



Series of Research on
the Basic Theory of Marxist Philosophy

马克思主义哲学
基础理论研究

袁贵仁 杨 耕 主编

马克思主义 本体论研究

吴晓明 陈立新 著

RESEARCH ON
MARXIST
ONTOLOGY



北京师范大学出版集团
BEIJING NORMAL UNIVERSITY PUBLISHING GROUP
北京师范大学出版社

RESEARCH ON
MARXIST
ONTOLOGY

上架建议 哲学 / 马克思主义哲学

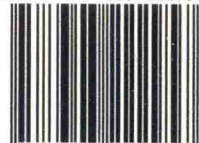


北师大出版集团



天猫旗舰店

ISBN 978-7-303-22295-7



9 787303 222957 >

定价：80.00 元



国家出版基金项目
NATIONAL PUBLICATION FOUNDATION

马克思主义哲学
基础理论研究
袁贵仁 杨 耕 主编

马克思主义 本体论研究

吴晓明 陈立新 著

RESEARCH ON
MARXIST
ONTOLOGY



北京师范大学出版集团
BEIJING NORMAL UNIVERSITY PUBLISHING GROUP
北京师范大学出版社

图书在版编目(CIP)数据

马克思主义本体论研究 / 吴晓明等著. —北京: 北京师范大学出版社, 2017. 6

(马克思主义哲学基础理论研究)

ISBN 978-7-303-22295-7

I. ①马… II. ①吴… III. ①马克思主义哲学—本体论—研究 IV. ①B016

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2017)第 080899 号

营销中心电话 010-58805072 58807651
北师大出版社学术著作与大众读物分社 <http://xueda.bnup.com>

MAKESI ZHUYI BENTILUN YANJIU

出版发行: 北京师范大学出版社 www.bnup.com

北京市海淀区新街口外大街 19 号

邮政编码: 100875

印 刷: 北京盛通印刷股份有限公司

经 销: 全国新华书店

开 本: 787 mm×1092 mm 1/16

印 张: 23.25

字 数: 300 千字

版 次: 2017 年 6 月第 1 版

印 次: 2017 年 6 月第 1 次印刷

定 价: 80.00 元

策划编辑: 杜松石

责任编辑: 贾 静

美术编辑: 王齐云

装帧设计: 王齐云

责任校对: 陈 民

责任印制: 马 洁

版权所有 侵权必究

反盗版、侵权举报电话: 010-58800697

北京读者服务部电话: 010-58808104

外埠邮购电话: 010-58808083

本书如有印装质量问题, 请与印制管理部联系调换。

印制管理部电话: 010-58805079

Series of Research on
the Basic Theory of Marxist Philosophy

总序

一个伟大的哲学家、思想家逝世之后，对他的观点、思想和学说进行持续性研究，在人类思想史上不乏先例。但是，像马克思主义哲学这样在世界范围内引起如此广泛、深入而持久的研究却是罕见的。更重要的是，每当出现重大历史事件，每当历史处于转折关头，人们都不由自主地把目光转向马克思，并对马克思主义哲学进行新的研究。在当代，马克思主义哲学研究仍是一门“显学”，研究的范围愈来愈广，层次愈来愈深，其探讨的问题之宏广邃微，概念范畴之洗练繁多，理论内容之博大精深，思潮迭起之波澜壮阔，学派形成之层出不穷，实为任何一种哲学研究无法比拟。可以说，在伦敦海格特公墓安息的马克思，比在伦敦大英博物馆埋头著述的马克思更加吸引世界的目光。

当然，我们注意到，在对马克思主义哲学不同维度、不同层次的研究中，基础理论研究具有根本性和方向性，犹如一座宏伟大厦的基石，仿佛一艘远洋巨轮的舵手。基础理论研究从根本上制约着马克思主义哲学研究的广

度、深度和维度，制约着对马克思主义哲学理论主题、理论内容、理论特征和理论职能的理解。“众里寻他千百度，蓦然回首，那人却在灯火阑珊处。”对于马克思主义哲学研究来说，“那人”就是基础理论。正因为如此，我们向读者呈上这套“马克思主义哲学基础理论研究”丛书。

“马克思主义哲学基础理论研究”丛书是国家社会科学基金重大项目——“马克思主义哲学基础理论研究”的最终成果，同时，也是国家出版基金资助项目——“马克思主义哲学基础理论研究”的最终成果。列入“马克思主义哲学基础理论研究”丛书的著作包括：吴晓明、陈立新教授的《马克思主义本体论研究》，孙正聿教授的《马克思主义辩证法研究》，杨耕教授的《马克思主义历史观研究》，欧阳康教授的《马克思主义认识论研究》，袁贵仁教授的《马克思主义人学理论研究》，马俊峰教授的《马克思主义价值理论研究》，衣俊卿、胡长栓等教授的《马克思主义文化理论研究》，丰子义教授的《马克思主义社会发展理论研究》，王南湜教授的《马克思主义哲学中国化的历程及其规律研究》，刘放桐教授的《马克思主义哲学与现代西方哲学研究》等。

从这些著作的内容看，它们分别涉及马克思主义哲学的本体论、辩证法、自然观、历史观、认识论、人的理论、意识形态理论、价值理论等，显示出不同的理论内容和理论视角，犹如一曲由不同和弦构成的交响乐。我们并不认为这些著作完全恢复了马克思主义哲学的“本来面目”，这些解释完全符合马克思主义哲学的“文本”，因为我们深知解释学的合理性，深知这些著作受到作者本人的哲学素养、知识结构、研究方法和价值观念的制约，而且马克思离我们的时代越远，对他认识的分歧也就越大，就像行人远去，越远越难辨认一样。但是，我们又不能不指出，这些著作是作者30年来上下求索、深刻反思的产物，是作者哲学研究的心灵写照和诚实记录。在这里，作者们以“客观的理解”为准绳，力图用简洁的语言、适当的叙述、合理的逻辑告诉你一个真实的马克思。

从这些著作的作者看，他们分别来自北京大学、中国人民大学、北京师范大学、南开大学、吉林大学、复旦大学、华中科技大学等单位。这是一个特殊的学术群体，他们大都出生在 20 世纪 40—50 年代，基本上都是在 20 世纪 70 年代末那个“解冻”的年代走进大学校园，而后又取得博士学位，被破格评为教授。这些作者都经历了共和国的风风雨雨、天灾人祸，而他们的学术生涯又是同改革开放的历程联系在一起，几乎是同步的。正是这段特殊的经历，使这些作者对社会、人生以及马克思主义哲学有了独特而深刻的体认，并为我们展示了一幅马克思主义哲学的总体画面。你可以不欣赏这幅画面，但它的斑斓五彩不能不在这一点或那一方面燃起你学习、研究马克思主义哲学的激情。这是“理性的激情”。

如果说马克思主义哲学的理论内容博大精深，那么，马克思主义哲学的基础理论则深刻坚实。在这次编写“马克思主义哲学基础理论研究”丛书的过程中，我们认识到：马克思主义哲学是无产阶级解放和人类解放的高度统一，它使哲学的理论主题从“世界何以可能”转向“人类解放何以可能”；马克思主义哲学是形而上学批判、意识形态批判和资本批判的高度统一，三者的高度统一构成马克思主义哲学独特的思维方式和存在方式；马克思主义哲学是实践唯物主义、辩证唯物主义和历史唯物主义的高度统一，是以改造世界为宗旨的新唯物主义。

一、马克思主义哲学是无产阶级解放和人类解放的高度统一

马克思主义哲学是在批判资本主义的过程中产生的。在资本主义世界，生产社会化与生产资料私有制之间的矛盾导致人的活动、人的关系和人的世界都异化了，人的生存状态成为一种异化的状态。这是一个“颠倒的世界”。具体地说，在资本主义世界中，

“活动的社会性，正如产品的社会形式以及个人对生产的参与，在这里表现为对于个人是异己的东西，表现为物的东西”^①，人与人的关系体现为物与物的关系，不是人支配物，而是物统治人。“物的世界的增值同人的世界的贬值成正比”，物的异化与人的自我异化是同一个过程的两个方面。在这种异化状态中，资本具有支配一切的权利，“资本具有独立性和个性，而活动着的个人却没有独立性和个性”^②，人的个性被消解了，个人成为一种“孤立的人”，国家也不过是“虚幻的共同体”，“不过是管理整个资产阶级的共同事务的委员会”^③。

资本主义社会是一个由资本关系所造成的人的生存状态全面异化的社会，揭露并消除这种异化因此成为“为历史服务的哲学的迫切任务”^④。可是，西方传统哲学包括德国古典哲学无法完成这一“迫切任务”。这是因为，从总体上看，西方传统哲学在“寻求最高原因”的过程中把本体同人的活动分离开来，同人类面临的种种紧迫的生存问题分离开来，从而使存在成为一种抽象的存在，物质成为一种“抽象的物质”，本体则是同现实的人及其活动无关的抽象的本体。从这种抽象的本体出发无法认识现实的人和人的现实。以形而上学为存在形态的西方传统哲学向人们展示的实际上是抽象的真与善，它似乎在给人们提供某种希望，实际上是在掩饰现实的苦难，抚慰被压迫的生灵，因而无法消除人的生存的异化状态，将现实的人带出现实的生存困境。因此，马克思认为，随着自然科学的独立化并“给自己划定了单独的活动范围”，随着社会实践的发展“把人们的全部注意力集中到自己身上”^⑤，哲学应该从“天上”来到“人间”，关注人的生存的异化状态的消除，关

① 《马克思恩格斯全集》第46卷上，103页，北京，人民出版社，1979。

② 《马克思恩格斯选集》第1卷，287页，北京，人民出版社，1995。

③ 同上书，274页。

④ 同上书，2页。

⑤ 《马克思恩格斯全集》第2卷，161—162页，北京，人民出版社，1957。

注人类解放。

但是，马克思不是心怀济世的救世主，而是无产阶级革命家；马克思主义哲学不是抽象的人道主义，而是“和人道主义相吻合的唯物主义”^①；马克思主义哲学关注的不是抽象的人，而是现实的人及其历史发展。用抽象人道主义的“爱”的词句拼凑起来的甜言蜜语，并不能给予劳动者真正的温暖。“卖火柴的小女孩”手中的火柴可以带来微弱的光和热，但不是照亮人类解放道路的火炬。马克思发现，如果不能给工人、劳动者这些占人口绝大多数、被压迫的人们以真实的利益和自由，如果没有找到人的解放的现实主体、现实条件和现实道路，人类解放就是空话，甚至沦为一种欺骗。无疑，马克思怀有对处于异化状态中的工人、劳动者最真挚的同情和关爱，但他并不以此作为立论的依据，正像妙手回春的圣医不以对病人的同情代替诊断一样，马克思所要“诊断”的是人类解放的现实主体、现实条件和现实道路。

所以，马克思提出了超越“政治革命”的“彻底革命、全人类解放”的问题，并认为能够完成这一历史使命、担当“解放者”这一历史角色的，只能是无产阶级。按照马克思的观点，在同资产阶级对立的一切阶级中，只有无产阶级是真正革命的阶级，作为现代工业的产物，无产阶级本身就是一个需要解放自己的阶级，在他身上“表明人的完全丧失”；同时，无产阶级又是一个“只有通过人的完全回复才能回复自己本身”的阶级，是一个只有解放全人类才能最后解放自己的阶级。换言之，无产阶级解放和人类解放是统一的过程。

在人类解放过程中，哲学把无产阶级当作自己的“物质武器”，无产阶级则把哲学当作自己的“精神武器”；如果说无产阶级是人类解放的“心脏”，那么，哲学就是人类解放的“头脑”^②。“头脑”

^① 《马克思恩格斯全集》第2卷，160页，北京，人民出版社，1957。

^② 《马克思恩格斯选集》第1卷，15、16页，北京，人民出版社，1995。

不清，就不可能确立人类解放的真实目标，不可能理解人类解放的真正内涵。因此，联系经济学的研究和历史学的考察，从哲学上探讨人类解放的现实主体、现实条件和现实道路，就成为马克思的首要工作。这一工作的成果，就是马克思主义哲学的创立。从根本上说，马克思主义哲学就是关于无产阶级和人类解放的学说，它使哲学的理论主题发生根本转换，即从“世界何以可能”转向“人类解放何以可能”。

为了解答“人类解放何以可能”，马克思主义哲学必须探讨人的存在方式和生存本体，并使哲学的聚焦点从宇宙本体转向人的生存本体。

按照马克思的观点，人类历史的“第一个前提”是“有生命的个人”的存在；“有生命的个人”要存在，首先就要进行物质生产活动，生产物质生活本身。物质生产活动是人类生存的“第一个前提”，是人的“第一个历史活动”。从根本上说，人是在物质生产活动中自我塑造、自我改变、自我发展的。“一当人开始生产自己的生活资料的时候……人本身就开始把自己和动物区别开来。”人是什么样的，“这同他们的生产是一致的——既和他们生产什么一致，又和他们怎样生产一致”^①。人不仅是自然存在物，而且是社会存在物。换句话说，人是自然存在物和社会存在物的统一，而这种统一恰恰是在实践活动中完成的，直接决定人的本质的社会关系也是在实践活动中生成的。人通过实践创造了自己的社会关系、社会存在。换言之，人是实践中的存在，实践构成了人的存在方式，或者说，构成了人的生存本体。

正因为实践构成了人的存在方式和生存本体，所以，人的生存状态不是凝固不变的，而是处在不断的建构和改变之中。人的生存状态的异化及其扬弃也是在实践活动中发生和完成的，“异化

^① 《马克思恩格斯选集》第1卷，67、68页，北京，人民出版社，1995。

借以实现的手段本身就是实践的”^①。在资本主义社会，劳动，这种人的生命活动的异化使人与人的关系体现为物与物的关系，不是人支配物，而是物统治人，人本身的活动对人来说成为一种异己的、同他对立的力量。马克思主义哲学正是通过对资本主义私有制的批判，揭示出被物的自然属性掩蔽着的人的社会属性，揭示出被物与物的关系掩蔽着的人与人的关系，并力图付诸“革命的实践”消除人的生存的异化状态，“确立有个性的个人”。如果说无产阶级和人类解放是马克思主义哲学的理论主题，那么，“确立有个性的个人”，实现人的自由而全面发展就是马克思主义哲学的最高命题。

为了解答“人类解放何以可能”，马克思主义哲学必须探讨现实世界或现存世界，并使哲学的聚焦点从解释世界转向改变世界。

按照马克思的观点，“人就是人的世界”，现实的人总是生存于“自己时代的现实世界”中，而现存世界是人化自然与人类社会、社会的自然与自然的社会所构成的世界。现存世界生成于人的实践活动中，实践犹如一个转换器，通过实践，社会在自然中灌注了自己的目的，使之成为社会的自然；同时，自然又进入社会，转化为社会中的一个恒定的因素，使社会成为自然的社会，现存世界中的自然与社会是在人的实践活动中融为一体的。实践活动是现存世界得以存在的根据和基础，在现存世界的运动中具有导向作用，即人通过自己的实践活动“为天地立心”，在物质实践的基础上重建世界。实践“这种活动、这种连续不断的感性劳动和创造、这种生产，正是整个现存的感性世界的基础”^②。实践构成了现存世界的本体。这是一方面。

另一方面，现存世界一经形成又反过来制约甚至决定现实的人及其活动。现存世界的状况如何，现实的人的状态就如何，要

^① 《马克思恩格斯全集》第42卷，99页，北京，人民出版社，1979。

^② 《马克思恩格斯选集》第1卷，77页，北京，人民出版社，1995。

改变资本主义社会中的人及其异化状态，首先就要改变资本主义社会。因此，“对实践的唯物主义者即共产主义者来说，全部问题都在于使现存世界革命化，实际地反对并改变现存的事物”^①。正是在这个意义上，马克思认为，哲学家们只是用不同的方式解释世界，而问题在于改变世界。

“环境的改变和人的活动或自我改变的一致，只能被看作是并合理地理解为革命的实践。”^②在马克思主义哲学中，实践不仅是人的生存的本体，而且是现存世界的本体，是改变现存世界、消除人的异化的现实途径，是“确立有个性的个人”这一人的生存和发展终极状态的现实途径。马克思主义哲学力图通过对资本主义私有制条件下人对物占有关系的改变来改变人与人的关系，从而实现无产阶级和人类解放。这样，马克思主义哲学就实现了对人的现实关怀和终极关怀的统一。这是一种双重关怀，是全部哲学史上对人的生存和价值的最激动人心的关怀。

实现无产阶级和人类解放，“确立有个性的个人”，让马克思一生魂牵梦萦，从精神上和方向上决定了马克思一生的理论活动。在《1844年经济学哲学手稿》中，马克思提出，共产主义就是私有财产即人的自我异化的积极扬弃，是通过人并且为了人而对人的本质的真正占有，或者说，人以一种“全面的方式”，作为一个“完整的人”，占有自己的“全面的本质”。在《德意志意识形态》中，马克思提出，要消除“个人力量转化为物的力量”，人本身的活动对人来说成为一种异己的力量的现象，从而“确立有个性的个人”，使“各个人在自己的联合中并通过这种联合获得自己的自由”。在《共产党宣言》中，马克思又提出，共产主义社会将是一个“联合体”，在那里，每个人的自由发展是一切人的自由发展的条件。在《资本论》中，马克思再次重申，共产主义社会就是要确立人的“自

① 《马克思恩格斯选集》第1卷，75页，北京，人民出版社，1995。

② 同上书，55页。

由个性”，实现人的自由而全面发展。

可以看出，无论是所谓的“不成熟”时期，还是所谓的“成熟”时期，马克思关注的都是消除人的生存的异化状况，实现人类解放。无产阶级和人类解放构成了马克思主义哲学的理论主题，在马克思主义哲学体系中，无产阶级解放和人类解放是高度统一的。

二、马克思主义哲学是形而上学批判、意识形态批判和资本批判的高度统一

“形而上学就是一种超出存在者之外的追问，以求回过头来获得对存在者之为存在者以及存在者整体的理解。”^①“形而上学是包含人类认识所把握的东西之最基本根据的科学。”^②海德格尔的这一见解正确而深刻。形而上学形成之初，研究的就是“存在的存在”，力图把握的就是整个世界或宇宙的“最基本根据”和“不动变的本体”。

从历史上看，形而上学在对世界终极存在的探究中确立一种严格的逻辑规则，即从公理、定理出发，按照推理规则得出必然结论。这无疑具有积极意义，标志着作为理论形态的哲学的形成。然而，哲学家们又把形而上学中的存在日益引向脱离了现实的人及其活动的存在，成为一种抽象的存在。无论是近代唯心主义哲学中的“绝对理念”，还是近代唯物主义哲学中的“抽象物质”，从根本上说都是一种与现实的人和现实的社会无关的抽象本体。

因此，马克思明确提出：“反对一切形而上学”^③，并认为拒斥形而上学之后，哲学应趋向现存世界和人的存在，对人的异化了的生存状态给予深刻批判，对人的解放和全面发展给予深切关注。对于马克思主义哲学来说，重要的不是所谓的世界的终极存

① [德]海德格尔：《路标》，137页，北京，商务印书馆，2001。

② 《海德格尔选集》上卷，84页，上海，上海三联书店，1996。

③ 《马克思恩格斯全集》第2卷，159页，北京，人民出版社，1957。

在，而是“对象、现实、感性”何以成为这样的存在，人的存在何以异化为这样的状态。这样，马克思便使哲学从抽象的宇宙本体转向人的生存的本体。换言之，马克思主义哲学对本体论的变革与重建，是同对形而上学的批判密切相关、融为一体的。

马克思对形而上学的批判没有停留在“纯粹哲学”的层面上，而是将这种批判同意识形态批判结合起来。在马克思那里，形而上学批判与意识形态批判同样是密切相关、融为一体的。

按照马克思的观点，就意识形态表现为自在的存在、“独立性的外观”而言，它是虚假的；就意识形态与现实社会生活的必然关联而言，它又是真实的。在资本主义社会，形而上学就是资产阶级的意识形态，或者说，是以意识形态的方式发挥其政治功能，从而为统治阶级政治统治辩护和服务的。因此，“真理的彼岸世界消逝以后，历史的任务就是确立此岸世界的真理。人的自我异化的神圣形象被揭穿以后，揭露具有非神圣形象自我异化，就成了为历史服务的哲学的迫切任务。于是，对天国的批判变成对尘世的批判，对宗教的批判变成对法的批判，对神学的批判变成对政治的批判”^①。

形而上学之所以成为资产阶级意识形态，是因为形而上学中的抽象存在与资本主义社会中“抽象统治”具有同一性。“个人现在受抽象统治，而他们以前是互相依赖的。但是，抽象或观念，无非是那些统治个人的物质关系的理论表现”^②。“统治阶级的思想在每一时代都是占统治地位的思想。这就是说，一个阶级是社会上占统治地位的物质力量，同时也是社会上占统治地位的精神力量。支配着物质生产资料的阶级，同时也支配着精神生产资料……占统治地位的思想不过是占统治地位的物质关系在观念上的表现，不过是以思想的形式表现出来的占统治地位的物质关系；

① 《马克思恩格斯选集》第1卷，2页，北京，人民出版社，1995。

② 《马克思恩格斯全集》第46卷上，111页，北京，人民出版社，1979。

因而，这就是那些使某一个阶级成为统治阶级的关系在观念上的表现，因而这也就是这个阶级的统治的思想。”^①

这就说明，现实社会中抽象关系的统治与形而上学中抽象存在的统治具有必然关联性及同一性。用阿多诺的话来说就是，形而上学的同一性原则与现实社会生活中的同一性原则不仅对应，而且同源，正是在商品交换中，同一性原则获得了它的社会形式，离开了同一性原则，这种社会形式便不能存在。所以，形而上学的同一性就是资产阶级意识形态，或者说，形而上学的同一性以意识形态的方式在资本主义社会发挥其政治功能。

“哲学只有通过作用于现存的一整套矛盾着的意识形态之上，并通过它们作用于全部社会实践及其取向之上，作用于阶级斗争及其历史能动性的背景之上，才能获得自我满足。”^②哲学总是以抽象的概念体系反映着特定的社会关系，体现着特定阶级的利益和价值诉求。哲学既是知识体系，又是意识形态，追求的既是真理，又是某种信念。马克思自觉地意识到这一点，所以，在马克思那里，形而上学批判进行到一定程度必然展开意识形态批判。在这种双重批判中建立起来的马克思主义哲学，不仅是客观认知某种规律的知识体系，更重要的，是批判资本主义的意识形态。我们不能从西方传统哲学、“学院哲学”的视角去理解马克思主义哲学，而应从形而上学批判与意识形态批判双重批判的视野，从无产阶级和人类解放这一新的实践出发去理解马克思主义哲学。“马克思留给(后来的)马克思主义哲学家的任务就是去创造新的哲学介入的形式，以加速资产阶级意识形态霸权的终结。”^③

马克思的形而上学批判、意识形态批判又是与资本批判密切相关、融为一体的。

① 《马克思恩格斯选集》第1卷，98页，北京，人民出版社，1995。

② 陈越：《哲学与政治：阿尔都塞读本》，238—239页，长春，吉林人民出版社，2003。

③ [法]阿尔都塞：《哲学的改造》，载《视界》，第6辑，168—169页。

在马克思看来，无论是对形而上学的批判，还是对意识形态的批判，都应延伸到对现实生活过程的批判。这是因为，“意识在任何时候都只能是被意识到了的存在，而人们的存在就是他们的现实生活过程。如果在全部意识形态中，人们和他们的关系就像在照相机中一样是倒立呈像的，那么这种现象也是从人们生活的历史过程中产生的，正如物体在视网膜上的倒影是直接从人们生活的生理过程中产生的一样”^①。在马克思的时代，对现实生活过程的批判首先就是对资本主义生产方式的批判，即资本批判。这是其一。

其二，历史已经过去，在认识历史的活动中，认识主体无法直接面对认识客体；同时，历史中的各种关系又以“遗物”或“残片”的形式、“萎缩”或“发展”的形式存在于现实社会中。所以，认识历史应该也只能“从事后开始”，即“从发展过程的完成的结果开始”^②。在马克思的时代，这种“发展过程的完成的结果”就是资本主义社会。“资产阶级社会是历史上最发达的和最复杂的生产组织。因此，那些表现它的各种关系的范畴以及对于它的结构的理解，同时也能使我们透视一切已经覆灭的社会形式的结构和生产关系。”^③因此，要真正认识历史，把握人类历史运动的一般规律，就必须对资本主义的生产方式进行批判，即对资本展开批判。“基督教只有在它的自我批判在一定程度上，可说是在可能范围内准备好时，才有助于对早期神话作客观的理解。同样，资产阶级经济只有在资产阶级社会的自我批判已经开始时，才能理解封建的、古代的和东方的经济。”^④

在资产阶级经济学家的视野中，“资本被理解为物，而没有被理解为关系”，而在马克思的视野中，“资本显然是关系，而且只

① 《马克思恩格斯选集》第1卷，72页，北京，人民出版社，1995。

② 《马克思恩格斯全集》第23卷，92页，北京，人民出版社，1972。

③ 《马克思恩格斯全集》第46卷上，43页，北京，人民出版社，1979。

④ 同上书，44页。

能是生产关系”^①。“资本不是物，而是一定的、社会的、属于一定历史社会形态的生产关系，它体现在一个物上，并赋予这个物以特有的社会性质。”^②资本本质上是人与人之间的关系，但它却“采取了一种物的形式，以致人和人在他们的劳动中的关系倒表现为物与物彼此之间的和物与人的关系”^③。这就是说，资本不是物本身，不是物与物的关系，但又是通过物而存在，并表现为物与物和物与人的关系。同时，作为一种特定的社会生产关系，资本赋予物以特有的社会性质。

在资本主义社会，资本是最基本和最高的社会存在物，它自在自为地运动着，创造了一个不同于传统社会的现代社会：“在土地所有制处于支配地位的一切社会形式中，自然联系还占优势。在资本处于支配地位的社会形式中，社会、历史所创造的因素占优势。”“如果说以资本为基础的生产，一方面创造出一个普遍的劳动体系，——即剩余劳动，创造价值的劳动，——那么，另一方面也创造出一个普遍利用自然属性和人的属性的体系，创造出一个普遍有用性的体系，甚至科学也同人的一切物质的和精神的属性一样，表现为这个普遍有用性体系的体现者，而且再也没有什么东西在这个社会生产和交换的范围之外表现为自在的更高的东西，表现为自为的合理的东西。因此，只有资本才创造出资产阶级社会，并创造出社会成员对自然界和社会联系本身的普遍占有。由此产生了资本的伟大的文明作用；它创造了这样一个社会阶段，与这个社会阶段相比，以前的一切社会阶段都只表现为人类的地方性发展和对自然的崇拜。只有在资本主义制度下自然界才不过是人的对象，不过是有用物；它不再被认为是自为的力量；而对自然界的独立规律的理论认识本身不过表现为狡猾，其目的是使

① 《马克思恩格斯全集》第46卷上，212、518页，北京，人民出版社，1979。

② 《马克思恩格斯全集》第25卷，920页，北京，人民出版社，1974。

③ 《马克思恩格斯全集》第13卷，23页，北京，人民出版社，1962。

自然界(不管是作为消费品,还是作为生产资料)服从于人的需要。资本按照自己的这种趋势,既要克服民族界限和民族偏见,又要克服把自然神化的现象,克服流传下来的、在一定界限内闭关自守地满足于现有需要和重复旧生活方式的状况。资本破坏这一切并使之不断革命化,摧毁一切阻碍发展生产力、扩大需要、使生产多样化、利用和交换自然力量和精神力量的限制。”^①

资本是一个不断自我建构和自我扩张的自组织过程,在这个过程中,资本不仅改变了人与自然的关系,而且改变了人与人的关系,资本家不过是资本的人格化,而雇佣工人只是资本自我增值的工具;资本不仅改变了与人相关的自然界的存在属性,而且改变了人类社会的存在形态,创造了“社会因素占优势”的资本主义社会。“这种有机体制本身作为一个总体有自己的各种前提,而它向总体的发展过程就在于:使社会的一切要素从属于自己,或者把自己还缺乏的器官从社会中创造出来。”^②这就是说,正是资本使资本主义社会总体化了。在资本主义社会,资本具有支配一切的权利,资本本身就是一种独特的社会存在,就是现代社会的根本规定、存在形式和建构原则,构成了资本主义社会的基本建制。

因此,马克思以商品为起点范畴、以资本为核心范畴展开的对资本主义社会的批判,本质上是一种存在论意义上的批判。换言之,马克思主义哲学对本体论的重建、对形而上学的批判是通过资本批判实现的。正是在这种批判过程中,马克思主义哲学扬弃了抽象的存在,发现了现实的社会存在,发现了资本主义社会存在的秘密,并由此“透视出一切已经覆灭的社会形式的结构”;发现了人与人的关系以物化方式而存在的秘密,并透视出人的自

^① 《马克思恩格斯全集》第46卷上,45、392—393页,北京,人民出版社,1979。

^② 同上书,235—236页。

我异化的逻辑，从而把本体论与人间的苦难和幸福结合起来了，开辟了“从本体论认识现实的道路”，使无产阶级和人类解放得到了本体论证明。

这表明，马克思的资本批判理论不仅具有重大的经济学意义，而且具有重大的哲学意义。同时，马克思的资本批判不仅存在着哲学的维度，而且意味着“政治经济学理论的严格表述所不可缺少的理论(哲学)概念的产生”^①。我们既不能从西方传统哲学、“学院哲学”的视角去认识马克思的资本批判，也不能从西方传统经济学、“学院经济学”的视角去认识马克思的资本批判。实际上，马克思的资本批判已经超出了经济学的边界，越过了政治学的领土，而到达了哲学的“首府”——存在论或本体论。马克思主义哲学的意义只有在同马克思资本批判的关联中才能显示出来；反之，马克思的资本批判只有在马克思主义哲学这一更大的概念背景下才能得到真正理解，只有在无产阶级和人类解放这一更大的意识形态背景下才能得到真正理解。“就这种批判代表一个阶级而论，它能代表的只是这样一个阶级，这个阶级的历史使命是推翻资本主义生产方式和最后消灭阶级。这个阶级就是无产阶级。”^②形而上学批判、意识形态批判和资本批判融为一体，这是马克思独特的思维方式，是马克思主义哲学独特的存在方式。

三、马克思主义哲学是实践唯物主义、辩证唯物主义和历史唯物主义的高度统一

马克思主义哲学是新唯物主义，是在对旧唯物主义和唯心主义的批判中形成和发展起来的。要真正理解马克思主义哲学的理论特征，就要了解旧唯物主义以及唯心主义的主要缺点。

旧唯物主义包括费尔巴哈的人本唯物主义不理解实践是人的

^① [法]阿尔都塞：《读〈资本论〉》，215页，北京，中央编译出版社，2001。

^② 《马克思恩格斯全集》第23卷，18页，北京，人民出版社，1972。

存在方式，“没有把感性世界理解为构成这一世界的个人的全部活生生的感性活动”^①，因而“只是从客体的形式”，没有“从主体方面”去理解“对象、现实、感性”，从而忽视了人的能动性、创造性和主体性。造成这种状况的主要原因，就是旧唯物主义不了解现实的实践活动及其意义。唯心主义肯定了主体意识的能动性，论证了人在认识活动中是通过自身的性质和状况去把握外部对象的，但唯心主义却否定了能动的意识活动的唯物主义基础，因而只是“抽象地发展了”人的“能动的方面”。造成这种状况的主要原因，就是唯心主义也不理解现实的实践活动及其意义。

可见，旧唯物主义与唯心主义虽然各执一端，但又有共同的主要缺点，这就是，二者都不理解人类实践活动及其意义。正是由于这一主要缺点，在近代哲学中造成了唯物论和辩证法的分离；在旧唯物主义哲学中又形成了“唯物主义和历史彼此完全脱离”，即形成了唯物主义自然观和唯心主义历史观的对立。

旧唯物主义与唯心主义的主要缺点惊人的一致，促使马克思深入而全面地探讨了人类实践活动及其意义，并把马克思主义哲学规定为“实践的唯物主义”。“实践的唯物主义”这一概念所要表明的不仅仅是一种要把理论付诸行动的哲学态度，更重要的是指，实践的观点是马克思主义哲学首要的和基本的观点，实践原则是马克思主义哲学体系的建构原则。换言之，实践唯物主义构成了马克思哲学的第一个基本特征。

按照马克思的观点，实践首先是人以自身的活动来引起、调整和控制人与自然之间物质变换的过程；在这个过程中，人与人之间又必然要结成一定的关系并互换其活动。正是通过实践，人们不仅改造自然存在，而且自身也进入到自然存在之中，并赋予自然存在以新的尺度——社会性；正是通过实践，自然与社会相互作用、相互制约、相互渗透，自然成为“社会的自然”或“历史的

^① 《马克思恩格斯选集》第1卷，78页，北京，人民出版社，1995。

自然”，社会成为“自然的社会”，历史成为“自然的历史”。现存世界是自然与社会“二位一体”的世界，而这个“二位一体”的基础就是人的实践活动。实践内在地包含着人与自然的关系和人与社会的关系以及社会与自然的关系，构成了现存世界的本体。

可以说，实践以缩影的形式映现着现存世界，蕴含着现存世界的全部秘密，是人类所面临的一切现实矛盾的总根源。正因为如此，马克思主义哲学把“对象、现实、感性”，“当作实践去理解”，从实践出发去反观、透视和理解现存世界，并认为“全部问题都在于使现存世界革命化”。

实践不仅构成了现有世界的本体，而且构成了人的生存的本体和存在方式。按照马克思的观点，人最初来自自然界，“人的存在是有机生命所经历的前一个过程的结果。只是在这个过程的一定阶段上，人才成为人。但是一旦人已经存在，人，作为人类历史的经常前提，也是人类历史的经常的产物和结果，而人只有作为自己本身的产物和结果才成为前提”^①。这就是说，人是通过自己的活动自我创造、自我塑造的结果。动物是以自身对环境的消极适应获得与自然的统一，维持自己生存的，所以，动物只能成为自然界的一部分。与此不同，人是以自身对环境的积极改造获得与自然的统一，维持自己的生存并不断发展自己的，所以，人自成一类，构成了独特的人类存在。人不仅是自然存在物，而且是社会存在物；人类进化不仅仅是生物学意义上的遗传与变异，而且是历史学意义上的延续与创新。无论是前者的统一，还是后者的统一，都是在实践活动中完成的。实践因此构成了人的生存本体和存在方式。

在实践中，人是以物的方式去活动并同自然发生关系的，得到的却是自然或物以人的方式而存在，从而使人成为主体，自然成为客体。“整个所谓世界历史不外是人通过人的劳动而诞生的过

^① 《马克思恩格斯全集》第26卷Ⅲ，545页，北京，人民出版社，1974。

程，是自然界对人说来的生成过程。”^①这表明，实践使人与自然的关系成为“为我而存在”^②的关系。这种“为我而存在”的关系是一种否定性的矛盾关系，即人类要维持自身的存在，即肯定自身，就要对自然界进行否定性的活动，改变自然界的原生态，使之成为“人化自然”、“为我之物”。与动物不同，人总是在不断制造与自然的对立关系中去获得与自然的统一关系的，对自然客体的否定正是对主体自身的肯定。这种肯定、否定的辩证法使主体与客体处于双向运动中。实践不断地改造、创造着现存世界，同时又不断地改造、创造着人本身。作为人的存在方式，实践当然体现着人的内在尺度以及对现存世界的批判性，包含着人的自我发展在其中。

可以看出，人与自然之间的这种“为我而存在”的否定性关系是最深刻、最复杂的矛盾关系。这种矛盾关系构成了马克思之前众多哲学大师的“滑铁卢”，致使唯物主义对人的主体性“望洋兴叹”，唯物论和辩证法遥遥相对。马克思主义哲学高出一筹的地方就在于，通过对人的实践活动及其意义深入而全面的剖析，使唯物主义与人的主体性统一起来了，唯物论和辩证法因此也结合起来了。辩证唯物主义因此构成了马克思主义哲学的第二个基本特征。

当马克思主义哲学以科学的实践观为基础把唯物主义和人的主体性、唯物论和辩证法结合起来的同时，也就实现了唯物主义自然观和历史观的统一。

按照马克思的观点，人们为了创造历史，必须能够生活；为了能够生活，必须进行物质实践，实现人与自然之间的物质变换；为了实现人与自然之间的物质变换，人与人之间必须互换其活动，并必然结成一定的社会关系。社会关系“不过是他们的物质的和个

① 《马克思恩格斯全集》第42卷，131页，北京，人民出版社，1979。

② 《马克思恩格斯选集》第1卷，81页，北京，人民出版社，1995。

体的活动所借以实现的必然形式”^①，即使社会生产力本质上也是在人们改造自然的实践活动中形成的人的实践能力。实践是全部社会关系的发源地和全部社会生活的本质，历史本质上是人的实践活动在时间中的展开。从根本上说，社会历史就是在人与自然之间的物质变换中形成和发展起来的。在实践过程中进行的人与自然之间的物质变换形成了社会存在和发展的“永恒的自然必然性”。

正因为如此，以往的哲学家，包括旧唯物主义者把人对自然的实践关系从历史中排除出去后，只能走向唯心主义历史观；而马克思从物质实践这一现实基础出发去理解社会以及社会与自然的关系，则创立了唯物主义历史观，从而消除了物质的自然与精神的历史对立的神话，实现了唯物主义自然观和历史观的统一。人类是从自然研究领域开始自己的唯物主义历程的，但在马克思之前，在历史研究领域却是唯心主义一统天下两千年。从空间上看，唯物主义自然观与唯物主义历史观似乎相距很近，近在咫尺；从时间上看，唯物主义历史观与唯物主义自然观则相距遥远，从唯物主义自然观的形成到唯物主义历史观的创立，人类整整走了两千多年的心路历程，可谓咫尺天涯。

唯物主义历史观始终站在现实历史的基础上，“从物质实践出发来解释观念的形成”，并发现“人创造环境，同样，环境也创造人”，发现人的实践活动“是整个现存的感性世界的基础”^②。因此，唯物主义历史观的创立，从根本上科学地解答了思维与存在、主观与客观、主体与客体的关系，科学地解答了人与自然的关系和人与社会的关系，即人与世界的关系。在这个意义上，唯物主义历史观又是唯物主义世界观，一种“真正批判的世界观”^③。“自

① 《马克思恩格斯选集》第4卷，532页，北京，人民出版社，1995。

② 《马克思恩格斯选集》第1卷，92、77页，北京，人民出版社，1995。

③ 《马克思恩格斯全集》第3卷，261页，北京，人民出版社，1960。

从历史也得到唯物主义的解释以后，一条新的发展道路也在这里开辟出来了。”^①离开了历史唯物主义，就不可能产生辩证唯物主义。历史唯物主义因此构成了马克思哲学的第三个基本特征。

由此可见，实践的观点的确是马克思哲学首要的和基本的观点。在哲学史上，马克思第一次把实践提升为哲学的根本原则，转化为哲学的思维方式，从而创立了实践、辩证、历史的唯物主义。实践唯物主义、辩证唯物主义、历史唯物主义不是“三个主义”或“两个主义”，而是同一个“主义”，即马克思的新唯物主义的不同表述。用实践唯物主义称谓马克思主义哲学，是为了透显马克思主义哲学所内含的实践维度及其首要性和基本性，因为“对实践的唯物主义者即共产主义者来说，全部问题都在于使现存世界革命化，实际地反对并改变现存的事物”^②；用辩证唯物主义称谓马克思主义哲学，是为了透显马克思主义哲学所内含的辩证法维度及其批判性和革命性，因为“辩证法在对现存事物的肯定的理解中同时包含对现存事物的否定的理解……按其本质来说，它是批判的和革命的”^③；用历史唯物主义称谓马克思主义哲学，是为了透显马克思主义哲学所内含的历史维度及其彻底性和完备性，因为马克思唯物主义的彻底性和完备性集中体现在历史唯物主义中。

从根本上说，理论上的任何一种重新解读、重新研究、重新建构都是由现实的实践所激发的。对马克思主义哲学基础理论的研究也是如此。对于我们来说，正是当代中国的改革开放和现代化建设，尤其是社会主义市场经济的实践促使我们重新研究马克思主义哲学基础理论。正是在社会主义市场经济的实践中，我们真正理解了“物质生活的生产方式制约着整个社会生活、政治生活和精神生活的过程”，真正理解了市场经济是“以物的依赖性为基

① 《马克思恩格斯选集》第4卷，228页，北京，人民出版社，1995。

② 《马克思恩格斯选集》第1卷，75页，北京，人民出版社，1995。

③ 《马克思恩格斯选集》第2卷，112页，北京，人民出版社，1995。

础的个人的独立性”的时代，真正理解了“重建个人所有制”和“确立有个性的个人”的真正含义，真正理解了促进人的全面发展以及以人为本的极端重要性……一句话，马克思主义哲学仍具有“令人震撼的空间感”。在当代，无论是用实证主义、结构主义、新托马斯主义，还是用存在主义、弗洛伊德主义、解构主义乃至现代新儒学来对抗马克思主义哲学，都注定是苍白无力的。在我们看来，这种对抗犹如当年的庞贝城与维苏威火山岩浆的对抗。

一个伟大的哲学家、思想家逝世之后被神化在历史上是常见的。释迦牟尼不用说，即使孔子也被请进庙里，像神一样被供奉起来，享受春秋二祭。马克思不同于历史上的任何哲学家、思想家，但他的思想同样存在着被“神化”或“钝化”的危险。在这次马克思主义哲学基础理论研究的过程中，我们深刻地认识到：不能把马克思主义哲学“神化”即教条化，把马克思主义哲学变成一个无所不在、无所不包、无所不能的绝对真理体系。自诩为包含一切问题答案的学说，不是科学，而是神学。历史已经证明，凡是绝对真理自诩的思想体系，如同希图万世一系的封建王朝一样，无一不走向没落；同时，也不能把马克思主义哲学“钝化”，即磨掉马克思主义哲学的批判性和革命性的锋芒，将其变成一个“价值中立”、无任何立场的“讲坛哲学”、“论坛哲学”、“知识体系”，这实际上是把马克思主义哲学“贵族化”。我们必须明白，马克思主义哲学是一种批判哲学、实践哲学，其宗旨就是通过“革命的、实践批判的活动”改变世界，实现无产阶级和人类解放，实现人的自由而全面发展。抽去这一点，也就抽掉了马克思主义哲学的“根”与“魂”。无论是“神化”，还是“钝化”、“贵族化”，实质上都是对马克思主义哲学的抽象化，都同马克思主义哲学的本性格格不入。

1883年3月17日，恩格斯在悼念亡友马克思的演说中指出：“正像达尔文发现有机界的发展规律一样，马克思发现了人类历史的发展规律”，“不仅如此。马克思还发现了现代资本主义生产方式和它所产生的资产阶级社会的特殊的运动规律”。马克思是一个

科学家，但“马克思首先是一个革命家。他毕生的真正使命，就是以这种或那种方式参加推翻资本主义社会及其所建立的国家设施的事业，参加现代无产阶级的解放事业，正是他第一次使现代无产阶级意识到自身的地位和需要，意识到自身解放的条件”^①。恩格斯的这一评价，极其公正而准确。我们应当明白，马克思是科学家和革命家的完美统一，马克思的“两大发现”以及哲学批判与资本批判具有内在的关联，马克思主义哲学是无产阶级的自我意识。马克思主义哲学批判的是资本主义，关注的是人的生存的异化状态的消除，以实现无产阶级和人类解放。只要资本主义存在着，只要人的生存的异化状态没有被消除，马克思主义哲学就必然存在着，并以强劲的姿态参与并推进着人类历史进程。在这次编写“马克思主义哲学基础理论研究”丛书的过程中，我们深深地体会到什么是“死而不亡”。马克思“死而不亡”，马克思主义哲学仍然是我们时代的真理和良心。

袁贵仁 杨 耕

2012年11月于北京

^① 《马克思恩格斯选集》第3卷，776、777页，北京，人民出版社，1995。

· 目 录 ·

绪 论 · 1

- 一、本体论与本体论问题 · 2
- 二、第二国际理论家对马克思主义本体论的基本阐释 · 9
- 三、西方马克思主义早期代表人物的不同阐释 · 18
- 四、冲突与争论中的马克思主义本体论问题 · 26

第一章 德国唯心主义的哲学本体论 · 32

第一节 康德的先验唯心主义 · 33

- 一、先验方法与“批判哲学” · 34
- 二、自在之物与自我意识 · 37
- 三、本体论上的主观主义与二元论 · 40

第二节 从主观唯心主义到客观唯心主义 · 44

- 一、费希特的“自我” · 44
- 二、形式的思辨推理及其本体论困境 · 48
- 三、谢林的“同一哲学” · 52

第三节 黑格尔的绝对唯心主义 · 57

- 一、实体即主体的原则 · 57
- 二、绝对者的自我活动 · 60

三、思辨的辩证法 · 63

第二章 青年黑格尔运动与马克思的初始立场 · 68

第一节 青年黑格尔派的理论纷争 · 69

一、黑格尔哲学的解体与青年黑格尔派 · 69

二、施特劳斯的“实体” · 73

三、鲍威尔的“自我意识”以及由之而来的本体论之争 · 77

第二节 马克思初始的哲学立场 · 80

一、马克思最初的哲学探索 · 81

二、转向黑格尔哲学 · 83

三、引导思想前进的理论矛盾 · 86

第三节 马克思《博士论文》的本体论立场 · 88

一、《博士论文》的基本立场 · 89

二、“原子偏斜运动”的本体论意义 · 95

三、批判性的保留与思想中的张力 · 100

第三章 费尔巴哈人本唯物主义的本体论 · 106

第一节 费尔巴哈对宗教的人本学批判 · 107

一、宗教反思与宗教真理 · 107

二、人的本质的对象化 · 109

三、人是人的最高本质 · 113

第二节 费尔巴哈对整个哲学—形而上学的批判 · 116

一、神学与哲学 · 117

二、对黑格尔哲学的本体论批判 · 121

三、一般哲学—形而上学批判 · 129

第三节 人本唯物主义本体论的基本要点 · 132

一、感性—对象性与“超感性世界” · 133

二、现实的人与现实的自然界 · 138

三、直观的对象性或对象性的直观 · 142

第四章 马克思在哲学本体论上的改弦更张 · 149

第一节 费尔巴哈的“总问题”与马克思的思想转变 · 150

- 一、与“自由人”的决裂 · 150
- 二、令人苦恼的“物质利益”问题 · 155
- 三、费尔巴哈的决定性影响 · 159

第二节 对黑格尔法哲学的批判及其理论后果 · 165

- 一、费尔巴哈立场的引申与发挥 · 165
- 二、市民社会与国家 · 170
- 三、解剖市民社会的必要性 · 175

第三节 政治经济学批判的开端 · 178

- 一、国民经济学的二律背反 · 179
- 二、异化劳动概念 · 183
- 三、私有财产和共产主义 · 187

第四节 对黑格尔辩证法和整个哲学的批判 · 191

- 一、“纯粹活动”与“对象性活动” · 192
- 二、劳动与否定的辩证法 · 197
- 三、“对象性活动”原则的本体论意义 · 201

第五章 马克思的本体论革命与新世界观 · 207

第一节 马克思的“实践”纲领 · 207

- 一、对费尔巴哈“感性对象”和“感性直观”的批判 · 208
- 二、实践：感性活动或对象性活动 · 214
- 三、解释世界与改变世界 · 220

第二节 以“实践”纲领为基础的本体论革命 · 221

- 一、超感性世界的倾覆 · 222
- 二、单纯理论态度的终结 · 226
- 三、意识之内在性的瓦解 · 232

第三节 作为新世界观的唯物辩证法 · 239

- 一、以实践为基本定向的唯物主义 · 240
- 二、马克思主义本体论中的主体方面 · 249

三、辩证法被整合到唯物主义的基础之中 · 255

第六章 马克思主义本体论与历史唯物主义 · 261

第一节 马克思主义本体论的社会—历史向度 · 262

一、历史：黑格尔与马克思 · 262

二、作为历史本质的社会现实 · 268

三、物质实践与物质的社会关系 · 274

第二节 唯物史观与唯心史观 · 280

一、唯物主义历史观的起源 · 280

二、意识形态及其神话学 · 285

三、历史唯心主义批判 · 290

第三节 作为历史科学的历史唯物主义 · 295

一、历史的现实前提 · 295

二、生产力与交往形式 · 300

三、人类历史与共产主义 · 303

附 录 马克思的本体论革命与超感性世界神话学的破产 · 308

人名与术语索引 · 326

主要参考文献 · 334

后 记 · 338

再版后记 · 341

绪 论

本书旨在对马克思主义哲学的本体论进行一种探讨性的研究。我们深知，这是一个相当复杂和困难的课题。之所以如此，不仅是因为从马克思主义哲学中一般地区分出本体论（并相应地区分出认识论、历史观、方法论等）这一做法本身未必是完全恰当和可取的，而且还因为在这个主题上长期存在着重大争议：自从第二国际（1889—1914）理论家对马克思的哲学唯物主义做出其阐述（一般被看作是“正统”的阐述）以来，除开学派内部的意见分歧，实际上还特别地遭遇到来自西方马克思主义早期代表人物的猛烈抨击。由此而形成的基本对立不仅开展出对马克思主义哲学的唯物主义基础的不同阐释，而且也衍生出诸多引起进一步争议的问题领域。由于这样的问题领域本身对于当代思想来说是敞开的，所以，对马克思主义本体论的探究将不可避免地要求在某种程度上进入到当代哲学的视域之中。

为了使得这一研究能够进行得较为系统和深入，我们主要采取一种思想史研究的路径。即一方面通过近代

哲学的基本定向，特别是通过德国古典哲学在本体论主题上的进展，来把握马克思主义哲学的“前史”；另一方面则通过马克思本人的思想历程，特别是通过那些具有“路标”意义的关节点，来理解和揭示马克思在哲学本体论上所开展出来的革命性变革，以及经由这一变革而实现的哲学唯物主义奠基。在这样一种思想史研究的基础上，再进一步探讨马克思主义哲学本体论的要义、性质及当代意义，并对相关的问题和争议做出积极的应答。很显然，本书的主题最关本质地涉及马克思主义哲学的唯物主义基础，但我们首先需要对“本体论”和本体论问题做一简要的概述。

一、本体论与本体论问题

本体论(Ontology, Ontologie), 又译“存在论”、“万有论”、“是论”等, 其最基本的含义是: “关于存在的学说。”按海德格尔的诠释, “表示关于存在的科学, 也即关于存在者之为一般存在者的科学, 有一个学院式的、在中世纪到近代的过渡时期里出现的名称, 叫做存在学(Ontosophie)或者存在论(Ontologie)”^①。

虽然本体论这个名称较为晚出, 但关于存在的思考却早已在希腊决定性地出现了。这样的思考在亚里士多德那里被赋予一个较为确定的含义, 即作为“第一哲学”的第一任务。亚里士多德认为, 严格意义上的哲学是第一哲学, 也即“形而上学”(metaphysics), 而形而上学的首要任务就是“研究‘诸存在者(to on)作为诸存在者’以及‘诸存在者由于其本性所应具有的本赋’”^②。在这个意义上, 本体论所意谓者乃属于形而上学, 或者大体上就相当于形而上学。后来, 据说是沃尔夫最初提出了“本体论”一词, 用来表示形而上学的主要分支或基本部门。形而上学包括: (1)本体论, 论

^① 《海德格尔选集》下卷, 829页, 上海, 上海三联书店, 1996。

^② [古希腊]亚里士多德:《形而上学》卷四, 章一, 1003a22—23, 56页, 北京, 商务印书馆, 1997。

述各种关于“有”的抽象的、完全普遍的哲学范畴；(2)宇宙论，关于世界的普遍学说；(3)理性灵魂学，即心灵学、灵魂哲学；(4)自然神学，对神的存在做出证明。^① “‘本体论’这一名称的最初出现是到了十七世纪。它标志着传统的关于在者的学说形成为哲学的一个分支，成为哲学体系的一个组成部分。”^②

然而更加重要的是，在西方哲学的主流传统中，本体论不只是形而上学的主要部门，而且其基本性质完全是由形而上学来规定的。形而上学，即柏拉图主义，在其源头上和本质中包含两个基本要义：第一，形而上者与形而下者的分离和对立，这意味着超感性世界与感性世界的分离和对立；第二，真理性与现实性归属于超感性世界即形而上世界，而不属于感性世界或物理(形而下)世界。“自柏拉图以来，更确切地说，自晚期希腊和基督教对柏拉图哲学的解释以来，这一超感性领域就被当作真实的和真正现实的世界了。与之相区别，感性世界只不过是尘世的、易变的、因而是完全表面的、非现实的世界。……如果我们把感性世界称为宽泛意义上的物理世界(康德还是这样做的)，那么，超感性世界就是形而上学的世界了。”^③自柏拉图迄于黑格尔的整个西方哲学(特别是作为其核心的本体论)，始终是由形而上学来定向的，或者毋宁说，它就是形而上学。所以怀特海称两千多年的西方哲学史无非是柏拉图的注脚，而海德格尔的说法是：“纵观整个哲学史，柏拉图的思想以有所变化的形态始终起着决定性的作用。形而上学就是柏拉图主义。”^④在这个意义上，海德格尔大体就把哲学等同于形而上学——它是唯一地属于西方世界的。

如果说，哲学—形而上学是以存在问题(即后来所谓本体论问题)肇其始端并构成其基础领域，那么，本体论问题的形而上学处

① 参见[德]黑格尔《哲学史讲演录》第4卷，189页，北京，商务印书馆，1978。

② [德]海德格尔：《形而上学导论》，41页，北京，商务印书馆，1996。

③ 《海德格尔选集》下卷，770—771页，上海，上海三联书店，1996。

④ [德]海德格尔：《面向思的事情》，70页，北京，商务印书馆，1999。

置方案就以其居于核心地位的主导性质支配着整个西方哲学。柏拉图和亚里士多德殚精竭虑，对“存在”做出了最初阐释；这样的阐释就是形而上学的奠基，它持续地以“各式各样的偏离和‘润色’一直保持到黑格尔的‘逻辑学’之中”^①。如此说来，较为后起的“本体论”所关注的问题（即存在问题）已经先行在形而上学中作为定向和本质起作用了。在这个意义上，本体论初始地并且在根本上就是形而上学。所以海德格尔把形而上学规定为“关于存在者之为存在者和存在者整体的问题”。很明显，这与本体论的定义完全一致。因此，从整个形而上学的历史来理解本体论和本体论问题，则本体论一向就是形而上学，并且一向处身于形而上学关于存在问题的阐释定向中。“存在者整体的整体性乃是存在者的统一性，后者作为产生着的根据而统一起来。对每个识字者来说，这都意味着：形而上学是存在一神一逻辑学（Onto-Theo-Logie）。”^②这意味着，在形而上学的范围内，本体论如果论及存在者整体的整体性，那么存在者的统一性就是由产生着的“根据”建立起来的，而这样的根据已经先行立足于形而上学的“存在一神一逻辑学”机制中了。换句话说，在这样的范围内，如果说本体论的领域关乎存在者之为存在者，那么这一领域已经全体沉浸在如此这般的形而上学机制中了。这一点在黑格尔哲学——作为完成了的现代形而上学或一般形而上学——中得到最充分的体现。如果说，“人体解剖对于猴体解剖是一把钥匙”，那么，黑格尔的哲学就为形而上学之初始的和一般的性质与机制（所谓柏拉图主义）提供了理解的钥匙。

在黑格尔的《逻辑学》（作为思辨哲学之纯粹的展开领域）中，最为清晰地显现出一般形而上学的“存在一神一逻辑学”机制。黑

^① [德]海德格尔：《存在与时间》，3页，北京，生活·读书·新知三联书店，1987。

^② 《海德格尔选集》下卷，829页，上海，上海三联书店，1996。

格尔的“逻辑学”首先就是本体论，它以“存在”(纯存在)为出发点，并且全体就是普遍存在者之展开自身。就此而言，“黑格尔与传统相一致，在存在者之为存在者和存在者整体中，在存在从其空虚向其展开了的充实的运动中，找到了思想的事情”^①。然而，这一本体论同时就是辨神论(对神的存在的证明)，即思辨神学。这一点已由费尔巴哈非常清晰地指证出来：纯存在这个出发点，先行就已经预设或假定了绝对者，即作为上帝(实体)的绝对理性。换句话说，这样的存在一开始就已经是神，就像神无非就是充分展开了的纯存在一样。于是，黑格尔的哲学就表现为“存在一神学”。然而，不仅如此，这样的存在一神学同时还是逻辑学。如果说“纯存在”在展开过程中达于绝对者(神)，也就是绝对者本身的自我活动，那么，这样的展开过程或自我活动，就是思辨的逻辑本身，就是作为绝对者自我论证的逻辑学。“如果形而上学思考存在者之为存在者整体，也即着眼于最高的、论证一切的存在者来思考存在者，那么它就是作为神之逻辑学的逻辑学。”^②由此可见，在黑格尔哲学中，本体论——关于存在的学说——同时既是神学(思辨神学)，又是逻辑学(思辨逻辑)。由此而揭示出一般形而上学范围内的本体论的基本性质和机制，因为在这里黑格尔哲学是被当作完成了的形而上学来把握的。这意味着：它不是形而上学之一种，而是形而上学之一切。

然而，在黑格尔哲学之后，却出现了对一般哲学一形而上学的反动。这样的反动不是要求批判地脱离某种形而上学，而是要求脱离整个哲学一形而上学，换句话说，要求批判地脱离柏拉图主义本身。费尔巴哈站在这一反动的开端。在对神学开展出尖锐的人本学批判之际，费尔巴哈把矛头指向思辨神学；而在对黑格尔哲学一思辨神学进行猛烈抨击之际，他又把战火扩展到整个哲

① 《海德格尔选集》下卷，831页，上海，上海三联书店，1996。

② 同上书，840页。

学一形而上学。费尔巴哈在对黑格尔哲学之出发点(存在)的批判性考察中,鉴别出其本体论上之根本的神学性质;并且指认这一出发点乃是一般哲学的出发点,从而揭示出整个哲学一形而上学本身所固有的神学性质。正如马克思在1844年谈到费尔巴哈的伟大功绩时所说:他“证明了哲学不过是变成思想的并且通过思维加以阐明的宗教,不过是人的本质的异化的另一种形式和存在方式;因此哲学同样应当受到谴责”^①。在费尔巴哈之后,除了马克思以外,对整个哲学一形而上学进行重要批判的,还有许多思想家。就像克尔凯郭尔牢牢地抓住黑格尔的“存在”概念一样,施蒂纳特别地针对着费尔巴哈的“人”的概念,开展出一般形而上学的激进批判。至于尼采,则通过“上帝死了”这一告白,来指证形而上学之进入到终结阶段。在西方哲学中,“上帝”乃是表示理念和理想领域的名称。因此,“‘上帝死了’这句话意味着:超感性世界没有作用力了。它没有任何生命力了。形而上学终结了,对尼采来说,就是被理解为柏拉图主义的西方哲学终结了。尼采把他自己的哲学看作对形而上学的反动,就他言,也就是对柏拉图主义的反动”^②。

虽然尼采对于一般哲学一形而上学的反动(作为“单纯的颠倒”)最终仍然没有自绝于形而上学的本质,并且不得不绝望地再度陷入到这种本质之中,虽然费尔巴哈、施蒂纳(正如马克思所指证的那样)以及克尔凯郭尔等人的哲学命运也大抵如此,但这一转折进程本身毕竟深刻地意味着:两千多年来作为柏拉图主义的哲学一形而上学已经严重地成为问题了,思想的事情开始要求批判地脱离哲学的形而上学本质了。而这一本质是:感性世界与超感性世界的分离与对立;真理性仅仅归属于超感性世界;感性事物的实在性仅仅在于它“分有”了超感性世界的真理性(神性)。

^① 《马克思恩格斯全集》第3卷,314页,北京,人民出版社,2002。

^② 《海德格尔选集》下卷,771页,上海,上海三联书店,1996。

在这样一种批判性的转折中，本体论的命运又如何呢？它能够“超感性领域的本质性崩塌”中幸免吗？就哲学史上的通例而言，“本体论”不仅是作为形而上学之主要的和基本的部门，而且一开始就是为关于“存在”的形而上学本质和机制所贯彻、所支配的，因此“本体论”必然是与之同一命运的。然而，就另一方面——事实上也是更加重要的方面——而言，由于本体论乃是关于存在的领域，由于本体论问题事关存在与非存在、存在者的存在以及存在者整体等，所以在形而上学本身遭遇质疑和反叛之际，本体论恰恰成为最为深刻和最关根本的焦点领域。按照海德格尔的说法，由于形而上学过早地（事实上是先行地）霸占了关于存在之思的本质和定向，由于自柏拉图和亚里士多德以来逐渐形成的教条实际上耽搁了对存在之意义的追问，^① 所以整个哲学——形而上学的历史可以一言以蔽之，曰：“遗忘存在”——它从存在者思到存在者，却只是在过道里匆匆看了“存在”一眼。因此，如果说随着形而上学大厦本身基础的极大动摇，辨明“存在”这个毋宁说是最晦暗的概念已成为一项紧迫的思想任务，那么，本体论及其问题恰恰成为牵涉到形而上学之命运的核心区域了。正是在这个意义上，海德格尔“拯救”了关于存在的学说，即本体论，它的任务是重思“存在”。只是这里必须做出的分殊是：某种关于存在的学说，究竟是在形而上学“之内”，还是在形而上学“之外”。^② 海德格尔明确地把他自己的本体论探究置放在形而上学之外，即所谓“基础本体论”。

我们之所以在这里概要地叙述“本体论”的基本含义，并且如此这般地指证本体论与形而上学的历史性勾连，不仅是因为我们的研究主题乃是马克思主义哲学的本体论，而且是因为这一主题

^① 参见[德]海德格尔：《存在与时间》，3—5页，北京，生活·读书·新知三联书店，1987。

^② 参见《晚期海德格尔的三天讨论班纪要》，载《哲学译丛》，2001(3)。

必得在这样一个历史性转折的重大背景中以及在由之而来的问题领域中才能真正展开。这既牵涉到对马克思哲学唯物主义基础的基本理解，又牵涉到对这一唯物主义基础的根本估价。这样的估价要从本体论上清晰地表明：马克思的哲学唯物主义是决定性地超越了，还是滞留或重返一般形而上学的基地和本质。只有在哲学一形而上学的本质遭遇到严重追究和诘难的思想史境况（例如“费尔巴哈关于哲学的本质的发现”）中，才能更加深入地理解马克思主义哲学的唯物主义基础；而只有从本体论上更加深入地阐述和把握这一基础本身，我们才能对马克思的哲学革命——首先是本体论革命，以及由这一革命而奠基的唯物主义及其当代意义做出充分而准确的估价。而不至于像某些粗陋的理解那样，只是把马克思主义的哲学仅仅置放在一般“唯物主义”这种最稀薄的抽象中，并且把马克思主义的唯物主义基础无原则地混同于并归结为斯宾诺莎的“实体”或费尔巴哈的“自然界”。

如前所述，马克思的“新世界观”作为一个整体，是很难就所谓本体论、认识论、方法论、历史观等来做出截然区分的。但是，只要还存在对马克思主义的哲学唯物主义基础进一步深入理解和阐释的必要性，换言之，只要还实际地存在着对这一唯物主义基础本身的歪曲、误解、混淆和不恰当的限制或附加，那么，对马克思主义哲学本体论的特殊强调和审慎探讨就是完全必要的。在这里，所谓马克思主义的本体论，大体上就是指马克思主义哲学的唯物主义基础，或这一唯物主义基础的核心部分（“存在”议题）。在这个意义上，卢卡奇的下述说法是有道理的：“任何一个马克思著作的公正读者都必然会觉察到，如果对马克思所有具体的论述都能给予正确的理解，而不带通常那种偏见的话，他的这些论述在最终的意义上，都是直接关于存在的论述，即它们都纯粹是本体论的。”^①这一说法正确地意味着：马克思所有的具体论述最终

① [匈]卢卡奇：《关于社会存在本体论》，637页，重庆，重庆出版社，1993。

都植根于他的哲学唯物主义基础之中，因而这些论述最终都直接关乎存在的议题，也就是说，是纯粹本体论的。

二、第二国际理论家对马克思主义本体论的基本阐释

自马克思和恩格斯逝世以后，在马克思主义的阐释中，基本上是由第二国际的理论家占据主导地位。虽说不同的意见始终是存在着的，但其阐释的基本路径与方向却仍然是具有特征的，而且在总体上是能够加以确定的。大体而言，主要是由梅林和普列汉诺夫在总体框架上制定了一种马克思哲学的阐释方向，第二国际的理论家基本上是依循此一方向来构成其多少有差别的理论或学说的哲学根据的。这一阐释定向影响颇为深远，后来被称为“梅林—普列汉诺夫正统”。

以梅林和普列汉诺夫为代表的第二国际理论家，依照“经济决定论”或“经济唯物主义”的主旨来解释历史唯物主义，同时在关乎马克思主义哲学唯物主义的“基础”方面，无原则地同庸俗唯物主义和实证主义相妥协。结果，马克思的哲学本体论基础被忽视了，甚至被混淆了。这种忽视严重到什么程度，从梅林——德国党内最有哲学修养也是最多讨论一般哲学问题的理论家——的下述说法中可以看到：马赫(E. Mach)完全不想做哲学家，他只愿意局限在自己所内行的科学范围内。“在这方面，马赫完全与马克思相一致，完全撇开哲学，而只在历史和自然科学方面的实践工作中考察人类的精神进步。”^①他又说，“我们对于辩证法是完全尊重的，但我们觉得，没有辩证法的实际认识，还是比没有实际认识的辩证法更可贵”^②。

不难想象，正是对于马克思主义哲学——特别是其本体论基础——的误解和忽视，第二国际的理论家们不时地回到庸俗唯物

^① [德]梅林：《保卫马克思主义》，161页，北京，人民出版社，1982。

^② 同上书，156页。

主义和实证主义那里，尽管也时而无关痛痒地表达一些批评性的意见。他们把思想、意识、观念和意识形态简单地并且直接地还原为经济事实，却又在遇到矛盾时不得不连连退却。正是这些矛盾和动摇，使得他们不是从哲学本体论的原则上去透彻地理解马克思主义的唯物主义基础，而是在他们所了解的一般唯物主义的抽象形式上，附加各种各样的“保留”、“退却”和“补充说明”；或者，只是在“唯物主义”这个词的前面，无内容地附加各种定语，如“辩证的”、“能动的”等。^①

这种“附加”在本体论方面的薄弱，在一些基本的哲学问题上表现得更加明显和直接。按照梅林的意見，机械唯物主义在今天仍然是合理的。马克思和恩格斯只不过否定了它在历史范围中的权利，而根本没有否定它在自然科学范围中的权利。因此，“机械唯物主义在自然科学范围里是科学研究的原则，一如历史唯物主义在社会科学范围里一样”。在另一处梅林又补充说，把历史唯物主义与自然科学唯物主义隔离开来或对立起来的企图是完全错误的。因此，它们应当并存，历史唯物主义不过是对自然科学唯物主义的“补充”，而这种自然科学的唯物主义的代表就是费尔巴哈。^②

根据这种看法，马克思是历史领域中的真理，而费尔巴哈则是自然领域中的真理。我们在这里不可能详细讨论这一点，而只需指出：梅林把马克思的唯物主义局限于历史领域，恰恰只能为机械唯物主义在本体论方面“留出地盘”。这样一来，似乎可以有两种不同的本体论基础作为自然观和历史观的立足点，似乎恩格斯对机械唯物主义的全部批判、马克思关于费尔巴哈的十一条论

^① 这诚然是“不错”的(按黑格尔的说法)，因为它至少表明一个事实，即马克思的历史观并不是简单的经济决定论，马克思的唯物主义并不是旧唯物主义。但是，他们否定地说出的东西，并不表明他们也能肯定地说出真理。这里的要害正在于“附加”(在这个词的本来意义上)。这一点可以在以下的讨论中看出。

^② 参见[德]梅林：《保卫马克思主义》，99、146页，北京，人民出版社，1982。

纲仅仅是牵扯“专业范围”或“学科领域”的问题了。

这样一来，梅林便把马克思的唯物主义的本质性导回到费尔巴哈，亦即导回到自然科学唯物主义的现代代表那里。在这样一种阐释定向中，梅林虽然可以在表面上调停矛盾，但却实际上不得不陷于无法解除的混乱之中。如果说自然科学的唯物主义与历史唯物主义毕竟是同一种唯物主义并因而问题仅在于“专门领域”的话，那么，马克思哲学的本质性当然从属于费尔巴哈，换句话说，问题仅在于从费尔巴哈的立场出发并把它“推广”到社会历史领域。但是这种“推广”的想法实则荒谬之至：在什么时候哲学有过它的这种自我限制以便使上述“推广”成为可能或必要？有哪位哲学家会声称他的哲学立场仅适用于某一领域而不适用于另一领域？当某位唯物主义者用胆结石或某种大脑的分泌物来解释历史事变时，他何曾移易过他的哲学立场，他何曾没有把他的生理学唯物主义“推广”到社会历史领域，他何曾认可过他的立场仅是作为自然界的原則而不同时作为历史领域的原則？

事实上，梅林的这种阐释方式说到底乃是还原论的和退行性的步骤，它不会终止于费尔巴哈。当它作为一般的唯物主义——实则乃为“机械唯物主义”或“自然科学唯物主义”——而被强调时，我们便被带到了18世纪的法国唯物主义那里，甚至一直可以被追溯到德谟克利特。所以梅林称德谟克利特的学说乃是一种“严整完备的唯物主义”，并且说在其主要论点中包含着现代唯物主义的“几乎全部伟大原理的萌芽”。^①但是在这样一个还原论的和退行性的步骤中，马克思本人的哲学立场真正说来就不再具有本质重要性了。

然而，当梅林把马克思的唯物主义基础本质地归结为费尔巴哈哲学时，他不能不时而想到马克思哲学的“主观的、能动的方面”；而当他把这主观的、能动的方面作为附加的东西补充进来

^① 参见[德]梅林：《保卫马克思主义》，176—177页，北京，人民出版社，1982。

时，他又不能不一再地援引自我意识哲学——特别是费希特哲学。对于梅林来说，这一切似乎都是不由自主的：当他以激赏的口吻谈论费尔巴哈、谈论自然科学的唯物主义或机械唯物主义时，他也以同样激赏的口吻谈论“无产阶级的子弟费希特”：“康德的哲学归根结底可以这样来说明：他始终未能从市俗的臭皮囊中脱出来；仿此，无产阶级的子弟费希特的哲学归根结底也可以这样来说明：他从头到脚是一个革命者。”

诚然，梅林并没有明确要求用费希特主义来补充马克思的基础，但问题的实质恰好在于：当马克思的哲学唯物主义基础被退行地理解为从属于费尔巴哈性质的时候，一种主观方面的能动性的“补充”乃是必然的；当这种补充不是本质重要地和内在巩固地从马克思的基础本身中生发出来时，它表面上的中立性就将实质地归于主观主义的立脚点，这同样是必然的。梅林未曾意识到这一点，但当他如此这般地来设定和阐释马克思哲学的唯物主义基础时，那种理论逻辑上的强制就必定会在他那里起作用：马克思的哲学包含有能动的东西，但其本质却并不在这“基础”之中，于是它乃在这基础之外；至于它是出自笛卡尔的自我意识哲学，还是出自费希特的主观自我，说到底乃是无关紧要的。

就总体而言，普列汉诺夫与梅林一样，把马克思的唯物主义的本质性导回到费尔巴哈，并且同样依循一条抽象的和退行的路线。在普列汉诺夫那里，马克思的“基础”被直接归约为费尔巴哈的基础，马克思的哲学唯物主义被直接理解为费尔巴哈的唯物主义。虽然种种的差别依旧可以在叙述中保持着，但从本质上说来，从本体论的根基上说来，普列汉诺夫规定了马克思和费尔巴哈在唯物主义基础上的同一性。

普列汉诺夫通过以下三个步骤把马克思的哲学唯物主义同费尔巴哈直接联系起来：（1）费尔巴哈的唯物主义立脚点——“思维对存在的真实关系如下：存在是主体，思维是客体”；（2）费尔巴哈“完成了”对黑格尔思辨哲学的批判，换句话说，费尔巴哈在马

克思之前就已经终止了思辨唯心主义；(3)费尔巴哈哲学的本质与核心，乃被“永远吸收到马克思和恩格斯的哲学里去”，并且被“当作唯物主义历史观的基础”。^①通过上述的步骤，普列汉诺夫把马克思的唯物主义直接还原为费尔巴哈的“基础”：“不过我们还应承认，马克思的认识论是直接来自费尔巴哈的认识论发生出来的，或者要是你愿意的话，也可以说马克思的认识论实际就是费尔巴哈的认识论，只不过因为马克思做了天才的修正而更加深刻化罢了。”^②不难看出，这里所说的“天才的修正”不是本质重要的。本质重要的东西是，马克思哲学唯物主义的本质性被导回到费尔巴哈；而这一“导回”，与其说是思想史或哲学史意义上的，毋宁更准确地说牵涉到哲学本身，牵涉到对哲学本身之基本性质的估量和判断。

与梅林一样，普列汉诺夫同样依循一种退行性的路线来理解马克思的哲学唯物主义。但普列汉诺夫把退行的路线主要设置在马克思——费尔巴哈——斯宾诺莎的方向上，并且援引主体和客体的统一、思维和存在的统一，来对这一路线做出理论上的论证，从而使得这种退行的理解成为具有理论根据的和较为巩固的观念。因此，在普列汉诺夫那里，核心的理解方案是：(1)马克思的哲学基础，实际上就是费尔巴哈的唯物主义；(2)马克思、恩格斯以及费尔巴哈，都属于“斯宾诺莎的类”或斯宾诺莎主义。“既然费尔巴哈的观点是斯宾诺莎主义者的观点，那末很明显的，和它相同的恩格斯的哲学观点不可能是另一种观点。……而现在，我怀着充分的信心断言，马克思和恩格斯在他们的发展中的唯物主义时期

^① 参见《普列汉诺夫哲学著作选集》第3卷，141页，北京，生活·读书·新知三联书店，1962。

^② 同上书，146—147页。普列汉诺夫这里所谓的“认识论”，并非特别地指某一哲学之部门，而是一般地指称马克思和费尔巴哈的哲学唯物主义，这从上下文看来是非常清楚明白的。

从来没有抛弃过斯宾诺莎的观点。”^①

对于普列汉诺夫来说，他的退行性还原的核心之所以是斯宾诺莎哲学，乃是因为这一哲学的基本性质，因为第二国际理论家一般说来对于马克思哲学本体论的阐释定向完全依循这一哲学的基本性质。那么，斯宾诺莎哲学的性质在这里又当如何理解呢？可以用如下三句话来回答这个问题：它的立脚点乃是“实体”；此一实体在近代唯物主义的主题上即是作为实体的自然界，或自然界的实体化，亦即“物质”；而它在哲学上的基本性质无非是“形而上学地改了装的、脱离人的自然”（马克思语）。更加重要的是，当马克思如此这般地规定斯宾诺莎实体的基本性质时，他还把这一“实体”同时理解为黑格尔哲学的一个因素。“在黑格尔的体系中有三个因素：斯宾诺莎的实体，费希特的自我意识以及前两个因素在黑格尔那里的必然的矛盾的统一，即绝对精神。第一个因素是形而上学地改了装的、脱离人的自然。第二个因素是形而上学地改了装的、脱离自然的精神。第三个因素是形而上学地改了装的以上两个因素的统一，即现实的人和现实的人类。”^②

因此，在马克思看来，斯宾诺莎的“实体”无非意味着：（1）它是黑格尔哲学的一个因素，一个片断；（2）它是脱离人的自然；（3）它还是这种“自然”的形而上学改装，换句话说，是关于这种“自然”的形而上学。因此，很显然，把马克思的哲学唯物主义的本质性导回到费尔巴哈，并且又通过斯宾诺莎的实体来退行地规定这种唯物主义的本质，恰恰证明了这种理解本身整个地从属于现代形而上学的建制。18世纪的唯物主义在一个主题上完成了斯宾诺莎的实体，而这一“实体”确实是全部近代唯物主义的根苗、核心、后盾与归宿；费尔巴哈的唯物主义终于没有真正超出18世

^① 《普列汉诺夫哲学著作选集》第2卷，403—404页，北京，生活·读书·新知三联书店，1961。

^② 《马克思恩格斯全集》第2卷，177页，北京，人民出版社，1957。

纪，在这一范围内，普列汉诺夫的论证可以说是触到实质的和有效的。然而，当这一理解通过费尔巴哈而把马克思的唯物主义也拖回到这一范围——其枢轴是斯宾诺莎的实体——内去的时候，这一唯物主义的实质就不能不完全从属于现代形而上学；马克思的哲学唯物主义基础就不能不是（1）立足于脱离人的自然界；（2）立足于这种自然界的概念规定或形而上学规定；（3）立足于黑格尔哲学的一个因素或一个片断。这是事情的真相和本质。只要马克思的唯物主义基础被归结为、被还原为斯宾诺莎的“实体”，只要这一唯物主义的本质是通过该“实体”来立足、来论证、来理解的，事情都只能如此，事情都不能不如此。

于是，和梅林一样，普列汉诺夫不满足于“基础”的唯物主义，因为在他看来，马克思哲学的这一基础说到底同费尔巴哈、同斯宾诺莎、同爱尔维修或拉美特利并没有什么区别。因此，在这一“基础”之外对马克思哲学进行附加或补充乃是必要的。但是，和梅林对辩证法的颇为冷淡的态度不同，普列汉诺夫赋予辩证法（当然，只是在它作为“基础”之补充那样一种意义上）以极为重要的地位。例如，当普列汉诺夫批评人们遗忘马克思和恩格斯的哲学观点，当他试图对这样的哲学观点加以概述时，他总是特别地指证这样两点：第一，来自于费尔巴哈和其他唯物主义者的立场，这样的立场构成“马克思和恩格斯的世界观的哲学基础”；第二，来自于黑格尔哲学的辩证法，因而要真正领会马克思的方法，就需具备关于黑格尔哲学的知识。这样的两条，在抽象的并且同时是退行的意义上，可以是“不错”的，但这两者因此而被固定在彼此外在的关系上，却同样是完全可能的。

我们之所以说普列汉诺夫对辩证法的解说乃是就马克思哲学基础的一种外在的附加或形式的补充，正是因为辩证法在这里被当作纯粹的方法而加以中立化、中性化和形式化，因为这种中立化、中性化和形式化的结果对于“基础”本身来说不能不是纯粹外在的和纯粹偶然的東西。这样一种必然性在普列汉诺夫之解说马

马克思对黑格尔辩证法的“颠倒”中表现得尤其明显。在普列汉诺夫看来，马克思既在对黑格尔的“观念”的观点上、又在对思维和存在的关系上，“跟费尔巴哈完全一致”，那么这无非是说，马克思和费尔巴哈站在完全相同的本体论基础之上。但是，既然“哲学的出发点”（亦即“基础”）乃是本质、核心或枢轴，并且既然“哲学的方法”作为纯粹的方法对于“基础”说来乃是中性的、中立的和形式的，那么，费尔巴哈之未能掌握辩证方法——虽则应予批评——就是纯属偶然的，正像马克思之把握此种方法——虽则值得赞许——也是纯属偶然的一样。

这意味着：就本体论基础而言“与费尔巴哈完全一致的”马克思颠倒了黑格尔的辩证法——“使双脚立起来”，但费尔巴哈竟没能做到这一点；而费尔巴哈之所以没能做到这一点，则只能被归咎于纯粹偶然的原因——偶然的疏忽或者遗忘。同理，对于马克思来说，事情看来也是如此的简单：费尔巴哈已经现成地提供给他一个唯物主义基础，他也从唯物主义观点批评了黑格尔的辩证法，并从中得出了中性的、可以直接挪用到任何“基础”之上的辩证法的要素，于是他便轻而易举地——我们的意思是说，在本体论的根基上毫不费力地、无须任何周折地——嫁接了唯物主义和辩证法；这一嫁接是如此的轻易，以至于人们或许会猜想：要做成这项事业，大抵只需要一点点运气再加上一点点聪明（偶然的“灵机一动”）就足够了。

在这里表现出来的，乃是本体论基础上的薄弱，更加确切些说，这一基础的性质是前康德的。至于先验哲学乃至整个德国思辨哲学对于马克思哲学唯物主义基础的理解来说的必要性，我们后面还要提到；而这里的要害是：由于“基础”本身的前康德的性质，所以辩证法的附加不仅是纯粹外在的和偶然的，而且真正说来乃是虚假的和完全没有根基的。因此，在普列汉诺夫那里，辩证法说到底——在本体论的根基上——乃是一句空话，因为尽管他可以不断地谈论并且不断地重复说到“辩证法”，但这个辩证法

却完全是疏阔散宕的抽象形式，它根本上是未经消化的。独具慧眼的列宁在1915年《黑格尔〈哲学史讲演录〉一书摘要》中就感觉到了这种情况，他提出要“研究一下”这样一个问题：普列汉诺夫关于哲学(辩证法)大约写了1000页，但其中关于大逻辑、关于它、它的思想，“即作为哲学科学的辩证法本身，却没有说什么!!”^①

在列宁看来，未能真正经历并消化德国唯心主义，乃是一个本质重要的缺陷，因为这个缺陷将使对马克思的理解成为不可能。在《黑格尔〈逻辑学〉一书摘要》中，他写道：“要义二则：1. 普列汉诺夫对康德主义(以及一般不可知论)进行批判，从庸俗唯物主义的观点出发，多于从辩证唯物主义的观点出发，因为他只是肤浅地驳斥它们的议论，而不是纠正(象黑格尔纠正康德那样)这些议论，不是加深、概括、扩大它们，指出一切概念和任何概念的联系和过渡。2. 马克思主义者们(在20世纪初)对康德主义者和休谟主义者进行批判，按照费尔巴哈的方式(和按照毕希纳的方式)多于按照黑格尔的方式。”^②

这里牵涉到的问题核心是：普列汉诺夫(以及20世纪初的马克思主义者们)在哲学上的基本立脚点究竟何在？虽说列宁对问题的提法看起来是较为局限的，但问题本身却是十分广泛而深刻的。这里包括两个层面的问题，第一，作为“基础”的唯物主义，究竟是庸俗唯物主义，还是马克思的唯物主义？第二，对于马克思的哲学基础而言，德国唯心主义哲学，特别是黑格尔哲学，究竟能不能作为无关乎根本的东西而被匆匆越过？普列汉诺夫们之所以多半从庸俗唯物主义的观点出发，多半根据费尔巴哈和毕希纳的观点，是因为他们对“基础”的退行性理解，是因为他们把马克思的基础本身就置放在18世纪，乃至17世纪的唯物主义之中；而他们之所以由此种已然庸俗化的唯物主义出发来批判康德主义(以

^① 《列宁全集》第55卷，236页，北京，人民出版社，1990。

^② 同上书，150页。

及体谋主义)，并不是因为这样的唯物主义可以作为批判的利器，而是因为德国唯心主义的真正内容与意义全然在他们的视野之外——至少，全然在他们的本体论视野之外。正因为如此，所以他们很少能够“根据黑格尔的观点”；又因为如此，所以他们很少能够“从辩证唯物主义的观点出发”。这里的“很少”，不仅可以就数量言，而且可以进一步就性质言：“黑格尔的观点”，以及（确切些说，从而）“辩证唯物主义的观点”很少出现，而且即便出现，它们也不是作为内在巩固的、出自“基础”本身的观点，而仅是作为“碎片”或“片断”、作为辞令、作为外表仿佛的附加。这种情况，在普列汉诺夫那里，只要一触及某些带有根本性的问题，便立刻清楚明白地表现出来。

三、西方马克思主义早期代表人物的不同阐释

第二国际理论家在所谓“基础”问题（首先是在本体论原则）上的妥协而让渡出来的地盘，很快便为另一种阐释方向的“马克思主义者”所占据。于是，我们看到，在最初的西方马克思主义者对“梅林—普列汉诺夫正统”的反拨性袭击中，正像马克思哲学“基础”的本质性要发生原则的迁移一样，它在依循思想史阐释的定向方面同样势必要发生原则的迁移——最最简要地说来，几乎是以口号的方式说来，那就是：从费尔巴哈迁移到黑格尔。而这一迁移的目标与指向，乃在于“恢复马克思理论的革命本质”。于是我们又看到，大规模的进攻性袭击首先并且主要地发生在有关马克思理论的性质方面，首先并且主要地针对着知性科学阐释路径的实证主义方向。

这一批判性反拨首先直接对着“普列汉诺夫等人”过高估计了费尔巴哈的中介作用；其次，排除或否定这种被过高估计的中介作用采取了一种“褫夺”的激进方式，亦即在“基础”的本质性方面几乎全面终止费尔巴哈的重要性或意义，从而在哲学史的表述

方面依循“马克思直接衔接着黑格尔”来制定方向；最后，这一哲学原则上的转向，实际地服务于清算第二国际“庸俗马克思主义”这一目的，亦即服务于清算第二国际理论家以实证主义和知性科学替换并阉割马克思哲学之“革命本质”的图谋这一目的：“因为黑格尔辩证法的复活狠狠打击了修正主义的传统。伯恩斯坦就曾希望以‘科学’的名义把黑格尔辩证法的一切遗迹从马克思主义中清除出去。而他的理论上的对手，首先是考茨基，也不过是要维护这种修正主义传统。对任何想要回到马克思主义的人来说，恢复马克思主义的黑格尔传统是一项迫切的义务。《历史与阶级意识》代表了当时想要通过更新和发展黑格尔的辩证法和方法论来恢复马克思理论的革命本质的也许是最激进的尝试。”^①

发表于1923年的《历史与阶级意识》首先提出的是所谓“方法”问题。如果说这一问题的正面提法意味着“具体的、历史的辩证法”的真正出场，那么，它的否定性的意义则直接针对着经验实证主义。然而，在卢卡奇看来，马克思主义的这一“命脉”即革命的辩证法，却长久地并且从根本上被搁置、被遗忘了。这一方法的许多重要方面，甚至是在理解上带有决定性的方面，遭到了不应有的忽视，“黑格尔仍然被当作‘死狗’对待”。恩格斯和普列汉诺夫曾以某种方式强调了德国古典哲学，强调了黑格尔和辩证法的重要性。但是，真正说来，“恩格斯和普列汉诺夫的努力也未见成效”^②。因为他们都忽略了或者误解了辩证方法的处于中心地位的本体论根基^③，即“最根本的相互作用”——历史过程中的主体和客体之间的辩证关系。然而如果这一因素付诸阙如，则辩证法就“不再是革命的方法”。因为，“如果辩证方法的这一含意弄模糊了，它就必然显得是多余的累赘，是马克思主义的‘社会学’或‘经

① [匈]卢卡奇：《历史与阶级意识》，15—16页，北京，商务印书馆，1992。

② 同上书，42—43页。

③ 我们愿意把它称为“本体论根基”。虽说卢卡奇本人未曾这样提出问题，虽说他只是就方法论的根本因素来谈论问题，但事情的实质就是如此。

济学’的装饰品。甚至显得简直是阻碍对‘事实’进行‘实事求是’、‘不偏不倚’研究的障碍，是马克思主义借以强奸事实的空洞结构”^①。

卢卡奇在这里似乎无意于立即深入到本体论的基础中去开掘问题，而是把对辩证法的遗忘或否弃直接揭示为屈从于现代性的主流意识形态，亦即屈从于以知性科学及其方法作为范式与导引的经验实证主义。但是，正像第二国际的理论家们用这种“理想的认识方式”来对抗辩证方法的“强制结构”一样，这样两种方法——即知性科学的实证主义与革命的辩证方法——本身是对立的。卢卡奇牢牢地抓住了这一对立，并使之成为攻击“庸俗马克思主义”之阐释定向的主要路径。这一对立特别地表现为“事实”的历史性质与实践性质是否被清楚地意识到并且被充分地把握住。就前者而言，革命的辩证法“在其最内在的本质上是历史的”，并因而不断地指证“事实”及其相互联系的内部结构本质上是历史的，亦即处在一种连续不断的变化过程中；与此相反，科学实证主义方法的“不科学性”，就在于它忽略甚至排除了“作为其依据的事实的历史性质”，所谓“科学的精确性”理想乃以各种因素始终不变为前提，正像伽利略在现代的开端之际就已指出的方法论要求那样。^②

就后者而言，亦即就“事实”的实践性质而言，则对立表现为：“在一切形而上学中，客体，即思考的对象，必须保持未被触动和改变，因而思考本身始终只是直观的，不能成为实践的；而对辩证方法说来，中心问题乃是改变现实。”^③很显然，就这一点而言，卢卡奇是正确的——他正确地要求把事物、对象、事实等当作历史的东西、当作“实践”来理解；至于这种要求深入到何种程度，并且在何种程度上保持其正确性，我们将在下面讨论。无论如何，

① [匈]卢卡奇：《历史与阶级意识》，51—52页，北京，商务印书馆，1992。

② 同上书，41、54页。

③ 同上书，50页。

正当普列汉诺夫们在“基础”方面通过费尔巴哈的定向而热衷于知性科学的实证主义方向，并且无批判地执迷于“科学的精确性”时，卢卡奇直截了当地以革命的辩证法的名义对经验实证主义进行批判，并要求在历史中检审“事实”在何时产生出“更大的科学不精确性”来。

