

程代熙译

普列汉诺夫 美学论文选

陕西人民出版社



2 021 1130 2

美学研究丛书
普列汉诺夫美学论文选
程代熙 译

陕西人民出版社出版
(西安北大街 131 号)

陕西省新华书店发行 国营五二三厂印刷
开本 850×1168 1/32 印张 10.875 插页 2 字数 243,000
1983 年 4 月第 1 版 1983 年 4 月第 1 次印刷
印数 1—8,000
统一书号: 10094·398 定价: (平) 1.30 元

目 次

别林斯基与合理的现实	1
别林斯基的文学观	80
尼·加·车尔尼雪夫斯基的美学理论	151
杜勃罗留波夫和奥斯特罗夫斯基	212
概念的混乱	
(列·尼·托尔斯泰的学说)	248
卡尔·马克思和列夫·托尔斯泰	276
论工人运动的心理	
(马克西姆·高尔基:《仇敌》)	304
译后记	335

别林斯基与合理的现实*

Lucifer. Was not thy quest for knowledge?

Cain. Yes; as being the road to happiness.

Byron. "Cain" ①.

那时我们除了纯粹思维以外，已经在哲学里把世间的一切都翻找了一遍。

伊·谢·屠格涅夫②

*本文首次发表在《新言论》杂志1897年7月第10期和同年8月第11期上，当时的标题是：《俄国批评的命运·别林斯基与合理的现实》，作者署名为H.卡明斯基。本文曾收进作者的文集《二十年间》的《俄国批评的命运》部分，先后重印过三次。

普列汉诺夫的这篇文章，以及他为研究革命民主主义者而写的其他一些文章，曾在报刊上引起过强烈的反响，有的表示赞同作者的看法，有的则对作者进行了严厉的攻讦。

别林斯基是普列汉诺夫最喜爱的作家之一。从1897年起，大约在十五年间，普列汉诺夫撰写过近十篇专论别林斯基的文章，其中有的还是煌煌巨制，如本书中所收入的两篇。

①卢息弗：你不是曾追求过知识吗？

该隐：是的，因为知识是通往幸福的道路。

拜伦：《该隐》。

②参见伊·谢·屠格涅夫：《文学生活和日常生活的回忆》第2章，《回忆别林斯基》；见《屠格涅夫全集》，俄文版，第10卷第280页。

I

伏伦斯基先生说：“大多数俄国的批评家都提出黑格尔影响了别林斯基的世界观这个重大课题，可是谁也不曾拿别林斯基的某些观点同其最初的出处作过直接的对比分析，谁也不曾以应有的注意对其美学思想的真正的内蕴作过考察，而且也没有人根据一定的理论的准绳，对它们作出过公正的判断。”^①

这一切都毫不足奇，因为在伏伦斯基先生出现之前，我们不仅没有“真正的”哲学，也没有“真正的”批评。如果说我们还多少知道一点什么的话，那我们也是稀里糊涂地知道的，而且也讲不出个所以然来。现在好了，多亏伏伦斯基先生，我们很快就可以使我们那点贫乏的知识变得条理清晰和充实起来。伏伦斯基先生是众望所归的领袖。现在我们不妨就来看看，比方，他是如何卓有成效地来解决“黑格尔影响别林斯基的世界观这个重大课题”的。

“别林斯基的思想，就其成长和发展来说，一方面是受了斯坦凯维奇小组^②的影响，另一方面则是他把从纳杰日津^③的文章中获得的印象进行了独立的加工整理，所以它很快就达到了它的顶峰。别林斯基的谢林时期在一八三七年就已经结束，而他在同朋友间的谈话中、从发表在刊物上的文章和译文中才

^①阿·伏伦斯基：《俄国批评》，第38页。——作者注。

^②指以尼·弗·斯坦凯维奇为首的一些莫斯科大学的青年在1833年前后建立的一个研究文学和哲学的小组，参加这个小组的除别林斯基外，还有康·阿克沙科夫、鲍特金和巴枯宁等。

^③尼古拉·伊凡诺维奇·纳杰日津（1804—1856），俄国著名的文学批评家、史学家，《杂谈》和《望远镜》杂志的主编，别林斯基曾在这两个刊物上撰稿。

了解到的黑格尔哲学，则在他所从事的文学和思想活动中占据了中心的位置。恰恰就在这里最明显地表现出，别林斯基还无力从复杂的哲学定理中作出具有独立见解的、合乎逻辑的结论，并将其应用于政治和民事问题。别林斯基不善于进行系统的思维。黑格尔的学说使他惊讶莫铭，但他又无力对这个学说的所有组成部分和结论加以研究。黑格尔使他神驰，但却并没有推动他去从事精神创造。他应当悉心地全面分析唯心主义的基本原理。他应当暂时停止幻想，但不要听任感情的驱使，以便今后给它装上新的翅膀。可是别林斯基却不安于对真理的探索，他了解到的全部黑格尔哲学，就有如他通过纳杰日津的叙述而对谢林的迷恋一样，就终会退化为一堆乱七八糟的思想、充满各种各样逻辑上的谬误及怪诞的幻想而走向调和与保守。”^①

所以，伏伦斯基对于别林斯基同现实的暂时调和感到不胜的惊讶。他对这种情况能作出的唯一解释是：别林斯基对黑格尔一知半解。老实说，这种解释并不是什么新东西。在赫尔岑的《往事与随想》、伊·谢·屠格涅夫的回忆录，甚至在尼·斯坦凯维奇在论鲍罗金诺以及论门采尔的著名文章发表后立即写给涅维罗夫^②的一封信里，都可以找到这种解释。其实，只有挖苦别林斯基无知以及巧妙地暗示他伏伦斯基先生——“我们时代的普罗米修斯”，才是无可争论和无可比拟的才学之士的那些话，才是他说的。

乍一看，伏伦斯基先生所作的那番解释（有好几种不同的说法），好象还颇有些头头是道。黑格尔声称：Was wirklich ist, das ist vernünftig^③，而别林斯基就据此把当时非常不美

^①阿·伏伦斯基：《俄国的批评》，第90页。

^②雅鲁阿里·米海洛维奇·涅维罗夫(1810—1893)，俄国教育家。

^③一切现实的都是合理的。

妙的整个俄国现实，不假思索地说成是合理的，因而也就是神圣不可侵犯的，并且他还对凡是不满这种现实的人横加攻讦。他的那些表露出这种调和观点的文章，正如当时温和而稳健的开明人士格兰诺夫斯基所说的那样，是“卑劣的”文章^①。但是这些文章怪罪不了黑格尔，黑格尔的凡是现实的都是合理的这个学说具有未被别林斯基理解的特别的意义，因为别林斯基既不懂德文，又不具备“纯粹思维”的能力。后来，特别是在迁居彼得堡之后的影响下，他才发见他犯了多么严重的错误，才认识了我国现实的真正性质，并且诅咒他自己所犯的致命的谬误。还有什么比这更一目了然的呢？唯一叫人感到遗憾的是，这种简单的说明等于什么也没有说明。

我们无意对这种说明的所有不同的说法来一番详尽的考察，我们要指出的是，我们当今那班“进步的”patriae patres^②（也是令人尊敬的社会学家），是用《圣经》上的父亲饶恕浪荡儿子“年轻时的错误”那种眼光来看待评论鲍罗金诺和门采尔^③的文章的，他们也宽宏大度地饶恕了这位天才批评家的

①格兰诺夫斯基在1840年7月19日给雅·米·涅维罗夫的信里写道：“记住，别林斯基就鲍罗金诺等等所写的那些卑劣的文章，Б—н（即巴枯宁）是第一个起来反对这些文章的，——可是谁怂恿写这种文章的呢？他比别林斯基还要心灵手巧一些（季·尼·格兰诺夫斯基：《斯坦凯维奇传略》），莫斯科，1869年，第114页。

②祖国的缔造者。

③指别林斯基的评《鲍罗金诺战役^①述评》和《门采尔^②，歌德的批评家》两篇文章，别林斯基的与现实调和的观点在这两篇文章里表现得非常鲜明。

①指1812年拿破仑入侵俄国时，俄军在莫斯科近郊鲍罗金诺对法军的一次有力的反击。

②沃尔夫冈·门采尔（或译孟采尔，1798—1873），德国作家、资产阶级激进的文艺批评家，他曾大肆抨击歌德、席勒及法国1830年的七月革命。

“形而上学的”种种谬误，他们这些“进步人士”不愿总是炒冷饭，正如俗话说的：“谁念旧恶，就挖掉他的眼睛。”但这并不妨碍他们时不时地暗示说，他们这班“进步人士”，几乎还在襁褓中就懂得了全部哲学和社会学的真谛，非常了解这些谬误的来龙去脉，而且也看到了由于不适当的和不明智的——所幸还只是一时的——热衷于“形而上学”，而使别林斯基“摔了跤子”的整个可怕情况。有时还向那些年轻的作家，即不恭顺的文学“桂冠们”提到摔这种跤子的情况，这班文学“桂冠”居然敢于怀疑我们这个“进步的”教义问答的正确性，并反而去求助于外国的资料，想借此更好地弄清楚那些激动着现代文明人类的问题。他们对这班青年作家说：你们看，这就是你们的下场。……

也有这样的情况，青年作家被这样的下场吓坏了，原来不恭顺的桂冠们变得恭顺了，并且可笑地向外国的“哲学帽子”^①告别，按照我们土里土气的“进步公式”明智地“前进”。于是，又拿别林斯基的例子来巩固我们那班“令人尊敬的社会学家”的权威了。

用社会学家之一，即米海洛夫斯基先生^②的话来说，别林斯基的一生只不过是一个真理的伟大殉身者。他具有艺术批评家的才华。“在许多年之后，很多批评家甚至连批评的方法都会发生变化，但是别林斯基的一些审美判断将会一直有效。不过，别林斯基也只是在这个领域才给他自己找到了几乎是无穷

①指哲学家。

②尼古拉·康斯坦丁诺维奇·米海洛夫斯基（1842—1904），俄国社会学家和政论家，自由主义民粹派的首领。

的快乐。只消审美现象被哲学和道德及政治的原则弄得复杂起来时，他对真理也就不那么敏锐了，这一点就终于使他成为他在通信中所说的真理的伟大殉难者，尽管他对真理的追求仍然一如既往^①。

如果说，只消审美现象由于哲学、道德及政治原则而变得复杂起来，就往往会使别林斯基失去辨识真理的能力的话，那么这就不言而喻，这条总的原则也完全适用于他热衷于黑格尔哲学的时期。显然，这整个时期除了引起米海洛夫斯基先生对于这位“真理的伟大殉身者”的怜惜，以及可能还有对“形而上学”的愤懑之情以外，不会再有别的什么了。他的那种怜惜是跟深深的敬重之情交织在一起的。不过，那只是对于别林斯基真诚不苟的为人的敬重，至于说到他的哲学、“道德及政治”观念，那么，米海洛夫斯基认为除了“一派胡言乱语”之外，就再无别的任何东西了。

其实，对别林斯基与现实暂时调和的这种看法，跟我们上文所引证的伏伦斯基的看法并无轩轻之分。所不同的只是在于，按照米海洛夫斯基先生的看法，这种调和“是由黑格尔造成的”，倘照伏伦斯基先生的见解，——其实，他承袭的就是斯坦凯维奇、赫尔岑、格兰诺夫斯基等人的见解，——黑格尔与这种调和根本无关。但他们二人，即伏伦斯基先生和米海洛夫斯基先生都深信，别林斯基的调和的观点是大错特错的。

不管这两个大人物——其中一个在社会学方面，而另一个

^①参见巴甫连柯先生用来装璜他出版的别林斯基文集的一篇文章：《蒲鲁东和别林斯基》。——作者注。

在哲学方面都有着同样深邃的造诣——的见解是如何的权威，我们还是不能同意他们的看法。我们认为，恰恰是别林斯基在其发展的调和时期，而且恰恰是在这个“道德及政治”的领域，他所披露的许多思想，不仅完全和有思想的生物（如拜伦所说的那样）相称，而且至今也还值得那班想找到正确观点来评价我们周围现实的人们注意。为了对这个论点加以论证，我们不得不把话题稍微扯远一点。

II

一七六四年，伏尔泰在给索维兰^①的一封信里曾预言法国旧的社会制度即将崩溃。他补充了一句：“Ce sera un beau tapage, les jeunes gens sont heureux; ils verront de belles choses.”^②伏尔泰的这个预言在如下的意义上说是实现了，那就是，这场“tapage”^③的确是非常美好的；不过可以肯定地说，跟这位费尔内长老^④一派的，而且活到了那个时代的许多人，都是不喜欢这个“浩劫”的。这个长老并不赏识“群氓”，而上世纪末的那次“tapage”^⑤就主要是“群氓”搞起来的。诚然，在某一段时间，“群氓”所作所为是跟“有身分

① 贝尔纳·路易·德·索维兰（1716—1773），侯爵，法国外交官，驻都灵的使节。

② “这将是一次大浩劫，青年人有幸将看到非常美好的东西。”

③ “浩劫”。

④ 指伏尔泰。

⑤ “浩劫”。

的人”，亦即彬彬有礼的、自由资产阶级的外表相称的。但是“群氓”逐渐地放肆起来，变得如此地无礼、野蛮和好斗，于是，那些“有身分的人”感到他们自己竟然败在那班既可怜而又不文明的群氓手下，而陷于绝望的境地，就进而真诚地怀疑起伏尔泰和百科全书派为之采取行动的理性的力量来了，原来理性是应该把它的体现者和代表，也就是有教养的资产者置于事变的领导地位。从一七九三年起，那班感到自己被没有意料到的和令人不寒而栗的群氓的胜利所征服和吃了败仗的人，对于理性力量的信仰就大大地减弱了。接着而来的那些与无休止的战争和变革有关的事件，就使得军事力量取得了一次又一次的胜利，结果弄得所有那些本来认为自己拥有不可争辩权利的有教养的人，更加失望不已；因为战争和变革嘲弄的正好就是理性的要求。所以我们看见，到十八世纪末，对理性的信仰一落千丈，尽管执政时期和督政时期的那班所谓的思想家还在照老皇历歌颂理性和真理（*la raison et la vérité*），然而他们身上已经全无先前那种令人鼓舞的劲头了，而且影响也微乎其微；公众根本不听他们的，公众如象朋齐·彼拉多^①那样，现在带着怀疑的微笑问道：“什么是真理呢？”对当时法国的知识分子情况非常熟悉的斯塔尔夫人^②说：被可怕的事件吓坏了的“多数”（*la plupart des hommes*），自我完善的任何愿意都丧失殆尽，而且这个“多数”“慑于偶然的强大力量，已不

^①朋齐·彼拉多（？—约公元前39），罗马帝国所属底维尔的犹太教的首脑。

^②安娜·路易莎·热尔门·德·斯塔尔（1766—1817），法国女作家。

再相信人的才能的力量了”^①。

对理性力量的失望，远远越出了法国的国境，这里须顺便指出的是，这种失望还在拜伦的作品里找到了它的代表。曼弗雷德^②称哲学为：

……of all our vanities the most
The merest word that ever fool'd the ear
From out the schoolman's jargon. ^③

拜伦认为，他那个时代的社会及政治事件都是开的毫无意

① «De la littérature considérée dans ses rapports avec les institutions sociales», Introduction, p. XVII. 她还在这同一篇导言的第4页上说得更有力，她说道：“les contemporains d'une révolution, perdent souvent tout intérêt à la recherche de la vérité. Tant d'événements décidés par la force, tant de crimes absous par le succès, tant de vertus flétries par le blâme, tant d'infortune insultée par le pouvoir, tant de sentiments généreux devenus l'objet de la moquerie, tant de vils calculs philosophiquement commentés, tout lasse de l'espérance les hommes les plus fidèles au culte de la raison.” (《联系社会制度来考察文学》，导言,第18页……“革命的同时代人……往往失去探索真理的任何兴趣。如此之多的诉诸武力的事件，如此之多的罪行竟以成则为王来进行辩解；如此之多的德行被丑行诋毁；如此之多的灾难竟是当局造成；如此之多的崇高感情竟成了嘲笑的对象；如此之多的愚蠢打算居然得到哲学的论证，——这一切就使得最崇拜理性的人都失去了希望。”)
——作者注。

②拜伦同名长诗里的主人公。

③……竟出乎我们的想象，
世上最污七八精的东西，
竟是出自学者谰语的
最骗人耳朵的空话。

义的和残酷无情的玩笑，是与人为敌的“涅米赛兹”^①，亦即同一个偶然性。同时，他的自豪感使他产生了对这种盲目力量统治的反抗。别林斯基也许会说，曼弗雷德的激情正是自豪的人的精神对盲目“命运”的反抗，也正是人立志要征服自然界和历史的各种黑暗势力的宗旨。曼弗雷德通过魔术部分地解决了这个任务。但是，不言而喻，只是在幻想的领域里才使这个任务得到了如此的解决。

第三等级的理性，确切地说，即竭力想使自己摆脱旧制度压迫的资产阶级的理智是经不起它所承担的严峻的历史考验的，这种理性已经失去了根据；就连资产阶级自己都对它感到绝望。但是，如果说单个的人，即使为数很多，对这种绝望居然心安理得，甚至还拿它来夸耀，那么，对于整个阶级，对于全部第三等级来说，在当时的历史条件下，是根本不可能做到的。快速发展的、巨大的和变幻无常的政治事件就使十八世纪末和十九世纪初的社会活动家怀疑理性的力量。正在向前发展着的这些事件又给予社会思想的发展以新的推动力。正是在西班牙喜欢动脑子的人重新尝试去寻找社会现象的潜力。

在法国复辟时代，资产阶级同（世俗的和教会的）贵族阶级的许多世纪的争执，又在新的社会政治条件下以新的力量而热烈起来。处在这个斗争中的双方都必须具有某种能多少预见到事件发展的能力。虽然绝大多数的战士，在这方面能够依赖的只是他自身的“常识”和“生活经验”，但是，在当时的资

①涅米赛兹，古希腊神话中司天罚的女神。

②从前的。

产阶级中间，还充满新鲜的力量，而且在二十年代初，就涌现了不少仁人志士，他们企图通过科学的预见来战胜盲目的偶然性的力量。这种企图就引起了一场关于必须建立社会科学的议论；这种企图还使得历史学领域涌现出了很多杰出的活动家。但是，对现象进行科学研究恰恰就是理性的事情。这样一来，社会发展的进程又复苏了对理性的信仰，尽管在理性面前提出来的是十八世纪的“哲学家”所不了解的，或者至少也是他们了解得很少的任务。

那个世纪的理性是“启蒙者”的理性。启蒙者的历史任务是对历史地继承下来的社会关系、制度和概念的各种材料，用根据新的社会需要和新的社会关系所产生的新思想的观点来作出评价。当时需要的是能尽可能迅速地和正确无误地辨别母羊和公羊^①、“真理”和“谬误”。至于这个“谬误”在历史上是怎样出现的，是怎样发生和发展的，则完全不必过问；重要的是要证明，它不过是一个“谬误”。

凡是与新的思想矛盾的，都被当成是谬误，同样，凡是符合新思想的，就被认为是真理——永恒不变的真理。

文明的人类并不是只经历了一个启蒙时代。诚然，每一个启蒙时代都具有各自的特点，但它们又都具有这样一个共同点：为了新的思想，为了被认为是不以任何“偶然的”历史条件为转移的永恒的真理，而同旧的概念进行着激烈的斗争。启蒙者的理性不外乎就是革新者的理智，这种革新者对于人类发展的历史进程视而不见，宣称他自己的本性就是普遍的人性，

^①典出《圣经·马太福音》第25章：“如象牧人识别绵羊山羊一样”；意谓能辨别善恶、利害。

并把他的哲学宣称为所有时代和所有民族的唯一真正的哲学。

由于十八世纪末的 *tapage*^① 而遭到破灭的，正是这种抽象的理智。*Tapage* 表明人类在其历史运动中都得服从他自己不理解的，而且还是无法抗拒的某些隐蔽力量的作用，只要理性的力量跟那些隐蔽的力量发生冲突，后者就无情地将其摧毁。

对这些隐蔽的力量——最初就是以盲目的“偶然性”的力量表现出来的——进行研究，现在已经在一定程度上成了所谓道德及政治学的所有学者和思想家的宗旨^②。十八世纪忽视了历史。现在是人人都在钻研历史。但是历史地研究某一现象，就是说要从发展上来对它进行研究。发展的观点就逐渐在十九世纪的哲学和社会学中占了统治地位。

我们知道，发展的观点曾给德国的哲学，也就是给这样一个国家的哲学带来了特别丰硕的成果，这个国家只是在理论上（通过它的思想家）能够同其他先进的欧洲国家并驾齐驱，那是因为它不关心实际斗争，可以专心致志地去掌握思想科学的一切成果，并且仔细地去研究“西方”（即当时德国人经常讲的

① “浩劫”。

② 在圣西门的著作里，对这一点说得最清楚，他说：“La science de l'homme n'a été jusqu'à présent qu'une science conjecturale. L'objet que je me suis proposé dans ce mémoire a été de lui imprimer le cachet de science d'observation (《Mémoire sur la science de l'homme》)。(“人学在目前为止还是一门建立在推测基础上的学问……在本书里，我的宗旨是要把它变成一门以观察作基础的科学(《人学概论》)”)”——作者注。

③ 圣西门的这段话，可参见《圣西门选集》，商务印书馆，上卷第103页的脚注。

那个“in den westlichen Ländern”）所发生的社会运动的原因和结果。十八世纪末法国所发生的那些事件，一直到九三年^①都得到德国进步人士的极大的同情；这一年使得大多数人胆战心惊，并使得他们怀疑理性的力量，犹如文明的法国资产阶级所经历过的情況那样。但是当时正处在全盛时期的德国哲学一眼就看出了用什么方法就可以战胜偶然性的盲目力量。谢林在他刚刚在十九世纪初（一八〇〇年）付梓问世的《System des transcendentalen Idealismus》^②一书里写道：“自由中应该有必然性。”这就是谓：自由只能是某种必然的，即符合历史发展规律的结果。由此就可以得出这样的结论：对符合规律的发展进程的研究，就应该成为自由的所有真正朋友的首先须要履行的义务。十九世纪的丰富多采就表现为拥有各种各样伟大的发现。把自由作为必然性的产物这个观点，就是最伟大的发现之一。

由谢林开创和由黑格尔来完成的唯心主义的德国哲学，在黑格尔的体系里，达到了它的光辉的顶点。在黑格尔看来，整个世界史就是意识到自由的一种进步，但那是我们应该通过其必然性来理解的。具有这种观点的人看来，“人类的历史不再是毫无意义的胡乱纠结在一起的暴力行为，如今这种暴力行为在成熟的哲学理性法庭面前，同样受到了谴责，并且最好是尽快忘却这些暴力行为。人们的历史就是人类发展的过程，而科学思想的任务就在于从有若扑溯离迷之中探索出这一过程的依次发展的阶段，并透过一切表面的偶然性对这一过程的内在规

①指 1793 年。

②《先验唯心主义体系》。

律作出证明”（恩格斯语^①）。

人类的历史发展是在规律的影响下进行的，所以发展规律就是指保证人类本身能有意识地去影响这个发展的过程，并使人类由不可抗拒的“偶然性”的玩偶，变成它的主宰。这样一来，德国的唯心主义就给有思考能力的人打开了非常广阔的而且是极其令人快慰的前景；偶然性的威力理所当然地被理性的胜利所取代，必然性应当成为自由的最牢靠的基础。不难设想，所有那些陷于无可奈何的绝望境地，在痛苦的灵魂深处还蕴藏着对社会生活的兴趣和“自我完善的意愿”的人们，该会多么兴高采烈地去迎接那令人快慰的前景了。黑格尔的哲学复苏了他们身上对人的才能的力量的信心，恢复了新的精神活动，并在对新事物的爱好中，他们感到黑格尔哲学很快就会对知识上和生活上碰到的所有重大问题给予解答，使所有的矛盾都得到解决，并开创造出一个人类自觉生活的新时代，当时，黑格尔哲学就无一例外地吸引了德国所有的新事物和有思想的事物，而且我们还知道，这种情况，也不光是在一个德国是如此。

II

黑格尔在结束他的哲学史讲演时说：“最后的哲学是所有以

^①普列汉诺夫的这段引文，见于恩格斯的《社会主义从空想到科学的发展》，与现行的版本相较，文字上略有不同，据《马克思恩格斯全集》俄文版19卷的译文，应是：“从这个观点看来，人类的历史已经不再是乱七八糟的一堆统统应当被这时已经成熟了的哲学理性的法庭所唾弃，并最好尽快被人遗忘的毫无意义的暴力行为，而是人类本身的发展过程，而思维的任务就在于通过一切迂回曲折的道路去探索这一过程的依次发展的阶段，并且透过一切表面的偶然性揭示这一过程的内在规律性”（译文参见《马克思恩格斯选集》，第3卷第421页）。

前哲学的结果，它没有遗弃任何东西，所有的原则都保存了下来，……在经过了许久时间之后，才能够产生出我们现代的哲学……举凡我们在回忆中能很快作出评论的东西，在现实中就完成得很慢。任何时候世界精神都不会在一个地方停止不动。它总是不断地在前进，因为它的本质就寓于这个前进的运动之中。有时它好象停了下来，丧失了它那永恒的进行自我认识的意愿。但这不过是表面现象而已。实际上，它那时正在很深的内部进行工作，只要它还没有取得明显的成果，只要陈腐的观点的外壳还没有被烧成灰烬，只要它又返老还童，不能一日千里地前进，就不会被人们察觉出来。哈姆雷特向着他父亲的鬼魂大声喊叫说：“老田鼠，你掘得好啊！”对于那个世界精神也可以这样说：“他掘得好！”^①

《往事与随想》的作者把黑格尔的哲学称为进步的公式^②。这个说法的正确性已经由我刚才引用过的这位伟大思想家的见解所证实。当唯心主义的哲学兴高采烈地声称世界精神就在于永恒的前进运动时，它就不会是停滞的哲学。但黑格尔有时对这一点说得还要坚决。我们不妨就拿他在哲学史讲演录中谈到对苏格拉底的审判那个地方为例。

照黑格尔看来，传布苏格拉底的观点就使旧的雅典生活制度受到了彻底覆灭的威胁。因此，我们不能责怪雅典人，如果他们感到交付法庭审判的这个思想家就是他们所珍视的社会制度的死敌，并且判了他死刑的话。此外还有，必须坦率地说，

^①莎士比亚：《哈姆雷特》，第1幕第5场；参见黑格尔：《哲学史讲演录》，商务印书馆，第3卷第513—514页。

^②赫尔岑的原话是“革命的代数”，普列汉诺夫为了避免沙俄当局的追究，改为“进步的公式”。

他们有责任捍卫这个社会制度。但也同样必须承认，苏格拉底也是正确的。他是新的、最高原则的自觉的代表；他是一个具有精神的绝对权利的英雄。“在世界历史中，英雄人物所处的地位就是这样：他们在以自己的活动创造新世界时，就跟旧的制度有了矛盾并破坏这个制度，于是他们就成了现行法律的破坏者。所以他们被杀，但他们是作为单个的人处死的；对他们的惩处并不曾消灭他们所代表的那个原则……原则后来还是胜利了，虽然那是用另外的形式取得胜利的。”^①

在我们看来，历史的运动往往就是两种法的原则的敌对冲突的场所。一种是现存社会制度以及形成各种道德关系的神圣的法；另一种是自我意识、科学、主观自由的同样神圣的法。它们的冲突乃是地地道道的悲剧，这是只见死人而不见有犯过失的人，因为冲突的双方都自认为是正确的。

黑格尔就是这样说的。读者看到，从本质上说他的哲学确实是真正进步的代数学，虽然他同时代的进步人士并不总是意识到这一点。有的人就被他的那些外行无法懂得的名词术语弄得狼狈不堪。他的那个著名的原理：一切现实的都是合理的，而一切合理的就都是现实的，就被一些人看成是最顽固的保守主义的哲学表现。一般地说，这是错误的。按照黑格尔的逻辑，并非凡是存在的都是现实的。现实就高于简单的存在（“die Wirklichkeit steht höher als die Existenz”）。偶然的存在就不是现实的存在。现实的是必然的，因为“现实的东西是作为必然性展示出来的。”但是我们已经知道，在黑格尔看

^①黑格尔：《哲学史讲演录》，三联书店，第2卷第107页；译文略有改动。

来，必然并不只是指已经存在的东西，因为世界精神就象那个老鼠一样片刻不息地在破坏着存在的东西，要把它变成简单的、毫无现实内容的形式，使那注定要同旧事物冲突的新现象成为必然的东西。

世界精神的本质就在于永远不息地向前发展的意愿。因此，在社会生活中，必然的与合理的东西终究只能是不断地前进的运动，只能是所有那些在经常地、或快或慢地在消亡着的旧的和过时的东西，这就是作为辩证体系的黑格尔哲学的全部性质与意义必然暗示出来的一个结论。

但黑格尔哲学并不仅仅是一个辩证的体系，它还宣称它自己是绝对真理的体系。如果说已经找到了绝对真理，那么，世界精神即自我意识的目的就已经达到了，它的前进运动也就失去了任何意义。这样一来，觊觎绝对真理便会使黑格尔同他自己的辩证法发生矛盾，并且还会使他对哲学上后来取得的成就抱着敌视的态度。但还不仅止于此。觊觎绝对真理还会使他在社会生活方面成为一个保守主义者。根据黑格尔的哲学，任何哲学都是它那个时代的理念的表现（ihre Zeit in Gedanken erfasst）。假如他找到了绝对真理，那就是说，他所生活的那个时代是适合“绝对的”社会制度的，亦即那是这样一种社会制度，这种社会制度乃是在绝对真理的理论上找到的一种客观的表现。因为绝对真理是不会过时的，所以也就不会成为谬误，很明显，想改变体现出绝对真理的那种社会制度的任何意图，都是对圣物的粗暴的亵渎和对绝对真理的大胆的反抗。诚然，也可以对这个“绝对的”制度部分地加以完善，消除掉过去遗留下来的某些局部的不完善的地方。但是总的来讲，这个制度是应该永久地和不可动摇地保存下去的，这是因为它在客观上体现

出来的那个真理，是永久的和不会动摇的真理。

这位十九世纪上半期的深邃的思想家和天才的头脑——黑格尔，毕竟还是他那个时代和国家的儿子。如果说德国的社会状况适合专心致志地对世界上各种事件的进程从事理论研究，那么，这种状况对于把理论上取得的成果付之于实际上的应用，就很不合适了。在实践方面，勇敢的德国理论家往往是最温和的俗物。就是象歌德和黑格尔这样的大人物身上，也有不少庸俗习气。黑格尔在青年时代十分同情法国大革命，但是，随着岁月的增长，他对自由的热爱就越来越淡薄，而且同现存制度和平共处的想法则日益强烈，以致连一八三〇年的七月革命都给他留下了非常痛苦的印象。“左派”黑格尔分子之一的著名的阿诺德·卢格^①后来就指责他老师的哲学，说它总是局限于对现象的直观，根本不想采取行动；而且还说，它一面声称自由是历史发展的伟大目的，但在实际上，它却跟地地道道的奴隶制度和平共处。必须承认，这都是正确的指责，因为黑格尔哲学里确实存在着所指出的那些缺点。顺便说一句，这些由于觊觎绝对真理而表现出来的缺点，在哲学讲演录的字里行间就已经表现得相当明显。在哲学讲演录里还充满了上面所说的大无畏的和敢于向前看的思想。例如，黑格尔曾力图证明，和古代世界相反，在近代世界里，哲学活动可以而且应当限于“内在世界”，即思想的世界，因为“外在世界”（社会关系）现时已经建立起了某种合理的制度，它既使人“安居乐业”，又能“自我调和”（ist so mit sich versöhnt worden）。但是，在

^①阿诺德·卢格（1802—1880），德国激进的政论家，曾与马克思共同编辑出版《德法年鉴》。

黑格尔的《Philosophie des Rechts》^①里，他的观点的保守的一面却越来越鲜明。凡是认真阅读这本著作的人，都会对书里那许多卓越而深刻的思想感到十分惊讶。同时人人都会发见，黑格尔在这里，较之在他的任何其他著作里，都在极力使他的哲学跟普鲁士的保守主义相调和。在这方面，那篇著名的前言尤其能给人以教益。在那篇前言里，关于合理的现实这一学说就与它在《逻辑学》里所具有的意义完全不同。

凡是存在的东西是由于必然性而存在。要了解某种现象的必然性，就意味着应去发见它的合理性。科学认识的过程就在于，精神——它极力要达到自我认识——是通过存在来认识它自己及它自己的理性的。哲学应该去了解现实存在的事物。特别是法哲学应该去了解国家的合理性。黑格尔根本不曾有那种“建成一种应该存在的国家”的想法。类如这样的理论是愚蠢的；不存在“应当那样存在的”世界，或者，正确些说，只是在某人的个人见解中存在的世界，而这个个人的见解是一种“弱因素”，很容易屈从于个人的独断，而且由于任性和虚荣心的影响往往反复无常。谁了解现实，谁发见了现实中潜在的理性，他就不会起来反对现实，而是会同现实调和^②并对现实感到欢心鼓舞。他并不放弃自己主观的自由，但自由并不表现为同现存事物的不和，而是表现为同它的协调上。总的来讲，造成同现存事物的不和，以及引起认识理性和现实中体现出来的理性之间的分歧，只能是基于对这个现实缺乏充分的理解和抽象思想的失当。人是有思想的生物；人的自由、人的权利以及

^① 《法哲学》。

^② 请读者注意，“同现实调和”（die Versöhnung mit der Wirklichkeit），是黑格尔本人的说法。——作者注。

人的全部道德的基石，都在他的思想之中。但是在有些人的心目中，只有那种跟一切公认的东西背道而驰的思想才是自由的。在这些人那里，崇高及神圣的思想的权利本身，竟成了无权。这些人打算为他们自己个人的独断专行而牺牲一切。他们把使人服从于某种义务的法律，仅仅看作是僵死的、冷冰冰的词句，仅仅看作是套在主观信念上的锁链。他们以自己对现实所持的否定态度而感到自豪，然而，他们的这种态度只证明思想的软弱以及他们根本不能为了共同的利益而牺牲自己的反复无常的个人考虑。前人说，如果一知半解会危及对上帝的信仰，那么，真正的知识，相反倒会加强对上帝的信仰。人对他们周围的现实所取的态度，也可以这样说：一知半解激起人们反对现实，而真正的知识却使人们同现实调和。黑格尔在这里就是这样讲的①。

说法学根本不应该去研究“国家应当是怎样的”问题，它的使命是去了解现在和过去国家的情况，说明国家机关的历史发展的情况，这是完全正确的。黑格尔对那班浅薄的自由主义者（我们现在要说，那是主观主义者）的攻讦，做得完全正

①把德国这位最伟大的唯心主义者的这个观点跟他同时代的、天才的法国人圣西门的观点加以对照，是很有意思的事情：“Le philosophe n'est pas seulement observateur, il est acteur, il est acteur du premier genre dans le monde morale, car ce sont ses opinions sur ce que la monde doit devenir qui règlent la société humaine”（《Travail sur la gravitation universelle》）“哲学家……不仅是观察家，他还是活动家，而且是在道德世界起着头等作用的活动家，因为他的关于世界应该是怎样的看法，支配着人类社会”（《关于万有引力的论著》）〔译者按：可参阅《圣西门选集》，商务印书馆，上卷第153页〕。——作者注。

确，那班人不会把自己的理想跟周围现实的发展联系起来，而总是在软弱无力和压根无法实现的主观幻想的天地里裹足不前。但黑格尔不光攻讦这样的自由主义。他也反对与官方无关的任何进步的意愿。而且他在这里把“一切存在的”，仅仅着眼于它的存在，就认为是必然的，进而就认为是“合理的”。把反对存在说成是反对理性。这一切还因这样一些，即上文所引证的与苏格拉底关于命运及自我意识和主观自由的神圣权利的议论毫不相关的一些说法而被肯定下来。黑格尔也就从一个仔细探索人类历史发展，并且得出前进运动是世界精神的本质这样结论的思想家，一变而为一个容易激动的和疑虑重重的保守者。这个保守者每当那只强有力的、长生不死的“老田鼠”死劲地、坚定不移地挖那座旧概念和旧制度大厦的墙角时，他就准备大喊“救命！”

由此可以得出这样的结论：如果说黑格尔的这个关于一切现实的都是合理的这个学说，许多人都理解得完全不正确的话，那么，这首先是他本人的过错，因为他对这个学说作了非常奇怪的、完全失之于辩证的解释，并且宣称当时的普鲁士社会制度就是这种合理的化身。所以，黑格尔的哲学在那个时代居然还不曾失去它对那班有思想的人士的影响，就成了一件怪事。但是，不管多么地奇怪，事实终归是，反对黑格尔根据他自己的——其实是非常进步的——哲学得出来的保守观点，只是很久以后才开始的事情；在《Philosophie des Rechts》^①面世的那个时期，起来反对黑格尔的不过是几个浅薄的自由主义者，至于所有严肃的、年轻而又有为的人仍然非常热情地追随

① 《法哲学》。

他，虽然他有矛盾，可是他们还没有觉察出来。当然，这是由于当时德国的社会生活不够发达所致。但在上一世纪^①，也就是在莱辛的时代，德国的社会生活还是不发达，所以，当时占统治地位的哲学概念与黑格尔完全不同；如果黑格尔在那个时期出世的话，肯定不会有人跟随他。为什么会这样呢？因为“一天的难处一天当就够了”^②，还有因为只是在十九世纪才给有思想的人类提出了这样伟大的、黑格尔的哲学应许给予回答的任务：科学地研究现实，科学地说明人类在社会、政治和精神方面的历史发展是一个必然的，因而是合乎规律的过程。我们曾经说过，只有这样理解历史才能消除对历史的那种消极的观点，即把它看成是一个盲目的偶然性的王国。所以，凡是“世界精神”的地下工程在进行的的地方，尽管它的规模并不大；凡是在“老田鼠”给新的社会运动准备好了土壤的地方，有为的青年就应该在那里如饥似渴地去研究黑格尔的哲学。青年人的头脑对于理论思想的要求越是严格，青年人的心灵对于为了共同利益而作出自我牺牲的意愿越是热烈，他们就越应当坚定不移地潜心学习黑格尔主义，而且青年们确实坚定不移地这样悉心学习过。后来开始的反对黑格尔所作的那些保守的结论，是完全持之有故的。但是不应当忘记，从理论上讲，说这种反抗是持之有故的，那只是因为它本身就是以黑格尔的辩证法为依据的，也就是主要在于说明历史是一个合乎规律的过程，以及把自由理解为必然性的结果。

^①普列汉诺夫的这篇文章作于1897年，因此“上一世纪”，指的是十八世纪。

^②典出《圣经·马太福音》，第6章。

IV

现在我们可以回过头来谈谈别林斯基了。

在着手说明他的精神发展的历史时，我们要首先指出的是，他在青年时期是强烈反对我国当时的现实的。我们知道，他在大学时期写的一个悲剧^①给他带来了多么的不愉快，这个剧本虽然艺术性较差，却是对农奴制的强烈的抗议。别林斯基是完全站在农奴一边的。

他笔下的一个主人公大声说道：“莫非这些人生下来就是为了给那班跟他们一样的人的任性要求效力？是谁给这些人以生杀大权，让他们用这种权力来奴役他们同类的意志，剥夺他们的圣物——自由的呢？谁给予他们斥责大自然和人类的权利呢？……仁慈的上帝，人父，请回答我，这些以自己近亲的骨和肉来滋养自己，而且象喝水一般地喝自己近亲的血和泪的蛇、鳄鱼、老虎，是不是你那万能的手造出来的呢？”^②

这段热情洋溢的话一定会使卡尔·摩尔^③感到不胜荣幸。

^①指别林斯基作于1830年的《德米特利·卡里宁》。这个剧本被莫斯科大学审查委员会禁止发表和上演，作者也被目为危险分子，受到了校方严密的监视，以至最后迫使别林斯基无法在大学里待下去。

1831年2月17日，也就是在学校当局禁止了这个剧本之后，别林斯基曾在给他父亲的一封信里谈到他这个剧本的主题思想，他写道：“我怀着一颗热爱真理的心，愤怒地憎恨不义的灵魂……我剧本的主人公是一个豪放而又易于感情冲动的人，他的思想是自由的，行动是疯狂的，——这二者造成了他的死亡。”

^②别林斯基：《德米特利·卡里宁》。

^③席勒名剧《强盗》里的主人公。

诚然，别林斯基受过席勒早期作品《强盗》、《阴谋与爱情》、《菲爱斯科》的极其强烈的影响。用他自己的话来说，在当时，这些作品使他“为了摆脱地理历史的发展条件而建立在半空中的抽象的社会理想，对社会制度抱着极其仇视的态度”^①。但是，给予他如此强烈影响的倒并非只是上述席勒的作品。他说道：“堂卡洛斯^②把我投进了抽象英雄主义的怀抱，除了英雄主义，我对一切都表示轻视，而在英雄主义的怀抱里，虽然我带着勉强的和强自装出来的欢愉，但我却非常清楚地意识到自己等于零。《奥尔良的姑娘》^③还是把我推入了那个英雄主义的怀抱，也就是跟那同样空虚的、无个性的、实体的、没有任何个人东西的，即一般的世界。”^④我们请读者注意这位著名批评家谈到他自己的这段很有意思的证词。他青年时期对“抽象的社会理想”的追求，就构成了他精神发展史上极其重要的一页，而且对于这极其重要的一页，人们迄今还未给予应有的注意。比方，就我们所知，还没有人着重指出过这样的情况：一个富于才华和热情的青年，尽管他充满“抽象的英雄主义”，但他同时却“意识到自己等于零”。意识到这一点是非常痛苦的。这种意识一方面引起了对抽象的理想的同样痛苦的怀疑；另一方面，又试图为自己所抱的那些社会宗旨寻求具体的土壤。当时，倒不是只有别林斯基才痛苦地意识到自己等于“零”。在这不久之前，二十年代进步知识分子的期望残

①④别林斯基 1839 年 9 月 29 日至 10 月 8 日给斯坦凯维奇的信，《别林斯基全集》，俄文版，第 11 卷第 385 及 385—386 页。

②席勒同名剧作的主人公。

③席勒用法国民族女英雄贞德的尊号写的一部剧作。

酷地破灭了，在有思想的人们中间弥漫着忧伤和绝望^①。我们这里有的人总是翻来复去地说，纳杰日津对于别林斯基的观点，至少在其发展的初期有过很大的影响。但这是否就是谓在纳杰日津的观点中有许许多多令人欣喜的东西呢？在他看来古代的俄国生活就好象“在毫无生气的、混沌未开的空寂中的一座见不出一点特色的深山老林”；他甚至怀疑我们是生活在存在了千年之久的俄国。“我们的精神生活只不过是从小彼得大帝的时代才开始的，所有欧洲的东西在经过了成千次的跳跃和变革之后，才在今天反弹到我们这里来，所以，它的回声显得非常的微弱。”

“如果可以这样说的话，我们的文学迄今还是欧洲的一种劳役；它使用的是俄国人的手，但并不是照俄国的方式在耕种；这种劳役拿新鲜的、用之不竭的年轻的俄国精神的汁液去培育的是别人而不是我们自己的植物。”^②

这里几乎可以听见恰达耶夫^④的调子。别林斯基在他著的第一篇论文《文学的幻想》里，好象是对我们的未来，如果说

^①关于这，请参见 Herzen, *Du developpement etc*, Paris [赫尔岑：《论发展》等等，巴黎]，1851年，第97—98页[译者按：这里指的是赫尔岑的论文《论俄国革命思想的发展》，见《赫尔岑全集》，第7卷第214—215页]。——作者注。

^②因手边没有纳杰日津的文章，所以我们只好转引贝平先生^③的著作：《别林斯基，评传及书信集》，第1卷第95页。勿须多言，我们从这部著作中引用了大量的材料来说明别林斯基的精神发展史。我们只是对这些材料作了不同的分类而已。——作者注。

^③亚历山大·尼古拉耶维奇·贝平（1833—1904），俄国文学史家、科学院院士、资产阶级文化历史学派的代表人物。

^④彼得·雅柯夫列维奇·恰达耶夫（1794—1856），具有早期资产阶级革命思想的俄国军官，普希金的至友。

不是对我们的过去和现在的话，表示出了非常令人鼓舞的看法。他指出，我们现在需要的不是文学（它在将来是会产生出来的），而是教育，他不胜感慨地说道：

“而这种教育，由于英明的政府专心一意的关怀，是不会停滞不前的。当皇帝——慈父的手向俄罗斯人民指出目标时，当他的有威力的声音号召他们向这目标前进时，他们是敏慧而颖悟的，对于一切的善和美是会全力以赴而且是热心的！……”^①

用他的话说，建立一个家庭教师的等级就会在教育方面做出真正的奇迹。此外，我们的贵族阶级终于相信必须给他们的子弟以可靠的教育，而我们的商人等级“正在很快地形成起来，并在这方面，日益接近上层等级”。总而言之，我们的教育事业搞得很好：“给未来播下的种子，现正在日益成熟。”

诚然，这一切都是他的肺腑之言。别林斯基在写这篇文章的时候，他是一厢情愿地相信，而且是洋溢着作家的热情在相信，教育将会在全俄飞快地发展起来。但是，在比较平静的时刻，当他那热衷于教育的热情冷却下来时，他就不能不看到，他相信教育会在俄国快速发展起来所持的种种根据，至少已经不那么牢靠了。而且教育的成就，不管是怎样快速地取得的成就，都未必能使为了理想而“仇视社会制度”并渗透“抽象英雄主义”的人感到满意……这种人需要的不是那种前景。总之，《文学的幻想》发出的那种愉快的调子既是作者一时兴奋的产物，也完全不排除作者的痛苦心情——这就是他伤心地意识到自己等于零的产物，也是他一方面是抽象的理想，而另一

^① 《别林斯基选集》，上海文艺出版社，第1卷第122页。

方面是具体的俄国现实这二者之间无法解决的矛盾的产物。

一八三六年七月，别林斯基来到特维尔省的 Б-х 村^①，他在殷勤好客的主人、人称“略知一点哲学”或者“哲学之友”的米·巴·^②的协助下，才接触了，如果没有弄错的话，首先接触了费希特^③的哲学。他说：“我死劲地、狂热般地抓住费希特的观点不放。”^④这是可以理解的。用他的话说，在他看来生活不外乎分为理想的生活和现实的生活；费希特使他相信“理想的生活恰恰就是现实的生活、肯定的生活和具体的生活，而所谓现实的生活就是否定、幻影、渺小和空无”^⑤。这样，在抽象的理想和具体的现实之间的这种痛苦的矛盾，得到了所寻求的哲学的解决：它使矛盾的一方成为零。

别林斯基在宣称现实是幻影之后，就为了理想而更加仇视现实，这种理想现在则成了真正名实相副的现实。在这个“费希特”时期，别林斯基非常同情法国人。贝平先生说：“人们曾对我们谈到别林斯基当时生活上的一件轶事：有一次，别林斯基在他还不十分熟悉的上层社会里谈到上世纪末法国发生的事件时，他说出了使主人^⑥难堪的极为尖锐的见解。”^⑦后来，别林斯基在给友人的书信里，回忆起这件事时，还补充说道：

①Б-х 村，即普里亚摩兴诺村，是米·巴枯宁的老家。

②米·巴·即米海伊尔·阿历克山德诺维奇·巴枯宁（1814—1876），俄国著名的无政府主义者。

③约翰·戈特利勃·费希特（1762—1814），德国古典哲学的代表之一，主观唯心主义者。

④1838年8月14日别林斯基给巴枯宁的信，《别林斯基全集》，俄文版，第11卷第271页。

⑤1837年8月16日别林斯基给巴枯宁的信，同上书，第175页。

⑥指米·巴枯宁的父亲。

⑦《别林斯基》，第1卷第175页。——作者注。

“我丝毫也不因说了这句话而后悔，在回想起这句话时，也丝毫不感到难以为情，因为我用这句话非常诚恳地、并且完全符合我那激烈的脾性，表达出了我当时的精神状态。不错，我当时就是那样想的……我的这句话真诚而恳切地表达了我必然要经历的那种紧张的精神状态。”^①

现在，看来好象别林斯基可以不受怀疑的折磨而去休息了。其实，他这时身心上的痛苦未必比先前减轻了多少。

第一，他怀疑他自己的哲学思维能力。“我之所以了解这种具体生活的存在，是为了使自己认识到我无力了解它；我知道有天堂是为了确信，只是接近它的大门，还不是一种享受，我只是预感到它的和谐与芬香，——这是我唯一可能的生活！”^②第二，显然，否认现实也未能使他摆脱原来的那些理论上的怀疑。现实生活被说成是幻影似的、渺小的和空虚的。但是幻影与幻影也不一样。拿别林斯基的新观点来说，法国的现实，一如任何其他的现实，比方说，同俄国的现实一样，也是一种幻影。但是，在法国社会生活中有一些现象，如我们所知道的，是他所热烈地同情的，而在俄国，就没有类似这样的现象。为什么法国的幻影跟我们国家的不同呢？

“费希特主义”没有回答这个问题，他只不过把那个老大难的问题，即为什么具体的现实跟抽象的理想是矛盾的，以及如何来消除这个矛盾的问题，稍稍给变了个样子。这样看来，声称现实是幻影，实际上并无一点好处，因此，新的哲学观点

^①1838年10月1日—24日，一说是在10月12日别林斯基给米·巴枯宁的信，《别林斯基全集》，俄文版，第11卷第320页。

^②1837年8月16日别林斯基给米·巴枯宁的信，见《别林斯基全集》，俄文版，第11卷第175页。

本身倒成了可疑的观点，如果它并非完全是“幻影”的话；须之，这个新的哲学观点之所以受到别林斯基的重视，显然只是基于这样一点，这个新的哲学观点应许对使他伤脑筋的那些问题作出简明而令人信服的回答。

后来（在一八三八年六月二十日），别林斯基在一封信里谈到了他那“仇恨思想”的信念。他写道：“是的，我仇恨它，是因为它抽象。但莫非它不抽象就能成为有价值的东西吗，莫非总是只在发现的时刻才应该思想，而在其余的时间就什么也不想吗？我理解这样的假设是完全荒谬的，可是我的天性仇视思维。”^①这些朴素而又感人的话就最恰当地说明了别林斯基对哲学的态度。他不能满意于“抽象的东西”。能使他感到满意只是这样一种体系，即这种体系本身是源于社会生活，而且它本身能被这种生活说明，同时，它也能说明生活并对生活起着广泛而又有成效的影响。这就是他对思想所持的假想的仇恨，诚然，他憎恨的并非一般的哲学思想，而是那种满足于哲学上的“直观”、与生活背道而驰的思想。屠格涅夫说道：“那时我们除了纯粹思维以外，已经在哲学里把世间的一切都翻找了一遍。”这说得十分正确，尤其是用到别林斯基身上。他曾在哲学里有如拜伦笔下的该隐那样去寻求通向幸福的道路，the road to happiness，——当然，不是寻求个人的幸福，而是同胞的幸福、祖国的福祉。很多人就以此为根据认为，他实际上并没有什么“哲学的才能”，并居然瞧不起他，甚至那些就哲学思维的能力来说还远远不如他的人，也只是对他勉强地加以赞许而已。这班洋洋自得的先生们忘记了，或者

^①1838年6月20日别林斯基给米·巴枯宁的信，《别林斯基全集》，俄文版，第11卷第245页。

说不知道在别林斯基的那个时代，差不多整个欧洲的思想界都在寻找社会幸福的道路。正因为是这样，哲学在当时竟具有如此重大的社会意义。现在，指出这条幸福道路来的，已经不是哲学，所以它的进步意义就等于零，现在对它进行潜心研究的是那些“纯粹思维”的爱好者。我们衷心希望他们取得成功，但这并不妨碍我们对别林斯基的“哲学才能”保持特别的看法。我们认为，他具有巨大的、理论上的鉴别真理的能力，遗憾的是，他的这种能力未能发展成系统的哲学修养，但它还是非常正确地给他指出了当时社会科学的最重要的任务。当时俄国人中最有教养之一的奥陀耶夫斯基公爵^①说道：“别林斯基是我生平见到的具有最高哲学组织才能的人。”^②我们则认为别林斯基是一度活跃在我国文坛上的拥有最高“哲学组织才能”的人。

无论如何那些可恶的问题使别林斯基在他整个“费希特时期”都不曾得到安宁。这些可恶的问题恰恰就是一位德国诗人在他一首卓越的诗篇里要求作出回答的问题：

为什么在沉重的十字架下
总使正派人苦恼不迭？
为什么无论哪儿的富人
都受到尊敬都享受荣华？
那是谁的罪过？世界上
竟全然不了解真理的力量？

^①亚历山大·伊凡诺维奇·奥陀耶夫斯基（1802—1839），俄国诗人、十二月党人。

^②《俄国文献资料》，1874年，第1册第339—343页。

或是它在拿我们开心？

真是卑鄙，简直是在犯罪^①！

现代的社会科学已经彻底解决了这些问题。它承认“真理的力量”还根本没有得到世上所有的人理解，它也对在我们的社会（尤其是阶级之间的）关系中，“真理”迄今还不大为人注目的原因作了解释。从现代社会学的观点来看，可能认为那些使得别林斯基不胜苦恼与不安的问题，原来却是非常幼稚的问题。

但是，就他那个时代来讲，这些问题决不是幼稚的问题，那时最有才智的人都在研究这些问题。它们是从这样一个根本性的问题里合乎逻辑地产生出来的：为何偶然性往往胜于理性。所以不难理解，别林斯基只能满足于这样的哲学，即它恰恰能对这些问题给他作出“简单”^②和坚定的回答。

为什么嘲弄了人们最美好、最高尚意愿的俗不可耐的物质力量不会受到惩罚？为什么一些民族繁荣昌盛，而另一些民族却落到残酷的征服者的统治下濒于灭亡呢？是因为征服者总是比被征服者高明么？未必是如此。层出不穷地发生这种情况的唯一原因是，征服者拥有比被征服者更多的军队。但是，在这种场合可以拿什么来说明武力的这种胜利是正当的呢？还有如果“理想”总是执着于它那渺渺的空际，而使我们这可怜的实际生活成为种种可怖现象的牺牲品，那又有什么意义呢？只消你们还不具备瓦格纳^③的“哲学才能”，亦即你们还没有去钻

①引自海涅的诗集《致拉萨尔》。

②据《普列汉诺夫哲学著作选集》第4卷的书末注出，这儿的引号是据作者的原稿加上的。

③瓦格纳是歌德《浮士德》里的人物。

“纯粹思维”的牛角尖，而你们还不属于那班能够拿可怜巴巴的、什么问题也解决不了的、对谁也不碍事的“进步公式”来开心的颓废派，不管你们把这种理想叫做抽象的，而把现实叫做具体的也好，或者反过来，把现实叫做抽象，而把理想叫做现实也好，你们都必须去考虑这些问题。大家知道，别林斯基既非瓦格纳，也非颓废派。诚然，这使他大大为人赏识；但他却为此付出了非常高的代价。他后来把他的“费希特时期”叫做瓦解的时期。这是可以理解的；他应该极力摆脱这种难堪的状况。而同样也是可以理解的：这种意图会使得他跟费希特的哲学决裂。

遗憾的是，由于资料不足，这段决裂的历史迄今也还没有弄清楚。我们知道，虽然别林斯基在一八三七年上半年才对黑格尔哲学体系的某个部分有所了解，但他已经受到黑格尔很大的影响了。我们还知道，这时他已经跟他先前不共戴天的现实妥协了。他在一八三七年八月七日从皮亚提哥尔斯克写给他的一位青年朋友的信里，已经把他的心情和盘托出了。别林斯基热情地劝他去钻研哲学。“你只有通过哲学才能找到你内心里提出来的那些问题的答案；只有哲学才会使你的心灵平静与和谐，并赐给你那种连你都想象不到的、外部生活既不可能给你但也不会从你那里夺走的幸福。那时不是你活在世界里，而是整个世界活在你的心里……千万别去搞政治，别让那捞石子的政治影响了你的思想方式。”在俄国，政治没有任何意义，因为“注定俄国的完全是与法国不同的另一种命遇，在法国，不管是科学、艺术，还是居民的性格的政治倾向都有它自己的意义、自己的合理性以及它自己的优点”。俄国的整个希望在于普及教育，在于它的公民的道德的自我完善。“如果俄国的每

一个成员能用爱的方法来趋于完善，那么，勿须任何政治，俄国也会成为世界上一个最幸福的国家。”^①诚然，这根本不是黑格尔的观点，但是，我们曾经说过，那个时候，别林斯基对黑格尔的了解还是很不够的。我们看来重要的倒是：别林斯基同俄国现实的妥协，是基于他对俄国现实的历史发展的说明是错误的，而且总的来说也是非常肤浅的。为什么我国的社会生活不同于法国的社会生活？为什么俄国的历史命运不同于法国的历史命运？不管拿俄国和法国加以怎样的比较，都不可能做出什么回答。而且不久之前，由于进行这种比较而使别林斯基得出了痛苦的、几乎是绝望的结论。而且作出来的那种回答，不光有可能跟我们俄国，而且还可以跟法国的社会生活相妥协，例如，也能跟别林斯基不久前还最热烈地同情过的十八世纪末发生的那些事件相妥协，因为一切均以其所处的地位为转移。而且我们发现，他还在为法国人的“政治倾向”进行辩解。然而，在他执着于德国哲学的“绝对”真理时，就不把这种倾向放在眼里了。法国人“没有永恒的真理，但有日常的真理，即每天都有新的真理。所有的法国人都不喜欢从人类理性的永恒规律，而是根据经验，根据历史去求得真理。”^②这种情况竟使得别林斯基勃然大怒，以致要法国人“滚开”，照他看来，法国人的影响于我们除了有害之外，别无一点好处，他声称德国是当代人类的耶路撒冷，并号召有思想的俄国青年对它投以希望和信赖的目光。

但是，如果把同俄国现实“妥协的”别林斯基当作“守旧

①以上引号内的三段文字，均见于别林斯基给德·彼·伊凡诺夫的信，见《别林斯基全集》，俄文版，第11卷第147—148页。

②参见《别林斯基全集》，俄文版，第11卷第151—152页。

分子”，那就完全错了。就是在那个时候，他也压根不是什么保守主义者。别林斯基之所以赞赏彼得大帝，正因为他跟当时存在的制度断然决裂了。“所有各国的皇帝都是依靠过去，依靠传说来教他自己的人民的；彼得破坏了俄国的传统，从而使它摆脱了过去。”这样的话竟出自一个守旧分子之口，总该同意是非常奇怪的吧。同样，他也决不愿意把他那个时代的俄国生活理想化；他看到俄国生活中还有很多不好的地方，但是他用俄国的年轻幼稚来解释这些不好的地方：“俄国还是一个幼儿，他还需要一个保姆，这个保姆有一颗跳动着的、对自己养育的孩子百般怜爱的心，可是她的手里还拿着一根用来惩治顽皮的藤条。”现在，他甚至同农奴制和平共处，但这只是暂时的和平共处，只是因为他认为俄国人民还没有成熟到可以享受自由的程度。用他的话来说，“政府要逐步地走向解放”，而且这种情况也使他感到由衷的喜悦，由于我国不存在长子继承制，因此，我们的贵族阶级“会自然而然地消亡，而勿须任何革命和内部的动荡”^①。真正的守旧分子对事物的看法跟这是完全不同的，如果其中有人读过我们所引用的别林斯基的那封信，他就会发见那封信充满“荒谬绝伦的思想”，虽然它否定了政治。若是从“守旧的”观点来看，这又是完全正确的。别林斯基不是同现实妥协，而是跟他自己那个抽象理想的痛苦命运妥协。

不久之前，他由于意识到无法使这个理想适用于生活，而感到不胜痛苦。现在，他放弃了这种理想，这是因为他相信除了“抽象的英雄主义”和一无所获地仇视现实之外，这种理想

^①参见《别林斯基全集》，俄文版，第11卷第148、149页。

不能给他带来任何好处。但这决不是说，别林斯基同进步是背道而驰的。完全不是这样。这只是说，他现在用的是不同于过去的方法来为进步效力的。他感叹道：“让我们以耶稣的使徒为榜样，既不搞阴谋活动，也不建立公开的或秘密的社团，只布圣师之道，但他们不管是在君王和法官面前都决不放弃圣师之道，既不怕火，也不怕剑。不要去插手与你无关的事情，但要忠于自己的事业，而你的事业就是热爱真理……让政治见鬼去吧，科学万岁！”^①

V

但是，对政治的消极态度根本解决不了这样的问题：为什么恶总是胜过善，武力胜过法律，虚伪胜过真理。只要这个问题没有解决，从“妥协”中获得的道义上的好处就不会大，因为别林斯基仍跟先前一样被疑团困惑住。但是现在他相信，黑格尔体系会帮助他永远地摆脱疑团。后来，还是向他介绍过费希特学说的那个“略知一点哲学的人”^②，使他了解到了这个体系。从他下面这封写给斯坦凯维奇的信就表明黑格尔主义对他起着多么大的作用，而且它回答了正是他想弄清楚的那些问题：

“我从高加索来到莫斯科，巴·（那个“略知一点哲学的人”）^③也来了，我们住在一起。夏天，他翻看了一遍黑格尔

^①别林斯基 1837 年 8 月 7 日给伊凡诺夫的信，见《别林斯基全集》，俄文版，第 11 卷第 151 页。

^{②③}即巴枯宁。

的宗教哲学和法哲学。一个新的世界展现在我们面前。力量就是法律，法律就是力量，——不，我简直无法向你描述我听到这些话时的那种心情，——这是一次解放。我一下就懂得了王国覆灭的观念、征服者的合法性。我一下就懂得了，没有野蛮的物质力量，没有刺刀和剑的统治，没有专横暴戾，没有偶然性，——我对人类的监护也就完结了，而我的祖国对我也就有了新的意义……К-В（卡特柯夫）在此之前已经尽可能地对我作了转述，而我也尽可能把美学的一些成果接受下来。我的天，那是一个多么新颖、多么光明、多么无穷无尽的世界啊！……对我来说，‘现实’这个词跟‘上帝’这个词具有同样的意义。你白白地劝我为了不至陷入厨房的现实，就得经常观察蔚蓝色的天穹，也就是那个无限的形象。朋友，谁能透过天穹的形象而看到无限的象征，那他就会感到愉快了，但是，须知天穹常为乌云所笼罩，因此，能用无限这个思想把厨房照亮的人，就会更加感到幸福了。”^①

现在，别林斯基是跟现实真正妥协了。诚然，一个竭力想用无限这个思想来照亮厨房的人，是根本不想对他周围的生活加以改造的。他会由于意识到及观察到现实的合理性而感到愉快；他越崇拜理性，则对现实的任何批评就会越使他愤慨不已。所以不难理解，别林斯基那热情的性格就使得他在这方面走得很远，以至于现在很难相信，他对周围现实的观察会使他象艺术家看到一部伟大的艺术作品那样感到愉快。他说道：“我的性格就是这样，不管是爱，是憎，是知识，也不管是什

^①别林斯基 1839 年 9 月 29 日—10 月 8 日给尼·弗·斯坦凯维奇的信，见《别林斯基全集》，俄文版，第 11 卷第 386—387 页。

么思想，什么感情，我的心灵都紧张、痛苦而艰难地将它们统统接受下来；而且一旦接受下来之后，我就整个被它们所渗透，一直渗透到底层最深处。于是现实这个伟大的词汇就在我心灵的烘炉中锻冶出了独立的^①意义……我注视着这个先前被我所轻视的现实，当我意识到它的合理性，看到既不能从现实中扔掉什么东西，也不能对现实加以咒骂和把它拒之于门外，真是喜不自胜……现实，——我反复地说，不管我起床或是躺下，在白天还是黑夜，现实都笼罩着我，我感到它无所不在，甚至就在我的身上，在这一天天地变得更加明显的新的转变上。”^②

这种对合理的现实感到的“内心的”喜悦，就令人回想起在同大自然交往时，既善于欣赏它的美，又同时意识到自己和它是不可分离地结合在一起的人们所体验到的那种喜悦。一个既用哲学家，又用诗人的那种爱来热爱大自然的人，就会同样满意地去研究所有的生活现象。现在，别林斯基也带着同样的爱注视着周围的一切。他大声地说道：“诚然，现实总是通向现实。当我不是根据早先所准备好的理论，而是按照事物本身所提供的材料来考察每一事物时，我就是开始通过真正的关系来对它进行考察了，这样，所有的人都会对我感到满意，而我也会对所有的人感到满意。现在，我在同那些从来不想跟他们打交道的人谈话时，就开始有了共同语言了。”^③在安排他到

^①“独立的”一词，在别林斯基的原著里是“独特的”，这里可能是普列汉诺夫引用时的笔误。

^②别林斯基 1838 年 10 月 10 日给米·巴枯宁的信，见《别林斯基全集》，俄文版，第 11 卷第 282—283 页。

^③同上书，第 11 卷第 284 页。

测量学院去任职之后^①，他对自己这一平凡但是有益的教师活动感到非常的满意。“我以极大的好奇心注视着这些动机和手段，表面上看来，这些动机和手段竟是这样的粗陋、庸俗和平凡，但它们却能创造出有益的事情，尽管这种有益的事情并不灿烂斑驳和光彩夺目，倘若不注意这种有益事情在时间上的发展情况，而只是走马观花地看一眼，那是不能对它有所了解的；可是它的结果于社会是大大有益的。只要我还有力量，我就决心去做一切事情：献身社会福祉，克尽一己棉薄。”^②

“抽象的英雄主义”已经消逝得干干净净。由于前一个时期别林斯基在思想工作·上饱尝了苦恼，现在他好象对于重大的社会问题连理论上的兴趣都没有了。他打算以他本能地意识到的周围生活的合理性为满足。他说：“认识现实得靠某种本能，得有某种分寸，因此，人每前进一步才是正确的，他的地位才是实在的，他在待人接物的各个方面才会是没有错误的、不是出于勉强的……谁若借助思想使自觉性跟本能的热情结合在一起，他就能加倍地掌握现实，但主要的是了解现实，不管是怎样去了解。”^③

如我们已经知道的那样，别林斯基在其发展的前一个阶段曾力图去解决那使他感到不胜其苦的抽象理想与具体现实之间的矛盾，而他采取的办法是使这对矛盾中的随便哪一方等于零。他曾把与理想相矛盾的任何一种现实称为幻影。现在他又

^①从1838年5月起，别林斯基在莫斯科测量学院担任俄文教师，但时间不长。

^②别林斯基1838年10月10日给米·巴枯宁的信，见《别林斯基全集》，俄文版，第11卷第284页。

^③同上书，第11卷第292页。

完全反过来：把这对矛盾的另一方算作零，即是说，把与现实相矛盾的任何一种理想叫做幻影。固然，这在理论上是一种新的解决，但它跟前一种办法一样都是错误的。因为不管是在前一种或是后一种场合，不管把这对矛盾的哪一方算作零，都是毫无根据的。不过，别林斯基哲学发展上的这个新的阶段，较之前一阶段毕竟还是大大向前跨了一步。

为了充分了解这个阶段的意义，我们须得谈谈他的那篇关于鲍罗金诺的文章^①。

这篇文章的主要意义在于跟对社会生活的唯理论的观点进行斗争，并说明个人与作为整体的社会的关系。显然，别林斯基在其费希特时期跟唯理论的观点是和睦相处的，而现在他认为那是只有饶舌的法国佬和自由主义的牧师才能弄到如此荒谬境地的东西。“从我们所知道的有史以来，直到现在为止，都没有一个民族的形成和产生，是根据一定数量的人按照彼此达成的和自觉的条件，或者按照某人，即使是一个天才人物的主张而表示愿意结合在一起的。”我们不妨拿君主政权的起源为例。自由主义的饶舌者可能会说，它乃是人们精神堕落的结果，这些人认为他们已经丧失了自己管理自己的能力，认为自己必须痛苦地去服从那个由他们选出来的、拥有无限权力一个人。在那班抽象脑瓜的肤浅眼光看来，思想和现象本身并不具有它自己的原因和必然性，而是象雨后的春笋一样长出来的，不光没有土壤和根须，是在空中生长的，——对于长着这种脑袋的人来说，没有比这样的说明更简单更令其满意的了；

^①指别林斯基的一篇书评，即评费·格林卡的《鲍罗金诺战役述评》（回忆一八一二年）。

但是对于那些能洞察幽微，即能揭示事物底蕴和内在本质的人来讲，不可能有比这更荒谬、更可笑和更无意义的了。任何事物，倘其本身不具有产生的原因，而是从与它陌生的“外部”，不是从它本身的“内部”产生出来的，那么，这一切就都没有合理性，因而，这种说法也就不具有神圣的性质。根本的国家法令之所以是神圣的，并非它们是某一特定民族，而是每一个民族的基本观念；并且还因为这些根本的国家法令成为现象，变成事实之后，它们就在历史运动中辩证地发展起来，因此这些法令本身的演变就成为它们自身观念的因素。所以，这些根本的法令并非是把人们说的话变成法律，而是可以这样说，它们是在事先，并且是由人们所约定和承认的。”^①

在这里，在哲学术语的运用上存在着某种不妥之处。例如，根据我们上面的引文，在别林斯基看来，哲学家可以揭示出事物的内在本质。但什么是这种内在本质呢？我们认为，歌德说得完全正确，他说：

Nichts ist innen, nichts ist aussen,
Was ist drinnen, das ist draussen. ^②

但是，我们不来谈论细节。我们必须使读者了解的是别林斯基当时那些观点的总的性质。

①别林斯基写的评费·格林卡的《鲍罗金诺战役述评（回忆一八一二年）》，见《别林斯基全集》，俄文版，第3卷第328、332—333页。

②无内就无外，

有内就有外。

见《歌德全集》，德文版，第2卷第230页。

在他的新的观点看来，在社会发展的辩证过程中，个人起的作用如何？

别林斯基说：“就一个人来说，人是个别的和偶然的，但就表现出个人的精神来讲，却是一般的和必然的。从而就产生出了人的地位及人的意愿的双重性；他在自己的我和他的自我以外的东西的斗争，就构成他的非我……要成为一个真实的人，而不是一个幻影，他就应该是一般的局部的表现，或者无限中的有限的表现。因此，人应当放弃他的主观的个人，承认这种主观的个人是虚伪和幻影，应当听命于世界的、一般的东西，承认只有它才是真理和现实。可是由于那世界的或者一般的东西并不在人的身上，而在客观世界里，所以他应该同这种东西亲密无间，融成一体，以便在以后，即在客观世界成为主观所有之后，它就会重新成为主观的个人，但这时它已经是真正的、已经表现为非偶然性的一部分，而成了一般的、世界的东西，——总之，成了肉体中的精神。”①

人为了不致成为一个幻影，他就应当成为一般的个别表现。对人的这种看法是完全符合最进步的世界观的。苏格拉底在起来反对雅典人的陈旧的概念时，他就正是在为这种“一般的、世界的东西”效力，他的哲学学说就是雅典人在其历史发展中作出来的新贡献的理想的表现。这就是苏格拉底成了黑格尔称他为英雄的原因所在。因此，只消个人成了一般的个别表现，并以其自身来否定要为新的现实即明天的现实准备历史的土壤时，个人同他周围现实的不协调就完全是正当的事情。但

①别林斯基：《鲍罗金诺战役述评》，见《别林斯基全集》，俄文版，第3卷第328、340页。

别林斯基却不是这样来论断的。他宣扬“听命”于现存的事物。正如他在那篇评鲍罗金诺的文章，特别是在评门采尔的文章里，他愤怒地痛斥那班“渺小的大人物”^①，在他们的心目中，历史是一个没有头绪的故事，在各个情节之间充满种种偶然的和矛盾的冲突。用他的话来说，这种历史观乃是悟性^②的可悲的产物。悟性往往只抓住事物的一个方面，而理性却能对事物的各个方面加以考察，虽然这些方面好象似相互矛盾的。

“因为理性并不创造现实，而是认识现实，它事先就抓住这样一条公理：一切都是存在的，一切也就是必然的，而且是合乎规律的、合理的。”^③

别林斯基在另一篇文章里说道：“现实是生活中肯定的东西，而幻影则是生活的否定。”^④如果是这样的话，那么，他对那班“渺小的大人物”对现实的否定的攻讦就是完全正确的了；那班否定现实的人不过是一些幻影罢了。对于别林斯基的陷入最极端的乐观主义，也同样是可以理解的。如果对现实的任何否定就是虚无，那么现实就成了无可指责的了。值得注意

①别林斯基说：“门采尔便是这些渺小的大人物之一”；参见《别林斯基选集》，上海译文出版社，第2卷第45页。

②“ *рассудоцность*” (*рассудоц*) 和 “ *разуцность*” (*разуц*) 这两个俄语词，都可以译为“理性”，但它们之间也有一些区别，“ *рассудоцность*” 偏重“理智”、“思考力”，而“ *разуцность*”，则含有“合理”的意思。为了稍加区别，同时也为了全书前后的照应，把前者译为“悟性”，后者译为“理性”或“合理的”。

③别林斯基：《门采尔，歌德的批评者》，见《别林斯基全集》，俄文版，第3卷第414页，又见《别林斯基选集》，上海译文出版社，第2卷第71页；这里照本文作者的引文翻译。

④别林斯基：《智慧的痛苦》，见《别林斯基选集》，上海译文出版社，第2卷第106页。

的是，应该研究一下别林斯基是怎样用历史上的例子来论证“生活在地上的人们的命运”是不受盲目的事件的摆布的。

“奥玛尔^①焚毁了亚历山大理亚图书馆；奥玛尔真是罪该万死——他永远毁灭了古代世界的文明！先生们，且慢咒诅奥玛尔吧！文明是一个奇妙的东西——如果它是一片海洋，不论哪一个叫奥玛尔的把这个海洋弄得干涸了，地底下总有着看不见的、隐藏着的活水泉源，它很快就会喷射出来，汇成一个海洋的……”^②诚然，这是一个非常奇怪的结论：由于“奥玛尔之流”不会使文明的一切源泉干涸，也就根本勿须得出结论说，他们的活动是无害的，而我们应该“且慢咒诅他们”。别林斯基的乐观主义简直到了非常天真的地步。但是我们看到，根据他对现实的新的观点，是必然会产生出这种乐观主义来的。而这种新观点的产生，究其根源倒不是由于别林斯基似乎没有很好地理解黑格尔，相反，他倒是完全领会了在《Philosophie des Rechts》^③的序言里表现出来的那种黑格尔哲学的精神。

我们已经对黑格尔在那篇序言里表明的观点作过详细的叙述，读者不妨将它们与别林斯基的“妥协的”观点相比较，——就会对它们几乎完全一致而感到惊奇。它们的差别只是在于：“激烈的维萨里昂”^④比沉着冷静的这位德国思想家要急躁得不知多少，因为连黑格尔也没有达到过那样极端的地步。

