

人的哲学

— 马克思主义与存在主义 —

沙 夫 著

(内 部 发 行)

人的哲学

— 马克思主义与存在主义 —

沙 夫 著

林 波 徐懋庸
段薇杰 張振輝 譯

出版者說明

波兰統一工人党中央委員、波兰科学院哲学研究所所长亚当·沙夫的这本著作，由三个部分组成：《馬克思主义与存在主义》、《人的哲学》和《人道主义的矛盾》。在第一部分中，作者认为馬克思主义在很大程度上是起源于对个人問題的研究的，后来的馬克思主义者忽視和远离了个人問題，但是，在道德和政治发生“危机”的現时代，这个問題又被提到了首要地位，而在波兰，由于“斯大林主义时期”的錯誤和过失，“危机”显得更加严重，这个問題也就更迫切需要解答。他认为，第二次大战以后，存在主义之所以在波兰成为时髦的东西，原因也在于此。在这个部分中，他以批評存在主义为名，攻击日丹諾夫坚持哲学的党性原則是“虛无主义”，攻击了所謂的“鸵鳥政策”和“教条主义”，并竭力对存在主义，特别是薩特尔的存在主义表示好感。

在第二部分中，作者展开了对个人問題的論述，包括生活的意义是什么，个人能不能創造自己的命运，政治活动的道德責任等。他再次申述了他的关于馬克思主义历史的根本見解：馬克思主义是从个人問題“开始了自己的发展道路的，并且……是必須指向这个問題的”。他还說，如何解决像生活的意义这样重要的問題，是衡量馬克思主义者的一个重要标准。他的論述归結到他所謂的“社会主义的人道主义”。他认为，社会主义作为一个理想，是人道主义的“彻底表現”，同时也是“人道主义理想的物质化的实现”；而“社会主义的人道主义”就是謀求在“社会幸福”的方式中实现个人的幸福，就是为了追求“对亲人的爱和普遍的善”而进行斗争。他并且說，社会主义的人道主义者“提倡爱亲人这个总的口号”，馬克思主义之所以主張階級斗争就是“为了对亲人的爱和普遍的善”。

他宣称，这样的“社会主义的人道主义”，是“从馬克思主义中必然产生的，同时也成为馬克思主义的基础”；“只有馬克思主义者，才能成为一种最高形式的人道主义即社会主义的人道主义的捍卫者”。

在回答組織紀律如果与良心发生冲突的問題时，他认为“对于這個問題沒有一般的和普遍的解决办法”，这就是說，服从“良心”而拋掉組織紀律也是一种解决办法。他引用布莱希特的剧本《伽利略》，以伽利略自己的良心責备来隱喻某些人在“斯大林主义时期”屈从于一种“坏的政策”是如何地不得已。

如同对存在主义一样，他在这一部分中对新实证主义也表示好感。

作者在第三部分中，进一步發揮了他的“馬克思主义”就是追求个人幸福的、“最好的”人道主义这个思想，并且进一步表明了他的政治目的。他說：社会主义的“首要目的是人的全面发展”；“一般地說，人道主义就是爱亲人，就是关心人；人的問題，个人的充分和无阻碍的发展，是它的最高目的”；“社会主义的人道主义的目的就是个人的全面发展和广义理解的个人自由”；“社会主义的人道主义把現代共产主义运动的本质內容表述为爭取个人幸福的最良好的社会条件的运动，爭取人的个性的最良好发展的条件的运动”。他并且說：“科学的社会主义的实质是它的人道主义，而这种人道主义的实质是它的个人幸福观。馬克思主义中的一切，它的哲学，它的政治經济学，它的社会观点和政治观点，都正是服从这个问题的。”在末了，作者特別強調說，“在目前，对于为个人幸福而进行斗争的人們說来”，最重要的是和平問題。“普遍裁軍乃是使人类能够摆脱現在陷在里面的那种瘋狂局面的唯一合理的途徑”。他认为：“自从在資本主义国家的旁边建成了第一个社会主义国家，自从人們放棄用战争来解决两个体系之間所发生的冲突和爭端之后，和平共处就变成了事实”。

作者大力宣揚所謂人道主义的“馬克思主义”，但他对一些人

所談論着的“異化”表示沒有興趣，說這個概念的含意很多，並有許多歷史的麻煩，馬克思在后期作品中已拋棄了它。

這本著作最初以論文形式陸續在雜誌上發表時，西方國家和蘇聯的共產黨人哲學家和政治評論家中間就發生了熱烈的反應。如法共哲學家塞伏在《思想》1962年1—2月號上發表的《馬克思主義的責任觀》（譯文見商務印書館出版的《人道主義、人性論研究資料》第三輯），就是一例。資產階級哲學界對本書的觀點也非常注意。

本書第一部分由林波翻譯。第二部分前五篇由徐懋庸、段薇杰據法譯轉譯，並經林波、張振輝據波蘭文校對；末篇由張振輝翻譯。第三部分前四篇由張振輝翻譯；末篇由徐懋庸據法譯轉譯，並經張振輝據波蘭文校對。兩序都是張振輝翻譯的。

目 次

序言.....	1
第二版序言.....	3
馬克思主义与存在主义	5
为什么存在主义在我們这里会成为时髦.....	6
馬克思主义和存在主义論个人問題.....	14
关于非馬克思主义思想的有效批判.....	28
存在主义化的馬克思主义.....	33
人的哲学	45
人的命运是哲学的对象.....	46
生活的意义.....	54
自由和历史必然性.....	65
关于道德責任.....	78
馬克思主义的人的哲学.....	88
* * *	97
人道主义的矛盾	101
“日常”的社会主义和前途的需要.....	102
社会主义的人道主义的吸引力.....	111
社会主义的人道主义和它的先驅者.....	116
个人自由.....	123
为幸福而斗争.....	139

序 言

我今天把我的已經发表过的几篇文章以书的形式再和讀者見面，其原因有两个：这些文章，在我写的时候就是把它們看成一个整体的，因此也只能作为一个整体去理解它們。在杂志上零零散散的发表，破坏了这个整体，或者总是使讀者难于察觉到这个整体。

以前发表的两个部分已經編成了两組，这些文章是具有明显的意图和目的的。

第一部分，《馬克思主义与存在主义》，是要指出为什么馬克思主义必須否定存在主义的对于个人問題的解决方法，但并不放棄這個問題本身。恰恰相反，這個問題在實踐上同样是有重大意义的，正如近几年来我們自己的經驗所证明的那样。由于种种原因我們必須加以否定的那种哲学，探討了這個問題；但是，这并不能使問題本身就不再被人重視。如果馬克思主义以外的哲学提出了真正的解决办法，那怕只是部分解决的办法，也都不会被忽視的。这里尤其是指存在主义关于道德环境中的矛盾的天才发现而言。这种发现曾給了絕對道德的观念以及和这种观念有联系的簡單化的道德命令以致命的打击；在政治和道德关系的領域中，也同样是如此。

第二部分，《人的哲学》，是第一部分中所表現的立場的发展。如果我們否定存在主义哲学的解决办法，而不拋棄这个哲学所探討的問題，或者如果相反，我們认为这問題不屬於馬克思主义的範圍，而只是在馬克思主义的幼年时期曾被提过的話，那么，我們就应当对這問題提出我們的、新的解决方法。由于有些人承认沒有办法解决这个至今被认为有重大意义的問題，《人的哲学》这組文

章冒着名譽受損和失敗的危險而指出了尋求答案的途徑。我們一方面對所提出的種種問題採取了字義分析的辦法，這樣至少是使問題明確化，並且把這些由於提法不恰當而無法回答的問題分別處理了；另一方面對某些問題也根據馬克思主義哲學的立場提出了公開的解答。

我存心使得我的解答“不夠學術水平”。像我在文章中所說的那樣，在某些情況下，學究派頭只是一種外表的裝璜，不僅不能幫助問題的解決，而且還會起阻礙作用。但可惜的是，我的回答還不夠全面，不僅是因為對於類似的問題不可能作全面的解答；而且首先是因為在這方面有兩個大問題今天雖已提出來了、却還沒有得到研究。我在這裡所指的是社會主義的人道主義問題和關於人性和它的全面發展的問題。對於這些問題我在以後的一系列論文中將要進行研究，這些論文將來也可能收入這本書的再版中。

作 者 1961年6月

第二版序言

由于本书初版已经绝版，我决定把它加以扩充而再版。这个版本填补了第一版序言中指出的漏洞之一，研究了作为新的第三部分的社会主义的人道主义问题。

第三部分，《人道主义的矛盾》，是从研究那些和社会主义思想的实现有关的现象、研究“日常”的社会主义开始的。在这种情况下，我们对于人道主义问题作了一般的考察，对于它当前的各种形式作了具体的研究。通过社会主义的人道主义的特性，我们可以观察到人道主义的现实矛盾。这当然就创造了对于个人自由的某些方面和幸福问题进行研究的机会，最后这个问题无疑是人道主义的中心问题。

亚·沙夫 1962年2月

缺 页

馬克思主义与存在主义

为什么存在主义在我们这里会成为时髦

最近几年来，在我们的知识界中，存在主义流派的突然“轰动”，无疑是最使人感到兴趣的现象之一。这一现象不仅在哲学上——而且首先是——在社会学上和心理学上令人感到兴趣。毫无疑问，我们必须进行社会心理学的研究才能解释：为什么一个哲学流派在完全不为人们了解和具有完全异己的傳統的环境中能够获得突然的成功和得到蓬勃的发展。1951年，当我们制订向我们哲学中的非马克思主义的哲学流派展开攻势的计划的时候，存在主义在这一计划中被完全忽略了，这的确是一件糟糕的事，因为存在主义当时在我们的哲学派别中不仅不具有代表性，甚至连在我们的哲学土壤中生根的希望都不存在，可是在几年之后——在1956—1957年间——存在主义却首先在马克思主义哲学界中成了一种现实的力量。在马克思主义哲学界中，形形色色伪装的独特而又新颖的思想，如果不是存在主义思想的直接抄袭，那么事实上就是存在主义的变种，无论在马克思主义哲学界还是实证主义哲学界，对于存在主义的完全无知都使得我们的修正主义或者其他活动在教会中的存在主义各种类型的哲学思想的伪装的独特性和独创性——在特定的情况下——神秘化了。这种“独创性”究竟是什么，为什么存在主义的一些思想流派能在对其不利的环境中被人们所接受，为什么这些思想能够突然和迅速地“得势”，这是一个需要考虑和进行社会分析的问题。对这个问题进行考虑和社会分析是一个首要的工作，但不是唯一的工作，因为这个问题还具有哲学的真正的意义，对这方面进行研究有助于我们对整个问题的理解。

最近在我们这里开展的哲学争论中（不仅是在近年来围绕

着哲学研究对象所进行的爭論中，虽然这些爭論也是特別尖銳），出現了两种不同的哲学观。这些爭論有时显得毫无成效，那是不足为奇的，因为爭論者們力图拔劍相斗，可是又不可能直接交鋒。事情正是这样，一部分人认为，哲学是关于支配整个现实的最一般規律的科学，另一部分人认为哲学是个研究人生問題的独特的部門，这些人生問題是就个人对自己与別人的正当行为的意义來說的，在研究它們的时候，这部分人甚至不要求給这种研究以科学的名称。观点的分歧并不一定是单和直接表现在什么是哲学和哲学的任务是什么这一論題上，它可以——經常是这样——間接地表現出来，可以作为由不同的哲学观所提出的枝节的和具体的問題的总和表現出来。

在指出这两个重要派别的爭論者时，我們考虑到，对于他們观点的这种分类，不仅在当前具有很重大的意义，而且在久远的过去也是受到推崇的。我們也并不认为这种分类法已經是完美无缺。我們拋棄了那种认为哲学就是科学字句的邏輯分析的稀奇古怪的观点，虽然这种观点曾經有过影响（今天甚至已被它的創造者們所拋棄）。在哲学史上，这种稀奇古怪的观点只不过是曇花一現。可是我們所感兴趣的，上面曾被提到的两种观点則具有深远的历史背景，这正好证明了它們的生命力是旺盛的。第一种观点的历史可以追溯到伊奥尼亚派，第二种观点的历史則可以追溯到苏格拉底派，也正是在这个意义上我們才談到哲学史的伊奥尼亚派和苏格拉底派。

今天的爭論者們会追溯这样深远而又被人們所尊崇的历史傳統，那是完全可以理解的。在伊奥尼亚哲学的历史傳統中，虽然哲学家們的哲学思辨把现实的自发的反映与宗教迷信联系起来，但是它却成了当代的一切哲学傾向的发源地。这些哲学傾向把哲学的任务和专门科学的研究結合起来，而且在支配世界的最一般規律的研究中指出了哲学研究的特殊領域（在这里如何来理解“世界”以及如何来看待哲学和专门科学的关系，那已是深入一步的問

題了，不过這個問題在這一大的哲學概念中會引起觀點的分歧)。蘇格拉底則是這樣一位哲學家，用西塞羅的話來說，他把哲學從天上帶下地來並把它引入了人間的庭院。

除了把哲學體系主要劃分為唯物主義派和唯心主義派外，還可以有許多其他的兩極分化，例如，可分成為經驗主義派和唯理主義派，理性派和非理性派，世界靜力說派和世界動力說派等等。所有這一切區分相互之間都有一定的聯繫，然而這不是說，要使得所有的區分都從屬於一個所謂主要哲學問題的區分上，而是說不同的區分應當相互交錯。因此，哲學史所提出的一切都与學究式的公式“黑或白”不同。從歷史來看，並不是唯物主義就永遠而且在一切方面都有道理，而唯心主義永遠而且在一切方面都毫無道理。這特別牽涉到伊奧尼亞派與蘇格拉底派鬥爭的問題。毫無疑問，這個問題與唯物主義和唯心主義這一主要區分是有聯繫的，它並不和這種主要區別相等同，也不能通過唯物主義與唯心主義爭論的解決就能簡單一致地得到闡明。無論是唯物主義還是唯心主義，都允許對哲學對象做不同的研究，特別是允許對伊奧尼亞派和蘇格拉底派之間的爭論作各種各樣的研究。就像其他一樣，這種區分在歷史上並不是“純粹的”。唯有在異常極端的情況下，對哲學任務作廣泛解釋的伊奧尼亞派的信徒們才拋棄研究道德問題的兴趣；與此相似，也只有在極其例外的情況下，蘇格拉底派的信徒們才真正把哲學與實體論的和認識論的問題割裂開來。這一點，甚至通過像我們當代世界中的新實證主義和存在主義這樣極端對立的流派的例子，也可以看到。

要解釋這種現象是很簡單的，並且再一次證明了處處為人知道的論點，即現·實·的·理·論·問·題·是·不·可·以·用·教·訓·式·的·否·定·來·取·消·的。否則這種情況下的後果只有一種：別人會去研究這個問題並會因此而“得勢”。“把美國封閉起來”——這是謝德林^①的主人公的工

① 原文是果戈理，這顯然是作者搞錯了。——譯者

作，在生活中和理論中被發現的美洲——如果真是發現了什么——本身是會被“封閉”的，這並不取決於發現者是真的還是假的相信自己的發現物。因此同樣不取決於我們研究哲學對象的觀點、特別是對它所包括的問題的看法，也不取決於這些由蘇格拉底派所提出的問題是能夠成立還是不能成立——可是誰也不能“封閉”這些問題。因為它們是活的，每個人或此或彼或遲或早都要接觸到其中的問題，都要回答這些問題。當然也可以否認這些問題，這樣回答這些問題的必要就不復存在了，但是這是典型的“封閉美洲”的企圖，新實證主義關於所謂莫須有問題的學說就可以作為標準的例子來看待。這一學說證明從廣義理解的道德科學中所得出的意見，只具有字句的文法形式，然而卻喪失了這些字句的特定意義上的思想含義，因而是荒謬的東西。新實證主義者——在許多問題之中——把存在主義的特殊問題歸入到情感的詩歌中而剝奪了它的科學性，其目的在於說明什麼呢？要說明的問題也許只是：對於有關生活意義和死亡的問題的答復，是不能像回答關於液體溫度的問題一樣。的確是不能這樣來回答的。但是不是就能認為問題已經不存在了，已經不成其為哲學的問題呢？只有在“哲學問題”這個措詞的含義相應產生的情況下才有可能。這點除了那些玩弄詞句的人之外又有誰會去注意呢？事實上新實證主義者們所留下來的是莫須有問題的笑話（這使得他們的邏輯分析觀點的真理內核沉入到它那荒謬絕倫的絕對化的海洋中去了），而莫須有問題却在哲學上“得勢”起來。這完全不是因為它們是玄妙東西（雖然存在主義者在提出這些問題的時候，它們的玄妙之處在他們對群眾進行宣傳時起了巨大的作用），而首先是因為它們本身包含着——和新實證主義者的種種保證相反——現實的問題。這些現實問題是從人們的現實生活及其實際需要之中產生出來的。

遺憾的是：不僅新實證主義者對此問題有着內心的負疚，就是在思想鬥爭的發展中起着重大作用的馬克思主義也犯了同樣的罪過（雖然問題有所不同，而且是从完全不同的原因和從不同的前提

中产生出来的)。

在馬克思主义中沒有像新实证主义反对被存在主义所壟断的有关个人地位和作用的問題那样的一切武断性质的阻碍，恰恰相反，馬克思主义的生长，在很大程度上是起源于对这方面的研究，虽然一开始就是以完全与存在主义相对立的方式来提出自己的問題的。例如青年馬克思的全部異化問題便是屬於这类問題的，虽然馬克思提出这个問題的时候是采取完全与存在主义相对立的方法。因此馬克思主义完全能“全副武装地”来研究这些有关个人以及类似的問題，既不需要扩大自己的“字典”，也更不需要用存在主义来“补充”。但是这并没有改变这一事实：这个問題不仅在馬克思主义的繼續发展中受到了忽視，而且也正是別人对它进行了研究(常常是出自完全錯誤的、唯心主义的立場)就被认为是与馬克思主义格格不入的和敌对的。而且也由于这同一原因，便使这个問題落到了別人、首先是存在主义流派的手中，帮助了它們对这一具有一定意义的、从社会观点来說是重要的問題所进行的壟断，同时也帮助了它們引起一种錯誤的印象，即这样的問題唯有通过唯心主义——更确切地說——主观主义的流派才有可能得到发展。

为什么事情会这样，为什么馬克思主义会忽視，后来又远离这个問題呢？首先是由于馬克思主义与革命的工人运动的联系，使得自己的注意力都集中在社会发展規律的問題上，集中在过渡到社会主义制度及其建設的規律上，集中在与运动和人民群众斗争有关的問題上。馬克思主义对于这些实际的政治問題的注意，把个人和他的特殊問題挤到了次要地位。后来，当无产阶级胜利之后，这种情况在客观上是更多了，其他的障碍物也越来越起作用，这个問題被其他与馬克思主义格格不入的甚至是敌对的派別所掌握和占有了。这些派別把它变成了反对工人阶级革命运动的思想斗争武器。这一斗争給敌对派別所渲染的这个問題带来了危害，使它成了一种異己的和敌对的东西。这的确是不正确的、錯誤的，然而从心理学来說这一整个过程是能令人理解的。尤其是馬克思

主义不仅沒有研究这个問題、发展这个問題，而且这个問題的許多方面都被看成是敌对的領域。这样一来，在馬克思主义的哲学問題中便历史地产生了空白点。关于这点，薩特尔在《馬克思主义与存在主义》（見波兰《創作》杂志 1957 年第 4 期）一文中正确地提出了。这是我們时代的具体环境所不應該存在的空白点，它使得我們国内的修正主义傾向正好是借助于存在主义，而且事实上也是在打着它的大旗招搖撞騙。

不要害怕犯庸俗社会学，我們可以用社会因素的活动来解釋十九世紀和二十世紀存在主义潮流影响的起源和发展。这种潮流显然和道德政治的危机有着密切的联系，这些危机正是两个社会制度交替的大变动时期所特有的。这样的时期，正好是一方面使得人們对于社会发展的規律产生兴趣，引起他們进行研究；另一方面也促使他們对个人及其体驗进行考察，这种考察是在时代的动蕩和由此而引起的危机中产生的。有一些个人的感受和問題在一切时代都会重复出現（例如生活的意义与死亡的問題），可是在某些时期，由于对社会机构的持久性和坚定性的信心动搖，由于斗争的进行及随之而产生的道德和政治的危机，由于傳統的选择标准被破坏了，而必須重新进行选择，因此，这方面的問題便由生活本身提到了首要地位。这一点也解釋了存在主义在第二次世界大战之后在广大群众中所取得的突出的成就。不仅是存在主义的問題，而且（也許首先是）与它相联的，在和强大的超理性力量作斗争的个人生活中所产生的彷徨、自暴自棄和絕望的心情，都是为人们所感到和易于接受的心情的反映，因为这是他們自己的思想，他們本身的感觉。

如果在广大社会中問題都是如此，那么在我們特殊的条件下，这些因素就更起着强有力的作用。这已經不是准則的全部被推翻、价值的总危机、怀疑命运和意識活动无意义的总感觉了，这些情况常常是随着战争和革命的大动蕩时期而产生的，它們引起了道德方面的深刻危机。在我們这里，至少在我們的某些阶层中还

发生了另外的，也许还要更加猛烈的风暴。由国际共产主义运动所揭露的、在我们的口语中称之为“前一时期的错误和过失”，对许多人说来是一场道德和政治的地震，引起了形式上和程度上都很不相同的道德危机。经受这次危机的人的眼光越是狭窄，他们过去的态度越是盲目相信，实用的知识和真正令人信服的观点越是缺乏，这种危机就显得更加严重。应该看到和理解到这是一个现实的深刻的过程，应该把这种过程与其中出现的敌对性、假绅士派头及低劣的追求名位的人区别开来，这些人在所谓 1956—1957 年的“革命”集团中为数不少，这是任何伟大变革时期都从不缺乏的渣滓。然而决不能让浮沫掩盖住我们深深的流水，不研究和不理解这点，就无法采取健全的措施，特别是在思想方面。

那些以前相信一切措施的正确性，因而盲目服从一切措施的人，面对着被揭露的滥用权力和犯错误的事实，现在提出了个人对其行动负责的问题，良心和纪律之间的冲突问题，个人在群众运动中的作用和地位的问题，在不同行动准则产生矛盾及与此相联的道德冲突的情况下需要个人作出决定的问题等等，这样做是否会令人感到惊讶呢？不，这样做是毫不奇怪的，相反地，这是完全正常和可以理解的现象。我还要再说一句：如果谁还没有体验过这种情况，谁没有重新考虑过这些问题（如果以前只是大致地想过这些问题），那他要不是十分的幼稚粗野，就是吃了最劣等的道德麻醉剂。这些问题不仅可以提出，而且应该提出。

这些人在自己的探求中把注意力转到了那个能够找到对他们所提的问题有一定分析、能够得到使他们焦虑不安的回答的地方，这是否也令人感到奇怪的呢？回答应该又是否定的。他们注意的恰好是存在主义，这的确是一件不愉快的、其后果是否定的事，然而又是一件完全为人所理解的事，如果我们考虑到了这种探求是政治上迷失方向和道德巨大改变的时候进行的话。正如前面我们已经说过，在马克思主义发展中的这一空白点——关于这点萨特指出过的，而且也不能否认——是很重要的，其后果也是很沉

痛的。虽然因为不关心永远注定要失败，可是我们在思想斗争的重要方面不关心，而且仍然处在非常危急的时刻。这比我们常常所重复的关于马克思主义伦理学发展不完善的空谈要显得无比的严肃和重要。

上面所说的一席话，并不是要替剽窃存在主义流派的修正主义倾向辩护。对某一过程、它的前因和后果的了解，并不意味着是替其中出现的演员辩护，而且也与“了解便意味着谅解”这一理论完全相反，我们所注意的首先不是那些已经犯了过错的人，而是那些还可能再犯错误的人。我们所注意的是不应该因为对某一问题的忽略便促使探求者转到异己的思想派别中。对存在主义在我们自己队伍中的成就的分析，首先是对使这种成就成为可能的我们的错误和缺陷的分析。因此从最终的结果来说，这是为了克服这种状况而作的道路的探索，是斗争的正确形式的寻求。尤其是第二次大战后出现在萨特作品中、成为哲学时髦的这种形式的存在主义，不仅在形式方面吸引人，而且在内容方面也是最能为广大群众所接受的。这种无神论的存在主义，再加上它的宣扬者的进步社会倾向，便成了多流派的存在主义史上的新奇东西，它对于那些左派的人来说，是要比其他具有明显的资产阶级特征的流派好得多了。这一切都回答了这个问题：为什么波兰修正主义的时髦哲学是存在主义；也解释了存在主义的突然“轰动”及其闪电式的“得势”。存在主义的“得势”，在我们这里，在很大程度上是我们亲手制造的成果，说得确切些是我们思想旷工的后果。

从这里所得出的结论只有一个：我们应该最快地出现在舞台上，也就是最快地提出被忽视的问题，并对其中所提出的问题作出自己的答复，填满现有的空白点。

所有前面说过的理由都在命令我们去进行更深入的分析：存在主义问题的吸引力到底在什么地方，其中所包含的哪些问题应该认为是现实的，哪些是值得从马克思主义的立场去进行研究的。因此，这不能认为是把存在主义作为学说来评价，也不是对它的一

切理論都进行分析。任务要简单得多,但是也更具体:只是要重視这些問題,特别是关于个人的理論方面的問題,它們在存在主义中是与在我們社会中广泛出現的疑問和問題相互共鳴。这方面的理論問題在我們进行的思想斗争中起一定的作用。这点也同样解釋了为什么人們会对这个問題发生兴趣。在粉碎存在主义的錯誤理論的意义上來說是如此,在以馬克思主义立場来正确考察我們认为是现实問題的意义上也是如此。

馬克思主义和存在主义論个人問題

把馬克思主义与存在主义这样两种完全不同而又如此明显对立的哲学派別加以对比时(我們整个時間所談的都是薩特尔的存在主义,它在我們这里起着现实的作用),最重要的問題就是要抓住这两种观点分歧的焦点、它們的本质,以免因为第二等或第三等問題的爭論不休而使大問題的爭論得不到最終的解决。存在主义和馬克思主义比較起来,不仅問題不同,术语不同,世界观立場不同,而且思想和情感的世界也是完全不同的。如果在这里不抓住爭論的焦点,那么討論就要真正成为毫无結果的了。

个人的概念,就是这样的焦点,馬克思主义与存在主义的一切其他观点的分歧都圍繞着这个焦点聚集起来,就像圍着軸心那样。这点也是每个存在主义流派的中心問題。不是本体論問題和認識論問題,而恰恰是人的問題、人道主义問題才是它們的中心問題。

对于存在主义在我們这里最近几年的反映,也就是我們称之为存在主义的“轰动”的分析,也证明了这一論点。它与(我在上面已經最一般地分析过了这一現象的社会基础)个人在社会中的地位和作用的一系列問題紧密相連。此外,对于青年馬克思問題同时“轰动”的兴趣(这种兴趣常常是由非常特殊的方式而产生的)也是如此。

存在主义理論与馬克思主义理論相对立的实质,在我們所感

兴趣的問題中又导出了下面的問題：在分析人的时候，是否應該先从完全可以自由選擇行动的、并由此而創造我們称之为社会生活的、“自动的”个人入手呢，还是相反——應該从創造个人并决定其行动方式的社会入手呢？的确这种提法是很一般化，它不仅需要补充細节，而且也需要加以注釋。可是这正是本质的問題，一切別的問題——包括精力和生存問題——只是他的后果（当然就像每一个复杂的整体那样，这个問題也可以表现出它的一切方面的辯证的互相依存关系）。

附帶指出，这两个派別出发点的不同，并不意味着存在主义完全拋棄了社会的作用，而馬克思主义完全拋棄了个人的作用。这里所談的是另一个問題：如何来进行这种分析，如何来研究个人，而最后如何来看待个人在社会生活中的地位和作用。在这里我們更关心的是分析的方法，而方法（像我們往常在方法問題上所看到的那样）又是和一定的理論观点不可分割地联系在一起。方法产生于一定的理論观点之中，同时又通过自己的途徑作用于理論观点。

存在主义的一切派別（克尔凱郭尔与薩特尔之間是異常不同的）相互关联，不仅是因为个人的命运和体驗是它們的中心問題，而且也是（或者可以說，首先是）因为它們都把个人看做是孤独的，在与周圍世界的非理性力量作无意义斗争时是悲剧性的人物。这里所說的是难以捉摸的問題，而且更是难以精确表达的問題。

这点通常称为主观主义，而且事实上也是主观主义，虽然存在主义者曾对他們立場的这种評价提出过抗議。只有出自主观主义的立場，才能导至这种內部充滿着矛盾的、把个人看作“独立自主的”（如果相信他在自己的决定中是完全自由的和只依靠自己决定的这些保证的話）同时在自己与可恶的宿命作絕望的斗争时又显得不能自卫和悲剧性的奇怪理論。正如我說过的那样，这里出現了唯意志論的主观主义与不取决于人們活动的命运的客观理解之間的內在矛盾，沒有这种命运，对存在主义的許多信徒們說来是

如此重要的悲观和絕望的哲学之謎就要完全消失。并且，这終究也不是存在主义的唯一的內在矛盾。

薩特尔的存在主义，无論是从他自己观点的进化来看，还是从这一进化的各个阶段所表现的矛盾来看，都是一种特殊的現象。

薩特尔声誉的获得是由于他能以巧妙的引人入胜的形式来表达一切存在主义的中心問題——即与周圍世界有着复杂关系的个人問題。从这方面看来，薩特尔的存在主义是富于傳統性的。我們所指的不仅是薩特尔的全部哲学中充滿的悲观和絕望的情緒，而且还是制約这种情緒的深刻原因：即关于个人的反社会的观点，这个孤独的和孤立的个人必須完全由自己作出自己行动的决定，而且还必須在与死去的和活着的恶势力进行搏斗，在这场搏斗中他的前面最后也只能呈現一片悲惨和絕望的远景。这并不是新的理論，可是在战后道德混乱的条件下，在傳統价值体系已經瓦解、新的价值体系又还在社会的苦难和悲痛之中形成的条件下，这种理論仍能起着提示的作用。而这种理論之所以更富于感染力——正如我們說过的——是借偉大作家的完善的表达手段而表现出来的，同时这位作家又是一位卓越的心理学家。

然而这只是一个薩特尔。还有第二个薩特尔，这个薩特尔和第一个相反，他在自己的实际活动中是走向社会主义的，而在自己的理論中則是走向馬克思主义的。可笑的是，薩特尔——这位走向馬克思主义的存在主义者——为了这个目的而在他专门写的文章（《馬克思主义与存在主义》，《創作》1957年第4期）中教导我們这些轉向存在主义、而且丧失了自己关于馬克思主义哲学及其价值的知識的馬克思主义者說：馬克思主义是现代唯一具有生命力的哲学、唯一有发展前途的哲学。我說过其中有某种可笑之处，但是我还想补充一句，这也是完全可以理解的。当两种相对立的傾向（走向馬克思主义和离开馬克思主义）交叉于某一点时，这一点并不是它們相互一致的地方。而剩下的就是整个相对立的发展的动力，这种动力是必須加以注意的，它决定着它們之間的对立。因

此，一位走向馬克思主義的存在主義者，比一位脫離馬克思主義而走向存在主義的馬克思主義者對於馬克思主義的意義的理解要好得多。

在完全承認薩特爾的態度和才能的時候，不能不看到他觀點的內在矛盾。這種矛盾並沒有縮小，而且相反，在它們的發展過程中擴大了。在尊重傳統的存在主義的薩特爾與贊成馬克思主義哲學立場的薩特爾之間是存在着矛盾的。要克服這種矛盾，只有拋棄目前在他的思想觀點中兩種對抗的立場中的一種。這種矛盾正是集中地表現在對於個人的理解上。

青年馬克思——我們有些特別的“崇拜者”想硬把他變成為存在主義者——曾在自己著名的《關於費爾巴哈的提綱》中寫道：

“……人的本質並不是單個人所固有的抽象物，實際上，人的本質是社會關係的總和。”^①（着重點是我加的。——作者）

就其形式說來，這一具有格言式的意見的發表，是反對費爾巴哈的。馬克思認為費爾巴哈不理解個人的社會特性，因此他必然犯雙重錯誤：

（1）反對個人的歷史制約，而對個人採取抽象的方法，當作孤立的人來研究；

（2）反對個人的社會制約，而從各種種類的聯繫的方面來自自然主義地考察個人。

馬克思在總結自己對費爾巴哈關於個人理論的批判時（費爾巴哈在這裡所談的是個人的宗教性的特殊問題）寫道：

“費爾巴哈沒有看到‘宗教感情’本身是社會的產物，而他所分析的抽象的個人，實際上是屬於一定的社會形式的”。^②

不需要特殊的敏感和知識就可以領會到，所引用的馬克思的這段話不僅打擊着費爾巴哈，而且也以同樣的力量同時抨擊着自然主義和存在主義在理解個人問題上的錯誤。

① 見《馬克思恩格斯全集》第3卷，參閱人民出版社1960年版第5頁。

② 同上。

馬克思說：“人的本质不是单个人所固有的抽象物，实际上，人的本质是社会关系的总和。”在这个问题的理解中——让我们不提这一思想的特殊表达形式吧——存在着问题的实质。作为“个人”的人是“社会关系的总和”，这是说只能在社会的和历史的联系中才能理解他的起源和发展，也就是说人是社会生活的产物。这种以社会和历史作出发点来研究人的精神生活及其产物，乃是马克思主义不容分辩的和具有重大意义的理论贡献，它使得这一问题既摆脱了自然主义的局限性，又抛弃了存在主义在研究人类问题中的主观主义。

着重强调这点，不论从在这些问题上以马克思主义的观点反对存在主义的必要性来说，还是从粉碎对青年马克思观点的庸俗解释的必要性来说，都是具有重大意义的。前面我们已经谈过我们的修正主义在哲学上抄襲存在主义的原因。这同一原因也间接对歪曲青年马克思观点起作用而使马克思的观点变成为存在主义式的庸俗化。我们知识界的某些集团（然而这也是一种更为广泛的、具有国际意义的现象）对青年马克思问题感到强烈的兴趣，当然可以用这些集团想寻找在他们中间所产生的人道问题的答案来解释，可以用他们想使马克思主义理论所提出的问题“人性化”来解释，也可以用他们想使这些问题充满人道主义内容，并使这些内容与个人的命运相结合的企图来解释。这一问题和这种意图的确包含在青年马克思的著作中。如果根据马克思的发展及其理论观点来对这些问题进行深入的研究，这在理论上的确是一件非常重要的、值得尊重的事。这样的研究不仅与积极推动这个问题的社会迫切需要有关，而且整个问题都会积极地引导到：如何来考察青年马克思的问题，如何来对它进行研究和解释。但是如果这同样的社会原因和精神震撼，引起了过去与马克思主义有联系的某些知识分子集团转向存在主义，同时也引起了以存在主义精神对青年马克思的观点作歪曲的解释，那就完全改变了对青年马克思的研究的性质。这不是对马克思主义的起源和发展进行客观的研究，

而是对青年馬克思的观点作庸俗化的、与历史事实相矛盾的解釋。照这样的看法，由我們的修正主义所固有的吹牛和自負而提出的、不仅以青年馬克思反对恩格斯而且也反对成熟的馬克思的这种无知的企图，是完全可以理解的。如果这种不学无术的（这是馬克思主义的資产階級批評家小集团所慣用的伎倆，在波兰这种伎倆的慣用者是布佐卓夫斯基）、以馬克思的观点来反对恩格斯的哲学观点的企图（然而大家都知道，馬克思与恩格斯的通信就清楚地证明：凡是他們任何一个发表了一种意見都会得到另一个的贊同）可能出現，那么就該以青年馬克思来反对成熟的馬克思——也就是后来很明显和恩格斯紧密团結在一起、而且还是《反杜林論》的合作者（馬克思不仅明显地贊同这部著作的內容，而且还是其中一章的作者）的馬克思。因此毫不奇怪，对这些馬克思的特殊的“热心者”說来，馬克思在1846年左右便不复存在了。

还是讓我們回到本质的內容上去吧。正是在青年馬克思的观点中，我們可以看到对存在主义在个人問題上的立場的尖銳而又坚决的反对意見。接受馬克思对这个問題的观点——这种观点早在《关于費尔巴哈的提綱》中就已經提出，后来又在他的全部理論活动中得到发展——就是意味着拋棄存在主义，拋棄它的理論基础——主观主义的、反社会的和反历史的个人理論。薩特尔观点中的深刻的內在矛盾正是和这点相联的。

如果要同时推崇馬克思主义和存在主义在一般的哲学問題上和具体的个人問題上的观点，則不可能不陷入折衷主义和矛盾之中。如果我們是以馬克思主义，也就是历史地和社会地来考察个人問題，我們就必須拋棄存在主义的唯心主义（主观主义）理論基础，就必須拋棄认为由于个人在道德冲突的情形下必須做出独立的决定（这是真的，而且其中包含着現實的問題）他就注定要孤独、而最后就注定要悲观和絕望的論点。与此相反，馬克思主义指出在一定意义上要作出独立决定的个人，在選擇某种态度或积极性的时候，永远是社会地来作出决定的。这是就个人态度和积极性