与卢卡奇的观点相一致，柯尔施的《马克思主义和哲学》同样激烈地批判了第二国际理论家的“庸俗马克思主义”，特别是批判了他们的宿命论和机械论倾向；这部著作同样强调了黑格尔辩证法和马克思哲学之间最关紧要的历史联系，并通过这种历史联系来揭明和突出无产阶级革命的“主观前提”。就此而言，在力图通过对庸俗马克思主义的批判而揭示革命的主观前提方面，在特别地要求对观念领域的积极介入方面，以及在强调文化和意识形态领域中开展斗争的必要性方面，柯尔施和葛兰西也是相当一致的。因为在葛兰西看来，统治阶级的权力，在很大程度上，是依靠它的意识形态霸权和优势来维护、来巩固的；因而意识形态领域的斗争，不能不是无产阶级革命的一个主要的、并具有根本重要性的任务。虽说柯尔施在问题的提法、解决方案的基点与路径等方面确实和卢卡奇、葛兰西不尽相同，但他们在驳难第二国际理论家的哲学立场以及由此等立场而来的实证主义、机械论和宿命论倾向方面，却是步调一致的。

柯尔施非常尖锐地突出了自身的立场与“庸俗马克思主义”立场之间的分歧，并且非常明确地把这种分歧归结为哲学方面的或具有哲学原则高度的。在柯尔施看来，问题一开始就在于对哲学的怠忽，在于几乎完全无视马克思主义的哲学方面。他指证说，“马克思主义者们”，甚至是许多看上去“最正统地依照导师指示行事的后来的马克思主义者”，虽则出自与学院教授们完全不同的理由，却同样的轻忽马克思主义理论的“哲学方面”，并且同样以散宕随便的方式去对待黑格尔哲学乃至全部哲学。关于这种情况，柯尔施特别提到了梅林，因为梅林曾多次描述过他自己关于哲学

问题的“正统的马克思主义见解”，即马克思和恩格斯不朽成就的前提就在于“抛弃所有的哲学幻想”；而梅林作为最彻底地研究过马克思主义哲学起源的人，极大地影响了第二国际理论家在全部哲学问题上的一般见解；但真正说来，梅林对于马克思和恩格斯遗著的哲学意义实际上却“理解得如此之少”。^①

柯尔施声称，在这里构成根本差别和基本对立的核心问题在于：究竟是革命的辩证法，还是抽象的实证科学？而第二国际的理论家之所以堕落为庸俗的马克思主义者，就因为他们仅依循费尔巴哈的轨道退行而完全遗忘了革命的辩证法，因为他们完全无批判地屈从于并归化于实证的知性科学——这种科学依其本性来说乃是抽象的和非辩证的。为了能够最坚决地从这种对马克思主义理解的庸俗性中摆脱出来，柯尔施立即指证了如下三个要点：（1）马克思和恩格斯的唯物主义，“按其基本性质来说，是彻头彻尾的哲学”。（2）它是一种“革命的哲学”，其理论要求认识社会和历史的整体，而其实践则要求颠覆这个整体。因此，（3）马克思的唯物主义首先是辩证的和历史的唯物主义，亦即充分把握了革命的辩证法和历史整体的唯物主义；如果忘记了这一点，那么这种唯物主义的意义“就以一种灾难性的和无可挽回的方式被歪曲了”^②。不难看出，在这里，革命的辩证法被赋予了对马克思主义哲学来说之首要和决定性的意义。因此，也不难理解，柯尔施与卢卡奇相一致，而与第二国际的代表人物相反，主张马克思的哲学直接衔接着德国唯心主义，特别是衔接着黑格尔的辩证法。

按照柯尔施的说法，马克思和恩格斯在成为唯物主义者之前是“辩证法家”，这是一个非常重要的“稳固的起点”。与马克思相对照，费尔巴哈的唯物主义乃是“抽象—科学的唯物主义”，而“抽

^① 参见[德]柯尔施：《马克思主义和哲学》，1—3页，重庆，重庆出版社，1989。

^② 同上书，38页。

象的唯物主义”则既从属于资产阶级哲学，也从属于庸俗马克思主义。因此，在柯尔施看来，马克思和黑格尔的联盟（直接联系）实际上意味着被复活了的辩证方法，即“革命的辩证法”；而费尔巴哈的名号则意味着抽象—科学的唯物主义——这种唯物主义的实际导向将不得不是完全无批判的实证主义。第二国际的庸俗马克思主义正是循着这样一条道路取消了马克思学说本质上的革命性或实践批判的意义。于是，问题的核心表现为这样一种对立：是革命的辩证法，还是抽象的唯物主义？是实践批判的行动，还是纯粹客观的观察？是无产阶级的阶级意志，还是实证中立的知性科学？

现在我们更加关心的问题是，当西方马克思主义的早期代表人物卓有成效地批判第二国际的庸俗马克思主义时，他们对马克思主义的唯物主义基础本身——特别是其本体论立场——是如何理解的。就这一点来说非常重要的一点是：针对着第二国际理论家对马克思哲学之科学实证主义的阐释路径，卢卡奇力主的矫枉乃以历史的“总体”为依归，其基本见解突出地表现在下述这段话中：“不是经济动机在历史解释中的首要地位（Vorherrschaft），而是总体的观点，使马克思主义同资产阶级科学有决定性的区别。总体范畴，整体对各个部分的全面的、决定性的统治地位（Herrschaft），是马克思取自黑格尔并独创性地改造成为一门全新科学的基础的方法的本质。……总体范畴的统治地位，是科学中的革命原则的支柱（Träger）。”^①在这里有必要充分阐明所谓“总体”的本体论意义。

我们首先注意到的是：“总体”与“经济的优先性”处于一种对立的地位。当卢卡奇使之与“经济的优先性”对立起来时，总体范畴究竟在本体论上意味着什么呢？如果说，所谓总体范畴一般地意味着辩证法及其整个地贯彻与实施，那么这个说法肯定是不错

^① [匈]卢卡奇：《历史与阶级意识》，76页，北京，商务印书馆，1992。

的；当卢卡奇进而把辩证法的核心问题提示为“历史过程中的主体和客体之间的辩证关系”时，我们应当承认这一提法大体上也是正确的。但是，当他把这种作为“总体”的辩证关系称之为“最根本的相互作用”^①时，这就颇让人感到费解了。这种令人费解的情况看来是由“总体”的匿名状态造成的，亦即是同“总体”概念在本体论根基上之未经澄明的晦暗局面相联系的。卢卡奇想要否弃黑格尔的概念神话，亦即想要否弃主客之间辩证关系在黑格尔那里的概念形式（绝对者—上帝），这是完全正确的。但是这种否弃如果不是从本体论基础上形成的真正超越，那就只能成为一种姑息性的和降格以求的理解。诚然，卢卡奇也说过我们不能停留在相互作用这个范畴上，而要达于并深入于“总体”之中；但这个“总体”如果不能决定性地超出黑格尔哲学的一般性质，那么在缺失或去除概念形式的情况下就只能是“相互作用”。然而在以非概念方式来把握“总体”的可能性还根本没有作为本体论革命的前进运动出现之前，“相互作用”的理解方式说到底只能是退化性质的（亦即对于黑格尔来说乃是一种不充分或不完备的黑格尔主义方式），或者至多也只能是姑息性质的。

这样一种理论状况表明，卢卡奇试图超越全部形而上学以揭示马克思哲学之性质与意义的努力，终于还是一般地落到了黑格尔哲学的基地上。“相互作用”只是使“总体”成为匿名的绝对者，而匿名的总体归根结底不能不指向去除了黑格尔名号的黑格尔主义理解基地。所以，卢卡奇本人在1967年为《历史与阶级意识》所撰之新版序言的陈述乃是真确的，“我一直是根据我自己的黑格尔主义的解释来阅读马克思的”；该著对异化问题的实际讨论方式，“是用纯粹黑格尔的精神进行的”；更加重要的是，这部著作的“最终哲学基础是在历史过程中自我实现的同一的主体—客体”；至于该著对此“同一”本身的变更，亦即将《现象学》的逻辑—形而上学

^① 参见[匈]卢卡奇：《历史与阶级意识》，50页，北京，商务印书馆，1992。

结构实现在所谓无产阶级的存在和意识中一事，则是一种“想比黑格尔更加黑格尔的尝试”。^①

不难看出，这里所谓的“最终哲学基础”，正是就本体论的根基而言；所谓“比黑格尔更加黑格尔的尝试”，乃是指黑格尔哲学的费希特因素（“自我意识”因素）的扩张。关于前一个方面，我们可以说，黑格尔的“在历史过程中自我实现的同一的主体—客体”，就其根本性质来说，乃是在现代形而上学的范围内解决形而上学所造成的全部二元对立之最后的尝试。关于后一个方面，我们看到，由于重返黑格尔主义的基地，又由于从该基地出发而同“庸俗马克思主义”作战，“自我意识”的一端（当然是作为无产阶级的“自我意识”即“阶级意识”）便以一种激进的费希特主义的方式发展起来并扩张开来。大体而言，虽然超越的意图和努力始终存在，虽然最遥远的边缘也一再被触到过，但卢卡奇的基本立场和定向却不幸止于黑格尔——就其本体论境域的整体而言从属于黑格尔哲学，就其零星突破的思想见解而言复归于黑格尔哲学。

柯尔施的本体论立场大体说来与卢卡奇是类似的。他也特别地诉诸“整体”或“总体”，并由此来阐述和发挥马克思主义哲学。出自类似的理论基点，柯尔施把理论与实践的“不可割断的相互联系”，看作马克思的唯物主义之最独特的和始终一贯的标志。然而柯尔施声称，若就此点而言，则这种“新的无产阶级科学”在其理论特征上与德国唯心主义比较起来，其间的差别实际上是非常之小的；因为后者甚至在理论水平上，“也总想成为一种不只是理论或哲学的东西”，例如黑格尔事实上就指派给哲学一个“超出理论之外、并在一定意义上是实践的任务”。虽说特定的差别总是以某种方式被或多或少地涉及，但由于本体论基础上的深入与澄清工作在柯尔施那里基本上未曾开展（他对于此项工作的自觉较之于卢

^① 参见[匈]卢卡奇：《历史与阶级意识》，34、17—18页，北京，商务印书馆，1992。

卡奇耽搁更甚),所以柯尔施实际上便不得不在黑格尔主义的基地上来领会理论与实践的辩证法,并因而也不不得不在同样的基地上来把握“革命的意志”。

四、冲突与争论中的马克思主义本体论问题

从前面的讨论中可以看出,我们在对马克思主义哲学的基础阐释中实际地遭遇到一种显而易见的冲突与对立。这样的冲突与对立特别尖锐地表现在第二国际的主要理论家和西方马克思主义的早期代表人物之间几乎完全背道而驰的阐释定向上。虽说不同程度的调和倾向始终是存在的,但是本质重要的定向恰恰是在此种冲突与对立中得到规定与实现的。就像黑格尔去世之后整个学派开始发生分裂并最终导致“实体”与“自我意识”的激烈冲突一样,马克思和恩格斯身后的理论命运与学说格局同样也以一种内在冲突的形式表现出来:一方面是以“物质实体”为依归的决定论实证科学;另一方面则是以“总体”为落脚点的“革命意志”及其辩证法。这样一种内在冲突的形式直到今天依然保持着它在马克思主义哲学阐释中的基本定向作用——它的主导方面并没有从根本上得到改变。尽管西方马克思主义的后继者在问题的提法与领会方式上有了许多调整和修正,就像承袭第二国际传统的理论家们对其学说也实施了进一步的系统化和精致化一样,但阐释定向的基本格局仍然以一种似乎在逻辑上得到保证的对立姿态得以持存。

关于这种对立的见解和争论,我们手边就有一个现成的例子。这个例子牵涉到对“实践”的理解,而这样的理解又本质重要地关乎马克思主义哲学的本体论。

一方面是普列汉诺夫。在其《从唯心主义到唯物主义》一文中,他写道:“马克思指责费尔巴哈不了解‘实践批判’活动,这是不对的。费尔巴哈是了解它的。但是马克思说得对,费尔巴哈用来解释‘宗教的本质’的那个‘人的本质’的概念,缺点在于抽象。这是

不可避免的。只要作到用唯物主义来解释历史，费尔巴哈就可以消除自己学说中的这个缺点。”^①普列汉诺夫用来批评马克思的《提纲》误解费尔巴哈的论据是：费尔巴哈不仅经常地提到“生活”和“实践”，提出哲学与实践比较只是“不可避免的不幸”，而且认为唯心主义的根本缺陷就在于“它仅仅从理论的观点来考察世界的客观性或主观性、现实性或非现实性的问题”。确实，不可否认的事实是：在费尔巴哈的著作中，“生活”和“实践”的提法是经常出现的，或许并不比马克思来得少。

但是，只要稍稍浏览一下马克思《关于费尔巴哈的提纲》和《德意志意识形态》，就很容易发现，马克思批评费尔巴哈的几乎每一个字，都可以归结为这样一个判断：费尔巴哈不了解“实践批判的”活动的意义。这里不可能详尽地讨论这个问题，只需指出一点，即普列汉诺夫恰恰没有（真正说来，依其哲学立场也不可能）理解：尽管费尔巴哈可以和马克思同样经常地使用“实践”一词，但其意义在哲学本体论方面却是非常不同的。普列汉诺夫之所以以为马克思误解了费尔巴哈，只是由于他自己的误解——对费尔巴哈和马克思的误解，对“新世界观”的实践原则的误解。

不仅如此，问题的更加深入之处在于，按照普列汉诺夫的看法，“实践”观点既然是为马克思和费尔巴哈所分有的，因而也就是与马克思的哲学唯物主义基础本质上无关的东西（至多只是无关紧要的东西）。这里的关键之点是：除开种种外在的“附加”或“补充”，当普列汉诺夫在“实践”观点上把马克思和费尔巴哈等同起来时，实际上他也把马克思和费尔巴哈的哲学世界观混为一谈了。于是普列汉诺夫很自然地说：马克思和恩格斯在所谓“哲学本身的问题”上，始终保持着与费尔巴哈相同的观点。这种根本上的误解和混淆立即导致了一系列的理论倒退和失误。

^① 《普列汉诺夫哲学著作选集》第3卷，776—777页，北京，生活·读书·新知三联书店，1962。

另一方面是卢卡奇。在对“实践”的理解方面，卢卡奇恰恰是和普列汉诺夫对立的。卢卡奇的理论旨趣就是从所谓“普列汉诺夫的正统”下解放出来，从而“为哲学研究开拓出新的境界”。最富特征的对立非常明确地表现在《历史与阶级意识》的核心概念——“实践”上：当普列汉诺夫把马克思的实践原则同费尔巴哈关于“实践”的说法混为一谈时，《历史与阶级意识》却构成了一种“抽象的、唯心主义的实践概念”。为了避免过多地涉及理论上的细节，我们在这里主要采用卢卡奇本人后来关于这个“实践”概念的说明：这种实践概念虽然“对机械唯物主义提出了强烈的抗议”，但却不仅遗忘了“劳动”，而且重新陷入了“唯心主义的直观”之中。《历史与阶级意识》企图用以“解除世界的必然性”的所谓“行动”或“实践”，实际上意味着一种“极左的主观主义的行动主义”。这部著作虽然认识到马克思是一位全面的思想家，但却是“透过黑格尔的眼镜”来观察马克思的，因而是以黑格尔为基础“把黑格尔和马克思在一种‘历史哲学’中加以综合”。^①

因此，正如卢卡奇后来所指证的那样，《历史与阶级意识》的实践概念乃是抽象的和唯心主义的。这本书的价值在于它提出了“当时马克思主义回避了的问题”，但它对阶级意识的分析包含着明显的“唯心主义成分”。于是，这样的实践概念便表现为一种主观主义的“高调”，它“更接近当时流行于共产主义左派之中的以救世主自居的乌托邦主义”^②。在这里还应补充一句，即：这种乌托邦主义实际上往往是那时哲学理论上庸俗唯物主义倾向的必然补充，是分裂马克思哲学唯物主义基础的必然结果。

由此可见，对马克思“实践”原则的理解，是非常切近地牵扯到哲学唯物主义基础的。在这个问题上，普列汉诺夫和卢卡奇的

^① 参见《卢卡奇自传》，212—214页、246—249页，北京，社会科学文献出版社，1986。

^② 同上书，247页。

对立，虽然主要地表现为不同的理论倾向，但却深刻地意味着“基础”从中间爆裂的结果。正是由于这种爆裂，才使得普列汉诺夫和卢卡奇能够各执一端，才使得“抽象的、唯心主义的实践概念”在面对同样抽象的、庸俗唯物主义的“实践”概念时成为可能的。一句话，在马克思主义哲学本体论的基础问题上，《历史与阶级意识》的“实践”概念意味着它同庸俗唯物主义或实证主义的理解倾向构成对立，尽管它在很大程度上乃是以主观主义与之形成对立。

在与我们的主题最为明显也最为紧密相关的那个方面，上述冲突与对立还特别地形成了在作用与意义之估价上的费尔巴哈与黑格尔的对立。在这里值得引起注意的有两个方面：第一，此种意义上费尔巴哈和黑格尔的对立，是与马克思哲学阐释定向上的冲突最关本质地联系在一起，换句话说，正是这种定向所指引的关于哲学之性质的判断，制约着并且决定着关于哲学史或思想史意义上的那些判断的做出。第二，在这里构成判断之核心的，并不是形式的那个方面，因为从形式的方面来说，并不存在真正意义上的冲突。正像普列汉诺夫绝对能够认可黑格尔辩证法对唯物主义基础的形式补充一样，卢卡奇也绝对愿意承认在马克思和黑格尔的“直接衔接”中，费尔巴哈在形式意义上的中介作用。问题显然在于实质方面，而这里所说的实质方面，乃是就本体论基础而言的。

在上述的对立中，若就实质方面——亦即就本体论基础——而言，则费尔巴哈似乎占有某种优势（优先地位），因为费尔巴哈是唯物主义者；这正是第二国际理论家阐释定向得以立足的基本依据。但是，费尔巴哈的这种优先地位，只有在辩证法的主导原则根本不进入（或根本不能进入）本体论基础这一点被假定的时候，亦即只有在辩证法被形式化和中立化因而对基础说来是纯全外在的时候，才能够真正成立并巩固地得以保持；而这又正是西方马克思主义阐释定向由以出发的基本路径。这样的对立已经解除了吗？没有，从根本上来说尚未真正解除；毋宁说，这样的对立倒

是以两个“实体”、两种“形象”被嵌入马克思的哲学中了。然而，这种保持在内部的对立虽说是彼此冲突的，但其进一步的发展在导向分裂的可能性的同时，也在导向使问题得以继续深化理解的可能性。确实，正是这种冲突与对立把我们引导到本体论的根基处；我们现在能够更清楚地看到，真正的对立不在别的地方，不在策略或方案，不在此一观点或彼一观点，而恰恰就在本体论的基础中。

但是知道对立在此一基础之中，并不意味着能够解决或克服对立——并不意味着能够以深入于这一基础本身的方式来解决和克服对立。当然，几乎每一个马克思主义理论家或研究者都试图克服这样的对立，以便使自己的立脚点能够不因内部冲突而陷于瓦解的境地——这样的努力确实在做出，并且一再被做出。即使是最激进地代表某一方面而拒斥另一方面的理论观点，只要在马克思主义哲学的名义下，都不得不——并且正是以这一哲学的名义——要求扬弃冲突，或至少使冲突维持在一定的范围之内。但是，冲突却并没有被实际地终止，片断之间的对立继续不断地并且是一再地浮现出来。马克思哲学的科学性与革命性、作为实证知识的方面与作为批判诉求的方面、唯物主义与辩证法、黑格尔因素与费尔巴哈因素，以及作为知性科学的样式和作为价值理想（或宗教关怀）的样式，等等，总是以其或者公开、或者隐蔽的对立方式重新产生出来。这意味着对立并没有被真正地扬弃或克服，它至多只是在表面上被调和、被暂时搁置，甚至仅只是被视而不见罢了。那些连本体论的基础还根本未曾触着（亦即还根本没有意识到问题是在这个基础领域中发生的）却以为已经把握住统一本身的各种意见或观点，不过只是佯言克服了对立，而实际上却不得不最深地陷入并纠缠于这样的对立中。

如此说来，难道这样的对立终究是不可克服的吗？我们的意思是说，这些一再出现于马克思哲学阐释定向中的对立难道不可能从根本上得到解决吗？回答显然是否定的。因为马克思本人在

19世纪40年代中期就已经在理论上克服了所有这些对立，并且恰恰是从根本上克服这些对立的。这里所谓“根本”，正像我们前面一再提到过的那样，意味着“在本体论的基础中”；而这样的说法，无非意味着马克思发动过一场真正的哲学革命，一场本体论基础的革命。唯独通过这样一场革命〔或者，用海德格尔的术语来说，“思想之居所(Ortschaft)的革命”——“移居”(Ortsverlegung)，等等〕，现代形而上学建制之题中应有的种种对立与冲突，方始从根本上得以克服和扬弃。从单纯理论的方面来说，只是由于这个本体论基础的革命实际上宿命般地被遮蔽而遁入于晦暗之中，所以马克思主义哲学的整个理解方案便不可避免地跌入到现代性意识形态的诸强制中。因此，在马克思主义哲学阐释定向中所出现的基本对立，以及由之而来的其他种种对立，不过是再现了现代形而上学之根本建制中已经先行设定(并因而在此范围内是不可能真正克服)的诸多对立罢了。

当深刻地意识到在马克思主义哲学阐释中实际存在着的尖锐对立并力图使之从根本上得以扬弃之际，马克思所发动的本体论革命一事及其意义估价便以其全部重要性被课题化了。这个课题将促使我们返回到这样一个时代，马克思通过这个时代酝酿并策动了哲学本体论基础的整个颠覆性行动，并从而导致了所谓“哲学革命”。我们以下的整个探讨，便是围绕着马克思主义的本体论而展开的。

第一章 德国唯心主义的哲学本体论

马克思在德国古典哲学的思想背景中开始了最初的理论训练和学术活动，并从中获得了必不可少的思考灵感和极其重要的理论基础。研究和探讨马克思主义的哲学本体论，最先面对的问题，乃是如何把握马克思初始的哲学立场以及由之而来的展开过程。因此，在其主要之点上把握德国古典哲学的本体论及其发展定向，当是必要的和切中肯綮的。

根据黑格尔的判断，“近代哲学的出发点，是古代哲学最后所达到的那个原则，即现实自我意识的立场”^①。如果说，现实自我意识的立场在近代首先由笛卡尔的“我思”获得了决定性的阐述，并从而为整个现代形而上学奠基，那么，德国唯心主义则使自我意识这一原则得到了最充分的发展，并由此而最终完成了现代形而上学。耐人寻味的是，自我意识这个开端也出现在马克思那里。标明马克思最初理论活动的那个哲学团体即“博士俱乐

^① [德]黑格尔：《哲学史讲演录》第4卷，5页，北京，商务印书馆，1978。

部”，就以“自我意识”作为基本的理论立足点。而这个“现实自我意识的立场”，在德国古典哲学的语境中，乃是全部理论围绕着旋转的枢轴——主体或自我意识，作为能动的“活动”及其展开过程，构成其整个哲学贯穿始终的主线。而围绕这一主线的本体论成果不仅彰显了德国古典哲学的基本立场，而且直接影响到马克思哲学思想的起点、转折、酝酿与形成。在德国古典哲学之合乎逻辑的发展中，自我意识被把握和阐述为“活动”原则，这一原则在经历了几个具有决定意义的理论环节后得以完成。大体说来，这一自我意识的“活动”原则所包含的主要环节是：康德的“纯粹活动”、费希特的“活动本身”、谢林的“无限活动”，以及黑格尔的“自我活动”。

第一节 康德的先验唯心主义

笛卡尔提出“我思故我在”作为哲学的“第一条原理”，把“我思”论证为“一切知识的基础”或事物的“最后的根据”，从而彻底重建了哲学之基础，开启以“我思”或“自我意识”为真正开端和基本建制的哲学道路。这是一个具有划时代意义的革命性变革。它意味着：哲学摆脱了对哲理神学的依傍，而使思维——理性的思维——获得了它的独立性和自主性。黑格尔因此把笛卡尔称作一个“彻底从头做起”的英雄人物。笛卡尔的原则是思维，是从自身出发的思维（自我意识）；近代哲学正是从这一根本之点上，获得了它的自我主张，并开辟出它的繁盛时期。与中世纪的哲理神学完全不同，近代哲学把从自身出发的思维当作最基本的立脚点，从而“抛弃僵死的外在性和权威”。因此，“从笛卡尔起，我们踏进了一种独立的哲学。这种哲学明白：它自己是独立地从理性而来

的，自我意识是真理的主要环节”^①。自我意识的哲学立场与基本建制在德国古典哲学中得到了全新的发挥、深化与重建，并通过绝对唯心主义而最终完成。站在德国古典哲学的开端并带头重建自我意识立场的哲学家，首先是康德。

一、先验方法与“批判哲学”

自我意识或思维一般是康德哲学中具有“决定性的东西”，是康德哲学的真正重点。黑格尔把康德的“自我”或“纯粹自我意识”（“我思”或自我意识的统一）称作“理性批判中最深刻、最正确的见解”，并且评论说：“一切事物都应该为之而存在的就是人、自我意识，但却是作为一般的人。对于这种行为的意识，在抽象方式下，就是康德哲学。”^②这一概括是很能说明问题的，而且也往往是黑格尔把康德哲学称作“绝对的出发点”、“近代德国哲学的基础”等的基本理由。

康德在《导论》中回顾他的特殊贡献时说，通过考察人类知识的纯粹元素，他第一次成功地把感性的纯粹概念（纯直观形式）同知性的纯粹概念（范畴）加以明确的区分。^③不仅如此，直观形式与知性范畴在先验的推论方面，又存在着重大差别。由这种差别而引申出来的结论是：对于知性范畴，具有一种“无可趋避的”先验演绎的要求。^④

范畴演绎的中心问题是：思维的主观条件何以能具有客观的效力？为了回答这个问题，康德首先讨论了一般所谓杂多的“联结”（Verbindung），认定其不可能由感官而来，因而不可能包含在直观的纯粹形式中。联结是表象能力所具有的自发性

① [德]黑格尔：《哲学史讲演录》第4卷，59页，北京，商务印书馆，1978。

② 参见[德]黑格尔：《逻辑学》下卷，246—247页，北京，商务印书馆，1976；《哲学史讲演录》第4卷，257页，北京，商务印书馆，1978。

③ 参见[德]康德：《未来形而上学导论》，98页，北京，商务印书馆，1978。

④ 同上书，14页；《纯粹理性批判》，95页，北京，商务印书馆，1960。

(Spontaneität, 又译“能动性”)的活动, 因而此种能力乃是与感性(“感受性”或“受动性”)相区别的知性。约言之, 一切联结都是知性的活动。康德把此种活动一般地称之为“综合”, 并用以表示: (1) 联结是唯一不能由对象给予的, 而只能由主体自身做出; (2) 主体自身若不预行联结, 则不能表现事物在对象中的联结。^①

由此我们便接触到了范畴演绎的中心点, 即所谓“先验主体”——“自我意识”或“自我”。康德借用笛卡尔的术语说, “我思”(Cogito)必伴随我所有的一切表象, 因为否则的话, 表象便不能为我所思维, 或至少不是我的表象。然而康德的贡献不仅在于指出“我思”伴随我的一切表象, 而且在于把“我思”表象本身理解为自发性的活动, 纯粹活动, 而这种活动本身就是自我意识。他把我思表象称之为“纯粹统觉”或“本源的统觉”(又译“摄觉”); 此种统觉能力实际上就是知性, 是知性本身的自发性(即能动性)。一般所谓联结乃是知性特有的职司, 因为知性本身就是这样一种能力或活动, 即先天地联结表象的杂多并使之从属于统觉的统一。海德格尔在解读康德的“统觉原理”时曾有过这样的评论: “这个原理乃是一个统一作用的原理, 而且, ‘统一性’并不只是共在(Beisammen), 不如说, 它是既统一着又聚集着的, 是原初意义上的λόγος〔逻各斯〕, 但却转移到自我主体(Ich-Subjekt)身上。这种λόγος〔逻各斯〕掌握着‘整个逻辑学’。”^②

这样一种先验主体的概念, 其要义首先在于高扬了“自我意识”(作为“我自身”的思维)的能动性。康德称之为“哥白尼革命”的原则变动, 亦正需由此等主体概念去加以领会。由于“我”把这些诸多表象统一在一个自我意识里, 所以, “纯粹统觉”就是“自我意识的先验统一性”, 又可称为“统觉的本源综合统一性”。康德就此明确指出, “意识的综合统一是一切知识的一个客观条件, 不仅是

① 参见[德]康德:《纯粹理性批判》, 99—100页, 北京, 商务印书馆, 1960。

② [德]海德格尔:《路标》, 542页, 北京, 商务印书馆, 2000。

我自己为了认识一个客体而需要这个条件，而且任何直观为了对我成为客体都必须服从这一条件，因为以另外的方式，而没有这种综合，杂多就不会在一个意识中结合起来”^①。

通过把“我思”或自我意识指认为“纯粹活动”，把“纯粹活动”理解为先天联结表象杂多并使之从属于统觉的能力，康德突出地阐述了自我意识及其能动性。这是康德哲学对自我意识或“我思”——作为先验主体——的独特把握和发挥，并由此而为德国唯心主义奠定了初始的基础。黑格尔认为，“康德哲学的一般意义在于指出了普遍性和必然性那样的范畴，像休谟〔提到洛克时〕曾经指出那样，是不能在知觉中找到的；这些范畴在知觉之外有着另一个源泉，而这个源泉就是主体、在我的自我意识中的自我”^②。正是在这个意义上，黑格尔把康德哲学称作“绝对的出发点”。

就这个出发点而言，我们必须辨明经验的“我思”与先验的“我思”之差别：作为一个经验命题的“我思”命题，完全是就“我在思维”——有一个实体之我在思——意义上的言说，“我思”还不是纯粹的逻辑机能，而是就其存在规定主体，主体由之成为一个对象。与此不同，康德所谓“我思”的要义在于，我由思维表现的我自身，既不是我自体，也不是我的现象，而是我呈现我自身为“思维之主体或思维之根据”。换言之，在康德那里，“我思”完全脱离了其为理性心理学之主题的含义，而表明为使一切对象由以成立的逻辑前提。于是，康德就有“规定的自我”与“被规定的自我”之明确区分，旨在挑明先验哲学的“自我”或“我思”，不作对象来把握，而为先验的逻辑前提。这就整个地改变了对“我思”的理解：不是实体之我在思，而是先验之我等于思；不是经验的思，而是纯思（“纯粹活动”），亦即先验主体。康德由此而阐发了先验统觉之自我，把“我思”改造成为一切判断中的“规定者主体”。如此常驻不

① [德]康德：《纯粹理性批判》，92—93页，北京，人民出版社，2004。

② [德]黑格尔：《哲学史讲演录》第4卷，258页，北京，商务印书馆，1978。

变之同一的自我，乃是逻辑上的主体或先验主体。

这样说来，我们大致可以归纳康德先验方法的主要特征：(1)依照先天综合判断的提问方式，以判断或命题为对象，而不是以观念为对象；或如黑格尔所说，“超出自我和知性或诸概念对一事物及其特性和偶性所处的关系这种单纯观念之上，而达到思想”^①。(2)与洛克和休谟关于知识范畴的经验由来论相反，把包含普遍必然性的全部知识看成是既与的，并追问其能够成立的原始条件或逻辑前提，即先验前提。可以说，以先验方法或先验逻辑为枢轴的“自我意识”概念，是康德“批判哲学”的重点。这样一个全新的基础，无疑在很大程度上标识了此后整个德国唯心主义哲学本体论的基本取向。

二、自在之物与自我意识

在康德看来，“我思”(即“自我意识”)作为“能思维的存在者”和“规定者主体”，不是我们在外部现象中所能发现所能直观到的，而是属于“内感官”之职司。“内感官”的工作流程，是通过范畴即“纯粹理智概念”把杂多联结起来，以达到客观普遍有效的判断。这种联结或综合，确证了自我意识的意义和地位，被黑格尔称之为“康德哲学中最美丽的方面之一”。然而尽管如此，黑格尔仍然认为，“康德的自我还没有达到真正的理性，而是停留在与普遍意识相反对的个别意识本身上”^②。若从整个德国唯心主义哲学本体论的演变来思考，这一指证是非常重要的，它关乎德国唯心主义本体论建设的发展路向。

在康德那里，范畴演绎的基本问题，就是要解决下述问题——“思维的主观条件何以能够具有客观的效力”？应该说，康德在先验逻辑范围内解决了这个问题，那就是证明“自我意识的统

^① [德]黑格尔：《逻辑学》下卷，247—248页，北京，商务印书馆，1976。

^② [德]黑格尔：《哲学史讲演录》第4卷，273页，北京，商务印书馆，1978。

一性”乃是普遍必然性的先验根据，思维的纯粹活动以自我为本源，范畴的综合作用出自于自我意识。但是，由此而来的问题是：在自我意识之外，“还剩下某种不由进行思维的自我意识来建立并规定的东西，即一个自在之物，一个对思维说来是陌生的、外在的东西”^①。这就有必要追究“自在之物”的意义，从而追究自在之物与自我意识在本体论上的彼此对待。

在康德哲学中，一方面，作为主体的先验自我，既是构成经验对象的先验前提，就不能作对象来看待；换言之，自我意识本身不作对象，因而也不可能对之形成任何知识。这意味着，先验自我本身是不可知的。另一方面，自在之物同样“不能知之，只可思之”。按照康德的说法，“作为我们的感官对象而存在于我们之外的物是已有的，只是这些物本身可能是什么样子，我们一点也不知道，我们只知道它们的现象，也就是当它们作用于我们的感官时在我们之内所产生的表象。因此无论如何，我承认在我们之外有物体存在，也就是说，有这样的一些物存在，这些物本身可能是什么样子我们固然完全不知道，但是由于它们的影响作用于我们的感性而得到的表象使我们知道它们，我们把这些东西称之为‘物体’，这个名称所指的虽然仅仅是我们所不知道的东西的现象，然而无论如何，它意味着实在的对象的存在”^②。如果说，自我意识和自在之物本身都是不可知的，那么，二者的关系同样是不可知的，换句话说，我们不可能对此做出任何断言。但是这样一来，两者便在本体论上不得不滞留于分离隔绝之中，并在这个意义上处于彼此的对待之中。

尽管如此，康德仍然在其特定的意义上探讨了思想的客观性问题。这里所说的思想之客观性，意指我们知识中的普遍必然性；而这种普遍必然性，不根据感性的条件，而根据纯粹理智的概念。

① [德]黑格尔：《逻辑学》上卷，46页，北京，商务印书馆，1966。

② [德]康德：《未来形而上学导论》，50—51页，北京，商务印书馆，1978。

这里的问题涉及感性与知性的关系问题。在康德的语境中，感性是感受性或受动性，知性乃是“思维感性直观的对象的能力”，是思维的自发性或能动性。康德把两者区别开来，意在高扬自我意识的能动性；而指出两者之间的必然勾连，则是在承认“能思之我”对于“感觉之我”确有依赖的同时，指证人类知识中的普遍必然性根源于自我意识的纯粹活动及其范畴。

虽说没有经验表象给思维提供材料，“我思”或自我意识就不会发生，但是，康德坚持认为，普遍必然的判断或认识，不在感性直观，而在知性思维。也就是说，普遍必然性不是从个别或具体现象中概括提炼出来的，而是由自我意识建立起来的，唯有自我意识的活动才能提供知识中的普遍必然性。这样一来，康德通过处理感性与知性的关系，确认了认识的本质性在于自我意识，表达了“普遍必然性”即为“客观有效性”这样一种新的本体论观念。“经验判断不是从对于对象的直接认识中(因为这是不可能的)，而仅仅是从经验的判断的普遍有效性这一条件中取得它的客观有效性的，这种普遍有效性，……决不根据经验的条件，甚至一般说来，也决不根据感性这一条件，而是根据一个纯粹理智概念。自在的客体永远是不知道的；但是，客体既然给我们的感性提供表象，当这些表象的联结被理智概念规定成为普遍有效时，它就通过这个关系而被规定成为对象，而且判断就是客观的了。”^①

康德所阐发的这种思想的客观性，对于近代哲学的意识之内在于性原则来说，有着重要的推进与积极的深化。在流俗的惯常用法中，“客观性”往往被指派给外在事物，大体意指人们能够感觉得到的外在物的性质。与此不同，康德明确提出，由自我意识的活动而构成的知识，方始具有普遍性和必然性，从而才是真正“客观的”。而那些作为现象的外在事物，生灭无常，不能独立自存，恰是“主观的”和偶然的。就此而言，黑格尔认为康德把“符合思想

^① [德]康德：《未来形而上学导论》，64—65页，北京，商务印书馆，1978。

规律”即具有普遍必然性的东西称为“客观的”，是完全正确的。“感官所知觉的事物无疑地是主观的，因为它们本身没有固定性，只是飘浮的和转瞬即逝的，而思想则具有永久性和内在持存性。”^①

黑格尔在一定的哲学层面肯定康德对自我意识之客观性的论证，从思想史的发展方面表明，在德国唯心主义的开端处，康德以普遍性和必然性为内涵规定，把自我意识的能动性和思想的客观性勾连起来，致力于阐明“我思”即自我意识的活动构成客观性的内在机理，从而有效地推动并深化了对自我意识的理解要求，把“我思”哲学或主体性哲学提升到了先验唯心论的高度。

三、本体论上的主观主义与二元论

康德对于自我意识作为“纯粹活动”的先验阐述，以及对于自我意识构成思想之客观性的论证，极富成果地推进了笛卡尔提出的“我思”原则，成为德国唯心主义哲学具有广阔发展前景的新起点。在康德看来，普遍性和必然性是“先天的”，不在外界事物之内，而植根于名之为“自我意识”的这种理性之中。但是，由于我们前面已经提到的自我意识与自在之物的分离隔绝，所以，自我意识作为认识的先验前提或主观条件，虽然在具有普遍必然性的意义上标志着思想的客观有效性，但这样的理性不可能达到对事物本身、对现实、对真理的知识，所以，当康德力图把思想的客观性环节归诸自我意识、把本质性导回到自我意识时，他便只能把认识完全局限于现象范围了，并且只能“把对真理的无知当成良知”了。这里暴露出来的理论困境，从本体论而言，既是二元论的，又是不可知主义的，而这两者之间又有着至为密切的内在关联。由于在自我意识的对面矗立着与之分离隔绝的——处于“彼

^① [德]黑格尔：《小逻辑》，119页，北京，商务印书馆，1980。

岸”的——自在之物，康德“又不能赋予自我意识的本质或纯自我意识以实在性，不能在自我意识中揭示其存在”^①，所以这种作为理性的自我意识便不能不是主观的，并因而在本体论上依然作为主观主义居留于“自我意识的个别性”。在这个意义上，虽然康德超越了关于思想之客观性的流俗之见，但仍然拘执于本体论上的主观思想，亦即与自在之物既分离又对立的自我意识，而远未达到思想的真正客观性。

黑格尔指出：“客观性一词实具有三个意义。第一为外在事物的意义，以示有别于只是主观的、意谓的、或梦想的东西。第二为康德所确认的意义，指普遍性和必然性，以示有别于属于我们感觉的偶然、特殊和主观的东西。第三……是指思想所把握的事物自身，以示有别于只是我们的思想，与事物的实质或事物的自身有区别的主观思想。”^②

很明显，在黑格尔看来，康德的先验哲学并没有达到思想的真正客观性。知识的普遍必然性固然是一种客观性，但只要哲学不能在自我意识中揭示其存在，只要自在之物是自我意识永远达不到和消化不了的对立物，那么，这种哲学就依然被封闭在主观思想之中，只是在主观思维的范围内讨论和解决问题。“先天综合判断”不外是自我意识的纯粹活动把感性给予的杂多材料综合起来，因而这种活动的本质性真正说来是自我意识在其内部自身的活动，亦即在其内部自行思维的规定。就此而言，黑格尔说，“康德这种哲学使得那作为客观的独断主义的理智形而上学寿终正寝，但事实上只不过把它转变成为一个主观的独断主义，这就是说，把它转移到包含着同样的有限的理智范畴的意识里面，而放弃了追问什么是自在自为的真理的问题”^③。

① 参见[德]黑格尔：《哲学史讲演录》第4卷，257—258页，北京，商务印书馆，1978。

② [德]黑格尔：《小逻辑》，120页，北京，商务印书馆，1980。

③ [德]黑格尔：《哲学史讲演录》第4卷，258页，北京，商务印书馆，1978。

若要追问“自在自为的真理”，则必须超出康德哲学的立场，并在相当不同的本体论基地上来把握思想的客观性。这就是黑格尔所谈论的第三种意义的客观性，这种客观性为后来的“同一哲学”(谢林和黑格尔)所主张：“思想不仅是我们的思想，同时又是事物的自身(an sich)，或对象性的东西的本质。”^①

尽管康德宣称，范畴作为经验知识的先验条件乃是客观的，并致力于这种客观性的建构和论证，但作为其本体论根由的自我意识则仍然是主观的。之所以如此，是因为在康德那里，知性范畴的特定根据，是自我在思想中的原始统一性，亦即自我意识的先验统一性。不消说，康德始终没有让范畴超出自我意识活动的领域，更遑论自我意识能够通达并消化处于自身彼岸的自在之物。因此，先验演绎证明，只有深入到自我的本性，即“统觉的先验统一”，我们才能了解什么是范畴规定。表象之获得客观规定，完全是从“统觉的先验统一”这个根本命题推演出来的。而表象的杂多之被范畴所规定和吸收，无非就是它们被引导成为意识的统一。先验哲学的这种把范畴与自我意识本性视作同一的特质，对于黑格尔来说意味着：“对象是在概念中而具有这种客观性的，而概念就是自我意识的统一，对象就是被纳入这个统一之中的；因此，对象的客观性或概念，本身不外是自我意识的本性，除了自我本身而外，就没有别的环节或规定。”^②在这个意义上，康德所心仪的思想的客观性在本体论上仍然是主观的，先验哲学乃是一种“主观唯心论”。因为思想尽管具有普遍必然性的范畴，但这些范畴却只是“我们的”范畴，而不是对象自身的规定，从而思想也就仅仅是“我们的”思想，而不是事物的自身，即对象性的东西的本质。因此，康德的“自我意识”只是有限的自我意识，亦即黑格尔所说的“个别的”、“有局限性的”自我意识。就此可以说，当“同一哲

^① [德]黑格尔：《小逻辑》，120页，北京，商务印书馆，1980。

^② [德]黑格尔：《逻辑学》下卷，249页，北京，商务印书馆，1976。

学”把“先验主体”或自我意识提升到思辨客观性的高度时，康德哲学在本体论上的主观主义就被决定性地凸显出来了。

与这种主观主义相表里、相伴随的则是本体论上的二元论。

如前所述，康德的“先验主体”或自我意识有着不可逾越的界限，在这界限之外的是自在之物。因为“我们关于作为自在之物本身的任何对象不可能有什么知识，而只有当它是感性直观的对象、也就是作为现象时，才能有知识”。然而，尽管自我意识永远达不到自在之物，换言之，自在之物不可认识，但我们至少还必须能思自在之物，否则即会陷入无显现者却有现象的悖谬之中。^① 尽管康德用“积极含义”和“消极含义”之分来处理自在之物所带来的理论困难，但显而易见的是，自我意识和自在之物在本体论上是——而且不能不是——分离的和对立的，并因而是二元论的。

在先天综合判断如何成为可能的论证中，康德一方面坚持“先验统觉”作为一切知识的先天根据，强调“统觉之我”、“能思之我”、“单纯之我”、“绝对之我”乃至“逻辑之我”的自主性；另一方面又强调一切知识依赖于自在之物提供的感性材料，被直观的感性杂多必定先于且独立于知性综合而被给予了，主张“素朴经验论的普遍原则”。这种对立植根于本体论上的二元论，并且贯穿于康德的纯粹理性批判和整个哲学之中。以此为基调而出现的诸多二元分立，成为康德哲学的重要理论特征。正如黑格尔所说：“康德的哲学产生出来一个具有思维规定的感性的东西，但这个东西却不是事情自身：例如我感觉到某种坚硬的东西，我感觉到那坚硬性，但我却感觉不到某种东西自身。康德的哲学归结到二元论，归结到一个单纯本质的‘应当’，归结到一个没有解除的矛盾。”^②

^① 参见[德]康德：《纯粹理性批判》“第二版序”，20页，北京，人民出版社，2004。

^② [德]黑格尔：《哲学史讲演录》第4卷，305页，北京，商务印书馆，1978。

第二节 从主观唯心主义到客观唯心主义

康德哲学所蕴含的矛盾，在其哲学内部不能得到解决；而德国唯心主义的进一步发展，首先是试图克服种种矛盾，这样的努力在费希特哲学中开始出现了。费希特意识到了康德先验哲学的缺欠，提示了范畴推演的必要性，并通过建构以“自我”为“绝对原则”的唯心主义，来试图消解康德哲学的矛盾。

一、费希特的“自我”

费希特的哲学是直接来自康德哲学出发的，并且特别是对其自我意识原则进行了彻底的阐述和发挥，以至于被黑格尔称作是“康德哲学的完成”。费希特对康德哲学进行了批判性改造，其矛头首先指向“自在之物”。在费希特看来，自在之物完全没有实在性，纯属虚构和多余。哲学应当依循先验演绎的基本要求，完成从最高原则出发来考察知识的基本任务。换言之，哲学就是要从一个绝对无条件的确定的根本原理开始，合乎逻辑地推演出一切规定，在原则的统一性中来展开和阐发意识的全部内容。也就是说，从一个无条件的原理来构造整个世界。而这个最高的原理或原则就是“自我”。之所以把“自我”确定为开端或最高原则，是因为人类一切知识的“绝对第一的”、“无条件的”原理必定是自身绝对确信的。^① 唯有自我，即作为“活动本身”的自我意识，才能成为如此这般的原则。“费希特哲学以自我作为哲学发展的出发点，各种范畴都要证明为出于自我的活动。”^②

费希特从确定的“自我”开始，虽然与笛卡尔有着类似的出发

^① 参见[德]费希特：《全部知识学的基础》，6页，北京，商务印书馆，1986。

^② [德]黑格尔：《小逻辑》，151页，北京，商务印书馆，1980。

点，但却已具有相当不同的理解和要求。费希特认为，笛卡尔从自我出发，同时又轻易地容收外来的经验材料，这就会有损于形成完整一贯的哲学体系。费希特以自我为开端的哲学本体论要求，不仅在于由自我推演出存在，而且在于达成一个逻辑贯通的严整体系。依此要求来看，康德的范畴也不是由真正的推演而来，他只不过做了列举范畴的工作，是用经验的方式把纯粹知识的规定从逻辑里搬来，这只能是非哲学的、不正当的做法。因此，与笛卡尔、康德相区别，费希特要求从“自我”中逻辑一贯地推出并构成各种思维规定。^①

在费希特看来，哲学的目的在于寻求知识的知识，从而他的哲学就是关于知识的科学即“知识学”。如果说知识学必须从原则的统一性中构造整个世界，而自身确定的开端只能是“自我”，^②那么，整个知识学赖以建立起来的“自我”，就不能是仅作为最初的东西、仅作为一种事实的“自我”，而必须是作为“基本命题”(Grundsatz)的“自我”；换句话说，它必定是包含综合的自我，而不是纯净简单的、枯燥的自我或一。正是在这个意义上，黑格尔把费希特的“自我”称作是“真正的先天综合判断”。^③

自我应当被表述为三个“基本命题”。第一个命题是“自我=自我”，即自我与自身的无规定性的同一性。在这个命题中，作为内容的主词和宾词都是自我，两者之间的联系也是自我：作为联系者的自我与被联系者的自我是同一的。进而言之，自我是简单的，自我除了与自身联系外，不是任何别的东西。自我以自己本身为根据，自己设定自己。自我由自己所作的设定，是自我的“活动本身”，自我因此就是作为绝对主体的自我。在这里得到强调的是自

① 参见[德]黑格尔：《哲学史讲演录》第4卷，313—314页，北京，商务印书馆，1978。

② 参见[德]费希特：《全部知识学的基础》，6页，北京，商务印书馆，1986。

③ 参见[德]黑格尔：《哲学史讲演录》第4卷，310页，北京，商务印书馆，1978。

我本身的同一性，由此而“建立了一个绝对无条件的和不能由任何更高的东西规定的绝对自我”，在此基础上，哲学作为一个“知识学”体系才能成立。^①就这一点而言，费希特在此命题中一般地重申了康德关于自我意识之纯粹自发性的观点：自我是一，本身是直接确定的；一切别的东西从属于自我而成为确定的，自我作为“活动本身”只具有自身的规定。

但是，“自我=自我的同一性”，作为“基本命题”，已不是僵死的同一性，而开始意味着有差别的同一或无差别的差别。所谓有差别的同一，是指反思这一命题时，会发现主词和宾词的差别，但这是自我与自己的差别相同一。所谓无差别的差别，是说主词和宾词虽然是有差别的，但这一有差别的东西原本直接就是同一的，是无差别的。易言之，费希特在第一个命题中实际阐明的是：“有差别的东西就直接是同一的，而同一的东西也同样是有差别的。”^②这种见解，不仅在确定的方向上巩固了康德的自我概念，而且在一定范围内本质重要地推进了康德先验主体的概念——自我不再是抽象枯燥的、逻辑上纯净简单的主体。同时，由于把自我设定为包含着综合的命题，自我作为主体就能够内含着差别和内容，这在很大程度上预示了一个思辨主体的出现。不消说，这就提示了思辨推理的可能性，从而接近黑格尔所谓理性在自身内综合的概念。

第二个命题是，自我设定一个“非我”与自我相对立。这个命题是表示，通过自我的同一性而形成从设定(Setzen)到对设的过渡；对立面一般只是通过自我的绝对行动而得到设定。而且，由于自我是直接设定的，所以只能直接对自我进行反设定；而自我直截了当地对设起来的正是“非我”，亦即与自我相反的东西、对立面。这个命题的变革意义在于，先前康德对于主体之自发性的

① 参见[德]费希特：《全部知识学的基础》，37页，北京，商务印书馆，1986。

② [德]黑格尔：《哲学史讲演录》第4卷，316页，北京，商务印书馆，1978。

了解，已然进展为一个创造性或所谓“生产性”(productivity)原则。康德把先验主体理解为思维的自发性，理解为作为纯粹活动的联结。到了费希特这里，自我作为“活动本身”，就不仅是所谓逻辑的前提或条件，而且是设定对立面的活动，是真正的创生。因此，费希特阐释了发展概念的必要环节或内涵：主体通过自身的活动设定他物，亦即构成超出自身以外的对方，构成与自我相反对的东西。在本体论思想的演变发展历史中，费希特阐述的这个创造性原则，不仅贯彻在黑格尔的绝对主体中，而且成为马克思“感性活动”思想的重要源头之一。

在费希特对于“自我”的全部阐释中，第二个命题补充了第一个命题。第一个命题所预示的主词与宾词的可能性差别，在“自我设定一个非我与自我相对立”中获得了明确的进展，出现了真实的差别——这就是非我、不同于自我的他物、自我的否定者。然而，费希特明确提出，第二个命题虽然“在实质上是条件的”，但“在形式上是绝对无条件的”。^①就是说，第二个命题提到的非我，作为自我的否定者，也是某种绝对的东西。这意味着作为内容的非我，超出了自我，独立于自我，是自我以外的新东西。于是，第二个命题表现为费希特哲学中的独特原理。

虽然费希特的这一原理进一步推进了自我意识的概念，但在黑格尔看来，同时又是康德二元论的恢复。既然“非我”作为内容独立于“自我”，那么，自我设定非我仅仅只是形式上的工作，非我这个内容纯属外在的引入。这一推演似乎获得了自我和非我两种东西，但两者毫无例外仍然处于外在的对立之中。由于第一个命题与真正的内容无关，所以，他物的引入便完全超出了推演；而且，自我与非我的对立不能从第一个命题中引申出来，两者的对立也与推演无关。因此，这一推演真正说来只是表面的、形式的，甚至是“非法的”。而黑格尔所说的推演，是要求一个“活生生

^① 参见[德]费希特：《全部知识学的基础》，21页，北京，商务印书馆，1986。

的理念”，“世界是一朵花，这花永恒地从那唯一的种子里生长出来”^①。很明显，费希特只是从表面上取消了康德的二元论，实际上却仍然保留着自在之物与自我意识的无限对立，即非我对于自我而言的“无限的阻力”。于是，费希特仅仅是在形式上把对立移到了理论内部，并把非我外在地植入自我的活动之中。

于是就有了知识学的第三个命题。这个命题是，“自我在自我之中对设一个可分割的非我以与可分割的自我相对立”。简单地说，就是自我设定自我与非我的统一。费希特认为，前两个命题是：同一个自我既设定了自我又设定了非我，结果形成了矛盾；为了解决矛盾，就必须对设定起来的自我和非我加以限制。所谓限制，就是直截了当地把自我和非我设定成为“可分割的”。正是通过这种可分割性，相互对立的自我和非我被统一起来。“如果抽掉特定的内容，抽掉自我和非我，而将两个对立面通过可分割性概念所达到的单纯的统一形式保留下来，那么我们就得到了人们迄今称之为根据命题的那个逻辑命题”^②，也就是第三个命题。就此可以看出，第三个命题是表示：自我与非我的相互制约，两者综合统一到那个绝对自我之中。

总之，费希特通过这三个基本命题，详细阐述了作为知识学根本原理的“自我”。首先是单纯的实在性(第一个命题)；其次则指示否定性(第二个命题)；最后的第三个命题，由限制性概念建立了实在性与否定性的联系，是所谓充足理由原则或综合原则。

二、形式的思辨推理及其本体论困境

在费希特构想的知识学体系中，第一个命题是“正题”；第二个命题是“反题”；第三个命题是把前两个命题综合起来的“合题”。费希特认定“合题”以最普遍的、最令人满意的方式答复了康德的

① [德]黑格尔：《哲学史讲演录》第4卷，311页，北京，商务印书馆，1978。

② [德]费希特：《全部知识学的基础》，28页，北京，商务印书馆，1986。

著名问题，即“先天综合判断如何成为可能”。费希特明确提出，每一个命题都包含一个综合，而自我与非我则为最高综合，其余的一切综合都必包含在这个综合之内。正如没有合题就不可能有反题，没有反题就不可能有合题那样，没有正题也就不可能有合题和反题。“按照一定的方式进行对设和进行结合的必要性，是直接建立在第三条原理上面的；一般地进行结合的必要性，则是建立在最高的、绝对无条件的第一条原理上面的。体系的形式是以最高的综合为基础；而体系之所以一般地应该是一个体系，则是以绝对的正题为基础。”^①这里所谓的“绝对的正题”，当然就是指绝对自我或绝对主体。这样说来，费希特为知识学制定根本原理的工作，实际上接续了近代哲学本体论原则的建构，对自我意识概念的阐述与发挥形成了确有成效的推动。

费希特试图根据自我的最高综合作用，发展出对象的各种规定，并进一步从中推演出较为特殊的范畴。这就不可规避地产生了“思辨推理”的要求。既然一切综合都根据于最高的综合，那么，普遍必然性或客观性无疑就来自于这个综合。而且，哲学的意识知道自我是设定者，知道自我设定自身为非我所限制，知道自我的被动性即是自我的主动性，所以，一切限制皆出于自我本身的规定。换言之，作为对象的全部实在，都不过是自我的一个规定；而规定或限制的发展或活动，就是范畴；一切范畴都是从自我或绝对主体推导出来的。黑格尔将此举称为“世界上推演范畴的第一次理性尝试”^②。因此，在费希特那里，首先是“绝对自我”的创生或推演；其次是通过最高综合而形成的各范畴环节的创生或推演。费希特以这种方式展示了主体原则、自我意识的“活动本身”之富有成效的前进运动。

然而，费希特所倚重的综合或推演，却显示出自身无法逾越

① [德]费希特：《全部知识学的基础》，33页，北京，商务印书馆，1986。

② [德]黑格尔：《哲学史讲演录》第4卷，322页，北京，商务印书馆，1978。

的界限。思辨推演的最后，仍有未能真正联合起来的对立面，即自我和非我的对立。这一对立，也就是康德没有解决的自我意识与自在之物之间在本体论上对立的延续。费希特诚然要求自我为实行综合的无限者，但由于非我被设定为独立的绝对的东西，所以，在自我的对面仍然矗立着一个自我永远无法消化的世界，这意味着康德式的二元论基础。黑格尔一针见血地指出：“费希特也仍然停滞在康德哲学的结论里，认为只有有限的东西才可认识，而无限便超出思维的范围。康德叫做物自体的，费希特便叫做外来的刺激。这外来的刺激是自我以外的一个抽象体，没有别的法子可以规定，只好概括地把它叫做否定者或非我。”^①在这种情况下，自我对于非我的扬弃，不可避免地落入“坏的无限性”之中，即永远是扬弃了一个界限，又不断出现一个新的界限。在“理论自我”中遇到了不可克服的困境，费希特寄希望于“实践自我”，实践理性据说是上述对立可以达到解决的地方。

费希特为实践自我确定的基本命题是：“自我设定自己是规定着非我的。”就是说，自我决不能是被动的东西，而应该是绝对的活动、单纯的活动、活动本身；自我由此还应该非我的原因，非我应该是自我的产物。这样一来，自我就是绝对自我。费希特诉诸无限的活动来说明：其一，自我作为纯粹活动，根本没有客体，而仅只返回自身，因而是无限的。其二，自我无条件地设定对象，因而也无条件地受到限制，但这限制的界限仅依存于自我的自发性，也就是说，通过自我无条件地设定起来，自我在这个有限中恰是无限的。因此，实践自我作为无限阻力的扬弃，作为唯一的能动者，便体现为一种无限的努力。“这种无限的努力向无限冲去，是一切客体之所以可能的条件，没有努力，就没有客体。”^②

^① [德]黑格尔：《小逻辑》，151页，北京，商务印书馆，1980。

^② [德]费希特：《全部知识学的基础》，183页，北京，商务印书馆，1986。

尽管如此，黑格尔仍坚决指认费希特的自我是“主观性形式上的”原则，是有限的个别的自我意识。这是因为，第一，自我作为有对待的东西，始终面对非我的无限阻力，因而根本无法达成自在自为的真理。自我活动的无限性，只意味着自我永远不断地设定对象和界限，以便使自身无穷地向外扩大规定的范围。这种无限性毋宁说只是感性的无限性，即黑格尔所谓的“坏的无限性”。这种无限活动非但没有使自我成为绝对，相反却设定了一个自我永远达不到的彼岸。而实践理性的最终统一，也未能把握住这个彼岸，而只是把统一理解为一个空疏的目标，一个康德意义上的“应当”或“信仰”。第二，由于非我作为内容始终在自我之外，所以，自我向非我的推演只是“形式推理”或“形式的思辨推理”^①。其他范畴的推演也莫不如此，因为内容不断地逸出于自我之外，所以与推演本身无关。在这个意义上，费希特的思辨推理和构造的要求只从属于“意识的观点”，即主观的观点，其创造原则或发展原则也只是在思维形式上的创生或推演。

在这个意义上，费希特掌握的是“绝对的形式”，费希特哲学是“形式在自身内的发展”，以至于“没有超出康德哲学的基本内容”。尽管费希特将“自我”称作“绝对”或“无限”，但由于自我仍然封闭在有限的自我意识之中，所以在哲学本体论上，费希特显然没有克服康德先验哲学中的主观主义和二元论。而从黑格尔所阐说的本体论原则来看，费希特的自我，“充满了有限性、个别性、非自在自为的内容”，不过是向“充满了内容的精神”过渡的理论环节。^②所谓充满内容的精神，就是自在自为的真理，就是绝对，就是主体与客体实现了的统一。因此，自我若在本体论上被真正理解为绝对，那么，非我就决不是自我的异己者，而只是自我的

^① [德]黑格尔：《精神现象学》上卷，40页，北京，商务印书馆，1979。

^② 参见[德]黑格尔：《哲学史讲演录》第4卷，309、335页，北京，商务印书馆，1978。

异在。正是在这里，谢林哲学在本体论上的意义开始显现出来。

三、谢林的“同一哲学”

尽管费希特后来曾主张“自我必然地是主体与客体的同一”^①，但这一补充并不足以改变其知识学的本体论基础或原则，也不可能清除其哲学置放于“自我”中的那些根本的对立。费希特确实多次把自我称作“绝对自我”，甚至是“绝对无条件的和不能由任何更高的东西规定的绝对自我”，但却始终没有摆脱个别的、有限的自我意识框架来阐说自我，来推演范畴。正如黑格尔所指证的，费希特的自我，既是绝对自我、上帝，又是具有个人的特殊性的自我。正是这种模糊摇摆的理解，给了谢林以最初的刺激，促使其在德国古典哲学中第一次完成了主客一体的“绝对”。这个绝对者或同一者的立场，克服了康德和费希特的主观主义和二元论，决定性地推进了德国唯心主义的哲学本体论。

谢林以耶可比(F. H. Jacobi)的思维和存在统一的原则为基础，对之做出了进一步的发挥。他明确主张：自我应当被确定为原始的统一性，它是具体的统一；而这种具体的统一，又意味着有限的东西和无限的东西的统一，主观的理念和客观性的统一。这种统一性只存在于上帝之中，故而作为统一本身的自我或主体，应当被理解为上帝或实体。因此，在本体论上，谢林诉诸斯宾诺莎的“实体”即上帝，重新回到了斯宾诺莎的巨像面前。在近代哲学的开端，笛卡尔以一种“神助说”的方式，宣布思维和广延通过上帝的帮助得以相互作用和相互影响。这是一种姑息性的做法。因为就笛卡尔的本体论而言，本质重要的是实体的二元论(这一点甚至构成现代形而上学的基本建制)，为了克服这种二元论不可避免的矛盾和困难，笛卡尔不得不诉诸神的帮助，以便使两种完全

^① 参见[德]费希特：《全部知识学的基础》，14页注1，北京，商务印书馆，1986。

不同的实体有可能相互作用和相互影响。斯宾诺莎改变了笛卡尔的做法，他直截了当地宣称只有一个实体，即“上帝”或自然；上帝是无限者或绝对者，思维和广延乃是上帝的两种不同的属性，是绝对同一者的两个不同的方面。斯宾诺莎正是以这种方式，在本体论上建立了实体的一元论。在德国唯心主义的发展进程中，批判哲学虽然在主观性的发展方面成绩斐然，但问题的关键已然要求拯救在二元论框架中被抽象处理的主观性，使之与事物自身的客观内容相结合，从而在本体论上达成“主体—客体”，或“主客一体”，即绝对或实体。我们能够发现，这个目标在谢林的“同一哲学”中开始出现了。德国唯心主义经由批判哲学向 17 世纪形而上学的回返，是从谢林开始的。

于是，我们看到《先验唯心论体系》的第一个命题，就是“一切知识都以客观东西和主观东西的一致为基础”。在此基础上乃有“自然”与“自我”的区分：自然是指我们知识中所有单纯客观东西的总体，自我是指我们知识中所有主观东西的总体——它更应被称为理智。这一论断非常明确地建立了存在和概念的绝对统一，即“充实的理念”，也就是绝对或上帝。在此基础上，自我（理智）与自然被设定为同一，确切些说它们本来就是同一的，以至于两个极端（即自我与自然）必然相互过渡，并且不可避免地走向对方。“这里既不存在第一位的东西，也不存在第二位的东西，两者同时存在，而且是一个东西。在我打算说明这种同一性时，我必定已先把它扬弃。”^①为了确切地表达这个同一性，需要进入一个双重的进程（就像必定有两门基本的科学一样），这个双重进程一方面是把自然彻底地引导到主体；另一方面是把自我（理智）彻底地引导到客体。

前一个进程的表达式是“自然哲学”。自然哲学使自然向理智进展，把自然归结为理智，并使自然呈现“理智特性”之光。就此而

^① [德]谢林：《先验唯心论体系》，6页，北京，商务印书馆，1976。

言，自然是冥顽化的理智、僵化的或未成熟的理智。由于把绝对同一理解为自然向理智过渡的基础，所以，自然规律就可以实现为理性，或上升为精神。在这种情况下，谢林能够用概念、理性的形式来说明自然，用理性的原则来发展和构造自然，揭示自然是绝对或理性的异在(而不是异己者)，从而表明“自然同我们之内认作是理智与意识的东西本来就是同一的”。^① 黑格尔对此这样评价道：继康德以薄弱的努力开始揭示自然中的精神性之后，谢林“力求在对象性的本质中认识到在理想世界中所具有的同样的图示、同样的节奏。所以他就把自然表述为不是外在于精神的东西，而是精神一般在客观的方式下的一种投射”^②。

另一个进程是“先验哲学”。先验哲学把主观的东西当作第一位的出发点，使客观的东西从中产生出来。这要归因于自我意识的行为。(1)自我(理智)首先是“一般自我意识的活动”；其次通过自我意识的活动，自我使自己成为自己的对象。(2)既然它原来并非对象，所以自我原来就完全是活动，也就是“无限的活动”。(3)如果自我原来就是无限的活动，那也就是一切实在性的根据和总体。^③ 就此说来，“自我”成为“完全的自我”，从作为主观东西的“自我”上升为绝对者的自我即作为上帝的主体。于是，在这里又重返原始的统一性，即作为主体的自我与作为客体的自我相同一，作为绝对者的自我只是两者的统一即主体—客体，或主客一体。

因此，作为概念的自我就是一般思维转化为客体的那种活动，通过这一活动，思维使自身成为客观的东西。这一活动过程中存在着对立面经常不断的分离，即“两个倾向的斗争”。自我意识的两种对立活动，产生出一种共同的东西，亦即使自身贯穿于第三

^① 参见[德]谢林：《先验唯心论体系》，7—8页，北京，商务印书馆，1976。

^② [德]黑格尔：《哲学史讲演录》第4卷，369页，北京，商务印书馆，1978。

^③ 参见[德]谢林：《先验唯心论体系》，39、45、46页，北京，商务印书馆，1976。

种活动中，但这个统一仍不能持久，因为对立倾向的斗争只可能通过无限的活动才得以调解，于是最终的第三者，也就是矛盾的绝对统一。体现这个统一的，是作为绝对原则的自我。而主观和客观的最高同一，也就是自我所能达到的最高的客观性。为了能够达到这一点，谢林诉诸“理智的直观”或所谓的“想象力”。他说，“没有理智直观，哲学思维本身就根本没有什么基础，没有什么承担和支持思维活动的东西；在先验思维里取代客观世界，仿佛能使思辨展翅翱翔的东西，正是这种直观”。而理智直观所普遍承认的、无可否认的客观性，就是艺术本身。“艺术作品唯独向我反映出其他任何产物都反映不出来的东西，即那种在自我中就已经分离的绝对同一性。”^①于是，同一性的理智直观就有两个主要环节。一方面，哲学要求以理智直观为原则；主体进行哲学思考时，必采取理智直观的态度。另一方面，理智直观原则在艺术品里获得证实，艺术品是理性客观化的最高方式。艺术和想象力就是把理智和现实结合为一的东西，把握这种内在同一的哲学思考也就成为“艺术天才”。^②

于是，我们在谢林哲学中可以看到，作为绝对原则的自我，被理解为理性、作为客观精神的理性。就其为无限的活动而言，自我是主体；就其为主客一体而言，自我是绝对或上帝。约言之，自我就是绝对，是绝对的活动。因此，谢林在斯宾诺莎之后，重新提出了作为单纯的绝对本质的实体，使先验唯心主义获得了绝对唯心主义的意义。另外，作为绝对统一的反思形式或知识，被理解为直观、理智的直观或艺术的直观。在这种直观中，知识无中介地、直接地存在于绝对之中，这种直观本身无非是一个直接的、无条件的前提。

^① 参见[德]谢林：《先验唯心论体系》，35、274页，北京，商务印书馆，1976。

^② 参见[德]黑格尔：《哲学史讲演录》第4卷，352页，北京，商务印书馆，1978。

尽管谢林竭力阐释作为哲学原则的主客一体的同一，并在这一方向上有力地推进了德国唯心主义的哲学本体论，但是，黑格尔仍然不能满意谢林所做的工作。在黑格尔看来，既然把理念宣布为原则，就应当通过真正契合于理念本身的形式而使之确定地建立起来。绝对是主观与客观的统一，但这种统一不是抽象的、空洞的、枯燥的统一。谢林所提出的无中介的统一（直观），实际上只是抽象空洞的同一性，而区别仍被滞留在同一之外。真正的同一性是具体的和有差别的，是把主观性和客观性作为扬弃了的理想环节包含在自身之中，从而是主观性与客观性经由思辨中介的统一。“谢林哲学的缺点在于一开始就提出来主观和客观的无差别点，这种同一性只是绝对地〔抽象地〕陈述出来的，并没有证明它是真理。谢林常常是用斯宾诺莎的形式，提出一些公理。在哲学研究里，人们要求对于所要树立的观点加以证明，但是如果从理智的直观开始，那我们就会满足于断言、神谕，因为所要求于我们的只是作理智的直观。”^①

就此而言，谢林在哲学本体论上的重大贡献在于：使自在自为的真理重新成为主要的兴趣，从而在本体论上超出了批判哲学的主观主义和二元论。但是，他并未实现绝对的内容与绝对的形式相结合。批判哲学作为对独断论形而上学的反动，最坚决地提出了证明（即批判）的要求，而谢林并未在思辨唯心主义的方向上满足这种要求。按照黑格尔的哲学立场，既然逻辑方式包含着纯粹思想，所以真正彻底的推演只能是借助于思辨思维的逻辑，而不是宗教式的信仰或艺术的直观。在这个意义上，谢林的同一性原则并不是完成了的绝对的观点，因为它缺乏形式或证明，亦即缺乏“逻辑发展的形式和进展的必然性”。在这种情况下，黑格尔与谢林的区别就显现出来了。

^① [德]黑格尔：《哲学史讲演录》第4卷，353页，北京，商务印书馆，1978。

第三节 黑格尔的绝对唯心主义

按照黑格尔的见解，主观与客观的绝对同一，作为理性客观化的最高方式，不可能从属于体现在主体内的一个“次要方面”，而谢林的理智直观就是属于感性方式这样一种“次要方面”。作为自在自为的真理，主客同一的真正证明，要以思辨思维的逻辑方式来展开才能获得其本质的规定，而不是形式上宣布对立面的统一（这种统一实质上不过权当是一个抽象的假定）。而真正经由思辨中介的证明将表明，超出知性范围的“思辨真理的神秘性”，完全应当而且能够由思维去接近和掌握。黑格尔由此论证了“绝对精神”之合乎概念必然性的“辩证进展”，从而揭示思维本身乃是“对象性的东西的本质”。

一、实体即主体的原则

德国唯心主义哲学发展到黑格尔，已经达到一个稳定的原则高度，即理解和把握绝对者——实体、真理或现实，并开始诉诸和要求能够达于绝对者的这样一种哲学方式，即思辨的思维。黑格尔在《精神现象学》中明确提出了这样的原则。

黑格尔把《精神现象学》看成是“科学体系的第一部”，其目的就是绝对知识，或科学的概念，而“精神”在现象学中为自己所准备的是“知识因素”。所谓知识因素，可以从两个方面来理解。其一，精神的最高表现形式不是道德信仰或艺术直观，即单纯的“直接知识”，而毋宁是理性的思维、思辨的思维。因为真正的思想和科学的洞见，只有通过概念的劳作才能获得，只有概念才能产生知识的普遍性，科学赖以存在的东西就是概念自身的运动。其二，知识标识着精神环节的真正展开及其方向。由于思辨的思维声称

在绝对知识中扬弃了存在与知识的对立，所以，知识因素就成为“具有真理的形式的真理”。唯其如此，精神的诸环节就以自知其为对象的那种单一性形式扩展开来，并自己发展成为一个有机整体的运动过程。这就是逻辑学或思辨哲学。^①

精神现象学是“关于意识的经验的科学”，这意味着精神自身把自己的环节展开在意识因素里；而精神作为自在自为的真理，乃是实体。换言之，在现象学中，“实体和实体的运动都是作为意识的经验对象而被考察的。意识所知道和理解的，不外乎是它的经验里的东西；因为意识经验里的东西只是精神的实体，即只是作为经验的自我的对象”^②。很明显，在这种考察中，关于实体（即绝对者、上帝）的原则理解是具有决定意义的基础。尽管这个原则理解在现象学中必须通过意识的经验过程来做出证明，但是，思辨哲学必须通过一个得到充分理解的准备性设定来标示出主导原则，并根据这一原则来引导和发挥所谓意识的经验过程。正如马克思所指出的，现象学是“黑格尔哲学的真正诞生地和秘密”。那么，使现象学得以成立的主导原则或作为整个体系之基础的本体论立场是怎样的呢？黑格尔把这个立场或主导原则概括为：“〔绝对即主体的概念〕照我看来，——我的这种看法的正确性只能由体系的陈述本身来予以证明——一切问题的关键在于：不仅把真实的东西或真理理解和表述为**实体**，而且同样理解和表述为**主体**。”^③

可以毫不夸张地说，黑格尔的整个体系本于这个立场，而且它确实也是德国唯心主义的最终立场。从整个近代哲学的发展进程来看，实体即主体这一本体论立场的展开与贯彻，标志着德国唯心主义带着它已然发展起来的伟大成果从而富于内容地重返 17

① 参见[德]黑格尔：《精神现象学》上卷，48、24页，北京，商务印书馆，1979。

② 同上书，23页。

③ 同上书，10页。

世纪形而上学的最高实体(上帝)。德国唯心主义通过批判哲学形成了充分发展的主体原则,亦即自我意识原则或活动原则,而当这一原则深入到绝对者(实体)中去的时候,哲学本体论的基础就被彻底改造了。在黑格尔那里,实体之为最高的统一,是主客一体,是思维—存在,是这种统一本身;而实体之为主体,则是真正的“自我活动”、无限的活动,是创生和发展,是能动性或自发性,是自由概念的充分展开和实现。正是在这样的本体论立场上,斯宾诺莎的实体虽说是绝对的、“普遍的”,但却只是“抽象的规定”,是一个没有生气的、僵硬的和死寂的“深渊”。一切东西都可以投进这个无限的黑暗之中,却没有任何东西能够从中产生出来。^①而作为主体的实体,乃是“自身活动的”、“活生生的”实体,是“规定为精神”的实体,亦即“概念的、有了自由的”实体。

不消说,在“同一哲学”的本体论立场上,斯宾诺莎的实体被确定为是本质的和绝对必要的,以至于黑格尔就把斯宾诺莎主义当作哲学之根本的和决定性的开端:“斯宾诺莎是近代哲学的重点:要么是斯宾诺莎主义,要么不是哲学。”^②与此同时,斯宾诺莎主义被要求从主观的方面来加以提高,这意味着将自我意识的活动原则深入地贯注到斯宾诺莎主义的实体中去,从而把实体提高到“概念的立场”上。在黑格尔看来,实体性对比,若完全就其自身来考察,便会引导到它的反面,即概念;而实体的剥露,也就是概念的发生史。因此,实体不仅是直接的或被简单设定的同一,而且是“表现出来的”或“建立起来的”同一。实体通过概念而成为自由,而自由就是概念的同一性。这样一来,斯宾诺莎的实体就不再是“无限的黝暗”,而变成“自身透明的光明”,变成自在自为的绝对者、真理。“在概念中,自由王国打开了。概念是自由

^① 参见[德]黑格尔:《哲学史讲演录》第4卷,102—103页,北京,商务印书馆,1978。

^② 同上书,100页。

的，因为自在自为之有的同一构成实体的必然，同时又作为被扬弃了的或作为建立起来之有，而这个建立起来之有，作为自己与自己相关，就正是那个同一。”^①

就此而言，实体即主体的原理在本体论上构成绝对唯心主义的核心原理。“实体作为主体，本身就具有最初的内在必然性，必然把自己表现为它自在地所是的那个东西，即把自己表现为精神。只有完成了的对象性的表现才同时是实体回复到自身的过程，或者是实体变成自我〔或主体〕的过程。”^②而实体即主体的原理，在黑格尔的论述中，大体包括以下诸端：（1）实际存在物的实体，必定是它的自身同一性。自身同一性乃是纯粹的抽象，而纯粹的抽象也就是思维。进而言之，由于实际存在被规定为类或普遍性，所以它就是一种单一的思维。（2）心灵(nus)或单一性，也就是实体；但实体的这种自身同一性本身又是否定性，所以固定的实际存在就过渡到它的瓦解或消融；于是思维的单一性就已经包含着他物和自身运动了。（3）单一性使自己运动并将自己加以区别的那个思想，就是纯粹的概念，就是事物固有的内在本性。因此，（4）事物的存在即是它的概念，而这种性质也就是逻辑的必然性。

二、绝对者的自我活动

按照实体即主体的本体论立场，作为实体，主体既包含“知识自身的直接性”，也包含着“作为知识之对象”的那种直接性，从而主体便还有一个“树立对立面”的本质要求。唯有在这种意义上构建的“自身的同一性”或“在他物中的自身反映”，才是“绝对的真理”，而原始的“自身等同性”则不具备如此之品质。^③绝对真理既然必定拥有如此这般的品质，那么，它作为主体的活动，就一定

① [德]黑格尔：《逻辑学》下卷，245页，北京，商务印书馆，1976。

② [德]黑格尔：《精神现象学》下卷，269页，北京，商务印书馆，1979。

③ 参见[德]黑格尔：《精神现象学》上卷，10—11页，北京，商务印书馆，1979。

是一种不求假于外的、“无对的”活动——“自我活动”。所谓“绝对”，毋庸置疑是指只可能与自身相关的性质；而所谓自身相关，是指绝对从自身出发，经过自己的异在又回到自身——如此便意味着“自我活动”。黑格尔对此有如下阐述：“精神已向我们表明，它既不仅是自我意识退回到它的纯粹内在性里，也不是自我意识单纯地沉没到实体和它的无差别性里，而是自我的这种运动：自我外在化它自己并自己沉没到它的实体里，同样作为主体，这自我从实体〔超拔〕出来而深入到自己，并且以实体为对象和内容，而又扬弃对象性和内容的这个差别。”^①

在此基础上，我们可以谈论作为绝对者的精神之“自我活动”的两个向度。

一方面，精神的自我把握：“精神不仅知道它自在地或按其绝对的内容说是怎样的，也不仅知道它自为地按其无内容的形式说或从自我意识方面看是怎样的，而且知道它自在和自为地是怎样的。”^②这就是说，精神不仅知道自己，而且知道自身的否定亦即自身的“界限”。另一方面，精神基于“内在的冲力”而自我造就：精神不仅不惜“牺牲自己”而扬弃自身的主观性，而且必定要扬弃对象的片面性，具有绝对信心去建立主观性和客观世界的同一，从而重建自身为绝对主体，并能够提高这种确信使之成为真理。^③

从精神之自我活动的基本寓意来看，精神——作为理性的精神，或作为精神的理性——决不要求在自身之外假借形式或权力来证明自身。换言之，理性自身有着足够的力量和内涵而自我活动。理性自身具有“活力”，它不像有限行动那样需要求助于“外来的素质”去创造一切、统摄一切，这就是理性的“无限的素质”。理性自己供给自己的营养和参照，不需要从给定根据中获得营养和

① [德]黑格尔：《精神现象学》下卷，271页，北京，商务印书馆，1979。

② 同上书，262页。

③ 参见[德]黑格尔：《小逻辑》，410页，北京，商务印书馆，1980。

活动的对象，理性就是万物的“无限的内容”，是万物的“精华”和“真相”。否则的话，这精神或理性就不是绝对了。因此，理性作为“实体”，同时还有着“无限的形式”去推动这些内容。只是由于理性并在理性之中，一切现实才能存在和生存。理性是自己预设的唯一的、绝对的、最后的目标，并自我授权地在自然和精神宇宙中开展这一目标，使之从内在源泉到外在特征都能够由潜在性变为现实性。这就是唯有理性才具有的“无限的权力”——它既是无限的“基质”，也是无限的“机能”。理性因为拥有如此这般的性质，便能够成为世界的“灵魂”和“共性”。^①

如果说，自我意识或主体的活动原则构成德国唯心主义之主导的思想进程，那么，黑格尔为绝对者之自我活动所做的论证和阐发，则不仅完成了德国古典哲学，而且从本体论上完成了以“我思”为基本定向的近代形而上学，其重要性是不言而喻的。主要表现在以下几个方面：第一，在近代哲学的开端，笛卡尔指认“哲学的原则是从自身出发的思维，是内在性”^②。由此而构成并确立了近代形而上学的基本建制——这一建制是以“我思”或意识的内在性为定向的。其后的哲学家们以不同的方式阐述和论证内在性原则，并开展出多种样式的本体论及其与之相适应的哲学。在黑格尔那里，随着自我意识原则的独特展开与实行，思想的客观性或客观思想被阐述为世界的内在本质和真理的基本样式，绝对唯心主义实现了思想与现实的和解，并由此来把握思想自身的现实性。第二，精神的自我活动，意味着精神从自身出发，经过自己的异在而富有内容地返回自身。这意味着，既然精神是从自我活动来展开和理解自在自为的真理，那么，绝对或真理就是一个包含着诸多发展环节或阶段的同一、整全或总体，约言之，绝对或真理存在于过程之中。而作为展开过程，绝对或真理必拥有“否定性的

① 参见[德]黑格尔：《历史哲学》，9页，上海，上海书店出版社，1999。

② [德]黑格尔：《哲学史讲演录》第4卷，59页，北京，商务印书馆，1978。

中介关系”，在使用中介过程中又扬弃中介，进而不断地充实自身并达到完满的本质。^① 第三，自我活动本身彰显了绝对的可理解性。黑格尔强调说，精神自在地运动，就是以自己为开端而又回复到自身的运动。由于运动的结果是精神达到对于自身的“概念式理解”，所以，精神回复到自身的运动毋宁说就是精神的认识运动。经由这一运动的洗礼，精神在其最内在的深处中被思想揭示出来。从而精神在其自我活动和自我认识中表明自己是世界的灵魂，乃至对于外物的统治权力。最后，依照精神之自我活动的要义，精神只有作为自己回复到自己的活动过程才真正是精神。也就是说，精神在它的异在本身里也就在它自己本身，精神是“依靠自身”的存在，亦即是自由的存在。因此，精神作为自我活动就是外化和这种外化的扬弃，就是要使一切外在之物变成“为我”之物。“那种在精神中作为他物而继续存在的东西，或者是未被消化，或者是死物；如果精神让这种东西作为外物存在于自身里面，那么精神就是不自由的。”^②

三、思辨的辩证法

与“实体即主体”这一本体论立场本质同一的，是思辨的辩证法，正如黑格尔所主张的，“思维自身的本性即是辩证法”^③。实体、绝对、真理是自我产生、自我发展并从外物返回自身的过程，这就意味着真理在本质上作为主体，是自我活动，就是自我活动的辩证运动。换言之，由于绝对被理解为主体，理解为活的实体，理解为理性的自我活动，所以，方法就是绝对本身的进展方式或活动方式，是绝对自我建立、自我陈述或自我证明。约言之，辩证法不是外在的或形式的方法，毋宁说它就是绝对者的自我活

① 参见[德]黑格尔：《小逻辑》，137页，北京，商务印书馆，1980。

② [德]黑格尔：《哲学史讲演录》第3卷，384页，北京，商务印书馆，1959。

③ [德]黑格尔：《小逻辑》，51页，北京，商务印书馆，1980。

动本身。黑格尔就此写道：“说真理只作为体系才是现实的，或者说实体在本质上即是主体，这乃是绝对即精神这句话所要表达的观念。”^①

依照“绝对即精神”的本体论立场，构成精神的内容和意义的，不过是精神的整个展开过程。任何存在物所能具有的意义或必要性，即在于从属于这个作为全体的展开过程，并成为精神提高自身的一个环节。“每一阶段尚须努力向前进展以求达到全体，这种全体的开展，我们就称之为方法。”^②于是，所谓方法，与方法论主义所设想的形式方法（纯全与实体性内容无关的方法）根本不同，它无非就是“全体的结构之展示在它自己的纯粹本质性里”。而对这个方法的陈述在黑格尔那里就是概念进展的必然性，就是逻辑自身。由此可知，这里的方法，其实正是精神的自我活动——精神从其“无限的可能性”达到无限的对立，进而扬弃这种对立返回自身。而自我活动原则之纯净的展开形式，就是思辨的逻辑或思辨的辩证法。这意味着，概念的一般逻辑本性，和“更加显著的辩证法的本性——就是说它自己决定自己——在本身中作了决定，而又扬弃了它们。通过这种扬弃，它获得了一个肯定的决定，而且事实上是更丰富和更具体的一个决定——它本性的这种必然性，以及那一连串必然的纯粹抽象的概念决定，——在逻辑中被认识出来”^③。既然绝对或真理之无限的内容必须通过它的自我活动而展开，那么，这样的内容就应当依其自身的形式才能获得名副其实的有效表述。而这种表述形式，除了仍是这一无限内容的方法以外就没有别的含义了——这方法因此就是关于绝对或真理各环节矛盾发展的特定知识。

黑格尔对于辩证法的重视和运用，在哲学史上可以说无出其

① [德]黑格尔：《精神现象学》上卷，15页，北京，商务印书馆，1979。

② [德]黑格尔：《小逻辑》，423—424页，北京，商务印书馆，1980。

③ [德]黑格尔：《历史哲学》，66页，北京，上海书店出版社，1999。

右。“辩证法是现实世界中一切运动、一切生命、一切事业的推动原则。同样，辩证法又是知识范围内一切真正科学知识的灵魂。”^①这里的重点不仅在于辩证法的普遍性(因而可以导致普泛运用的可能性)，而且尤其在于它是事物自身的法则，是真理或现实展开自身的基本规律。约言之，辩证法决不是外在于内容的形式方法，它就是实体性内容本身的灵魂，是这种内容的自身运动或自我展开。因此，辩证法是内在于——必然地内在于——本体论的基础之中的。

黑格尔所阐扬的思辨方法，从总体上来说包含着三个基本环节。

“开始”是第一个环节。这是理念的自我规定，却因为不过是抽象的肯定，从而理念又设定了对自己本身的否定。作为否定，毋宁说就是要求对最初的肯定者予以规定，理念就过渡到第二个环节即“进展”。在理念的进展里，“开始”表明其自身还是自在的东西；而最初自在存在着的概念进入了反思阶段，达到了自我映现，成为“潜在的理念”。经过第二个环节，有差别的双方处于矛盾的无限进展之中。如此这般“无限递进中的矛盾”，只有在目的里才能得到解除。于是，理念进入第三个环节即“目的”。“目的”是一个统一体，能够扬弃此前的矛盾双方各自的片面性和差别性，把两者涵纳于自身，这就达到了“理念是唯一的全体”的认识。经过透辟分析思辨方法的运行环节，黑格尔概括地指出：“由此足见，方法并不是外在的形式，而是内容的灵魂和概念。”^②思辨辩证法正是实体即主体原则的表现，两者之间就是原则同构的关系。所以，思辨辩证法不仅要求像批判哲学那样反对“作出断言的独断主义”，而且拒绝批判哲学的那种“确信其自身的独断主义”。^③正

① [德]黑格尔：《小逻辑》，177页，北京，商务印书馆，1980。

② 同上书，427页。

③ 参见[德]黑格尔：《精神现象学》上卷，37页，北京，商务印书馆，1979。

像真正的几何学家不能仅仅外在地熟记欧几里德定理，还应当懂得它们的证明，亦即内在地理解它们。

按照思辨辩证法的基本精神，一般的否定性或否定的东西直接进入实体之中，并且似乎是通过把实体性“掏空”而使之成为活动的主体性。于是，辩证法不仅把否定的东西确定为推动的原则，而且还把它理解为“自身”(Selbst)。这样的辩证法正应当被名之为“否定的辩证法”：“如果这个否定性首先只表现为自我与对象之间的不同一性，那么它同样也是实体对它自己的不同一性。看起来似乎是在实体以外进行的，似乎是一种指向着实体的活动，事实上就是实体自己的行动，实体因此表明它自己本质上就是主体。”^①

从前面的讨论中能够看出，黑格尔把思辨方法看作实体之为主体的内在运动，并随着绝对精神主宰世界而同时成为世界的“灵魂”。作为实体和主体的绝对精神就是这一运动过程本身，并因而当然能够认识和把握这一过程。在这个意义上，绝对唯心主义的方法论同时就是它的本体论；这种方法不是被加诸本体论的基础之上，而是在此基础之中的。“辩证法是绝对主体之主体性的生产过程，并且是作为绝对主体的‘必然行为’的过程。”^②一句话，思辨辩证法或思辨逻辑，就是作为实体的主体之“自我活动”的展开过程。就此而言，一个回顾性的概要大体如下：既然绝对或上帝被理解为理性的自我活动或自我形成，那么它本质上就是个过程，是通过自身发展而达于完满的本质。所以，真理(绝对)是一个全体；而且，只要这个过程的形式是理性自身的，它就必定是一个可理解的全体。可理解的全体要求尺度和规定(理性的尺度和思维的规定)，所以这个全体就必定是被中介的，——被中介的全体就是黑格尔意义上的体系，思辨思维的体系。不仅如此，既然真理

