



日月光华
哲学书系

01

马克思早期思想 的逻辑发展

吴晓明 著

上海人民出版社



日月光华
哲学书系 01

马克思早期思想 的逻辑发展

吴晓明 著

上海人民出版社

图书在版编目(CIP)数据

马克思早期思想的逻辑发展/吴晓明著.—上海:
上海人民出版社,2016

(日月光华·哲学书系)

ISBN 978-7-208-14087-5

I. ①马… II. ①吴… III. ①马克思 (Marx, Karl
1818—1883)—哲学思想—思想评论 IV. ①A811.63

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2016)第 230825 号

责任编辑 赵 伟

封面设计 范昊如

·日月光华·哲学书系·

马克思早期思想的逻辑发展

吴晓明 著

世纪出版集团

上海人民出版社出版

(200001 上海福建中路193号 www.ewen.co)

世纪出版集团发行中心发行 上海商务联西印刷有限公司印刷

开本 720×1000 1/16 印张 28.5 插页 2 字数 360,000

2016年10月第1版 2016年10月第1次印刷

ISBN 978-7-208-14087-5/A·115

定价 86.00 元

总 序

“日月光华，旦复旦兮”，思想之光，代代相传。在复旦哲学走过一个甲子之际，“日月光华·哲学书系”、“日月光华·哲学讲堂”应运而生。这既是过往思想探索道路上的熊熊火炬、坚实基础，以砥砺后学继续前行，亦是期许未来学术反思的灿然星陈，以哲学之力去勘探人类精神应有之高度与广度。为此我们当勤力不殆。

“兼容并蓄”是哲学成长的传统。复旦哲学建系伊始，胡曲园、全增嘏、严北溟、陈珪如、王遽常等诸位先生学识渊博，其来有自，奠定了复旦哲学的根基。他们不独立门户，不自我设限；不囿于教条，不作茧自缚；而是以思想和问题为导向，兼容并蓄，博采众长，由此造就了六十年来复旦哲学的特色。诸位奠基先贤始终秉持开放而专业的态度，强调严肃的学术训练，打破学科壁垒，追寻思想脉络，力图以真切而深邃的思考达致生活之本真，捕获时代之真精神。

“时代担当”是哲学不变的使命。自改革开放以来，以思想深入时代，对时代的根本问题做出积极的求索，是复旦哲学另一鲜明特色。真正的思

想探索和学术研究理应紧紧抓住与时代血脉相连的命题，提炼精华，不断对人类生存的基本问题做出回应。优秀的学者须有冷静的观察和深刻的反思，但这并不等于将自己封闭在无根的象牙塔中，而是真实切入时代命题的必备前提。切问而近思，人类的根本命题始终激荡于胸！

我们将以开放和虚心的态度来传承这些特色。“日月光华·哲学书系”不但收录了复旦哲院教师以往的代表作，也以面向未来的姿态吸纳复旦哲学人的最新力作。我们希望这一书系成为一个开放式的平台，容括从复旦求学毕业、在复旦从事教学和研究，以及到复旦访问讲学的学界同仁的优秀著作，成为推动汉语哲学界不断发展前行的引擎。“日月光华·哲学讲堂”，则希望将国内外学者在复旦所做的系列讲座整理成文，编撰成册，努力展现他们思想的源初轨迹，推进其理论贡献。以“日月光华”为平台，以学术为标尺，使国内外学者的优秀成果在共同的学术园地上得以生动呈现。这必将是一个漫长而艰难的过程，需要敞开的思想姿态、精准的学术眼光以及异乎寻常的努力与坚持。我们希望把复旦哲学“扎根学术、守护思想、引领时代”的精神风格融入这两套丛书；我们期许它们不但能透彻地刻画出思想本身的发展历程，还将在更为丰满的历史背景中探索思想的作用。唯有如此，我们的“书系”与“讲堂”才能超出一般丛书的范畴，真正成为时代精神的捕获者、诠释者、推动者和反思者。

思想薪传在任何时代都是无声、艰辛和困苦的事业，隐于“日月光华”这一个美好愿景背后的深意尤为紧要：思想的守护与传承是“旦复旦兮”的意涵所在，精神的催生与创新是生生不息的事业。“书系”与“讲堂”的出版并不是书目的简单累积，也不是论题的无序叠加，而是思想的流动和生长，是已有思想激发新思想的创造过程，是不断厘清思想限度、拓展思想疆域的漫漫求索，是幽微星火燃成日月光华的坦荡大道。在几辈学人的共同理想和不懈坚持下，既往的成果已然成为了沉甸甸的责任。由

此，在决定“书系”与“讲堂”的名称时，我们选择将我们的理想标示出来，以此自勉，并期望人类趋向光明的理想，终将启迪人类的智慧，并照亮那条崎岖不平却让人甘之如饴的精神道路。

是为序。

孙向晨

二〇一六年九月于复旦

目 录

导 言：当代争论与方法问题 //001

- §1 关于马克思思想的当代争论 //001
- §2 马恩早期著作的当代发现 //014
- §3 方法问题 //028

第一章 “自我意识”和“思有同一” //051

- §1 德国古典哲学背景 //051
 - §1—1 康德：先验主体。“纯粹活动”。二元论。 //052
 - §1—2 费希特：自我。“活动本身”。形式的思辨推理 //057
 - §1—3 谢林：思有同一。“无限的活动”。理智直观 //063
 - §1—4 黑格尔：实体即主体。“自我活动”。辩证法 //067
- §2 黑格尔哲学的解体。“实体”与“自我意识” //073
 - §2—1 黑格尔哲学之为宗教的理性支柱 //074
 - §2—2 大卫·施特劳斯和布鲁诺·鲍威尔 //080
- §3 马克思的《博士论文》及其意义 //085
 - §3—1 最初的转折与矛盾之点 //086
 - §3—2 马克思《博士论文》的基本立场。一般的说明 //095
 - §3—3 对于伊壁鸠鲁哲学的肯定意见。比较具体的说明 //104
 - §3—4 对于伊壁鸠鲁哲学的批评意见。比较具体的说明 //111

第二章 “现实的人”和“市民社会” //116

- § 1 《莱茵报》时期的社会-政治批判 //117
 - § 1—1 《莱茵报》时期马克思的基本理论倾向 //118
 - § 1—2 马克思同“自由人”的决裂意味着什么 //132
 - § 1—3 令人困惑的物质利益问题 //149
- § 2 费尔巴哈哲学人本主义的意义 //160
 - § 2—1 宗教人本学和哲学人本主义 //162
 - § 2—2 感性-对象性 //169
 - § 2—3 “现实的人”的概念及其意义 //175
- § 3 《德法年鉴》时期的法哲学批判 //183
 - § 3—1 马克思和费尔巴哈的共同立场 //185
 - § 3—2 对象性的反思形式 //193
 - § 3—3 “本质的矛盾”和“市民社会” //205
 - § 3—4 “市民社会”的解剖及其理论格局 //215

第三章 “异化劳动”和“对象性的活动” //232

- § 1 异化劳动学说：政治经济学批判 //236
 - § 1—1 国民经济学的基本的二律背反 //239
 - § 1—2 异化劳动的四个规定 //243
 - § 1—3 异化劳动学说的展开及其理论意义 //250
- § 2 共产主义学说：自我异化的积极扬弃 //259
 - § 2—1 自我异化和异化的扬弃 //266
 - § 2—2 共产主义观念的诸形态 //277
- § 3 哲学：“对象性活动”原则。劳动 //295
 - § 3—1 “对象性活动”概念的初步意义 //296
 - § 3—2 对黑格尔辩证法和一般哲学的批判 //306

§ 3—3 劳动。“对象性的活动”原则的进一步意义 //315

第四章 实践原则与唯物主义历史观 //326

§ 1 新世界观的哲学唯物主义纲领 //328

§ 1—1 “感性的活动”或“对象性的活动” //330

§ 1—2 现存感性世界。意识或观念 //338

§ 1—3 马克思的实践原则在哲学世界观上所实现的变革 //348

§ 2 唯物主义历史观的草创与初拟 //357

§ 2—1 唯物史观的基本要点。历史的“现实的前提” //359

§ 2—2 人类历史与共产主义 //368

参考文献 //377

附 录 //381

论马克思哲学的当代性 //381

论马克思哲学中的主体性问题 //393

超感性世界神话学的末路

——马克思的存在论革命及其当代意义 //409

论马克思学说的黑格尔渊源 //426

后 记 //445

导言： 当代争论与方法问题

§1 关于马克思思想的当代争论

恐怕没有一种哲学学说像马克思的思想一样，对于现实历史产生过如此切近而深远的影响，在社会生活的各个方面，引起了如此广泛而持久的争论。这种影响和争论从来就没有真正停止过。如果说讨论的主题毕竟随着时代状况的改变而不断更迭，那么马克思的思想所涉及的重大问题却始终在争论中不断浮现，成为当代思潮之关注的重点和争论的中心。

最能表现此种特征的是这样一个事实：对于当代社会问题的任何一种探讨，几乎都无法完全撇开马克思的“幽灵”；这种情况使得所谓“人文学术”各分支的代表人物都或多或少地有意于评价或重新理解马克思的哲学学说，并出现了各种各样的“马克思主义”思潮——几乎任何一种有影响的当代学说的出现，都伴随着它的“马克思主义”的衍生物：基督教的马克思主义、存在主义的马克思主义、实证主义的马克思主义、结构主义的马克思主义、弗洛伊德的马克思主义，如此等等。

在马克思逝世的时候，资产阶级的意识形态家们还倾向于认为，马克思主义已经被驳倒，已经在海格特公墓被永远地埋葬了。然而 20 世纪以来，特别是二三十年代以来，马克思主义在西方学术界似乎变得时髦了。

即使是马克思主义的论敌、马克思主义的“职业批评家”，也无法否认马克思主义所具有的世界历史意义的重要性。当《资本论》第三卷出版的时候，威·桑巴特得出结论说，“我们对马克思的批判不是即将结束，而是刚刚开始”。^①时隔86年，美国著名经济学家R.L. 海尔布隆纳在他的《马克思主义：赞成和反对》（1980）一书中写道：“马克思主义是现代世界中一个令人时刻感到惊悸的精灵，是激起人们最热切的希望和恐惧、使人产生种种大相径庭的见解的根源”。^②

这种强烈的感受决不是个别现象。即使在西方，即使是一些在当代思想界产生过重要影响的人物，也无法摆脱马克思主义这个深厚的思想背景（无论这种背景对他们具有怎样的意义）。1933年，卢卡奇（G.Lukács）在国际作家大会上作了题为《我走向马克思的道路》的发言，他说：“与马克思的关系，对每一个认真对待自己世界观的阐明，认真对待社会的发展、特别是当前的形势、自己在其中的地位以及对它的态度的知识分子说来，都是真正的试金石。他对待这个问题的认真、彻底和深刻的程度，是衡量他是否并且在多大程度上想要回避……对当代具有世界历史意义的斗争采取明确态度的尺度”。^③

让-保罗·萨特（Jean-Paul Sartre）的思想经历也许更有意义。他在晚年的回忆中告诉我们说，当他二十岁的时候，也就是1925年，大学里还没有开设马克思主义的讲座。许多相信共产主义的学生不敢引证马克思主义，甚至在论文中不敢提及马克思主义的名称，因为这样做可能会使他们的考试失败。当时害怕辩证法到了这种程度，以至于黑格尔对他们来

① 参见尼·伊·拉宾：《论西方对青年马克思思想的研究》，第7—8页（所引版本等均在最后的参考文献中注出，脚注中不再一一指明。以下同。）

② R.L. 海尔布隆纳：《马克思主义：赞成和反对》，第1页。

③ 《卢卡奇自传》，第210页。

说，也是十分陌生的。在这种情况下，由于没有黑格尔的传统，没有马克思主义的教师，也没有思想工具，因此他们完全不懂历史唯物主义。就在这个时候，萨特读了《资本论》和《德意志意识形态》；他说，他明明白白地都读懂了，但又绝对地一点也没懂。萨特写道：“可是这种阅读却没有把我改变。相反，开始把我改变的，却是马克思主义的现实，即巍然在我们面前出现的工人群众，这个巨大的阴郁的团体，在体验和实行马克思主义，它远远地对小资产阶级知识分子发挥出不可抗拒的吸引力。”因此，“当上升阶级意识到它自己的时候，这种觉醒也远远地影响了知识分子，而且分化了他们头脑中的观念。”^①

然而，马克思主义对于西方知识界的这种“不可抗拒的吸引力”，决不意味着在这个主题上的立场协调或观点一致；恰恰相反，它倒是意味着社会—历史问题在成为当代思想所关注的中心时，如何不可避免地接触到马克思主义哲学——无论是向这一哲学提出要求和呼吁，还是提出追问和挑战；它意味着马克思主义在当代思想界愈益成为对立的枢轴和争论的焦点——人们可以赞成它或者反对它，但却不可能回避它或者抹煞它。

就理论方面而言，对立汇集在两种立场上。其一是庸俗唯物主义和实证主义的立场。第二国际的一部分理论家就曾依照“经济决定论”或“经济唯物主义”的主题去解释历史唯物主义；虽则这一立场受到恩格斯和列宁的坚决拒斥，但却仍被视为马克思主义的一般原理而受到维护和攻击。新康德主义者卡西尔（E.Cassirer）断言，马克思就像弗洛伊德之推崇“里比多冲动”一样地崇拜“经济本能”；赖辛巴赫（H.Reichenbach）把历史唯物主义称之为由“经济史观”引申出来的经济决定论；而英国历史哲学家柯林伍德（R.G.Collingwood）则认定马克思把人类历史定义为一部单一

^① 萨特：《辩证理性批判》，第15、16页。

的历史，即经济史，因而象征着一种“反历史的自然主义”。^①

与此对立的是所谓人本主义或批判主义的立场。对于马克思主义的这种解释立场是特别属于本世纪的（尽管它在某种渊源上可以追溯到上个世纪），并且特别地与当代人本主义的思潮相联系。卢卡奇和柯尔施（K.Korsch）几乎同时对第二国际理论家的科学主义和经济决定论发起攻势，^②把马克思主义主要地描述为一种人道主义的批判的历史哲学；布洛赫（E.Bloch）根据“希望”这样一种本体论现象来确定马克思学说的意义，并在六、七十年代倡导一种“人道的社会主义”；而法兰克福学派则把历史唯物主义特别地规定为与传统理论相区别的“社会批判理论”。

这样两种对立的~~理解~~似乎把历史唯物主义分裂为两种相反的原则立场，马克思的哲学唯物主义基础似乎是从中间“爆裂”了。这种情况首先表现为第二国际理论家与庸俗唯物主义和实证主义的妥协。其结果是，理论本身——马克思的哲学世界观基础——被忽视了，甚至被混淆了。这种忽视严重到什么程度，可以从下面这段话中看出来：

弗·梅林（他是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）说，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。”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”。^③

不难想象，正是这种对于理论本身、对于马克思哲学世界观的误解和

① 参见卡西尔：《人论》，第28页；赖辛巴赫：《科学哲学的兴起》，第60页；柯林伍德：《历史的观念》，第139—140页。

② 卢卡奇的《历史和阶级意识》同柯尔施的《马克思主义和哲学》皆发表于1923年。

③ 参见梅林：《保卫马克思主义》，第160—161页，第156页。着重号为笔者所加。

忽视，使得他们不时地回到庸俗唯物主义和实证主义那里（尽管他们也时而无关痛痒地批判庸俗唯物主义和实证主义），同它们妥协；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世界观的基础上去透彻地理解问题的实质，而是在他们所了解的马克思的学说体系上，附加各种各样的“均轮”和“本轮”，也就是说，附加各种各样的“保留”、“退却”和“补充说明”；或者，在“唯物主义”这个词的前面，附加各种定语，如“辩证的”、“能动的”等等。^①

这种“附加”在世界观方面的薄弱，在一些基本的哲学问题上表现得更加明显和直接。

按照梅林的意见，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。关于这一点我们在这里不可能详细讨论，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世界观方面“留出地盘”。这样一来，似乎可以有两种不同的世界观基础作为自

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）。这一点可在以下的讨论中看出。

② 参见梅林：《保卫马克思主义》，第99、146页。

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纲仅仅是涉及“专业范围”或“学科领域”的问题了。

与梅林的上述见解相类似，普列汉诺夫在他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”，断言他们的唯物主义实则是相同的；并且说，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，而马克思的认识论实际上就是费尔巴哈的认识论。^①因此，尽管普列汉诺夫一再重申方法问题的极端重要性，甚至援引黑格尔的说法——方法是体系的“灵魂”，但却仍然把马克思的辩证法看作是与其唯物主义基础本质上无关的东西；把费尔巴哈之未能达到历史唯物主义，仅仅看作是一种偶然的、方法上的失误，而与其唯物主义基础本身无关。

基于同样的观点，普列汉诺夫把费尔巴哈的“实践”概念同马克思的“实践”原则混为一谈。他批评马克思说，马克思的《提纲》^②误解了费尔巴哈：马克思指责费尔巴哈不了解“实践批判活动”，这是不对的，因为费尔巴哈是了解它的。^③然而，普列汉诺夫恰恰没有（进而言之，依其立场也不可能）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，但其意义在哲学世界观方面却是非常不同的；此外，就费尔巴哈来说，这个概念对于理论原则乃是疏远的和偶然的，真正说来并不具有世界观高度上的重要性。^④关于这个问题的更加详尽的讨论，我们将在下文中

① 参见《普列汉诺夫哲学著作选集》，第3卷，第778、779—780页。

② 指马克思于1845年春发表的《关于费尔巴哈的提纲》。

③ 参见《普列汉诺夫哲学著作选集》，第3卷，第776—777页。

④ 马克思和恩格斯在《德意志意识形态》中写道：“如果在费尔巴哈那里有时也遇见类似的观点，那么它们始终不过是一些零星的猜测，对费尔巴哈的世界观的影响是微不足道的，只能把它们看作仅仅是具有发展能力的萌芽。”（《马克思恩格斯选集》，第1卷，第48页）关于这个问题，我们将在本书的第四章加以详细的讨论。

进行。这里只需指出一点，即：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”的实践原理的误解。

这种误解和混淆立即就导致了一系列的理论倒退和失误。如果说，普列汉诺夫关于地理环境作用的理论乃是在唯心主义的攻势下向实证主义求救，^①那么他关于法国史学家丹纳（H.A.Taine）的意见同样表明了这种无原则的妥协。按照普列汉诺夫的观点，马克思所说的事情几乎与丹纳所说的一模一样，只是用的字句有一点不同；因此，用稍稍不同的字句把丹纳的公式^②改变一下就得出马克思的“公式”。^③姑且撇开这个“公式”本身（它在最抽象的意义上毕竟还是不错的）不论，普列汉诺夫难道不是试图在某种意义上把实证主义的东西和马克思主义“结合”起来，或者，把一种本质上是实证主义的美学引入马克思的理论吗？^④

在这样一些基本观点上的妥协和动摇说明，第二国际的理论家们并没有真正深入到马克思的哲学唯物主义这个基础中去，而各种即使是出自良好意愿的“附加”又正好说明了这个基础对于他们来说并不是已经得到真正理解的东西。因此，对于当时流行的各种唯心主义的批判，他们也往往只是诉诸于实证主义的或庸俗的唯物主义。列宁曾一针见血地指出了这一点：“普列汉诺夫批判康德主义（以及一般不可知论）多半是从庸俗唯物

① 参见普列汉诺夫：《论一元论历史观之发展》第110—111、195页；并参见《黑格尔逝世六十周年》，《马克思主义的基本问题》第6、7节。

② 参见《普列汉诺夫哲学著作选集》第2卷，第186页。

③ 参见同上书，第167—187页，特别是第185—187页。

④ 关于普列汉诺夫的这种实证主义的美学观点，可参见里夫希茨的批评意见（里夫希茨：《马克思论艺术和社会理想》）。此外，在考察社会历史和思想史的时候，考茨基也总是诉诸于人和动物所共有的那个“社会本能”（social instinct），并且往往用生物学的规律来界说人类社会或为人类社会的现象提供确证，使之成为最终依据。关于这一点的批评意见可参见《马克思恩格斯全集》第35卷，第432页。

主义的观点出发，而很少从辩证唯物主义的观点出发，因为他只是不痛不痒地驳斥他们的议论，……马克思主义者们（在二十世纪初）批判康德主义者和休谟主义者多半是根据费尔巴哈的观点（和根据毕希纳的观点），而很少根据黑格尔的观点。”^①

正是由于这种情况，由于庸俗唯物主义不可能在这个时代真正有效地同唯心主义作战，所以第二国际的理论家们尽管只是隐约地，但却同样不可避免地显露出他们同唯心主义妥协的迹象。因为既然马克思主义是一种“能动的”、“革命的”唯物主义，而且既然我们的理论家没有（或不可能）在哲学世界观的基础上来说明这种能动性和革命的方面，那么，为庸俗唯物主义留出地盘也就直接意味着为发展了能动方面的唯心主义留出了地盘。例如，在梅林看来，叔本华之所以成为统治阶级的第一位时髦哲学家，是因为他用“意志”向机械唯物主义宣布了不妥协的战争。但是，叔本华“并不能长久地满足统治阶级的需要。他不只是他们的第一位时髦哲学家，他也是我们的最后一个伟大哲学家。”^②同样，在说明“革命意志”的时候（而且是在题为《康德和马克思》的论文中），梅林根本就无意于谈论马克思对这一问题的见解，而仅只引用“无产阶级的子弟”费希特。^③在其他一些同类主题的论文中，他给予“唯心主义者”拉萨尔（作为费希特的继承者）以同样无批判的颂扬。

毫无疑问，叔本华的“明亮闪光”以及费希特的哲学功绩是不容争辩的。但是，这些“闪光”或功绩是不是在马克思的哲学世界观的基础上确定了位置？也许在谈论革命意志时，梅林不过是想用包含在马克思世界观中的“费希特因素”（如果可以这么说的话）来加以说明，但是，这个“因

① 列宁：《哲学笔记》，第190—191页。

② 梅林：《保卫马克思主义》，第90页，重点号为笔者所加。

③ 参见同上书，第119页。

素”难道可能同费尔巴哈的基础或“机械唯物主义”的基础协调，并在这样的基础上得到合理的理解吗？

在理论上被倾向于实证主义或庸俗唯物主义的理论家所让渡出来的地盘，很快便为另一种倾向的“马克思主义者”所占据。1923年，柯尔施的《马克思主义和哲学》开始全面地反驳第二国际的所谓“正统的”马克思主义者。按照柯尔施的看法，第二国际的领袖背弃了“马克思主义的革命精神”，用进化论、科学主义和经济决定论等等抹杀了马克思哲学的“真精神”，从而否定了马克思主义哲学的实践功能，否定了无产阶级在实际斗争中的主体作用，否定了真正的社会革命。^①

然而，在哲学理论方面，柯尔施的这些反驳意见与其说是克服了第二国际理论家的实证主义倾向，毋宁说仅只是与之相对立。在柯尔施看来，作为唯物辩证法的马克思主义乃是工人阶级的革命哲学，而不是任何一种社会科学。这种见解十分明显地把批判的、实践的社会革命理论同这一理论的科学要求对立起来。因此，尽管柯尔施在后来的《卡尔·马克思》（1938）一书中改变了看法，但就其为“批判理论”奠定基础的那种倾向而言，则是力图排除乃至否定马克思学说中的“经验社会科学性质的因素”。^②

与柯尔施的观点较为接近的卢卡奇，同样十分坚决地“反对普列汉诺夫和梅林的‘正统’”。在1957年的《我在斯大林时期》一文中，卢卡奇写道，“1929—1930年的哲学讨论曾使我希望能够弄清黑格尔和马克思、费尔巴哈和马克思、马克思和列宁的关系，即从所谓普列汉诺夫的正统下解放出来，并为哲学研究开拓出新的境界”。^③

① 参见柯尔施：《马克思主义和哲学》，英文版，第52—67页。

② 参见《当代国外马克思主义研究——纪念马克思逝世一百周年译文集》，第3、5页。

③ 《卢卡奇自传》，第225页。

虽然卢卡奇一直以为他是在 30 年代才意识到“与普列汉诺夫和梅林相对立”的，然而真正说来，典型的对立恰恰是从《历史与阶级意识》开始的。当第二国际的理论家一味强调经济决定论，并且以一种纯粹自然的方式来理解经济作用的模式时，“《历史与阶级意识》企图为真正行动解除世界的必然性”。^①因此，这部著作否定任何“自然辩证法”，并且立即以一种黑格尔主义的方式，将“总体性”在方法论上的核心地位与经济的优先性对立起来：“马克思主义与资产阶级思想方式的根本区别，并不是经济动机在历史解释中的首要地位，而是总体性（totality）的观点”。^②

正像卢卡奇本人后来所指证的那样，《历史与阶级意识》企图用以“解除世界的必然性”的所谓“行动”，实际上正意味着一种“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，还只是以黑格尔为基础“把黑格尔和马克思在一种‘历史哲学’中加以综合”。因此，卢卡奇在他的自传中说，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”；正是由于这一点，并且由于它的激进主义所代表的“以救世主自居的、乌托邦主义的抱负”，所以它受到了“资产阶级读者”的广泛而持久的欢迎。^③

因此，如果以为《历史与阶级意识》的方向可能在马克思主义哲学的基础上成功地克服或纠正第二国际的理论倾向，那么这种想法即使不是偏见，也只能是一种天真的幻想。正如卢卡奇在去世前最后一次会见报刊记者时（1970 年）所说的那样：“在二十年代，柯尔施、葛兰西和我曾企图以不同的方式解决第二国际流传下来的社会必然性和对它的机械解释的问

① 《卢卡奇自传》，第 40 页。

② 卢卡奇：《历史与阶级意识》，英文本，第 27 页。

③ 参见《卢卡奇自传》，第 212—214、39、118—119、241 页。

题。我们继承了这个问题，但是我们谁也没有解决它，……我们都错了，今天如果试图搬出那个时期的著作，说它们在今天正确，那会是完全错误的。”^①

但是，柯尔施和卢卡奇等人所提出的问题决不会因此而变得毫无意义，这种意义就在于，他们的问题同庸俗唯物主义或实证主义的倾向在哲学上构成对立^②——虽然在很大程度上是以主观主义与之对立。这种对立不仅表现在关于费尔巴哈或黑格尔对于马克思产生影响的估价方面，而且也广泛地表现在诸如历史决定论、反映论、“异化”、“总体性”等等问题上。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”原则同费尔巴哈的“实践”概念混为一谈的时候，《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”。^③这种实践概念虽则“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。因此，卢卡奇的“革命实践”概念便表现为一种主观主义的“高调”，正如他后来所承认的那样，这个概念“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”；^④不过还应补充一句，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，是分裂马克思哲学世界观基础的必然结果。

从以上的讨论中不难看出，在完整的马克思哲学世界观的基础上，真正克服上述分裂和对立，在社会生活的各个领域，把马克思主义作为一种普遍的世界观阐述出来，乃是当代马克思主义者所面临的一项十分紧迫

① 《卢卡奇自传》，第 293 页。

② 参见同上书，第 264—265 页。

③ 如果可能的话，对照分析一下关于马克思“实践”原理的这种对立的理解，一定是非常有意义的。

④ 参见《卢卡奇自传》，第 246—249、255 页。

的理论任务。

然而必须指出，所谓真正克服分裂和对立，决不意味着采纳一种无原则的折衷观点；折衷主义甚至比分裂的极端离真理更远。事实上，在关于马克思主义哲学的当代争论和对立中，一部分缺少深究的见解便含糊地游移在两者之间，或声言在马克思的学说中发现了不可克服的矛盾。这种看法十分典型地出现在罗素（B.Russell）的观点中。他既对历史唯物主义作了纯粹经验主义的解释，认定马克思同浪漫主义丝毫无缘，因而包含着极其重要的真理成分；又断言马克思给他的学说加上了与其见解的基础几乎完全无关的哲学外衣，并包含着一种只能从有神论找到根据的宇宙乐观主义和圣奥古斯丁式的末世论。因此，“马克思的体系是杂采各家的折衷体系，关于这种体系的任何简单说法，几乎必错无疑。”^①

同样，海尔布隆纳在八十年代初甚至以其书名直接表达了他的调和立场。他非常清楚地看到，马克思的学说是我们这个时代根本不可能回避的主题，他也明确地看到了当代关于这一主题的争论和对立：对于马克思的思想遗产，“必须要么表示赞同，要么加以反驳；要么发扬光大，要么全盘抛弃”；这种情况可以概括为“两个极端”，即赞成或者反对；而作者本人的立场和解决方案是：赞成和反对。这个命题是表示，“对待马克思主义除了全盘接受或完全摈弃的态度以外，还有可能采取另一种态度。”^②

对于这种态度，诉诸常识的泛泛而论是得不出结果的；就较为深入的理论问题而言，我们在这里愿意评论一下萨特晚年的《辩证理性批判》。

① 参见罗素：《西方哲学史》，上卷，第447—448页；下卷，第175、337、340、344页。赖辛巴赫的见解与此类似，他一方面把马克思的历史立场说成是经验主义的，另一方面又认定唯物史观对经济预言的狂信乃是黑格尔主义的复活。（《科学哲学的兴起》，第61页）此外，熊彼特持这样一种观点：《资本论》是一部与哲学毫不相干的严谨的经济类的科学著作，而且，用经济来解释历史与哲学上的唯物主义毫不相干。（参见雷蒙·阿隆：《社会学主要思潮》，第154页）。

② 海尔布隆纳：《马克思主义：赞成和反对》，第1、第9—10页。

在这部著作中，萨特声称马克思主义乃是当代思想的“正式骨干”，是当代唯一不可超越的“哲学”，而他的存在主义则是寄生于这一哲学并在其边缘上发展的“思想体系”。然而，马克思主义在今天却患了某种障碍性的贫血症，出现了一个“人学的空场”；萨特由此而引申出了存在主义的“自律性”，亦即存在主义补充马克思主义的绝对必要性。正是在马克思主义仅只“把自己先验地构成绝对知识”的这种“无知”中，存在主义能够获得新生，因为它重新肯定了人的具体性和实在性：“我们同时已经深信，历史唯物主义提供了对历史的唯一合理的解释，而存在主义则仍然是接近现实的唯一的具体道路。”^①

然而必须指出，这种看法隐藏着双重的不彻底性。如果萨特的批判立足于他对马克思本人和“1949年的马克思主义的经院哲学”的区分，^②而他又站在马克思一边的话，那么对所谓“马克思主义经院哲学”的批判就根本引申不出存在主义的“自律性”，而只能引申出马克思本人的立场。如果确实在马克思本人的学说中存在着“人学空场”，那么这种哲学是否同样是一种“被机械论所丑化的唯物主义”？设若是，则这种哲学何以能成为“今天一切思想的正式骨干”？设若不是，则马克思的学说何以需要一种在原则高度上的、具有决定意义的存在主义补充？这种混乱与折衷不过表明，萨特对马克思的历史唯物主义了解得如何片面和有限。萨特只是在两种立场之间纠缠和游移：所谓存在主义“汇入”马克思主义，意味着“存在的理解把自己看作是马克思主义的人学的人的基础”，而当代哲学的基本任务就是“调和马克思和克尔凯郭尔”。^③

因此，对于一个马克思主义者来说，要想真正克服当代争论中的那种

① 参见萨特：《辩证理性批判》，第5—8、15—18、19—24、129、134页。

② 参见F.柯普尔斯顿：《哲学史》，英文本，第9卷，第369页。

③ 参见萨特：《辩证理性批判》，第129页，柳鸣九编：《萨特研究》，第330页。

分裂和对立，只有在完整理解马克思主义哲学世界观的基础之上才是可能的；任何折衷、调和、无原则的嫁接和补充决不可能接近这个目标，而只是愈益远离这个目标。

§ 2 马恩早期著作的当代发现

马恩早期著作的发现，是当代思想界最有意义的理论事件之一。然而对于这种意义的评价和估计，仍然只有在关于马克思主义当代争论的背景中才可能真正作出。

直到 20 世纪初，马克思和恩格斯世界观形成时期的著作还鲜为人知。马克思的博士论文在档案库里搁置了六十多年，甚至恩格斯也只是耳闻有这篇文章。即使是已经发表过的《神圣家族》，也只有为数极少的马克思主义者阅读过。至于恩格斯写于 1844 年以前的著作，几乎可以说，除了马、恩本人之外，根本就没有人知道。此外，包括在这些人们一无所知的遗著中的作品还有：《黑格尔法哲学批判》（1843）、《1844 年经济学-哲学手稿》、《德意志意识形态》（1845—1846）。此外，《莱茵报》和《德法年鉴》本身已成为极其罕见的珍本藏书，所以马克思和恩格斯在这些刊物上发表的论文也几乎已经湮没不彰了。

在这些遗著的发现、整理和出版方面首先做出贡献的，是梅林编辑的三卷本《马克思恩格斯和拉萨尔遗著》（1902 年出版）。这部选集不仅第一次发表了马克思的《博士论文》，而且收入了《评普鲁士最近的书报检查令》，曾经在《莱茵报》上发表的一系列文章，以及马克思发表在《德法年鉴》上的“四人通信”、《论犹太人问题》和《黑格尔法哲学批判导言》。除去这部选集的一些形式上的缺点^①之外，正像梅林在 1907 年所说的那

^① 主要是未收入马克思青年时代的一些论战性文章，对有些论文作了大量删节。此外，还有一些史料鉴别上的错误。

样，由于仍有许多材料尚付阙如，所以马克思思想形成过程的某些问题，“直到现在也很不容易搞清楚”。例如，梅林的名著《马克思传》（1919年出版）在谈到1844年春夏马克思的理论活动时不无惋惜地说，除了卢格的一些零星的记述外，关于马克思这一时期所进行的研究，没有保存下来任何材料。^①

然而无论如何，梅林编辑的这部《遗著》，无论对于马克思主义的具有世界历史意义的传播，还是对于马克思主义思想史的研究来说，都是一项了不起的功绩。正如尼·伊·拉宾在半个多世纪以后满怀深情地记述的那样：“我们这些马克思主义者在20世纪中叶是依靠马克思恩格斯全集来学习马克思主义的，因此很难想象这部遗著的出版对当时那一代人产生了多么巨大的影响。这部书所收的绝大多数著作，不论对普通读者，还是对专家来说，都是新的发现。整整一代马克思主义者都是用这部书来学习的。列宁就是用这部书研究了马克思和恩格斯在1848—1849年革命时期的策略”。^②

马克思和恩格斯的一些更加重要的遗稿的编辑出版，无疑应当特别地归功于以列宁为代表的布尔什维克和苏维埃国家——这样一种伟大的、无私的理论兴趣，在当时确实是无与伦比的。马克思恩格斯列宁研究院做出了惊人的努力，在收集卷帙浩繁的遗著、手稿的辨认、翻译和注释方面取得了巨大的成就。自1927年《马克思恩格斯全集》第一卷国际版（MEGA）问世至1932年，研究院首次发表了马克思的一系列早期著作，其中特别重要的是：《黑格尔法哲学批判》（1843）、《克罗茨纳赫读书笔记》（1843）、《1844年经济学—哲学手稿》、《德意志意识形态》（全文）。此外，

① 参见梅林：《马克思传》，上卷，第99—100页。现在已经有了可靠的材料，表明马克思当时主要在从事《经济学哲学手稿》（1844年4月至8月）的写作。

② 拉宾：《论西方对青年马克思思想的研究》，第29页。

还有《中学作文》、《诗集》、《狂歌》、有关《博士论文》的材料、《柏林读书笔记》(1840—1841)、《中央集权问题》以及《路德是施特劳斯和费尔巴哈的仲裁人》(此文后经考证,乃费尔巴哈所作)。

然而,所谓马恩早期著作的当代发现,决不仅仅是说这几部著作在某月某日出版,它的更深刻的含义在于,这些著作契合着当代所面临的重大问题,重新激动并引发了极其广泛的争论。特别是《1844年经济学-哲学手稿》的发表,不啻是一声霹雳,震动了整个西方思想界。几乎时隔四十年,卢卡奇在回忆初读《手稿》的感想时还说,“当我1930年在莫斯科时,梁赞诺夫给我看了马克思1844年在巴黎写的手稿。你们可以想象我的兴奋心情:读这些手稿,使我与马克思主义的整个关系发生了变化,使我改变了我的哲学观点。”^①

如果说《手稿》的发表仅只是在学理方面具有编纂学意义的话,那么它至多也只能引起卢卡奇的个人兴趣或学院内部的学术兴趣。然而,马克思早期著作的发表从一开始就表明它是具有极其深刻的社会历史意义的。如果联系着我们前面提到的当代争论来看的话,那么与其说早期著作的发表引起了争论,倒毋宁说对这些著作之意义的估价和发现是以时代状况及其争论为背景的:早期著作的发表一方面把一些尖锐的问题进一步突出出来,另一方面也使在背景中的对立和冲突围绕着一个似乎是纯学术的问题而得以展开。

在这里,我们首先强调的一点是,关于马恩早期思想之意义的争论,并不仅仅是由于这些著作的偶然发表而引起的争论,它实际上是当代世界本身的境况以及由之产生的关于马克思主义争论的题中应有之义;如果说,当代世界对于马克思主义之彼此反对的立场也决不仅仅是一个理论问

^① 《卢卡奇自传》,第302页。

题，那么很显然，这种对立立场的更加深刻的根源正在于当代社会生活发展起来或新生产出来的矛盾和对立。

详尽地研究和考察这种矛盾和对立不属于本书的范围（这是一项极有意义然而也是困难得多的工作），在这里只需作这样一种设问，即：如果《1844年经济学哲学手稿》和《德意志意识形态》再晚五十年发表，那么全部争论是不是会整个地、彻底地撤销？毫无疑问，如果是这样的话，那么关于马克思主义的争论将不会也不可能围绕着这两部手稿展开；然而，争论是否围绕着某个主题展开与争论全然不会发生是两回事。我们的观点是，如果马恩的这两部手稿未能在三十年代初发表的话，争论的整个形式将会相当地不同，从而争论的内容也不能不有所改变。但是，争论的性质决不可能整个地不同。因为，争论的核心始终正是当时迫在眉睫的现实中的问题；如果我们仅就西方世界而言的话，那么问题的重心始终正是社会生活的新的内在矛盾，是预感到这种矛盾而又无力真正克服它的那一代知识分子之生存境况的反映。

《历史与阶级意识》在1923年对所谓“物化现象”的那种批判就是一个典型的例证。假定说，在《资本论》中特别地择出“物化”概念并且用以补足马克思早期思想的空缺，可以仅仅是个人的观点或“眼光”的话，那么，这部著作之成为“本世纪最有争议的著作之一”并在西方产生如此巨大的影响，就决不能单纯用个人的“眼光”或洞察力来加以说明。1932年《巴黎手稿》的发表似乎是有有力地印证了卢卡奇的见解，然而就卢卡奇本人而言，《手稿》的发表却令他根本上修正了先前的观点（其主要之点是严格地区分所谓“异化”和“对象化”）。如果说这种修正再一次可以是个人观点或“眼光”的话，那么，西方思想界几乎完全不顾及这种修正并仍激赏其先前观点的情况就再一次表明，这里的问题决不仅仅涉及个人眼光以及关于《手稿》的纯粹学理，而是一个真正与社会生活的内在矛盾与

新的冲突相关的解释学问题。

1927年海德格尔的《存在与时间》问世并很快成了哲学争论的中心之一，同样表明了这种情况。这部著作在某种意义上也可以被概括为“异化问题”。在西方思想界关于卢卡奇和海德格尔的关系——究竟谁影响谁，谁是先驱者——曾有过争论，按照戈尔德曼（L.Goldmann）的说法，《存在与时间》在某种程度上甚至可说是对卢卡奇见解的直接应答。毫无疑问，这种说法仍然可以在一个很长的时间内成为学术界饶有兴趣的争论主题。但是就我们所涉及的那个更加深入的问题而言，回答谁是先驱者并不显得特别紧迫。重要的问题在于：（1）所谓“物化”或“异化”问题在当代世界究竟具有怎样的意义？（2）当代的诸多哲学和“文化批判”如何在哲学上把一种社会历史的异化状况表述为一种永恒的“人类状况”？（3）关于马克思早期思想的理解和争论是怎样同这种背景相关联的？

依照我们对论题的限定，这里不可能完整地并且详细地考察这些问题。然而十分明显，这些问题将有助于我们把马恩早期思想的当代发现同社会历史的背景联系起来，使那些似乎是主观偶然的理解失误、似乎是无谓争论的实际意义凸显出来。因此，比如说，卢卡奇在读到马克思的《巴黎手稿》之后发现，《历史与阶级意识》包含着一个“根本的和严重的错误”，即把“异化”同任何一种形式的对象化混淆起来；然而，正是这种错误对《历史与阶级意识》在西方的成功起了极大的作用。^①如果说，关于马恩早期思想的某种理解是以同样性质的“错误”为前提的话，那么我们前面所提到的那些问题就是要表明，这样的错误并不仅仅是主观的、偶然的或任意的错误，它们包含着某种只有联系着当代生活的矛盾和冲突才能加以揭示的“实际意义”。

^① 参见《卢卡奇自传》，第253—254页。

确实，在《巴黎手稿》和《德意志意识形态》发表的当年（1932年），就有一批西方学者声称他们从早期著作中发现了“真正的马克思”；而在晚近的几十年中，由早期著作引出的“新发现”似乎层出不穷。德曼以《新发现的马克思》为标题的论文断言：1843—1848年是“马克思的成熟的顶点”，而晚期著作却“暴露出他的创作能力的某种衰退和削弱”。德国社会民主党人朗兹胡特和迈耶尔声称《巴黎手稿》是“真正的马克思主义的启示录”，是某种意义上“最重要的著作”和马克思思想发展的“关节点”；而美国哲学家胡克则在《手稿》中看到了“马克思的第二次降世”：“他穿着哲学家和道德家的外衣走出来，宣告关于超越阶级、政党或派别的狭隘界限的人类自由的消息”。^①

随之而来的是出现了一系列对于马克思早期思想的解释方案。这些形形色色的解释方案初看起来似乎是极其混杂的，然而其共同的特点在于，它们都经由一定的当代思潮同社会生活的矛盾相联系，而且它们在理论上往往仓促地撇开马克思思想发展的实际进程而使之纳入其理论立场的强制之中。新黑格尔主义者试图通过马克思的早期著作把马克思描绘成一个始终不渝的“理论上坚定的黑格尔主义者”，并且始终只是在寻找从这个理论向经验现实过渡的途径（麦克默里、朗兹胡特、迈耶尔、邦奈尔、伊波利特、普伦格）。现代存在主义者则力图通过早期著作来实现“马克思和克尔凯郭尔的调和”，并且在把费尔巴哈变成正统存在主义者的同时，使马克思成为现代存在主义的先驱者（蒂尔、波皮茨、列斐弗尔、德曼、萨特、蒂利希）。此外，提出解释并参与争论的还有实证主义者、弗洛伊德主义者、教权主义者、实用主义者和结构主义者等等。最后，心理学派的某些人物（奥托·吕勒、埃·卡尔、施瓦茨希尔德）还试图“从心理学和

^① 参见《西方学者论〈1844年经济学哲学手稿〉》，第3—6页。

医学原则的立场出发”，来发现马克思的某种类型的“神经官能症”、“严重的狂热症”或其他种种的“不良品质”。^①

单单是马克思早期著作的发表所激起的广泛关注和震动便可表明，这里的问题并不像某些采取“鸵鸟政策”的观点所断言的那样，仅仅是一些“纯粹虚假的问题”，或者，仅仅是一些心怀恶意的小人蓄意制造的阴谋。这里的问题恰恰有待于在马克思主义的立场上从理论和现实这两个方面去加以解答。

我们的任务主要是理论方面的，也就是说，对于争论和问题在理论上加以批判的澄清。在这里，理论观点或理论立场的重要性便显现出来了。如果说，社会-政治的分析仍然构成理解的一个深厚背景或基础的话，那么按照马克思的方法，对于各种思想家的评判来说，这样的背景或基础也必须通过思想家所具有的理论观点或理论立场之特殊的形式去加以把握，而不是像那种抹杀一切重要差别的做法一样，使理论观点或理论立场的评判和意义完全消失在社会-政治背景的直接性之中。关于这一点，马克思和恩格斯曾分析过巴尔扎克、席勒、李嘉图等人；而列宁之指摘普列汉诺夫和“马克思主义者们”的庸俗唯物主义观点^②，并不是因为他们的社会政治立场，而是因为他们的理论立场。换句话说，这些马克思主义者的社会政治立场并不直接意味着或预约着他们已真正掌握了唯物辩证法这样一种理论立场。

就理解马克思的早期思想而言，理论立场的重要性还在另一种意义上表现出来。我们在前面提到过普列汉诺夫把马克思的“实践”原则同费尔巴哈的“实践”概念混为一谈，这固然可能在某种程度上是因为他未能读到比如说《德意志意识形态》这样的著作，然而这种理解在更大的程度上

① 参见拉宾：《论西方对青年马克思思想的研究》，第89页。

② 参见列宁：《哲学笔记》，第190—191页。

取决于他的理论立场。因为即使退一步来讲，基本的思想关系也已经在《关于费尔巴哈的提纲》中明确了。

也许梅林比普列汉诺夫幸运一些，他至少读到了《德意志意识形态》的一部分手稿，然而他对这部著作的评价却不高。他写道，“……原稿残留的部分也足以说明，为什么作者本人对于自己的不走运并未感到十分伤心。”梅林对此解释说，“这部著作甚至是比《神圣家族》中最枯燥的部分都更加冗赘烦琐的‘超争论’。此外，虽然这里也有时出现沙漠中的绿洲，但比起《神圣家族》来要少得多。而当辩证法的锋芒在个别地方显现的时候，它也很快就被琐碎的挑剔和咬文嚼字的争论所代替了。”^①如果说这样的评价也仍只是由于梅林未见全部手稿（特别是其中的第一章）的话，那么掌握马克思理论立场的问题似乎就成了一个仅只关乎文献出版的问题，一个仅只取决于某部著作（乃至其某一部分）在某个时日发表的问题了。

因此，问题不仅在于当时文献资料的不足，而且特别在于第二国际后期的一部分理论家中实际存在着的理论立场——恩格斯所批评的“经济决定论”、教条主义倾向，以及特别由列宁所指证的庸俗唯物主义倾向。梅林之不恰当地抬高自然科学的唯物主义和费希特哲学的地位，^②至少在一定的意义上提示了这种理论倾向的危险性；而恩格斯晚年的有关书信，包括1893年致梅林的信也足以表明，恩格斯对于问题的严重性有着充分的估计和警惕。^③因此，真正的重要之点在于：不能充分地评价未发表的《德意志意识形态》的意义，在相当大的程度上是同不能充分理解已发表的《关于费尔巴哈的提纲》的意义相关的；或者确切些说，这种不理解主要取决于一定的理论立场——未能完整地掌握马克思的唯物辩证法。

① 梅林：《马克思传》，上卷，第147—148页。

② 参见梅林：《保卫马克思主义》，第146—150页，第119—120页。

③ 参见《马克思恩格斯选集》，第4卷，第500—504页。

一个更加典型的例子是：《联共（布）党史简明教程》（1938年）的四章二节从《神圣家族》中摘引了一段话来说明马克思的唯物主义观点：“决不可以把思维同那思维着的物质分开。物质是一切变化的主体。”^①然而，这根本就不是马克思本人的观点，而是对霍布斯观点的概括。正是在同一页上，马克思把霍布斯的观点称之为“片面的”、“敌视人的”唯物主义。难道说霍布斯学说之“片面的”、“敌视人的”性质与其唯物主义基础无关吗？难道马克思和霍布斯是同样的一种唯物主义吗？最后，当我们严肃地阐述马克思的唯物主义时，有什么权利利用霍布斯来偷换马克思呢？这里，问题当然决不仅仅是误引（或考证意义上的失误）；问题正在于理解，在于这种理解所赖以建立的理论立场。

如果说，在1932年以前，由于有关马克思主义哲学之形成过程的重要资料还十分缺乏，所以马恩的第一代学生在理论立场上的过错同时也是他们的“不幸”，那么，在最主要的早期著作发表之后、在所谓“形成过程”不再有明显的材料缺漏之后，情形就有了改变，至少在文献资料方面已经比较完善。如果说，马恩早期著作的发表在原先对立的背景中激动和引发了一系列新的争论，西方的学者和意识形态家已经借此而形成了所谓“青年马克思”问题，那么同样很显然，对于这类问题和挑战作出应答就成为我们的一项紧迫的理论任务了。

就理论方面而言，这里的问题主要围绕着“马克思主义哲学的形成”或“马克思主义哲学史”而展开。由于种种原因，我国在这方面的学术研究，特别是联系马恩早期著作而对马克思主义哲学史的研究，主要是在最近十多年中才刚刚起步。对于马恩的早期著作，例如《黑格尔法哲学批

^① 《马克思恩格斯全集》，第2卷，第164页。重点号为笔者所加。引文前还有的几句话是这样的：“无形体的实体也像无形体的物体一样，是一个矛盾。物体、存在、实体是同一种实在的观念。”

判》、《巴黎手稿》和《德意志意识形态》等等，尚未出现比较系统成熟的专门研究；对于马克思主义哲学的形成史，也更多地局限于比较一般的结论上。苏联在这方面的研究起步要早一些，某些专门研究进行得也较细致一些；然而就总体而言，他们在理论观点上的进展，并没有强大到足以克服对手的挑战，有些应答也似乎只是在不涉及真正的问题时才成其为应答的。

依照尼·伊·拉宾的概括，三十年代前后苏联哲学界对于马克思主义哲学之形成的理解是特别地同所谓“三阶段论”相联系的：（1）抽象的黑格尔的自我意识；（2）费尔巴哈的既具体又抽象的人；（3）生活在具有一定的社会经济形态的现实的阶级社会中的现实的人。^①于是，持此理解方案的观点便主张马克思从“一个百分之百的黑格尔主义者”变成了“彻底的费尔巴哈主义者”，而第三个阶段便成为“黑格尔辩证法和费尔巴哈唯物主义的综合”。同时，还出现了一种同样是公式化的对“三阶段论”的反动，这种见解断言马克思从一开始就没有接受黑格尔的立场，费尔巴哈对马克思的发展也根本没有影响，而马克思的理论发展“从一开始就是在新兴无产阶级的决定性影响之下实现的。”^②

至于实际的研究者是否持有此种“百分之一百”的观点，以及这种“百分之一百”的观点究竟刻板僵硬到何种程度，与我们现在的问题无关。值得注意的倒是马·波·米丁对“三阶段论”的反驳：“说马克思在他发展的第一个时期曾经是黑格尔主义者，这是正确的。但是他属于黑格尔左派的最极端的一翼。说马克思和恩格斯在其发展的这个时期是一个无条件的黑格尔主义者，那是不正确的。说马克思从1842—1843年开始在费尔巴哈哲学的影响下变成了唯物主义者，这是正确的。说费尔巴哈的人道主

① 参见拉宾：《论西方对青年马克思思想的研究》，第57页。

② 参见同上书，第56—59页。

义在这个时期对马克思和恩格斯有很大的影响，这也是正确的。但是，说马克思和恩格斯曾经是绝对的反黑格尔主义者，说他们没有对黑格尔哲学及其辩证法的全部成就进行加工，那是不正确的。说马克思和恩格斯在其发展的这个时期是站在费尔巴哈的‘既具体又抽象的人’的观点上，也是错误的”。^①

如果仿照上面的那种句法，我们就应当说：米丁的这种意见完全可以是正确的；然而，如果说这种意见不会隐藏某种肤浅的或折衷的观点，那就是错误的。就实际的研究情况而言，后者的危险性显然更大。因为米丁的这种说法很少能真正体现有助于这种研究的历史原则。例如，即便一个人说出了米丁所认可的全部“正确的”东西（并且反对所有“不正确的”东西），他也完全可能停留在一种十分肤浅的折衷观点中，而对马恩哲学思想的形成完全缺乏真正的理解（如果说不是完全无知的话）。事实上，在很长一段时期内，一部分所谓研究就是在不断地重复——空洞地、缺乏理解地重复——那些“正确的”东西。

拉宾曾比较客观地描述了苏联研究状况的薄弱方面：“战后头十年发表的那些著作的最根本的缺点，是其研究课题在某种程度上都局限在可以说已经成为传统问题的狭隘圈子里。长期以来，研究青年马克思的人们评价积累起来的有关的历史材料，几乎完全是看这些材料在多大程度上有助于解决早在二十和三十年代之交就已经提出来的课题。因此，已经挖掘出来的材料本身所包含的那些新问题却仍然无人过问。”^②

然而必须补充的是，即使仅就学理而言，这种薄弱方面也不只是问题范围的狭窄，而且特别是理论立场和方法论原则上的欠缺。这些研究者很少在他们的研究工作中真正贯彻了马克思的历史方法。他们习惯于对马克

^① 参见拉宾：《论西方对青年马克思思想的研究》，第 61 页。

^② 同上书，第 101 页。

思的某一部作品加以简单的性质判断——如果说某些判断是过分片面僵硬的话，那么另一些判断则变得模棱两可、毫无确定性可言。甚至受到拉宾高度称赞的那些判断也是如此。例如，尤·斯切克洛夫“明确认为”，在马克思《德法年鉴》的论文中，就“已经可以看出唯物主义历史观创立者的未来观点（当然，是其模糊的、萌芽的形式）”。^①然而，除了作者是这样“明确”认为以外，哪一点是明确的呢？这种说法固然是“不错”的，但对于马克思哲学形成时期的任何一部著作恐怕都能适用。难道说在马克思《莱茵报》时期的作品中，就丝毫“看不出”创立者的未来观点吗？此外，这种未来观点的模糊形式究竟模糊到怎样一种程度呢？作为“萌芽”的形式它又处于怎样一种生长阶段呢？

又比如说，阿多拉茨基判断道：在马克思的《黑格尔法哲学批判》中，“唯物主义历史观的各个因素几乎全都有了……但是除此以外，在他那里还有唯心主义观点的残余”。^②这几乎又是一个永远“不错”但却很少真正涉及问题的判断。我们甚至也可以完全“不错”地在爱尔维修、霍尔巴赫、李嘉图、费尔巴哈乃至黑格尔的著作中读到唯物史观的“因素”，然而需要说明的正是确定因素之意义的“总体”。而这样的“总体”是不可能像调配不同浓度的酒精那样用一定数量的唯物主义“因素”附加一定数量的唯心主义“残余”来把握的。

在这里出现的，正是方法论原则的极端重要性。对于马克思早期思想的研究，只有贯彻马克思所确立的历史原则，才有可能真正深入地进行。就这一点而言，我们仍需首先指出列宁的卓识与天才。因为正是列宁在文献资料非常欠缺的情况下，十分明确而完整地提出了马克思主义思想史的问题，并把创始人思想的形成过程作为研究对象确定下来。在反驳

① 转引自拉宾：《论西方对青年马克思思想的研究》，第51页。

② 同上书，第52页。

自由主义民粹派的时候列宁说，历史唯物主义的基本立场正是通过《资本论》而从根本上得到了论证；然而列宁同时又提出了一个进一步的问题。即：“马克思究竟怎样得出这个基本思想呢”？^①如果说在1894年这个问题还提得比较一般的话，那么列宁在往后试图理解这个问题的尝试中，具有重要提示意义的正是关于“两个转变”的说法：马克思的《博士论文》还持有“完全是黑格尔唯心主义的观点”，而在《莱茵报》上的文章已经“可以看出马克思从唯心主义向唯物主义、从革命民主主义向共产主义的转变。”^②

在这里真正重要的乃是过程中的转变这样一种方法论高度的原则。尽管这个提法是如此地简要，但是它对于马克思早期思想的研究来说却是至关重要的。无论如何，列宁在当时的资料条件下对马克思思想形成的各种估价，都可说是在自觉地贯彻这一原则。然而人们后来的研究却很少把关于“转变”的这一思想理解为方法论高度上的原则，而毋宁只是把它看作对《莱茵报》时期马克思作品的一个简单判断，甚至把它推广为一种缺乏理解的“时刻表”。由此而形成的各种各样的简单判断和时刻表固然可以在大多数场合维持其“不错”，^③然而却往往并不是有助于理解或引达理解的。依照这类时刻表所形成的判断仅只专注于“是……”，而并不关心“怎样是……”以及“如何成为……”。但关于“转变”的理解却正在于：当你说出“是……”的时候，必得同时表明“怎样是……”以及“如何成为……”。

由此可见，对于列宁所提示的原则，仍有一个理解问题。否则的话，即令你重复列宁的说法，也可能不是达成理解而只是阻断理解。例如，对

① 《列宁选集》，第1卷，第6页。

② 参见《列宁全集》，第21卷，第59页。

③ 按照黑格尔的看法，“不错”和“真理”是两回事。

于“转变”可以作一种完全是外在的和形式的了解：《博士论文》是唯心主义的，《共产党宣言》是唯物主义的；在此之间的甲著比乙著唯物主义因素更多；而丙著比丁著唯心主义残余更少。然而请问，在这些可以是“不错”的简单判断中，真正的转变究竟在什么地方呢？关于“转变”之理解的要点不仅在于指出要素及其“比例”（如果可以这么说的话），而且特别在于说明这些要素间的内在冲突、关系以及在过程中的特殊性质和发展取向（约言之，要素的“总体”：不只是要素之结构的总体，而且是历史的总体）。因此，列宁关于“两个转变”的原则提示，不仅是说马克思从《博士论文》到《共产党宣言》有一种转变，而且意味着对于其中之每一个要点都必须给予历史的说明，从而使关于转变的理解成为可能，而不是使之成为不可能。那种停留在因素论水平上的关于因素之多少的争论，也许永远也不会停息，因为它不可能在历史原则的高度上来建成一种关于真正的转变或发展的“统摄理解”。

完全外在地赞同“转变”的种种做法，仅只是在单纯的形式上承认发展，而实际上却是使历史原则湮没无闻，使真正的转变或发展（以及关于这种转变或发展的理解）成为不可能。一个总的过程若不为诸发展环节所支持，而仅只为一些孤立片断所支持的话，就不能成其为发展；而那种仅只涉及因素“比例”的简单断言，是不可能使诸多片断成其为发展环节的。尽管你可以断言此著或彼著是“发展环节”，然而决定性的东西正在于你构成断言的实际方法。你完全可以断言，马克思在《德法年鉴》时期的作品高于《莱茵报》时期的作品，但如果你根本无意于说明这个“高于”是什么含义，这个“高于”是如何从内在的矛盾中必然地实现的，那么这个“高于”怎么可能直接意味着发展呢？因此，当我们把列宁关于“转变”的提法作为重要的方法论原则来理解的时候，不只是一般地承认某种转变，而且必须承认使这种转变（和对这种转变的理解）成为可能的

一切东西；不仅要求指明马克思从此处到达彼处，而且要求说明这一“到达”是如何真正实现的；进而言之，不仅要求指证这一行程的“路标”，而且要求描述这一路程的实际“行进”，要求解释每一个决定性“步伐”的前提、动力和取向（用一种比喻的说法，就是要说明这些步伐的前后脚及其动作）——如果我们仅只说步伐有前脚和后脚，而在其重心中取消动作，那么整个行进也就停滞了。

§ 3 方法问题

为了能够简要地说明问题，我们将特别地提及弗洛姆和阿尔都塞的两部著作，以便从中批判地引出我们关于马克思早期思想研究的方法论要点。

弗洛姆发表于1961年的著作《马克思关于人的概念》，在西方思想界流传甚广，至1979年已印行了二十七次。按作者本人的说法，这部著作的意图是希望在人本主义的思想越来越具有普遍意义的情况下，“有助于对马克思哲学的正确理解”。就常识方面而言，这部著作对于消除西方对马克思的某些流行偏见确实起到了一定的作用；然而在哲学理论方面，却很难这么说。弗洛姆试图把马克思主义的中心解释为一种哲学人道主义，并根据这种人道主义来规定社会主义的意义，所以他特别地考察了马克思关于人的概念（人的本性或本质、人的存在、人的异化和人的解放等等）。姑且撇开有关人道主义的各式各样的争论，弗洛姆的批判和议论却很少真正深入到马克思关于人的基本概念——特别是它的历史发展——中去；结果和他所反对的贝尔（D. Bell）一样，缺少深入的探讨和论证，而往往是以一些激动人心的或矫枉过正的断言来构成马克思关于人的概念。

就基本的理论观点而言，弗洛姆一方面和萨特等人一样，把当代马克思主义者的唯物主义划归机械论的唯物主义，以表明自己的立场是维护

“马克思的历史唯物主义”；另一方面又把马克思的哲学称之为一种“精神的存在主义”、“人道主义的存在主义”，把马克思的社会主义理解为一种“预言式的救世主义”。^①虽然我们目前还不可能去触及这类说法的实际内容，但这些提法本身却极富特征地表明，弗洛姆在谈论马克思关于人的概念时，更多地是诉诸一种人道主义的精神感召力，而不是理论上严格和系统的说服力。这样的理论特征作为一种试图超出机械论实证主义思想方法的努力诚然可以是有意义的——就像费尔巴哈那种过火的美文学语言在反对黑格尔理性专制主义时具有某种意义一样，但是，把马克思的人学当作这个“异化时代”及其“怠惰情绪”的解毒剂，却并不直接意味着理论上的深刻性和彻底性。

因此，弗洛姆的论述方法便很像是一种“语录汇编”的东西，其中最主要的方式就是在《巴黎手稿》和《资本论》之间建立一种无差别的、直接的联系。这种“语录归纳法”很少考究马克思关于人的概念的基本含义（特别是其逻辑的和历史的发展），很少对这一概念加以严格的区分和界定（特别是对其历史差别加以区分和界定），并且只是笼统庞杂地使之归入“人本主义传统”、“西方传统的精华”，以使用一种可以追溯到斯宾诺莎、甚至二千五百年前伟大先哲的理想主义来抵制对马克思的机械论丑化。^②

这种语录归纳形式在方法论上的真正要害在于，它实际地取消历史差别意义，使对象整个地归并到直接的一般性之中，并且正是通过这种无差别的一般性而使真正的发展或转变成为不可能。毫无疑问，我们在这里决不是要否认或取消这种一般性，这种一般性在思想史中是存在的，而且也决不是不重要的。然而，正像马克思在谈到“生产一般”时所说的那样，“这个一般，或者说，经过比较而抽出来的共同点，本身就是有许多

① 参见《西方学者论〈1844年经济学哲学手稿〉》，第23、18、22、83—85页。

② 同上书，第75—77页，第15页。

组成部分的、分别有不同规定的东西”；但“构成……发展的恰恰是有别于这一般和共同点的差别”。^①

例如，弗洛姆在引证了《资本论》关于“人的本性”的提法之后说，《资本论》的那段话表明，“青年马克思在《经济学—哲学手稿》中所阐述的人的本质的思想在马克思一生的思想中具有连续性。……马克思以一种更加符合历史变化的形式，在‘人的一般本性’和每个历史时代‘变化了的人的本性’之间的区别中，显然保留了关于人的本质的思想。”^②诚然，在人的本性这个主题上，《手稿》和《资本论》的“连续性”是存在的；然而只要一谈到马克思“保留了”关于人的本质的思想，那么历史地阐明这种连续性和保留就是必要的。在这里真正重要的正是指出历史差别的意义——无论是《手稿》同《资本论》的差别，还是在这一主题上马克思同传统观点的差别。如果说弗洛姆毕竟不是对这种差别毫无意识，那么他的全部议论却几乎完全没有涉及这种差别，而其结论则整个地使差别变得无影无踪了。

另一个典型的例证乃是弗洛姆关于“生产性”和“活动原则”的提法。按照弗洛姆的观点，斯宾诺莎、歌德、黑格尔和马克思的一个共同立场是：“人是自由的和生产性的（Productive）”；所有这些思想家都认为，“人之所以是活生生的，只是因为他是进行生产活动的，是因为他在表现他自己的特殊的人类力量的活动中、在他以这些力量掌握世界的活动中、在他以这些力量掌握世界的活动中掌握了那个处于他自身之外的世界。”^③诚然，这个一般的提法可以是“不错”的，但是，只要我们不想在（比如说）“生产活动”或“人自身”等等概念中陷入最无原则的混淆，那么毫无

^① 参见《马克思恩格斯选集》，第2卷，第88页。

^② 参见《弗洛姆著作精选》，第346—347页。

^③ 参见同上书，第350—351页，重点号为笔者所加。

疑问，我们就必须揭示这一思想的发展，换句话说，表明这一思想在过程之中具有本质重要性的差别。

例如，按照弗洛姆的见解，马克思所理解的人是以“运动原则”为其特征的，而且马克思在谈到这一点时引证了神秘主义哲学家雅各·波墨（Jacob Boehme）的话，“这是很有意思的”。确实，这是很有意思的，但这意思需要说明——特别是对之作出历史的阐明。而弗洛姆却只限于指出，“对运动原则决不能作机械的理解，而应把它理解为是一种趋势，一种创造性的活力、精力；马克思认为，人的激情‘是一个精神饱满地为自己目标而奋斗的人的本质力量’。”^①在这里，理解只有在历史差别的要求自觉出现的前提下才能实现，但是在弗洛姆那里，这一要求却并没有真正出现。对马克思的运动原则〔准确地说来，“活动原则”〕不应作机械的理解，这是完全正确的；但这一原则即便在一个较小的范围内，究竟应当怎样去理解呢？是依照康德、费希特的“纯粹活动”或“活动本身”去理解呢，还是依照谢林的“无限的活动”去理解？是依照黑格尔的“自我活动”去理解呢，还是依照波墨的“Mysterium magnum”〔伟大的神秘〕去理解？如果说我们应当在德国哲学的背景中去理解这一活动原则，那么在这里出现的难道不就是指证这一发展线索的理解要求吗？如果说我们还应当依照马克思本人独特的思想来表述这一活动原则，那么在这里出现的难道不正是要求阐明马克思的“感性活动”原则与“纯粹活动”或“自我活动”的差别乃至对立吗？最后，如果我们不能历史地说明那个对黑格尔理性专制主义之反动的新潮流（无论是施蒂纳，还是费尔巴哈和马克思），难道我们有可能弄清马克思之引证雅各·波墨的“意思”吗？

因此，当弗洛姆的“语录归纳”引导到结论的时候，他的结论真正说

^① 参见《弗洛姆著作精选》，第352页。

来乃是取消掉差别向某种直接的一般性还原，而且这种结论确实也只有在此等直接的、同时也是肤浅的一般性上才能成立。我们在这里除了看到某种传统的无尽“绵延”或吞噬一切差别的一般性之外，看不到任何可以真正称之为发展的东西——无论是马克思本人的思想发展，还是马克思处身其中的那个思想背景的发展。正因为如此，所以当弗洛姆说，马克思的无神论是理性的神秘主义的最高形式，马克思的《手稿》和《资本论》的基本思想没有发生“根本的转变”，马克思的社会主义继承了“先知的救世主义、基督教的千年王国派的理论、十三世纪的托马斯主义、文艺复兴时期的乌托邦主义和十八世纪的启蒙运动的传统”时^①——所有这些说法虽则可以是有某种感召力的，然而在理论上却很少有助于达成真正的理解；而且，这样的论断方式几乎也完全不可能在理论上克服与之对立的见解（例如，马克思是一个“反人道主义者”、“悲观主义者”，《手稿》和《资本论》是“根本对立的”，如此等等），即便这些对立的见解也同样只是基于简单的语录归纳。

造成此种结局的根本原因就在于，弗洛姆在考察马克思关于人的概念时，在方法论上没有引进真正的历史差别，从而使发展原则的贯彻遭到阻滞或成为不可能。在最后专门讨论“马克思思想的连贯性”一章中，弗洛姆所指证的“连贯性”也无能体现真正的发展，因为这种“连贯性”至多也只是单纯的过渡或渐进，并且只是通过简单的语录归纳把属于各个不同时期的概念和观点无原则差别地归并起来（如果说不是无原则地混淆起来的话）。因此，这种方法所达成的所谓“连贯性”，至多也只是得出某些“经过比较而抽出来的共同点”；如果说这种简单的语录归纳对于掌握“本质的差别”是无能为力的话，那么正因为如此，它对于掌握思想史的真正

^① 参见《西方学者论〈1844年经济学哲学手稿〉》，第74、77—78页。

发展就同样是无能为力的。

比较起来，更加精通黑格尔哲学的卢卡奇对此就要敏锐得多。尽管卢卡奇的提问方式与我们不同，但他曾尖锐地拒斥过这种简单的语录归纳法：“那时论述问题，重要的只是找出合适的斯大林语录。‘什么是思想’？有一个德国同志有一次说，‘思想就是语录之间的联系’。”在这种情况下，“对马克思主义在理论上的继续发展最重要的学科政治经济学和哲学几乎完全瘫痪了。……无成效的‘语录学’的危险后果在这里更多地表现在边缘上，即在方法论、世界观基础等的问题上。”^①

应当指出的是，在弗洛姆的著作中所表现出来的那种方法论倾向，并不仅仅是某些个别的、偶然的現象。如果说真正在理论上否认任何历史差别的人毕竟为数极少，那么更多的人则仅只是在口头上承认这种差别（以及由此而构成的发展），而在实际的研究工作中，不是完全取消差别原则，就是不完全地贯彻这一原则。例如，说马克思在他发展的第一个时期曾经是黑格尔主义者，这在某种非常一般的意义上可以是正确的；然而，为了描述和说明马克思思想的发展（比如说，从《博士论文》开始的哲学历程），仅仅掌握这种“黑格尔主义”的一般性就是不够的。于是为了阐明发展，我们便常常见到这样一种说法，即马克思从来就不是一个“无条件的黑格尔主义者”，不是一个“百分之百”的黑格尔主义者。在这种说法中，似乎是出现了一种差别的因素，似乎是要摆脱开那种无差别的一般性，然而真正说来，这种说法也仍然只是在非常一般的意义上“不错”。为了使这种否定的表达变成一种肯定的“实行”，至少必须在某种特殊性上去理解和确定马克思之为黑格尔主义者的特定位置和意义。

然而，在我们所见到的解释（确定位置和意义）中，大多数仅限于指

^① 参见《卢卡奇自传》，第232—233页。

证马克思属于青年黑格尔派，属于“黑格尔左派的最极端的一翼”。这种解释往往在指出这一点之后便再也停滞不前了。似乎只要把马克思的某一作品——例如《博士论文》归诸“青年黑格尔派”这样一种特殊性，便足以指证和说明马克思的思想发展了。确实，在这里出现了差别，出现了“特殊性”；然而，只要这种特殊达不到对象的真正“个别性”，差别原则就不能算是贯彻到底了。因为属于黑格尔左派之最极端一翼的决不仅仅是马克思，比如说还有鲍威尔和科本。为什么同样属于该极端一翼的鲍威尔却和马克思的发展线索非常不同，甚至在《莱茵报》时期便同马克思发生尖锐的冲突乃至决裂呢？由此可见，“青年黑格尔派”这样一种特殊性仍不足以提供真正的发展线索和最终的解答，而这里出现的问题恰好是对象的个别性，是马克思同鲍威尔的差别，是《博士论文》同《福音史批判》的差别，而不是二者之间相对说来比较一般的共同之点。

对于属于“费尔巴哈派”的马克思加以研究，方法论上的要求同样如此。而我们的所有这些说法决不是要完全取消弗洛姆所说的“马克思思想的连贯性”，相反是要使这种“连贯性”表现为真正的发展。但是，只要抽象的共同标记（一般）不通过特殊的方式而接触到对象的个别性，差别的原则就不能贯彻到底；而只要这一原则在中途停滞，我们就不可能把握和描述对象的真正发展。

如果说弗洛姆的著作在方法论上的主要弱点是停留于无差别的一般性上，从而使关于发展的理解成为不可能，那么在这种见解的对面，则矗立着另一个极端。作为对所谓“连贯性”的反动，这一极端把“差别”变成一种“无任何继承关系”的“断裂”——阿尔都塞的《保卫马克思》（1965年）一书，可算是这种观点的典型。

阿尔都塞以“总问题”和“认识论断裂”这两个概念来表达他的思想史方法论。根据这种方法，阿尔都塞认为，广为流传的所谓青年马克思属

于黑格尔派的说法不过是一种神话，因为青年马克思实际上“从来不是黑格尔派，而首先是康德和费希特派，然后是费尔巴哈派”。这意味着在马克思的早期著作中，首先存在着一个康德-费希特类型的“总问题”，尔后则出现为一个费尔巴哈类型的“总问题”。^①这样的说法当然可以是“不错”的，因为它至少提示了马克思的早期思想同康德、费希特和费尔巴哈的至关重要的渊源关系，提示了不同类型的“总问题”之间的本质差别。

然而必须指出，阿尔都塞的这些有意义的提示却是以对马克思思想发展的巨大误解为前提的。可以毫不夸张地说，黑格尔的意义在这里完全陷入了黑暗之中，马克思同黑格尔之间发展起来的对立被凝固为一种“恶的”、无限的距离；这种距离不仅使“第一阶段”和“第二阶段”、以及第二阶段同往后阶段的联结消失得无影无踪，而且使马克思思想发展之各阶段本身的意义也发生了变质。也许，使阿尔都塞感到遗憾的是，即使在这种“总问题”的强制中，他也不得不承认“例外”：至少有两个重要的例外恐怕是深受黑格尔总问题影响的，即马克思这一时期的开端（《博士论文》）和尾声（《巴黎手稿》）。阿尔都塞根本没有去理解这些“例外”的真正重要的意义，而且，根据他的总问题概念也只是把它们仅仅作为例外打发掉。

但是，就较后的那个发展阶段而言，既然马克思一开始仅仅处在费尔巴哈的总问题之中，那么《手稿》中费尔巴哈和黑格尔的综合就成了一种“奇妙转变”——照此看来，马克思在1844年对费尔巴哈立场的坚决承诺（《手稿》和《神圣家族》）和1845年春天的突如其来的全面批判（《关于费尔巴哈的提纲》）也只能是这种“奇妙转变”：在马克思“认识论断裂”发生的前夕，他“破天荒的”求助于黑格尔，从而产生了一种“奇迹般

^① 参见阿尔都塞：《保卫马克思》，第192—196页。

的”理论“逆反应”。^①

使我们感到惊奇的并不是马克思向黑格尔求助，而是马克思何以“破天荒的”向黑格尔求助，并且这种求助何以会产生出“奇迹般的”理论逆反应。使我们尤其感到惊奇的是，阿尔都塞的总问题概念何以要求“破天荒的”和“奇迹般的”东西。如果说马克思向黑格尔的求助是破天荒的和奇迹般的，那么马克思何以不破天荒的和奇迹般地求助于任何一个他偶然遇到的其他哲学家？即便在这里有人要说马克思向神秘主义大师艾克哈特或禅宗佛教求助，那么其论断方式至多也就是诉诸“破天荒的”和“奇迹般的”东西。如果说在马克思向黑格尔的“求助”中毕竟包含着某种可以理解 and 应当说明的必然的东西，那么这种求助何以是破天荒的和奇迹般的呢？

这里当然决不仅仅涉及比喻性的说法或用词，而是涉及整个方法论的实质。问题恰好在于，阿尔都塞若不求助于“奇迹般的”东西，根本就不可能在“认识论断裂”的两端、亦即在两种完全异质的总问题之间找到任何有意义的联结。如果说，弗洛姆的方法乃使马克思思想的“连贯性”变成一种无本质差别的一般性，使马克思后来的观点预成于前此的观点（乃至更加遥远的传统）中，那么阿尔都塞的方法就是使马克思思想的“断裂”变成一种无任何连贯性、“没有任何继承关系”的个别性，使马克思后来的观点完全分离隔绝于前此的观点，从而使二者之间保持无限遥远的距离。不难理解，当这种间隔真的变成“彼岸”，那么我们也确实只有借助于“奇迹般的”东西来了解马克思思想的“奇妙转变”了。

阿尔都塞说，马克思在1845年以前对黑格尔的批判，就理论原则而言不过是费尔巴哈对黑格尔批判的“重复、说明、发挥和引申”，即便马

^① 参见阿尔都塞：《保卫马克思》，第12—20页。

克思是以“自己的名义重复了费尔巴哈对黑格尔的批判”。虽然马克思思考的主题超出了费尔巴哈直接关心的范围，但两人的“理论格局”和“理论总问题”却是一样的。因此，例如马克思的《论犹太人问题》和《黑格尔法哲学批判》，只有在费尔巴哈总问题的背景下，才能够被理解。^①是的，一般说来确实如此。然而，如果我们仅仅把这些著作放置在费尔巴哈的“总问题”之中，它们——特别是保持在它们中间的转变和发展——就能够得到充分而完备的理解吗？阿尔都塞通过这个总问题的还原不过是要我们承认：马克思在这些著作中所说的东西无非是“费尔巴哈还没有说过但可能会说的那些思想”，马克思所研究的新对象也是“从费尔巴哈的理论前提出发而被思考的”，马克思的这些著作并没有“使费尔巴哈的理论前提发生了动摇”，也没有“使它们变成了毫无意义的空话”。于是我们便看到了费尔巴哈人本学总问题的各种“化身”：《基督教的本质》是这种人本学的宗教的总问题；《论犹太人问题》是它的政治的总问题；而《巴黎手稿》则是它的历史和经济的总问题（这部著作不算是“例外”了?!）。^②

真正说来，这种总问题的还原实际上就是所谓“断裂”的反面、总问题之间绝对差别或绝对异质性的反面；也就是我们在弗洛姆的方法论倾向中所见到的那种无差别的一般性。而这一反面之所以出现，就是因为“断裂”不可能真正克服绵延的“连贯性”；所以阿尔都塞的方法便陷入了一种二律背反，亦即从总问题之间绝对异质性的顶峰一下子跌入总问题内部的无差别性或绝对齐一性；而使这种二律背反得以调和的便只能是某种“奇迹般的”东西了。

因此，在这种总问题的还原中，正如我们在弗洛姆的那种倾向中所见到的情形一样，马克思本人的意义消失得无影无踪了，特别是马克思思想

① 参见阿尔都塞：《保卫马克思》，第18—23页。

② 参见同上书，第37—50页。

的过程和发展完全陷入了黑暗之中。《论犹太人问题》或《巴黎手稿》不过是费尔巴哈人本学的一个传声筒，在费尔巴哈意识形态的全面操纵下宣说总问题的各种演绎。更加重要的是，费尔巴哈的总问题本身被压缩和凝固在一个僵硬的结构平面上，而且（借用当代哲学的术语来说），这个平面具有“无限的致密性”，在它中间没有任何一点“空无”可以同其他的总问题接近、过渡和联结起来。然而，真正的问题恰恰就在于：完完全全属于费尔巴哈总问题的马克思如何可能“清算”自己的信仰，如何可能采纳一个新的“总问题”（正像完完全全属于康德-费希特总问题的马克思如何可能进入到费尔巴哈的总问题之中一样）？为什么同样属于、而且更加纯粹地属于这个总问题的费尔巴哈本人却没有采纳一个新的总问题？最后，还可以问一下：是不是仅仅由于马克思把费尔巴哈的原则应用于某个新领域就在这个总问题内部制造了裂缝？阿尔都塞完全正当地否认了这一点；因为如果单纯的研究对象或研究领域就能在总问题中制造裂缝从而引导到新的总问题，那么“断裂”就变成了一个纯粹属于个人兴趣的问题了。但是，真正的问题仍然没有解决，这个总问题还是这个总问题；我们一点也看不出，如果不借助于“破天荒的”和“奇迹般的”东西，如何实现从此一总问题向彼一总问题的“拼命跃进”。

这种奇迹般的“跃进”就是阿尔都塞所谓的“认识论断裂”。依据这个概念，阿尔都塞正确地指出了例如《巴黎手稿》和《德意志意识形态》的重要差别，特别是二者之主导概念的具有原则高度的差别：前者的理论体系依据于“人的本质、异化、异化劳动”这三个基本概念，而后者作为一种新的理论体系则建立在生产方式、生产关系和生产力“这三个崭新概念的基础之上”。^①

^① 参见阿尔都塞：《保卫马克思》，第221页。

但是，这个概念的大转换究竟使新体系新到什么程度呢？新到“断裂”的程度。这“断裂”的含义有二，其一是继承关系的彻底取消：“在马克思的概念体系和马克思前的概念体系之间，不存在继承的关系（即使古典政治经济学的情况也是如此）。我们把这种无继承关系、这种理论差别、这种辩证的‘飞跃’叫做‘认识论断裂’和‘决裂’。”^①这确实可以叫做“断裂”，但要把它叫做“辩证的飞跃”，我们却颇感踌躇，因为无论在黑格尔还是在马克思的意义上，这种“飞跃”究竟在什么地方是辩证的呢？也许是因为这个“断裂”毕竟有一个反面，即总问题内部的绝对无差别：就像马克思“整个地”、“一下子”接受费尔巴哈的总问题一样，《巴黎手稿》“原封不动地把政治经济学接受了下来，丝毫没有触动政治经济学的各个概念的内容和体系。”^②如果有谁愿意把这样理解的“飞跃”——它的前提是总问题内部的绝对无差别和总问题之间的绝对差别——看作是辩证的，那么我们对此只能感到惊奇。

“断裂”的第二层含义因此就是一种突然性，一种灵感般的、启示般的、醍醐灌顶般的或手枪发射般的“突如其来”。阿尔都塞说，从《德意志意识形态》开始，出现了一个空前的和不可逆转的事件，这个事件可以被称作是历史大陆在科学理论中的“突然出现”。至于这种“突然性”，就是“某些科学家引证帕斯卡的话，说他们经过‘漫漫长夜’的摸索而达到‘豁然开朗’的一天的意思。”^③然而无论如何，帕斯卡由“豁然开朗”赋予漫漫长夜的“摸索”以如此丰富和重要的意义，而阿尔都塞对总问题的还

① 参见阿尔都塞：《保卫马克思》，第261页。

② 参见同上书，第132—133页。阿尔都塞的这个说法是完全牵强的和错误的，他甚至根本不想去认真估价恩格斯的《大纲》和马克思的《手稿》在实现对政治经济学的批判过程中的意义，而只是力图以这种简单的断言来虚构“断裂”的神话。我们在以下讨论这两部著作的地方还要涉及这一问题。

③ 参见同上书，第224页。

原哪怕些微地给出过这种意义吗？无论是马克思的《论犹太人问题》，还是《黑格尔法哲学批判》或《巴黎手稿》，都不过是费尔巴哈总问题之停滞的诸多表面。这情形不像是在黑暗中摸索前行，而是在黑暗中停顿滞留，把自己封闭并且硬化在这个黑暗之中。突然有一天，其中的一位斗士“破天荒地”、“奇迹般地”向这个黑暗的彼岸求救（另一个黑暗），结果却争得了一个在所有黑暗之彼岸的光明，纯粹的光明，与任何一个黑暗都“没有继承关系”的光明。这样的“认识论断裂”，如果不借助于唯灵论的天启或其他的某种“直接知识”，究竟是如何可能的呢？确实，我们在所谓“历史大陆在科学理论中突然出现”的说法中，除了见到一些“空前的”、“不可逆转的”、“突然出现”等耸人听闻的字眼外，恐怕很难学到什么真正有助于理解的东西。^①

我们并不想把阿尔都塞关于“断裂”的说法“贬低到等于零”，因为它至少对于那种无本质差别的“连贯性”来说是一种解毒剂；然而问题恰恰在于阿尔都塞本人要把“黑格尔的逻辑精神”贬低到等于零——不止是零，而且是“害人不浅”的纯粹幻觉。尽管阿尔都塞似乎要把黑格尔当死狗来打，把他的理论称作“假理论”，我们却仍然愿意指出阿尔都塞所谓“总问题”——“断裂”的某种合理性，因为这种合理性真正说来不过是黑格尔“逻辑精神”——虽则只是其片断——的合理性。

阿尔都塞以他的总问题概念，尖锐而且不无成效地批驳了肤浅的“分析目的论”的思想史方法。他说，在某些批评家制造出“两个马克思”的对立时，另一些人则坚决采取了相反的立场，他们把马克思同他的青年时期调和起来。这种调和或者采取“源泉论”的形式，或者采取“提前论”的形式；前者主张由起源去衡量发展，后者则认为终结规定着阶段和过程

^① 阿尔都塞在1972年的《自我批评材料》中承认说，所谓“知识论断裂”，实际上是一种“简单的思辨理性主义对立”。（《保卫马克思》，第219页）。

的意义。二者之共同的理论前提是：（1）分析性前提——可以把任何思想结构或理论体系拆散并还原为各自的组成部分；（2）目的论前提——它把先前的观念交给后来的观念所确定的真理性标准（“历史的秘密法庭”）去作出判决；（3）第三个前提——作为前两个前提的基础，它把观念的历史看作自己的组成部分，“观念世界本身就是观念自身的认识原则”。^①应当说，阿尔都塞的这一批判是有一定意义的，它作为对某种整体性或整体意义（结构方面的，但决不是历史方面的）的维护，确实打击了某些肤浅的形式主义或折衷主义的观点——这种观点只是把青年马克思的思想拆散并分解为各种“成分”：唯物的和唯心的、黑格尔的和费尔巴哈的、思辨的和现实的、彻底的和不彻底的，如此等等，并且始终外在地停留于这种成分之疏远的抽象性上。

但是这一点并不能证明阿尔都塞的立场就其整体来说就是正确的。而且，被批判的三个前提并不是在一切场合都有必然的关联，也不是在一切场合都是毫无意义的幻想形式。尽管它们确实一再出现在肤浅的、形式主义的思想史家那里，但要把“分析目的论”的原罪纯全归咎于黑格尔，却是没有根据的。就第一个前提而言，如果说有一位哲学家曾经最坚决最始终一贯地反对把整体肢解粉碎为它的断片，那么这位哲学家就是黑格尔；进而言之，分析性的前提只有在它把拆散整体看成是最终目的、并且仅仅停留在分离隔绝的断片上，才是导致“荒唐结果”的不合理的东西。然而，只要理解试图超出浑沌的关于整体的表象，分析就是绝对必要的。可以设想一下，如果阿尔都塞不是借助于分析，他是否有可能在一方面把马克思《莱茵报》以前的作品归入康德-费希特的总问题，在另一方面把马克思《德法年鉴》时期的作品归入费尔巴哈的总问题？

