

西方学者论

《一八四四年经济学—哲学手稿》

复旦大学出版社

A-231

书号: 2253·001
定价: 1.20元



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

西方学者论《一八四四年经济学—哲学手稿》

复旦大学哲学系现代西方哲学研究室编译

复旦大学出版社出版

新华书店上海发行所发行 复旦大学印刷厂印刷

本开 850×1168 1/32 印张 9.75 字数 232 千字

1983年2月第一版 1983年2月第一次印刷

印数 1—12,000

书号：2253·001 定价：1.20元

目 录

1	西方对马克思《1844年经济学—哲学手稿》的研究 ——编译说明	
15	马克思关于人的概念	E·弗洛姆
15	前 言	
20	一、对马克思的概念的歪曲	
25	二、马克思的历史唯物主义	
35	三、关于意识问题，社会结构和暴力的使用	
39	四、人的本性	
	1、关于人性概念	
	2、人的自我能动性	
56	五、异化	
69	六、马克思关于社会主义的概念	
78	七、马克思的思想的连贯性	
86	八、马克思其人	
89	后 记	
93	历史唯物主义的基础	H·马尔库塞
144	自然和革命	H·马尔库塞
164	人类的产生	H·列斐伏尔
168	存在物的分析	
171	整体的活动	
177	已被掌握的领域和尚未被掌握的领域	
183	物质决定论	
185	社会决定论	

187	总体的人	
200	探索总体内容	
202	保卫马克思	L·阿尔都塞
202	我为什么反对重新解释马克思主义	
210	论马克思思想的发展进程	
218	论青年马克思	
247	卡尔·马克思的《1844年手稿》	
254	马克思主义和人道主义	
276	物化和无产阶级的意识	G·卢卡奇
277	物化现象	

西方对马克思《1844年经济学 —哲学手稿》的研究

— 编 译 说 明

马克思的《1844年经济学—哲学手稿》在马克思生前没有公开问世。1927年，莫斯科的俄文版《马克思恩格斯文库》第三卷收入了《手稿》的部分内容，题为《〈神圣家族〉的预备著作》。《手稿》第一次以德文原文全文发表是在1932年，当时有两个版本同时问世：一个是莫斯科苏联马克思恩格斯研究院编的德文版《马克思恩格斯全集》第3卷，由B·阿多拉茨基主编；另一个是德国社会民主党人朗兹胡特和迈耶尔合编的《马克思，历史唯物主义的早期著作》第1卷。但后一个版本略去了第一个手稿，在编排和字迹辨认上也有不少混乱和谬误之处。得到广泛传播的，主要是前一个版本。后来，苏联研究者还对这个版本作了修订和核正。

苏联研究者对整理出版《手稿》作了巨大贡献，可是在一个较长时间内，对《手稿》的内容并没给予多大的注意，直至五十年代以后才陆续发表了若干有影响的专著。而在西方，《手稿》全文发表的当年，就有一些研究者相继发表论文，对《手稿》加以注释。四、五十年代以来，西方研究《手稿》的论著更是接连不断，出现了被称为“《手稿》热”的现象。特别是许多自命为“马克思主义者”的西方理论家，不仅对《手

稿》的思想内容作了种种解释，而且把这种解释吸收到自己的理论体系中去，因而对于《手稿》的解释又成为流行于西方的各种“马克思主义”流派的理论来源之一。自然，绝大多数西方理论家研究《手稿》的立场观点并不是马克思主义的，但是作为客观存在的理论思潮，却不应忽视。下面，我们对西方的有关研究作一简要的介绍。

(一)

早在1923年，当时是匈牙利共产党领导人之一的卢卡奇出版了本世纪最有争议的著作之一《历史和阶级意识》。他在书中强调了作为实践主体的人及其意识在历史运动中的能动作用，并且提出“异化”（卢卡奇当时用“物化”这一术语表述）是马克思的基本理论。卢卡奇的这些观点在西方世界产生了巨大的影响。当时有不少西方学者正开始探讨一种既“不同于第二国际的科学社会主义”，又不同于第三国际的“列宁主义”，把“人放在首位”的、以“异化理论”为核心的所谓“新的马克思主义”。但使他们感到苦恼的是，在马克思的著作中找不到他们所需要的直接的理论根据。

1932年，《手稿》公开问世。这些西方学者以为在《手稿》中找到了他们所需要的理论根据。他们宣称，从《手稿》中发现了“真正的马克思”，即人道主义的马克思。从此，在西方世界就出现了曲解《手稿》，并进而曲解整个马克思主义，将马克思主义加以人道主义化的思潮。

从1932年至四十年代末、五十年代初，在这股思潮中最有影响的便是所谓“两个马克思”论。鼓吹这种观点的学者把《手稿》同马克思后来的著作对立起来，用《手稿》来否定马克思后来的成熟著作。他们为了把马克思主义归结为人道主

义，就把马克思在后期著作中详细阐述的阶级斗争理论、剩余价值学说从马克思主义中排除出去，认为《手稿》的人道主义理论才真正代表了马克思的思想。

“两个马克思”论的始作俑者是朗兹胡特、迈耶尔和比利时社会民主党人德曼等人。朗兹胡特和迈耶尔在《马克思，历史唯物主义的早期著作》一书的前言中说，《手稿》“在某种意义上是马克思的最重要的著作”，是“马克思思想发展的关节点”，是“真正的马克思主义的启示录”，《手稿》的“中心思想”就在于否认马克思在后期著作中所确认的“把通过剥夺剥夺者所实现的生产资料的社会化和废除剥削看作是历史的真正目的”，而把“人的本质的全面实现和发展”作为最终目的。德曼在《新发现的马克思》（1932年）一文中也声称：“马克思的任何一部其他著作，都不象这部著作这样清楚地展示出隐藏在马克思社会主义思想后面的人道主义主题”，他还说，“马克思的成熟的顶点是在1843年至1848年之间”，“切不可高估马克思的晚期著作，相反，这些著作暴露出他的创作能力的某种衰退和削弱”。有人根据这种“两个马克思”的观点提出了“回到青年马克思去”的口号。

这些“两个马克思”论者不但把《手稿》同马克思后来的著作对立起来，而且把“人道主义的马克思主义”同所谓“传统的”马克思主义对立起来。他们所反对的“传统的”马克思主义者主要是指恩格斯以后的许多对马克思主义作出了重大贡献的马克思主义者，而且还把第二国际的机会主义者也包括在内。德曼说：“或者这个人道主义的马克思算作马克思主义，那么，无论是考茨基的马克思主义，还是布哈林的马克思主义（作者认为布哈林是第三国际主要理论家。——引者），都必须彻底地重新加以修正；或者这个人道主义的马克思主义不算作马克思主义，那么就另有一个人道主义的马克思主义，人们

可以引证这个人道主义的马克思主义来反对唯物主义的马克思主义”。朗兹胡特说，“全面地看看马克思三十岁以前的著作，就会更加清楚：马克思精神世界的全部丰富内容，被迄今为止的马克思思想的阐述者缩小到何等狭小的范围，被‘唯物主义地’弄得多么贫乏”，因此，恢复马克思主义的人道主义的全部丰富内容已成了“当务之急”。

苏联学术界不少人把马尔库塞也列入“两个马克思”论者。实际上，马尔库塞的《论历史唯物主义的基础》（1932年），论证的是《手稿》的人道主义精神同整个马克思主义体系的一致性。他认为，对于人的研究，不但是《手稿》的中心问题，而且也是贯穿于马克思的所有著作中的一根主线。但是，在五十年代以前，持有这种观点的人是少数。

五十年代以后，绝大多数西方学者改变了那种通过贬低和否定马克思的后期著作来论证马克思主义是人道主义的办法，而是抹煞《手稿》同马克思的后期著作的区别，强调“青年马克思”和“成熟马克思”的思想是统一的，即统一于人道主义的理论。

有人估计，自五十年代初开始的很短的一个时期内，西方出版的关于“青年马克思”的专著就有上百部，论文达数千篇。这些专著和论文虽然众说纷纭，但有一个共同的特点，即用《手稿》的人道主义理论来解释和概括整个马克思的思想，认为那就是“马克思主义”。弗洛姆的《马克思关于人的概念》便是其中的代表作之一。他说，如果真的有一个坚持人道主义理论的青年马克思和另一个抛弃这种理论的老年马克思的话，“那么，人们宁愿要青年马克思，而不愿要老年马克思，宁愿希望把社会主义同前者联系起来，而不愿跟后者联系起来”；但他认为，事实上，马克思后期著作所运用的概念“是青年马克思所写的《1844年经济学—哲学手稿》中关于人的本质的概

念的继续”，“在《手稿》中占据中心地位的思想”，“在撰写《资本论》的（老年）马克思的思想中又继续占有中心地位”。必须指出，这些西方学者所说的马克思前后思想的统一，并不是指“马克思的后期的思想是在早期思想的基础上发展起来的”，而是指：“马克思的后期著作只有用《手稿》的理论指导才能得以说明”，“马克思后期的全部‘新发现’都可包括在《手稿》的‘人本学’之中”。如西德哲学家伊·菲切尔说：“马克思的所有著作，只有根据《手稿》等早期著作才能了解其全部意义”。存在主义哲学家埃·蒂尔也说：“没有《手稿》所提供的那个指导线索，就根本不可能理解较晚期的马克思主义”，这个“指导线索”就是“对人的本质和任务的理解”。在他们看来，马克思在《手稿》中已经建立了完整的思想体系，以后只是从这个体系中派生出一些新的论题而已。

这些西方学者不仅抹煞马克思早期理论和后期成熟的思想之间的区别，而且抹煞《手稿》所反映的人道主义思想同资产阶级人道主义的原则界限，用各种时髦的资产阶级哲学理论对《手稿》的思想加以曲解（西方对《手稿》的研究者，有许多是西方一些重要哲学流派的重要哲学家），从而把《手稿》以及整个马克思主义改铸成为资产阶级也可以接受的东西。

在这一时期，他们还把对《手稿》的研究同对斯大林的批判、对现代资本主义社会人的遭遇的研究结合在一起，进一步推动了这股思潮的发展。这种以把马克思主义人道主义化为标志的“《手稿》热”，被美国实用主义哲学家胡克称为“马克思的第二次降世”。他写道：“马克思在第二次降世的时候，不是以《资本论》的作者、风尘仆仆的经济学家的姿态出现，也不是以革命的无产党、具有鼓舞力量的《共产党宣言》的作者出现的。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”。这股思潮

不仅盛行于西方，而且蔓延到东方。东欧各国出现的一些“新马克思主义”流派，如南斯拉夫的“《实践》派”、波兰的人文学派等等就是在这股思潮的影响下形成的。波兰人文学派代表人物沙夫自称他的思想深受弗洛姆的启发，弗洛姆还为沙夫的代表作《马克思主义与个人》的英文版写了序言。

六十年代以后，正当这股思潮发展到全盛阶段时，西方又出现了与之对立的另一股“反人道主义”思潮，其中最著名的代表人物是法国结构主义者阿尔都塞。他认为，那些热衷于将马克思主义人道主义化的人，由于“复活‘人’、‘人性’、‘异化’等陈旧的哲学术语”，把马克思返老还童，因而使马克思主义面临严重的危机。他认为，马克思的早期著作和晚期著作有着截然不同的主题，前者是人道主义，后者是历史唯物主义；人道主义是反科学的“意识形态”，而历史唯物主义才是马克思独创的“科学”。他还说，马克思早期著作的理论，不能算作马克思主义；《手稿》是属于马克思思想的“黎明前的黑暗的著作”，尽管从时间上说《手稿》离马克思真正转变为马克思主义者的一八四五年很近，但其思想离马克思主义最远；马克思是在与《手稿》的人道主义理论彻底决裂后，才达到了“科学的历史理论”。

阿尔都塞的上述观点在西方引起了强烈的反响。属于人道主义思潮的西方学者当然对阿尔都塞的观点加以猛烈的抨击，即使对西方人道主义思潮持一定批判态度的苏联、东欧的一些理论家对阿尔都塞的观点也并不赞赏。他们认为，阿尔都塞完全否定《手稿》，否定马克思主义的人道主义内容，犯了极端化和片面性的错误。

时至今日，这两股对立的思潮仍处于“两刃相割”的局面，其今后的发展趋势尚有待于我们进一步观察和研究。

(二)

如前所说，用资产阶级哲学流派的观点解释《手稿》是西方研究《手稿》的一个重要特征。这些西方学者分属于各个资产阶级哲学流派，他们从各自学派的理论出发解释《手稿》，改造《手稿》，实际上是借对《手稿》的诠释，发挥本学派的理论。西方存在着形形色色的哲学流派，相应地也存在着各种各样的对《手稿》的解释。下面是主要的几种：

新黑格尔主义。迈耶尔、麦克默里这些最早对《手稿》的解释，就属于新黑格尔主义的解释。以后用新黑格尔主义解释《手稿》的最著名的代表是J·伊波利德，此外还有P·邦奈尔、赫·莱希等人。他们认为，《手稿》不仅从形式上而且从内容上都继承了黑格尔的传统。他们提出，《手稿》是“马克思从黑格尔那里接受过来的哲学方法论的主线”（赫·莱希），《手稿》对费尔巴哈人本主义的批判，不是批判费尔巴哈用生物学观点看待人，而是批判费尔巴哈把人看成自然一部分的唯物主义立场，所以，马克思通过批判费尔巴哈，又回到了黑格尔哲学的基地。他们特别指出，作为《手稿》中心范畴的“异化概念”就“直接地是从黑格尔那儿来的；黑格尔的历史哲学不但构成了《手稿》的理论，而且构成了整个马克思学说的‘精髓’”。

存在主义。马尔库塞、列斐伏尔在三十年代论《手稿》的著作都带有不同程度的存在主义色彩。五十年代以后，随着存在主义的广泛流行，用存在主义解释《手稿》也成了热门。其代表人物有埃·蒂尔、H·波尔茨、保罗·蒂利希等。至于当代最著名的存在主义者萨特，虽然没有发表研究《手稿》的专著，但他的《辩证理性批判》等著作，无疑同他对《手稿》的研究有着密切关系。这些存在主义者根据自己对《手稿》的解释，

把马克思说成是“同克尔凯郭尔一样的存在主义的先驱者”（蒂尔），认为马克思在《手稿》中同存在主义一样把个人的存在作为一切存在的出发点，“把人的事实构成哲学的直接主题”，而且《手稿》中马克思“用以描述我们的历史性的社会的种种概念”，“正是直接地属于存在的结构的概念”（萨特）。他们用存在主义解释《手稿》中关于人的概念和对异化根源的理解，说马克思把一切社会矛盾归结为“人的本质与存在之间的矛盾”，而把异化的根源追溯为“人的存在所固有的矛盾”（马尔库塞）。存在主义者中的有神论者如蒂尔、蒂利希还把马克思主义说成是一门宗教。

新弗洛伊德主义。法兰克福学派代表人物马尔库塞、弗洛姆等主要用新弗洛伊德主义解释《手稿》，把弗洛伊德的心理分析理论同《手稿》糅合在一起。他们把《手稿》中所阐述的异化这种社会现象解释为弗洛伊德曾经论述过的“心理病态”，是人对世界的“消极被动的体验”（弗洛姆）。他们以《手稿》中“一切属人的感觉的特性的彻底解放”这句话为依据，认为论述人的感觉、本能的解放是《手稿》的“中心主题”（马尔库塞），马克思象弗洛伊德一样把“人的本能的解放”作为“整个世界获得解放的起点”。他们用弗洛伊德的性欲理论解释马克思的“劳动解放”论，认为马克思把劳动作为人的本质，把人的解放归结为劳动的解放是正确的，但隐藏在劳动背后支配人的劳动的还有“深一层”的人的本性，这就是弗洛伊德所说的人追求快乐的欲望，即真正构成人的本质的心理力量——性欲力，所以劳动的解放实际上是性欲的解放。

新托马斯主义。一些新托马斯主义者，如P·比果、J·霍梅斯、Y·加尔维等，竭力论证《手稿》同新托马斯主义哲学“讲的完全是同一个东西”。他们认为，《手稿》在基本内容上是宗教，只是在形式上是非宗教的。他们说：“马克思把

人看作绝对者，先验性这一思想是他的一切论点的基础”，“《手稿》具有马克思主义人道主义的预言性特征”，因此，“不一定要把马克思的思想推敲得太多就能从中发现一个宗教的意味”（比果）。他们硬说《手稿》的异化理论是由宗教异化和世俗异化这这两大部分构成的，而马克思也把形形色色的世俗异化看作是由宗教异化派生出来的。他们还论证说，《手稿》所讲到的无产阶级是上帝的代名词，“马克思下意识地和无产阶级当作了人——上帝”。在基督教中，“基督在实现着应该由无产阶级实现的革命”，而在《手稿》中，“无产阶级执行基督的职能”（卡尔维兹）。

结构主义。阿尔都塞并不是把《手稿》的理论解释成一种结构主义，而是在解释中运用了结构主义的方法。他提出，“每种思想都是一个真实的整体，这个整体由其特有的总题目而具有内在的统一性”，“一切都取决于总题目的性质，它是组成部分的前提”，所以必须把《手稿》看作是一个整体，从《手稿》的结构出发解释《手稿》，决定《手稿》性质的是隐藏在《手稿》内部的“总命题”。他根据他提出的所谓“依据症候的阅读方法”，认为《手稿》的“总命题”是黑格尔的理性主义和费尔巴哈的人本主义。他坚决反对把《手稿》分成那些是唯物主义那些是唯心主义，那些是黑格尔、费尔巴哈的“遗迹”，那些是马克思本人的思想的做法，认为《手稿》的所有组成部分都统一于黑格尔、费尔巴哈的“问题系”。

此外，还有意大利的德拉·沃尔佩和他的学生科莱蒂对《手稿》的实证主义的解释，以及胡克的实用主义的解释等。

（三）

在研究《手稿》的西方学者中，有不少是号称“西方马克思

主义者”的理论家，他们对《手稿》的研究占有特别重要的地位。西方最早对《手稿》进行研究和注释的，就主要是他们。他们往往又是一些西方哲学流派的代表人物，热衷于用资产阶级哲学流派的观点解释《手稿》，寻找所谓马克思主义与资产阶级哲学思潮的“共同点”。上面介绍的对《手稿》作存在主义、新弗洛伊德主义、结构主义解释的代表人物，大部分是这些“西方马克思主义者”。他们对《手稿》的研究，影响大，流传广，从某种意义上说，也有一定的理论价值。本书编译的文章就是这些“西方马克思主义者”对《手稿》的有代表性的论述。

美籍德国精神分析学家弗洛姆（1900—1981）是“西方马克思主义”中最有影响的流派——法兰克福学派的著名代表。他的解释《手稿》的专著《马克思关于人的概念》出版于1961年，在西方流传很广。在这本书中，他总结了他以前以及他同时代的“人道主义的马克思主义者”的观点，论述了对马克思主义的实质和目标、人的本质及其异化等一系列问题的看法。他提出，马克思主义的实质是人道主义，它的目标是实现人道主义的社会主义。他把人的物质需要的不断满足和人性的解放对立起来，认为马克思对资本主义的批判不是针对“其收入的分配方法”，而是针对它的毁灭人性；马克思关心的不是“使工人获得今天资本家所拥有的财富”，而是“使工人能够具有完全的人性”。他认为，马克思主义的人道主义是一种“预言式的救世主义”、“精神的存在主义”。弗洛姆是新弗洛伊德学派的创始人之一，从该书关于人性及其异化的问题论述中可以看到，他是如何用弗洛伊德的精神分析学来“补充”马克思主义的。他提出，性欲和饥饿等人的本能是人性的基本构成部分；人性的异化是心理的病态，是人的感性的丧失、本能的压抑；异化是人的本质所固有的现象，消除异化需要进行心理疗法。他还对“流行的马克思主义”作了批判，把极权主义和马克思

主义混为一谈，对我国的社会主义制度进行攻击。

另一个美籍德国哲学家、法兰克福学派的著名代表人物马尔库塞（1898—1979）的《论历史唯物主义的基础》，是西方学者第一批研究《手稿》的重要论文之一。有的评论者认为，这篇文章对马克思的解释“提出了一个纲领”，“为后来的资产阶级的马克思解释奠定了基础”（东德哲学家布尔）。马尔库塞曾求学于存在主义者海德格尔，所以这篇论文深受存在主义的影响，可以说是用存在主义改铸马克思主义的第一篇代表作。他提出：“《手稿》使关于历史唯物主义的由来、本来含义以及整个‘科学社会主义’理论的讨论置于新的基础之上”，这种新的基础就是人道主义。他认为，《手稿》的特殊意义就在于“揭示了人的真正本质”，“马克思在这里把人看成是一般的人”，是“‘类’的存在物”，人能够自由地和一切存在物发生关系，人能这样做的基础就是劳动。他说，马克思对资本主义社会批判的出发点是“表现在劳动的外化和异化中的人的本质的异化和外化，在资本主义历史性事实中的人的遭遇”。“正是这种对人的本质的准确的观察，变成了指引彻底革命的不屈不挠的推动力”。真正的共产主义并不是要从根本上抛弃一切财产，而是要回到这种财产的“真正的人的形式”。所有这些论点后来都发展为法兰克福学派“革命新理论”的重要内容。

马尔库塞的另一篇论文《自然和革命》选自他的《反革命和造反》一书，该书出版于1972年，是马尔库塞在1968年的以法国“五月风暴”为标志的学生运动失败后，作为对这次运动的总结而写的。他在这篇文章中引证《手稿》的有关论述，说明开展人的本能结构革命的重要性。他提出，《手稿》信奉的是一种“最激进的整体的社会主义思想”，这种社会主义思想把个人的感觉的解放当作是“普遍解放的起点、基础”，“自由社

会植根于新的本能需求中”。他用弗洛伊德的语言大谈性欲解放和妇女解放运动。他还以《手稿》为理论根据，阐述了当前流行于西方的反对科学技术、反对“控制自然”的所谓“浪漫主义思潮”的观点。

列斐伏尔（1901—— ）的《人类的产生》是他的《辩证唯物主义》一书的后半部分，该书出版于1938年。这部著作不但被论者认为是“列斐伏尔的所有著作中最重要、最出色的一部”，而且也被列入西方研究《手稿》的最有影响的代表作之一。他在书中复述了马克思《手稿》中的异化理论以后，提出了“总体的人”的概念。他认为，人的本质“首先是抽象的潜在性”，只有通过自己的活动才使自己分离出来，而这一把人从自然界中分离出来的过程，使人类遭受了痛苦和不幸。这种存在于人的本质中所固有的矛盾，只有“总体的人”才能解决。列斐伏尔的这些论述，对萨特等“存在主义的马克思主义者”有很大影响。萨特的《辩证理性批判》中的有些思想显然与本书有一定渊源关系。

上述这些文章反映了“西方马克思主义”中人道主义流派对《手稿》的研究。阿尔都塞（1918—— ）的几篇论文则代表了“反人道主义流派”的观点。阿尔都塞的这些论文均写于六十年代，收集在题为《保卫马克思》的论文集中。这些论文并不都是专门论述《手稿》的，但它们都评论到人道主义流派对《手稿》的研究，因而也在一定程度上反映了这一流派对《手稿》和青年马克思的看法。

《我为什么反对重新解释马克思主义》原是阿尔都塞为《保卫马克思》的英文版所写的题为《致英语读者》的序言。这个篇名是我们加的。他在这个序言中分析了出现推崇《手稿》、将马克思主义人道主义化这种思潮的社会历史原因，指出了这股思潮给马克思主义已经造成和将要造成的危害。

《论马克思思想发展进程》原是《保卫马克思》的《序言：今天》的第二部分，这个篇名也是我们加的。他在这里概括地叙述了他对有关马克思思想发展进程的一些问题的看法。他指出，在马克思的著作中存在着“认识论的断裂”，这个断裂发生在1845年的《德意志意识形态》之中，在此之前的马克思的所有著作都是“不结果实”的“意识形态”，《手稿》通过把费尔巴哈和黑格尔结合在一起，完全地回到了黑格尔，《手稿》的人道主义最远离马克思主义。

《论青年马克思》一文比较集中地体现了阿尔都塞如何用结构主义的方法研究包括《手稿》的理论在内的青年马克思的思想。他除了强调要把“青年马克思”的思想作为一个“整体”来研究外，还提出“要让产生具体人物的真实历史出场”，即要把“青年马克思”放到当时的历史环境中去研究。他认为，由于青年时期的马克思被“真实历史和真实对象的那块沉重的襁褓”所“包围”，所以不管马克思在主观上作出多么大的努力，总跳不出唯心主义的巢穴。

《卡尔·马克思的〈1844年手稿〉》一文，是阿尔都塞为介绍博蒂格利译的法文版《手稿》而写的。他简要地介绍了《手稿》的政治经济学和哲学内容。他认为，《手稿》的哲学“深受费尔巴哈‘问题系’的影响”，是马克思“在后来所谴责的哲学”；认为写作《手稿》时的马克思尽管在政治上已是共产主义者，但在理论上还不是一个马克思主义者。

阿尔都塞在《马克思主义和人道主义》一文中，论证了马克思早期著作的人道主义与马克思主义的对立，叙述了马克思与人道主义决裂，创立科学的历史唯物主义的过程。他在明确断言人道主义是意识形态而不是理论，马克思在理论上是反人道主义的同时，又提出马克思并没有否认人道主义作为意识形态存在的必要性。

卢卡奇（1885——1971）的《物化和无产阶级意识》选自他于1923年出版的《历史与阶级意识》一书。因为卢卡奇在《手稿》公开发表前十年，在还没有看到《手稿》的情况下，断言异化是马克思主义的基本概念，所以在《手稿》公开问世后，就有不少人对卢卡奇大加赞赏，说他是真正领会了马克思主义精神实质的理论家。尽管卢卡奇后来对自己的异化理论一再作了检讨，说自己看到了《手稿》以后，深感有必要重新审查自己的观点，但在西方理论界仍然把卢卡奇的这本书和《手稿》联系在一起，把卢卡奇的异化理论同《手稿》的思想相提并论。因此，虽然《历史与阶级意识》并不是论述《手稿》的专著，但仍不失为研究《手稿》的必不可少的材料。所以，我们把该书中集中论述异化的这篇论文也收集在这里，作为本译文集的一个附录。

我们编译这本集子，旨在为我国理论工作者研究《手稿》提供一些参考资料，同时，西方学者论述《手稿》的这些文章，对于开展现代西方哲学流派的研究无疑也是极为重要的材料。

由于条件和水平的限制，本译文集无论在选材和翻译方面都肯定存在着不少缺点和错误，我们恳切地希望读者给予批评指正。

本书收集的文章大部分是由本室同志翻译的，有些文章直接选用了刊登在《哲学译丛》上的有关译文。黄颂杰同志在全书的文字方面作了统一工作。本书在编译过程中还得到上海社会科学院情报研究所哲学研究室有关同志的帮助。在此一并表示感谢。

复旦大学哲学系现代西方哲学研究室

1982年7月

马克思关于人的概念

E·弗洛姆

前 言

本书所附的马克思的主要哲学著作（指马克思的《经济学—哲学手稿》。——译者注）的英译本，是首次在美国出版。这个英译本的出版显然具有重大意义，因为，即使不谈别的理由，它至少使美国公众了解到黑格尔之后的一本主要哲学著作，在此以前英语世界对这部著作是一无所知的。

与许多存在主义者的思想一样，马克思的哲学也代表一种抗议，抗议人的异化，抗议人失去他自身，抗议人变成为物。这是一股反对西方工业化过程中人失去人性而变成自动机器这种现象的潮流。有些人试图用否认或者掩饰人的存在所固有的分裂现象的办法，来解决人的存在问题；马克思的哲学就是对这一切“解决办法”的无情批判。他的哲学来源于西方人道主义的哲学传统，这个传统从斯宾诺莎开始，通过十八世纪法国和德国的启蒙运动哲学家，一直延续至歌德和黑格尔，这个传统的本质就是对人的关怀，对人的潜在才能得到实现的关怀。

马克思的哲学在《经济学—哲学手稿》中获得最清楚的表述，它的核心问题就是现实的个人的存在问题，人就是他实际上呈现出那个样子，人的“本性”展现在历史之中。可是，与克尔凯郭尔等人的看法相反，马克思是从人的极其具体的形态中去观察人的，他把人看作是特定社会和特定阶级的成员，认为人的发展受到社会的推动，同时又受到社会的制约。在马

克思看来，人的人性得到充分实现，人从禁锢着他的社会力量中解脱出来，这是与对这些社会力量的承认密切相联的，也是与在这种承认的基础上发生的社会变化密切相联的。

马克思的哲学是一种抗议；这种抗议中充满着对人的信念，相信人能够使自己得到解放，使自己的潜在才能得到实现。这种信念是马克思思想的一个特征；从中世纪后期到十九世纪的西方思想也具有这个特征，可是现在却很少看到了。正是由于这个缘故，在许多受到现代精神感染的读者看来（用尼尔布和弗洛伊德的话来说，现代精神起初抛弃了原罪概念，后来又使这个概念复活起来），马克思的哲学已经过时了，它是老式的和不切实际的。由于这个缘故（即使不是由于其他原因），这些读者拒绝这样的信念，即相信人具有使自己得到解放的可能性，相信人有能力成为他根据自己的潜在才能能够成为的那种人。可是，在另一些读者看来，马克思的哲学则是新的见识和新的希望的源泉。

我认为，西方要在这个受到考验的世纪中保存下来，它就需要一种超出当前社会科学的实证主义和机械的思想方法的狭隘领域之外的新的见识和新的希望。虽然从十三世纪到十九世纪——或者，确切一点说，到1914年第一次世界大战爆发之时——的西方思想，是一种充满希望的思想（这种希望来自先知者的思想和希腊罗马的思想），可是最近四十年来，悲观主义和绝望情绪却是与日俱增。普通老百姓都纷纷寻找藏身之所；他们不要自由，而到大国和大公司的庇护之下寻求安乐。如果我们不能够摆脱这种绝望情绪，那么即使我们依靠自己的物质力量还能够支撑一段时期，可是，从长远的历史发展观点看来，西方将来注定要在肉体上或精神上遭到毁灭。

马克思的哲学，作为一种哲学见解的源泉，作为目前流行的——隐蔽的或公开的——自暴自弃情绪的解毒剂，是具有重

大意义的；对于他的这部著作目前在美国出版，还有另一个同样重要的理由。当今的世界分裂为两个敌对的思想体系：“马克思主义”的思想体系和“资本主义”的思想体系。在美国，“社会主义”是一个遭到诅咒的词，它是不受欢迎的，而在世界的其他地方，情况恰恰相反。不仅俄国和中国利用“社会主义”这个词来标榜它们的制度，而且亚洲和非洲大多数国家也深深地被马克思主义的社会主义思想所吸引。在这些国家看来，社会主义和马克思主义之所以具有号召力，不仅由于俄国和中国在经济上取得了成就，而且因为马克思主义的社会主义包含有正义、平等和普遍性这样一些精神因素（而这些因素正是来自西方的思想传统）。尽管真实的情况是：苏联是保守的国家资本主义制度，而不是马克思主义的社会主义的体现，中国也通过它所采用的手段否认个人的解放（虽然个人的解放正是社会主义的目标），但是，俄国和中国都利用马克思主义思想的吸引力，来博取亚非人民的好感。美国的舆论和官方的政策对此作何反应呢？我们由于宣布俄国和中国的制度是“马克思主义的”，并且把马克思主义、社会主义与苏联的国家资本主义、中国的极权主义混为一谈，因而确实大力支持了俄国和中国的主张。由于我们要求世界上那些尚未决定自己前途的群众，在“马克思主义”或“社会主义”（一方面）和“资本主义”（另一方面）之间进行选择（或者，象我们通常所说的那样，在“奴役”和“自由”或自由企业之间进行选择），我们就在一场争夺民心的斗争中竭力帮助了苏联和中国的共产党人。