①奥玛尔（约生存于7世纪），二世伊斯兰教国国王。他于641年征服埃及，烧毁了著名的亚历山大理亚（埃及的名城）图书馆。

②别林斯基：《门采尔，歌德的批评家》，上海译文出版社，第2卷第43页；译文略有改动。

③《法哲学》。

④即别林斯基，维萨里昂是他的教名。

别林斯基说：“伏尔泰就是那个被最高意志从金刚石的锁链里解放出来的撒旦——他本来是被锁在终年黑暗的火的住所的，于是他就利用这短暂的自由来危害人类。”^①黑格尔没有说过，而且他也不会说出这样的话来的。这种例子不胜枚举，但是所有这样的例子在细节上都不会改变事情的本质，即别林斯基的这些观点表明他是完全忠实于黑格尔的“绝对”哲学的精神的。如果伏伦斯基先生对这些妥协的观点感到“奇怪”，那就说明，他对那个“思索着永恒的人”，亦即黑格尔的著作是一窍不通的。诚然，在这种场合伏伦斯基先生只不过重复着在他之前的尼·斯坦凯维奇、赫尔岑、屠格涅夫等人说过的那些话。然而，他却应许要用“拿别林斯基的某些观点同其最初的出处相比较”的方法，来“详细地”研究黑格尔对别林斯基的世界观的影响问题。为什么他就止于去重复别人的错误呢？那是不是说，他自己对那个出处毫不了解呢^②？

别林斯基比他朋友中的任何人，例如，比米·巴^③和尼·斯坦凯维奇都更充分地了解那妄称是绝对真理的黑格尔哲学的保守精神。大概，他本人也感觉到了这一点，因为朋友们的那些旨在减弱他那“妥协的”急躁性的规劝，对他并没有起到什么作用；要知道他的那班朋友持的似乎也是那个绝对真理的

^①别林斯基：《米什勒作品：截至法国大革命为止的法国简史》，见《别林斯基全集》，俄文版，第2卷第470页。

^②阿·斯坦凯维奇先生在其所著《季·尼·格兰诺夫斯基及其书信》（莫斯科，1897年）一书里，持的也是跟伏伦斯基同样的见解，认为别林斯基的妥协观点是源于对黑格尔哲学得出的错误结论（见第1部分，第107—108页。）阿·斯坦凯维奇先生是否知道，这些“错误的结论”正是黑格尔本人得出来的呢？——作者注。

^③即巴枯宁。

观点，即继黑格尔之后，别林斯基现在所宣扬的那个绝对真理的观点，拿这个观点来看，对那班“自由主义的饶舌者”的任何让步，都只能是出于一种可怜的不彻底性^①。

当然，可以这样说，如果黑格尔在《Philosophie des Rechts》^②问世时就已经跟普鲁士政府妥协了，那么，就不能从中得出结论说，别林斯基也会跟俄国的现实妥协。事情就是这样。但是，有各种各样的否定。黑格尔也许会宣称俄国的现实是半亚细亚式的；他一般总是认为，斯拉夫世界是介于欧罗巴和亚细亚之间的某种中间的东西。但是，亚细亚的现实也是“理性的化身”，而黑格尔——不是指运用辩证法的黑格尔，而是指那个倡导“绝对真理”的黑格尔，也就未必会赞赏反现实的个别人物对于终极理性的背叛。

VI

现在 we 再从另一个方面来考察别林斯基的妥协观点。

那班“自由主义饶舌者”的社会理论之肤浅及其反科学的性质，使他不胜恼怒。“饶舌者”以为，社会关系可以根据人们的任意要求来加以改变，然而事实是生活及社会的发展“实

① 格兰诺夫斯基在给亚·米·涅维罗夫的一封信^②里说，巴枯宁是第一个起来反对别林斯基的论《鲍罗金诺》一文的，云云。遗憾的是，从那封信里看不出反对的根据是什么。无论如何，这种反对不可能是基于对黑格尔哲学的进步的一面的理解，而对于黑格尔，米·巴〔枯宁〕是在这以后才有所了解的。——作者注。

② 即格兰诺夫斯基在 1840 年 7 月 20 日给涅维罗夫的信。

③ 《法哲学》。

质上是受确定不移的规律制约的”。那班“饶舌者”在实际上进行着发展的必然过程的地方看到的只是任意和偶然性。社会现象都是按照内在的必然性、辩证地自身发展起来的。凡是本身不具有发展的原因，而是从某种与其无关的“外部”产生出来的东西，就没有合理的性质；而不合理的东西，充其量不过是幻影而已。这些就是别林斯基用来同上世纪^①传下来的对社会生活的合理主义观点相对立的想法。而他的那些看法较之合理主义的观点要深刻和认真得不可比拟，因为后者没有给科学地说明社会现象留下任何余地。必须是一个很可尊敬的俄国“社会学家”，才会在别林斯基的妥协观点中除了“哲学上的胡说”之外，什么也没有发现出来。同样，也只有很可尊敬的俄国“社会学家”，才能由于上述别林斯基对生活及对人类社会的发展的看法，而作出这样卓越的发现，认为“每当审美现象被哲学和政治-道德的原则弄得复杂化的时候”，我们这位天才的批评家就会多少失去一些“真实感”。如果真实感是指理论上的真实感的话，——就诸如此类的问题来说，也只能谈理论上的真实感，——那么就必须承认，在别林斯基愉快地、努力地去掌握并热情地去宣传历史是必然的，因而是合乎规律的过程的这种观点时，他就显示出了巨大的真实感。在这样的场合，以别林斯基为代表的俄国社会思想第一次以极有远见的胆识，去着手解决那同一个如我们所知道的曾经吸引了十九世纪卓越思想家的伟大任务。

为什么工人阶级的情况不妙呢？那是因为“现代欧洲的经济制度是在研究这个领域的现象的科学还不存在的时候就开始

^①指十八世纪。

形成了”。米海洛夫斯基就是这样讲的^①。别林斯基当是熟悉这类议论的，因为其中含有他所憎恨的对社会生活的合理主义的观点，而且根据其内在的价值，他会把这种观点和自由主义僧侣的轻率判断看成是同样的东西。他写道：“现实，作为理性的化身，总是先于意识的，因为在意识之前，就必须有意识的对象。这就是为什么自然科学，或者关于自然的学说其产生总比自然本身要晚得多的缘故，语法就产生在语言之后，而历史就产生在人民经历过的生活之后。”^②他会以同样的理由说，“研究”某种经济制度的科学，也就只能在这种制度已经形成之后才会产生出来，但是用科学产生于后的情况来说明这种制度的这些或者那些，积极或者消极的性质，那么，这种解释就如同把传染病的存在说成是由于在创造世界时没有医生，自然界就无从借到正确的卫生学概念一样的高明了。不用说，从我们时代的客观科学的观点来看，别林斯基是完全正确的。因此，别林斯基在三十年代末在理论上的真实感也比米海洛夫斯基以及时下那班跟他同样值得尊敬的社会学家要强得多。不能说这个结论会使那些关心我们祖国进步的朋友们感到非常的宽慰，但首先是我们不能隐瞒这个结论。

我们不妨再举一个例子。我国的民粹派对于我国土地村社的情况已经写了不少文章。在谈到村社的历史及其现状时，他们往往都写错了，虽然他们的态度是相当真诚的。但我们姑且假

^①尼·康·米海洛夫斯基：《读书札记》，1872年8月，见《米海洛夫斯基文集》，1896年，俄文版，第1卷第652页。

^②别林斯基：《鲍罗金诺战役述评》，见《别林斯基全集》，俄文版，第3卷第327页。

定说，他们在这里没有犯一点错，那么我们就只消问一句：他们大叫大嚷应该全力以赴地“巩固”村社，这是不是错了呢？在这个问题上，他们的根据何在呢？他们相信现代的村社能够过渡到高级的经济形式。但是，村社内部那些现存的经济关系又该如何呢？这些经济关系的发展能使我们还在不断地进行着重新分配的现代村社过渡到高级的公共生活形式里去吗？不能，相反，它们的发展将会使经济的个人主义得势。这一点，民粹派自己，至少是其中那些最有见识的人是不只一次地同意过的。但是，在这种情况下，他们的打算是什么呢？他们的打算是，知识分子和政府对村社所起的外部影响，能克服它本身发展的内部逻辑。对于类似这样的一些想法，别林斯基是嗤之以鼻的。他也许把这些想法正确地看成了对社会生活的合理主义观点的残余。他也可能将它们说成是虚幻的和抽象的东西，因为，凡是本身不具有发展的原因，而是从与其无关的“外部”，不是“从内部”产生出来的东西，都是虚幻的。这一点，又是完全正确的。于是，我们又必须做出有损于祖国的进步的结论：同我们现在那帮旧制度的维护者比起来，别林斯基在三十年代就已经接近于科学地理解社会现象了^①。

国家的根本大法“并不是人宣布出来的法律，而可以说是

^①但是，必须指出的是，在民粹派里现在也只是少数人在幻想把村社过渡到高级的公共生活形式里去。这些值得尊敬的人士中的多数，在摒弃了那些“传染上的”思想之后，只是“忙于”殷实农民的发家致富，在这种殷实农民手里，村社现在已经成了剥削农村无产阶级的一个可怕的工具。不得不承认，这一类的忙碌倒不是虚幻的现象，而且跟那种“抽象的理想”也毫无共同之处。——作者注。

事先并且只是为人所约定的”^①。是不是这样的呢？别林斯基对于这个问题的议论，由于受他当时那种守旧的激烈情绪的影响，显得相当的模棱两可，从而使得他的言论有时带着一种令人看不透的夸张色彩。但是，在他的这些言论里也不难发现十分健全的内核。从现代社会科学观点来看，毫无疑问，不仅根本的国家大法，就是一般的法制都是各种实际关系的表现，这些关系不是人们任意地，而是由于必然性形成起来的。在这个意义上讲，所有一般的法制都“只是为人所约定的”。因此，既然别林斯基的话有这样的意思，那就得承认它是绝对正确的。就是在现在，也不妨经常拿这番话来提醒我们那班“抽象理想”的代表，因为他们仍然认为，法的规范都是人们随意创造出来的，以及人们因此可以随心所欲地拿自己的法制煮出一锅折衷主义的稀粥^②。

我们再说一次，以我们这位天才批评家为代表的俄国思想界，第一次而且是勇敢地去着手解决十九世纪给欧洲所有思想家提出来的那个伟大的任务。别林斯基在了解了这个任务的巨大的重要性之后，他突然感觉到他脚下有一块可靠的基石，而且那展现在他面前的一望无垠的地平线，使他为之欢欣鼓舞，如我们所看到的那样，他在一段时期里是用伊壁鸠鲁^③派的眼光来

^①别林斯基：《鲍罗金诺战役述评》，见《别林斯基全集》，俄文版，第3卷第333页。

^②例如，我国有很多人认为，俄国可以随意地一方面“巩固村社”，而另一方面，还可以把某些西欧社会的法制搬到这块“巩固了的”土壤上来，亦即搬到亚细亚土地所有制的基地上来。——作者注。

^③伊壁鸠鲁（公元前341—270），古希腊杰出的唯物主义者。伊壁鸠鲁认为哲学的目的是追求个人的幸福。为了获得幸福，就必须摆脱偏见，掌握自然规律的知识。伊壁鸠鲁企图创立合理享乐的伦理学说，这个学说的出发点就是为了避免痛苦而达到精神上的安宁和愉快的个人主义理想。

看他周围的、现实的同时，还事先体味到了这派哲学认识的那种极大的快乐。说到这里，又怎能不对那班“渺小的大人物”恼怒呢？这班人以其——已经到了承认这一点的时候了——理论上的毫无根据的夸夸其谈来破坏别人的安宁和对突然发现的真理宝库而产生出来的愉快的享受。当别林斯基根据自己切身的体验知道“抽象的理想”实际上毫无用处；当他还如此清楚地记得他把自己当作是一个“零”的那种痛苦的意识的时候（这种痛苦的意识还经常跟那理想引起的勉强的欢愉交织在一起），他怎能不攻讦那班“抽象理想”的代表，又怎能不用嘲笑去责骂他们呢？对于那班虽然也希望自己的同胞幸福，但由于他们的近视而把别林斯基认为是唯一能给人类造福的那个哲学认为是毒草的人，他怎能不加以蔑视呢？

但是，这种心情为时不长；与现实的妥协毕竟是不能持久的。还在一八三九年十月，别林斯基就带着那篇尚未发表的《鲍罗金诺战役述评》的文章奔赴彼得堡，这时，他对周围的一切还远远没有他在对黑格尔哲学入迷的初期曾经有过的那种光明和乐观的看法。他说道：“我内心的痛苦已经变成了一种极端的残酷无情，在我看来谁也不存在，因为我自己就是个死人。”^①诚然，他的这种新的沉重的心情在很大程度上是因缺少个人幸福而产生出来的，但是，我们若是了解别林斯基的性格，就有把握这样说，如果黑格尔哲学把应许给他的，即使是其中的一部分给了他，甚至连他自己都会察觉不到他缺少这种幸福。他在从一八三九年十二月十六日到一八四〇年二月初这

^①别林斯基 1840 年 2 月 26 日给米·巴枯宁的信，普列汉诺夫的引文并不完全贴切；见《别林斯基全集》，俄文版，第 11 卷第 486 页。

个期间写给巴枯宁的一封长信里感叹道：“真令人感到可笑和
不快，罗米欧和朱丽叶的爱情是一般，而读者对于爱情的需要
或者读者的爱情才是虚幻的和个别的。书里有生活，而生活里
却什么也没有。”^① 请注意这番话。它表明在那时别林斯基就
已经跟黑格尔的那些“绝对的”结论闹别扭了。实际上，如果
一个思想家把任务局限于认识他周围的现实；如果他对现实的
“创造性的”态度所采取的任何尝试都是“虚幻的”，而且是
早已注定要失败的，那么，除了“书里有生活”之外，实际上
什么也不曾给他留下。再进一步说，思想家就必须同现存的东西
妥协。但是不是“存在的东西”才活着，“存在的东西”已经
僵化了，它已经停止了生命的呼吸。活着的是“正在形成的”
(wird) 东西，是发展过程中产生出来的东西。如果生活不发展，
那它算什么呢？可是在发展的过程中必然存在否定的因素。
谁要是在自己的观点中不给予这种必然的因素以足够的重视，
对他来说，生活实际上就变成了“乌有”，因为他在同“现存
的东西”妥协中，不是在同生活打交道，而是同曾经存在过，
但现在已经不是生活的东西打交道。黑格尔的“绝对的”哲学
声称不得否定与它处于同一时代的现实，这就是说，只有书本
里才可能有生活的存在，而在书本之外，就不应当有生活。这
个哲学正确地教导说，个别的人不得把他个人的种种胡思乱想
和即使是重大的利益放在“一般”利益之上。不过，这个哲学所
看重的一般的利益是已经停滞了的利益。别林斯基早在理性地
认识到它之前，就已经本能地感觉到了这一点。他曾经期待这个
哲学给他指出通往人的幸福的道路。对于偶然性

^①见《别林斯基全集》，俄文版，第11卷第426页。

战胜人的理性这个带普遍性的问题，在他看来往往是通过个别问题的形式提出来的，如：为什么武力能战胜法律？对于这个问题，黑格尔是怎样回答他的呢？我们知道是怎样回答的：

“没有野蛮的物质力量的统治；没有刺刀和剑的统治；法律就是实力，而实力就是法律。”^① 我们不妨把这个回答的有些离奇的形式（这不是黑格尔的，而是属于别林斯基的形式）先撇在一边，应该承认，这个回答包含着极为深刻的真理，那些拥护前进运动的人的希望只能建立在这个真理的基础上。这叫让人感到奇怪，但事实却是如此。这里有一个明显的例子。法国那些拥护旧制度的人对西耶斯^② 喊道：“我们的封建权利是以征服作根据的。”西耶斯反驳道：“正是如此！我们也会同样成为征服者。”这个自豪的回答表明第三等级的作为统治阶级的意识已经成熟了。而当第三等级一旦真正地成为“征服者”时，它的统治就不光是物质力量的统治：它的力量也就是它的权利，而它的权利就是以法国社会发展的历史的需要为依据的。凡是不符合社会需要的东西，它本身就没有任何权利；但是，凡本身具有类似权利那样的东西，它迟早就会成为一种力量。对于所有的真正的进步朋友来说，还有什么比这样的信念更为之欣喜的呢？黑格尔对权利与力量的关系的看法，就必然会引起这样的信念，如果这种看法得到正确理解的话。但为了对这个看法有正确的理解，就应当用辩证的发展的观点，而不是用那标志发展停滞的“绝对真理”的观点来观察历史和当代

^①别林斯基 1839 年 9 月 20 日—10 月 8 日给斯坦凯维奇的信，但普列汉诺夫在这里的引文不很确切。

^②艾曼努尔·若尔夫·西耶斯（1748—1836），法国神甫，十八世纪末法国资产阶级革命家。

的现实。从绝对真理的观点来看，历史运动的权利变成了普鲁士容克地主阶级剥削依附于他们的农民阶级的神圣的和不容争辩的权利，而所有的被压迫者之所以注定要永远受压迫，唯一的原因是在“绝对真理”在意识世界出现时，它正碰上被压迫者是软弱的，因而也就是没有权利的。正如法国人说的那样，*C'était un peu fort*^①；这一点，别林斯基在他一开始详细分析他的新世界观时，就应当察觉到。我们从他的通信里看到，在我国文学上他跟黑格尔的决裂，是由于黑格尔的“绝对的”哲学不能回答那些使他苦恼的社会历史问题。“人们对我说：为了获得精神上的自由自在的自我陶醉，那就把你所有的精神上的宝贝都拿出来吧；想得到安慰，就去哭泣；要得到快乐，就去忧伤；想达到极境，就攀着那发展的阶梯向最高的一级一步步地往上爬吧，要是碰着了什么东西，就活该你摔下来，如此等等……我衷心地感谢你，叶戈尔·费多罗维奇^②，我向您的哲学帽子鞠躬致敬；但是，我怀着与你那哲学的庸俗气相配的尊敬心情，不胜荣幸地奉告您，倘使我能成功地爬到那发展的阶梯的最高一级，我也会请求您把所有那些生活条件及历史的牺牲品、把所有偶然性、迷信、宗教裁判、菲立浦二世^③等等的牺牲品给我解释清楚；否则，我就会从最高一级一个倒栽葱跌下来。如果我对我的每个骨肉同胞感到不安，我就不愿享那份空福……有人说，不和谐是和谐的条件，这于那班音乐迷也许是有好处的和为之感到快活的，当然，这对那班注定要拿

①这太过分了；这太岂有此理了。

②指黑格尔。

③菲立浦二世（1527—1598），于1556年即位的西班牙国王。

自己的命运来表示不和谐思想的人，就不能那样说了”
……①

对偶然性、迷信、宗教裁判的牺牲品作出解释这是什么意思呢？在伏伦斯基先生看来，是什么意义也没有。他说道：“对于别林斯基的那些疑团，即他用公文报告的形式、机智地表明的、而且带着如此不尽人情的阴险诘问的疑团，黑格尔在制止住喜欢挑剔的论敌之后，他就会含着宽容的微笑说道：‘发展要求人们作出牺牲、要求建立痛苦的富于自我牺牲精神的功勋、要求为了人们的幸福而承担起极大的悲痛，没有人们的幸福也就没有个人的幸福，可是，唯心主义的哲学却不能把那班偶然的牺牲品变为神圣，也不能和迷信、宗教裁判和平共处。在发展的辩证过程中有一个强大的武器，那就是否定，它能把人们从地底下的宗教裁判的囚室里引到自由自在的天地里来，引到自由里来。偶然性是反常的现象，只有打上神圣的正义和英明印记的东西，才是合理的！’”②

在这番说得天花乱坠的话里，照例比比皆是食古不化的概念上的混乱，这是伏伦斯基先生哲学才能的本色。第一，黑格尔大概不会向别林斯基去谈什么个人的精神及道德修养要求个人作出牺牲，要求个人不顾自身的利益。他当会了解别林斯基说的根本不是这些牺牲。诚然，这位德国的唯心主义者就会因此失去按照伏伦斯基先生的修辞学弄出一篇漂亮、空洞文章的宝贵机会，不过他会很快就说到本题。而在这里本题恰恰就是：黑格尔得出来的那些“绝对的”结论，以及他在《Philosophie

①参见别林斯基1841年3月1日给鲍特金的信，见《别林斯基全集》，俄文版，第12卷第22—23页。

②《俄国批评家》，第102页。——作者注。

des Rechts》^①的序言里宣扬的同现实的妥协，是否跟否定的因素有了矛盾，是否真的会使这个“强大的武器”化为乌有了呢？我们已经看到，不错，就是如此，的确存在着这样的矛盾，而且这个矛盾还是从整个黑格尔哲学所固有的那个根本矛盾中产生出来的，也就是说，是从这个哲学的辩证的性质和它妄想获得绝对真理的称号之间的矛盾中产生出来的。显然，就连伏伦斯基先生都没有怀疑这个矛盾。这并没有给他的“哲学才能”增添什么光彩。而恰恰是这个他没有放在眼里的别林斯基还在三十年代末就感到了这个矛盾的存在。他在那同一封信里说道：“我早就怀疑，黑格尔的哲学只不过是一个因素，虽然是一个伟大的因素，但它的结论的绝对性是毫不中用的^②，我宁可死，也不愿跟它们妥协。”^③这个还在三十年代末就“怀疑”这些东西的俄国人，才真正应该说是掌握了高级“哲学组织才能”的人。而那般“哲学组织才能”蹩脚的人，直到现在也不理解他。应该赏给他们这些人的不是什么“宽容的”而是地地道道的轻蔑的微笑。

诚然，别林斯基并没有要黑格尔来为宗教裁判的行径、为菲立浦二世的残酷等等负责。当别林斯基要黑格尔对人类历史运动的所有的牺牲品给予解释时，他指责黑格尔背叛了他自己的哲学。而且这种指责是确凿有据的。在黑格尔看来，自由是历史发展的目的，而必然性就是达到这个目的的手段。固然，

① 《法哲学》。

② 贝平先生在注文里说：“我们修改了那封信的相当尖锐的词句。”

③ 别林斯基 1840 年 3 月 1 日给鲍特金的信；见《别林斯基全集》，俄文版，第 12 卷第 22 页。

决不能由于发生了完全不以黑格尔的意志和影响为转移的事情，就去责备这个如此高瞻远瞩地看待历史的哲学家。但是，可以要求他把理性赖以战胜盲目的偶然性的那些手段给指点出来。只有发展的过程才能提供这些手段。黑格尔在宣称他自己是绝对真理的拥有者并同现实妥协之后，他也就背离了任何发展，并且把使他同时代的人类感到痛苦的那个必然性认为是理性。这就等于宣布他自己在哲学上完蛋大吉。而且正是这种哲学上的完蛋使别林斯基不胜恼怒。使他不快的是，他继黑格尔之后，居然会把当时的普鲁士看成是一个“尽美尽善的国家”。

这个尽善尽美的国家却是建立在(用极其陈朽的方法)为了少数特权阶级的利益而剥削大多数人的基础上的。别林斯基起而反对黑格尔的“绝对的”哲学，就基于对这一点有很深刻的理解。他已经彻底转到被压迫者的一边来。但是，在他的心目中，被压迫者并不是生活中一定社会生产关系中的生产者，而是一般的人，是受压迫的人的人性。他不胜感叹地说道：“现在该到了把人性，本来就是不幸的人性从不合理的现实、愚昧无知的人的见识以及野蛮时代的传说的可鄙的桎梏中解放出来的时候了。”有的人就根据这一点把他目为某种自由的个人主义者。别林斯基自己就非常恰当地说明了他当时的心情。他说道：“在我的心灵里洋溢着对自由和对无羁无绊的人的个性的某种奇特的爱，这种爱只有在以真理和忘我精神为基础的社会里才可能存在……人的个性已经成了使我耽心的我会因之而失魂落魄的重大问题。我开始象马拉^①那样热爱人类：为了使人

^①让·保尔·马拉(1743—1793)，法国大革命时期的著名活动家，自称是“人民之友”；后被暗杀身死。

类中极小的一部分得到幸福，我认为，我会用火和剑把其余的部分消灭。”^①这无论如何已经不是什么自由的个人主义者了。别林斯基的如下的坚决声明跟它毫无共同之处：“我现在走向了一个新的极端，就是社会主义的思想，它对我已经成了思想的思想……成了信念和知识的起点和终点……在我看来，它不仅概括了历史、宗教，而且还有哲学。因为我现在就是拿它来说明我的、你的以及我在生活道路上遇到的所有人的生活的（见1840年9月8日给鲍特金的信）”^②。

贝平先生急于要使我们相信，别林斯基的社会主义实质上是完全无害的东西^③。我们这位尊敬的学者在这里可以说是完全在白费唇舌，谁还不知道那时的社会主义对于当时的社会制度实际上是毫无危险的东西？别林斯基所醉心的社会主义本身并无什么可怕之处，但仍然是他精神生活中的一个非常重大的事件。因此，不应该使其不见天日，而应当使它大放光芒。

VI

为什么别林斯基如此快速而坚决地从“绝对的”唯心主义哲学转到空想社会主义去呢？为了说明这个转变，就有必要再谈一谈我们这位批评家对黑格尔的看法。

就在别林斯基大骂他自己的那篇关于鲍罗金诺的文章，把它说成是一篇愚蠢的、正派作家不屑于去写的文章时，他仍然

^①别林斯基1841年6月27—28日给鲍特金的信，见《别林斯基全集》，俄文版，第12卷第51—52页。

^②见《别林斯基全集》，俄文版，第12卷第66页。

^③这里的“无害”，是指于统治阶级无害。

认为他是在从高加索回来之后，亦即在他完全醉心于黑格尔哲学的时期，他才开始了他的精神生活。这个时期在他看来乃是他生平“最好的，起码也是最不寻常的一个时期”。他认为他那篇关于鲍罗金诺的文章之所以是一篇愚蠢的文章，只是在于文章的结论，倒根本不是文章的基本论点。他说：“我在对格林卡的《鲍罗金诺战役述评》一书所写的那篇评论文章里所极力加以发挥的思想，基本上还是正确的。”他只是没有做到正确地运用这些正确的原理。“应当发扬作为历史权利的否定观念，其神圣也并不亚于前者，而且没有它人类就会变成一潭臭气薰天的死水。”^①读者也许还未忘记我们在上文据黑格尔哲学史讲演录所做的摘录。它们表明黑格尔既然忠实于他的辩证法，那他就完全承认否定的历史权利。别林斯基在批驳黑格尔的那些“绝对的”结论时，他认为他就彻底地摈弃了他的哲学。实际上，他只不过是从倡导“绝对真理”的黑格尔转到了辩证论者的黑格尔。他虽然嘲笑了黑格尔的哲学帽子，但他依然是一个地地道道的黑格尔主义者。他论述彼得大帝的第一篇文章就浸透了黑格尔哲学的精神。在他的第二篇文章^②里占主导地位的也还是这种精神，虽然别林斯基在这篇文章里企图站到另一种观点上来议论地理环境对个别民族的精神特质的影响，但这些极不成功的议论并未稍稍改变他当时依然是完全唯

^①参见别林斯基 1840 年 12 月 10—11 日给鲍特金的信，见《别林斯基全集》，俄文版，第 11 卷第 576、488 页。

^②别林斯基在 1841 年初先后写过两篇以彼得大帝为题的文章，这是他针对果里科夫的著作所写的二篇评论文章；见《别林斯基全集》，俄文版，第 5 卷第 91—152 页。

心主义的世界观的一般性质^①。他当时的所有信徒都是唯心主义者。这一点他的传记的作者好象并没有完全弄清楚。贝平先生说，在赫尔岑的《关于自然研究的通信》（刊在一八四三年的《祖国纪事》上）里，“哲学和自然科学的任务的提法，跟当代那些才学之士的提法是一致的。”^②这就大错特错了。很显然，使贝平先生产生误解的是《通信》作者的武断的看法：“黑格尔把思维置于这样高的地位，如果不是把唯心主义完全抛弃的话，就简直不能前进一步。”^③但是，这种说法根本不碍于赫尔岑不仅对自然界的看法（在这里，他完全是个黑格尔主义者），而且在他的历史哲学上，都始终是一个地地道道的唯心主义者。他认为，“在唯物主义方面，不能比霍布斯^④走得更远。”他把那班“认为整个世界史不过是把一些无中生有的人的事情、偶然性的奇怪的纠合”的人们目为历史中的唯物主义者（1）^⑤到一八四四年上半年，赫尔岑在他的《日记》里处处都表明他是一个唯心主义者。只是在这一年的七月，他才在《维干德季刊》^⑥上用赞赏的口气谈到了约尔丹的唯物主义的文章^⑦。但是，

①在这方面，尼基田科教授的论批评的文章，是很有特色的（圣彼得堡，1842年）。——作者注。

②《别林斯基》等等，第1卷第228页。——作者注。

③《赫尔岑文集》（30卷集），俄文版，第3卷第120页。

④托马斯·霍布斯（1588—1679），英国杰出的唯物主义哲学家。

⑤拿这一点来跟现在从各方面听到的对“经济”唯物主义者的责难加以比较，倒是桩颇为有趣的事情。——作者注。

⑥《维干德季刊》（《Wigand's Vierteljahrsschrift》），青年黑格尔派的哲学杂志。

⑦威廉·约尔丹（1819—1904），德国作家和社会活动家。弗·施米特称他为哲学上的费尔巴哈的最忠实的学生。这里说的他的“唯物主义的文章”，是指他发表在《维干德季刊》1844年第1期上的《哲学和一般科学，哲学的一般批判》一文。

这种看法也还根本谈不上他的观点有了什么了不起的转变^①。

贝平先生还发见，别林斯基的“最终的哲学上的兴趣”是奥·孔德^②和李特雷^③的“形而上学的最坚决的否定”的实证主义。可惜，贝平先生没有把据他说是别林斯基大谈特谈实证主义的那封信全文刊出来。如果根据贝平先生所引用的这封信的片断来判断的话，那么我们这位批评家对奥·孔德的看法，犹如贝平先生本人所承认的那样，是并不赞赏的。别林斯基说：“孔德是位杰出人物，但说他是新哲学的创始人，那还差得很远！要成为新哲学的创始人，就必须是一个天才，而孔德连天才的影儿也没有。”^④所以我们并不这样认为，如果别林斯基不是下世太早的话，他是会倾向于实证主义的。倘若要假设的话，我们倒宁愿这样假设：他会随着时代的发展成为在十九世纪下半期取代过时的唯心主义哲学的辩证唯物主义的忠实信徒，因为那左右着他的哲学思想的历史发展，正是朝着这个方向而来的，他也不是平白无故地怀着如此满意的心情去阅读刊载有辩证唯物主义未来的奠基者的文章的«Deutsch-Franzö-

①当代苏联的一些研究者认为普列汉诺夫的此说不确，前者认为根据赫尔岑的《关于自然研究的通信》，就可以得出这样的结论：从1844年初起，总的来说赫尔岑就已经是一个唯物主义者了。因为他用唯物主义观点解决了哲学中的基本问题，虽然他还在他的著作中继续使用黑格尔的唯心主义哲学的术语。

②奥古斯特·孔德（1798—1857），法国主观唯心主义者。他的实证主义既否认自然界的，也否认社会生活的客观规律，他把所有想洞察现象与本质的意图都目之为形而上学而予以批判。

③艾米尔·李特雷（1801—1888），法国实证主义哲学家、社会活动家。

④别林斯基1847年2月17日给鲍特金的信，见《别林斯基全集》，俄文版，第12卷第329页。

sische Jahrbücher”^①。如果他在1845年都没有反对他们^②的看法，那他为什么会在后来，即他们已经成长起来并且有了牢靠的基础时去反对他们呢？

但这里必须指出的是：这里说的是哲学思想的逻辑的继续发展于我们这个假设有利的一面。应该说还有不利于它的一面：由于别林斯基离西欧精神生活的中心太远，而他又总是被事务缠身，所以很难说不落后于欧洲的优秀思想家。就是最有才华的人，为了他本身的发展，也需要周围环境对他的有利的影响。从各方面来说，这种环境在我国都是极端不发达的。所以很可能情况倒是：别林斯基直到去世都不会达到他曾如此热烈而经常地追求的十分明确与严整的世界观。还可以这样说，五十年代下半期开始的社会上的动荡，会使他成为我国那时启蒙者的领袖人物。正如我们将在下一篇文章^③里所看到的，在他的晚年，他观点中有不少因素会使他比较容易地就转到在那时的俄国是非常合理的启蒙观点上去。

我们的假设就到此为止。还是让我们回到事实上来。

别林斯基需要发扬否定的观念。贝平先生在继《俄国文学果戈理时期漫评》^④的作者之后认为，在这方面赫尔岑给了他

①《德法年鉴》，这是马克思和卢格于1843年在巴黎创办的一个杂志。马克思的《论犹太人问题》和《〈黑格尔法哲学批判〉导言》以及恩格斯的《政治经济学批判大纲》和《英国状况。评托马斯·卡莱尔的〈过去和现在〉》等文章，就是在这个杂志上发表的。

②指辩证唯物主义的创始人。

③指《维·格·别林斯基的文学观》一文。

④一译《俄国文学果戈理时期概观》，是车尔尼雪夫斯基的重要论著之一，译文参见《车尔尼雪夫斯基论文学》，辛未艾译，上海新文艺出版社，上卷。

很大的帮助。诚然，贝平先生的话在这个意义上讲是正确的，即同如赫尔岑那样生机勃勃、学识渊博以及在各方面都具有深邃造诣的人一起谈话和争论，就不可能不会给别林斯基的观点留下影响。但是我们认为，同赫尔岑的结识，的确极大地推动了别林斯基的精神活动，尽管如此，就他的对社会现象的辩证观点的发展来讲，得力并不大。赫尔岑的辩证法就没有学好^①。我们都知道，赫尔岑直到去世都把蒲鲁东的《Contradictions économiques》^②看成是最卓越地运用辩证方法来研究社会经济的著作。他认为被正确地理解的黑格尔哲学不可能（不管黑格尔本人如何讲）是停滞的哲学。但是，如果我国有什么人对黑格尔的一切现实的都是合理的这个说法一知半解的话，那么这个人恰恰就是既才华出众，但又见识肤浅的赫尔岑。他在《往事与随想》里说道：“哲学辞句总是害多利少，德国的保守分子就力图用哲学辞句使哲学跟德国的政治生活调和起来：‘一切现实的都是合理的’这个哲学辞句就是充足理由律和逻辑与事实相符合的原则的另一种说法而已。”^③但是黑格尔从来不会满足于诸如“充足理由律原则”这样的老生常谈。十八世纪的

^①苏联当今有的研究者不同意普列汉诺夫的这个说法。他们引赫尔岑的《科学中华而不实的作风》一文称，赫尔岑反对科学中的佛教徒，因为他们“宣传与现代生活中的一切阴暗面调和，他们称一切偶然的、经常的、过去的，总之，一切在大街上都会遇到的东西是现实的，因此，具有被承认的权利，他们就是这样理解伟大的思想，‘一切现实的都是合理的’。”他们就用这段文字来论证，不能说赫尔岑的辩证法学得不好。

^②《经济矛盾》，全名应为《经济矛盾的体系，或贫困的哲学》，共2卷，1846年出版；马克思的重要著作《哲学的贫困》，批判的就是这本书。

^③赫尔岑：《往事与随想》，见《赫尔岑全集》（30卷集），俄文版，第9卷第22页。

哲学家也承认这个原则，但他们与黑格尔的把历史看成是合符规律的过程的看法相去甚远。整个问题在于，某个社会理论该在什么地方以及该如何去寻找社会现象的充足理由律。法国的旧制度为什么垮台？是因为米拉波^①的口若悬河的辩才呢？还是由于当时法国守旧派的无能呢？还是由于国王的家族没有成功地逃脱呢？赫尔岑所指出的“原则”只可以作为旧制度垮台的某种缘由的保证，但它并不能对研究这个缘由的方法提出任何指示。于是，黑格尔哲学才竭力想帮助解决这个疑难。由于黑格尔哲学把人类历史的发展看成是合符规律的过程，这样它本身也就摈弃了偶然性的观点^②。而且黑格尔根本不是按照必然性这个词的一般意义来理解它。比方，如果我们说法国旧制度的覆灭是因国王的出逃遭到了偶然的失败，那么我们就承认，只要这次出逃没有成功，旧制度的覆灭就是必然的。把必然性只看成是偶然性的反面就是一种庸俗和肤浅的理解。在黑格尔那里，必然性有另外的意义。当他说，某种社会现象是必然的，这就是说，这种现象乃是由它所发生的那个国家的内部发展所准备好了的……但这还不是全部。按照他的哲学，任何一种现象在其发展的过程中，其本身都会产生出后来否定它的那些力量。把这个道理应用于社会生活，那就是说，任何一种社会

①奥诺尔·加布利耶尔·里盖奇·米拉波（1749—1791），法国资产阶级革命家。

②诚然，黑格尔说过，在一切有限的事物中都有偶然性的因素（in allem Endlichen ist ein Element des Zufälligen），但是，根据他的哲学的意义来看，只有在几个必然过程的交叉点上才会碰到偶然性。因此，他所接受的（完全正确的）关于偶然性的概念，完全不妨碍对现象作出科学的说明：为了解某种偶然性，就须得至少找出两种必然性过程的令人满意的说明。——作者注。

制度本身都能产生出破坏它以及用新的制度来取代它的那种否定的因素。如果你们理解了产生这些因素的过程，你们也就理解了旧制度灭亡的过程。当别林斯基说，他“应该发扬否定的观念”时，他想说的是，他应该把每一个特定的社会制度里产生上述那些因素的历史必然性给揭示出来。由于他忽略了这方面的重要使命，就铸成了大错。但是，赫尔岑所指出的那个“充足理由律的原则”对于纠正他逻辑上的失误则根本是不“充足的”。从这个意义上讲，别林斯基完全靠的是他自己的力量。

这里顺便谈一下，承认发挥否定的观念，就意味着应承认“理想”的权利，在醉心黑格尔的那个时期，“理想”成了现实的牺牲品。但是拿别林斯基的新观点来看，正当的理想不能是“抽象的理想”。因为对现实的历史的否定乃是其自身发展的结果，只有那种作为这种发展的依据的理想，才可以认为是正当的。这种理想才不会“脱离发展的地理和历史的条件”，也才不会说，它是“建立在半空中的”。这种理想通过思想和形象把已在现实中完成着的这一发展过程的结果反映出来。而且这种理想和那正在发展着的现实是一样具体的。

由此可以得出这样的结论：如果说别林斯基在其发展的第一阶段，是为了理想而牺牲现实，而在第二阶段，就是为了现实而牺牲理想的话，那么在第三和最后阶段，他就是借发展的观念使理想同现实相调和，这个发展的观念就会给理想提供一个牢固的基础，并把理想从“抽象的”变为“具体的”理想。

这就是别林斯基现在面临的_分任务。这是一项重大的任务。只消人们还不能解决这样的任务，他们也就不能有意识地去影响自己本身和社会的发展，因而他们也就依然是偶然性的傀儡。但是要给自己提出这样的任务，而且在理解了和感觉到这

种理想的软弱无力，那就必须跟“抽象的理想”决裂。换言之，他必须经历跟现实相妥协的一个时期。这就是为什么这个时期给了他最大的荣光。这也就是为什么他后来把这个时期认作是他精神生活的一个发端。

但是，给自己提出这样的任务是一回事，而解决这样的任务则是另一回事。当那班参加了斯坦凯维奇-别林斯基小组的年轻人因一个什么疑难问题而争论时，那么在解决了这个疑难问题之后，他们有时就得出这样的结论：“这样的问题只有黑格尔才能解决。”现在，当别林斯基运用辩证的方法来阐明俄国的历史发展时，他也会这样对自己说。但黑格尔也会辜负他的这种信任的。辩证唯心主义正确地给十九世纪的社会学提出了一个伟大的任务，即把社会发展作为合乎规律的过程来加以研究，——但它却没有解决这个任务，虽说它的确在很大程度上为解决这样的任务作好了准备。

研究对象，就意味着首先用对象自身产生出来的那些力量来说明它的发展。黑格尔就是这样说的。他曾在他历史哲学的某些个别场合非常正确地指出了历史发展的动力。但是在总的方面，他的唯心主义使他离开了研究的正确道路。如果说“观念”的逻辑发展是包括历史发展在内的所有其他发展的基础，那么，归根到底，历史就是用“观念”的逻辑性，而不是用社会关系的辩证发展来说明的。每当黑格尔遇到什么重大的历史问题，他就是向“观念”的逻辑性求助。这就是说，他总是用抽象的概念来说明非常具体的现象。唯心主义的错误就在于它使抽象的概念具有了创造力和推动力。所以，唯心主义者往往就以那种任意的逻辑结构来取代对事件的真实因果关系的研究。只有在辩证唯物主义取代了辩证唯心主义之后，研究人类历史发

展的正确的、真正的科学理论才能够产生出来。别林斯基没有活到这个新时代的到来。诚然，在他的时代已经为正确历史观的形成收集了不少各种各样的材料。在一八九七年四月号的《新言论》杂志上^①引用了瓦·彼·鲍特金关于经济利益在人类历史发展中的作用的某些见解。鲍特金有这样一些见解并不足奇。鲍特金在醉心于黑格尔之前，是个圣西门主义者；而圣西门就是用经济利益的斗争来解释整个欧洲近代史的^②。在这方面，鲍特金后来还可以从其他空想社会主义者，例如从维克多·孔西德朗的著作^③里，甚至从路易·勃朗的著作（特别是从他的《Histoire des dix ans》^④）里借来不少这样的材料。最后，法国的史学家如基佐、米尼耶、托克维尔^⑤也能给他提供许多材料。很难设想鲍特金会不知道这样的名著《De la

^①据苏联研究者提供的材料，在《新言论》杂志1897年第7期上，司徒卢威在他的论文《杂谈·II、齐契林先生及他对过去的回顾》中引用了鲍特金的言论材料。

^②请特别参见《Catéchisme politique des industriels》（《实业家的政治问答》）^③，在这本书里，特别清楚地阐明了这个观点在法国史上的应用。还可参见圣西门1818年5月12日给《Journal Général de France》（《法国总汇报》）编者的一封信。他在信里说道：“La loi qui constitue la propriété est la plus importante de toutes, c'est elle qui sert à l'édifice sociale”，（“在所有法律上，确定财产的法律是最重要的法律；社会就是建立在这条法律上的。”）——作者注。

^③参见《圣西门选集》，商务印书馆，下卷第75—168页。

^④请特别参见《Destinée sociales》（《社会的命运》），1836年，第1卷第74页〔译者按：维克多·孔西德朗（1808—1893），法国空想社会主义者，傅立叶的弟子〕。——作者注。

^⑤《十年史》，路易·勃朗（1811—1882），法国空想社会主义者、历史学家。

^⑥弗朗索瓦·比埃尔·吉约姆·基佐（1787—1874），法国资产阶级历史学家、政客；弗朗索瓦·奥古斯特·玛丽·米尼耶（1796—1884），法国资产阶级自由派历史学家；阿列克西斯·托克维尔（1805—1859），法国历史学家、政论家。

démocratie en Amérique》^①，还在一八三六年，此书的第一卷就问世了。在这部著作里就认为社会发展从属于经济关系（更确切地说，从属于所有制的关系）是不可争辩的真理。根据托克维尔的见解，只消所有制关系一经确定下来，“就可以把这些关系视为决定各民族活动的法律、习俗和观念的第一性的原因”。甚至就是连并非所有制关系创造出来的东西，也至少要发生与其相适应的变化。所以，要了解某个民族的立法与习俗，就需要去研究在该民族占居统治地位的所有制关系^②。托尔维克的第一部著作的最后两卷就是专门研究美国现存的所有制关系是如何影响着美国人的精神及审美的习惯和需要的。由于这一切，鲍特金不用费很大力气就能具有这样的信念：人们的精神发展是受社会发展进程的制约的。大概别林斯基是了解他的这个信念的。譬如，这个信念就影响了别林斯基对普希金的诗的历史意义的看法^③。不过，在别林斯基形成他的具体的

① 《论美国的民主主义》，阿·托克维尔的著作。

② 请特别参见《社会的命运》。

③ 诚然，不光是影响这个看法。别林斯基在《彼得堡和莫斯科》一文里，拿这两个城市作比较时，就曾极力确定其中每一个城市所代表的观念：“彼得堡代表一个观念，莫斯科则代表另一个观念。”当然，这完全是在我国当时思想界人士的世界观中占居统治地位的唯心主义的观点。但是在别林斯基的那番唯心主义的议论中，这样一个思想就突然地令人感到惊讶不已：“但是莫斯科从前朝起就逐渐开始成为一个商业、工业和手工制造业的城市。它使整个俄国都穿上了棉织品（sic! ^④）；在离它较远的地区、它的近郊和它的县，——大大小小的各种工厂比比皆是。在这方面彼得堡是不能望其项背的，因为它的位置几乎在俄国的中心，从而使它成为国内工业之中心。一旦铁路把它同彼得堡联结起来，以及当象心脏的动脉一般的公路四通八达地从它伸向雅罗斯拉夫尔、喀山、沃龙涅什、哈尔科夫、基辅和敖德萨之后，莫斯科是否还是这样呢……”这是一种预感，它道出了随着莫斯科经济作用的变化，它所代表的“观念”也应发生变化。这是一个很有趣的小例子，它说明唯物主义已经渗入到了那基本上还是唯心主义的世界观里了。——作者注。

④（原来如此！），这是普列汉诺夫的话。

理想时，这个信念还未能成为他的可靠的指导线索。

问题在于，不论是圣西门、孔西得朗以及其他的空想社会主义者，也不论是那些把所有制的关系看成是社会大厦的最重要的基础和把所有制关系的发展视为社会运动的主要原因的史学家，他们毕竟都是些唯心主义者。他们理解经济的社会意义，但他们并不曾看到那个根本的原因，——它起着制约任何一定社会经济制度的作用。在他们看来，有利或者不利的情况（例如有利的地理条件、掠夺性的战争等等）是一部分原因，而人的本性乃是另一部分原因。因此他们在捍卫为他们所珍视的社会制度或者这类社会制度的蓝图时，他们全都诉诸于人的这种天性。但诉诸于人的天性，这就是说，是站在抽象理想的观点上，而不是站在社会关系的辩证发展的观点上。对社会的空想观点的实质就在这里。在《资本论》作者的历史理论产生以前，所有那些对于理论并非全然漠不关心的、从极左到极右的社会活动家，都是大大小小、程度不等的空想主义者。因此就可以理解，别林斯基在跟现实调和之后，他还是站在空想的观点上，尽管这是和他自觉地对具体的理想的追求相反的。这种追求只是在他某些个别的看法、见解和批判上留下了他的印记。

VII

卡维林在他的回忆录^①里写道：“别林斯基在莫斯科跟格

^①康士坦丁·德米特利耶维奇·卡维林（1818—1885），俄国历史学家、法学家。这里指他的《回忆维·格·别林斯基》一文。

兰诺夫斯基的一次有我在场的谈话里……流露出斯拉夫主义的思想，他说俄国也许会比欧洲更好地解决社会问题以及结束资本、财产同劳动的敌对关系。”^①

这确是后来我国民粹派和主观主义者所掌握的地地道道的斯拉夫主义的观点。斯拉夫主义的不共戴天的敌人别林斯基竟会有这样的思想，那只能是他沉迷于空想社会主义的结果。

我们已经知道，他是完全同情被压迫者的，他不是把他们看成是在一定历史条件下生活及劳动着的人，而把他们看成是被不公正地剥夺了天经地义地属于人性的权利的“个人”的总和。

拿这个抽象的观点来看，社会关系的进一步发展与其说应该受它本身内在逻辑的制约，还不如说是受这些社会关系这样或者那样压迫的人的本性的制约。辩证法应该让位给空想。

别林斯基有时就根据俄国“人”的本性的观点来看俄国未来的命运。他在《一八四六年俄国文学漫评》一文里说：“不错，在我们身上有民族生活，向全世界说我们自己的话，谈我们自己的思想，这是我们的使命。”^②这是什么话呢？他不愿在这点上陷于幻想和猜测，“最令人受不了的是只有主观意义的任意的结论”^③（如我们所看到的那样，他这时对主观主义的态度依然跟他写关于鲍罗金诺周年纪念那篇文章时一样）。

但是他仍然认为，俄国人用来理解与其格格不入的民族

^①贝平，op·cit·（前引书），第2卷第209页。据卡维林说，这次谈话是在他所叙述的那个时期的几年之后，那是1843年的事（译者按：普列汉诺夫的引文与原著在文字上略有出入）。——作者注。

^②《别林斯基全集》，俄文版，第10卷第21页。

^③同上。

性的那种多面性的说法，就可以使这个俄国人对他的未来的文化使命作出某些假设。别林斯基说道：“我们并不断定这种说法是确定不移的；俄国人民负有通过自身的民族性把最丰富和最多种多样的内容表现出来的使命，以及这就是俄国人民具有接受和掌握他所不熟悉的一切东西的惊人能力的原因所在；然而我们认为，这种思想，跟那毫无自我夸张和幻想的假设一样，并非是没有根据的。”^① 他在一八四七年三月八日给鲍特金的信里也讲过非常鲜明的同样意义的话：

“俄国的个性现在还是一个胚胎，但是这个胚胎天性所具有的那种广阔天地的要求和力量，正如它的任何局限性和狭隘性一样使人感到窒息和可怕。它害怕局限性和狭隘性，而且对这些一点也不能忍受，——在我看来，最好是现在感到世上无可满足的东西，也不使自己成为某种很坏的片面性的奴隶。至于说到我们无所不晓，那是因为我们没有什么可做的；——对这点我想的越多，我就越深信这是谎言……别以为我在这个问题上是个热心者。不，我是经历了怀疑和否定的艰难的道路才（给自己）解决了这个问题的。”^②

这种“解决”就给用斯拉夫主义观点来看俄国的社会问题敞开了大门。我们知道，这种观点就是基于对俄国村社的历史发展的完全错误的理解。赫尔岑《日记》里的下述见解就明显地道出了当时进步人士对村社的看法：“斯拉夫村社的最高发展的样板就是门的内哥罗人的公社。”但门的内哥罗人的公社是民族公社，完全不同于我们的村社，我们的村社是为了更好

^① 《别林斯基全集》，俄文版，第10卷第21—22页。

^② 同上书，第12卷第350页。

地保证国库的利益而由国家建立起来的，并且还是在我国民族生活瓦解了很久之后才建立起来的。我国的村社无论如何决不可能朝着门的内哥罗公社的方向“发展”^①。但是，我国那时的西方派^②跟斯拉夫派一样，都是抽象地看待“村社”的。如果他们有时居然相信村社有着光辉灿烂的未来，那么这不过是一个简单的信念的问题，一种迫切的精神需要的结果而已，这种精神要求忘记哪怕是用虚幻的方式把从周围现实获得的痛苦印象。赫尔岑在《日记》里直截了当地说道：“有一次恰达耶夫最好不过地指出，基督教观点的最伟大的性格^③之一就是把希望提高到德行，且将其同信仰和爱并列。我完全同意他的这个说法。在似乎毫无出路的境地中，应当主要由我们把对痛苦的信赖，坚定的希望付诸实现。”^④为什么象赫尔岑这样的人都感到是处在毫无出路的境地之中呢？因为他们都未能成功地在自己身上建立起一点具体的理想，亦即由那个使他们感到不愉快的现实的历史发展所暗示出来的理想；要是他们建立不起这样的理想，他们就会体验到如别林斯基在醉心抽象理想的青年时期所经历的那种痛苦的意识，即他们感到自己完全软弱无力。赫尔岑抱怨道：“我们不为人民所需要。”^⑤如果他看到了他所固有的“否定的观念”成了人民生活内在发展的结

①关于门的内哥罗公社，可参见波波维奇先生的《Recht und Gericht in Montenegro》，Agram，1877（《门的内哥罗的法律和法院》，阿格兰姆，1877年）。——作者注。

②即西欧派。

③性格一词在这里似乎不大妥当。是否误排了呢？不过引文的意思还是十分清楚的。——作者注。

④《赫尔岑全集》（30卷集），俄文版，第2卷第335、339页。

⑤同上书，第278页。

果，那他就不会这样说了。那时，他也就不会感到他自己不为人民所需要了。别林斯基跟赫尔岑一样不胜感叹道：“我们是新西徐亚的不幸的隐士^①；我们是没有祖国的人，不，比没有祖国还要不如，对我们这种人来说，祖国成了幻影，说我们自己成了幻影，我们的友谊、我们的爱情、我们的愿望、我们的活动是幻影，这有什么奇怪呢？”^②由于这种心情，就是具有象别林斯基这样强有力的逻辑思想的人，在一时之间热衷于斯拉夫派的幻想，也是可以理解的。

我们说的是：一时之间的热衷。就整个来讲，很明显，别林斯基的这种心情跟赫尔岑的相反，那种热衷的情绪不仅是一时之间的，而且为时不长。无怪赫尔岑对于别林斯基这样说道，他“不会去期望未来世纪的生活”^③德国人叫做 jenseits^④，对他并无多大的支配力量。他那时需要的是坚实的现实基础。我们在上文引证了他在《一八四六年俄国文学漫评》一文里对未来俄国文明提出的几点有疑问的假设，他驳斥了斯拉夫派对彼得^⑤改革的攻讦，他说道：“在人民的生活中象这样的事件是极其大量的，是偶然性的；而人民的生活并非如一只破

①“隐士”（“анакореты”）显然系“阿那卡西斯”（“анахарсисы”）一词的误置。出身帝王的西徐亚人阿那卡西斯在梭伦时代周游希腊回国，企图在西徐亚实行希腊的宗教仪式，因而遭人杀害。

②参见别林斯基1841年6月27日给鲍特金的信，见《别林斯基全集》，俄文版，第12卷第49、67页。

③《赫尔岑全集》（30卷集），俄文版，第2卷第354页。

④“彼岸”。别林斯基在1839年11月22日给鲍特金的信里说道：“在我看来，jenseits〔彼岸〕，神秘主义以及对于半富有的性格和半堕落的人成为出路的一切东西，都不是出路。”见《别林斯基全集》，俄文版，第11卷第416页。

⑤即彼得大帝（1682—1725），俄国沙皇。

船，只消轻轻一推就可以任意转变它的方向。不要去想不可能有的事情，也不要不可一世地去干预历史命运而遭到世人的讪笑；最好是在承认了不可抗拒和不可改变的现存事物的现实性之后，再以现存事物作根据而采取行动，要遵循的是合理的和健全的思想，而不是马尼洛夫^①式的幻想。”^②在另一个地方，他又认为上述的改革对于俄国人民的性格有着某种不利的影晌，所以他又做了如下重要的保留：“但是决不能仅止于承认某一事实的正确性，而应去研究它的原因，希望在恶的本身能找到摆脱恶的办法。”^③必须在彼得改革本身，在它给俄国生活带来的新的因素中寻找同彼得改革的不利影响进行斗争的手段。这完全是对问题的辩证看法，既然别林斯基在同斯拉夫派的争论中坚持的是这种看法，那就是说他的思想跟任何空想的因素是风马牛不相及的，也就是说他的想法都是具体的。别林斯基自己就感觉到这点，所以他顺便狠狠地敲了他那叫人腻烦的宿敌——抽象的理想几下。他说：“无条件的或者绝对的判断方式是最轻而易举的，但也是最靠不住的一种方式；现在就把它叫做抽象的或者没有具体内容的判断方式。”^④如别林斯基所认为的那样，斯拉夫派全部错误的主要原因在于，“他们不管三七二十一总是抢在时间的前头，把发展的过程当成是发展的结果，想赶在开花之前就看到果实，一见叶子发蔫，就说果实已经腐烂；他们居然建议把那座散布在一望无际的地平线

①马尼洛夫是果戈理著名长篇小说《死魂灵》里的一个地主典型形象。

②《别林斯基全集》，俄文版，第10卷第19页。

③同上书，第18页。

④同上书，第23页。

上的大森林搬到另外的地方去，对它另加看管。在他们看来，这固然并非易事，但却是可能的事。”^①这段话包含着对社会生活的如此深刻和严峻的看法，因比，我们竭诚地敦请我们现在的斯拉夫派，即民粹派、主观主义者，尼-逊^②先生以及其他“资本主义的敌人”注意这番话。谁对那个看法有所了解，那他就不会象尼-逊先生那样派给“社会”如此所谓的任务，即社会不光不能解决，而且连理解都不理解的任务；他也不会如米海洛夫斯基先生那样认为，“步彼得的后尘”就意味着是在培植空想；总之，他是无论如何不会跟“抽象的理想”调和的。

在别林斯基去世前三个月，即在一八四八年二月十五日，那时他已经病得很重，他口授了给在巴黎的安年科夫^③的一封信很有见地的信，这封信还是在不久之前才引起俄国思想界人士注意的。

他写道：“在我和您就资产阶级进行争论时，我把您称做保守分子，我那时是个笨伯，而您是一个有头脑的人^④。整个法国的未来都捏在资产阶级的手中，一切进步全取决于它一个阶级，而且人民有时只能起消极的辅助的作用。当我在我的一位有信仰的朋友^⑤面前说俄国现在需要彼得大帝那样的人时，

① 《别林斯基全集》，俄文版，第10卷第20页。

② 即尼古拉·弗兰泽维奇·丹尼尔逊（1844—1918），俄国文学家、十九世纪末民粹派思想家。

③ 巴维尔·瓦西里耶维奇·安年科夫（1812—1887），俄国批评家。

④ 贝平先生谓：“原来的措词相当激烈。”——作者注。

⑤ 据贝平先生的话：“别林斯基就是这样称他巴黎的一个朋友的”（译者按：这指的就是巴枯宁）。——作者注。

他却把我的这个想法当作异端来横加指责，他说，人民应当为自己作到一切。这是多么天真幼稚的想法啊！……我的这个有信仰的朋友还向我证明说，上帝会使俄国与资产阶级没有一丝一毫的关系。现在已经看得清清楚楚，俄国国内发展的内部进程，在俄国贵族阶级变成资产阶级之前是不会发生的……我可真是个怪人！只要一个什么神秘的荒唐的念头钻进了我的脑子，思想正常的人就不大容易用这样的证明把它从我的脑子里清除掉；为此我就必须跟那班酷爱同样思想的神秘主义者、虔诚主义者和幻想家们打成一片——于是我就在这里后退了。那位有信仰的朋友和我们的斯拉夫派给了我很大的帮助。请不必为这种观点上的一致感到大惊小怪：斯拉夫派里的优秀分子对人民的看法跟我那位有信仰的朋友是完全一样的；这些概念是他们从社会主义者那里接受来的”①……

这是别林斯基出国旅行取得的成果之一。当时巴黎的社会生活的脉搏跳动得非常的剧烈，不同派别的社会主义者对于法国“知识分子”的世界观的影响虽说并不牢固，但却相当的巨大。正如安年科夫的回忆录所说的那样，当时在巴黎就有不少非常关心社会问题的俄国人。在周围社会环境的强有力的感染之下，我们的这些同胞大概会比他们在国内时，更加乐意和更加热烈地去想象在解决社会问题上俄国未来会起的作用。别林斯基在碰到这类极端的见解之后，由于他天性对于理论的真理具有强烈的敏感，他一下就看出了这些见解的弱点：过于抽象，同俄国发展的历史进程太缺乏某种合理的和自觉的联系。他自己早就熟悉的而且很久以来就使他痛苦地感到的要把理想

① <别林斯基全集>，俄文版，第12卷第466页。

同生活联系起来，用辩证法来阐明我们现实的需要，又在这个老黑格尔分子身上产生出来了。所以他认为俄国未来的命运是受俄国经济发展的制约的；即俄国国内的内部进程，在俄国贵族阶级变成资产阶级之前是不会发生的。而且他还不明白发生这种转变的历史条件。用他的话来说，俄国需要一个新的彼得。他还没有看到，彼得大帝改革的经济后果是足够我国资本主义的发展的。他也还没有弄清楚西欧资产阶级对“人民”的历史的关系。在他看来，人民注定起的是一种“消极的辅助的作用”。这当然是错误的。但是要知道空想社会主义者实质上派给人民的也完全是起一种消极的作用；在他们看来，区别只在于，人民不是在现存的经济制度的进一步发展的进程中，而是在社会改革的事业中起“消极的辅助的作用”，即好心肠的和崇高的知识分子实际上也就是资产阶级的子弟，理应在这种改革中起着富于创造性的和指导的作用。别林斯基对于社会主义者的态度是极其轻蔑的；显然，他是准备把他们当作虔诚主义者和神秘主义者的，在相当大的程度上，他的这种看法是正确的，因为在他们的观点中的确有不少非常荒谬和不科学的东西；他们的主要错误跟斯拉夫派的错误如出一辙（据上文引证的别林斯基的见解），即在于他们单纯地把恶看成恶，而没有看出恶还有彻底变革社会根基的一面^①。别林斯基未能改正这个错误，

^①不过，别林斯基还在出国之前，对社会主义者就是持否定态度的。他喜欢李特雷，就因为李特雷不是社会主义者（别林斯基1847年1月29日给鲍特金的信）^②。——作者注。

^②苏联的一些研究者认为普列汉诺夫的引文不确切。首先别林斯基的那封给鲍特金的信，不是写于1847年1月29日，而是同年2月7日。别林斯基在信里写道，“我对李特雷之所以如此喜欢，因其不是……《Journal des Débats》（《论坛报》）和《Revue des Deux Mondes》

由于他注定“人民”永远起消极的作用，不过，他对这个错误是了若指掌的，这一点就可以用他极其重视资产阶级，亦即资本主义的意义来加以证明。在他的心目中，资本主义现在是一个在社会主义者的学说中没有给自己找到适当位置的发展观念。

别林斯基对空想主义者的这种态度就不禁令人想起他对“渺小的大人物”的蔑视，他在他自己抱妥协态度的时代曾狠狠地抨击了他们。这班“渺小的大人物”所以使他感到愤懑，是因为他们用合理的观点来考察社会生活时，竟然不曾想到这种生活所固有的内在辩证法。别林斯基对待空想主义者的态度要温和得多，虽然他把他们称做神秘主义者。他理解这班执着的空想主义者遵循的倒并非荒诞不经的想法或者虚荣心，而是对社会幸福的向往，虽然他认为这些“渺小的大人物”正是一些羡慕虚荣的空谈家，但是他对空想主义者的不满就是由于这样一个原因，这个原因即他们理想的抽象性质有时就左右着他对“渺小的大人物”的憎恨。

伊·谢·屠格涅夫称别林斯基为“中心人物”。我们也这样称呼他，不过是在另外的意义上这样称呼他。在我们看来，别林斯基是俄国社会思想整个发展进程中的一个中心人物。他

（《两个世界评论》）卑劣的人和聪明的偷儿，也不是……社会主义者……；后来，别林斯基在评论路易·勃朗的《十年史》（基于他对伏尔泰的态度）时，又对这部著作坚决表示否定。别林斯基在1848年2月15日（公历27日）写给安年科夫的信里谈到路易·勃朗时，也是这种看法。

普列汉诺夫所说的别林斯基的“不满”，不是指他对一般社会主义的不满，是对空想社会主义的不满，对空想社会主义者的抽象的理想，以及对他们缺乏正确的历史观点的不满。在这里，他首先是对路易·勃朗的改良主义和西欧各种派别的社会主义者的不满。

给他自己，而且也给别人提出了这样一个伟大的任务，不解决这个任务，我们就无从知道文明的人类将沿着哪条道路通向自己的幸福，以及理性将怎样战胜必然性的盲目和自发的力量；我们也许会永远停留在“马尼洛夫式”的一无所获的幻想的境地之中，停留在“离开地理历史条件的、建立在半空中的”理想上的。应把比较正确地解决这个任务作为评价我们社会概念整个进一步发展的准绳。他在谈到他的那些志同道合者时说道：“我们这一代是命中注定看不到天国的在旷野里徘徊的以色列人。我们所有人的领袖是摩西，不是约书亚。”^①

他就是我们的摩西，如果说他不曾摆脱，那他也曾竭尽全力希图使他自己和他的同胞在精神上摆脱抽象理想的埃及式的压迫。这是一件巨大的、不可估价的功绩。因此，我们早就应该以我们时代的具体的观点来考察他的精神发展及他的文学活动的历史。我们越是认真地研究这个历史，就会越加深信别林斯基是我国文学中出现的拥有最卓越哲学组织才能的人。

可能有人要责备我们直到现在还没有谈到别林斯基的文学观。但是，他的文学观始终是跟他的整个哲学的世界观密切地联系在一起，所以我们应当首先了解哪怕是他的世界观里的几个最重要的方面。现在，我们已经熟悉了这些方面，就可以进而去研究别林斯基批评活动中的那些指导性的原则。这，我们将在下一篇文章里来说。我们将在下一篇文章里把那些原则

^①别林斯基 1840 年 6 月 30 日给鲍特金的信，见《别林斯基全集》，俄文版，第 11 卷第 528 页。据《旧约·约书亚记》：约书亚是摩西的助手嫩的儿子，摩西死后，约书亚继续率领以色列人渡约旦河，力战四王五王，他向耶和华祷告说：“日头啊！你要停在基遍（地名），月亮啊！你要停在亚雅仑谷。于是日月停止运行，帮助约书亚率以色列人大歼敌人。”

拿来同我国启蒙时期占统治地位的文学理论加以比较。在弄清楚我们启蒙者的观点后，我们就会轻而易举地了解到我国那班催眠者，亦即各种派别的“社会学家”的作用和意义。这些“社会学家”是在由于各种各样的原因，使我国几乎所有的“启蒙者”都停止了他们文学活动的情况下，带着抽象的“进步公式”而出现的。我们只希望在本文里使那个老而又老，但却很有趣的问题，即为什么在大人物退出舞台的时候，而小人物却好象成了大人物的问题彻底加以解决。

别林斯基的文学观*

I

在别林斯基的文学观里是怎样反映出他同“合理的现实”相妥协的？

“由于别林斯基执着于 Б—н^①对黑格尔哲学的‘一切现实的都是合理的’解释，他就在生活和艺术中宣传妥协”，巴纳耶夫^②说道：“他走到了这样的地步（他天性趋于极端）：他认为，任何一种社会抗议都是有罪的……他轻蔑地评论十八世纪法国的百科全书派^③和那班不承认“为艺术而艺术”理论

*本文最初发表在1897年10月和11月的《新言论》杂志第3年度第1和第2期上，标题为《俄国批评的命运·别林斯基的文学观》，作者署名为H·卡缅斯基。后来，普列汉诺夫将它收在文集《二十年间》里。

①即米·亚·巴枯宁。

②伊凡·伊凡诺维奇·巴纳耶夫（1812—1862），俄国作家。1847年起与涅克拉索夫共同编辑《现代人》杂志。

③百科全书派，十八世纪末法国资产阶级革命的思想先驱，他们是在出版《百科全书》（1751—1780）的工作中团结起来的。《百科全书》的主编是狄德罗，参加编纂工作的有达兰贝尔、伏尔泰、卢梭、爱尔维修、孔狄亚克、孟德斯鸠、霍尔巴赫、毕丰、列卢阿等知名人士。《百科全书》的成员虽然有各自不同的政治观点和哲学信仰，但他们都一致反对封建制度和封建等级制，他们捍卫的是以资产阶级为首的“第三等级”的利益。

的批评家，以及憧憬着新的生活，憧憬社会革新的作家。他特别愤怒而无情地抨击乔治·桑。在他的心目中，艺术是一个崇高的、独立的、与世隔绝的世界，它只属意于永恒的真理，而同我们这个尽是人生苦恼和琐事，同我们在其中沉浮的鄙俗世界风马牛不相及。他只认为那些无意识地进行创作的人才是真正的艺术家。荷马、莎士比亚和歌德就是属于这样的作家……而席勒就不配，先前一度对席勒感到神驰的别林斯基，现在由于热衷于自己的新理论而对他冷淡起来。他在席勒身上没有找到那作为自由创作所不可须臾或缺的条件——安宁……别林斯基原来的明智的观点越来越模糊不清，他那天赋的美感（эстетическое чувство）被铁面无情的理论紧紧束缚住。别林斯基不知不觉地陷进了它的圈套。”①

贝平先生从巴纳耶夫的回忆录中引用这段话时，只写了这样一句言简意赅的评语：“别林斯基在彼得堡就已经找到摆脱这个处境的出路了。”②可见，我们这位可敬的学者竟毫无保留地接受了巴纳耶夫的这个观点，即在别林斯基文学思想发展史上那个调和妥协倾向所具有的意义。现今，这个观点非常流行。可以说，它甚至钻进了教科书。例如，我们在彼·波列伏依③先生的《俄国文学史》中就可以读到这样的话：

“从一八三八到一八四一年别林斯基的这段活动时期，是他文学生涯中最可悲而且成就最小的几年。诚然，他在这个时期也曾为俄国文学出了力，把黑格尔哲学介绍给了公众，但是同时，他对这个哲学的理解却是极端片面的、本本主义的和

①这段话见于伊·巴纳耶夫的《文学回忆录》一书。

②参见贝平：《别林斯基·他的生平及书简》一书。

③彼得·波列伏依（1839—1902），俄国作家、文学史家。

抽象的，他把片面性和排它性带到了美学概念里来。于是别林斯基就依据凡是真正有理智的人就应该不偏不倚地、平心静气地面对生活中的一切苦难，时时记住一切现实的都是合理的，还须通过自己的理智来抹平一切矛盾的原理，认为只有他在其中看到对生活持客观的、怡然自得的、平心静气的直观态度的作品才是真正的艺术作品……别林斯基要求诗无动于衷地直现生活，诗只是为它自己而存在，除了它本身形式上的艺术性之外，不应关心其它任何事物。他还宣称，真正的诗是形式的诗，至于内容的诗，不管它有多么崇高的思想，都是诗和演讲术的下品。他把凡是他在其中看到诗人执着于社会生活各种迫切问题的作品都统统赶出诗的领域。从这个观点出发，别林斯基特别无情地攻击法国文学，同时还攻击法兰西的民族性。”

这同巴纳耶夫的说法简直如出一辙。

在波列伏依先生看来，别林斯基反对黑格尔与“合理的现实”，就意味着别林斯基的美学思想上发生了重大的变化。从我们所引证的巴纳耶夫对别林斯基文学活动的“可悲时期”的观点，得出这样的看法是完全合乎逻辑的。从这种见解出发，得出下面的结论也完全是合乎逻辑的：热衷于黑格尔哲学，除了身受其害之外，我们这位天才的批评家什么也没有得到。

但是，这一切果真如此吗？热衷于黑格尔，对别林斯基的美学观点和全部文学观点的发展真的就产生了有害的影响吗？

为了回答这个问题，回忆一下别林斯基在他同现实完全妥协的那个时期，也就是当他写《波罗金诺战役述评》一文时，他的美学思想是个什么样子，对我们倒是颇有裨益的。

在这篇文章结尾地方有一段非常令人感到兴趣和很富教益的话：

“我们认为而且深信，在我国文学史中，用‘啊哈’、惊叹号和删节号来表示没有任何意义的深奥莫测思想的这种无意识呼喊的时代已经过去了；除了冒牌思想家的个人见解和言不由衷的话以外，那种用不可一世和不容反驳的胡言乱语讲出来的，没有任何根据的，什么也证明不了的种种伟大真理的时代，也已经一去不复返了。公众开始要求的不是讲出什么意见，而是要求思想。意见是一些随意的看法，如俗话说，它的根据是‘我这样认为’，这位或那位先生认为什么和怎样认为，这与公众有何干系呢？……况且，同一件事情，一个人认为这样，另一个人则认为那样，而且通常多半都是本末倒置的。问题不在于怎样认为，而在于实际是个什么样子。解决问题不是什么看法，而是思想。意见不外乎是偶然人物的偶然信念，而这种偶然人物跟任何人都不相干，并且，他本身就完全是个微不足道的东西；思想则是以它自身作依据，它依据的是它自身固有的、内在的，按照逻辑规律的发展。”

在《门采尔，歌德的批评家》一文里，我们可以读到：“艺术是现实的再现；因此，它的使命不是修饰现实，也不是美化现实，而是按照现实的本来面目去表现现实。只有这样，诗和道德才是吻合的。疯狂的法国文学作品之所以不道德，倒不是因为它们表现了通奸、乱伦、弑父、杀子这样令人感到丑恶的场面，而是因为它们特别喜欢描述这样的场面，并且，它们从充实而完整的生活里单单抽出确实属于生活的这些方面，专门选择生活中的这些方面。然而，文学的长裤汉^①们在这种

^①长裤汉是十八世纪末法国资产阶级革命时期贵族对人民大众的一种蔑称。当时的贵族不穿长裤，都穿短裤和长袜，因而他们轻蔑地称穿长裤的人为“长裤汉”，以别于贵族。别林斯基说他的文学的长裤汉指的是非贵族倾向的进步作家。

(就其片面性来说)已经是虚伪的选择中，遵循的不是为其自身而存在的艺术要求，而是为了证实自己的个人信念，所以，他们的描写就没有一点正确的和真实的价值，尤其是他们还存心践踏人类的心灵。在莎士比亚作品里，也同样具有疯狂文学专门攫取的那些生活方面，但是在他的作品里，生活的这些方面既不曾有损于美感，也没有败坏道德情操，因为在莎士比亚那里，同生活的这些方面一起的，还有与它们相反的东西；更主要的是因为，他根本不去考虑选择什么和证明什么，而是按照生活的本来面貌来描写生活。”

再摘录一段，这回引的是《智慧的痛苦》一文：“诗歌是直观形式中的真实；它的创造物是具体化了的观念，看得见的、直观的观念。因此，诗歌是同样的哲学，同样的思维，因为它具有同样的内容——绝对真实，不过这不是通过观念从其自身出发的辩证法的发展形式中，而是通过观念直接体现为形象的形式而表现出来的。诗人用形象来思索；他不证明真理，而是显示真理。可是诗歌在自身以外没有目的——它本身就是目的；因此，诗的形象对于诗人不是什么外在的、或者第二义的东西，不是手段，而是目的；否则，它就不会是形象，只是象征了。呈现于诗人心中的是形象，不是观念，他在形象背后看不见观念，而当作品完成时比起作者自己来，它更容易被思想家看见。所以诗人从来不着意去发挥某种观念，从来不给自己设定课题；他的形象，不由他自主地发生在他的想象之中，他被它们的光彩所迷惑，他力求把它们从理想的领域移植到现实的可能性方面来，就是使本来只被他一个人看见的东西变成大家都能看见的东西。最高的现实就是真实；诗歌的内容既然是真实，所以诗歌作品就是最高的现实。诗人不装饰现实，

不是按照应该有的样子，而是按照原来有的样子来描写人。”

摘录已经够了；现在我们就来看一看，它们说明了一些什么。

假如我们没有错的话，第一，它们表明，别林斯基在醉心于黑格尔哲学的时期，确实是一个所谓的为艺术而艺术理论的拥护者。

第二，它们表明，波列伏依先生毫无根据地硬说，同现实妥协的别林斯基特别偏爱“形式的诗”和“对内容的诗持否定的态度”。

第三，它们表明，同现实妥协的别林斯基极端蔑视文学批评中的主观方法（如我们现在所说的），并坚信有可能给文学批评找到客观的基础。

第四，它们还表明一种东西，但表明得不够清楚，因此我们暂且把这一点放下不谈，在下文里它会自己显露出来的。现在我们就来看一看，我们的这位批评家是在什么地方给评价艺术作品找到客观基础的。