就第二个前提而言，目的论在沃尔夫的那种粗陋的形式中，以及在黑

① 参见阿尔都塞：《保卫马克思》，第35—41页。

格尔历史哲学的“辩神论”的形式中，当然是荒谬的和不合理的。然而这决不意味着任何一种关于目的的理解形式都应当被取消，也决不意味着思想史研究中的任何一种“前进”或“逆溯”都是非法的。例如，当马克思把“人体解剖是猴体解剖的钥匙”作为方法论的要求提示出来时，是否因为“人体”是“猴体”的“未来完成式”，从而这把钥匙就是幻想形式呢？这里有什么东西可以被看作是“历史的秘密法庭”或与神学目的论有关的东西呢？阿尔都塞同样可以设想一下，如果他完全不根据费尔巴哈总问题中的马克思，他是否有可能对康德-费希特总问题中的马克思做出有意义（特别是关于思想之发展方面的意义）的判断？而且，如果他根本不了解、不依据“认识论断裂”后的马克思，他有什么权利把马克思在这一界限前的理论叫做“意识形态”，而把这一界限后的理论叫做“科学”呢？难道对“意识形态”的判决不正是根据“未来完成式”的“科学”作出的吗？

至于最后一个前提，也许可以称之为唯心论的或思辨唯心论的前提。当它把观念世界本身看作是观念自身的认识原则、把历史上发生的一切归结为“观念历史的产物”时，这种幻想形式无疑应当受到最坚决的批判。但是这种批判决不是使作为过程的思想史完全归于消失；相反，它要为思想或观念的递嬗演变找到一个现实的基础，从而在这个基础上使思想史过程得到合理的、批判的理解。任何一种思想、意识或观念，不仅植根于人类生活的现实基础之中，而且具有自身的形式和逻辑。^①如果完全取消意

^① 恩格斯说，“……一方面是经济运动，另一方面是追求尽可能多的独立性并且一经产生也就有了自己的运动的新的政治权力。”又比如，“在现代国家中，法不仅必须适应于总的经济状况，不仅必须是它的表现，而且还必须是“不因内在矛盾而自己推翻自己的内部和谐一致的表现”。在致梅林的信中，恩格斯说，“我们最初是把重点放在从作为基础的经济事实中探索出政治观念、法权观念和其他思想观念以及由这些观念所制约的行动，而当时是应当这样做的。但是我们这样做的时候为了内容而忽略了形式方面，即这些观念是由什么样的方式和方法产生的。”（《马克思恩格斯选集》，第4卷，第482、483、500页）。

识自身的形式和发展逻辑，那么确实任何人都不会由于把它们独立化或实体化而陷入唯心主义的幻觉，但同时任何一种意识形式，从而意识本身就统统化为乌有了。

由此可见，阿尔都塞的批判在一定的意义上确实包含着合理的成分。但是当他把这些前提不分青红皂白地归之于思辨唯心论的“幻想形式”并且把“黑格尔的辩证法”当死狗来打的时候，他不过使自己陷入同样的“幻想形式”之中。这一点在所谓总问题之间的“断裂”中表现得最为明显。为了反对“分析目的论”之肢解马克思的著作（使其“整体意义”消失），阿尔都塞诉诸“总问题”；为了抵制“分析目的论”的那种无原则差别的“连贯性”，阿尔都塞诉诸“认识论断裂”。但是，难道说由于“意识形态”和“科学”（作为“断裂”的两端）被区分得如此斩钉截铁就不可能隐藏着肤浅的理解吗？我们不是在分离隔绝的总问题之间只看到一种无情的、“无继承关系的”断裂，并且在这“断裂”中只看到奇迹般的手枪发射吗？

既然建立在社会存在基础之上的全部意识具有自身的形式和逻辑，那么思想史难道在一方面不是现实的社会内容依据这种形式之合乎逻辑的发展吗？恩格斯说，现代社会主义“和任何新的学说一样，它必须首先从已有的思想材料出发，虽然它的根源深藏在物质的经济的事实中”。^①马克思说，在考察社会变革时，必须时刻区分“意识形态的形式”和“生产的经济条件方面所发生的物质的、可以用自然科学的精确性指明的变革”。^②——这些说法不仅指证了意识、思想或观念的最终根源，而且提示了掌握意识特殊形式的必要性。在揭示出思想观念的现实基础之后，使这些现实的内容在特定的意识形式中得到表现，在特定的思想家的活动中得

① 《马克思恩格斯选集》，第3卷，第404页。

② 参见同上书，第2卷，第83页。

到展开，对于思想史的研究来说，具有至关重要的意义。如果有谁能够完全不考虑思想本身的形式和逻辑，并且仅仅根据 1845 年的历史事实而向我们直接指证马克思的“认识论断裂”，那么我们将非常愿意承认，黑格尔的“逻辑精神”^①确实已经是一条“死狗”了。

由于阿尔都塞的“总问题”-“断裂”不仅不是“思想整体”的发展，而且恰恰是发展原则的实际取消，所以，当他试图用无继承关系的“飞跃”或“灾变”来冒充发展时，只可能求助于奇迹。他告诫我们不要使用“超过”（“扬弃”）一词，并建议代之以“发现”一词，因为“扬弃”正是黑格尔逻辑精神之害人不浅的陷阱。^②但是，在合理地被理解的发展原则中，所谓“发现”难道可能和“扬弃”具有相当不同的意义吗？阿尔都塞通过“发现”这个词难道不是试图更加富有表现力地把发展变成一种奇迹般的手枪发射吗？然而，即使手枪发射也不是真正的奇迹；只要阿尔都塞不愿意完全借助于奇迹来解释马克思的思想发展，他也仍然必须在自己的手枪中逐渐地填满火药，并且加进“逻辑精神”的膛线。

为了缓解手枪发射的奇迹性，阿尔都塞不得不开始退却。他承认马克思的思想“事实确实有一个开端”；在另一处，阿尔都塞又承认，“青年马克思的确在向着马克思主义发展”。然而，“这要以马克思努力发掘自己的老根为代价，要以对德国历史所灌输给他的种种幻觉作英勇战斗为代价，要以全神贯注地发现被这些幻觉所掩盖的现实为代价。”^③这一切都说得很好；不过我们仍有一种疑虑，那些被尖锐地指示出来的“代价”，究竟是意味着青年马克思“向着……发展”呢，还是发展的实际取消呢？所谓

① 对于黑格尔的“逻辑精神”，马克思在《政治经济学批判导言》和《资本论》第一卷的第二版跋中，曾经有过精当的判断和深刻的评论，可惜阿尔都塞把这一切都置之脑后。

② 参见阿尔都塞：《保卫马克思》，第 62 页。

③ 参见同上书，第 64 页。

“老根”究竟是应当被一刀切除的毒瘤呢，还是可能的“新枝”赖以生长的基质呢？德国历史灌输给马克思的“种种幻觉”难道仅仅是单纯的幻觉吗？如果说幻觉只能是幻觉的话，那么德国历史难道仅仅灌输给青年马克思以幻觉吗？进而言之，这里所谓“努力发掘”、“英勇战斗”、“全神贯注地发掘”等等努力及其可能性从何而来呢？是从这种幻觉而来呢，还是从某种不是幻觉但却是“奇迹般的”东西而来？

无论阿尔都塞做得多么巧妙，凡是在他试图真正说明“断裂”（而不是诉诸奇迹）的地方，都逃避不了偷运黑格尔“逻辑精神”的嫌疑。为了使手枪发射不至成为真正的奇迹，他只能大踏步地退却；而为了使退却不至成为真正的逃跑，他又在马克思的思想进程中安排了一种所谓“路标”的中间地带——《关于费尔巴哈的提纲》就是这个“路标”。

然而真正说来，这个“路标”只能是阿尔都塞的退却，是使奇迹般的“断裂”得到非奇迹的说明。于是我们看到，在阿尔都塞那里，他一方面为了使手枪发射实际上成为可能，提前做好了发射的一切准备——火药、标靶、“逻辑精神”的膛线；另一方面为了使断裂“突如其来地”、“奇迹般地”发生，他把移后的手枪发射说成是一次真正的“走火”——火药不知是谁装填的或者根本没有装填过，标靶从来没有被“未来完成式”地设置过，而“逻辑精神”的膛线乃是一种纯粹的幻想。这种矛盾使得阿尔都塞赋予《关于费尔巴哈的提纲》以一种稀奇古怪的、但终究是发展环节的意义——《提纲》是非奇迹的奇迹、非断裂的断裂的隐身之处：它被压缩成一个没有厚度的平面，并在这个平面上偷偷安好了将会“瞬间爆炸”的对立面——一种变质的“意识形态”和一种未完成的“科学”趋向。这种奇特的矛盾状况在阿尔都塞解释《提纲》的社会概念时，表现得最为明显。

按照阿尔都塞的说法，《提纲》的第六条是说，非抽象的“人”是

“一切社会关系的总和”；但是，“如果把这句话当做完整的定义单从字面上去解释，它却说明不了任何问题。……这句绕弯子的话立即显现出人的概念与人的定义（社会关系的总和）之间的不相符合。”为什么这样说呢？因为“对具体的人（实在的人）的认识，即对社会关系总和的认识，只是在摆脱人的概念……的一切理论帮助的条件下才成为可能。从科学的角度看，人这个概念是无用的，这并非因为它的抽象，而是因为它的非科学。”^①

然而，我们从这个理由中丝毫看不出马克思的“定义”为什么“说明不了任何问题”；而且我们不明白，为什么要让我们把这句话“当做完整的定义单从字面上去解释”。无论什么样的简单命题，能够成为具体的解释之最终完成的定义吗？无论哪一个单从字面上去解释的定义，难道可能说明任何一个问题吗？或许理由应该是这样的：马克思的命题仍然以“人”或“人的本质”作为主词，而“人这个概念是无用的”，因为它是不科学的。但是，阿尔都塞应当自问，当他说“对具体的人（实在的人）的认识”即是“对社会关系总和的认识”时，难道不是以人作为主词的吗？所谓“具体的人（实在的人）”和马克思那个命题中的“非抽象的‘人’”有什么原则不同呢？是不是因为马克思所说的那个非抽象的“人”（在引号中）仍然是抽象的呢？即使在最一般的意义上，具体的人如果不是抽象的“人”的反面，即非抽象的人，又能是什么意思呢？阿尔都塞自鸣得意的“具体的人”，难道不正是通过“非抽象”这个否定而脱掉引号的吗？

使我们感到惊奇的不仅是马克思的命题“说明不了任何问题”，而且是“这句绕弯子的话立即显现出人的概念与人的定义（社会关系的总和）

^① 参见阿尔都塞：《保卫马克思》，第212—215页。

之间的不相符合”。诚然，所谓“不相符合”是说得非常婉转的，但是，对于阿尔都塞来说，“立即显现”出来的东西，仍然是我们难以索解的。马克思的这句话在哪里以及在什么意义上是“绕弯子”呢？一个命题应当怎样说才不是绕弯子呢？是不是应当说：人是人；或者，社会关系是一切社会关系的总和？也许后一种说法是正确的，因为它拒绝使“不科学的”因而是“无用的”人的概念得以出现。进而言之，在一个命题中出现的“人的概念”和“人的定义”怎么可能是不相符合的呢？难道这个概念不正是通过这个定义才被说出来的吗？即使我（作为理论家，而不是作为文学家）说“人是动物”，或者“人是植物”，或者“人是机器”，或者“人是上帝（或魔鬼）”，然而不管我怎么讲，在任何一个命题中，人的概念和人的定义怎么会是不相符合的呢？在这里，似乎只是阿尔都塞在以其独断专行来指挥马克思说话：当马克思刚刚说出“人的本质……”这四个字的时候，他便大喝一声“停下”！并且告诉我们说，看看，这就是意识形态，是不科学的、无用的人的概念；当马克思得到允许继续说出“……一切社会关系的总和”时，他再转身告诉我们，嗯，这个定义很有意思，这是具体的和实在的要求；不过它同“人的概念”是不相符合的，不过这种不相符合毕竟也有一种“实际意义”。

撇开阿尔都塞在关于“人”、“社会关系”等等具体问题上的观点不谈，他在这里所陷入的矛盾和困窘在很大程度上来自其思想史方法论的片面性。这种方法论在要求遏制无差别的“连贯性”时指证并强调了本质差别的重要性，然而它在强调差别时却使之变成为一种无继承关系的“断裂”，变成为一种奇迹般的“跃进”。因此，这种方法论倾向没有也不可能真正提供关于马克思早期思想之“转变”或“发展”的理解，毋宁说，它和那种仅只看见“连贯性”的方法论倾向一样，使思想史研究中的发展原则或历史原则趋于瓦解。从而，无继承关系的“断裂”和无原则差别的

“连贯性”正面对立着，它们都不是在克服对方的意义上成就为真理，而仅只是在彼此的对立中表现出片断的合理性。

因此，对于马克思早期思想的研究而言，我们在方法论上的根本要求就是重新恢复和强调“发展”这一原则，并且依照这一原则来描述和指证青年马克思的实际思想进程，亦即描述和指证这一思想进程所实现的历史“转变”。基于这一立场，我们既反对阿尔都塞的那种方法论倾向，同时也反对弗洛姆的那种方法论倾向。因为前者仅只看到概念群的固定的原则差别，并使这种差别成为绝对的界限，而没有去发现不同概念之间的历史联系以及由于这种联系而产生的深刻意义；至于后者，则把发展变成单纯的过渡和渐进，通过简单的语录归纳把属于各个不同阶段思想和观点无原则地混淆起来，甚至借助于粗陋的还原把一切都归并到无差别的一般性（“共同标记”）之中。

作为对这一基本立场的补充，还需特别地指出两点。第一，作为思想史研究的“发展”原则，必须在研究过程中真正贯彻到底。不消说，这里所谓的发展原则，乃指马克思所确立的发展原则，因而是以历史唯物主义为前提的；同样不消说，这一原则若停留于研究的任何一个中点而未真正深入于对象，它就不能算是被贯彻到底。就马克思的早期思想而言，“转变”和“发展”虽然大体上得到每个研究者的赞同，但却未必在具体的研究和当代争论中得到正确而有力的贯彻。如果我们仅只承认（比如说）从1841年到1848年马克思的思想有一个转变，而在其中的任何一个阶段或对象中（比如说，《莱茵报》时期，或者，《论犹太人问题》等等）未能使真正的转变成为可能从而描述这一转变，那么，所谓“发展”也就在实际被取消了。

第二，在马克思早期思想的研究中，“发展”或“转变”必须在比较确定的概念形式上得到具体的规定和历史的阐明。因为思想史之直接的、

基本的对象乃是概念，正像“不可言说”的内心冲动若不采取语言的形式，便不能成为语言学的直接对象一样。如果说大多数研究者赞同在这一研究中采纳“发展”原则，并主张把发展理解为过渡和中断的结合，那么我们往往会发现，这种结合却经常只是在理论上被含糊地承认，而在实际场合又变为简单的附会与外在的混合。过程本身由于没有在概念的形式上得到准确的历史规定，因而仍然是无确定性的，仍然是缺乏理解甚至阻断理解的。所以，关于马克思思想“转变”的意见众说纷纭，而其中最高的机巧就是在这个进程中划出很长的一个时段，然后用某些“开始转变”、“正在转变”、“接近成熟”……等等模棱两可的说法来回避问题。

可以举一个例子来说明这种概念形式的历史规定在理解上的重要性，特别是在贯彻思想史研究之发展原则中的重要性。例如，在关于“异化”问题的争论中，尽管对立的见解泾渭分明，但这个概念的性质和意义却往往是模糊不清的。一个简单的事实是：《巴黎手稿》以后，马克思在公开发表的著作中，很少再使用这个概念，而在一些准备性的、不拟公开发表的手稿中却又较多地、时常地出现。^① 为了理解这个事实，若仅根据马克思使用这个概念的统计学频度，我们能得出什么有意义的结论来呢？在对立的争论中，有些人主张，这个概念不过是某种旧哲学的遗迹而在真正的马克思主义学说中没有根本的重要性；另一些人断言，这个概念几乎是马克思全部学说的根本、泉源、隐秘的中心；而较为温和执中的观点则认为，虽然马克思后来不再经常使用这一概念，但它在理论过程中意义重大，其“原则”或“精神”仍始终不渝地保留在后来的学说中。姑且假定最后一种见解较为合理，我们仍然要问：这种“原则”或“精神”究竟是什么？它的意义应该如何被准确地规定？它后来具有什么样的概念形式，

① 比较明显的例证是，在《资本论》中“异化”概念很少出现，而马克思写作《资本论》的草稿却经常使用这一概念。

以及这种概念形式在学说体系中的真正位置在什么地方？是否出现了这样一种情况，来自于这个概念的一个新的、被改变被充实了的更高的概念出现了并且取代了它，从而使这个先前的概念在理论表述上成为不必要的？如果是这样的话，那个（或那些）新概念又是什么？它在哪些方面不同于原先的概念，抑或修正了它并且充实了它？进而言之，这个被修正和充实的部分又是从什么地方发源，根据什么条件而得以明确和巩固的？

显而易见，所有这些问题的解答已不再仅仅牵涉一般的方法论原则，而且还特别地牵涉“发展”原则在具体研究过程中的“实行”，牵涉这一原则之实际地深入于对象之中。既然我们的研究对象乃是马克思的早期思想，那么我们的方法论原则所要求的便是揭示这一思想的实际进程——它的“转变”和“发展”。如果说我们前面的那些否定性的批评意见毕竟也包含着某种肯定性要求的话，那么这种方法论上的要求便可简要地概括为：在逻辑和历史的双重向度中，描述马克思早期思想的发展；换句话说，在理论之主导概念及其内在关联的问题结构中，经常不断地指证出每一基本概念的逻辑-历史规定——它的理论来源、它的发生和发展，以及它向更高概念的必然过渡。本书的任务就是由此来制订方向的。

也许，我们关于马克思早期思想的描述和讨论很难完善地达到这一要求，但我们仍然愿望把这个初步尝试看作是一次“探险”，看作是一种在思想史中检审方法的考验。

第一章

“自我意识”和“思有同一”

“自我意识”和“思有同一”之为本章的标题，包含三个层次的涵义。第一，它们是德国古典哲学的主导原则，从而构成这一哲学发展的基本主题。第二，它们被用来描述黑格尔哲学的解体，从而构成黑格尔派内部分裂的主题。第三，它们是马克思最初哲学立场的思考重点，从而构成马克思理论起点之内在矛盾的主题。

§1 德国古典哲学背景

马克思最初的理论训练和学术活动植根于德国古典哲学的背景中，并通过这一背景而逐渐表现出来——关于这一点，恐怕是没有争议的。就我们所研究的主题而言，从主体概念接近这一背景乃是最为便捷的。因为，如果可以像黑格尔所理解的那样，把“现实自我意识的立场”这个古代哲学最后达到的原则看作是近代哲学的真正出发点，^①那么，在德国哲学的背景中，全部理论围绕着旋转的枢轴——主体及其活动的表达，首先表现为“自我意识”概念；不仅如此，这个相类的开端同样还意味深长地出现在马克思那里：可以表明其最初理论活动的那个哲学团体（“博士俱乐部”），

^① 参见黑格尔：《哲学史讲演录》，第4卷，第5页。

亦主要以“自我意识”作为其基本的理论立足点。

就这一主体原则的理解而言，有必要首先指出康德哲学的重要性，而这一点正是以前往往被忽略的地方。就马克思所由出发的那个理论背景而言，康德哲学的真正重要性在于，它重新规范了主体在世界中的位置，奠定了自我意识概念的一个全新的基础，并由此而引导了构成德国哲学之内在精神的自由原则。若没有这一原则的发展，就不可能有德国哲学的巨大繁荣，也不可能成长起由黑格尔达到高峰的思辨辩证法和法权-国家哲学。在这个意义上可以说，康德哲学初拟了真正德意志的自我意识概念，从而大致地规模了德国唯心主义所谓自由原则的理论取向。这种理论取向的真正核心始终是关于主体的概念：“自我意识”或“自我”，“理性”以及“精神”。

§ 1—1 康德：先验主体。“纯粹活动”。二元论。

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。”^①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。^②不仅如此，直观形式与知性范畴在先验的

① 参见黑格尔：《大逻辑》（下），第246—247页；《哲学史讲演录》第4卷，第257页。

② 参见康德：《导论》，第98页。

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。^①

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(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。^②

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”。康德借用笛卡儿的术语说，“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。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。

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领会。黑格尔对于这一点给予高度的评价：“我是自我意识即完全空洞的、抽象的自我，这就是摄觉，摄觉是一

① 参见康德：《导论》，第14页；《纯粹理性批判》，第95页。

② 参见康德：《纯粹理性批判》，第99—100页。

般的规定。……我是我，我是这个一，于是内容也就放在这统一性中，因而也就成为一了。而且这种杂多材料的统一性是通过我的能动性而建立起来的。这种能动性就是一般的思维，就是对杂多材料的综合作用。这是一个伟大的意识，一个重要的知识。……自我是能把捉者；凡是自我所接触的东西我必定要迫使它进入这个统一性的形式。”^①

至于康德的先验主体在哲学传统中所实现的变革，亦即与传统的主体概念的原则区别，有几点尚须辨明。第一，先验主体，决非任何一种意义上的实体或物体。把先验主体的统一性理解为一个事物或实体，乃起源于一种误谬推理，即“实体化的意识之欺妄”。与此相反，先验主体的概念是表示：不是实体之我在思，而是先验之我等于思；它在一切判断中为“规定者主体”，为使对象得以成立之先验前提，所以本身不作对象，不可与对象相混淆；否则便有经验事实与先验条件的混淆，更有逻辑上的无限倒退，如此则先验方法自行瓦解。

因此，第二，先验主体完全脱离了其为理性心理学主题的含义，换句话说，它不作任何心理学意义上的实体或主体。康德用以表示先验主体的“我思”，不是经验的思、心理的思，而是“纯思”（纯我），亦即表明为使一切对象知识得以成立的逻辑前提。^②此一“我思”的要义正在于：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”；而这里的“主体”、“根据”与“思维”（思维一般）之含义相同，仅就其逻辑意义而言。^③

① 黑格尔：《哲学史讲演录》，第4卷，第267—268页。

② 作为一个经验命题的“我思”命题，完全是在“我在思维”的限度内所说，因而与先验哲学的“我思”大不相同。因为在“我在思维”的意义上的“我思”，并不是纯粹的逻辑机能，而是就其存在规定主体，主体因而成为对象。（参见康德：《纯粹理性批判》，第284页）。

③ 参见康德：《纯粹理性批判》，第284、114页。

因此，第三，康德用以发挥思维之自发性或能动性的“纯粹统觉”、所谓“联结”或“综合”活动，既非一般事物、实体的运动，亦非一般主观心理的活动，而正应当名之为“纯粹活动”。换句话说，与作为对象的“被规定者之自我”相反，先验自我之为“规定者主体”，仅指逻辑上单纯的主体，因而也只意味着逻辑上单纯的活动。如此，则“自我”的先验性质、“活动”的纯逻辑性质，便极明显。^①根据这种性质，所谓“纯粹统觉”，作为产生“我思”表象的自我意识，不仅应当被理解为与感受性（受动性）相区别的自发性（能动性）活动，而且应当把这种活动本身与心理活动、一般发生学意义上的“产生”活动等等严格地区分开来。此外，还需注意的是，先验自我之为“活动”，不可与“思辨推理”活动（费希特、黑格尔）相比附。因为在先验演绎中，不存在由主体向其他的“推理”，一切关系尚不是“辩证的”，且按照思辨推理的要求来说，亦不是内在地有关的。——在这里出现的乃是费希特哲学的特殊意义。^②

最后，也是对于德国哲学之未来取向最关重要的，乃是通过这一哲学之发展而明确起来的康德哲学的性质：（1）先验主体的主观主义性质；（2）与这一主体概念必然相关的二元论性质。使这种性质得以明确的决定性步骤可见之于黑格尔对“客观性”的区分：“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，指普遍性与必然性，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，

① 此处的要点仍然是：对象的先验前提，不可与对象本身混淆。“由此能思之我、或彼、或其物所表现者，除等于x之‘思维之先验的主体’以外，不能再有所表现”。（康德：《纯粹理性批判》，第271页；并参见第282页）

② 这种意义就在于：费希特在使“物自体”对于逻辑成为不必要的时候，使主体——作为范畴的自我或作为自我的范畴——本身成为思辨的创造性或生产性的原则。

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。”^①

客观性的第三种用法立即表明为一种新的哲学立场，即绝对唯心主义的立场。而黑格尔对康德哲学的阐述与批评，可说是一本于这个立场。据此，黑格尔否认知性范畴具有真正的客观意义，认定主观思维（在康德那里）是这些范畴的综合关系的源泉。换言之，康德所确认的知性概念的特定根据纯全是自我在思想中的原始同一性，即：思维的范畴以自我为本质，而普遍必然性皆出于自我。^②

因此，按照绝对唯心主义的立场，康德所谓思想的客观性，仍只是主观的。因为康德哲学的要点，乃是“向作为主观自我的自我意识索取范畴”；而此一自我意识之所以是主观的，乃在于这样一种对立：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……”。换句话说，尽管思想具有普遍必然性的范畴，但这思想仅只是我们的思想；自我仅只是“个别的”、“有局限性的”自我意识。由于康德把本质性（Wesenheit）导回到自我意识，而在这自我意识的对面便是外在的物自体，所以思想以及思想的范畴等等就仍被封闭在有限的主观世界中。与此相反，在黑格尔看来，思维正应当“从绝对的意义”上，被理解为“无限的、不带意识有限性的思维”，亦即“思维本身”；而这这就要求“剥去作为自我、意识的形式所具有的那种有限的规定性”。所以，思维的真正客观性在于，“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。”^③

① 黑格尔：《小逻辑》，第120页。

② 参见同上书，第120—121页；《哲学史讲演录》，第4卷，第263页。

③ 参见黑格尔：《逻辑学》（上），第46—47页；《小逻辑》，第120页。

在这里特别重要的是：康德的主体概念及其活动原则只是在特定的意义上才表现为主观主义（即黑格尔所谓“纯粹心理学的兴趣”）。“先验主体”的变革意义在于，它不仅拒斥了心理学的主观主义，而且引导了（确切些说，开创了）逻辑学的重大革新，从而为德国哲学成功地、富有内容地复辟 17 世纪的形而上学奠定了基础。最能表明这种特征的乃是黑格尔的说法，即康德哲学超越了单纯的观念，而达到思想。^①所谓达到思想，不仅意味着超越心理主义，通过判断或命题确证知识经由概念形式的普遍必然性（康德意义上的客观性）；而且意味着超出独断的理智形而上学，为真正“自由的”和“思辨的”理念（黑格尔意义上的客观性）开辟了道路。由此可见，先验主体的主观主义一面，是由德国哲学的发展凸现出来的：“自在自为的真理”把主体及其活动同时提高到思辨客观性的地位，从而把康德的先验主体（以及范畴）下降为主观的东西。当我们在这一背景中再度见着斯宾诺莎的“实体”（思有同一）时，它已经用由康德发展起来的主体原则、“活动”原则充分武装了自己。

§ 1—2 费希特：自我。“活动本身”。形式的思辨推理

真正说来，费希特的哲学乃是“康德哲学的完成”。他所实行的变革主要有两点。第一，在费希特看来，哲学应当从一个绝对无条件的根本原理出发，从必然性（逻辑的必然性）推演出一切规定，从而在原则的统一性中完整一贯地阐发出意识的全部内容（也就是构造整个世界）。既然康德哲学一本于逻辑（先验逻辑），那么从逻辑的观点看，由物自体引起知觉表象的假定就是多余的、不必要的。于是，费希特首先试图消除康德哲学的一个基本矛盾，即由“物自体”的假定而引起的矛盾。

^① 参见黑格尔：《逻辑学》（下），第 248 页。

第二，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”，^①那么，整个知识学赖以建立起来的“自我”，就不能是仅只作为最初的东西、仅只作为一种事实的“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“真正的先天综合判断”。^②

自我可以被表述为三个基本命题。第一个命题是“我=我”，亦即我与自身的无规定性的同一性；就命题本身而言没有真实的内容。^③这个命题在某种比较一般的意义上重申了康德关于“自我意识”之自发性的原理：自我是一，自我作为“活动本身”只具有自身的规定，而一切别的东西唯从属于自我方成为确定的。

然而，由于费希特把自我特别地理解为、并且表述为“基本命题”，所以它不单纯是一，而且是包含差别的一。在“我=我”这个命题中，出现了联系中的两项；从而对这一命题的反思，便出现了差别（尽管在这里还仅只是纯粹形式上的差别），即主词和宾词的差别。因此，这个命题还意味着，自我与它的差别相同一，或者，有差别的东西直接是同一的。费希特的这种理解和表达，在一定的程度上重要地改变了康德的先验主体概念——“自我”不再是抽象枯燥的、逻辑上纯净简单的一（“常住不变同一之自我”）；由于把自我设定为包含综合的命题，从而使差别和内容有可能出现在主体本身之中，或由主体本身引申出来。这一观点的重要性在于，它提示了思辨推理的可能性，从而接近了黑格尔所谓现实性的概念，即理性在自身内的综合。

① 参见费希特：《全部知识学的基础》，第6页。

② 参见黑格尔：《哲学史讲演录》，第4卷，第310页。

③ 参见费希特：《全部知识学的基础》，第6—14页。

第二个命题可以这样来表达：自我设定一个“非我”与自我相对立。这意味着：通过自我的同一性形成了从设定到对设的过渡，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。^①因此，就主体直接被了解为“活动”而言，它不再仅仅是作为纯粹活动的一般“联结”，而且作为“活动本身”还是设定对立面的“跃进”；因而不仅是所谓（逻辑的）前提或条件，而且是真正的创生。费希特由此而提出了发展概念的必要环节：凭藉主体自身的活动设定他物，亦即产生超出自身以外的对方。这一环节的变革意义在于，先前康德对于主体之一般自发性的了解，进展为一个创造性——或所谓“生产性”（productivity）——的原则。这个原则不仅贯彻在黑格尔的绝对主体中（马克思所谓黑格尔哲学的第二个要素），而且成为马克思哲学思想的重要源泉之一。

然而，在这第二个命题中，却非常显明地包含着费希特哲学的真正矛盾。虽则这个命题在形式上是绝对的、无条件的，但其内容不属于自我，因而是有条件的。这样一来，作为内容的非我便全然逸出于自我，独立于自我，第二个命题也因而在费希特哲学中体现为独立的原则。这里的意思可以这样来说明：（1）由于非我作为内容独立于自我，所以自我之设定非我（内容、他物）仅只是形式上的，这个内容的引入完全是外在的，是借助于“拼命跃进”才成为可能的。（2）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理；而且，自我与非我的关系也与推理无关，因为这种关系的形式是不能从第一个命题中引申出来的。

这种见解立即受到了黑格尔的讥评，并被认定是康德二元论的恢复。因为在费希特哲学中，尽管第二个原则受到第一个原则的制约，但非我仍独立于自我——它是纯全被外在地引入的某种“绝对的东西”。我们所面

^① 参见费希特：《全部知识学的基础》，第17—21页。

对的仍然是两种东西，即自我和他物，并且因为如此它们便仍处于外在的对立中。这是一个未曾克服的理论矛盾：自我的活动设定非我，但非我又未能真正内在地、思辨地产生于自我。易言之，除非这里的前提是“自我-非我”，是“自我-非我”本身的活动，否则的话，“非我”便不可能由前提内在地、思辨地推演出来。正是在这个意义上，费希特仅只在表面上解除了康德的二元论，而实质上仍保持着物自体与自我意识的无限距离，某种“恶的”对立。

但是，费希特毕竟要求把对立移到理论的内部，移到“自我”的活动之中（尽管只是完全形式上的）。于是，第三个命题便是表示：自我与非我，二者的相互制约，二者的综合。它的公式意味着对立物的统一——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。^①因此，作为知识学根本原理的“自我”，在第一个命题中是单纯的实在性；第二个命题则指示否定性；最后，在第三个命题中，限制性的概念建立起实在性与否定性的联系。

由此而构成的体系，就积极的一面而言，是主体原则、自我意识之活动原则的推进。由于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，所以一切限制皆出于自我本身的规定。因此，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。^②这意味着：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”（活动本身），就是范畴。黑格尔把这一点称作“世界上推演范畴的第一次理性尝试”，并且评论说：“费希特不像康德那样作了一些列举〔范畴〕的工作，因为他从自我开始；这是他的伟大之

① 参见费希特：《全部知识学的基础》，第22—28页。

② 费希特试图根据自我所产生的最高综合，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。

处。一切都应该从自我推演出来，……自我是能思维的，是能动的，它产生出它的各种规定。……我是在不断超出我的意识，所以我是本身地在产生范畴。”^①因此，只是对于费希特，我们才能在思辨推理的意义上说，范畴、对象的一切规定、乃至整个世界皆产生于或来自于自我——自我意识的“活动本身”。

但是，另一方面，如果说第二命题中自我向非我的对设乃是外在的、单纯形式的，那么第三命题中的综合也只能是外在的、单纯形式的。费希特的综合遇到了一个不能越过的界限，这就是推演未能真正联合起来的对立面，即自我和非我，自我意识和物自体。费希特虽则要求综合，要求自我成为无限者、“绝对主体”、唯一的推动原则或创造原则，但是由于非我实际上被设定为独立的和绝对的东西，所以在自我的对面、外面，永远矗立着一个自我无法真正消化的世界，而这正是费希特一开始试图从体系中加以排除的康德的物自体。

正是在这个意义上，黑格尔断言费希特“没有超出康德哲学的基本观点”，^②并且把费希特所谓“绝对主体”或无限活动的自我，看作是“主观性形式上的”自我原则。因为，（1）对自我来说，非我始终是一种异己的东西或异己的力量，因而自我始终是有对待的东西，是有限的、个别的自我意识；即令费希特试图诉诸活动的无限性来消弭这种对立，但这无限性仅只是感性的无限性，即自我无穷地向外设定对象和界限。^③这种“无限的”活动非但没有使自我真正成为“绝对”，反而却设定了一个自我永远达不到的彼岸，所谓“纯粹的彼岸”。^④（2）自我向非我的推演、以及其他

① 参见黑格尔：《哲学史讲演录》，第4卷，第313—314页。重点号为笔者所加。

② 参见同上书，第308页。

③ 参见费希特：《全部知识学的基础》，第179页。

④ 参见黑格尔：《小逻辑》，第151页，《哲学史讲演录》，第4卷，第317、325—326页。

范畴的推演，仅只是“形式推理”或“形式的思辨推理”。由于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，思辨推理和构造的要求仅只从属于“意识的观点”，从而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。约言之，费希特哲学乃是“形式在自身内的发展”；他所掌握的乃是绝对的形式——绝对的自为存在或绝对的否定性。^①

作为一个简要的对照，我们可以提一下黑格尔的思辨推理。正如我们在黑格尔批驳康德的立场时已经见到的那样，它的前提是同时作为“事物的自身（an sich）”的思想，客观思想。正是这个本来是上帝并且完成自身为上帝的“思想”（理性或精神），根本“不需求助于外来的素质，也不需要它的活动对象。它供给它自己的营养食物，它便是它自己的工作对象”。因为作为自在自为的真理，这理性乃是“宇宙的实体”，是万物的“无限的内容”，是它们的“精华和真相”。^②正是依据这个前提，黑格尔对推理的理解便是要求一个“……活生生的理念。世界是一朵花，这花永恒地从那唯一的种子里生长出来。”^③

由此可见，按照绝对唯心主义的立场，费希特的“自我”和康德的先验主体一样，仍被封闭在有限的自我意识中。因此，就费希特把“批判哲学”的主旨理解为自由的概念而言，他仍未完成真正的自由原则。“自我”只是试图通过自身不断的活动，以便“从外来的刺激里求得解放”；而当这种解放被置放在一种恶的无限性中时，自我也便无限地停留在他物里，“永远得不到真正的自由”。所以，费希特所谓绝对自由的自我，并不是“真正地自由的、自发的活动”；^④费希特冠以“绝对”或“无限”这类定语

① 参见黑格尔：《哲学史讲演录》，第4卷，第309页。

② 参见黑格尔：《历史哲学》，第47页。

③ 黑格尔：《哲学史讲演录》，第4卷，第311页。

④ 参见黑格尔：《小逻辑》，第150—151页。

的主体，也并不是绝对者或无限者。如若要把自我真正理解为绝对，那么非我就决不能是自我的异己者，而只应是自我的异在（这里出现的乃是谢林哲学的意义）；同样，关于绝对的思辨方法就应当不仅在形式上、而且在内容上实现推演，亦即实现为绝对之自在自为的发展（这里出现的乃是黑格尔哲学的意义）。

§1—3 谢林：思有同一。“无限的活动”。理智直观

在德国哲学中，谢林第一个宣布了主客一体的绝对者，从而直截了当地站到了斯宾诺莎的巨像面前。德国唯心主义经由批判哲学向十七世纪形而上学的回返似乎从这里开始了。推动谢林思考的或许正是费希特的“自我”所具有的那种双重的、矛盾的性质（特别是费希特初始所要求的东西和最终所实现的东西之间的矛盾）：一方面，自我被称作“绝对自我”，而且作为构成世界的唯一创生者，等于上帝；^①另一方面，这自我在体系的全部表达中，又只能是个别的、有局限性的自我意识。为了消除这种矛盾和对立，谢林通过重新发挥耶可比（F.H.Jacobi）关于“思维和存在的统一”原则，回到了斯宾诺莎的“上帝”，以便克服实体的二元论：作为前提与终极的自我应当被确定为原始的统一性，它是具体的统一：有限的东西与无限的东西的统一，主观的理念和客观性的统一；而这种统一性，只存在于上帝之中。故而作为统一本身的自我或主体，实则与上帝或实体是同一个意思。

因此，《先验唯心论体系》的第一个命题是：“一切知识都以主观东西

① 按费希特的说法，这自我是“绝对无条件的和不能由任何更高的东西规定的绝对自我”。在1802年版的《全部知识学的基础》中，费希特添加了一个注，以说明他的第一个命题：“自我必然地是主体与客体的同一、主体-客体；而且这个〔主体-客体〕直截了当地、无需任何其他中介地就是它。”（《全部知识学的基础》，第14页）这似乎是一种前提的改变；但问题在于，若真是原则的重大改变，则需是体系的整个改变。而这种改变实际是由谢林做出的。

和客观东西的一致为基础”。在这个基础上，有“自然”和“自我”^①的区分。我们知识中所有单纯客观东西的总体是“自然”，而所有主观东西的总体则是“自我”（理智）。如果一切知识都包含彼此互为前提、不可相失的两极，那就必定有两门基本的科学，而且两极必定是相互贯通的。这里的要点乃是直截了当地建立一个绝对的统一，即存在和概念的原始的统一；这就是“充实的理念”，也就是绝对或上帝。在绝对这一基础之上，自我（理智）和自然被设定为同一，或者毋宁说，它们本身是同一的。两个极端必然地彼此过渡：自然或自我都不可避免地走向它的对方——以至于我们无法确定何者是第一位的东西，因为二者“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。”^②

依照这样的立场，上述同一的表达，就需要一个双重的进程，即（1）把自然彻底地引导到主体；（2）把自我彻底地引导到客体。

前一个进程的表达是自然哲学。自然哲学的要求乃是发现自然的“理智性格”；这一要求使自然可以归结为理智，或使自然向理智进展。因此，谢林能够用理性的概念和理性的推论形式来说明自然，换言之，他试图用理性的形式或原则来发展或构造自然界。^③黑格尔称谢林是近代自然哲学的创始人，因为他达到了这样的观念，即自然是冥顽化的理智，僵化的或未成熟的理智；^④在这个意义上，自然乃是绝对或理性的异在，而并不仅仅是“自我”（理智）的异己者。

第二个进程因此就是先验哲学，它把主观的东西当做第一位的出发点，而使客观的东西从中产生出来。这里的基本课题是：与主观的东西相

① 注意，这里作为主观东西的“自我”乃指“理智”，不可与作为统一本身的自我（上帝）直接混淆起来。我们在下文中尽可能在表达形式上使二者区分开来。

② 参见谢林：《先验唯心论体系》，第6—7页。

③ 参见黑格尔：《哲学史讲演录》，第4卷，第369页。

④ 参见谢林：《先验唯心论体系》，第7—8页。

一致的客观的东西何以会归附于它？^① 谢林的先验哲学试图表明：自我首先是一般自我意识的活动（我=我，这就是自我意识的行为）；其次，通过自我意识的活动，自我使自己成为自己的对象；而且，既然它原来并非对象，所以自我原来就纯全是活动，因而也就是“无限的活动”；最后，如果自我原来就是无限的活动，那么它就是一切实在性的根据和总体了。^② 于是，在这里，“自我”成为“完全的自我”，作为主观东西的“自我”上升为绝对者自我（作为上帝的主体）。换句话说，我们重新返回了原始的同—性：作为主体的自我与作为客体的自我同一，都只是自我；自我乃是两者的统一，即主体-客体，或主客—体。

于是我们在谢林的哲学中，见到了这样一些观念。首先，由于他一开始就确定了主观和客观的同—性，所以他直接设定了绝对者的理念（绝对，上帝）。实在性因而被了解为主客—体，两者的同—；理性既不是对立者之一，也不是对立者另一，而是主体与客体的绝对无别。如是则简单的绝对本质，即斯宾诺莎的“实体”，重新出现在谢林的哲学中，先验唯心主义获得了绝对唯心主义的意义。^③ 第二，作为概念的自我乃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；由于这种转化活动的真正根据（起点与终极）始终是作为绝对者的自我或理性，所以它正就是“无限的活动”。在这活动过程中，存在着对立面经常不断的分离，“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种活动中；这个活动作为“完全的自我”，又回到了主体和客体的统一；^④ 但这统一仍不能持久，因为对立倾向

① 参见谢林：《先验唯心论体系》，第8—9页。

② 参见同上书，第39、45、46页。

③ 参见黑格尔：《哲学史讲演录》，第4卷，第356页。

④ 参见谢林：《先验唯心论体系》，第63—64页。

的斗争只可能通过无限的活动才得以调解；于是无限的活动便呈现（或表明自身）为最终的第三者——矛盾的绝对统一。

最后，还需涉及的是关于绝对（作为内容）的形式。在谢林那里，自在自为的真理作为内容重新成为主要的兴趣，这一点显然超出了批判哲学。体现最高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。然而，为了达到它，谢林诉诸理智的直观或所谓“想象力”。换句话说，作为绝对统一的形式或知识被理解为直观，理智的直观或艺术的直观。在这种直观里，知识无中介地、直接地存在于绝对中，而这种直观本身是一个直接的、无条件的前提。这里出现了耶可比直接知识的原则。既然理智直观的客观化就是艺术，那么只有艺术品才能反映那种在自我本身内分离开来的绝对同一：把握这种内在同一的哲学思考因而就成为艺术的天才。^①

黑格尔所驳难的正是这一点。他说，“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。……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，因为所要求我们的只是作理智的直观。”^②如果说批判哲学作为独断论形而上学的反动，曾经坚决地提出了证明的要求（亦即“批判”的要求），那么谢林却并没有在绝对唯心主义的主题上充分满足这种要求。在这个意义上，谢林的思有同一原则还不是完成了的绝对的观点，因为它缺乏形式或证明，“缺乏逻辑发展的形式和进展的必然性。”^③当然，就另一种意义而言，谢林

① 即便谢林后来要求对绝对者的理念加以证明，也仍然是极其形式的证明。斯宾诺莎的几何学式的方法被加以运用：列举公理，提出和证明命题，而后又有推绎出来的命题，如此等等。

② 黑格尔：《哲学史讲演录》，第4卷，第353页。

③ 同上书，第354页。

的立场也部分地超出于黑格尔的理性专制主义和逻辑图式主义，为当代的反黑格尔主义潮流策动了灵感——它既体现了马克思后来称之为早期“谢林的真诚的青春思想”，也包含着晚期谢林发展起启示哲学的根源。

然而，就黑格尔的立场而言，谢林的理智直观始终是一种感性的方式，亦即体现在主体内的一个“次要方面”；而理性客观化的最高方式，即主观与客观的绝对同一，不可能从属于这样一种“次要方面”的形式。既然把理念宣布为绝对的内容或原则，那就应当通过真正契合于理念的形式使之确定地建立起来。无中介的统一只是抽象空洞的同一性，因而区别仍滞留于同一之外；具体的理念是具有无限形式的全体，因而需以具体理念本身的本质规定来发挥这一理念。黑格尔把这本质规定理解为概念自身的必然性：只有思维才配称为哲学的仪器或工具；哲学本身所发挥的，无非是摆脱了历史的外在性或偶然性的思维进展，即纯粹从思维的本质去发挥思维进展的过程。^①最后，既然逻辑方式包含着纯粹思想，所以真正彻底的推演只能借助于思辨思维的逻辑，而不是倚靠于宗教信仰或艺术直观。绝对、理念、对立统一的观念必须按照逻辑的方式加以彻底的论证——这一论证将表明，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。

在这里出现的，乃是德国古典哲学的最高成就——黑格尔哲学的意义。

§ 1—4 黑格尔：实体即主体。“自我活动”。辩证法

马克思曾把《精神现象学》称作“黑格尔哲学的秘密和诞生地”，因而从这部著作入手去了解黑格尔的体系，特别是去了解黑格尔哲学同谢林

^① 参见黑格尔：《小逻辑》，第 47、55、184 页。

哲学（包括“批判哲学”）的联结与差别，也许是恰当的。

《精神现象学》的目的乃是绝对知识，或科学的概念。^①如果现象学可以被理解为“科学体系的第一部”，或黑格尔全部体系的准备性基础，那么，“精神”在现象学中为自己所准备的便是“知识因素”^②。所谓知识因素，实有两方面的含义：（1）它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，因为“科学赖以存在的东西是概念的自身运动”。^③（2）它意味着为精神环节的真正展开确定基调或取向。由于思辨的思维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，精神的诸环节便以自知其为对象的那种单一性的形式扩展开去，发展成为一个有机整体的运动，这就是逻辑学或思辨哲学。^④

黑格尔把精神现象学称作“关于意识的经验的科学”；这意味着在现象学中，实体和实体的运动乃是作为意识的经验对象而被考察的。^⑤显而易见，在这种考察中，关于实体的原则理解（作为主导原则的预设）具有头等重要的意义。黑格尔对这个主导原则的表述如下：“〔1. 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。”^⑥

① 参见黑格尔：《精神现象学》（上），第17页。

② 参见同上书，第24页。

③ 同上书，第48页。

④ 参见同上书，第24页。不难看出，这里已经包含着被当代哲学批评为唯知主义和认识论的乐观主义的取向。例如，存在主义者便以“存在不能被还原为知识”这一命题与之抗衡。（参见萨特：《存在与虚无》，第319—324页；怀特：《分析的时代》，第9—11页）。

⑤ 参见同上书，第23页。

⑥ 同上书，第10页。

可以断言，这一观点乃是思辨唯心主义最根本的立场，也是德国古典哲学的最终立场。德国唯心主义回到了十七世纪形而上学的最高实体（上帝），但以得到彻底发挥的主体原则（自我意识原则、活动原则）丰富了它、扩展了它、充实了它。实体之为最高的统一，乃是主体-客体，思维-存在，是这种同一本身；实体之为主体，就是纯粹活动、无限的活动，体现为创生和发展的活动，是真正的能动性或自发性，自由概念的充分实现。依照这一原则，斯宾诺莎的“实体”，便被看作是一个没有生气的、僵硬的和死寂的“阴沟”：一切事物都沉陷于这个无限的黑暗之中，却没有任何东西能够从中活生生地产生出来。取而代之的，乃是黑格尔所谓的“活的实体”，亦即“概念的、有了自由的实体”。^①

在这种理解中，包含两个要点。第一，斯宾诺莎的立场被确定为本质的和必要的。就这一点而言，黑格尔说，斯宾诺莎是近代哲学的重点：要么是斯宾诺莎主义，要么就不是哲学。第二，斯宾诺莎的立场，要求被提高到概念的立场。就这一点而言，正如黑格尔在《逻辑学》中所指证的那样，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。实体通过概念而成为自由，或者换句话说，自由就是概念的统一性。这两个要点正应当综合在“实体即主体”这个命题中。于是，斯宾诺莎的实体便被其“灵魂”的活动所掏空，无限的黝暗隐退了，而成为“自身透明的光明”：实体的统一不仅是内在的必然，而且通过绝对否定性的环节而建立自身；它不只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。“因此，在概念中，自由王国打开了。概念是自由的，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，作为自己与自己

^① 参见黑格尔：《精神现象学》（上），第11页；《逻辑学》（下），第245页。

相关，就正是那个同一。”^①

于是，关于绝对的这种基本立场或取向便有如下结果。

第一，它首先是以理性主义方式针对直接知识论的。如果真理只是作为直接知识而存在，那么哲学系统的陈述所要求的就不是思维的形式，而毋宁只是它的反面；对于真理的把握或表述就不是思辨思维的概念，而只是关于绝对的感觉、信仰或直观。实际上，真正说来，关于绝对之最高统一的要求从康德以来就始终存在着，然而批判哲学却一再把这个统一逐出认识和思维的领域。对于康德来说，“理性不能认识到真的内蕴，至于绝对的真理，就需付之于信仰”。^②同样，就费希特而言，在理论自我中不可克服的矛盾，被移入于实践理性。他也试图在“实践自我”中，建立绝对的统一，从而使自我成为绝对者和无限者。然而，实践自我的“无限努力”并未能把握住那个纯粹的彼岸，而只是把统一设定为一个空疏的目标，一个康德意义上的“应然”或“信仰”。“这样康德哲学，对于思维懒惰，便供了可以躺着休息的靠垫之用，因为一切都已经证明了，完结了”。^③至于谢林，虽则直接宣布了真理之为绝对或最高的统一，并把这统一作为无限的内容确定下来，但其形式却仍避开了理性的思维而求助于艺术的直观。与此相反，黑格尔为“实体即主体”的立场所准备的“知识因素”或“科学概念”，却是力图表明：无概念的实体性知识决不是真正的思辨，它只是佯言已经把自己的特性沉浸于本质之中；而且，由于它蔑视尺度和规定，并听任内容的偶然性，所以它不仅没有皈依上帝，相反却只是把自己的任意和武断强加给上帝；它想成为有启示性的东西，实际上不过是一种放弃科学的蒙昧热情。而这种无内容的深度或无实体的深度，其

① 黑格尔：《逻辑学》（下），第245页。

② 参见黑格尔：《逻辑学》（上），第45页，注①。

③ 同上。

实正就是肤浅。^①

因此，第二，实体即主体的基本立场便立刻要求“自我活动”的原则及其“中介过程”。既然自在自为的真理、上帝是绝对的理性或精神，那么它作为主体的活动就必定是一种不求假于外的、“无对的”活动——“自我活动”。所谓“绝对”，只可能是自身相关的；而所谓自身相关，就是它从自身出发，经过它的异在又回到自身——而这就意味着自我活动。既然理性是为绝对，是为无限，那就决不能在理性之外假借形式或权力，换言之，理性的自我活动就意味着这活动的形式必得是理性自身的，是理性的“无限的形式”（感觉、直观等等被黑格尔看作是“次要方面”或有限的形式）。“思考的认识在哲学中证明：‘理性’……就是实体，也就是无限的权力；它自己底无限的素质，做着它所创始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，……。”^②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）是一全体；而且，只要这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。

因此，第三，现实（绝对）的陈述方式乃成为严整系统的方法论。既然真理不仅是无限的内容，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

① 参见黑格尔：《精神现象学》（上），第4、6、11页。

② 黑格尔：《历史哲学》，第47页。

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。灵感和预言全不凭藉方法,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^③的陈述就是概念进展的必然性,就是逻辑自身。不难看出,这里的方法,实际上正就是理性或精神的自我活动原则——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精神自身;同样不难看出,这一原则的重点,实际上正就是逻辑学。自我活动原则之纯净的展开形式,就是思辨的辩证法: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。”^④换句话说,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。^⑤这样一种方法论要求不仅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”。^⑥正像真正的几何学家不能仅仅外在地知道(熟记)欧几里德的定理,

① 参见黑格尔:《精神现象学》(上),第3页。

② 同上书,第8页。

③ 黑格尔:《历史哲学》,第104页;并参见第59页;《法哲学原理》,第357页。

④ 辩证法就是此种建立、陈述或证明,即中介过程本身。就逻辑学的范围而言,证实就是表明概念是自己通过自己、自己与自己联系的中介性,从而证明概念同时即是真正的直接性。(参见黑格尔:《小逻辑》,第185页;《精神现象学》(上),第44页)。

⑤ 参见黑格尔:《精神现象学》(上),第37页。

他还应当懂得它们的证明，也就是说，内在地理解它们。

由此可见，在黑格尔那里，关于绝对的本体论表达同关于它的辩证法表达是本质上同一的；而这两者所表达的，无非就是“绝对即精神”这样一种立场。^① 实体之作为主体，实体之成为“自由的”，就在于：（1）它通过概念或在概念中；（2）它是建立起来的过程或发展；（3）它是自在自为地自身相关或自我活动。而所有这些又都归结为一点，即（4）它是思辨的理念，它通过思辨的辩证法而得到实现。依照这种辩证法，一般的否定性或否定的东西直接进入实体之中，并把实体性“掏空”而使之成为活动的主体性；因此，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就是主体。”^②

综上所述，在由黑格尔所完成的因而也是德国古典哲学最终完成的哲学立场上，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，就是理性或精神的无限活动或自我活动；这种活动所由展开的原则，就是思辨的逻辑或思辨的辩证法；而这种辩证法所完成所实现的，正是主体（无限的“我”或绝对的精神主体）之最高的自发性或自由。

§2 黑格尔哲学的解体。“实体”与“自我意识”

绝对精神的瓦解过程，首先出现为宗教的争论，继而又扩展为关于“实体”和“自我意识”的哲学争论。就争论的范围和形式而言，确如科尔纽所说的那样，宗教和哲学在当时是危险性（相对说来）较小的主题；

① 参见黑格尔：《精神现象学》（上），第15页。

② 参见同上书，第24页；并参见第25—26页。

就争论的内容而言，“实体”和“自我意识”的对立又重新出现，黑格尔力图加以调和的东西——哲学与宗教、历史与逻辑等等的矛盾和分裂再度成为主要的兴趣。然而，无论如何，正像马克思和恩格斯在后来的《德意志意识形态》中所说的那样，“我们碰到的是一个有意义的事件：绝对精神的瓦解过程”。^①

§ 2—1 黑格尔哲学之为宗教的理性支柱

在黑格尔的体系中，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，真正说来，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，或者毋宁确切些说，哲学即包含有宗教在内。^② 这种说法立即提示了黑格尔调和理性与信仰的立场：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》第二版的序言中，黑格尔引用了巴德尔（Fr. von Bader）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）。^③

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

① 《马克思恩格斯选集》，第1卷，第20页。

② 参见黑格尔：《小逻辑》，第12—13页。

③ 参见同上书，第14—15、17、22、136页。

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运动过程”。但是在主体与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。于是这两方面的相互遇合和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或象征。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，但这一点还只是显现出来、启示出来，还不是自我认识。因此在绝对宗教的概念的发展中，精神便达到它的第三个环节，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已同一的；但是对自我意识来说，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，是二者所建立的意识与自我意识之两种和解的结合。^①

简单说来，这里的要点可以概括为二：（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。^②然而，正因为如此，哲学在完成宗教的时候便也思辨地论证了宗教，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的样式，把“精神”称作

① 参见黑格尔：《精神现象学》（下），第228—271页。

② 这一点不仅可由《精神哲学》的整个逻辑顺序中见到，而且可由《精神现象学》的下述说法中得到提示：“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。”（黑格尔：《精神现象学》（下），第269页）。

新时代及其宗教的概念；^①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和无神论正相反对的“无世界论”，把思辨唯心论基础上的“历史哲学”理解为真正的“辩神论”。^②从而，哲学与宗教归根到底是同一的。^③

正是由于这种双重的性质，黑格尔哲学在行将到来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。一旦社会生活的现实矛盾通过德意志精神特有的方式汇聚到宗教观念的主题时，分裂和对立便立即开始了。无论是正统派神学家还是激进的自由派思想家，都抓住了黑格尔的宗教哲学，并对它发动了虽则程度不同但却是壁垒分明的攻势。正统派神学家基于黑格尔使信仰理性化而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其意义，并由此而要求批判改订黑格尔的宗教立场（逻辑的真理和宗教所特有的真理是不一致的，将宗教教条归结为概念的做法应受到批判）。

关于黑格尔的这一立场及其遭受到的批判与挑战，科尔纽在他的《马克思恩格斯传》一著中，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。……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”。^④不过这种说法还需作一个补充，即：由于把哲学同宗

① 参见黑格尔：《精神现象学》（上），第15页。

② 参见黑格尔：《哲学史讲演录》，第4卷，第98—99页；《历史哲学》，第53—54页。

③ 在黑格尔看来，二者的内容、要求和利益都是相同的。二者之间只有一个形式上的差别，即宗教是通过表象与象征来揭示哲学的理性内容。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。

④ 科尔纽：《马克思恩格斯传》，第1卷，第148页。

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便把黑格尔哲学看作是“神学的恢复”（费尔巴哈），看作是“理性的神秘主义”，看作是“无批判的实证主义和同样无批判的唯心主义”（马克思的《巴黎手稿》）。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便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端上展开论战。——这一点对于理解在黑格尔哲学基础上的内部分裂与对立具有十分重要的意义。

另一方面，主要就哲学理论而言，在绝对精神的瓦解过程中至关重要的是：“实体”与“自我意识”的分裂；抽象个别的自我意识与在抽象普遍性形式下“表现其自身的自我意识”的对立。如果说，哲学与宗教关系上的不同观点主要表现正统派与自由派、神秘主义者与理性主义者的分野，那么这里出现的分裂与对立则主要表现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的体系（这一体系克服与和解对立的方案）有关。

在《精神现象学》由感性确定性到绝对知识的整个过程中，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”的概念）。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，或者确切些说，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

^① 参见黑格尔：《精神现象学》（上），第18—19页；《逻辑学》（上），第31页。

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，从而丧失了自己规定下来的真理；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——而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。^①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，各个个体只要在实质上成为较高级的，都必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”。^②

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方案正就包含着引发后来争论的要点：（1）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。（2）感觉、情欲、意志等等一般所谓非理性的主观意识从属于理性的思维或思辨的思维，而思辨思维的纯粹形态就是逻辑。既然真正契合精神本性的形式被设定为“概念式的思维”，^③那么，感性、信仰或直观等等都不过是本身未成为真理、但却作为被扬弃了的东西而包含在真理中的环

① 参见黑格尔：《精神现象学》（上），第132—153页。

② 同上书，第18—19页。

③ 参见黑格尔：《小逻辑》，第51页；《精神现象学》（上），第133页；（下），第265—271页。

节。(3) 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、自己理解自身的思想”，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。^①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”的关系问题。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”；从而也就是在这一前提下，归并联合“自我意识”的两种含义（用马克思在《博士论文》中的提法：一方面是“抽象的、个别的自我意识”；另一方面是“在抽象的普遍性的形式下表现其自身的自我意识”^②）。

然而，黑格尔的这种解决方案很快便遭遇到了挑战和批判。这当然首先是由于德国（在整个西欧关系中的德国）现实生活的矛盾使然。就像我们在前面所说的那样，当这些矛盾在观念形态上（就德国而言，问题一开始就是观念形态的问题^③）集中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。一方面，既然黑格尔的绝对或精神就是上帝，或至少是宗教上帝的理性形象，那么，想要在这种冲突中避开来自不同方向的挑战就是根本不可能的。另一方面，当比较激进的派别在批判中诉诸人文精神的启蒙观点时，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

① 参见黑格尔：《小逻辑》，第150—151页。

② 参见《马克思恩格斯全集》，第40卷，第242页。

③ 参见《马克思恩格斯选集》，第1卷，第7页。

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。^①于是我们看到，青年黑格尔派的首领们抓住了抽象个别的自我意识与实体之间的对立，从而在某种方向上引导了黑格尔哲学的解体。顺便说一下，黑格尔哲学的解体似乎直到目前仍在继续（当然是在各种不同方向上的），因为黑格尔哲学仍是引发当代争论的基本主题，对黑格尔主义的修正和反动仍是当代哲学的主要兴趣之一。^②

§ 2—2 大卫·施特劳斯和布鲁诺·鲍威尔

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，他试图像鲍尔确定《旧约》的历史内容那样，通过历史的批判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来自于黑格尔（按照黑格尔的看法，圣经故事应作为世俗文学来看待，而关于现实生活中的事实的知识是与信仰无关的），但是这种批判研究很快就使他同黑格尔的宗教观点发生了分歧。《耶稣传》（1836）承认福音书中的许多地

- ① 这在很大的程度上是由于黑格尔体系在内容上包罗万象的宏大和在原则上的双重性格。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。（参见科尔纽：《马克思的思想起源》，第15页）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做理性的专制主义、当做逻辑图式主义或认识论的乐观主义来加以反对，而同时也出现了这样一些研究家，他们把黑格尔当做人道主义者（humanist），当做反形上学主义者（anti-metaphysician）和反认识论主义者（antiepistemologist）来加以维护。（参见R.C.所罗门《黑格尔的精神：黑格尔〈精神现象学〉研究》，英文本，第5—14页）关于这一点，还可参见恩格斯的说法：“黑格尔的学说，整个来说，……给各种不同的实践的党派观点留下了很大的余地”。（《马克思恩格斯选集》第4卷，第216页）
- ② 这种影响恐怕是任何人都不能否认的，无论这种影响是肯定意义的还是否定意义的。例如，法国的存在主义者曾最坚决地反对黑格尔的“认识论的乐观主义”和“本体论的乐观主义”，但他们却牢牢抓住了《精神现象学》的主观个别性的自我意识概念，特别是“苦恼意识”这个环节。

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无意识创作。因此，较好的理解方式是，把耶稣的宗教生活对神学的决定性部分当做早期基督徒社会的神话来解释，并从中批判地去发现历史真实性的内核。^①

施特劳斯的重点是历史批判，而且正是这种批判的结果同黑格爾的观点发生了抵牾：（1）福音书所描述的基督是单独的、特殊的存在，这同黑格爾把基督理解为神和世界之间的中介的象征是不相符合的。如果神是在世界历史的过程中逐渐显现其本质的，那么基督或基督教都不具有永恒的和绝对的性质，因为基督不过是神在历史过程中本质显现的一个方面而已。（2）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，它超出了黑格爾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。作为黑格爾哲学基础之一的逻辑和历史统一的观点，显然同福音书历史批判的发现不能协调。（3）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。黑格爾把宗教教条归结为概念，这种做法从根本上说来不可能不歪曲宗教的内容和本质。^②

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）这一观念。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”的发展；不是“个人”，而是“人”的“类”的发展。神圣启示的要义在于整个人类^③在其发展过程中提供出神的完整的形象。因此，

① 参见梅林：《马克思传》（上），第26—27页。

② 参见科尔纽：《马克思恩格斯传》，第1卷，第149—151页。

③ 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”。

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，它的中心概念是“人类”在意识宇宙时所具有的神性，而不是独一无二的人—神耶稣；这种泛神论将使人们得到一种新的宗教满足。

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。他反对施特劳斯的的神话说，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，是一些纯属虚构的历史。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就应当被归结为“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，所以任何一种启示都只是具有时间性的一个相对的

① 参见《马克思恩格斯选集》，第4卷，第217页。

② 参见梅林：《马克思传》（上），第33—34页；戴维·麦克莱伦：《青年黑格尔派与马克思》，第56—58页。

环节。鲍威尔由此断言，尽管新约曾经是意味着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。因此，目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革命的，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。卢格因此而把鲍威尔称作“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”。在四十年代的最初几年中，自我意识的立场，无疑在德国理论界占有极其重要的地位，对于否定基督教德意志世界的思想解放，产生了举足轻重的影响。在经历了黑格尔向十七世纪形而上学的复辟之后，瓦解绝对精神的第一步使哲学对于主体的理解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（鲍威尔、科本、马克思）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，鲍威尔也作出了重要贡献。他不是单纯联系着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。虽然他也承认这些学说产生于罗马统治而造成的“不幸意识”，但他不仅把自我意识哲学和福音书的精神同等看待，而且把这些学说看成是普遍自我意识发展的新阶段。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，把他自己的、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

① 参见戴维·麦克莱伦：《青年黑格尔派与马克思》，第60—63页。

② 参见科尔纽：《马克思恩格斯传》，第1卷，第186页。

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；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。这种深刻而独到的地方首先在于，对马克思来说，自我意识哲学所由以表现的基本立场同样也需加以历史的理解和批判。因此，马克思便试图去追溯这些哲学的历史根源，并把它们看作是理解整个希腊精神的真正钥匙（《博士论文》）。^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只关乎学理的兴趣，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。关于这种意义，用梅林的话来说，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，“18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噶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——这是第一点需要明确的。

第二点，是一般的理论关系。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关于这种一般的理论关系，马克思和恩格斯在《神圣

① 参见《马克思恩格斯全集》，第40卷，第188—189页。

② 参见梅林：《马克思传》（上），第36—37页；科尔纽：《马克思恩格斯传》，第1卷，第172页。

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。（《马克思恩格斯全集》，第40卷，第190页）。

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、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”。又：“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

就哲学的发展而言，这里出现的分裂与对立可说是意味着某种前进，因为黑格尔哲学的瓦解过程毕竟是由此而开始的，而且较之于绝对或上帝，“实体”和“自我意识”毕竟在直观上更接近于自然界和人的概念；但这同时也是一个退步，因为正如我们后面所要说明的那样，与实体相对立的自我意识，在哲学理论上离开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统一性原理，并使之在新的基础上得以重建的哲学家，才有可能真正完成关于现实的人和现实的自然界的合理解释。

§3 马克思的《博士论文》及其意义

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

^① 《马克思恩格斯全集》，第2卷，第177页。

的研究来说，无疑是极有价值极为有趣的（必须承认，在这方面的研究还十分贫乏）。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世界观上比较完整、比较稳定的出发点（马克思在23岁时完成的《博士论文》）。确实，我们可以像有些研究家所做的那样，从马克思1840年以前的诸多作品中分辨出一些“因素”或“成分”，然而，事实上这些因素或成分还是相当不稳定、变化多端的。《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——就要确定得多；因此，为了方便起见，我们便可以把《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，另一方面则使前此的那些探索性倾向在这里汇合。

§3—1 最初的转折与矛盾之点

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逐渐向黑格尔哲学接近的倾向。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，这一点是很容易指证出来的。然而，我们并不愿意像某些研究者那样，以一种已然定型的方式（形象地说，一种“成人的”方式）去断言这种理想主义的性质。因为真正说来，虽则这种理想主义在马克思那里是生动活跃的东西，然而其内容却是相当抽象的。作为一种有趣的提示，我们倒更乐于引用一下马克思父母的看法。在1835年年底的同一封信中，父亲的问题是：“难道你想只在抽象的理想化（这种理想化同梦想有些相似）中寻找幸福？”而母亲的说法是：“告诉你的诗神，一切高尚的和美好的东西都是通过平凡的东西而达到的。”^①

^① 参见《马克思恩格斯全集》，第40卷，第833—835页。这里的判断恐怕要比那些好用大字眼的思想史家的判断准确得多，也深刻得多。

马克思的这种最初的理想主义，不仅表现在毕业论文《青年在选择职业时的考虑》中，而且更多更广泛地体现在青年时代的诗作——特别是《献给父亲的诗册》(1837)中。这里的内容所要表达的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

然而无论如何，在这些浪漫的理想主义琴音中，毕竟出现了某种可以识别的“变调”。如果说，它的主旋律始终在攻击反动的虔诚主义和市侩习气的鄙陋，在攻击没有精神的机械论科学，那么关于黑格尔的那几首讽刺短诗，却很可以被认作是“变调”的最初几个音符：

1

.....

我长久地探索着，漂游在汹涌的思想海洋里，
在那儿我找到了表达的语言，就紧抓到底。

.....

3

康德和费希特在太空飞翔，
对未知世界在黑暗中探索；
而我只求深入全面地领悟，
在地面上遇到的日常事物。

^① 参见梅林：《马克思传》(上)，第20页；科尔纽：《马克思恩格斯传》，第1卷，第74页。

.....
我们已陷进黑格尔的学说，
无法来摆脱他的美学观点。^①

关于这些诗作之意义的最好的注释，莫过于马克思在1837年11月给父亲的那封信了。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。首先是对前此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，就世界观方面而言，马克思的这种理想主义的灵感源泉，在哲学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。”^③正如我们在前面所讨论过的那样，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”。^④

① 《马克思恩格斯全集》，第40卷，第651—652页。

② 同上书，第9页。

③ 同上书，第10页，重点号为笔者所加。

④ 参见同上书，第10—11页。

这样一来，马克思前此的理想主义的哲学性质，便以某种方式被表现出来。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。”^①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”，但在执行时又完全不是那样。马克思在这里看到了“全部体系的虚假”，并且开始意识到，“没有哲学我就不能前进”。^②

这一经历——就形式而言是从文学领域进入到法学、哲学等等的理论领域——的结果是：先前的那种浪漫主义的理想主义破灭了。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司和萨蒂尔的区域时，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。”^③

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，——转而向现实本身去寻求思想。”“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

① 《马克思恩格斯全集》，第40卷，第11页。

② 参见同上书，第16页。

③ 参见同上书，第14—15页。

大海里一次，不过有个明确的目的，这就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；我不想再练剑术，而只想把真正的珍珠拿到阳光中来。”^①

在不少研究者那里，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”。如果说这种一般的提法也可以“不错”，那么真正的问题仍然是这个“现实本身”究竟在哲学上意味着什么。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。我们可以从两端去接近问题。首先，是否定性前提中引出的要求。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，决不任任意分割它们；事物本身的理性在这里应当作为一种自相矛盾的东西展开，并且在自身里求得自己的统一。”^③ 无需多说，在马克思当时所能见到的思想家那里，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？其次，是这种要求的肯定的实行。当马克思要求从理想主义转而向现实本身去寻求思想

① 参见《马克思恩格斯全集》，第40卷，第15页。重点号为笔者所加。

② 参见《马克思恩格斯选集》第1卷，第2、17、113页。

③ 《马克思恩格斯全集》，第40卷，第10—11页。重点号为笔者所加。

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学的“真正的珍珠”。

因此，黑格尔哲学对于马克思的思想进程来说是**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，而把它拖入到大海之中。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》），^①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，像欺诈的海妖一样，把我诱入敌人的怀抱。”^②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

① 看来这部著作十分接近于谢林的哲学，它“试图通过概念本身、宗教、自然、历史这些神性的表现从哲学上辩证地揭示神性”，并且要求使彼此完全分离的科学和艺术达到一定程度的结合。

② 《马克思恩格斯全集》，第40卷，第15页。重点号为笔者所加。

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。”“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。”^①

然而，在这里必须作出一个重要的区分，即马克思社会政治倾向与哲学理论倾向的区分，或者，用费尔巴哈的表达方式来说，激情与理智的区分，“心”与“脑”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，黑格尔的保守的政治结论是很少能够引起青年马克思的共鸣的；反之，康德的反专制主义的共和主义倾向（“公民的自主性”）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），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的哲学称作“法国革命的德国理论”^②。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》，不如说是康德的《永久和平论》以及费希特的《告德国公民书》。在这个意义上，把黑格尔哲学称作“敌人”就决不仅仅是一种俏皮的比喻；因为对于马克思处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，都可以是一种维持其统治的保守力量。

但是，另一方面，就哲学理论而言，投入“敌人”——黑格尔哲学——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（包括作为其理论背景的康德-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（当然，这一点取决于德

① 科尔纽：《马克思恩格斯传》，第1卷，第89、109页。

② 参见《马克思恩格斯全集》，第1卷，第100页。

国当时的理论状况和马克思前此的“整个发展”)。这就像有个寓言所说的那样, 养育自己的亲人已经永远地离开了孩子, 现在剩下的只有“敌人”, 而且是唯一的一个敌人, 强壮得无可比拟的敌人——这孩子除非在他的怀抱中长大, 否则就根本别指望长大。当然, ——仍用比喻的说法——这孩子长大后很可能成为一个身强力壮而且“心怀恶意的”小伙子。

不难看出, 在这里, 在马克思这个最初的思想经历或思想转折中, 正就包含着某种矛盾。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。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、由此而引导的运动, 以及在这运动中新生的矛盾, 对于理解马克思早期思想的生长与发展, 具有至关重要的意义。

确实, 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, 为什么倾向于与康德、费希特血缘更近的“自我意识”原则, 而不是与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, 因为真正具体的说明需要详尽得多、因而也是复杂得多的分析, 需要更加切近更加深入地考察对象。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。因此, 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；但是，超出这种一般性之外的差别不仅在逐渐地发生，而且正实质地引发出一些更加深刻的矛盾的萌芽。这些需得进一步加以分析和规定的矛盾的萌芽，乃成为我们以下讨论的中心所在。

确实，研究黑格尔哲学和成为“博士俱乐部”的成员可算作一般的主导倾向，但如果以为这样一来问题便全然已经解决，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、十分昂贵的精神财产，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，想要进入其磁场毕竟容易，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之后，是很容易发生的。”^②

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”，恐怕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年年底还仅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

① 参见科尔纽：《马克思恩格斯传》，第1卷，第79页。

② 《马克思恩格斯全集》，第40卷，第16页。

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是马克思在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黑格尔左派之极端一翼（特别是鲍威尔）的最初理论关系。

§ 3—2 马克思《博士论文》的基本立场。一般的说明

马克思的哲学活动，从某种意义上来说，首先是通过对古希腊自我意识哲学的阐释和批判发端的。这个开端是如此地重要，以至于对马克思早期思想的整个发展的探讨，必须追溯到这个起点上并依其性质的规定去加以理解。《博士论文》以“德谟克利特的自然哲学和伊壁鸠鲁的自然哲学的差别”为题，写成于1841年3月。思考及准备工作大概从1839年就开始了，马克思遗稿中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》，显然是与这个研究主题有关的。^①

然而，一部分研究者却似乎在两方面误解了这个极其重要的开端。按照戴维·麦克莱伦（D. Maclellan）的说法，《博士论文》并没有任何马克思所特有的思想，因此，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。”^②与此相反，科尔纽则以为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，并似乎已自觉地开始

① 这些笔记发表于《马克思恩格斯全集》中文版第40卷，第27—182页。

② 参见戴维·麦克莱伦：《青年黑格尔派与马克思》，第74—75页。

对批判哲学的基础加以清算了。^①而在《从黑格尔到马克思主义》一文中，帕·陶里亚蒂甚至认为，马克思的《博士论文》“实质上是（人们一开始就不可能不发现这一点）想找到一种不是同运动、发展、自由等概念不相容的唯物主义哲学的第一次尝试。”^②但是，正像我们在导言中已经指证过的那样，这两种论断方式的共同错误就是使真正的发展中断，从而使关于发展的理解成为不可能。其中之一是取消掉一切差别，而把“飞跃”或“转变”弄成真正的奇迹。其中另一是预先设定尚未发展起来的、实际上是后来的差别，以便以一种“预成”的方式使后来的戏法能够进行（为了使魔术师能在手中变出鸡蛋，便预先将鸡蛋装进魔术师的口袋里）。^③

还是让我们仔细地审视一下面前的对象吧。

就明确的主导原则而言，马克思在写作《博士论文》时，无疑站在自我意识的立场上。显而易见，在这一点上，他是倾向于鲍威尔的。我们在前面提到，“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，《博士论文》的序言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

① 参见科尔纽：《马克思恩格斯传》，第1卷，第187—202、213—214页。

② 转引自拉宾：《论西方对青年马克思思想的研究》，第105页。

③ 帕·陶里亚蒂的论断方式实际上正是这种戏法，这种戏法实际上又不过是使奇迹提前而已。问题恰好在于，陶里亚蒂若不预先设定马克思在1841年的“哲学唯物主义”尝试，他的方法根本就无能使马克思的“新唯物主义”（比如说）在1845年“诞生”。就这一点而言，阿尔都塞对“分析目的论”的猛烈攻击确实可算是一种解毒剂。

神性。^①

因此，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自我意识本身的证明：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”，其例证反而会“加强本体论的证明”；而黑格尔，则把这一证明“完全弄颠倒了”。^②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。”^③

我们前面说过，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；它存在于自我运动中，并且唯其在这种运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最高真理，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”的共同之点，是否可以把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（按阿尔都塞的说法，“康德和费希特的总问题”）呢？一般说来是如此，但问题决非这般简单。《博士论文》表明，马克思在对于费希特和黑格尔的关系

① 参见《马克思恩格斯全集》，第40卷，第189—190页。

② 这是一个很有意思的题目，可惜我们在这里不能详细讨论它了。

③ 《马克思恩格斯全集》，第40卷，第285页。

上，仍然包含着某种矛盾的东西。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十八世纪的启蒙运动；而黑格尔是曾经轻蔑地把这个运动称之为“伪启蒙”的。但是，就哲学立场而言，一个值得经常予以注意的事实是：马克思正是带着先前理想主义的破灭感进入理论的，而这种理想主义的哲学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理论领域的。在这种情况下，要设想马克思的“自我意识”立场——作为理论立场——能像鲍威尔那样彻底地返回费希特的原则，几乎是不可能的。

我们可以把马克思和鲍威尔的“自我意识”立场一般地确定为费希特的原则（即马克思后来所谓的黑格尔哲学的第二个因素）。但是，在理论立场上，就鲍威尔与马克思的比较而言，则前者更接近于费希特的“自我意识”；而在马克思的最初哲学活动中，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”（请原谅我们暂且使用比喻的说法），一种使应有与现有之尖锐对立的极端性得到“缓解”的成分。

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，因此他和费希特一样，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抽象立场。

然而，对于马克思来说，如果他在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“作为一种自相矛盾的东西展开，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总的原则，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一样，《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。比较具体复杂的关系我们放到后面去讨论，在这里需特别指出的一点是：不放弃“思维和存在同一”的原则，在《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。戴维·麦克莱伦完全没有指出这种区别，而科尔纽又不恰当地夸大了这种区别。这仅仅是区别，还没有使马克思足以超越鲍威尔，更未能使之超越黑格尔。这个原则仍只是黑格尔的原则，即客观精神之超越主观意识的统一性；诚然，马克思在运用“思有同一”原则时，却使之具有了一种独特的形式。

由此可见，马克思当时的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绝对精神（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相协调。换句话说，马克思一方面要求彻底地否定一切实体化的上帝或神的观念，于是他诉诸“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，所以他便诉诸“思

^① 参见《马克思恩格斯全集》，第40卷，第10—11页。

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”）。但这种做法决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”是不能成为最终解释的，因为相互作用的理解还只是“站在概念的门槛上”。就这一点而言，鲍威尔是有理由根据黑格尔来含蓄地批评马克思所谓“相互表现的逻辑力量”等等的，因为在马克思那里，“精神借以和具体现实的本质发生有机联系的那种东西”，还远未得到明确的概念表达。^②（黑格尔表达这一点的概念被撤销了，于是“相互作用”就成为思有同一原则之缺失概念形式的表达。）

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”。^③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

① 参见科尔纽：《马克思恩格斯传》，第1卷，第188—189、202页。

② 参见同上书，第189页，注⑮。

③ 这里的“反映”不是一般的含义，大致相当于过程中的相互作用。

向理论精神之外的世俗的现实。结果是，“世界的哲学化同时也就是哲学的世界化，哲学的实现同时也就是它的丧失，哲学在其外部所反对的东西就是它自己内在的缺陷，正是在斗争中它陷入了它所反对的错误，而且只有当它陷入这种错误时，它才消除掉这些错误。”^①

关于这种统一性原则的表达，同马克思后来的格言（例如，《黑格尔法哲学批判导言》中的格言）在形式上十分相似。尽管在前后两者之间还有诸多实质性的环节尚付阙如，但就其渊源来说却是连贯的。而这渊源正是黑格尔所要求的“具体的”或“现实的”理念，亦即客观精神体现为发展过程的生动的辩证法。《博士论文》远没有使这一原则发生根本的变化，但是和鲍威尔不同，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。从而在理论上或多或少地遏制了纯粹自我意识的主观主义，并这样那样地要求自我意识的否定力量向具体的、现实的理念靠拢。此点正是引导马克思后来理论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客观精神的统一性原则，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，马克思断言黑格尔把神学的证明完全弄颠倒了，并由此而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”。^②另一方面，马克思又把黑格尔称作老师，并给

① 《马克思恩格斯全集》，第40卷，第258页；并参见第135—138页。

② 参见同上书，第285页。

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，他把自己精神的心血一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一样，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。”正是在这个意义上，伊壁鸠鲁被称颂为“最伟大的希腊启蒙思想家”。^②

这个判断的意思是说，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，便显现出他的革命启蒙的伟大性格。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，面对着已然

① 参见《马克思恩格斯全集》，第40卷，第257页。

② 同上书，第242页。

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——它的破坏性的革命功效。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”，但马克思在这个“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。我们在后面将会看到，费尔巴哈乃是黑格尔以后第一个使这个统一性原则得到根本改造并获得新的概念形式的哲学家。根据这一点，我们就比较容易理解，当费尔巴哈在“现实的人”的概念中重新阐发思维和存在的统一性原理时，马克思何以如此热忱地欢迎了这一学说，并把费尔巴哈称作超越黑格尔的唯一真正的哲学家。

要言之，就我们所讨论的范围而言，《博士论文》的基本格局和取向包括以下三点：（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或“自因”，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，另一方面又保留了批判自我意识哲学的权利。^① 马克思对于两种古代自然哲学的比较，必须根据这样的理解来确定其方向 and 意义。

§ 3—3 对于伊壁鸠鲁哲学的肯定意见。比较具体的说明

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。这里的意思有点类似于恩格斯后来在评论空想社会主义时所说的那样，在科学理论上是错误的东西，在世界历史上却可以是非常正确的。因此，马克思甚至试图以“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。”^②

《博士论文》的显而易见的倾向，是对伊壁鸠鲁哲学的高度肯定（此点与马克思明确的自我意识立场相关）和一般的批评性意见（此点乃与缺失概念形式的思有同一原则相关）。前者出现在对德谟克利特和伊壁鸠鲁的自然哲学的比较中，因而构成为论文的主题；后者则零星地出现在对“抽象个别的自我意识”的评论中，尽管这个在主题上较弱的一面对于马克思的世界观来说决不是无关紧要的。

我们先来讨论一下肯定的方面。就这个方面而言，马克思从伊壁鸠鲁

① 科尔纽的著名传记有一个重要的功绩，就是它比较明确地指证了马克思对自我意识哲学加以批判的一面，尽管科尔纽在估计这种批判的意义方面做得并不恰当。（参见《马克思恩格斯传》，第1卷，第193—194页）

② 参见《马克思恩格斯全集》，第40卷，第138、147—148、194—195页。

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“胸中可以进行斗争和对抗的东西”，即自由意志（*arbitrium*）；它不是原子的感性的质，而毋宁是“原子的灵魂”。^①

不难看出，这种理解就学理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，马克思的方案有其独到和深刻的地方；这一点特别明显地表现在论文之第二部分的第一章（“原子脱离直线而偏斜”）中。无论就解释方案还是就理论观点而言，这一章乃构成为论文的核心；正像“偏斜运动”成为伊壁鸠鲁原子论之引人注目的焦点一样，马克思关于“偏斜运动”的这一章乃是理解其余部分的枢轴。

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了。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。因为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

① 参见《马克思恩格斯全集》，第40卷，第43、120—122、213—214页。

恰是应该超出这种决定论的。说原子没有偏斜就不会碰撞，也就是说原子被决定和被迫互相碰撞；说原子的偏斜运动意味着自由，也就是说原子完全可以不碰撞，即使碰撞也决不能是被迫的和被决定的。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（如果可以这样说的话）。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”。首先是德谟克利特已经设定的“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，它就会被赋予一个相对的定在，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被抽象为纯粹物质性的存在。

如果说，“直线降落”的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。”^③至于直线下

① 参见《马克思恩格斯全集》，第40卷，第209—211、213页。

② 同上书，第212页。

③ 同上。

降这一运动的否定为什么不是“直线上升”，那么也许可以说，它根源于希腊人的想象的理智：原子是纯粹独立的物体，而下坠运动是非独立性的运动（重力支配）；因此，当原子的纯粹形式被用来表示这种独立性时，原子便被设想为像天体那样的具有绝对独立性的物体；于是，原子也像天体一样，不是按直线而是按斜线运动（圆周运动）的了。^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。就像“形式”只能与“质料”对待，而不能同“直线运动”对待一样，“直线运动”只能与“偏斜运动”对待，而不能同“纯粹形式”对待。

无论人们对于马克思的解释方案^②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方案中所引达的基本观点。如果说，马克思的解释方案就哲学史的研究来说可以仅只是“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世界观来说，就是“本质重要的”。

在马克思看来，既然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，所以伊壁鸠鲁的“偏斜运动”整个地改变了原子王国（德谟克利特的“原子”）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

① 参见《马克思恩格斯全集》，第40卷，第212页。

② 马克思对此还有许多具体的说明，我们在这里只是举其大要，其余的就不再一一赘述了。

学”(“作为自我意识的自然科学”——马克思的说法)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)作为二者之结合或综合的第三种运动——“排斥”。^①

另一方面,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”便完全不同于德漠克利特的所谓“排斥”——那种仅只是物质方面的、完全感性的“分裂”,而是作为“自我意识的最初形式”表现出来;^②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。”^③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、纯粹的自在存在、不依赖于直接定在的独立性、一切相对性的扬弃”。^④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,乃是它内部的否定性力量、斗争和对抗的力量。^⑤

这一得到彻底发挥的自我意识原则,概括说来便有如下的理论结果:

-
- ① 参见《马克思恩格斯全集》,第40卷,第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;……因此在原子的排斥中,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。”(217页)
- ② 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。
- ③ 《马克思恩格斯全集》,第40卷,第216—217页。
- ④ 参见同上书,第214页。
- ⑤ 参见同上书,第213页。

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藉此来反对黑格尔的“神”（以及关于神的证明），反对黑格尔派的“实证哲学”。^①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”。^②尽管马克思为这一立场所明确指示出来的“历史证明”是斯多噶派哲学，但他也完全有理由以此来“含蓄地”反对黑格尔哲学的某一方面（“神”或“绝对”在某种意义上正是在抽象的普遍性的形式下表现其自身的自我意识）。

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”，是与启蒙精神完全吻合的，因而是与马克思在1837年大加嘲弄的科学完全不同的。^③毋宁说，批判的科学并不拒斥健全精神的理想主义，反而是以之作为前提的；在这里燃起的，乃是“纯洁的理想的科学之火”，是“世界历史进程中生气勃勃的精神”。^④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”，并且正因为如此，伊壁鸠鲁的学说，乃“作为自我意识的自然科学”得以实现和完成。^⑤

