

马克思、恩格斯《德意志意识形态》摘要

马克思、恩格斯：《德意志意识形态。对费尔巴哈、布·鲍威尔和施蒂纳所代表的现代德国哲学以及各式各样先知所代表的德国社会主义的批判》，见《马克思恩格斯文集》（第一卷），北京：人民出版社，2009，第507-591页。

摘要节选自：李成旺：《〈德意志意识形态〉导读》，北京：中国出版集团、中国民主法制出版社，2012。

《德意志意识形态》的结构

《德意志意识形态》共由两卷组成，每一卷又各由三章组成。全书结构安排如下：

第一卷：“对费尔巴哈、布·鲍威尔和施蒂纳所代表的现代德国哲学的批判”，该卷包括：
序言

第一章：费尔巴哈。唯物主义观点和唯心主义观点的对立。在该章中，马克思和恩格斯正面阐述了历史唯物主义基本原理，并根据自己新的世界观对共产主义作了科学的论证，因而就理论内容来说具有独立的价值。

莱比锡宗教会议

第二章：圣布鲁诺

第三章：圣麦克斯

莱比锡宗教会议闭幕

第二卷：“对各式各样先知所代表的德国社会主义的批判”。该卷包括：

“真正的社会主义”

第一章：“莱茵年鉴”或“真正的社会主义”的哲学；

第四章：卡尔·格律恩。“法兰西和比利时的社会运动”（1845年达姆斯塔德版）或“真正的社会主义”的历史编纂学；

第五章：“霍尔施坦的格奥尔格·库尔曼博士”或“真正的社会主义”的预言。该章原稿是以魏德迈的笔迹誊清的，在最后标有“莫·赫斯”的记号，大概这一章是赫斯起草的，魏德迈抄写的，马克思和恩格斯校订的。由于该著作没有公开出版，其中第二章、第三章缺损的可能性较大。

著作的最后还附有恩格斯的著作《真正的社会主义者》，它作为《德意志意识形态》第二卷的直接延续。恩格斯在该著作中主要批评了“真正的社会主义者”的如下三个支派：其一是威斯伐利亚社会主义派，该派以海尔曼·克利盖、尤利乌斯·海尔米希、鲁道夫·雷姆佩尔、尤里乌斯·迈耶尔、约瑟夫·魏德迈、奥·吕宁等为代表；其二是萨克森派，该派以泽米希、阿尔弗勒德·迈斯纳、卡尔·穆尔、摩里茨·哈特曼等为代表；其三是柏林派，以恩斯特·德朗克、德里希·扎斯为代表。这部分内容是恩格斯对《德意志意识形态》第二卷的直接继续，特别是对其中《真正的社会主义》这一章的重新修改和增订，因为1847年初“真正的社会主义”在总流派范围内发展成了各种派别，根据形势的需要恩格斯才打算批判“真正的社会主义者”的各个派别，该部分约写于1847年1月至4月，从流传下来的该部分手稿来看，可以看到这部著作也属于未完成稿。

另需说明的是，在《德意志意识形态》手稿中，并没有写明这部著作的标题和第一卷、第二卷的题目。它们是根据马克思的《驳卡尔·格律恩》这篇论文后来按上去的。《费尔巴哈》这一章中的标题和材料的安排，是根据马克思和恩格斯手稿边上的批注，按照本章内容本身安排的。《圣麦克斯》这一章分为两部分：“1. 唯一者及其所有物”、“2. 辩护性的评注”。这是根据马克思和恩格斯在本章开始部分所写的指示、根据整章内容来安排的。

《德意志意识形态》的主要内容和基本观点

我们知道，《德意志意识形态》的副标题为“对费尔巴哈、布·鲍威尔和施蒂纳所代表的现代德国哲学以及各式各样先知所代表的德国社会主义的批判”，仅从这一副标题，我们便可以了解到该著作的基本内容主要是，通过对费尔巴哈、布鲁诺·鲍威尔和麦克斯·施蒂纳所代表的“青年黑格尔派”的唯心史观的批判，以及对“真正的社会主义”所宣传的唯心主义和神秘主义的批判，进而系统地阐述历史唯物主义的基本原理，并论述共产主义和无产阶级革命的理论。

《德意志意识形态》分两卷来阐述自己的历史唯物主义观点，第一卷的标题为“对费尔巴哈、布·鲍威尔和施蒂纳所代表的现代德国哲学的批判”，在该卷中马克思和恩格斯主要批判了青年黑格尔派那种“观念、概念、自我意识决定世界”的意识哲学，以及费尔巴哈人本主义哲学由于不了解真正的实践活动且缺少“历史”的视野而导致的历史观上的唯心主义，特别是在该卷第一章“费尔巴哈”中，马克思和恩格斯全面阐述了历史唯物主义的基本原理。该著第二卷的标题为“对各式各样先知所代表的德国社会主义的批判”，在该卷中马克思和恩格斯批判了“真正的社会主义”由于把德意志意识形态与法国社会主义进行了嫁接，以对普遍的爱的宣扬取代了对工人阶级革命热情的宣扬，因而导致了唯心主义和神秘主义。马克思和恩格斯通过对“真正的社会主义”的批判，为正面宣扬科学社会主义理论，激发工人阶级的革命觉悟与革命热情起到了积极的作用。

在探讨历史科学的《德意志意识形态》这一经典著作中，马克思哲学认为，人的解放不仅仅是一种价值诉求，也不仅仅是一种思想运动，它是一种历史性的现实社会运动，一方面，人类社会发展的基础在于物质生产实践，对人类解放规律的探求必须把研究对象转向现实的历史发展进程，而不能像历史唯心主义那样停留在概念、范畴、自我意识以及绝对理念等等的逻辑运演过程之中；另一方面，分析人类社会发展的现实历史进程必须采取历史生成的视野，不能像费尔巴哈那样停留在感性直观的经验层面。马克思哲学特别强调，那种远离社会现实的“哲学批判”对改变世界是不能发生任何实质性影响的，而真正探求人的自由与解放问题，就需要在科学分析社会内在矛盾，特别是人类历史发展基本规律的基础上，依靠改变世界的现实力量来加以完成，换言之，只有在现实的世界中并使用现实的手段才能实现人的真正解放。马克思和恩格斯为探讨人类社会的发展规律进而寻求人的真正解放的路径提供科学的分析方法，完成唯物史观的方法论奠基，也就是历史唯物主义真正奠基的重要标志，就在于马克思哲学首先确立了实践基础之上的人的社会历史生成的分析范式，这种科学方法的系统表达，是通过对青年黑格尔派的认识哲学和费尔巴哈的人本主义哲学这种历史唯心主义思维范式的超越来加以完成的。

具体而言，实现从价值诉求和伦理批判为中心转向现实实践和历史生成相结合的分析范式的转换，这是马克思哲学对人类社会的发展规律探求趋向成熟的标志，这种认识上的跨越式转变是在《德意志意识形态》的写作时期完成的，其显著标志便是对宗教史观和意识哲学的颠覆的同时实现实践与历史生成分析方法的确立。从1844年9月起，由于需要对青年黑格尔派进行反击，马克思并未继续《黑格尔法哲学批判》的写作来完成以黑格尔法哲学批判的形式对其法学和国家学进行批判，而是开始把阐述新的革命的唯物主义世界观，同批判青年黑格尔派以及德国资产阶级和小资产阶级所代表的唯心主义世界观结合起来。马克思哲学在这一时期逐渐把此前那种人道主义批判、形而上学追问以及“应然”的价值预设思维范式转向现实的历史生成分析范式，为此后对自由资本主义社会内在矛盾更加深入的揭示分析提供了科学方法论前提。通过对《德意志意识形态》的解读可以发现，马克思和恩格斯的历史观革命肇始于把理论研究对象从宗教史和自我意识的历史拉回到社会的现实发展过程，以历史生成的视野剖析人类现实历史的基础和规律，进而在对历史规律的分析方法和人类解放的路径探求上摆脱了观念决定论的思维范式和人道的抽象原则，突出了实践的基础意义及其在人类历史中的作用，明确了对人类历史规律的探求不应仅仅局限在思想领域，而应考察人类社会发展的现实的历史过程。同时，通过明确历史生成视野和历史生成分析方法在对人类社会的发展规律探求中的积极意义，避免了费尔巴哈人本学唯物主义为代表的另一种形式的历史唯心主义。

一、对青年黑格尔派的总体批判与现实实践维度的彰显

马克思和恩格斯对青年黑格尔派的总体批判，集中在《德意志意识形态》的第一卷，在该卷第一章“费尔巴哈”中，马克思和恩格斯主要对费尔巴哈、布鲁诺·鲍威尔、麦克斯·施蒂纳等人的观点进行了总体性的批判，重点对费尔巴哈人本学唯物主义进行了批判，正面阐述了历史唯物主义的基本原理，而继第一章之后，在该卷的“莱比锡宗教会议”部分，又分“圣布鲁诺”和

“圣麦克斯”两章，分别对布鲁诺·鲍威尔和施蒂纳的相关著作的观点进行了逐条批判。之所以以“莱比锡宗教会议”来命名该部分的内容，是因为1845年在莱比锡出版的青年黑格尔派的杂志《维干德季刊》第3卷上，发表了布鲁诺·鲍威尔和麦克斯·施蒂纳反驳费尔巴哈、赫斯、马克思和恩格斯的文章。因为宗教会议是天主教为了审判异教徒和斥责异端邪说而召开的高级僧侣会议，马克思和恩格斯便把布鲁诺·鲍威尔和麦克斯·施蒂纳的反驳比喻为高级僧侣在宗教会议上对异教徒的审判，从而把《维干德季刊》第3卷讽喻为“莱比锡宗教会议”。

马克思和恩格斯指出，“这种世界观没有前提是绝对不行的，它根据经验去研究现实的物质前提，因而最先是真正批判的世界观。这一道路已在‘德法年鉴’中，即在‘黑格尔法哲学批判导言’和‘论犹太人问题’这两篇文章中指出了。但当时由于这一切还是用哲学词句来表达的”。按照马克思自己的说法，他的世界观经历了一个发展和飞跃，这一飞跃是在《德意志意识形态》等著作中完成的。实践基础之上的历史生成分析方法的形成，始于马克思和恩格斯对青年黑格尔派精神哲学以及费尔巴哈人本主义哲学的批判，进而言之，马克思和恩格斯新世界观的系统表达，是通过超越青年黑格尔派精神哲学和思辨哲学的非现实性，以及陷入历史观上唯心主义窠臼的人本主义哲学中的非“历史”感之局限来实现的。

如前所述青年黑格尔运动以及费尔巴哈人本主义哲学的兴起，源自他们对19世纪初德国封建专制制度的不满以及黑格尔哲学自身的矛盾。而众所周知，通过诉诸一个终极本原来寻求对世界的解释是西方传统哲学的核心特征，这一传统在黑格尔哲学中达到了高峰。黑格尔从绝对精神出发建构了其庞大的唯心主义体系，“并不满足于记述思想中的东西，他还试图描绘它们的生产活动”。黑格尔认为世界中存在的万事万物是绝对精神自我发展过程中的产物，世界的发展是绝对精神按照自身规律自行发展的过程，可见，绝对精神在黑格尔哲学中就是作为最终本体而存在的。黑格尔哲学在历史上曾起到积极的作用，马克思哲学认为，“黑格尔的思维方式不同于所有其他哲学家的地方，就是他的思维方式有巨大的历史感做基础。……他是第一个想证明历史中有一种发展、有一种内在联系的人。”“黑格尔第一次——这是他的伟大功绩——把整个自然的、历史的和精神的世界描写为一个过程，即把它描写为处在不断的运动、变化、转变和发展中，并企图揭示这种运动和发展的内在联系。”必须承认，黑格尔思辨哲学体系揭示了辩证的发展过程，但是由于黑格尔把辩证发展的原则仅仅局限于精神领域，他所说的历史是指精神的历史而非现实的历史，现实的历史只被他看做是绝对精神发展过程中的产物，在他看来，“不仅整个物质世界变成了思想世界，而且整个历史变成了思想的历史”。所以马克思哲学认为，虽然黑格尔的思想发展却总是与世界历史的发展紧紧平行着，但“后者按他的本意只是前者的验证。真正的关系因此颠倒了，头脚倒置了”。因为“在黑格尔看来，历史归根结底也只是用来检验逻辑运算问题”。同时，由于黑格尔通过把人和外部世界全部精神化来解决人与外部世界的矛盾，并且为了体系的完整性最后竟取消了矛盾以期达到主体和客体的绝对统一，说什么“在最高的真实里……一切对立与矛盾，不管它们采取什么形式，都失其为对立与矛盾了”。这就注定黑格尔哲学辩证法的革命性与体系的保守性之间出现矛盾，黑格尔认为社会制度和国家是“自我意识”的对象化即异化的产物，只要扬弃异化，让“自我意识”认识到周围世界在本质上不是与他相对立，人和外部世界的对立这一矛盾就会解决，并认为普鲁士王国是其绝对精神的最高体现，从中更可以看出黑格尔哲学对现存制度批判的虚假性及其革命性的虚伪性。