在今后一百年内，不发达国家在政治上的发展是一个决定性的因素；这些国家不是要在资本主义和社会主义之间作出抉择，而是要在极权主义的社会主义和马克思主义的、人道主义的社会主义之间作出抉择；这种马克思主义的、人道主义的社会主义，目前在波兰，南斯拉夫、埃及、缅甸、印度尼西亚等

国家以各种不同的形式发展着。西方国家作为这样一种发展的倡导者，应当对从前的殖民地国家作出许多贡献，这不仅包括提供资金和技术援助，而且在于西方具有人道主义的传统，马克思主义的社会主义就是这个传统的产物。这是人的自由的传统，它不仅指人获得自由，而且指人能够自由地发挥他自己的潜在才能；这是人类的尊严和友爱的传统。可是，为了了解俄国和中国的论断，我们必须清楚地理解马克思的思想，而且必须抛弃目前在美国思想界流行的那种对马克思主义无知而又歪曲的看法。我希望本书将是朝着这个方向迈出的一步。

我试图在我的导论中以一种简单的方式（我相信这不是过分简单的方式）表述马克思关于人的概念，因为他的文风使他的著作往往不太好懂，我希望这篇导论有助于大多数读者理解马克思的著作。我避免谈到我对马克思的思想的一些不同看法，因为，就他的人道主义的存在主义而言，我没有什么不同的看法。就他的社会学理论和经济理论而言，我的确有一些不同的见解，我在以前发表的著作^①中已经表明其中某些不同见解。这些不同见解主要涉及这样一个事实：马克思没有看到资本主义在一定程度上能够使自己得到改进，从而满足工业化国家的经济需要，马克思也没有充分清楚地看到官僚主义化和中央集权化的危险，没有看到独裁主义制度可能取代社会主义而出现。不过，既然这本书仅仅论述马克思的哲学思想和历史思想，因此不宜在这里讨论他的经济理论和政治理论中的一些值得争议的论点。

无论如何，马克思的批判与目前有关马克思的论述中常常出现的那种狂热的或谦虚的论断大不相同。我相信，我们只有理解了马克思的思想的真正含义，从而把它与俄国和中国的假马克思主义区别开来，我们才能理解当前世界上的真实情况，

^① 例如，可参看《健全的社会》一书，纽约1955年。

才能为现实主义地和建设性地对付这些真实情况的挑战作好准备。我希望这本书不仅有助于更好地理解马克思的人道主义哲学，而且也将有助于纠正那种不合理的和偏颇的态度，即把马克思看作是魔鬼，把社会主义看作魔鬼的王国。

《经济学—哲学手稿》是本书的主要部分，但为了提供一个完整的资料，我也收入了马克思的其他哲学著作的一些简短的段落。此外，我收入了一些从不同角度评述马克思这个人的章节，这些章节从来没有在美国发表过。我之所以补充这些章节，是因为马克思这个人，也如他的思想一样，受到许多作者的诽谤和中伤。我相信对马克思这个人作一个比较确切的评述，将有助于消除对他的思想的某些偏见^①。

我最后要向伦敦经济学院T·B·博脱莫尔先生表示热忱的谢意，感谢他允许我采用他新近完成的《经济学—哲学手稿》的卓越译本^②，还要感谢他在读过这篇导论的手稿之后提出了一些重要的批评性意见^③。

① 最近在美国出版了马克思的一本小册子，标题为《没有犹太人的世界》这件事就是这方面的一个明显的例子。这个标题看起来仿佛是马克思自己给这本小册子加上的，其实后者的标题是《论犹太人问题》。这个标题似乎证实了那个为了说明为何出版这本书而提出的论点：马克思是纳粹和苏联的反犹太人运动的创始人。任何一个读过这本书的人，任何一个了解马克思的哲学和文风的人，都会承认这个论点是荒谬的、错误的。为了对马克思提出这种异想天开的指责，它歪曲地利用马克思在一篇论述资产阶级解放问题的卓越文章中，为了进行论战而提出来的对犹太人的某些批评性意见。

② 最近，伦敦瓦茨公司出版了博脱莫尔先生的《经济学—哲学手稿》一书的全译本（包括本书删去的一些主要是经济学方面的段落），还附有他自己写的导论。

注意：本书所引证的《经济学—哲学手稿》的页码，都是博脱莫尔的英译本的页码

第一章

对马克思的概念的歪曲

历史上特有的讽刺之一就是：即使在一个对于接触某些理论的泉源来说不受任何限制的时代里，有些人仍然对这些理论横加曲解，达到没有止境的地步。最近几十年来马克思的理论所遭遇的情况，可以说是这种现象中的一个最突出的例子。在报刊上，在政治家的演说中，在有名望的社会科学家和哲学家所写的书籍和文章中，经常提到马克思和马克思主义；可是，除了极少数人之外，似乎政治家们和新闻记者从来没有浏览一下马克思的著作，某些社会科学家也满足于对马克思的一知半解。他们在这个领域内扮演专家的角色显然是没有危险的，因为在科学研究的这个领域内没有一个具有权势和地位的人会对他们的无知言论提出挑战^①。

① 对马克思的这种无知和曲解的情况，在美国比在其他任何西方国家更为严重，作出这样的评论固然可悲，但又无法回避。特别应当指出，最近十五年内，在德国和法国对马克思的讨论重新又异常地活跃起来，这次讨论特别集中在本书发表的《经济学—哲学手稿》上。在德国，参加这次讨论的主要是新教徒的神学家。我首先要提到费切尔（I. Fetschers）编辑的《马克思主义研究》（两卷本，图宾根1954和1957年出版）。其次是朗兹胡特（Landshut）为克勒内（Kroener）编辑的《经济学—哲学手稿》一书写的导论。再其次是卢卡奇、布洛赫、波皮茨（Popitz）等人的著作，下面我将引证他们的一些言论。在美国，可以看出人们对马克思著作的兴趣近来正在逐渐增长。不幸的是，这种兴趣在一些有偏见的和歪曲的著作中部分地表现出来，例如施瓦茨希尔德（Schwarzschild）的《红色的普鲁士人》一书；或者在一些过分简单化的和令人迷惑的著作中表现出来，例如奥弗斯特里茨（Oversstreets）的《共产主义的意义》一

在形形色色的误解中间，也许没有什么观念比马克思的“唯物主义”观念传播得更为广泛了。在有些人看来，仿佛马克思认为人的最主要的心理动机是希望获得金钱与享受，这种为获得最大利润而作出的努力，构成个人生活和人类生活中的主要动力。作为对这种观念的补充的是下述这个同样广泛流传的看法：马克思没有看到人的重要作用；马克思对人的精神需要既不重视，也不了解；马克思的“理想人物”是那种吃得好、穿得好然而“没有灵魂的”人。他们把马克思对宗教的批判看作是马克思否认一切精神价值；在那些把宗教信仰看作精神生活的基本条件的人们身上，这种看法表现得似乎尤其明显。

对马克思的这种看法进一步把马克思的社会主义天堂描绘成这样一种情景：成千上万的人听命于一个拥有至高无上权力的国家官僚机构，这些人即使可能争取到平等地位，可是牺牲了

书。相反，舒姆彼得 (J. A. Schumpeter) 在他的《资本主义、社会主义和民主》(1947年) 中，则对马克思作了一个卓越的阐述。在历史的自然主义问题上还可参看贝内特 (J. C. Bennet) 的《今日的基督教和共产主义》(纽约)。还可参见福伊尔 (Feuer)、博脱莫尔和鲁贝尔 (Rubel) 编辑的那几本卓越的文选 (包括书前的导论)。对于马克思关于人的本性的观点，我特别想提出维纳布尔 (Veneble) 的《人的本性，马克思主义的观点》，这本书虽然内容丰富，观点客观，但由于作者不可能利用《经济学一哲学手稿》而受到严重影响。关于马克思的思想的哲学基础，还可参看马尔库塞的卓越的、有洞察力的著作《理性与革命》(纽约1941年) 以及他在《苏联的马克思主义》(纽约1958年) 中对马克思的学说和苏联的马克思主义进行对比研究时所作的讨论。也可参看我在《健全的社会》(纽约1955年) 中对马克思的论述，以及我早年在《社会研究杂志》(1932年第1卷) 上对马克思的理论的阐述。在法国，参加这次讨论的人，一部分是天主教的神父，一部分是哲学家 (其中大多数是社会主义者)。在前一部分人当中，我特别要提到加尔维的《卡尔·马克思的思想》(巴黎1956年)，在后一部分人当中，我想提出科热夫 (A. Kojève) 和萨特，特别是列斐伏尔的许多著作。

他们的自由；这些在物质方面得到满足的“个人”失去了他们的个性，而被变为成千上万个同一规格的机器人和自动机器，领导他们的则是一小撮吃得更好的上层人物。

在本书的开头，只需要指出对马克思的“唯物主义”的这种流行的看法（即认为马克思具有反精神的倾向，希望人们变得单调划一和俯首听命）是完全错误的，那就够了。马克思的目标是使人在精神上得到解放，使人摆脱经济决定论的枷锁，使人的完整的人性得到恢复，使人与其伙伴们以及与自然界处于统一而且和谐的关系之中。用世俗的、无神论的语言来说，马克思的哲学是朝着预言式的救世主义传统重新迈出一大步；它的目标是使个人主义得到充分体现，正是这个目标指引着西方的思想，从文艺复兴、宗教改革运动一直到十九世纪。

这一段阐述无疑会使许多读者感到震惊，因为它与过去一直流传的对于马克思的看法是相抵触的。不过，在对这种阐述进行论证之前，我想强调指出下面这个有讽刺意味的事实：某些人对马克思的目标以及对他的社会主义观念的内容所作的那种描述，几乎完全适合于当前西方资本主义社会的现实。在那里，大多数人都是被力图获得更多的物质财富、获得舒适而又新奇的什物这样一种愿望所推动，这种愿望只受到一种限制，即希望安全稳妥，不要冒风险。他们日益满足于一种在生产和消费方面都由国家、大公司以及它们各自的官僚机构加以调节和操纵的生活；他们已经达到一致顺从的程度，这就使他们大大失去其个性。用马克思的术语来说，他们成了为有生殖能力的机器服务的、自己却没有生殖能力的“商品—人”。二十世纪中叶资本主义社会中的这种情景，与马克思的社会主义的反对者给这种社会主义描绘的那幅漫画，几乎没有任何差别。

更加令人吃惊的是，那些极其尖锐地谴责马克思的“唯物主义”的人们，同时又攻击社会主义是不现实的，因为社会主

又不承认人追求物质财富的欲望是唯一的一个有力地激励人去工作的动力。这种情况极其清楚地表明，人具有通过自圆其说的办法去否认明显的矛盾这样一种无限的能力，只要这么作适合于他的话。有一些人根据同样的理由，既用以证明马克思的思想与我们的宗教传统和精神传统不相容，从而捍卫我们现存的制度，免受马克思的攻击，同时又用以证明资本主义符合人的本性，因而大大优越于那种“不现实的”社会主义。

我将试图证明，对马克思的这种解释是完全错误的。马克思的学说并不认为人的主要动机就是获得物质财富；不仅如此，马克思的目标恰恰是使人从经济需要的压迫下解脱出来，以便他能够成为具有充分人性的人；马克思主要关心的事情是使人作为个人得到解放，克服异化，恢复人使他自己与别人以及与自然界密切联系的能力；用世俗的语言来说，马克思的哲学是一种精神的存在主义，它由于具有这种精神的特质，因而反对当代的唯物主义实践和那种伪装得不巧妙的唯物主义哲学。马克思的目标就是社会主义，它是建立在他关于人的学说之上的；用十九世纪的语言来说，这种社会主义基本上是一种预言式的救世主义。

那么，马克思的哲学怎么会遭到如此严重的误解而被歪曲得面貌全非呢？有好几个原因。头一个最明显的原因就是无知。它们似乎是一些没有在大学里讲授过、因而没有受到过考核的问题，任何人都可以随心所欲地思考、谈论和描述它们，而不必对它们有所认识。在这方面，没有任何众所公认的、要求尊重事实和尊重真理的权威。因此，每个人都觉得自己有资格谈论马克思，而不需要阅读马克思的著作，至少不需要阅读足够多的著作，以便对马克思的非常错综复杂而又精细微妙的思想体系有所了解。马克思的《经济学—哲学手稿》这一部论述他关于人、异化、解放等等概念的主要哲学著作，直到最近才译

成英文^①，因而英语世界的读者不了解他的某些思想，这个事实也起了一定的作用。可是，这个事实并不能充分说明为何目前出现这种普遍存在的无知状况，这首先是因为马克思的这部著作在此以前从来没有被译成英文这个事实本身，既是无知的征兆，也是无知的原因；其次因为从以前用英语出版的马克思的其他著作中，已经可以充分清楚地看出马克思的哲学思想的主要倾向，而不应出现目前这样的曲解。

另一个原因是：俄国共产党人把马克思的学说据为己有，并且试图使全世界相信他们的实践和理论都是以马克思的思想为准绳的。尽管实际情况恰恰相反，西方仍然接受了他们的宣传，把马克思的观点跟俄国人的观点和行动等同起来。虽然俄国人对个人尊严和人类价值所采取的那种野蛮的蔑视态度，的确是他们所特有的，可是，许多反共产主义的和改良主义的社会主义者，同样也把马克思看作是经济主义的和享乐主义的唯物主义的倡导者。出现这种情况的原因是不难看出的。虽然马克思的学说是^对资本主义的批判，然而他的许多信徒如此地深受资本主义精神的感染，以致他们用目前资本主义社会中流行的经济主义范畴和唯物主义范畴来解释马克思的思想。苏联的共产党人以及改良主义的社会主义者虽然认为他们是资本主义的敌人，但他们确是用资本主义精神去设想共产主义或社会主义的。在他们看来，社会主义不是一个在合乎人性方面不同于资本主义的社会，而毋宁是资本主义的一种形式，在这种社会中，工人阶级获得较高的地位；正如恩格斯用讽刺的口吻指出的，这是“一个没有现存缺点的现存社会”。

以上，我们已经分析了马克思的学说之所以遭到曲解的一

① 1959年，英国劳伦斯和威沙特有限公司利用莫斯科外文出版社在此之前不久出版的译本，出版了头一个英译本。本书中收入的博脱莫尔的译本是西方学者翻译的头一个译本。

些符合理性的、现实的原因。但是，毫无疑问，造成这种曲解的还有一些不符合理性的原因。苏联一直被看作是一切罪恶的化身，因此它的思想也具有恶魔的性质。正如1917年，在一个较短的时期内，帝王和“匈奴人”被看作是罪恶的化身，甚至莫扎特的乐曲也被看作是魔鬼的领土的一部分，同样地，现在共产党人也被看成是魔鬼，对他们的学说也不作客观的考察。通常认为人们之所以如此憎恨共产党人，那是由于许多年来斯大林主义者的暴政所引起的。但是，我们有充分理由怀疑这种解释的合理性。法国人在阿尔及利亚，特鲁希略在圣多明各，弗朗哥在西班牙，也干了许多同样恐怖的、不人道的勾当，但他们的行动并未激起任何类似的义愤；事实上，人们对此几乎无动于衷。不仅如此，从斯大林的不受任何约束的恐怖制度改变为赫鲁晓夫的反动的警察国家，这件事并未引起人们充分注意，尽管我们认为任何一个认真关怀人类自由的人都会留心这种改变，并为之而高兴，即使这种改变并不是彻底的，但它比斯大林的那种赤裸裸的暴政来说却是一个巨大的改进。所有这一切使我们有理由怀疑对俄国的这种愤慨是否真正出于一种道德的和人道主义的感情，或者毋宁说这是由于人们认为一种没有私有财产的制度是不人道的和危险的。

很难说上述因素中哪一个是造成对马克思哲学的歪曲和误解的最主要的原因。也许，对于不同的人 and 不同的政治集团来说，它们具有不同的重要性，其中任何一个大概都不是唯一应负责的因素。

第二章

马克思的历史唯物主义

为了正确理解马克思的哲学，应当扫除的第一个障碍就是

对唯物主义和历史唯物主义概念的曲解。有些人认为，历史唯物主义应该是这样一种哲学，这种哲学主张人的物质利益、人对不断增加自己的物质福利和使生活日益舒适的愿望是他的主要动力。但他们忘记了这样一个简单的事实：即马克思和所有其他哲学家所使用的“唯心主义”和“唯物主义”这个词和较高的精神水平的心理动机没有任何关系，与较低的、较卑鄙的心理动机也没有任何关系。在哲学的术语中，“唯物主义”（或者“自然主义”）是指一种认为运动着的物质是宇宙的基本成份的哲学观点。在这种意义上讲，苏格拉底以前的希腊哲学家们都是“唯物主义者”，虽然他们决不是就这个词作为价值判断和伦理原则这种意义上讲的唯物主义者。相反，他们把唯心主义理解为那样一种哲学，它认为构成实在的不是不断变化着的感性世界，而是非物质的本质或者观念。柏拉图的体系是被称为“唯心主义”的第一个哲学体系。尽管从哲学的意义上讲，马克思是一个本体论的唯物主义者，但他确实对这些问题不感兴趣，也就很少谈到这些问题。

可是，存在着形形色色的唯物主义哲学和唯心主义哲学，而为了理解马克思的“唯物主义”，我们必须超越刚才所下的一般定义。马克思实际上坚决反对当时在许多最先进的思想家（特别是自然科学家）中流行的一种哲学唯物主义。这种唯物主义认为，应当在物质和物质过程中寻找一切思想和精神现象的根据。这种唯物主义以其最庸俗和最浅薄的形式，把感觉和观念完全解释为具体的化学作用的结果，认为“脑子分泌思想就象肾脏分泌尿一样”。

马克思同这些机械的、“资产阶级的”唯物主义，即“那种排除历史过程的、抽象的自然科学的唯物主义”^①进行了斗

① 《马克思恩格斯全集》第23卷，人民出版社1972年版，第410页注89。

争。马克思在他的《经济学—哲学手稿》一书中认为，“彻底的自然主义或人本主义既有别于唯心主义，也有别于唯物主义，同时是把它们二者统一起来的真理”^①。马克思主张以此代替那种机械的、“资产阶级的”唯物主义。事实上，马克思从来没有用过“历史唯物主义”或者“辩证唯物主义”这个字眼；他确实说过他自己的“辩证方法”与黑格尔的辩证方法不同，说过他的辩证方法的“唯物主义基础”。他所说的“唯物主义基础”只不过是说人类生存的基本条件。

“唯物主义”的这个方面，即马克思的“唯物主义方法”

（它把马克思的观点同黑格尔的观点区别开来），包括对人的现实的经济生活和社会生活的研究，也包括对人的实际生活的方式对各种思想和感情的影响的研究。马克思写道：“德国哲学从天上降到地上，和它完全相反，这里我们是从地上升到天上，就是说，我们不是从人们所说的、所想象的、所设想的东西出发，也不是从只存在于口头上所说的、思考出来的、想象出来的、设想出来的人出发，去理解真正的人。我们的出发点是从事实活动的人，而且从他们的现实生活过程中我们还可以揭示出这一生活过程在意识形态上的反射和回声的发展”^②。或许正象他以一种稍微不同的方式所表达的：“而黑格尔的历史观又不过是关于精神和物质、上帝和世界相对立的基督教德意志教条的思辨表现。……黑格尔历史观的前提是抽象的或绝对的精神，这种精神正在以下面这种方式发展着：人类仅仅是这种精神的有意识或无意识的承担者，即群众。因此，思辨的、奥秘的历史在经验的、明显的历史中的发生是黑格尔一手促成的。人类的历史变成了抽象的东西的历史，因而对现实的

① 马克思：《1844年经济学—哲学手稿》，人民出版社1979年版，第120页。

② 《马克思恩格斯全集》第3卷，第30页（着重点是弗洛姆所加）。

人说来，也就变成了人类的彼岸精神的历史。”①

马克思非常简洁地叙述了他自己的历史方法：“人们用以生产自己必需的生活资料的方式，首先取决于他们得到的现成的和需要再生产的生活资料本身的特性。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。个人怎样表现自己的生活，他们自己也就怎样。因此，他们是什么样的，这同他们的生产是一致的——既和他们生产什么一致，又和他们怎样生产一致。因而，个人是什么样的，这取决于他们进行生产的物质条件。”②

马克思在他的《关于费尔巴哈的提纲》中非常清楚地把历史唯物主义与现代的唯物主义区别开来：“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活动。”③象黑格尔一样，马克思是在客体的运动中、在客体的变化中来观察客体，而不是把它看作静态的“客体”，这种“客体”是可以通过发现它的物理“原因”加以解释的。与黑格尔不同的是，马克思在研究人和历史时，是从现实的人和他必须生活于其中的经济环境和社会环境开始的，而根本上不是从他的观念开始的。马克思根本不赞同资产阶级

① 同上书，第2卷，第108页。

② 同上书，第3卷，第24页。

③ 《马克思恩格斯选集》第1卷，第16页。

的唯物主义，就象他根本不赞同黑格尔的唯心主义一样——因此他可以恰当地说，他的哲学既不是唯心主义，也不是唯物主义，而是人本主义和自然主义的综合。

为什么关于历史唯物主义性质的流行的观念是错误的，现在应当清楚了。这种流行的观念认为，在马克思看来，人的最强烈的心理动机是想获得金钱，获得更多的物质享受；如果这是人的主要推动力，因而使这种对历史唯物主义的“解释”继续下去，那么理解历史的关键就是人们的物质欲望；由此，解释历史的关键就是人的胃口和他对物质满足的贪欲。这种解释是对历史唯物主义的根本曲解，它认为历史唯物主义是一种论述人的动力和激情的心理学理论。但实际上，历史唯物主义完全不是一种心理学理论；它认为，人们的生产方式决定人们的思想和欲望，它并不认为人们的主要欲望就是想获得最大的物质利益。就这个方面而言，经济就与心理的动力无关，而与生产方式有关；与主观的、心理上的因素无关，而与客观的、经济社会的因素有关。在这种理论中，唯一的一个和心理运动相类似的前提就是它认为人需要食物、住处等等，因此需要生产；所以依赖于许多客观因素的生产方式好象是首先出现的，它决定着人的其他活动领域。客观上已存在着的条件决定人及其思想和利益。事实上，孟德斯鸠所说的“人们是由制度形成”的这种看法是一种旧的见解；马克思的新观点就是详细地分析了植根于生产方式和作为它的基础的生产力之上的制度。某些经济条件，象资本主义制度，产生了对金钱和财产的欲望，这种欲望成为人的主要动因；其他的经济条件可能产生恰恰相反的欲望，如禁欲主义和对世俗财富的轻视，正象我们在许多东方文化和资本主义的早期阶段所发现的那样^①。按照马克思的观点，对金钱和财产的强烈欲望也象相反的强烈欲望一样，都是由许多经济条件所决定的^②。

马克思的“唯物主义的”历史观，或者“经济的”历史观，与那种把所谓的“物质的”或者“经济的”斗争当作人的最基本的推动力的观点，没有任何共同之处。它的确意味着人、现实的和完整的人、“现实地生活着的人”——不是由这些“个人”所产生的观念——是历史的主题，也是历史规律这一观念的主题。如果人想避免使用“唯物主义的”和“经济的”这些模棱两可的字眼，可以把马克思的历史观叫做人类学的历史观；它把对历史的理解建立在人是“自己历史的创造者和行动者”这个事实的基础之上^{③*}。

事实上马克思和十八、十九世纪的大多数作家之间巨大的差别之一就是：他并不认为资本主义是人的本性的结果，也不认为资本主义制度下人的动机是人的普遍的动机。有人认为马克

① “古典的资本家谴责个人消费是违背自己职能的罪恶，是‘节制’积累，而现代化的资本家却能把积累看作是‘放弃’自己的享受欲。”（《资本论》第1卷，1975年版，第651页）。

② 我曾试图在《论社会心理分析的方法和目的》的论文中把这个问题讲清楚。此文载于《社会研究杂志》（德文版）第1卷，1932年，第28—54页。

③ 《马克思恩格斯全集》，柏林，1932年版，第1卷，第179页。

● 当我修改这篇手稿时，我偶然发现了L·克里格对马克思所作的一个卓越的解释，这个解释既具有渊博的知识又具有真正的洞察力。他在《马克思对历史的运用》（载《政治科学季刊》第35卷，第3期）中写道：“在马克思看来，历史的共同内容是人们的活动——‘人既是自己历史的创造者，又是自己历史的行动者’——而且这种活动同等地扩展到各个领域：生产方式，社会的关系和范畴。”（第362页）至于马克思的所谓“唯物主义”的特征，克里格写道：“使我们对马克思发生兴趣的东西是：他能够发现贯穿几个世纪以来的那种从本质上说是伦理学的基本理论，与此同时，他又发现了历史存在的多样性和复杂性”（第362页）。〔着重点系弗洛姆所加〕。后面（第368页）写道：“马克思的哲学体系的最有代表性的特征，是他对经济利益的痛斥，认为它是对整个有道德的人的歪曲。”

思把想获得最高利润的欲望看作是人的最深刻的动机；当人们考虑一下马克思对人类的动力所作的某些非常直接的叙述时，这种观点之荒谬就更加明显了。马克思把经久不变的或者“固定的”动力与“相对的”动力加以区分，前者“存在于一切环境之中，而且它们只是在形式和倾向方面可能被社会条件所改变”，后者“仅仅起源于某种社会组织形式”。马克思认为性欲和饥饿属于“固定的”动力，但是他从来没有想把获得最高经济利益的欲望看作是一种经久不变的动力^①。

但是，要证明对于马克思唯物主义的流行观点完全是错误的，这几乎不需要从马克思的心理学观念中去取得什么证据。马克思对资本主义的全部批判，恰恰就是因为资本主义把对金钱和物质利益的关心变成了人的主要动力，而马克思关于社会主义的概念正是指这样一个社会，在这个社会中物质利益不再是占支配地位的。后面当我们详细地讨论马克思关于人的解放和自由的概念时，这将更加清楚。

正象我们前面所强调指出的，马克思从创造自己历史的人出发：“任何人类历史的第一个前提无疑是有生命的个人的存在。因此第一个需要确定的具体事实就是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联系。当然，我们在这里既不能深入研究人们自身的生理特性，也不能深入研究各种自然条件——地质条件、地理条件、气候条件以及人们所遇到的其他条件。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。

可以根据意识、宗教或随便别的什么来区别人和动物。一当人们自己开始生产他们所必需的生活资料的时候（这一步是由他们的肉体组织所决定的），他们就开始把自己和动物区别开来。人们生产他们所必需的生活资料，同时也就间接地生产着

^① 参阅《马克思恩格斯全集》，英文版，第5卷，第596页。

他们的物质生活本身。”^①

特别重要的是必须理解马克思的下述基本思想：人创造自己的历史；人是自己的创造者。正象多年以后他在《资本论》中所指出的：“而且，这样一部历史不是更容易写出来吗？因为，如维科所说的那样，人类史同自然史的区别在于，人类史是我们自己创造的，而自然史不是我们自己创造的。”^②人类在历史的过程中产生了自身。人类自我创造过程的基本因素在于它同自然的关系。人类在自己历史的初期是盲目地受制于或束缚于自然。在进化的过程中，人改变了他同自然的关系，因而也改变了他同自己的关系。

马克思在《资本论》中关于人对自然的这种依赖关系谈过很多：“这些古老的社会生产机体比资产阶级的社会生产机体简单明了得多，但它们或者以个人尚未成熟，尚未脱掉同其他人的自然血缘联系的脐带为基础，或者以直接的统治和服从的关系为基础。它们存在的条件是：劳动生产力处于低级发展阶段，与此相应，人们在物质生活生产过程内部的关系，即他们彼此之间以及他们同自然之间的关系是很狭隘的。这种实际的狭隘性，观念地反映在古代的自然宗教和民间宗教中。只有当实际日常生活的关系，在人们面前表现为人与人之间和人与自然之间极明白而合理的关系的时候，现实世界的宗教反映才会消失。只有当社会生活过程即物质生产过程的形态，作为自由结合的人的产物，处于人的有意识有计划的控制之下的时候，它才会把自己的神秘的纱幕揭掉。但是，这需要有一定的社会物质基础或一系列物质生存条件，而这些条件本身又是长期的、痛苦的历史发展的自然产物。”^③

^① 《马克思恩格斯全集》第3卷，第21—24页。

^{②③} 同上书，第23卷，人民出版社1972年版，第409—410页注89；第96—97页。

在这段叙述中，马克思谈到了一个在他的理论中起重要作用的因素，这就是劳动。劳动是在人和自然之间一个起中介作用的因素；劳动是人用以调节它同自然的新陈代谢关系的一种努力。劳动是人类生命的表现，通过劳动改变了人同自然的关系，因此通过劳动人也改变着自己。下面我们将更多地论述马克思关于劳动的概念。

我引用马克思对历史唯物主义概念的一个最完整的阐述，来结束这一节。1859年他写道：

“我所得到的、并且一经得到就用于指导我的研究工作的总的结果，可以简要地表述如下：人们在自己生活的社会生产中发生一定的、必然的、不以他们的意志为转移的关系，即同他们的物质生产力的一定发展阶段相适合的生产关系。这些生产关系的总和构成社会的经济结构，即有法律的和政治的上层建筑竖立其上并有一定的社会意识形式与之相适应的现实基础。物质生活的生产方式制约着整个社会生活、政治生活和精神生活的过程。不是人们的意识决定人们的现存，相反，是人们的社会存在决定人们的意识。社会的物质生产力发展到一定阶段，便同它们一直在其中活动的现存生产关系或财产关系（这只是生产关系的法律用语）发生矛盾。于是这些关系便由生产力的发展形式变成生产力的桎梏。那时社会革命的时代就到来了。随着经济基础的变更，全部庞大的上层建筑也或慢或快地发生变革。在考察这些变革时，必须时刻把下面两者区别开来：一种是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，一种是人们借以意识到这个冲突并力求把它克服的那些法律的、政治的、宗教的、艺术的或哲学的，简言之，意识形态的形式。我们判断一个人不能以他对自己的看法为根据，同样，我们判断这样一个变革时代也不能以它的意识为根据；相反，这个意识必须从物质生活的矛盾

中，从社会生产力和生产关系之间的现存冲突中去解释。无论哪一个社会形态，在它们所能容纳的全部生产力发挥出来以前，是决不会灭亡的；而新的更高的生产关系，在它存在的物质条件在旧社会的胎胞里成熟以前，是决不会出现的。所以人类始终只提出自己能够解决的任务，因为只要仔细考察就可以发现，任务本身，只有在解决它的物质条件已经存在或者至少是在形成过程中的时候，才会产生。大体说来，亚细亚的、古代的、封建的和现代资产阶级的生产方式可以看做是社会经济形态演进的几个时代，资产阶级的生产关系是社会生产过程的最后一个对抗形式，这里所说的对抗，不是指个人的对抗，而是指从个人的社会生活条件中生长出来的对抗；但是，在资产阶级社会的胎胞里发展的生产力，同时又创造着解决这种对抗的物质条件。因此，人类社会的史前时期就以这种社会形态而告终。”^①

再次强调和详细说明这个理论的某些具体概念也许是有帮助的。首先谈谈马克思关于历史变革的概念。变革是由于生产力（以及其它客观上存在着的条件）和现存的社会组织之间发生矛盾而产生的。当一种生产方式或社会组织阻碍而不是推动已形成的生产力的发展时，一个社会，如果它不使自己垮台，就要选择一种能够适应新的生产力并使生产力得到发展的生产方式。在整个历史中，人类的进化是以人类与自然的斗争为其特征的。在历史的某一点上（按照马克思的观点，在不久的将来），人将使自然的生产资料发展到那样的程度，以致人和自然之间的对抗能够得到最终的解决。那时候，“人类的史前时期”将逐渐结束，而真正的人类历史则将开始。