① [德]黑格尔：《精神现象学》上卷，24页，北京，商务印书馆，1979。

② [德]海德格尔：《路标》，506页，北京，商务印书馆，2000。

不仅是无限的内容，而且是自我活动的展开，是它的无限的形式，那么这真理就应当依其自身的形式得到表述，亦即把它表述为“自身反映运动”（在黑格尔看来，这种表述是最困难的）^①。进而言之，既然真理的存在要素只在概念（理性的尺度和思维的规定）之中，那么真理的科学性便只有通过概念的辩证法（思辨思维的中介过程）来得到满足。灵感和预言全不凭借方法，而科学意识的正当要求却是通过知性以求达取理性知识。^② 在关于绝对的这种理解高度上，所谓方法就是“全体的结构之展示在它自己的纯粹本质性里”，而对这个方法的陈述就是概念进展的必然性，就是逻辑自身。

综上所述，在黑格尔所完成的本体论立场上，实体，作为绝对或上帝，同时被理解和表述为主体；作为主体的实体，就是理性或精神的自我活动；这种活动所由展开的原则，就是思辨的辩证法或思辨的逻辑；这种辩证法所实现的，正是主体（绝对精神）之最高的自发性或自由。这就是德国唯心主义最终完成的本体论立场。

① 参见[德]黑格尔：《精神现象学》上卷，3页，北京，商务印书馆，1979。

② 同上书，8页。

第二章 青年黑格尔运动与马克思的初始立场

黑格尔创立了庞大宏富的哲学体系，为后世各种不同的解释和阐发留下了可资利用的思想空间和思想资源。黑格尔哲学不仅成为德国唯心主义中最渊博、最深刻、最完整、影响最大的哲学体系，而且在本体论上完成了德国古典哲学和整个现代形而上学。按黑格尔的说法，“世界精神现在已经成功地排除了一切异己的、对象性的本质，最后把自己理解为绝对精神，并且任何对于它是对象性的东西都是从自身创造出来，从而以安静的态度把它保持在自身权力支配之下”^①。然而，具有讽刺意味的是，那种被认为可以安静保持其支配权的理性很快就衰落了，在黑格尔身后不久就开始了“绝对精神的瓦解”过程，这一过程后来被马克思称作是一个“有意义的”思想事件。

^① [德]黑格尔：《哲学史讲演录》第4卷，377页，北京，商务印书馆，1978。

第一节 青年黑格尔派的理论纷争

绝对精神的瓦解，是以黑格尔学派的分裂为开端的，而青年黑格尔派的内部纷争——主要是“实体”和“自我意识”的分离和对立——则成为这一瓦解过程的重大标志。问题首先与围绕黑格尔哲学之“理性神学”性质而来的争论有关。黑格尔称自己的哲学是“真正的辩神论”（或“神正论”，即对上帝的论证或证明），思辨哲学就是理性地达到真理，而达到真理就是达到并证成上帝。“争论涉及到对宗教哲学的无神论解释或有神论解释：绝对者的现实实存是在道成肉身的上帝里面，还是仅仅在人性里面。”^①当这一争论迅速扩展到关于“实体”和“自我意识”的关系问题时，那些黑格尔力图加以调和的矛盾——哲学与宗教、历史与逻辑等的对立——再度出现了，并且再度成为哲学思想的主要兴趣。

一、黑格尔哲学的解体与青年黑格尔派

黑格尔之后的“理论的德国”，有实践意义的首先是两种东西，即宗教和政治。但是，政治在当时是一个荆棘丛生的领域，所以，主要的斗争就集中为反宗教的斗争。^②很明显，在黑格尔的体系中，宗教和哲学有着一种异常亲密的联姻。因此，在围绕着宗教问题的思想斗争中，黑格尔哲学根本不可能置身事外，相反，这一哲学很快就成了风暴的中心。

在黑格尔的哲学体系中，上帝（绝对）这个概念不仅保留了宗教的内容，而且特别地具有哲学上的重要性。按照黑格尔的观点，

^① [德]卡尔·洛维特：《从黑格尔到尼采》，92页，北京，生活·读书·新知三联书店，2006。

^② 参见《马克思恩格斯选集》第4卷，220—221页，北京，人民出版社，1995。

宗教和哲学应该是统一的。因为宗教和哲学实质上具有同样的内容，即真理。如果说宗教可以不要哲学，那么，哲学却不可以没有宗教，毋宁说哲学即包含有宗教在内。^①这意味着把理性与信仰调和起来：以客观真理为内容的信仰，乃是经过精神的验证而产生的结果。在《小逻辑》第二版序言中，黑格尔引用巴德尔的话来说，只要宗教及其教义尚未从科学方面获得基于自由研究而达到的真正信念，它就不能成为受人尊敬的、“普遍的爱的宗教”。因此，宗教的复兴有赖于使它获得一个理性的理论，并以此来剥夺无神论者的地盘。这里出现的乃是安瑟尔谟的原则：如果我们承认一个信仰，但却不同时去努力理解信仰的对象，那么，这乃是由于懈怠和懒惰。因此，真正重要的乃是恢复“科学思考的能力”，从而理性地达到上帝（真理）。^②

黑格尔的这一立场在现象学中表现得更加明显：实体和自我意识的统一是经由宗教而达于精神的。天启宗教概念的前提是：自我意识由于牺牲自身，从而产生了作为主体的实体，这就是苦恼意识“把自我降低为谓语并把实体提高为主体的过程”。但是，在主体和实体的这种联合和渗透中，精神还只是像两个相反的命题所表示的那样，一方面是实体外在化它自身而成为自我意识；另一方面是自我意识外在化它自身而成为普遍的自我。这两方面的相互结合就成为绝对宗教的简单内容，即上帝化身的现实性——基督的道成肉身就是这种精神的寓意和象征。在这一阶段中，绝对本质诚然由于天启宗教的知识（玄思知识）而知道自己是精神，不过，这一点还只是显示出来、启示出来，还不是自我意识。因此，在绝对宗教的概念的发展中，精神便达到了它的第三个环节即“自我意识自身”。这是自我意识之最后的转折点：神圣本质已经知道，对象是在它的爱中与自己同一的；但对自我意识

^① 参见[德]黑格尔：《小逻辑》，12—13页，北京，商务印书馆，1980。

^② 同上书，14—15、17、22、136页。

来说，这个当下的直接存在还不具有精神的形态。于是，我们最后在绝对知识中达到了精神的自我认识，它是宗教和意识本身的结合，是两者所建立的意识与自我意识之两种和解的结合。^①

这里的重点可以简要地概括为两个方面：（1）哲学与宗教、理性与信仰的结合、统一或调和。（2）哲学高于宗教并且完成宗教，理性高于信仰并且验证信仰的内容。这一点不仅可由《精神哲学》的整个逻辑顺序而获得形式上的证明，而且，在黑格爾的下述说法中得到明确的提示：“宗教的内容在时间上比科学更早地表达了精神是什么，但是，唯有科学才是精神关于它自身的真知识。”^②在这样的意义上，哲学在完成宗教的时候便也论证了宗教，正像理性在实现信仰的内容时便成为这一内容的理性支柱一样。

因此，在黑格尔关于宗教与哲学的结合或同一的立场中，确实包含着一种矛盾。一方面，他把哲学看作是高于宗教的精神样式，把“精神”称作新时代及其宗教的概念；^③另一方面，他又主张精神最终所成就的无非就是信仰的内容，把斯宾诺莎的实体立场看作是与无神论正相反对的“无世界论”，把思辨唯心主义基础上的“历史哲学”理解为真正的“辩神论”。^④诚然，哲学与宗教之间有一个形式上的差别，即宗教是通过表象与特征来揭示哲学的理性内容的。但两者归根结底是同一的，两者的内容、要求和利益都是相同的。因此，哲学在解释宗教时，也就是在阐明自身；正像它在解释自身时，也是在阐明宗教一样。

正是由于这种双重的性质，黑格尔哲学在青年黑格尔派发动的理论冲突和宗教观点的争论中，便不能不受到冲击和挑战，尽

① 参见[德]黑格尔：《精神现象学》下卷，228—271页，北京，商务印书馆，1979。

② 同上书，269页。

③ 参见[德]黑格尔：《精神现象学》上卷，15页，北京，商务印书馆，1979。

④ 参见[德]黑格尔：《哲学史讲演录》第4卷，98—99页，北京，商务印书馆1978；《历史哲学》，469页，上海，上海书店出版社，1999。

管这一哲学也在很大程度上成为重要的思想资源和思想武器。一旦社会生活的现实矛盾通过德意志精神特有的方式汇集到宗教观念的主题上时，分裂和对立便立即开始了。正统派神学家基于黑格尔使信仰歪曲了宗教这一点而批判黑格尔——不是哲学，而只有宗教，才是绝对真理的启示；与此相反，自由派思想家则力图从理性的哲学观点出发，重新审视和规定宗教的性质及意义，并由此而要求批判地订正黑格尔的宗教立场——逻辑的真理和宗教所特有的真理是不一致的，将宗教的教条归结为概念的做法应该受到批判。

科尔纽对于黑格尔的这一立场及其受到的批判与挑战有一个很好的描述。他写道：“这样把哲学同宗教相提并论，使黑格尔不得不从宗教中排除神秘论和纯粹的教义学，而把宗教教条变成哲学的象征。例如，三位一体，成了发展底辩证的三段式的象征；神，成了绝对精神的象征；基督，成了在自身中结合着精神和自然界的观念的象征。因此，黑格尔必然会既受到正统基督教徒的批判，也受到理性主义者的批判，因为这两种人不能同意用理性来论证信仰，或用信仰来论证理性。”^①不过，这种说法还需作一个补充，即：由于把哲学同宗教相提并论，黑格尔在使宗教教条变成哲学象征的同时，哲学也变成了宗教教条的理性支柱。正因为如此，一些更加激进的思想家，例如，费尔巴哈便把黑格尔哲学看作是“神学的恢复”，看作是“宗教的理性支柱”或“理性的神秘主义”。也正因为如此，居于黑格尔哲学两端的、方向截然相反的对立派，都或多或少地认同黑格尔的某种倾向，并依这种倾向在不同的极点上展开论战——这一点对于理解在黑格尔哲学基地上的内部分裂与对立具有十分重要的意义。青年黑格尔运动正是在这样的理论背景中形成和展开的。

^① [法]科尔纽：《马克思恩格斯传》第1卷，148页，北京，生活·读书·新知三联书店，1963。

另外，主要就哲学本体论而言，在绝对精神的瓦解过程中至关重要的一项是：“实体”与“自我意识”的分裂。正是青年黑格尔派的分歧充分挑明了这种分裂与对立。如果说，哲学与宗教关系上的不同观点，凸显了正统派与自由派、神秘主义者与理性主义者的分野，那么，这里的分裂与对立则主要表现了青年黑格尔派内部的分歧、哲学上彼此反对的立场——而这种原则分歧的理论根源同样特别地与黑格尔哲学体系（这一体系在本体论上调和对立的方案）有关。

二、施特劳斯的“实体”

在《精神现象学》由感性确定性到绝对知识的整个展开过程中，实际上包含着所谓“自我意识”的双重含义（它根源于“实体即主体”的本体论立场）。一方面是“世界精神达到它的自我意识”，这是普遍精神的发展过程；而且既然普遍精神就是实体，所以这个过程只是实体赋予自身以自我意识，或者确切地说，这个过程正就是“活的实体”达到它的自我意识。在这个意义上，“自我意识”乃意味着绝对、上帝或实体的“自我活动”——它的自我规定、自身反映或自我观照。因而，在所谓纯科学中，真理就被了解为“自身发展的纯粹自我意识”。^①

另一方面，所谓“自我意识”乃指主观的、个别的自我意识。就其作为主观的自我意识而言，斯多噶主义所代表的超脱的自由是一种“没有生命的宁静”；怀疑主义由于本身只是否定的，从而丧失了自己所规定的真理；最后，苦恼意识通过若干环节而达到彻底的自我否定或自我牺牲，并通过这种否定或牺牲而进入到积极的自我肯定或自我创获——这就意味着主观的自我意识消失或隐退到理性之中，从而进入到理性的自由、理性的自我意识。^②

^① 参见[德]黑格尔：《精神现象学》上卷，20页，北京，商务印书馆，1979；《逻辑学》上卷，31页，北京，商务印书馆，1966。

^② 同上书，132—153页。

此外，就其作为个别的自我意识(个人)而言，黑格尔提出了所谓“个体教养”的任务：个体发展是一个有限的精神过程；然而，每个个体只要在实质上成为较高级的，都必然要经历普遍精神的那些发展阶段；只是个体任务的艰巨性要小一些，因为它所经历的一切乃是自在地“完成了的史实”。个别自我意识的发展或形成，就在于它消化那个“无机自然”而获得这批“现成的财产”。^①

不难看出，在黑格尔的体系中，关于“自我意识”的这两种含义是不可分割地联系在一起。同样不难看出，黑格尔体系使这两个方面得以联合的本体论方案正就包含着引发后来争论的要点：普遍精神不仅构成着个体的实体，而且还显现于个体之外并成为它的“无机自然”。因此，个人或个体从属于全体、绝对或上帝；个体只是通过诸多环节，接触到这个全体并在这全体的背景中显现出来，才分有真理性或神性，从而才成为现实的东西。因此，主观个别的自我意识的自由从属于精神的绝对自主性。尽管康德要求“独立的、自己理解自身的理想”，然而即便是费希特的“自我”，由于同他物的无限对待，也仍不是真正自由的或自发的活动。^②真正的自由只能是绝对自主性，亦即精神实体的自我活动、无限活动——无限的自发性。正像主观个别的自我意识要进入到理性的自由、达到理性的自我意识一样，理性又指向精神——理性自由的真理就在于精神之最终的绝对自主性。

要言之，在这里出现的正就是“实体”与“自我意识”在本体论上的关系。黑格尔的解决方案是：实体作为主体，就是自身发展、自我活动的“纯粹自我意识”；主观个别的自我意识从属于这个实体或全体。这里的要义是：在认同绝对或上帝为真理的前提下，调和“实体”与“自我意识”；从而也就在这一前提下，归并联合“自我意识”的两种含义。

① 参见[德]黑格尔：《精神现象学》上卷，18—19页，北京，商务印书馆，1979。

② 参见[德]黑格尔：《小逻辑》，150—151页，北京，商务印书馆，1980。

然而，黑格尔的这种解决方案很快便遭遇到了挑战和批判。这首先当然是由于处于整个西欧关系中的德国的现实生活矛盾使然。当这些矛盾在观念形态上——就德国而言，问题一开始就具有观念形态的性质^①——集中表现为宗教问题上的对立时，黑格尔的哲学便处于风暴的中心了。当比较激进的派别在批判中诉诸启蒙观点时，黑格尔在“上帝”这一主题上调和实体与自我意识的企图，便遭到了非难——如果说这种非难一开始并不意味着整个地“推翻”，那么，它实际上所要求的乃是重新“拆散”，以便再度向构成上帝的两端去寻求真理。^②于是，我们看到，青年黑格尔派的首领们抓住了自我意识与实体之间的对立，从而在某种程度上引导了黑格尔哲学的解体。

大卫·施特劳斯站在变革的起点上。以施莱尔马赫和黑格尔的观点为基础的图宾根神学家鲍尔(F. C. Baur)给了施特劳斯以最初的启发。施特劳斯试图像鲍尔确定《旧约》的历史内容那样，通过历史的判断来考察福音书故事和耶稣生平的历史可靠性。施特劳斯的批判原则和出发点诚然仍来自于黑格尔，但是，这种批判研究很快就同黑格尔的观点发生了分歧。在1835年出版的《耶稣传》中，施特劳斯声称，哲学与宗教并不具有同一性，基督教也没有什么神圣的意义。这就拉开了青年黑格尔派的宗教批判——并且同时也对黑格尔哲学进行批判——的序幕。

① 参见《马克思恩格斯选集》第1卷，7页，北京，人民出版社，1995。

② 这在很大程度上是由于黑格尔体系内容上包罗万象的宏大和原则上的双重性格。就总体而言，黑格尔哲学既不是革命的，也不是反动的，而毋宁说是保守的。（参见[法]科尔纽：《马克思的思想起源》，15页，北京，中国人民大学出版社，1987）因此反过来说，它似乎成了一切彼此反对的思想探险者所瞩目的库藏。例如，一些哲学家把黑格尔哲学当作理性的专制主义、当作逻辑图式主义或认识论的客观主义来加以反对，而同时也出现了这样一些研究者，他们把黑格尔当作人道主义者(humanist)，当作反形而上学主义者(anti-metaphysician)和反认识论主义者(anti-epistemologist)来加以维护。（参见[美]R. C. 所罗门：《黑格尔的精神：黑格尔〈精神现象学〉研究》英文本，5—14页）恩格斯对此也有一个评价：“黑格尔的整个学说……为容纳各种极不相同的实践的党派观点留下了广阔场所。”（《马克思恩格斯选集》第4卷，220页，北京，人民出版社，1995）

施特劳斯承认福音书中的许多地方是关于耶稣生平的历史叙述，但福音书中的神话部分乃是早期基督教教团的“集体的”和“无意识的”创作。这种阐释方式按黑格尔哲学来说，是诉诸“类”（或“实体”），即诉诸集体的和无意识的精神过程。因此，这种理解方式就是把耶稣的宗教生活对神学的决定性部分当作早期基督徒社会的神话来解释，并从中批判地发现历史的真实性内核。就此可以看出，施特劳斯的重点是历史批判，正是这种批判的结果同黑格尔的观点发生了某种抵牾：其一，福音书所描绘的基督是单独的、特殊的存在，这同黑格尔把基督理解为神和世界之间的中介的象征是不相符合的。其二，既然如此，那么，宗教便在历史中有它自己的特殊领域和特殊性质，它超出了黑格尔所谓理性的和逻辑的真理。换言之，历史的现实并不必然同这种真理相吻合。其三，既然逻辑的真理并不同宗教所特有的真理必然一致，那么，基督教教条的真理就不可能由思辨的唯心主义来重建，而只能通过历史的批判去发现。黑格尔把宗教教条归结为概念，这种做法从根本上来说不可能不歪曲宗教的内容和本质。^①

施特劳斯的贡献，在于他重新强调了历史现实（超出逻辑真理的历史现实）这一观点。不过，这里的“历史现实”不应使我们产生某种误解，以为这是指真正现实的、世俗的历史（马克思意义上的）。这里的“历史现实”乃指“人”的“类”的发展。神圣启示的要义，在于整个人类^②在其发展过程中提供出神的完整的形象。因此，施特劳斯把属神的东西从逻辑的真理中挪出，并使之移入“历史现实”亦即“人类”的发展中。这样一来，他便否定了基督教的绝对价值，并剥除了黑格尔的“神”的概念的思辨形而上学性质。在施特劳斯看来，现代哲学的目的乃是人文主义的泛神论，它的中

^① 参见[德]梅林：《马克思传》上卷，26—27页，北京，生活·读书·新知三联书店，1965。

^② 注意：这是观念的“人类”，是“人”的“类”；因而这里的“历史现实”仍属于马克思所谓的“观念的历史”。

心概念是“人类”在意识宇宙里所具有的神性，而不是独一无二的人一神耶稣；这种泛神论将使人得到一种新的宗教满足。

三、鲍威尔的“自我意识”以及由之而来的本体论之争

只是当布鲁诺·鲍威尔“以思辨哲学家的傲慢态度”抨击施特劳斯并受到后者猛烈还击的时候，福音书批判才真正扩展为哲学本体论上关于“实体”(或“类”)和“自我意识”的争论。^① 鲍威尔的《约翰福音书批判》和《对观福音书作者的福音史批判》，不仅否认基督的历史真实性，而且完全否认基督的神性。他反对施特劳斯的历史批判神话说，并力图证明，福音传说不是基督教团体的无意识集体创作，而是个别人蓄意杜撰的结果，是一些纯然虚构的历史。这种阐释方式按黑格尔哲学来说，是诉诸“自我意识”，即诉诸个体的、有意识的思维过程。福音传道师不过是荷马(Homer)或赫西俄德(Hesiod)一类的人物；福音书没有丝毫实际的可靠性，也不包含任何历史的真实性。因此，和施特劳斯的实证前提相对立，鲍威尔把个别的自我意识理解为教义的创造者。进而言之，在“世界历史”中起决定作用的力量也应当被归结为“自我意识”。^②

由于否认基督教具有属神的内容，所以，鲍威尔把基督教看作是普遍自我意识的一种暂时的形式；而且，由于把启示归结为自我意识的无限发展，所以，他否认任何实体、任何历史形式可以被认作是普遍自我意识的最终体现。一旦自我意识在某种形式的实体中得到实现，则这种实体便会成为进一步发展的障碍，因此，任何一种启示都只是具有时间性的一个相对环节。鲍威尔由

^① 参见《马克思恩格斯选集》第4卷，221页，人民出版社，1995。

^② 参见[德]梅林：《马克思传》上卷，26—27页，北京，生活·读书·新知三联书店，1965；[英]戴维·麦克莱伦：《青年黑格尔派与马克思》，56—58页，北京，商务印书馆，1982。

此断言，尽管新约曾经是进步的更高的启示表现，但它现在恰恰已经实体化为自我意识之进一步前进的桎梏。于是，当前的任务就是对基督教教义以及浸透了基督教信仰的国家进行批判，以便由此而返回到无限发展的自我意识。^①

鲍威尔的批判哲学在当时是非常激进的，因为它至少在理论方面要求揭露和消除一切现存事物中不合理的东西，并依照自我意识的纯粹否定性(即“批判”)而要求一种无限制的发展。卢格就此而把鲍威尔称作“神学的罗伯斯比尔”，切什考夫斯基甚至称他为“科学的恐怖主义”。在19世纪40年代的最初几年中，自我意识的立场，无疑在德国理论界占有极其重要的地位，对于摧毁基督教德意志世界的思想解放，产生了举足轻重的影响。在经历了黑格尔向17世纪形而上学的复辟之后，瓦解绝对精神的第一步使哲学又重新意味深长地回到了自我意识的立场上。最能表现这种特征的，乃是“博士俱乐部”的主将，如鲍威尔、科本、马克思等，都把目光投向古代希腊的自我意识哲学，并要求对这一哲学重新加以审视。

在这方面，鲍威尔和科本做出了重要贡献。鲍威尔不是单纯联系犹太教来考察福音书，而是进一步把福音书同当时流行的一般世界观——斯多噶主义、伊壁鸠鲁主义和怀疑主义——密切地联系起来加以考察。同样，科本在研究弗里德里希二世的著作中深刻地阐述了自我意识哲学和希腊生活的关系。值得注意的是，科本在他的一封信中，把自己的甚至连同鲍威尔的基本思想都归功于马克思，把马克思称作思想的“制造厂”、“仓库”或“牛首”。^②无论这种盛赞是否有夸大的成分，至少有一点是可以肯定的，即：在自我意识的一般哲学立场上，马克思是鲍威尔和科本的同道者；

^① 参见[英]戴维·麦克莱伦：《青年黑格尔派与马克思》，60—63页，北京，商务印书馆，1982。

^② 参见[法]科尔纽：《马克思恩格斯传》第1卷，186页，北京，生活·读书·新知三联书店，1963。

而在把握和阐发自我意识哲学方面，马克思又无疑是一个深刻而独到的思想家。当马克思开始撰写他的博士论文时，他便与鲍威尔和科本步调一致，试图去追溯古希腊自我意识哲学的历史根源，并把它们看作是理解整个希腊精神的真正钥匙。^①

这种向古代希腊自我意识哲学的回返，决不单纯是学院内部的仅关乎学理的兴趣，相反，正像这一回返运动所针对的问题出自现实生活的矛盾一样，它向这些古代哲学所要求的东西乃具有重大的现实意义。关于这样的意义，梅林说得对，它意味着自我意识哲学同资产阶级启蒙运动的结合：面对着实体化的基督教德意志世界的强暴，“十八世纪的资产阶级启蒙运动就以希腊的自我意识哲学，以怀疑派的怀疑、伊壁鸠鲁派对宗教的敌视和斯多葛派的共和主义观点来武装自己”。或者，用科尔纽的话来说，他们试图通过自我意识哲学来更加深入地改变黑格尔哲学，使之成为自由主义的工具。^②

另一方面，更加重要的是，在哲学本体论上，自我意识这个原则的重新提升，在这里是以分裂黑格尔哲学的基础为前提的。黑格尔的体系被分解为两半：实体和自我意识。因此，这个被提升的“自我意识”同时是与“实体”相对立的原则，绝对或上帝就被置于一边，或许可以说，“自我意识”（或“实体”）取代了上帝的位置。^③关于这种一般的本体论关系，马克思在《神圣家族》中有一个明确而简要的叙述：“在黑格尔的体系中有三个因素：斯宾诺莎的实体，费希特的自我意识以及前两个因素在黑格尔那里的必然的矛盾的统一，即绝对精神。第一个因素是形而上学地改了装的、

^① 参见《马克思恩格斯全集》第40卷，188—189页，北京，人民出版社，1982。

^② 参见[德]梅林：《马克思传》上卷，35—37页，北京，生活·读书·新知三联书店，1965；[法]科尔纽：《马克思恩格斯传》第1卷，172页，北京，生活·读书·新知三联书店，1963。

^③ 马克思在《博士论文》的序言中写道：“人的自我意识具有最高的神性。不应该有任何神同人的自我意识相并列。”如此等等。（参见《马克思恩格斯全集》第40卷，190页，北京，人民出版社，1982）

脱离人的自然。第二个因素是形而上学地改了装的、脱离自然的精神。第三个因素是形而上学地改了装的以上两个因素的统一，即现实的人和现实的人类。”马克思紧接着还指出：“施特劳斯和鲍威尔两人十分彻底地把黑格尔的体系应用于神学。前者以斯宾诺莎主义为出发点，后者则以费希特主义为出发点。他们两人都就上述两个因素之中的每一个因素在黑格尔那里由于另一个因素的渗入而被歪曲这一点批判了黑格尔。可是他们使每一个因素都获得了片面的、因而是彻底的发展。”^①

就哲学本体论的发展而言，这里出现的分裂与对立意味着某种前进，因为黑格尔哲学的瓦解过程毕竟是由此开始的，而且较之于绝对或上帝，“实体”和“自我意识”毕竟在直观上是更接近于自然界和人的概念。但是，这同时也是一个退步。与实体相对立的自我意识，在哲学理论上远离现实的主体或现实的人的概念，就像“绝对”或“上帝”离开这样的概念同样地遥远，甚至更加遥远（对于与自我意识相对立的实体，我们可以说同样的话）。只有那经历了实体与自我意识的再度分裂，同时又充分掌握了绝对的一性原理，并使之在新的本体论基础上得以重建的哲学家，才有可能达成关于现实的人和现实的自然界的真正理解。

第二节 马克思初始的哲学立场

马克思较为确定和严整的哲学活动，首先是通过古希腊自我意识哲学的批判发端的。这个开端是如此重要，以至于我们必须追溯到这个起点上，才能真正理解和把握马克思的思想过程。然而，对于这一开端的哲学性质，却存在着两种对立的解释。麦克莱伦认为，马克思的《博士论文》并没有马克思本人所特有的思

^① 《马克思恩格斯全集》第2卷，177页，北京，人民出版社，1957。

想，马克思当时不过是“对鲍威尔的某些思想深有同感的一个普通青年黑格尔分子罢了”。而在科尔纽看来，这部著作不仅超出了青年黑格尔派，而且无疑超越了黑格尔，并似乎已经自觉地开始对批判哲学的基础加以清算了。这两种对立的理解实际上都包含着严重的误解。正是这样的误解表明，讨论并澄清马克思最初的哲学探索以及由之而来的哲学立场，并不是一件没有意义的工作。

一、马克思最初的哲学探索

马克思《博士论文》以前的作品，我们现在所能见到的主要是一些作文、书信、诗歌和未完成的剧本。这些材料对于思想史特别是个人传记的研究来说，无疑是极有价值、极为有趣的。然而，对于我们所考察的范围及目标来说，这些材料可以暂时只用于了解基本的取向、兴趣及问题的转换，以便尽快地达到一个在哲学本体论上比较完整、比较稳定的出发点。《博士论文》作为马克思第一部比较系统完整的哲学著作，其意义——无论是内容方面还是形式方面——都要确定得多。因此，为了方便起见，我们可把《博士论文》当作一种大致的尺度，一方面使之成为我们考察的比较确定的出发点；另一方面则使此前的那些探索性倾向在这里汇合。

在《博士论文》以前的探索性倾向中，特别引起我们兴趣的乃是其最初的康德—费希特立场以及逐渐向黑格尔哲学接近的倾向。按照阿尔都塞的说法，马克思一开始是康德—费希特主义者，后来是费尔巴哈主义者。在马克思最初的一些作品中，确实活跃着一种真诚的理想主义，这是很容易指证出来的。其中所要表达的内容是一种出自启蒙人道主义的理想主义，而表达的形式也与作者尚缺乏明确的社会政治目标这一点相契合。因此，它的题材主要是浪漫主义的——悲剧性的爱和决定人的命运的神秘力量。关于这些诗作，梅林的评论一般说来无疑是正确的：它们是“浪漫主义的竖琴之音”，但缺乏韵文天赋的马克思的琴音却并没有浪漫主

义所特有的那种魅力。^①

而关于那些诗作之意义的最好的注释，莫过于马克思在 1837 年 11 月给父亲的那封信。在这封信中，马克思非常详细地描述了他这一时期的思想经历。首先是对此前精神生活的一个批评性总结：“对我当时的心情来说，抒情诗必然成为首要的题材……然而它是纯理想主义的；其原因在于我的情况和我从前的整个发展。我的天国、我的艺术同我的爱情一样都变成了某种非常遥远的彼岸的东西。一切现实的东西都模糊了，而一切正在模糊的东西都失去了轮廓。”^②

不难看出，就哲学本体论方面而言，马克思的这种理想主义的灵感源泉，在思想背景上恐怕更接近于康德和费希特的唯心主义。这种情形，在马克思试图进入法学和哲学领域时立即明显地表现出来：“这里首先出现的严重障碍正是现实的东西和应有的东西之间的对立，这种对立是唯心主义所固有的；它又成了拙劣的、错误的划分的根源。”很明显，应有与现有的分离与无限对立，乃是特别地属于费希特（在某种意义上还有康德）的“实践自我”的东西。因此，在马克思开始尝试“法的形而上学”时，一切都是合乎逻辑地“按费希特的那一套”来进行的，只是马克思采用的方式，如他自己所说，比费希特的“更现代化，内容更空洞而已”^③。

这样一来，马克思此前的理想主义的哲学本体论性质，便以某种方式表现出来。而当马克思开始进入理论领域时，应有与现有相分离的理想主义，便主要体现为形式和实体的漠不相干——这仍然是特别地属于费希特（和康德）的东西。“错误就在于，我认为实体和形式可以而且应当各不相干地发展，结果我所得到的不

① 参见[德]梅林：《马克思传》上卷，20页，北京，生活·读书·新知三联书店，1965；[法]科尔纽：《马克思恩格斯传》第1卷，74页，北京，生活·读书·新知三联书店，1963。

② 《马克思恩格斯全集》第40卷，9页，北京，人民出版社，1982。

③ 同上书，10页。

是实在的形式，而是像带抽屉的书桌一类的东西，而抽屉后来又被我装上了沙子。”所谓“抽屉”，无疑是指外在的、抽象的形式，正像“沙子”被用来指示与形式无关的、偶然的内容一样。结果，整个法的形而上学体系乃是一个“近似康德的纲目”，但在执行时又完全是另一回事。马克思在这里看到了“全部体系的虚假”，并且充分意识到，“没有哲学我就不能前进”。^①

就形式而言，马克思从文学领域进入到法学、哲学等理论领域的经历，其结果是导致先前的那种浪漫主义的理想主义的破灭。而这种幻灭又决不是没有痛苦和不经反复的：在熬过了许多不眠之夜、经历了许多斗争并体验了无数内心的和外在的激动之后，当理想主义再度勉强地进入缪斯和萨蒂尔的领域时，不成功的幻想像一个遥远的仙宫在马克思的面前最后闪现了一下，便全部化作灰烬了。“帷幕降下来了，我最神圣的东西已经毁了，必须把新的神安置进去。”^②

二、转向黑格尔哲学

无论如何，这是一个十分重要的转折点，而现在特别令我们感兴趣的，必定是那个要求被重新安置的“新的神”。关于这一点，马克思写道：“我从理想主义，——顺便提一提，我曾拿它同康德和费希特的理想主义比较，并从其中吸取营养，——转而从现实本身去寻求思想。”而在这一转向现实去寻求思想的过程中，黑格尔哲学的意义似乎以一种并不是特别明晰和确定的方式显现出来。“先前我读过黑格尔哲学的一些片断，我不喜欢它那种离奇古怪的调子。我想再钻到大海里一次，不过有个明确的目的，这就是要证实精神本性也和肉体本性一样是必要的、具体的，并且具有同样的严格形式；我不想再练剑术，而只想把真正的珍珠拿到阳光

^① 参见《马克思恩格斯全集》第40卷，13页，北京，人民出版社，1982。

^② 同上书，14—15页。

中来。”^①

在不少研究者看来，马克思的这些话时常被用来证明马克思从来不是真正的黑格尔主义者，而是更多地专注于“现实本身”。如果说这类一般性的说法也可以“不错”，那么，真正的问题仍然是这个“现实本身”究竟在实际上意味着什么。马克思的说法是，他从理想主义转而向现实本身去寻求思想；“如果说神先前是超脱尘世的，那么现在它们已经成为尘世的中心。”换句话说，现在所要寻求的，不是彼岸的、超尘脱俗的神，而正就是成为尘世中心的神。而且，这里的“尘世”一词，还远不是马克思后来所谓的“此岸世界”、“世俗基础”或“世俗的历史”等，^② 它的含义要抽象得多。毋宁说，这里作为尘世中心的神乃是现实的思想，因而也就是这样一种精神本性，即必要的、具体的、具有严格形式的精神——正是在这里，马克思接近了黑格尔的“具体的理念”或“现实的理念”。

当然，这一点需要证明。一方面，在意识到“费希特的那一套”已无助于问题的解决时，马克思所要求的是：“在生动的思想世界的具体表现方面……我们必须从对象的发展上细心研究对象本身，决不应任意分割它们；事物本身的理性在这里应当作为一种自身矛盾的东西展开，并且在自身求得自己的统一。”^③很明显，在马克思当时所能借重的思想家那里，这种要求如果不是诉诸黑格尔哲学，那么应当诉诸哪一种哲学呢？另一方面，当马克思要求从理想主义转而向现实本身去寻求思想时，他便钻进了黑格尔哲学的“大海”；而且，只要这次入海的“明确的目的”是要证实精神本性和肉体本性一样是“必要的、具体的，并且具有同样的严格形式”，那么，马克思就决不会徒劳无获，因为这正是黑格尔哲

① 《马克思恩格斯全集》第40卷，15页，北京，人民出版社，1982。

② 参见《马克思恩格斯选集》第1卷，2、59、147页，北京，人民出版社，1995。

③ 《马克思恩格斯全集》第40卷，10—11页，北京，人民出版社，1982。

学的“真正的珍珠”。

因此，黑格尔哲学——在其本体论基础上方始构筑起所谓“现实的理念”或“具体的理念”——对于马克思的思想进程来说开始成为本质重要的。这种重要性不只是某种偶然的兴趣，相反却表现为马克思最初思想进程中内在地必要和必然的东西。用一种形象的说法，这种必要性和必然性甚至不顾马克思对黑格尔哲学的个人好恶，而把他拖入到“大海”之中。关于那篇没有保留下来的对话体论著（《克莱安泰斯，或论哲学的起点和必然的发展》），马克思写道，“我这个不知疲倦的旅行者着手通过概念本身、宗教、自然、历史这些神性的表现从哲学上辩证地揭示神性。我最后的命题原来是黑格尔体系的开端……这部著作，这个在月光下抚养大的我的可爱的孩子，象欺诈的海妖一样，把我诱入敌人的怀抱”^①。确实，思想进程的那种必然性在这里表现得淋漓尽致，“敌人”，无疑是指黑格尔哲学；“月光”，被用来表示那种尚未脱尽的浪漫主义理想主义的背景——一个旅行者在“月光”下被诱入了“敌人”的怀抱。

就实际的情形而言，马克思从波恩转入柏林大学（研究黑格尔学说的中心）是一个重要的步骤，而在1836—1837年冬季学期由甘斯教授（黑格尔的最卓越的弟子之一）开设的刑法课又无疑使马克思大受启发。这些条件促使马克思在1837年年初真正开始研究黑格尔哲学。关于这一点，科尔纽说得对：“甘斯的影响在一切方面都很大。首先甘斯在使马克思转向黑格尔哲学方面起了很大作用，而这种哲学在马克思的思想发展中引起了决定性的变化。”因为在当时的条件下，“这种哲学符合他的愿望，并且从这时起就基本上决定了他的精神发展”。^②

^① 《马克思恩格斯全集》第40卷，15页，北京，人民出版社，1982。

^② 参见[法]科尔纽：《马克思恩格斯传》第1卷，89、109页，北京，生活·读书·新知三联书店，1963。

三、引导思想前进的理论矛盾

在论及马克思转向黑格尔哲学时，不可避免地需要做出一个十分重要的区分，即社会政治倾向与哲学本体论倾向的区分。因为就这一转折点上的马克思而言，这两者与其说是彼此一致的，毋宁说是经常矛盾的。就政治立场而言，黑格尔保守的政治结论很少能够引起青年马克思的同情；反之，康德的反专制主义的共和主义倾向——“公民自主性”，以及费希特更加激进的否定精神和“行动主义”——当下的德国社会已然是一个“罪恶完满”的时代，等等，则显然对马克思有更大的吸引力。甚至到1842年，马克思在《法的历史学派的哲学宣言》一文中，仍然满怀激情地把康德哲学称作“法国革命的德国理论”^①。因此，若仅就这一点而言，马克思的灵感源泉与其说是黑格尔的《法哲学》，不如说是费希特的《告德国公民书》。在这个意义上，马克思把黑格尔哲学称作“敌人”，就决不仅仅是一种俏皮的比喻。对于马克思置身其中的基督教德意志世界来说，黑格尔的哲学无论在宗教方面还是在政治方面，似乎都是一种维持统治现状的保守力量。

但是，另一方面，就哲学本体论而言，投入“敌人”的怀抱似乎是身不由己、无可抗拒的。在哲学和法学领域中，如果说浪漫主义的理想主义（包括作为其思想背景的康德—费希特哲学）这根拐杖已经过于纤细，从而无能撑起马克思已经长大的身躯，那么，马克思当时所能求助的，就只有黑格尔哲学这个支点了——这一点取决于德国当时的理论状况和马克思此前的“整个发展”。

不难看出，在马克思最初的思想经历中，由这种转折而来的思想矛盾或冲突，是必然的和颇为深刻的。抓住并且理解这个矛盾，乃是描述马克思最初哲学思想发展的主要之点。就一个较为局限的问题而言，例如，就确定《博士论文》的意义而言，情形同样如此。使我们真正感兴趣的，正就是这个引导前进的矛盾之点。

^① 《马克思恩格斯全集》第1卷，100页，北京，人民出版社，1956。

当阿尔都塞说，马克思从来就不是黑格尔派，而首先是“康德和费希特派”，后来是“费尔巴哈派”时，他实际上忽略和放弃的，正就是这个矛盾之点；而当他把《博士论文》用“学生时代”一词轻易地作为例外打发掉时，他实际上也把理解（而不是简单地断言）这部著作的钥匙扔到了一边。然而，在我们看来，这个矛盾之点、由此而引导的前进运动，以及在这一运动中新生的矛盾，对于理解马克思最初哲学思想的成长与发展，具有至关重要的意义。

当然，这个矛盾之点可以比较一般地用以说明：当马克思进入黑格尔哲学时，为什么接近于青年黑格尔派，而不是虔诚派或老年黑格尔派；而当马克思进入青年黑格尔派时，为什么倾向于和康德、费希特血缘更近的“自我意识”原则，而不是和斯宾诺莎血缘更近的“实体”原则。诚然，这种说明还远不是具体的，我们在这里仅限于指出两点：第一，在马克思成为青年黑格尔主义者之时，思想经历中发生过一次转折；正是这一转折过程中形成的矛盾，成为最初的推动力，使马克思沉浸到黑格尔哲学之中。第二，这种向黑格尔哲学的进入，其性质和取向可一般地由上述矛盾来说明，而且一般说来是与“博士俱乐部”的自我意识立场相吻合的。

的确，研究黑格尔哲学，并成为“博士俱乐部”成员，可算作一般的主导倾向。但是，如果以为这样一来问题便全然解决，马克思的思想也因此而宁静平息下来并得到了纯净一致的表现，那么，这种看法无论如何是失之粗陋肤浅了。事实上，黑格尔哲学像是一宗沉重的、代价昂贵的精神财产，当大部分学院中的黑格尔弟子似乎被这宗遗产的重量压倒时^①，它对于马克思来说也并不轻松。这是一块巨大的磁石，想要进入它毕竟容易，想要脱离它——除非炸开它——就决非易事。毋宁说，马克思比当时任何

^① 参见[法]科尔纽：《马克思恩格斯传》第1卷，79页，北京，生活·读书·新知三联书店，1963。

一个黑格尔主义者都更加紧张不安地在磁石的两极间奔走，以便在自身中积聚炸开它的力量。这种紧张、冲突和内在的不安，甚至从一开始就以某种形式得到了表现：“在患病期间，我从头到尾读了黑格尔的著作……由于在施特拉劳常和朋友们见面，我接触到一个‘博士俱乐部’……这里在争论中反映了很多相互对立的观点，而我同我想避开的现代世界哲学的联系却越来越紧密了；但是一切声音都安静下来，我陷入了真正的讽刺狂，而这在如此多的东西遭到否定以后，是很容易发生的。”^①

不难看出，这里所描述的情形，不仅反映了先前理想主义在理论方面失败的余响，而且特别地反映了那种刚刚步入黑格尔哲学时依然具有的内在紧张与不安。所谓“讽刺狂”，无疑非常接近于一种极端怀疑的喜剧形式。如果说，这样一种批判—否定的东西在1837年年底还只是一种属于感觉方面的、在“讽刺”中容身的极端表现，那么，一方面，我们可以设想，马克思同黑格尔哲学的关系还需经过一段“阵痛”的经历得到调整；另一方面，我们有理由指望这种关系在马克思第一部完整的哲学著作——《博士论文》中得到理论上比较稳定、比较充分的表现。

因此，我们试图以一种理论上比较确定和明晰的方式来考察《博士论文》的基本立场和意义——这一立场不仅可以而且应当被视作马克思在哲学理论上相对稳定的出发点，从而其意义不仅可以而且应当揭示出马克思同黑格尔哲学以及同黑格尔左派之极端一翼（特别是鲍威尔）的最初理论关系。

第三节 马克思《博士论文》的本体论立场

马克思《博士论文》的主题，是探讨“德谟克利特的自然哲学和

^① 《马克思恩格斯全集》第40卷，16页，北京，人民出版社，1982。

伊壁鸠鲁的自然哲学的差别”。大约从 1839 年开始，马克思对古代哲学史，特别是伊壁鸠鲁主义、斯多葛主义和怀疑论进行了专门研究，阅读了大量有关著作。马克思遗稿中有关于伊壁鸠鲁哲学的七册笔记，其中包括摘录黑格尔《哲学全书》（并重新拟订）的《自然哲学提纲》。马克思本想撰写一部哲学史专著，1841 年 3 月写成的《博士论文》是这部未完成的哲学史专著的导论。马克思在此论文中突破流俗之见，深刻地“解决了一个在希腊哲学史上至今尚未解决的问题”^①。我们在这里将侧重阐述和揭示《博士论文》时期马克思的本体论思想及其意义。

一、《博士论文》的基本立场

从明确的主导原则来看，马克思在写作《博士论文》时，是站在“自我意识”的立场上。这一立场在本体论上显而易见是接近于鲍威尔的。如前所述，“实体”与“自我意识”的分裂迅速地推进了青年黑格尔主义者使哲学世俗化的过程：施特劳斯以实体为原则发挥了“历史现实”的观念，同时保留了启示的属神的内容；而鲍威尔则以彻底反宗教的姿态，使自我意识成为唯一的创造者，并用“批判的哲学家”转换了黑格尔哲学的上帝角色。与鲍威尔相一致，马克思在《博士论文》的序言中把哲学看作是与一切天上的神和地上的神相对立的东西，因为哲学正是这样一种“自我意识”：没有任何神可以同人的自我意识相并列，相反，人的自我意识具有最高的神性。^②

这里的问题立即牵涉到关于上帝存在的本体论证明。我们知道，康德曾反驳了这个本体论证明，而黑格尔则更加深入地反驳了康德的反驳。在这个问题上，马克思和鲍威尔一样，把黑格尔所恢复的关于上帝存在的本体论证明看作是对自我意识本身的证

^① 《马克思恩格斯全集》第 40 卷，188 页，北京，人民出版社，1982。

^② 同上书，189—190 页。

明：一般的本体论证明是“空洞的同义反复”；康德对这一证明的批判“也无济于事”，其例证反而“加强本体论的证明”，而黑格尔则把这一证明“完全弄颠倒了”。与此相反，马克思则力图表明：“对神的存在的证明不外是对人的本质的自我意识存在的证明，对自我意识存在的逻辑说明，例如，本体论的证明。当我们思索‘存在’的时候，什么存在是直接的呢？自我意识。”^①

自我意识作为“纯粹活动”或“活动本身”，作为规定者主体，一般说来乃是康德和费希特的本体论原则。那么，就马克思和鲍威尔共同的那一面而言，“自我意识”意味着什么呢？第一，它是真正的“自因”(Causasui)，是一切的源泉；它存在于自我活动中，并且唯其在这种活动中才包含有目的和同一性。第二，自我意识概念的本质乃是纯粹的否定性和无限制的发展，是以批判为中介的自我意识的普遍化；因此，历史不是由最高实体所完成的东西，而是在时间性中向未来进入和生成的东西。第三，这个无限制的发展通过否定或批判所确立起来的真理，就是“人”、“自由”、“自我意识”。作为最高真理，这三个概念本质上是同一的。

那么，通过马克思与鲍威尔关于“自我意识”的共同观点，是否可以吧马克思的最初哲学活动从根本上或主要地归诸康德和费希特的原则呢？《博士论文》表明，马克思在对于费希特和黑格尔的关系上，仍然包含着某种较为深刻的矛盾。正如我们在前面提到的那样，就宗教、政治的批判而言，马克思和鲍威尔、卢格一样，确实比较倾向于康德、费希特的共和主义理想和自由主义精神，并通过这种理想精神接近了18世纪的启蒙运动，而黑格尔是曾经轻蔑地把这个运动称为“伪启蒙”的。但是，就哲学立场而言，一个值得关注的事实是：马克思正是带着先前理想主义的破灭感进入理论的，而这种理想主义的本体论前提正是它所固有的那种现有与应有的经常分裂、主体与物自体的无限对立。因此，在某

^① 《马克思恩格斯全集》第40卷，285页，北京，人民出版社，1982。

种意义上可以说，马克思正是倚仗着黑格尔或通过黑格尔而进入哲学领域的。在这种情况下，要设想马克思的“自我意识”立场——作为本体论立场——彻底返回费希特的原则，几乎是不可能的。

鲍威尔无疑更接近于费希特的“自我意识”。在同施特劳斯的争论中，鲍威尔始终使自我意识与实体保持着经常的对立。和费希特一样，鲍威尔把非我或他物理解为“自我”的异己者、无限的阻力，理解为精神之无常的甚至是“堕落的”表现。与此不同，在黑格尔看来，自我意识只是当它表现普遍实体的时候才是无限的，而那种导致应有与现有之分裂、自我意识与物自体之对立的理论矛盾，乃根源于主观主义的本体论立场。而在马克思最初的哲学活动中，还包含着一种往往被忽略的、对其后来哲学的发展具有极端重要性的“成分”，一种使应有与现有之尖锐对立的极端性得到“缓解”或抑制的成分。如果马克思在1837年最初的理论尝试中已经见到错误的根源乃在于某种唯心主义所固有的对立，即“现实的东西和应有的东西之间的对立”，那么，他在理论上便完全合乎逻辑地要求诉诸“事物本身的理性”，并要求这种理性“作为一种自身矛盾的东西展开，并且在自身求得自己的统一”。^①显而易见，这里出现的正是黑格尔哲学的本体论原则，亦即马克思后来所说的黑格尔哲学的第三个因素——实体和自我意识的统一、思维和存在的统一。

正像“纯理想主义”在理论方面的挫折并没有使马克思一般地放弃理想主义，《博士论文》之明确的自我意识立场也决没有使马克思一般地拒绝“思有同一”这个原则。《博士论文》独特地贯彻并发挥这一原则，乃是马克思和鲍威尔在理解或掌握自我意识哲学时的基本区别。这个区别并不足以使马克思在当时超越鲍威尔，更谈不上超越黑格尔。因为这个原则仍是黑格尔的原则，即客观

^① 参见《马克思恩格斯全集》第40卷，10—11页，北京，人民出版社，1982。

精神的统一性，虽然马克思运用这一原则时已经有了一种自己独特的形式。

由此可见，马克思当时的本体论立场毋宁说是矛盾的，较之于鲍威尔的观点更加矛盾：他一方面试图像鲍威尔那样依照自我意识的原则来消除“一切天上的和地上的神”，因而也包括消除黑格尔的上帝即绝对或普遍实体；另一方面又保留了一个缺失概念形式的统一性原则（思有同一）。如果这个原则在概念上有着落的话，那么，它在当时只能是黑格尔作为统一本身的客观精神（绝对或上帝），而这又同马克思一开始所掌握和要求的自我意识立场不协调。换言之，马克思在本体论上一方面要求彻底否定一切实体化的上帝或神的观念，于是便诉诸“自我意识”；然而另一方面，他又试图避开抽象自我意识在应有与现有之间所造成的尖锐对立，所以便诉诸“思有同一”原则。因此，为了使这两方面能够暂时协调，马克思在当时保留思有同一原则时，一方面取消黑格尔赋予它的概念形式（绝对、上帝）；另一方面主要发挥了“相互作用”（或有机进展）的观点——思维与存在、哲学和世界的相互作用（“相互表现的逻辑力量”）。但是，这种做法绝不像科尔纽所估价的那样，是一个已经完成了的超越或进步^①，而毋宁说是一个仍停留于矛盾中的可能的进步。因为正像黑格尔早已论证过的那样，“相互作用”不能成为最终解释原则，它还只是“站在概念的门槛上”。

在《博士论文》中，这种作为“自我意识”立场之补充的统一性原则，特别地表现为思想和存在、哲学和世界的相互作用。在马克思看来，哲学体系同世界的关系是一种“反映的关系”^②。在世界历史中存在着这样的时刻，那时世界的状况是合理的，哲学因而成为具体的整体（例如，亚里士多德和黑格尔的体系）。然而，

^① 参见[法]科尔纽：《马克思恩格斯传》第1卷，188—189、202页，北京，生活·读书·新知三联书店，1963。

^② 这里的“反映”大致相当于过程中的相互作用之含义。

随着历史的发展，这种统一性遭到了破坏，体系便被降低为一个抽象的整体（例如古希腊的自我意识哲学）。在这种情况下，哲学体系成为世界的一个方面，而与世界的另一个方面相对立；世界的这两个方面的紧张关系，反过来打破了哲学的“自我满足及关门主义”，使它从内在之光成为转向外部的吞噬性火焰。这似乎是一条“心理学的规律”：一个本身自由的理论精神转变为实践的力量，并且作为一种意志转向理论精神之外的世俗的现实。

关于这种统一性原则的表达，其渊源正是黑格尔所要求的“具体的”或“现实的”理念，亦即绝对精神体现为发展过程的生动的辩证法。《博士论文》虽然远没有使这一原则发生根本的变化，但和鲍威尔不同，马克思却以“相互表现的逻辑力量”保留了黑格尔的这个原则，从而在哲学上或多或少地遏制了纯粹自我意识的主观主义，并且这样那样地要求自我意识的否定力量向具体的、现实的理性靠拢。此点正是引导马克思后来思想发展的一个重要契机，也是导致马克思很快同“自由人”发生分裂的理论根源之一。

因此，马克思一方面试图保留黑格尔关于绝对精神的统一性原则；另一方面又试图去除黑格尔赋予其哲学原则的主导概念（绝对、上帝）。在马克思看来，由这种基本概念所表达的哲学立场，不仅可能而且实际上已成为保守的乃至反动的宗教—政治立场的避难所。正是这种情况，使得《博士论文》对黑格尔哲学采取某种双重态度：一方面，马克思断言黑格尔颠倒了神学的证明，由此达到理性的自我意识与神对立的观念；在自我意识作为直接存在的意义上，“对神的存在的一切证明都是对神不存在的证明，都是对一切关于神的观念的驳斥”，或者换句话说，“无理性就是神的存在”^①。另一方面，马克思又把黑格尔称作老师，并给他以作为科学精神体现者的最高评价，“在他看来科学不是某种现成的东西，而是一种正在形成的东西，因此，他把自己的精神的心血一

^① 《马克思恩格斯全集》第40卷，285页，北京，人民出版社，1982。

直浇灌到科学的最遥远的边缘”^①。

在这里，马克思不再像亨利希·海涅或其他青年黑格尔分子，把黑格尔区分为一个公开的形象和一个隐蔽的形象，而是试图表现黑格尔哲学的一个基本矛盾，即绝对或神的概念与理性精神、与科学辩证法之间的矛盾。显然，《博士论文》还不可能克服这种矛盾，它只是指出了或表现了对立。因此，在哲学立场上，马克思对黑格尔的关系也是矛盾的——这一点特别明显地表现为革命的启蒙要求同具体的科学要求之间的距离。在《博士论文》的最后，马克思表达了这一点。他说：“如果抽象的、个别的自我意识被设定为绝对的原则，那么一切真正的和现实的科学，由于个别性在事物本性中不居统治地位，当然就被取消了。可是一切对于人的意识来说是超验的东西，因而也就是属于想象的理智的东西，也就全部破灭了。”^②

这个判断旨在表明，以抽象个别的自我意识作为最高原则的伊壁鸠鲁学说，虽则具有本身的缺点——它使真正的现实的科学成为不可能，然而它却具有一种批判的否定的功效——它彻底地、毫不留情地铲除一切“超验的东西”，并且同样彻底地、毫不留情地销蚀瓦解“迷信的和不自由的神秘主义”。正是在这里，那位历来被称作“科学的敌人”的伊壁鸠鲁，便显现出他的批判精神和启蒙意义。由此可见，对于马克思来说，自我意识的立场在理论上决不是没有缺陷的（它造成应有与现有的对立，它使现实的科学成为不可能），然而，马克思更加清楚地意识到，面对着实体化的基督教德意志世界，首先需要的正是一个彻底否定的自我意识原则——它的破坏性和革命功效。虽则它与科学的要求尚不相吻合，然而只有通过它，才能彻底扫清那个“奥吉亚斯牛圈”。

正是基于这一点，马克思仍把主导的创造性原则归诸“自我意

^① 《马克思恩格斯全集》第40卷，257页，北京，人民出版社，1982。

^② 同上书，242页。

识”，并且为了使统一性的原则能够不假借“绝对”（或“神”）而弥合应有与现有的裂口，暂时使之持存停留于“相互作用”的观点上。在这个意义上，《博士论文》总的说来仍处于黑格尔哲学的巨大规范之中：它的创造性原则属于黑格尔哲学的一个要素，并且在发挥“相互作用”的理解时，暂时而隐蔽地“挪用”了作为绝对精神的思有同一原则。然而，这恰是一个引导前进的矛盾：鲍威尔更彻底地回到了费希特的“自我意识”，而马克思在这个“退回”中，却在黑格尔的统一性原则上，留下了一个尚待完成的概念空缺。

要言之，就我们所讨论的范围而言，《博士论文》的本体论格局和取向大体包括以下三点：（1）根据“自我意识”的立场彻底地发挥能动者主体的原则，它的纯粹的否定性和批判意义，它的独立性、自律和自由。（2）根据“相互表现的逻辑力量”或“相互作用”保持思维与存在、观念与现实、哲学与世界的具体的统一，它们的联系和有机发展的概念。（3）以上两点乃构成为一种理论矛盾，这个矛盾可以一般地表述为：自我意识是真正的创造者主体，但自我意识又须与世界相关联、相统一；这个统一者不是上帝或神的概念，而只能在相互作用的有机发展中得到体现。正是由于这种包含矛盾的理论格局，使得马克思一方面仍然以自我意识作为其哲学的主导原则或依归；另一方面又保留了进一步批判自我意识哲学的权利。

二、“原子偏斜运动”的本体论意义

基于明确的自我意识哲学立场，马克思在《博士论文》的展开论证中，高度称赞伊壁鸠鲁的自然哲学及其重要意义——“伊壁鸠鲁是最伟大的希腊启蒙思想家”。在马克思看来，如果说，伊壁鸠鲁的哲学在客观成就方面并不值得特别赞许的话（在“内容”方面较之于柏拉图或亚里士多德，伊壁鸠鲁的自然哲学不啻虫吟草间），那么，它所表现出来的那种使原则本身的不彻底性全面发展起来

的彻底性(其“主观形式”与“性质”),却具有重大的历史意义。因此,马克思试图以“英雄的死”来判断“英雄的一生”。也就是说,不是把先前希腊哲学的因素说成是伊壁鸠鲁哲学发展的条件,“而是相反,从伊壁鸠鲁哲学追溯希腊哲学,从而让它本身表现自己的特殊地位”。^①

马克思从伊壁鸠鲁的自然哲学中所揭发出来的,乃是主体的纯粹自发性:活动本身、纯粹的否定性和自为存在、体现在一切环节中的矛盾,自我意识的能动性和自律,自由意志。按照马克思的解释,伊壁鸠鲁的原子论所代表的无非就是单纯的自为存在,即作为主体的自我意识自身。主体就是自身运动:不是那种“必须先有异在的运动”——直线下落,而是自身相关的运动——以天体运动作为表征的偏斜运动。由于这种自身运动,自我意识作为抽象的个体性,就成为“最高的自由和独立性”,即它的“完整性”。因此,原子从直线中解放出来,直接就意味着自我意识脱离了一切具有局限性的定在:“偏离直线”直接就意味着自由意志(Arbitrium);它不是原子的感性的质,而毋宁是“原子的灵魂”。^②

不难看出,这种理解就本体论方面而言,首先牵涉到一个解释方案的问题。相对于传统的解释,马克思的方案有其非常独到和深刻的地方。伊壁鸠鲁关于偏斜运动的学说,受到过很多人的嘲笑(包括莱布尼茨和康德),恐怕也是最不为人所理解的问题。马克思在这里提到了西塞罗和培尔的解释,并且指证说,这种解释是矛盾的:(1)物理的原因——原子没有偏斜就不会互相碰撞;(2)超越的动机——引用偏斜运动是为了说明自由。然而,这两点恰好是矛盾的。前者所要求的不是自由,而是自由的反面,即“原子被决定和被迫互相碰撞”。换言之,物理原因的解释是把原子的

^① 参见《马克思恩格斯全集》第40卷,147—148、194—195、138页,北京,人民出版社,1982。

^② 同上书,43、120—122、214页。

偏斜拖回到决定论的范围里去，而用以说明自由的偏斜运动恰恰是应该超出这种决定论的。马克思认为，这种解释的矛盾之所以产生，是由于把原子偏离直线的原因理解得太表面化和太无内在联系了。^①

简单地说来，马克思的解释方案包括两个步骤：（1）原子的概念具有彼此对待的两个环节，即“纯粹物质性的存在”和“纯粹的形式”。（2）所谓“直线降落”和“偏斜运动”，乃是上述两个环节的“寓言式的”表达（如果可以这么说的话）。破译此种“寓言”的关键之点在于，原子概念的不同环节“被想象为空间性”。首先是所谓“直线降落”：“原子，既然它的运动构成一条直线，就纯粹是用空间来规定的了，它就会被赋与一个相对的定在，而它的存在就是纯粹物质性的存在。”^②这就是说，当德谟克利特和伊壁鸠鲁设定原子的直线降落时，并不是说某些物体在空间中降落（这是违反原子概念的），它的“寓意”是把原子理解为“纯粹物质性的存在”。正像点在直线中被扬弃一样，为空间所规定的相对的定在在直线降落中被抽象为纯粹物质性的存在。

如果说，“直线降落”的本体论寓意是表示原子的纯粹物质性的存在，那么，原子概念的另一个环节——即所谓“纯粹的形式”，便在“偏斜运动”中得到了“寓言式的”表达。因为，正像纯粹形式是纯粹质料的直接否定一样，前者的表达就必须是后者之表达的直接否定，也就是说，必须是“直线降落”的否定：“这一运动的直接否定乃是另外一种运动，因此，这一运动本身如果被想象为空间性的话，就是偏离直线的运动。”因此，当原子的纯粹形式被用来表示与下坠运动相反的独立性时，原子便被设想为像天体那样的具有绝对独立性的物体。原子也像天体一样，不是按直线而是

^① 参见《马克思恩格斯全集》第40卷，209—211页，北京，人民出版社，1982。

^② 同上书，212页。

按斜线运动(圆周运动)。^①无论如何,在这里必然的东西是:如果所谓“直线降落”是表示原子的物质性存在的话(确实,按原子概念来说也必然如此),那么,与之相反的概念环节就必须是纯粹物质性存在的否定,从而其表达就必须是“直线降落”的否定。如果说,对于希腊人的理智来说,原子概念的第一个环节已经而且只能被想象为空间性并采取定在的表达方式,那么,同样,它的第二个环节——作为第一个环节的否定——也必须被想象为空间性并采取定在的表达方式。

无论人们对于马克思的解释方案可能有多少种不同意见,对于我们来说,首要的东西乃是从这种方案中所引达的基本的哲学观点。如果说,马克思的解释方案就哲学史的研究来说可以只是“有趣的”,那么,由这方案所讨论的内容、所得出的结论,对于马克思最初的哲学本体论来说,就是“本质重要的”。

在马克思看来,由于偏离直线的运动乃是表示原子概念的一个环节,而且是使原子概念得以完成或实现的根本环节之一,所以,伊壁鸠鲁的“偏斜运动”便整个地改变了原子王国的内部结构。原子被表述为物质性和形式规定的结合,而伊壁鸠鲁之所以被称作“原子论科学”(“作为自我意识的自然科学”)的真正奠基者,就因为他把这两个环节客观化了。尽管它们彼此说来是矛盾的,但两者同时包含在原子的概念中:(1)由直线降落所表达的原子的物质性的存在;(2)由偏离直线的运动所表达的原子的纯粹形式的规定;(3)作为两者之结合或综合的第三种运动——“排斥”。^②

此外,正是由于“偏斜运动”(原子的纯粹形式)的本质重要的楔入,伊壁鸠鲁的“排斥”便完全不同于德谟克利特的所谓“排

^① 参见《马克思恩格斯全集》第40卷,212页,北京,人民出版社,1982。

^② 同上书,209—218页。关于伊壁鸠鲁的“排斥”,马克思说:“在排斥里,原子的概念便实现了,按照这个概念,它是抽象的形式,但反过来说也一样,按照这个概念,原子就是抽象的物质……因此原子的排斥中,表现在直线下坠中的原子的物质性和表现在偏斜中的原子的形式规定,都综合地结合起来了。”(216—217页)

斥”——那种只是物质方面的、完全感性的“分裂”，而是作为“自我意识的最初形式”表现出来^①；因为对于伊壁鸠鲁来说，排斥“是同那种自认为是直接存在着的、抽象单一的自我意识相适应的”^②。这样一来，“偏斜运动”就决不是在伊壁鸠鲁的物理学中偶然出现的、特殊的规定，相反，由“偏斜”所表现的规律从根本上贯彻在伊壁鸠鲁的整个哲学中。这里所谓“偏斜所表现的规律”就是抽象个体性的概念——“它的形式规定、纯粹的自为存在、不依赖于直接定在的独立性、一切相对性的扬弃”^③。而这一概念在实践方面的意义，正像卢克莱修所断言的那样，偏斜运动打破了“命运的束缚”，因而对于原子来说，这种运动是它内部的否定性力量，是“它胸中能进行斗争和对抗的某种东西”^④。

这一得到特殊发挥的自我意识原则，概括说来有如下的批判意义：

第一，作为自身肯定的完整性，自我意识反对神的观念。由于个别的自我意识被设定为绝对的原则，所以，它不仅可以与宗教上的无神论相契合，而且意味着取消一切“对于人的意识来说是超验的东西”，或“属于想象的理智的东西”。因此，马克思可以合乎逻辑地借此来反对黑格尔的“神”（以及关于神的证明），反对黑格尔派的“实证哲学”^⑤。当马克思在论文的最后反对“抽象的普遍的自我意识”时，他说：“如果把那只在抽象的普遍性的形式下表现其自身的自我意识提升为绝对原理，那么就会为迷信的和不自由的神秘主义大开方便之门。”^⑥

① 关于这一点，可参见黑格尔《精神现象学》的有关部分，特别是“主奴意识”部分。

② 《马克思恩格斯全集》第40卷，216页，北京，人民出版社，1982。

③ 同上书，214页。

④ 同上书，213页。

⑤ 此处的“实证哲学”一词不是通常的含义。（参见《马克思恩格斯全集》第40卷，259—260页，北京，人民出版社，1982）

⑥ 《马克思恩格斯全集》第40卷，242页，北京，人民出版社，1982。

第二，自我意识原则作为自由的精神扬弃柏拉图式的宗教激情，从而确认批判的科学和启蒙精神的合理性。这里所谓“批判的科学”，是与启蒙精神吻合的，因而是与马克思在1837年大加嘲弄的科学完全不同的。^① 毋宁说，批判的科学并不拒斥健全精神的理想主义，反而以之为前提。在这里燃起的，乃是“纯洁的理想科学之火”，是“世界历史进程中生气勃勃的精神”。对于伊壁鸠鲁来说，通过原子论及其所有矛盾而得到表现的自我意识原则，实际上乃是“原子论的取消和普遍的东西的有意识的对立物”，并且因为如此，伊壁鸠鲁的学说，乃使“作为自我意识的自然科学”得以实现和完成。^②

第三，自我意识作为活跃的创造原则，作为有生命的、能动的主观性，反对惰性的、机械论的世界观。这一点构成伊壁鸠鲁和德谟克利特的本质差别：德谟克利特的原子只是表示经验的结果的一种假设，而不是经验的“推动原则”；因而对于德谟克利特来说，原子仍然是“纯粹的和抽象的范畴”，是对自然进行经验研究的“一般客观的表现”。要言之，“德谟克利特同伊壁鸠鲁相反，他把那对于伊壁鸠鲁来说是原子概念的实现的東西〔按：指“排斥”〕，变成一种强制的运动，一种盲目必然性的行为。……可见他在排斥中只注意到物质方面，——即分裂、变化，而没有注意到观念方面，按照观念方面，在原子中一切和别的东西的关系都被否定了，而运动被设定为自我规定”^③。

三、批判性的保留与思想中的张力

在马克思赋予自我意识以“最高的神性”，并从原子偏斜运动

^① 可参见马克思的讽刺诗：《数学家的智慧》、《医生的形而上学》、《医生的人类学》、《医生的伦理学》等。（《马克思恩格斯全集》第40卷，594—599页，北京，人民出版社，1982）

^② 参见《马克思恩格斯全集》第40卷，142、243、242页，北京，人民出版社，1982。

^③ 同上书，217页。

的分析中发挥并深化这一本体论原则的同时，伊壁鸠鲁自然哲学的否定方面(局限性或缺失)也已经被意识到了。形成这个否定的，乃是我们前面已经提到过的原则，即思维与存在、观念与现实、哲学与世界的统一、相互作用和有机联系的观点。这意味着马克思对自我意识立场的批判性保留，意味着对这一立场的某种补充性修正。这种思想状态的出现，对于正处于思想发展和提升过程中的马克思来说，无疑具有特殊的重要性。

在马克思看来，伊壁鸠鲁的功绩就在于他的观点和结论的坚定的彻底性，在于他以这种彻底性表现其原则本身的不彻底性。这种彻底的不彻底性可以简要地表述如下：

伊壁鸠鲁的哲学在本体论上意味着在实体前提的世界(当时的希腊世界)上寻找着一种没有前提的东西(纯粹的自为存在)。在逻辑方面，由于单纯的自为存在被设定为直接的唯一的原理，因而，其哲学便同具有局限性的定在构成直接的对立——伊壁鸠鲁在逻辑上没有能够克服这个定在。于是，在理论方面，抽象的个别性乃成为“脱离定在的自由，而不是在定在中的自由”；正是由于它同定在直接对立，所以，它就“不能在定在之光中发亮”。这样一来，作为原子的原子(抽象个别的自我意识)或者就不会进入“现象的光天里”，或者在进入现象时就无法下降到“物质的基础”，定在毋宁只是使自我意识变质的东西。^① 就此不难看出，这里的说法同黑格尔对费希特(关于自我与他物的关系)的批评十分类似。

因此，在宣称自然是自由的时候，伊壁鸠鲁重视的只是意识的自由^②；在解释自然现象时，他只诉诸抽象的可能性(作为实在的可能性的反面，它只要求对象是可能的，是可以想象的)；这种可能性所专注的不是被说明的客体——自然知识本身，而是做出

^① 参见《马克思恩格斯全集》第40卷，120、228—229页，北京，人民出版社，1982。

^② 同上书，49页。

说明的主体——自我意识的宁静。“这里没有探讨客体的真实根据的兴趣。问题只在于使那进行解释的主体得到安慰。由于一切可能的东西都被看作是符合于抽象可能性性质的可能的东西，于是很显然，存在的偶然性就仅仅转化为思维的偶然性了。”而抽象的可能性“象幻想那样是没有限制的”^①。

最后，在实践方面，整个伊壁鸠鲁哲学只是要求摆脱一切具有局限性的定在，抽象个别的自我意识表现为“偏离”前提或没有前提：善不过是逃避恶，快乐仅仅是脱离痛苦；行为的目的就是从痛苦和慌乱中摆脱出来，即内心的宁静。用一种比喻的说法，这是披枷带锁的囚徒在囚室中的内心自由——“出世”的自由，而不是“在世”的自由。而且，既然一切脱离出来的定在完全合乎逻辑地就是一切的定在，所以，神^②也避开世界，与世界漠不相干。因此，伊壁鸠鲁把他的“世界的观念性”——虚空移到世界的创造中，而原子作为原子，只存在于虚空之中。在这个意义上，“死亡”乃是不朽的本原，换言之，“自然的死亡就成为原子的不死的实体”^③。

由此可见，在马克思看来，伊壁鸠鲁哲学之根本的本体论缺陷就在于，使思维和存在分离隔绝，使自由和定在直接对立，从而使相互作用或相互表现的逻辑力量化为乌有，并最终完全退回到自我封闭的主观世界中。正像原子“偏离”它的前提，摆脱它的“质的本性”一样，抽象个别的自我意识因而消失了前提，被隔绝在自身内（“没有前提的空洞的自我隔绝”）。“偏离直线”就是这种观念的“寓言式的”表达：原子的存在“恰恰与定在不同，它与这种定在相反，被隔绝在自身内；这个意思翻译成感性语言就是：它

① 《马克思恩格斯全集》第40卷，206页，北京，人民出版社，1982。

② 关于伊壁鸠鲁的这些“神”——“希腊艺术塑造的众神”，马克思有一个专门的讨论。（参见《马克思恩格斯全集》第40卷，215页，北京，人民出版社，1982）

③ 《马克思恩格斯全集》第40卷，229页，北京，人民出版社，1982。

偏离直线”^①。

但是，正像我们在前面已经见到的那样，由于这种没有前提的隔绝只能是自我意识本身的行为，是它的自我隔绝，所以，在本体论上得到彻底发挥的主观的原则、自我意识的原则又表现为纯粹的活动本身，表现为自我活动或自我规定。这是“否定的辩证法的神话”之一面；它“是急流，它冲毁各种事物及其界限，冲垮各种独立的形态，将万物淹没在唯一的永恒之海中。于是关于辩证法的神话就是死”^②。

由此可见，伊壁鸠鲁的哲学犹如一把双刃剑，它的绝对原则是抽象的、个别性形式下的自我意识。由于这种抽象的个别性，它展开了原子的各种相反的规定和矛盾的环节，表现了“自我意识的绝对性和自由”^③，从而实现和完成了“作为自我意识的自然科学”。同样是由于这种抽象的个别性，它又取消了一切“真正的和现实的科学”，因为个别性“在事物本性中不居统治地位”。但是，马克思清楚地意识到，他当前迫切需要的是什麼。在这个“反对精神和真理”的时代，哲学首先要求的正是批判的启蒙原则，是“勇敢的自由的精神”。因此，尽管抽象个别的自我意识在本体论和科学理论方面是不彻底的、有缺陷的，但它在世界历史上却是完全正当的、合理的。因为它表现了“经验的推动原则”，它是既针对世界、又针对哲学本身的否定的急流，最后，因为它与隐藏迷信和神秘主义的抽象普遍性形成最尖锐的对立，所以，它能够无情地拒斥一切对于人的意识来说是超验的东西，属于想象的理智的

① 《马克思恩格斯全集》第40卷，119页，北京，人民出版社，1982。

② 同上书，144—145页。马克思是在谈到柏拉图对苏格拉底的关系时说这番话的。“否定的辩证法的神话”之另一面是“爱”，是“不因肉体的物质的分离而告破灭的内在灵魂”；但是就伊壁鸠鲁而言，他的原则所发挥的不是“爱”的那一面，而是“死”的这一面。

③ 同上书，241页。

东西。^①

因此，从哲学本体论的总体上来说，马克思力图表现的是：这个哲学的分裂与矛盾，它在科学方面的缺陷和在历史方面的伟大意义。马克思把前者归咎于“原子论意识的主观方法”，而把后者理解为哲学的生命在主观形式中的持存。自我意识哲学把客观普遍性变成个别意识的主观形式，而且这个哲学的能动性也表现得支离破碎和自相矛盾。“然而不幸的根源在于，那时的时代精神，即本身是充实的而且在各方面都形成得十分理想的精神单子，不可能承认那种不是由精神单子形成的现实。这种不幸的幸运的一面，是作为主观意识的哲学在对待现实的态度上所采取的主观形式样态。”^②

于是，我们重又回到了马克思对自我意识哲学在本体论上的双重理解。就肯定的一面而言，能动的原则和批判的原则得到了彻底的发挥；就否定的一面而言，这种批判的能动性只是主观的，因而是抽象的、空疏贫乏的。这两个方面在《博士论文》中形成了一个深刻的矛盾：得到了充分发展的主观性起而反对“神”或“绝对”，而黑格尔的上帝或绝对又正是避开抽象个别的主观性以达成具体的普遍性（现实性）的强大原则。换言之，得到彻底发挥的个别自我意识的原则起而反对绝对精神的概念（“神”、“上帝”），而抽象个别的自我意识的本质缺陷又有赖于从绝对精神的原则（“思有同一”）上来加以指证。《博士论文》解除这种矛盾的方式是，取消“绝对”或“上帝”而保留它的统一性原理，并把这一原理（以“相互作用”得到表现）看作是可以同“自我意识”原则彼此协调的。因此，就哲学本体论立场的取舍而言，马克思似乎更倾向于费希特，但是就黑格尔哲学扬弃了抽象个别的自我意识并把它包含在自身

^① 参见《马克思恩格斯全集》第40卷，138、143、112、242—243页，北京，人民出版社，1982。

^② 同上书，137页。

之内而言,《博士论文》仍在很大程度上停留于黑格尔的巨大身影之中。

然而,这一停留并不是无谓的。《博士论文》的意义在于,它的内容本身在马克思当时驻足其中的本体论立场内部引发并构成某种对立的東西。一方面是自我意识立场的彻底发挥;另一方面则是试图遏制由自我意识立场而来的主观主义。这一矛盾极富特征地提示了推动理论发展的那种内在张力(内部“紧张”或“不安”的东西)。这种张力对于鲍威尔来说是不存在的,因为他之取消“神”或“上帝”,正就意味着统一性原则的同时被取消,意味着“应有”与“现有”之间对立的全面恢复。尽管马克思和鲍威尔的这种最初差别仍只是隐蔽的和不明確的,但此一差别决不因此就成为无碍大局的和微不足道的。恰恰相反,这是一种内在真实的、对于哲学之未来发展而言至关重要的差别。一个非常富于提示意义的事实是,马克思在不久之后就迅速地同“自由人”——其哲学主张是主观主义的极致——决裂了。

在马克思的早期思想中,《博士论文》是一个比较确定的哲学开端,自然也成為我们分析和理解马克思本体论思想的开端。《博士论文》总的性质表现为一种批判的解释,从而直接提示给我们的,乃是一种前景独特的本体论取向。虽然马克思在这里明确表达了立足于自我意识的本体论立场,但正如马克思本人已经意识到的那样,这一立场本身并不是自足的,而是有缺陷的。滞留于抽象个别性层面上的自我意识,不过是与非我或他物无限对立的主观性,实质上仅意味着“脱离定在的自由”。虽说马克思提出了具体的现实性的要求,但是,黑格尔借以完成这种现实性的概念却被取消了,新的支柱尚未建立起来,这就必然在哲学理论内部遭遇着一种矛盾。不过,对于马克思来说,这种矛盾恰恰是驱迫前进的力量。

第三章 费尔巴哈人本唯物主义的 本体论

如果说，马克思的本体论立场曾经由“自我意识”而得到某种表述、并有缺失概念形式的“思有同一”作为某种补充的话，那么，其本体论立场之发生转变，不久将要取得的概念形式就是作为感性对象的“现实的人”。然而，把现实性理解为感性一对象性，并依这一原则来确立“现实的人”的概念，首先是费尔巴哈的功绩。为了充分说明这种联系，就需要论证费尔巴哈的本体论原则对于马克思此前观点的必要性以及引导到此后观点的必然性。因此，重要的是证明，当马克思采纳费尔巴哈的基本观点时，“现实的人”的概念如何有效地满足了马克思当时社会政治批判之进一步发展的需要，在哲学上如何有效地弥合了马克思曾经在黑格尔思有统一的原则上所撕开的概念缺口；而这个概念又如何反过来同得到充分发挥的“活动”原则发生种种冲突和关联——并从这种冲突和关联中必然地引导到以新的概念形式出现的新的哲学原则。换句话说，我们试图表明，费尔巴哈的本体论立场(感性对象性的、现实的人)在什么条件下对于马克

思的思想进程来说成为必要的，以及在什么情况下费尔巴哈这个概念的自我矛盾和瓦解成为必然的。

第一节 费尔巴哈对宗教的人本学批判

费尔巴哈宗教批判的主要著作，是1841年出版的《基督教的本质》。其背景大体与施特劳斯和鲍威尔的神学批判相一致，所针对者一般说来皆为已然实体化了的基督教德意志世界。因此，在宗教批判的领域中，人们当时是把费尔巴哈同施特劳斯和鲍威尔相提并论的。为了澄清这一点，费尔巴哈在1843年为该书所撰的第二版序言中声称，他们三人“所讨论的对象不同”，而且所做的工作也是不同的。事实上，最重要并且最根本的差别是在哲学本体论方面。正是这一点，决定了费尔巴哈宗教批判的重大意义。费尔巴哈的宗教批判旨在证明：宗教的本质乃是人的本质，而神学的秘密即是人本学。

一、宗教反思与宗教真理

在费尔巴哈看来，鲍威尔的宗教批判对象乃是福音书中的历史，亦即《圣经》基督教或《圣经》神学；施特劳斯的宗教批判对象乃是基督教的信仰论，亦即教条基督教或教条神学。“而我，却将一般的基督教，就是说，将基督教的宗教作为批判的对象，而作为必然的结果，仅仅将基督教的哲学或神学作为批判的对象。……我的主要对象是基督教，是宗教——它是人之直接对象、直接本质。”^①

费尔巴哈在此提出了一个区分，即“基督教的宗教”与“基督教

^① 《费尔巴哈哲学著作选集》下卷，21页，北京，商务印书馆，1984。

的哲学或神学”。费尔巴哈认为这两者是有原则性区别的，由此就把“宗教的反思”与“宗教的真理”划分开来。前者是为“神学”，后者则为“人本学”；前者作为宗教的异化，以后者(人的对象化)为基础，同时又把作为其真相的后者(人本学)掩盖起来。进而言之，宗教的反思或神学的异化就在于：“人在上帝身上肯定了他在自身中加以否定的东西。”^①很显然，费尔巴哈对宗教的批判乃立足于把“宗教的反思”归结为“宗教的真理”，即归结为人本学。这就意味着把上帝的本质归结为人的本质，从而其宗教批判的立脚点，一言以蔽之就在于“人”(现实的人)。我们很快就会看到，当施特劳斯以“实体”开展出对基督教神学的历史批判、鲍威尔以“自我意识”开展出对这种神学的无神论批判时，他们的本体论立脚点仍然从属于思辨哲学——确切些说，从属于思辨哲学的某一个片断或方面；而费尔巴哈的宗教批判恰恰从一开始就要求在本体论上超出思辨哲学，明确地把自己的立脚点置放在思辨哲学的范围之外。

如果宗教的本质无非是人的本质，那么，一切属神的内容就应该理所当然地归结为属人的内容。《基督教的本质》一书，就是不遗余力地把上帝的本质还原为人的本质；上帝，作为人的对象而加之于人的力量，无非是人自己的本质力量。因此，宗教的真正本质，唯关乎上帝的宾词；因为这些宾词(爱、善、人格性等)正是人的规定。而且，只有这些宾词的“客观真理性”，才真正承诺了这些宾词之主词的客观真理性。^②可以看出，费尔巴哈对于宗教的批判，整个问题的实质指向了上帝的宾词，因为这些宾词乃是人的直接对象、直接本质，从而是真正的主词(主体)。这里牵涉到了主词和宾词的关系问题，而这一问题很快表现出重要的哲学本体论意义。

费尔巴哈的宗教人本学批判因而乃是通过揭示“宗教的反思”

^① 《费尔巴哈哲学著作选集》下卷，53页，北京，商务印书馆，1984。

^② 同上书，39—41页。

的秘密而使“宗教的真理”绽露出来。如果说上帝的本质无非是人的本质，那么，神学的秘密无非就是人本学。因此，在费尔巴哈看来，宗教和神学的根本，乃是“人使他自己的本质对象化”；而宗教与神学的区别，在于前者是一种原始的、不由自主的和必然的“自我对象化”——就像语言和艺术一样，而后者则是一种“反思与思辨之自我对象化”，这种对象化是“任意的”，亦即并非自然的、原始的和必然的。尽管有这种本质上的差别，费尔巴哈还是补充说，在进一步的发展中，“神学日益与宗教相重合”。^①

根据这样一些基本规定，费尔巴哈便开展出他的宗教人本学批判，其核心是：(1)人使他自己的本质对象化——宗教一般说来乃是人的原始的自我对象化，而神学一般说来乃是人的反思与思辨的自我对象化；(2)人在使自己的本质对象化之后，又使这个对象转化成为“主体”和“人格的本质”，并使自己反过来成为这个主体的对象——这就是宗教异化的基本前提与可能性。因此，在费尔巴哈的这种宗教批判中，其理论逻辑实际上包含着以下三个主导方面：(1)人的本质；(2)人的本质的对象化；(3)这种对象化之转变为异化。

二、人的本质的对象化

在费尔巴哈看来，人是现实的主体，而这个主体在本体论上的现实性就在于它是对象性的。这种作为现实性的对象性，可以用两个命题来表示：第一，“没有了对象，人就成了无”；第二，“主体必然与其发生本质关系的那个对象，不外是这个主体固有而又客观的本质”。^②

不难看出，这里的第一个命题在本体论上是否定性的，意指主体若无对象，则就成为“无”。它首先是针对“绝对主体”的：当

^① 参见《费尔巴哈哲学著作选集》下卷，56页注1，北京，商务印书馆，1984。

^② 同上书，29页。

黑格尔将绝对理解为“实体”，并且又将“实体”理解为“主体”之际，这个主体便是绝对者主体。绝对者主体意味着什么呢？它意味着作为绝对的主体。而作为绝对的主体又意味着什么呢？意味着它没有对象而且根本不可能有对象。因为“绝对”的意思也就是“无对”——没有对待；如果它有对待的话，它就成为相对者而不是绝对者了。总而言之，只要主体是作为绝对的实体，那么，它在任何情况下都不可能有对象。然而，在费尔巴哈的本体论原理中，没有对象的——亦即绝对的——“主体”乃是无。这意味着对象性乃表示现实性，更加准确地说来，对象性乃是关于主体（甚或关于一般存在物）的基本的本体论规定。马克思在《1844年经济学哲学手稿》中，对于这种作为本体论之基本规定的对象性有一个原则性的提示，“一个存在物如果在自身之外没有对象，就不是对象性的存在物”，而“非对象性的存在物是非存在物〔Unwesen〕”^①。

费尔巴哈关于对象性的第二个命题是肯定性质的，因此它将实质地导致对于宗教的人本学分析。这个命题是表示：现实主体的对象正是这个主体的本质，从而其本质正是通过对象并且在对象中被规定的。换言之，所谓“固有而又客观的本质”，恰恰只是在对象性的关系中显示出来，而不是在非对象的主体中被非对象地设定的。主体对对象的关系、某物对他物的关系，同时就是主体或某物对自身的关系；而所谓“本质”，无非就是主体或某物对自身的关系。因此，就像地球对太阳的关系同时就是地球对自身的关系（即本质）一样，人对于对象意识同时就是人的自我意识——“人由对象而意识到自己”。^②正是在这种对象性的关系中，宗教的人本学批判获得其理论上的基本支点：人以上帝这个“最高的存在者”作为对象，唯其如此，所以上帝的本质无非就是人的本质——人的固有而又客观的本质。换句话说，正是由于人把上帝

① 《马克思恩格斯全集》第3卷，325页，北京，人民出版社，2002。

② 参见《费尔巴哈哲学著作选集》下卷，30页，北京，商务印书馆，1984。

当作自己的对象，所以作为绝对本质的上帝其实就是人自己的本质。

在这样一种“宗教真理”亦即宗教之人本学的观照中，属神的东西与属人的东西的对立，乃是一种虚幻的对立。因为属神的东西归根到底不过是属人的东西，是对象化了的、成为对象的属人的东西——“属神的本质之一切规定，都是属人的本质之规定”。之所以如此，只是由于在这一领域中人的本质的对象化：人把自己的本质移到自身之外，并在这个对象中直观到他自己的本质；而他自己的本质最初必须是作为“另外的本质”而成为他的对象的。在费尔巴哈看来，人的本质的对象化不仅使得由人的本质追踪到上帝成为可能，而且使得由属神的东西追踪到属人的东西同样成为可能：因为神圣的东西，唯其与我的个性相对立而又与我的本质相统一时，方才能够成为我的对象。完全与我的本性相违背的东西，乃是“完全不能跟我共通的东西”，因而对我来说就是不可感觉的和不可思议的，也就是说，根本不能成为我的对象。易言之，本性上完全不同于我的“另一种的本质”，是与我完全无关的，或者，对我说来也是无。^①

然而，在这里更加重要的是：人的本质的对象化，不仅一般地说出了宗教的真理，而且实际上开启了理解宗教之异化的可能性。因为对于费尔巴哈来说，宗教和神学的整个历史及其后果，不仅在于人的本质之对象化，而且还在于这种对象化同时成为人的本质之外化、异化。如果说，这种外化、异化的可能性是由于人之直观自己的本质最初必须使之作为另外的本质而成为他的对象，那么，宗教之外化或异化的实现，则是由于人的这种被对象化了的本质又必须突破“人的局限”（或曰超出人的有限性），也就是说，突破“个体的、现实的、属肉体的”人的局限，而成为“一个另外的、不同于它的、独自的”本质。因此，宗教之异化的根据就

^① 参见《费尔巴哈哲学著作选集》下卷，39页，北京，商务印书馆，1984。

在于：由于属人的东西只有在属神存在者的规定之下才能成为积极的和本质的东西，所以，人的直观就仅仅只能是“消极的、与人为敌的直观”。这种异化意味着宗教舍弃了人及其世界，意味着人在上帝身上肯定了他在自身中加以否定的东西。^①

在分别考察了人的诸本质——精神(mens)、理智(intellectus)、记忆(memoria)、意志(voluntas)、爱(amor oder caritas)等等——在宗教中的对象化和异化之后，费尔巴哈把“三位一体”的秘密揭示为“人对自己的整体性的意识”，从而三位一体便也同时意味着在宗教中人及其世界的整体之异化：“三位一体的上帝是一位富有内容的上帝，因此，脱离了现实生活内容的人，就需要这样一位上帝。生活愈是空虚，上帝就愈是充实，愈是具体。现实世界之掏空与神性之充实，乃是一回事。只有贫穷的人才有一位富有的上帝。上帝起源于缺乏感；人缺乏——不管这是特定的、因而有意识的缺乏还是无意识的缺乏——什么，上帝就是什么。”^②

因此，在费尔巴哈看来，宗教异化的极致乃意味着属天的生活成为真理，从而属地的生活就成为谎言；意味着当“幻想成为一切时，现实就成了无”^③。这样一种宗教异化学说的批判意义，是一望而知的：当它诉诸现实的人及其世界，并从而要求把本质性归还给属人世界的时候，它就不仅构成了对基督教德意志世界的批判，而且构成了对整个宗教神学以及整个神学化世界的批判。1843年的马克思是充分领会并把握了这种批判之革命意义的，因为他意识到，就德国来说，对宗教的批判乃是其他一切批判的前提；不仅如此，当费尔巴哈把宗教世界归结于它的世俗基础时，