面对黑格尔哲学自身的矛盾，特别是19世纪上半叶德国社会自由资产阶级力量的兴起，青年黑格尔派从对基督教和黑格尔哲学的批判开始，展开了对黑格尔哲学保守性和德国封建制度落后性的批判，但从施特劳斯到施蒂纳的青年黑格尔派所进行的斗争都局限于对宗教观念的批判，并仅仅从现实的宗教和真正的神学出发展开对宗教观念的批判，通过以宗教观念代替一切或者宣布一切都是神学上的东西来批判一切，因为他们认为宗教、概念、普遍的东西统治着现存世界。此外他们都试图从黑格尔的辩证哲学方法中吸取资源并引出革命的和无神论的结论，来对黑格尔哲学加以改造进而达到他们批判的目的。

马克思和恩格斯指出，虽然青年黑格尔派对黑格尔哲学保守性和德国封建专制制度落后性展开了批判，但由于他们接受了黑格尔体系所一再坚持的观点，即“观念、思想、概念产生、规定和支配人们的现实生活、他们的物质世界、他们的现实关系”，因而即使他们吸收了黑格尔思维方式中的巨大历史感，那也仅仅是“不涉及现实的‘用‘历史’和‘历史的’这些字眼随心所欲地想象”，却“没有一个想到要提出关于德国哲学和德国现实之间的联系问题”，这必然导致其理论批判始终“都没有离开过哲学的基地”。事实上，不论是施特劳斯试图用理性主义展开对基督教的批判，切什考夫斯基以行动哲学倡导用理性的规律指导未来，鲍威尔通过在自我意识中爆发革命达到消除异化的目的，还是施蒂纳对“唯一者”的颂扬，青年黑格尔派所进行的斗争都“局限于对宗教观念的批判”，并仅仅从现实的宗教和真正的神学出发，“硬说一切都包含宗教观念或者宣布一切都是神学上的东西，由此来批判一切”，因为他们均认为“宗教、概念、普遍的东西统治着现存世界”，也就是说思想和概念是决定性的本原，现实世界是观念世界的产物，他们彼此不同的地方仅仅在于“他们想用什么方法来拯救在他们看来还在自己的固定思想的威力下呻吟的人类；……把什么东西宣布为固定思想”。

因此，青年黑格尔派在历史发展的动力问题上，也只能停留在纯粹精神的领域中兜圈子，把宗教幻想推崇为历史的动力，把“关于自己的真正实践的‘想象’、‘观念’变成了一种支配和决定这些人的实践的唯一决定作用的和积极的力量”，并认为这一力量支配和决定他们的实践。比如，施蒂纳他甚至把宗教的人假设为全部历史起点的原人，在自己的想象中用宗教的幻想生产代替生活资料和生活本身的现实生产。同样，在人的解放途径问题上，由于青年黑格尔派认为“关系=观念”，并仅仅知道“‘人’对自身的关系”，因此在他们看来，“一切现实的关系都成了观念”。

马克思和恩格斯认为，既然青年黑格尔派认为人们之间的关系、一切举止行为、受到的束缚和限制，都是意识的产物，并且观念、思想、概念，即被他们变为某种独立东西的意识的一切产物，是人们的真正枷锁，于是，现实关系的不合理就变成了观念本身的不合理，那么只要同意识的这些幻想进行斗争就行了，这导致他们只能“合乎逻辑地向人们提出一种道德要求，要用人的、批判的或利己的意识来代替他们现在的意识”。比如，施蒂纳认为，只要教会人们从头脑里抛掉这些幻想，当前的现实就会崩溃；费尔巴哈认为，只要教会人们用符合人的本质的思想来代替这些幻想就可以了；鲍威尔认为，只要教会人们批判地对待这些幻想就可以。马克思和恩格斯指出，这种“哲学”批判所能达到的唯一结果，只能是从宗教史上对基督教作一些说明，而且还是片面的说明，但这“绝对不是反对现实的现存世界”。

显然马克思哲学认为，青年黑格尔派批判活动的全部问题，终究是在“黑格尔体系的基地上产生的。不仅是它的回答，而且连它所提出的问题本身，都包含着神秘主义”。由于他们仅停留在纯粹的意识形态领域和纯粹的理论范围内谈论抽象而玄妙的宗教和哲学问题，虽然论及绝对精神的瓦解过程、自我意识和精神观念的发展过程以及人的解放和人的自由问题，但这仅仅是在世俗的外部世界体验不到的纯粹的思想领域中发生的。无疑，离开了现实生活和社会发展的现实进程，他们对历史的思考只能停留在自我意识领域或精神领域，他们所谈的“历史”并不是一定条件下的具体的现实实践的历史，不是历史唯物主义意义上的“对象的历史”，而只能是观念和范畴的历史，因而他们对人的解放的论述仅仅限于精神领域而对现实的改变不可能发生任何实质性作用。

马克思和恩格斯指出，青年黑格尔派“对黑格尔的这种依赖关系正好说明了为什么在这些新出现的批判家中甚至没有一个人试图对黑格尔体系进行全面的批判，尽管他们每一个人都断言自己已超越黑格尔哲学。他们和黑格尔的论战以及他们相互之间的论战，只局限于他们当中的每一个人都抓住黑格尔体系的某一方面，用它来反对整个体系，也反对别人所抓住的那些方面。起初他们还是抓住纯粹的、未加伪造的黑格尔的范畴，如‘实体’和‘自我意识’，但是后来却用一些比较世俗的名称如‘类’、‘唯一者’、‘人’等等，使这些范畴世俗化”。正是因为这些哲学家没有一个想到要提出关于德国哲学和德国现实之间的联系问题，以及关于他们所作的批判和他们自身的物质环境之间的联系问题，对于这种远离活生生的实际生活，停留在抽象的概念、范畴领域的哲学批判，马克思和恩格斯才说，“德国的批判，直到它最近所作的种种努力，都没有离开过哲学的基地”。他们对人的解放的探求也只能停留在精神领域并诉诸其中思想关系的改变来完成。

所以，马克思和恩格斯认为，青年黑格尔派的意识形态家们尽管满口讲的都是所谓“使世界震撼的”词句，因为他们只是用词句来反对这些词句，但只是为反对词句而斗争，所以他们是最大的保守派，既然他们仅仅反对这个世界的词句，那么他们就绝不是反对现实的现存世界，“尽管这种变革的观念已经表述过千百次，但这对于实际发展没有任何意义”。因而青年黑格尔派也只能合乎逻辑地向人们提出一种道德要求，要用这一人的、批判的或利己的意识来代替他们现在的意识，从而消除束缚他们的限制。这种改变意识的要求，就是要求用另一种方式来解释现存的东西，也就是说，借助于另外的解释来承认它。马克思和恩格斯认为，这种哲学批判所能达到的唯一结果，是从宗教史上对基督教作一些说明，而且还是片面的说明。至于他们的全部其他论断，只不过是进一步修饰他们的一种要求：想用这样一些微不足道的说明作出具有世界历史意义的发现。因此马克思和恩格斯认为，这种远离社会现实的“哲学批判”，对改变世界是不能发生任何实质性影响的，“如果他们把哲学、神学、实体和其余一切废物都消融在‘自我意识’中，如果他们把‘人’从这些词句的统治下——而人从来没有隶属过这些词句——解放出来，那么‘人’的‘解放’也并没有前进一步”，而只有在现实的世界中并使用现实手段才能实现人的真正的解放。

二、对费尔巴哈的批判与实践和历史分析方法的生成

毋庸讳言，费尔巴哈对马克思哲学思想的转变起了很大的作用，在宗教意识形态和唯心主义占统治地位的德国思想界，费尔巴哈较早从黑格尔哲学的捍卫者转变为其批判者，费尔巴哈通过从整体上和根本上批判黑格尔哲学和基督教神学，在当时最早使人们把对哲学的理解从思辨领域解放出来。我们知道，西方传统哲学的集大成者黑格尔认为，“哲学按其本性来说就是某种奥秘的东西”，“哲学只是由于它正好与知性相对立并从而更与常识相对立……才成其为哲学；相对于后者而言，哲学的世界自在地和自为地是一个颠倒的世界”。他还认为，“凡是在生活中真实、伟大和神圣的东西，只有通过理念才是这样的东西；哲学的目标是把握理念的真正形态和普遍性”。不难看出，黑格尔理解的哲学是对常识的颠倒，常识认为超感世界是对可感世界的反映，但黑格尔却认为可感世界正是超感世界的逻辑展开，因此把握理念的形成发展史便成为黑格尔哲学的主要内容。费尔巴哈早期也认为理性是世界的内在基础，概念则是事物的本质。但很快他就不满于黑格尔为了调和哲学和宗教而对宗教作理性主义解释，他在承认黑格尔哲学是思辨的体系哲学顶峰的同时，对他的哲学展开了强烈的批判。费尔巴哈认为，在黑格尔哲学里，“一切都必须得到表达（证明），或者一切都必须转变成表达，化为表达。表达从表达以前所知道的东西进行抽象；它必须做出一个绝对开端。……表达是自在自为的间接的东西；因此最初的东西在表达里面也决不是一个直接的东西，而是一个设定的、依存的、经过中介的东西，因为最初的东西为一些思想范畴所规定，而这些思想范畴是自明的，先于并且独立于自行表达的、在时间中作解释的哲学的。因此表达经常要诉之于一个更高的、对于它说是先验的法庭”。与黑格尔哲学从逻辑的开端开始，把逻辑的东西当成一切的基础和本质不同，费尔巴哈则明确指出哲学必须从直接的感性存在开始，指出：“感性的、个别的存在的实在性，对于我们来说，是一个用我们的鲜血来打图章担保的真理。”“哲学是关于真实的、整个的现实界的科学；而现实的总和就是自然（普遍意义的自然）。最深奥的秘密就在最简单的自然物里面，这些自然物，渴望彼岸的幻想的思辨者是踏在脚下的。只有回到自然，才是幸福的源泉。”显然，费尔巴哈把哲学的主题从思辨的逻辑和理念拉回到了人和自然，此后他在《基督教的本质》中所进一步表达的关于自然界是不依赖于任何哲学而存在的，人类是自然界的产物，自然界是人类赖以生存的基础；在自然界和人以外不存在任何东西，我们的宗教幻想所创造出来的那些最高存在物只是我们自己的本质的虚幻的反映等等思想，是其人本主义思想的进一步深化。可以说，费尔巴哈在当时最早使人们把对哲学的理解从黑格尔和青年黑格尔派所营造的思辨领域解放出来，把哲学的主题从思辨的逻辑和神学世界拉回到了人和自然。

费尔巴哈对唯物主义权威的恢复在当时起到了极大的思想解放作用，也深深地影响了马克思和恩格斯对人的解放之路的探求。马克思在《1844年经济学哲学手稿》中就曾指出：“费尔巴哈是唯一对黑格尔辩证法采取严肃的、批判的态度的人；只有他在这个领域内作出了真正的发现，总之，他真正克服了旧哲学。”恩格斯也指出：“这部书（《基督教的本质》——笔者注）的解放作用，只有亲身体验过的人才能想象得到。那时大家都很兴奋：我们一时都成为费尔巴哈派了。”在《德意志意识形态》中，马克思和恩格斯在对青年黑格尔派的个别代表人物进行专门批判之前，就德国哲学以及意识形态整体提出一些能揭示他们的共同的意识形态前提的一般意见，从而表明他们在进行批判时所持的这些观点对于了解和说明以后各种批评意见的必要性，马克思

和恩格斯特别指出：“我们这些意见正是针对费尔巴哈的，因为只有他才至少向前迈进了一步，只有他的著作才可以认真地加以研究。只有他的著作才会进一步阐明一般意识形态的全部前提。”可见，费尔巴哈人本学唯物主义对马克思和恩格斯的影响之大。

费尔巴哈对人的解放之路的探求开始于对宗教哲学和黑格尔哲学的批判，他认为黑格尔理性主义是宗教哲学的支柱。他把反对宗教的斗争看作自己哲学活动的主要目的和主要任务，是因为他认为只有人们树立了唯物主义的权威，只有摆脱了唯心主义哲学和宗教迷信以后，才能在决定性的程度上达到使人摆脱封建的规范和束缚的目的。他指出，他的全部著作“只有一个目的、一个意志和思想、一个主题。这个主题正是宗教和神学，以及与之有关的一切东西”。并认为哲学就应当使人的本质自身成为哲学的原则，这才是最积极的现实原则。正因为费尔巴哈对哲学作了这样的理解，所以他才认为“社会和关于人、人的活动的社会规定，较之研究更具普遍意义的综合问题——作为一般哲学的人本学问题——的哲学，是意义不大的”。这样，对社会历史进程的分析以及对现实社会生活矛盾的分析实际上就被排除在费尔巴哈的视野之外了，在费尔巴哈看来，外部事物和人即感性世界是对立自存的，现实世界是一个凝固的客体。他批判宗教唯心主义的结果仅仅是转向对一般哲学的人本学问题的研究，指出神的观念是人的本质的异化，用自然界和人代替神的地位，但是，费尔巴哈人本学唯物主义在确立唯物主义权威的同时，并没有用历史发展的方法展开对宗教世俗基础的解读和批判，从而其对人的本质和社会发展规律的理解仍然有着极大的局限性。由于费尔巴哈哲学中“历史”的缺失，导致他把全部哲学归结为对自然膜拜的自然哲学，包括肉体 and 灵魂统一的生理学以及把爱捧上了天的颂歌的心理学在内的人类学，还有符合“人”的概念的道德，以为建立“爱”的宗教这样就可以达到人的解放了。马克思和恩格斯认为这必然导致其哲学理论存在如下重大缺陷：