^① 《马克思恩格斯选集》第2卷，人民出版社1972年版，第82—83页。

第三章

关于意识的问题 社会结构和暴力的使用

在前面所引用的一段话中所提出的最重要的问题就是关于人的意识的问题。关键的一句是：“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。”马克思在《德意志意识形态》中对于意识的问题作了更为详尽的说明：

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

“思想、观念、意识的生产最初是直接与人们的物质活动，与人们的物质交往，与现实生活的语言交织在一起的。观念、思维、人们的精神交往在这里还是人们物质关系的直接产物。表现在某一民族的政治、法律、道德、宗教、形而上学等的语言中的精神生产也是这样。人们是自己的观念、思想等等的生产者，但这里所说的人们是现实的，从事活动的人们，他们受着自己的生产力的一定发展以及与这种发展相适应的交往

(直到它的最遥远的形式)的制约。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。如果在全部意识形态中人们和他们的关系就象在照像机*中一样是倒现着的，那么这种现象也是从人们生活的历史过程中产生的，正如物象在眼网膜上的倒影是直接来自人们生活的物理过程中产生的一样。”^①

首先，应注意，马克思象斯宾诺莎和后来的弗洛伊德一样认为，人自觉地思考的那些东西大部分是虚假的意识，是意识形态和文饰，人的行为的真正的动力是人所意识不到的。按照弗洛伊德，动力植根于人的里比多（性欲）的冲动中；按照马克思，动力植根于人的整个社会组织中，社会把人的意识引到某些方向去，阻止他意识到某些事实和经验^②。

这种理论并不认为观念或理想是不真实的或不是强有力

* 在中世纪后期所改善的一种通过镜子把景象投射到平面上的仪器。它广泛地被美术家用来确定自然对象或景象的正确的比例。在那种仪器中，出现在其纸上的图象是倒立的，直到后来透镜的运用才改正了这种情况。
(《德意志意识形态》英译本注)

① 马克思、恩格斯：《德意志意识形态》。《马克思恩格斯选集》第1卷，第29—30页。

② 可参见在《禅宗佛教和心理分析》一书中我所写的文章（纽约1950年版）。还可参见马克思的以下一段话：“语言和意识具有同样长久的历史；语言是一种实践的、既为别人存在并仅仅因此也为我自己存在的、现实的意识。语言也和意识一样，只是由于需要，由于和他人交往的迫切需要才产生的。凡是有某种关系存在的地方，这种关系都是为我而存在的，动物不对什么东西发生‘关系’，而且根本没有‘关系’；对于动物说来，它对他物的关系不是作为关系存在的。因而，意识一开始就是社会的产物。而且只要人们还存在着，它就仍然是这种产物。当然，意识起初只是对周围的可感知的环境的一种意识，是对处于开始意识到自身的个人以外的其他人和其他物的狭隘联系的一种意识。同时，它也是对自然界的一种意识，自然界起初是作为一种完全异己的、有无限威

的，认识到这一点很重要。马克思所谈论的是认知，而不是理想。正是人的自觉思维的盲目性才使人不能认识到他的真正人的需要，才使人不能认识到植根于这些需要中的理想。只有当虚假的意识被改造为真实的意识，也就是说，只有当我们认识到实在而不是认识到由于文饰和想象所造成的对实在的歪曲，我们才有可能认识到我们的实在和真正的人的需要。

也应注意，对于马克思来说，科学本身以及人所固有的一切力量都是跟自然力发生互相作用的生产力的组成部份。甚至就观念对人类进化的影响而论，马克思也绝没有忘记观念的力量，而通常对马克思的著作所作的解释却造成了这种印象。马克思的论证不是反对一切观念，而是反对那些不是扎根在人和现实中的观念，用黑格尔的话来说，即反对那些不是“现实的可能性”的观念。尤其是，马克思绝对没有忘记不仅环境造就人，而且人造就环境。下面这段话将使我们清楚地看到，那种把马克思解释为跟很多启蒙运动时的哲学家和今天的社会学家一样，认为人在历史的过程中是消极被动的，把人看成是环境的消极对象的观点是何等错误：

“有一种唯物主义学说，认为人是环境和教育的产物，因而认为改变了的人是另一种环境和改变了的教育的产物，——这种学说忘记了：环境正是由人来改变的，而教育者本人一定是受教育的。因此，这种学说必然会把社会分成两部分，其中一部分高出于社会之上。

“环境的改变和人的活动的一致，只能被看作是并合理地

力的和不可制服的力量与人们对立的，人们同它的关系完全象动物同它的关系一样，人们就象牲畜一样服从它的权力，因而，这是对自然界的一种纯粹动物式的意识（自然宗教）。”

（《德意志意识形态》。《马克思恩格斯选集》第1卷，人民出版社1972年版，第35页。）

理解为革命的实践。”

这段话的最后一个概念，即“革命的实践”这一概念把我们引向马克思的哲学中最引起人们争论的一个概念，即“暴力”。首先应指出，西方民主对主张社会可以通过暴力夺取政权来进行改造的理论感到如此愤慨，是令人奇怪的。通过暴力进行政治革命的思想，根本不是马克思主义的思想；它是近三百年来资产阶级社会的思想。西方民主是伟大的英国、法国和美国革命的产物；俄国1917年的二月革命和德国1918年的革命都受到西方的热烈欢迎，尽管这些革命都使用暴力。显然，西方世界现今所存在的那种对使用暴力所表示的愤慨，取决于谁使用暴力，以及用暴力来反对谁。任何战争都以暴力为基础，甚至民主的政府都以暴力的原则为基础，即允许大多数人使用暴力反对少数人，如果这对维持现状来说是必要的话。只有从和平主义者的观点来看反对使用暴力才是有根据的，和平主义者要么认为暴力是绝对错误的，要么认为除非在非用暴力来自卫不可的情况下，否则使用暴力决不会使情况变得更好。

然而，光指出马克思的暴力革命的思想（他认为英国和美国有可能排除在外）是属于中产阶级的传统的，这还不够。我们必须强调，马克思的理论构成了对中产阶级的观点的重要的改进，这一改进植根在他的整个历史理论中。

马克思看到，在社会的和政治的进程还没有作好准备的情况下，政治的暴力是不可能产生任何结果的。因此，如果暴力是完全必要的话，那么只在于它能对实际上已经成熟的发展起最后一推的作用，但是它决不能产生任何真正的新的东西。他

① 马克思：《关于费尔巴哈的提纲》，（着重号是弗洛姆加的）。也可参见恩格斯给梅林的一封著名的信（1893年7月14日）。在这封信中恩格斯谈到马克思和他（由于为了研究而强调社会经济结构和意识形态之间的关系的形式方面）“忽略了这些观念是由什么样的方式和方法产生的。”

说：“暴力是每一个孕育着新社会的旧社会的助产婆。”^①这正是马克思超越传统的中产阶级观点的伟大卓见之一，他并不相信暴力具有这种创造力，不相信政治暴力本身能创造出新的社会制度这一看法。正因为这个原因，对于马克思来说，暴力在社会改造中至多只具有暂时的意义，决不能作为一个永恒的因素起作用。

第 四 章

人 的 本 性

1、 关于人性概念

马克思与许多当代的社会学家和心理学家不一样，他不相信不存在象人的本性那样的东西，也不相信人生来就是一张白纸，任由教养在这张白纸上留下它的烙印。马克思跟这种社会学的相对主义正好相反，他以下述思想为出发点：人作为人是一个可认识、可确定的实体，人不仅能够按照生物学、解剖学和生理学来加以规定，而且能够按照心理学来加以规定。

当然，马克思从来不想把“人的本性”跟他自己的那个社会中所盛行的那种人的本性的特殊表现等同起来。马克思在反驳边沁时指出：“假如我们想知道什么东西对狗有用，我们就必须探究狗的本性。这种本性本身是不能从‘效用原则’中虚构出来的。如果我们想把这一原则运用到人身上来，想根据效用原则来评价人的一切行为、运动和关系等等，就首先要研究

^① 马克思：《资本论》（第一卷），《马克思恩格斯全集》第23卷，人民出版社1972年版，第819页。

人的一般本性。”^① 必须注意，人的本性这个概念，对于马克思来说不是一种抽象物，正如对于黑格尔来说也不是一个抽象物一样。人的本性就是人的本质，这跟人的历史上存在的各种形式是显然不同的。正如马克思所说：“人的本质并不是单个人所固有的抽象物。”^② 还必须注意，上面引用的“老年马克思”所写的《资本论》中的那句话表明，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。虽然马克思后来不再使用“本质”这个词，因为这个词是抽象的和非历史的，但是，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。

跟区分一般的人的本性和每一文化中的人的本性的特殊的表现相一致，如我们上面所说，马克思也区分了人的两种类型的倾向和欲望，一种是不变的或固定的，诸如食欲和性欲，这是人的本性的组成部分，它们只能在不同的文化中所采取的形式上和方向上有所改变；另一种是“相对的”欲望，这不是人的本性的组成部分，“它们的起源应归于一定的生产和交换的条件”^③。马克思以资本主义的社会结构所产生的需要作一个例子。他在《经济学—哲学手稿》中写道：“因此，对货币的需要是国民经济学所产生的真正需要，并且是它所产生的唯一需要。……甚至从主观方面来说，这也部分地表现在下述情况上，即产品和需要的范围的扩大，成为对不近人情的、过于讲

① 同上书，第669页，着重号是非洛姆加的。

② 马克思：《关于费尔巴哈的提纲》，《马克思恩格斯全集》第3卷，人民出版社1960年版，第7页。

③ 马克思：《神圣家族》，《马克思恩格斯全集》，英文版，第5卷，第359页，弗洛姆译。

究的、违反自然的和想入非非的欲望的精心安排的和总是考虑周到的迎合。”

马克思认为，人的潜能是一种给定的潜能，人仿佛是人的原材料，因此是不能改变的，正如人脑的结构有史以来就一直保持不变一样。然而，人在历史的过程中确是变化了的，他发展了自己，他改造了自己，他是历史的产物，既然他创造了自己的历史，那么他也就是他自己的产物。历史是人的自我实现的历史，历史无非就是通过人的劳动和生产过程的人的自我创造：“全部所谓世界史不外是人通过人的劳动的诞生，是自然界对人说来的生成，所以，在他那里有着关于自己依靠本身的诞生，关于自己的生产过程的显而易见的、无可辩驳的证明。”^②

2、 人的自我能动性

马克思关于人的概念植根于黑格尔的思想。黑格尔是从现象和本质不一致这一观点出发的。这位辩证的思想家的任务就是“把本质从实在的现象过程中区分出来，并把握它们之间的关系”^③。或者用另一种方式来说，这一任务就是要解决本质和存在之间的关系的问題。在存在的过程中，本质得到了实现，与此同时，存在则意味着回到本质中去。“只要人不摧毁世界的那种死气沉沉的客观性，不认识到处在事物和规律固定的形式‘背后’的他自身以及他自己的生命，那么这个世界就是一个疏远的和不真实的世界。一旦他终于达到自我意识，那么他就不仅踏上了通向他本身的真理的征途，而且也踏上了通

① 马克思：《1844年经济学—哲学手稿》，人民出版社1979年版，第85—86页，在弗洛姆所引用的该手稿英译本中，“国民经济学”译为“现代经济”——译者注。

② 同上书，第84页。

③ 马尔库塞：《理性与革命》，1941年英文版，第146页。

向他的世界的真理的征途，并且随着这一认识，也就会有行动。他力图将这种真理变为行动，从而使世界成为一个本真的世界，也就是实现人的自我意识。”^①黑格尔认为，在主客体相分裂的情况下，不能获得认识，在这种情况下，客体被理解为是某种和思索者相分离、相对立的东西。为要认识世界，人必须使世界成为自己的世界。人和物不停息地从一种状态过渡到另一种状态；因此，“只有当事物已经确定了它的一切规定性，并且使这些规定性成为它的自我实现的要素时，事物才是自为的，因此，在所有变化的条件下，事物总是‘复归自身’”^②。在这一过程中，“进入它自身之内就成为本质”。照黑格尔看来，这种本质，即存在的这种统一，贯穿在变化中的这种同一性，乃是一个过程，在这个过程中，“每个事物克服它固有的矛盾，并把它自己作为一个结果展现出来。”“因此本质既是本体的，同样也是历史的。事物的本质的潜力是在确定它们存在的那个同样广泛的过程中使自己得到实现的。当事物的潜力在现实的条件，并通过现实的条件而成熟的时候，本质就能实现它的存在。黑格尔把这个过程描绘为向现实性的过渡。”^③与实证主义相反，黑格尔认为，“事实仅当跟那种本身虽还不是事实，但已经在给定的事实中作为一种现实的可能性表现出来的东西相关联时，才成其为事实。或者说，事实就是那样一些东西，这些东西只是一个过程中的一些要素，可是这个过程引导这些要素超越它们自身而达到那种实际上还没实现的东西。”^④

关于事物所固有的潜力的观念，关于潜力在其中显现自己的辩证的过程的观念，以及关于这个过程就是这些潜力的能动

① 同上书，第113页。

② 同上书，第142页。

③ 同上书，第149页。

④ 同上书，第152页。

运动的观念，是黑格尔的整个思想的顶点。在斯宾诺莎的伦理体系中，已经可以看到对人内部的这种能动过程的重视。斯宾诺莎认为，一切情感可以分为二类：一类是消极被动的情感（情欲），通过这类情感，人感受痛苦，而且对实在还没有一个恰当的观念；另一类是积极的情感（行动）（慷慨和刚毅），在这种情感中，人是自由的和生产的。歌德象黑格尔一样，在很多方面受到斯宾诺莎的影响，他把这种关于人的生产能力的观念加以发展，使之成为他的哲学的中心思想。他认为，一切衰亡中的文化都以追求纯粹的主观性为特征，而一切进步的则试图去通过人自己的主观性把握世界的本来面目，但并不是与这一世界相分离^①。他以诗人为例说明：“诗人难道只是咏叹几句主观的词句么？不！那离诗人还相去很远。知道使世界适应自己，并表现这种适应，那才是诗人。这样他永远生气勃勃，欣欣向荣，而他心中的那块纯粹主观的园地，则已焦萎枯黄，沉默无声。”^②歌德说：“人正是因为认知世界，才认知他自己；人只是在他自身范围内认知世界，并且只是在世界的范围内意识到自己。每一个被正确地认识的新的客体都在我们自身之内打开了一个新的器官。”^③歌德在他的《浮士德》中，对于人的生产能力的思想给予最富诗意的最有力的表述。浮士德教诲道：既不是财产和权力，也不是感性的满足，能实现人对人生的意义的期望；在这一切之中，人依然跟整体相分离，因此人仍然是不幸的。只有在生产性的活动中，人才能使人生有意义，虽然他在这一过程中享受人生，但他并不贪婪地想保住这人生。他戒绝了占有的贪婪欲望，他已被存在所满足；他是充实的，就因为他是空虚的；他之所以享有许多东

① 歌德：1826年1月29日跟爱克曼（Eckermann）的谈话。

② 同上，着重号是弗洛姆加的。

③ K·勒维特，《从黑格尔到尼采》，1741年德文版，第24页。

西，就因为他没有多少东西^①。黑格尔最系统最深刻地阐述了生产性的人这一观念：个人之成其为生产性的人，因为他不是消极被动的，而是能动地跟世界发生关系的；人之成其为个人，只是因为他在生产活动的过程中把握世界，从而使世界成为他自己的世界。黑格尔富有诗意地表述了这一思想，他说，主体要想使每个内容得以实现，就要通过“把它从可能性的黑夜过渡到现实性的白昼。”黑格尔认为，只有通过继续不断的活动，才有可能使个人的力量、能力和潜力得以发挥，通过纯粹沉思和感受，是决不能得到发挥的。斯宾诺莎、歌德、黑格尔和马克思都认为，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掌握了那个处于他自身之外的世界。如果人不进行生产活动，如果人是消极的被动的，那么他就什么也不是了，他就死了。在这种生产活动的过程中，人实现了他自己的本质，人恢复到他自己的本质中去，用神学的语言来说，这无非就是复归于上帝。

马克思认为，人是以“运动原则”为其特征的。他在说到这一点的时候引证神秘主义大师雅各·波墨(Jacob Boehme)的话，这是很有意思的^②。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。”

当我们读到马克思如何把生产力这一概念运用到爱这种现象时，就更容易理解这一概念与被动性概念是相对立的了。马克思写道：“我们现在假定人就是人，而人跟世界的关系是一种合乎人的本性的关系；那么，你就只能用爱来交换爱，只能用

① 参看E·弗洛姆《自为的人》(纽约1947年版)一书中对这种生产性特征所作的详细阐述。

② 参见H·波皮茨《异化的人》，巴塞尔德文版，第119页。

信任来交换信任,等等。如果你想得到艺术的享受,你本身就必须是一个有艺术修养的人,如果你想感化别人,你本身就必须是一个能实际上鼓舞和推动别人前进的人。你跟人和自然界的一切关系,都必须是同你的意志的对象相符合的、你的现实的个人生活的明确表现。如果你的爱没有引起对方的反应,也就是说,如果你的爱作为爱没有引起对方对你的爱,如果你作为爱者用自己的生命表现没有使自己成为被爱者,那么你的爱就是无力的,而这种爱就是不幸。”^①马克思也十分明确地表述了男女之爱作为人与人之间的直接关系的重要意义。马克思反对那种提出使一切性的关系社会化的粗陋的共产主义,他写道:

“拿妇女当作共同淫乐的牺牲品和婢女来看待,这表现出了人在对待自己本身方面所经历的那种无限的堕落,因为男人如何对待妇女,以及对直接的、自然的、类的关系如何理解,都毫不含糊地、确凿无疑地、明显地、露骨地表现出这种关系的秘密。男女之间的关系是人与人之间的直接的、自然的、必然的关系。在这种自然的、类的关系中,人同自然界的关系直接地含着人与人之间的关系,而人与人之间的关系直接地就是人同自然界的关系,就是他自己的自然的规定。因此,这种关系以一种感性的形式、一种显而易见的事实,表明属人的本质在何种程度上对人说来成了自然界,或者,自然界在何种程度上成了人的属人的本质。因而,根据这种关系就可以判断出人的整个文明程度。根据这种关系的性质就可以看出,人在何种程度上对自己说来成为类的存在物,对自己说来成为人并且把自己理解为人。男女之间的关系是人与人之间最自然的关系。因此,这种关系可以表现出人的自然的行为在何种程度上成了人的行为,或者,人的本质在何种程度上对人说来成了自然的本质,

^① 马克思:《1844年经济学—哲学手稿》,人民出版社1979年版,第108—109页

他的属人的自然界在何种程度上对他说来成了自然界。这种关系还表明，人之需要在何种程度上成了人的需要，也就是说，其他人作为人在何种程度上对他说来成了需要，他在他个人的存在中在何种程度上同时又是社会的存在。”^①

理解马克思关于主体和客体之间的关系的思想对于理解他关于能动性的概念极为重要。人的感觉，就它们是天然的动物的感觉而言，只有有限的意义。“对于一个饥肠辘辘的人说来并不存在着食物的属人的形式，而只存在着它作为食物的抽象的存在；同样地，食物可能具有最粗糙的形式，并且不能说，这种饮食与动物的摄食有什么不同。忧心忡忡的穷人甚至对最美丽的景色都无动于衷”^②。因此说，人所具有的感觉，自然需要通过这种感觉之外的对象来形成。任何对象只能是对我自己的一种官能的证实。“因为不仅是五官感觉，而且所谓的精神感觉、实践感觉(意志、爱等等)——总之，人的感觉、感觉的人类性——都是由于相应的对象的存在，由于存在着人化了的自然界，才产生出来的。”^③马克思认为，对象“确证和实现他的个性……对象如何对他说来成为他的对象，这取决于对象的性质以及与其相适应的本质力量的性质；……每一种本质力量的独特性，恰恰是这种本质力量的独特的本质，因而也是它的对象化之独特的方式，它的对象性的、现实的、活生生的存在方式。因此，人不仅在思维中，而且以全部感觉在对象世界中肯定自己。”^④

① 同上书，第72—73页

② 同上书，第79—80页。

③ 同上书，第79页。

④ 同上书，第78—79页。（在弗洛姆所引用的该手稿的英译本中，“本质的力量”译为“官能”。——译者注）

在与对象世界发生关系的过程中，通过人自己的力量，外部世界对人来说成为实在的，而且实际上只是由于“爱”才使人真正相信人之外的那个对象世界的实在性。主体和客体不能相分离。“眼睛变成了人的眼睛，正象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。……感觉为了物而同物发生关系，但这种物本身却是对自己本身和对人的一种对象性的、属人的关系；反之亦然。因此，〔对物的〕需要和享受失去了自己的利己主义性质，而自然界失去了自己的赤裸裸的有用性，因为效用成了属人的效用。（只有当物以合乎人的本性的方式跟人发生关系时，我才能在实践上以合乎人的本性的态度对待物。）”^①

马克思认为，“共产主义是私有财产即人的自我异化的

① 同上书，第78页。（在弗洛姆所引用的该手稿的英译本中，这段话的第一句译为“当眼睛的对象变成了通过人并且为了人而创造的社会的、属人的对象时，眼睛才变成人的眼睛。——译者注。”）上页这段话中的最后一句跟禅宗佛教所阐发的思想以及跟歌德所阐发的思想几乎完全一致。事实上，歌德、黑格尔和马克思的思想都跟禅宗的思想有密切的关系。他们一致认为：人克服主客体的分裂；对象既是对象，又不是对象，以这样一种新的态度来处理对象，人就成为了与对象一致的人，虽然人和对象依然是两个。人在以人的方式跟对象世界发生关系的过程中，克服自我异化。——弗洛姆注

② 马克思在这里以及在其他论述中所使用的“私有财产”这个词决不是指有用之物（如房子、桌子等等）的私有财产，马克思用这个词所指的是那个“有产阶级”的财产即资本家的财产。资本家因为拥有生产资料，能够雇用没有财产而迫不得已为他们劳动的个人。在马克思的用法中“私有财产”始终是指资本主义的阶级社会中的私有财产，因为私有财产是一个社会的和历史的范畴；例如，这个词不是指在社会主义社会中有的用之物。——弗洛姆注

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、个体和类之间的斗争的真正解决。它是历史之谜的解答，而且它知道它就是这种解答”^①。马克思把这种与对象世界的积极的关系称为“生产的活动”。

“这是创造生命的生活。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，而自由自觉的活动恰恰就是人的类的特性。”^② 马克思所说的“类的特性”是指人的本质；它就是一般的人，它是在通过人的生产活动的历史过程中实现的。

从人的自我实现这一概念出发，马克思进而提出了关于富有和贫困这一新的概念，这个概念不同于政治经济学中的富有和贫困的概念。马克思说：“我们知道，丰富的人和丰富的、人的需要如何代替了经济的富有和贫困。丰富的人同时也是需要人的十分完满的生命表现的人，是他自身的实现在自己身上表现为内在的必然性即需要的人。不仅是人的富有，而且人的贫困，在社会主义的前提下也同样地具有人的、因而是社会的意义。贫困是一种受动的纽带，它迫使人感觉到对其他人这种最大的财富的需要。因此，对象性的东西在我身上的统治，我的本质活动的感性的爆发，是在这里进而成为我的本质

① 马克思：《1844年经济学—哲学手稿》，人民出版社1979年版，第73页。

② 同上书，第50页。

之活动的情欲。”^① 在此以前几年，马克思也表达过同样的思想：“我觉得我确实喜欢的那种东西〔他在这里特别指的是出版自由〕的存在是一种必要，一种需要，如果没有它，我的本质就不能得到实现、满足和完成。”^②

“〈通过私有财产及其富有和贫困——物质的和精神 的富有和贫困——的运动，正在产生的社会为自己找到这一形成过程所需的全部材料；同样地，已经产生的社会，作为自己的恒定的现实，也创造着具有人的本质的全部丰富性的人，创造着具有深刻的感受力的丰富的、全面的人。〉我们知道，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；我们知道，理论的对立本身的解决，只有通过实践的途径，只有借助于人的实践的力量，才是可能的；因此，对立的解决决不仅仅是认识的任务，而是一个现实的、生活上的任务，而正是因为哲学把这一任务仅仅看作理论的任务，所以哲学未能解决它。”^③

与富有的人这一概念相对应的是马克思关于拥有感和存在感之间的差别的观点。马克思说：“私有财产使我们变得如此愚蠢而片面，以致任何一个对象，只有当我们拥有它时，也就是说，当它对我们说来作为资本而存在时，或者当我们直接享有它，吃它，喝它，穿戴它，住它等等时，总之，当我们消费它时，它才是我们的，——尽管私有财产也把享有的这一切直接的实现仅仅看作生活手段，而以占有的这一切直接的实现

① 同上书，第82页。富人作为穷人需要别人帮助这样一个辩证概念，在很多方面类似于梅斯特·艾克哈特在“穷人是不幸的”这篇讲词中所表述的贫穷概念。

② 《马克思恩格斯全集》第1卷，英文版第184页。

③ 马克思：《1844年经济学—哲学手稿》，人民出版社1979年版，第80页。

为手段的那种生活是私有财产的生活——劳动和资本化。

因此，一切肉体的和精神的·感·觉·为·这·一·切·感·觉·的·简·单·的·异·化·即·拥·有·感·所·代·替·。为了·使·属·人·的·存·在·物·能·够·从·自·身·产·出·自·己·的·内·在·的·财·富·，必须·使·他·沦·落·到·怎·样·一·种·绝·对·的·贫·困·啊·。”^①

马克思承认，资本主义的经济学尽管具有世俗的和富于情欲的外表，“实际上却是道德科学、最最道德的科学。它的基本教意是：自制，对生活的和一切人的需要的摒弃。你越是少吃，少喝，少买书，少上剧院、舞会和餐馆，越是少想，少爱，少谈理论，少唱，少画，少击剑等等，你就能积攒得越多，你的既不致为蛀虫所蚀也不致为盗贼所夺的宝藏，亦即你的资本，也就越大。你存在得越少，你表现你自己的生命越少，你就有得越多，你的外化了的生命就越大，你的异化了的本质也积累得越多。|| XV || 国民经济学家把从你那里剥夺去的那一部分生命和人性，用货币和财富补偿给你，而你自己所办不到的一切，你的货币都能办到：它能吃，能喝，能赴舞会，能上剧场，能旅行，能为自己获得艺术、学识、历史珍品和政治权力——它能为你占有这一切；它能购买这一切；它是真正的能力。但是，尽管货币就是这一切，货币却除了自己本身以外不能创造任何东西，除了自己本身以外不能购买任何东西，因为其余的一切都是它的奴仆，而当我占有了主人，我也就占有了奴仆，我也就无须再去追求主人的奴仆。因此，一切情欲和一切活动都必然湮没在发财欲中。劳动者只有权拥有他为了生活下去所必需的那么多，并且只有权为了拥有〔这么多〕而生活下去。”^②

马克思认为，社会的目的不是把生产有用的东西当作一种

① 同上书，第77页。

② 同上书，第88—89页。

自在的目的。他说，人们容易忘记“过多的有用的东西的生产会生产出过多的无用的人口。”①浪费与节约、奢侈与寒酸、富有与贫困之间的矛盾只是表面的，因为事实上所有这些自相矛盾的东西都是同义语。在今天，当共产党人和大多数社会党人，除了印度、缅甸以及欧洲和美洲的一些著名的社会主义者外，都接受那条构成整个资本主义制度的基础的原则，即以最大限度的生产和消费为社会的确定的目的这一原则的时候，理解马克思的这一主张尤为重要。当然，我们决不能把这样两个目标混淆起来，一个是要克服妨碍尊严生活的赤贫，另一个是不断增长消费，后一目标对于资本主义和赫鲁晓夫主义来说具有最高价值。马克思的立场是十分清楚的：既要征服贫困，又要反对把消费作为最高目的。

马克思认为，独立和自由是以自我创造的行动为基础的。

“任何一个存在物只有当它立足于自身的时候，才在自己的眼里是独立的，而只有当它依靠自己而存在的时候，它才算立足于自身。靠别人的恩典为生的人，认为自己是一个从属的存在物。但是，如果我不仅靠别人维持我的生活，而且别人还创造了我的生活，别人还是我的生活的泉源，那么，我就是完全靠别人的恩典为生的；而如果我生活不是我自己本身的创造，那么，我的生活就必定在我之外有这样一个根基。”②或者用马克思的另一个说法来表达，人“仅当他在跟世界所发生的每一个关系中，在他看着、听着、嗅着、尝着、感觉着、思考着、愿望着、恋爱着的时候，肯定他的个体是一个完整的人的时候，简言之，仅当他肯定和表现他的个体的一切器官的时候”，仅当他不仅来而且去都自由的时候，才是独立的。

① 同上书，第89页。

② 同上书，第82—83页。

马克思认为，社会主义的目的就是人的解放，而人的解放同人的自我实现一样处在人跟自然的生产性的相关联、相统一的过程之中。社会主义的目的是使个人的个性得到发展。从马克思对他称之为“粗陋的共产主义”的评论中，可以清楚地推知他对苏联式的那一类共产主义的制度将会抱有怎样的看法。这种粗陋的共产主义“具有两种形态：第一，实物财产对它的强有力的统治，使得它极力要把一切不能作为私有财产由一切人所占有的东西加以摧毁；它想用强力抹煞天赋等等。在它看来，物质上的直接的占有是生活和生存的唯一目的；劳动者这个范畴并没有被扬弃，而是被推广到一切人身上；私有财产关系仍然是整个社会同实物世界的关系；最后，把普遍的私有财产同私有财产对立起来的这个运动以一种动物的形式表现出来：这个运动把使妇女成为公有的和共有的财产的共妻制同婚姻（这实际上是排他的私有财产的一种形式）对立起来^①。可以说，共妻制这一思想暴露了这个还是完全粗陋的和没有头脑的共产主义的秘密。正象妇女在这里从婚姻转向普遍的卖淫一样，财富即人的对象化了的本质的整个世界也从它同私有者的排他的婚姻关系转向它同整个社会的普遍卖淫的关系。这种到处否定人的人格^②的共产主义，不过是私有财产（它就是这种否定）的彻底表现而已。普遍的和作为权力而形成的嫉妒，是贪欲所借以表现自己和只是用另一种方式来借以满足自己的隐蔽形式。任何私有财产，就其是私有财产而言，都至少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。粗陋的共产主义不过是从想象的最低限出发的这种嫉妒和这种平均化的完成。这种共产主义具有一个确定的、

① 马克思在这里是指当时某些反常的共产主义思想家的空论，这些思想家认为，如果什么都是公共的财产，那么妇女也应该是公共的财产。

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 [IV] 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。

[在粗陋的共产主义看来]，共同性只是劳动的共同性和作为普遍的资本家的共同体即公共资本所支付的工资的平等。相互关系的两个方面被提高到想象的普遍性的程度：劳动是每个人的本分，而资本是整个社会的公认的普遍性和力量。”^①