II

在这方面，别林斯基论冯维辛^①和扎果斯金^②那篇未写完

^①杰尼斯·伊凡诺维奇·冯维辛（1745—1792），俄国杰出的喜剧作家，代表作是《旅长》和《纨绔少年》。

^②米哈依尔·尼古拉耶维奇·扎果斯金（1789—1852），俄国作家。他以历史长篇小说《犹里·米洛斯拉夫斯基》而闻名。

的文章^①是非常值得注意的，一八三八年它就在《莫斯科观察家》上刊出了。

别林斯基在这篇文章中抨击法国的批评。“对于法国人来说”，他写道，“作家的作品不是他的精神的表现，不是他内心生活的果实；不，这是他生活的外部环境的产物。”他把德国的批评同法国的批评对立起来。什么是哲学批评呢？别林斯基通过阐述勒特谢尔^②的观点回答了这个问题，勒特谢尔的论批评一文^③不久前发表在《莫斯科观察家》上。

不要忘记，我们说的是一个唯心主义者，对于他来说，一切存在着的东·西，“整个无穷的美好的上帝的世界”不过是绝对理念的体现，这种理念表现在无数的形式之中，“好象是处在永无止境的千变万化中的绝对统一的伟大景象一样。”在这个唯心主义者看来，认识真理^④就是认识构成一切现象本质的绝对理念，而认识绝对理念则意味着发见它的自身发展规律。发见这些规律是理智的事，理智则在这些规律中认出它自己的规律。哲学同真理相关联，犹如它是为理智而存在一样。然而，同真理相关联的不仅仅是哲学，而且还有宗教和艺术。我们已经知道，按照别林斯基的定义，诗是具有直观形式的真

①指别林斯基的《冯维辛全集》和扎果斯金的《犹里·米洛斯拉夫斯基》一文，本节所引的文字，凡未特别指出者，均引自此文，参见《别林斯基选集》，上海译文出版社，第2卷的开篇文章，但本文的引文的翻译仍以普列汉诺夫引用的文字为准。

②亨利希·提奥多尔·勒特谢尔（1803—1871），德国美学家，黑格尔的信徒。

③指亨·乔·勒特谢尔的《论艺术作品的哲学批评》一文。

④在原作里，“правда”一词，既指“真理”，也指“真实”，在谈到哲学时我们译为“真理”，而在谈到“文学”时则视情况或译为“真理”，或译为“真实”。

理，它的对象同哲学的对象一样，即绝对理念，在艺术中，绝对理念是通过形象表现出来的。如果这样，那就很容易看出哲学批评的任务是什么了。这种批评把真理从艺术的语言译成哲学的语言，从形象的语言译成逻辑的语言。

哲学批评家首先应该理解体现在艺术作品中的理念，并对这个理念提出自己的评价。艺术作品所表现出来的理念应该是具体的。具体的理念是从各个方面，从整体上来了解对象。这就是具体的理念有别于不具体的理念的地方，不具体的理念只表现理念的一个部分，只表现对象的一个方面。不具体的理念不能在真正的艺术作品里得到体现：表现片面的理念的形象本身一定会丧失艺术上的丰富性与完整性，亦即失掉生活的丰富性与完整性。别林斯基继勒特谢尔之后（与波列伏依先生相反）说，形式应该为内容所证明，“因为不具体的理念不可能用艺术形式表现出来，正如具体的理念不可能以非艺术作品作为立脚点。”

现在我们再进一步来谈。当哲学批评家们找到了那使艺术家为之激动的理念，他应该确信，这个理念渗透了拿来评论的作品的所有部分。在艺术作品里没有一点多余的东西，它的所有部分组成一个不可分割的整体，甚至那些看来与作品的理念风马牛不相及的东西也只是使那个基本理念得到最完满的体现而存在的。别林斯基引证《奥赛罗》的例子，在这部作品里，只有那个主角表现为嫉妒的理念，其他人物则是围绕着另外的激情和兴趣而活动；然而这出剧中的所有次要人物都是为了表现那个基本理念而行动的。因此，“哲学批评过程的第二步，就是揭示艺术品中具体地表现出来的理念，通过形象来考察这个理念，并在细节中找出完整的和统一的东西来。”

只有通过哲学批评，才有可能完全而透彻地理解艺术作品。哲学批评的任务就是在局部和有限的东西里找出那表现整体和无限的东西。当然，这样的批评决非轻而易举的事情。“作为本世纪最新哲学成果的这种批评，即使在德国，也还只是刚刚开始。”我们对它早已望眼欲穿，然而，就是把它当作一种理想的东西来看，于我们也是有益的。

哲学批评应该无情地对待那些毫无艺术价值的作品，而对于那些只是在不同程度上缺少艺术价值的作品，则应该持细心的态度，比如，席勒“这位怪才的半艺术家和半哲学家”^①的最好的作品，就属于后一种。别林斯基把《犹里·米洛斯拉夫斯基》也列为后一类，按照他的话说，这部作品并非没有巨大的诗的（如果不是艺术的）价值，何况它还有着巨大的历史意义。

关于一定艺术作品的历史意义问题，对于哲学批评，是极端重要的。古希腊的或古埃及风格的雕刻，作为艺术作品并无任何价值，但是，作为东方的象征艺术向希腊艺术的过渡却有着重要的历史意义。按照别林斯基的那个跟勒特谢尔并不矛盾的看法，他指出，“还有这样一些作品，虽然它们并非一般艺术发展中的因素，而是某个民族的艺术发展的因素，甚而是这个民族舆论发展的因素，也可能具有重要性。根据这个观

^①别林斯基称席勒为“半个艺术家和半个哲学家”，这是他在“与现实妥协”时期对席勒的失之公允的评价。在这之后，他在1848年10月4日给鲍特金的一封信里写道：“我诅咒我那同丑恶现实妥协的丑恶的意图！伟大的席勒真是了不起，他是人类的高贵的辩护人，光芒万丈的救星，把社会从这血腥的传统偏见中拯救出来的解放者。”

点，冯维辛的《纨绔少年》和《旅长》，卡普尼斯特^①的《诽谤颂》是具有重要意义的。象康捷米尔^②，苏玛罗科夫^③，赫拉斯科夫^④，波格丹诺维奇^⑤以及其他一些作家的作品也具有重要的意义。

按照这个观点，法国的历史批评也有其相对的优点。它的主要缺点这同时也是它与德国批评的主要不同之处在于，它不承认优雅这条规律，也不看重作品的艺术价值。“它分析一部作品，先不先就假定它是一部真正的艺术作品，于是就开始在它里面去寻找时代的烙印，而且它并不把这种烙印看做是人类甚至或者某一民族的绝对发展中的一个历史因素，而看作是公民的和政治的因素。”“它研究作家的个性，他的外部生活环境，他的社会地位，以及他周围的社会生活的各个方面对他的影响，它就根据这一切来极力说明他为什么要这样写而不是那样写的原因。”别林斯基说，这不是对美文学作品的批评，而是给它加注解，只有把它当注解看才能见出或多或少的价值。他认为，诗人的生活细节丝毫也不能说明他的创作。关于莎士比亚的生活，我们几乎一无所知，但这并不妨碍我们对他的作

①瓦西里·瓦西里耶维奇·卡普尼斯特（1757—1823），俄国剧作家和诗人。他的讽刺喜剧《诽谤颂》（1798年上演，但不久即遭禁演）脍炙人口，对官场的营私舞弊和法官的专横给予了有力的抨击。

②安齐奥赫·德米特里耶维奇·康捷米尔（1708—1744），俄国古典主义的带头人，他用他的讽刺诗狠狠抨击俄国生活中的阴暗面。

③亚历山大·彼得诺维奇·苏玛罗科夫（1718—1777），俄国古典主义的代表作家，他写过九部悲剧和十二部喜剧。

④米海依尔·马特维耶维奇·赫拉斯科夫（1733—1807），俄国古典主义的代表作家，代表作是英雄史诗《俄罗斯颂》。

⑤依波里特·费多罗维奇·波格丹诺维奇（1743—1803），俄国诗人。他的中篇诗体小说《宝贝儿》，礼赞的是宗法制的社会生活。

品具有清晰的理解。我们根本不需要知道埃斯库罗斯和索福克勒斯^①对待他们本国政府和本国民众的态度，以及他们在世时希腊发生的事情。“为了了解他们的悲剧，我们需要知道希腊人民在人类生活中的意义；需要知道希腊人本身就是通过艺术来认识生动而具体的真理的最美好因素之一。至于政治事件和日常琐事都与我们无关。”法国的历史批评在艺术作品中也同样什么也说明不了，但是，它对那些没有艺术意义而只有历史意义的作品，例如伏尔泰的著作的评论，也还是有它的价值。当然，它在这里虽不能完全解决问题，但是可以把它当作一个非常有益的因素纳入“真正的批评，不管这种批评具有什么性质，它总是表明一种永恒的倾向：通过一般来解释个别，用事实来肯定自身原则的现实性，而不是从事实中来概括它的原则和论据。”

II

别林斯基对法国历史批评的态度是不公正的。在我们分析的那篇文章所属的时期里，圣-佩韦^②是这种批评的最著名的代表。是否可以说圣-佩韦不承认优美这条规律和不注意作品的艺术价值呢？当然不能这样说。圣-佩韦的文学观点在很多方面是同别林斯基的观点相近的。对于他，就象对于我们这位批评

^①埃斯库罗斯（公元前525—456），索福克勒斯（公元前497—406），都是古希腊最负盛名的诗人和悲剧作家。

^②萨尔·奥古斯特·圣-佩韦（1804-1869），法国文学研究家和诗人。他用传记的方法来研究文学。

家一样，文学是人民的自我意识的表现^①。但圣-佩韦并不是绝对理念主义的信徒；他不是绝对理念发展的内在规律里，而是在社会关系中，去寻找文学运动的最终的原因。“在每一次伟大的社会和政治变革中”，他说道，“属于社会生活的最重要方面之一的艺术也要发生变化；它身上也同样会发生不涉及它的内在原则的变革，——这种原则是永远不变的——它是艺术的存在条件、它的表现方法、它对周围事物和现象的态度，和给它留下印记的感情、思想以及艺术灵感的源泉。”^②圣-佩韦从这个观点出发，自然着重艺术家生存的历史条件。他需要知道埃斯库罗斯和索福克勒斯时代希腊发生的事情和这两位悲剧作家对本国政府和本国民众所抱的态度。他不能把政治事件看作是“琐事”。但是，就因这一点，他的批评赢得了胜利。诚然，他曾经过分夸大作家的个性及其生活的外部环境的意义。这无疑是他的批评的最大的缺点。但这个缺点的产生根本不是由于圣-佩韦“根据事实来概括它的原则和论据”，

①我们在这里 *en passant*（顺便）指出一个很有特色的细节。别林斯基在他的《文学的幻想》里说，在法国，文学永远是上流社会的忠实反照，它把人民大众置诸脑后。而其他国家就不是如此：在那里，文学永远表现出人民的精神，“因为没有一个民族的生活主要是通过社会来表现的，并且可以肯定地说，在这种情况下，法国是一个例外。”无须证明，他对法国文学的这种看法是极其片面的，因而也是完全不正确的，遗憾的是，我们这里还没有材料来判断别林斯基在热衷于费希特的哲学时，是怎样对待法国文学的。但很明显，他早在文学活动的初期，即早在他醉心黑格尔之前，他对法国文学的态度就是不公正的。——作者注。

②参见《*Espoir et voeu du mouvement littéraire et poétique après la révolution de 1830*》（《一八三〇年革命后文学与诗歌运动的愿望与要求》）一文，载于同年的《*Globe*》（《地球》），并在《*Premiers Lundis*》（《重要的星期一》）第1卷上加以转载。——作者注。

而是由于他从事实中得出来的并不总是他应该得出的结论。一八二九年四月，他在评论布瓦洛^①时写道：“目前，在历史科学的所有领域都开始采用崇高的哲学方法。为了能够评论著名人士的生活、活动和著作，就极力去研究并论述这些人士出现前的时代和这些人士出生的社会以及这个社会所发生的思想运动，——总之，研究和论述这些人所扮演的那个角色的舞台，——这种方法在涉及政治家和征服者，涉及神学家和哲学家时，是非常有效的。但是在论及那班经常过着孤独、隐逸生活的诗人和艺术家时，运用这个方法则要特别小心，因为在这里例外的现象太多。”在艺术和文学活动领域里，“人的主动精神占主要地位，它不大受一般原因的左右。”

圣-佩韦用来论证这个思想的唯一论据是：艺术家可以在某个地方找到某个被遗忘的角落（un coin oublié）而隐居下来，并从而摆脱他周围发生的社会运动^②。这个论据是非常软弱的。哲学家和神学家也可以隐居在“被遗忘的角落”，但是，他们的主动精神却还得受一般原因的制约，这是为什么呢？

看来圣-佩韦本人也不了解这一点，甚至很少考虑它。个人主动精神同一般规律之间的矛盾，对于他，始终是个悬而未决的问题^③。他在文学评论（《肖像》）里，把主要精力放在

①尼古拉·布瓦洛（1636—1711），法国诗人、古典主义理论家。

②《portraits littéraires》（《文学家肖像》），加奈兄弟出版社，第1卷第1—7页。——作者注。

③他从开始文学活动的初期起，就已经在考虑这些问题，这一点，在他1825和1826年写的文章中就可以看出来（参见《Premiers Lundis》（《重要的星期一》）第1卷，评梯也尔^④和米尼耶的有关法国革命史著作的文章）。当时，圣-佩韦不仅过分夸大了诗人和艺术家，而且也夸大了政治家的“个人主动精神”的意义。——作者注。

④路易·阿多尔夫·梯也尔（1799—1877），法国资产阶级政治活动家和历史学家、凡尔赛政府的首脑（1871年），镇压巴黎公社的刽子手。

这个二律背反^①的一个方面：即放在主动精神上，在他的概念里，主动精神主要是同作家的个性和个人生活联系在一起的。因此，他的《肖像》只有从心理方面来看是好的，而对作家的历史意义的解释却非常的蹩脚。然而，我们要重复一句，圣-佩韦的错误不是由于他依据了事实，而是由于他根本不了解事实的哲学意义。作为黑格尔的弟子，那个曾经使圣-佩韦陷于混乱的二律背反，倒不曾把别林斯基搞乱：他确信，一般与个别并不矛盾，自由的概念完全等同必然性的概念。在这里，他的观点表现出了它的有力的一面。然而，当他说，为了了解希腊悲剧，去弄清楚希腊的政治史和希腊悲剧作家对待本国民众的态度（即去了解希腊人的社会生活）并不是重要的，而只消说明希腊人民在人类的绝对生活中所具有的意义就够了，这就表现出了他的观点的软弱的一面。绝对理念主义用理念发展的逻辑规律来解释人类的历史运动。在他看来，历史不过有如某种实用的逻辑。黑格尔非常注意社会历史生活中的事件和现象，甚至在历史和政治经济学的一些专门问题上，他也往往表现出令人惊讶的洞察力。可是他的唯心主义观点却妨碍他全力以赴地去运用他的方法。至于他的那班后继者，可以说，由于他们以实用逻辑的观点来对待历史，就使他们有时竟全不在意历史上的“琐事”。别林斯基就是持这种不在意态度的一个例子，在他看来，“希腊人民在人类的绝对生活中的意义”不必通过细心研究希腊社会政治的历史就可以得到说明。

^①二律背反，是康德使用的一个重要的哲学术语，例如他说人的智力是有限的，因此客观世界是不能认识的，是不可知的。事实上恰恰与康德的说法相反，二律背反所反映的并非是人的智力的局限，而是现实世界的辩证的矛盾性。

在这里，连黑格尔本人都会说别林斯基错了，并且还会叫他去读他的“Philosophie der Geschichte”^①

总的来说，别林斯基在他染上妥协情绪的时期，往往滥用先验论的逻辑体系，而且忽视事实。这是可以理解的。我们在上文已经知道，当时，他并不是把黑格尔看作辩证论者，而是看作绝对真理的预言家来信奉的。这个极端重要的情况给他当时的整个文学活动都留下了印记。他在评论米希勒^②的《法国简史》时，严厉地抨击了列尔米里叶^③。列尔米里叶“宣称，跟所有其他民族一样，法国人应该有自己的哲学”。这种思想在他看来简直是奇谈怪论：“按照他（列尔米里叶）的理论，有多少个脑袋，就该有多少种思想，”他说道：“所有这些思想成了各种颜色的眼镜，透过这些眼镜，世界和真理也成了各种颜色的了，没有绝对真理，所有的真理都是相对的，即使它们同什么都不相干。”^④真理只有一个，真理是绝对的——这就是别林斯基此时此刻对文学所持的看法。他在分析尼·波列伏依的《俄国文学概论》时写道：“真正的批评的使命是：在诗人的议论中寻找普遍性的而不是局部的东西，是人类的而不是个人的，是永恒的而不是暂时的；是必然的而不是偶然的東西，并根据普遍性，即理念来确定诗人的意义、价值、地位和重要性。”可见，真正的批评同“暂时的东西”无关。不过，当

①《历史哲学》，黑格尔的重要著作之一。

②尤尔·米希勒（1798—1874），法国小资产阶级历史学家。他视人民大众为革命的主力，但忽视人民大众中间的阶级差别；文中说的《法国简史》，全名应为《法国革命前的法国简史》。

③欧仁·列尔米里叶（1803—1857），法国哲学家。

④别林斯基：《法国革命前的法国简史——历史学教授米希勒的著作》。

批评避开“暂时的东西”时，也就同时避开了一切历史的东西。

从“绝对真理”的观点来看，历史本身违背了绝对理念主义的真正意义，有时成了毫无意义的偶然事物的简单堆积。在别林斯基看来，法国的浪漫主义派“完全是偶然的”、随意的，因而也是一种毫无意义的现象。在他眼里，就连整个法国文学史也没有多大的意义。“一般地说，法国艺术与文学的历史共有四个主要时期，”他说道，“这就是龙沙^①的诗和斯台居利^②女士的感伤讽谕传奇小说的时代，其次是路易十四^③的光辉灿烂的时代，再后是十八世纪，随后是理想和发狂的时代（即所谓的浪漫主义时代）。可是怎样呢？尽管这四个文学时期在表面上互有区别，但却被内在的一致紧紧地结合在一起，它们的特点是具有共同的基本理念，可以把这种理念确定为：理想中的夸张和浮饰，无信仰的虔诚，宛如构成法国人的本质的最终悟性的一种表现；而法国人竟俨然以它自豪，并将其称之为合理的精神。”^④除了理想中的夸张和浮饰，无信仰的虔诚这个思想而外，别林斯基在法国文学史上没有发现任何其它的思想。黑格尔同这种对待法国文学的观点是大相径庭的。前一世纪的法国社会运动^⑤就曾博得他的极大同情。“这是雄伟的日出，”他说道，“所有有思想的人都兴高彩烈地欢迎这个新时代的到来。胜利的情绪笼罩着这个时代，整个世界都充满着热

①皮尔·龙沙（1524—1585），法国诗人，“七月诗社”的领导人，新诗运动的提倡者；龙沙和他的“七月诗社”对法国新诗的形成和发展起了积极的作用。

②玛德兰·斯台居利（1607—1701），法国女作家。

③路易十四（1638—1715），法国国王。在他统治的时代（从1643—1715年）是法国君主专制政体的全盛时代，也是法国古典主义文学的兴盛时期。

④别林斯基：《法国革命前的法国简史》。

⑤指十八世纪末的法国大革命。

烈的精神，好象他第一次实现了同上帝的和谐一致。”^①不妨把这段话同下面别林斯基对伏尔泰文学活动的评论加以比较：“伏尔泰以其恶魔般的威力打着最终悟性的旗号，疯狂地反对永恒的理性。他恼恨自己无力以悟性去理解那只有理性才能够领悟的东西，理性同时也是爱情、天意、神示。”^②这真有天壤之别！鉴于这种区别，我们完全可以假定别林斯基根本不了解黑格尔。不过，读者已经知道，辩证论者的黑格尔根本不同于绝对真理的预言家的黑格尔。辩证论者的黑格尔同情法国的社会运动，而绝对真理的预言家的黑格尔却同情德国当时的秩序——如果这种秩序万世长存的话，那在德国，一切社会发展都将中止。

在别林斯基被妥协情绪所笼罩的那个时期，他所知道的就是这个黑格尔。他后来曾正确地說道，由于我“凭感觉相信了他，于是就同俄国的现实妥协了^③。”^④

①黑格尔：《历史哲学》。

②别林斯基：《法国革命前的法国简史》。

③别林斯基 1841年3月1日给鲍特金的信，见《别林斯基全集》，俄文版，第12卷第22—23页。

④别林斯基是一个才智横溢和深谙事理的人，因而他不能不察觉到黑格尔身上的某些矛盾，这些矛盾是由上面所指出的基本矛盾所引起的。他是这样来解决这些矛盾的：他从他导师的“绝对”的精神得出极端的结论。谁要是认为别林斯基在黑格尔影响的支配下就摈弃了一切独立论断，那就大错特错了。他在1838年的一封信里写道：“当谈论艺术，特别是谈论对它的直接理解时，我是大胆而且粗鲁的。在这方面，我的大胆和粗鲁简直到了这种地步，就连黑格尔本人的权威也奈何它们不得……我了解弟子对老师的那种神秘敬仰，但我并不认为我应该去扮演赛伊德^⑤那样的角色，才算得上是他的真正的弟子。我非常地尊敬黑格尔和他的哲学，但这并不妨碍我认为……以黑格尔名义所做的一切判断都是神圣不可侵犯的和不可辩驳的”〔译者按：这段引文见别林斯基1839年10月12—24日给鲍特金的信〕。——作者注。

⑤塞伊德，这是中近东一些国家中自称是穆罕默德后裔的伊斯兰教徒的一种荣誉称号。

贝平先生认为，别林斯基在一八四二年底或一八四三年初说“彻底摆脱了唯心主义的浪漫主义，在他的整个观点中，对现实采取的批判态度，历史的和社会的观点开始占居统治地位。”^①这个结论是含混不清的，也是不正确的。我们已经在上文说过，别林斯基反对黑格尔的“哲学帽子”，根本不意味着他同唯心主义哲学的决裂。在这之后，在他的观点中，历史的和社会的因素确实占据了统治地位。然而，出现这种情况的唯一原因，是他为了辩证观点而槟弃了“绝对”的观点。因为我们现在谈的是别林斯基的文学观，所以我们要研究这个转折对他的文学观的影响。

别林斯基在他哲学发展的绝对时期，曾经认为批评应在诗人的作品中找出“一般的”和必然的东西，而暂时的和偶然的的东西则同批评毫不相干。他在《一八四七年俄国文学漫评》一文里，也就是在他去逝前不久说道：“诗人应该表现的不是个别的和偶然的的东西，而是一般的和必然的东西。”看起来这还是原来的那个观点。但是由于这个观点有了辩证法的因素，因而起了本质的变化。别林斯基现在已经不再把“一般的東西”同“暂时的东西”对立起来，也不把暂时的东西同“偶然的東西”混为一谈。一般的東西是在暂时的東西里发展的，并使暂时的现象获得了意义和内容。暂时的东西之所以是必要的，是因为一般的東西必然是辩证发展的。只有对这个发展进程毫无意义的东西，在这个进程中不起任何作用的东西才是偶然的東西。只要稍为仔细地阅读别林斯基的著作，就不难弄清楚，正是他的哲学观点中发生的这种本质的变革，即他的观点中有了辩证法

^①贝平：《别林斯基·他的生平和书简》。

的因素，就决定了他在同黑格尔决裂之后，他的文学观几乎完全改观。

他在摒弃了绝对观点之后，就开始用跟过去不同的观点来看待艺术的历史发展。

“任何东西都不是突然出现的，任何东西都不是生来如此的，”他在论杰尔查文^①一文中说道，“然而，一切以理念为出发点的东西都是在时间当中发展的，都是根据辩证的规律运动的，由低级过渡到高级。我们在自然界，人和人类中间都能够看到这一条确定不移的规律……同样的规律对艺术来说也是存在的。艺术也同样要经过几个不同的发展阶段。譬如在印度，艺术就处在其发展的第一阶段；它在那里具有象征的性质；它的形象所表现出来的理念，是有条件的，而不是直接的。在埃及，它就前进了一步，同大自然比较接近。在希腊，它完全摆脱了象征主义，它的形象朴素而真实。真实是美的最高标准。”

由于艺术的内容就是那同一个永恒的理念，这种理念以其辩证的运动制约着整个人类历史运动，因而也就制约着人的精神的发展，所以很显然，艺术的发展总是同社会生活以及人的意识的全面发展联系着的。艺术在其发展的初级阶段，就或多或少地表现出宗教的观念；之后它就逐渐成为哲学概念的体现。凡是在艺术表现为宗教观念的地方，其发展自然就决定于宗教观念的发展。“印度的艺术未能提高到描写人的美，就因为印度人的泛神论宗教里，神就是自然，而人只不过是他的奴仆、祭司和牺牲者。”埃及神话介于印度和希腊神话之

^①加甫利纳·罗曼诺维奇·杰尔查文（1743—1816），俄国诗人，古典主义的代表人物。

间：在它的那些神当中，就依然可以遇到人的形象；但只有在希腊，神才是理想的人的形象，只有在这里，人的形象才是鲜明而崇高的，并表现出崇高的理想的美。在希腊，艺术第一次成为名副其实的艺术，因为它里面既没有象征主义，也没有寓意。别林斯基指出：“应该在希腊宗教里，在希腊的包罗万象的神话本身所包含的深刻的、得到充分发挥的和特定的意义里去寻找这个问题的说明。”

自然也影响着艺术的发展及其性质：“印度的庞大建筑物和巨大雕像就是这个喜玛拉雅山脉，大象和蟒蛇的国度的大自然的明显反映。希腊的裸体雕像就多多少少同埃拉多斯^①的温暖气候有关系……斯堪的那维亚的贫脊的、严酷的大自然，对诺尔曼人^②来说，就是他们那阴森的宗教和粗犷雄伟的诗歌的启示。”

别林斯基仍和从前一样，抨击那班竭力用诗人的个人生活来解释其创作历史和性质的批评家。他现在称这些批评家为经验论者。按照他的意见，经验论批评家是只见个别不见一般，只见树木不见森林。他们从某一个诗人的传记里得知这个诗人是不幸的，于是就以为，他们找到了理解这位诗人忧伤作品的钥匙。用这样的方法，譬如说，拜伦诗歌的阴郁性质就会非常容易地得到解释。一些经验论批评家指出，拜伦有容易激动的性格，他有癔病的根子；另一些又补充说，也许，他苦于消化不良，他们这种食古不化的简单的消化障碍的观点，“真是天真到了家，而根本不去考虑这种鸡毛蒜皮的原因决不会产生出

^①埃拉多斯，古代对帖萨里地区一小块土地的称呼，以后指中希腊，后来指整个希腊。

^②诺尔曼人，斯堪的那维亚半岛上的日尔曼民族。

拜伦诗歌这种现象的结果。”事实上，这位伟大诗人之所以伟大，只因为他是自己的时代、自己的社会因而也是人类的代表和喉舌。“为了识破象拜伦这样大诗人阴郁诗歌的谜底，首先应该识破他所表现的那个时代的秘密，为此必须用哲学的火炬，照亮历史事件的复杂道路，人类曾经沿着这条道路追求自己的伟大使命——成为永恒理性的化身，并且要以哲学观点来确定诗人在历史运动中与人类在这条道路上相遇的那个地点的纬度和经度，否则，对所有加以引证的事件，对社会风尚和社会关系之与诗人以及对他自身的一切分析，都不能说明任何问题。”①

读者已经知道，别林斯基过去对法国文学的态度是极不公正的。在他看来，高乃依②和拉辛③是诗坛的怪杰④。他在有了新的即辩证的观点之后，对这两位作家的态度就迥然不同。他说：“诚然，高乃依的悲剧，就其古典主义的形式来说，是非常荒诞的，理论家们有充分的权力来抨击这种中国式的形式。这是由于还想在文学中当宰相的黎塞留⑤的强制影响，才迫使高乃依的杰出而有力的才能完全屈服于这种中国式的形式的。但是，假如理论家们只注意高乃依的悲剧的荒诞的伪古典

①别林斯基：《评杰尔查文文集》。

②彼埃尔·高乃依（1606—1684），法国杰出的剧作家，十七世纪古典主义戏剧的创始人。

③让·巴奇斯特·拉辛（1639—1699），法国诗人，古典主义剧作家。拉辛的典雅的宫廷悲剧反映出十七世纪法国先进社会集团的情绪。

④这使人想起“奔放”（即浪漫主义）派的极端派，对于最热衷于这个流派的那些代表人物来说，拉辛不过只是一个 polisson（调皮鬼）罢了。——作者注。

⑤阿尔曼·让·杜·普列西·黎塞留（1585—1642），法国君主专制制度的主要代表人物，红衣主教，路易十三的宰相。

主义形式，而忽略了他们那动人的、可怕的内在力量，那就大错特错了。”^①他仍然认为拉辛是一个呆板而做作的人，不过他指出，这位呆板而做作的人如果生在古希腊，则会成为热情的深思熟虑的欧里庇得斯^②。总之，别林斯基越来越相信，才能的发展完全取决于他周围社会环境的影响。因此，他自己的批评也就成为历史主义的批评。例如，论述普希金的那些文章就是这种批评，在这些文章里，别林斯基的敏锐的历史观点却被他批评中的另外一个非常重要的因素掩盖了，这一点我们将在下面来谈。

IV

别林斯基的所有这些观点都是地地道道的具有辩证特点的黑格尔主义，老实说，要是看不到这点，那就只能是对近代哲学史的完全无知。诚然，由绝对观点转到辩证观点不能不给别林斯基的某些美学论断留下某些影响。但是，总的说来，这些论断几乎都没有什么改变。姑且以《智慧的痛苦》为例。一八四〇年十二月十日至十一日，别林斯基在给鲍特金的信里表示了他的极大的遗憾：因为他对这部喜剧作了不好的评论，他“从艺术的观点指责”它，他以高傲而轻蔑的态度来议论它，他没有看到这是一部非常高尚的、人道主义的作品，是对俄国的丑恶现实、对贪官污吏和荒淫无耻的贵族……对上流社会、对愚昧无知和甘愿为奴的劣根性以及其它等等发出的强有力的（而且

①别林斯基：《对俄国文学的感想与看法》。

②欧里庇得斯（约公元前480—400），古希腊剧作家。

还是第一次的) 抗议^①。如此尖锐而坦率的自我揭露固然给别林斯基大大增添了光彩。但却不能保证他对格利鲍耶陀夫这部喜剧作出正确的论断。因此, 我们应该回顾一下他在从前向现实妥协的时期所写的那篇长文里, 对这部喜剧讲过的话。

他说, 《智慧的痛苦》是一个非凡的现象, 是一个卓越的、生动的、新起的、强有力的、很有才华的人的作品; 有些地方是写得非常出色的; 娜塔丽雅·德米特里耶夫娜和她的丈夫以及他们的相互关系, 屠果乌霍夫斯基公爵和带着六位千金小姐的公爵夫人; 郝留明娜伯爵夫人和她的孙女, 扎果列茨基^②——所有这些都是用真正艺术家的手创造出来的典型; 他们的谈吐、话语、仪表、风度以及在这一切下面透露出来的思想方式, 都是以明确、真实和艺术创造的客观性描绘出来的令人惊叹的天才图画; 格利鲍耶陀夫这部喜剧是用贵重的巴罗斯^③大理石建造起来的大厦, 有金碧辉煌的装饰, 精制的浮雕和华美的圆柱; 尽管如此, 然而它却没有艺术的严整性, 因为没有客观性, 结果这座雄伟的建筑就其效用来说是微不足道的, 犹如一个草棚子一样。批评应该承认, 《智慧的痛苦》其实算不得喜剧, 只是一个讽刺作品。关于说格利鲍耶陀夫这部著名作品没有艺术严整性的思想, 别林斯基是依据“美文学的规律”对它作了非常详尽的分析之后定下来的。根据这个分析, 主要人物的性格不是一贯到底的, 这类不是一贯到底的人物性格就不能凭藉它们的相互关系来构成一出喜剧。登场人物说的很多, 但做

①亚·贝平: 《别林斯基·他的生平及书简》一书。第2卷第77—78页——作者注。

②均是格利鲍耶陀夫的《智慧的痛苦》里的人物。

③巴罗斯是爱琴海中的一个岛屿, 属希腊, 盛产大理石。

的很少。当然，性格是通过对话表现出来的，然而，对话不应该以自身为目的。“在真正的艺术作品里，登场人物的对话并不是因为读者或者观众需要对他们的性格形成一种概念，而是他们根据个人的处境和行动的进程不得不说话。例如，《钦差大臣》中的人物就是这样说话的，但《智慧的痛苦》里的人物就不是这样的，在这里，登场人物讲的那些话，即他们嘴里说出来的那些非常奇特的话，只有在我们想到并不是他们自己在说话，而是格利鲍耶陀夫在说话的时候，我们才能理解他们说的话。”^① 别林斯基认为格利鲍耶陀夫这部喜剧的缺点是由于客观性的阙如造成的。他在论文的另一处说得更为明确：“这部喜剧失之于完整，因为它没有理念。”恰茨基^②同他周围社会的矛盾不能成为真正艺术作品的基础。二者必居其一：或者在俄国社会里没有高出法穆索夫、屠果乌霍夫斯基、扎果列茨基以及诸如此类之上的集团，或者有过这样的集团。在前一种情形，社会把与它格格不入的人从它的圈子里驱逐出去是对的。“社会总比个别的人更对些，更高些，个别的人只有按照其反映社会的程度，才能断定他在多大程度上是现实；而非幻影。”后一种情形，那只能令人惊异：为什么恰茨基偏偏要钻到法穆索夫那个集团，而不设法投到另一些同他比较接近和比较亲密的集团中去。因此，别林斯基认为恰茨基同社会的矛盾是偶然的而不是现实的：“显然，格利鲍耶陀夫的理念，在他自己看来也是混乱而不明确的，因而，它是作为一个早产儿生

^①引号里的话，并非别林斯基《智慧的痛苦》一文中的原话，而是普列汉诺夫的转述。

^②《智慧的痛苦》的男主人公。

出来的。”^①现在要问：别林斯基在结束对黑格尔的迷恋之后，对这位德国思想家的“哲学帽子”甚至产生敌意的情感之后，他又是怎样看待格利鲍耶陀夫这出喜剧的呢？他在《一八四一年的俄国文学》一文中，对它有如下的一段话：

“这部喜剧的内容来自俄国的生活；它的激情在于憎恨以古风旧习为标记的现实，剧中人物性格的真实性往往被讽刺成分所掩盖。理念上的失之于明确，因为它在作者的意识里还没有完全成熟，就妨碍它的艺术性臻于完美；他公正地反对对一切外国事物的愚蠢的盲目摹仿，然而他却号召社会走向另一个极端——‘中国式的对外国人的无知’。他不了解，他所描写的那个社会的空虚和卑鄙是由于这个社会没有任何信念和任何理性内容造成的，而把全部罪过都诿之于刮得光光的、令人好笑的下巴以及后身带尾巴前身带凹裆的燕尾服。他一味兴高彩烈地谈论着那能叫人显出道貌岸然之状的古代长袍。但这只表现出格利鲍耶陀夫才能的不成熟和幼稚。尽管《智慧的痛苦》有这样一些缺点，但它通篇还是浸透着灵感和创造性的天才力量。格利鲍耶陀夫还不能够驾驭这种巨大的力量。如果他来得及再写一出喜剧的话，那肯定会远远超过《智慧的痛苦》。在《智慧的痛苦》里就可以明显地看到这一点：它有很多能够保证使诗写得更加完满和更加成熟的证明。”

别林斯基在这里所谈的格利鲍耶陀夫的理念，跟他过去谈的完全不一样。在这里，有着非常大的差别。然而，这种差别同评价《智慧的痛苦》的艺术价值无关。对艺术价值的评价同他在妥协时期所做的评价并无二致。同时，这篇关于一八四一

^①别林斯基：《智慧的痛苦》。

年俄国文学的评论大概是他在给鲍特金的那封信里谈到他对格利鲍耶陀夫的不公正态度而深感遗憾的大约一年之后写的。不过，在一八四一年，别林斯基的新的文学观点也还没有完全建立起来，所以，不能把他在当时对某些文学作品所发表的意见看作是他的最后意见。因此，我们要指出《对俄国文学的感想与看法》一文。这篇文章是别林斯基为一八四六年问世的《彼得堡文集》而撰写的。在这篇文章里，他把格利鲍耶陀夫的喜剧视为智慧、才华、机智、天才、凶恶而愤怒的灵感的卓越范例，但同时他又承认它是半个艺术作品^①。

别林斯基关于席勒的诗歌的见解也还没有根本的改变。尽管骤然看来情形无疑完全是另一个样子。我们不妨回忆一下他对待席勒剧作的经过。起初，他赞扬它们，并且完全接受了它们的影响。

后来他写道：“也许是我错了，不过，依我看来，石磨匠的妻子波希列普金娜确实是远远超过曾经席勒作过十次，也是最后一次审阅、润色和修订的版本的同一个妇女——特克拉^②。至于奥尔良姑娘——我可怎么说呢！奥尔良姑娘，除掉一些对她具有特殊意义的纯粹抒情的地方外，在我看来，是一只羔羊，决不是别的！”^③他在这个时候几乎还是憎恨这个“外国的半个艺术家和半个哲学家”，总之，他对席勒还带着莫大的愤慨和怒气。然而，在同帽子^④决裂之后，他宣称席勒是当

^①他在论述普希金的一篇文章里也表现了同样的观点——作者注。

^②特克拉，席勒名剧《华伦斯坦》中的女主角，华伦斯坦的女儿，男主人公麦克司的情人。

^③别林斯基 1838 年 10 月 12 日—24 日给鲍特金的信，见《别林斯基全集》，俄文版，第 11 卷第 320 页。

^④指“黑格尔哲学的帽子”。

代的蒂伯里·格拉吉^①，并热情地喊着：“伟大的席勒，人类的崇高代言人，光辉灿烂的救星，使社会摆脱传统的流血偏见的解放者万岁！”看来，在对待作家的态度上，不可能有比这更急剧的转变了。

但是，就在我们引用过的那同一封信里，也还有着他对席勒的新的态度的一个不可理解的地方：“现在，依我看来，人的个性高于历史，高于社会，高于人类。”^② 这跟别林斯基评论《智慧的痛苦》时就个人同社会的关系所发表的意见是直接对立的，不言而喻，他对个人的看法的这种根本的变化也必然会引起他对那些用诗来表现个人的憧憬和痛苦的、同社会偏见作斗争的作家，首先是对席勒的看法发生根本的变化。别林斯基现在已经不反对席勒的戏剧作品，而是完全为它们辩护了，甚至赞扬它们，不过，他是以特殊的观点来赞扬它们的。他说，席勒戏剧作品的主要性质是纯粹抒情的，并且，“它们同反映现实的典范的戏剧作品，同莎士比亚的戏剧没有任何共同之处。”他称席勒的剧作“在它的领域之内”是伟大而不朽的创造，但他同时又补充说，不应该把它们同新世界的戏剧混为一谈，并提出：“为了自如地穿着席勒的厚底靴走路，那就应该成为一个最伟大的抒情诗人：一个普通的天才穿上他们这种厚底靴必定会陷进泥沼。这就是席勒的所有摹仿者都是那样虚伪、卑劣而讨厌的原因。”^③ 这就是说，席勒的剧作，作为戏

①蒂伯里·格拉吉（公元前163—132），古罗马的政治家，奴隶制时代民主政治的代表人物。他反对大贵族，主张实行有利于农民的土地法。后来，他在与大贵族的战斗中阵亡。

②别林斯基1840年10月4日给鲍特金的信。

③别林斯基：《彼得堡的俄国戏剧》。

剧来看是低劣的，只有作为抒情作品才是优秀的^①。这个判断实质上是同别林斯基在他活动的“痛苦”时期反复发表的意见很少有区别的。格·彼·波列伏依先生说，这时的别林斯基出于他当时的美学见解，“而把整个主观的抒情诗赶出了诗歌领域。”^②

然而，所有的抒情诗都是主观的，至少别林斯基是这样想的。他说：“在史诗中，主观被客体所吞没。在抒情诗中，主观不仅移入客体，溶化并渗透在其中，而且从自己内部的深处消灭那些能够引起主观与客体冲突的感受。”^③简单地说，抒情作品的内容是主观自身和在主观中发生的一切东西。因此，把主观的抒情诗赶出诗歌领域就意味着把所有的抒情诗赶出诗歌领域。但是，别林斯基在妥协时期却非常喜欢歌德的抒情诗，《莫斯科观察家》曾刊载过一些歌德抒情诗的优秀译作。柯尔卓夫^④的诗也是抒情的，而别林斯基对他的评价向来都是很高的。由此可见，他并没有把抒情诗赶出诗歌领域。

他在妥协时期，只对那些表现诗人不满于“合理的现实”的抒情诗抱否定态度。因此他后来不得不为这些抒情诗恢复名誉。但是，我们的批评家和文学史家往往忘记或者不知道，别林斯基只是在更充分地理解了黑格尔的美学理论之后，他才承

①别林斯基只是在《华伦斯坦》一剧中看到了直接创造的意向。
——作者注。

②格·彼·波列伏依：《俄罗斯语言史》，1900年，圣彼得堡，第3卷第428页。

③别林斯基：《诗的分类》。

④阿列克赛·瓦西里耶维奇·柯尔卓夫（1809—1842），俄国杰出的抒情诗人，他的抒情诗的基本题材是描写俄国的乡村生活，表现农民的悲哀和欢乐。

认诗歌中反省因素的合理性；他自己是十分了解这一点的。他明白，谴责反省的诗，就是同这位德国思想家分道扬镳。后来，他曾经引用黑格尔的《美学》来捍卫这种反省的诗^①。此外，甚至在抨击所谓的为艺术而艺术的理论的时候，别林斯基也还是部分地站在黑格尔的《美学》原理上。他在论述一八四七年的俄国文学一文中说道：“一般地说，新艺术的特色是内容的重要性超过形式的重要性，而古代艺术的特色则是内容与形式并重。”^②这种思想就完全是从黑格尔那里来的。

别林斯基对乔治·桑的态度使人联想到他对待席勒的态度。他起初连听都不愿听别人谈起她的长篇小说，而后来，可以说，他又对它们赞扬备致^③。但是，他赞扬它们什么呢？首先是，赞扬它们的作者怀着高尚的愤激心情反对“用野蛮的暴力使之成为合法的”虚伪。别林斯基非常同情这位法国女作家的高尚的愤激心情，并以成为他永远不变的美学法典的“美文学规律”的观点来分析她的长篇小说。但是，他并没有忽略这些长篇小说艺术上的缺点。我们只消回想一下他曾以否定态度看待《Isidore》、《Le meunier Angibault》、《Le péché de

①“黑格尔在他的《美学》中，特别称赞席勒作品中反省因素所占的优势地位，并把这优势称之为新时代精神的表现。”见《对于果戈理长诗〈死魂灵〉而引起的解释的解释》。——作者注。

②别林斯基：《一八四七年俄国文学漫评》。

③1842年12月5日，他在刚刚读完《白铜》一书后立即写信给巴纳耶夫，感叹地说：“我们是幸福的——我们亲眼看到我们的灵魂得救——大主教饶恕了我们，——我们得到了我们的预言家，——我们认得他们，我们等待上天预兆的出现——我们理解它们”等等，这简直是一种无法控制的兴奋情状。——作者注。

Monsieur Artoine》^①就够了。

我们不知道，是否需要拿新的证据来证明别林斯基美学判断的这种明晰的坚定性，这种坚定性非常鲜明地表现在他对待果戈理的看法上。无论如何，我们要指出他论述莱蒙托夫的那几篇文章。诚然，这些文章是别林斯基在由“绝对”观点向辩证观点过渡的时期写的。但在第一篇文章里，还不大容易见出这个过渡时期的影响。在这篇论文里，别林斯基断然宣称，我们时代的艺术是合理的现实的再现。可以从他的这篇文章得出这样的结论：毕乔林^②之所以感到痛苦，只是因为他还没有同这个现实妥协。贝平先生一定会说，这是最地道的浪漫主义的理想主义。然而，这种浪漫主义的理想主义并没有妨碍别林斯基清楚地了解评论的是什么样的诗人。后来，当他完全转到辩证观点上来的时候，他就更好地理解莱蒙托夫创作的社会意义。不过，他对莱蒙托夫创作的艺术方面，所持的还是过去的看法^③。

“别林斯基的批评完全是循序渐进的、一步一步发展起来的，”《俄国文学果戈理时期漫评》一书的作者^⑤写道，“论

^①即《伊西多尔》、《安吉堡的磨工》、《安东先生的罪孽》；这些都是乔治·桑的小说。

^②莱蒙托夫《当代的主角》（一译《当代英雄》）中的男主人公。

^③他对莱蒙托夫的看法就最充分地说明：他对这位作家的狂喜并没有妨碍他对他的作品的艺术缺点所持的最严格的态度。例如，1842年，他在给鲍特金的一封信中说，他是如何陶醉于《贵族奥尔沙》：“有些地方写得非常好，整个色调——是一种非常奇特的愉快享受。我被陶醉得如狂如痴。这样的诗比所有的酒都令人陶醉。”可是，同一年，他在给同一个鲍特金的信中却写道：“《奥尔沙》在艺术上是一部幼稚的作品，就艺术性来讲，莱蒙托夫不仅不及普希金，而且比不上迈科夫^④的优秀诗作。——作者注。

^④阿波罗·尼古拉耶维奇·迈科夫（1821—1897），俄国诗人。

^⑤指车尔尼雪夫斯基。

《波罗金诺战役述评》一文是同论《书信选》（即论果戈理的《与友人书信选》）一文相矛盾的，因为它们是别林斯基的批评所经历的道路的两个极端；然而，假如我们按照年代顺序重读他的文章，那么我们在任何地方都不会发现这种急剧的转变或者是他发展上的中断；后一篇文章都是和前一篇文章紧紧相接的，因此，不管进步如何巨大，它总是逐步的，是完全合乎逻辑的。”

这是正确的；不过应该补充一句：论《波罗金诺战役述评》一文同论《书信选》一文的矛盾主要是在政论方面。

V

别林斯基的永恒的美学法典是由哪些规律组成的呢？

这些规律并不多，总共有五个，他早在其活动的妥协时期所写的那些文章里就已经表明了。后来，他只不过是用新的例子来论证和阐述这些规律而已。

其中第一个，可以说基本的规律，是这样一种规律：按照这个规律，诗人应该显示而不是证明；“用形象和图画来思考而不是用三段论和双关论。”这个规律来自诗的定义本身，象我们所知道的，诗是对真理的直接观照，或者是寓于形象的思维。凡是不遵守这个规律，就没有诗，而只有象征和寓意。别林斯基从来也不曾忘记用这条规律的观点来对待他所分析的作品。就是在他最后一年写的俄国文学的年度评论里，也还提到过它：“哲学家用三段论法说话，诗人用的是形象和图画。”

因为诗的对象是真理，所以最大的美正是寓于真理和单纯之中，而真实性和自然性是真正艺术创作的必然条件。诗人应

该按照生活本来的样子来描写生活，不要粉饰它，也不要歪曲它。这就是别林斯基的艺术法典的第二个规律。别林斯基在他文学活动的整个时期，都始终以同样的毅力坚守这一条规律。顺便说一句，果戈理和自然派的作品正是以高度的真实和单纯而为他所喜爱，他把这些看作是可喜的成熟标志。“俄国文学的最近一个时期即散文时期，是以一种雄伟的成熟性区别于浪漫主义时期的”，他在评论一八四二年的俄国文学时说道，“如果愿意这样说的话，它不是以作品的数目见胜，然而在里面出现的尽是些平凡的普通的作品，所有这些没有任何成就或者只有瞬间的成就；但是那为数不多的突出于普通作品之上并镌刻着成熟的雄伟力量的烙印的作品，却永远保持着胜利和凯旋进军的姿态，渐次地扩大其影响，并在文学和社会的土壤上划出很深的印记。接近生活，接近现实，这就是我国文学最近一个时期所以达到雄伟的成熟地步的直接原因。”^①在隔了数年之后，他又重复说道：“假如有人问我们：现代俄国文学的特征是什么？我们会回答：这就是或多或少紧密地接近生活，接近现实，越来越臻于成熟和完备。”^②

美文学的第三个规律谓，作为艺术作品基本的理念应该是具体的理念，它掌握的是对象的整体，而不只是对象的某一个方面。这个具体理念的特点是统一。假如这种理念“转到另一个，哪怕是同它有关联的另一个理念上去，——那就会使艺术作品的统一遭到破坏，因而，也就会使读者所产生的那种统一和印象的力量受到破坏，阅读这样的作品，你会感到不安，但

①别林斯基：《一八四二年的俄国文学》。

②别林斯基：《一八四六年的俄国文学漫评》。

不会感到满足。”^①

按照第四个规律，艺术作品的形式应该符合它的理念，而理念也必须符合于形式。

最后，形式的统一应该符合于理念的统一。换言之，艺术作品的所有部分应该成为一个和谐的整体。这是别林斯基法典的第五个也是最后的一条规律。这个法典就是别林斯基的批评见解中所依据的客观基础。因为诗人是用形象来进行思考，而不是用三段论，所以很自然，诗人鲜明地看到的是形象，而不是鲜明地看到形象身上所表现出来的理念。从这个意义上说，诗人的创作可以称为无意识的。别林斯基在他活动的最初两个时期（即他在热衷于黑格尔的绝对哲学以前和他在热衷于它的时期），曾经认为无意识性是任何一种诗的创作的特点与必要条件；后来，关于这一点，他虽然表现得不那么坚决，但他从未放弃无意识性在真正艺术家的活动中有着巨大意义这个见解。

“现在，所有的人都为‘倾向’这个魔法一般的字眼迷惑，”他在评论一八四七年的文学一文中写道，“他们认为问题的症结便在这里，然而却不了解，首先，在艺术领域里，如果没有天才，任何倾向都是一文不值的，其次，倾向本身不仅应该存在于头脑里，而且首先应该存在于心灵中，存在于写作者的血液中；它首先必须是一种感情，一种本能，然后大概（sic! ^②）才是一种自觉的思想，——对于它，即对于这个倾向来说，犹如对艺术本身一样，应该由它自己生发出来。”正

^①参见别林斯基《评符拉基斯拉夫·高尔察科夫的诗》，《智慧的痛苦》、《当代的主角》等文章。

^②原文如此！

是在这篇文章里，别林斯基捍卫自然派，驳斥了那种说它用庄稼汉来充塞文学的责难。别林斯基指出，作家（即艺术家——作家）不是手艺人，他在选择写作对象时，既不能以他人的意志，甚至也不能任凭自己随心所欲的摆布，而应该忠实于自己的才能和自己的想象力。我们认为，在这里，指出别林斯基这个观点是必要的，因为在六十年代，我们的启蒙者们，特别是皮萨烈夫^①曾否认艺术创作中有任何无意识性的因素。

奋起反抗俄国现实也仅仅在一个方面改变了别林斯基的基本的美学概念，即：他开始用另一种观点来解释美学法典中的这条规律：按照这条规律，艺术作品的理念应该是具体的，即应该说应该从各个方面来掌握对象。什么是从各个方面来掌握对象呢？在别林斯基妥协时期，这就是说，诗的作品应该描写诗人周围现实的合理性。假如它达不到这个目的，假如它使我们半信半疑，认为现实并非是完全合理的，那么，这就意味着，它描写出来的只是对象的一个方面，也就是说，它并不是艺术作品。这种解释是狭隘的，因而也是完全不正确的。嫉妒这个理念根本不包括文明社会里的丈夫和妻子之间的全部关系，但是，这并不妨碍莎士比亚对它加以全面的艺术描写。那种能够把社会生活的各个方面都囊括无遗的具体理念是不可能有的：因为生活是极其复杂的。为使理念具体，只消能够充分地掌握住某一个现象就行了。假如雨果想写《奥赛罗》，那么，他一定会给我们写出一部不自然的、非艺术的戏剧作品。这是什么缘故呢？因为他对嫉妒这个理念的理解会象他对一切事物的理解那样，是抽象的，片面的。为此，批评界就有充分的理由来

^①德米特里·依凡诺维奇·皮萨烈夫（1840—1868），俄国杰出的批评家、革命民主主义者。

责难他；但是，如果批评界责难他描写了爱情关系上的不幸的、病态的情况而没有全面地写出爱情关系，那就完全失之于正确了。别林斯基在摒弃了绝对观点之后就了解到，他给我们指出的那条规律是理解得不正确的，但是，他仍然象从前一样，认为这条规律本身，如同他的整个美学法典一样，依然具有重大意义。然而，如果说，对现实的反抗实际上对别林斯基的美学见解改变不大，那么，这种反抗却引起了他的社会观念的巨大变化。顺便说一句，我们对他所持的艺术在社会生活中应起的作用的观点，以及他认为批评的使命也会随之发生变化的观点，都不必感到奇怪了。他从前说，诗的自身即目的。现在他则反对所谓的为艺术而艺术的理论。现在他证明说，关于艺术脱离生活，以及艺术和生活的其它方面没有任何共同点的思想是“抽象的、虚幻的思想”，这种思想只能够在德国，即产生在善于思维和幻想，但与广泛的生气勃勃的社会活动格格不入的民族之中。任何地方和任何时候都不曾有过纯艺术。诗人是自己国家的公民，是他那个时代的儿子。这个时代的精神对他的影响不会少于对他的本国同胞的影响。因此，特别是美学批评，如果他想分析诗人的作品，而不注意诗人时代的历史特征与影响诗人创作的环境，那就必定威信扫地，而不成其为美学批评。“有些人常常把莎士比亚，特别是歌德，引为自由地纯艺术的代表；然而，这是最坏的说法之一，”别林斯基说道，“莎士比亚通过诗歌来传达一切，但是他所传达的绝非仅仅是属于诗歌的东西。”在别林斯基看来，引歌德为例就更其不对。有人把《浮士德》看作是只服从于自身固有规律的纯艺术作品。然而，《浮士德》却是它那个时代德国社会全部生活的充分反映；它表现了上一世纪末德国的整个哲学运动。

别林斯基问道：“这儿哪有什么纯艺术呢？”他认为，希腊艺术比一切其他的艺术更接近这个纯艺术的理念。但它也是从宗教和公民生活中去汲取自己的内容的。“因而，希腊艺术也只是比别的艺术更接近绝对艺术的理念，但却不能把它叫做绝对的，就是说，不能称它是脱离民族生活其他方面而独立存在的东西。”至于现代艺术，它始终是远离这个理念的，而且离得越来越远，因为它是为人类的更重要的别的利益服务的。所以为此而责难它是不正确的，因为取消艺术为社会服务的权利，这不是在提高它，而是贬低它，剥夺它的生机，亦即思想，使之成为一种“消闲享乐的东西，和无所事事的懒人的玩物。”^①

过去，别林斯基很喜欢普希金的名诗《庶民》^②中的思想，现在他却对这感到愤懑；现在他深信，因为所有真正的诗都来自人民的土壤，所以诗人没有理由和权利蔑视具有人民群众这个意义的大众。加之，我们有权要求诗人的创作反映当代的巨大社会问题。别林斯基在论普希金的第五篇文章里这样说道：“谁要是只为自己歌唱，和只歌唱自己，而轻视大众，恐怕他就是自己作品的唯一读者了。”他在同朋友的谈话中说得还要尖锐，正如在屠格涅夫的回忆录中所看到的那样。这两句诗特别激起了他的愤慨：

你最珍贵那个陶瓷罐——
你用它为自己做饭^③。

①别林斯基：《一八四七年俄国文学漫评》，但普列汉诺夫的信与别林斯基的文章略有出入。

②普希金这首诗后来易名为《诗人与民众》。

③别林斯基：《论普希金》第5篇。

“那当然”，——别林斯基肯定地说，他两眼炯炯发光，并从这一头快步走到那一头，“当然，那是珍贵的东西。但我并不是为了自己一个人，而是为了我全家，我也是为了别的穷人，才用陶瓷罐做饭的，而且，在欣赏一个美的塑像之前，——哪怕它是最著名的费狄亚斯的阿波罗^①，——我的权利和我的义务是供养我的全家和我自己，而根本不把那班愤愤不平的贵族子弟和蹩脚诗人放在眼里。别林斯基现在也认为普希金的《诗人》一诗的思想也是非常之虚伪的。诗人不仅在阿波罗要他做出崇高牺牲的时候，而且也在整整的一生当中，都应该永远是纯洁和高尚的。“我们的时代只崇拜这样的艺术家，他的生活是他的创作的最好注释，而创作则是他的生活的最好证明。无论就思想，感情和诗来说，歌德都不在那班庸俗的小贩之列；但是，实际的和历史的对世事的漠不关心都不会使他成为我们时代的精神的主宰，虽然他拥有世事洞明的磅礴才气。”^②

VI

对为艺术而艺术理论所持的尖锐的否定态度是把别林斯基的批评同五十年代后半期和六十年代前半期^③的批评连结起来的一个最大的和最重要的环节。因此，这种态度值得加倍注

^①阿波罗，古希腊神话中的太阳和光明之神，艺术的守护神，在特尔斐有阿波罗大神庙。在古代世界对阿波罗神的崇拜非常普遍。

费狄亚斯（公元前500？—432？）古希腊大雕刻家。

^②别林斯基：《论普希金》第5篇。

^③指十九世纪。

意。

我们的启蒙者们不能宽恕普希金对“大地上的小人物”、对“庶民”所抱的那种鄙视态度；单是这一点就足以激起他们反对这位伟大的诗人。然而，他们对普希金的理解是否正确呢？他在自己的诗里所谈论的是什么样的庶民？别林斯基认为这个词就是指人民群众而言。这种见解在皮萨烈夫那里就变成了坚定不移的信念。因此，他才以不可遏止的热情回答这位诗人说：“那么，您，高尚的批评家，您，天国的儿子，您用什么给自己做饭呢？是用陶瓷罐还是用古雕塑博物馆里的神像？……大地上的小人物过着贫困的生活，而天国的儿子却有的是锦衣美食，因而使得他完全有可能去为他自己建立大理石神像，并恬不知耻地唾弃贫苦同胞的陶瓷罐。”^①但是，根据什么可以看出，在普希金的诗里，诗人所攻讦的是自己的“穷苦同胞”，还是过着穷困生活的贫民呢？这一点，无论在哪里，也是看不出来的。

在别林斯基的文章和书信里，倒常常可以见到对那班不识崇高事物为何物的“庶民”和“大众”的攻讦。但是，如果根据这一点就斥责他蔑视穷人那就是奇怪的。普希金在《答匿名者》里感叹地说：

好不可笑，向上流社会请求怜恤的人！
冷酷的大众凝视着诗人，

^①见《皮萨烈夫文集》，第3卷第399—400页；须要说明的是，在皮萨烈夫的文章里不是“高尚的批评家”，而是“高尚的白痴”。皮萨烈夫指的不是普希金本人，而是指他诗里的人物。普列汉诺夫引用这段文字，却是在针砭普希金。

宛若凝视从外地来的卖艺人……

难道这里的“大众”一词应该理解为人民群众吗？

在给维雅柴姆斯基公爵^①的一封信里（一八二五年），他是这样谈论大众的：“大众贪婪地读着忏悔录和札记 etc，^②因为他们那小人之心总以崇高的东西受到玷辱，强有力的事物遭到削弱而感到高兴不已，在揭露任何一件丑事时，他们总是兴高采烈地说：它跟我们一样的渺小，它跟我们一样的丑恶！好无耻的东西，你们在撒谎：它并不象你们那样的渺小和丑恶——完全不一样！”

这群贪婪地阅读忏悔录和伟人札记的大众是人民吗？须知道，勿庸否认的是，普希金说的冷酷的大众、冷酷而傲慢的众人、愚钝的庶民等词的意思是完全一样的。

他在《叶甫盖尼·奥涅金》中说，生活在上流社会——这就是指生活。

在没有心肝的傲慢者中间，
在显赫的蠢人中间，
在狡猾的懦夫中间，
在冒失鬼和顽童中间，
在可笑而无聊的恶棍
和愚钝的令人厌烦的法官中间，
在敬畏神明的卖弄风情的女人中间，

①彼得·安德烈耶维奇·维雅柴姆斯基（1792—1878），俄国诗人，批评家，杂志编辑。

②等等。

在自愿为奴的那班人中间，
在日常的时髦场面
在彬彬有礼和俯首贴耳的背叛者中间，
在冷酷无情的虚荣者
和残酷的判决中间，
在空虚无聊的
念头、思考和判决中间……①

读者，你们认为怎样，这班敬畏神明的卖弄风情的女人，没有心肝的傲慢者以及显赫的蠢人是否是非常重视古雕塑博物馆里的神像呢？我们认为，他们对于艺术和所有的神像，除金牛犊^②之外，都是非常冷淡的。这种冷淡态度是从哪里产生出来的呢？要知道，那班显赫的蠢人未必能够拿难堪的贫困、繁重的劳动、没有精神享乐的时间来为自己辩解！当然，这里的问题不在于贫困。在普希金那里，不喜欢古雕塑博物馆里的阿波罗而偏爱陶瓷罐就是说，同物质利益比起来，精神利益是完全不足道的。普希金指的不光是陶瓷罐的使用价值，而且也有交换价值。陶瓷罐的交换价值是很小的，但是，那班显赫的蠢人，傲慢而冷酷的上流社会的凡夫俗子，尽管他们受过良好的教育，并在物质上享尽快活，但他们比较重视的毕竟是陶瓷罐，而不是伟大的艺术作品。他们能给陶瓷罐找到用场，但却

①在初版《叶甫盖尼·奥涅金》上有这段诗，头两行是第6章第46节的后两行，其余见第6章第47节，后来被普希金全部删掉。

②《圣经》上说，金牛犊是以色列人崇拜的偶像，这里高指黄金、金钱、财宝。

不知道这些艺术作品为什么而存在。莫非说他们是对的，而斥责他们说他们只晓得发横财的那个诗人倒错了吗？

显而易见，《庶民》一诗的思想和阿弗莱德·德·维尼^①的戏剧《沙迪东》的思想是一致的。在这部剧作里，一个一贫如洗的诗人确信他永远也不会得到他周围那班冷酷而傲慢的凡夫俗子的同情，于是他自杀了。这班凡夫俗子中的人决不是穷人，而是那些过着荒淫无耻生活的上流社会的贵族青年，榨取工人血汗的工场主，还有伦敦市长。显然，这位可敬的资产阶级分子比较看得上眼的也是陶瓷罐而不是古雕塑博物馆里的神像，他深谋远虑地建议沙迪东放弃没有任何益处的写诗职业而去从事一种有益的劳动：即当仆人。难道谴责这个肥头大耳的自命非凡的英国市长的愚蠢就意味在侮辱劳动的人类吗？^②

那班显赫的蠢人是怎样生活的，从普希金本人的例子身上就可以看到：

……他们把用桂叶缠成的荆冠，
戴在他的头上，
但是看不见的尖刺，
刺伤了他光辉的前额……^③

^①阿弗莱德·德·维尼（1797—1863），法国浪漫派诗人，贵族。他反对上升的资产阶级（历史小说《桑马尔》）及其庸俗的生活方式（戏剧《沙迪东》）。他的作品浸透着悲观和孤独的情调，尤以他的长诗《狼之死》和《命运》为最。

^②按照皮萨烈夫的意见，普希金否定并且咒骂了整个劳动人类。
——作者注。

^③见莱蒙托夫的《诗人之死》。

我们知道，普希金在他 Wanderjahre^① 之后开始的那个时期，亦即他的艺术观点最终形成的时期的全部生活表明，我们引证莱蒙托夫的这段文字丝毫没有夸大其词的地方……普希金在他生活的那个社会环境中感到异常痛苦。“我们这两个首都都是同样的卑鄙和愚蠢，虽然它们的样子各不相同，”他在一八二七年春写给普·亚·奥希波娃^②的信里这样抱怨说。一八二八年一月，他又再次向她说：“我承认，彼得堡的喧嚣和空虚跟我完全合不来，这些真叫我难以忍受。”他那篇充满绝望的诗《无用的天才，偶然的天才》大约就是这个时期写的。别林斯基在不满意他自己和周围生活的那种痛苦的时刻，也经常反复吟诵这些忧伤的诗句。

在寂静荒凉与无垠的草原上，
隐秘地奔流着三个水泉；
一条青春的泉，急湍又荡漾，
它激越，奔腾，闪烁着光辉，还沧浪有声；
卡斯达里亚^③泉水，以灵感的波浪
使草原上流放者不知什么叫口渴。
最后一道水泉，——冰冷的忘泉^④，

①漫游岁月，这里指普希金被沙皇政府流放的那几年，即1820—1826年。

②普拉斯科芙雅·亚历山大罗夫娜·奥希波娃是俄国的一个女地主，她的三山村同普希金父母的领地米哈伊洛夫斯克村毗邻。普希金在被放逐到米哈伊洛夫斯克村的期间，经常到她家里作客。

③据希腊神话，卡斯达里亚泉水在诗神缪斯居住的巴尔纳斯山下，它是诗的灵感的象征。

④希腊神话云，冥府有一条忘川，人死之后，鬼魂喝了这条河的水，生前的一切就会全部忘得干干净净。这里的忘泉，亦即死亡之泉。

它能熄灭心中的烈火。

别林斯基说，诗人不能而且也不应该为自己歌唱和歌唱自己。可是，当诗人处在任何人都不愿听他歌唱，任何人都不喜欢他的歌曲，而宁愿去听通俗笑剧中的讽刺小调的境地，他能为谁歌唱呢？在这样的社会里，二者必居其一：或者是抛弃那无用的、偶然的生命的才能，在忘泉里熄灭心中的烈火，也就是象沙迪东所做的那样，或者是为自己歌唱，为少数优秀的人物歌唱，这些优秀人物把艺术当作艺术来珍爱，而不是当作取悦于达官贵人保护和宠爱的敲门砖，或是沙龙里茶余酒后的多余话题。

皮萨烈夫感到愤慨的是，普希金式的诗人竟以蔑视的态度拒绝人们的提议：用歌唱来提高他们的精神面貌，和向他们宣传道义。但是，有各种不同的道义。皮萨烈夫哪里知道同诗人交谈的那班人的道义呢？我们提到的《沙迪东》里的市长先生和工场主会非常赏识那个对他们的道义进行宣传的诗人，不过，这个诗人在宣传之前必须首先灭掉他心中最好的意愿。因此，我们认为，如果诗人能这样自豪地回答他们，我们就一点也不会感到难过了：

滚开！你们
跟那个与世无争的诗人有何相干！
荒淫无耻把你们变得冷酷无情，
诗歌的吟哦声不会使你们得到复苏！……^①

^①见普希金的《诗人和庶民》一诗。

人们一再建议普希金去写为国增光的、有教育意义的诗。可他偏爱“纯”艺术，并以此来证明他不属于当时那种流行的道义。

有人说，普希金为什么也钻到那个跟他毫无共通之处的天地里去呢？这和别林斯基提出的关于恰茨基的问题是一个问题。我们要用另外一个问题来回答：在当时，有哪一个社会阶层在道义和智力的发展上高出上流社会的阶层呢？当然，普希金也许能够在他周围建立起一个有教养的贵族和平民知识分子组成的小小的充满友情的小团体，并使他自己藏身其间。但是，他本人的教养和习惯妨碍他这样做。他被卷进了社交界，宛如他的朋友恰达耶夫被卷进社交界一样。恰达耶夫，按照非常了解他的即《往事与断想》的作者^①的话来说，他曾经以痛苦的抗议心情看着他周围那些象旋风一样旋转着的愚蠢面孔，他任性，成了一个怪人，与社会也疏远了，但却又不能弃它而去。象恰达耶夫一样，普希金也在社会的最上层寻找排遣，同时并把自己最好的思想深藏起来。别林斯基认为，恰茨基根本不应该进入法穆索夫·屠果乌霍夫斯基公爵，赫留明娜伯爵夫人以及诸如此类的人们的圈子。值得注意的是，普希金对《智慧的痛苦》的看法则迥然不同。普希金对恰茨基在上流社会周旋并不感到奇怪。他只认为恰茨基在这个社会里所讲的那些话是不可原谅的。“做为聪明人的第一特征是，他只消一眼就能看出他是在跟什么样的人打交道，并且不会在列彼季洛夫^②之流面前对牛弹琴。”^③如果我们给“聪明的”这一修饰语再补

①即赫尔岑。

②《智慧的痛苦》中的人物。

③见普希金1825年1月底给别斯土舍夫的信。

充上不可缺少生活的经验这样的话就正确了。然而，问题不在这里。重要的是，在一定的历史时代里，不愿意在冷酷的和不学无术的大众面前对牛弹琴，就必然会把聪明而有才能的人引到为艺术而艺术的理论上去。

别林斯基对《诗人》一诗的思想的理解也是不正确的。普希金的这首诗，根本不曾赞同在阿波罗要求诗人作出神圣牺牲之前，允许诗人成为凡夫俗子，他并不是在谈论诗人应该成为什么样的人，而是表明诗人通常是个什么样的人，以及灵感对诗人的意义何在。《埃及之夜》里的意大利作曲家是一个完全没有诱惑力的人物：他浅薄、空虚、卑躬折节而且贪婪。然而，就是这样的一个作曲家却在灵感的影响下获得了新生。试问：实际上是否有这样的事情，还是普希金诽谤有才能的人的那种心理，把一些跟有才能的人无关的特征强加给他了呢？我们认为，这里根本没有什么诽谤；普希金指出的那个特征倒是经常可以见到的。不过，有这样的时代，某一社会阶级的几乎所有的天才人物都和普希金笔下的意大利作曲家相似。这是冷眼旁观的世风和国民道德堕落的时代。这样的时代符合社会发展的这样一个阶段：现存的统治阶级即将退出历史舞台，但它还没有退出，因为能够结束它的统治的那个阶级还未完全成熟。在这样的时代，统治阶级中的人都遵循“Après nous le déluge”^①的原则，各人只顾自己，让社会福祉任凭盲目的偶然事件去摆布。显然，在这样的时代，诗人也逃不脱这个共同的遭遇：他们的灵魂沉没在“冷酷的梦”中，他们的道德败坏

^① “我们死后，就是大洪水。”意谓：“及时行乐”，这是法国国王路易十五的一句口头禅。

得难以想象。那时，他们不会问自己：他们以自己的才能为之服务的那个事业和制度是否正确和美好？他们只寻求财主的庇护，只关心自己作品的进项与销路。然后，他们身上的才能却对他们起着魔术般的影响，于是他们在灵感迸发的时刻在道德上也逐渐变得高尚起来。在这个时刻，一个有才华的诗人就会专心致志于他自己的劳动，就会体验到创作的那种无私的快乐，并且变得比较纯洁起来，因为他已经把在其他时刻激起他的那种卑劣的情欲置诸脑后了！这就是普希金想要指出的诗歌创作能够使人变得高尚的那种影响，不过，这时的普希金还没有形成历史的、哲学的见解，但正如我们所看到的那样，他对艺术家的心理是很感兴趣的了^①。他曾乐观地想过，不管命运怎样捉弄他，也不管命运准备怎样跟他过不去，但是命运却不能夺走他的创作给他的高尚的享受。

Ⅶ

总的来说，别林斯基对纯艺术论拥护者的反驳是不足以说服人的。他对他们说，莎士比亚虽然用诗来传达一切，可是他所传达的绝不仅是属于诗的东西。应该怎样理解这句话？难道真有一个单独为诗所享有的领域？要知道，诗的内容和哲学的内容是一样的，要知道，诗人和哲学家的区别只在于一个是用形象来思考，另一个是用三段论法。或者不是这样？从别林斯基的话可以得出这样的结论：实际上并非如此。但

^①我们想起他笔下的莫扎特说过的一句话：“天才和邪恶是两个水火不容的东西。”——作者注。

是，就在他那篇使我们感到兴趣的评论莎士比亚的文章里，他充满信心，反复地讲的就是诗的内容和哲学的内容是一样的这个思想。显然，他在自己的论证中，还没有做到自圆其说。

就在他说《浮士德》是它的作者所处的时代德国整个社会生活和全部哲学运动的反映的时候，他也同样是说得语无伦次的，他的论敌就会提出这样的问题：由此会得出什么结论呢？艺术既是社会生活和哲学思想的反映，那么，一个最简单的原因不就是因为它不能够表现别的东西。所以，它的内容和哲学的内容是一样的。然而这一点根本不能驳倒艺术应以其自身为目的的理论，甚至同这个理论全然不是一回事。别林斯基对希腊艺术的见解也同样是如此：诚然，希腊艺术是从宗教和社会生活中汲取它的理念的。但是，问题在于，它是怎样对待通过源于艺术本性的形象来表现这些理念的。对于希腊的艺术家来说，如果艺术的自身即其目的，那么他们的艺术就是纯粹的艺术，如果说，借形象来表现理念在希腊艺术家那里只是为了达到某种不相干的目的——不管是什么样的目的，反正一样——的手段，那么，它就违背了艺术的理念。其次，别林斯基在援引现代艺术中内容一般重于形式这个思想时，他就给了黑格尔的这个思想以另外的，即不是这个德国思想家所指的那种意义。在黑格尔那里，这一思想只是表明，在希腊艺术中，美是主要的因素，而在现代艺术中，美常常把这个重要位置让给别的因素。这个见解是正确的，我们在下面还要来研究它。但是，从这个思想出发，也完全得不出这个结论：在现代社会里，艺术起的或者应该起的是服务的作用，艺术自身现在不能成其为目的。

我们再说一遍，别林斯基的论证是混乱的。但是，在有才智

的卓越人物身上，错误本身有时也是很有教益的。为什么我们这位批评家错了呢？

关于艺术的自身是否能够成为其目的的问题，在不同的历史时代有不同的解释。姑且以法国为例。伏尔泰、狄德罗和一般所谓的百科全书派人士就从未怀疑过艺术应该为“美德”服务。十八世纪末，在进步的法国人士中间，曾流传过这样一种看法：艺术应该为“美德和自由”服务。马·约·谢尼耶^①在一七八九年把他的悲剧《Charles IX ou l'école des Rois》^②搬上了舞台，他想借法国戏剧来启迪公民厌恶迷信，憎恨压迫者，热爱自由，尊重法律等等，等等^③。

后来，戏剧就跟所有的法国艺术一样，简直成了政治宣传的工具。十九世纪初兴起的浪漫主义就完全是有意意识的追求“社会政治目的”。维克多·雨果曾经说过：“L'histoire des hommes, ne présente de poésie que jugée du haut des idées monarchiques et des croyances”（“只有当我们从君主政治的观念和信仰这个高度来看历史才有诗意”）。《La Muse Française》^④杂志为之欣喜的是，文学同政治和宗教一样，有它自己信仰的象征（comme la politique et la religion, les lettres ont leur profession de foi）。大约在一八二四年，在同西班牙战争之后，浪漫主义者对于诗歌中的社会政治因素的态度来了一个大转弯。这个因素退到了次要的地位，艺术成了“无私