① 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，第259—260页。

② 《马克思恩格斯全集》，第40卷，第242页。

③ 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》等等。（同上书，第594—599页）

④ 参见《马克思恩格斯全集》，第40卷，第140—142、187页。

⑤ 参见同上书，第243—244页。

因此，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，他把那种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。”^①

这个说法是很可以使之同马克思后来关于费尔巴哈的第一条论纲加以对照参证的，例如，梅林就曾做过这样的参证。^②然而，必须注意到，马克思在这里所指证的，并不特别是唯物主义的缺陷，而只是一般机械论形而上学的缺陷。如果说唯物主义毕竟进入了《博士论文》的视野，那么它也只有哲学史上的某种意义，而并不具有哲学世界观上的重要性。《博士论文》还完全不是在唯物主义和唯心主义对立的意义上阐述这种区别的。在唯物主义的立场上指证一切先前唯物主义的缺陷，有赖于一个全新的哲学原则的确立；而到目前为止，还缺乏这一系列本质重要的环节。《博士论文》和《关于费尔巴哈的提纲》的根本差别，可以最一般地从“活动”原则的差别上指示出来，前者依赖于“纯粹活动”或“自我活动”，而后者则依赖于“感性的活动”或“对象性的（gegenständliche）活动”。因此，上述的那种对照参证诚然可以是有益的，但若忽略根本差别以及进展所必须的环节，或在阐明这些环节之前便形成直接的比附，往往会造成

① 参见《马克思恩格斯全集》，第217页；并参见242—243页。

② 参见梅林：《马克思传》（上），第44—45页。

巨大的误解。

§ 3—4 对于伊壁鸠鲁哲学的批评意见。比较具体的说明

在马克思赋予自我意识以“最高的神性”并对这一原则加以极大发挥的同时，伊壁鸠鲁自然哲学的否定方面也已经被自觉地意识到了。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。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。^①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、唯一的原则，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。^②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“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。^③——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；^④

① 参见《马克思恩格斯全集》，第40卷，第48、147—148页。

② 参见同上书，第120页。

③ 参见同上书，第228—229页。

④ 参见同上书，第49页。

在解释自然现象时，他仅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，而是作出说明的主体——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“像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，这是披枷戴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，伊壁鸠鲁哲学的根本缺陷就在于它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

① 参见《马克思恩格斯全集》，第40卷，第206—207页。

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，第215页。）

③ 参见《马克思恩格斯全集》，第40卷，第119、129—130、214—215、228—229页。

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：它偏离直线。”^①

但是另一方面，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，将万物淹没到唯一的永恒之海中。于是关于辩证法的神话就是死”。^②

由此可见，伊壁鸠鲁的哲学有如一把双刃的剑，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么。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

① 参见《马克思恩格斯全集》，第40卷，第119页。

② 参见同上书，第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 参见同上书，第241页。

身的否定的急流，最后，因为它与隐蔽迷信和神秘主义的抽象的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，属于想象的理智的东西。^①

因此，从哲学理论的总体上来说，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，这种批判的能动性仅是主观的，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；换句话说，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此种精神的原则（“思有同一”）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”的原则彼此协调的。因此，就主体概念的

① 参见《马克思恩格斯全集》，第40卷，第138、148、112、242—243页。

② 参见同上书，第136—137页。

取舍而言，马克思似乎更加倾向于费希特，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之内而言，《博士论文》并未超出这个范围，毋宁说仍然停留于黑格尔的巨大身影之中。

然而，这停留并不是无谓的。《博士论文》的意义在于，它在驻足其中的规范内部引发并构成了某种对立的東西。上述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取消，意味着“应有”与“现有”之间对立的恢复。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、对于理论之未来发展本质重要的差别。

就马克思的早期思想而言，可以说《博士论文》提供了一个比较确定的理论开端，因而也成为我们分析和理解的开端。论文的总的性质表现为一种批判的解释，因而直接提示给我们的乃是理论的取向。如果说马克思在这里毕竟提出了一个主体概念作为基本哲学立场的明确表达，那么这个概念就是“自我意识”，能动的、批判的自我意识，纯粹的自发性或活动本身。但这个概念所由表达的原理对马克思来说又不是本身自足的，这里还有一个重要的补充，即：如果仅仅从抽象个别的自我意识来掌握主体，那么这个主体概念就是有缺陷的，因为它仅只意味着“脱离定在的自由”，意味着与非我或他物无限对立的主观性。具体的现实性的要求被提了出来，但黑格尔藉以完成这种现实性的概念被取消了，从而形成了一种概念的空缺。——对于马克思来说，这种空缺乃是驱迫前进的东西。

第二章

“现实的人”和“市民社会”

如果说马克思早期思想的第一个主题可以概括在“自我意识”和“思有同一”的标题之下，那么我们现在便是试图用“现实的人”和“市民社会”来表现它的第二个主题。毫无疑问，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“消蚀”）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”——引导前进的内在不安和相异之点。显而易见，在这一阶段，确定马克思和费尔巴哈的关系乃成为十分重要的课题。

我们在这一主题下的考察范围大致可以划定在1842年年初——1844年年初，即所谓《莱茵报》时期和《德法年鉴》时期。如果考虑到我们在

上面所提到的那种研究方向和目的，那么我们将不得不省略许多过程中的具体细节，而特别致力于使思想进展的必然性在比较确定的概念形式上凸显出来。然而，毫无疑问，即使在方法论上，某些被匆匆越过的内容当它在主题上成为不可或缺的时候，我们就有必要时时回过头去审视那些暂时被搁置的环节。同样需要指出的是，当我们以某一著作作为具有重大意义的特殊标记来使用的时候，这种标记往往并不是时日上的那种精确性，它毋宁意味着在理论原则上、在概念形式的必然性上相互临近的一批著作，意味着这些著作在相互关系中表现出来的思想之合乎逻辑的位置和进展。

§1 《莱茵报》时期的社会-政治批判

1841年夏天，也就是马克思刚刚通过他的《博士论文》时，鲍威尔由于他对福音书的激进批判，遭到了各大学神学系的无耻围攻。在正统派文教大臣艾希霍恩的压力下，几乎所有大学（除了哈雷大学和哥尼斯堡大学）都彻底背叛了新教的讲学自由的原则，而这种情况无疑使马克思在波恩大学立足的一切可能性都化作泡影了。

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》开始了他的政治活动生涯。这篇论文对1841年年底威廉四世所颁布的书报检查令的伪自由主义作了毁灭性的批判。正像梅林和科尔纽的传记所说的那样，马克思在这篇文章中，第一次出来公开地对反动派进行了猛烈的抨击，并由此而走上了政治斗争的道路。然而，这两位传记作者在谈到马克思的这一转向（由哲学批判到社会政治批判）时，似乎仅只提到了马克思的“兴趣”：“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或者，“马克思的兴趣离开宗教和美学问题越来越远；他对直接参加政治斗争的愿望越来越强烈了。”^②

毫无疑问，在理论活动中，“兴趣”是一件非常紧要的事；但是，对于思想史的科学的研究来说，“兴趣”往往首先是应当被说明的东西。正像在这类问题上如若仅仅诉诸“性格”，^③“性格”就会变成一种不是达成理解而是阻断理解的遁词。

现在就让我们来考察一下基本的理论关系，并由这一关系去理解马克思在理论兴趣方面的这个“转向”。

§ 1—1 《莱茵报》时期马克思的基本理论倾向

1842年年初，马克思同鲍威尔还有最后一次合作，即共同写作《末日的宣告》的第二部。该书的第一部是匿名发表的，题为《对黑格尔、无神论者和反基督教者的末日的宣告》，实际作者是鲍威尔。关于在该书第二部中马克思的实际参与程度，学术界有不同的意见；但是无论如何，直到1842年3月，马克思至少是打算同鲍威尔一道继续对黑格尔进行批判性的研究，以便进一步证明，黑格尔左派乃是其导师的精神的真正继承者。

马克思之延迟这项工作的完成，或者根本不再打算进行这项工作，其主要原因确实是由于“马克思在政治上的迅速发展，他已经不再满足于这种形式的斗争了。”^④《评普鲁士最近的书报检查令》作为这种政治斗争的

① 梅林：《马克思传》，（上），第49页。

② 科尔纽：《马克思恩格斯传》，第1卷，第302页。

③ 科尔纽在谈到鲍威尔的主观主义倾向时说，这种倾向是同“鲍威尔的性格相符合的，他与其说是一个感情上的狂热者，不如说是一个理性上的狂热者，因而实在说来，他与其说对观念的具体内容感兴趣，不如说对观念的辩证的游戏感兴趣。”（同上书，第298页）虽则科尔纽也简单地提了一句青年黑格尔派的社会地位，但这种关于“性格”的提法却很少有助于对问题的真正理解。

④ 参见科尔纽：《马克思恩格斯传》，第1卷，第330页。

开端，应该是很能说明问题的。然而科尔纽由这一开端所判定的马克思同青年黑格尔派的关系，却并不准确。他说：“这篇文章也清楚地表现出他〔指马克思〕的革命立场同青年黑格尔派的立场的区别；他的立场是要根本消除反动制度，而青年黑格尔派却倾向于妥协，害怕从理论上的批判转向公开的政治斗争。”^①在这里，说马克思的立场是要“根本消除反动制度”，无疑是正确的；但是在《莱茵报》时期，这种提法本身需要说明，而且看来这一点在当时并不构成马克思同青年黑格尔派的本质区别。此外，与其说青年黑格尔派“倾向于妥协”，毋宁说“自由人”^②倒是更倾向于某种主观主义的极端；与其说他们“害怕”转向公开的政治斗争，毋宁说他们倒是不屑于（或者贬抑）从事政治斗争。

要证明青年黑格尔派倾向于妥协，那是很困难的；特别是在理论方面，他们倒更应当被称作是“雅各宾派”或“恐怖主义者”。无论如何，马克思在《莱茵报》时期最为密切的朋友卢格，在政治上的危险性决不比鲍威尔更大。因此，在理论上以倾向于“斗争”和“妥协”来区分马克思和当时的青年黑格尔派，并不是恰当正确的。毫无疑问，在亨利希·海涅1833年的著作^③之后，鲍威尔乃是对黑格尔哲学作出最激进的革命解释的思想家。鲍威尔不仅试图证明，黑格尔本人彻底毁灭了宗教的观念（从而实在是个无神论者），而且力图指出，黑格尔哲学的本质在政治领域中乃是同样激进的。《末日的宣告》甚至把黑格尔的学说称作“革命本身”，而黑格尔本人则被看作是“比他所有的学生加在一起更伟大的革命者”。因

① 参见科尔纽：《马克思恩格斯传》，第306页。

② 指当时柏林的青年黑格尔分子，其主要代表是鲍威尔兄弟、梅因和施蒂纳等人，他们无疑是当时青年黑格尔派的主要领袖。

③ 指海涅的《论德国宗教和哲学的历史》。恩格斯认为在这部著作中，作者天才地看到了黑格尔哲学的革命的一面，而这一点在当时无论是政府还是自由派都没有真正看到。（参见《马克思恩格斯选集》，第4卷，第210—211页）。

为在鲍威尔看来，“真正的黑格尔”正是以无神论、革命和共和主义教导了青年黑格尔派。关于这一点，麦克莱伦的判断倒是大体正确的，他说：鲍威尔把辩证法变成一种纯粹否定的东西；而对辩证法的侧重点做这样的改变，“在像鲍威尔那样大力赞美启蒙运动和法国革命的人是不可避免的，他在自己的作品中曾力图反映启蒙运动和法国革命的气氛，而且做得相当成功。”^①

由此可见，就理论原则而言，即使在政治方面，鲍威尔（以及其他的“自由人”）也决不是一个倾向于妥协的人。如果说，以鲍威尔为代表的柏林青年黑格尔分子终于在现实的政治斗争中碰了壁并且败下阵来，从而不得不与现存的东西妥协，那么这种妥协实际上也只是其主观主义的极端否定性的实际结果及其反面的表现。正像费尔巴哈在政治上也并不是一个倾向于妥协的人，但马克思后来在《德意志意识形态》中却谈到了“费尔巴哈和我们的敌人的共同之点”，亦即“承认现存的东西同时又不了解现存的东西”。^②这话的意思是说，虽则费尔巴哈的社会概念初始是批判的（直接等同于共产主义的共同体社会），然而他借助于“二重性的直观”所建立起来的批判，实际上却正是无条件地承认现存的东西并与之相妥协，因为批判所赖以立足的哲学直观根本没有而且也根本不可能真正触及到普通直观中的现存的东西。因此，真正重要的事情在于：把鲍威尔以及“自由人”的那种特殊性质的“妥协”作为结果来加以描述和分析，确切些说，不是把这种妥协简单地归咎于性格上的弱点并以这种弱点来说明他们和马克思的区别，而是在思想史的必然性上把这种妥协当作其理论上极端激进的批判主义的结果来加以阐述，并依这种批判主义的哲学根据来辨明马克

① 参见戴维·麦克莱伦：《青年黑格尔派与马克思》，第53页。此外，这部著作还正确地提到了鲍威尔由18世纪得到激励的“战斗的精神”。

② 参见《马克思恩格斯选集》，第1卷，第47页。

思同“自由人”之间发展起来的分野。

这样一种理解要求使我们重新回到了《博士论文》同自我意识哲学的最初差别，亦即回到了马克思之保有批判自我意识哲学权利的那种哲学根据——“现实性”的原则在思维和存在、哲学和世界的相互作用中得到贯彻和表现。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，是前此的批判原则（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。

毫无疑问，《莱茵报》时期马克思的政论一般说来是依照十八世纪的启蒙精神来撰写的。但是，如果以此为根据而断言（例如阿尔都塞）：马克思从来不是黑格尔派，而首先是康德-费希特派，那么这个断言就是不完整的，并且在哲学上尤其片面。只要仔细考察一下马克思这一时期的论文，我们就不难发现，黑格尔的“因素”决不是在削弱，而是在加强；而且，真正说来，这种提法本身也并不是妥当的，因为在这里要使康德-费希特和黑格尔彼此对待（姑且不说彼此对立），实际上也是没有根据的——虽然依照不同原则而进行的某些分析仍然往往是必要的。

就像鲍威尔把黑格尔当做无神论者、当做“革命和共和主义”的导师来称颂一样，马克思在《莱茵报》时期也决没有把黑格尔和启蒙精神的代表对立起来。在《第179号〈科伦日报〉社论》中，马克思对哲学所作的辨护同时提到了黑格尔、谢林^①、费尔巴哈和鲍威尔；而在谈到“用人的眼光来观察国家”时，马克思则不仅把黑格尔和费希特相提并论，而且把他同霍布斯、斯宾诺莎、孟德斯鸠、格劳修斯和卢梭相提并论。^②

确实，康德-费希特和黑格尔的区别仍然是重要的，而鲍威尔和马克

① 当然是指早期谢林。

② 参见《马克思恩格斯全集》，第1卷，第122、128页。

思在理解这些哲学家时的区别尤其重要。对于鲍威尔来说，黑格尔更多地是作为一个批判的革命家而出现（纯粹否定性质的辩证法，自我意识）；但是对于马克思来说，黑格尔却更多地被当做一个理性的思想家、一个科学精神的奠基者来对待（具体性和客观性的要求，现实的理念）。如果联系着我们已经考察过的《博士论文》的背景，那么我们就不难理解，马克思何以能够要求批判原则和科学精神的结合；倘若像鲍威尔那样把黑格尔纯全变作否定的批判之火，那么黑格尔关于具体现实性的科学要求也就在这大火中化作灰烬了。

因此，关于马克思《莱茵报》时期政论的性质，梅林的比较一般的说法或许更加正确：“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够吻合，但是，在《博士论文》中业已存留下来的黑格尔的现实性要求，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。

莫泽斯·赫斯甚至在1841年9月第一次见到马克思时，就对他所特有的批判激情与冷静理性的结合留下了深刻的印象，而这种结合正如我们

^① 梅林：《马克思传》，（上），第55—56页。

在前面所分析的那样，并不仅仅从属于马克思的个人性格，而且有着深刻的哲学上的根据。赫斯判断说，他见到的是一位最伟大的哲学家，也许是“当今活着的唯一真正的哲学家”；甚至在哲学的、精神的发展上，马克思不但超过了施特劳斯，而且超过了费尔巴哈。“他将给中世纪的宗教和政治以致命的打击；他既有深思熟虑、冷静、严肃的态度，又有最辛辣的机智；如果把卢梭、伏尔泰、霍尔巴赫、莱辛、海涅和黑格尔合为一人（我说的是结合，不是凑合），那么结果就是一个马克思博士。”^①确实，如果说鲍威尔在黑格尔哲学中所着意开掘的是批判的启蒙的精神，从而与之契合的特别是“费希特因素”，那么对于马克思来说，在领受并保有这一精神的同时，黑格尔哲学的具体现实性的要求则是又一宗正在开掘的伟大精神遗产。

诚然，正如我们已经看到的那样，在《博士论文》中，这种具体的现实性要求并未得到彻底的、完整的表述，而且甚至是缺乏概念形式的。但是，这种要求的冲动正在理论活动中起着重要的推进作用，或者用一种笼统的说法，这种具体现实性的要求正在《莱茵报》的政论中发展。因此，分析这一时期的政论正应当使我们明了这一要求的真实取向。

关于“具体的现实性”，人们往往急于根据现在的字面去理解（即根据马克思后来所谈到的那种“现实性”去加以比附），并且倾向于对之作出“实体性”的判断^②，而不是使之在思想史的过程中得到具体而真实的阐明。他们只要一见到马克思提及“现实性”，便不论其意义就把它说成是“唯物主义因素”；一见到马克思提到“物质利益”，便不管这一提

① 转引自科尔纽：《马克思恩格斯传》，第1卷，第289—290页。

② 例如，有多少“唯物主义因素”等等。陶里亚蒂不是在《博士论文》中就企图去发现一种能动的“唯物主义哲学”的尝试吗？关于这种观点，阿尔都塞说得一点不错，它应当被归入“分析目的论”的幻想。

法的立足点就把它说成是“唯物史观的萌芽”。然而需知，要论到“现实性”，黑格尔（甚至托马斯·阿奎那）提得决不比费尔巴哈更少——而我们都明白，这两种“现实性”的意义是非常不同的，甚至恰好正相反对。

那么，在《莱茵报》的政论中，马克思对“现实本身”的提法是怎样的呢？虽然这些论文很少专门讨论纯哲学问题，但是它们的哲学背景对于马克思思想发展的理解来说，仍然是至关重要的。

《评普鲁士最近的书报检查令》谈论较多的是“精神”和“真理”。首先我们注意到，马克思赋予这两个概念以较多的客观性的品格，而且一般说来，这种客观性在哲学上是黑格尔的方式来处理的，尽管其内容无疑更接近十八世纪的启蒙立场。在反驳书报检查令之要求内容以外的“严肃”和“谦逊”时，马克思说，“难道真理探讨者的首要任务不就是直奔真理，而不要东张西望吗？假如我首先必须记住用某种指定的形式来谈论事物，难道这样我就不会忘记事物的本质了吗？”^①

显而易见，这里所谓“事物的本质”，也就是“真理”。在马克思看来，真理按其本性而言，决不仅只是主观的，而毋宁完全是客观的。书报检查令之最荒谬的逻辑，就是以检查官的主观任意和妄为来裁判真理，而这就意味着用一己私见来冒充客观的真理。关于真理的客观性，马克思引用了斯宾诺莎的格言——“真理是它自己和虚伪的试金石”，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。”^②

不难看出，这种真理客观性的要求同自我意识的哲学——例如伊壁鸠鲁哲学——的纯粹主观的兴趣是大不相同的。伊壁鸠鲁依其“自我意

① 《马克思恩格斯全集》，第1卷，第6页。

② 同上书，第6—7页。

识”的原则诉诸“抽象的可能性”；这种可能性感兴趣的乃是作出说明的主体，而不是被说明的客体。与此不同，在马克思看来，“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”，意味着“理性”，“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”。^①

决不可以把这种说法——按照事物本质的要求去对待各种事物——直接地、简单地归入唯物主义范畴。在这里，这一说法仍然是典型的黑格尔方式；如果我们还记得黑格尔在反驳直接知识论时所说的话，那么这一点就是非常明显的。按照黑格尔的看法，思想不止是我们的思想，而且是事物的“自身”；既然“事物本质”乃是客观的思想，那么就理所当然地要求按照客观思想的原则或形式去理解各种事物。马克思同黑格尔的差别还不是现在所要讨论的。在这里真正重要的是：对于马克思来说，事物的本质乃是理性，而理性作为思想的普遍独立性，便是要求按照理性的方式去对待各种事物；独断的任意妄作、检查官的“脾气”、“机智”等等纯粹主观的东西，决不能成为事物本质的衡量或裁判，因为这些东西并不是理性，而恰恰是理性的反面。

这一基本观点构成反驳书报检查令的原则立场。国家和法，按其本质亦即按其概念来说，就是理性或理性的实现；而书报检查令却使“一切都被头足倒置了”：特殊的、主观的东西变成普遍的、客观的东西，反国家亦即反理性的东西成为国家的东西、理性的东西，——这无非意味着，非法成为法，而法却成为非法。^②因此，马克思说，在这里，“所有的客观标准都已消失了，一切都被归结为个人的关系”。检查官是个别人，他的主观意见却可以冒充客观的、普遍的理性；而出版物“体现了整个人类”，

① 参见《马克思恩格斯全集》，第1卷，第8页。

② 同上书，第18页。

它所代表的“某种无人格的东西”——思想，却被看作是“充满了个人阴谋和主观卑贱”的东西，应该不时遭到怀疑和监视。这是一种公然违背理性的颠倒，因为“按照事物的本性来说，它们之间的关系分明应该是颠倒过来的”。^①

同样显而易见，这里所谓“事物的本性”，也就是事物之合乎理性的关系。因此，判断事物的“客观标准”，正就是“事物的本性”——客观的、无人格的思想，即理性。只有理性才是普遍的权利，才是法；而检查令所承诺的那种主观专横恰恰是它的反面，即非法（发表独断意见的权利=专横的权利）。^②

由此可见：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是更接近于黑格尔的。因此，即使是在《莱茵报》时期，要把马克思完全归诸“康德-费希特派”而断然排除黑格尔的重要性，实际上也是根本不可能的。阿尔都塞为了贬低黑格尔对马克思的意义，竟然给黑格尔塑造了一个中学教师的形象，至多也只是一个教授语法、普通逻辑或修辞学的讲师形象：黑格尔的作用与其说是“对马克思的理论培养”，不如说是“培养马克思学会从事理论工作”，大致是“弄懂并学会了”一切科学理论所不可缺少的“抽象”、“理论综合”，以及“纯抽象过程的逻辑推理”。^③这些特殊地说来对马克思的理论发展无关紧要的东西，本来可以从任何一个波恩或柏林的平庸讲师那里学来，阿尔都塞竟然要马克思去从黑格尔那里学来。但是，只要令马克思从黑格尔那里仅仅学到这些无足轻重的东西，那

① 参见《马克思恩格斯全集》，第1卷，第19—20、28—31页。

② 同上书，第29页。

③ 参见阿尔都塞：《保卫马克思》，第65—67页。

么黑格尔对马克思的作用确实也就变得无足轻重了。^①

诚然，就一定的范围而言，在“事物的本性之为理性”这一点上，并不产生康德-费希特和黑格尔的严格分野。如果考虑到马克思在《博士论文》中就已经表露出来的那种理论取向，即把启蒙的批判精神和理性的现实的科学结合起来的意图，那么这一点就更加容易理解了。正像我们在前面已经引证的那样，马克思在他的这些政论中，不仅把黑格尔和康德、费希特相提并论，而且使之同伏尔泰、孟德斯鸠和卢梭相提并论。为了分析，我们也许时常有必要分辨“费希特因素”和“黑格尔因素”（实际上往往是从黑格尔哲学中分辨出“费希特因素”），然而阿尔都塞却在初始提问时就把康德-费希特和黑格尔对立起来。如果可以借用“事物的本性”这个提法的话，那么我们就说要，阿尔都塞所虚构的这种“对立”，乃是不符合《莱茵报》政论的“本性”的。

在把康德哲学称作“法国革命的德国理论”的那篇论文^②中，马克思特别谈到了批判哲学的理性原则。马克思写道，“胡果曲解自己的先生康德，他认为：因为我们不能认识真实的事物，所以在逻辑上我们就应当承认不真实的事物（只要它是存在的）是某种确实的事物。……因而，他根本不想证明，实证的事物是合乎理性的；相反地，他却力图证明，实证的

① 对于这种说法之简单而明确的反驳无需远求，阿尔都塞自己无意之中就把它说出来了。他一方面说马克思从来不是黑格尔派，而只是康德费希特派和费尔巴哈派，另一方面却说马克思的认识论断裂起源于这样一个“基本事实”，即“当马克思意识到费尔巴哈对黑格尔的批判是‘发自黑格尔哲学内部’的一种批判时，当马克思意识到作为哲学家的费尔巴哈虽然推倒了黑格尔大厦的主体，但依然保留了这一大厦的基础和结构，即黑格尔的理论前提时，马克思就同费尔巴哈分手了”。如此看来，即使“费尔巴哈派”、“费尔巴哈的总问题”真正说来也不过是虚设，因为在严格的所谓“总问题”的意义上，费尔巴哈恰恰应该被归属于黑格尔的总问题，因而费尔巴哈也不过是黑格尔派。既然如此，从属于费尔巴哈总问题的马克思难道不也是属于“黑格尔派”吗？

② 发表于1842年8月9日《莱茵报》的论文：《法的历史学派的哲学宣言》。

事物是不合乎理性的。”^①胡果在哪一种意义上曲解了康德呢？在否认批判的理性从而否认理性的批判这一点上。18世纪的怀疑论“否认存在事物合乎理性”，因而是批判的和革命的；而在胡果那里，怀疑论则表现为“否认理性存在”，因而他的论据和原则乃是“实证的，也就是说，是非批判的。……凡是存在的一切事物他都认为是权威，……。”^②约言之，康德把理性看作是实证事物的衡量或尺度，因而他的怀疑论和18世纪的启蒙精神一样，要求“破坏已被破坏的东西，抛弃已被抛弃的事物”；与此相反，胡果的“庸俗的怀疑论”却厚颜无耻地对待“思想”，谋害“实证事物的精神”，并且只是要求“占有某种作为残渣的纯实证的事物，并在这种动物状态中自得其乐”。^③

由此可见，在“事物的本性之为理性”这一点上，马克思在他的理解中与其说是使康德（以及费希特）和黑格尔彼此对峙，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。反过来说，黑格尔的理性原则在政治和宗教的结论上往往是保守的，因而若在某具体现实性的要求中吹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；而且，这种“彼此补充”较之于《博士论文》具有远为重要的意义——如果说前者是后者之合乎逻辑的发展的话，那么我们对《莱茵报》的政论的研究与分析，正需要掌握那种发展起来的意义。

在自我意识的批判原则和具体现实性要求的彼此渗入中，正像康德-

① 《马克思恩格斯全集》，第1卷，第98页。

② 同上书，第99—100页。

③ 同上书，第100—101页。

费希特的原理不能不在某种程度上被触动一样，黑格尔的理性现实性的立场同样必然地遭到重要的改变。一般说来，前者的改变发展起马克思同“自由人”日益扩大的距离，后者的改变则使马克思和费尔巴哈逐渐接近起来；而这两个方面实际上又是同一个过程。

这一发展最明显的表现是：正像具体现实性的要求决不回到黑格尔的“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。但这理性既不是“绝对”或“上帝”，也不是“抽象个别的自我意识”。它是什么呢？它是“无人格的”思想，普遍独立的思想，一句话，客观的思想；而思想之为客观的，思想之为理性的，就在于它的“人民性”。至少在《莱茵报》的政论中，这一原理甚至在哲学上也是本质重要的。思想的客观性在于它的人民性，这一点不仅可以同批判的启蒙精神相吻合，而且在很大程度上返回到思想的具体现实性；同样，思想的“人民性”至少在马克思当时所理解的那种意义上，一方面有力地削弱了“自我意识”的纯粹主观性或抽象个别性，另一方面也有效地防止了“理性”之退回思辨思维的“绝对”或“上帝”。

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”。首先是出版物的性质：“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能达到理性，亦即达到思想的客观性呢？只有在出版物成为“真正的出版

^① 《马克思恩格斯全集》，第1卷，第90页。

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的性质，而成为理性的表现。因此，出版自由决不是“个别人物的特权”，而是“人类精神的特权”——这意味着自由成为思想的客观性的唯一保证和绝对规律。说它是唯一保证和绝对规律，乃因为自由的实现是唯一真正的法：“法律是肯定的、明确的、普遍的规范，在这些规范中自由的存在具有普遍的、理论的、不取决于个别人的任性的性质。法典就是人民自由的圣经。”在这个意义上，马克思把出版法直接看作是“自由的肯定存在”，而任何一种具有法律形式的书报检查制度则只可能是法的反面，即非法。这一点甚至可以和物理学规律相比拟：正如重力定律不是阻止运动的手段一样，出版法根本不能成为压制出版自由的手段。^①

因此，只有自由的出版物才具有人民性，而只有出版物的人民性才保证了思想的真正客观性（即理性），才使个人的精神存在成为或表现为“人民理性”或“人民精神”。^②出版自由本身就是“思想的体现”或“肯定的善”，换言之，出版物的实质，乃是自由所具有的“理性的、道德的本质”。^③正是在这个意义上，出版物被称作“历史人民精神的英勇喉舌和它的公开表露”；在另一处，马克思讲得更加明确：“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；自由的出版物是变物质斗争为精神斗争，而且是把斗争的粗糙物质形式理想化的获得体现的文化。……自由的出版物是人民用来观察自己的一面精神上的镜子，……它是国家精神，……它无所不及，无处不在，无所不知。它是从真正的现实中不断涌出而又以累增的精神财富

① 参见《马克思恩格斯全集》，第71—72页。

② 同上书，第49—50、41页。

③ 同上书，第62、66—67页。

汹涌澎湃地流回现实去的思想世界”。^①

关于这种说法之倾向于十八世纪的启蒙精神（特别是法国革命的精神）及其所代表的革命民主主义立场，乃是十分明确的，以至于无需再做什么补充说明了。然而我们在这里更感兴趣的仍然是马克思的哲学观点，是这种哲学观点的发展。如果说我们在《博士论文》中曾经看到思维和存在、哲学和世界“相互作用”的要求，那么我们在《莱茵报》的政论中，恰好看到了关于这种相互作用的进一步的表达——尽管这一表达还不能算是真正具有原则高度的表达。“自我意识”要求摆脱它的抽象个别的形式，要求能够成为“在定在之光中发亮”的自由，换言之，要求成为消弭应有和现有之恶的对立的自由。正是在这里，“任性和自由间的差别”^②被看作是原则高度上的差别，而我们在伊壁鸠鲁依抽象个别的自我意识原则对“必然性”的否定中，曾经见到过他诉诸于“偶然性”和“我们的任意性”。

马克思在《莱茵报》中要求什么（诉诸什么）呢？他要求把个人同国家和整个世界联系起来的纽带，要求变物质斗争为精神斗争，要求把斗争的粗糙物质形式理想化，并且要求使这种理想化得到客观体现的文化。所有这些要求集中地表现为“自由的出版物”。它不是抽象个别的自我意识的代表，而是“国家精神”的代表；既然国家精神就是“人民精神”或“人民理性”，所以自由的出版物本质上正是人民理性的代表。进而言之，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，相反，它是二者的联系，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”。因此，国家精神或人民理性是这样一个“思想

① 《马克思恩格斯全集》，第74—75页。重点号为笔者所加。并参见第50页。

② 同上书，第75页。

世界”：现实不是它的彼岸，而毋宁说是它的“自身”；因为它是“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”。

这一点正是鲍威尔和其他“自由人”依其哲学原则不能真正消化和理解的_解东西，是马克思和他们之间发展起来的差别。在哲学上，马克思关于思想的人民性原则要求以一种与鲍威尔们不同的方式去掌握思想对现实的关系、哲学对世界的关系，以及——特别重要的是——“批判”对“群众”的关系。如果说，对于这种关系的不同理解在《莱茵报》时期并未以明确的方式在哲学原则的高度上形成对立，那么可以肯定的是，这种哲学背景上的差别已经在社会政治的批判中实际地起作用，并且至少在这个领域中开始造成了马克思和“自由人”的公开分裂。

§ 1—2 马克思同“自由人”的决裂意味着什么

同“自由人”的决裂是马克思在《莱茵报》时期最有意义的理论事件之一。1841年年底，柏林的青年黑格尔分子组成了一个所谓“自由人”的无神论者团体，其主要代表除了先前“博士俱乐部”的成员之外，还包括其他的一些激进的自由主义者，其中有施蒂纳和爱德华·梅因。他们不仅继续攻击宗教和教会，而且对专制政治的反动势力开展了尖锐的讨伐。鲍威尔在1842年3月被撤职；在柏林的青年黑格尔分子看来，这是一个反动势力侮辱精神的最肮脏、最不可饶恕的罪行，而且是一个具有世界历史意义的事件。几乎所有的自由主义报刊都发表了抗议鲍威尔被解职的文章。而对于青年黑格尔派来说，这一事件彻底摧毁了他们对普鲁士国家的历史使命的信念，并从而使他们以一种更加激烈的情绪反对普鲁士政府的倾向。

“自由人”的哲学观点和政治观点，非常典型地出现在埃德加尔·鲍

威尔的论文——《中庸之道》(Das Juste-Milieu)——中，这篇论文连载在《莱茵报》上(1842年6月)。在这篇论文中，埃德加尔彻底地反驳了妥协者的“中庸之道”。就哲学观点而言，埃德加尔·鲍威尔认为，任何原则都是极端彻底的；历史总是力图把原则贯彻到底，而Juste-Milieu(中庸)则没有任何原则并且躲避原则。历史之所以喜欢对立，就因为它恰恰是通过对立而发展的。因此，在政治观点上，埃德加尔试图对无原则的南德意志自由主义者进行批判；因为这些拥护“中庸”的自由主义者总是想保持某种“中间状态”，而这种“中间状态”的一切都是暧昧模糊的和模棱两可的，其立场始终是优柔寡断的和畏首畏尾的。与此相反，只有极端的政党才是真正的政党，因为它们具有贯彻始终的原则；在这个意义上，只有两种政党，即极左的和极右的：一个是人民、自由、人类的政党，另一个是合法的、上天保佑的、依赖和信仰权威的政党；一句话，革命的政党和反革命的政党。因此，这批青年黑格尔分子开始猛烈地抨击那些拥护“中庸”政策的妥协者和拥护君主立宪制的人们。^①

如果仅仅从这一点上引申出马克思同“自由人”决裂的全部根据，那么这种引申就是错误的，至少是不完整的。例如，科尔纽就从这种反对“中庸”的彻底性要求中过快地推断出“自由人”的缺陷来：“按照这样一种否定任何妥协并毫无保留地批判一切现存事物的观点，批判既被绝对化，同时又变成了目的本身，而只有追求绝对自由的个人才是唯一本质的存在。这种对个人主义和无政府主义的向往在埃德加尔·鲍威尔身上已经很清楚地表现出来”。^②

但是，否定任何妥协和赞同个人主义并没有必然的关联，正像无保留地批判一切现存事物和无政府主义并不是一回事一样。要求原则是一回

① 参见科尔纽：《马克思恩格斯传》，第1卷，第343—344页。

② 同上书，第344页。

事，赞同哪一种原则是另一回事；无论如何，从前者不可能自然地推论出后者。难道说，马克思肯定过某种妥协吗？难道说，马克思对现存事物的批判作过某种保留吗（除非在另一种意义上使用“保留”这个词）？即使在1843年的《黑格尔法哲学批判》中，马克思在谈到黑格尔的“居间者”（中介）时仍然坚决地拒斥一切调和与妥协：“真正的极端之所以不能被中介调和，就因为它们是真正的极端。同时它们也不需要任何中介，因为它们在本质上是互相对立的”。^①此外，当马克思在这一著作的导言中要求“消灭”德国制度并诉诸“彻底的革命”时^②，这种批判对于一切现存事物作过什么保留呢？

因此，“否定任何妥协”以及“无保留地批判一切现存事物”决不是马克思同“自由人”的分歧之点，毋宁说，这倒是马克思在某种程度上仍然与他们有某种联系的接近之点。正像科尔纽在另一处所承认的那样，在批判“中庸”（*Juste-Milieu*）和君主立宪制这一点上，马克思“在原则上是和他们的看法一致的”。^③甚至直到“最后的决裂”发生时，在马克思所起草的《莱茵报》的声明——《海尔维格和卢格对“自由人”的态度》——中，依然承认“自由人”团体的成员，“就个人而言大多数都是优秀人物”。^④

那么，马克思同“自由人”的分歧之点究竟集中在什么问题上面呢？在上面提到的那篇声明中，马克思的说法是：“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。^⑤这一提法看起来似乎主要是牵涉到政治策略和行为作风的。确实，“自由人”在

① 《马克思恩格斯全集》，第1卷，第355页。

② 参见《马克思恩格斯选集》，第1卷，第3—4、10—11页。

③ 参见科尔纽：《马克思恩格斯传》，第1卷，第383页。

④ 参见《马克思恩格斯全集》，第40卷，第323页。

⑤ 同上。

柏林表演了各种各样的“街头顽童式的恶作剧”(甚至布鲁诺·鲍威尔也参与其中):他们在街头列队行乞,在酒馆妓院里胡作非为,并且下流地侮辱牧师。这种行径——如梅林所说——无疑对“自由人”的精神活动产生了极坏的影响,并且使他们成为“胆怯的庸众半惊半惧的对象”。^①

但是,马克思同“自由人”的分歧点是否仅仅涉及政治策略和行为作风呢?不,决不仅仅是如此。对于马克思最初哲学思想估计过高的科尔纽,在对于“决裂”的解释方面却估计偏低,而没有真正把哲学观点同政治立场密切地联系起来加以考察。在科尔纽看来,马克思的《博士论文》就已经不仅超越了青年黑格尔派,而且甚至超越了黑格尔;但马克思同“自由人”的分歧,却是因为“自由人”对自由主义采取了策略上欠考虑的立场。“由于政治上的理由”,马克思不能同意他们对自由主义的那种纯粹否定的、极端排斥的态度;因为马克思清楚地意识到,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。^②

毫无疑问,这种策略上的考虑是重要的,对于一个报纸主编来说当然更加重要。但是,如果仅仅把马克思同“自由人”的分歧归因于策略上的考虑,那么马克思就同一个谨小慎微的自由主义庸人没有太大的差别了。显然,这里有某种更加深刻的、属于哲学世界观方面的缘由,虽则这种缘由也不应无限夸大,但它确实在某种程度上实际地引导了马克思同“自由人”冲突的公开化。马克思在1842年8月致奥本海姆的信特别谈到了埃德加尔·鲍威尔论“中庸”的那篇文章,并且说,“对于现时国家制度基础的这种明显的反对态度,……会使许多甚至大多数担起了一项困难任务

① 参见梅林:《马克思传》,(上),第62—63页。

② 参见科尔纽:《马克思恩格斯传》,第1卷,第382—384页。

的、具有自由思想的实际活动家起来反对我们；这些人承担了在宪政的范围内逐步争取自由的困难任务，而我们却坐在抽象这把安乐椅里揭露他们的矛盾”。这一说法诚然主要是关乎策略的，但是，在这段引文的前面有一句话当需引起我们特别的注意：“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。”^①

马克思之所以能提出这一要求，不仅是由于实际政治斗争的策略使然，而且是前此哲学世界观发展的合乎逻辑的结果。如果说马克思只是像鲍威尔那样固执“应有”与“现有”无限对立的立场，那么现在要使“具体条件”和“当时情况”进入他的视野，就变成一个奇迹了。同样，如果说马克思在古代希腊的自我意识哲学中已经有意识地辨明了抽象个别性和主观性的局限，那么我们在《莱茵报》的政论中见到思维与存在、观念与世界的具体化要求（以及这一要求的发展），也就是完全可以理解的了。

然而，在这里必须特别强调的是：决不能对所谓“具体条件”和“当时情况”作实证主义的理解。现在的某些解释为了夸大马克思当时同“自由人”的对立，恰恰是对马克思的这一要求做了实证主义的理解；而仅仅立足于政治策略的那种解释，往往是更加强了这种实证主义意识。对于这种意识的反驳特别明显地表现在马克思对自由主义的态度上。虽然马克思尖锐地批评了埃德加尔对自由主义的攻击，虽然马克思承认自由主义者承担了在宪政范围内争取自由的困难任务，然而这并不表明马克思同当时的自由主义者是完全一样的（即使是在政治立场上），而仅只表明马克思在政治策略的范围内要求与“具有自由思想的实际活动家”结成某种联盟——这显然是与“具体条件”和“当时情况”有关的。但是，如果在这里把某种策略要求绝对化，并且实证主义地用“具体条件”和“当时情

^① 转引自科尔纽：《马克思恩格斯传》，第384页，注150。重点号为笔者所加。

况”来湮没和瓦解一切理论原则，那么，马克思同当时的自由主义者的差别便会归于消失，而“具体条件”和“当时情况”的真正意义也就再度隐遁了。

至于马克思同自由主义者的原则差别，我们放到后面去谈。在这里重要的是，即使在《莱茵报》时期，这一差别也是实际存在的。列宁曾经用“革命民主主义”的提法很精当地概括了马克思这一时期的政治立场，而这一立场是与自由主义者有重要差别的。撇开策略上的考虑，马克思从来就不是一个仅仅为了“当时情况”而放弃原则的人。这一点十分明显地表现在马克思对“出版自由的辩护人”的批评意见中。马克思关于莱茵省议会辩论的第一篇论文无疑是为出版自由辩护的；但是这一点并没有使他无条件地赞同议会中“市民反对派”的意见。“出版自由的辩护人”的主要论据是：出版自由应当被归结为行业自由。马克思承认这一说法有相对的正确性：出版作为一种由头脑来实现的行业，应当比那些由手脚起主要作用的行业有更多的自由。“德国人把他所不熟悉的出版自由女神当做他所熟悉的一个女神并干脆把它叫做行业自由或财产自由，这也是无可厚非的”。^①

但是，辩论人的议论决不是无条件地正确的，甚至“出版自由的辩护人按其正常的典型来说，同他的论敌没有本质的区别，只有倾向的不同”。因为降低到行业水平的出版物决不能“忠于自己的特征”，因而决不可能是真正自由的出版物。例如，即使是法国的出版物，也决不是自由太多，而是自由太少；尽管它不受“精神检查”，但却要受“物质检查”（缴纳高额保证金）——这种出版物实际上被拉出了自己真正的领域，而被引进了大规模商业投机的领域。因此，把出版自由降低为一种行业自

^① 参见《马克思恩格斯全集》，第1卷，第83—84页。

由，乃是“在未保护之前先行扼杀的一种对出版自由的保护”。正像作品决不仅仅是手段而且是目的本身一样，作家为了生活、写作必须挣钱，但他决不应该为了挣钱而生活、写作。“出版的最主要的自由就在于不要成为一种行业。把出版物贬为单纯物质手段的作家应当受外部不自由——检查——对他这种内部不自由的惩罚；其实他的存在本身就已经是对他的惩罚了”。^①

因此，“出版自由的辩护人”所谈论的出版自由，实际上不过是“出版商和书商的行业自由”。但是，就理论方面而言，辩论人观点中的正确成分就在于，它可以作为某种解毒剂，来消除德国人的那种“爱听蓝色天空音乐的癖好”。德国的理论家们过分地敬重思想，把思想当做崇拜的对象，但不去培育或实现这些思想。所以，辩论人所采取的方法，可以在某种程度上使德国人“同他的思想亲近起来”，并且把神的语言变成人的语言。^②正是在这一点上，马克思的下述说法就具有了非常重要的哲学意义：辩论人的观点“比德国自由主义派那种内容空洞、含糊其辞、模棱两可的议论来得高明，这些自由主义者以为，把自由从现实的坚实土地上移到幻想的太空就是尊重自由。这些流于幻想的空谈家、这些伤感的热心家把他们的理想同日常的现实的任何接触都看成是亵渎神明”。^③

也许，马克思这篇论文的说法并不是特别地针对“自由人”的，但是无论如何，这里对问题的提法本身却是击中了“自由人”的那种政治浪漫主义的根基。就哲学方面而言，“自由人”的政治浪漫主义、自命天才和自我吹嘘甚至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

① 参见《马克思恩格斯全集》，第1卷，第77、86—88、92页。

② 同上书，第84页。

③ 同上。

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；而且，既然这个神圣的主观世界是同现实分离隔绝的（或者，正是在这种分离隔绝中它才是神圣的），那么，“理想”同日常现实的任何接触也就是“亵渎神明”，即它的败坏、变质或无限堕落。

必须从这样一个基本上去理解马克思同“自由人”之间发展起来的分歧。当卢格和海尔维格到柏林去的时候，他们发现“自由人”既轻率又自大，而布鲁诺·鲍威尔却为这些人的愚蠢行为辩护。当卢格指责他们的行为是一种浪漫主义空想式的任性时，鲍威尔却说只要从理论上消灭宗教和政治反动派就足够了：“应当把国家和宗教以及私有制和家庭作为概念加以扬弃；没有人知道必须肯定地去做什么，只有一件事是显而易见的，那就是应当否定一切”。^①

因此，当马克思拒绝使《莱茵报》成为“自由人”唯命是从的机关报时，马克思在哲学上所反对的正是他们的“自由”概念：他们的作品“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。……我还要求他们更多地联系着对政治局势的批判来批判宗教，而不是联系着宗教的批判来批判政治局势，因为这样做才更加符合报刊事业的本质和广大读者的水平。要知道，宗教本身是没有内容的，它

^① 参见科尔纽：《马克思恩格斯传》，第1卷，第408—409页。

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的现象的消灭，宗教也将自行消灭。”^①

关于马克思的这些说法，有两点当需引起特别的注意。第一，就哲学的观点而言，马克思在当时还谈不上真正的唯物主义，毋宁说，如果撇开我们已经涉及过的那些差别，马克思在这里是更接近于黑格尔主义的。他反对“自由人”的“自由”概念集中于一点，即他们的“自由”是非现实的；所谓非现实的，是指没有“独立的和深刻的内容”，而仅只是从“不受任何约束的”、“方便的形式”去看待自由。那么，“现实”或“内容”又指什么呢？一般来说，乃指客观的思想或理性。因为鲍威尔等人的“自由”概念，非现实的、无内容的“自由”，正是“力图‘摆脱一切思想’的自由”。这里的情形恰恰与黑格尔对康德和费希特的批判相类：封闭于自身的、纯粹主观的“自我意识”是空洞的、抽象的、无内容的；由于它同“事物的自身”相隔离，所以“自我意识”连同它的自由乃是纯粹形式的——虽则它可以是立足于自身的或纯粹自为的，但它却并不是现实的，即所谓自在自为地真实的。

第二，尽管马克思同“自由人”的分歧可以而且必须追踪到哲学立场方面，但马克思这一时期的批评意见却主要以关乎策略和作风的问题表现出来。当马克思要求“自由人”更多地注意具体现实的时候，他针对的主要是自我吹嘘、自命天才和浮夸的作风；当马克思要求他们更多地联系着对政治局势的批判来批判宗教时，他考虑的主要是，这样做“才更加符合报刊事业的本质和广大读者的水平”。这种以非原则高度的方式出之的提法本身表明，马克思当时同“自由人”的分歧还局限在某种范围内。这是因为，作为“实践的党派”，“自由人”对现存的一切采取否定的、批判

^① 引自科尔纽：《马克思恩格斯传》，第1卷，第411页。

的立场——就这一立场本身（不论其具体内容）而言，马克思与之是一致的。此外，在理论立场上，虽则分歧已经出现并且公开化，但分歧却很少上升到哲学的原则高度，因为马克思当时的哲学观点还不足以真正克服“自由人”的观点。如果马克思能完全（所谓“百分之百地”）返回到黑格尔的立场，那么问题就会简单得多。但是，既然现实的或客观的思想（“人民精神”或“人民理性”）拒绝被归结为“绝对”或“上帝”，既然这种思想的现实性的基础只是大致地被归诸自由的人民或人民的自由，那么，这种现实的思想或“理性”确实也只能在一个较为有限的范围内拒绝和反对抽象个别的“自我意识”了。

但是，无论如何，马克思原先同鲍威尔的隐蔽的差别现在成为公开的分歧了，而这种分歧就马克思的那一面而言，则表现了他的思想发展，表现了这一发展之合乎逻辑的结果。然而，这种分歧却并没有完成；马克思当时甚至还没有在费尔巴哈的主题上完成这种分歧，更不用说在“新世界观”的意义上完成这种分歧了。而马克思在未来的几年中之所以不断地回过头来重新批判鲍威尔之流，正说明《莱茵报》时期分歧的未完成。那种为当时驳难的激烈言词所蒙蔽、从而无原则地夸大此处分歧的观点，实际上是把马克思《莱茵报》时期、《德法年鉴》时期乃至《德意志意识形态》同鲍威尔的分歧等同视之（至少没有在进行比较确定的概念形式上规定这种分歧的差别），而这样一来，虽然“一贯性”好像时时被指示出来，但真正的发展却被那种无原则差别的“累积”湮没了。

例如，科尔纽在《马克思的思想起源》一著中，无疑极度夸大了马克思《莱茵报》时期同“自由人”的分歧。他写道：“马克思越来越清楚地认识到事实比观念更有力，事实不会因为观念要它们改变而改变。因此他不得不修正黑格尔学说，使观念适应现实，而不是要现实适应观念。在这一点上，马克思同布鲁诺·鲍威尔以及自由青年黑格尔派决裂了。马克思

从现实本身出发，争取实践原则的胜利，使观念同现实之间建立起更密切的内在联系。”^①

所有这些说法不仅是含混的，而且总的说来是错误的。所谓“实践原则”是指什么？是指费希特的实践原则（契希考茨基和鲍威尔在这一点上是与费希特派接近的）呢，还是指费尔巴哈的实践原则？抑或指马克思后来的实践学说的胚芽？如果是指这种“胚芽”，它的意义又应当如何去规定呢？此外，所谓“事实”或“现实”应当如何去理解？如果可以肯定马克思后来曾赋予“事实”或“现实”与当时的理解相当不同的含义，那么在这里简单地说“马克思从现实本身出发”就不仅是错误的，而且在理论上是相当危险的。因为在马克思当时看来，真正的现实决不是当时现存的东西，例如基督教德意志世界；这种现存的东西甚至主要地只具有否定性的意义；真正的现实毋宁说是理性，是合乎理性的世界。既然如此，那么在这里说“从现实本身出发”，是指从理性本身出发呢，还是指从现存的“事实”（现存的东西）出发呢？

至于说到“事实比观念更有力”，说到马克思“使观念适应现实，而不是要现实适应观念”，那么这些说法在这里是完全不适当的。这里的意思是不是说，书报检查的“事实”比废除书报检查的“观念”更有力？是不是意味着普鲁士的反动的事实比推翻它的革命的观念更有力？是不是要使后者“适应”前者？也许，有人会说，这里的问题本身提得不正确，因为这里的问题涉及观念与现实、哲学与世界的联系或相互作用。是的，说得很对。但是正因为如此，科尔纽用一个简单的命题作出的断言就是错误的；而马克思在当时只可能用两个（对偶句法的）命题来表述那种相互作用的联系。在这里，我们提请读者注意马克思在《黑格尔法哲学批判导

^① 科尔纽：《马克思的思想起源》，第63—64页。重点号为笔者所加。

言》(1843年年底)中对问题的提法。马克思说,“理论要求是否能够直接成为实践要求呢?光是思想竭力体现为现实是不够的,现实本身应当力求趋向于思想”。^①由此可见,即使在《莱茵报》之后,马克思的观点也不能一下子被归入“使观念适应现实,而不是要现实适应观念”的提法之中。在上述《导言》中,马克思甚至还说,“今天,神学本身已被粉碎,德国历史上不自由的最尖锐表现——我们的现状——碰到哲学也要垮台。”^②诚然,这一说法实际上只是马克思观点的一半,但这一半却确凿无疑地表明,科尔纽的概括是不准确的,因为他过快地用“从现实本身出发”的提法把这一半完全弃置不顾了。

确实,我们可以把作为“新世界观”的唯物主义概括在“从现实本身出发”这一命题里。但是,就马克思而言,《莱茵报》时期恰恰是这种唯物主义的未完成。我们之所以说科尔纽的概括在理论上甚至是危险的,是因为这一概括强使未完成的东西完成;而这种做法只可能使发展中断,因为它把构成发展之张力的东西取消了。诚然,以马克思后来的“新世界观”来衡量,所谓“不仅思想要体现为现实,而且现实本身要趋向于思想”的说法是不完善的、有缺陷的;但是,就构成整个发展的一面而言,这种说法甚至是一个真正的优点。因为在《莱茵报》时期,达成“新世界观”的发展环节仍然必须通过思想与现实的“相互作用”的表达方式。如果现在就要把马克思的观点直接概括为“从现实本身出发”,那么这种概括虽然会较早地给予马克思以唯物主义者的荣誉,但同时也将大大地降低马克思哲学思想的实际水准;因为这种过早的荣誉会使能动原则或批判原则过多地弱化和丧失,而马克思的这一能动的批判原则当时仍只可能寓居于“理性”或“思想”之中。

① 《马克思恩格斯选集》,第1卷,第10页。重点号为笔者所加。

② 同上。

因此，当时马克思在“思想”和“现实”之间保持一定的“张力”乃是必要的，对于未来之成就“新世界观”来说甚至是本质重要的。用一种比喻的方式来说，如果强使能动的批判原则从“理性”或“思想”的母体中早产，那么这只能造成这一原则的实际夭折。所以，倘若马克思在《莱茵报》时期就仅只坚执“使观念适应现实，而不是要现实适应观念”，那么他也许能够立即成为一个洛克、一个霍尔巴赫或一个费尔巴哈，但他也许永远也不能成为一个马克思了。

我们的这些说法决不是过甚其辞。因为使马克思的哲学唯物主义“早产”的愿望，即使是善良的愿望，也将使这一学说蒙受庸俗唯物主义或实证主义的羞辱。只要仔细读一读《法的历史学派的哲学宣言》，这一点就会变得非常明显。马克思在哪一点上反对胡果的怀疑论呢？马克思反对它“厚颜无耻地对待思想”，反对它“谋害了实证事物的精神”。这种怀疑论的绝对命令是：“就服从那些在你的小天地内被认为是实际的事物吧！”而这一命令的寓意就是：“人们抛掉锁链上的假花，只是为了戴上没有任何花朵的真正的锁链”。因此，这种无批判的观点只是“为了占有某种作为残渣的纯实证的事物”，而马克思则把这种“占有”明确无误地宣布为“动物状态”。作为一个讽刺的例证，马克思说，对于胡果的理智而言，各种制度中合乎理性的一切都是可疑的东西，只有“动物的本性”才是一种不可疑的东西。^①

由此可见，“思想”、“理性”或“实证事物的精神”，仍然是当时马克思从事批判的一般立足点，正像自由的“人民理性”或“人民精神”作为政治批判的立足点一样。如果在当时就令撤销“理性”的意义，就撤销掉“现实本身应当力求趋向思想”的那一面，那么，马克思对胡果的实证观

^① 参见《马克思恩格斯全集》，第1卷，第100—101页。

点的批判将在何处措手足呢？如果使这一批判（以及类似的种种批判）成为不可能的话，马克思的哲学在最好的情况下，除了向十八世纪法国唯物论大踏步地回返，难道有可能成为“新世界观”吗？科尔纽在其博大精深的巨著中表现出一个弱点，那就是缺少概念形式上进行分析的确定性，从而使马克思前后观点之间的关系显得相当模糊。他一方面说《博士论文》就已经超越了黑格尔，另一方面又说《莱茵报》时期的政论的主要倾向仍然是黑格尔的唯心主义；一方面说马克思当时的“理性国家”概念出自黑格尔，另一方面又说马克思修正了黑格尔的学说，并“从现实本身出发”等等。^①所有这些说法，都可以在不同的意义上是“不错”的，但理解思想发展的比较确定的东西却少之又少了，所以科尔纽不得不借助于大量的、但同时也是含糊的补充说明。

科尔纽之夸大马克思这一时期同“自由人”的差别，是很容易遭到来自另一极端的反对的。戴维·麦克莱伦的说法恐怕就表现了另一极端。按照他的看法，埃德加尔·鲍威尔的立场甚至在主要之点上是与马克思一致的；埃德加尔的主要著作《批判同教会和国家的斗争》引人注目地“预示了马克思《黑格尔法哲学批判导言》和《经济学-哲学手稿》中的许多观点”。^②例如，《导言》的第一句话就是“重复”埃德加尔的话，至于从理论向实践的转化、实现革命的无产阶级、消灭私有财产和阶级、观念和思想是时代及环境的产儿等等见解，乃是埃德加尔和马克思的共同观点。^③于是，麦克莱伦甚至得出了这样的结论：埃德加尔·鲍威尔的书“既然在

① 参见科尔纽：《马克思恩格斯传》，第1卷，第213、328、339页；《马克思的思想起源》，第64页。

② 参见麦克莱伦：《青年黑格尔派与马克思》，第85—86页。不过，麦克莱伦的这一估计也许从时间上来看也是不准确的：埃德加尔·鲍威尔的《批判同教会和国家的斗争》发表于1844年，而马克思的《导言》则写成于1843年年底至1844年1月。

③ 参见麦克莱伦：《青年黑格尔派与马克思》，第86—87页。

许多点上预示了马克思的学说，因而不可能对马克思没有相当的影响。马克思竟这样不声不响地袭用了别人的一些思想，而这些思想是一年前他在同“自由人”公开决裂时曾经批驳过的，这真令人啼笑皆非。”^①

但是，在这里令人感到啼笑皆非的并不是马克思，而是麦克莱伦从错误前提出发而与风车作战。姑且不论在有差别的思想体系中相同的术语或命题会有相当不同的意义（这是麦克莱伦忽视的主要之点），即便我们可以假定“革命”、“实践”、“无产阶级”、“废除私有财产”等等说法在埃德加尔和马克思那里具有相同的意义，但是马克思在同“自由人”公开决裂时在什么地方“曾经批驳过”这些东西呢？例如，马克思说，“自由人”在偶然写的剧评之类的东西里偷运共产主义乃是不适当的，甚至是不道德的，但是，反对偷运共产主义和反对共产主义本身难道是一回事吗？显然，这是完全不同的，正像反对“自在之物”之不可认识与反对“自在之物”本身是完全不同的一样。因此，比如说，要求批判和否定现存的事物乃是马克思和“自由人”的共同之点，但是当“自由人”把否定和批判仅仅局限于“自我意识”自身时，马克思就同他们发生了分歧。如果我们完全排除二者之间的这种联系或差别，那么我们就无法理解，为什么马克思和卢格会认为“自由人”的行为和作风将“有损于鲍威尔和他的事业的声誉”（这与反对这一事业本身完全不同）；为什么直到1842年11月卢格和维干德还试图劝说“自由人”和他们共同创办一所自由的大学作为宣传自由的中心；^②以及为什么马克思在《导言》中仍能批判地承认以鲍威尔为代表的“理论派”具有相对的合理性。^③

① 参见麦克莱伦：《青年黑格尔派与马克思》，第87页。

② 参见科尔纽：《马克思恩格斯传》，第1卷，第408页；第412页，注217。

③ 参见《马克思恩格斯选集》，第1卷，第7—8页。虽则马克思在这里主要指证“理论派”的错误；但其相对的合理性就在于它直接构成“实践派”的反面或对方。

由此可见，马克思在《莱茵报》时期同“自由人”发生了公开的分裂，但这种分裂的要点并不是“思想”和“现实”的二者择一，并不意味着鲍威尔站在“思想”的一方而马克思站在“现实”的一方（在“思想”和“现实”这两个词之最一般的意义上）。就哲学观点而言，上述分裂仍在“思想”、“理性”和“哲学”的范围之内：是抽象个别的“自我意识”自身，还是现实的、具体的“思想”；是“应有”与“现有”的无限对立，还是二者的矛盾统一；易言之，是与世界分离隔绝的“意识”，还是作为世界之本质的“理性”；是自我封闭的主观思想，还是打破自我封锁并且进入对象世界的客观思想；是脱离定在的自由，还是“在定在之光中发亮”的自由。

马克思同“自由人”的这种差别，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”，而这一切便与报刊的一般性质对立起来了，因为后者的性质乃是经常的战斗准备和对当前问题的热情关心。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。那时，哲学对于其他的一定体系来说，不再是一定的体系，而正在变成世界的一般哲学，即变成当代世界的哲学。各种外部表现证明哲学已获得了这样的意义：它是文明的活的灵魂，哲学已成为世界的哲学，而世界也成为哲学的世界，——这样的外部表现在所有的时代里都是相同的。……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

^① 参见《马克思恩格斯全集》，第1卷，第120—121页。重点号为笔者所加。

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”。因此，这种理性既不同于黑格尔的“绝对精神”，又不同于鲍威尔的抽象的“自我意识”；它的立足点不是主观的思想、自我封闭的意识世界，而是客观的理性、具体的思想；它的客观性和具体性不在于“上帝”，而在于这理性是“公共的”理性（与“个人的理性”相区别），是“整体的思想”，因而是“人类理性”。^①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哲学观念的枢轴展开的；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。超出这一范围去谈论二者的差别或共同点，只能歪曲或误解真正的思想史。这里正在进行的是一个圆周逐渐扩大的离心运动（马克思和鲍威尔之间）；而科尔纽之夸大二者的距离正像麦克莱伦之缩小二者的距离一样，只能使这一运动变质或中止。

然而，正因为这样一个运动，所以，那个似乎是可以明确确定的范围也正在改变，并且正在被突破；在《莱茵报》后期，这个突破的契机已经出现，它包括两个方面：（1）“物质利益问题”；（2）费尔巴哈哲学。

^① 参见《马克思恩格斯全集》，第1卷，第129页。马克思在这里写道：“从前的国家法的哲学家是根据本能，例如功名论、善交际，或者甚至是根据理性，但并不是公共的而是个人的理性来看国家的。最新哲学持有更加理想和更加深刻的观点，它是根据整体的思想而构成自己对国家的看法。它认为国家是一个庞大的机构，在这个机构里，必须实现法律的、伦理的、政治的自由，同时，个别公民服从国家的法律也就是服从自己本身理性的即人类理性的自然规律。”关于这种说法的性质，它的康德、费希特和黑格尔哲学的联系与区别，以及在这种哲学背景中同十八世纪启蒙精神的错综关系，我们在前面已经大致地讨论过了。

§ 1—3 令人困惑的物质利益问题

接触到物质利益问题并对这样的问题感到困惑，乃是马克思在《莱茵报》时期所遭遇的又一重大理论事件。时隔十七年，马克思在《政治经济学批判·序言》中写道：“1842—1843年间，我作为《莱茵报》的主编，第一次遇到要对所谓物质利益发表意见的难事。”这些“难事”大致有三：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。虽然马克思关于这些问题的探讨现在主要能见到的只有《第六届莱茵省议会的辩论（第三篇论文）》和《摩塞尔记者的辩护》，但这些作为“难事”的问题肯定是很困惑了一阵马克思的，并且在某种更加深入的理论层次上引导了马克思思想发展的取向。

关于这两篇论文的性质，梅林和科尔纽都正确地指出，马克思的批判“不是从经济方面，而是从法律方面加以论证的”。或者，马克思当时“还不能从经济的和社会的观点来解决经济问题和社会问题，因此他只能从法学的和伦理的角度来论述这些问题。”^① 尽管这样的提法一般说来是很正确的，并且在认识的深度方面要远远超出时下的一些肤浅见解（依照这种见解，马克思在当时已经很好地理解了“物质利益”问题，从而坚定地走上了唯物主义历史理论的道路）；但是，无论是梅林还是科尔纽，都没有进一步说明，究竟是什么真正使马克思感到“为难”和“困惑”；如果说在这里使马克思感到为难和困惑的东西是某种更加深入的、内在的理论矛盾，那么就应当揭示并展开这一矛盾，并依这一矛盾的性质去把握理论的

^① 参见梅林：《马克思传》（上），第58页；科尔纽：《马克思恩格斯传》第1卷，第419页。

发展取向。

按照梅林的看法，马克思之所以感到为难是“由于必须谈到黑格尔思想体系中所没有考虑过的物质利益问题”。因此，马克思当时对于林木盗窃法所提出的问题，“还不像晚年时处理得那样明快”；进而就历史观的意义而言，马克思关于林木盗窃法的这篇论文还带有“某种不稳定的性质”。^①显然，对于“仍然遵循着黑格尔的法哲学和国家学说”的马克思来说，要谈到老师没有考虑过的问题确实可能会感到“为难”，但是仅仅在这个意义上去理解马克思的困惑就过于肤浅了。对于像马克思或者鲍威尔那样的思想家来说，要用老师的精神来处理老师所没有考虑过的问题决不是一件值得渲染的“难事”，除非这里的问题是涉及真正哲学世界观方面的原则变动。由此可见，物质利益问题之所以使马克思感到为难和困惑，并不仅仅是由于黑格尔思想体系中（例如法哲学体系）没有完备地考虑过它，而且是由于这一问题对于构成马克思《莱茵报》政论之基本倚靠的世界观（其主要根据是黑格尔的法哲学和国家哲学）提出了尖锐的挑战。

如果事情是这样的话，那么在马克思《莱茵报》时期谈到物质利益问题的这两篇论文中，必定包含着某种内在的矛盾，而且这种矛盾的性质必定是相当紧张不安的。至于梅林以为马克思关于林木盗窃法的论文在处理物质利益的问题上只是不够“明快”，或者在历史观方面只是带有某种“不稳定的性质”等等说法，恐怕是表现了他对于这种内在矛盾的某种“温情主义态度”。因为事情真正说来决不仅仅是如此——马克思“晚年”^②对问题的处理并不只是更加“明快”或更加“稳定”一些，而毋宁说是以一种完全不同的原则来解决问题的。

① 参见梅林：《马克思传》（上），第58—59页。

② 我们在这里仍采用梅林的这个比较一般的、同时也是相对的提法。

如果说梅林的解释是使这种内在矛盾的紧张程度大大降低的话，那么，科尔纽的说法则似乎把这种矛盾移到了理论（哲学世界观）的外部。他一方面说《摩塞尔记者的辩护》还只能从法学的和伦理的角度来论述经济问题和社会问题，另一方面又说，马克思甚至在《第179号“科伦日报”社论》中就“已经开始从社会的、甚至是经济的观点来考察精神和周围世界之间的关系了。譬如，他已经把哲学的发展和经济的发展（如铁路的修筑）相提并论了。”^①但是，科尔纽完全没有注意到，这里的“相提并论”仅只具有比拟的意义，因而丝毫不能用以说明马克思已经从“经济的观点来考察精神和周围世界的关系”；就像马克思在这里虽然说到“人脑在人体之内”，但却丝毫不能用以说明他已经在哲学世界观方面是一个唯物主义者一样。

由此可见，在这里试图通过马克思所用的某种比拟来暗示未来理论进程的必然性，实际上是不可取的，而且就理解和说明这种必然性而言，也是无济于事的。这里的关键恰好在于：马克思作为《莱茵报》主编所面临的问题——经济问题和社会问题，其解决方案何以从“法学的和伦理的角度”向“经济的和社会的观点”转变？这种转变的必然性何在？此外，更加重要的是，马克思所逐渐达成的“经济的和社会的观点”性质如何？^②

- ① 参见科尔纽：《马克思恩格斯传》第1卷，第419、336页。科尔纽用作这一说法的论据是马克思的下述观点：“那种曾用工人的双手建筑起铁路的精神，现在在哲学家的头脑中树立哲学体系。哲学不是世界之外的遐想，就如同人脑虽然不在胃里，但也不在人体之外一样。”（《马克思恩格斯全集》，第1卷，第120页）。
- ② 姑且暂时撇开“社会的观点”这个在当时还比较模糊的提法，我们并不认为“经济的观点”必定一般地高于“法学的和伦理的角度”，这一点可以从马克思后来对于政治经济学的批判立场中明显地见到。若就经济的和社会的观点而言，马克思并不是一般地成为一个国民经济学家，而是特殊地成为一个国民经济学的批判家。归根到底，在世界历史意义上，国民经济学和黑格尔哲学是同一水准的东西。（参见《黑格尔法哲学批判导言》和《巴黎手稿》）。

我们认为，上述转变以及转变的必然性就在于，“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，而且“物质利益”问题的介入第一次以超出这种世界观体系的方式向单纯理性的观念提出了尖锐的挑战。因此，如果说这一问题之介入的可能性来自于马克思同鲍威尔的区别，来自于理性的思维与存在的世界之一致性的要求，那么反过来说，“物质利益”问题的实际介入立即就在很大的程度上破坏了那种关于一致性的理性要求本身。因为马克思所面对的“物质利益”问题，不仅就其自身而言是内部分裂的和矛盾的，而且是与思有同一的纯理性概念相对立的。

这就是马克思在《莱茵报》后期所遭遇的巨大矛盾。鲍威尔的自我意识立场之所以不会面临这样的矛盾，是因为这一立场本身排除诸如“物质利益”、“物质因素”等等问题，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。由此可见，马克思当时的理性世界观所面临的挑战就在于：为了使批判能够成立，他必须借助于某种理性；为了使这种理性避开“神”或“上帝”的终局，他必须使理性在某种可能性上容纳物质利益问题——而这个问题就像“欺诈的海妖”一样，把理性引向反对它自身的“敌人的怀抱”。

这样的矛盾在马克思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，可以说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（也是暂时的）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。

马克思写道，省议会关于林木盗窃法的辩论说明了什么呢？它说明了省议会以袒护特定的私人利益为自己的最终目的。由于省议会的这种目的，所以它“不仅打断了法的手脚，而且还刺穿了它的心”。省议会的立场不仅把立法权变成了保护私人利益的工具，而且把国家的一切、法的一切统统“降低到私人利益的物质手段的水平”。然而，这种立场是完完全全与法的概念相悖的，因为“利益就其本性说是盲目的、无止境的、片面的，一句话，它具有不法的本能；难道不法可以颁布法律吗？”如果说私人利益及其物质手段正是在“不法”的意义上与理性的法形成对立，那么很显然，私人利益决不会因为有人把它抬上了立法者的王位就能真正立法^①。

因此，在马克思看来，私人利益是和真正的法完全对立的。“事物的法的本质”就是理性，而法律只有在它是这一本质的普遍的和真正的表达者时，才是合理的。与此相反，私人利益却诱使法律离开事物的法的本质，从而在法律的假象后面制造出法的反面，即真正的不法。因此，法和利益的对立就在于：法是“事物的本身”，是“独立的对象”，亦即客观的理性（作为事物的法的本质之理性），而利益则是“离开法，把我们的注意力或者引到外部世界去，或者引到自己的理性中去，从而在法的背后大耍花招”。^②这里所谓的“外部世界”，是指利益所始终针对或追逐的“某种非人的、外在的物质”；而所谓“自己的理性”，则是指“狭隘、实际而

① 参见《马克思恩格斯全集》，第1卷，第178—180页。

② 同上书，第138—139、163页。

卑鄙的自私心理”以及由这种心理而产生的独断、私见、狂妄和幻想。^①然而无论在哪一种场合，为利益所驱使和支配的“立法者”都不可能是法的普遍的和真正的代表，他们所宣布和论证的法律都是不法的，亦即既不是“人道的”，也不是“合理的”（此处的合理正等于合法）。

因此，马克思的这篇论文，看起来就像是一篇以法的名义、以理性的名义声讨利益之“不法本能”的檄文。法的敌人正是倚靠着隐蔽的私人利益向理性宣布了无情的战争，从而保卫理性的权利也就成为论证私人利益的无权；因为法正就是“肆无忌惮的私人利益的障碍物”。在这样一种对立中，理性的法，作为事物之客观的、普遍的本质，便从私人利益的主观性和外在性中，见到了自己“永世的仇敌”。利益就像夏洛克那样残酷而怯懦地“讲求实际”，而私人利益的眼睛，就是“把自己的鸡眼当作评价人的行为的标准”；利益没有记忆，编造空话，利益甚至连空话也是吝惜的，“因为它只考虑自己”；最后，“利益知道怎样诬蔑法”，而诡计则是“利益用来进行狡辩的伎俩中最活动的因素”。^②

当马克思以理性的法的名义谴责“私人利益”的时候，他是把利益看作“共同的精神”的反面；正是在这样的反面，私人利益的代表“把某种物质对象和屈从于它的某种意识加以不道德、不合理和冷酷无情的抽象”。这是一种“下流的唯物主义”，是“违反人民和人类神圣精神的罪恶”；这样一种拜物教性质的理论在讨论林木法的时候，认为“不应该从政治上，也就是说，不应该同整个国家理性和国家伦理联系起来解决每一个实际任务。”^③

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

① 参见《马克思恩格斯全集》，第1卷，第150、157页。

② 同上书，第149、163页。

③ 同上书，第180—181页。

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，马克思的批判的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——“应然”：省议会的等级代表虽则执行了自己的使命，但他们的做法并不因此就是正确的；“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在全省的代表牺牲”，^①如此等等。

然而，我们在前面之所以说马克思对问题的这一解决方式是“当时的而且是暂时的”，不只是因为这篇论文一般地处于某种“上下文”(context)之中，而且是因为该论文就其本身来说包含着一种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；但同时马克思是深知这种观点（保持“应有”与“现有”之无限对立的观点）的局限性的。另一方面，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，那么很显然，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，马克思之特别地强调利益与法的对立就是有理由的；但是另一方面，在单纯理性的批判所能容纳的范围内，想要真正克服这种对立实际上却是不可能的；最后，就马克思来说，关于林木盗窃法的这篇论文并未表明他对于物质利益或私人利益问题已经

^① 参见《马克思恩格斯全集》，第1卷，第180页。重点号为笔者所加。

有了成熟的研究，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却已经坚定地出现了。

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（用费尔巴哈的话来说，“思辨神学”）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。换句话说，当“理性”不再可能无限地吞并或彻底地消化“利益”时，二者便开始形成一种对立；而当这种对立有可能促使“理性”去真正估量其对方（“利益”）时，“利益”便成为理性必须去重新审视和解决的问题了。

关于林木法的论文正处于这样的理论关头。在世俗原则的理性直面“物质利益”时，它必定为“利益”的强大权力着实大吃一惊。尽管马克思当时在理论上仍依“法之为理性而利益之为不法”的方式使问题得到暂时的安置，但他无论如何是第一次真正感受到了作为“恶”的私人利益或物质利益的巨大分量。就理性的立场来说，利益具有“不法的本能”，而且就其本性来说是“盲目的、无止境的、片面的”，因此，不法当然不应该而且也无权颁布法律。但是实际的情况却恰好相反，不法在颁布法律，省议会“凡是在法曾给私人利益制定法的地方，它都让私人利益给法制定法律。”^①

这种情况表明，法和利益的实际关系具有这样一种与理性的立场相反

^① 参见《马克思恩格斯全集》，第1卷，第179页。

的性质：“法的利益只有当它是利益的法时才能说话，一旦法的利益和这位神圣的高尚人物发生抵触，它就得闭上嘴巴。”^①虽然这段话马克思是在否定的意义上说出，然而它却是切中要害的——不仅是切中省议会辩论的要害，而且在某种程度上击中了“利益”问题在理论上的要害。正是在这样一种关系中，“省议会对下述问题进行了表决：应该为了保护林木的利益而牺牲法的原则呢，还是应该为了法的原则而牺牲林木的利益，——结果利益占了法的上风。”^②

无论如何，实际上“利益占了法的上风”这一点必定给马克思留下了一个十分深刻的印象，因为这一事实就像是在其单纯理性的世界观上划出了一个流血的创口。为什么应该是无权的却成为有权的，而应该是有权的却成为无权的？为什么应该是合法的、合理的却成为不法的和不合理的，而应该是不法的、不合理的却成为合法的和合理的？问题归结为一点：不法的利益何以能在实际上颁布法律？如果说这种情况在理论上是不应该的或无权的，那么它在实际上是如何成为可能的？它所由颁布“不法的法律”的力量——即便这一点是令“理性”厌恶的——是从何处发源的？

现在，马克思直接面对的正是这样一些问题。而“物质利益”或“私人利益”之所以成为真正的问题，乃是因为对于马克思来说，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。这里的情形就像《博士论文》的最后一章讲到“自我意识在天体现象中看到了它的死敌”一样，^③单纯理性批判的观念在“利益”的领域内面对着它的“具有了物质形式的否定”；而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

① 参见《马克思恩格斯全集》，第1卷，第178页。重点号为笔者所加。

② 同上书，第179页。

③ 同上书，第40卷，第240—241页。

对“物质利益”这个领域本身了。

在某种意义上，政治经济学乃是当时唯一发展成熟的、关于“物质利益”本身的科学，而且就其对象的本性来说也是如此。所以，转向或进入政治经济学，也就意味着转向或进入“物质利益”本身的领域。^①然而必须注意到，马克思在《莱茵报》时期的论文仅只是面对着这一领域或问题，还不是真正进入这一领域，更不用说问题的实际解决了。“实际解决”以“真正进入”为前提，而对于马克思来说，“真正进入”还需有一个条件——我们指的是哲学世界观方面的原则变动。因为除非这一原则变动能够发生，否则的话真正进入“物质利益”领域的壁垒就不可能完全拆除；就像“物质利益”的问题若不开始瓦解先行的原则，则此种原则变动也不可能真正发生一样。

“物质利益”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，这种观点在解决分割地产的问题上就表现得相当无能为力了。关于这个问题，马克思在《摩塞尔记者的辩护》中只是十分简要地提到，限制农民把土地分为小块是同他们的权利方面的传统意识相矛盾的；并且仅限于指出这样一点，即：政府所提出的“那种不切实际的计划，一接触现实——不仅是现实的条件，而且是现实的市民意识——就全部破产了。”^②梅林和科尔纽在他们的传记中都正确地指证了马

① 例如，马克思后来在1844年就把“国民经济学”和“整个私人利益社会”相提并论，并且把国民经济学家理解为“作为资本家的科学的自由和科学的存在。”（《1844年经济学哲学手稿》。第9、87页）关于这个问题的更加深入的讨论，我们将在后面谈到。

② 参见《马克思恩格斯全集》，第1卷，第228—229页。

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，^①而这种薄弱方面的明显暴露，则为马克思在理论立场上的改弦更张做好了准备。^②

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；使马克思痛感“苦恼”的是：“物质利益”问题向他的单纯理性的世界观提出了尖锐的挑战，而这种理性世界观却很少能够直接对“物质利益”问题作出有内容的判断，在问题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世界观——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——例如，他不仅把“自由的法”同世界史的进程联系起来，而且见到了“利益”的自身分裂与对立；^③但是毫无疑问，这些零散洞见的实际成长取决于特定世界观所能容纳的范围。

因此，正像“物质利益”问题在马克思的世界观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。费尔巴哈

① 参见梅林：《马克思传》（上），第59页；科尔纽：《马克思恩格斯传》，第1卷，第399页。

② 另一方面，当马克思进入到政治经济学领域中去的时候，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。例如，在《1844年经济学哲学手稿》中，马克思显然非常有效地重新探讨了这个问题。他写道：“地产的分割是对大地产垄断的否定，但只有通过垄断的普遍化，分割才扬弃垄断。地产分割并不扬弃垄断的基础——私有制。它只触及垄断的形式，而不触及垄断的本质。结果，地产分割成了私有制规律的牺牲品。”“因此，凡是进行地产分割的地方，就只能或者回到更加丑恶的形式的垄断，或者否定、扬弃地产分割本身。但这已经不是退回到封建的土地所有制，而是扬弃整个土地私有制。……地产分割的一个巨大优点是，将有一批不能再甘心忍受奴役的人，以不同于工业中的方式失去财产而没落。”“此外，正如地产分割要导致资本主义类型的大地产一样，封建的地产，不管它怎样挣扎，也迟早必然遭到分割，或者至少要落入资本家之手。”因此，一方面，地产“一旦被卷入竞争，它就要像其他任何竞争支配的商品一样遵循竞争的规律。”另一方面，“正像工业必然以垄断的形式和竞争的形式走向破产，以便学会相信人一样，地产也必然以这种方式或那种方式发展起来，以便以这种方式或那种方式走向必不可免的衰亡。”如此等等。（参见《1844年经济学哲学手稿》，第39—42页）。

③ 参见《马克思恩格斯全集》，第1卷，第142—143、172页。

哲学对于马克思的意义首先在这里凸现出来；因为它在这场危机中，促使马克思世界观内部的激烈动摇变成了一次彻底的颠覆。马克思并没有急于去研究地产析分问题，他写道，“为了解决使我苦恼的问题，我写的第一部著作是对黑格尔法哲学的批判性的分析，……”。^①这一说法本身就是意味深长的，它至少可以表明两点：第一，对于马克思来说，真正进入并且解决他所面临的难题，首先成为一个世界观的变革问题；第二，“物质利益”问题所引发的世界观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所不能解决的。

对于马克思来说幸运的是，当他在这场世界观危机中抬起头来的时候，费尔巴哈哲学已经矗立在他面前了。^②

§2 费尔巴哈哲学人本主义的意义

如果说马克思的主体概念曾经由“自我意识”而得到某种表述的话，那么它当下所要取得的概念形式就是作为感性对象的“现实的人”。如我们已经提到的那样，把现实性理解为感性对象性，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。

恩格斯在他的名著《路德维希·费尔巴哈和德国古典哲学的终结》中指明了费尔巴哈对马克思的巨大影响，并特别指出了《基督教的本质》（1841年）的“解放作用”。恩格斯写道，这本著作一下子就消除了青年黑格尔派由于分裂黑格尔哲学而产生的矛盾，“它直截了当地使唯物主义重新登上王座。……魔法被解除了；‘体系’被炸开了，而且被抛在一旁，矛盾既然仅仅是存在于想象之中，也就解决了。——这部书的解放作用，

^① 参见《马克思恩格斯选集》，第2卷，第82页。

^② 在这个意义上可以说，“物质利益”问题是把马克思引向费尔巴哈哲学的真正通衢。

只有亲身体验过的人才能想象得到。那时大家都很高兴：我们一时都成为费尔巴哈派了。马克思曾经怎样热烈地欢迎这种新观点，而这种新观点又是如何强烈地影响了他（尽管还有批判性的保留意见），这可以从《神圣家族》中看出来”。^①

然而，梅林则认为恩格斯的上述说法犯了一个“不可忽视的”错误，因为在马克思《莱茵报》时期的作品中，几乎还看不到费尔巴哈的影响；只是在《德法年鉴》时期，马克思才第一次对这个新世界观表示“热忱的欢迎”。^②戴维·麦克莱伦持有相似的见解，并进一步提出了马克思的《博士论文》（稍后于《基督教的本质》但毫无其影响）作为反证。^③就一般的文献考证而言，梅林和麦克莱伦的说法可以是正确的，但他们却把一个关于问题性质的判断与时日上的精确性混为一谈了。这里的基本事实是：恩格斯仅只把《基督教的本质》作为一种新观点的标记，特别是作为这种观点之肇始或开端的标记来加以使用。因此他没有进一步指出费尔巴哈的一些可能更加重要的著作，但却以《神圣家族》（1844年年底）来一般地提示费尔巴哈对马克思精神发展的重大影响；从而像《关于哲学改造的临时纲要》（1842年）和《未来哲学原理》（1843年）等等是理所当然地包含在这种影响之中的。

由此可见，恩格斯的判断并不涉及那种时日上的精确性，毋宁说，恩格斯倒是指证了一个持续若干年的时期：正像费尔巴哈有影响的唯物主义观点可以追溯到1841年一样，费尔巴哈对马克思的特殊影响一直覆盖到1844年年底。若就时日上的精确性而言，梅林的无疑是对的，在《莱茵报》时期确实还完全看不到费尔巴哈对马克思的重要影响。至于科尔纽

① 《马克思恩格斯选集》，第4卷，第218页。

② 参见梅林：《马克思传》（上），第71—72页。

③ 参见麦克莱伦：《青年黑格尔派与马克思》，第96—101页。

引用《莱茵报》上的一篇短论——《路德是施特劳斯和费尔巴哈的仲裁人》（1842年1月）——来指证这一时期马克思之受到费尔巴哈的巨大影响，^①那么科尔纽的说法至少在论据上是有问题的，因为现在已经证明，这篇短论不是马克思写的，而是费尔巴哈本人的作品。

因此，这里真正重要的并不是恩格斯在时间上的“记忆错误”或内容上的估价失当，也不是像阿尔都塞那样把马克思笼统地划归“费尔巴哈派”或费尔巴哈的“总问题”，而是要求在马克思的著述以及对费尔巴哈的各种意见——即使是过火的赞誉或含蓄的批评——中，分析阐明他们在哲学思想上的内在关联。为了达到这个目的，就需要论证费尔巴哈的原则对于马克思前此观点的必要性以及引导到后此观点的必然性。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在社会政治批判中得到改变，在哲学上如何同得到充分发挥的自发性原则或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，费尔巴哈的主体概念（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。

§ 2—1 宗教人本学和哲学人本主义

费尔巴哈独立的哲学活动开始于对宗教意识和思辨哲学的批判。1838年12月的论文《实证哲学批判》力图阐明宗教和哲学的本质区别，而把

^① 参见科尔纽：《马克思恩格斯传》，第1卷，第309—311、330页。

黑格尔使二者等同起来的“实证哲学的尝试”，看作是对于宗教和哲学的双重曲解。1839年的《黑格尔哲学批判》则开始阐述一种以自然界作为世界原则的哲学立场（其实质是哲学唯物主义）。根据这种立场，黑格尔的《精神现象学》和《逻辑学》被理解为从直接假定自身开始，亦即从关于思想的异在的思想开始，而不是从思想的异在本身开始。这样的出发点已经预设了思想战胜对方；因而思想只是嘲弄感性意识，而并没有真正驳倒对方。^①与此相反，在费尔巴哈看来，“哲学是关于真实的、整个的现实界的科学；而现实的总和就是自然（普遍意义的自然）。最深奥的秘密就在最简单的自然物里面，这些自然物，渴望彼岸的幻想的思辨者是踏在脚下的。只有回到自然，才是幸福的源泉。把自然了解成与道德上的自由相矛盾，是错误的”。^②