① 参见《费尔巴哈哲学著作选集》下卷，39、52—53页，北京，商务印书馆，1984。

② 同上书，103页。

③ 同上书，196页。

“反宗教的斗争间接地就是反对以宗教为精神抚慰的那个世界的斗争”。^①

三、人是人的最高本质

费尔巴哈把宗教世界归结于它的世俗基础，意味着在本体论上是立足于一个非常不同于施特劳斯和鲍威尔的立脚点来开展宗教批判的。如果说费尔巴哈的批判乃从人本学的人之本质立论和导出，那么很显然，其哲学本体论上的立脚点首先就在于“人”，在于那个被称为现实主体的人。按照费尔巴哈本人的说法，人是“最最现实的本质”，是“真正最实在的存在(Ens realissimum)”，并因而是“最积极的现实原则”。^②

《基督教的本质》之导论第一章，便是“概论人的本质”。这一讨论由宗教入手，所以费尔巴哈说，宗教根源于“人跟动物的本质区别”——动物没有宗教。但是，人跟动物的本质区别是什么呢？意识——这是最简单、最一般、最通俗的回答。不过，费尔巴哈补充说，严格意义上的意识，只有将自己的“类”、自己的“本质性”当作对象的生物方才具有；只有这样的生物方才能够——对象性地——把别的事物或实体“各按其本质特性作为对象”。因此，与动物仅有单一的生活不同，人具有双重的生活，亦即既有内在生活，又有外在生活；而其内在生活，即是“对他的类、他的本质发生关系的生活”。于是，进一步的问题便这样被提出来：“但是，人自己意识到的人的本质究竟是什么呢？或者，在人里面形成类、即形成本来的人性的东西究竟是什么呢？就是理性、意志、心。……在人里面而又超乎个别的人之上的属神的三位一体，就是理性、爱和意志的统一。”^③

① 参见《马克思恩格斯选集》第1卷，2页，北京，人民出版社，1995。

② 参见《费尔巴哈哲学著作选集》下卷，13—14页，北京，商务印书馆，1984。

③ 同上书，27—28页。

这样一种关于人及其本质的见解，与传统的本体论观点(由出自现代形而上学建制的观点)到底有没有差别呢？初看起来并没有太大的差别；特别是费尔巴哈关于“类”、“本来的人性”、“绝对本质”、“超乎个别的人之上”等说法，无疑加深了我们的这种印象。但是，无论费尔巴哈哲学立场的终局如何，他关于人及其本质的见解恰好从一开始就是试图超出传统形而上学的。在这里，至少有如下几个方面从本体论上来说是值得引起注意的。第一，作为类本质的人的意识，是在宗教对象化和异化的范围内说的；而在这样一个范围内，宗教人本学批判的意义首先就在于标明意识的本质性之属人的意义和性质；约言之，意识是人的意识，并且仅仅是人的意识。因此，并不是人从属于意识——抽象的、独立的、以任何一种方式被神圣化的并且是胎息于任何一种神殿中的意识，相反，意识从属于人，并且唯其是人的意识，方才是真正的和现实的意识——费尔巴哈在“类本质”这个概念中所要着力强调的就是这一点。第二，费尔巴哈一力指证宗教(以及思辨哲学)“把人的力量、属性、本质规定从人里面抽出来，将它们神化为独立的本质”；而这种抽象化的独立本质乃是宗教以至于整个精神世界之异化的基本根据和结果，它在造成这种抽象的虚假本质的同时也造成人的抽象化，亦即使人同自己的精神、头脑和心分离开来，“仿佛尽管没有这些东西，他还是某物似的”。^① 第三，在费尔巴哈看来，反过来的抽象是同样不能允许的；毋宁说，反过来的抽象与上述抽象本质上是一致的，并且分享同样的前提：它反对意识之神化了的抽象本质而使人的意识实际上被归结为动物的“意识”。所以，费尔巴哈抨击“不学无术的唯物主义者”的基本命题——“人就是动物，然而具有意识”；如果说这个命题终于不把抽象化的独立本质(意识)附加到动物身上以便来构成“人”的话，那么，它势必就只能从动物那里引申出“意识”来了。然而，这种引申真正说

^① 参见《费尔巴哈哲学著作选集》下卷，29页注1，北京，商务印书馆，1984。

来乃是不可能的，因为“在一个逐渐觉醒而上升到意识的存在者那里，发生着整个本质的质变”。^①

第四，费尔巴哈把作为类本质的意识叫作“严格意义或本来意义下的意识”，亦即“对意识之无限性的意识”。这样的意识虽然可以分别列论——理性、意志、心（这确实是一种相当古老的、源自亚里士多德时代的区分），但其无限性恰恰就在于它们的统一；在这样的意义上，理性、爱和意志的统一之为“超乎个别的人之上的属神的三位一体”，初始地说来既不是指神学抽象的无限性，也不是指思辨形而上学抽象的无限性，毋宁倒是指作为人的意识之完整性或具体性意义上的那种无限性。最后，也是最重要的，现实的人及其本质（类意识）被理解为并被表述为对象性的：现实的人有其对象，否则的话他就成为无；主体之固有而又客观的本质，乃是必然与其发生本质关系的那个对象。因此，正像现实的人的存在乃是对象性的一样，现实的人的本质也是对象性的。然而，意识或类意识作为对象性的本质意味着什么呢？意味着它不是也不可能是纯粹独立的、绝对的和内在的东西，不是也不可能是封闭在自身内部的东西，毋宁说，意识也只是在人的对象性关系中得以“显示”的人的本质。关于作为人的本质之意识的这样一种理解方式——以对象性或对象性关系为核心的理解方式，虽说其内容及本体论性质较为复杂，但有一点是可以肯定的：它在本体论上初始地要求超出传统形而上学关于意识的基本定向，亦即超出意识之为独立的实体或封闭于内在性之中的定向，而使意识作为人的意识，并使其本质性居留于对象性的关系中。因此，费尔巴哈在其为《基督教的本质》所写的二版序言（1843年）中，把他关于人及其本质的学说称之为“新哲学”：“这个新哲学，与迄今为止的哲学具有本质上的区别，它是与人之真正的、现实的、整个的本质相适应的，正因为如此，所以是与一切由于沉迷于超乎

^① 参见《费尔巴哈哲学著作选集》下卷，27页注1，北京，商务印书馆，1984。

人的、反人的和反自然的宗教和思辨之中而执迷不悟的人相抵触的。”^①

显而易见，费尔巴哈声言其宗教批判的立脚点——现实的人及其本质(特别是关于“意识”或“类意识”的基本理解方式)，根本地不同于从斯宾诺莎直至黑格尔的整个近代哲学，因为“这个哲学，并不将斯宾诺莎的实体、康德和费希特的‘自我’、谢林的绝对同一性、黑格尔的绝对精神等抽象的、仅仅被思想的或被想像的本质当作自己的原则，而是将现实的或者毋宁说最最现实的本质，真正最实在的存在(Ens realissimum)：人，即最积极的现实原则当作自己的原则”^②。这个原则，不仅对于费尔巴哈的宗教批判来说，而且对其哲学本体论的立脚点来说，具有根本的重要性。

第二节 费尔巴哈对整个哲学—形而上学的批判

前面的讨论已经表明，费尔巴哈对宗教的人本学批判同时要求着“新哲学”的建构，因而费尔巴哈的批判就并不止于宗教。如果说，宗教异化主要表现为“宗教的反思”亦即表现为神学，那么，神学性质的整个版图却超出了狭义的宗教，而是扩展到并且特别地深入于思辨哲学的领域。在这个意义上，费尔巴哈的宗教批判真正说来乃是神学批判，而他的神学批判同时就是思辨哲学批判。因为在费尔巴哈看来，神学和思辨哲学不仅在本体论上是同一性质的，而且二者之间具有至为紧密且至关本质的“共谋关系”。于是，费尔巴哈宗教批判的矛头便同时指向思辨哲学，亦即神学性质的或作为神学的哲学——首先是黑格尔哲学。

^① 《费尔巴哈哲学著作选集》上卷，13页，北京，商务印书馆，1984。

^② 同上书，13—14页。

一、神学与哲学

在《基督教的本质》的初版序言中，费尔巴哈便指认说，每一种特定的宗教，意味着一种信仰方式；而每一种信仰方式，都同时又是一种思维方式。在这个意义上，思辨哲学和神学是彼此一致并且互相补充的：“思辨宗教哲学”使宗教变成了哲学的牺牲品，而“基督教神话学”又使哲学充当宗教的牺牲品。^① 因此，比如说，思辨哲学的“创造”与神学的“创世”从根本上来说是完全相同的：两者都试图“由上帝而到世界或由上帝中导出世界”，两者的立脚点都是“绝对无限制的主观性”，从而两者的所有工作便在于尽可能地证实这种主观性乃是“完全单独的超于世界和外于世界的本质性”。^② 所以，当费尔巴哈揭示神学的秘密是人本学时，他也同时把思辨哲学的秘密揭示为神学——思辨神学。

作为思辨神学的哲学首先并且特别地体现在黑格尔哲学中，因为这一哲学正是思辨哲学的集大成、它的总纲、它的完成了的形式。费尔巴哈力图予以证明的一点是（这是费尔巴哈的重要功绩之一）：黑格尔哲学乃是“神学最后的避难所和最后的理性支柱”。因为黑格尔哲学不过是通过理性而得以合理论证的宗教，是以思维形式表现出来的神学。正如黑格尔本人直接称其“历史哲学”的整个展开过程为“辨神论”一样，他的“逻辑学”在令直接性的理念自由地外化为自然^③时，不过是重复了基督教的创世说。因此，在费尔巴哈看来，既然黑格尔哲学只是用“理性的说法”来表达的神学，那么，“谁不扬弃黑格尔哲学，谁就不扬弃神学”。^④

① 参见《费尔巴哈哲学著作选集》下卷，1—2页，北京，商务印书馆，1984。

② 同上书，138页。

③ 参见[德]黑格尔：《小逻辑》，427—428页，北京，商务印书馆，1980。在该著的最后一节即第244节中，黑格尔宣称，“绝对自由的理念”在其自身的绝对真理性中，“它自己决定让它的特殊性环节，或它最初的规定和它的异在的环节，直接性的理念，作为它的反映，自由地外化为自然”。在费尔巴哈看来（以及在后来的马克思看来），这正是一种公开的创世说。

④ 参见《费尔巴哈哲学著作选集》上卷，114页，北京，商务印书馆，1984。

在1839年的《黑格尔哲学批判》中，费尔巴哈对这种作为思辨神学的哲学开展了较为全面的和系统的清算。批判的矛头首先针对着黑格尔哲学的“理性专制主义”和“逻辑图式主义”。因为这两者特别是两者的结合，不仅最充分地表现出思辨哲学的神学性质，而且乃是由哲学导向神学的最可靠的道路。费尔巴哈指证说，黑格尔的精神在本体论上是一种“逻辑学上的精神”，而这种精神又特别地显示在“他的历史观和他对历史的处理上”。费尔巴哈之所以一开始就使“历史”这个主题课题化，不仅是因为黑格尔哲学确实可由“历史原则”来担任总纲，而且是因为他希望借此较为便捷地得出其本体论批判的结果来。

在费尔巴哈看来，虽然黑格尔的历史方法自夸“走自然的道路”，且能够深入地把握住“生命”，但这种方法最终却是反历史的。因为黑格尔哲学仅仅以“时间”为直观形式，但并不同时以“空间”为直观形式，而自然却总是“把空间的自由主义与时间的专制主义倾向结合起来”。^①在这里，费尔巴哈的意思是说，黑格尔的历史方法所采取的形式，本身只是“排他的时间”（从属和继承），而并非同时是“宽容的空间”（并列和共存）；也就是说，黑格尔的历史原则只有“时间”的“专制主义”那一度，而缺少“空间”的“自由主义”那一度。关于这些用词的微妙意义的辨析，并不是我们在这里有必要去做的，因为重要的事情在于：按照德国哲学史上之传统的和公认的标准用法，“时间”和“空间”作为直观形式乃是感性的，亦即从属于感性这个领域或范围。现在无论“感性”对于费尔巴哈来说具有什么意义并且具有何等的重要性，它的一端（即“空间”）已经被黑格尔的历史方法所截除、所阉割了，从而“模仿自然”一事已使“原本的生命”折其一端了。

那么，“时间”的那一度又如何呢？原本在费尔巴哈那里被比拟地使用的“时间”难道不是黑格尔的历史原则吗？是的，它可以

^① 参见《费尔巴哈哲学著作选集》上卷，46页，北京，商务印书馆，1984。

在某种意义上被比拟地用来提示黑格爾的历史原则，并且正是提示其绝对的历史原则。然而，恰恰由于这一历史原则在本体论上乃是绝对的或关于绝对的，所以它从根本上来说乃是没有“时间”的和反“时间”的。绝对之所以为绝对，已经先行地被理解为超感性的，从而绝对的历史原则或方法也就是超感性的。费尔巴哈看出了这种矛盾：一方面是历史及其不同的特殊发展阶段；另一方面是作为“绝对阶段”的例如绝对的宗教(基督教)或绝对的哲学(黑格爾哲学)。在这种情况下，作为独立存在的各个发展阶段所具有的历史意义，便只是“作为一些影子、一些环节、一些以毒攻毒的点滴而继续存在于绝对阶段中”。^①一句话，那种似乎以“时间”为唯一向度的哲学终于在绝对的历史方法中成为反“时间”的了，并且正因为如此，在费尔巴哈看来，它也就是反历史的(或虚假历史的)。关于这样的矛盾，费尔巴哈写道：“随着上帝在一个一定的时间内以一个一定的形相显现，时间和空间本身也就已经消灭了，因此也就别无他望，只有等待世界的真正终结。这样，历史是再也无法设想的：它是无目的、无意义的。上帝化身和历史是彼此绝对不相容的。只要上帝本身走进了历史，历史就结束了。”^②

那么，黑格爾的绝对者上帝、超感性—超自然的并因而是反时间—反历史的上帝在哲学本体论上又是什么呢？它是作为绝对理性的精神或意识，而绝对理性的真正形式乃是逻辑学——正是在这里，黑格爾哲学的理性专制主义和逻辑图式主义以一种结合的方式充分地表现出来。按照费尔巴哈的看法，这种理性的专制主义首先就在于：不仅把绝对者理解为理性，而且把理性理解为绝对的。在这种情况下，非理性的东西——首先是感性或感性的东西^③，还可能具有其真正的和本己的意义吗？这非常类似于后

① 参见《费尔巴哈哲学著作选集》上卷，47页，北京，商务印书馆，1984。

② 同上书，48—49页。

③ 感性，是费尔巴哈哲学之最重要的基本原理之一。在费尔巴哈那里，“感性”所具有的意义是与传统哲学所呼之同名者有重要区别的。在这里我们还不拟展开，而仅以某种提示的方式揭示其反对理性专制主义的那一度。

来的法国存在主义者对黑格尔理性专制主义的追问：存在的规定难道只是理性吗？甚至，理性的规定难道有可能真正触到存在吗？如果回答是否定的（“存在不能被还原为知识”），那么，在《精神现象学》中完成为“绝对知识”的理性，有什么权利霸占整个存在的领域，并且将“激情”等等非理性的东西——例如“苦恼的意识”之类^①——作为归根到底无关紧要的和非本质的东西迅速地加以扬弃，亦即使之成为被“理性”吞噬了的环节呢？同样，在费尔巴哈看来，黑格尔的理性专制主义从根本上使其历史原则成为虚假的：如果现实的历史乃是人的历史，那么，人的理性或精神还需要其器官，即脑袋；而且，除了理性或精神的器官，还需要其他的器官，即感官，所以——费尔巴哈富于表现力地说——不管脑袋多么万能，总有一个一定的鼻子在它上面，且不论这鼻子是大的还是小的、尖的还是塌的，弯的还是直的。^②

当黑格尔哲学将理性绝对化为上帝之际，这种绝对化的理性便开展为逻辑图式主义，亦即构成为一个“神圣的逻辑学的天国”。因此，黑格尔哲学的真正核心、本质和基础乃是《逻辑学》。如是，则就本质和基础言之，费尔巴哈称“现象学不是别的，就是现象学上的逻辑学”；马克思则把“法哲学”等看作是应用的逻辑学。^③ 在这里，作为上帝的绝对理性便在逻辑图式中被纲领化和形式化，并且正是在逻辑学这一“神圣的天国”中找到真正适合于自身的和最本己的样式。因此，思辨理性的逻辑从一开始就把自身理解为

① 黑格尔“精神现象学”的环节或阶段之一——“自我意识”的最后环节，并向“理性”阶段过渡。（参见《精神现象学》上卷，140—153页，北京，商务印书馆，1979）法国存在主义者对“苦恼的意识”发掘甚多，但反对黑格尔的理性主义。

② 参见《费尔巴哈哲学著作选集》上卷，48—49页，北京，商务印书馆，1984。

③ 马克思在1843年的《黑格尔法哲学批判》手稿中指出，在黑格尔那里，国家的各种规定的实质乃是“逻辑的形而上学的规定”，因此，在这里，“注意的中心不是法哲学，而是逻辑学”。构成真正本质的东西乃是逻辑本身，是逻辑本身化身为事物；于是，国家等的具体规定真正说来是非本质的。如果抛开各种不同的规定，实际上就会得到“逻辑学中的一章”。在这种意义上，“整个法哲学只不过是逻辑学的补充。十分明显，这一补充只是对概念本身发展的某种附加的东西”。（参见《马克思恩格斯全集》第3卷，22—23页，北京，人民出版社，2002）

(并且在整个发展过程中把自身建立为)仍然是抽象的精神世界：说它是精神世界，是因为它只是思维的自我运动；说它仍然是抽象的，是因为尽管它构成具体的思维规定或具体的思辨环节，但这些规定或环节却始终只不过是纯粹思维的形式——逻辑图式。这个逻辑图式，诚然是理性的，但它同时也是神学性质的，是神学的理性表达和理性证明。所以，费尔巴哈在1842年的《关于哲学改造的临时纲要》中写道：“黑格尔的逻辑学，是理性化和现代化了的神学，是化为逻辑学的神学。神学的神圣实体是一切实在性、亦即一切规定性、一切有限性的理想总体或抽象总体，逻辑学也是如此。世界上的一切事物可以在神学的天国里再现，自然中的一切事物也可以在神圣的逻辑学的天国里再现……在黑格尔哲学中，对一切事物也是作二次考察：先作为逻辑学的对象，然后又作为自然哲学和精神哲学的对象。”^①

二、对黑格尔哲学的本体论批判

前文的分析表明，在费尔巴哈看来，黑格尔哲学作为思辨神学，其本体论的核心乃是绝对理性及其逻辑图式。因此，费尔巴哈就从本体论上围绕这个核心而开展出对黑格尔哲学的总批判。这一批判大体上从三个方面来展开，即：(1)哲学的开端；(2)整个抽象化过程——其实质是单纯的思想形式、逻辑形式，以及这种形式的思辨推理；(3)终局：思想的内部自身。

第一，关于黑格尔哲学的开端。黑格尔的《逻辑学》是从“存在”开始的。这个“存在”当如何理解呢？费尔巴哈说，这个“存在”乃是“存在的概念”或“抽象的存在”。因而，黑格尔从“存在”开始，初始地就是从存在的概念或抽象的存在开始。黑格尔在《小逻辑》第84节中说，“存在只是潜在的概念”；第85节说，存在自身以

^① 《费尔巴哈哲学著作选集》上卷，103页，北京，商务印书馆，1984。

及从存在中推出的各范畴，可以被看成“对于绝对的界说，或对于上帝的形而上学的界说”；第86节说，“纯存在”之所以被当作逻辑学的开端，是因为它既是“无规定性的单纯的直接性”，又是“纯思”。^①很显然，这种哲学的开端，先行地诉诸概念立场，诉诸绝对理性的思辨立场。费尔巴哈就此指出，在黑格尔哲学中，作为逻辑学开端的存在，一方面以现象学为前提；另一方面以绝对理念为前提。“纯存在”（亦即最初的、不确定的存在）一开始就是理念，它被设定为理念，设定为向理念的无限进展；反过来说，这个最初的和不确定的存在“最后是被取消了，它被证明是不真实的开端”。确切些说，它被扬弃了，这个扬弃证明它不过是理念自身的最初环节或单纯的直接性。在这种关于“存在”的本体论中，作为开端的存在已经是从绝对理性中的诞生，并印有它的可靠的出生证明：它是“逻辑里的存在”，是作为理念的存在。因此，如果有人起始就承认了这种存在，即“逻辑里的存在”，那么，他也就承认了“理念”；如果有人证明了这个存在，那么，他也就已经证明了理念。^②

费尔巴哈在本体论上坚决地反对这样的开端或出发点。在他看来，黑格尔是从“存在的概念”或“抽象的存在”开始，为什么我就不能从“存在本身”、亦即从“现实的存在”开始呢？这样的问题意味着：“存在的概念”决不是一个真实的开端，至少不是一个能够触到“存在本身”的真实的开端；毋宁说存在的概念倒是策划了一个遮蔽存在本身、并且从一开始就使之湮没无闻的阴谋。“如果存在本身已经假定了理念，因而理念本身已经被假定为最初者”，那么，在这里，就像真正的最初者不是存在而是理念一样，整个中介过程所完成并且所实现的东西也不是“存在本身”，而只可能是“理念本身”。如果“存在本身”方始是真实的开端，那么，“为什

^① 参见[德]黑格尔：《小逻辑》，187—190页，北京，商务印书馆，1980。

^② 参见《费尔巴哈哲学著作选集》上卷，61—62页，北京，商务印书馆，1984。

么就不从真实的开端开始呢？”^①

费尔巴哈在本体论上深入提示了那个初始就被“存在的概念”（即“逻辑里的存在”）所压杀、所谋害的“存在本身”：纯粹的存在只是一个完全抽象的东西，而根本不符合于“实在的存在”；只有具体的存在才是现实的，而这里所说的具体性根本不是黑格尔在思辨的思维中所构造起来的那种具体性，毋宁说，它倒是一种感性的具体性，一种始终保持在感性内容中的具体性。只有一定的存在才是存在，换言之，一切存在都是一定的存在；如果你去除了存在的全部确定性，你也就不可能留下任何存在了。“人的概念是这样，存在的概念也是这样：如果你从存在的概念中除去存在的内容，这个概念就不再是存在的概念了。有多少不同的事物，就有多少种不同的存在。存在与存在着的事物是同一的。如果你去掉了一物的存在，你也就去掉了它的一切。……存在并不是什么特殊的概念：至少对于理智说来，存在就是一切。”^②

费尔巴哈以全部的直率和勇气，要求在本体论上制止“存在的概念”对“存在本身”的抽象化图谋，要求从根本上恢复“存在的内容”，从而达于存在本身——实在的存在或具体的存在。这里有必要提一下后来的克尔凯郭尔。因为在克尔凯郭尔看来，“存在”同关于“存在”的理论根本不是一回事，就像一张菜单和实际上的一餐饭根本不是一回事一样。无论如何，在“存在”与“存在的概念”之间有一种深刻的和根本的差别，而几乎整个西方哲学的传统（黑格尔是它的代言人）总是力图消除并且遗忘这种差别。克尔凯郭尔指证说，黑格尔以绝对的理性试图把“存在”一口吞下：他要从万能的理性本身中产生出存在，他要借逻辑带回存在；总之，他通过理性的思辨结构由思想“变出”存在，就像魔术师从帽子里变出兔子一样。与此相反，克尔凯郭尔认为，真正的“存在”本身，并

^① 参见《费尔巴哈哲学著作选集》上卷，51、61页，北京，商务印书馆，1984。

^② 同上书，63页。

没有什么特别深奥的东西，而只是我们通常的人的存在——具体的、个人的和有限的存在。黑格尔所谓思辨的具体性没有也不可能触到这种具体的存在。如果说存在不能由概念（哪怕是思辨的概念）来描述和揭示，那么，这并不是因为它太一般、太玄妙了，而毋宁说是因为它太稠密、太具体和太丰富了。^①

我们在这里之所以提到克尔凯郭尔，不仅是因为对黑格尔的哲学之开端（“存在”）的批判自费尔巴哈导其先路以来可以说是不绝如缕，而且还因为费尔巴哈的本体论批判在力图超出概念立场——从而反对理性专制主义和逻辑图式主义——这一点上和克尔凯郭尔颇为一致。在费尔巴哈看来，存在，亦即逻辑学所理解的一般存在，仅是存在的抽象概念，因而，它的真正的对立面并不是黑格尔《逻辑学》中的“无有（亦即“无”或“非存在”），而是“感性的具体存在”。为什么说纯存在的真正对立面不是“无有”呢？因为从本体论来说，这里的“无有”之站在概念立场上正像“存在”之站在完全相同的立场上一样，它从一开始就不是否定“存在的概念”（作为概念的存在）而只是肯定它，不是否定“逻辑里的存在”而只是肯定它。那么，“感性的具体存在”又如何呢？它不是作为概念的“存在”，更加确切些说，“感性的具体存在”根本不从属于概念立场：它不是作为一个概念而与另一个概念构成对立，毋宁说，它初始地就是作为概念立场的对立物出现的。所以，费尔巴哈说，“感性存在否定逻辑上的存在”^②。如果说，黑格尔的存在概念从一开始就远离并且扼杀了“存在本身”，因而只是一个虚假的开端，那么，作为“真实的开端”的存在本身，就只能在概念立场的对方开始出现；如果说，整个哲学一般地说来都始终只是站在概念立场上并依这一立场来把握存在的话，那么很显然，“真实的开端”

^① 参见[美]巴雷特：《非理性的人》，165—172页，上海，上海译文出版社，1992。

^② 《费尔巴哈哲学著作选集》上卷，63页，北京，商务印书馆，1984。

一般说来就不可能在哲学之中，而只能在哲学的对方。所以，费尔巴哈乃吁求一种初始时“无所假定的哲学”，亦即一种“从自己的对方中间产生出来的哲学”^①。

第二，黑格尔整个哲学只是抽象思辨的形式主义。在费尔巴哈看来，虽然黑格尔卓有成效地批判了主观意识进而要求达到客观的思想——把握住“现实的内容”，但真正说来，思辨的思维只是佯言深入到了无限的具体性之中，实际上却始终滞留于并且也仅实现为一个完全无内容的抽象形式——一个单纯理性思维的逻辑图式或框架，以及一个与之相适应的概念的和反思的世界。按照费尔巴哈的看法，当黑格尔如此这般地设定其哲学的开端，并且如此这般地在其方法中销蚀折损“时间”和“空间”（作为“感性实在”那一度的提示物）时，他已经从根本上摧毁了真正的内容和真正的质。换言之，黑格尔已经在本体论基础上把真正的内容或质先行地掏空并且使之转化为单纯的思维形式了。

因此，在黑格尔那里，虽说绝对理念要求得到证明——中介过程就是这种证明，但在获得形式上的证明以前，它在实质上已从本体论上被设定了；也就是说，绝对理念对于黑格尔来说虽然形式上没有被假定，但是“在本质上是假定了”。因而，黑格尔的整个哲学，亦即对“绝对”的证明，在本质上、在原则上只具有一种“形式的意义”。这里的情形（作为整个哲学之展开过程的情形），与作为其哲学之开端的情形是完全一致的：“从存在开端，乃是一种单纯的形式主义，因为这并不是真正的开端，并不是真正最初的东西；……理念假定为他物的东西，在本质上又已经假定理念为前提。所以证明只是一种形式的证明。……这种矛盾就是绝对理念的过程：绝对理念以存在和本质为前提，但是存在和本质实

^① 《费尔巴哈哲学著作选集》上卷，63页，北京，商务印书馆，1984。此外，费尔巴哈还说：“哲学必须从自己的反题，从自己的‘他我’开始，否则开端将总是主观的，将总为自我所吞没。无前提的哲学就是以自我为前提、从自我开始的哲学。”（88页）

实际上又已经以理念本身为前提。这一点是唯一充分说明逻辑的实际开端与处在终结之中的真正开端之间的矛盾的根本。”^①

黑格尔的哲学不只是绝对理念的哲学，而且同时是绝对方法的哲学。绝对理念自己证明自己，而这种证明就是辩证法，亦即中介过程。然而由于上述之理由，黑格尔的中介只是一种“形式的中介”：绝对理念只是从一种形式的和表面的对立中产生自己，而并不是通过“一种实际上另外的东西”来产生和表明自己（后者方始是真正的证明）。这种形式主义充分地表现在纯粹思维形式和逻辑形式的图式主义中。费尔巴哈说：这是一些抽象的逻辑形式，这些形式以形而上学概念（诸如普遍性、特殊性、个别性、全体、部分、必然性等）为前提；逻辑的关系因而只是形而上学的关系，只有作为“范畴科学”的形而上学才是“真正的、秘传的逻辑”，而“黑格尔的深刻思想就是这种逻辑”。^②

在费尔巴哈看来，黑格尔确实力图深入于内容并且要求把握质（因此他反对康德和费希特的主观主义），但是，当他把思想先行地规定为“事物的自身”时，事物便仅仅具有思想或思想物的意义；而思想或思想物在黑格尔那里虽然被要求为辩证的过程所中介（因此他反对谢林的直接知识，即“理智直观”），但这一中介过程本身最终又仅仅是理性的规定、思辨的反思、逻辑的范畴。一句话，仅仅是抽象的思维形式。正是在这个意义上，费尔巴哈指认黑格尔的方法“基本上或者至少在大体上就是费希特的方法”。当时大体上属于“费尔巴哈派”的马克思也持同样的观点。在《黑格尔法哲学批判》中，马克思称黑格尔哲学为“逻辑的、泛神论的神秘主义”。在这种神秘主义中，总是可以看到事情的“双重的历程”，即秘密的和公开的；“内容”属于公开的部分，而秘密的部分

^① 参见《费尔巴哈哲学著作选集》上卷，59、65页，北京，商务印书馆，1984。

^② 同上书，66—67页、57页注1、60页注1。

所关注的总是在事物中(例如在国家中)寻找“逻辑概念的历程”。因此,在这里真正重要的始终是这个秘密的部分。黑格尔在任何地方都把理念——“观念自身内部”——当作主体,因而,永远是“同样的一些范畴”作为本质性,时而为此一领域、时而为彼一领域提供灵魂。这样一来,露骨的神秘主义就变成了同样露骨的形式主义:思想本身不是从对象中发展出来的(不是“事物本身的逻辑”),而是按照“在抽象的逻辑领域中已经形成了的思想”来制造自己的对象(亦即“逻辑本身的事物”)。^①

第三,黑格尔哲学的终局或实质乃是思想的内部自身,是意识的内在性。这一点事实上已经以一种潜在的方式包含在前述的两点中了。在费尔巴哈看来,当黑格尔哲学的开端——“存在”——一开始就被设定为理念时,当理念的整个展开过程——辩证的中介过程——从根本上来说不过是纯粹抽象的思维形式或逻辑范畴的运动时,黑格尔哲学的实质便最终地并且充分地表现为思想的“内部自身”,而这种内部自身也就是意识的内在性。正因为如此,黑格尔的体系就是一个“封闭的圆圈”(终点又回到它的开端);这是一种“形式上的循环运动”,终局乃是“把过程总括到自身之内”。这意味着绝对理念终于取消了它的中介过程,并且把这整个广大的“存在”总括为一个理念;这同样意味着在全部思辨推理中,“逻辑把我们引回到我们自身,引回到内在的认识活动”。^②

就此看来,思辨的辩证法不仅是纯粹抽象思维的形式主义,而且是局限于思想之内部自身从而局限于意识之内在性的主观主义,只不过是一种被绝对化了的主观主义。于是,绝对精神的“自我活动”,在本体论上不过意味着思想、意识在自身内部的不停息的旋转,意味着整个中介过程不断地返回到最初的东西,亦即不断地返回到一开始就被设定为作为理念的存在、作为思维形式的

^① 参见《马克思恩格斯全集》第3卷,10—22页,北京,人民出版社,2002。

^② 参见《费尔巴哈哲学著作选集》上卷,52—54页,北京,商务印书馆,1984。

存在上去。

正是由于在本体论上完全局限于思想的内部自身(虽然有作为事物自身的思想和作为思想的思想之间的差别),所以,真正说来,思想之走到思想之外并触到世界(有内容的、超出思想的抽象形式的世界),就像“自我”从它内部走出来并触到“非我”一样,乃是自相矛盾的。因此,除非是借助于真正的奇迹,否则的话,我们就只能永远逗留在黑格尔的《逻辑学》中并且始终在其内部兜圈子。就像费尔巴哈毫不留情地指证了这种实际上来自于神学的“创世”乃完全从属于神秘主义的奇迹一样,马克思在《1844年经济学哲学手稿》中也犀利地揭示了黑格尔哲学的实质乃在于思想的内部自身或意识的内在性:绝对精神也就是“知道自己是绝对自我意识的主体”,而这个主体的整个展开过程或运动过程归根到底只是它“在自身内部的纯粹的、不停息的圆圈”(旋转)。因此,黑格尔哲学在本体论上的实质正在于思想的内部自身,亦即“在自身中转动的思维”;只是由于这种围绕自身的不停息的旋转最终将不得不归于无穷尽的“重复”,所以,用马克思富于表现力的话来说,它将对自身感到“无限的厌烦”。由于这种厌烦,黑格尔就试图从“抽象的、只在思维中运动的思维”中释放出整个自然界(亦即从逻辑学过渡到自然哲学)。然而,这个被释放出去的自然界只是“抽象的自然界”,亦即只是“自然界的思想物”——自然界诸规定的抽象概念。之所以如此,是因为自然界一开始就被禁锢于绝对观念即思想物中。如果说,整个自然界不过是在外在的形式下重复逻辑的抽象概念,那么,自然界的目的无非就是对抽象的确证,对抽象的“自我运动”的确证。^①在这个意义上,自然界作为理念的异在的形式,重又返回到理念的内部自身,并且在本体论上确证唯有理念才是真实的东西。当马克思和费尔巴哈一样揭示出这一真相时,他们确实抓住了思想或意识的内在性对作为“真实客体”的自

^① 参见《马克思恩格斯全集》第3卷,332—338页,北京,人民出版社,2002。

然界的非法入侵。这有点像一位学者颇为幽默地指出的那样：黑格尔和他的几乎所有的哲学前辈一样，都犯有盗窃罪，只是“可怜的黑格尔在试图归还赃物的行动中被抓获了”。^①

三、一般哲学—形而上学批判

在对黑格尔哲学进行全面清算之际，费尔巴哈还力图指证出来的一点是：黑格尔哲学不仅代表着德国唯心主义的本质，而且也代表着整个近代哲学的本质——“斯宾诺莎是近代思辨哲学真正的创始者，谢林是它的复兴者，黑格尔是它的完成者”^②。进而言之，它不仅代表着近代哲学的本质，而且也一般地代表着全部哲学或整个哲学的本质。如果说，一般哲学的本质可以被概括为“形而上学”的话，那么，黑格尔哲学这一“事实上也是曾经存在过的体系中最完备的体系”，便意味着全部形而上学的完成。因此，对黑格尔哲学的批判便理应开展出对整个近代哲学的批判，乃至开展出对一般哲学的批判。^③

在费尔巴哈看来，黑格尔的逻辑学的开端，事实上“应当就是一般哲学的开端”。之所以这么说，是因为全部哲学—形而上学，特别是近代形而上学，总是起始于、立足于抽象的思维形式，亦即始终拘执于逻辑的概念或范畴。否则的话，哲学似乎就背离了它的本质并因而终止其自身为哲学了。所以，费尔巴哈指出，哲学总是有所假定的，它直接假定自身，并且都是从自身开始，亦即从抽象的思维形式开始——无论其立脚点是什么，也无论其所设定的本源的根据被称作什么，总而言之它们都只是并且不能不是抽象的思维形式（就这一点而言，“作为物性的物性”和“作为观

① 参见[美]巴雷特：《非理性的人》，168页，上海，上海译文出版社，1992。

② 《费尔巴哈哲学著作选集》上卷，101页，北京，商务印书馆，1984。

③ 费尔巴哈说：“黑格尔哲学是近代哲学的完成。因此新哲学的历史必然性及其存在理由，主要是与对黑格尔的批判有联系的。”（《费尔巴哈哲学著作选集》上卷，147页，北京，商务印书馆，1984）

念的观念”是完全一样的，它们都仅只是逻辑里的某种东西，或作为概念的某种东西)。正是在这个意义上，费尔巴哈说，全部近代哲学都是“从自己开始的”，它们“直接假定哲学为真理”。也就是说，它们从作为自身本质的抽象的思维形式开始，并始终认定就是这种思维形式直接构成为真理。于是，对黑格尔哲学的批判，同时也就是对“从笛卡尔和斯宾诺莎起的整个近代哲学”的批判。^①如果说思辨哲学的秘密乃是神学，那么，近代哲学整个地说来乃是思辨的，或者说具有思辨哲学的本质。总而言之，思辨唯心主义不过是以理性思维的方式重述了一遍基督教神学，因而它实际上也不过是以理论的方式诉诸神学所诉诸的同样的东西，要求于神学所要求的同样的东西。若合而言之，唯心主义不是别的，就是“理性的或理性化了的有神论”；若分而言之，则主观唯心主义乃是“有神论的唯心主义”(主观性及其与世界的对立)，而绝对唯心主义乃是“泛神论的唯心主义”(绝对的主观性)。^②

那么，近代唯物主义又如何呢？这里的重点显而易见是斯宾诺莎。因为正如黑格尔所说，在18世纪的法国哲学中，所谓唯物论和无神论公然出现了；而法国哲学真正说来乃是在这样一个主题——“思维是物质的一种存在方式”——上，完成了斯宾诺莎的实体。^③正是在这个意义上，费尔巴哈称斯宾诺莎的泛神主义是“无神论”和“唯物主义”，甚至还做出这样一个著名的评价：“斯宾诺莎是现代无神论者和唯物主义者的摩西。”^④

既然如此，那么斯宾诺莎主义以及整个的近代无神论和唯物

① 参见《费尔巴哈哲学著作选集》上卷，63—67页，北京，商务印书馆，1984。

② 同上书，144—146页。

③ 参见[德]黑格尔：《哲学史讲演录》第4卷，216—217页，北京，商务印书馆，1978。此外，黑格尔还写道：“这里是法国哲学向无神论迈进的场合，它把应当理解为最后本体、能动者、作用者的东西规定成了物质、自然等等；可以说，这大体上就是斯宾诺莎主义，斯宾诺莎主义是把实体这个唯一的東西当作最后本体提出的。法国人所做的尤其是这样。”(221页)

④ 参见《费尔巴哈哲学著作选集》上卷，140页，北京，商务印书馆，1984。

主义难道不就是唯心主义的反面，特别是思辨唯心主义的反面，并因而终究是神学的反面吗？在费尔巴哈看来，从某种意义上说，事情确实如此：就像相反的名称已经提示出来的那样，唯物主义乃是唯心主义的反面，无神论乃是有神论的反面。但是，从另一种意义（事实上也是更加深入的意义）上来说，这两者的对立是被保持在神学内部的对立，并且因而毋宁说它们作为神学乃是相互补充的。费尔巴哈由此就认为，“斯宾诺莎哲学是神学的唯物主义”^①。在这个判断中，重要的不只是“唯物主义”，而且还特别的是“神学”。就前一个方面而言，斯宾诺莎哲学与黑格尔哲学正好相反，因为黑格尔哲学乃是“神学的唯心主义”；但是，就后一个方面而言，两者又是一致的，亦即都是“神学的”。^②这不是非常矛盾吗？确实，非常矛盾。就像黑格尔一方面说法国18世纪的无神论和唯物论乃是斯宾诺莎主义，一方面又说斯宾诺莎的哲学真正说来不是无神论而毋宁说是“无世界论”^③一样。但是，在费尔巴哈看来，这不仅是斯宾诺莎哲学的矛盾，而且也是内在于黑格尔哲学的矛盾；更进一步说来，斯宾诺莎哲学和黑格尔哲学的共同矛盾，乃是整个泛神论的矛盾；而泛神论的矛盾，又最为突出地表明为是整个近代哲学（作为思辨哲学—神学）的内在矛盾：“近代哲学是矛盾的，尤其是泛神论是矛盾的，因为泛神论是站在神学立场上对神学的否定，也就是说泛神论是神学的否定，然而本身又是神学：这个矛盾特别成为黑格尔哲学的特征。”^④

当费尔巴哈如此这般地指证这种矛盾特别是黑格尔哲学的特

① 参见《费尔巴哈哲学著作选集》上卷，151页，北京，商务印书馆，1984。

② 同上书，136—137页。

③ 参见[德]黑格尔：《哲学史讲演录》第4卷，113页，北京，商务印书馆，1978。此外，海涅为了强调类似的观点甚至这样写道：“只有缺乏理解和心怀恶意的人才会把‘无神论的’这个形容词强加到这种学说上去。迄今为止还没有一个人比斯宾诺莎在阐述神性时做得更为庄严。与其说他否定上帝，倒不如说他否定人类。在他心目中一切有限的事物只是这个无限实体的种种样态。”（[德]海涅：《论德国宗教和哲学的历史》，67页，北京，商务印书馆，1974）

④ 《费尔巴哈哲学著作选集》上卷，147—148页，北京，商务印书馆，1984。

征时，他正是把黑格尔哲学作为整个近代哲学的完成，亦即作为整个近代思辨哲学—神学的完成来看待并加以批判的。因而，在这种批判中，费尔巴哈决不是也决不可能是站在斯宾诺莎主义的立场上来批判黑格尔，恰恰相反，对于黑格尔的批判立即表明它同时就是（并且在某种意义上首先就是）对斯宾诺莎主义的批判，对泛神论及其内在矛盾的批判，亦即对一般哲学—形而上学的批判。正是在这个意义上，马克思在1844年谈到费尔巴哈的伟大功绩时说：他“证明了哲学不过是变成思想的并且通过思维加以阐明的宗教，不过是人的本质的异化的另一种形式和存在方式；因此哲学同样应当受到谴责”^①。

第三节 人本唯物主义本体论的基本要点

费尔巴哈的哲学—形而上学批判虽然未竟全功，但却是意义深远的。因为他首次发动了指向一般哲学—形而上学的批判。这一批判的目标，不是这种或那种哲学，不是此一形而上学或彼一形而上学，而是整个柏拉图主义传统，是它所建立起来并立足其中的“超感性世界”。当黑格尔以其宏伟壮阔的体系完成了近代哲学，当这一体系似乎一劳永逸地建立在牢不可破的坚实基础之上时，费尔巴哈却开始对这个大厦的基础本身发动了猛烈的攻击。我们在前面已经看到，这一攻击固然首先是否定性的和批判性的，但这种否定性的批判——无论是对宗教的批判还是对一般哲学的批判——势必有其立足其上的哲学基地，而这一基地就是费尔巴哈的人本唯物主义本体论。自《德法年鉴》时期以来，马克思受到这种人本唯物主义本体论的重大影响，并因而直接关系到马克思日后所发动的以本体论革命为核心的哲学革命。

^① 《马克思恩格斯全集》第3卷，314页，北京，人民出版社，2002。

一、感性—对象性与“超感性世界”

马克思在《1844年经济学哲学手稿》中概括费尔巴哈的“伟大功绩”之一是：他“把基于自身并且积极地以自身为根据的肯定的东西同自称是绝对肯定的东西的那个否定的否定对立起来”^①。就哲学本体论而言，所谓“基于自身并且积极地以自身为根据的肯定的东西”，就是费尔巴哈哲学所主张的“真正的、实在的感性”。而与“感性”相对立的，即“自称是绝对肯定的东西的那个否定的否定”，就是黑格尔的“绝对精神”。这就是说，费尔巴哈在本体论上把“感性”与“绝对精神”对立起来。

在费尔巴哈的整个哲学思考中，感性原则的确立和提出，意味着他在本体论上把真理性和现实性指派给感性的实在或实在的感性（而不是理念、观念或范畴）。费尔巴哈试图以这个崭新的感性原则，来与黑格尔哲学所代表的近代哲学、一般哲学—形而上学、乃至整个柏拉图主义传统相抗衡。确实，就其出发点而言，费尔巴哈的这—本体论立场已然不是与某种哲学的后果发生片面的矛盾，而是与一般哲学—形而上学的前提形成全面的矛盾。按照海德格尔的释义，所谓哲学，就是形而上学，即柏拉图主义；所谓形而上学或柏拉图主义，可以被概括为两个根本要点，即：（1）把感性世界和超感性世界严格地区分开来，并对立起来；（2）把本质性或真理性仅仅归诸超感性世界，而无关乎感性世界。因此，在哲学—形而上学中，感性事物的实在性唯在于“分有”超感性世界的真理性。正是在这个意义上，费尔巴哈说，黑格尔的《逻辑学》本质上“就是一般哲学的开端”。然而，如前所述，在费尔巴哈的本体论视域中，“存在”（逻辑学所理解的一般存在）的真正对立面并不是“无有”，而是“感性的具体的存在”。^② 在这里，按照感性存在的本体论定向，费尔巴哈所要实行的乃是一场彻底

^① 《马克思恩格斯全集》第3卷，315页，北京，人民出版社，2002。

^② 参见《费尔巴哈哲学著作选集》上卷，63—65页，北京，商务印书馆，1984。

的“颠倒”或“翻转”：本质性或真理性的领域不在超感性世界，恰恰相反，它在“感性的具体的存在”中。费尔巴哈力图要超出哲学—形而上学的范围，力图要以“感性”的原则来构成整个哲学世界——“超感性世界”——的真正的对方，亦即要以“感性的具体的存在”（“经验的、现实的存在”）来作为“逻辑学所理解的一般存在”（“纯粹的存在”）的真正的对立面。而这种企图从根本上超出一般哲学—形而上学的本质并与其形成决定性对立的出发点，被费尔巴哈概括在这样一个命题中：“感性存在否定逻辑上的存在。”

被费尔巴哈当作本体论原则的这个“感性”，是当下的和直接的、本原的和初始的，它的直接性乃是可以“用我们的鲜血来打图章担保的真理”^①。整个近代哲学乃至一般哲学，以理念、理性等的名义来贬黜感性，以抽象的方式把感性的事物作为非实在者和有限者加以扬弃。结果，在哲学中，正像物的真理性或实在性不在感性的物之中而在物的观念或概念中一样，整个世界的真理性或实在性亦不在其感性的存在之中，而在其作为超感性世界的理念王国中。更加重要的是，在费尔巴哈看来，这种颠倒之被撤销，或这种颠倒之被重新颠倒过来，决不可能诉诸哲学—形而上学之内部自身的对立。必须从哲学的外部出发，必须从哲学的外部颠覆整个哲学—形而上学的世界，即“超感性世界”。因此，费尔巴哈哲学（如果还能被称为“哲学”的话）的第一原则就是在哲学之外的原则，即“感性”这一原则。在这个意义上，费尔巴哈破天荒地声称：真理、实在、无限在哲学之外，而不在哲学之中；真理、实在、无限是哲学没有、也不可能触到或把握到的东西，即真正的感性世界。应当被颠倒过来的不是某种哲学的观念，而是整个哲学之非感性、反感性和超感性的原则本身。那种被哲学剥去和排除的东西，乃包含着有限事物的真正本质。这种本质不是别的，正就是感性（感性的特性或感性的质）；而感性乃是“真正的无限

^① 参见《费尔巴哈哲学著作选集》上卷，68页，北京，商务印书馆，1984。

者”，它提示出哲学之最后的秘密。由此可见，在费尔巴哈那里，感性直接提示着实在性，或者反过来说也一样，实在性就是感性。

那么，我们应当怎样从本体论上来理解（甚至包括应当怎样来言说）“感性”呢？在费尔巴哈看来，既然一般哲学从来没有真正承认过感性，或者，从来没有承认过真正的感性，那么，它（以及立足在它之上的知性科学）也就从来没有真正提供过理解和把握（甚至言说）感性的恰当方式。毋宁说，领会和言说感性的真正方式还是一门未知的学问，是“新哲学”的一项任务——它只有在“新哲学”的基础上才是可能的。既然真正的感性既不可能完全被湮没到一般的、形式的概念中，也不可能完全被吸收到经过中介的、思辨的概念中，那么毋宁说，它恰好在概念之外，在思维的抽象形式之外，它恰好是被概念形式所遗漏的东西，所以，真正的感性既不是什么概念，也不可能以概念的方式来定义，费尔巴哈只是以文学的方式来提示这样的感性。

第一，“感性”意味着时间和空间，意味着在时间和空间内的存在。按费尔巴哈的说法，时间和空间是“一切实体的存在形式”，只有在时间和空间内的存在才是真正的存在。反之，一种无时间性的感觉、意志、思想，乃至实体，是根本不存在的东西。思辨哲学实际上只是将脱离时间的发展当作“绝对”的一种形式或属性，因而只是任意妄为地将“没有发展的发展”变成绝对实体的自行发展（黑格尔哲学里的理性的静止必然要以时间的静止为结果）。不仅如此，任何一种形而上学，作为形而上学，总已经是从根本上排除了时间，而将永恒的、抽象的、与时间脱离的存在神圣化。^①因此，在这里必须特别予以指明的是，费尔巴哈就真正的感性所说的作为一切实体之存在形式的时间和空间，与近代哲学以及知性科学关于时间和空间的观念是相当不同的：时间和空间不仅意

^① 参见《费尔巴哈哲学著作选集》上卷，109—110、49页，北京，商务印书馆，1984。

味着感性，而且它们本身亦必须是真正感性的。康德的确在感性领域中讨论时间和空间问题，但却把它们理解为“纯直观形式”，因而事实上已经先行地把“感性”形而上学抽象化了；与此相类似，在知性科学如牛顿物理学中，时间和空间已被几何学均质化了，同样成了抽象化的产物。因此，费尔巴哈不仅明确地区分了“想象中的时间”和“实际上的时间”，区分了“空虚的时间”（“观念中的时间”）和“充实的时间”（个别人的“现实的一生”）^①，而且明确声称“空间和时间是实际的无限者的显现形式”^②。

第二，“感性”意味着生命，意味着生命的不可分割性。在费尔巴哈看来，任何抽象，无论是神学的抽象还是哲学的抽象（思辨），都是反对生命的，都是生命的对立物和终结，即死亡，因为超感性世界本身就是敌视生命的。与此相反，那种“不可分解与不可消灭的直接性”即感性，乃是生命的“不可让与的所有物”，是生命所固有的“区别于思维和知识的本质”。如果说神学和哲学的思辨乃把感性诽谤为错误和罪恶的根源，那么，没有错误和罪恶的地方（无论是神的天国还是逻辑的天国）恰恰就是没有生命之源的地方。如果说，神学和哲学的思辨乃把超感性世界标榜为永恒的国度，那么，事情恰好是：“永恒排斥生命，生命排斥永恒。”在这个意义上，感性便是生命，“感性便是现实”，感性便是完全性，而感性的观点无非就是“生命直观”的观点。

第三，“感性”意味着有痛苦而且能够感受到痛苦。“痛苦”提示着感性的直接性，提示着感性之前概念、前逻辑和前反思的性质。和纯粹的自发性、或能动性（自我意识）相反，感性乃是受动

① 参见《费尔巴哈哲学著作选集》上卷，134—135页，北京，商务印书馆，1984。区分是这样得到表述的：“这种想象中的时间与实际上的时间的差别从哪里来的呢？这是由于观念中的时间是空虚的时间，所以没有东西作为计算它的起点和终点的标准，而现实的一生则是充实的时间，在这种时间之内，有各种各样的困难堆积而成的山岳，屹立于现在和未来之间。”应当承认，费尔巴哈的这一区分是重要的和深刻的，而且他对于真正感性的时间性的提示在某些基本上亦是颇有卓见的。

② 同上书，110页。

性(被动的原则);而受动意味着它需要在它之外的存在——“没有需要的存在是多余的存在”;有需要就有痛苦,就能够感到痛苦——“只有能感到痛苦的东西才值得存在”。很显然,在这里,受动、需要、痛苦,无非意味着真正的感性:只有感到痛苦的实体才是必然的实体,只有“具有丰富的惨痛经验的实体”才是神圣的实体;反之,没有痛苦的实体乃是没有根据的实体,亦即“没有实体的实体”。因此,如果说对感性的真正领会来自于转向自身的物质思维的“抒情诗”,那么,这抒情诗正植根于“痛苦”——“痛苦是诗歌的源泉”。^①

因此,第四,“感性”意味着爱,意味着在爱之中。正像感性直接就是生命一样,生命直接就是爱:“生命之生命就是爱。”真正的存在、现实的存在,也就是“感性的存在,直观的存在,感觉的存在,爱的存在”。就此说来,真正的感性—感觉就是爱,或者,一般感觉就是爱。爱就是心情、感觉、情欲,而只有心情、感觉、情欲才是存在(感性存在)的真正标记,只有情欲的对象才是存在的。所以,费尔巴哈说,“存在”乃是一个感觉的秘密、爱的秘密;存在的秘密只在爱中显露,而不在抽象思维中显露。“爱是存在的标准”,是真理和现实的标准。整个旧哲学的立场乃是思维及其抽象形式:凡是不被思想的东西,就是不存在的。与此相反,新哲学的原则乃是爱,亦即感性—感觉的无限性和绝对性:不被爱的、不能被爱的东西,就是不存在的。“爱的痛苦”不仅揭示出观念中之存在与现实中之不存在的矛盾,而且揭示出爱的“无限的深刻性”,亦即个别事物的绝对价值,有限者的无限力量和无限本质。^②

当把“感性”与“超感性世界”对立起来时,费尔巴哈也把“对象

^① 参见《费尔巴哈哲学著作选集》上卷,106、110—111页,北京,商务印书馆,1984。

^② 同上书,166—170、232—234页。

性”与“绝对主体”对立起来。^①我们在前文已经提到过费尔巴哈用两个命题概述“对象性”之最初步的含义。对于费尔巴哈来说，“感性”和“对象性”并不是两个不同的原理，毋宁说，“感性”和“对象性”乃是直接同一的；对象性直接就意味着感性，正像感性也直接意味着对象性一样。一句话，在费尔巴哈那里，标志着现实性、实在性或真理性的对象性，无非是感性的对象性，或者就是感性—对象性。

感性—对象性原理在本体论上的重要之处，在于它特别尖锐地提示出隐藏在近代哲学深处的那种只是被表面上调和的二元对立，在于它试图以一种不依赖于“上帝”的神性本质、不依赖于“超感性世界”的现实的真理来克服和消除那些既作为形而上学的前提、又是为形而上学所设定的种种二元论（特别是思维和存在的二元论）。因此，从感性—对象性的本体论立场来看，绝对唯心主义立足其上的那个“享有盛誉的、精神与物质的思辨的同一性”（无限和有限的思辨的同一性，人和上帝的思辨的同一性，等等），实质上只不过是“近代的不幸的矛盾”的最高峰，是这种矛盾的“形而上学的最高峰”——它根本没有真正克服或解除矛盾，而只是将所有这些矛盾和对立统统遮蔽和掩盖起来。因此，在费尔巴哈看来，近代哲学之完成了的本质，只不过是“摆脱了主观性的理性限制，摆脱了一般感性或对象性的主观唯心主义的本质”，^②而现在的任务——超出近代哲学和一般形而上学之本质的任务——就在于从本体论上恢复感性对象性的真理性。

二、现实的人与现实的自然界

如果说在费尔巴哈那里，现实性乃在于感性对象性，那么很

^① 应当注意的是，在费尔巴哈那里（以及在稍后的马克思那里），“对象性”的含义是较为独特的。它尤其不同于那些把近代哲学的本质特征概括为“对象性”的批判家（例如海德格尔）所使用的相同概念，毋宁说倒是有着近乎相反的旨趣和含义。

^② 参见《费尔巴哈哲学著作选集》上卷，147—150页，北京，商务印书馆，1984。

显然，“新哲学”所力图开展出来的那个基本的本体论视域便是现实的人及其现实的世界。大体说来，这样的视域包含两种主要的感性—对象性关系，即人对自然界的关系以及人对人的关系。在前一种对象性关系中，得到呈现和确证的乃是“现实的人”与“现实的自然界”；而在后一种对象性关系中，得到呈现和确证的乃是“现实的人”及其“文化”、“社会”。然而，正如马克思的最初印象一样，费尔巴哈较多地关注自然，而较少地关注政治，所以，他总是集中地谈论“现实的人”和“现实的自然界”（人类和自然），甚至径直就来谈论“自然”，因为“现实的总和就是自然”（普遍意义的自然）。返回到自然乃是新哲学的真正使命，最深奥的秘密就隐藏在最简单的自然物里面，“只有回到自然，才是幸福的源泉”。^①

在费尔巴哈看来，只有感性的观点、对象性的观点，才能在本体论上积极地引导到“现实的人”和“现实的自然界”。抽象的经验论、唯物论、唯心论、实证主义等，和黑格尔哲学一样，都属于抽象的思辨和浮夸（虽说层次和程度上有差别）。真正的现实性即感性对象性，对于所有的哲学—形而上学来说，都是未曾被理解和把握的。人类和自然，唯独在感性对象性的真理之光中，方始成为现实的人和现实的自然界，亦即成为“新哲学”的出发点和立脚点；只有在感性对象性的真理性被确立的地方，它们才有可能被引导着来同我们照面。因此，必须首先阻断、遏制对人类和自然的任何一种形而上学抽象，然后“现实的人”和“现实的自然界”才能作为积极地（实证地）立足于自身之上的东西呈现出来。正是在这样的本体论基础上，费尔巴哈几乎完全重新拟定了“人”、“自然”的概念（如果我们还可以一般地称之为概念的话），以及与之密切相关的其他概念，如“存在”、“实体”、“物质”、“对象”、“事物”、“世界”，等等——它们至少初始地不再从近代形而上学的传统框架中获取意义，而应当特别地进入到“感性—对象性”的

^① 参见《费尔巴哈哲学著作选集》上卷，83—84页，北京，商务印书馆，1984。

统摄理解之中。基于此，费尔巴哈就把“现实的人”树立为其哲学的第一原则，新哲学就是“思维的人自己”，新哲学的名称就是“人”。

之所以把“人”当作新哲学的最高称号，不仅是因为“人”才是“自我意识”的真理（自我意识是与人分离的、无实在性的抽象），而且还因为，“思维与存在的统一，只有在将人理解为这个统一的基础和主体的时候，才有意义，才是真理。只有实在的实体才能认识实在事物，只有当思维不是自为的主体，而是一个现实实体的属性的时候，思想才不脱离存在”^①。

正如黑格尔所说，“思维与存在的统一”、“精神与自然的统一”是整个近代哲学力图去把握的最终的东西。因为思维与存在、精神与自然，乃是“理念的两个无限的方面”，因为近代哲学不再是“淳朴的”，它意识到了并且试图“通过思维”去克服上述二者的对立，为此，它采取了“现实自我意识的立场”。但是，在费尔巴哈看来，整个近代哲学没有也根本不可能真正实现思维与存在、精神与自然的统一，“它只是破坏这个统一”。或者，至多只是达成某种“形式的统一”，亦即不是以“思想的内容”为依据的虚假的统一。从根本上来说，近代哲学——形而上学的基本建制本身（即意识的内在性）就是以思维与存在、精神与自然的对立为前提的，“自我意识”、“我思”等先行地已被封闭在其自身的内在性之中，从其自身出来这一点本来就是自相矛盾的。因此，从近代哲学的终局来说，思维与存在、精神与自然的对立是它无法最终克服的东西，而二者之间的真正统一亦是它无法最终达成的东西。它至多只是以一种神学的方式——无论是斯宾诺莎的唯物主义神学还是黑格尔的唯心主义神学——来虚假地解决对立。费尔巴哈就此声称，只有现实的人才意味着思维与存在的真正统一（作为统一的基础和主体），只有现实的人才直接对象性地关联于现实的自

^① 《费尔巴哈哲学著作选集》上卷，181页，北京，商务印书馆，1984。

自然界。

不仅如此，当整个近代哲学之最根本的、无法解除的对立与矛盾——思维与存在、精神与自然的对立和矛盾——获得克服和摆脱之际，“现实的人”还意味着从属于传统哲学一形而上学的全部对立和矛盾的解决：“这个人是存在的，并且知道自己是自觉的自然本质，是历史的本质，是国家的本质，是宗教的本质。这个人是存在的，并且知道自己是一切对立和矛盾、一切主动的和被动的东西、精神的和感性的东西、政治的和社会的东西的实际上的（并非想象中的）绝对同一。这个人知道：被思辨哲学家或者神学家从人分离开来、客观化成为一种抽象本质的泛神论本质，不是别的东西，仅仅是人自己的、不确定的、但是可以无限地加以规定的本质。”^①

由此可见，对于费尔巴哈来说，“人”——现实的人——必须成为新哲学的本体论核心：现实的人直接意味着感性的物质世界，意味着现实的自然界（感性—对象性关系之确立）；但不能将“人”直接地——抽象地——还原为物质世界或自然界，因为这样的还原立即意味着感性—对象性关系的实际取消，从而意味着抽象性统治的全面复辟（这样的复辟事件在费尔巴哈的后期思想中确实发生了）。费尔巴哈初始地试图倾全力阻止这种由抽象还原而导致的形而上学复辟，由此我们可以同情地理解他的下述说法：在向后退时他同唯物主义者是一致的，但在往前进时就不一致了。费尔巴哈懂得（这是 he 比纯粹的唯物主义者优越的地方）：现实的人不仅是“自觉的自然本质”，而且还是历史的本质、国家的本质、宗教的本质。如果将人无限倒退地还原为自然界或物质世界的话，

^① 《费尔巴哈哲学著作选集》上卷，116页，北京，商务印书馆，1984。紧接着上引的话，费尔巴哈写道：“新哲学是理性主义的否定，也是神秘主义的否定，是泛神论的否定，也是人格主义的否定，是无神论的否定，也是有神论的否定。它是把这一切对立的真理统一为一个绝对独立的、纯粹的真理。”仅就此种提法而言，费尔巴哈的哲学批判乃是颇得要领的。

历史的本质、国家的本质、宗教的本质等就将不可能得到真正的说明，除非这样的本质能够通过例如化学或物理学而得到说明（甚至哪怕能够通过生理学和心理学而得到说明^①）。在这样的意义上，费尔巴哈确实有理由嘲笑 18 世纪唯物主义者的“麦簪馅饼”，并且有理由嘲笑这些唯物主义者将纸张（它具有自然的来源）同纸厂老板混为一谈了。

因此，对于费尔巴哈来说，“现实的人”这个本体论的出发点和立脚点乃是本质重要的。他试图由此来构造一个保卫真正的现实性——即感性—对象性，亦即真理性和具体性^②——的屏障，以便阻止来自近代哲学—形而上学之任何一个方面的抽象化。在这个意义上，费尔巴哈称新哲学将“现实”提升为哲学的原则和对象，换言之，它是以适合现实本质的方式，是就“现实的现实性”来“承认现实是真实的”^③。这里所说的现实性，是在感性—对象性的本体论境域中呈现的，并且是通过这一境域而获得其基本保障的；而在感性—对象性中积极地、实证地呈现并保有自身的现实的东西，无非就是现实的人和现实的自然界。如果仅就此点而言，那么，正像恩格斯所说的那样，费尔巴哈紧紧地抓住自然界和人——“现实的自然界”和“现实的人”，他试图凭借着感性对象性所开启出来的现实性或具体性，来找到一条“从他自己所极端憎恶的抽象王国通向活生生的现实世界的道路”。

三、直观的对象性或对象性的直观

现在需要从本体论上来思考的问题是：为什么费尔巴哈的巨大努力最终是失败了，为什么费尔巴哈未能真正踏上“通向活生生

① 参见《费尔巴哈哲学著作选集》上卷，205 页，北京，商务印书馆，1984。

② 同上书，166—167 页。

③ 同上书，163—164 页。

的现实世界的道路”，为什么其哲学命运最终还是大踏步地返回近代形而上学，从而只是成为黑格尔哲学的一个“支脉”？

当费尔巴哈试图在本体论上以感性原则来与超感性世界抗衡，以对象性的原初关联来抵御概念立场的抽象化时，他便把感性—对象性的基本方式或反思形式称之为“直观”，也就是说，他诉诸感性直观或对象性直观（直观的感性或对象性）。这种情形，从哲学史上来考虑，是容易理解的：一般说来，直观乃与思维的概念方式（无论是理智的方式、知性的方式，还是思辨理性的方式）相区别，黑格尔同谢林的争论（是理智直观还是思辨思维）肯定在某种意义上提示并强化了这种在近代哲学范围内的区别。同样，一般说来，为了领会一个与思维相区别的形式，感性采用的基本方式历来也被指认为某种意义上的直观，或直观性质的东西（无论是知识论中的感性阶段，还是“感性学”——即美学，aesthetics——的主导形式，都基本被了解为直观的）。

然而，费尔巴哈所说的直观，在本体论上首先意味着接近“事物的本来面目”，意味着“在事物中看见事物本身”。很显然，这一要求与近代形而上学的基本建制及其后果——意识的内在性，从而，通过表象而构成对象——相反对，而与“想要研究跟思想客体确实不同的感性客体”^①这一目标相吻合。费尔巴哈声称新哲学即“一般科学”的任务并不在于将对象转变成思想和观念，而在于使平常的、看不见的东西可以看得见（即对象化）。这样说来，必须明确地将“表象”与“直观”区别开来。这样的区别对于费尔巴哈来说确实非常重要。因为近代形而上学的基本建制决定了“对象”只能被封闭在意识领域中，易言之，只能被封闭在意识的表象领域中，从而“对象”只能通过表象而被构成（思想客体）。因此，直观与表象的区别初始地意味着费尔巴哈同意识之内在性的批判的脱

^① 参见《马克思恩格斯选集》第1卷，54页，北京，人民出版社，1995。

离，意味着其哲学本体论中具有重要性的关键成果（这一成果在某种意义上或许可被目之为特定形式的“现象学环节”）。

由此可见，费尔巴哈力图通过“直观”来加以表达的本体论思想是：“对象”或“客体”（如果还能这般称呼的话）根本不从属于意识领域，因而也不从属于意识的表象领域；真正的对象或客体不是通过表象被构成的，它们是与“思想客体”确实不同的“感性客体”。在这个意义上，“直观”不仅要求超出意识的表象领域，而且反对知性的概念方式——即抽象的分裂和分割。于是，费尔巴哈便把感性的观点同时称之为“生命直观”的观点：感性不仅是现实性，而且是完全性；只有生命直观的观点才能把握住真正现实的完全性——费尔巴哈把这种完全性称之为“本质”。这样的本质自身，甚至一般说来不是“理论”所能通达和开展的，费尔巴哈乃诉诸“生活”和“实践”。在这个意义上，生命直观的观点也就是费尔巴哈所谓的生活和实践的观点：“把人分割为身体和灵魂，感性的和非感性的本质，只不过是一种理论上的分割；在实践中，在生活中，我们否定这种分割。……当我们拥抱一个心爱的人的时候，我们确信，我们拥抱的不是它的器官或现象，而是它的本质自身，从而我们确信手具有先验的意义，手在实践的领域中，比之我们把本质，自在之物只推到宗教信仰或形而上学的概念上去的理论和抽象的领域中，到达的更远。”^①

可以说，费尔巴哈毫不犹豫地凸显感性直观的优先权，意味着力图坚决摒弃以逻辑中心主义为基准的概念立场，摒弃由此等概念立场而来的理论态度本身。如果说在费尔巴哈那里，直观或生命直观可以等同于“生活”、“实践”，那么，真理的标准便不在思维的内部，而在生活与实践之中。这一标准一方面来说是否定性的：思维在其现实性上决不能够封闭于它的“内部自身”，“思维

^① 《费尔巴哈哲学著作选集》上卷，209页，北京，商务印书馆，1984。

自身是没有生命的”，思维并不是直线地、与自身相同一地向前进行并获得开展的；从另一方面来说，这一标准又是肯定性的，它肯定感性直观的基础地位和优先权，因为那思维之现实的进行与开展，恰恰是经常不断地被感性直观所打断的，并且唯其是不断被感性直观所打断的思维——通过感性直观而确定自身、修正自身的思维——才是“具有客观真理性的思维”。在这样的意义上，“思维”与“直观”又毋宁说是彼此支撑、相互补充的：只有为思维所规定的直观，才是真正的直观；只有为直观所扩大所启发的思维，才是真正的现实界的思维。^①不难看出，在费尔巴哈那里，直观——生命直观、感性直观等——既具有本体论的意义，又具有认识论的意义。费尔巴哈试图经由这种方式来通达一个前概念、前逻辑和前反思的领域，在这个领域中，那不是知识也不从属于知识的“存在”——不能被作为知识、不能被还原为知识的存在——的秘密将通过“直观”的烛照而积极地呈现出来。因此，世界之为我们拥有，并不是通过思想、至少不是通过形而上学的抽象思维；世界是通过生活、通过直观、通过感觉而为我们拥有的。

然而，即使在这里，费尔巴哈已经遇到了一个重大的难题，即直观与思维的关系问题——这个问题无疑具有本体论上的重要性。为了解决（实际上只是避开）这个难题，他便煞费苦心地对直观本身进行分殊。他说：“实践的直观，是不洁的、为利己主义所玷污的直观，因为，在这样的直观中，我完全以自私的态度来对待事物；它是一种并非在自身之中得到满足的直观，因为，在这里，我并不把对象看作是跟我自己平等的。与此相反，理论的直观却是充满喜悦的、在自身之中得到满足的、福乐的直观，因为，它热爱和赞美对象；……理论的直观是美学的直观，而实践的直观却是非美学的直观。”^②

^① 《费尔巴哈哲学著作选集》上卷，178—179页，北京，商务印书馆，1984。

^② 《费尔巴哈哲学著作选集》下卷，235—236页，北京，商务印书馆，1984。

必须承认，我们在此感受到费尔巴哈停止了踌躇满志的前进步伐，甚至看到了近代形而上学所固有的那些抽象对立正在恢复。直观，那个感性—对象性原理展开自身的方式，那个意图消弭一切形而上学之抽象对立的直观，那个意图使理论与实践不可分割地联系起来的直观，本身却再度分裂了——分裂为理论的直观与实践的直观。这样说来，一方面，按照费尔巴哈，直观也就是生活与实践；但生活与实践并不与理论、思维相对立，毋宁说，它在融摄涵纳理论、思维的同时构成其本质性。然而另一方面，费尔巴哈并没有使这种统一内在巩固地建立起来，而只不过是通过对美文学的格言佯言一劳永逸地消除了两者的抽象对立。直观似乎“扬弃”了理论与实践之间的对立，但只是使之保持在直观的内部，并且在“理论的直观”和“实践的直观”中再度恢复了那已被表面上排除了的形而上学对立。说到底，那种保持在直观内部的对立，不过是重复着并且再现了旧哲学向来以之作为前提的理论与实践的对立——费尔巴哈未曾真正克服这种对立，他只是使形而上学的对立稍稍移动了一下位置；就像他曾经在批评黑格尔时所说的那样，黑格尔只是号称克服了思维和存在的对立，实际上却不过是把这种对立移到了思维的内部。在这里，“生活”和“实践”的意义完全消失了，剩下的不过是单纯的直观和感觉。“费尔巴哈对感性世界的‘理解’一方面仅仅局限于对这一世界的单纯的直观，另一方面仅仅局限于单纯的感觉。”^①而这样的直观和感觉是不可避免地要成为主观性的俘虏的。

恩格斯曾这样问道：“费尔巴哈所提供的强大推动力怎么能对他本人毫无结果呢？”^②就哲学本体论而言，问题并不在于感性—对象性本身——它确实意味着一个伟大的、划时代的开端，因为它确实要求着一个为形而上学从未要求过也不可能要求的现实世

^① 《马克思恩格斯选集》第1卷，75页，北京，人民出版社，1995。

^② 《马克思恩格斯选集》第4卷，240页，北京，人民出版社，1995。

界或真理领域，全部问题的症结在于费尔巴哈的感性—对象性原理的内部机制，在于这种内部机制是直观，并且仅仅是直观。更加重要的是，由于这样的直观在本体论上不能真正克服近代形而上学的诸多对立，所以它本身也不得不返回到近代形而上学的基本建制——意识的内在性——中去了。“费尔巴哈想要研究跟思想客体确实不同的感性客体：但是他没有把人的活动本身理解为对象性的[gegenständliche]活动。因此，他在《基督教的本质》中仅仅把理论的活动看作是真正人的活动，而对于实践则只是从它的卑污的犹太人的表现形式去理解和确定。因此，他不了解‘革命的’、‘实践批判的’活动的意义。”^①在这里出现的只能是：理论与实践、思维与存在等形而上学对立的恢复，而这种恢复不能不意味着意识之内在性在本体论上的恢复。

费尔巴哈确实坚决反对近代形而上学所预设的出发点，即“我思”或“自我意识”，他意识到并且把握到由意识的内在性所导致的基本困境，试图从意识的内在性之中拯救出对象、现实、感性(感性客体)，拯救出现实的人或人的现实性——人乃是自我意识的真理。然而，只要直观的对象性仅仅被当作一种单纯的反思形式来理解和使用，而不是就其本体论的根基进行彻底的检审和批判(这种检审和批判又需要内在地联系着现代形而上学的基本建制来开展)，那么，这样的感性直观就根本不可能击穿意识的内在性，相反却只能使自身表现为这种内在性的另一种形式。正是在这个关键地带，费尔巴哈的止步不能不导致大踏步的倒退。也就是说，直观的对象性在意识的内在性面前不仅完全软弱无力，而且在本体论上最终不得不依附于这种内在性——在与近代形而上学的对垒格斗中，它的初始的批判性最终不得不沦为辩护性的：它只能在边缘的“保护带”不停地作战，而这些战斗不仅没有摧毁近代形

^① 《马克思恩格斯选集》第1卷，54页，北京，人民出版社，1995。

而上学的“内核”，相反却使之进一步硬化并转变为反叛者自身的哲学命运了。正是在这个意义上，马克思和恩格斯说，费尔巴哈“仍然停留在理论的领域内”，他毕竟“还是一位理论家和哲学家”（意即形而上学家）。^① 关于这个问题之更加深入的本体论探讨，我们将在后文论及马克思对费尔巴哈的批判时再进一步加以展开。

^① 参见《马克思恩格斯选集》第1卷，78、97页，北京，人民出版社，1995。

第四章 马克思在哲学本体论上的 改弦更张

如果说马克思早期本体论立场的第一个主题可以概括在“自我意识”的标题之下，那么我们现在便试图用“现实的人”来阐述它的第二个主题。毫无疑问，这意味着马克思在哲学本体论上的一个决定性的改弦更张。但是，倘若有人以为可以用这种简单的标题做成框架来抽象地解决（实际上是“销蚀”）一切问题，那么我们所要说的恰好是与之相反的东西。例如，即使就一个局部的问题而言，“现实的人”这个概念首先是由费尔巴哈完成并加以重要发挥的，但是在马克思那里，正像“自我意识”概念由于思有同一原则的渗入而得到某种改变一样，“现实的人”的概念始终以一个得到充分发展的“活动”原则作为背景。同样，如果说，费尔巴哈依照“感性对象性”本质重要地建立起一个“社会”概念，并在哲学直观的意义上使之直接等同于“共产主义”，那么这个批判的社会概念对于马克思来说只是在同“市民社会”的本质关联上才具有完整的意义。因此，在这里出现的，仍然不仅是“共同标记”——马克思与费尔巴哈的共同之点，而且尤其重要的

是“差别”——引导前进的内不安和相异之点。显而易见，在这一阶段，从本体论上确定马克思和费尔巴哈的关系乃成为十分重要的课题。

第一节 费尔巴哈的“总问题” 与马克思的思想转变

在马克思本体论立场的转变过程中，费尔巴哈所产生的——一度是决定性的——影响，是非常确凿和清晰可见的。费尔巴哈由感性对象性原理而达成的关于“现实的人”的本体论思想，在马克思《德法年鉴》时期的作品中，得到了明确的响应和坚决的贯彻，从而彻底取代了《博士论文》把人的自我意识理解为最高神性的本体论立场。这意味着马克思在哲学上进入到“费尔巴哈的总问题”之中。如果说马克思这一本体论上的改弦更张在《德法年鉴》时期已经巩固地建立起来，那么，这个决定性转折的思想准备则酝酿于《莱茵报》时期，并特别地取决于这一时期的两大思想史事件，即(1)与“自由人”的决裂；(2)令人苦恼的“物质利益”问题。

一、与“自由人”的决裂

1842年1月，马克思以他的卓越驳论《评普鲁士最近的书报检查令》，开始了政治活动生涯。大体说来，以此作为开端，马克思由哲学批判转向社会政治批判，走上了政治斗争的道路。“马克思已经被一种远比哲学更强烈的兴趣吸引住了，自从他写了评书报检查令的文章以后，他就走上了政治斗争的道路……而不再到《轶文集》上去纺他那哲学的线了。”^①然而尽管如此，我们更感兴

^① [德]梅林：《马克思传》上卷，49页，北京，生活·读书·新知三联书店，1965。

趣、同时对于我们的主题来说更重要的，仍然是这种社会政治批判的哲学立场，特别是这种哲学立场的本体论基础。

毫无疑问，《莱茵报》时期马克思的政论是依照18世纪的启蒙精神来撰写的。但是，如果以此为根据而断言，马克思当时只是康德—费希特派，那么，这个断言就是不完整的，在哲学上尤其片面。只要仔细考察一下马克思这一时期的论文，就不难发现，黑格尔的“因素”决不是在削弱，相反倒是在加强。马克思在《莱茵报》时期所开展的社会政治批判，至少在哲学立场上，是此前的批判原则（主要体现在“自我意识”概念中）和现实性要求（主要体现在特殊地保持黑格尔的“思有同一”原则）之合乎逻辑的发展。

梅林认为，“马克思用来捍卫出版自由的剑，比他以前和以后的任何政论家的都更为光彩夺目和锋利。……黑格尔曾谈到‘一个坏报纸的可怜的、败坏一切的主观性’，而马克思则回到资产阶级的启蒙运动，在《莱茵报》上论证了康德哲学是法国革命的德国理论。但是他在返回这个问题时，他的政治和社会眼界已经为黑格尔的历史辩证法所打开而大大地丰富了”^①。换句话说，即使康德—费希特哲学更加契合于法国革命，即使黑格尔的立场在某种程度上同启蒙精神不相吻合，但是，《博士论文》中业已存留下来的黑格尔哲学的现实性要求，却仍然是马克思《莱茵报》政论的一个极端重要的方面。因此不消说，这种批判的启蒙精神与具体现实性的要求之结合，在社会政治批判的领域中，使得马克思在《博士论文》中与鲍威尔的隐蔽的差别大大地发展起来，并且正是由于这种发展，很快地引导了马克思同“自由人”的公开决裂。

《评普鲁士最近的书报检查令》谈论较多的是“精神”和“真理”。马克思赋予这两个概念以明确的客观性，而且一般说来，这种客观性在哲学上是以黑格尔的方式来处理的，尽管其内容无疑更接

^① [德]梅林：《马克思传》上卷，55—56页，北京，生活·读书·新知三联书店，1965。

近 18 世纪的启蒙立场。在马克思看来，真理按其本性而言，完全是客观的。书报检查令之最荒谬的逻辑，就是以检查官的一己私见来冒充客观的真理。马克思引用斯宾诺莎的格言——“真理是它自己和虚伪的试金石”来突出真理的客观性，并且说：“真理是普遍的，它不属于我一个人，而为大家所有；真理占有我，而不是我占有真理。我只有构成我的精神个体性的形式。”^①

不难看出，这种真理客观性的要求同自我意识哲学——例如伊壁鸠鲁哲学——的纯粹主观的兴趣已大不相同。马克思所说的“直奔真理”，就是使“事物本身”突出；而这就意味着“精神的普遍谦逊”，“即思想的普遍独立性，这种独立性按照事物本质的要求去对待各种事物”^②。因此，就事物的本性之为理性，而理性之为客观的思想（即“思想的普遍独立性”、“真理本身”）而言，马克思的哲学立足点看来更接近于黑格尔。不过，在具体的理解和贯彻中，马克思与其说是使康德与黑格尔彼此对峙，毋宁说力图使二者彼此协调。康德的理性原则是批判的，然而在“应有”与“现有”无限对立中难以达成的具体现实性的要求，却有可能通过黑格尔的理性原则来补足。反过来，黑格尔的理性原则在政治和宗教的结论上往往是保守的，因而若在其具体现实性的要求中加入更加明确的批判精神，就有可能使这种理性原则得到革命的改造。因此，在这个意义上，理性原则——康德—费希特和黑格尔彼此补充的理性原则——乃成为《莱茵报》政论的灵感源泉。

这一发展最明显的表现是：正像具体现实性的要求决不导回到黑格尔的“绝对”或“上帝”一样，批判原则也不再诉诸抽象个别的自我意识。换句话说，批判原则和现实性要求应当统一起来，它们统一于“理性”。但是，这个理性既不是“绝对”或“上帝”，也不是“抽象个别的自我意识”，而是“无人格的”思想，普遍独立的

^① 《马克思恩格斯全集》第 1 卷，6 页，北京，人民出版社，1956。

^② 同上书，8 页。

思想，一句话，客观的思想。而思想之为客观的，思想之为理性，就在于它的“人民性”。

既然思想的客观性在于它的人民性，而且，既然出版物“体现了整个人类”，那么很显然，出版物按其本质或概念来说，就是客观思想的真正的、本质的甚至是唯一重要的体现。正是基于这一点，马克思在《第六届莱茵省议会的辩论（第一篇论文）》中，特别地发挥了思想的人民性原则——“人民理性”或“人民精神”。“出版物是个人表现其精神存在的最普遍的方法。它不知道尊重个别人，它只知道尊重理性。”^①但是，作为个人精神存在之表现的出版物如何才可能是思想的客观性呢？只有在出版物成为“真正的出版物”，亦即成为“自由出版物”的时候，个人的精神存在才脱去主观任意和一己私见，而成为理性的表现。正是在这个意义上，“自由的出版物是人民精神的慧眼，是人民自我信任的体现，是把个人同国家和整个世界联系起来的有声的纽带；……是从真正的现实中不断涌出而又以累增的精神财富汹涌澎湃地流回现实去的思想世界”^②。

如果说《博士论文》提出了思维和存在、哲学和世界“相互作用”的要求，那么，《莱茵报》的政论中恰好形成了关于这种相互作用的进一步表达，尽管还没有达到真正本体论上的原则高度。国家精神或人民理性并不是思维与存在、哲学与世界的分离疏隔，而是两者的联系，是个人同国家、个人同整个世界联系起来的纽带，所以，它就是现实的思想、客观的思想。这种思想不是“脱离定在的自由”，而是“在定在中的自由”。这一点正是鲍威尔和其他“自由人”依其哲学原则不能真正理解的东西，是马克思和他们之间发展起来的差别。马克思和“自由人”的公开分裂，固然有种种原因，但从哲学上来说，这种发展起来的原则差别，乃是最关根本的。

^① 《马克思恩格斯全集》第1卷，90页，北京，人民出版社，1956。

^② 同上书，50、74—75页。

就政治批判的策略而言，马克思认为，“自由人”的政治浪漫主义、自命天才和狂妄的自我吹嘘，危害了自由的事业和自由的党派。^① 在当时的条件下，若和自由资产阶级发生全面冲突，就不可能战胜反动派；而且，“自由人”在理论上毫不留情的立场会招致书报检查制度的加强，会使报纸受到新的无理迫害。“正确的理论必须结合着具体条件并根据当时情况所提供的材料加以说明和发挥。”^②

然而，更加重要的是，马克思之所以提出这一要求，不仅是由于实际政治斗争的策略使然，而且是前此哲学思想发展的合乎逻辑的结果。就哲学本体论而言，“自由人”的全部局限性主要地就在于自我意识哲学的那种抽象个别性和纯粹主观性。正是由于这种自我意识哲学到处造成“应有”与“现有”的抽象对立，所以，尽管其原则是批判的并且要求尊重自由，但自由却因此而变成了完全抽象的、被封闭在纯粹主观世界中的东西。把自由从现实的土地上移到幻想的太空，无非是返回到“抽象个别的自我意识”，即完全脱离定在的自由。马克思在哲学上所反对的正是这种“自由”概念。“自由人”的作品“不是从自由的，也就是独立的和深刻的内容着眼去看待自由，而是从不受任何拘束的、长裤汉的，而且是方便的形式着眼去看待自由”；或者，“这种自由主要地是力图‘摆脱一切思想’的自由”。所以，马克思对柏林的青年黑格尔分子提出的要求是：“少发些不着边际的空论，少说些漂亮话，少来些自我欣赏，多说些明确的意见，多注意一些具体的现实，多提供一些实际的知识。……要知道，宗教本身是没有内容的，它的根源不是在天上，而是在人间，而随着那以宗教为理论的被颠倒了了的现实的消灭，宗教也将自行消灭。”^③

① 参见《马克思恩格斯全集》第40卷，323页，北京，人民出版社，1982。

② [法]科尔纽：《马克思恩格斯传》第1卷，384页注150，北京，生活·读书·新知三联书店，1963。

③ 同上书，411页。

马克思同“自由人”的这种哲学上的原则差别，非常典型地出现在《第179号“科伦日报”社论》关于哲学的讨论中。马克思说，德国的哲学特别喜欢“幽静孤寂、闭关自守并醉心于淡漠的自我直观”。但是，哲学按其基本性质来说，决不是“世界之外的遐想”；哲学思想乃是自己的时代和人民的产物，是“人民最精致、最珍贵和看不见的精髓”的集中体现。因此，这样的时代必然会到来：“那时哲学不仅从内部即就其内容来说，而且从外部即就其表现来说，都要和自己时代的现实世界接触并相互作用。……这种哲学思想冲破了固定不变的、令人难解的体系的外壳，以世界公民的姿态出现在世界上。”^①这里所谓“以世界公民的姿态出现”的哲学思想，正是指客观的、具体的思想，即“理性”；而且，既然这里的“理性”拒绝成为“绝对”或“上帝”，那么它就是“人民理性”或“人民精神”；这种理性或精神的真髓就在于：它“要和自己时代的现实世界接触并相互作用”。马克思同“自由人”的冲突与分歧，在《莱茵报》时期正是围绕着这一本体论观念的枢轴展开的，这一枢轴的“辐射半径”——请原谅我们用比喻的说法——就是马克思与“自由人”联系与分歧的实际范围。

二、令人苦恼的“物质利益”问题

马克思在《莱茵报》时期所遭遇的又一重大理论事件，是“第一次遇到要对所谓物质利益发表意见的难事”。具体表现为三个问题：第一，莱茵省议会关于林木盗窃和地产析分的讨论；第二，官方同《莱茵报》就摩塞尔农民状况展开的论战；第三，关于自由贸易和保护关税的辩论。马克思后来之所以说这时遇到了“苦恼的疑问”，关键在于这些“难事”对于马克思当时所倚靠的理性世界观提出了尖锐的挑战：为了使批判能够成立，马克思必须借助于某

^① 《马克思恩格斯全集》第1卷，121页，北京，人民出版社，1956。

种理性；为了使这种理性避开“神”或“上帝”的终局，马克思必须使理性在某种可能性上容纳物质利益问题——而这个问题却把理性引向反对自身的“敌人的怀抱”。不消说，“物质利益”问题实际地、本质重要地介入到马克思先前的单纯理性的世界观之中，在很大程度上破坏了那种关于一致性的理性要求本身，这无疑在更加深入的理论层次上引导了马克思思想发展的取向。

真正说来，一方面，鲍威尔的自我意识立场不会面临这样的矛盾，因为这一立场本身排除诸如“物质利益”、“物质因素”等问题，或者换句话说，这一立场只有在排除这些问题时才能成立。另一方面，黑格尔的绝对精神立场同样不会面临这样的矛盾，因为这一立场把物质利益的对立、市民社会的分裂等直接归入“理念的自身的同一”。但是这样一来，不仅理性的观念将立即导回到“上帝”，而且马克思的社会政治批判也就立即成为不可能了。

马克思遭遇的这种矛盾，在关于林木盗窃法的论文中表现得最为紧张。一方面是法——理性的法，另一方面是利益——私人利益；这二者之间尖锐的、紧张的对立关系，明白无疑地表现着由于“物质利益”问题的介入而在马克思思想中激动起来的内在不安和冲突。因此，在马克思第一次探讨社会问题的这篇论文中，理性的法和私人利益的极端对立被表现得淋漓尽致。而且，作为这种对立的当时的暂时解决，马克思把法理解为理性和正义的代表，而把私人利益归结为“不法”，归结为法的例外或对法的本质的违犯。

由此可见，马克思当时对“物质利益”或“私人利益”问题的整个提法，仍然一般地立足于“理性”的立场。就事物的法的本质之为普遍的、客观的理性而言，马克思的前提接近于黑格尔；就理性的法与私人利益的不法构成无限的对立而言，马克思的批判结论似乎再度趋向于康德。因此，对立的解决方案乃成为理性的绝对命令：“莱茵省的居民应该战胜这些代表的等级，人应该战胜林木占有者”；而且，无论私人利益和全省的利益发生怎样的冲突，

“私人利益的代表应该毫不犹豫地为全省的代表牺牲”^①，如此等等。但是，马克思的论文就其本身来说就包含着使其解决方式迅速瓦解的矛盾。这里的问题在于，如何克服“应有”与“现有”的分裂呢？如何解决“利益”与“法”的无限对立呢？在当时的情况下，明确地揭示这种分裂和对立是绝对必要的，而且揭示了这种分裂和对立的观点乃是革命的和批判的；但同时马克思深知保持“应有”与“现有”无限对立这一观点的局限性。如若直接将这种分裂和对立归入“理念的自身中的同一”，如若直接把“私人利益”的本质性导回到理念从而使之分有理念的神性，那么，虽则这种观点有可能达到某种意义上的“具体的、现实的理念”，然而无论在宗教方面还是在政治方面，这种观点在当时的条件下便会立即成为保守的和非批判的。