①马利·若尔夫·谢尼耶（1764—1811），法国诗人和戏剧家。

②即《查理九世，或帝王的教训》。

③见谢尼耶1788年8月22日写的《序言》——作者注。

④《法兰西的缪斯》。

的” (désintéressé)。在三十年代，以迪奥菲勒·戈蒂耶^①为首的一部分浪漫主义者极力宣传“为艺术而艺术”的理论。迪奥菲勒·戈蒂耶说，艺术不仅不应该“证明”，甚而也不应该“说明” (elle ne prouve rien, ne raconte rien)。他认为，诗歌全在于音乐和韵律。一八四八年以后，一些法国作家，如古·福楼拜仍继续坚持为艺术而艺术的理论，而另一些作家，如亚·小仲马则宣称，l'art pour l'art^②这几个字毫无意义，并肯定说，文学必须顾及社会利益。谁说的对：是马·约·谢尼耶还是戈蒂耶；是古·福楼拜还是小仲马？我们认为，他们说的都对，因为他们每个人都有各自的相对真理。伏尔泰、狄德罗、谢尼耶以及其他同贵族与僧侣进行斗争的第三等级的文学代表不可能是纯艺术的拥护者，因为，在他们看来，放弃自己的或多或少有些艺术性的作品来进行社会政治的宣传，就是自愿削弱自身事业取得成功的可能性。作为一定历史发展阶段的第三等级的代表，他们是正确的。雨果认为只有标志君主制和天主教胜利的历史事件才有诗意，他是他生活的那个时代力图恢复旧秩序的上层的代表人物。就这个意义来讲，他是正确的，即利用诗和艺术来进行社会政治宣传对于上述那些阶层是大有裨益的。但是，法国浪漫主义信徒的队伍由于资产阶级子弟补充进来，就日益显得庞大，诚然，这个资产阶级是抱有完全不同的打算的。先前的一些对旧秩序歌功颂德的浪漫主义的拥护者，也转到资产阶级这方面来了。例如，雨果就是如此。于是浪漫主义的“信仰象征”相应地起了变化。一八三〇年以后，

①迪奥菲勒·戈蒂耶 (1811—1872年)，法国浪漫主义诗人。“为艺术而艺术”的倡导者之一。

②为艺术而艺术。

那些对艺术的社会作用看得很肤浅的浪漫主义者就成了小资产阶级的极端模棱两可的理想的代表人物，另一些人仍然宣传为艺术而艺术的理论，为了形式，他们有时竟完全忘掉了内容。就他们各自来说，都是正确的。小资产阶级始终是不满意的，因而他自然要在文学中表现这种不满情绪。另一方面，纯艺术的拥护者也是正确的。他们的理论表明：第一，反对先前浪漫主义的社会政治倾向；第二，买卖人的单调乏味的生活不合资产阶级青年的如火如荼的抱负，这些青年被当时尚未完全结束的资产阶级争取自身解放斗争的喧嚣声弄得如痴如狂。当时的许多资产阶级家庭都存在着“父”与“子”的特殊的斗争。父亲说：待在店铺里，才是生财之道——才会是个有出息的人；可是儿子回答说：我们要上学，要象德拉克鲁阿^①一样画画，或者象维克多·雨果那样作诗。父亲指出，搞艺术很少能够挣到大钱；儿子反驳说，他们什么都不需要，艺术高过名利，艺术能够而且应该把为自身服务当作宗旨。现在法国的资产阶级尽管年纪轻轻就对那些象婴儿一样地蔑视金钱的浪漫主义者报以嘲笑了。可以这样说，现在的法国资产阶级还在襁褓里就已经作到使自己去适应那种庸俗乏味的生存条件了。在过去，这种适应的情况是相当缓慢的。所以正是在那个时候，才产生出为艺术而艺术的理论。在这种理论刚刚出现的时候，它表现出来的只不过是一种无私地为艺术服务的愿望，即在法国资产阶级的一定阶层里，精神利益高于物质利益。

但是，继资产阶级之后，还产生出了工人阶级。圣西门、傅立叶以及在他们之后的其他一些不同流派但倾向相同的作家就自

^①欧仁·德拉克鲁阿（1799—1863），法国浪漫主义画家。

动起来捍卫工人阶级的利益。持这个倾向的人要求艺术为进步服务，并有助于改善劳动大众的命运。这时，为艺术而艺术这个理论立即具有了新的意义：它于是成了一种法国新的、进步意向的反动。它的这个新的意义在《Mademoiselle de Maupin》^①一书的序言里表述得非常清楚，虽然当时法国的那班保守分子被迪奥菲勒·戈蒂耶的貌似革命的文学手法吓得魂不守舍，而未能重视他给法国资产阶级立下的这个汗马功劳。而亚历山大·小仲马的反对 l'art pour l'art 这个公式，是为了“旧社会”的利益，他说这个旧社会正面临全面的崩溃。诚然，他的那些庸俗的戏剧作品，如《Fils naturel》、《Père prodigue》^②等等，却并未对巩固资产阶级制度起很大的作用。然而小仲马毕竟还是做得对的。一八四八年以后，资产阶级社会确实是需要给它打打补丁和支撑的，而为艺术而艺术这个理论对它已经不合适了；它需要诗、散文、舞台，以及画家的画布来为它辩解。如果说，福楼拜不赞同这个观点，唯一的原因是他不大关心资产阶级的利益。

在我们俄国，纯艺术论也同样不总是只含有一个意思。在普希金生前，即在二十年代我国知识分子的希望遭到破灭之后，这个纯艺术论表现的是优秀人士的一种意向，就是离开苦难的现实，走向当时他们唯一可以到达的具有高尚趣味的天地。然而，当别林斯基对它口诛笔伐的时候，它已经开始具有完全不同的意义了。在作为作家的普希金的心目中，劳动群众和农奴制下的农民阶级是不存在的。在普希金的时代，文学还

① 《莫班小姐》，这是迪·戈蒂耶的一部长篇小说。

② 《私生子》、《倾家荡产的父亲》。

不曾而且也不可能谈到他们。但是，在四十年代，自然派却“用庄稼汉来充塞文学”。当自然派的反对者搬出纯艺术论来反对它的时候，他们就把这个理论变成了反对那个时代的要求解放的意向的斗争武器。在他们看来，普希金的威望和他的瑰丽的诗歌就成了这个斗争中的瑰宝。在他们为了古雕塑博物馆里的神像而对陶瓷罐嗤之以鼻时，他们还只是表现出一种恐惧，唯恐对农民状况表示出日益浓厚的社会关心会对他们自己陶瓷罐里的东西造成非常不利的影晌。别林斯基和六十年代的启蒙者们一下就逮住了我国为艺术而艺术这个理论的新的意义。所以，他们才狠狠地对它加以攻击。他们攻击这个理论是完全正确的。但是他们却没有发见，这个理论在普希金那里还有完全不同的另一种意义，从而使普希金成了别人的替罪羊。这是一个错误，而且还是一个不可避免的错误。这个错误是由于他们在同论敌的争论中没有历史主义的观点造成的。不过，那时也无暇来谈论历史；那时需要的是不顾一切地来捍卫人所共知的进步思想并极力满足社会的需要。我们的启蒙者们，就跟十八世纪法国的启蒙者一样，以“理性”和“理智”的武器来进行斗争，换句话说，也就是完全凭藉抽象的思考，抽象的观点是我们所知道的所有启蒙时期的一个鲜明的特点。

VI

从抽象的观点出发，看到的只是真理与谬误、善与恶、现存的事物与应该有的事物之间的抽象对立。在同自己时代的已经腐朽了的制度进行斗争，这个抽象的因而也是片面的观察事物的观点，有时甚至还大有好处。不过它总是妨碍对对象进行

全面的研究。正基于此，文学批评变成了政论。批评家着手研究的不是他拿来分析的作品所讲出来的东西，而是作品中可能讲出来的东西，如果他的作者把批评家的社会观点作为他自己的观点的话。

在别林斯基有关普希金的许多论断里，政论的成份非常的突出。然而，普希金首先是这样一个诗人，要理解他，就必须抛弃启蒙者的那种抽象观点。启蒙者是很难理解普希金的。因此，虽然别林斯基具有非常出色的艺术嗅觉，但他对普希金的看法往往是失之偏颇的。

叙事诗《茨冈》的主人公阿乐哥，出于嫉妒杀死了他的心中人茨冈姑娘真妃儿。为这别林斯基狠狠地攻击阿乐哥，这正好触犯了那班口是心非的自由主义者，捷·达维陀夫^①在谈到这班人时说道：

瞧吧，我们的拉法耶特^②，
布鲁特^③或者是法布利亚^④，
把农人和甜菜一起，
放在压榨机的下面^⑤。

^①捷尼斯·达维陀夫（1784—1839），俄国诗人，1812年卫国战争的英雄。

^②马利·若尔夫·保尔·拉法耶特（1757—1834），法国资产阶级革命活动家，参加过美国独立战争。

^③马克·尤里·布鲁特（公元前85—42），古罗马政治活动家，凯撒就是被他刺死的。

^④法布利亚，公元前三世纪古罗马的统帅，其高风亮节为后人的典范。

^⑤见捷·达维陀夫《现代之歌》一诗。

热情宣传那不仅表现在口头上而且也表现在行动上的真正的道义，强烈地抗议那与修养有素的人不相容的感情——嫉妒，充斥于别林斯基那篇分析《茨冈》的论文的字里行间。这一切，就分析本身来说，都是很有见地的；这一切，依照别林斯基的习惯，都分析得很好，而且这一切，对于确定和研究把别林斯基和后代的启蒙者连接起来的那些线索也是十分重要的。然而，这一切都未能阐明这部长诗的真谛。别林斯基的结论是，普希金想在他的《茨冈》中描写一个非常看重人的尊严，因而跟那个不断损害这种尊严的社会决绝的人，可事实上他写出来的却是对阿乐哥以及所有跟他一样的那种人的极大的讽刺。但是，普希金的这首叙事诗决不是对利己主义和言行不一的一般的讽刺，它的内含比这要深刻得多，它说明了整整一个历史时代的心理活动。阿乐哥猛烈地攻击当时的社会制度，但是，当他落到茨冈人的那种近乎原始生活的环境中时，他在处理他所钟情的那个女子的关系上，依然遵循的是他所摒弃的在那个社会占着统治地位的观点。他力图要把他先前想加以摧毁的东西复苏起来。他的心理就是法国浪漫主义者的那种心理特征。法国浪漫主义者也是不善于而且也不能做到同他们所反对的那个社会关系本身决裂的。乔治·桑写道：“我抨击的不是婚姻，而是丈夫。”这是很有代表性的。这些浪漫主义者抨击资本家，但他们从来也没有反对过资本主义；他们同情穷人，但他们却准备手执武器去捍卫那个基于剥削穷人的社会制度。我国的浪漫主义曾在很多方面跟着法国浪漫主义一步一趋，也犯了同样的错误，而且还犹有过之。我们当代的民粹主义者大声疾呼，义愤填膺地反对资本主义，但实际上却对小资本主义顶礼膜拜。这清楚地说明，直到今天，我们也还没有同浪漫主

义分手。普希金非常了解浪漫派的那个根本矛盾，诚然，连他自己也不能作出历史主义的解释。此外，就在他写这首叙事诗的时候，他本人也还没有完全摆脱浪漫主义。《茨冈》-这首浪漫主义的叙事诗就暴露了浪漫主义的根本弱点。阿乐哥的性格毫无矫揉造作之处：根据他的出身，阿乐哥就应该是这样的一个人。叙事诗中的那些次要人物的性格倒有些失实。例如，真妃儿的性格在处理她同丈夫的关系上是不能自圆其说的。她承认他对她有某些权利。但是，这权利是从哪里来的？整个来说，明显的事实是，真妃儿所生活的那个环境是不承认这种权利的。老茨冈人说：

……青年比鸟儿还自由，
谁能阻挡得住爱情呢？

普希金自己也不清楚阿乐哥和真妃儿之间应该建立的是什么样的关系，因此，对这种关系的描写，就没有了主心骨，可是，别林斯基并没有看出这一点，因为他把注意力全都放到真正有修养的人应该如何对待嫉妒这种感情的问题上去了。

别林斯基撰写的分析《奥涅金》的那许多篇文章也表现出他的这种抽象观点。我们不谈他针对人的一般天性所发的那些议论，就是说人生下来是为了善还是为了恶，他的这些议论说明他是一个地地道道的启蒙主义者。我们就谈他对达吉雅娜^①的态度。他非常同情她，但却不能原谅她最后一次对奥涅金所做的解释。他不理解那种没有爱情的永远忠实。“永远忠实

^①普希金长诗《叶甫盖尼·奥涅金》的女主人公。

——对谁？忠实什么？”别林斯基问道：“这是对那些褻渎女性的感情和贞操的种种关系的忠实，因为有些关系在没有沐浴过爱情的洗礼时就是极不道德的……可是在我们这里，这一切不知怎样都紧紧地粘在一起：诗歌和散文，爱情和有算计的婚姻，心心相印的生活和内心苦不堪言而又必须履行各种身外的义务。”归根到底，在他看来，达吉雅娜的性格是乡村的幻想和城市的世故的混合物，他比较喜欢《波尔塔瓦》里的玛丽雅，在他看来，普希金的画笔还没有画出比这更好的性格。

我们知道，皮萨烈夫对达吉雅娜是完全否定的，使他感到惊奇的是，别林斯基的心里是怎样对这个未成熟的“爱幻想的少女”产生出同情的。

这两个启蒙者对同一个妇女典型的看法，区别竟然如此之大。问题在于，别林斯基的妇女观与六十年代启蒙者的妇女观是很不相同的。达吉雅娜的爱情力量博得了他的好感，所以他一直认为妇女的主要使命在于爱情。而在六十年代，人们已经不这样认为了，因为对那时的启蒙者来说，使别林斯基能够体谅达吉雅娜的那种极其温情脉脉的环境已经一去不复返了。

对于《我的主人公的家谱》，别林斯基曾严厉地指责普希金对贵族的偏爱。他说：“诗人斥责当代的名门贵族，说他们轻视自己的先辈以及祖先的荣光、权利与名声——这种指责与其说是由于眼光短浅，勿宁说是毫无根据的。莫非一个人不炫耀他是某个大人物的嫡系，就能说他一定是在蔑视他的伟大祖先及其荣光和彪赫的事业吗？看来，这完全是任意作出来的结论。如果因为祖先没有做出什么好事就蔑视他们，那是可笑而愚蠢的。假如他们没有做出什么值得尊敬的事情，就不必尊敬他们；同样，如果他们没有做出什么必须受到蔑视的，就不必

蔑视他们。没有值得尊敬的，未必就应该受到蔑视；好的值得尊敬，坏的就应该蔑视；但是，如果没有好处，就未必认为一定有坏处，反之亦然。以别人的伟大而骄傲，或者以别人的卑鄙而羞耻，那就更其可笑。前一种思想在克雷洛夫的绝妙的寓言《鹅》里已经得到了绝妙的说明；后一种思想是不讲自明的。”在这篇文章的另一个地方，别林斯基指出：“知道普希金是一个古老家族的后裔的，恐怕只是他圈子中的人，而不是整个俄国，俄国对于这并没有多大兴趣；但是，作为一个诗人普希金，在整个俄国却是家喻户晓的，而且就是现在还把他看作是给自己母亲增光的儿子，并为他感到骄傲……谁需要去知道靠自己文学劳动为生的穷贵族拥有很多在历史上并不很有名气的祖先呢？最令人感到感兴趣的是想知道这个天才诗人将写出什么新的作品”^①。这是正确的，不过，关于普希金偏爱贵族这个问题毕竟比别林斯基想象的要复杂得多。这种偏爱根本不是出于效颦拜伦或者西欧的一般贵族作家。不是的。在普希金的这种偏爱中，倒有许多他自己的、俄国的、在十九世纪法国和英国已经见不到的东西。为了摆明我们的看法，请读者想想：正如恰茨基所预言的那样，对法穆索夫和其他一些贵族官吏逢迎拍马的莫尔恰林，已经爬到了一定的地位。可以相信，在这种情况下，莫尔恰林一定会自命不凡地两眼朝天，他先前的那种恭顺的劲儿会一扫而光。连他的女儿都会从小就摆出一副令人难以容忍的骄横神气，而且多半会以大贵族自居。总的来说，我们是根本看不起贵族的那种自负心理的，但是，官场中parvenus^②身上那种冒充的贵族气比世袭名门的贵族还要令人作

①别林斯基：《论普希金》，第11篇。

②暴发户。

呕，如果世袭贵族想狠狠地讽刺那班目中无人的暴发户，就会象普希金那样数落道：

我的祖父没有卖过油饼，
不是由哈赫尔^①之流一下成为大公，
没有在唱诗班席上跟教堂执事一起唱过歌，
没有给沙皇擦过皮靴。
更没有当过油头粉面的
德国近卫军的逃兵。
我何尝是什么贵族——
愿上帝保佑。我是个小市民。

莫尔恰林在期待那使他成为一个地地道道大贵族的幸福时刻，他倒很可能用一种少见的民主主义派头来显示他身上那种刚刚发迹的不可一世的骄气。这种民主主义派头就在于对名门显贵——当然，只是在这些名门显贵大势已去的情况下，玩一点可怜巴巴的手段。这种民主主义跟那种发了洋财的资产阶级的假民主主义是一丘之貉。资产阶级由于嫉妒而攻击贵族，可是同时又幻想把自己的资产阶级女儿嫁给一个公爵，或者，哪怕是一个男爵也行。普希金总是同莫尔恰林式的这种可怜而又可鄙的民主主义过不去，并且把它当作驴蹄子来嘲笑。难道不是吗？那倒是相得益彰的。跟中国的民主主义比起来，甚至印度的帮会也高出一头：同现代形形色色的莫尔恰林的民

^①哈赫尔，或译乌克兰佬，是十月革命前俄罗斯大国沙文主义者对乌克兰人的一种蔑称。

主义，即同伏隆卓夫^①和戈夫希提特尔^②先生之流的民主主义比起来，甚至连最道地的自由经济学派也是一个进步的现象。

世上的一切都是相对的。启蒙者总是忘记这一点，但在社会发展的不同时代，他们忘记这一点的方式是各不相同的。皮萨烈夫同别林斯基一样，也是拿启蒙主义者的眼光来看待奥涅金的性格的，然而他却无保留地对奥涅金极尽尖酸刻薄讽刺之能事，而别林斯基对他倒很温和。奥涅金以清醒的见解和不浮夸的言词赢得了别林斯基的好感。在引证普希金在描写他本人同奥涅金相识的那几行诗时别林斯基指出：“从这几行诗里，我们至少可以清楚地看到，奥涅金既不冷漠，也不枯燥，更非一个心如铁石的人，他的灵魂里诗意盎然，总之，他决不是个凡夫俗子。在观看大自然的美景和回首往昔的爱情时，他就禁不住要沉溺于幻海之中，他的多情善感和无忧无虑——这一切都说明他是一个感情丰富和诗意浓郁，而决不是个冷漠枯燥的人。事实上奥涅金并不一味地陷入冥想，他感受到的比他说出来的要丰富得多，他并不向任何人倾吐他的一切。一颗愤世嫉俗的心灵也是高尚天性的象征，因为一个愤世嫉俗的人通常不光对旁人不满，而且也对自己不满。”皮萨烈夫也不喜欢浮夸的言词，但他不以奥涅金的清醒和智慧为满足；他甚至根本不认为奥涅金是个聪明人，因为奥涅金的一生同六十年代启蒙主义者对聪明人的要求是矛盾的。别林斯基说，普希金在上流社会里选择自

①瓦西里·巴甫罗维奇·伏隆卓夫（1847—1918年），俄国经济学家、政治家，十九世纪末俄国自由主义民粹派思想家。

②伊波里特·安德烈耶维奇·戈夫希提特尔（1806—?），俄国政客、十月党人。

己的主人公是很有见识的。而在皮萨烈夫看来，就因为奥涅金出身上流社会并赞同这个社会的习惯和偏见而有罪过。当然，在这一点上，别林斯基是正确的，皮萨烈夫错了。然而，别林斯基论普希金的文章同皮萨烈夫论普希金的文章之间还隔着个一八六一年，这一年使贵族阶级的利益同其他阶层的利益即同几乎是整个俄国的利益都处于对立状态。如果我们忽略了这个情况，那就根本不能理解皮萨烈夫的文章；反之，如果我们用历史观点来看待这些文章，那就能看得一清二楚。不过，对于皮萨烈夫，我们以后再说；我们现在提到他只是为了衬托别林斯基的某些观点。

K

别林斯基在跟那班纯艺术的卫道者论战的过程中，他摒弃了辩证观点，而站到启蒙观点上去了。不过，在其他许多场合他依然非常忠实于辩证的唯心主义，把文学和艺术史看成是辩证发展的世界规律的显现。我们现在就来分析别林斯基在这些场合所持的一些观点。

他说，文学和艺术的发展同人民意识的其他方面的发展息息相关；他指出艺术在其发展的不同阶段从不同的源泉汲取自己的理念：最初从宗教，后来从哲学里汲取。这是完全正确的。通常总是把人民意识的各个方面的发展是在“经济要素”的特殊影响下进行的这一思想加在取黑格尔及其门徒的辩证唯心主义而代之的辩证唯物主义的拥护者身上。没有比这样来解释他们的观点是更错误的了；因为他们说的完全是另一回事。他们说社会心理是通过文学、艺术、哲学等等表现出来的，社会

心理的性质是由一定社会的人们所构成的相互关系的性质决定的。这些关系归根到底还是依赖于社会生产力的发展程度。社会生产力每向前发展一大步都会引起人们生产关系的变革，因此社会心理也随之而发生变化。社会心理方面所发生的变化必然会在不同的明显程度上通过文学、艺术、哲学等等反映出来。不过，社会关系的变革就使得各种“因素”都活动起来，至于哪个因素在某一特定的时刻对文学、艺术等等的影 响比较强烈，这取决于许多次要的和更次要的原因，而他们则同社会经济完全没有直接关系。经济对艺术和其他意识形态的直接影 响一般很少见到。发生影响的倒经常是其他一些“因素”，如政治、哲学等等，有时，其中一些因素的影响较其他一些因素的影响要显著。例如，在上个世纪的德国，影响艺术发展最大的是批评，即哲学。在复辟时期的法国，文学则受政治的强有力的影响，而在十八世纪的法国，文学对政治辞令的影响非常显著。当时的政治雄辩家都象高乃依笔下的主人公那样讲话。您看，悲剧成了一个对政治发生作用的因素了。但是，不可能把不同国家和处于不同社会发展时代里的由各种“因素”构成的各种各样的结合体统统列举出来。辩证唯物主义者是很了解这一点的。但是，他们并不停留在现象的表面，也不满足于去引证各种“因素”的相互作用。当你们说：在某种情况下是政治因素在发生影响，他们就解释道：这就是说，在社会生产过程中人们的相互关系在政治上表现得最鲜明；当你们指出哲学或宗教的“因素”时，他们就又力图来阐明各种社会力量的组合情况，这个因素之所以占据优势，归根到底还是那些社会力量使然。这一切就是如此。别林斯基是在这个意义上接近辩证唯物主义者的。他作为黑格尔的门徒，不以指出社会生活与社会

意识各个方面的相互作用为满足。

他把地理环境的影响也列为影响艺术的次要原因之一。我们不想大谈特谈这个问题，而只是指出，地理环境对艺术发展的影响是间接的。即通过在生产力的基础上发展起来的社会关系，而生产力的发展总是在或大或小的程度上依附于地理环境的。这个地理环境对艺术的直接影响未必是明显的。很自然地会这样认为，风景画的发展同地理环境的联系是最密切不过的，然而实际上这种联系却很不显眼。风景画的历史决定于社会思潮的更替，而社会思潮又取决于社会关系的变化。

我们不在这里分析别林斯基的美学法典，因为在分析“艺术对现实的审美关系”^①时，我们还会回到这个问题上来。我们要说的只是关于美的永恒不变的规律是否存在这个问题，只有通过认真地研究艺术史而不靠抽象的思考才能得到解决。别林斯基早在那篇论杰尔查文的文章里就说过：“真正美学的任务不在于解决艺术应该成为什么，而在于说明艺术是什么。换言之，美学不应该把艺术当作某种假定的东西和某种只有依照它的理论才能够实现的理论来议论；不是的，美学应该把艺术当作对象来研究；这个对象是在美学还没有产生之前早就存在的，并且，美学存在的本身也须归功于这个对象的存在。”这就是我们想要说的。不过，别林斯基在思考他的美学法典时，他不是经常都记住这些金科玉律。他忘记了它们，正象黑格尔本人忘记了它们一样。如果研究者把历史整个地、而把艺术史部分地当作实用的逻辑学来研究，那么很自然，他就会经常产

^①别林斯基这篇论文最先在刊物上发表时，在紧接这句话之后写道：“它将以其唯物主义的精神而使伏伦斯基先生大光其火。”

生出这样一种建筑在 a priori^①基础上的愿望，这种愿望把只能从事实中得出的结论当作是先验地应该产生出来的东西。别林斯基也跟黑格尔一样受了这种诱惑。这就是他的美学法典狭隘之所在。譬如，根据这个法典就不能不斥责法国的悲剧。而且别林斯基也确实认为法国的悲剧是荒诞的。他认为，那班“理论家”攻击它的形式是攻击得完全正确的；高乃依的屈从于三一律是他的巨大才华对黎希留强大影响所作的让步。然而，一种文学形式是否能够听命于个别人物——尽管这个人物是拥有无上权力的首相——的专横而产生和确立起来呢？在另外的场合，别林斯基本人也会说这样的看法是幼稚的。实际上，法国的悲剧之所以具有这种形式，是由于法国社会和文学发展进程中的许多原因才产生出来的。这种形式在当时也是现实主义对中世纪戏剧上残存的幼稚的幻想的胜利。别林斯基认为那是虚假的和不真实的东西，实际上却是出于使戏剧上的虚假和不真实缩小到最小程度的想法而产生出来的。诚然，在法国悲剧里还保留很多虚假的和不真实的东西。但是，由于这种虚假的东西成了一种万古不变的程式，并且也为公众所司空见惯，所以它并不妨碍公众看到真实。还须记住的是，现在看来是虚假的和做作的东西，其中有很多在十七世纪却是平常和自然的。因此，如果用我们今天的美学概念的尺度来衡量那个世纪的艺术作品，就会觉得十分荒诞。但别林斯基本人也感到，对于法国悲剧有利的是，它有很多地方都是可以原谅的。别林斯基在《鲍利斯·戈东诺夫》一文中指出，普希金在皮敏^②的第一场

①先验的，先验地。

②《鲍利斯·戈东诺夫》中的一个角色，普希金把他作为俄国古代编年史的一个典型。

独白中，就把他过分地理想化了，接着他说道：“可见，这些美妙的词句是谎言，然而却是具有真实性的谎言。诗里通篇都是这种谎言，可它却使理智和感情如此地令人神往！高乃依和拉辛不知说了多少这样的谎话，而且，直到今天欧洲最文明的和最有教养的民族还在给这种谎言鼓掌叫好！这并不奇怪，因为这种谎言指的只是时代、地方和风俗，而对于人的心灵和人的天性来说，它却是真理。”^①就我们来说，高乃依和拉辛的“谎言”与其说是关于一般人的心灵的真理，勿宁说是关于那个时代法国有教养的公众的心灵的真理。然而，不管怎样，毫无疑问，应该在植根于广阔历史基础上的美学法典中，给这种 *sui generis*^②的“谎言”一席之地。

别林斯基对伟大人物在文学史上的作用的想法，就我们这个时代来说也是正确的。在现代也不能不承认，伟大的诗人之所以伟大，仅仅因为他是社会历史发展中伟大时刻的代表。在评判一个伟大作家的時候，一如评判其他任何一个伟大历史活动家一样，按照别林斯基的卓越见解，首先应该确定他在同人类相遇的那条路上的地点。很多人到现在还认为，关于个人在历史上的作用的这个观点给人的个性没有留下多少余地。然而，这种看法是毫无根据的。在个人成为自己时代共同意向的表达者的时候，个人依然还是个人。不过，有一点是正确的：只有借助于历史唯物主义的理論才能令人非常满意地论证别林斯基关于伟大人物在艺术史和整个人类史上的作用所持的黑格尔观点。大家不妨回忆一下别林斯基在论《智慧的痛

①别林斯基：《论普希金》，第8篇。

②绝无仅有。

苦》一文里所说的话：“实际上，社会总比个人更正确，更高明些，个人的个性只有达到足以表现社会的地步，才能断定它是现实，而不是幻影。”个人究竟应该在什么意义上成为社会的代表呢？当苏格拉底^①在雅典宣讲他的哲学时，毫无疑问，他所表现的不是他的大多数同胞所持的观点。可见，问题并不在于观点。如果说不是，那又在于什么呢？那是不是说个人就应该听命和服从那个构成“一般”的大多数呢？无论是在文章里，还是在书信里，别林斯基对这些问题都未作出回答。他在摒弃“绝对”观点之后，曾直截了当地宣称，他认为个人高于历史，高于社会，高于人类。这不是用哲学来解决问题。黑格尔认为苏格拉底之所以是英雄，因为他的哲学表现了雅典历史发展中的新起点。但是，判断这个起点的标准在哪里呢？因为黑格尔认为，历史终归只是实用的逻辑，所以就应该在绝对理念的辩证发展的规律中寻找那个标准。这一点至少是说得模糊不清的。现代唯物主义者的看法则完全不同：随着社会生产力的发展，社会内部存在的人与人之间的关系也随之变化。但是，新的社会关系并不是一下，也不是在新的生产力的基础上自行产生出来的。这种适应性应该是人的事情，是保守者与革新者之间进行斗争的结果。正是这给个人的主动性开辟了广阔的天地。卓越的社会活动家总是比其他的人早，而且也比较清楚地预见到社会关系中所要发生的变革。这种卓越的远见会使他跟他同胞的观点相矛盾，他可能一直到死都是少数；但这并不妨碍他成为一般的代表和社会结构方面即将来临的变革的代表与

^①苏格拉底（公元前469—399），古希腊唯心主义哲学家，奴隶主阶级最早的思想家之一。

指导者，恰恰就是这个一般成了他的力量；因而无论是嘲讽，侮辱，流放，毒药，都不能剥夺他身上的这种力量。对于评价这个一般，现代唯物主义者总是着眼于社会生产力的状况。社会生产力比黑格尔的宇宙精神要容易加以检验得多。

伟大的诗人之所以伟大，因为他表现出社会发展中的伟大阶段。但是，他在表现这个阶段的时候，他并非就不成其为个人。在他的性格与生活中，可能有很多特点和情况跟他的历史活动没有丝毫关系，并且于他的活动也不起任何影响。但是其中可能还有一些这样的特点。这些特点并不改变他的活动的一般的历史性质，但却使他的活动具有个人的色调。对于这些特点可以而且也应该通过对诗人的个人性格和他个人生活情况的详尽的细致的研究来加以阐明。别林斯基反对的“经验主义”批评所研究的恰恰就是这些特点。只有在这种情况下才能指责这种批评，即它认为它所研究的那些局部的特点倒可以说明一个伟大人物的活动的一般性质。可是，如果他引证这些特点只是在于说明这种活动的个人性质，它还是有益的和有趣的。遗憾的是，这种批评，虽然拥有它最优秀的代表圣-佩韦，却不屑于这种不起眼的作用。别林斯基是了解到这一点，所以他在谈到这班“经验主义者”时，总是不胜气忿。

现在我们可以转而来谈我们这位批评家在论普希金的那些文章中，既表现出了他的卓越的批评洞察力，又表现出他能从他所采取的前提做出极其完备和逻辑严谨的结论的杰出才干。

X

用别林斯基的话来说，普希金属于这样一个在欧洲早已过

时，甚至在俄国也不能创作出一部伟大作品的那个艺术流派。历史走在普希金的前面，并使他的大部分作品失去了因我们时代的一些使人苦恼和不安的问题所引起的极大兴趣。别林斯基的这个评论曾经引起而且现在仍然引起包括伏伦斯基先生在内的所有纯艺术论的卫道士们的强烈不满。他们过去和现在都坚决认为，普希金的诗的内容在俄国读者的心目中将永远具有同样的兴趣。然而，他们却没有看到别林斯基的那些说法，真正堪称是奇谈怪论，同这种奇谈怪论比起来，我们刚才提到的那个看法就完全说得上是持之有故的了。问题在于，别林斯基把普希金看作是一个贵族阶级的诗人。“普希金通过奥涅金、连斯基和达吉雅娜写出了阶级正在形成和发展着的俄国社会，”他说道，“他是多么忠实、充分而又艺术地把它描绘了出来！我们不谈那构成俄国上流社会和中层社会图画的、他叙事诗里的那许许多多人物肖像和素描。我们也不讲乡村舞会和首都夜宴的景象。这些对于我们的公众已是见不一见的了，而且这种描写早就获得了应得的赞扬……我们只想指出，在这部叙事诗里，那充分并鲜明地反映出来的诗人的个性总是那般的美好，那样的富于人情味，虽然那主要是贵族阶级的人情味。你们在他身上随处都可以看到整个身心都属于这个基本原则的人，即这个原则构成了普希金描写的那个阶级的本质；简言之，你们随处都看到这个俄国地主……普希金抨击这个阶级身上那违反人道的一切东西；可是这个阶级的原则对于他却是永恒的真理……因此，即使在他的讽刺里也有那么多的爱，他的否定看起来也往往好似在赞扬和欣赏。……不妨想想第二章对拉林一家的描写，特别是对拉林本人肖像的描绘吧……这就是《奥涅金》中有很多东西目前成为过时的原因。然而，要是

没有了这些，恐怕《奥涅金》就不会是一部如此完整的、应有的俄国生活的叙事诗了，也不会成为这样一个明确无误的事实，即《奥涅金》竟然成了对社会中快速发展起来的那种思想的否定”^①。当我们重读诗里这个地方的时候，我们就会问自己：“如果伏伦斯基先生了解这个地方的全部可怕的意义，他该晕过去多少次呢？”然而，看来，正因为他不了解这个地方，所以我们才要向他做些解释，我们希望，这些解释会使他更加劲地臭骂唯物主义。

还在那篇论述冯维辛和扎果斯金的未完成的文章里，别林斯基就曾说过，因为诗是用直观形式表现出来的真理，所以批评家就首先应该去界定反映在艺术作品中的理念。对那时的别林斯基来说，去界定艺术作品的理念，就意味着把真理从形象的语言译成逻辑的语言。按照他当时的见解，把真理译成逻辑的语言，批评家就应该确定他所评论的艺术作品的理念在绝对理念的发展过程中所占的地位。事实上，伏伦斯基先生根本不反对这种批评观点，因为别林斯基的这个观点是从勒特谢尔那里来的，而我们这位当今“真正的批评家”却郑重地认为勒特谢尔是大思想家。但是，别林斯基对于《叶甫盖尼·奥涅金》的历史意义的看法，就表明他在晚年已经不是依据绝对理念的发展来安排这部小说的理念，而是根据俄国社会关系的发展和我国各个阶级的历史作用与消长了。这是一个翻天覆地的转变，这正是那班“经济”唯物主义者向现代的批评家所推销的东西。由于别林斯基这种不足为训的作法，使得伏伦斯基先生的那种叫嚷也就无所谓了。

①别林斯基：《论普希金》，第10篇。

当别林斯基在他的批评中着重“发展”这个思想的时候，这跟他从事文学活动初期所蔑视的法国批评的情况差不多。为了说明他同这种法国批评接近的程度，我们举阿尔弗莱德·米希斯^①为例，这个作家在法国并不是知名的作家，而在我们俄国就根本无人知晓，但却值得特别的注意，因为丹纳^②所持的对艺术发展的全部观点都是从他那里来的。

米希斯在他的《Histoire de la peinture flamande》^③一书（一八四四年初版）中说，他想要在诞生佛来米绘画的那个国度的社会、政治、工业状况中去寻找对佛来米绘画史的解释（expliquer les variations de la peinture à l'aide de l'état social, politique et industriel）。关于文学是社会的表现这个众所周知的定义，他这样评论道：“这是无可争辩的，但不幸的是，这是一个非常含糊不清的原则。文学是怎样反映社会的呢？这个社会本身又是如何发展起来的呢？什么样的艺术形式才适合社会发展的每一个特定的阶段呢？哪些艺术因素与每一个社会因素相适应呢？这些才是必须加以解决的、重大而又有益的课题。上述那个原则只有在它从虚无缥缈的朦胧的高处降到地面上来的时候，才能获得它的真正意义。而且，这个原则才会使经过广泛而详尽叙述的体系显得确切、完备和意义深刻。”^④

别林斯基通过俄国的社会状况以及我们这个伟大诗人所属

①阿尔弗莱德·米希斯（1813—1892），法国文学批评史家。

②伊波里特·丹纳（1828—1893），法国著名的艺术史家、美学家。

③《佛来米绘画史》。

④L. c. seconde, édition, p. 21.（见第2版、第21页）。米希斯是佛来米人，我们是按照佛来米的发音来拼写他的名字的。——作者注。

的那个阶层的历史作用与状况来解释普希金的诗。米希斯对佛来米绘画史也是采用的这种方法。一个非常可能的情况是，别林斯基没有充分地去考虑米希斯给艺术批评和艺术史所指出的全部任务。在这方面，米希斯也许超过别林斯基，然而他在另一个非常重要的方面却落后于别林斯基。米希斯在考虑一方面存在于各种艺术形式之间的依存关系，以及另一方面在社会发展的各个阶段之间存在的依赖关系时，却忽略了这样一点：所有文明社会都是由不同的阶层或者阶级构成的，这些阶层或阶级的发展和历史冲突使整个意识形态的历史昭然若揭。看来，别林斯基对这个情况的重要意义已有所了解，虽然他还没有彻底的理解。就他所理解的程度来说，他的观点是接近现代唯物主义者的观点的。

伏伦斯基先生用不着对那个把普希金看作是俄罗斯贵族阶级的有教养的人道主义诗人的观点耿耿于怀，不仅它本身是正确的，而且也给理解我国后来的那些启蒙者对待普希金的态度指出了正确的观点。别林斯基在四十年代后半期就深信我国的农奴制，以及同其他阶层对立的那个贵族阶级，很快就要垮台。贵族阶级的“原则”在他眼里成了陈腐的原则。但是，他善于评价这个原则的历史意义。他指出在那个时代，以及在那个时代的过程中，贵族阶级是最有教养的并且“在一切方面都是最优秀的一个阶层”。因此他能够很好地理解描写这个阶层的生活的诗，并同情它。五十年代后半期和六十年代初期我国的启蒙者已经不能这样不偏不倚地对待贵族阶级了。贵族阶级的原则遭到他们无条件的斥责。因而他们甚至去斥责那个曾经把这个原则当作永恒真理的诗人，也就毫不奇怪了。普希金的诗同任何幻想都是风马牛不相及的，它是清醒的，它描写的只

是现实。单是这一点就足以引起别林斯基对它的热烈同情。然而，正是这种把我国古老的生活描写得如此令人心荡神怡的诗，引起了皮萨烈夫的勃然大怒。普希金才能越大，我国六十年代那班启蒙者对他的否定就越厉害。不过，这一点，我们留待以后再谈。

现在，我们来扼要地小结一下：别林斯基在同现实妥协的时期，他的目的是给艺术作品的批评找一个客观的根据，并使这种根据同绝对理念的逻辑发展联系起来。他在美的某些规律中找到了他所寻求的客观的根据，而美的这些规律是他（和他的导师）在没有充分注意艺术史的发展进程的情况下，*a priori*^①制造出来的。但最重要的是，他在晚年，不是通过绝对理念，而是在社会各个阶级以及这些阶级关系的历史发展中，给批评找到了最高法院。只有在他抛弃了辩证观点而站在启蒙者的观点上的时候，他的批评才摆脱了他那个时代先进德国哲学思想得以发展起来的那同一个倾向。摆脱这种倾向在我国当时的历史条件下是不可避免的，并且，就其本身来说对我国社会的发展也是大有好处的，别林斯基就是由于摆脱了这种倾向而成了俄国启蒙者的开山祖。

①先验地。

尼·加·车尔尼雪夫斯基的美学理论*

I

如果别林斯基是我国启蒙主义者的开山祖，那么车尔尼雪夫斯基就是他们最大的代表。他的文学和总的美学观点对于后来俄国批评的发展有着巨大的影响。所以我们应十分重视这些观点。

他的这些观点在其著名的学位论文《艺术·与·现实的·审美·关系》里得到了最充分和最鲜明的表述。这篇学位论文是他在一八五五年三月为取得文学硕士学位而提交给彼得堡大学的。我们将在本文里对这篇论文加以探讨，同时还将涉及车尔尼雪夫斯基的其他著作，但只限于说明和充实这篇学位论文的基本原理。就这个意义来说，他为鲍·奥尔登斯基^①翻译并注释的俄

*本文的前半部首次发表在《新言论》杂志1897年第3期上，署名尼·卡缅斯基；本文第一次全文收进作者的文集《二十年集》初版中。此次是据《二十年集》第三版的文字刊印，并同以前的版本作了校勘。

^①鲍里斯·依凡诺维奇·奥尔登斯基（？—1861），俄国罗马语文学教授。

文版亚理斯多德的《诗学》付梓问世（莫斯科，一八五四年）而撰写的一篇论文对我们尤为重要。他的这篇文章发表在一八五四年《祖国纪事》第九卷的批评栏里。而更其重要的是他发表在一八五五年《现代人》杂志第六卷上的那篇自评《审美关系》的论文^①。

但是，在谈论车尔尼雪夫斯基的学位论文之前，先弄清楚为什么正是这篇论文讲的是美学，而不是别的什么科学，是有好处的。

皮萨烈夫在他那篇直到现时还引起所有俄国那班唯心主义和折衷主义的俗物火冒三丈的文章《美学的毁灭》里说，车尔尼雪夫斯基是抱着毁灭美学这种“不可告人的”用心来写那篇学位论文的，他想把整个美学撕成小块，然后把所有这些小块弄成齏粉，并将其吹散到四面八方。这种说法虽富于机智，但却失于谬误。皮萨烈夫根本不了解《艺术与现实的审美关系》的基本思想。车尔尼雪夫斯基撰写这篇学位论文绝非出于“毁灭美学”的用心。我们只需重读一遍他评论奥尔登斯基的译著的那篇文章，就可以对这一点深信不疑。车尔尼雪夫斯基正是在撰写学位论文的同时作那篇文章的。他在论文里不光没有抨击美学，相反，而是热情地捍卫美学，使其免受那些“居心不良的人”的攻击，他们说什么不必去钻研美学，因为它是一门抽象的，因而也是一门“没有根基的”科学。他说：“假使美学本身是和文学史敌对的，那我们就会理解对美学的敌意；可是，相反，我们一直声言文学史是不可或缺的；特别是那些从事美学批评的人们，有很多人给文学史的贡献，比我们今天

^①指车尔尼雪夫斯基的《艺术与现实的审美关系（作者自评）》。

的任何作家还多（这显然是暗指别林斯基）！我们的美学向来就承认，应当以精确研究事实作为基础，因此责备美学内容抽象无稽，这是不大应该的，正象，举例来说，不该因此责备俄文文法一样。如果以前从事文学史研究的信徒不应该敌视美学，那么，现在既然任何理论科学都尽可能以完整而正确的事实研究作根据，美学就更不应该受到敌视了。”^①

他接着往下说道，甚至那些如今已经变得陈旧不堪的唯心主义美学教程所依据的事实，在数量上也大大超过它们的反对者的想象。为了证实这一点，他正确地指出了三卷本的黑格尔美学：这部美学的后两卷讲的完全是历史，就连第一卷的大半篇幅也详论的是历史。他的结论是：“总而言之，我们认为反对美学的全部论争完全是出于误解，基于对什么是美学以及什么是理论科学的误解。艺术史就是艺术理论的依据，之后，艺术理论又有助于对艺术史进行更完善和更充分的研究；最优秀的艺术史著作就可以促使艺术理论的进一步完善等等，以至于无穷；只要人们研究事实并根据事实作出结论，而不是将其变成流水帐式的大事年表、无须乎动脑筋和无须乎具有思考能力的图书目录，这种相互作用就会继续对艺术史和艺术理论都有所裨益。没有对象的历史，就不会有对象的理论；可是，没有对象的理论甚至就不会去思索艺术的历史，因为还没有具备关于对象及其意义与范围的概念。这道理简单得宛若二二得四、一就是一那样的一目了然。”^②

他在这篇文章的另一个地方感叹道：“美学是死气沉沉的

^①车尔尼雪夫斯基：《论亚理斯多德的〈诗学〉》，参见辛未艾译《车尔尼雪夫斯基论文学》，中卷第179—180页。

^②同上书，参见第181—182页。

科学！我们不想说，没有比美学更生动的科学了；但是假使我们能设想到这些科学，倒是件好事。不，我们所赞赏的其他科学，可能还更少生动的意义。美学是没有结果的科学！在回答这个问题时，我们要问：我们还记不记得莱辛、歌德和席勒，或者在我们认识萨克莱之后，这几个人已经在我们的头脑中丧失了回忆他们的权利？我们还承不承认上世纪下半期德国诗歌的优点呢？……”^①

我们觉得，一个认为美学是胡说八道的人，是不会那样写的。如果有人对我们说：如此热心热肠地捍卫美学，并非出于真心实意，而是车尔尼雪夫斯基心怀“鬼胎”干出来的，他想借此来麻痹读者，使人们不怀疑他的见解是在于彻底摧毁美学这门科学的全部原理；我们就会回答道：如果我们的作者是基于这种用心，那就会同他本人的一般哲学观点，尤其是同他自己的对美的观点发生矛盾。根据作者的后一种观点，美的事物在人心中所唤起的感受，是一种令人快意的喜悦，就宛若我们在亲人面前时心里所洋溢着的那种喜悦。

在车尔尼雪夫斯基的心目中，这种无私的喜悦完全是一种正当的感情，除非我们的趣味败坏了，我们适才认为是美的事物在我们身上所引起的那种感情才会遭到责难。在他看来，美学的最重要的使命之一，就在于消除那些虚假的美的概念。因此他深信除了那些时下在社会上层阶级（它们往往就因其处于饱食终日，无所事事的地位而受到人们的指责）中间极为流行的虚假概念之外，他还可能这样说：凡是正确地理解自己这门

^①车尔尼雪夫斯基：《论亚理斯多德的〈诗学〉》，辛未艾译，《车尔尼雪夫斯基论文学》，中卷第182—183页。

科学的使命的科学家，有的是事情可做，至于说到要“毁灭”这门科学，起码还为时过早。

皮萨烈夫认为，光抓住趣味是无可争论的这一点来说美学，是无益的。“美学，或者说关于美的科学，只是因为美具有某种独立的意义，不以形形色色、无穷无尽的个人趣味为转移，才具有合理合法的存在的权利。如果只有我们喜欢的东西才是美的，如果因此认为形形色色的关于美的概念也都是同样合理的，那美学也就寿终正寝了。既然每个人都有自己的美学，因此，也就根本不可能有一种使各人的趣味必然统一起来的共同的美学。”^①

对于这，车尔尼雪夫斯基也许会反驳说，与其讲人的正常的趣味，还不如说人的怪癖是应有尽有的，而且无疑，美的东西是具有完全不以应有尽有的个人趣味为转移的、独立的意义。根据他的定义：美即生活。所以，举例来说，人觉得动物界里美的东西是那种按照人的概念看来表现出生命的活力，非常健康和充盈着力量的动物。在哺乳动物里，我们的眼睛几乎是拿它们的身体同人的形体来相比较的，我们会感到圆圆的身段、丰满、健壮和优雅是美的，“因为任何生物，在它长得好看的时候，也就是令人想到它是一个长得好看的人，而不是畸形人的时候，才觉得它的一举一动都是美的。”鳄鱼或者蜥蜴的形体虽使人想到它们是哺乳动物，但样子却丑陋。因此，它们使我们感到讨厌。青蛙不光是它的身体是畸形的，而且更甚的是，它通身都好象覆盖着一层尸体上的冰冷的黏液。所以，我

^①皮萨烈夫：《美学的毁灭》，见《皮萨烈夫文集》，俄文版，第3卷第420—421页。

们感到它非常讨厌。总之，我们的生活概念是我们全部审美判断的基础。如果我们遇到一个这样的人：他在接触到通身涂满一种粘液的尸体时，会产生出舒服的感觉，那么，我们当然就无从给他证明，说他错了。因为三段论法是消除不了感觉的。不过我们完全有权认为他身体的机能是特殊的、非正常的，也就是与人的本性相悖的。我们可能还不清楚是一种什么样的病理原因使人的本性发生这样的变异，但我们却不会怀疑确有那样的原因在。美的意义，一如人的本性的意义，都是独立的。

II

车尔尼雪夫斯基就是如此来论证的。诚然，在他的美的定义里，他所指的不仅仅是生物的生命。他在说“美是生活”时，他就补充道：“任何东西，凡是人在那里面看得见如他所理解的那种生活的，在他看来就是美的。”^①皮萨烈夫就根据这一点认为，车尔尼雪夫斯基的目的就在于毁灭一切美学。他说道：“《审美关系》^②这一学说的高明之处，就在于它在粉碎旧美学理论的桎梏的同时，却决不拿新的桎梏来代替它们。这门学说直截了当而且断然地说道：对艺术作品宣布最终判决的权利不属于只能对形式作出判断的美学家，而属于对内容，亦即对生活现象作出判断的有思想的人。”^③但这又是一个不

①车尔尼雪夫斯基：《艺术与现实的审美关系》，周扬译，人民文学出版社，第107页；着重号是普列汉诺夫加的。

②指车尔尼雪夫斯基的《艺术与现实的审美关系》。

③皮萨烈夫：《美学的毁灭》，见《皮萨烈夫文集》，俄文版，第3卷第515—516页。

正确的结论。事实上，如我们所知道的，别林斯基认为诗的内容与哲学的内容是同一的，而且批评家在分析艺术作品时，首先必须阐明的是作品的理念，然后，即在分析的“第二步”，才去探索寓于形象中的理念，也就是对形式作出评价。按照别林斯基的看法，这是否说不是美学家而是思想家才有权对艺术作品作出最终的判决呢？绝对不是！别林斯基倒会这样说，如此这般地把思想家跟美学家对立起来，完全是胡来，而且也是毫无根据的。评论艺术作品，就意味着应理解它的理念和评价它的形式。批评家应该既评判内容，又评判形式；批评家应既是美学家又是思想家；简言之，批评的理想就是哲学的批评，它有权对艺术作品作出最终的判决。根据车尔尼雪夫斯基的美学理论，差不多也可以这样说。人们对于生活的理解决不会是一样的，因此他们对于美的判断就莫衷一是。但能否说他们的判断全都正确呢？不能，——这个人对于生活有正确的理解，而另一个人却是错误的；因此，这个人对美的判断是正确的，而另一个人是错误的。批评家必须是一个有思想的人。但绝不是任何一个有思想的人都可以成为批评家。车尔尼雪夫斯基说道：“从‘美是生活’这个定义就可以明白：为什么美的领域不包含抽象的思想，而只有个别的事物，——我们只能在现实的、活生生的事物中看到生活，而抽象的、一般的思想并不包括在生活领域之内。”^①因此，“抽象思想”的观点是不足以决定艺术作品的价值的。还必须善于评价其形式，也就是去探索艺术家在借形象来体现其思想上取得了多大的成就。每当我们看

^①车尔尼雪夫斯基：《艺术与现实的审美关系》，周扬译，人民文学出版社，第12页。

到美的东西，就使我们完全沉浸在一种令人非常愉快的感觉之中。但是，这种感觉即使在对于生活有着完全同样看法的人身上，也往往不是同样强烈的。它在一些人身上强一些，在另一些人身上弱一些。美的感觉比较强的人，就较之那些比较弱的人更有能力对一定艺术作品的形式作出评价。因此，只有那种思维能力和审美感都很强的人才能成为优秀的文艺批评家。

此外，皮萨烈夫未注意到，他所使用的美学这个字眼跟车尔尼雪夫斯基的有不同的含义。他认为美学就是“关于美的科学”，而在车尔尼雪夫斯基则是：“艺术的理论、艺术的一般原则，尤其是诗的一般原则的体系。”车尔尼雪夫斯基在学位论文里论证道：“艺术的领域不限于，也不能限于美的领域。”他说：“即算我们同意崇高与滑稽是美的因素，许多艺术作品以内容而论也仍然不适于归入美、崇高与滑稽这三个项目。……美、悲剧、喜剧，——这些只是决定生活里的兴趣的无数因素中的三个最确定的因素罢了，要一一列举那些因素，就等于一一列举能够激动人心的一切情感、一切愿望。”^①

他又说，如果照人们通常认为的那样，美是艺术的唯一内容，那么这种原因就在于：没有把作为艺术对象的美和那确实构成一切艺术作品的必要属性的美的形式明确区别开来。但是，也不能根据一切艺术作品的形式应该是美的这一点，就得出结

^①列·托尔斯泰伯爵在其论艺术一书里论证说，艺术的领域较之美的领域低得不可比拟。但是他却只字不提车尔尼雪夫斯基。尤其令人感到不胜惋惜的是，我们这位著名小说家谈论艺术的唯理论的方法，就同我们在《艺术与现实的审美关系》这篇学位论文里所看见的讨论方法十分相近（译者按：正文所引车尔尼雪夫斯基的话，见于他的学位论文，可参阅周扬译：《艺术与现实的审美关系》，人民文学出版社，第95—96页）。——作者注。

论说，艺术应该而且能够止于对美的再现。“艺术再现的是生活中一切能使人发生兴趣的事物。”如果是这样，那就不言自明：只要生活还使人感到兴趣，艺术就不会终止它的存在，至于“毁灭”美学即艺术理论，“破坏”它，——那简直是不可能做到的事情。

皮萨烈夫对于车尔尼雪夫斯基是一知半解。我们倒不是责备他这一点，只是在这里指出这个重要情况而已。

可见，车尔尼雪夫斯基根本不曾想到要来毁坏美学。他在撰写那篇学位论文时，还探讨了另一些宗旨。其中之一，即我们现在人人都知道的是：他想证明艺术的领域较之美的领域广阔得无可比拟。为了使自己弄清楚他的这个宗旨的由来，就须得去回顾一下别林斯基同那班为艺术而艺术论的卫道士之间的论争。即将辞世的别林斯基在他写的最后一篇俄国文学的年度漫评里就驳斥了这种理论，并极力证明艺术从来也不曾限于美的因素。年轻的、朝气蓬勃的车尔尼雪夫斯基就是拿这个思想来作他第一篇重要理论研究论文的基础的。这一点就最好不过地说明了他同“果戈理时期的批评”^①之间的关系。车尔尼雪夫斯基的学位论文就是别林斯基晚年文学活动所达到的艺术见解的进一步发展。

我们在论别林斯基的文学观一文里说，他在同那班纯艺术的卫道士们的争论中，为了启蒙者的观点而放弃了辩证论者的观点。但别林斯基毕竟还是更愿历史地考察问题；车尔尼雪夫斯基终于把这个问题带到了关于艺术的“本质”，更准确些说，即艺术应该是什么那个抽象的讨论领域。车尔尼雪夫斯基

①指别林斯基的批评活动。

在学位论文结尾的地方说道：“科学并不自以为高于现实；这并不是科学的耻辱。艺术也不应自以为高于现实；……让艺术满足于当现实不在时，在某种程度内来代替现实，并且成为人的生活教科书这个高尚而美丽的使命吧。”^①这就是那种纯粹启蒙者的观点了。

这个观点并不妨碍车尔尼雪夫斯基对俄国和西方文学史的研究。在《艺术与现实的审美关系》问世之后不久，他就在《现代人》上发表了《俄国文学果戈理时期概观》^②，以及另一篇相当长的论莱辛的文章。但是，对于车尔尼雪夫斯基来说，“精确地研究事实”，如同对所有的启蒙者一样，主要还是出于这样的兴趣，使他能得到用以证实他的想法的新材料，即在艺术家认识到艺术的真正“本质”时，艺术应该是什么和艺术会成为什么。

“成为生活的教科书”，就是指促进社会的精神上的发展。启蒙者把这视为艺术的主要使命。凡是经历过启蒙时代的社会，无论是在希腊、法国和德国，都莫不如此。在塞瓦斯托波尔遭到破坏^③之后的俄国，也是如此。那时我国社会上的那些进步的阶层也着手考虑起我国当时已经过时的社会关系及传统的概念来了。

车尔尼雪夫斯基在为奥尔登斯基的书^④所写的一篇文章^⑤

①车尔尼雪夫斯基：《艺术与现实的审美关系》，周扬译，人民文学出版社，第106页。

②参见辛未艾译《车尔尼雪夫斯基论文学》，上卷。

③1854—1855年间，沙皇俄国与土耳其、英国和法国在塞瓦斯托波尔港的一场大战，沙皇战败。双方于1856年签订了巴黎和约。和约规定在联军把塞瓦斯托波尔交还俄国之前，须对港口上的全部军事设施彻底加以破坏。

④指奥尔登斯基翻译的亚理斯多德的《诗学》。

⑤文章的题目是：《论亚理斯多德的〈诗学〉》。

里说道：“‘为艺术而艺术’——这个思想，在我们的时代，正如‘为财富而财富’，‘为科学而科学’一样令人感到奇怪。人类的所有事业，只消它们不是空虚而怠惰的勾当，就应该为造福人类服务：财富应当为了让人享受而存在，科学应当成为人的指南而存在；艺术也应当是为一种重大的利益服务，而不是为了无结果的享受。”^①因此，获得有益的知识一般的精神发展，就成了力图正确地去建立自己生活的人们的第一需要，艺术也应该为这种发展服务。艺术较比科学更能吸引公众的注意。

车尔尼雪夫斯基在上述文章里还说道：“那么应当承认，艺术是能够十分成功地吸引广大群众的，它一点也没有想到，就是通过这些手段促进了教育、促进了对事物的明确见解的传布——对一切给人们带来思想的好处，然后带来物质的利益的见解的传布。艺术，或者说得更贴切一点，诗（只有诗，因为其他艺术在这方面的作为还很小）在读者群中传布了大量的知识，更重要的是，使他们认识了科学所取得的概念，——这是诗对生活的伟大作用。”^②

II

根据上文就明显地看到，那班纯艺术以及貌似哲学批评的庸人说的是多么恶毒和荒谬的蠢话，他们硬要读书界相信，我们的启蒙者打算为了肚子而牺牲头脑和心脏，为了人的物质利益

^{①②}参见辛未艾译《车尔尼雪夫斯基论文学》，中卷第191、193—194页。

而牺牲人的精神利益。启蒙者说的是：艺术有助于健全的概念在社会上传布，它给人们带来精神上的利益，之后，它还会给人们带来物质的利益。在他们这种人的心目中，物质利益乃是人们精神发展的一种简单的，然而却是必然的结果；所以他们在谈论物质利益时，只不过是说聪明人总比傻子不容易“上当”，一旦大多数人有了健全的概念，也就容易挣脱掉梭鱼的枷锁，梭鱼只有当鲫鱼还未觉醒的时候，才具有十拿九稳的力量^①。启蒙主义者为了希望鲫鱼觉醒的时候早日到来，打算根本不使用砂锅，只吃野菜（甚至于不用野蜂蜜来作调味）；于是就有人指手划脚地说他们看重的只是砂锅，说他们仿佛把砂锅看得比人类天才的最伟大的作品还要贵重。能够讲这种话的，不是那些十分幼稚的人，就是梭鱼自己，因为鲫鱼的觉醒于他们是极其不利的。梭鱼是一种狡猾的鱼，在它打算一口吞下发呆的鲫鱼时，它是比什么都更坚决地拥护大公无私的。

每当我们听到或者读到抨击艺术倾向性的时候，我们几乎总会想起那个伯特朗·德·波恩骑士。人人都知道，他不光剑术好，“诗”也做得好。这个讲过只有根据所得到和受到的打击的数目来评定一个人的价值的大名鼎鼎的骑士，这里顺便说一句，曾经做过一首很有诗意的歌颂春天和军事游戏的诗。他在诗里说道：“我喜爱温暖的季节，百花盛开，绿叶竞发；我爱听从树丛里传来的小鸟愉快的歌声。”这个大名鼎鼎的骑士也同样喜欢那“飞驰而来的武士，弄得人畜四散”的场面；而且不管是美食、美酒和美梦，都比不上“被戳得满是窟窿的死

^①梭鱼和鲫鱼的故事，见萨尔蒂科夫-谢德林的寓言《理想主义者的鲫鱼》。

尸”令他神往。所以他的结论是：“被杀死的总比还活着的好。”

说这一切都很有诗意，难道不对吗？

可是有时我们也要问问自己：对于那些被飞奔而来的武士吓得赶着牲口逃命的“庄稼汉”来讲，这首诗会产生什么样的印象呢？很可能，他们由于本身的“无知无识”，而看不出它好在什么地方。很可能，他们觉得这首诗有点什么倾向性，最后，很可能他们中间也有人写出一些诉说他们悲痛的诗；那是骑士的军功造成的破坏，诗里写道：活着的好。如果这种诗真的写出来了，大概，骑士们就会认为那是很有点倾向性的，而且会对这班无知无识的粗人感到不满，因为这种人竟不愿去欣赏身上被戳得一个个窟窿的死尸的情状。同时，这些人由于审美能力的不发达，而认为他们在田野里静静地吃草的牲口，总比不上被飞奔而来的骑士弄得惊恐万状，四散逃命的畜群，能给人留下更其愉快的印象。世界上的一切都是相对的，一切都依观点而定，尽管H-ob^①先生不喜欢这一点。

我们的启蒙者从不曾轻视过诗，但他们认为行动的诗胜过一切其他的诗。对于不久前还主宰着他们同时代人们心灵的、静观这个世界的那班诗人的声音，他们几乎完全无动于衷；他们需要的是斗争的缪斯、“复仇和悲哀的缪斯”^②，来歌颂

以无法遏止的、疯狂的仇恨

^①指尼古拉·弗朗采维奇·达尼耶尔松（1844—1928），俄国民粹派经济学家。

^②俄国诗人涅克拉索夫的诗句。

回敬残酷的卑鄙行径
对无私的劳动
则寄予最大的信任^①。

他们本来想满心愉快地来听这位缪斯的歌曲的，可是却指斥他们心无灵犀、冷酷无情、自私自利、淫邪好色。历史就是这样写的！

但还是让我们回到车尔尼雪夫斯基上来吧。

如果艺术不能有它自身的目的，如果它的主要使命在于促进社会的精神发展，那就应该这样来看待艺术：只要能用更简便的办法在社会上传播健康的思想，就可以把艺术置于无足轻重的地位。启蒙者并不敌视艺术。可是他们对艺术也不是无条件的偏爱。启蒙者除了自己伟大的和唯一的目的即在社会上传布健康的思想之外，总的来说，他们对什么都无特殊的偏爱。这一点，从下面车尔尼雪夫斯基对莱辛的评论里可以非常清楚地看出来，他对莱辛从来都是十分敬爱的，而且他自己在很多方面也很象莱辛。

“他自己的爱好不论转向哪一个精神活动的部门，凡是他所谈和所写的，只是关于他的民族的精神生活已经在追求或者准备去追求的东西。凡是一切对民族不可能有现代意义的东西，不管对他本人如何的有趣，都不是他的著作，也不是他谈论的对象……毫无疑问，假如德国在康德之前，哲学方面也出现过同样有才能的人，这就是莱辛……但是专门关于哲学问题的著作他几乎一个字也没有写过……问题在于，这还不是使

^①见涅克拉索夫《叶列姆什卡之歌》一诗。

纯哲学成为德国精神生活全神贯注之点的时候，——因此莱辛对哲学就保持了沉默；同时代人的智慧习惯于受诗的鼓舞，而对哲学却还没有作好准备，因此莱辛只写剧本，只做诗。……可是象莱辛这样性格的人有一种比献身于心爱的科学更亲切的工作，——这就是为本民族的发展效力。假使什么《拉奥孔》或者什么《汉堡剧评》比形而上学或者本体论的体系对民族的利益更大，这样的人对于形而上学就会沉默不语，而热中于去分析文学问题，虽然从绝对科学的观点来看，维吉尔的《伊尼特》^①和伏尔泰的《赛米拉米斯》^②对于能够观照人类生活基本规律的智慧来说，也是渺小的而且几乎是空洞的对象。”^③

车尔尼雪夫斯基在他开始从事文学活动的时候，发现社会进步阶层最感兴趣的是文学，于是他就着手研究艺术与现实的审美关系。之后，我们的社会生活把经济问题提上了议事日程，他也就从美学转到了政治经济学。无论是在前一种情况，或是在后一种情况，他所从事的工作的过程都完全取决于读者的精神发展的进程，而这又是由我国社会生活发展的进程引起的。

车尔尼雪夫斯基在学位论文的绪论里写道：“尊重现实生活，不信先验的假设，不论那些假设如何为想象所喜欢，——这就是现在科学中的主导倾向的性质。作者觉得假如美学还有

①维吉尔（Virgil，公元前70—19），罗马大诗人，《伊尼特》是他写的一部描写拉奥孔和他两个儿子被巨蛇缠死的故事的史诗。

②《赛米拉米斯》是伏尔泰受莎士比亚《哈姆雷特》影响而写的一部诗体悲剧。

③车尔尼雪夫斯基：《莱辛，他的时代，他的一生与活动》，参见辛未艾译《车尔尼雪夫斯基论文学》，中卷第479—481页。

谈论的价值的話，我们对美学的信念就应当符合这一点。”^①

有不少人，其中包括皮萨烈夫，就从这番话里看到了用暗示的方式表达出来的一种这样的信念：应把美学彻底加以毁灭。我们已经表明，这种看法是非常错误的。其实，“假如美学还有谈论的价值的話”这几个字只不过在于说明，车尔尼雪夫斯基对于他应该给当时的读者公众谈些什么还有些迟疑不决。如果我们回想一下这篇学位论文是在一八五五年四月^②，也就是在我国社会引起很大希望的亚历山大皇帝^③即位初期间世的，那种迟疑就完全可以理解了。

车尔尼雪夫斯基向读者表示出来的那种“诡譎”，只不过是一个热爱自己事业的教师经常表现出来的那种“诡譎”而已。教师总要千方百计地引起学生对这个事业的兴趣。诚然，他不使自己的谈话内容只限于这种题目。他极力使他的谈话既有助于扩大学生的精神视野，而又不超出他们的发展水平。车尔尼雪夫斯基在任何时候遵循的都是与莱辛同样的原则。他还在一篇评论自己学位论文的文章里说道：“美学对于思想界可能还会引起一些兴趣，因为美学问题的解决有赖于别的更有趣的问题的解决；我们希望对优秀的美学著作有所认识的人们都会同意。”而且他还不胜遗憾地说：“车尔尼雪夫斯基先生未免匆匆滑过了美学同自然和生活的总的概念体系相交之点。”用他的话来说，“这是一个严重的缺点，而这个缺点就有可能使很多人对他的理论的内在意义模糊不清，并且认为作者所发挥

①车尔尼雪夫斯基：《艺术与现实的审美关系》，周扬译，人民文学出版社，第2页。

②不确，车尔尼雪夫斯基的论文答辩日期是1855年5月10日。

③指沙皇亚历山大二世。

的那些思想只不过是作者自己的看法罢了，其实，就连这一点也还说不上是他的。”^①但是，我们不难想象到造成这个缺点的原因，即与车尔尼雪夫斯基的美学观点息息相关的那个“概念体系”^②，很有可能被当时大学的学术评议会看成是具有危险性的哲学上的革新。所以他的学位论文只能对这个“概念体系”加以暗示。车尔尼雪夫斯基在《现代人》上可以说得稍许自由一点。他就利用这样的机会，采取评论“车尔尼雪夫斯基先生”的著作的形式，多少指出了他的美学同他哲学观点的总的体系之间的联系。

IV

这是怎样的一个体系呢？车尔尼雪夫斯基没有在任何一篇他的作品里直言不讳地表明过，谁是他的哲学老师。无论在什么地方，他顶多不过是暗示一下；但他的暗示总叫人一目了然。例如，他在《美的论战》里说，他的老师的体系构成了一系列哲学体系中的最后一个环节，它出自黑格尔的体系，犹如黑格尔的体系出自谢林的体系一样。他问他的论敌杜德什金^③道：“大概，您想知道我说的这位老师是谁吧？为了便于您的查找，那我就对您讲了吧：他不是俄国人，不是法国人，不是英国人，不是毕希纳，不是玛克斯·斯蒂纳，不是布鲁诺·鲍威尔，不是

①参见《车尔尼雪夫斯基选集》，三联书店，上卷第105页；译文略有改动。

②指车尔尼雪夫斯基受费尔巴哈哲学思想的影响而建立起来的哲学思想体系。

③斯捷潘·谢米诺维奇·杜德什金（1820—1866），俄国文学批评家。

摩莱肖特，不是伏格特^①那他是谁呢？……”只有愚不可及的人，才回答不出那是：路德维希·费尔巴哈。的确，车尔尼雪夫斯基是哲学上费尔巴哈的继承者。

勿可怀疑，费尔巴哈的哲学是源于黑格尔的哲学，正如后者是源于谢林的哲学。但黑格尔是一个坚定的唯心主义者，而费尔巴哈也不下于一个坚定的唯心主义的反对者。由于他同时清楚地了解康德的“批判的”二元论的弱点所在^②，所以他必须把他放在唯物主义之列^③。有些现代的新康德派认为，他从来也不是一个唯物论者。但这个看法是错误的。如果读者想确信这一点，我们可以提供给他一个简单的，然而是很实际的方法：让他读一读发表在一八六〇年四月和五月号《现代人》杂志上的、曾引起人们议论纷纷的车尔尼雪夫斯基的文章：《哲

①路德维希·毕希纳（1824—1899），德国博物学家、哲学家，唯物论者；玛克斯·斯蒂纳（1806—1856），原名卡·施米特，德国哲学家，近代无政府主义的鼻祖之一；布鲁诺·鲍威尔（1809—1882），德国唯心主义哲学家、青年黑格尔派分子；雅可布·摩莱肖特（1822—1893），德国生理学家、哲学家；卡尔·伏格特（1817—1895），德国动物学家、哲学家。

②他说道：“Die Kantische Philosophie, ist der Widerspruch von Subjekt und Objekt, Wesen und Existenz, Denken und Sein. Das Wesen fällt hier in den Verstand, die Existenz in die Sinne.”《Grundsätze》，22。（译文是：“康德的哲学是主体与客体、本质与现象、思维与存在的对立。于是他把本质归于悟性，现象归于感觉。《原理》，22）——作者注。

③当然，可能会这样问：那他不是一个物活论者^④吗？但是，在他的著作里，连物活论的影子都没有。——作者注。

④物活论认为自然界的万物都是有生命的，也就是说都是有感受性的。这个学说认为一切形式的物质都有感觉和思维的能力。物活论起源于古希腊，属于唯物论之列。

学中的人类学原理》，并且让他决定，看是否可能有一瞬间怀疑文章里所阐述的是唯物主义的对自然和人的观点。任何一个没有先入之见的读者都会说：没有，对这一点完全没有怀疑。如果这样的话，那就不能不把费尔巴哈叫做唯物主义者，而车尔尼雪夫斯基的观点完全是从费尔巴哈的著作中来的^①。也许，有人会因此问我们，为什么新康德派就是拒不承认费尔巴哈是一个唯物主义者呢？我们会毫不迟疑地回答道：说穿了不过是因为新康德派的先生们对于唯物主义抱着一种错误的看法而已。

这种看法在很大程度上得到朗格那部名著^②的支持。本文不来分析这部著作，我们只限于驳斥书里专门论及费尔巴哈哲学的那些话。

费尔巴哈在他的“Grundsätze”^③里说：“新的（即他的）哲学将人连同作为人的基础的自然当作哲学唯一的、普遍的、最高的对象——因而也将人类学连同生理学当作普遍的科学。”^④

朗格针对这点指出道：“这种对人片面地尊重的说法，就具有源于黑格尔哲学并使费尔巴哈跟唯物主义者本身分道扬镳的特点。而这恰恰就仍然是一种精神哲学，不过它在这里是以感觉哲学的形式出现在我们面前而已。真正的唯物主义者总是把

①他（译者按：指车尔尼雪夫斯基）的这篇文章主要是以《Grundsätze der Philosophie der Zukunft》（《未来哲学原理》）以及对该文的说明，即题为《Wider den Dualismus von Leib und Seele, Fleisch und Geist》（《反对身体和灵魂、肉体和精神的二元论》）的文章作根据的。——作者注。

②弗里德利希·朗格（1828—1875），德国哲学家；他的名著指的是：《唯物主义史》。

③《原理》，即《未来哲学原理》。

④见《费尔巴哈哲学著作选集》，三联书店，上卷第184页。

外在的自然界看成一个伟大的整体，而把人看成是物质运动这个海洋上的波浪。在唯物主义者看来，人的本性不过是生命的生理过程的链条中的一节。他最乐于把生理学置于物理和化学的一般现象之列，而且更其喜欢把人尽可能远地推到其他的生物界去。勿疑的是，他在实践哲学里也会借口人的本性，但是在这里他却不大会象费尔巴哈那样把神性赋予人的本性。”^①

我们将首先发见，在费尔巴哈的著作里人的本性所具有的这种神性特征有着非常独特的意义。上世纪法国的唯物主义者^{在论述这类特征时，当然是不会赞同费尔巴哈使用的这个术语的。但是，这种术语上的差异是没有什么实质上的意义的，倒会引起一些单纯实际的想法。十九世纪的那些法国作家也没有类似那样的想法，他们，如象德札米^②都是上世纪唯物主义的热心热肠的后继者。而且我们想不到德札米会反对赋予人的本性与费尔巴哈同样意义的神性特征。他对这种人的本性的看法总的说，与费尔巴哈的看法倒无多少轩轻。虽然德札米非常坚决地把生理现象置于物理和化学的一般现象之列，但是他又同时深信：“任何一种确切可信的原则和准绳就在于透彻地及综合地对人，尤其是对于人有影响的事物的了解。”^③这跟说人和}

^①参见尼·尼·斯特拉霍夫译《唯物主义史》，第2卷第82页。——作者注。

^②提奥多尔·德札米（1803—1850），法国唯物论者、空想共产主义者。

^③这句话的原文是：“Le Principe et criterium de toute certitude git dans la connaissance synthétique et parfaite de l'homme et de tous ses modificateurs” ——《Code de la communauté》，Paris, 1842, P. 261；（《社会法典》，巴黎，1842年版，第261页）。——作者注。

