自己面前有着敌人和在自己背后没有自己的同志。由此可见，虚伪的智慧事实上是最大的愚昧。

其实，单个人在现实的世界中愈有威信和声望，愈有敏锐的眼光，愈有智慧和教养，他便愈容易陷入这种致命的、自以为是现实主义的理性的谬误中，这是很自然的事情。这就说明了，例如，在法国革命时期(而且英国革命时期也有相似的情形)，抽象的理想主义者雅各宾派就比自夸为有教养、有现实主义的眼光、有政治的头脑的吉隆德派较好地推测到当时可能的和实在能实现的事情，吉隆德派反而被憎恨这种政治手腕的人民起了一个奇怪的骂人的绰号：“政界人物”。

济金根在处理观念问题的时候实行了“狡诈”，可是这种“狡诈”却没有给他的革命的伟大性和他的激进的坚决性带来损害，也没有使他成了妥协者。因为他一点也没有背叛革命的目的，反而比谁都前进，同时他仅仅在实现目的的方法上实行了狡诈。尽管这样，这种狡诈也是济金根的过失，

当然也是亚里斯多德所要求的“大错”③。

但是也许有人会反对说，这种“大错”不管怎样大，也只是智力的错误，而不是伦理的过失，因而它不是悲剧性的。

对于这个说法我应该从三方面来回答。第一，我决不能同意这样的意见：最深刻的、智力的、内在必然的、因而永久的思想的冲突的辩证法，其本身决不是深刻的悲剧的动因。正如古代悲剧所证明的，大概就是因为它可以成为悲剧的动因，所以亚里斯多德才认为只要求“大错”就行了。第二，这种智力的过失，事实上就是伦理的过失，其理由是：只要自以为高于现存制度、想把现存制度推翻，用自己的原则来代替它的原则的人，就应该在精神上的确高于现存制度。否则只好说他是“不逊”了（在古代的意义上）。

最后，第三，毫无疑问，这种智力的过失主要具有着伦理的性质，因为这种过失恰好是由于对伦理观念和它自在和自为的无限力量缺乏信心，以及对丑恶的有限手段过分信任而引起的。因此，这种智力的过失就包含着缺少对理想的直接信心和确信，更缺少毫无限制的完全的坦白态度，而且因为这两者都是革命的观点所必须的，所以也在于脱离自己的原则，在于有局部的挫折。

在宗教战争时期，这种现象大部分是看不出来的，因为对于神的全能的直接的幻想般的信念，在这里排除了它出现的可能性。

（路德的历史性的伟大地方和决定性的力量也在于：他

③ 见亚里斯多德《诗学》第13章。——原编者注

对于他无论如何也想要作到的各种事情，不用这种狡智，不作任何让步，不和统治的力量妥协、不考虑“可能的事情”——我说的是他的初期——而直接依靠普通人。）这些狂热者常常用来实现不可能的和几乎不可理解的事情的那种往往奇迹般的战无不胜的力量，就是从这里来的。这些充满灵感的狂热者的戏剧式地使人感动的力量，也是从这里来的。他们的行动的力量就在于他们的片面性，因为任何行动都是片面的。

因此，上面所说的济金根的过失，正好主要是伦理的过失，但是这种过失，如果可以这样说的话，由于它是智力的过失，而被缓和了，并且正因为这种过失是智力的，是以在一切转变时期不断反复出现的思想冲突为基础的，所以它已不是个别的、偶然的人物的过失，而本身已成为一种必然的永恒的观点，这种观点的不可争辩的相对的正确性和最深刻的内在的虚伪便招来了他的悲剧的命运、他的辩证的灭亡。*Mutato nomine de nobis fabula narratur*（名义是别人，而指的是自己），永远将是这样。正是这种同时是伦理的又是智力的，因而又是以永恒的和必然的客观思想冲突为基础的过失，我觉得才能构成最深刻的悲剧的冲突。