因此，在批判和揭露的任务是首要的、高于一切的时候，马克思特别地强调利益与法的对立就是有理由的；但是，在单纯理性的批判所能容纳的范围内，想要真正地克服这种对立实际上却是不可能的；最后，就马克思来说，关于林木盗窃法的论文并未表明他对于物质利益或私人利益问题已经有了相对成熟的研究，然而无可否认，对于这一问题进行深入研究真实意图或可能性已经坚定地出现了。这种真实意图或可能性首先源自马克思和黑格尔在理性概念上的差别——“人民理性”的概念在原则上是世俗的，而“绝对理性”的概念在原则上是属神的。因此，对于黑格尔来说，“物质利益”就其本身而言不应该成为问题，或者，它是一种为思辨哲学所溶解、所羽化的东西。但是，当马克思把这通往绝对者上帝的“向上一路”割断的时候，“物质利益”便重重地落了下来，并且以它作为世俗事物本身的形象与分量矗立在“理性”的对面，从而对世俗原则的理性构成真正的问题。

对于马克思来说，“物质利益”或“私人利益”之所以成为真正

^① 《马克思恩格斯全集》第1卷，180页，北京，人民出版社，1956。

的问题，乃是因为这样的问题既不可能在应有与现有的对立中长久保持，也不可能由“理念在自身中的同一”获得思辨的解决。当理性既不能将这个否定彻底排除又不能把这个否定真正消化的时候，它就只有直接面对“物质利益”这个领域本身了。然而，我们不难看出，马克思在《莱茵报》时期的论文只是面对着这一问题领域，还不是真正进入这一领域，更不用说实际解决问题了。对于马克思来说，“真正进入”这一领域，无疑还需要一个属于哲学本体论上的基本条件：除非马克思在哲学本体论方面出现原则变动，从而完全拆除真正进入“物质利益”领域的壁垒，否则便断无可能。

当然，“物质利益”的问题使先行的理性原则动摇和瓦解的迹象已经十分明显了。这一点不仅表现在关于林木法的论文中（“利益”与“法”的对峙状态），而且特别地表现在《摩塞尔记者的辩护》关于地产析分的问题上。如果说马克思对于国家和法的单纯理性观点还能使他对林木盗窃法和禁猎法做出某种激烈的批判，那么，在解决分割地产的问题上，这种观点就表现得相当无能为力。^①梅林和科尔纽在他们的传记中都正确地指证了马克思当时的理论立场在处理地产析分问题上的薄弱方面^②，而这种薄弱方面的明显暴露，则为马克思在本体论立场上的改弦更张做好了准备。^③

由此可见，并不是“物质利益”问题本身使马克思感到为难，因为马克思当时并未真正进入这样的问题领域；使马克思痛感“苦恼”的是，“物质利益”问题向他的哲学立场——其本体论根据是单纯理性——本身提出了尖锐的挑战，而这种单纯理性的哲学立场却很少能够直接对“物质利益”问题做出富有内容的判断，在问题

① 参见《马克思恩格斯全集》第1卷，229页，北京，人民出版社，1956。

② [德]梅林：《马克思传》上卷，59页，北京，生活·读书·新知三联书店1965年版；[法]科尔纽：《马克思恩格斯传》第1卷，399页，北京，生活·读书·新知三联书店，1963。

③ 当马克思后来进入政治经济学领域之中，他便立即再一次提到并且以经济学批判的方式分析了这个问题。（参见《1844年经济学哲学手稿》，46—49页，北京，人民出版社，2000）

的解决方面甚至是完全无能为力的。《莱茵报》的论文再度维持了这种理性本体论的立场——虽则它的内部已经发生了激烈的动摇。在这种动摇中，马克思确实天才地、敏锐地提出了一些卓越的见解。但是毫无疑问，这些零散洞见的生长取决于某种本体论原则所能容纳的范围。

因此，正像“物质利益”问题在马克思的哲学本体论方面引发了危机一样，这种危机的克服必定是“物质利益”问题的新的解决方案。不过，马克思写道：“为了解决使我苦恼的疑问，我写的第一部著作是对黑格尔法哲学的批判性的分析。”^①这一说法意味深长，它至少可以表明：其一，对于马克思来说，真正进入且解决他所面临的难题，首先成为一个哲学本体论的变革问题。其二，“物质利益”问题所引发的本体论危机已经严重到这种程度，除非马克思能够同黑格尔哲学实现彻底的决裂，否则这一问题就是他根本不可能解决的。

三、费尔巴哈的决定性影响

对于马克思来说幸运的是：当他在哲学本体论上遭遇到严重危机的紧要关头，费尔巴哈的人本唯物主义已经矗立在他的面前。因此可以设想，这一哲学对于马克思的影响或意义，确乎关系到马克思在本体论上的改弦更张。正如前文已经讨论过的，费尔巴哈的整个哲学思考，目的就是要终结以自我意识来定向的现代形而上学（乃至于一般形而上学），并在本体论上重建思维与存在的统一。这一新本体论的基础是：“思维与存在的统一，只有在将人理解为这个统一的基础和主体的时候，才有意义，才是真理。”^②

我们知道，在马克思最初的本体论立场中，作为自我意识概

^① 《马克思恩格斯选集》第2卷，32页，北京，人民出版社，1995。

^② 《费尔巴哈哲学著作选集》上卷，181页，北京，商务印书馆，1984。

念的补充，有一个思维与存在统一的原则，但这个原则却缺失概念形式，从而意味着问题的解决尚待完成。费尔巴哈一下子解决了这个问题，而且是以超出思辨哲学的方式来完成的，亦即是在“现实的人”的基础上来重建思维与存在的统一。费尔巴哈关于现实的人的概念，使马克思不仅明确了自己过去对自我意识哲学的“含蓄的”批判，而且获得了一个可以在哲学上进一步前进的开端。马克思在《德法年鉴》时期的活动，正是以明确完整地承诺费尔巴哈的本体论立场开始的。

当《德法年鉴》的出版人(马克思和卢格)试图通过“德法精神联盟”来进一步推动其社会—政治批判事业时，他们无疑承认了费尔巴哈在哲学上的权威。甚至《德法年鉴》这个标题本身，实际上也是对费尔巴哈的“高卢—日耳曼”原则的响应。^①为此，马克思立即给费尔巴哈写了一封热情洋溢的信，恳请费尔巴哈为年鉴的创刊号写一篇批谢林的文章。因为在马克思看来，费尔巴哈不仅是“高卢—日耳曼”原则的倡导者，是新哲学的伟大奠基者，而且是“谢林的直接对立面”。^②虽然费尔巴哈非常友好地拒绝为新杂志撰稿，但这并没有妨碍或动摇马克思对费尔巴哈本体论立场的全面认同。

费尔巴哈对马克思的巨大影响，首先是通过“现实的人”的概念，亦即通过由感性现实性来规定主体、通过完整的和合乎人的本性的人这个本体论要求而达成的。在《德法年鉴》的四人通信中，马克思写道，德国的专制制度和君主政体是最完善的庸人世界，是“政治动物的世界”，它的唯一原则或总的纲领就是“轻视人，蔑视人，使人不成其为人”，“使世界不成其为人的世界”。必须无情地批判这种制度，必须把宗教的批判和政治的批判结合起来；因

^① 参见《费尔巴哈哲学著作选集》上卷，111—114页，北京，商务印书馆，1984。

^② 参见[德]梅林：《马克思传》上卷，77—78页，北京，生活·读书·新知三联书店，1965。

为正如宗教是人类理论斗争的“目录”一样，政治国家是人类实际斗争的“目录”。最后，在这种批判中，“我们的全部任务只能是赋予宗教问题和哲学问题以适合于自觉的人的形态，像费尔巴哈在批判宗教时所做的那样”。^①

同样，在《论犹太人问题》中，马克思严格地区分了政治解放和人类解放；虽然“任何一种解放都是把人的世界和人的关系还给人自己”，但这两种解放的实际内容和意义却是相当不同的。关于人类解放的批判意识达到这样一种认识，即国家和宗教一样，是人的全部非神性在异化范围内的对象化或中介物。政治解放并没有使人从宗教本身中解放出来，正像它没有使人从私有财产本身中解放出来一样。与此不同，人类解放既不是在宗教也不是在私有财产之异化范围内的自由或解放，而是人认识到自己的“原有力量”并把它组织成社会力量（与“政治力量”不同），是现实的个人作为个人而成为“类存在物”。^②

最后，在《黑格尔法哲学批判导言》中，马克思把反宗教的批判的根据——人创造了宗教，而不是宗教创造了人——作为其社会—政治批判的出发点。宗教是人的自我意识和自我感觉的丧失或异化，而正是颠倒了的世界本身产生了宗教这样一种“颠倒了的世界观”。既然从本体论上来说人的根本就是人本身，既然对宗教的批判最后归结为“人是人的最高本质”这样一个学说，那么，推翻使人遭受屈辱、奴役、遗弃和蔑视的一切关系，便成为真正的社会—政治批判的“绝对命令”。德国唯一可能的实际解放，乃是“从宣布人本身是人的最高本质这个理论出发的解放”——德国人的解放就是人的解放。^③

由此可见，马克思在《德法年鉴》时期的社会—政治批判，首

① 参见《马克思恩格斯全集》第1卷，407—418页，北京，人民出版社，1956。

② 同上书，427、430—433、442—443、451页。

③ 参见《马克思恩格斯选集》第1卷，9—16页，北京，人民出版社，1995。

先是从费尔巴哈的人本唯物主义的本体论立场出发的。这一立场体现在“现实的人”的概念中，亦即“人的根本就是人本身”，或者“人是人的最高本质”。毫无疑问，就理论关系的这种一般性而言，这时的马克思和费尔巴哈有着共同的本体论立场。这一立场使马克思明确了“现实的人”与“自我意识”在本体论上的全面矛盾。这种情形在《德法年鉴》以前未曾出现，因为无论是《博士论文》中作为“自我意识”之补充的“思有同一”（相互作用）原则，还是《莱茵报》时期的“人民精神”或“人民理性”概念，都只是对黑格尔（包括鲍威尔）的原则的某种调整、局部修正和补充。而现在，“现实的人”标志着根本不同的本体论定向；费尔巴哈据此有效地证明了，德国唯心主义的整个发展无非是：首先把人的主观精神抽象化为与自己分离了的有限精神——自我意识，然后又把这种有限精神独立化为普遍的泛神论的本质——绝对精神（上帝）。因此，黑格尔在本体论上所恢复的形而上学本质上乃是“秘传的心理学”，它通过神学性质的思辨，假定人以外的人的本质、思维活动以外的思维本质。^①至于“现实的人”的概念，则与之相反，它不是把自我意识人格化为独立的本质，而是使之成为人的一个宾词，换言之，成为现实的人的一种属性，一种心理学的本质。^②

依照费尔巴哈的人本唯物主义本体论，马克思对黑格尔哲学（包括以鲍威尔为代表的自我意识哲学）发动了激烈的批判，这一点特别明显地表现在《黑格尔法哲学批判》手稿中。在马克思看来，黑格尔哲学所完成的乃是一种“逻辑的泛神论的神秘主义”。正像费尔巴哈所指证的黑格尔哲学在主词（主体）和宾词之间的全面颠倒一样，在法哲学领域，黑格尔把“理念变成了独立的主体，而家庭和市民社会对国家的现实关系变成了理念所具有的想象的内部活动”。在这里，独立的主体是理念——“理想性中的必然性”、

^① 参见《费尔巴哈哲学著作选集》上卷，104—105页，北京，商务印书馆，1984。

^② 同上书，117页。

“理念内部自身”，而世俗的、属人的市民社会、“政治情绪和政治制度”则变成了谓语，并因而成为“和它们自身不同的、非现实的、理念的客观要素”。因此，在黑格尔那里，家庭和市民社会之结合成国家，从本体论上来说，是理念在自己的生存过程中从自身把它们分离出来。由于这种颠倒，家庭、市民社会及其国家的结合等乃成为独立理念的有限性领域，而它们的存在乃依赖于和“它们自己的精神”不同的“另外的精神”——亦即经由思辨思维的逻辑而抽象化、独立化和神秘化的精神。于是，马克思在本体论上把这种思辨逻辑的幻想形式概括为以下三点：(1)抽象的现实性或实体性；(2)实体性的关系转化为必然性的关系、实体性的现实性的关系；(3)实体性的现实性实际上就是概念，就是主观性。^①

如果说，马克思对自我意识立场及其实体化的形而上学批判在《德法年鉴》时期还处于一个过程之中，如果说，稍后一些但更加明确的批判可以使这一时期的哲学批判(对马克思来说，这一时期主要的仍然是社会—政治批判)在本体论性质上得到更清晰的阐明，那么，我们在这里便要提到《神圣家族》。因为这部著作最清楚不过地表明，马克思通过哲学本体论上的改弦更张，在“现实的人”的立场上，彻底清除了有关自我意识的各种幻想。在这部著作中，马克思把费尔巴哈称作从黑格尔的观点出发而结束了黑格尔哲学的唯一的思想家，因为费尔巴哈把形而上学的绝对精神，即黑格尔思有同一的前提和结论在本体论上归结为“以自然为基础的现实的人”，从而完成了对宗教的批判，并巧妙地拟定了对黑格尔

^① 《马克思恩格斯全集》第1卷，250—264页，北京，人民出版社，1995。关于这一点，还可参见马克思《克罗茨纳赫笔记》的说法：“当黑格尔把国家观念的因素变成主语，而把国家存在的旧形式变成谓语时——可是，在历史真实中，情况恰恰相反：国家观念总是国家存在的〔旧〕形式的谓语——他实际上只是道出了时代的共同精神，道出了时代的**政治神学**。这里，情况也同他的哲学宗教泛神论完全一样。……原则上这里被当成决定性因素的在宗教方面是理性，在国家方面则是国家观念。这种形而上学是反动势力的形而上学的反映。”《马克思恩格斯全集》第40卷，368—369页，北京，人民出版社，1982)

的思辨以及对一切形而上学的批判的基本点。在这里不难看出，马克思和费尔巴哈一样，在本体论上把“现实的人”理解为绝对精神的秘密，因而也就是思维与存在统一的真理。

正是在这个基本点上，马克思通过费尔巴哈取得了他先前所缺失的思有同一原则的概念形式（新的、超出黑格尔哲学的概念形式），摆脱了单纯理性的哲学世界观，并因而从《莱茵报》后期由“物质利益”问题所激发的理论危机中解放出来。——这不仅意味着马克思同先前的自我意识立场在本体论高度上的彻底决裂，而且也意味着马克思在原则上一般地采纳了费尔巴哈人本唯物主义的本体论立场。依照这一立场，马克思对“自我意识”哲学实施了全面的批判，而批判的对象正是他过去的同道者鲍威尔。“鲍威尔的自我意识也是提升为自我意识的实体，或作为实体的自我意识；于是，自我意识就从人的属性变成了独立的主体。这是一幅讽刺人脱离自然的形而上学的神学漫画。……人的一切属性就这样神秘地变成了想像的‘无限的自我意识’的属性。”^①

由此可见，这里出现了一个包含双重过程的思想史事件：就否定的一面而言，马克思逐步瓦解并粉碎了“自我意识”的立场、思辨理性的立场；就肯定的一面而言，马克思一般地采纳了“现实的人”的概念，从而在本体论上站到了费尔巴哈人本唯物主义的立场上。这两方面同时满足和回应了马克思思想发展的内在要求：“现实的人”作为主体，消除了“自我意识”的思辨幻想；作为思维和存在统一的原则，剥除了“绝对”或“上帝”这样一种统一性的形而上学伪装。

^① 《马克思恩格斯全集》第2卷，175—176页，北京，人民出版社，1957。

第二节 对黑格尔法哲学的批判及其理论后果

在转移到费尔巴哈的人本唯物主义立场之后，马克思便立即以之作为本体论的出发点而开展出对黑格尔法哲学的全面批判。这不仅是因为马克思的社会—政治批判必须从中获得决定性的奠基，而且是因为当时德国政治意识和法意识之“最主要、最普遍、升为科学的表现就是思辨的法哲学本身”。^①就此而言，费尔巴哈的人本唯物主义本体论对于马克思的思想进程具有决定性的意义，必须对之做出充分的估计。在这个意义上可以说，没有费尔巴哈创榛辟莽的工作，没有以感性对象性为基础的现实的人这一本体论定向，就不会有马克思的法哲学批判，从而也不会有其后来所谓新世界观的宏伟创制。然而，这决不意味着马克思就仅仅是、并且始终是处于“费尔巴哈的总问题”之中。在马克思的思想历程中，甚至在马克思作为“费尔巴哈派”的这一阶段中，已经包含着他与费尔巴哈之间正在逐渐发展起来的差别。尽管这样的差别在马克思这一时期的思想进程中还不是原则高度的差别，但却是推动马克思哲学思想进一步发展的决定性因素，因而是我们在以下的探讨中必须高度关注的。

一、费尔巴哈立场的引申与发挥

早在《关于哲学改造的临时纲要》发表之初，马克思就有一个评论说：“费尔巴哈的警句只有一点不能使我满意，那就是：他过多地注重自然界，而过少地注重政治。然而，唯有把二者结合起来，现今的哲学才能成为真理。如果像在16世纪那样，除了醉心

^① 参见《马克思恩格斯选集》第1卷，8页，北京，人民出版社，1995。

自然界的人之外还存在着醉心国家的人，那么一切就会走上轨道了。”^①如果说，马克思和费尔巴哈的这个差别在一开始毕竟不是本体论原则的差别，那么，它也无论如何决不仅仅是一个只关涉研究领域或个人兴趣的差别。体现费尔巴哈的基本原理和特殊贡献并促使马克思接受这一原理的主导概念，正是在人本唯物主义本体论基础上的“现实的人”的概念。然而，在马克思看来，人的现实性不仅体现在自然界中，而且还特别地体现在政治(活动)和国家(关系)中。由此而来的可能的推论是：如果说仅仅醉心于自然界的费尔巴哈合乎逻辑地从自然科学那里采纳了直观这样一种反思形式的话^②，那么，同时还醉心于国家和政治的马克思，看来就很难满足于这样一种反思形式，看来就势必要求一种与法权学说和国家学说相适应的反思形式，并使之——一开始显然是不自觉地和隐而不显地——贯注到感性对象性的本体论原理中。

马克思通过感性对象性的本体论原理首先确定的是人同其世界的本质关联。反宗教批判的根据是人创造了宗教，而不是宗教创造了人。但人并不是抽象地栖息在世界以外的东西：人就是人的世界，而人的世界不只是自然界，还是国家、社会。由于国家和社会本身是颠倒了的世界，所以才产生了宗教这种颠倒的世界观。在费尔巴哈那里，人的世界毋宁说就是自然界，而它之所以是人的世界，乃在于人以一个严格意义下的意识(类意识)来掌握这个世界。因此，当费尔巴哈的宗教批判诉诸揭示人对自然的依赖感和宗教意识的迷惘时，马克思却使之直接变成了“反对以宗教为精神慰藉的那个世界的斗争”：对天国的批判变成了对尘世的批

^① 转引自[德]梅林：《马克思传》上卷，73页，北京，生活·读书·新知三联书店，1965。

^② 费尔巴哈在1846年的《宗教的本质》中说：原先在《基督教的本质》中论证了宗教产生于依赖感，而现在应当补充一点，即人经常依赖的东西“无非就是自然”；因此，“神学即人本学”的公式应被补充为：神学就是人本学以及生理学。在这里，宗教问题真正说来已不是人本学的问题，而是通过人本学被还原为生理学的问题。（参见《费尔巴哈哲学著作选集》下卷，873—874页，北京，商务印书馆，1984）

判，对宗教的批判变成了对法的批判，而对神学的批判变成了对政治的批判。^①

由此可见，在马克思那里，把人理解为人的世界，把人的世界理解为国家、社会，同时正意味着区分人的“自然特质”和“社会特质”。但是，马克思的这个区分却意味深长地不是通过批判费尔巴哈，而是通过对黑格尔法哲学的批判而形成的。马克思指责黑格尔单独地、抽象地考察国家的职能和活动，而把特殊的个体性看作它们的对立面，其原因就在于他忘记了这样一个事实，即特殊的个体性是人的个体性；“特殊的人格”的本质不是人的胡子、血液、抽象的肉体本性，而是人的社会特质；国家的职能等不过是人的社会特质的存在方式。既然个人是国家职能和权力的承担者，那么，就应该按照他们的社会特质而不是按照他们的私人特质来考察他们。^②

在马克思说出这一点时，他并没有意识到自己同费尔巴哈有什么重要区别，因为就最一般的概念使用方面而言，“文化”、“社会”、“共同生活”等，也是费尔巴哈极力主张的。甚至直到1844年的《巴黎手稿》，马克思还称赞费尔巴哈使“人与人之间的社会关系”成为理论的基本原则，从而“创立了真正的唯物主义和实在的科学”^③。然而，就问题的实质、内容或原则而言，马克思已经通过对法哲学的批判，在社会关系的理解上，从而在关于现实主体的理解上，形成了与费尔巴哈的重要区别。

费尔巴哈把人的实体置放在“社会性”之中，并且根据“社会的人”的原理而直接声称自己是共产主义者。费尔巴哈的社会性原理依据所谓对象性的论证：人与人的统一“只是建立在‘自我’和‘你’的区别的实在性”上；真正的辩证法不是自我意识的独白，而是

① 参见《马克思恩格斯选集》第1卷，1—2页，北京，人民出版社，1995。

② 参见《马克思恩格斯全集》第3卷，29—30页，北京，人民出版社，2002。

③ 同上书，314页。

“我”和“你”之间的对话。但是，在费尔巴哈那里，对象性的反思形式是直观，因此，“我”和“你”彼此区别和联系的实在性，也不过是彼此的直观。费尔巴哈正是通过直观这样一种对象性的反思形式而建立起社会性概念的：“只有在人对人的感性直观中，才是真理和实在。”^①因此，社会性的真理就是类，类就是复数，就是两个人，就是两个人的彼此直观。“我”和“你”的彼此直观，就是相互需要(友谊)；男人和女人的彼此直观，就是相互补足(爱)，而这种结合就是对于类的共同表现，即完善的人。

这一点恰好构成马克思和费尔巴哈的最初差别。尽管社会性的原理在马克思那里同样需要依据对象性的论证方式，但是，在马克思对黑格尔法哲学的批判中，关于社会性的原理的对象性论证，其反思形式与其说是根据直观，毋宁说是根据所谓“活动”的方式来理解的。因为在马克思那里，如果说人的世界乃是国家、社会，那么，个人和国家的“实体联系”(Vinculum substantiale)，就是国家的职能和活动同国家的个人的联系；而国家的职能和活动无非是“人格的本质的质的天然活动”，是人的社会特质的“活动方式”。^②换言之，在马克思看来，人的世界或对象(国家、社会)并不是当下直接的东西，而是一种活动的结果(“具有自我意识的类的产物”)；既然人及其对象之对象性被领会为活动，那么，它们之间的联结也应被了解为一种活动。如果说在这里直观还保留着它的某种意义的话，那么，它仅仅意味着对象的活动即是对象性的主体活动的结果。

因此，一般说来，在费尔巴哈以直观作为对象性的反思形式的地方，马克思却用“活动”原则来表达对象性的原理。而且，所谓“活动”，决不像初看起来那样是一个极其轻易的概念，相反，如果说这一原则毕竟不可能一般地依靠常识来建立的话，那么，

^① 《费尔巴哈哲学著作选集》上卷，172页，北京，商务印书馆，1984。

^② 参见《马克思恩格斯全集》第1卷，270页，北京，人民出版社，1956。

它只可能通过哲学来建立。而马克思所掌握的“活动”原则，无论如何正是来自哲学——这就是德国唯心主义在经历了它的最辉煌的发展之后所留下的遗产，也是马克思没有枉自经历“自我意识”这所学校而幸运地保留下来的东西：主体的自发性、能动性或创造性的原理。

毫无疑问，马克思当时已经根据费尔巴哈的本体论立场彻底粉碎了有关自我意识的神学—形而上学幻想。马克思采取“活动”这样一种对象性的反思形式，绝不意味着回到绝对主体或自我意识的立场上。如果说非对象性的存在物是“非存在物”(Unwesen)，那么，所谓“纯粹活动”、“自我活动”这种非对象性的活动也只能是“无”。就此而言，马克思是赞同费尔巴哈的。但马克思已经悄然开始使对象性的反思形式由“直观”转变为“活动”，而这种转变的结果，将会逐渐使现实主体的“对象性的直观”转变为“对象性的活动”。

诚然，活动原则在《德法年鉴》时期的作品中，并没有在本体论上得到明确的表述。然而尽管如此，马克思在采纳费尔巴哈的本体论立场时，仍然是“含蓄地”根据“活动”这样一种方式来理解对象性的。因此，当马克思从社会政治批判转回到哲学方面来的时候，他很快地就使这种先前似乎仅仅是由研究领域的特点所决定的、隐而不显的反思形式凸现出来，并在《巴黎手稿》中用“对象性的活动”这一概念初步地表述了他的活动原则。

由此可见，当费尔巴哈在“高卢—日耳曼”原则中只是形式地保留了作为思想的创造性一面而实际地取消了它的原理时，马克思却以一种特殊的方式维护了活动的原理、创造性的原理。当费尔巴哈声称“没有任何哲学便是我的哲学”时^①，马克思又以一种特殊的方式维护了哲学和思想的权利：“哲学把无产阶级当作自己的物质武器，同样地，无产阶级也把哲学当作自己的精神武器”；

^① 参见《费尔巴哈哲学著作选集》上卷，250页，北京，商务印书馆，1984。

“光是思想力求成为现实是不够的，现实本身应当力求趋向思想”；最后，“哲学不消灭无产阶级，就不能成为现实；无产阶级不把哲学变成现实，就不可能消灭自身”。^①不消说，这里所表述的正应当被理解为“活动”，理解为体现矛盾活动的展开过程。这些见解显而易见不能简单地归入“费尔巴哈的类”，倒是应当被理解为马克思与费尔巴哈之间正在发展起来的差别。

总而言之，在《德法年鉴》时期，当马克思开展出他对黑格尔法哲学的批判时，现实的人的概念在本体论上满足了马克思的基本理论要求。因为它意味着与抽象的自我意识相反对的现实的主体，意味着思维和存在的现实的统一。因此，马克思在洗清自我意识的神学幻想以及在批判黑格尔哲学时所保留下来的那个能动的活动原则，当时还只是以对象性的反思形式悄悄地存在着，似乎还只是一个同费尔巴哈的局部的、无关宏旨的差别，只是一个有限的、思考方式的问题。马克思还完全没有意识到与费尔巴哈的差别，这个差别还没有成就为具有原则高度的差别。但是，这个最初的差别却正是引导马克思最终越出费尔巴哈哲学界限的一个真正重要的契机。

二、市民社会与国家

《黑格尔法哲学批判》是一个重要的开端，是马克思的社会—政治批判之整个地脱出黑格尔哲学立场的真正的转折点。这部著作之引人注目的主题集中于市民社会对国家的关系问题。在这方面，马克思借助于费尔巴哈的本体论立场意识到，黑格尔在他的中介过程或“推移”（推理）中实际地制造了主体和谓语的颠倒。黑格尔把主体设定为“理念内部自身”，而政治情绪和政治制度等则成了谓语。这样一来，由家庭和市民社会向政治国家的“推移”，

^① 参见《马克思恩格斯选集》第1卷，15、11、16页，北京，人民出版社，1995。

就不是由家庭等和国家的特殊本质引申出来，而是从所谓“理想性中的必然性”或“自由的普遍的相互关系”中引申出来。因此，在马克思看来，黑格尔在本体论上处处把理念当成主体，而把“真正的、现实的主体”变成谓语，然而“事实上发展却总是在谓语方面完成的”。^①

就一般哲学特别是法哲学而言，黑格尔的这种颠倒就在于：他把哲学意义理解为“逻辑本身的事物”，而不是“事物本身的逻辑”；他不是使思维体现在政治规定中，而是使政治规定变成“抽象的思想”。因此，《法哲学原理》关于国家的具体的规定——国家的目的、这一目的的实现，以及实现目的的主体等——是从外面得来的、某种“附加的东西”(hors-d'oeuvre)，而这些规定的意义唯取决于国家在其中具有这样的本体论意义：抽象的现实性或实体性——实体性的关系转化为实体性的现实性的关系，这种关系就是概念。所以，黑格尔哲学的重心不是法哲学，而是逻辑学，“整个法哲学只不过是逻辑学的补充”。^② 在这里，费尔巴哈对黑格尔体系的本体论批判，被运用于对黑格尔法哲学批判。使这一批判在哲学上得以成立的，是在本体论上重新理解并设定“真正的现实的主体”。在这个比较一般的意义上，马克思追随费尔巴哈，把这样的主体理解为人；由于人的现实性正在于他的感性对象性，所以，主体就是“实在的对象”——“真正主体”乃是“现实的存在物”，而“一般规定”、“普遍物”、“无限物”等不过是谓语。^③

但是，在这种比较一般的意义之外，马克思却牢牢地抓住了人的存在的“社会形式”；这种社会形式并不仅仅在对象性直观的意义上是“我”和“你”、男人和女人，而且特别是家庭、市民社会和国家，是它们之间的现实的关系。对于马克思来说，“现实的

^① 参见《马克思恩格斯全集》第1卷，250—251、253—255页，北京，人民出版社，1956。

^② 同上书，262—264页。

^③ 同上书，273页。

人”不只是在直观的对象性中直接被认定的那种和谐统一的联合体的人，而且同时是以差别、分裂作为其生存基础的个人——“现代国家制度的私人”。如果说，在这种差别和分裂中等级的意义毕竟表明人之脱离自己的普遍本质，^①那么，这种“例外”并不仅仅是呈现在普通直观中的简单的“不幸”。相反，这种“不幸”本身需要给予批判地说明，在这里，马克思还要求使“社会内部的分裂”这个理解要求，进入到具有本质重要性的“矛盾”关系上。

因此，即便在这部对黑格尔否定得至为激烈的著作中，马克思还是指证了黑格尔法哲学中“较深刻的地方”，亦即“他处处都从各种规定……的对立出发，并把这种对立加以强调”；不仅如此，黑格尔还“把市民社会和政治社会的分离看作一种矛盾”。而黑格尔的错误则在于：矛盾的克服或解决仅是表面上的，亦即只是通过所谓中介作用或推论，在理论上制造一种妥协的、自相矛盾的“居间者”。但是这种居间者，作为“合乎理性的关系”或“推论”，实际上无非是“普遍性和单一性之间的被掩盖了的对立”。因此，黑格尔法哲学的全部非批判性就集中在这样一点上：它把“现象的矛盾”直接归入“本质中的理念中的统一”。^②

在马克思看来，这种矛盾的本质从本体论上来说无疑是某种更加深刻的东西，是不能通过“推论”或“逻辑概念的规定”等仅仅“从表面上”来解决的矛盾——马克思把它称作“本质的矛盾”。换句话说，这种矛盾是现实的、社会生活内部的矛盾，因而是不可能直接被归入理念的普遍性和单一性并在理论上的“居间者”中得

^① 参见《马克思恩格斯全集》第1卷，346页，北京，人民出版社，1956。这一点是马克思和费尔巴哈在某种意义上的共同之处：他们的社会概念在这个意义上是批判的，亦即把分裂和对立的等级看作是具有否定意义的东西，看作是对于真正的社会（“人类社会”）的否定。但是，对于费尔巴哈来说仅仅具有否定意义的东西，在马克思那里还具有对于人的现实性的某种肯定的意义——当然只是在异化范围内的肯定意义。所以马克思说，在这种分裂和对立的前提下，“个人的生活方式、个人的活动性质等等，不但不使个人成为社会的一个成员、社会的一种机能，反而使他成为社会的例外，变成了他的特权”。

^② 同上书，312、338页。

到妥协的。例如，在立法权中不同原则的互相冲突，诚然表现为君主原则和等级要素原则之间的对立，但这里的冲突之所以不能直接进入“本质中的理念中的统一”，就因为它所表现的乃是政治国家和市民社会的现实的矛盾，在这种“本质的矛盾”中，所谓立法权自身的矛盾乃是政治国家的矛盾，并且真正说来还是“市民社会的自身矛盾”。^①

在这里应当特别注意的是，“本质的矛盾”在本体论上具有特别的重要性，因而被马克思当作非常坚决的理论要求而提示出来。这一要求不仅直接地反对黑格尔唯心主义的非批判的一面，而且实际地包含着与费尔巴哈的对象性反思形式(直观)相当不同的某种东西。这种东西一般说来就是“活动”原理，特殊地说来又不同于德国古典哲学的“活动”原理。马克思说：“对现代国家制度的真正哲学的批判，不仅要揭露这种制度中实际存在的矛盾，而且要解释这些矛盾；真正哲学的批判要理解这些矛盾的根源和必然性，从它们的特殊意义上来把握它们。”^②这段话很好地说明了“本质的矛盾”所具有的本体论意义：它不仅要求一个感性现实性的哲学立场，而且也力求取得并达成一种否定的活动原理。这是马克思在法哲学批判中最有意义的收获之一。

现在的问题是：既然逻辑的政治形体在本体论上是虚假的东西，那么，如何可能达成对于“政治形体的逻辑”之真正现实的理解和把握呢？

马克思和费尔巴哈几乎完全相同地要求把人理解为“国家制度的原则”。马克思写道：“如果在考察家庭、市民社会、国家等等时把人的存在的这些社会形式看做人的本质的实现，看做人的本质的客体化，那末家庭等等就是主体内部所固有的质。人永远是

^① 参见《马克思恩格斯全集》第1卷，338、340—365页，北京，人民出版社，1956。

^② 同上书，359页。

这一切社会的本质，但是这些组织也表现为人的现实普遍性，因而也就是一切人所共有的。”^①如果说这个观念一般说来也能为费尔巴哈所具有，那么特殊地说来，这个观念对马克思来说还进一步意味着：使现实的人的理解深入到“社会形式”之中，深入到“政治形体的逻辑”之中。但是，费尔巴哈在这一逻辑面前却开始变得力不从心、举步维艰了。正如施达克所说，政治是费尔巴哈“通不过的区域”。这不仅是因为费尔巴哈只是“醉心于自然”，而且因为他的直观原则（作为现实性的反思形式）是和真正的“活动”原则疏远的甚至是正相反对的。因此，费尔巴哈的“社会”概念（直观的和谐、统一）就只能完全避开“市民社会”（“恶”、活动中的分裂、对立与矛盾），或者立即用“不幸的例外”完全取消其本质重要的意义。

费尔巴哈并不是完全没有注意到“市民社会”，而且按其人本唯物主义的本体论，他也理应把人的神圣本质归结为它的世俗基础。费尔巴哈确曾指证过“共同体社会（其原则是“共产主义”）和“市民社会（其原则是“利己主义”）的对立，并且立即根据他的社会概念而宣称自己是共产主义者。但是，“活动”原则的取消使他不得不停留于“共同体社会”和“市民社会”之间分离隔绝的对立中，正像他在理论中不得不完全排除市民社会的意义而返回到“共同体社会”的抽象性之中一样。在这里，“共同体社会”的抽象性是与“市民社会”意义的排除相联系的，是与二者之间的抽象对立相联系的。

但是，在马克思那里，“市民社会”的意义却本质重要地出现了。在后来回顾《黑格尔法哲学批判》的时候，马克思写道：“我的研究得出这样一个结果：法的关系正像国家的形式一样，既不能从它们本身来理解，也不能从所谓人类精神的一般发展来理解，相反，它们根源于物质的生活关系，这种物质的生活关系的总和，

^① 《马克思恩格斯全集》第1卷，268、293页，北京，人民出版社，1956。

黑格尔按照 18 世纪的英国人和法国人的先例，概括为‘市民社会’，而对市民社会的解剖应该到政治经济学中去寻求。”^①

为什么一般说来站在费尔巴哈本体论立场上的马克思能够达到这样的结果呢？为什么费尔巴哈完全排除其意义的“市民社会”在马克思那里获得了如此重要的地位并要求对其进行深入的解剖呢？

三、解剖市民社会的必要性

在马克思那里，当“活动”这一反思形式出现在社会之对象性关系的理解中时，“本质的矛盾”不仅直接表现着市民社会的现实关系，而且同时也开始瓦解着“市民社会”与“共同体社会”之间的抽象对立。进而言之，只有“本质的矛盾”才真正提示了解剖市民社会的必要性。

如果说对于社会的理解可以直接从哲学的直观中获得，那么，所谓“解剖”就是完全不必要的（费尔巴哈）。正像“本质的矛盾”如果可以借助于思辨的中介作用或“推理”来加以解决，那么，这种“解剖”也就无须“到政治经济学中去寻求”（黑格尔）。这里所谓的解剖，就是现实矛盾的分析，就是市民社会的矛盾分析；从而“解剖”的必要性，只有在矛盾的理解特别是关于社会之现实矛盾的理解成为可能的地方，才会真正地出现。因此，在社会概念仅仅依赖于哲学直观来建立的地方，也就是说，在社会本身的分裂尚未被严格地指示出来，在这种分裂尚未被理解为矛盾的地方，对市民社会的“解剖”就既是不必要的，也是不可能的；正像在“现象的矛盾”直接被归结为“本质中的理念中的统一”时，这种解剖同样是不必要的和不可能的。

由此可见，解剖市民社会的必要件，正依赖于马克思关于“本

^① 《马克思恩格斯选集》第 2 卷，32 页，北京，人民出版社，1995。

质的矛盾”这一在本体论上具有重要性的理解要求。这个概念在哲学上的意义在于：它一方面要求去除关于矛盾的“逻辑的思辨奥秘”；另一方面也（虽则是隐蔽地）脱开了无矛盾的或未经矛盾贯彻的哲学直观。正是这个双重脱离的最初过程，使得马克思明确了市民社会的重大意义，并且提示了对它进行解剖的必要性：市民社会不仅是“物质的生活关系”，而且是现实生活的分裂、对立和矛盾，由于这种矛盾既不可能在哲学直观中立即消除，也不可能直接羽化为“本质中的理念中的统一”，那么很显然，必须对这种矛盾进行另一种理解和分析，正像矛盾的解决必须在另一种方向上得到实现一样。

正是在这里，马克思开始有必要诉诸被黑格尔轻视的“所谓理论”，即英国的经济学和法国的政治学。因为这二者乃是彻头彻尾的、地地道道的市民社会的科学，无论在内容上还是在原则上都是真正“市民社会”的：正像英国的古典经济学家在市民社会的立场上表述了市民社会的经济运动和经济关系一样，法国第三等级的历史文献、启蒙思想家和复辟时期的历史家在市民社会的立场上表述了市民社会的政治运动和阶级斗争；正像前者在市民社会的范围内代表着资产阶级的经济要求和经济利益一样，后者在市民社会的范围内代表着资产阶级的政治要求和政治利益。因此，在马克思承诺市民社会的重要意义时，他也要求理解市民社会之科学的意义。这种科学的意义在于：它们“要求市民等级和政治等级‘分离’，而且这样要求是有充分根据的，因为这些理论以此表现现代社会的原则，在这个原则中，政治等级的要素不外是国家和市民社会的现实关系的实际表现，是它们的分离的表现”^①。

很明显，马克思正是在对黑格尔法哲学的批判中，将政治国家的本质性导回到市民社会，并要求对市民社会进行解剖。这一点无论是对于超出费尔巴哈的哲学立场，还是对于马克思日后实

^① 《马克思恩格斯全集》第1卷，338页，北京，人民出版社，1956。

现其哲学—本体论变革，都具有至关重要的意义。不仅如此，一旦马克思把“本质的矛盾”作为其社会概念的一个坚决的要求确定下来，解剖市民社会的必要性就立即表现为英法理论对于德国理论的必要性——通俗地说来，表现为经济学、政治学对于哲学改造的必要性，或者，市民社会的科学对于哲学之社会概念的必要性。这不仅是因为“本质的矛盾”一般地要求贯彻矛盾原则的理解，而且因为它特别地要求理解现实的、社会生活本身的矛盾。因此，这种理解要求既不能仅仅依靠哲学直观，也不能在中途通过思辨的思维使矛盾归入神秘的理念自身的同一，相反，既然“本质的矛盾”乃是现实生活的矛盾，那么，这种矛盾的理解就应当导向历史的“世俗基础”，就应当避开单纯的哲学思辨而进入到关于这一“世俗基础”的科学中去。在这一点上，比起德国人来，英国人和法国人毕竟抱有一种更加切近现实观念。正如马克思后来在《德意志意识形态》中所说的那样，德国人“从来没有为历史提供世俗基础，因而也从来没有过一个历史学家。法国人和英国人尽管对这一事实同所谓的历史之间的联系了解得非常片面——特别是因为他们受政治思想的束缚——，但毕竟作了一些为历史编纂学提供唯物主义基础的初步尝试，首次写出了市民社会史、商业史和工业史”^①。在这个意义上，大力倡导“高卢—日耳曼”原则的费尔巴哈仍是彻头彻尾的德国人，因为他只是停滞在直观原则上的社会概念之中，甚至直到19世纪60年代中期，仍徘徊在“两个人”的彼此直观之中，徘徊在我和你、男人和女人的彼此需要之中。^②

由此可见，在对象性的反思形式方面采纳“活动”原则并在社会政治批判中把这一原则发挥为“本质的矛盾”，乃是马克思《德法年鉴》时期理论活动的一个非常重要的取向。这个取向在它的哲学意义中同时包含着这样一种社会—历史理论的意义：英国的经济

① 《马克思恩格斯选集》第1卷，79页，人民出版社，1995。

② 参见《费尔巴哈哲学著作选集》上卷，533—534页，北京，商务印书馆，1984。

学和法国的政治学——关于市民社会的科学，应当为哲学的批判所接纳，并且成为哲学改造的一部分。因此，在马克思“解剖”市民社会的理论格局中，本质重要地包含着对“市民社会”（从而也对市民社会的科学）加以批判的方向。因为“市民社会”并不是马克思社会概念的全部，毋宁说，它倒是真正的社会——“人类社会”之否定性的形式，尽管这里的否定性同时应当包含肯定的理解，以便消除二者之间的抽象对立。换句话说，市民社会的自我分裂、内在差别、对立和矛盾，乃是社会之为过程和发展借以表现出来的当下形式。既然如此，那么，在马克思对于“市民社会”的实证—肯定的理解中，同时就包含着对它的批判—否定的理解，正像马克思在对市民社会的科学发表肯定意见的同时，明确表明了对其理论立足点或基本原则的批判立场。

第三节 政治经济学批判的开端

我们看到，马克思对黑格尔法哲学的批判，本质重要地要求深入于市民社会的现实生活领域，从而也要求在理论上批判地深入于政治经济学这门市民社会的科学。在这里，哲学和政治经济学的“联盟”稳固地出现了，并且表现为一种绝对的必要性。因此，对于马克思主义本体论的研究不可避免地进入到这一“联盟”中去。离开了这一联盟，就像马克思的政治经济学批判是不可思议的一样，其哲学本体论的革命性变革也是不可思议的。《巴黎手稿》内在地包含着这一“联盟”，它体现为一个双重过程：由政治经济学批判而达于哲学批判；由哲学批判而达于政治经济学批判。因而这一双重过程可以概括为“哲学—政治经济学批判”。正是这一双重批判为马克思的本体论革命做好了最为切近的准备，以至于我们得以在1845年《关于费尔巴哈的提纲》中见到“新世界观的天才萌芽”。

作为马克思对黑格尔法哲学批判的逻辑后承，《巴黎手稿》首

先特别地把政治经济学批判作为一个哲学任务提示出来。如果说政治经济学(即国民经济学)是对市民社会的经验现实——“私有财产”——在理论上的肯定,那么,对于市民社会的解剖就离不开这门科学。但是,国民经济学对于市民社会本身是完全非批判的,因而,对市民社会的解剖,既意味着对其经验现实即私有财产的批判,又意味着对其理论表达——国民经济学的批判。在这里,如果把马克思关于政治经济学的理论仅仅理解为作为知性科学(或经验实证科学)的政治经济学,那将是完全不恰当的,几乎必错无疑。它正应当被理解为“政治经济学批判”(《资本论》的副标题)。

一、国民经济学的二律背反

马克思在《1844年经济学哲学手稿》的序言中写道,“我的结论是通过完全经验的、以对国民经济学进行认真的批判研究为基础的分析得出的”^①。而这一批判性研究首先观察到的是:国民经济学的原理实际上由于“自身支离破碎的原则”^②而陷入了内在的矛盾状态。这种内在矛盾的状况由国民经济学的一系列“二律背反”而得到明显的表现:

(1)正题:劳动的全部产品本来属于劳动者,而且按理论来说也是如此;反题:但同时按国民经济学的理论来说,劳动者实际上所能得到的只是他“绝对不可缺少的最小一部分产品”。(2)正题:一切都可用劳动来购买,而资本无非是累积的劳动;反题:劳动者不能购买一切东西,而且必得出卖自己本身。(3)正题:劳动是决定和制约价值的唯一者,是人的能动的财产;反题:不劳动者——土地所有者和资本家却到处凌驾于劳动者之上,对劳动者发号施令。(4)正题:劳动是物的唯一的、不变的价格;反题:劳动价格具有最大的偶然性并处于最激烈的波动之中。(5)正题:

^① 《马克思恩格斯文集》第1卷,111页,北京,人民出版社,2009。

^② 同上书,180页。

在任何时候劳动者的利益都与社会的利益相一致；反题：实际上社会总是必定同劳动者的利益相对立。如此等等。^①

所有这些二律背反，如果用后来比较明确的方式来说，集中于这样一种对立，即国民经济学的劳动价值规律和工资规律的对立。按照劳动价值规律，劳动是形成和决定价值的唯一的東西，是人的能动的财产，因而凝固的和物化的劳动（即全部产品）理应——根据“自然权利”——属于劳动者（即劳动的人格化）；但是按照工资规律，劳动者却必须把自己的劳动力当作商品来出卖，而他实际上所能而且应当取得的，决不是全部产品，而只是劳动力的价值或价格的转化形态（工资）。在这种情况下，国民经济学家所表述的“劳动者的理论要求和实践要求”是全然矛盾的：劳动者（活劳动的承担者、主体）理应取得他所创造的一切；同时私有财产（死劳动、积累起来的劳动：资本）却统治、支配、摆布和决定劳动者。理应是一切的实际上是无，能动的创造者成为被支配者。

国民经济学内部的这种基本的二律背反究竟意味着什么呢？在马克思看来，这里必定有某种根本的、全局的颠倒与混淆；而且，问题必定发生在国民经济学的最基本的原理——关于“劳动本身”的概念——中。换句话说，国民经济学如若不是在根本上由于自身的矛盾而陷于支离破碎的境地，就不可能在一系列最基本的原理上表现得如此对立，以至于任何一个原理所肯定的东西同时会由另一个与之正相反对的原理在实际上予以否定。因此，马克思写道：“劳动本身，不仅在目前的条件下，而且就其一般目的仅仅在于增加财富而言，在我看来是有害的、招致灾难的，这是从国民经济学家的阐发中得出的，尽管他并不知道这一点。”^②这一说法包含两层意思。第一，所谓“劳动本身”，在这里是指国民经

^① 参见《马克思恩格斯文集》第1卷，122—123页，北京，人民出版社，2009。

^② 《马克思恩格斯文集》第1卷，123页，北京，人民出版社，2009。

济学以之作为前提的劳动，实际上具有否定自身或自相矛盾的性质——因而是“有害的、招致灾难的”。第二，国民经济学并没有意识到正是这种自相矛盾的劳动成为其理论本身的基本前提，相反，却把它看作是无限地肯定自身的东西，并因而把它无批判地设定为理论的出发点。说得简单一些，国民经济学以之作为理论前提的劳动是自相矛盾的、否定自身的劳动，但却被当作自然的、本源的、无限地肯定自身的劳动。正是由于这种混淆和颠倒，国民经济学陷入了不可克服的二律背反之中。

在这一批判性分析的基础上，马克思把国民经济学以之作为前提的劳动——某种历史形式的、并且是自相矛盾和否定自身的劳动——理解为“异化劳动”。国民经济学视域中的劳动实际上是异化劳动(资本主义劳动、雇佣劳动)，但却被冒充为一般的、最自然的劳动；正像国民经济学视域中的人实际上是异化的个人(阶级的个人、资本家或劳动者)，但却被冒充为一般的、最自然的人一样。马克思的批判坚决而明确地指证了这种冒充和混淆，并且毫不留情地撕破了这种颠倒的假面。作为这一批判之进一步发展的理论表现，马克思在后来的《政治经济学批判导言》中批判了古典经济学家关于人类天性的看法，批判了他们把“合乎自然的个人”看成是由自然造成的错觉，并且指出：在生产一般的抽象中忘记历史的差别，正是“那些证明现存社会关系永存与和谐的现代经济学家的全部智慧”^①之所在。

如果说，“异化劳动”还不能算是劳动一般之历史差别的完善的和最终的表达，那么，它却并不失为这种历史差别之最初的和本质重要的表达(政治经济学批判的表达)。因为在马克思看来，国民经济学以之作为前提的劳动，乃是“私有财产的主体本质”，乃是作为独自存在的活动、作为主体、作为人格的私有财产。^②

^① 《马克思恩格斯选集》第2卷，3页，北京，人民出版社，1995。

^② 参见《马克思恩格斯文集》第1卷，178页，北京，人民出版社，2009。

因此，“开明的国民经济学”（以斯密为标志）乃具有这样一种意义，正像它在肯定的方面“揭示了财富的主体的本质”一样，它在否定的方面完全局限“在私有制的范围内”。就此可以说，国民经济学可算是市民社会的科学，但它对于市民社会本身却是完全无批判的。正是由于这一点，所以在理论上，开明的国民经济学一方面扬弃了财富的那种“外在的、无思想的对象性”（货币主义、重商主义）；另一方面，“人本身被设定为私有财产的规定，就像在路德那里被设定为宗教的规定一样”^①。

正是因为这门科学的全部非批判性，所以它陷入了不可克服的二律背反之中。而这种二律背反的性质就在于：国民经济学以劳动为主导原则和基本原理，但它所承认的劳动只是异化劳动——国民经济学只是表述了异化劳动的规律。由于国民经济学家“使具有活动形式的私有财产变为主体，就是说，既使人成为本质，同时又使作为某种非存在物（Unwesen）的人成为本质，所以现实中的矛盾就完全符合他们视为原则的那个充满矛盾的本质”。在这个意义上，国民经济学不仅表现着（无批判地表现着）市民社会的现实，而且还说明：“以劳动为原则的国民经济学表面上承认人，其实是彻底实现对人的否定。”^②

由此可见，在马克思看来，国民经济学所陷入的二律背反表明，它以之作为前提的劳动根本不是什么自然的或本源的劳动，而是某种历史形式的并且是自相矛盾的劳动——“异化劳动”。正是由于国民经济学完全无批判地以异化劳动作为理论的基本出发点，所以，这一理论到处表现出来的二律背反无非是反映着异化劳动本身的自相矛盾罢了。

^① 参见《马克思恩格斯文集》第1卷，179页，北京，人民出版社，2009。

^② 同上书，179页。

二、异化劳动概念

国民经济学所陷入的二律背反，不只是理论“内部自身”的矛盾，它必定在市民社会的世俗生活中有着自己的经验基础；换言之，这样的二律背反不过是现代经济生活本身矛盾的理论表现。异化劳动的概念正在于指证这一经济生活在根源上的自相矛盾。

马克思从一个现有的经济事实出发，即“工人生产的财富越多，他的生产的影响和规模越大，他就越贫穷。工人创造的商品越多，他就越变成廉价的商品。物的世界的增值与人的世界的贬值成正比。”对于这一事实加以批判性分析的结果，在理论上就是异化劳动的第一个规定，即劳动者同他的劳动产品的异化关系（物的异化）。这种异化关系在于：劳动所生产的对象，作为异己的东西和不依赖于生产者的独立力量，乃是同劳动对立的。如果说劳动产品是劳动的对象化或物化为对象的劳动，而劳动的对象化也就是“劳动的现实化”，那么，在国民经济学以之作为前提的那种状态下，“劳动的这种现实化表现为工人的非现实化，对象化表现为对象的丧失和被对象奴役，占有表现为异化、外化”。^①而这种异化是同宗教方面的情况相似的：人奉献给上帝的越多，他留给自身的就越少。

在这里，马克思把劳动同它的产品的直接关系，理解为“劳动者同他的生产的对象的关系”；因此，在国民经济学无限肯定的那种社会状态下，劳动同其产品的异化关系，乃是劳动者同他的生产对象的疏远、对立和颠倒的关系——异化关系。这种异化关系意味着：工人生产的对象越多，他能够占有的对象就越少，而且越受自己的产品即资本的支配和统治。因此，马克思的异化劳动概念无非首先是公开化劳动者同劳动产品这个异己的、统治着他的对象的关系，并因而揭示出劳动者同感性的外部世界这个与他相敌对的异己世界的关系。

^① 参见《马克思恩格斯文集》第1卷，157页，北京，人民出版社，2009。

异化劳动的第二个规定是：劳动活动本身的异化(自我异化)。就此一规定与前一规定的关联而言，马克思采用了这样一种推论：如果说产品不过是“活动、生产的结果”，那么很显然，劳动者之所以像对待异己者那样同自己的产品相对立，乃在于劳动者同时在自己的活动或生产行为本身中“从自身把自己异化出去”。换言之，劳动者同其产品的异化关系，乃是劳动者生产行为或生产活动本身异化的结果。

因此，就像异化表现在生产的结果上(物的异化)一样，它也表现在生产行为和生产活动本身中(自我异化)。在劳动活动之自我异化的规定中，表现着劳动者同他自己的活动的异化关系；虽然劳动活动的主体是劳动者，虽然这种活动是劳动者“自己的活动”，但同样确定无疑的是，劳动者的劳动活动又是“某种异己的、不属于他的活动”，是掉转头来反对劳动者自身的活动。如果说这里所出现的分裂、疏远和对立就像“物的异化”一样，也首先是“现实中的矛盾”，那么，国民经济学的二律背反就是无批判地表现着这种矛盾。国民经济学甚至完全没有意识到这种矛盾，而只是使之自发地停留在理论的内部。

由上述两个规定而“推出”的异化劳动的第三个规定是：人同自己类本质的异化关系。在马克思看来，人的类的本质包括两个方面：自然界——人和自然界的同一；人的“精神的、类的能力”——人与动物的区别，或“有意识的生命活动”同“动物的生命活动”的区别。关于前者，马克思认为，人的类的生活表现为，人和动物一样依赖无机自然界来生活。就理论方面而言，自然对象乃是人的精神的无机自然；就实践方面而言，人在物质上只有依靠这些自然物才能生活。因此，无论是人的物质生活还是精神生活，都同自然界不可分离——自然界是人的无机的身体，人是自然界的一部分。关于后者，马克思写道，生命活动的性质包含着一个物种的全部特性——它的类的特性；而人的类的特性就在于“有意识的生命活动”、“自由自觉的活动”。这种活动直接把人跟

动物的生命活动区别开来，“正是由于这一点，人才是类存在物”。^① 这里所谓“类本质”和“类存在物”等提法，无疑同费尔巴哈的哲学有着切近的血缘。不过，这里正在发展着的思想内容本身，亦即关于劳动活动本身在人类历史发展进程中之决定性意义的阐述，已经隐含着马克思同费尔巴哈分离的必然性，以及全面批判费尔巴哈的基本理由。

如果说，人的类本质既是自然界又是人本身的生命活动，那么，在国民经济学以之作为前提的劳动（即异化劳动）中，自然界以及人本身的生命活动同人的分离、疏远和对立，就意味着“把类从人那里异化出去”，意味着人把自己的本质仅仅变成维持自己生存的手段。因此，异化劳动既把人自己的身体、在他之外的自然界从人那里异化出去，也把人的“精神本质、他的人的本质”从人那里异化出去，这种情形在“劳动的对象”的剥夺方面表现得最为明显：“异化劳动从人那里夺去了他的生产的对象，也就从人那里夺去了他的类生活，即他的现实的类对象性，把人对动物所具有的优点变成缺点，因为人的无机的身体即自然界被夺走了。”^②

最后，异化劳动的第四个规定是，人与人之间的异化关系或“人从人那里的异化”。这正是以上三个规定所表述的异化的“直接结果”，因为当人与自己本身相对立的时候，其他人也与他相对立。根据对象性的原理，既然人同自己本身的关系，只有通过他同对象的关系，才对他说来成为对象性的、现实的关系；既然这种现实的关系只有通过人同自然界以及他人的关系才能得到真正的表现，那么，人从自身和从自然界的自我异化，便都通过有别于他的其他人对自然界、对他本身所发生的关系表现出来。因此，“通过异化劳动，人不仅生产出他对作为异己的、敌对的力量生产对象和生产行为的关系，而且还生产出他人对他的生产和他的

① 参见《马克思恩格斯文集》第1卷，162页，北京，人民出版社，2009。

② 同上书，163页。

产品的关系，以及他对这些他人的关系”^①。

具体说来，本质上与异化劳动相联系的人与人之间相互关系的异化是什么呢？马克思回答说，在国民经济学无批判地肯定的那种状态中，它是劳动者与资本家的对立，是以私有财产为基础的阶级对立。正是通过异化的、外化的劳动，劳动者在生产出使自己非现实化的产品的同时，生产出不事生产的人对生产和产品的支配。换句话说，生产出一个置身于劳动之外的人同这个劳动的关系。

通过异化劳动的四个基本规定，马克思揭示并指证了国民经济学以之作为前提的“劳动”，并不是自然的、本源的、并因而是永恒的劳动，而是一种历史形式的、并且本质上是自相矛盾的劳动，即异化劳动。在这个意义上，“国民经济学只不过表述了异化劳动的规律罢了”。不仅如此，异化劳动的概念还直接标明了私有财产的前提与界限。马克思在《手稿》中明确地把私有财产理解为异化劳动的产物、结果和必然归宿。当国民经济学用异化劳动来冒充劳动本身时，它也把私有财产看成是自然的、天然合理的和永恒的东西。而马克思的批判则表明，私有财产首先不应当被理解为“第一性的”原因，而应当被理解为“第二性的”结果。于是，对于国民经济学说来从未成为问题并被当作天然合理之出发点的私有财产本身，就以下述方式被揭破了秘密：私有财产并不一般地和劳动本身、和人的本质相同一；它是外化了的劳动的产物，同时又是劳动借以外化的手段和这一外化的实现。如果说，马克思一开始是从对国民经济学的批判而得出异化劳动这一概念的，那么，对这一概念本身的分析表明，“尽管私有财产表现为外化劳动的根据和原因，但确切地说，它是外化劳动的后果，正像神原先不是人类理智迷误的原因，而是人类理智迷误的结果一样。后

^① 《马克思恩格斯文集》第1卷，165页，北京，人民出版社，2009。

来，这种关系就变成相互作用的关系”^①。

“异化劳动”概念是马克思初步成就的对私有财产的批判意识，从而也是对无限地肯定私有财产的国民经济的批判意识。如果说“批判”在它本来的意义上是指“澄清前提、划定界限”，那么，马克思的批判在这里就意味着：私有财产只是在“异化劳动”的范围内才是有效的和必然的；正像在未进入这一范围时它是根本不存在的一样，在超出这一范围时它是注定要灭亡的。这就彻底揭示出私有财产之为自然和永恒事物的假象，从而要求对私有财产本身的批判性否定。这种否定作为“政治经济学批判”，同时也就是“共产主义”。

三、私有财产和共产主义

马克思对国民经济的批判，是对之进行共产主义的批判，正像《手稿》对私有财产的否定，是对之进行共产主义的否定一样。《手稿》关于共产主义的一个引人注目并且极为重要的提法是：“自我异化的扬弃同自我异化走的是同一条道路。”^②

这一命题的意义在于：(1)作为异化之扬弃的共产主义，并不仅仅与作为异化之现实的世界处于抽象的对立中，而毋宁说同这个异化的世界具有本质的关联；这种关联在一方面是二者之原则的显而易见的对立，在另一方面则是异化的世界本身构成为它的否定性的基础。如果说自我异化的扬弃本身应当被理解为一个过程，那么，它决不是与自我异化的过程纯然无关的另一个过程，正像异化的扬弃除开自我异化这一基础之外并没有它的另一个“彼岸的”基础一样。(2)既然自我异化在“异化劳动”的概念中要求从根本上深入于经济必然性，既然这个异化世界中的对立要求在能动的、内在的关系上被理解为劳动和资本的对立，那么，异化的

^① 《马克思恩格斯文集》第1卷，166页，北京，人民出版社，2009。

^② 同上书，182页。

扬弃就决不是全然脱开这种经济上的对立或矛盾，相反，它必须首先从这种经济必然性的方面理解它自身的必然性。(3)既然劳动和资本的对立特别典型地表现在发育成熟的私有财产或私有财产的发达的运动中，既然在国民经济学的前提下无产和有产的对立是受私有财产本身制约的东西，那么，一方面，异化的扬弃就意味着消灭私有财产；另一方面，“高度紧张状态的私有财产”本身就构成消灭私有财产的现实前提。换句话说，劳动和资本的对立正是发展到矛盾状态的私有财产，并因而是促使这一矛盾得到解决的高度紧张的私有财产。^①

在马克思看来，共产主义是被废除了的私有财产的积极的表现，然而开始时它只表现为普遍的私有财产。根据对私有财产的关系可以把共产主义观念区分为不同的形态。在对粗陋的共产主义、政治性质或经济性质的共产主义等形态进行批判的同时，马克思把他本人对共产主义的立场概括为：作为完成了的自然主义和人道主义的共产主义。马克思对这种共产主义做了如下阐述：“共产主义是对私有财产即人的自我异化的积极的扬弃，因而是通过人并且为了人而对人的本质的真正占有；因此，它是人向自身、也就是向社会的即合乎人性的人的复归，这种复归是完全的复归，是自觉实现并在以往发展的全部财富的范围内实现的复归。这种共产主义，作为完成了的自然主义，等于人道主义，而作为完成了的人道主义，等于自然主义，它是人和自然界之间、人和人之间的矛盾的真正解决，是存在和本质、对象化和自我确证、自由和必然、个体和类之间的斗争的真正解决。它是历史之谜的解答，而且知道自己就是这种解答。”^②

马克思的这一阐述至少包括以下几层意思：

第一，共产主义应当被理解为区别于部分的、纯政治性质之

^① 参见《马克思恩格斯文集》第1卷，182—183页，北京，人民出版社，2009。

^② 同上书，185—186页。

革命的解放，亦即应当被理解为彻底的、社会性质的人类解放。如果说马克思《德法年鉴》时期的作品已经呈现了这一思想之端倪的话，那么，这一高度——“人类社会或社会的人类”——正是《手稿》的共产主义观念据以立足的原则高度。共产主义是人类的解放，是人的社会解放，因而是“通过人并且为了人而对人的本质的真正占有”，是“人向作为社会的人即合乎人的本性的人的自身的复归”。在这里需要强调的是，马克思在《手稿》中所使用的“社会”一词，大多指“人类社会”或“共同体社会”。当马克思说，“社会是人同自然界的完成了的、本质的统一，是自然界的真正复活，是人的实现了的自然主义和自然界的实现了的人道主义”^①，这里的“社会”正是指人类社会。在这样的意义上，马克思把社会理解为人的真正的本质（诚然，这与马克思 1845 年以后的社会概念以及对人的本质的理解还有某种差别）。就这一本质而言，只有在“社会”中，人的自然的存在才成为人的属人的存在，而“自然界对人来说才成为人”；就人向这一本质的复归而言，共产主义作为私有财产的积极的扬弃，是对人的社会本质的重新占有；因而“社会的性质是整个运动的普遍的性质”。

第二，《手稿》在把共产主义理解为人类解放的同时，它之超出于浪漫主义或空想主义的理论特征也已经得到某种重要的表现：共产主义并不是人的自我异化之抽象的对立物，而是这种自我异化的“积极的扬弃”；所谓积极的扬弃，不只是单纯的否定，而且是一种复归；这种复归是“彻底的、自觉的、保存了以往发展的全部丰富成果的”。这话的意思正与“自我异化的扬弃同自我异化走的是同一条道路”的意义相同：共产主义并不是历史过程的简单中断，也不是在这过程之外有着另一个“彼岸的”基础；正是在私有财产的运动中，它为自己找到“经验的基础和理论的基础”。如果是这样的话，那么，共同体社会和市民社会的抽象对立就是没有

^① 《马克思恩格斯文集》第 1 卷，187 页，北京，人民出版社，2009。

根据的，共产主义和私有财产的抽象对立也是没有根据的，正像人的社会本质和人的非社会的当下存在的抽象对立是没有根据的一样。因此，马克思对共产主义作为“自我异化的积极扬弃”这一阐述，意味着异化世界与共产主义观念之抽象对立的瓦解，意味着共产主义要求并且能够从它实际产生的异化世界中汲取力量，并且借这种力量以扬弃这个异化的世界。

第三，既然共产主义是人向作为社会的人的自身的复归，那么它也就意味着人的新的确立，意味着“人类社会或社会的人类”的确立，因而正是超出“史前史”而达于“人类历史”的真正开端。这一开端的确切标记和实际后果就是人和自然界之间、人和人之间的矛盾的真正解决，是现实的异化世界所开展出来的一切对立彼此斗争的真正解决。所谓的“矛盾”与“斗争”在这里是同一种意思，即以抽象的分裂、外部的疏隔和彼此的敌视为前提的对立。因此，马克思关于“自然主义=人道主义”的说法，无非意味着共产主义在实践上将重建并开展出人和自然界的统一，开展出人和自然之和谐一致的发展；并因而同时也意味着在实践上重建并开展出人与人的统一，开展出人们之间相互关系的和谐一致的发展。如果是这样的话，那么共产主义必然意味着在哲学上的一个原则高度，一个与共产主义之实践高度相吻合的哲学高度。它同样应当被概括在“自然主义=人道主义”的议题中，并且同样要求着人和自然之间、人和人之间的矛盾的真正解决，要求着哲学—形而上学这一异化世界所开展出来的一切对立——存在和本质、对象化和自我确立、自由和必然、个体和类，等等——彼此斗争的真正解决。很显然，在马克思那里，所有这些对立的解决，在哲学上只有通过一场本体论革命，通过批判地脱离整个形而上学才是可能的；正像这些对立的解决，在实践上只有通过一场共产主义革命，通过批判地脱离私有财产的运动才是可能的一样。正是在这里，我们看到马克思以一种独特的方式重返哲学本体论的主题，不过这一主题已经非常明显地与共产主义的定向联系在一起了。

这意味着，在《1844年经济学哲学手稿》中，马克思的学说是不可避免地建立在这样一种“三位一体”中：政治经济学批判——共产主义——哲学——形而上学批判。因此，自《手稿》以来，关于马克思本体论变革的探讨，事实上是不可能脱离这个“三位一体”了。

最后，共产主义是历史之谜的解答，而且它自知它就是这种解答。前者是就现实的历史进程而言的：历史的全部运动，乃是“这种共产主义的现实的产生活动，即它的经验存在的诞生活动”，后者是就历史的主体意识——现实的历史主体达到它的自我意识——而言的，共产主义“对它的思维着的意识来说，又是它的被理解和被认识到的生成运动”^①。进而言之，这二者并不是分离隔绝的，正像共产主义的“自我意识”——无产阶级的阶级意识——乃是共产主义的现实的产生活动的理论表现一样，那种“现实的产生活动”只有通过无产阶级的“自我意识”才真正成就为“历史之谜的解答”；它们毋宁说是同一个过程。马克思在1844年就已经清楚地意识到，共产主义乃是这样一种“必然的形式”和“能动的原则”：它参与并把捉市民社会的前提，把这个前提内在地矛盾化为现实的否定力量或物质的批判力量，使之成为炸毁这个基础的物质条件，以便实现自身为统一了形式和内容、统一了物质条件和社会目的的“人类社会”的生活。

第四节 对黑格尔辩证法和整个哲学的批判

从前面的讨论中可以看出：当马克思在哲学本体论上转向费尔巴哈之后，他首先开展出一种哲学批判——对黑格尔法哲学的批判；正是这一批判在哲学上把本质性导回到市民社会，从而要求深入到国民经济学中去。而对国民经济学的批判性分析在直接

^① 《马克思恩格斯文集》第1卷，186页，北京，人民出版社，2009。

成为共产主义理论表述的同时，又富有成果地返回到哲学领域（首先是本体论领域），从而重新开启了新一轮的哲学—形而上学批判——对黑格尔辩证法和整个哲学的批判。尽管这一哲学批判依然沿用了费尔巴哈的“人道主义”和“自然主义”的口号，但整个内容已经在对国民经济学的批判中大大地丰富了。不仅如此，这一批判本身实际上已在本体论上达到了“对象性活动”的原理，从而意味着对费尔巴哈哲学本体论的超越——尽管马克思在当时并没有充分意识到这一点。

《巴黎手稿》在哲学本体论上的重要性，集中体现在“对象性—活动”这一初步的原理中。这一原理不仅是对费尔巴哈感性对象性原则的确认，而且是对以黑格尔为代表的德国唯心主义“活动”原则的新批判。在《德法年鉴》时期，马克思认为费尔巴哈已经完成了对黑格尔哲学的总批判，并经由这一批判而发现了哲学—形而上学的异化本质。但《手稿》却开始意识到，似乎这一批判还没有最终完成，似乎对黑格尔辩证法和整个哲学的批判再度成为必要的了。这一点本身就是意味深长的。正是在对黑格尔哲学和一般哲学的新一轮批判中，马克思开始获得了新的本体论出发点，而这一出发点已经与费尔巴哈相当不同了。马克思哲学之主导的本体论原理是在《手稿》中初露端倪的。

一、“纯粹活动”与“对象性活动”

对黑格尔进行批判的本体论起点，一般说来仍是由费尔巴哈所奠定的。马克思称费尔巴哈的一大功绩是：他把“立足于自身之上并且实证地以自身为基础的肯定”（感性存在的对象），同“自称是绝对的肯定的那个否定之否定”（思辨思维的实体、上帝）对立起来。和这个立场相一致，马克思说，绝对精神的秘密，就是“那个知道自己是绝对自我意识的主体”——神，它就是神秘的主体—客体，也就是绝对者。由于“绝对”的意思就是“无对”，就是非对象

性的存在，所以，整个理念无非就是思辨的抽象；全部逻辑学无非表明，抽象思维本身是无，绝对理念本身是无，只有自然界才是某物。很明显，在这种一般性上，马克思的本体论立场与费尔巴哈相一致，而与黑格尔相对立。不过，马克思并没有在这样的一般性上停顿下来。

这里的问题牵扯到辩证法——其基本形式就是“否定之否定”。在马克思看来，费尔巴哈的批判固然从本体论上来说是正确的——感性的肯定与思辨思维的肯定（否定之否定）相对立；但费尔巴哈的批判看来是过于简单和草率了：他把否定之否定“仅仅看作哲学同自身的矛盾”（肯定——从宗教和神学出发；否定——对宗教和神学的扬弃；否定之否定——宗教和神学的恢复）。而在马克思看来，黑格尔的否定之否定包括两个方面：（1）肯定方面。黑格尔由此把否定之否定看成是真正和唯一肯定的东西（绝对、神）；（2）否定方面。黑格尔由此把否定之否定看成是“一切存在的唯一真正的活动和自我实现的活动”（纯粹活动、自我活动）。这两方面总合起来，意味着黑格尔为历史的运动“找到了抽象的、逻辑的、思辨的表达”。虽说这个判断一般说来仍然是否定性的，然而却具有十分重要的肯定意义：黑格尔史无前例地在原则的高度上为历史的运动找到了哲学的表达，虽则这种表达是抽象的、逻辑的和思辨的。于是，马克思便提出了这样的要求：我们要弄清楚“这一在黑格尔那里还是非批判的运动所具有的批判的形式”。^①

这一说法意味着黑格尔哲学包含着某种双重的、矛盾的东西——它的批判性和非批判性。对于马克思来说，在本体论上批判地拯救黑格尔辩证法——历史原则的明确意识，是在这里得到发挥和巩固的。

那么，批判应当从何处开始呢？必须从黑格尔的《现象学》这个“黑格尔哲学的真正诞生地和秘密开始”。这是因为：第一，现

^① 参见《马克思恩格斯文集》第1卷，201页，北京，人民出版社，2009。

象学作为“关于意识的经验科学”，意味着精神自身把它的环节展开在意识因素里；因而在现象学中，精神自身的运动与其经验的意识因素有着最为切近的联系。在这个意义上，《现象学》这个“科学体系的第一部”，正就是精神之自身运动的隐秘的发源地。第二，在《现象学》中，黑格尔哲学的“批判的要素”得到了最集中地表现。《现象学》具有一个“完全否定的和批判的外表”，并包含着那种“往往早在后来发展之前就先进行的批判”。因此，《现象学》“潜在地包含着批判的一切要素，而且这些要素往往已经以远远超过黑格尔观点的方式准备好和加过工了”。^① 在这里，《手稿》之独特而重要的见地，就是把《现象学》理解为黑格尔哲学的“真正诞生地和秘密”，由此而重开对黑格尔体系的本体论批判；把批判的重点由“实体”的一面移向“主体”的一面，重新确认作为推动原则和创造原则的否定的辩证法，并把它的真实而合理的意义规定为“对象性活动”或“劳动”。——这一切，在黑格尔哲学的批判方面，是新的取向；在马克思思想的发展方面，亦成为新的契机。

一般说来，黑格尔哲学的批判要素是同“否定之否定”作为历史运动的表达相联系的；而其非批判性则是与这种表达仅作为抽象的、逻辑的和思辨的表达相联系的。就后者而言，这里出现的就是“无批判的唯心主义”。《现象学》中这种本体论的唯心主义在于：全部活动不过是自我意识本身的活动，意识的对象无非就是自我意识；所以，纯粹的活动意识到对象的虚无性。在这样的本体论立场上，问题就在于“对意识的对象的克服”。马克思对此一共列出了八点，主要的是前两点，即对象本身对意识来说是正在消逝的东西；自我意识的外化设定物性。^②

把上述两点归并起来，就是所谓“纯粹活动”或“自我活动”的意义，即自我意识本身的意义。就本体论而言，由于对象是自我

^① 参见《马克思恩格斯文集》第1卷，204页，北京，人民出版社，2009。

^② 同上书，208页。

意识的外化所设定的，而自我意识的本身又是无关乎对象的纯粹活动，所以，自我意识所设定的不是物，而是物性；不是自然界，而是“名为自然界的思想物”（抽象的自然界）。也正因为如此，纯粹的活动便意味着对意识的对象的克服，意味着对象本身在这种活动中成为正在消逝的东西。最后，由于意识既扬弃这种外化和对象性，同时也返回自身，所以纯粹的活动便意味着对异化了的本质——对象——的重新占有。

然而，根据自我意识本身的本体论性质，这种占有“不仅具有扬弃异化的意义，而且具有扬弃对象性的意义”。这句话非常重要，它包含着马克思对作为纯粹活动的自我意识的基本的本体论批判。马克思认为，对异化了的对象性本质的占有，或对异化的对象性的扬弃，在黑格尔那里“甚至主要地具有扬弃对象性本身的意义”。这就是说，自我意识要求扬弃的，不是“对象的特定的性质”，而是对象的“对象性质本身”；因为自我意识的概念，既意味着对象是一种否定的东西，是一种虚无性，又意味着对象性本身便是“障碍和异化”。于是，自然界的目的就在于确证理念，感性外在性乃是“不应有的缺点、缺陷”，因为真实的东西仍是理念。自然界的感性外在性及其在这个意义上同思维的对立，“是自然界的缺陷；就自然界不同于抽象而言，自然界是个有缺陷的存在物”。^①

马克思的全部天才就在于：他在本体论上不仅以感性对象性的原则来一般地批判黑格尔关于“存在”的观念，而且特别地用以批判黑格尔关于“活动”的观念；不仅以感性对象性的原则来一般地指证黑格尔的作为实体的绝对理念的偏谬，而且特别地用以指证黑格尔的作为主体的绝对理念的偏谬。所以，在费尔巴哈以感性实在性为基础把绝对理念的秘密揭发为“现实的人”的地方，在“现实的人”被当作感性的对象或对象性存在的地方，马克思把作

^① 参见《马克思恩格斯文集》第1卷，222页，北京，人民出版社，2009。

为绝对理念之真理的“现实的人”同时理解为“对象性的活动”，理解为以活动为原则的感性对象性的存在。因此，在马克思那里，感性对象性的原理在本体论上不仅被运用于作为实体的存在，而且特别地被运用于作为主体的活动。或者确切些说，在“现实的人”被理解为感性的对象或对象性存在的地方，马克思要求把这种对象性的存在直接理解为“对象性的活动”。正像非对象的存在物是非存在物一样，非对象的活动也不能作为对象来活动；既然它不能作为对象来活动，所以也就不能参与对象的活动。因此，现实主体的活动之所以能创造或设定对象，只是因为它本身是为对象所创设的；活动的对象性的产物不过是它作为“对象性的活动”的确证，不过表明现实主体的创造或活动是“对象性的、自然的存在物的活动”。^①

如果说，自我意识的“纯粹活动”是非对象的活动，因而在本体论上是纯粹抽象的、思辨唯灵论的活动，那么，真正现实的活动正就是现实主体的对象性的活动，是“内容丰富的、活生生的、感性的、具体的活动”。在马克思看来，黑格尔哲学的秘密主要就需从这里去理解：作为“绝对主体”的自我活动，乃是“在自身内部的纯粹的、不停息的旋转”，亦即非对象性的“纯粹活动”；然而真正说来，这种活动无非是“对人的自我创造或自我对象化的活动的形式的和抽象的理解”。黑格尔哲学所谓“绝对的否定性”，实际上不过是感性现实的、对象性的活动的纯粹抽象，是这种活动之抽象的无内容的形式，“而这种抽象又作为抽象固定下来，并且被想象为独立的活动，或者干脆被想象为活动”。^②

因此，就黑格尔哲学之否定的意义而言，“纯粹的活动”与“对象性的活动”在本体论上构成对立：前者是非对象性的活动，因而思辨唯灵论的活动——其原则是“包摄客体的主体性”，亦即令

^① 参见《马克思恩格斯文集》第1卷，211页，北京，人民出版社，2009。

^② 同上书，218页。

对象本身成为虚无性，且要求扬弃对象性本身。后者是对象性的活动，因而是唯一真正现实的活动——其原则是“对象性的本质力量的主体性”，亦即对象性的存在物之对象性的活动，且要求在它的对象性的产物中确证自己是对象性的活动。另一方面，就黑格尔哲学之积极的意义而言，他以一种抽象思辨的形式，在异化的范围内，但却是在原则的高度上，表述了“作为过程的绝对主体，作为使自身外化并且从这种外化返回到自身的、但同时又把外化收回到自身的主体”，而这一主体无非就是“自我活动”。就此可以说，马克思由于把现实的主体不仅理解为感性的对象，而且同时理解为对象性的活动，才得以从对黑格尔哲学的本体论批判中拯救出活动的原则——过程、发展、扬弃，或否定的辩证法。我们注意到，与马克思先前的著作不同，《手稿》肯定活动原则之意义的表述，已不再是偶然地、零星地出现，而是大量涌现，并且是在原则高度上的重提和发挥——其显著的标记就是“对象性活动”的概念之具有决定意义的出现。

二、劳动与否定的辩证法

马克思从黑格尔对于现实的活动之形式的和抽象的理解中——所谓“绝对的否定性”、“绝对主体”、“纯粹的活动”，等等——找到了它们对于现实的主体来说的真实性的内核，即“人的自我创造或自我对象化的活动”、“感性的、具体的活动”、“现实的、活生生的活动”，一言以蔽之：对象性的活动。因此，这里就出现了马克思和费尔巴哈的重要差别。马克思并不把“否定之否定”仅仅看作是神学的恢复，从而使之与感性对象性的存在（当下的、直接的肯定）处于正面的抽象对立中；在马克思看来，现实的主体无疑首先是感性的，然而正因为它是主体，所以它还是为活动原则所贯彻的，是否定自身、否定其当下直接存在的活动。进而言之，正因为现实主体的活动在本体论上只能是感性对象性的，

所以它不是以对象的虚无性为前提的、扬弃对象性本身的活动，不是唯关乎自身的、并在这个意义上是“纯粹的”和“自我的”活动，而是对象性地关乎对象的活动；并从而使对象本身也进入到“对象性活动”的综合理解之中。

“对象性的活动”并不是无内容的和空疏的，在马克思看来，它的最集中、最典型的表达就是劳动。正像“纯粹的活动”是“作为思维的思维”一样，“对象性的活动”首先就是感性的、物质的劳动。于是，我们看到，马克思重新进入到《现象学》，根据感性对象性的原理重新阐释了“自我活动”的意义，并使之在“劳动”概念中获得了合理的形态：“黑格尔的《现象学》及其最后成果——辩证法，作为推动原则和创造原则的否定性——的伟大之处首先在于，黑格尔把人的自我产生看做一个过程，把对象化看做非对象化，看做外化和这种外化的扬弃；可见，他抓住了劳动的本质，把对象性的人、现实的因而是真正的人理解为人自己的劳动的结果。”^①

诚然，真正现实的劳动原理并不能从“自我活动”的直接性中得出，毋宁说，就“自我活动”的直接的本体论意义而言，（1）它仅仅具有形式的和抽象的性质；（2）它是人的生活的抽象、异化，是人的属神的过程；（3）这个过程的体现者、主体，乃是“知道自己是绝对自我意识的主体”，亦即神。^② 与之相反，活动原则在本体论上正确的、现实的、合理的表述就是对象性的活动，就是劳动；从而劳动的意义便首先在“自我活动”的反面得到表现：（1）它具有现实的和具体的性质（“内容丰富的、活生生的、感性的、具体的活动”）；（2）它是人的生活的实在性和确证，是人的世俗的活动过程；（3）这个过程的体现者、主体，乃是感性现实的主体——人。

在马克思看来，黑格尔思辨辩证法的主旨乃是“自我活动”原

^① 《马克思恩格斯文集》第1卷，205页，北京，人民出版社，2009。

^② 同上书，218页。

则。就肯定的一面而言，黑格尔为“自我外化的创立过程”找到了一种具有原则高度的、充分而彻底的表达；就否定的一面而言，这种表达只具有抽象的和思辨的意义。因此，在通过“劳动”这个概念而揭示“自我活动”之合理意义的同时，马克思指证了黑格尔哲学的全部虚妄性——他使活动原则仅仅体现为“抽象的精神的劳动”。这种活动创设的只是物性，即“自然规定的抽象”；而对象性的活动、劳动则创立一个现实的、以外在形式表现出来的对象世界。

大致说来，我们可以把“感性对象性”和“纯粹的活动”了解为一般地使“对象性的活动”成为可能的哲学本体论前提。然而，“对象性的活动”之被特别地理解为“劳动”，却并不能由上述的可能性中直接地引申出来。如果说关于这一点马克思确实从《现象学》中获得某种提示的话，那么，使这种提示得以巩固并形成真正强大推动力的另一些因素，却在黑格尔哲学之外，特别是在国民经济学中。这里出现的乃是政治经济学对于劳动概念的必要性。马克思在其最初的经济学研究（指《手稿》和《詹姆士·穆勒〈政治经济学原理〉一书摘要》等）首先把握到的东西，正是通过工业的普遍化和抽象化而在“开明的国民经济学”那里形成的关于生产和劳动的基本原理。和恩格斯的《大纲》一样，在马克思看来，具有决定意义的进步是由亚当·斯密做出的。以劳动为基本原理的国民经济学无非是彻底地表达了这样一个思想：劳动是财富的唯一本质。这种揭示了财富之主体本质的见解乃是私有财产的现实机能和现实运动——即工业——的产物。因此，当马克思把工业看作人的本质力量在异化范围内的公开展示时，他至少在某一方面是有理由通过国民经济学而把对象性的活动理解为劳动的。

然而，值得注意的是，在马克思看来，国民经济学虽则以“劳动是生产的真正灵魂”为出发点，却并没有给劳动提供任何东西，而只是为私有财产提供了一切，与其说阐述了劳动的原理，毋宁

说只是阐述了异化了的劳动的原理。^①既然国民经济学未曾提供真实而完整的劳动概念，那么，马克思从什么地方能够真正理解和把握它，并使之成为关于现实主体的基本表达和基本原理呢？在这里，黑格尔是无能为力的，因为黑格尔同样整个地局限在异化的范围内：“黑格尔是站在现代国民经济学家立场上的。他把劳动看做人的本质，看做人的自我确证的本质；他只看到劳动的积极的方面，没有看到它的消极的方面。劳动是人在外化范围之内的或者作为外化的人的自为的生成。”^②

如果说劳动的真正本质不是在私有财产的直接性中，而只是在被消灭、被扬弃的私有财产中才得到确证，那么，关于真正的、属人的劳动的原理就只能由这样一种现实的运动及其理论表现来提供：它不仅是对于扬弃私有财产之运动的自我阐明，而且是这个现实的扬弃运动本身。正是在这里，出现了共产主义学说对于马克思的劳动概念来说的必要性。因为正是共产主义学说提供了对于局限在异化范围之内的劳动概念——国民经济学以及黑格尔等的劳动概念——进行批判的理论立足点。国民经济学直接把人的异化了的的规定（作为私有财产之主体本质的劳动）理解为人的现实性；黑格尔提供了通过扬弃对象性本质而占有对象性本质的“异化了的见解”；而共产主义，作为私有财产的扬弃，乃是“要求归还真正人的生命即人的财产”^③。这里所谓真正人的生命，所谓人的不可剥夺的财产，就是作为人的类本质、作为私有财产之积极扬弃的主体本质——劳动。

如果说在国民经济学以之作为前提的状态下，劳动只是人的异化了的本质或在异化范围内的人的本质，那么，在私有财产的积极扬弃即共产主义的条件下，这种劳动才扬弃自身而成为人的

① 参见《马克思恩格斯文集》第1卷，155—156页，北京，人民出版社，2009。

② 同上书，205页。

③ 同上书，216页。

本质对人说来的真正实现，劳动的产物才成为本质的对象对人说来的存在。因此，只有共产主义——作为对私有财产的积极扬弃——才可能从根本上最终陈述劳动的真理，陈述对象性活动的真正意义：人同世界的一切属人的关系，乃是通过自己的对象性的关系而对对象的真正占有。正是在这个意义上，《手稿》再度提示了马克思在这一主题上的第三维：只有一种关于现实地扬弃私有财产的学说，即共产主义学说，才可能是真正的劳动原理在理论上的完成和实现。

于是，在关于“劳动”的理解上，我们重又回到了在马克思思想进程中发展起来的“三位一体”；它第一次比较完整地出现在《手稿》中，而这种完整性又突出地表现为思想之各部分的内在关联。简单地说来，（1）关于现实主体及其对象世界的本体论出发点依对象性活动的原则来规定；（2）对象性的活动依据由工业得到表现的私有财产的主体本质而提供异化形式的劳动原理；（3）私有财产的积极扬弃，被理解为主体本质及其产物之异化形式的消除，从而恢复并提示出合理形式的劳动原理。没有这个“三位一体”，要设想马克思在理论上就每一个部分自身超越英、德、法的理论及其总的意识形态，乃是不可能的；而且，正因为它是这样的“三位一体”，所以就像它在《手稿》的理论格局中把任何一部分的原理表现为其全体的原理一样，在行将到来的理论进程中，它在任何一个部分所进行的变革乃是其全体的变革。因此，关于马克思本体论的讨论，也已不可避免地进入到这样一个总体之中。

三、“对象性活动”原则的本体论意义

上述分析表明，《手稿》在本体论上的基本原理，就体现在“对象性活动”这一提法之中。严格说来，“对象性活动”不应被称为概念。首先是因为它在《手稿》中的不稳定性，它尚未具备通常所谓概念的严整样式；其次是因为这一原则即便在马克思后来思想发

展的完成形式中，也不是传统意义上所谓概念性质的东西。

作为《手稿》之基本本体论原则的“对象性的(gegenständliche)活动”，是这样得到阐述的：“当现实的、肉体的、站在坚实的呈圆形的地球上呼出和吸入一切自然力的人通过自己的外化把自己现实的、对象性的本质力量设定为异己的对象时，设定并不是主体；它是对象性的本质力量的主体性，因此这些本质力量的活动也必定是对象性的活动。对象性的存在物进行对象性活动，如果它的本质规定中不包含对象性的东西，它就不进行对象性活动。……因此，并不是它在设定这一行动中从自己的‘纯粹的活动’转而创造对象，而是它的对象性的产物仅仅证实了它的对象性活动，证实了它的活动是对象性的自然存在物的活动。”^①