自然是人的基础这种说法，几乎是完全一样的。在德札米的体系里也给宗教，跟费尔巴哈具有同样意义的宗教留下了位置。如果因此认为在这个体系里法国的唯物主义完全变了样，那就错了。问题就在这里，那是完全没有的事！只不过是局部发生了变化而已^①。诚然，十八世纪的唯物主义者不会把德札米目为宗教的东西也称之为宗教，但他们不会拒不承认在对人的理解尤其是在那影响人的事物身上，就寓有一切确实可信的征兆。总的讲，必须注意的是，费尔巴哈的“感性哲学”和“*Système de la Nature*”^②的作者的唯物主义哲学二者是非常相近的。唯一的区别是费尔巴哈比霍尔巴赫要更为坚定。费尔巴哈说：“真实、实在、感性是同一的。只有感觉到的实体才是真实的和实在的实体。”而谨小慎微的霍尔巴赫的说法就不同：“如把事物的内在本质叫做本质，则任何一种事物的本质我们都无从知晓。我们只是根据使我们感觉到的知觉、感觉和思想来认识物质的……不管是物质的本质，还是它的真实的本性，我们都是不了解的，虽然我们根据它对我们的作用，我们可以判断出它的某些特性……对我们（即对于人们）来说，

①值得注意的是，朗格在其《康德以后的哲学唯物主义》论述里，全然忽略了德札米，单是从下述这一点就可以见出对这位作者的唯物主义观点加以分析的重要性：即指出十九世纪法国共产主义的变体之一是如何以霍尔巴赫，尤其是爱尔维修*的唯物主义学说为本衍化出来的。如果我们不能不指出朗格的这部著作总的讲是非常肤浅的话，就会使读者为之惊讶不已。——作者注。

*保尔·昂利·霍尔巴赫（1723—1789）、克劳德·阿德里安·爱尔维修（1715—1771），都是十八世纪法国著名的唯物主义哲学家。

②《自然体系》，霍尔巴赫的名著。

物质乃是以某种方式作用于我们感觉的东西。”^①这也是一种“感性哲学”。如果朗格对霍尔巴赫的这些思想有所考虑的话，那他首先就不会说“唯物主义总是固执地把可以感觉到的外部世界当成是实际存在的对象世界”^②，其次，他不会为把费尔巴哈列入唯物主义者而迟疑不决。那时他就会明白，这位思想家的体系只不过是唯物主义的一种变体。

费尔巴哈说：“旧哲学的出发点是这样一个命题：‘我’是一个抽象的实体，一个仅仅思维的实体，肉体是不属于我的

①详请参见普列汉诺夫的《唯物主义史纲》里的《霍尔巴赫》一章，见《普列汉诺夫文集》，俄文版，第8卷第32—73页。

②同上书〔译者按：指《唯物主义史纲》〕，第1卷第349页，其间有对霍尔巴赫的专章介绍。

但是，应该指出的是：“如果法国的唯物主义者并不曾把感觉到的外部世界当成是实际存在的对象世界”，那就并非是说，他们宣称这些事物的不可知性。我们看到，依霍尔巴赫的观点，由于物质作用于我们的感觉，我们才知道物质的某些特性。近代唯物主义者认为，关于物自体的不可知论的那些哲学谎言，已被经验和工业彻底地驳倒了。”我们能够根据我们自己对事物的称谓来证明我们对某种自然现象的认识是正确的，我们能根据事物的条件把它制造出来，还能使事物为我们的目的服务。因此，康德的‘自在之物’也就寿终正寝了。动植物体内的那些化学化合物，只要有机化学还不能把其中的某些化学化合物配制出来，就依然有若自在之物；但只消一旦能逐步将它们配制出来，这些‘自在之物’也就变成了为我之物了。哥白尼体系在三百年间的过程里始终是一种假说，尽管它极其可能得到证实，但毕竟还是一种假说。勒维烈根据这个体系的材料不仅证明还应该有一个迄今仍不知道的行星存在，而且还通过计算确定了这个行星在天空的位置；继他之后的加勒确实找到了这个行星。这时，哥白尼体系才终于得到证实。所以，如果新康德派力图复活康德的观点，而英国的不可知论者又力图复活休谟的观点（这在英国从未绝迹），——尽管不光在理论上，而且在实践上早已推翻了这些说法，——那末从科学的意义来说，这完全是一个倒退的运动。这实际上是给那些不好意思的人一个台阶，使他们把当着公众的面赶走的那个唯物主义，再从后门里放进来”（恩格斯语）。——作者注。

本质的；相反，新哲学则从这样的命题出发：“我”是一个实在的
感觉的本质，肉体就属于我的实体，甚至肉体整个地就是自
我，就是我的实体本身。”①根据这番话我们可以非常清楚地
看到，他是怎样理解感性以及他又是怎样达到感性的，它就是
对黑格尔的唯智论的否定。

黑格尔的绝对理念是什么？这不过是我们的思维过程，这
种思维过程不受主体性质的制约，并且被当成整个世界过程的
本质。它表明绝对理念就是单纯的心理的抽象——这就暴露了
当时德国唯心主义的阿基里斯之踵②。费尔巴哈也做了这种事
情。他指出绝对理念只不过是“人的本质”，而这种人的本质
却是作为人之外的世界本质给我们表现出来的；他还同时表明
黑格尔对人的本质的看法也是片面的，因为在他看来人的本质
是一种思想，可是实际上感觉也属于人的本质：“事物只有通过
感觉，而不是通过自在的思维才得到真实的表现的。”

在这个哲学里，“感性”被提了出来，也确实应该把它提到
第一位。这个哲学不仅是黑格尔哲学的进一步的发展，同时也是
它的否定③。费尔巴哈的哲学不能不是穿着它自己时代的服

①参见《费尔巴哈哲学著作选集》，三联书店，上卷第169页，译文
据原作略有修改。

②阿基里斯（一译阿喀琉斯）是荷马史诗《伊利亚特》的主要人物
之一。他全身除脚踵外刀枪不入。“阿基里斯之踵”意即“唯一的致命
的弱点”，或者“要害部位”。

③“Die Vollendung der neuern Philosophie ist die Hegel-
sche Philosophie. Die historische Notwendigkeit und Rechtfertigung der neuen Philosophie Knüpft sich daher hauptsächlich an die Kritik Hegel's”（“集现代哲学之大成的是黑格尔哲学。因此应
主要把现代哲学的历史的必然性和缘由同黑格尔的批判联系起来”）。费
尔巴哈在他的《Grundsätze》（《原理》）里就是这样讲的，这说明的
是哲学的外表，而朗格却把这当成了“本质”。——作者注。

装出现。但是，如果我们透过它的服装，进而窥视它的“本质”，那我们就会对它跟上世纪法国唯物主义的相似而感到惊讶。费尔巴哈把他主要的心力都用来反对精神和物质的二元论^①。霍尔巴赫也是把这种二元论作为攻击的主要靶子。令人不胜惊异的是，朗格居然没有看到这一点。

诚然，就我们记忆所及，费尔巴哈本人无论在什么地方都从未直接称他自己为唯物主义者。相反，他甚至在那篇专门反对肉体和精神二元论的著作里说道：“真理既不在唯物主义，也不在唯心主义，既不在生理学，也不在心理学，真理寓于人类学。”^②在他的《Nachgelassene Aphorismen》^③里，似乎说得还要过之。

他在文章里说道：“唯物主义是个完全不合适的称号，它会产生出不正确的概念，或者只有想当然地把思想的物质性同它的非物质性对立起来，才能得到证实；但是，对我们来说，存在的只是器官的生活，只是器官的活动，只是器官的思维。因此说得更正确些，就是有机体。彻底的唯灵论者否认思维需要器官，然而从自然的观点来看问题，那就表明：没有器官，也就没有活动。”费尔巴哈在这个《遗言集》里说：唯物主义只是人的本质和人的知识的基础，但还并非知识本身，不象那班狭义的生物学家和自然主义者如摩莱肖特所以为的那样。他声称说，他只跟唯物主义者同路到一定的地点为止

①普列汉诺夫指的当是费尔巴哈的著作：《反对身体和灵魂、肉体和精神二元论》。

②参见《费尔巴哈哲学著作选集》，三联书店，上卷第205页；译文有改动。

③《遗言集》。

(Rückwärts stimme ich den Materialisten vollkommen bei, aber nicht vorwärts) ①。

为什么“生理学”不能使他完全满意呢？对这个问题的答案可以在我们多次加以引用的他反对肉体和精神的二元论的著作里找到。费尔巴哈在文章里说：“生理学将一切都归之于大脑，而脑不过是生理学的抽象，只有在它跟头和身体结合在一起的时候，它才是一个思维的器官。”②可见，这番话与“生理学”和唯物主义根本不存在什么实质性的分歧。更准确点说，这里根本不存在任何分歧，因为无论是生物学家，还是什么唯物主义者都不会说，智力活动可以在从身体上砍下来的脑袋里继续下去。费尔巴哈总喜欢把他称之为的生理学的抽象诿之于唯物主义者。

产生这种情况，是由于他很不了解历史唯物主义。我们不妨拿他的著作《über Spiritualismus und Materialismus besonders in Beziehung auf die Willensfreiheit》③为证，他在这部著作里竟然把他非常赞赏的德国唯物主义同霍尔巴赫的唯物主义和拉-梅特利④的“蘑菇饼”对立起来。显然，他甚至根本没

① “朝后走，我完全赞同唯物主义者，若是向前走，则否。”转引自格律恩：《Ludwig Feuerbach in seinem Briefwechsel und Nachlass》，Zweiter Band, S.307—308（《在通信集和遗言集里的路德维希·费尔巴哈》，第2卷第307—308页）。——作者注。

②见《费尔巴哈全集》，德文版，第2卷第362页。——作者注。

③《论唯灵主义和唯物主义，特别是从意志自由方面着眼》，参见《费尔巴哈哲学著作选集》，三联书店，上卷第410—534页。

④儒里安·奥弗勒·拉-梅特利（1709—1751），法国启蒙时代的唯物主义哲学家、无神论者，著有《灵魂的自然史》、《人即机器》和《人即植物》等。

有想到，他自己跟他们两人竟是如此的相近^①。他在指出德国唯物主义特点的同时，——这一点他本人依然没有意识到——也就指出了《Système de la Nature》和《L'homme machine》^②里的唯物主义的特点。看来，很难想象会在毕生从事哲学研究的人身上见到这样的错误。但是必须想到费尔巴哈在其中成长起来的那种精神气氛。在他求学的时期，唯心主义完全笼罩着德国，他只能偶而提到他的这个对头——唯物主义，即一门已经完全消亡和寿终正寝了的学说。在哲学史上，唯物主义，特别是十八世纪法国的唯物主义，完全是顺便被提到。对于法国唯物主义的态度，黑格尔比其他的唯心主义者要公正得多，但他在他的《哲学史讲义》里留给它的篇幅也非常之小。正是在这种情况下，对法国唯物主义的这种错误的看法才能够泰然地存在于那班最不安宁而且思维着的头脑里。后来，即在费尔巴哈起来反对唯心主义的时候，诚然他是能够而且也应该更加重视法国唯物主义的。但是，起初他认为须用唯心主义本身所拥有的辩证法这个武器来击败唯心主义，因此在这个斗争中他也就没有必要去熟悉法国的唯物主义。而在五十年代德国出现了变种的唯物主义，这种唯物主义反而使他头脑里的反对这一学说的那些偏见得到了加强。我们说的是卡尔·伏格特、摩莱肖特之流的唯物主义。费尔巴哈不完全赞同这种唯物主义，并不奇怪。而令人感到惊异的是，他虽然只是部分地赞同这种唯物主义，却竟然在一定的阶段上跟这班唯物主义者同道。这班唯

①顺便说一句，在霍尔巴赫的著作里，也有费尔巴哈宗教哲学的萌芽。——作者注。

②《自然的体系》，霍尔巴赫的哲学著作；《人即机器》，拉-梅特利的哲学著作。

物主义者的确在抽象中弄得头昏眼花，对于他们的理论，费尔巴哈有充分的权利说还没有成为全部的真理。这样讲，甚至还嫌过于温和了。

比方，这班唯物主义者说，思想是物质的运动。如果同意这种说法，那就是等于宣布能量守恒律错了，换言之，亦即放弃了一切对自然现象给予科学说明的思想。当费尔巴哈说真理既不在唯物主义一边，也不在唯心主义一边，而寓于“器官之内”时，他只是想说，思想（感觉）不是运动，而是处于一定条件（同身体联接在一起的大脑，等等）下的物质的内部状态。十七、十八世纪所有杰出的唯物主义者都是这样认为的。当霍布斯^①问道：“那在生物身上产生出感觉和想象的运动是哪一类的运动呢？”显然，霍布斯就没有把物质和运动混为一谈。对于托兰德^②以及法国的唯物主义者也可以这样说。朗格说，托兰德“把思想看成是神经系统中的一种现象，这种现象是伴随物质运动而产生出来的”。这种说法是对的。而费尔巴哈也是这样看待思想的。托兰德是一个唯物主义者。那为什么就不能称费尔巴哈是唯物主义者呢？我们简直不能理解！

V

不过，关于费尔巴哈的唯物主义已经谈得很够了。对我们来说，重要的主要是车尔尼雪夫斯基认为他的老师是唯物主义者，以及《艺术与现实的审美关系》乃是以费尔巴哈唯物主义哲学作基础来建立美学的一次饶有兴趣的、唯一的、具有本

①托马斯·霍布斯（1588—1679），卓越的英国唯物主义哲学家。

②约翰·托兰德（1670—1722），杰出的英国唯物主义哲学家。

身特点的尝试。为了正确地了解这个尝试，就还必须阐明费尔巴哈哲学的另一个方面。

我们知道，按照费尔巴哈的见解，只有通过感觉才称得上真正地认识对象；“感性或现实性跟真理是同一的。”思辨哲学是轻视“感性的东西”的，亦即轻视我们感觉器官的证词，认为只是建立在感性经验基础上的对事物的认识，仍然会与事物的真正的本质不相一致，还需要借“纯”思维来加以检验。所以，费尔巴哈就不得不起而反对对“感性的东西”所持的这种态度。他论证说，如果我们对事物的认识是建立在我们感性经验的基础上的，那么它们就会完全符合事物的真正本质。不过，我们的想象往往歪曲我们的认识，因而我们的认识常常与感性的经验相矛盾。哲学及一般科学的任务就在于把想象的因素从我们的认识中，以及从由我们的认识建立起来的概念中清除出去，并使它们同感性的经验趋于一致。他说道：“人们最初看到的事物，不是它们实在的样子，而是他们觉得应该是那样的一种样子；人们看到的不是事物，而是他们想象中的事物，人们把自己的本质赋予了事物，从而见不出事物本身与自己对事物的认识的区别。”这种情况在思维的领域也经常发生。实在的事物总不如抽象的概念使人们乐于去从事研究，因为抽象的概念就是翻译成思想语言的事物，所以人们对于译本较之原本有着更大的兴趣。只是在晚近，人类才又开始回到对感性的东西，亦即对实在事物的未被歪曲的、客观的直观上来^①。

回到曾在古希腊时代占统治地位的直观上来，可以说，

^①费尔巴哈指出：“感觉诉诸一切，但为了能够阅读它们的证词，那就必须善于把这些证词彼此联系起来。去思索，就说的是善于把阅读感觉的福音联系起来。——作者注。

“人类就回到了他自身，因为只是从事幻想和抽象的人，其本身就可能只是一些幻想和抽象的，而不是实在的存在。人的现实性只能从属于他所研究的那一事物的现实性。”^①

但是，如果人的本质就是“感性”、现实性，即既不是幻想，也不是抽象，那么把幻想和抽象说得胜过现实的任何溢美之词，就不光是谬误的，而且简直是有害的。如果一般地说科学的使命就在于恢复现实的名誉，那么，作为一门独立科学的美学的使命也是在于同样地恢复现实的名誉。从费尔巴哈的哲学学说必然得出的这个结论，就整个地构成了车尔尼雪夫斯基所有艺术论断的原理。

唯心主义美学家说，人极力使存在于现实中的美能避免掉那些妨碍人对它感到非常满意的缺陷，就是艺术的起源。车尔尼雪夫斯基则相反地断言说：现实中的美永远高于艺术中的美。为了论证这个思想，他详尽地分析了差不多是当时德国唯心主义美学最著名的代表费希尔^②“所加于现实中的美的一切责难”。他认为这些责难都是无稽之谈。在车尔尼雪夫斯基看来，美的东西，犹如它在活生生的现实中所存在的那样，要么根本不存在唯心主义者想从它身上发见的那些缺陷，或者即使有，也只是一些无足轻重的缺陷。而且这些缺陷，就是艺术作品也是不能完全避免的。存在于现实生活中的美的东西的那一切缺陷，在艺术作品中则更比比皆是。车尔尼雪夫斯基分门别类地研究了每一种艺术，并且极力指出，无论哪一种艺术，就美的创造

^①见《Grundsätze》（译者按：即费尔巴哈：《未来哲学原理》），第43节。——作者注。

^②提奥多尔·费希尔（1607—1887），一译费肖尔，黑格尔左派的代表，著有《美学，或美的科学》一书。

来说，都不可能同活生生的现实相抗衡。他就根据这种不可能的抗衡得出结论说：使美避免掉那些仿佛是现实中的美所固有的、妨碍人们对美欣赏的那些缺陷的意图，不可能是艺术的起源。艺术与现实的关系，犹如复制品与原画的关系。复制品不可能比原画更好，但原画只有一幅，而复制品则是要多少就有多少，从而传布到世界各地，并且使那些也许永远也看不到原画的人们能对它加以欣赏。艺术作品乃是现实中美东西的代替品；它们可以使没有看见过它的人们认识到美的现象；它们能引起和恢复那些曾经看见过它的人们对它的回忆。

艺术的使命就在于再现存在于现实中的美。但是我们知道，在车尔尼雪夫斯基看来，艺术的领域比美这个词的本来意义上的领域要广阔得多。所以，艺术的使命在于再现现实生活中使人们感到兴趣的一切现象。车尔尼雪夫斯基补充说：“自然，我们所理解的现实生活不单是人对客观世界中的对象和事物的关系，而且也是人的内心生活；人有时生活在幻想里，这样，那些幻想在他看来就具有（在某种程度上和某个时间内）客观事物的意义；人生活在他的情感的世界里的時候就更多，这些状态假如达到了引人兴趣的境地，也同样会被艺术所再现。”^①这是一个很重要的补充，对这，我们还要在下文详谈；为此，我们请读者对它多加注意。

很多艺术作品不光是再现生活，而且还向我们说明生活，因此它是我们的生活教科书。在车尔尼雪夫斯基看来，“对于诗尤其应该这样说，诗不能包罗太多的细节，因此，它必然要

^①车尔尼雪夫斯基：《艺术与现实的审美关系》，周扬译，人民文学出版社，第100页。

从它的画面上抹去很多很多的细节，好使我们的注意力集中在保留下来的少数要点上，——如果保留下来的是应该加以保留的主要之点，那么，这对于那些没有经验的眼睛，就能轻易地观察到事物的本质。”^①

最后，车尔尼雪夫斯基还赋予艺术，特别是诗第三个意义，即“对再现出来的现象作出思想判断”的意义。如果艺术家是一个有思想的人，他就不能不对他所再现的生活作出判断，而他的判断也一定会在他的作品里表现出来。不过，我们觉得应把艺术的这第三个意义同第二个意义合并起来；在艺术家还没有向我们说明他是怎样理解生活现象的时候，即在艺术家还不曾按照他自己的见解来向我们说明的时候，他就不可能对那些生活现象作出他自己的判断。不用说，如果艺术家的宗旨是恢复现实的名誉，那么，每当他发见人们为了“想象的幻想”而把生活的真正意义置之脑后的时候，他就不得不来说明生活的真谛。勿须说，车尔尼雪夫斯基是非常赞赏这种艺术家的。

我们可以据此看出，车尔尼雪夫斯基对为艺术而艺术所持的否定态度，是同他的哲学观的整个体系不可分割地联系着的。

VI

为了使读者更好地认识我们这位作者的论据，我们将详尽地阐述他对唯心主义者就现实中的美所加以的“非难”而作出的反驳。

^①普列汉诺夫的这段引文与《艺术与现实的审美关系》的原作相去甚远。

唯心主义美学家说：没有知觉的自然界并不关心它的作品的美；因而那些作品就不可能象有意识地极力要实现自己美的理想的艺术家所创造出来的那么好。对此，车尔尼雪夫斯基反驳说：只有在创造者双方势均力敌的情况下，有意图地创造出来的作品才会优于无意图地创造出来的作品。但人的力量是远远逊于自然界的力量的；所以，人的作品同自然界的作品比起来是粗糙的、笨拙的和拙劣的。何况只有在没有生命的自然界中，美才是无意图的。因为动物已经关心它自己的外观了；而且有些动物总是把自己打扮得整整齐齐；在人身上，美很少是无意图的；不关心自己外表的人是少见的。绝不是说，自然界没有产生出美的作品的意向。诚然，自然界从来也不会有有意识的意向。但是，“当我们把美了解为生活的丰富的时候，我们就必得承认，充满整个自然界的那种对于生活的意向也就是产生美的意向。”^①这种意向的无意识性并不妨碍它的现实性，正如对于对称的无意识的意向绝不会使叶片的两半失去对称一样。

艺术中的美是有意图的。诚然，在这里，在一般规则里也有例外。艺术家的活动往往是无意识的，即使他在有意识的意图的指导下，他经常加以关心的也不光光是美，除了对美的意向外，他还有其他的意向。不过，无疑的是，艺术作品中的意图性要比自然界的造物多得多。“但是，艺术虽因意图性而有所增益，同时却也因它而有所丧失；问题是艺术家专心致志于美，却常常反而于美一无所成；单是渴望美是不够的，还要善于把握真正的美，——而艺术家是多么常常地在他的美的概念

^①车尔尼雪夫斯基：《艺术与现实的审美关系》，周扬译，人民文学出版社，第44页。

中迷失了道路！他是多么常常地为艺术家的本能（且不说多半失于偏颇的反省的概念）所欺骗呀！在艺术中，所有个体性的缺陷都是和意图性不可分的。”^①

唯心主义美学家还说：现实中的美是不大常见的。车尔尼雪夫斯基不同意这种看法。在他看来，现实中的美决非如德国美学家所断言的那样少。譬如，自然界里的美的和雄伟的风景就非常之多，而且有的国家，随处都可见到这样的风景；如象——瑞士、意大利，甚至芬兰、克里米亚、德聂泊河和伏尔加河两岸。在人的一生中，雄伟的东西是比较少见的。然而总有许多这样的人，他们整个一生都充满着崇高的感情和事业。我们也不能总是抱怨我们生活里的美的时刻太少，因为使生活充盈着伟大和美还是决定于我们自己。

“生活只有在平淡无味的人看来才是空虚而平淡无味的，那些人空谈情感和要求，实际上却除了想要装腔作势以外，再不能怀抱任何特别的情感和要求。”^②最后，美，尤其是所谓女性美，——就决非是罕见的现象，“美貌的人决不比好心人或聪明人等等来得少”^③。无论如何，现实中的美总比艺术中的美常见。在生活中有的是真正戏剧性的事件，而真正美的悲剧和正剧则非常之少，在整个西欧文学里总共不过才有几十部；俄国一共才有两部：《鲍利斯·戈都诺夫》和《骑士时代小景》^④。自然界的美的风景要比绘画中的更容易见到。

①车尔尼雪夫斯基：《艺术与现实的审美关系》，周扬译，人民文学出版社，第56页。

②同上书，第45页。

③同上书，第46页。

④都是普希金的作品。

雕塑和塑像作品同真人的面孔就大不一样。作者对我们说道：“这已成为不易之论，说麦第西或弥罗斯的维纳斯、贝威地尔的阿波罗^①等神像的轮廓比活人还美。在彼得堡既没有麦第西的维纳斯，也没有贝威地尔的阿波罗，但是有卡诺瓦^②的作品；所以我们彼得堡的居民，也敢于在某种程度上判断雕塑作品的美。我们不能不说，彼得堡没有一个塑像在面孔轮廓的美上不是远逊于许多活人的面孔的，一个人只消到任何一条人多的街上去走一走，就可以遇见好些那样的面孔。”^③车尔尼雪夫斯基以为大多数能独自进行判断的人都会同意他的这番话。但是他并不把他自己的印象当成证据。他引用另一个——“更加可靠的”证据。在艺术中，实现了的理想总要比存在于艺术家想象中的理想要低得不知多少倍。何况艺术家的理想还不可能超过他在生活中所遇到的人们的理想：创造的想象只是把现实在我们身上产生出来的那些印象组合起来；“想象只是丰富和扩大对象，但是我们不能想象一件东西比我们所曾观察或经验的还要强烈”^④。也许，他们会说，艺术家的创造的想象在把从经验中得来的印象组合起来时，他就能把不同面孔上的特点结合到一张面孔上去。对于这，车尔尼雪夫斯基是怀疑的。他说道：“是怀疑的，第一，那是否必要；第二，想象是否能够凑合那些部分，如果它们真是属于不同的面孔的话。”^⑤折衷主

①麦第西的维纳斯像为希腊雕刻家克莱阿美纳斯所刻，作于公元前220年。弥罗斯是希腊的海岛，1820年在那里发现了一尊维纳斯雕像，作者与创作年代均不详。贝威地尔为梵蒂冈一陈列馆，藏有阿波罗神像。

②安东尼奥·卡诺瓦（1757—1822），意大利雕塑家。

③车尔尼雪夫斯基：《艺术与现实的审美关系》，周扬译，人民文学出版社，第64—65页。

④⑤同上书，第65页。

义不管在那里都做不出什么好事，所以，艺术家一旦染上了折衷主义，就无异是说自己缺乏审美力，或者自己不善于去寻找真正美的面孔来作模特儿。

艺术史上某些家喻户晓的事实好象与这种情况是矛盾的。谁没有听到拉斐尔埋怨意大利的美女“不多”呢？车尔尼雪夫斯基就不曾忘记这种报怨。他只是认为引起这种抱怨的，压根儿不是在这个国度缺少美女。他说道，问题在于拉斐尔“寻求的是最美的女人，而最美的女人，自然，全世界只有一个，——那到哪里去找她呢？凡头等的东西总是为数甚少，原因很简单：一有了许多，我们一定又要将它们分为几等，只把其中的两三个称为头等；其余的便都是次等。一般地，我们可以这样说：‘现实中的美少见’这个思想，好象就是‘十分’与‘最’这两个概念混淆的结果：十分大的河流多的是，而其中最大的当然只能有一条；伟大的统帅多的是，而世上最伟大的统帅只能是其中的某一个。”^①

想象的幻想就其美的方面而论，总是远逊于现实的。在车尔尼雪夫斯基看来，就在于承不承认这一点：“陈旧的世界观，即在它的影响下产生出了一些先验的科学体系同现今的自然观和生活观之间存在着本质的区别之一。”

Ⅶ

唯心主义美学家认为所谓的崇高是美的“因素”。车尔尼

^①车尔尼雪夫斯基：《艺术与现实的审美关系》，周扬译，人民文学出版社，第46页。普列汉诺夫的引文与原作并不完全一致，凡此，均以前者的文字为准。

雪夫斯基论证说，崇高既不是美的一种变体，而且崇高的观念和美的观念是迥然不同的，它们之间“既无内在联系，又无内在的对立”。车尔尼雪夫斯基下了一个崇高的定义，他认为他下的这个定义能概括和说明属于崇高这个领域里的一切现象：

“某种事物或者现象比人拿来跟它们相比的事物或现象大得多或者强得多，人就觉得它崇高。”^①

车尔尼雪夫斯基是据如下的判断得出他的这个崇高定义的：“那个占着统治地位的美学体系谓，崇高是一种绝对的现象，或者是观念压倒形式。”^②但这两个定义的含意是完全不同的，因为观念压倒形式得不出崇高的概念本身，而得出的是朦胧的、模糊的概念和丑的概念。因而，崇高这个概念本身就只剩下这种说法：崇高是绝对的显现。可是，这种说法也经不起批评。如果我们愿意仔细地想一想，在观照崇高事物时我们身上所产生出来的反应，那我们就会承认，是事物本身使我们觉得崇高，并非事物所引起的情绪：海是伟大的，某一座山是伟大的，某一个人是伟大的。诚然，对崇高的事物进行观察会使我们产生出各种不同的思想，而这些思想会加强我们所体验到的印象。可是我们所观照的那个事物，不管我们有没有那种思想，它始终都是崇高的。“所以即使我们同意，对崇高事

^①车尔尼雪夫斯基的原话是：“一事物较之与它相比的一切事物要巨大得多，那便是崇高”；“一件东西在量上（“在量上”的原文是“размером”，如译为“在体积上”，似乎更好一些）大大超过我们拿来和它相比的东西，那便是崇高的东西；一种现象较之我们拿来和它相比的其他现象都强有力得多，那便是崇高的现象。”见车尔尼雪夫斯基：《艺术与现实的审美关系》，周扬译，人民文学出版社，第18页。

^②普列汉诺夫的引文并非车尔尼雪夫斯基的原话，但意思是车尔尼雪夫斯基的。

物的观照总会引向‘无限’的观念，但崇高——它产生这种思想，而不是由这思想所产生的，——对我们发生作用的原因，不是在于这个思想，却是出于其他的什么原因。”然而事实上，对崇高的东西进行观照时，决不会使我们经常产生出无限的思想。勃兰克峰和卡兹别克山^①都是大山，可是却没有人说它们是无限大的；暴风雨是伟大的现象，但暴风雨和无限也是风马牛不相干的；爱情或热情可以是非常伟大的，但它也不能引起无限这个观念。我们觉得有些事物和现象是崇高的，只不过因为它们比其他的事物大而已。“勃兰克峰和卡兹别克山都是雄伟的山，因为它们比我们所习见的平常的山和山丘巨大得多……海面比旅行者常常碰见的池塘和小湖要宽阔得多；海浪比湖里的浪要高得多，因此海上的风景即使对任何人没有危险，也是一种崇高的现象……爱情比我们日常的微小的思虑和冲动要强烈得多；忿怒、妒忌、一般的任何热情都比日常的感觉要强烈得多，——因此热情是崇高的现象……更大得多，更强得多，——这就是崇高的显著特点。”^②

在对大多数崇高的定义进行批判时，车尔尼雪夫斯基遗憾的是，他未能在学位论文里指出在形而上学的概念范围内绝对的真实意义。他对这点表示遗憾不是没有原因的。指出绝对的意义——对他来说就意味着从根本上驳斥了绝对理念论，而且，在驳斥了绝对理念论，使读者站到他自己的唯物主义观点上来之后，他就能轻易地使读者承认唯心主义的崇高的定义以

^①勃兰克峰，一译白山，位于法国、瑞士和意大利三国边境；卡兹别克山在高加索。

^②车尔尼雪夫斯基：《艺术与现实的审美关系》，周扬译，人民文学出版社，第16—17页。

及其他一些美学概念都是站不住脚的。我们这就把我们这位作者没有讲出来的话给说了出来。

绝对理念论认为绝对理念乃是整个世界过程的本质。黑格尔学派的美学家诉诸绝对理念，犹如诉诸终审法院一样，所有一切（即审美的）概念都取决于这个绝对理念，以及所有使我们困惑的矛盾也在这个绝对理念里获得解决^①。我们已经知道，费尔巴哈曾指出，绝对理念乃是思维的过程，这个过程且被当作世界过程的本质。他把绝对理念弄得一败涂地。但是跟这位万能的女皇^②一起完蛋的，还有她的许许多多的臣僚。所有那些单个的、从绝对理念那里获得最高意义的观念和概念，都好似失去了内容，因而需要彻底加以重新考虑。不妨就拿崇高的概念来说，在把绝对理念当成一切存在之本的时候，唯心主义美学家说崇高乃是绝对的显现，就不曾使任何人为之惊奇。可是，当了解到绝对的东西就是我们自己的思维过程的本质，这个概念也就失去了任何意义。暴风雨是自然界的崇高现象，但我们自己的思维又怎样能借助暴风雨而表现出来呢？这种必然的意识就通过车尔尼雪夫斯基为这个概念而去寻找新的定义的尝试表现了出来。

悲剧的概念也是如此。

悲剧乃是崇高的最重要的一种变体。车尔尼雪夫斯基在崇高的概念上有分歧，自然，在悲剧的看法上，也跟他们不一致。为了说明他同这班唯心主义者在这个问题上的分歧是怎样引起的，就需要回顾一下黑格尔的某些历史的观点。在黑格尔

^①参见费希尔《美学》特别是第1卷第47页或以下，及黑格尔本人的著作〔译者按：当系指黑格尔：《美学》〕。——作者注。

^②指绝对理念。

看来，苏格拉底代表的是雅典社会生活及精神生活的一个新的原则。他的光荣和他的历史功绩就在这里。但是，苏格拉底一成了新原则的代表，他就同雅典的各种现存的法规相矛盾。他破坏了那些法规，并成了这种破坏的牺牲品。历史上英雄豪杰的命运大多如此。这些大无畏的革新者，他们破坏确立起来的合法秩序，从这个意义上讲，他们是有罪的。而那建立起来的事物的合法秩序，就用死亡来惩罚他们。但是他们的死亡则补偿了他们行动上的罪过，而他们提出来的原则却在他们身后获得了胜利。对于英雄豪杰的历史活动的这种看法，就包含着两个实质不同的因素。第一个因素指出了历史上最常见的、反复出现的事实，即革新者与现存的合法秩序的冲突。第二个因素则是极力辩解也同样是经常反复出现的一个事实，即革新者是无罪而死的。这两个因素与绝对理念论的双重性质是一致的。作为辩证哲学的体系，绝对理念论是透过现象的发展、发生和消亡来考察现象的。历史现象的发展过程是通过人的活动来完成的。旧与新的斗争就是对立派别的人们的斗争。这个斗争有时需要许许多多无辜的牺牲。这是无可争论的历史事实。黑格尔指出了这个事实，并阐明了它的必然性。但黑格尔的理念论不仅仅是一个辩证的体系；他还想使它成为绝对真理的体系。他许诺把我们带到那个绝对世界里去。而在绝对世界里是没有不公正的情事的。因此，黑格尔的绝对理念论则断言：说实在的，人从来也不是无辜而死的；因为人们的行为——单个人的行为，其本身就必然带有局限性的印记，从一方面看，是公正的，而从另一方面来看，就是不公正的。所以，正是他们的这种不公正成了他们死亡的原因。这样，“绝对理念”和“世界精神”对于伴随人类前进运动而来的那些苦难，就不负

有任何责任。于是，被考察的历史就成了一种神正论^①。

以黑格尔哲学为基础的悲剧说，是读者能完全理解的，因此我们说，根据这个悲剧说，苏格拉底的命运就成了悲剧的最高的典范之一。雅典的哲人拿自身的死亡来弥补其事业的不可避免的片面性。他的死亡乃是必不可少的赎罪的牺牲。没有这种牺牲，我们的道义感就会无从满足。你们会同意，这种道义感是非常奇怪的，它竟然要求所有那些比别人更有力、更有成效地为反对社会停滞而进行斗争的人去死！没有成见的人就不可能有这种感情。它是哲学家的杜撰、“构想”出来的。这自然瞒不过车尔尼雪夫斯基，他曾异常公正地说过，那种思想——认为每个死去的人都是有罪的人——是愚弄人的和残酷的思想。用他的话来说，它脱胎于古希腊的命运观。但是，“凡是受过教育的人都知道，用希罗多德^②时代的希腊人的眼光来看世界是多么好笑；现在谁都知道得很清楚：伟大人物的苦难和毁灭是没有什么必然性的，不是每个人死亡都是因为自己的罪过，也不是每个犯了罪过的人都死亡，并非每个罪过都受到舆论的惩罚，等等。因此，我们不能不说，悲剧并不一定在我们心中唤起必然性的观念，必然性的观念决不是悲剧使人感动的基础，也不是悲剧的本质。”^③

①神正论就是“为神的正义辩护”的理论，在宗教哲学上为阶级剥削社会中的种种罪行和不义现象进行辩护。莱布尼茨的“神正论”最为有名，伏尔泰曾在他的名著《老实人》里尽情地嘲笑了这种“神正论”思想。

②希罗多德（约公元前484—425），希腊历史家，有“历史鼻祖”之称。

③车尔尼雪夫斯基：《艺术与现实的审美关系》，周扬译，人民文学出版社，第32页。

车尔尼雪夫斯基自己是怎样理解悲剧的呢？

读了上述那番话之后，我们不难预料到我们会在《审美关系》^①里找到那种悲剧观。车尔尼雪夫斯基说：“悲剧是人的苦难或死亡，这苦难或死亡即使不显出任何‘无限强大与不可战胜的力量’，也已经完全足够使我们充满恐怖和同情。无论人的苦难和死亡的原因是偶然还是必然，苦难和死亡反正总是可怕的。有人对我们说：‘纯粹偶然的死亡在悲剧中是荒诞不经的事情’，也许在作者所创造的悲剧中是如此，在现实生活中可不然。在诗里面，作者认为‘从情节本身中引出结局’是当然的责任；在生活里面，结局常常是完全偶然的，而一个也许是完全偶然的悲剧的命运，仍不失其为悲剧。我们同意，麦克白和麦克白夫人^②的命运，那从他们的处境和行为中必然要产生的命运是悲剧的，但是当古斯塔夫·阿道尔夫^③正走上胜利之途却完全偶然地在卢曾之役中战死的时候，他的命运难道不是悲剧性的吗？”^④

最后，车尔尼雪夫斯基把悲剧的定义归结为人生中可怕的事物。他认为这是一个最完全的悲剧定义。“固然，大多数艺术作品使我们有权再加上一句：‘人所遭遇到的可怕的事物，或多或少是不可避免的’；但是，第一，艺术中所描写的可怕的事物，几乎总是不可避免的，这一点正确到什么程度，是很可怀疑的，因为，在现实中，在大多数情况下，可怕的事物完全

①即《艺术与现实的审美关系》。

②莎士比亚：《麦克白》中的两个主人公。

③古斯塔夫·阿道尔夫（1594—1632），瑞典国王，曾在“三十年战争”中威震一时。

④车尔尼雪夫斯基：《艺术与现实的审美关系》，周扬译，人民文学出版社，第32—33页。

不是不可避免的，而纯粹是偶然的；第二，似乎常常只是到每一部伟大艺术作品中去寻找‘各种情况的必然巧合’、‘从故事自身的本质而来的故事的必然发展’这样一个习惯，使我们不管好歹要去找‘事件过程的必然性’来，即使那里根本没有什么必然性，——例如莎士比亚的大多数悲剧。”^①所以，人生中可怕的事物就叫做悲剧；如果认为这种可怕的事物就是“事件必然过程”的结果，那就错了。车尔尼雪夫斯基的思想就是如此。这个思想对不对呢？在回答这个问题之前，不妨问问自己：为什么我们的作者认为在莎士比亚的大多数“悲剧”里没有必然性？而且，这指的是什么样的必然性呢？显然，只能是心理的必然性。我们又是怎样理解这句话的呢？那就是说，某个人物——我们指的是剧中的某个主人公——的思想、感情和行为都必然来自他的性格和境遇。但能否说在莎士比亚的剧作里没有这种必然性呢？完全不能这样讲！完全相反！必然性成了莎士比亚戏剧作品的主要特点。该怎样来理解车尔尼雪夫斯基的话呢？看来，只能在这样的意义上来理解：他否认莎士比亚作品中所表现出来的全部罪恶和人的全部苦难是不可避免的、必然的。车尔尼雪夫斯基的社会观点，可以说，是有条件的乐观主义的观点。他认为，如果人们恰当地安排自己的社会关系，将会是非常幸福的。这种看法是完全可以理解的，也是非常值得尊重的，在现存的一定心理条件下，这是一种完全不可避免的乐观主义。不过，它与悲剧问题却没有直接的关系。莎士比亚描写的不是可能有的事情，而是曾经有过的事情；他所

^①车尔尼雪夫斯基：《艺术与现实的审美关系》，周扬译，人民文学出版社，第33页。

摄取的人的心理本性不是按照其在将来的样子，而是根据他同时代人们的心理本性所观察到的样子。他同时代人们的这种心理本性并非是偶然的，而是必然的现象。如果偶然性不是我们所忽视的必然性，它又是什么呢？诚然，我们不能把必然性看成是希腊人的“劫数”。但却可以将其视为完全不同的另一种东西。在我们的时代未必有人，比方说把革拉古兄弟的死亡归之于“劫数”、“命运”的力量等等。所有的人，或者说几乎是所有的人都同意这种说法：它是由罗马的社会生活发展的进程所安排好了的。但如果说这个发展进程是必然的，那末，显然，这两个著名的人民的代言人的死亡就是由于“环境的必然使然”。这决非是说，我们应对这种人的死亡漠然视之。我们可以全心全意地祝愿他们取得胜利。但这并不妨碍我们把他们的胜利理解成：在某种社会条件下他们有可能胜利，一旦不存在这种社会条件，胜利就是不可能的。总的来说，愿望同必然对立是经不起批评的，而且它不过是一——顺便说一句，它也是被车尔尼雪夫斯基的老师费尔巴哈指责过的那种二元论，亦即割裂主客观之间联系的那种二元论的个别情况而已。任何一种一元论的哲学，——车尔尼雪夫斯基的哲学不是毫无根据地宣称它就是这样的哲学——都极力用必然性来阐释愿望，把某一社会人的某些愿望的产生，理解为规律性的，因而也是必然的过程。车尔尼雪夫斯基——还有费尔巴哈本人，——都承认他们自己的哲学负有这样的责任，因为我们所指出的这个任务，他是通过一般的抽象的定义来加以表述的。但无论是费尔巴哈，还是车尔尼雪夫斯基都不理解这个任务是必然会给每一个想从整体方面了解人类史和部分地了解意识形态史的人提出来的。据此就可以说明车尔尼雪夫斯基在学位论文里所阐明的悲剧观点是不能令

人满意的。把苏格拉底的命运视为雅典社会内在发展史上一个戏剧性插曲的黑格尔，对于悲剧的理解就比车尔尼雪夫斯基要深邃得多，显然，在车尔尼雪夫斯基看来，这个命运不过是一桩简单得不能再简单的可怕的偶然事件。如果说，车尔尼雪夫斯基能跟那个伟大的德国唯心主义者一样，具有发展的观点的话，那么只有在这个时候，他才可以跟黑格尔在悲剧的理解上进行比较；遗憾的是，在他的学位论文里几乎就根本没有这种观点。黑格尔对苏格拉底的命运的看法的缺点在于，他极力要我们相信，那个雅典哲人的死是必然的，因为他想使什么人同什么事趋于和谐，是为了满足某种最高的公正的要求，而这些要求仿佛局部地遭到了苏格拉底的破坏。但黑格尔的这个意图与他的辩证法完全风马牛不相及。他的那个意图是由于形而上学的因素的作祟，形而上学的因素是他的哲学先天就具有的，并使他的哲学带上了非常显著的保守主义的印记。费尔巴哈和他那班批判黑格尔哲学的门徒的任务，就是同这种形而上学的因素进行无情的斗争，而要消除这种因素就须使他的哲学成为过程的代数学。如果车尔尼雪夫斯基能一贯坚持发展的观点，那么，一方面，他就能把苏格拉底的悲惨的境遇理解成是雅典内部生活出现了剧烈转折的结果；另一方面，不仅能把黑格尔制定的那个悲剧理论的弱点揭露出来，——即把英雄人物的死亡当成是我们所熟知的“趋于和谐”的一个必然条件——而且还能指出这个弱点本身的来龙去脉，换言之，就是运用辩证法这个武器来检验黑格尔哲学本身。但不管是车尔尼雪夫斯基，还是他的老师费尔巴哈都不能做到这点。只有马克思和恩格斯才能对黑格尔哲学给以辩证的批判。

在滑稽说上，我们这位作者同“占统治地位的美学体系”

倒无多少分歧。原因很简单，因为唯心主义者所采纳的定义是：“滑稽是形象压倒观念”，对此，他不必费很大的辩证的努力就能把唯心主义的任何遗迹消除干净。他说滑稽是“内在的空虚和无意义以假装有内容和现实意义”^①。他还补充道，唯心主义美学家过分缩小了滑稽的概念，只是把它视为崇高的反面：“滑稽地渺小和滑稽地愚蠢或糊涂当然是崇高的反面，但是滑稽地畸形和滑稽地丑陋却是美的反面，而不是崇高的反面。”^②

VII

就其美的方面来说，艺术作品大大逊于自然界的创造。艺术得到繁荣决不是基于人们的这种意愿：消除现实中的美的某些缺点。车尔尼雪夫斯基是坚信这一点的。但是，如果我们假定他的看法是正确的，那我们就必然会提出这样一个问题：人们认为艺术作品高于自然界的创造这个思想是从哪里来的呢？车尔尼雪夫斯基预见到这个必然会被提出来的问题，而且还努力来加以回答。

人一般总是以事情的艰巨和事物的稀少来定轻重的。比方说，我们俄国人，对于法国人的法国话讲得很好，就毫不以为奇，因为这对于法国人是算不了什么的。可是，我们对于法国话讲得很好的外国人却感到惊讶。其实，在讲法国话方面，外国人总是比不过法国人的。但是我们乐于原谅外国人说法国话

^{①②}见车尔尼雪夫斯基：《艺术与现实的审美关系》，周扬译，人民文学出版社，第33页。

的缺点，甚至完全不以为意。对于这类情事，我们是偏心的评判者。一想到这是外国人克服了的困难，就赢得了我们的好感。在美学对自然界的创造物和艺术作品方面，我们也发见同样的情况；自然界的作品即使只有一丁点或者还是莫须有的缺点，——而美学就针对这种缺点大做文章，看不顺眼，把它的所有优点和所有的美都置诸脑后。其实，有什么大了不起呢，它们的产生又全没费一点功夫！在艺术作品里，同样的缺点即使大上一百倍，而且还有成百成千的其他错误，——这一切，我们却视而不见，即使见到了，我们也是大事化小，小事化了，甚至还要感慨一番：就是太阳也有黑点呀！……车尔尼雪夫斯基认为，我们重视事业的艰巨性是好的。但他要求公正。“不应该忘记那并不以遭遇的困难的程度为转移的本质的、内在的价值；如果我们重视事情的困难甚于重视它的价值，我们是绝对不公正的。”^①为了证明人们是如何的高度重视事情的困难，以及那种自动完成的事情在人们看来是多么的不值钱，车尔尼雪夫斯基举照相为例：“有许多照片不但照得逼真，而且完全传达了面部的表情，但是我们重视它们吗？听到人家为照片辩护，我们甚至会觉得奇怪。”^②

我们对艺术作品的偏爱的另一个原因：它们是人的手的产物。它们证明人的能力，所以我们看重它们。“除了法国人，所有的民族都可以清楚地看到，高乃依或拉辛比起莎士比亚来望尘莫及；只有法国人到现在还是拿他们相比，——要认识‘自己的东西并没有达到完美的境地’，是困难的；一定有许

^{①②}车尔尼雪夫斯基：《艺术与现实的审美关系》，周扬译，人民文学出版社，第83、84页。

多俄国人会断言普希金是一个世界的诗人，甚至有人认为普希金高于拜伦，人总是这样看重自己的东西的。正如一个民族夸大自己的诗人的价值一样，人类全体也夸张一般的诗的价值。”^①

我们偏爱艺术的第三个原因是，它迎合我们矫饰的趣味。我们现在知道十七世纪人们的风尚、习俗以及整个思想方式是多么的矫揉造作；我们现在更接近大自然，我们能更好地理解它和重视它，但我们毕竟还是同它距离很远，仍然有矫饰的毛病。我们的一切，从我们的穿着到食物——加上了各种各样调料、本味已经荡然无存的食物，都是矫饰的产物。

我们偏袒艺术作品的前两个原因，用车尔尼雪夫斯基的话来说，还是理应受到尊重的，因为是言之成理的：“人怎能不尊重人类的劳动，不爱人，不珍视那足以证明人的智慧和能力的产物呢？”^②但是提到第三个原因，他却加以斥责，并对艺术作品为迎合我们的矫情而产生出来的那些微不足道的要求感到不胜愤慨。车尔尼雪夫斯基不想谈为何直到现在我们依然乐于去“洗涤”自然的问题；用他的话来说，就是这个问题会使我们没完没了地去讨论：什么是“脏东西”，以及艺术作品可以在多大程度上容许这种“脏东西”。“但是直到现在，细节的精致的修饰仍然在艺术作品中流行，其目的并不是使细节和整个的精神调和，而只是使每个细节本身更有趣或更美丽，这差不多总是有损于作品的总的印象，有损于它的真实和自然的；琐细地在个别字眼、个别词句和整个插曲上追求效果，给

^①车尔尼雪夫斯基：《艺术与现实的审美关系》，周扬译，人民文学出版社，第84页。

^②同上。

人物和事件涂上不是十分自然的但是强烈的颜色，这也很流行。艺术作品比我们在生活和自然中看到的事物更烦琐，同时却更有声有色，——因此，流行着这样的意见，说艺术作品比现实的自然或生活更美（在自然或生活中，矫饰是那样少，而又不努力去迎合人的兴趣），这又何足怪呢？”^①一个矫揉造作的人就有很多矫饰的、琐碎的，而且往往是歪曲到了荒谬地步的要求，准确点说，应将其目之为怪癖。迎合人的怪癖决非是在满足人的要求，人的要求中占第一位的是人对真实的要求。

车尔尼雪夫斯基还指出了另一些偏重艺术高于现实的原因。在这里，我们不再一一列举，只想指出一点：所有这些原因，在他看来，只不过是说明这种偏爱，而并非是在论证这种偏爱的正确性。既然车尔尼雪夫斯基不同意艺术高于现实这种说法，理所当然地他不能同意在他那个时代占统治地位的说艺术是根据什么要求产生出来的及其使命何在这样一类唯心主义的观点。唯心主义者说：人具有不可遏制的对美的渴望，可是在客观现实中却不见有真正美的东西；美的理念不是由客观现实，而是由艺术作品来实现的。车尔尼雪夫斯基驳斥了这种说法，他说如果把观念与形式的完全一致理解成美的话，那就不该单单把艺术，而应把人的全部活动都归之于是对美的渴望，人的活动的基本原则就是完全实现某一观念。“渴望观念与形象统一，是一切技艺的形式的基础，这也就是渴望创造和

^①车尔尼雪夫斯基：《艺术与现实的审美关系》，周扬译，人民文学出版社，第85—86页。

改善一切产品或制品。”^① 车尔尼雪夫斯基肯定地说，应该把美理解为人在其中看得见生活的东西。据此他作出了这个他认为是明晰的结论：由于对美的渴望而产生出对一切有生命的事物的喜悦之爱，而这种对美的渴望得到活生生现实的最大程度的满足：“假如说艺术作品是我们对完美之物的渴望和对一切不完美之物的蔑视的结果，人该早就放弃一切对艺术的追求，把它当作徒劳无益的事了，因为在艺术作品中没有完美；一个不满意现实的美的人，对于艺术所创造的美就会更其不满。”^② 车尔尼雪夫斯基不同意对艺术的意义唯心主义解释，但它发见在这种解释里也有一些对正确阐释的启示。

唯心主义者说人是不满足于现实中的美的，这是说得对的，但他们对于产生这种不满足的原因的说明，却是错误的。对于这个问题车尔尼雪夫斯基有完全不同的理解。

我们在欣赏海时，头脑里并无这样的愿望：对它呈现出来的这幅图画作某些补充或者修饰。“但是并非每个人都住在海滨，许多人终生没有瞥见海的机会；但他们也想要欣赏欣赏海，于是就出现了描绘海的图画。”^③ 大部分艺术作品的目的，就在于使那些由于某种原因不能在事实上认识现实的人提供认识现实的可能。艺术再现自然界和生活，犹如印出来的画再现原画一样。“印画不能比原画好，它在艺术方面要比原画低劣得多；同样，艺术作品任何时候都不及现实的美或伟大；但是，原画只有一幅，只有能够去参观那陈列这幅原画的绘画馆的

^{①②}车尔尼雪夫斯基：《艺术与现实的审美关系》，周扬译，人民文学出版社，第89页、90页。

^③同上书，第90页。

人，才有机会欣赏它；印画却成百成千份地传播于全世界，每个人都可以随意欣赏它，不必离开他的房间，不必从他的沙发上站起来，也不必脱下身上的长袍；同样，现实中美的事物并不是人人都能随时欣赏的，经过艺术的再现（固然拙劣、粗糙、苍白，但毕竟是再现出来了），却使人人都能随时欣赏了。”^①

但是，车尔尼雪夫斯基赶紧说明，艺术是现实的再现这番话，只是对艺术形式原则的规定。为了界定艺术的本质内容，他提醒说，决不要把艺术局限于美的领域。艺术包括“现实（自然和生活）中一切能使人——不是作为科学家，而是作为一个人——发生兴趣的事物。”^②美、悲剧、喜剧只不过是人的生活兴趣所取决于的无数因素中三个最确切的因素罢了。但为什么美被当成艺术的唯一的内容呢？那只是由于把美，即艺术的对象同构成任何一种艺术作品的必然属性的美的形式混淆起来了。美的形式的取得，是基于观念与形式的相互配合及一致。但是，车尔尼雪夫斯基认为，这种形式美并不构成使艺术作品有别于人类活动的其他部门的那种特点。“人的活动总有一个目的，这目的就构成了活动的本质；我们的活动和我们要由这活动达到的目的相适合的程度，就是估量这活动的价值的标准；一切人类的产物都是按照成就的大小去估价的。这是一个适用于手工艺、工业、科学工作等等的普遍法则。它也适用于艺术作品。”^③这番话的意思是：观念与形象的和谐不外是基于任何事情都应付诸实现这样一个平凡的思想。

^①车尔尼雪夫斯基：《艺术与现实的审美关系》，周扬译，人民文学出版社，第91页。

^②同上书，第96页。

^③同上书，第97页。

如上文所说，车尔尼雪夫斯基认为，艺术除再现生活之外，还有另一种意义，即说明这种生活。人既对生活现象感到兴趣，就不可能不对它作出各种各样的判断。因此艺术家也不可能不对他所描绘的现象作出他自己的判断。这就构成了艺术的另一项使命，因此，“艺术成了人的一种道德的活动”^①。艺术家越是有意识地对待他所描写的现象，他就越显得是一个思想家；他的作品虽然属于艺术领域，却越有科学的意义。

车尔尼雪夫斯基在概括他在这个问题上所说的话时，他把自己的艺术观归结为如下的一个最终的公式：“艺术的主要作用是再现生活中引人兴趣的一切事物；说明生活、对生活现象下判断，这也常常被摆到首要地位，在诗歌作品中更是如此。”^②

Ⅸ

我们这位著名的作者说对了多少呢？要回答这个问题，我们首先就需要检验一下他的那个美的定义。

他说，美是生活，——而且他就根据这个定义极力来说明，例如，为什么我们喜爱色彩斑驳的植物。“对于植物，我们喜欢色彩的新鲜、茂盛和形状的多样；因为那显示着力量横溢的蓬勃的生命。凋萎的植物是不好的；缺少生命液的植物也是不好的。”^③这番话，说得很机智，而且在一定的范围内也是完全正确的。但困难也正在这里。我们知道，原始部落，例

^①车尔尼雪夫斯基：《艺术与现实的审美关系》，周扬译，人民文学出版社，第101—102页。

^②同上书，第103页。

^③同上书，第10页。

如布西门人^①、澳洲土人及其他一些跟上述原始氏族处在同样发展程度上的“野蛮人”，虽然居住在繁花似锦的地方，却从不用鲜花来装饰自己。现代人种学始终坚持这样一个事实，即上述的原始氏族都是从动物世界采集装饰图案的格调，并因而得出结论说，这些野蛮人对于植物全不感到兴趣，我们刚刚引用的车尔尼雪夫斯基讲得很机智的那番话，也就完全不能用来说明他们的心理。请问，为什么不适用？对于这个问题可以这样来回答：他们（野蛮人）还没有正常地发展起来的人所具有的那些趣味。但这不是在回答，而是一种托辞。我们用以界定人们的哪些趣味是正常的，哪些是不正常的标准是什么呢？看来，车尔尼雪夫斯基会这样说，必须到人的本性里去寻找这个标准。但是人的本性是随着文化发展进程的变化而变化的：原始狩猎者的本性就完全不同于十七世纪巴黎人的本性；而十七世纪巴黎人身上的那些主要的特点，如果我们到我们这个时代的德国人等等的本性中去寻找，也是徒劳的。何况还不止于此。在每个特定时代里的某一社会阶级的人们的本性，跟别的阶级人们的本性是大不相同的。为什么是这样呢？出路何在呢？还是让我们先在我们加以分析的这篇学位论文里来寻找吧。

车尔尼雪夫斯基说：“在普通人民看来，‘美好的生活’、‘应当如此的生活’就是吃得饱，住得好，睡眠充足；但是在农民，‘生活’这个概念同时总是包括劳动的概念在内：生活而不劳动是不可能的，而且也是叫人烦闷的。辛勤劳动、却不致令人精疲力竭那样一种富足生活的结果，使青年农民或农家少女都有非常鲜嫩红润的面色——这照普通人民的理解，就是

^①南非的原始氏族之一。

美的第一个条件。丰衣足食而又辛勤劳动，因此农家少女体格强壮，长得很结实，——这也是乡下美人的必要条件。‘弱不禁风’的上流社会美人在乡下人看来是断然‘不漂亮的’，甚至给他不愉快的印象，因为他一向认为‘消瘦’不是疾病就是‘苦命’的结果。但是劳动不会让人发胖：假如一个农家少女长得很胖，这就是一种疾病，体格‘虚弱’的标志，人民认为过分肥胖是个缺点；乡下美人因为辛勤劳动，所以不能有纤细的手足，——在我们的民歌里是不歌咏这种美的属性的。总之，民歌中关于美人的描写，没有一个美的特征不是表现着旺盛的健康和均衡的体格，而这永远是生活富足而又经常地、认真地、但并不过度地劳动的结果。上流社会的美人就完全不同了：她的历代祖先都是不靠双手劳动而生活过来的；由于无所事事的生活，血液很少流到四肢去；手足的筋肉一代弱似一代，骨骼也愈来愈小；而其必然的结果是纤细的手足——社会的上层阶级觉得唯一值得过的生活，即没有体力劳动的生活的标志；假如上流社会的妇女大手大脚，这不是她长得不好就是她并非出自名门望族的标志……不错，健康在人的心目中永远不会失去它的价值，因为如果不健康，就是大富大贵，穷奢极侈，也生活得不好受，——所以红润的脸色和饱满的精神对于上流社会的人也仍旧是有魅力的；但是病态、柔弱、萎顿、慵倦，在他们心目中也有美的价值，只要那是奢侈的无所事事的生活的结果。苍白、慵倦、病态对于上流社会的人还有另外的意义：农民寻求休息和安静，而有教养的上流社会的人们，他们不知有物质的匮乏，也不知有肉体的疲劳，却反而因为无所事事和没有物质的忧虑而常常百无聊赖，寻求‘强烈的感觉、激动、热情’，这些东西能赋与他们那本来很单调的、没有色

彩的上流社会生活以色彩、多样性和魅力。但是强烈的感觉和炽烈的热情很快就会使人憔悴：他怎能不为美人的慵倦和苍白所迷惑呢，既然慵倦和苍白是她‘生活了很多’的标志？”^①

结论是什么呢？结论就是艺术再现生活，而生活，“美好的生活，应当如此的生活”在不同阶级那里是各不相同的。

为什么会不同呢？我们刚引用的那一大段文字对于这个问题没有留下任何一点值得怀疑的地方：它之所以有别，是因为这些阶级的经济地位的不同；车尔尼雪夫斯基对于这是说得十分透彻的。所以，我们有权这样说，人们对于生活的概念，以及因此而来的他们对于美的概念，是联系着社会经济发展的进程而变化着的。倘若如此，那就要问：车尔尼雪夫斯基如此斩钉截铁地驳斥那班唯心主义美学家，——他们断言现实中遇见的美都是不能令人满意的，还说就应该到这种不满意中去寻找激发人去从事艺术创作的原因——是否驳斥得正确呢？车尔尼雪夫斯基跟他们针锋相对地说，现实中的美高于艺术中的美。这在一定意义上是无可辩驳的真理，但也只是在一定的意义上。艺术再现生活；就是如此。但据车尔尼雪夫斯基的见解，我们看见关于生活，“关于美好的生活，关于应当如此的生活”的概念，在不同社会阶级的人们那里，是各不相同的。那么下层社会阶级的人该怎样看待上层阶级所过的那种生活呢，以及该怎样对待再现上层阶级这种生活的那种艺术呢？那就必须认为，他，只消他开始以符合他自己阶级地位的思想去

^①车尔尼雪夫斯基：《艺术与现实的审美关系》，周扬译，人民文学出版社，第7—8页；普列汉诺夫的引文里，个别用语未加引号，今均以原作为准。

思考，对于这种生活以及这种艺术就抱的是否定的态度。如果他对艺术创作有什么看法，那他就要改造那些占统治地位的艺术概念，——一般地讲，占着统治地位的暂时总是上层阶级的概念，——他就会用自己独特的、新的方法来进行“写作”。于是，他在现实中遇到的那种不能使他感到满意的美，就成了他艺术创作的源泉。诚然，可以这样说，他自己的创作不外就是按照他本阶级的概念再现出来的那种美好的生活，美好的现实。不过要知道，占着统治地位的，并非是这种生活以及这种现实，而是上层阶级创造出来的以及在占统治地位的艺术学派里反映出来那种生活和那种现实。这就是说，如果车尔尼雪夫斯基是对的，那末，他所批驳的那个唯心主义学派也不是完全不对。不妨举例来说，在路易十五时代，占着统治地位是那样一些人所共知的关于生活以及应该如此的生活的概念，在当时艺术活动的各个不同的部门都可以找到这类概念的反映。这些概念是倾向于没落贵族阶级的概念，而追求自身解放的中等阶层的精神代表是不赞成这些概念的；相反，这些代表人物给予这些概念以尖锐的、无情的批判。在当时，这些代表人物自己就从事艺术活动，而且他们还创立了自己的艺术派别，他们之所以这样做，就是因为他们在上层阶级所创造、所代表和所捍卫的现实里遇到的美，不曾使他们感到满意。因此，无疑就发生了如唯心主义美学家在他们的理论著作中所描写过的事情。甚至，连属于上层阶级的艺术家也可能不满意他们在现实中所遇见到的美，因为生活并不总是停止在一个地方，因为生活也在发展，由于生活的发展就引起现存事物与按人们看来应该如此存在的事物之间不相适应的情况。这就是说，在这方面唯心主义美学家一般倒是不会弄错的。他们的错误完全在另外的方

面。在他们看来，美就是绝对理念的显现，而根据他们的概念，绝对理念的发展就构成了整个世界，因而也就是整个社会过程的基础。费尔巴哈起而反对唯心主义，他在当时是完全正确的。同样，他的学生车尔尼雪夫斯基起来反对唯心主义的艺术学说，他也是没有错的。当他断言美是生活，是“应当如此的生活”，艺术总的来说就是再现“美好的生活”，他讲的完全是真理。他的错误只是在于他没有充分地说明，人们对于“生活”这个概念在历史上是怎样发展起来的。他说：“我们所主张的艺术观来自最近德国美学家们的观点，也是由现代科学的一般思想决定其方向的辩证过程的结果。”^①就是这样的。但车尔尼雪夫斯基的美学观也仅仅是正确艺术观的萌芽，他的艺术观虽然掌握并完善了旧哲学的辩证方法，而且还否定了旧哲学的形而上学的基础，诉诸具体的社会生活而非抽象的绝对理念。但是由于车尔尼雪夫斯基不善于把辩证观点坚持到底，所以在他自己的关于生活及艺术的概念里还渗透着非常明显的形而上学的因素。他把人的要求分为自然的和矫饰的两类；同样，在他看来，“生活”也是一部分是正常的，——因其与自然要求相吻合；而另一部分，并且还是大的一部分，是不正常的，——因其性质是由人的矫饰的要求制约的。以此作为准绳，就不难得出这样的结论：社会的所有上层阶级的生活都是不正常的。而且还会轻而易举地得出如此的结论：反映不同时代里的这种不正常生活的艺术，就是虚伪的艺术。但是，早在遥远的时代，即在社会刚刚脱离野蛮状态的时候，就已经分

^①车尔尼雪夫斯基：《艺术与现实的审美关系》，周扬译，人民文学出版社，第94页。

成了阶级。因而，车尔尼雪夫斯基就势必要承认人类的整个历史生活都是错误的、不正常的，还会势必把在这个漫长时期的过程里，在这个不正常的土壤上产生出来的所有关于生活的概念，都或多或少地宣布为是虚假的。对历史和对人的概念的发展所持的这种观点，在社会变革时代、在“否定”的时代，就可能成为，而且实际上已经成了强大的斗争武器。所以毫不奇怪，我们六十年代的那班启蒙者把这个武器牢牢地握在手里。但是这个武器还不能成为科学地阐明历史过程的武器。正是由于这一点，它未能成为别林斯基曾经幻想过的那门科学美学的基础，而且这门科学的美学不是在于指责——这一般与“理论的理智”无关，——而是在于说明。车尔尼雪夫斯基正确地把艺术称作生活的再现。正是因为艺术再现“生活”，科学的美学，正确点说，关于艺术的正确的学说，只有当关于“生活”的正确学说产生出来的时候，它才有可能有一个坚实的基础。费尔巴哈的哲学本身只是给这门学说孕育着某些启示。因此，以费尔巴哈哲学为基础建立起来的艺术学说，还缺乏坚实的科学基础。

这就是我们愿意对车尔尼雪夫斯基的美学理论所给予的总的评论。至于说到对个别部分的评论，我们只拟在这里指出一点。

在俄国文学里不止一次有人对这种比拟，即我们在上文引用过的那种比拟感到不胜愤懑，按照这种比拟，艺术与生活关系，犹如印的画与原画的关系，车尔尼雪夫斯基做这个比较是为了说明他的这样一个思想，即人们珍视艺术上的创造倒不是因为现实中的美不能使他们感到满意，而是人们由于某种原因接近不了这种美。但这个思想，决非如那班车尔尼雪夫斯基的批评者所认为的那样，并不是毫无根据的。在绘画中就可以

指出许多这样的美术作品，其目的就在于使人们能够进行欣赏，即使在他们看来那仅仅是从迷人的现实摹写下来的。车尔尼雪夫斯基就举出了描绘大海景色的画。而且很显然他是正确的。就有许多这样的画是基于这一点而存在的；有的人，例如荷兰人喜欢海，甚至在远离大海的时候，也想欣赏一下大海的景色。在瑞士，也能看到诸如此类的情况。瑞士人喜欢他们的山，可是他们却不能经常都能欣赏到真正的阿尔卑斯山的山景，因为这个国家绝大部分居民都住在山谷里和山脚下；于是在瑞士就有许多再现这些山景的画家，如路加登^①等。不管是公众，也不管是画家本人，在这种情况下脑子里根本没有想到：这些艺术品比现实要美。但它们却使人们想起现实，单单这一点，就足以使人们喜欢它们，使人们珍视它们。因此，我们也就看到了明显地有利于车尔尼雪夫斯基的、无可争辩的事实。然而也有一些事实，同他讲的相反，有必要来谈一谈。

法国著名浪漫派画家德拉克鲁阿在日记里写道，颇有些名气的大卫^②的画就是现实主义和理想主义的一种独特的结合^③。这是说得完全正确的，而且——在这里对于我们还有非常重要的意义，——这个说法不光对于大卫是正确的。总的来说，这对于表现那些争取自身解放的新的社会阶层的愿望本身也是正确的。统治阶级的生活，在新的，即上升的和不满的阶级看来是不正常的，是理应受到谴责的。因此，再现这种生活

①路加登，生卒不详，瑞士著名的山景画家。

②让·路易·大卫（1748—1825），法国画家。

③见《Journal d'Eugène Delacroix》，Paris，1893，t. III，p. 382（《欧仁·德拉克鲁阿日记》，巴黎，1893年版，第3卷第382页）。——作者注。

的艺术家的方法也就不能使它感到满意，在它看来是矫饰的。新兴的阶级推出了自己的艺术家，他们通过同旧的艺术派别的斗争，向生活呼吁，表现为现实主义者。但他们所呼吁的生活，是符合新兴阶级概念的“美好的生活，应当如此的生活”……而这样的生活还没有完全建立起来，——因新兴的阶级还刚刚在争取自身的解放，——这个生活本身在很大程度上还是一种理想。所以，新兴阶级的代表所创造出来的艺术就将是“现实主义和理想主义的一种独特的结合”。对于这种两结合的艺术，就不能说它是极力要再现现实中存在的美。不，这类艺术家对于现实是不满意，也是不可能感到满意的；他们及其所代表的整个阶级则想部分地对它加以改造，部分地按照自己的理想对它加以充实。对于这样的艺术家和这样的艺术，车尔尼雪夫斯基的那个思想就是错误的。但妙不可言的是，车尔尼雪夫斯基时代的俄罗斯艺术本身却是很有独创性的，非常吸引人的，即是现实主义和理想主义的结合。这个情况就向我们说明，为什么把车尔尼雪夫斯基的要求严格的现实主义理论运用到这种艺术上去，就显得太狭隘了。

但车尔尼雪夫斯基自己就是他那个时代的儿子，而且还是这样的一个儿子！他自己不仅不对他那个时代的进步的理想感到格格不入，而且还是这些理想的最忠诚和最有力的捍卫者。因此，他那捍卫严格现实主义的理论还是给理想主义留下了余地。车尔尼雪夫斯基说，艺术不光是再现生活，而且还说明生活，是生活的教科书。他本人对艺术感到兴趣，主要就因它是生活的教科书，他的评论文章的主旨就是帮助艺术家阐明生活的现象。他在文学上的后继者杜勃罗留波夫就是这样做的。这只需回想一下他那篇著名的、确是卓越不凡的、为屠格涅夫的

小说《前夜》而作的论文《真正的白天什么时候到来？》就够了。杜勃罗留波夫在这篇文章里写道：“艺术家-作家虽然并不关心什么社会思想和社会道德状况的一般的结论，然而他们总是善于捕捉它们的最本质的特点，能明确地说明它们，并把它们直接提到思考着的人们面前。因此我们认为，如果承认艺术家-作家身上具有这样的才能，即善于感觉和描写各种现象的活生生真实的才能，那么只要承认这种情况，他们的作品就可以用来作为讨论促使作家要去写一部描绘那种生活环境和那个时代的根据的作品，而衡量作家才能的尺度，就是看他在作品里对生活的掌握广阔到了什么程度，以及他所塑造的那些形象又坚实和丰富多彩到了什么地步。”据此，杜勃罗留波夫把“阐明促使某部艺术作品得以产生出来的那些现实的现象”，作为文学批评的主要任务。可见，车尔尼雪夫斯基和杜勃罗留波夫的美学理论本身就是现实主义和理想主义的独特的结合。这个美学理论在阐明生活现象时，并不满足于去断定现存的东西，而且还要，甚至主要是指出那应该存在的东西。车尔尼雪夫斯基和杜勃罗留波夫的美学理论否定现存现实，就这个意义来说，它是当时那个“否定”倾向的一种反映。但它并未“发挥否定的观念”，如别林斯基的现身说法那样；那个理论没有把这个观念同俄国社会生活发展的客观进程联系起来，——简言之，车尔尼雪夫斯基和杜勃罗留波夫的美学理论还没有给否定的观念奠定社会学的原理。它的缺点主要就在这里。但是，倘停留在费尔巴哈的观点上，那就不仅不能消除，甚至还发见不了这个缺点。只有根据马克思的学说的观点，才能对这个缺点洞若观火。

本文的篇幅不容许我们对车尔尼雪夫斯基的另一些个别的原理加以评论。因此，我们只能再谈一点意见。车尔尼雪夫斯

基是坚决反对把崇高作为表现无限的理念这个唯心主义的定义的。他这样做是对的，因为唯心主义者就是把无限的理念理解成绝对的理念的，而在费尔巴哈—车尔尼雪夫斯基的学说中是没有给绝对理念留下余地的。可是当他说，虽然崇高的内含也能引起我们种种不同的思想，而这些思想能加强我们从崇高的内含获得的印象，但产生出这种印象的对象本身却不受这些思想的制约，在任何时候都是崇高的，那就错了。据此逻辑地应该得出这样的结论：崇高是自我存在的，它不以我们关于对崇高所持的看法为转移。据车尔尼雪夫斯基的见解，崇高就是摆在我们面前的事物本身，并非事物所引起的一种心情。但是，他举出的那些例子却反驳了他自己。他说，勃兰克峰和卡兹别克山都是雄伟的大山，但却没有人说它们是无限大的。就是如此；不过，也不会有人说，它们本身就是雄伟无比的，根本不以它们在我们身上所引起的印象为依据。对于美，也只能如此说。在车尔尼雪夫斯基看来，一方面，现实中的美的事物自身就是美的；但另一方面，他本人又说，美的事物只是我们看来符合我们“美好的生活”、“应当如此的生活”的概念的事物。这样一来，事物的美，并不在它自身。

我们这位作者的这些错误就说明，——简言之，如我们所指出来的，他缺少对事物的辩证观点。他还不善于找出客体和主体之间的真正联系，不善于用事物的过程来阐明理念的过程。因此，他就必然发生自相矛盾，而且还违背了他的哲学的整个精神，并赋予某些理念以客观的意义。但是这个错误，只要作为车尔尼雪夫斯基美学理论的基石的费尔巴哈哲学走到了“极端”，还是可以发见出来的。就那个时代来说，我们这位作者的这篇学术论文毕竟还是一部最严肃认真和最优秀的著作。

杜勃罗留波夫和奥斯特罗夫斯基*

今年是纪念日不断的一年。

五月是别林斯基诞生一百周年，六月是奥斯特罗夫斯基逝世二十五周年，十月是尼基丁^①辞世五十周年，而十一月则是杜勃罗留波夫去世五十周年。不必说，这些都是文学家的纪念日，而且这些受到人们怀念的人，都已不在人世，死亡已经使他们离开了文坛。不由得叫人想起丹纳的一句不尽感慨之意的名言：“*Quel cimetière, quelle histoire!*”^②一般地说，可以把历史，因而，也可以把文学史，叫做巨大的墓地。在这个墓地里埋着的死人要比活人伟大。但是这个标志着过去的岁月的巨大的墓地，同时也是给未来奠基的摇篮。“心上记得祖先”的人，不妨常到这个墓地上来走走；因为往事常常是后事之师。为此，我邀请读者跟我一起到杜勃罗留波夫和奥斯特罗夫斯基的墓地上来凭吊一番。

*本文发表在戏剧杂志《戏曲研究》上，1911年，第5—8期，署名格·普列汉诺夫。

①依凡·沙维奇·尼基丁（1824—1861），俄国著名的进步诗人，长诗《富农》是他的名篇之一。杜勃罗留波夫对他评价很高。

②“什么样的墓地就有什么样的历史！”

我要预先声明：我根本不打算全面地来评论他们的文学活动，为此就得需要很多的篇幅。我只想谈谈杜勃罗留波夫对奥斯特罗夫斯基剧作的看法。这样就可以使我们对所提到的六十年代那个最卓越时代的最卓越的代表人物之一的剧作有一个印象。而一旦有了这样一个印象，则那个卓越时代的先进文学批评的主要特点就会在我们的记忆中重新展现出来。