首先，费尔巴哈不理解人的实践活动的革命性意义。正如马克思在《关于费尔巴哈的提纲》中所指出的，包括费尔巴哈的唯物主义在内的从前的一切唯物主义“对对象、现实、感性，只是从客体的或者直观的形式去理解，而不是把它们当作感性的人的活动，当作实践去理解，不是从主体方面去理解”。费尔巴哈把主客体关系割裂开来，仅仅把对象、现实、感性当作有别于思维的存在，实际上他对感性世界的理解“一方面仅仅局限于对这一世界的单纯的直观，另一方面仅仅局限于单纯的感觉”，这必然导致他忽视主体的能动作用。即使费尔巴哈所谈到的实践既不是物质生产的实践，也不是积极活动的实践，更谈不上革命活动的实践，而是作为“类”的人的实践，主要是指消费的实践，如他所说，是指“饮食”的实践，或者是指卑污的犹太人的商业活动，这导致费尔巴哈贬低实践，仅仅把实践看成是主观的、为私利所玷污的“直观”，仅仅把理论活动当作人的真正活动，并以此来达到他所追求的纯粹的客观性。

针对黑格尔“把现实的‘人’及其‘精神’都抽象化为‘无人身的理性’，又把人的现实活动抽象化为‘无人身的理性’的自我运动”，费尔巴哈在这个问题上指出了黑格尔的错误，认为在思维与存在关系问题上，“要理解思维和存在、精神和物质、人和自然界的统一，不应该从观念出发，而应该从有感觉的人和自然界出发；精神应能在物质中找到自己的位置，而物质在精神中却找不到自己的位置；人及其思维、感觉和需要应是这种统一的有机反映”。但同时费尔巴哈又陷入了另一种错误，即他仅仅停留在抽象的个人及其感性的直观层面去理解人的现实活动。

马克思和恩格斯认为，费尔巴哈之所以看不到实践的革命性意义，是因为他缺少历史的视野，把人们周围的感性世界，把自然界和人类社会的发展都看成了有史以来始终存在并一成不变的东西，指出“他没有看到，他周围的感性世界决不是某种开天辟地以来就直接存在的、始终如一的东西，而是工业和社会状况的产物，是历史的产物，是世代活动的结果，其中每一代都立足于前一代所奠定的基础上，继续发展前一代的工业和交往，并随着需要的改变而改变他们的社会制度。甚至连最简单的‘感性确定性’的对象也只是由于社会发展、由于工业和商业交往才提供给他”。费尔巴哈哲学中“历史”的缺失，使得他不能认识到，无论自然界或人类社会，都处在历史发展过程之中，都是生产活动和社会制度变迁的产物，是世代相承的活动的结果，每一代人在前一代人所创造的物质和精神成果之上，继续改变和发展着他们的生产和交往方式，并且随着生产方式的改变而改变着大自然以及他们的社会制度。马克思哲学认为，正是物质生产活动的实践使人区别于动物，并作为人类社会发展的基础和动力。针对费尔巴哈特别谈到自然科学的直观，提到一些只有物理学家和化学家的眼睛才能识破的秘密，马克思和恩格斯反问道：“但是如果如果没有工业和商业，哪里会有自然科学呢？甚至这个‘纯粹的’自然科学也只是由于商业和工业，由于人们的感性活动才达到自己的目的和获得自己的材料的。”更为重要的是，马克思和恩格斯指出，整个现存的感性世界的基础恰恰是人的连续不断的感性劳动、创造和生产，因为“它哪怕只中断一年，费尔巴哈就会看到，不仅在自然界将发生巨大的变化，而且整个人类世界以及他自己的直观能力，甚至他本身的存在也会很快就没有了”。离开了历史生成视野，把自然界和人类社会看成一成不变的东西，看不到正是人类的物质实践活动才是人类社会发展的基础，这必然使费尔巴哈看不到实践活动的革命性意义，也不能提出改造世界的任务，更不能找到人的解放的现实力量。

其次，“历史”的缺失导致费尔巴哈对人和人社会作了抽象解读。费尔巴哈最重要的一个信条就是：“应当遵循感官！”因此他强调指出：“感性的东西开始之处，就是宗教与哲学结束之处，并且由此而使我们得以获得简单而明白的真理。”可见费尔巴哈与以抽象推理为出发点的德国唯心主义哲学家不同，他认为感觉是认识的基础，认为“物质、自然界不仅是精神的基础，也是一切知识和一切哲学的根据、本原”。并且，承认人是“感性对象”，也会使他走向对人类生活的探索，这无疑是费尔巴哈比“纯粹的”唯物主义进步的地方，但“历史”的缺失导致费尔巴哈所理解的人只是自然意义上的感觉的主体和感性对象，而不是实践即感性活动的主体，这又必然使其陷于“直观”、“解释”世界层面，而不能“改变世界”。的确，费尔巴哈仅仅要“证明自然界的客观性，而不是它的可变性；是规律性和必然性的客观意义，而不是它们的历史性”。当费尔巴哈诉诸人的感觉时，因为他不了解感觉是人的长期社会历史和人们社会活动的产物，他把感觉同样抽象化了，列宁因此认为其人本主义仅仅是唯物主义的不确切的表述。在费尔巴哈那里，“类”仅仅作为跟其他的人群相同的各种生理学特征而跟自然界相对立。总之，他还没有达到对社会关系和人类实践的彻底唯物主义的理解。正如马克思在谈到德国哲学时指出：“道德、宗教、形而上学和其他意识形态……它们没有历史，没有发展。”由于缺乏历史生成视野，费尔巴哈虽然把人看作是自己唯物主义的基础，但他主要是强调人的存在的自然条件，因而把人只看作是“感性对象”，而不是“感性活动”，不是从社会关系的视野去分析现实活动中的人与人之间的关系，所以，“他在这里也仍然停留在理论的领域内，没有从人们现有的社会联系，从那些使人们成为现在这种样子的周围生活条件来观察人们……他还从来没有看到现实存在

着的、活动的人，而是停留于抽象的‘人’，并且仅仅限于在感情范围内承认‘现实的、单个的、肉体的人’，也就是说，除了爱与友情，而且是理想化了的爱与友情以外，他不知道‘人与人之间’还有什么其他的‘人的关系’”。可见，费尔巴哈照例脱离具体社会历史条件而对人作了抽象化的解读。

费尔巴哈把人只看成是感觉的主体，而非感性活动的主体。马克思哲学认为，只有在历史性的社会关系中的人才是真正的人，脱离了现实历史发展和社会关系的人，那只是“人自身”，不是具体的现实的人。由于不了解处于历史展开过程中的、处于一定社会关系中的人，所以马克思和恩格斯认为费尔巴哈知道的“也仅仅是两个人之间的交往。……任何存在物本身都不是真正的、完善的、绝对的存在物，真理和完善只是两个本质相同的存在物的结合和统一”。“费尔巴哈对感性世界的‘理解’一方面仅仅局限于对这一世界的单纯的直观，另一方面仅仅局限于单纯的感觉。费尔巴哈设定的是‘人’，而不是‘现实的历史的人’。”实际上费尔巴哈所谈的人只是“人自身”，不是处于历史展开过程之中并承载着特定社会关系的具体的现实的人，这样，费尔巴哈就仅仅知道“两个人之间的交往”，说什么“人的本质只包含在共同体中，包含在人和人的统一中，但是这个统一只是建立在自我和你之间的差别的现实性上。——人本身就是人（在一般意义上），和人结合起来的人，自我和你的统一，则是上帝”。马克思和恩格斯指出，透过这种表达的神秘形式，费尔巴哈所说的两个人之间的交往实际上主要是指种的延续的行为、自我和你的共同性，精神和肉体的人的产生，除此之外，并没有更多的内涵。可见，费尔巴哈脱离了具体社会历史条件对人作了抽象化的解读。毫无疑问，当费尔巴哈把人当作一定生理特征和道德特性的总和而加以考察，从人的抽象的和不变的生理特性和精神特性出发来解释社会，基于抽象人道主义和自然主义对宗教进行批判时，“人”在他那里变成了是一个没有历史感的脱离具体社会关系的抽象实体，这就使得他的哲学仍然未能摆脱西方传统哲学的局限。而马克思和恩格斯则从现实的前提出发来谈人，所谈到的不是抽象的人，不是生物学意义上的人，不是处在某种虚幻的离群索居和固定不变状态中的人，而是“处在现实的、可以通过经验观察到的、在一定条件下进行的发展过程中的人”。

再次，在人的解放途径上费尔巴哈仅仅停留于价值悬设层面。由于离开了历史的辩证发展，不了解实践活动的意义，人自然就只能被抽象成了生理学意义上的人，人与人之间的关系仅被看成是情和爱的关系，这必然会导致费尔巴哈既不可能历史地揭示宗教产生的世俗基础，也不可能找到消除宗教的科学路径，更不可能揭示现实中存在的人类社会不平等现象的根源，他只能诉诸用关于人的本质的思想去代替宗教幻想，用爱的宗教来解放现实的人类，以达到现实的崩溃。由于费尔巴哈不了解人的本质，不能从历史发展的视野分析人类社会的发展规律，费尔巴哈主要从人类学基础和心理学基础来批判作为维护封建统治和封建制度的精神支柱的基督教，并揭示宗教观念产生的原因。他认为，包括畏惧感、爱情、感谢、尊敬等感情在内的依赖感相联系的幻想和想象力是宗教的理论原因或理论根源，而依赖感的背面是利己主义，就是人们对满足自己需要的追求，就是对幸福的追求。所以费尔巴哈指出：“人是宗教的始端，人是宗教的中心点，人是宗教的尽头”，并进一步指出：“神学之真正意义是人本学。”费尔巴哈揭示了宗教心理的复杂机构，并把超自然的世界的内容归结为人的思想、感情和愿望，把宗教幻想的根源从天国移到地上，移到人类生活中，移到人身上，应该说这种分析达到了马克思之前对宗教批判的最高水平，但他显然停留在从思想来解释思想，用适应于“人的本性”的思想和观念来替代幻想的宗教表

象，没有进行具体的历史分析，不能从宗教产生的社会条件和阶级根源等方面来揭示宗教现象，甚至认为只要改变人们的观念就可以消灭宗教。正是从这一人本主义思路出发，为了反对当时伪善的道德，费尔巴哈建立了以人性为基础、以人们互爱为基础的“爱”的宗教，这也是其思想发展的必然结果。

正因为费尔巴哈从来没有把感性世界理解为构成这一世界的个人的全部活生生的感性活动，当他看到的是大批患瘵痲病的、积劳成疾的和患肺癆的穷苦人而不是健康的人的时候，便不得不求助于“‘最高的直观’和观念上的‘类的平等化’”，这就是说，正是在历史唯物主义者看到改造工业和社会结构的必要性和条件进而解放人类的时候，他却重新陷入了历史观上的唯心主义。

总之，由于费尔巴哈忽视了黑格尔哲学中的历史方法，缺少了实践基础之上的历史生成视野，仍然使得他不了解实践活动的革命意义，并导致他对人和社会的抽象解读以及解放途径上的抽象价值悬设思维范式。历史生成视野的缺失导致费尔巴哈哲学中唯物主义和历史彼此完全脱离，使其在历史观上仍然陷入唯心主义窠臼。因此马克思和恩格斯认为，“当费尔巴哈是一个唯物主义者的时候，历史在他的视野之外；当他去探讨历史的时候，他不是一个唯物主义者”。

三、对布鲁诺·鲍威尔和麦克斯·施蒂纳观点的逐条批判

如前所述，马克思和恩格斯对青年黑格尔派的批判的直接原因，就是因为1845年在莱比锡出版的青年黑格尔派的杂志《维干德季刊》第3卷上，发表了布鲁诺·鲍威尔和麦克斯·施蒂纳反驳费尔巴哈、赫斯、马克思和恩格斯的文章。马克思和恩格斯在对历史唯物主义进行了正面阐述之后，对青年黑格尔派中的布鲁诺·鲍威尔和麦克斯·施蒂纳的观点进行逐条批判，在此过程中进一步揭露了青年黑格尔派的唯心主义实质，彰显了历史唯物主义的基本原理。

（一）对布鲁诺·鲍威尔的批判

在第一卷第二章“圣布鲁诺”中，马克思分别从（1）“征讨”费尔巴哈；（2）圣布鲁诺对费尔巴哈和施蒂纳之间的斗争的思考；（3）圣布鲁诺反对“神圣家族”的作者；（4）与“莫·赫斯”的诀别等四个部分，批判了布鲁诺·鲍威尔的唯心主义观点。