只有联系到马克思关于劳动的概念，才能充分理解马克思关于人的自我实现这整个概念。首先，必须注意，对于马克思来说，劳动和资本决不仅仅是经济学的范畴；它们是人类学的范畴，在这些范畴中包含着植根于马克思的人道主义立场的价值判断。资本是被积累起来的東西，它代表着过去；而另一方面，劳动则是或者在它是自由的时候应该是生命的表现。马克思在《共产党宣言》中说：“在资产阶级社会里是过去支配现在，在共产主义社会里是现在支配过去。在资产阶级社会里，资本具有独立性和个性，而活着的个人却没有独立性和个性。”^② 马克思在这里再一次继承黑格尔的思想，黑格尔把劳动理解为“人的自我创造的活动”。对于马克思来说，劳动是一种活动，而不是一种商品。马克思最初把人的机能称之为“自我能动性”，而不是称之为劳动，并且说“劳动的废除是社会主义的目的”。后来，马克思区分了自由的劳动和异化的劳动，这样他就使用“劳动的解放”这个术语。

① 马克思：《1844年经济学—哲学手稿》，人民出版社1979年版，第71—72页。

② 马克思：《共产党宣言》，《马克思恩格斯选集》第1卷，人民出版社1972年版，第266页。

“劳动首先是人和自然之间的过程，是人以自身的活动来引起、调整和控制人和自然之间的物质变换的过程。人自身作为一种自然力与自然物质相对立。为了在对自身生活有用的形式上占有自然物质，人就使他身上的自然力——臂和腿、头和手运动起来。当他通过这种运动作用于他身外的自然并改造自然时，也就同时改变他自身的自然。他使自身的自然中沉睡着的潜力发挥出来，并且使这种力的活动受他自己控制。在这里，我们不谈最初的动物式的本能的劳动形式。现在，工人是作为他自己的劳动力的卖者出现在商品市场上。对于这种状态来说，人类劳动尚未摆脱最初的本能形式的状态已经是太古时代的事了。我们要考察的是专属于人的劳动。蜘蛛的活动与织工的活动相似，蜜蜂建筑蜂房的本领使人间的许多建筑师感到惭愧。但是，最蹩脚的建筑师一开始就比最灵巧的蜜蜂高明的地方，是他在用蜂蜡建筑蜂房以前，已经在自己的头脑中把它建成了。劳动过程结束时得到的结果，在这个过程开始时就已经在劳动者的表象中存在着，即已经观念地存在着。他不仅使自然物发生形式变化，同时它还在自然物中实现自己的目的，这个目的是他所知道的，是作为规律决定着他的活动的方式和方法的，他必须使他的意志服从这个目的。但是这种服从不是孤立的行为。除了从事劳动的那些器官紧张之外，在整个劳动时间内还需要有作为注意力表现出来的有目的的意志，而且，劳动的内容及其方式和方法越是不能吸引劳动者，劳动者越是不能把劳动当作他自己体力和智力活动来享受，就越需要这种意志。”^①

劳动是人的自我表现，是他的个人的体力和智力的表现。在这一真正的活动过程中，人使自己得到了发展，变成为人自

^① 马克思：《资本论》第一卷，《马克思恩格斯全集》第23卷，人民出版社1972年版，第201—202页。

身，劳动不仅是达到目的即产品的手段，而且就是目的本身，是人的能力的一种有意义的表现；因而劳动就是享受。

马克思对资本主义的主要的批评不在于资本主义的财富的分配不公正，而在于资本主义使劳动堕落为被迫的、异化的、无意义的劳动，因而使人变成“残废的怪物”。马克思关于劳动是人的个性的一种表现这一概念，简明地表现在他关于要完全废除那种使人终身只干一种职业的现象的看法中。既然人类发展的目的是使人发展成为一个全面的、普遍的人，因此人必须从专门化的畸形影响下解放出来。马克思写道：在以前的一切社会中，人是“一个猎人、渔夫或牧人，或者是一个批判的批判者，只要他不想失去生活资料，他就始终应该是这样的人。而在共产主义社会里，任何人都没有特定的活动范围，每个人都可以在任何部门内发展，社会调节着整个生产，因而使我有可能随我自己的心愿今天干这事，明天干那事，上午打猎，下午捕鱼，傍晚从事畜牧，晚饭后从事批判，但并不因此就使我成为一个猎人、渔夫、牧人或者批判者。”^①

正是在这个地方，马克思的思想受到极大的误解或歪曲。在含蓄地或直截了当地误解或歪曲马克思的人中间包括苏联共产党人、改良主义的社会党人和站在资本主义的立场上的社会主义的反对者。所有这些都断定马克思只想从经济上改善工人阶级，马克思之所以要废除私有财产，只是为了使工人获得资本家现在所拥有的东西。实际上，用马克思的观点来看，在俄国的“社会主义”的工厂中，在英国的国有工厂中，或在美国的诸如“通用汽车公司”那样的工厂中，工人的境遇在本质上是相同的。关于这一点，马克思的下面几段话表述得非常清楚：

^① 马克思、恩格斯：《德意志意识形态》，《马克思恩格斯全集》第3卷，人民出版社1960版，第37页。

“靠强力提高工资（且不谈其他一切困难，以及这种提高，作为例外情况，也只有靠强力才能维持），不过是给奴隶以较好报酬，并且既不会使劳动者，也不会使劳动赢得人的身份和价值。

“甚至蒲鲁东所要求的工资平等，也只能使今天的劳动者同他的劳动的关系变成一切人同劳动的关系。在这种情况下，社会就会被理解为抽象的资本家。”^①

马克思的中心思想是要使异化的、无意义的劳动变成生产的、自由的劳动，而不是使异化的劳动从私有的或“抽象的”国家资本主义那里获得更好的报酬。

第五章

异化

离开关于生产性的否定（negation of productivity）的概念，即异化概念，就不可能充分地理解关于能动的、生产的、以其自己的力量把握和包摄客观世界的人的概念。在马克思看来，人类的历史就是人不断发展同时又不断异化的历史。他的社会主义概念就是从异化中解放出来，就是人回归到他自身，就是人的自我实现。

在马克思看来，异化（或“疏远化”）意味着人在他把握世界的时候并没有觉得自己是发生作用的行动者，而是觉得世界（自然界、别人和他自己）对他来说依然是陌生的。它们作为客体站在他之上，与他相对立，即使它们可能是他自己创造

① 马克思：《1844年经济学一哲学手稿》，人民出版社1979年版，第55页。

出来的对象。异化主要是人作为与客体相分离的主体被动地、接受地体验世界和他自身。

整个异化概念在旧约的偶像崇拜概念中得到了它在西方思想中的头一个表现^①。先知们所说的“偶像崇拜”的实质，不是指人们崇拜许多上帝而非一个上帝。“偶像崇拜”的实质在于，偶像是人自己的双手做成的东西，它们是物，而人却向物跪拜，对物尊敬，崇拜他自己创造的东西。人在这样作时便使他自已变形为物。他把自己的生命特质赋与他所创造的物；他不是觉得自己是有创造能力的人，而是只有通过对其偶像的崇拜才与他自身相接触。他已经变成为与他自己的生命相疏远，与他自己的潜在财富相疏远，并且只有通过对其偶像中的生命屈服顺从这种间接的方法，才能与他自身相接触^②。

旧约中叙述了偶像的麻木和空虚：“它们有眼睛，可是看不见；它们有耳朵，可是听不见”，等等。人把自己的力量转移给偶像愈多，他自己就变得愈加贫乏，愈加依赖于偶像，乞求偶像允许他赎回一部分他自己原有的东西。偶像可能是上帝

① 保尔·梯里希(Paul Tillich)在《基督教的人和马克思主义的人》(杜塞尔多夫, 1953年, 第14页)中强调指出了异化和偶像崇拜之间的关系。

梯里希在另一个讲演《新教徒的幻想》中也指出, 异化概念其实在奥古斯丁的思想中也可以发现。娄维持(Löwith)也指出, 马克思所反对的不是上帝, 而是偶像(参见《从黑格尔到尼采》, 第378页)。

② 附带说一句, 盲目信仰者的心理也是如此。这种人是空虚的、麻木的、意志沮丧的, 可是, 为了弥补这种意志沮丧和内心麻木的状态, 他选择了一个偶像, 这个偶像可能是国家、政党、观念、教会或者上帝。他把这个偶像变成绝对, 无条件地对它屈服。在这样作的时候, 他的生命获得了意义, 他在对所选择的偶像的屈服中找到了振奋。可是, 他的振奋不是产生于生产联系(Productive relatedness)的快乐; 它是一种强烈的、然而却是冷冰冰的、建立在内心麻木的基础之上的振奋, 或者, 如果希望说得形象一些, 它是“燃烧着的冰”。

那样的人物，可能是国家、教会、人或者财产。偶像崇拜改变着自己的对象，绝不能说只在那些具有所谓宗教意义的偶像的形式中才能发现偶像崇拜。偶像崇拜总是对某种东西的崇拜，人把自己的创造力置于这种东西之中，然后对它顺从屈服，而不是在他的创造活动中体验到他自身。在许多异化形式中，最常见的是语言中的异化。如果我用一个词表达一种感情，例如，如果我说“我爱你”，这个词就意味着它是存在于我自身之中的一种实在的标志，即我的爱情力量的标志。“爱”这个词意味着它是爱这个事实的标志，可是，这个词一旦被说了出来，它就倾向于僭取它自己的生命，变成一种实在。我就会幻想地认为，这个词的说出是和经验相等的，一旦我说出这个词，我所感觉到的只是这个词所表达的爱的思想。语言的异化表明了异化的全部复杂性。语言是人类的最珍贵的成就之一；为了避免异化而不说话，那是愚蠢的，可是人必须经常注意所说的词具有危险，即所说的词具有用它自身代替活生生的经验的危险。对于人的其他一些成就（思想、艺术以及人所创造的任何物体）来说，也是如此。它们都是人的创造；它们是生活中有价值的助手，可是它们之中任何一个也都是陷阱，是一种把生命和事物、经验和人工制造物、感情和屈服顺从混淆起来的诱惑。

十八世纪和十九世纪的思想家们批评了他们那个时代日益严重的、僵化空虚和麻木。生产性(productivity)这个重要概念，在斯宾诺莎以及在黑格尔和马克思那里是中心概念，在歌德的思想中也是一块基石。歌德说：“神圣之物在活着的東西中是真实的，而不是在死了的东西之中。它处于正在形成和发展的东西之中，而不是处于已经完成和僵化的东西之中。因此，理性在其对于神圣之物的趋向中只是与正在形成着的和活着的東西发生关系，而理智则与已经完成和僵化的东西发生关系，以

便加以利用”^①。

我们在席勒和费希特那里，后来在黑格尔和马克思那里，也发现了同样的批评。马克思对于他那个时代所谓“真理没有感情、感情没有真理”^②的说法作了全面的批评。

正如保尔·梯里希所说的，从克尔凯郭尔以后的全部存在主义哲学，其实是“一百多年来反对工业社会里使人失去人性的反叛运动”。事实上，非有神论语言中所说的异化概念，就等于有神论语言中所说的“罪孽”、即人背弃他自身，背弃他自身之中的上帝。

黑格尔是创造出异化概念的思想家。在他看来，人的历史同时也就是人的异化（Entfremdung）的历史。他在《历史哲学》中写道：“其实，心所努力追求的就是它的总念的自我实现；可是，它在这样作的时候把那个目的给自己隐藏起来，而且对这种离开它自己本质的异化感到骄傲和满足。”^③在马克思看来，也和在黑格尔看来一样，异化概念植基于存在和本质的区别之上，植基于这样一个事实之上：人的存在与他的本质疏远，人在事实上不是他潜在地是的那个样子，或者，换句话说，人不是他应当成为的那个样子，而他应当成为他可能成为的那个样子。

在马克思看来，异化过程表现在劳动和分工之中。他认为劳动是人和自然的能动关系，是新世界的创造，其中包括人自身的创造（在马克思看来，和手工活动或艺术活动一样，智力活动当然也往往是劳动）。可是，随着私有财产和分工的发展，劳动失去了它作为人的力量的表现这种性质；劳动及其产

① 《歌德与爱克曼的谈话》，1829年2月18日，1894年出版于莱比锡，第47页（英译文是本文作者翻译的）。

② 《路易·拿破仑政变记》。

③ 《历史哲学》，I，西伯列译，殖民出版社，纽约，1899年。

物僭取了一种与人及其愿望和计划相分离的存在。“劳动所生产的对象，即劳动产品，作为异己的东西，作为不依赖于生产者的独立力量，是同劳动对立的。劳动产品是固定在对象中的、物化为对象的劳动，是劳动的对象化。”^①劳动发生了异化，因为它不再是劳动者的本性的一部分，“因此，劳动者在自己的劳动中并不肯定自己，而是否定自己，并不感到幸福，而是感到不幸，并不自由地发挥自己的肉体力量和精神力量，而是使自己的肉体受到损伤、遭到精神摧残。因此，劳动者只是在劳动之外才感到自由自在，而在劳动之内则感到爽然若失”^②。因此，在生产活动中，劳动者与他自己的活动的关系被认作是“劳动者同他自己的活动——某种异己的、不属于他的活动的关系。在这里，活动就是受动；力量就是虚弱；生殖就是去势”^③。当人这样地与他自身相异化的时候，劳动的产物便变成为“异己的、统治着他的对象的关系。这种关系同时也是劳动者同感性的外部世界、同自然物这个与他相敌对的异己世界的关系。”^④马克思着重指出了两点：一、在劳动过程中，特别是在资本主义条件下的劳动过程中，人和其自己的创造力相疏远；二、人自己的劳动对象变成了异化的存在，最后对他实行统治，变成不以他自己为转移的力量。“在那里，是劳动者为生产过程，不是生产过程为劳动者。”^⑤

在这点上，普遍地——甚至在社会主义者中间——存在着一种对马克思的误解。有些人相信，马克思所说的主要是对劳动者的经济剥削，劳动者在产品中所得的份额少于他应得的份

① 马克思：《1844年经济学—哲学手稿》，人民出版社1979年版，第44页。

② 同上书，第47页。

③ 同上书，第48页。

④ 同上。

⑤ 《资本论》，第一卷，人民出版社1973年版，第599页。

额，或者产品应归劳动者所有而不应归资本家所有。可是，正如我在上面所指出的，像苏联那样作为一个资本家的国家，对马克思来说丝毫不比私人资本家更受欢迎。他主要不是关心收入的平等。他所关心的是使人从那种毁灭人的个性、使人变形为物、使人成为物的奴隶的劳动中解放出来。正如克尔凯郭尔关怀个人的得到拯救一样，马克思也是如此；而他对资本主义社会的批判，不是针对收入的分配方法，而是针对它的生产方式、它的毁灭个性以及它使人沦为奴隶。而人之所以沦为奴隶，不是被资本家所奴役，而是人（包括工人和资本家）被他们自己创造的物和环境所奴役。

马克思继续发挥他的思想。在未异化的劳动中，人不仅作为一个个体、而且作为族类的存在实现着他自身。和黑格尔以及启蒙时期的其他许多思想家一样马克思也认为，每个个体都表现出族类，也就是说，表现出作为整体的人性，人的普遍性：人的发展导致他的全部人性的显露。在劳动过程中，人“不仅像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。因此，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。

同样地，异化劳动把自我活动、自由的活动贬低为单纯的手段，从而把人的类的生活变成为维持人的肉体生存的手段。

因而，人所具有的类的意识由于异化而改变，以致类的生活对他说来成了手段。”^①

正如我在前面所指出的，马克思认为劳动的异化在全部历史中一直存在着，在资本主义社会则达到它的顶峰，工人阶级

^① 马克思：《1844年经济学—哲学手稿》，人民出版社1979年版，第51页。

是异化得最厉害的阶级。这个假设是建立在这样的思想之上：工人没有参与劳动的指挥，而是作为他所使用的机器的一部分被“雇佣”，从而被变形为依附于资本的物。因此，在马克思看来，“社会从私有财产等等的解放、从奴役制的解放，表现为劳动者的解放这样一种政治的形式，而且这里问题不仅在于劳动者的解放，因为劳动者的解放包含着全人类的解放；其所以如此，是因为整个的人类奴役制就包含在劳动者同生产的关系中，而一切奴役性的关系不过是这种关系各种变形和结果罢了。”^①

必须再一次强调指出，马克思的目的不是仅限于工人阶级的解放，而是通过恢复一切人的未异化的、从而是自由的能动性，使人获得解放，并达到那样一个社会，在那里，目的是人而不是产品，人不再是“畸形的”^②，变成了充分发展的人。马克思关于异化了的劳动产品的概念，在《资本论》里的一个最基本的概念、即他所谓“商品拜物教”中，得到了表现。资本主义生产把人的关系变形为物自身的性质，这种变形构成了资本主义生产中商品的性质。“在物质财富不是为劳动者的发展需要而存在，反而是劳动者为现存价值的增殖需要而存在的生产方式内，也不能再是别样。像人在宗教上是受他自己的头的产物支配一样，在资本主义生产内，他是受他自己的手的产物支配。”^③“机器适应着人的软弱性，以便把软弱的人变成机器。”^④

人在机器生产中的劳动异化比在手工制造业和手工业中的异化强烈得多。“在手工制造业和手工业，是劳动者利用工

① 同上书，第55页。

② 《资本论》第一卷，人民出版社，第435页。

③ 同上书，第781页。

④ 马克思，《1844年经济学—哲学手稿》，人民出版社1979年版，第87页。

具；在工厂，则是劳动者服侍机器。在前者，劳动手段的运动，是由他出发；在后者，他就必须追随在机器运动后面。在手工制造业，劳动者是一个活机构的构成部分。在工厂，则有一个死机构独立于劳动者之外，把劳动者当作活的附属物来合并。”^①看一看异化概念在著述《经济学—哲学手稿》的青年马克思的思想中是怎样地占居中心地位，后来在撰写《资本论》的“老年”马克思的思想中又是怎样地继续占居中心地位，这对于理解马克思有着十分重要的意义。除了业已举出的例证之外，下面引证的两段话——一段引自《经济学—哲学手稿》，另一段引自《资本论》——一定能够十分清楚地说明这种连续性。

“这一事实不过表明：劳动所生产的对象，即劳动产品，作为异己的东西，作为不依赖于生产者的独立力量，是同劳动对立的。劳动产品是固定在对象中的、物化为对象的劳动，是劳动的对象化。劳动的现实化就是劳动的对象化。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。”^②

马克思在《资本论》中这样地写道：“……在资本主义体系内部，增进劳动社会生产力的一切方法，是以个别劳动者为牺牲来实行的，生产发展的一切手段，都转化为对于生产者的支配手段和剥削手段，把劳动者残废为一个部分的人，把他贬为机器的附属物，破坏劳动的内容，使其成为苦工，并比例于科学当作独立力量被合并于劳动过程的程度，从他那里，夺去劳动过程的灵性力。”^③

① 《资本论》第一卷，人民出版社，第513页。

② 马克思：《1844年经济学—哲学手稿》，人民出版社1979年版，第44页。

③ 《资本论》第一卷，人民出版社，第812—813页。

此外，对于私有财产（当然不是作为使用对象的财产，而是作为能够雇佣劳动的资本）的作用，青年马克思从它的异化机能中已经清楚地看出来。他写道：“私有财产是外化了的劳动，即劳动者同自然界和自己本身的外在关系的产物、结果和必然归结。”

因此，私有财产这一概念，是通过分析而从外化了的劳动，亦即外在化了的人、异化了的劳动、异化了的生命、异化了的的人这一概念得出的。”^①

不仅物的世界变成人的统治者，人所创造的社会政治环境也变成了他的主人。“社会活动的这种固定化，我们本身的产物聚合为一种统治我们的、不受我们控制的、与我们愿望背道而驰的并抹煞我们的打算的物质力量，这是过去历史发展的主要因素之一。”^②异化了的的人相信他已经成为自然界的主人，然而却变成物和环境的奴隶，变成世界的软弱无力的附属品，而这个世界同时却又是他自己的力量的集中表现。

在马克思看来，在劳动过程中对劳动产品和环境的异化，是与对人自身、对人的同胞以及对自然界的异化不可分割地联系着的。“人从自己的劳动产品、自己的生命活动、自己的类的本质异化出去这一事实所造成的直接结果就是：人从人那里的异化。当人与自己本身相对立的时候，那么其他人也与他相对立。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。”

总之，人从他的类的本质异化出去，这一命题，说的是一个人从其他人异化出去，以及他们中的每个人都从人的本质异

① 马克思：《1844年经济学—哲学手稿》，人民出版社1979年版，第54页。

② 马克思、恩格斯：《德意志意识形态》，人民出版社，第37页。

化出去。”^①异化了的人不仅同其他人异化；他还在自己的自然品质和精神品质方面跟人类的本质、跟自己的族类存在异化。跟人类的本质异化，导致存在的自我中心主义，马克思把这种自我中心主义描述为人的本质变成了“个人生存的手段。异化劳动把人自己的身体从人那里异化出去，就象把在他之外的自然界，把他的精神本质、他的人的本质异化出一样。”^②

马克思的概念在这里和康德关于人必须永远是自在目的而决不是达到目的的手段的原则相接近了。可是，马克思扩大了这一原理，他说人的本质一定不能变成达到个人存在的手段。马克思的观点和共产党人的极权主义之间的对立几乎不能比这表述得更加清楚了。马克思说，人的人性甚至不能变成达到他的个人存在的手段；那它就更不能被看作是实现国家、阶级或者民族的目的的手段了。

异化导致一切价值的贬低。由于人使经济及其价值——“发财、劳动和节约、朴素”^③成为生活的最高目的，人便不能发展真正的道德价值，“良心、德行等等的富有；但是，如果我根本不存在，我又怎么能成为有德行的人呢？如果我什么都不知道，我又怎么会有纯洁的良心呢？”^④在异化的状态下，生活的各个领域——经济领域和道德领域——是互不依赖的，“……每一个领域都把异化了的本质活动的特殊范围固定起来，并且每一个领域都同另一种异化保持着格格不入的关系。”^⑤

马克思看出在异化的世界里人的需要将变成什么，他确实十分清楚地预见到这个过程地完成，像只有今日才能看清的那

① 马克思，《1844年经济学—哲学手稿》，人民出版社1979年版，第51—52页。

② 同上书，第51页。

③ 同上书，第90页。

④ 同上。

⑤ 同上。

样。在社会主义的前景下，主要的重要意义应当归诸于“人的需要的丰富性，从而生产的某种新的方式和产生的某种新的对象，”归诸于“人的本质力量的新的显现和人的存在的新的充实”^①；而在异化了的资本主义世界中，欲望不是人的潜在力量的表现，这就是说，它们不是人的欲望。在资本主义条件下，“每个人都千方百计在别人身上唤起某种新的需要，以便迫使他做出新的牺牲，把他置于一种新的依赖地位，促使他进行新花样的享乐，从而使他陷于经济上的破产。每个人都力图创造出一种支配其他人的、异己的本质力量，以便从这里面找到自己本身的利己需要的满足。因此，随着对象的量的增长，压制人的异己本质的王国也在扩展，而每一个新的产品都是产生相互欺骗和相互掠夺的新的潜在力量。随着人作为人越来越贫穷，人越来越需要货币，以便占有这个敌对的本质，而他的货币的力量却恰恰与产品的量成反比例地下降，也就是说，他的贫穷随着货币的力量的增长而日益增长。——因此，对货币的需要是国民经济学所产生的真正需要，并且是它所产生的唯一需要。——货币的量越来越成为它的唯一强有力的属性；正象货币把任何存在物归结为它的抽象一样，它也在自己本身的运动中把自己本身归结为量的存在物。无度和过度成了货币的真正尺度。

甚至从主观方面来说，这也部分地表现在下述情况上，即产品和需要的范围的扩大，成为对不近人情的、过于讲究的、违反自然的和想入非非的欲望的精心安排的和总是考虑周到的迎合。私有制不能把粗野的需要变为人的需要。它的理想主义不过是幻想、奇想、怪想；没有一个宦官象工业的宦官即生产者那样低声低气地向自己的君主献媚，并且象他们那样用卑

^① 同上书，第51页。

鄙的手段来刺激君主的麻痹了的享乐能力，以便赢得君主的恩宠；工业的宦官即生产者力图用狡猾的手段来骗取银币，从自己的按基督教教义说来应受敬爱的邻人的口袋里诱取黄金鸟（每一个产品都是人们想用来从别人那里诱骗他的命根子即金钱的诱饵；每一个现实的或可能的需要都是把苍蝇诱向粘竿的弱点；对社会的、人的本质的普遍盘剥，正象人的每一个缺陷一样，是把人同天国联结起来的一个纽带，是使人的心能够接近僧侣的一个方面；每一个急难都是一个机会，使人能够趁机做出倍显殷勤的面孔来接近自己的邻人并且向他说：亲爱的朋友，我给你所需要的东西，而你是知道*conditio sine qua non* [必不可缺的条件]的，你也知道你应当用什么样的墨水给我书写卖身契；我使你受用，我也要从我身上捞一把），——为了这个目的，工业的宦官投合消费者的卑鄙下流的意念，充当消费者和他的需要之间的皮条匠，激起他的病态欲望，窥伺他的每一个弱点，以便然后为这种亲切的服务要求报酬。”^①这种已经这样地变成屈服于他的异化了的欲望的人，是“精神上和肉体上非人化了的存在物……是具有自我意识和自我活动的商品”^②。这种商品化了的人只知道一种使他自己与外部世界发生关系的方式，这就是占有和消耗（使用）外部世界。他异化得愈厉害，这种占有和使用的感情便更多地代替他和世界的关系。“你存在得越少，你表现自己的生命越少，你就有得越多，你的外化了的生命就越大，你的异化了的本质也积累得越多。”^③

历史在马克思的异化概念中只作了一个更正。马克思相信，工人阶级是最异化的阶级，因此从异化中解放出来必然要从工人阶级的解放开始。马克思的确没有预见到异化已经变成

① 同上书，第85—88页。

② 同上书，第59页。

③ 同上书，第88页。

为大多数人的命运，特别是那部分人数愈来愈多的居民的命运，这部分人主要不是与机器打交道，而是与符号和人打交道。说起来，职员、商人和行政官吏在今天的异化程度，甚至超过熟练的手工劳动者的异化程度。手工劳动者的发生作用仍然依赖于技巧、忠实可靠等等个人品质的表现，他在交易中并没有被强迫出卖他的“人格”、他的微笑、他的见解。而那些同符号打交道的人之所以被雇佣，不仅是由于他们的技能，还由于某种品质，这些品质使他们成为易于被处理和操纵的、“有吸引力的人格容器”。他们是真正的“有组织的人”——甚过于熟练的劳动者——他们的偶像就是公司。但是，从消费方面来看，在手工劳动者和政府机关工作人员之间是没有差别的。他们全都渴望物，渴望占有和使用新的物。他们是被动的承受者，是被用以满足自己的综合需要的物所束缚和弄得虚弱的消费者。他们不是生产地和世界发生关系，把握它的全部实在，并在此过程中与它溶合为一，他们崇拜物以及产生物的机器，——在这个异化了的世界中，他们觉得自己是异乡人，感到十分孤独。尽管马克思对官吏的作用有所低估，但是他的一般评述在今天来说仍是适用的。“生产不仅把人当作商品、当作人类商品、当作具有商品的规定的人来生产；它适应着这个规定把人当作精神上 and 肉体上非人化了的存在物来生产。——劳动者和资本家的不道德、退化、愚钝。——这个生产的产品是具有自我意识和自我活动的商品，……人类商品”①。

我们自己创造出的物和环境在多大程度上变成了我们的主人，这是马克思所未能预见到的；可是没有什么比下述事实更加突出地证明他的预见了：在今天，全人类都成了它自己创造出的核武器的囚犯，成了同样是它自己创造出的政治制度的

④ 同上书，第59页

囚犯。心惊胆跳的人类正焦急地盼望知道是否它能从自己所创造的物的力量中拯救出来，从它所任命的官吏的盲目行动中拯救出来。

第 六 章

马克思关于社会主义的概念

马克思关于社会主义的概念是从他关于人的概念中推导出来的。现在已经很清楚，按照这个概念，社会主义不是一个把个人严密地编组起来、象机器一样自动化的社会，不管在这个社会里收入是否平等，也不管他们是否吃得和穿得好。社会主义社会并不是一个个人从属于国家、从属于机器、从属于官僚政治的社会。即使作为一个“抽象的资本家”的国家是雇主，即使“社会全部资本都已经结合在一个资本家或一个资本家公司手中”^①，这还不是社会主义。事实上，正如马克思在《经济学一哲学手稿》中十分清楚地指出的那样，“这样的共产主义不是人的发展的目的”。那么社会主义的目的是什么呢？

显然，社会主义的目的是人。社会主义的目的就是去创造出一种生产的形式和社会的组织，在这种形式和组织中，人能从他的生产中、从他的劳动中、从他的伙伴中、从他自身和从自然中，克服异化；在这种形式和组织中，人能复归他自身，并以他自己的力量掌握世界，从而跟世界相统一。正如保罗·梯利希所指出的，对于马克思来说，社会主义就是：“一场

^① 马克思：《资本论》第一卷，人民出版社1973年版，第689—690页。

在社会的现实中反对毁灭爱的抵抗运动”^①。

马克思在《资本论》第三卷的末尾极其清楚地表述了社会主义的目的：“事实上，自由王国只是在由必需和外在规定要做的劳动终止的地方才开始；因而按照事物的本性来说，它存在于真正物质生产领域的彼岸。象野蛮人为了满足自己的需要，为了维持和再生产自己的生命，必须与自然进行斗争一样，文明人也必须这样做；而且在一切社会形态中，在一切可能的生产方式中，他都必须这样做。这个自然必然性的王国会随着人的发展而扩大，因为需要会扩大；但是，满足这种需要的生产力同时也会扩大。这个领域内的自由只能是：社会化的人，联合起来的生产者，将合理地调节他们和自然之间的物质变换，把它置于他们的共同控制之下，而不让它作为盲目的力量来统治自己；靠消耗最小的力量，在最无愧于和最适合于他们的人类本性的条件下来进行这种物质变换。但是不管怎样，这个领域始终是一个必然王国。在这个必然王国的彼岸，作为目的本身的人类能力的发展，真正的自由王国，就开始了。但是，这个自由王国只有建立在必然王国的基础上，才能繁荣起来”^②。

马克思在这里表述了社会主义的一切本质因素。首先，人是以一种联合的方式而不是一种竞争的方式来进行生产的；人是以一种合理的非异化的方式来进行生产的，这意味着他使生产置于自己的控制之下，而不让生产作为一种盲目的力量来统治自己。这显然是跟那种让人受官僚操纵的社会主义的概念不相容的，即使在那种社会里，官僚统治着整个国家经济，而不仅仅是统治着一个大公司。这意味着个人积极地参与制定计划

^① 梯利希 (Paul Tilich)：《新教的驯服》，1952年版，第6页。

^② 马克思：《资本论》第三卷，《马克思恩格斯全集》第25卷，第926—927页

和实行计划；简言之，这意味着实现政治民主和生产民主。马克思期望通过这样一种新的非异化的社会形式，人将成为独立自主的，而不再被生产和消费的异化的模式弄得残缺不全；在这种社会里，人将真正成为他的生活的主人和创造者，因而他能开始使得生活本身成为他的主要活动，而不是以生产谋生手段为主要活动。马克思认为，社会主义决不是那样一种生活的圆满完成，而是保证那样一种生活的圆满完成的条件。当人已经建成了一种合理的、非异化的社会形式的时候，人就有机会开始发展属于生活的目的的东西：“发展作为目的本身的人类的能力，开始真正的自由王国”。马克思是一个每年都要通读埃斯库罗斯和莎士比亚的全部著作的人，是一个用人类思想的一切最伟大的著作来丰富自己的一生的人，他做梦也没有想到他关于社会主义的思想竟被歪曲为是以吃得好和穿得好的“福利”国家或“工人”国家为目的。在马克思看来，当人不仅从经济的贫困的锁链中解放出来而且从由异化造成的精神的贫困中解放出来之时，人就已经在历史的进程中创造了一种将自由地发展自己的文化。马克思的这个看法是建立在他对人的信念的基础上的，是建立在他对在历史中已经发展起来的人的本质所固有的、实在的潜力的信念的基础之上的。他把社会主义看作是人的自由和创造性的条件，而不是把它看作构成人的生活目的本身。