受社会制約而說的，也就是說个人的态度是——像以前馬克思說过的那樣——社会的产物：从这方面說来也就是“实际上个人是屬於社会的一定形式的”。照这样的看法，“絕望哲学”是有能够使某些社会集团在轉折时期的情緒得到反映的价值，然而却丧失了自己的伪装的“永恒”哲学論据。馬克思主义与存在主义的基本矛盾就在这里。可以在这两种研究問題的方法中进行选择，但决不能把它們合并在一个思想体系中。只有当我们故意地、坚决地采取折衷主义和对矛盾抱容忍态度的时候才会这样。

应该清楚地看到：甚至无神論的存在主义，在个人責任和命运的問題上，比我們第一眼看来所感到的还要更接近于宗教的立場。这就是人的問題脱离社会和历史的分析所不可避免地要付出的代价。

我們已經說过：存在主义的真正內在矛盾就在于所謂自己是自己的命运的独立創造者的个人对于“独立性”的要求（这是先有生存的本身，然后出現生存的本质內容这一理論的最深刻的含义）和“絕望哲学”的全部內容之間。因为这一哲学声称，人是受偶然命运的玩弄和——像薩特尔在自己剧本中所暗示的那樣——恶是不依赖于人的活动就能够获得胜利的（这一理論最突出的表現是薩特尔的剧本《魔鬼与上帝》）。然而这也是在宗教道德学中、首先是在犹太教的道德学中存在的矛盾，而基督教便是犹太教的变体。犹太的耶和华像存在主义者一样，同样是毒辣的，他的确是“根据自己的模样和相似之处”創造人，給了人（異常狡猾地）認識善与恶的能力，然而当这可怜的毛虫受到像十誡那样的教育的时候，耶和华所做的这一切就仅仅是为了要惩罚人。这样的教育之后，要考虑在复杂的生活环境中該做些什么，生活在彷徨和悲伤之中就是为了最后得到惩罚。这是多么可怜而絕望的、令人既同情又輕蔑的創造物啊，可是照宗教看来他却是最高的神的創造物！然而只要我們再作如下思考——这位凶狠的創造主却在暗中窺伺，把注定自己的被判有罪的創造物推入泥坑，異常殘酷地威胁說，“祖先們吃

了未熟的水果，后代的牙齿就应该变黑”，他并且为自己的行动而把仇恨延长到十数代的形式上的犯罪者身上，那么我们可以得出结论：圣经是一部最突出的反道德的书。然而存在主义者們，无论是无神論的还是信宗教的，事实上都是站在这同一立場上重复着耶和華的恶毒和殘酷的行为。他們也在創造自己的伪装独立的个人，以便使他孤独、脫离社会，并使他也落入那些可笑而可怜的毛虫的悲观和絕望之中，这些可怜虫头上戴着“独立的”丑角帽，爬上險恶的命运的針端。因为很显然，把个人与社会割裂开来，不仅不能給个人以任何的独立性，而且相反地，会夺去他的一切真正的独立性。当讀到卡夫卡的《訴訟》和《城堡》或者在舞台上看到《魔鬼与上帝》中薩特尔的主人公命运时，就更加不会对这点产生任何的怀疑了。“絕望哲学”是反面的 (à rebours) 道德学，实质上也是反道德的道德学、反人道主义的人道主义。

这点不必多說了。在这里我想論证另一个問題：可以在馬克思主义与存在主义的立場之間进行選擇，但是要把它們紧密結合在一起却完全不可能。从这里也就可以得出有关薩特尔观点的重要結論：薩特尔在自己观点的发展中迟早都将要而且必須在这两种相矛盾的立場中进行選擇，他可以选择馬克思主义或者是存在主义，但是要用存在主义来“补充”馬克思主义，那是不可能的。

我們是不是想說，为了要成为一个馬克思主义者就必須放棄存在主义的問題呢？并不是这样。我們論证的全部过程都在卫护与此完全相反的思想。

在已被引用过的論文《馬克思主义与存在主义》中，薩特尔強調說，他的存在主义仅仅是为了填补現在存在于馬克思主义之中的空白点，只要这一空白点填滿了，存在主义作为一个独立的流派就要喪失其存在的理由了。

一切都依从于如何来理解这种提法。如果用存在主义的独特的理論和方法来补充馬克思主义，那么这种提議就是錯誤的，因为火是不能用水来“补充”的。相反地，如果是指由馬克思主义——

在它的方法基础上——来考察曾經被它所忽視、而又由于种种原因被存在主义一直壟断着的人的問題，那么这是一个重要的、值得最精心和最細致地分析的想法。

我們在这里正好接触到了我們所感兴趣的問題的实质。如果存在主义真是提出了人們所关心的問題而我們真是忽視了这些問題，如果这种情况带来了政治后果是事实，如果考虑到思想和政治斗争的需要，就应该克服这些缺点，应该进行——虽然迟了——对这些被忽視的問題的研究，最重要的是对下面这些問題作出具体的回答：要研究什么样的問題？哪些新的問題应该在馬克思主义的基础上来进行理論的研究？哪些由存在主义所提出的問題确实是現实的、值得从不同的理論立場来加以研究？

一般的回答是：我們在馬克思主义中忽視了倫理問題，因此应该发展广泛理解的道德問題。这毫无疑问是对的，但这种正确却很少說明問題。“发展道德問題”——意味着要求異常之多，以致不知道具体要求些什么。在这种情况下往往在戰場上所留下的只是一句空話。

如果我們仔細地分析一下存在主义的問題中哪些是最吸引人的，那么占首要地位的就有一大組問題：

(1)个人对其行动所負的責任的問題，也包括政治行动的責任問題，尤其是在各种道德标准冲突的情况下。

(2)个人在世上的地位和作用的問題，這個問題模糊不清地被断定为“生活意义”的問題。

正如我上面已經說过，这不是单独的問題，而是問題的組合。它們属于广泛理解的道德科学，可是很遺憾，當我們按照傳統的观念来发展馬克思主义倫理學的問題时，我們看不到这些問題，因此我們不能因为提出了“发展馬克思主义倫理學”的一般要求就心滿意足了。全部困难就正好在于：如何去理解这一倫理學的对象，問題的范围，等等。我們在指出应该属于被理解的倫理學問題的具体問題时却没有对整个問題进行研究，可是只要选择恰当，就有助

于具体要求的具体化和丰富。现在这正是最重要的问题。

然而存在主义在考察个人责任问题的时候采取了宣言式的和抽象的方法。此外也不可能有另外的方法，因为存在主义把个人问题和个人决定的自由问题以及随之而来的个人责任问题与社会和历史割裂开来，而把个人和责任当作抽象来看待。萨特确实理解要求选择行动原则的生活情势的冲突性（这在《存在主义就是人道主义》一文和他的文学创作中都有理论上的表现），然而他又认为这种选择是个人的自由行动。在这些问题上借助于存在主义的马克思主义者们——正如克瓦科夫斯基在自己的文章《决定论与责任》中所表现的那样——甚至没有看到连存在主义者都能看到的生活情势的冲突性。至于说从存在主义者那里接受他们考察问题的方法，那就更不应提了；相反地应该坚决克服它。存在主义的吸引力并不在于它正确地提出了问题，而是在于它一般地提出了问题。

可以说，马克思主义从来没有否认这一问题的存在的权利。这是不容置疑的真理。但是这是少得可怜的，并且不幸的是马克思主义从来也没有全面地提出和发展这个问题。我们知道社会原因是能够为这点辩护的，但却很少有助于克服我们由此而经历的具体困难。

这不是一个随随便便的问题，而是一个特别富于现实意义的问题——正如我们在前面已经指出过的那样——，尤其是在左派中。这个问题是从具体的政治形势和与此有关的具体的经历之中产生的。对自己行动负责的问题不是以抽象的、孤立的形式出现在人们的面前，而是以最切身的和最实际的问题的形式出现在人们的面前，它表现在被揭露的、在党的纪律与个人良心之间矛盾的可能出现上，也表现在并不是为个人打算而是相信自己在执行社会的义务而活动、可是在客观上却做了坏事的人的个人责任问题上。因此，责任问题是由生活本身所提出的，是由产生它的生活情势的冲突性的出现而具体地被提出来的。

对这样提出的問題，存在主义不能作出回答。由于本身主观的抽象的看問題的方法，存在主义在这里便完全不起作用。可是就在这种情况下存在主义“得势”了。因此，必須記住：存在主义的关于个人及其自由(这是不可分割地联系在一起的問題)的主观唯意志論的理論，是作为决定論难于解釋人的自由的反应而出現的。其次，必須記住：在这个問題的爭論中，战场上並沒有我們，可是却有存在主义。因此不在場的人就要失敗，甚至当胜利者是一个孱弱无能的人时。

提出的這個問題是異常复杂的，它要求全部理論的发展，因此首先應該发展关于社会中的个人的社会学問題，以及与此相联的关于个人自由和从社会决定論中所产生的必然性之間的辩证关系。這個問題在馬克思主义中是具有坚固的理論基础的。然而后来又出現了一些极端被忽視而又要求重新研究的問題。这里主要是指責任問題，這個問題就其精确的意义來說，具有社会学的、心理学的和道德的方面。最后，我們所指的是最困难的关于矛盾的問題以及与此相联的关于改变責任問題內容的問題。

道德学一般都沒有看到下面这一事实，即：要求对人們行动作道德評价的生活情势往往就是矛盾冲突的局面。尤其是当道德学保证不論在什么時間、什么地点和什么社会环境都能对道德問題作彻底的解决的时候，它常常是有意地把自己的任务簡單化。一切宗教都是在这个基础上建立起自己的道德原則，而其他的所謂世俗倫理学的理論往往也是在这个基础上建立起自己的論点。

因此，这里所談的是两个紧密相連的問題：关于倫理的历史主义解釋——但不陷入相对主义——和关于在这一原則上对冲突形勢的解釋。

一切“絕对的”倫理学理論，就是說建筑在伪装的永久和不变的道德准則基础上的理論，面对着生活中最經常出現的問題——道德准則的冲突，做好事时同时意味着不可避免地做坏事——便显得无能为力了。然而問題往往并不在于所謂的犯罪者不知道

在一定情況下應該遵循哪一種道德準則，因為他不知道有這種準則（根據這一點，具有華美形式的絕對的禁令和命令的道德學已經使自己具有一種樂觀的信仰），問題是在於犯罪者在某種存在一系列互相矛盾的準則的生活情勢中不能正確地確定哪一條準則是最重要的。這種情勢可以稱之為奧瑞斯特斯情勢。^①類似的情勢都落在宗教的和世俗的一切“絕對的”道德學的肩上。存在主義有提出這個問題的功績，雖然它不能解決這個問題。具有潛在能力、最適合於解決這個問題的是馬克思主義，然而現在也只不過是一種可能性而已。

第二組問題是屬於那些追求科學稱號的哲學流派所不願意提出來的問題。由於問題本身的模糊不清和傳統的牽連，往往把這類問題看作是宗教、迷信、詩歌方面的問題，而不看作是科學的問題。新實證主義正是遵循着這一原則，才堅決把這類問題劃為所謂莫須有一類的問題。可是，正如我們前面已經說過，這種隨隨便便態度的結果是很令人痛心的：問題不僅沒有勾消，反而讓給了那些非常不適合於嚴肅考察這類問題的人。無論如何都應該承認，為了反科學的目的而濫用某種問題的事實既不能勾消這一問題，也不能消滅對它進行科學分析的可能性。

根據傳統概念提出的“生活意義”的問題一定會使每一個習慣於科學思維的人感到戰栗。這的確是事實，然而在這類問題中至少存在着現實的問題，長久以來就吸引着人們的注意，而且在很大程度上今天還幫助了存在主義取得成功。需要對這個問題進行馬克思主義的研究，如果我們想有效地克服存在主義的影響的話。

“生活的意義”或者“人與宇宙”——這都是可怕的問題，而且很難保證對這樣模糊不清的問題能夠給以明智的回答。然而這是可能的！雖然我們說過無數次，這是典型的莫須有問題，但我們却

① 奧瑞斯特斯(Orestes)希臘神話中阿加門農的兒子，為了報父仇而把殺害他的凶手——自己的母親殺死了，奧瑞斯特斯是經過多次猶豫而最後才把母親殺死的。——譯者

沒有勾消這類問題。因此我們就來看看這些含有多種意義的問題的模糊不清到底是怎麼一回事。

以前的《傳道書》說過：“虛空的虛空，虛空的虛空，凡事都是虛空”，這句話以這種形式或別的形式出現在東方的一切哲學中，對每一個年老而開始考慮生與死的人說來都是非常親切的。可以採取惋惜的嘲笑來拋棄類似的論證，就像拋棄謬論或者什麼也沒有提供的思辨那樣。然而這樣的問題是毫無辦法直接勾消的。還有這類常常在一個因生活矛盾和失望而感到精疲力竭的人嘴邊的問題：為什麼？有什麼意義？——也是這樣。尤其是這個對於死而發出感慨的問題：如果必須要死，那麼這一切又是為了什麼呢？這類問題更不能抹煞，我們很難壓制這種強烈的情感，即：死是毫無意義的，尤其是不必要的和偶然的死。的確我們應該問道：從什麼觀點來說，死是毫無意義的呢？從循環運行的觀點來說，死是完全有意義的，因為昆蟲和植物的腐爛會逐漸形成新的自然生活，然而這種前景很少會使人感到心滿意足的。從某個人、他的活動、他的生活的觀點來說，死是毫無意義的，它使得我們對我們所做的一切都產生懷疑。宗教曾經努力反對這種毫無意義的感覺；古老而富於智慧的東方宗教指出歸天是最終的目的，而給死以一種鮮明的意義，其他更原始的宗教則提出天堂生活的信仰來消滅死的毫無意義。可是當宗教信仰喪失了意義那又該怎麼辦呢？

可以嘲笑這個問題，否認這個問題，但是這不起任何作用。即使是無神論者，在臨終的病床上輾轉反側的事實也能提出許多令人思考的問題。哲學必須進入宗教的地盤，必須研究各種在宗教的人生觀的廢墟上遺留下來的問題：遭受痛苦的毫無意義的問題，折磨壞了的個人生活的問題，死的問題，以及許許多多其他與活著的、鬥爭的、受苦的和死亡的個人的一切遭遇有關的問題。這是否能採用科學的方法，也就是採用能夠交流和受着某種檢驗（包括歷史的和社會的檢驗）的方法去考察呢？當然是能夠的。可是不能像在物理學或化學中所進行的那樣。而且這類問題既不是物理學

的問題，也不是化學的問題。因此新實證主義者們以及他們把這些問題說成是毫無內容的莫須有問題的嚴厲判決是沒有任何理由的。就是馬克思主義者也是如此，雖然他們並沒有這樣武斷地和絕對地談論這些問題，但他們却用可厭的沉默迴避了這些問題，而把自己的注意力都集中在偉大的社會進程及其發展規律上。這些問題無容置疑是重要的，而且從社會意義來說是起決定作用的。可是它們的存在並不能使得有關個人的各種問題得到必然的解決。

應該開始單獨地、和這些重大的問題聯繫起來並在它們的基礎上來進行研究，但是必須是單獨地。如果不做到這點就會產生空白點，就會產生空地。

我在上面已經說過，我並不打算全面地來說明“發展馬克思主義倫理學”這一要求的內容，我只想在某些與正在進行的思想鬥爭有關的論點上把這一要求具體化。

問題在於分析：在存在主義的問題中，哪些問題是具有生命力的和值得研究的。為了消除誤會，我再重復一次我已經好幾次說過的：承認某一問題的現實性和生命力，並不意味着接受存在主義對這些問題的观点，接受它提問題的方式和解決問題的方法。恰巧相反，以馬克思主義观点來研究這個問題，意味着反對存在主義，意味着把這個問題翻一個身。這根本不是任何以存在主義來“補充”馬克思主義的企圖。可是我們也从存在主義那里接受了一點東西，那就是我們上面談到的問題，雖然存在主義在解決這個問題上犯了錯誤，但它通過對這個問題的探討使自己達到成熟的地步，而我們卻沒有看到或者沒有正確評價這個問題。我們接受這個問題，因為它是現實的，反映了一定的客觀需要和問題，因此我們接受了從生活中提出的問題，不過是借別的思想流派為媒介而已。再就是，我們已經說過，只因為某個問題是由我們基本上不贊同的別的思想流派所提出就對這個問題採取虛無主義態度，這種做法是犯了嚴重錯誤的。它打擊的不是我們的敵人，而是我們自己。在這個問題上生活給了我們最近一次的嚴重教訓。正因為如

此，才值得在理論上總結這個問題。

关于非馬克思主义思想的有效批判

讓我們从这个由于从我們与存在主义提出的問題之間的关系得出了結論而提出的問題开始吧：难道承认了在我們所批判的哲学体系中存在着现实的、可供研究的問題，而且号召在馬克思主义的基础上研究这些問題，不是違反了批判異己思想的原則性要求嗎？难道不是对学院式的客观主义作让步嗎？这就是对問題的答复：在这里不仅沒有放棄批判的原則性，而且是——相反地——真正有效的批判的唯一形式。

当然不應該忘記，無論是理論还是我們运动的实践，在这些方面多少年来都完全是不同的。因此更加迫切地摆在我們面前的問題，必定是对一般的思想意識和特殊的哲学方面的問題进行有效批判的方法和方式問題。

多年以来，对異己思想的批判，在我們运动中是有虛无主义性质的。这表现在把某种学說划归为資产阶级的或者唯心主义的学說就算万事大吉了。如果分析深入到具体的論点，那也只是选择能够突出总的評價的論点。这当然是一条捷徑。因此探索是在学派的否定因素中（从馬克思主义观点看来）进行的。而积极的因素，例如，包含在学說中的所研究的现实問題或者对个别問題的正确解决，往往是采取緘默的态度，因为它们不适合于总的評價，因此也就被沉默地认为是“不彻底的”或者是偶然的因素。这种批判的方法，在1947年日丹諾夫为反对到被批判的观点中寻找积极因素的学院式客观主义而进行討論时发表的著名演說之后便成了特出的范本。后来誰也不敢違犯这样理解的批判的原則性要求。正如經常在这种情况下所发生的那样，实践迅速越过了理論的要求。于是便形成了一种“貼标签”的批評，对敌对者的观点不进行具体的了解（“給敌人以論壇”），也不和他們进行实事求是的論爭。紧接

着也就出現了庸俗社會學的實踐，它同樣輕易地和同樣毫無根據地在被批判的觀點中貼上“資產階級的”或者“唯心主義的”標籤。這對於那些對被批判的觀點一無所知、而且關於它們的材料也只限於從第二手或第三手中摘取引文的輕易批評來說，那倒是一座天堂啊！

我們是從這種實踐在反對資產階級思想鬥爭中所產生的危害，從堅決克服它——為了這一鬥爭的利益——的必要性來談論的。

虛無主義批評的危害性，通過對其後果的分析之後，是確鑿無疑的了。首先是因為——不管觀點的不同——它不能使被批判的觀點得到克服。用這種批判，只能使已經相信了的人相信，但從來也不能使被批判觀點的信徒們信服。可是問題却正是因為他們才提出來的。更糟糕的是我們對着他們嘲笑，而且像不學無術的人損害他們的名譽，可是我們自己却不知道批判了什麼，也不能理解被批判觀點中的問題，誤解了這些問題，等等。這就是別人提出的指責，這些指責在我們這裡——很遺憾，並不常常都是毫無根據的——的確是針對着馬克思主義的這種批判而提出來的。

在我們的條件下，當唯心主義觀點為知識分子所廣泛了解，而這些知識分子又常常是屬於它們的信徒和同情者的時候，虛無主義批評的後果從思想上來說是非常可悲的。然而真正的問題，在於使唯心主義的反科學的觀點的信徒們能夠擺脫非理性的偏見，並迫使他們給論據以實事求是的和邏輯的對比，只有這樣才有較大的取得勝利的可能性。可是為了達到這個目的，批判就至少必須實現三個基本條件：

(1) 必須對敵對者的觀點有很好了解和實事求是的敘述的基礎，而且必須以有事實根據的反論據去反對他們的觀點。

(2) 必須在被批判的觀點中找到所研究的現實問題，正是這些問題決定着某一理論的吸引人，甚至當我們認為這些問題的具体論證是錯誤的時候，它們也是會保留下來的。

(3) 應該提出對這一問題的別的積極的解決辦法。因為批判要成為有效，只有當這種批判不僅動搖了他們對自己觀點的正確性的信念（批判的破壞面），而且也指出了新的取而代之的論證的優越性（批判的建設面）。這兒所談的正是這一過程的兩個不可分割而又緊密相聯的方面。如果不提出新的、更好的、對我們爭論的對手是重要的問題的解決方法，那麼要徹底粉碎他們的錯誤觀點的可能性是不能想像的。如果我們不僅不能提出這種新的積極的解決方法，反而在整個否認這一問題的同時表現出我們對這個問題的不了解或者不重視，那我們就要在第一個回合中打敗仗。最後我們只能使得那個認為問題是重要的人的反抗更加激烈，同時還經常會引起陰險的、但又足智多謀、善於根據事實憑據來進行論戰的敵人的憤怒。

然而虛無主義批評的危害性不僅是由于它的沒有成效，也就是射不中敵對者或者動搖分子的观点的要害。它的危害性也表現在我們觀點的貧乏及其對發展的阻礙方面。

虛無主義批評和思想中的庸俗社會學的后果之一便是教條主義的前提，它毫無根據地認為：錯誤的理論不可能包含任何可供研究的現實問題，更沒有解決這些問題的新的正確的方法，隨之而來就是虛無主義地拋棄了這些問題，因為這些問題已經卷入了錯誤的理論體系中、或者是因為它們的具體論證是錯誤的。這種鴕鳥政策就在於它相信只要閉起眼睛，問題就會不存在。當然這種政策對敵人說來是無害的。空話並不能掩蓋住問題，如果這個問題是現實的。可是對於實行這鴕鳥政策的人說來是有害的，因為它使得他脫離了現實的問題、思想的動力，因為它使得他思想貧乏。須知我們對於問題只是由於是敵人提出的而加以否認，我們事實上就把這個問題從我們的理論寶庫中拋開了，也就給自己阻塞了通向這一問題的發展道路。如果這個問題確實是很重要的，那又會怎麼樣呢？這時候阻塞通向它的道路會限制我們的視野，阻礙我們的理論發展。我在這裡舉幾個具體的例子來說明。我們批判

了——而且是正确地批判了——語义哲学的主观主义。可是这一錯誤的哲学却提出了異常重要的、关于語言在認識过程中的积极作用的問題。就是因为它的基本观点是錯誤的便对这一哲学的全部問題都禁忌起来，这会給誰带来妨碍呢？这当然只会給我們自己带来妨碍，而現在我們已經非常落后了，我們應該在邏輯学、哲学和社会学方面的語义研究工作中迎头赶上。类似的情况有数理邏輯、控制論範圍的社会学研究，以及上面已經說过的由存在主义所提出的个人問題，等等。在这其中的每一种情况下，我們批判这些理論的錯誤的哲学基础，在或大或小的程度上都是有根据的。但是如果我們所理解的批判原則，是只由于这些理論基于錯誤的前提便把这些理論和方法所提出的一切問題都加以否认的話，那就是极大的誤解了，这种誤解只会使我們到处碰壁，并减少我們自己的理論发展的可能性。

馬克思主义理論从前提說来是“公开的”，也就是說，在出現了新的事实和發現的情况下，它必須修改自己的个别論点，不断地、創造性地发展理論。馬克思主义永远准备着——至少其前提是如此——吸收新的事实、新的发现和新的理論思想的成就，加以总结并——如果需要——根据这些总结来改变自己的一向通行的論点。正是从这种精神出发，恩格斯才以他个人和自己的偉大朋友的名义說：他們的理論不是教条，而是行动的指南，是方法。正因为如此，教条主义的歪曲馬克思主义，就其精确的意义來說，也应该认为是修正主义，是最坏一类的修正主义，因为它对馬克思主义的創造性的基本論点作了毫无根据的修改，其結果也就对馬克思主义的最彻底的科学性作了毫无根据的修改。

这里所談的要求，不仅具有理論的性质，而且也具有實踐的性质（是从馬克思主义科学发展的實踐观点來說的）。在发展馬克思主义、促使馬克思主义思想不断地、創造性地发展的同时，必須——当然是这样——首先深入到社会发展、科学发展的實踐宝庫中去。必須清楚地說明，广义理解的實踐，本身就包含着科学发

展的實踐。誰也不會懷疑在發展理論的時候，不僅可以、而且必須吸收愛因斯坦、普朗克、鮑爾等等的新的理論成就。難道只對它們是如此，而對那些具有鮮明的階級性的知識部門就毫無根據地排斥在外呢？當然，這裡的問題是更為細致的，做法也必須是不同的。可是誰又有權利沒有根據地認為：在馬克思之後，這些知識部門中就不可能出現任何現實的問題和對某些局部問題的正确論證呢。實踐告訴我們的卻不同。這同樣不是對馬克思主義的創造性理解的論點，而是對馬克思主義思想和意圖的教條式的歪曲。這樣來理解馬克思主義與其他思想流派的关系，其後果只有一個：使馬克思主義思想貧乏化，最後便削弱了馬克思主義思想對群眾的影響。

這後一點具有重大的政治意義，而且對政治家說來是起決定作用的。馬克思主義理論的吸引力，它的科學的革命性是——特別是在知識界中——階級鬥爭中的重要王牌之一。最優秀的知識分子往往是沿着這條道路而去參加工人運動的。我們不能失掉這張王牌，因為它對當前正在進行的鬥爭來說有重大的意義。由於科學研究面的受到限制、由於我們陷入了偽裝的“教理式”的教條主義而造成的理論上的僵化，是會使我們思想的吸引力遭到損害的。雖然上面提到的一切，都是由於我們不回答人們所考察的問題，而且還迫使他們在其他理論中尋求答案才引起的，但這還不是最糟糕的。更危險的還是，我們把證據交給那些力圖把我們的思想說成是“已經過時”的人的手中。我們從和我們國內的修正主義進行鬥爭的經驗中就知道這點。

最後我們還是回到我們在開始就提出的問題吧：是否我們所採取的立場會違反批判的原則性？是否會在某種程度上引起對異己思想批判的減弱？這些問題的否定答案能夠從整個闡述過程中得出。不僅不會造成任何我們在上面談過的危險，而且——相反地——只有在那種改革的形式中這種批判才能是真正有效的。虛無主義的叫喊並不是力量，而是羸弱的表現，是由於除了思想標籤

之外就沒有其他证据，因而害怕进行公开論爭的結果。近年来的經驗证明了这种批判的缺陷和不完善，同时也证明了只有进行公开的論爭，只有通过用实事求是的证据使对方信服的途徑，才能在思想斗争中取得胜利。我們能不能做到这点呢？当然能。和资产阶级思想作斗争中的战术錯誤，首先是由于文化政策的錯誤理論而引起的。我們有足够的力量，我們不怕这种公开的、实事求是的斗争，也不怕任何新的問題，更不怕承认这些問題是由敌人提出来的，这些敌人是不能正确地解决这些問題的。只有在这个时候我們才有一双活的手来与敌对者进行斗争，我們才能在斗争中更坚强有力和更团结一致。也只有在这个时候我們的批判才不仅尖锐和有原則性，而且也才是有效的、能击中要害的和更有分量的——在像思想意識这样重要和责任重大的阶级斗争的环节中，胜利的可能性才会大大地增加。

存在主义化的馬克思主义

（兼談薩特尔的著作《辩证理性批判》）

一年前，我在《馬克思主义与存在主义》一文中就曾解釋过存在主义在我們知識界中获得成功的原因。我不得不表示我对薩特尔的具有现实意义的哲学观点的态度，因为它在我們这里頗受欢迎。当时我主要依据的是薩特尔发表在《創作》上的《馬克思主义与存在主义》一文中所表現的观点。当时大家也知道，薩特尔从这篇文章便产生了一部新的哲学著作。这部著作的写作是由于作者对《創作》的文章的思考才激起来的。今天这部著作已經成了要求进行分析的具体现实。我认为我的这些論点只能算是我以前发表的文章的补充，尤其是这部我已經到手的著作更使我相信我以前的评价的正确。

这不是一部随随便便的著作，而是一部份量的确很大的作品。《辩证理性批判》第一卷（題目很明显是从康德那里来的）就有755

頁，合一般的書頁是在1 000頁以上。而且這僅僅是第一卷。我不得不遺憾地承認，如果薩特爾只有寫真正哲學著作的激情，那他一定是一位默默無聞的哲學家，而他的學說也會被人看作最神秘的哲學。作為哲學家的薩特爾，所寫的著作是很難被人理解的。哲學家的薩特爾，雖然出身於法國，卻在自己的寫作中最諳熟地承受了德國哲學的最壞傳統，這種德國哲學以“老學究”和論證的隱晦來獲得職業的“榮耀”的。從薩特爾的書頁中談到的不是笛卡兒和狄德羅，而是胡塞爾和海德格爾。幸而還有另一個薩特爾，他除了多才以外還能以另一種筆調寫作，他作為一個劇作家，能生動地解釋“作者想通過這點來說明什麼”。劇作家和小說家的薩特爾，曾經用這種方法解釋過和宣揚過《有與無》中的思想。同樣的命運也出現在他的新著作中，雖然從它的方法論來說是令人難以想像的。

我們還是把薩特爾新著作中形式的吸引力和易于理解的問題擱在一邊——這是一些很少在哲學著作中出現的特征——而來考察它的思想內容。薩特爾提出了異常豐富的問題，迫使我們去選擇。首先最使我們感到興趣的是那些標志着薩特爾與馬克思主義的關係以及與我們對他觀點中充滿內在矛盾的批評有關的問題。

馬克思主義是不可超越的哲學

薩特爾從《有與無》到《辯證理性批判》所經歷的道路是漫長的。當然他仍保持着存在主義思想，但同時又得出與他信念完全矛盾的观点：馬克思主義哲學的確是當代唯一偉大的哲學。這種思想也是他新著作中的主要論點，無論如何也是主要論點之一。由於像薩特爾這樣的哲學家得出的這種論點的新奇和在与馬克思主義格格不入的理論中必然會產生的矛盾，是值得對這種思想進行細致分析的。的確，我們在薩特爾給《創作》寫的文章里看到了這種思想的完備形式，可是在那篇文章里還只是幾十頁暗示的東西，在這部著作里卻發展成了一部份量巨大的著作。幾年以後便堅持走得這樣遠的觀點并把它當作研究的出發點，這一事實本身無疑

是意义重大的事情。这一切都证明了它在薩特尔的观点中的非暂时性和非偶然性。

薩特尔在《創作》上所闡述的观点，后来在給《現代》写的文章中得到了发展。經過一定的修改和政治的考虑，这組文章便作为序言部分收进了《批判》。

在《序言》中，作者解釋了这部著作的起因和結構，同时也声明自己与馬克思主义的关系：

“……我认为，馬克思主义是我們时代不可超越的哲学。……而存在的思想及其‘推理’的方法是馬克思主义本身的特殊領域，馬克思主义产生了它，后来又把它拋棄了”（第9—10頁，各处的引文都根据法国伽利瑪书店1960年版）。

在这序言的声明中包含着——我认为——我們在我們的研究中需要探討的真正矛盾。

从社会学和心理学来看都是有趣的是薩特尔如何来解釋自己走向馬克思主义：工人运动的高漲在吸引着他，新起来的階級像影响一位知識分子在影响他，这个新起来的階級意識到了自己的社会地位（第23頁）。从成为《有与无》的胚胎的胡塞尔和海德格尔，薩特尔竟达到了这种信念（这在《批判》中得到了表現）：馬克思主义是現代不可超越的哲学。反馬克思主义只有两种选择：要么回到馬克思主义以前的思想去，要么就是去重新发现馬克思主义早已論述过的思想。这真是我們多年来在實踐中观察到的重要事实的最完滿又最簡要的表述。許多批評家常常认为他們是在馬克思以后出現的，事实上都是回到馬克思以前的先驅者那儿去了。

薩特尔关于修正主义的意見是有趣的。薩特尔說修正主义既是老生常談也是荒謬之至。当修正主义論证馬克思主义的进化时，它便是老生常談。这种进化是必然的，因為我們所对待的是活的哲学，它是随着社会的发展而改变和发展的，这点就是在那些想成为前人思想的最忠实宣揚者的口里也是常談。当修正主义要想在哲学中通过哲学“檢驗員”的活动而使哲学——它认为哲学已

处在危机中——有所改变的时候，它便成了荒謬之至了。这里所談的現象反映了社会的最深刻的困难。这种危机只能在社会发展中才能克服，而由“檢驗員們”所完成的假修正只不过是唯心主义的欺騙而已。

薩特尔的这种思想，我认为是值得深入分析的，而且它的意义远远超过那些修正主义奇迹創造者的肤淺然而又是大叫大嚷的宣傳。

因此我們看到薩特尔不仅声明承认馬克思主义哲学，而且还力图在攻击面前来保卫它，同时以存在主义并入馬克思主义这一前进得很远的观点来結束自己的初步研究：

“当馬克思主义的研究接受人的問題（也就是存在的計劃）来作为人学基础的时候，存在主义就会丧失存在的理由”（第111頁）。

如果这是真的話，那不是很好嗎？薩特尔是不是把自己的观点和立場也搞糊塗了呢？

是存在主义的馬克思主义化呢， 还是馬克思主义的存在主义化？

接着上面我們引用的引文的一段話就提出了怀疑：

“由正在綜合的哲学运动所保持的、吸收了和克服了的·存在主义，为了要成为各种分析的基础，才丧失了特殊的分析。”

存在主义的确会“消失”，但薩特尔不是在它要被按照自己的方式来解决問題的馬克思主义的发展所克服的意义上，而是在馬克思主义把存在主义看作一切研究的·基础·而接受的·意义上·來說的。因此，在这种情况下所談的不是存在主义的“消失”，而是明显地成为馬克思主义一切研究活动的基础，是以存在主义来“补充”馬克思主义。

这种“补充”要沒有理論的內在矛盾，是否可能呢？

当薩特尔在給《創作》写文章时，這個問題是避而不談的，而作者要去研究這個問題的意願可以作各种各样的設想。我以前指出

过矛盾是不可避免的，如果存在主义中主观主义的和个性化了的个人概念，没有被和它对立的、作为社会产物的马克思主义的个人概念所克服。今天的情况大不相同，因为这里不是矛盾可能出现的想像，而是确证这样的矛盾明显地出现在薩特尔身上。他的著作已经说出了他在写给《创作》的文章中可供各种設想的和还未論述的意見。

在一定程度上，至少是在起源上，薩特尔是知道这种矛盾的。和以前卢卡契对存在主义的批評进行爭論时，薩特尔指責卢卡契沒有看到和沒有评价当时存在于存在主义观点中的矛盾。

“……我們同时相信，历史唯物主义提供了对历史的唯一正确的解釋，而存在主义是唯一具体地对待现实的。我并不想否认包含在这种观点中的矛盾，我仅仅断定卢卡契連这点也沒有看到。同时許多知識界人士，許多大学生，过去和現在都还生活在这种双重要求的压力下。这是从哪里产生的呢？环境在这里起作用，卢卡契是很清楚地知道这种环境的，但他在这个时期却沒有說过关于它的一句話。马克思主义吸引着我們就像月亮吸引着海潮一样，它把我們的一切思想都加以改造，并消灭我們身上的資产階級思想——这种马克思主义突然离开了我們；我們的認識需要不能滿足；在我們所处的个别領域里，马克思主义並沒有給我們闡明任何新的內容，因为它已停滯不前了”（第24—25頁）。

如果我們避开产生这种矛盾的原因問題不談而把我們的注意力集中在矛盾的客观存在上，薩特尔是有理由的。在这里，我們的确遇到了矛盾：历史唯物主义是用社会制約来解釋个人行动及其行为的动机的，而存在主义相反地要求在独特理解的个人自由中去寻找社会現象的最終根源。这里出現的是两种完全对立的理論，要把这两种对立的理論紧密結合在一个体系中，那是不可能的。薩特尔並沒有达到这点，虽然他认为他是在把马克思主义和存在主义結合起来，可是事实上他是企图把马克思主义改造为存在主义的变种。他的新体系充滿了內在矛盾，这种新体系由于不相协

調而破裂成碎片，那是不足為奇的。我們也不能否認巴利在《道理》上寫的一篇評論薩特爾著作的文章（題目是《存在主義化的馬克思主義》）中的理由，這篇文章（並不缺乏嘲弄）說，薩特爾並沒有從自己的舊理論中獻出一點東西給“不可超越的哲學”，他的立場就是要使他所稱呼的馬克思主義隸屬於他所稱呼的存在主義。