此种观点一经获得，便立刻被运用于对宗教神学的批判。其突出的成果，特别体现在《基督教的本质》一著中。这部著作的中心，一言以蔽之，曰：宗教的本质即人的本质，而神学的秘密就是人本学。费尔巴哈认为，他的这部著作无非是演绎地证明了神学史早已归纳地加以证明和证实了的东西。^③然而在这里，费尔巴哈之所以没有一般地把宗教内容还原于普遍的自然界，乃在于他明确地意识到，宗教是特别地属人的东西：它源于人和动物的本质区别——动物没有宗教；那构成宗教对象并形成宗教基础的东西，乃是人之所以为人而不同于动物的本质。^④

设若宗教的本质不过是人的本质，那么一切属神的内容就该理所当然

① 参见《费尔巴哈哲学著作选集》（上），第70页。

② 同上书，第84页。

③ 参见《费尔巴哈哲学著作选集》（下），第5页。

④ 因此，费尔巴哈指责“不学无术的唯物主义者”说，他们没有注意到，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。（参见《费尔巴哈哲学著作选集》（下），第26—27页）这是一个十分重要的观念，也是被马克思和恩格斯称之为比“纯粹的”唯物主义优越的地方。这一点我们在下面还要涉及。

地被还原为属人的内容。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：感性对象的力量，就是感情的力量；理性对象的力量，就是理性本身的力量；而意志对象的力量，无非是意志的力量。因此，宗教的真正本质，唯关乎上帝的宾词；因为这些宾词——例如，爱、善、人格性等等——正是人的规定：只有这些宾词的客观真理性，才实际承诺了这些宾词之主词的客观真理性。^①

然而，在关于上帝的概念中人的这种本质力量的对象化，同时也被判定为宗教的异化。在这里，费尔巴哈区分了宗教真理（人本学）和宗教意识（神学）：在前者中表明为肯定的东西——对人的本质力量的肯定和占有，在后者中则表明为否定的东西——对人的本质力量的否定和剥夺。换言之，在宗教反思中，上帝在本质方面越是属人，它与人的区别就显得越大：“为了使上帝富有，人就必须赤贫；为了使上帝成为一切，人就成了无。”^②因此，就人本身而言，他在宗教意识中被整个地颠倒过来了：人在上帝身上肯定的东西，便是他在自身中加以否定的东西。

显而易见，整个问题的实质在这里被引向了上帝的宾词——这些宾词作为人的直接对象、直接本质，乃是真正的主词（主体）。那么，构成这个主体及其本质之肯定的、积极的（非宗教反思的、亦即非神学的）陈述又是什么呢？费尔巴哈答道：是意识，然而是在严格意义上的意识；这种意识，只为将自己的类、自己的本质性作为对象的那种生物所具有，而且是同对无限者的意识不可分割的。因此，人与动物不同，具有双重的生活；而他的内在生活，就是对他的类、他的本质发生关系的生活。那么，“在人里面形成类、即形成本来的人性的东西究竟是什么呢？”费尔巴哈说，是理性、意志、心情，是这三者的统一或“三位一体”。而这个三位

① 参见《费尔巴哈哲学著作选集》（下），第39—41页。

② 同上书，第52页。

一体，便是宗教的本质和神学的秘密。^①

现在需要说明的，就是梅林所描述的事实——马克思只是在《德法年鉴》时期才第一次热忱地表示欢迎费尔巴哈的学说。我们的看法是，如果费尔巴哈始终停留在1841年的这部著作中，那么他对马克思的影响和意义就会是相当有限的。戴维·麦克莱伦有理由假定马克思在提交他的博士论文时不会忽略《基督教的本质》，而梅林所注意到的情形（即马克思《莱茵报》时期的作品并未表明受到费尔巴哈的重大影响），只有根据下述理解才能加以说明，即：在马克思看来，至少在当时的情形下，他一度采用的自我意识概念和费尔巴哈的人的概念是不矛盾的，毋宁说在宗教批判中是可以彼此协调、彼此一致的。因为费尔巴哈所了解的人的本质，在宗教反思中作为宾词而出现的主词，如果不是“严格意义上的”人的意识，亦即与思辨哲学的绝对精神（上帝）相区别的人的意识，又是什么呢？关于这一点，科尔纽曾经正确地提示说，费尔巴哈把神看成是人的本质，而鲍威尔把绝对观念论证为历史过程中不断发展的人的自我意识——二者的结论真正说来是十分类似的^②（当然，必须是在一定的意义上和一定的范围内）。

既然如此，那么费尔巴哈的人的概念对于马克思来说还具有什么本质重要的意义呢？而且既然如此，为什么马克思能在《德法年鉴》时期使之（“现实的人”）出现为一个根本性的主导概念，并在其他一些著作中使之与“自我意识”概念形成明确而尖锐的对立呢？

在这里值得注意的是两个方面，即（笼统地说来）马克思思想的进展

① 真正说来，《基督教的本质》主要就是讨论这个“三位一体”的：形成宗教本质和神学秘密的，无非是人本学意义上的理智（第三章）、心情（第四、五、六章）、意志（第十一章），以及这三者的统一（第七章）。

② 参见科尔纽：《马克思恩格斯传》，第1卷，第170页，以及注44。

和费尔巴哈思想的进展。就马克思的方面而言,《莱茵报》时期的“人民精神”或“人民理性”的概念是进一步同抽象个别的自我意识概念相疏远;尽管在某种意义上“人民精神”或“人民理性”仍然是同黑格尔的哲学相联系的,但二者之间的本质差别却阻抑了这一概念向“绝对精神”(上帝)的回返——这种矛盾状况提示了马克思向费尔巴哈靠拢的某种可能性,而“物质利益”问题在马克思世界观方面所引发的重大危机则使这种可能性变成现实性。另一方面,就费尔巴哈而言,在1841年以前作为一般宗教人本学的人的概念,在1842年和1843年的著作中,完成为一个哲学人本主义的最高范畴;而这一完成的根本标志,就是把“人”——“现实的人”——的概念在肯定的意义上设定为思维和存在的统一。

《基督教的本质》以及前此的作品在涉及“思有统一”或“主客一体”的观念时,有一个基本特征,即它主要是在否定的意义上被理解的。唯心主义的绝对的一以及宗教反思的直接的一,是建立在幻想的基础上的,而且由于这种同一是无对的“绝对”,因而也就是无。^①与此相关,所谓思有同一原则与“人”的概念尚没有本质的关联,甚至毋宁说是与人的概念相反对的。如果宗教的真理只在于上帝的宾词,那么真正的主词只是自然和精神,而不是虚幻的同一者上帝;如果人的属物质的、属自然的存在也就是身体或肉体,那么它就是与自我相联系的最本质、最根本的对立物,从而世界的基础,真正形而上学的原则便不是自我的自身同一,而是自我与肉体的冲突。在这个意义上费尔巴哈说,异教和基督教的对立就在于:前者辨别思维与存在,基于二者的区别;而后者则使二者同一化,基于二者的统一。^②

① 参见《费尔巴哈哲学著作选集》(上),第71—75、88—89、224页;(下)第330—331页。

② 参见同上书,第93页;(下)第331页。

因此，尽管《基督教的本质》已经一般地阐述了费尔巴哈哲学的原理并且包含着其生长的基本点，但是这部著作对于马克思的重要性，却在稍后的时期才真正显现出来。这是因为，宗教人本学的人的概念，在某种范围内可以和自我意识概念并存，甚至可以被看作是彼此支持的。然而与此不同，在《关于哲学改造的临时纲要》(1842)和《未来哲学原理》(1843)中，费尔巴哈所阐发出来的“人”的概念，却被提升为哲学人本主义的最高范畴。它是以反对并克服自我意识概念为前提的，并且正是通过这种反对和克服而被提升为思维和存在的统一。费尔巴哈说，一种全新的哲学原则，往往带着一个新的名称出现；而居于新哲学至高无上地位的总的原则或主导概念，就是“人”。“人”与“自我意识”的差别在于：自我意识乃是与人分离的、无实在性的抽象；如果把人翻译成自我意识，就是退回到旧哲学的立场上去，应该倒过来说，人才是自我意识〔按：人是主词〕。①

在这里真正重要的是，费尔巴哈把“人”理解为并且规定为思维与存在的统一。按照他的看法，康德哲学中明显地暴露出来的思维与存在的对立，黑格尔使之消除了：绝对或上帝是“主体-客体”、“思维-存在”。然而，费尔巴哈又明确地指出，这个统一本身真正说来则仅仅是思维，是“无限的我”或“纯粹的精神主体”。因此，费尔巴哈认为，这种矛盾的扬弃仍停留在矛盾的范围内，停留在矛盾的一种要素以内，即停留在思维的范围以内。这是完全任意地取消或抹杀问题的一个方面：唯心主义不是建立存在与思维的真正统一，而总是武断地破坏这种统一。②

根据费尔巴哈的观点，思维和存在的统一，只有以人为这种统一的基础和主体的时候才有意义，才成为一个真理。③人无非是具有思维能力的

① 参见《费尔巴哈哲学著作选集》(上)，第117页。

② 同上书，第114—115页。

③ 同上书，第181页。

物质存在；因为人正是这样一种实体——无论是物质或精神、思维或存在，都在他中间联合起来，亦即在“主体-客体”中联合起来。在这里，没有取消或排除矛盾中的任何一个要素：人的一切的一切（吃、喝、说话、行动、思想）无非因为他是主客一体罢了。“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，思维才不脱离存在。因此思维与存在的统一并不是那种形式的统一，即以存在作为自在自为的思维的一个特性，这个统一是以对象，以思想的内容为依据的。”^①

既然只有“人”才是思有同一之真正的基础和主体，那么很显然，“人”也就理所当然地是一切本质的本质（国家、宗教、历史的本质），是一切对立和矛盾的东西在实际上“绝对同一”，而且他知道自己就是这种本质和同一。归根到底，诸如费希特的“自我”、莱布尼茨的“单子”以及黑格尔的“绝对”等等的根据和基础，不是别的，正就是“人”（虽则只是得到抽象的或思辨形而上学的表现）。因此，新哲学和基督教正好相反，它不是在“神人”（Gottmensch）的概念中把人设定为最高实体的一种属性，而是使之反转过来：把这个属性当做实体，使宾词成为真正的主体。^②——而这就意味着人的哲学或哲学的人本主义。

由此我们看到，在费尔巴哈 1839—1843 年可以一般地理解为唯物主义的著作中，存在着一个真实的进展，即：由对宗教神学和思辨唯心主义关于上帝或绝对（思有同一）的否定，由宗教人本学的人的概念，进展为重新建立起思维和存在之统一的、哲学人本主义的人的概念。这个最后的步骤是至关重要的，因为它不仅标志着费尔巴哈哲学思想的顶峰，而且在理论发展的必然性上，指示着马克思和费尔巴哈的内在关联。正如我们已

① 参见《费尔巴哈哲学著作选集》（上），第 181 页。

② 同上书，第 116—119 页。

经讨论过的那样，在马克思的《博士论文》中，作为自我意识概念的补充，存在着一个思有同一的原则；而这一原则在概念形式上的缺失，意味着问题的真正解决尚待完成。另一方面，《莱茵报》政论中的“物质利益”问题这根刺，触发了相当严重的理论危机——它不仅进一步暴露出“自我意识”概念的局限性和虚幻性，而且使单纯“理性”的概念本身，面临着最尖锐的挑战。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解决问题的；他重建了思维和存在的统一，这个统一的基础正在于宗教神学和思辨哲学之上帝的宾词——人。人不仅被看作是抽象自我意识的对立物，而且直接被宣布为思辨的理性或精神的秘密。

马克思立即就紧紧地抓住了这一点。因为费尔巴哈关于现实人的概念不仅使马克思明确了他过去对自我意识哲学的“含蓄的”批判，^①而且使之获得了一个可以在哲学上进一步前进的新开端。关于这个开端——“现实的人”——的意义，我们可以从马克思在《神圣家族》中的那个著名说法中去体会：黑格尔哲学的第三个因素——绝对精神，作为“实体”和“自我意识”的必然的统一，正就是形而上学地改了装的“现实的人和现实的人类”。^②

§ 2—2 感性-对象性

既然“人”和“自我意识”这种抽象的思辨相反，乃是一种现实的存在，那么人的存在的现实性，应当怎样来理解呢？费尔巴哈回答道：人的存在的现实性，首先应当被理解为感性-对象性。

从1839年的《黑格尔哲学批判》开始，费尔巴哈便试图以感性的整

① 我们可以在《德法年鉴》及稍后的作品中（如《巴黎手稿》、《神圣家族》和《德意志意识形态》等等），见到这一理论决裂的迅速步伐。

② 参见《马克思恩格斯全集》，第2卷，第177页。

体性（所谓“空间的自由主义”）同黑格尔的纯粹历史性（所谓“时间的专制主义”）相抗衡，试图以爱、激情、崇拜等等（感性的理智或直观）来抑制黑格尔纯粹思维或纯粹理性的专制主义；^①而这种企图依据便是对感性和感性意识的肯定，是感觉论的恢复。

在费尔巴哈那里，所谓感性，首先意味着对象在感觉之外、在语言和思维之外的实在的存在。而且，正因为它是感性的实在的存在，所以才成为为感觉的存在。这种“感性的、个别的存在的实在性，对于我们来说，是一个用我们的鲜血来打图章担保的真理”。^②换句话说，感性存在乃是真正的、最终的、甚至是不可（也不必）追问的实在。

感性存在的实在性，同时便意味着“感性意识的实在性”，因为真正说来，感性意识不过就是对感性存在之实在性的确认，即“感性确认”。费尔巴哈指责黑格尔并没有深入地观察过、思想过感性意识，因为黑格尔根据语言对感性意识之实在性的反驳，应该被颠倒成为感性意识对语言的反驳：^③对于感性意识来说，一切语词都不过是专有名词（Nomina propria），是意识的符号，因此，“对于感性意识来说，语言正是不实在的东西，虚无的东西。”^④

由于把感性和感性意识理解为实在性及其确证，所以费尔巴哈在哲学上致力于感觉论和经验论的恢复，并以此作为“先验唯心论”（即思辨唯心主义）的直接对立面。他说，近代哲学的开端乃是一个真实的开端，因为近代哲学与经院哲学的区别，正在于前者把经验活动同思维活动结合起

① 参见《费尔巴哈哲学著作选集》（上），第45—48页。

② 同上书，第68页。

③ 这是一个饶有兴趣的、在很大程度上属于当代哲学的主题，只是我们在这里不可能加以展开和发挥了。

④ 参见《费尔巴哈哲学著作选集》（上），第68、70页。在《未来原理》中，费氏重申了在“实践”立场上对感性和感性意识之实在性的论证。（参见《费尔巴哈哲学著作选集》（上），第158—159页）

来，在于它不是使思维脱离实在事物，而是使哲学研究重新依靠感觉；因此，真正说来，哲学不是在自己的终端才达到实在，而毋宁是从实在开始的。^①黑格尔从没有前提的、关于存在的思想开始，为什么他不从存在本身、从当下直接的存在开始，从具体事物开始呢？^②从没有前提的思想开始的哲学是无前提的哲学，而它的实质就是以自我为前提，从自我开始，因而它的开端始终是主观的。哲学必须从自己的反题、从自己的“他我”开始，这是“唯一自然的、亦即合理的和正确的路”。在这样一条道路上，“精神后于感觉，而不是感觉后于精神：精神是事物的终端而不是开端。从经验到哲学是必然的，而从哲学到经验则是任意的造作。”^③

由此可见，费尔巴哈对于感觉论的恢复，乃是感觉论唯物主义的恢复；因为他所理解、所确认的感性，正包含在“外于我们的存在”这样一种典型的说法之中。^④对象被设定为现实的、感性的存在，就是把它理解为不依赖于我的“自我规定”（即自己规定自己）、不依赖于我的纯粹活动的存在。然而，标志现实性的“感性”这个概念，同时也意味着为感觉的存在，因而同时设定了感觉的主体。于是，接踵而至的问题便是：感觉的主体性质如何？它同感性对象的关系如何？以及一般说来两者的关系在其现实性上如何才能成立？

在这里出现的乃是费尔巴哈的对象性学说，这个学说可以简要地概括在两个基本命题中：（1）没有了对象，主体就成了无；（2）主体必然与其发生本质关系的那个对象，不外是这个主体之固有而又客观的本质。关于费尔巴哈的这种对象性学说，首先当需注意两点。第一，这一学说对于费尔巴哈来说，是至关重要的；因为它不仅构成其宗教批判和社会批判的哲学前

① 参见《费尔巴哈哲学著作选集》（上），第87页。

② 参见同上书，第170—171页。

③ 参见同上书，第87页。

④ 参见同上书，第111页；《费尔巴哈哲学著作选集》（下），第239页。

提（感性-对象性的主体——现实的人），而且构成其哲学唯物主义的基本特征。以往对于费尔巴哈哲学的阐述往往忽略了这一点，而当马克思说“费尔巴哈比‘纯粹的’唯物主义者有巨大的优越性；他也承认人是‘感性的对象’”^①时，主要指的正是这一对象性的学说。第二，在德国古典哲学的背景上，对象性理论是特别地与黑格尔哲学相关的。关于黑格尔的对象性理论（对象化、非对象化、外化和外化的扬弃等等），我们放到后面专门讨论，在这里只需指出一点，即费尔巴哈的对象性学说是与黑格尔的理论完全不同的，甚至截然相反；而这种本质的不同可以在费尔巴哈的那一方面把“对象性”严格地限定在“感性-对象性”的范围内。因此，在我们讨论费尔巴哈的这一学说时，所谓“对象性”，仅只是在感性-对象性的意义上使用的概念。

下面我们就来看一看费尔巴哈关于对象性的两个基本命题的实际运用。

例如，人首先以自然界作为对象。根据命题（1），如果没有了自然界这个对象，人就成了无；另一方面，根据命题（2），人必然与其发生本质关系的自然界，无非是人的固有而又客观的本质——换句话说，自然界乃是人的客观本质，人就是人的自然界。至于说到自然界以人作为对象，那么这里有一个重要的限制：自然界在本体论上的优先性在于，自然界在分离出自身的对象并使自身成为对象之前，仍然是不可动摇的存在。^②但是，正像对象性始终针对主体而言一样，主体始终是现实的人；既然人以自然界作为对象，那么人在自然界之中直观到的正是自己固有而又客观的本

① 参见《马克思恩格斯选集》，第1卷，第50页。

② 根据费尔巴哈的看法，“自然界是与存在没有区别的实体，人是与存在有区别的实体。没有区别的实体是有区别的实体的根据——所以自然是人的根据”。（《费尔巴哈哲学著作选集》（上），第116页）

质——自然界是人的本质。^①

然而，人并不单纯是一个感性实体，他还是一个具有类意识的实体。对于这种本质的直观则在人的另一个对象——上帝——身上得到确证。正如费尔巴哈不遗余力地证明的那样，宗教不过是属人的本质在自身之中的反映，就像上帝不过是人的镜子一样。大凡人所认为是神圣的一切，正就是他的最内在的、最固有的本质或根据。上帝实际上是这样一种人格化的纽带，人通过它把自己固有的本质同自身联系起来。因此，人应当在上帝这个对象身上，直观到他的全部类本质——理性、意志、心情，以及它们的三位一体。而宗教异化的根源则在于，宗教意识使上帝独立化为非对象性的绝对，从而掩盖了它的属人的本质；与此相反，宗教异化的扬弃则在于指明这样一个真理，即上帝是人的对象，因而全部属神的本质不过是对象化的属人的本质。纵观费尔巴哈的宗教批判，整个地立足于这样一种对象性的概念，即：一个以最高实体为对象的实体，本身就是最高实体；“凡是在主观上或者在人一方面具有本质的意义的，在客观上或者在对象一方面，也就因此而具有本质的意义。”如果人不可能越出自己真正的本质，那么他对于对象的任何规定，正就是他自身的本质规定，是这种规定的对象化而已。^②

最后，特别值得注意的是，费尔巴哈还通过对象性的概念，指证了人对自身的关系、人对人的相互关系。纯粹自我的直接真理就是“你”，即另一个“我”。人的第一个对象，就是人；因为使人得以确立的直接的

① 同样，我们也可以在某种有差别的意义上说，自然界在人中间直观到自然的属人的本质。（参见《费尔巴哈哲学著作选集》（下），第331—332页）因此，对象性的概念在这里便是表示：属人的本质和属自然的本质是统一的；约言之，人和自然是统一的：“……自然和人，……这两种东西是属于一体的。观察自然，观察人吧！在这里你们可以看到哲学的秘密”。（《费尔巴哈哲学著作选集》（上），第115页）

② 参见《费尔巴哈哲学著作选集》（下），第29—30、36—38、54—55、57、68—69、72—74、78、81—82、85、93、98、105、112、269—270页。

象性存在，只能是人自身；而人之以自然为对象，抑或以上帝为对象，都必以人的自我确立为前提。换句话说，人只有了解自己，才能了解世界；但是“人只有在别人身上才了解和意识到自己”。所谓“类”，正就意味着“那个与那在自己的唯一性之中被孤立起来的‘我’正相对立的‘你’，即一般说来一切存在于我以外的其他的个体。”^①因此，作为人的类本质的类意识，一切所谓的心灵力量，都不是单个人的力量，而是人类的力量，是“文化之产物、人类社会之产物”。类是能够同时废除和替代神性与宗教的真理；而类就是二，就是复数的原则，就是两面、差别。所谓“人就是人的上帝”，不过是表示：对“我”来说，“你”就是上帝；“我”依赖于“你”，没有“你”，“我”就成了无。因此，对象性的概念在这里意味着：要确认一个个体，就必然至少得确认两个个体；而且使两个个体的差别获得意义的，还有第三个个体——在男人和女人后面还有孩子。属神的三位一体的秘密，正就是“我”和“你”的秘密，是“社会生活、集体生活之秘密。”^②

由此可见，正是在这里，在费尔巴哈的感性-对象性的概念中，我们发现了 he 关于人的现实性、关于现实的主体的一些进一步的内容与规定。与“自我意识”或“绝对主体”不同，人是现实的主体；而这主体的现实性就在于它的感性-对象性——正像非感性的存在不是现实的存在一样，非对象性的存在物是非存在物：（1）人首先是感性的、自然的存在；正因为他以感性的对象或感性的自然界为对象，所以他本身就是感性的对象或感性的自然界。（2）人是具有类意识的存在，亦即赋有理性、意志、心情的存在；而且正因为他以上帝这个最高实体为对象，所以他本身就是最高实体，就是上帝。（3）人是文化的存在或社会的存

① 参见《费尔巴哈哲学著作选集》（下），第112—113、193、428页。

② 参见同上书，第113、346、427、429页。

在，是我对于你的存在或你对于我的存在，是我和你；而且正因为他是“我”和“你”，是以类作为对象，所以他本身就是作为类的类，即社会。

我们接下去所要讨论的是，费尔巴哈立足于感性—对象性原则之上的“现实的人”的概念所具有的理论意义。倘若在这讨论之前，我们想要一般地了解一下费尔巴哈的感性—对象性原则对于马克思影响的深度和广度，那么马克思在两个不同时期的说法是很能说明问题的：关于感性，《巴黎手稿》是这样说的，“感性（参见费尔巴哈）必须是一切科学的基础。科学只有从感性的意识和感性的需要这两种形式的感性出发，……它才是真正的科学。”^①关于对象性，《资本论》有这样一个表述：“在某种意义上，人是和商品一样。因为，人到世间来没有携带镜子，也不像菲希特派的哲学家一样，说‘我是我’，所以人首先是把自己反映在别一个人身上。一个名叫彼得的人所以会把自己当作一个人来看，只是因为他把那一个名叫保罗的人看作自己的同种。因此，对彼得说来，有皮肤毛发的保罗，就用保罗的这个身体，变为人这个物种的现象形态了。”^②

§2—3 “现实的人”的概念及其意义

为了真正理解费尔巴哈哲学对于马克思的影响，就必须充分估价“现实的人”的概念及其意义。这里所涉及的是两个彼此相关的重要问题：第一，费尔巴哈同十八世纪唯物主义者（所谓“纯粹的”唯物主义者^③）的关系；第二，费尔巴哈同马克思早期思想的一般关系。

① 马克思：《1844年经济学哲学手稿》，第81—82页。

② 马克思：《资本论》，第1卷，第25页，注18。

③ 这里当然还包括其他时代的、但属于同一性质的那些唯物主义者。

普列汉诺夫认为，费尔巴哈以“人”作为其哲学推论的出发点，只是方法论上的一个方式问题，而不是世界观的任何特点问题^①——关于这一点，普列汉诺夫是说错了，至少是说得十分片面和过于简单化了。他仅只看到费尔巴哈在哲学基本问题上的一般唯物主义立场，而没有注意到，费尔巴哈在什么样的基础上来建立思维和存在的统一，如何力图避开旧唯物主义对意识或主观方面的机械还原，亦即怎样尝试以“人”作为哲学推论的出发点来克服思维和存在之发展起来的尖锐对立。^②易言之，普列汉诺夫仅只注意到理论的终局并把它凝固下来，却把理论的整个进程销蚀掉了。然而这里真正重要的是：费尔巴哈哲学的起点以及这一起点所代表的真实意图；这一意图在整个理论进程中的贯彻；以及最后，整个意图的贯彻所面临的基本界限。

胡曲园先生在《马克思哲学的遭遇》一文中正确地指出，虽则费尔巴哈的哲学一般说来仍属旧唯物主义的范畴，但它之所以在当时产生巨大的影响并促使马克思和恩格斯转变到唯物主义的立场上来，就在于它还具有为十八世纪的唯物主义者所缺失的特点。而这个过去时常被忽略，但实际上应予特别指证的特点，就是费尔巴哈关于人的哲学。“费尔巴哈不像旧唯物主义那样，把人完全看成机械的东西。虽然他也认为人和自然界同样是客观的实在，但是他用作为出发点的哲学基础，乃是真实的感性的人，因此费尔巴哈把他的全部哲学叫做人的哲学。”^③

费尔巴哈对旧唯物主义的一个主要批评意见是：它“对属人的局限

① 参见《普列汉诺夫哲学著作选集》，第3卷，第140页。

② 关于这一点，《神圣家族》是这样说的：“唯灵论和唯物主义过去在各方面的对立已经在斗争中消除，并为费尔巴哈永远克服，……”。如此等等。（参见《马克思恩格斯全集》，第2卷，第120页）此外，在《黑格尔法哲学批判》和《巴黎手稿》中有大量类似的说法。

③ 参见《胡曲园哲学论集》，第109页。

性与虚无性的意识”；用我们现在的的话来讲，就是对人的抽象还原、对主体的遗忘（注意：《神圣家族》对于霍布斯的学说有一个类似的评论，即“片面的、敌视人的”唯物主义）。因此，在费尔巴哈看来，就对人的否定而言，旧唯物主义甚至是和宗教意识（宗教异化的结果）一样的；与此相反，宗教真理乃是人的本质的自我确证——否定人，就意味着否定宗教（真正的宗教或宗教真理），肯定人，就意味着肯定宗教，所以费尔巴哈便把他的人本主义学说称之为“新宗教”。^①

我们在前面说过，关于“思有同一”的问题，费尔巴哈试图以“现实的人”作为基础和主体，来建立二者的真正统一。正是根据这一点，费尔巴哈坚决拒斥以思维吞并存在的唯心主义立场：唯心主义所理解、所确定的思有统一本身，不过是“绝对的我”或“无限的精神主体”。另一方面，费尔巴哈之同样拒绝唯物主义^②，一则如恩格斯所说，是因为他对唯物主义这个名称怀抱偏见；二则在于，他同样不满意于先前唯物主义把人的类本质完全地、直接地还原或归结为自然的做法。这是费尔巴哈脱离十八世纪唯物主义的意向。他明确宣布，德国唯物主义与法国唯物主义全然不同，它“具有宗教的根源”，甚至是马丁·路德的“直系的后裔”；如果把德国唯物主义说成是导源于霍尔巴赫的《自然体系》，或甚至导源于“拉美特利的麦藁馅饼”，那是再错误不过的了。^③费尔巴哈用美文学的语言说道，纸张归根到底是自然界的产物，但如果有人把自然界当做纸厂老板，那就可笑之至了。因此，他坚决反对那种“试图从同一源泉中引申出自然规律和人类规律”的人。

费尔巴哈由此指出，“不学无术的唯物主义者”以为，人与动物的唯

① 参见《费尔巴哈哲学著作选集》(下)，第71—72页。

② 参见《费尔巴哈哲学著作选集》(上)，第205页；(下)第434—435页。

③ 参见《费尔巴哈哲学著作选集》(上)，第469—471页。

一区别就是意识——人是动物，然而具有意识；但他们没有注意到，在一个逐渐觉醒而上升到意识的存在者那里，发生着整个本质的改变。^①因此，在这样的唯物主义者看来，意识对人并没有根本的意义，或者根本就没有意义。意识被还原为感觉（感觉之各类变形），感觉被直接归诸物质间的相互作用（机械作用）；或者，心灵是有广袤的，灵魂是物质性的，而人是机器。

但是，对于费尔巴哈来说，意识——“严格意义或本来意义下的意识”——就像自然一样，是真正神圣的东西，是在人里面“形成类、即形成本来的人性的东西”。^②归根到底，意识是自然的产物；但意识正是通过人、并且在属人的意义上才是自然的。诚然，这里所谓“形成类”、“形成本来的人性”等等说法，用我们现在的观点来看，并不是什么完善的提法，甚至是世界观上某种不彻底性的表现；但是，这种不彻底性同时是摆脱机械论唯物主义之片面性和抽象性的要求。

因此，费尔巴哈不仅激烈地反对把世界看作是机器（更不消说把人看作是机器）的狭隘理智，^③而且以“感到痛苦的实体”（注意：这与“物质的痛苦”这一古老的说法有关）来与抽象的实体相对立。按照费尔巴哈的说法，只有感到痛苦的实体才是必然的实体，而没有痛苦的实体则是一种无感觉、无物质的实体，所以是一种没有根据、没有实体的实体。^④这就像马克思和恩格斯后来在谈到英国的唯物主义时所说的那样，在培根那里，运动之为物质的第一和基本的特性，不仅是机械的和数学的运动，而且更是物质的“痛苦”（Qual），即趋向、生命力、紧张。“物质的原始形

① 参见《费尔巴哈哲学著作选集》（下），第27页，注1。

② 参见同上书，第27页。

③ 参见同上书，第229—230页。

④ 参见《费尔巴哈哲学著作选集》（上），第110页。

式是物质内部所固有的、活生生的、本质的力量，这些力量使物质获得个性，并造成各种特殊的差异”。正因为如此，所以培根的唯物主义“还在朴素的形式下包含着全面发展的萌芽。物质带着诗意的感性光辉对人的全身心发出微笑。”这和“敌视人的”唯物主义相当不同，因为在唯物主义后来的片面发展中，“感性失去了它的鲜明的色彩而变成了几何学家的抽象的感性。物理运动成为机械运动或数学运动的牺牲品。”^①

在费尔巴哈看来，形而上学家和机械论唯物主义者的没有痛苦的抽象实体，乃是一种“无物质的物质”，就像黑格尔的逻辑学以人和自然的本质为本质，但却既没有本质，也没有人和自然一样。^②在这个意义上，物体、物质、物性之为虚空的抽象，正像上帝、精神、灵魂、“我”之为虚空的抽象一样；真理、实在、本质仅仅在感性之中；你未曾知觉到、看到过作为物性的物性，正像你未曾知觉到、看到过作为精神的精神一样。真理永远只是“完全确定的、感性的、个别的事物与实体”：这是水，这是火、这是星辰、这是石头、这是树、这是动物、这是人，如此等等。^③因此，自然的观念仅只是一个“一般的名词”，用以表示人认为与他自己及其产物不同的那些实体、事物、对象，但却并不是那种从实际事物中抽象出来、并且分离开来的“人格化和神秘化了的普遍本质”。^④

费尔巴哈说，他的基本方法是：借助人，把一切超自然的东西归结为自然；又借助自然，把一切超人的东西归结为人。^⑤因此，即使仅就这个最简单的提法而言，在费尔巴哈那里，人这个概念也决不是一个任意的起点或可以简单忽略的环节，而是一个对其哲学具有本质重要性的基本立足

① 参见《马克思恩格斯全集》，第2卷，第163—164页。

② 参见《费尔巴哈哲学著作选集》(上)，第110—111、167—168页。

③ 参见《费尔巴哈哲学著作选集》(下)，第434—435页。

④ 参见同上书，第436页，注2。

⑤ 参见《费尔巴哈哲学著作选集》(上)，第249页。

点。在费尔巴哈看来，神的主体是理性，而理性的主体是人；^①但他并不认为有权说“人的主体是物质”（霍布斯的说法——物质是一切变化的主体^②，可与之对比参照）。因为按照费尔巴哈的观点，人之所以能够存在着，应归功于自然；而他之所以能够是人，却应当归功于人——即归功于他的类，归功于“文化”和“社会”。^③

关于这一点的象征说法就是水和酒的差别以及它们的深刻寓意：“水作为一种普遍的生活要素，使我们回想到自己来自自然；来自自然，是我们与动植物相同的。……但是，我们人又……把自己跟自然区别开来。所以，我们也必须赞美我们的优异，赞美我们跟动植物的本质区别。我们这种赞美的象征，就是酒和饼。酒和饼从质料上来说是自然产物，就其形式而言是人的产物。如果我们是在用水来说明人没有自然就无能为力，那么我们就是用酒和饼来说明自然没有人就无能为力，至少，在精神领域内是无能为力；自然需要人，正如人需要自然一样。……我们在这里同时也赞美精神对自然的真正关系：自然提供材料，精神提供形式。水洗礼这个典礼向我们灌输对自然的感谢，而酒和饼则向我们灌输对人的感谢。”^④

在这里十分重要的是，费尔巴哈坚拒机械论唯物主义的抽象还原——把人直接地、简单地还原为动植物，或一般说来，还原到自然界。如果说费尔巴哈在感性的原则中确认了人和自然界的感性实在性，那么他通过对象性的原理则试图以不牺牲人与自然的本质差别来建立二者的统一，从而避开抽象还原的狭隘理智。人不仅以自然界为对象，而且还以上帝、以社会为对象；因此在这样的对象中，人不仅确证自己为感性的自然界，而且

① 参见《费尔巴哈哲学著作选集》(上)，第247页。

② 参见《马克思恩格斯全集》，第2卷，第164页。

③ 参见《费尔巴哈哲学著作选集》(下)，第113页。

④ 参见同上书，第321—322页。

确证自己为赋有类意识的存在，社会的存在。费尔巴哈甚至说，就人作为类、作为社会的存在而言，他把人的实体仅仅置放在社会之中。^①要言之，费尔巴哈的观点可以这样来概括：正像人在自然的对象中确证他和自然的统一一样，人在类意识和社会的对象中确证他和自然的差别。

然而，费尔巴哈前进的意向——亦即超出旧唯物主义的意向——是否实现了呢？或者，究竟在什么程度上、在哪样一种界限内实现了呢？

如前所述，费尔巴哈把人确定为思维和存在统一的基础和主体，并试图通过感性-对象性原则来建立一个关于现实的、具体的人的概念，从而使之成为新哲学的出发点。——这无疑是一个很高的哲学要求，而且也是费尔巴哈独特的和杰出的贡献。但是，提出一个要求和使这个要求得到真正的贯彻和实现却并不全然是一回事。在费尔巴哈那里，人与自然首先是在感性实在性上的统一，因而就是把人的存在一般地归之于自然，就是指证人来自于自然，就是把与存在无差别的实体（自然）设定为与存在有差别的实体（人）的根据。然而费尔巴哈并不满足于这个简单的真理，他同时把对人的理解设定在对象性的概念中，以便使人与自然的统一成为具体的、有差别的统一。倘若仅仅把人简单地、直接地还原为自然，那么人就会在实际上被淹没到自然之中，并且不再是人而毋宁是动物了。^②因此，费尔巴哈试图在人的另一种性质的对象中，指证出人的区别于自然本质的类本质；而这种差别的进一步的统一，便体现在人-自然的对象性存在（即酒和饼）之中。

由此可见，在费尔巴哈那里，人和自然的统一——具体的、有差别的统一——是作为基本的原则被提出来的。在建立这个统一的过程中，费尔巴哈（1）把理性的主体理解为人，又把人一般地理解为自然的产物——

① 参见《费尔巴哈哲学著作选集》（下），第435页。

② 参见《费尔巴哈哲学著作选集》（上），第247页。

这是一个唯物主义的步骤。(2) 特殊地确定人与自然的本质差别(宗教、类意识、文化、社会), 并指出这种差别对人说来具有本质重要的和不可还原的意义——这是一个试图超出旧唯物主义的步骤。(3) 要求重建具有本质差别的统一, 而这种统一就是揭示出来的宗教真理, 即“精神对自然的真正关系: 自然提供材料, 精神提供形式”, 如此等等。

然而, 遗憾的是, 关于人和自然的有差别的统一, 费尔巴哈并没有说出更多的东西来。除了酒和饼这种象征的和寓意的表达(这种表达实际上是美文学的)之外, 费尔巴哈似乎在这个简单的结论上完全停滞不前了。人和自然、主体和客体是统一的, 而且应该统一; 因为它们的统一乃是“安乐”, 而统一的破坏乃是“痛苦”。安乐和痛苦的感觉、区别于本能的感觉, 正是主体和客体的联系, 也就是莱布尼茨所谓的“实体联系”(vinculum substantiale)。饥与渴、吃与喝、痛苦和安乐的感觉最终证明了人和自然、主体和客体的差别与统一、对立与同一。^①

显而易见, 这里的结论真正说来是异常薄弱的; 而这种结论的空疏和贫乏, 只要比较一下《精神现象学》的某些章节, 哪怕仅仅是关于“培养和陶冶”的那几页, 便会立刻显现出来。同样, 至于说到社会联系, 那么除了男人、女人和孩子被当做神圣的三位一体之秘密以外, 除了“我”和“你”在对象性中被设定为本质的关联之外, 这个被费尔巴哈看作是神圣的、本质重要的概念, 也是极端空疏贫乏的。如果把这样的概念与《法哲学》的百科全书式的丰富两相对照的话, 那么它的处境就将十分不妙了。费尔巴哈前进的意向, 似乎遇到了一个他所不能逾越的界限; 这个界限阻碍他去真正达成对于“现实的人”的具体理解, 使他无力完成对其哲学具有头等意义的、被看作是黑格尔“绝对精神”之真理的“人”的概念。

^① 参见《费尔巴哈哲学著作选集》(上), 第 530—531 页。

在这里，非常明显地表现出一个基本事实，即：费尔巴哈哲学所要求的东西和它实际所达成的东西之间存在着一个相当大的距离。正像恩格斯后来所说的那样，费尔巴哈所提供的强大推动力对他本人却毫无结果：“他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

为什么事情竟是如此呢？费尔巴哈所面临的界限是什么以及在什么地方呢？这个界限以及超出这个界限的理论必然性又应当如何去理解呢？为了回答这样的问题，只有把费尔巴哈和马克思联系起来，特别是在二者立场的对比参照中，才能找到真正的答案；因为正像费尔巴哈所面临的界限只是由于马克思的理论活动才得以显露昭彰一样，费尔巴哈所提供的强大推动力只是在马克思那里才成为一种不可遏制的、朝气蓬勃的发展力。作为一个简要的提示，我们可以这样说：费尔巴哈使马克思获得了一个能够在哲学上进一步前进的基地。然而，在接受费尔巴哈的原则立场时，“自我意识哲学”这所学校对马克思来说，并没有因此而变得毫无意义。凡真正获得的，不会整个地丧失。在自我意识哲学中尽管只是主观地、但却得到彻底发挥的自发性原则或活动原则，仍然是一宗极具价值的理论财富；它将再一次构成马克思思想中的“不安”或“痛苦”，形成一种在费尔巴哈那里不曾出现的紧张的驱迫力。

§3 《德法年鉴》时期的法哲学批判

在某种意义上可以说，《德法年鉴》时期是以马克思明确地、完整地承诺费尔巴哈的原则立场为开端的。甚至《德法年鉴》这个标题本身，实

^① 参见《马克思恩格斯选集》第4卷，第236页。

际上也是对费尔巴哈的“高卢-日耳曼”原则的响应。关于这个原则，费尔巴哈是这样说的：心情需要直观感觉，正如头脑需要理性思维一样；只有在直观与思维结合、法国感觉论唯物主义的热情原则与德国形而上学的冷淡态度结合起来的地方，才有生活和真理。“现实的人”不仅具有纯粹思维的器官，而且还具有充分感受的器官；他不仅是头脑的原则、理智的原则（日耳曼原则），而且是心的原则、情感的原则（高卢原则）。因此，真正与生活和人同一的哲学家，不仅应当具有德国人的血统，而且必须具有法国人的血统。人本主义反对理智与心情的分裂，正像它反对思维和存在、能动和受动的分裂与对立一样。^①

当《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-政治批判的事业时，他们无疑承认了费尔巴哈在哲学理论上的权威。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判谢林的文章。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“谢林的对立面”。马克思写道，谢林青年时代的真挚的思想，“在他〔指谢林〕那里只落得一场青春的幻梦，而在您〔指费尔巴哈〕那里却成了真理、现实、男子汉大丈夫的严肃事业……因此，我认为您是自然和历史的权威所指派的、谢林的必然而自然的对手。”^②

虽然费尔巴哈对此作出了友好的回答，但却拒绝为新杂志撰稿。这种情况表明，尽管马克思和费尔巴哈在一般的理论原则上可以是一致的，然而至少在这一原则的实际贯彻方面他们之间存在着分歧——姑且不论这种分歧的缘由是什么。

也许，马克思为年鉴写的一个大纲方案可以部分地说明问题：“本年

① 参见《费尔巴哈哲学著作选集》（上），第111—114、184页。

② 参见梅林：《马克思传》（上），第77—78页。

鉴的文章由德国人或法国人撰写，将论述：（1）具有有益的或危险的影响的人物和制度，以及目前大众所注意的政治问题，不论它们涉及的是宪法、政治经济学还是国家机构和道德风尚；（2）我们将对报纸进行评述，这种评述对一些报纸的奴颜婢膝和卑鄙下流将是一种鞭挞，同时将引导人们注意另一些报纸致力于造福人类和自由的崇高活动；（3）此外，我们还将评介旧制度下德国（目前正走向崩溃和毁灭）的书刊和其他出版物，最后，还将评介两国的那些开辟并继续推进我们正在跨入的新时代的书藉”。^①

确实，这样一种批判的宗旨是与费尔巴哈——无论是他的处境还是他的理论——很难完全合拍的。正像恩格斯和梅林所说的那样，一方面，当费尔巴哈的著作强烈地触怒了掌权者时，警察的大棒就打杀了德国仅存的哲学思想的自由；另一方面，他在理论上所越不过的那个界限，同样也意味着他和现实世界的分离，意味着退入孤寂的生活。^②

使我们特别感兴趣的是：马克思和费尔巴哈在《德法年鉴》时期最初表现出来的共同理论立场的性质，包括在这一基础上正在发生并且成长起来的理论差别的性质；约言之，马克思和费尔巴哈之第一阶段的理论关系。

§ 3—1 马克思和费尔巴哈的共同立场

费尔巴哈的哲学唯物主义对马克思产生了巨大的影响，这一点是毋庸置疑的；然而这种影响首先是通过“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理论要求而达成的。在《德法年鉴》时期的作品中，马克思坚决而明确地把“现实的人”

① 《马克思恩格斯全集》，第40卷，第370页。

② 参见梅林：《马克思传》（上），第78页；《马克思恩格斯选集》，第4卷，第237页。

确定为其立论的出发点和主题，并以此彻底取代了以自我意识或单纯理性为最高神性的哲学立场。

在《德法年鉴》的四人通信中，马克思写道，“人是能思想的存在物；自由的人就是共和主义者”。旧世界是属于庸人的，而庸人所希求的生存和繁殖，超不出动物希求的范围。因此，必须唤醒这些人的自尊心，亦即唤醒他们对自由的要求。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”。专制制度必然具有和人性不相容的兽性，而“兽的关系只能靠兽性来维持”。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。在所谓基督教国家（它是基督教对国家的否定或“非国家”），国家的基础是基督教；在完备的民主国家（“真正的国家”），政治解放使人取得了宗教自由和财产自由。但是，这一点恰好表明，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

^① 参见《马克思恩格斯全集》，第1卷，第407—418页。

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”。^①

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，便成为社会-政治批判的真正的“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。^②

由此可见，马克思在《德法年鉴》时期的社会-政治批判，首先是从费尔巴哈的基本立场出发的，至少就基本的哲学立场来说是如此。这一立场简单说来就是“现实的人”的概念，亦即“人的根本是人本身”，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，马克思和费尔巴哈采取着共同的哲学立场。

首先，就哲学观点而言，这一立场使马克思开始逐步明确了“现实的人”和“自我意识”概念之间的全面的矛盾——不是与其结果发生片面的矛盾，而是与其前提发生全面的矛盾。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，都仅只是对黑格尔（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”的概念被提了出来；费尔巴哈据此有

① 参见《马克思恩格斯全集》，第1卷，第427、430—433、442—443、451页。

② 参见同上书，第1—15页。

效地证明了：黑格尔的绝对精神不是别的，正是思辨抽象的、与自己分离了的所谓“有限精神”——它实际上无非就是“主观精神”；而“自我意识”无非就是这种精神在思辨哲学中被神秘化了的形而上学概念。因此，费尔巴哈认为，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，黑格尔所恢复的形而上学本质上乃是“秘传的心理学”，它通过唯心主义的思辨，假定人以外的人的本质、思维活动以外的思维本质。^①这种抽象化和独立化的理论过程实际上从旧哲学的“自我意识”概念就已经发动了；因为“自我意识”作为一种无实在性的抽象，已经是与人分离的东西。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，成为现实人的一种属性，一种心理学的本质。^②

在《德法年鉴》时期，依照与费尔巴哈相类的哲学立场，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”、“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

① 参见《费尔巴哈哲学著作选集》（上），第104—105页。

② 参见同上书，第117页。

市民社会之结合成国家，不是它们自己的生存过程的结果，而是理念在自己的生存过程中从自身中把它们分离出来。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

同时，对于以鲍威尔为代表的“自我意识”立场，马克思也开始在理论上加以清算。《黑格尔法哲学批判导言》所针对的德国“理论派”，就是这种立场的典型形式。关于这个派别，马克思明确指出：“它认为目前的斗争只是哲学同德国这个世界的批判斗争，而没有想到现存的哲学本身就属于这个世界，而且是这个世界的补充，虽然只是观念的补充。它对对方采取批判的态度，对自己本身却采取非批判的态度，……它的根本缺陷可以归结如下：它认为，不消灭哲学本身，就可以使哲学变成现实”。^②

如果说，马克思对自我意识立场的理论批判在《德法年鉴》时期还处于一个过程之中，如果说，稍后一些的更加明确的批判可以使这一时期零散的哲学批判（对马克思来说，这一时期主要的仍然是社会-政治批判）

① 参见《马克思恩格斯全集》，第1卷，第250—264页。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，第368—369页）。

② 《马克思恩格斯选集》，第1卷，第8页。

在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 1844 年年底的著作最清楚不过地表明，马克思采纳了费尔巴哈哲学人本主义的基本概念，并且在“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，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，把“现实的人”理解为绝对精神的秘密，因而也就是思维和存在统一的真理。

马克思在黑格尔的体系中区分出三个因素，即：形而上学地改了装的、脱离人的自然（斯宾诺莎的实体）；形而上学地改了装的、脱离自然的精神（费希特的自我意识）；以及最后，以上两个因素的统一，亦即形而上学地改了装的“现实的人或现实的人类”（黑格尔的绝对精神）。^①因此，去除了思辨唯心主义的形而上学的伪装，重新颠倒过来的黑格尔哲学的真理就在于：思维和存在、精神和自然、主体和客体的真正统一，无非就是现实的人或现实的人类。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统一原则的概念形式（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理论高度上的彻底决裂，而且同时也意味着马克思在原则上一般地采纳了费尔巴哈人本学唯物主义的立场。

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

^① 参见《马克思恩格斯全集》，第 2 卷，第 177 页。

判的对象正是他过去的同道者鲍威尔。马克思说，“……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。因此，这种自我意识的本质不是人，而是理念，因为理念的现实存在就是自我意识。自我意识是人化了的理念，因而它是无限的。人的一切属性就这样神秘地变成了想象的‘无限的自我意识的属性’。”^①

正是通过这种神秘的抽象化过程，“自我意识即精神”成为在它之外没有任何东西的“一和一切”，成为“世界、天空和大地的万能的创造者”。马克思把这样的自我意识概念了解为“思辨的创世说”，而这种创世说正就是黑格尔哲学隐蔽的实质。因此，在“思辨结构的秘密”一节中，马克思透彻地分析了使这种创世说成为可能的抽象过程：思辨的思维从各种不同的现实的果实中得出一个抽象的果实，即一般果实，并把一般果实宣布为苹果、梨、扁桃等等的实体；而这个一般果实之所以能表现出它的各种特殊的定在，乃在于一般果实并不是僵死的、无差别的、静止的本质，而是活生生的、自相区别的、能动的本质。因此，“这种办法，用思辨的话来说，就是把实体了解为主体，了解为内部的过程，了解为绝对的人格。这种了解方式就是黑格尔方法的基本特征”。^②而鲍威尔和黑格尔的区别仅仅在于，鲍威尔只是以黑格尔体系的一个因素，即费希特主义为出发点；因而他不是把自我意识设定为绝对精神（绝对知识）的一个环节，而是直截了当地把自我意识“制造成绝对的东西”。^③

如果说马克思对于自我意识概念及其基础——“思辨创世说”的批驳在内容方面更加深广的话，那么这个批判就一般原则而言则是与费尔巴哈

① 《马克思恩格斯全集》，第2卷，第175—176页。

② 同上书，第75页。

③ 参见同上书，第175、178页。

相当一致的。这里所谓的一般原则就是“现实的人”的立场。马克思和费尔巴哈在这个基本立场上的一致性可以大致概括为：（1）现实的人以自然为基础，就是说，他的一般存在应归诸自然。就自然是感性的而言，它是在人之外的存在；就人以自然、以感性的对象为对象而言，他又确证自身为感性的对象、为自然的存在物。（2）现实的人是思有同一的基础和主体，并且正是由于这种统一，人作为主体在对象中确证自己的本质、他的类的本质。（3）现实的人是具体的和完整的，是一切对立（能动和受动、思维和感觉、头脑和心）的克服和统一；因而，“现实的人”拒绝思辨的抽象——例如，他反对理智与心情的分裂，因为他正是二者的统一，如此等等。

不难看出，在所有这些要点上，“现实的人”的立场与“自我意识”概念构成尖锐对立：第一，“自我意识”在原则上取消有别于思维的存在，取消有别于精神之自发性的自然力，取消有别于主体的客体；第二，“自我意识”概念以超脱肉体的精神取消并最终瓦解了“现实的个体的人”；第三，“自我意识”只是执着于纯粹思维，并且否认任何“有别于理智的人的本质力量”，否认任何“有别于活动的痛苦”、“有别于知识的感觉和欲望”、“有别于头脑的心灵”，^①如此等等。

由此可见，这里出现了一个包含双重过程的基本事实：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，从而在原则上站到了费尔巴哈人本学唯物主义的立场上。这一理论转换的可能性及其实现在于：现实人的概念不仅揭示出“自我意识”之虚幻的抽象性和神秘性，从而销蚀了它的根基；而且在一种新的立场上重建了思维和存在的

^① 参见《马克思恩格斯全集》，第2卷，第177、180页。

统一（这是黑格尔哲学乃至整个近代哲学的基本原理之一）。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。

§ 3—2 对象性的反思形式

我们在前面已经证明，就一般的主导概念或主导原则——“现实的人”——而言，这个时期的马克思与费尔巴哈是完全相同的；因而在基本的哲学立场上，二者也是彼此一致的。关于这一点的证据是：马克思和费尔巴哈在确立“现实的人”这个概念的论断方式上以及在人的现实性的基本理解上也是完全一致的。在费尔巴哈那里，现实性首先被理解为感性，并且通过对对象性论证了主体的现实性；而马克思不仅同样经常地使用感性-对象性原则，而且几乎使之成了理所当然的前提或根据。因此，在这一时期，无论是马克思还是费尔巴哈，对于思辨唯心主义的一切批判皆立足于“现实的人”；而对于人的现实性的一切论证，皆出自“感性-对象性”。

但是，这里有一个值得特别注意的思想史事实：在完成《神圣家族》的短短几个月之后，马克思便写下了《关于费尔巴哈的提纲》。换句话说，在那部给予费尔巴哈以极高评价的著作刚刚出版的时候，马克思就开始对费尔巴哈进行了全面的批判（至少是已经拟定了批判的基本点）。如果说马克思对费尔巴哈的清算毕竟不是像晴天霹雳般地（如阿尔都塞所描绘的那样，奇迹般地，破天荒地）发生的，那么应当如何去理解这一事实呢？

为了回答这个问题，我们就必须在集中注意力于马克思和费尔巴哈之一般立场的共同性之后，重新返回到马克思这一时期的作品中，以便在一般的共同性之中深入于引导前进的那种差别。因为如果我们在这些作品中

丝毫见不到酝酿着导致决裂的思想线索的话，那么我们就只能指望马克思永远是另一个费尔巴哈，或者，只能期望或等待奇迹了。

差别首先出现在关于感性-对象性的反思形式上，而且一般说来，在差别被明确地意识到并触及主导原则的变动之前，差别也仅只是反思形式上的差别。所谓对象性的反思形式，是指思想家以何种原则或方式去理解、建立或设定主体对对象的关系、它们之间的对象性的关系。^①

如前所述，承认感性-对象性、把主体的现实性理解为这样的对象性，乃是费尔巴哈和马克思之共同的立场；非对象的存在是无，是根本不可能有的“怪物”(unwesen)；主体是对象性的，而且与主体必然关联的那个对象，是主体固有而又客观的本质。但是，承认并坚执感性-对象性是一个问题，而对对象性的关系“如何”，依怎样的原则去理解和设定这种对象性的关系，却是另一个问题。——就对象性的反思形式而言，恰恰是针对“如何”、“怎样”提问的。

在费尔巴哈那里，对象性的反思形式是直观，而且仅仅是直观。一般地使人的存在成为可能的条件是对象的存在，而对人本身的确证乃是对象对于人的对象性存在。在费尔巴哈看来，对象对于人的对象性存在，同时也就是人对这存在的对象性的直观。换句话说，这个双重过程是表示：对象方面的对象性的存在就直接意味着主体方面的对象性的直观，而这种直观也就是主体在对象中对自身之真理性的确证。人对自然的直观，确证人是自然的存在物；人对上帝的直观，确证人是赋有类意识的最高实体；而人（“我”）对人（“你”）的直观，则确证人是文化的存在、社会的存在。

① 这里所谓“反思形式”的含义，可参见马克思《博士论文》的提法：德谟克利特把必然性看作“现实性的反思形式”，而伊壁鸠鲁则注重偶然性。进而言之，这种“反思的形式”“表现着思想对存在的关系，两者的相互关系。在哲学家在世界和思想之间所建立的一般关系中，他只是为自己而把他的特殊意识同世界的关系客观化了。”如此等等。（参见《马克思恩格斯全集》，第40卷，第203—205页。）

不言而喻，由于对象性的反思形式被设定为直观，所以主体和对象的对象性关系乃被了解为直接的，简单的和当下肯定的。

费尔巴哈认为，宗教崇拜的真理，无非就是直观。基督教的上帝、自在自为的上帝之所以成立，乃在于宗教意识取消并压抑直观，从而使人的主观性割断了它跟世界的联系；相反，异教徒藉对世界的直观来限制他们的主观性，从而他们的直观就保有了主观性与世界的关联。^①由此可见，在费尔巴哈看来，宗教意识的上帝是绝对——非对象的存在，因而同时是直观的取消；而宗教真理的发现唯藉助于对象性的原理来实现，因而是直观的恢复。进而言之，如果说直观的取消意味着主观性与世界的分裂，那么很显然，直观的恢复也就意味着主观性与世界之联系（统一）的重新建立；而这种建立起来的统一则表示：直观乃是主体与世界之真正的对象性关系。

同样，真正的哲学对于幻想的、思辨的哲学说来也是如此。思辨的思维正是通过取消对象性的直观而否定了在它之外的实在的对象，割断了它与世界的联系，从而树立自身为绝对，为无限的自我活动。——这意味着主观性成为“绝对的、外于世界和超于世界的存在者”，还意味着思辨的思维没有使自己的对方成为与自身有积极区别的东西，意味着真理的标准乃是思维自身。与此相反，真正的哲学就是宣布对象性的真理，即直观的真理。它正是通过对象性的直观而确证在人之外的实在的对象，建立起人的主观性与世界的联系，从而建立人作为感性-对象性的主体。——这意味着“只有对于客观实际的本质和事物的直观，才能使人不受一切成见的束缚”；^②意味着真理标准的确定，唯有借助于直观才是可能的，因为感性

① 参见《费尔巴哈哲学著作选集》(下)，第184—185、229页。

② 《费尔巴哈哲学著作选集》(上)，第108页。

直观正是纯粹思维的直接对方，即主体与世界的真正联系。^①由此可见，在费尔巴哈那里，现实人的概念依照感性-对象性得到论证，而对象性原则的反思形式正就是直观。

费尔巴哈把对象性的反思形式了解为直观，这一点具有如下的理论意义：第一，直观这样一种对象性的反思形式为感性辩护；第二，直观与思辨的思维形成对立；第三，直观同纯粹自发性的活动——所谓“纯粹活动”或“自我活动”——形成对立，因而也就是同思辨思维的创世说构成对立。

简单地说来，在费尔巴哈那里，直观，作为对象性原理的反思形式，就是以与思辨的思维或纯粹的活动正相反对的形式对于感性对象的确认和肯定。在与思辨的思维对立的意义上，费尔巴哈以直观（当下直接的肯定）取消了否定之否定，亦即凭借中介的肯定；在与纯粹的活动对立的意义上，费尔巴哈又以直观取消了所谓自我活动的纯粹自发性或能动性。这样一来，主体和对象、人和自然界诚然被看作是现实的、感性的东西，是直接的真理，但它们却并不是在活动中或根据“活动”原则而生成的东西，尤其不是通过中介或凭借中介而发展的东西。

因此，感性、直观的原则，乃是费尔巴哈哲学的真正原则；^②而这个原则又与思维的原则（德国古典哲学的主观原则、纯粹活动或自我活动的原则）处于正面的对立中。如果说感性首先意味着对象在人以外的存在，那么直观就是对于人和对象的实在性之当下的、直接的肯定。易言之，人和对象的当下直接的存在乃是感性，而意识对于这一存在之当下直接的肯定就是直观。在这个意义上，感性和直观是完全一致的，所以费尔巴哈就把直观了解为对感性的肯定。另一方面，就“感性”概念而言，它意味着与

① 参见《费尔巴哈哲学著作选集》(上)，第179页。

② 同上书，第205页。

自发性（能动性）相对待的感受性（受动性）。在《纯粹理性批判》中，感性和知性的区别在一个意义上就是感受性和自发性的区别。感性是人的知觉，而知觉作为感性是接受的：通过知觉，对象被给予我们；而且只有在对象作用于人的意义上，对象才被给予人。也是在这个意义上，费尔巴哈说，感性，作为设定对象在人之外的存在，就是承认人是感性的、受动的存在；人由对象所创立、设立，人作为感性的存在，是受动的和感受痛苦的存在物。^①

为了公正起见，我们必须指出，正像头脑和心、思维和感觉的统一一样，能动和受动的统一也是费尔巴哈所一般要求的東西。但是，由于对象性的唯一反思形式乃是直观，所以，思维的原则，这一在德国唯心主义特别是在自我意识概念中得到充分发挥的原则，便在实际上被当做虛假的东西整个地牺牲掉了：在费尔巴哈那里，直观的原则不仅不是对思维原则的批判的承诺，而且恰好是它的反面。这样一来，虽则思维、理智、头脑的原则仍然在能动和受动的统一中形式地保留下来，但这一原则却整个地成为内部空疏的东西——与此相反，这一原则在德国唯心主义那里却是内在充实的东西，是内在地巩固自身的東西。

因此，费尔巴哈只是从自我具有形体这个非常狭隘的意义上來理解能动和受动的统一：“自我是有形体的，这只是等于说，自我不仅是某种能动的东西，而且也是受动的东西。……自我的受动的状态是客体的能动方面。正是因为客体是能动的，我们的自我才是受动的，——不过，自我不必耻于这种受动性，因为客体本身也构成我们的自我的内在本质的属性。”^② 这种说法无异于实际地取消主体的能动性，或者，这种能动性就像德谟克利特所谓“原子的灵魂”一样，仅仅是一句空话。由于这种对能动

① 参见《费尔巴哈哲学著作选集》（上），第166页。

② 同上书，第91页。

性承诺的内在空疏，所以费尔巴哈最后也不由自主地回到了主体之单纯受动的一面，即感觉或心情的一面：在感觉里面，“除了受动以外再无活动，除了肉体以外再无精神，除了非我以外再无自我。”^①因此，思辨哲学的上帝——作为上帝的上帝，亦即作为纯粹活动（Actus purus）的上帝——乃是基督教的神学因素；而基督徒的上帝——基督，纯粹受动（Passio pura）——乃反映着宗教真理，反映着基督教的真正本质：心的最高本质（Être suprême）——爱，也就是纯粹受动。费尔巴哈之所以对“爱”（一般感觉）产生了过分的崇拜，其根源也是在这个地方。

那么，我们现在要问，在马克思《德法年鉴》时期的作品中，对象性的反思形式又是什么呢？

早在费尔巴哈的《临时纲要》发表之初，马克思便在致卢格的一封信中写道：“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世纪时那样，除了醉心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。”^②虽说马克思和费尔巴哈的这个差别初始并不是什么原则高度的差别，但它却部分地表明马克思在接受“现实的人”这个概念时所具有的理论特征：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。

费尔巴哈之特别地采纳直观这样一种对象性的反思形式，不能不说是与他之仅仅醉心于自然界有关的，费尔巴哈所特别倚重的正是“自然科学的直观”。他在1846年的《宗教的本质》中写道，原先在《基督教的本质》中论证了宗教产生于依赖感，现在应当再补充一点，即人经常依赖的东西无非就是自然；因此，“神学即人本学”的公式应当被扩充为：神学就是人本学以

① 《费尔巴哈哲学著作选集》（上），第93页。

② 转引自梅林：《马克思传》（上），第73页。

及生理学。^①与此不同，如果说马克思还要求醉心于国家（政治）的人，那么显然他就不能仅仅依赖于自然科学的直观，他就势必要求一种对于政治、法权、国家的理解有效并与之相适应的理论原则——马克思在《黑格尔法哲学批判导言》中甚至批判地指明：迄今为止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。”^②

这样看来，当马克思刚一采纳费尔巴哈的“新观点”便立即用以进行对黑格尔法哲学的批判，就是一件很自然的事情了。我们先来看一下，马克思用以从事这一批判的基本立足点的“现实的人”的概念，具有哪样一些理论特征。

马克思首先要求理解的是人与他的世界的关联。由费尔巴哈所拟订的宗教批判的根据是：人创造了宗教，而不是宗教创造了人。人与世界的本质的、对象性的关联又意味着，人并不是抽象地栖息在世界以外的东西，毋宁说人就是人的世界。那么，进而言之，人的世界是什么呢？在马克思看来，人的世界不只是自然界，而且还是国家、社会。对于宗教意识的异化来说，情形尤其是如此：正是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。因此，当费尔巴哈的宗教批判主要诉诸揭示人对自然界的依赖感和宗教意识的迷妄时，马克思则特别地要求使这一批判变成“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判，对宗教的批判变成了对法的批判，对神学的批判变成了对政治的批判。^③

既然宗教的批判已经把问题本质重要地导回到“人的世界”，既然人的世界不只是自然界而且是国家、社会，既然宗教意识之异化的根源不是

① 参见《费尔巴哈哲学著作选集》（下），第873—874页。

② 参见《马克思恩格斯选集》，第1卷，第8页。

③ 参见同上书，第1—3页。

自然界的自然过程，而是国家和社会这种本身颠倒了的世界，那么很显然，对于这一批判至关重要：区分人的“自然特质”和“社会特质”。马克思在《黑格尔法哲学批判》中作出了这个区分；有趣的是，马克思的这个区分却不是通过批判费尔巴哈，而是通过批判黑格尔法哲学而作出的。在讲到黑格尔到处从政治唯灵论的顶峰跌入到“最粗劣的唯物主义”的深渊时，马克思指责说：“出生只是赋予人以个人的存在，首先只是赋予他以生命，使他成为自然的个人；而国家的规定，如立法权等等，则是社会产物，是社会的产儿，而不是自然的个人的产物，……在这种体系〔指黑格尔法哲学体系〕中，自然界就像生出眼睛和鼻子一样直接生出王公贵族等等。令人奇怪的是，这种体系居然把具有自我意识的类的产物拿来冒充自然类的直接产物。”^①因此，在这里真正重要的是，黑格尔忘记了：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，不是抽象的肉体本性，而是人的社会特质；国家的职能等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

当马克思作出这一明确区分的时候，马克思并没有意识到自己同费尔巴哈有什么本质重要的区别，毋宁说倒是完全一致的。^③因为就理论的形式方面而言，“社会”、“共同生活”等等也是费尔巴哈一再坚持和强调的。费尔巴哈不仅说，他把“人的实体”仅仅置放在社会之中，而且正是根据“社会的人”这个概念而宣称自己是共产主义者。^④一方面，费尔巴哈认

① 《马克思恩格斯全集》，第1卷，第376—377页。

② 参见同上书，第270页。

③ 直到1844年，马克思的《巴黎手稿》仍然认为费尔巴哈使“人与人之间的社会关系”成为理论的基本原则，从而为“真正的唯物主义和现实的科学”奠定了基础。（《1844年经济学哲学手稿》，第111页）

④ 参见《费尔巴哈哲学著作选集》（下），第435页。

为，个别的、孤立的人都未具备人的本质；人的本质只包含在人与人的统一（团体、集体性）之中。另一方面，费尔巴哈的社会概念依据于对象性的论证：人与人的统一，乃建立在“我”和“你”的区别的实在性上；与人共存的人，即“我”和“你”的统一，就是上帝；因此真正的辩证法不是自我意识的独白，而是“我”和“你”之间的对话。^①

我们在前面已经指出，在费尔巴哈那里，感性对象性的反思形式真正说来乃是——而且仅仅是——单纯的直观。因此，在把感性对象性原理运用于人对人的关系时，情形同样如此：“我”和“你”彼此区别和联系的实在性，不过是彼此的直观。没有对象，“我”（主体）就是无；而“我”在注目直观一个并不向我反射出我自己的影像的本质之前，先把“我”的目光刺入一个“你”的眼中。”^②由此可见，当费尔巴哈谈到他人是我和世界之间的纽带时，他的真正重要的表达就是“注目直观”。这个典型的说法恰好在原则上包含着费尔巴哈关于“你-我”学说的本质，包含着这一学说的全部内容和全部论证。因为严格地说来，费尔巴哈的“社会”——“你和我”从来就没有真正越出过这种“注目直观”：“只有在人对人的感性直观之中，才是真理和实在”。宗教意识的迷妄，就在于完全缺乏“客观的直观”；与此相反，真理就是类，就是复数——两个人，就是两个人的彼此直观。我和我的彼此直观，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”。^③

对于马克思来说，虽然社会性的原理一般地由费尔巴哈提示了出来，虽然马克思关于社会性的理解同样一般地根据于对象性的论证，但是在马克思对黑格尔法哲学的批判中，关于社会性的对象性论证与其说是依赖于直观，

① 参见《费尔巴哈哲学著作选集》（上），第185页。

② 同上书，第112页。

③ 参见同上书，第172—173页。

毋宁说是根据国家关系和政治活动的方式来理解的。这一点乃构成马克思和费尔巴哈的最初差别，虽说仅只是反思形式上的差别。因此，一般地说来，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”这一形式原则地表达着对象性的原理。

关于这种说法的证据是：在马克思看来，如果说人的世界特别地体现为国家、社会，那么个人和国家的“实体联系”，就是国家的职能和活动同“国家的个人”的联系（而不是同“肉体的个人”的联系）；至于国家的职能和活动，根据“现实的人”的立场，说到底乃是“人格的本质的质的天然活动”，是人的社会物质的“活动方式”。^①而这种理解实际上意味着，在马克思那里，国家、社会，作为人的世界或对象，并不是当下直接的东西，不是“自然类的直接产物”，而是一种活动的结果，是“具有自我意识的类的产物”。进而言之，既然人及其世界被设定为某种活动，那么它们之间的联系同样应被了解为一种活动，从而“活动”这样一种反思形式便与对象性社会联系的内容相契合。

在这里需要简单提一下的有两点。第一，所谓“活动”或“活动原则”，并不像初看起来或在常识中使用的那样是一个十分轻易的术语，相反，如果我们回忆一下德国古典哲学在“活动”原则上的整个发展——康德和费希特的“纯粹活动”或“活动本身”，谢林和黑格尔的“无限活动”或“自我活动”，那么我们就理解，所谓“活动”原则，乃是德国唯心主义在经历了它的最辉煌的发展之后所获致的巨大成果，也是马克思没有枉自经历“自我意识”哲学这所学校而幸运地承继下来的遗产——主体的能动性、自发性或创造性的原则。第二，在马克思那里，采取“活动”这样一种对象性的反思形式，决不意味着回到自我意识的“纯粹活动”或绝

^① 参见《马克思恩格斯全集》，第1卷，第270页。

对主体的“自我活动”的立场上去。因为，既然“现实的人”的概念已经打破了有关自我意识的哲学幻想，那么由感性-对象性所建立起来的现实性理解就将表明，所谓“纯粹活动”或“自我活动”等等，正像它的主体是非对象的存在一样，这种活动作为非对象的活动，也只能是无。

诚然，在马克思《德法年鉴》时期的作品中，活动原则并没有获得理论上严整定型的概念形式，因而也没有在哲学上得到明确的表述。但是，尽管如此，这一原则却仍然作为关于对象性的反思形式，“含蓄地”支配着马克思这一时期的批判活动。我们看到，在这些作品中，马克思谈到了“人的高度的革命”，谈到了对这个颠倒世界的“斗争”，谈到了向德国制度“开火”，以及谈到了所谓“肉搏的批判”、“武器的批判”等等，所有这些说法，虽则首先具有社会政治批判的意义，但它们在哲学上的根据与其说是人与对象的直观的对象性，毋宁更准确地说是二者之能动的对象化，是某种应当被理解为对象性的活动的原则。

正因为如此，所以当费尔巴哈在“高卢-日耳曼”公式中仅只形式地保留了“男性的自我活动之原则”而实际上却使之成为一个完全空疏的原则外壳时^①，马克思却以一种特殊的方式实质地维护并表述了活动的原则、创造性的原则：“批判的武器不能代替武器的批判，物质力量只能用物质力量来摧毁；但是理论一经掌握群众，也会变成物质力量。”在这里，活动原则通过“革命”来表达，它与“批判的批判”的区别就在于，前者“需要被动因素，需要物质基础”，而后者仅只是抽象思维的“纯粹活动”。因此，“哲学把无产阶级当做自己的物质武器，同样地，无产阶级也把哲

^① 与此相反，对于德国唯心主义者来说，活动的原则却是理论中本身充实的东西。正像理智或“理性规律”在康德那里通过范畴、通过本源的统觉而表现为自我意识或纯粹活动一样，理性的规律在黑格尔那里则通过范畴体系、通过思辨推理、通过作为主体的实体而表现为绝对之无限的自我活动。

学当做自己的精神武器”。在这样一种能动的活动过程中，“光是思想竭力体现为现实是不够的，现实本身应当力求趋向思想”。最后，这一由活动原则所支配的对象化过程就表现为：“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，就不可能消灭自己。”^①显而易见，这里所说的一切决非仅仅是直观的对象性或对象性的直观，其内在的本质或灵魂正应当被理解为一种“活动”——一种体现为矛盾的活动过程；如果说这样的过程在某种意义上仍可假借“直观”的表达的话，那么它也仅只意味着由活动所建立起来的主体和对象在某种暂时停顿的结果上是对象性的。

确实，我们在对象性的反思形式上，见到了马克思与费尔巴哈之最初的、隐而不显的差别。它之所以是差别，是因为“活动”原则很难完全归入直观的对象性这样一种“费尔巴哈的类”；其所以是最初的、隐蔽的差别，是因为活动的对象性并未在概念形式上完成自身，因而差别只是反思形式范围内的差别（在一般的“感性-对象性”概念内部的差别）。因此，马克思同费尔巴哈的这个差别在目前仍然是非常一般的，它的重要性尚未得到真正的展开与实现。在这个时期，“现实的人”这个概念特别重要地在原则上满足了马克思的理论要求，以至于所有的差别都变得琐屑和隐而不显了。由于“现实的人”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，所以马克思甚至无保留地欢迎了这个费尔巴哈哲学的真理。在这样的情况下，马克思在涤除自我意识的幻想以及在批判黑格尔法哲学时所保留下来的那个能动的活动原则，还只是以有关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，只是一个相当有限的、仅只涉及思考方式的

^① 参见《马克思恩格斯选集》，第1卷，第1、9、10、15页。

差别。

然而，这个最初的差别却正是引导马克思越出费尔巴哈所面临的界限的一个真正重要的契机。因为尽管“现实的人”乃是费尔巴哈和马克思共同要求的，但是真正说来，直观的对象性原理却不能实现这个要求而只是阻断这个要求的实现；对于马克思来说，使这个要求得到真正的实现从而越出费尔巴哈的界限，正是通过活动的对象性原理而逐渐酝酿成熟的。

因此，现在特别使我们感兴趣的就是这种差别的酝酿，以及在酝酿过程中逐渐成熟起来的马克思理论的新的生长点。

§ 3—3 “本质的矛盾”和“市民社会”

我们在这里将集中地讨论马克思《德法年鉴》时期的“社会”概念，因为通过这个概念最易于辨明马克思同费尔巴哈的本质重要的差别，尽管这种差别并不仅仅局限于对社会的理解。

恩格斯曾引用施达克的话说，政治是费尔巴哈“不可通过的区域”。为什么这么说呢？因为费尔巴哈依据于感性直观所建立起来的社会概念，仅只具有这样一种宗教真理的意义：上帝的本质直接地就是人的本质；人感性地缺乏什么，上帝直观地就是什么。“因此，无可安慰的空虚感和孤独感就需要一位含有彼此热情地相爱着的社会、联合体的上帝。”^①换句话说，社会就是人的本质的这样一种直接的确认：人与人的对象性直观。由于这种对象性是简单地和直接地被认定的，所以建立在此种直观原则基础上的社会概念，几乎完全超不出下述的那个一般命题，即“社会或联合体乃是三位一体的秘密或真理”。正是由于费尔巴哈的社会概念在对象性的反思方面仅仅依据于和“活动原则”正面对立着的直观原则，所以他对社

^① 《费尔巴哈哲学著作选集》(下)，第103页。

会的理解除了在不同的地方以不同的方式重复同一个简单命题之外，几乎完全没有向我们提供其他更有价值的东西。

例如，费尔巴哈关于国家政治是这样说的：国家是现实，同时又是对宗教信念的实际反驳。就国家是现实而言，国家首先是一个人——自己决定自己、自己属于自己的人，“绝对化的人”。就国家之为宗教信念的反驳而言，国家是以对上帝的失望为前提的。因此，真正的国家乃是完整真实的、无限的人，是“人的天意”：国家使我成为整体之一，与别人相联系，使我处于共同的本质之中。从而，国家的联系就是实际的无神论，就是人对人的彼此需要和相互补充，“在国家中，一个人代替另一个人，一个人补足另一个人”。最后，当宗教批判完成之后，新教就会变为“政治的共和主义”；只要承认“地上是我们的活动场所，那么新教立刻就引导我们走向共和国”——政治应当成为我们的宗教。^①

这里的空疏和贫乏是一眼就可看出的，甚至上面那些不失精警的命题也“仍旧是纯粹的空话”。所以恩格斯写道：“费尔巴哈在每一页上都宣传感性，宣传专心研究具体的东西，研究现实，可是这同一个费尔巴哈，一谈到某种比人们人间的纯粹性关系更进一步的关系，就变成完全抽象的了。”“在这里，和黑格尔比较起来，费尔巴哈的惊人的贫乏又使我们诧异”，^②如此等等。

为什么事情竟是如此呢？为什么“无论关于现实的自然界或现实的人，他都不能对我们说出任何确定的东西”^③呢？就我们现在所涉及的问题而言，这种矛盾就在于：一方面，感性、现实和具体是费尔巴哈的感性-对象性原则一般所要求的；另一方面，这种要求又是仅仅依赖于直观形式

① 参见《费尔巴哈哲学著作选集》(上)，第95—100页。

② 《马克思恩格斯选集》，第4卷，第232—233页。

③ 同上书，第236页。

的感性-对象性所不可能实现的——至少对于社会政治领域来说是如此。“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”。^①即使是这个最一般的提法，也足以使我们了解：为了通过政治这个费尔巴哈通不过的区域，单纯的直观形式是不够的，而“活动”原则却是非常必要的。

那么，对于马克思来说，这个“活动”原则（在《德法年鉴》时期，作为对象性的反思形式）得到了怎样一些进一步的表现呢？

事实上，《黑格尔法哲学批判》已处在通过“政治”这个区域的道路上了。在这部著作中，马克思写道：“现实的人就是现代国家制度的私人”；“差别、分裂是个人生存的基础，这就是等级所具有的意义”。如果说等级也一般地使人脱离自己的普遍本质，亦即“成为社会的例外”，那么这正是因为等级“建立在社会的分裂这一当代的主导规律上。”^②由此可见，对于马克思来说，“现实的人”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，^③那么这种“例外”并不仅仅是呈现在普通直观中的直接的、简单的“不幸”；相反，这种“不幸”本身要得到批判的说明，而且只有通过“社会内部的分裂”才能得到真正的

① 《马克思恩格斯选集》，第4卷，第236—237页。重点号为笔者所加。

② 参见《马克思恩格斯全集》，第1卷，第346页。

③ 同上。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”。

说明。

对于费尔巴哈来说，所谓“社会内部的分裂”甚至还根本没有出现在他的视野中。高级的哲学直观建立起来的是真正的“社会”概念，即“人类社会”或“共同体社会”——这诚然使费尔巴哈的社会概念在一定的意义上具有批判意义（这一点可由他所引导的“真正的”社会主义得到印证），但是在普通的常识直观中却会遇到与这样的社会概念相矛盾的东西；于是费尔巴哈也把人与自己普遍本质的脱离看作是一种“例外”，然而这种“例外”仅只具有“不幸”的意义——由于“例外”是两种不同的、无法接近起来的直观所直接断定的，所以它甚至是无法克服的“不幸”。与此不同，马克思在对黑格尔法哲学的实际批判中，已经显现出这样一种方向，即：国家或社会，作为人的现实，并不是在对神圣对象的哲学直观中一经注视就能直接把握的、完成了的实体性本质，正像它的反面也不是一经被判定为“例外”就能直接予以消除的纯粹虚假的东西一样。如果说借助于“高级的哲学直观”毕竟也能一般地达到某种批判的“社会”概念（费尔巴哈是决不会姑息现存的基督教德意志社会的），那么，正像我们已经在费尔巴哈那里看到的一样，对法的批判和对政治的批判依赖于这种直观是决计走不了多远的。

然而对于马克思来说，“社会内部的分裂”这个理解要求不仅已经出现，而且还把它引导到了具有本质重要性的“矛盾”原则上去。即便在这部对黑格尔否定得至为激烈的著作中，马克思也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”。^①而黑格尔的错误则在于：矛盾的克服或解决仅只是表面

^① 参见《马克思恩格斯全集》，第1卷，第312、338页。

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”。^①

然而，在马克思看来，这种矛盾的本质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”。^②

在这里应当特别提请注意的是：“本质的矛盾”被马克思当作非常坚决的理论要求而提示出来了。这一要求不仅直接地反对黑格尔思辨哲学的非批判的一面，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”原则，特殊地说来又不同于德国古典哲学的“活动”原则。“本质的矛盾”这个提法不仅明显地表现出马克思可能要求的活动原则与黑格尔“活动”原则的距离，而且“含蓄地”表现出这一原则与费尔巴哈的直观形式的（尚待展开的）距离。马克思写道：“对现代国家制度的真正哲学的批判，不仅要揭露这些

① 参见《马克思恩格斯全集》，第1卷，第338页。

② 同上书，第338、349—365页。

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。”^①这段话很好地说明了“本质的矛盾”所具有的理论意义，而这一提法又再好不过地提示了马克思的理论取向：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则。

关于这一点的说明可以进一步地表述如下：如果说立法权的秘密是“政治国家的矛盾”，进而言之政治国家的秘密又是“市民社会的自身矛盾”，那么这个矛盾正就表现为等级或阶级所具有的意义——等级或阶级的差别、分裂和对立。如果说这种矛盾不能通过推论的“居间者”来迁就，那么等级或阶级就意味着“真正的极端”；而真正的极端“之所以不能被中介所调和，就因为它们是真正的极端。同时它们也不需要任何中介，因为它们在本质上是互相对立的。”^②在这里，“本质的矛盾”是表示阶级对立和阶级斗争，乃至阶级斗争的极端形式——“革命”。在这个矛盾原则的基础上，马克思这部著作的导言虽则初步地、但却合乎逻辑地在理论上展开了现代社会的阶级斗争：资产阶级的阶级斗争和无产阶级的阶级斗争，法国的阶级斗争和德国的阶级斗争；以及最后，这种阶级斗争的革命形式——“纯政治的革命”和“彻底的革命”。

由此可见，即使在《德法年鉴》时期，马克思的社会概念也并不仅仅是依赖于高级的“哲学直观”所达成的“人类社会”或“共同体社会”；尽管这样的共同体概念作为社会理想的批判要求仍然一般地保持着，然而它对于形成马克思社会概念之独特发展的理解来说，并不具有完整的意义。因为，当马克思把现实的人同时理解为“现代国家制度的私人”并要求在等级或阶级的意义中去把握他们时，人的现实性就不仅一般地出现为

① 参见《马克思恩格斯全集》，第1卷，第359页。重点号为笔者所加。

② 同上书，第355页。

“社会”或“共同体”，而且特殊地出现为对于“社会”或“共同体”的现实的否定性（即“市民社会”）；“恶”的原则——分裂和对立，不仅一般地起作用，而且特别地作为“等级”、“阶级”的意义表现为这些个人“生存的基础”。

为了在常常是隐蔽的地方辨明马克思同费尔巴哈和黑格尔的理论关系（哲学原则上的关系），比较一下费尔巴哈和黑格尔在“社会”理解上的基本观念也许是有益的。

费尔巴哈对社会的理解直接来自于依据“感性对象性”而建立起来的人本主义的宗教批判。现实的存在是感性的、对象性的存在，因而自然界或另一个人，作为人的感性对象性的存在，是人的现实的存在。费尔巴哈在1839年曾依“证明的原则”阐述了这个问题：语言是类的实现，其目的是通过扬弃“我”和“你”的个别分离性而表达出“类的统一性”；而类就是对个别个体的一视同仁。真理仅仅在于“我”和“你”的联合，人是一个“普遍的实体”。^①

对于宗教的人本主义批判进一步发挥了这个社会概念。三位一体之超自然的秘密，是“社会生活、集体生活之秘密”，是“我与你之秘密”。从而，“人格”是一个相对的、关系的概念；这意味着“自我”并不是世界的唯一原则，使自我的傲慢瓦解的，是另一个“我”——也就是“你”；他人是“我跟世界之间的纽带”。结合在一起的人的力量，是无限的力量，因为它是人类共同的活动；从而一切所谓心灵的力量，都是人类的力量。^②

最后，《未来原理》把关于社会的理解概括为：“我”是与人共存的人；“我”和“你”的统一，就是上帝；我和你之间的对话，乃是“真正的辩证法”。因此，人与人的统一，就成为“哲学最高和最后的原则”；而

① 参见《费尔巴哈哲学著作选集》（上），第54—55、66、82—83页。

② 参见《费尔巴哈哲学著作选集》（下），第96—97、112—113、276—277、346页。

一切本质关系，都不过是这个统一的诸多类型和方式。“孤立的、个别的人，不管是作为道德实体或作为思维实体，都未具备人的本质。人的本质只是包含在团体之中，包含在人与人的统一之中，但是这个统一只是建立在‘自我’和‘你’的区别的实在性上面的。”^①

在黑格尔那里，关于“社会”的理解复又如何呢？为了简便起见，我们可以一般地举出《精神现象学》关于“主奴意识”的辩证法。

在黑格尔看来，自我，作为自我意识的最一般的表达就是“我=我”。这个等式意味着“自我”作为纯粹的自为存在，是纯粹的自身同一性。然而，这种自我本身的可靠性并非直接是它的真理性，真理是中介过程，而自我的中介就是他人。于是，自我意识在要求它的内在性时便面对着否定的联系：我只是由于他人才可能是自为的自为存在。但是，这个他人也是自我意识，并且他作为自我意识同样把我显现为非本质的和否定的对象。在这里，出现了“我”与“他人”之内在的、否定的关系——他是一个为我的“对象-我”，正像我是他的对象，他反过来反映“我的我”一样。因此，自我意识的内在性就表现为一种内在的否定性，表现为内在地经历他人的存在、经历为他的存在的环节而获得发展。

自我意识发展的内在的否定性，首先表现为“双重的自我意识”——自我意识有另一个自我意识和它对立。在这种对立中，它一方面“丧失了自身”，另一方面又扬弃了“那另外的东西”，从而在对方中建立起它自己本身。这种扬弃对方的行动，直接具有双重的意义：扬弃另一个“独立的存在”，进而扬弃它“自己本身”；这种扬弃同时又是双重意义的“返回到自己本身”。^②

第二个环节是“对立的自我意识的斗争”。一个个人与一个个人相对

① 参见《费尔巴哈哲学著作选集》(上)，第173、185—186页。

② 参见黑格尔：《精神现象学》(上)，第123—125页。

立，两方面都只是彼此漠不相干地“把对方当作物”；在这种情况下，为了使双方把它们自身的确信——它们是自为存在——提高到“客观真理的地位”，它们都必须拿自己的生命冒险，必须要参加一场“生死的斗争”。面临并且经历这场生死斗争之考验的两方面是：（1）独立的意识，即主人，其本质是“自为存在”；（2）依赖的意识，即奴隶，其本质是“为对方而存在”。^①