马克思认为，社会主义（或共产主义）不是从人们通过使自己的能力对象化而创造出来的对象世界中逃脱出来或抽取出来，或丧失对象世界。社会主义（或共产主义）不是贫困地复归到一种非自然的、原始的简朴中去。宁愿说，它是作为某种实在的东西的人的本性的第一次真正的出现，真正的实现。马克思认为，社会主义是一个允许人得以通过克服自己的异化而实现自己的本质的社会。社会主义无非就是为真正自由的、理

性的、积极向上的和独立的人创造条件；社会主义就是实现这位预言家的目标：摧毁偶像。

只是由于斯大林假借马克思的名义散播了弥天大谎，以及由于西方世界对马克思极其无知，才使马克思被视为自由的敌人。对于马克思来说，社会主义的目的就是自由，但是马克思所说的自由具有比现存民主所设想的自由远为彻底的意义，这种自由是在独立意义上的自由，其基础是人立足于自己，使用自己的力量，并通过生产使自己跟世界发生关系。马克思说：“自由是人的本质，这是如此明显，以致甚至它的反对者都认识到这一点，……没有一个人向自由开战，他至多只是反对其他人的自由。因此每一种自由始终只是一个时候作为一种特权，而在另一个时候作为一种普遍的权力而存在的。”^①

马克思认为，社会主义是一个为人的需要服务的社会。但是，很多人会问：难道现代资本主义不正是那样的吗？我们的大公司难道不是竭力设法为人的需要服务吗？那些大的广告公司不就是一些侦察队吗？它们竭尽全力，从全面概观到动机分析，力图找出人的需要是什么。的确，如果我们不理解马克思对人的真正的需要和人的虚假的需要之间所作的区分，就不能理解这种社会主义的概念。

正如社会主义的概念是从整个人的概念中推导出来的一样，人的真正的需要也是植根于人的本性的；只有依据于对人的本性的认识，以及依据于认识到真正的人的需要是植根于人的本性的，才能区分真正的需要和虚假的需要。人的真正的需要是指那些对于实现人的本质来说是必不可少的需要。正如马克思所指出的：“我所真正爱的东西的存在被我看作为一种必然性、一种需要，没有它们，我的本质就不能实现，不能满

^① 转引自杜那耶夫斯卡娅：《马克思主义和自由》，纽约，1958年英文版，第19页。

足，不能完善。”^①只有依据一种具体的人的本性的概念，马克思才能区分人的真正的需要和虚假的需要。纯粹主观地看，虚假的需要也被当作象真正的需要一样迫切、一样现实；从纯粹主观的观点来看，就不可能有这种区分真假的的标准。（用现代的术语来说，人们可以分清精神病态的需要和理性的〔健康的〕需要）。^②人往往只意识到他的虚假的需要，而不意识到他的真正的需要。社会的分析学家的任务正是要唤醒人们认识到什么是梦幻的虚假的需要，什么是人的真正的需要。马克思认为，社会主义的重要目的就是要认识和实现人的真正的需要，而只有当生产为人服务，资本家不再创造和利用人的虚假的需要时，才能达到这一目的。

马克思关于社会主义的概念正象一切存在主义的哲学一样，是对人的异化的一种抗议。如果正如赫克斯利（Aldous Huxley）所说的那样，“我们现在的经济的、社会的和国际的安排在很大程度上是建筑在有组织的爱的丧失的基础上的”^③，那么马克思的社会主义就正是对那种爱的丧失的一种抗议，就是对人剥削人的抗议，就是对人以牺牲今天的和尤其是后代的大多数人的利益为代价而滥用自然、浪费我们的自然资源的抗议。正如我们前面已经指出的，非异化的人是社会主义的目标，这种非异化的人并不“统治”自然，而是跟自然合而为一，是跟对象息息相关、脉脉相通的，以致对象对于他来说成为生命。

这不等于是说马克思的社会主义就是实现一切过去的最伟大的人本主义的宗教所共有的那些最深刻的宗教的夙愿吗？的确，如果我们懂得马克思象黑格尔和许多其他的哲学家一样，

① 《马克思恩格斯全集》，英文版，第一卷，第184页。

② 参见弗罗姆《自为的人》，纽约，1947年英文版。

③ 赫克斯利：《持久的哲学》，纽约，1944年英文版，第93页。

不是用神学的语言而是用哲学的语言来表达他对人的灵魂的关心的话，那么事情正是这样的。

马克思向宗教开战，正是因为宗教是异化的，宗教并不能满足人的真正的需要。马克思向上帝开战，实际上就是向那个称之为上帝的偶像开战。当马克思还是一个年青人的时候，就已经以下面一段话作为他的学位论文的箴言：“那些鄙视大众之神的人并不是不信神的，但是那些把大众的意见归属于神的人却是不信神的”。马克思的无神论是理性的神秘主义的最高的发展形式，他比起大多数谴责马克思为“不信神”的保卫上帝和宗教的卫道士来更接近于神秘主义大师艾克哈特或禅宗佛教。

不谈一下马克思的历史哲学和社会主义哲学跟旧约全书中先知所预言的关于弥赛亚（救世主）降临的希望、以及跟希腊和罗马的思想中的人本主义的宗教根源之间的联系，简直就不能谈论马克思对宗教的态度。弥赛亚的希望的确是西方思想中所独有的特征，旧约全书的先知不仅象老子和佛陀一样是精神领袖，而且他们也是政治领袖。他们教导人应该如何行事，并把必须加以抉择的道路指给人看。大多数旧约全书的先知都认为历史是有意图的，人在这个历史的过程中使自己得以完善，而且人最终将创造一个和平和正义的社会制度。但是，在这些先知看来，和平和正义的概念导源于整个旧约全书中的人的概念。人在他意识到自己之前，即在人成其为人之前，生活在跟自然的统一中（亚当和夏娃在伊甸园中）。人的第一个自由的行动（就是有能力说“不”）使他张开自己的眼睛，并看到自己作为一个陌生人生活在一个充满着跟自然相冲突、充满着男人与男人之间和男人与女人之间相冲突的世界上。历史的过程就是人发展自己所特有的人的性质即人的爱 and 理智的能力的过程。一旦人实现了完全的人性，人就能恢复所失去的人

与自然间的统一。然而，这个新的统一跟历史开始之前的前意识的统一不同。它是人跟自己、跟自然、跟他的伙伴之间的一种浑然一体的状态，而这种状态是以人在历史的过程中造就了自己为基础的。在旧约全书中，上帝是在历史中显示自己（“亚伯拉罕的上帝、以撒的上帝、雅各的上帝”），并且人是在历史中，而不是在超越历史的状态中得到拯救。这意味着人的精神的目的不可分割地跟改造社会相联系；从根本上说，政治的领域跟伦理价值的领域和人的自我实现的领域不可分离。

有关的思想也出现在希腊（以及用希腊语的国家）和罗马的思想中。从斯多亚派哲学的开创者芝诺到塞涅卡和西塞罗，关于自然法的概念和人类平等的概念对人的心智起着有力的影响，这些概念连同先知的传统，构成了基督教的思想基础。

虽然基督教，特别是自保罗以后，倾向于把救赎这个历史的概念改造成一个寄托于“来世的”、纯粹宗教的概念，虽然教会成了“善良社会”的替代物，但是这种改造远非完成。早期的教会对现存的国家进行了激烈的批判；中世纪后期的基督教的思想，从神圣的和自然的法的角度对世俗的政权和国家作了批判。这种观点强调社会和国家决不能背离植根于启示和理性（这个词在经院哲学的意义上是理智）之中的宗教的价值。此外，在宗教改革以前的基督教各宗派中，以及在宗教改革以后很多基督教团体和直到现在的教友会的思想中，关于救世主的思想甚至以更加彻底的形式表达出来。

然而，在宗教改革以后，救世的思想的主流不再以宗教的思想表达出来，而是以哲学的、历史的和社会的思想表达出来。它在文艺复兴时期的伟大的乌托邦的思想中以某种间接的形式表现出来，在那里，新的世界不是在遥远的将来，而是在远处某个地方。它也表现在启蒙运动的哲学家的思想中以及法国和英国革命时期的哲学家的思想中。它在马克思的社会主义的概

念中得到最新和最完善的表达。不管旧约全书的思想是否通过诸如摩西·赫斯（Moses Hess）那样的社会主义者对马克思有过直接的影响，毫无疑问，先知的救世的传统通过启蒙哲学家的思想，尤其是通过导源于斯宾诺莎、歌德和黑格尔的思想，对马克思有过间接的影响。先知的传统、十三世纪基督教的思想、十八世纪的启蒙运动和十九世纪的社会主义所共同的东西就是国家（社会）和精神的¹价值不能互相分离的观念，就是政治和道德的价值不可分的观念。这个观念曾受到文艺复兴时期的世俗的概念（马基雅弗利）的攻击，也被现代国家的现世主义所反对。看来，每当西方人处于巨大的物质方面的胜利的影响之下，无限制地致力于他所获得的新的力量，并沉醉于这些新的力量的时候，就忘记了自己。这些社会的名流迷恋于追求权力、奢侈和控制人，而群众就跟着仿效他们。这种情况发生在文艺复兴时期，那时兴起了新的科学，地理的大发现，还出现了北部意大利的繁荣的城邦国家；这种情况在第一次和现在的第二次工业革命的爆发性的发展中再次发生。

但是这样的发展由于另外的一个因素的出现而变得复杂化了。如果国家或社会是被用来实现某种精神上的价值的话，那么就存在着这样一种危险：某个最高的权威命令人（并且迫使人）按照一定的方式去思想和行动，某种客观上有效的价值融和到社会主义生活中去就容易产生独裁主义。中世纪的精神上的权威是天主教教会。新教反对这种权威，首先是为了获得更大的个人的独立性，然而结果却只是使君王的国家成了人的身体和灵魂的无可争议的²和专断的统治者。反叛君王的权威的斗争以民族的名义发生，在一段时间内这种民族国家被指望为是自由的代表。但是过了不久，这种民族国家就只顾保护拥有资本的人的物质利益，保障他们能够剥削大多数人的劳动。某些社会阶级又起来反抗这种新的独裁主义，要求获得免于世俗的

权威干扰的个人的自由。这样，自由主义的主张就改变了，自由主义从要求保护自由发展到另一方面要求国家和社会不插手过问实现自由。这就是说，自由主义必须不仅坚持与国家教会分开，而且还必须否定国家的职能是帮助实现某种精神上的和道德上的价值；这些价值被认为完全属于个人的事情。

社会主义在马克思等人的形式中，恢复了作为实现人的精神上的需要的条件的那种“善良社会”的思想。社会主义是反权威的，既反对教会的权威，又反对国家的权威，因而社会主义又旨在使国家最终消亡，建立一个由自愿合作的个人所组成的社会。社会主义的目的是重建社会，使之成为人真正复归自己的基础，而不让那些使人的心智受到限制和变得贫乏的权威的势力产生出来。

因此，马克思等人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。它是作为精神上的实现阶段的先知的基督教的社会思想和个人自由的思想的综合。正是由于这个原因，它反对教会，因为教会限制人的心智；它反对自由主义，因为自由主义把社会和道德价值分开。它反对斯大林主义和赫鲁晓夫主义，因为它们都是独裁主义，因为它们忽视人的价值。

社会主义就是消除人的自我异化，就是复归作为真正的人的人。“它是人和自然界之间、人和人之间的矛盾的真正解决，是存在和本质、对象化和自我确立、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对于马克思来说，社会主义是这样一种社会制度，它允许人复归到人自身，允许存在与本质之间的同

^① 马克思：《1844年经济学—哲学手稿》，人民出版社1979年版，第73页。

一，允许克服主体和客体之间的分裂和对抗，允许对自然的人性化；它意味着这样的—个世界，在那里，人不再是许多陌生人中的一个陌生人，而是在他自己的世界上；在那里，他是自由自在的，就象在自己家里—样。

第七章

马克思的思想的连贯性

假如别人有正当的理由主张，包含在《经济学—哲学手稿》中的“青年马克思”的思想，已被老年的成熟的马克思作为跟黑格尔的学说相联系的唯心主义的过去的残余而被抛弃了的话，那么我们所提出的马克思关于人的本性、异化、能动性等等的思想就是非常片面的，并且实际上是会使人误解的。如果他们能够证明这种主张是有根据的话，那么人们可能还是宁愿要青年马克思，而不愿要老年马克思，还是希望把社会主义跟前者联系起来，而不是跟后者联系起来。然而十分幸运的是，并不需要这样把马克思一分为二。事实上，在《经济学—哲学手稿》中马克思所表达的关于人的基本的思想和在《资本论》中所表达的老年马克思的思想之间并没有发生根本的转变；马克思没有象上面所提到的那些人所断言的那样抛弃了他的早期观点。

首先，是谁主张“青年马克思”和“老年马克思”关于人的观点存在着矛盾的呢？这种观点主要是由俄国共产党人所提出的；他们几乎别无他择，不得不这样做，这是因为他们的思想以及他们的社会制度和政治制度跟马克思的人本主义在—切方面都是相矛盾的。在他们的制度中，人是国家和生产的奴仆，而不是一切社会安排的最高目的。马克思的目的是使人的人格

的个体性得到发展。而这一目的在苏联的制度中遭到否定的程度甚至比在当代的资本主义中更为严重。这些共产党人的唯物主义更接近于马克思所反对的十九世纪资产阶级的机械论的唯物主义，而不接近于马克思的历史唯物主义。

苏联共产党人通过强迫卢卡奇在1934年“承认”错误来表达这一观点。卢卡奇是第一个恢复马克思的人本主义的人，当时他被迫从纳粹那里逃到苏联。同样地，布洛赫（Ernst Bloch）由于在他的光辉著作《希望的原则》中强调马克思的人本主义，也遭到共产党的著作家的严厉攻击，尽管他这本书还包含着很多赞美苏联共产主义的言辞。除了共产党的著作家之外，最近贝尔（Daniel Bell）也采取了同样的立场，他认为依据于《经济学—哲学手稿》的马克思的人本主义的观点“不是历史的马克思”。贝尔说：“虽然人们可以同情这样的研究，但是把这样的概念说成是马克思的主要论题只能是制造更大的神话”^①。

的确，马克思的经典的解释者，不管他们是象伯恩斯坦那样的改良主义者，还是象考茨基、普列汉诺夫、列宁或布哈林那样的正统的马克思主义者，都不把马克思解释为是以他的人本主义的存在主义为中心的。有两个事实主要用来说明这种现象。第一个事实是《经济学—哲学手稿》直到1932年才发表，在此以前，人们甚至还不知道有这份手稿。第二个事实是《德意志意识形态》直到1932年才得以全文发表，而在1926年才第一次发表了全书的一部分。自然，这些事实对于上面提到的那些著作家歪曲和片面解释马克思的思想是很有用处的。但是，马克思的这些著作分别在二十年代和三十年代之前多少不被人所知这样的事实，根本不能成为在“经典的”解释中忽视马克思

① 贝尔：《异化的意义》，载《思想》杂志1959年。

的人本主义的充足理由，因为《资本论》和马克思的其他的著作（如《黑格尔法哲学批判》，1844年出版）已经提供了看清马克思的人本主义思想的充分基础。造成这种忽视马克思的人本主义思想的更为切近的原因是，从马克思逝世到二十世纪二十年代这段时间内，哲学思想为实证主义的机械论的思想所统治，这种思想影响了象列宁和布哈林这样的思想家。我们也不要忘记，象马克思本人一样，这些经典的马克思主义者是十分厌恶那些带有唯心主义和宗教气味的术语的，因为他们充分认识到，这些术语在很大程度上是被用来掩盖基本的经济的和现实的现实的。

对于马克思来说，他对唯心主义的术语的厌恶是更可以理解的，因为他是深深地植根于那种精神上的、尽管是非神学的传统之中的。这种传统不仅是从斯宾诺莎和歌德延续到黑格尔，而且也可以追溯到先知的救世主义。后者在圣西门和摩西·赫斯那里得到了有意识的复活，并无疑构成了十九世纪社会主义思想的主要成份，甚至构成了直到第一次世界大战为止的重要的社会主义者（如饶勒斯）的思想的主要成份。

这种精神的人本主义传统——马克思还是生活在这种传统中——几乎被成功的工业主义的机械唯物论的精神所淹没。这种人本主义的传统在第一次世界大战末尾经历了一场复兴，尽管它只是在个别思想家的一个窄小的范围内进行的。在第二次世界大战期间和以后，这场复兴就在更大的范围内展开了。在斯大林和希特勒政权的统治下所发生的暴行中，在战争期间的不分青红皂白的血腥大屠杀中，这种非人化的现象历历在目，而一味追求新式的小巧物品的消费者和组织化的人更使这种非人化的现象愈演愈烈，这就引起人们重新提出人本主义的思想。换言之，被马克思、克尔凯郭尔和尼采所提出的反对异化的抗议在被资本主义的工业主义的明显成功掩盖了一段时间之后，随着

人在那种占统治地位的制度中的失败，又发出了新的呼喊，并导致依据整个马克思和他的人本主义哲学对马克思作重新解释。我已经提到过那些在这种人本主义的修正主义的工作中作出贡献的共产党的著作家。在此我还想补充上南斯拉夫的共产党人。虽然就我所知，南斯拉夫的共产党人还没有提出关于异化的哲学观点，但是他们强调他们跟俄国共产主义的主要分歧在于他们关心使个人不受国家机器的操纵，他们发展了一种非集中化的制度和鼓励个人的首创精神，这与坚持集中化和完全官僚化的俄国共产党的思想形成鲜明对照。

在波兰、东德和匈牙利，反对俄国人的政治斗争都跟人本主义的社会主义的代表有密切的关系。在法国、德国以及在英国（范围较小），正在进行着一场关于马克思的讨论，这场讨论以对马克思的思想的透彻的认识和理解为基础。在德文的文献中，我只想提一下包含在《马克思主义研究》中的论文，这些论文主要是由新教的神学家撰写的；法文的文献就更多了，写稿人有马克思主义的哲学家和非马克思主义的哲学家，同样也有天主教徒。

在英语国家，马克思的人本主义的复兴受到损害，这是因为《经济学—哲学手稿》直到最近才被翻译成英文。然而T·B·博脱莫尔等人也具有前面所提到的那些著作家所描述的关于马克思的人本主义的思想。在美国，打开理解马克思的人本主义的通道的最重要的著作是马尔库塞的《理性与革命》；杜那耶夫斯卡娅的《马克思主义和自由》一书也对马克思主义的人本主义思想作了有意义的补充，马尔库塞为该书写了序言。

然而，指出俄国共产党人不得不设定在青年马克思和老年马克思之间存在着裂缝，以及指出很多思想深刻、态度认真的著作家否定俄国人的这一看法，这本身并不构成俄国人（以及贝尔）是错误的证明。虽然本书的篇幅限制了对俄国人的立场作

出详尽的反驳，但是我还试图向读者说明为什么俄国人的立场站不住脚。

有一些事实粗看起来似乎支持这种共产党人的看法。在《德意志意识形态》中，马克思和恩格斯不再使用在《经济学—哲学手稿》中曾被用过的“类”和“人的本质”这样的术语。而且，马克思后来在《政治经济学批判》序言（1859年）中说：在《德意志意识形态》中，他和恩格斯“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”^①。有人认为，这里所说的“清算”他们以前的哲学信仰就意味着马克思和恩格斯已经抛弃了在《经济学—哲学手稿》中所表达的基本思想。但是只须稍微研究一下《德意志意识形态》，就能看到这种观点是不正确的。虽然在《德意志意识形态》中不使用诸如“人的本质”等术语，但它仍是《经济学—哲学手稿》的主要的思想倾向，尤其是其中关于异化的概念的继续。

在《德意志意识形态》中，异化被解释为是“产生了个人利益或单个家庭的利益与所有互相交往的人们的共同利益之间的矛盾”的劳动分工的结果^②。在同一段中，异化的概念正如在《经济学—哲学手稿》中一样，是用这样一些话来定义的：“人本身的活动对人说来就成为一种异己的、与他对立的力量，这种力量驱使着人，而不是人驾驭着这种力量。”^③在这里，我们也能发现一个与上面所提到的那种情形相关的异化的定义：“社会活动的这种固定化，我们本身的产物聚合为一

① 马克思，《政治经济学批判》，《马克思恩格斯全集》第13卷，人民出版社1962年版，第10页。

② 马克思、恩格斯，《德意志意识形态》，《马克思恩格斯全集》第3卷，人民出版社1960年版，第37页。

③ 同上。

种我们的、不受我们控制的、与我们愿望背道而驰的并抹煞我们的打算的物质力量，这是过去历史发展的主要因素之一。”^①

十四年以后，当马克思跟亚当·斯密论战的时候（1857—1858年），马克思同样使用了那些在《经济学—哲学手稿》中被使用过的论证，而这些论证却被人断定是“唯心主义的”。马克思论证道，对劳动的需要本身并不构成对自由的一种限制（只要这种劳动不是异化的劳动）。马克思谈到人的“自我实现”，“从而真正的自由”的实现。最后，同样的思想，即人的进化的目的就是人的发展，就是创造那种已经克服了人自身和自然之间的矛盾并获得真正自由的“富有的”人这种观念，也表现在成熟的和老年的马克思所写的《资本论》的很多章节中。如前所引，马克思在《资本论》第三卷中写道：“在这个必然王国的彼岸，作为目的本身的人类能力的发展，真正的自由王国，就开始了。但是，这个自由王国只有建立在必然王国的基础上，才能繁荣起来。工作日的缩短是根本条件”^②。

在《资本论》的其他的部份，马克思谈到培养“全面发展的人”的重要意义，谈到“人类的全面发展”、谈到“人使自己得到发展的必然性”、以及“人的支离破碎”是由于异化过程的结果。

由于贝尔是美国的为数不多的几位对马克思的异化概念感兴趣的著作家之一，他抱着与俄国共产党人恰恰相反的动机，而实际上却正好采取同一立场，因此，我就想说明为什么他的立场是站不住脚的。贝尔的主要主张是：从上面所引证的那些人本主义著作家的观点出发去解释马克思，就是在继续制造神

^① 同上。

^② 马克思：《资本论》第3卷，《马克思恩格斯全集》第25卷，人民出版社1972年，第927页。

话。他认为：马克思已经抛弃了跟经济制度相分离的异化的观念，他这样做就封闭了一条比起已经盛行的马克思主义的教条来能提供给我们对社会和人性作更加宽广的和更加有用的分析的道路。

这种陈述既是模糊的又是错误的。听起来似乎马克思在他的后来著作中已抛弃了在人的意义上的异化的观念，而且，正象贝尔接着所说的，已经把它改造成一个“纯属经济的范畴”。马克思从来也没有抛弃在人的意义上的异化的观念，但是马克思主张它不能跟被异化的个人的具体的和现实的生活过程相分离，这跟那些伪造出一个所谓“老年马克思”这样一个假象的人所说的他抛弃了“青年马克思”的人的异化的概念完全不是一回事。贝尔接受了惯常那种对马克思解释的一整套陈词滥调，所以他犯了错误。他写道：“对于马克思来说，唯一的社会现实不是人，也不是个人，而是人的经济的阶级。个人和他们的动机是微不足道的。那种唯一能变为行动以及能说明过去、现在和将来的历史的意识的形式是阶级的意识。”贝尔在试图表明马克思对个人不感兴趣，而只对群众感兴趣的时候，没有看到（或没有提到），马克思批判资本主义正是因为资本主义破坏了个人的人格（马克思也因为同样的原因而批判“粗陋的共产主义”），而关于历史只能通过阶级意识来说明的陈述是一个关于以往的历史的事实的陈述，并不是一个关于马克思忽视个人的表述。

不幸的是，贝尔误引了马克思的一段话，而这段话对于贝尔证明他的论点具有决定性的意义。贝尔说：“当马克思说‘不存在单个人所固有的人的本性’（如马克思在《关于费尔巴哈的提纲》第六条中那样说），而只存在阶级的时候，有人却引进了一种新人，一种新的抽象物。”

马克思在《关于费尔巴哈的提纲》的第六条中究竟是怎样

说的呢？

费尔巴哈把宗教的本质归结于人的本质。但是，人的本质并不是单个人所固有的抽象物，在其现实性上，它是一切社会关系的总和。

费尔巴哈不是对这种现实的本质进行批判，所以他不得不：

（1）撇开历史的进程，孤立地观察宗教感情，并假定出一种抽象的——孤立的——人类个体；

（2）所以，他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。”^①

马克思并不是象贝尔所引证的那样说“不存在单个人所固有的人的本性”，而是说“人的本质并不是单个人所固有的抽象物”，这跟贝尔所说的决不是一回事。这是跟黑格尔的唯心主义相对立的马克思“唯物主义”的关键所在。马克思从来也没有放弃过关于人的本性的概念（我们从《资本论》中引证的那段话已经证明了这一点），但是他认为这种本性并不是纯粹生物的本性，并不是一种抽象物；这是一种只能历史地被理解的本性，因为它在历史中展现出来。这种人的本性（本质）只有从它在历史中的很多表现（和变形）中才能被推导出来；它不能被看成为是存在于单个人之“后”或之“上”的可统计的现存的东西，而只能被看成为是作为一种潜力并且在历史的过程中展开和变化而存在于人之中的东西。

除此之外，贝尔没有正确地理解异化这一概念。他把异化定义为“彻底分解为力图控制自己的命运的主体和被别人所操纵的客体”。从我自己的讨论中，以及从大多数对异化的概念作认真的研究的人的讨论中，可以看出这个定义是完全不妥当

① 马克思：《关于费尔巴哈的提纲》，《马克思恩格斯全集》第3卷，人民出版社1960年版，第5页。

的和令人误解的。事实上，这一定义之不妥当正如贝尔关于禅宗佛教的断言之不妥当一样。贝尔断定，禅宗佛教（象其他各种鼓吹“重新整合”的现代部落的和公社的哲学一样）旨在“抹杀人的自我的意义”，因而是从根本上反人道的，因为他们（包括禅宗在内的那些鼓吹“重新整合”的哲学家）都是反个人的。我们没有更多的篇幅来驳斥这种陈词滥调了，只是建议更加仔细地更少抱偏见地去读一读马克思的著作和禅宗佛教的经文。

最后让我们总结一下青年马克思和成年马克思之间存在所谓分歧的观点：的确，马克思（象恩格斯一样）在一生的历程中改变了他的某些思想和概念。他越来越不喜欢使用那些过分接近于黑格尔的唯心主义的术语；他的语言变得不那么热情奔放了；可能他的晚年的生活比起1844年来也变得更加沮丧了。但是尽管在概念、心境和语言上的某些变化，由青年马克思发展起来的哲学的核心决没有改变，并且除非以他在其早期著作中所发展起来的关于人的概念为基础，就不可能理解他后来所发展的关于社会主义的概念，以及对资本主义的批判。

第八章

马克思其人

对马克思的著作的误解和歪曲同时还伴随着对他的人格 的歪曲。正如马克思的理论的遭遇一样，马克思的人格也由于那帮文人、政治家和那些应该更好地了解马克思的社会科学家所反复弹奏的陈词滥调而遭到歪曲。马克思被描绘为是一个离群索居、落落寡合、盛气凌人、狂妄自大和权力欲熏心的“独往独来”的人。任何人只要稍微了解一下马克思的生活，就很难

接受这样的说法，因为他会发现这种说法跟作为丈夫、父亲和朋友的马克思的形象极难协调起来。

世界上也许没有什么婚姻能比马克思和燕妮的婚姻那样更值得称道。他俩的婚姻真可谓是人性的尽善尽美的发挥，而且其经历极不寻常。马克思是一位犹太律师的儿子，他年青时爱上燕妮。燕妮是一个普鲁士贵族的小姐，这个家族是个最古老的苏格兰家族之一的后裔。当马克思二十四岁时他们结了婚，在她死后仅一年多他也去世。任凭背景的悬殊，任凭终身物质上的贫困和疾病缠身，他们的爱情从不动摇，并从中互相得到幸福。这种婚姻只有当两个人有着非凡的爱的能力和彼此深深相爱的时候才有可能。

马克思的小女儿爱琳娜曾在一封信里描述过她的双亲的这种关系。这封信谈到她母亲死的前一天和她父亲死的前一年多的事。她写道：“摩尔(马克思的浑名)的身体好点了。我永远也不会忘记那天早晨，他感到自己已经有力气跑到母亲的房间里去。当他们在一起的时候，他们又变得年青了。她象一个年青的姑娘，而他象一个热恋着的小伙子，他俩仿佛刚跨入生活的门槛，一点也不象一个衰弱的、病魔缠身的老翁和一个即将告别人生的、奄奄一息的老妇。”^①

马克思跟他的孩子的关系是无拘无束、毫无家长制作风的，并且充满着激发蓬勃向上的力量的爱，正如跟他的妻子的关系一样。人们只要读一读他的女儿爱琳娜所描述的他跟他的孩子们在一起散步时的情景就能了解这一点。他们散步时，马克思给孩子们讲故事，故事不是按“章”计算的，而是按“哩”计算的。“给我们再讲一哩吧！”姑娘们喊着。“他给我们讲完了荷马的全部作品、全部‘尼伯龙根之歌’、‘古德纶’、‘堂吉河德’、‘一千零一夜’等。至于‘莎士比亚’，则是我

^① 《回忆马克思和恩格斯》，莫斯科外文出版社，第127页。

们全家的圣经，我们常常手不释卷，几乎没有不提到它不讲到它的时候。我在六岁的时候就已经能背诵莎士比亚剧本中许多场的台词了”^①。

他跟恩格斯的友谊比起他的婚姻和他跟他的孩子们的关系来甚至还要无与伦比。恩格斯本身是一个非凡的人，才气横溢。但是他始终承认和赞美马克思的卓越的天才。他把自己的一生贡献给马克思的著作，但他从不放松作出自己的贡献，而且不低估它。在他俩的关系中，几乎没有发生过任何摩擦，无竞争之心，而只有建立在深厚的互相敬爱的基础上的同志之情。两个男人之间的这种情谊恐怕举世无双。

马克思是一个富有创造力的、非异化的、独立的人，他的著作把他作为一个新社会的人的形象栩栩如生地展现了出来。由于他是创造性地与整个世界、与人们、与各种观念相联系的，所以他就是他所思的。他每年都要阅读原文的埃斯库罗斯和莎士比亚的作品，即使在他最悲伤的时候，即当他妻子患病时，他还不忘钻研数学，研究微积分，他是一个道道地地的人本主义者。对于他来说，再也没有比人更美妙的东西了。他以常常被人引用的黑格尔的一段话来表达这种感情：“即使一个罪犯的罪恶的思想也要比天上的奇观更为壮丽和崇高”。从马克思回答他的女儿劳拉的询问中，很能看出马克思的为人：他对不幸的理解是屈从，他最厌恶的是奴颜婢膝，他最喜欢的格言是“人所具有的我都具有”和“怀疑一切”。

为什么这样的一个人被认为是狂妄的、孤单的、独断专横的呢？除开诽谤的动机外，还有一些原因造成了这种误解。首先，马克思象恩格斯一样欢喜嘲讽，尤其是在著作中，并且他是一位攻击力很强的斗士。但更为重要的是，他是一个不能容忍虚伪和欺骗的人，他对人的存在的问题抱着最严肃认真的

^① 同上书，第252页。

态度。他不能带着微笑彬彬有礼地接受关于重要的问题的貌似有理的说明或虚构的说明。他容不得任何不诚实，不论它涉及到人的关系还是思想。既然大多数人宁愿想入非非，而不愿面对现实，宁愿对于那些决定着个人的和社会的生活的基本事实抱着自欺欺人的态度，那么他们就势必要把马克思视为狂妄或冷酷的人，但是这样的判断与其说适用于马克思，不如说适用于他们自己。