關於把馬克思主義顛倒的方法

歷史唯物主義理論的發現和制定曾使社會主義的發展從烏托邦階段進到了科學階段。也就是說，社會發展動力的發現，尤其是生產方式對整個社會生活的決定作用的發現，才確定了社會主義制度的必然性，同時指出了爭取勝利——如果對立階級的衝突沒有以毀滅而告終——的社會力量。歷史唯物主義的主導思想，從而成為科學社會主義的中心觀念，是歷史決定論，它根據發現的社會發展規律來解釋社會階級、杰出人物和個人的行為。歷史唯物主義並不宣揚一種毫無個性的歷史發展的必然性，換言之，並不否定個人在歷史上的作用，相反地，它着力地強調歷史永遠是人所創造的，但是它同時又用其他的因素來解釋為什麼人們正是這樣而不是那樣來思想和行動。因此歷史唯物主義和歷史唯心主義不同，就在於它不把人們正在醞釀的思想看作歷史創造的最終因素，而認為是第二性的、派生的。在一定程度和範圍內所謂科學社會學也是接受並且不大成功地應用這種觀點的。這樣，承認歷史唯物主義便是和承認歷史決定論聯繫在一起的，從而便是和承認思維方式對生產方式說來的派生性聯繫在一起的。可是薩特爾宣稱承認歷史唯物主義的馬克思主義，但他恰恰拋棄了歷史唯物主義的基礎的基礎——歷史決定論及其社會發展規律的特殊觀念，社會思想意識的派生性，以及包含在關於個人的理解中的辯證法，即個人創造社會同時又是社會的產物。

這樣說來，薩特爾是不忠實於自己的親馬克思主義的聲明嗎？毫無共同之處。這只是他觀點和個人信念中的矛盾，而他“藝術

地”来写哲学也造成这种情况，那就是他毫不关心所用詞句的意义，同时深深地相信明白表达出来的信念；一切研究的特性是它的模糊性。对于受着思想清醒、明了和精确教育的波兰讀者——不論是屬於那一种哲学派別——說来，这样的方法常常是使人感到十分厌恶的，可是这是事实。应该承认，当我們在薩特尔那里讀到“历史唯物主义”、“辯证法”等等的时候，必須細心地、慢慢地在分析他的思想的基础上才能了解他所使用的这些詞汇的意义。因此我們就来看看薩特尔所独特理解的、以存在主义方法为研究基础的“历史唯物主义”的意义。

这就是薩特尔所理解的自己的存在主义的对象：

“存在主义的对象——由于馬克思主义者忽視了这个問題——是社会环境、自己階級和集体客体中的单个的人以及其他的个人；这是異化了的、物化了的、神秘化了的个人；是劳动分工和剝削所創造的、同时又是借助于不适当的手段来反对異化并且越来越耐心地达到新的地位的个人”（第 86 頁）。

应该承认，这倒是值得尊重的研究对象，薩特尔把它当作自己研究辯证理性的出发点也是无可非議的，因为他同时提醒应该社会地理解个人并在社会制約中研究。可是作者从一般声明进到具体实现自己的要求时便开始产生严重的忧虑，在以《教条主义辯证法和批判辯证法》为題的一章中我們可以發現它明显地脫离方法論要求。

这是指对于每一派存在主义說来都是基本东西的个人自由問題的研究，个人与社会、个人与环境（在这个詞的广义上来說）的关系問題的研究。薩特尔說，环境以規律的形式干預个人，无疑是必然的。然而同时这些个人又在創造着历史。这是独特的辯证关系，但在这里也可能产生两端論法，因为薩特尔不惜一切代价来拯救这种对个人自由的理解，这种理解对存在主义是宝贵的，沒有它，存在主义就要丧失存在的理由。对薩特尔說来，存在着这种两端論法，因为他不由自主地处在在一个存在主义者的矛盾状况中，承

认——至少是在口头上——个人行为的社会制约。薩特尔摆脱这种矛盾的方法是很简单的：一只手拿来，另一只手拿出。他承认社会制约，同时由此而立即走向“辩证地”否认它们的必然性。这是庸俗的辩证法，其错误就在于连作者本人也不想知道“辩证法”和“矛盾”所指的是什么，虽然他们频繁地、漫不经心地使用这些概念。

“‘人类是在一定的先决条件下创造历史的’。如果这一论证是正确的，那它便最终把决定论和分析智力作为人类历史的方法和规律来强调了”（第 131 页）。

存在主义（就是要成为一切马克思主义研究活动基础的那种存在主义）的对象并不直接是在社会环境中反对异化的个人，而是“自由的”个人。的确，上面所引薩特尔的话就包含着推理上的真正错误（人们在一定条件下创造历史的论点并不导致取消决定论，而是导致对动力的特殊解释，那决定论正是根据动力的原则来活动的），但是薩特尔却不惜一切代价去拯救存在主义关于个人“自由”的理解。没有这点，马克思主义的“补充”也就成为多余的了。辩证理性的理论便是以这种“自由”为基础的，而辩证理性是一种产生于已有的事物之外而转到还没有出现，但通过活动的人能够设想出来的事物之中的理性。薩特尔在这里所谈的是自由与必然性的辩证法，我们屈服于外部影响的辩证法和我们创造的辩证法。这一切都是可怕的混乱和含糊不清的，但是意图是明了的，正如下面的论述：

“至少还没有有一种辩证法会像康德否认奇异现象那样来否认事实。辩证法——如果存在的话——也只是自己对象的单独的行动”（第 132 页）。

这种论述与其说是哲学的，还不如说是诗意的，但是——我已经说过——其意图却是一目了然的。你们想说，就说你们的社会制约等等吧，可是没有个人的“自由”（这是从决定论影响下解放出来的意义上来说的），存在主义作为派别就会不复存在。因此我们

就只好拋棄決定論了！

薩特爾以存在主義的名義，要求在拋棄支配歷史發展的規律的意義上來承認歷史事件的特殊性（參閱《批判》第 81—82 頁）。可是，不承認歷史發展的客觀規律，就沒有馬克思主義，就沒有歷史唯物主義！薩特爾並不為此而特別擔心，因為本來要求精確、實際上則隨便的這段言論幫助了他：

“存在着歷史唯物主義，而歷史唯物主義的規律便是辯證法。但是如果——像一些作者所想的那樣——把辯證唯物主義理解為從外部來指導人類歷史的一元論，那就應該說這種辯證唯物主義是沒有——或者還沒有——的”（第 130 頁）。

是歷史唯物主義還是社會達爾文主義？

我並不打算在這裡來談問題的主要內容，即闡明馬克思主義對自由與必然性以及個人在歷史上的作用等問題的態度。這些又都是眾所周知而且屬於馬克思主義古典節目的問題。如果薩特爾歪曲了馬克思主義對這些問題的解釋，如果他在這個問題上想以馬克思反對恩格斯（這是這一類型的又一不幸企圖），那不是由於無知，而是由於薩特爾不贊同唯物主義地來研究問題，因為他同時陷入了這樣一種人的矛盾狀況中——想把馬克思主義與存在主義結合起來，也就是把唯物主義觀點與唯心主義觀點，確切地說，主觀主義結合起來。我在這裡感到興趣的——進行分析的前提就是這樣——是更狹小的問題：薩特爾是否能把馬克思主義和存在主義結合在一起？怎樣結合在一起？

當然，薩特爾自己也知道具有“自由”的存在主義的個人是不能進入馬克思主義理論的。從個人到社會、從自由到必然性、從存在主義到馬克思主義的過渡，是不足的理论（薩特爾在這裡所說的是 *rareté*，可是直譯為“稀有”是不合乎他實際上所說的關於滿足人們需要的手段的不足）。在這裡產生了非常嚴重的誤會，因為薩特爾把社會達爾文主義擺在馬克思主義的位置上，但是社會達爾

文主义是和馬克思主义十分矛盾的：

“的确，不管任何人和任何事件，只要是在不足的限度內出現，也就是在社会还不能从掌握自己需要中、从大自然中解放出来的限度內出現（大自然也以技术和工具决定着社会在需要与現有的生产方式之間的冲突），便会在社会成員的各个个人之間产生对立；物品、商品和貨幣等中間的抽象关系掩盖着和制約着人們之間·的直接关系；这样一来，工具、商品流通等便决定着經濟的和社会的发展”（第 85—86 頁）。

很显然，这里所談的是一个普通的問題：薩特尔企图以經濟不足的論点来解釋社会发展的全部动力，其中也包括階級斗争。照薩特尔看来，人們的活动應該首先从生活手段的不足入手来研究，最后也应该看到人口的过剩造成了人們之間的竞争的·对立关系，这种关系是为了获得过分少的滿足生活需要的手段而引起的。在这里是多么明显地和馬尔薩斯主义及社会达尔文主义思想相似。可悲的是薩特尔把这一切都和馬克思主义混淆在一起，而这些思想却和馬克思主义毫无共同之处。馬克思的剩余价值和資本主义剝削的理論，是立足于这样的事实，即一个工人所創造的財富比他的由历史条件所形成的生活需要的最低必要手段还多得多。今天的美国，如果能完全利用它的生产潜力，是能够馬上过渡到共产主义的按需分配的原則的，因此它的社会問題并不在于物质手段的不足，而階級斗争也不是表現在这方面。馬克思主义——相反地——是馬尔薩斯主义和社会达尔文主义思想的激烈反对者，在它們里面看到了資产階級錯誤思想的表现。

存在主义将被馬克思主义所战胜

上面我已經說过，我不想在这里和薩特尔的理論进行思想內容方面的爭論，而只是研究馬克思主义和存在主义結合的計劃是否成功和在什么程度上成功了。不能用指出和馬克思主义的分歧来代替思想內容的爭論，因为本身并不是真和伪的問題。此外，在

讲历史意义的《批判》第二卷未出版前，也不值得去进行这种争论；固然，在第一卷中所谈的个人自由，经济不足对于个人态度的社会制约的影响，以及由个人社会地组成集团和集体的问题都给论证历史问题作了哲学社会学的准备。因此我们只好等待第二卷的出版，因为没有这一卷一切讨论都会是不圆满的，要出偏差的。

相反地，我们对第二个问题是可以满怀信心地给予否定的答复：结合是不成功的，其结果是一个畸形儿。这点在给《创作》写的文章中就令人感到担心，但当时还存在着理论上的可能性，即如果萨特尔从存在主义进到马克思主义能够克服自己的旧思想，那么这种毁灭性的矛盾就会消失。而且亲马克思主义的声明是响亮的，而“补充”马克思主义的问题则是轻声地被发表出来的，当时还不明确是要求马克思主义去接受由于种种原因而忽视了的问题（这是不能引起反对的），还是用存在主义的主观主义来“补充”马克思主义（这点不能不引起毁灭性的内在矛盾）。事实表明他所要求的正是这第二种可能性。可惜！

把唯物主义和唯心主义结合在一起，正像水火不相容一样。任何辩证法在这里都是毫无作用的。只能产生一个因内在矛盾而破裂的折衷主义的拼凑体。萨特尔所得的后果，也正如他以前许多马克思主义“补充者”所得到的一样。萨特尔并不是马克思主义的“革新者”如他的一些波兰崇拜者所认为的那样。相反地，这倒是某些知识分子（不仅是法国的）中所出现的这种经历的一幅好图画：被马克思主义的科学魅力所吸引，又不能摆脱自己的老破鞋，只好被矛盾所撕碎。这倒是社会学、心理学研究的好对象。

存在主义和马克思主义结合的失败（这是可以预见的）并不能改变这一事实：由萨特尔的存在主义所提出的一些问题是有意义的，是值得研究的。为什么这些问题会被马克思主义忽视——这个问题首先对社会学研究说来也是一个有意思的题目。因此，迅速地填补由于忽视而产生的空白点的任务仍没有丧失其现实意义，虽然萨特尔在把不能结合的东西结合起来的、毫无希望的使命

中遭到了失敗。相反地，这种失敗只能使上面所說的现实意义加强起来。馬克思主义不能把存在主义看作自己的組成部分，但是可能而且應該把存在主义战胜，以自己的观点来研究这些成为存在主义的活的部分的問題。要有成效地战胜一个对人們还具有吸引力的思想流派，只有这个办法，即不仅要指出其研究方法的錯誤，而且也要提出另一种更正确的研究这些现实問題的方法，虽然这些問題是由被摒棄的流派所提出的。

人的哲学

人的命运是哲学的对象

生活的意义是什么？人在许多可能的行为中作出选择的决定，是自由的么？所谓决定的自由，应该怎样正确地理解？个人对他自己所作的决定，特别是在那些包含着矛盾的情况下，负有什么责任？任何一个决定，从某种观点看来，导致我们认为积极的结果，但在同时，从另一种观点看来，却导致消极的结果，在这种情况下，该怎么办？我们有什么方法可以评价我们的行动的价值？已经有这种方法么？如果已经有这种方法，那么我们应该怎样生活，才能使我们的行动得到积极的评价？因此，个人对社会和对周围世界应该有什么样的行为准则？

以上是从许多问题中挑选出来的几个问题。在某些人看来，这是一堆莫须有的问题，一堆愚蠢的问题，它们在哲学上是没有任何存在权利的；而在另一些人看来，它们不但是一些根本问题，而且是哲学工作的唯一内容。我们不必老远地回到历史上去找寻这两种各趋极端的态度的代表人物。在现代就有这样两种倾向表现着：一方面是新实证主义，另一方面是存在主义。在哲学思潮中还有更多这样的两极分化，但这次我们是从哲学对象本身这个角度来分别的。这一分化至少使某一部分哲学家抱有一种信念，认为哲学史是一部愚昧史。这样一种信念对他们自己的学派来说也是不甚光彩的。显然，得出这种判断的立场是不受批判的，因为这种立场是自然而然地被认为是正确的。由于这种在哲学家之间散播的对其他哲学思潮也不甚光彩的信念，依据互惠的原则，就有令人得出非建设性结论的危险，即认为大家都是正确的。从某种意义上说这也是对的。每个哲学家都对自己播下这粒怀疑论的种子，这倒也不错，虽说我倾向于认为这种要求是过分了些。

哲学家們对上面所提出的問題的答复的两种态度是有历史根源的。在历史告訴我們的这种分歧中，最有意思的是伊奥尼亚派和苏格拉底派之間的分歧。这种称呼显然地在这里具有一种假設的性质，尽管形成这些称呼的流派或个人真是代表了上述令人感兴趣的不同哲学观点。伊奥尼亚派是第一批——从欧洲文化上看来——把哲学的对象看作对支配着世界各种現象的規律的研究的哲学家。苏格拉底則相反，用西塞罗的話來說，他把哲学引到人間的茅屋之下，把哲学的对象看作研究人应当如何正当地生活的道理。他不是第一个，但是他坚持这个观点到极点；他的历史性的光荣使我們可以用他的名字来称呼这个流派。这两个流派在整个哲学史中很活跃，虽然它們很少表现为完全互相否定的敌对立場的純粹形式。新实证主义和存在主义（尤其在薩特尔的存在主义的形式下）則是例外，它們彼此以明确的方式表示出爭論点的真正性质。

我們一开头所列举的那些問題，从哲学观点上已經得到了論证么？換言之，是否可以认为已建立了这样一种哲学观点，按照这种观点，个人的命运，个人在各种境遇中的行动方式，以及給予这些行动方式的評价，可以成为哲学的对象么？我們在这里感到兴趣的就是这方面的爭論。

我們来着手考察这个問題本身，以便了解它所包含的意义。

當我們問到某些問題是否能够成立，或者是否有意义——在这个詞的广义上——时，同时必須考虑到和解决这个疑問有关的前提。

我們应当考察，哲学有沒有提出这类对人极关重要的問題的權利。应当研究，这是不是一种哲学的空想，是不是一种脫离人的根本利益和需要的思辨。正是在这种意义上，我們說，像探求“一枚別針头上可能有几个天使？”这类問題的性質是思辨的、形而上学的。但是，关于生活的意义或者人在行为中作出决定的自由的問題，无疑地具有完全不同的性質，虽然对这些問題提出的答案也

往往陷入思辨和形而上学的迷雾中。至于这些问题本身，则在人的生活实践中有极强固的根据。毫无疑问，对人来说，除了在各种情况下如何正当地生活这个问题，再没有更实际的问题了。如果接受这个前提和与它相联系的标准，那么，那些使我们感到兴趣的问题就无可否认地显得是哲学观点有权解决的了。

但是，也可以从另一角度来看这个问题，这个角度特别是那些拒绝把个人命运看作哲学对象的人感到兴趣的。一个问题确实可以从现实的人的关心和需要出发，它在人的实践中有其根据；但是，从它的性质来说，如果它要求像科学思想那样正确地解决，那仍然是不可能的。从自命为一种科学的哲学观点看来，这一类问题是不允许的，因为它们提得不对，所以也是不能解决的。正是因为这样，所以新实证主义认为这些只是合乎文法的莫须有的、愚蠢的问题，他们把一切伦理——在这个词的广义上——问题归到只和感情问题有关的诗的领域，而把它们排除在科学研究之外。我们仔细考察一下这种观点和支持这种观点的论据吧。

首先，说某种哲学态度是科学的、和另一种非科学的哲学态度相对立的，这是什么意思呢？

对这个问题可以有各种解释，也可以接受或抛弃某种解释。但二者必居其一：我们之所以承认一种学说具有科学性，或者是承认它的论证合乎真理，或者是承认这种学说所据以得出这些论证的方法是正确的。

在第一种情况下，表现着两种可能性：这种学说的论证要具有科学性，必须或者它包含着绝对真理，或者它包含着相对真理，即与人类认识的历史条件所制约的水平相适应的部分真理。

建立绝对真理，是各种思辨哲学的形而上学体系的本来企图。这种企图是和任何科学发展的经验如此的相反，直到今天没有一种重要的哲学学说能够证明这种企图是合理的。

如果，相反地，我们对一个学说的理论的要求缩小到只是证明相对真理（在上面所说的这个词的意义上），那么我们就发现这

样一种情况：我們很难否认各种不同的学說的某些个别論点中有着相对真理（在这里，爭論只可能发生在对世界的認識的正确程度上）。在这种情况下，由于哲学論点并不服从一种严格的裁判标准这个一般的特点，更难用一种簡單的方式来解决这种爭論。仅仅根据这种观点而认为任何一个論点都是沒有根据的，那就每一次都有陷入主观主义的危險。从科学的观点看来，这是够危險的事情。所以，也不能因此就轉到新实证主义。

在第二种情况下，就把科学性或非科学性的問題牽涉到研究方法和推理方法的問題。在哲学領域，这首先是哲学概括和各种专门科学的研究成果之間的关系問題。从科学发展史看来，一种哲学之能够成为科学，只是由于它的論点是各种专门科学的研究的概括，同时它本身又成为这些科学的理論和方法論的基础。在这样一种观点下，当方法上的必要性被承认的时候，哲学就保持着它的科学性，即使它的論点不同于另一种哲学体系的論点。在这里，爭論的范围显然是很广泛的，而且不应当期待一种簡單的解决。但是，在我們面前，却呈現着考察我們感到兴趣的那些問題的某些可能性。

我們之所以有时提出关于物质世界发展中的决定論問題，有时提出关于人生意義的問題，这不仅仅因为我們研究的是不同的問題（这是不言而喻的），而且因为这两类問題是以不同的方式解决的。

在第一种情况下，对各种科学学說（即物理学、生物学等等的研究成果）所采取的态度，对于判断哲学結論之是否具有科学性，是有决定意义的。在今天，有些人把德国古典哲学的代表人物濫捧一气，并且认真地以为如果现实不符合他們的哲学論点那它就糟糕之至，这种人肯定是不值得尊敬的。在这些問題上，科学的哲学明明白白受着科学的发展的影响。显然，哲学的解釋是会有所不同的，尤其是当科学发展的一定阶段的既得成果成为各种解釋的主題的时候，以及要从許多已經证明的事实过渡到哲学概括而

缺乏某些中間环节的时候。在这里，这些环节的缺乏是具有特殊意义的；所以罗素說得很有道理，他认为，在完全的确和证明开始出現的时候，就是哲学的終結。

那么，当我们談到生活的意义、行为方式的选择自由、个人对社会的行为准则等等問題的时候，情况也是这样的么？

是，也不是。說它是，因为在这方面也存在着某些专门科学所科学地证明的事实。說它不是——因为這些問題本身是很分歧，很混乱的，而且我們不知道，在这里有哪一些专门科学可以作为依据。

那么，可以由此得出結論說，因为這些問題和演繹科学或各种經驗科学的領域中、甚至和某些哲学問題領域中的那些規定着科学性的一定的标准不相符合，所以可以作为莫須有的問題而拋棄么？决不是这样。事实上，新实证主义把所有的倫理問題都記到莫須有問題的勾銷賬上了，但这絕不足以证明這些問題的无謂，而只足以证明新实证主义的局限性，这新实证主义，作为文化思潮，特点是把极大的自信和不容置疑的自負与最小的真实和持久的成就相結合在一起。此外，近来这种思潮的特別用来攻击倫理問題的反形而上学斗争旗帜，今天已被人鄙棄了，甚至它过去的信从者也譴責它是屬於形而上学的，并且是屬於劣等的形而上学的。

新实证主义的危害虽不足道，但在这里推論的錯誤却是显明的。在上面所見到的情况中，涉及的問題不同于像科学的方法論所要解决的那些問題，但也不能得出結論說这就是些莫須有的問題或不合理的問題。只要人們在死亡，在受苦，在失去他們的亲人，那么，关于生活的意义の問題总是正当的。例如，他們在問：生活有什么值得的呢？根据什么理由不能认为可以自由地結束他們的痛苦呢？只要人們在生活中碰到发生矛盾的問題而需要作出决定和行动（往往对某些人作出善事，就不免对另一些人作出恶事），那么，他們总要問：怎样才是正当的生活？在这种情况下應該怎样作出决定？只要人們为了努力达到自己的目的，却在社会上和別

人的相反的意願相冲突，那么，他們总要考慮他們的選擇的自由の限度和個人與社會的關係。諸如此類的問題，和那些關於世界發展過程中的決定論的問題，不是同樣的問題。在這裡，問題的提法是兩樣的，應當用另一種方式來加以考慮和解決。但決不能由此得出結論——再說一遍——說這些問題是莫須有的、不能成立的。

換言之，不同的問題可能出現在哲學上，對這些問題應該根據不同的考察來給予答復；至於這些答案的普遍性的程度，也是不一樣的；它們可能包含多少真理，也是另一回事，要看所考察的領域中積累的实际知識而定。當知識的積累達到一定水平，當那些論證依靠某種專門科學的方法而變成可以掌握的時候，這些問題就在原則上脫離了哲學的範圍而歸入這門科學的範圍。專門科學的許多特殊問題和整個分支，正是這樣地從哲學的共同体上脫離出來的，而且還在脫離着。如果一個哲學家繼續去接觸這些問題中的某一個——他時常是應當這樣做的——，那麼他就會深入某種專門科學的領域，但他不會看到怎麼能夠單靠哲學的想像來找到解決（我在這裡不是說的那種哲學活動接觸神秘境界的情況）。例如，任何本來屬於先驗的考察領域的傳統的自然哲學已經消失了；雖然在今天哲學家們還在考慮自然科學的問題，不過主要是從方法論方面着眼了。

雖然如此，我們還得承認，任何問題，在適當的概括程度上，可以成為哲學的這一分支或那一分支的對象。至於某些“一切歸結于存在”的哲學家，他們禁止哲學去關心那些在另一角度下屬於自然科學領域的問題（這樣終於取消了任何本體論和認識論的問題），這種傾向是可笑的；另一些哲學家的傾向也是同樣可笑的，他們受了新實證主義的影響，想從哲學中消除所有傳統的倫理問題以及伴隨着的個人及其命運問題。特別有意思的是，這兩派號召聯合向形而上學作鬥爭，然而同時它們雙方都深深地陷在自己的形而上學里面。這種聯合鬥爭一開始就注定要失敗，因為凡是現實的問題，即使用了最粗暴的詛咒，也是不可能被驅除的。

上面用了大段的推理来证实哲学中存在着人的問題，是对着新实证主义成見而发的。这些成見，在我們波兰流傳着，而且在馬克思主义者中間也流傳着。

說到馬克思主义者，他們受到两种理由的束縛：一种来自外部，即来自新实证主义；另一种則来自这样一个事实，即人的問題在很久以来实际上成了唯心主义世界观用以对抗馬克思主义的专利品，所以馬克思主义者要加以反对。

人們时常写道，無論从其发展过程或从其所关心的問題的內容看来，对个人問題以及与此有关的一系列复杂問題的哲学分析，是全部包括在馬克思主义的偉大傳統路綫里面的。事实上，如果从历史方面考察一下，就会知道馬克思主义就是从這個問題开始了自己的发展道路的，并且如果人們正确地理解社会主义，即把它看作是人类的事业，就会知道，馬克思主义是必須指向這個問題的。在馬克思主义的傳統中，我們需要了解的并不是把个人這個問題哲学化是否正当，而是要了解为什么這個問題在馬克思主义发展过程中終于被忽視了。

至少有两类原因在起作用：（1）个人問題之所以被挤到第二位，是由于群众革命运动的需要，群众革命运动占有很大的比例，而且花去了全部精力；（2）对這個問題之所以越来越明显地表现出輕視和冷淡，是由于這個問題越来越被反动的政治派別和思想派別大肆利用，来进行反对馬克思主义、反对革命运动的斗争。第一类原因，随着社会主义力量的不断增长而逐漸地消失了，但是第二类原因却相反，随着時間的过去而增强了。所以在這裡需要分析一下這個問題。

对任何現象的政治上和思想上的評价决不会与同情或反感等自发的心理反应相一致。当我們在科学和哲学的分析領域进行活动时，更是如此。

沒有一个科学問題或哲学問題不会受到歪曲，因为它总会被一个敌人所討論或利用。在技术和自然科学方面是如此明显地成

为人所共知的事实。尽管外表有所不同，哲学方面也是如此，因而这里是按另外的标准涉及了一种有害的非理性主义。如果一个重要的哲学问题出现在一种唯心主义体系中间（这在历史上是常有的，尤其是在关于认识过程中意识的能动作用问题上），那么，由此得出的唯一结论，就是必须赶紧把这个问题转移到唯物主义基础上，从而改造它的内容。相反地，一个唯物主义哲学家如果因为某个问题有其唯心主义的根源而抛弃它，那么这只会加强敌人而削弱自己。在反对的流派，由于这样或那样的理由，壟断地利用着某个问题的理论的情况下，这事尤其明显。这种做法，除了证明对这个领域的问题的漠不关心和消极态度，此外还有什么呢？为什么要怪这个问题而不怪自己呢？

确实，关于个人的问题，特别是个人自由和个人在社会生活中的能动作用问题，是被唯心主义流派（特别是存在主义）利用着，并且在客观上和主观上被他们用来攻击马克思主义。但是，由此应该得出什么结论呢？

首先，我们已犯下了错误，把如此重要、如此合理的问题放弃给我们的理论上的敌人，而对它保持沉默，甚至表示轻视。

其次，应当赶紧改正这种错误，从其最广泛的方面去研究这个被忽视了的问题，而这样做至少有两个理由：

第一，为了使马克思主义理论能够全面反映世界，就必须这样做。诚然，马克思主义理论教导我们：个人问题只有在一种最广泛的社会关系之中才能解决，而且对支配着社会生活的规律的认知，乃是正确掌握和解决这个问题的必要条件。然而，马克思主义理论从来不曾断言，对社会发展的规律的认知就可以穷尽个人问题的内容。只要人们会死和怕死，只要人们会失去亲人和怕失去亲人，只要人们会受到肉体上和精神上的痛苦（只要人类存在一天，这类事情总是会以这样或那样的形式存在的），那么，他们总是不但要求知道社会形态怎样不断地改变，也要求知道应该怎样了解他们的个人问题，而且自己应该怎样行动。任何一种想提供明确

的世界观的理論必須答复这些与这个世界观有关的切实的問題。不談這些問題就是认輸，只会使自己倒楣。

其次，馬克思主义如果要在反对唯心主义流派的斗争中占領思想陣地，那么只有它对那些爭論的問題提出自己的創造性的結論，才能取得胜利。只有这样一种不是虛无主义的而是积极性的批判，才是真正有效的批判。根据这个理由而且同时考虑到这种爭論的政治意义，馬克思主义哲学家岂不是應該赶快而且尽可能广泛地投入个人及其命运的問題么？這個問題过去被他們忽視了，但現在却在社会上引起很大的反应。

生活的意义

只有社会学和社会心理学才能解釋为什么哲学家今天經常地，尤其在青年的會議上，遇到涉及生活的意义的一些問題。我得承认，人們就這些問題对我頻繁而固执地詢問，不仅迫使我对這個問題有所考虑，而且还迫使我改变了对這個問題的态度。

多年以来我專門从事于对新实证主义的批判。从某些方面說，現在对此我还頗感兴趣。这并不妨碍我把这种思潮，如在类似的情况下常发生的那樣，看作所有非馬克思主义哲学学派中以它的思考方式和表述的精确性对我最接近的一个流派。正因为这样，批判新实证主义对某些观点所提出的錯誤假設和錯誤結論，在我看来就显得非常重要。然而我对于新实证主义派对純粹詞句上的思辨和形而上学的反感却是具有同感的，这种反感最近还支配着——至少是主观地——“維也納学派”的創立者。每逢开始对“失望的态度”、“生活的意义”等作模糊的考察时，我就感到真正的恼火。我之所以提起这样的情况，是因为至少对于“生活的意义”這個問題，我准备作自我批判。的确，我並沒有改变对籠罩在这一領域的黑暗的意見，但是事实令我确信必須对這一問題作出回答。最坏的哲学莫过于象牙之塔的哲学。一个哲学家，如人們对他所

要求的那样，应当具有社会意识，所以必须适应社会的需要和社会的命令。倘若这个问题不够清楚，就应努力使它明确起来；倘若它是承袭了形而上学的恶劣传统，就应设法割除这种肿瘤。然而拒不答复一个明显地苦恼着某些社会阶层的问题，则是采取了不正确的态度。不注视一个具体哲学问题的社会需要的哲学家，是要遭到痛惩的——是会脱离他所处的时代，停止他对于这个时代所起的影响的。

不容置疑，提出像“生活的意义”这样的一些问题的需要，现在已成为最尖锐的需要了。在我的脑子里曾留下一次深刻的记忆，那是一次跟耶朗基住宅区的大学生的会晤：在一个以关于世界观为题的报告会后，听众发出了一大批关于伦理方面的问题，首先是一些关于生活的意义的问题。一个听众突然说：“我请你别生气，也许你愿以自己为例向我们讲解一下什么是生活的意义”，我首先的反应是愤慨：竟以这样不良的态度来跟报告人开玩笑！然而当我抬起头来看看那个提问人和几百个瞻望着我的年轻人的脸时，我立即就体会到这是严肃的事情。他们倾听我的讲解时的那种肃静，确证了我的这个印象。我得承认，当时我就热狂地坦率地表达了我的看法。直到那时为止，我是把这类问题只作为节外生枝，置之不理的。无疑地，那天晚上我确信这种问题是容许提出的，或至少是应予考虑和回答的。正因为我是一个马克思主义者，从马克思主义立场出发就应如此。

对新实证主义的批判，如对分析哲学的种种批判一样，并无碍于对它某些观点的承认。尤其这是一个简单的常识：如果问题不够清楚，就该在分析它的提法时，弄清在问题中涉及的是什麼，能对它给予怎样不同的意义。当然，这还不是对问题的全部解决，这只是个开始。应该承认，如果这种分析能使问题明朗化，那么这种分析已经是一种结果了。

有些人，不是很明确地、而是往往很隐晦地提出“什么是生活的意义”这个问题，他们的用意究竟何在呢？毫无疑问，对这个问题

可以有兩種主要的解釋。

提出生活的意義這個問題的人，首先是在問生活的價值是什麼，他要知道他值不值得生活。

這是一個老問題。但並不需要知道提這個問題的人是否認真想從一個否定的答案中得出些實際的結論，或者僅僅是因為想安慰他自己的苦惱。《傳道書》中說：“虛空的虛空，虛空的虛空，凡事都是虛空。”斯多噶派則認為不應當對難逃一死的人們進行安慰，相反地，必須用種種理由說服他們應該活下去。

無論如何，死亡是使我們去根究生活的意義的主要原因。我們自己的死亡問題威脅着我們，但更多的是我們所愛的人的死亡威脅着我們。儘管人們自己面對死亡時感到無可抗拒的恐懼，他們在聯系到一個親人死別時，却常有更尖銳的感触：人們對自己的死亡，是一種可能性的恐懼，但一個他所愛的人的死，則使他感覺到一種實際的恐懼。實際上只在別一個人死亡的時候，他才開始把他自己的死亡作為一件現實的事情來考慮。如果不是這樣，如果一個人天天想到自己的不可避免的死亡的逼近，那麼他一定會變成瘋子。要使生活正常，必須只有在一些特殊情況下才感覺到時間的消逝（它好比生活的血液從血管中消失）。里爾克（Rilke）在他的《日記》里所談到的那個尼古拉·庫什米契（Nicolas Kuy-micy），當一旦意識到時間的消逝和它的價值時，他就成為無法生活下去的人了。

“生活是值得的麼？”這個問題，並不只是由於死亡而提出來的。並且死亡，由於其無法避免，就把一切個人的努力和事業都置於疑問中，如果認為這些努力只是屬於個人生活範圍內的事，并把這種看法作為他判斷和評價的依據的話。同樣，肉體上和精神上的痛苦，特別是那些不應有的痛苦，刺激人們去問：這是值得的麼？為什麼要受痛苦呢？

現在我們更懂得了那些聯系到懷疑生活的意義的直覺，這就值得提出：生活是值得的麼？怎樣答复這個問題呢？怎樣才能作

出一个同时也可以說服別人的答案呢？

显然，使我們感到兴趣的是一个积极性的答案，它表示这样一种信念：虽然死亡是不可避免的，虽然痛苦，尤其是我們的亲人的死亡所引起的痛苦，是不可避免的，人还是值得生活下去的。由于承认这一点，我們才說生活是有意义的。但是，为什么呢？我們不得不答复这个問題。如果我們想使人信服，而不止于說出显得并无根据的个人信念，我們也不得不答复这个問題。

这时，我們才十分清楚地看到我們在上面行动的場地是何等滑溜，推理的方式也是如何不仅与精密科学或經驗科学所要求的不同，而且也与建立于科学基础上的、在認識論或本体論問題上所要求的不同。对于演繹科学我們可以談确切性，对于經驗科学，只能談程度不同，但在事实里却必有其保证的盖然性。对于以科学方式处理的哲学，虽然程度不同，形式不同，但也是如此。而現在我們所遇到的問題，其情况就完全两样：实际上这里所涉及的并不是某些論断的是否真实或謬誤，而只是估价和价值判断的問題。在这方面，从叙述到評价的正式过渡的可能性問題还是有所爭議的，人們还是可以怀疑真实的叙述是否能自动地給我們作出某种价值判断。在这里，我无意解答那些以价值論为基础的理論問題，但是我要着重指出其不屬於我們在这里所探討的問題的性质及从而发生的額外困难。

一个新实证主义者現在可以生气地說我所提的論断和評价不能概括許多可以掌握的事实，說价值判断的主观性可以找到我的空子。他可能的确說对了。但同时也可能是說錯了，因为从这些观察出发，他要以莫須有的問題来对待事物，以这样的帽子来禁止我們从事这种事物的探討。在这种情况下，他只可能简单地提出要求证明的东西，只可能承认一个决定科学特性的、含义上的标准，这种标准只能就問題的出发点来作預測。

事实上，一个研究像生活的意义这种問題的哲学家，他的做法是和研究自然科学的人的方法不一样的。他也應該不一样，因为

他的研究对象这样要求。但是絕不能因此說，他的方法是不能允許的或者非科学的。他也概括許多經驗事实，他也以許多专门科学(如社会学、心理学等等)的結論为依据。但是他的作法不一样，因为他不滿足于叙述，而要作出价值判断。当他作出估計、作出价值判断时，他必須依据人們所接受的估計尺度和价值标准。显然，选择并不是随心所欲的，而是受社会的制約的。不过社会决定論不可能把問題彻底解决。別的一些因素也起着作用，这里包括与一定的个人相联系的心理学和生理学上的因素，这样就牵涉到个人因素。这种个人因素，当每一次作出一个选择、同样在选择一种世界观时，都以这样或那样的形式出現着。在这里不只有理智的因素，同样也有情感的因素，因此主观因素就起着作用，在我們所考察的問題中，在很大程度上和自然科学的方法論不一样。

因此，概括过程的本身也不一样：在这里，經驗所证明的事实和哲学概括之間的距离更大一些。由于这样，解釋的分歧的可能性，观点的分歧的可能性也更大。在这个領域內，哲学家的做法应当像古代研究人生問題的哲人那样，而不是像經驗科学的专家那样。自然科学的专家所用的方法在这里不可能大有帮助，因为我們所考察的領域是另一回事。而且，至少在我們的知識的現狀下(我很怀疑，将来我們的知識的发展会使这方面的情况有所改变)，不应当用精密科学或实验科学的方法来处理。这显然是很不妙的。我个人倒是想可以在这方面发表一些更重要的和更确定的东西；遺憾是我还做不到。但是这个值得遺憾的事实并不能消灭問題，也不能縮小其重要性。至于“蔑視”这种缺乏精密性和不确切性、而以保卫科学精神的名义避开這個問題的人，他会被他的对方击败，尽管他的对方在探討這個問題时也往往会完全弄錯。适用于任何研究領域的一种“普遍的”科学的精神手段是不存在的。只有一条原則：各种問題應該用每个考察的領域所要求的、而为認識水平所达到的科学方法来处理。因此，关心生活的意义問題的哲学家应当只限于提出一定的解决方案的选择，他要明白这个主题不