（1）在关于布鲁诺“征讨”费尔巴哈这部分中，马克思和恩格斯指出，黑格尔以歪曲的形式反映现实冲突的那种抽象的和神秘的词句，在布鲁诺·鲍威尔看来就是现实冲突本身，因而他接受了思辨的矛盾，并把这个矛盾的一部分同另一部分对立起来。他还抄袭费尔巴哈关于哲学的定义，认为“哲学总不外是还原为自己的最一般的形式、最合理的表达方式的神学”。布鲁诺的“哲学”就是“要求”“人消融”于他的一种“偶性”的观念，即消融于作为“实体”的自我意识的观念之中，因而布鲁诺·鲍威尔并没有离开思辨的基地来解决思辨的矛盾。这突出表现在：由于在他看来，关于现实问题的哲学词句就是现实问题本身。因此，他认为：“一方面，现实的人以及他们对于从外表上看是独立在外而和他们对立的他们自己的社会关系的现实意识都非实

有，实有的只是自我意识这种赤裸裸的抽象词句，正如现实的生产都非实有，实有的只是这种自我意识的已经独立化的活动一样；另一方面，现实的自然界和现实存在的社会关系都非实有，实有的只是这些关系的一切哲学范畴或名称归结而成的赤裸裸的哲学词句，即实体”。马克思和恩格斯认为，布鲁诺实际上同所有哲学家和思想家一起，错误地把思想、观念、现存世界在思想上的独立化了的的表现当作这个现存世界的基础，用这两个已变得毫无意义和毫无内容的抽象，他就能变各式各样的戏法，而对现实的人及其各种关系则一无所知。

针对布鲁诺·鲍威尔对费尔巴哈的批判，马克思分别从如下三个方面进行了分析，并指出了布鲁诺·鲍威尔的唯心主义错误实质：

其一，针对布鲁诺·鲍威尔把费尔巴哈所说的类和黑格尔的绝对等同起来，认为它同样是在任何地方都不存在的。马克思认为布鲁诺实际上是使个人的现实关系依赖于对这些关系的哲学解释。

其二，布鲁诺·鲍威尔认为费尔巴哈用来把理性、爱和意志所构成的上帝的三位一体变成某种“在个人之中并统治着个人”的东西，指出这种异端邪说是极其丑恶的。马克思和恩格斯认为，费尔巴哈的错误不在于他说出了这一事实，而在于他以唯心主义的方式使之独立化了，没有把它看作是历史发展的一定的、暂时的阶段的产物。

其三，布鲁诺·鲍威尔反对费尔巴哈的“感性”，认为感性就是色欲、肉欲和傲慢，特别是按照《圣经》上的解释，肉欲的事情就是通奸、奸淫、污秽、淫乱、偶像崇拜、迷惑、敌视、争吵、嫉妒、愤怒、纠纷、不睦、成群结党、仇恨、谋杀、酗酒、饕餮等等。布鲁诺认为，肉欲的思念就是死亡，而精神的思念就是生命与和平；肉欲的思念是对批判的敌视，而一切肉欲的东西都是从尘世产生的。马克思和恩格斯指出，思念神灵而又憎恶肉欲的罪恶外衣的布鲁诺认为费尔巴哈把人这个词变成空洞的字眼，不是制造和创造完整的人，而是把全人类奉为绝对，指责费尔巴哈不是把人类而是把感觉说成是绝对物的器官，认为感性的事物，是绝对的、毋庸置疑的、完全确实的东西，因此诅咒费尔巴哈，认为他是暴徒的首领，将他摈于门外，使之与恶犬、妖术者、通奸者和杀人犯为伍，但布鲁诺完全不是反对费尔巴哈用以承认感性的那种极端有限的方法。

布鲁诺·鲍威尔认为费尔巴哈既是一个被人道主义鼓舞又败坏了的唯物主义者，也就是忍受不住尘世以及尘世的存在但想化为精神而升天的唯物主义者；又是这样一个不能思考也不能建立精神世界，而被唯物主义所累的人道主义者。布鲁诺·鲍威尔认为人道主义就在于“思考”和“建立精神世界”，而唯物主义者“只承认当前现实的东西，即物质，承认它是积极地展示自己并实现自己的多样性的东西，是自然”。马克思和恩格斯认为，布鲁诺·鲍威尔错误地把一些唯物主义者关于物质的哲学词句当作他们世界观的真实的核​​心和内容了。

(2) 在关于圣布鲁诺对费尔巴哈和施蒂纳之间的斗争的思考部分，马克思和恩格斯指出布鲁诺为了驳倒费尔巴哈和施蒂纳，采用了分而治之的办法，让他们自己发生争执，使费尔巴哈的人和施蒂纳对立，又使施蒂纳的唯一者和费尔巴哈对立，然后宣布势不两立的双方把对方消灭的剩余部分为实体，进而认为它应当永远受诅咒。

(3) 在圣布鲁诺反对《神圣家族》的作者部分中，马克思和恩格斯指出，圣布鲁诺把《神圣家族》序言中所找到的“真正的人道主义”这个用语，作为了自身假设的主要根据。

(4) 在与“莫·赫斯”的诀别部分中，圣布鲁诺指责马克思和恩格斯没有完成对施蒂纳的批判，而赫斯却正在完成这项工作，但又同时指责赫斯在某些地方没有了解费尔巴哈，且由于使用了“联合的”和“发展”这两个字眼，因此抄袭了黑格尔。马克思认为圣布鲁诺对费尔巴哈和施蒂纳的批判，是“通过自身、在自身中并与自身一起”完成的，因为他就是“他自身”，此外，他“通过自身、在自身中并与自身一起”“永远是最伟大的并且能是最伟大的”。

(二) 对麦克斯·施蒂纳的批判

在该章中，马克思和恩格斯主要结合麦克斯·施蒂纳的著作《唯一者及其所有物》，对施蒂纳的唯心主义进行了批判。施蒂纳在其著作《唯一者及其所有物》中，采用了任意编造的手法，宣扬对精神力量的信仰，大量引用《圣经》中有关精神统治世界的无稽之谈。所以，在该章中，马克思和恩格斯把这本书看成和《圣经》一样的东西，在批判过程中用“旧约”、“新约”、“创世记”、“启示录”、“所罗门的雅歌”等等《圣经》上的标题来称呼该书的相应部分，而且也引用许多《圣经》里的话来讽刺和嘲笑施蒂纳。

施蒂纳在其著作《唯一者及其所有物》中大力宣扬利己主义，宣称“我就是我的一切，这个我就是唯一者”，主张超越物质世界和精神世界的“唯一者”——“自我”是世界的本源，是唯一的实在，而宗教、国家、道德、财产乃至整个世界及其历史都是“自我”的产物，说什么“神的事”、“人类的事”都是“纯粹利己主义的事”；无论是“神”或“人类”，都只关心自己的事；“真理、自由、人道、正义”“只关心自己，不关心我们，只关心自己的福利，不关心我们的福利”，进而指出：“从我这方面来说，我由此取得教训，我不再为这些伟大的利己主义者服务了，最好自己成为利己主义者吧！”

马克思和恩格斯指出，使施蒂纳转向利己主义的动机，不是现世的财物，不是会被虫子咬坏或锈坏的财宝，不是他的唯一者同道们的资产，而是天上的宝物、神的资产、真理、自由、人类等等。施蒂纳和“神”、“真理”相竞争，他依靠的是自己——“我，这个我完全和神一样是一切他物的无，这个我就是我的一切，这个我就是唯一者……我是空洞无物意义上的无，而是创造性的无，是作为创造者的我自己所赖以创造一切的这个无。”

他将世界作为他心目中的世界，把世界当作自己关于世界的观念来把握，把所有这一切表达为一句无与伦比的话：“我把一切都归于我。”认为除他之外任何世俗力量都没有力量驾驭精神，精神是世上的最高力量，而他却征服了这万能的精神。马克思和恩格斯指出，施蒂纳所摧毁的只是“青年”头颅中的“祖国”等等思想所具有的幻想的怪影般的形象，他根本还没有触及这些思想，因为这些思想是表达现实关系的。

马克思和恩格斯指出，在《唯一者及其所有物》第一部分“人的生活”中包含着唯一者的全部家政的萌芽，它向我们提供了直到最后时刻、世界末日来临之际的整个后来发展的原型：唯一者的全部历史围绕着儿童、青年和成人这三个阶段兜圈子，这三个阶段又具有“各种转变”，兜着愈来愈大的圈子，最后直到事物世界和精神世界的全部历史被归结为“儿童、青年和成人”为止。施蒂纳对历史的发展阶段作了如下命名：儿童依赖于事物，其基础是唯实主义；青年依赖于思想，其基础是唯心主义；成人则是否定的统一，统一为利己主义。他指出，唯实主义的利己主

义者是通常理解的利己主义者，其表现是儿童和黑人；唯心主义的利己主义者是自我牺牲者，其表现是青年和蒙古人；而真正的利己主义者是唯一者，其表现是成人和高加索人。

马克思和恩格斯认为施蒂纳的这种编造历史的方法是最幼稚的、最简单的，表现在作为儿童、青年和成人而出现于我们之前的三个简单范畴，即唯实主义、唯心主义和作为两者的统一的绝对否定（这里称为“利己主义”），被当作全部历史的基础，并挂上各种各样的历史招牌；这些范畴和它们的恭顺的随员即辅助范畴一起，构成所描绘的一切伪历史的阶段的内容。马克思和恩格斯指出，这种唯心史观的根源在于，正如德国的哲学的历史观，实际上在施蒂纳这里“思辨的观念、抽象的观点变成了历史的动力，因此历史也就变成了单纯的哲学史。这种哲学史不是根据现有材料所载的真实面貌来理解的，历史便成为单纯的先入之见的历史，成为关于精神和怪影的神话，而构成这些神话的基础的真实的经验的历史，却仅仅被利用来赋予这些怪影以形体，从中借用一些必要的名称来把这些怪影装点得仿佛真有实在性似的”。

马克思着重指出了施蒂纳在对观念、意志与现实生活和现实关系之关系上的颠倒。

其一，在对宗教产生原因的分析上，施蒂纳仅仅从宗教的自身原因去加以说明，马克思和恩格斯认为使人们满足于精神史的观点本身就是宗教的观点，因而应当从经验条件去解释宗教，重要的是要说明：“一定的工业关系和交往关系如何必然地和一定的社会形式，从而和一定的国家形式以及一定的宗教意识形式相联系。”马克思和恩格斯明确指出，“宗教本身既无本质也无王国。在宗教中，人们把自己的经验世界变成一种只是在思想中的、想象中的本质，这个本质作为某种异物与人们对立着。这决不是又可以用其他概念，用‘自我意识’以及诸如此类的胡言乱语来解释的，而是应该用一向存在的生产和交往的方式来解释的。这种生产和交往的方式也是不以纯粹概念为转移的，就像自动纺机的发明和铁路的使用不以黑格尔哲学为转移一样。如果他真的想谈宗教的‘本质’即谈这一虚构的本质的物质基础，那么，他就应该既不在‘人的本质’中，也不在上帝的宾词中寻找这个本质，而只有到宗教的每个发展阶段的现成物质世界去寻找这个本质。”

其二，马克思指出了施蒂纳关于下列命题的错误。这个命题是：“由人这个概念得出的真理，被神圣地奉为这一概念的启示”；“这个神圣概念的启示”，即使“在靠这一概念揭示出来的真理被取消时，也不会失去自己的神圣性”。针对上述命题，马克思和恩格斯指出，实际上决不是人这个神圣概念，而是处在现实交往中的现实的人创造了经验关系，只是在后来，在事后，人们才把这些关系虚构、描绘、想象、肯定、确认为“人”这一概念的启示。

特别是针对施蒂纳所始终坚持的“改变现存的关系仅仅取决于人们的善良意志，现存的关系就是一些观念”的观点，马克思和恩格斯指出：“哲学家们那样当作职业，也就是当作行业来从事的那种与现存关系脱节了的意识的变化，其本身就是现存条件的产物，是和现存条件不可分离的。这种在观念上的超出世界而奋起的情形就是哲学家们面对世界的无能为力在思想上的表现。他们的思想上的吹牛每天都被实践所揭穿。”

其三，在上述分析基础上指出了施蒂纳在人的解放途径上的荒谬性。马克思和恩格斯指出，施蒂纳真正相信意识形态的各种抽象思想统治着现代世界，深信他在其反对“宾词”、反对概念的斗争中攻击的已不是幻想，而是统治世界的现实力量。说什么“在他对其他人的全部关系中，重要的并不是现实的关系，重要的是每个人能把自己想象为什么和在自己的反思中是什么”。因