要十分简约地说明“对象性的活动”并不是一件容易的事情，因为这一提法不仅为德国古典哲学的全部发展武装着，而且包含了马克思非常独特的哲学创造。在这里，我们只能分析性地给出一些大致的提示：第一，所谓“活动”，不是通常的含义，它的背景乃是德国古典哲学的主体概念——康德的“纯粹活动”、费希特的“活动本身”、谢林的“无限活动”和黑格尔的“自我活动”。上述引文中提到的“纯粹活动”，乃指作为自我意识的活动；与此不同，在马克思看来，现实的创立活动不是“主体”(即纯粹的活动)，而是“对象性的本质力量的主体性”(即对象性的活动)。第二，说到对象性的原理，它是特别地与费尔巴哈哲学相联系的。如果说在黑格尔那里也有关于对象性的表述，那么，对于费尔巴哈来说，它首先不是思辨的对象性，而是感性的对象性；其次这种感性的对象性本身，是根本不可能在绝对主体的发展中被扬弃的。约言之，在费尔巴哈看来，一般存在的现实性乃在于“感性”，这是一个可以“用我们的鲜血来打图章担保的真理”。于是，费尔巴哈使用了感性—对象性的主体来反对黑格尔的“绝对主体”，并由此而

^① 《马克思恩格斯文集》第1卷，209页，北京，人民出版社，2009。

构成其关于现实主体的学说。

必须指出的是，这两方面的综合是唯赖经由本体论变革的真正创造才得以实现的，而《手稿》便具体地体现着这一艰难变革过程中的一个决定性步骤。然而，在《手稿》中得到有意识强调和自觉表现的，仍主要是“感性—对象性”这一本体论原理，亦即与费尔巴哈共同的方面；至于“活动”原则，虽然在费尔巴哈的视野之外，虽然由此而构成马克思与费尔巴哈的基本差别，但在《手稿》中的这种差别乃是隐秘的、微妙的，在很大程度上仍是局限于反思形式上的差别。这种状况或许可以部分地说明《手稿》之超出费尔巴哈的可能性以及这种可能性尚待进一步实现的缘由。只是在经历了必要的发展之后，马克思才充分意识到并明确指证了“感性的对象”与“感性的活动”、“对象性的直观”与“对象性的活动”等在本体论上的原则差别。只有这种指证（《关于费尔巴哈的提纲》和《德意志意识形态》）才明确地标示出马克思在本体论上所实现的革命。

《手稿》的基本哲学原则——感性的、对象性的“活动”——首先具有本体论意义。这一点在《手稿》中是非常清晰的。马克思说：“一个存在物如果在自身之外没有自己的自然界，就不是自然存在物，就不能参加自然界的生活。一个存在物如果在自身之外没有对象，就不是对象性的存在物。”而“非对象的存在物是非存在物 [Unwesen]”^①。如果说这不是本体论即关于存在者之存在的原则表述，又是什么呢？此外，对于马克思来说重要的是，对象性的因而是现实的存在，同时还是对象性的活动：“对象性的存在物进行对象性活动，如果它的本质规定中不包含对象性的东西，它就不进行对象性活动。它所以创造或设定对象，只是因为它是被对象设定的，因为它本来就是自然界。”^②类似的本体论表述及其重

① 《马克思恩格斯文集》第1卷，210页，北京，人民出版社，2009。

② 同上书，209页。

要发挥，在《手稿》中俯拾皆是，其中非常著名的一些段落讨论了“人和自然界的实在性”（即人的自然的存在以及自然界的人的存在）；讨论了“自然界的和人的通过自身的存在”^①。

以“对象性活动”为旨归的本体论立场，首先把实在理解为感性—对象性的存在，并以此反对思辨思维的本体论：“非对象性的存在物是一种非现实的、非感性的、只是思想上的即只是想像出来的存在物，是抽象的东西。”不仅如此，由于现实的存在乃是对象性的活动，所以，“自然界，无论是客观的还是主观的，都不是直接同人的存在物相适合地存在着”^②。换句话说，现实的存在本身体现为属人的活动过程——“人通过人的劳动而诞生的过程”或“自然界对人来说的生成过程”^③。

正是这样，马克思在本体论上不仅使感性现实的主体从单纯直观的形式中摆脱出来，使之有可能进入到生动的活动过程之中，有可能按照历史的原则来加以理解。而且，既然主体与对象的现实性在同一个感性对象性中被设定，那么，就对象世界本身而言，它也同样必须进入到为活动原则所贯彻的理解之中，同样必须从单纯直观的形式中摆脱出来。在人类历史中“生成着的自然界”是“人的现实的自然界”，因而通过工业而形成的自然界才是“真正的、人本学的自然界”^④。因此，在马克思那里，当他原则地变动了对于现实主体的理解的同时，他也原则地变动了对于对象世界的理解——在对象性关联的范围内，马克思关于主体的表述和关于对象世界的表述，不能不是同一原则的表述。易言之，当马克思以“对象性的活动”来理解和表述现实主体的存在时，他也依这一原则同时理解和表述了对象世界的存在，反过来说也一样。正是“对象性活动”的原则，在本体论上反对思辨思维的“纯粹活动”

① 《马克思恩格斯文集》第1卷，195页，北京，人民出版社，2009。

② 同上书，211页。

③ 同上书，196页。

④ 同上书，193页。

或“自我活动”的同时，开始瓦解着单纯直观的“对象性”；而且，也正是“对象性活动”的原则，在瓦解依直观的对象性而设定的抽象主体的同时，开始冲击着与这种抽象的主体相适应的同样抽象的、形而上学的对象世界。

如果说，人作为“对象性的活动”也就是人的本质力量的对象化，那么，人的本质力量的秘密就将最准确不过地体现在这个对象性活动的产物中。而且，对这种活动的对象性存在的理解，也就在本体论上成为对人的本质力量的客观理解。在马克思看来，对象性活动之最普遍、最广泛和最典型的产物就是“工业”（这个词较之于我们通常的用法具有广阔得多的含义）。所谓“工业”，就是以感性对象性的形式——同时也是以异化的形式——摆在我们面前的、人的对象化了的本质力量，是从感觉上最容易感知和理解的“人的心理学”。因此，人的本质力量的客观展示、人的心理学的感性表现，就是工业的历史和工业的已经产生的对象性的存在。

综上所述，我们可以得出如下看法：《手稿》在坚持感性对象性这一本体论原则的同时，引入了一种以“活动”为内核的哲学样式，从而赋予它以一种新的高度和新的意义。费尔巴哈的感性对象性原理不仅被扩大了，而且从根本上被改变了：它在对于现实性的确认方面不只针对感性的存在，而且直接针对对象性的活动；它在掌握主体和对象之感性实在性的同时，要求理解二者之活动着的对象性，要求理解二者之为活动原则所贯彻的生成、过程与发展。因此，就一般的理论关系而言，（1）感性对象性原则并不与“对象性的活动”直接对立，毋宁说它倒是后者的本体论根据之一；在《手稿》中与感性现实性原则直接对立的，乃是作为“纯粹活动”的自我意识或作为“自我活动”的绝对主体。但是，（2）如果感性对象性原则不能把德国唯心主义发展起来的“活动”原理据为己有，或者如恩格斯所说，只是把它的对方简单地弃置一边，那么，它就只能自甘停留在与“纯粹活动”或“自我活动”的外部对立中。（3）正是马克思在《手稿》中开始从本体论上超出了这个界限，“对

象性的活动”不仅完整地确认了感性对象性的真理性，而且使得在本体论上批判地掌握能动的活动原则真正成为可能。《手稿》初步开展出来的正是一种新的、特别地属于当代的本体论原理。如果说费尔巴哈的对象性直观不足以完成这一任务，那么，马克思的“对象性活动”在其展开过程中却不仅能够而且实际地引导了本体论的决定性转折。只有在这样的本体论视域中，感性世界才能被理解为“构成这一世界的个人的全部活生生的感性活动”^①；人和自然界的实在性，才能被理解为“人对人来说作为自然界的存在以及自然界对人来说作为人的存在”^②。

① 《马克思恩格斯选集》第1卷，78页，北京，人民出版社，1995。

② 《马克思恩格斯文集》第1卷，196页，北京，人民出版社，2009。

第五章 马克思的本体论革命 与新世界观

《1844年经济学哲学手稿》初拟了“对象性活动”的原理，而这一原理已经开始展示出一种新的本体论取向，从而预示着作为“新世界观”的哲学唯物主义。可以想见的是：当对象性活动这一本体论定向得到充分发展时，新世界观的理论机遇便趋于成熟，马克思将开始一个独立的、脱去先前各种哲学依傍的思想创造过程。这就是《关于费尔巴哈的提纲》(以下简称《提纲》)和《德意志意识形态》所代表的马克思思想发展的一个里程碑，一个以本体论革命与新世界观创立为核心的新时期——以马克思的名字命名的哲学正是以此为开端的。

第一节 马克思的“实践”纲领

“对象性活动”的原理要能够上升成为哲学本体论的主导原则，还必须使之运用于哲学本身。《手稿》虽说没有完成这一必要的步骤，但却以另一种形式规定了哲学

任务的基本性质，而这种性质与“对象性的活动”原理正相吻合：“理论的对立本身的解决，只有通过实践方式，只有借助于人的实践力量，才是可能的；因此，这种对立的解决绝对不只是认识的任务，而是现实生活的任务，而哲学未能解决这个任务，正是因为哲学把这仅仅看做理论的任务。”^①然而，在这里，哲学本身的实践定向与对象性活动的原理还是分离的，至少还是若即若离的：后者主要体现为劳动概念并依这个概念而得到发挥；而哲学对于自身所提出的实践要求则似乎是这个原理较为遥远的回声，是它的另一种表达。1845年春马克思在《提纲》中所采取的一个决定性的步骤，就是直截了当地完成了这个统一。马克思把感性的、对象性的活动明确作为本体论的纲领来加以阐明，并直接用“实践”概念来予以表述。这意味着：《提纲》以“实践”概念概括了感性—对象性活动这一本体论原则以及这个原则对于哲学本身的实践要求，从而在哲学世界观上对它进行了本质重要的阐述与发挥。

一、对费尔巴哈“感性对象”和“感性直观”的批判

在费尔巴哈那里，“生活”和“实践”确实也曾作为一般的哲学要求，甚至作为基本口号而被提出和强调。在费尔巴哈看来，哲学不应该脱离生活，而应该接近生活；哲学与实践比较只是“不可避免的不幸(ein notwendiges Uebel)”。理论所造成的最荒谬的矛盾，就在于它否定我们在生活中、在实践中肯定的东西。因此，真正的任务乃是走向生活，走向实际。^②确实，费尔巴哈把生活和实践的要求提得如此之高，以至于在字面上和马克思说得几乎一模一样：“理论所不能解决的那些疑难，实践会给你解决。”^③然而尽管如此，马克思在《提纲》和《德意志意识形态》中却明确断言，

① 《马克思恩格斯文集》第1卷，192页，北京，人民出版社，2009。

② 参见《费尔巴哈哲学著作选集》上卷，210、248页，北京，商务印书馆，1984。

③ 同上书，248页。

费尔巴哈哲学的全部缺陷，从根本上来说，就是不了解“实践批判的”活动的意义。生活和实践的观点对费尔巴哈来说即使不是完全没有意义，那么至多也只有不完整的意义：“它们始终不过是一些零星的猜测，而且对费尔巴哈的总的观点的影响微乎其微。”^①

问题在于，马克思同费尔巴哈的这一差别是如何发生并且是如何得以明确和巩固的。正是在这里，我们发现，原先马克思和费尔巴哈在对象性的反思形式上的差别——在当时是隐蔽的、非原则的差别，现在则发展起来，上升为具有原则高度的本体论上的差别，并被马克思明确地指示出来：“费尔巴哈对感性世界的‘理解’一方面仅仅局限于对这一世界的单纯的直观，另一方面仅仅局限于单纯的感觉。费尔巴哈设定的是‘一般人’，而不是‘现实的历史的人’。”^②这里有两点特别值得注意。第一，由于感性对象性原理的确立，所以，对于感性世界的理解原则同时也就是对于感性主体即现实的人的理解原则：费尔巴哈所要求的对象世界的感性现实性同他所要求的主体的感性现实性是本质上同一的原则。第二，费尔巴哈以单纯的直观和单纯的感觉所建立起来的本体论基点(对感性世界的理解)，直接意味着这样一种主体概念：抽象的、非现实的主体，即“一般人”或“人自身”。这里表现出来的正是费尔巴哈哲学所无法克服的内部矛盾，他所要求的东西和他所完成的东西的矛盾：他在本体论上所要求的是现实的主体、现实的人，并且通过对象性原理根据感性现实的对象世界而设定了感性现实的主体；但是他通过单纯直观和单纯感觉这样一种对象性所建立起来的主体，却既不是感性的，也不是现实的，而是抽象形而上学的主体(人自身)。如果说在这里对象性的原理仍然适用的话，那么，作为抽象形而上学主体的对象世界，也只能是非感性的世界，非现实的世界，一句话，抽象形而上学的对象世界：

^① 《马克思恩格斯选集》第1卷，75页，北京，人民出版社，1995。

^② 同上书，75页。

正像“人自身”不能有感官一样，“人自身”的对象也不是感性的。^①

真正说来，单纯的直观是以现成的、当下直接的对象世界为前提。在这样的前提下，直观一方面把对象世界设定为某种现成地给予主体的、始终如一的东西；另一方面又根本无力解决对象世界同主体的感觉和意识相矛盾的东西。换句话说，既然直观——单纯的直观——按其本质来说就是把对象世界了解为最终完成了的、固定的东西，那么，它就根本没有而且也根本不可能去要求和领会一个通过主体的现实活动（感性的、对象性的活动）来引起、来调节和改变的对象世界；同样，它也就根本没有而且不可能去要求和领会一个使对象世界现实地改变和现实地生成的能动者主体（感性活动的主体、“人的感性活动”）。在这样的情况下，除了抽象地假定感性世界一切部分的和谐，特别是人和自然界的和谐（当然只能是先天的和谐）之外，费尔巴哈的单纯直观就根本形成不了任何有内容的判断。然而不幸的是，费尔巴哈又直观到一个“异化的”世界（他是决不愿意把基督教德意志世界了解为“现实的”世界的），而这个世界却破坏着他所假定的和谐，是与他的假定和意识相矛盾的东西。

为了克服面前的障碍，他不得不求助的仍然只能是直观——某种介于普通直观和哲学直观之间的“二重性的直观”^②。在仅仅见到眼前事物的普通直观发现矛盾和障碍的地方，那了解事物真正本质的高级哲学直观便应当起而消除这种矛盾和障碍。当费尔巴哈通过普通的直观看到的是大批积劳成疾的贫民而不是健康快乐的人群时，他唯一能够要求的就是“最高的直观”以及由此而达到的理想的“类的平等化”。只有这个最高的哲学直观，才承诺了感性世界的全部和谐。但是，这个对于感性世界的形而上学假

^① 所以恩格斯说，费尔巴哈“紧紧地抓住自然界和人；但是，在他那里，自然界和人都只是空话。无论关于现实的自然界或关于现实的人，他都不能对我们说出任何确定的东西”。（《马克思恩格斯选集》第4卷，240页，北京，人民出版社，1995）

^② 《马克思恩格斯选集》第1卷，75页，北京，人民出版社，1995。

定，除了在见到矛盾和障碍的地方感到愤然和同情，并提出一个理想的“应当”，还能要求什么呢？正像恩格斯后来所说的那样，费尔巴哈的“应当”在现实世界面前，是和康德的“绝对命令”一样软弱无力的。^①

由此可见，单纯的直观是与“感性活动”或“对象性活动”的本体论原则相对立的；马克思就是在这个意义上说费尔巴哈不了解实践批判活动，并且谈到了费尔巴哈与唯心主义者的“共同之点”。由于费尔巴哈的批判只诉诸理论上的最高直观，所以，至少有一点它是与“纯粹活动”、“自我活动”或“批判的批判”共同的，即它们作为批判的原则都不触及也不深入到感性的对象世界中，都没有也不可能真正要求实际地改变现存的世界。就思辨唯心主义而言，要害在于它只构成作为主体的主体、绝对主体；就费尔巴哈而言，要害在于他使主体只完成为“感性的对象”，从而使主体对于对象世界的实践意义——“感性的活动”、现实地改造对象世界——终归于消失寂灭。

改变世界的要求只可能根据感性活动或对象性活动的本体论原则——即“实践”纲领——来确立。由于现实的主体被理解为感性的，所以，它才以感性的世界作为对象（反之亦然）；由于现实的主体是能动的活动，所以，它才依照活动的方式来掌握（了解和占有）世界；由于现实的主体是感性的活动，所以，它才真正要求实际地改变现存的、感性的对象。然而，尽管费尔巴哈把感性对象性确立为唯物主义的本体论原理，但他对感性世界的理解却仅仅局限于单纯的直观，所以，他没有批判现存的生活关系，“从来没有把感性世界理解为构成这一世界的个人的全部活生生的感性活动”；而且恰恰是由于费尔巴哈没有把“现实的”主体（“现实的人”）理解为感性的活动，所以，他才“停留于抽象的‘人’”上，才

^① 参见《马克思恩格斯选集》第4卷，240页，北京，人民出版社，1995。

导致“关于实现人的本质的无谓思辨”，才“重新陷入唯心主义”。^①因此，普列汉诺夫一方面说费尔巴哈了解“实践批判”活动；另一方面又说他保持着关于主体、关于人的本质的抽象概念，没有用唯物主义来解释历史云云，姑且不论其他，单单这种提法本身就是自相矛盾的。

与单纯的直观相适应的，是费尔巴哈在主体的理解上仅仅局限于“单纯的感觉”。由于“单纯的感觉”同样处身于感性活动的原则之外，所以，它也同费尔巴哈所了解的感性对象一样，是与能动性、过程和发展不相干的、既是单纯受动的又是当下直接的东西。因此，在费尔巴哈那里，感觉似乎成了主体的形而上学规定，是主体之现成的、一经获得便不再改变的规定。当费尔巴哈说，感觉是思维的证人时，他说得非常不错。但是，当他说“只有感觉，只有直观，才给我以一种作为主体的东西”时^②，他便不由自主地取消了主体的“活动”，从而也就取消了活动的主体。于是，费尔巴哈的所谓主体，便完全是根据“感官活动”来确定的；而所谓“感官活动”，除了表示主体之接纳现成对象的受动一面以外，不具有任何别的意义。因此，真正说来，这里根本就谈不上严格意义的“活动”：某种“开天辟地以来就已存在的、始终如一的”感性世界，直接就提示了费尔巴哈在主体方面对于感觉的形而上学理解。与此相反，马克思在《手稿》中，就已经依照工业的历史、依照劳动概念大致地规定了感觉的历史意义：“不仅五官感觉，而且连所谓精神感觉、实践感觉（意志、爱等等），一句话，人的感觉、感觉的人性，都是由于它的对象的存在，由于人化的自然界，才产生出来的。五官感觉的形成是迄今为止全部世界历史的产物。”^③正像对象世界是通过劳动而对主体的生成一样，主体的感

① 参见《马克思恩格斯选集》第1卷，298、78页，北京，人民出版社，1995。

② 参见《费尔巴哈哲学著作选集》上卷，90—91、155—156页，北京，商务印书馆，1984。

③ 《马克思恩格斯文集》第1卷，191页，北京，人民出版社，2009。

觉也是通过劳动而对对象世界的生成。

因此，对于马克思来说，劳动——或者一般地说来，感性的活动——在关于主体及其对象世界的本体论理解中，具有首要的和基本的意义。无论是感性的对象世界还是主体的感觉，都必须根据感性活动来加以理解；而且，只有根据感性活动才是真正可理解的。“感性的活动”或“实践”，乃是现存感性世界（现实的主体及其对象）之客观而又能动的本体论规定。但是，在费尔巴哈那里，（1）当他把生活或实践作为最高的哲学要求提出来的时候，它却并不意味着“感性的活动”，而只是统一理论矛盾的形而上学公设；（2）当他真正谈到感性活动的时候，这种活动不仅不是具有哲学高度的原则，而且“只是从它的卑污的犹太人活动的表现形式”去理解和确定。

在前一种情况下，费尔巴哈说，新哲学“本质上具有一种实践倾向，而且是最高意义下的实践倾向”。但这里所谓“最高意义下的实践倾向”，无非是宗教的倾向，因为宗教本质上是“实践的”，新哲学事实上“本身就是宗教”。^①就后一种情况而言，实践的立场却意味着主体与对象的败坏，人与自然的不睦。正像犹太人仅仅从实惠的观点、仅仅在口腔中对自然发生兴味一样，他们的原则、他们的上帝，乃是“最实践的处世原则”，乃是“以宗教为形式的利己主义”^②。然而，无论在上述哪一种情况下，费尔巴哈都在不由自主地转回到单纯理论直观（区别于利己主义的实践直观）的立场。主体与客体、人与世界的和谐与统一，正是通过单纯的直观（特别是作为费尔巴哈所谓“第一哲学”（*Prima philosophia*）的美学的直观）并且仅仅在理论上被建立起来^③。

由此可见，马克思的“感性活动”与费尔巴哈对“实践”的提法

① 参见《费尔巴哈哲学著作选集》下卷，23页，北京，商务印书馆，1984。

② 同上书，145—147页。

③ 同上书，144页。

在本体论上存在着多么大的差别。这理当能够使我们意识到，马克思与费尔巴哈的原则分殊，已经标识出一个新的本体论定向。概言之，马克思已然与费尔巴哈的“实践”要求划清了界限，也相应地与一切唯心主义的“实践哲学”或“行动哲学”区别开来。马克思把现实的人理解为“感性活动”——它既不同于费尔巴哈的仅仅作为“感性对象”的主体，也不同于“纯粹活动”或“自我活动”的先验主体和绝对主体。那么，“感性活动”这个简要的提法应当如何进一步加以理解呢？

二、实践：感性活动或对象性活动

马克思对实践概念之最简单、最基本的表达是“人的感性活动”或“对象性的[gegenständliche]活动”。^①然而，这个简要的提法对于理解马克思的实践纲领来说却是至关重要的。人们先前对于马克思实践观的解释经常忽略了这一点，往往只是在其大致的、望文生义的形式上去理解，而不是从其本体论原则的高度上去理解。一部分马克思主义理论家和思想史家之所以在“实践”概念的理解上陷入了矛盾的困境，正是由于离开了这种本体论原则的理解高度，由于未能把握只有在这种高度上才能见到的种种重要的理论差别。

就“感性活动”或“对象性活动”而言，它的实际含义同《手稿》中的“对象性的活动”是十分接近的。然而，《手稿》的“对象性的活动”或“劳动”的原理，至少在概念形式和理论形式上，仍在一定程度上从属于费尔巴哈的“类”概念，因而也在一定程度上从属于费尔巴哈关于“人”的基本理解和基本立场。但是，在《提纲》和《德意志意识形态》中，不仅费尔巴哈的“类”概念遭遇到批判的清除，而且，在马克思关于人的本质的正面陈述中，关于“类”的提法也不

^① 参见《马克思恩格斯选集》第1卷，54页，北京，人民出版社，1995。此外，gegenständliche一词亦可译作“对象性的”。

再出现了。如果说《手稿》中“类”的概念和“对象性活动”的原理本质上是矛盾的，那么，《提纲》和《德意志意识形态》就是这种矛盾的排除，就是通过这种理论矛盾的排除而达成哲学本体论上新的跃进。

正是这样，马克思在 1845 年以后基本上就用“实践”来表示“感性的活动”或“对象性的活动”，这种术语上的变换又与“类”、“人道主义”和“自然主义”等提法的消逝相一致。《手稿》中的“对象性活动”就理论形式而言，在很大程度上还依赖于“类”这个中介来达到对现实主体的确认：与主体必然相关的那个对象乃是主体固有而又客观的本质——类本质；从而，劳动、对象性的活动便是“类的生活”，而这个类的生活又直观地体现在对象之中。换言之，只是在对象性的活动仍须借助于所谓直观的表达方式时，费尔巴哈式的“类”概念才是必要的。所以，《手稿》的说法是：“劳动的对象是人的类生活的对象化：人不仅像在意识中那样在精神上使自己二重化，而且能动地、现实地使自己二重化，从而在他所创造的世界中直观自身。”^①

不难看出，这种关于类本质的说法在一定的意义上、至少在理论形式上，仍然使关于主体及其本质的概念保持着形而上学公设的意味，虽则马克思置放在“类本质”中的活动原理是使这种公设意义瓦解的东西。一般说来，“类”这个概念是表示规定了普遍性、共相或思维的单一性。黑格尔在《现象学》中把单一性理解为实体，由于它具有单一性或自身同一性，所以，就表现为固定的和持续存在的；但是另一方面，黑格尔又把这种自身同一性理解为否定性，亦即固定的实际存在过渡到它的瓦解和消溶。^②对于费尔巴哈来说，这后一层意思是他不能理解的。所以，在他废止活动原则的同时，他所承诺的只是作为实体的单一性，而“类”

^① 《马克思恩格斯文集》第 1 卷，163 页，北京，人民出版社，2009。

^② 参见[德]黑格尔：《精神现象学》上卷，37—38 页，北京，商务印书馆，1979。

就是这种自身同一的实体。因此，在费尔巴哈用以表示主体的本质时，“类”不仅与单纯直观的表达方式和理解方式相适应，而且是与主体和对象世界之直接的、不变的、抽象形而上学的意义相适应的。不言而喻，当这两个要点由于马克思的对象性活动原理得到充分发展而受到批判时，所谓“类”也就直接被扬弃了。马克思在《提纲》中写道，费尔巴哈只能把人的本质理解为“类”，“理解为一种内在的、无声的、把许多个人自然地联系起来的普遍性”^①。

同样，唯物主义的本体论纲领也不再依赖于“自然主义”或“人本主义”这样的表达了，正像关于主体及其对象世界的真理已不再依赖于“类”这个中介一样。无论如何，从《提纲》开始，马克思明确达到的意识是：当他把感性世界理解为思维、意识活动以及种种观念形态的基础时，他所坚持的立场无非就是唯物主义；而当他“把感性世界理解为构成这一世界的个人的全部活生生的感性活动”时，他既没有取消感性世界的意义，也没有曲解这种意义，相反却真正扩大和加深了这个感性世界的意义。——因此，马克思通过“实践”这一本体论纲领实际上所做的无非是完成当代的唯物主义，是在本体论上扩大和加深唯物主义的真理。既然如此，马克思在1845年以后就有充分的理由不再把自己的学说称之为自然主义或人道主义，而是直截了当地把它理解为唯物主义——在《德意志意识形态》中，这种唯物主义又被称为“实践的唯物主义”或“共产主义的唯物主义”^②（我们在这里既不可能详细地讨论这种提法的过渡性质，也不想去争辩主张或反对以这种提法来概括马克思主义哲学的不同观点孰是孰非）。马克思这一提法的重要之处在于：它揭示了构成“新世界观”之基础的本体论原则或纲领——这种唯物主义立足于“感性的活动”或“对象性的活动”，正像它立足

① 《马克思恩格斯选集》第1卷，56页，北京，人民出版社，1995。

② 同上书，75、78页。

于“人类社会”或“社会的人类”一样。

正是依据于这样的本体论纲领，才有作为“新世界观”的唯物主义的意义(它在哲学史上之崭新的、革命性变革的意义)，也才有它同整个哲学——形而上学——无论是全部唯心主义还是全部先前的唯物主义——的根本区别：“从前的一切唯物主义(包括费尔巴哈的唯物主义)的主要缺点是：对对象、现实、感性，只是从客体的或者直观的形式去理解，而不是把它们当作感性的人的活动，当作实践去理解，不是从主体方面去理解。因此，和唯物主义相反，能动的方面却被唯心主义抽象地发展了，当然，唯心主义是不知道现实的、感性的活动本身的。费尔巴哈想要研究跟思想客体确实不同的感性客体；但是他没有把人的活动本身理解为对象性的[gegenständliche]活动。……他不了解‘革命的’、‘实践批判的’活动的意义。”^①

在这里，统摄一切的纲领是什么呢？是“实践”——亦即“感性的活动”、“对象性的活动”。先前的一切唯物主义的根本缺陷就在于：不是把对象(事物)、现实和感性当作“人的感性活动”、当作“实践”去理解；“活动”原则是它们未曾理解和把握的东西，因而对事物、现实等只从“客体的或直观的形式”去理解。与此相反，充分地掌握和发挥了活动原则的唯心主义却只是“抽象地”发展了这一原则，因为“真正现实的、感性的活动”本身当然是它们所不知道的——感性对象性不仅被看作是缺点、缺陷，而且在原则上被排除在真理之外。在这两种情况下，一切旧哲学(即形而上学)在本体论上最终都把本质性归结为超感性世界：“客体或直观的形式”是如此，“自我意识”或“绝对精神”也是如此。而马克思则在本体论上诉诸这样一个纲领或领域：它在本质上是感性的，而它的活动则从根本上瓦解感性与超感性的分离与对立。这个纲领就是“实践”，即感性活动或对象性活动。

^① 《马克思恩格斯选集》第1卷，54页，北京，人民出版社，1995。

从最简单的抽象来说，“感性的活动”与德国唯心主义的根本分歧在于对感性现实性的确认；而它与先前的唯物主义的根本分歧则在于对“活动”原则的确认。关于前一种分歧，马克思在站到费尔巴哈的本体论立场上时，便已经清楚地意识到并给予了重要的表述，例如，在《手稿》和《神圣家族》中。而关于后一种分歧，特别是与费尔巴哈的分歧，则只是在马克思明确地以“实践”、以“感性活动”或“对象性活动”作为本体论的立足点时，才得到了本质重要的发挥。在《提纲》和《德意志意识形态》中与费尔巴哈划清界限的时候，马克思的全部批判正是立足于“感性的活动”这一原则——亦即“新世界观”的唯物主义本体论原则，并且把不了解“实践批判的活动”看作是费尔巴哈之最根本、最本质的缺点。“费尔巴哈不满意抽象的思维而喜欢直观；但是他把感性不是看作实践的、人的感性的活动。”马克思甚至将直观的唯物主义直接称之为“不是把感性理解为实践活动的唯物主义”^①。

从传统哲学的观点来看，“感性的活动”这个提法本身就是奇特的和矛盾的。因为这里的“活动”不是通常一般的含义，这里的“感性活动”也不是一般所谓的“感官活动”或感性直观等，所以其含义尤须辩明。在传统哲学的背景上，“感性”意味着区别于单纯自发性的感受性，即受动性；而所谓“活动”，作为绝对主体或自我意识，则意味着自我活动、纯粹活动的自发性本身，即能动性。前者属于感性领域，后者属于超感性领域。因此，在一定的意义上，“感性的活动”便意味着受动—能动、感性—超感性，意味着一种包含矛盾的存在过程。不仅如此，“感性的活动”这个本体论纲领还意味着要求从根本上铲除由形而上学在存在议题上所开掘出来的鸿沟，从而瓦解由之而来的种种形而上学对立。

因此，就现实的存在者的存在而言，感性的活动便体现为一个现实的“主体—客体”（如果还可以这么说的话）的存在过程，一

^① 《马克思恩格斯选集》第1卷，60页，北京，人民出版社，1995。

一个使矛盾不断地瓦解、生成和实现的存在过程。这个矛盾的存在过程可以一般地表述为：“人创造环境，同样，环境也创造人。”^①而这种矛盾形式的展开及其扬弃就在于实践：“环境的改变和人的活动或自我改变的一致，只能被看作是并合理地理解为革命的实践。”^②换言之，主体及其对象世界的现实的存在，正体现在并实现在这个感性的、对象性的活动过程中。由于它是主体对环境的创造，是对象对于主体的生成，所以它是能动的过程；由于活动的主体是感性的，是环境反过来对主体的创造，所以它又是受动的过程。一句话，这个能动而受动的过程，正应当被表述为“实践”。《德意志意识形态》中有两段话，可说是很好地阐发了这一本体论原理：现实的个人的存在意味着：他“是从事活动的，进行物质生产的，因而是有一定的物质的、不受他们任意支配的界限、前提和条件下活动着的”。而“历史不外是各个世代的依次交替。每一代都利用以前各代遗留下来的材料、资金和生产力；由于这个缘故，每一代一方面在完全改变了的环境下继续从事所继承的活动，另一方面又通过完全改变了的活动来变更旧的环境”。^③

由此可见，“实践”或“感性活动”的原理，首先是关于存在的学说，因而是所谓的本体论原理。它正涉及现实的主体及其对象世界的存在，涉及二者之间矛盾的存在过程。只有在这样的本体论立场上，对于主体及其对象世界之现实存在的理解和表述才真正成为“新世界观”的基础。因为只有立足于这一基础之上，才能不仅在主体的理解上将其现实的存在直接把握为感性的、对象性的活动；而且，在主体之对象世界的理解上，剥除其一成不变之存在的抽象形而上学的性质。同样，也只有在这样的本体论立场

① 《马克思恩格斯选集》第1卷，92页，北京，人民出版社，1995。

② 同上书，55页。

③ 同上书，72、88页。

上，才可能形成“新世界观”关于思维、观念、意识等的现实理解，形成新唯物主义的全部理论。

三、解释世界与改变世界

如果说，新世界观的本体论纲领简单说来就是“感性的活动”——即“实践”，那么，哲学的任务以及哲学所面对的基本问题，就理所当然地要根据这个原理来加以确定；既然感性的、对象性的活动直接就意味着改变感性的、对象性的世界，那么，新世界观的任务和目的就决不仅仅是解释世界，而且首先在于改变世界，在于实际地参与改变那个作为对象的、感性现实的世界本身。^①所谓“改变世界”，不仅是诉诸对象(事物)、现实、感性，而且是诉诸现实主体的活动，诉诸这一主体与其对象世界的现实的存在关系和活动过程。

由此可见，感性活动的本体论纲领所针对的，乃是哲学一形而上学(即全部旧哲学)之一般的、同时又是根本的缺陷；或者用马克思的话来说，是“费尔巴哈和我们的对手的共同之点”。虽然费尔巴哈以感性对象性的原理制止了绝对主体的思辨概念，但却并未在感性活动亦即实践批判的基础上去理解和规定现实主体及其对象世界的存在。在“实践的唯物主义者即共产主义者”要求实际地反对和改变事物现状的地方，费尔巴哈仍然“只是希望达到对现存事物的正确理解”，并且在把“社会”这一规定变成“人”的宾词而宣称自己是共产主义者时，再一次必然地“表现为关于真正的社会、关于实现人的本质的无谓思辨”(《德意志意识形态》花了极大的篇幅对费尔巴哈等人所引导的“真正的”社会主义进行了尖锐的批判)。因此，费尔巴哈对于现存世界的理解和批判即使在理论上也未能真正完成；马克思把这样的理论结局概括为，“既承认存在

^① 参见《马克思恩格斯选集》第1卷，57页，北京，人民出版社，1995。

的东西同时又不了解存在的东西”。^①对于现存的东西来说，费尔巴哈的“最高直观”是极其抽象贫乏的。而这样的“最高直观”之所以软弱和贫乏，就因为它仅仅是直观，而且仅仅是理论的直观；它不仅不是现实主体的活动原则，而且作为单纯理论的公设，是与现实主体的对象世界完全脱节的。

如果说在这一点上费尔巴哈可以用来一般地代表旧哲学的话，那么，马克思在哲学史上所完成的革命性变革就在于：根据实践的本体论纲领而第一次向哲学提出了“改变世界”这一总的任务、要求或目的，从而也根本地改变了“哲学”的含义本身。正像改变世界的要求只是根据感性活动的原则才可能确立一样，改变世界的任务只是对于感性活动的主体^②来说才是一个真正的、现实的任务。“哲学家们只是用不同的方式解释世界，问题在于改变世界。”这段铭刻在马克思墓碑上的铭文，的确可以典型地概括马克思在哲学史上最独特的成就和最重要的贡献，甚至可以用来概括他的一生，作为思想家和革命家的一生。

第二节 以“实践”纲领为基础的本体论革命

在马克思的伟大哲学创制中，“感性活动”即“实践”纲领具有基本的和决定性的意义，并且它首先是作为本体论的原理而具有这样的意义。依据这一纲领，马克思史无前例地把存在者的存在把握在感性活动的过程中，从而不仅与黑格尔、费尔巴哈的本体论立场划清了界限，而且批判地脱离了整个哲学—形而上学（这正是费尔巴哈试图完成而终归于失败的目标）。正是在这个意义上，

^① 参见《马克思恩格斯选集》第1卷，97页，北京，人民出版社，1995。

^② 区别于《德意志意识形态》中所说的那种单纯的“理论家”或“哲学家”，他们应当是“实践的唯物主义者，即共产主义者”。

马克思开展出以“实践”纲领为基础的本体论革命。这一本体论革命的意义和后果主要表现在以下三个方面：(1)超感性世界(及其神话学)的倾覆；(2)单纯理论态度的终结；(3)现代形而上学基本建制——意识之内在性——的瓦解。

一、超感性世界的倾覆

马克思在哲学上所实现的革命性变革，首先是本体论性质的。正是这一深刻的本体论革命，意味着超感性世界的破产和倾覆。所谓超感性世界，就是指自柏拉图以来始终被当作真理和现实的领域，即形而上学世界。正如我们在“绪论”中所阐述的那样，形而上学的基本定向是关于存在者之为存在者的(即本体论的)，而这一定向的要点是：感性世界(形而下的世界)与超感性世界(形而上的世界)的绝对分离和对立；真理性和本质性仅仅归属于超感性世界；而感性事物的实在性仅仅在于它“分有”了超感性世界的真理性(神性)。在整个西方哲学—形而上学的历史中，从而在近代哲学肇始于笛卡尔并完成于黑格尔的发展历程中，形而上学的上述要点(即柏拉图主义)得到了始终如一的贯彻、巩固和发展。首先体会到超感性世界的本质性崩塌，并把它道说出来的是费尔巴哈。

按照费尔巴哈的批判性见解，超感性世界的直接领域就是宗教神学(即宗教反思)。在神学中，上帝的本质正就意味着超感性领域的目标设定，意味着这种目标设定从外部规定着并掌握了感性的尘世生活。费尔巴哈把这样一种关于存在者整体的观念指认为“异化”。因为神学的秘密无非是人本学(即宗教真理)，上帝的本质归根结底乃是“人自己的人的本质”。不仅如此，费尔巴哈还指出，黑格尔哲学、思辨哲学、近代哲学乃至整个哲学，都在本质上包含着与宗教神学相同的异化形式，亦即以建立超感性世界作为真正的奠基，通过不断巩固和推进它对于感性世界的优先权

和统治权来设定存在者整体的基本结构。因此，哲学和神学虽然形式上有差别，但两者都是完备的超感性世界的神话学。

为了彻底颠覆整个超感性世界的神话学，费尔巴哈在本体论方面突出地强调了“感性”，并使之与超感性世界对立起来。这样的对立最为充分地体现为“感性”与“绝对精神”的对立，亦即“基于自身并且积极地以自身为根据的肯定的东西”（感性的事物）与“自称是绝对肯定的东西的那个否定的否定”（思辨的思维）之间的对立。在费尔巴哈那里，黑格尔哲学乃意味着整个近代哲学的完成，意味着一般哲学一形而上学之本质的实现，意味着柏拉图主义传统之奥秘的最终显现。因此，“感性”同“绝对精神”的对立就不止于这一新原则同黑格尔哲学的对立，而是它同整个近代哲学、同一般哲学一形而上学、同柏拉图主义的对立。归根到底，绝对精神无非是整个近代哲学乃至一般哲学之完成了的精神，而这种精神不过是在哲学中得到复活的神学之已死的精神，即“幽灵”。就此而言，“超感性世界”既是神学的本质，又是一般哲学一形而上学的本质；对于费尔巴哈的哲学批判来说，毋宁更恰当地把它理解为哲学中的神学本质。因此，费尔巴哈试图在本体论上予以阐述的新原则——感性，一开始就力图表明自身是与超感性世界相对立的东西，而且是与一般哲学（作为超感性世界之神话学）的前提发生全面的矛盾。费尔巴哈企图把整个事情翻转过来，把感性重新置于王座的地位。当然，费尔巴哈这个试图颠覆超感性世界的巨大图谋收效甚微，整个具有反叛性质的本体论纲领最终几乎全部悲剧性地落空了。

费尔巴哈的决定性的失败就在于：他从否定或剥夺神和神的东西开始，但其哲学的整个结果，就像施蒂纳所说的那样：“神和神的东西将更不可解脱地缠绕着我。将神从他的天国逐出、并剥夺他的‘超然存在’，这是还没有建立在充分胜利基础上的要求，如果在此只将神驱逐到人的胸中，并以不可消除的内在性相赠，

于是这就意味着：神的东西即是真正人的东西！”^①这一说法是颇中要害的：在费尔巴哈那里，所谓真正人的东西归根结底仍然是神的东西；神的确是从天国中被逐出而丧失其超然存在——作为绝对者的超感性存在，但那仅仅是因为它被流放到人的胸中而成为一种不可消除的“内在性”。正是由于这种内在性不可避免地向现代形而上学之基本建制的返回，费尔巴哈最终不得不令人遗憾地重归黑格尔哲学的基地，亦即重归形而上学的本质。

马克思的本体论革命发生在费尔巴哈的失败之际。费尔巴哈的“感性”只是与超感性世界处于抽象的外部对立之中，即便是所谓“高卢一日耳曼”原则在这里也无济于事——费尔巴哈并不能开辟出一条足以导致超感性世界本质性崩塌的思想道路，相反却只是以批判性的外表最终复归于形而上学的怀抱。“费尔巴哈的错误不在于他使眼前的东西即感性外观从属于通过对感性事实作比较精确的研究而确认的感性现实，而在于他要是不用哲学家的‘眼睛’，就是说，要是不戴哲学家的‘眼镜’来观察感性，最终会对感性束手无策。”^②这就是说，费尔巴哈初始地以感性现实来对抗超感性世界，但他对感性世界的理解本身，又恰恰从属于形而上学的基本方式和基本领域——这里的关键之点在于：单纯的感觉和单纯的直观仍然是从“内在性”上被理解的，而且不得不如此来加以理解（由于直观的对象性本身），这就只能使感觉和直观复归于现代形而上学的基本建制，即意识的内在性建制（详见本节第三目）。

正因为如此，费尔巴哈对超感性世界的反动不得不复归于形而上学。这里的核心问题依然体现在马克思与费尔巴哈之本体论原理的基本对照中，亦即体现在感性的活动与感性的对象、对象性的活动与对象性的直观等的对照中。如果说费尔巴哈的本体论

^① [德]施蒂纳：《唯一者及其所有物》，51页，北京，商务印书馆，1989。

^② 《马克思恩格斯选集》第1卷，76页注1，北京，人民出版社，1995。

原则只是在形而上学的大厦上打出几个窟窿，那么，正是马克思的本体论纲领——“实践”——方始动摇了超感性世界的整个基础，并使其倾覆成为不可避免的。换言之，对象性的直观既不可能铲除形而上学在感性世界和超感性世界之间掘出的鸿沟，也不可能触及构成这一理论鸿沟的现实基础本身。因此，费尔巴哈对超感性世界神话学的批判，最终也只能成为这种神话学的一部分了。正是在这个意义上，恩格斯把费尔巴哈称作黑格尔哲学的一个支脉（就其没有脱离哲学—形而上学的基地而言）。

在马克思那里，由于“感性活动”这一本体论原理的确立，超感性世界的倾覆方始不可避免地导致其神话学的真正破产。在马克思由其本体论立场而开展出来的批判中，这种神话学不只是哲学—形而上学，而是整个意识形态领域。换言之，“意识形态”被看作是超感性世界的神话学表达。而“道德、宗教、形而上学和其他意识形态”之所以是超感性世界的神话学，是因为它们在本体论上皆把超感性的观念世界设定为具有约束力和建构力的真实的世界；而马克思在变革了的本体论视域中，超感性世界本身的虚妄性及其本质来历已经被彻底意识到并且从根本上被指证出来了。意识形态的基本立足点是：“认为思想统治着世界，把思想和概念看作是决定性的原则，把一定的思想看作是只有哲学家们才能揭示的物质世界的秘密。”^①这就意味着超感性的观念领域作为决定性的原则统治感性世界即“物质世界”，意味着物质世界所具有的“秘密”成为哲学—形而上学家们活动的神话学领域。《神圣家族》在讨论“思辨结构的秘密”时，指出了这种神话学在其完成了的现代形式中的基本方法——绝对方法，其关键之点就在于：把实体了解为主体，了解为内部的过程，了解为绝对的人格。^②

不仅如此，马克思还由此而批判地揭示出，超感性世界的“虚

^① 《马克思恩格斯全集》第3卷，16页注1，北京，人民出版社，1960。

^② 参见《马克思恩格斯全集》第2卷，75页，北京，人民出版社，1957。

假观念”深深地植根于人们的现实生活过程之中。“如果在全部意识形态中，人们和他们的关系就像在照相机中一样是倒立呈像的，那么这种现象也是从人们生活的历史过程中产生的，正如物体在视网膜上的倒影是直接从人们生活的生理过程中产生的一样。”^①不消说，这个深刻的思想是唯赖马克思的本体论革命方始成为可能的；同样不消说，正是这个思想超出了对于意识形态之虚假性的单纯的责难和蔑视，而为对意识形态——超感性世界神话学——的真正的批判性分析奠定了坚实的基础。这一批判性奠基的影响是十分深远的。1962年，伽达默尔在《20世纪的哲学基础》一文中谈到马克思的意识形态批判的意义时写道：“我们不仅思考由伪装之神狄奥尼修斯神秘地表现出的伪装的多元性，而且同样思考意识形态的批判，这种批判自马克思以来被越来越频繁地运用到宗教、哲学和世界观等被人无条件地接受的信念之上。”^②

二、单纯理论态度的终结

立足于“实践”纲领的本体论革命，意味着马克思要求坚决地终止概念立场，要求从单纯的理论态度中摆脱出来。所谓“理论态度”，一般来说也就是概念立场，并且与柏拉图主义有着最本质的联系。在形而上学的整个历史中，以理念论为基底的单纯理论态度，从古希腊至于黑格尔始终构成哲学的基本定向和基本品格。它不仅体现为哲学—形而上学的根本兴趣和致思方式，而且成为一般意识形态——其典型是德意志意识形态——的本质特征。马克思曾以一种喜剧的方式描述了单纯理论态度的大致形象：“有一个好汉一天忽然想到，人们之所以溺死，是因为他们被关于重力的思想迷住了。如果他们从头脑中抛掉这个观念，比方说，宣称它是宗教迷信的观念，那么他们就会避免任何溺死的危险。他一

① 《马克思恩格斯选集》第1卷，72页，北京，人民出版社，1995。

② [德]伽达默尔：《哲学解释学》，116页，上海，上海译文出版社，1994。

生都在同重力的幻想作斗争，统计学给他提出愈来愈多的有关这种幻想的有害后果的证明。这位好汉就是现代德国革命哲学家们的标本。”^①

费尔巴哈曾试图依其本体论立场来终止单纯的理论态度和概念立场，为此他特别地强调并诉诸“生活”和“实践”。但是，正如他在反对超感性世界中遭遇到最终的失败一样，他在这方面的努力依然未见任何成效。为什么事情竟是这样呢？在马克思看来，实践原则——作为“感性的活动”或“对象性的活动”——之首先的和基本的意义就在于实际地反对和改变事物的现状，在于推翻现存的东西并使现存的世界革命化。但是，在费尔巴哈那里，“实践”要求的基本意义总的说来仍在于理解和解释现存的东西，并且通过正确的理解和解释使世界在理论上合理化。例如，他并不要求在实践上使宗教的世俗基础革命化，而只是希望根据生活和实践的理论概念来掌握宗教真理，以便使宗教合理化。因此，在费尔巴哈那里，实践要求在本质上也只具有理论的意义，换句话说，只是理解或解释上的合理性所要求的概念，只是理论合理性所要求的公设。与此相反，在马克思那里，感性活动的原则不仅是理论合理性所要求的基本概念，而且特别是现实生活所要求的推动原则，简言之，它直接指向现实主体的生活本身，指向其历史性的实践本身。

费尔巴哈之所以不可避免地返回单纯的理论态度或概念立场，是因为他仅只诉诸单纯的直观——最终被归结为最高的哲学直观。而“最高的直观”之所以软弱和贫乏，就因为它仅仅是直观，而且仅仅是理论的直观。它不仅不是现实主体的活动原则，而且作为单纯理论的公设，是与现实主体的对象世界完全脱节的。由于最高的直观不了解现实主体的现实的活动，所以，它就完全放弃了“人的感性活动”对于感性世界的意义；由于最高的直观对于这个

^① 《马克思恩格斯全集》第3卷，16页，北京，人民出版社，1960。

感性世界完全无能为力，所以，它就不得不停留在单纯理论的领域内，把批判仅仅了解为理论的任务，而不是现实主体的“实践批判”的活动。正是在这个意义上，马克思和恩格斯说，费尔巴哈仍然还是一位“理论家”和“哲学家”。

因此，当二重性的直观试图在理论上批判现存世界的时候，它在实践上却无条件地承认现存的世界。正像它只是通过通常的直观而见到本质和存在的分裂与矛盾一样，它也只是通过哲学的直观而建立起本质和存在的统一。既然直观以完成了的、当下直接的主体及其对象世界为前提，所以，这个前提就变成在实践上承认主体及其对象的现存状况（承认和维护现存的世界）；在本质方面的“应当”是原则的普遍性，而在存在方面的缺陷则是“不能改变的反常现象”。它们之所以是“例外”，是由于它们不能满足于理论（最高直观）的普遍性；而它们之所以是不幸事件，是由于它们作为反常现象是不能改变的。在费尔巴哈那里，“不幸”这个说法，最清楚不过地表明了主体对于对象世界的无能为力，最高直观对于现存世界的无可奈何。用马克思的例子来说，如果当代世界的主体——千百万无产者根本不满意于他们的生活条件，如果他们的“存在”同他们的“本质”相矛盾，那么，对于费尔巴哈来说，这种情形也只是意味着作为例外的不幸事件^①。——主体，无非就是直观，是主体对于对象的直观和对于主体本身的直观；如果主体在通常的直观中见到了分裂、矛盾、障碍，那么，这些东西在实践上是不能改变的不幸事件，而只在理论所建立的“应当”中把它们批判为“例外”或“反常”。

真正说来，以往的哲学家们都只是要求以不同的方式来解释世界，也就是说，在概念立场上采取单纯的理论态度。即便在所谓“实践理性”的范围内，实际情形就这一点而言也没有什么差别。真正的任务始终只是被了解为理论的任务，理论理性和实践理性

^① 参见《马克思恩格斯选集》第1卷，97页，北京，人民出版社，1995。

的区别，也仍只是、而且只可能是理论上的区别。哲学，历来就被了解为理论的，而且仅仅是理论的；如果说它毕竟还具有实践意义的话，那么，这种意义也只是建立在理论与实践的分裂和对立中。也就是海德格尔所说的，局限于“理论与实践的狭隘联系”（即形而上学联系）。这里所谓的分裂和对立，一方面意味着实际的变动与哲学、与理论是本质地疏远的、不相干的东西；另一方面又意味着真理、能动的本质只是归属于哲学、归属于理论的东西。因此，哲学所实际承诺的唯一的東西，只是理论及其原则。

马克思从根本上改变了这种方向。一切问题的关键在于改变世界，在于把实践理解为感性的活动，在于要求“使现存世界革命化，实际地反对并改变现存的事物”^①。先前的哲学家都没有要求、而且也不可能要求这一点。思辨唯心主义所依据的是“纯粹活动”或“自我活动”；但是，既然已经证明，这种活动是非感性的、非对象性的，那么，它就不可能是针对感性对象、变革对象世界的活动，而只是纯粹思想、纯粹理论的思辨活动。至于费尔巴哈，他也同样没有把主体及其对象世界的存在本身理解为“对象性活动”；所以，他一方面仅仅把主体看作是感性的对象；另一方面仅仅把理论的活动看作是真正人的活动。例如，宗教谬误的根源就在于宗教意识的虚妄，从而纠正这个谬误也就是在理论上确立宗教真理，并籍此消除一切神学的和宗教的幻想。

然而，对于马克思来说，如果“实践”或“感性的活动”乃是标志现实主体的本体论原则，那么，对于现实的人来说，直接具有理论形式的哲学，不仅其根源和前提存在于感性现实的活动中，而且其任务和目的亦必取决于并实现为感性的活动。换句话说，作为新世界观的哲学不仅是理论的原理，而且是实践的要求和行动的渴望——按其形式和语言来说是理论的东西，按其内容、实质和目的来说则是指向实践并且深入于实践的。以“感性的活动”

^① 《马克思恩格斯选集》第1卷，75页，北京，人民出版社，1995。

为本体论定向的新世界观，直接就意味着把哲学的根本把握为理论与实践的统一。

正是由于这一原则的改变，使得马克思形成了对于全部旧哲学之单纯理论态度——亦即其目的和任务只是依据理论本身来设定并且只代表理论要求的哲学态度——的批判。这一批判不仅具有理论本身的批判向度，而且具有实践批判的向度。因此，比如说，在费尔巴哈把宗教世界归结于它的世俗基础(这是他所完成的了不起的功绩)之后而停顿下来的地方，马克思却明确地指出：费尔巴哈的批判特别地缺失实践批判的环节。一般说来，费尔巴哈在力图理解当下的、现存的事实方面，已经“达到了理论家一般所能达到的地步”^①。因而，费尔巴哈的批判在理论上的未完成，实际上已经不是理论本身的问题，而是一个在实践原则和实践要求中才可能出现的理论问题：世俗基础使自己和自己本身分离，形成一个独立的、与世俗基础相对立的世界；这个事实首先在理论上只有根据世俗基础本身的自我分裂和自我矛盾才能加以说明；并且在实践上只有通过实际地消灭这种分裂和排除这种矛盾的方法才能使之在现实中革命化。不言而喻，在“实践批判的”原则或实践的革命化要求未曾真正出现的地方，世俗基础本身的自我矛盾以及这种矛盾的实际解决等问题，就不可能被现实地揭示出来。因此，比如说，在把神圣家族的秘密归结为世俗家庭(参看费尔巴哈)之后，哲学的真正要求就不仅是批判神圣家族，而且是批判世俗家庭本身；不仅是在理论上批判世俗家庭，而且是要求在实践对它进行革命的改造。^②

在德国哲学的逻辑进展中，施蒂纳是第一个对费尔巴哈进行重要批判的人物，因而代表着一个试图超出费尔巴哈的有意义的“环节”。当费尔巴哈攻击抽象思辨的形而上学、并试图通过感性

^① 参见《马克思恩格斯选集》第1卷，97页，北京，人民出版社，1995。

^② 同上书，55页。

直观的对象性从单纯的理论态度中解放出来时，施蒂纳则尖锐地嘲笑了费尔巴哈哲学本身的概念立场和理论态度。然而，更有意思的是，当施蒂纳本人在反对单纯的理论态度时，却更深地陷入到这种理论态度—概念立场中。于是，就理论态度而言，我们要问，那个对思想、观念、“圣物”敌视到如此程度，以至于坚定地宣布自己立足于“无思想”的施蒂纳，是否真正从理论态度—概念立场中摆脱出来了呢？在马克思看来，施蒂纳不仅没有从中摆脱出来，而且甚至表现得更为极端。

在施蒂纳那里，批判的要点在于消除“人”的抽象性，亦即消除这一概念的形而上学本质，因此他便要求从这一概念中剥除其一切思维的规定，或者，一切形而上学之规定。而当他一个接一个地把这些规定予以排除之后，他便达到了“唯一者”。这一剥除的过程，亦即反形而上学的过程，虽则具有有限的理论意义，但一双脚都站在形而上学的基地上，并因而“分有”其最为极端的理论态度。马克思非常明确、非常尖锐地指证了这一点：在施蒂纳那里，“人”的抽象性的排除依赖于更加稀薄的抽象，思维规定的剥除依赖于更加形式化的思维。因此，正像“唯一者”本身不能不是抽象的概念一样，“唯一者”的达成与建立本身仅仅立足于这样一个理论过程：“桑乔由于从头脑中抛开了‘人’而获得了唯一性。……他从头脑中抛开了观念，因而就成为唯一者。”^①因此，这种理论态度的核心，表现为“抛开观念”，“把圣物从头脑中挤出去”。而这样的抛开或排挤本身不能不是纯粹理论的，因而此唯一者便只能依赖于理论态度而在实践方面要求最为空疏的“应当”，以便把现实的状况或困难“从头脑中挤出去”。于是施蒂纳要求否定形而上学的努力便只能在理论态度的内部兜圈子：“‘唯一的东西’或者‘唯一者’在这里的特点是第九百次地企图把圣物从头脑中挤出去，所以正像我们也不得不第九百次地重复一样，一切都是

^① 《马克思恩格斯全集》第3卷，509页，北京，人民出版社，1960。

老样子，更不用说这只是一个虔诚的愿望了。”^①

但是，这样的理论态度——作为概念立场、作为哲学一形而上学的基本品格——又扎根于何处呢？或者换句话说，它是从什么地方发源的呢？

三、意识之内在性的瓦解

理论态度—概念立场与形而上学的本质是完全一致并互为表里的。而在自笛卡尔以来的现代形而上学中，哲学的理论态度和概念立场又最关本质地植根于这一形而上学的基本建制（即“我思”或意识的内在性）之中。关于这一基本建制，海德格尔曾这样概括道：“意识之存在特性，是通过主体性（*Subjektivität*）被规定的。但是这个主体性并未就其存在得到询问；自笛卡尔以来，它就是 *fundamentum inconcussum*（禁地）。”而这一被揭示出来的建制可以这样来描述：“只要人们从 *Ego cogito*（我思）出发，便根本无法再来贯穿对象领域；因为根据我思的基本建制（正如根据莱布尼茨的单子基本建制），它根本没有某物得以进出的窗户。就此而言，我思是一个封闭的区域。‘从’该封闭的区域‘出来’这一想法是自相矛盾的。”^②

因此，就现代形而上学而言，概念立场—理论态度的根本乃在于意识的内在性。换言之，只要意识的内在性这一建制未曾瓦解，就根本不可能真正消除概念立场和理论态度。在这方面最好的例子仍然是费尔巴哈和施蒂纳。施蒂纳的“我”，作为“唯一者”，是他向形而上学——包括费尔巴哈的形而上学——全面挑战的立脚点，但是这个立脚点的性质很快就表明——甚至比在费尔巴哈那里更迅速、更清晰地表明——它本身是形而上学的。施蒂纳力

^① 《马克思恩格斯全集》第3卷，509页，北京，人民出版社，1960；并参见523页。

^② 《晚期海德格尔的三天讨论班纪要》，载《哲学译丛》，2001（3）。

图证明：“唯一者”乃是我们词句世界的“最后一块砖”，也就是说，我们借助于这块砖可以推翻全部砖的世界——亦即整个思想的世界、观念的世界或概念的世界。因而在“唯一者”之中，科学便会“化为生活”。这样一来，“唯一者”便作为提示生活世界的转折点而袭击了作为形而上学之基本框架的概念—逻辑—反思的世界。借助于“唯一者”，施蒂纳确实在其范围内到处攻击了形而上学的抽象。在他看来，哲学思辨归根到底只是使人们在“词、逻各斯、宾词”等中寻找自己。然而，正如常言所说的那样，判断一个人，不是听他如何说，而是看他如何做。但“唯一者”的作为，几乎立即就表明：这个试图超出概念世界的词，不仅在来源上，而且在性质上，都是完全依循概念立场而被制定出来的。

“唯一者”的任务是终止一切哲学思辨，但它本身恰恰来源于哲学思辨的任务。因为“唯一者”不过是“哲学上的一个抽象名字，一个超越一切名字之上的‘名字’，即一切名字的名字、作为范畴的名字；……这个创造奇迹的名字，这个意味着语言灭亡的神奇的词，这条通向生活的驴桥，这一中国天梯的最高级，就是**唯一者**”^①。由此不难看出，当施蒂纳试图以“唯一者”来战胜全部形而上学的抽象时，他所使用的武器不过是另一种抽象，一种在性质上与其他抽象完全相同的抽象，也许是一种更加简单也更加稀薄的抽象。在这样的意义上，施蒂纳的“唯一者”遭遇着与费尔巴哈的“人”完全类似的命运：一方面，它意味着彼此孤立的、纯粹利己主义的原子个人；另一方面，它也同样意味着一种抽象的、无声的、把许多个人自然地联系起来的普遍性。^② 就此可以看出，激烈反对黑格尔哲学的费尔巴哈终于成为黑格尔哲学的一个“支脉”，而激烈反对黑格尔和费尔巴哈的施蒂纳也不得不成为黑格尔哲学的一个片断。我们要问，究竟是什么力量使得这一切“逃亡”

^① 《马克思恩格斯全集》第3卷，526—527页，北京，人民出版社，1960。

^② 参见《马克思恩格斯选集》第1卷，56页，北京，人民出版社，1995。

或“反叛”终归于失败呢？

马克思指出：“在我们面前鱼贯而过的一切‘怪影’都是些观念。如果抛开这些观念的现实基础（施蒂纳本来就把它抛开了），这些观念就被了解为意识范围以内的观念，被了解为人的头脑中的思想了，就从它们的对象性方面被撤回到主观方面来了，就从实体被提升为自我意识了；这些观念就是怪想或固定观念。”^①这段论述不仅指证了施蒂纳向观念立场的回返，而且确定了这一立场的基本性质——自我意识，而且还说明了上述回返运动的路径和缘由——消除对象性本身而封闭于“我思”的内在性之中。这一指证的重要性就在于：它最关本质地提示出历来对于形而上学的反动是如何终归于形而上学的，历来超出黑格尔的图谋是如何粉碎为黑格尔之片断的。在这里，问题的核心不是这种形而上学还是那种形而上学，也不是形而上学的这种结论还是那种结论，问题的核心纯全在于形而上学的根本前提。更加确切些说，在于现代形而上学的基本建制。如若这样一种基本建制不从根本上被触动到，那么，对于形而上学的一切暗杀密谋都将最可靠地自行瓦解，并将最可靠地重新落入形而上学的本质之中。

在这里，马克思所提示的现代形而上学的基本建制是怎样的呢？最简要地说来，它是实体与自我意识的概念框架，因而是思维与存在的本质上的二元论，并因而是“我思”的内在性。

由于施蒂纳的哲学到处表现为向黑格尔的回返，由于这一哲学在反形而上学的路径上到处表现其形而上学的特征和本质，又由于它代表着德国“批判”的“最后论据”或“最后的挣扎”，并且还由于它的努力和失败所具有的鲜明的喜剧性，所以，它便成为《德意志意识形态》给予最大关注的赋有特征的标本。很显然，这一标本的特征对于马克思来说，不仅在于其到处散发出来的形而上学气味，而且在于它的作为总是到处落入敌人怀抱的必然性。因此，

^① 《马克思恩格斯全集》第3卷，170页，北京，人民出版社，1960。

马克思批判的重点乃在于洞穿现代形而上学的基本建制，正像这一批判的旨归乃在于终结全部形而上学一样。由于这一批判的核心是瓦解现代形而上学的基本建制，因而其重要性纯全是在本体论意义上的——是由本体论的根基处来构成意义领域的。

马克思的批判性分析表明，一般形而上学、特别是现代形而上学的核心框架乃是思维和存在、本质和现象、形式和内容等的本质上的二元论，而这种二元论在现代哲学中是以意识的内在性作基础的。在这里，我们不必去追寻这种二元论在古希腊哲学中的起源，不必去探求它在中世纪的神学和哲学中如何获得提升和巩固，亦不必从近代的发端处去考虑它与“我思”、与意识的内在性结成神圣同盟而构成现代文明的形而上学支柱，在这里只需指出一点，即：在马克思那里，现代形而上学基本建制的这个最隐秘的核心——“意识的内在性”不仅已被洞穿与揭破，而且还试图在哲学上予以彻底的清除。如果说在此前的一些著作中，马克思的努力已或多或少透露出其间消息的话，那么，在对黑格尔、费尔巴哈和施蒂纳等人的批判中，击穿并瓦解意识的内在性正就是全部批判——不只是对某些哲学家的批判，真正说来乃是对全部形而上学、“一般意识形态”的批判——围绕着旋转的那个阿基米德点。

在《1844年经济学哲学手稿》中，马克思已开始依循“对象性活动”这一本体论定向来批判意识的内在性——而且针对的是在思辨哲学的完成形式中，亦即在黑格尔哲学中所包含着的意识的内在性：“同一哲学”只是虚假地建立起所谓思维和存在的统一，而它的实质不过是“纯粹活动”或“自我活动”之无休止地围绕自身的运动，而在这里表现出来的正就是意识的内在性，是这种意识的内在性徒有其表地从自身中走出来——依照海德格尔的说法，这种“从自身出来”就其建制而言是自相矛盾的——去创造一个

世界。^①

马克思写道：黑格尔哲学的绝对——作为近代形而上学之完成的绝对，就是神秘的主体—客体，它作为过程的绝对主体，就是“在自身内部的纯粹的、不停息的圆圈”。不仅如此，当马克思谈到黑格尔所谓“自我意识的外化设定物性”时，他指证了这一设定意味着“从自己的‘纯粹的活动’转而创造对象”，也就是说，从作为内在性之主体性中“出来”；而这种“出来”的根本困境和全部虚妄性就在于：“自我意识通过自己的外化所能设定的只是物性，即只是抽象物、抽象的物，而不是现实的物。”^②换言之，当作为内在性之主体性把自然界“从自身释放出去时”，所释放出来的只是“抽象的自然界”，亦即名为“自然界的思想物”。正如我们在前面已提到的那样，一方面，这样的自然界乃是某种“非存在物”（Unwesen），正像作为设定者主体的自我意识乃是“唯灵论的存在物”一样。另一方面，“纯粹的活动”或无限的“自我活动”，作为完成了的内在性之主体性，在“对内容的渴望”中，只不过表明其“内容也只能是形式的”，是“脱离现实精神和现实自然界的抽象形式、思维形式、逻辑范畴”^③。在这里，马克思所揭穿的难道不正是拘执于内在性之全部现代形而上学的根本困境么？

因此，内在性的瓦解便要求着一种“出离”（此一“出离”与黑格尔式的由主体“出来”——即外化、设定、创立、释放等全然不同，在本体论的根基上全然不同）或“在外”的出发点。海德格尔的说法是，“必须从某种与我思不同的东西出发”，这需要一个与意识领域不同的领域，亦即被称为“此一在”（Dasein）的领域。“此一在中的存在必须守护着一种‘在外’（Draussen）”。易言之，此一在本质

① 参见《马克思恩格斯文集》第1卷，208页，北京，人民出版社，2009。

② 同上书，208页。

③ 《马克思恩格斯全集》第3卷，333页，北京，人民出版社，2002。

地就是出一离式的^①，从而内在性就被贯穿了^②。此一贯穿对于本体论基础的根本变革来说，确实具有本质重要的意义。

意识之内在性的瓦解在马克思那里首先通过“对象性的(gegenständliche)活动”获得决定性的表述。在马克思那里，“对象性的活动”首先在于揭示洞穿内在性之“出离”：“当现实的、肉体的、站在坚实的呈圆形的地球上呼出和吸入一切自然力的人通过自己的外化把自己现实的、对象性的本质力量设定为异己的对象时，设定并不是主体；它是对象性的本质力量的主体性，因此这些本质力量的活动也必须是对象性的活动。……因此，并不是它在设定这一行动中从自己的‘纯粹的活动’转而创造对象，而是它的对象性的产物仅仅证实了它的对象性活动，证实了它的活动是对象性的自然存在物的活动。”^③在可以相较从而是上面已提到的那种意义上，何谓“站在稳固的地球上”呢？难道它不是意味着人“在世界中”的存在么？何谓“呼出和吸入一切自然力”呢？难道它不是提示着人之“出离”自身，从而提示着内在性之被贯穿么？因此，当马克思说到“设定”不是“主体”，而是“对象性的本质力量的主体性”时，正像前者乃指作为内在性的主体性一样，后者恰恰意味着此种主体性之被洞穿和瓦解。同样，当马克思指证“纯粹的活动”与“对象性的活动”之原则差别时，正像前者乃指黑格尔式主体(一切形而上学主体)之自相矛盾地从自身“出来”，后者则意味着“现实的人的存在”本质地就是“出离”式的，从而意味着内在性之被贯穿的那个境域对于马克思来说的真正开展。

在《德意志意识形态》中，马克思则进一步指出：不仅是黑格尔哲学，而且黑格尔哲学的批判家们亦自完全被锁闭在意识的内

① 海德格尔说：“此一在这一表达中的‘存在’的意思就是生—存之出一离性(die Ek-statik der Ek-sistenz)。”参见《晚期海德格尔的三天讨论班纪要》，载《哲学译丛》，2001(3)。

② 《晚期海德格尔的三天讨论班纪要》，载《哲学译丛》，2001(3)。

③ 《马克思恩格斯全集》第3卷，324页，北京，人民出版社，2002。

在性之中，施蒂纳是其中最出色的一个：“他的我永远是我、隐蔽起来的‘我’，这个我隐蔽在他的那个被想像为本质的我之中。”^①很显然，那个被想象为本质的我，如果不是被封闭在内在性之中的“我思”或意识，又可能是什么呢？诚然，施蒂纳在一开始是反对作为观念之我、作为意识或我思之我的，他甚至就“我”所要谈论的乃是纯粹的肉体，是形成之前的躯体；而躯体是“与思想不同的他物”，是非思想或者无思想。然而，正是在这样一种最为遥远的对立面中，施蒂纳的“唯物主义的抽象概念”最可靠地返回到思辨形而上学之中。因为作为无思想的思想，仍不过是一种单纯抽象的概念，说到底它不过是名为躯体(或非思想)的思想物；并且正因为它实际地立足于单纯的思想物，所以便不可避免地迷失于意识的内在性之中。费尔巴哈的感觉和直观，由于不能真正贯穿对象领域，所以也仍然完全被封闭在内在性之中，从而不可避免地复归于现代形而上学的本质之中。

而在马克思变革了的本体论视域中，“现实的个人”被直接领会为感性的活动本身——“个人怎样表现自己的生活，他们自己就是怎样”^②。而对象(事物)、现实、感性被当作人的感性活动，当作实践去理解。换言之，在感性活动亦即实践的统摄理解中，正像人的活动先行地寓居于对象领域中一样，对象本身的存在亦先行地涵泳于人的活动领域之中。这样一来，作为基本建制的意识内在性就被贯穿了：根本就没有一个作为主体自身的封闭的区域(无论它是笛卡尔的“我思”，还是康德的“自我意识”；也无论它是黑格尔的“自我活动”，还是费尔巴哈的“人本身”)。“现实的个人”在感性活动的本体论定向中就是“出离”自身的，也就是说，是在自身之外的，并且一向已经在外；它作为感性的、对象性的活动，是非主体的“主体性”：它“不是主体”，而是“对象性的本质力量的

① 《马克思恩格斯全集》第3卷，300页，北京，人民出版社，1960。

② 《马克思恩格斯选集》第1卷，67—68页，北京，人民出版社，1995。

主体性”。一言以蔽之，瓦解现代形而上学的基本建制，是马克思所发动的本体论革命之最关本质的核心之点。

就整个哲学形而上学的本体论而言，全部要害就在于抛开并弃绝观念的现实基础。在现代形而上学中，由于观念的现实基础被取消，观念方始立足于自身，也就是说，成为意识范围以内的观念，而意识范围以内的观念直接就意味着最广义的意识之内在性。^① 在马克思看来，意识的内在性之保持，从本体论方面来说，是由于从观念的对象性方面被撤回至意识自身的方面；而所谓意识自身，已先行设定了我思或意识的内在性。因此，洞穿并瓦解意识的内在性，便实际地要求着由本体论的根基处把握“感性的活动”或“对象性的活动”。这便是在《关于费尔巴哈提纲》和《德意志意识形态》中作为本体论原则的“实践”。就此说来，这两部著作对于黑格尔、费尔巴哈和施蒂纳等人的批判无疑首先具有本体论意义上的重要性，因为正是这一批判充分而完整地触动并瓦解了现代形而上学的基本建制——意识的内在性。马克思的哲学革命，首先是本体论革命；而这一本体论革命的真正核心，就在于意识之内在性的瓦解。

第三节 作为新世界观的唯物辩证法

由于现代形而上学基本建制的瓦解，超感性世界的神话学、单纯的理论态度和概念立场等也就丧失了立足其上的本体论基础并随之分崩离析——这就是马克思以“实践”为纲领而开展出来的本体论革命。而这一本体论革命的建设性成果，就是作为新世界观的唯物辩证法，亦即以马克思的名字来命名的唯物主义。

^① 参见《马克思恩格斯全集》第3卷，170页，北京，人民出版社，1960。

一、以实践为基本定向的唯物主义

马克思的实践学说乃是新世界观的实质和根本，这一点一般说来也许不会引起太多的争论。在较多具体的理解中，说实践观是马克思主义认识论之第一的和基本的观点，或是唯物主义历史观的前提和“起源”，大概也是意见较为一致的。但是，实践学说难道也是马克思哲学本体论(关于存在之学说)的基本原则吗？在这个问题上，显然会有种种的疑虑和众多的意见分歧。但大家都愿意承认，这是一个关涉到马克思哲学唯物主义基础的重大的根本问题(当然，把马克思的学说这样区分为认识论、历史观和本体论，或许是不妥当的，甚至是很不妥当的。但是，为了讨论的方便，并且为了使问题得到集中的表现，我们姑且有条件地使用这种区分)。

对于上述问题，我们的回答是肯定的。马克思的实践学说不仅具有本体论的意义，而且首先具有本体论的意义。马克思实践观点的认识论意义是完全建立在这种本体论意义的基础之上的，并因而是与之不可分割地联系在一起。换言之，在马克思那里，“实践”从根本上来说，首先是关于存在与非存在、关于存在的现实性、关于自然界和人的现实存在的基本原理。而马克思实践观的本体论意义之所以未能昭彰显著，部分地是由于对“实践”的狭隘理解，部分地是由于把这一存在领域完全让渡给旧唯物主义。

在《关于费尔巴哈的提纲》和《德意志意识形态》中，马克思实践原则的本体论意义是表述得非常清楚的，对于我们的理解来说是足够清楚的。首先，是关于人的存在问题(这个问题可能较为简单)。在马克思看来，“实践”——感性的活动或对象性的(gegenständliche)活动——乃是人的现实的存在或现实的人的存在。例如，马克思批评费尔巴哈说：费尔巴哈把感性“不是看作实践的、人的感性的活动”^①；他把人只看作是“感性对象”，而不是

^① 《马克思恩格斯选集》第1卷，59页，北京，人民出版社，1995。

“感性活动”，因而他“从来没有看到现实存在着的、活动的人”。^①

在这里，必须引起高度注意的有两点：第一，上文提到的“人”，皆指人的存在——费尔巴哈把人的存在看作是“感性的对象”，而不是“感性的活动”。第二，也是更重要的，在马克思那里，感性的活动乃是人的存在本身。换言之，这种活动不是人的“偶性”（如果可以这样说的话），不是先有一个所谓人的“实体”的存在，然后再把这种作为偶性的活动赋予它。不，对于马克思来说事情绝非如此，而这正是马克思同全部旧哲学最紧要的区别之一：根本没有什么抽象的人的“实体”或“本质”，现实的人就是他的存在本身，即“感性的活动”。如果说，感性对象和感性活动的区别不是关涉到人的存在本身，而仅仅是关涉到人的“实体”的“偶性”，那么马克思对费尔巴哈的这个批判就是无关紧要的了。事实正好相反，在《德意志意识形态》中，马克思把这种区别看作是关乎人的现实存在之根本的原则高度差别。正是由于这个差别，费尔巴哈甚至违背他本人的意愿而返回到人的抽象实体和抽象本质，而马克思则越出这个界限并使理论展开为“关于现实的人及其历史发展的科学”^②。

然而，“感性的活动”或“实践”难道也是自然界存在的本体论规定吗？是的，在马克思看来正是如此。事实上，当我们弄清马克思这一思想的真义时，其明确性就像其深刻性那样，乃是一目了然的。

马克思指出，费尔巴哈“没有看到，他周围的感性世界决不是某种开天辟地以来就直接存在的、始终如一的东西，而是工业和社会状况的产物，是历史的产物，是世代活动的结果，……甚至连最简单的‘感性确定性’的对象也只是由于社会发展、由于

^① 参见《马克思恩格斯选集》第1卷，77—78页，北京，人民出版社，1995。

^② 《马克思恩格斯选集》第4卷，241页，北京，人民出版社，1995。关于这一点，还可参见240页恩格斯对费尔巴哈返回到抽象王国的评论。

工业和商业交往才提供给他的”^①。为什么费尔巴哈没有看到这一点呢？因为他不了解“实践”，因为他未能把实践理解为感性世界存在的本体论规定。也许有人会说，这种规定根本是不正确的或不必要的，只要费尔巴哈掌握一点辩证法，并且把感性世界看成是运动的，他就可以克服这个缺点了。但是，这种说法不仅把费尔巴哈不能掌握辩证法看作是一件纯粹偶然的外在事件（因而同样可以把辩证法和费尔巴哈唯物主义的外在结合看成是实际地可能的），而且根本没有真正领会马克思反形而上学本体论的原则要求，即把人们周围感性世界的存在理解为“感性活动”的结果。事实上，马克思在另一处非常明确地指证了这一点：“这种活动、这种连续不断的感性劳动和创造、这种生产，正是整个现存的感性世界的基础，它哪怕只中断一年，费尔巴哈就会看到，不仅在自然界将发生巨大的变化，而且整个人类世界以及他自己的直观能力，甚至他本身的存在也会很快就没有了。”^②

按照通常的或流俗的观念，一般的物质世界乃是感性活动的基础；而马克思似乎说得正相反，感性的活动乃是“现存感性世界的非常深刻的基础”。当然，这里的提法乃是“现存感性世界”；于是马上有人会说，这至多只是真正“存在”世界的一部分，而完整的“存在”乃是一般物质世界的全体。姑且撇开这种“全体”本身的性质不谈，这里的问题是（请原谅我们使用一些很不准确的日常说法）：非现存的、非感性的东西能够被理解为存在吗？它们究竟是“存在”呢，还是“非存在”？它们存在于什么地方呢（存在于观念中，书本里，抑或“自然科学的直观”内）？很显然，对于这样的问题，不同的哲学观点会有非常不同的答案；但是，对于马克思来说，“存在”及其现实性唯关乎感性，因而现实的存在只能是“现存感性世界”。正是在这个意义上，马克思写道：“先于人类历史而

① 《马克思恩格斯选集》第1卷，76页，北京，人民出版社，1995。

② 同上书，77页。

存在的那个自然界，不是费尔巴哈生活其中的那个自然界，这是除去在澳洲新出现的一些珊瑚岛以外今天在任何地方都不再存在的、因而对于费尔巴哈来说也是不存在的自然界。”^①

很显然，这是一个牵扯到“存在”和“不存在”的判断，因而是一个毋庸置疑的本体论判断。可与这一判断参照理解的是马克思在《1844年经济学哲学手稿》中的说法：“……被抽象地理解的，自为的，被确定为与人分隔开来的自然界，对人说来也是无。”^②那么，现实地存在的自然界或自然界的现实存在又怎样呢？马克思说：“在人类历史中即在人类社会的形成过程中生成的自然界，是人的现实的自然界；因此，通过工业——尽管以异化的形式——形成的自然界，是真正的、人本学的自然界。”^③在这里，有两个提法当引起注意：其一，是“工业”，它有一个相当广泛的含义；大体说来，即是指一切“人的对象化了的本质力量”，或“感性地摆在我们面前的、人的心理学”。其二，是所谓“人本学的自然界”，这里的“人本学”一词，和上述“心理学”一词一样，与通常的含义有所不同，多少具有比拟提示的性质——就像“心理学”意指人的内在世界（或用亚里士多德的术语：“潜在”）一样，“人本学的”自然界意指“人的现实的自然界”。

问题是，难道我们不能设想比“人的现实的自然界”更加广泛、更加普遍的存在世界吗？姑且假定我们能够。但是，如果我们的思考是有原则的，那就必须承认：第一，它“存在于”我们的想象（无论是哪一种想象）中；第二，既然它仍然是“我们的”，那么它也只能是“人的”。非人类学的自然界乃是意识形态的幻觉，它或许可以具有两种形式，即“神学的”（包括一切抽象思辨的）和“动物学的”（在马克思早期著作使用这个词的意义上）；在这两种形式

① 《马克思恩格斯选集》第1卷，77页，北京，人民出版社，1995。

② 《马克思恩格斯全集》第3卷，335页，北京，人民出版社，2002。

③ 同上书，307页。

中，似乎作为存在世界的自然界是如此这般地出现在上帝或动物的眼中那样。除开这两极的观念经常相通而外，它们作为意识形态的幻觉也依然是“人的”，是真正“人类学的”（尽管是在稍有区别的意义上）。例如，斯宾诺莎的上帝理应是“无尽名”，但它却只被指定为两种属性——思维和广延；为什么呢？因为它毕竟是“人类学的”上帝（如果可以这样说的话）。费尔巴哈关于宗教所说的一切，大体都是指证其人类学的性质罢了。至于“为”动物而存在的自然界，同样也只可能是人类学的。如马克思所说：“凡是有某种关系存在的地方，这种关系都是为我而存在的；动物不对什么东西发生‘关系’，而且根本没有‘关系’；对于动物来说，它对他物的关系不是作为关系存在的。”^①

也许有人会问：除开一切形而上学之抽象的存在概念之外，难道不是还有自然科学所指证的自然存在吗？对此马克思的回答是：第一，必定首先是存在——人和自然界的现实的感性的存在（即感性的活动），然后才可能是在自然科学中的“被意识到了的存在”；如果用当代哲学的表达方式，也许可以说，存在先于知识并且是不能被还原为知识的。第二，如果这里的问题不是“被意识到了的存在”，而是存在本身，那么它必定首先是在生活中和实践中所呈现、所遭遇到的，然后才能为自然科学指证出来。所以马克思到处谈到生活和实践对于自然科学的优先性，他说：“工业是自然界对人，因而也是自然科学对人的现实的历史关系。”^②他又说，“费尔巴哈特别谈到自然科学的直观，提到一些只有物理学家和化学家的眼睛才能识破的秘密，但是如果没有工业和商业，哪里会有自然科学呢？甚至这个‘纯粹的’自然科学也只是由于商业和工业，由于人们的感性活动才达到自己的目的和获得自己的材料的”^③。

① 《马克思恩格斯选集》第1卷，81页，北京，人民出版社，1995。

② 《马克思恩格斯全集》第3卷，307页，北京，人民出版社，2002。

③ 《马克思恩格斯选集》第1卷，77页，北京，人民出版社，1995。

第三，在没有把生活和实践理解为自然界的真正的本体论规定之前，自然科学关于自然存在的概念仍然是抽象形而上学的——完全是、并且不多不少恰好是抽象形而上学的。正是在这个意义上，马克思在《资本论》中批评“那种排斥历史过程的、抽象的、自然科学的唯物主义”^①说，当它越出其专门领域时，便“散发出各种抽象的和唯心主义的观念”；就像《巴黎手稿》曾提到自然科学之“抽象物质的方向或者不如说是唯心主义的方向”^②一样。也正是在这个意义上，马克思的新世界观要求把事物、现实、感性“当作人的感性活动，当作实践去理解”，要求在一定的意义上对它们“从主体方面去理解”^③。

由此可见，在马克思看来，先于人类历史而存在的自然界，就其本身来说，当然是存在的——它不仅自在地存在，而且构成人类之直接存在的物质前提。进而言之，即使在人类出现之后，“外部自然界的优先地位仍然会保持着”；而这里所谓的优先地位，就是自然界之原始的自在性质——自然界的自在存在。但是，马克思之所以特别地依据于“感性活动”来形成对现存感性世界的理解，乃是因为仅仅根据于自然界的自在存在这个简单的事实（它为自然科学和人们的常识所确认），已经不能对现存的感性世界、对这个世界中活动着的现实的主体以及特别是作为二者之统一的历史过程形成任何具体的、有内容的真实判断。这不仅是因为：现实的主体生活于其中的那个对象世界——现存的感性世界，正在发生着如恩格斯所说的整个自然界之“溶解在历史中”，“永恒的自然规律也越来越变成历史的自然规律”^④；而且是因为：在单纯的“自然界的自在的存在”中，还根本没有提出从而也根本不可能要求解决“人对自然的关系这一重要问题”——这个“产生了关于‘实

① 马克思：《资本论》第1卷，429页，北京，人民出版社，2004。

② 《马克思恩格斯全集》第3卷，307页，北京，人民出版社，2002。

③ 《马克思恩格斯选集》第1卷，58页，北京，人民出版社，1995。

④ 参见《马克思恩格斯选集》第4卷，338页，北京，人民出版社，1995。

体’和‘自我意识’的一切‘高深莫测的创造物’的问题”^①；最后还因为：即使是对于自然界的自在存在这个简单事实的确认，作为自然科学和常识的确认，也不是历来就有的、始终如一的概念，正像古代的自然崇拜与这种确认不同一样，中世纪的自然神论乃是与这种确认相反的。因此，当代对于自然界之自在存在的确认，乃是近代自然科学的结果；不消说，近代自然科学正就是“现存感性世界”的产物，是现代工业和现代人类感性活动的产物。

也许有人会主张，应当把自然界的自在存在同对这一事实的确认区别开来。这固然在某种意义上是对的；但是，请设想一下，离开了以现代工业为基础的当代自然科学，你能向任何一个人指证这一事实吗？除非你愿意满足于某种神谕式的独断；但是这样一来，你也就为一切与你的断言不同或相反的独断留出了地盘。费尔巴哈特别地倚重于自然科学的直观，不是没有道理的。然而即便如此，即便依此直观而确认自然界的自在存在这一事实，即便这种确认一般说来是不错的，我们仍然可能由于在哲学上仅仅满足于对这一简单事实的确认而犯时代的错误。因为正如马克思所指出的那样，一方面，费尔巴哈特别倚重的自然科学的直观，只是由于人们的感性活动，才或者产生出来，或者发展起来；另一方面，甚至连最简单的“可靠的感性”的对象也是由于感性的活动——由于社会的发展、工业和商业往来——才提供给主体的。例如，对于费尔巴哈来说，樱桃树这一对象“只是由于一定的社会在一定时期的这种活动才为费尔巴哈的‘感性确定性’所感知”。或者，用马克思在另一处富有表现力的说法，即使“感性”在鲍威尔那里被归结为像一根棍子那样微不足道的东西，它（棍子这样一种感性对象）也“仍然必须以生产这根棍子的活动为前提”^②。

由此可见，马克思的“感性活动”的原则，不只是针对现实主

^① 《马克思恩格斯选集》第1卷，76页，北京，人民出版社，1995。

^② 同上书，79页。

体的本体论原则，而且是针对整个现存感性世界的本体论原则。事实上，对于同样主张感性对象性原理的马克思和费尔巴哈来说，无论是对于主体还是对于对象世界，他们所采取的都只可能是一种对此和对彼同一的原则；正像费尔巴哈在主体方面设定单纯的直观从而在对象方面设定直观的对象世界一样，马克思在把主体理解为“感性活动”的同时，也使对象世界进入到“感性活动”这一本体论原则的综合理解之中。为了扼要地说明问题，我们可以举一个简单的例子。比如说，一块石头，对于直观的唯物主义来说，它就是一块石头；我直观到它，所以我意识到一块石头；但是无论我是否意识到它，它都是一块始终如一的、一成不变的石头，……如此等等。但是，对于掌握了“感性活动”原则的唯物主义来说，与其说这同一块石头是某种一成不变的东西，毋宁说这一事物是在人的感性活动中生成的东西，是为人的活动所改变的东西，是人之可能改变自身而必先改变的东西：即便是同一块石头，当它只被用作投掷的时候所具有的意义，不同于它被用作打制石器的意义，正像这种意义又不同于它被用作磨制石器的意义，而这种意义又不同于它被用作饰品、用作燃料、用作建筑、用作化工原料等的意义。^①

或许有人会说，我们不能改变石头本身，而只是改变石头的形式。这话在某种意义上是对的，然而在大多数场合，却是以虚假的前提为基础的。我在改变石头形式的同时，难道丝毫没有改变石头“本身”吗？如果说真的丝毫没有改变，那么这“本身”是什么呢？它是单纯的质料——然而我们从亚里士多德的时代就已经知道，离开了形式的质料是一种抽象；而我们通过马克思的“感性

^① 关于这一点，还可参见马克思关于自然物通过劳动而为社会—历史所中介的说法：“每一种有用物，……都是许多属性的总和，因此可以在不同的方面有用。发现这些不同的方面，从而发现物的多种使用方式，是历史的事情。为有用物的量找到社会尺度，也是这样。”（《马克思恩格斯全集》第44卷，48页，北京，人民出版社，2001）

活动”原则更应该认识到：“活劳动通过把自己实现在材料中而改变材料本身，这种改变是由劳动的目的和劳动的有目的的活动决定的。”这里所说的，正是改变“材料本身”；这种改变，“不象在死的物中那样是创造物质的外在形式，创造物质存在的仅仅转瞬即逝的外表”。^①所谓改变材料本身，当然不是说凭空创造出材料来（思辨创世或神学创世），当然不是整个地夺去自然物的自在存在，而是说劳动这样一种形式化活动，决不像粗陋的理解那样，只是单纯改变物的外在形式——仅仅是转瞬即逝的外表；如果是这样的话，岩石的风化和木匠的雕刻就完全一样了。