允許作出单一的、使人非接受不可的結論。这不是一种科学的哲学，但也不能因此认为它像新实证主义者所想的那样是一种非科学的哲学。搞哲学应当使用另外一些准則，从这个方面說，这样的对立是毫无意义的。从邏輯观点来看，这如同我們对“恋爱是否正当”的問題作否定的回答是一样的錯誤。上面說过，哲学家应当像古代哲人研究生活的意义那样去研究這個問題。哲人，不是学者的同义語。科学和智慧經常是一对伴侣，但它們并不彼此相混。学者是具有关于某个现实領域的知識的人——是一个博識家。相反，哲人則只是一个明智而有經驗的人，特别是在对待別人的态度問題方面明智而有經驗的人。正如实际情况所表明的那样，不难看出某一个人在某一領域可以是有修养的、博識的，但在一般的智慧方面也好，在人生經驗和对別人的关系的行动方式方面也好，却并不是个哲人。相反地，某人可以是个智者、是个哲人——特別在人民中間有这样的人——却很少学識，就是說在某个特殊領域并沒有什么修养。至于在我們所关心的研究領域，哲学家的作法應該像个哲人，而不是像个学者、博識家。他的哲学方法是在于判断出“明智的或不明智的”、“对人有用的或无用的”等等，而不是作出“科学的或非科学的”的判断。这里并沒有什么可以排斥這個問題之处，而是关系到另一种研究的領域。在某些处境里，生活中的一个哲人对其他的人是更为需要些，因而哲学家不仅應該是一个有修养的人，而且还應該是一个哲人，在这种情况下科学的要素是并不完全被排斥的。某一种知識、某一种特殊知識是对人的生活、对人生行动方式的讲求有所帮助的。对“什么是生活的意义？”这类問題的解答，是取决于各种因素的，但首先是取决于个人所抱有的世界观。那么我們在这里就遇到了一种与人們称为科学的或非科学的观点的联系。但是，我們得再說一次，不能直接以“科学的观点”或“非科学的观点”去称呼那肯定生活是有意义的、认为值得生活的积极学說，也不能这样去称呼那相反的否定学說。

回头来談問題的本身：根据我們上面的說明，关于什么是生活

的意义这个问题，可以作出怎样的答复呢？可以怎样来解释呢？

这显然取决于我们是在什么样的哲学体系范围内来解决这个问题。我们已经说过，与这个问题有关的许多观点取决于许多因素，但首先取决于研究这个问题的个人的世界观。

对于一个有宗教信仰的人，这个问题可以很简单地解决：生活总是有意义的（这就是说，在任何情况下都值得生活下去），因为就连痛苦、不幸和死亡，也是符合“至上者”的意志的，这个“至上者”准备了给我们死后生活的奖赏作为我们的善报，或者准备了惩罚作为我们现世的恶报。在许多情况下，特别在这种情况下，我们承认这种信念是最方便的，它把最困难的问题直接变成极端的简单。但是这种“方便”的代价却非常巨大——这就是放弃了任何科学的态度。因此，要享受这种解决问题的“方便”和简单性的好处，也愈来愈困难了。

如果我们采取一种世俗的态度，不管那种人所提倡的哲学观点，那么，对于我们所理解的这个生活的意义问题，就不能提出这样一个一般的、普遍有效的解答。事实上，我们应该根据一种具体情况，根据对于生活现状和前途的具体考察，来判断是否值得生活；在这里，最后要归结到被考察的个人，因为个人的生活才成为问题。我们的估计应该考虑到个人所认识和感觉的各种因素；除了我们所考察的个人的各种因素以外，任何东西不能作出总计，没有任何别的因素可以作出总结。虽然他的周围的人们能够帮助个人衡量积极和消极因素的对比总结，使他看到或者想起在他的一生中可以被看作积极的东西；而这些东西，是个人在某种特殊的情绪的冲动之下很容易忘记的，例如：人生只有一次，或者时间会冲淡痛苦，或者他对社会和亲人负有义务，等等。但是，在这个方向上我们不可能走得更远。如果我们不承认那种本质上是宗教性的绝对道德命令的话（这与人们是否承认超自然的存在无关），那么我们就不能武断地给某个一定的人作出答案，就是说，不可能在他的地位上作出一个除了他谁也不可能做到的选择。我们至多只

能这样說：我要是处在你的地位，我将作出这样或那样的选择。如此而已。

但是，考虑生活意义的人，接着就要問：生活的目的是什么？人是为·什么·而生活的？这个问题与第一个问题有联系（对于“值得生活么？”这个问题的答案与关于生活的目的的问题的答案有密切的联系），但它与第一个问题有区别。似乎它比对生活·的意义·这个问题的解释有更大的重要性和更大的兴趣。

这个问题，为每一个苦于不知道应该怎样生活的人所提出。事实上，我们的行为，特别在我们的生存中出现困难情况或矛盾处境时，是取决于我们所了解的生活·的意义的，因而也取决于我们用以确定价值等级的那种方式的，至于这种价值等级，则是由于我们采取什么行动或放棄什么行动而达到的。这里所說，主要是那些自觉地考虑到这些问题的人。但是，生活的意义问题以及对这个问题的解答的各种影响，在那些受过教育的（在这个詞的最广义上）个人模范的自发方式的情况下，也可以发现。因为我们不但在学者的讨论和证明中看到这些解答，而且也在一个为保卫理想而牺牲生命的英雄的行为中看到这种解答；也在一个为了現錢交易而与敌人勾結的叛徒的行为中看到这种解答；也在一个为真理而牺牲个人利益的战士的行为中看到这种解答；也在一个在日常生活中放棄个人的信念而一味迎合上級的投机分子的行为中看到这种解答，等等。

所以，当一个人向我们問到生活的意义时，他是要求我们答复这样的问题：什么是生活应该确定的基本目的？一切活动、一切选择所应当作为最高原則而服从的生活目的是什么？这就是說，应该怎样生活？这个人要求我们給他讲讲我们关于这个问题的意見，以及证明这些意見的理由。在这里，情况跟第一个问题中所表现的不一样；在那里，人們要求我们站在某人的地位作出一个决定，即只是这个某人能够决定的事情。而在这里，則不仅要求我答复问题，而且既然我提出了自己的观点，就要求我能够而且必須提

出論据证明这个观点并加以正确的說明。

在这个問題上，我們又要區別宗教观点和世俗观点；它們不但一样，而且彼此站在完全不同的思想立場上。

如果采取信仰的观点，則問題仍是表現得最簡單和最“方便”：人可以免除思考的負擔，因为他必須遵从外来的規範，即来自人所必須服从的上帝的規範。这些規範向人指出可尊敬的生活目的，換言之，即給人一个关于生活意义的教訓，这个詞是取其在这里使我們感到兴趣的含義的。一切就是如此。不存在什么問題，但是由《启示录》所傳授的神圣規範，为了更好地体会其意图，是必需注釋的。显而易见，人們可以提出有利于維護这些規範的人类起源学說的論据：不是上帝創造了人，而是人按照自己的面貌創造了上帝。然而遇上一个无视合理論证，或由于情緒方面的原因而固执地不顾这些論证的人，則任何論据也会是无用的；信奉《启示录》的人豫先就投靠在它的虛伪上。行动的方式只有一个：应經常地揭示科学态度和宗教态度之間的矛盾，強調在二者之間作出选择的必要。随着教育和文化在群众中的发展，这种行动方式就成为愈来愈有效。据我的看法，这就是在群众範圍內反宗教偏見的唯一有效方式。只要还有某人固执地不放棄对这个問題的宗教解决办法，我們就只能对他这样說：对于不愿放棄科学观点的人來說，这种解决办法是不足为訓的，它是不屬於理論的研究範圍之內的。

讓我們回到关于答复生活的意义這個問題的那种世俗的观点。我們承认这是一个永恒的問題、典型的哲学問題，关于這個問題，很久以来人們就无微不至地提出过許多可能的意見。所以，关于行动态度和方式等等，很难說出什么新的东西——除了种种礼节以外。我倒是贊同亚吉巴·般·約瑟夫（Akiba ben Joseph），要跟他一样說在太阳之下沒有任何新鮮事。但这可能不正确。可是如果我們不限于下抽象的、一般的定义，如果我們更深入地研究实现一个一定的行动目的的社会条件，那么情况就发生根本的变化。因此，当我作为一个馬克思主义者、宣称根据我給自己規定

的目的而决定的我的行动原则乃是社会主义的人道主义的时候，我发现自己被编入“社会幸福主义”（在这个词的特殊意义上）的行列，但同时我又看到我自己的观点与别的一些混合物特别不同之点。同样我也发现了把我在这个领域的观点同我自己的总的世界观联系起来的东西，即最广义的马克思主义。

上面我已经指出了在对“什么是生活的意义？”这样一类问题的解答与作出这种解答的作者的世界观之间存在着什么联系。然而这种联系并不像一个唯物主义者选择了爱他主义的态度，一个唯心主义者选择了利己主义的态度（或者反之）的那么简单。不论你是唯心主义者或唯物主义者，不论你所理解的世界是运动的或静止的等等，任何这些不同的态度，包括社会幸福主义，都是同样可以被采取的。在这个问题的历史上，作为证据，我们可以举出几十个、几百个例子。并且在这种情况下，这只能是些很一般的、很抽象的、属于观念类型的观点的定义，因此在它们的具体方面，这些观点可以用极不相同的方式来解释。一个纯粹的利他主义在实际生活里同纯粹的利己主义一样实际上是一种空想。

我们已经说过，各种本体论或认识论的学者都能满怀信心地维护社会幸福主义的原则，这就是说，维护人生目的是向往最广大人群的最大幸福、并且也只有这样才能实现个人幸福愿望（因为把社会幸福主义导向这种或那种功利主义是无根据的、没有得到历史证实的）的主张。但是一个非马克思主义者是不可能宣扬社会主义的人道主义的。的确，这种主张也可以列入“社会幸福主义”的行列（显然，在这个名词的一定意义上，是如此含混和空泛，以至能引起许多不同的解释，有时那些解释彼此之间的差异极大），但是社会主义的人道主义也不是各种不同学说的主张者都可以列入的一般的公式；它涉及一种和这个学说体系中的其他具体化的学说密切联系的哲学观，宣扬这种哲学观就意味着宣扬整个这种哲学体系，这就使得唯有信守这种体系的人才能列入这种哲学观。

社会主义的人道主义理论和它所指示的行为，是根据一些很

明确的理論观点而推論出来的。第一，根据个人是社会的产物（即“社会关系的总和”，这在后面还要討論）这个独到的解釋，这个解釋使人的处境和它的形成的問題得到闡明；第二，根据历史唯物主义所表述的社会发展观而确定的个人与社会的关系的独到理解；第三，根据与历史唯物主义相联系的一种信念，即认为理想只能在适当的社会条件中得到实现，否則它們只能变成空想。

最后，我們所达到的不是一个一般化的观点和善良的願望，而是一系列以科学观点为根据的理論概念。許多确定的实际結論，就是在行动指令的形式下，从这些概念中产生出来的。

贊成社会主义的人道主义的人相信，个人幸福只有在社会幸福的方式中才能实现，因为只有人格发展的扩大和在社会範圍內滿足人生各种需要的可能性，才能創造一种实现个人要求的牢固基础。但是人不应只限于一般地追求普遍的善或对亲人的爱，虽然这些原則对他也是非常必要的，而違反这些原則，应看作是痛苦的根源。贊成社会主义的人道主义的人懂得：为了实现他的要求，需要他为这些要求去进行斗争；而他所服务的事业是受社会制約的，并要求着社会关系的一定的改造。在阶级对抗的社会里，他首先看到的，是他的要求的实现与所有制关系及建立在所有制关系之上的阶级关系的改变之間的联系。为了对亲人的爱和普遍的善，他主張阶级斗争；为了对人的爱，他主張——看起来好像是矛盾的——憎恨那些压迫人的人。贊成社会主义的人道主义的人懂得：人是社会条件的产物；但他又懂得：社会条件是人所創造的。他是辯证論者，因此他主張和平，但进行斗争。他的社会主义的理想是和人道主义的观念密切联系着的；“社会主义的人道主义”一詞即由此而来。社会主义，作为一个理想，乃是这个人道主义的彻底表現，同时也是人道主义理想的物质化的实现。主張社会主义的人道主义的人，为了这些理想，准备作出最大的牺牲，同时他也号召牺牲精神，要求別人这样做。他提倡爱亲人这个总的口号，他只是輕視那些口头上空喊这个口号而行动上違背它的人們。社会

主义的人道主义不但要求你们表示明确的观点，而且要求为实现这些观点而斗争。同时，也许是首要的，要为了使人信服社会主义的人道主义的正义性而斗争，要为了改变他们的生活态度而斗争。

这就是所谓社会幸福主义么？从某种意义上说来，是对的。但这种说法毕竟没有说明什么。这里是一套完整的观点体系，这个体系之采取这样一种形式，只有在马克思主义的领域才有可能。它是从马克思主义中必然产生的，同时也成为马克思主义的基础。所以，要知道谁是不是马克思主义者，很重要的一点是要看他如何解决像生活的意义问题这样重要的问题。事实上，只有马克思主义者，才能成为一种最高形式的人道主义即社会主义的人道主义的捍卫者。

自由和历史必然性

我们以社会主义的人道主义是战斗的人道主义这一结论结束了关于生活意义的讨论。我们已经说过：社会主义的人道主义不仅要求我们有具体的信念，同时还要求我们行动，要求我们进行斗争。要求我们为了指明生活意义的目的而斗争，为了改变社会关系即为了实现这个目的条件而斗争，为了争取人们参加人道主义事业而斗争，为了改变人们的立场而斗争。但是人能够做到么？作为社会的产物的人，同时能成为社会生活的创造者么？马克思主义者所承认的历史必然性不会限制个人的自由，不会实际上削弱他的斗争愿望么？这些是把我們引到争论不清的老问题深处去的几个问题，那老问题就是决定论和自由意志的问题，它在我們这个时代常表现为“人和历史”的问题而被提出。

我不想讨论所谓自由意志问题的全部内容，我只从对马克思主义和存在主义之间的争论有决定意义的角度来接触这个问题。据我看来，有两个问题是有首要意义的：(1)怎样理解个人的行为准则？这是和存在主义者争论中的一个主要问题。存在主义

者——不論外表怎样——在很多方面接近馬克思主义，正是这样就使我們必須划清我們各自的立場界限。(2)个人能够創造它自己的命运么？在什么程度內是可能的呢？

以中世紀的学院方式，加上一些詞义上的錯誤(概念含义界限不清，用詞曖昧含混)，来談論个人自由問題，已成为傳統习惯，致使問題糾纏不清；这种习惯直到現在还繼續在这方面成为我們的思想上的負擔。

一方面，主張決定論的人，往往限于证明人的行为，如同世間各种事件一样，是受原因制約的，总是有原因的。好像一談起个人自由問題就会归結到存在着沒有原因制約的活动的可能！因此，主張这样一种決定論的人，就不得不为了要知道如何才能避免他們观点中的宿命論的后果、如何才能維護在社会进程中个人的积极創造作用的观点，而大伤脑筋。

另一方面，決定論的反对者則在他們的研究界限內掙扎，而这种界限从邏輯观点看来是由极可笑的证据引申出来的。例如，我可以喝一杯水，但我也完全可以不喝这杯水，在一个十字路口，我可以走右边的一条道，但我也完全可以向左边走，等等，因此在我的行动中我是自由的。似乎他們并不了解我只能够当自己不感到非常口渴的时候，不去喝我那杯水。同样地，我在两条路中能够作选择，比方說选择了向左轉，那仅只限于在我无意要达到在右边那条路尽头的一个既定的目的地的情况下。这实在是一种无聊的爭辯！而这种爭論能否反映实际情况呢？所爭論的問題的意义要更加深远，虽說它們被許多誤解、其中某些还是言詞上的誤解所掩蔽。首先，人們討論个人自由問題的时候，好像“个人”这个概念是本已清楚的，并且它是不干扰爭論的进行的。然而爭論恰恰就是从这一点上才开始的，它的最深根源也就在此。

如果我們追究馬克思主义和薩特尔的存在主义之間的分歧的根源，那么就会看到，主要之点就在于对个人这个概念的了解。在薩特尔(特别是《有与无》中的薩特尔)看来，个人是一个自动的、完

全自由的、自己安排自己的命运的产物，因此他是孤独的，注·定·是自由的，而这必然使他生活在經常的苦恼(存在主义的苦恼)之中。这个概念，在任何一个懂得社会学、社会心理学、人种学或者其他人文科学所提供的基本事实的人看来，是很奇怪的。有人会说，薩·特·尔在《辯·证·理·性·批·判》一书中正确地引用着社会学和它的成果，这是对的，但这只证明一件事情：他的概念被一种內在的矛盾所破坏着。当然这还不是这个概念中的唯一矛盾，像我們在別的地方已指出的那样。

对于人来说，說得远一点，就心理观点而言，当自己的决定的絕对自由遭受否定时是气憤的(当然，这里所談的不是那种限制行动自由的肉体强制的情形)。不仅因为人有这种驕傲的信心，即只要他願意，尽管他爱喝咖啡，他可以不喝它(虽然如此，出于在哲学良心上也說得过去的理由，他可以泰然地喝咖啡)，并且还因为人自认为在整体上是完善的創造物。許多聖經故事和其他非理性的因素大大地有助于这种信心，这些非理性的因素把研究这个微妙問題的观点完全弄糊塗了。在今天，在人文科学如此昌盛的时代，宣揚这些所謂自动的、所謂“孤独的”、所謂“注·定·了·是·自·由·的”个人学說，除非是非理性主义(我們在这里姑不說那些設法用他們的“創·見”来吓唬人的哲学家在談到社会生活的基本問題时常常透露出来的純粹无知)，难道还会是其他什么嗎？为了避免誤解，我要指出(虽然我已不止一次地讲过)在每个这些形容詞里不仅发觉它的謬誤，而且我还看見了一个以隱瞞形式掩盖起来的真正問題。同时我也注意到，在了解个人問題的錯誤方式里——依我的意見——存在着涉及对个人自由及个人和社会关系的了解方式的更深的錯誤根源。

針对存在主义的人的“孤独”論，我們提出一个絕对相反的观点：个人，从生到死，甚至于在他的完全內心的生活經驗中，都是和別人极密切地联系着的，他根本上是“社会人”，是受社会制約的，是每一步都受社会規定的。从当前我們关于人的知識看来，上面

的学說在某种意义上有点陈腐了，尤其是因为（我相信）这是由我提出来的。正是由于这种陈腐，就成为敌对者的尖銳批評对象了。实际上，問題不在于要反对許多哲学家所制定的那个“孤独”概念（在生活中，人們确实是有不带引号的孤独的情况的，但那是另一問題），应该反对的是在某种情况下把社会强加于人的制約撇在一边（这些制約可能是消极的，例如在認識方面；它們在社会学上表现为認識的难题，但它們决不是可以忽視的）。

我們很容易指出社会对于人的心理、人的思想的决定性的影响，从而社会也对于人的評價方式和人对行为方式的选择发生着决定性的影响。真正的問題是在于更深刻的方面：人無論何时、無論何处总是社会的产物，在某种意义上他是社会关系的反映。青年馬克思解釋这个观点时正是这样想的，他的观点已成为現在的馬克思主义者的經典，他认为“人的本质并不是单个人所固有的抽象物，实际上，人的本质是社会关系的总和”^①。

显然，这种表达形式是象征的，是形象化的，但其內容是相当簡單的。約翰·洛克在十八世紀就已經抨击过这些先天的观念。虽說以后出現了一些宣称或者由于人的心理生理結構、或者由于超自然的理由、人是带着先天的观念和道德命令来到世間的观点，虽說甚至今天还可以从某些学說里間接地找出类似的观点，然而这种观点是被視為不受欢迎的，提倡这种观点的人是乖僻的，是孤立的。进化論的經驗主义現在不仅統治着心理学，在其他人文科学上也是如此。人不是带着一定的观点和态度，風俗和道德感情来到世間的；这一切都是在社会教育的影响下在人的身上形成的。只有这样，才能解釋不仅处于各个时代、而且处于同一时代的不同社会 and 不同地位的人們之間的差異甚至矛盾（包括最微妙的道德感方面的东西如羞耻心等等）。

这里首先涉及的是語言，它是社会所积累起来的关于世界的

① 見《馬克思恩格斯全集》第3卷，參閱人民出版社1960年版第5頁。

知識，它是通过教育傳授給每个社会成員的。这是那些最早刻划在儿童心灵的白板上的符号。語言体系是同时影响于思想体系、影响于人观察世界的方式、影响于对现实現象分类的透入人类心理的最重要的符号。

各种社会現象通过語言来规范人的精神面貌和态度：积累起来的关于世界的知識，風俗习惯和信仰，組織人与人之間的关系的方式——反映目前生产需要的方式，政治制度，主要爱好和艺术趣味等等。人是不能跳出他的社会环境的。就是那些想要破坏現存秩序的先驅者或反叛者也仍然是处在产生他們的一定的社会关系之中的。耶和華曾經做得一貫而且賢明，他禁止任何生而为奴隶的人进入“福地”，因为这是自由的土地。

在这一切情况下：通过社会傳授給儿童的語言、信仰、風俗习惯、道德感情、艺术爱好、政治信念、理論和实践的知識、个人模范等，是属于一定的社会关系。在这一切情况下，实际上是屬於人与人之間的合作及从而产生的結果的一定形式。不錯，一个来到世界和在发展中的人，他所面临着的是这些处于一定社会制度形式之下的社会关系。这个社会制度，显然不是人所能够选择的。它是一个既成的环境，它形成人，它使人成为他存在的那样。比較一下不同时代同一国家的成員或同一时代不同社会、文化阶层的成員的观点、風俗习惯及态度，就可以提出許多例子來說明。如果不是种族主义者，如果不相信什么神秘的“种族精神”（这是同各种“种族精神”随时代和条件的不同而变化这件事相矛盾的），就該如現代科学所得到的結論那样，承认人是社会的产物，是一定的社会关系的产物，在他的心理上、在他的意識和風俗习惯上、在他的态度上存在着这些社会关系的反映（在这个詞的特殊含义上）。正是由于这点，馬克思主义才說人的本质（即一切的人所共有的东西，同时也是人区别于其他生物界的东西）是社会关系的总和。

在这个总的情况下，問題就很明显了。現在只需要詳尽細致地研究这些影响和这些制約性的机制。但这已經屬於另一个

問題。

关于我們所研究的問題，現在可以得出結論了：人的观点和态度是受社会的制約和决定的，这是由于这样一个基本事实，即个人是社会的产物，是“社会关系的总和”。不过情况有种种的变化，因为至少在某种情况下，个人不表现为出发点，而表现为終点。显然，有一种特殊的辯证法在这里起作用：个人是产品，但同时也是生产者，他是終点，同时又是出发点。正是在这里存在着理解和摸清这种复杂情况的困难。但无论如何，有一件事是肯定的：只要人們懂得这种辯证法，那么任何主观主义的体系（存在主义就是最完整的例子）就垮台了。按存在主义的說法，作为历史創造者的个人是絕對的出发点，这是不需要任何研究和任何解釋的。正如笛卡儿的 cogito（“我思”），存在主义的“行动的人”（homo agens），就是这种所謂簡單的基础，不要求任何分析，在这种基础上豎立着整个建筑及其范疇：自由，注定要选择，孤独和苦悶。整个存在主义就是建立在这些东西上面的。如果这个基础垮了，則存在主义也随之而垮台。不幸的正是这个基础站不住脚。这并不是說在现实中行动的人不出現了，而是他出現得不是如存在主义者所希望的那样；他不是像孤立的、在选择和作决定时能按自由意志的原則而自主那样出現的个人，也不像萊布尼茲的无窗戶的“单子”，这种单子在其孤立和孤独中既不能接受援助，也不能接受各方的劝告。而是完全相反地，他在一切細微行动中都是作为一个社会的人而出現的，他永远不是孤立的，甚至于他的孤寂的思考也是由社会形成并受社会控制，从某种意义上說，他总是得到社会的助益和享有社会的劝告的，他是一个在决定上和选择上都由社会限定的个人，永远不是存在主义者所称的那种“自由”的个人。

这就是問題所在。整个存在主义的自由观，他們反决定論的全部怒火，所有薩特尔及其追随者对于馬克思主义（特別对恩格斯）承认历史規律的客观性、尤其对于把历史客观性了解为个人活动的統計的合力的斥責，这一切都与关于个人及其社会准則的假設

相联系。像往常一样,这是一个任意的假設,何况它又显然是錯誤的,因而整个建筑就变成了紙糊宮殿。由現代科学闡明了的許多事实就愈加使人至少也应考虑一下这种理論的基本論点,并要求人們至少也得提出論据来证实它;反之,科学闡明了的事实不容許使用建立在主观主义者从哲学古董倉庫里取来的形而上学观点上的任意的假設。真实的情况是这样:这种如此流行和如此时髦的学說的基础,是无可救药地陈旧腐朽。这只是因为哲学上的极端无知和政治上的完全混乱在一个时期籠罩了某些人士,才使他們在忠实地从他們的存在主义者的范本上抄来的、某些“土生”概念的独创性面前变得迷迷糊糊。无疑地,这种情况之所以发生,是由于当时任何一个說反馬克思主义的話的人都被认为是一个有独创性的思想家。

我在这里不准备考察历史規律和它的客观性的問題。虽然这个問題和我們所研究的問題有密切关系,但这是另外一个問題,是屬於社会科学的理論和方法論的問題,它要求以不同的方式进行研究。在这里,問題不在于要知道历史規律是否真正有客观的性质,而在于要知道如果有这样的規律,那么某种能够左右社会生活的人的自由有沒有范围?如果有,其范围又有多大?

在开始討論我們认为是基本問題的第二个問題,即人对社会现实的創造性影响的可能性及其限度的問題时,我們想从一个特殊的角度来接触关于自由的問題。我們是在不去爭論决定論的細节情况下来研究这个問題的。

首先应清理这个論战周圍的場地和抛开那些压在这个討論上的、联系到“自由”这个詞的意义含混的問題,因为这些問題是和真正的問題无关的。

我們在日常用語里說到“自由”时,我們通常是以与“强制”这个詞的相反意义来使用的。說一个人是自由的,是指沒有任何物质的或其他的力量强制他作这种或那种行动而言,换言之,即他有权和有可能选择这种或那种行动方式。反之,一个人是不自由的,

如果他被剝奪了選擇的權利和可能，在某種強制的方式下被迫採取某種行為方式，甚至客觀上這種方式對他還是有利的。沒有任何人喜歡強制，因此任何人——唯一的例外是那些要依靠強制的人——都是強制的反對者，同時又是自由的——這是作為免除了各種強制的自由——信徒。在我們談到與決定論相對立的自由意志時，顯然地，我們所談的不是免除了各種強制這回事。首先，自由意志不是大家都了解的；其次，即使人們了解，也會無意地對一切攻擊自由意志的論點作自發的、不合理的讓步。這是一種純情緒上的反應，但是它也干擾到理智的範圍。決定論否認自由，因此它是自由的反對者（這裡的自由是免除一切強制的意思）；這裡出現了基於邏輯混亂的庸俗錯誤的明顯背理。我們應拋棄各種誤解和背理。我們是在自由這個詞的第一種含義下主張自由的，雖說我們能夠討論它被引用的範圍以及限制它的必要性，尤其關於以自由的名義對自由的限制（個人自由的存在主義觀點的歌頌者，毫無隱諱地表達了對於菲德爾·卡斯特羅的必須以武力鎮壓反革命觀點的同情；原則上沒有任何一個政治自由的有理性的維護者，在這種場合會有所隱諱）。因此當我們討論個人自由和歷史的必然性時，我們所指的也不是這個問題。我們要盡力記住這一點，並在我的以後的研究中不要把這些問題弄混淆了。

更進一步去理解個人自由這個詞的時候，有這個詞的三種意義擺在我們面前：（1）如果一個人的行動表現着不受任何東西決定的意志，那麼他是自由的；（2）一個人的行動，不受任何歷史發展的客觀必然性的制約，那麼他是自由的；（3）自由是在各種不同的行動中選擇其一的可能性（我將在以後明確地解釋這一點）。

熱中於“自由”的人們一般總是集中在上述第一、第二兩種意義上。據我看來，真正的問題實際上是和第三種意義相聯系的。

把個人自由問題聯系到非決定論上去，在上面提過的錯誤的個人概念的認識下，是完全可以理解的。從這種個人的概念，已經引申出承認絕對自由的必然性，也就是人類意志範圍內的非決定

論，这非决定論本身是个人主观概念的基本因素。这样去联系自由与非决定論，在这个問題的历史上已經出現过几千年了。实际上这只是一个很大的誤解，只是一个經不住批判的錯誤。

要把自由和任何事物都不能决定的那种自由活动同一起来，至少是要求这样一种假設：即某些現象可以沒有引起它們之发生的原因而存在。这样一种假設只能是一种神秘主义，这种神秘主义，不論对生活上的經驗也好，对科学上的經驗也好，是无价值的。心理学、社会学等等显然都反对这样一种論断，即有某些意志的行为以及某些关于人的行动选择的决定，是不受原因制約的。以如此籠統的方式表达的这个論断，可能不为一个稍有冷靜头脑的非决定論維護者所接受。我們有权认为非决定論的这种解釋是誤解。

第二种解釋起着更重要的作用。它不从可能有一些沒有（决定行为的）原因的意志行为这个論点出发，而是从这样一种观念出发，即不存在人的活动和历史发展以外的必然性，由于这种必然性，活动的个人就被解除了武装，因而不得不屈从，即失去了自由。这种解釋虽說同样出自誤解，却已經包含了一个重要問題：个人是社会现实的自主的創造者，从而也是自己命运的創造者么？以及，如果是的話，那么是在什么程度上呢？

人們之所以不能很快就消除非决定論的这个問題的第二种輕微的变相提法，恰是由于它包含了一个真正的問題，并且还由于它牽連到一系列的其他問題。

首先是关于历史发展客观規律的存在和关于这种发展的决定的必然性。如我已声称过的，在这里我将不談这个屬於很具体的社会科学的复杂問題。我把我的研究放在对这类規律存在的承认上；否則，这个問題本身实际上就会消失。我只是想提請注意：拒絕——多么强烈的拒絕！——承认历史規律的客观性，时常是受到某些馬克思主义的“革新者”所支持的这种拒絕，它是針對馬克思主义的观点的，是只能借助于那种科学的社会学所論述的蒙蔽意

識的范疇才能表达出来的。沒有任何一个認真研究社会問題的人今天能否认客观規律在一定社会中的表現（如果否认这些規律的表現，則一切經驗的社会学的研究工作只能是永远徒劳无功的），尤其是那些与社会的經濟基础的变化相联系的規律的表現。我們同样可以列举出一系列人文科学中的非馬克思主义的当代学派，尤其是历史方面的（由有唯物主义傾向的經濟史一直到湯因比的唯心主义学說），都承认社会发展規律的客观性。我們还要說：馬克思关于社会发展中經濟基础的作用的学說已如此广泛地傳播到現代科学中，有时竟使人忘記了它的来源。这的确是这种科学学說所能取得的最卓越的成就。在这种成就的照耀之下，那些对于相应的馬克思主义观点的攻击，就科学的社会学而言，則显出了特別的“風趣”。

但是現在我們还是回到真正的問題上来吧：我們說过，关于社会发展規律的客观性质的理論是真实的，这就产生了一定的过程的必然性。在这种情况下，是否可以說，我們服从着这种客观必然性的作用，那么，作为个人，我們就沒有自由了呢？再說一次，一切决定于我們对自由的理解，决定于我們对于談到的這個問題所采取的一些假設。在这里有两个假設起着主要的作用。

有人宣称：只有一种不受任何限制的自由，才是真正的自由。我們就从这个学說开始罢。这就是那些认为如果承认規律及从而产生的发展必然性、就失去了自由的人們所提出来的。但是沒有任何人，甚至是历史規律具有客观性的学說的最热烈維護者，也沒有說这些規律預定了一切个人的决定和行为（虽說这些規律对此是有影响的）；在不論什么場合，他也沒有主張人的一切决定和一切行为都由这些規律所决定。一般而言，只应指出：主張历史发展的客观必然性学說，只主張对历史进程的結果的信心，而不是关于人的行动的自由。人的行动可以是很不相同，甚至于是与发展的客观趋势相反的。那些抱怨如果存在着历史規律、他們的自由就可能受限制或甚至被取消的人，实际上他們抱怨的不是他們行动的不

自由，而是不能以他們的行动取得随心所欲的結果。但是这已不再屬於个人自由的問題，而是放任主义者表达得极模糊的那种遺憾。如果某某先生真的认为社会进程沒有屈从于他的意志，他就不自由了，那就只能怪他自己用了錯誤的、非科学的态度来对待這個問題！

因此，我們在这里所分析的观点就被引进了这样一个假設：人只有在絕對自由时，就是說，只有在沒有任何东西影响他的决定、限制他的决定时，他才是自由的；以及，只有在社会进程及其結果都符合他的意志的情况下，他才是自由的。只要认清这种或这类假設的內容（这种內容通常是掩藏在籠統而含混的公式的曖昧之下的），就可以清楚地看出它的无根据。尤其是把自由这个概念牵扯到放任主义上的时候。

使我們感兴趣的态度还涉及另一种假設：即历史必然性脫离人的活动，它的表現与人的行动无关。这是真正的神秘观点，这与历史規律的客观性学說的主張者的思想毫无共同之处，反之，它却把这个問題的討論引进了誤解的死胡同。

馬克思主义的決定論把历史必然性理解為一种不是脫离人或与人无关的、而是——相反地——通过人而起作用的活动力量。历史是由人創造的，但是人的行为和决定是受着环繞着人的条件和由这些条件引起的需要的影响的。这里沒有任何东西能脫离人和与人无关而发生；因此在发生的事物中沒有任何神秘。仅仅是生产方式和其他社会現象的改变引起了一定的需要，随之而来的是相应的願望和活动。很明白，那些利益受到这种发展的威胁的人，在看法上和在行动上必将成为这种发展的敌对者。不仅物质利益影响于人的态度，事情还变得更复杂了：在客观上对发展感兴趣或不感兴趣的人群中，其态度是不一样的。证明是：在資产階級里也有社会主义的革命家，在无产階級里也有反革命分子。按人的階級出身而天真地預測人的态度，是一种社会主义的幼稚病。对于一个馬克思主义者，对于一个在社会問題上宣揚決定論观点

的人，这类事情并没有什么特别可以操心的。显然，如果不是有意把马克思主义和它的决定论加以庸俗化的话。

我们仅只是说：人是在各种刺激物和各种方式的影响之下活动着。然而某些刺激物是如此有力，致使服从于这种刺激物的人数愈来愈多。我们称之为必然性的东西，正是无数各种人类行为的统计上的总和，在这些行为中某一种类型的态度和活动终于取得了优势。

因此没有任何东西可以脱离人，一切事物都要通过人。行为的自由，如果以合理的方式解释，是不受什么侵犯的。最好的证据是：在社会事件的进程中人是作出了各种选择的，是离开了所谓历史的必然性，甚至违反了它而各式各样地活动着的；在这些人中就有革命者和反革命分子，也有在进行着的斗争中保持中立的人。

历史的客观规律和历史进程的必然性的存在，并不排除人的创造性活动，也不取消人的自由。这些规律仅只建立了一种持久的社会场地，在这个场地上人在行动中开展他们的活动和表现他们的自由。显明的是：人的活动是受各种社会原因的各种不同方式的决定的；人的自由并不意味着他可以任意地安排社会进程。在这方面并不存在绝对自由；这种性质的绝对自由只能是一种纯推理上的虚构。虚构这种绝对自由的人，如果他们在现实生活中见不到这种自由，他们的失望只能归咎于自己！狄慈根已经把那些主张有绝对知识的人打发到天使的乐园里去了。我们也要对那些绝对自由的拥护者提出同样的劝告，他们以“要么就完全自由，要么就毫无自由”而轻视我们唯一所能达到的人类的自由。

至于我们，我们的要求是很节制的，人的自由对我们就很能满足了。现在我们要进一步来研究它。

我们说过，关于“自由”，有着第三种的解释。在这种意义上，我们并没有放弃决定论，也没有放弃历史客观规律的作用；所谓自由，仅仅是在一定情况下从各种不同的行动方式中作出选择的可能性。比起上面我们已经谈到过的乌托邦的要求来，这是极有节