如果并且当世界恢复了人本主义的传统，克服了以苏联的形式和以资本主义的形式表现出来的西方文化的堕落的时候，我们定会看到，马克思决不是狂信之徒或机会主义者，他象征着西方人性的精华，他是一个不屈不挠地追求真理的人，他深入到现实的本质而从不满足于虚假的表面现象；他是大无畏的、刚正不阿的；他深切地关心着人和人的命运，他毫无自私自利之心，无虚荣感或权力欲；他始终是生气勃勃奋发向上的，并且把生命的活力带进每一个他所涉猎的领域。他代表了西方传统的精华；他坚信理性和人的进步。实际上他正体现了作为他的思想核心的人的概念。他虚怀若谷，所以他丰满如海；他需要他的同伴，所以他是富有的。

后 记

当本书在1961年发表时，作者曾希望它将有助于恢复对马克思的哲学的正确理解。这对于几乎没有机会阅读英译本马克思的哲学著作的说英语的公众来说特别重要。自1961年以来发表的很多出版物已经证明，在某种程度上这本书已经使作者的希望如愿以偿。

在此期间，也有其他很多重要因素促使人们增加对马克思的思想的兴趣。依我看来，其中最值得注意的是，以基督教的

思想为一方和以马克思的社会主义思想为另一方的两个阵营内，人本主义的思想都越来越具有重要意义。至于人本主义在罗马天主教会中的新的重要性，我们只需提到教皇约翰二十三（Pope John XXIII）、泰哈尔·德·查丁（Teilhard de Chardin）等人的名字，以及神学家卡尔·拉内（Karl Rahner）和汉斯·库伍（Hans Küng）等人的名字就够了。至于它在新教教会中的重要性，我们应提到诸如保罗·梯里希（Paul Tillich）和阿尔伯特·施威泽（Albert Schweitzer）等神学家的名字。

在哲学领域的每一阵营内，也有迹象表明在马克思主义的思想家中，特别是，不但在南斯拉夫、波兰和捷克斯洛伐克的马克思主义的哲学家中，而且也在西欧和美国的那些哲学家中，出现了一种新的人本主义。卢卡奇（Georg Lukacs）、沙夫（Adam Schaff）、库拉克（Veljko Korac）、布洛赫（Ernst Bloch）以及其他许多人的名字标志着这种社会主义的人本主义的兴起^①。

尽管基督教的思想家和马克思主义的思想家的观点并不一致，这两个阵营之间存在着尖锐的意见分歧，但是显然人本主义这一共同的思想感情的核心把他们联合在一起。在此没有篇幅来讨论这种人本主义的性质。我只想指出它是一种把人以及人的发展、完善、尊严和自由放在中心位置上的一种思想和感情的体系，它强调人本身就是目的，而不是达到任何其他东西的手段；它强调人不仅作为个人而且作为创造历史的参与者的那种积极主动的能力；以及强调每个人在其本身之内都怀有全部人性。

在以往的历史上，佛陀、希伯来的先知、耶稣基督、苏格

^① 要了解包括马克思主义者（大部份）和某些非马克思主义者在内的三十六个人本主义者的思想，可参见《社会主义的人本主义——国际专题论文集》一书，弗洛姆编，纽约，1965年英文版。

拉底、文艺复兴的哲学家，以及从启蒙运动起到歌德和马克思为止的那些哲学家，都是伟大的人本主义者。人本主义传统源远流长，二千五百年来从未间断，现在还在继续发展着，这一发展存在于那些意见极为分歧的思想领域内，主要在基督教和马克思主义这两个阵营内，但也存在于不属于这两个阵营的其他一些思想家中，如罗素、卡缪和爱因斯坦等人。

那么我们怎样来说明人本主义的当今的这种复兴呢？这是对日益增长着的对人的威胁的反应。这种威胁是双重的。首先是存在着来源于工业社会中的那种对人的精神存在的威胁，在这种社会里，人日益异化，变成了只知道追求消费品的人，变成了物中的物，人从属于国家的利益，从属于经济生产。其次，存在着由于日益增长的核军备竞赛而构成的对人的肉体存在的威胁。这种威胁已经唤起了很多男男女女、哲学家和神学家以及普通人，使他们深刻而强烈地希望通过把对人的关心作为他们的思想和行为的中心来为摆脱这种威胁而斗争。

正是这种人本主义的发展使马克思主义者和基督教神学家之间开始了对话。在欧洲、美国和墨西哥，这类对话日益增多。但是，人们也许会问，基督教徒和马克思主义者的基本信仰、尤其是在对上帝和救赎问题上的看法如此矛盾，他们彼此间能谈论些什么呢？对这个问题可以从二方面来回答。首先，参加这类对话的人是以一种人本主义的精神，也就是以爱和尊重，使彼此接近，而没有狂热。其次，虽然参加这类对话的人决不低估他们的分歧，他们还是相信，他们之间除了有不同的看法之外，还存在着另一面，即人的现实性。人的现实性虽然可以用不同的甚至相矛盾的概念在有限的程度上表达出来，但是在其完整性上，它本身却是不可表达的，这看起来自相矛盾，然而却是真实的。

我希望这本论述马克思关于人的概念的书能继续有助于对

马克思的理解，从而能纠正被那些“反马克思主义者”和许多自命的马克思主义者所歪曲和讹传了的马克思的思想。同时，我也希望本书能有助于当今正在发生的人本主义的复兴，不仅哲学而且人的肉体的继续生存都在很大程度上有赖于这一复兴的成功。

（本书前言、第一、二、五章
由涂纪亮译，其余各章均由张
庆熊译，黄颂杰校）

历史唯物主义的基础

H. 马尔库塞

马克思在 1844 年写的《1844 年经济学—哲学手稿》的发表必将成为马克思主义研究史上的一个划时代的事件。这些手稿使关于历史唯物主义的由来、本来含义以及整个“科学社会主义”理论的讨论置于新的基础之上。这些手稿也使人们能用一种更加富有成效的方法提出关于马克思和黑格尔之间的实际关系这个问题。

不仅仅《手稿》的片断的性质（不少实质性的部分似乎已散失了，分析常常在紧要关头中断，它们中间没有任何一篇是准备发表的最后的草稿）决定了有必要作出详尽的解释，以便把个别段落同整个内容贯穿起来，而且《手稿》的内容本身还特别要求读者具有很高水平的专门知识。因为，假如允许我预先提一下的话，那我就要说，我们所论述的是关于政治经济学的哲学批判以及政治经济学作为一种革命理论的哲学基础。

在一开头，就要如此着重强调这些困难，这是为了避免这样一种危险，即每次太轻率地和仓促地把这些手稿纳入关于马克思的学术研究的那些常用的框框和模式之中。这种危险性是很大的，因为后来的有关政治经济学批判的所有常见的范畴，在这一著作中都能找到。但是，在《经济学—哲学手稿》中，我们能比在以往所能得到的任何材料中更清楚地了解这些基本范畴的本来的含义，这样，就可能有必要按照这些范畴的本来含

义，对当前所流行的那种对马克思的后来的更为详尽的批判所作的解释加以修正。对《手稿》的这一初步的评论，也许足以表明如下常见的论点是站不住脚的：即马克思是先为他的理论制定哲学基础，再为他的理论制定经济学基础。

我们所要论述的是关于政治经济学的一种哲学的批判，因为在这里马克思理论的基本范畴（例如劳动、对象化、外化、扬弃、财产等等）是在同黑格尔哲学的激烈对抗中产生出来的。这并不意味着，黑格尔的“方法”在加以改造后被接受并被运用到新的领域中去和赋予新的生命。倒不如说，马克思追溯到了有关黑格尔哲学的基础问题（这种基础本来就决定了他的方法），独立地采用了这些问题的现实的内容，并且进一步更加透彻地考虑它。这些手稿的重要性还在于，它们包含了第一个确有材料的证据，证明马克思对黑格尔的《精神现象学》即“黑格尔哲学的真正诞生地和秘密”特别感兴趣。

如果说马克思在对黑格尔哲学的基本问题的探讨中形成了他的理论的基础，那可不能说，这一基础只是经历了从哲学基础到经济学基础的转变；也不能认为，在马克思理论的后期的（经济学）形式中，哲学已被一劳永逸地攻克和“完成”了。倒是可以说，在马克思理论的所有阶段上，他的理论基础都包括了哲学的基础。这一点不会因为如下的事实而有所改变：马克思理论的意义和目的根本不是哲学上的，而是实践的 and 革命的，即通过无产阶级的经济斗争和政治斗争推翻资本主义制度。必须加以注意和理解的是：通过对人的存在及其历史的实现的某种非常特殊的、哲学的解释，经济学和政治学成了革命理论的经济—政治的基础。哲学理论和经济学理论之间，理论和革命实践之间的关系是非常错综复杂的，这种关系只有通

① 马克思：《1844年经济学—哲学手稿》，人民出版社1979年，第112页。

过对整个形势的分析（历史唯物主义由此而得以发展）才能加以阐明，在对《1844年经济学—哲学手稿》作了充分的阐述以后，这种关系将会变得很清楚。我这篇文章只是想在这方面开个头。可以用来作为出发点的一个粗略公式是：对政治经济学的革命的批判本身就有一个哲学的基础，反之，作为这种批判的基础的哲学也包含了革命的实践。理论本身就是一种实践的理论；而实践不仅仅存在于理论的终点，而且在理论开始之时就已出现。从事实实践，并不是要立足在外在于理论的一个不同的基础上。

在作了这些引言性的说明以后，我们可以着手叙述《手稿》的整个内容。马克思本人把《手稿》的目的描述为关于政治经济学的批判，这是一种“实证的”批判；而且这种批判通过揭露政治经济学的错误及其不适合于它的论题，也为政治经济学提供了一个基础，使之适合于它的任务。对政治经济学的实证的批判因而也是对政治经济学的批判的基础。在这种批判中，政治经济学的概念完全改变了：它成了一种关于共产主义革命的必要条件的科学。这种革命本身与经济上的激变无关，它意味着人的全部历史的革命，人这一存在物的定义的革命。

“这种共产主义……是人和自然界之间、人和人之间的矛盾的真正解决，是存在和本质、对象化和自我确立、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样解答”^①。

假如政治经济学能够具有这种关键的重要性，那么，从一种批判的观点来看，显然一开始就应该把它看作不仅仅是另一门科学或一个专门化的科学的领域，而必须把它看作是有关整个人类存在问题的科学的表述。这样，我们必须首先更加仔细地考察哪一种政治经济学是这里所必须加以批判的。

^① 同上书，第73页。

政治经济学遭到批判，是因为它对资本主义社会中人的整个的“异化”和“被蹂躏”加以科学的论证或掩盖，是因为它把人当作由“劳动、资本和土地的分离”，由分工、竞争和私有财产等等所决定的“畸形存在物”^①。这种政治经济学从科学上确认了把人的历史—社会世界歪曲成金钱和商品的外在世界，这是一个把人作为一种敌对的力量来对待的世界。在这样一个世界里，人性几乎丧失殆尽，人沉沦为丧失了人的存在的现实性的抽象的劳动者，他们和自己劳动的对象相分离，被迫把自己当作商品出售。

劳动者和劳动的这种“外化”的结果，就是所有人的“本质力量”的实现成了他们的现实性的丧失。对象世界不再作为整个人性的自由操作和自我肯定的领域在“自由的活动”中被占有的“真正的人的财产了”。它成了这样一个私人占有的对象世界：它能被占有、使用和交换，而同时，人必须服从它的似乎不可改变的规律，简言之，“死的物对人的完全的统治”^②。

所有这些情形，常常是用“外化”、“异化”、“物化”的名称加以阐述的，而且这也是众所周知的马克思理论的内容。但重要的是，要弄清马克思在他的理论的起点上是怎样和从什么角度来阐述这一切的。

马克思在开始对政治经济学进行实证的批判时，在他提出“异化”和“外化”的问题时，他说道：“我们从一个现有的经济事实出发吧”^③。那么，“异化”和“外化”就是象受生产、消费和流通过程中的供求规律或其他什么规律控制的地租或商品价格这样的“经济事实”吗？

资产阶级的政治经济学，正象这儿所批判的那样，并不把

① 同上书，第42、68页。

② 同上书，第39页。

③ 同上书，第44页。

异化和外化本身看作一种事实（在资产阶级的理论中，异化和外化这些词所指的情形，在各种极不同的标题下被掩盖起来了）。而对社会主义的政治经济学来说，只有当这种理论被置于马克思（在我们正加以探讨的这种研究中）所制订的基础之上时，这种事实才是“存在”的。所以，我们必须问：这是一种什么样的事实（因为它同政治经济学的所有其他的事实有着本质的区别），在什么基础上它成为显而易见的，并且能被如实地加以叙述。

对“异化”和“外化”实际情况的叙述，开始时似乎完全是在传统的政治经济学及其原理的基础上进行的。马克思一开始就有意地把他的研究分成三个传统的政治经济学概念，即“工资”、“资本的利润”和“地租”。但更为重要的，也是标志着一个崭新方向的是，马克思不久就推翻和抛弃了这种三个概念的划分：“从第22页一直到马克思手稿的结尾，不管原有的标题是什么，这三个方面的内容是交叉地论述的。从第22页到第27页这六页的文字，在现在的版本上加上了‘异化劳动’这一标题”（见该书出版说明第六页）。（注：这个出版说明及页码是指作者写文章时所用的马克思《手稿》一书的出版说明及页码。——译者）。

这样，劳动这个概念的发展就打破了阐述这些问题的传统结构，马克思的探讨一直围绕着这一概念进行，并且揭示了而后成为共产主义革命这门科学的基础的新的“事实”。所以，我们的解释也必须从马克思关于劳动的概念入手。

当马克思叙述资本主义社会中劳动的方式和劳动者的存在形式时，即指出在资本主义社会中劳动者同生产手段的完全分离；劳动者同已成为一种商品的劳动产品的完全分离；工资围绕着仅能维持劳动者肉体生存的最低要求而上下波动；劳动者的劳动（在资本主义社会里表现为“强迫劳动”）跟他的“人的现

实” 的分离，所有这些特征本身仍然还只是表明了一些简单的经济事实。这一印象似乎又由下述这一点而得到肯定：马克思是“通过分析”“外化了的劳动”这一概念，得出“私有财产”这一概念，并从而得出传统政治经济学的劳动这一基本概念，^①。

但是，假如我们更进一步地考察马克思对外化劳动的叙述，我们就会有一个令人瞩目的发现：这儿所阐述的并不仅仅是一个经济问题。这是人的外化、生命的贬损、人的现实的歪曲和丧失。在有关章节中，马克思是这样说的：“外化了的劳动，亦即外化了的人、异化了的劳动、异化了的生命、异化了的人”^②。

这是一个人作为人（不仅仅作为劳动者、经济主体之类）的问题，是一个过程的问题，这个过程不仅存在于经济史而且存在于人和他的现实的历史中。马克思在同样的意义上论述了私有财产：“人既对自己说来成为对象性的东西，同时又毋宁成为异己的和非人的对象……私有财产不过是上述情况的感性的表现罢了。……对私有财产的积极的扬弃，也就是说通过人并且为了人而对人的本质和人的生活、对对象化了的人和属人的创造物的感性的占有。”^③

马克思在这儿经常谈论“人的本质力量”和“人的本质存在”。例如，他说：“工业的已经产生的对象性的存在，是人的本质力量的打开了的书本”，要把握它同“人的本质”的联系^④。在上面所引的地方，他还用了哲学的框架来叙述劳动和私有财产。马克思这样做，并不是因为他被某种哲学术语所限制，而是因为这样解释会使问题更清楚，那就是马克思的政治经济学的整个基础及其批判是直接哲学的基础上和在哲学

① 同上书，第54页。

② 同上书，第54页。

③ 同上书，第77页。

④ 同上书，第80页。

的论争中发展起来的。马克思所使用的哲学概念不能被看作是在以后要被抛弃的遗迹，或者是我们能将其摘下的装饰品。根据马克思在同黑格尔的论争中发展起来的关于人的本质和人的本质的实现的思想，可以看出这样一个简单的经济事实，它表现为人的本质遭到歪曲，人的现实性丧失殆尽。只有在这一基础上，经济事实才能成为革命的真正的基础，这种革命将真正地改变人的本质和人的世界。

我们力图说明的是：批判的基本概念（外化劳动和私有财产）一开始就并不是简单地作为经济学的概念，而是作为在人的历史中一个重要的过程的概念被接受过来和加以批判的，所以，通过对人的现实的真正占有来实现对私有财产的“积极的扬弃”将使整个人类历史革命化。正因为资产阶级的政治经济学从来不把人当作它的主体，所以它必须在批判中加以彻底的改造。它忽视人的本质及人的历史，因而从最深刻的意义上说，它不是一门“人的科学”，而是一门非人的科学，一门非人的物品和商品世界的科学。由于同样的原因，“粗陋的共产主义”^①也遭到了马克思的尖锐的批判，它也不把注意力集中在人的本质的现实性上，而是在事物和对象的世界中纠缠，因而它自己也是处在“异化”的状态中。这种共产主义只是用“普遍的私有财产”^②取代个人的私有财产，“它极力要把一切不能作为私有财产由一切人所占有的东西加以摧毁；它想用强力抹煞天赋等等。在它看来，物质上的直接的占有是生活和生存的唯一目的，劳动者这个范畴并没有被扬弃，而是被推广到一切人身上”^③。

① 同上书，第44页。

② 同上书，第71页。

③ 同上书，第71页。

对至今还一再轻率地被推崇的马克思主义理论的绝对经济主义所提出的种种诘难，在这儿已由马克思本人在反对粗陋的共产主义中提出来了。对马克思来说，这种粗陋的共产主义仅仅是对资本主义的简单的“否定”，它本身存在于与资本主义同级的层次上，而那正是马克思所要抛弃的层次。

在我们开始进行解释之前，需要防止另一种可能出现的误解。假如说马克思关于政治经济学的批判和他的革命理论的基础在这儿是作为哲学来论述的，那么这并不意味着其中仅仅包括“纯理论上的”哲学的成份。如果是那样的话，就是忽视了（资本主义中无产阶级的）具体的历史境况及无产阶级的实践，而这种研究的出发点、基础和目的恰恰正是具体的历史状况和对它进行革命改造的实践。从人的本质和历史方面考察人的境况和实践，就使这种批判的实践性质更加鲜明和尖锐。资本主义社会成问题的不仅仅是经济的事实和对象，而且是整个人的存在和“人的现实”。对马克思来说，这一事实正是无产阶级革命的根本理由，这种革命要求作为一种整体的和彻底的革命，而决不是任何局部的变动或“进化”。这种理由并不是在马克思关于异化和外化的学说的外面或背后，而恰恰正是这种异化和外化的学说本身。所以，那些试图否定马克思理论的哲学内容或因困惑而掩盖它的人，都暴露了他们完全不能认识到这一理论的历史来源。他们一开始就把哲学、经济学和革命实践完全割裂开来，而这种割裂正是马克思奋力反对的，在他的批判的一开始就已克服了的物化的一种产物。

—

在资本主义社会里，劳动不仅仅生产商品（即在市场上能自由出售的货物），而且还生产“作为商品的自己本身和劳动”。

者”，“劳动者创造的商品越多，他就越是变成廉价的商品”^①。劳动者不仅仅失去了他自己劳动的产品，而且创造了对异化的人而言的异化的对象；他不仅仅随着分工和劳动机械化程度的增长“在精神上和肉体上被贬低为机器”，以致于从一种存在物“变成抽象的活动和胃”^②，而且他甚至不得不“出卖自己本身和自己作为人的资格”^③。也就是说，为了使作为一种物理的主体能生存下去，他自身必须变成一种商品。所以，劳动不再是整个人的一种表现方式，而是人本身的异化；劳动不再是人的完全的和自由的现实化，而是变成了一种“非现实化”。“劳动的现实化表现为非现实化到这种程度，以致劳动者从现实中被排除出去，直至饿死。”^④

必须注意，即使在这种描述外化劳动的“经济事实”的过程中，马克思也已不断地打破了单纯经济上的描述：从劳动的经济“状态”追溯到了劳动者本人的“地位”^⑤。劳动的异化和外化已超出了经济关系的范围，它涉及到了人作为“人”的本质和现实，并且也仅仅因为这一原因，劳动对象的丧失才如此事关重大。当马克思谈到他所描述的这种“事实”只是一种更为一般的事实的“表现”时，这一点是表述得很清楚的。马克思说：“这一事实不过表明：劳动所生产的对象，即劳动产品，作为异己的东西，作为不依赖于生产者的独立力量，是同劳动对立的。劳动产品是固定在对象中的、物化为对象的劳动，是劳动的对象化”^⑥。他还说，（资本主义经济制度的）

① 同上书，第44页。

② 同上书，第8页。

③ 同上书，第10页。

④ 同上书，第44页。

⑤ 同上书，第7页。

⑥ 同上书，第44页。

“这一切后果”是从这一事实中产生出来的：“劳动者同自己的劳动产品的关系就象同一个异己的对象的关系一样”^①。异化和物化^②这一经济事实因而是建立在人（作为劳动者）对待（他劳动的）对象的一种特定的态度的基础之上的。“外化劳动”现在必须在人同对象的关系这一意义上，而不再单纯作为一种经济状况来加以理解。“劳动者把自己外化在他的产品中，这不仅意味着他的劳动成为对象，成为一种外部的存在，而且还意味着他的劳动作为一种异己的东西不依赖于他而在他之外存在着，并成为与他相对立的独立力量，意味着他贯注到对象中去的生命作为敌对的和异己的力量同他相对抗”^③。同时，这将进一步表明，“私有财产”这一经济事实也是建立在外化劳动的状况的基础之上的，也必须把它作为人的活动来理解。

“从而，私有财产是外化了的劳动，即劳动者同自然界和自己本身的外在关系的产物、结果和必然归结。”^④

认为经济事实植根于一个一般的概念中和人与对象的关系中，这似乎是对实际事实的一种异想天开的、唯心主义的歪曲。“因此，私有财产这一概念，是通过分析而从外化了的劳动……这一概念得出的。”^⑤——说这话的是马克思，而不是黑格尔，正是这一“表面看来的歪曲”表现了马克思在理论上的一个极为重要的发现：从经济事实到人的因素的突破，从事

① 同上书，第45页。

② “物化”指的是丧失了劳动对象以及劳动者本身遭致外化的“人的现实”的一般情形，在资本主义的金钱和商品世界中可以找到这种情形的典型表现。物化和对象化之间是有很大的区别的（下面我们将对对象化加以充分的讨论）。物化是“对象化”的一种特殊的（“异化的”“不真实的”）形式。

③ 同①。

④ 同上书，第54页。

⑤ 同上。

实到行为的突破，把被凝固了的“情形”和它们的规律（这些规律在其物化的形式中是同人的力量没有关系的）放到运动中，放到它们的历史发展的进程中加以理解（离开了运动，离开了它们的历史发展，这些“情形”及它们的规律就会死水一潭，变得凝固化）。（在马克思《手稿》一书第55—56页上对这一问题的新探索作了纲领性的介绍）。在这里，我们不能详谈这一方法的革命意义，我们将沿着一开始所定下来的考察路线继续下去。

假如外化劳动这一概念包含着人同对象的关系（并且正如我们将要看到的那样，还包含着人同他自己的关系），那么，劳动这一概念本身也必然包含着一种人的能动性（并且不是一种经济上的情形）。假如劳动的外化意味着完全的非现实化和人的本质的异化，那么，也就必须把劳动本身当作人的本质的真正表现和实现来把握。但这样一来，就意味着劳动再次被作为一个哲学的范畴加以使用。尽管上面的推论是正确的，但假如马克思本人在这儿没有这样明确地使用本体论这一术语的话，我们还是不愿意把本体论这个经常被滥用的术语同马克思的理论联系在一起。他说，只有“借助于私有财产，人的情欲的本体论的本质才能充分完满地、合乎人的本性得到实现”^①，他还提出，“人的感觉、情欲等等不仅是[狭]义的人类学的规定，而且是对本质〈自然界〉的真正本体论的肯定”^②。

马克思关于劳动的实证的定义几乎全是作为与外化劳动的定义相对立的概念而提出来的。在这些定义中清楚地表述了劳动这一概念的本体论的性质。我们取其三个最重要的公式：“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”^③，劳

① 同上书，第103页。

② 同上。

③ 同上书，第116—117页。

动是人的“自我创造、自我对象化的运动”^①，劳动是“生命活动本身，生产活动本身”^②。马克思的所有这三个公式，虽然不是在对黑格尔作详尽考察的文章中提出来的，但仍具有黑格尔的劳动概念的本体论性质的色彩。马克思的批判中的这个基本概念，即外化劳动这一概念，事实上正是通过考察黑格尔的对象化这一范畴产生出来的，而对象化这一范畴是在黑格尔的《精神现象学》中围绕着劳动这一概念第一次发展起来的。马克思的理论植根于黑格尔的哲学的“问题系”的中心，《1844年经济学—哲学手稿》就是一个直接的证据。

从关于劳动的这些定义中，我们可以推论说：劳动是“人的自我创造运动”，也就是这样一种活动，在它之内并通过它，人第一次真正成为符合人的本性的人，因为人在劳动中这种“成为什么”和“是什么”是由自己决定的，所以他就能够按照他所具有的本性来认识和“对待”自己（即人的“自为的生成”）。劳动是一种有意识的和自觉的活动：人在劳动中，与他自己、与他的劳动的对象联系在一起，人并不是直接地与他的劳动相关联的，而且可以说他能够与劳动相对抗、相反对（由于这一点，正象我们将看到的那样，人的劳动就作为一种“全面的”和“自由的”生产活动而同巢居动物一类的“直接的”生产活动从根本上区别开来了）。人在他的劳动中是自为地处于对象性的形式中，这一事实和第二个论点密切相关，即人是一种“对象性的”或者更确切地说，是一种“对象化了的”存在物。人只有通过使用自己的“本质的力量”去造就一个“外在的”、“物质的”、对象性的世界，把自己的本质当作某种对象性的东西加以实现，才能使自己的本质得以实现。人的实

① 同上书，第128页。

② 同上书，第50页。

在性和力量正体现在这一世界上他所从事的劳动中（最广义上的劳动）。“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。在这一活动中，人表明自己是同动物、植物、无机界不同的有着自己“类”的特性的人的存在物。（在后面，我们将要考察对象化这一中心概念）。按照这种方式所理解的劳动，就是一种“关于存在的”特殊的人的“确证”，在劳动中人的存在实现了和被证实了。

这样，马克思的劳动概念的这种即使是最非正式的和最一般性的特征也已远远超出了经济的范围，它已深入到把总体的人的存在作为研究课题的领域。要把我们的解释深入进行下去，就得涉及这一方面的内容。首先必须回答，马克思是怎样和从哪一点开始给人的存在和本质下定义的。对这一问题的回答，是理解异化劳动这一概念的真正含义和理解整个革命理论基础的前提。

二

在《1844年经济学—哲学手稿》中有两个段落^②给人下了明确的定义，它概括了整个人物的存在。即使这仅仅是粗略的描述，但已清楚地表明了马克思的批判的真正的^③基础。在有些地方^③，马克思是把消灭了异化和物化的“实证的共产主义”看作人本主义来加以叙述的，人本主义这一术语表明，对马克思来说共产主义的基础就是人的本质的某种实现。这种人本主义（就它是人的本质的一个实证的定义来说）的发展，在这里首先是受

① 同上书，第50页。

② 同上书，第48—50页，第118—122页。

③ 同上书，第73、75、120页。

了费尔巴哈的影响。在马克思《手稿》的序言中我们早就读到：“一般的实证的批判，从而德国人对国民经济学的实证的批判，是全赖费尔巴哈的发现给它打下真正的基础的。”“实证的人本主义和自然主义的批判是从费尔巴哈才开始的。”^①在后面，马克思又把“为真正的唯物主义和现实的科学奠定了基础”，说成是费尔巴哈的“伟大功绩”^②。但是，我们的解释将不遵循哲学史的进程，追溯从黑格尔经过费尔巴哈到马克思的“人本主义”的发展，而是直接从马克思的论述本身展开讨论。

“人是类的存在物。这不仅是说，人无论在实践上还是在理论上都把类——既把自己本身的类，也把其他物的类——当作自己的对象；而且是说（这只是同一件事情的另一种说法），人把自己本身当作现有的、活生生的类来看待，当作普遍的因而也是自由的存在物来对待。”^③人是“类的存在物”这一定义造成了关于马克思的学说的研究中的严重影响，而我们所引的这段话的价值就在于它揭示了马克思关于“类”这个概念的真正由来。人是一种“类的存在物”，也就是说，人是一种使“类”（他自己本身的类和其他存在物的类）成为他的对象的存在物。一种存在物的类是指这种存在物根据他的“血缘”和“起源”而得以存在的那个东西。它是指这种存在物所具有的所有特性中为全体所共有的“原则”，即这种存在物的一般的本质。假如人能使每一种存在物的类成为它的对象，那么，每一种存在物的一般的本质都能成为他的对象，也就是说，人能在存在物的本质的存在中占有每一种存在物。正是由于这一原因（在上面所引的那段话的后半部分就表述了这一原因），人能

① 同上书，第2页。

② 同上书，第111页。

③ 同上书，第48—49页。

够自由地和任何存在物发生关系：他不局限于存在物的某种实际状况和他跟它的直接关系，而且能超出存在物的直接的特殊的实际状况，在存在物的本质的存在中掌握其本质。他能认识和把握包含在每一个存在物内的可能性。他能按照存在物的“内在固有的尺度”^①开发、改变、塑造、对待和进一步处理任何存在物。劳动，作为人特有的“生命活动”，植根于作为一种“类的存在物”的人的本性之中。人具有同对象的“一般”方面和包含在对象内的可能性发生关系的能力，而劳动正是以此为前提的。尤其是，人的自由植根于人具有同他本身的类发生关系的能力，即人具有“自我创造”和自我实现的能力。这样，通过自由劳动（自由生产）这一概念，作为类的存在物的人同他的对象之间的关系就更加密切地被规定下来了。

作为类的存在物的人是一种“普遍的”存在物。每一种存在物由于它的“类的特征”都能成为人的对象，所以人的存在同对象是一种普遍的关系。他不得不在“理论上”把这些对象性事物包含在他的实践中，他必须把对象性事物变成为他的“生命活动”的对象，并作用于它们。整个“自然界”是他的人的生命的工具，是人的生命的手段。他必须吸收它并重新把它引进自己的实践中，它是他存在的前提。人不能简单地接受对象世界或者只是一味对它迁就，他必须把它占为己有；他必须把这一世界的对象转变为他的生命的器官，他的生命在这些器官中并通过这些器官才变得有效。“实际上，人的万能正是表现在他把整个自然界——首先就它是人的直接的生活资料而言，其次就它是人的生命活动的材料、对象和工具而言——变成人的无机的身体。自然界就它本身不是人的身体而言，是人的无机的身体”^②。