而人们由于现实的生活条件而与自身或他人发生的冲突，在施蒂纳看来就是人们同关于“人”的生活的观念之间的冲突。

马克思和恩格斯指出，施蒂纳对法的全部批判只限于把法律关系的文明的表现和文明的分工说成是“固定观念”、圣物的果实，对于他来说，全部问题只在于名称；至于问题本身他丝毫没有接触到，因为他不知道法的这些不同形式所赖以产生的现实关系，因为他只是把阶级关系在法律上的表现看作是过去野蛮关系观念化了的名称。

施蒂纳“宣称合法的财产是私有财产的基础，而法的概念又是合法的财产的基础，于是他就可以把他的全部批判局限于宣称法的概念是概念，是怪影”。因此在人的解放的途径上，由于施蒂纳幻想人们仅仅由于观念和概念占着统治地位而迄今仍旧坠入灾难的深渊，所以他认为“只要把某些观念从头脑中挤出去，……就可以把现在已被认为非人的那些现实关系消灭掉，至于‘非人的’这个宾词是与自身的关系相矛盾的个人所具有的判断，还是占统治地位的现存社会对该社会范围以外的被统治阶级的判断，这都是没有区别的。”

马克思和恩格斯指出：“要消灭关系对个人的独立化、个性对偶然性的屈从、个人的私人关系对共同的阶级关系的屈从等等，归根到底都要取决于分工的消灭。”而这要通过现实的力量，通过无产阶级的革命手段才能得以实现。

总之，通过逐条批判布鲁诺·鲍威尔和麦克斯·施蒂纳的观点，马克思和恩格斯指出，在《维干德季刊》1845年第3卷中发生的这场圣战，不是为了关税、宪法、马铃薯病，不是为了银行事务和铁路等这些现实问题，而是为了精神的最神圣的利益，为了“实体”、“自我意识”、“批判”、“唯一者”和“真正的人”。其中，布鲁诺·鲍威尔披着“自我意识”的法衣，睥睨世界的万物。他以最高的自我意识的名义肆意摆布“实体”概念，摧毁了完整的宗教和具有各种表现的国家，马克思和恩格斯认为，他是精神的“拿破仑”，他仅仅在精神上是“拿破仑”。而麦克斯·施蒂纳用了将近六百页的篇幅来确定和证明了他与自身的同一，说什么“我就是一切，而且是高于一切的某物。我是这种无的一切，也是这种一切的无”。马克思和恩格斯认为，他们都陷入了精神哲学和意识哲学的泥淖。

马克思和恩格斯还分析了青年黑格尔派意识哲学产生的根源，指出由于“黑格尔哲学把一切变为思想、圣物、幽灵、精神、精灵、怪影”。历史在黑格尔看来是诸精神的历史，他把精神的概念作为基础，然后指出历史是精神本身的过程。马克思和恩格斯指出凡是照黑格尔这样理解历史的人，到最后都不得不达到作为全部以往历史的结果的、在思辨哲学中才完成和就绪的诸精神王国。特别是“人们在其中生产自己生活的并且不以他们为转移的条件，与这些条件相联系的必然的交往形式以及由这一切所决定的个人的关系和社会的关系，当它们以思想表现出来的时候，就不能不采取观念条件和必然关系的形式，即在意识中表现为从一般人的概念中、从人的本质中、从人的本性中、从人自身中产生的规定。人们是什么，人们的关系是什么，这种情况反映在意识中就是关于人自身、关于人的生存方式或关于人的最切近的逻辑规定的观念。于是，在思想家们假定观念和思想支配着迄今的历史，假定这些观念和思想的历史就是迄今存在的唯一的历史之后，在他们设想现实的关系要顺应人自身及其观念的关系，亦即顺应逻辑规定之后，在他们根本把人们关于自身的意识的历史变为人们的现实的历史的基础之后，——在所有这一切之后，把意识、观念、圣物、固定观念的历史称为‘人’的历史并用这种历史来偷换现实的历史，这是最容易不过的了”。

青年黑格尔派忽视了历史的现实基础，看不到实践在人类社会发展中的基础作用，“错误地把思想、观念、现存世界在思想上的独立化了的的表现当作这个现存世界的基础”，因而陷入了历史唯心主义。就此而言，马克思哲学指出，就黑格尔以歪曲的形式反映现实冲突的那种抽象的和神秘的词句，在布鲁诺·鲍威尔看来就是现实冲突本身，认为关于现实问题的哲学词句就是现实问题本身，历史是精神本身的过程，这必然使得他对现实的人及其各种关系一无所知，导致他们未能离开思辨的基地来解决思辨的矛盾。

因为对于施蒂纳来说，“在他对其他人的全部关系中，重要的并不是现实的关系，重要的是每个人能把自己想象为什么和在自己的反思中是什么”。因此在如何实现人的解放的问题上，施蒂纳认为，人们摆脱这些力量是靠人们把关于这些力量的观念，正确些说，把对于这些观念的哲学的和宗教的歪曲从自己的头脑中挤出去——或用同源词的办法（【能力、资产】和【有能力、有资产】），或用道德公设（例如，但愿你们每个人都成为万能的“我”），或用各色鬼脸怪相以及诙谐的夸张来反对“圣物”的办法。马克思和恩格斯认为这显然对现实的人的解放不会产生任何实质性影响。

四、对“真正的社会主义”中唯心主义和神秘主义的批判

《德意志意识形态》第二卷的标题为“对各式各样先知所代表的德国社会主义的批判”，该卷主要批判了当时在德国流行的所谓“真正的”社会主义或“德国社会主义”，揭示了这种假社会主义的哲学基础、社会根源和阶级本质。马克思和恩格斯之所以在《德意志意识形态》中对“真正的社会主义”进行批判，是因为大部分“真正的”社会主义者不仅受到费尔巴哈思想的强烈影响，而且还赞同施蒂纳的无政府主义的观点，他们把费尔巴哈的人的“真正的”、真实的本质嫁接到法国社会主义上，认为自由的思想已经过时了，由此他们要求直接实现人的“真正的”本质，因此，他们拒绝参加任何为争取“资产阶级”权利的斗争。他们的集会包含许多道德化的和情感的东西，而这些按照马克思和恩格斯的观点，并不利于对历史进行合理的分析。

在第二卷开始马克思和恩格斯就指出，除德国共产主义者之外，还出现了许多著作家，他们接受了英国和法国的某些共产主义思想，把这些思想和自己的德国哲学前提混为一团。这些自称为“真正的社会主义者”认为外国的共产主义文献并不是一定的现实运动的表现和产物，而纯粹是一些理论的著作，这些著作完全像他们所设想的德国哲学体系的产生一样，是从“纯粹的思想”中产生的。他们把这一派中的某些著作家的幻想信以为真，似乎这些著作家所谈的是“最合理的”社会制度，而不是一定阶级和一定时代的需要。马克思和恩格斯认为，“真正的社会主义者”没有看到，即使这些著作是在宣传某些体系，它们仍然是以实际的需要为基础，是以一定国家里的一定阶级的生活条件的总和为基础的。所以这些“真正的社会主义者”实际上当了德意志意识形态的俘虏，因而看不清现实的关系。

马克思和恩格斯进一步指出，这些“真正的社会主义者”对“不科学的”法国人和英国人所采取的行动，就是指出他们只看到了社会发展的表面现象，属于“粗俗的”经验主义，因而首先激起德国读者们对他们的轻视，进而歌颂“德国科学”，认为只有“德国科学”才负有使命要向世界揭示共产主义和社会主义的真理，揭示绝对的、“真正的社会主义”。马克思和恩格斯进一步指出他们赋予社会主义和共产主义的那个“真理”，实际上就是企图用德国的特别是黑格尔和费尔巴哈的意识形态，来阐明社会主义和共产主义文献的思想。但是，由于他们把这类文献错误地理解为是从“纯粹的思想”中产生的，把这些共产主义体系以及批判性和论战性的共产主义著作同现实运动分裂开来，然后，又非常任意地把它们同德国哲学联系起来，把一定的、受历史条件制约的各生活领域的意识同这些领域本身割裂开来，并且用真正的、绝对的意识即德国哲学的意识的尺度来衡量这个意识。

由于“真正的社会主义者”固守“德意志意识形态”观念决定历史的思维范式，并以此去嫁接法国社会主义学说，把法国人的思想翻译成德国思想家的语言，任意捏造共产主义和德意志意识形态之间的联系，也就形成了所谓“真正的社会主义”。比如他们始终把各个具体的一定的个人间的关系变为“人”的关系，他们这样来解释这些一定的个人关于他们自身关系的思想，好像这些思想是关于“人”的思想。他们离开实在的历史基础而转到思想基础上去，同时又由于他们不知道现实的关系，所以他们也就很容易用“绝对的”或者另外的思想方法虚构出幻想的联系。马克思和恩格斯认为，这种“真正的社会主义”不过是无产阶级的共产主义和英国、法国那些或多或少同它相近的党派在德国人的精神太空和德国人的心灵太空中的变形而已，它本身实际上是某种神秘的科学，它不是诉诸德国人的“思维着的精神”，而是诉诸德国人的“心灵”。因为它关心的既然已经不是实在的人而是“人”，所以它就丧失了一切革命热情，它就不是宣扬革命热情，而是宣扬对于人们的普遍的爱了。因此，在德国这样一个政治上和经济上都落后的国家，这些“真正的社会主义者”就不是向无产者，而是向德国人数最多的两类人即向抱有博爱幻想的小资产者以及这些小资产者的思想家——哲学家和哲学学徒呼吁。马克思和恩格斯认为，这些“真正的社会主义者”正是由于不能摆脱德意志意识形态的羁绊，他们才终生宣传这种“真正的社会主义”。

在该卷第一章，马克思和恩格斯批判了“莱茵年鉴”（即“莱茵社会改革年鉴”）或“真正的社会主义”的哲学，着重分析了海尔曼·泽米希的论文《共产主义、社会主义、人道主义》，以及“真正的社会主义者”鲁道夫·马特伊的文章《社会主义的建筑基石》。

（一）对海尔曼·泽米希唯心史观的批判

之所以在该章中首先批判海尔曼·泽米希的论文《共产主义、社会主义、人道主义》，是因为在马克思和恩格斯看来，这篇论文提出了以人道主义超越法国共产主义的粗陋性质以及费尔巴哈的哲学社会主义，因而十分自觉地、而且以强烈的自尊感表露出“真正的社会主义”的德国民族性质。海尔曼·泽米希认为，法国人通过政治走向共产主义，德国人通过最后变成人类学的形而上学走向社会主义，“共产主义和社会主义归根到底都消融在人道主义中了”，马克思和恩格斯指出，海尔曼·泽米希在“驳倒了共产主义和社会主义之后，就给我们揭示出两者的最高统一——人道主义。从这时起，我们进入了人的境地”。说什么“在人道主义中一切关于名称的争论

都解决了。为什么要分什么共产主义者、社会主义者呢？我们都是人”。马克思和恩格斯认为这实际上是“把共产主义和社会主义变成了两种抽象的理论、两种原则以后，再给这两个对立面杜撰任何一种黑格尔式的统一，随便安上一个名称”。以此来显示出一个醉心于思辨妙想的个人比法国人和德国人高明的地方。

马克思和恩格斯认为在像德国这样的国家里，由于没有其他民族所有的那种尖锐的阶级对立，许多世纪以来哲学词句都占有一定的势力，这表现在“德国人是sub specie aeterni [从永恒的观点]根据人的本质来判断一切的，而外国人却是从实际出发，根据实际存在的人们和关系来观察一切的。外国人思考和行动是为了自己所处的时代，而德国人思考和行动却是为了永恒”。因而海尔曼·泽米希把“无条件的、无前提的自由”作为一种公设，然后指出，法国共产主义是同小店主国家利己主义瓦解现象的粗暴的对立，共产主义在法国没有超越这种政治上的对立，没有达到无条件的、无前提的自由。而要实现这种对立的超越，只需把这种对立想象成已被克服的就够了。马克思和恩格斯批判了海尔曼·泽米希在共产主义的理解及其实现形式探求上的荒谬性，进一步指出，“真正的社会主义者”海尔曼·泽米希虽然谈到了食利者（即工业资本家、小资本家以及游手好闲者）和无产者的对立，并在这种对立中看到了社会中存在的两极，指出：“现在我们这个社会如此野蛮化了，有些人（食利者）像野兽一样贪婪地向他人的劳动产品猛扑，让自己的固有本质由于游手好闲而腐化；这一情况的必然结果是：另一些人（无产者）被迫像机器一样地工作，他们的财产（他们固有的人的本质）之所以丧失，并不是由于游手好闲，而是由于过度的疲劳。”但是他却“用神圣的哲学语言说出这种关于无产者和食利者对立的滥调，……用空洞抽象的词句表达这种幼稚的思想”，说什么其原因是食利者让自己的固有本质腐化，而这一原因又是因为我们这个社会如此野蛮化了，但为什么社会如此野蛮化了，那就得问上帝。马克思和恩格斯认为，显然“它不是用普通的语言，而是用神圣的哲学语言说出这种关于无产者和食利者对立的滥调，不是用恰如其分的词句，而是用空洞抽象的词句表达这种幼稚的思想”。