制的說法，并且这是符合这个詞的流行意义的（不要忘記我們曾經把“自由”是指一种不受强力約束的行为这个意义暫時擱置起来）。

实际上用自由这个詞的流行意义来談自由时，人們既未想到决定論，也未想到客观历史必然性，而是想到了这类性质的情况。

在社会上有两个陣营进行着斗争，我就要問問自己究竟應該跟着那一方面走：革命呢，还是它的敌人方面呢？我完全可以选这或选那；所以，我，作为一个自由的人，从人类的观点、国家的观点和个人的观点，經過應該贊成誰、反对誰的衡量以后，可以在两个陣营中选择一個。显然，我的意志是在一定关系上被各种原因所决定的，否則我就不可能作出任何决定。显然，某些社会发展的規律也在这里起作用，它們影响着斗争的結局，当我要作出决定时，必須考虑到这些規律。但这一切并没有限制我的自由。相反，只有在这些条件中，我才是自由的；否則，情况就是一片混乱，那么自由——作为选择一种价值标准和选择一种与这种价值标准相符合的行動的自由——也就毫无意义了。簡單地說，“自由”这个詞的意义，对我來說是不同于代表着上面所讲的那类态度的人的。

由此可知，当我可能选择、而这种选择是由我决定的时候，我总是自由的。我，作为个人，这样做，完全表現着一种特殊性，这是对社会的制約而言的一种特殊性；沒有它，我就不是一个具体的人，我就不是一个“社会关系的总和”，而是一个抽象，一个凭空想而理想化的产物。所以，在这个方面，我在决定論中是自由的。甚至于在被剝夺了自由的情况下，我也是自由的。显然，这种似是而非的說法（或矛盾的說法）是由于在这里使用了“自由”这个詞的多种意义，然而这关系着一个实际的重要的問題。試想，我被鎖上鏈条，我受到死刑的威胁，然而我还是有选择的权力和可能：作为叛徒而偷生，或者对事业忠实到底而正直地死去。这样，我虽然带着鎖鏈，但我是自由的。

从表面上看来，这是一种最有限、最低限度的自由观，但实际上，它比那种狂妄自大的反对者的自由观具有更广泛的内容。絕

对自由的幻想，不論其外表如何，除了引向听天由命的悲观失望外，还能引向别的什么呢？实际上，这种“绝对的”自由好像是那里也不存在的。

拋棄空想的結果不会是拋棄自由，只会使你采取现实的态度去考虑自由，可能动员你为了这个或那个理想而去进行斗争。因为，除了反对肉体上的束缚的斗争以外，同时存在着选择自由的斗争，你也可以由于你的怯懦、投机、軟弱性等等而作出选择。除非我們自己放棄它，誰也不能剝奪我們的这种自由。也存在另外一种可能性：即使受苦，甚至死亡，但我們还保持着真正的内心自由。这是应当懂得的，而且也要教育別人。首先应当由我們自己作出模范。这样一种自由观，要求我們反对各种各样的悲观哲学，反对那些“孤独的”、“注定要选择”、“生活在苦恼中”的理論。我們的这种观点，虽然是最低限度的，却是一种乐观主义的观点，它相信人的力量，相信人的社会本质。

这种自由观还和对生活的意义(目的)的理解有密切的有机联系。它同时和責任問題有极密切的联系。在这种意义上的自由，是在选择中实现的，首先是在一种矛盾的情况下实现的，在这种情况下，每个选择可以产生好的或坏的结果。因此，选择是困难的，正因为如此，所以責任問題在生活中显得非常重要了。

关于道德責任

如果对近几年来情况作一回顾，那么可以不怕犯錯誤地肯定：在我們这里，在許多知識分子、尤其是青年中間，他們在哲学上所考虑的中心問題，乃是道德責任問題。并且这个問題是在我們的哲学界里引起存在主义影响的“轰动”的主要負責者，我們的哲学界的气候是傳統地在“常識”的、甚至实证主义的冷靜精神里形成的。事实上，責任問題与个人問題、个人的行为准则和命运問題千絲万縷地联系着。

責任問題是由于生活、由于政治實踐而提到哲學上来的。它的重要性和分量正是在这里。事实上，这不是一个想像出来的、抽象的問題。相反地，在現代，它具有十分重要的意义，它表示着許多要求哲學加以解釋和概括的矛盾和困难。它关系着这样一种环境，它完全陷入这些矛盾中，而且使人感到很大的痛苦。如果那些明明白白站在新实证主义立場的人們，特别是青年的一代，不感到有“存在主义化”的需要，他們仍然冷冰冰地对待、甚至反对这一流派，这实在不是偶然的事情。可是馬克思主义的知識分子，尤其是青年的馬克思主义知識分子，却热心地接受存在主义所提出的問題，把它当作一种启示，然而可惜的是，他們往往以主观的方式解决這個問題。我們应当避免全盘否定這個問題的那种輕率性。事实上，這個問題，在我們这里所考察的情况下，是由人們的生活經驗中产生出来的；人們感觉到最近几年中的政治上的各种各样的困难，从而发生了对自己的行动和贊許別人的行动而招致的道德責任的問題。尽管在解决這個問題的答案上有許多歪曲和許多錯誤的傾向，但這個問題总是应当答复的，而且是应当严肃地答复的。这只可能是为了帮助想解决這個問題的人。

責任問題是一个与行动、行为相联系的范疇。它表现为社会現象，也表现为个人心理現象。其所以成問題，只是因为有着人的活动以及对这些活动的限制。人的活动以及对这些活动的限制，类型很多，因此我們也可以区别出各种責任类型。但在这里，只有一种类型對我們有直接的意义。

如果某人由于訂立了合同而进行某項活动，但沒有按照所承諾的标准把它作好，或根本沒有作，他就得对由此而产生的損失負責。按照这种損失的性质，他要在財務上或刑事上負責。例如，一个建筑师把一所房子盖坏了，如果并未因此产生屬於刑事上的損失，他就只負民事訴訟上的責任。一个汽車司机違反了交通規則，如果不涉及刑事上的应受处分的行為，他就只負行政管理方面的責任。一个医生忽略了医疗，他就要担戴刑事上的責任。同样，一

个看守铁路岔道的人，如果由于疏忽没有关上柵門而发生事故，他就要負刑事責任。

談到道德責任，我們所想到的不是这些事。道德責任，由于这种或那种理由，虽說受到輿論的譴責，却不屬於法律制裁的範圍。

甚至一切类型的道德責任都不屬於我們所談的問題範圍。

比方有一个人拒絕跟一个明明看得出是陷于絕望和走投无路的人談話，这个人当天就自杀了。周圍的人就会把这件事的道德責任加于那个拒絕跟絕望者談話的人身上。而他自己也会受到良心的責备和觉得有責任，虽說在法律方面人們对他不能作任何責备。

这就是道德責任的一个典型情况，但是現在我們要談的不是这种情况。同样我們也不想談那些真正不屬於法律制裁行为的道德責任，虽然这些行为是由負有責任的人为了获得希望得到的报酬，或由于卑怯等等，有意做某种坏事而发生的。这只是一种提不到判罪問題的道德上的罪行。

在这里我們认为有意义的，是一种特殊类型的情况，这就是各界人們在 1955—1957 年間的道德义憤中所产生的情况^①，人們至今还在关心这种情况。实际上，我們所考慮的問題就是对各种矛盾情况下的一种政治活动所負的道德責任問題。事实上，过去也好，現在也好，人們所考慮的，并不是要知道应否譴責一种自觉犯下的道德上的明显罪行。在这里情况是很清楚的。問題在于当时以及現在还是要知道当組織紀律(它命令去做某一件事)和个人对这种紀律的反抗(因为他觉得这种行动違反他的良心)之間发生矛盾时，他应该怎么办？这是一个严重的問題，必須公开地、坦率地討論這個問題。

我們應該研究产生这种道德冲突情况的某一特殊范疇。問題的本质在于冲突的存在。这是 1956—1957 年間我們的那些“道德

① 作者这里所指的是匈牙利事件后有些人們对所謂“斯大林主义”的“义憤”。——譯者

論者”所絕對沒有看到和懂得的，他們走存在主義的路綫，然而沒有抓住存在主義中真正有意義和有益的東西。

我個人認為存在主義的重大的理論貢獻在於揭示了產生道德衝突情況的極端重要性。存在主義者利用了他們的發現來論證個人是孤獨的、孤立的、“注定要選擇”等學說。

存在主義的全部主觀主義的知識正是適應着這種衝突情況的。但是存在主義者把這種發現加以利用的方式並不降低它的重要性。反之，應該更加仔細地注意這個方面，為的是在排除了各種無用的雜質之後能充分地將真正的問題揭露出來。

我們說情況產生道德衝突，是因為人的行為趨向於按照所採用的價值標準來積極衡量的結果，但同時它也趨向於按照同一價值標準而消極衡量的結果。人在活動中，同時感到命令他的活動的道德衝動和約束他的活動的道德衝動。於是就產生了道德衝突。

這是和情況的複雜性，和人們不能同時滿足的不同願望、不同利益——一些互相矛盾的利益——相聯系的。生活所提供於我們的這種情況，從理論的觀點來看是很有趣的。不幸的是這種情況經常發生。我說“不幸”，是因為這種情況帶有難於解脫的矛盾，是非常困難的情況。這種情況時常成為生活破碎和——在極端的情況下——橫死的原因。

我們同樣也可以從純私生活和與公共事務相聯系的個人生活中找出許多例證。一個人存心為善，根據某種觀點這樣作時，卻不可避免地作了惡，這是他所處的情況起了作用。希臘神話中的奧瑞斯特斯和安迪貢是這種情況的象徵性的代表人物，這種情況自然而然地產生出一些悲劇的主角。

我們已說過，我們將不在這裡談這些問題。實際上只有衝突情況的一個方面使我們感興趣，那就是與過去幾年中我們的政治生活有關的那些情況。如果想全面地來討論這個題目，一篇短論是不夠的，需要寫一大本論文。我只想提起在我們以後的研究中能對我們有所幫助的一個一般性的問題的注意。

闡明发生道德冲突的情况，对宣道精神是一个打击。首先，宗教的宣道精神认为宗教已解决了一切道德問題，因为它已善意地为我们傳授了十誡，并教导我们不应偷盗和杀戮，应当爱邻人、行善事等等。同样，这对于偷偷摸摸的宗教說教精神也是一个打击，它是在世俗的外表下给我们傳授实质相同的东西：絕對的命令和禁止。应该清楚地看破：人們在哪里宣布絕對的道德原則，同时他們就是在宣布那些不論其形式如何，而本质上总是宗教內容的东西。只有这一点不同，即公开的宗教态度至少比較合理些：这里只是一些由一个更高级的創造物頒发的他律性的准則，因为这些准則是永久的、不变的、絕對的。肯定这些准則是絕對的（在这种意义上这些准則就是永久的，是具有不可爭議的性质的）的人，既然他肯定它們是出自无上命令，出自人性等，实际上他就是宣布宗教所宣布的同样东西：这就是他律性的准則。它們只表面地屬於人間世；人性，先天的命令等等，其来源則是不可知的，是超人間的，須求助于精神，求助于“人性”，簡而言之是神秘的。它們与唯一的真正人間世——人类社会的世間——是毫无共同之处的，它們不是它的产物。在这里缺少一个創造主，因而就表现出明显的矛盾。

因此一当面对产生冲突的情况时，这种說教精神就破产了。道德处方的万灵药，用于发生客观冲突的情况就显得无效了。什么时候，說教精神认为它已完成了它的工作，它已宣布了圣仪的禁令和义务，这时問題也就开始：似乎經常是一道命令的完成，同时就产生对这道命令的違犯。这里問題不在于对道德命令或道德禁止的体会，而在于从那些都不見得怎么好的实施办法中去選擇一个。应该选那最好的，为害最少的。但是应该如何选，以什么为准則？在这方面一切道德論，不論是宗教的或世俗的道德論，都沒有置答。二者都教导我們：“不要杀戮”，但是他們沒有給一个（对別人，或对别的許多人）違犯了这个戒律的人規定出遵守这个命令的情况。例如，听从这种无上命令，我没有去杀死一个叛徒，从而使我的許多地下工作同志遭致死亡。这就是問題的所在。对絕對准

則的說教者及其代言人进行攻击是容易的。要解决生活提供給我們的实际冲突却是不容易的。因之，一种在这样的情况下——正是这里开始了现实困难——行不通的說教，是无价值的。只靠强盜和小偷自己“悔过自新”，而对某些正直的人，当情况不顾他們的意志和願望，逼使他們作坏事而希望有人教导他們該如何正当地生活时，不能回答这类問題的說教是无价值的。因此說教的这种神圣天职，在某一时期虽亦爭取了我們的某些“空想家”的信仰，但終于是走进了死胡同，并蒙蔽了真正的問題。处于复杂的生死关头，如果我們只曉得重复一件事：說教重于政治，那我們就只好給自己发一張偶像崇拜的证书：事实上我們並沒有說誰在行动上能援助我們。只是在回答什么是道德、在产生冲突的一些两可的情况中应如何进行选择等問題时，問題才开始。現在我們就要对这个問題进行研究。

首先，我們来研究一个具体問題。我不选一个不相干的例子，而选一件近几年来使某些人士苦恼的事例。我以为只有这样，只有如人們所說的单刀直入，才能进行一次与馬克思主义接触的人的對話。換言之，一方面是組織上的紀律給我某件任务，另一方面是我对此任务有抗拒，或者是认为我有义务去完成的这种行动是非正义的，那么在这种情况下，道德的冲突究竟在哪里？

一个組織的紀律不是形式的、外表的东西。紀律表示着人們所参加的某个团体的目的和願望的共同性。我既然全心全意加入这个团体，那么紀律就把我同它的綱領联系起来。这个团体的紀律是它的斗争胜利的条件和保证，因为政治組織是一个战斗的集体。因此，这种紀律是我自己的紀律，我在参加这个团体时就接受它，只要这个团体在政治上还是我的团体、我的組織时，我就接受它的紀律。显然，这是一个必須的条件，如果不是这样，那么事情就沒有意义，也不会有任何矛盾，干脆我不会听从紀律的要求（这里且不談那种利用我形式上屬于一个团体而为了某种个人利益去損害別人的道德騙局）。如果我真正屬于一个团体，那么紀律問題对我

是特別重要的，因为它决定着我所参加的这种斗争的成败。实际上我知道一个战斗的团体就像一支军队：如果每个人都以首长自居，乱发号令，这个团体就会被无政府状态所吞噬而消失。它的战斗就预先注定了要失败。反对组织纪律就意味着削弱团体的斗争。我有充分的理由这样去作吗？我的犹豫——许多正直和有理性的人所不赞同的这种犹豫——会不会是出自主观的错误，出自没有调查研究，出自无经验呢？尽管我有时有所犹豫、怀疑，难道不应该留在队伍里，把统一放在第一位么？事实上，我感到在道德上有保持这种统一的责任。

但是，另一方面，我又恐怕人们要求于我而我应当同意的那种行动可能是不正确的。我说它不正确，是根据我参加组织时所珍视的那些客观目的来看的。我们说，这种行动有在群众心目中损害一个组织的客观目的或者破坏它的力量的危险，或者还有分裂它的队伍等危险。我是作为组织的一员并为了组织的利益而考虑到这一点的。我感到要对这种可能的结果负责。如果我只是表示犹豫，那是因为我还没有百分之百地站稳我的立场，否则我就会坚决反对这个行动。

当我们处在一种道德上尖锐地冲突的情况下，我们怎么办呢？应该怎么办呢？如果组织纪律超过良心，这就是说，我永远想着在道德上有保持战斗队伍的统一的责任，我就会对这样一种行动的后果放弃我的责任。如果我恰好相反地行动，那么在这个一定的问题上，我的行动，必须牺牲一个更重要的、而且是同样有道德意义的目的。在这种情况下，矛盾是客观存在的，而选择是困难的。

显然，这一切和我们的那些“说道者”所采取的态度毫无共同之处。那种简单地說“道德重于政治”的人，在这里是看不见有什么道德冲突的，因为他们认为政治是不顾一切道德的，不存在任何与组织纪律有关的道德问题。只有与我们不相干的人才能这样想和这样说。对这种人說来，团体不是他的团体，这个团体的纪律也

不是他的紀律。这可能只是暫時性的，可能只是政治動蕩的結果，但畢竟是如此。

現在我談另一種情況。談一個實際上而不仅是形式上屬於某一團體的人，他遇見一個真正道德衝突：他應該在這樣一個情況中作選擇，即對他說來維持一種既定價值就必須損失另一種價值。那麼，遇到這個衝突的人，為此而提出了選擇問題，以及與選擇問題相聯系的道德責任問題，他該如何行動呢？什麼樣的考慮能指導他選擇呢？在這種場合有人能幫助他么？如何幫助他呢？

在這種情況下要作出我們的選擇，我們一般总是根據利害得失的權衡，而決定採取最有利的解決。這就需要一種價值標準和比較尺度。在這裡，可以有這種或那種的權衡。但是決沒有一種一般適用的行動方法：首先是因為情況是變化的，人們必須具體地加以分析；其次，情況的具體狀態也依一定的個人對它的感覺、即主觀因素而轉移。因此，在這些問題上，不能以一種確定的、絕對的形式提出意見，而只能根據許多具體條件的總和。

同在一切選擇的情況下一樣，決定是由一定的個人最後作出的。任何別人不可能代替他作決定。別人只能引證“贊成”和“反對”的論據，以及評論這個人在那時情況下準備採取的行動，幫助他作出決定。

這並不免除任何人必須進行選擇，也不免除他在將要作出的選擇中所承擔的道德責任。然而這却是一種實際幫助，它進一步把個人孤獨的存在主義的解釋的實質搞明白了。從某一種意義上說，個人無可爭辯地是單獨的：他要獨自作出決定，任何人也不能代替他作並替他承擔責任。這就帶來了實實在在的艱苦經驗；有時，個人遭受了挫折，有時，如果他不能從內心衝突中解脫出來，甚至只能以悲劇告終。但是存在主義所理解的孤獨和“注定要選擇”與實際所發生的事情是沒有類似之處的。這只是因為——我們已經說過——個人总是在具有社會性質的價值體系和許多個人典型的範圍內活動着；當選擇的時候進行內心的考慮，個人同時受到具有社

会性的推理的压力。在这个意义上，个人就不是孤立的，不是随心所欲的，不是孤独的。

个人在某种情况下，遇到或者采取行为（出于纪律感）或者抗拒这种行为（出于认为这种行为是不正确的主观感觉）的矛盾，从而要进行选择并引起了责任问题，对于这样的问题我们可以这样说，也只能这样说：对于这个问题没有一般的和普遍的解决办法。“说教者”的解决办法宣称总应让道德重于政治；这是对这种冲突的性质的严重误解，实际上在这种冲突里各方面都出现了道德责任感。这样的解决，只能是一些脱离战斗团体而置身于团体之外的人的说教。反之，如果是一些感到我们所谈的这种冲突乃出于团体内部、出于组织内部的冲突的人，他们又是这种组织的不只是形式上的成员，我们就只能劝他们具体地研究每个这种冲突的性质，考虑这个战斗团体的统一和团结在实现其目标中所起的特殊作用。一种预想已经包括在这个方向里，它同样也属于道德的性质：即遇到怀疑时，团体统一的利益比作为团体成员的个人利益重要得多，因之应为“最高利益”放弃个人的拒抗。但是这只是一种预想，而不是问题的最后解决。最后解决取决于有关的人，仅只能取决于他。如果对情况的各方面作过深入细致的分析，如果考虑过必须重视集体利益的纪律和优先地位的各种论据，有人还主观地相信所要采取的行动是这样的不正确和有害，将危及团体的根本目的，他的道德责任感就要求他在这种具体场合脱离他的团体，按照他的良心行事。在这种场合里个人是真正“注定了”要选择，并且过去一段时期里的经验表明：公共舆论也好，团体的意见也好，都不能将个人从这种道德责任感中解脱出来（甚至就像 X 或 Y 那样公众闻名的人，也没有为个人利益而这样或那样行动，因为他认为团体的团结如此要求于他）。

我想以一个具体的例子来阐明这件事，对于阅读这篇文章和我处于同样看法的人，这种例子该是更有说服力些，这个例子或问题说得特别清楚，即在科学，艺术等方面的创始者的例子。

可能在这方面出現，并一再实际出現的冲突，是出現于紀律和追求真理之間的冲突。人們常以此为羞，不談这个問題。这是不正确的。这个現象是完全合乎人情的；正是站在馬克思主义的立場上，人們可以更好地指出不发生这样的情况倒完全是不合人情的。只有对“万无一失的个人”的个人迷信才不承认这种情况，这是根本違反馬克思主义的。馬克思主义，通过它的奠基人，宣称方法上的怀疑論是首要的原則：对一切都要怀疑一下。新的情况尤其在于人們譴責了这种迷信政策，揭露出这种迷信的有害后果，指出其与馬克思主义不相干。在过去，对科学或艺术真理高于其他方面这个如此正确的原則違反得愈严重，則这种思想愈深入于知識分子，尤其是我們的知識分子的灵魂。因此对这个問題不能諱而不談，也不宜不談。

当人們根据馬克思主义的立場而决定政策时，沒有也不可能有什么政策和真理研究之間的矛盾冲突。矛盾冲突是可能存在的而且往往发生于坏的政策及表現这种政策的組織紀律与真理之間。但是坏的政策并不是一般的政策的同义語。按定义說，一个正确的馬克思主义政策是与真理相联系的、与求真理的願望相联系的，因为它是与爭取人类进步的斗争相联系的。只是在这个意义上，一个有創造性的人，当他的研究毫无疑问地发现了真理的时候，应当考虑政策与真理之間的矛盾的問題。正是这个事实，使他不得不承担起一种道德責任，即使这个真理还没有得到公众的承认。假如一个人只有主張那些已被普遍接受的真理的权力的話，那么，科学和艺术中的进步和革新精神将会变成怎样呢？艺术史和文化史告訴我們，这只会使我們匍匐在思想停滯和破坏一切进步的教条主义面前。

布莱希特写得极美而深刻的哲理剧《伽利略傳》是在一段震撼人心的独白——即男主角的自我控訴——中結束的。年紀老了、良心上感到自己的卑怯的精神折磨的这位学者，拒絕和他的学生握手，这个学生对这位不顾迫害和危險、然而写完了他的科学上

的革命性的《對話》、并向宗教裁判所隱藏了這篇著作的老师已改变了过去的不良看法。伽利略在他自己的評價里却更为严厉，在他最后的話里包含着我們剛談到的那些东西的精髓。我們將以這些話来結束我們的議論——事实上要以比这更崇高更美的方式来表达它們的中心思想是很困难的：

“甚至呢絨商人所應該关心的也不仅是賤买貴卖，而且还要关心将来能毫无阻碍地去做呢絨生意。我认为从这点說来，从事科学的人也要求有特殊的勇气。他所販卖的是通过怀疑才获得的知識。他把論述一切的知識交給了所有的人，目的是要大家都去怀疑。我作为一个学者是有特殊的可能性的。在这些完全是特殊的条件下，一个人的决心是可以引起巨大震撼的。……我背叛了自己的职业。一个做了我所做过的事情的人是不配置身于科学家的行列里的。”

馬克思主义的人的哲学

我們回到我們开头提出的那个問題上去，即人的哲学在知識体系中的必要性、任务和地位。但是在回头来討論这个問題时，我們已从涉及人的哲学的某些研究中丰富了自己，这是一个我只是提醒注意而不是就要解決的問題。但是我們要从与上面不同的角度来探討这个問題：現在已不是要討論人是否可以作为哲学思考的对象，而是要知道这种思考的范围和可能的方向。

首先，我們来看看術語問題。

是人的哲学，还是哲学的人学（因為我們現在感兴趣的这类研究近来常被如此称呼）呢？的确，術語不是有决定意义的东西，而且純字面的爭論是无益的事。但術語問題仍有其重要性，尤其当一个名称是联系于一个一定的理論观点，当采用这样“令人煩惱”的名称有被基本誤解的危險的时候。正因其如此，我虽然不把它看作一个原則問題，还是不主張用“哲学的人学”这个名称。它的

历史已很长久，它的遭遇也很多样，正如波格丹·苏霍多尔斯基 (Bogdan Suchodolski) 教授在他的《人的哲学史評述》(《綜合評論》第3卷第17—18期, 1960) 一文中所闡明的那样。这个名称是无可爭辯地具有唯心主义的傳統的，尽管同时也有人提倡建立这样一种人学的唯物主义的傾向(費尔巴哈)。此外，把具有严格科学規定性的(在生理学和社会学方面)“人学”这个詞与完全指另一种研究和概括而言的“哲学的”这个詞联系起来，这个名称就把一个开始就不甚清楚的問題弄得更模糊了。基于上述两个理由，我主張用“人的哲学”这个名称，尤其当这是对包含在这个概念里的問題作馬克思主义的解釋的时候。

問題与名称无关，但与名称所指的問題的範圍有关。构成人的哲学的那些問題是什么呢？这种哲学与其他关于人的科学、即与人类学、社会学、个人心理学和社会心理学等等的界綫，应当如何划分呢？这是一个困难的問題，老实說，在我們关于人的認識的現狀下，這個問題是不可能简单地解决的。

毫無疑問，在人的哲学中所探討的是某种关于个人的一般問題。但是，在某种意义上，任何关于人的科学——人类学、社会学、心理学等等也可以这样說。如果說，只有这种哲学才考虑个人与社会的关系問題，从而想把人的哲学与其他关于人的科学分离开来，那也是錯誤的。个人与社会的关系問題，事实上是研究社会生活及其发展的社会学的基本問題之一。

我认为无须严格地确定研究的对象，也不必确切地划定与这种研究有关的各种学說的範圍：实际上这些範圍之間是互相联系着的，至少在目前是无法明确确定的。如果我們看到社会学、人类学、心理学以及倫理学等，現在还在不断地寻求它們的研究对象，并不断地从事規定各自的界限，这就不足为奇了。并且这就是現在大多数人文科学的情况。对于人的哲学，我們不应作特別严格的要求。因为它是人类生活的某些方面的概括，并且由于事物的必然性，它必然与其他也从事这种生活研究的学說範圍发生联系，

并概括那些学說所进行的研究。

但是，人的哲学是以特殊的，不同于社会学、心理学、人类学等等的方式研究其对象的。既然提不出严密的定义来，就只好作为例子列举一些这类研究中我們认为重要的特殊問題。人的哲学的特殊問題就是我們在前面提出过的那些問題：人生的意义是什么？面对着亲人的或自己的不可避免的死亡，应采什么态度？在自己的行动上人是自由的么？从什么意义上說人是他自己的命运的創造者？在产生冲突的情况中，人应当根据什么原則选择一定类型的行动？在这种选择中，人是否获得社会的帮助？如果是，則是怎样的方式？对自己行动作出决定的人，他的孤独是什么？什么是人的行为后果的責任，尤其是道德責任？因此應該如何了解个人与社会的关系，以及如何了解“个体的人”？但這些問題只是挑选出的一部分，并非我要归入人的哲学領域的全部問題的清单。這些問題构成彼此联系的一个整体而且每一个与另一些关于人的科学的部門相联系。个人及其与社会的关系問題也为这些部門的每一个所关心。責任問題(特別是道德責任問題)是倫理学研究的中心。意志自由問題既屬於哲学領域，也屬於社会学和倫理学的領域。这种情况是完全可以理解的，因为我們已經談过了人的哲学研究的概括性的高度水平和那些考虑个人問題的其他科学的考察之間的联系。人的哲学研究的中心問題是規定个人在他与整个社会以及与社会中其他个人的关系中的作用的本质。在这个中心周圍，集中着关于个人在与外部世界的关系中的特殊命运的广泛的問題。在这里，首先提出的是生活的目的和义务問題，以及人在为了实现这些目的的行动中应有的責任問題。

很容易看出，在这样理解的人的哲学与倫理学(这里所指的是那种道德理論，而不是那种旨在記述道德風俗的科学)之間事实上存在着真正的利害矛盾。事实上，人的哲学包罗了傳統意义上的倫理学的許多問題，而且給这些問題的分析 and 解决創造了基础。在我看来，只要在广义的人的哲学上不能明确地規定这种倫理学，

馬克思主義倫理學的發展的願望就不会得到實現。

這種願望，時常與一種想構成某種馬克思主義的道德的願望混淆起來——這是完全錯誤的——，有些人想創立一種代替摩西十誡的清規戒律作為馬克思主義的道德。這裡可不是這麼回事，儘管對這種道德說教的懷念是很容易理解的。處於一個社會的痛苦時期，相信只要用建立起來的新道德規條，就可以克服道德性的困難，這種信心不是很容易理解的麼？然而這是一種很天真的信心。這與馬克思主義毫不相干。一個馬克思主義者應當知道：道德規條是從生活中產生的，它是已經形成的社會關係在人們的意識中的一種特殊的反映。道德規條是不可能任意規定和建立的。其次，一個馬克思主義者應當懂得：傳統的道德只在承認道德準則的他律性的條件下才能實現；正因為這樣，它過去和現在都具有宗教性質，儘管它外貌上是一種世俗的道德。如果承認這樣一個觀點（這種觀點來自現在我們關於人所具有的全部知識），即人是他自己的命運的創造者，也就是說，把人的實踐上的社會的和個人的創造性放在任何個人的、社會的或歷史的觀點的基礎上，那麼，就會一下子消除那種道德準則的他律性的觀點，消除那種傳統意義上的道德學的可能性。

換句話說，我們要求人的哲學中包括真正的倫理問題，而不是一種唯道德主義。歷史唯物主義自然而然地給這種哲學提供着理論基礎；它讓我們對個人作社會的解釋，它教我們把人放在他的社會關係中，既不放棄他的個人的東西，同時又保持其社會性。唯心主義的德國古典哲學闡明了認識過程中的人的能动性，這對戰勝人類行為準則的他律性的信念，無疑是很有貢獻的。然而只要這種理論還與唯心主義相聯系，就不能最後地克服他律性論的幻想。馬克思把個人的能动作用問題（從唯心主義領域）移置到唯物主義領域；在這一點上，他有意識地依據了德國古典哲學的成果（見《關於費爾巴哈的提綱》）。因此，他也創立了一種人的哲學的唯物主義前提，這種哲學在他關於異化問題和社會主義的人道主義的研究

中是得到了发展的。历史唯物主义是这种人的哲学的基础，是它的必要前提，但并不就是这种哲学。这就是由于我們上面已經說过的人的哲学与社会学之間的关系：这是两种有联系的研究，而不是相同的研究。在今天，人的哲学的发展已成为馬克思主义的一种热烈要求。基于同样的理由，人們渴望发展一种馬克思主义的倫理学。

在提出这类性质的任务时，首先应考虑在什么意义上实现这种任务，从而就必须指出有許多使人的哲学发展成不同概念的方法。能帮助这些方法之一的合理发展的最有效的办法，在于跟其他不同方法作比較以闡明其特性。

如果这样来理解人的哲学的任务，那么，我以为有两个問題是头等重要的：一个是关于存在的解釋；一个是关于个人在历史中的創造作用的解釋——这是人的哲学的出发点。

研究人的哲学，或者可以从这样一个假設出发，即人的行为方式及人的命运，其中包括人的存在，是某些超人的、他律性的企图和計劃的实现；或者也可以从这样一个假設出发，即人的存在是人本身的事，因此人是独立自主的，人應該是一切关于人的研究的出发点。二者的界綫在于宗教概念与世俗概念之不同。按宗教概念，本质，即事物的本质，先于存在；按世俗概念（其出发点为存在），只能从存在推演出我們称为本质的东西来。无神論的存在主义的論点——存在先于本质，是托馬斯主义論点的极明确的否定，后者认为人的存在是出于神的本质和神的存在，簡言之，即由于上帝的决定，而不是由于人的創造。存在主义学說由于它反对具有他律性的人类命运的宗教观，将受到一切唯物主义——其中也包括了馬克思主义的唯物主义者——的贊揚。唯物主义者也把人的存在作为这类研究的出发点，这就似乎肯定了存在主义关于現代哲学中存在这个范疇的广泛傳播。但是事情常是这样：即存在主义者认为問題已經結束了，而問題却剛才开始。

我們理解存在的方式，其中包括我們体会我們的思考的出发

点的方式，决定着人的哲学的整个方向，并在很大程度上决定我们的世界观的选择。

谈与本质相反的存在时，我们是研究现实的人生，而不是研究人生该是怎样的那种思想。如果我们探究人生的现实的展开，探究那些构成人生的事件，那么，我们可以从两个不同的方面去考虑这个问题：或者把人看作是在社会和自然界里行动着的，从而也就从那些总是处在物质世界中的实在事件方面去考虑；或者把人看作是精神的，从而也就从精神主体的活动方面去考虑。整个人的哲学最后是取决于从这两个方面所作的选择，并取决于由此引出的对存在的解释（就某种意义而言，在这两种场合中我们都是谈存在，尽管在每一场合，存在都被不同地理解着）。这条存在于这两种概念之间的界线，恰好就是划分唯物主义和唯心主义在人的哲学上的特有形式的分界线。并且我们在这里还发现了与经验及其体系的创造作用的问题有某种相似之处：作内在的解释时，经验主义导向主观唯心主义，作超验的解释时则相反，得出唯物主义的世界观。同样的，存在主义的内在解释，不可避免地会得出主观主义的结论（从这种结论又会得出主观主义的世界观）；反之，把存在当作主观因素和客观因素的统一，就会导向唯物主义的结论。只依据存在，还不能解决问题，因为在这里——也像在其他一切哲学问题中一样——在同一基础上也出现了唯物主义和唯心主义之间的论战。

现代存在主义并不以单一的方式解决这个问题；人们可以从它的代表们那里找出许多不同的公式，那些公式有时是很矛盾的。提到原则高度的学说的暧昧性，在这方面有助于它们。因此，当这个概念的总体具有对存在的主观的、内在的解释（这尤其清楚地出现在萨特尔的《辩证理性批判》中）时，例如现在参加到萨特尔的存在主义立场的约翰·依波利特（Jean Hyppolite）就替理解为主观因素和客观因素的统一的、理解为在自然和社会的真实世界里发生的、人类生活事件的正常进行的同义字的“存在”这一概念

(至少是在爭論中)作辯護。既然存在主義體系不願成為主觀主義的，因此它的一切內部矛盾就赤裸裸地暴露出來了。由於1960年十月舉行兩個星期的“法蘭西日”的時候依波利特在華沙所作的報告，我懂得了作為馬克思主義和存在主義之間世界觀爭論的基礎的“存在”的這種雙重解釋的作用。這些旨在維護存在的現實特性的報告，以特別明晰的方式把問題指出來了。

把人在真實世界中的活動作為觀察人的出發點，就意味着站在唯物主義的經驗主義的立場上。顯然，我們也可以說，把一切對於先於實際存在的本質——那種本質，不論怎樣去觀察它，無非是上帝觀念的變種——的推論當作空想和神秘而拋棄之後，我們在這裡就是從對人的存在的研究出發。那麼，如此理解的存在，對唯物主義者而言，是研究人的最好的出發點。馬克思主義者完全採取這個出發點。存在主義者則相反。為了忠於他們的學說，他們不能承認這一點，但要是承認的話，他們就會犯下不謹慎的錯誤，使自己陷入許多矛盾中，那些矛盾遲早會迫使他們或是放棄存在主義，或是放棄對整個這種觀點不利的出發點的假設。

因此作為存在主義者不僅意味著如某些人所想的宣揚存在先於本質的學說。如我們見到的，與存在主義截然分開的唯物主義，它也會在特殊的意義上同意這個學說。作為存在主義者——至少是在薩特爾的解釋中——應該確信個人是孤獨的，是“注定是自由的”，否則失望與苦悶的哲學就站不住腳；應該相信個人是完全能作自由選擇的，因此正是個人要對自己的選擇和行為負責；應該以有效的辦法拋棄決定論和歷史的必然性，這樣才能奠定一種個人及其存在的主觀主義的學說，而個人的存在是作為這種學說整個結構的基礎的。作為主觀主義的學說，存在主義是一個封閉的整體。存在主義者如果不願跟自己的學說發生矛盾，就不能在各種存在的解釋中進行自由的選擇。他們被限制在一種他律性的、主觀主義的解釋中。依波利特錯誤地認為從對存在採取實在論的解

釋出发，还可以是一个存在主义者。同样，薩特尔的錯誤，則在于他认为可以把馬克思主义的許多碎片和存在主义統一起来。这二者都是不可能的——如果要遵从邏輯思想所要求的严格性的話。从这办法中，除了折衷主义，我們是不会得到什么的。

以上所說是与人的哲学的不同观点的解釋有关的第一个問題。由此出发，第二个問題提出得更清楚了：即个人在历史上的創造作用的問題。

对人的哲学說来，有决定意义的重要性的問題是：人的生活——在社会範圍內也一样——是某种他律性的、超人的（上帝的意志、本质的表現、天命，等等）力量的結果呢？还是人自身所造成的呢？我們曾經指出过德国古典哲学的观点中所發揮的和馬克思所引用的那个主观能动作用。毫無疑問，當我們要克服那种超科学的、宗教的观点，从而想建立一种相应的人的哲学的时候，承认人对他自己的生活起着創造作用，这是有决定意义的重要性的。但是在这里也同样，問題並沒有就此結束。爭論还在繼續着，而現在的爭論却集中到什么是个人的創造作用的解釋。不过这种爭論是和前面所說的关于存在的解釋有密切联系的。