I

杜勃罗留波夫写过三篇评论奥斯特罗夫斯基的文章，前两篇有一个共同的标题：《黑暗王国》，发表在《现代人》杂志一八五九年七月和九月号上；第三篇的标题是《黑暗王国的一线光明》，刊在下一年度同一个杂志的十月号上。在三篇论文中的第一篇的开头，杜勃罗留波夫就对奥斯特罗夫斯基的命运感到不胜的惊异。反对他的人对他提出了完全不同的，而且相互排斥的指责；还有一些人对他提出了彼此矛盾的、互不一致的要求。他在那班批评家的眼里，时而成了个蒙昧主义者和狭隘的爱国主义者；时而是风华正茂时期的果戈理的直接的后继者；时而是一个具有新的世界观的作家，时而又是一个对自己笔下所描写的现实一无所知的人。这位批评家告诉我们说：“到现在为止，不但没有人全面评论过奥斯特罗夫斯基，甚至连他的作品的重要意义的特点都没有人指出过。”^①而评论“黑暗王国”的那两篇文章却指出了那些特点。

^①参见《杜勃罗留波夫选集》，辛未艾译，新文艺出版社，第151—152页，译文有改动。

在谈到这个问题的时候，杜勃罗留波夫就首先问道：造成奥斯特罗夫斯基这种奇怪命运的原因是什么？“也许，奥斯特罗夫斯基果真是那样经常在改变他的倾向，所以时至今日他的性格还不曾定型？或者，相反，如《莫斯科人》^①的批评所断言的那样，他的理解水平一开始就大大超过了他同时代的批评界。在杜勃罗留波夫看来，所有这些说法都不合适。有关奥斯特罗夫斯基的那些判断之所以“乱成一团”，恰恰就在于人们都想把他作为具有某种体系的观点的代表。每个批评家都承认他身上具有非凡的才能。但是，每个批评家也都把他看成是那个具有体系的观点，亦即批评家本人所属的那个体系的观点的卫道者。斯拉夫派^②把他当成了自己人，西欧派^③也把他列入自己的营垒。可是实际上，他既不是斯拉夫派，也不是西欧派，

①《莫斯科人》是在1841—1856年间在莫斯科出版的一种综合性的文、史、哲杂志，由反动历史学家米·彼·波果津（1800—1875）担任主编，竭力鼓吹“正教、专制制度和国粹主义”的所谓“三位一体”的反动思想。

②斯拉夫派是十九世纪中期俄国的一个政治思想派别，主要的代表人物是：阿·斯·霍米雅科夫（1804—1860）、伊凡·基烈夫斯基和其弟彼得·基烈夫斯基（1808—1856）、康·谢·阿克沙科夫（1817—1860）及其弟伊·谢·阿克沙科夫（1823—1886）。他们认为俄国是一个特殊的、东斯拉夫国家，它应该走不同于别的国家的道路。斯拉夫派反对彼得大帝的改革，因此主张回到彼得大帝以前的老路上去。为此，它特别反对崇拜西欧。

③西欧派也是在十九世纪中期出现的，但稍晚于斯拉夫派。西欧派的主将是季·尼·格兰诺夫斯基教授。此外，还有康·卡维林、鲍特金、安年科夫。又如别林斯基、赫尔岑和屠格涅夫等也属于西欧派。在西欧派成员之间，观点极不一致。西欧派的基本思想是，俄国应走西欧发展的道路，即资本主义的道路。并且主张在政治上实行改革，他们理想的是君主立宪制度。别林斯基后来摆脱了西欧派的局限，主张用革命的办法来废除俄国的封建农奴制。

至少在他的作品里可以这样说，所以无论哪个阵营都不可能对他感到满意。斯拉夫派的《俄罗斯论丛》^①抱怨说：“他有时缺乏决心和勇气去实现他考虑过的事情”，他“好象叫自然派在他身上培养出来的那种装模作样的羞羞答答和畏首畏尾的习惯弄得手足无措”^②；相反，西欧派的《亚吉聂伊》^③却抱怨说，奥斯特罗夫斯基通过他的剧作使人的感情和自由意志听命于我们斯拉夫派目之为的人民的“原则”^④。批评界不愿把奥斯特罗夫斯基直截了当地看成是描写俄国社会某一部分生活的一个作家。而它把他看成是适合于某些概念或者某一派别的道德的说教者，从而就产生出对他的乱七八糟的判断。因此，奥斯特罗夫斯基的奇特的命运就表明，他成了两个对立阵营之间论战的牺牲品。

在杜勃罗留波夫方面，他倒正是直截了当地、不以任何党派的观点来看待奥斯特罗夫斯基的。把他自己的这个观点叫做现实批评的观点，这种批评的特点如下：

第一，它不发指示，而是从事研究。它也不要求作家这样写，而不能那样写；它考察的只是，而且仅仅是作家写出来的东西。

① 《俄罗斯论丛》是1856—1860年间出版的一个政治倾向反动的杂志。

② 引自契尔基·菲利波夫的《评三幕民间戏剧〈切勿随心所欲〉》。契·菲利波夫（1825—1899），是俄国作家、政论家，他的这篇文章发表在《俄罗斯论丛》，1856年，第1期上。

③ 《亚吉聂伊》，1858—1859年间在莫斯科出版的一个综合性的文史杂志。

④ 引自文艺批评家尼·彼·涅克拉索夫的文章，载《亚吉聂伊》，1859年，第2卷。杜勃罗留波夫在《黑暗的王国》一文里批评了涅克拉索夫的观点，参见《杜勃罗留波夫选集》，辛未艾译，新文艺出版社，第1卷第223—224页注释。

杜勃罗留波夫申辩说：“当然，我们并不否认，如果奥斯特罗夫斯基能把阿理斯多芬、莫里哀和莎士比亚集于自己的一身，那诚然最好不过；然而我们知道，这是没有的事，这是不可能的事情；但我们还是认为奥斯特罗夫斯基是我们文学上的一个杰出的作家，我们觉得，就拿他目前的情况来说，以他现在的情况来说，也是非常了不起的，是值得我们注意和加以研究的……”^①

第二，现实的批评并不把自己的思想强加给作者。这就是说情况就是写的那个样子。比方，作者在他的一部作品里描写了一个执着于古时某些偏见的人物。同时，这个人物又有着善良而美好的性格。于是某些批评家就据此推论说，作者捍卫的是古。杜勃罗留波夫坚决反对如此这般的推论。

他说道：“对于现实的批评来说，这里首先着重的是事实：作者描写出来的是一个沾染上一些旧时偏见的心地善良而又相当聪明的人。批评界要加以研究的是，这种人是否可能有，以及是否真实；如果发见这个人物是忠实于现实的，批评界就得对产生这种人物的等等原因拿出自己的看法。如果在拿来研究的作者的作品中，已指出了这些原因，批评界就要加以利用，并且感谢作者；如果没有指出，那也不必用刀子去割他的喉咙，而且说，他何以居然胆敢去写这样的人物，且还不解释这种人物存在的原因？现实的批评对于艺术家作品的态度，犹如对待现实生活中的现象，完全一样：它研究它们，竭力去确定它们本身的准则，并且去搜集它们身上的那些重要的特点，

^①参见《杜勃罗留波夫选集》，辛未艾译，新文艺出版社，第1卷第159页，译文略有改动。

然而却千万不能如此这般地去瞎折腾：这为什么是燕麦，而不是裸麦，是煤，而不是钻石。”^①

Ⅱ

我们就来谈谈这个问题。勿须费力就能猜到那最后几行文字是杜勃罗留波夫针对那班西欧派的批评家而发的，他们指责奥斯特罗夫斯基在剧本《非己之橇莫乘坐》里，把诸如鲁莎柯夫和勃罗达金描写成了生动有趣的古风旧习的坚决捍卫者。不言而喻，这种十分幼稚的、以教育别人自居的批评家认为，去描写那班停滞不前的某些个别代表人物的优点是不可原谅的。但是，这就发生了一个问题：西欧派的批评家把奥斯特罗夫斯基事实上所没有的那些观点强加给了他，这样做是否正确呢？换言之，认为奥斯特罗夫斯基既不是斯拉夫派，也不是西欧派，这是不是真的呢？

就我们现在所知道的，并非如此。最初，奥斯特罗夫斯基对于西欧主义就十分倾倒。尼·巴尔苏科夫^②根据契·伊·菲利波夫提供给他材料断言说，别林斯基当时编辑的《祖国纪事》^③对于这位未来的剧作家就享有极高的威望。他对古代、

^①参见《杜勃罗留波夫选集》，辛未艾译，新文艺出版社，第1卷第160页，译文略有改动。

^②尼古拉·普拉东诺维奇·巴尔苏科夫(1838—1906)，俄国历史学家。

^③《祖国纪事》，创办于1818年，最初是文集形式的出版物，1820年改为杂志，之后一度停刊。1839年复刊时又改为专门的文学杂志。在1839—1846年间，别林斯基曾主持评论栏。这个时期的《祖国纪事》杂志在俄国读者中享有盛名。后它的主编人转向资产阶级自由主义，别林斯基旋即退出。1868年，它由著名诗人涅克拉索夫接办，逐渐恢复了过去的声誉。该杂志于1884年被沙皇反动政府封闭。

莫斯科罗斯^①所持的否定态度，甚至到了连克里姆林宫及其教堂的样式都使他感到不能容忍的地步。他有一次向契·伊·菲利波夫问道：“为什么要在这里修建这些高塔？”但随后他的观点就有了变化，他转而同情起斯拉夫主义来了。尼·巴尔苏科夫说，这主要是受了著名演员普·米·沙多夫斯基^②和契·伊·菲利波夫的影响所致。但他的这个说法，就是以那个契·伊·菲利波夫的话作为依据的。因此，对这个说法表示某种怀疑，是完全可以的。我们不妨假定，促使奥斯特罗夫斯基的思想方式发生变化，一定还有一些更深刻的原因。但这对我们并不重要。这个事实，即说奥斯特罗夫斯基接受了《莫斯科人》的所谓少壮派编辑部^③——契·伊·菲利波夫就是它的成员——的观点，显然，又同他的志趣相去太远了。据契·伊·菲利波夫说，有一次，这个年轻的剧作家在“朋友的小宴会”上不胜骄傲地大声说道：“我要和契尔基和普罗夫^④一起让彼得·

①十六世纪初，莫斯科历代王公完成了统一东北罗斯的事业，大公瓦西里三世把普斯科夫（1515年）及里亚桑（1521年）这最后两块“封地”并入了莫斯科，从而使整个东北罗斯成了一个统一的、中央集权的国家，即莫斯科罗斯。

②沙多夫斯基，即普罗夫·米海洛维奇·叶尔米洛夫的艺名（1818—1872），是著名的沙多夫斯基演员世家的开创人。他在莫斯科小剧院上演奥斯特罗夫斯基的剧作时，经常扮演剧中的人物，如在《自家人好算账》中扮鲍尔肖夫以及《大雷雨》里的提郭意等等。因此，他与奥斯特罗夫斯基关系密切。

③1850年，奥斯特罗夫斯基应《莫斯科人》杂志主编波果津的邀请，参加了该杂志的编辑工作。稍后，波果津将艺术栏和文学批评栏委托奥斯特罗夫斯基、阿·格里高利耶夫等人负责，他本人则主持其余的栏目。所谓“少壮派编辑部”，即指奥斯特罗夫斯基等人负责的栏目而言。

④即指跟契尔基·伊凡诺维奇·菲利波夫和普罗夫·米海洛维奇·沙多夫斯基一起。——作者注。

的事业开倒车！”^①不用说，他们并不曾使彼得的事业倒退回去。但勿须争论的是，奥斯特罗夫斯基的志趣在他的文学活动中非常鲜明地反映了出来。他先期的一些作品，如：

《家庭幸福图》、《自家人好算账》（《破产者》），毫无疑问是属于“自然派”的，这个“自然派”就是在四十年代果戈理的最大影响下由一些西欧派的年轻艺术家创立起来的。在他沉溺于斯拉夫主义时，这几个作品在他看来，由于与斯拉夫派的美学完全合流，因而都有片面性。他在一八五三年九月三十日给米·彼·波果津的一封信里亲自承认了这一点。他在信里写道：“在我第一部喜剧里，对生活的看法，我现在感到是幼稚而生硬的。”现在，他对自己提出的已然不是他过去作为西欧派时所提出来的那些要求了。现在他总是把斯拉夫派对于一般艺术家，尤其是剧作家的使命的说法挂在嘴边。在那同一封信里我们还读到：“最好是叫俄罗斯在舞台上看到自己时，乐呵呵的，而不是一肚子的不愉快。即使没有我们，也有的是感化世人的人。想要得到感化人民而又不侮辱人民的权力，那就必须给他指出，要知道人民身上也有好东西；我现在做的这样的事情，把崇高与滑稽集于一身。前一个范本是《雪橇》，后一个范本，我正在完成。”^②

这里说的《雪橇》，就指的是剧本《非己之橇莫乘坐》，而后一个范本则是喜剧《贫非罪》。奥斯特罗夫斯基的这个自白是非常值得注意的。杜勃罗留波夫认为，我们的这位剧作家

^①尼·巴尔苏科夫：《波果津的生平及著作》，第11册第64—66页（译者按：这里说的彼得，即彼得大帝）——作者注。

^②同上书，第12册第287页。——作者注。

既不是一个斯拉夫派，也不是一个西欧派，至少在他的作品里是这样。但是我们看到，在刚刚提到的那几个剧本里，他所“从事”的是，把他所知道的人民身上的好的东西描写出来。可是这些“好东西”，他那时正是透过斯拉夫派的眼镜才看出来的。因此，西欧派阵营的批评家对这些作品的主题思想的评论，还未达到杜勃罗留波夫那样谬误的程度。奥斯特罗夫斯基对于喜剧《自家人好算账》的见解，竟同数年后《俄罗斯论丛》的一个斯拉夫派的批评家的看法完全一样。这个批评家认为，喜剧《自家人好算账》“诚然是出自非一般手笔的作品，然而它却是在对俄国生活持否定观点的强烈影响下被构思出来的……在这方面，不管怎样令人惋惜，都应该将其视为自然派的成果。”^①而且，奥斯特罗夫斯基也承认他在《自家人好算账》里所持的看法是幼稚和生硬的。所以结果只能是一个，因为“生硬”，在他看来就是由对俄国生活的片面的亦即否定的描写造成的。可见，那个斯拉夫派的批评家后来在谈到这个喜剧时，只不过是重复奥斯特罗夫斯基本人的看法而已。因此有一点是可以理解的：奥斯特罗夫斯基看到了他喜剧的那种“生硬”，唯一的原因就是，他持的是斯拉夫派的美学见解。

令人感到有趣的是，在评论奥斯特罗夫斯基的西欧派批评家当中，顺便提一句，就有杜勃罗留波夫的导师车尔尼雪夫斯基。在这个问题上，杜勃罗留波夫从未提到过他跟车尔尼雪夫斯基有分歧，但是确实有分歧，而且还很大。车尔尼雪夫斯基在发表在《现代人》杂志一八五四年第五期上的一篇评论喜剧《贫非罪》的文章里说道：

^①见契·菲利波夫《评三幕民间戏剧〈切勿随心所欲〉》。

“对于《贫非罪》，我们还有很多话要说，可是这篇文章不写这些就已经显得很长了。所以我们只好另找机会来谈对那班腐朽形式的拙劣的美化。奥斯特罗夫斯基先生在其新近的两部作品里，用一些甜言蜜语来粉饰那种不可以、也不应该加以粉饰的东西。这样一来，作品就显得拙劣而虚伪……才能的力量在于真实；错误的倾向会葬送掉最有才能的人。甚至在纯艺术方面，那班基本思想显得虚伪的作品也往往是拙劣不堪的。”^①

杜勃罗留波夫的文学观点同车尔尼雪夫斯基的观点是完全一致的。我将在下文指出，他们的观点都植根于费尔巴哈的关于现实的学说。可是，恰恰在这个问题上，车尔尼雪夫斯基讲的正是杜勃罗留波夫所否定的，就是说，那个人所共知的思想方式（“错误的倾向”）在奥斯特罗夫斯基的一些作品里留下了非常明显的痕迹。用什么来说明这种意想不到的分歧呢？用时代的条件来说明。《黑暗的王国》是上述车尔尼雪夫斯基评喜剧《贫非罪》的文章发表后五年问世的。在这五年期间，奥斯特罗夫斯基的文学活动有了很多变化。他在继《贫非罪》之后写的《切勿随心所欲》一剧里，他的斯拉夫派的思想简直达到了极点。但从这以后，这种思想就开始减弱。很明显，奥斯特罗夫斯基无论如何不再认为把“崇高与滑稽集于一身”的那种格式是必须的了，其实，这种格式就极大地损害了《贫非罪》和《非己之橇莫乘坐》。这种好的转变不能不使那曾经对奥斯特罗夫斯基的艺术才能及时地给予肯定评价的《现代人》编辑部为之高兴。就是尖锐地评论过《贫非罪》一剧的车尔尼

^① 《车尔尼雪夫斯基文集》，第1卷第130页。——作者注。

雪夫斯基在同--篇文章里还这样补充说，在他看来，虽然剧本的作者损害了自己的文学声誉，但还未毁坏他那出色的才能：

“如果奥斯特罗夫斯基先生不再走那条把他引向《贫非罪》的泥泞小道，他的才能就还会跟先前一样的清新而有力。”^①剧本《肥缺》一问世，车尔尼雪夫斯基就在《杂志述评》一文里扼要地，但却是非常赞赏地叙述了它的内容。他在文章里说道，它（指《肥缺》——译者）叫人想起奥斯特罗夫斯基的那个给他带来巨大荣誉的喜剧《自家人好算账》^②。在概述这个新的剧作时，对奥斯特罗夫斯基先前的种种谬误未着一词，看来，车尔尼雪夫斯基坚持了这样的原则：“既往不咎。”而且很明显，在杜勃罗留波夫撰写他“黑暗的王国”的文章和奥斯特罗夫斯基日益渗透着俄国社会进步一面的情绪时，《现代人》杂志编辑部也未背离这条原则。但是，如果说这条原则可以用来非常满意地说明对奥斯特罗夫斯基先前的种种谬误闭口不言的话，那么，若用它来说明杜勃罗留波夫对那些谬误的否定，则还显得不足。到底是什么引起这种否定的呢？我看对它只能有一种解释。杜勃罗留波夫对文艺所持的观点，亦即那个“现实批评”的观点抽象到了这样的地步，以至于不久前在斯拉夫派和西欧派之间引起的那场激烈的争论的问题：俄国应走哪一条发展道路，是走西欧的道路，还是走它自己特殊的、俄国式的、“独具一格的”道路？这个问题在他看来几乎失去了任何意义。诚然，车尔尼雪夫斯基持的也完全是这个观点，不过他对这个问题却始终保持着兴趣。但必须提醒的是，车尔尼

① 《车尔尼雪夫斯基文集》，第1卷第130页。——作者注。

② 参见同上书，第3卷第154—157页。——作者注。

雪夫斯基在这个问题上所表现出来的远非我们在四十年代西欧派的著作中所见到的那种热情。他说，在构成斯拉夫派思想方式体系的诸因素中，“有很多因素与当时科学所达到的思想，或者与西欧的历史经验引导优秀人物所达到的思想是完全一致的”^①。他对于斯拉夫派在理论上的那些谬误，倒并非视而不见。但是，至少在他从事文学活动的初期，他宁愿不提那些理论上的谬误，他说“生活中还有某种比抽象概念更重要的东西”^②。他对斯拉夫派所持的否定态度，就由于在这样一些有关俄国生活的实际问题，譬如有关土地村社的问题，同斯拉夫派的看法一致而大大地缓和下来。此外，车尔尼雪夫斯基比杜勃罗留波夫年长八岁，在他的精神发展上起着决定性作用的那个时代，就离“四十年代那个时代”不远，因此，在他的世界观里能够起着更重要作用的，是他从这个时代继承下来的那些因素，而这些因素在比他年轻的同志的心目中却没有实际的兴趣。现在我就拿杜勃罗留波夫作例子来说明这一点。

II

我们还是回到“现实的批评”上来。对于这个问题我们已经有了了一点了解，但是为了能够充分地了解它，那就必须把它的那些基本原理同杜勃罗留波夫的历史的、哲学的观点联系起来。

现实的批评并不强加给艺术家任何东西。它对艺术家提出

① 《车尔尼雪夫斯基文集》，第3卷第150页。——作者注。

② 同上书，第148页。——作者注。

来的唯一的要求，可以用一个词来表示：真实。但是，艺术家在作品里所描写的真实，在深度和广度上可能或多或少地有所不同。这个真实描写得愈深刻，愈全面，它也就愈好地反映出一定时代和一定民族的自然的意愿。那么怎样来确定那些意愿呢？根据杜勃罗留波夫的看法，人类的自然意愿归结起来就是“使人人幸福”。但是人类的这个基本的意愿只有在迄今历史上还不曾有过的那些条件下，才能付诸实现。然而在人们还不具备那种条件的情况下，他们若是去追求那个“使人人幸福”的既定目标，那就不仅不会接近这个目标，而且会离开这个目标，甚至放弃这个目标。为什么呢？杜勃罗留波夫回答说：“各人都想使他自己幸福，这样，各人都顾自己的利益，就会妨碍别人的利益；可是又还不会做到使彼此互不妨碍。”我们这位作者把不能妥善安排本身各种社会关系的人类，拿来同那班不会恰如其分地行动的、缺乏经验的舞蹈者相比。这些跳舞的人就必然会相互碰撞；即使在宽大的池厅里也无法使许多舞伴跳一曲华尔兹舞。只有那些技术最熟练的人在跳舞；不大熟练的人在期待，而根本不会跳的就被完全拒之于舞池之外，比方说，他们就只好坐到牌桌边去，冒输个精光的风险。“生活中的情况就是这样：比较熟练的人就一味去寻找他们的幸福，别的人就坐在一边干他们不应该干的事情，去赌博；这个共同的生活节日一开始就遭到了破坏，因而使许多人得不到一点生活的快乐；于是许多人就认为，只有那班跳舞跳得好的人才配享那份快乐。而那些自得其乐的熟练的跳舞者就一味去追逐那种自然的乐趣，他们活动的地盘愈来愈大，为了快乐而不择手段。”这种情况就引起了那些没有跳舞的人们的反抗；他们就企图冲到那些享受着快乐的人圈里去。可是，“原先的那班跳舞者”

不同意这样做，就顽强地极力抵制那些新的觊觎者。“于是就开始了形形色色的、长期的、大多数情况是于新手不利的斗争：人们嘲笑他们，排斥他们，还居然要他们交付节日的费用，人们夺走了他们的太太，又从他们太太那里夺去了骑士，节日与他们完全无关。但是，这些人的境遇愈坏，他们就愈是强烈地感到需要过好日子。剥夺别人的方法并不能剥夺别人的要求，而只会刺激起要求；只有吃饭才能解除饥饿。所以这种斗争迄今也未能结束；那些自然的意愿时而好象被抑止住，时而又表现得更为强烈，人人都在寻求自身的满足。历史的实质就在这里。”^①

所以，直到现在为止，那班违反了“使人人幸福”的那个基本自然意愿的人们，总是安排不好他们的各种相互的社会关系。这是因为，他们没有经验，缺乏知识，而不会恰如其分地去安排那些关系。这是地地道道的唯心主义历史观。费尔巴哈和车尔尼雪夫斯基的忠实信徒，即忠贞不渝的唯物主义者所讲的就是这种东西。但是这种矛盾现象不应使我们为之惊奇。费尔巴哈和车尔尼雪夫斯基在历史方面也是一个唯心主义者。远在他们之前，法国的唯物主义者狄德罗、霍尔巴赫、爱尔维修也是这样的唯心主义者。车尔尼雪夫斯基和十八世纪的法国唯物主义都认为，人的观点就是历史运动的最深刻和最具有决定性的原因。因此，当他们发见某种社会制度是不能令人满意的制度时，他们便认为这种制度之所以产生出来归根结蒂是由于缺乏知识。而且，跟杜勃罗留波夫一样，他们所有的人都宁愿

^① 《杜勃罗留波夫文集》，第3卷第421—422页（参见《杜勃罗留波夫选集》，辛未艾译，上海文艺出版社，第2卷第358—359页，译文有较大改动）。——作者注。

向自然呼吁，并把他们心目中的那个不能令人满意的社会制度叫做人为的制度。这种历史唯心主义的基本原理是：“社会见解主宰着世界。”^① 侧身于我们这个时代进步运动的人们根本不承认这个原理的绝对正确性。当然，他们知道“社会见解”对于历史发展总起着重要的作用；但是他们也知道，“社会见解”的发展首先还决定于其他一些更为深刻的原因。总而言之，他们靠的是历史唯物主义。但是，批评唯心主义对历史的解释，根本不是我这篇文章的任务。我只想对唯物主义者的杜勃罗留波夫到底是怎样用历史唯心主义来说明文学的基本问题作一番考察。还没有人从这个方面来研究过他的批评文章。

他的论断是：人们最初本来是不会建立合理的——换言之，即自然的——社会制度的，从而就导致一些人为的社会组合的产生，这些社会组合就在人们身上引起不少人为的意愿。文学往往就是用来表现这些意愿的。正因为它表现的是这些意愿，它也就受到了杜勃罗留波夫的尖锐的指责。他写道：

“所有那班歌唱盛大节日、军功武德，以及歌唱遵照某个野心家的指令采取屠杀和掠夺行径的人，所有那班炮制阿谀奉迎的赞歌、题辞和颂诗的人，在我们心目中不会有任何意义，因为这种人根本没有一点点自然的意味，并且完全不了解人民的要求。”^②

^①黑格尔的历史唯心主义只是在作了极其重要的保留意见之后，接受了这条原理。黑格尔的这些保留意见给历史唯物主义开拓了道路。但本文不谈这一点。——作者注。

^②《杜勃罗留波夫文集》，第3卷第424页（参见《杜勃罗留波夫选集》，辛未艾译，新文艺出版社，第2卷第363页，译文略有改动）。——作者注。

杜勃罗留波夫不承认那班人为的社会意愿的代表是“真正的作家”。他以轻蔑的口气说，把他们当成作家，就犹如把占星术者当成了天文学家，把迷信的奴仆当成了相信科学的人。把文学同理解历史紧密地联系起来的这个观点，在杜勃罗留波夫身上，就决定了文学批评的任务。这个任务首先就在于要确定某个艺术家表达出来的是一定时代和一定民族的人为的还是自然的意愿。由于那班人为的意愿的代表不配得到任何的同情，所以批评的工作就只能是把他们作品中那些或多或少的有害的谎言揭示出来。至于对那些表达出人类自然意愿的作家，批评要做的则是：阐明某个作家对于那些人类的自然意愿理解到怎样的程度，他是否抓住了事物的本质或是只触到其表面，他是否掌握了整个对象，或是只知道对象的某些方面。这里还可能有无数的千差万别。

杜勃罗留波夫之所以高度评价奥斯特罗夫斯基，是因为他在他的身上看到了一个能从最深刻的本质上理解和表现自己人民和自己时代的自然意愿的艺术家。现在我们就仔细地来研究一下他对奥斯特罗夫斯基的这个看法。但是，我们还得先谈一点别的事情。

IV

不难理解，批评家在着手研究真正艺术家的作品，亦即那种表现出时代的自然意愿的作品时，总是从两个方面着眼。他或者把主要的注意力集中在：作品中的生活真实是怎样描写出来的；或者集中在：作品中表现出来的是什么样的生活真实。在前一种情况下，他的分析将主要具有审美性质；而在后一种

情况下，他就冒着转入时评的风险。杜勃罗留波夫是相当了解这种危险性的，但他却毫不惊慌失措。在那篇评屠格涅夫的中篇小说《前夜》的文章里，他就坚决不去充当公众审美趣味的培养者那样的角色，他还用讽刺的口气说，如今美学批评已经成了多情善感的贵族小姐的专用品。他在《黑暗王国的一线光明》一文里，就对他的批评方法作了这样的说明。他认为在分析某一部文学作品时，他有责任说明：

“这就是作者所描写的：在我们看来，这就是他所再现的形象所要说明的；这就是它们的原型，这就是意义；我们觉得，这一切对你们的生活和习俗都有着活生生的关系，而且这还说明为了满足你们的幸福有哪些要求是不可或缺的。”^①

可见，批评的目的在于向人们说明他们真正的“自然的”要求。所以不必惊奇，那理解本身目的的文学批评家不怕成为一个时评家。杜勃罗留波夫就拿海涅那句非常生动形象的话——“Schlage die Trommel und fürchte dich nicht”（“敲起鼓，别害怕”）作为我在上文提到的《真正的白天什么时候到来？》一文的题辞。他在他的批评论文里，就是在“敲鼓”，竭力使还在酣睡的人们惊醒起来。我们把他当成是一个典型的启蒙者兼批评家。

杜勃罗留波夫在这个场合，犹如在所有其他场合一样，都是车尔尼雪夫斯基的学生。他的“现实的批评”不是别的，就是用以分析艺术作品的那个作家的美学理论的一条注释。那篇著名学位论文《艺术与现实的审美关系》的论点之一就是

^①《杜勃罗留波夫文集》，第3卷第427页。（可参见《杜勃罗留波夫选集》，辛未艾译，新文艺出版社，第2卷第367—368页，译文略有改动）。——作者注。

谓：“再现生活是艺术的一般性格特点，是它的本质；艺术作品常常还有另一个作用——说明生活；它们常常还有一个作用：对生活现象下判断。”^①

杜勃罗留波夫要艺术作品作出生活的说明。而他的批评文章就具有“对生活现象下判断的意义”，犹如生活在文艺作品中被描绘出来的那样。他说道：“文学是服务性的力量，其意义在于宣传，它的价值就取决于它是如何在进行宣传。”^②

我们已经知道，杜勃罗留波夫的文学观同他的历史哲学理论是紧紧地结合在一起的。他是一个启蒙者兼批评家，这里不妨顺便说一句，这是由于他的历史观跟那班启蒙者的观点完全全一样，即深信那个“社会见解主宰着世界”的观点。不过他对历史和文学所持的启蒙的观点带有它那个时代的印记罢了。他的这些观点都同费尔巴哈的哲学息息相关。

在黑格尔体系中达到了最高成就的德国思辨哲学教导说，只是建立在感性经验基础上的关于事物的概念，是不符合事物的真正本质的，因而要借助纯思维，即不以感性经验作基础的那种思维来加以检验。费尔巴哈曾同这种唯心主义的观点进行过坚决的斗争。他深信建立在感性经验基础上的关于事物的概念是完全符合这些事物的真实本质的，可是却往往受到幻想的歪曲。哲学的任务就是把那些歪曲事物的幻想成分从我们的概念中清除出去，并使其同感性的经验一致起来。哲学应使人们能够对现实进行不受幻想歪曲的观察。换句话说，在费尔巴哈

① 《车尔尼雪夫斯基文集》，第10卷第2部第164页（参见车尔尼雪夫斯基《艺术与现实的审美关系》，周扬译，人民文学出版社，第109页）。——作者注。

② 《杜勃罗留波夫文集》，第3卷第422页。——作者注。

看来，哲学及一般科学的任务就是“恢复现实”，因而显然的是，作为科学的一个部门的美学的任务，就是同样地使现实复原。但是，恢复现实、从人的概念中剔除幻想的成分，这就是地地道道的启蒙的任务。车尔尼雪夫斯基在他的“学位论文”里指出了这个启蒙的任务，而杜勃罗留波夫则在他的批评文章里着手解决的就是这个任务。他捍卫人类的“自然的”意愿恰恰就是在“恢复现实”。

因此很显然，我认为那些指责杜勃罗留波夫赞同倾向性文艺作品的人，完全是在信口雌黄。他是而且也不能不是那种文艺作品的不可调和的敌人。因为很清楚：有倾向性地来描绘生活就会歪曲生活的真实，并给幻想大开方便之门。为了正确地“对生活现象下判断”，就必须对现实作出真实的，而非幻想的描绘。

那班在笔下责难杜勃罗留波夫缺乏审美要求的人，也不外是在胡说八道。杜勃罗留波夫的审美要求是很有素养的，他的审美判断也以其精确性而令人惊讶不止。如别林斯基对果戈里的作品所作的最出色的美学分析一样，杜勃罗留波夫也对奥斯特罗夫斯基的作品在美学方面作出了卓越的分析。我之所以限于谈谈奥斯特罗夫斯基，唯一的原因是不愿越出本题的范围。

V

现在，我们了解了杜勃罗留波夫的“现实的批评”的性质，再来全面地说明他对奥斯特罗夫斯基的看法，就比较驾轻就熟了。

我们知道，他在奥斯特罗夫斯基的作品里发见了俄国生

活的各个本质方面及要求的深刻而全面的描写。杜勃罗留波夫尤其看重这种全面的描写。用他的话来说，别的艺术家抓住的是社会生活的某些个别的现象。例如，有不少艺术家作品里的人物，在其修养上大大超出他们周围的人，可是他们却缺乏意志，并在无所作为中毁灭。这种现象固然非常有趣，但却没有全民的意义。而在奥斯特罗夫斯基的作品里，俄国生活中那些具有时代精神的意愿却得到了非常广阔的表现。他给我们描绘出了那笼罩着我们整个社会生活的种种虚伪的关系，同时还写出了所有那些不为人们喜欢的后果。他就通过这样的描写，对追求美好的社会制度作出了反响，或者，如费尔巴哈所说的那样，他是在促使恢复现实。

杜勃罗留波夫说道：“一方面是专横暴虐，另一方面是还没有认识到自己的个人权利，这就是奥斯特罗夫斯基大部分喜剧作品所展示出来的各种相互关系的全部丑态能够存在的基础；对权利、法制的要求，对人的尊重，——这是每一个细心的读者从这种丑态的深处都能听到的要求。怎么，莫非你想否认俄国生活中的这些要求所具有的广泛的意义？莫非你还没有认识到，类似这种喜剧的背景同俄国社会情况切合的程度，不是较之欧洲任何一种社会情况还要接近吗？”^①

我们的批评家在另一个地方说道，由一部分人的专横和另一部分人的无权引起的社会关系的不协调，是奥斯特罗夫斯基创作的基本主题。他还在文章里补充说，由于他对这样的秩序不胜愤慨，奥斯特罗夫斯基的感情受到了各种各样的压抑，

^① 《杜勃罗留波夫文集》，第3卷第430页。〔参见《杜勃罗留波夫选集》，辛未艾译，新文艺出版社，第2卷第371页，译文有改动〕。——作者注。

于是就对生存在这种秩序中的社会本身感到是一种耻辱。

在谈到对奥斯特罗夫斯基的喜剧的社会意义的看法时，我们这位启蒙者的批评家，比方说，还使他的这种宣传具有改革的性质。杜勃罗留波夫撰写的专门评论奥斯特罗夫斯基剧作的那些出色的文章不光是大声疾呼起来同专横暴虐作斗争，而且——主要地是同专横暴虐赖以滋生和成长的温床，即各种“人为的”关系作斗争。那些文章的基调就在这里，它们的伟大的历史意义也就在这里。那时年轻的一代已经涌现出不少能够响应这一有力号召的人。他们无不欣喜地读着杜勃罗留波夫的批评文章，他们无不把他当作是自己最敬爱的导师之一；而且他们所有的人都准备把他的指示付诸于实践。他没有白白地“敲鼓”，他有充分的理由——“别害怕”。

然而，这里须要指出一点。这个以在社会上传播进步思想为宗旨的启蒙的批评家，本应该对奥斯特罗夫斯基的这类剧作表示极大的欢迎。这些剧本给他提供了用来揭露我们当时社会关系上那种“人为性质”的最丰富的材料。这是自不待言的。但是，我们这位批评家只是用启蒙者的观点来看待这些社会关系，只是把这些关系提交给那个抽象的、“自然的”理性法庭，接着他就非常自信地认为，不必用具体的，亦即历史的观点去考察它们。而斯拉夫派和西欧派的争论不是为了别的，恰恰就是企图——这样说并不能令人完全感到满意，但毕竟是企图——以具体的观点来看待它们。因此，我们就不会因杜勃罗留波夫对这场争论采取冷漠态度而为之惊异。在这里，杜勃罗留波夫较之车尔尼雪夫斯基更是一个启蒙者。这就是说，在这种情况下，他比车尔尼雪夫斯基更满足于抽象的理性解决。对于奥斯特罗夫斯基一度热衷于斯拉夫派这件事，他根本不感兴趣。

在斯拉夫派看来，《非己之橇莫乘坐》一剧就是捍卫俄国旧秩序的一个明证。相反，一些西欧派分子则把它看成是扔进他们菜园里来的一块石头。这些说法都错了，因为他们根据这个剧本得出了不正确的结论。照杜勃罗留波夫的意见，可以从这个剧本得出的唯一正确的结论是，专横暴虐之徒，——即使象马·菲·鲁萨柯夫那班善良、正直和自认为是明智之士的人，——是必然会伤害所有那些不幸处于他们淫威之下的人们的。鲁萨柯夫的女儿阿芙陀季霞·马克西莫夫娜就使她自己跟维霍列夫的关系极其轻浮。但是对于她的过错，必须受到斥责的就是那种专横暴虐的世风。杜勃罗留波夫说过这样的话：“专横暴虐使人丧失人性，而丧失人性就同任何自由的、理性的活动是完全背道而驰的。”这是相当正确的结论。但这个正确的结论却具有如此抽象的性质：俄国应否走西欧发展的道路？就连这个问题，从这个结论本身来看也是见不着一点端倪的①。

《切勿随心所欲》一剧也是如此。这肯定是奥斯特罗夫斯基在《莫斯科人》杂志的斯拉夫派对他影响最盛的时候写出来的。但是，杜勃罗留波夫从他的启蒙者的观点出发，也只是把这个剧本看成是反对专横暴虐世风的一个新的证据。剧本的主人公彼得·伊里奇一味折磨自己的妻室，只知酗酒和胡作非为。有一次，他喝得烂醉，走到了一个冰窟窿的边沿，他一下听到了早祷的钟声。这个救命的钟声使斯拉夫派感动不已。而杜勃罗留波夫则把它看成是一份反对专横暴虐世风的起诉书：那个社会环境该是多么的野蛮，在这样的社会里，使人们

①参见《黑暗的王宫》一文第3节，见《杜勃罗留波夫选集》，辛未艾译，新文艺出版社，第1卷第241—274页。

得以改过自新的不是理性的见解，而是偶然的情况。其实，社会环境愈是野蛮，而已经意识到这种社会环境所固有的丑恶的人们，就应愈是有力地同它进行斗争，就应愈加响亮地“敲起鼓”来。这又是一个完全正确的结论。就拿这个完全正确的结论来说，对于俄国的社会发展应该走什么样的道路这个具体问题，依然毫无兴趣^①。

VI

杜勃罗留波夫跟费尔巴哈和车尔尼雪夫斯基一样，在历史哲学上是个唯心主义者。他认为“社会见解主宰着世界”，社会意识决定社会存在。但是，在杜勃罗留波夫、车尔尼雪夫斯基和费尔巴哈的世界观里，历史唯心主义是不彻底的和不相称的。从根本上说，这种世界观是唯物主义的。我们这些启蒙者全部“人本主义的”论断有不少是唯物主义的。车尔尼雪夫斯基和杜勃罗留波夫就完全赞同罗伯特·欧文的人的性格形成的学说。他们曾不止一次地说过，人的意愿和观点都决定于社会环境的性质。这就完全符合历史唯物主义的原理，根据这个原理，社会意识是取决于社会存在的。每当杜勃罗留波夫记住意识取决于存在时，他的思考就跟一个唯物主义者一样。专横暴虐乃是坏的社会制度的产物。如果你们想消除这个制度，那你们就必须消除那个产生这个制度的“人为的社会组合”。这种见解就把跟号召同专横暴虐作斗争一变而为号召进行彻底的

^①参见《黑暗的王国》一文第5节，见《杜勃罗留波夫选集》，辛未艾译，新文艺出版社，第1卷第321—325页。

社会变革。杜勃罗留波夫对个别专横暴虐者的性格进行分析时，他总是极力指出构成这些性格的各种因素本身并非都是坏的，有时甚至还是非常好的，只是由于恶劣的社会制度的影响而被彻底地败坏了。他的这种宣传就叫人想起车尔尼雪夫斯基的话：一个人使自己变坏了，这与其说是他的罪过，还不如说是他的不幸。可见这种宣传具有深邃的人道性质，而那班斥责我们先进的“六十年代人”是无情和残酷的先生们，总是动辄就把这一点忘记得干干净净。

可是，为了根除这种专横暴虐的世风，就得建立起合理的社会关系，而这就必然会引起那班专横暴虐之徒的反抗。为此，就必须制止他们的反抗。那么，谁来制止他们的反抗呢？杜勃罗留波夫回答说：就是那些饱受专横暴虐世风之苦的人。什么人身受其苦呢？就是那些无权无钱的人。杜勃罗留波夫满意地指出，奥斯特罗夫斯基就看得非常清楚，那班专横暴虐之徒的权势就在于他们那鼓鼓囊囊的钱包。由此，就可以得出一个直截了当的、最合逻辑的结论：那个受资本剥削的阶级就应该起来同专横暴虐的世风进行斗争。但是，杜勃罗留波夫还没有站在阶级的观点上。他热爱人民，非常相信人民。他确信，人民中间一定会涌现出同专横暴虐作斗争的最可靠的战士。然而，他在文章里却不是向人民，而是向知识分子呼吁，——这在我国当时的社会条件下也只能是如此，而不可能是别的样子。他往往把我们社会各种力量的斗争，一方面写成是专横的斗争，另一方面又是教育的斗争。于是，我们这位唯物主义者又转到了唯心主义的观点上去；这样，我们又在他的身上发见了车尔尼雪夫斯基、费尔巴哈以及十八世纪法国唯物主义者所具有的那种矛盾。

我们再往下说。社会为什么会吃这班专横暴虐之徒的苦头呢？在他看来，这里有两个原因：第一，由于物质保证的需要，第二，法制感。现在我们就来考察一下这两个原因。

《大雷雨》的女主人公卡杰琳娜·卡巴诺娃爱上了一个，如奥斯特罗夫斯基自己所指出的那样，既有品行，又有教养的年轻人鲍里斯·格里戈里耶维奇，即商人提郭意的侄儿。鲍里斯压根不是一个专横暴虐的人。他自己还深受他叔父的专横暴虐之苦，但他认为必须俯首贴耳的作人。他的祖母留下一道遗嘱，为此提郭意应给他一笔相当可观的钱，如果他鲍里斯日后孝顺叔父的话。他于是就俯首贴耳的作起人来。当人们知道他和卡杰琳娜的关系时，提郭意就把他打发到了恰克图，一下就是三年，——他怕丢掉遗产，就乖乖地走了。当卡杰琳娜对他说：“把我带走吧”，他拒绝了：“我是情愿带你走的，可我作不了主。”那么，是谁在作主呢？是叔父在作主。鲍里斯为了自己的物质上的好处，乖乖地顺从了。杜勃罗留波夫举了好几个类似这样人物的例子，并对读者说：只要你们还未决心放弃那能使你们在生活上捞到好处的专横暴虐的世风，就不要起来反对这种专横暴虐的世风。我们姑且就拿那个鲍里斯来作例子。他为什么能从提郭意那里捞到一笔相当大的好处？因为有祖母的遗嘱。为什么会有这码子事呢？因为他跟那些腰缠万贯的人是近亲。他本人就跟他们是一个阶级。要是反对这个阶级，不用说，他就必须放弃那已经属于他的那笔好处。什么东西才会使他作出这种自我牺牲呢？只有教育的力量。这就是杜勃罗留波夫向教育呼吁的原因所在。我们应该同意这样的看法：一个属于特权阶级的受过教育的人，只消他不怕失去自己的物质利益，他就会成为一个反抗者。这样，我们对杜勃罗留

波夫说的那构成我们专横暴虐世风的两个原因里的第一个原因，就完全理解了。

对于知识分子，亦即对那些可能占据特权地位的人，——如果他们还没有占据到的话，——我们六十年代的启蒙者向他们宣传不要看重物质利益，是完全合乎情理的。车尔尼雪夫斯基笔下的拉赫美托夫^①，就简直是个苦行僧。把我国启蒙者的这种宣传同那种用漂亮的辞藻来攻讦“该死的匮乏”的言论作一番对比，也不是毫无意思的事情。这我们可以在同属于六十年代的拉萨尔^②的言论里找到。拉萨尔就不曾宣传对物质利益采取冷淡态度，相反，他总是劝告他的听众应极力追求物质上的利益。但他不是对知识分子，而是向无产阶级作这样的宣传。德国的六十年代跟我们的六十年代是不同的。

我们的社会受专横暴虐之苦的第二个原因，即法制感。就是说，专横暴虐世风的那班不幸的牺牲品竟把巩固它的统治的法律看成是永恒的、神圣的和亘古不变的东西。但是，任何法律都只有相对的意义。可见，杜勃罗留波夫所从事的那种宣传，就是法国十八世纪启蒙者所进行的那种宣传：他和他们一样，使自己同时代人的思想革命化。

杜勃罗留波夫在《黑暗的王国》里说，奥斯特罗夫斯基在描写这个王国的阴暗面时，未指出摆脱这种困境的出路所在。可是在《大雷雨》问世之后，我们这位批评家在那篇《黑暗王

①车尔尼雪夫斯基长篇小说《怎么办？》里的人物，一个职业革命家的形象。

②斐迪南·拉萨尔（1825—1864），他原是德国第一个群众性的无产阶级组织——德国工人总会的领袖，后与俾斯麦反动政府勾结，成了德国工人阶级的叛徒。

国的一线光明》的卓越文章里，却有了与这不同的看法。

他写道：“显然，是生活给奥斯特罗夫斯基那班专横暴虐之徒经常在其中活动的那种喜剧情势提供了素材，给他们取了合适的名字，但生活也还没有完全被这班专横暴虐之徒的影响所吞没，在生活本身还包含着某种更合理合法及更正确地符合事物规律的萌芽的东西。”^①

杜勃罗留波夫带着伟大的六十年代我国先进启蒙者的那种崇高的乐观主义精神，看到处处都存在着那种萌芽的东西。

“不管你往哪里看，你到处都可以看到人性的觉醒，它提出自己的合法权利，抗议暴力和专横，虽然这种抗议多半还是怯生生的，模糊不定的，而且准备好要收起来的，但毕竟还是已经叫人注意到它的存在了。”^②

VI

新生活就在黑暗王国的那班腐朽透顶的俗物周围，就在鲍尔肖夫们、布鲁斯科夫们、托尔卓夫们、卡巴诺娃们、提郭意们以及诸如此类的人们的周围开始了。就因为新的生活开始了，就因为专横暴虐世风的根基动摇了，在我国的文学上才有可能出现卡杰琳娜·卡巴诺娃这样的人物性格。可以这样说，杜勃罗留波夫已经爱上了这个女人。

“因为问题在于”，他几乎是在证明，“《大雷雨》中所

^① 《杜勃罗留波夫文集》，第3卷第430—431页〔参见《杜勃罗留波夫选集》，辛未艾译，新文艺出版社，第2卷第373页〕。——作者注。

^② 同上。

描写的卡杰琳娜的性格，不但在奥斯特罗夫斯基的戏剧活动中，而且在我们整个文学中都向前跨进了一步……我们的一些优秀作家都围绕着这样的人物性格在活动；然而这些作家只能理解到它的必要性，却不能领悟和体会到它的实质，而奥斯特罗夫斯基却做到了这一点。”^①

最使杜勃罗留波夫神往的是，卡杰琳娜的为人处世遵循的不是抽象的原则，而是“天性”，她的全部本性。这是一个完整的人物性格。这个人物性格的力量及其必要性就在于严整性。那些陈腐的、粗野的关系只是被一种外在的、机械的联系保持了下来。要破坏这种关系，需要的与其说是逻辑，——其实靠逻辑是惩治不了专横暴虐之徒的，——还不如说是卡杰琳娜一言一行里所表现出来的“天性”的真挚的力量。卡杰琳娜对瓦尔瓦拉说（第二幕第一场^②）：“只要我不想在这儿生活下去，你就是把我宰了，我也不会留下来。”这个掷地有声的表白使我们的批评家雀跃不已。他不胜感叹道：

“这就是性格的真正力量，是不管怎样都能得到信赖的力量！这就是我们人民的生活在发展过程中达到的境界的高度，然而在我国文学中却只有极少数的人能达到这样的境界，而且没有一个人能比得上奥斯特罗夫斯基所达到的那种美好境界。”^③

^①《杜勃罗留波夫文集》，第3卷第446页〔参见《杜勃罗留波夫选集》，辛未艾译，新文艺出版社，第2卷第397页〕。——作者注。

^②应为《大雷雨》的第2幕第2场。

^③参见《杜勃罗留波夫选集》，辛未艾译，新文艺出版社，第2卷第424页，译文里有改动。

不是抽象的思想和信仰主宰着人，而是活生生的事实^①。因此，一般地说，对于斗争，而尤其是跟专横暴虐的世风的斗争，就需要极端真诚的天性和威武不屈的性格。我们知道，在俄国其他文艺作品中，具有这般特性的人物还寥寥无几。杜勃罗留波夫认为，而所有那些人物又大多是奥勃洛摩夫的近亲。在他看来，甚至连那个精力充沛的毕乔林也没有摆脱奥勃洛摩夫的气质。这就是特权地位所起的腐蚀的作用。就拿所有我们这些自认为有学识的人和依靠人民才受到教育的人来讲，都在精神上受到一定的损害并逐渐丧失了心灵的力量。所以，我们全都有些象奥勃洛摩夫。而从人民中来的人就没有这样严重的缺点。他们不会染上这种奥勃洛摩夫气质，因为奥勃洛摩夫气质的前提是剥削别人的劳动，而人民都是自食其力的，并且他们还要养活那班奥勃洛摩夫老爷。所以，从人民中间来的人在精神上比我们出身特权阶级的人完整；所以，他们是行动，而我们只是清谈。这就是他们身上了不起的长处。杜勃罗留波夫在给马尔柯·沃芙巧克^②的短篇小说集写的《俄国人民的性格特征》一文里，拿农民跟受过教育的人相比，他说道：“为了消磨时间，有时是为了有助于消化，我们往往就去侈谈那些跟我们多半不相干的事物，我们压根儿改变不了它们，而且也没有要改变它们的意图。农民则根本不会如此地去白费脑子；

①这条原理也同历史唯心主义相悖，可是我们在十八世纪法国唯物主义者那里就已经碰到过这条原理；必须记住的是：他们跟杜勃罗留波夫一样，都是唯物主义者，由于他们的唯物主义还不完善，所以对历史还抱着唯心主义的观点。——作者注。

②马尔柯·沃芙巧克（1834—1907），本名玛·亚·维林斯卡娅-马尔柯维奇，乌克兰女作家。

他们是劳动者，他们思考的都是同他们生活有关的事情，而且他们动脑子的事情，正是他们要在自己内心里找到进行实践活动的根据。”^①在杜勃罗留波夫之前，车尔尼雪夫斯基就是以这种精神来著书立说的。为了说明他对他那个时代受过教育的人们的看法，只消举他的《幽会中的俄罗斯人》一文就够了。在对当时有教养的人们所持的那种很不以为然看法中，不仅流露出这位进步的宣教者对自己听众的反映迟钝的焦灼心情，不仅包含着对人民的民主主义的同情，而且还表现出唯物主义者的这样的信念：不是意识决定存在，而是存在决定意识。无怪乎杜勃罗留波夫说，农民只消思考什么问题，那他们考虑的总是与他们生活相关的事情，而“我们”清谈的却是与我们无关、我们不想改变也无力加以改变的事物。六十年代的先进的启蒙者把我国各种社会力量的斗争写成了专横暴虐的世风同文明教化的斗争，虽然他们懂得文明教化并非任何时候都同专横暴虐的世风是水火不容的；相反，在一定情况下，文明教化还得为专横暴虐的世风效力。他们已经意识到，为了战胜专横暴虐的世风就须要一种这样的力量，它不是以抽象的见解，而是以自己的宗旨同专横暴虐的世风进行斗争。而且它们已经在“平民百姓”身上找到了这种力量^②。卡杰琳娜·卡巴诺娃之所以得到杜勃罗留波夫的赏识，就在于她在智力和性格上，被杜勃罗留波夫看成是一个近于“平民百姓”的人。他把她看成是我国人民今后能够并且希冀同专横暴虐的世风进行斗

① 《杜勃罗留波夫文集》，俄文版，第3卷第361页。

②再说一遍：他们固然是唯物主义者，但他们还不善于彻底地用唯物主义来说明社会生活。这一点就可以说明他们的许多矛盾。——作者注。

争的一种保证。用他的话来说，那就是《大雷雨》一剧的问世开创了我国文学史上一个时代的原因。

杜勃罗留波夫在《黑暗王国的一线光明》一文的末尾说，他的分析也还没有把这个剧作的审美价值充分地揭示出来。他预料到那班文学法官会感到不满的，而且他们还会说，在他那里艺术成了不相干的思想的工具。然而这在他看来已算不得是什么新的责难了，因此他的回答是：他所指出的那个思想是否真是与《大雷雨》风马牛不相及，或者它确实是这个剧本本身所产生出来的？在他的文章里，他对这个问题是这样讲的：

“通过卡杰琳娜是否把俄罗斯的生机勃勃的性格如实地表现了出来，卡杰琳娜周围的整个俄罗斯的环境是否如实地描写了出来，以及推动俄国生活运动的那个要求是否如我们所理解的那样真实地在剧本上表达了出来？”^①

这个问题在杜勃罗留波夫的文章里是加有着重号的。这倒是不足为奇的：因为这个问题对于他是有着极其重要的意义的。杜勃罗留波夫曾宣称，如果读者对他提出的问题给予否定的回答，他便认为他的劳动是白费了。倘得到的是肯定的回答，那就不同了。

“如果说‘是’，如果我们的读者在考虑了我们的意见之后，发见艺术家确实在《大雷雨》中号召俄罗斯的生活和俄罗斯的力量去进行那个始终不渝的事业，如果他们感觉到这个事业的合法性及重要性的话，那么，不管我们的学者和文学法官

^① 《杜勃罗留波夫文集》，第3卷第472页（参见《杜勃罗留波夫选集》，辛未艾译，新文艺出版社，第2卷第440页，译文略有改动）。——作者注。

会怎样说，我们就会满意了。”^①

Ⅷ

《黑暗王国的一线光明》一文的这段结束语，和盘托出了杜勃罗留波夫对奥斯特罗夫斯基所持的态度。而且在这段结语里可以见到完整的杜勃罗留波夫。这样讲还不够。结语中有着整个六十年代的进步的文学批评。这个批评在分析优秀的俄国文艺作品时，极力号召“俄罗斯的力量”去从事那坚定不移的事业；这个批评还向自己的读者指出了这一事业的合法性和重要性。

它到底是否做得正确呢？如它的敌人所说的那样，它把艺术变成了不相干思想的工具，这是不是有罪过呢？关于这，还是让每个人各自去判断吧。凡是看不起它所宣传的那种思想的人，自然会说：“对，是罪过，——而且还是非常大的罪过。六十年代的进步批评糟蹋了艺术。”而珍视这种思想的人，却从中看不到任何的贬抑，因而会说，那个时代的进步批评没有犯下任何罪过。必须记住的倒是：如上文所讲的那样，这种批评绝对不向艺术要求无论什么样的倾向性。相反，它厌恶有倾向性的作品，它对艺术家只有一个要求：生活真实。所以，这种批评不可能败坏读者的审美趣味。当然，杜勃罗留波夫对他所分析的作品艺术价值而作出的非常正确的评判，决非是偶然的。这一点，只消反复阅读他的批评文章，就会一下深信不

^① 《杜勃罗留波夫文集》，第3卷第472页〔参见《杜勃罗留波夫选集》，辛未艾译，新文艺出版社，第2卷第440页〕。——作者注。

置。

倘根据这个绝非偶然的情况就断言说，他不过是个卓越的政论家，那就是既可笑而又……愚蠢的。不，他不光是个卓越的政论家，他还是一个出色的文学批评家。诚然，在他的文学活动中，政论家往往超过了文学批评家。诚然也可以说，如果杜勃罗留波夫的政论同文学批评有所不同，那就会得到更大的成功，即它会给读者以更加强烈的影响。对于他的文学批评也需要这样说。大概，他本人也不至于反对使政论有别于文学批评。别林斯基就曾烦恼地感叹道：“你们可知道，如果总是老调重弹，总是述说同一件事情，——总是谈莱蒙托夫，果戈理和普希金，而不能越出雷池一步——除了艺术，还是离不了艺术！那份痛苦该是多么的不可言状！唉，我算那门子文学批评家！我生来就是个刀笔匠。”^① 他是个首屈一指的文学批评家，——这一点，看来是人人都承认的，——但如我们所见到的，他是绝不会反对使文学批评有别于政论的。可是，他却并没有做到使二者迥然不同。这是为什么？因为存在着“一个穿灰衣服的人”^②，这个人不让越“雷池一步”；这个人就是书报检查官这位可尊敬的先生在六十年代还未寿终正寝。由于他，杜勃罗留波夫和车尔尼雪夫斯基才不得越“雷池”一步。杜勃罗留波夫曾一再在文章里抱怨说他被弄得只好用“形而上学的方法”，即隐喻的方法来表达自己的思想。他的抱怨同十八世纪法

^①参见依凡·依凡诺维奇·巴纳耶夫（1812—1862）：《文学回忆录》，俄文版，第303页。

^②“一个穿灰衣服的人”，是西方的一句成语，泛指某一个人，由于某种原因不便具体指出的人。

国启蒙者，例如达兰贝尔^①的牢骚毫无轩輊。相同的原因产生出相同的结果。十八世纪法国启蒙者也不得不考虑到书报检查官。可是那些对杜勃罗留波夫文章中把政论与文学批评相混淆而感到不满的人，好象完全忘记了书报检查官的存在。

当然，这不是书报检查官的过错，即我国启蒙者的文学观往往暴露出过多的理性。理性乃是一切启蒙时代的一种不变的本质。俄国“六十年代人士”在理性上犯的过错并不少于（但也不多于）法国的百科全书派。而法国的百科全书派也不少于（但也不多于）希腊苏格拉底的同时代人。这里顺便指出，较之车尔尼雪夫斯基，杜勃罗留波夫审美判断中可以令人感觉到的理性要少得多；同样，车尔尼雪夫斯基审美判断中的理性又要比皮萨烈夫少得多。而且，理性不仅仅在“六十年代人士”的文学判断中才表现出来。在他们的政论文章中，理性表现得还要显著。那班对六十年代这个时代的文学批评发出严厉判决的人，要是他们知道这个时代所固有的理性是同那些先进代表人物所持的唯心史观有着密切联系的话，大概会感到非常惊异的。然而，事实本身确是如此。如果说“社会见解主宰着世界”，那么，希望对“世界”施加某种倾向影响的人就只有使自己的见解成为占统治地位的见解。如果这个人极力想进行一番伟大的社会改革，姑且说，他打算利用文艺来使自己的主张成为占统治地位的一种主张，就不足为奇了。在这种情况下，某种片面性是完全难免的。怎样才可以避免这种片面性呢？为此，只有这样两种办法。一种是放弃进行社会改革的意愿，或者至少不使这种意愿占去过大的比重。谁满意现存的事物的秩

^①让·里隆·达兰贝尔（1717—1783），法国百科全书派的启蒙者。

序，那么，历史唯心主义就丝毫不会妨碍他成为为艺术而艺术的理论的一个拥护者。另一种办法是抛弃历史唯心主义，代之以历史唯物主义。这就又会使那班指斥我国先进的“六十年代人士”的人们感到惊异，但这是不可争辩的事实。历史唯物主义所据以出发的原理是，不是意识决定存在，而是存在决定意识，并赋予自己的信奉者以更为广阔的视野，确切地说，就是使他们在理论上有可能使自己具有观察社会发展进程的更为广阔的视野。它把理性成分置于适当的范围（我重复我的保留意见），或者使这种作法在理论上成为可能。举例来说。

费尔巴哈说，哲学及一般科学的任务是清除人们概念中的幻想成分。当代那些进步的历史唯物主义的拥护者就非常热衷于清除人们概念中的幻想成分。但是他们并未说这种清除工作就是哲学，或者科学，或者文学的使命。他们懂得，在这里，一切均以时间和地点的情况为转移。当统治阶级的代表人物在从事科学、哲学或者文学活动时，它们总在一定程度上反映出这个阶级的愿望和偏见。统治阶级的思想家并非任何时候都对同“幻想”成分进行斗争感到兴趣。相反，为了保持于他们有利的社会秩序，他们倒往往极力巩固这种成分。哲学的任务决定于那决非永远都是一样的社会发展进程。不是思维决定存在，而是存在决定思维。对于这，杜勃罗留波夫是知道一点的。他把人为的意愿理解成是在阶级统治的土壤中成长起来的，或者是旨在支持阶级统治的意愿。但正是在这里表现出了他的理性，而且也就在这里显出了他的历史唯心主义的片面性。到目前为止的文明社会还一直是被划分成阶级的。所以杜勃罗留波夫得出结论说，文明社会的整个历史根本不是别的，就是“人为的社会组合”的历史。显然，这样的理解是站不住脚

的。但要完全清除这个站不住脚的看法，只有对历史作出唯物主义的解释。

杜勃罗留波夫说：现实的批评根本不给文学下什么指示，——它只是研究文学。而他就是从这里开始的。可是最终他又使文学担负起服务的作用。这个矛盾是怎样产生出来的呢？它就是从那个唯心史观里产生出来的：如果那被划分成阶级的文明社会的整个过去的历史是“人为的”；如果谈的仅仅是建立一个“自然的”社会秩序，那么，过去的全部文学史就根本说明不了它的社会作用。剩下的就只是给它找一个合适的作用，可是在特定的条件下，除了使文学去为建立“自然的”社会秩序的事业服务之外，是找不到比这更好的作用的。

即使在自相矛盾的情况下，杜勃罗留波夫也讲求逻辑。在这些自相矛盾中，过错不在于他自己的思想，而在于他所持的那个还不高明的唯物主义哲学，这种哲学还没有而且也不可能摈弃对社会生活的唯心主义观点。只有马克思和恩格斯才能消除唯物主义哲学的这个缺点。但是我国那些进步的“六十年代人士”还不知道这两位思想家的学说。

我国进步的“六十年代人士”是费尔巴哈的追随者，马克思主义就是从费尔巴哈的学说中产生出来的，如同费尔巴哈的学说是从黑格尔哲学中产生出来的一样。

概念的混乱*

(列·尼·托尔斯泰的学说)

I

现在，对托尔斯泰谈论得很多。但是，对托尔斯泰谈得愈多，他的学说的真谛就被弄得愈是模棱两可，诚然，这是无意的。可以毫不夸张地说，人们对托尔斯泰所发的奇谈怪论比其他任何一个作家都要多。因此，不妨好好地来想一想，托尔斯泰到底传授的是什么东西。

他认为，他的学说不是别的，就是那被正确地理解的基督学说，用这样的话来说，就是：“勿抗恶”。他在《我信仰什么？》一书里说：“勿抗恶或者勿抗恶的事物”，这句话，倘按其直接的意义来理解，于我就不啻一把真正的钥匙，使我洞触一切。使我感到奇怪的是，我怎能对这句一清二楚的话作出相反的理解。有人对你们说：以牙还牙，可我说的是，勿抗

* 本文初次发表在《思想》杂志1910年12月第1期和1911年1月第2期上。列宁读过这篇文章，并在文中的许多地方作了记号。

恶或者勿抗恶人，不管恶人对你行事如何，都要忍耐，任其为所欲为，但不得抗恶或者不得反抗恶人。还有比这更清晰、更一目了然和更勿庸置疑的话吗？只消我象这句话本身所表明的那样简单和直接地去加以理解，则基督的全部学说，不仅那些高深的教旨，而且所有福音书上的，即所有那些被弄得困惑不解地方，就一下变得一清二楚了；所有被弄得矛盾百出的地方，就一下变得一致起来了；而重要的，看起来象是多余的地方，也成为必不可少的了。一切都被溶成了一个整体，彼此都得到确凿无疑的证实，仿佛是被打碎了的雕像，又被一块块地复原起来一样。”①

人们想作难托尔斯泰，向他问道：如果“苏鲁人”来了，他们要烧死你的孩子，你该怎么办②？

但他并不曾被窘住。

“人人都是兄弟”，他回答道，“人人全都一样。如果来了苏鲁人，要烧死我的孩子，我能做的一件事是，尽力去感化苏鲁人，说这样做于他是无益的，没有好处的，——总之，就是极力去感化他。我根本不考虑去跟苏鲁人作斗争。或者是他制服我，就更会烧死我的孩子；或者是我制服住他，而我的孩子在第二天就得了病，且在病魔的更加不堪的折磨中死去。”③

①列·尼·托尔斯泰：《我信仰什么？》，1909年版，第14页。
——作者注。

②给他提出这个问题的人，显然，他认为苏鲁人是食人生蕃的！这是错误的，不过这里实在不值得来谈它。——作者注。

③《成熟的麦穗》，思想与格言集，辑自列·尼·托尔斯泰的私人书简。经作家同意，由德·罗·库德里亚夫采夫编辑。日内瓦，1896年版，第220页。——作者注。

这里就有很多不清楚的，甚至简直是令人感到惊异的地方，至少在乍一看来是如此。尤其是那个叫人吃惊的理由：如果我从嗜血成性的苏鲁人手里夺回了我的那几个孩子，他们在第二天也会生病而死。不由我会产生这样的问题：莫非他们的这种遭遇也是咎由父母的过失？但我们立即就会看到，这并不如最初想象的那般奇怪。仍然叫人不明白的一点是，对于托尔斯泰说如果我对抗苏鲁人，他就更加会烧死我的孩子这句话，究竟应该作何理解。这是否说：他要烧死的不是两个孩子，比方说，是四个孩子，或者说的还是那个数目的孩子，而只是要放在火上烧更长的时间，或者还有别的什么意思？最后还有一点，说“人人全都一样”，也实难令人首肯。这得看是对什么而言！对于那些被串在烤肉的铁钎子上的人来讲，食人生蕃的跟那不以人肉相食的人，是完全不可同日而语的。但我并不想同托尔斯泰争论。同他争论于我确实“无益”，因为他身上有着那么多的矛盾，而且多到反正谁也弄不清。最好还是弄清楚为什么他的学说会有如此多的矛盾。为此就需要去了解他的内在的本质。

我们再回到“勿抗恶”上来。我们刚才列举的那个吃小孩的苏鲁人的例子就很能说明问题。下面再举一个不相上下的例子。

“如果我亲眼看到一个母亲打她的孩子，我该怎么办？”对于这个问题，托尔斯泰答道：“唯一的办法是，——把自己置于孩子的地位。”^①

谁要是认为只能到此为止的话，那他就错了：托尔斯泰就不止于此。他认为，一个人被疯狗咬了，要是他不对抗疯狗的

^①《成熟的麦穗》，第210页。还可参见小册子《论以不抵抗来同恶进行斗争》及《我的信仰是什么？》一书中的许多地方。——作者注。

话，他的行事就是好的。这看来简直令人难以置信。所以，我要让托尔斯泰自己出来把它讲清楚：

“我应该记住，一个我所喜爱的人，由于他不愿夺去即使是一条疯狗的生命，现在却在我的面前死去，他这样死也比他在许多年之后，比我活的岁数还大，而后死于贪吃要好得多。”^①

毫无疑问。即使是出于救人的生命，也不应该夺去“即使是一条疯狗”的生命。于是这里就有一个问题：如果人杀死疯狗是恶，那为何疯狗害人就不是恶呢？倘这也是恶的话，那就不无兴趣地想知道，这两种恶中哪一个要轻一些。可是倘使我知道其中哪一个恶较轻，哪我又不明白，为什么我不该去选择那个较轻的。看来，任何一个头脑健全的人都会这样说：两害相权取其轻。杀死疯狗这个恶同那使人丧命的恶，是轻得不能相比的。所以，杀死疯狗比拿人去作牺牲要强得多。但是，从托尔斯泰的观点来看，事情却全然不同。

在他那段议论疯狗的话前面还有如下的一段话，指出这段话对于理解他的这个观点是有好处的：“在精神发展的一定阶段上，人应该抑制住本身对别的生物的个人恻忍心的发展。这种感情本身还是属于肉体的，在那些特别富于同情心的人身上，就是没有人人为的刺激，它都会充分地表现出来。应该激发的是人身上的精神的同情心。在我看来，我所爱的人的灵魂，任何时候都应该重于他的肉体。”^②

请注意这种对立：“对肉体的怜悯”和“精神上的同情”、

① 《成熟的麦穗》，第40页。——作者注。

② 同上书，第39—40页。——作者注。

“肉体”和“灵魂”。这种对立就可以说明，为什么托尔斯泰认为即使为了救人的生命，也不该去杀死一条疯狗；为什么不该去反抗“苏鲁人”，即使这种反抗可以救出“我的几个孩子”。被“苏鲁人”吃掉诚然是不愉快的，被疯狗咬了一口也是不愉快的。但这种不愉快纯粹是肉体上的；不应该认为它有什么重要的意义。今天使你免遭疯狗之害，而在“许多年之后”，却让你死于贪吃；今天从嗜血的“苏鲁人”手里夺回“我的几个孩子”，而明天又使他们死于某种瘟疫。不要去加强自己身上的对肉体的恻隐心——灵魂比肉体珍贵。而灵魂是不能屈服于暴力的，即使动用暴力是出于最明显的肉体上的利益。

别以为托尔斯泰只是在议论别人的痛苦时，才如此地无动于衷。不，他对自己的痛苦也是全然无动于衷的——起码他也是想这样来对待的。他说：“唉，管它牙痛肚子痛，或是忧愁与悲伤。唉，由它痛去吧，这于我算不得什么。要么痛一阵就好了，要么死于这种痛苦。不管是哪一种情况都不是什么坏事。”^①这不是利己主义，而完全是为了“精神”而轻视“肉体”。这种对“肉体”的轻视曾是基督徒的一种本色。所以从这方面来讲，托尔斯泰的学说跟基督的学说确是有很多共通之处的。

他在另一个地方说道：“必须用永恒的东西来替代世俗的和暂时的东西，永恒——这才是生活的道路，而我们必须沿着这条道路行进。”^②在这里，世俗的和暂时的同永恒的对立，在托尔斯泰身上，如同上文所指出的，与肉体的利益和精神的

① 《成熟的麦穗》，第181页。——作者注。

② 同上书，第176页。——作者注。

利益的对立具有同样的意义。您若承认他的这种说法在理论上和实践上是合理的，那您就得同意他对“苏鲁人”的看法是完全正确的。须知，只有永恒的东西才是重要的，而“苏鲁人”不是永恒的，因为屈从于他们只不过是一种暂时的痛苦。至于挨打和疯狗咬也莫不同样如此。逻辑具有不可争辩的权利。

II

托尔斯泰的勿抗恶的学说完全是建立在“永恒的东西”和“暂时的东西”、“精神”和“肉体”的对立上的。现在，我们就进一步来研究一下这种对立。

在托尔斯泰那里，这种对立与从道义的需要和意愿的角度来看待人的内在世界同人周围的外在世界的对立完全是一回事。每一个单个人自己的肉体，与跟他相似的人的肉体在这里毫无轩轻地都是外在世界的组成部分。这是把意识和存在对立起来的方法之一。这是思想史上常见的一种方法；不过，这种方法在托尔斯泰那里显得异常的突出，因而使他本身所具有的全部矛盾就表现得极为鲜明。

意识不依赖于存在。意识首先是由存在决定的，然后又影响于存在，并且有助于存在进一步地得到自我确定。不光人，而且还有许多高级动物都对这有所理解，或者都“本能地感觉到”。如果高级动物界竟感觉不到这个真理，它也就会终止为其生存而进行斗争了，也就是说，它将会从地面上消失。自然，托尔斯泰是知道这个真理的。那为什么不该从鞭打自己孩子的母亲手中把孩子夺过来呢？因为，她在“暴力”的影响下，会变得愈加凶狠，从而世界上的恶就会愈来愈多。但这个

泼妇所感到的“暴力”，原来是外在世界对她施加的影响。由此可见，她的意识的这种状况是由存在决定的。有时，托尔斯泰在用唯物主义来说明外在世界的各种现象上，走得还要远。他说：“各人所遭到的艰难时刻，多半具有肉体上的原因。”^①但这一切只不过是他的对一些对个别事情的看法、唯物主义思想的片断而已，它们还未形成一个整体，因而表现得也极不令人满意。托尔斯泰持的依然是地地道道唯心主义者的世界观，在他看来，唯物主义是十足的谬论。所以，当这个地地道道的唯心主义者以生活导师自居的时候，他的两只脚是站在内在世界完全不决定于外在世界的观点上的。

他说道：“人之所以坏，仅仅是由于他们生活得坏。没有比那种认为人们受苦受难的原因不在人本身，而在外部条件的这个思想更有害的了。只要有人或者人类社会认为他们所遭到的恶是由外部条件使然，并且把他们的注意力和精力引到变革这些外部条件上去，恶就只会增加。但是，只消人和人类社会真诚地转向自身，在自己身上和自己生活中去寻找那使人或人类社会受苦受难的恶的原因，就立即会把原因找出来，而且这些原因还会自行消失。”^②

承认人的内在世界不依赖于外部条件是绝对行不通的。但如果说人的内在世界根本不依赖外部条件，那也就勿须为了内在世界的利益去影响这些外部条件。托尔斯泰在和劳动大众谈话时，劝他们拒绝去服兵役，也不要种地主的土地。但是，他作这样的劝告，拿他自己的话来说，“不是这于劳动大众不

① 《成熟的麦穗》，第130页。——作者注。

② 列·尼·托尔斯泰：《致劳动大众》，第39页。——作者注。

利，以及那会产生出对他们的奴役，而是因为参与这种事情就是一桩恶行”^①。他直截了当地说道：“无论如何，只有当劳动大众自身的行为比前更符合上帝的旨意、更有良心，亦即更符合道德时，他们的处境才会出现全面的改观。”^②这就是说，宣告人的内在世界不依赖于外在世界，犹如说人勿须有计划地去影响其周围的环境，以及意识勿须监督存在一样。而托尔斯泰的确是宣称过这种不必要的。他写道：

“我们全都忘记了，基督的学说跟诸如摩西^③、穆罕默德^④的学说，以及人类所有的其他学说，即必须履行教规的那些学说不是一回事。基督的学说是福音书，亦即关于幸福的学说。谁渴了，谁就去喝。所以，按照这个学说，不得向别人发号施令，不得指斥别人，以及非难别人。”^⑤

如果说不得指斥别人，不得向别人发号施令，那么显然，这就是要使外在世界始终保持它现在的样子。不应该使它有任何改变。托尔斯泰说：“基督徒现在可以做的、过去做过的、将来永远要做的，只有一件事：使自己感到是幸福的，并乐于把这幸福之源普告世人。”^⑥

他在另一个地方把这个思想表述得更为明晰：

“当你看到你所热爱的人在作孽，你就不能不希望他忏悔，但这时我应该记住的是，在最好的情况下，即在绝对真诚的情况下，他只是在他自己，而不是在我的良心范围内进行忏悔。

①列·尼·托尔斯泰：《致劳动大众》，第22页。——作者注。

②同上书，第25页。作者注。

③摩西，相传是犹太教的创始人。

④穆罕默德，伊斯兰教的创始人。

⑤《成熟的麦穗》，第17页。——作者注。

⑥同上书，第18页。——作者注。

“我的良心对我的要求大大超过他的良心对他的要求。所以就我来说，在思想上强使他接受我的良心的要求，就是十分轻率的。

“此外，这时还不应该忘记，一个人，不管他犯了什么过失，不管同他怎样争吵，无论是检举揭发或者苦口规劝本身都不能使其忏悔，因为人只能自己进行忏悔，别人无论如何都不能使他进行忏悔。”^①