① 同上书，第51页。

② 同上书，第49页。

“自然界是人的工具”这一命题不仅仅是指人为了其肉体的生存，简单地依靠对象的、有机的和无机的自然界作为他生命的工具，也不仅仅是指人在他的“需求”的直接压力下“生产”（占有、处理、制作等等）对象世界，使之成为他吃、穿、住等等的对象。马克思在这里明确地谈到了“精神的无机自然界”、“精神食粮”、“人的物质生活和精神生活”^①。这就是为什么人的万能就是自由的原因，这一点是人与本质上有限的动物的本性相区别的地方，因为动物“只是在直接的肉体需要的支配下生产”，而人“只有在他摆脱了这种需要时才真正地进行生产”^②。动物仅仅生产它自身和“它自己或它的幼仔所直接需要的东西；动物的生产是片面的，而人的生产则是全面的”^③。人并不把对象只是作为他的直接生命活动的环境，也不把对象只是作为他的直接需求的对象。人能与任何对象“相对”并且在劳动中消耗和实现对象的内在可能性。他能够“按照美的规律”而不仅仅按照他自己需求的标准来生产^④。在这种自由活动中，人重新生产了“整个自然界”，并且通过改造和占有自然界，使自然与他自己的生命一起得以进一步发展，即使这种生产并不满足直接的需求。从而人的生命的历史在本质上同时也就是人的对象世界和“整个自然界”的历史（这里所说的自然界，是指马克思，也是黑格尔所赋予的广义上的自然界）。人并不是在自然界之中，而自然界也不是人由于自己的本性而必须首先进入的外部世界。人就是自然界。自然界是人的“表现”，“他的创造物和他的现实性”^⑤。在人的历史中，

① 同上书，第49页。

② 同上书，第50页。

③ 同上。

④ 同上书，第51页。

⑤ 同上。

我们无论在哪里遇到自然界，自然界就是“人的自然”，而同时，人对他自己来说也总是“人的自然界”。这样，我们就能懂得，为什么说彻底的“人本主义”就是“自然主义”^①，关于这一点我们以后还要详谈。

在人和自然间所达到的这样一种统一的基础上，马克思进一步提出了关于对象化的至关重要的定义。通过这个定义，人同对象的特殊关系，即人进行生产的方式，就更加具体地被规定为万能和自由的了。对象化，作为“对象性的存在物”的人的定义，不仅仅是附加于说明人和自然的统一性的一个补充，而且也是这种统一的更密切和更深刻的基础。（这样的对象化，象人参与自然界一样，属于人的本质，因而不能被废弃；按照革命的理论，能够并且必须废除的，只是对象化的某种特殊形式，即物化和异化。）

作为一种自然存在物的人是一种“对象性的存在物”，马克思认为，这种“对象性的存在物”是一种“具备并赋有对象性的亦即物质的本质力量的存在物”^②，是一种同现实的对象有联系，“对象地活动着”，并且“只有凭借现实的、感性的对象才能表现自己的生命”的存在物^③。因为人的存在物的力量就在于（通过外部对象和在外在对象之中）生活在他所面临的一切事物中，同时，人的“自我实现”，也就意味着“创立一个现实的、然而以外在性的形式表现出来的、因而不从属于他的本质并且凌驾于他之上的对象世界”^④。对象世界作为人的必然的对象，是人自身的组成部分，人通过占有和扬弃这个对象世界，他的人的本质首先被“产生”和“确认”。对象世界

① 同上书，第73、120页。

② 同上书，第119页。

③ 同上书，第120、121页。

④ 同上书，第119页。

只有对自我实现的人来说，才是真正的对象，它是人的“自我对象化”，或者说是人的对象化。但这同一个对象世界，因为它是真正的对象，所以它能作为（并不属于人的存在）人的存在的前提出现，它超出人的控制，并且是“不可抗拒的”。人的本质中的这一冲突，即它自身是对象，正是对象化能变成物化，外在化能变成外化这一事实的根源。这一冲突使人有可能完全“丧失”作为他本质的部分的对象，并让它成为独立的和不可抗拒的。在异化劳动和私有财产中，这种可能性成了现实。

然后，马克思就着手把对象化以及在它之中表现出来的冲突甚至更进一步地归到人的定义中去。“只要它[指对象性的存在物即人]的本质规定中没有包含着对象性的东西，那么它就不能对象地活动。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。但是，由对象所创立的存在物的这一特性又是“感性”的基本的决定因素（受对象作用，具有感觉），因而马克思把对象性的存在物和感性存在物等同起来，把拥有自身之外的对象这一特性和存在物具有感性这一特性等同起来，“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。是感性的，也就等于说，是受动的”。在同一页上又说道：“说一个东西是对象性的、自然的、感性的，——这就等于说，在它之外有对象、自然界、感觉；或者等于说，它对于第三者说来是对象、自然界、感觉。”^②（这里所说的第二个相同将在下面加以讨论。）所以，对于马克思来说，感性就成了他的哲

① 同上书，第120页。

② 同上书，第122、121页。

学基础的中心，“感性（参见费尔巴哈）必须是一切科学的基础”^①。

根据上面的推论，可以明显地看出，这里所讲的“感性”是用以解释人的本质的一个本体论概念；而且，这一概念在任何一种唯物主义或感觉主义产生以前就已出现了。被马克思所接受采用的这里所说的感性这个概念（通过黑格尔和费尔巴哈）一直可以追溯到康德的《纯粹理性批判》。康德在这本书中说，感性是人的知觉，只有通过知觉，对象才被给予我们。只有在对象“作用”于人这一意义上，对象才被给予人。人的感性就是指人的易感性。人的知觉作为感性是接受的和被动的。它接受所给予的东西，并且它依靠和需要这种被给予的性质。就人以感性为特征来说，人是由对象所“创立的”，并且通过认识把这些对象当作他存在的前提，人作为感性的存在物，是附属的、被动的和遭受苦难的存在物。

在费尔巴哈那里（马克思在上面所引的那句话中明确地提到了他），感性这个概念本来是和康德那里的含义相同的，事实上，当费尔巴哈在反对黑格尔的过程中想把感觉的接受力恢复为哲学的起点时，他最初几乎是以反对“绝对唯心主义”的康德批判主义的维护者与保卫者的身份出现的。费尔巴哈说：

“存在这样一种东西，不只有我个人参与，而且有其他的人，尤其是有对象参与的”^②。“只有通过感觉，一个对象才能在真正的意义之下被给予——并不是通过思维本身”；“对象并不是呈现于我的‘自我’之中，而是呈现于我的‘非我’之中，……因为……只有当我被动的时候，才产生一种存在于我以外的活动性亦即客观性的观念”^③。这种具有需求、依赖于所

① 同上书，第81页。

② 《费尔巴哈全集》，德文版，第二卷，第309页。

③ 同上书，第321页。

给予的事物、用人的感性表述接受的、被动的存在物，被费尔巴哈发展成——“被动的原则”^①，并置于他的哲学的顶点，尽管他循着和康德非常不同的方向前进。把人解释成为是一种“具有需求的”纯粹被动的存在物，是费尔巴哈抨击黑格尔，抨击黑格尔关于人完全是自由的和有创造力的意识这一观点的基本根据。“只有一种被动的存在物才是一种必然的存在物。没有需求的存在是多余的存在……一种存在物没有忧伤就是一种没有基础的存在物……非被动的存在物就是不存在的存在物。一种存在物不蒙受苦难就是一种没有感情和肉体的存在物”^②。

在马克思那里，也明显地具有回复到感性去的同样的倾向。这种倾向把人理解成由需求所决定的，认为人凭借自身中存在的感性依赖于先定的对象性。这种倾向又服从于实现一种关于人的实在的、具体的图景这一目的，这种人是对象性的、自然的、与世界相统一的存在物，与黑格尔的抽象的“存在物”是相对立的，后者是不受先定的“自然”约束的，既创造自身又创造一切对象。马克思说道：“作为自然的、有形体的、感性的、对象性的存在物，人……是受动的、受制约的和受限制的存在物”^③，“是感性的，也就等于说，是受动的。因此，人作为对象性的、感性的存在物，是一个受动的存在物；而由于这个存在物感受到自己的苦恼，所以它是有情欲的存在物”^④。人的情欲，即人的现实的活动力和自发性，就它是一种对在人之外的先定的对象的追求来说，被归结为人的受动性和需求性，“情欲是人强烈追求自己的对象的本质力量”^⑤。

① 同上书，第257页。

② 同上书，第256页。

③ 马克思：《1844年经济学—哲学手稿》，人民出版社1979年，第120页。

④ 同上书，第122页。

⑤ 同上。

并且，“丰富的人同时也是需要人的十分完满的生命表现的人，是他自身的实现在自己身上表现为内在的必然性即需要的人。”^①

现在我们可以懂得为什么马克思强调“人的感觉、情欲等等……是对本质（自然界）的真正本体论的肯定”^②。同在异化劳动中表现出来的人的忧伤和需求不纯粹是经济上的问题一样，在感性中表现出来的人的忧伤和需求也不纯粹是认识上的问题。在这里忧伤和需求根本不是描述人的个体的行为方式，它们是人的整个存在的特征。它们是本体论的范畴（因而以后当涉及到《手稿》的其他论题时，我们还要谈到它们）。

为了再次说明感性这个概念的真正含义，反对把它作为唯物主义的基础的许多错误的解释，对这一概念作这样广泛充分的解释是必要的。马克思和费尔巴哈在发挥这一概念的过程中，实际上是在竭力解决“德国古典哲学”的一个至关重要的问题。但是，在马克思那里，正是感性（作为对象化）这一概念，导致了从德国古典哲学到革命理论的决定性的转折，因为他把实践的和社会的存在这一根本的特征引入关于人的本质的存在的定义之中。作为对象，人的感性实质上是实践的对象化，并且正因为他是实践的，所以他实质上又是社会的对象化。

三

我们从马克思的《费尔巴哈论纲》中知道，恰恰正是人的实践这一概念，划清了马克思和费尔巴哈之间的界限。另一方面，也正是通过这一概念（更确切地说，是通过劳动这一概

① 同上书，第82页

② 同上书，第103页

念)，马克思超出了费尔巴哈而回到了黑格尔那里。“黑格尔《现象学》及其最后成果……的伟大之处就在于……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。因此，事情并不是象我们所想像的那么简单，从费尔巴哈到马克思的道路并不是以彻底地抛弃黑格尔为特征的，相反，在革命理论的来源方面，马克思在改造的基础上再次吸取了黑格尔的决定性的成就。

我们看到，人的感性表明人是由先定的对象所创造的，从而也就表明了人拥有一个既定的对象性的世界，他“普遍地”和“自由地”同这个对象性的世界发生关系。现在我们必须进一步阐述人占有这个世界以及与这个世界发生关系的方式。

在费尔巴哈那里，人占有这个世界以及与这个世界发生关系，实质上还是理论上的，这一点表现在他把人与世界发生关系的方式，即真正占有现实的方式，说成是“感知”。而在马克思那里，简单地说是用劳动代替了感知，尽管马克思并没有排除理论上的关系的至关重要性，而是把它和劳动结合在一个辩证的、互相贯穿的关系之中。我们在上面已经提到，马克思超出了劳动这一概念的所有经济学上的定义，而把它理解为人的“生命活动”和人的真正的实现。我们现在必须把劳动这一概念从它与人是“自然的”和“感性的”（对象性的）存在物这一定义的内在联系中来加以说明。我们将会看到，人怎么样在劳动之中，使忧伤和需求、也使全面性和自由成为现实的。

“人直接地是自然存在物。作为自然存在物，而且是有生命的自然存在物，人一方面赋有自然力、生命力，是能动的自然存在物；这些力量是作为秉赋和能力、作为情欲在他身上存在的；另一方面，作为自然的、有形体的、感性的、对象性的存

① 同上书，第116页。

在物，人和动植物一样，是受动的、受制约的和受限制的存在物，也就是说，他的情欲的对象是作为不依赖于他的对象而在他之外存在着的；但这些对象是他的需要的对象，这是表现和证实他的本质力量所必要的、重要的对象”^①。因而对象主要地不是知觉的对象，而是需求的对象，并且也是人的力量、能力、情欲本能的对象。上面已经指出过，不能仅在肉体需求的意义上来理解“需求”：人需要“人的十分完满的生命表现”^②，人为了能够实现自身，需要通过与他相对的先定的对象来表现自身。人的活动和人的自我确证在于占有与他相对的“外部对象”，在于把自己转移进那外部对象之中去。人在劳动中废弃了对象的单纯的对象性，而使对象成为“生命的工具”。他把自己的存在物的形式印刻在对象上，并使对象变成“他的产物和他的现实”。作为完成了的劳动成果的那一部分对象就是人的现实；当人实现他自身之时，人就是置身于他的劳动的对象之中。由于这一原因，马克思就能说，人以对象的形式在他的劳动的对象中看到了他自身，他变成“自为”的了，他把自身也当作一种对象，“因此，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。”^③

这里之所以说“类的生活”的对象化，这是因为在劳动中活动着的并不是孤立的个别人，劳动的对象性也不是孤立的个人的对象性或者只是那样的一群个人的对象性，倒不如说，正是在劳动中，作为类的人的普遍性得到了实现。

这样，我们就已经领会了对象化的第二个基本特征：它实

① 同上书，第120—121页。

② 同上书，第82页。

③ 同上书，第51页。

质上是一种“社会的”活动，对象化的人从根本上说是一种“社会的”人。劳动在其得以进行的对象的领域正是共同生命活动的领域：人在劳动的对象中并且通过劳动的对象，互相表明是存在于他们的现实之中。交往的原初形式、人们相互之间的本质的关系，就表现在对对象性世界的共同使用、占有、欲望、需求和享受等等之中。所有的劳动，都是同别人联系在一起的劳动，都是为了别人同时又是反对别人的劳动，所以，人们正是在劳动中首先互相揭示他们自身实际上是为了什么。这样，一个人以他的个体的方式所进行的劳动的对象，“对别人说来是他自己的存在，是这个别人的存在，并且对他说来是别人的存在”^①。

这样，假如把对象性的世界在总体上理解为一个“社会的”世界，理解为人类社会的对象性的现实，从而理解为人的对象化，那么，由此，对象性的世界已被当作一个历史的现实了。在任何给定的情况下，对人来说是先定的这个对象性的世界是以往人类生活的现实，以往的人类生活虽然属于过去，却仍然以它所已赋予对象性的世界的形式呈现出来。因此，对象性的世界的新的形式只能在这一基础之上，并且通过废弃某种现成的较旧的形式才得以产生。真正的人类和他的世界首先就产生在这种把过去的有关方面纳入现在的运动之中。“历史是人的真正的自然史”，是人的“产生过程”^②，是“人通过人的劳动的诞生”^③。不仅仅人在历史中生成，而且自然界，就它不是外在于和脱离了人的本质的东西，而是从属于被超越的和被占有的人的对象性的东西而言，也在历史中生成，“世界

① 同上书，第74—75页。

② 同上书，第122页。

③ 同上书，第84页。

史”是“自然界对人说来的生成”^①。

只有在现在，即只有在作为人和自然的统一体的人的整个本质被实践的社会的历史的对象化过程加以具体化以后，我们才能理解人是“全面的”和“自由的”类的存在物这一定义。人的历史同时是“整个自然界”的过程，人的历史是整个自然界的“生产和再生产”，即通过一再超越对象的现存的形式把对象性地存在的东西向前推进。所以，在人同整个自然界的“全面的”关系中，自然界终将不是作为人（就象其他东西一样）所必须服从的界限，或外在于人的某种东西。自然界是人的表现、确证和活动：“外在性”是“显露在外的并且对光、对感性的人敞开的感性”^②。

现在我们简短地概括一下包含在人是一种普遍的和自由的存在物这一概念中的那些定义。人同他自己和其它任何存在的东西发生关系，他能超越给予的和先定的东西，能占有它，从而把自己的现实性赋予它，并在任何事物中实现自身。这种自由同我们在开始时所讲到的人的忧伤和需求并不矛盾，相反，就自由就是超越那些给予的和先定的东西而言，它是建立在忧伤和需求的基础之上的。“人的生命活动”并不是象动物那样“与之直接融为一体的那种规定性”^③，它是“自由的活动”，因为人能够把自己从他存在的直接规定性中“区别”开来，“使他的存在成为一种对象”，并且能超越它。他能把自己的存在变成一种“手段”^④，能自己给予自己现实性，自己“创造”自己，自己创造自己的“对象性”。我们必须在这种较深的意义上（并且不仅仅从生物学的角度）来理解“人创造

① 同上书，第84页。

② 同上书，第133页。

③ 同上书，第50页。

④ 同上。

人”^①、人的生命真正是“创造性的”以及“创造生命的生活”^②这类论述的含义。

这样，马克思的定义又回到了它的出发点“劳动”这一基本概念。在什么意义上把劳动作为一个本体论的范畴是正确的，现在已很清楚。就人通过创造、处理和占有对象世界，自己给予自己现实性而言，就人“同对象的关系”是“人的现实的实现”而言^③，劳动是人的自由的真正表现。人在他的劳动中变得自由了。人在他的劳动的对象中自由地实现自身：“随着对象性的现实在社会中对人来说到处成为人的本质力量的现实，成为属人的现实，因而成为人自己的本质力量的现实，一切对象也对他来说成为他自身的对象化，成为确证和实现他的个性的对象，成为他的对象，而这就等于说，对象成了他本身”^④。

四

在前面部分中，我们已经根据上下文指出了构成《1844年经济学—哲学手稿》一书核心的人的定义，并且说明它是政治经济学批判的基础。在讨论这些问题时，我们仿佛只是在哲学研究的领域内考虑问题，而忘记了《手稿》是一种革命理论的基础，并进而最终涉及革命的实践，虽然我们也曾一再提醒实际情况正好相反。但是，我们必须这样做，因为只有首先找到了出发点才能作出我们的解释，从而认识到哲学批判本身直接成为实践的革命的批判。

① 同上书，第74—75页。

② 同上书，第50页。

③ 同上书，第77页。

④ 同上书，第78—79页。

进行这种批判和解释的事实根据是表现在劳动的外化和异化中的人的本质的外化和异化，以及人在资本主义历史现实中的境况。这些事实对这种批判来说，被看作是人和人的劳动的本质的东西的完全歪曲与隐瞒。劳动在那里不是“自由的[·]活动”，或者说不是人的全面的和自由的自我实现，而是对人的奴役和使人丧失现实性。劳动者也并不是他的生命表现十分完美的人，而是一个非人，是“抽象”活动的纯粹的肉体。劳动的对象也不是作为劳动者的人的现实性的表现和确证，而是“外在的事物”，它不属于劳动者，而属于其他人，它成了商品。基于所有这一切，人的存在在异化劳动中已不再成为他的自我实现的“手段”，情况正好相反，人的自我倒成了仅仅为了他的生存的手段。劳动者的整个生命活动的目的仅仅是维持其肉体的生存。“结果，人（劳动者）只是在执行自己的动物机能时，亦即在饮食男女时，至多还在居家打扮等等时，才觉得自己是自由地活动的；而在执行自己的人类机能时，却觉得自己不过是动物。动物的东西成为人的东西，而人的东西成为动物的东西。”^①

我们已经看到，马克思是把这种异化和现实性的丧失看作人作为人的行为的一种完全歪曲的“表现”来加以论述的：劳动者同他的劳动产品的关系是“劳动产品这个异己”的对象“统治着他”，同时，劳动者同他自己的活动的关系是他自己的活动成为“某种异己的，不属于他的活动”^②。这种异化决不限于劳动者（尽管它对劳动者所产生的影响特别严重）。它也影响非劳动者——资本家。“死的物对人的统治”在资本家那里表现在私有财产的情形和资本家拥有和占有私有财产的方

① 同上书，第48页。

② 同上。

式上。这确实是一种由于占有拥有财产而造成奴役的情形。资本家不是把他的财产作为自由的自我实现和活动的领域加以拥有的，而只是作为资本加以拥有的。“私有财产使我们变得如此愚蠢而片面，以致任何一个对象，只有当我们拥有它时，也就是说，当它对我们说来作为资本而存在时，或者当我们直接享有它，吃它，喝它，穿戴它，住它等等时，总之，当我们消费它时，它才是我们的，……而以占有的这一切直接的实现为手段的那种生活是私有财产的生活——劳动和资本化。”^①（在下面谈到“虚假的财产”时，我们再回过头来解释“真正的占有”。）

假如历史的实际情形和在关于人的本质的定义中所提出的所有条件完全不相符，那么，这是不是证明这一定义缺乏内容和意义，是违反历史事实的一种唯心主义的抽象说教呢？我们知道，马克思在他的《手稿》后一年写的《德意志意识形态》中正是以这种辛辣的嘲弄抨击象施蒂纳和“真正的社会主义者”这样一类黑格尔主义分子关于本质、人等等的无聊的空洞说教的。难道说马克思自己在他关于人的本质的定义中也具有这种无聊空洞的特征吗？或者说，从《手稿》到《德意志意识形态》，马克思的基本观点发生了根本的改变？

马克思的观点确实有一点变化，即令这种变化并不是他的根本观点。必须一再强调，马克思在制订革命理论的原理时，是在各条战线上进行战斗的。一方面他要反对黑格尔主义学派的假唯心主义，另一方面又要反对资产阶级政治经济学的庸俗化倾向，而后还要反对费尔巴哈和假唯物主义。他所进行的斗争的意义和目的是随着他所反对和捍卫的方向而定的。在这里，当马克思主要是反对那种把历史实际情形的一个特殊方

① 同上书，第77页。

面变成刻板的“永恒的”规律，并把它称为“本质的关系”的政治经济学中的物化倾向时，他把这种历史的实际情形和人的真实本质作了对比。而马克思在这样做时，就揭示了关于人的本质的真理，因为他是在人的真实的历史中把握人的本质的，并指出了人的本质的存在被克服的必然性。

所以，这些改变是随着斗争领域的转移而引起的。但是，下面这一点更是决定性的。把本质（“这种”人的规定性）和实际情形（人的被给与的具体历史状况）简单地相互对立起来应付了解，就完全忽视了马克思在他研究一开始已提出的新的观点。马克思认为，本质和实际情形，本质的历史状况和现存的历史状况，不再是相互分离或彼此独立的：因为人的历史经验被归纳到关于人的本质的定义中去了。我们所论述的不再是在每个具体历史阶段都千篇一律的抽象的人的本质，而是在历史中并且只有在历史中才能被确定的人的本质。（因而马克思在反对布鲁诺·鲍威尔、施蒂纳和费尔巴哈时所说的“人的本质”完全是另一个问题。）正是因为这一点，对从德国哲学的最有生命力的阶段的直接关系中成长起来的马克思说来，全部人类历史实践中的问题始终是人自己的问题，这一事实是不证自明的，以致于无须再加以讨论了（马克思主义的继承者恰好把与此对立的观点看成是不证自明的）。即使在马克思同处于衰落阶段的德国哲学进行极其激烈的斗争时，一种哲学的动力仍然活生生地贯穿其间，只有那些天真者，才把这种斗争误解为马克思是要把哲学也一起消除掉。

人的本质的历史特征的发现，并不意味着人的本质的历史和人的事实上已经存在的历史可以同日而语，我们已经知道人决不直接地“与他的生命活动同一”，倒不如说，人同他的生命活动是“相区别”的，同时又与它“发生关系”的。本质和存在在人身上是分开的：他的存在是实现他的本质的一种“手

段”，或者，在异化时，他的本质仅仅是维持其肉体生存的手段^①。这样，假如本质和存在已相分离，假如人类实践的真正的自由的任务是把两者作为“实际上的实现”而统一起来，那么，当实际情形已经发展到歪曲破坏人的本质时，根本抛弃这一现存状态就成了责无旁贷的任务了。正是这种对人的本质的透彻的洞察，成了发动彻底革命的不可抗拒的原动力。资本主义的实际情形其特点不仅仅表现为经济和政治上的危机，而且也表现为人的本质遭受巨大的灾难。这种见解认为，只是在经济上或政治上进行改革，从一开始就注定要失败，并且主张，必须无条件地通过总体革命来彻底改变现状。只有在牢固地确立这种基本观点，以致任何单纯政治上或经济上的论证已无法动摇它以后，才可提出革命的历史条件和革命的承担者的问题，亦即阶级斗争理论和无产阶级专政理论的问题。任何一种批判，如果只是注意到阶级斗争和无产阶级专政的理论，而没有进一步把握这种理论的真正的基础的话，那是没有抓住要害。

我们现在就来看，《手稿》为建立一种实证的革命理论作出了什么贡献，看看《手稿》是怎样论述真正废除异化、外化劳动和私有财产的。我们将再次限于研究表现在政治和经济事实中的基本情形。关于异化根源的研究，即对私有财产的产生和历史状况的研究，也属于这种实证的革命理论。我们将阐明这一点。所以，必须对两个主要问题作出回答：1. 马克思怎样论述实现对私有财产的废除？也就是说，怎样论述总体革命以后的人的本质的情形？2. 马克思怎样分析私有财产的根源？或者说，怎样分析异化的产生和发展？马克思自己很明确地提出了这两个问题，其回答大抵可以在《手稿》第52—54页和第73—80页上找到。

① 同上书，第50页。

人的完全异化和人的现实性的丧失被追溯到劳动的外化。根据马克思的分析，私有财产是外化劳动“在现实中”“显示和表现出来的”方式^①，是“外化的实现”^②。（下面我们要回到私有财产和外化劳动的密切关系这一问题上）。外化的废除，假如是真正的废除（而不是仅仅“抽象的”或者理论上的废除），那就必须废除外化的真实的形式（外化的“实现”），因此“整个革命运动在私有财产的运动中，亦即在经济中，既为自己找到经验的基础，也为自己找到理论的基础”^③。

由于与外化劳动联系在一起，私有财产就已不只是个具体的经济学范畴了。马克思明确地强调了私有财产这一概念所包含的特别的含义。“这种物质的、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。私有财产的运动——生产和消费——是以往全部生产的运动的感性表现，也就是说，是人的实现或现实。”^④通过这一解释，即马克思所补充的“人……的实现”，马克思特别强调，“生产”（私有财产的运动是它的展现）不是经济的生产，而是整个人类生命的自我生产过程（关于这一点上面已经解释过）。下面这段话更进一步地叙述了私有财产表现了异化了的人的生命运动：“人既对自己说来成为对象性的东西，同时又毋宁成为异己的和非人的对象；他的生命的表现就是他的生命的外化，他的现实化就是他的非现实化，就是他的异己的现实。私有财产不过是上述情况的感性的表现罢了。……对私有财产的积极的扬弃……”不只是经济上的扬弃，而是对整个人类的现实的实证的“占

① 同上书，第52页。

② 同上书，第54页。

③ 同上书，第74页。

④ 同上。

有”^①。私有财产是异化了的人使自己对象化，“生产”自己和他的对象性世界，并且在对象性世界中实现自己的方式的真正表现。所以，私有财产是整个人的行为的形式实现，而不只是一种外在于人的特定的有形的“状况”，或者说，决不“仅仅”是“客观的存在物”^②。

但是，假如在私有财产中实现了已丧失现实性的一种人的行为的异化了的形式，那么，私有财产本身只能是真实的和本质的的人的行为的异化了的不真实的形象。因此，私有财产必定存在两种现实的“形式”：异化了的形式和真实的形式。一种仅仅是私有财产，另一种是“真正人的”财产^③。必定存在着一种属人的本质的“财产”形式，而实证的共产主义根本不是要抛弃所有的财产，恰恰是要恢复财产的这种真正的人的形式。

怎样“通过私有制同真正人的和社会的所有制的关系来确定私有财产作为异化劳动的结果的普遍本质”^④呢？要回答这一问题必须同时搞清楚实证地废弃私有财产的含义和目的。

“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——既作为享受的对象，又作为活动的对象——对人说来的存在”^⑤。

这是对真正的财产的最一般的实证的解释：人为了自由地实现他的本质所需要的所有对象的有效性和可用性。这种有效

① 同上书，第77页。

② 同上书，第66页。

③ 同上书，第56页。在《德意志意识形态》中，马克思激烈地抨击了真正人的财产”这一概念（特别是在反对“真正社会主义”的论战中），在这里，在马克思的革命理论基础的范围内，这一概念的意义显然与施蒂纳和“真正的社会主义者”所说的完全不同。

④ 同上书，第56页。

⑤ 同上书，第103页。

性和可用性是作为财产被实现的——这一点决不是不证自明的公理，而是建立在这样的思想的基础上：人决不是直接地和简单地拥有他所需要的东西，而是只有当占有它们时，才算真正拥有对象。这样，劳动的目的就在于把经人处理后投注于世的对象给予人，作为他自己的占有物，人通过对象就能自由地从事活动并实现自己的潜力。财产的本质在于“占有”。占有和通过占有的实现的具体方式，是财产的状态的基础，决不仅仅是简单的拥有和占有而已。我们现在必须进一步解释占有和财产这类新概念，它构成了马克思的分析的基础。

我们已经看到，私有财产是怎样存在于一种占有、拥有对象的不真实的方式之中。在私有财产的情况下，一个对象当能“被用”时就是“财产”，而这种有用要么在于能直接消费，要么在于能转变成资本。“生命活动”为财产服务，而不是财产为自由的生命活动服务。被占有的不是人的“现实”，而是作为物（物品和商品）的对象，即使这种占有是“片面的”：它局限于人的物质行为，局限于能立即“享受”或能转变成资本的对象。与此相反，“真正人的财产”现在在它的真正的占有中被加以描述：“通过人并且为了人而对人的本质和人的生活、对对象化了的人和属人的创造物的感性的占有，不应当仅仅被理解为对物的直接的、片面的享受，不应当仅仅被理解为享有、拥有。人以一种全面的方式，也就是说，作为一个完整的人，把自己的全面的本质据为己有”。接着又进一步叙述了这种全面的占有：“人同世界的任何一种属人的关系——视觉、听觉、嗅觉、味觉、触觉、思维、直观、感觉、愿望、活动、爱——总之，他的个体的一切官能……是通过自己的对象性的关系，亦即通过自己同对象的关系，而对对象的占有。”^①

① 同上书，第77页。

作为财产的基础的占有，超出了所有经济的和法律的关系，变成了一个理解人同对象性世界的全面的和自由的关系的范畴，人同正成为自己的对象的关系是“全面的”，它“解放”了所有人的官能。整体的人在作为“他的产物和他的现实”的整个对象性的世界中是自由自在的。在经济上和法律上废弃私有财产，并不是共产主义革命的终结，而仅仅是共产主义革命的^{开始}。因为正象我们所看到的那样，这种全面的自由的占有就是劳动，人同对象的具体关系就是创造、安排和形成的关系。但在这种情况下，劳动将不再是外化了的、物化了的^{活动}，而是完全的自我实现和自我表现。

这样，由物化所体现出来的这种非人性，从根本上和最危险的地方，即在财产的概念上，被废除了。假如对象从“片面的”所有制和占有中解脱出来，并依然是这种人的产物和现实（人在它们中“生产”或实现它们和他自身），那么，人就不再在对象性世界中“丧失”自身，他的对象化也不再就是物化了。但是，这种在对象中已经实现的人不是孤立的个人或抽象的一群个人，而是社会的人，作为一种社会的存在物的人。人复归于他的真正的财产就是复归于他的社会本质，这就是社会的解放。

五

“只有当对象对人说来成为属人的对象，或者说成为对象化了的人，人才不致在自己的对象里面丧失自身。而只有当对象对人来说成为社会的对象，人本身对自己说来成为社会的存在物，而社会对人来说成为这个对象的本质，这种情况才是可能的。”^①这样，要消除上面所概括的物化须具备两个条件：对

^① 同上书，第78页。

象性的关系必须成为属人的，即社会的关系；必须这样去认识和自觉地维持这种关系。这两个条件从根本上说是互相联系的，因为只有当人自己这样地意识到这种关系时，也就是说，取得有关他自己和对象的知识时，对象性的关系才能成为属人的和社会的关系。这样我们再次看到了马克思独具慧眼的洞察力（即人的“自我生成”）在他的理论的基础中所起的核心作用。那么，认识，即对作为社会的东西的对象化的认识，在什么程度上才能成为废弃一切物化的真正的推动力呢？