总之，“真正的社会主义者”在历史观问题上坚持了“概念、观念统治现实”的唯心主义观点，“这种真正的所有制的理论把至今存在着的一切现实的私有制只看成是一种假象，而把从这种现实的所有制中抽象出来的观念看成是这种假象的真理和现实。”在他们那里“理论在这里被说成是‘生活的分裂’的原因”，认为“所有现实的分裂都是由概念的分裂所引起的”。马克思和恩格斯指出：“既然他们充满了关于概念能够创造世界和毁灭世界这一哲学信念，他们当然也就会认为某一个人能够通过消灭某种概念而消灭生活的分裂。”马克思和恩格斯认为，这些“真正的社会主义者”像所有德国的思想家一样，经常把文献的历史和现实的历史当作意义相同的东西混淆起来。因为他们把自己的始终非常丰富的幻想和现实等量齐观。

（二）批判鲁道夫·马特伊的哲学神秘主义

在该部分马克思和恩格斯主要对“真正的社会主义者”鲁道夫·马特伊的文章《社会主义的建筑基石》进行了批判，因为鲁道夫·马特伊在该文中提出了一个命题，认为幸福是过去几千年来的一切愿望、一切运动和一切坚持不懈的努力的最终目的，但人类的怀着自己一切愿望的心在彼岸世界找到了避难所；它把幸福移到了那里，因而带来了人间生活的一切灾难。针对这种把生活和幸福割裂开来、出现人的二重性的现象，鲁道夫·马特伊质问道：

“难道人不是像其他一切实体一样，也是来自太古世界，也是自然界的创造物吗？难道他不是由同样的物质构成的吗？不是天生就有同样的能使万物具有生活的普遍力量和特性吗？为什么他还在某个人间的彼岸世界中寻找自己的人间的幸福呢？”

鲁道夫·马特伊认为，人与万物既具有“同样的普遍力量和特性”，具有统一性，同时也有着明显的区别，那就是：

“人认识自己，它具有自我意识。可是在其他生物那里，自然的本能和力量是零散地和无意识地出现的，而在人那里，这些本能和力量是结合在一起的，是具有意识的……人的本性是整个自然界的影子，自然界在这面镜子中可以认识自己。因而，如果自然界在我身上认识自己，那末我就在自然界中认识自身，在自然界的生命中认识我自己的生命，我们就是这样赋予自然界注入我们身上的东西以生命表现的。”

马克思哲学认为，鲁道夫·马特伊的开场白是幼稚的哲学神秘主义的典型，他从必须消灭生活和幸福之间的二重性这样一种思想出发，而求助于自然界，并断言自然界中不存在这种二重性，人同样是自然界的物体因而人也不应当有这种二重性。马克思和恩格斯认为他实际上是“把自然界神秘化之后，又把人的意识神秘化，把人的意识变成被他们神秘化了的自然界的‘镜子’”。

马克思和恩格斯接下来从三个方面批判了鲁道夫·马特伊所谓的社会主义的三块建筑基石。

第一，马克思和恩格斯指出，鲁道夫·马特伊所谓的社会主义的第一块建筑基石表现为，他认同圣西门的观点，认为，“我毕生所追求的就是如何保证所有的人的天资得到最自由的发展”，为此，他首先指出人只能在总合生命的范围内，并通过总合的生命才能发展起来，并把自然界叫作“一切生命的基础”；其次，他把自觉的生命同不自觉的单个的生命相对立，把人类社会同自然界的普遍的生命相对立，指出：“按照自己的本性，只有在同其他人们的交往中并通过这种交往，我才能够达到自己生活的发展，才能达到对这生活的自觉的享受，才能够获得自己的幸福。”马克思和恩格斯认为，就这个建筑基石而言，他实际上把某些思想强加于自然界，想在人类社会中看到这些思想的实现。以前单个人被宣布为自然界的镜子，而现在则是整个社会被宣布为自然界的镜子，因此他满足于这种空洞的类比，却没有深入去考察社会历史的发展，把社会看成自然界的镜象，因此得出结论说，在迄今存在过的一切社会形态（也包括现代社会）中，这些生命的表现获得了充分的发展和对其合理性的承认。马克思和恩格斯指出，因为社会毕竟还是不符合自己的原型，不符合自然界，所以“真正的社会主义者”就“要求”社会依据自然界来安排自己，并用植物来举例，说什么植物没有向自然界提出生存条件，但自然界却有着它所赖以生长的气候和地理条件，因此认为自己有权把他的个人的“独自性”作为社会机构的基础。马克思和恩格斯指出，“上面所谈到的那种单个人对社会的要求是由形而上学的两面即个别性和普遍性的虚构的相互关系引申出来的，而不是由社会的现实发展所产生的。为此，只需要把个人宣布为个别性的代表、它的体现，而把社会宣布为普遍性的体现，整个戏法也就变成了。”

第二，马克思和恩格斯分析了鲁道夫·马特伊所谓的社会主义的第二块建筑基石，即“宇宙的躯体就是所有的个体总合起来的无限的多样性”。马克思和恩格斯认为，这仍是关于单个的生命和总合的生命的谬论。作者就个别性和普遍性的拙劣观点，表现在他首先把这两个极端空洞的抽象概念当作两个绝对的原则摆出来，由此得出一个结论：现实中应当又有同一种关系再现。

马克思和恩格斯指出，在鲁道夫·马特伊所谓的社会主义的第二块建筑基石中，又出现了个人以及体现为社会的同个人对立的普遍物这种在第一块建筑基石中所出现的情况，但这一次却表现为个人本身分裂为特殊的本性和普遍的本性。因此，一切人所共有的关系在这里成了“人的本质”的产物、人的本性的产物，而实际上，这些关系像对于平等的意识一样是历史的产物。马克思和恩格斯指出，现在的社会是依靠“外界的限制”的，但“真正的社会主义者”所理解的“外界的限制”，也不是一定的个人的带限制性的物质生活条件，而只是国家的强制，即刺刀、警察、大炮，而这些东西绝对不是社会的基础，只不过是社会本身分裂的结果而已。特别是，和现在的、“以外界的限制为基础”的社会相反，“真正的社会主义者”标榜一种“以内在人类本性的意识即理性为基础”的理想的真正社会。因而，这种社会是以意识的意识、思维的思维为基础的。显然这在表述方法上陷入了哲学家的抽象。而实际上，不管是人们的“内在本性”，或者是人们的对这种本性的“意识”，“即”他们的“理性”，向来都是历史的产物；甚至当人们的社会在他看来是以“外界的限制”为基础的时候，他们的“内在本性”也是与这种“外界的限制”相适应的。

第三，马克思和恩格斯还分析了鲁道夫·马特伊所谓的社会主义的第三块建筑基石。针对鲁道夫·马特伊的如下观点：“人和自然界的斗争是以两极的对立、以我的特殊生命和自然界的普遍生命的相互作用为基础的。当这一斗争表现为自觉活动的时候，就叫作劳动。”

马克思和恩格斯指出，这实际上是“先从事实得出一个抽象概念，然后宣称这个事实是以这个抽象概念为基础的”。“人和自然界的斗争被作者用这种方法神秘化了以后，人对自然界的自觉的活动也被他神秘化了，他把这种活动看成是这一现实斗争的纯粹抽象观念的表现”。在结尾，劳动这个普通的字眼就被他偷用来作为这全部神秘化把戏的结果，而这个字眼一开始就在我们这位“真正的社会主义者”的舌头上打转，但是只是在他给以相当的论证以后才敢于把它说出口来。劳动在这里是从关于人和自然界的纯粹抽象的观念中构想出来的。

（三）对卡尔·格律恩的批判

马克思和恩格斯在该卷第四章中主要围绕“真正的社会主义者”卡尔·格律恩的著作《法兰西和比利时的社会运动。书信和研究》，对其思想进行了批判，因为卡尔·格律恩在该著作中把德国社会主义作为对法国社会主义的批判来加以颂扬，认为“在任何情况下，只有人道主义的世界观才可能开辟通向人类未来生活的道路”。因此他一方面追随费尔巴哈，认为“纯粹的、真正的人”似乎是世界历史的最终目的，宗教是异化了的人的本质，人的本质是人的本质和万物的尺度；另一方面赞同德国社会主义的其他真理，认为货币、雇佣劳动等等是人的本质的异化，认为德国社会主义是德国哲学的实现，是外国的社会主义与共产主义的理论真理。

马克思和恩格斯认为，卡尔·格律恩的许多思想是对赫斯等人的抄袭和转述，甚至十分忠实地抄录了赫斯的明显的错误，例如赫斯认为理论体系构成实践运动的“社会背景”和“理论基础”，格律恩就写道：“18世纪政治问题的社会背景同时也是两种哲学派别的产物——感觉论者和自然神论者的产物。”马克思和恩格斯认为格律恩这里所蕴涵的思想是：“只要把费尔巴哈和实践联系起来，把他的学说运用到社会生活中去，就可以对现存社会进行全面的批判了。”

在该章中，马克思和恩格斯分别论述了卡尔·格律恩论述圣西门主义、傅立叶主义、卡贝、蒲鲁东等人的地方所存在的对罗·施泰因等人的抄袭现象，特别论述了格律恩思想中的错误观点。马克思和恩格斯指出格律恩在对圣西门主义的理解上，没有遵循年代的顺序，没有连贯地叙述事件的进程，而是把来自施泰因和雷博的所有的材料搅成一团，省略了最必要的东西，比如圣西门主义的最重要的组成部分，即对现存制度的批判，就在格律恩先生的笔下完全消失了。

马克思和恩格斯指出格律恩在批判傅立叶主义的地方，大部分也是施泰因早已经较详细地叙述过的东西。在对傅立叶的批判中，格律恩首先采用了“真正的社会主义”的原理，然后又把这些原理加以夸张和歪曲，针对傅立叶所坚持的关于资本、天才和劳动之间的区分，格律恩完全不根据劳动和资本之间的现实关系来批判这种区分，因而没有触及问题的本质。马克思和恩格斯认为对于“真正的社会主义者”来说，重要的只是把关于人的本质的思想悄悄塞给每个人，并且把社会主义的各种阶段变为人的本质的各种哲学概念。这种非历史主义的抽象迫使格律恩先生宣布：内部的和外部的之间的任何差别归于消灭，从而使人的本质的继续存在受到威胁。

马克思和恩格斯特别指出，格律恩不理解生产和消费之间的复杂的相互关系，而是陷入了“生产和消费一致性”的庸俗的理解。说什么“消费和生产从经济学上来说应当彼此抵消，不当有超过直接消费需要的剩余产品，如有这样情况，显然一切运动都会停止”。“当他生产的时候他也在消费，即消费原料和一切生产费用；一句话，不能无中生有，人需要材料。”这正好迎合了一切贵族、僧侣、食利者等等所自古以来就是这样证明说他们是生产的。其次，马克思和恩格斯指出，格律恩看不到生产的历史发展，不了解现在生产面包是用蒸汽磨，而从前是用风力磨和水力磨，更早的时候是用手推磨；生产面包的这些不同的方式完全不取决于他吃面包这一简单的行为。格律恩甚至也没有想到，随着这些不同的生产阶段产生的还有生产和消费之间的各种关系，以及二者之间的各种矛盾；他没有想到，如果不研究这些生产方式中的每一种方式和以此为基础的整个社会制度，就不可能了解这些矛盾，而这些矛盾只有通过这种生产方式和这种制度的实际改变，才能得到解决。马克思和恩格斯指出，为了利用需求和供给这两个概念来达到自己的目的，格律恩删去了其中必要的中间环节，从而把它们变为纯粹的幻想。可见，所有这一切的中心思想仅仅是要不学无术地和空想式地把现存制度神圣化。

针对格律恩指责傅立叶以生产过剩破坏生产和消费的一致性，马克思和恩格斯指出他忘记了，生产过剩只是由于它影响产品的交换价值才引起危机，然而不仅在傅立叶那里，就是在格律恩所建立的那个十全十美的世界中也看不见这种交换价值。马克思和恩格斯指出，在竞争的范围内，每个人的消费或多或少地是以一切人的不断消费为前提的，正如每个人的生产以一切人的生产为前提一样。问题只在于，这种情况是如何发生，怎样发生的。格律恩仅仅用关于人的消费、关于对“消费的真正本质”的认识的道德公设来回答这个问题。由于他对于生产和消费的真实关系一无所知，所以他只好躲到“真正的社会主义”的最后避难所——人的本质——中去。因此他必然不以生产为出发点，而以消费为出发点。如果从生产出发，那么就应当考虑生产的实际条件和人们的生产活动。如果从消费出发，那么可以满足于宣称现在人们不“像人一样地”消费，满足于关于“人的消费”、关于用真正消费的精神进行教育的公设以及诸如此类的空洞词句，而丝毫不去考虑人们的现实的生活关系和他们的活动。马克思和恩格斯实际上批评格律恩没有抓住法国社会主义者的本质之处（甚至在剽窃他们的时候也是如此），而是专注于一些“人的”消费的模糊不清的概念，以此反对研究真正的生产关系。