换句话说，为了十分明确和清楚地表明我的观点，我可以断言，任何真正伦理的过失都只是智力的，并且只有智力的过失才是伦理的。因为伦理的过失不同于道德的过失，道德的过失仅仅和个别主体及其内部世界相联系，而伦理的过失却完全包括在客观的和相对正当的思想和思想立场的实践和实现中。但是这种客观的和相对正当的思想和思想立场，如果不能战胜自己的辩证的对面，那末无论在观念世界或

现实世界中都会破坏和谐，因而在理论上是片面的，在实践中是有过失的。

其实，济金根由于意识到对这种过失并转而采取赎罪的行为，所以才在第五幕中摆脱他的智力的过失的伦理的过失。他抛弃了自己的外交的疑虑和计谋，把自己的命运和国家的命运赌押在宝剑的锋刃上。——但是现在已经太晚了，按照悲剧的观念来说，那是应该这样的。受了侮辱的神要为自己报仇，而且不幸得很，受了侮辱的理性观念的辩证法，要比希腊的任何一个神都更激烈地和严厉地为自己报仇。生活和历史就是逻辑的残酷的实践，而且是多么残酷啊！

济金根由于环境的力量，不得不走错一步，把自己和国家（无论在围城的时候或进攻的时候）④都委诸纯粹的偶然性，这时他在自己背后没有领土和他在这领土内的原则上的信徒，因而在这里不能显露出双方的真正力量，也不能成为决定的关头；希望预先详细计算一下和完全排除任何偶然性的这个伟大的外交家、现实主义者，正因此终于不得不把一切都交给最纯粹的偶然性，——这便是落在他头上的真正的最残酷的辩证的处罚。他不公开诉诸原则，发动它们的革命力量，反而以进攻特利尔的办法把历史观念和国民事业放在尽力夺去它们的普遍意义和披着偶然性外衣的冒险行动的基础上。因此，不管他多么想审慎地排除一切偶然性，他自己也终于求助于偶然性了。又因为他的借助于偶然和非本质东

④（无论是他的城堡被围的时候或是他往外突击的时候）

——编者注

西的表面现象而进行欺骗的计谋一定要碰碎在现存制度的有意识的性质上，所以他只好不从他所希望的已经准备好的偶然性手中，而从真正的没有准备好的偶然性手中来决定自己的命运。因此，他的灭亡并不是由于旧东西的优势，——如果是这样，恐怕成不了真正的悲剧的灭亡，因为旧东西的必然溃灭，其实还远不等于济金根伟大的目的的达到，这在第五幕中可以充分清楚地感觉到，——他的灭亡是由于自己的错误。

巴尔塔扎尔只有在第五幕中才有可能向济金根说明问题的真正本质，而在第三幕中没有能够这样作，我认为这是必要的。假如巴尔塔扎尔早向他陈述这种真正的本质，而济金根仍然坚持自己的观点，那就要或者有损于济金根精神的表面的伟大，或者有损于他的伦理的热情了，——这是我更不能容许的事情。那时候他一定在智力上或在伦理上都不如他应有的那样杰出了。而现在呢，他的智力的过失决没有败坏他的声誉，因为这种过失是有本质的和正当的东西作根据的；由于观众或读者截至第五幕一定同情他，这种过失也会被减轻一些。同样的，他的伦理的过失，在他和巴尔塔扎尔谈话之前是纯粹无意识的，可是正因为如此，又是双重悲剧的，适合于他的纯正的性格的，至于在谈话之后，这种过失就会成为有意识的，从而就会成为在智力上或伦理上贬低他的东西。

只有在已经太晚的时候，才允许谈到济金根在自己狡智的胜利顶点上所犯的错误。于是，恰如济金根在第三幕中高于胡登的那样，巴尔塔扎尔也应该同样地高于济金根。紧接着这段对话的农民一场，就好象显得是陪衬物，是实际上应

和巴尔塔扎尔所说出的一系列观念的东西⑤。

其实，在以下的一场里，济金根立刻就恢复了自己的卓越的英雄的优势，胜过了巴尔塔扎尔的理论的优势，因为当巴尔塔扎尔意气消沉、觉得一切都要灭亡的时候，济金根立即挺起腰来，根据巴尔塔扎尔的观点开始思考和实行挽救的计划。