最后，在第三个环节——主奴意识的矛盾过程——中，“统治”出现为第一个概念：主人通过独立存在一方面间接地使自身与奴隶相联系，另一方面又通过奴隶间接地与物发生联系。然而，在这种关系中，尽管一般说来奴隶的行动不过是主人的行动，但是当主人完成自身的时候，却不是完成一个独立的意识，而是一个非独立的意识——因为主人只是使自己与物的非独立性相结合（享受）；同样，奴隶在完成其自身的过程中也过渡到它的直接地位的反面，转化为“真实的独立性”——因为主人曾把对物的独立性一面让渡给奴隶（加工改造）。于是，在“恐惧”和“陶冶”的概念中，奴隶包含着“纯粹的否定性和自为存在的真理在自身内”，因为正是在陶冶事物的劳动中，奴隶意识到“他自己固有的意向”，亦即是说，先前还没有意识到自身之自为存在的奴隶意识回到了自身，重新发现了自身。^②

从上面这个简要的对照中我们可以看到什么呢？第一，如果就感性对象性的原理而言，并且仅就这一点而言，马克思的社会概念无疑同费尔巴哈保持着十分密切的联系，甚至可以说是完全一致的；在这个范围内，我们同意把马克思归属于费尔巴哈的“总问题”。第二，黑格尔的《精神现象学》所谈论的我和他人、主奴意识的辩证法，与费尔巴哈我和我的

① 参见黑格尔：《精神现象学》（上），第125—127页。

② 同上书，第127—132页。

“注目直观”，代表着相当不同的原则；在我们当下所涉及的反思形式的范围内，与直观原则相对立的“活动”原则，就是对对立、矛盾、过程和发展的承诺。正是在这个意义上，活动的原则——作为矛盾的能动关系和内在关系的理解——把马克思和黑格尔联系起来（尽管此种联系在《德法年鉴》时期是特殊的、微妙的、甚至是完全隐蔽的）。因此，我们的观点是，即使在可以把马克思概括为“费尔巴哈派”的那些阶段中，对于我们来说真正重要的仍然是那个引导或构成发展的“有别于这一般和共同点的差别”。

如果说可以用一个概念来简单地标识出马克思和费尔巴哈关于社会理解之最初差别的话，那么这个概念就是“市民社会”。费尔巴哈倚仗高级的哲学直观所建立的社会概念，直接就是确认“共同体”内部的和谐与统一，因而不仅完全拒斥内部对立和矛盾的“市民社会”，而且实际上依其反思原则也无能进入并消化这种对立和矛盾。与此不同，在马克思那里，关于对象性的反思形式是“活动”，因而“本质的矛盾”不仅直接提示社会内部的分裂、对立及其在过程中的扬弃，而且为社会关系的进一步分析与综合奠定了坚实的原则性基础。正是在这样的基础上，一方面，“市民社会”本身的矛盾考察乃成为必要；另一方面，“人类社会”与“市民社会”的抽象对立有可能得到排除。这两个方面，离开了“活动”原则都是不可思议的。

因此，与费尔巴哈不同——作为初步的差别，作为反思形式之差别的最初后果，马克思对黑格尔法哲学的批判不仅到处指出政治国家本身的分裂，而且论证了政治国家同市民社会的分裂；使得这种关于分裂的判断之成就为矛盾的理解，乃是马克思真正独到的地方。这样的理解就在于：（1）指证市民社会是政治国家的基础；（2）论证并描述市民社会本身之为自我分裂、自相差别的东西：这种差别或分裂作为现存个人的生存基

础，正是在等级或阶级——它们的对立和斗争——所具有的意义中，形成真正的、现实的矛盾。由此可见，对于马克思来说，关于社会的真正理解（社会概念）不仅有赖于“人类社会”这一批判的立足点，而且有赖于“市民社会”的矛盾分析；如果说“市民社会”的分裂和对立在“人类社会”的立足点上应被批判地视作“例外”，视作人的类本质之虚假的和否定的表现，那么，这样的“例外”并不仅仅是例外，正像“类本质”之虚假的和否定的表现并不纯粹是虚假的和否定的东西一样。

即此一端便可表明，形成马克思“市民社会”概念之基本理解的，正贯彻着把它的分裂和对立上升为矛盾的要求；并且正是在这样的要求中，形成“人类社会”与“市民社会”之特殊的关联。虽说这一点在《德法年鉴》时期表现得还不很明显，然而在理论逻辑上已经不能不如此了。因为“本质的矛盾”原则正是使“人类社会”与“市民社会”之抽象对立瓦解的东西，从而也是使抽象的“人类社会”或“共同体社会”概念瓦解的东西（这一点在《巴黎手稿》中得到了明确的表现，而且实际上也是马克思之超越空想社会主义——特别是“真正的”社会主义——的基本缘由）。如果说费尔巴哈的直观毕竟也一般地看到了分裂与对立（市民社会的原则），那么这种分裂与对立在高级的哲学直观（人类社会的原则）中至多也只是作为理论上立即被取消或排除的分裂与对立，而从来没有被理解为真正的矛盾，即马克思在“市民社会”概念中所见到的“本质的矛盾”。不难看出，在这里，没有“活动”原则就不可能达到矛盾的理解，而缺失矛盾的理解就是取消市民社会的意义，正像市民社会的无意义表现为缺失矛盾原则的抽象理解一样（费尔巴哈的社会概念）。

§ 3—4 “市民社会”的解剖及其理论格局

从上面的讨论中我们可以看出，即使在马克思最初对费尔巴哈学说表

示热忱欢迎的时候，即使在马克思被阿尔都塞看作是十足的“费尔巴哈派”阶段的时候，二者之间的差别就开始内在地发生和酝酿了。但是，这种差别决不应该被夸大，因为它实际上只是通过此后的发展才得以明确起来并在一定的方向上巩固起来的；我们之所以强调差别，是由于有别于一般的差别引导前进；我们之所以强调差别之局限在反思形式的范围内，则是由于此种差别还有待于成熟为原则高度的差别。

《黑格尔法哲学批判》乃是一个重要的开端，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，马克思正是借助于费尔巴哈才充分地意识到，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等则成了谓语。这样一来，《法哲学原理》由家庭和市民社会向政治国家的“推移”，就不是由家庭等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逻辑意义：

^① 参见《马克思恩格斯全集》，第1卷，第250—251、253—255页。

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”。^①在这里，费尔巴哈对黑格尔体系的批判，特别是对逻辑学的批判，被运用于对黑格尔法哲学的批判。

使这一批判在哲学上得以成立的，是重新理解并设定“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（现实的人）；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”等等则不过是谓语。^②

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，而且特别的是家庭、市民社会和国家，是它们之间的现实的关系；而且正如我们在前面所见到的那样，这种关系是在“活动”的反思形式——“本质的矛盾”中被决定的。这一点无论如何是马克思在法哲学批判中最有意义的获致之一。

真正重要的问题并不在于马克思由于批判的需要一般地提到了家庭、市民社会和国家，而在于他指证了这些对象的特殊意义，并且赋予它们以理论上本质重要的地位。诚然，费尔巴哈的人本主义批判也一般地涉及这些对象，但是在他所理解的这些对象中，我们除了见到我和你、男人和女人的彼此直观或彼此需要之外，却看不到这些对象之为“社会形式”的特殊意义；因为在费尔巴哈那里，这种社会形式和他所特别倚重的自然形式（直观的自然形式、“自然科学的直观”）之间并没有什么真正的、原则的差别。但是，在马克思看来，当法哲学成为逻辑学的“某种附加的东

① 参见《马克思恩格斯全集》第1卷，第262—264页。

② 同上书，第273页。

西”时，法哲学内部的主体和谓语的颠倒就提示了理解这个谓语本身之特殊逻辑的要求。因为这种颠倒意味着黑格尔只是为他的逻辑提供了“政治形体”，而没有提供“政治形体的逻辑”。换句话说，黑格尔只是使国家适应于“现成的思想”，而不是使思想适应于“国家的本性”；他为我们展现的只是“概念的制度”，而不是“国家制度的概念”。^①因此，当马克思把“事物本身的规律”、“事物本身的逻辑”、尤其是“特殊对象的特殊逻辑”作为最坚决的理论要求指示出来的时候，这里所说的正是“政治形体的逻辑”，即“国家的本性”或“国家的本质”。

现在的问题是：既然逻辑的政治形体是表面的东西，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”。^②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作人的本质的实现，看作人的本质的客体化，那么家庭等等就是主体内部所固有的质。人永远是这一切组织的本质，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。”^③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实际上还进一步意味着：使现实人的理解深入到“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。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、甚至正相反对的。易言之，如果对象本身是“活动的”对象性关系，那么这个对象就是仅仅执着于对象性直

^① 参见《马克思恩格斯全集》第1卷，第304、267页。

^② 同上书，第268页。

^③ 同上书，第293页。

观的原则所不能进入的、通不过的领域。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”，而且按其人本主义的批判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”之分离隔绝的抽象对立中，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“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，黑格尔按照十八世纪的英国人和法国人的先例，称之为‘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在这里，关键之处有两条：第一，“市民社会”获得了最关根本的理论意义；第二，出现了“解剖”市民社会的必要性。

为什么一般说来站在费尔巴哈哲学立场上的马克思能够达到这样的结果呢？为什么费尔巴哈纯全排除其意义的“市民社会”在马克思那里获得

^① 《马克思恩格斯选集》，第2卷，第82页。

了如此重要的地位并要求对其进行深入的解剖呢？

就哲学上的基本原则和理论关系而言，马克思的这一方向的可能性来自于费尔巴哈，来自于把神化了的人的本质归结到其世俗基础上去的根本要求；但是，这种可能性的实现却来自于马克思同费尔巴哈的差别，来自于“活动”原则之渐次进入感性-对象性的理解之中。正像我们在前面所指证的那样，直观的对象性无能进入“市民社会”，因为它无能掌握“市民社会”之分裂与对立的关系，或者至少是无能使这种分裂与对立上升为矛盾关系的理解。因此，费尔巴哈便不得不诉诸“最高的直观”，它唯一能够确认的乃是共同体社会之理想的“类的平等化”，^①并因而与市民社会及其原则处于正面的对立中。

与此不同，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”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。关于这一点的论证可以简要地表述如下：

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”也就无需“到政治经济学中去寻求”。这里所谓解剖，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

^① 参见《马克思恩格斯选集》，第1卷，第50页。

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。

由此可见，解剖市民社会的必要性，正依赖于马克思当时同其“活动”的反思形式相联系的“本质的矛盾”这一理解要求或理解原则。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；既然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于为黑格尔所轻视的“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，它们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的科学的意义。这种科学或理论的意义在于：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

在黑格尔那里，英法的“所谓理论”是被轻视的。虽则卢卡奇和其他的饱学之士一再正确地指证黑格尔不仅熟悉而且精通英国的经济理论和法国的政治理论，但它们之为哲学家黑格尔所轻视这一点却并不因此而改变；正像黑格尔也许可以熟悉和精通当时的自然科学，但是自然界在《自然哲学》中之被放逐到脚注中去的地位却并不因此而改变一样。马克思说，黑格尔较深刻的地方就在于他“把市民社会和政治社会的分离看作一种矛盾”，然而他立即试图以思辨推理去“消除市民社会和政治社会的分离而必然得出它们的‘同一’。”^②如果说“现象中的矛盾”可以而且应当被归入“本质中的理念中的统一”，那么很显然，真理就需在关于本质的理念的科学——它的纯粹的形式是逻辑学——中去寻求。

对于费尔巴哈来说，英法的理论——市民社会的科学是同样被轻视的，甚至或许是在“视野之外的”。虽则阿尔都塞和其他的评论家也一再不错地指证说，费尔巴哈可算是十八世纪的“理想”哲学家，但十八世纪成熟起来的市民社会的科学对于费尔巴哈来说即使不是毫无影响，也是影响甚微的。至于阿尔都塞说马克思依靠费尔巴哈的帮助退回到“十八世纪理论历史的中心”，那么这种说法仍然是相当含混的，因为需要说明的恰恰是这一个“退回”如何接触到了十九世纪“理论历史的中心”，而这样的说明又不是仅仅诉诸“费尔巴哈的帮助”（或马克思和费尔巴哈之一般的共同点）所能做出的。在费尔巴哈以单纯直观的对象性所建立的社会概念中，虽然也时而隐约地、片断地透露出一些令人不快的“分离”，但这种“分离”总的说来却并不具有理论上的确定性，从而社会内部的分裂乃至矛盾还远没有作为明确的问题和必然的要求被指示出来。无论如何，

^① 《马克思恩格斯全集》，第1卷，第338页。

^② 参见同上书，第334页。

费尔巴哈的社会概念是同“活动”原则、同真正的矛盾原则疏远的、隔膜的，从而理解和分析社会生活之现实矛盾的科学要求也不会被真正提示出来。

与此不同，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倚靠哲学直观，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玄思而进入到关于这一“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（这是同他们的传统、特别是同他们的现实的生活状况相联系的）。正如马克思和恩格斯后来在《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的联系了解得非常片面（特别因为他们受政治思想的束缚），但毕竟作了一些给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，一力倡导“高卢-日耳曼”原则的费尔巴哈仍是彻头彻尾的德国人，因为他之停滞在直观原则上的社会概念，甚至直到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

① 《马克思恩格斯选集》，第1卷，第32页。

② 参见《费尔巴哈哲学著作选集》（上），第533—534页。

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：被黑格尔轻视的“所谓理论”，英国的经济学和法国的政治学——关于市民社会的科学，应当为哲学的批判所接纳，亦即受到哲学的批判的考察。

毫无疑问，这种要求在1843年当然仅仅是理论取向。它还远未得到充分的发挥和具有决定意义的完成。就“本质的矛盾”而言，虽然人的社会特质和社会形式取得了理论上不可移易的重要地位，但它们本身还没有在理论上展开为分析，家庭和市民社会的一些更加具体的规定也没有真正出现。^①另一方面，就“活动”原则而言，尽管它已表现为理解社会之不可或缺的倾向性要求，但它还没有在统一的概念形式上得以完成。例如，马克思还只是零散地、分别地指证黑格尔哲学中“有意义的”见解和“较深刻的”地方——“发展”、“活动”、“关系”；“有生命的机体”、“合乎理性的划分”；“差别”、“分裂”、“对立”和“矛盾”，如此等等。在统一的哲学原则上对“自我活动”——否定的辩证法作出肯定的概括，乃是较为晚近的事情。最后，掌握和理解英法的理论已经成为马克思围绕社会概念的哲学思考的强烈要求，尽管马克思显然还需历时稍长的研究才能对它们发表本质重要的具体意见。

在这里需要立即指明并引起我们特别注意的是，在马克思“解剖”市民社会的理论格局中，还同时存在着另一个维度，即对“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

^① 例如，关于家庭，马克思还只是一般地说，“家庭的灵魂只能体现为爱情等等”。（参见《马克思恩格斯全集》第1卷，第254—255页）

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，作为“恶”的原则或否定的原则，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。

关于这一点的更加详细的讨论，放到后面两章中去是合适的，因为马克思对于市民社会以及市民社会的科学之采取“实证-肯定”与“批判-否定”的双重理解，在其思想的后来的发展中表现得更加明显，也更加准确。在这里只需简要地指出一点，即马克思在1859年初写成的重要著作，不叫《政治经济学原理》，而叫做《政治经济学批判》，甚至《资本论》的副标题也明确地标识为“政治经济学批判”。对于这种关系，马克思曾经说过：“〔资产阶级〕政治经济学的对立面，即社会主义和共产主义，是在古典政治经济学本身的著作中，特别是在李嘉图的著作中找到自己的理论前提的，而后者应被看作古典政治经济学的最完备的和最后的表现。”^①不难看出，这里的简单关系是：古典政治经济学既作为社会主义和共产主义的“理论前提”，又是与之相对立的理论表现。

同样，在《德法年鉴》时期的作品中，这个批判的原则虽经设定，但也还没有得到理论上的必要发挥；因此，马克思社会概念的肯定形式（“人类社会”）与它的否定性基础（“市民社会”）之间仍然存在着一定的距离；这段距离同时也意味着马克思的社会理想同关于社会的科学形态之间的距离。在这种社会理想批判地进入到市民社会的科学中之前，它

^① 《马克思恩格斯全集》第46卷（上），第4页。

就不能成为真正科学的社会理想；正像市民社会的科学在未经这种批判之前，就不能成为当代真正的科学一样。这种情况说明，马克思的社会概念（特别是作为其社会理想之批判的一部）仍将在一个相当的范围内与费尔巴哈的原理协调相处。因为在马克思实际地深入到市民社会的科学（英法理论）中去、并对这些理论作出批判的发挥之前，费尔巴哈就已经根据宗教人本学的原理批判地宣布了“政治的共和主义”，并特别地依据于他的社会概念（“社会的人”）直接宣布了“共产主义”的真理性。^①

虽然如此，马克思在《德法年鉴》上的论文还是表现出并且强调了这样的理论取向——批判地深入于市民社会的生活领域，从而也意味着在理论上批判地深入于市民社会的科学。《导言》以一种哲学的方式概述了阶级斗争，特别是无产阶级的阶级斗争；而《论犹太人问题》则明确地区分了政治解放和人类解放，并特别地发挥了人类解放（即共产主义革命）对于当代社会生活的意义。如果说，就像阶级斗争概念有着显而易见的法国理论的渊源一样，政治解放乃是市民社会之现实的完成及其最高表现，那么，无产阶级的阶级斗争和人类解放就意味着对市民社会之现实的否定，意味着超出市民社会的眼界，从而意味着对市民社会科学之前提和原则的批判。因此，一旦市民社会的意义在法哲学的批判中得以确定，解剖市民社会的必要性就将作为科学的要求被提出来；而且，这种科学的要求本身是批判的，亦即是说，它并不仅仅局限于市民社会的科学，它同时还要求对市民社会的科学加以批判。

这种批判的立足点无疑是“人类社会或社会化了的人类”（即共产主

^① 参见《费尔巴哈哲学著作选集》（上），第99页；并参见（下），第435页：“……他是人，或者，说得更确切一些——因为费尔巴哈把人的实体仅仅置放在社会性之中——，他是社会的人，是共产主义者。”

义)①,但是这一立足点并不因此像仅依哲学直观所建立的社会概念那样,同市民社会以及市民社会的科学分离疏隔到这种程度,以至于二者之间除了完全抽象的对立之外,再没有任何关系了。因此,由费尔巴哈所倡导的“德法精神联盟”,对于马克思来说,还意味着通过法国的市民社会的科学,即所谓“政治学”——主要是爱尔维修和霍尔巴赫的社会理论、复辟时期历史家关于“第三等级”的历史文献,以及浪漫主义或小资产阶级的社会批判学说(西斯蒙第、蒲鲁东)等等——去理解和批判现存的社会形式,即“市民社会”。

另一方面,如果说马克思在《德法年鉴》上的论文主要显示出对于法国“政治学”的期待和要求,那么恩格斯发表在同一刊物上的《政治经济学批判大纲》无论如何给了马克思以巨大的推动和提示,因为它把一个已经在市民社会的范围内发展成熟的巨大的科学体系——关于市民社会经济关系的理论体系批判地放到了马克思的面前。十五年以后,当马克思概述其基本理论并回顾他与恩格斯的重要交往时,欣然提到了这部“批判经济学范畴的天才大纲”,②可见其意义的重大和影响的深远。在这里,正包含着马克思和恩格斯在思想理论上最关紧要的契合点:如果马克思的社会概念并不包含批判地深入于市民社会之科学的迫切要求,那么恩格斯的“天才大纲”对于马克思的意义就会微乎其微,如同这部“大纲”对于费尔巴哈来说几乎毫无意义一样;反之,如果没有《德法年鉴》上的这部大纲,那么马克思之深入于市民社会科学的进程(特别是批判地进入关于市民社会经济关系的理论体系的进程)就会缓慢一些。例如,《论犹太人问题》在接触到犹太教之特殊的社会因素时,关于市民社会的私有财产概念——

① 我们在这里姑采用《关于费尔巴哈的提纲》的术语,以求简要地说明问题。(参见《马克思恩格斯选集》第1卷,第18—19页)

② 参见《马克思恩格斯选集》第2卷,第83—84页。

“实际需要”、“自私自利”、“做生意”，“金钱”等等——与其说是政治经济学的，毋宁说是哲学人本主义的。然而，由于恩格斯的推动，马克思在巴黎（1843年年底）便迫不及待地开始了他的政治经济学研究；其初步的、但也是确定方向的研究成果体现在《1844年经济学哲学手稿》中。

这部著作所大致规模的德、英、法理论的相互关系，乃是《德法年鉴》时期马克思的社会批判概念（特别是解剖市民社会的必要性，以及这一解剖之基本的理论格局）的合乎逻辑的结果。对于这种关系，马克思在1844年7月为《前进报》所作的一篇文章中写道：“德国的无产阶级是欧洲无产阶级的理论家，正如同英国无产阶级是它的经济学家，法国无产阶级是它的政治家一样。”^①这个说法不仅一般地指证了哲学、经济学、政治学（德、英、法理论）在处理当代重大题材上形成联盟的必要性，而且特别地表达了这一联盟之新的落脚点和基地——当这些理论的主体被设定为无产阶级时，它就意味着对立足于并且整个地局限于市民社会的哲学和科学进行批判，亦即对之进行“人类社会”的或共产主义的批判。

综上所述，我们可以对马克思《德法年鉴》时期的思想进程作如下的概括：

第一，就哲学而言，马克思一般地以费尔巴哈的立场为基地；这个基地总的说来就是“现实的存在”，并且作为黑格尔哲学之秘密或真理的发现，特别是“现实的人或现实的人类”——它是思维和存在之统一的现实的基础和主体。现实性被理解为、规定为“感性-对象性”，此种理解一方面是感觉论唯物主义的恢复，另一方面是对象性原则在唯物主义基础上之新的运用。但是，在关于对象性的反思形式方面，费尔巴哈和马克思之间

^① 《马克思恩格斯全集》第1卷，第483—484页。

存在着初始的、隐而不显的差别：前者的反思形式是直观——直观的对象性或对象性的直观，而后者则试图以一种“活动”的反思形式来掌握和运用对象性的原则理解，以便使感性-对象性以一种生动活跃的、充溢并且表现矛盾的、具体的方式得到表现。

第二，就社会政治批判而言，马克思也一般地采纳了费尔巴哈的立足点；这个立足点总起来说就是“共同体社会”或“人类社会”，并且作为“市民社会”之原则的反面，特别是“共产主义”这一原则。这一原则无论对于马克思来说还是对于费尔巴哈来说，都是批判的，亦即对于现存社会的否定。但是，由于（或者伴随着）哲学反思形式方面的差别，费尔巴哈依照哲学直观对于“共同体社会”的肯定乃是抽象的，从而依此直观而对“市民社会”的否定也是同样抽象的；而马克思赖以进行批判的“活动”的对象性形式则开拓了一个避开这种抽象性的可能的领域：“本质的矛盾”不仅要求反对现存的“市民社会”，而且要求理解这一社会（它的分裂、对立和矛盾）；进而言之，对于这一社会之批判-否定的理解，同时就包含着对它的实证-肯定的理解。因此，在马克思那里，避开上述抽象对立的可能性就在于：正像“市民社会”要被理解为“人类社会”之否定性的基础一样，“人类社会”（或人的解放）应当被理解为“市民社会”（或政治解放）的积极扬弃并与之对立的表现。

最后，第三，由于上述两个方面，马克思开展出了一个新的理论社会科学的前景。这一前景的前提是：（1）对于市民社会之科学的肯定的承诺；（2）对于市民社会之科学的否定的批判；（3）在新的立足点或基地上实现哲学、经济学和政治学的科学联合。虽则这种联合在《德法年鉴》时期远未得到真正的实现和完成，但这个前景的可能性前提却已经真实地出现了。马克思在《德法年鉴》时期形成的一个大致的理论格局（或理论结构）是：政治学、经济学对于哲学的必要性，正像哲学对于它们的必要性

一样；或者，共产主义对于新哲学的必要性，正像哲学对于新共产主义的必要性一样；最后，哲学-共产主义在政治学和经济学中找到自己理论前提的必要性，正像政治学和经济学之受到哲学-共产主义的批判的必要性一样。

因此，列宁把完成了的马克思主义区分为三个“组成部分”——哲学、政治经济学和科学共产主义——乃是完全正确的，而他把马克思主义又称作不可分割的“一整块钢板”，这是同样正确的。在不同的思想材料之融合与重组的可能性出现的地方，对于马克思来说，也就是统摄理解之整体或总体的可能性出现的地方。如果说《德法年鉴》时期的作品表明这些组成部分尚待各个完成因而也意味着总体的未完成，那么同样值得注意的是，这些作品还表明，除非这个理论作为总体而完成，否则它的组成部分就不可能个别地得到完成（反之亦然）。因此，马克思在《德法年鉴》时期的作品中隐约地透露出来的理论格局，预示着理论上的一次巨大综合和理论原则上将要发生的重大调整。

诚然，马克思这一时期的作品无论就总体还是就部分而言，都具有“不稳定的”性质，有些甚至还完全没有发育。在哲学方面，这种不稳定性特别地表现为：得到明确表现的哲学立场与它的反思形式之间存在着距离，它们还尚未得到协调一致的发展并在理论上取得明确的概念形式。就“共产主义”原则而言，虽然它已时时被当做批判的立足点来使用，但在它与“市民社会”之基础的联系尚未得到根本的阐明以前，仍不可能完全脱开费尔巴哈式的“最高直观”或空想主义者的“理性公设”的胎胞。最后，对于市民社会的科学加以批判，特别是对于政治经济学的批判，还只是作为一个任务刚刚被提示出来；除开在《德法年鉴》的论文中得到一些零星的表现外，基本上还是尚未发育的。但是，对于一个理论家的思想进程来说，有什么比一个新的问题结构或一种新的理论格局更有意义呢（尽

管这种意义只是在新理论的完成和实现中才得到真正的和最高的表现)？

如果说我们上面的讨论至少在一定的程度上揭示了这一理论格局在思想史上的某种必然性，那么在下面的研究中，我们则力图表明这一格局或结构在理论逻辑上的某种必然性，并按这种必然性展开它在内容上的新的充实和在原则上的新的提高。

第三章

“异化劳动”和“对象性的活动”

我们在这一章中主要讨论马克思的《1844年经济学哲学手稿》，同时也附带地涉及同一时期的《神圣家族》。这两部著作的重要性在于：它们不仅是《德法年鉴》时期马克思初拟的理论格局之明确表现和进一步扩张，而且是理论的革命性变革的前夜，是“新世界观”之主导原则确立之前的最后一个必要阶段。最能表现此种特征的是我们一再提到过的那个事实，即：在这两部可说是对费尔巴哈给予最高评价的著作完成之后的几个月内，马克思便写下了全面地批判费尔巴哈并且全面地清算旧哲学的十一条《提纲》。正是由于这一原因，所以恩格斯在其1886年的著作中对于《神圣家族》的评论也是双重性质的：一方面，可以从《神圣家族》中明确看到马克思曾经怎样热烈地欢迎费尔巴哈的新观点，而这种新观点又是如何强烈地影响了马克思；另一方面，“对抽象的人的崇拜，即费尔巴哈的新宗教的核心，必须由关于现实的人及其历史发展的科学来代替。这个超出费尔巴哈而进一步发展费尔巴哈观点的工作，是由马克思于1845年在《神圣家族》中开始的。”^①

直到1932年才得以公开问世的《1844年经济学哲学手稿》，总的说来是与《神圣家族》属于同一水准同一性质的作品。关于这部手稿的发表及其引发的当代争论，我们在本书的导言中已有所涉及，这里就不再赘

^① 参见《马克思恩格斯选集》第4卷，第218、237页。此外，恩格斯在这里讲到“1845年的《神圣家族》”，是指其出版时间，而写作时间是1844年9月—11月。

述了。需要特别提到的一点是，对于马克思早期的思想史研究来说，《手稿》不仅是因为它像《神圣家族》一样处在理论变革的直接的前夜，而且是因为这部当时未曾出版的手稿在思想的隐秘的深处展开着马克思所独特经历的思想轨迹。我们在这里强调《手稿》的重要性，并不主要是指它在已经完成了的结论方面的重要性，而主要是指它在理论发生学意义上的重要性——虽则这两种重要性是不能截然分开的。就《手稿》本身的性质而言，它正处于思想材料迅速汇集、理论内容急剧扩张、新旧概念活跃交替、主导原则隐约闪烁、曲折前行的重要关头。不言而喻，在这样的关头，本身是相当不稳定的但又是异常活跃的理论格局内部，正酝酿发生着各种因素之间的交叉、冲突、骚动、徘徊、摩擦和调整——对于思想家来说，这是一种真正的“痛苦”，或用比喻的说法，正处于“临产前的阵痛”之中。^①同样不消说，对于公开发表的著作来讲，属于思想内容和理论形式方面还不稳定、不够清晰的东西——斟酌、权衡、初尝、出入和踌躇等等——是应当尽可能避免的，然而这些对于思想史的研究来说是无比重要和珍贵的东西，却在《手稿》中幸运地保存下来了。^②

① 关于这种“阵痛”，卢格当时写给费尔巴哈的一封信是很能说明问题的。他写道：马克思读了许多书，并且正在非常勤奋地写作，但是一无所成；工作总是中断，然后一次又一次地沉没到无边无际的书海里。马克思变得暴躁易怒了，特别是在他累病了和一连工作三四夜不睡觉以后。如此等等。（参见梅林：《马克思传》（上），第99—100页）卢格的这封信写于1844年5月，现在可以证明的是，马克思的《手稿》写于1844年4月—8月。无论如何，卢格的描述是与马克思当时理论活动的性质极其吻合的。

② 几乎可以断定，如果马克思本人打算发表这部手稿的话，那么它无论在内容上还是在形式上都会有大的改变。而这部手稿与其他即使同样是手稿的差别就在于，它几乎完全是一次思想的“练兵”。所以，它和例如《德意志意识形态》的手稿不同，马克思本人（包括恩格斯）似乎从未打算过要真正发表它，——这是由《巴黎手稿》本身的性质和形式所决定的：它在马克思思想的发展史中不仅整个地是过渡性质的东西，而且是在急剧变动和调整中的过渡的东西。《手稿》的阅读似乎给人以这样一种感受：它刚刚肯定的东西也在迅速地瓦解，而在这瓦解中已透露出某种不很肯定的新消息。

正是由于《手稿》独特地处在理论之革命变革的待产状态中，正是由于《手稿》的特殊形式忠实地记录了这一稍纵即逝的理论动荡、分化和融铸的过程，并因而完整地保留着各种思想材料之间的具体而微妙的关系，所以它对于理解马克思的早期思想的发展来说，特别是对于理解这一思想发展之革命性的变革来说，具有不可替代的意义。这就像是一个跳高运动员由慢跑而快跑，由快跑而冲刺，最后，在肉眼无法分辨其动作的跃上横杆的刹那——这时留下了一张高速摄下的照片——他跳过了一个高度；虽然我们也许没有看清这最后一跃的动作，但那张照片却在这一跃的中途把此次跳高的“精髓”记录下来。在这个意义上，马克思的《巴黎手稿》甚至可以说是“新世界观”的秘密和诞生地。

然而，同样是由于《手稿》的这种独特性质，所以对它的理解并不因此而变得容易一些，相反却变得更为困难。这不仅是因为《手稿》涉及的思想材料极其广泛，因为内容方面的错综繁复，而且是因为理论观点的川流跳跃，甚至概念、术语、表达等等也是兼容曲折的。它就宛如是一个冶炼特殊金属的熔炉，在它里面加入了燃料、各种各样的原料，还有催化剂等等，最后，当烈焰升腾起来的时候，其中的一切都开始活跃震荡——而一种创造性的思想融合与重铸就在它的内部进行。因此，为了能够真正理解这部手稿，就必须细致地分辨马克思当时思想的各种“因素”，特别是辨明各因素交织汇合的主流——所谓统摄一切的“特殊的以太”或“普照的光”。而要做到这一点，离开了马克思思想进程的“上下文”(context)则是根本不可能的。正像《手稿》的直接的“上文”出现在《德法年鉴》的作品中一样，它的“下文”在《关于费尔巴哈的提纲》中得到最初的表现。因此，对于《手稿》的理解首先要借助于《德法年鉴》中初拟的那个尚待发育的理论格局，正像我们实际上也用前者反观了后者一样；同时，对于《手稿》的理解也要借助于《提纲》中所建立的哲学原则，正像我们

实际上也必须从前者引导到后者一样。

根据这种方法，我们就有可能从《手稿》在内容上的纷繁和观点上的曲折中解脱出来，从而以一种较为切近明晰的方式来分析这部著作并对它形成较为准确稳定的判断；此外，在整个理解过程中，上下文之间的“前进”和“逆溯”必须时时活跃地进行着并被把握住，因为否则的话，这种准确理解的可能性仍将在中途化作泡影。

借助这样一种理解方案，我们就会发现，尽管《手稿》从表面上看来是庞杂纷繁、动荡曲折的，但其“潜流”的结构和取向却是相当明确的：它在理论上是我们已经分析过的“上文”之理论格局的合乎逻辑的发展。《手稿》的全部内容，撇开其表述形式上的错综，整个地包含在这样一个结构中：（1）作为人的本质的劳动；（2）这种人类本质的当下表现或现存形式；（3）对于这种当下表现或现存形式的扬弃；以及汇合上述诸点的（4）哲学上的基本取向或主导原则。这样一个结构在理论逻辑上的必然性就在于：人的本质之当下的异化形式在理论上依赖于设定“类本质”这样一个前提，正像异化形式的扬弃既被看作是此种形式的否定又被理解为向类本质的复归一样。易言之，如果我们可以把“异化”理论看作是《手稿》之最能表现其特征的中心，那么这个中心之前提（人的本质或类本质）的必要性正像其归宿（异化的扬弃）的必然性一样。

在这里应该立即指出的是：上述理论结构似乎在某种程度上仍然是抽象思辨式的，——例如，关于“类本质”的设定乃至“类本质”的提法本身似乎仍具有某种形而上学公设的意味。确实，在我们以极度简化的方式提示理论结构时，这种意味是很难取消的，也很难从我们的困惑中立即排除；然而，在我们实际地涉及《手稿》的具体内容以前，切勿轻下断语。因为尽管这一结构在《手稿》中是真实的，但它同时正是一个在变动中调整自身的结构，正像马克思关于“类本质”的提法正在瓦解消蚀它在

旧哲学中的意义并且整个地改变自身的性质一样。到目前为止,《手稿》的这个结构只是在帮助我们进行整理分析时具有最简单的提示作用。

根据这样的结构,我们可以把《手稿》的内容按理论逻辑简要地区分为以下几个部分:(1)以“异化劳动”概念为核心的政治经济学批判;(2)以“异化的积极扬弃”为核心的共产主义学说;(3)以“劳动”——其原则为“对象性的活动”——为核心的哲学批判。

§1 异化劳动学说:政治经济学批判

《手稿》之首先的和直接的对象是“国民经济学”。这一对象的明确设定来自于解剖市民社会的必要性。如果说法国的政治学特别提示了历史上的“阶级斗争”,那么对于它的进一步说明则与“私有财产”有关——而英国的经济学(“国民经济学”)正是市民社会范围内的关于私有财产的科学。

如果说国民经济学是对市民社会的经验现实——“私有财产”——在理论上的无限肯定,那么很显然,对于市民社会的解剖就离不开这门科学;但是,另一方面,国民经济学对于市民社会本身是完全非批判的,因而一种对市民社会的批判的解剖必定既意味着对其理论表达——国民经济学的批判,又意味着对其经验现实——私有财产的否定。

阿尔都塞在1962年写道,“……《手稿》是马克思接触了政治经济学的结果。……以前他所接触的经济学,只是由政治辩论而涉及的一些经济问题。……到了1844年,马克思开始研究政治经济学本身。……和恩格斯一样,马克思不得不在政治范围之外去寻找在政治范围内不可解决的冲突的理由,这就促使他去研究政治经济学。……马克思同政治经济学的接触也是对政治经济学的批判,是孜孜以求地要找到政治经济学的根据。”^①

^① 参见阿尔都塞:《保卫马克思》,第128—130页。

这个看法无疑是正确的。因为解剖市民社会的必要性，只是在《手稿》中才在比较根本而完整的意义上被规定为经济学的必要性，——真正说来，是政治经济学批判的必要性。尽管《德法年鉴》的作品已经一般地提示了这种趋向，尽管马克思在《黑格尔法哲学批判导言》中，已经把“现代的主要问题”之一理解为工业以至于整个经济界同政治界的关系，并且把英法的“政治经济学或社会对财富的控制”看作是德国现实的积极的方面，^①但是在这里出现的仍只是解剖市民社会之一般的要求，而不是政治经济学本身之被规定的完整意义在理论上的真正出现。《手稿》是马克思的政治经济学批判的开端。

但是，阿尔都塞又说，“马克思在这里原封不动地把政治经济学接受了下来，丝毫没有触动政治经济学的各个概念的内容和体系。触动……是马克思后来的事情。”^②这是一种全然抽象的说法。试问一下，如果马克思果真是“原封不动地接受”和“毫不触动”体系，那么马克思在什么地方以及在哪一种意义上不是国民经济学家，而是国民经济学的批判家呢？阿尔都塞的缺失历史向度的结构理解总是倾向于把过程截然分开，以便在分离隔绝的两端制造出真正的“断裂”。但是，无论阿尔都塞把所谓“触动”如何往后延宕，把它置放在《德意志意识形态》中或是置放在《资本论》中，在这里总有一个由“毫不触动”向真正“触动”的跳跃；假若撇开历史，则这种跳跃必定又是个奇迹。

事实上，如果马克思确实是从《手稿》开始“研究政治经济学本身”，那么很显然，在他刚一进入这个领域时，他就是一个政治经济学的批判家；换言之，他是以一个“拥护无产阶级的事业、拥护共产主义”的批判家的身份进入“政治经济学本身”的。阿尔都塞引用波蒂热利的话来反对

① 参见《马克思恩格斯选集》，第1卷，第6页。

② 参见阿尔都塞：《保卫马克思》，第131—133页。

“用政治立场为理论立场作辩护”，这是对的；但如果阿尔都塞以为《手稿》原封不动地接受了、并且丝毫没有触动“政治经济学的各个概念的内容和体系”，那他就是盲目的。《手稿》不仅以国民经济学作为研究的对象，而且以之作为批判的对象；问题纯全在于辨明马克思在何处、以及在哪一种意义上“触动”了它，“触动”了它的概念的内容和体系。例如，马克思说，“国民经济学的目的就是社会的不幸”，国民经济学家乃是“作为资本家的科学的自白和科学的存在”。如果说这些话还不足以证明马克思触动了“概念的内容和体系”，那么请看下述说法：“国民经济学家眼中的社会是市民社会，在这里任何个人都是各种需要的一个总体，并且只是就人人互为手段这一点而言，一个人才为别人存在着，而别人也为他存在着。正像政治家议论人权时所做的那样，国民经济学家也把一切都归结为人即个人，他们抹煞个人的一切特性，以便把他仅仅看成是资本家或劳动者。分工是异化范围内的劳动社会性的国民经济学的表达。”^①难道说，这也丝毫没有触动概念的内容和体系吗？

因此，我们的观点是，《手稿》不仅“触动”了而且卓有成效地批判了国民经济学的体系，甚至这种触动和批判乃是根本性的，是关乎整个概念体系或体系“本身”的；从而这一“触动”对于马克思毕生所从事的政治经济学批判来说也是一个具有决定意义的开端。虽则《手稿》只是全部批判进程的滥觞，但它却是一块批判的基石——唯其否定性的彻底瓦解才为肯定的建立奠定了基础。《手稿》的政治经济学批判的拱心石是“异化劳动”概念，亦即把国民经济学以之作为前提的“劳动”理解为虚假的、颠倒的、与人的真正本质——自由自觉的劳动、本源的劳动——相反对的劳动，即“异化劳动”；而这一批判的实际展开是从国民经济学的二律背

^① 参见马克思：《1844年经济学哲学手稿》，第9、87、97页。

反入手的。

§ 1—1 国民经济学的基本的二律背反

马克思在《手稿》的序言中写道，“我的结论是在对国民经济学的认真的批判研究的基础上，通过完全经验的分析得出的。”^①让我们先来看看这一“基础”，亦即对国民经济学的批判研究。

在马克思看来，国民经济学的原理实际上是由于内部的矛盾而变得“支离破碎的原理”。^②这种支离破碎的状况由国民经济学的基本的二律背反而得到明显的表现：(A) 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；(A′) 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”。(B) 一切都可用劳动来购买，而资本无非是累积的劳动；(B′) 劳动者不能购买一切东西，而且必得出卖自身。(C) 劳动是决定和制约价值的唯一者，是人的能动的财产；(C′) 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。(D) 劳动是物的唯一的、不变的价格；(D′) 劳动价格具有最大的偶然性并处于最激烈的波动之中。(E) 在任何时候劳动者的利益都与社会的利益相一致；(E′) 实际上社会总是必定同劳动者的利益相对立。如此等等。^③

所有这些对立，如果用现在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、能动的财产，因而凝固的和物化的劳动（即全部产品）理应属于劳动者；但是按照工资规律，劳

① 参见马克思：《1844年经济学哲学手稿》，第1页。

② 参见同上书，第68页。

③ 参见同上书，第9—11页。

劳动者却必须把自己的劳动^①当作商品来出卖，而他实际上所能取得的，决不是全部产品，而是——用现在的话来说——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，死的掌握并摆布活的。

国民经济学内部的这种基本对立意味着什么呢？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都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：“依我来说，劳动本身——不仅在它目前的条件下，而且一般地说只要它的目的仅仅在于增加财富——是有害的、造孽的；这是从国民经济学家的议论本身得出的结论，尽管他自己并没有觉察到这一点。”^②

马克思的这一说法包含两层意思。第一，所谓“劳动本身”，在这里指国民经济学以之作为前提（作为理论出发点）的劳动，而这种劳动实际上具有否定自身的性质——所谓“有害的、造孽的”。第二，国民经济学并没有意识到这种否定自身的劳动是其理论本身的必然结论，相反地，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基本出发点。说得简单一些，国民经济学以之作为理论前提的劳动是虚假的、颠倒形式的、否定自身的劳动，但它却被当做本源的、真实的、无限

① 用现在的说法，应为“劳动力”。

② 马克思：《1844年经济学哲学手稿》，第11页。

地肯定自身的劳动。正是由于这种混淆、颠倒，由于把“异化的”劳动冒充为“本真的”劳动，所以国民经济学陷入了不可克服的二律背反之中。

如若把劳动同人的本质联系起来考察，那么我们会发现，国民经济学“具有敌视人的性质”。国民经济学家眼中的劳动实际上是异化劳动〔用现在的话来说，是资本主义劳动、雇佣劳动^①〕，但它却被冒充为一般的、最自然的劳动；正像国民经济学家眼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。例如，在国民经济学看来，分工是劳动社会性的真正表达，正像私有财产是对人的存在的真正肯定一样；然而在马克思看来，分工是异化范围内的劳动社会性的国民经济学表达，正像私有财产是异化状态中本质的对象对人说来的存在一样。^②〔作为这一批判的较为遥远的理论表现，马克思在《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所在”。^③〕

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“私有财产的主体的本质”，乃是“作为独自存在的活动、作为主体、作为人格的私有财产”。^④正像人并不自然地而且天然地是私有

① 为了说明的方便，我们有时采用一些马克思后来的说法或我们现在的说法，放在方括号内。以下相同的情况亦如此处理，不再特殊说明。

② 参见马克思：《1844年经济学哲学手稿》，第97、103页。

③ 参见《马克思恩格斯选集》，第2卷，第87—88页。

④ 参见马克思：《1844年经济学哲学手稿》，第66页。

财产的主体（私有者）一样，劳动也并不自然地而且天然地是私有财产的主体的本质（异化劳动），——在这里已经出现了历史的原则差别。并且正是由于这种差别的出现，所以国民经済学的意义也应当得到历史的估价和历史的批判。较之于拜物教徒、天主教徒式的国民经済学（货币主义和重商主义）来说，亚当·斯密正应当被看作是宗教改革家马丁·路德，是“开明的国民经済学”的真正代表。

因此，在马克思初始意识到原则差别的批判面前，“开明的国民经済学”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”。^①因而可以说，国民经済学可算是市民社会的科学，但它对于市民社会本身乃是完全无批判的。正是由于这一点，所以在理论上，开明的国民经済学一方面扬弃了财富的那种“外在的、无思想的对象性”，因为它使私有财产成为人（主体），并且把人本身理解为私有财产的本质；另一方面，因为同样的缘故，“人本身被当成了私有财产的规定，就像在路德那里被当成了宗教的规定一样。”^②前一方面是由于它把劳动、把人设定为财富的本质；而后一方面则是由于它仅仅把异化劳动、把私有财产的本质理解为“人本身”（“人本身成了私有财产的紧张的本质”）。

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：国民经済学以劳动为主导原则和基本原理，因而是从“承认人，承认人的独立性、自我活动等等”开始；但是，这种承认又仅仅是假象，因为正像国民经済学所承认的劳动仅只是异化劳动一样，它所承认的人的独立性或自我活动等等，乃是私有财产的独立性和自我活动。由于国民经済学家“把能动形式的私有财产变为主

① 参见马克思：《1844年经济学哲学手稿》，第66—67页。

② 同上。

体，也就是说，既把人本身宣布为本质，同时也把作为某种畸形存在物的人宣布为本质，所以，现实中的矛盾就完全符合于他们视为原理的那个充满矛盾的本质了。”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：“以劳动为原理的国民经济学，在承认人这种假象下面，毋宁说不过对人进行了彻底的否定”。因此，国民经济学实际上乃是“十分片面地，因而也更加明确地和彻底地发挥了关于劳动是财富的唯一本质的论点”；但同时也确凿无疑地表明，“这个学说所推演出的结论，与上述原来的观点相反，具有敌视人的性质”。^①

综上所述，在马克思看来，国民经济学所陷入的深重矛盾或二律背反表明，它以之作为前提的劳动不是一般的或本义的劳动（我们在这里姑且用这个比较抽象的说法），而是颠倒的、对立形式的劳动——“异化劳动”；正像国民经济学在以异化劳动冒充劳动本身、以畸形的人冒充人本身的原理中，表现着其学说之无能摆脱二律背反的必然性一样。

§ 1—2 异化劳动的四个规定

如果说国民经济学的二律背反不只是理论“内部自身”的矛盾，而且还是市民社会之经验现实的表现，如果说国民经济学充满矛盾的原理之本质不过完全契合于“现实中的矛盾”，那么很显然，作为市民社会之理论表现的国民经济学及其二律背反，必定在市民社会的世俗生活中有着自己的经验基础。所以，马克思的结论不只要求“对国民经济学的认真的批判研究”，而且要求“完全经验的分析”。^②

如果说国民经济学的二律背反表明，它以之作为前提的劳动是“异化劳动”（这是从其理论矛盾的必然性中得出的一般结论），那么我们通过

^① 参见马克思：《1844年经济学哲学手稿》，第67—68页。

^② 参见同上书，第1页。

“完全经验的分析”将得出些什么结果呢？

马克思说，让我们从一个现有的经济事实出发：“劳动者生产的财富越多，他的产品的力量和数量越大，他就越贫穷。劳动者创造的商品越多，他就越是变成廉价的商品。随着实物世界的涨价，人类世界也正比例地落价。”^①如此等等。对于这一事实加以批判分析的结果，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之间的异化关系（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”，那么在目前的条件下，亦即在国民经济学以之为前提的那种状态下，“劳动的这种现实化表现为劳动者的非现实化，对象化表现为对象的丧失和为对象所奴役，占有表现为异化、外化”。而这种异化是同宗教方面的情况相类的。^②

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。而国民经济学的全部非批判性就在于，它在理论上从劳动出发的假象下面，“从私有财产这个事实出发”，但却不给我们说明这个事实；它不去考察“劳动者（即劳动）同他所生产的产品的直接的关系，借以掩盖劳动本质的异化”。^③与此相反，马克思的批判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，并因而无情地揭开了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：《1844年经济学哲学手稿》，第44页。

② 参见同上书，第44—45页。

③ 参见同上书，第43、46—47页。

异化劳动的第二个规定是：劳动活动本身的异化（自我异化）。在这里，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，在一定的意义上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）。这种表现是：（1）劳动对于劳动者来说成为外在的东西、不属于甚至否定他的本质的东西；劳动者自身的劳动成为对他本身的不幸，成为自己肉体的损伤和精神的摧残。（2）劳动者的劳动不是需要本身以及这种需要的满足，而是与自愿、自觉相反对的被迫劳动或强制劳动，是满足劳动以外的其他需要的手段。（3）劳动者自己在劳动过程中不属于他自己，而是属于别人，正像劳动者生产的产品不属于他自己而属于别人一样；这意味着这种劳动本身不是他自己的，意味着“劳动者自身的丧失”。^①

由此可见，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确定无疑地是劳动者，虽然这种活动确定无疑地是劳动者“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。在这里，活动 = 受动，力量 = 虚弱，生殖 = 去势，如此等等。^②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

① 参见马克思：《1844年经济学哲学手稿》，第47—48页。

② 参见同上书，第48页。

现着这种矛盾。说它是“表现”，乃因为此种二律背反无非是“现实中的矛盾”的反映；说它是“无批判的”，乃因为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，更不用说要求在理论上克服矛盾和在实践中解决矛盾了。

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。马克思说，“人是类的存在物”。这里所谓“类本质”和“类的存在物”等等提法，无疑同费尔巴哈的哲学有着切近的血缘关系。在费尔巴哈看来，人与作为单个的存在物的动物不同，乃是普遍的、因而是无限的存在物；而建立在人与动物这一区别之上的宗教，则以严格意义下的意识为基础；类意识——把存在物的类作为其对象和本质的意识——不仅表现而且确证人是类的存在物。

首先需要明确的是“类本质”，然后才谈得上人同这种类本质的异化关系。在马克思看来，人的类的本质包括两个方面：（1）自然界——人和自然界的同一；（2）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，马克思说，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界；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，“正是仅仅由于这个缘故，人是类的存在物。”^①

^① 参见马克思：《1844年经济学哲学手稿》，第48—51页。

作为一个简要的提示，我们在这里要说：《手稿》关于人的“类本质”的理解，不仅在公开的方面显示着马克思同费尔巴哈的理论关联，而且在“含蓄的”方面深刻地蕴含着马克思同费尔巴哈分离的必然性，蕴含着使费尔巴哈的类本质概念瓦解的否定性，蕴含着行将到来的对费尔巴哈哲学加以全面批判的基本理由。但是，为了讨论的方便，我们把所谓“有意识的生命活动”的更加详细的探讨放到本章的第三节中，以便在这里按分篇的计划集中注意力于人同自己类本质的异化关系。

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”，意味着类的生活或生活本身仅仅表现为生活的手段，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：“异化劳动从人那里剥夺了他所生产的对象，从而也剥夺了他的类的生活、他的现实的类的对象性，而把人对动物所具有的那种优点变成缺点，因为人被夺去了他的无机的身体即自然界”。^①

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描述的事实的“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。关于此一理由，可由对象性的原理得到论证：既然人的现实性唯在于感性对象性，那么人同自己本身的关系，就只有通过他同感性对象的关系，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

^① 参见马克思：《1844年经济学哲学手稿》，第51页。

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，人不仅生产出自己同作为异己的、与之相敌对的力量生产对象和生产行为的关系，而且也生产出其他人同他的生产和他的产品的关系，以及他本身同这些其他人的关系。”^①

约言之，在这里重要的有两点：第一，人同自己本身的关系只有通过他同自然对象、他同其他人的关系才得到现实的表现；第二，人同自然对象的关系，同时也在一定的意义上表现着（意味着、提示着）人同他人的关系。关于第二点，可以参看《神圣家族》的一段话：“实物是为人的存在，是人的实物存在，同时也就是人为他人的定在，是他对他人的人的关系，是人对人的社会关系。”^②如果说关于现实主体（现实的人）的对象性关系的理解一般说来是如此的话，那么对于主体之异化了的对象性关系的理解一般说来也是如此：人从自身的任何自我异化，都通过人同自然界的异化关系以及他同其他人的异化关系而得到实现和表现。^③

那么，本质上与异化劳动相联系的人与人之间相互关系的异化具体说来是什么呢？马克思回答说，它是以私有财产为基础的阶级对立；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，产生出一个置身于劳动之外的人同这个劳动的关系；或者，在现有的条件下，劳动者同

① 马克思：《1844年经济学哲学手稿》，第53页。

② 《马克思恩格斯全集》，第2卷，第52页。

③ 参见马克思：《1844年经济学哲学手稿》，第51—52页。“凡是适用于人对自己的劳动、自己的劳动产品和自己本身的关系的东西，也都同样适用于人对其他人、对其他人的劳动和劳动产品的关系。”“人的异化，一般说来，就是人同自己本身的任何关系只有通过人同其他人的关系才得到实现和表现”。

劳动的关系，产生出资本家和这同一个劳动的关系。劳动者和资本家对劳动的关系，就是劳动者和资本家的阶级关系。

在这里，马克思首先把私有财产看成是异化劳动（外化了的劳动）的产物、结果和必然归宿，而马克思这样看是有充分根据的。因为私有财产对人来说，并不是天然的或自然的东西，并不是“本源的”东西；就人的本质而言作为本源的东西乃是劳动。而国民经济学之所以在承认“劳动是生产的真正灵魂”的假象下面，只是“给私有财产提供了一切”，就因为它直接以异化劳动来冒充劳动本身，从而得以把私有财产看成是最自然的东西，天然合理的、永恒的东西。与此相反，马克思的批判则试图表明，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；除非人的本源的劳动在其行程中发生本质的改变——普遍的颠倒或异化，否则的话私有财产就既不能产生也不能持存。

这一点乃是《手稿》借助于“异化劳动”对国民经济学加以批判的最重要的成果。因为它要求在理论上彻底地批判私有财产本身，正像它要求在实践中彻底地否定私有财产本身一样。“异化劳动”概念是马克思初步成就的对私有财产本身的批判意识，从而也是对无限地肯定私有财产的国民经济学的批判意识。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”的范围内才是合理的和必然的；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被判决为不合理的和注定要被消灭的。

因此，就理论行程而言，马克思现在又回到了国民经济学的起点，而这一返回同时又批判地否定了国民经济学的起点。这个起点是“劳动”，同时又是私有财产的无限权利；为了辨明这个“劳动”的性质，马克思批判地考察了它作为私有财产的运动的各种表现，从而证明：国民经济学以之作为前提的“劳动”之所以能够同时又是私有财产的无限权利，就因为

它实际上乃是“异化了的劳动”；正像私有财产之所以被当做是自然的和永恒的东西，就因为异化劳动直接被等同于劳动本身一样。但是，既然已经证明，国民经济学以之作为前提的“劳动”是异化劳动，那么与之同一的私有财产就决不会具有那种为国民经济学所认可的无限权利——它既不是自然的，也不可能是永恒的；正像异化劳动对人的本质或人的生命活动来说既不是本源的，也不是自然的和永恒的一样。

因此，在马克思那里，对于国民经济学说来从未成为问题并被当做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（在这里，异化劳动概念在理论形式上是考察私有财产的运动之结果），那么对这一概念本身的分析表明，“即使私有财产表现为外化了的劳动的根据和原因，实际上却毋宁是外化了的劳动的结果，正像神灵本来不是人类理性迷误的原因，而是人类理性迷误的结果一样。后来，这种关系就变成相互作用〔的关系〕。”^①

再重复一遍，把私有财产首先理解为“外化了的劳动”的结果，特别地具有这样一种意义，即彻底撕破私有财产之为自然和永恒事物的假象，揭示其本身所具有的颠倒的或异化的性质，从而要求对私有财产本身的否定——正像这种否定在理论方面表现为“政治经济学批判”一样，它在实践方面表现为“共产主义”。

§ 1—3 异化劳动学说的展开及其理论意义

在揭示和批判国民经济学所陷入的二律背反、并使之与“现实中的矛

^① 参见马克思：《1844年经济学哲学手稿》，第54页。

盾”联系起来加以考察的过程中，马克思以“异化劳动”概念来指证国民经济学出发点，以及作为其世俗基础的“市民社会”的现实。这个概念一经获得，马克思便立即用以对经济学的主要范畴进行了广泛的批判。

关于需要和需要的满足。在马克思看来，人的需要的丰富性，在超出国民经济学以之作为前提的状态下，乃是人的本质力量的显现、确证，是人的存在的充实。然而在私有制的范围内，一切都具有相反的意义。

(1) 每个人都力图制造出一种支配其他人的、异己的本质力量——一种以新的牺牲为代价的新的需要，以便从中得到自己本身的利己需要的满足；

(2) 对货币的需要成为唯一的和真正的需要，而货币在把一切存在物归结为它的抽象的同时，也把自己本身归结为量的存在物；

(3) 产品和需要的范围的扩大，成为对“不近人情的”和“违反自然的”欲望的迎合，并且不断地激起消费者的病态欲望。结果是，人的需要完全异化了：一方面是需要的想入非非的精致化，另一方面是需要的畜类般的野蛮化和极端粗陋的简单化。就劳动者来说，人不仅失去了人的需要，甚至失去了动物的需要；与人的软弱性相适应的机器，也把软弱的人变成机器。^①

如果说私有制利用并且不断地再生产出非人的需要，就像工业利用考究的需要和粗陋的需要来进行投机一样，那么，国民经济学是同这种需要的异化相适应的。因为它的原理把劳动者的需要归结为最起码的、最可怜的物质生活，而把劳动者的活动归结为最抽象的机械运动（在这个意义上，马克思在《手稿》中也把这种抽象化的、异化的劳动叫做“抽象劳动”，^②其含义同马克思后来的用法略有差别）。不仅如此，国民经济学还把尽可能贫乏的生活（生存）当作进行计算的尺度，而且是普遍的尺度。由此可见，适应着私有制条件下人的需要的异化，国民经济学在把劳动者的

① 参见马克思：《1844年经济学哲学手稿》，第85—87页。

② 参见同上书，第12页。

活动变成纯粹抽象的机械运动的同时，把劳动者变成了没有需要没有情欲的存在物。^①

关于生产。如果说异化劳动的概念主要就是针对着私有制条件下的人类生活的生产，那么，马克思在进一步分析异化劳动范围内的资本主义生产时，主要概括了以下几点：（1）我的生活资料（这里的“生活资料”也包括按照后来的规定而区分出来的生产资料）属于别人，我所希望的对象是别人的所有物；（2）每个事物本身都是不同于它本身的另一个东西，例如，我的活动是与我格格不入的并且掉转头来反对我的“另一个东西”，如此等等；（3）一种非人的力量统治着一切，这种力量就像黑格尔所说的那种黑暗中的“悲惨的”必然性；如果说它的统治特别地表现为劳动者的异化，那么一般说来“这也适用于资本家”。^②

国民经济学是同样与这种生产的异化状态相适应的，而且这种适应还表现为对于异化本身的分裂和对立的完全无意识。因此，国民经济学家只是以形形色色的方式来确定劳动和资本的统一，马克思把他们所确定的那些统一归纳为七条。其中最典型的一条是：“国民经济学家把劳动和资本的本原的统一归结为资本家和劳动者的统一；这是一种天堂般的原始状态。这两个要素如何作为两个人而互相对立，这对国民经济学家来说是一种偶然的、因而只有用外部原因才能加以说明的事情（参见穆勒）。”^③与此相反，在马克思要求以“异化劳动”概念来批判地考察资本主义生产时，这种生产过程中的分裂与对立不仅得到了突出的强调，而且要求被理解为矛盾，理解为必然的东西。正像马克思把异化劳动范围内的生产同所有权关系上的对立联系起来一样，对立的法权关系政治关系等等，乃是与生产

① 参见马克思：《1844年经济学哲学手稿》，第87—91页。

② 参见同上书，第94页。

③ 参见同上书，第91—92页。

过程中对立的利益关系相一致的。因此，马克思就要求把无产和有产之间的对立，理解为劳动和资本之间的对立，并从而把这种对立的关系理解为矛盾。^①——这种矛盾的观念乃是国民经济学对于资本主义生产之无批判的立场所不具备的，但却是马克思通过异化劳动概念所开始建立的、并对未来批判资本主义生产的理论与实践来说本质重要的东西。

关于分工和交换。在马克思看来，既然国民经济学以之作为前提的劳动不过是“外化范围内人的活动的表现”，并被认作是“私有财产的本质”，那么，分工实际上就不过是人的活动的“异化了的、外化了的的状态”；换言之，分工的本质乃是“人的活动的这种异化了的和外化了的的形式”。如果说国民经济学毕竟反映着市民社会的现实，那么分工在表达劳动社会性的时候，实际上也是以异化范围内的个人为前提的：抹煞掉一切特性的个人——每个人孤立地是各种需要的一个“总体”——人人互为手段，如此等等。

国民经济学家之所以对于分工的本质形成种种“极不明确和自相矛盾的”看法（亚当·斯密、萨伊、斯卡尔倍克、穆勒等等），就因为他们从未真正批判地理解过分工和交换。分工和交换“以私有财产为基础”，然而在国民经济学家那里，实际上是异化劳动之结果的私有财产却被看作是劳动本身的自然的和永恒的前提，因而分工和交换也就被他们当作生产之天然的和永恒的形式。但是，国民经济学家在考察分工和交换这两个现象时，虽则以此来夸耀其科学的社会性，但却透露了他们的科学所包含的一个根本矛盾，即“借助于非社会的私人利益来论证社会”。^② 国民经济学从

① 参见马克思：《1844年经济学哲学手稿》，第70页。

② 国民经济学在理论上表现出来的矛盾，按照马克思后来的批判，实际上观念地反映着资本主义社会现实本身的那种根本矛盾，即生产的社会性和私人占有之间的矛盾。

来没有真正意识到这个矛盾，因而也决不可能把分工和交换中实际存在的对立理解为真正的矛盾。与此相反，当马克思以“异化劳动”概念批判私有财产本身和异化范围内的生产时，他就从根本上批判了以私有财产为基础的、作为生产活动之异化形式或异化状态的分工和交换：“分工和交换是作为类的活动的人的活动和作为类的本质力量的人的本质力量的显然外化了的表演。”^①

最后，关于货币。由于货币的特性是能够购买一切东西或占有一切对象，所以它便赢得了万能者的盛誉，便成为“最出类拔萃的对象”。马克思在这里引用了歌德和莎士比亚，用以说明：货币的力量和特性，直接就是货币持有者的特性和本质力量；因为货币持有者本身，直接就意味着他由于货币所能购买的东西、由于货币而为他存在的东西。但是，也正因为如此，所以对人来说，我是什么以及我能够做什么，便从根本上与我的个性无关，而取决于我是否是货币持有者，取决于我所持有的货币的数量和力量。于是，以货币为基础的需求便是有效的需求，是作为现实的对象在我之外为我而存在的观念；而仅只以我的需要、情欲、愿望等等为基础的需求则是无效的需求，是只存在于我心里的观念，因而对于我仍是非现实的、空洞的东西。

然而，如果说人的感觉、情欲等等乃是“对本质（自然界）的真正本体论的肯定”，那么很显然，货币的特性和力量就是对于这种肯定的普遍混淆与颠倒，并使这种肯定对人说来成为偶然的東西。一方面，货币是真正的创造力，它使我获得我本身所没有的东西，把想象的、愿望的存在转化为感性的、实在的存在；另一方面，货币又是人的创造力的真正障碍，它使我的能力化为乌有，把本质力量变成纯抽象的观念，把我所具有的东

^① 参见马克思：《1844年经济学哲学手稿》，第97—102页。

西变作虚假的、非现实的东西。因此，在马克思看来，货币的神力既在于它是普遍的媒介或社会的普遍的化合力，又在于它把一切人的和自然的性质加以颠倒和混淆——“货币的这种神力就包含在它的本质中，即包含在人的异化了的、外化了的和出让了的类的本质中。它是人类的外化了的^①能力。”换句话说，货币作为“最出类拔萃的对象”，作为最抽象、最普遍的商品，因而也作为最典型的人类能力的异化物，在世俗生活中扮演着和宗教生活中的神相同的角色；正像我的货币把我的一切无能变成它的反面一样，我的无货币把我的一切能力也变成它的反面。所以马克思的批判得出这样的结论：货币乃是对个性的普遍颠倒，是一切事物的普遍混淆和替换，因而是“颠倒了的世界”。^①

马克思由“异化劳动”概念而对国民经济学及其所表现的经济现实的批判，大致说来就是这些。在这里需要进一步讨论的是异化劳动学说的基本性质，以及它在马克思思想发展过程中的意义。为了能够简要地提示和说明问题，我们主要地探讨一下以下几个方面。

第一，马克思在《黑格尔法哲学批判》中所谈到的“本质的矛盾”这一观念，在《手稿》中得到了更加明确的理论表现，即“现实中的矛盾”。如果说市民社会内部的“本质的矛盾”意味着它既不能通过单纯的哲学直观来解决，也不能被直接归入“理念的自身的同一”，那么所谓“现实中的矛盾”，不仅进一步明确了这一点，而且整个地把矛盾的原则、矛盾的理解要求贯彻于社会现实之中。理论中的对立植根于现实中的矛盾，正像现实中的矛盾在理论中得到对立的表现一样。因此，比如说，国民经济学原理的那种充满矛盾的本质，不仅完全契合于“现实中的矛盾”，而且实际上正是这种矛盾的理论表现，“工业的支离破碎的现实不仅不否定，而且相反地在肯定

① 参见马克思：《1844年经济学哲学手稿》，第103—108页。

他们〔指国民经济学家〕自身内部的支离破碎的原理。因为他们的原理实际上就是这种支离破碎状态的原理。”^① 马克思的“异化劳动”概念在指证国民经济学的理论对立时揭示了这种对立植根其中的“现实中的矛盾”。

在这里，“现实中的矛盾”这一原则主要地具有两方面的意义。一方面，它进一步强调了与黑格尔的思辨矛盾原理之公开的对立，以及与费尔巴哈的感性直观原理之隐蔽的差别；如果说思辨矛盾的原理只是使“现实中的矛盾”羽化为神秘的东西并使之在思辨的思维中得到解决，那么单纯直观的原理虽则诉诸感性现实，但却既不能真正进入、也不能真正理解和解决“现实中的矛盾”。另一方面，它初步地揭示了马克思的实践原理。既然“现实中的矛盾”乃是本源的东西，乃是理论的种种对立之围绕着旋转的枢轴，那么理论对立的解决，就决不仅仅在于理论的内部自身，就决不仅仅是一个认识的任务，而是一个“现实的、生活上的任务”，是一个只有通过实践的途径并借助于实践的力量才能完成的任务；以往的哲学之所以未能解决这种对立，就因为它把这一任务仅仅看作是理论的任务。^②

第二，如果说“本质的矛盾”作为政治批判的原则主要指阶级或等级所具有的意义，那么《手稿》所谓“现实中的矛盾”则要求通过阶级或等级的政治对立直接指向市民社会的经济现实。关于这种理论上的实际推进和深化，《手稿》中有一段话是很能说明问题的，“无产和有产之间的对立，只要还没有把它理解为劳动和资本之间的对立，那它就还是一种无关紧要的对立，就还没有把握住它的能动的关系、它的内在的关系，就还没有把它理解为矛盾”。^③ 换句话说，在这里真正重要的并被理解为矛盾的，乃是劳动和资本之间的对立；正是这一矛盾（“现实中的矛盾”）构成为无产和有产之阶级对立的深刻基础，并表现着它们之间的能动的、内在的关系。因此，在未曾联系着经济关系的必然性——劳动和资本的对立——而

① 参见马克思：《1844年经济学哲学手稿》，第67—68页。

② 参见同上书，第80页。

③ 参见同上书，第70页。

仅只一般地见着或描述无产和有产之对立的见解中，这种对立毋宁只是偶然的，只是值得同情的穷人和吝啬刻薄的富人之间的“无关紧要的对立”；并且正像某种最为肤浅庸俗的观念所理解的那样，这种对立完全可能通过穷人的勤勉和富人的慷慨来加以消除。而马克思的“异化劳动”概念则要求把“现实中的矛盾”理解为劳动和资本的对立这样一种经济必然性，并通过这样一种必然性来掌握现代社会中有产和无产之间的能动的、内在的关系。

由此可见，在这里，马克思的“异化劳动”概念的意义就在于：（1）对于“现实中的矛盾”的理解，只有通过政治经济学才是可能的，因为社会政治中的各种对立，至少对于当代社会即市民社会来说，正是以劳动和资本之间的对立这样一种主导的经济必然性为基础的；而“市民社会”本身，也同时正意味着经济的必然性，意味着这种经济必然性的绝对统治和无限权力。因此，撇开劳动和资本的对立或者在这种经济的必然性之外，“现实中的矛盾”就是不可理解的；或者，正像它立即会蜕变为偶然的、无关紧要的对立一样，矛盾就不再表现阶级之间的能动的、内在的关系，并因而也不再成其为矛盾了。（2）如果说劳动和资本之间的对立特别地深入于并且表现在“私有财产”的本质中，表现在“高度紧张状态的私有财产”中，那么，从根本上去理解和分析私有财产便成为政治经济学批判的首要任务。^①

^① 就这两点而言，对马克思产生影响的不仅是国民经济学——它把人本身当作私有财产的规定，把劳动理解为私有财产的主体的本质；而且还有黑格尔的法哲学——黑格尔的深刻之处在于：在他看来，尽管“政治情绪”（市民社会和政治社会的中间环节）一般说来和财产无关，但“二者之间又有某种必然的联系”，也就是说，财产提供政治情绪的“可能性”。例如，市民社会的某一等级，其原则本身构成某种政治关系：作为“自然伦理性的等级”，农民等级“以家庭生活为基础，而在生产资料方面则以地产〔独立的私有财产〕为基础”。（参见黑格尔：《法哲学原理》，§ 305—§ 306）不消说，国民经济学和黑格尔法哲学在这方面对马克思之产生影响，不只是由于其原理本身，而且是由于其原理内部的对立和矛盾。

第三，马克思的“异化劳动”概念是否定的和批判的，正像它在理论上要求对国民经济学的出发点和原理进行批判一样，它在实践上要求对此种出发点和原理所表现的世俗基础——市民社会的现实加以否定。至于这种否定和批判的意义如何具体地不同于费尔巴哈依“最高直观”建立起来的社会概念，我们放到后面去谈；在这里真正重要的是，当异化劳动的概念把无产和有产的对立联系到“现实中的矛盾”并使之在劳动和资本的对立这一主导的经济必然性上去理解的时候，劳动和资本的对立就正提示了私有财产的否定意义——正像异化劳动对于人的存在的否定意义一样；提示了否定私有财产的必然性——正像异化劳动对于人的当下存在来说的必然性一样。

就马克思而言，如果说对于私有财产之肯定意义的认识特别地同国民经济学、同黑格尔的法哲学有关，那么，对于私有财产之意义的否定性批判，就可说是直接地来自于其法哲学批判的结果，也来自于恩格斯的推动。恩格斯在他的《批判大纲》中，不仅明确地指证了“资本和土地反对劳动的斗争”，指证了国民经济学家在这一主题上“表现得很充分的那种伪善”，而且精辟地指出，“由私有制造成的资本和劳动的分裂，不外是与这种分裂相适应的并从这种分裂产生的劳动本身的分裂”；既然“这种反常的分裂状态”从根本上与私有制相联系，那么很显然，私有制的消灭，就意味着劳动对其真实意义的自我发现——劳动“是生产的主要因素，是‘财富的源泉’，是人的自由活动”。^①确实，在理论结构和理论表述方面，马克思和恩格斯之间是有差别的；然而同样确实的是，他们在总的精神和基本结论上乃是完全一致的。所以马克思说，恩格斯“从另一条道路（参见他的《英国工人阶级状况》）得出同我一样的结果”；^②如果考虑到《手

① 参见《马克思恩格斯全集》，第1卷，第610—611、624—625页。

② 参见《马克思恩格斯选集》，第2卷，第83页。

稿》和《英国工人阶级状况》几乎就是同时的作品，那么，联系着恩格斯的《批判大纲》，他们之间的一致性就更其明显了。这种一致性概括地说来就是对于国民经济学及其所表现的社会现实在同一立场上的批判。

另一方面，就马克思本身的思想发展而言，虽则在往后的历程中政治经济学主题上的原理、内容以及表达形式等等都发生了重大的改变，但是，在《手稿》中由“异化劳动”概念原则地树立起来的批判精神以及这一精神所代表的基本方向，却并没有被完全丢弃或改变。^①那种以为完善的科学根本无需“批判”的加入而能成就为完全实证科学的观念，就像当代的某些批判理论以为科学产生于纯粹“批判的认识”一样，是同等片面的和肤浅的。而对于马克思来说，毕其一生的事业都是“用批判的精神来透彻地研究新的材料”，因为科学只有从“历史运动的批判的认识”中、从“本身就产生了解放的物质条件的运动的批判的认识”中才能被真正地引导出来。^②

不言而喻，我们从未设想也丝毫没有打算用某种一般的和空疏的“批判精神”来取消思想史上的实际差别——特别是具有本质重要性的、标志“渐进过程之中断”的那种差别。因此，接踵而至的问题是：《手稿》由“异化劳动”概念而得到表现的“批判”——对国民经济学的批判、对市民社会之现实中心（私有财产）的批判——是在哪一种立场、哪一种方向上开展出来的？这种批判的性质具体说来又是怎样的？^③

§2 共产主义学说：自我异化的积极扬弃

《手稿》的批判的立足点和取向是共产主义。因此，简单地说来，马

① 显然，我们在这里不可能详细讨论这一点。如果以后有机会的话，我们很愿意在适当的地方进入这个饶有兴味的主题。

② 参见《马克思恩格斯选集》第2卷，第84、144页。重点号为笔者所加。

③ 在关于“异化劳动”这一节中，我们的结论只是一般地指证马克思的“批判”。现在的问题是，这个批判是哪种一种批判？

克思在1844年对国民经济学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。

也许有人会问，难道对于国民经济学或私有财产的否定可能是在另一种立场或另一种方向上的否定吗？确实，在上个世纪四十年代的前期，对于现存社会及其理论表现的批判或否定几乎已全都汇集在“共产主义”的旗帜下；但是同样毫无疑问，在这一旗帜下集结的队伍并不是整齐划一的——其中毋宁说杂陈着浪漫主义的立场、宗教的或理性的立场、道德的或伦理的立场，乃至封建主义的立场、小资产阶级的立场，以及种种混淆不清而且游移不定的立场。单是这种提法的杂乱就足以表现这个队伍的散漫无序了，然而它们似乎在反对现存的资本主义社会、反对高度紧张状态的私有财产、特别是在反对现代工业的实际后果方面一致起来了。因此，在这里尤须辨明的是：当马克思以异化劳动概念来批判国民经济学及其现实基础时，其批判的立足点——“共产主义”是在哪样一种意义上被确定的，或者，其基本取向具有哪样一些重要特征，从而其性质如何根本地区别于当时流行的共产主义？

马克思之初次接触到共产主义，可以追溯到《莱茵报》时期。其缘由大致有以下几个方面：首先是关于地产析分的问题。在单纯法律观点无济于事的情况下，法国的社会主义者已经在这一主题上提示了某种十分重要的见解；关于这一点，梅林的估计可能是正确的，“既然马克思要研究这个问题，他就必须说明他对社会主义的态度”。“马克思当然意识到了这种必要性，……而在他能够从理论上解决社会主义之谜以前，他已经在实践中面对着这个谜了”。^① 其次是关于莫泽斯·赫斯在《莱茵报》上发表的几篇文章。赫斯在理论上的基本倾向是与“自由人”一致的，但他同时又

^① 参见梅林：《马克思传》（上）第60页。

在社会政治观点上从费尔巴哈那里汲取了灵感。赫斯一方面和埃德加·鲍威尔一样，反对 Juste-Milieu（中庸）的政策，另一方面“用他的导源于费尔巴哈的空想共产主义社会的理想来和自由主义相对立；……由于这一观点，他成了德国空想社会主义的主要代表者和‘真正的’社会主义的奠基人”。^①因此，当马克思在“集权问题”上批评赫斯的时候，他也在某种意义上初步地涉及了赫斯的共产主义观念。在谈到赫斯所谓集权问题“从更高的观点看”就不存在以及法律、成文法规、中央国家权力乃至国家本身的消失时，马克思批判地指出：“当人们把哲学同想象混为一谈的时候，哲学必须严肃地提出抗议。关于完全由‘正直的人’组成的人民这一虚构，同哲学格格不入，就像关于‘祈祷的鬣狗’这一虚构同自然格格不入一样。作者把‘自己的抽象概念’偷偷塞进哲学”。^②

最后，在奥格斯堡《总汇报》以一种别有用心地卑劣方式指责《莱茵报》向共产主义暗递秋波时，马克思立即对这种恶毒的图谋予以反击。在《共产主义和奥格斯堡“总汇报”》一文中，马克思说，《总汇报》本身也在偷运共产主义（它曾发表过海涅论法国社会主义和共产主义的文章），而且，“单凭奥格斯堡报唱过共产主义高调这一点，共产主义也就具有欧洲的意义了。”确实，马克思丝毫不想为某些青年黑格尔分子在共产主义幌子下的浅陋作品辩护；就这些作品的观点而言，“‘莱茵报’甚至在理论上都不承认现有形式的共产主义思想的现实性，因此，就更不会期望在实际上去实现它，甚至都不认为这种实现是可能的事情。‘莱茵报’彻底批判了这种思想”。然而，马克思同时也坦率地承认，他对于法兰西的共产主义思潮，目前还知之不多，还不能说出本质重要的意见，因为“对于像勒鲁、孔西得朗的著作，特别是对于蒲鲁东的智慧和的作品，则决不能根据

① 参见科尔纽：《马克思恩格斯传》，第1卷，第344—348页。

② 参见《马克思恩格斯全集》，第40卷，第289—291页。

肤浅的、片刻的想象去批判，只有在不断的、深入的研究之后才能加以批判，……”^①此外，在给卢格的一封信中，马克思批评了“自由人”在偶然写写的剧评之类的东西中偷运共产主义和社会主义原理的手法，认为这样做是完全不适当的，甚至是不道德的；如果他们真要讨论共产主义，那就应当以一种完全不同的方式来对它进行严肃认真的、彻底的讨论。^②

由此可见，马克思在《莱茵报》时期同共产主义和社会主义思潮的最初接触给我们留下了这样一些印象：第一，对于马克思来说，这种思潮的重要性和巨大意义乃是毋庸置疑的，而且正在变得越来越强大有力；第二，马克思明确地反对那种以“自己的抽象概念”来伪造、冒充、偷运共产主义的手法，反对“自由人”以无知为前提的、不切实际的夸夸其谈，反对他们以玩弄共产主义的词令和高调来恐吓公众的行径；第三，对于这种意义重大的思潮，马克思还需要进一步的研究和理解。正像马克思在后来回顾这一时期所说的那样：“另一方面，在善良的‘前进’愿望大大超过实际知识的时候，在《莱茵报》上可以听到法国社会主义和共产主义的带着微弱哲学色彩的回声。我曾表示反对这些肤浅言论，但是同时在和《奥格斯堡总汇报》的一次争论中坦率承认，我以往的研究还不容许我对法兰西思潮的内容本身妄加评判。”^③

事实上，马克思不仅“非常乐意”而且真的很快“从社会舞台退回书房”。那种轻视马克思的“书房”的观点在任何时候都是片面的和狭隘的，

① 参见《马克思恩格斯全集》，第1卷，第130—134页。关于这一点，还可参见《马克思恩格斯全集》，第40卷，第297—298页。在这篇声明中，马克思引了《亚琛日报》的一篇文章，其中的提法也许是同马克思的见解接近的：“我们确实说过，共产主义不能够在我们这里找到土壤，而在法国和英国恰好相反，它是一种自然现象。最后，我们再补充一点，我们不反对德国的共产主义的意向，但是，我们坚决反对任何一种俱乐部式的据说发源于西里西亚的结盟”。

② 参见梅林：《马克思传》（上），第64—65页。

③ 参见《马克思恩格斯选集》，第2卷，第82页。

而对于考察马克思思想的这一时期来说尤其错误。为什么呢？因为“我们德意志人是在思想中、哲学中经历自己的未来的历史的。我们是本世纪的哲学同时代人，而不是本世纪的历史同时代人”。德国的实践派要求人们必须从生活的现实萌芽出发，这是正确的，但他们“忘记了德国人民生活的现实萌芽一向都只是在他们的脑子里生长起来的”。^①此外，我们也决不能天真地以为，马克思为了真正理解和掌握“法兰西思潮”，只需读一些法国共产主义者的著作就行了。不，对于一个德国思想家来说，对于马克思来说，这是远远不够的。一方面，除非他能够站到本世纪时代的高度，否则法国的共产主义和社会主义就是他所完全不能理解的；另一方面，除非他去批判德国的哲学——亦即“德国历史在观念上的继续”，否则本世纪时代的高度就是他所不能达到的。因此，马克思说，如果从“德国的现状本身出发”，并且对之采取“否定”这一唯一适当的方式，“结果依然要犯时代错误”；只有当我们去批判“我们观念历史的遗著”（哲学）时，我们的批判才真正接触到了“本世纪所谓的问题所在的那些问题的中心”。^②

在这个意义上，《德法年鉴》时期的工作就是马克思为了达成这一高度而实施的努力。这一时期的作品表明，马克思“从社会舞台退回书房”不仅带着由社会舞台所触发的一切尖锐问题（直至哲学世界观上的危机），而且力图以一种新的、与费尔巴哈的名字相联系的观点使这些问题在理论上重新得到考察。另一方面，就《莱茵报》已经开始涉及的共产主义和社会主义这一主题而言，《德法年鉴》时期的作品与其说在直接阅读和理解法国人的思想，毋宁说完全在自己思想的根柢上开拓地盘，以便为新一代的德国共产主义思想的“着床”做好准备；在某种意义上甚至可以说，马克思在这种基础上的开辟工作已经开展到这种程度，以至于当法兰西思潮

① 参见《马克思恩格斯选集》，第1卷，第6—7页。

② 参见同上书，第2、7页。

真正进入的时候，已必面临重铸的考验。

虽然马克思在《德法年鉴》的作品中并未直接把自己的立场表述为“共产主义”，但在这一主题上的实际进展却是显而易见的：（1）对于政治解放和人类解放的明确区分；后者的实质在于：与政治解放——一个人把自己异化了的要素如财产、宗教的无限制的运动看作自己的自由——不同，人类解放是现实的个人作为个人“在自己的经验生活、自己的个人劳动、自己的个人关系中间，成为类存在物”，或者，它是“人认识到自己的‘原有力量’并把这种力量组织成为社会力量因而不再把社会力量当做政治力量跟自己分开”。^①（2）诉诸阶级斗争，特别是无产阶级的阶级斗争。正像政治解放的实际完成依赖于以“第三等级”即资产阶级为主的阶级斗争一样，人类解放的实际可能性乃在于无产阶级的阶级斗争。如果说德国唯一实际可能的解放是“人的解放”，而这一解放又是一切奴役制的消灭，那么，“这个社会解体的结果，作为一个特殊等级来说，就是无产阶级”。^②（3）这个世界历史意义的革命、这个“原则高度的实践”，并不是与现存制度抽象对立的東西，也并不是与这种抽象对立相一致的抽象的“批判”。如果说这一革命的立场要求批判地理解现存社会，要求对市民社会（作为现代社会之物质的生活关系）加以解剖，那么它的总的纲领就是：“我们不想教条式地预料未来，而只是希望在批判旧世界中发现新世界”。这不仅意味着“把我们的批判和实际斗争结合起来，并把批判和实际斗争看做同一件事情”；而且还意味着，“我们的任务是要揭露旧世界，并为建立一个新世界而积极工作”。^③

即便在这样一些较为初步的思想背景下，马克思就对例如卡贝、德萨

① 参见《马克思恩格斯全集》，第1卷，第429—431、443页。

② 参见《马克思恩格斯选集》，第1卷，第14—15页。

③ 参见《马克思恩格斯全集》，第1卷，第414—418页。

米和魏特林等人所鼓吹的共产主义提出了重要的批评意见：这种共产主义的要害就在于它“尤其是一种教条的抽象观念”；至于“某种想象中的和可能存在的共产主义”，那就更不用说了。而且，特别重要的是，这种共产主义“还没有摆脱它的对立面即私有制的存在的影响。所以消灭私有制和这种共产主义绝对不是一回事”。最后，马克思说，如果我们还希望影响我们时代的德国人，那么就应该特别地从宗教和政治这两大问题入手：“不管这两个对象怎样，我们应当把它们作为出发点，而不应当拿任何现成的制度，例如‘伊加利亚旅行记’中的制度，来和它们对立。”^①

虽然马克思在这里几乎完全没有具体涉及上述共产主义者的观点，虽然对于“如傅立叶、蒲鲁东等人的别的社会主义学说”也只是一笔带过，但这里所表现出来的、马克思对于社会主义和共产主义观念的一般思想倾向却仍然是十分明显的。如果说马克思在《德法年鉴》时期正在通过自己的理论活动探索性地达成“共产主义的”批判高度，那么这样的高度在完成其自身的方面就将表明，它是一种新的共产主义（马克思所说的“新思潮”）：它不仅要求彻底摆脱共产主义的对立面即私有制的存在的影响，要求彻底地消灭私有制本身；而且它还要求具体地、现实地理解和实现这个对立过程，要求在这个现存世界制度的“实际解体”中去阐明和完成自身。所以，作为一种关于共产主义原则的新的可能性，它在反对共产主义之为“教条的抽象观念”的同时，反对以这种观念所虚拟的“现成的制度”来取消现实中的重大问题，反对以此来构成它同现存世界的抽象对立。

《1844年经济学哲学手稿》可以被看作是这样的要求和取向第一次在明确的“共产主义”称号下的完成，并且是第一次在较为系统严整的理论

^① 参见《马克思恩格斯全集》，第1卷，第416—417页。

形式中表述了马克思关于共产主义的初步原理。如果是这样的话，那么在我们审视《手稿》的共产主义观念的同时，我们也就使马克思先前关于共产主义的各种零散意见在一个新的高度上得到了较为系统的表现，并且特别是使《德法年鉴》中那些本质上说来是共产主义原理的意义得到更加充分更加明确的表现。