马克思和恩格斯还以《“目光短浅的卡贝老头”和格律恩先生》为标题，从格律恩对卡贝的批评分析了格律恩思想的唯心主义实质。众所周知，卡贝是法国科学社会主义者，在他1840年发表的《伊加利亚旅行记》中，鼓吹“和平共产主义”，虽然引用了一些新旧权威人士所发表的有利于共产主义的言论，但他的目的决不在于描绘整个的历史运动。马克思和恩格斯认为他是“最有声望然而也是最肤浅的共产主义的代表人物”。格律恩虽然也看到了卡贝的目光短浅，认为他的使命早已完成，但却赋予卡贝以新的使命，从“生产性的”读书开始，用一些任意摘录的引文为格律恩式的德国18世纪社会主义运动史制造一个法国的“背景”。马克思和恩格斯认为格律恩实际上是用抄袭卡贝的手段，用瞎扯历史的方法，唤起法国的劳动组织者对自己的本质的意识，并且按照分而治之的原则行动。

在该章的最后马克思和恩格斯还指出了，在谈到蒲鲁东的地方，格律恩只是逐字抄录了《神圣家族》中对蒲鲁东所提出的批评意见。马克思和恩格斯认为，蒲鲁东的系列辩证法，实际上是试图提供一种思维方法，这种方法将以思维的过程来代替各个单独的思想，实际上是从法国人的观点出发，寻求和黑格尔所提出的辩证法相似的方法。但格律恩并没有去批判蒲鲁东的辩证法，而是宣布蒲鲁东及其整个的系列辩证法只不过是假装学者，因而未能抓住蒲鲁东思想的本质。马克思和恩格斯后来提到格律恩时，称他为“德国哲学的一位教师，有一个超过我的优点，即他本人对德国哲学一无所知”。

（四）对唯灵论的骗子——库尔曼博士的批判

应该说明的是，《德意志意识形态》第二卷第五章《“霍尔施坦的格奥尔格·库尔曼博士”或“真正的社会主义”的预言》是由魏德迈手抄的，在最后标有“莫·赫斯”的记号。大概这一章是赫斯起草的，魏德迈抄写的，马克思和恩格斯校订的。

在这一章中，作者认为替天行道的库尔曼博士根本不是一个真正的社会主义者，而是一个唯灵论的骗子，一个笃信宗教的骗子，一个神秘主义的滑头，“一个冒牌的弥赛亚式的共产主义的瑞士传教士”。作者在该章中还明确指出了一切唯心主义者的特征：“一切唯心主义者，不论是哲学上的还是宗教上的，不论是旧的还是新的，都相信灵感、启示、救世主、奇迹创造者，至于这种信仰是采取粗野的、宗教的形式还是文明的哲学的形式，这仅仅取决于他们的教育程度。”作者指出实际上对唯心主义者来说，“现实不过是现实事件的理论抽象，不过是这些事件的观念象征，而现实事件只不过是‘旧世界走向灭亡的象征’”。因而在唯心主义者看来，任何改造世界的运动只存在于某个上帝特选的人的头脑中，整个历史发展都归结为历史发展进程在“当代所有的哲学家和理论家”的“头脑”中形成的理论抽象，既然不可能为了“议论和表决”而把这些“头脑”“集合在一起”，那么就必须有一个作为所有这些哲学家和神学家的头脑的顶峰、这些头脑的锋芒的神圣的头脑，这个顶峰的、锐利的头脑就是各个愚钝的头脑的思辨的统一，就是救世主。

作者认为，库尔曼博士始终坚持“观念的社会是世界。而这些观念的统一支配和统治着世界”，这是他毫不费力地克服了一切现实的障碍，把一切现实的物变成了观念，并宣布自己是它们的思辨的统一，因此他才有能力“统治和支配”它们的结果。

在《德意志意识形态》的最后，还附有恩格斯的著作《真正的社会主义者》，它作为《德意志意识形态》第二卷的直接继续。恩格斯在该著中主要批评了“真正的社会主义者”的如下三个支派：其一是威斯特伐利亚社会主义派，该派以海尔曼·克利盖、尤利乌斯·海尔米希、鲁道夫·雷姆佩尔、尤里乌斯·迈耶尔、约瑟夫·魏德迈、奥托·吕宁等为代表；其二是萨克森派，该派以泽米希、阿尔弗勒德·迈斯纳、卡尔·穆尔、摩里茨·哈特曼等为代表；其三是柏林派，以恩斯特·德朗克、德里希·扎斯为代表。该部分是对《德意志意识形态》第二卷《真正的社会主义》这一章的重新修改和增订，因为1847年初“真正的社会主义”在总流派范围内发展成了各种派别，根据形势的需要恩格斯才打算批判“真正的社会主义者”的各个派别。该部分约写于1847年1月至4月，从流传下来的该部分手稿来判断，这部著作属于未完成稿。关于这一部分的写作背景，恩格斯曾经写道：从写好上述对“真正的社会主义者”的评论到现在，已经过去好几个月了。在此期间，过去只是时而在这里时而在那里零星出现的“真正的社会主义”，已经蓬勃地发展起来。它在祖国的每一个角落都有自己的代表，甚至一跃而成为文坛上有一定影响的流派。而且现在它本身已分裂成许多支派，虽然各个支派被德国人的诚恳和科学精神的共同纽带，被共同的意向和共同的目的紧密地联系在一起，但彼此仍有显著的不同，因为各派具有各自独特的个性。因此，用格律恩先生风雅的语言来说，随着时间的推移，“真正的社会主义的”“一团混乱的光”变成了“井然有序的光”；这一团光凝聚成了星星和星座，在它们柔和的光辉里，德国市民可以无忧无虑地沉溺于他们那种正直获得小量财产的计划，沉溺于他们希望国民中各下层阶级的地位有所提高的幻想。恩格斯正是为了与上述“真正的社会主义”的各个最发达的支派真正分手，才对上述各个流派预先进行仔细观察。

五、《德意志意识形态》中的历史唯物主义方法

早在《〈黑格尔法哲学批判〉导言》中，马克思就认识到，无论是黑格尔把历史看作是绝对精神实现自身的过程，还是基督教将历史看作是人类堕落沉沦、上帝介入人世、最终拯救人类的“救赎的历史”，在马克思看来都是一种虚幻的“彼岸的真理”。所以，马克思曾说，当“彼岸的真理”被揭穿之后，关键在于“确立此岸的真理”。“真理的彼岸世界消逝以后，历史的任务就是确立此岸世界的真理。”马克思和恩格斯以历史唯物主义的方法来考察现实历史过程，建构了一种宏大的实践历史观。正是通过强调回到现实历史活动本身，并历史地分析这一社会历史活动过程，马克思哲学才得以探索出人类历史发展过程的真相和规律，指出历史是被实践着的物质生活的历史，而非纯粹精神的历史，历史发展具有某种必然性，而且这种必然性并非来自于远离人世的天国彼岸，而是内在于人类社会的实践活动之中，因而需要用一种历史生成的视野去分析人类的实践活动历程。

在《德意志意识形态》中，马克思和恩格斯明确指出，由于忽视了历史的现实基础，“历史的东西则被看成是某种脱离日常生活的东西，某种处于世界之外和超乎世界之上的东西”，青年黑格尔派在历史观领域只能“在每个时代中寻找某种范畴，……从观念出发来解释实践”；由于“历史生成视野”的缺失，“现实的生活生产被看成是某种非历史的东西”，费尔巴哈人本主义

哲学历史观把现实仅仅看成与历史过程没有任何联系的附带因素，导致了它对社会发展规律的经
验化解读和人的解放问题上的价值悬设的抽象思维范式。因而上述两者在历史观领域都陷入了唯
心主义哲学。就此马克思哲学指出：“德国哲学是从意识开始，因此，就不得不以道德哲学告
终，于是各色英雄好汉都在道德哲学中为了真正的道德而各显神通。费尔巴哈为了人而爱人，圣
布鲁诺爱人，因为人‘值得’爱，而圣桑乔爱‘每一个人’，他是用利己主义的意识去爱的，因
为他高兴这样做。”

实际上，包括青年黑格尔派和费尔巴哈在内的所有这些代表人物都不能，也不可能找到从抽
象范畴的王国通向现实世界的道路。马克思和恩格斯从直接生活的物质生产出发阐述现实的生产
过程，把同这种生产方式相联系的、它所产生的交往形式即各个不同阶段上的市民社会理解为整
个历史的基础，从市民社会作为国家的活动描述市民社会，同时从市民社会出发阐明意识的各种
不同理论的产物和形式，如宗教、哲学、道德等，而且追溯它们产生的过程。这种历史观“始终
站在现实历史的基础上”，从物质实践出发来解释观念形态，以历史生成的方法探索现实历史的
真实进程及人类社会的发展规律，从而开启了哲学上的范式革命。马克思哲学基于现实实践基础
和历史生成分析方法之内在统一的视野，是在如下三个方面的深刻阐述中得到充分展现的。

（一）唯物主义的方法：实践是人类社会发展的基础

马克思和恩格斯从现实的前提出发、从实际活动的个人出发，他们所谈到的人既不是抽象的
人或生物学意义上的人，也“不是处在某种虚幻的离群索居和固定不变状态中的人”，而是处在
现实中的、可以通过经验观察到的、在一定条件下的发展过程中的人。与唯心主义者把历史理解
为想象的主体的想象活动，以及抽象的经验论者把历史理解为一些僵死事实的汇集不同，马克思
和恩格斯描绘了现实的人的能动的的生活过程。

马克思和恩格斯认为，站在物质实践基础之上，历史地反思人类生存发展的基础和规律，我
们不得不首先重视如下基本事实：“人们为了能够‘创造历史’，必须能够生活。但是为了生
活，首先就需要吃喝住穿以及其他一些东西。因此第一个历史活动就是生产满足这些需要的资
料，即生产物质生活本身。”而且，这种人们从几千年前直到今天单是为了维持生活就必须每日
每时从事的生产物质生活本身的历史活动，是一切历史的基本条件。这既是人类生存的第一个前
提，也是一切历史的第一个前提。任何历史观的第一件事情就是必须注意上述基本事实的全部意
义和全部范围，并给予应有的重视，否则，忽视历史的这一世俗基础，对历史规律就不能做出科
学的探寻，德国人“从未拥有过一个历史学家”就是最有力的证明；第二种活动是，得到了满足
的第一个需要本身、满足需要的活动和已经获得的为满足需要而用的工具又引起新的需要，这也
是社会发展的动力之一；第三种活动就是每日都在重新生产自己生命的人们开始生产另外一些
人，即繁殖。这就是夫妻之间的关系，父母和子女之间的关系，也就是家庭。这个家庭起初是唯
一的社会关系，后来，当需要的增长产生了新的社会关系而人口的增多又产生了新的需要的时
候，这种家庭便成为从属的关系了（德国除外）。马克思和恩格斯认为，上述三种活动从历史的
最初时期起，从第一批人出现以来，直到现在还在历史上起着作用。正因为如此，生命的生产，
无论是通过劳动而达到的自己的生命的生产，或是通过生育而达到的他人生命的生产，每次都表
现为双重关系：一方面是自然关系，另一方面是社会关系。马克思和恩格斯特别强调：“一定的

生产方式或一定的工业阶段始终是与一定的共同活动方式或一定的社会阶段联系着的，而这种共同活动方式本身就是‘生产力’；……人们所达到的生产力的总和决定着社会状况，因而，始终必须把‘人类的历史’同工业和交换的历史联系起来研究和探讨。”所以，人们之间一开始就有一种物质的联系。这种联系是由需要和生产方式决定的，它和人本身有同样长久的历史，“历史”就是这种联系不断采取新的形式而表现出来的。

在此基础上，马克思和恩格斯明确指出：“不是意识决定生活，而是生活决定意识。”他们认为人的意识一开始就是社会的产物、历史的产物，而且只要人们存在着，它就仍然是这种产物。意识起初只是一种对直接的可感知的环境的意识，是一种对处于开始意识到自身的个人之外的其他人和其他物的狭隘联系的一种意识。在人类形成的早期，自然界是作为一种完全异己的、有无限威力的和不可制服的力量与人们对立的，人们同自然界的完全像动物同自然界的完全一样的关系，人们就像牲畜一样屈服于自然界，他们的意识也仅仅是对自然界的一种纯粹动物式的意识。由于人们生活在社会之中，人与人之间的交往不断加强，同时由于生产效率的提高、需要的增长以及作为二者基础的人口的增多，这种纯粹的动物意识才得以随着分工的出现进一步发展和提高。分工只是从物质劳动和精神劳动分离的时候起才真正成为分工，这时意识才能现实地想象：它是和现存实践的意识不同的某种东西；它不用想象某种现实的东西就能现实地想象某种东西。所以即使意识的出现也是一个基于人类生产活动的历史的发展过程。

以抽象的人还是现实的个人作为自己哲学研究的出发点，这是区分马克思哲学与青年黑格尔精神哲学的重要标志。由于彰显了哲学的实践本性，把实践作为人类社会发展的基础，马克思和恩格斯才得出了如下正确的结论：