我一般地把上面所说的优势赋予巴尔塔扎尔，而不赋予胡登，我认为也是必要的。

第一，在胡登的性格中，如我所描绘的那样，是富于抒情色彩的，因此，这个角色是不适合于他的。济金根和他这位——如已经说过的那样——仅仅精神上的革命者，始终是相反的，济金根从头到尾是一个比较强有力的、在政治上有远见的现实主义的英雄。他预见到事变的发展，即是，预见到由于单单获得了胡登认为必须首先拯救的宗教自由而发生的事变，曾经怎样发展和应该怎样发展。

第二，胡登这时候如果领导了济金根，恐怕除了狂热之外也不会有别的手段。但是在这一点上，济金根丝毫不弱于他，因为济金根被自己的集中的、直接实践的热情驱使着，早在第三幕中就决定了行动和拟订了相应的计划，而被济金根这样超过了的胡登却在想：必须鼓励济金根去行动。

第三，最后，单是狂热——这又使我们回到最初所说的问题上——是决不能成为比济金根的现实主义的洞察力更为有力和更可靠的手段的。狂热因为轻视有限的手段，所以仍

⑤ 应该展示出同巴尔塔扎尔所谈的一系列观念相应和的合唱和背景——编者注

然和有限的手段的观点本身同样是抽象和片面的。狂热即使内在能较为准确地打中目标，它也不能充分有力地表明自己现实的内在的权利，从而不能把相反的观点吸引到自己方面来，所以，两者仅仅是相对地正当和相对地抽象的对立面。济金根在这里也许是更高和更有力的一面。真正能够使济金根的现实主义的观点提高到超出他本身之上的，是有巴尔塔扎尔的更加现实主义的本性，因为巴尔塔扎尔从自己多年的经验中得出了对事物的成熟的看法，以及对历史运动和国民运动的规律的完满的认识。只有现实主义睿智才能克服现实主义的狡猾，把它提高到超出它本身之上去。但是两者的调和部分地在于：在涉及济金根的各种宗教目的的范围内，它们的最后的胜利是事实，而且如我曾指出的那样，已经十分鲜明地透露在第五幕中了；部分地特别在于：在涉及济金根的更为远大和更为重要的政治的国民的目的的范围内，我们的时代正以类似的然而更广大的形式重新开始了争取实现这些目的的斗争，而且吃苦着和斗争着，顽强地完成这一严峻的战斗，——好象是要实现胡登在最后的活中所暗示的预言。如果现代观众的意识，不仅作为普遍的人类意识，并且正由于它所充满着的内容，而仿佛成为主人公的悲剧的行动和苦难所直接诉诸的合唱队，我认为这是文化历史的悲剧的非同小可的优点——我的剧本也就是这样的悲剧，因为它的目的和思想斗争与现代生活十分密切地结合着，所以它们就成为可能的了。从一方面看来，如果现在重新开始斗争，这里就包含着主人公和他的目的的最高胜利，因此现代世界的意识可以给悲剧带来调和；从另一方面看来，如果三百年后再重新开始斗争并在这个期间证明了这些目的永久性，这

边就包含着这些目的的胜利的必然性的最高证据，因此，这种意识在现代的艰苦斗争中可以从悲剧里给自己汲取安慰和信念。

弗兰茨·冯·济金根

五幕历史悲剧

斐迪南·拉萨尔著

叶逢植译

原 序

下面这出悲剧，大部分是在1857年春，我还住在杜塞尔多夫的时候写的。因为受到其他工作的阻碍，所以直到1857与1858年之交的冬天才告完成。当我正执笔写作的时候，很高兴地看到大卫·施特劳斯著的《乌尔利希·冯·胡登传》^①问世。我认为这又一次证明，在当代思想界看来，回顾一下我国最伟大的、最具有决定性意义的历史转折时期，是适时的，并且几乎是十分自然的事情。——1858年春，我把剧本改编成舞台脚本，并针对舞台上的要求，把内容大大地加以压缩。第一、二幕，特别是第三幕，还作了很大的改动。例如