这里所包含的本体论思想是非常深刻的和值得认真发挥的（因为它正就体现着新世界观在哲学史上所完成的革命性变革和当代意义），但我们只能就此简要地说几句：从肯定的方面来讲，马克思的哲学本体论要求把存在物（事物、现实、感性）当作实践去理解；这里说的不多不少就是这个意思：把它们当作“人的感性活动”去理解。从否定的方面来讲，马克思的哲学本体论反对抽象物质的观念，因为它具有唯心主义的倾向，这里说的不多不少也就是这个意思：“抽象物质”实际上分享着唯心主义的观念基地。正如马克思所说，黑格尔的“抽象的自然界……只是自然界的思想物”^②。对于思辨唯心主义来说，真实的东西是理念，而自然界不过是理念的异在形式；对于形而上学唯物主义来说，真实的东西是抽象的物质实体，而真正实现的、感性的自然界也不过是这种实体的外在形式。不消说，这种抽象的物质实体同样是抽象的自然界，即“名为自然界的思想物”。因此，马克思对全部旧唯物主义的批判——只是从“客体的或者直观的形式”去理解存在物——便具有两方面的含义：第一方面强调“客体的或直观的”，意指旧唯物主义缺乏能动的原则；第二方面的重点在“形式”，这“形式”

^① 参见《马克思恩格斯全集》第46卷上，331页，北京，人民出版社，1979。

^② 《马克思恩格斯全集》第3卷，335页，北京，人民出版社，2002。

不是通常的含义，而是指逻辑形式、理智的观念形式，意指旧唯物主义仍然从抽象的理智逻辑的形式去理解存在物，去把握世界。与此相反，对于马克思来说，自然界的现实的存在根本不是居住在井井有条的逻辑“水晶宫”中的抽象实体，而直接是具体的、感性的事物，是直接进入我们的生活并在我们的实践中直接遭遇到的实在本身。因此，从根本上矫治旧唯物主义本体论的缺陷，并不是把辩证法从外部输入到抽象的物质实体中去，而是真正阐明实践或感性活动的本体论意义（这样一来，辩证的原则或历史的原则当然也就能够以完全改造过了的形式内在于新唯物主义的基础本身之中了）。

二、马克思主义本体论中的主体方面

众所周知，在《关于费尔巴哈的提纲》第一条，马克思就以批判的方式提示了他的本体论原则，而由这一原则所建立的哲学唯物主义基础看来是理应包含某种“主体性”的。马克思批评旧唯物主义的一个缺点是：对对象、现实和感性，“不是从主体方面去理解”。很显然，马克思在这里所说的由唯心主义发展起来的“能动的方面”，也就是这种意义上的“主体方面”；而这样的主体方面，应当经由改造被统摄涵纳进新世界观的唯物主义基础之中，换言之，应当和“把对象、现实、感性当作感性的人的活动，当作实践去理解”这一根本之点相吻合。因此同样很显然，在马克思那里，从主体方面（能动的方面）去理解对象、现实和感性，只有依循“实践”的定向，方始可能是正确的。

在作为新世界观的唯物主义哲学中，马克思把“从主体方面去理解”作为一个具有重大意义的要求提了出来。这个要求无疑植根于“实践”这一本体论纲领中。先前的唯物主义把主体的原则理解为与现实性相反对的单纯的幻想，而唯心主义在现实性的理解中却只确认了一个抽象思辨的主观世界。马克思所谓“从主体方面去

理解”，这个要求之唯一现实的、合理的意义只可能是由“感性活动”来定向的。正像这种理解把现实的主体包含在感性的、客观的活动中一样，它同时也揭示出主观世界的“最本质的”、“最切近的”基础——正如恩格斯所说的：“人的思维的最本质的和最切近的基础，正是人所引起的自然界的变化，而不仅仅是自然界本身；人在怎样的程度上学会改变自然界，人的智力就在怎样的程度上发展起来。”^①换句话说，思维的“现实性”、“真理性”或“此岸性”，正在于人的感性活动：“关于离开实践的思维的现实性或非现实性的争论，是一个纯粹经院哲学的问题。”^②

在以“实践”为纲领的本体论定向中，对于“主体方面”的理解包括两个基本方面。第一个方面关系到“主体”本身，关系到我们前面已经讨论过的马克思的本体论立场，即“感性的活动”如何瓦解意识的内在性。近代哲学的真正开端和本质基础乃是“自我意识”，虽说它在不同的哲学中可以采取相当有差别的形式。黑格尔以下述方式概括了这一点：“近代哲学的出发点，是古代哲学最后所达到的那个原则，即现实自我意识的立场；总之，它是以呈现在自己面前的精神为原则的。中世纪的观点认为思想中的东西与实存的宇宙有差异，近代哲学则把这个差异发展成为对立，并且以消除这一对立作为自己的任务。”^③很显然，这个关于近代哲学之开端的说法同时也就是关于其本质之基础的决定性见解，于是黑格尔很正确也很深刻地把笛卡尔称之为近代哲学的真正创始者；因为在笛卡尔那里，“我思”作为自由地、独立地思维着的主体开始出现了。

① 《马克思恩格斯选集》第4卷，329页，北京，人民出版社，1995。

② 《马克思恩格斯选集》第1卷，55页，北京，人民出版社，1995。

③ [德]黑格尔：《哲学史讲演录》第4卷，5页，北京，商务印书馆，1978。在另一处，黑格尔写道：“近代哲学并不是淳朴的，也就是说，它意识到了思维与存在的对立。必须通过思维去克服这一对立，这就意味着把握住统一。”（《哲学史讲演录》第4卷，7页）

自黑格尔哲学解体以来，成为问题的是这个主体性本身，即“我思”，亦即“意识的内在性(Immanenz)”。意识的内在性构成近代以来全部形而上学的主导原则和基本建制。虽说康德的“我思”不同于笛卡尔的“我思”，黑格尔的“自我意识”又不同于费希特的“自我意识”，但坚执意识的内在性却是形而上学之全部现代形式的共同基础。在这个基础上，人们把“意向性”与意识联系起来，从而使“意向客体”在意识的内在性中也一样有它的位置(费尔巴哈曾试图攻击过这个基础本身，因为他“想要研究跟思想客体确实不同的感性客体”^①)。在海德格尔看来，基本的哲学状况直到胡塞尔依旧没有根本改变，因为虽说胡塞尔的意向性概念使对象取回其“本己的存有特性”(Bestandhaftigkeit)，从而挽救了对象，但他依然把意向性包含在内在性之中，“把对象嵌入意识的内在性之中”^②。

如我们一再重申的那样，问题的核心之点在于是否能够真正瓦解近代形而上学的基本建制，亦即在于是否能够彻底贯穿意识的内在性。费尔巴哈想要研究跟思想客体确实不同的感性客体，这意味着他力图摆脱由意识的内在性所预设、所规定的“意向客体”；但是，当他终于不得不将人的类本质了解为所谓“类意识”的时候，这一摆脱内在性的途径就已经被决定性地堵塞了——接踵而至的只能是一连串的快速退行。在这个意义上，马克思对费尔巴哈哲学的最终清算与诀别，可以说正是由于对意识之存在特性的本体论批判而得以突出地显现的。下述比拟的说法在一定的程度上应该具有提示作用：海德格尔试图比较“识一在”〔Bewusstsein，即 Bewusstsein(意识)一词之改写〕与“此一在”(Da-sein)以

① 《马克思恩格斯选集》第1卷，54页，北京，人民出版社，1995。

② 《晚期海德格尔的三天讨论班纪要》，载《哲学译丛》，2001(3)。

便来探讨意识之存在特性^①，而马克思则以这样一种直接的方式，道出了他对意识之存在特性的批判性主张：“意识[*das Bewußtsein*]在任何时候都只能是被意识到了的存在[*das bewußte Sein*]，而人们的存在就是他们的现实生活过程。”^②这一命题是以“感性活动”为本体论定向的，而这一定向既瓦解了现代形而上学的基本建制，又从根本上确立了新唯物主义基础上对现实主体的理解。

关于主体或主体性的第二个方面涉及对于思维、意识等的唯物主义理解。在马克思看来，现实的思维只能是现实主体的思维，即人的思维——就这一点而言，费尔巴哈是正确的。因为他不像“纯粹的”唯物主义那样，把思维直接还原为“实体”（即“脱离人的自然”）的属性。除开现实人的思维之外，不存在任何意义的思维。既然现实的思维取决于现实的主体，那么，如何理解思维的现实性也就取决于如何理解主体的现实性。因此，在有关现实主体的问题上，马克思与费尔巴哈的区别也就成为二者在有关思维、意识等问题上的基本区别。

在以“实践”定向的本体论立场中，主体的现实性并不仅仅在于它们是直接的感性对象，而在于它们首先是感性的、对象性的活动；而且由于这种活动无疑包含并扬弃着直接的感性对象，思维的现实性基础就应当被了解为感性的活动本身。正是在这样一种本体论立场上，马克思把关于意识的唯物主义立场首先规定为“从现实的、有生命的个人本身出发，把意识仅仅看作是他们的意识”^③。进而言之，既然意识只能是现实主体的意识，既然现实主体与其对象世界不可分离，那么，决定意识的存在就必定是主体及其对象的现实的存在，即“人们的现实生活过程”。不言而喻，

^① 参见《晚期海德格尔的三天讨论班纪要》，载《哲学译丛》，2001(3)。由此海氏乃把认识了解为“此在的植根于在世的一种样式”，或“在世的一种存在方式”。（参见[德]海德格尔：《存在与时间》，78、75页，北京，生活·读书·新知三联书店，1987）

^② 《马克思恩格斯选集》第1卷，72页，北京，人民出版社，1995。

^③ 同上书，73页。

人们的现实生活过程也就是马克思一般地称之为“感性活动”的过程；而且就是在这个意义上，马克思使实践的本体论原则在关于主体，从而在关于意识、思维或认识等的理解过程中具有了首要的、基本的和决定性的意义。

姑且撇开那种纯粹抽象的、非感性的、形而上学的存在物不谈，“感性的对象”和“感性的活动”可以用来一般地表示马克思和费尔巴哈在理解思维、意识、观念等基础的不同的立足点。对于那些以为“实践”的立足点在唯物主义方面不够牢靠的人来说，似乎只有排除“活动”原则的感性才是唯一可靠的。然而事情决非如此：马克思的本体论立场决不比任何一种唯物主义少一点唯物主义，正像“感性的活动”决不比任何“感性的对象”少一点感性一样。如果说现实性首先应当被理解为感性的话，那么，用来说明意识、观念等的“感性的活动”这一立足点，就决不比“感性的对象”这一立足点缺少现实性或客观性——丝毫都不缺少。相反，正是由于感性活动的本体论原则被引入唯物主义基础本身，所以，马克思的立场较之于单纯“感性的对象”、“感性的直观”或单纯的“物质实体”等，具有无比的优越性：因为这样一种关于意识的唯物主义立足点，不仅彻底取消了所谓“无限的自我意识”的思辨幻想，不仅整个地改变了那种与活动原则正相对立的感性现实性原理，而且实现了对于“斯宾诺莎的实体”（亦即形而上学地改了装的、脱离人的自然）的决定性批判。

因此，人们在现实生活中所产生的一切观念，或者是关于他们对自然界的关系的观念，或者是关于他们之间的关系的观念，或者是关于他们自身的状况的观念。在所有这些情况下，“这些观念都是他们的现实关系和活动、他们的生产、他们的交往、他们的社会组织和政治组织有意识的表现，而不管这种表现是现实的还是虚幻的。相反的假设，只有在除了现实的、受物质制约的个

人的精神以外还假定有某种特殊的精神的情况下才能成立”^①。这里所说的“相反的假设”，不仅特别地针对着唯心主义，而且同时也针对着旧唯物主义；因为就后者的理论终局而言，把存在理解为抽象的形而上学的实体，同样也正意味着把思维变成抽象的、形而上学的属性(实体的属性)。但是，这样的“属性”恰恰不是属人的世俗的东西，不是现实主体的思维。

由此可见，马克思在“实践”基础上，不仅向前推进了唯物主义关于存在的理解，而且正因为如此，也同时改变了旧唯物主义关于思维、意识、观念和认识等的理解。而“新世界观”，作为“实践的唯物主义”，乃是以“活动”、以历史为原则的唯物主义；因而它关于存在和意识的唯物主义的理解，同时就意味着历史唯物主义。所以，恩格斯说：“这样一来，唯心主义从它的最后的避难所即历史观中被驱逐出去了，一种唯物主义的历史观被提出来了，用人们的存在说明他们的意识，而不是像以往那样用人们的意识说明他们的存在这样一条道路已经找到了。”^②这条道路的基本立足点就是把意识理解为现实主体的意识，把现实主体的意识理解为人们的感性活动或人们的现实生活过程“在意识形态上的反射和回声的发展”。这种理解不仅彻底中止了关于思维或意识的任何一种唯心主义思辨，而且也毫不留情地清除了关于存在的种种形而上学的抽象。正因为如此，所以，马克思把他的唯物主义立场表述为：“不是人们的意识决定人们的存在，相反，是人们的社会存在决定人们的意识。”^③在这里应当再度提请注意的是，“人们的社会存在决定人们的意识”，并不像初看起来那样，是“存在决定意识”的某种特殊形式或特殊表达；毋宁倒应该说，“存在决定意识”只是在马克思所确定的那个意义上，亦即在决定性地区别于直观

① 《马克思恩格斯选集》第1卷，72页注1，北京，人民出版社，1995。

② 《马克思恩格斯选集》第3卷，365页，北京，人民出版社，1995。

③ 《马克思恩格斯选集》第2卷，32页，北京，人民出版社，1995。

唯物主义的那个意义上，才成为完备的真理，才成为“新世界观”的唯物主义真理。

三、辩证法被整合到唯物主义的基础之中

马克思的“新世界观”，由于以“实践”为纲领的本体论定向，从而使能动的原则和历史的原则深入于唯物主义的基础之中，并且使与之相适应的或作为其原则表达的辩证法取得了合理的、唯物主义的形态。

“感性的活动”直接就意味着它内在地要求或设定作为“活动”原则的主导形式，即否定的辩证法。正是在这个意义上，恩格斯说，黑格尔不是被简单地放在一边，相反，其革命的辩证方法是被当作出发点的。^①而就费尔巴哈来说，虽则感性现实性乃是其基本的立足点，但“活动”却是他始终不曾掌握和理解的东西。既然“感性”拒斥“活动”，那么，“活动”之主导的形式或内在的表达——否定的辩证法，也就成了一种多余的理论奢侈品，一种无用的思辨垃圾了。“纯粹活动”、“自我活动”被抛到了一边，而“感性的活动”还不是费尔巴哈能够理解得了的。

在德国古典哲学的背景中，辩证法的原则就是能动的原则和历史的原则，就是主体的“活动”——自我意识的纯粹活动、绝对主体的自我活动——的原则。辩证法与这样的本体论基地，是一而二、二而一的关系。如果可以把辩证法特别地理解为这种原则的主导形式（“灵魂”）或基本表达的话，那么，正像没有原则就不可能有原则的表达一样，没有表达的原则就是一句空话。因此，我们看到：随着主体概念及其“活动”原则的每一个进展，辩证法也一步一步地发展和完善起来。由于在费尔巴哈那里，“自我活动”的原则与感性现实性（单纯受动：感觉、直观）处于正面的对立

^① 参见《马克思恩格斯选集》第4卷，242页，北京，人民出版社，1995。

中，所以，辩证法不特是与其本体论原则不相适应的方法论形式，而且真正说来是与其唯物主义不相干的东西，甚至是正相反的东西。在本体论基础中活动原则的实际取消，直接就意味着拒绝辩证法(反之亦然)；既然感性仅仅是绝对主体之自我活动的反面，并且仅仅与后者相对立，那么，自我活动原则的主导形式或基本表达也就被费尔巴哈的“感性”宣布为虚妄无稽的东西了。

但是在马克思那里，却出现了不同的情形。正像我们在前面所说的那样，感性的活动作为本体论的基本纲领、作为“自我活动”的真理，不是简单地取消自我活动的原则，而是使这一原则在感性现实性的基础上被批判地拯救出来，就像绝对主体的秘密在剥去其抽象思辨的形式之后被批判地了解为现实的主体(现实的人和现实的人类)一样。因此，马克思的唯物主义本体论直接指向(确切些说，直接就是)合理形态的辩证方法：辩证法不再是绝对主体即“无限的自我意识”在自身中永不停息的旋转，而是作为现实主体及其对象世界(即整个现实的感性世界)的推动原则和创造原则，完整地揭示出自然界(感性现实的对象世界)的生成、从事活动的人或人类(感性现实的主体)的发展，并在这个感性现实的基础上揭示意识或观念的运动过程。例如，那个被费尔巴哈作为纯粹神学幻想之论证而被抛弃掉的否定之否定，只是在马克思的对象性活动的原理中才得以重新出现。在费尔巴哈把感性设定为当下直接的肯定并使之与否定之否定对立起来的时候，马克思则在对象性的劳动中发现了“黑格尔辩证法的积极环节”(“扬弃”)。这里的问题决不是费尔巴哈的一时糊涂、任意的遗忘或忽略，而是本体论之深刻的内在逻辑使然。只有在把感性理解为感性的活动，从而理解为发展或过程的唯物主义那里，感性才不会仅仅局限于当下的、直接的肯定，才能理解和掌握黑格尔的所谓“中介”过程(“运动着的自身同一”、“单纯的形成过程”^①)，理解所谓矛

^① 参见[德]黑格尔：《精神现象学》上卷，12页，北京，商务印书馆，1979。

盾运动和体现为否定之否定的发展。换句话说，只有在这样的唯物主义那里，合理的辩证法才成为可能，才成为体系的内在原则和内在生命。

这方面的突出例证出现在马克思批判地拯救黑格尔辩证法的开端，即《1844年经济学哲学手稿》中。马克思在《手稿》中的批判首先要求对黑格尔的“整个辩证法”做出说明，并特别指出，如何对待黑格尔的辩证法，只是表面来看才是形式的问题，而实际上乃是关乎本质的问题——“现代德国的批判”对此却完全缺乏认识。虽然《手稿》与《神圣家族》一样，依然给予费尔巴哈以充分的肯定和极高的评价，但1844年的马克思似乎已开始——至少是含蓄地——不满足于费尔巴哈对黑格尔辩证法的批判了。费尔巴哈“把否定的否定仅仅看作哲学同自身的矛盾”。马克思似乎不能驻足于此，而要求把否定的辩证法首先领会为历史的原则。就此而言，黑格尔“只是为历史的运动找到抽象的、逻辑的、思辨的表达”。^①这个批评性的评论却同时包含一项意义重大的承认，即黑格尔开创性地为历史运动找到了一种表达——一种具有原则高度的表达，虽则还只是抽象的、逻辑的、思辨的表达。这项承认对于马克思的思想进程来说具有根本的重要性，考虑到费尔巴哈哲学的主要失败就在于“历史的空场”或历史原则的缺失，^②则此一承认的重要性就显得尤为突出。

由此我们看到，马克思行使批判的一个基本步骤就是把否定的辩证法直接理解为思辨的历史原则。对于熟悉黑格尔和马克思思想的评论家来说，这一点几乎是不言而喻的。卢卡奇称历史是辩证法之“自然的、唯一可能的生存因素”；^③而阿尔都塞则写道，对于黑格尔来说，历史和辩证法乃是“同一件东西”，而费尔巴哈

① 参见《马克思恩格斯全集》第3卷，316页，北京，人民出版社，2002。

② 参见《马克思恩格斯选集》第1卷，78页，北京，人民出版社，1995。

③ 参见[匈]卢卡奇：《历史与阶级意识》，225页，北京，商务印书馆，1992。

恰恰是不可原谅地牺牲了黑格爾的历史或辩证法。^①从《手稿》的批判思路中可以发现，正是这个拯救辩证法的哲学任务把马克思的批判再度引向黑格爾的整个体系，引向这个体系的诞生地和秘密——《现象学》，并且引向《现象学》之真正的劳动主题。

马克思对黑格爾劳动主题的批判性揭示之所以特别地关涉《现象学》，是因为这一揭示从根本上来说是本体论性质的并依这种性质展开的，而整个黑格爾哲学的本体论基础在《现象学》中可以说是得到了最为初始、直接和切近的表述。必须始终强调的一点是：在这里，对于辩证法—劳动主题整个批判性探讨首先不是经济学性质的，也不是一般方法论性质的，而是哲学—本体论性质的。在《黑格爾的经验概念》中，海德格爾突出地阐述了《现象学》对于绝对唯心主义的本体论奠基：黑格爾所称之为“现象学”，乃是表示精神之实存的名稱。“精神”是现象学的主体，而不是它的对象。因此，“精神现象学”意味着：运作中的绝对之在场(Parusie)。^②由之而来的领会是，在现象学中开展出来的辩证法，决不像抽象的方法论主义者所设想的那样，是空虚的、无内容的、纯形式的并因而是可以无关乎本体论基础的。“辩证法作为一种显现方式归属于存在，而存在作为存在者的状态从在场中展开出来。黑格爾不是辩证地把握经验，而是根据经验的本质来思辩证法。”^③

仅仅在《手稿》完成的数月之后，“对象性的活动”或“感性的活动”便作为马克思的本体论纲领出现在《关于费尔巴哈的提纲》和《德意志意识形态》中。很明显，它是“新世界观”的拱心石，由此方始开展出对全部旧哲学的批判；而同样明显的是，这个纲领在马克思对《现象学》辩证法—劳动主题的批判中有其最切近的根源，并且正是通过这一批判而在本体论上获得奠基的。在这个意义上

① 参见[法]阿尔都塞：《黑格爾的幽灵》，360页，南京，南京大学出版社，2005。

② 参见[德]海德格爾：《林中路》，208—209页，上海，上海译文出版社，1997。

③ 同上书，191页。

可以说，马克思的哲学变革是直接衔接着黑格尔，直接衔接着《现象学》的劳动主题的。如海德格尔所说，马克思在《手稿》中关于劳动的批判性阐明是“在黑格尔劳动概念的意义上发言”，因而此间的“劳动”(Arbet)并不意味着单纯的活动和成就(Leistung)，而是意味着辩证过程的基本特征，通过它，现实向现实性的转变(das Werden des Wirklichen dessen Wirklichkeit)才得以开展和完成。

由此可见，真正说来，作为能动原则和历史原则的辩证法，乃是新世界观的“灵魂”，是植根于这一唯物主义本体论基础本身的。由于以往经常使方法论原则游离于哲学本体论的基础之外，所以结果竟是这样，仿佛能动原则—历史原则与马克思的唯物主义本体论基础无关，只是作为外部的要素而附加上去的；仿佛马克思的唯物主义基础是一回事，而其辩证法又是另一回事；好像辩证法也可以现成地加诸费尔巴哈的唯物主义，甚至加上了辩证法的费尔巴哈就是马克思。于是我们时常看到，一方面是照搬旧唯物主义本体论；另一方面是高谈辩证法，似乎讲完这两面便道出了一个马克思的哲学。但这决不是思想发展的真实进程，而是“变戏法”。例如，普列汉诺夫曾断言，马克思和恩格斯在“所谓哲学本身的问题上”(这个提法本身就是含糊不清的)，始终保持着与费尔巴哈相同的观点，而马克思的认识论实际上就是费尔巴哈的认识论，差别只是方法问题^①。因此，尽管普列汉诺夫一再重申方法问题的极端重要性，但他仍然把马克思的辩证法看作是与其唯物主义本体论本质上无关的东西。如果是这样的话，那么，这个辩证法完全可以是一个其他人的辩证法，而根本不必要是马克思的辩证法。造成此种误解的根本原因，就在于把方法仅仅看成是偶然的、任意的、外在的形式——而这恰恰就是抽象的、反辩证法的观点。如果说一定范围内的讨论毕竟有必要经常对哲

^① 参见《普列汉诺夫哲学著作选集》第3卷，778—780页，北京，生活·读书·新知三联书店，1962。

学本体论和方法论原理做出区分，那么，这种区分同时就应当理解，特定的哲学之契合于特定的方法，首先就在于这一哲学的本体论原则（以及表述这一原则的主导概念），在它作为世界观基础的同时，也一般地从根本上规定着方法论的原理。再重复一遍，辩证法之为能动的创造原则和历史原则，不是从外部加给马克思的，而是植根于新唯物主义基础本身的。马克思的学说不是唯物主义和辩证法，而直接就是——我们现成地有一个很好的名称——唯物辩证法。根据这样的理解，当普列汉诺夫说马克思的唯物主义实际上就是费尔巴哈的唯物主义时，他等于在同样的意义上说，马克思的辩证法实际上就是黑格尔的辩证法。但是，马克思的唯物主义之不同于费尔巴哈的唯物主义，正像马克思的辩证法之不同于黑格尔的辩证法一样。合理的结论是，在经历了全部艰难繁复的发展之后，感性活动的本体论原理在对全部现存感性世界的理解中完成了这样一个变革：它对感性现实性原则的陈述，同时也就是对能动的活动原则和历史原则的陈述；它对整个世界的全部唯物主义的理解、说明和批判，同对也就是它作为辩证法的展开、论证和实现。只有在这样的基础上，费尔巴哈的抽象主体（“人自身”）才可能转到“现实的、活生生的人”，现实的主体才可能被当作“在历史中行动的人去研究”。

第六章 马克思主义本体论 与历史唯物主义

以“实践”为出发点的本体论立场，不仅开展出马克思的哲学革命，而且创立了新世界观。这种新世界观作为唯物辩证法，也就是历史唯物主义（以历史为原则的唯物主义，而不仅仅是以历史为对象的唯物主义）。正如我们在前面已经讨论过的那样，辩证法首先是、并且主要就是历史原则。在这个意义上，唯物主义历史观可以被视为狭义的历史唯物主义，即唯物史观。正是在“实践”纲领的基础上，代替那抽象思辨的主体（及其对象）概念和拒斥“活动”的形而上学主体（及其对象）概念的，乃是现实主体的感性活动，是这一活动本身被把握为现实的历史原则。只有当这一历史原则本身为唯物主义所把握时（亦即当辩证法进入到唯物主义的基础之中时），以历史为原则的唯物主义才是可能的，从而唯物主义的历史观才是真正可能的。

第一节 马克思主义本体论的社会—历史向度

马克思和恩格斯指出：“当费尔巴哈是一个唯物主义者的时候，历史在他的视野之外；当他去探讨历史的时候，他不是一个唯物主义者。在他那里，唯物主义和历史是彼此完全脱离的。”^①费尔巴哈的局限性，并不在于他较少地探讨历史问题，而在于他没有把“现实的人”当作“在历史中行动的人”，在于其本体论内在地缺失历史原则。费尔巴哈的理论困境表明，没有唯物主义的历史原则，历史领域就是唯物主义者所通不过的领域，或者，就是他不能作为唯物主义者而通过的领域。只有能动的“活动”，才意味着真正体现发展的历史原则；只有“感性的活动”，才意味着真正现实的历史原则；只有依循现实的历史原则，主体才可能被理解为“在历史中行动的人”，从而“关于现实的人及其历史发展的科学”才真正成为可能。

一、历史：黑格尔与马克思

把历史作为基本的哲学原则来加以阐述，在近代是从维柯的《新科学》发端的。维柯草创的历史原则，是在德国唯心主义哲学中被发扬光大的。它首先在康德那里得到了批判的分析和发挥。其一，被维柯称之为神学的东西，康德把它理解为理性的形而上学；从而维柯所谓“天神意旨”的必然性，应当成为逻辑上的必然性（先验逻辑的必然性）。其二，康德在消除维柯的那种神学的不彻底性的同时，也瓦解了历史理论和历史原则的原始和谐（科学和道德的区分，特别是本于现象和本体之分的历史学和道德形而上

^① 《马克思恩格斯选集》第1卷，78页，北京，人民出版社，1995。

学的区分)；先前物理原则和历史原则的差别，现在也被发展为对立——尽管康德要求使“整个机械作用”从属于目的规则的系统这一观念，但对立已被意识到并被明确地指示出来。其三，维柯笼统含糊地归之于神意的那种客观必然性，在先验逻辑的范围内被归之于概念的联系。因此，在康德取消自然神论之客观性的同时，他把联结中的必然性转变成这样一种必然性，它“完全和事物的原来所有的性质无关而是关于我们概念的联系”，因为“理性的原理乃是理性能够只作为主观的原理来使用的东西”，也就是“准则”(Maxime)；而鉴定有机体之固有目的性的准则具有精神这种目的性的普遍必然性(即康德意义上的客观性)。另外，虽然自然目的论的证明不是出自经验上的证据，却是出自在每一个人心中的“道德的证据”。^①

康德的这种观点被黑格尔在本体论上明确地划归主观的立场。黑格尔指出，在实践理性的自由概念中，目的的实现仍停留于单纯的“应然”；但在对有生命的东西下目的判断时，有机体的原则却使“概念或普遍性包含特殊性在内”。在这里，各种对立面——概念与现实、普遍性与特殊性、知解力与感觉——的矛盾的解决作为自觉的要求而出现了，从而“接近于认识到理念”。但是，在康德那里，关于有机体和生命的对象，仍“纯粹从判断它们的主观方面的思考着眼”，也就是说，只表现为“一种主观的反思方式”；因此，对立面的解决与和解只是抽象主观的，而不是“自在自为真实的”^②。无论如何，黑格尔对康德学说的这个批判性的见解，正是(而且只能被理解为)德国哲学在本体论上的进一步发展，而且是特别地关乎历史原则之改变的。

由于不了解这一点，柯林伍德在对黑格尔的判断上，犯了一个不小的错误：他不是按照在黑格尔手中已经在本体论上改变过

^① 参见[德]康德：《判断力批判》下卷，153—154页，北京，商务印书馆，1964。

^② 参见[德]黑格尔：《美学》第1卷，71—72页，北京，商务印书馆，1979。

的历史原则来消化黑格尔的历史哲学，而是把黑格尔作为历史原则的东西仅仅看作《历史哲学》之各种杂陈观点（未经消化的观点）的归纳：伏尔泰的提法，赫德尔的因素，康德、席勒的因素，费希特的因素，而黑格尔只是以“卓越的技巧把他们的观点结合成那么一贯而又那么统一的一种理论”^①。

在黑格尔看来，阿那克萨哥拉的说法——“奴斯”统治世界，便已经把理性同自觉的“理性”的智力区别开来，但它仍然不是一种精神。而在宗教真理的形式中，上述说法表明为“一种神意统治着世界”；尽管理性已成为以完全的自由自己决定自己的“思想”，但仍然同精神的原理有差别。因此，在最后的阶段上，“思维精神”的发展达到这样一个高度，即理性不只是创造出它的丰富产物（世界历史），而且按照理性本身的方式理解自身。在从本体论上指明了一切差别之后，“奴斯”、“神意”或“理性”正是同一意义上的东西，所以黑格尔说：“我们处理这个题目的方式，在这一点上，是一种辩神论——就是上帝的辩护……”^②

因此，这里的理性正是上升为“精神”（自在自为的绝对精神）的理性、理念或思想。它是“实体”，被理解为主体的实体、“宇宙的实体”；它的目的和实现的目的的权力不仅展开在“自然宇宙”的现象中，而且展开在“精神宇宙”（即世界历史）的现象中；它是“万物的无限的内容，是万物的精华和真相”。于是，黑格尔的努力便是在本体论上证明，理性乃是无限的权力；它自己的无限的素质，做着它所创造的一切自然的和精神生活的基础，还有那无限的形式推动着这种“内容”。一方面，“理性”是宇宙的实体；另一方面，“理性”是宇宙的无限的权力。^③

不消说，这里的“理性”正是黑格尔在本体论上加以阐说的绝

① [英]柯林伍德：《历史的观念》，129页，北京，中国社会科学出版社，1986。

② [德]黑格尔：《历史哲学》，16页，上海，上海书店出版社，1999。

③ 同上书，9页。

对者；不消说，要把这种理性理解为“有限的人的理性”，是不能允许的；也不消说，理性作为历史原则首先是通过《精神现象学》和《逻辑学》而“在哲学中证明”的。就黑格尔而言，不能把他的历史原则（思辨理性的发展原则）同这一原则之对于历史对象的运用（历史哲学）直接混淆起来——柯林伍德未能掌握这一点。与此相反，马克思正是从黑格尔哲学的本体论立场上，亦即特别是通过《精神现象学》而做出了这样的判断：黑格尔为历史的运动“找到抽象的、逻辑的、思辨的表达”。这里谈到的，正是作为历史原则的理性；而不理解这一理性的本体论意义，是无法真正把握黑格尔的历史哲学的。

维柯的历史原则在德国古典哲学的发展中所取得的一个重大后果是，逻辑学的革命性改造。换句话说，在德国古典哲学的背景中，历史原则被发挥为一种新的逻辑“精神”或原理。只此一端便可看出，维柯的历史原则正须在由康德肇始的哲学变革中去估计，而历史原则之为新逻辑精神的滥觞及波澜，亦不是只与通常所谓的历史题材相联系。因为这里正包含着形而上学之“存在一神一逻辑学”机制的重大演变：当黑格尔在本体论上把逻辑与历史统一起来时，他不仅创新了逻辑，而且无疑重铸了“历史”概念。

在黑格尔看来，历史过程在原则上是一个逻辑过程，或者，“历史只不过是一种逻辑”（柯林伍德的看法）。不过，就差别的一面而言，这种逻辑与批判哲学的逻辑不同，正像二者所掌握的“理性”概念之不同一样。康德、费希特的自我意识原则（“纯粹活动”或“活动本身”），被提升为一种绝对者的“自我活动”。黑格尔说，“精神的主要的本质便是活动”；既然这里的“精神”乃是自在自为的真理，那么，这里的活动便是不求假于外的“自我活动”。自我活动的原则——精神从其无限的可能性达到无限的对立，进而扬弃这种对立而返回到自身，就是黑格尔的发展原则或历史原则：一切发展的基础，依赖于一个“内在的决定、一个在本身存在的、

自己实现自己的假定”。^① 发展原则之纯净的展开形式，就是思辨逻辑的辩证法：概念的逻辑本性，以及“更加显著的辩证法的本性——就是说它自己决定自己——在本身中作了决定，而又扬弃了它们。通过这种扬弃，它得到了一个肯定的决定，而且事实上是更丰富和更具体的一个决定——它本性的这种必然性，以及那一连串必然的纯粹抽象的概念决定，在逻辑中被认识出来”^②。

只有在这样的本体论基础上，才谈得上黑格尔的历史哲学。因为世界历史不过“表现原则发展的阶段”，换句话说，表现精神的发展过程。其阶段的规定，就普遍的本质而言，属于逻辑学；就其具体形态而言，属于精神哲学。诸阶段作为“普遍过程的基本原则”，也就是一种“过渡的辩证法”^③。因此，世界历史开始于它的“普遍的目的”，即“精神的概念”；而精神作为自我活动的无限的驱迫力，它的实现要求一种定在，要求在物质中、在人类的知识和意志中取得“积极的生存”。这种实现乃是客观方面（“概念”）和主观方面（主观的知识和意志，即“思想”）在本身的结合；而这种结合的客观存在乃是国家，其精神的样式就是宗教、艺术和哲学。从而，历史作为采取故事形式（即“自然的直接现实性的形式”）的精神的形态，就其开端而言，乃是应用的逻辑学；就其终结而言，乃是辩神论。而这两端实际上又是一回事，因为在黑格尔那里，世界历史乃是“上帝的实际行政”，是“上帝计划的付诸实行”，哲学所要理解的就是这个计划，而这个计划的纯粹形式，便是逻辑学。^④

要言之，世界历史的本性，真理性或现实性，唯在于从本体

① 参见[德]黑格尔：《历史哲学》，57页，上海，上海书店出版社，1999；《法哲学原理》，356—357页，北京，商务印书馆，1961。

② [德]黑格尔：《历史哲学》，66页，上海，上海书店出版社，1999。

③ 同上书，59页。

④ 同上书，26、38页；《法哲学原理》，351—352页，北京，商务印书馆，1961。

论上把握思辨逻辑的历史原则，即理性实体的自我活动或否定的辩证法。黑格尔由此而完成了一桩丰功伟绩，他使历史的原理不再依傍于主观的假定或不可认知的神意，而是使之在思辨逻辑中得到了彻底的和必然的发挥。因而，他不只是改变了历史的观念，而且整个地重新规范了逻辑的基础。他使维柯的诗性智慧变成精神的环节，使维柯归诸“超自然的信仰”或“由神启示的”最高神学变成思辨的逻辑；而当他把历史的真理性设定在逻辑之中时，他也使逻辑变成了历史原则的逻辑。因此，恩格斯说，黑格尔哲学体现着一种深刻的历史感。这种历史感当然不只是仅仅针对一般所谓历史对象的，相反，作为“实体的宗旨”或精神的普遍活动方式，这种历史感乃在于体系的活的灵魂——辩证逻辑的历史法则。

由于历史唯物主义的确立，黑格尔历史原则的虚妄的一面，已经被马克思无可辩驳地指证出来。这样的指证大体有三个主要方面。第一，黑格尔使历史原则得到有力推进和伟大发展的同时，却付出了这样的代价：历史以牺牲生活世界的感性内容而令其真理归于理性实体或上帝计划的一边。一切事件，唯其从这计划发生，才具备真正的现实性；“凡是不符合这计划的，都是消极的，毫无价值的存在”^①。这样一来，现实世界的生命便为思辨的逻辑图式所吞噬，人的现实的生存便为“纯粹思维”的专制所掏空。如马克思所说：“这不是历史，不是世俗的历史——人类的历史，而是神圣的历史——观念的历史。”^②第二，黑格尔的历史原则在本体论上是精神的自我活动；与此相反，马克思的历史原则乃是基于“对象性的[gegenständliche]活动”或“人的感性活动”这一本体论立足点的^③。对于马克思来说，历史原则所要求的不是思辨逻辑的历史，而是现实历史的逻辑。所以马克思说，他的辩证法不

① 参见[德]黑格尔：《历史哲学》，38页，上海，上海书店出版社，1999。

② 《马克思恩格斯选集》第4卷，533页，北京，人民出版社，1995。

③ 参见《马克思恩格斯选集》第1卷，54页，北京，人民出版社，1995。

仅与黑格尔的辩证法不同，而且和它“截然相反”。只是在马克思把“感性活动”确立为唯物主义的本体论基础、确立为唯物主义的历史原则时，才为克服黑格尔的历史原则、为新的“历史科学”提供了本体论基础和现实的可能性。第三，历史唯物主义不仅应当被理解为以历史为对象、为研究领域的唯物主义，而且首先应当被理解为以历史为原则的唯物主义。只有当唯物主义在本体论上掌握了历史原则之后，才可能使自己的立场真正贯彻到历史对象或历史领域之中。因此，一般所谓历史唯物主义乃是把唯物主义“推广”到历史领域中去的说法，是不能成立的；须知爱尔维修和霍尔巴赫就曾把他们的唯物主义“应用”到社会生活方面，但其结果——这是众所周知的——乃是彻头彻尾的历史唯心主义。

二、作为历史本质的社会现实

在黑格尔哲学本体论基础上建立起来的历史原则，同时也意味着所谓“现实”的定向，意味着“社会现实”居于历史理解的核心地位。这种情形在《历史哲学》和《法哲学》中表现得最为突出。所谓“现实”，一方面是指本质和实存的统一；另一方面，意味着在展开过程中表现出来的必然性。如果说前者要求着实体性的内容本身，那么后者正就提示着作为展开过程的历史之现实性。因此，从哲学上来谈论“社会现实”本身，仍然首先会涉及黑格尔。因为正是黑格尔第一次在现代形而上学的范围内，把理解社会现实作为一项真正的哲学课题标举出来。而为了使得“现实”本身能够真正绽露出来，黑格尔对所谓主观思想(或主观意识)进行了十分尖锐的有时甚至是苛刻的批判。伽达默尔很敏锐也很正确地指出：“黑格尔哲学通过对主观意识观点进行清晰的批判，开辟了一条理解人类社会现实的道路，而我们今天仍然生活在这样的社会现实中。”^①

^① [德]伽达默尔：《哲学解释学》，111页，上海，上海译文出版社，1994。

在黑格尔那里，对主观思想的批判同时也就是“社会现实”的发现，这两者从根本上来说是内在一致的。只要主观思想依然占据统治地位，就不可能有社会现实的积极绽出，这个领域就将仍然是完全被遮蔽的。因此，为了使现实本身能够显现出来，黑格尔倾其全力对所谓主观思想进行了批判——这些批判几乎构成其全部著作之正面观点的复调。黑格尔指出，主观思想或主观意识的观点在所谓“外部反思”的哲学中获得集中的表现。“反思通常是以主观的意义被认为是判断力的运动。”^①这种抽象的外部反思，从来不知道如何深入于特定的内容之中，如何在此一深入中切中内容的真正客观性，而只是作为忽此忽彼地活动着的推理能力，仅仅知道把一般的抽象原则运用到任何内容之上。因此，作为外部反思的主观思想从来不可能真正触动并揭示社会现实，相反，却使之完全被掩盖起来。在这个意义上，外部反思只是在“玩弄抽象空疏的形式”，而完全隔离于作为现实性的内容本身，即“自在自为地规定了实质”。^②我们今天很容易发现，在许多关乎社会—历史主题的研究中，到处充斥着这种“仅仅知道把一般原则运用到任何内容之上”的外部反思。然而在黑格尔看来，这种外部反思不仅从属于主观思想，而且只不过是诡辩论的现代形式，是浪漫主义思想及其虚弱本质的病态表现。

众所周知，按照绝对唯心主义的本体论观点，哲学以真理为对象，而真理就是现实、理念，因此哲学的任务就在于深入到理念中去，也就是说，揭示出真正的现实。正是从这一立场出发，黑格尔对从属于主观思想的反思哲学进行了清算。这种主观思想的无内容的抽象性和空疏性，在所谓道德哲学中获得突出的表现。因此，举例来说，在黑格尔看来，与其说道德意味着某种可以对其进行反思的内在自由的境域，毋宁说，道德即在于按照某个国

① [德]黑格尔：《逻辑学》下卷，20页，北京，商务印书馆，1976。

② 参见[德]黑格尔：《小逻辑》，300—305页，北京，商务印书馆，1980。

家的习惯生活。如果说，这个“颇有些粗鲁的简单公设”已含蓄地包含着“客观精神”的概念，那么，正是通过这一概念，方始有社会现实的积极绽出，就像客观精神在为绝对精神的超越中，方才获得其哲学的证明一样。总而言之，立足于康德式的那种由反思而来的内在自由的境域（亦即意志是自己决定自己的），从而论断一切正义的和道德的行为均建筑在这种自由上面的观点，由于其与现实的内容分离隔绝，所以只是纯粹空疏的理智；并且由于它仅仅从属于理智的抽象的同一性，所以最终完全是形式主义的。^①

与此相反，在黑格尔看来，“客观思想一词最能够表明真理”；只有客观的思想才是真正自由的思想，它要求让客体自由地从自己本身来规定自己。^② 这种思想之客观性的本体论根据就在于：思想不只是我们的思想，而且是事物的自身。这就意味着，思想——客观思想——必指派自己深入于作为事物之实体性的内容，而这内容就是合理的现实。既然现实是“本质与实存或内与外所直接形成的统一”，所以哲学必然与现实和经验相一致。甚至可以说，哲学与经验的一致可以被看成是“考验哲学真理的外在试金石”。在这里，与之形成鲜明对照的正是作为反思哲学的主观思想。如果说，一般的主观意识的观点对于其脱离和伪造现实的抽象性质还是全然天真的，那么，古典哲学中主观思想的极致——“批判哲学”甚至力图在哲学上论证思想之弃绝现实的优越性：它自以为是地把对现实（真理，理念）的无知当成良知，从而以批判之名关闭了通达现实的道路。这种哲学“确信曾证明了我们永恒、神圣、真理什么也不知道。这种臆想的知识甚至也自诩为哲学”。^③

正是对思想之客观性的捍卫与重建，构成黑格尔哲学最基本

① 参见[德]黑格尔：《哲学史讲演录》第4卷，287—294页，北京，商务印书馆，1978；《小逻辑》，142—144页，北京，商务印书馆，1980。

② 参见[德]黑格尔：《小逻辑》，93、100页，北京，商务印书馆，1980。

③ 同上书，295、43、34页。

的积极成果。黑格尔在本体论上批判地瓦解主观思想的一切方面，都力图使作为本质与实存之统一的“现实”本身积极地显现出来，从而开辟出一条要求理解和深入于现实的道路。这是一个伟大的功绩，是社会现实的“新大陆”对于哲学来说的首次出现。正是在这个意义上，伽达默尔说，在古典思想家中，黑格尔代表了哲学之“客观性告诫”的魁首；因为他力图深刻地表明，真正的哲学思考在于显示事物在自身中的活动，而并非仅仅是人的概念的自由游戏。“这就是说，我们对于物所作的反思过程的自由游戏在真正的哲学思考中并不起作用。本世纪初代表了一种哲学新方向的著名现象学口号‘回到事物本身去’指的也是同样的意思。”^①

马克思与黑格尔哲学的联系，无论是肯定性的联系还是否定性的联系，都是围绕着社会现实的真正发现而开展出来的。正是通过在本体论上对主观思想的全面批判，黑格尔把深入于社会现实的要求当作一项根本的哲学任务提示出来了。就此而言，马克思乃是黑格尔这一哲学遗产的真正继承人。正如卡尔·洛维特所说，由于黑格尔把现实理解为本质与实存的统一，所以他便史无前例地把现实的、当前的世界提升为哲学的内容。这样一来，本质重要的事情就在于：弄清楚哲学的内容如何就是世界的或者可经验的现实的内容。尽管马克思后来猛烈地抨击了黑格尔的思辨唯心主义以及在此基础上的理性与现实的和解，但这一批判本身，乃是依照现实实存的概念来制定方向的。^② 因此马克思对黑格尔哲学的全部批判，并不在于后者要求作为内容的社会现实的积极呈现，而恰恰在于思辨唯心主义最终依然从根本上遮蔽了现实本身。

马克思确实是借重于费尔巴哈的本体论变革，开始对黑格尔

① [德]伽达默尔：《哲学解释学》，71页，上海，上海译文出版社，1994。

② 参见[德]卡尔·洛维特：《从黑格尔到尼采》，183—188页，北京，生活·读书·新知三联书店，2006。

哲学——首先是其法哲学——实施了全面的批判。这一批判的最终结果是本体论基础的革命性变革，它一方面导致了一个拯救行动，亦即从思辨唯心主义中拯救出社会现实的发现这一积极成果；另一方面，又掉转头来袭击了费尔巴哈哲学本身。如果说费尔巴哈哲学是全然遗忘并且实际取消了社会现实的那一度，那么，思辨唯心主义所指证的社会现实本身最终却仍然是虚假的。这种虚假性起源于黑格尔哲学的根本性质：思辨唯心主义必然要把经验神秘化，而它之所以把经验神秘化，是因为现实最终被完全等同于理性。这种等同也就是黑格尔所谓理性与现实的和解，亦即自我意识的理性与存在着的理性的和解。

在《黑格尔法哲学批判》中，马克思指证了“黑格尔较深刻的地方”在于，他把握住了市民社会和政治社会的分离。然而在这种分离中，黑格尔却把市民社会的矛盾称作“现象的矛盾”，从而把本质性导回到国家的理念，并最终导回到绝对理念。马克思追问道，如此这般地建立起来的统一（即如此这般地建立起来的理性与现实的和解）究竟意味着什么呢？它一方面意味着以所谓国家的本质来为现存事物进行哲学辩护；另一方面又意味着在本体论上通过思辨的推理把现实羽化为纯粹的思想物。但是这样一来，黑格尔哲学的非批判性——“非批判的实证主义和同样非批判的唯心主义”——就暴露出来了。正是这样一种本质上的非批判性，使得真正的社会现实再度被掩盖起来。

因此，在马克思看来，要使社会现实的发现这一成果得以保存、深化和完成，就必须使之从绝对唯心主义的桎梏中解放出来。马克思指证了黑格尔法哲学的全部非批判性就集中在这样一点上：它把“现象的矛盾”直接归入“本质中的理念中的统一”。这意味着，“现象的矛盾”的本质性就在于理念，也就是说，真正的现实乃是理念，而“现象的矛盾”只是由于它通过种种环节分有了理念方才是现实的。与此相反，马克思指出，市民社会的矛盾根本不是什么“现象的矛盾”，而恰恰就是“本质的矛盾”；并且正因为它是这

种本质的矛盾，所以它根本不可能通过所谓“居间者”的理念来实现和解。因此，真正的社会现实决不在黑格尔所设定的理念中，而是在市民社会中，在市民社会之本质的矛盾和冲突中。

很明显，马克思这一批判的最终结果不仅在本体论上瓦解了理念与现实的思辨唯心主义联盟，而且彻底重建了社会现实的本质性向度。同样明显的是，对于社会现实的重新开启正是历史唯物主义的实际开端。由此出发并且围绕着这一枢轴，马克思在进一步开展出对黑格尔哲学以及全部“黑格尔哲学分支”的本体论批判的同时，开展出对意识形态的批判和对政治经济学的批判。所有这些批判，以及由此而来的整个哲学变革的真实核心和积极成果，正在于拯救社会现实本身。

如果说，对于从属于主观思想的外部反思来说，社会现实还根本未曾在其视野中出现，那么对于黑格尔和马克思来说，理解和把握社会现实则成为根本的哲学任务。但这两者的原则差别——本体论差别——在于：在思辨唯心主义那里，社会现实只是在理念中亦即在精神的自身运动中获得其颠倒的反映，并且最终被溶解在无人身的抽象的思想中；而对于历史唯物主义来说，社会现实乃是在人们的感性活动中生成和实现的全部物质关系。这在本体论上意味着：人的本质，从而人类历史的本质，是建立在这样一种社会现实的基础上的，并且是从这种社会现实获得基本规定的。正因为如此，所以在马克思那里，理解和把握社会现实就不仅仅是一个理论的任务，也是一个实践的任务。

唯物主义历史观在哲学上的优越性——并且直到今天依然保持着的巨大优越性——就在于：按其本质来说，面向并切中社会现实既是其最重大的思想创获，也是其不可须臾失之的生命线。哲学在 20 世纪所经历的变化，不仅没有否定这一点，相反却使之进一步明确起来。就像伽达默尔或多或少地看到马克思哲学的这一基本贡献一样，海德格尔尽管对马克思的本体论性质或有错估，但依然做出如下判断：“因为马克思在体会到异化的时候，深入到

历史的本质性的一度中去了，所以马克思关于历史的观点比其余的历史学优越。但因为胡塞尔没有，据我看来萨特也没有在存在中认识到历史事物的本质性，所以现象学没有、存在主义也没有达到这样的一度中，在此一度中才有可能有资格和马克思主义交谈。”这里所谓历史的“本质性一度”，指的就是社会现实。1969年，在其晚期讨论班中，海德格尔再次指证了现代意识形态对“社会现实”的强势掩盖，从而提示了马克思主义的独特意义：现今的所谓“哲学”只是满足于跟在知性科学后面亦步亦趋，这种哲学完全误解了我们时代的两重独特现实，即经济发展以及这种发展所需要的架构，而马克思主义懂得这双重的现实。^①

由此可见，正是基于“感性活动”即“实践”这一本体论原则，马克思方始扫除了笼罩在人类历史这一主题上的各种阴霾，要求从根本上深入到历史的本质性一度中去，从而使“社会现实”在新的——与黑格尔截然不同的——本体论基础上被重新开启出来，并第一次真正与我们照面。

三、物质实践与物质的社会关系

通过以“实践”为基本纲领的本体论革命，社会现实——作为历史的本质性——的领域被决定性地打开了。正是在“感性活动”的基础上，代替那抽象思辨的主体概念和拒斥“活动”的形而上学主体概念的，乃是人们的现实的存在，即作为感性的、对象性活动的现实生活过程。在马克思看来，“只要描绘出这个能动的生活过程，历史就不再像那些本身还是抽象的经验论者所认为的那样，是一些僵死的事实的汇集，也不再像唯心主义者所认为的那样，是想象的主体的想象的活动。在思辨终止的地方，在现实生活面前，正是描述人们的实践活动和实际发展过程的真正的实证科学

^① 参见吴晓明：《当代学者视野中的马克思主义哲学：西方学者卷（上）》，43页，北京，北京师范大学出版社，2008。

开始的地方”^①。不难看出，只有在活动原则整个地进入到唯物主义的基础本身之中，新世界现才可能要求这样一种“真正的实证科学”——它直接面对着“现实生活”，并且要求描述“人们的实践活动和实际发展过程”。不言而喻，正像没有活动原则的哲学不可能理解和掌握历史过程一样，只有在自身的基础中牢牢地确立了现实的活动原则——“感性活动”——的哲学，才可能真正深入到历史的本质性一度从而把握这一过程本身。

因此，新唯物主义诉诸“感性的活动”，意味着它诉诸改变世界的“物质实践”，诉诸“能动的生活过程”；并且，正如我们对这样的唯物主义在“历史科学”方面所应期待的那样，它理所当然地首先诉诸“物质的创造活动”，诉诸生产劳动。马克思指出：“人们为了能够‘创造历史’，必须能够生活。但是为了生活，首先就需要吃喝住穿以及其他一些东西。因此第一个历史活动就是生产满足这些需要的资料，即生产物质生活本身，而且这是这样的历史活动，一切历史的一种基本条件，人们单是为了能够生活就必须每日每时去完成它，现在和几千年前都是这样。”^②这就是说，作为历史的现实前提，物质生活本身的生产乃是一切历史的真正出发点，并且应当被理解为“第一个历史活动”。

马克思关于物质生产劳动的基本阐述显而易见是以感性活动或对象性活动为定向的：“劳动首先是人和自然之间的过程，是人以自身的活动来引起、调整和控制人和自然之间的物质变换的过程。人自身作为一种自然力与自然物质相对立。为了在对自身生活有用的形式上占有自然物质，人就使他身上的自然力——臂和腿、头和手运动起来。当他通过这种运动作用于他身外的自然并改变自然时，也就同时改变他自身的自然。”^③应当说，马克思在

① 《马克思恩格斯选集》第1卷，73页，北京，人民出版社，1995。

② 同上书，79页。

③ 《马克思恩格斯全集》第23卷，201—202页，北京，人民出版社，1972。

这里对劳动之基本含义的阐释，是再清楚不过的。但是，其中提到的“物质变换”——作为一个本体论问题——看来却是某些马克思的研究者所消化不了的。

施密特在《马克思的自然概念》一书中，把马克思所说的“物质变换”与“劳动过程”等同看待，并据说从“物质变换”问题中发现了马克思思想的“自然思辨的因素”或“思辨的状况”，因为马克思“用物质变换的概念把社会劳动过程描述为自然过程的状态”或“完全受自然所制约的劳动过程”。^① 在这里出现了严重的混淆，而这种混淆的实质，是将劳动活动归结为“物质变换”的自然过程，从而在本体论上取消感性活动的基本定向。

施密特的要害，是在本体论上把两种不同意义的“自然规律”，即物质生产劳动的“自然规律”与“物质固有的规律性”等同起来，并把这种等同指派给马克思。然而，在马克思看来，这样两种“自然规律”正是应当严格加以区分的东西。铁会生锈，木会腐烂，不织也不编的纱会变成废棉——这里所说的就是“物质固有的规律性”。与此相反，活劳动抓住这些东西，使它们从可能的使用价值变为现实的、发生作用的使用价值，把它们从死寂的睡梦中唤醒过来——这才是人与自然之间物质变换的“自然规律”。在这个物质变换过程中，人作为主体，“不仅使自然物发生形式变化，同时他还在自然物中实现自己的目的，这个目的是他所知道的，是作为规律决定着他的活动的方式和方法的，他必须使他的意志服从这个目的”^②。难道说，这种把目的当作规律来规定其行动方式的物质变换，竟能同物质固有的规律性等同视之吗？

马克思的生产劳动概念，正应当依照感性活动即“实践”这一本体论原则去加以理解。劳动过程是人与自然之间的物质变换，

^① 参见[德]施密特：《马克思的自然概念》，189、94、76页，北京，商务印书馆，1988。

^② 《马克思恩格斯全集》第23卷，202页，北京，人民出版社，1972。

但它之所以区别于“人的排泄物、植物、草食动物、肉食动物”等的物质变换，就在于它是人“以自身的活动来引起、调整和控制”的物质变换。使这种引起、调整和控制成为可能的，是人要作为一种自然力同自然物质相对立；因为除了实现为一种自然力之外，不可能改变自然物质，正像非感性的活动不可能直接改变感性对象一样。但是，与主体无关的自然力本身并不在严格的意义下和自然物质相对立，形成这种对立的是人的对象性活动，亦即他作为主体去推动“各种属人身体所有的自然力”，以便在一种“对自己生活有用的形式上占有自然物质”。正因为如此，人才能在劳动中改变外部自然的同时，也改变着自身的自然。既然劳动包含着作为主体的自然与作为客体的自然的矛盾过程，那么，把这两者直接地——实际上是抽象思辨地——等同起来、混淆起来，难道是能够允许的吗？

马克思曾经把劳动称作“永恒的自然必然性”，施密特正是据此把马克思的劳动概念归结为抽象一般的“物质变换”。然而，关于这个“永恒的自然必然性”，马克思是这样说的：“劳动作为使用价值的创造者，作为有用劳动，是不以一切社会形式为转移的人类生存条件，是人和自然之间的物质变换即人类生活得以实现的永恒的自然必然性。”^①非常明显，马克思在这里乃是区分了“社会形式”和“人类生存条件”，而不是区分主体的自然存在和对象的自然存在。因此，不消说，这里谈论的决不是与人分离的那种自然必然性，而是“人类生活得以实现的”自然必然性；也不消说，这里所谓“人类生存条件”，不仅包括一般意义上的自然条件，而且特别地包含把人和动物区别开来的那种活动本身。如果把这两者混淆起来，那就很容易在关于生产劳动的理解中取消“实践”的定向，把劳动过程等同于岩石的风化过程，从而在本体论上把马克思的生产劳动概念归结为摩莱肖特的“物质变换”。与此相反，我

^① 《马克思恩格斯全集》第23卷，56页，北京，人民出版社，1972。

们能够看到，马克思所说的“自然必然性”，并不仅仅关涉到天然存在的物质或物质要素，而是使自然物质适合于主体需要的活动，是有目的的生产劳动本身。从而，全部问题的关键，正是这种物质的（即感性的）“活动”对于人类存在来说的自然必然性。如果这种“活动”或“创造”（即生产劳动或物质实践）可以被称为“自然物质的形式化”，那么，马克思所说的恰恰不是自然物质的自然必然性，而是主体（现实的人）令自然物质形式化的自然必然性。我们知道，甚至连费尔巴哈——这是他超出旧唯物主义的意向——也不愿意把纸张和纸厂老板混为一谈。

由此看来，当马克思把劳动理解为永恒的自然必然性时，他决不是在谈论一般所谓“物质固有的规律性”，而只是把与社会形式区别开来的“劳动一般”理解为人类生活得以实现的自然必然性。如果“物质变换”在这里仍然是表示劳动过程这样一种自然必然性，那么，所谓物质变换就不是单纯自然物质的自然必然性，而是人类存在即实现人类生活的自然必然性，也就是现实的人对自然物质行使形式化活动的自然必然性。这是“人为了生活，必须生产其生活”这样一种必然性，也就是“物质生产的发展”这样一种必然性——马克思把这种必然性理解为“整个社会生活以及整个现实历史的基础”。^①

在马克思看来，与物质生产的自然必然性相适应的，是这种生产必然需要的、必然产生的、须臾不可或缺的社会形式。这就是说，人和自然对象的关系，不仅直接地表现为生产的自然关系，而且也同时表现着生产的社会关系。正如马克思所指出的，“人们之所以有历史，是因为他们必须生产自己的生活，而且必须用一定的方式来进行”。或者，“随着新生产力的获得，人们改变自己的生产方式，随着生产方式即谋生的方式的改变，人们也就会改变自己的一切社会关系。手推磨产生的是封建主的社会，蒸汽磨

^① 参见《马克思恩格斯全集》第23卷，204页注(5a)，北京，人民出版社，1972。

产生的是工业资本家的社会”。^①

马克思把人们之间的社会关系称之为“物质联系”，同时认为这种联系是由需要和生产方式所决定的。换言之，社会关系对人来说，固然首先是感性的、受动的联系。不过，“这种联系不断采取新的形式，因而就表现为‘历史’，它不需要有专门把人们联合起来的任何政治的或宗教的呓语”。也就是说，这种联系本身为主体的活动所贯彻，从而对主体来说是一种积极的、能动表现自身的联系。因此，就一般的“关系”而言，关系之为关系，是“为我的”，是自为地返回自身的；但是，对于现实的主体即人来说的关系，又决不仅仅是“为我的”（自我关联），它同时还必须是“为他的”：哲学家们“只知道‘一般人’对自身的关系，因此，在他们看来，一切现实的关系都成了观念”；然而事实上，我的意识乃是“我对我的环境的关系”。^②

总之，对于马克思来说，所谓社会现实，既是生产劳动这样一种自然必然性，同时又是物质的生产关系（或用海德格尔的话来说，是经济发展以及这种发展所需要的架构）。如果说这两方面在“生产方式”的概念中得到综合，那么这两方面在本体论上都是以“感性活动”来制定方向的。“人们在生产中不仅仅影响自然界，而且也互相影响。他们只有以一定的方式共同活动和互相交换其活动，才能进行生产。为了进行生产，人们相互之间便发生一定的联系和关系；只有在这些社会联系和社会关系的范围内，才会有他们对自然界的影响，才会有生产。”^③

^① 参见《马克思恩格斯选集》第1卷，81页注1、142页，北京，人民出版社，1995。

^② 同上书，81页、133页注1。

^③ 同上书，344页。

第二节 唯物史观与唯心史观

一、唯物主义历史观的起源

唯物主义的历史观即唯物史观，乃是“新世界观”的直接的理论后果，是“实践”这一唯物主义本体论纲领的直接的理论后果；而不是像以前不少人所认为的那样，是一般地把唯物主义“应用”或“推广”到历史领域中去理论后果。没有一种哲学（至少是近代哲学）会把自己排除限制在历史领域之外，因为这样一来它恐怕就不是哲学了；也没有一种哲学唯物主义（至少是近代的唯物主义）会不把自己的原则“应用”或“推广”到历史领域中去，但是这种“应用”或“推广”的结果（作为唯心主义历史观）则是众所周知的。因此，要设想费尔巴哈是出于偶然，一时疏忽或任性而没有把他的唯物主义推广到历史领域中去，乃是根本不可能的——这种看法即使不全然是无稽之谈，至少也是够糊涂的。费尔巴哈的问题或“不幸”就在于：只要他的唯物主义一进入历史领域，便立即背叛自己而转向唯心主义。

因此，在这里，以为费尔巴哈在自然领域中具有最高权威（就像马克思在历史领域中具有最高权威）的观点——例如，梅林以及其他一些第二国际的理论家便持这种观点——乃是十分错误的。费尔巴哈关于主体的抽象概念是同他对于对象世界之同样抽象的理解不可分割地联系在一起，而那种以为费尔巴哈在自然领域中掌握了唯物主义之最高真理的人，至少在哲学世界观方面是缺乏原则高度的，他们的要害就在于从未真正理解马克思的本体论立足点及其基本原理。与此不同，恩格斯是这样说的：费尔巴哈“紧紧地抓住自然界和人；但是，在他那里，自然界和人都只是空话。无论关于现实的自然界或关于现实的人，他都不能对我们说

出任何确定的东西”^①。

全部问题的关键正在于本体论的主导原则，在于哲学唯物主义的基础本身——对于费尔巴哈的哲学以及以往的唯物主义哲学来说是如此，对于马克思的“感性活动”之意义的估价来说也是如此。恩格斯所说的旧唯物主义的基本缺陷并不是三个彼此无关的缺陷，正像新唯物主义对这些缺陷的克服也不是三种彼此无关的克服一样；在这之间正包含着理论上最深刻的内在联系和必然性。约言之：我们很容易设想，一种“仅仅运用力学的尺度来衡量化学过程和有机过程”、并把人还原为机器等抽象物的形而上学立场，根本不可能“把世界理解为一个过程，理解为一种处在不断的历史发展中的物质”；并且因此同样不可能合乎逻辑地超出关于主体、关于人的各种抽象观念，不可能达到关于现实主体的辩证理解，不可能形成“对伟大历史联系的合理看法”。归根到底，旧唯物主义的缺陷是本质地、内在地联结在一起的缺陷，是哲学本体论基础本身的缺陷。只是“自从历史也被唯物主义地解释的时候起，一条新的发展道路也在这里开辟出来了”。——当恩格斯这样说的时候，他是自觉地把这条“新的发展道路”与旧唯物主义的所有缺点同时形成对照的。^②

只有以“感性活动”作为本体论基础的唯物主义，才真正使得“把世界理解为一个过程，理解为一种处在不断的历史发展中的物质”成为可能。因为正是这个作为基础的主导原则，才一方面把主体理解为“现实的历史的人”（“现实的”、“历史的”，在马克思那里，乃意味着“感性的”、“活动的”）；另一方面，第一次把现实主体的对象世界亦即人们周围的感性世界一般地理解为历史的产物，从而能够把它理解为工业和社会状况的产物，理解为人们世世代代活动的结果。

^① 《马克思恩格斯选集》第4卷，240页，北京，人民出版社，1995。

^② 参见《马克思恩格斯选集》第1卷，228—229页，北京，人民出版社，1995。

恩格斯在 1893 年谈到唯物史观的起源时说，“马克思的附录（作者注：即《关于费尔巴哈的提纲》）其实就是这一起源”^①。设若唯物史观确实起源于《提纲》，那么这个起源如果不是实践原则的确立和发挥，以及按照这一原则而对费尔巴哈的全面批判，又可能是什么呢？设若唯物史观只是一般的唯物主义“推广”、“应用”到历史领域，那么很显然，唯物史观既可能发源于马克思的《提纲》，也可能发源于费尔巴哈的《临时纲要》，甚至还可能发源于霍尔巴赫的《自然体系》或拉美特利的《人是机器》——对于这样的“可能性”，我们会有什么样的感想呢？

正是作为《提纲》之中心概念和主导原则的“实践”（“感性的活动”）构成一个新的基础，即新世界观的“天才萌芽”或唯物史观的“起源”；只是在这个基础上，避开费尔巴哈以及其他旧唯物主义者在历史领域中的自我背叛才是真正可能的。为什么费尔巴哈所提供的动力对他本人却化为乌有？恩格斯回答说：“理由很简单，因为费尔巴哈不能找到从他自己所极端憎恶的抽象王国通向活生生的现实世界的道路。”那么，从什么地方可以找到这条道路呢？“要从费尔巴哈的抽象的人转到现实的、活生生的人，就必须把这些人当做在历史中行动的人去研究。”为了能够把“现实的人”当作在历史中行动的人去研究，哲学上的第一个基本步骤就必须是确定“感性活动”的原则；因为正是这个本体论原则不仅满足了感性现实性的要求，而且提出了与主体及其对象世界的现实活动相适应的发展原则或历史原则。再重申一遍：没有唯物主义的历史原则，历史领域就是唯物主义者所通不过的领域，或者，就是他不能作为唯物主义者而通过的领域。

然而，普列汉诺夫在 1915 年的著作中，把拉美特利、费尔巴哈、马克思和恩格斯统统归到“斯宾诺莎的类”，主张他们的唯物主义实则是相同的；并批评马克思，说他误解了费尔巴哈，因为

^① 参见《马克思恩格斯全集》第 39 卷，24—25 页，北京，人民出版社，1974。

费尔巴哈是了解“实践批判”活动的。费尔巴哈的缺陷仅仅在于，他忽视了辩证法，没有把唯物主义推广到历史领域。普列汉诺夫的这个判断不仅是过于轻率了，而且是把“实践批判活动”和历史唯物主义的关系理解得太表面化、太无内在联系了。似乎费尔巴哈的主体概念、人的本质的概念与“实践批判活动”的掌握与否一无关碍，似乎费尔巴哈手中已经现成地掌握了一种与马克思相同的唯物主义，只是出于偶然而没有或不愿意把它放到历史中去，把它运用于主体概念而已。但是，普列汉诺夫恰恰没有看到，问题正好在于：费尔巴哈为什么不能实际地掌握和运用已经在黑格尔手中发展起来的辩证法，为什么作为马克思的同时代人他却不可能在历史领域真正贯彻唯物主义，为什么同样根据唯物主义的要求，他的主体概念、关于人的本质的概念会流于抽象？如果说由于历史的原因普列汉诺夫没有读到《德意志意识形态》，^①那么，基本的思想关系已经在《提纲》中明确了。因为正是《提纲》最清楚不过地表明，所有上述问题的解答，最根本的一点，就在于费尔巴哈“不了解‘革命的’、‘实践批判的’活动的意义”。

简单地来说，正是由于费尔巴哈不了解作为感性活动的“实践批判”，所以其唯物主义基础本身就没有、而且不可能具有能动的原则或历史的原则（毋宁说他的唯物主义基础与这一原则恰好处于正面的对立中），从而使得辩证法的掌握和运用成为不可能。费尔巴哈也不是不愿意用唯物主义来解释历史，但是，他的哲学唯物主义只要一进入历史领域，便立即转向唯心主义^②。进而言之，费尔巴哈关于主体、关于人的本质的抽象概念难道是与他的唯物主义基础本质上无关的东西吗？如果说二者毕竟是相关的（而且是内在地、本质地相关的），那么，当费尔巴哈用他的唯物主义来解

^① 《德意志意识形态》的德文本全文发表于1932年，俄文本全文发表于1933年。

^② 马克思评价费尔巴哈时说：“正是在共产主义的唯物主义者看到改造工业和社会结构的必要性和条件的地方，他却重新陷入唯心主义。”（《马克思恩格斯选集》第1卷，78页，北京，人民出版社，1995）

释历史的时候，究竟是可以消除其学说的这个缺点，还是恰好实际地表现出这个缺点呢？

当马克思在 1845 年同费尔巴哈划清界限的时候，他的整个批判正是立足于感性活动的本体论原则——亦即作为“新世界观”的唯物主义原则；并且把不了解实践批判活动看作是费尔巴哈之最根本、最本质的缺点（费尔巴哈之无力掌握辩证法，以及他的唯物主义在历史领域中的必然变质，与这种缺点有着最关本质的联系）。马克思确凿地、毫不含糊地指出了这一点：“费尔巴哈不满意抽象的思维而诉诸感性的直观；但是他把感性不是看作实践的、人的感性的活动。”马克思甚至将直观的唯物主义直接定义为“不是把感性理解为实践活动的唯物主义”。^① 因此，取消马克思对费尔巴哈的这一本体论意义上的批判，实际上就是取消马克思对费尔巴哈（以及对“从前的一切唯物主义”）全部批判的根本，从而也就是取消以马克思的名字命名的唯物主义的根本。

依据感性活动的本体论原则而建立的关于主体的理解就是马克思所说的“现实中的个人”——他们不是抽象的人类个体或“人自身”，不是抽象个别的“自我意识”或单纯直观的抽象主体，而是“现实的历史的人”，是“在历史中行动的人”。既然现实的主体首先是感性活动的主体，是人的感性活动，所以他们就应当被了解为能动的受动者。说他们是能动的，乃因为这些个人是“从事活动的、进行物质生产的”，是在活动中“能动地表现自己的”；说他们是受动者，乃因为这些个人的活动是“在一定的物质的、不受他们任意支配的界限、前提和条件下”的自我表现。^② 这一矛盾之客观的实现就是历史，就是环境的改变和人的活动相一致的历史过程。在历史中，这个能动的受动过程表现为：前代所遗留下来的物质条件形成为不可任意选择和任意改变的界限和前提，但每一代人

^① 参见《马克思恩格斯选集》第 1 卷，59—60 页，北京，人民出版社，1995。

^② 同上书，71—72 页。

的活动又在能动地消除或扬弃他们所面临的界限并改变他们被给定的前提；人们一方面在完全改变了的条件下继续从事先辈的活动；另一方面，又通过完全改变了的活动来改变旧的条件。^①不难看出，在这里已经实际地包含着马克思后来用他的名言所概括的那个重要原理：人们在改变外部自然的同时，改变着自己的自然。

二、意识形态及其神话学

唯物史观的起源同时意味着意识形态批判的实际开展。马克思意识形态批判的立脚点，从哲学上来说，首先就意味着作为超感性世界的形而上学世界在本体论上的终结。如果说实际地拱卫着超感性世界的支柱不仅有哲学—形而上学，而且还有宗教—神学、道德和法，等等，那么，随着超感性世界在近代的核心建制和本质领域——即意识的内在性——的秘密被真正揭穿，就必定是整个意识形态神话学的破产。一句话，全部意识形态的本质、它的超感性世界的秘密，由于马克思在本体论上的革命性变革，就被决定性地揭发出来了。

如果说在意识形态批判的领域中，费尔巴哈也应当被看作是一个先驱者（他证明哲学不过是变相的宗教神学，黑格尔的形而上学乃是神学的最后一根理性支柱），那么，由于现代形而上学之基本建制的持存，换言之，由于完全缺失作为对象性活动的本体论纲领，所以意识形态的真正秘密是他所不了解的。当费尔巴哈把思辨形而上学的本质理解为一般形而上学之完成了的本质，又把这后一本质归结为神学的本质时，费尔巴哈是正确的；而当他进一步把宗教世界的本质归结于它的世俗基础时，他尤其正确。然而，费尔巴哈在这里就突然止步不前了：正是由于他不了解“革命的”、“实践批判的”活动的意义，所以这个世俗基础本身就成为他

^① 参见《马克思恩格斯选集》，第1卷，88页，北京，人民出版社，1995。

所通不过的区域(就是他所不理解而且无法理解的东西),就像直观的对象性虽说针对着意识的内在性却又对之束手无策一样。马克思这样评论道:“费尔巴哈是从宗教上的自我异化,从世界被二重化为宗教世界和世俗世界这一事实出发的。他做的工作是把宗教世界归结于它的世俗基础。但是,世俗基础使自己从自身中分离出去,并在云霄中固定为一个独立王国,这只能用这个世俗基础的自我分裂和自我矛盾来说明。因此,对于这个世俗基础本身应当在自身中、从它的矛盾中去理解,并在实践中使之革命化。”^①

不难看出,当费尔巴哈直接面对宗教世界的世俗基础本身时,他就再也不能前进半步了;而对于“这个世俗基础的自我分裂和自我矛盾”,他尤其无能为力;至于使这个基础在实践中革命化,则是作为哲学家和理论家的费尔巴哈完全匪夷所思的事情。在这种情况下,他就不得不赞同“这一时代的幻想”,也就是说,不得不复归于这一时代的意识形态。这种复归,与费尔巴哈在哲学上返回到他所批判的形而上学中去,是步调一致的,或者径直就是一回事。由于形而上学的基本建制并未真正终止其作用,所以“人的本质”就被再度形而上学化(即神化)为超感性的领域,就像高级的哲学直观所标划出来的正是这个领域一样。这无疑就是柏拉图主义的复辟。于是,这个领域作为本质性的领域就被费尔巴哈当作批判的隐蔽的基础,殊不知这个基础本身不过是已被形而上学化了的意识形态幻觉(哲学直观中的“人的本质”=“人类社会”和“共产主义”^②)。所以,费尔巴哈虽然要求批判先前的意识形态幻觉,但他却把幻觉仅仅当作幻觉,当作思想或观念本身的偏差,并且因而是可以仅仅通过思想或观念来加以纠正的——而这就不可避

^① 《马克思恩格斯选集》第1卷,55页,北京,人民出版社,1995。

^② 马克思指出:费尔巴哈“竟借助于‘共同人’这一规定宣称自己是共产主义者,把这一规定变成‘一般’人的谓语,以为这样一来又可以把表达现存世界中特定革命政党的拥护者的‘共产主义者’一词变成一个纯范畴”。(《马克思恩格斯选集》第1卷,96页,北京,人民出版社,1995)

免地陷入到一般意识形态的幻觉中。与此完全不同的是，在马克思的意识形态批判中，虽说道德、宗教、形而上学和其他意识形态乃是颠倒地表现人们及其关系的（“就像在照相机中一样是倒立呈像的”），但这种现象本身却包含着某种历史上非常真实的东西，并且意味着其现实基础自身的矛盾和分裂（它“是从人们生活的历史过程中产生的”），就像物体在视网膜上的倒影是直接来自人们生活的生理过程中产生的一样。^①

因此，意识形态神话学之秘密的彻底揭示就在于真正打开构成这种神话世界的“世俗基础”本身，在于理解、把握并且实践地批判被哲学家们想象为“实体”或“人的本质”等东西的现实基础。而达成这一点的确切标志就是马克思的实践纲领，即我们在其本体论变革中所涉及的“感性的活动”或“对象性的活动”。如果说马克思依照这一纲领卓有成效地清算了黑格尔哲学的虚假的历史性（抽象的、逻辑的和思辨的历史性，从而其实质乃是非历史的或虚假历史的逻辑图式之展开），那么，这一清算本身也就是真正现实的历史原则的积极呈现。需要特别提请注意的是：这里讲到的乃是“历史原则”，而根本不涉及什么领域划分（如自然领域和历史领域等，仿佛马克思的历史原则仅仅涉及与自然领域相区别的历史领域似的）。如果说马克思的实践纲领意味着真实的历史原则经由感性的、对象性的活动而得以切近阐明的话，那么，费尔巴哈的对象性的直观虽说避开了黑格尔的虚假的历史性，但却同时使历史原则本身烟消云散了。就此而言，费尔巴哈的根本缺陷决不仅仅在于历史领域，而在于完全缺失现实的历史原则（直观的对象性根本不能把握历史原则）；并且正因为如此，所以，当他在历史领域中一筹莫展且迷失方向时，他在自然领域中也不得不返回到形而上学中去。

就像虚假的历史原则现成地居住于意识形态的幻觉中一样，

^① 参见《马克思恩格斯选集》第1卷，72页，北京，人民出版社，1995。

只要真正现实的历史原则未曾由本体论的根基处得到切近的澄清和内在巩固的阐明，意识形态的现实基础本身就不可能被引领着前来同我们照面，从而意识形态幻觉的浓雾就不可能从根本上瓦解消散。因此，没有把人的生活本身理解为对象性活动的费尔巴哈，由于完全疏隔于历史原则（无论是黑格尔的历史原则还是马克思的历史原则），所以当他进入到历史领域时，只能在历史上看到宗教的和一般理论的斗争，从而不得不赞同这一时代的意识形态幻想：现实的生产生活被看成是某种非历史的东西，而历史的东西则被看成是某种脱离日常生活的东西，即“某种处于世界之外和超乎世界之上的东西”（这在本体论上无非是承诺柏拉图主义，亦即承诺一个和易变的、表面的感性世界彼此对待的超感性世界）。一句话，由于仅仅立足于对象性的直观，由于这种直观既无法最终瓦解形而上学的基本建制又无法重构现实的历史原则，所以宗教、哲学等意识形态的世俗基础本身——即“生产力、资金和社会交往形式的总和”——就成为费尔巴哈最终越不过的界限^①，而这一界限又最明确地标划出“人的本质”这一立场之悲剧性命运的转折点（它转而成为真正形而上学的东西和为意识形态幻想辩护的东西）。

在马克思看来，费尔巴哈之复归于形而上学和屈从于意识形态的幻想实际上乃是一回事，其根本原因就在于他“从来没有把感性世界理解为构成这一世界的个人的全部活生生的感性活动”^②。当现实历史的原则在费尔巴哈的视野之外时，意识形态的世俗基础本身就必定在他的视野之外。因此，就像费尔巴哈要是不戴哲学家的“眼镜”来观察感性最终会对感性束手无策一样，他要是不用一般意识形态的“眼镜”来看待意识形态的世俗基础，他就根本无法来谈论和处置这个基础本身。与此相反，当马克思在感性的、

^① 参见《马克思恩格斯选集》第1卷，93页，北京，人民出版社，1995。

^② 同上书，78页。

对象性的活动中真正把握了现实的历史原则时，这一原则在发现并理解意识形态之世俗基础的同时直接就是意识形态幻觉和魔法的祛除(反过来说也一样)。因此，伴随着马克思实践纲领作为现实的历史原则的确立，伴随着意识的内在性作为现代形而上学之基本建制的垮台，全部意识形态的“奥秘”就被揭示出来了：它们只是“物质生活过程的必然升华物”，只是一定历史阶段上现实生活过程在观念形态上的“反射和反响”；换言之，它们的本质性根本不在于意识的内部自身，而在于作为现实历史运动的物质生活过程。

不仅如此。如果说意识形态的本质性要被导回到现实的物质生活过程中去，那么，意识形态的独立性的外观，甚至一般意识形态的幻觉本身，都不是没有来由、没有历史的真实性的。真正说来，意识形态——及其独立性的外观和幻觉——起源于分工，起源于物质劳动和精神劳动的具有世界历史意义的分离。如果说，正是由于这种分离使得独立的精神劳动成为实际上真实的，那么，就像一部分人能够摆脱物质劳动而去从事专门的精神劳动一样，“意识才能摆脱世界而去构造‘纯粹的’理论、神学、哲学、道德等等”。同样，正是由于一定历史阶段上的现实生活本身产生出分工的前提和条件，所以这样的前提和条件便使得意识形态的独立性外观以及由此而来的幻觉本身成为历史上真实的东西：从那时起意识便能够并且也开始这样想象，它是和现存实践的意识(即感性意识)不同的某种东西，“它不用想象某种现实的东西就能现实地想象某种东西”。^①为什么意识不用想象某种现实的东西就能现实地想象某种东西呢？因为意识在想象中变成了某种完全独立的东西，亦即从实践的意识或感性的意识变成了意识形态，而“哲学家”或“理论家”等不过是这种似乎是纯粹独立的意识的人格化而已。

^① 参见《马克思恩格斯选集》第1卷，82页，北京，人民出版社，1995。

尽管意识形态的独立性外观以及由之而来的幻觉是历史上真实的东西，但外观终究只是外观，就像幻觉毕竟仍然是幻觉一样。正是由于这种仅仅从属于外观的遮蔽，意识形态的幻觉根本看不到现实的历史运动以及这种历史运动的真正动力，所以它才把实际上只是伴随着物质生活本身的改变而改变的“思想”、“观念”、“意识”等连缀成历史或发展，并且用它们来冒充真正现实的历史运动。如果说这种意识形态的幻想在整个德国的历史编纂学中得到充分表现的话，那么，黑格尔的历史哲学就是其最终的、达到自己“最纯粹的表现”的成果；这种历史哲学的核心在于“纯粹的思想”，所以它后来在鲍威尔那里就是“一连串的思想”，其中一个“吞噬”另一个，最终消失在“自我意识”中；而“批判”、“人”和“唯一者”彼此之间的相互争吵，事实上也从来没有离开过“纯粹的思想”构成历史这个核心之点^①。在这里清晰地表现出来的，乃是意识形态的唯心主义本质。

三、历史唯心主义批判

在马克思立足于实践纲领的现实历史原则积极地展开之际，也就是意识形态神话学从根本上被破除和瓦解之时。而意识形态神话学的出发点和实质，正就是历史唯心主义。因此，马克思对意识形态的全部批判，归根结底是对历史唯心主义的批判。进而言之，这一批判内在地包含着理论与实践的双重向度。这是因为马克思的意识形态批判不仅深入到历史的本质性的那一度中去了（亦即深入到意识形态的世俗基础本身，深入到这一基础的自我分裂和自我矛盾中去），而且要求“用排除矛盾的方法在实践中使之革命化”。如果说本质性的那一度确实在于这个世俗基础本身，那么，不用说它的自我矛盾的解决，即便是理论对立（它们表现世俗

^① 参见《马克思恩格斯选集》第1卷，94—95页，北京，人民出版社，1995。

基础的分裂和矛盾)的清除,也只有通过实践的途径并借助于实践的力量,才是现实地可能的。在这里,马克思的实践纲领意味着最彻底地同历史唯心主义及其“理论态度”诀别,因为这个意识形态的本质领域和避难所,意味着即便在理论上试图正确提出问题的时候,就已经使问题的解答陷于最终的虚妄之中。因此,马克思指出:必须“始终站在现实历史的基础上,不是从观念出发来解释实践,而是从物质实践出发来解释观念的形成。由此还可得出下述结论:意识的一切形式和产物不是可以通过精神的批判来消灭的,不是可以通过把它们消融在‘自我意识’中或化为‘幽灵’、‘怪影’、‘怪想’等等来消灭的,而只有通过实际地推翻这一切唯心主义谬论所由产生的现实的社会关系,才能把它们消灭;历史的动力以及宗教、哲学和任何其他理论的动力是革命,而不是批判”^①。这就是马克思立足于实践纲领的意识形态批判和历史唯心主义批判的基本立场。

当马克思和恩格斯对历史唯心主义进行全面批判之际,这一批判更多地针对着费尔巴哈和施蒂纳。因为这两位哲学家都曾经试图从思辨唯心主义以及一般形而上学中摆脱出来,但其理论终局却是大踏步地返回哲学的形而上学本质,并且总是在极端的形式上表现出历史唯心主义的基本特征。问题不仅在于施蒂纳的“唯一者”同样可以“作为概念固定下来”,或者说他在批判概念立场的时候不由自主地依然采取概念的立场。问题是在更大的范围内、在根基处向神学—形而上学的全面倒退,而“唯一者”之滞留于概念立场不过是这一倒退的一个特殊的、可以在逻辑上较为方便地被揭示的标记罢了。这一大规模的倒退运动非常明显地并且富有特征地表现为向黑格尔主义——历史唯心主义的回归。如果说,同样的回归过程也出现在费尔巴哈那里的话,那么,比较起来,在施蒂纳那里要直接得多、迅速得多,并且也广泛得多。

^① 《马克思恩格斯选集》第1卷,92页,北京,人民出版社,1995。

《唯一者》的全部形式方面的构造，实际上无非就是黑格尔《历史哲学》的翻版，这种情形到处出现，以至于几乎就是唾手可得。例如，关于“基础”——(1)唯实主义；(2)唯心主义；(3)两者的否定的统一，即“某人”。又如，关于历史的第一次命名——(1)儿童，依赖于事物，唯实主义；(2)青年，依赖于思想，唯心主义；(3)成人，否定的统一，利己主义。为了简短起见，下面第二次历史的命名以及更加复杂的第三次命名和最终的命名，我们都略过不提了。但这种构造的形式，却无疑是黑格尔的：“这种关于人生阶段的全部虚构的原型，早就在黑格尔‘哲学全书’第三部中出现过，而它的‘各种转变’也在黑格尔著作的其他地方出现过。”在这样的意义上，施蒂纳的利己主义者变成了“黑格尔的‘笨拙的’抄袭者”。^①

不仅如此，施蒂纳与黑格尔的类似之处根本不止于历史构造的形式方面，因为施蒂纳的整部著作的结论表明，他甚至把“关于思辨观念统治历史的思辨看法变成了关于思辨哲学家本身统治历史”（教阶制）。在施蒂纳的庄严庞大的历史结构中，一切归根到底都表现为三个基本范畴——唯实主义、唯心主义，以及作为上述两者的统一的绝对否定即利己主义；而这些基本范畴连同其一系列的辅助范畴，构成一切历史（马克思称之为“伪历史”）的阶段的内容。这样一来，“思辨的观念、抽象的观点变成了历史的动力，因此历史也就变成了单纯的哲学史。……它被理解成现代德国哲学家、特别是黑格尔和费尔巴哈所理解和阐述的那样”。因此，施蒂纳所写出的历史或关于历史的哲学，说到底乃是“关于怪影的露骨的神话”；而这样的神话意味着，“圣麦克斯在这里重新表明自己的无限信仰，他比他的任何一个前辈都更加相信德国哲学家所制造的思辨的历史内容”^②。由此可见，施蒂纳构造历史以

^① 参见《马克思恩格斯全集》第3卷，130、183页，北京，人民出版社，1960。

^② 同上书，131页。

及构成历史理论的方法，不过是黑格尔思辨方法的漫画式完成，不过重新坠入黑格尔主义的深渊之中。在这里，黑格尔主义意味着什么呢？它意味着哲学的形而上学本质，意味着意识形态的神话学，意味着历史唯心主义。

与此相反，当马克思和恩格斯在谈到作为唯物主义的历史科学时，他们正是自觉地把这门科学的原则同唯心主义的历史观对立起来，“因为几乎整个意识形态不是曲解人类史，就是完全撇开人类史”^①。无论是“纯粹的、未加伪造的黑格尔的范畴”——实体和自我意识，还是这种范畴的“世俗的名称”——“类”、“唯一者”、“人”，等等；也无论是鲍威尔的一连串的“思想”并最后消失于“自我意识”中的历史，还是施蒂纳的“骑士”、盗贼和怪影的历史，都是那种曲解或排除人类史的意识形态，是“神圣的历史”或“观念的历史”。但是，“这种观点实际上是宗教的观点：它把宗教的人假设为全部历史起点的原人，它在自己的想象中用宗教的幻想生产代替生活资料和生活本身的现实生产”。^②

与此相反，在唯物主义历史观看来，“意识形态本身只不过是人类史的一个方面”。只是随着生产和分工的发展，在生产发展的一定高度上，才出现了“独立的”精神生产部门，意识才得以摆脱世界而去构造“纯粹的”理论、神学、哲学、道德，等等。正是由于出现了这样的历史前提，意识、思想和观念的独立化过程便逐渐地导致了某种唯心主义的幻觉：确实在社会生活中起作用的精神的东西或观念的东西越来越同它的现实基础相分离，并日益获得了独立性的外观，以至于在最后观念或精神竟变成了整个世界的创造者和推动者。因此，在真正认识到这种虚幻和颠倒过程的唯物史观看来，“道德、宗教、形而上学和其他意识形态，以及与它们相适应的意识形式便不再保留独立性的外观了。它们没有历