“由此可见，事情是这样的：以一定的方式进行生产活动的一定的个人，发生一定的社会关系和政治关系。经验的观察在任何情况下都应当根据经验来揭示社会结构和政治结构同生产的联系，而不应当带有任何神秘和思辨的色彩。社会结构和国家总是从一定的个人的生活过程中产生的。但是，这里所说的个人不是他们自己或别人想象中的那种个人，而是现实中的个人，也就是说，这些个人是从事活动的，进行物质生产的，因而在一定的物质的、不受他们任意支配的界限、前提和条件下活动着的。”

由于把现实中的个人的自由与解放，而不是抽象的个人的自由与解放作为自身哲学探求的主旨，使得马克思和恩格斯能够从现实生活中去发现社会发展存在的矛盾及其根源，进而为人的自由与解放的实现找到科学的路径，而不是像传统西方哲学特别是青年黑格尔派那样，由于秉承了“意识决定生活”的唯心主义理念，进而只能从意识、精神的发展中去寻求人的解放之路。

（二）历史生成的方法：社会分工与所有制的演变过程

马克思和恩格斯认为：“一个民族的生产力发展的水平，最明显地表现于该民族分工的发展程度。”“与这种分工同时出现的还有分配，而且是劳动及其产品的不平等的分配（无论在数量上或质量上）；因而产生了所有制。”也就是说，所有制的演变作为一个历史过程，首先是由分工引起的。因为分工使精神活动和物质活动、享受和劳动、生产和消费由不同的个人来分担，这必然导致生产力、社会状况和意识之间发生一定的矛盾，这一矛盾以家庭中自然形成的分工和以

社会分裂为单个的、互相对立的家庭为基础。马克思和恩格斯认为，实际上，“分工和私有制是相等的表达方式，……一个是就活动而言，另一个是就活动的产品而言”。

在明确了所有制产生的动力之后，马克思和恩格斯从历史发展的视角考察了所有制的演变过程，认为一个民族内部的分工，首先引起工业劳动和商业劳动与农业劳动的分离，从而引起城市和乡村的分离，以及两者利益的对立。分工的进一步发展才导致商业劳动和工业劳动的分离。同时，由于各个部门内部的分工，各种各样的分工在共同从事某种劳动的个人之间也变得越来越细致。农业劳动、工业劳动和商业劳动的经营方式决定了这种细致分工的相互关系。分工的各个不同发展阶段，同时也就是所有制的各种不同形式。这就是说，分工的每一个阶段还决定个人在劳动材料、劳动工具和劳动产品有关的相互关系。马克思和恩格斯通过分析指出，第一种所有制形式是部落所有制。由于人们靠狩猎、捕鱼、畜牧，或者最多靠耕作生活，在这一分工不发达的生产阶段，分工仅限于家庭中现有的自然形成的分工的进一步扩大。第二种所有制形式是古典古代的公社所有制和国家所有制。这种所有制首先是由于几个部落通过契约或征服联合为一个城市而产生的。此时除公社所有制以外，动产私有制以及后来的不动产私有制作为一种反常的、从属于公社所有制的形式也已经发展起来。但随着私有制，尤其是不动产私有制的发展，城乡之间的对立已经产生，后来，一些代表城市利益的国家同另一些代表乡村利益的国家之间的对立开始出现。第三种所有制形式是封建的或等级的所有制。这种所有制像部落所有制和公社所有制一样，也是以一种共同体为基础的。但此时作为直接进行生产的阶级而与这种共同体对立的，已经不是与古代共同体相对立的奴隶，而是小农奴。随着封建制度的充分发展，也产生了与城市对立的现象。土地占有的等级结构以及与此相联系的武装扈从制度使贵族掌握了支配农奴的权力。在城市中与这种土地占有的封建结构相适应的是同业公会所有制，即手工业的封建组织。财产在这里主要在于个人的劳动。随着行会的产生，个别手工业者逐渐积蓄起少量资本。这样，封建时代所有制的主要形式，一方面是土地所有制和束缚于土地所有制的农奴劳动，另一方面是拥有少量资本并支配着帮工劳动的自身劳动。

正是通过历史生成的方法，马克思和恩格斯才揭示了分工导致城市和乡村的分离，然后导致工业从商业中分离的发展机制，指出正是在分工阶段的各个不同发展阶段上，相应地才出现了部落所有制、公社所有制和国家所有制、封建的或等级的所有制等所有制的不同形式，他们也才揭示出，社会上存在的财产的不平等、剥削现象、阶级间的斗争等等，这并不是从来就如此的，而是通过分工导致自由财产的出现之后，经历了一个漫长的历史发展过程才出现的。

在马克思和恩格斯看来，只要人们还处在自然形成的社会中，只要特殊利益和公共利益之间还有分裂，只要分工还不是出于自愿，而是自然形成的，那么人本身的活动对人来说就成为一种异己的、同他对立的力量，这种力量压迫着人，而不是人驾驭着这种力量。当分工一出现之后，任何人都有自己一定的特殊的活动范围，这个范围是强加于他的，为了获得生活资料，他不能超出这个范围，社会活动的这种固定化，我们本身的产物聚合为一种统治我们、不受我们控制、使我们的愿望不能实现并使我们的打算落空的物质力量，这是迄今为止历史发展中的主要因素之一。他们指出只有在社会调节着整个生产、分工成为自愿行为的未来共产主义社会里，特殊活动范围对人的限制才能得以被最终消除。

（三）人的解放是一种“现实的历史活动”

通过历史生成思路的彰显，马克思和恩格斯批判了那种将共产主义仅仅作作为一种价值悬设（现实应该与之符合）的抽象理想，指出：“共产主义对我们来说不是应当确立的状况，不是现实应当与之相适应的理想。我们所称为共产主义的是那种消灭现存状况的现实的运动。这个运动的条件是由现有的前提产生的。”可见，马克思和恩格斯所关注的并非仅仅是应有目标的内容澄清，而是在对社会规律的解剖中走向了一种具体的现实历史思路，他们力图阐明“在现实的世界中并使用现实的手段才能实现真正的解放”，进而通过揭示现实社会存在的内在矛盾，来找到达及人类解放的科学路径。

针对德国式的历史编纂学家无视现实的利益和政治的利益，仅仅热衷于纯粹的思辨，马克思和恩格斯指出，其实全部问题只在于从现存的现实关系出发来说明这些理论词句。要真正地、实际地消灭这些词句，从人们的意识中消除这些观念，就要靠改变了的环境而不是靠理论上的演绎来实现。因此“‘解放’是一种历史活动，不是思想活动，‘解放’是由历史的关系，是由工业状况、商业状况、农业状况、交往状况促成的[……]”。因而他们认为，分工导致所有制的产生，而随着生产力的进一步扩大，所有制形式将发生很大的变化，正是有了蒸汽机和精纺机，奴隶制才退出历史舞台；正是由于农业的不断改良，农奴制才得以被消灭；当人们还不能使自己吃喝住穿在质和量的方面得到充分保证的时候，人们就根本不能获得解放。因而必须从历史的关系，即工业、商业、农业、交往的状况来看社会的发展和人的解放问题，只有在现实的世界中并使用现实的手段才能实现真正的解放。同样，他们指出，意识的一切形式和产物不是可以通过精神的批判来消灭的，“不是可以通过把它们消融在‘自我意识’中或化为‘怪影’、‘幽灵’、‘怪想’等等来消灭的”，而只有通过实际地推翻这一唯心主义谬论所由产生的现实的社会关系，才能把它们消灭。“历史的动力是……革命，而不是批判”。

特别是针对施蒂纳试图离开历史的视野去消除人类的不平等，马克思和恩格斯指出：“从前桑乔用教书匠的那些固定观念来解释个人的一切缺陷，以及个人关系的缺陷，而对于这些观念如何产生却漠不关心，而现在他却纯粹用肉体的产生过程来解释这种缺陷了。他完全没有考虑到：孩子的发展能力取决于父母的发展，存在于现存社会关系中的一切缺陷是历史地产生的，同样也要通过历史的发展才能消除。甚至连那些桑乔根本没有谈到的天然产生的类的差别，如种族差别等等，也都能够而且必须通过历史的发展加以消除。”

循此思路，马克思和恩格斯着重指出，历史上周期性地重演的革命动荡如果还没有强大到足以摧毁现存一切的基础，如果现实中还没有具备这些实行全面变革的物质因素，即还没有现有的生产力，以及还没有形成不仅反抗旧社会的个别条件，而且反抗旧的“生活生产”本身、反抗旧社会所依据的“总和活动”的革命群众，那么，正如共产主义的历史所证明的，尽管这种变革的观念已经表述过千百次，但这一点对于实际发展没有任何意义。这一思想直接导致了马克思在《〈政治经济学批判〉序言》中的如下经典表述：“无论哪一个社会形态，在它所能容纳的全部生产力发挥出来以前，是决不会灭亡的；而新的更高的生产关系，在它的物质存在条件在旧社会的胎胞里成熟以前，是决不会出现的。”

总而言之，马克思和恩格斯的历史唯物主义历史观就在于：“从直接生活的物质生产出发阐述现实的生产过程，把同这种生产方式相联系的、它所产生的交往形式即各个不同阶段上的市民社会理解为整个历史的基础，从市民社会作为国家的活动描述市民社会，同时从市民社会出发阐明意识的所有各种不同的理论产物和形式，如宗教、哲学、道德等等，而且追溯它们产生的过程。”这种历史观显然不同于历史上的一切唯心史观，因而作为分析社会发展规律的科学方法论，它始终凸显着思想和智慧的力量。

（四）对共产主义及其前景的展望

在《德意志意识形态》中，马克思和恩格斯正确指出分工导致社会发展的不同阶段，资本主义社会就是在中世纪分工的基础上不断演化、产生的，分工将对国家发展形式产生重要的影响，在此基础上他们对共产主义进行了描述和论证，指出：“共产主义对我们来说不是应当确立的状况，不是现实应当与之相适应的理想。我们所称为共产主义的是那种消灭现存状况的现实的运动。这个运动的条件是由现有的前提产生的。”马克思和恩格斯认为，作为现实的运动的共产主义运动与以往的一切运动不同，因为“它推翻一切旧的生产关系和交往关系的基础，并且第一次自觉地把一切自发形成的前提看做是前人的创造，消除这些前提的自发性，使这些前提受联合起来的个人的支配。因此，建立共产主义实质上具有经济的性质，这就是为这种联合创造各种物质条件，把现存的条件变成联合的条件。共产主义所造成的存在状况，正是这样一种现实基础，它使一切不依赖于个人而存在的状况不可能发生，因为这种存在状况只不过是各个人之间迄今为止的交往的产物”。

马克思和恩格斯认为，消除劳动分工对人的限制，这是建立共产主义的关键因素。因为当分工一出现之后，每个人就有了自己一定的特殊的活动范围，这个范围是强加于他的，他不能超出这个范围：他是一个猎人、渔夫或牧人，或者是一个批判的批判者，只要他不想失去生活资料，他就始终应该是这样的人。而在共产主义社会里，随着分工的消除，任何人都没有特殊的活动范围，而是都可以在任何部门内发展，社会调节着整个生产，因而使我有可能随自己的兴趣今天干这事，明天干那事，上午打猎，下午捕鱼，傍晚从事畜牧，晚饭后从事批判，这样就不会使我老是一个猎人、渔夫、牧人或批判者。

特别是针对施蒂纳把空想社会主义者为了反对资本主义制度下的生产无政府状态而成立的劳动组织同共产主义混为一谈，进而指责劳动组织是共产主义社会的独裁主义，说什么分工的真正消除意味着每个人都将不得不做所有事情。马克思和恩格斯认为，其实正是劳动组织者把应当组织起来的直接生产劳动和间接生产劳动区别开来了，并回应：他们并不认为“每个人应当完成拉斐尔的作品，他们只是认为，每一个有拉斐尔的才能的人都应当有不受阻碍地发展的可能”。接着马克思和恩格斯指出：“由于分工，艺术天才完全集中在个别人身上，因而广大群众的艺术天才受到压抑。即使在一定的社会关系里每一个人都能成为出色的画家，但是这决不排除每一个人也成为独创的画家的可能性，因此，‘人的’和‘唯一者的’劳动的区别在这里也毫无意义了。在共产主义的社会组织中，完全由分工造成的艺术家屈从于地方局限性和民族局限性的现象无论如何会消失掉，个人局限于某一艺术领域，仅仅当一个画家、雕刻家等等，因而只用他的活动的

一种称呼就足以表明他的职业发展的局限性和他对分工的依赖这一现象，也会消失掉。在共产主义社会里，没有单独的画家，只有把绘画作为自己多种活动中的一项活动的人们。”

为了能够早日实现共产主义社会，达到自由劳动，马克思和恩格斯对无产者提出了如下希望：“而无产者，为了实现自己的个性，就应当消灭他们迄今面临的生存条件，消灭这个同时也是整个迄今为止的社会的生存条件，即消灭劳动。因此，他们也就同社会的各个人迄今借以表现为一个整体的那种形式即同国家处于直接的对立中，他们应当推翻国家，使自己的个性得以实现。”