① 大卫·施特劳斯 (David Friedrich Strauss, 1808—1874年)，德国神学家、哲学家；他所著的《乌尔利希·冯·胡登传》共三卷，1858—1860年出版。——译注。

在第三幕,对胡登的身世和“莱希林论战”②,原来几乎是用叙事笔调描述的,由于舞台剧要求情节的发展必须迅速,所以只得删去。但在文学剧本里,我经过一番犹豫,觉得胡登的奇特身世以及那场还远远没有受到足够评价的本质极其深刻的人文主义论战,同剧本的悲剧观念联系得过于密切,且对于当时的思想和冲突的意义也过于重大,因而非按照原来面目完全保留下来不可。

1858年7月,我曾通过友人用化名将一份作为手稿印刷的舞台剧本送给本地皇家宫廷剧院的经理。我希望在剧本公开印行之前,能先看到它用化名上演,以便使人民能完全客观地接受它。1859年1月31日,皇家宫廷剧院经理回信表示拒绝。因此,在我的这种打算落空之后,我才赶紧将文学剧本出版,公诸于世。

我还想扼要地说明一下我写这个剧本的立场和目的。我曾经给一个朋友写过一封信,信上谈到我写这个剧本的动机。我现在把有关部分摘录于后,也许这样作比用那种纯粹是写给公众看的形式严谨的论文,要更简明平易和更自然真实些:“——因此,当时,我就在闲暇之余专注地去研究那个

② 莱希林(Johann Reuchlin, 1455—1522年)德国人文主义者;1509—1510年,由于他反对科伦神学教授焚烧《圣经》以外的希伯来文典籍,进行了一场激烈的论战,一方以莱希林为首,参加者都是人文主义者;另一方叫做“蒙昧派”,是以科伦的神学家为核心的反动教会集团。论战后来超越了焚烧典籍的问题,发展成为关于思想自由、学术研究方法以及人文主义本身存在的权利等等的斗争,历史上称为“莱希林论战”。——译注。

被我一向认为必须专门加以探讨的时代，它也许是德国所经历过的最伟大的文化历史斗争的过程，即宗教改革时期。它是民族斗争最激烈的一个时代，在它那坚实、宽广的基础上，又出现了马丁·路德、乌尔利希·冯·胡登、弗兰茨·冯·济金根这样一些毫不含糊的、伟大的光辉形象。——然而真是咄咄怪事！——正是随着这个民族兴起和斗争的时代，正是由于这个时代的结局，我们就不再是一个完整的民族了，甚至不再有民族的生存和民族的历史了！

“一般说来，这个矛盾还是得到了历史研究者或多或少的正确承认的。而人们也许还没有很正确或者很清楚地认识到的——至少不是普遍地认识到，而且也远远没有看透到它的一切结局——但和这个矛盾有密切关系的，却是马丁·路德在当时宗教改革的发动中所占的地位。大概我用不着先声明：我是完全站在新教的立场上来对待天主教的，而且对马丁·路德这个伟大人物从来是热爱的。人们通常认为宗教改革的意识在一定程度上是路德第一个创造出来的，这却是一个错误。我把它同宗教改革运动本身加以明确区别的这种改革的意识，不仅早在路德和宗教改革运动之前就已经绝对地存在了，而且它还充满了那种因科学复兴而产生出来的自由人的热诚，并且还受到那种在伦理上和政治上都有着影响的纯粹人性的自由激情的熏染，只不过路德和他的后人才把这种自由激情纳入那通往片面的神学教条方向去的狭窄轨道罢了。

“这种存在于宗教改革运动之前的意识，较之它自己的成果即宗教改革运动，要更为伟大、更为广泛、更为自由、更有人性！

“这一点可在乌尔利希·冯·胡登以及其他一些人文主