§ 2—1 自我异化和异化的扬弃

在 1844 年的法国，精神园地中几乎到处都是社会主义的萌芽，甚至一些十分保守的报刊也不能完全置身于这个潮流之外。^① 除开当时最卓越的代表人物勒鲁和蒲鲁东之外，还有傅立叶派（孔西得朗）、圣西门派的残余、基督教社会主义者（毕舍，以及过去的烧炭党人）、小资产阶级的社会主义者（西斯蒙弟），以及艺术界的代表——诗人贝朗瑞、小说家乔治·桑等等。可以想见，在马克思到达巴黎时，这个地方为他对社会主义和共产主义的研究提供了最广阔的机会。

然而，当马克思直接面对着“法兰西思潮”并从中汲取灵感的时候，他甚至已经并不仅仅是向法国的先驱者们请教了，毋宁说全部观点已为一种强有力的批判意识所贯彻，毋宁说马克思已经有能力对先驱者们的共产主义观念进行批判性的阐述了。

《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：“自我异化的扬弃跟自我异化走着同一条道路”。^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

① 例如，一般说来属于金钱贵族的机关报并从政府取得津贴的《辩论日报》也发表了欧仁·苏的一些所谓社会主义的庸俗小说。

② 参见马克思：《1844 年经济学哲学手稿》，第 70 页。

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，那么它就决不是与自我异化的过程纯全无关的另一个过程，正像异化的扬弃除开自我异化的世界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（其明显的表现是有产和无产的对立）要求在能动的、内在的关系上被理解为劳动和资本的对立——经济必然性上的“矛盾”，那么，异化的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；换言之，异化的扬弃若从一开始就使自身同与之对立的经济必然性（劳动与资本的对立）分离隔绝，那么它就既没有现实的基础也不表现为现实的必然性。(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已经成就为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彻底消灭私有财产；另一方面，“高度紧张状态的私有财产”本身就构成促使矛盾解决的现实前提。换句话说，劳动和资本的真正对立正是发展到矛盾地步的私有财产，并因而是促使这一矛盾得到解决的高度紧张状态的私有财产。^①在这个意义上，前面的那个命题可以改写为这样的形式：私有财产的消灭跟私有财产的发展走着同一条道路。

关于第一点。马克思在反对“异化世界”与“本真世界”的抽象对立的同时，反对对异化世界的抽象否定。这一点不仅使马克思诉诸过程的理解——异化和异化的扬弃是同一个过程，而且使马克思有可能对异化劳动的历史意义作出充分的估计。甚至在《手稿》的一开头，马克思的提问就

^① 参见马克思：《1844年经济学哲学手稿》，第70页。

显示出这种卓越的理解：“把人类的最大部分归结为抽象劳动，这在人类发展中具有什么意义”？^①一般说来，马克思的这种提问方式，便与抽象地否定异化世界或仅依“最高直观”判定其为“例外”的立场不同，因为它至少在理解的可能性上，要求使关于现存世界的批判的否定和实证的肯定联系起来。这一点在马克思后来的思想中得到了更加明确、更加深入的表现。例如，在对资本主义现实的最彻底、最无情的批判中，马克思一再指证“资产阶级在历史上曾经起过非常革命的作用”，指证“资本的文明的一面”——亦即“作为孜孜不倦地追求财富的一般形式的欲望，驱使劳动超过自己自然需要的界限，来为发展丰富的个性创造出物质要素，……”^②如此等等。

关于第二点。如果说在马克思那里，自我异化乃从根本上接触到经济必然性上的矛盾，那么，自我异化的扬弃便从开端上与这种经济必然性相联系，与劳动和资本之发展为矛盾的对立相联系；虽则这种对立乃至“经济必然性”本身在原则上是与“异化的扬弃”相反对的，但它却构成这种扬弃之现实可能性的前提，并因而也成为现实地理解这种扬弃的基础。（正是在这里，共产主义的概念或学说便同经济现实的理解或分析联系起来——同政治经济学联系起来；或者，在某种意义上，共产主义学说乃直接成为政治经济学批判的结果。）在《手稿》中得到初步表现的这个方向，恩格斯在后来给予了明确的概括：资产阶级经济学家，“至多只研究了劳动产品在工人和生产资料所有者之间分配的数量比例。另一些人，即社会主义者，则发现这种分配不公平，并寻求乌托邦的手段来消除这种不公平现象。这两种人都为既有的经济范畴所束缚。”而马克思的意

① 参见马克思：《1844年经济学哲学手稿》，第12页。

② 参见《马克思恩格斯选集》，第1卷，第253页；《马克思恩格斯全集》，第46卷（上），第108—109、287页。

见“是和所有他的前人直接对立的。……这里的问题不是在于要简单地确认一种经济事实，也不是在于这种事实与永恒公平和真正道德相冲突，而是在于这样一种事实，这种事实必定要使全部经济学发生革命，并且把理解全部资本主义生产的钥匙交给那个知道怎样使用它的人。”^①

关于第三点。既然自我异化在经济必然性方面特别地表现为劳动和资本的对立、表现为私有财产本身的运动，既然异化的扬弃在其现实的可能性上与私有财产之“发达的运动”相联系、其开端表现为“高度紧张状态的私有财产”，那么，私有财产在异化的扬弃中其消极意义的否定同时便揭示出它的积极意义；换句话说，私有财产并不仅仅是人的本质的普遍颠倒与伪造，毋宁说它同时也是在异化范围内的人的本质的表露或呈现，从而其发展乃成为上述颠倒之消除的前提条件。因此，私有财产的运动在直接完成人的关系的非人化的同时，也在为这种非人化关系的否定积累着准备因素。（在这个意义上，异化的扬弃并不是私有财产之力量的简单排除，而是在消灭这种力量之异化形式的同时，使之重新成为社会的力量，并为人类所占有。）

《手稿》中有一段话很好地表达了这个重要观点。马克思写道：“如果私有财产从它的异化状态解脱出来，那么私有财产的意义就是本质的对象……对人说来的存在”。^② 这话的意思是说：一方面，私有财产就其在异化状态的范围内直接完成的东西而言，乃是本质的对象对人说来的非存在，亦即本质的对象与人的分离、疏远和对立（对象的丧失和为对象所奴役）；但是另一方面，私有财产若从其异化状态中得到解脱，那么它就会具有这样一种意义：作为被扬弃了的私有财产，它是本质的对象对人说来

① 参见《马克思恩格斯选集》，第2卷，第279—281页；并参见《马克思恩格斯全集》，第46卷（上），第4页。

② 马克思：《1844年经济学哲学手稿》，第103页。

的存在，亦即本质的对象与人的一致、协调和统一（对象成为人的本质力量的表现、肯定与确证）。因此，私有财产的意义，正像马克思在异化劳动的直接性上给予批判的否定表达一样，马克思在异化劳动的扬弃从而在被扬弃了的私有财产中给予批判的肯定表达。

不了解这一点，不能在这样的高度上掌握私有财产的意义，既是国民经済学的首要，又是空想社会主义的致命伤。在国民经済学家那里无批判地肯定的东西，在空想社会主义者那里只是得到了它的抽象的否定；在前者那里不成为问题的东西，在后者那里只是成为抽象的问题或者抽象地成为问题，因而实际上乃是抽象地排除问题。关于这样的理论结局，恩格斯十分简明地指出：无论是国民经済学家还是空想社会主义者，“这两种人都为既有的经济范畴所束缚”。^①不言而喻，如果说在理论上二者都无能脱出既有的经济范畴，那么这一点也同时表明，他们在实际上都无能真正超出私有财产的眼界。

在上一节中，关于国民经済学的这种局限性已经作了较详细的讨论。为什么空想社会主义者也脱不出恩格斯所指证的那种理论命运呢？因为在他们那里，只是把既有的经济事实同“永恒公平”、“真正道德”等等对置起来；而在这种对立中，既没有真正理解（甚至根本没有触动）私有财产的本质，也没有从根本上对这种本质加以批判，因而一方面是对私有财产的抽象否定，另一方面是在这种空洞的否定中无力真正排除私有财产观念的影响。这种情形十分类似于马克思后来所谈到的费尔巴哈：对于基督教德意志世界来说，费尔巴哈决不是一个对之姑息留情的人，但其理论结局又如何呢？作为德国社会主义的先驱者和最初的精神领袖，他理应是一个革命的批判家，然而他最终却只是表明自己“承认现存的东西同时又不

^① 《马克思恩格斯选集》，第2卷，第279页。

解现存的东西——这也是费尔巴哈和我们的敌人的共同之点”。^①

蒲鲁东也许是一个极好的例证，可以从中看出当时最有影响的社会主义者在极端否定私有财产之恶果的同时，如何受到私有财产本身的蛊惑和蒙蔽；这个例证同样可以用来表明，当马克思在理论上直接深入于共产主义学说的时候，他的批判意识已经达到了这样一种自觉的认识，即：真正现实地、彻底地否定私有财产这一立场，并没有在当时的社会主义和共产主义者那里得到最终的完成，毋宁说他们的观念还只是从各种特殊性上要求废除私有财产。

在《手稿》就国民经济学的二律背反提问的时候，马克思的第二个问题便是：“改良主义者或者为了改善劳动者阶级的处境而希望提高工资，或者（像蒲鲁东那样）把工资的平等化看作社会革命的目的，——这些人 en détail [具体地说来] 究竟犯了什么错误？”^② 这个问题的卓越之处不仅在于它是与国民经济学的二律背反本质相关的，因而是与私有财产这一经济必然性本质相关的；而且直接涉及这类典型的社会主义者之否定私有财产的原则立场。换句话说，这里的问题是：他们是在什么意义上、在哪样一种立足点上反对私有财产的？

确实，在思想史中、在科学的发展过程中，有时超越地提出一个新的问题比在旧的规范中解决一打问题都重要得多，而且真正说来，这两种意义甚至是不可比拟的。正像《手稿》向国民经济学决定性地提出了问题一样，它也向社会主义者和共产主义者批判地提出了问题，而且我们不能不承认，这个问题从根本上说来，是同样具有决定意义的。

那么，当蒲鲁东把社会革命的目的特别地理解为“工资的平等化”时，他的错误究竟在什么地方呢？《手稿》似乎没有直接回答这个问题，

① 参见《马克思恩格斯选集》，第1卷，第47页。重点号为笔者所加。

② 马克思：《1844年经济学哲学手稿》，第12页。

但其全部论述却是相当明显的，因而我们不难从中寻绎出确定的答案。第一，关于工资。工资的平等化以承认“工资”为前提；而“工资”又是以国民经济学所确认的状况为前提的，也就是说，以劳动和资本的对立为前提，或者，用我们现在的术语来说，以资本占统治地位的劳动力的买卖为前提，亦即以雇佣劳动为前提。工资，就其本质来说，确证并且表现劳动和资本的这样一种经济学的关系：在劳动的一方，它是其价值或价格〔严格说来，是劳动力的价值或价格〕；在资本的一方，它是吸收活劳动的资本部分，即可变资本。因此，蒲鲁东所要求的“工资的平等化”在承诺“工资”之权力的前提下，仍然是以“小私产”这样一种“普遍的私有财产”为基础的。第二，关于平等。真正说来，平等乃是当代之“作为统治力量的那种异化形式”，这种形式在德国是“自我意识”，在法国则是“平等”，所以马克思说，“平等不过是译成了法语亦即政治语言的德国公式‘自我 = 自我’”。如果我们就其实际内容来看，那么它主要地就是由政治解放所完成、所表现的政治平等。^①因此，所谓工资的平等化又以承认“平等的权利”为前提；而“平等的权利”又是以市民社会的政治学所确认的状况为前提的，也就是说，以孤立的个人以及他们之间的彼此对立为前提，或者，用我们现在的术语来说，以私人利益之间的对立为前提，以私人利益和社会利益之间的对立为前提，亦即以政治关系为前提〔市民社会的政治关系；真正说来，“人类社会”的关系不是政治的，而是社会的〕。因此，蒲鲁东所要求的“工资的平等化”在承诺“平等”之权利的前提下，仍然是以孤立个人的政治关系这样一种政治“异化形式”为基础的。要言之，蒲鲁东的社会革命的目的，在经济方面不是要求消灭工资，

^① 参见马克思：《1844年经济学哲学手稿》，第92—93页。关于政治平等与“自我意识”原则的同一性质，还可参见《神圣家族》的类似说法（见《马克思恩格斯全集》，第2卷，第48页）。

而是要求合理的工资关系；正像它在政治方面不是要求消灭政治“平等”，而是要求合理的权利关系一样。

在《神圣家族》中，有关于蒲鲁东的更加详细的讨论，而这些讨论又足以使我们前面的分析得到更加明确的印证。虽则在实践着的党派的意义，马克思和恩格斯这部公开发表的著作必须阐说并推重蒲鲁东的学说的某种重大意义，但他们在理论上绝对是有原则的。如果说马克思在《手稿》中已经初步地表述了这一原则，那么《神圣家族》可说是就这一原则作了更为充分的发挥。

马克思和恩格斯说：蒲鲁东的《什么是财产》在科学上完成了一个划时代的进步，它使政治经济学革命化了，并第一次使之“有可能成为真正的科学”。^①这部著作对于现代政治经济学的意义，正像西哀士的著作（《什么是第三等级》）对于现代政治学的意义一样。以私有制关系作为自然的和合理的关系的政治经济学，不断地和自己的基本前提（即私有制）发生矛盾；而在经济学家们意识到这些矛盾的情况下，他们自己也反对或攻击“表现在某种个别形式中的私有制”，把私有制的某些个别形式斥责为本来合理的事物的伪造者。然而，只是由于蒲鲁东，这种在矛盾中徘徊的不自觉状态才得以结束，“他认真地对待经济关系的合乎人性的外观，并把它和经济关系的违反人性的现实尖锐地对立起来。……因此，蒲鲁东不同于其余的经济学家，他不是把私有制的这种或那种个别形式，而是把整个私有制十分透彻地描述为经济关系的伪造者。”正因为如此，马克思和恩格斯认为，蒲鲁东对作为政治经济学之基础的私有制第一次做出了带有决定性的、严峻而又科学的批判考察。^②

在这样的评论中，是否有某些溢美之词呢？或许是有的。然而第一，

① 重点号为笔者所加。

② 参见《马克思恩格斯全集》，第2卷，第38—40页。

《神圣家族》这样评论并不是没有理由的，除开认识程度上的理由之外，还有论战方面的理由；第二，在这里即便存在某些溢美的成分，这样的成分也仅只涉及判断的程度，而并不涉及判断的性质。

蒲鲁东批判的实质是什么呢？马克思说，《什么是财产》乃是“从政治经济学的观点出发对政治经济学所做的批判”；或者，“从政治经济学观点出发对政治经济学进行批判时所能做的一切，他都已经做了”。^①可见，蒲鲁东学说的基本性质被概括在“从政治经济学观点出发”这样一个判断中。在这里千万不要误解，以为这一判断是牵涉到学科领域或学科范围的——例如，蒲鲁东不是从政治学、历史学或哲学的观点出发，而是从政治经济学的观点出发作出批判的。事实上，所谓“从政治经济学的观点出发”正牵涉到蒲鲁东学说的性质。——因为“政治经济学的一切论断都以私有制为前提”。

但是，这样一来，《神圣家族》对蒲鲁东的判断岂不是矛盾了吗？一方面，蒲鲁东对政治经济学的基础做了严峻而又科学的批判；另一方面，“从政治经济学的观点出发”又意味着其批判的论断本身以私有制为前提。确实，这样的矛盾是存在的，但它并不是《神圣家族》在判断上的矛盾，而是蒲鲁东本人的矛盾。这种矛盾就在于，蒲鲁东仅只用“政治经济学的前提来反驳经济学家”；^②所以，马克思便以恩格斯的《批判大纲》来和蒲鲁东的批判形成对照，^③而这种对照之蕴涵的意义是：蒲鲁东未曾真正超出的政治经济学的前提恰恰已被恩格斯超出了。如果说在这一点上，《手稿》

① 参见《马克思恩格斯全集》，第2卷，第38、40页。重点号为笔者所加。

② 关于蒲鲁东本人的矛盾，马克思后来这样评论说：“蒲鲁东先生彻头彻尾是个小资产阶级的哲学家和经济学家。……这样的小资产者把矛盾加以神化。因为矛盾是它存在的基础。他自己只不过是社会矛盾的体现。他应当在理论中表现出他在实践中的面目，而蒲鲁东先生的功绩就在于他作了法国小资产阶级的科学解释者；……”（《马克思恩格斯选集》，第4卷，第330—331页）。

③ 参见《马克思恩格斯全集》，第2卷，第39页。

的主旨是和《批判大纲》相当一致的，那么在《手稿》中出现的“异化劳动”概念正就是同样超出于“政治经济学观点”而对政治经济学的批判。

因此，“通过对政治经济学，其中包括对蒲鲁东所了解的政治经济学的批判，蒲鲁东的著作被科学地越过了”。然而这一超越之所以可能，正是凭借着“蒲鲁东本人曾经做过的一切”。按照这样的观点，蒲鲁东的批判较之于《批判大纲》所表现出来的缺陷，便是“从历史上说来可以原有的”了，因为“对任何科学的最初的批判必然要拘泥于这个批判所反对的科学本身的种种前提”。^①于是，我们便重新回到并且理解了蒲鲁东的批判的性质和意义：他恢复了人的权利，然而还是“以政治经济学的、因而也是矛盾的形式来恢复的”；换言之，蒲鲁东“以政治经济学的观点对政治经济学所进行的批判，承认人类活动的一切本质规定，但只是在异化、外化的形式中来承认”。例如，他用来反对私有制的所谓“占有”，虽则被宣称是拥有的旧形式的对立物，虽则被宣称为“社会的职能”，但是，“由于他对政治经济学的批判还受着政治经济学的前提的支配，因此，蒲鲁东仍以政治经济学的占有形式来表现实物世界的重新争得。”从根本上来说，“平等占有”仍是“政治经济的观念”，而政治经济的观念乃是实物作为人的存在、作为人对人的社会关系这一事实的异化表现；因此，归根到底，蒲鲁东只是“在政治经济的异化范围内来克服政治经济的异化”。^②

由此可见，当《神圣家族》把蒲鲁东的著作称作是“法国无产阶级的科学宣言”时，^③这一判断在理论上是被严格地限定在一定范围之内的；而这种范围的界限就是“政治经济学的前提”或“政治经济的观念”。然而，同样值得注意的是，这样的界限决不意味着蒲鲁东的批判可以被纯全等同

① 参见《马克思恩格斯全集》，第2卷，第38—39页。

② 参见同上书，第52、61—62页。

③ 参见同上书，第51页。

于国民经济学的观念，因为在此一界限内的批判与非批判是不同的，正像这种批判与超出此一界限的批判是不同的一样。

现在，如果我们重新回到《手稿》的那个著名命题——“自我异化的扬弃跟自我异化走着同一条道路”，那么很显然，“对于蒲鲁东就应该从这个角度来加以批判和承认”。我们之所以要承认他，是因为异化的扬弃总是要以“作为统治力量的那种异化形式为出发点”，而在法国占统治地位并具有世界历史意义的异化形式正是政治“平等”；我们之所以要批判他，是因为他的共产主义本身还只是“从私有财产开始的肯定”（虽则是肯定对人的本质的占有），而不是“真正的、从自己本身开始的肯定”。^①因此，我们在这里可以得出这样一些初步的结论：（1）就理论的根本性质而言，真正彻底的、超出“政治经济的异化范围”的共产主义观念还有待完成。如果说异化的扬弃和自我异化乃是同一个过程，那么在国民经济学家直接承认异化现实的地方，先前的共产主义者则在异化的范围内要求扬弃异化。（2）就理论的反思方面而言，国民经济学所直接表现的自我异化，同先前的共产主义所直接要求的消除异化，乃处于外在的分离和抽象的对立中。作为两极，前者是对异化世界的无限肯定，后者是对异化世界的抽象否定；作为相通的两极，二者同样局限于政治经济的异化范围内。因此，（3）就理论发展的终局而言，国民经济学在内容方面无限肯定的东西，在先前的共产主义那里仅只遭遇到它在纯粹形式方面的否定；换言之，被作为原则而提出来的否定私有财产的要求，仍然是以仅只或多或少改变了形式的私有财产为前提的。在这样的情形下，正像一部分共产主义者表现为向较不发达的私有财产形式的回返一样，另一部分共产主义者则直接声称割断了私有财产同共产主义的任何联系。然而这两方面恰好实际上指示

^① 参见马克思：《1844年经济学哲学手稿》，第92—93页。

着这种共产主义的秘密：前者在内容方面是真实的——它仍然处在私有财产的影响范围之内；后者在形式方面是真实的——它与私有财产处于外在的抽象对立之中。

马克思在《手稿》中所阐述的共产主义概念，既是对上述的共产主义观念的批判，又是真正超出政治经济之异化范围的共产主义理论的初次尝试。

§ 2—2 共产主义观念的诸形态

从上面的讨论中可以看出，马克思所谓“自我异化的扬弃跟自我异化走着同一条道路”具有两方面的含义。第一，这个命题作为描述共产主义观念史的根据，意味着共产主义的观念随着异化世界的对立运动和矛盾冲突而逐渐产生、逐渐形成。第二，这个命题作为被自觉地意识到了的共产主义观念本身的根据，乃意味着先前的共产主义者所不曾理解的东西，意味着对于树立异化和异化扬弃之抽象对立的观念进行本质重要的批判。这两个方面在《手稿》考察共产主义观念的诸形态时，得到了更加充分的表现。

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；然而开始时它仅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概括为以下三种形态。

第一种形态：粗陋的共产主义。这是最初的形式，^①（在这种形式中，共产主义不过是“私有财产关系的普遍化和完成”。从根本上来说，这种

① 这里所谓“最初”，不是就时间而言，而是就理论的逻辑关系而言。同样不言而喻，这种形式方面的区分，并不明确地对应于某个或某些共产主义者的观念：毋宁说在更多的场合，某个共产主义者的观念可以跨越不同的形式，正像这里的某种形式也概括着不同的共产主义者的观念一样。

共产主义所要求的乃是平均化的私有财产，而且正是把平均化的私有财产之完成理解为共产主义本身。)它的动力形式是：“对较富裕的私有财产感到嫉妒和平均欲，以致这种嫉妒和平均欲甚至构成竞争的本质”。不难看出，这种共产主义不仅没有真正脱出私有财产的眼界，而且甚至整个地沉陷于私有财产的关系中。例如，它想用强力抹杀天赋等等；因为在这种粗陋的共产主义看来，生活的唯一目的乃是物质上的直接的占有；既然天赋等等不能作为私有财产由一切人所平均占有，那么它就应当被摧毁。因此，当这种共产主义表现出实物财产对它的强有力的统治时，私有财产关系仍然是整个社会同实物世界的关系。易言之，正像劳动者这个范畴〔在劳动和资本相对立的关系中的“劳动者”〕并没有被扬弃而只是被推广到一切人身上一样，私有财产也没有被扬弃，而只是“从想象的最低限度出发”达到私有财产之平均化的完成。

关于这种共产主义，马克思评论说：它“具有一个确定的、狭隘的尺度。对整个文化和文明的世界的抽象否定，向贫穷的、粗野的和没有欲望的人——这种人不仅没有超越私有财产的水平，甚至从来没有达到私有财产的水平——的违反自然的单纯性的倒退，恰恰说明了私有财产的废除决不是对私有财产的真正占有。”^①这个评论不仅有力地批判了各种具有浪漫主义性质的共产主义，而且很好地表现了马克思据以建立共产主义观念的要点之一：既然自我异化的扬弃和自我异化走着同一条道路，那么异化的扬弃就是“单纯性的倒退”所达不到的；相反，这种扬弃必须在废除私有财产的同时真正占有私有财产的文明成果。粗陋的共产主义是与这种要求完全疏隔的，因为它在要求废除私有财产的尖锐性的外表下面，不过把自己确立为“积极的共同性的私有财产的卑鄙性的一种表现形式”。因此，

^① 参见马克思：《1844年经济学哲学手稿》，第71—72页。

这种共产主义实际上只是把私有财产关系的两个方面以诸多方式提高到想象的普遍性的程度，正像劳动仍是“每个人的本分”一样，资本仍是“整个社会的公认的普遍性和力量”——不过这种关系不再采取直接的国民经济学的形式，而是变成了浪漫主义的共产主义寓言。

第二种形态：政治性质的共产主义和废除国家的、但尚未完成的共产主义。前者是指民主的或专制的共产主义；这种共产主义还根本没有区分政治解放和人类解放，因而还把本身是异化之表现或结果的政治制度——无论是民主的政治制度还是专制的政治制度——理解为共产主义的目的和形式。^① 后者或许是指某种早期的无政府主义；这种共产主义虽则要求废除国家，亦即要求废除政治形式的异化本身，但却仍然处于私有财产的影响之下，也就是说，仍然处于经济生活中人的异化的影响之下。一般说来，这两种形式的共产主义摆脱了粗陋的共产主义的狭隘尺度和寓言式的想象，但仍然局限于“政治经济的异化范围”之中。

因此，马克思写道：“这两种形式的共产主义都已经把自己理解为人向自身的还原或复归，理解为人的自我异化的扬弃；但是由于它还没有弄清楚私有财产的积极的本质，并且还不理解需要的属人的性质，所以它还为私有财产所迷惑和毒化。它诚然已经理解了私有财产这一概念，但是还没有弄清楚它的本质。”^② 说它理解了私有财产这一概念，是指它把私有财

① 关于政治解放和人类解放的区分，《论犹太人问题》有明确的论述。此外，马克思写于《手稿》同一时期的一篇文章相当精辟地讨论了“社会革命”和“政治行为”的完全不同的含义，并且进一步区分了“具有政治精神的社会革命”和“具有社会精神的政治革命”的不同意义。马克思说：“一般的革命……是政治行为。而社会主义不通过革命是不可能实现的。社会主义需要这种政治行为，因为它需要消灭和破坏旧的东西。但是，只要它的组织活动在哪里开始，它的自我目的，即它的精神在哪里显露出来，社会主义也就在哪里抛弃了政治的外壳。”（参见《马克思恩格斯全集》，第1卷，第487—489页）。

② 参见马克思：《1844年经济学哲学手稿》，第73页。

产看作是人的自我异化，看作是人的本质的直接的对方；说它还没有弄清楚私有财产的本质，则是指它在自身同私有财产的对立中，既没有从自己这一方面理解“需要的属人的性质”，又没有从对立的另一方面理解“私有财产的积极的本质”，因而仍然处于私有财产的迷惑和毒化之下。

在这里，“需要的属人的性质”和“私有财产的积极本质”是两个至关重要的提法，也是这类共产主义未能真正掌握的东西。不理解前者，共产主义就势必仍然局限于异化世界的范围之内，局限于为私有财产所歪曲和颠倒的人的本质的范围之内；不理解后者，共产主义就势必停留在与私有财产的抽象对立中，停留在由私有财产的消极本性仅仅看到这种消极性的抽象观念中。因此，这种共产主义在同私有财产的对立中既未真正脱出私有财产的规范，又无能在私有财产本身的运动中发现自身的积极基础；并且正是由于这个缘故，那种还未完成的共产主义就或者从那些同私有财产相对立的个别历史形态中，或者从现存的事物中，或者从运动中抽出并且固定个别环节，来为自己寻找历史的证明。然而，实际上“它的这种作法只是证明，历史运动的绝大部分是同它的论断相矛盾的，而如果说它曾经存在过，那么它的这种过去的存在恰恰驳斥了它以本质自居的奢望。”^①

第三种形态：作为完成了的自然主义和人本主义的共产主义。在这里，马克思陈述了他自己达成的关于共产主义的基本理解：“共产主义是私有财产即人的自我异化的积极的扬弃，因而也是通过人并且为了人而对人的本质的真正占有；因此，它是人向作为社会的人即合乎人的本性的人的自身的复归，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。这种共产主义，作为完成了的自然主义，等于人本主义，而作为完成了的人本主义，等于自然主义；它是人和自然界之间、人和人之间的

^① 参见马克思：《1844年经济学哲学手稿》，第73—74页。

矛盾的真正解决，是存在和本质、对象化和自我确立、自由和必然、个体和类之间的抗争的真正解决。它是历史之谜的解答，而且它知道它就是这种解答。”^①

这段话对于理解马克思的共产主义观念——无论是1844年的观念，还是后来以马克思的名字命名的共产主义学说——乃是本质重要的；而那种从中仅仅发现了某些可以归入人道主义的东西、并且立即使之整个地归入这一传统的理解，无论如何是根本不够的。至于另一种与之相反的看法——似乎《手稿》的这一论述除去旧哲学的影响而外并没有任何真正重要的关于共产主义的新观念——则是同样不够的，甚至是更加肤浅的。

马克思的上述论断至少具有以下三层意思：

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。如果说我们在马克思《德法年鉴》时期的作品中已经见到这一思想之端倪的话，那么这一高度——人类社会或社会化了的人类——正是《手稿》的共产主义观念据以成立的高度。而且我们不能不承认，这一理论高度乃是马克思的共产主义学说在任何时候都不曾降低过的高度，也是马克思的理论之卓越地特立于诸多共产主义派别之上的根本所在；如果以为马克思的共产主义学说是现实的和科学的、因而就必定从这种高度上跌落下来，那么毫无疑问，这种观点即便不是最错误的观点，也必定是再糊涂不过的观点了。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”。马克思在什么时候丢弃过共产主义作为人类解放、作为人的社会解放这一立场呢？当马克思后来说，无产阶级只有解放全人类，才能最后解

^① 参见马克思：《1844年经济学哲学手稿》，第73页。

放无产阶级自己时，这一说法难道不正是上述立场之合乎逻辑的结果吗？另一方面，《手稿》在把共产主义理解为人类解放的同时，它之超出于空想主义的理论特征也已经开始得到了某种重要的表现：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；不只是单纯的复归，而且是这样一种复归——它是“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“自我异化的扬弃和自我异化走着同一条道路”的一层意义相同：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，它是前一阶段的发展并与之对立的表现。因此，这两个命题是同样意味着现实的共产主义观念的萌芽，意味着异化世界与共产主义观念之抽象对立的瓦解，意味着共产主义者要求并且能够从它实际产生的现实世界中汲取力量并且藉这种力量以推翻这个异化的世界。

第二，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，意味着人的社会或社会的人的新的确立，因而这就是历史的新开端或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，是异化世界之一切对立与抗争的真正解决。这里所谓的“矛盾”与“抗争”是同一种意思，即以抽象的分裂、敌视为前提的对立。因此，马克思关于“自然主义 = 人本主义”的说法，无非意味着人和自然界的统一、意味着人和自然之和谐一致的发展；而且，如果说实物是为人的存在，是人为他人的定在，那么，人和自然的和谐一致的发展，同时也就意味着人与人的统一，意味着人们之间相互关系的和谐一致的发展。在这里，如果有人以为马克思的共产主义概念是在一般地取消“矛盾”，因而不可避免地重新沦为乌托邦的话，那么，这种看法无非表明，他在把抽象的“矛盾”神化的同时，如

何超不出市民社会的狭隘眼界，超不出现存的异化世界之对立与矛盾的范围。例如，某些“经济唯物主义者”对于经济必然性的崇拜（抽象理解）就是如此。他们根本不了解：经济必然性的外在的支配或绝对的统治是以主体的物质生活和精神生活的巨大分裂和对立为前提的（起源于体力劳动和脑力劳动的分工及其发展着的对立）；而且这种支配或统治只有在主体的生产生活不是作为目的，而是作为生存手段的时候，才是可能的。正像“个性的劳动”成为“自主活动”而“不再表现为劳动”^①一样，当“物质的生活关系”消除了外在的强制和统治，它就不再单纯地表现为“经济必然性”，而且同时直接成为“自由自觉的”生活关系（人类社会）。^②

第三，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——它的经验的存在的诞生活动”；后者是就历史的主体意识而言的：共产主义“对于共产主义者的能思维的意识说来，又是它的生成的被理解和被认识的运动”。^③进而言之，这二者并不是分离隔绝的，正像共产主义者的“自我意识”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”只有通过共产主义者的“自我意识”才真正成就为“历史之谜的解答”；它们毋宁说正是同一个过程。只此一端便可大致表明，在解释马克思的共产主义学说时，仅只诉诸“批判的”共产主义意识，或仅只诉诸与人无涉而“自行造成的”历史，乃是何等错误

① 参见《马克思恩格斯全集》，第46卷，（上），第287页。

② 关于这一点，恩格斯说得再清楚不过了：“生存斗争停止了。于是，人才在一定的意义上最终地脱离了动物界，从动物的生存条件进入真正人的生存条件。人们周围的、至今统治着人们的生活条件，现在却受到人们的支配和控制，人们第一次成为自然界的自觉的和真正的主人，因为他们已经成为自己的社会结合的主人了。……只是从这时起，人们才完全自觉地自己创造自己的历史；……这是人类从必然王国进入自由王国的飞跃”。（《马克思恩格斯选集》，第3卷，第441页。）

③ 参见马克思：《1844年经济学哲学手稿》，第73页。

的观点。马克思甚至在 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”：^①它参与并把捉住市民社会的前提，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，从而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。在这里得到进一步表现的，乃是《德法年鉴》时期的观点——物质力量只能用物质力量来摧毁；但是理论一经掌握群众，也会变成物质力量——的合乎逻辑的发展。

从上面的讨论中我们大致可以看出，马克思在《手稿》中对自己的共产主义立场的正面陈述，是与他先前的共产主义观念的批判密切地联系在一起，而这两个方面乃同时表现一种新的共产主义学说的萌芽。关于这种初拟的学说的性质可以进一步讨论如下：

(1) 由于它设定自身同市民社会的经济现实相联系，所以这种共产主义学说便表现为政治经济学批判的必要性；或者换句话说，正像这种共产主义学说要求对政治经济学进行批判一样，马克思的政治经济学批判直接要求成为共产主义。如果说我们在《手稿》中见着了自我异化和自我异化之扬弃的必然联系，那么，当马克思以“异化劳动”概念来表示国民经济学理论前提以及构成此一前提之现实的基础时，所谓自我异化的积极扬弃就直接显示出并且意味着对于上述理论前提及其现实基础的批判——共产主义的批判。因此，这种共产主义便向自身提出了一种科学的要求，而这种科学要求的取向乃批判地指向政治经济学。

如果说共产主义乃是人的自我异化的积极扬弃，而人的自我异化在当下的社会中首先而且特别地表现为私有财产，那么，我们就“不难看到这样一种必然性，即整个革命运动在私有财产的运动中，亦即在经济中，既

^① 参见马克思：《1844 年经济学哲学手稿》，第 85 页。

为自己找到经验的基础，也为自己找到理论的基础。”^①然而，这样一种观点的取得，只有在瓦解了共产主义与异化世界的抽象对立之后才是可能的，而且只有在对政治经济学的批判意识中才是可能的。若无上述抽象对立的瓦解，则共产主义毋宁只是与私有财产绝无关碍的东西，毋宁是在私有财产之运动的纯全彼岸的东西；若无上述的批判意识，则共产主义甚至不成其为共产主义，毋宁说它只是整个地沉陷于私有财产之中，毋宁说它在私有财产的运动中只是无限地肯定私有财产本身，而决不可能把它理解为“整个革命运动”的基础。

由此可见，马克思对政治经济学的批判意识是与他之消除共产主义和异化世界的抽象对立联系在一起的。离开了前者，马克思就只能是一个国民经济学家，而不能是一个共产主义者；离开了后者，马克思就只能是一个共产主义的空想家或乌托邦主义的批判家，而不能成就为共产主义之现实的、科学理论的制订者。因此，马克思在对私有财产之理论表现——国民经济学的实证-肯定的理解中，包含着对它的批判-否定的理解，或者反过来说也一样；因为在马克思看来，私有财产在其本身的运动中，也正是在肯定自身的同时，发展着对其自身的否定——对其自身存在之根据的否定。

因此，就现实的一面而言，共产主义作为与私有财产相对立的表现，只有通过私有财产的发达的运动，只有通过高度紧张状态的私有财产，只有通过这种私有财产所发展起来的种种对立的尖锐化，才是现实地可能的；否则便只有“对整个文化和文明世界的抽象否定”，只是向贫穷的、粗野的和没有欲望的人的“违反自然的单纯性的倒退”，而这一切不过意味着“私有财产的废除决不是对私有财产的真正占有”。是的，在马克思

^① 马克思：《1844年经济学哲学手稿》，第74页。

看来，必须真正占有私有财产；但是，这种真正占有乃是对人的本质力量的占有，因而它不是在私有财产的直接性中、而毋宁是在被扬弃了的私有财产中才能完成的占有。如果说自我异化的扬弃和自我异化走着同一条道路，那么很显然，没有自我异化的运动，就不可能有这种异化的积极扬弃；正像没有自我异化的扬弃，自我异化对于属人的本质的意义就不可能得到真正的表现和完成一样。

同样，就理论的一面而言，共产主义学说作为与市民社会的科学相对立的理论表现，只有通过这种科学的全部发展，特别是只有通过不仅以私有财产为对象，而且以私有财产为原则的国民经济学，只有通过这门科学所发展起来的种种理论对立的尖锐化，才产生出共产主义作为一种真正科学的现实的可能性；否则的话，共产主义就只能满足于《伊加利亚旅行记》之类的“现成的制度”，满足于从那些“同私有财产相对立的个别历史形态中为自己寻找历史的证明”，而这一切又意味着离开（从而也不理解）私有财产的现实运动、通过纯粹的想象来虚构它同现存世界的抽象对立。与此相反，在马克思看来，既然共产主义乃是在私有财产的运动中找到自己的经验基础和理论基础，那么，正像它的经验的出发点从私有财产之高度紧张的矛盾开始一样，它的理论的出发点从国民经济学之尖锐对立的二律背反开始。共产主义是现存的东西的对立面，但共产主义作为科学的要求就须通过现存的东西以确证自己的对立面。^①既然共产主义赖以出发的现实前提或基础在于“市民社会”（无论在这个词的哪一种意义上），既然市民社会的解剖必须从政治经济学中去寻求，那么很显然，作为科学理论的共产主义只有通过政治经济学才是可能的。如果说“自我异化的扬弃和自我异化走着同一条道路”这个原理同样适用于理论进程，那么，没

^① 关于现存的东西确证自己的对立面以及这种确证的方式，马克思在谈到“利息的降低”时有所涉及，可参见《1844年经济学哲学手稿》，第96页。

有国民经济学，就不可能有对它的共产主义批判；正像没有这一批判，政治经济学对于共产主义学说的科学意义就不可能得到真正的表现和完成一样。

关于马克思的政治经济学批判和共产主义学说的同一性，可以从马克思后来的无数著作中、特别是从《资本论》中得到更加明确的印证。恩格斯曾经说过，德国无产阶级政党的“全部理论内容是从研究政治经济学产生的，它一出现，科学的、独立的、德国的经济学也就产生了。”^①诚然，它的实际完成是较为晚近的事情；但是，《手稿》难道不正是这一产生过程之显而易见的开端吗？

(2) 由于《手稿》的共产主义设定自身同“人类解放”这一目的相联系，所以这种共产主义便表现为理解人的类本质的哲学的必要性；或者换句话说，正像这种共产主义诉诸以人的社会性为原理的哲学一样，马克思的哲学立足点也直接要求成为共产主义的立足点。一般说来，在这种哲学与共产主义的同一性方面，马克思是和费尔巴哈一致的；至少在《手稿》中明显地得到强调的，仍然是这种广泛的一致性。

首先是现实的人的概念。在《德法年鉴》上得到表现的基本立场是：人的根本就是人本身；德国理论是从坚决彻底废除宗教出发的，而对宗教的批判最后被归结为这样一个学说——“人是人的最高本质”；这个学说在表现德国理论的彻底性的同时，也归结为这样一条绝对命令，即“必须推翻那些使人成为受屈辱、被奴役、被遗弃和被蔑视的东西的一切关系”。^②不难看出，所有这些基本观点仍是《手稿》的一般前提。如果说宗教的批判由于费尔巴哈而被归结为“人是人的最高本质”这一命题，那么，《手稿》在陈述共产主义的原理时依据的乃是本质相同的命题——亦

① 参见《马克思恩格斯选集》，第2卷，第116页。

② 参见同上书，第1卷，第9页。

即“通过人并且为了人而对人的本质的真正占有”。在这里真正重要的是“人的本质”，无论它被称之为“类本质”还是“最高本质”。

人的本质是社会，是“人类社会”或“共同体社会”；而人类社会或社会的人类就直接意味着社会主义——无论是费尔巴哈还是马克思，当时都是这样来理解和谈论问题的。正如我们在前面已经提到过的那样，市民社会的原则是利己主义，因而真正说来是反社会的，或者可以说是非社会的社会；而人类社会的原则便是共产主义，因而是真正的人的社会或人的真正的社会，是“人的实质”和“人的真正的共同体”。马克思之一般地赞同费尔巴哈的基本立场，可以从《手稿》的下面这段话中明确见到，马克思说，费尔巴哈“为真正的唯物主义和现实的科学奠定了基础，因为费尔巴哈把‘人与人之间的’社会关系也当作理论的基本原则”。^①不消说，这里所谓的“社会关系”，乃指人类社会的人的关系、合乎人的本性的人的关系，亦即真正的共同体关系。

马克思和费尔巴哈的社会概念同共产主义或社会主义的直接联系，可以在1844年8月马克思致费尔巴哈的一封信中得到更贴近的证实。在这封信中，马克思盛赞费尔巴哈为共产主义者即将以自己的方式提出并加以阐述的社会主义提供了哲学的基础：“我能有机会表示我对您的极崇高的敬意和爱戴（请允许我用这个字眼），我感到很高兴。您的两部著作《未来哲学》和《信仰的本质》，尽管篇幅不大，但它们的意义，却无论如何要超过目前德国的全部著作。在这些著作中，您（我不知道是否有意地）给社会主义提供了哲学基础，而共产主义者也就立刻这样理解了您的著作。建立在人们现实差别基础上的人与人的统一，从抽象的天上下降到现实的地上的人类概念，——如果不是社会的概念，那是什么呢！”^②

① 参见马克思：《1844年经济学哲学手稿》，第111页。

② 《马克思恩格斯全集》，第27卷，第450页。

由此可见，在这个意义上把社会理解为人的本质，就意味着人按其本性来说是以共产主义为原则的。所以马克思在《手稿》中把“作为社会的人”直接等同于“合乎人的本性的人”。^①私有财产所代表的不是合乎人的本性的人，而是人的自我异化；因而是人的非社会化，是人之丧失自己的社会本质或与这种本质的分离与疏远。正像马克思在写于《手稿》同一时期的一篇文章中所说的那样，工人自己的劳动迫使他离开的那个共同体（即真正的人类社会）就是生活本身，而人的实质也就是人的真正的共同体。人类解放之所以是“社会革命”，而社会革命之所以采取“整体观点”（即真正社会的观点），是因为社会革命乃是人对非人生活的抗议，是人对其社会本质或共同体生活之丧失的抗议。社会革命“是从各个真正的个人的观点出发的，那个离开了个人就会引起他反抗的共同体才是人的真正的共同体，是人的实质。”^②

因此，在大多数场合，马克思在《手稿》中所使用的“社会”一词，乃指“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本主义”，^③这里的“社会”正是指人类社会，因而同共产主义的概念——作为完成了的自然主义，等于人本主义；作为完成了的人本主义，等于自然主义——相一致、相重合。正是在这样的意义上，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“自然界对人说来才成为人”；换言之，自然界的属人的本质只有对社会的人来说

① 参见马克思：《1844年经济学哲学手稿》，第73页。

② 参见《马克思恩格斯全集》，第1卷，第487—488页。

③ 参见马克思：《1844年经济学哲学手稿》，第75页。

才是存在着的。就这一本质的异化而言，私有财产是人的自我异化，因而既是从人那里把自然界异化出去，又是把类（类的生活：人本身、他自己的活动机能和生命活动）从人那里异化出去。最后，就人向这一本质的复归而言，共产主义是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”；只有在真正社会的条件下，人才以一种全面的方式，“作为一个完整的人，把自己的全面的本质据为己有”。^①

不难看出，在这里，费尔巴哈的批判的社会概念是一般地被当做前提来使用的；而且也正是由于这个缘故，马克思给予费尔巴哈以一种为社会主义奠定了哲学基础的极高评价。当马克思区分“社会的人”和“非社会的人”时，当马克思说，“主观主义和客观主义，唯灵主义和唯物主义，能动和受动，只是在社会状态中才失去它们彼此间的对立，并从而失去它们作为这样的对立物的存在”^②时，马克思心目中的社会概念，作为共产主义或社会主义的原则，作为社会-政治的批判原则，正是由费尔巴哈提示出来并为之奠定理论基础的。

然而，正如我们在前面已经特别地讨论过的那样，在这种较为一般的意义之外，马克思和费尔巴哈的差别已经在对象性的反思形式方面得到了表现，并且尤其在《手稿》中得到了进一步的发展——《手稿》之离开明确地意识到这种差别并把它批判地表述出来，实在只有一步之遥了。这一差别的要点在于：是“活动”原则的实际消除，还是这一原则的真正介入。费尔巴哈的社会概念，虽则在一定的范围内是批判的，但是纯全借助于哲学直观而建立起来的原理本身却使这种批判意义受到了限制。一方面是人与人之间的直观的对象性，在这种对象性之中，个人、类，以及类的

① 参见马克思：《1844年经济学哲学手稿》，第49、75、77页。

② 参见同上书，第79、80页。重点号为笔者所加。

本质等等都是现成的、直接被设定的，因而是一成不变的；个人与个人之间的关系、个体与类之间的关系，至多也只是得到了直观的表现。另一方面是“共同体社会”与“市民社会”的分离隔绝，是二者之间的抽象对立。尽管共同体社会这一概念在原则上反对现存的异化世界，尽管人的真正的社会本质在原则上反对人的异化的存在，但是由于对立的两极始终是分隔到无限遥远的，是借助于直观原则不可能真正克服的，所以本质世界就永远处于存在世界的彼岸，就像人类社会之停留于市民社会的纯粹彼岸一样；这样一来，费尔巴哈的共产主义就既不可能把异化的世界本身真正理解为新世界的现实的前提或基础，也不可能实质地要求把异化世界发展起来的力量据为己有，以便从这个本身对立的世界中引导出矛盾、引导出使对立得到解决的实际力量。

(3) 由于“活动原则”^①的真正介入，《手稿》中的共产主义概念正在到处越出费尔巴哈的界限。

首先，对于马克思来说，“社会”同个人、个人生活和类的生活之间的抽象对立，已经作为重要的问题被明确地提了出来。虽说《手稿》只是十分简单地涉及问题，而问题的解答也欠完善，但是无论如何，这一问题的提出，对于马克思之超越费尔巴哈，对于马克思之行将到来的理论变革，乃具有至关重要的意义。马克思写道：“首先应当避免重新把‘社会’作为抽象物同个人对立起来。个人是社会的存在物。因此，他的生活表现——即使它不直接采取集体的、同其他人共同完成的生活表现这种形式——是社会生活的表现和确证。人的个人生活和类的生活并不是各不相同的，尽管个人生活的存在方式必然是类的生活的较为特殊的表现或者较为普遍的表现，而类的生活必然是较为特殊的个人生活或者较为普遍的个

① 我们将在下一节中专门讨论《手稿》所阐发的“活动原则”及其概念形式。

人生活”。^①不难看出，马克思在这里所要强调的东西是：个人是社会的存在物，正像个人的生活表现是社会生活的表现和确证一样；个人生活的存在方式是类的生活的这样或那样的表现，正像类的生活是这样或那样的个人生活一样。因此，必然的结论是，二者之间的分离隔绝和抽象对立是没有根据的。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。关于这种说法的证据，可以从我们前面的叙述中找到许多，这里就不再赘述了。需要强调的一点是：马克思的这一观点正预约着某种理论上的巨大调整与扩充。例如，关于“社会”概念，就像马克思在《黑格尔法哲学批判导言》中把无产阶级称作“非市民社会阶级的市民社会阶级”^②一样，在消除了“共同体社会”和“市民社会”的抽象对立以后，二者正应当被囊括在同一个“社会”概念中，而其间的原则差别则以“社会形态”等等标识之。

其次，对于马克思来说，既然共产主义（自我异化的扬弃）和现存世界（异化世界）之间的抽象对立应当加以消除，那么说明共产主义和现存世界的关系就是重要的了。而且，既然现实性被了解为感性——一切科学都应当从感性出发，既然“物质的、直接感性的私有财产，是异化了的人的生活的物质的、感性的表现”，那么，说明共产主义和私有财产的关系就尤其重要了。因此，就异化的世界而言，一方面是“现实生活的异化”——经济的异化；另一方面是“发生在人内心深处的意识领域中”的异化——宗教等等的异化。由于私有财产的运动是“以往全部生产的运动

① 参见马克思：《1844年经济学哲学手稿》，第76页。

② 参见《马克思恩格斯选集》，第1卷，第14页。

的感性表现”，所以是“人的实现或现实”^①；由于宗教、家庭、国家、法、道德、艺术等等“不过是生产的一些特殊的形态”，所以它们“受生产的普遍规律的支配”。因此，就异化的扬弃而言，它包括两个方面——在扬弃现实生活的异化的同时，扬弃意识领域中的异化；而“私有财产的积极的扬弃，作为人的生活的确立，是一切异化的积极的扬弃，从而是人从宗教、家庭、国家等等向自己的合乎人的本性的存在亦即社会的存在的复归。”因此，就共产主义的学说而言，它就要求在私有财产的运动中，亦即是说在经济中，既为整个革命运动找到经验的基础，也为其找到理论的基础。^②所有这些观点，难道不正是可以称之为唯物主义历史观的胚胎形式吗？如果说，后来德国无产阶级政党的根本理论是科学的共产主义，那么正像恩格斯所说的，它的全部理论内容“是从研究政治经济学产生的”，而科学的、独立的、德国的经济学“本质上是建立在唯物主义历史观的基础上的”。^③如果说，《手稿》毕竟尚未在统一的基础上完成此一高度的变革与综合，那么，难道说《手稿》的全部内容不就是一种变革与综合之本质重要的酝酿与生成吗？

最后，对于马克思来说，共产主义借助于对象性的原理而要求社会解放的两个条件：第一，就客体方面而言，一切对象对人说来成为他自己本质力量的实现，成为他自身的对象化，成为确证和实现他的个性的对象；也就是说，对象成为他本身。第二，从主体方面来看，是“人的感觉”和“感觉的人类性”的形成，是“使人之感觉变成人的感觉”，亦即创造出“与人的本质和自然本质的全部丰富性相适应的人的感觉”。这两个方面，只有在“社会”（人类社会）的状况下才是可能的；因为只有私有财产的废

① 参见马克思：《1844年经济学哲学手稿》，第74页。

② 同上。

③ 参见《马克思恩格斯选集》，第2卷，第116—117页。

除，才意味着一切属人的感觉和特性的彻底解放，意味着主观方面的感觉和客观方面的特性都变成了人的，“眼睛变成了人的眼睛，正像眼睛的对象变成了通过人并为了人而创造的社会的、属人的对象一样。”因此，人类社会所确认的对象性便具有这样一种共产主义（人本主义 = 自然主义）的意义：“只有当物以合乎人的本性的方式跟人发生关系时，我才能在实践中以合乎人的本性的态度对待物。”^①但是，对于马克思来说特别重要的是：正像属人的对象和人的感觉并不是现成的、在“实体性”的意义上是自然的和永恒的东西一样，所谓“社会”也并不是在哲学直观中被直接设定和直接断言的东西。主体的、属人的感性的丰富性，只是由于属人的本质（对象、人化了的自然界）的客观地展开的丰富性，才“或者发展起来，或者产生出来”。因此，如果说，人的感觉应当被理解为全部历史的产物，那么，与这种感觉相应的对象的存在，作为人化了的自然界，也同样是全部历史的产物——而且不消说，这是同一个世界史的产物。既然如此，表现属人的对象和人的感觉之统一的“社会”概念——以社会主义为原则的“人类社会”——就必是超出于“最高直观”而为活动原则、历史原则所贯彻的：共产主义是一个“运动”，^②是最近将来的“必然的形式和能动的原则”；社会的性质是“整个运动的普遍的性质”，但这种性质并不是柏拉图式的“空虚理想”，因为“正像社会本身创造着作为人的人一样，人也创造着社会”。^③显而易见，在这里开始越出哲学直观所设定的“人类社会”的直接性，从而开始瓦解抽象的“空虚理想”及其与现存世界之抽

① 参见马克思：《1844年经济学哲学手稿》，第78—79页，包括第78页注①。

② 关于这一说法还可参见《德意志意识形态》：“共产主义对我们说来不是应当确立的状况，不是现实应当与之适应的理想。我们所称为共产主义的是那种消灭现存状况的现实的运动。这个运动的条件是由现有的前提产生的”。（《马克思恩格斯选集》，第1卷，第40页。）

③ 参见马克思：《1844年经济学哲学手稿》，第75、85页。

象对立的决定性因素，正是“活动原则”的实际介入。

同样是由于这一原则开始积极地起作用，所以马克思不只诉诸共产主义思想，而且特别地诉诸“现实的共产主义的行动”；有了前者，便足以扬弃私有财产思想；但是只有通过后者，才可能消灭现实的私有财产。“历史会带来这种共产主义的行动，而我们在思想中已经认识到的那个正在进行自我扬弃的运动，则实际上将经历一个极其艰巨而漫长的过程。”^①于是，在这里便产生了这样的问题：对于马克思的共产主义思想具有如此重要的意义、并使之从根本上超出先前的共产主义观念的哲学原则——开始消除抽象对立并使社会目的得以现实化和具体化的“活动原则”，究竟是怎样的？其性质又当如何理解？

§3 哲学：“对象性活动”原则。劳动

《巴黎手稿》在哲学上的重要性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。因此，在初步讨论了马克思的异化劳动学说和共产主义学说之后，我们正须立即转入哲学——它不仅与前述的两个学说处于不可分割的联系中，而且在某种意义上乃构成它们在理论构架上的前提和世界观方面的基础。而我们之所以把哲学原则放到这一章的最后来讨论，一方面是为了进一步说明马克思的理论与旧形式的异化学说存在着某种重要差别——他力图实际地消解关于“类本质”的形而上学观念（“公设”）；另一方面是由于哲学主题上的这一讨论，最为直接、最为切近地联系着作为“新世界观”之萌芽的主导原则（《关于费尔巴哈的提纲》——“实践批判活动”）。

^① 马克思：《1844年经济学哲学手稿》，第93页。

§ 3—1 “对象性活动”概念的初步意义

一般说来,《手稿》在明确的哲学立场上仍以费尔巴哈为基础,因而是对“感性-对象性”原则的坚决承诺。和费尔巴哈相一致,马克思把人的感觉、情欲等等不只理解为“狭义的人类学的规定”,而且把它们看作是“对本质(自然界)的真正本体论的肯定”。^①正如我们前面已经指证过的那样,此一理解的根本就是把现实性确认为感性对象性:“说一个东西是感性的,亦即现实的,这就等于说,它是感觉之对象,是感性的对象,亦即在自己之外有着感性的对象,有着自己的感性之对象”。^②按照费尔巴哈的立场,哲学只有从存在物开始才能成为科学;既然实在的存在就是感性的存在,所以马克思断言,“感性(参见费尔巴哈)必须是一切科学的基础”。^③

另一方面,亦如我们已经讨论过的那样,对于感性的唯物主义承诺,也就是对于在主体之外的对象的承诺,因而是对于主体之受动性的承诺。既然现实的主体乃是感性的,那么作为现实主体的人,就应当首先被了解为受动的:“是感性的,也就等于说,是受动的”;或者,“作为自然的,有形体的、感性的、对象性的存在物,人和动植物一样,是受动的〔Leidend〕、受制约的和受限制的存在物,也就是说,他的情欲对象是作为不依赖于他的对象而在他之外存在着的”。因此,“人作为对象性的、感性的存在物,是一个受动的存在物”。^④如此等等。

在关于感性对象性的进一步理解方面,马克思把费尔巴哈所谓“人没

① 参见马克思:《1844年经济学哲学手稿》,第103页。

② 同上书,第122页。

③ 同上书,第81页。接下来的两句话是:“科学只有从感性的意识和感性的需要这两种形式的感性出发,因而,只有从自然界出发,它才是真正的科学”。

④ 参见同上书,第120—122页。

有对象，便是无”这一命题，表述为“非对象的存在物是一种〔根本不可能有的〕怪物〔Unwesen〕”。（这句话在《马克思恩格斯全集》第42卷中译作：“非对象性的存在物是非存在物”——第168页）既然现实的人作为感性对象性的存在，以感性的对象、感性的自然界为对象，所以他本身就是感性的对象、感性的自然界。^①而这一立场与相反见解之明确的界限就在于：非对象的存在物没有对象，因而它只能是一个唯一的存在者——不是另一个存在物之对象的存在物，恰恰是以不存在任何一个对象性的存在物为前提的。但是，既然现实性被了解为感性对象性，那么很显然，这种非感性对象性的存在物就不是现实的东西，毋宁说是完全虚假的、妄作的东西，是“思想出来的”、“虚构出来的”、“抽象之产物”。^②

此外，在关系到主体与对象的必然关系方面，马克思也和费尔巴哈一样，一般地引证了“感性的需要”。一方面，主体的对象是作为不依赖于他的对象而在他之外存在着的東西；但是另一方面，这些对象又是他的需要的对象，是确证其本质所必要的对象，是其生命表现的对象；换言之，主体只有凭藉现实的感性对象，才能表现自己的生命。例如，饥饿乃是一种自然的需要，而其满足则需要它在之外的自然界、对象。因此，作为感性需要的饥饿，既意味着自然界、对象在我之外，又意味着自然界、对象乃是表现我的本质、我的生命的不可或缺的、必要的对象。“太阳是植物的对象，是植物所不可缺少的、保证它的生命的对象，正像植物作为太阳的唤醒生命的力量的表现、作为太阳的对象性的本质力量的表现而是太阳的对象一样。”^③

至此为止，马克思是坚决而且明确地站在费尔巴哈的立场上的。同

① 参见马克思：《1844年经济学哲学手稿》，第121页。

② 参见同上书，第121—122页。

③ 参见同上书，第121页。

时，为了把人从直接的自然存在物中区分出来，马克思和费尔巴哈一样采用了“类”（人类）的概念。然而，正是在关于人的“类本质”的理解中，包含着马克思与费尔巴哈这一时期之理论关系的隐秘的中心。那些据说是以“成熟的马克思”为根据的研究家，一见到“类”或者“类本质”等等说法便立即表现出不屑和愤慨，并且马上要把这类术语连同其内容打发到“费尔巴哈的人本主义”的范畴中去；与此相反，另一些据说是在《手稿》中洞察了马克思全部学说之精髓或最高表现的批评家，则要求在“类”或者“类本质”的说法中直接引出马克思在理论上和精神上的无限优越性，并且立即把这类术语连同其内容淹没到某种“传统”之中。这两种人都不曾真正思考过这一转折关头上那些术语与其内容的关系，尤其未曾认真地去辨明处在演变过程中的内容的实质；因此，当他们仅只以术语形式来引带并且论断问题的时候，全部实际的理论内容、特别是这种内容的内在运作、取向和意义，便落到了他们的视野之外，正像他们在某种简单的一义性上去主张和判断《手稿》的理论性质时，这种性质是未经彻底分析的，因而也是未经真正理解的。

什么是人的类本质呢？马克思说，它是“有意识的生命活动”，并因而是“自由自觉的活动”。^①诚然，在费尔巴哈那里，或许也会出现类似的表达，但我们必须时刻把某种偶然的、不经意的、未经严格规定的词藻同意义明确的、得到坚决贯彻的原则明确地区别开来。因为正是在关于人的“类本质”的理解中，马克思在先前的著作中还只是隐约地、片断地、作为反思形式而显现出来的活动原则，却得到了重要的哲学表达和有利的理论贯彻。“现实的人”不仅被理解为感性的对象，而且同时被理解为能动的活动者；在《手稿》中，举凡涉及主体的存在，都不仅被表述为对象，

^① 参见马克思：《1844年经济学哲学手稿》，第49—50页。

而且同时被表述为活动：“生产生活也就是类的生活。这是创造生命的生活”。或者，“实际创造一个对象世界，改造无机的自然界，这是人作为有意识的类的存在物……的自我确证。”^①

在费尔巴哈那里，人的类本质也同样是在人和动物的区别中得到表现的——这种区别首先是宗教（动物没有宗教），其次是类意识（宗教的人本学秘密），最后则是感觉的程度、敏感程度（意识的根据）：“动物的感觉是动物的，人的感觉是人的”；换句话说，人之区别于动物，乃因为他是“感觉论的有生命的最高级”，是世界上最感性、最敏感的生物；人之所以为人，“就因为他的感性作用不像动物那样有局限，而是绝对的”。^②不消说，这里所谓的“感性作用”，也同样没有超出敏感的程度，因而也完全是在受动的意义上来理解的。然而，正是在费尔巴哈仅仅以感觉的程度来区分人和动物的地方，马克思则根据生产生活的质的差别，根据真正意义下的生产来建立这种区分：“正是通过对对象世界的改造，人才实际上确证自己是类的存在物。这种生产是他的能动的、类的生活。通过这种生产，自然界才表现为他的创造物和他的现实性。”^③

不难看出，虽则这种生产生活本身是感性的，但它同时正是“活动原则”的真正表现——它不仅是生命生活的创造，而且是对象世界的创造；进而言之，正因为这种创造活动乃是感性对象性的，所以它还是真正现实的、实际地改变对象世界的活动。只有在这样的意义上，感性对象性才达到了活动着的对象化的高度——对象是人的类的生活的对象化，是人的类本质之能动的创造物的对象性存在；也只有在这样的意义上，感性对象性才不再囿于直观的对象性的范围——在这样的范围内，对象至多只是人的

① 参见马克思：《1844年经济学哲学手稿》，第50页。

② 参见《费尔巴哈哲学著作选集》（上），第212—213页。

③ 马克思：《1844年经济学哲学手稿》，第51页。

实体性的本质之直接的对应物，是人的类本质之单纯直观的对象性存在。

同样，如果说人对自然界的感性对象性关系应当被理解为活动着的对象化，那么就人对人的对象性关系而言，也理应这样来理解。因此，在谈到人的社会性质时，马克思说，正像社会本身创造着作为人的人一样，人也创造着社会；活动及其成果享受，是社会的活动和社会的享受；即便我在从事似乎全然是私人的活动时，我也是在从事社会的活动，因为“我是作为人而活动的”。在这里，人的存在也直接被理解为活动——社会的活动；换言之，这种活动就是作为对象性主体的人的存在本身。^①这样一来，通过直观的对象性所建立起来的社会概念——我和我的彼此直观、男人和女人的彼此直观——就不再具有特别重要的理论意义了。我和你，作为感性对象性的存在，与其说是当下直接的东西，不如说是生成着的东西，是活动着的东西；而这种东西不是别的，正就是人与人之间之活动着的对象性关系（社会）。至于说到意识的活动，那么它无非是人的活动在理论形态上的反映，——“我的普遍意识的活动本身也是我作为社会存在物的理论的存在”。^②

既然现实的人的存在直接就是活动，既然由于这种活动感性的对象存在直接成为活动着的对象性，那么对主体的陈述以及对其对象的陈述就理所当然要通过活动原则来建立，而且真正说来也只有通过活动原则才可能建立。正是在这里，费尔巴哈立足于直观的知识原则就变得软弱无力和空疏贫乏了；也正是在这里，出现了马克思初步的活动-历史原则。这一原则所指示的，乃是“活动”中的主体和对象，是它们按“活动”原则的产生与生成，是它们作为历史过程的发展：“正像一切自然物必须产生一样，

① 马克思：《1844年经济学哲学手稿》，第75—76页。

② 参见同上书，第76页。

人也有自己的产生过程即历史。”^① 易言之，当下直接的、“实体性的”主体或对象，一成不变的、直观中的主体或对象，应当为活动着、生成着的主体或对象所取代，应当成为历史的主体和历史的对象。

因此，[A]若从主体的角度着眼，那么一方面，现实的主体本身就是感性的对象，并在感性的对象中肯定自己；人同世界的任何一种属人的关系、他的个体的一切官能、都只是通过他的对象性的关系而对对象的占有。另一方面，通过对象性的关系而对对象的占有，乃直接意味着作为主体的活动或作为自发性活动的主体——它被赋有自然力、生命力，因而是“有生命的”、“能动的”自然存在物；现实的主体，作为“属人的生命表现”，就是“人的自我创造”，就是“现实的、活生生的活动”。^②

于是，现实的主体在这里便出现为一个双重的、矛盾的规定：（1）它是感性的、对象性的存在，是受动的存在；（2）它是自发性的、自我创造的力量，是能动的活动。因此，综合这两个规定的原则就被表述为“对象性的活动”——就这种活动是现实的而言，它是感性-对象性的；就这种对象性的存在是赋有生命力的和能动的而言，它是真正的自我活动。因此，所谓“人的自我创造”，所谓“现实的、活生生的活动”，正就是对象性的活动：“当站在牢固平稳的地球上吸入并呼出一切自然力的、现实的、有形体的人通过自己的外化而把自己的现实的、对象性的本质力量作为异己的对象创立出来时，这种创立并不是主体：^③它是对象性的本质力量的主体性，因而这些本质力量的作用也必然是对象性的。对象性的存在物对象地活动着，而只要它的本质规定中没有包含着对象性的东西，那么它就

① 参见马克思：《1844年经济学哲学手稿》，第122页。

② 参见同上书，第77、120、129页。

③ 这里的“主体”，乃指先验的或思辨的主体，即作为“纯粹活动”的主体或作为“自我活动”的主体。

不能对象地活动。它所以能创造或创立对象，只是因为它本身是为对象所创立的，因为它本来就是自然界。”^①换句话说，现实的主体通过其本质力量的主体性而创造或创立对象，因而是能动的活动；而这种活动之所以能创造或创立对象，只是因为它本身是为对象所创立的，因为其本质力量的主体性本身是对象性的。活动的对象性的产物乃是它作为对象性的活动的表现和确证，从而表明现实的创造活动乃是“对象性的、自然存在物的活动”，是“内容丰富的、活生生的、感性的、具体的活动”。^②

由此可见，马克思在《手稿》中坚定而有力地向前推进了费尔巴哈的感性现实性原则。现实性应当被理解为感性对象性，这是毫无疑问的；而这一现实性的原则同时也就是（并且应当被表述为）活动的原则；因而是现实性的活动原则或活动的现实性原则。正是通过“对象性的活动”，马克思不仅使感性现实的主体从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，〔B〕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那种自然界才是“真正的、人类学的自然界”。^③因此，〔C〕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——在对象性的关联的范围内，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时候，他也依这一原则同时理解和表述了对象世界，反过来

① 马克思：《1844年经济学哲学手稿》，第120页。

② 同上书，第120、129页。

③ 参见马克思：《1844年经济学哲学手稿》，第81页。

说也一样。正是“对象性活动”的原则，在反对思辨思维的“纯粹活动”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。正如马克思所说的那样：“无论是客观意义的自然界，还是主观意义的自然界，都不是现成地直接呈现在属人的存在物面前的。”^①现实的主体“实际创造一个对象世界”，以及对象世界对于主体说来的“生成”，正就是同一个过程。

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”（这个词较之于我们目前通常的用法具有广阔得多的含义；“工业”的普遍意义是在历史行程中随着生产劳动的一般化和抽象化而形成的）。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。在这里值得注意的有两方面：第一，工业的对象性的存在与工业的历史是联系在一起的，约言之，关于存在的理解是与关于存在者的活动的理解联系在一起的：在工业的已经产生的对象性的存在中得到表现的，正是人的活动着的本质力量，是人的本质力量的活动的对象性——所谓“勤劳”（Industrie），这是人从自己本身异化出去的活动。第二，马克思把工业称

^① 参见马克思：《1844年经济学哲学手稿》，第122页。

作“通常的、物质的”工业，用以区别于所谓“纯粹活动”的非对象性的存在领域（所谓“抽象普遍形式的历史”），并用以表示“工业”作为对象性的活动以及这种活动的对象性的存在，乃是感性的、现实的活动和存在。^①

正是由于这种改变，使得马克思有可能推进和扩大由费尔巴哈所规定的“科学”这一概念及其理论基础，把费尔巴哈仅只关于存在物的科学拓展为关于存在之活动、关于对象性的活动的科学。因此，当马克思说，感性必须是一切科学的基础时，这个命题所确认的实际上不只是感性的对象，而且是感性-对象性的活动；是在感性对象的存在中理解和把握对象性的活动，或者，是以对象性活动的原则来理解和把握感性对象的存在。过去的科学恰恰是因为高傲地“撇开了人的活动的如此广泛的丰富性”，撇开了工业这部最可理解的人的心理学，所以不能成为“真正内容丰富的和现实的科学”。如果把工业看作是人与自然之间的现实的、历史的联系，把工业看作是“人的本质力量的公开的展示”，一句话，把工业看作是人与自然之间的现实的活动着的对象性，那么，人的自然的本质，以及自然的属人的本质——亦即人与自然的统一——便成为完全可理解的了。因为对象性活动的原则不仅开始消除了抽象思辨的“实体”与“自我意识”的虚构，而且将有效地弥合在直观的对象性中人与自然之间的疏阔的距离。从而，“自然科学将失去它的抽象物质的，或者毋宁说唯心主义的倾向，并且将成为人文科学的基础”；关于人的科学和自然科学将彼此包括，这将是“一门科学”。^②

马克思之所以这么说，以及之所以能够这么说，是因为他要求设定人与自然之间、主体与对象世界之间的统一；而且这种统一是以“对象性活动”的原则来设定的。这一原则之完成了的形式是真正现实的历史原

① 参见马克思：《1844年经济学哲学手稿》，第80—81页。

② 同上书，第81—82页。

则，从而它在科学方面，便是要求“历史科学”——不只是以历史为对象的科学，而且是以历史为原则的科学。所以马克思后来在《德意志意识形态》中说：“我们仅仅知道一门唯一的科学，即历史科学。历史可以从两方面来考察，可以把它划分为自然史和人类史。但这两方面是密切相联的；只要有人存在，自然史和人类史就彼此相互制约”。^①关于这个饶有兴趣的主题，特别是通过感性活动来理解的“历史的自然”和“自然的历史”，以及在工业中的“人和自然的统一性”，我们在后面还会有所涉及。

综上所述，我们可以得出以下的看法：《手稿》在坚持感性对象性原则的同时，引入了一种新的、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则在实际上被极大地拓展了：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基本根据之一；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对方的力量据为己有，不能以对方的真理来扩展自身，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》中开始本质重要地超出了这个界限：“对象性活动”的概念不仅完整地确认了感性对象性原则的真理性，而且使得据此真理去批判地掌握由德国唯心主义发展起来的能动的活动原则真正成为可能。所谓创立活动不是“主体”，而是“对

^① 参见《马克思恩格斯选集》，第1卷，第21页，注①。

象性的本质力量的主体性”；不是“纯粹的活动”，而是“对象性的活动”等等，恰好说明了这一点。

§ 3—2 对黑格尔辩证法和一般哲学的批判

我们在前面只是一般地陈述了“对象性的活动”这一概念。进一步的问题是：这个概念是如何成为可能的？除开显而易见的感性对象性原则之外，它是从何处发源的？它在哲学上的批判的指向是什么？

直到《手稿》和《神圣家族》，马克思一直以为，费尔巴哈已经从根本上、总体上摧毁了黑格尔的体系，从而完成了对黑格尔哲学的批判；而他自己的批判一般说来乃是依傍于费尔巴哈的基地而对黑格尔哲学实施某些方面或某些部分的批判。“对黑格尔辩证法和一般哲学的批判”乃是《手稿》的编集者依照其内容和提法所加的标题；（《马恩全集》的译法是“对黑格尔的辩证法和整个哲学的批判”）应该说是十分契合于《手稿》的这部分内容的，但是，马克思是否明确地意识到重新实施这种整体批判的必要性，以及究竟在何种程度上意识到这种必要性，在这里是难以考证的，而且就我们现在的目的而言，也是不重要的。真正关键在于：《手稿》这部分的内容在实际上表明，马克思所从事的正就是对黑格尔哲学之总体的再度批判（而不是对其某个部分、例如对“法哲学”或“宗教哲学”的批判），而且在某种意义上乃是区别于费尔巴哈之批判的新的批判。无论如何，《手稿》至少在实际上提示出一点，即：重新对黑格尔哲学的总体批判已再一次成为必要了^①；而且，也无论马克思是否意识到，这一批判的

^① 马克思说：“……费尔巴哈关于哲学的本质的发现，究竟在何种程度上仍然——至少为了证明这些发现——使得跟哲学辩证法批判地划清界限一事成为必要，关于这一点，读者从我的论述本身就可以看清楚。”（参见《1844年经济学哲学手稿》，第4页）

结果又在实际上表明，马克思所立足的基地以及他在批判中所获致的东西已经和费尔巴哈相当不同了。

《手稿》在哲学上最独特、最重要的成就是：把《精神现象学》了解为黑格尔哲学的“真正诞生地和秘密”，由此而对黑格尔体系进行总体的批判，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，并把它真实而合理的意义规定为“劳动”。——这一切，在黑格尔哲学的批判方面，乃是新的取向；在马克思思想的发展方面，亦成为新的因缘。

批判的起点，一般说来仍是由费尔巴哈所奠定的：费尔巴哈把“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，是“一和一切”，因而就是绝对者。既然已经证明，非对象的存在物是非存在物，既然“绝对”的意思就是“无对”，就是非对象性的存在，所以整个理念，无非是思辨的抽象；所以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，于是黑格尔哲学便产生了“思辨创世”的必要性。^①

不难看出，在这里出现的，是马克思以及费尔巴哈同黑格尔的一般对立。然而，马克思似乎并没有在这种一般的对立面前停顿下来，而是开始对这种对立进行更加深入的思考。在陈述了费尔巴哈对黑格尔辩证法的三点解释^②之后，马克思说，“费尔巴哈把否定之否定仅仅看作是哲学同自身的矛盾，看作是在否定神学之后又肯定神学（超验性等等）的哲学，亦即

① 参见马克思：《1844年经济学哲学手稿》，第129—131页。

② 同上书，第111—112页。

看作是与自身相矛盾地肯定神学的哲学。”^① 这个说法是否意味着马克思不满意于费尔巴哈对黑格尔辩证法的批判性解释呢？也许是，也许不是；然而即使是的话，这一点在当时也是不很明确的。因此，更有可能的是，马克思并不急于对费尔巴哈的解释作出直接的判断，而是立即转入对黑格尔的辩证法——特别是所谓否定之否定——本身的批判。

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。由这一方面黑格尔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。由这一方面黑格尔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）。这两方面综合起来意味着什么呢？马克思说，它意味着黑格尔只是为历史的运动“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，然而它却包含着某种十分重要的肯定意义：是谁为历史的运动找到了一种表达呢？是黑格尔。在黑格尔之前有谁在原则的高度上为历史的运动找到过哲学的表达呢？还不曾有过；因此，虽则这种表达是抽象的、逻辑的和思辨的，但仍不失为一种具有原则高度的、关于历史运动的表达。于是，马克思在这里提出了这样的要求：“我们要弄清楚这个在黑格尔那里还是无批判的运动的批判的形式”。^②

这一说法意味着在黑格尔哲学中包含着某种双重的、矛盾的东西——它的批判性和非批判性。对于马克思来说，自觉地拯救黑格尔哲学之真理的明确意识正是在这里得到巩固的。

应当从何处开始呢？马克思说，必须从黑格尔的《精神现象学》这个“黑格尔哲学的真正诞生地和秘密开始”。为什么必须从《精神现象学》开始呢？因为：第一，现象学作为“关于意识的经验科学”，意味着精神自

^① 参见马克思：《1844年经济学哲学手稿》，第112页。

^② 同上。

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。如果可以像马克思所理解的那样，把所谓精神的自身运动看作是实际上以在它之外的“某种附加的东西”为基础的，那么《精神现象学》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《精神现象学》中，黑格尔哲学的“批判的要素”得到了最高的和最集中的表现。也许，《精神现象学》是马克思对黑格尔所有著作评价最高的一部：尽管它已经以一种潜在的方式包含着黑格尔晚期著作中的那种“无批判的实证主义和同样无批判的唯心主义”，但它却有一个“彻底否定的和批判的外表”，并且包含着那种“往往远远走在后来的发展前面的批判”。马克思说，在关于“自我意识”的诸节中，《精神现象学》以一种异化的形式包含着对宗教、国家、市民生活等等整个领域的批判的要素；因此，在《精神现象学》中“就潜藏着批判的一切要素，并且这些要素往往已经具有了远远超过黑格尔观点的完善的和成熟的形式”。^①

一般说来，黑格尔的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；而其非批判的一面则是与这种表达仅只作为抽象的、逻辑的和思辨的表达相联系的。就后者而言，在这里出现的就是“无批判的唯心主义”。这种表现于《精神现象学》中的唯心主义在于：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。在这样的立场上，问题就在于“对意识的对象的克服”。关于这种克服，马克思一共列出了八点，其中最主要的是前两点，即（1）对象本身对意识说来是正在消逝的东西；（2）自我意识的外化就是创立物相。^②

① 参见马克思：《1844年经济学哲学手稿》，第115页。

② 同上书，第118页。

把上述两点归并起来，就是所谓“纯粹的活动”或“自我的活动”的意义，即自我意识本身的意义。由于对象是自我意识的外化所创立的，而自我意识的本身又是无关于对象的纯粹活动，所以自我意识所创立的不是物，而是物相；不是自然界，而是“名为自然界的思想物”（抽象的自然界）；而且，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上述性质，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”。这句话是非常重要的，它包含着马克思对作为纯粹活动的自我意识的基本批判。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，就意味着对象是一种否定的东西，是一种虚无性，意味着对象性本身便是“障碍和异化”。^①于是，我们对黑格尔的下述见解就不会感到奇怪了：自然界的目的在于确证理念；感性外在性乃是外化，是“不应有的缺点、缺陷”，因为真实的东西仍然是理念；自然界的感性外在性及其在这个意义上同思维的对立，“乃是自然界的缺陷；就自然界有别于抽象物而言，自然界是个有缺陷的存在物。”如此等等。^②

现在，让我们重新回到自我意识的概念上来。自我意识的立场要求克服意识的对象，因为“它不是把异化了的对象性，而是把对象性本身看成是自己的障碍”。这意味着什么呢？这意味着“纯粹的活动”在要求取消

① 参见马克思：《1844年经济学哲学手稿》，第117、123页。

② 同上书，第133页。注意：这些黑格尔的见解乃是马克思作出的概括。

对象性本身的同时，使意识的对象实际地消逝；从而，对象性便是虚无性，对象便成为无。但是，这样一来，自我意识也就成为非对象性的主体，正像纯粹活动成为非对象性的活动一样；因为使对象成为无，也就是使自身成为非对象的存在物，从而——在以感性对象性为原则的马克思看来——自我意识便成为“非对象的、唯灵论的存在物”（对象的虚无性正是自我意识自身的非对象性、抽象性的自我证实）。^①

马克思的全部天才就在于：他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，马克思能达到这样的高度：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”被当做感性的对象或对象性的存在的地方，马克思把作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，感性对象性的原则不仅被运用于作为实体的存在，而且特别地被运用于作为真正的主体的活动；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；而且既然它不能作为对象来活动，所以它也不参与对象的活动。因此，现实主体的活动之所以能创造或创立对象，只是因为它本身是为对象所创立的；活动的对象性的产物不过是它作为“对象性的活动”的确证，不过表明现实的创造或活动是“对象性的、自然的存在物的活动”。^②

① 参见马克思：《1844年经济学哲学手稿》，第117、123—124页。

② 参见同上书，第120—121页。

如果说，自我意识的“纯粹活动”是非对象的活动，因而是纯粹抽象的、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，“而这种抽象本身也被固定下来并且被想象为独立的、纯粹的活动”。^①

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”构成为对立：前者是非对象性的活动，因而是思辨唯灵论的活动——其原则是“包摄客体的主体性”；^②这意味着这种活动令对象本身成为虚无性，并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”；从而意味着这种活动乃是对象性的存在物之对象性的活动，并要求在它的对象性的产物中确证自己是对象性的活动。作为某种强调，我们再重复一遍：上述两种活动的对立特别明显地体现在马克思关于“包摄客体的主体性”和“对象性的本质力量的主体性”这两个典型的提法之中。^③

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

① 参见马克思：《1844年经济学哲学手稿》，第129页。

② 同上。

③ 顺便说说，如果目前众多谈论“主体性”问题的人能够给予马克思这两个提法以更多的注意，并能真正就此而深入的话，他们的意见和观点或许就会更加精详审慎一些。

程、作为把自己外化出去并且从这种外化返回自身、同时又使外化回到自身的主体的绝对主体”，^①而这一主体无非就是“自我活动”。如果马克思未曾在德国古典哲学的主体概念（特别是黑格尔的主体概念）中深入地掌握住这个活动原则，那么他就不可能仅仅根据费尔巴哈而把感性的对象本质重要地扩展为“对象性的活动”。反过来说，只是由于感性对象性的原则，现实的主体才得以一般地设定；进而言之，只是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，马克思才得以从对黑格尔哲学的总体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，在《手稿》中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；甚至不只是大量涌现，而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。

现在，我们可以回过头来理解马克思所说的“在黑格尔那里还是无批判的运动的批判的形式”了。这里所谓批判的形式，如果不是自我活动的否定之否定，又是什么呢？黑格尔用“扬弃”这个范畴来表示把否定和肯定结合起来的否定之否定。当费尔巴哈把否定之否定仅仅看作是神学的恢复时，马克思则审慎地说，“这也是应当更全面地来加以考察的东西”；^②当费尔巴哈以当下直接的肯定与否定之否定对立起来时，马克思却再度肯定了所谓“扬弃”——这个“黑格尔辩证法的积极环节”——的合理形式。马克思说，黑格尔通过使各种概念的形式体现为彼此消融、相互产生的运动的环节，彻底表达了绝对主体的自我活动原则；因此，黑格尔做出了这样的贡献：他用活动本身——虽则是抽象思辨的——来取代那些僵化了的

① 参见马克思：《1844年经济学哲学手稿》，第129页。

② 参见同上书，第112、124—125页。

抽象概念。^①从而，扬弃或否定之否定这个辩证法的积极环节在对于现实主体的理解上就具有这样一种意义：“扬弃是使外化回到自身的、对象性的运动。——这是在异化的范围内表现出来的一种关于通过扬弃对象性本质的异化来占有对象性本质的见解；这是关于人的现实的对象化，关于人通过消灭对象世界的异化了的规定、通过在对象世界的异化存在中扬弃对象世界而现实地占有自己的对象性本质一事的异化了的见解，……”^②

由此可见，黑格尔所谓“扬弃”的实质乃在于这样一种见解：主体的本质的外化、异化，同时也就是它的本质的表现，它的本质的自我获得、对象化、现实化——它表现为自我活动的双重过程。虽则这一过程的理解深陷于无批判的唯心主义和同样“无批判的实证主义”^③之中，但其剥除了思辨幻想并脱出了异化范围的合理形式无非就是现实主体的现实的活动——“人的自我创造的活动”。^④马克思的卓越洞察就在于，他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，在这里出现的马克思和费尔巴哈的实际差别就在于：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

① 参见马克思：《1844年经济学哲学手稿》，第131页，注①；第125页。

② 同上书，第127页。

③ 关于黑格尔的这种“无批判的实证主义”，其主要的观念出于“意识在它的异在本身中也就是在它自身”。马克思下面的两段话可以说明这种“虚假的实证主义”或“似是而非的批判主义”的基本特征：“在扬弃了，例如，宗教之后，在承认宗教是自我外化的产物之后，他竟仍然以为自己是在作为宗教的宗教中得到确证的。”而宗教的真正批判的意识则在于：“我知道我的、属于我自身的、属于我的本质的自我意识，不是在宗教中，而毋宁是在被消灭、被扬弃的宗教中得到确证的。”（马克思：《1844年经济学哲学手稿》，第124—125页）

④ 参见马克思：《1844年经济学哲学手稿》，第128页。

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”的统摄理解之中。

§ 3—3 劳动。“对象性的活动”原则的进一步意义

在这里需要立即指出并予以重视的一点是：“对象性的活动”并不是一句空话；在马克思看来，它的最集中、最主要的形式就是劳动。正像“纯粹的活动”是“作为思维的思维”一样，“对象性的活动”是感性的、物质的劳动。在《手稿》中，劳动首先就是作为“对象性的活动”在其感性的、物质的、现实的意义被理解的，以便使之直接区别于“纯粹的活动”之抽象的、形式的和思辨的性格。于是，我们看到，马克思在《手稿》中重新进入了《精神现象学》，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”概念中获得其合理的形式：“……黑格尔《精神现象学》及其最后成果——作为推动原则和创造原则的否定的辩证法——的伟大之处就在于，黑格尔把人的自我创造看作一个过程，把对象化看作非对象化，看作外化和这种外化的扬弃；因而，他抓住了劳动的本质，把对象性的人、真正的因而是现实的人理解为他自己的劳动的结果。”^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，

^① 马克思：《1844年经济学哲学手稿》，第116页。

毋宁说，就“自我活动”的直接的意义而言，（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“那个知道自己是绝对自我意识的主体”，亦即神。^①与之相反，关于活动原则之正确的、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，是人的世俗生活过程；（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，黑格尔哲学辩证法的主旨乃是“自我活动”原则。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，这种表达仅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”。这种活动创立的只是物相，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。^②

大致说来，可以把“感性对象性”和“纯粹的活动”理解为一般地使“对象性的活动”成为可能的理论前提。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、自然地引申出来。如果说关于这一点马克思确实从《精神现象学》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区。

如果说，在前面的讨论中我们见到的是马克思的劳动概念在哲学上经

① 马克思：《1844年经济学哲学手稿》，第128—129页。

② 同上书，第119—120页。

由“对象性活动”原则的必要性，那么在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《詹姆斯·穆勒〈政治经济学原理〉一书摘要》等等）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《批判大纲》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。斯密及其学派向重农主义证明，从经济学的观点、亦即唯一合理的观点来看，农业同一切其他生产部门不仅没有根本的区别，而且根本没有区别；因而财富的本质并不是某种特定的或者某种特殊的劳动表现，而是一般的劳动。因此，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。因为正是现代工业改变了地产作为私有财产之第一个形式的主导地位，并把与地产相对立的、作为财产的一个特殊种类的工业提升为最高的、吞噬一切的普遍性。从而，工业作为“完成了的劳动”，乃是抽象的、普遍的、一般的、消除了一切特殊规定和特殊表现的劳动。主体的本质因而不是地产，而是工业，即完成了的劳动：“正像工业包含着已被扬弃了的地产一样，工业的主体的本质也同时包含着地产的主体的本质。”^①由此可见，正是工业的进程在历史上把主体的本质完成为普遍化和一般化的劳动，从而在理论上“把具有完全绝对性即抽象性的劳动提高为原理”。开明的国民经济学完成了这个“必要的进步”。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了解为劳