实际上可以用两种不同的方式来理解个人的創造作用問題，以及人在他的周圍事物和世界中的“身分”問題：

第一种是适当的看法，它认为人的創造的可能性（这与他的自由的性质相联系）不是无限的。人对客观现实起着反作用，而且改造着客观现实，創造着他自己的生存条件。人是客观条件的产物，是社会环境和自然环境的产物，同时他本身也对这些条件和环境发生着作用。馬克思說过，教育者本人是必須教育成的；环境陶鑄人，也受人的改变。人的創造作用是一种巨大的力量，它决定着人在世界中所处的地位。但它决不是随心所欲的，它不是絕對自由的幻想的同义語。人总是面对着真正的现实及其客观規律的，在自然界也好，在社会上也好。他改造客观现实而創造自己的生活，但并不因此消灭那种支配客观现实的規律。他的自由并不在于否定

必然性，而正是在于对这种必然性的認識和利用。在这里，我們总是面对着一一种不仅是主观的、同时也是客观的因素。同时，与对存在的实在論的解釋一样，这也是与自由的概念和創造活动的概念不可分离地联系着的。

但是，有着另一种关于創造活动的解釋：即与对存在的主观主义的和內在性的理解相联系的解釋。在这里，客观因素消失了；自然界和社会的客观现实被消解在主体之中，消解在他的“創造”行动之中。人取得了上帝的地位，甚至于超过了上帝；因为上帝創造客观现实及其規律只不过一次（只有一次机会使他創造了一个永远不变的世界），而人則应当是世界的不断創造者。这是一种很特别的主观主义的人的哲学。从这种人的哲学就产生出一定的世界观，这还待說么？最近茲那尼茨基（Znaniński）在給实用主义和今天的存在主义下一个适当的定义时，称这种态度为“人道系数的理論”（teorią współczynnika humanistycznego）。因此存在主义仅只表面上是純粹的人的哲学。既然它实际上（正如我們已經說过的）是与对存在的特別的、內在性的解釋相联系的純主观主义的世界观，每当拥护存在主义观点的人研究真理問題时，就出現这种主观主义。

因此，我們再一次处在一个十字路口，这就表明在同样出現的一些出发点的假設中都能得出不同的人的哲学。我們在这里能很清楚地看出把人的哲学与整个世界观联系起来的关系，以及把人的哲学与同世界观有关联的基本問題和傾向的斗争联系起来的关系。以上所說，只是对于那些想从馬克思主义观点建立一种人的哲学的人們的一个一般性的指示。在这里，决不要害怕問題——一个要求研究的真正問題并非永远是危險的——而是要尽可能认真地思索、掌握和解决。当然，这些問題，只有在實踐中，也就是說，只有在一种具体的研究工作的帮助之下，才能得到解决的。

* * *

*

有两种哲学研究的風格，我称它們为德国式的和英国式的。

德国人有自己“博学”的傳統。在提出自己的論点之前，必須首先至少写三大卷的著作来論述別人的观点。而如果自己还要提出什么論点的話，就必须加上无数的附注。这是高度学术性的工作，但是也是累人的、有意加以神秘化的工作，他們的著作是用累贅和晦澀的語言写出来的。德国式的哲学研究具有高度的学术性，是“外行”所不懂的，其“隱晦”的思想只有那些摸清了底細的人才明白，而研究者們认为这是他們职业的光荣。在談到这一点时，我怀着极大的厌恶情緒，在波兰，这种傳統的風格还在束縛着我們，我們难以改变目前的局面，因为傳統的風格已經規定了什么是哲学家值得研究和不值得研究的东西。

英国人或者法国人，只要是一个博学多才的人——他們經常是博学多才的——，在遇到历史学家表現出自己的喜好和精細的研究方法的时候，是不会背叛的。博学多才对于他來說，是刺激他們去进行深入思考的东西，而不是为了炫耀自己。他們需要了解別人的观点，不是为了发表一点讀后感，而是为了提出自己的思想观点。有时候，他們也只表示自己的观点和別人的观点发生关联，但这种情况是很少出現的。他們的博学多才是內在的，非表面現象。

两种風格都有自己的优点，也有自己的运用的范围。那些想了解問題产生的历史、想認識同这个問題有各种联系的观点和解决方法的人，需要的是德国式風格的著作和論文。但是，如果有誰并不要求专门研究問題、了解問題产生的历史，只是为了寻找引人深思的东西，他当然会认为英国式風格高于德国式。当我们看到問題的本质之后，认为問題只有依靠許許多多的社会因素，并且必須在具体的历史环境中才能解决的时候，情况就更是如此了。称为“人的哲学”的問題屬於这一領域。

因此，我們在研究人的哲學的時候，應該特別注意的是如何進行研究。這不是一個次要的問題，而是原則性的問題，因為它決定了我們工作的社會效果。我們所研究的問題不是少數幾個人的問題，而是廣大社會各階層的問題。為了避免誤會，我補充說明一點：在這裡不是要求寫得通俗（這是另外一個問題，聯系到特殊要求的問題），而是為了不用“博學”的、專門性的、“德國式”的風格來寫作。對於人們所感到煩惱的問題，必須從馬克思主義立場出發作出答案，人們對於這些答案是會發生興趣的。應該以現代的觀點提出就其本質來說是永遠存在的問題（它在當前的條件下改變了），並以現代的觀點而不是以歷史的說教來作出答案。應該儘可能地把一些“模糊不清”的問題說清楚，指出這種“模糊不清”是什麼，在它表現為意思含混和多種含義的地方應該消除這種現象。必須寫得引人入勝，使人發生興趣，甚至在研究專門性的、困難的問題時，也應該如此。這一切是由於今天的确是群眾在等待對於這些問題的研究和對於它們的回答。

這些要求可能會使哲學家們感到不安。通過這種方法，我們是不是會把哲學變成文學或者以詩來代替清醒的思維呢？

讓我們來打消不安吧。在這裡並不存在對於科學性的哲學研究工作的威脅。要求明確的思想和使讀者感到輕鬆和新穎的形式是肯定不能起威脅作用的。我們應該知道：古典哲學，特別是法國古典哲學的最完美的典範，就是這些要求實踐的結果。如果我們所指的是這種在研究時不可能一下子得出權威性論點的論題，我們就會想到：科學性的哲學乃是概括各部門科學的研究成果的哲學，儘管在概括和事實之間可能有些距離，但是它和這些成果並不發生矛盾。它不是這些分門別類的科學的變體，它也不能採用它們的研究方法或遵循它們的規律。簡單地說，像這樣的哲學是沒有的，也不可能有的。哲學概括的面不同，這就是它的特点。誰如果不懂得這一點，並且企圖把哲學和其他部門的科學等同起來，他就是要消滅哲學，而這實際上就是新實證主義者所要求的。

如果我們能够科学地研究人的哲学和倫理学，并且正像在哲学的其他的領域中一样，以这为研究的出发点，我們所研究的就不是形而上学的空想哲学，而是关于人和社会的各部門科学的现实的材料。我們完全沒有必要以抽象邏輯的形式化的語言来理解这些問題，也沒有必要去要求科学演繹的精密性。

人的哲学的問題的提出是由于时代的要求。虽然这个問題是永远存在的，虽然像生和死、爱和憎、幸福和絕望、受苦和責任是永远存在的問題，但是这些問題也同样是非常现实的問題，正像它們存在于具体环境的具体条件中一样，它們之中每一个都是現代的問題。是否能就人种問題这样老的、永远存在的問題提出一点新的看法呢？人們的生存和死亡，过去是这样，将来也会是这样，关于人的幸福、痛苦和責任等也是一样。就这个意义來說，这些問題都是永远存在的。但是，像人們的生和死，保证他們幸福的和产生痛苦的条件和可能性，他們对于自己的行动應該負怎样的責任，这些都是具体的、历史的、由社会条件所决定的和永远新的問題。因此，針对这些永远存在的問題，我們能够、也应该提出許多新的內容。这首先是由于我們應該使人們理解这些問題的新，使他們懂得：为这个新而斗争是值得的。我們不可能消灭死亡，但是我們知道生活是可以成为人的生活，我們也知道应如何使它成为人的生活。我們不可能消灭世界上的一切痛苦，但是我們知道要通过什么途徑来消灭群众的因而也是最严重的痛苦。我們不可能保证每一个人的幸福，但是我們知道創造实现全人类幸福的最优越的条件的方法。表面上看来，这是一种朴素的想像，但是这种想像是激动人心的，它的名称就是社会主义的人道主义。

薩特尔說：存在主义寄生在馬克思主义所研究的問題的空白点上，只要馬克思主义研究个人問題，存在主义就不可能存在。我怀疑实际情况能否如此，因为我們总可以这样說：馬克思主义从来沒有真正研究过这个問題，或者是在研究时沒有滿足存在主义的要求。但是有一点可以深信，即使存在主义不会自动消失，它的讀

者的範圍也會大大地縮小。首先是在激進的青年讀者們中，他們走向存在主義經常是由于馬克思主義對於他們所感興趣的問題表示沉默。如果作些必要的改變，這個問題同樣和人格主義有關。

值得、也應該向這些年輕的讀者們說道理。站在馬克思主義的立場上研究人的哲學的問題，嚴肅地和深刻地、以最有效的和最能激起讀者思考的方式去進行研究。

人道主义的矛盾

“日常”的社会主义和前途的需要

在五十年之后，更不用说在一百年之后，我们的时代将作为一个转变时代载入史册。在社会主义和资本主义的斗争中，它将决定新的制度在世界范围内取得胜利。对于一个有预见的观察家来说，这在今天已经是明明白白的了。因此，我们可以肯定地谈到五十年之后的远景，那时候一切构成阴暗图景的因素都将不存在，我们所看到的将只是本质的因素，决定事变发生的动力的因素。

只要我们回顾一下过去的半个世纪，我们的眼睛不需要通过科学分析工具的武装，就可以看见许许多多的社会变化。在半个世纪以前，人们还把宣传社会主义革命的必要性和它的必然胜利的人看作空想主义者、宗教狂热病患者或者是危险的无政府主义者。难道当时还能有谁——除了马克思主义者之外——真正地想到了这些被警察们所屠杀和迫害、大部分被囚禁或流亡在国外的革命者能够真正代表工人阶级而掌握政权吗？在1917年，当社会主义革命第一次取得胜利之后，难道有谁——除了马克思主义者之外——会想到这个革命能够掌握政权和在世界范围内创造出新制度的基础吗？工人革命运动在这一时期所走过的道路，就其范围和行程来说，难道不是非常令人惊奇的吗？从革命者小集团的地下活动、从被囚禁和流亡国外，到统治着愈来愈明显地决定世界命运的强大国家的政党；从随着革命而来的贫穷和饥饿，到使得资本主义愈来愈感到烦恼的社会主义世界的强大的经济力量；从文化、科学和技术的落后，到在这些方面的无可否认的先进——苏联科学为掌握宇宙而斗争的成就就是明显的表现；从一个资本主义包围中孤立的社会主义国家，到占全人类三分之一、并且在殖民主义最后崩溃的时期开始对于资本主义世界占明显的优势的社会主义

世界。惊人速度的惊人发展：从社会主义革命的第一个行动到今天，强大的革命运动在軟弱无力的新的神圣同盟面前发展起来了，这一同盟的内部矛盾使得同盟愈来愈走向分裂，超过了它的历史先驅。

这是一些非常引人注意的事实，它們起决定作用，无疑将作为一个后人评价的基础进入历史。如果这些事实——虽然它們是勿容置疑的——在許多現代人的眼中消失，他們甚至否认这些勿容置疑的事实而得出与之相反的评价的話，这难道不是奇怪的事情嗎？我在这里所指的不是社会主义的反对者，这些反对者們从社会的“观察角度”出发錯誤地描繪了一幅历史事变的远景，这是他們消极幻想的表现。为了說得更公道一点，我們應該补充指出：在社会主义的反对者之中，目前并不是沒有这种在评价世界现实时带有悲观情調的理論家和政治家。关于一些脫离了工人运动、但是在主观方面还和它繼續保持联系的人們的“糊塗意識”的問題要复杂得多，在理論上也更能引起人們的兴趣。

這個問題仅仅和“絕望的人們”无关，在任何情况下，和他們之中最小的、但是最喜欢吵吵鬧鬧的集团无关。单独以所謂个人迷信的后果出現后所发生的震动是不足解釋這一問題的。我认为：这里所指的是更深的問題，是指关于很久以前就存在于許多人之中的原因的問題，这些原因由于最近几年来的震动开始发生作用。就是为了治疗的目的（或者更不如說是自己医治自己）我們也應該分析这些原因。因为只有詳細地明确了原因所起的作用，我們才能消除后果。

* * . *

历史类推法，在进行历史分析时是危險的、不可靠的工具，特别是这工具被濫用时。因为永远只有掌握了条件的具体的特殊性，才可以决定历史图画真实性。但是濫用并不是运用。在特定的範圍中，如果历史类推法被合理利用，它就会成为寶貴的工具，并且可以为众所周知而常被人們攻击的认为历史是“生活的教师”的

看法辯護。

有一種觀點，認為在分析工人運動和社會主義的時候，不允許作任何比較和歷史的類推，因為這裡所指的是完全新的和特殊的現象，也就是不能作比較的現象。照我看來，完全相信這種觀點就是傳統的錯誤之一。雖然這種觀點基本上是正確的，但僅僅是基本上，因此使這種觀點絕對化的做法對於研究和探索是不利的。

在為社會生活新理想而鬥爭到它的實現的過渡時期中的輿論所造成的氣氛，就是一個例子。事情很明白，把克倫威爾或雅可賓和十月革命及其成果作某種膚淺的、機械的類比將是極端荒謬的，因為在這裡起作用的完全是一種不同的社會力量，也完全在不同的條件之下。社會革命也是一種新的現象，在歷史上不可避免的現象。是否從這裡可以得出結論說在任何情況下問題都是如此呢？是否在不同的社會革命過程中——像法國革命和十月革命——就不存在任何的一般規律呢？任何人也不能毫無根據地這樣說，同時，任何人也不能毫無根據地否定在分析我們現實的各種各樣的問題時運用類比方法的權利。大家知道：類比的方法可以運用，只要它能反映發展的一般規律，這些規律在發展的不同階段中必將獨特地改變的。我們不能絕對地否認這些規律的存在，這些規律也是適用於社會主義的。

有著作論述法國革命以前的思想的影响和它的发展，特别是論述這種思想的組成部分——文化革命的發展過程，甚至有不同的作者所寫或代表不同學派的大的著作。而研究像社會這樣的問題，就少得多了，特別是當思想家們的小集團接觸到了革命後的現實，人們開始把為革命奠定基礎的思想同這種思想的實現、也同現實作比較的時候，情況就更是如此。

我們在客觀上所了解的历史事变使我們可以預料到：特別是在思想家們的小集團中曾經充滿一片混亂，由於各種原因，它們之中必然出現矛盾。平民階層最後發現在“自由、平等和博愛”的共同口號之下還隱藏着對於不同集團的不同內容，這些不同的集團

不滿意革命思想的實現是主要表現在巴貝夫的运动中。由于各种原因而絕望了的、而有时候为自己心爱的思想的實現而感到恐惧的資產階級思想的信徒們所經歷的是其他的震动，虽然这种震动不算小。哥德在这里是一个典型的例子。总之，他們的不滿意不仅仅是由于在革命的馬車上——像在神話中一样——除了梭魚和天鵝之外还有虾子，也不仅仅是由于在不同的时期使共同的敌人联系起来的、包括多种組成部分的力量不同趋向在起作用。从理想到它的實現的过渡时期的典型的震动，必然要起很大的作用。

这里正是存在着非常一般性的东西。超出資產階級革命範圍的規律——像我所认为的那样——在社会主义革命中同样也起特殊的作用。

由于社会现实的复杂的特性，实现某些一般的意图和思想并不要求它不同于原始的型态，而首先是比人們起初所认为的那样要緩慢和复杂得多，由于時間因素的干預，这种实现也是和起初的意图不同的。

縮短历史的前途是一切革命运动的特征，这是由于改革者們性急，这种性急是我們从心理上所能理解的。甚至連馬克思也不例外，他在《共产党宣言》中的預言的开始兌現比他所想的要晚七十年。時間不同的本身也使得历史事变的进展和开始时所預料的不同，因为这种进展发生在由于時間的过去而变化了的条件之下。

这里不仅仅是历史前途的縮短在起作用，而且由于絕對价值和理想的个人范例的参入使得现实的复杂結構簡單化也在起作用。这一点成了在理想实现的过程中后来发生冲突的根源的基本因素。

这个問題是一个心理学的問題，但是社会心理学乃是社会学的一部分。我們所指的就是这些由于某一制度中存在罪恶而反对这一制度的人們，他們事实上在以对于罪恶的絕對否定的方式来描繪自己所要求实现的制度的图景。如果我們反对人剝削人，出現在我們眼前的理想就是沒有剝削的制度。如果我們反对自私自

利和反社会的态度，我們就必須以具有恰巧相反的特征的态度：大公无私、博爱，并从这里得出现实自然的后果来作为我們在这一方面斗争的理想。如果我們反对对于科学、文化和艺术的发展有妨碍的制度，那么我們所要达到的目的事实上就会成为上面所指的这些方面中的自由和进步的榜样。这样，价值体系就形成了，它会否定地评价現存的和我們所反对的一切，它描繪出还没有出現的和我們正为此而斗争的正面的图景。不管我們所指的是制度的性质或是創造这种制度的人的态度，目的最終将成为价值体系。換句話說，目的成为一个理想的典范，它包含着由于否定被反对的秩序而产生的价值。

这不仅仅是正常的和合理合法的，而且也恰恰是必然的；保证給反对現存罪恶的斗争創造效果，为新的一切的創立献出力量。当否定和肯定这一整个复杂过程不但是基于对資本主义的科学分析、而且也是基于对保证建設社会主义制度可能性的新的社会力量的分析之上的时候——如在遵循着馬克思主义的社会科学的現代工人运动的情况下——，問題就更是如此了。如果根据絕对的肯定的价值来創造未来图景的过程开始时总是随着每一个大的革命运动而产生的話，如果在对于現存的罪恶的一般否定的原則上产生了关于未来社会的宗教的和空想社会主义的模型的話，那么，在当代的工人运动中，这一空想的因素从历史上开始被勾消了，在对于社会罪恶产生的原因和診治方法的科学分析的基础上被勾消了。因此，当代的工人运动要求科学的社会主义。这也就联系到了当代工人运动所創造的关于未来社会理想模型的原則上的差異。但是，至少有一种因素和过去的运动一致，这就是指理想的模型，虽然它的产生根源不同。在这里就产生了使不同的問題混淆的危險：即理想与实际生活的混淆，作为发展过程的一切和存在的现实的混淆。

肯定地說，每一个明智的和有馬克思主义修养的人都知道怎样回答：是否社会主义可以馬上实现？是否通过某一革命的行动

就能够消除人們思想意識上的殘余？除了經過較長時期的變化過程——它是持續鬥爭的結果——來創造新的制度之外，是否還有其他的辦法？是否甚至在一段較長的變化時期中能夠創造出一個擺脫了一切矛盾的理想的社會？在理論上，這是完全明確的問題，對於每一個馬克思主義者說來是已經解決了的。

但是，在這一方面，從理論到實踐的道路還很遠和很艱難。也就是這些人，他們懂得社會主義是一個過程，懂得建設它的人們是在資本主義中受過教育的或直接或間接受過資本主義的影響，不能以為他們接觸到了新制度的魔杖就會發生美妙的變化，懂得這種變化只有在持續的、幾代的过程中才能產生，懂得通過任何措施也不能消滅社會生活中的一切矛盾，懂得在新的制度中又會產生新的矛盾，等等。就是這些人，當他們和日常現實接觸的時候，不願意從自己的這些知識中得出實際的結論。我們承認：這完全不是一件容易的事情。我們中間的每一個人都是根據理想的未來的圖景來建立自己對於社會主義的信念。一些人在監獄中，在地下鬥爭中，在同資本主義作鬥爭或以某種形式反對資本主義的過程中建立了自己的社會主義的信念，另一些人——年輕一些的——則在革命後初期的熱情奔放時期里建立了自己社會主義的信念。雖然關於社會發展過程的持久性和複雜性的一切是大家知道的，但是當社會主義要求的實現推遲的時候，像“已經是”社會主義、已經跨過了革命的門檻的思想便成了一種幻想、會引起人們不滿的心情。我們承認，我們可以理論化，只要我們的心里有這種要求，但是當人看到了欺詐、偷盜、種族歧視、蒙昧和自私自利——這已不是零星的現象了——的表現時，他就會反抗。由於我們有整個的理論知識，我們不由自主地提出了問題：“這就是社會主義嗎？”我們來問一問一個愛發牢騷的人吧——問一問我們自己也可以——，這種罪惡以前難道未曾有過嗎？難道只是在社會主義中才會出現嗎？我們可以得到回答：“罪惡在以前就有過，但是任何人也沒有一定要把它叫做社會主義。”當我們所指的是和新的制度、和生活中新

的組織有特殊联系的現象时，問題就变得还要复杂些了。

这一切都可以看作平平常常的現象，但是我认为：在这里蘊藏了許許多多的我們今天的困难和危机。它們是由于一些富于危險性的混淆所造成的：混淆我們所要求實現的理想和目前的现实；混淆絕對价值和这些价值的实现过程的最初阶段；混淆理性主义的知識和感情的、非理性的反抗；混淆理論家的明智的忍耐性和生活在社会中的人的浮燥性急。

那些觉得社会主义制度中的罪恶比以前更严重的人的内心反抗是否就有一定的根据呢？有，也沒有。

說有，是因为我們所指的如果是我們感到的和罪恶进行斗争的必要。任何社会学的闡明，任何关于社会意識轉变为什么緩慢和复杂的解釋，都不会意味着对于我們看到的罪恶表示容忍或者妥协。当然，建設社会主义的人是在資本主义中培养出来的，在他們的身上还有資本主义的烙印。虽然他們就是这一批人，但是他們現在生活的和活动的的环境不同了。作为一个制度的社会主义使得人們有可能克服在資本主义中所产生的社会現象和改变資本主义看待人的态度。因此，我們对于社会罪恶的反抗應該更加激烈，同罪恶的斗争應該更加坚决。因此，这“已經是”社会主义的事实起本质性的作用，对于社会主义中的社会罪恶感到特別痛心是完全符合情理的。这是一种真正神圣的气憤，是社会进步的重要因素之一。一切对于正在出現的新的罪恶的反抗就更是應該的了，这些新的罪恶即使不包括我們自己所犯的在內，我們也已經不只一次地看到它形成了。

但是我們應該注意：必須同时懂得，單純的气憤并不足以改变社会关系和人們的意識，在这以后还必須形成相应的条件，这些条件就要靠時間起作用了。这时候，反对罪恶就不会带来危机和怀疑，而会使人們觉得和罪恶作斗争的必要，这些罪恶的根源和它的頑强的生命力我們是或多或少知道的。不在“历史范疇”中去观察社会主义也是錯誤；类似的情况，像从我們所看到的罪恶中得出的

結論，关于同罪恶作斗争的必要性，以及关于斗争方法的結論，如果不同，这也是一种錯誤。在实现社会主义的具体的条件下，我們只能要求一点：我們和社会罪恶所作的斗争是经过周密考虑和組織好的，不能以命令的方式去消灭它。

* * *

把应该有一切，把在某一阶段中存在的一切，作表面上看来平平常常的区分，更好地掌握理想，即现实发展所趋向的价值体系，以及更好地掌握现实，即由社会环境所决定的事实，——这已經不是初次遇到的艺术了。我进一步想說：掌握这种艺术的本領，严重地关系到思想意識中的各种危險現象，我們从 1956 年开始就是这些現象的見证。为了使我們注意到由于混淆绝对价值体系而产生的糾紛和危机，我們只要进一步看一看近几年来政治、道德和思想意識方面的各种討論就够了。这种价值体系，作为理想，和现实共同起作用。现实，永远是相对的、历史条件所决定的和只有在历史的远景中能够得到评价的价值的地盘。

观察现实还能揭示問題的并非不重要的一个方面：前途的丧失，人們所要求达到的理想的丧失。这个問題就存在于日常的小事情之中。危險是严重的，也是最现实的。如果在第一种情况下，只看到理想的范例而丧失了现实感，以及对于现实的发展动力不理解，会使我們由于对现实生活的失望而中途退縮，那么，在第二种情况下，糾纏于日常瑣事和狹隘的實踐主义中，我們就会丧失广闊的远景和目的，就会对现实生活失望，因此也要失敗。在这里，出发点是不同的，但是終点一致：人們只能看到靜止的社会生活，不能看到它的发展动力。結果只見树木，不見森林。两种极端又一次同时出現了。

像平常一样，一些人給这种罪恶添上一层思想意識，把它裝飾成一种美德。这些人是特殊的“实证主义”的信徒和特殊的“有机工作”的宣傳者。在这种名詞的掩护之下，隐藏着和历史上的丑恶現象无关的极坏的内容。并不是說，在我們环境中的“实证主义”

和“有机工作”的宣傳者所宣傳的有組織和有效用的基层工作对于我們不必要。相反地，这个口号永远是，特别是在我們这里，值得我們給予最高的推崇。問題在于：我們不但不能够限制它，而且以特殊的“实证主义”的馬的眼睛来縮小远景的範圍，恰巧会使得实现这些高尚的口号成为不可能，至少是非常困难。

日常生活在我们这里并不經常是那么容易过，这是由于无道德的行为、愚笨和蒙昧无知的繼續存在，由于过去的社会生活还遺留下公民們的自私自利和反社会的态度，同时也是由于继承了“傳統”的对于工作漠不关心、采取不良态度。完成西齐弗的工作①，这一連古希腊羅馬的神都知道的可怕的刑罰，已經給了我們多少次的印象呀？正是在这个时候，我們歇手了。也正是在这个时候，一切臭名远揚的“实证主义”和它們的宣傳者經常是干脆就变成了厚顏无耻的人了。

任何人也不会承担西齐弗劳动的判決。但是当千千万万的人能够相信他們努力和牺牲将会获得成果的时候，当他們看到了远景，并且因此他們的今天的日子和困难就会被他們理解和富于历史意义的时候，他們才会勇敢地承担甚至最大的困难和命运的矛盾。“实证主义”，其結果对于厚顏无耻和精神生活破产的人說来，是好的哲学。蓬勃的生活，社会斗争——一切积极的現象和斗争——都要求有远景和达到目的的意识。換句話說，就是要求有思想意识——就这个词的最好的意思來說。这个词在我们这里有個时期曾經被无情地忽視了，由于人們的不学无术而被忽視了。相反地，它的意义不可避免地趋向破产。这当然也涉及到爭取社会主义的斗争。这种斗争不仅是为了推翻旧制度，而且首先是为了新制度的奠基和发展。我們必須看到目的和远景，不仅是为了在遇到日常生活的困难时不产生怀疑或退縮，而且也是为了免得局限在狹隘的实践主义圈子里，免得因为容易获得的小的成績而

① 据希腊神話，科林斯王因欺騙神，被罰永远推滾一块推滾到山上又滾落到山下的大石头。这里是指繁重而又徒劳的工作。——譯者

自滿，這些方法可能是某一發展階段的必然結果，但決不是值得推崇的東西。從這兩個着眼點出發，社會主義人道主義原則的意識對於社會主義的建設者具有重大的意義。

社會主義的人道主義的吸引力

我們從社會主義的人道主義是社會主義的社會內容的精華這一論斷開始吧。我們可以用不同的方法來給社會主義下定義，指出它的各個方面和它的各種作用，但是我們不能忘記它總是為了首要目的——人的全面發展——而講內容、作用和方法的。人是出發點、最終的目的和社會主義思想的實現者。這種和個人的全面發展的鬥爭有聯系的立場，就叫做人道主義，這種立場的人道主義不同於其他立場的人道主義，就其特殊目的的意義來說，它是社會主義的人道主義。

一系列的資料都證實了社會主義的人道主義在馬克思主義的社會主義體系中占有特殊的地位。我們可以在這裡回憶一下馬克思主義的根源和作為最好的人道主義的馬克思主義的出發點。我們可以看它的內容，它的內容明確地或不明確地、直接地或間接地都關係到人的問題。我們可以拿共產主義運動的實際經驗和它的使人們感興趣的人道主義意識為例。由於各種原因，我認為最後這一點具有特殊重要的意義。

最近十幾年的歷史，如果從社會和政治的觀點來看，首先是兩個體系——社會主義和資本主義鬥爭的歷史。如果我們能夠客觀地觀察這些鬥爭的歷史，如果我們能夠客觀地觀察事實，就會看到共產主義思想的吸引力量，這種力量在最近十幾年來使得社會力量發生了原則性的、對未來起決定作用的變化。

為了社會主義的實現而對資本主義進行鬥爭的人們，為了社會主義而付出最大犧牲、通過革命的道路去推翻資本主義的人們，也是要进行選擇的。在最近十幾年來，全世界千千萬萬的人完成

了社会主义的这种选择。无可争辩的事实是：还有千千万万的人，特别是在亚洲和南美，同时也在欧洲，今天正在准备完成这种选择，只有恐怖政策才经常妨碍这些愿望的实现。正是群众的这种独特的全民公决的结果才证实了资本主义的失败。

那些完成了这种、而非另一种选择的人们所遵循的是什么呢？什么力量使他们的理智和心灵选择一个体系的价值和抛弃另一个体系的价值呢？当俄罗斯的工人、意大利的农民、中国的知识分子、老练的市民、古巴的农民和许许多多其他的人在作反对资本主义的生死斗争的时候，在选择社会主义——就这个词的广义来说——的时候，什么东西使他们联系在一起呢？可能首先是我們经常称之为人道主义的一切，称之为为实现它的理想而斗争的一切，虽然这些人并没有经常使用这一学术性的名词，不明白它的内容。

尽管敌人给社会主义造谣诬蔑，尽管在社会主义的实现中出现了错误，社会主义首先是富于吸引力的，这是由于许许多多存在于现存制度中受压迫、受剥削和痛苦的人们在它那里看到了美好生活的预兆和希望。不同的道路把人们引导到社会主义。物质生活的贫困使一些人趋向于社会主义，民族压迫、妇女等困难的生活状况、人们对于社会组织中现实存在的阴暗面在理智上的认识以及他们在这基础上对于现存制度的精神上的反抗，又使得另外一些人趋向于社会主义。社会主义能够使人们回忆到他们所反对的社会罪恶，社会主义能够使人们从罪恶中得救、能够给予他们创造生活和发展的优良条件，这些信念把一切都联系起来。社会主义不是以自己的富足和强大来召唤人们。当它还很弱小和贫穷的时候，它就在以全力召唤人们，而且在今天，先进的资本主义国家比社会主义国家还要富足些。大部分人还没有看到社会主义的精神内容、社会主义的哲学学说和经济学学说在理论上的优越性，因为他们还不能理解和足够地估价，甚至对于这些问题的看法有时候还很落后。对于每一个选择社会主义和与社会主义联系的价值体系

的人，对于每一个甚至还不会詳細地說明通过“社会主义”或“共产主义”这个詞所應該理解的是什么的人，人道主义的内容和他有关，并且在向他召唤。

社会主义的反对者和那些眼光短淺的狹隘的實踐主义者們对于这一問題已經不止一次地估价不足了。这个問題要求深刻的闡明，不仅是为了加强我們对外宣傳的影响，而且也是为了加强我們自己教育的影响。

我現在所說的这一切，可能被人們看作奇談怪論或报刊宣傳的手段，但是它在現實中却是誠实无欺的真理。我非常感兴趣地和特別愉快地讀了許許多多西方关于共产主义問題的专家的文章。共产主义在他們的笔下成了一种畸形的东西，他們經常簡直就非常危險地认为：“共产主义思想是死气沉沉的。”这是这些专家們都难以解釋的畸形发展，因为他們同时还必須說明：为什么共产主义不管这一切还繼續存在，甚至取得成就。在某些西方的集团中，而首先是在美国的某些集团中，用这种方法来描繪共产主义运动的思想意識，最近不仅成了习惯，而且簡直成了时髦。我所以真正有兴趣閱讀这种类型的文章，是由于这些文章在某种意义上反映了敌人的特点，指出了另一个方面对于我們是如何了解和估价的。我相信：了解我們情况比較少的敌人比了解得多的敌人容易对付，愚笨的敌人比聪明的敌人容易对付。我們从那些文章里所讀到的一切，必然使我們相信：他們对于我們情况的了解和对于問題的分析在这种情况下之下既沒有达到相当的高度，也并非特殊深刻。

美国的作者們所提出的問題比較簡單，他們对于这种現象抱消极的幻想。这种幻想，是美国的整个政治生活的特征：令人不愉快的事情是不会被承认的。共产主义思想的存在和它对于人們的积极影响是一种使人煩惱和不愉快的东西，因此，讓我們来承认共产主义思想是死气沉沉的吧，为了让不良的思想不至于在梦中恐吓我們！不管是誰，但是美国人應該知道：美国是不会被封閉的，

像謝德林小說中的一个英雄人物所企图嘗試的那樣。是否值得我們考慮一下，为什么这一“死气沉沉”的思想不仅在遙远的亚洲，而且在拉丁美洲的我們的反对者的脑子里起了思想上的影响（可能是“活生生的”影响）呢？我們必須知道：美国人发出了警报信号，由于共产主义思想“滲入”这些国家，并且因此发生危險。人們都說：共产主义者从思想上“欺騙”了这些国家。可能这是对的，但是問題就在何以这样容易“欺騙”。虽然我們的竞争者作了最大的努力，但是他們却一无所得。而在这个“死气沉沉”的思想，却一点也沒有錯。

共产主义思想肯定不是死气沉沉的，它有强大的活动能力。值得考虑的是：如何使它的活动更有成效，如何克服它对人們发生的影响中的障碍，如果这种障碍存在的話。

毫無疑問，在这里，扩大和加深关于社会主义的人道主义內容的知識，加强社会主义人道主义的思想攻势，是一个重要的方法。

关于个人在社会主义制度中的自由权利的問題，民主的問題，今天在資本主义世界中是反对共产主义和反对馬克思主义宣傳的最有力的王牌。它是最有力的王牌，因为它真正是深入人心，經常吓倒人們，使他們离开社会主义。关于技术上的所謂落后，文化水平低、甚至是生活水平低之类的宣傳已經不是像以前那样起作用了。当人們將他們至今知道的事实和他們并不太相信的宣傳相比較的时候，他們不再相信这一切了（在美国也这样）。但是他們經常是相信，在資本主义国家中是民主，而在我們这里則是专政；資本主义国家尊重个人的权利，而我們則輕視它。这种观点經常在他們和社会主义之間筑了一道牆，这种观点形成了我們的确應該評價和給予足够估价的思想上的和政治上的现实事实。

这种观点包括一些什么呢？一系列的因素：从意識的敌对到反社会主义，通过受敌人的宣傳的影响，到由于我們自己的錯誤和拙笨的行动而产生的后果。因为这些錯誤和拙笨的行动决定于我們自己，在很大的程度上是有利于反共主义宣傳的。我想等一下

再集中注意力來說明它們。

几年以来，在我們的理論分析中，我們忽視了与个人以及与个人問題有关的哲学問題。我們当然可以說明为什么会如此，但是这是不可辯駁的事实，这种事实必然会在我們对于个人問題所抱的态度問題上造成誤解；敌人的宣傳者恰巧利用了这一事实。几年以来，我們有意識地运用了一种語言，它使得我們在術語上有別于其他的流派，它能够使誤解加深，特别是当这个机会被敌人利用的时候。我們可以很容易地想到：如果沒有深刻的理論知識，不知道當我們說“專政”的时候就是指“最高的民主”，我們就会犯錯誤。我們可以解釋这种特殊語言的必要。但是任何理由也不可能改变它是誤解的根源、是我們敌人所利用的根据之一的事实。最后，我們把生活中的事实、建設社会主义历史中的事实称为“錯誤和歪曲”。我們可以对这些事实的社会根源試作解釋，但是不能为它們辯護。不應該，不可以。但是这同时也是被敌人和他們的宣傳所急于利用的地方。

怎样来克服这些对于扩大社会主义思想有害的信念和誤解呢？首先要通过實踐和事实的帮助。这是最有效的和最有說服力的回答。在这个回答面前，一切言詞的回答就只能表示沉默了。因此，虽然我們的反对者热心地利用了我們所忽視的研究范疇，壟断了人道主义，但是这些对于人道主义感兴趣的人一般并不怀疑：誰到底代表了它。實踐对于它們有决定意义。因此，在拉丁美洲或南亚的劳动群众已經自发地走向共产主义，而一切存在主义和人格主义都将成为神秘的教条。