如果说任何争吵、检举揭发以及苦口规劝本身都不能使人去进行忏悔，那还需要什么争吵、检举揭发和苦口规劝呢？如果说一个人无论如何也不能使别人去忏悔，那还有什么必要去传布自己的思想呢？托尔斯泰的结论是：完全没有必要。请读下面这段文字：

“令人欣慰的是，近三年来，原本在我身上十分强烈的广为招徕新教徒的愿望，已经消失殆尽。我坚信，于我是真理的东西，也是所有人的真理，对于什么时候，哪些人能接近这个真理的问题，我则不感兴趣。”^②

但是，如此说来，托尔斯泰那篇著名文章《我不能够沉默！》^③又有什么意义呢？他那曾经引起文明世界所有国家对他热烈同情的反对死刑的宣传又有什么意义呢？意义就在于，托尔斯泰并非任何时候都是一个托尔斯泰主义者。意义就在

①《成熟的麦穗》，第147—148页。——作者注。

②同上书，第142页。——作者注。

③《我不能够沉默！》一文表现了托尔斯泰对斯托雷平反动当局施行的高压政策的强烈愤懑心情。该文是他因1908年5月9日在赫尔松处死二十名农民而写的；这篇文章几乎同时刊载在俄国及西欧许多报纸上，并在不少国家中引起了强烈的反响。

于，他在宣布人的外在世界不依赖于内在世界之后，有时居然又不得不承认这种依赖关系。意义就在于，在他宣告意识是没有必要也不可能监督存在之后，又不得不承认这种监督是可能的和必不可少的。换句话说，意义就在于，他那“永恒的东西”和“暂时的东西”这种对立，没有经受住生活的批评，以致他本人有时也不得不摈弃这种对立。再换句话说：托尔斯泰只有在他摈弃他自己的生活学说时，他才是他同时代人的一个伟大的生活导师。

I

不光在谈到死刑时是如此。而且处处都莫不如此。托尔斯泰说：

“财产——这是一种子虚乌有的东西，它只是对于那些信仰马蒙神^①，并为之效力的人，才是一种存在。

“信奉基督学说的人放弃财产的途径，不是采取某种行动，不是立即或逐渐把财产转入别人之手（基督徒不承认财产对于自己有意义，所以他也就不能承认财产对别人有意义），基督徒放弃财产是通过内在的途径，即通过这样的意识：财产并不存在，而且也不可能存在，主要是，财产不管是对于他自己，也不管是对于别人，都是不需要的。”^②

你既然不承认财产对于自己有意义，接下去，自然就不会承认它对别人有意义。这是正确的。如果说这是正确的话，这

^①马蒙神，古代某些民族中信奉的财神。

^②《成熟的麦穗》，第153页。——作者注。

个结论也是正确的：基督徒应该通过“内在”的途径，而不是采取什么“行动”来放弃财产，——举例来说，不是采取把财产转入别人手中的途径。具有惊人艺术才能的托尔斯泰伯爵，本来远不是以逻辑的力量著称。他往往是自相矛盾。可是在这里，他的这个逻辑却是无眼可挑的，他的这个结论在这里也是无可争辩的。

读者，现在我来问你们：对于那些（也许你们也在其中）总是不断要求托尔斯泰伯爵采取“行动”，比方要求他把他的土地转让给雅斯纳雅·波良纳的农民；而且，他们还因他没有付诸这种“行动”，为之伤心不已，对于这些人，我们该怎么说呢？

我看，对于这班人——请原谅！——只能说这样一点：他们是好人，但不聪明。总之，他们根本不理解托尔斯泰伯爵。

就在《成熟的麦穗》这本书里，而且就在我们适才加以引用有关财产的那个地方，我们还可以找到这样一段议论：

“如果你们只是单纯地放弃财产，而不是将其与人（诚然，不是故意用放弃财产来诱惑人），那就表明你们此举就不仅表明单纯地放弃财产，而且说明在没有财产的情况下，比有财产还要显得愉快、心安理得、善良和幸福，那么，你们对别人所起的影响，以及你们给别人所做的善事，比起你们用分配财产的办法去诱惑人们来还要强，还要大。”

真是说得明白不过！如果还可以说得更明白的话，下面这段话就是：

“我不是说不应当去影响别人，去帮助别人，相反，我认为，这才是生活的真谛所在。但是，帮助别人必须采取正大光明的手段，而不能采取不正大光明的手段，即以财产为手段。为了能

够帮助别人，主要的是，如果我们本身就不正大光明，——那就得使自己正大光明起来。”^①

托尔斯泰伯爵就是一个劲地“要自己做到正大光明”。这原来是，而且在他看来也应该是件“大事”。而人们期待和要求他采取的“行动”，要是他付诸实现了，那他就是背叛了他自己。这样一来，逻辑又该何在呢？

我知道：有人会反驳我说，托尔斯泰伯爵不“单是放弃”他的土地，而且还采取了“行动”；他把土地交给他的家人，这个“行动”的后果是，人们使他大受其苦。

前不久，布朗热^②先生还以如下的方式强调他那旨在为农民着想的，为收购雅斯纳雅·波良纳土地而征集基金的草案：

“举凡和列夫·尼古拉耶维奇接触过的人都能发见，由于他了解到他居住的那个庄园的情况而感到无可言状的痛苦；他在许多年前就给庄园指定了继承人，于是这个庄园就属于那班用各种形式来盘剥农民的人所有了。就这一点来说，简直难以想象雅斯纳雅·波良纳的生活于他是多么的痛苦了！契尔克斯人^③看守着老爷的财产而且一股劲地坑害农民，庄园管事捕捉刈草的农妇，还把雅斯纳雅·波良纳的土地出租给农民。”

情况确实如此。诚然，我知道“契尔克斯人”确实弄得托尔斯泰苦恼不堪。这有什么可说的！但是这种情况毫未改变托尔斯泰学说的内在逻辑。我们已经知道那是一种什么样的逻辑。

① 《成熟的麦穗》，第159页。——作者注。

② 巴维尔·亚历山大罗维奇·布朗热（1864—1925），俄国托尔斯泰主义者。

③ 指居住在高加索北部俄国的少数民族之一。

某人生活极尽奢侈之能事。按照托尔斯泰的学说，这就是说，他拥有建筑在剥削别人劳动基础上的，并得到暴力保护的大笔财产。这就是恶。那该怎么办呢？对于这个人该怎样发落呢？

托尔斯泰回答说：“即使我可以粗鲁地夺去他奢侈生活的手段，并迫使他去干活，即使我这样做了，也丝毫无助于上帝的事业——丝毫不影响这个人的灵魂”。

这就是我们早就知道的“灵魂”的利益和“肉体”的利益、“永恒的东西”和“暂时的东西”的对立。托尔斯泰的行事是受“灵魂”的利益和“永恒的东西”的要求制约的。他断言道：“为了使这个人去从事上帝的事业，我什么也不做，什么也不说，而只是同他生活在一起，去寻找和加强那把我们连结起来的東西，回避所有那些跟我格格不入的东西。这是用以感化那个拥有建筑在别人劳动基础上的巨大财产的人的唯一手段。但这是正确的手段；如果我自己从事的就是上帝的事业，并以此维持生活的话，那我一定要把这个人引到上帝一边来，并使他去从事上帝的事业。”^①

我们勿须分享托尔斯泰的这种乐观主义，因为过着奢侈生活的罪人，即剥削别人劳动的人，可能根本不知悔悟。然而我们毕竟应该承认，倘若托尔斯泰用另外的办法来对待这个剥削别人劳动的罪人，那他就是对自己的背叛。逻辑具有不受干扰的权利。如果是这样的话，则那班因托尔斯泰把雅斯纳雅·波良纳的产业转给他的家人而为之忧心忡忡的人，就压根没有学好托尔斯泰学说的逻辑。

^① 《成熟的麦穗》，第32页。——作者注。

他可以“粗鲁地”把自己的土地交给农民，用这种办法来剥夺自己家人过奢侈生活的条件，并且还迫使他们去干活。但是，即使他这样做了，如他所理解的那样，他也丝毫无助于“上帝的事业”；他也丝毫未能影响他的家庭成员的灵魂。于是，他出于对上帝的事业的尊重，他就另辟蹊径。他给自己的家庭保留了过奢侈与闲适生活的物质条件，而他自己也仍然同家人往还如仪，同时他还去寻求和加强所有那些把他和家庭连结在一起的东西，并竭力避开所有那些与他格格不入的东西。

如果根据列·里·托尔斯泰伯爵^①在《新时代报》上那篇高论^②来判断，这个策略本身已说明它并未获得很大的效果，不过这与我们无关紧要。

总之，我认为托尔斯泰同恶作斗争的策略是毫无成果可言。但我仍然看到，即使在这种情况下，他的行为与他的学说是丝毫也不矛盾的。相反，倒跟它完全和谐一致。

托尔斯泰写道：“基督徒的事业并不在于某种特定的地位，而在于奉行上帝的旨意。上帝的旨意是：对于生活所提出来的要求，要象爱上帝和爱别人那样来作出回答；因此，无论如何不能根据一个人所处的地位以及他的所作所为来确定自己和别人对基督这个楷模的亲疏。”^③

^①列夫·里沃维奇·托尔斯泰（1828—1910），老托尔斯泰的儿子。

^②指列·里·托尔斯泰于1907年9月20日发表在《俄罗斯公报》和《新时代报》上的一封信，说的是作家不能给予向他求助的人以物质上的援助。

^③《成熟的麦穗》，第98页。——作者注。

可是人们却向他提出了采取某种“行动”的要求，并且还要求他正是处于这种而不是别的地位上来采取“行动”。谁才是这样言行不一的人呢？

他曾极力去开导那班光知道指责别人的人。他对他们说道：“如果有人丢下他的妻子，或是母亲、父亲不管，并使他们因之痛苦不堪并变得凶狠起来，倘他尚未感到他这是在制造痛苦，那么他这样做还可以不算是坏事；另外一个人，也干了这样的事情，如果他明知他完全是在使人痛苦的话，那他的行事就十分的恶劣。”^①

托尔斯泰认为，他若离开雅斯纳雅·波良纳，就是干了一桩坏事，因为他的出走就会给他的家人带来痛苦，就会伤他们的心。所以他没有出走。断然不能拿他向世人说教的观点来反对他的这种行事。相反！必须承认他的行为是无可指责的。可是却有人写些荒唐的信来打扰他，无谓地指责他言行不一！这哪里说得上公正呢？

不妨好好想一想！一个人宣传说，不要去反抗那专肆烧烤无人保护的儿童的凶残的“苏鲁人”，因为反抗是桩坏事，它会使那食人生蕃变得更加凶狠。起初，有人（米海洛夫斯基等）起来反对他（即那个宣道者，不是指那个食人生蕃的），后来，就再也不反对，而是一味鼓掌欢迎了。他（还是指那个宣道者，不是指那个食人生蕃的）却教导说，如果有个母亲打她的孩子，我们有权允许自己唯一可做的事情是，把我们自己的脊背送给那个怒不可遏的泼妇。听众没有笑，而是继续鼓掌。最后他教导说，即使是疯狗，也不得去反抗它。他的听众于是

^① <成熟的麦穗>，第99页。——作者注。

宣布他是俄国的良心。可是，当他没有使他的家人陷于烦恼不堪，以及他没有硬着心肠让一个女人^①，即同他数十年相处的、曾忘我地帮助他从事伟大文学创作，并同他一起分享他那无与伦比的艺术创作的神圣喜悦之情的挚友为之神伤的时候，他那些敏感的听众便为他不安起来，总是拿这个问题来跟他胡搅蛮缠：你什么时候才不再自相矛盾呢？好一个聪明之士！

IV

报刊上刊出了符·格·契尔特科夫^②同前往雅斯纳雅·波良纳的别斯土舍夫学习班几个女学员的有趣谈话的消息。用契尔特科夫先生的话来说，“列夫·尼古拉耶维奇没有离开雅斯纳雅·波良纳，没有离开那使他苦恼的生活，而走向那他认为是一种很好的生活，是因为他把利己主义的步骤看成是一种过渡。”这大概是自托尔斯泰从他世居的老家“出走”以来发表的唯一明智的话。的确是这样，的确是那样的一个利己主义的步骤！完全出那班死乞白赖地要求他们的“导师”采取另一种步骤的先生们的所料。这不光是利己主义的步骤，恕我再重复一句，它跟整个托尔斯泰的学说是矛盾的。这一点那班先生同样也是没有料到的。

诚然，契尔特科夫先生补充说，托尔斯泰把他呆在雅斯纳雅·波良纳，看成是背着一副沉重的十字架。当然，对这种说法，我一点也不怀疑。

①指托尔斯泰的妻子——阿·安·托尔斯泰雅。

②符拉季米尔·格利高里耶维奇·契尔特科夫（1854—1938），托尔斯泰的至友、同道者和他的著作的出版者。

我清楚地记得他在回答人们的提问时所说的一段感人肺腑的话。人们问他：“唉，列夫·尼古拉耶维奇，您宣传来宣传去，而您实行得怎样呢？”他回答的那段话确乎真诚之极，是用非常高尚的力量讲出来的，读者大概也会非常乐于来回味一下的。

“我回答，我是个有罪过的、卑劣的小人，我没有实行，因此活该遭到蔑视，但是在这同时，与其说我是在辩解，无宁说是来解释一下我的言行不一，我说：请你们看看我过去和现在的生活，你们就会看到，我是想实行的，然而我连万分之一都没有做到，这是事实，我的罪过也就在这里，但我没有实行，不是因为我不想实行，而是因为我不会实行。请你们教教我，教我怎样才能从笼罩着我的诱惑的罗网中挣脱出来，我一定要见诸行动，而且即使没有人助我一臂之力，我也是愿意和希望去实行的。请你们责备我好了，我自己也是这样做的，但是请你们责备我，而不要指责我所走的和我按照自己的见解，向那些要我指出迷津的人们所指的那条道路。”^①

这是一出真正的悲剧，这段话就出自这个饱受痛苦折磨的人的手笔。但是，这出悲剧的情致^②（如别林斯基所说的）在哪里呢？托尔斯泰说他自己无力同笼罩着他的那种种诱惑作斗争，他情愿人们责备他本人，而不要指责他所走的那条道路。如果说的确存在过那些诱惑，但它们根本不曾起到决定性的作用，所以罪过不在托尔斯泰本人，而正是在于他所走的那条道

① <成熟的麦穗>，第223页。——作者注。

② “情致”，是别林斯基美学思想的一个重要概念，这是他从黑格尔那里继承过来的，但他又作了新的发挥。黑格尔说“情致”是“艺术的真正中心”，是“普遍的精神力量在艺术家个人性格中的体现”。别林斯基说“情致”是艺术家“思想和感情互相融合”的产物，没有“情致”，就没有诗，即艺术。

路，——准确点说，是他打算走的那条道路。

这条道路把他引到了无为主义的绝境。而托尔斯泰是一个过分要强的人，因此他总使自己在这个绝境里感到很好。他极力向后退。可是他愈是想从这里挣脱出去，就愈是陷入那毫无出路和极其痛苦的矛盾之中。他不能无所作为地呆在这个无为主义里。但是，只消他越出它的雷池一步，他那建筑在“永恒的东西”与“暂时的东西”、“精神”与“肉体”相对立的学说上的不可战胜的逻辑便又会使他回到那里去。

我们知道，根据这个学说不得在自己身上培养对人的肉体的（动物的）恻忍心。真正基督徒的使命不是在于使人们得以避免肉体上的痛苦。您今天使自己的朋友不遭疯狗咬，但是在“过了许多年之后”，他就会死于贪吃。您得到了什么呢？还不光如此。也没有人能使别人“悔悟过来”。如我们所知道的，托尔斯泰还因他失去了感化世人的精神而为之高兴不已。他就曾以这样的情绪写道：

“一个照基督教导的那样去理解生活的人，好比他身上有一根伸向上帝的线，这条线把他自己和上帝联接在一起，同时，他却把所有那些将他和人们连在一起的线扯断了（如基督所嘱咐的那样），而只是牢牢抓住那条上帝的线，并且也只用这条线来指导生活。”^①

托尔斯泰变成了单子^②；大家知道，单子是**没有面向大**

① 《成熟的麦穗》，第 223 页。——作者注。

② 在希腊哲学中，“单子”这个术语用来标志作为存在的**原则之一**的单一性。在十七世纪德国哲学家莱布尼茨（1646—1716）的哲学里（《单子论》），“单子”是万物的基础，是能够自己运动的**独立的精神实质**。

“单子”之间的联系是神的**先定谐和**的表现。

街①的窗口的。他的全部道德思想具有单纯的否定性质：“不发怒。不好淫。不发誓。不动武。在我看来，基督学说的实质就在于此。”②

虽然单子没有面向大街的窗口，大街也没有停止它为生活而进行的斗争，它既没有停止对享乐的追求，也未免除掉经常遭到的痛苦。单子知道了这些痛苦，并对这些痛苦发出了它的反应，因为单子的心肠比它的学说要好。托尔斯泰于是便脱离了无为主义的绝境。

一八九二年，俄国发生了“谷物歉收”。农民挨饿。托尔斯泰竭力解囊相助。他摒弃了他在雅斯纳雅·波良纳的奢侈生活，开始了他的为别人服务的活动。你们认为，托尔斯泰在扔掉了雅斯纳雅·波良纳这块沉重的“十字架”之后，是幸福的吗？你们就大错特错了。请听他说的：

“好不怪哉！如果说我先前怀疑过可以用钱来做好事的话，那么，现在我就是把钱买成粮食，养活了好几千人，所以，我已经完全相信，除了恶，金钱是什么事也干不出来的。”

“你们会说：那您为啥还要干下去呢？”

“因为我没有办法，因为除了我的不安的心情外，我什么也体验不到，还因为我认为，这样做倒并不是为了使自己得到个人的满足。

“劳动并不是苦事，相反，是乐事和令人神往的事；苦事也不是从事不合心意的工作，而在于经常意识到自己的内疚。”③

①“大街”指外在世界而言。

②《成熟的麦穗》，第216页。——作者注。

③同上书，第190—191页。——作者注。

老实说，在这种情况下，托尔斯泰为什么还感到内疚呢？诚然，这不是由于他帮助了自己的同胞。这是好事。可是，按照他的见解来看，不好之处在于他是用钱来帮助他们，而金钱是不会干出好事来的。该怎样去帮助同胞呢？应在帮助他们时，使他们见到真理学说的光辉。如果托尔斯泰言行一致的话，他就不会感到痛苦，也不会感到自疚了。如果托尔斯泰跑到灾区向农民说，应该按照真理的原则生活，即：“不发怒。不奸淫。不发誓。不动武。”那他就是一个言行一致的人，他就是忠于自己学说的精神的人。请你们别以为我是在这诋毁托尔斯泰的学说。我只不过是把它的真正本质给你们揭示出来而已。托尔斯泰是完全矢忠于这个学说的，他写道：

“如果您仔细地想想死这件事，并在自己心灵深处去召唤那种能消除对死的恐怖的东西（只有恐怖，没有死亡这种东西），那么，你所呼唤的那种东西就足以把一切肉体上的恐怖，以及神经错乱和单人监禁化为乌有。

“总之，不管是二十五年的神经错乱或是单人监禁，只不过是垂死挣扎的延长而已，其实，连延长都算不上，因为拿赐给我们真正的生命来说，一个钟头和一千年是一样的。”^①

这段话很便于了解那位为了勿抗恶而设想出世人皆知的那些论据的作者：今天使我的一个朋友免遭疯狗咬，而他在“经过许多年之后”会死于贪吃；今天我们几个孩子逃脱了“苏鲁人”之手，而明天他们就会死于瘟疫。如果对于被投入监狱二十五年的人来说，“并不是垂死挣扎的延长”，那么，对于一个行将饿死的人来讲，连“垂死挣扎”的那分极大的痛苦都不存

^① <成熟的麦穗>，第181—182页。——作者注。

在。因为，如果说拿赐给我们真正的生命来讲，一个钟头和一千年是一样的话，那么，我们会怎样死，是死于饥馑，譬如说，还是死于伤寒，并无什么轩轻之分。所以，托尔斯泰认为由于他帮助那些饥饿的农民，他认为他本人就成了一个坏的“上帝的仆人”。

“暂时的东西”和“永恒的东西”的对立就使得他无论是遵从“永恒的东西”的吩咐，还是为“暂时的东西”效力，他都应该同样的痛苦。在前一种场合，他遇到的是他不能与之调和的人心之残忍；而在第二种场合，对于他给人们办的那些事，又不能找到道义上的认可。在这两种场合，由于他意识到自己的软弱无力和言行不一而感到极大的痛苦。他的生活悲剧的“情致”就在这里。

“暂时的东西”和“永恒的东西”的对立就意味着道义同生活的脱节；而道义与生活的脱节就注定会使自己对世事的不满，因为脱离了生活的道义，犹如失去了全部道义内容的生活一样，都是无道义可言的。

我再重复一句，如果说曾经有过诱惑的话，那么它起的作用也是微不足道的。此外，我还不知道托尔斯泰曾经在什么时候——不管是他住在雅斯纳雅·波良纳的时候，还是他在拯救饥民的时候，他曾痛苦地责备他自己不善于同诱惑作斗争。

V

在《我的生活怎样？》这本小册子里有几行文字值得所有那些想正确评价托尔斯泰学说的人最充分的注意。那就是：

“我很快就在我的意识中打消了那些世俗学说的诡辩，于是理论便同实践联合在一起，而且我和所有别人的生活现实就

成了理论的必然的结果。

“我知道，人除了为自己个人幸福而生活以外，还必须为别人的幸福效力；如果拿动物界的情况来比较的话，如某些人喜欢作的那样，他们为动物界的暴力和斗争，即生存斗争作辩护，那就必须拿社会性的动物，如蜜蜂来作比较，因为人，且不说他对自己亲人的爱，他还用他的理智和本性来为其他的人效力，为人的共同目的服务。”①

实际上却与托尔斯泰说的完全相反。就在他成功地改正了他认为是世俗学说的诡辩而不胜自满意得的时候，他的理论也就丧失了同实践的任何联系，而他的那个关于生活的概念，也就失去了任何现实的内容。

托尔斯泰劝一些人拿“社会动物作比较”。我们不妨就照他的劝告来比较一下。

社会性动物的共同（“社会的”）感觉非常之发达。它是怎样产生出来的？它也是在争取肉体存在的基础上发展起来的。要是没有这种斗争，也就没有社会感觉。如果——千万不要这种如果！——社会性动物也有这样的信念，管它是牙痛还是肚子痛，——唉，让它痛它的吧，这对我算不了什么大事；如果它们彼此相信：你被疯狗咬死，比起“经过许多年之后”，例如死于贪吃来还要好一些，这样，有些人就不能拿他们来作榜样了，因为动物的社会就会从地面上消失。可见，托尔斯泰所做的这个比较，正好驳斥了他自己。

人是具有一定生理需要的生物。满足这些需要的欲望就引

①列·尼·托尔斯泰伯爵：《我的生活怎样？》，1902年版，第137—138页。——作者注。

起为生存而斗争。但人是社会性动物。人不是单个地而是集体地为生存而斗争的，——随着生产力的增长这种斗争会愈来愈大。在这些集团的内部存在着各种关系，而在这些关系的基础上就产生出各种道德规范，人的社会感觉和欲望也就在这个基础上发展起来。显然，那仅仅是利己主义的源泉的东西，即利他主义、信守共同的幸福和致力于“全人类”的目的才在实际上产生出来，——这是经历了许多世代始终不变的共同活动的结果，是持久的和坚实的共同努力协作的结果。托尔斯泰从来就不理解生活的这个辩证法，正如十八世纪那班启蒙者不能理解这个道理一样，这班启蒙者总是徒劳无益地去研究人的道德概念是从何而来的问题，而人不过是“有感觉的物质”，而人的这种禀赋最初只不过是起于这样一种欲望：能不受痛苦地活下去。这个问题只有辩证唯物主义才能加以解决，而这又是托尔斯泰所根本不理解的①。

由于无力理解上述的生活辩证法，就使得托尔斯泰的“永恒的东西”和“暂时的东西”、“精神”和“肉体”相对立的理论，完全站不住脚。然而这种对立却把托尔斯泰推进了各种实际矛盾的迷宫之中。这些实际矛盾就非常明显地反映出他的道德精神世界。

托尔斯泰的例子就再次表明，在道德学说上，唯心主义是多么的站不住脚。

读者记得托尔斯泰曾对财产讲过这样的话：“财产——这

①我说的辩证唯物主义，不光指的是马克思及其学派所制定的。达尔文在谈到人及其他动物的社会感觉的发展时，他就是一个深刻的和彻底的辩证唯物主义者。而且他的这个例子也还远远不是唯一的一个例子。——作者注。

是一种子虚乌有的东西，是一种被想象出来的东西，它只是对于那些信仰马蒙神的人才是一种存在。”既然“永恒的东西”和“暂时的东西”、“精神”和“肉体”是对立的，据此，对于财产也必然是这种看法。但是我们知道，建筑在这种对立上的学说根本不曾在任何时候都使托尔斯泰感到满意。因此很自然，托尔斯泰对于财产还有另外的看法。

他把财产分为两类：“财产，就它现在来说，是恶。就财产本身来说，是可以使人感到愉快的，如我所做的那样，就是善。而且我还明白一个道理。本来没有勺子，只有劈柴棍。我思索了一下，就动手削出了一把勺子。无疑，它是属于我的，就如这只鸟的窠一样，那是它的窠，是归它使用的，而且什么时候想使用就什么时候使用。而仗恃暴力（仗恃身带手枪的警卫）来保护的财产，——则是恶。你去做一把勺子，并用它来吃饭，只消别人不需要它就行，——这是一目就了然的。”^①

靠暴力来保护的财产就是奴隶制的起源。它是建筑在人剥削人的基础上的。

“奴隶制就是一部分人使自己摆脱了为满足本身需要而必须从事的劳动，并把这种劳动转嫁到别人身上。哪里有不劳动的人，那并不是因为别人喜欢为他劳动，而是因为他具有不劳动的条件，使他能使别人为他劳动，则那里就有奴隶制。哪里有象欧洲所有社会那样，有人享有千万人的劳动，并认为那是自己的权利，则那里就有极为可怕的奴隶制。”^②

诚然，在现代欧洲社会里，由于金钱的存在，一些人对另

① <成熟的麦穗>，第154页。——作者注。

② <我的生活怎样？>，第133页。——作者注。

一些人的奴役就不那么显眼。但是，金钱只能掩盖奴役的事实，却不能消除奴役。

“金钱——这是一种新的、可怕的奴隶制形式，它跟那旧形式的人身奴隶制一样，使奴隶和奴隶主都堕落，可是它更坏，因其使奴隶和奴隶主都摆脱了他们自身的各种人的关系。”^①

如果我们把关于财产的这个学说拿来同空想社会主义者，甚至与十八世纪的某些启蒙者，如布里索^②等人的论述财产的著作加以比较，除了某些天真的想法之外，我们在这个学说里就见不到任何新的东西^③。但是，社会主义，不管是旧的、空想的还是新的、科学的，——都不为了永恒的东西而否定世俗的和暂时的东西。它认为永恒的东西只存在于暂时性的东西之中。它并不为了“精神”的利益而蔑视“肉体”的利益。它十分清楚，——至少从它成为科学的时候起，——“精神”是“肉体”的从属现象，以及宣称意识不依赖于存在，这就是意味着宣称存在受意识的支配是不可能的和不必要的。简言之，社会主义的观点跟托尔斯泰的观点是对立的。

为什么托尔斯泰在他关于财产的学说里，最后还是转到社会主义的观点上来了呢？这仍然是由于那个原因，即他的财产学说把他引到了无为主义的贫瘠的荒野里，从而使他感到十分的不自在。

在可以称之为托尔斯泰活动的宗教时期的著作里的优秀之

①《我的生活怎样？》，第134页。——作者注。

②让·皮埃尔·布里索（1754—1793），法国资产阶级革命家。

③俄罗斯土地上的这位伟大作家一谈到经济问题，就象小儿一样软弱无力。这一点，在他的《我的生活怎样？》这本小册子的前几章里，尤其明显。——作者注。

作，是那些描写与揭露许许多多肉体和精神恶的作品。产生这些恶的原因是一个社会阶级对另一个社会阶级的剥削。无疑，这些优秀的著作引起许许多多读者对他的热烈的赞同。无产阶级的尊敬托尔斯泰，恐怕主要是尊重这些优秀著作的作者。但是，任何时候都不应忘记的是，在托尔斯泰写那些著作的时候，他还不是一个托尔斯泰主义者。所以，无产阶级自己也许还不知道，他们所尊重的托尔斯泰并不是那个晓谕生活的人，而是那个摒弃了自己生活学说的托尔斯泰。无可争论的是，托尔斯泰在这方面是合当受到赞扬和尊重的。但永远应当记住的是，只消一谈到如何消除他笔下所描写的那许许多多肉体和精神上的痛苦时，——社会主义者曾给他明确地指出过那种痛苦的原因，——他又置“暂时的东西”这个观点于不顾，而回到无为主义的贫瘠的荒野。于是，他又再次提出他自己的，即他自己思考出来的，而不是因袭社会主义者的财产学说。他认为财产不过是一种臆想中的东西，只存在于那些崇拜马蒙神的人们的虚幻之中^①。于是他又开始用各种各样的方法

^①这个学说在托尔斯泰的头脑里已经折腾了很久。他的霍尔斯特麦尔在1861年曾解释过“自己的”、“我的”等词的意义。它们的意义是：指导人们生活的不是行动，而是言论。与其说人们喜欢谈论的是做或者不做什么事情，不如说是他们商定好要谈论的各种不同的事物。被认为是他们之间的几个重要的词是：“我的（译者按：指阳性）、我的（译者按：指阴性）、我的（译者按：指中性）”等等（《列·尼·托尔斯泰伯爵文集》，第1卷，中篇和短篇小说，莫斯科1903年，第430页）。须要便中指出的是，可以明显地看出，托尔斯泰在他的小说里谈到他在八十年代初所经历的那种“转折”时，他只是说对了一部分。只是他的情绪有了变化，而他的思想依然还是老一套。造成他旧思想和新情绪之间的不协调的，还有一个原因，即他的矛盾和他的不满足。但这个原因是次要的、派生的，也是本文所详加研讨的那个根本原因的结果。——作者注。

来强调勿抗恶，并且反复地说：“不发怒。不奸淫。不发誓。不动武。”这就是他，一个曾经借用过社会主义者很多东西的人，正确地认为他自己跟社会主义者还是很不相同的人。他经常把社会主义者同他生平最后十年所非常不喜欢的神甫混为一谈。

在《成熟的麦穗》一书中，有一篇篇幅不大，但却非常值得注意的一章，题目是：《概念的混乱》。这篇文章里说道：

“我们经常受这种情况的蒙蔽，一遇到革命者，便认为我们都是在一起的。‘没有国家！’——‘不要国家’。——‘没有财产！’——‘不要财产’。——‘没有不平等！’——‘不要不平等’等等不一而足。看起来，好象是一回事。但是，区别却大得很，甚至没有比他们^①跟我们更不同的人了。对基督徒来说，没有国家，而他们也要消灭国家。对于基督徒，没有财产，而他们也想消灭财产。对于基督徒，人人一律平等，他们也想消灭不平等。这好象是还未合拢来的一个圆圈的两端一样。这两端虽然并列在一起，但它们彼此的距离却比圆圈的所有其余部分都要远。为了把这两端连接起来，那就必须绕圆圈一周才行。”^②

错误的和正确的在这里混在一起。但是，在这里，错误的东西是次要的，正确的东西才是最重要的。

例如，托尔斯泰肯定地说，革命者是企图“消灭国家”的，这只有用在无政府主义者身上才是正确的。然而，在我们这个时代的所有革命队伍当中，无政府主义者却是微不足道的少数，即使一般地将他们称为革命者，我也不愿意。所以结论

^①指革命者，下同。

^②《成熟的麦穗》，第69—70页。——作者注。

是，托尔斯泰的论断是不正确的。他的那个革命者是想“消灭财产”的论断，也是不正确的。我还要说的是：一个习惯于明晰而精确地进行思考的人，甚至竟不明白把“消灭”这个动词用到诸如象财产的社会设施上具有什么样的含义。无疑，现今的绝大多数革命者，——把那些极其可疑的革命家，即无政府主义者除外，——并不是想“消灭”财产，而是赋予财产新的性质：用生产资料公有制来取代私有财产。而“消灭”财产，——如果把它理解为使用暴力来消灭，或者是毁坏财产本身，——那么，过去和现在它们都受到严厉的谴责，视为是有害的行为，并且证明干这种事的人是毫无一点觉悟的。

但这并不重要。在重要问题上托尔斯泰却是正确的。过去和现在都没有比现代的社会主义者，确切些说，即那班充分了解自己特有的理论观点和自己特有的实践意图的人们离托尔斯泰更远的了……没有比这说得更入本三分了：“这好象是还未合拢来的一个圆圈的两端一样……为了把这两端连接起来，那就必须绕圆圈一周才行。”谁犯了概念上混乱的过失，他就理解不了这一点。

现在，我们是否有许多人犯有这种过失，请读者自己来加以判断^①。

^①我向希望不犯这种过失的人们推荐柳·阿克塞尔罗德的一本出色著作：《Tolstois Weltanschauung und ihre Entwicklung von L. Axelrod, Stuttgart, Verlag von Ferdinand Enke, 1902 (《托尔斯泰的世界观及其观点的发展》，斯图加特，裴迪南·恩凯出版社，1902年)。——作者注。

卡尔·马克思和列夫·托尔斯泰*

I

读者，你们是否还记得车尔尼雪夫斯基给金莱克^①的《克里米亚战争轶事》写的一条注释里，对维克多·雨果所给予的不愧为天才的评述？如果不记得的话，想必你们会以满意的心情来重读一次。请看：

“在一八四八年二月以前，维克多·雨果并不知道他自己在政治上持的是什么样的思想方式，并且他压根儿也没有去考虑过；然而，他是一个心地非常好的人、一位堪称表率的家

*本文发表在1911年1月26日布尔什维克的《社会民主党人报》，第19—20号上，署名格·普列汉诺夫。

列宁在读了这篇文章的手稿后，在1911年1月3日写给高尔基的一封信里说道：

“关于托尔斯泰，我完全同意您的看法，那些伪君子和骗子手会把他奉为圣人。对托尔斯泰的胡说八道和卑躬屈膝惹得普列汉诺夫也大发雷霆了，在这个问题上我们是一致的。为这件事他在中央机关报（下一号）上骂《我们的曙光》，而我在《思想》杂志上骂……”（见《列宁全集》，第34卷第454页）。列宁信上说的（“下一号”）中央机关报，即指发表普列汉诺夫这篇文章的《社会民主党人报》。

①亚历山大·威廉·金莱克（1809—1891）英国反动史学家。

长、一个善良、正直的公民，他同情一切美好的事物，包括拿破仑一世的荣耀和皇帝亚历山大一世^①宽宏大量的骑士风度，他既同情当时王位继承人路易·菲利浦^②的母亲奥尔良公爵夫人的仁慈，又同情高贵的竞争者的母亲贝比亚公爵夫人、这位国王和这位继承人这班不幸者；他既同情基佐^③的对手，即梯也尔^④的干才，又同情基佐的天才横溢、朴实无华的辩才（他大概是当时最有口才的演说家之一）；他既同情基佐和梯也尔的政敌奥狄龙·巴罗^⑤的正直为人，又同情鼎鼎大名的天文学家、当时国会里共和派的主要代表阿拉戈^⑥的刚正不阿；他既同情傅立叶派的高尚、路易·勃朗^⑦的善良、蒲鲁东的值得大书特书的辩证法；他喜爱君主制，此外他还喜欢其它一切美好的事物，其中包括斯巴达共和国和威廉·退尔^⑧，——单就这一点来说，这种思想方式就已是口皆碑和值得尊重的了：大凡在世界各国一百个正直的、教养有素的人当中，差不多有九十九个人都持的是这种思想方式。”^⑨

①亚历山大一世（1777—1825），1802—1825年的俄国沙皇。

②路易·菲利浦（1773—1850），1830—1848年的法国国王。

③弗朗莎·基佐（1787—1874），法国资产阶级历史学家、政客。

④阿道尔夫·梯也尔（1797—1877），法国资产阶级历史学家、政客，血腥镇压巴黎公社的刽子手。

⑤奥狄龙·巴罗（1791—1873），法国资产阶级政治家，1848年二月革命后，曾一度充当临时政府首脑。

⑥多米尼克·弗朗莎·阿拉戈（1786—1853），法国天文及物理学家，1848年二月革命后，曾是临时政府成员。

⑦路易·勃朗（1811—1882），法国空想社会主义者、历史学家。

⑧威廉·退尔，瑞士民间传说中的英雄，席勒同名悲剧中的主人公。

⑨《车尔尼雪夫斯基文集》，圣彼得堡，1906年，第10卷第2册第2部分第96页。——作者注。

这段闪烁着熠熠光辉的文字是车尔尼雪夫斯基在一八六三年的夏天，他被关在彼得保罗要塞里写的。从那时以来，流年似水，已经过去了很长时间；沧海桑田，事事变迁。唯有折衷主义者的那种“值得尊重的思想方式”不见变化。这班好心肠的人，现在仍一如既往，打算用自己的同情心把其间没有也不可能有任何共同点的那种社会动向和行事的方法统一起来。时至今日，此种人仍随处可见，在我们俄国，由于各种社会关系的不发达，这样的人尤其多。你们在这里会经常碰到“正直”而又“有教养的”人们，比方，他们既同情那位宣传唯物主义的车尔尼雪夫斯基，同时又同情我们那班双脚站在唯心主义观点上的当代“哲学家”。但这也还只算得一个小小的霉头。我们这里谈的是哲学，而哲学对多数人来说，是完全弄不清楚的。特别值得一提的，是那班“正直”和“有教养的”人士，而主要的是那班好心人，他们不仅同时而且以同样的程度同情杀害普列维①的沙佐诺夫②，又同情那顽固地宣称“勿以暴力抗恶”的托尔斯泰伯爵。托尔斯泰伯爵的死使这些人的话匣子为之大开。事情竟然弄到了这种地步，他们这班人的影响甚至扩散到了社会主义的人士中间。这是通过诸如象《我们的曙光》这类骑墙派杂志干出来的。这个杂志也象德国修正主义的机关刊《Sozialistische Monatshefte》③一样，借口要开扩社会主义的观点，欢迎各种各样的胡言乱语，只消这种胡言乱语是针对马克思主义根本原

①维亚切斯拉夫·康士坦丁诺维奇·普列维（1846—1904），俄国反动政客。

②叶果尔·谢尔盖耶维奇·沙佐诺夫（1878—1910），俄国社会革命党人、恐怖主义者。

③《社会主义月刊》。

理而发的就行。先前，我们这里的人是用康德、马赫^①、柏格森^②来“补充”马克思。我曾预言很快就会有人用托马斯·阿奎那^③来“补充”马克思。我的这个预言现在还未得到证实。可是，现在用托尔斯泰伯爵来“补充”马克思的企图，却成了非常兴时的事情。这倒是更叫人感到惊奇的。

马克思的世界观同托尔斯泰的世界观真的能相提并论么？它们完全是水火不容的。这一点是不能不提醒的。

I

马克思的世界观是辩证唯物主义。相反，托尔斯泰不光是个唯心主义者，而且就思想方法来说，他终其生都是一个地地道道的形而上学者^④。恩格斯说道：“他们在绝对不相容的对立中思维；他们的说法是：‘是就是，不是就不是；除此以外，都是鬼话。’^⑤在他们看来，一个事物要么存在，要么就不存在；同样，一个事物不能同时是自己又是别的东西。正和负是绝对互相排斥的。”^⑥这正好就是托尔斯泰伯爵所特有的思

①恩斯特·马赫(1838—1916)，奥地利物理学家和唯心主义哲学家。

②昂利·柏格森(1859—1941)，法国唯心主义哲学家。

③托马斯·阿奎那(1225—1274)，意大利中世纪的基督教神学家和经院哲学家。

④请注意，我说的是他的思想方法，而不是指他的创作方法。他的创作方法同所指出那种缺点，完全不是一回事；他在其他艺术家作品中见到这种缺点时，他本人还对那加以嘲笑。——作者注。

⑤典出《圣经·马太福音》，第5章第37节。

⑥恩格斯：《科学社会主义的发展》，查苏里奇译自德文原著，1906年日内瓦版，第17页（译者按：参见《马克思恩格斯选集》，第3卷第418页）。——作者注。

维方法，这种方法，在那些没有达到辩证法高度的人，比如象米·涅维多姆斯基^①先生看来，就是这个作家身上的“主要力量”，可以用这来“解释他受到全世界的注目，以及他同时代精神的活生生的联系”^②。

米·涅维多姆斯基先生看重的是托尔斯泰的“绝对的彻底性”。拿这一点来说，他是对的。托尔斯泰的确是一个“绝对彻底的”形而上学者。正是这个情况成了托尔斯泰弱点的主要根源；正因为这他置身于我国解放运动之外；也正是由于这，他才能够谈到他自己时，——当然，他说的完全是真心话——说他既不同情反动派，也不同情革命派。一个同“时代精神”背离到如此地步的人，说他同“时代精神”有着“活生生的联系”，就简直叫人感到可笑。不言而喻，正是托尔斯泰的这种“绝对的彻底性”使他的学说成了“绝对”矛盾的学说。

为什么不应该“以暴力抗恶”呢？托尔斯泰回答说，因为“不能以火灭火，以水防水，以恶除恶”^③。这正好就是说明形而上学思维方法的特征的那种“绝对的彻底性”。诸如关于善恶这样的概念，只有在形而上学者那里才能获得绝对的意义。在我国的文献中，车尔尼雪夫斯基早就继黑格尔之后说明，“在现实中，一切均以环境及地点和时间的条件为转移”，

^①米·涅维多姆斯基（1866—？），本名米海伊尔·彼得罗维奇·米克拉谢夫斯基，俄国文学评论家。

^②《我们的曙光》杂志，（1910年），第10期第17页。——作者注。

^③《成熟的麦穗》，思想和格言集，摘自尼·列·托尔斯泰的私人书信，П·Р·库德里亚夫采夫经作者许可编辑，日内瓦，1896年版，第218页。此书收有托尔斯泰伯爵致库德里亚夫采夫先生的一封信，该信表明：托尔斯泰未在书中发现任何与其观点相矛盾之处。——作者注。

“先前用以判断善恶的一般词句，并不顾及某一现象赖以产生的环境和原因，这种一般性的、抽象的言辞是不能令人满意的；因为每一事物、每一种现象都有其本身的意义，所以应该根据事物在其中生存的那种环境来对它加以判断”^①。

但是，“绝对彻底的”托尔斯泰伯爵从来不愿意而且也不可能“根据事物在其中生存的那种环境”来判断各种社会现象。所以他在自己的说教中，从未越出那不能令人满意的“一般性的、抽象的言辞”。如果说当今许多“正直”而又“有教养的”先生从“这种一般性的、抽象的言辞”中看见了什么“力量”的话，这只能证明他们自己的软弱无力。

而且车尔尼雪夫斯基还直言不讳地提出了有关暴力的问题。他问道：“战争是有害还是有益？”他说道：“一般地说，对此决不能作出断然的回答；须知指的是什么样的战争，一切都以环境、时间和地点为转移。对于未开化的民族来说，他们不大能感到战争的坏处，感到的好处却不少；而在已经开化了的民族看来，战争总是害多利少。但是，比方说，一八一二年的战争^②则成了俄罗斯人民的救命星；马拉松战役^③成了人类历史上的大好事情。要是不存在书报检查制度，车尔尼雪夫斯基一定还会举出一些别的例子。他可能说，往往会有这样的情况：国内战争，即以推翻旧秩序为目的的革命运动，乃是人民历史上最大的好事，尽管革命者出于需要而不得不以武力来对付反动派的暴力。可是车尔尼雪夫斯基用来充实他的思想的

① 《车尔尼雪夫斯基文集》，第2卷第187页。——作者注。

② 指俄国人民反抗拿破仑入侵的保家卫国的战争。

③ 公元前5世纪初，希腊人民在反抗波斯入侵的战争中一次著名的战役，希腊人民取得了最后的胜利。

那些辩证的见解，却一直不能为“绝对彻底的”托尔斯泰所领悟，正因为如此，他才把我们的革命者和反动派混为一谈。不但如此，他甚至觉得反动派比革命者的害处还小一些。他在一八八七年写道：“我们不妨回忆一下近二十年来俄国的情况。我们年青的知识界为了确立真理，为了造福人们，费去了多少真诚的善良愿望和时刻准备舍身取义的牺牲精神。可是有什么成效呢？一点也没有。甚至比一点也没有还坏。威严的精神力量给扼杀了。木桩折了，土地比过去还要坚硬，连铁锹也拿它无可奈何。”^①如果说他后来有可能不再认为革命者比反动派更有害的话，但是他在革命者的行动中除了令人骇然的残忍和愚蠢之外，仍然什么也没有见到^②。这仍然还是那个“绝对彻底的”精神在作祟。下面这段话最清楚不过地说明了他的“勿以暴力抗恶”的学说：

“如果一个母亲打自己的孩子，那么使我感到痛苦的是什么，我认为恶的又是什么？是孩子的痛苦，还是失去爱的愉快的母亲体验到的愤恨的痛苦呢？

而我认为二者身上都有恶。

一个人不可能干出任何邪恶的事情。恶使人与人相隔阂。因此，如果我想来管一管的话，我就只能着眼于消除母子之间的隔阂，恢复他们的交往。

我该怎样下手呢？是用暴力来制止母亲吗？

那我就消除不了她同孩子的隔阂（罪恶），倒只会带来新的罪恶，造成跟我的隔阂。

① 《成熟的麦穗》，第218页。——作者注。

② 《我不能沉默！》，柏林，拉迪日尼科夫出版社，第26及以下各页。——作者注。

那该怎么办？

只有一个办法——那就是让自己去取代孩子的地位，——这并不是不合理的。”^①

这种同恶进行斗争的方法只有在一种条件下可能有效：如果那个凶狠的母亲看见一个陌生的成年人跟她的孩子躺在一块时，她就会惊讶得扔掉手里的树条。如果没有这样的条件，那个陌生人不仅不会消除母亲和孩子的“隔阂（罪恶）”，而且还会带来“新的罪恶”——即造成她“和我的隔阂”：比如，那个母亲可能对“我的”自我牺牲行为，轻蔑地加以嘲笑，根本不予理睬，而依然造孽如斯。也正是在这个当儿，托尔斯泰发表了他的《我不能沉默！》。

他这样说道：“我之所以写这篇东西，而且还要竭尽全力使这篇东西在俄国的国内外得以传播，目的是：或者制止这类非人的行为，或者消除我和这类事情的干系，二者必居其一；或者把我抓进监牢，因为我在监牢里就会清楚地意识到决不是为了我才有人干出这一切伤天害理的事情，或者最好是（象这样的好事，我甚至不敢想象我会那样的幸运）象对待那二十个或者十二个农民一样，也给我穿上上绞刑架的装束，而且也同样地把脚下的凳子一下踢开，我就会以自己的体重来勒紧套在我这个老人脖子上的滑润的绞索。”^②

托尔斯泰伯爵要求把他套上滑润的绞索，而且把他脚下的凳子踢开，只不过再一次重复他的这个思想：在母亲打自己孩子的时候，既然我们没有道义上的权力把孩子从她的手里夺过

① 《成熟的麦穗》，第210页。——作者注。

② 《我不能沉默！》，第40—41页。——作者注。

来，那就只能使自己处于孩子的那种地位。这个思想在实际上产生出来的后果，正如我说过的那样，只能是：那班刽子手压根没有听见托尔斯泰的“把我跟他们一起吊死吧”的请求，依然行事如仪。诚然，这位伟大艺术家描绘出来的刽子手多么残酷的鲜明图画，却激发了反对政府的社会舆论，并或多或少地促进了我们革命运动新高潮临来的可能性。但是，由于“绝对彻底的”托尔斯泰对这个运动的否定看法，所以他不可能愿意看到这个副作用①。

相反，他害怕这种副作用。这可以从他最后的一篇论死刑的文章里看出来，此文是他于十月二十九日在奥普金修道院里写的，文章的标题是《行之有效的办法》。他在文章里指出：

“目前，反对死刑的有效斗争，需要作的不是去打破那洞开的大门，不是对死刑的不道德、残酷和荒谬，表示一下愤怒。任何一个真诚的、有头脑的、从小就知道第六条戒律的人，不须要给他解释死刑的荒谬和不道德。也勿须对行刑本身的残酷情状加以描绘。”托尔斯泰伯爵本来同实践的合目的性是格格不入的，但在这篇文章里他居然也跟这沾上边了，他证明描写死刑的残酷会产生害处，还会减少刽子手的后备人数，这样一

①给洞触幽微的批评家作的注释：我在另一个刊物上发表的另一篇文章（译者按：指《理念的混乱》，连续发表在《思想》杂志1910年12月和1911年1月第1、2两期上）里说，“托尔斯泰在《我不能沉默！》里，已经不是一个托尔斯泰主义者了。请别以为这是自相矛盾的说法。问题在于我在那篇文章里对《我不能沉默！》是从另一个方面，也就是从托尔斯泰对待“新信仰的虔诚”方面来加以研究的，按照他的正确的见解，这种“新信仰的虔诚”并不十分吻合他的学说的精神。但是，为了著书立说和付梓问世，他就得在一定程度上具备对这种新信仰的虔诚精神。——作者注。

来，政府就得付给它的仆从更高的报酬！因此，同死刑斗争的唯一可行和有效的办法在于“向所有的人，特别是向管辖刽子手的官员及支持者灌输”关于人及其对周围世界的正确概念。可见，我们现在的办法是，我们没有必要把自己罪恶的肉体交给那个责打自己孩子的、怒不可遏的母亲来处理，而只消让她知道托尔斯泰伯爵的宗教学说就行了。

根本无须再来证明：正是如此这般的“绝对彻底性”，使得同“时代精神”的任何可能的“活生生的联系”丧失殆尽。

II

托尔斯泰伯爵从未想到要躬身自问：残酷虐人者对于被虐者，行刑者对被处死者的权力是否应受到某种社会关系的制约，而为了铲除这种社会关系，可以而且应该使用暴力。他不承认人们的外部世界得以外部条件为转移。这依然还是由于他在他的形而上学的唯心主义里，是“绝对的彻底”所引起的。只是基于他的形而上学的这种极端的彻底性，他才能够这样认为，要使俄国摆脱它目前的困难处境，只有一种“有效的办法”，那就是：祈求当今那班俄国的压迫者走向真理的道路。

有人说在托尔斯泰的早期作品里就可以经常见到后来综合而成他那宗教道德学说思想的萌芽的东西。这是说得对的。但还需要加以补充：在托尔斯泰伯爵的早期作品中就有这样的一些场面，它们最鲜明不过表明他在他生平最后三十年间所采取的那种同恶“斗争”的方法。这个场面可能是其中最有特色的一个场面。在《青年》（《德米特里》一章）里就有一场对“暴

力”的描写。这个“暴力”的场面是因要在涅赫留道夫的别墅里过夜的伊尔切尼耶夫的床位问题引起的。

“还没有给我铺好睡觉的地方，德米特里的随身家僮来问他，我在哪儿睡觉。

“‘滚开！’德米特里跺了下脚，大声嚷道：‘瓦西卡！瓦西卡！瓦西卡！’家僮刚刚走出去，他就叫了起来，而且嗓门越来越大。‘瓦西卡！把我的被褥铺在地板上。’

“‘不，最好还是我睡在地板上’，我说。

“‘哪儿都行，随便哪儿都一样’，德米特里还是带着有气的声调说。‘瓦西卡！你干吗还不铺床？’

“但是瓦西卡显然没有弄清楚要他干什么，还是在那里站着不动。

“‘唉，你怎么搞的？铺床去，铺床去！瓦西卡！瓦西卡！’德米特里大声地叫道，就象突然发起疯来了似的。

“可瓦西卡还是没有明白过来，胆怯地，一动不动地站着。

“‘你这简直是要我的命……非把我弄疯不可。’

“于是德米特里从椅子上一跃而起，冲着家僮走去，在瓦西卡头上死劲打了几拳，瓦西卡拔腿就跑出了屋子。德米特里在门口停了下来，看了我一眼，刚才他脸上那种疯狂而凶狠的神情一下就变成了一副温顺的、不好意思的、逗人喜爱的、幼稚的表情，真叫人怪可怜他的，不管我多么想把身子侧过去，但我还是不忍心这样做。”这之后，德米特里就真诚地作了很长时间的祈祷，祈祷过后，这两个朋友进行了这样的一场对话：

“‘那你为什么不对我说’，他（指德米特里——格·普列汉诺夫注）说，‘说我的举止多卑鄙呢？你刚才想到这点

吗？’

“‘是的’，我回答说，‘虽说我想的是别的，但我觉得，我的确是想到这件事的，——是的，这样做很不好，我甚至根本不曾料到你会这样做的。’

“‘唉，你的牙怎样了？’——我加了一句。

“‘没有事了。哎，尼柯林卡，我的朋友！’德米特里说得如此的亲切，宛如他那双明亮的眼睛里含着泪水，‘我自己知道而且也感觉到，我很坏，上帝知道我是多么愿意，并且祈求他使我变得好起来，可我就生就这种不幸的，叫人讨嫌的性格，又有什么办法呢？我该怎么办呢？我极力在克制自己，要改正过来，但这不可能一下就做到，而且也不是一个人能做得到的。我需要有人支持我，帮助我才行。’”

对这个精采的场面，皮萨烈夫在《失之于思想幼稚》一文里提出过很有见地的看法。他写道：

“看得出来，伊尔切尼耶夫并不怎么为瓦西卡的挨打感到震惊，在发生事情的当时，引起他十分注意的是聂赫留道夫面部肌肉上的动作。他注意到肌肉的那些迅速的变化，变化的结果是：原来畜生般的疯狂的表情变成一副忏悔的怪模样，伊尔切尼耶夫完全忘记了瓦西卡的命运；此时此刻瓦西卡的面部肌肉大概也处在极剧的变化之中，而且他的头上还出现了发紫的伤痕和鼓起的大包。伊尔切尼耶夫首先极表同情的不是谁挨了打，而且是谁打了人。”

《行之有效的办法》一文宛若托尔斯泰伯爵的一篇政治遗嘱，它使我回想起伊尔切尼耶夫和聂赫留道夫的那场动人的谈话，而且还使我想起六十年代最杰出的代表人物之一对它所作的很有见地的评论。不管人们如何议论这位杰出人物的个人主

义，但这一点是毋庸置疑的：皮萨烈夫是完全站在挨打的一边，而不是站在打人的一边的。至于跟六十年代运动完全无关的托尔斯泰，就不能这样讲了。诚然，如果一口断定托尔斯泰根本不同情挨打的人，那也是不公正的。在托尔斯泰说他既怜惜那个挨母亲打的孩子，也同样怜惜那个蒙受怒火中烧的痛苦的母亲时，我们没有任何证据不相信他。但是，如果在你们面前一个人掐死了另一个人，如果你们对二者都“同样地”同情，那就表明，不管你们是否意识到，你们实际上更多同情的是那个掐死人的人，而不是被掐死的人。在这种情况下，如果你们对周围的人说：用暴力保护那个被掐的人是不道德的，而唯一可行的和“有效的办法”是用道义来感化那个掐人的人，那你们就更是站在后者的一边了。

此外，还请你们注意一下，在母亲打孩子的那个例子中，托尔斯泰是怎样描写人物的心情的：孩子是（肉体上）感到“痛苦”，而那个盛怒的母亲，也就是忍受着“精神上的损害”。托尔斯泰总是很少关心人们肉体上的痛苦和损害，他特别感到兴趣的是人们的道德。因此，他很自然地把全部问题都归结为：如果我们从母亲手里夺走孩子，那就是给那个母亲造下了孽。他没有问问自己：孩子所蒙受的肉体上的痛苦在其道德上会有怎样的反映。伊尔切尼耶夫就与这完全一样，他全神贯注于崇高的聂赫留道夫的道德状态，而却把挨打的瓦西卡的道德状态置之度外。

托尔斯泰最后一篇反对死刑的文章简直是一篇为刽子手作的辩护词。如果现存政治制度的敌人听从了他在这篇文章里提出的善良的建议，那他们就只能把他们的活动限制在使政府相信绞刑是“很不光采的事情”，还说他们“甚至根本不曾料到”

它“会这样做”。这样一来，彼·阿·斯托雷平^①的政府充其量不过回答说：“我自己知道而且也感觉到，我很坏，上帝知道我是多么愿意，并且祈求他使我变得好起来；可我就生就这种不幸的，叫人讨嫌的性格，又有什么办法呢？……我极力在克制自己，要改正过来，但这不可能一下就做到，而且也不是一个人能做得到的。我需要有人支持我，帮助我才行。”

不难理解，由斯托雷平先生的政府一手造成的饱受压迫与掠夺之苦的俄国的情况，决不会因此而会有丝毫的变化，正如被打伤了的瓦西卡的头上的情况，不会因伊尔切尼耶夫跟聂赫留道夫的一场动人心弦的解释而有丝毫变化一样。

IV

托尔斯泰伯爵的道德说教，——以其从事这种说教的程度而定，——就使得他，即使他本人并不愿意而且还没有察觉到，走到了人民的压迫者一边。他在他那篇著名的《致沙皇及其臣僚》的呼吁书上说道：“我们向你们全体——沙皇、国会议员、参议员、大臣，所有沙皇左右的人员、向所有那些手上握有帮助社会稳定以及能使社会免除痛苦和罪行权力的人们呼吁，我们向你们呼吁不是把你们当成另一个营垒的人，而当成是无意中的同道、伙伴和兄弟。”^②这是实话，托尔斯泰伯爵

^①彼得·阿尔卡迪耶维奇·斯托雷平（1862—1911），俄国反动政客，曾任沙皇政府的内阁总理，历史上把1908—1912年，称为“斯托雷平反动时期”。

^②见《尼·列·托尔斯泰伯爵对俄国当前迫切问题的看法》，柏林，1901年，第13页。——作者注。

本人没有怀疑过这番实话的全部底蕴，如同现在那班“正直的、有教养的”沉醉在感伤情调的酒神节里的人们，不怀疑这是实话一样。托尔斯泰伯爵不光是我们贵族阶级的儿子，他很久以来还是这个阶级的思想家，——当然，不是说在所有的方面都是这样^①。在他的天才的小说里，对于我们贵族的生活，虽不曾加以虚假的理想化，但毕竟还是从它的最好的方面来加以描绘的。这种生活的丑恶的一面，即地主对农民的剥削，在托尔斯泰看来仿佛是不存在的^②。这就道出了我们这位伟大艺术家非常独特的，同时又是不可克服的保守主义。而这种保守主义也就决定了这个情况的产生：甚至在托尔斯泰终于注意到贵族阶级生活的否定的一面时，并且根据道德的观点对之加以谴责，他关心的毕竟还是剥削者，而不是被剥削者。谁要是看不到这一点，那他就永远也不能正确理解托尔斯泰的道德观和他的宗教观。

在《战争与和平》里，安德烈·包尔康斯基对别竺豪夫说：“噢，你想解放农民，这是大好事，但这不是为了你（我认为你没有鞭打过什么人，也没有把什么人发配到西伯利亚），更不是为了农民……道德堕落的人才需要这样做。这种人是应

①应该记住，他出身于十分显赫的名门望族，而非官僚家庭。

②他笔下的伊尔切尼耶夫说（《青年》，第31章）：“我把我所描写的那个时代的、我所喜欢的和重要的人物分成 *comme il faut*（体面的）和 *comme il ne faut pas*（不体面的）两类。第二类又分成不 *comme il faut*（体面的）和普通老百姓。”在这位身为伯爵的艺术家的心目中，对第二类里的两种人没有单独的兴趣。如果说普通老百姓居然也上了场，例如在《战争与和平》或《哥萨克》里，那只是为了利用他们的“爽直”来反衬那班变坏了的 *comme il faut*（极有教养的）人们。——作者注。

当让自己去悔恨的，由于这种人握有不管正确与否的生杀予夺的权力，把这种悔恨压制了下去，并且变得乖戾不堪。我可怜的是这些人，我正是出于怜惜这些人而希望解放农民。”

诚然，托尔斯泰决不会象包尔康斯基在这次谈话中那样来谈论农民：“如果他们挨打，受到鞭笞，流放到西伯利亚，我看这对他们也没有什么坏处。”托尔斯泰伯爵知道，他们比那还要大大不如。但毕竟这班受苦受难的农民，不如那些给农民造成苦难的人，也就是跟托尔斯泰是同一个阶层的人——贵族来，更引起他道义上的关心。为了便于读者了解托尔斯泰的这种心情，我就举他亲哥哥尼·尼·托尔斯泰作例子。

费特^①说，有次尼·尼·托尔斯泰来看他，竟然对他那个想吻一下他的手的驾车的农奴大生其气。“这个畜生怎么突然想起要吻吻手？——他不胜气忿地说，——这是从来也没有过的。”

费特认为必须加以补充的是，对车夫的这次不愉快的斥责，是在他到马厩去的当儿发生的^②。我得承认尼·尼·托尔斯泰不失为彬彬有礼的。可是，他的这种礼貌丝毫消除不了他心理上的那种特点：由于他心理上的这种特点，甚至在他断言仆人吻老爷的手是有辱人的尊严之后，他还把他的车夫叫做畜生。如果说仆人是“畜生”，那么他吻一下手，会使谁的人的尊严受到玷辱呢？显然，是那位彬彬有礼的老爷的人的尊严。这样一来，就连人的尊严的这种意识在这里也给涂上了等级偏

①阿方纳西·阿方纳谢耶维奇·费特（1820—1892），俄国著名诗人。

②见《列夫·尼古拉耶维奇·托尔斯泰传》，比留科夫编，第355页，——作者注。

见的鲜明色彩。正是这种等级的偏见渗透了列·托尔斯泰的全部学说。只有受这种偏见的影响，他才能写出《行之有效的办法》那篇文章。只是由于托尔斯泰伯爵总是从这样的角度，即压迫会使压迫者受到道义上的损害这样的角度，来考察压迫，所以他在临终时才能对自己的国家说：除了承认你拥有促使你的那班害人虫进行修身养性的权力之外，我不承认你有任何别的权力。

不妨再作一点多余的补充：只有如托尔斯泰这样的唯心主义者，才会始终如此真诚地去追求公正，其实他的这种追求本身却是不公正的。唯物主义者一般是不会这样做的，如果不是无耻之尤的话。实际上，只有唯心主义才把道义的要求看成是那种与一定社会人们之间的各种具体关系无关的东西。就在这位托尔斯泰伯爵那里，基于他所特有的形而上学者的“绝对的彻底性”，唯心主义的这种一般的缺点就达到了极端，这就表现在把“永恒”同“暂时”，“精神”同“肉体”绝对地对立起来^①。

由于托尔斯泰不能在自己的视野里以被压迫者来替代压迫者，换言之，就是从剥削者的观点转到被剥削者的观点上来，所以自然地他就把自己的主要精力放在压迫者的修身养性上，使他们不再去干丧天害理的勾当。这就是为什么他的道德说教具有否定的性质。他说：“不发怒。不奸淫。不发誓。不动武。在我看来，这就是基督学说的真谛所在。”^②

^①我在提供给读者的另一篇文章里，对问题的这一方面有详细的考察（译者按：普列汉诺夫指的是他的《概念的混乱》一文）。——作者注。

^②《成熟的麦穗》，第216页。——作者注。

这还不是全豹。说教者，也就是那班使道德沦丧的剥削者能以重新做人为主旨，以及心目中除了这些剥削者以外不知还有别人的人，就必然是个人主义者。托尔斯泰伯爵曾四处散播“团结”的重要性。可他在实际上是怎样理解“团结”的呢？不妨来看一看：“我们要做的是着眼于团结的事，这样就会接近上帝，而不是把团结挂在嘴上。只要我们至善、博爱，团结就会自来。你们说：“上下齐手，事情好办。”那么什么事好办呢？耕地、锄草、打桩，——是的，好办，但是对于靠近上帝来说，只能靠个人去做。”①

这就是最道地的个人主义，顺便说一句，这就是在托尔斯泰学说中为什么对死的恐惧起着如此重大作用的原因。还有费尔巴哈，他在对黑格尔提出的这个思想详加发挥时，断言近代人类所特有的那种对死亡的恐惧，由此而产生出来的现代宗教的灵魂不死的学说，乃是个人主义的产物。用费尔巴哈的话来说，具有个人主义情绪的主体，除它自身以外，它没有别的客体，因此它感到有一种相信自己不朽的强烈要求。在还不知基督教的个人主义为何物的古代世界，主体并不将其自身当作客体，而是把其所属的那整个政治实体，即把他的共和国、他的城邦作为客体。费尔巴哈援引圣奥古斯丁②的看法说，在圣奥古斯丁看来，罗马的光荣取代了罗马人的不朽。托尔斯泰伯爵既不大关心俄罗斯国家的那种含混不清的“光荣”，也不大看重高贵的贵族阶级的剥削勋业。这说明他受了他那个时代

① 《成熟的麦穗》，第75页。——作者注。

② 圣奥古斯丁（354—430），中世纪著名的基督教神学家、希腊罗马文学的研究者，特别推崇柏拉图的著作，《忏悔录》是他最重要的一部神学著作。

的进步思想的影响。可是，他也不能转到受贵族阶级的国家剥削的人民大众一边来。费尔巴哈会说，他自始至终都把自身当做“客体”，巴望他个人的不朽。托尔斯泰伯爵竭诚地证明死亡根本不可怕。但他这样做的唯一的原因是，他怕死怕得要命。《社会民主党人报》的读者勿须我来解释就明白，在实际上“团结”对于有觉悟的无产阶级和对于托尔斯泰是完全不可同日而语的。如果某些工人阶级的思想家现在把托尔斯泰目为“生活的导师”，那就大错而特错了，因为无产阶级根本不能向托尔斯泰伯爵去“学习生活”。

V

顺便谈谈迷误的问题。托尔斯泰伯爵常常断言说，他同社会主义者毫无共同之处，就我所知，他一次也不曾确切和鲜明地确定过他对马克思的科学社会主义的态度。这是可以理解的，因为他不大知道这种社会主义。但是，在《成熟的麦穗》一书里，可能出托尔斯泰伯爵的所料，有一段文字最清楚不过地揭示出他的学说同马克思的学说的绝然对立。托尔斯泰在那里是这样写的：

“人们的主要迷误是，各人都一个个地认为他的生活的指南就是追求享乐和厌恶痛苦。一个没有指南的人，就以这作为指南：寻求享乐，逃避痛苦，而且认为生活的意义就在于斯。但是人永远也不能总是过享乐的生活，而且也不可能逃脱痛苦。因此，生活的目的并不在于斯。倘说那就是生活的目的，就谬不可言了！目的就是享乐，而享乐是没有的，也不可能。如果说曾经有过，那就是生命的终结，那就是跟痛苦影息

不离的死亡。如果水手们认定他们的目的是受不到波涛的颠簸，那他们会驶向何处呢？生活的目的与享乐无缘。”①

在这段话的字里行间就非常清楚地看到了托尔斯泰道德学说的基督教禁欲主义的性质。如果我想给这个学说找一首诗来作注释的话，那我就要提到那首家喻户晓的宗教诗《基督升天颂》。这首诗描写的是一群乞丐为即将升天的耶稣送行，当时在场的约翰·兹拉托乌斯特②对耶稣说：

别赐给乞丐陡峭的山，
那陡峭的山是金山：
他们既管不了这山，
又不会把黄金平分
使人人各得一分；
一旦爵爷和贵族知道了这山，
牧师和官儿知道了这山，
做买卖的商人知道了这山，
就会抢去他们这座陡峭的山，
就会夺走他们这座金山……
.....
你还是把你神圣的名字
赐给这群一贫如洗的乞丐。
让他们在世界各地漂零，
不停地呼唤着你——基督的名字，

① 《成熟的麦穗》，第58页。——作者注。

② 约翰·兹拉托乌斯特（约343—407），著名的东基督教活动家。

时刻不忘对你的赞颂……

托尔斯泰想给予人们的恰恰就是约翰·兹拉托乌斯特请求基督赐给人们的那种东西。除这之外，他什么也不需要。他的学说是建立在宗教基础上的悲观主义，或者是，如果你们认为这样讲更合适的话，——是建立在非常悲观主义的处世哲学基础上的宗教。在这个方面，犹如其他所有的方面一样，这个学说跟马克思的学说是针锋相对的。

跟其他唯物主义者一样，马克思同这种思想，即“生活的目的与享乐无缘”是风马牛不相及的。他在《Die heilige Familie》^①一书里，就已经指出了社会主义（和共产主义）同唯物主义的一般联系，特别还指出了同“享乐在道德上的合理性”的唯物主义学说的联系。不过，在马克思那里，跟大多数唯物主义者一样，这种学说与唯心主义者托尔斯泰所想象的不同，不是那种利己主义的东西。相反，在马克思那里它倒是有益于社会主义要求的论证之一。

“既然人是从感性世界和感性世界的经验中汲取自己的一切知识、感觉等等，那就必须这样安排周围的世界，使人在其中能认识和领会真正合乎人性的东西，使他能认识到自己是人。既然正确理解的利益是整个道德的基础，那就必须使个人的私人利益符合于全人类的利益。既然从唯物主义意义上来说人是不自由的，就是说，既然人不是由于有逃避某种事物的消极力量，而是由于有表现本身的真正个性的积极力量才得到自由，那就不应当惩罚个别人的犯罪行为，而应当消灭犯罪行

① <神圣家族>。

为的反社会的根源，并使每个人都有必要的社会活动场所来显露他的重要的生命力，既然人的性格是由环境造成的，那就必须使环境成为合乎人性的环境。”^①

这就是我们的道德学说的科学原理。谁自觉地赞同这个学说，他就不能不在内心深处对那班要求无产阶级拜倒在托尔斯泰道德说教面前的折衷主义者感到愤慨。革命的无产阶级应对这种说教给予严肃的批判。

在宗教方面，托尔斯泰跟马克思也是针锋相对的。马克思把宗教叫做鸦片，上层阶级极力用它来麻痹人民的意识，他并且说，消灭虚假的人民幸福的宗教乃是人民真正幸福的要求。恩格斯写道：“我们要永远向宗教和宗教观念宣战。”可是托尔斯泰则认为宗教乃是人民幸福的首要条件。我们的《Sozialistische Monatshefte》^②通过弗·巴札罗夫先生^③无中生有地说，

①见拙作弗·恩格斯的小册子《路德维希·费尔巴哈》的附录一（《卡尔·马克思论十八世纪法国唯物主义》），日内瓦，1905年版，第83页〔译者按：这段引文的译文，参见《马克思恩格斯全集》，第2卷第166—167页〕。——作者注。

②《社会主义月刊》。

③《我们的曙光》编辑部在接语中称：弗·巴札罗夫先生（1872—？本名弗·亚·卢得涅夫，马赫主义者，孟什维克——译者注）的《托尔斯泰和俄国知识界》一文中的某些论点应由作者自己负责。但是，第一，该报编辑部却审慎地只字不提它不赞同的是那些论点；第二，德国的《我们的曙光》（真正的《Sozialistische Monatshefte》也是从来不同意它的撰稿人文章中的“某些论点”的，可是，这并不妨碍这班先生始终跟这个《月报》站在同一个观点上。〔译者按：列宁在《“保留”的英雄们》一文中也说：“这里是波特列索夫队伍里的新战士弗·巴札罗夫的一篇文章。编辑部不同意这篇文章的“某些个别论点”，当然，并没有指出是哪些论点。因为这样来掩饰混乱要方便得多！”见《列宁全集》，第16卷第368页〕。——作者注。

托尔斯泰始终反对“超人哲学的信念”，而且他“第一个把纯粹人的宗教客观化了，也就是说，他不仅为自己而且为别人创造了这种宗教，关于这种宗教，孔德①、费尔巴哈和其他现代文化的代表者过去只能从主观上去幻想。”②

托尔斯泰伯爵在逻辑上是否能够同“超人哲学的信念”进行斗争，这一点，他下面的一段话就作了最清楚的说明：“重要的是，承认上帝是主人，而且知道他对我的要求，至于上帝本身是什么，以及他怎样过生活，我永远也不清楚，因为我跟他不能相比。我是干活的人，而他是主人。”③难道这不是在鼓吹“超人原则”吗？

此外，甚至连修正主义者现在也明白，有关“纯粹人的宗教”的任何说法都是无稽之谈。费尔巴哈说：“宗教乃是人的一种不自觉的自我意识。”这种不自觉性不仅是宗教而且也是“超人哲学信念”存在的先决条件。这种不自觉性一旦消失，那么对这种哲学的信念，而且连宗教存在的可能性也会随之而一起消失。如果说，费尔巴哈自己都还不曾完全了解这种不可避免的情况到了何种程度，那么这正是他的错误所在，恩格斯对他的这个错误作过非常精辟的分析。

托尔斯泰伯爵的世界观越带宗教色彩，它同社会主义无产阶级的世界观就越不相容。

①奥古斯特·孔德（1798—1857），法国“实证论”哲学的创始人。

②《我们的曙光》，〔1910年〕，第10期第48页（着重号原有），——作者注。

③《成熟的麦穗》，第114页。——作者注。

VI

托尔斯泰说教的意义既不在其道德方面，也不在其宗教方面。它的意义就在于对人民的那种剥削所做的鲜明描绘，没有这种剥削，那些上层阶级就不能生存。托尔斯泰是从剥削会给剥削者造成道德上的恶这种观点来看待剥削的。但这并不妨碍他以其一贯的，也就是无比巨大的才能来描绘它。

《天国在吾辈心中》这本书可取之处在那里呢？就是总督拷打农民的那段描写。在《我过的是什么生活？》这本小册子里，那些是可以赞同的呢？恐怕只有这一点可以赞同，就是其中谈到统治阶级最无害的娱乐也是同对人民的剥削息息相关的地方。《我不能够沉默！》这篇文章打动读者的是什么呢？就是对十二个被处死刑的农民所作的艺术描写。跟所有那班“绝对彻底的”基督徒一样，托尔斯泰是个最蹩脚的公民。可是一当这个最蹩脚的公民以其特有的力量着手分析那班现存社会制度的代表人物和卫道者的精神活动时；一当他起来揭露这些常常是造福社会不离口的自觉或者不自觉的伪君子时，就应该给他记上一大功。他鼓吹勿以暴力抗恶，可他写的如我刚才提到的那些段落，就在读者的心中激起一种神圣的意愿：以革命的力量来反对反动的暴力。他劝世人只能使用批判的武器，但是他的那些出色的段落却无疑是在为最激烈的武器批判^①作辨