① 马克思：《1844年经济学哲学手稿》，第69页；并参见《马克思恩格斯选集》第2卷，第106—108页。

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；与其说它阐述了劳动的原理，毋宁说它只是阐述了异化了的劳动的原理。由于国民经济学只是把能动形式的私有财产变为主体，所以它一方面把劳动宣布为本质，另一方面只是把异化劳动宣布为本质。因此，国民经济学的必然结论，恰恰具有敌视劳动的性质；这样的劳动概念可以这样来表述：劳动是私有财产的主体的本质，是作为独自存在的活动、作为主体、作为人格的私有财产。^①关于这一点，我们在关于“异化劳动”的那一节中，已经作了详细的讨论。

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？从黑格尔那里吗？关于马克思从黑格尔那里所获取的一切重要的东西，我们都已经说过了；然而在我们目前所涉及的那个主体上，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：“黑格尔站在国民经济学的立场上。他把劳动看作人的本质，看作人的自我确证的本质；他只看到劳动的积极的方面，而没有看到它的消极的方面。劳动是人在外化范围内或者作为外化了的人的自为的生成。”^②马克思这话的意思是说，黑格尔的“无批判的实证主义”或“似是而非的批判主义”，从根本上而言，是同国民经济学对于作为其前提的劳动之异化性质的无意识、对于私有财产的无批判的立场完全一致的。^③

① 参见马克思：《1844年经济学哲学手稿》，第66—68页。

② 同上书，第116—117页。

③ 顺便说说，那些以为马克思在这个问题上误解或者贬低了黑格尔的经济学造诣的看法，也许是本身误解了马克思这段话的主旨。

在马克思看来，黑格尔哲学的非批判的一面不仅在于：他把意识冒充为有别于自身的他者，冒充为感性、现实、对象；而且还在于：他把虚假的亦即从自身异化出去的本质同真实的本质直接混淆起来。依照这种“实证主义”，否定之否定不是通过对虚假本质的否定而达到对真实本质的肯定，而是通过对虚假本质的否定而对这种虚假本质加以肯定，并使之转化为主体。^①

然而，真正批判的立场是同这种“虚假的实证主义”相反的：既然宗教只是人的异化了的自我意识，那么在作为宗教的宗教中得到确证的就不是人的自我意识，而不过是人的外化了的自我意识；因此，真正属于人的自我意识，不是在作为宗教的宗教中，而毋宁是在被消灭、被扬弃的宗教中得到确证的。^②对于异化劳动和私有财产，我们也可以说同样的话：既然国民经济学的劳动概念的实质只是异化劳动，即私有财产的主体本质，那么真正的劳动、属人的（“人的”或“合乎人的本性的”）劳动就不是在私有财产的直接性中，而毋宁只是在被消灭、被扬弃的私有财产中才能得到确证。至于黑格尔，由于其原则只是通过对虚假本质的否定而对这种虚假本质加以肯定，所以他也不可能提供关于劳动的真正原理，并且实际上与国民经济学的立场殊途同归。

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，如果说国民经济学按其本性来说几乎根本就不可能要求扬弃私有财产，如果说黑格尔只是纯全虚假地、思辨抽象地扬弃私有财产（在法哲学中，想象的私有财产在想象的道德观念中被扬弃），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

① 参见马克思：《1844年经济学哲学手稿》，第124—125页。

② 同上书，第125页。这个论证实际上属于费尔巴哈；而这里的“自我意识”乃作为人的宾词，即费尔巴哈所谓的类意识。

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。——要求实际地扬弃私有财产的运动及其理论表现乃是共产主义。

正是在这里，再度出现了共产主义学说对于马克思的劳动概念的必要性。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、黑格尔等等的劳动概念——进行批判的理论立足点，亦即对之进行共产主义批判的理论前提。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）了解为人的现实性；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“对真正人的生活这种人的〔不可剥夺的〕财产的偿还要求”。^① 这里所谓真正人的生活，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的劳动——自由自觉的活动。

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，劳动才扬弃自身而成为人的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：“共产主义是私有财产即人的自我异化的积极的扬弃，因而也是通过人并且为了人而对人的本质的真正占有”。由此可见，只是在私有财产被积极扬弃的前提下，作为人的本质的劳动或劳动之为人的本质，才消除了它的异化性质，从而才实际地展开并直接地体现人对自然界的真正关系、人对人的真正关系：自然界对人说来才成为人与人联系的纽带，成为“属人的现实的生命要素”；人的自然的存在才成为人的属人的存在，而自然界对人说来才成为人。^②

^① 参见马克思：《1844年经济学哲学手稿》，第127页。

^② 同上书，第73—75、77页。

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，即共产主义的科学学说，才可能是真正的劳动原理在理论上的完成和实现。

因此，在关于“劳动”的理解上，我们重又回到了马克思理论方向上的三重向度或“三位一体”；这个三位一体第一次比较完整地出现在《手稿》中，而这种完整性又在《手稿》中特别明显地表现为各个部分的内在关联。简单地说来，（1）关于现实主体及其对象世界的概念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；最后，（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，从而恢复并且提示了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的自身超越英、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、所完成的变革乃是其全体的变革。诚然，一般说来，总体的优先性对于思想史的任何一个对象都是适用的；但是，只有对于马克思来说，这个汇合整个欧洲之具有世界历史意义的思潮的“三位一体”，才得以决定性地、批判地完成。因此，就我们所讨论的主题而言，《手稿》的意义还在于，它把“这一个”总体对于诸部分的联结点在理论逻辑的必然性上指示出来：现实的主体及其与对象世界的关联要求被理解为感性的、对象性的活动；对象性的活动要求被理解为劳动；而劳动则要求被理解为劳动活动的异化和这种异化的积极扬弃。

最后，当我们回过头来对《手稿》的内容在哲学方面作一总结时，我们不能不发现，马克思对于现实的主体、对于对象世界，以及对于二者之关系的理解等等，已经离开费尔巴哈相当遥远了。当马克思在《手稿》中对于费尔巴哈的诸多方面审慎地发表微词时，^①他或许已经有意无意地感到了他一开始出发的前提是不充分的，感到了费尔巴哈“立足于自身之上并且实证地以自身为基础的肯定”是不足的、内在空疏的。当然，正如我们已经说过的那样，在这里真正重要的不是马克思可能感到些什么，而是他实际上获得了些什么，在理论上进展到哪一步。

在讲到人的感觉、情欲等等作为对本质（自然界）的真正本体论的肯定时，马克思指证了感性的肯定是对采取独立形态的对象的直接扬弃，因而也是对对象的肯定。至于这种肯定作为对对象的扬弃，马克思立即指出了“如吃、喝、加工对象等等”。^②吃、喝之类，是费尔巴哈最惯于使用的论据；而且我们不能不承认，“加工对象”也并不是费尔巴哈一般地予以取消的东西，例如，在以“酒和饼”指示人的优异、指示“自然没有人就无能为力”时，就是如此。但是，在理论上最关重要的是，以美文学的方式偶尔表示出来的“加工对象”，与它在劳动概念中作为内在巩固的东西而得到表达，是意义不同的；正像一块尖利的石片对于动物的前肢的意义和对于人手的意义是不同的一样。此外，《手稿》中的劳动概念较之于马克思后来所使用的生产劳动概念，不论其确定无疑的渊源关系，仍存在较大的差别。它同劳动史方面的结合还没有真正建立起来，毋宁说主要还是一种原则的初步表述。而这一原则的哲学意义正是由“对象性的活动”而得到表现的。对于马克思来说，“对象性的活动”原则不仅意味着根据感性-对象性的原理实际地承诺唯物主义的立场，而且意味着试图在这个立

^① 参见马克思：《1844年经济学哲学手稿》，第2、3、111—112、124—125页。

^② 参见同上书，第103页。

场上批判地使德国唯心主义“自我活动”原则获得合理的形态。

正是由于“对象性的活动”原则在《手稿》中本质重要地出现，所以马克思在这部著作中实际所做的，乃大大地超出了费尔巴哈，甚至已经开始形成了对费尔巴哈哲学进行批判的可能性。马克思已试图按照对象性活动的原则来理解作为感性存在的现实的主体及其对象世界，把黑格尔抽象思辨地发展起来的主体原则或活动原则（“包摄客体的主体性”）改造为劳动，归结为现实主体的现实的活动（“对象性的本质力量的主体性”），从而自觉地要求从绝对唯心主义的哲学中拯救出作为推动原则和创造原则的否定的辩证法，或者至少已经使这一点在原则上成为实际可能的了。不言而喻，这种可能性只是在“当下直接的肯定”与“否定之否定”之间的抽象对立瓦解的地方才真正开始；而“对象性的活动”概念正标记这种抽象对立之瓦解的开始。——所有这些，都是由《手稿》而开始变得显明起来。因此，一般说来，这部著作乃包含马克思同费尔巴哈，以及同黑格尔之间关系的中心，包含着马克思对黑格尔辩证法进行批判的总的要点，包含着马克思在数月以后对费尔巴哈进行全面批判的基本理由。

诚然，《手稿》几乎还没有明确意识到它同费尔巴哈的根本区别，相反，对费尔巴哈哲学的评价达到了前所未有的高度：《未来原理》和《临时纲要》被称作是继黑格尔《精神现象学》和《逻辑学》之后“包含着真正理论革命的唯一著作”。^①这一评价无论就思想史的方面还是就理论的方面来说，都是真实的：因为正像马克思重新转入哲学时必定比以前更看重感性现实性原则一样，他在理论上超出费尔巴哈的种种可能性和迹象仍然拘泥于费尔巴哈哲学本身的种种前提。“对象性的活动”、“劳动”等等，仍然沉浸在“类”、“类本质”、“人的本性”、“异化”等等费尔巴哈所惯用

^① 参见马克思：《1844年经济学哲学手稿》，第2页。

的概念中，而且初看起来似乎与费尔巴哈的用法完全相同，至多也只有表述上的差别而已。

然而，原则的差距已经实际地发生，而且是本质重要地发生了。这种情况特别明显地表现为：马克思借助于“类本质”的概念所实际表述的，不是作为实体的单一性（费尔巴哈的“类”就是这种自身同一的实体）^①，而毋宁说是活动着、生成着、消融并且否定自身的东西，因而倒是在原则上瓦解作为实体之单一性的“类”的东西。在这个意义上，马克思和费尔巴哈的差别不仅在于二者之诸多不同的提法，不仅在于马克思独特地诉诸于劳动，诉诸于“对象性的活动”，而且还在于：由于这些差别，对于费尔巴哈说来不存在的问题，对于马克思说来却是问题，并构成了理论内部的紧张关系。因此，马克思之意识到他同费尔巴哈的原则差距并把它明确地、批判地表达出来，已经是一个十分切近的任务了。

但是，这并不是说，这个十分切近的任务已经实际上完成了；毋宁说，某种原则的差距之所以未被充分地意识到，在很大的程度上仍意味着原则的不充分，意味着它尚未完成。无论是“对象性的活动”，还是“劳动”，一方面尚未就其实际内容得到发挥，另一方面也还有待在哲学的原则高度上进一步加以概括和提升。除非有关对象性的不同形式的理解被明确地、自觉地上升到哲学主导原则的差别，所谓对象性活动的原则才可能成就为“新世界观的天才萌芽”，并作为马克思理论之“三位一体”的普照一切的光，为唯物主义的历史观、为“独立的、德国的经济学”、为科学的共产主义学说奠定坚实的基础。

也许现在我们可以说，新世界观的理论机遇已经趋于成熟了。因为《手稿》已经不可逆转地确定了这样一种理论取向：在完成“对象性活动”

^① 关于这一点，我们在下一章中还要谈到。

原则的同时，完成一种新的科学；这种科学就其根本性质而言，乃是“关于现实的人及其历史发展的科学”。现实的人是历史的唯一真正的主体；至于论到主体，那么在马克思看来，唯其是感性对象性的，才是现实的主体；唯其是对象性的活动，才是现实的、能动的主体。而如果这个现实主体的本质可以在某种意义上被确定为劳动的话，那么关于它的进一步的理解正需借助于政治经济学——不只是政治经济学，而且是对它的批判，是对它进行社会主义的或共产主义的批判。如果说，根据这一切我们对于未来的理论可以有所期待的话，那么它将是一种以新的世界观为基础的科学，而这种科学的主要特征应当是：作为完成了的政治经济学批判，它就是科学的共产主义；而作为这二者之共同的完成，它也就是新的社会-历史科学。

在这里，马克思将开始一个独立的、脱去先前之理论依傍的思想创造过程；而这一过程，则实际上滥觞于《巴黎手稿》。就这一著作的内容本身而言，它是未完成的、过渡性的；但就这一著作在马克思思想史上的地位而言，它却是决定性地承先启后的。因此，在这部著作中，不仅可以发现构成胚胎之各种因素的彼此渗透和生动活跃，而且可以见着待产状态的理论格局及其取向。《手稿》的重要性在于此；而《手稿》之一再引起发挥和争议的多重兴趣，一部分原因亦在于此。

第四章

实践原则与唯物主义历史观

在这一章中，我们将要讨论《关于费尔巴哈的提纲》和《德意志意识形态》。这两部著作乃代表着马克思思想发展的一个新时期的开始，代表着一个革命性变革的实施。新世界观的创立，是指独立的、以马克思的名字命名的思想体系的创造过程，这个时期大致说来，是从1845年春开始的；其明显的标记，便是我们将要讨论的这两部著作。从这两部著作发端，马克思摆脱了对其他思想体系的依傍，开始着手阐发他的新世界观的基本原理以及以这些原理为基准的科学体系。

由于马克思的政治观点以及同《前进报》的联系，1845年1月马克思被逐出法国，并迁居到布鲁塞尔。同年春天，恩格斯也到达了布鲁塞尔。后来恩格斯回忆道，当他们在布鲁塞尔会面时，马克思已经大致完成了发挥他们唯物主义历史理论的工作，“于是我们就着手在各个极为不同的方面详细制定这些新观点了”。^①《关于费尔巴哈的提纲》就是这个时期马克思在布鲁塞尔写成的。1888年，恩格斯在马克思的笔记本中发现了这一提纲。于是，在《路德维希·费尔巴哈和德国古典哲学的终结》重新出版的时候，恩格斯以《马克思论费尔巴哈》为标题，在稍加修改以后，把这一

^① 参见《马克思恩格斯全集》第21卷，第247—248页。

提纲作为附录发表出来。恩格斯评论说，“这是一份供进一步研究用的匆匆写成的笔记，根本没有打算付印。但是这些笔记作为包含着新世界观的天才萌芽的第一个文件，是非常宝贵的。”^①

几乎是与此同时，恩格斯完成了他的名著《英国工人阶级状况》。关于这部著作，马克思认为它意味着恩格斯从另一条道路得出了“同我一样的结果”。而梅林甚至把这部著作称为“科学社会主义的第一部划时代的伟大文献”，并进而写道，这本书“为那些通过费尔巴哈及其对黑格尔思辨哲学的扬弃而走向共产主义和社会主义的——几乎所有的——德国理论家打下了基础”。^②

恩格斯到达布鲁塞尔不久，便同马克思一起去英国旅行，在那里逗留了六周。在这次旅行之后，马克思和恩格斯打算合写一部著作，预拟的标题是《德意志意识形态。对费尔巴哈、布·鲍威尔和施蒂纳所代表的现代德国哲学以及各式各样先知所代表的德国社会主义的批判》。关于这部著作，马克思后来是这样说的：“我们决定共同钻研我们的见解与德国哲学思想体系的见解之间的对立，实际上是把我们从前的哲学信仰清算一下。这个心愿是以批判黑格尔以后的哲学的形式来实现的。”^③不消说，这部著作的合作是以马克思和恩格斯之共同的基本立场为前提的；同样不消说，与德国哲学思想体系的对立以及对他们自己先前信仰的清算，乃是以一种正在形成并开始得到正面阐述的新立场为前提的。《德意志意识形态》和《关于费尔巴哈的提纲》实际地展现了这样的前提，因为它们不仅概述了新世界观的哲学唯物主义纲领——“实践的唯物主义”，而且比较完整地提出了唯物主义历史理论的基本观点、基本方法和基本的理论构架。

① 《马克思恩格斯选集》，第4卷，第208—209页。

② 参见梅林：《马克思传》（上），第114、140页。

③ 《马克思恩格斯选集》，第2卷，第84页。

就这两部著作本身的内容而言，可以讨论的问题是极其多样、极其丰富的；但是就我们为本书所确定的主题而言，我们在这里的阐述较之于前面的章节将要简略一些。因为在“马克思早期思想”的范围内，我们在这里所要做的实际上是一个总结，是对马克思思想的形成过程、对新世界观的理论准备时期做一个总结。不言而喻，这个总结并不意味着过程的终结，相反，作为一个显而易见的、可以明确识别的渐进过程的中断，它是理论的革命性变革；而正是这一变革，不仅开拓出未来发展的极为广阔的地平线，而且昭示出它的“前史”的至为深远的意义。

作为这样的一个总结，我们在这一章中主要讨论两个问题：（1）马克思的“实践”原则及其在哲学史上的变革意义；（2）唯物主义历史理论的草创与初拟。

§1 新世界观的哲学唯物主义纲领

我们在《手稿》中已经可以初步地看到某些特别地属于马克思的“实践”原则的东西了。首先是“劳动”概念；这个概念不仅推进了先前关于“武器的批判”、“物质力量”、革命的“被动因素”等等提法，使之超出了单纯政治领域的范围，而且以一种肯定方式的陈述，使之扩展到人类物质活动及其对象世界的整个领域：主体的本质及其现实性是通过物质的、感性的劳动而得到确证、得到实现的。其次是理论与实践的关系问题；在马克思看来，理论对立的解决不只是认识的任务，而首先是一个“现实的、生活上的任务”，因而这种对立只有通过实践的途径并借助于实践的力量，才有可能得到解决；如果哲学仅仅把这一任务看作是认识的任务，那么哲学就不可能解决它。^①

^① 参见马克思：《1844年经济学哲学手稿》，第80页。

但是，这样一些关于“实践”的提法是否特别地属于马克思呢？难道在费尔巴哈那里，生活和实践不也曾作为一般的要求、甚至作为基本哲学口号而被提出来吗？确实，费尔巴哈把生活和实践的要求提得如此之高，以至于初看起来和马克思说得几乎一模一样：哲学不应脱离生活，而应该接近生活；哲学与实践比较只是“不可避免的不幸”；真正的任务乃是“走向生活、走向实际”；因为“理论所不能解决的那些疑难，实践会给你解决”，^①如此等等。

要是我们仅只从表面上来判断问题，那么事情就是如此：正像普列汉诺夫可以把马克思的实践概念与费尔巴哈的实践概念混为一谈一样，别的什么人也可以把马克思的实践原则与费希特的实践原则混为一谈；而且我们很难说，这两种判断有什么轩轻。真正重要的问题在于，无论是《手稿》中的“劳动”概念还是《手稿》中对“实践”的提法，都是以——请注意，这是最关紧要的——“对象性的活动”为原则、为背景的；要是纯全撇开这一原则或背景，那么在这里马克思和费尔巴哈就确实没有什么本质重要的区别了，就像马克思在反面也将和费希特或某个青年黑格尔主义者没有区别一样；而如果我们真从“对象性的活动”这一原则立场着眼，那么我们就可以提出这样的问题：真正的活动原则是费尔巴哈已经理解和掌握的东西吗？或者，感性对象性原则是费希特或鲍威尔能够理解和掌握的东西吗？

然而，真正说来，《手稿》的表述还没有把“实践”特别地完成为一个体现“新世界观”的主导原则，而且也没有把它特别地与“对象性的活动”明确地统一起来。在概念形式上，实践的要求与劳动的原理还是分离的，至少还是若即若离的：对象性活动的原则主要体现为劳动概念并依这

^① 参见《费尔巴哈哲学著作选集》(上)，第210、248、250页；(下)，第316页。

个概念而得到发挥；而哲学对于自身所提出的实践要求还似乎是这个原则的较为遥远的回声，是它的另一种表达。1845年春马克思的《关于费尔巴哈的提纲》（以下简称《提纲》）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。马克思在这里把感性的、对象性的活动明确地提升为哲学高度的原则，并直接用“实践”概念表述了它。换言之，《提纲》以实践概念概括了先前体现在“劳动”概念中的原则以及这个原则对于哲学的实践要求，从而在概念形式上完成了原则的统一和提升，并在哲学世界观上对它进行了本质重要的阐述与发挥。

§1—1 “感性的活动”或“对象性的活动”

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原则来说，却是至关重要的。我们先前对于马克思实践纲领的解释往往忽略了这一点，往往只是在其大致的、望文生义的形式上去理解，而不是从其哲学原则的高度上去理解。一部分马克思主义理论家和思想家之所以在“实践”概念的理解上陷入困境，正是由于离开了这种哲学原则的理解高度，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。

就实践作为“感性的活动”或“对象性的活动”而言，它的实际涵义也就是《手稿》中初步发挥的“对象性的活动”这一原理，是这一原理上升为新世界观的主导性纲领。关于“对象性活动”的意义及其分析，我们在前一章中已经讨论过了，而且我们刚才也简约地提到了《手稿》和《提纲》在整个问题的提法上的差别。也许，在这里还需进一步指出的一点

^① 参见《马克思恩格斯选集》，第1卷，第16页。此处将 gegenständliche 一词译作“客观的”，实则当被译作“对象性的”。（参见《马克思恩格斯选集》中文二版）

是：《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，仍从属于费尔巴哈的“类”概念，因而也仍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”概念遭遇到批判的消除，而且在马克思关于人的本质的正面陈述中，关于“类”的提法也不再出现了。这种情况主要地是由于“类”的概念一般说来，是与活动原则相疏远、相对立的。如果说《手稿》中“类”的概念和“对象性的活动”的原则本质上说来是矛盾的，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上的新跃进。

因此，在这方面值得注意的是，马克思在1845年以后基本上用“实践”来标识“感性的活动”和“对象性活动”的提法；这种术语上的转变又与“类”、“人本主义”和“自然主义”等等提法的消逝相一致。尽管一般说来，“实践”和“对象性的活动”在内容上并没有什么重要区别，但是就理论形式而言，后者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》说，“劳动的对象是人的类的生活的对象化；人不仅象在意识中所发生的那样在精神上把自己化分为二，而且在实践中，在现实中把自己化分为二，并且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某种形而上学公设的意味，虽

^① 马克思：《1844年经济学哲学手稿》，第51页。

则马克思的活动原则是使这种公设的意义瓦解的东西。一般说来，“类”这个概念是表示规定的普遍性、共相或思维的单一性。黑格尔在《精神现象学》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融。^①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”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，它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活动原则之充分发展而受到批判时，所谓“类”也就直接被扬弃了。所以马克思在《提纲》中说，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、把许多个人纯粹自然地联系起来的共同性。”^②

同样，新唯物主义的原理也不再依赖于“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原理已不再依赖于“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共同的、活生生的、感性的活动”时，^③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，他实际上所做的无非是完成真正的唯物主义，是在原则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

① 参见黑格尔：《精神现象学》（上），第37—38页。

② 《马克思恩格斯选集》，第1卷，第18页。

③ 参见同上书，第50页。重点号为笔者所加。

的理由不再把自己的学说称为自然主义或人本主义，而是直截了当地把它了解为唯物主义。关于这种唯物主义，《德意志意识形态》本身的提法是：“实践的唯物主义”或“共产主义的唯物主义”。^①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；正像我们一再主张重要的是弄清问题的实质一样，马克思和恩格斯的这一提法的重要之处在于：它揭示了构成“新世界观”之基础的主导原则和根本纲领——这种唯物主义立足于“感性的活动”或“客观的活动”，正像它立足于“人类社会”或“社会化了的人类”一样。^②

正是依据于这样的主导原则和根本纲领，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），也才有它同一切旧哲学——无论是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：对事物、现实、感性，只是从客体的或者直观的形式去理解，而不是把它们当作人的感性活动，当作实践去理解，不是从主观方面去理解。所以，结果竟是这样，和唯物主义相反，唯心主义却发展了能动的方面，但只是抽象地发展了，因为唯心主义当然是不知道真正现实的、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客观的〔gegenständliche〕活动。……他不了解‘革命的’、‘实践批判的’活动的意义。”^③

在这里，一切关键的关键是什么呢？是“实践”——亦即“感性的活动”、“对象性的活动”、“实践批判的活动”。先前的一切唯物主义的根本

① 参见《马克思恩格斯选集》，第1卷，第48、50页。

② 同上书，第1卷，第18—19页。

③ 同上书，第16页。

缺陷就在于：不是把事物、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、现实等等仅只从“客体的或直观的形式”去理解。与此相反，充分地开启并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。因此，马克思同一切旧哲学的原则差别正在于“实践”——“感性的活动”或“对象性的活动”。

不难看出，“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，当马克思在明确地站到费尔巴哈的立场上时，便已经被清楚地意识到并得到了重要的表述，例如，在《手稿》和《神圣家族》中，其主要之点已经发挥得非常充分了。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”作为根本的哲学原则时，才得到了本质重要的发挥。因此，这后一个分歧，对于理解和说明马克思的“实践”原则之最关紧要的意义，具有更加切近、更加直接的价值。

当马克思在《提纲》和《德意志意识形态》中与费尔巴哈划清界限的时候，他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诉诸感性的直观；但是他把感性不是看作实践的、人类感性的活动”。马克思甚至将直观的唯物主义直接称为“不是把感性理解为实践活动的唯物主义”。^①

^① 参见《马克思恩格斯选集》，第1卷，第17—18页。

正是在这里，原先马克思和费尔巴哈在对象性的反思形式上的差别（直观的对象性和活动的对象性）——在当时是隐蔽的、非原则的差别，现在却发展起来，上升为具有原则高度的差别，并被马克思明确地指示出来了：“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，另一方面局限于单纯的感觉：费尔巴哈谈到的是‘人自身’，而不是‘现实的历史的人’。”^①

就费尔巴哈的单纯的直观而言，正像我们在前面提到过的那样，是以现成的、当下直接的主体和对象世界为前提的。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；另一方面又根本无法理解和解决对象世界同主体的感觉和意识相矛盾的东西。也就是说，既然单纯的直观按其本性说来就是把对象世界了解为最终完成了的、固定的东西，那么它就根本不可能去要求和领会一个通过主体的现实活动来引起、来调节、来改变的对象世界；与此相适应，它也就根本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。

与单纯的直观相适应，费尔巴哈在主体的理解上仅仅局限于“单纯的感觉”。而单纯的感觉又同费尔巴哈所了解的感性对象一样，整个地处于活动原则之外，因而是与自发性（能动性）、过程和发展不相干的、既是受动的又是现成的东西。当费尔巴哈说，感觉是思维的证人时，他说得很不错；然而当他说，“只有感觉、只有直观，才给我以一种作为主体的东西”时，^②他便整个地取消了主体的“活动”，从而也就取消了活动的主体。因此，费尔巴哈便纯全依所谓“感官活动”来理解和确定主体；而费尔巴哈的“感官活动”，又纯全表示主体之接纳现成对象的受动一面——在这里，根本就谈不上真正的“活动”：某种“开天辟地以来就已存在的、

① 参见《马克思恩格斯选集》，第1卷，第48页。

② 参见《费尔巴哈哲学著作选集》（上），第90—91、155—156页。

始终如一的”对象世界，直接就意味着费尔巴哈在主体方面对于感觉的抽象形而上学的理解。与此不同，马克思甚至在《手稿》中，就曾试图依照“对象性的活动”、依照工业的历史来规定感觉和对对象世界的历史的意义了：正像对象世界是通过劳动而对主体的生成一样，主体的感觉也是通过劳动而对对象世界的生成。^①

因此，对于马克思来说，在关于世界——现实的主体及其对象世界——的理解中，“感性的活动”乃具有首要的和基本的意义；因而这个原则，正就是新世界观的原则。无论是感性现实的对象世界，还是感性现实的主体，都必须根据“感性的活动”去加以理解，而且只有根据“感性的活动”才是真正可理解的。因为在马克思看来，感性的活动或实践，乃是现存感性世界——主体及其对象——之客观而又能动的原则。正是依据这一原则，马克思同费尔巴哈的立场以及一切唯心主义的哲学立场批判地划清了界限；而这一界限的划定之所以可能，若就主体概念而言，则在于把现实的主体理解为“感性的活动”——它既不同于费尔巴哈的仅只作为“感性对象”的主体，也不同于作为“纯粹活动”或“自我活动”的先验主体和绝对主体。而且，如果说哲学——它必定是一个世界观的总体——对于主体的理解和对于对象世界的理解乃处于不可分割的联系之中，那么很显然，马克思的“感性活动”原则同样正是区别于一切旧哲学的、关于对象世界的哲学原则。

从哲学上来看，“感性的活动”这个提法本身似乎就有点奇特。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”或感性直观等等，所以其含义尤须辨明。我们在前面曾经说过，在德国哲学的背景下，感性意味着区别于单纯自发性的感受性，

^① 参见马克思：《1844年经济学哲学手稿》，第79页。

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。因此，在一定的意义上，“感性的活动”便意味着受动的能动性或能动的受动性，意味着一种包含矛盾的存在过程，一种既是能动的又是受动的矛盾存在及其扬弃的过程。

这个包含矛盾的存在过程不是别的，正是现实的主体及其对象世界的矛盾关系和矛盾发展，是作为“主体-客体”的主体和客体。在马克思那里，由于这个“主客一体”的统一具有矛盾的形式和对象性的性质，所以它就体现为一个现实的存在过程，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最一般地表述为：“人创造环境，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性，正体现在并实现在这个感性的、矛盾活动的过程中——这个过程，也就是马克思称为“实践”的东西。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”——亦即“感性的活动”、“对象性的（gegenständliche）活动”。《德意志意识形态》中有两段话，可说是极好地表现了这一原则：现实的个人“是从事活动的、进行物质生产的，因而是在一定的物质的、不受他们任意支配的界限、前提和条件下能动地表现自己的”。或者，“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条件下继续从事先辈的活动，另一方面又通

① 参见《马克思恩格斯选集》，第1卷，第43页。

② 同上书，第17页。

过完全改变了的活动来改变旧的条件。”^①

唯独在这样的基础上，对于现实主体及其对象世界的客观的理解和表述才真正成为可能；因为只有“感性活动”这个原则，才能不仅在主体的理解上使其现实的存在直接成为现实的、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，也唯独在这样的基础上，在“实践”或“感性活动”之为新世界观的“存在论”^②的基础上，才可能形成真正唯物主义的（亦即作为“新世界观”的唯物主义的）关于思维、观念、意识等等的现实理解，形成新唯物主义的認識理论。

§ 1—2 现存感性世界。意识或观念

马克思的“实践”原则首先具有“本体论”（ontology，关于存在的学说）的意义，^③因为“感性的活动”首先关乎现实的主体及其对象世界的存在；而这种意义在我们先前的理解中往往被极大地忽略了。因此，当我们把“实践”或“感性活动”仅只当做认识过程的某一环节（例如，所谓“桥梁”等等）来理解的时候，这种理解便易于在认识论方面大踏步地退回到旧唯物主义那里。或者，当我们把“实践”或“感性活动”仅只局限于狭义的历史观（与认识论相区分并隔绝开来的历史观）中来理解的时候，这种理解同样可能大量地偷运旧唯物主义的观念。一方面，似乎根本

① 参见《马克思恩格斯选集》，第1卷，第29—30、51页。

② “实践”或“感性活动”的原则，首先是关于存在的学说；因而在ontology这个词的意义上，是所谓“存在论”或“本体论”的原则。因为这一原则，首先正涉及现实的主体及其对象世界的存在，涉及二者之间的矛盾的存在过程。

③ 只是为了讨论方便，尤其是为了针对某些我们看来是错误的观念，所以我们采用了一些诸如“本体论”等等传统哲学术语。然而真正说来，用这些术语来指示和概括马克思的哲学，至少是不十分准确的，也很难是充分的。因为马克思总的说来已使这些术语的意义改变了。

不可能有一种以历史为原则的本体论——这种观念以默认形而上学的本体论为前提，以默认只可能有纯全非历史的存在世界为前提；另一方面，似乎可能有一种完全排除历史意义和社会意识的意识或观念，似乎首先应当有一个一般的“存在决定意识”，然后由于把这种一般推广到、应用到历史领域而产生出“社会存在决定社会意识”这一补充。但是，在马克思的立场上，亦即在以“感性的活动”推翻了一切关于存在和意识的形而上学观念的立场上，难道我们可能设想一种非社会意识的意识吗？难道我们可能设想一种超出历史过程的意识或思维吗？难道我们可能设想一种纯全非社会、非历史的存在之成为意识或观念的基础吗？

关于“实践”的“本体论”意义，马克思说得非常清楚：“感性的活动”乃是现存感性世界的基础。对于那些听到实践是全部认识的基础都感到惶恐的人来说，当他们听到感性活动之为现存感性世界的基础时，一定会大叫大嚷起来。然而，对于马克思来说，事情正是如此：“这种活动〔感性活动〕，这种连续不断的感性劳动和创造、这种生产，是整个现存感性世界的非常深刻的基础，只要它哪怕只停顿一年，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（费尔巴哈）的直观能力，甚至他本身的存在也就没有了。当然，在这种情况下外部自然界的优先地位仍然会保存着，而这一切当然不适用于原始的、通过自然发生的途径产生的人们。但是，这种区别只有在人被看作是某种与自然界不同的东西时才有意义。此外，这种先于人类历史而存在的自然界，不是费尔巴哈在其中生活的那个自然界，也不是那个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、因而对于费尔巴哈说来也是不存在的自然界。”^①

^① 《马克思恩格斯选集》，第1卷，第49—50页。

正是为了避免任何一个方面的误解，我们才作了如此冗长的引证。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，即便在人类出现之后，“外部自然界的优先地位仍然会保存着”；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“感性的活动”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（它已经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”，“永恒的自然规律也愈来愈变成历史的规律”^①；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“人对自然界的这一重要问题”——这个“产生了关于‘实体’和‘自我意识’的一切‘高深莫测的造物’的问题”^②；最后还因为：即便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。

也许有人会说，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

^① 参见《马克思恩格斯选集》，第3卷，第557—558页。

^② 参见同上书，第1卷，第49页。

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“只是依靠一定的社会在某一时期的这种活动才为费尔巴哈的‘可靠的感性’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“仍须以生产这根棍子的活动为前提。”^①

由此可见，马克思的“感性活动”的原则，不只是针对现实主体的原则，而且是针对整个现存感性世界的原则。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：正象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”的综合理解之中。也许对有些人来说，要把现实的主体理解为感性的活动，还不是件难事；但要他们把感性世界、特别是感性的事物和对象当作感性的活动来理解，便开始感到惶惑起来。

^① 参见《马克思恩格斯选集》，第1卷，第48—49、32页。

然而，事情正应当如此而且只能是如此。如果我们再仔细地阅读一下《提纲》的第一条，那么马克思把这一点是交待得异常清楚的。新世界观的唯物主义特别地要求：把事物、现实、感性，当作“人的感性活动”、当作“实践”去理解，而且还要求对它们“从主观方面去理解”。为了使问题简便起见，我们仅就“事物”而言。难道说，马克思要把事物当作“人的感性活动”（实践）去理解吗？是的，正是如此。否则的话，马克思就不成其为马克思了，新世界观就不成其为新世界观了。因为不是把事物当作实践去理解的唯物主义，亦即“不是把感性理解为实践活动的唯物主义”，正就是属于旧哲学范畴的直观的唯物主义。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，对于掌握了活动原则的唯物主义来说，与其说这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，当它仅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

^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：“每一种有用物品，都是有許多属性的一个全体，从而可以在多种不同的方面有效用。发现这种不同的方面，并由此发现物品的多种多样的使用方法，是一个历史性的工作。为此等有用物品的量发现社会的尺度，也是如此。”（《资本论》，第1卷，第5—9页）

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，“不像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，是单纯改变物质的外在形式——仅仅是转瞬即逝的外表；如果是这样的话，岩石的风化就和木匠的雕刻完全一样了。

很显然，为了能够把事物、现实、感性当作“人的感性活动”、当作“实践”去理解，就必须同时把主体——费尔巴哈所谓的“现实的人”——理解为“感性的活动”。马克思说，费尔巴哈比“纯粹的”唯物主义者优越的地方在于，他承认人是“感性的对象”。但是，“毋庸讳言，他把人只看作是‘感性的对象’，而不是‘感性的活动’，……因此毋庸讳言，费尔巴哈从来没有看到真实存在着的、活动的人，而是停留在抽象的‘人’上，……。”^②马克思之所以说费尔巴哈停留在抽象的“人”上，不只是因为他把人的本质理解为类——“一种内在的、无声的、把许多个人纯粹自然地地联系起来的共同性”；而且因为费尔巴哈撇开历史的进程，并“假定出一种抽象的——孤立的——人类个体”。^③而全部问题的关键就在于：费

① 参见《马克思恩格斯全集》，第46卷，（上），第330—331页。

② 参见同上书，第1卷，第50页。

③ 同上书，第18页。

尔巴哈把人仅只看作是“感性的对象”，而不是“感性的活动”。

正是由于这个带有根本性的、至关重要的原则差别在哲学上出现并被把握住了，所以，在费尔巴哈把主体理解为“人自身”的地方，马克思把它理解为“现实的、历史的人”；在费尔巴哈仅只看到单纯的直观和感性的地方，马克思看到人的感性活动的巨大意义，看到了变革现存感性世界的必要性。不仅如此。由于现实的主体之为感性的活动，对象世界之为感性的活动，二者真正说来乃是同一个过程，所以，主体及其对象便在“对象性活动”的基础上构成一个统一的存在世界；从而，自然和历史的对立或漠不相干，便为“人和自然的统一性”、为“历史的自然”或“自然的历史”所取代。不言而喻，马克思在这里所理解、所设定的统一的存在世界，是与旧哲学不同的，因为其全部基础乃在于“感性的活动”；世界之为“历史的自然”或“自然的历史”，也就是人和自然、主体和对象世界通过工业、通过感性的活动而展开为矛盾的、现实的发展过程：“这种统一性在每一个时代都随着工业或快或慢的发展而不断改变，就像人与自然的‘斗争’促进生产力在相应基础上的发展一样，……”^①

如果说，马克思关于整个存在的世界——现存感性世界——的理解是依照感性的活动、依照实践来确定的，那么很显然，作为“新世界观”的唯物主义在这里就意味着把感性的活动或实践理解为全部思想、意识或观念的基础。所以，马克思把他的唯物主义立场表述为：“不是意识决定生活，而是生活决定意识”；或者，“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东西”。^②也许，有些人会坚持说，马克思的说法与“事物决定观念”、“物质决定意识”是一样的。然而我们要说，这两种说法是有差别的，这一差别正就是“新世界观”和旧唯物主义的差

① 参见《马克思恩格斯选集》，第1卷，第49页。

② 同上书，第31、34页。重点号为笔者所加。

别。不要以为马克思的说法是“事物决定观念”、“物质决定意识”的特殊运用，相反，正是马克思的立场把先前唯物主义的片断的真理包含在自身之内。在马克思看来，“事物决定观念”、“物质决定意识”可以是不错的；然而“事物”、“物质”等等正须首先被“当作人的感性活动、当作实践去理解”；既然如此，难道我们不是更有权利说“生活决定意识”、“物质实践决定观念的东西”吗？

关于这一点，恩格斯在《自然辩证法》中说得非常清楚：“人的思维的最本质和最切近的基础，正是人所引起的自然界的变化，而不单独是自然界本身；人的智力是按照人如何学会改变自然界而发展的。”^①由此可见，正是以“感性活动”为原则的唯物主义才真正揭示出所谓主观世界的“最本质、最切近的基础”。在这个意义上，思维的“现实性”、“真理性”或“此岸性”，就在于人的感性活动：“关于离开实践的思维是否具有现实性的争论，是一个纯粹经院哲学的问题。”^②因此，当新世界观的唯物主义命题已经决定性地得到表述之后，我们正应当以此来取代“事物决定观念”、“物质决定意识”等等说法；因为这些说法即使增加许多外在的补充也仍然是不准确的、落后于时代的，并且仍然不可避免地把认识论问题导回到“纯粹经院哲学”的范围之内。

在马克思看来，任何思维只可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”——“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。然而对于马克思来说，主体的现实性并不仅仅在于他们是直接的感性对象，而在于他们首先是感性的、对象性的活动；而且，由于这种活动无疑包含着并且不断扬弃着直接

① 《马克思恩格斯选集》第3卷，第551页。重点号为笔者所加。

② 参见同上书，第1卷，第16页。

的感性对象，所以思维的现实基础就应当被了解为感性的活动本身。既然意识只能是现实主体的意识，既然现实的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世界的现实的存在：“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实际生活过程。”^①不消说，这里所谓的“实际生活过程”，也就是马克思一般地称之为感性活动的过程；并且正是在这个意义上，马克思使实践的原则在思维、意识、观念或认识的过程中具有了首要的、根本的和“普照一切”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、观念等等之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。然而我们要说的是：马克思的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“感性的对象”少一点感性一样。如果说现实性正应当被理解为感性的话，那么用以解释意识、观念等等的“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——丝毫不缺少。相反，正是由于活动的原则之被引入唯物主义的基础，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则，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）的批判。

^① 参见《马克思恩格斯选集》，第1卷，第30页。

例如，马克思说，人们所产生的一切观念，“都是他们的现实关系和活动、他们的生产、他们的交往、他们的社会政治组织的有意识的表现……。相反的假设只有在除了真正的、受物质制约的个人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，不是“从现实的、有生命的个人本身出发，把意识仅仅看作他们的意识”。^② 所以，正像马克思在《手稿》中指责“抽象物质的，或者毋宁说唯心主义的倾向”一样，马克思在《资本论》中作出了这样的判断：“那种排斥历史过程的、抽象的、自然科学的唯物主义”，同样“散发出各种抽象的和唯心主义的观念。”^③

由此可见，马克思在“实践”的基础上，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，他也同时改变了旧唯物主义关于思维、意识、观念和认识等等的理解。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，同时正就是历史唯物主义。所以恩格斯说，“现在，唯心主义从它的最后的避难所中，从历史观中被驱逐出来了，唯物主义历史观被提出来了，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。”^④ 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

① 参见《马克思恩格斯选集》，第1卷，第30页，注①。重点号为笔者所加。

② 同上书，第31页。

③ 参见马克思：《1844年经济学哲学手稿》，第81页；《资本论》第1卷，第396页脚注。

④ 《马克思恩格斯全集》第19卷，第226页。

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”。^① 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”。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，亦即在区别于旧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。

§ 1—3 马克思的实践原则在哲学世界观上所实现的变革

马克思的“实践”原则或“感性的活动”原则在哲学世界观上（特别是在唯物主义的发展中）所完成的革命性变革在于：（1）能动的创造原则内在地、并且自觉地出现在唯物主义的基础中；（2）与这一原则相适应的、或作为这一原则之表达的辩证法取得了合理的、唯物主义的形态；（3）全部哲学问题，由于实践原则的提出，其性质整个地发生了本质重要的改变。

关于第一点。新世界观的唯物主义——“实践的唯物主义”——就是要求“使现存世界革命化”，要求“实际地反对和改变事物的现状”。^② 这样的要求所表现的正就是能动的创造原则，而且是唯一现实的创造原则。这个原则，作为“活动”原则，已经不再像以往那样是唯心主义的专擅；相反，由唯心主义抽象地发展起来的能动原则和创造原则，已经被克服、被扬弃、并被整合进唯物主义的基础之中。因此，新唯物主义诉诸“感性

① 参见《马克思恩格斯选集》，第1卷，第30页。

② 同上书，第48页。

的活动”、诉诸改变世界的“物质实践”，诉诸“能动的生活过程”；并且，正如我们对这样的世界观在历史科学方面所应期待的那样，它首先就是诉诸“物质的创造活动”，诉诸生产劳动。

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，乃是现实主体的生活过程之成为客观的活动-历史原则。如马克思所说：“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，是一些僵死事实的搜集，也不再象唯心主义者所认为的那样，是想象的主体的想象的活动。思辨终止的地方，即在现实生活面前，正是描述人们的实践活动和实际发展过程的真正实证的科学开始的地方。”^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，新世界观才可能要求这样一种“真正实证的科学”——它直接面对着“现实生活”，并且要求描述和能够描述“人们的实践活动和实际发展过程”。不言而喻，正象没有活动原则的哲学是不可能真正地理解和掌握发展过程一样，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”原则——的哲学，才可能把世界的实际发展过程确定为自身的对象，并且真正地理解和掌握这一过程。

如前所述，马克思通过“感性的活动”原则而确立的关于现实主体的理解，同时也就是对于主体之现实的对象世界的理解。既然脱离——并且对立于——对象世界的主体只能被思辨抽象地完成成为“非对象的”绝对主体，那么，马克思关于现实主体的理解就一刻也不能放弃、不离开它对于对象世界的理解；真正说来，这是同一种理解。进而言之，正是由于“实践”原则合理地确定了主体与对象世界的活动的对象性关系，所以这一原则在消除关于主体之抽象性质的每一点上，同时也从根本上消除着形而上

^① 参见《马克思恩格斯选集》，第1卷，第31页。

学的自然概念及其抽象性质。至于说到费尔巴哈，那么他关于人类本质和人类个体的一切抽象观念，乃是与他对自然界、对事物和感性的抽象观念完全吻合的。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糊涂幼稚的，他们的要害就在于未从哲学世界观的基础本身着眼去看待问题。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哲学世界观的主导原则，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”原则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”。^② 归根到底，旧唯物主义的缺陷

^① 《马克思恩格斯选集》第4卷，第236页。

^② 同上书，第224—225页。

是本质地、内在地联结在一起的缺陷，是哲学基础本身的缺陷。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。^①

只有以“感性活动”作为原则性基础的唯物主义，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，才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，理解为世世代代活动的结果。

关于第二点。“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。^②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提出来的。

但是，在马克思那里，正像能动的创造原则之受到唯物主义的改造一样，辩证法取得了现实的、合理的形态。在德国古典哲学的背景中，辩证法与能动的创造原则、主体的“活动”原则是一而二、二而一的东西。如果可以把辩证法特别地理解为“活动”原则的主导形式（“灵魂”）或基本

① 参见《马克思恩格斯选集》第4卷，第224—225页。

② 同上书，第238页。

表达的话，那么，正像没有原则就不可能有原则的表达一样，没有表达的原则只能是一句空话。因此，我们看到，在德国唯心主义那里，随着主体概念及其“活动”原则的每一个进展，辩证法也一步步地发展和完善起来。由于在费尔巴哈那里，感性现实性与自我活动的原则处于正面的对立之中，所以辩证法不特是与其原则不相适应的方法论原则，而且真正说来是与其唯物主义不相干、甚至正相反对的东西。既然“感性”仅只是绝对主体之自我活动的直接的反面，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”宣布为荒诞无稽的东西了。因此，在哲学的基础中实际取消能动的活动原则，直接就意味着排除或拒斥辩证法。

与此不同，在马克思那里，“感性的活动”作为“自我活动”的真理，并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得到批判的把握。正因为如此，所以马克思的唯物主义直接指向——确切些说直接就是——合理形态的辩证法：辩证法不再是绝对主体或无限的自我意识的自我回旋，而是作为整个现实的感性世界（现实的主体及其对象世界）的推动原则和创造原则；从而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、思维、观念等等的活动过程。我们甚至于在《手稿》中就可大致地看到这样一种理论必然性：只有在把感性-对象性理解为活动、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，理解所谓矛盾运动和体现为否定之否定的发展。一句话，只有在这样的唯物主义那里，合理的辩证法才真正成为可能，才成为体系的内在原则和内在生命。

因此，真正说来，作为能动原则之主导形式的辩证法乃是新世界观的“灵魂”，是植根于这一唯物主义基础本身的。正如我们在本书的导言中曾

经提到过的那样，由于以往经常使方法论原则游离于哲学世界观的基础之外，所以结果竟是这样：仿佛能动原则与马克思的唯物主义基础无关，而只是作为外部的要素附加上去的：仿佛马克思的唯物主义基础是一回事，而其辩证法则是另一回事；仿佛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。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，把费尔巴哈之拒绝辩证法仅仅看成是一时的遗忘、糊涂、任意或忽略——而这恰恰就是抽象的观点。如果说一定范围内的讨论毕竟有必要经常对哲学世界观和方法论原则作出区分，那么这种区分同时就应当理解：马克思的学说不是唯物主义附加辩证法，而直接就是——我们现成地有一个很好的名称——唯物辩证法。再重复一遍，辩证法之为能动的创造原则，或能动的创造原则之为辩证法，不是从外部附加给马克思的，而是植根于新唯物主义基础本身的。因此，合理的结论是：在经历了全部艰难繁复的发展之后，马克思的“感性活动”原则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的陈述；它对整个世界的唯物主义理解、说明和批判，同时也就是它作为辩证法的展开、论证和实现。

关于第三点。如果说，新世界观的根本原理简单地说来就是“感性的活动”——即“实践”——的原理，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、对象性的活动原则直接就意味着改变感性的、对象性的世界，那么，哲学的任务和目的就决不仅仅是解释世界，而且还在于改变世界，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

^① 参见《马克思恩格斯选集》第1卷，第19页。

诸事物、现实、感性，而且是诉诸现实的主体，诉诸这一主体与其对象世界的现实的关系和活动过程——“感性的活动”或“实践”。

真正说来，先前的哲学家都只是要求以不同的方式来解释世界，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改变。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。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、能动的本质仅只是属于哲学、属于理论的东西。因此，哲学所实际承诺的唯一的東西，只是理论的原则。

马克思从根本上改变了哲学的这种方向。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，实际地反对和改变事物的现状。”^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，而仅只是纯粹思想、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“对象性的〔gegenständliche〕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性，从而纠正这个谬误也就是在理论上确立宗教真理，并藉此以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

^① 参见《马克思恩格斯选集》第1卷，第48页。

实主体的总的原则，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”作为主导原则的哲学，直接就意味着把哲学的根本了解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一般旧哲学——亦即其目的和任务仅只是依据理论本身来设定并且仅只代表理论要求的哲学——的批判；而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勋业）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“达到了理论家一般可能达到的地步”；^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

^① 参见《马克思恩格斯选集》第1卷，第47页。

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，而且是要求在实践中对它进行革命的改造。^①

由此可见，感性活动的原则所针对的，乃是旧哲学之一般的、同时又是根本的缺陷；或者用马克思和恩格斯的话来说，是“费尔巴哈和我们的敌人的共同点”。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创世，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的主体及其对象世界，因而他仍然是一位“理论家”和“哲学家”；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：“承认现存的东西同时又不了解现存的东西”。^②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；或者如恩格斯所说，费尔巴哈的“应当”在现实世界面前，就像康德的“绝对命令”一样软弱无力。而费尔巴哈的“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。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”对于现存感性世界的意义；由于最高的直观对于这个感性世界完全无能为力，所以它就仅只停留

① 参见《马克思恩格斯选集》第1卷，第17页。

② 同上书，第47—48、277页。

在单纯理论的领域内，把批判仅仅理解为理论的任务，而不是现实主体的“实践批判的”活动。

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变革就在于：根据“感性活动”的实践原则而第一次向哲学提出了“改变世界”这一总的纲领、任务、要求或目的。正像改变世界的要求只是根据感性活动的实践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^①来说才是一个真正的、现实的任务。由于现实的主体是感性的，所以它便以感性的世界作为对象；由于现实的主体是能动的活动，所以它便依照活动的方式来掌握——了解和占有——对象世界；最后，由于现实的主体是感性的活动，所以它便真正要求实际地改变现存的、感性的对象世界。“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”——这段镌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。

§2 唯物主义历史观的草创与初拟

唯物主义的历史观，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”到历史领域中去间接后果。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；当然，

^① 区别于马克思和恩格斯在《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”。

除马克思之外)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。马克思的下面那段话正须在这个意义上去理解:“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,他决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

恩格斯在1893年谈到唯物史观的起源时说,“马克思的附录〔即《关于费尔巴哈的提纲》〕其实就是这一起源。”^② 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? 设若唯物史观仅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

① 《马克思恩格斯选集》,第1卷,第50页。

② 参见《马克思恩格斯全集》,第39卷,第24—25页。

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。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发展-历史原则；最后，只有依照现实的发展原则或历史原则，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”才真正成为可能的。

§ 2—1 唯物史观的基本要点。历史的“现实的前提”

依据感性活动的一般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。^①这一矛盾之客观的实现就是历史，就是环境的改变和主体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，但每一代人的活动又在能

^① 参见《马克思恩格斯选集》，第1卷，第29—30页。

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。

正是依照“感性活动”的原则，马克思讨论了历史的“现实的前提”。在马克思看来，他的学说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，包括他们得到的现成的和由他们的活动所创造出来的物质生活条件。”^②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只诉诸“物质生活条件”的看法是狭隘的、片面的，甚至是荒诞无稽的。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关系就构成成为历史的“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

^① 参见《马克思恩格斯选集》，第1卷，第50—51页。

^② 同上书，第24页。

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，正就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。而且不用说，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、物质的一样；人们变更这些条件的活动同样是感性的和客观的。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——乃“可以用纯粹经验的方法来确定”。^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——再生产并且新生产着——需要：“已经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”。（3）人类自身的生产，即增殖，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

① 参见《马克思恩格斯选集》，第1卷，第24页。

② 同上。

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，感性活动的原则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）人对人的关系。或如马克思所说，人类活动的一个方面是“人们对自然的作用。另一方面，是人对人的作用……”^②

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

① 参见《马克思恩格斯选集》，第1卷，第32—33页。

② 参见同上书，第41页，注①。

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“许多个人的合作”，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。“这种生产方式不仅应当从它是个人肉体存在的再生产这方面来加以考察。它在更大程度上是这些个人的一定的活动方式，表现他们生活的一定形式，他们的一定的生活方式。”^① 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^②。

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；而所谓历史，首先就是这种社会关系的过程和发展：“这种联系不断采取新的形式，因而就呈现出‘历史’它完全不需要似乎还把人们联合起来的任何政治的或宗教的呓语存在”^③。最后，在对于历史的总的理解上，特别是在对于各种理论产

① 《马克思恩格斯选集》，第1卷，第25页。

② 同上书，第33—34页。

③ 同上书，第34页。

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来考察现实的生产过程，并把与该生产方式相联系的、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；然后必须在国家生活的范围内描述市民社会的活动，同时从市民社会出发来阐明各种不同的理论产物和意识形式，如宗教、哲学、道德等等，并在这个基础上追溯它们产生的过程”。^①

不难看出，这种历史观的基本原理或主导概念乃在于“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考察。就感性活动的原则而言，历史主体的现实性的第一个规定来自于人对自然的关系——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。

不仅如此。在《德意志意识形态》中，“感性的活动”已经不只是一

^① 《马克思恩格斯选集》，第1卷，第43页。

般的原则，而且还按此原则的本性开展为历史的科学——生产劳动学说和社会历史学说。马克思在这里不止一次地提到了新学说的出发点是现实的人或现实的个人，而当他每一次提到这个前提的时候，无非是使现实的主体进入到生产劳动以及社会历史的综合理解之中。^①诚然，这些原理在当时还是初步的，尚未在科学方面得到充分的、彻底的发挥，如恩格斯后来所说，这部著作对于唯物史观的解释“只是表明当时我们在经济史方面的知识还多么不够”；但是无论如何，这些原理已经在确定的方向上系统地开展起来，从而为“关于现实的人及其历史发展的科学”提供了一个完整坚实的理论基地。

因此，无论《德意志意识形态》在表述的精确方面或在内容的完备方面还有多少欠缺，唯物主义历史观的基本原则和基本要点已经被准确地规定下来了；这一点的确切标志就在于：以“感性的活动”作为原则基础的历史观，不仅在理论逻辑上已经完备，而且依据这种理论逻辑的科学要求也已经得以明确：必须从基础上去研究生命生产的自然关系和社会关系、人类活动中人对自然的作用和人对人的作用、历史主体的生产劳动规定和社会历史规定；必须从这个基础的研究中去阐明人们的意识、观念、思维等等精神产品的生产，去理解人们的感性活动在意识形态上的反射和回声的发展；最后，既然这种历史观立足于现实的历史，世俗的历史，而不是神圣的历史或观念的历史，那么它在科学方面就要求掌握为需要和生产方式所决定的人们之间的“物质联系”，要求理解由生产力的总和所决定的“社会状况”，要求“始终必须把‘人类的历史’同工业和交换的历史联系起来研究和探讨”。^②

因此，当马克思和恩格斯在谈到作为人类史的历史科学时，他们正是

① 参见《马克思恩格斯选集》，第1卷，第24、31、84页。

② 同上书，第34页。

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，就是完全排除人类史”。^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：它预先把宗教的人当做是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来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，精神生产才开始同物质生产相分离，并逐渐作为特殊的领域而同后者相对立。只是在这个时候，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。正是由于出现了物质劳动与精神劳动彼此分离的历史前提，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失去独立性的外观。它们没有历史，没有发展；那些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

① 《马克思恩格斯选集》，第1卷，第21页，注①。

② 同上书，第22、45页。

的产物。”^①

另一方面，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观察中抽象出来的最一般的结果的综合。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间的连贯性。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”。

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

① 《马克思恩格斯选集》，第1卷，第39、31页。

② 同上书，第31页。

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。

§2—2 人类历史与共产主义

按照马克思和恩格斯的新的历史观，“一切历史冲突都根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”。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上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、为各个新一代所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。”^②

^① 参见《马克思恩格斯选集》，第1卷，第81页。

^② 同上书，第78—79页。

由此可见，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，而且还决定着法、国家与民族等等的形成、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。“只有在交往具有世界性质，并以大工业为基础的时候，只有在一切民族都卷入竞争的时候，保存住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

^① 参见《马克思恩格斯选集》，第1卷，第60—61页。

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聚、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。在十七世纪的英国，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，所以它便形成为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“利用自然力来为工业服务，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，

^① 参见《马克思恩格斯选集》，第1卷，第56—57页。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于基本的原理方面。

因为它消灭了以往自然形成的各国的孤立状态。”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。^①

不难看出，即使是这种最简约的描述，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，并为现代无产阶级的解放事业提供了科学的理论武器。

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的矛盾的过程中，为自己找到了作为社会变革的历史必然性。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”或变革成为可能的前提和条件。^②

① 参见《马克思恩格斯选集》，第1卷，第58—67页。

② 参见同上书，第44页。

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——使这些生产力仅只得到片面的发展，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他的特殊的私人利益一样，每一民族的资产阶级还保持着它的特殊的民族利益。（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为之对立的阶级”，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易于理解的。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、在他们之外的权力。”因此，在分工的发展中

^① 参见《马克思恩格斯选集》，第1卷，第67—68页。

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”等等，在成就或创造出巨大的物质力量的同时，却只是表明为一种“统治我们的、不受我们控制的、与我们愿望背道而驰的并且把我们的打算化为乌有的物质力量”。^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。然而，这两个条件都是以生产力的巨大增长和高度发展为前提的。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“依然处于家庭的、笼罩着迷信气氛的‘境地’”。^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，使私人占有的所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

① 参见《马克思恩格斯选集》，第1卷，第37—39页。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，还可参见第73—74页。

② 参见同上书，第39—41页。

并与之对立的阶级。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，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“虚幻的集体”或“虚构的集体”相对立的、以自由个人的联合为基础的“真实的集体”。^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·格律恩以及库尔曼等为代表的“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。另一方面，对于“真正的”社会主义者来说，个人和社会等等只是一些抽象的范畴，从而个人和社会的关系等等也不过是一些范畴之间的关系。因

^① 参见《马克思恩格斯选集》，第1卷，第77—85页。

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和改良主义者一样，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，不是写给无产阶级看的，而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世界观的否定，因而同时也是对一般空想主义原则的否定。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进程，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

^① 参见《马克思恩格斯全集》，第3卷，第536—537页。

争，看作是达到共产主义的必由之路。

※ ※ ※

综上所述，从1845年初到1846年，以《关于费尔巴哈的提纲》和《德意志意识形态》为标志，马克思和恩格斯初步拟定并阐发了他们的新世界观。尽管这些思想在当时尚未具有完整的、定型的和系统的形式，但它们毕竟在马克思主义的思想史上，划出了一个新的时代。换句话说，它们标志着独立的、以马克思的名字命名的新世界观的诞生，标志着这一世界观得到了初步的、然而却是天才的和决定性的阐述。

《关于费尔巴哈的提纲》和《德意志意识形态》的划时代意义就在于：它们在哲学发展史上，同时也是在整个人类思想史上，开拓了一个新的方向和新的天地。马克思的实践观，第一次把能动的原则、创造的原则、现实主体的原则整合进唯物主义的基础之中；从而在哲学唯物主义的发展史上完成了一个革命性的变革；唯物主义的历史观，第一次在现实历史的基础上，深刻地揭示出历史运动的辩证法和历史发展的客观进程，从而为真正的“历史科学”奠定了基础；最后，由于共产主义学说找到了现实历史的理论表达，所以社会的批判意识深入到了历史运动的内部，人类解放的社会理想在现实的历史中找到了自己的真实性内核，从而为科学共产主义的最终确立做好了理论准备。

我们关于马克思早期思想的讨论应该在这里结束了。但是，正如我们可以期待的那样，在行将到来的理论进程中，“新世界观”的发展将是一种大踏步的“凯歌前进”。如果说，《共产党宣言》和《哲学的贫困》可以被看作是新世界观以其成熟形式的公开问世，那么，以这两部著作作为开端的马克思思想的研究，将一定会以另一种兴趣——一种更加广阔深沉的兴趣——而深深地吸引我们。

参考文献

1. 《马克思恩格斯全集》，中文1版，第1卷，人民出版社1960年版。
2. 《马克思恩格斯全集》，中文1版，第2卷，人民出版社1957年版。
3. 《马克思恩格斯全集》，中文1版，第3卷，人民出版社1956年版。
4. 《马克思恩格斯全集》，中文1版，第19卷，人民出版社1963年版。
5. 《马克思恩格斯全集》，中文1版，第21卷，人民出版社1965年版。
6. 《马克思恩格斯全集》，中文1版，第27卷，人民出版社1972年版。
7. 《马克思恩格斯全集》，中文1版，第35卷，人民出版社1971年版。
8. 《马克思恩格斯全集》，中文1版，第39卷，人民出版社1974年版。
9. 《马克思恩格斯全集》，中文1版，第40卷，人民出版社1982年版。
10. 《马克思恩格斯全集》，中文1版，第46卷上，人民出版社1979年版。
11. 《马克思恩格斯全集》，中文1版，第46卷下，人民出版社1980年版。
12. 《马克思恩格斯选集》，第1卷，人民出版社1972年版。
13. 《马克思恩格斯选集》，第2卷，人民出版社1972年版。
14. 《马克思恩格斯选集》，第3卷，人民出版社1972年版。

15. 《马克思恩格斯选集》，第4卷，人民出版社1972年版。
16. 《1844年经济学哲学手稿》，刘丕坤译，人民出版社1979年版。
17. 《资本论》，第1卷，郭大力、王亚南译，人民出版社1965年版。
18. 列宁：《哲学笔记》，人民出版社1956年版。
19. 《列宁选集》，第1卷，人民出版社1960年版。
20. 《列宁全集》，第21卷，人民出版社1959年版。
21. 《普列汉诺夫哲学著作选集》，第二卷，生活·读书·新知三联书店1961年版。
22. 《普列汉诺夫哲学著作选集》，第三卷，生活·读书·新知三联书店1962年版。
23. 普列汉诺夫：《论一元论历史观之发展》，博古译，生活·读书·新知三联书店1961年版。
24. 《普列汉诺夫哲学著作选集》，第1卷，生活·读书·新知三联书店1959年版。
25. 普列汉诺夫：《马克思主义的基本问题》，张仲实译，人民出版社1957年版。
26. 康德：《任何一种能够作为科学出现的未来形而上学导论》，商务印书馆1978年版。
27. 康德：《纯粹理性批判》，蓝公武译，商务印书馆1960年版。
28. 费希特：《全部知识学的基础》，王玖兴译，商务印书馆1986年版。
29. 谢林：《先验唯心论体系》，梁志学、石泉译，商务印书馆1977年版。
30. 黑格尔：《大逻辑》(上)，杨一之译，商务印书馆1982年版。
31. 黑格尔：《大逻辑》(下)，杨一之译，商务印书馆1982年版。
32. 黑格尔：《小逻辑》，贺麟译，商务印书馆1980年版。
33. 黑格尔：《哲学史讲演录》，第4卷，贺麟、王太庆译，商务印书馆1978年版。

34. 黑格尔:《历史哲学》,王造时译,生活·读书·新知三联书店 1956 年版。
35. 黑格尔:《精神现象学》(上),贺麟,王玖兴译,商务印书馆 1979 年版。
36. 黑格尔:《精神现象学》(下),贺麟,王玖兴译,商务印书馆 1979 年版。
37. 黑格尔:《法哲学原理》,范扬、张企泰译,商务印书馆 1961 年版。
38. 《费尔巴哈哲学著作选集》(上),荣震华、李金山等译,商务印书馆 1984 年版。
39. 《费尔巴哈哲学著作选集》(下),荣震华、王太庆等译,商务印书馆 1984 年版。
40. 弗·梅林:《保卫马克思主义》,吉洪译,人民出版社 1982 年版。
41. 弗·梅林:《马克思传》,上卷,樊集译,人民出版社 1965 年版。
42. 奥古斯特·科尔纽:《马克思恩格斯传》,第 1 卷,刘丕坤等译,生活·读书·新知三联书店 1980 年版。
43. 奥古斯特·科尔纽:《马克思的思想起源》,王瑾译,中国人民大学出版社 1987 年版。
44. 戴维·麦克莱伦:《青年黑格尔派与马克思》,夏威夷、陈启伟,金海民译,商务印书馆 1982 年版。
45. 卢卡奇:《卢卡奇自传》,李渚清、莫立知译,社会科学文献出版社 1986 年版。
46. 萨特:《存在与虚无》,陈宣良等译,生活·读书·新知三联书店 1987 年版。
47. 萨特:《辩证理性批判》,徐懋庸译,商务印书馆 1963 年版。
48. 阿尔都塞:《保卫马克思》,顾良译,商务印书馆 1984 年版。
49. 《弗洛姆著作精选》,黄颂杰主编,上海人民出版社 1989 年版。
50. 恩斯特·卡西尔:《人论》,甘阳译,上海译文出版社 1985 年版。
51. 罗素:《西方哲学史》,上卷,何兆武、李约瑟译,商务印书馆 1981

年版。

52. 罗素:《西方哲学史》,下卷,马元德译,商务印书馆1981年版。
53. 雷蒙·阿隆:《社会学主要思潮》,葛志强、胡秉诚、王沪宁译,上海译文出版社1988年版。
54. H. 赖辛巴赫:《科学哲学的兴起》,伯尼译,商务印书馆1983年版。
55. R.G. 柯林伍德:《历史的观念》,何兆武、张文杰译,中国社会科学出版社1986年版。
56. 尼·伊·拉宾:《论西方对青年马克思思想的研究》,马哲译,人民出版社1981年版。
57. R.L. 海尔布隆纳:《马克思主义:赞成和反对》,易克信、杜章智译,中国社会科学院出版社1982年版。
58. M. 怀特:《分析的时代》,杜任之主译,商务印书馆1981年版。
59. 《西方学者论〈1844年经济学哲学手稿〉》,复旦大学哲学系现代西方哲学研究室编译,复旦大学出版社1983年版。
60. 《当代国外马克思主义研究——纪念马克思逝世一百周年译文集》,中国社会科学出版社1983年版。
61. 《胡曲园哲学论集》,学林出版社1991年版。
62. 《萨特研究》,柳鸣九编选,中国社会科学出版社1981年版。
63. Karl Korsch: *Marxism and philosophy*, translated by Fred Halliday, New York and London: NLB, 1970.
64. Georg Lukács: *History and Class Consciousness*, Translated by Rodney Livingstone, The Merlin Press Ltd, 1971.
65. Frederick Copleston: *A History Of Philosophy*, Volume IX, New York: Doubleday, 1994.
66. Robert C. Solomon: *In the Spirit of Hegel: A Study of G.W.F.Hegel's Phenomenology of Spirit*, New York: Oxford University, 1983.

附 录

论马克思哲学的当代性

我们的论题显而易见地把马克思哲学的当代性作为问题提出来。提出这一问题的根据在于：马克思哲学的当代意义由于种种原因而被疏忽和延宕了——如果说它在哲学上未被坚决而内在巩固地指证出来，那么它在实际境况中也就这样那样地被一般观念悬置或遗忘了。然而，没有一个时代像今天一样如此紧迫地要求理解这种当代意义，要求给予这种当代性以深入的阐述和精详的论证。我们的这篇短论不可能完成这个任务，而只是试图在哲学方面提示出问题的若干要点罢了。

—

马克思哲学是真正的当代哲学。该判断在最为通常的划界的要求上是指：它不是任何一种意义上的近代哲学。这一点难道说有什么疑问吗？必须承认，存在着疑问。因为事实上我们看到，如果说上述判断在一方面得

到最高度肯定的话，那么它在另一方面恰恰是受到最坚决的否定性抵制的。倘若事情是仅仅牵涉到所谓“学派阵营”的划分，那问题倒真是太简单了。然而实际情形是：对于马克思哲学之当代性的那种高度肯定往往只是以最抽象和最空疏的辞令表现出来，它在哲学的基础方面根本没有成为内在巩固的东西；这样一来，即便我们不必去谈论“授人以柄”如何的不明智，重要的问题却始终是：马克思哲学的当代意义被遮蔽起来了。

我们在这里无需去学究式地探讨哲学之近代性和当代性的划界。在哲学上，问题的要害是“理性形而上学”。如果我们有理由把黑格尔理解为近代西方理性形而上学的伟大综合者和完成者，那么我们也就可以权宜地把这界限指派给黑格尔哲学。毫无疑问，这条界限根本不是年代顺序的定义，它所涉及的是对任何一种哲学的实质及其权衡。在这个意义上，正如马克思完全正当地把费尔巴哈哲学的结果了解为黑格尔性质的一样，萨特亦不无理由地规定基尔凯郭尔学说在归宿方面乃为黑格尔哲学的一支。这条界限的意义纯全是由现实生活的历史性所开启的，正像它在哲学上是通过当代哲学的整个运动而得以呈现的。如果说我们在这里不必去顾及“哲学史教程”的那种疏阔的全面性和公正性，而仅只关心提示问题之实质所在的那个核心，那么，关于当代哲学运动——它的枢轴与过程——我们只需提到尼采、胡塞尔和海德格尔的名字就够了。

然而，真正批判地意识到这条界限并对其意义作出决定性开启的第一人乃是马克思。不幸的是，这个具有至关重要的哲学革命事件——它的划时代的功绩及其“世界历史”意义——却逐渐被遗忘了。我们的意思并不是说，这一“革命”及其功绩和意义根本没有引起人们的注意和谈论，不，情形恰好相反。但重要的现象实情在于，当一件事情越是进入到“闲谈”之中，越是被抽象地和空疏地吹嘘着的时候，人们对其真实意义的遗忘就越是深切。千万不要纯全主观地来理解这种“不幸的遗忘”，好像它

本来可以借助于某种聪明而被避免似的。事情完全不是如此。毋宁说，对于马克思哲学来讲，这种遗忘倒更像是它的“命运”；甚或可以在一种比拟的意义上说，宛如是黑格尔所谓“理性的狡狴”。

当第二国际的理论家实际地主宰着对于马克思哲学的解释权时，上述“遗忘”不仅在普遍地发生，而且也在不断地加剧。此一事件的典型症候便是马克思哲学愈益被沉没到“近代性”的基本观念之中，并且通过这些观念而分裂了马克思哲学的真正基础。这种分裂情况，首先可以初步地（或许也是较为表面地）在马克思哲学的“实证化”过程中被揭示出来。第二国际的理论家，作为整体，不遗余力地——不管其主观意图如何——推进着这一“实证化”过程；换言之，他们共同制造着马克思哲学作为“知性科学”和“实证科学”的神话。这个神话的口号便是“经济决定论”；然而更加重要的问题在于，无论是学派内部还是外部对这个口号的批评、攻击和修正都不曾真正瓦解这个神话，相反却在加强和巩固这个神话^①。不难看出，这个神话的秘密就是在哲学上向“无批判的实证主义”大踏步地倒退。普列汉诺夫这位第二国际最出色的理论家，对“经济决定论”发表了那么多的批评、调整和补充意见；但是，临到他遭遇真正的哲学问题，例如，当他感觉到“生产力”的客观性仍不充分因而必须使之进一步还原为“地理环境”的时候，当他把马克思的意识理论同丹纳的艺术哲学公式相比附的时候，当他以一种令人惊讶的天真断言“哲学问题”有朝一日可以用数理计算来解决的时候，我们无疑是看到了一种只有在孔德主义那里才能见着的极端形式的实证主义。

我们当然可以谈论马克思主义的科学；但这种谈论决不是无条件的——它的条件就是使其根本的哲学基础得到真正的因而也是历史的阐

^① 参见拙著：《马克思早期思想的逻辑发展》，“导言”，云南人民出版社1993年版。

明。因此，第二国际理论家所实行的那种“实证化”恰恰就是使这一哲学基础停留于晦暗之中；不仅如此，他们还在这一过程中实际地偷换了自身的哲学基础，并且沉溺于“知性科学”立足其上的那些理智形而上学前提。这一事实不过表明：马克思哲学的真实基础和当代意义对于他们来说乃是完全蔽而不明的。

如果马克思的哲学——特别是作为其根本“纲领”的共产主义——果真只是一种实证科学或知性科学的话，那么，立足于这种意识形态之上的人们当然就有理由来议论此种科学的“可证伪性”，并且声称根据了或多或少的“经验反证据”已经决定性地证伪了共产主义。这样的议论从来就没有停止过，大概自90年代以来尤其热烈。然而，当这种实证科学之勤勉而坚韧的守门人拉卡托斯根据了精致的可证伪性而坚拒马克思主义进入科学殿堂时^①，他实在只是在与风车作战。这里无需去谈论他的“科学”概念及其哲学根据，因为马克思的哲学或共产主义从来就不是这种意义上的实证科学或知性科学。

如果说马克思的哲学或共产主义毕竟不可能一无遗漏地被还原为上述的知性科学，那么，应当如何去理解和说明它的“溢出部分”或“批判方面”呢？也许初看起来多少有点出人意外，这样的部分或方面被一再地解释为“宗教因素”——无论是把它们同某种实际的宗教相比附，还是把它们当成作为“理念目标”的理想和信仰，或者干脆是抽象意志冲动的对象。事实上，这种情形不足为怪，因为当马克思的哲学—共产主义被当作知性科学来规定的时候，它的真实基础实际上已经从中间“爆裂”了，而分裂开来的另一端便自然落入了“宗教因素”之中；正像在近代世界之完成了的文化形式中，宗教关怀矗立在知性科学的对面并作为它的真正补充

^① 参见拉卡托斯：《科学研究纲领方法论》，上海译文出版社1986年版，第7—8页。

(康德哲学)。如此这般地把马克思哲学淹没到近代性观念的强制之中并从而肢解其基础的作法，在罗素的《西方哲学史》中得到了典型的表现：正像他在一方面把唯物史观作为经验实证科学来赞赏一样，他在另一方面把共产主义完全拉进了基督教的观念世界，并且开列出一张详尽的对照表，以便使这两者的细节获得一一对应的关系^①。我们同样注意到，海德格尔在《关于人道主义的书信》中谈到了马克思主张要认识并承认“合人性的人”，并根据这一点而使之同基督徒从对神性的划界中来规定人性的看法相比照^②。虽然海氏在这里完全曲解了马克思，但他却正确地揭示了这样一种本质联系，即奠基于一种形而上学的人道主义与基督教的救世框架是完全一致的。在这个意义上，灵魂得救的教义完全可以不同理智形而上学的知性科学相冲突，而是构成它的必要补充。

二

马克思哲学的当代性也就是它的真正的历史性，而这种当代性之被历史地遮蔽，其根由正在于现实生活本身的当代意义尚未得到充分的自我肯定；因此，这一哲学的当代意义也必定只能再一次历史地生成，亦即历史地被再度揭示和重新发现。伽达默尔在其写于1962年的一篇论文中说，20世纪的先驱者们曾团结一致地反叛19世纪的精神，在他们那里，“19世纪”这个术语意味着“滥用，代表着不真实、没有风格和没有趣味——它是粗糙的唯物主义和空洞的文化哀婉的组合。”^③然而，就整个世界范围而言，20世纪并没有真正结束这种状况，所谓“后工业文明”从根本上来讲乃是“工业文明”的精致化和进一步发展。这样一种世纪性目标的未

① 参见罗素：《西方哲学史》，上卷，商务印书馆1981年版，第447—448页。

② 参见《海德格尔选集》，上卷，上海三联书店1996年版，第364页。

③ 伽达默尔：《哲学解释学》，上海译文出版社1994年版，第108页。

被实现使一些人产生了深深的失落感，而这种失落感在某些敏感的思想家那里被尖锐地体会到并被申说出来了。只要读一读汤因比和池田大作的那部著名的对话录——它有一个意味深长的标题，叫做《展望二十一世纪》，我们就可以了解到，在试图对下个世纪有所期待的地方，他们以多么空疏的精神性原理同庞大黝暗的物化世界相抗衡，又以多么伤感和绝望的浪漫主义批判来抗议那种已远离了思想生命的理智形而上学和实证主义。

20世纪最有价值的哲学努力虽然现在看起来似乎有些遥远了，但它决没有也不会白白地经历。如果说黑格尔以复辟17世纪形而上学的方式对主观精神所做的批判乃是留给本世纪哲学思想的伟大遗产，那么，本世纪对这一批判的继承甚至可以说在哲学上极富成果地袭击了理性形而上学本身。当德国唯心主义的“同一哲学”在消除一切形而上学的二元论预设方面的努力被证明为虚假的时候，这种哲学的天真假设——根据伽达默尔的概括，它们是（1）断言的天真；（2）反思的天真；（3）概念的天真——乃被决定性地揭穿了^①。因此，在哲学范围内，现在是理性形而上学本身（不是它的某些结论或方法，而是其基本的前提和立足点）从根基上动摇了。确实，海德格尔完全有理由根据已然达致的成果而把继续坚执其天真的形而上学称之为真正的哲学“丑闻”，把继续在此种前提上提出的问题——例如，追问孤立绝缘的主体如何达到对所谓“外部世界”的知识——看成是荒谬的和陈腐透顶的。然而，如果说理性形而上学的这种根基动摇并未立即导致其决定性的崩溃，那么这是因为，并且仅仅是因为“最终崩溃”的根由决不局限于哲学的范围之内。

正是在这里，马克思哲学的当代意义不仅应当而且必然得以呈现。如果说只有在当代哲学已然打开了的那个语境中才能使马克思哲学的当代性

^① 伽达默尔：《哲学解释学》，上海译文出版社1994年版，第119—127页。

得到充分估价的话，那么，下述事实乃是不言而喻的：马克思对全部旧哲学的批判可以被归结为对黑格尔的批判，并且因为如此马克思的这一批判不仅是对黑格尔哲学的批判，而且是对理性形而上学本身的批判——在这里，“黑格尔哲学”所意指的不是形而上学之一种，而是形而上学之一切。这篇短文不可能就此提供哲学史上的论据，而只想简要地提示一点以表明它在哲学上的正确性。在马克思看来，“抽象物质”的观念具有和唯心主义同样的性质和方向^①；这不过是因为对立的两极同样分享着理智形而上学的全部前提和预设。毫无疑问，在近代哲学的语境中，这种对立是有其充分而完整的意义的，因为近代哲学是整个地依赖于并通过这种对立而发展的。然而在当代哲学的语境中，上述对立恰恰是应当被更深刻地去理解和把握的东西。我们完全可以证明，马克思是充分地达到了这一原则高度的；因为在他那里，旧唯物主义决不仅仅是与唯心主义对立的，毋宁说，“抽象物质”概念的真正意义倒是在黑格尔哲学中被完成和被揭示的。这样的意义就是马克思在《1844年经济学哲学手稿》中所说的“抽象的自然界”或“只是自然界的思想物”——亦即“物性”或“物相”；它和同源的作为纯粹活动的“自我意识”一样，乃是“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”^②。就此而言，海德格尔的下述说法是完全正确的：把一个形而上学的命题倒转过来仍然还是一个形而上学命题。

诚然，即使是费尔巴哈也已经意识到，“作为物性的物性”和“作为观念的观念”是同一种东西；但是，他试图用来遏制理性专制主义的“感性”原则却不但没有使他从形而上学中真正解脱出来，相反却导致了一种看起来是更加僵硬和无生气的形而上学。马克思在哲学上所实现的革命性变革——它首先是并且应当被归结为本体论（ontology）革命——正是由

① 参见《马克思恩格斯全集》，第2版，第3卷，人民出版社2002年版，第307页。

② 同上书，第335—338、333页。

此处脱离，而不是于此处滞留。然而，马克思的本体论革命却远未得到充分的估价，那些对于此种本体论具有决定性意义的“概念”——如“感性对象性”、“感性意识”、作为“感性活动”或“对象性活动”的“实践”、“劳动”、“人类社会”等等——也还未曾得到具有原则高度的澄清和阐明，甚至还没有在本体论方面真正被触及过呢。正是由于这种情况，由于使马克思哲学在本体论上滞留于费尔巴哈的那种境域，结果不仅极其严重地遮蔽了马克思哲学的当代意义，而且为各式各样的曲解、无知和偏见大开方便之门。

如果说第二国际的理论家是最明确不过地把马克思的本体论局限于费尔巴哈的框架内，那么，他们所做的其他工作就是试图从黑格尔那里给上述框架作方法论上的补充。当卢卡奇在《历史与阶级意识》中开始抨击“海林—普列汉诺夫正统”时，他的富有成果的努力产生了重要影响，因为他至少在对马克思哲学的解释方面恢复了黑格尔对于费尔巴哈的优先权。至于这种解释的创意和局限，可以从下述事实看出来：一方面，虽然卢卡奇还主要是从方法论和认识论上提出问题，但是在主体—客体的辩证法居于主导地位时，他便要求着使“主观性”或“主观方面”本质重要地进入到本体论的基础之中；但是另一方面，“黑格尔眼镜”使他无法从根本上真正克服那种保持在“同一”内部的对立，结果这种对立的再度活跃引导出来的乃是黑格尔哲学的“费希特因素”。无论如何，在第二国际的理论家和卢卡奇之间，出现了一种有趣的但又意味深长的比照。我们仅举其中的一例：那个对马克思的哲学本体论来说最为根本并且性命攸关的原则——“实践”，乃从分裂的和完全相反的两个方向去获得解释：当普列汉诺夫把马克思的“实践”完全等同于费尔巴哈的“实践”（或“生活”）概念时^①，卢卡奇在《历史与阶级意识》中却以一种“夸张的高调”、以一

^① 参见拙著：《历史唯物主义的主体概念》关于“实践”概念部分，上海人民出版社1993年版。

种主观主义的“乌托邦主义”使实践概念“重新陷入唯心主义的直观之中”，从而在把“被赋予的意识”变为实践的同时，构成了一种“抽象的、唯心主义的实践概念”^①。

不难看出，正是在这种对立中，马克思哲学（首先是其本体论基础）从根本上被分裂了；并且由于这种分裂，马克思在哲学本体论上的决定性革命和无与伦比的创制便隐遁了，或至少是暗淡了。黑格尔和费尔巴哈，无论这两者之间的混合是怎样的“比例”，也无论这两者之间的混合是如何地彼此斟酌损益，据说这就是马克思哲学。在这种情况下，当然根本谈不上马克思哲学的当代性。如果说这种当代意义的遮蔽更加切近地是由于上面所提到的那种哲学基础的分裂，那么它同样还更加深刻地植根于生活世界本身的分裂之中。

三

马克思哲学的当代意义决不是某种非历史的东西，好像它是可以现成地存在于某个地方似的（比如说，现成地居住在一套全集中）。毋宁说，它倒是被发现的；正像此种意义只能历史地被遮蔽一样，它也必定只能是被历史地发现的。而意义生成的根本途径乃在于实际地形成“对话”。

因此，在哲学范围内，马克思哲学之当代意义的发现势必要求它与当代的哲学形成最广泛的和不断深入的对话。如果没有这种对话，它的那些被遮蔽的意义就不可能被再度揭示出来，而这些意义之最深刻的当代性也就不可能愈益透彻地得到领悟。萨特在《辩证理性批判》中指出：马克思主义是当代文化的真正核心，是当代“唯一不可超越的哲学”；这个判断无疑是正确的，如果它还在实际地领悟着马克思哲学的当代性，那就尤其

^① 参见卢卡奇：《历史与阶级意识》，商务印书馆1995年版，第12—13页。

正确。然而，对于这种当代性的切近领悟，只有在对话的途中才是真正可能的；反之，如果这样的判断只是激起了某种无责任能力而又自夸大狂的孤立主义，那么，领悟并揭示意义的辩证法也就终止了。

如果说，20世纪最重要的哲学努力毕竟在一个更为清晰的地平线上开启了揭示马克思哲学之当代意义的巨大可能性，那么，这种可能性同样也意味着上升地达到那种愈益被揭示出来的当代意义的高度，并在此种高度上形成对20世纪哲学努力的历史的——因而是批判的——估价。这样的工作唯有通过对话才能实行，而对话首当予以消除的乃是无知和偏见（当然不是解释学意义上的那种“偏见”）。