但是从这里并不能得出結論：我們就可以容忍社会主义人道主义宣傳中的缺点，因为我所指的是对于群众有重要的、并且愈来愈重要的影响。运动和它的思想意識是不是真正人道主义的，这当然是一个决定性的問題。但是这并非一切，同时也必須善于給人們指出：这的确是如此。尤其是当敌人想隱藏这个真理，想歪曲它，想給它戴上反人道主义的人造羽毛，想把我們的原則說成为反

人道主义的时候，問題就更是如此了。

这个問題同时还有另外的、作为对内教育的一面。

像我們在上面所談到的那样（在下面的論述中我們还会接触到这些問題），从社会主义建設的观点出发，狹隘的实践主义是一种危險。不仅是因为閉塞在日常生活小事情中就会看不到广闊的远景，而且也是由于——并且这还可能是最重要的——一个时期的政治强制有时候必然导致侵犯个人权利的后果，表現保守的傾向和一概沒有例外的性质（虽然这样一来在复杂的社会环境中就更易于行动）。

在这里就已經孕育了侵犯社会主义的首要原則——社会主义的人道主义——的危險。因为，我們的口語称之为“錯誤和歪曲”的东西当然永远是和某些个人的活动联系起来的，它深深地植根于我們现实的社会和政治土壤中。我們不能絕對保证去反对这种类型的政治歪曲。但是这并不能得出結論，說对这些錯誤不能够进行斗争。像打防疫針一样，給社会以思想武装就是这种斗争的一种方法。首先是給予这些最受歪曲的危險的人以思想武装，这些人也就是危險产生的根源和承担者。給社会以关于社会主义的人道主义和它的意义的知識，是反对侵犯社会主义的人道主义的重要手段，虽然不是絕對手段。扩展和发展社会主义的人道主义的原則，因此不仅具有宣傳的价值，而且——并且可能首先是具有教育的意义。从这一观点出发，讓我們在下面的論述中来闡述我們所感兴趣的論題吧！

社会主义的人道主义和它的先驅者

我們經歷了一个时期（还过去不久），这个时期在共产主义运动中，馬克思主义的社会方面和思想方面——作为历史問題來說——的新的和轉折性的一切都被提到首要地位。当然，在这里有很多正确的成分。但仅仅是成分，是真理的一部分，因为馬克思

主义无疑在自己的社会和思想内容方面同时也是许多旧的和思想流派的继续。在这种情况下，我们就会重复带有赫拉克利特记号的所罗门皇帝的敌人的经验：在太阳底下一切都是新的。不同类型的危险，将由于使这些真理绝对化、由于人们忽视真理的敌人而产生。

上面所谈到的一切，充分地涉及到社会主义的人道主义的年岁和历史面貌。因为这里所指的无疑是新的、特别的、只有在新的环境中可能存在的流派，但同时也是老的、有悠久的和特殊的传统的流派。这正是由于愈是着重指出和挖掘社会主义的人道主义的新现实，就愈应该同时着重指出它的传统，数世纪的人道主义思想的继续和它与先驱者们的联系。因为先驱者们给了新的人道主义以光辉灿烂和社会的价值，而离开他们——相反地主张马克思主义是“绝对”新生事物——就会使得这种人道主义的内容贫乏，就会缩小其社会影响。没有一个人能像列宁所写的一样：马克思主义的力量在于它走上了人类文化的广阔道路，发展了过去世纪所提出的问题。相信自己的宗派主义，对于共产主义运动是最大的危险之一。

社会主义的人道主义并不是一种绝对新的现象。相反，它具有悠久的历史，就某种意义来说，它非常之旧。它激动人的感情，使人们在遇到其他人的不幸时发生思想上的震动：如反对被压迫、被奴役和被剥削的人们所遭受的痛苦，像爱亲人和与这有联系的关于幸福和平等的理想。社会主义人道主义对于如何能够达到目的这一问题作了新的回答；但是，关于什么是我们想得到的这个问题，人类最优秀的代表早就已经说过了，虽然他们有时候以我们感到奇怪的语言向我们说、以奇怪的形式出现（也同时表现在宗教运动和与它有联系的信仰的范畴中）。继续了世代代的一般准则和要求在新的社会关系中经常以新的内容充实自己。和人道主义十诫的内容：“像爱自己一样爱自己的亲人吧！”也继续了千百年。绝对道德和绝对道德标准，从社会科学的角度看来，是毫无意

义的。但是，认为存在这些关系的主張是完全符合科学的，这些关系在社会生活的每一种形式中、在人們之間表現出来，并且也反映在人道主义的内容之中，不管它的具体内容和与此有联系的形式如何。

社会主义人道主义把現代共产主义运动的本质内容表述为爭取个人幸福的最良好的社会条件的运动，爭取人的个性的最良好发展的条件的运动，而个性的最良好发展要通过像物质貧困以及經濟、民族和种族等形式的社会不平等这样的障碍的消灭。共产主义运动在新的条件下，以新的方法为这些目的的实现而斗争。但是这些目的在很久以前就有了。人們很早很早以前就已經梦想如何在生活中实现人道主义的理想，他們很早很早以前就为这理想而斗争，并在斗争中牺牲。沒有他們，沒有他們的斗争，我們的人道主义将不会像今天这样。在过去的人道主义的創始者和战士中，我們能够找到最美丽的形象：哲学家、政治家和革命运动的領袖(过去的人道主义經常是以宗教的形式、在反抗运动和教派活动中表現出来)。这一切形象屬於我們的历史、屬於我們的傳統。同时，預言家和后来受到尊敬的宗教領袖，在今天已經成了神。不管他們的科学的形式如何，它的内容是崇高的，这种内容存在于人道主义思想的偉大的发展路綫中，我們自己的家族也是从这里发展起来的。当然，在这里，我們可以找到近亲和远戚，我們可以辨别直系后裔和旁系親屬的血統。但是他們之中的任何人对于我們來說并非外人，我們不應該把任何一个交給敌人。这是不能寬恕的錯誤，这是獻給宗派主义的礼物。即使是从削弱、而不是加强敌人的力量的政治理智的角度出发（同样也是从思想意識的角度出发），我們也應該坚决、迅速地克服左傾幼稚病。

我們在最着重地指出社会主义的人道主义和它的先驅者們的联系的同时，也應該看到和懂得它的特点。當我們在論述它的性质和实现的机会的时候，这种特点有决定性的意义。

关于人道主义的一般解釋都有抽象化的毛病，因为它脫离社

会历史的具体条件。在评价一种人道主义，而特别是在对于人道主义的許許多多的說法进行选择的时候，根据历史分析，就是說，估計到地点和時間的具体条件的具体知識，是必要的。

我們遵循历史的方法，能够指出每一个时代都有适合于它的人道主义。一切改革的派別和这个时期的革命的派別，反对压迫、反对剝削和不平等、反对社会的不公平的派別，最后都会趋向于人道主义的。就这种意义來說，我們可以讲古希腊羅馬的人道主义，早期基督教、文艺复兴、宗教改革的人道主义、启蒙运动或空想社会主义的人道主义。我們可以从这一个时期的观点，从历史观点出发来对它作出评价。这种评价一般是肯定的。但是，这正是一个历史的评价。當我們要鉴定每一个和我們自己有联系的具体的人道主义派別和完成对于它們的选择的时候（当例如社会主义的人道主义在社会现实中和各种形态的資产階級人道主义发生冲突的时候），問題就有所不同了。

这里所指的是选择，像在每一个选择中一样，定义具有决定性的意义。两个問題居首要地位：（1）在人道主义自己的相互竞争中，最激进的人道主义在很大程度上估計到了对于个人的发展有积极影响的問題。（2）这些人道主义之中最现实的一种，最适合于实现理想，这种理想就是社会活动的目的。

社会主义的人道主义的特異之处在于它和社会运动的关系，这种关系是在社会运动中产生的；在于它的社会力量，这种社会力量是它的体现者；在于它的历史条件，这种历史条件使得一个社会階級的解放依赖于整个人类的社会解放；最后，还在于它自己的具体内容。我們能够从不同的方面来理解对于这种差異的分析，但是不管我們的出发点如何，我們必須接触到其他的几点。正是根据这种思想，我們把社会主义的人道主义乃是战斗的人道主义这一观点作为社会主义人道主义有别于其他的人道主义的标志。

就某种意义來說，每一种形式的人道主义都包含有战斗的成分。因为这些求助于道德感情的（空想的）、求助于宗教命令的（宗

教的)、或求助于人的天性要求的(启蒙运动的)人道主义,都为了使人们信服而斗争。但是,社会主义的人道主义对于实现自己的理想的斗争的理解方法不同,它的斗争原则也完全不同。在历史上,人道主义第一次并不发生于对宗教命令的信仰或人的天性的信仰,而发生于社会发展的一定的理论,这种理论在指出实现人道主义的要求的具体道路和应该为了这一目的而动员的社会力量的同时,把人道主义的要求和一定社会阶级的利益联系起来。这样,人道主义的理想就摆脱了空想的道德的混乱状态而有了社会政治斗争的基础。理想并没有因此而不再成为理想——就我所要求的模型的意义来说——,而是不再成为乌托邦;从此,理想就成了现实政治斗争的现实目的。社会主义的人道主义正是由于自己的积极意义,成了和抽象的、绝对的、说教的人道主义相反的具体的人道主义。我们对于具体性的理解——在第一种对立中——是:社会主义的人道主义并不抽象地理解一般的人,而从社会历史的具体现象和它的可能性、发展的必然性来理解人;以及,在第二种对立中,是:社会主义的人道主义并不根据绝对的价值和行动准则来观察人,而根据出自现实生活环境的辩证法、出自为理想的实现而斗争的辩证法的相对价值和准则来观察人。这些问题中的每一个都能够成为特殊的研究对象。在这里我们就来分析其中之一,即作为战斗的人道主义的社会主义的人道主义的辩证法的表现。从这一辩证法中,间接地可以得出以上提到的问题,同时,它的某些表现将是我們进一步的、更详尽的研究对象。

爱和憎的辩证法:一般地说,人道主义就是爱亲人,就是关心人;人的问题,个人的充分和无阻碍的发展,是它的最高目的。对于亲人的爱就是绝对命令么?人道主义的信徒是否就必须承认被我们抽象地和绝对地理解的对于亲人的爱的教条呢?难道人道主义的信徒必须承认这种命令我们——像基督教和甘地学说一样——抛弃物质的斗争、以纯道德代替一切的教条,命令我们当别人打左脸颊的时候,让右脸颊也给别人打的教条吗?我们的回答

是：不。

战斗的人道主义以个人的发展和为个人的幸福創造最良好的条件为目的。在这里，和其他类型的人道主义没有什么不同。但是战斗的人道主义正像从这一名詞的本身所指出的那样，它不仅提出了这些口号，而且同时还指示我們要为这些口号的实现而斗争。到那个时候，在生活中，我們所要研究的不是一般的人，而是具体的人們，他們保护特定的利益，在社会中是有适当組織的。如果实现人道主义的理想有利于被剝削者和被压迫者，这同时就和剝削者、压迫者的利益矛盾。还有另外一些人，由于他們的利益和实现人道主义理想相矛盾，他們会反对这种理想的实现，他們想制造反人道主义理想的思想。不必来发明和輸入为人道主义目的的斗争，因为反对这些目的的斗争乃是現代资本主义的基本事实和特征。因此，社会主义的人道主义在具体地对待这一斗争的对象——現代社会中的現代人，也在具体地对待这一斗争的目的——在被階級斗争所分裂的階級社会的目前条件下实现人道主义的理想。社会主义的人道主义在追求自己所特殊理解的对于亲人的爱的理想的时候，不仅指点我們去爱人，而且还要我們去恨人道主义的敌人。它因此就拋棄了絕對的价值和准則，因为这些价值和准則是虛伪的，它們不能导致目的的实现，而且相反——它們会成为前进道路上的障碍。生活的环境乃是矛盾的环境。为了爱而恨并不是自相矛盾的話，而是现实环境的后果，在这种环境中，我們應該为实现人道主义的理想、反对反人道主义的信徒而斗争。誰热爱人們，他就必須恨他們的事业的反对者。作为人道主义者，并不意味着要一般地热爱人，提出抽象的和平主义，拋棄一切物质的斗争。在具体情况之下，这些观点之中的每一点都可能在客观上意味着对于人的事业的叛变。今天，当实现人道主义理想已經不是空想的时候，作为人道主义者，这就意味着斗争。誰要斗争，就必须恨。为了爱亲人，我們能够、也必须恨这种爱的反对者，为了人們的博爱，我們必須反对博爱的敌人。这就是人道主义的具体的观点。

这无疑就是矛盾，但是这种矛盾是来自当前世界中阶级斗争的客观的辩证法，这种斗争不是人道主义所制造的，而是反人道主义者所强加的。

自由的辩证法和对于它的限制造成了现代社会中阶级斗争的这一基本事实的进一步的结果。通过这一辩证法，我们可以看到社会主义的人道主义的新的特殊性质。

社会主义的人道主义的目的就是个人的全面发展和广义理解的个人自由。这是不是绝对意义的价值呢？这是不是绝对的要求呢？不。正是由于这些原因本身，社会主义的人道主义并不从绝对意义理解爱亲人的要求。在存在着反对人道主义理想的斗争、反对自由的斗争的条件下，要求无限制的自由，如果不是犯罪，也是荒谬绝伦的。自由的敌人能够存在多久，他们就能够有效地斗争多久，他们的自由受到不同形式的限制——依环境和条件而不同——也将同样久地成为社会主义的人道主义所肯定的必然性，这是因为社会主义的人道主义是战斗的人道主义。只是必须提出一点注意：任何时候也不应当在这一方面做得过火、超过需要。任何其他条文也不可能再补充，因为这里永远是指基于具体环境的具体评价的行动。遗憾的是：这些评价并不依存于任何一般的规律，而是永远包含着主观的因素。

面临歪曲和滥用一般规章的危险我们难道不应该放弃任何对于个人自由的限制么？不，这是不可能的。只要自由的敌人还能进行有效的斗争，给他们无限制的自由就要比歪曲和滥用的危险更加严重——这就意味着自由的一定失败。因此，社会主义的人道主义为了个人的自由指出了在特定条件下限制这种自由的必然性。这同样无疑是一种矛盾，它生根于客观社会现实的需要之中，它会导致进一步的自相矛盾。

民主和专政的辩证法是上面所提到的矛盾的另一种社会制度形式的表现。我们所了解的马克思主义的国家论只建立在这上面。这种理论指示我们通过专政达到充分的民主，并且把无产阶

級专政看作比资产阶级民主为更高形式的民主。

这最后两个问题，不仅互相联系，而且在社会主义的人道主义中同时形成最困难之点。因此，我们在进一步的论述中将更多地谈到它。

个人自由

自由和满足人的物质需要，对于人的个性的发展，都是同样重要的条件。它们确实是不同的生活方面，但是从幸福生活的可能性来说，这两方面都是重要的、基本的。因此，个人自由权利的问题——就“自由”一词的广义而言——是人道主义的各种派别和学说永远关心的对象。

就是最激进的、最动人的自由宣言（撇开宣言所涉及的人的范围不谈，这个范围虽然不明显，却往往是受着限制的），也不缺乏这种悲痛的词句：一切关于自由的论证都会承认这样或那样的限制自由的必然性。而且这正是对自由而言的必然性。这一异常复杂的问题的特殊辩证关系便是如此。

当我们意识到这一简单的问题，即我们所谈论的个人自由权利，永远是指社会的个人的自由权利，因为在自然界中除了社会的个人之外是没有其他类型的个人的，就是在这个时候，困难也就开始产生了。只要我们意识到这点——即使是最顽固的幻想者，现实也会在一定程度上迫使他们意识到这一点——一切把价值绝对化的公式和倾向都会因相对前提本身而破产。换句话说，绝对自由的空想和假象消失了，而确定我们离开自由的理想的可能范围、界限以及决定区分我们认为自由和不自由的界线的困难便开始产生了。

这里所指的不只是事实上是庸俗的定义，即个人的自由是受其他个人的自由的限制。这个定义是永远被人们承认的，但是这样一般化的提法却很少说明问题。尤其是当只有对个人自由的两

种范围的阐述没有在这里起作用的时候，情况就更是如此了。如果我们不是从抽象的“一般”人，而是从对作为社会成员的人进行具体分析的观点来理解问题，我们所遇到的个人就会是某一广大社会集团的组成部分，就会享有这一集团的利益和权利。这正同样也会使情况变得非常复杂。因为，在这里所指的不是不同个人的自由范围的联系，而是不同社会集团的自由的冲突，同时也是它们成员的自由的冲突。

不能把自由和随心所欲、无政府状态等同起来——这是简单明了的事。让我们再进一步考察和再进一步明确通过理智所理解的自由的范围到哪里才算是终止，对社会有害的无政府状态在什么地方就会开始出现，这样，这一论点的简单而明了的假象就会消失。尤其是当我们把个人问题当作有社会组织的、同时与某一集团的利益有关的个人的问题来正确地考察的时候，事情就更是如此了。

我们就拿封建社会的农奴和封建主的自由，资本主义社会工厂中的工人和工厂主的自由的问题来作例子吧。就第一个例子来说，今天的人毫不怀疑，耕耘土地的农民的自由要求与靠农民的劳动来生活的封建地主的自由要求，本身就是互相对立的，中世纪阶级斗争的推动力量之一就存在于这种动力之中。对于一个不抱成见的研究者来说，资本主义社会中工人的自由要求和工厂主的自由要求，以及与此相联的他们对于自由的观点的对立性，也同样明显地表现出来，虽然表现的方式不同。那么，什么是个人的自由，什么又是对它的触犯呢？怎样来评价压迫者的自由与被压迫者的自由的冲突呢？这首先要依据所接受的价值体系和所接受的对于自由的观点，其次也要由个人所从属的特定的阶级或社会集团和自己对于某一阶级或集团所采取的符合于它所代表的利益、价值和类型的态度来决定。这种含意，比个人的自由要受其他个人自由的限制的含意更为广泛得多；因为这里是对抗性甚至是一个社会集团的自由被另一社会集团的自由所勾消。至少在一定范围内和

在一定的情况下是如此。

如果我们承认那些否定关于绝对自由一切假想的社会事实，我们就能获得在阶级国家中关于自由的新观点。在由于某个阶级、阶层或社会集团的地位和利益的不同而存在着不同的自由倾向和不同的自由观点的情况之下，政权机构同样会卷入到这一争论中去，成为和统治阶级或集团的利益相一致的自由观点的捍卫者，并为它服务。这就是国家中一切政权的最深刻的意义。就是民主的政权也是如此。

古希腊罗马的民主仅仅包括自由民；如果谈到奴隶（我在这里不谈自由民之间的斗争、人民的斗争），古希腊罗马国家就具有专政的性质，取消了一切自由的要求。中世纪世界的民主——如果存在的话——也只局限于一定集团的人：贵族或者城市共和国的公民；相反，对于那些不属于特权集团的人则采取专制的手段。资产阶级只提出了公民在法律上的形式上的平等，但却保持经济上的真正不平等，因而产生了种种不同的自由的冲突。资产阶级民主也有局限性，它反对社会的一定部分：有的是公开采取各种检查，但特权集团是不受检查的；有的是隐蔽地利用金钱的强大威力。

可以对这一或那一个具体的做法表示反对，但是一个清醒的政治关系的研究家不仅不能反对阶级社会中自由要求的冲突；而且也不能反对国家和起作用的民主卷入到这种冲突中。这不是说在民主集团和公开的专制集团之间就没有区别或民主就没有程度的不同，也不能得出结论说国家制度就毫无意义，而是恰巧相反的情况。但是可以说：每一种阶级的民主都是有局限性的，每一种包含有某种社会自由倾向的民主，对于和它相对立的倾向说来都是敌对的和专制的。

这正是马克思主义理论的意义，它宣称每一种民主都是一定阶级或社会集团的统治形式，在这个意义上就是专政。在阶级社会中个人自由受到占统治地位的阶级关系的限制这一事实（也正

是由于这种关系，另一部分属于别的利益集团的人便有了自由），和这个社会的民主同样是受这些阶级关系的限制、而且永远带有自己专政的一面的这一事实之间，存在着紧密联系和相互依存。我们说民主同时也是专政，就是指民主是政权的形式、统治的形式，而在阶级社会中，政权永远是政权，永远是对于某些人和他的利益进行统治。

从这里，我们可以得出如下结论：为了扩大个人自由的范围，我们有必要去消灭阶级社会和在这一社会中存在的利益和自由要求的冲突，同时也有必要消灭作为一些人对于另一些人的统治形式的民主。马克思主义指出，对于人道主义来说，这是一条具有异常重大意义的定理，人道主义的目的就是要最大限度地扩大作为通向人的个性最充分发展的道路的自由的范围。

* * *

马克思主义对于共产主义社会的概念，就是我们所说过的那样，实现人道主义的最激进的理想，而这些理想本身又对——至少是在起源上——未来社会的想像产生重要影响。因为这是一个社会的想像，这个社会在克服出现在社会生活中（首先是国家和人类劳动成果的异化，它们在作为人们的产物时又在一定条件下支配人们）的各种异化（由于这个词的麻烦我不愿意用这个词）的同时，便建立了个人发展的最广泛的、从未遇到的可能性。只有在没有阶级的社会中，也就是在消灭了生产资料私有制、同时也消灭了与阶级利益对立相联的集团自由倾向的对立的社会中，在依靠强制而作为政治动力的国家已经消亡、具有倾向性意义的民主亦已消亡的社会中，个人才能获得真正自由的条件。这不是无政府主义者臆想出来的绝对自由，在这里某种限制个人行动自由的社会生活规律也仍在起作用。从共同生活中来的限制保留下来了，可是作为普遍受到的从压迫者与被压迫者、统治者与被统治者的矛盾冲突中所产生出来的限制则消除了。自由便由此而扩大到社会所必需的程度，意即扩大到在人们共同生活的组织机构中所必需

的程度。

利用自由的社会发展的图景充实了这种未来社会的想像。要成为自由人，不仅需要自由的可能性，而且必须具备利用它的能力。体力劳动和脑力劳动差别、城乡差别的消除，妇女的社会解放等等——这就是社会主义个性发展論的因素和預示新的制度培养新型的和新榜样的人的基础。上面所談到的問題是異常重要的，要求專門的論述。我这里想提醒注意的只是我們不要丧失了馬克思主义想像的未来社会的如此重要的因素。

这当然仅仅是想像；但是，毫无疑問——这一点就是共产主义的最凶恶的敌人也沒法謹慎地否认——，这是深刻而又激进的人道主义的想像。它的激进性不仅表現在它所包含的自由思想的激进性上，而且也是由于它建基于对社会生活的具体分析和根据具体的斗争和具体的社会力量所作出的、可以檢驗的預見之上。正是这些因素决定着社会主义的人道主义高于它所有的竞争者。

我特意把馬克思主义及其社会主义的人道主义献給我們的未来社会的激进的自由的想像作了一番陈述，为的是闡明馬克思主义关于无产阶级专政的概念，这种无产阶级专政是以从资本主义到完整的社会主义也就是共产主义的过渡时期的国家形式出現的。

资产阶级国家的历史功績在于它消灭了出身的特权并实现了公民在法律上的形式平等的原則。社会主义在实现平等原則上則向前进了一步，因为它继出身特权的消灭又取消了生产資料所有制的特权，这样一来便把形式平等变成了实际平等。由于这一点，在进一步发展中要消灭由体力劳动和脑力劳动、城市劳动和乡村劳动等等所产生的不平等就有可能，这点我們在上面已經談过了。前进的基础就是要消灭所有制的特权。

无产阶级革命把民主提高到新的更高的水平上，通过消灭人剝削人的經濟基础，改变了平等的原則，同时通过傳統的階級的消灭，使得自由的領域中出現了一个新局面。

然而馬克思主义的社会主义把过渡时期的国家称作为无产阶级专政的国家，这是否正确呢？

当然，这是社会主义民主的国家的事实，是根本不能改变的。使用不同的术语，也就是说，使用时强调新的国家的专政的一面而非民主的一面的名称，是有历史根据的，共产主义运动既要——同样在术语上——和资产阶级自由主义的、又要和社会民主主义的关于国家和政权的观点划清界线。此外，这和资本主义及无产阶级革命的阶级斗争性质的争论紧密相联。

着重强调无产阶级国家、社会主义民主的专政性质，在上面所谈的关于自由倾向的冲突及国家在这种冲突中所起作用的观点的启示下便成了司空见惯的了。国家当然永远是阶级的，有保卫资本家的自由的国家，也有在推翻资本主义之后保卫劳动群众的自由的国家。在每一个革命后的阶段中，国家对被推翻的、企图复辟和侵犯的阶级都是专政，同时它又是新的更高的民主。雅各宾国家对贵族来说是血腥的专政，可是今天谁也不会怀疑它进入了新的更高类型的民主。正是这种民主决定着这个国家的性质，而不是超过需要的镇压反革命的革命恐怖的事实。今天还有谁知道和能够绝对详细地论证这点呢？

对无产阶级国家的民主性具有决定意义的是——除了消灭所有制特权及其政治后果之外——实行人民政权的新形式，这些形式是在新的社会实践中发展和形成起来的，并导致社会生活的新的更高级的形式。

这样的证据可以在社会主义国家的实践和日常生活中，在国家的动力中，同样也在它们的政治生活和民主制度的动力中找到许许多多。如果有人看不到这些证据或者坚决地否认，那只是因为他不想看见它们、而且为了回避道德的败落把自己关在消极幻想的天地里。

如果资本主义世界在和共产主义的斗争中丧失了个人自由权利的伪装的保卫者的王牌，它将无疑地遭到最后的失败。如果人

們在許多的情況下拥护反共主义的宣傳，这經常是因为他們对于环境沒有認識，他們被表面現象所蒙蔽。这里不仅涉及到对于資產階級民主的本质的認識；而且也涉及到对于社会主义民主的本质的認識。要認識資產階級民主的真正的、階級的意义是不容易的，特别是当这种民主还在以議會制度、出版和言論自由等表面現象表現出来的时候。而且特别是当資產階級的宣傳——宣傳和敌对的观点作尖銳的斗争、禁止敌对政治活动的独党专政制度才是民主、并且是高一級的民主——成为社会輿論之后，要認識这种民主就更困难了。这里不仅要有关于什么是民主和自由的成熟的观点，而且也需要了解无产阶级专政的过渡性质和这一专政的民主內容，看到它的形式的发展和它走向自由的目的。無論如何，这一切都要求具备知識。我們宣傳工作中的錯誤，不同的術語，更重要的是无产阶级专政的思想在實踐中的錯誤被敌人利用了，这一些錯誤使我們感觉到更困难的是認識通向自由的道路的辯证法，这条道路通过对于自由的冷酷无情的限制引導我們走向人的最充分的自由。

对于所謂个人迷信的批評所引起的震动的心理后果，最近几年来在各个不同的方面都是可以为我們所感觉到的。有时候，这种心理反映的后果出現在像馬克思主义普及工作这样的部門中，这是我們所沒有料想到的。人們明显地感觉到心理上存在着疙瘩，他們在顾虑，怕重复众所周知的事情。提出真正思想的好的趋势，在这里很明显地被歪曲了。因此，普及馬克思主义至少是并不拒絶对于馬克思主义的名符其实的貢獻（尤其是当理論本身形成的时刻已經离我們很远，虽然由于这种原因我們还在談論它）。馬克思主义的普及工作是必要的，最大的學者們也沒有輕視它。

这特別涉及到广大的一般群众所不了解的或者至少是不彻底地了解的思想。當我們談到社会主义的人道主义、特别是當我們談到通过各种各样的障碍通向自由之路的辯证法的时候，我們要指的正是这种思想。不仅就理論來說，而且就實踐來說；不仅从对

外宣傳的观点出发，而且从对內的教育活动效果的观点出发，这一問題都是重要的，特別是問題的后一部分显得更为重要。

很明显，在某些情况之下，当我们使一个思想異己的人知道什么是社会主义，什么是馬克思主义社会主义的人道主义和馬克思主义关于自由的观点的时候，我们是能够使他信服的。坚持在群众中普及和宣傳馬克思主义思想是必要的。如果认为这是一种耻辱的話，这只是对于这一基本的政治和思想的真理不理解。当我们所指的是教育新的人、教育社会主义社会的成員，特別是当我们談到和这种教育发展的道路的复杂的辯证法相联的危險作斗争的时候，这一真理就是最起碼的真理。

我們的主張如下：以社会主义的人道主义的精神教育社会主义社会的成員，使他們懂得我們所要达到的人道主义和自由的目的。这种教育在利用强力和限制公民的自由愈来愈成为必然的現象时，它也将愈来愈必要了，虽然我們是就某一范围或某种情况來說的。

社会主义民主也像其他类型的民主一样，在强力面前并不退縮。正是这样，它才成了国家政权的形式、一个階級反对另一个階級的专政的形式。直到現在，在对于这一問題論证中，还没有任何独特的闡述。在这种情况下，危險就产生了。特別是在革命之后的过渡时期中，当国家政权专政的因素在尽力发挥作用的时候，这种危險就显得更加严重。这里是指混淆目的和方法的危險，是指繼續采用非常手段的危險，因为这种非常手段，在客观环境中由于很容易造成以强力代替說服的現象而丧失合法地位的。

在这里，危險在于强力作用的異化。正像我們在上面所提出的，我不喜欢“異化”这个詞，由于它的含意很多和許多历史的麻煩。馬克思在自己后期的著作中也可能是由于这种原因而拋棄了这个術語。在这种情况下，这个術語也正像其他的術語一样是恰当的。这里所指的情况是人的創造物脫离周圍的一切，它自己行动起来，并且开始支配人，由行动的工具变成自在的目的。

关于强力的作用和机构的这种異化的危險，法国大革命的历史教导了我們。同时，我們自己在所謂錯誤和歪曲时期的經驗教訓也使我們对于这种危險有所認識。这里所說的危險是指最近几年来所发生的令人痛心的事情，对于它們不仅需要批評，而且首先要通过有效的方式，同活动方式的独立化的暗藏危險作斗争，同这种方法变成自在的目的的暗藏危險作斗争。

在这一方面是否可能有某种絕对的保证呢？我认为：在政治中根本沒有絕对的保证。因此，有些人在寻找对于社会主义的“行政机关保证”的同时，实质上是在隱藏我們对于議會制度的想望，而这种想望是不理智的。他們犯了严重的錯誤，而目前所存在的令人迷惑的气氛应该是由于缺乏政治性的討論所造成的。我想在这里說明：我們并不是議會制度或使社会主义民主体現在行政机关中的原則性的反对者。我所指的仅仅是：我們需要看到历史对于各个行政机构的决定作用和这些行政机构的价值的局限性，这种价值是就保证反对破坏民主、反对国家的各种职能的分散現象等的意义來說的。在生活需要的压力下，任何行政机关和任何“行政机关的保证”都不可能保存。只要当政权的形式已經不能保证资产階級繼續統治的时候，资产階級就会从政治舞台上扫除議會制度和一切“行政机关的保证”（甚至在具有攸久的議會制度傳統的国家中也是这样）。当資本主义制度真正受到威胁的时候，意大利、魏瑪的德国和戴高乐的法国就毫不犹豫地采取了激烈的步驟。我們沒有理由去怀疑：无产阶级专政的制度也从来沒有在任何动搖的、相类似的情况中出現过。事实情况是这样：强力的职能在社会主义制度中是作为一个过渡时期和保卫和平的必然性而出現的。在这种必然性出現的时候，一切其他的因素和所謂保证就只能让步了。每一个共产党员都不会否认这种职能的需要，而只是要求不要濫用这种职能。因此，除开一切可能的、控制强力机构的行政机关，我們需要社会的教育事业，教育这些以社会主义的人道主义精神和对于共产主义自由目的的理解来掌握政权的人。

抱怀疑主义态度的讀者恐怕現在还不只一个，这些讀者微笑道：教育工作甚至在行政机构保证起作用的地方是否真正能发挥作用呢？我认为：怀疑主义在这里根本就不存在。

如果认为以人道主义精神教育人們是唯一的和保证暂时产生效果的工具的話，那么怀疑主义有道理。当然，这可能是一种幼稚和空想的表现。但是，在指出行政机关的一切其他的作用的时候，肯定思想教育的作用无疑是有根据的。尤其是当我们同时提到活动的多方面的作用的时候就更是如此了，这些活动要等到过了一段时期之后才能产生效果，它不能給反对錯誤的危險以絕对的保证。

当我们提到社会主义的人道主义的教育作用时，我們一方面要注意到通过学校、适当的文学著作和为成年人所举办的讲座等进行人道主义宣傳，另一方面也要注意通过相应的实际行动：普及党內的民主，使我們在經濟和政治生活中的社会生活民主化愈来愈扩大，使愈来愈广泛的群众能够直接决定公众的事情。基于扩大个人自由权利的范围和使人們学会利用愈来愈大的政治自由这一实际的方面，是特別使人发生兴趣的，同时也能得到具有重大意义的社会效果。列宁在談到社会主义中每一个家庭主妇都是政治家时，一定是想到了这一点的。

毫无疑问：在群众的政治积极性和群众在国家中起积极的政治作用这一决定性的方面，社会主义制度实际上做了最多的工作。这一点說明了社会主义国家中社会和政治生活的发展（虽然我們經常是并不善于相应地使群众知道：在这一方面我們做了什么）。但是，我們同样必須清楚地看到这一决定性的环节中存在的困难。这些困难首先是表现在社会机构、甚至是創造革命果实的社会机构中存在保守主义。人們习惯于某一种管理和活动的方法，然后使思想意識体現在自己的习惯中，特别是体現在自己感到方便的习惯中。管理的机构和方法是从屬於具体条件和社会关系的，对于反动力量的估計在这里起决定作用。对于政治現象的估計特別

不容易,并且这种估計的含意也非单一。在政治方面,实验是困难的,并且可能要求付出很大的代价。在政治领域中,由于它的不容草率的性格,决定和方法的采取同样是必须非常小心谨慎的。

經驗教导我們,有时候以戏剧的方式教导我們:我們不是过急地促使民主的发展,而是使这种发展推迟了。对于斗争的命运的责任感和这些采取重大决定的人們的小心谨慎和深思熟虑也促使这种情况的形成。这是可以理解的和正确的。但是应当記住:如果在社会客观环境中找不到掩护的过度的自由主义是錯誤的、必须付出极大代价的話,那么过于阻碍社会生活中民主化的发展也将同样是錯誤的和必须付出很大的代价。因此,我們必須——深思熟虑和小心谨慎地——为民主化的繼續发展創造条件。

在我們的环境中,党内民主的发展具有关键性的意义。除了领导我們整个社会生活的工人的政党所起的特殊作用之外,党内民主对于我們的社会來說乃是最好的学校和民主的传达者。这一問題在1955—1956年作为一个中心問題的出現不是偶然的。今天,它的性质有所不同,但仍旧居于核心地位。因此,扩大党的群众的积极性,使他們提出社会的創举和决定,使民主集中制中的民主因素更加完善,組織的加强和发动人們向一切官僚主义、管理机关脫离群众的現象作斗争,这一切都是有重大意义的事情。尊重列宁在党内生活中所保卫的党员行动和在党綱党章所規定的权利下维护自己观点的权利也同样是重要的。这是一个困难的和需要作細致分析的問題。尤其是在列宁死后的許多年来这个問題事实上已經被勾消的情况之下,就更显得如此了。讓我們回忆一下:我們要从这一多年的实践中解脫出来是多么困难,因为今天有鍛炼的积极的活動家們的一代是在这一实践中成长起来的。以語言来否定和抨击个人迷信时期的錯誤比改变这一时期为人們所接受的和占統治地位的实践方法要容易些。为我們所理解的对于犯严重錯誤的害怕有时候就是这些現象产生的原因;死板的教条,墨守陈規,最坏的是害怕在改变現存的实践方法中遇到的困难同时也必

然制造出新的形势和新的困难。当然，在这里深思熟虑是必要的，在行动中的一切疏忽的现象都是有害的；但是这一改变的必要性却是不容置疑的。

因此，在上面所提到的抵触和阻碍存在着的情况之下，党内的和我们整个社会的社会主义的人道主义的宣传作用将要扩大。这种抵触和阻碍经常并不是出自不良的愿望，而是出自对于我们的远大前途和环境的不认识。任何人也不能够给具体环境以总的评价。我们只能给人们保证更优越的考虑问题的方法和作出这样的估计和决定的更大的可能性。我们社会的每一个成员，首先是每一个党员，特别是在负有责任的工作岗位上的党员，应该更充分地理解社会主义的人道主义目的。我们要求他们甚至把对于自由的必然的限制都看成是一种局限性。只要有可能，就必须把这种限制消除。我们要求他们自愿地消除它，而不使它由于政权的扩大和为了便于完成临时性的任务而永远存在。

思想意识活动的因素，在我们这里近几年来在某种程度上已经变得不值钱了。这是不对的。如果思想意识没有社会意义的话，就不会产生这样强烈的思想斗争。我们必须为思想意识而斗争。在学校里，通过像报刊、广播、电视和讲座等群众性的交际的工具来为思想意识的斗争服务。在这里，每一种活动都是重要的。这些活动不能给成绩的获得以绝对的保证；但是为它开辟了道路。问题是如此的重要，因此我们对于这些道路中的每一条都不能忽视。