^① 《马克思恩格斯选集》第1卷，66页注2，北京，人民出版社，1995。

^② 同上书，64、94页。

史，没有发展，而发展着自己的物质生产和物质交往的人们，在改变自己的这个现实的同时也改变着自己的思维和思维的产物”。^①

在这里需要强调的是，唯物史观决不是教条，而只是一些科学的抽象，一些“同意识形态相对立的抽象”。正因为如此，所以作为人类史的历史科学乃是这种历史观的真正目的和唯一归宿：“对现实的描述会使独立的哲学失去生存环境，能够取而代之的充其量不过是从对人类历史发展的考察中抽象出来的最一般的结果的概括。这些抽象本身离开了现实的历史就没有任何价值。它们只能对整理历史资料提供某些方便，指出历史资料的各个层次的顺序。但是这些抽象与哲学不同，它们绝不提供可以适用于各个历史时代的药方或公式。”^②换句话说，新的历史观必定是与现实的历史、与具体的历史研究交织在一起的、不可须臾相失的学说；一旦这些抽象离开了具体的、活生生的历史，它们就不再是科学的东西，不再有任何价值，而毋宁说变成了强制历史的、先验的“公式”，变成为“恶劣的教条”。这些东西真正说来乃是唯物史观的“对立物”，即历史唯心主义。

由此可见，在马克思和恩格斯草创唯物史观的时候，他们已经十分明确地指证了这种历史观本身的性质和意义，指证了恩格斯在大约半个世纪之后再度特别强调的东西：唯物史观的基本原理，作为人类历史之一般规律的表述，乃是一种使历史科学成为可能的抽象，是“科学地说明历史的方法”或“指南”。它与“公式”的原则区别就在于：只有在面对现实历史的具体研究中，它才是科学的“实行”；而只有在科学的“实行”中，它才是科学的前提。正像没有实行的前提是虚假的、无意义的前提一样，离开现实历史的抽象正就是教条或公式。因此，对于唯物史观来说，具体研

^① 参见《马克思恩格斯选集》第1卷，82、73页，北京，人民出版社，1995。

^② 同上书，73—74页。

究或具体化决不是同一般原则相疏远的、可有可无的、无关紧要的补充，毋宁说它正是唯物史观的“绝对要求”或“绝对命令”，是唯物史观的内在生命。历史唯物主义之成为科学的历史观，并不是用原则去先验地构成模式，然后用它去吞没现实——逻辑图式的演绎；也不是任意地把社会生活简单地还原为理论。相反，它注定要不断地回到现实中来，从现实生活中吸取灵感，在现实的历史中扩张自己的知识，从而揭示出人类历史之生动而具体的真理。

第三节 作为历史科学的历史唯物主义

一、历史的现实前提

正是按照“感性活动”的本体论原则，马克思讨论了历史的“现实的前提”。在他看来，唯物史观由以出发的前提既不是教条，也不是任意的虚构，而是一些只有在想象中才可能加以抛开的现实的前提。“这是一些现实的个人，是他们的活动和他们的物质生活条件，包括他们已有的和由他们自己的活动创造出来的物质生活条件。”^①在这里重要的有两点：第一，人们的活动；第二，他们的物质生活条件。在历史的理解中排除人们的活动而仅诉诸“物质生活条件”的看法是狭隘的、片面的，甚至是完全错误的。因为在马克思看来，人们的物质生活条件是为他们的活动所改变的，而且其中既包括他们现成地得到的物质条件，也包括由他们自己的活动创造出来的物质条件。没有这种物质生活条件的改变和创造，甚至根本就谈不上历史；历史的前提是“现实的个人”，而现实的个人既是他们的活动又是他们的物质生活条件。排除了前者，我们就只能设想动物的生存条件，因而只能设想动物的“历史”；排

^① 《马克思恩格斯选集》第1卷，67页，北京，人民出版社，1995。

除了后者，人们的活动就将蜕变为“自我意识”之类的“纯粹活动”，因而只能设想思辨思维的“历史”。现实的历史——人类历史——的第一个前提无疑是“有生命的个人的存在”，因而这些个人的肉体组织以及受肉体组织制约的他们与自然界的就构成为历史的“自然基础”；但是，为了使人类生存的第一个前提实际地成为历史的第一个前提，那么单纯的“自然基础”显然是不够的：“任何历史记载都应当从这些自然基础以及它们在历史进程中由于人们的活动而发生的变更出发。”^①

这个出发点的性质无疑是根据生产劳动来确定的；因为生产劳动不是别的，正是人类生命的自然基础以及这一基础在人们的活动中所发生的变更。而且不消说，这个出发点是彻底唯物主义性质的：正像人们的物质生活条件是感性的、物质的条件一样；人们变更这些条件的活动同样是感性的、物质的活动。正像非感性的活动不可能直接改变感性对象一样，只有马克思所说的“物质实践”才可能同时是物质生活条件的改变。因此，这样的历史前提——作为物质的生活条件以及这些条件由感性的、物质的活动所发生的改变——“可以用纯粹经验的方法来确认”^②。

现实的个人使自己和动物区别开来的“第一个历史行动”就在于他们开始生产自己所必需的生活资料；而这种生活资料的生产，同时也就是人们的物质生活本身的生产。马克思把现实主体的生产生活，称之为历史的“世俗基础”。对这个“世俗基础”（亦即现实的前提）的分析表明为以下几点：（1）既然历史只能是现实的人或现实的人类历史，那么为了创造历史人们就必须能够生活；然而为了生活，就必须要有不可或缺的生活资料；从而生产满足这些需要的资料乃成为一切历史的基本条件。（2）人们的生产生活必须不间断地持续下去：生产满足着需要，同时也生产着——再生

^① 参见《马克思恩格斯选集》第1卷，67页，北京，人民出版社，1995。

^② 同上书，67页。

产并且新生产着——需要：“已经得到满足的第一个需要本身、满足需要的活动和已经获得的为满足需要而用的工具又引起新的需要。这种新的需要的产生是第一个历史活动。”^①人类自身的生产，即繁殖，直接就是**家庭**——夫妻之间的关系、父母和子女之间的关系；起初家庭作为唯一的社会关系，代表着社会关系的自然的产生，在此基础上又有新的社会关系的生成和变动。^①

概括以上的三个方面或三个因素，马克思说，生命的生产既是主体(现实的个人)通过劳动对于自己生命的生产，又是通过生育对于他人生命的生产；但是无论是哪一种生命的生产都立即表现为双重关系，即“自然关系”和“社会关系”。在这里需要再次指出的是：马克思所谓的“关系”，乃是主体与对象的感性活动的对象性关系，而并不是感性直观的那种对象性关系。如果说，在感性的范围内，主体可能具有的最一般的对象是感性的自然界和作为对象的主体本身(感性的人)，那么，按照感性—对象性的原理，现实的主体就必须依据于它同对象的双重关系——人同自然界的**关系**、人同人的**关系**——来确定。进而言之，按照感性活动的原理，现实的主体还必须依据于这种双重关系的**活动形式**，亦即依据于它同对象之不断改变着的、能动的双重关系——人同自然界的**活动的关系**、人同人的**活动的关系**——来确定。我们看到，在费尔巴哈那里，人与自然的关系、人与人的关系依照对象性的原理被一般地指示了出来，并以单纯直观的形式空疏地表述了这种关系；而在马克思那里，感性活动的本体论定向不仅一般地承诺了感性对象性关系的初步理解，而且整个地改变了这种关系的内部结构，从而使原则在科学方面的要求能够实现为生动的、具体的、内容丰富的规定。于是，根据感性活动的原则，关于主体之现实性的规定便成为能动的、历史的规定；它表现为以下两个方面之感性活动的对象性关系：(1)人对自然的关系；(2)人对人的

^① 参见《马克思恩格斯选集》第1卷，79—80页，北京，人民出版社，1995。

关系。或如马克思所说，人类活动的一个方面是“人改造自然。另一方面，是人改造人……”^①

虽说生命生产所表现的双重关系——自然关系和社会关系并不全然等同于人对自然的关系和人对人的关系(这是两种不同的区分)，然而这两种区分又是依照同一原则而密切地联系在一起。正像人对自然的关系既可以是自然关系也可以是社会关系一样；人对人的关系同样既可以是自然关系也可以是社会关系。但是，作为关系，作为主体对对象的现实关系，它们都是按照感性活动的本体论原则被设定、被理解的，而且都在现实个人的“生命的生产”或在“人类活动”中不可分割地统一起来。

就这种关系之区分的统一而言，马克思说，社会关系意指“许多人的合作”，而它作为一定的共同活动的方式，始终与一定的生产方式(一定的工业阶段)相联系。在这里，“生产方式”概念是特别重要的，因为它十分明确地体现着现实主体的自然关系和社会关系的统一，体现着人对自然的关系和对人的关系的统一。“这种生产方式不应当只从它是个人肉体存在的再生产这方面加以考察。它在更大程度上是这些个人的一定的活动方式，是他们表现自己生活的一定方式、他们的一定的生活方式。”^②约言之，所谓生产方式无非就是为社会—历史所中介的人类生活得以实现的自然必然性(生产劳动)。正是在这个意义上，马克思直接把生产活动称之为“社会活动”，把前面分析的三个要点规定为同一个“社会活动”的三个方面。^③

这种“社会活动”就是历史的现实根据，就是人的“意识”或“精神”的现实基础。因此，马克思把人们之间的社会关系称之为“物质联系”，把这种联系理解为由需要和生产方式决定的；而所谓历

① 参见《马克思恩格斯选集》第1卷，88页，北京，人民出版社，1995。

② 同上书，67页。

③ 同上书，78—80页。

史，首先就是这种社会关系的过程和发展。最后，在对于历史的总的理解上，特别是在对于各种理论产物和意识的理解上，这种历史观表明自身“始终站在现实历史的基础之上”，表明自身和唯心主义历史观不同：它“从直接生活的物质生产出发阐述现实的生产过程，把同这种生产方式相联系的、它所产生的交往形式即各个不同阶段上的市民社会理解为整个历史的基础，从市民社会作为国家的活动描述市民社会，同时从市民社会出发来阐明意识的所有各种不同理论的产物和形式，如宗教、哲学、道德等等，而且追溯它们产生的过程”^①。

不难看出，这种历史观的基本原理主要将“历史的现实前提”把握为两个基本方面，即“生产”和“社会”。如果说历史的主体是人，而人的现实性既在于生产又在于社会，那么，关于历史的现实理解就正需从这两个方面来加以研究和具体化。就感性活动的本体论原则而言，历史主体的现实性的第一个规定来自于对自然的关系——这种主体对对象的现实关系、人对自然的活动的关系，就是生产劳动。所谓生产劳动使人与动物区别开来，就是这个意思。人在生物学上的自然存在是动物的存在，而人之所以为人的自然存在(所谓“人类生活得以实现的自然必然性”)则是生产劳动。此外，历史主体的现实性的另一个规定取决于人对人的关系——这种主体对对象的现实关系、人对人的活动的关系，就是社会。由于社会本身被理解为由活动原则所贯彻的东西，所以马克思一方面把“现实的个人”看作是为特定的社会关系、为非常具体的阶级关系所制约和决定的；另一方面，又把特定的社会关系或阶级关系看作是为人们的活动所改变、所创造的。这种包含生产劳动于自身之中的社会活动、这种包含人对自然之关系的人对人的关系的不断改变，就是现实的历史本身，确切些说，是现实历史的基本骨干。

^① 《马克思恩格斯选集》第1卷，92页，北京，人民出版社，1995。

二、生产力与交往形式

按照马克思和恩格斯的唯物主义历史观，“一切历史冲突都源于生产力和交往形式之间的矛盾”^①。然而，这并不是说，生产力和交往形式始终是矛盾的；毋宁说，在一般的情况下，它们是彼此适应的。“生产力与交往形式的关系就是交往形式与个人的行动或活动的关系。”^②因此，在上述矛盾产生以前，个人之间进行交往的条件也就是个人自主活动的条件，是他们进行生产的一定条件。尽管对于后代的人来说，前代进行生产的一定条件是同其现实的局限状态和片面存在相适应的，但是，这种存在的片面性只是在矛盾产生时才真正表现出来，因而这些条件才被后代看成是偶然的桎梏。

这种情况本身表明：在整个历史发展过程中，原本作为自主活动之条件的交往形式，后来却变成了自主活动的桎梏；已成为桎梏的旧的交往形式被适应于比较发达的生产力的新的交往形式所代替，而这种新的交往形式又会变成桎梏并为别的交往形式所代替。在这个历史地联系起来的交往形式的序列中，“由于这些条件在历史发展的每一阶段都是与同一时期的生产力的发展相适应的，所以它们的历史同时也是发展着的、由每一个新的一代承受下来的生产力的历史，从而也是个人本身力量发展的历史”^③。

因此，一方面交往形式随着生产力的改变而改变：当“比较发达的生产力”出现的时候，亦即当“更进步的个人自主活动类型”出现的时候，旧的交往形式便成为进一步发展的桎梏，并为与这种发展相适应的新的交往形式所取代。生产力和交往形式的辩证运动，不断地推动着历史向前发展。正是生产力和交往形式之间的矛盾过程，不仅决定着阶级的形成和个人的生活条件，而且还决

^① 《马克思恩格斯选集》第1卷，115页，北京，人民出版社，1995。

^② 同上书，123页。

^③ 同上书，124页。

定着法、国家与民族等的形成、发展和性质。因此，为生产力所制约的交往形式——即“市民社会”——乃成为全部历史的“真正舞台和发源地”。

另一方面，一定的交往形式，也制约着生产力的性质、持存和基本格局。例如，某一地方所创造出来的生产力（特别是发明），在其发展中是否能够得到保持和巩固，乃取决于交往扩展的情况。在历史发展的最初阶段，亦即在交往范围极其狭隘、交往关系极不发达的情况下，某些新出现的生产力不仅得不到保障，而且实际上变成了十分偶然的東西。腓尼基人的例子表明，即使在通商相当广泛的条件下，发达的生产力也难免遭到破坏和毁灭。“只有当交往成为世界交往并且以大工业为基础的时候，只有当一切民族都卷入竞争斗争的时候，保持已创造出来的生产力才有了保障。”^①

由此可见，生产力和交往形式是彼此制约的，并且正是这种彼此制约的矛盾运动，构成为历史的现实基础。例如，人们之间最初的阶级划分，乃是直接以分工和生产工具为基础的，是随着物质劳动和精神劳动的分离、随着城市和乡村的分离而出现的。一方面，是城市和乡村之间在生产力和交往形式方面的相反情况，前者表明了人口、生产工具、资本、享乐和需求的集中，而后者则是这一切的孤立和分散——正是在这样的基础上产生出城市和乡村之间的对立；另一方面，城乡之间的对立只有在私有制的范围内才能存在，换句话说，这种起源于生产力和交往形式的对立，乃是在一定的政治经济制度中得以持存和巩固的。因此，就像城市和乡村的分离可以被理解为“仅仅以劳动和交换为基础的所有制”的开始一样，正是在这种所有制中被迫活动的个人，每日每时

^① 参见《马克思恩格斯选集》第1卷，108页，北京，人民出版社，1995。

产生出那些屈从于分工的动物以及他们利益之间的对立。^①

对于更发达的社会的历史命运来说，生产力和交往形式的矛盾运动仍然是基础性的东西。在大致地分析了古代社会的解体和中世纪之后，马克思和恩格斯特别地谈到了工场手工业：超出行会制度范围的生产部门的产生、与各民族的交往构成其初次繁荣的前提、人口的不断集中和资本的不断积累、所有制关系的变化、商业斗争和保护关税以及工人和雇主之间关系的变化，等等。最后，随着美洲和东印度航路的发现而扩大的交往、随着这种交往扩大而形成的整个生产的巨大高涨、随着商业和工场手工业中新的阶级关系的逐步形成，一个新的历史世代——近代历史——便开始了。在17世纪的英国，商业和工场手工业的集中创造了“相对的世界市场”，从而造成了对其工场手工业产品的更加广大的需求；由于这种需求是旧的工业生产力所不能满足的，所以它便形成私有制发展的进一步的动力，并且作为这种动力的结果而产生了大工业。现代的大工业，作为新的生产力的获得，它“把自然力用于工业目的，采用机器生产以及实行最广泛的分工”；作为交往关系的扩大，它“首次开创了世界历史，因为它使每个文明国家以及这些国家中的每一个人的需要的满足都依赖于整个世界，因为它消灭了各国以往自然形成的闭关自守的状态”。因此，现代大工业作为生产力和交往形式之具有世界历史意义的变革，标志着旧时代的真正结束：它使商业城市最终战胜了乡村，以现代化大工业城市代替了先前自然成长起来的城市，并且迅速地摧毁了手工业以及工业的一切旧阶段。^②

^① 参见《马克思恩格斯选集》第1卷，104—105页，北京，人民出版社，1995。在这里，较之于马克思和恩格斯后来的研究，有些说法还是不很准确的。但这种不准确的东西主要属于例证方面，特别是属于古代史的例证方面。对于古代社会以及人类学的研究，马克思和恩格斯是在较晚的时候才开始的。而我们在这里主要注意基本的原理方面。

^② 参见《马克思恩格斯选集》第1卷，108—115页，北京，人民出版社，1995。

不难看出，即使是这样最简约的描述，也已经能够表明，把生产力和交往形式的矛盾运动理解为历史之现实基础的历史观，整个地改变了历史理论的旧形式——它的基本立场、观点和方法，从而也本质重要地改变了历史科学的面貌、性质和对问题的提法。不仅如此。唯物史观在使历史科学发生革命性变革的同时，也为科学的共产主义学说奠定了基础；正是在这样的基础上，马克思和恩格斯的共产主义才决定性地与空想主义的学说相分离，并为人类的解放事业提供了强大的思想武器。

三、人类历史与共产主义

就共产主义学说而言，只是由于唯物主义的历史观，共产主义的“社会理想”或“社会目的”，才不仅同历史发展的现实前提相联系，而且在分析资本主义社会矛盾的过程中，为自己找到了作为社会变革的历史基础。因此，对于新世界观的缔造者——马克思和恩格斯——来说，共产主义并不是某种抽象的、脱离当下社会物质生活条件的主观空想或愿望，而是从现有的前提出发、从现存世界的矛盾运动中产生的变革要求；是这种要求在实践中的付诸实行，因而是无产阶级为消灭资本主义而进行的现实的历史运动。正像马克思后来在《资本论》的草稿中所说明的那样：共产主义之所以是当代社会生活之唯一现实的目的，不仅在于它要求“全面变革”，而且要求“全面变革的物质因素”——一定的生产力以及“反抗旧社会所依据的‘总和活动’的革命群众”；不仅要求“摧毁现存一切的基础”，而且要求把现存的一切理解为使“摧毁”成为可能的前提和条件。^①

在马克思看来，全面变革的物质因素，正是由当代社会、由现存的生产力和交往形式的矛盾、由资本主义大工业本身提供出

^① 参见《马克思恩格斯全集》第46卷下，360页，北京，人民出版社，1979。

来的。在现代的资本主义工业完成了对先前旧制度的根本否定之后，它本身的矛盾正在逐渐地发展起来，并为对自身的否定准备着“物质因素”。(1)大工业一方面造成了大量的生产力；另一方面，私人所有制却成为这些生产力发展的桎梏——使这些生产力仅得到片面的发展，并对大多数人说来成为破坏的力量。在这种情况下，私有制之成为生产力发展的桎梏，就像以前小规模乡村生产之成为日益发展的手工业的桎梏、行会制度之成为工场手工业的桎梏一样。(2)大工业的发展使历史在愈来愈大的程度上成为“全世界的历史”。这种情况一方面到处造成了社会各阶级间大致相同的关系，从而消灭了各民族的特殊性；另一方面，正像每一个资产者还保持着它的特殊的私人利益一样，每一民族的资产阶级还保持着它特殊的民族利益。(3)大工业创造了这样一个阶级——现代无产阶级；这个阶级原本是资本主义生产的前提或必要条件，是资本主义社会得以生存的基础，现在却日益成为“一个真正同整个旧世界脱离并与其对立的阶级”，因为“大工业不仅使工人与资本家的关系，而且使劳动本身都成为工人所不堪忍受的东西”。^①

由此可见，共产主义这样一种“消灭现存状况的现实的运动”，其条件“是由现有的前提产生的”。这一点从分工方面来看是最容易理解的。在分工的历史进程中，一方面，造成了巨大的生产力——“受分工制约的不同个人的共同活动产生了一种社会力量，即扩大的生产力”；另一方面，分工又造成了这种社会力量与个人的巨大分离——由于共同活动本身只是自发地形成的，所以这种社会力量“在这些个人看来就不是他们自身的联合力量，而是某种异己的、在他们之外的强制力量”。因此，在分工的发展中所产生的社会分裂，分配和所有制、个人利益和共同利益之间的矛盾，以及种种“共同体的形式”等，在成就或创造出巨大的物质力量的

^① 参见《马克思恩格斯选集》第1卷，114—115页，北京，人民出版社，1995。

同时，却只是表明为一种“统治我们、不受我们控制、使我们的愿望不能实现并使我们的打算落空的物质力量”。^①

这种“异化”只有在具备了两个实际前提之后才会消灭。这两个前提是：(1)由异化的力量把人类的大多数变成完全“没有财产”的人，即无产者；(2)无产者又同“现存的有钱的有教养的世界”相对立，亦即同私有者的世界相对立。如果说分工曾经造成了生产力的巨大增长和高度发展，那么很显然，变革的条件也正是由分工的高度发展所产生的巨大生产力为前提的。只有异化本身发展为一种巨大的力量，它才可能为这种异化的扬弃提供出变革的力量；只有使这种异化本身发展为一种“不堪忍受的”力量，它才实际地成为革命所要反对的力量。因此，生产力的高度发展之所以是变革的“绝对必需的实际前提”，不仅是因为：若无这种发展，则只会有贫穷的普遍化，而在极端贫困的情况下，一切陈腐的东西又要死灰复燃；而且还因为：若无生产力的这种普遍发展，则人们之间的普遍交往就不可能真正建立起来，从而共产主义就只能作为某种地域性的东西而存在，交往本身的力量就会“依然处于地方的、笼罩着迷信气氛的‘状态’”^②。

因此，概括地说来，在私有制条件下造成普遍异化的大工业本身，也为消灭异化创造出物质的因素或客观的条件。因为正是大工业所造成的巨大的、社会性质的生产力，使私人占有的私有制成了它进一步发展的桎梏；并且正是大工业创造出这样一个阶级，即一个真正同整个旧世界脱离并与其对立的阶级。在私有制的历史渊源中，逐渐孕育并形成了资本主义交往形式的决定性的物质基础；而在大工业和资本主义竞争中，社会的一切生存条件归结为两种最简单的形式，即劳动和私有财产。在这样的前提下，

^① 参见《马克思恩格斯选集》第1卷，85—87页，北京，人民出版社，1995。关于这种“异化”，这种生产力与个人的分离并成为私有制的力量，还可参见128—129页。

^② 同上书，86页。

共产主义革命的现实内容就是创造一种同发展起来的生产力的总和以及这种生产力的社会性质相适应的共同体形式；而现代无产阶级，由于它同生产资料完全分离，则只有通过这一革命才能使自身获得解放。

在马克思和恩格斯看来，这种共产主义“实质上具有经济的性质”，因为它首先试图为社会的联合创造各种物质条件，把现有的条件变成社会联合的条件；也就是说，把废除私有制、消灭一切阶级的统治看作是自己最基本的任务。不仅如此，这种共产主义还是一种全面的、总体的革命；它不仅意味着所有制方面的彻底改造，而且意味着人类生活的一切领域的革命性变革。因此，共产主义的改造由于其崭新的社会内容而区别于以往的一切历史变革：它不是以一种私有制的形式代替另一种私有制形式，而是消灭私有制本身；在全部社会生活中，它要求达到真正的自主活动，即社会的个人的完整而充分的发展，以及一切自发性的消除；最后，它还是以一种与“虚幻的共同体”或“冒充的共同体”相对立的、以自由个人的联合为基础的“真正的共同体”。^①

正是依据这样的共产主义学说，马克思和恩格斯对以赫斯、卡尔·格律恩以及库尔曼为代表的“真正的”社会主义进行了批判。在这些“真正的”社会主义者看来，正如自然界给植物提供了较好的发展条件一样，社会也应该为个人提供较好的生存条件，而原始时期的情形就是如此。另外，对于“真正的”社会主义者来说，个人和社会等只是一些抽象的范畴，从而个人和社会的关系等也不过是一些范畴之间的关系。因此，他们一方面像思辨的哲学家那样，宣称社会矛盾归根到底只是一些观念的对立，而这些对立是可以而且应当通过精神的途径来解决的；另一方面，他们又和空想主义者或改良主义者一样，主张社会问题的解决用不着政治—经济的和社会的深刻革命，而只要通过劳动组织，特别是通

^① 参见《马克思恩格斯选集》第1卷，119—123页，北京，人民出版社，1995。

过教育、训练、博爱的普及，便可以达到一种符合人的类本质的和谐生活。

因此，针对这种立场，马克思和恩格斯指出，“真正的”社会主义无非是思辨哲学、浪漫主义和各种社会主义空谈的大杂烩。这种学说不仅具有华而不实的空谈倾向，而且具有思辨的、感伤主义的倾向。这个派别的代表人物的著作，是写给一些被哲学的神秘之光所照耀的人们看的；他们完全置无产阶级的阶级斗争于不顾，而把社会主义归结为一种所谓符合于人的“类本质”的抽象的共同体观念，归结为关于“真正的社会”的无谓思辨。总之，“这种‘真正的社会主义’不过是无产阶级的共产主义和英国法国那些或多或少同它相近的党派在德国人的精神太空……和德国人的心灵太空中的变形而已”。^①

马克思和恩格斯对“真正的”社会主义的批判，就其更为深广的意义而言，不仅是对德国流行的一种社会主义派别的否定，而且是对这一派别之学说的唯心主义历史观的否定，因而同时也是对一般空想主义的原则的否定。正是在这种否定的过程中，马克思和恩格斯肯定地阐发和论证了一种新的、建立在唯物主义历史观基础之上并与之统一的共产主义学说。这种新的共产主义学说——作为科学的共产主义学说——之初步形成的基本特征，就在于它一方面诉诸历史发展的客观过程，亦即在现实历史的运动过程中，揭示共产主义取代资本主义的历史必然性；另一方面，它诉诸无产阶级，也就是说，它把无产阶级由于其生存境况而进行的革命的阶级斗争，看作是达到共产主义的必由之路。

^① 参见《马克思恩格斯全集》第3卷，536—537页，北京，人民出版社，1960。

附 录 马克思的本体论革命与超感性世界神话学的破产

马克思在哲学上所实现的革命性变革首先是——并且归根结底是——本体论(Ontology, 或译存在论)性质的。正是这一深刻的本体论革命意味着——并且标志着——超感性世界神话学的破产。然而, 这样一场对于整个哲学来说具有根本重要性的本体论革命, 却很少得到切近的理解和真实的估价。它往往只是在现成观念的无内容的形式上, 甚至只是在纯粹的辞令上被加以理解和讨论。既有的哲学“因素”, 诸如唯物主义或辩证法、实证科学或革命意志、费尔巴哈或黑格尔, 以及它们之间按各种比例配制的混合物, 据说就如此这般地构成了马克思主义哲学的本体论基础。由此而来的争论是不可避免的。尽管这样的争论并非没有成果而且总具有它的“实际意义”, 但却依然是表面的。更加重要的是: 当这样的争论实际上局限于超感性神话学的范围之内时, 马克思的哲学本体论也就先行地被理解为这种神话学的一部分了。就最终的论断方式来说, 第二国际的理论家是如此, 西方马克思主义的早期代表人物也是如此。不过

这种情形反过来却印证了由马克思的本体论革命所引导的基本见解之一，即：除非具有超感性神话性质的现代世界本身实际地发生解体，否则的话，超感性世界的神话学就不可能真正垮台。

—

1943年，海德格尔郑重其事并且颇费周章地阐释了尼采的话——“上帝死了”。他说，在尼采的思想中，“上帝”是被用来表示超感性世界的，亦即是被用来表示理念和理想领域的名称。从源头上说，自柏拉图以来，这一超感性领域被当作真实的和真正现实的世界（形而上学世界），而与之相应的感性世界则是尘世的、易变的，因而是完全表面的、非现实的世界（宽泛意义上的物理世界）。因此，“‘上帝死了’这句话意味着：超感性世界没有作用力了。它没有任何生命力了。形而上学终结了，对尼采来说，就是被理解为柏拉图主义的西方哲学终结了。尼采把他自己的哲学看作对形而上学的反动，就他言，也就是对柏拉图主义的反动”^①。

海德格尔的这一辨析无疑是非常正确的，甚至可以说是独具慧眼的。因为这里所说的“上帝死了”一事，确实与“不信仰上帝”的种种空洞的意见并无共同之处，而是牵扯到我们“形而上学”这个名称来表示的存在者整体的基本结构（感性世界与超感性世界的区分，以及前者为后者所规定、所包含），牵扯到形而上学的这样一种历史命运——超感性世界如何必然丧失其构造力量而成为虚无的。“我们把超感性领域的这种本质性的崩塌称为超感性领域的腐烂（Verwesung）。”^②这里需要补充的一点是：自笛卡尔创制现代形而上学以来，首先体会到超感性世界之本质性崩塌并把它道说出来的是费尔巴哈。这个补充的要点完全不在乎所谓理论优先

^① 《海德格尔选集》下卷，771页，上海，上海三联书店，1996。

^② 同上书，775页。

权的无关紧要的争议，其要点在于：费尔巴哈对超感性世界神话学的首度发难不仅极大地影响了马克思，而且也同样启发了尼采。如果遗忘了这一点，就会在错估费尔巴哈意义的同时，匆匆地越过马克思，越过马克思曾经开展出本体论深刻变革的整个区域。阿尔都塞指证说，费尔巴哈哲学及其内在矛盾“引起了一个参与了历史并产生了令人不安的效果的作用，有的是直接的（对马克思和他的朋友的影响），有些是延迟的（对尼采、现象学、某种现代神学，甚至是从它派生出来的新的‘《圣经》注释’哲学的影响）”^①。

对于费尔巴哈来说，超感性世界的直接领域就是宗教神学（即宗教反思）。在神学中，上帝的本质正就意味着超感性领域的目标设定，意味着这种目标设定从外部规定着并且掌握了感性的尘世生活。费尔巴哈把这样一种关于存在者整体的观念指认为“异化”。因为在他看来，神学的秘密无非是人本学（即宗教真理）；而在宗教的人本学批判中，上帝的本质归根结底乃是“人自己的人的本质”。不仅如此，费尔巴哈还以完全类似的方式批判了哲学即形而上学本身。在他看来，黑格尔哲学、思辨哲学、近代哲学乃至整个哲学，都在本质上包含着与宗教神学相同的异化形式，亦即建立超感性世界作为真正的奠基，通过不断巩固和推进它对于感性世界的优先权和统治权来设定存在者整体的基本结构。因此，对于费尔巴哈来说，哲学和神学虽然形式上有差别，但两者都是完备的超感性世界的神话学。在这个主题上，正是费尔巴哈首先使对整个哲学（或一般形而上学）的批判课题化的。马克思在《1844年经济学哲学手稿》中指认费尔巴哈的第一项“伟大功绩”就在于：“证明了哲学不过是变成思想的并且通过思维加以阐明的宗教，不过是人的本质的异化的另一种形式和存在方式；因此哲学同样应当受到谴责。”^②

① [法]阿尔都塞：《黑格尔的幽灵》，358页，南京，南京大学出版社，2005。

② 《马克思恩格斯全集》第3卷，314页，北京，人民出版社，2002。

不难理解，为了彻底颠覆整个超感性世界的神话学，费尔巴哈在本体论方面突出地强调了“感性”，并使之与超感性世界对立起来。这样的对立最为充分地体现为“感性”和“绝对精神”的对立，亦即“基于自身并且积极地以自身为根据的肯定的东西”（感性的事物）与“自称是绝对肯定的东西的那个否定的否定”（思辨的思维）之间的对立。然而，在费尔巴哈那里，黑格尔哲学乃意味着整个近代哲学的完成，意味着一般哲学—形而上学之本质的实现，意味着柏拉图主义传统之奥秘的最终显现。因此，“感性”同“绝对精神”的对立就不止于这一新原则同黑格尔哲学的对立，而是它同整个近代哲学，同一般哲学—形而上学，同柏拉图主义的对立。归根结底，绝对精神无非是整个近代哲学乃至一般哲学之完成了的精神，即“幽灵”。就此而言，“超感性世界”既是神学的本质，又是一般哲学—形而上学的本质；对于费尔巴哈的哲学批判来说，毋宁更恰当地把它理解为哲学中的神学本质。

因此之故，费尔巴哈试图在本体论上予以阐释的新原则——感性，初始地来说并且就其一般指向来说，是同先前处于哲学—形而上学中并由之而规定的“感性”相当不同的东西。毋宁说，它一开始就力图表明自身是与超感性世界相对立的东西，因而是与整个哲学的神学本质相对立的东西。在此意义上，费尔巴哈的感性——它意欲重新领会和设定存在者整体——与超感性世界的对立，就不是一种哲学之内部的对立；毋宁说，它倒更应当被看作是哲学同其“反面”的对立，是哲学同“非哲学”的对立。“因此哲学不应当从自身开始，而应当从它的反面、从非哲学开始。我们中间这个与思维有别的、非哲学的、绝对反经院哲学的本质，乃是感觉主义的原则。”^①总而言之，对于费尔巴哈来说，“感性”这个新原则并不是与某种哲学的后果发生片面的矛盾，而是与一般哲学（作为超感性世界的神话学）的前提发生全面的矛盾。如果说黑

^① 《费尔巴哈哲学著作选集》上卷，111页，北京，商务印书馆，1984。

格尔的逻辑学本质上“就是一般哲学的开端”，那么，上述所谓全面的矛盾就表现为：“存在”（逻辑学所理解的一般存在）的真正对立面并不是“无有”（非存在），而是“感性的具体的存在”。^①于是，费尔巴哈试图从根本上超出一般哲学一形而上学的本质并与之形成决定性对立的出发点，在这样一个本体论命题中得到表述：“感性存在否定逻辑上的存在。”

在超感性世界的神话学——神学与哲学——中，真正的感性是被完全扼杀的，正像它在哲学中的那种徒有其表的名称不过意味着它已被先行阉割的命运一样（被理智地抽象化、形式化，或被作为本身没有真理性的环节而加以扬弃，等等）。费尔巴哈把事情翻转过来了，他把感性置于王座的地位。“它不仅是人的感觉的本质，而且是自然和肉体实存的本质。对于费尔巴哈来说，按照费舍的一个说明，感觉是迄今为止被轻视的第三等级，他把它提高到一个全面的意义；与此相反，黑格尔却赞美思维，说它失去了视和听。”^②黑格尔对感性的这种贬抑使我们想起了德谟克利特（他和苏格拉底及柏拉图几乎是同时代人）：这位哲学家兼实证科学家在人类知识的真理性问题上陷入了深刻的矛盾之中；终于，它弄瞎了自己的眼睛，以便让其心灵的“眼睛”能够更透彻地看清事物的本质。这或许是一则关于哲学一形而上学之命运的寓言——它讲述了绵延两千多年的形而上学是如何在其开端设定超感性世界及其优越性和统治权的，以及这种设定又会以何种方式在近代哲学的完成形式中获得其最终的总结。

于是我们看到，费尔巴哈以非凡的勇气和果敢向超感性世界的神话学宣布了无情的战争。在这场战争中，费尔巴哈的本体论纲领就是“感性”：实在性之唯一的和真正的领域就是感性，换言

^① 参见《费尔巴哈哲学著作选集》上卷，63—64页，北京，商务印书馆，1984。

^② [德]卡尔·洛维特：《从黑格尔到尼采》，102页，北京，生活·读书·新知三联书店，2006。

之，只有感性才是实在性——这是一个可以“用我们的鲜血来打图章担保的真理”。真实的存在仅仅源自感性，因为某物的实存是以感性的方式显现，并因而是为感觉所证明的，它不通过思维、臆想或单纯表象而得到证明。^①存在的秘密并不显示给普遍者的思维，而是显示给感性的直观、感觉和爱(情欲)；因而真实的存在“就是感性的存在，直观的存在，感觉的存在，爱的存在”^②。

这确实是一个尝试颠覆超感性世界神话学的巨大的图谋，然而这个图谋的实施却所得甚微(特别是就其宏伟的抱负而言)，整个具有反叛性质的本体论纲领最终几乎全部落空了。于是，试图进一步推动这场颠覆性运动的变革者便开始追问：为什么费尔巴哈所提供的强大推动力对他本人却毫无结果呢？这个检讨性的问题在指认费尔巴哈失败的同时已经把他置放到先驱者的位置上了。重要的是，这个位置是由时代的立场确定的：尽管“与黑格尔比起来，费尔巴哈小多了”，然而，“认为人们能够乘坐一种已死的精神的高头大马越过 19 世纪的‘唯物主义’，却是一个错误。费尔巴哈对黑格尔哲理神学的感性化和有限化绝对是我们如今所有人——有意识地或无意识地——处身于其上的时代立场”^③。

二

费尔巴哈哲学的最终失败，用恩格斯的话来说，突出地表现为这样一种状况，即：就其没有离开哲学—形而上学这一基地而言，它只是黑格尔哲学的一个支脉。^④这意味着，费尔巴哈对哲学—形而上学之颠覆性的反叛(“颠倒”)，最终还是返回到形而上学的本质中去了。换句话说，在费尔巴哈那里，超感性世界的神

① 参见《费尔巴哈哲学著作选集》上卷，154—159页，北京，商务印书馆，1984。

② 同上书，167页。

③ [德]卡尔·洛维特：《从黑格尔到尼采》，108页，北京，生活·读书·新知三联书店，2006。

④ 参见《马克思恩格斯选集》第4卷，241页，北京，人民出版社，1995。

话学再度主宰了这种神话学之最遥远的对立面。这种情形与海德格尔所述之尼采的命运是十分相似的：“作为单纯的反动，尼采的哲学必然如同所有的‘反……’(Anti-)一样，还拘执于它所反对的东西的本质之中。作为对形而上学的单纯颠倒，尼采对于形而上学的反动绝望地陷入形而上学中了，而且情形是，这种形而上学实际上并没有自绝于它的本质，并且作为形而上学，它从来就不能思考自己的本质。”^①与此命运相类似的恐怕还要包括施蒂纳、克尔凯郭尔等，而这样一种命运本身就是意味深长的。

马克思的本体论革命发生在费尔巴哈失败之际，并且也发生在施蒂纳的失败之际。施蒂纳指证了费尔巴哈的失败，但同时却只是补充了并且极其迅速地再度经历了费尔巴哈的失败。问题的核心在于：费尔巴哈的“感性”只是与思辨唯心主义的超感性世界处于外在的对立中，就像施蒂纳以最极端的方式“超出了”精神的历史但却以漫画的方式详尽地再现了黑格尔的世界历史构思一样。在征讨超感性世界神话学的整个进程中，特别是在其初始的步伐中，感性领域的凸显并由之构成与超感性领域的对立不仅是必要的，而且是正确的。但这里存在着一个根本的困难，即只要感性领域仅仅被领会为超感性领域之极端的对立面，那么，感性领域也就是由它的对立面来规定了。“而随着这样一种对它的对立面的贬降，感性领域却背弃了它自己的本质。对超感性领域的废黜同样也消除了纯粹感性领域，从而也消除了感性与超感性之区分。”^②事实上，费尔巴哈也一般地懂得这一点，在他看来，现实的人不仅是感性的(感性生活)，而且是有意识和能思维的(作为类本质的类意识)。他甚至在著名的“高卢一日耳曼”公式中把感觉与理智的统一提到了原则高度上。

那么，费尔巴哈所越不过的那个界限究竟在什么地方呢？大

① 《海德格尔选集》下卷，771页，上海，上海三联书店，1996。

② 同上书，763页。

略而言，“费尔巴哈不能找到从他自己所极端憎恶的抽象王国通向活生生的现实世界的道路”。正是所涉之道路的未曾真正开启，使得这位哲学家知变却不知变法；而哲学变革在思想方面的要义无非是，归于“道路”并从而辨明之、开启之（海德格尔的《什么是哲学》^①说明了这一点）。由于费尔巴哈的“感性”只是与超感性世界处于抽象的外部对立中，所以虽然它如此尖锐和极端地抗议并袭击了超感性领域，却并没有形成一条能够使之实质性破裂的道路，相反却仍停顿滞留于同样的神话学怀抱里。马克思在反驳鲍威尔对费尔巴哈“感性”的攻讦时，同样谈到了“费尔巴哈的失败的尝试”——一种想要“跳出意识形态”（即跳出超感性世界神话学）的尝试，谈到了“费尔巴哈用以承认感性的那种极端有限的方法”^②。因此，“费尔巴哈的错误不在于使他眼前的东西即感性外观从属于通过对感性事实作比较精确的研究而确认的感性现实，而在于他要是不用哲学家的‘眼睛’，就是说，要是不戴哲学家的‘眼镜’来观察感性，最终会对感性束手无策”^③。这意思是说，费尔巴哈确认感性的那种极端有限的方法，使他最终不得不以实质上是超感性的方式即哲学—形而上学的方式来理解和谈论感性本身。

这里出现的正是马克思与费尔巴哈的根本区别，而马克思的本体论革命在某种确定的意义上正是从这个决定性的区别发端的。体现这种区别之最关乎本质同时也是最为简要的概念表述是：费尔巴哈的“感性对象”和马克思的“感性活动”（即“实践”）。^④ 它们标识并且确定着关于存在者之为存在者以及存在者整体得以领会的核心，因而是彻头彻尾的本体论定向，并因而是全部所谓“基础问题”围绕着旋转的枢纽。然而，如此紧要的——甚至是性命攸关的——本体论“概念”却往往只是在相当浮泛的表面上、在某些较

① 参见《海德格尔选集》上卷，588—607页，上海，上海三联书店，1996。

② 《马克思恩格斯全集》第3卷，98页，北京，人民出版社，1960。

③ 《马克思恩格斯选集》第1卷，76页注1，北京，人民出版社，1995。

④ 同上书，54、77—78页。

为遥远的所谓思想领域或理论后果方面被加以讨论，而很少深入到其作为存在者整体之基本结构的定向本身之中，也就是说，遗忘或疏远了它们实际上最为切近的本体论主题，并从而使其重大的意义陷于晦暗之中。由之而来的结果是，马克思哲学的“费尔巴哈起源”抑或“黑格尔主义传统”成为聚讼纷纭的领域，马克思的“实践”纲领遭遇到严重的——从结果方面来说是难以想象的——歪曲（以普列汉诺夫和卢卡奇为两个极端的代表）。而在这样的情形之下，对于马克思哲学之各式各样的当代误解也就不足为奇了。

就本体论的根基而言，问题的核心之点涉及现代形而上学的基本建制——即意识的内在性，涉及这一基本建制之被保留、巩固抑或被瓦解、摧毁。只要意识的内在性未能从根本上被决定性地洞穿，任何反叛的图谋最终都不得不再度复归于——并且还继续从属于——这一基本建制，从而仍然作为现代形而上学之一部以辅弼超感性世界的神话学。在当代哲学的视域中，这一点已变得颇为清晰了。海德格尔说，自笛卡尔以来，意识的存在特性，是通过主体性（Subjektivität）被规定的；而在这种主体性哲学的普照之光中，所有意识作为“自身使当前化”（Selbstvergegenwärtigung），都发生在意识的内在性（Immanenz）之中。然而，“只要人们从 Ego cogito（我思）出发，便根本无法再来贯穿对象领域……因此，必须从某种与我思不同的东西出发”^①。

费尔巴哈确实试图从某种与我思不同的东西——“人”出发。这使他“比‘纯粹的’唯物主义者有很大的优点：他承认人也是‘感性对象’”^②。为什么这么说呢？因为这意味着在“对象性”的关联中，“费尔巴哈想要研究跟思想客体确实不同的感性客体”^③。在这个意义上，与主体性的哲学相对立，费尔巴哈试图以作为感性

① 吴晓明：《当代学者视野中的马克思主义哲学：西方学者卷（上）》，48页，北京，北京师范大学出版社，2008。

② 《马克思恩格斯选集》第1卷，77页，北京，人民出版社，1995。

③ 同上书，54页。

对象的人来拯救真正的感性客体。然而，费尔巴哈对感性世界的理解却仅仅局限在这样一个范围内，即对这一世界的单纯的感觉和单纯的直观。由此而来的结果是，就像单纯的感觉仍然可以滞留于感觉主体的内部自身一样，单纯的直观事实上也不可能真正进入——贯穿——对象领域，而只是在表面上做出了一个“跃进”的姿态便立即折返自身。这意味着，意识的内在性，作为现代形而上学的基本建制，仍然被完整地保留下来了；只是这种内在性或许要被“替换”为感觉和直观的领域，然而在本质上却依然局限于内在性本身。这种本体论立场在贯穿对象领域方面的根本无能（从而不得不返回我思的基本建制）突出地表现为：费尔巴哈完全无法克服感性直观中与其意识即感觉相矛盾的东西；“为了排除这些东西，他不得不求助于某种二重性的直观，这种直观介于仅仅看到‘眼前’的东西的普通直观和看出事物的‘真正本质’的高级哲学直观之间。”^①如此这般的分裂情形不仅使得费尔巴哈的感性再度成为哲学一形而上学的俘获物，而且还不得不把与思想一意识本质相关的广大领域实际地让渡给自己的敌人。正是由于费尔巴哈试图挽救感性对象的方式依然从属于现代形而上学的基本建制，所以他对超感性世界神话学的全部驳难便很快跌落到这种神话学的窠臼中去了。

马克思——至迟自 1845 年始——则以完全不同的方式去理解和规定所谓“感性”，从而以彻底瓦解现代形而上学之基本建制的方式重新制定了本体论的基本纲领。这里的核心之点在于：感性的活动或对象性的[gegenständliche]活动，即实践，不仅是与我思（即“自我意识”）根本不同的东西，而且是与单纯的直观和感觉（它们只是在表面上区别于“我思”，但在基本建制上却与之一致）根本不同的东西。之所以如此，是因为“感性的活动”是以颠覆意识的内在性这一基本建制本身为前提的，也就是说，它从来就不

^① 《马克思恩格斯选集》第 1 卷，75—76 页，北京，人民出版社，1995。

是什么“封闭的区域”——仿佛有一个内在的实体之我能从自身中出来并从事某种活动似的；只要如此这般地来设想此等“活动”，无论是意识的活动或其他什么活动，总已先行地从属于意识的内在性建制了；感性的活动（及实践）之所以能贯穿对象领域，是因为它向来就已经在自身之外，也就是说，它向来就已经存在于并深入于对象领域了。“对象性的存在物进行对象性活动，如果它的本质规定中不包含对象性的东西，它就不进行对象性活动。……因此，并不是它在设定这一行动中从自己的‘纯粹的活动’转而创造对象，而是它的对象性的产物仅仅证实了它的对象性活动，证实了它的活动是对象性的自然存在物的活动。”^①

因此之故，“感性的活动”或“实践”的本体论定向首先就在于洞穿意识的内在性这个现代形而上学的基本建制；唯当充分把握住这一点，马克思本体论革命的真正意义方始积极地显现出来。正是在这样一种变革了的本体论视域中，“现实的个人”才可能被直接领会为感性的活动本身，而所谓对象、现实、感性才可能被当作人的感性活动、当作实践去理解。“环境的改变和人的活动或自我改变的一致，只能被看作是并合理地理解为革命的实践。”^②这个看起来颇为曲折的命题所要表现的是：在感性活动亦即实践的统摄理解中，正像人的活动先行地寓居于对象领域中一样，对象本身的存在亦先行地涵泳于人的活动领域之中。这样一来，作为基本建制的内在性就被贯穿了：根本就没有一个作为主体自身的封闭的区域（无论它是笛卡尔的“我思”，还是康德的“自我意识”，也无论它是黑格尔的“自我活动”，还是费尔巴哈的“人本身”）。“现实的个人”在感性活动的本体论定向中是“出离”自身的，也就是说，是在自身之外的，并且一向已经在外；它作为感性的、对象性的活动，是非主体的“主体性”（如果可以这样说的话）：它

^① 《马克思恩格斯全集》第3卷，324页，北京，人民出版社，2002。

^② 《马克思恩格斯选集》第1卷，55页，并参见54页，北京，人民出版社，1995。

“不是主体”，而是“对象性的本质力量的主体性”^①。瓦解现代形而上学的基本建制，是马克思所发动的本体论革命之最关乎本质的核心之点。离开了这一点，马克思哲学革命的意义就会变得极其有限，它所产生的的一系列重大后果就会变成是纯粹偶然的，而哲学一形而上学——以及整个超感性世界的神话学——的真正根基就会依然是讳莫如深的和牢不可破的。

三

意识的内在性之被击穿所造成的后果是：它彻底地变革了整个哲学本体论，亦即整个地改变本体论设定存在者整体的基本结构。然而，这样一种说法实际上还是不确切的，因为它似乎仅仅是一种“理论的”说法。由于在马克思的本体论变革中，传统哲学所谓的“本质性”已被导回到感性活动的领域，所以存在者整体之基本结构的真正改变就不仅是一个理论问题，而且首先是——并且尤其是——一个实践问题。正如马克思所指出的那样，现代形而上学所固有的种种对立，不会仅仅通过理论的方式并且仅仅在理论的领域中被真正克服。“理论的对立本身的解决，只有通过实践方式，只有借助于人的实践力量，才是可能的；因此，这种对立的解决绝对不只是认识的任务，而是现实生活的任务，而哲学未能解决这个任务，正是因为哲学把这仅仅看作理论的任务。”^②一句话，只要现存世界本身未能通过人的感性活动而被彻底革命化，哲学本体论所蕴涵的存在者整体的基本结构就不可能最终发生根本的改变。这种情形也能够部分地说明，为什么马克思的哲学往往会被再度塞进现代形而上学的体制之内来得到理解和阐释，并因而使其本体论变革的重大意义变得湮没无闻。

然而，以“感性活动”来定向的本体论革命毕竟开启了重新领

^① 《马克思恩格斯全集》第3卷，324页，北京，人民出版社，2002。

^② 同上书，306页。

会存在者之为存在者以及存在者整体的极其广大的领域。这里的问题倒并不全在于：较之于“感性对象”，“感性活动”对感性世界的理解要广阔到无可比拟；而是在于：这两者在哲学本体论上具有完全不同的性质——正像前者由于无能击穿意识的内在性而终于形而上学的本质一样，后者由于使得现代形而上学的基本建制趋于解体而赢得了烛照存在者整体的全新视域。关于这个视域的最基本的表述体现在下述命题中：“意识[*das Bewußtsein*]在任何时候都只能是被意识到了的存在[*das bewußte Sein*]，而人们的存在就是他们的现实生活过程。”^①

这个本体论命题固然是与整个超感性世界的神话学相对立的，但也本质重要地包含着马克思与费尔巴哈的原则区别，因为它把社会—历史的定向置放在存在者整体的基本结构中。费尔巴哈“从来没有把感性世界理解为构成这一世界的个人的全部活生生的感性活动”，因而他根本不能真正进入到“人们的现实生活过程”之中。费尔巴哈所谈论的直观实际上大多是——并且特别是——自然科学的直观，“但是如果没有工业和商业，哪里会有自然科学呢？”这里的核心之点在于，如果要来谈论真正足以瓦解“超感性世界”的感性现实的话，那么，正是感性活动构成“整个现存的感性世界的基础”；这个世界“是工业和社会状况的产物，是历史的产物，是世代活动的结果”；哪怕是最简单的“感性确定性”的对象，也是由于社会发展，由于工业和商业交往而提供出来的。因此，马克思和恩格斯写道，即使鲍威尔把“感性”归结为像根棍子那样微不足道的东西，它也仍然必须以生产这根棍子的活动为前提。^②正是由于费尔巴哈的“感性世界”完全缺失了社会—历史的定向，所以他毕竟还是一位“理论家和哲学家”，也就是说，是一位对真正的感性现实完全无能为力的形而上学家。

① 《马克思恩格斯选集》第1卷，72页，北京，人民出版社，1995。

② 同上书，76—79页。

阿尔都塞说得不错，费尔巴哈的本质问题在于，他不可原谅地牺牲了黑格尔的历史和辩证法（由于在黑格尔那里这两者是一回事，所以也可以说是历史或辩证法）。^①然而问题的真正本质不仅在于这种牺牲，而且在于费尔巴哈本体论根基中的那种主导原则，在于这种原则如何使得历史—辩证法的牺牲对他来说成为不可避免的。与超感性世界相对立的“感性对象”——其反思形式是单纯的直观——从一开始就是与历史或辩证法相抵牾的，或者毋宁说，是处在其最遥远的对立面中。费尔巴哈并不是偶然地与历史—辩证法的巨大成果失之交臂，毋宁说，它直接被看作是超感性世界的神话学，看作是这种神话学的内在本质。因此，“费尔巴哈把否定的否定仅仅看作哲学同自身的矛盾，看作在否定神学（超验性等）之后又肯定神学的哲学，即同自身相对立而肯定神学的哲学”^②。对黑格尔辩证法的这种解释直接论证了费尔巴哈本体论的出发点，即肯定的东西或感觉确定的东西，亦即立足于自身之上并且实证地以自身为基础的肯定。然而，即便在马克思的《1844年经济学哲学手稿》中，当黑格尔的辩证法和整个哲学遭遇到新一轮的本体论批判时，当“感性的活动”或“对象性的活动”以一种初拟的、不稳定的形式开始显现出来时，马克思的思想中已经表现出与费尔巴哈相当不同的本体论取向了。正是这种取向——击穿意识的内在性——使得马克思能够在进一步摧毁超感性世界的同时把黑格尔哲学的巨大成果据为己有：否定性的辩证法，以及历史运动之具有原则高度的表达。^③并且正如我们所看到的那样，马克思通过接踵而至的本体论革命，不仅以一种真正彻底的方式揭开了超感性世界神话学的全部伪装，而且以要求对其现实基础的实践改造而宣告了这种神话学的破产。

① 参见[法]阿尔都塞：《黑格尔的幽灵》，360页，南京，南京大学出版社，2005。

② 《马克思恩格斯全集》第3卷，315页，北京，人民出版社，2002。

③ 同上书，316、319—320页。

在马克思那里，所谓超感性世界的神话学也就是“意识形态”。而“道德、宗教、形而上学和其他意识形态”之所以是超感性世界的神话学，是因为它们的本体论基础皆把超感性的观念世界设定为具有约束力和建构力的真实的世界，是因为在变革了的本体论视域中超感性世界本身的虚妄性及其本质来历已经被意识到并且被指证出来了。意识形态的基本纲领是：“……认为思想统治着世界，把思想和概念看作是决定性的原则，把一定的思想看作是只有哲学家们才能揭示的物质世界的秘密。”^①这就意味着超感性的观念领域作为决定性的原则统治感性世界即“物质世界”，意味着物质世界所具有的“秘密”成为在哲学—形而上学家们活动的神话学领域。《神圣家族》中有一节叫做“思辨结构的秘密”，专门讨论这种神话学在其完成了的现代形而上学中的方法——绝对方法，其关键之点就在于：把**实体**了解为**主体**，了解为**内在的过程**，了解为**绝对的人格**。^②

然而，在马克思的意识形态批判中更为重要——较之于指证其虚妄性远为重要——的一点是，超感性世界的神话学并不仅仅是虚妄的，它作为“虚假观念”深深地植根于人们的现实生活过程之中。“如果在全部意识形态中，人们和他们的关系就像在照相机中一样是倒立呈像的，那么这种现象也是从人们生活的历史过程中产生的，正如物体在视网膜上的倒影是直接从人们生活的生理过程中产生一样。”^③不消说，这个深刻的思想是唯赖马克思的本体论革命方始成为可能的；同样不消说，正是这个思想超出了对于意识形态之虚妄性的单纯的责难和攻击，为对超感性世界神话学的真正的批判性分析奠定了坚实的、影响深远的基础。1962年，伽达默尔在《20世纪的哲学基础》一文中谈到尼采对于20世

① 《马克思恩格斯全集》第3卷，16页注1，北京，人民出版社，1960。

② 参见《马克思恩格斯文集》第1卷，280页，北京，人民出版社，2009。

③ 《马克思恩格斯选集》第1卷，72页，北京，人民出版社，1995。

纪哲学的意义时写道：“我们不仅思考由伪装之神狄奥尼修斯神秘地表现出的伪装的多元性，而且同样思考意识形态的批判，这种批判自马克思以来被越来越频繁地运用到宗教、哲学和世界观等被人无条件地接受的信念之上。”^①

马克思之所以能够真正揭开超感性世界神话学的全部伪装，从根本上来说，是由于他在本体论领域中彻底洞穿了现代形而上学的基本建制——意识的内在性，从而使得“现实的个人”在“感性活动”的统摄理解中被揭示为“出离”性的；这种出离性直接意味着“人的世界”，正像“人的世界”在这里直接意味着历史过程和社会现实一样（所有这一切统统在费尔巴哈的视野之外）。只有当如此这般的本体论取向被牢牢地置入意识形态的基本立足点中，才有可能触动和瓦解超感性世界神话学的真正内核，并且才有可能终止任何一种神话学的批判向另一种神话学的不由自主的返回。且不说费尔巴哈所谓现实的、感性的、具体的人如何命运般地重新成为超感性的“人”，亦即成为关于“人”的一种神话学，即使是特别无情地敌视超感性世界并以此闻名的施蒂纳，同样也陷入了这种结局：他最坚决地拒斥人的普遍的“类本质”，他将“我的事情”置于“我这个唯一者”身上；这个唯一者会这样把哲学——超感性世界的神话学——结束掉：他宣称他本身的“无思想”就意味着哲学的终结，并因而意味着胜利地进入“肉体生活”。无论这种说法听起来具有多大的破坏性并且激励了多少反神话的勇士，它本身却依然转变为一种关于“唯一者”的神话。正如马克思所说，施蒂纳事实上只不过是做了一种“思辨鞋跟上的旋踵运动”。在这种情形下，神话学的抨击者们将如何来设想从神话学中解放出来呢？他们试图教会人们如何从头脑里抛弃这些神话，如何“批判地”对待这些神话，或者，教会人们如何用符合“人的本质”的思想来代

^① [德]伽达默尔：《哲学解释学》，116页，上海，上海译文出版社，1994。

替这些神话，以便使当前的现实陷于崩塌。^①然而很明显，这种设想本身就为意识形态的幻觉所支配，亦即断言超感性的思想或观念统治着人们的现实世界，因而仍彻头彻尾地从属于超感性世界的神话学。

对于马克思来说，“感性活动”的本体论定向是使超感性世界的神话学开始瓦解的思想前提，而这一瓦解本身所导致的理论结果是历史唯物主义或“历史科学”。从起源并且也是从实质来说，历史唯物主义的主旨就是在超感性世界神话学的解体过程中，开辟出一条揭示并且切中“社会现实”的道路。正是要求深入于社会现实的根本主张，使得马克思的思想看起来又与黑格尔接近起来。因为思辨唯心主义最重要的特征之一，便是对“主观思想”的尖锐批判，特别是对从属于主观思想的所谓“外部反思”的严厉拒斥；经由这种批判性的拒斥，黑格尔试图在客观精神的概念领域中达到真正的“现实”（亦即实存与本质的统一），达到在展开过程中表现为必然性的东西。这一点确实是黑格尔较为深刻的地方；就此而言，费尔巴哈比起黑格尔来只是表现出“惊人的贫乏”。然而，在经由历史一辩证法并从而深入于社会现实这个主题上，历史唯物主义和黑格尔的类似也只是在相当确定的范围内才是有意义的。马克思在《资本论》的跋中既声称自己是黑格尔的学生，又力陈其辩证法与黑格尔“截然相反”，正如《1844年经济学哲学手稿》指证黑格尔的辩证法“只是为那种历史的运动找到抽象的、逻辑的、思辨的表达”一样。洛维特这样写道：“马克思与费尔巴哈之间的差异主要在于，站在费尔巴哈的立场上来说，马克思反对费尔巴哈的人本学，又恢复了黑格尔的客观精神学说。……他之所以针对费尔巴哈捍卫黑格尔，乃是因为黑格尔理解普遍者的决定性意义，而他之所以攻击黑格尔，乃是因为黑格尔在哲学上把历史的普遍

^① 参见《马克思恩格斯全集》第3卷，15页，北京，人民出版社，1960。

关系神秘化了。”^①

黑格尔是在什么地方把“历史—辩证法”神秘化的呢？是在现代形而上学之中，在思维的“内部自身”之中，在超感性世界的神话学之中。从而，马克思对历史—辩证法的非神秘化的领会便是在以上的诸项“之外”，也就是说，这种领会深刻地表现为与现代形而上学——特别是其基本建制——的批判的脱离，表现为与超感性世界神话学的批判的脱离。而这种批判性脱离的必然性实起源于马克思所发动的本体论革命。

^① [德]卡尔·洛维特：《从黑格尔到尼采》，127页注1，北京，生活·读书·新知三联书店，2006。

人名与术语索引

B

鲍威尔 77—81, 88—93, 95, 105,
107, 108, 113, 151, 153, 156, 162,
164, 246, 290, 293, 315, 320

本体论革命 8, 24, 31, 132, 178, 190,
207, 221, 222, 224, 226, 239, 274,
308, 309, 314, 315, 318, 319, 321,
322, 325

本质的矛盾 172, 173, 175, 177, 272,
273

辩证法 9, 15—17, 19—24, 26, 29,
30, 63—67, 93, 94, 103, 126, 127,
151, 167, 191—193, 198, 242, 249,
255—261, 266—268, 283, 284,
308, 321, 324, 325

表象 34—36, 38, 39, 42, 71, 143,
144, 313

柏拉图 3, 4, 7, 95, 100, 103, 222,

309, 312

柏拉图主义 3—6, 132, 133, 222,
223, 226, 286, 288, 309, 311

C

超感性世界 3, 6, 132—134, 136—
138, 143, 217, 222—227, 239, 285,
288, 308—317, 319—325

纯粹活动 33, 35, 36, 38—41, 47, 50,
90, 169, 192—196, 202, 204, 205,
211, 214, 218, 229, 235, 255, 265,
296

纯粹统觉 35

存在 1—9, 12, 13, 16, 25, 26, 29, 31,
34, 36, 38, 41, 45, 52—55, 57—60,
62—65, 67, 71, 76, 80, 89—93,
95—99, 101, 102, 105, 110, 113,
115, 116, 119—125, 127, 129, 130,

- 132—135, 137—141, 145—147,
153, 159—161, 163—165, 167,
169—171, 173, 181, 182, 184, 185,
187—191, 193, 195—197, 201—
206, 212, 214, 215, 218—221, 223,
224, 228, 229, 232, 234—238,
240—246, 248—254, 258, 265—
267, 272, 274, 277, 278, 296, 298—
301, 305, 308, 310, 312—314, 316,
318, 320
- 存在者 2, 4, 5, 7, 37, 110, 112, 115,
203, 218, 221—223, 258, 309—
311, 315, 316, 319, 320
- D**
- 德国唯心主义 17, 18, 22, 25, 32, 36,
37, 40, 44, 52, 53, 56—59, 62, 67,
68, 129, 162, 169, 192, 205, 218,
262
- 笛卡尔 12, 32, 33, 35, 40, 44, 45, 52,
53, 62, 130, 222, 232, 238, 250,
251, 309, 316, 318
- 第二国际理论家 9, 14, 18, 19, 21—
23, 29
- 对象化 108, 109, 111, 112, 114, 143,
161, 183, 188, 190, 196—198, 205,
215, 243
- 对象性 42, 54, 57, 60, 61, 68, 106,
109, 110, 113, 115, 137—140, 142,
143, 147, 149, 150, 165—173, 175,
177, 182, 185, 192, 195—206,
208—211, 214—217, 219, 220,
224, 225, 227, 229, 231, 234, 237—
240, 247, 252, 256, 258, 267, 286—
289, 297, 316—318, 321
- 对象性活动 192, 194, 197, 198,
201—208, 211, 214—218, 229,
235, 237, 256, 274, 275, 277, 285,
288, 318
- 对象性直观 6, 9, 10, 13—15, 19, 22,
26, 27, 69, 72, 75, 77—93, 96, 97,
99—103, 110, 112, 120, 127, 128,
132, 133, 142, 143, 146—148,
152—156, 158, 159, 161, 163—
165, 167, 168, 170—177, 146—
148, 152—156, 158, 159, 161,
163—165, 167, 168, 170—177,
202—206, 208—212, 214—220,
224—231, 233—241, 243—245,
247, 248, 250—255, 257, 259, 262,
267, 274—278, 280—307, 310,
313, 315—318, 320—323
- F**
- 费尔巴哈 5, 6, 8, 10—18, 21—23,
26—30, 72, 81, 87, 106—150,
159—178, 185, 191—193, 195,
197, 202, 203, 205—218, 220—
225, 227—233, 235, 238—244,
246, 247, 249, 251—253, 255—
260, 262, 271, 272, 278, 280—288,
291, 292, 297, 308—318, 320, 321,

323,324

费希特 12, 14, 25, 33, 44—52, 74,
79—84, 86, 87, 90, 91, 95, 101,
104, 116, 126, 151, 152, 202, 251,
264, 265

否定的辩证法 66, 103, 194, 197,
255, 257, 267

G

感性 3, 6, 7, 34, 35, 38, 39, 41, 43,
51, 57, 73, 96, 99, 102, 106, 118,
119, 123—125, 133—139, 141—
144, 146—150, 160, 165, 166, 171,
173, 183, 192, 193, 195—199,
202—206, 208—213, 215—220,
222—225, 227, 229, 238—253,
255, 256, 258, 260, 262, 267, 274,
275, 277—279, 281, 282, 284,
286—289, 296, 297, 308—318,
320—324

感性—对象性 106, 133, 138, 139,
141—143, 146, 147, 202—204, 297

感性存在 124, 133, 134, 137, 192,
224, 312

感性对象 106, 208, 212, 214, 229,
240, 241, 246, 252, 277, 296, 315—
317, 320, 321

感性活动 47, 206, 210—214, 216—
221, 225, 227, 238, 240—242,
244—250, 252—254, 260, 261,
267, 268, 273—276, 279, 281—

284, 288, 295, 297—299, 315,
318—320, 323, 324

感性事物 6, 133, 222

感性原则 133, 143

感性直观 39, 43, 143—145, 147,
168, 208, 218, 230, 297, 317

葛兰西 21

共产主义 28, 149, 167, 174, 187—
192, 200, 201, 216, 220, 286, 303—
307

共同体社会 174, 175, 189

国民经济学 179—188, 191, 192,
199, 200

H

海德格尔 2, 3, 4, 7, 31, 35, 66, 133,
229, 232, 235, 236, 251, 258, 259,
273, 274, 279, 309, 314—316

黑格尔 3—6, 10, 12, 14—19, 21—
26, 28—30, 32—34, 36, 37, 39—
47, 49—52, 54, 56—76, 78—81,
84—95, 99, 101, 104—106, 110,
116—133, 140, 143, 146, 151, 152,
154, 156, 157, 162, 163, 167, 170—
176, 191—195, 197—200, 202,
215, 221, 222, 226, 233—239, 248,
250, 251, 255—260, 262—274,
283, 285, 287—293, 308, 310—
314, 316, 318, 321, 324, 325

黑格尔法哲学 120, 126, 159, 161,
162, 165, 167, 168, 170—172, 174,

- 176,178,191,272
- 黑格尔哲学 4—6,14,15,17,21,24,
25,58,68,69,71—73,75—77,
79—81,83—89,91,93—95,104,
116—122,126—133,135,139,
143,151,159,162—164,170,171,
192—194,196,197,199,222—
225,233,235—237,251,258,265,
267,268,270—273,287,310,311,
313,321
- J**
- 基础本体论 7
- 伽达默尔 226,268,271,273,322,
323
- 交往形式 288,299—303,305
- 绝对精神 14,57,66—69,72,73,78,
79,93,95,104,116,127,128,133,
156,162—164,192,217,223,264,
270,311
- 绝对唯心主义 34,55,57,60,62,66,
130,138,258,269,272
- K**
- 康德 3,12,16,17,33—48,50—52,
54,74,81—83,86,87,89,90,96,
116,126,136,151,152,156,202,
211,238,251,262—265,270,318
- 柯尔施 21—23,25,26
- 克尔凯郭尔 6,123,124,314
- 客观性 27,38—43,49,52,55,56,
62,151—153,253,263,269,270,
271
- 客体 12,13,19,20,24,25,36,39,
50,51—54,101,102,128,143,
144,147,173,192,196,213,217,
218,236,248,251,270,277,316,
317
- L**
- 理论态度 144,222,226—228,230—
232,239,291
- 理性 3,5,6,33,34,36,37,40,41,
43,46,49—51,54,55,57,61—63,
66—74,76,84,91,93,94,100,
108,113,115,117—126,130,
133—135,138,139,142,143,145,
152,153,155—159,162,164,172,
206,222,227,228,250,262—267,
271,272,285,312
- 理智直观 55,57,126,143
- 历史科学 268,275,293—295,303,
324
- 历史唯物主义 9—11,254,261,267,
268,273,283,295,324
- 历史唯心主义 268,290,291,293,
294
- 列宁 17
- 卢卡奇 8,19—25,28,29,257,316
- 逻各斯 35,233
- 逻辑学 4,5,17,35,58,117—122,
124,128,129,133,134,171,193,

265,266,312

M

马克思 1,2,6—33,47,58,68,76,
78,106,110,112,117,120,126,
128,132,133,139,148—218,
220—222,224—231,233—262,
265,267,268,271—310,313—325
马克思主义本体论 1,9,26,178,
249,261,262
梅林 9—13,15,18,21,22,76,77,
79,81,150,151,158,160,165,280

N

内在性 39,61,62,115,127,128,
140,143,147,222—224,232,
234—239,251,289,316—318
能动性 12,35,36,39,40,59,96,
104,136,169,212,218
尼采 6,309,310,314,322

P

普列汉诺夫 9,12—19,21,26—29,
212,259,260,282,283,316

Q

青年黑格尔派 69,71,73,75,81,87

R

人本学 5,107—111,113,114,116,

117,204,222,243,310,324

人的本质 6,26,90,107—111,113,
115,132,162,173,185,186,189,
199,200,205,212,214,216,220,
222,273,283,286—288,310,323

S

社会现实 268—274,279,323,324
神话学 117,222,223,225,226,239,
285,287,290,293,308—317,
319—325
生产劳动 275—279,296,298,299
生产力 219,278,288,300—306
施蒂纳 6,223,230—235,238,239,
291—293,314,323
施特劳斯 73,75—80,89,91,107,
108,113
实践 9,20,22,23,25—29,50,51,
69,82,93,99,102,144—147,180,
184,190,207—209,211—222,
225—231,238—242,244,245,
248—250,252—255,261,263,
273—278,280,282—287,289—
291,296,303,315—319,321
实证主义 9,10,18—21,23,29,139,
272
市民社会 149,156,162,163,170—
179,182,183,189,191,272,273,
299,301
私有财产 161,179—182,186—190,
199—201,305

思辨推理 46,48,49,51,121,127

思辨哲学 4,12,16,58,69,77,108,
114,116—118,129—132,135,
141,157,160,222,235,292,307,
310

思有同一 91,92,95,104,106,149,
151,162—164

斯宾诺莎 8,13—15,52,53,55,56,
59,71,79,80,87,116,129—132,
140,152,244,253,282

T

同一哲学 42,52,53,59,235

W

唯物辩证法 239,260,261

唯物史观 261,280,282,285,293—
295,303

唯物主义 1,2,8—18,22,23,25—
30,106,114,130,131,140—142,
159,162,164,165,167,174,177,
211,212,216—218,220,238—
240,242,245,247—249,252—
257,259—262,268,273,275,278,
280—284,293,296,300,303,307,
308,313,316

唯物主义本体论 132,162,165,166,
218,249,256,259,280

唯心史观 280

唯心主义 13,26,27—29,33,44,55,
56,71,76,82,91,130,131,138,

140,173,194,211,214,217,229,
245,248,249,254,271—274,280,
283,290—293,299,307,314,324

我思 32—37,39,40,62,140,147,
232,234—236,238,239,250,251,
316—318

物质利益 150,155—159,164

X

西方马克思主义 1,18,23,26,29,
308

先验 16,33—38,40—44,51,54,55,
144,262,263,294,295

先验唯心论 40,53—55

先验主体 35—37,43,46,47,214

现实的人 14,80,106,108,112,115,
116,138—142,147,149,150,160,
162—166,170,171,174,195,196,
209,211,214,229,237,240,241,
256,262,278,280,282,296,314

现实的自然界 80,138—142,204,
209,243,280

相互作用 19,24,52,53,92,95,101,
102,104,153,155,162,186

谢林 33,42,52—57,116,126,129,
143,160,202

形而上学 2—8,14,15,20,24,25,
31,32,41,52,53,56,59,62,68,
76,78—80,82,83,114—116,122,
126,129,132—136,138—148,
159,162—164,169,190—192,

205,209,210,212,213,215—226,
229—239, 242, 244, 245, 248,
251—254,261,262,265,268,274,
281, 285—289, 291, 293, 309—
320,322,323,325

Y

亚里士多德 2,4,7,92,95,115,243,
247

一般哲学 5,6,9,78,129,132—135,
171,192,223,311,312

伊壁鸠鲁 78, 79, 88, 89, 94—103,
152

异化 6,24,108,109,111,112,114,
116,132,161,172,181,183—190,
192,195,197—201,205,210,222,
243,273,286,305,310

异化劳动 181—187

意识的内在性 62,127,128,140,
143,147,224,232,235,238,239,
250,251,285,286,289,316—321,
323

意识形态 10,20,21,27,31,177,
201,203,207,208,214—216,
218—220,225,226,234,235,237,
239—241,243,244,254,258,273,
274,283,285—291,293,294,315,
322—324

庸俗马克思主义 19—21,23,25

庸俗唯物主义 9,17,28,29

Z

哲学革命 8,31,132,239,261,319

哲学唯物主义 1,2,8,9,12—16,27,
28,207,240,249,280,281,283

真理 10,34,40—42,51,56,57—67,
69,70,72—76,90,103,107—109,
111,112,130,134,137—140,144,
147,151,152,159,164,165,168,
196,201,202,216,217,222,227,
229,255,256,264,265,267,269,
270,280,295,310,313

政治经济学批判 178,179,181,187,
191

知性 34,35,37,39,42,43,57,67,
143,144

知性科学 18—23,30,135,136,179,
274

直观的对象性 142,147,172,205,
224,231,286,287

直接知识 57,126

主体 12,13,19,24,25,33,35—38,
45—47,49,51—55,57—64,66,
67,70,73,74,80,90,95,96,102,
108—110,113,115,127,128,137,
140,159,160,162,164,167—171,
173,180—182,184,191,192,
194—205,209—221,225,227—
229,236—238,245—247,249,
250,252—256,258,260—262,
264,274,276—284,296—299,
317,318,322

- 主体性 40, 66, 196, 197, 202, 232,
236—238, 249, 251, 252, 316, 318
- 主体原则 49, 59, 65
- 自发性 34, 35, 39, 46, 47, 50, 59, 67,
74, 96, 136, 169, 218, 306
- 自我活动 5, 51, 59—64, 66, 67, 73,
74, 90, 103, 127, 169, 193, 194,
196—199, 202, 205, 211, 214, 218,
229, 235, 236, 238, 255, 256, 265—
267, 318
- 自我意识 12, 14, 25, 26, 32—44,
46—52, 54, 59, 61, 62, 69—71,
73—75, 77—80, 87, 89—96, 98—
106, 108, 110, 120, 128, 136, 140,
147, 149—152, 154, 156, 159—
164, 167—170, 191, 192, 194—
196, 198, 202, 205, 217, 218, 234,
236, 238, 245, 250—251, 253, 255,
256, 265, 272, 284, 290, 291, 293,
296, 317, 318
- 自由人 93, 105, 150, 151, 153—155
- 自在自为 41, 42, 51, 56—60, 62,
263—265, 269
- 总体 9, 12, 23—26, 53, 54, 62, 65,
104, 121, 201, 306

主要参考文献

一、中文参考文献：

- [1] 《马克思恩格斯全集》，人民出版社中文 1 版、2 版。
- [2] 《马克思恩格斯选集》，人民出版社 1995 年版。
- [3] 《马克思恩格斯文集》，人民出版社 2009 年版。
- [4] 《列宁全集》，人民出版社中文 2 版。
- [5] 《列宁专题文集》，人民出版社 2009 年版。
- [6] [古希腊]亚里士多德：《形而上学》，商务印书馆 1997 年版。
- [7] [德]康德：《未来形而上学导论》，商务印书馆 1978 年版。
- [8] [德]康德：《纯粹理性批判》，商务印书馆 1960 年版。
- [9] [德]康德：《判断力批判》下卷，商务印书馆 1964 年版。
- [10] [德]费希特：《全部知识学的基础》，商务印书馆 1986 年版。
- [11] [德]谢林：《先验唯心论体系》，商务印书馆 1976 年版。
- [12] [德]黑格尔：《精神现象学》上、下卷，商务印书馆 1979 年版。
- [13] [德]黑格尔：《哲学史讲演录》第 3、4 卷，商务印书馆 1959、1978 年版。
- [14] [德]黑格尔：《逻辑学》上、下卷，商务印书馆，1966、1976

年版。

- [15] [德]黑格尔：《小逻辑》，商务印书馆 1980 年版。
- [16] [德]黑格尔：《历史哲学》，上海书店出版社 1999 年版。
- [17] [德]黑格尔：《美学》第 1 卷，商务印书馆 1979 年版。
- [18] 《费尔巴哈哲学著作选集》上、下卷，商务印书馆 1984 年版。
- [19] 《普列汉诺夫哲学著作选集》第 2、3 卷，生活·读书·新知三联书店 1961、1963 年版。
- [20] [德]梅林：《保卫马克思主义》，人民出版社 1982 年版。
- [21] [德]梅林：《马克思传》上、下卷，生活·读书·新知三联书店 1965 年版。
- [22] [法]科尔纽：《马克思恩格斯传》第 1 卷，生活·读书·新知三联书店 1963 年版。
- [23] [英]戴维·麦克莱伦：《青年黑格尔派与马克思》，商务印书馆 1982 年版。
- [24] 《海德格尔选集》上、下卷，上海三联书店 1996 年版。
- [25] [德]海德格尔：《路标》，商务印书馆 2000 年版。
- [26] [德]海德格尔：《面向思的事情》，商务印书馆 1999 年版。
- [27] [德]海德格尔：《存在与时间》，商务印书馆 1987 年版。
- [28] [德]海德格尔：《形而上学导论》，商务印书馆 1996 年版。
- [29] [德]海德格尔：《林中路》，上海译文出版社 1997 年版。
- [30] 《晚期海德格尔的三天讨论班纪要》，载《哲学译丛》2001 年第 3 期。
- [31] [德]伽达默尔：《哲学解释学》，上海译文出版社 1994 年版。
- [32] [德]卡尔·洛维特：《从黑格尔到尼采》，生活·读书·新知三联书店 2006 年版。
- [33] [匈]卢卡奇：《历史与阶级意识》，商务印书馆 1992 年版。
- [34] [匈]卢卡奇：《社会存在本体论》，重庆出版社 1993 年版。
- [35] [德]柯尔施：《马克思主义和哲学》，重庆出版社 1989 年版。
- [36] [意]葛兰西：《狱中札记》，中国社会科学出版社 2000 年版。

- [37] [德]霍克海默、阿道尔诺：《启蒙辩证法：哲学断片》，上海人民出版社 2003 年版。
- [38] [德]阿尔多诺：《否定的辩证法》，重庆出版社 1993 年版。
- [39] [德]马尔库塞：《理性和革命——黑格尔和社会理论的兴起》，重庆出版社 1993 年版。
- [40] [法]萨特：《辩证理性批判》，安徽文艺出版社 1998 年版。
- [41] [德]哈贝马斯：《后形而上学思想》，译林出版社 2001 年版。
- [42] [德]哈贝马斯：《现代性的哲学话语》，译林出版社 2004 年版。
- [43] [德]施密特：《马克思的自然概念》，商务印书馆 1988 年版。
- [44] [法]阿尔都塞：《保卫马克思》，商务印书馆 1984 年版。
- [45] [法]阿尔都塞：《黑格尔的幽灵》，南京大学出版社 2005 年版。
- [46] [英]柯林伍德：《历史的观念》，中国社会科学出版社 1986 年版。
- [47] 俞宣孟：《本体论研究》，上海人民出版社 2005 年版。
- [48] 吴晓明、王德峰：《马克思的哲学革命及其当代意义——存在论新境域的开启》，人民出版社 2005 年版。
- [49] 吴晓明：《形而上学的没落——马克思与费尔巴哈关系的当代解读》，人民出版社 2006 年版。

二、外文参考文献：

- [1] Dale Jacquette, *Ontology*, McGill-Queen's University Press, 2002.
- [2] Bergmann, Gustav & Heald, William Smith ed., *New foundations of ontology*, University of Wisconsin Press, 1992.
- [3] David Chalmers & David Manley ed., *Metametaphysics: New Essays on the Foundations of Ontology*, Oxford University Press, 2009.

- [4] Martin Heidegger, *Ontology: the hermeneutics of facticity*, tr. by John van Buren, Indiana University Press, 1999.
- [5] Herbert Marcuse, *Hegel's Ontology and the Theory of Historicity*, tr. by Seyla Benhabib, The Massachusetts Institute of Technology Press, 1987.
- [6] Jean Hyppolite, *Studies on Marx and Hegel*, tr. by John O'Neill, Basic Books, Inc. , 1969.
- [7] Hans-Georg Gadamer. *Hegel's Dialectic: Five Hermeneutical Studies*. Yale University Press, 1974.
- [8] Maurice Merleau-Ponty. *Adventures of the Dialectic*. tr. by Joseph Bien. Northwestern University Press, 1973.
- [9] Ted Sadler, *Heidegger and Aristotle : the question of being*, The Athlone Press, 1996.
- [10] Gould , Carol C, *Marx's social ontology: individuality and community in Marx's theory of social reality*, MIT Press, 1978.
- [11] Jonathan E. Pike, *From Aristotle to Marx: Aristotelianism in Marxist social ontology*, Ashgate, 1999.
- [12] Daryl Glaser & David M. Walker ed. , *Twentieth-Century Marxism: A Global Introduction*, Routledge, 2007.

后 记

一段时间以来，我们一直在从事马克思主义的本体论研究。促使我们去开展这一研究的，首先是因为在马克思主义的哲学唯物主义基础这个问题上，存在着争议——事实上是重大的争议。这样的争议看来还会在很长的一个阶段中继续下去，但其中所包含的内在矛盾和冲突却给了我们进行研究的最初推动。当第二国际理论家将马克思主义的哲学唯物主义基础还原为费尔巴哈或18世纪的唯物主义、并最终归结到斯宾诺莎的“实体”上时，西方马克思主义的早期代表人物却猛烈袭击了“梅林—普列汉诺夫正统”，要求恢复马克思主义哲学的批判性和革命性，并为此而指认马克思的哲学直接衔接着黑格尔而不是费尔巴哈。对马克思主义哲学的不同阐释在一系列重大的问题上表现出对立和冲突，而问题的核心显然深深地根植于本体论(Ontology)的基础之中。

这种情形作为基本的理论背景，使得我们对马克思主义本体论的研究不可能是轻易的，相反倒必然是艰难的和探索性的。一方面，为了避开不必要的空疏争论与

独断；另一方面，为了使得讨论获得一种展开过程以及思想累积的理论支撑，我们主要采取了思想史的研究路径。经由这一路径，可以尝试通过多重思想进程的交错与汇聚，渐次清晰地揭示马克思主义本体论的本质来历、要义、性质及当代意义。因此，这样的研究真正说来并不仅仅局限于思想史方面，毋宁说倒是通过这一路径以求探入马克思主义本体论之更为深入的理论方面，并试图克服在这一本体论议题上实际存在着的种种对立与冲突。就此而言，本书的研究完全是理论性质的，是就马克思主义本体论进行哲学理论上的探究与阐述。

在这样的研究中，我们之所以总是或多或少地涉及当代哲学（特别是涉及当代哲学在本体论议题上的批判性见解），那仅仅是因为马克思的哲学就其性质而言完全是当代的，而这种当代性质最本质地体现在其本体论变革中。大体说来，这一变革发生在这样一个重大的转折过程中，即现代形而上学（以“我思”的内在性为基本建制）趋于瓦解，而整个形而上学——柏拉图主义——开始进入其终结阶段。由是言之，则把握马克思的本体论革命在这一转折进程中的地位，就会成为理解马克思主义哲学唯物主义基础的重大关切。如果说，费尔巴哈的理论终局乃是成为黑格尔哲学的一个支脉，那么，阐明马克思同黑格尔哲学的批判性脱离对于现代形而上学来说意味着什么，就成为一个决定性问题。对这一问题的积极应答，既须由本体论的根基入手，又会从根本上形成对马克思主义本体论之基本性质的判断和估价。我们在这方面试图有所开展，并采取了与某些当代哲学进行批判性对话的形式。

我们的研究从总体上来说还是初步的。因为虽说我们力图在哲学理论上有所深化，并尝试通过这种深化来解除在理解马克思主义哲学唯物主义基础的过程中实际存在的对立和冲突，但还有一些问题需要进一步来进行分析性的阐明和批判性的讨论，甚至还有一些重大的相关概念需要在本体论的议题上做出更加充分的澄清、展开与发挥。我们希望不久以后就能在这方面开展出有效

的工作，并使研究得到积极的推进。

在从事马克思主义本体论的研究过程中，我们得到了许多的理解和支持，其中也包括不同的意见和有益的建议。对此我们表示深深的感谢——由衷的感谢。孙正聿、杨耕和王南湜等教授的研究成果使我们受益匪浅，与他们就一些难点的探讨总是或者使问题得以深化，或者开展出新的问题领域。我们要感谢李艳辉副总编辑和饶涛、贾静编辑为本书付出的辛勤劳动，特别是当研究工作由于各种原因而延宕时他们所给予的宽容、理解和无私的帮助。最后，必须提到姜佑福博士和毛海燕女士，他们在书稿的整理、编排、打印和校对上做了大量的工作，没有他们不厌其烦的努力，本书就不可能以现有的面貌奉献给读者。

吴晓明 陈立新

2012年11月1日

再版后记

《马克思主义哲学基础理论研究》丛书自2012年出版以来，深受读者的欢迎和好评，在学术界和出版界产生了较大反响，并先后获得国家出版基金项目资助和中国出版政府奖图书奖等多种奖项。这使我们想起了清代诗人张问陶的著名诗句：“天籁自鸣天趣足，好诗不过近人情。”诗是这样，哲学也是如此。如果哲学不重视人，人也就不会重视哲学。如果哲学不“近人情”，人对哲学也就不会有感情。一首好诗一定要“近人情”，要为人们所理解、所接受；一本好书也一定要“近人情”，要为人们所理解、所接受。否则，哲学只能在抽象概念的王国中驰骋，而无法真正发挥自己的作用。

为此，作为《马克思主义哲学基础理论研究》丛书的主编，我们深深地感谢这套丛书的作者刘放桐、孙正聿、王南湜、欧阳康、丰子义、吴晓明、马俊峰等教授，他们从当代实践出发，深入探索马克思主义哲学基础理论，涉及马克思主义哲学的本体论、辩证法、认识论、历史观、社会发展理论、人的理论、文化理论、价值理论以

及马克思主义哲学与现代西方哲学的关系、马克思主义哲学中国化等不同的理论领域，显示出不同的理论视角，体现出不同的理论方法，展现出耀眼的“中国元素”，凸显出独特的马克思主义哲学研究的“中国学派”。

《马克思主义哲学基础理论研究》丛书能够得到读者的厚爱，让我们感动。同时，这种“厚爱”似乎可以解释现实生活中这样一个假象：马克思主义哲学在中国越来越趋于“冷寂”以至衰落。在我们看来，当前所谓的马克思主义哲学“冷寂”实际上是人们对马克思主义哲学本身的一种深刻反思，是一种学术回归。具体地说，国内哲学界通过对现代西方哲学的批判反思，对中国传统哲学的批判反思，对马克思主义哲学本身的批判反思，以及通过对哲学的重新定位完成了这种哲学反思与学术回归。正是这三个“批判反思”以及“重新定位”，促使中国的马克思主义哲学研究走向成熟，其主要标志就是：面向 21 世纪的马克思主义哲学的“中国版”正在形成。

因此，当《马克思主义哲学基础理论研究》丛书首印销售完毕时，北京师范大学出版社再版这套丛书，以飨读者。“学者们固然有时比一般人的成见少，但是另一方面，他们对已有的成见坚持的比一般人更厉害。”（卢梭）我们丝毫不否认这套丛书中存在着“已有的成见”，所以，我们随时准备抛弃成见、修正错误。只有当我们从对错误的错误理解中摆脱出来的时候，我们才能以合乎真理的方式去谈论真理。但是，我们又不能不指出，在这些著作中，作者们“放言无惮，为前人所不敢言”（鲁迅），从而映现了作者们的思维个性，反映了作者们哲学思考的维度、深度和广度，凝聚着作者们对马克思主义哲学的深刻体认，并体现着作者们对马克思主义哲学的浓厚情感。这又使我们想起了费希特的一句名言：“你是什么样的人，你就会选择什么样的哲学。”

袁贵仁 杨耕

2017年3月于北京