伽达默尔在阐释20世纪的哲学基础时，完全正确地注意到马克思已经放弃了“黑格尔的概念立场”；但是，当他把马克思仅仅与弗洛伊德、狄尔泰和基尔凯郭尔并列起来作为本世纪的“出发点”，而使尼采作为“本世纪哲学运动的后盾”时，他却在哲学性质方面错估了马克思。“尼采是一个伟大的、预言性的人物，他从根本上改变了本世纪批判主观精神的任务”^①。这一判断若就思想史上的影响而言，可以是非常正确的；但是当伽达默尔使马克思的意识形态批判从属于尼采的批判目标——意识本身的异化时，他却又一次在哲学性质方面错估了马克思。若就哲学性质而言，马克思不是尼采的一个特例，相反尼采倒可以被看作是马克思的一个特例——这里的意思是说，如果从本质性方面着眼，那么我们有理由断言，尼采哲学之被发现的意义使他成为当代哲学的天才预言家；而马克思哲学的伟大创制若进入到当代意义的光照之中，则远不止于“先知”，他还是本世纪哲学之最终结果的真正的“同时代人”。因为当尼采把关于主观精神的决定性追究给予当代从而使德国唯心主义的天真预设陷于虚假性

^① 伽达默尔：《哲学解释学》，第115页。

时，他本身又回复到另一种的虚假性之中；而马克思在初始是同一性质的批判中却走到了使任何一种形而上学都无以规避的地步——当他一个接一个地击穿了全部旧哲学的那些“断言的天真”、“反思的天真”和“概念的天真”之后，他的思想似乎是不可遏制地深入到当代哲学思想的真正核心中去了。我们希望很快能有机会为这一点提供详尽而充分的论证和阐述。

在海德格尔看来，马克思和尼采一样，对“绝对的形而上学”实施了具有重大意义的决定性的“倒转”；然而由于这种倒转（仅仅是“倒转”），所以马克思又和尼采一样，重新转回到形而上学的另一种形式之中^①。这样的判断最清楚不过地表现在海氏对马克思劳动概念的估价上：“与黑格尔相对立的马克思并不在自己把握自身的绝对精神中，而是在那生产着自身和生活资料的人类中看待现实性的本质。这一事实将马克思带到了离黑格尔最远的一个对立面中。但也恰恰是通过这样一个对立面，马克思仍然保持在黑格尔的形而上学里；因为，就每种生产的真正生产性是思想而言，现实性的生存总是作为辩证法、也就是作为思想的劳动过程而存在……。”^②如果说海氏对尼采的评估是卓越的，那么他使马克思与尼采相比附则是完全错误的；至于谈到对马克思“劳动”概念的判断，那么与其说是错误的，毋宁说是幼稚的。这里确实牵扯到了问题的真正核心。事实上，在马克思那里，“作为思想的劳动过程而存在”的生产性根本不意味着真正的劳动，相反倒是意味着“异化劳动”（在这一点上黑格尔与国民经济学相一致）；而在对异化劳动的批判中所获致的作为“现实性的本质”的劳动，如果可以借用海德格尔的术语来表示的话，那么它在一方面意味着“此在”是“在世之在”（烦恼在世）^③，在另一个方面则代表着“存在的

① 参见《海德格尔选集》，上卷，第379页。

② 转引自张祥龙：《海德格尔思想与中国天道》，附录，三联书店1996年版，第446页。

③ 参见海德格尔：《存在与时间》，三联书店1987年版，第67—73页。

真理”；并且正像海德格尔把“绝对的形而上学”归属于“存在的真理的历史”一样，马克思同样坚决地使“异化劳动”归属于这一历史。试问：这如何才是可能的？

因此，全部问题在于，人们确实知道马克思对意识所做的本体论批判，但却并不真正理解这一批判的意义（当代意义），而对于该批判在本体论上作为积极成果而赢得的全新境域还几乎一无所知。海德格尔正是在这里错失了马克思哲学的当代性，当他把马克思最终淹没到黑格尔的形而上学中去之时，他在《关于人道主义的书信》中对马克思主义的那个敏锐洞察^①的意义也就变得极为有限了——这种意义仅仅局限在“历史的观点”或“历史学”之中。这种意义估价在性质上仍然十分类似于下述情况：当第二国际的理论家把马克思哲学的基础归并到费尔巴哈那里（甚至“机械唯物主义”那里^②）去的时候，他们同样断言说马克思的哲学变革是仅仅发生在“历史观”方面。试问：这种情况难道是不可能的吗？

在这里，我们当然无法就问题在理论上予以充分的展开，但我们有理由指出这样一点：当马克思哲学的当代意义在主要之点上被根本性地揭示的时候，上述问题中所蕴含的矛盾就应当而且能够被消除。不消说，在这种揭示使意义呈现的地方，原先被硬化的理论构造将整个地发生变化。例如，对于马克思来说，“辩证法”当然将不再可能继续维持其作为外在方法论的那种形式，同样也不再可能如海德格尔所想象的那样作为“思想的劳动过程”而反过来巩固黑格尔的形而上学。但是作为一种现象实情，马

① 海氏的说法是：“……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，所以马克思主义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。”（《海德格尔选集》，上卷，第383页）

② 参见梅林：《保卫马克思主义》，人民出版社1982年版，第98—99页。

克思的辩证法却使他完整地达到了海德格尔通过现象学所达到的那个境域——至少就超越并终止一切形而上学这一点来说是如此。这种辩证法的真正性质实际上不可能仅仅通过赫拉克利特或黑格尔而得到完整的理解，它也许还应当通过当代哲学发展的某种迹象去领悟——伽达默尔曾多次提到海德格尔哲学的辩证法背景，而他自己则声言说，辩证法应当在解释学中得到复活。

我们根本不想自诩说，马克思哲学的当代意义乃是在我们手中被现成地掌握着的東西；它从来就不是什么现成的东西，好像一个钱包可以丢失又被找回来一样。如果说这种意义从根本上来说乃是由历史所造成并且由历史不断地去造成，那么在哲学的范围内，正如我们已经提到过的那样，它只是在对话的途中方始生成并且得以呈现。在这样的意义上，若仅就代表性的标记来提示的话，那么我们完全有理由说，要理解马克思哲学的当代意义，不能不读《存在与时间》，就像不能不读《精神现象学》一样。我们在这里尚不能够就马克思哲学的当代性做什么实质性的断言，但我们有理由相信：当这一哲学真正地当代思想形成批判性的对话时，它的当代意义将不是被遮蔽而是被坚决地揭示出来；正像它在这样做时不是疏离了当代思想的任何一种积极成果，而是同样坚决地把它们据为己有。

(2000年)

论马克思哲学中的主体性问题

马克思哲学中的“主体性”问题是一个牵涉到对这一哲学之基本性质有以估价的重大问题。但长期以来，它似乎并未真正成为问题：仿佛“主体性”本身是毋庸置疑的，并且它也毋庸置疑地在马克思哲学中具有自己的位置；只是时而好像被忽略了一些（从而导致宿命主义的偏向），时而好像被强调得过甚了一些（从而导致主观主义的偏向）。这样的偏向，

大体说来与对马克思哲学之不同的解释路向——第二国际的路向和“西方马克思主义”的路向——相吻合。然而，从根本上来说，问题的核心却并不局限于所谓“偏向”，而在于对马克思哲学之“主体性”本身的切近阐释，在于对此一“主体性”之基础及性质的决定性判断。因此，我们的讨论将在直接面对下述问题的过程中被课题化：马克思哲学究竟在何种存在论的基础上有可能来谈论“主体性”？这样一种主体性是否从属于现代形而上学的基本建制？在形而上学之外来理解“主体性”，这在怎样的意义上是可能的？

—

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新世界观，而这一新世界观的哲学唯物主义基础看来是理应包含某种“主体性”的：“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，而不是把它们当作人的感性活动，当作实践去理解，不是从主体方面去理解。因此，结果竟是这样，和唯物主义相反，唯心主义却发展了能动的方面，但只是抽象地发展了，因为唯心主义当然是不知道现实的、感性的活动本身的。”^①很显然，马克思这里所说的由唯心主义发展起来的“能动的方面”，也就是某种意义上的“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、感性当作人的感性活动（亦即当作实践）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

^① 《马克思恩格斯选集》第2版，第1卷，人民出版社1995年版，第58页。

始可能是正确的。

但是，马克思的实践原则，即“感性的活动”或“对象性的（gegenständliche）活动”，是否已然得到了正确的、与其本质相适应的理解呢？在这里，我们只需举出两个重要的例证，便足以表明，对于马克思实践学说之本质与基础的理解，依然是一项需要由存在论根柢上予以澄清的繁难的任务。第一个例证是，普列汉诺夫在其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；并且批评马克思，说他误解了费尔巴哈，因为费尔巴哈是了解“实践批判”活动的。普列汉诺夫这样写道：“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。只要做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可以肯定的是，在费尔巴哈的著作中，“生活”、“实践”的概念比比皆是，用得决不比马克思少；但同样可以肯定的是，在马克思看来，费尔巴哈的全部缺陷，归结到最根本的一点，就在于他“不了解‘革命的’、‘实践批判的’活动的意义”。^②就此确实需要打一场很大的哲学官司，但我们在这里不必追究得太远，因为有一点是非常确凿的，即：在普列汉诺夫看来，费尔巴哈是懂得并且把握了真正的实践原理的，从而马克思所谓的“感性的活动”或“对象性的活动”，实际上也就是费尔巴哈的“生活”与“实践”（就此立即会产生一系列异常重要的逻辑推论，但我们在这里就不予列论了）。

第二个重要的例证是：当普列汉诺夫把马克思的“实践批判活动”与费尔巴哈的“实践”概念混为一谈的时候，卢卡奇在其《历史与阶级意

① 《普列汉诺夫哲学著作选集》第3卷，三联书店1962年版，第776—777页。

② 《马克思恩格斯选集》第2版，第1卷，第54页。

识》中却构成了一种“抽象的、唯心主义的实践概念”。正如卢卡奇后来所承认的那样，他同“梅林—普列汉诺夫正统”的对立突出地表现在《历史与阶级意识》的核心概念（“实践”）上；这种实践概念虽则“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。因此，卢卡奇写于1967年的新版序言明确指证说：《历史与阶级意识》企图用以“解除世界的必然性”的所谓“行动”，实际上正意味着一种“极左的主观主义的行动主义”；从而其“革命实践”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”。这部著作虽说提出了“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”。总而言之，“历史与阶级意识”的实践概念是依照“纯粹黑格尔的精神”来塑造的，它的真正哲学基础乃是“在历史过程中自我实现的同一的主体—客体”；然而，“将无产阶级看作真正人类历史的同一的主体—客体并不是一种克服唯心主义体系的唯物主义实现，而是一种想比黑格尔更加黑格尔的尝试，是大胆地凌驾于一切现实之上，在客观上试图超越大师本身。”^①

如果说，对马克思哲学中主体性问题的理解和阐释决定性地依赖于对其实践原则之本质重要的先行领会，那么，当这种领会本身仍滞留于晦暗之中时，对于马克思哲学之主体性的任何谈论和意见难道有可能是正确的吗？而且，这种对于主体性的奢谈难道有可能在“新世界观”的意义上成立并且在这样的意义上是内在巩固的吗？无论如何，当马克思的“实践批判活动”被严重地误解之际——它或者被理解为费尔巴哈所谓的“实践”，或者依循黑格尔式的同一的主体—客体来制订方向，都已经使得有

^① 卢卡奇：《历史与阶级意识》，商务印书馆1992年版，第11—15页。

关马克思哲学之主体性问题的议论落入到并且被限制在一个完全异质的领域之中了。这是怎样的一个领域呢？这是近代哲学的领域，是旧哲学的领域；一句话，它是被限制在形而上学的范围内了。在这样的范围内，马克思哲学中的主体性（或能动性，或主体方面、主体原则）有可能是什么呢？从根本上来说，它至多只能是黑格尔式的“自我活动”；或者，如果要求去除绝对者上帝的话，那么它只能是费希特式的“自我意识”；最后，如果“基础”本身拒斥任何主体方面，那么它就有可能要求一种纯全外在的“附加”或“补充”，而这种附加或补充在最好的情况下又不过是或多或少、或浓或淡的“黑格尔哲学的费希特因素”。不消说，当诸如此类的“主体性”被赋予马克思哲学时，它们虽说总是变了形的（或者是被夸张的，或者是被弱化的），但其实质却根本没有发生改变；同样不消说，如果在近代形而上学的范围内来谈论马克思哲学中的“主体性”，那么这样的主体性也就不得不先行地被限制在“我思”（Cogito）或“意识”（Bewusstsein）之中，亦即被限制在“认识”或“知识”中了。正如卢卡奇在谈到他自己早年的“哲学错误”时所说的那样，“这意味着，从哲学上解决诸如理论与实践、主体与客体的关系这种决定性问题的前景，从一开始就落空了。”^①

虽说海德格尔的哲学决不局限于近代形而上学之内，但他却把马克思的哲学思想完全归到这种形而上学的框架中去（至于这样的解释是否受到普列汉诺夫们或卢卡奇们的影响，在某种意义上可以说是无关紧要的）。在海德格尔看来，全部马克思主义以之作为基础的命题——“所谓彻底，就是抓住事物的根本，而人的根本就是人本身”——乃是一个“形而上学的命题”。由于这个命题属于马克思较早的“《德法年鉴》时期”（用阿尔都

^① 卢卡奇：《历史与阶级意识》，商务印书馆1992年版，第15页。

塞的话来说，这个时期乃从属于“费尔巴哈的总问题”），我们可以姑且不论。然而重要的是，海德格尔立即对于马克思《关于费尔巴哈的提纲》中那个最著名的并且在其存在论基础上最紧要的命题——“哲学家们只是用不同的方式解释世界，问题在于改变世界”^①——实施了完全相同的解释方案。他指出，马克思的这个命题同样是形而上学的，因为它事实上处于（或设定在）“理论与实践之间的狭隘联系”中。这里所谓的“狭隘联系”，从根本上来说就是指处于近代形而上学框架之中的联系。据此海德格尔就上述命题提出了一连串的追问：（1）解释世界与改变世界之间是否存在着真正的对立？（2）对世界的每一个解释难道不都已经是对世界的改变了吗？（3）对世界的每一个解释难道不都预设解释是一种真正的思之事业吗？（4）对世界的每一个改变难道不都把一种理论前件（Vorblick）预设为工具吗？针对着这样一些追问的解答是：“对于马克思来说，存在就是生产过程。这个想法是马克思从形而上学那里，从黑格尔的把生命解释为过程那里接受来的。生产之实践性概念只能立足在一种源于形而上学的存在概念上。”换言之，仍逗留于“理论与实践之间狭隘联系”中的马克思的思想，势必具有一个关于人的“理论想法”，而这个想法作为基础则最切近地包含在黑格尔哲学之中。因此“如果没有黑格尔，马克思是不可能改变世界的。”^②

依照这种解释，马克思所谓的“改变世界”（或“生产之实践性概念”）最终仍不得不立足于黑格尔哲学之上，亦即不得不立足于近代形而上学的存在概念之上。由于黑格尔哲学作为近代形而上学的完成乃意味着“形

① 《马克思恩格斯选集》第2版，第1卷，第57页。

② 在此需要说明的是：由于篇幅关系，我们不可能就此重大问题展开详细的讨论。与此问题有关的一些澄清与辩驳，可以参见拙作：《内在性之瓦解与马克思哲学的当代境域》，载吴晓明、王德峰：《马克思的哲学革命及其当代意义》，人民出版社2005年版，第51—70页。

而上学之一切”，所以在这样的区域内若要来谈论马克思哲学中的主体性——认识世界、改变世界（或实践）的“主体性”等等——问题，就势必只能居留盘桓于近代形而上学的基础之中。或者出自黑格尔哲学的此一要素，或者出自黑格尔哲学的彼一要素。确实，对马克思哲学之“主体性”的这种解释是如此之多，以至于我们可以这样来设问：该主题的全部解释是否有过一种曾真正超越了黑格尔哲学的？难道马克思哲学之“主体性”果真最终从属于近代形而上学？

二

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。黑格尔在《哲学史讲演录》中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。”^①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儿称之为近代哲学的真正创始者；因为在笛卡儿那里，“我思”作为自由地、独立地思维着的主体性开始出现了，从而哲学在思维中自由地把握自己和自然——以便理解那合理的现实，即本质——的道路也被真正开辟出来了。

在经历了近代哲学的整个发展之后，作为近代形而上学之最重要的批

^① 黑格尔：《哲学史讲演录》，第4卷，商务印书馆1978年版，第5页。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。”（黑格尔：《哲学史讲演录》，第4卷，第7页。）

判者之一，海德格尔要求彻底地检审那个作为本质之基础的出发点本身，亦即要求彻底地检审“意识的存在特性”。如果说，在笛卡儿那里，我思直接就意味着我的存在（思维内在地、直接地与我在一起，而这个直接的东西恰恰就是所谓存在），^①那么，对于海德格尔来说，在现代形而上学中，“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；自笛卡儿以来，它就是 *fundamentum inconcussum*（禁地）。总之，源于笛卡儿的近代思想因而将主体性变成了一种障碍，它阻挠〔人们〕把对存在的追问引向正途。”诚然，我们可以说，那个变成“障碍”的东西曾经是伟大的动力，正像那个被称为“禁地”的区域曾经构成过近代思想、知识和文明赖以滋长的基地一样。但是，如今这个作为“禁地”的主体性要受到质询，要受到追究了，因为自黑格尔哲学之后，它确实已历史地成为真正的问题了。

成为问题的是主体性本身，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”不同于笛卡儿的“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”）^②。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”。

① 黑格尔：《哲学史讲演录》，第4卷，第67—74页。

② 《马克思恩格斯选集》，第2版，第1卷，第54页。

“意识的内在性”之成为真正的问题，一方面是由于它被把握为全部近代哲学的基本前提和基本状况，另一方面则是由于它同时也被了解为根本的矛盾和无法解脱的困境。这一困境被海德格尔极为概要而且精当地指证为：“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之基本建制），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。”此种保持在内在性之中并由之“出来”所构成的自相矛盾的困境，在《存在与时间》中是通过这样一个尖锐的、令人必须直面的难题而得到表述的：“这个正在进行认识的主体怎么从他的内在‘范围’出来并进入‘一个不同的外在的’范围，认识究竟怎么能有一个对象，必须怎样来设想一个对象才能使主体认识这个对象而且不必冒跃入另一个范围之险？”（问题的一个更加简洁的表述是：“认识究竟如何能从这个‘内在范围’‘出去’，如何获得‘超越’？”）^①

当近代形而上学的主体性——其基本建制是意识的内在性——如此这般地成为问题时，哲学事实上不得不历史地遭遇到它的严重困境，以至于我们今天完全有理由来设想：一切笛卡儿式的“神助说”，难道不是源于预设意识之内在性而产生的基本困境吗？康德所谓“哲学和一般人类理性的耻辱”——始终还没有人能够真正证明“我们之外的物的定在（Dasein）”，难道不也是源于这种基本困境吗？最后，当胡塞尔说，“内在本身是无可怀疑的。内在如何能够被认识，是可理解的，恰如超越如何能够被认识，是不可理解的一样”^②时，难道不同样是源于这一基本困境吗？海德格尔确实非常有力地揭破了这一困境，并且通过对意识所作的存在论批判——理解被“意识”所预设的存在——击穿并瓦解了意识的内在性。按照伽达默尔

① 海德格尔：《存在与时间》，三联书店1987年版，第75页。

② 胡塞尔：《现象学的观念》，上海译文出版社1986年版，第72页。

的评价，这是一个划时代的哲学功绩：“自那时以后，许多人都开始认为追问主体如何达到对所谓‘外部世界’的知识是荒谬的、陈腐透顶的。海德格尔把坚持提出这类问题的现象称为真正的哲学‘丑闻’。”^①

在这里，我们关于马克思哲学中主体性问题的讨论立即面临着一个根本性的划界问题，即：马克思哲学究竟在何种意义上有可能来讨论“主体性”？这种关于主体性的谈论究竟是在近代形而上学的范围之内还是在它的范围之外？这样的问题显而易见地牵扯到对马克思哲学之性质的基本估价。如果说近代哲学的基本建制和主导原则乃在于意识的内在性，那么，贯穿并瓦解此种内在性便成为划界问题的枢轴。在海德格尔 1969 年的访谈录中，当被问道哲学的社会责任问题时，海氏答道：当今社会只是现代主体性的绝对化；而一种“已经克服了主体性之立足点的哲学，根本不应该与之同声共气”。显而易见，就哲学的根基而言，“克服主体性之立足点”，不过是“意识的内在性之被贯穿”的另一种表述而已。据此我们应该来判断，马克思哲学究竟是一种已经克服了主体性之立足点的哲学呢，还是一种与现代主体性的绝对化“同声共气”的哲学呢？

在海德格尔看来，“马克思以他的方式颠倒了黑格尔的观念论，这样他就要求给予存在先于意识的优先地位”；但是，对于马克思来说，存在就是生产过程，而“生产之实践性概念”却立足于一种形而上学的存在概念上。因此，当海氏说“如果没有黑格尔，马克思就不可能改变世界”时，这话的意思无非是说：马克思的实践概念依然从属于近代形而上学，就像这一实践概念的主体性依然从属于意识的内在性一样。在这种情况下，单纯的“颠倒”（或“倒转”）确实是无济于事的，因为它并不触碰到基本建制本身。因此，例如尼采把他自己的哲学看作对形而上学的反

^① 伽达默尔：《哲学解释学》，上海译文出版社 1994 年版，第 118 页。

动，但尼采的这一反动，作为单纯的反动，势必“如同所有的‘反……’（Anti）一样，还拘执于它所反对的东西本质之中。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……。”^①当海德格尔将这一关于“单纯颠倒”（或“单纯反动”）的正确见解运用到马克思哲学上去时，这一哲学便也势必不自觉地拘执于它所反对的形而上学的本质之中；并且由于马克思如费尔巴哈或尼采一样对黑格尔所实现的倒转，所以他便也置身于形而上学之最遥远的对立面中，因而从“向着存在而思”的角度来看，“马克思达到了虚无主义的极致”。

只要对马克思哲学及其实践原则的解释——普列汉诺夫式的解释或卢卡奇式的解释——能够成立，海德格尔的上述解释及其推论就是正确的和不可移易的。换言之，只要马克思的“生产之实践性概念”被置放在一种源于形而上学的存在概念上，亦即被限制在“理论与实践之间的狭隘联系”^②中，那么，马克思的哲学就势必“最稳当地落到形而上学下面”，从而其实践原则就势必最终从属于黑格尔哲学（或者从属于它的整体，或者从属于它的某个片断），并从而其“实践”的主体性也就势必先行地设定意识的内在性，亦即先行地并且决定性地依循“我思”或“自我意识”来制订方向。然而，事情果真是如此么？马克思哲学中的主体性问题果真是局限在这样的境域内么？

三

马克思哲学中的主体性问题的性质及论域取决于马克思对黑格尔哲学

① 《海德格尔选集》，上海三联书店1996年版，第771页。

② 如前所述，这里所谓的“狭隘联系”是一个关于性质的说法，意指近代形而上学范围内的联系或由此种形而上学所设定的联系。在另一处，海德格尔曾说：“在我看来，从形而上学产生出来的理论与实践的区别和二者之间的转化的想法阻塞着洞察我所理解的思想的道路。”（《海德格尔选集》，下卷，第1311页。）

的决定性批判，取决于这一批判在怎样的意义上以及在多大的程度上触碰到近代形而上学的根基，并且最终取决于此种触动是否真正击穿并颠覆了“意识的内在性”。首先，我们可以十分确定的是：马克思在《1844年经济学哲学手稿》中对黑格尔哲学的批判，同时乃是对“一般哲学”或“整个哲学”的批判，亦即对整个哲学—形而上学的批判；在这个意义上，黑格尔哲学不是作为“形而上学之一种”，而是作为“形而上学之一切”遭到批判的。《手稿》最后部分的一个主要标题是：“对黑格尔的辩证法和整个哲学的批判”。这里所谓“整个哲学”，无论如何在其根本之点上乃指一般形而上学——就此要来进行语文学上的争论是无谓的，因为这一批判初始总还是费尔巴哈事业的继续；而在马克思看来，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。”^①

在这样一种批判中，颠倒黑格尔的概念论，要求给予存在先于意识的优先地位，一般说来乃是一个必要的步骤或环节；在此最一般的意义上，费尔巴哈是如此，马克思是如此，海德格尔也是如此。诚然，这里所涉及的仍可以是相当表面的情形。但无论如何对于马克思来说，在对黑格尔哲学（作为近代形而上学之完成）的批判中，“意识的存在特性”是被相当深入地思过的，正像《1844年经济学哲学手稿》肯定已开始了一种理解被“意识”所预设的存在的本体论批判一样。这当然是一个过程，并且只有在这一过程发展到特殊的关节点时，马克思同费尔巴哈的原则界限才开始显现出来，才成为决定性的和本质重要的。因此，当这一界限被充分意识到的时候，马克思乃称费尔巴哈毕竟还是一位“理论家”和“哲学家”，

^① 《马克思恩格斯全集》第2版，第3卷，人民出版社2002年版，第314页。

并因而最终仍只能被看作是“黑格尔哲学的支脉”。

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（从而在这个意义上“克服主体性之立足点”）。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是具有提示作用的：在海德格尔试图比较“识—在”（*Bewusst-sein*，即 *Bewusstsein*（意识）一词之改写）与“此—在”（*Da-sein*）以便来探讨意识之存在特性^①的场合，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追询：“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

在马克思的这一命题中，显而易见地包含着对黑格尔观念论的颠倒：但需要特别指证的是，此一“颠倒”乃是以洞穿并瓦解近代形而上学的基本建制（即意识的内在性）为前提的。早在 1844 年马克思就曾明确写道：黑格尔哲学的绝对，作为近代形而上学之完成的绝对，乃是“神秘的主体—客体，或笼罩在客体上的主体性，作为过程的绝对主体，作为使自己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，以及作为这一过程的主体；这就是在自身内部的纯粹的、不停息的圆

① 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”。（参见海德格尔：《存在与时间》，第 75、78 页。）

② 《马克思恩格斯选集》第 2 版，第 1 卷，第 72 页。

圈。”^① 根本不需作任何附带的说明，这里所谈论的正就是意识的内在性，而且是以近代形而上学之完成形式所公开出来的意识的内在性。这个作为主体的主体性，这个“在自身内部的纯粹的、不停息的圆圈”，如果不是意识之内在性及其最高表现，又可能是什么呢？

不仅如此，马克思还特别指证了：这种封闭在自身内部的主体性如何不可避免地要求从这种内在性中“出来”，而这种“出来”本身又是“奇妙而怪诞”的。由于“对自身感到无限的厌烦”，由于“对内容的渴望”，所以抽象思维者在某些“虚假的甚至还是抽象的”条件下决心放弃自身，亦即决心“把那只是作为抽象、作为思想物而隐藏在它里面的自然界从自身释放出去”。^② 易言之，在马克思看来，黑格尔所谓“自我意识的外化设定物性”，正就意味着“从自己的‘纯粹的活动’转而创造对象”，而这也就意味着作为意识之内在性的主体从自身内部“出来”创造一个对象世界。海德格尔说得很对，从该封闭的区域“出来”这一想法是自相矛盾的。但马克思早就指出，从作为内在性之主体中“出来”的根本困境和全部虚妄性就在于：当作为内在性的主体性把自然界“从自身释放出去”时，那里所释放出来的只是抽象的自然界，亦即只是名为自然界的“思想物”；因为“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。”^③ 在这种情形下，一方面，那被释放出来的自然界乃是非对象性的存在物，并因而是“非存在物”(unwesen)^④，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，作为完成了的内在性之主体性，纯粹的自我活动在“对内容的渴望”

① 《马克思恩格斯全集》第2版，第3卷，第332—333页。

② 同上书，第334—335页。

③ 同上书，第323页。

④ 同上书，第325页。

中，只不过表明其内容“也只能是形式的”，亦即只是“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”。^①

但是，抓住了意识的内在性并懂得其虚妄性并不直接意味着能够把它彻底贯穿并从而瓦解之，费尔巴哈哲学（在某种类似的意义上也可以包括尼采等人的哲学）的悲剧性结局很好地印证了这一点。海德格尔说，当近代形而上学的困境被决定性地揭发出来之际，一个昭彰显著的揭示就是：“必须从某种与我思不同的东西出发”。这里所谓“与我思不同的东西”，乃就其根据、就其性质、就其作为基本建制而言；在这个意义上，比如说经验论者的感觉经验、费尔巴哈的感性直观、尼采的权力意志等等，真正说来并不是与“我思”不同的东西，毋宁说倒恰好是与之相同的东西（因为它们最终都封闭在作为内在性的主体性之中）。于是海德格尔乃把其所谓“此在”的领域以下述方式标识为与“我思”根本不同的东西：此在中的存在——与意识（即“识—在”）的内在性相反——必须守护着一种“在外”（*Draussen*）；这种通过“出一离”被表明的此在的存在方式在《存在与时间》中是这样获得表述的：“按照它本来的存在方式，此在一向已经‘在外’，一向滞留于属于已被揭示世界的照面着的存在者。……此在的这种依寓于对象的‘在外存在’就是真正意义上的‘在内’。”从而内在性之被贯穿便意味着：我“在世界中寓于外部存在者处”。^②

并不需要太多的辨析就可以看出，在马克思的《1844年经济学哲学手稿》中，洞穿内在性之“出离”（或“一向在外”）的基本涵义事实上是被反复申说的。它在何处并且以何种方式得到申说呢？在“对象性的（*gegenständliche*）活动”这一原则提法中；并且正是通过这一提法，规定了马克思哲学中可以来谈论某种“主体性”问题的意义域。“当现实的、

① 《马克思恩格斯全集》，第333页。

② 海德格尔：《存在与时间》，第77页。

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。”^①在这里，伴随着意识之内在性的贯穿，亦即伴随着与作为内在性之主体性的全面的脱离，乃是存在论基础的彻底革命（或海德格尔所谓“思想之居所（Ortschaft）的革命”）。如果说在这一革命的初始发动中旧有的表达方式是不可避免的，那么不假思索地拘执于这些表达方式的理解则几乎必错无疑。既然马克思在“对象性活动”概念中的“活动”和“设定”根本不可能是黑格尔哲学（切记：这一哲学是被当作近代形而上学之完成的标记来使用的）所谓的“活动”和“设定”，那么，马克思所言之“不是主体”的“主体性”究竟可能意味着什么呢？

这个看来纯全是矛盾的说法提示着某种唯赖更深入的思方能有所领会的东西，说得更加明白一些，它是超出形而上学之基本建制的某种东西（并且正是由于这种“超出”，它在通行形而上学语言的地方才会被看作是矛盾的）；因而它便意味着马克思哲学中“主体性”问题的全新境域，意味着这一区域乃在意识的内在性之外，在近代形而上学之外。当马克思说“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，后者恰意味着此种主体性之被洞穿和瓦解，从而也正意味着海德格尔所言之克服“主体性之立足点的哲学”。同样，当马克思指证“纯粹的活动”与“对象性的活动”之本质差别时，正

^① 《马克思恩格斯全集》第2版，第3卷，第324页。

像前者乃指黑格尔式主体（一切形而上学主体）的内在性及其自相矛盾地从自身中“出来”，后者则意味着“现实的人”的存在本质地就是“出离”式的或向来已经“在外”，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实际开展。

然而，这个境域——特别是导致这一境域的积极的思想线索——却并未得到充分深入的和内在巩固的阐明。由于多种原因，首先是由于汪洋大海般的现代性意识形态的遮蔽，马克思的哲学革命所开启的存在论视域及其当代意义便时常被弄得晦暗不清。在这种情形下，正像对马克思之“主体性”的解释将不可避免地落入到意识的内在性（作为主体的主体性）窠臼中一样，对于在马克思那里作为感性活动或对象性活动的“实践”的理解，也将不得不最终局限于形而上学所设定的理论与实践的狭隘联系中。事实上，这不过是同一件事情的不同方面而已。我们在本论文中所提出的见解则与之迥异：在近代形而上学之外——亦即在瓦解其基本建制的前提下——来探讨马克思哲学中的主体性问题，并从而使估价这一哲学之根本性质及当代意义的整个视域有以改观。如果说这一探讨目前说来还只是相当初步的，那么我们实际上藉此只是为自己提出进一步的任务——以更深入的思来瓦解对马克思哲学的近代遮蔽，来全面地阐说马克思哲学的当代性。

（2005年）

超感性世界神话学的末路

——马克思的存在论革命及其当代意义

马克思在哲学上所实现的革命性变革归根到底是存在论（ontology，或译本体论）性质的。这一存在论革命的划时代意义在于：它意味着并且标志着超感性世界神话学的破产。换句话说，正是由于马克思的存在论变

革，超感性世界的神话学——即宗教、哲学、道德等等意识形态——的虚妄性及其本质来历被深刻地揭示出来了。因此，本文的任务是，通过马克思在存在论基础上所发动的哲学革命来指证超感性世界神话学的解体，又通过这种神话学的解体过程来阐明马克思哲学的当代性质与当代意义。

一、感性世界与超感性世界

为了充分理解马克思的存在论革命，我们需要把握 19 世纪末、20 世纪初已被领会到的一个重大事件，即超感性世界的瓦解。1943 年，海德格尔用不小的篇幅详尽阐释了尼采的话——“上帝死了”。他指出，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。自柏拉图以来，这一超感性领域就被当作真实的和真正现实的世界，即形而上学世界；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，即宽泛意义上的物理世界。在此语境中，“‘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正确的和颇为深刻的。因为尼采所说的“上帝死了”一事，确实与“不信仰上帝”的种种空洞意见并无共同之处，而是牵扯到我们用“形而上学”这个名称来表示的存在者整体的基本结构，牵扯到形而上学的这样一种历史命运，即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崩塌称为超感性领域的腐烂（Verwesung）。”^②

当我们回顾这一命运的历史过程时，需要立即指出的是：自笛卡尔创

① 《海德格尔选集》下卷，上海三联书店 1996 年，第 771 页。

② 同上书，第 775 页。

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。指出这一点的要义在于：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。阿尔都塞曾指证说，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存在论深刻变革的整个区域。令人遗憾的是，正是由于这种遗忘，马克思的哲学革命，特别是对于整个哲学来说具有根本重要性的存在论革命，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被加以理解和讨论。既有的哲学“因素”，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存在论基础。由此而来的争论是不可避免的，而这样的争论实际上又完全局限于超感性世界神话学的范围之内。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领袖也是如此。不过这种情形反过来却印证了由马克思的存在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。

对于费尔巴哈来说，超感性世界的直接领域就是宗教神学。在神学中，上帝的本质直接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

^① 阿尔都塞：《黑格尔的幽灵》，南京大学出版社2005年版，第358页。

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；而在宗教的人本学批判中，上帝的本质归根到底乃是“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，亦即以建立超感性世界为主旨，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（即感性世界与超感性世界的明确区分，以及前者为后者所规定、所包含）。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。”^①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的批判课题化的。

为了彻底颠覆超感性世界的神话学，费尔巴哈在存在论方面特别强调了“感性”，并使之突出地与超感性世界对立起来。费尔巴哈试图在存在论上予以阐释的新原则——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，因而是与整个哲学的神学本质相对立的东西。因而它是同先前处于哲学—形而上学中并由之而规定的“感性”相当不同的东西。在此意义上，费尔巴哈的“感性”意欲在哲学—形而上学的本质之外重新领会和设定存在者整体。它与超感性世界的对立，并不是保持在哲学内部的一种对立；毋宁说，它倒更应当被看作是哲学同其“反面”的对立，即哲学同“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

^① 《马克思恩格斯全集》第3卷，人民出版社2002年版，第314页。

哲学的本质，乃是感觉主义的原则。”^①

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，在这里必须特别强调的是，对于费尔巴哈来说，黑格尔哲学不只是“哲学之一种”，它还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。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。“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，而是与一般哲学的前提发生全面的矛盾。如果说黑格尔的逻辑学本质上“就是一般哲学的开端”，那么这种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”^②。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，在这样一个存在论命题中得到表述：“感性存在否定逻辑上的存在”。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。一句话，“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。

正是在这里，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，费尔巴哈的存在论纲领就是“感性”：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

① 《费尔巴哈哲学著作选集》上卷，商务印书馆1984年版，第111页。

② 参见同上书，第63—64页。

是为感觉所证明的，它不能通过思维、臆想或单纯表象而得到证明^①。换言之，实在性之唯一的和真正的领域就是感性，只有感性才是实在性——这是一个“可以用我们的鲜血盖图章来担保的真理”。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

与之完全相反，在神学和哲学中，亦即在超感性世界的神话学中，真正的感性是被刻意扼杀的，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：那名之为“感性”的东西，只是被理智地抽象化、形式化，或被作为本身没有真理性的环节而加以扬弃等等。对感性的这种贬抑使我们想起了一位和柏拉图几乎是同时代的证人，即德谟克利特。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；由于深陷这种无法解脱的矛盾，他最终弄瞎了自己的眼睛，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—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。费尔巴哈要求把事情彻底地翻转过来，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。”^③就其宏伟的抱负而言，这确实是一个尝试颠覆超感性世界神话学的巨大图谋，然而费尔巴哈这个图谋的结果却所得甚微——“大山分娩，只生出了一只老鼠”，整个具有反叛性质的存在论纲领最终几乎全部落空了。但这并不意味着费尔巴

① 《费尔巴哈哲学著作选集》上卷，商务印书馆 1984 年版，第 154—159 页。

② 参见《费尔巴哈哲学著作选集》上卷，商务印书馆 1984 年版，第 167—168 页。

③ 洛维特：《从黑格尔到尼采》，三联书店 2006 年版，第 102 页。

哈哲学的意义完全消失了。毋宁说，他的遗产和事业是被继承下去的，而这一点最终是由时代的转变所确定的。正如洛维特所说，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’却是一种错误。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——有意识地或者无意识地——处身于其上的时代立场。”^①

二、感性的对象和感性的活动

于是我们看到，那试图进一步推动这场颠覆性运动的变革者开始追问：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放在先驱者的位置上了。费尔巴哈哲学的最终失败，用恩格斯的话来说，意味深长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^②。这就是说，费尔巴哈对哲学—形而上学之颠覆性的反叛，虽然取得了一些积极成果，但最终还是返回到形而上学的本质中去了。这种情形与海德格尔所述之尼采的命运是十分类似的：“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去了，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。”^③ 遭遇类似理论命运的哲学家恐怕还要包括施蒂纳、克尔凯郭尔等等，而这样一种命运本身就是值得深思的。

① 洛维特：《从黑格尔到尼采》，三联书店 2006 年版，第 108 页。

② 参见《马克思恩格斯选集》第 4 卷，人民出版社 1995 年版，第 241 页。

③ 《海德格尔选集》下卷，上海三联书店 1996 年，第 771 页。

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，感性领域的凸显并由之构成与超感性领域的对立当然是必要的和正确的。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的了。“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。”^①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，而且是有意识的和能思维的（作为类本质的类意识）。他甚至在著名的“高卢—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，费尔巴哈究竟是在什么地方失足的呢？换言之，他所越不过的那个界限到底在哪里呢？马克思在《德意志意识形态》中谈到了“费尔巴哈的失败的尝试”，即一种想要“跳出意识形态”（即跳出超感性世界神话学）的尝试，谈到了其要害在于“费尔巴哈用以承认感性的那种极端有限的方法”^②。正是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。“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。”^③约言之，“费尔巴哈不能找到从他自己所极端憎恶的抽象王国

① 《海德格尔选集》下卷，上海三联书店1996年，第763页。

② 《马克思恩格斯全集》第3卷，人民出版社1960年版，第98页。

③ 《马克思恩格斯选集》第1卷，人民出版社1995年版，第76页，注1。

通向活生生的现实世界的道路”。唯有当这条道路能够被开辟出来时，感性与超感性的外部对立才有可能被彻底解除。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。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解体的道路，相反却仍停顿滞留于同样的神话学怀抱里。

这里出现的正是马克思与费尔巴哈的根本区别，而马克思的存在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”）^①。在此需要特别强调的有两点：第一，这两个概念及其差别是真正存在论性质的。它们标识并且确定着关于存在者整体之领会的核心，因而是彻头彻尾的存在论定向，并因而是全部所谓“基础问题”围绕着旋转的枢轴。第二，这两个概念之差别的重点并不在于对感性的理解是较为狭窄一些还是较为宽泛一些，而是在于：其确认感性的方法能否彻底解除感性世界与超感性世界的外部对立，能否实际地阐明超感性世界由以建立起来的感性基础，从而能否真正揭示超感性世界神话学的本质来历。

就存在论的根基而言，问题之最关本质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”，涉及这一基本建制是被保留和巩固，还是被实质性地瓦解和摧毁。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这一基本建制，并从而仍然作为现代形而上学之一部以辅弼整个超感性世界的神话学。在当代哲学的批判性视域中，这一点已变得颇为清晰了。海德格尔

^① 《马克思恩格斯选集》第1卷，人民出版社1995年版，第77—78、54页。

说，自笛卡尔以来，意识的存在特性，是通过主体性（Subjektivitaet）被规定的；而在这种主体性哲学中，所有意识作为“自身使当前化”（Selbstvergegenwaertigung），都发生在意识的内在性（Immanenz）之中。然而，对于这种形而上学来说，真正的问题和决定性的困境在于：“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。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 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对象的人来拯救真正的感性客体——即“跟思想客体确实不同的感性客体”^③。然而，费尔巴哈对感性世界的理解却仅仅局限在这样一种形式中，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并贯穿对象领域。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是内在性的领域。这种存在论立场最终不得不返回“我思”的基本建制，它在贯穿对象领域方面的根本无能突出地表现为：费尔巴哈完全无法克服感性直观中与其意识及感觉相矛盾的东西；“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

① 《晚期海德格尔的三天讨论班纪要》，载《哲学译丛》，2001年第3期，第55页。

② 《马克思恩格斯选集》第1卷，人民出版社1995年版，第77页。

③ 同上书，第54页。

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—形而上学的俘获物，而且还不得不把与思想、意识等等本质相关的广大领域实际地让渡给自己的敌人。

在《1844年经济学哲学手稿》和《关于费尔巴哈的提纲》中，马克思开始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存在论的基本纲领。这里的核心点在于：感性的活动或对象性的（gegenständliche）活动，即实践，不仅是与“我思”根本不同的出发点，而且是与单纯的直观和感觉根本不同的立脚点。之所以如此，是因为“感性的活动”或“对象性的活动”是以颠覆和瓦解意识的内在性这一基本建制本身为前提的。“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。”^②也就是说，它从来就不是什么“内部自身”，因而从来就不是什么“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。

就此而言，费尔巴哈哲学确实仍然属于“黑格尔哲学的支脉”，因为单纯的直观和感觉只是在表面上区别于“我思”，但在基本建制上却与之保持一致。与此相反，感性的活动或对象性的活动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。这意味着“感性的活动”或“实践”的存在论定向首

① 《马克思恩格斯选集》第1卷，第75—76页。

② 《马克思恩格斯全集》，第3卷，人民出版社2002年版，第324页。

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，马克思存在论革命的真正意义方始显现出来。正是在这样一种变革了的存在论视域中，“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。”^①这个命题所要表现的是：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之“内部自身”的封闭的区域，“现实的个人”在感性活动的存在论定向中是“出离”自身的，亦即是在自身之外的，并且一向已经在外；它作为感性的、对象性的活动，“不是主体”，而是“对象性的本质力量的主体性”^②。也就是说，这种活动乃是非主体的“主体性”（如果可以这样说的话）。总而言之，瓦解现代形而上学的基本建制，是马克思所发动的存在论革命之最关本质的核心之点。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，而整个超感性世界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、马克思的存在论革命与超感性世界神话学的破产

如果说，马克思存在论革命的真正核心乃是击穿意识的内在性这一现代形而上学的基本建制，那么，由之而来的理论后果是：它彻底地变革了整个哲学存在论，亦即整个地改变存在论设定存在者整体的基本结构。不

① 《马克思恩格斯选集》第1卷，人民出版社1995年版，第55页；并参见第54页。

② 参见《马克思恩格斯全集》第3卷，人民出版社2002年版，第324页。

仅如此，由于在马克思的存在论变革中，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。”^①一句话，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，哲学存在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。

然而，即便是在哲学理论中，以“感性活动”来定向的存在论革命毕竟开启了重新领会存在者整体的极其广大的领域。关于这个领域之最基本的存在论表述体现在下述命题中：“意识 [das Bewusstsein] 在任何时候都只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这个存在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”，因而他根本无能真正进入到“人们的现实生活过程”之中。

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：这两者在哲学存在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

① 《马克思恩格斯全集》第3卷，人民出版社2002年版，第306页。

② 《马克思恩格斯选集》第1卷，人民出版社1995年版，第72页。

存在者整体的全新视域。费尔巴哈所谈论的直观实际上主要是自然科学的直观，“但是如果没有工业和商业，哪里会有自然科学呢？”此处的核心之点在于，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，是世世代代活动的结果”；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”归结为像一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。^①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对真正的感性现实完全无能为力的形而上学家。在这个意义上，阿尔都塞说得对，费尔巴哈的根本问题在于，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）^②。

然而问题的真正本质不仅在于这种牺牲，而且尤其在于费尔巴哈存在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。“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。”^③对黑格尔辩证法的这种解释直接论证了费尔巴哈存在论的出发点，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。由此可见，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

① 《马克思恩格斯选集》第1卷，人民出版社1995年版，第76—79页。

② 参见阿尔都塞：《黑格尔的幽灵》，南京大学出版社2005年版，第360页。

③ 《马克思恩格斯全集》第3卷，人民出版社2002年版，第315页。

地与历史一辩证法的巨大成果失之交臂，毋宁说，这种成果本身就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。

但是，令人惊叹的是，即便在马克思依然倚重费尔巴哈的《1844年经济学哲学手稿》中，当黑格尔哲学遭遇到新一轮的存在论批判时，当“感性的活动”或“对象性的活动”以一种初拟的、不稳定的形式绽露出来时，马克思的思想已经表现出与费尔巴哈相当不同的存在论取向了。这种取向之根本的主导方面即是力图击穿意识的内在性，正是这一点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^①。并且正如我们所看到的那样，马克思通过接踵而至的存在论革命，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。

在马克思那里，所谓超感性世界的神话学也就是“意识形态”。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。”^②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。而“道德、宗教、形而上学和其他意识形态”之所以被批判地理解为超感性世界的神话学，不仅是因为它们的存在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，而且是因为在变革了的存在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。《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式中的方法，即黑格尔的绝对方

① 参见《马克思恩格斯全集》第3卷，人民出版社2002年版，第316、319—320页。

② 同上书，第16页，注1。

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。^①

更加重要的是，在马克思的意识形态批判中，超感性世界的神话学并不仅仅是虚妄的，它作为“虚假观念”却还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成像的，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。”^②很显然，这个深刻的思想是唯赖马克思的存在论革命方始成为可能的；并且正因为如此，它超出了对于意识形态之虚假性的单纯的责难和攻击，而为对超感性世界神话学的批判性分析奠定了坚实的基础。这一奠基对于当代哲学来说是意义重大、影响深远的。伽达默尔在《20世纪的哲学基础》一文中谈到尼采对于20世纪哲学的作用时写道，“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。”^③

从根本上来说，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，是由于其存在论革命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。如果说，所有这一切统统在费尔巴哈的视野之外，那么，由之而来的教训是：只有当如此这般的存在论取向被牢牢地置入意识形态批判的基本立足点中，才有可能触动和

① 参见《马克思恩格斯全集》第2卷，人民出版社1957年版，第75页。

② 《马克思恩格斯选集》第1卷，人民出版社1995年版，第72页。

③ 伽达默尔：《哲学解释学》，上海译文出版社1994年版，第116页。

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回返。我们看到，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；我们还看到，那位无情地抨击超感性世界并以此而闻名的施蒂纳，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。在上述的那些情形中，神话学的反叛者们是如何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”的思想来代替这些神话，以便使当前的现实陷于崩溃。^①不难看出，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”的存在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”。从起源和实质来说，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再度与黑格尔哲学勾连起来。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于真正的“现实”，亦即达于实存与本质的统一，达于在展开

^① 参见《马克思恩格斯全集》第3卷，人民出版社1960年版，第15页。

过程中表现为必然性的东西。这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—辩证法并从而深入于社会现实这个主题上，历史唯物主义与黑格尔的类似也只是在某种确定的范围内才有意义。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和把握便是在以上的诸项“之外”，也就是说，这种领会深刻地表现为与现代形而上学的批判的脱离，表现为与意识之内在性的批判的脱离，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内在必然性则起源于马克思所发动的存在论革命。

(2009年)

论马克思学说的黑格尔渊源

我们在本论文中所要探讨的马克思学说的黑格尔渊源，并不仅仅是指一个关系到思想史中马克思是否——或在多大程度上——受到黑格尔影响的问题。这样的影响，毫无疑问是存在的。这里的真正问题只是从表面上看起来像是一个单纯的思想史问题，而其实质却总已最为深入地牵涉到对

^① 洛维特：《从黑格尔到尼采》，三联书店2006年版，第127页，注①。

马克思学说的整体阐述，尤其是牵涉到对马克思学说之基本性质的判断了。无论是西方马克思主义的早期领袖同第二国际理论家的重大论战，还是自伯恩斯坦以来直到最近那些尝试使马克思在哲学上直接衔接康德的企图，都在很大程度上围绕着马克思学说的黑格尔渊源来展开——或者是力图恢复这一渊源，或者是力图排除这一渊源。因此，本论文的重点是就马克思学说的基本性质来探讨这一所谓“黑格尔渊源”问题，并试图说明：（1）在对马克思主义的阐说中，恢复或排除其黑格尔渊源究竟意味着什么？（2）应当怎样来理解马克思学说的黑格尔渊源？（3）这样一种基本理解对于我们今天的时代之思来说具有什么意义？

只是当卢卡奇在《历史与阶级意识》中以其特有的尖锐性对第二国际的“庸俗马克思主义”进行猛烈抨击之时，马克思学说的黑格尔渊源问题才获得了一种超越于一般思想史意义的重要性：它标示着对马克思学说及其性质之相当不同的理解方式和阐说方式。在卢卡奇看来，第二国际的理论家是深陷于机械论、单纯直观和实证主义的泥淖中了，因而他们完全阉割了马克思学说之批判的和革命的方面，并从而建立起一整套对马克思主义理论的庸俗解释。既然这种庸俗的解释方案从思想源头上来说是直接依循费尔巴哈的定向来实现的，既然马克思学说的批判性和革命性从思想源头上来说是直接通过对黑格尔哲学的改造来实现的，那么，拒斥第二国际理论家的庸俗化就意味着再度开启并重新阐释马克思学说的黑格尔渊源。正是这样的思想—理论斗争把所谓渊源问题提升到有关马克思学说之性质的高度：“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

这一激进的尝试势必会在思想史议题上提出下述问题：以马克思的名字命名的学说究竟是直接衔接着费尔巴哈，还是直接衔接着黑格尔？如果仅仅从一般的思想史着眼，那么这个问题似乎是不恰当的，甚至是无意义的；但是，倘若这一议题如前所述是牵扯到对马克思学说之不同的理解方案和阐说立场，那么，该议题就不仅具有哲学理论上的重要性，而且必须对之作出关乎理论性质之判断的正面应答了。

正是针对第二国际理论家——首先是“梅林—普列汉诺夫正统”——过高估计了费尔巴哈作为黑格尔与马克思之间的中介作用，卢卡奇才提出了“马克思直接衔接着黑格尔”这一观点^②。当卢卡奇以这种方式同第二国际的庸俗马克思主义相对立时，他是正确的和有道理的。因为就像梅林一再完全无批判地为机械唯物主义或自然科学唯物主义辩护^③一样，普列汉诺夫不仅把费尔巴哈、马克思和恩格斯统称为“现代唯物主义”，把这种唯物主义的基础退行性地经由十八世纪而归结为斯宾诺莎的“实体”，而且声称：马克思在所谓“哲学本身的问题”上始终保持着与费尔巴哈相同的观点，而马克思的认识论实际上就是费尔巴哈的认识论^④。这样一种理解和阐释定向确实使黑格尔对马克思学说的重大意义完全湮灭无闻了，并且也确实成为第二国际理论家最终沦于直观性质的唯物主义和实证主义的重要缘由。诚然，此种情形并不妨碍这些理论家在思想史上或多或少地承认黑格尔对马克思学说的影响。比如说梅林这位德国社会民主党“唯一的哲

① 卢卡奇：《历史与阶级意识》，商务印书馆 1995 年版，第 15—16 页。

② 同上书，第 16 页。并参见《普列汉诺夫哲学著作选集》第 3 卷，三联书店 1962 年版，第 138、778 页。

③ 参见梅林：《保卫马克思主义》，人民出版社 1982 年版，第 99、146 页。

④ 参见《普列汉诺夫哲学著作选集》第 3 卷，三联书店 1962 年版，第 138—139、146—147、779—780 页。

学通”，作为《马克思传》的伟大作者，作为马克思恩格斯遗著的最早编纂者，的确曾异常生动地谈论过黑格尔这位老师对马克思所产生的多重影响。至于普列汉诺夫，则更是在其著作中大谈黑格尔的辩证法，对之作出许多热情洋溢的阐述与发挥，并留下了这样的赞语：“总之，辩证唯心主义把宇宙看成一个有机的总体，这个总体是‘从它自己的概念中发展出来的’。认识这个总体，揭露它的发展过程，乃是哲学家所担当的任务。这是一个多么高贵、多么宏大、多么可羨的任务啊！”^①

然而尽管如此，卢卡奇却仍然认为普列汉诺夫（甚至恩格斯）的努力“也未见成效”^②。之所以如此，是因为尽管“梅林—普列汉诺夫正统”可以到处谈论黑格尔辩证法的影响和意义，但这种辩证法在要求被纠正之际却完全被理解为某种对其哲学存在论（ontology）之基础而言是纯粹外在的东西。正因为如此，所以辩证法也可以被随意安置在任何一种唯物主义——例如费尔巴哈的唯物主义——的基地之上；也正因为如此，所以梅林便把“没有辩证法的实际认识”和“没有实际认识的辩证法”对立起来，以便随时准备为了捍卫“实际认识”而撤销那个本来就属于外在附丽的辩证法^③。就明确指证这一点而言，卢卡奇仍然是正确的。因为第二国际理论家的要害正在于：他们把辩证法理解成一种纯粹形式的——与任何实体性内容都无关的——空疏方法，也就是在通常所谓“科学方法论主义”中盛行的那种方法。由于这样的方法是纯形式的，所以它理所当然可以加诸任何一种内容（包括任何一种哲学基础）之上；但也正因为如此，这样的方法便完全从属于空疏的理智或抽象的知性，因而根本不是——也不可

① 《普列汉诺夫哲学著作选集》第2卷，三联书店1961年版，第147页。

② 参见卢卡奇：《历史与阶级意识》，商务印书馆1995年版，第42—43页。

③ 参见梅林：《保卫马克思主义》，人民出版社1982年版，第155—156、160—161页。

能是——真正的辩证法（甚或可以用一种富于表现力的说法来讲，它是“反辩证法的”）。海德格尔曾正确地指出，辩证方法在黑格尔那里既不是一种表象工具，也不仅是哲学探讨的某种方式。“‘方法’乃是主体性的最内在的运动，是‘存在之灵魂’，是绝对者之现实性整体的组织由以发挥作用的生产过程。”^①这意味着：黑格尔的思辨辩证法是与其哲学的存在论基础本质相关、互为表里的；这也意味着，马克思的辩证法唯通过其存在论的革命性变革方始是可能的，方始能够成立。梅林和普列汉诺夫之所以无能真正把握马克思的辩证法，是因为他们完全不理解马克思的存在论变革，以及由这一变革而来的新唯物主义基础；其结果是：一方面把辩证法弄成完全无内容的抽象的理智方法，另一方面则把这种形式方法纯全外在的加诸“一般”唯物主义的基础之上。

因此，在第二国际理论家那里，马克思学说的黑格尔渊源确实被严重遮蔽了（如果不是完全被遮蔽的话）。在他们对马克思主义的理解和阐说中，唯一真正起作用的渊源因素是费尔巴哈。但是，由于在理论立场上遗忘和丧失了黑格尔渊源的那一度，即便是对费尔巴哈意义的估价也出现了严重的偏差：费尔巴哈的唯物主义被视为马克思学说矗立其上的现成基础——这一基础被抽象的理智看作是“一般唯物主义”，从而为退行性地理解马克思哲学的存在论基础大开方便之门。“梅林—普列汉诺夫正统”的理论缺陷——机械主义、直观性和实证主义等等——是与这种哲学立场本质相关的。因此，当卢卡奇、柯尔施、葛兰西等西方马克思主义的早期领袖同第二国际理论家展开激烈的哲学论战时，那个仿佛仅仅从属于思想史的“渊源”议题便成为斗争的焦点了。虽说在这场斗争中费尔巴哈多少是无辜的（就像在近代开端之际的思想斗争中亚里士多德多少是无辜的一样），但卢卡奇等人藉此指证

^① 海德格尔：《路标》，商务印书馆2000年版，第511页。

第二国际理论家的严重局限，并试图由之重新开启“马克思主义的黑格尔传统”，则无论如何是其重要的理论贡献，并且确实是意义深远的。

此等贡献及意义不仅在于通过有关“渊源”的议题来高扬马克思学说的批判性和革命性，而且尤其在于试图通过黑格尔传统的恢复来重建马克思学说的“科学”（即《德意志意识形态》中所谓“历史科学”^①意义上的科学）基地。这种科学与一般所谓知性科学是相当不同的（或许可以说是根本不同的），唯当现代意识形态把知性科学看作是唯一真正的科学并将其奉为神明之际，马克思学说的“黑格尔传统”才被当成赘疣且必欲割之而后快了。正是在这种虚假观念的氛围下，似乎是为了在“科学”方面拯救马克思的学说，该学说也就被设想为完全无批判的实证主义科学了。因此，在涉及关于“渊源”的理论斗争中，费尔巴哈与黑格尔的对立意味着：当前者被看成是马克思主义科学之真正的立脚点时，后者就被当作是这种科学的死敌。虽然马克思在作为费尔巴哈信徒时的某些言论会给人多少留下这样的印象，但如果仅仅依循此种外部对立来理解马克思的学说并从中彻底排除其黑格尔渊源的话，那我们就会完全错估马克思学说的哲学基础以及由这一基础来定向的科学的性质了。因为即便仅就马克思的“历史科学”而言，虽说它无疑占有了费尔巴哈哲学的革命性成果，但却根本无法真正倚靠费尔巴哈。按洛维特的说法，如果我们用黑格尔的“精神”历史的尺度来作一衡量，就很容易发现，费尔巴哈粗鲁的感觉主义较之于黑格尔以概念方式组织起来的理念，只是显示出一种“倒退”，一种“用夸张和意向来取代内容的思维野蛮化”。^②事实上恩格斯早就表达过类似的见解：在法哲学领域，“同黑格尔比较起来，费尔巴哈惊人的贫乏又使我们诧异。黑格尔的伦理学或关于伦理的学说就是法哲学，……在这里，形

^① 参见《马克思恩格斯选集》第1卷，人民出版社1995年版，第66页，注②。

^② 参见洛维特：《从黑格尔到尼采》，三联书店2006年版，第107页。

式是唯心主义的，内容是实在论的。法、经济、政治的全部领域连同道德都包括进去了。在费尔巴哈那里情况恰恰相反。”^① 确实，如果我们将费尔巴哈关于宗教、道德、政治、社会、历史等等的学说同黑格尔的“科学”——例如《法哲学》或《历史哲学》——比较一下的话，那么费尔巴哈无疑将遭到毁灭性的打击。也许这里还应补充一句的是：此间的比较决不仅限于视域的宽阔程度或知识的渊博程度，问题更深刻地植根于“科学”以之作为前提并立足其上的哲学基础本身。

二

西方马克思主义的早期领袖对第二国际理论家的猛烈袭击中，“马克思学说的黑格尔渊源”可说是在超越一般思想史争议的意义上被再度课题化了。我们之所以说“再度”，是因为这一课题并不是首次出现。甚至马克思在世时就已泛滥起那种一力拒斥黑格尔哲学的潮流——“把黑格尔当死狗来打”，以至于马克思要公然声言自己是这位大哲的学生，以便明确地认肯其学说的师承渊源。如果说，卢卡奇等人在20世纪初的庸俗马克思主义那里再度见到那种对黑格尔哲学的或者明确、或者委婉的拒绝，那么，大体说来，今天的理论状况——无论是在马克思主义学界的内部还是外部——并没有太多改变。一种情形是：表面上完全承认马克思学说的黑格尔渊源，但实际上却根本没有使之在理论的根柢上被消化和吸收；另一种情形是：以任何一种方式或口实来根除和规避这一渊源，以便使马克思主义彻底地“非黑格尔化”——其中的一种看起来颇为时髦的做法是，声称马克思的学说直接与康德相衔接，从而在“渊源”的议题上匆匆越过（实则是退行性地抹煞）黑格尔。因此，需要予以追究的问题是：在哲学

^① 《马克思恩格斯选集》第4卷，人民出版社1995年版，第236页。

上遗忘或拒斥黑格尔究竟意味着什么？更加具体地说来，在马克思学说的理解方案中排除或废止其“黑格尔渊源”究竟意味着什么？

让我们非常明确且简要地来回答问题：只要不是在黑格尔哲学已经达到的那个制高点上开展政治的或其他的好恶而来的简单拒斥等等，总只意味着——而且不能不意味着——哲学理论上的单纯倒退。这种倒退的力量是相当强大的，因为它事实上是以汪洋大海般的现代性意识的平庸形式为基本背景并由之而得到不断推动的。这里所说的现代性意识的平庸形式是指什么呢？是指以空疏的理智或抽象的知性为基础的“主观思想”——其主要的和赋有特征的活动方式即“外部反思”。当黑格尔哲学无论以何种方式有可能触犯或威胁到这种意识之平庸性的安全时，它就会遭到强势拒绝，而“被当作死狗来打”也就成为其经常的命运了。因此，一方面是黑格尔哲学本身时常遭遇着某种平庸化从而使之或多或少成为“无害的”，另一方面则是现代性意识的平庸形式总是力图占据并恢复其在一切知识领域中的统治地位。恩格斯甚至在1859年就谈到了这种情况：当官方的黑格尔学派将老师的遗产仅仅当作可以用来套在任何论题上的刻板公式时，“……陈腐的旧科学由于具有实证知识方面的优势而保持着它的地盘；只是在费尔巴哈宣布废弃思辨概念以后，黑格尔学派才逐渐销声匿迹，于是，旧的形而上学及其固定不变的范畴似乎在科学中又重新开始了它的统治”。^①

虽然黑格尔哲学一次次遭遇遗忘和排斥，但也一次次被重新提起或再度发现（无论它是否作为马克思学说的“渊源”而被提起或发现）。这恰恰是因为我们仍然面临着唯经由黑格尔的制高点方始能够同我们照面的时代课题。伽达默尔在《20世纪的哲学基础》一文中声言，我们必须更尖锐地提出的时代问题是：在一个完全由科学支配的社会现实中人如何能够理

^① 《马克思恩格斯选集》第2卷，人民出版社1995年版，第40页。

解自己？而为了准备对问题的应答，就必得经过黑格尔。“因为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这里所挑明的关键点在于：主观意识或主观思想的观点对于“社会现实”的理解来说是完全无能为力的，或者竟可以说，这样的观点实在是以遮掩和躲避真正的社会现实为前提的；唯当黑格尔对主观思想进行了持续不断的（有时甚至是苛刻的）批判时，一条深入地——深入到社会历史之实体性内容本身之中的——理解人类社会现实的道路才第一次被开辟出来。

这里所谓主观思想的观点实际上早已同“旧的形而上学及其固定不变的范畴”合流了。如果说它们的立足点乃是空疏的理智或抽象的知性，那么其基本的运作方式便被黑格尔称之为“外部反思”。作为一种忽此忽彼的推理能力，外部反思不会深入到特定的实体性内容之中；但它知道一般的——抽象的——原则，而且知道把一般原则运用到任何内容之上。很明显，这种外部反思既同固定不变之范畴的抽象运用相一致，又同哲学上所谓无内容的形式主义相吻合。^②当空疏的理智以为外部反思及其抽象范畴具有真正的客观性并以无关乎内容的空洞形式为优越性而自诩时，黑格尔则明确地指证其从属于主观思想，并因而只是表现出确定不移的主观主义性质^③。“……认识不是把内容当作一种外来物对待的活动，不是从内容那里走出来而返回于自身的反思；科学不是那样的一种唯心主义，这种唯心

① 伽达默尔：《哲学解释学》，上海译文出版社1994年版，第111页。

② 参见黑格尔：《小逻辑》，商务印书馆1980年版，第96—97页。

③ 参见黑格尔：《逻辑学》下卷，商务印书馆1976年版，第19—22页。并请参见黑格尔：《精神现象学》上卷，商务印书馆1979年版，第40页的下述说法：“与此相反，另一种思维，即形式推理，乃以脱离内容为自由；并以超出内容而骄傲”。“这种推理，乃是返回于空虚的自我的反思，乃是表示自我知识的虚浮。……这种反思既然不以它自己的否定性本身为内容，它就根本不居于事物之内，而总是漂浮于其上；它因此就自以为它只作空洞无内容的断言总比一种带有内容的看法要深远一层”。

主义以一种提供保证的或确信其自身的独断主义来代替那作出断言的独断主义……。”^①这里谈到的正是外部反思的主观主义性质，而所谓“确信其自身的独断主义”，则意指以康德和费希特为源头的批判哲学——这种哲学同样被封闭在主观思想之中。因此，黑格尔把仅仅知道外部反思而不懂更高反思概念的人称为“门外汉”，把主观地将给定事物任意纳入抽象原则之下的外部反思看作是诡辩论的现代形式，看作是浪漫主义思想及其虚弱本质的病态表现。

在这样的思想背景和理论格局中，一般地拒斥黑格尔哲学，或特殊地在马克思的学说中排除其“黑格尔渊源”，这究竟意味着什么呢？在一种缺失原则高度并因而完全是非批判的退行性理解中，它只能意味着向主观思想及其外部反思的回返，意味着空疏理智及其主观主义在一切知识领域中的成功复辟，意味着抽象的原则、教条或公式等等在马克思学说的阐述中占据主导地位。并不需要太多的聪明就可以看出，黑格尔每一次如此这般地被“当作死狗来打”，几乎都是和外部反思——其根本性质是主观主义——为维护其统治的思想斗争密切相关的。如果说现代性意识的顽强的自我保护总是自发地拒斥那种试图超越主观思想及其外部反思的一切“危险”因素（我们在知性科学的自发活动中经常可以看到这一点），那么，阉割马克思学说的黑格尔渊源则无疑意味着使这一学说公然进入到倒退和分裂的状态中，意味着使马克思的学说完全从属于主观思想，并因而仅只可能对其先行已被抽象所败坏的原理进行外部反思的运用。为了阻止这种完全无思想的粗暴倒退，我们必须首先弄清楚黑格尔力图超越主观思想并从而使外部反思瓦解的那个前进步伐。

那个超出主观思想，从而超出外部反思的哲学立场，在黑格尔那里是

^① 黑格尔：《精神现象学》上卷，商务印书馆1979年版，第37页。

通过“客观思想”或“客观精神”的概念而得到充分阐述的。在黑格尔看来，“客观思想一词最能够表明真理”，而真理不仅是哲学所追求的目标，它尤其是哲学研究的绝对对象^①。客观精神超越主观思想，或者竟可以说，主观思想是为客观精神——它不仅具有思想的形式，而且本身就是精神的实体性内容——所决定的。“这是一种围绕着我们所有人，但谁对它都不具有一种反思自由的精神。这个概念的含义对黑格尔具有根本的意义。道德精神、民族精神的概念、黑格尔的整个法哲学——所有这一切都依赖存在于人类共同体秩序中的主观精神的超越性。”^②当黑格尔把对主观精神的超越理解为客观精神时，他也就把主观思想的本质性导回到以客观精神为活动领域的社会现实中去了。对于这一现实的活动领域及其丰富内容，只要提一下黑格尔的历史哲学和法哲学就可以给我们留下一个大致的印象。要言之，在黑格尔哲学中，客观精神乃主观思想的真理。这意味着，主观思想决不是本身自足的东西，相反，它植根于被名之为“客观精神”的社会现实中，并由之而得到规定并被赋予特殊的内容，就像《法哲学原理》中抽象法（外在的法）、道德（主观的法）植根于伦理（现实的和必然的法——其基本环节为家庭、市民社会和国家）^③一样。

这是一个伟大的变革。尽管这一变革直到今天尚未被知识界和学术界真正消化吸收，但可以肯定的是，正是由于批判地占有了这一成果，马克思才成其为伟大的（比较一下费尔巴哈，这一点就更加明显）。就马克思的“渊源”而言，在这里援引康德的权威也是根本无济于事的；因为在这一点上，此种援引不能不意味着某种最严重的甚至是毁灭性的倒退——伯恩施坦就曾希望以“科学”的名义把黑格尔辩证法的一切遗迹从马克思主

① 参见黑格尔：《小逻辑》，商务印书馆1980年版，第93页。

② 伽达默尔：《哲学解释学》，上海译文出版社1994年版，第112—113页。

③ 参见黑格尔：《法哲学原理》，商务印书馆1961年版，第41页。

义中清除出去，而今天那些尝试使马克思学说直接衔接康德的企图，往往采取一种意识形态的“判教”方式，在令康德哲学的真正伟大之处湮没无闻之际，却让马克思的学说沦落到关于启蒙的最平庸的说教和最空洞的吁求中。在德国古典哲学乃至在整个近代哲学中，当客观精神的概念尚未真正立足时，社会—历史的那一度就根本还未曾出现；主观思想及其外部反思无能理解和把握这一度，相反倒是以无视并排除社会—历史之实体性内容为立脚点的。因此，当黑格尔用客观精神来标明真理时，他便就此点最尖锐地指斥康德的那些庸浅浮薄的后继者说：“最后所谓批判哲学曾经把这种对永恒和神圣对象的无知当成了良知，因为它确信曾证明了我们对永恒、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。”^①而当社会—历史的实体性内容完全被摒除而根本不可能映入眼帘之时，“应有”（应当）与“现有”（是）的无限分离和对立就是不可避免的；于是康德的那些庸浅浮薄的后继者们便把在现实面前尤为软弱无力的纯粹“应当”当作真正优越的东西来炫耀：“但惯于运用理智的人特别喜欢把理念与现实分离开，他们把理智的抽象作用所产生的梦想当成真实可靠，以命令式的‘应当’自夸，并且尤其喜欢在政治领域中去规定‘应当’。这个世界好像是在静候他们的睿智，以便向他们学习什么是应当的，但又是这个世界所未曾达到的”。^②黑格尔的这两段话清晰地指明了主观思想及其哲学的基本性质与特征，我们务请那些试图使马克思学说直接衔接康德的善意者三复斯言。因为从中很容易看清，使马克思学说直接衔接康德的企图无非意味着：将这一学说的黑格尔渊源完全排除出去；而此种排除又无非意味着：在马克思的学说中全面清除社会—历史的实体性内容，使之完全丧失社会现实的那一度，并从而彻底沦入到主观思想的活动领域中去。这

① 黑格尔：《小逻辑》，商务印书馆1980年版，第34页。

② 黑格尔：《小逻辑》，第44—45页。

样一来，马克思的学说当然就被康德化了，而马克思的社会主义当然也就成为纯粹的“应当”，换言之，成为名副其实的伦理社会主义了。

三

正是对“现实”——特别是对社会现实——的理解构成马克思学说与黑格尔哲学之间最关本质的联系枢纽，这一枢纽不仅表明两者之间极富成果的切近，而且同样也标识出两者之间的决定性分离。黑格尔的现实概念在哲学史上是具有革命性的，因为他把“现实”理解为本质与实存的统一。这意味着，现实不仅是本质，而且同时是实存。因此，一方面，现实概念在《逻辑学》中出现在“本质论”中，而不是出现在“有论”中^①；另一方面，黑格尔“……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，世界的或可经验的内容对于哲学来说就同样是具有本质性的^②。不仅如此，黑格尔还史无前例地将历史性的原则全面地注入到现实的概念中。——“现实性在其展开过程中表明为必然性”。正是根据这一点，恩格斯如是谈论黑格尔哲学的“真实意义”和“革命性质”：“按照黑格尔的思维方法的一切规则，凡是现实的都是合乎理性的这个命题，就变为另一个命题：凡是现存的，都一定要灭亡”。^③这里的真正要义是被哲学把握为原则的历史或历史性，而不是一般所谓进入到历史的领域或对象中去。我们知道，马克思乃是在“否定之否定”中识别出黑格尔“为历史的运动找到抽象的、逻辑的、思辨的表达”，^④并且因为如此黑格尔哲学方始能以强大的历史感为基础；而费尔巴哈（以及黑格尔以前的哲学家）之所以无

① 参见黑格尔：《逻辑学》下卷，商务印书馆1976年版，第177—178页。并参见黑格尔：《小逻辑》，商务印书馆1980年版，第295—297页。

② 参见洛维特：《从黑格尔到尼采》，三联书店2006年版，第184页。

③ 《马克思恩格斯选集》第4卷，人民出版社1995年版，第216页。

④ 参见《马克思恩格斯全集》第3卷，人民出版社2002年版，第316页。

能真正通过社会—历史的那个区域，不是因为他们一般地拒绝历史的领域或对象，而是因为他们手中还完全缺失那个在哲学高度上足以深入到此等领域或对象的社会—历史原则，即辩证法。

如果说黑格器的现实概念意味着客观精神——被扬弃了的主观思想或主观精神——在诸多的领域中展开其全面的辩证活动，那么，这个活动的最终主体乃是“绝对精神”。因为在黑格尔那里，客观精神是在为绝对精神所超越这一点上获得其根本的哲学证明的。这就是说，客观精神的本质性被导回到绝对精神之中。这种思辨思维的绝对精神，作为绝对者——上帝，很快就被费尔巴哈正确地指证为“神学的已死的精神”，并被称之为“神学的最后一根理性支柱”。这意味着，黑格尔在客观精神的概念中辩证地开展出来的整个社会现实的领域，以及在这一领域中得到全面贯彻的历史原则，最终是被神秘化了。“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——有意识地或者无意识地——处身于其上的时代立场。”^①马克思正是在这一点上追随费尔巴哈而开展出他对黑格尔哲学的决定性批判的。但是，当费尔巴哈以其简单粗疏的感觉论唯物主义把黑格尔“自我确立的精神”仅仅贬黜为“自我满足的思维的幻觉”、并因而全面废止了社会现实在其中展开活动的客观精神的领域时，马克思却从黑格尔的幻觉中分辨出“人的产生的活动、人的形成的历史”^②等等现实的内容，从而拯救了那个在扬弃主观思想的同时使现实的本质性和必然性得以保持和起作用的领域。洛维特正是在这个特定的意义上说，就此点而言，马克思反对费尔巴哈的人本学，而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关系

① 洛维特：《从黑格尔到尼采》，三联书店2006年版，第108页。

② 参见《马克思恩格斯全集》第3卷，人民出版社2002年版，第316页。

神秘化了。”^①

因此，对于马克思来说，客观精神的领域必须被批判地加以重建。因为它不仅是遏制主观思想及其外部反思的坚固堡垒，而且是社会—历史的实体性内容在其中全面运作并赢得本质性和必然性（或所谓“普遍者的决定意义”）的那个领域。这一批判性重建采取了如下的方式：当黑格尔把客观精神—社会现实领域的本质性导回到绝对精神中去的时候，马克思则将这种本质性建基于人们的现实生活过程之中：“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。”^② 这个在存在论上具有革命意义的颠覆性批判，在拯救已通过哲学探入和把握到的社会现实领域及其全部实体性内容的同时，赋予马克思学说的“黑格尔渊源”以特殊的和本质重要的意义——就此而言，恩格斯不仅把黑格尔的历史原则称为“划时代的历史观”，而且将之理解为“新的唯物主义观点的直接的理论前提”。^③ 这意味着被黑格尔置于哲学中的现实概念和现实领域——那个在康德和费希特那里还未曾达到、而在费尔巴哈那里却再度丧失了的社会—历史之现实——被马克思牢牢地把握住了。但黑格尔与马克思的决定性分野在于：前者的现实概念是以绝对精神为本质根据和基础定向的，现实归根到底乃是理念，因而就像历史哲学终归于“神正论”一样，法哲学不过是“应用的逻辑学”。而后者的现实概念则是以人们的实际生活过程为本质根据和基础定向的，现实归根到底是围绕着生产方式（或生活方式）的变动结构而开展出来的，因而一切历史的实存、政治的或法的实存，以及意识形态的实存等等都是以此变动结构作为本质性和必然性的。很明显，这正是《德意

① 洛维特：《从黑格尔到尼采》，三联出版社 2006 年版，第 127 页，注①。

② 《马克思恩格斯选集》第 1 卷，人民出版社 1995 年版，第 72 页。

③ 参见同上书第 2 卷，人民出版社 1995 年版，第 42 页。

志意识形态》所谓“历史科学”的真正前提与基石。

为了切近地把握马克思学说的黑格尔渊源，与费尔巴哈形成比照最能简明地提示出问题之所在。当费尔巴哈把黑格尔的思辨精神仅仅归诸“神学的恢复”而重新堵塞了通达社会现实的道路时，他却不可遏制地再度跌落到主观思想的深渊之中。单纯的直观和感觉不仅使本质的东西完全被摒除在视野之外（至多只能以外部反思之空疏抽象的普遍性为本质），而且重又回到了“应有”与“现有”的无限的分离与对立之中。费尔巴哈的“二重性的直观”表现的正是这种分离与对立：就像高级的哲学直观指向“应有”即纯粹的“应当”一样，普通直观则指向“现有”即仅仅看到眼前的东西；费尔巴哈只能在这两者之间无望地纠缠挣扎^①。主观思想不仅无法克服应有与现有的外部对立，而且根本不可能达致真正本质的东西——亦即为全部实体性内容所渗透、所充实的本质的东西；而这样的本质性恰恰是黑格尔现实概念（作为实存和本质之统一）的题中应有之义。如果说马克思批判地占有了这一现实概念并从而使深入于现实之本质的思想任务得以持存，那么这正是其学说之黑格尔渊源的意义所在。海德格尔很清晰地指明了马克思学说中关于现实及其本质性一度的根本重要性。他说：“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，所以马克思主义关于历史的观点比其余的历史学优越”。^②他又说：“……现今的‘哲学’满足于跟在科学后面亦步亦趋，这种哲学误解了这个时代的两重独特现实：经济发展与这种发展所需要的架构。马克思主义懂得这[双重]现实。”^③必须从此种根本的重要性方面去理解和把握马克思学说的黑格尔渊源——正是这一渊源不仅标志着马克思与黑格尔之间最关本质的

① 参见《马克思恩格斯选集》第1卷，人民出版社1995年版，第75—76页。

② 《海德格尔选集》上卷，上海三联书店1996年版，第383页。

③ 《晚期海德格尔的三天讨论班纪要》，载《哲学译丛》2001年第2期，第53页。

和最为切近的联系，而且也通过这种联系把批判地揭示、切中和分析当今社会现实的任务传递到我们手中。

在马克思主义的发展史中，就鲜明地打开这一联系区域并使马克思的学说直接衔接着黑格尔来加以阐说和发挥而言，卢卡奇的《历史与阶级意识》是有重要贡献的；并且由于这一著作有力地打击了第二国际理论家们以机械论、直观性和实证主义为主要特征的庸俗马克思主义，所以其意义就尤为彰明卓著。但是，通过前面的种种讨论我们同样可以发现，卢卡奇所发挥的那个“黑格尔传统”实际上最终是被引导到主观主义的定向中去了，而此种定向在马克思与黑格尔关联的语境中肯定是不正确的。《历史与阶级意识》中具有决定性意义的两个核心概念是：总体性（即总体的观点或总体范畴）和自我意识（即无产阶级的阶级意识）。这两个概念无疑具有明显的黑格尔渊源，但由于种种原因，卢卡奇为使之从绝对唯心主义的基础中剥离出来的努力却仍然错失了“社会现实”这个最关紧要的——真正联结马克思与黑格尔的——基本定向。简单来说，一方面，卢卡奇的总体范畴虽说摆脱了黑格尔的绝对者—实体概念，但却因此而成为无内容的和空疏的，亦即仅仅在形式上被把握为“整体对各个部分的全面的、决定性的统治地位（Herrschaft）”；因而它实际上在存在论上是“匿名的”，其空疏性和匿名状态特别明显地表现在总体范畴与“经济基础”的疏远分离这一点上^①。另一方面，由于总体范畴缺乏真正的实体性内容，所以它对于“自我意识”来说实际上是没有约束力的；这既使黑格尔先行统一起来的实体与自我意识再度分裂开来（我们在青年黑格尔运动中见到过这种分裂），又因而使卢卡奇在将“自我意识”改造为“无产阶级的阶级意识”时，脱离那个尚待进入和探究的现实领域而只是诉诸了单纯的主观

^① 参见卢卡奇：《历史与阶级意识》，商务印书馆1995年版，第76、11页。

意志。就哲学的存在论根基而言，卢卡奇后来的自我批评是符合实情的：“因此，将无产阶级看作真正人类历史的同一的主体—客体并不是一种克服唯心主义体系的唯物主义实现，而是一种想比黑格尔更加黑格尔的尝试，是大胆地凌驾于一切现实之上，在客观上试图超越大师本身。”^①而这种力图凌驾于一切现实之上的尝试，不能不意味着“革命救世主义的唯心主义和乌托邦主义”，意味着“重新陷入唯心主义的直观之中”，意味着将“被赋予的意识”变成革命的实践，从而意味着复活费希特式的“抽象的、唯心主义的实践概念”^②。为了从这种主观主义的偏谬中摆脱出来，首先必须把握到使马克思与黑格尔联系起来的原则要求是：那理应取代单纯形式的、匿名的总体性的东西正就是作为总体的现实（社会—历史之现实），而一切有限的自我意识（无论是个人的，还是集团的或阶级的自我意识）都是从这个富有实体性内容的现实之总体发源并得到规定的，但同时又通过意识自身的行动而参与、推动并构成这个现实本身。

当“马克思的黑格尔渊源”以如此这般的方式展现其哲学理论上——而不仅仅是思想史上——的重要性时，这个主题对于我们今天来说依然应当被理解为一项有待进一步开展和深化的思想—理论任务。之所以这么说，是因为：（1）主观思想及其外部反思仍然强有力地统治着知识界和学术界，以至于黑格尔和马克思学说的要义不是被遗忘和拒斥，就是难免落入主观化和抽象化的命运。这不能不意味着一种长期的思想理论斗争，而唯有在这一斗争中，马克思主义与黑格尔哲学的“联盟”才将日益显示其优越性和巨大威力。（2）在黑格尔和马克思的现实概念中起方法论支撑作用的全面的具体化（这种具体化的纲领及其实施），还几乎完全没有得到深入的揭示和讨论。如果我们在这里提示性地把这种具体化纲领简要地称

① 参见卢卡奇：《历史与阶级意识》，商务印书馆1995年版，第18页。

② 同上书，第8、12—13页。

之为辩证法，那么无论在马克思那里还是在黑格尔那里，这种方法论纲领都不是“空疏的辩证法”，即抽象的形式方法；而是“充实的辩证法”，亦即是具有实体性内容的现实之自身活动的具体化过程——唯当这种具体化纲领及其实施被牢牢地装进思想的武库中时，马克思学说的黑格尔渊源才能被真正把握住。(3)最后，如果说马克思和黑格尔的辩证法—具体化纲领在存在论上不仅不同，而且“截然相反”，那么，当黑格尔的现实概念的具体化得以在绝对精神的太空中驻足并由此找到其最终的哲学论证时，马克思对社会现实的把握则必须一双脚站在“现实生活过程”的大地上来展开其全面的具体化——这意味着：马克思主义者不能不面临研究感性的社会现实的各种任务，就像讲中国语的马克思主义者不能不面临着真正研究当今中国之社会现实的各种任务一样。

(2015年)

后 记

这本书是 20 余年前的旧作。它的主题是马克思早期思想进程之研究，而该主题当时恰恰居于马克思主义哲学学术的焦点之上。我们那时正颇为不安地面对着人道主义和异化问题，面对着早期马克思和晚期马克思的关系问题，我们尤其在哲学理论方面紧张地徘徊于第二国际理论家的阐释定向以及西方马克思主义者的批判性反驳之间。我们清晰地感受到了种种尖锐的对立和冲突，并试图从中摆脱出来。因此，这部著作的题材虽说看起来主要是思想史的，但实际上却毋宁说更多地从属于哲学基础理论，从属于对马克思哲学之基本性质的判断与阐释。

对当时教科书体系的批判性反省使我或多或少地摆脱了“梅林—普列汉诺夫正统”对马克思哲学的阐释定向，因而西方马克思主义者相当不同的阐释方案对我来说是极具吸引力的——但却并不能完全令人满意。当我如饥似渴地阅读卢卡奇、柯尔施以及阿尔都塞等人的著作时，尤其是当我把这些著作与第二国际理论家的立场加以对照时，我隐约地感觉到马克思哲学的真正基础似乎是从中间“爆裂”了，就像黑格尔去世以后青年黑格

尔派的内部分裂一样。为了解决我所面临的巨大困惑，不仅需要重返马克思的著作本身，而且需要更深入地回到思想史的题材上去；于是，作为一种探索性的研究，就有了这部《马克思早期思想的逻辑发展》。

这部著作在今天依然具有的意义或许正在于这种最初的探索性研究——因为这样的探索至今尚未完成，因为我们对马克思哲学的根本阐释仍然在某种程度上逗留于上述的种种对立和冲突之中。至于这部著作在思想史叙述上所采用的方法论，则主要是逻辑的：亦即依据主导概念及相关概念群的递嬗演变，来确定思想史进程的诸阶段和基本性质，并由此来把握居于这一进程中作为枢纽的东西及其变动结构。这决不意味着在哲学立场上屈从于德国唯心主义的“天真假设”，因为已被牢牢捕捉住的观点是：尽管思想史进程最为直接也最为切近地关乎理论自身的逻辑及其内在机制，但其本质却深深地根植于现实的历史性实践的进程之中。

这部著作的缺点，在今天看来是如此清晰，以至于不待指明，读者自能分辨。除开材料上的缺憾以及体例上的失衡（特别是最后一章明显不足）之外，恐怕最重要的仍然涉及哲学基础理论，涉及对马克思的哲学革命及其唯物主义基础之根本性质的理解和把握。为了让读者了解我后来在这方面研究的些许进展，我挑选了几篇论文作为本书的附录。至于全书的正文，除订正了某些明显的讹误，则一仍其旧，完全保留着当年出版时的原貌。

吴晓明

2016年仲夏



世纪出版



上架建议：马克思主义哲学

ISBN 978-7-208-14087-5



9 787208 140875 >

定价：86.00元

易文网：www.ewen.co