* * *

我们称之为良心自由和言论自由的一切，是个人自由的重要问题之一。这种良心和言论的自由就是个人有提出符合于个人信念的政治、宗教、社会和科学观点的自由，这是个人自由范围的非常重要的组成部分。自由和人的整个生活有联系，因此它数世纪以来已经成了研究人道主义的中心问题。从这一复杂的整体中，我们只提出其中的一种：即科学和广义理解的文化领域中的不同

观点存在的自由。

人道主义者和馬克思主义的人道主义者保卫一切类型的个人自由。但是馬克思主义者至少和某些資产階級的人道主义者不同，他們的出发点是从事实中提出問題，加以研究和分析。这里所指的是社会問題，因此也就是由具有不同的表現形式的社会生活来决定并和它有联系的社会問題。因此，社会主义的人道主义的代表以具体的方法提出自己自由的要求，并且使它們和不同的社会政治組織有联系；但是也不要要求絕對如此。这并不会縮小这些要求的範圍和意义。相反，使它們的含义加深了，并且給他們以实际的价值。

对于文化和科学的历史发展和促进或阻碍这一发展的因素的分析說明了这一点：討論和不同观点的爭鳴的自由才是乐观的局面。在这些方面，通过来自上面的行政决定来解决爭論的問題只能带来危害。这是自然而然的，也是人們所理解的。我們所指的是思想进步的一方面：即揭示新的、人們所不知道的、并且經常是否定至今所承认的真理。如果誰不去爭取預言家和千里眼的称号，他就不可能預先和有充分把握地知道什么是我們所寻求的真理，他就不應該堵塞引导我們去发现所謂自由地探索和自由討論的道路的途徑。好在馬克思主义者們不承认預言家和千里眼，他們把真正地認識理解为沒有終止的过程，这个过程的一个阶段并不意味着已經是絕對完美和一成不变的了。令人感到意外的是，在馬克思主义者之中，我們有时候也可以遇到相反的实际情况。

在对于这一論題的討論中，我們必須注意到在許多人中間所存在的保守主义。这种保守主义特别是存在于人們对于艺术的爱好和欣賞能力方面；但同时也存在于和某些科学的主張和观点的联系之中。在艺术創作方面，同时也在科学創作方面，革新者經常是在自己逝世多年以后才被人們承认。諺語說道：任何人也不是自己国家的預言家。我們还可以补充一句，不是自己的时代、即不是自己活动的时代的預言家。这并不是最坏的情况。最坏的是創

作家活着时为人们承认，而死后被自己的后代从历史上勾消。一般地说，天才在活着时经常遭到攻击、迫害、嘲笑和轻视。因此，当科学和艺术创作中出现了我们所喜爱的新发现时，又当我们企图对于它作总的抨击时，我们就可以回忆到巴赫、贝多芬、望·谷呵^①、莫弟里扬尼^②和其他许许多多天才的卑微的命运。我们是否也可能成为新的哥白尼和新的布洛依^③的出现的见证呢？假若科学文化的创造和社会生活以及它的政治性的一面没有联系的话，要求创作家有自由虽然是理所当然，然而这种要求也就没有意义了。至少在某些方面，科学和艺术创作和政治没有直接联系，它是进步或落后的社会倾向的表现，它能够对于社会、对于充满进步和落后精神的社会的发展发生影响。只有空想主义者才会抛弃这个因素和轻视它，才会提出创作家的绝对自由的要求。同样，在我们要求科学和艺术的争论通过作为这一争论中的唯一有权威的裁判者的创作家自己来解决时，我们不能绝对地看待这一要求。因为，创作家的权威和法律地位的界线在这里经常是不固定的。

毫无疑问，在数学和物理方面的理论性的争论，比如说关于量子力学中的决定论原则的争论只有专家们才能解决。因此，任何一个外行，如果他不想妨害科学的进步，他是不可能、并且也不应该混入这些争论之中的。

当提到关于计划经济的原则、社会主义和资本主义国家的性质和社会的阶级结构等争论的时候，情况就完全不同了。这里既不存在科学和政治的明显界线，也不存在学者和实践家的明显的分类。在实践中出现的问题，实践家一般是理解得很不错，而且他们经常是比学术界的代表人士知道得更多。最重要的是这些问题

① Van Gogha (1853—1890), 荷兰印象派画家，他的著名作品有《割掉耳朵的人》。——译者

② Modigliani Amacles (1884—1920), 意大利表现派画家，塑家，他长期住在巴黎。——译者

③ Bolyai Fauos (1802—1860), 匈牙利数学家。——译者

和政治有不可分割的联系——这不仅是說这些問題永远是由于特定的政治和思想立場而产生的，而且是說这一系列的問題对于政治也有影响。

毫无疑问，关于无音論的爭論經常是音乐学方面的爭論。只有沒有理智的人才会从外面去干預这一爭論，除了被人嘲笑之外，从这一爭論中将毫无所得。如果談到文学作品的思想內容，那又是另外一个問題了。文学作品的思想內容——不从屬於作品的艺术价值——和政治有紧密的联系，在政治的影响下形成，并且对于政治的发展又有影响。

我考虑过一些絕对的例子，在这些例子之間可以擱一块中色的調色板。我的目的仅仅在于描繪这样一条定律：在这个方面沒有絕对标准的藏身之处，对于一切的評論都必須具体，至少是在某些場合之下。

从社会主义的人道主义和它的人性发展的思想的前提出发，我們可以在这样的复杂的問題中得出具有重大的实际意义的結論：从政治上干預科学和艺术創作，應該是在一种例外的、局限在很明显的政治联系中的情况下。創作思想自由的原則因此也就充分地被坚持下来，虽然在選擇和評價中的主观主义的某种因素在这里不可避免，这就沒有办法，因为——正像上面已經說过的那样——个人生活的这一方面是和政治、和它的具有特征意义的斗争場面有联系的。

我們懂得，在这里影响是間接的。應該給創作家以特定的社会要求，这种要求可以以具有特殊重大的社会意义的主題的形式出現。为了达到形成創作家的世界观、特別是在社会問題的世界观的目的，必須从思想意識方面影响創作家。这是党对于科学和艺术的領導的最本质的內容，当然是就除开它的組織工作方面來說的。組織工作屬於政治的範圍，但不能够和創作思想的自由相提并論。在这种情况下，經常會出現概念的混淆。在知識普及方面和高等学校里的学习过程中，問題也有同样的性质。当然，在这

些方面和創作的某种联系已經出現了；但是，其本质的意义就是为其他的独特的規律所控制的政治。

当我们談到科学、艺术和与思想、言論自由有联系的人性发展的問題时，我們不仅應該記住现实的情况，而且也應該想到明天和促使我們走向明天的动力。我們在这里談論这些是为了使我們明确：社会主义在这些方面所要达到的目的就是充分的、任何人都受限制的自由，对于自由的限制是一种过渡的現象，并且是暫时的、令人厌恶的政治必然性所引起的。

* * *

上面所提到的关于不同观点的自由討論和爭鳴的意見是否也和党的創作家有关系呢？問題是这样的富于深刻的意义，除了肯定的答复之外，我們在这里不能作其他的回答。問題很明白，馬克思主义科学服从于科学发展的一般規律，除了通过自由討論才能得到发展之外，就沒有其他的方法了。但是在这一方面，問題不像理論中所得出的結論那么簡單。

因为錯誤地解釋党的紀律，在像科学和艺术創作这样存在着特殊情况的領域中不适当地运用它，只能够导致（像我們从沉痛的教訓中所知道的那样已經导致了）沉痛的后果。

除了由于特殊的过度的努力而造成的类似的歪曲之外，我认为：問題已經完全明白了，我們不能对上面已經一般地說过的作更多的补充。恐怕只有党的創作家應該經常懂得自己的特殊的思想責任而不應該置之不顾，特别是当問題明显地联系到政治和政治斗争的时候。党的創作家應該永远記住：自己同时也是政治家，同时也是需要对自己的活动在道义上負責的活动家。

但是，这一点也不会动摇下面这一論断：基于馬克思主义之上的学者或艺术創作家只有在存在着討論和探討自由和观点爭鳴的可能性的条件下才能发展科学和文化。这当然会造成多余的困难和政治的危險；但是如果沒有这种冒險，科学文化的进步就会受到阻碍，在政治上也就会有反映。我們在这里只是就改正錯誤的可

能性减少的意义来说，因为人们在政治实践中可能犯下这种错误。

科学共产主义的创始人曾经多种含义地对于这一问题提出了自己的主张，恩格斯在1891年5月2日写给倍倍尔的信中，由于他在当时和德意志社会民主党的某些当权者有冲突，对于党和马克思主义科学（恩格斯把它称为社会主义的科学）的关系问题一般地提出了自己的看法：

“对于您——党——来说，社会主义科学是必要的，这种科学不能没有运动的自由而存在。因此，必须和某些令人不愉快的事情和解，最好是严肃地把它担当起来，而不是抛弃。在德国党和德国社会科学之间虽然是小的分歧——我们不谈争论——也可能成为空前的不幸和名誉败坏。人们懂得：主管机关或者是您、你们都有，并且你们必然严肃地在道义上影响《新时代》和一切其他的刊物。这是应该的，而且对于你们来说可能是已经够了。《前进报》常常利用讨论的不可动摇的自由来自吹自擂，但是这种自由又没有什么明显的表现。你们不能想像：这种利用强力的趋势在国外使人感到多么奇怪，在这里人们习惯地认为党的最老的领袖们是最吸引人的，好像他们在自己党内负有责任一样。……此外，你们不应该忘记：在大党之中，组织纪律绝对不能像在某一个小的宗派里那样的严厉……”。

当然，这种看法所涉及的环境和我们的不同。当然，通过创作家对于自由的享用、社会需要和政治的必然性正在、并且也必然产生影响。但是恩格斯的看法至少还具有自己一般的、对于我们非常珍贵的价值。

为幸福而斗争*

什么是幸福？这是在接触到我们所感到兴趣的个人之后容易

* 本文是作者于1961年9月在日内瓦第16届国际讨论会上所作的报告（报告原题为《个人幸福的社会条件》——译者）。

解決的問題；但是當我們作彼此共通的和一般哲學性的論述時，這個問題就難於分析了。從科學的觀點出發，這個問題不僅困難，而且帶有危險性。由於這個問題的主要性質關係到人，它特別富於吸引力；但是也由於它的多樣性和複雜性，很容易使研究者走入歧途。因此，指出分析的起點和在這一分析中我們所最感興趣的方面，是具有特殊意義的。

下面我們所作的分類就是從幸福問題的觀點出發的可能作出的分類之一：正面的理解，這就是說，規定一個幸福的個人的主觀狀況所應有的因素，或者享有那一些利益的總和，才可以算是幸福。反面的理解，這就是研究什麼因素在走向個人幸福的道路上起阻礙作用，怎樣才能够消除它。這兩種理解方法相互聯繫。但是又非常不同。至於對一個特定現象的起碼條件的分析，是另一回事，而分析這種現象所應有的充分條件，又是另一回事。掃除使我們不能達到個人幸福境界的障礙，是起碼的條件；但這對於保證他的實際幸福而言，是不夠的。因為這裡還有一系列的其他條件，同個人的人格、他的生理和心理狀態、歷史和社會條件有關的條件。幸福的境界是同特定條件之下的特定個人緊密關聯的。因此，造成某一個人的幸福的基礎和原因，對另一個人說來，很可能成為一種絕對相反的狀態的原因。當我們注意到時間的因素和人的要求的改變以及人們對社會條件的變革所採取的態度等的時候，那就更不用說了。

如果我們從正面來研究幸福問題，想列舉具體保證一個人的幸福的因素，那麼我們就給自己提出了一個不會得到答案的問題。無論是當我們談到幸福的個人境界和他的感覺的時候，或者是當我們給這一問題以形式上似乎客觀的答案和談到利益的享有的時候，我們都會陷入一個滲透着主觀因素的領域，而我們想為這個問題找到一個普遍有效的答案的一切嘗試注定會破產。這不僅僅是指一種謬論而言，這種謬論認為某一些人要感受幸福，必須本來是不幸的。個人的心理的過程是太複雜了，決不是人們可以把它納入

一个公式和图式之内的。因此，对于个人幸福所必须的条件的研究，不可能彻底地解决问题，也不是对于“什么是幸福？”这一问题或它的另一种形式“人什么时候才是幸福的？”带来答案。据我看来，研究一个人的幸福的起码条件，比研究表面上看来更为全面的那个幸福所必须的充分条件问题更有意思，尤其是从社会行动的角度看来也更有效果。

我并不是说后一个问题不值得研究和讨论。我们清楚估计到在这个问题中所包含的主观方面，而且如果能够避免由这个提得不恰当的问题所引起的神秘化，那么，关于幸福所必须的充分条件的研究也就会丰富关于个人的知识，而且会使人知道：按照一切人的“完全的幸福”这个公式所进行的研究是徒劳无功的。诚然，否定的答复也是一种答复，而指出研究的徒劳无功也是一种研究的结果。但是，如果我们对于幸福问题的广泛研究一般得到的是反面的结果的话，那么我们从造成幸福的起码条件的观点出发作范围较狭的研究时，却一般得到正面的结果。首先，在人类的行动领域，在为人们幸福而斗争的领域，是这样的。因此，我认为考虑这一方面更有意思，而且更容易得出结果。

这里，接触到了对于人的幸福的社会条件的研究领域。所谓社会的，就这个词的双重意义来说：不仅是对于人的幸福和这种幸福的条件不从特定的个人方面去理解，而从群众方面去理解；而且指社会活动的可能性和必要性，这种社会活动的目的在于使所有的人都有幸福，即使不能保证如此，也至少要造成这种可能。

我们现在来讨论人的幸福的社会条件这个问题。因为这个问题虽然是理论性的，却并不抽象。它深入社会生活的实际，直到行动的领域。而正是由于这个问题是一个典型的问题，对于它我们不能采取理论家的冷静的、含蓄的态度，而应该采取积极的、行动的态度。这个问题的特点和重要性就在于此。

人们研究某个问题的发生条件的时候，通常是从对于这个问题下定义开始。否则，用语的多种含义就会引起混乱和误解。这

当然涉及到像“幸福”这样多种含义的概念。但是在这种情况下，我要違反这个习惯。理由如下：（1）这不可避免地会把我們引导到关于这个定义的复杂含义的煩瑣考察道路上去。（2）由于定义都从屬於一定的观点，我們的考察必然会具有一种历史的性质。既然我們的意图不在此，进一步論述的目的也不在此，我們就應該放棄下定义的工作，尤其是當我們只需要接受在一般直觉的意义上把“幸福”这个詞說成这样或那样的意思，或者教科书上把这个概念这样那样地下定义，說幸福是个人在任何一种原因之下所强烈感到的一种心滿意足的状态就够了的时候，我們就應該到此結束下定义的工作了。在每个人使用这个詞的时候已經有各种不同說法的情况下，或者在还可以加上别的說法的情况下（这和我們在开始的論述中所提到的这个論点联系在一起的，即当一个人幸福的时候，他清楚地知道什么是幸福，虽然他很难回答这是意味着什么），我們甚至在“幸福”这个詞的一般性的和模糊的直观意义的基础上，也是可以大胆地研究人的幸福的社会条件和与此有关的問題的。

* * *

每个个人都按照他自己的想法觉得幸福和不幸。但是，虽然幸福感和不幸感有其主观方面，虽然每个个人的反映不同，却还有一些为一切人所共有的因素。任何人，只要他在自己生活的某一方面迫切需要的东西被剝夺，就不会是幸福的。但也有这样一些事物，它們是人人都想望的，对它們的占有是对人人都有重要意义的。这些事物如被剝夺，那么所有的正常的个人——除了那些病态的人——都成为不幸了。幸福問題上的这些消极因素的領域是和一切人的观点和感觉相关連的，这和幸福的个人性和主观性毫无矛盾之处。

这样我們就在这曖昧的問題中接触到了某种固定的和具体的东西。这种东西，由于它的普遍性，是更易于評价的，而且更容易成为人們的有意識的行動的对象。这一类問題的重要性和意义主

要就在这里。

一个受饥饿和贫困的痛苦的人，一个连那些由一定社会发展历史阶段所决定的最低限度的基本物质需要也无法得到满足的人，不是、也不可能是幸福的。有一个很有趣的中国故事，讲到一个皇帝想找到一个幸运儿而占有他的衬衣。这个幸运儿终于被找到了，然而皇帝发现这人是沒有衬衣的。这个故事虽然很有趣，但从它的内在的含义说来，却不能不是虚伪的。这个故事，显然是那些身上穿着又美又好的衬衣的人们虚构出来，用以安慰那些被剥夺了衬衣的人们的。饥饿和贫困不能使人感到幸福，这是确定无疑的。恰恰相反，饥饿和贫困是造成深刻而真正的不幸的原因，而且一般总会激起人们的反抗和斗争。虽然消除了饥饿和贫困并不就能使人们达到幸福；但这还是一场为了争取幸福的权利的斗争，为了消除妨害人得到幸福的障碍的斗争。

然而，使人不幸的普遍的社会原因并不只限于饥饿和贫困。同样的原因还有剥夺自由、民族压迫、经济剥削、种族歧视以及其他使人们在社会关系中失去与其他人平等的地位的情况。在所有这种和类似的情况之下，问题在于人们被剥夺了他们所需要的某些对象或关系。自由和社会平等的被剥夺，尽管比起生活所必需的物质资料的缺乏来，好像是另一回事，但人们也是同样强烈地、痛苦地感觉到的。为自由权利的斗争，作为一种刺激反抗的强大力量，并不亚于饥饿和贫困。这也是一种为了个人幸福的权利的斗争。因为在这里也关系着这个个人的生存的必要条件；有了这个条件确实并不足以使个人成为幸福，但缺少了这个条件，却足以使他成为不幸。

显然，还有另外一些条件的缺乏也会使个人成为不幸。例如：一种不被接受的爱情，一种得不到满足的权力欲，或者得不到别人的尊敬，等等。这类情况是如此之普遍，以致我们可以把它看作一种社会现象了。不过，在第一类例子和第二类例子之间，存在着根本的区别。问题在于第一类例子所表示的是个人幸福在一定的社

会关系中碰到的障碍，而第二类例子所表示的則是一定的个人的心理特征以及他在与另一个人的私人关系中（如在恋爱的情况中）碰到的障碍。因此，在第一类情况下，有可能談到社会的干涉，因为不正义的社会关系的改造——这种改造是可以由社会地組織起来的人們来完成的——会消除个人的痛苦根源。至于第二类的情况，則社会是无法干涉的。或者至少是不能直接干涉的（在对个人心理活动起决定作用的社会条件改变以后，間接的干涉是可能的，但这种干涉一般是不自觉的，是自发的）。从人們为了个人幸福而改善它的社会条件和前提的自觉行动这个观点看来，显然第一类情况的領域是特別有意义的。这个領域，几世紀以来，在所有的进步的社会运动綱領中，都以各种各样的名目、在各种各样的提法和形式之下出現着，而这些社会运动的实质，都是为了爭取个人幸福的最有利的条件的斗争。換句話說，問題在于进行斗争，而为合乎人道的人格的发展創造最有利的条件。正是因为这样，所以那些把創造个人幸福的条件作为他們的社会行动的目的的人們是在人道主义者这个詞的最完美的意义上的人道主义者。这样，我們在估計各种社会运动及其綱領的价值，估計各类人道主义的时候，就有了一个标准。

* * *

一切社会运动都談到人的幸福，并把为了幸福而斗争的宗旨載入綱領。不这样可不可以呢？能不能以別的任何宗旨为根据呢？还应当指出：就連那种明显的反人道主义，那些主張灭絕人种和仇恨人类的，如希特勒主义或殖民主义以及各种面貌的种族主义，也同样使用着为人的幸福而斗争的空話。当然，希特勒的“超人”以及某一个种族主义者也都在为某种利益和某种享有幸福的权利而斗争，問題在于他們是否把一切人都看作人。对于这种观点，他們还可以在許多光輝的先驅者身上找到辯护，譬如某些古代的人道主义者就是把奴隶只看作会說話的工具的。这一点，对于評价各种人道主义的历史性——和相对性——的討論是有用

处的。

同样重要而值得注意的问题，是在各种人道主义彼此相冲突的地方所表现出的真正的道德的冲突，与此相联系的还有关于个人幸福以及为获得幸福而斗争的方式的各种各样的观点。在这方面，我们时代的主要矛盾，是与社会主义的人道主义同其他各种人道主义之间的对立相联系的；唯心主义的人道主义以它们的哲学内容，资产阶级的人道主义以它们的首创者的思想，都与社会主义的人道主义进行斗争。

大家知道：至少有两种因素把社会主义的人道主义同历史上的和现实存在的其他类型的人道主义区别开来。

第一，社会主义的人道主义把个人看作社会的产物，看作特定社会关系、首先是阶级关系的产物。另一些观点，则认为个人的形成，或者是由于他的自由的愿望，或者是由于与社会无关的某个至上的存在者的意志；与此相反，社会主义的人道主义认为，形成个人的乃是人所创造的种种社会关系，这些社会关系同时又把人造成社会的个人。关于个人的唯物主义观点和唯心主义观点之间的对立，主要就在这里。但是，作为任何一种人道主义的出发点的个人观，有其哲学性质，在对于人的问题作进一步研究时还必须考虑到它，在研究个人幸福的问题时也同样要考虑到它。因为，如果人道主义是关于个人的理论，那么它也是关于这个个人的幸福的理论。事实上，考察这种幸福和考察实现这种幸福的方式，在很大的程度上决定于对个人作如何的考虑和理解。

其次，而且我们认为最要紧的一点，是以理论和实践相联系作为其特征的社会主义的人道主义，乃是一种战斗的人道主义。它把自己的首要任务和目的规定为：为了理想、为了实现理想而进行斗争。这一点特别与个人幸福问题以及与研究这个问题的方式有关。

科学的社会主义的实质是它的人道主义，而这种人道主义的实质是它的个人幸福观。马克思主义中的一切，它的哲学，它的政治经济学，它的社会观点和政治观点，都正是服从这个问题的。这

一切都是为唯一的实践目的服务的理論武器，这个目的就是为了美好的、更幸福的人的生活而斗争。青年馬克思早已了解到这点，所以他說革命哲学是无产阶级的思想武器。馬克思主义的理論与实践相联系这个原則的意义也就在此。这也就使得幸福理論在馬克思主义中具有一种特殊的形式：它不是关于幸福观和幸福的构成的一种抽象的思考，而是一种改造社会关系的革命思想，其方法就是为人类幸福生活創造最有利的条件，同时消除那些妨碍这种幸福生活的实现的社会障碍。根据我們上面提到过的那些区别性說来，馬克思主义的社会主义是从反面来研究个人幸福問題的，这就是說，它研究的是揭露那些对幸福生活的障碍，并且决定消除这些障碍的方法。我們在以前已經說过，只有这种研究方法才能保证得到最好的积极結果，因为这些結果是实在的。

纵观世界，許多人在受饥饿，过着貧困的生活。人类的三分之二还是生計艰难，缺衣乏食。馬克思主义的社会主义对他們正确地指出了：社会改革可以医治这种事态，創造一种美好的、合乎人道的生活。这不是一种說教，也不是那些大腹便便的人所宣傳的道德命令。受饥饿和貧寒痛苦的人們从馬克思的朋友亨·海涅在《冬天的童話》中如此动人的歌唱中，看到了幸福的預兆，感到了深刻的人道主义思想：

“新的歌，更好的歌，
啊！朋友，让我替你們制作——
我們要在地上，
建筑起天国。

我們要在地上得到幸福，
再不願老是飢腸轆轆，
再不願把勤劳的两手获得的东西，
拿去飽那吃閑飯的肚腹。

为着一切的人们，
这地上有足够的面包产生。
玫瑰花呀，常春树呀，美呀，乐呀，
甜豌豆呀，也能同样孳生。

是的，豆荚裂时，
甜豌豆便是属于万人的，
天上的乐园么——
让你们天使和麻雀拿去！”^①

马克思主义的社会主义，对于民族压迫、宗教和种族的迫害、妇女在社会上的靠不住的地位、经济剥削等等的問題，也是以同样的方式进行研究的。它向人们指出了用什么方法才可以摆脱这样或那样地压迫着他们、这样或那样使他们成为不幸的境况。它不只限于宣传人们可以过另一种生活，可以生活得更好，可以更幸福地生活。它向他们指出争取这种生活的手段，并把他们组织起来，为反对那些妨碍他们的幸福的东西而斗争，它叫人们不要为另一个世界所欺骗，不要以简单的道德命令为满足，它鼓动他们去斗争，并且向他们保证在这个斗争中一定能够获得胜利。这是一种政治理论，但其中也同样包括着一种道德理论，一种人道主义和一种幸福理论。这种理论能够号召起那些受苦受难而渴望美好的、更幸福的生活的人们，这有什么奇怪呢？在这种理论的号召之下，全世界为《国际歌》中的“起来，饥寒交迫的人们！起来，全世界受苦的人”这些词句所鼓舞的人们，都起来响应，这有什么奇怪呢？

这是一种特殊的幸福理论。实质上，这是关于个人幸福的社会条件的理论，它的基本原则是：如果任何人不可能保证别人的完全的幸福——因为这种幸福同样也取决于特定的个人的——的话，那么为一切人创造条件这件事，却是可能和必要的。马克思

① 海涅：《德国——一个冬天的童话》，作家出版社1954年版，第3—4页。

主义的社会主义的集中点，就在于这些条件，这些幸福的社会条件。由此也产生了它所包含的人道主义的能动性，产生了它对那些受苦受难而渴望个人幸福的人们的吸引力。这就是它在标志着我们的时代的不同类型的人道主义的冲突中能够产生成果的理由。

有一些很著名的作家，他们认为我们正生活在一个意识形态的世纪末时代。要对这个问题进行争论是困难的，因为“意识形态”这个词的意义被理解得非常分歧，我们很难知道他们所说的是什么意思。“意识形态”这个词的意义在二十种以上，而且往往是彼此距离很远的。这是特拉西 (Destutt de Tracy) 所用的这个词的意思呢？还是拿破仑恶意地使用的那个意义呢？或者它是马克思和恩格斯所用、而后来经过列宁和斯大林作了某种修改的意义呢？还是曼海农 (Mannheim) 所使用的——在马克思主义的影响之下——“意识形态”这个词的意义呢？或者是现代的人们所加于它的种种意义中之某一个呢？这些各种各样的意义已经不只一次地引起笑话了。但是，如果我所说的那些作家们把“意识形态”这个词了解为“封建的意识形态”、“资产阶级的意识形态”或“无产阶级的意识形态”这些话里的意思，从而把这个词理解为一种思想体系或社会观点，而这种体系和观点是为特定历史条件下的一个特定阶级所固有的，那么，他们的诊断肯定是错误了。我们不但不是处在意识形态的世纪末（在这个词的现在被使用的最广泛的意义上），而且——恰好相反——我们正是面临着一个意识形态真正发扬光大的时代。理由很简单：在两个主要的互相竞争的社会政治体系——一般可以叫做资本主义和社会主义——的斗争中，意识形态正在变成越来越重要和越来越有效用的工具了。

这两个经济的和体系的和平共处，是用不到再去创造的事实。自从在资本主义国家的旁边建成了第一个社会主义国家，自从人们放弃用战争来解决两个体系之间所发生的冲突和争端之后，和平共处就变成了事实，尽管在今天某些人对这话感到很

不愉快。这种和平共处的气候是因情况而異的，但只要不发生战争，和平共处总是一个事实。

当然，这不等于說资本主义国家体系和社会主义国家体系之間的利益上的矛盾和冲突已經消失了，也不等于說这两个体系之間的对立和特殊的斗争已經消失了。只要这两类国家体系之間的区别存在一天，这些对立和冲突是不可能消失的。而这些区别的消灭則取决于目前世界中两个对立的体系之一的消灭。正是因为这样，所以产生了某些西方政治家对于和平共处的概念的反感，并以意識形态上的区别和冲突为反证，这或者是由于对字眼的誤解，或者是由于政治生活中的一种有害的空想。

意識形态的区别是关于社会生活的观点的区别，是与这种观点相联系的结构和机制的区别。我們且放下这些区别如何产生以及它們的社会根源的問題，不去談它；因为在这些問題上，必然要使馬克思主义者去反对托馬斯主义者、存在主义者或者另外一些非馬克思主义哲学的信徒。然而，不管托馬斯主义者也好，存在主义者也好，是馬克思主义者也好，不是也好，只要他們的良知还不曾化为哲学的云雾，那么总得承认这样一个事实：那些主張生产資料以及它所产生的的一切社会成果的私人所有制的人，和相反地主張生产資料社会所有制的人，这两种人所采取的价值标准和行动准則是彼此不同的。这就是意識形态(在这个詞的正确意义上)的区别之所在。

在国际关系上，今天的問題也不是把和平共处的原則理解成这样一种幻想，似乎那些不能消除的意識形态上的区别也会消除；問題只在于避免那种足以毁灭人类的武装冲突的威胁。非但意識形态的区别將繼續存在下去，而且今后人們的注意將集中在这些区别上面——我們希望是这样；因为正是在意識形态的領域內，在避免武装冲突的危險的条件下，两个体系之間的对立性越来越发展着。这事不仅是不可避免的，而且是合理的。必須承认，两个陣营在进行着竞争，而且不管怎样，領導着这两个陣营的生活的党派

和集团，都相信自己方面的优越性，认为他们所代表的行动是一种范例。如果用强力迫使人们接受这两个制度中的某一个，已经办不到了，——这对于人类来说，可能是最有利的情况——那么就必須用說服的方法，使人们相信这两个制度到底哪一个来得优越。实际上和平共处的基本原则并不是維持世界现状，也不是像傳統的外交那样瓜分势力范围。即使那些“头等的締約国”想这样做——它們这样想是不明智的——生活也会否定这种錯誤的打算。如果没有武装力量来維持現存的旧秩序，人们就会按照自己的願望选择最美好的生活的制度，而不考虑别的任何人的願望。所以和平共处并不保证現存社会制度的原封不动。承认意識形态的區別，同样也就必須承认两个制度在人们的理智和良心中所引起的敌对性的增长。那么，这个问题依靠什么来解决呢？要依靠生活的事实；按照 *Verba docent, exempla trahunt*① 的道理，在两个敌对的制度的和平的斗争中，生活的事实是最强有力的武器。同时也依靠与这些事实相联系的各种意識形态。这样，我們就自然而然回到我們的基本問題，即个人幸福的社会条件的问题。

最后，前面所討論的意識形态的區別，对社会生活的观点、立場的區別，也会在个人幸福的社会条件和实现这些条件的方法等問題上，引起不同的看法。譬如一談到生产資料私有制或社会所有制的原則，或者各国人民和各个民族之間的民族主义或国际主义原則等問題的时候，人們就会意見分歧。但是，尽管人們所采用的論据和公式各不相同，归根到底，总都是为了想弄明白怎样才能給人保证一种美好的生活，什么样的条件才会給幸福的生活提供最大的机会。这样，幸福理論又一次从它的抽象的頂峰降落到社会生活的具体境界，降落到这个实在世界的現代的生存問題上来了。

和平共处范围内的竞争，正是在这个领域中进行的；关于幸福

① 拉丁語：大意是用言語教訓，用事实引导。——譯者

的生活，关于怎样給这种生活創造最有利的条件的問題，都要訴諸人們的信念和思想观点。正是因为这样，所以各种人道主义之間的矛盾就越来越具有敌对性的形式。

我們在前面已經說到，在我們的时代，就連野蛮的反人道主义也竭力抓住幸福理論的語言。这确实是一种时代的标志。但是最有意义的現象还是各种真正的人道主义之間的矛盾。

正如有人說过的那樣，現代所出現的各种人道主义的傾向，而且不論在內容上或社会根源上，都具有各种不同的性质。除了合乎人性的人格的全面发展这一个总公式——这是各种人道主义所共有的——以外，分歧是很大的。例如，有唯物主义的、能动性的社会主义的人道主义；有主張灵魂創造說的、瞑想的基督教的人道主义；也有主观主义的、也是能动性的存在主义的人道主义。由于社会根源和所持的哲学的出发点不同，所以有各种人道主义的概念，从而也决定了它們解决人生幸福条件問題的方式的分歧，决定了它們在这些問題上有乐观主义和悲观主义之別（前者是社会主义的人道主义，后者是存在主义的人道主义），有战斗的态度和只是从道德上瞑想的态度之別（前者是社会主义的人道主义，后者是基督教的人道主义）。

可是，正因为是在我們的时代，这些問題已經从哲学抽象的云层降落，植根在社会生活和社会斗爭的具体土地上了，所以更重要的乃是从实际的观点，从实际需要的观点，从让那些渴望美好的、更幸福的生活并准备为达到这种生活而斗爭的人們具体选择的观点，来考察这些問題，而不是来爭論各种哲学观点和关于个人幸福問題的各种人道主义观点的分歧之点。因为，对于这些为幸福生活而斗爭的人們來說，一切哲学的道理和关于个人性格的独立性或社会条件限制的問題的爭論是沒有、或者几乎沒有任何意义的。

無論如何，有两个問題，是有決定性的重要意义的：（1）已經有一种理論，它給人們指明一条摆脱那种使他們痛苦的社会罪恶的真正前途么？（2）在實踐上，已經有一些足以說服那些关心这

个問題的人的实例，证明这种意图是可能实现的么？这两个因素在社会主义的人道主义中可以找到，而且这正是这种人道主义的生命力和成功的秘密之所在。对于那些不了解这个道理的人们，对于那些宁可保留他们的如意算盘而否认现实的人们，历史发展的前途总会使他們吃惊的；他們在竞争中是有失败的危险的。

有人可以咒骂社会主义，也可以坚决地否认它的人道主义；然而那些饥寒交迫的受剥削的人们迟早总会懂得：在一个潜在的财富足够的世界里，要免于饥饿，只有结束剥削制度才能做到。我们能够使得在我们的社会生活中人不致于为别人劳动而自己挨饿。面对这个简单的事实，寄希望于来世的赏赐或对绝对道德观念发生兴趣，都将是沒有意义的。在这一方面，社会主义的人道主义是有着决定性的赢牌，保证了它胜过对方的优势。

关于民族压迫、种族迫害等等方面，也是如此，引导人们去为了一种美好的生活的条件而进行反抗压迫的斗争的，也是那种实在的解放的前景，和它的异常吸引人的事例。对于亚洲、非洲以及越来越多的拉丁美洲的人民说来，作为他們的故事中的英雄和典范的是苏联和人民中国，而不是或者实行殖民主义，或者这样那样地統治着他們的葡萄牙、比利时或某个西方强国。漂亮話在这里毫不中用。問題在于实践，在于事实。在这一点上，社会主义比起它的对方占了很大的优势。

最后，一个大問題出现在关于人道主义的討論中：这就是和平問題。在目前，对于为个人幸福而进行斗争的人们说来，沒有比这个問題更重要的了。在这个問題上，空談也是不够的。也要行动。你是贊成还是反对普遍裁軍呢？普遍裁軍乃是使人类能够摆脱現在陷在里面的那种瘋狂局面的唯一合理的途徑。毫無疑問，在这个問題上，人們在各种观点、各种人道主义中选择那一种，也是根据行动来决定的。

我們生活在一个美好的时代；在这个时代里，个人幸福問題，实现这种幸福所必須的条件問題，已經超过了空談的和从哲学上

考察的阶段，而进入了斗争阶段和实现阶段。这个事实应当使所有的真正的人道主义者，所有的为人类幸福而斗争的真正的战士，满心欢喜。在这件事情中，再要装成一个骗人的狐狸，是越来越困难了。同样，在这个问题上，再要停留在理论研究的领域，只做一个抽象的立论者，而不愿采取一个——赞成或反对的——立场，那也是越来越困难了。生活迫使我們对于赞成和反对的立场进行选择 and 决定。并且必须自我决定。这一点也暴露出各种人道主义之间的矛盾和它們在群众中間能否取得胜利的运气。不管在生活的需要和对幸福的渴望的自发的压力之下，其自觉的程度究竟怎样，他們总会以不同的语言和不同的方式重复詩人的話：

“我們要在地上得到幸福，
再不願老是飢腸轆轆。”

而这正是社会主义的人道主义教导給他們的東西。社会主义的人道主义的强大力量和历史意义，主要也在于此。

Adam Schaff
FILOZOFIA CZŁOWIEKA
Marksizm a egzystencjalizm
(Wydanie drugie rozszerzone)
Książka i Wiedza
Warszawa, 1962
根据波兰书籍和知识出版社 1962 年版译出

人的哲学
——马克思主义与存在主义——

〔波〕沙 夫著
林波 徐懋庸 译
段薇杰 张振辉

*

生活·读书·新知三联书店出版
(北京朝阳门大街 320 号)
新华书店(内部)发行

*

1963 年 11 月第 1 版
1964 年 9 月北京第 2 次印刷
统一书号 2002·180 定价(七) 0.66 元
印数 2,001—5,000

丙

内部发行

统一书号：2002·180

定 价： 0.66 元