①在拉萨尔的剧本《弗兰茨·冯·济金根》里，乌尔利希·冯·胡登对叶可拉姆巴迭斯牧师说：“不要把刀剑看得那样糟！……塔魁尼乌斯[●]被刀剑赶出了罗马，萨克西斯[●]被希腊的刀剑赶回了老家，刀剑使我们发展了科学和艺术，大卫用剑杀死了参孙、基甸[●]！历史上能看到

解。这就是，而且只有这一点才是列·托尔斯泰伯爵说教中最可贵的东西。

但是，上文所指的那些出色的段落，只是他近三十年所写的东西的极小部分。所有其余的部分，因渗透着他的宗教道德倾向，而跟我们时代一切进步倾向背道而驰；所有其余的部分都属于同无产阶级意识形态完全格格不入的那个意识形态领域。

然而，这倒成了一桩妙事！正因为所有其余的部分属于与觉悟的无产阶级意识形态水火不容的那个意识形态领域，正因为这，上层阶级的那班思想家就有可能“拜倒”在尼·托尔斯泰伯爵的说教面前。诚然，他的说教曾揭过他们的伤疤。但这也没有什么大了不起。要知道，许多基督教的传道士也指斥过上层阶级的不是，但并不妨碍基督教依然是现代阶级社会的宗教。主要的就是托尔斯泰告诫世人勿以暴力抗恶。如果说法国国会“拜倒”在布里安^①面前，而把罢工工人坚决地镇压了下去，可是几乎就在这同一天，它又“拜倒”在托尔斯泰的脚下。发生这样的事的原因极其简单，就是托尔斯泰的说教根本吓不倒那些剥削者。他们没有任何理由害怕它，相反，倒有一

的壮丽事迹，从来都是用刀剑来完成，今后将要进行的一切伟大事业，最后也还是要靠刀剑才能成功！”（第3幕第3场）俄国无产阶级当然同意乌尔利希·冯·胡登的意见，而不能同意叶可拉姆巴迭斯牧师的看法。——作者注。

①塔魁尼乌斯，据传说，是古罗马的末代国王，公元前约510年，他的残暴统治终至酿成著名的罗马起义，他被赶出京城。

②萨克西斯，公元前5世纪时的古波斯王，于公元前480年进兵希腊遭到失败。

③大卫、参孙、基甸都是《圣经》里的英雄人物。

④阿里斯基德·布里安（1862—1932），法国反动政客、极端机会主义者，从1909年起，曾在法国多次组阁执政。

切赞赏它的理由，因为托尔斯泰的说教能使他们感到愉快，又不冒任何重大风险，而且“拜倒”在它的面前，还可以借此表示自己的不凡。诚然，当资产阶级本身还具有革命性的时候，它是决不会“拜倒”在托尔斯泰这般说教者面前的。那时，它自己的思想家代替了这类的说教者。但现在情况起了变化，现在资产阶级在开倒车，而且现在它对任何一种浸透保守主义精神的温和思潮，尤其是对于那种整个实践的本质在于“勿以暴力抗恶”的思潮，都预先就保证给予同情。资产阶级（当然跟它一起的还有当代已经资产阶级化了的贵族阶级）现在了解或者至少怀疑到当代主要的恶，就是它对无产阶级的剥削。既然有人坚决主张“任何时候都要勿以暴力抗恶”，那它干吗不“拜倒”在这样的人面前呢？如果有人问克雷洛夫笔下那只偷鸡的猫，它认为谁是最好的“生活的导师”的话，大概那只猫会“拜倒”在厨师面前，因为他并不同暴力作斗争，只不过象人所共知的那样嚷嚷几声罢了：

你扪心自问要脸不要，在人前就更不消说了！……

瓦西卡这只猫是骗子，瓦西卡这只猫是偷儿……

如此等等。

有些托尔斯泰的追随者根据这样一种完全站不住脚的理由，即拒绝去服兵役，而自命为是最革命的。但是，第一，如果参军的在任何时候都是准备以武力来捍卫现存社会秩序的人，那么现存的秩序就会固若金汤了；第二，军国主义的主要敌人是无产阶级的阶级觉悟，以及受这种觉悟所制约的决心用革命力量来对付反革命的暴力。模糊这种觉悟、削弱这种决心的

人，就不会是军国主义的敌人，而是它的朋友，尽管这种人死死抱住宗教教徒的形式主义不放，不怕对他的迫害，终其生都拒绝拿起士兵的武器。

至于谈到俄国的资产阶级“社会”，那么它现在正好染上了使它“拜倒”在托尔斯泰伯爵的说教面前的那种情绪。它不仅不再相信人民的革命力量能够同反革命的暴力较量；而且它还多多少少地相信，这种对抗并不符合它的利益。它想用和平协商的办法来结束它跟专制制度的旧有的争论。它的最有影响的“左派”代表——立宪民主党人的政策就是为了达到这个目的。托尔斯泰伯爵的宗教道德的说教，在目前情况下，只不过是把米留科夫先生^①的“现实主义的”政策翻译成神秘的语言而已。

我们可以不同意这班追随者的见解，但却不能不称赞他们的逻辑。具有立宪民主党思想方式的人，就他们本身而论，拜倒在托尔斯泰伯爵面前，是完全正确的。但是对于那无数“正直的”、“有教养的”先生，——他们自称比立宪民主党人“还要左”，有时甚至对恐怖主义的行径也给予同情，——却因托尔斯泰伯爵从雅斯纳雅·波良纳的“出走”而“一片哗然”，并且竟然被《行之有效的办法》一文里所阐述的那个假大空的思想弄得感动莫名，那还有什么可说的呢？

诸如此类的折衷主义者，任何时候都是一些可怜虫，车尔尼雪夫斯基在评论维克多·雨果时，就尽情地嘲笑了这种人。但是在现今的俄国，在继一九〇五至一九〇七年的暴风雨般事件之后而来的低潮时期行将过去的俄国，这班折衷主义者更其

^①巴维尔·尼古拉耶维奇·米留科夫（1859—1943），俄国立宪民主党人、俄国资产阶级反革命头目之一，历史学家。

可怜。他们被托尔斯泰伯爵深深感动的那种情状，令人想起卢那察尔斯基、巴札罗夫之流的宗教精神来。我曾采用过伊·基列耶夫斯基^①的说法，这种宗教精神只不过是一件“令人不快的新式棉坎肩”^②。不是把托尔斯泰当作一个伟大的艺术家而感到喜悦——如果把他当作一个伟大的艺术家，那种喜悦倒是完全可以理解的，也是合情合理的——而是把他当作“生活的导师”，这种喜悦就完全成了对那种“棉坎肩”的喜悦。这种令人不快的装束只配老太婆穿，可是现在那班参加示威游行的人身强力壮的人居然认为有必要穿起它来出出风头。社会民主党人应该注意这件事：他们绝对不要穿这种东西。

海涅说得对，为了新的事业，新时代需要新的服装。

P. S. ^③ 时下有人拿托尔斯泰来比卢梭，但这种比较只能得出否定的结论。卢梭是个辩证论者（十八世纪为数不多的辩证论者之一）；托尔斯泰终其生是一个最道地的形而上学者（即十九世纪最典型的形而上学者之一）。只有不曾读过或者根本不理解《Discours sur l'inégalité parmi les hommes》^④ 这部名著的人，才能拿托尔斯泰来比卢梭。在俄国的学术著作里，薇·伊·查苏里奇^⑤ 早在十二年之前，就阐明了卢梭观点的辩证性质。

①伊凡·基列耶夫斯基（1806—1856），俄国政论家、哲学家、斯拉夫派的创始人之一。

②指俄国老年妇女经常穿的一种无袖的棉紧身，也有毛皮制的。

③再者。

④《论人类不平等的起源》。

⑤薇娜·伊凡诺芙娜·查苏里奇（1851—1919），俄国“民意社”成员，后来是“劳动解放社”的成员。

论工人运动的心理*

(马克西姆·高尔基：《仇敌》)

I

我不止一次地听到对《太阳的孩子们》和《野蛮人》的不好评论。“高尔基已是江郎才尽，他的新的剧作在艺术上是不好的，不能满足时代的要求”，——甚至连那些自命为我们这位才华横溢的无产阶级艺术家的最亲密的同志的人都这样说。现在，在我读完了《仇敌》之后，我很想知道那些对《野

*本文最初发表在《现代世界》杂志1907年第5期上。次年，稍加修改润色后，收入了作者的重要论文集子《二十年间》第三版。

对于高尔基，普列汉诺夫不仅在报刊上发表的文章里，也在他的一些书信里，多次谈过他的看法。其中，有些是从他的孟什维克观点出发，因而是极其错误的。他在《再论宗教》一文里对长篇小说《母亲》的评价，就尤其如此。尽管这篇文章对高尔基的寻神主义思想也给予正确的批评。

继本文之后，普列汉诺夫还发表过他写给高尔基的三封信。普列汉诺夫在《黑帮》（一译《黑色百人团》）一文里，对高尔基的剧本《太阳的孩子们》一方面作出了很有风趣的评价，另一方面也包含着某些非常错误的看法。本文则是普列汉诺夫从社会心理方面，而且还是从工人阶级的心理来评价高尔基的名剧之一《仇敌》。

蛮人》和《太阳的孩子们》表示不置一顾的人，是怎样想的。难道他们认为《仇敌》也是不好的以及不合时宜的作品吗？很可能是这样！须知，这是些十分“严肃认真的”人。他们是品评艺术的行家！

至于我，惭愧得很，恕我直说：高尔基的近作是杰出之作。它有非常丰富的内容，除非故意闭起眼睛，才会对这视而不见。

诚然，我喜欢《仇敌》倒并非在于它描写了阶级斗争，而且还是通过这样特殊的环境来描写的：在我国，阶级斗争是由于当局的过分热心造成的^①。工厂工人的骚动，杀了一个工厂主，军宪的出场——在这里，当然是有很多戏剧性的和“真实的”东西。但是，所有这些也只能为写出一部好的戏剧作品提供可能性。问题在于：这种可能性是否变成了现实性？这个问题的解决，大家知道，得看对这个有趣的素材的艺术加工令人满意到什么程度。艺术家不是政论家。他不是议论，而是描写。在描写阶级斗争时，艺术家应向我们表明，阶级斗争是怎样制约着人物的精神面貌的，又是如何决定人物的思想和感情的。总之，这样的艺术家必须是一个心理学家。高尔基的这部新作好就好在，它甚至能满足从这个方面提出的严格要求。《仇敌》正是在社会心理的意义上叫人感到兴趣。我亟愿向所有对现代工人运动的心理感兴趣的人们推荐这个作品。

^①例如，《仇敌》里的一个工厂主说：“工人都象野兽一样贪心，不要惯坏了，必须教育他们”；一个将军说：“新兵是狡猾的野兽——狡猾、懒惰、愚蠢。连长应该钻到他心里去好好替他收拾收拾，才能把一匹野兽变成人，变成一个又懂事又守职分的军人”。

无产阶级的解放斗争是群众运动。因此，这个运动的心理就是群众的心理。诚然，群众是由个别人构成的，而个别人彼此之间也是各不相同的。参加群众运动的既有瘦子和胖子、矮个和高个、淡黄头发和黑发的、胆小和胆大的、力弱力强的，还有脾性随和及耿直的等不同的个人。但是，这些构成群众的个人，与群众骨肉相连，并不把自己放在跟群众相对立的地位，——如资产阶级中的英雄喜欢把自己同一般群众对立起来那样，——而意识到自己是群众的一部分，他们愈是清晰地感到把他们同群众联系起来的那种密切的关系，就愈感到如鱼得水之乐。无产者首先是“社会性的动物”，为了把亚理斯多德的这句名言运用到这里来，就得稍微改变一下它的意思。这样做，对于所有那些具有一定观察力的人来讲，是很惹眼的事情。那根本不喜欢去描写现代无产者心灵的维尔纳·桑巴特^①说，无产者感到自己是那样一种因素，就其本身来说，并不意味着什么，可是只消它跟许多别的因素结合在一起，它就获得了意义^②。当然，另一个资产阶级的“超人”则一定会据此得出这样的结论：这个因素本身是一钱不值的，而且在无产阶级中间也没有强有力的“个人”。但这是由资产阶级眼光狭小造成的最大的错误。从人的本性来说，个人的发展跟人身上的自主精神，亦即坚定不移的自主能力的发展，是成正比的。就连那个维尔纳·桑巴特也承认，无产阶级获得并显出这种能力，若从年纪上说，比资产阶级要早得多。在“殷实人家”的孩子还

①维尔纳·桑巴特（1863—1941），德国庸俗经济学家。

②Werner Sombart, *Das Proletariat* (“Die Gesellschaft”, herausgegeben von Martin Buber, S. 86 (维尔纳·桑巴特：《无产阶级》《社会》，马丁·布贝出版社，第86页))。——作者注。

只知道接大人脖子撒娇的年纪，无产者就靠自己顽强而繁重的劳动而自食其力了。如果说无产者真的感到他自己是这样一种因素，即倘不同其他许多因素相结合，便会丧失自己的意义的话，那是由于这样两个原因。一个是在于现代生产的技术组织，另一个是在于现代生产的社会组织，或者如马克思所说的，在于资本主义社会所特有的生产关系。无产者没有生产资料，他只是靠出卖自己的劳动力过活。作为劳动力的出卖者，即作为除了自身而外，在市场上没有什么东西可卖的那种商品的所有者，无产者确实是非常软弱的，可以说是无依无靠的。他们完全依靠那些购买他们劳动力的、手里掌握着生产资料的人。无产者愈早地感到他对生产资料的所有者的这种依赖关系，他就愈早地自立，亦即他就愈早地成为独立的人。因此，无产者的自主精神取决于无产者意识到他对资本家的依赖并力图摆脱这种依赖，或者至少也要削弱这种依赖。为此，除了无产者的团结外，没有别的出路，即除了联合起来为生存而共同斗争外，没有别的出路。因之，工人愈是不满于对资本家的依赖，他的觉悟，即他必须跟其他工人采取共同行动以及必须唤起所有群众身上的团结心的那种觉悟的程度就愈高。一个工人身上表现出来的同群众结合的趋向是跟他独立自主的愿望和他意识到他自己的价值成正比的，总之，是跟他个性的发展成正比的。维尔纳·桑巴特当然是看不到这点的。

用现代生产关系的观点来看，事情就是这样。从现代技术的观点来看，那就是如下的情况：在资本主义企业里做工的无产者，并非整个产品都是他生产出来的，他只是生产出产品的某一部分。而产品，就其整体来说，它乃是许多人，有时是非常多的生产者联合起来的和组织起来的共同努力的成果。因此，

现代技术也使无产者感到他自己是这样一种因素，即它只有同其他的因素相结合才具有意义。简言之，技术也促使无产者主要成为社会动物。

这两种情况都给无产阶级的心理打上了非常鲜明的印记，这两种情况——就借助这种心理——也就确定了无产阶级在同资产阶级的斗争中所采取的策略。无产阶级运动乃是群众运动，它的斗争就是群众的斗争。构成群众的各个单个人的力量愈是团结，胜利就愈有把握。工人从年青时起，根据切身的经验就懂得这个道理。高尔基笔下的主人公之一的工人雅戈金^①就非常天真地表述了这个道理，他说：“咱们一定要联合起来，紧紧地抱成一团——这样就能成功。”^②诚然，在现实生活中，“成功”不会象雅戈金说的来得那么容易；但应据此得出这样的结论：为了求得最后的“成功”，就须得更紧密地团结在一起。

工人阶级先进代表人物的活动自然地，并且几乎是本能地趋于使无产阶级的力量联合及组织起来。他们认为，联合起来和组织起来乃是争取美好未来的最强大和最有效的策略手段。同这个行之有效的及强大的策略手段比起来，在他们看来，所有其他的手段就都是次要的、不重要的，其中某些手段，——倘将其在另外一些社会条件下付诸实践，有时也并非不会取得成功，——有时简直是完全不合适的。在高尔基的这个新的剧作里，工人列夫森针对他的同伴阿基莫夫杀死工厂主，即为富不仁的米哈依尔·斯克罗鲍托夫一事指出道：“唉，安德列干么偏

^①高尔基《仇敌》中的一个工人形象。

^②见《高尔基选集·戏剧集》，人民文学出版社，第353页。

要扳一下枪机呢！杀人有什么用？一点用处也没有！你杀死一条狗——主人会再买一条狗来……就是这么回事。”^①所谓的恐怖活动，那不是无产阶级的斗争方法。真正的恐怖主义者，就其性质或者就“不得已的情况”来说，乃是个人主义者。具有天才艺术家的敏感的席勒，就懂得这一点。他的威廉·退尔^②就是一个名副其实的个人主义者。当史陶法赫^③对他说：“只要我们团结一致，我们就可能大有作为”，他却回答说：“船沉的时候，各人管各人才好逃命。”当那个史陶法赫指责他对共同的事业漠不关心时，他就反驳说，每个人的信心只能建立在自靠自上。这是两种截然相反的观点。史陶法赫证明的是“团结起来，弱者就成强者”，而威廉·退尔却顽固地坚决认为，“单枪匹马的强者，才是最坚强的人”。

退尔对于这个信念是始终不渝的。而他总是“单枪匹马地”去对付盖思勒。相反，史陶法赫却被席勒描绘成群众运动的典型的鼓动者、组织者和领导者。这个坚强的人跟退尔一样，面对种种最极端的手段，也是不后退一步的。他在格留特里的一次会议上讲过这样的一段名言：暴君的权力并不是大得无边的，一旦被压迫者无处伸张正义，一旦他忍受不了那令人难堪的重压，他就会行使他那永恒的、决不放弃的权利，并且拿起武器来。但他把联合看成是成功的主要保证，他要的是使林区的所有州府都参加到解放斗争里来，使它们都采取一致的行动：

①见《高尔基选集·戏剧集》，人民文学出版社，第354页。

②席勒同名剧本中的主人公。

③席勒《威廉·退尔》中的人物。

Wenn Uri ruft, wenn Unterwalden hilft,
Der Schwytzer wird die alten Bünde ehren…①

舍此别无他法。史陶法赫甚至耽心那种个别人的行动，因其会有碍于共同事业的成功。他始终不渝地劝告那些出席格留特里会议的人们：

Jetzt gehe jeder seines Weges still
Zu seiner Freundschaft und Genossame,
Wer Hirt ist, wintre ruhig seine Herde
Und werb' im stillen Freunde für den Bund,
Was noch bis dahin muss erduldet werden,
Erduldet's! Lasst die Rechnung der Tyrannen
Anwachsen, bis ein Tag…②

最有意思的是下面这个细节：退尔杀死了盖思勒，这是他给整个瑞士立的一功，但他却有负于当时的解放运动，他把凶恶的暴君杀死了，可他毕竟采取的是“单独”行动，是替自己报仇。拉萨尔就注意到了他这一功勋的个人动机。史陶法赫着眼的是另一方面，他说：

①只消乌里人登高一呼，林区的人就群起响应，什维兹人决不会背弃前盟。

②现在，大家悄悄地各自回家，各自料理自己的事情！牧人要认真看好过冬的牛羊，还要给同盟输送新的成员！在行动之前，得忍耐且忍耐！让那些暴君多行不义，恶贯满盈，到头跟他们算一次总账……参见《威廉·退尔》，人民文学出版社，第43页。

Raub begeht am allgemeinen Gut,

Wer selbst sich hilft in seiner eignen Sache.①

剽窃共同的财富——为了共同事业的胜利，就需要采取共同一致的行动。史陶法赫是完全正确的。个人行动在历史上根本办不成任何事情。这一点，席勒也看到了。在他的笔下，退尔把中世纪的瑞士从奥地利的桎梏下解放出来所建立的功勋，只不过是给这个革命安置的一根导火线。史陶法赫这种人从事的鼓动和组织活动，就给它准备好了各种手段。那些强者，即那班“单枪匹马才是最坚强的人”，只不过间接地属于历史的动力之列而已。

席勒的退尔，就其本质来说是一个个人主义者。但有如上述，还有“不得已情况”的个人主义者。必须承认，在我国七十年代末和八十年代的恐怖主义者中，有不少就是这种个人主义者。他们乐于跟人民群众步调一致；而且他们也极力在这样做，但群众还站在原地未动，群众还没有响应他们的号召，或者，说得确切一点，他们还缺乏等待群众起来响应的那分耐性，——于是，他们便“采取了单独行动”。这是些非常坚强的人物，但是他们在恐怖行动中表现出来的那种力量，却在很大程度上是一种绝望的东西。而且这些强有力的人物都遭到了失败。

高尔基新的剧作中的那些有觉悟的无产者，也是一些强有力的人物，然而幸运的是，他们丝毫不怀疑工人群众的同情。

①谁要是为个人利益打算，那就是在剽窃共同的财富参见，《威廉·退尔》，人民文学出版社，第86—87页。

跟上面讲的情况刚好相反！工人群众愈来愈大张旗鼓地响应他们的号召。列夫森^①说：“人民的智力正在提高，他们在听演说，在读书，在思索。”^②还有什么比这更好的呢？在此时此刻，甚至连那些没有耐心的“知识分子”都找不到逃避群众的借口。何况跟群众息息相关的、从事体力劳动的无产者，就更难得找到这种借口了。

但是，不管在什么时候，事实是，“知识分子”总是更多地指望“个人”，而一个有觉悟的工人，却指靠的是群众。由此产生出两种策略。高尔基的《仇敌》就给正确理解工人策略的心理基础，提供了丰富的资料。

Ⅰ

我并不想尽量详细地利用所有这样的资料，但也不愿仅限于刚才所谈的范围。我还想进一步说开去。

大家知道，我国有很多人过去和现在都主要把“恐怖主义”当成是英勇的斗争手段。而席勒的《退尔》就说明，这是错误的。难道退尔表现出来的英雄气概超过了史陶法赫吗？根本没有！不难看出，如果说退尔身上更多的是直率的话，那么，史陶法赫身上更多的则是为了共同事业的利益而表现出来的自觉的自我牺牲精神。只消提一下我在上文引用的史陶法赫就剽窃共同财富而发的那番高论，就足以说明这一点。但是，倘事情是这样的话，那为什么社会舆论把英雄的称号送给

①高尔基《仇敌》中的人物。

②见《高尔基选集·戏剧集》，人民文学出版社，第352页，译文略有修改。

退尔，而不是送给史陶法赫呢？这是由许多情况决定的。这就是其中的两种情况。

在诸如退尔建立的那类功勋所采取的行动中，在霎那间就显示出了个人的全部力量。因此，这类的行动就可以造成最大的印象。那些亲眼看到这种行动或者是听到这种行动的人，为了评价所表现出来的这种力量，就无须过多地拿出自己的注意力。因为摆得明明白白，那是一种很大的力量。

史陶法赫的活动就不然。它占的时间非常长，因此，通过这种活动而显示出来的力量就极不明显。要确定这种力量的大小，就得动相当的脑力，而这却不是人人都乐意做的，也不是人人都能这样做的。

我之所以说“不是人人都能”做的，是因为我们对各种各样历史活动的看法，是取决于我们对历史的总的理解。就有过这样的时代，以个别人物如罗姆洛^①们、奥古斯都^②们、或者布鲁图斯^③们的功勋来看待历史的。而所有受奥古斯都们和布鲁图斯们压迫或者被他们解放的人民大众，都被历史学家们视而不见。因之，这班历史学家很自然地就不去研究那些通过对群众的影响来影响本国历史的社学活动家。即使在现代的欧洲，来研究这种在欧洲土生土长起来的历史观也是不恰当的。这里只消指出这一点就够了：奥古斯顿·梯耶利^④就卓有成效地认为这种历史观同西方先进国家中贵族君主政体的存在有因

①罗姆洛，传说中的古罗马帝国的第一代皇帝。

②奥古斯都（公元前63—公元14），古罗马皇帝（公元前27—公元14）。

③马克·尤利·布鲁图斯（公元前85—42），古罗马帝国的政治家、凯撒的对头。

④奥古斯顿·梯耶利（1795—1856），法国资产阶级史学家。

果关系。历史学家只是在群众推翻了贵族君主政体的时候，才想起群众，——而奥古斯顿·梯耶利就是历史学家当中首先想到群众的一个。那种认为可以通过那些追逐权势的、英勇果敢的个别人的活动找到对历史的完满解释的史学家，现在已不多见了。科学已经懂得必须作出更为深刻的解释。但是“广大的公众”对于这种必要性就理解得很不够。他们的目光总是停留在历史运动的表面上。而在表面上看到的就只是一些个别的人物。在个别人物当中，对于“广大公众”来说，退尔这样的人就比史陶法赫一类人比较易于得到了解。所以，“广大公众”总是捧给退尔一类人物以桂冠，而对史陶法赫一类人物，则几乎失之于“起码的注意”^①。

但是，只有当群众还没有觉醒，还不了解自己的力量和意义时，才会用这样的眼光来看历史。如果资产阶级的很有思想的思想家奥古斯顿·梯耶利曾严厉地斥责了那些把一切都算在

^①这里顺便说一句，下面这个崭新的例子就说明了对“恐怖主义”的偏见是怎样流传起来的情况。在《施利塞堡^①囚徒志》（第1卷，圣彼得堡，1907）集子里，在谈到米·罗·波波夫^②参加1879年沃龙涅什代表大会^③的情况说：“在代表大会上，他是极右分子之一”（第160页）。这就是谓，米哈依尔·罗季奥诺维奇是“恐怖主义”的死敌之一。但是，这篇记叙米·罗·波波夫文章的作者（译者按：即斯瓦齐科夫）并不是社会民主党人。——作者注。

^①施利塞堡原是俄国沙皇政府在拉多什湖上修建的一个要塞，后被沙皇政府用来监禁革命者。

^②米哈依尔·罗季奥诺维奇·波波夫（1851—1909），俄国著名的民粹派革命家。

^③沃龙涅什代表大会是民粹派组织“土地与自由”社于1879年6月18—21日召集的一次全国性的代表大会。会上出现了支持和反对搞个人恐怖策略的两种对立的意见。会后，“土地与自由”社就分裂为两个组织：“民意党”和“重分黑土党”。

帝王头上，而人民群众等于零的历史学家，那么，有觉悟的工人群众的代表就更不可能满足于对历史的这样一种解释了，——这种解释把一切都归于杰出的“英雄人物”的功绩，而把零归于灰色的群众运动。所以，无产阶级的有觉悟的代表根据自己切身的体验知道，从事唤起无产阶级群众的觉悟这样艰苦的工作，是需要很大的精神力量的，诚然，他们极其尊重退尔，但他们肯定会更同情史陶法赫。自然，那是说如果他们不是处于哈尔士林^①们那种特殊境地的话。

总之，这里表现出来的观点上的分歧，是由社会阶级的地位的不同而决定的。高尔基对于这种不可避免的分歧，是了如指掌的。他在《仇敌》中所刻划的工人，就充满了极其崇高的自我牺牲精神。大家不妨回忆一下这个场面：列夫森和雅戈金就说服青年工人里雅布佐夫去承担杀死资本家米哈依尔·斯克罗鲍托夫的罪责：

里雅布佐夫：我已经下了决心了。

雅戈金：慢来，你还得好好地想一想。

里雅布佐夫：还有啥好考虑的。既然杀了人，就得有人把这担当起来。

列夫森：对！就得这样。我们凭良心办事，——您的损失，我们来顶。要是没有一个人出来承当，许多人都得遭殃。那就会有比你更可贵的优秀分子受到株连，巴肖克，看我们的共同事业上。

^①斯捷潘·尼古拉耶维奇·哈尔士林（1856—1882），俄国杰出的革命家，“俄国工人北方协会”的组织者之一。

里雅布佐夫：我没有什么要说的了。我虽然年轻，可
我懂得，我们必须用铁链子把我们紧紧地拴在一起……

雅戈金：（微笑）我们一定要联合起来，紧紧地抱成
一团——那就会成功！

里雅布佐夫：好吧。由我来完成这件事情。这有什么
可说的呢？我是个单身汉，应该由我去！唯一不痛快的是，竟是为了这种人的血……

列夫森：是为了同志，而不是为了那个人的血。

里雅布佐夫：不，我只是说，他是个可恨的人……一个非常凶恶的人……

列夫森：恶人没有好死。好人才有善终，好人于别人
无碍。

里雅布佐夫：嗯，没有要说的了吧？

雅戈金：没有了，巴肖克。那么，你明天早上就去投案吧？

里雅布佐夫：干吗要到明天呢？我说，我现在就去。

列夫森：不，你最好还是明天去投案！黑夜，就跟亲娘似的，它会给你好好地参谋参谋的……

里雅布佐夫：好了……我现在就去吧？

列夫森：上帝保佑你！

雅戈金：去吧，兄弟，要义无反顾。

（里雅布佐夫从容离去。雅戈金两眼盯着手里转动的棍子。列夫森两眼望着天空。）

列夫森：（低声地）季莫菲，好人开始多起来了！

雅戈金：天道好就有好收成……

列夫森：这一着若成了功，我们就会有好的转机

了……①

还有什么比这位年轻的富于自我牺牲精神的里雅布佐夫更高尚的呢？他的那些比他更为成熟的、给他指出建立功勋道路的同志对他的激励又是何等的崇高！他们的全部行事就是为了使人民“好”起来。这些人无疑都是英雄。但这是些特殊类型的英雄，经过特殊锻造的，这是无产阶级的英雄人物。请看，他们这种特殊的、新锻造出来的英雄人物对于出席旁听审讯他们的那位极有才华的女演员塔吉雅娜·鲁果瓦娅留下了多么深刻的印象。她的丈夫说道：“我喜欢这些人。”她回答道：“是的，可他们为什么竟如此的单纯？他们说起话来是那样的天真，看人也那么天真……他们是在讨苦吃吗？那是为什么？他们身上没有热情。没有英雄主义精神。”

雅可夫（塔吉雅娜的丈夫）：他们真心实意地相信自己的真理。

塔吉雅娜：他们身上一定有的是热情！他们一定是英雄人物！……可是在这里，你感到的是，——他们蔑视所有的人②！

一个好的女演员应该是个内行。她能识透别人的热情，能界定别人的性格。大概，塔吉雅娜·鲁果瓦娅对这些都是驾轻

①见《高尔基选集·戏剧集》，人民文学出版社，第352—354页，译文有改动。

②同上书，第378页，译文有改动。

就熟的。但是她观察到的完全是在另一种环境里迸发出来的热情；她所研究的也完全是在另一种环境中形成的性格。不管是在生活中还是在戏剧里，她都还不曾碰见过有觉悟的工人。她只是在偶然出席旁听审问这些她从未见过的人性的精英时，见到了这样有觉悟的工人，她好象成了个“修养不高”的演员，一下陷入了克雷洛夫笔下那个在陈列馆里散步的怪人的可笑场面，——她居然在英雄主义指导着这些被告的全部行动的地方，看不见英雄主义。

其实，正是这种英雄主义的朴素的本色表现出了崇高的英雄主义的本质。请回想一下列夫森是怎样劝说里雅布佐夫的。里雅布佐夫之所以应该作出自我牺牲，倒不是因为他比别人优秀，而是相反，别人比他优秀：“那就会有比你更可贵的优秀分子受到株连，巴肖克，看在我们的共同事业上。”我觉得倘若用那个很有才能的女演员塔吉雅娜·鲁果瓦娅的心理来理解那些英雄人物的热情的话，则不管他们当中的哪一个，就会感到是受了污辱：如果人们竟是如此这般地来劝说他，他就会不由自主地打消任何促使他做出自我牺牲的念头。塔吉雅娜·鲁果瓦娅能理解的英雄人物都是喜欢别人奉承的。

有各种各样的英雄主义。上层阶级的英雄人物跟无产阶级的英雄人物是不同的。塔吉雅娜并不懂得这一点。这是可以理解的，因为她不会对历史作出唯物主义的解释。但是我们、读者倒有时在考虑唯物主义地解释历史。可以采取心理实验的方式来更好地了解事物，我建议你们不妨设想塔吉雅娜·鲁果瓦娅接受了社会民主主义的思想，并且还是工人政党的成员。就这一点来说，也许她身上现在就已经有了某些思想上的萌芽。她不光是一个有才能的女演员，而且她还天性是个诚实的人。

无怪乎她在审讯结束时在谈到那几个被捕的工人时说道：“这些人一定会胜利的。”^①我们还这样假定，她是决心跟他们走同一条道的。那会怎样呢？你们是否认为由于她采取了这样果断的行动，从资产阶级环境带来的全部旧影响的残余就都从她的心灵上消失了呢？这是根本不可能的事情。诚然，谁也没有这样的权利对她提出这样的要求。教养留下了许许多多不能磨灭的痕迹。所以人们总是难于“除去自己身上那个陈朽的亚当”。对英雄主义所持的旧的看法，一定会在塔吉雅娜·鲁果瓦娅的新的活动中表现出来。因此，在达到无产阶级斗争的最终目的的手段问题上，想必她会跟她的那些无产阶级同志经常发生分歧。这条鼓动与组织群众的道路，即列夫森们和雅戈金们几乎是凭着本能所走的那条道路，她也会常常认为是缺少英雄主义的。而且，就连那些有觉悟的无产者所采取的行动也常常刺伤她的心，她认为那些行动没有革命热情，是“机会主义的”。她还会跟她那些新同志发生争论，她极力要使他们相信，他们“应该成为英雄人物”。她是否会如愿以偿呢？我不知道。这得看情况如何而定。如果有大量跟她一样的知识分子同她一起转到工人方面来的话，那或许会使她如愿以偿。历史情况说明，在工人运动初期，就常常受到知识分子的决定性的影响。这样，就经常发生内部斗争。并且在工人运动内部就又会经常出现“两种策略”的斗争。但是，在工人运动得到巩固的时候，在没有知识分子的帮助，无产阶级也会采取行动的时候，无产阶级的策略就会取得彻底的胜利……而且这时知识分子就会逐渐离开无产阶级。

^①见《高尔基选集·戏剧集》，人民文学出版社，第394页。

在列夫森和雅戈金同里雅布佐夫的谈话中，还有一个值得注意的地方，用它来说明无产阶级策略的心理条件是很有教益的。它就是：

列夫森：不能不明不白的去，要知道……你还年轻，那是要服苦役的。

里雅布佐夫：没有关系，我会逃跑的。

雅戈金：也可能判不了苦役！巴肖克，判你苦役，你还不到年龄。

列夫森：我说，就得判服苦役！在这种事情上想得更坏一些有好处。如果一个人连苦役都不怕，那就是说，他是铁了心的了①！

这说得多么的正确！列夫森这个老头，用他自己的话来说，他是活得多了，也见得多了，所以他对这一点也就理解得深。可要是他跟塔吉雅娜·鲁果瓦娅争论起革命“英雄主义”来，也许他还不会得心应手地运用他这个深刻而正确的见解：

“在这种事情上想得更坏一些有好处。”真是一语中的！但是否只是在列夫森跟里雅布佐夫谈到的那种事情上才是正确的呢？当然不是！对于世上的许多事情，都应“想得更坏一些有好处”。无产阶级的解放斗争就属于那类事情之列。正是在这样事情上，要经常记住：“想得更坏一些有好处”，因为如果为无产阶级的解放而斗争的人们无所畏惧，那就是说，是铁了心的了。

①见《高尔基选集·戏剧集》，人民文学出版社，第352页，译文有改动。

心了。那么在这种斗争中什么才是最可怕的呢？是不是那威胁着参加者的死亡呢？不是，用死亡来威胁他们并不那么容易。你若是用死亡去吓唬年轻的里雅布佐夫，那么他就会沉着而单纯地，甚至带着不耐烦的神情对那些认为必须给他打打气的人说：“我已经下了决心了，还有什么好说的呢？”要使这样的人惶惶不安，那就得想出比死亡还要可怕的东西。在他看来，什么比死还可怕呢？对他来说，只有一桩事情比死还要可怕：他全心全意地献身的事业遭到了失败。甚至并非是完全的失败，也不是对这个事业的希望彻底破灭，而仅仅是意识到眼看就要到手的胜利被推到了渺茫的未来。在某种情绪的支配下，类似这样的意识就无疑比死亡还要可怕。只要这种意识同一个人的生命牵连在一起，即只消生死存亡的问题一旦使因胜利的垂手可得所抱的那种过分乐观的想法化为泡影时，它就会使甚至坚强的人陷于绝望。所以，无产阶级解放运动的参加者不应该以过分乐观的希望来冲昏自己的头脑；他们应该摒弃过分的乐观主义。“在这种事情上想得更坏一些有好处。”如果准备斗争的人们，甚至根本不对一蹴而就的胜利抱任何希望；如果他们准备进行长期的斗争；如果连这样的思想，即他们可能注定会死，而且根本看不到，即使眼睛多长也望不到他们心向往之的乐土，也动摇不了他们的决心，那他们就是“铁了心了”。“在这种事情上想得更坏一些有好处。”固然，列夫森现在可能有了跟这不同的看法。而那位曾经是女演员的塔吉雅娜·鲁果瓦娅也许会说这种看法是“孟什维克的”（或者说它是别的什么）、是“机会主义”。资产阶级出身的革命家总喜欢用一些不切实际的希望来欺骗自己。他们象需要空气似地需要这样的希望。有时，往往就是这种希望在支持他们。那种长

期的、细致的、循序渐进的群众工作，他们认为那简直是枯燥乏味的苦差使；他们认为那种工作既无热情，也无英雄主义。只消无产阶级的运动受着他们的影响，就会在一定程度上沾染上他们那种浪漫主义的乐观主义。只有当无产阶级的运动完全成为它本身的运动，才会消除这种浪漫主义的乐观主义。但是，因为这种无根据的乐观主义，——正是因其没有根据，——总是周期地被极端颓丧的情绪所取代，所以，这种无根据的乐观主义就几乎成为受知识分子影响的所有处于幼稚阶段的工人运动所诅咒的东西。这个运动所遭到的大部分失败都可以说明这一点。

使人感到有趣的是，曾经在《新生活报》^①上撰文的高尔基，如大家所看到的，就是从这个方面落到了知识分子的强大的影响之下。他认为“布尔什维克”的策略，如象他笔下的塔吉雅娜·鲁果瓦娅对策略的看法那样，是最富于“热情的”和“英雄主义色彩的”。我们相信，他的无产阶级的本色迟早会使他发见这些策略方法是软弱无力的，恩格斯还在五十年代初就把这些策略方法名副其实地称之为革命的炼金术。

Ⅲ

但是，我们还得回到我们的“剧本”上来。

带着多年成见的眼光来看工人群众的资产者，除了看到的是灰色的“人众”之外，什么也没有看到；至于工人斗争的心

^①《新生活报》是列宁领导的公开出版发行的第一份布尔什维克报纸，于1905年10月27日—12月3日，在彼得堡出版。

理上的动机，除了粗野的几乎是动物式的冲动之外，也是什么也没有看到。谁不曾听到过这种论调，说有觉悟的无产者所持的阶级观点是极其狭隘的，它排斥了“对人的普遍的”爱吗？出身无产阶级的马克西姆·高尔基自己就知道这种说法是极端错误的，并且还以艺术家的身份，借助有趣的艺术形象向我们表明了这一点。他笔下的列夫森就用半神话式殉道者的善良而且对一切都加以饶恕的眼光来看待一切世人，据说这个殉道者还为自己的死敌祷告：“他们并不了解他们所干的事情。”当那个警官为了审案而冲着列夫森大声大嚷“你好不要脸？老浑蛋！”以及当工人格列柯夫起而驳斥那个警官，说“您干么骂人？”时，列夫森居然心平气和地说：“没什么，他们就是靠打人骂人吃饭的！……”^①甚至连那班欺人的家伙也没有在他身上激起仇恨。在资本主义社会为生存而进行的斗争给他造成了一种非人能忍受的压抑的沉重印象。他对女主人的外甥女娜佳说：“我的好小姐，世上的人全都中了金钱的毒！所以使得象您这样年轻人的心里总感到烦闷……人们全叫金钱给迷住了，可是您还没有，所以您不受人的欢迎。金钱总跟人叮叮当地嚷道：‘象爱您自个儿一样地爱我吧！……’您是不听这一套的。”工人雅戈金嘲笑他说：“你呀，叶菲梅奇，你这是对牛弹琴……真是个怪人！……这叫费力不讨好……难道她们能听懂吗？工人的心能明白，而这是不合主子的心眼的。”^②但是他不同意这个说法：“人心都是肉做的”，他说，“人人都是相依为命的”。显然，还在他遇到社会主义者之前，他就已

^①见《高尔基选集·戏剧集》，人民文学出版社，第390—391页。

^②同上书，第320、322页。译文稍有改动。

经得出了这个确定不移的结论：恶并不在人身上，而在于“金钱”。不管是在他同娜佳，还是同我们熟悉的那个女演员塔吉雅娜·鲁果瓦娅的谈话中，都明晰地表现出了他这个并不复杂，然而却很有特色的、深刻的人生见解。

米哈依尔·斯克罗鲍托夫被人杀死后，死者的尸体还停在房中等待埋葬和……法院的检验，这时敏感的娜佳问塔吉雅娜：“塔尼娅表婶！为什么屋里有个死人，就得小声小气地讲话呢？”塔吉雅娜回答说：“我不知道。这时作为看守人的列夫森却急不可奈地发了这样一通调子低沉的谈话，

列夫森：（带着微笑）小姐，因为我们在死人面前是有罪过的，我们全都有罪……

娜佳：可是，叶菲梅奇，并非所有的人……都是这样被人杀死的……为什么在任何一个死人身边，都得细声的讲话呢……

列夫森：好姑娘！所有的人都是我们杀死的！有的是用枪打死的，有的是死于人言；我们干的就是杀人的事儿。我们把世上的人都赶到地底下去，对这，我们都视而不见，充耳不闻……可是，等到把人弄死了，才晓得我们对他是罪过的。于是就去怜惜死人，对死者感到问心有愧……要知道，人家也是如此地在赶我们，而我们也得准备进坟墓！……

娜佳：唉呀……真叫人害怕！

列夫森：没有什么！现在感到害怕，一到明天，就全都过去了。于是人们又在那里你推我我推你，……一个人被推倒了，大家就沉默一会，感到有些不好意思……叹口

气——接着，又一切照旧！……还是那套手法……人就是糊涂虫！所有的人就只有这一条路……都挤在一起……不过，小姐，你是不会觉得有罪的，——死人也不会来打扰您，所以您在死人跟前是可以大声说话的……

塔吉雅娜：那么把生活改变一下，需要做些什么呢？……您知道吗？

列夫森：（神秘地）就需要消灭金钱……把它埋葬掉……要是没有金钱，——人们为什么会仇恨呢，彼此为什么会倾轧呢？

塔吉雅娜：只消这样就行了吗？

列夫森：开头能做到这样就行了。

塔吉雅娜：娜佳，你想到花园里去走走吗？

娜佳：（沉思地）好吧……”^①

在我看来，这场对话的结尾于塔吉雅娜是很有意味的。列夫森的这种独具一格的“经济唯物主义”在她的身上第一次产生出来的只能是“到花园里去走走”这种愿望。我们已经知道，她需要的是热情和英雄主义；而这场关于金钱的议论则无论对于热情还是对于英雄主义，好象都没有给留下那怕是一丁点立脚的余地。金钱——这是一种平凡之极的东西，对它的任何解释都会使——至少是由于不习惯——感情“细腻”的“文化”人感到不胜的厌恶。然而，恰恰在于列夫森对这个问题看法完全不同。这个情况就完全说明，他是他以他独特的、无产阶

^①见《高尔基选集·戏剧集》，人民文学出版社，第321—322页，译文稍有改动。

级的观点来看待这个平凡之极的金钱的。

这里，我想稍为说两句题外话。已经去世的涅克拉索夫曾在他的—首诗里描写了一个因失去儿子而痛苦不已的老农妇，他使她如哭如泣地说道：

这件暖和的小皮袄穿破时，
谁会给我打来新的兔子①？

随后这个老农妇含着眼泪回忆起他的儿子，还说，她的木头小屋已经完全倒塌，等等。这使得当时的一些批评家很不以为然。他们认为这种描写是“粗俗的”。他们大叫大嚷说，连宝贝儿子都死了，何来谈木头小房和小皮袄的心情！假如我的记忆还靠得住的话，我记得当时曾有人指责涅克拉索夫在诽谤人民。的确，涅克拉索夫的这首诗，初初一看，未免叫人感到写得太“实”②。看来，这个老农妇并不是在痛哭儿子的死，而是在痛哭她已经丧失了得到—幢新的小木屋的可能。如果这首俄国的“复仇与悲伤的缪斯”的诗篇，比方说，拿来同维克多·雨果写给他死去的小儿子—诗加以比较，那么，我们在上面提到的那些批评家对涅克拉索夫的指责就更显得有根有据了。在那位知名的法国浪漫主义者的诗里，不光压根儿不曾提到什么木头小房子和小皮袄，甚至根本不沾—点“物”的边。他诉说的只是感情，当然，还是最真诚和最值得尊重的感情。

①引自涅克拉索夫《在农村》—诗。

②原文此字为“материалистично”，意为“实利的”或“功利的”，即完全着眼于利害得失；这个俄语词是从“Материал”（材料）派生出来的，因此又含有“物”的意思。

诗人回忆起他有天晚上在工作之暇把儿子抱起来放在自己的膝上，和给他玩具时的情景，等等。我感到极大遗憾的是，我现在手边没有这两首诗，而我又背不出来。只消比较一下这两首诗的某些片断就足以清晰的看出，雨果描写痛苦的方法和涅克拉索夫刻绘与这同样感情的方法，其差别是非常之大的。但是，这一点也还根本不能证明那班指责涅克拉索夫笔下那个不幸老农妇是见物不见人的这种批评是正确的。雨果的痛苦和涅克拉索夫那个老农妇的痛苦，区别到底在哪里呢？就在于在雨果的诗里对于失去的亲人的怀念是和那个老农妇的完全不同的想法融合在一起的。就是这一点区别。感情是一样的感情，但是伴随着感情的联翩浮想却完全不一样。联翩浮想中的这种区别又是什么造成的呢？是完全不以感情为转移的环境造成的。第一，小孩子既根本建不起一幢小木头房子，也打不到兔子。第二，——这一点在这里当然是最主要的，——即维克多·雨果在物质生活上是根本没有匮乏之虞的，所以他不可能把赖以存活的手段同他的小孩的生命联系在一起。我就把这后一种情况称之为根本不依赖于感情的环境：我们知道，一个人在物质生活上的优裕一般地说跟他的感情，特别是跟他父母的感情是不存在因果关系的。一个人的物质生活上的优裕取决于他在社会上的经济地位，而这种地位不是由心理的，而是由完全不同的另外的原因决定的。

但是，如果说人们的经济地位丝毫不依赖于他们感情上的深浅程度，那么，人们在其中生活的那个环境 im Grossen und Ganzen^① 则取决于这种经济地位；而这种经济地位就决定着人

①总的说来。

们的想象的性质，即决定着人们的这种想象与他们对其视为珍贵事物的想象相融合（相联想）的性质。所以，社会的经济决定着它的成员的心理。

维克多·雨果的生活条件不同于俄国农民的生活条件。所以毫不奇怪，他失去孩子的联想就与农民对于他们失去珍贵事物而产生的联想完全不同。因此，雨果丧子所引起的痛苦必然产生出另一种表现，即不同于有如涅克拉索夫笔下老农妇那般处境的人们的表现。所以结论是，对于涅克拉索夫，也许并不象最初感到的那样不正确。而且，重要的是，他甚至连诽谤人民的动机都没有。失去亲人所引起的痛苦决不会因把失去亲人同所谓物质上的需求的观念联系在一起，而失去其切肤之痛。涅克拉索夫笔下的老农妇之所以一下想到兔子和倒塌了的小木头房子，并不是因为满足她对物质上的需求比她对亲子之爱还要可贵，而是因为她对亲子之爱，——看来，这就是她认为人世上最珍贵的一种爱，——就表现为儿子对满足母亲物质生活需求的关心；有钱人家的亲子之爱表现在另外的关心上，因为有雇佣的奴仆——先前是农奴——来满足“老爷们”物质上的需要。所以，“城里人的”感情初初一看，或者从表面上看，好象是相当细腻和高尚的。那些指责涅克拉索夫的批评家就是看惯了“城里人的”、表面上比较细腻和高尚的感情。因此，他们大肆攻击涅克拉索夫笔下那个一贫如洗的老农妇的新“兔子”。因此，他们大叫大嚷那是在诽谤。

我讲的这一切是在于对列夫森提出来的“金钱”问题给予适当的说明。属于社会“上层阶级”的人，总习惯于把这个问题当成是一个无足轻重的问题。就这个意义来讲，他们的看法才是正确的；人一旦有了物质生活上的保证，那么，对这个人

来讲，他能支配多大数目的金钱这个问题，在最大多数场合，这个问题也就被归结为能得到多少物质享受的问题：“把躺椅靠近壁炉，设宴席款待友朋。”^①等等。一个属于“上层阶级”的人，即不属于谈论金钱的人，就被公正地看成是一个内心丰富细腻的人。但对于那班属于所谓下层阶级的人，尤其是对于意识到自身意义的无产阶级来说，“金钱”就具有完全不同的意义。可以从统计上来证明，工人这个阶层的工资愈高，就愈会把其中的大部分用来满足工人的精神生活的要求。因此，在无产阶级看来，为“金钱”而斗争这本身就是为捍卫和发展自身的人的尊严的斗争。“上层阶级”的人往往是不愿意理解这一点的，他们对工人阶级的解放斗争所怀的那种“粗野的”目的，总是轻蔑地表示不可理喻。而象列夫森那样的有思想的无产者，就完全理解这个道理。不过，必须指出的是，列夫森的宗旨却压根不是仅仅限于使作为工人工资收入的“金钱”，在数量上增长起来。他认为“金钱”——就是整个制度的一个象征。他的那颗美好的心灵，就由于资本主义社会的为了“金钱”而进行残酷斗争的情景，被折磨得痛苦不堪。他也因为自己和自己的亲人从事这种搏斗而感到“问心有愧”。于是，他才去接近社会主义者，因为他们跟他那颗正直和具有同情心的心灵怀有同样的意愿：“消灭金钱”，亦即消除现今的这个经济制度。因此，这个使得那班高尚意向尚未泯灭的“上层阶级”人士感到厌烦的“金钱”问题，在他的眼中便具有了非常重大的社会意义；对他来说，“消灭金钱”就意味着消灭现今人们在为争取生存的经济斗争中所造成的全部邪恶。可见，

①引自涅克拉索夫的《在前不久的时候》一诗，但引文不确切。

这已经不是散文^①，而是最优美的诗，只有在精神上具有高度修养的人才会为之倾心不已。

IV

“消灭金钱！”结束现今人类社会为生存而进行的残酷而可耻的斗争！

甚至持“上层阶级”观点的人也完全可能怀抱这样伟大的宗旨。但是我们知道，在这种人看来，追逐“金钱”就等于是在追逐获得满足物质需求的新手段。因此，对于这种人来说，

“消灭金钱”的问题并不涉及社会关系，而转到了道德领域。消灭金钱的权力，就是说生活要朴素，而不应奢侈，满足于起码的生活。消灭金钱，也就意味着要泯灭自己身上的贪欲和其他的恶习。只要做到自我克制，就万事如意。“天国在你们的心中。”

在列夫森这样的人看来，消灭“金钱”的问题必然成为社会问题。列夫森所属的那个社会阶级即使在它决定遵循“上层阶级”中好人的忠告——生活要朴素，也不会停止为“金钱”的斗争，那是因为，它必须进行的斗争不是为了贪多，而是为了起码的需要。对它来说，邪恶并不在于“金钱”给它描绘出来的那幅使它腐化堕落的图画，即它只有拿金钱才能换来的“人为的”欢乐；而在于它应该听命于金钱，因为倘不听命于金钱，它就会丧失使自己那些最“自然的”和最迫切的肉体与

^①俄语“проза”一词，本意指散文。但俄语所说的散文，是指诗以外的所有其他文体而言，其中包括非艺术性的应用文章，因此这个词的转意是“庸俗”、“平淡”。

精神的需求得到满足的任何可能性；所以在它看来，道德问题必然成为社会问题。“天国”诚然“在你的心中”。但为了在我们心中找到天国，就必须摧毁那道“地狱之门”，可是这道门并非在我们身内，而在我们的身外，并非在我们的心中，而在于我们的社会关系。如果有个“好老爷”来向列夫森传布，比方说传布列夫·托尔斯泰伯爵的教义，那他一定会作出这样的回答的。

列夫森之成了社会主义者，是因为他根据经验理解了“金钱”的全部客观的，亦即社会的意义。正因他了解了这个力量，所以他这个本性极其温和与厚道的人，即使在暴力手段面前也不退缩。我们知道，他根本不是所谓恐怖活动的拥护者。而且，说实在的，他是根据策略上的理由，也就是合目的性的理由反对搞恐怖活动的。在里雅布佐夫因自己不得不为一个十恶不赦的人作牺牲品而感到不胜遗憾的时候，这个善良、厚道的列夫森却残酷无情地，可以说是完全出人意料地反驳说：

“恶人没有好死，好人才有善终。”他是以仁爱为怀的，但社会生活的辩证法在他的心灵里是借感情辩证法的形式反映出来的，爱使他成为一个战士，一个能作出最严峻决定的人。他感到不作出这样的决定就会一事无成；不作出这样的决定，就会正不压邪，所以他毫不畏缩，虽然他知道必须作出的那些决定是很不容易的事情。

托尔斯泰伯爵教导说，“勿以暴力抗恶”。他用类似初等数学的算法来加强他的布道。暴力本身即是恶。以暴力抗恶，这就是说，不是在消除恶，而是在旧的恶上又加上新的恶。这种论证方法于列·托尔斯泰伯爵是很能说明问题的。用暴力抗恶就使得我们这位贵族的“生活导师”把处以死刑看成

为杀害。杀害+杀害=两个杀害。把这化成公式，就成了：暴力+暴力=两个暴力。而随后又是一个新的杀害和一次新的死刑，亦即又一个杀害。在这里，恶并未消除暴力，——就是如此。为什么是这样的呢？因为任何一个社会的犯罪行为都取决于这个社会的体制，只要体制未变，或者说体制的某些特征至少还未减弱，——那就没有减少犯罪的契因。现在要问：刽子手能否改变社会体制？当然不能。刽子手不是革命者，甚至连改良主义者也不是；他主要是保守主义者。因此，那种寄希望于刽子手所行使的暴力来减少构成罪行的恶，就明显地叫人感到奇怪。如果暴力能完善社会体制，如果暴力能消除导致产生罪行的大部分原因，那么，暴力就不会使邪恶增加，而是使其减少。这样一来，托尔斯泰伯爵的论据就会象纸牌搭起来的房子一样全部倒塌，只消我们一旦摈弃刑事惩治的观点，就会转到社会体制的观点上来。但是托尔斯泰伯爵是永远也不会接受这个观点的，因为贵族的保守主义思想已经渗透了他骨髓。然而，对于象列夫森及其同志那样的无产者来说，由于他们的社会地位却不得不接受这种观点，因为大家知道，除了锁链之外，他们是一无所失，而由于对社会制度加以合目的改造，他们倒会赢得整个世界。社会改造的观点是一种这样的观点，他们还在尚未学会用头脑去理解它之前，就已经本能地认识了它。由于他们的社会地位，他们的视野不会缩小，而会扩大。所以，他们可以毫不费力地就认识到托尔斯泰的道德乃是一种冷漠的不讲道德的道德。因此，他们的对人类的爱不首先就具有积极的性质。他们认为他们自己负有除恶的责任，而不是使自己不作恶。

“好姑娘！所有的人都是我们杀死的！有的是用枪打死

的，有的是死于人言；我们干的就是杀人的事儿。我们把世上的人都赶到地底下去，对这，我们都视而不见，充耳不闻……要知道，人家也是如此地在赶我们，而我们也得准备进坟墓！……

列夫森就是这样对娜佳说的。你们是否能断定这不是由衷之言呢？你们是否能说这一切都不是“金钱”造成的呢？如果你们做不到，如果列夫森说的“所有的人都是我们杀死的”那番话是正确的，那么，作为间接维护现存制度的一种形式，即勿以暴力抗恶本身，就是间接参与暴力的形式之一。具有“上层阶级”人们那种心理的道德家会自我安慰说，这种对暴力的参与毕竟只有间接的性质。这种说法是不会使善良的列夫森们感到满意的。

“上层阶级”的道德家们说：避开恶，就是福。无产阶级的道德家说：“即使你避开恶，你毕竟还是在继续维护恶的存在；要得福，就必须消灭恶。”道德上的这种区别就根源于社会地位的不同。马克西姆·高尔基就通过列夫森把我上文所指的无产阶级道德的这个方面，给我们描绘了出来。单单这一点，就足以使他的这个新的剧作成为一部艺术杰作。

据说，这个剧本在柏林未能取得成功，而《底层》却在柏林演出了很多场。这个情况倒一点也不使我感到惊讶。刻划得淋漓尽致的流浪汉（Lumpenproletarier）可以使资产阶级的艺术爱好者感到趣味盎然；而描绘得很好的有觉悟的工人则会使他们产生出很多不愉快的想法。至于柏林的无产者，他们在今冬还谈不到上剧院的问题。

但是，且不去理会资产阶级的艺术爱好者对高尔基的作品是称赞或是否定。事实总归是事实。学识丰富的社会学家都能

从艺术家高尔基和已故艺术家格·伊·乌斯宾斯基^①那里学到很多东西。他们的作品里包含着许许多多的启示。

高尔基笔下所有这些无产者的语言是多么的好啊！好就好在没有一点臆造，一切都是“真实的”。普希金就曾劝告我们的作家向莫斯科烤圣饼的女人学习俄语。无产阶级艺术家高尔基，——他在襁褓中就不曾见过外国的‘保姆’，没有必要去听取普希金的劝告。没有烤圣饼的女人的帮助，他也很好地掌握了伟大、丰富和强有力的俄罗斯语言。

^①格列布·伊凡诺维奇·乌斯宾斯基（1843—1902），俄国杰出的革命民主主义作家。

译 后 记

读完《普列汉诺夫美学论文选》的初校样，思索着给它写一篇后记时，我感到近几年来少有的那种踌躇。稿纸摊开来，又合上；合上，又摊开来。两个晚上过去了，稿纸上依然空空如也，除了那个孤零零的、毫不引人的题目——“译后记”三个字外，别的什么也没有。思绪万千，真不知从何处下笔才好。

还是在万家墨面的十年浩劫期间，记得是在一九七三年一月，我带着被严重损伤的身心从文化部咸宁五七干校回京治病。在经过了三年多的残酷磨折之后，我神形呆滞，过去的许多事情，连先前读得烂熟的一些书，印象都变得十分模糊。大脑几乎丧失了“心之官则思”的基本功能。我的那张嘴，除了用来吃饭以外，一天难得说上三句话。渐渐地，渐渐地，我几乎连话也不大会说了。

为了排除病中的寂寞，同时也试图恢复大脑的思维功能，我托一位共事多年的老朋友给我借来一本原版的狄更斯的《大卫·科伯菲尔》，每天读它几页。其余的时间，我就读从劫后残存的书堆里找出来的两本普列汉诺夫的原文论著。起初，我读的是《没有地址的信》，并且对照着葆华同志的译著一起读。边读边记下我认为需要进一步修改润色的字句。那本被我涂改得很乱的葆华同志的译著至今还保存在我的书橱里。

狄更斯的文笔简洁、生动，极富于形象性。书中主人公的

那颗天真无邪的心灵被他刻划得淋漓尽致。有人说，狄更斯的小说只要你拿起来就放不下。这的确是实情。普列汉诺夫能用最洗炼的语言来表述最复杂的理论问题，而且表述得十分清晰和透彻。他好象跟你在侃侃而谈。他不光拿出论据来，而且让你跟他一块进行剖析，让你自己去得出他想要得出的结论。狄更斯和普列汉诺夫的确称得上是两个语言大师。普列汉诺夫的文章也具有那种叫你拿起来就放不下的摄人力量。读完《没有地址的信》，我就顺着往下读，有译文的，我对照着读；没有译文的，我就边读边译。收入本书的七篇文章就是这样译出来的。当时，“四人帮”还在作孽，我连最起码的政治权利都还没有得到恢复，所以压根不曾考虑付梓出版的事情。“四人帮”垮台后，我又忙于编务和写作，也不曾想到这些译稿。

直到一九八〇年，陕西人民出版社的两位编辑同志到家里来看我，在闲谈中，我无意间说起了上述那段经历。当时，社会上对真正有价值的美学著作要求十分孔急。他们对我的这部分译稿感到极大的兴趣，嘱咐我将它整理出来，由他们负责出版。于是在他们的督促下，我才抽空将这七篇译稿重新润色、订正了一遍。这就是这本《普列汉诺夫美学论文选》从翻译到出版的简单的来历。

这段“小史”，对于别人并无多大意义，但于我却是不能忘怀的一段往事。所以我在读校样时，浮想联翩，几至不能自己。今特写下这段文字，聊以为记。

* * *

格·瓦·普列汉诺夫（1856—1918），是第一个把马克思主义引进俄国的杰出的哲学家、美学思想家。同时，也是俄国第一个马克思主义的组织——“劳动解放社”的创始人。普列

汉诺夫从一八八三年开始著述活动，到他下世，前后共达三十五年。他著述的领域十分广泛。除了哲学外，他还给我们留下了关于美学、文艺理论、文艺思想史以及他那个时代的俄国及西欧文艺思潮等方面的大量论著。列宁以一九〇三年为界，把普列汉诺夫的著述活动划为两个阶段。第一个阶段，特别是上世纪九十年代，是他硕果累累光辉灿烂的时期，而从二十世纪初到一九一七年十月社会主义革命的胜利，是他政治思想上走下坡路的时期。列宁的这个区分，也只是就大体而言，不是一刀切。事实也是这样，在他前一阶段的论著里就露出了某些不健康的、非马克思主义的观点的端倪，而在后一个阶段，在他的某些文章、论著里，也还有着某种闪光的东西。收入本书的七篇论文，头三篇属于前一个阶段，后四篇则属于下一个阶段。就这七篇文章的主要立论来看，基本上却是应该给予肯定的。

在《别林斯基的文学观》一文里，普列汉诺夫把别林斯基对艺术规律的理解归纳为这样五条：（一）“诗人应该显示而不是证明；‘用形象和图画来思考’而不是用三段论和双关论。”这说的就是艺术是“寓于形象的思维”。否则就没有艺术；（二）“真实性和自然性是真正艺术创作的必然条件。诗人应该按照生活本来的样子来描写生活，不要粉饰它，也不要歪曲它”；（三）“作为艺术作品基本的理念应该是具体的理念，它掌握的是对象的整体，而不只是对象的某一个方面。”这一条主要讲的是艺术创作要从具体的理念，而不是从抽象的概念出发；（四）“艺术作品的形式应该符合它的理念，而理念也必须符合于形式”；（五）“形式的统一应该符合于理念的统一”，即“艺术作品的所有部分应该成为一个和谐的整

体。”

应该说，普列汉诺夫总结的这五条相当准确（当然不是完全准确）地概括了别林斯基的现实主义的美学纲领。在最后三条里，普列汉诺夫一连三次使用了“理念”一词，这是黑格尔美学体系中一个关键性的概念。普列汉诺夫在这里表明别林斯基终其生都是一个黑格尔主义者，而且还是一个对黑格尔缺乏真正了解的，即不懂得辩证法的黑格尔主义者。

对于普列汉诺夫归纳的这五条，在他去世后的这几十年里，不光在苏联，而且在我国都是有争议的。对于别林斯基身上的黑格尔影响看得较重的人，就会同意普列汉诺夫的上述看法，认为别林斯基始终是一个与黑格尔一样的客观唯心主义者，他的现实主义就是建立在“理念的感性显现”上的；与这相反，有的人认为别林斯基是一个或者基本上是一个唯物主义者，因为他始终坚持的是现实主义的美学纲领。后者的毛病在于把文学上的现实主义跟哲学思想上的唯物主义完全等同起来。巴尔扎克和托尔斯泰都是唯心主义者，但他们却是后世公认的批判现实主义的两位大师。结合别林斯基美学思想的发展来看，诚然他是俄国现实主义文艺理论的一个奠基者。但在前期，他的现实主义基本上是在建立在客观唯心主义基础上的；而在后期，则主要是植根于唯物主义的土壤里的。他给果戈理的那封著名的信以及他在生命的最后几年写的几篇关于俄国文学的年度漫评可以作为这种看法的佐证。

“一切现实的都是合理的，而一切合理的就都是现实的”。这是黑格尔的一条著名的哲学原理。黑格尔的哲学是从绝对理念出发的，他把现实世界说成是绝对理念的显现，或者说外现。黑格尔把绝对真理解释成绝对理念在外在世界的真实

的表现。因此，凡是存在着绝对真理的时代，就存在着合理的社会制度。绝对真理是不会过时的，同理，这样的社会制度也就永远不会过时，虽然它可能有不完善的地方。但就这个社会制度本身来讲，它是会永远存在下去。正是基于这样的认识，黑格尔同他那个时代的普鲁士容克地主的集权的封建社会制度相妥协，即他自己说的“同现实调和”。这是黑格尔哲学的最顽固、保守的表现。

普列汉诺夫在《别林斯基与合理的现实》一文里，根据黑格尔的辩证法对这条著名的哲学原理作了不同的解释。他说：“按照黑格尔的逻辑，并非凡是存在的都是现实的。现实就高于简单的存在。偶然的·存在就不是现实的存在。现实的是必然的，因为‘现实的东西是作为必然性展示出来的’。”他又说：“凡是存在的东西是由于必然性而存在。要了解某种现象的必然性，就意味着应去发见它的合理性。”

普列汉诺夫把“存在”同“必然性”，又把“必然性”跟“合理性”相互联系起来，这就使黑格尔的那条被一般人完全看成是消极的哲学原理具有了积极的意义。或者说他恢复了黑格尔这条哲学原理的积极一面的意义。对黑格尔的“一切现实的都是合理的，而一切合理的就都是现实的”作出这样的解释的，在俄国，普列汉诺夫可以说是第一个。普列汉诺夫这篇文章问世于一八九七年七月，时别林斯基已经辞世近半个世纪。对于黑格尔这条哲学原理的积极意义，别林斯基生前当然是不可能认识到的。这不是别林斯基的过失，而是当时俄国的落后的社会科学水平，即我们常常讲的时代的局限性不可能使别林斯基也作出这样的解释。但是伟大的别林斯基在他思想发展的第二个阶段，现实生活的逻辑使他终于摆脱了黑格尔哲学的消

极影响，认识到了沙皇俄国封建农奴制度的不合理性。

* * *

几乎就在列宁的《列·尼·托尔斯泰》、《列·尼·托尔斯泰和现代工人运动》及《托尔斯泰和无产阶级斗争》这三篇文章面世的同时，普列汉诺夫的《概念的混乱》和《卡尔·马克思和列夫·托尔斯泰》这两篇文章就先后在布尔什维克的报纸上发表出来了。列宁不仅读过这两篇文章，而且还对后一篇文章给予了肯定的评价（参见列宁在一九一一年一月三日写给高尔基的信）。列宁在信上写道：“对托尔斯泰的胡说八道和卑躬屈膝惹得普列汉诺夫也大发雷霆了，在这个问题上我们是一致的。”

过去苏联有人把普列汉诺夫的两篇文章同列宁论托尔斯泰的文章完全对立起来加以批判，或者说基本上加以否定（参见《俄国早期马克思主义批评家》），就未免失之于“左”了。有人只看到普列汉诺夫后期成了孟什维克，因而看不到或者不愿看到孟什维克的普列汉诺夫也有可能在某些问题上，例如在评价托尔斯泰及其学说的的问题上，同布尔什维克，同列宁是一致的。我倒不是想说普列汉诺夫的两篇文章百分之百的正确，毫无一点可非议的地方。不，根本没有这样的意思。我选译这两篇文章（普列汉诺夫论托尔斯泰的文章不是只有这两篇）不过是想从另一个方面来证明列宁的文章是多么的正确，并使我们的读者对普列汉诺夫多一层了解而已！

在托尔斯泰逝世的时候，俄国的反动当局和反动的政客、资产阶级的御用文人掀起了一阵“托尔斯泰热”。他们把鼓吹勿以暴力抗恶学说的托尔斯泰当作“生活的导师”供奉起来，要人们把托尔斯泰当作学习的楷模。而俄国的那班折衷主义

者，即修正主义者（以《我们的曙光》杂志为代表）则企图用托尔斯泰来“补充”马克思的学说。

普列汉诺夫针对这个十分尖锐的问题在文章里一针见血地写道：“资产阶级（当然跟它一起的还有当代已经资产阶级化了的贵族阶级）现在了解或者至少怀疑到当代主要的恶，就是它对无产阶级的剥削。既然有人坚决主张‘任何时候都要勿以暴力抗恶’，那它干吗不‘拜倒’在这样的人面前呢？如果有人问克雷洛夫笔下那只偷鸡的猫，它认为谁是最好的‘生活的导师’的话，大概那只猫会‘拜倒’在厨师面前，因为他并不同暴力作斗争，只不过象人所共知的那样嚷嚷几声罢了。”这寥寥数语既批判了托尔斯泰的“勿以暴力抗恶”学说的虚伪，而且它本身就是“助纣为虐”，同时也极其深刻地揭露了把托尔斯泰奉为“生活的导师”的俄国资产阶级的险恶用心。

无产阶级和革命人民应该怎样阅读托尔斯泰的那些优秀作品，应该从中获得怎样的教益，普列汉诺夫在文章里有一段十分精辟的解释，他写道：“托尔斯泰是个最蹩脚的公民。可是一当这个最蹩脚的公民以其特有的力量着手分析那班现存社会制度的代表人物和卫道者的精神活动时；一当他起来揭露这些常常是造福社会不离口的自觉或者不自觉的伪君子时，就应该给他记上一大功。他鼓吹不以暴力抗恶，可他写的如我刚才提到的那些段落（如托尔斯泰在《我不能够沉默》里对被处死刑的十二个农民形象的生动描写——引者），就在读者的心中激起一种神圣的意愿：以革命的力量来反对反动的暴力。他劝世人只能使用批判的武器，但是他的那些出色的段落却无疑是在为最激烈的武器批判作辩解。”

普列汉诺夫的这段解释同列宁在《列·尼·托尔斯泰》一

文中所讲的一段话的精神，可以说完全一致。列宁是这样说的：“俄国无产阶级要向群众阐明托尔斯泰对资本主义的批判，但是目的不在于使群众局限于诅咒资本和金钱势力，而在于使他们学会在自己的生活和斗争中处处依靠资本主义的技术成就和社会成就，把自己团结成一支社会主义战士的百万大军，去推翻资本主义，去创造一个人民不再贫困、没有人剥削人的现象的新社会。”

普列汉诺夫论托尔斯泰的这两篇文章也鲜明地表现出了他所特有的两个弱点：一是普列汉诺夫把托尔斯泰思想上的矛盾完全看成是托尔斯泰个人的矛盾，是形而上学方法论的矛盾，而没有看到托尔斯泰身上的这些矛盾正是俄国革命中各种复杂社会矛盾的一面镜子；二是普列汉诺夫只看到托尔斯泰作为地主老爷的一面，而没有看到他作为俄国宗法制农民的政治上、思想上代表的一面。

* * *

普列汉诺夫认为艺术不仅是一定时代的社会生活的反映，同时也是—定时代的社会心理的反映。所以他在他的哲学及美学论著里反复强调说：

“唯物主义在解释一定社会或阶级的心理时，是以经济发展所建立的社会结构（按：即指社会制度——引者）为依据的。”

“阶级斗争使心理矛盾律（对立律）发生作用。”

“一切意识形态都有一个总的根源：一定时代的心理。”

“法国浪漫主义的心理，只有当我们把它看做一定阶

级的心理时，才能为我们所理解。”

“社会心理与社会经济相适应。”等等。

对艺术作品中的人物进行心理分析和审美分析，这是普列汉诺夫的美学批评的总的要求之一。收入本书里的《论工人运动的心理》一文，就是他对高尔基的剧本《仇敌》所作的心理分析的一个例子。

工人阶级只有当他自觉地意识到它所担负的崇高历史使命，并敢于为实现这样的历史使命而不惜牺牲个人的一切时，它才是一个自为的阶级。工人阶级所要实现的那个推翻旧世界的历史使命是靠工人阶级及其他劳动人民的共同努力才能实现的。因此工人运动的心理特征之一，就是团结一致。“全世界无产阶级联合起来！”这既是无产阶级的战斗口号，也是无产阶级的共同的心理要求。

高尔基在《仇敌》里描写一个工厂主被一个觉悟不高的、热中于搞恐怖活动的工人开枪打死了。反动当局当然是不会善罢干休的。他们一定会向全厂的工人猛扑过来。如果没有一个工人敢于豁出自己的身家性命把杀死资本家的罪责担当起来，许多工人，包括那些优秀的工人在内就会遭殃。工人的事业就会遭到难以弥补的损失。正在这时，青年工人里雅布佐夫义无反顾地挺身而出。

里雅布佐夫：……既然杀了人，就得有人把这担当起来。……

列夫森（老工人）：对！就得这样。我们凭良心办事，——您的损失，我们来顶。

要是没有一个人出来承当，许多人都得遭殃。那就会有比你更可贵的优秀分子受到株连，巴肖克，看在我们的共同事业上……

雅戈金（工人）：我们联合起来，紧紧地抱成一团——这样就能成功！

里雅布佐夫：好吧。由我来完成这件事情。这有什么可说的呢？我是个单身汉，应该由我去！……

无产阶级的革命运动是群众性的运动，它的斗争也就是群众性的斗争。无产阶级内部每一个成员愈是相互团结一致，则胜利也就愈有把握。普列汉诺夫针对上面所引的那段对话写道：“还有什么比这位年轻的富于自我牺牲精神的里雅布佐夫更高尚的呢？他的那些比他更为成熟的、给他指出建立功勋道路的同志对他的激励又是何等的崇高！他们的全部行事就是为了使人民‘好’起来。这些人无疑都是英雄。但这是些特殊类型的英雄，经过特殊锻造的，这是无产阶级的英雄人物。”

普列汉诺夫认为艺术作品中人物的心理，就是人物所属的阶级的心理，而阶级心理则是由这个阶级所处的特定时代的经济地位决定的。因此对人物的心理进行审美分析就能见出一个阶级、一个时代、一个社会的风貌。

普列汉诺夫的这个观点诚然是唯物主义的。但是由于他过分强调文艺是阶级斗争的工具，把阶级斗争的过程等同于文艺本身发展的过程，因此就使得他的心理分析有时不免失之于抽象，只具有一种推理的性质，而无付诸实践或者用实践来检验

的意义。普列汉诺夫虽然在文章里肯定高尔基的《仇敌》是“一部艺术杰作”，肯定了俄国无产阶级的英雄主义，可是，普列汉诺夫自己却并没有成为那个根据自己的纲领来改造生活的强大阶级的意志及心理的表现者，如卢那察尔斯基所指出的那样：“普列汉诺夫活到了十月革命时代，但是他不承认这次革命。”这是普列汉诺夫的不幸，也是他的悲剧。

译 者 识

一九八二年八月三十日于北京