我们知道，对象化本质上是一种社会的活动，而且，人正是在他的对象中和在作用于对象的劳动中，才认识到自己是一种社会的存在物。消除物化的对对象化的洞察，就是对作为对象化的主体的社会的洞察。因为不存在在个人之外的作为主体的“社会”这样的东西；马克思明确地反对把社会当作一种同个人相分离相对立的独立的整体：“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、同其它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。”^①

这样，洞察对象化也就是洞察人和他的作为社会关系的对象性的世界，是怎么样和通过什么成为它们现在这个样子的。这也就是洞察人的历史—社会的状况。这种洞察不仅仅是理论的认识，或者任意的、被动的直觉，而是实践：废弃现存的东西，使之成为一种自由的自我实现的“手段”。

这也就意味着，规定这一任务的那种洞察并不是任何人都能达到的。它只能被这样一些人所认识：他们实际上是由他们所处的历史—社会状况赋予他们这一任务的（我们不能按这种方式继续推论出这样的结论：在马克思所分析的情况下无产

^① 同上书，第76页。

阶级是这种洞察的承担者；马克思的《黑格尔法哲学批判导言》一书的结尾谈到了这方面的问题）。这不是为了这样的一种人的任务，而是在特殊的历史条件下的一项特殊的历史任务。所以，不言而喻，“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”^①。因为异化的扬弃有赖于历史所既定的条件，所以，为了使扬弃的实践成为真正的扬弃，就得揭示这些条件并占有他们。洞察对象化，也就是洞察人的历史和社会的状况，揭示了这种状况的历史条件，并因而实现了这种实践力量和具体形式，这种洞察便由此而成为革命的杠杆。我们现在也就能理解，关于异化的起源和洞察私有财产的起源这两个问题，在多大程度上必定成为实证的革命理论的不可分割的组成成份。

马克思对私有财产起源问题的考察表现了他的理论的一种开创性的新“方法”。马克思从根本上确信，只要人能自觉地认识他的历史，他就不会陷入到他还没有创造自己的状况之中去，并且确信，只有人自己才能把自己从任何状况之中解放出来。这一基本的信念，表现在《手稿》关于自由这一概念中。“工人阶级的解放只能是工人阶级自己的事”这一思想清楚地贯穿于一切经济的说明中，只有当后者被曲解为庸俗的唯物主义时，这一思想才会与历史唯物主义发生“矛盾”。假如生产关系已成为一种“束缚”和统治人的外在力量，那么，这只是因为人在某一时期，已经有自己把自己从他的对生产关系的统治力量中外化了出去。假如人们把生产关系看作主要是由既定的“自然的”生产力（例如气候或地理条件、土地条件、原材料的分布等等）所决定的东西，并且忽视这样的事实：所有这些物质材料总是以一种历史地留传下来的形式存在着的，

① 同上书，第92页。

并且构成了特殊的属人的和社会的“交往形式”的一个方面，那么，上述结论也同样是正确的。因为通过这种先存的生产力而存在着的人的状况，只有通过对他所发现的这种先存的东西作出“反应”，也就是说，通过占有这种东西的方式才能成为一种历史的和社会的状况。确实，这种已被物化为外在的决定性力量的生产关系总是特殊的社会关系的对象化，而且，只有在用这些人的关系来说明经济革命时，废弃这种表现在这些生产关系中的异化，才是真实的和全面的。这样，私有财产起源的问题变成了一个人通过某种活动把财产从自身外化出去的问题：

“现在要问，人如何达到自己的劳动的外化、异化？这种异化如何根源于人类发展的本质？”马克思认识到阐述这一问题的新的方式是极其重要的，他又说：“我们已经把私有财产的起源问题归结为外化了的劳动同人类发展进程的关系问题，因为我们已经为解决这一问题得到了许多东西。因为当人们谈到私有财产时，人们以为他们是在谈论人之外的某种东西，而当人们谈到劳动时，则以为是在直接谈论人本身。问题的这种新的提法就已经包含着问题的解决。”^①

《1844年经济学—哲学手稿》没有回答这一问题。在马克思后来的对政治经济学的批判中对这一问题作出了回答。但是，《经济学—哲学手稿》在关于人的本质的定义中论证了这样一种看法：在人的本质中对象化总是倾向于物化，而劳动总是倾向于外化，所以物化和外化不仅仅是偶然的历史事实，与此相关，它也证明了劳动者怎样通过他的外化“造就”了非劳动者，从而也“造就”了对私有财产的统治^②，以及劳动者怎样在异化之初而不是在得到解放以后，就把命运掌握在自己手中

① 同上书，第56页。

② 同上书，第55—56页。

的。

马克思在谈到黑格尔的《现象学》的真正的成果时，提出了作为自我异化的异化的定义：“人同作为类的存在物的自身发生现实的、能动的关系，……这只有通过下述途径才是可能的，即人实际上把自己的类的力量全部发挥出来，……并且把这些力量当作对象来看待，而这首先仍然只有通过异化的这种形式才是可能的”^①。

至于为什么只有通过异化这种形式才是可能的，在这里，我们找不到解答；更确切地说，不可能对它作出回答。因为我们所面对的是一种根源于人（作为一种“对象性的”存在物）的事态，而对这种事态只能揭示到这般程度。正象上面已解释的那样，追求外在于人的“不可抗拒的”、“不属于人的存在物的组成部分的”对象，这正是人的“需求”；人必须与这些对象发生关系，仿佛它们是一些外部的对象，虽然这些对象只有通过人和为了人才能成为真正的对象。对象首先是以一种外部的、外在的形式与人直接相对立的，并且只有通过对象有意识地加以历史的和社会的占有，对象才能成为属人的对象，成为人的对象化。所以，人的表现首先总倾向于外化，而他的对象化则倾向于物化，从而他只有通过“否定之否定”，即通过废弃他的外化和从他的异化中复归，他才能达到一种普遍的和自由的现实。

在证明外化劳动的可能性植根于人的本质之中以后，哲学上的阐述就可以说完成了，发现外化的现实的根源就成为经济的和历史的分析的事了。我们知道，马克思认为这种分析的出发点是分工^②。我们在这里不可能对这种分析作详细的论述，

^① 同上书，第116页。重点号是马尔库塞加的。

^② 同上书，第97—98页。

只能很快地看一看马克思所揭示的途径：由于劳动的外化，劳动者“造就”了资本家和私有财产的统治。在进行这种分析的开头，有这样一句话：“人从自身和从自然界的任何自我异化，都通过他自己本身和自然界同有别于他的其他人所发生的那个关系表现出来”^①。我们已经知道这一句话的上下文：人同他劳动对象的关系，直接地就是他同那些与他一起分享这个对象的其他人和作为社会的存在物的他自身的关系。所以，虽然劳动者在他的劳动的自我外化中所“拥有的”对象，是某种外在的、不可抗拒的和不属于他的东西，但是，这个对象，并不是作为孤立的、不属于任何人的、并且可以说是在整个人类之外的东西而与他相对立的。倒不如说情况是这样的：“如果说劳动产品不属于劳动者，并作为异己的力量与劳动者相对立，那么，这只能是由于产品属于别人而不属于劳动者”^②。随着劳动的外化，劳动者立即成了为某个“主人”服务的“奴仆”：“因此，如果……他的劳动产品……”对他来说“是一个异己的……对象，……那么，他所以同这一对象发生这种关系，是因为有另一个异己的……人是这一对象的主人。如果说人自己本身的活动对人说来是一种不由自主的活动，那么，这是因为人自己本身的活动是替别人服务的、受别人支配的、处于别人的强迫和压制之下的活动”^③。

情况并不是这样的：“主人”首先存在着，迫使别人服从于他，使别人从他的劳动中外化出去，仅仅成为一个劳动者，而使自己成为一个非劳动者。但情况也不是这样的：统治和奴役之间的关系是劳动发生外化的简单的结果。劳动的外化，即从它自身的活动和从它自身对象中异化出去，在本质上就是劳

① 同上书，第53页。重点号是马尔库塞加的。

② 同上。

③ 同上。

动者和非劳动者，统治和奴役之间的关系。

这些区别似乎是次要的，并且在后来当进入纯粹的经济分析的领域时，这些区别事实上已消失了。但是，在《手稿》中，这些区别为马克思所特别强调，即使仅仅因为它们关系到马克思对黑格尔的极其重要的批评。统治和奴役在这里并不是作为特殊的（前资本主义或早期资本主义）公式、生产关系等等提出来的概念。它们是对在异化劳动下人所处的社会状况的一般描述，在这一意义上，它们又回到了黑格尔在他的《现象学》中所发展起来的“主人与奴隶”这些本体论的范畴^①。在这里我们不可能讨论马克思对主人和奴隶之间的关系所作的更进一步的论述，但我们择其一个要点：“凡是在劳动者那里表现为外化、异化的活动的东西，在非劳动者那里都表现为外化、异化的状态”^②。

我们知道，异化（指主人和奴隶两者在其中发现自己的一种状态，尽管他们是以不同的方式发现自己）的扬弃，只能建立在摧毁物化的基础上，也就是说，建立在对其历史和社会状况中的对象化的活动加以实践的洞察的基础之上。因为人只有在劳动中，在他的劳动的对象中，才能真正理解在历史和社会状况中的他自己、他人及对象性世界，所以，主人作为非劳动者，是不可能达到这种洞察的。因为那种实际上是特殊的属人的活动，对人来说，是作为一种物质的和对象性的东西出现的，所以，劳动者对于主人来说（仿佛）具有一种不可归结的有利条件。劳动者是真正的变革者；摧毁物化只能是他的事。主人只有在他变成了劳动者之后，才能达到这种革命的洞察，但这意味着他扬弃了他自己的本质。

① 黑格尔：《精神现象学》。

② 马克思：《1844年经济学—哲学手稿》，人民出版社1979年，第57页。

这种从政治经济学的哲学批判和基础中产生出来的理论，在其每一条研究途径和各个方面，都证明它本身是一种实践的理论，是一种其内在含义（由它的对象的性质所要求）为特殊的实践的理论；只有特殊的实践才能解决这一理论所独具的问题。“我们知道，理论的对立本身的解决，只有通过实践的途径，只有借助于人的实践的力量，才是可能的；因此，对立的解决决不仅仅是认识的任务，而是一个现实的、生活上的任务，而正是因为哲学把这一任务仅仅看作理论的任务，所以哲学未能解决它。”^①。我们还可以补充说：但是，假如哲学把它作为一个实践的任务加以把握，也就是说，假如哲学扬弃了作为“仅仅是理论”的哲学自身，换句话说，假如哲学第一次真正作为哲学“实现”了自身，那么，哲学也能解决这一任务。

马克思把解决这一任务的实践的理论（就它把作为历史的和社会的存在物的人置于中心地位而言）称之为“真正的人本主义”；如果这种理论被贯彻到底，就它掌握人和自然的统一而言，马克思又把它看成与“自然主义”相一致，即：“人的自然性”和“自然的人性”的相一致。假如这种被马克思作为他的理论基础提出来的真正的人本主义，同那种通常所认为的马克思的“唯物主义”不相符，那么，这样一种矛盾也完全在马克思的意料之中：“我们在这里看到，彻底的自然主义或人本主义既有别于唯心主义，也有别于唯物主义，同时是把它们二者统一起来的真理。”^②

六

最后我们需要简短地考察一下被看作整个《手稿》的结尾

① 同上书，第80页。

② 同上书，第120页。

的马克思对黑格尔的批判。因为我们在解释马克思对政治经济学的批判时，已经探讨过马克思所阐述的对黑格尔的批判的实证的基础（把人定义为是一种“对象性的”、历史的和社会的、实践的存在物），所以我们这里的讨论可以简短些。

马克思首先指出，必须讨论一个一直没有充分地回答过的问题：“我们如何对待黑格尔辩证法”！？这个问题是在马克思对政治经济学进行实证的批判的终了和建立革命理论时提出来的，它表明马克思在多大程度上认识到他是在黑格尔所开创的领域里工作的，并且表明马克思同几乎所有的黑格尔主义者以及几乎所有的他后来的追随者相反，他是怎么样把这一事实看作是一种对黑格尔所应尽的科学哲学的义务的。在简短地抨击布鲁诺·鲍威尔、施特劳斯等人以后（对这些人的“批判的批判”使得非讨论黑格尔不可），马克思立即对费尔巴哈作出支持：“费尔巴哈是唯一对黑格尔辩证法采取严肃的、批判的态度的；只有他在这个领域内做出了真正的发现”。^②马克思指出了费尔巴哈做出的三个这样的发现：（一）证明了哲学（即黑格尔的纯粹思辨哲学），不过是“人的本质的异化的另一种形式和存在方式”，（二）通过“把‘人与人之间的’社会关系当作理论的基本原则”，从而建立了“真正的唯物主义”；（三）正是通过这一原理，他把“立于自身之上并且实证地以自身为基础的肯定”，同黑格尔的自称是绝对的肯定的那个“否定之否定”对立起来^③。马克思在列举费尔巴哈的三个发现的同时，表述他自己对黑格尔批判的三个主要方面，现在我们就来谈这三个方面。

“必须从黑格尔的《现象学》这个黑格尔哲学的真正诞生

① 同上书，第109页。

② 同上书，第111页。

③ 同上。

地和秘密开始”^①。马克思在一开始就抓住了在其起源上（即在《现象学》中）还以不隐蔽的形式表述的黑格尔的哲学。假如在开始时我们还可能把这种批判误解为只是对大家通常所认为的那种关于黑格尔的辩证的批判的话，那么，现在我们可以明白，被马克思看作辩证法加以批判的正是黑格尔哲学的基础和实际“内容”，而不是它的（大家通常所认为的）“方法”。而且，马克思虽然进行批判，但他同时又吸取了那些积极的方面，即由黑格尔所作出的伟大发现；也就是说，在马克思看来，只是因为黑格尔那里有着真正积极的发现，黑格尔的哲学才可能而且必须成为他的批判的主题，而正是在黑格尔的真正积极的发现的基础上，他才可能而且必须进一步努力。从马克思的批判的否定的方面，即马克思对黑格尔“错误”的揭露开始，这样，我们接着就能从这些否定的方面之中吸取积极的方面，并且证明，这些错误实际上只是对真正的和确实的事态所作的错误的解释。

黑格尔在《现象学》中对“人的本质”的历史运动作了“思辨的表达”，但他没有表达人的现实的历史，而只是表达了“发生的历史”^②。他所表述的人的本质的历史是：人首先成为他现在的这个样子，并且仿佛当人的现实的历史开始之初人就已经成了这个样子的了。即使在这一基本特征的概括中，马克思已经比大多数黑格尔哲学的解释者更为深刻和正确地把握了《现象学》的意义。然后，马克思就着手对黑格尔自己的成问题的思想的核心加以批判：黑格尔对人的本质的历史所作的哲学描述从一开始就陷于失败，因为黑格尔从一开始就把人的本质当作抽象的自我意识（“思想”、“精神”），从而忽略

① 同上书，第112页。

② 同上。

了其真正具体的丰富内容：“人的本质，人，在黑格尔看来是和自我意识等同的”^①；人的本质的历史仅仅是作为自我意识的历史，或者甚至只是作为自我意识范围内的历史展开的。马克思所指出的对解释人的本质至关重要的那个概念，马克思把它放在他的概念结构的中心的那个概念，即人的“对象性”、人的“本质的对象化”，恰恰被黑格尔糟糕地赋予不同的含义并被歪曲了。在黑格尔那里，对象（即对象性本身）只是意识的对象，其确切的含义是，意识是对象的“真理”，对象只是意识的否定的方面：它被意识所设定（创造、产生），作为意识的外化和异化；它也将再被意识所“扬弃”，或“回复到”意识中去。这样，对象就其存在的性质来说，是纯粹否定的事物，即“虚无性”^②，它只是抽象思维的对象，因为黑格尔把自我意识归结为抽象思维。“主要之点就在于：意识的对象无非就是自我意识；或者说，对象不过是对对象化了的自我意识、作为对象的自我意识……因此，问题就在于克服意识的对象。对象性本身被认为是人的异化了的、不符合于人的本质（自我意识）的关系”^③。但是，对马克思来说，对象性正是人的关系，人只有在这关系中才能自我实现和自我活动，它是“现实的”对象性，即人的劳动的“产物”，它决不是抽象意识的对象。从这一立场出发，马克思就说，黑格尔把人看成是“非对象的、唯灵论的存在物”^④。这种存在物决不是作为真正的对象存在着，而是始终只作为自我设定的自身的否定性存在着。它实际上常常是在它的“异在本身中也就是在它自身”^⑤，因而它最

① 同上书，第118页。

② 同上书，第123页。

③ 同上书，第117页。

④ 同上。

⑤ 同上书，第124页。

终就是“非对象性的”，并且，“非对象性的存在物是一种……怪物”^①。

就其主张展现人的本质的存在物的历史运动而言，这也构成了对《现象学》的一种批判。假如其历史被展现了的存在物是一种“怪物”，那么，它的历史必然也是彻头彻尾的“非本质的”。马克思看到，黑格尔在看作“非对象化”、“看作外化”的“对象化”的运动中^②，在对这种在整个《现象学》中以多种形式重新提到的“外化”的“扬弃”中，发现人的历史的运动。但是这种对象化仅仅是表面的，“抽象的和形式上的”，因为这种对象只具有“对象的样子”，而这种自我对象化的意识依然在这种表面上的外化中是“在它自身”^③。象异化本身一样，异化的废弃只是表面样子；外化依然存在着。黑格尔所提及的异化了的人的存在形式，并不是异化了的现实生活的形式，而只是意识和知识的形式：黑格尔所涉及和加以扬弃的并不是“现实的宗教、国家、自然界，而是本身已经成为知识的对象的宗教，即教义学；法学、国家学、自然科学也是如此”^④。这样，因为外化的废弃只是思想上的废弃，而不是现实的废弃，也就是说，因为“这种思想上的废弃保留了它在现实中存在的对象”，所以，马克思就能说，整个《现象学》，以及建立在《现象学》基础上的整个黑格尔的体系，仍然处于异化之中。事实上，这一思想出自作为整体的黑格尔的体系，例如，黑格尔就不是把“自然界”理解为在它的同人或“人性”的存在统一体中的人的“自我外在化的感性世界”，而是把自然界当作“外化”意义上的、“不应有的缺点、缺陷”意

① 同上书，第121页。

② 同上书，第116页。

③ 同上书，第124页。

④ 同上书，第127页。

义上的外在性，当作一种“乌有的无”^①。

我们在这里不再进一步论述这种否定性批判的其它特点了。我们在《黑格尔法哲学批判》中对这类批判已很熟悉了。例如，把思想变成绝对，把绝对主体实体化为历史过程的承担者，主词和宾词之间的关系被颠倒了^②，等等。必须记住，马克思把所有这些“不适当的东西”看作是现实事物范围内的东西。如果说黑格尔把人的本质设定为一种“非存在物”，那么这是一种现实的存在物的“非存在物”，因而也就是一种现实的“非存在物”；如果说黑格尔“只是为历史的运动找到了抽象的、逻辑的、思辨的表达”^③，那么这仍然是一种现实的历史运动的表达；如果说黑格尔不是用抽象的形式描述对象化和异化，那么他还是把对象化和异化看作是人的历史的本质的运动，马克思对黑格尔批判的重点明确地是在积极的方面，我们现在就着手讨论这个方面。

“因此，黑格尔《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……理解为他自己的劳动的结果”^④。只有当我们将黑格尔著作的中心议题加以展开（但我们在这里显然无法做到这一点），才能把握马克思在这里对《现象学》所作的解释的全部意义。也只有在那时我们才能明白，马克思以前所未有的正确性识破了一切神秘的和令人误解的解释（甚至在黑格尔自己的著作中，这样的解释就开始了），并且追溯到在现代哲学中，

① 同上书，第133、132页。

② 同上书，第129页。

③ 同上书，第112页。

④ 同上书，第116页。

即在《现象学》中第一次所提出的问题的最根本的核心中去。

在上面所引的那段话中，马克思已经指出了他所认为的黑格尔的最重要的发现。下面我们想简短地说明这些发现，在马克思看来，这些发现是“黑格尔辩证法的积极的环节”。

《现象学》提出了“人的自我创造”，它的含义除了上面已经说过的以外，还包括它是指一个人（作为一种有机的、活生生的存在物）成为按照他的本质，即人的本质所是的那个样子的过程。因而，它就提供了人的本质的“发生的历史”^①，或者说人的本质的历史。人的“创造活动”是一种“自我创造的活动”^②，也就是说，人把他的本质赋予他自己：他首先必须使自己成为他所是的那个样子，“树立”自己，“生产”自己（我们已经探讨过这一概念的含义）。这一掌握在人类自己手中的历史，被黑格尔看作以外化及外化的废弃为特征的一个“过程”。整个这一过程被称为“对象化”。从而人的历史是作为对象化而产生和实现自身的；人的现实性是由从他所有的“类的力量”中创造现实的对象所构成的；或者说，是由“创立一个现实的、对象性的世界”所构成的。黑格尔把这种创立对象性的世界仅仅看作“意识”或“知识”的外化，或者说看作抽象思维同“物相”的关系，而马克思则把它看作整个的人在历史的和社会的劳动中的“实践的”实现^③。

黑格尔是这样解释知识和对象性世界的关系的：这种对象化同时就是非对象化，也就是说现实性的丧失或异化，所以，“这首先仍然只有通过异化这种形式才是可能的”^④。这就是说，知识在成为对象性的过程中，一开始就在它的对象中

① 同上书，第112页。

② 同上书，第126页。

③ 同上书，第119页。

④ 同上书，第116页。

失去了自身，对象把它作为外在的他物与它相对立，对象以一种事物和物质的外在世界的形式出现，事物和物质同在它们中表达自己的意识失去了内在的联系，而现在作为一种独立于意识的力量出现。例如在《现象学》中，道德、法、国家和财富的力量就作为异化了的对象性世界出现，正是在这里，马克思指责黑格尔把这些东西仅仅看作“思想物”，而不是现实物^①，因为对黑格尔来说，它们不是现实的、具体的人的存在的外在化，而只是“精神”的外在化。

虽然对象化首先在于对象的丧失或异化，但在黑格尔那里，正是这种异化，倒成了真实的存在物的复原。黑格尔“把人的自我异化、人的本质的外化、人的非对象化和非现实化，看作自我获得，本质的表现，对象化，现实化”^②。人的本质（在黑格尔那里始终被当作仅仅是意识）是这样一种东西：它为了能够发现自己，不仅必须表现自己，而且必须外化自己，不仅仅使自己对象化，而且使自己丧失对象。只有当它真正丧失了自身，它才能回到自身，只有在他的“他物”中，它才能成为“自为的”存在物。这就是否定的“积极意义”，即“作为推动原则和创造原则的否定的辩证法”的积极意义^③。为了论证和阐明这一论断，我们将不得不探讨黑格尔的本体论的基础，在这里，我们只需要指出，马克思是怎样说明黑格尔的这一发现的。

通过上面提到过的否定这一积极的概念，黑格尔“把劳动看作人的自我创造的活动”^④，“他把劳动看作人的本质，看

① 同上书，第114页。

② 同上书，第128页。

③ 同上书，第116页。

④ 同上书，第128页。

作人的自我确证的本质”^①，关于这一点，马克思甚至说，“黑格尔站在现代国民经济学家立场上”^②。这似乎是个自相矛盾的论断，但正是通过这一论断，马克思概括了黑格尔《现象学》的庞大的、几乎近于革命的具体内容。假如劳动在这里被解释为人的自我确证的本质，那么，很显然，这里所说的劳动不完全是个经济学的范畴，而更是个“本体论”的范畴，正如马克思在这同一段中对劳动解释的那样：“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”^③。那么，马克思究竟出于什么原因一定要用劳动这一范畴来说明黑格尔的作为异化中的自我发现和在外化中实现的对象化这一概念呢？

这不仅仅是因为黑格尔用劳动来揭示人的本质的对象化和它的异化，或者说，不仅仅是因为他把劳动着的“奴隶”同他的世界的关系描述为对异化了的对象性的首次的“废弃”^④，仅仅是因为这一点；虽然在《现象学》中这一点被看作人的历史的真正开始这一事实，既不是偶然的巧合，也不是一种纯粹主观臆想，而是表达了这整部著作最深刻的方面。马克思由此发现了在黑格尔的《现象学》中以自我意识的历史形式表述的人的本质的历史的本来含义，尽管这样说有点夸张。正是实践，即自由的自我实现，始终处理、废弃和变革既成的“直接的”事实。前面已经指出过，马克思认为黑格尔真正的错误就是用“精神”来替代这种实际的主体，因此，马克思认为：“黑格尔只知道并承认一种劳动，即抽象的精神的劳动”^⑤，但这

① 同上书，第116页。

② 同上。

③ 同上书，第116—117页。

④ 黑格尔：《精神现象学》。

⑤ 马克思：《1844年经济学—哲学手稿》，人民出版社1979年，第117页。

并不改变这一事实：黑格尔把劳动看作为人的自我确证的本质。这一事实至关重要：尽管在《现象学》中历史被加以“精神化”，但用以说明人的历史的真正占主导地位的概念是进行改造的“能动性”^①。

假如对象化及其扬弃的内在含义是这样的实践，那么，异化和异化的扬弃的各种形式也就不仅仅是从现实历史中抽取出来和没有必然的关系而拼凑起来的一堆“例子”。它们必定已植根于人的实践中，并且是人的历史的一个组成部分。马克思用这样一句话来表达这一见解：黑格尔已经为历史的运动找到了“思辨的表达”^②，对这一句话，必须既要否定地和批判地去理解，又同样要积极地去理解。并且，如果异化的形式象历史的形式一样植根于人的实践本身之中，那么也不能仅仅把它们看作是意识的对象性的抽象的理论形式，在这种逻辑的思辨的“外衣下”，它们必定具有不可避免的实际结果，它们在实际上必然地要被加以废弃和“被改革”。在《现象学》中就已蕴含着一种批判，马克思给予它以革命的意义。“因此，《现象学》是一种暗含着的、自身还模糊不清的、带有神秘色彩的批判；但是，既然《现象学》紧紧抓住人的异化，……那么，在它里面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。”在它涉及的各部份中，“包含着——尽管还是以异化的形式——对宗教、国家、市民生活等等整个领域的批判的要素”^③。

所以，马克思已经非常明确地说明了革命理论和黑格尔哲学之间的内在联系。按照这种批判（它是哲学探讨的结果）加以衡量，令人吃惊的是后来的那些人对马克思的解释（甚至对

① 黑格尔：《精神现象学》。

② 马克思：《1844年经济学—哲学手稿》，人民出版社1979年，第112页。

③ 同上书，第115页。

恩格斯的解释)竟如此堕落。这些人认为,可以把马克思同黑格尔的关系归结为对黑格尔的“辩证法”作通常所认为的那种改造,他们也完全阉割了辩证法的内容。

我们的见解肯定还是相当粗浅的,因为首先我们还不能讨论马克思所指责的黑格尔所犯的“错误”,是否真的可以归咎于他,以及如何归咎于他。但通过本文,有一点可能已很清楚:这一讨论实际上是从黑格尔的论题的中心出发的,马克思对黑格尔的批判并不是前面的对政治经济学的批判及其基础的附录,因为他在对政治经济学的考察的过程中本身就贯穿着一种对黑格尔的批判。

(薛民译 黄颂杰校)

自然和革命

H·马尔库塞

—

在剧烈地变化着的反抗“类型”中一种新的感受性所起的作用，也许突出地体现了未来革命的新型的历史形式。在《论解放文集》中，我已对这一新的方面勾出了一个轮廓；在这里，我想指出一个至关重要的问题，即关于人和自然（人本身和外部自然界）之间的关系问题。自然界的根本变革成为社会根本改革的一个不可分割的组成部分。这种新的感受性决不仅仅是一种在群体或个人之中的“心理”现象，而是使社会变革成为个人需求的一种媒介物，是“变革世界”的政治实践和追求个人解放之间的调节者。

正在发生的事情是：人们发现（或者确切地说是再发现），自然界成为反对剥削社会的斗争中的同盟者，因为在剥削社会中对自然界的损害加剧了对人的损害。发现解放自然界的力量以及这一力量在建设一个自由社会中所起的至关重要的作用，将成为社会变革中的一种新型的力量。

作为解放人的一种工具的解放自然，包括那些内容呢？

解放自然主要是指：（1）解放属人的自然，即作为人的

合理性和经验的基础的人的原始冲动和感觉；（2）解放外部的自然界，即人的存在的环境。人正是在“同自然的斗争”中形成了自己的社会。一开始必须强调指出，自然的这两种表现形式都是一种历史的实体，人所遇到的自然界是为社会所改造过的自然，是服从于一种特殊的合理性的，这种合理性越来越变成技术的、作为工具的合理性，并且服从于资本主义的要求。这种合理性也影响到人的自身的自然，影响到人的原始的冲动。让我们提一下促使人的原始冲动适应现存制度的需要的当今两个特有的形式：其一，通过把攻击性行为转移到技术手段上去，对攻击性进行社会操纵，从而减少了罪恶感；其二，通过控制反升华作用，控制造型艺术工业，对性欲进行社会操纵，从而导致减少罪恶感并因而促进了“合法的”满足。

自然界是历史的一部分，是历史的客体，因此，“自然界的解放”并不能意味着倒退到前工业技术阶段去，而是进而利用技术方面的成就，把人与自然界从为剥削服务的破坏地滥用科学技术中解放出来。因此，某些不复存在的工匠劳动的特性，在新的工业技术的基础上又可以很好地重新恢复了。

在现存的社会中，尽管自然界本身越来越受到有力的控制，但它反过来又变成了从另一方面控制人的力量，变成了社会伸展出来的手臂和它的抗力。商品化的自然界、被污染了的自然界、军事化了的自然界，不仅仅在生态学的含义上，而且在存在的含义上，缩小了人的生存环境。这样的自然界，使人不能从环境中得到性本能的净化（和变革他的环境），使人不能在自然界中发现他自己，发现异化的那一边和这一边。它也使人不能把自然界看成它的真实样子的主体，即使人不能把自然界看成是生活于共同的人的宇宙中的主体。这种人不能在自然界中发现自己并不会由于把自然界引向供人大量的享乐以及自发地和有组织地在一起生活而得以解决。——用这种方法减

少损害只能增加对自然界的侵犯。

自然的解放就是恢复自然中的活生生的向上的力量，恢复与生活相异的、消耗在无休止的竞争中的感性的美的特性，这些美的特性表示着自由的新的特性。这样，就怪不得“资本主义的精神”要拒绝和嘲弄这种解放自然界的思想，怪不得它要把这一思想贬斥为诗的想像。假如人们不是把自然界当作一种“保留物”加以保护并听其独立发展，而是用一种作为损害手段的科学的方式对待自然界，那么，这只是为了达到控制自然界的目。这样，自然界也成了没有价值的物质、原料。这种关于自然的观念是先天地历史的，它属于一种特殊的社会形式。一个自由的社会完全可以具有一种非常不同的先天形式和成为一种非常不同的客体；科学思想的发展可以把作为一种受保护和受“培育的”生活的整体的自然界的经验作为基础，而技术则可以把这种科学应用于生活环境的重建。

对人的统治是通过对自然界的统治实现的。要了解解放人和解放自然界之间的具体联系，在今天，只要看一下生态学上的冲击在激进运动中所起的作用，就一清二楚了。空气和水的污染、噪声、工商业对空旷的自然空间的侵占，具有奴役和压迫的物质力量。反对这些奴役与压迫的斗争，是一种政治斗争。对自然界的损害和资本主义经济之间的密切联系达到了多大程度也是显而易见的。但同时，生态学的政治功能很容易“被中立化”，很容易被用于为美化现存的权力机构服务。当然，必须随时随地同现存的制度所造成的这种物质上的污染作斗争，这正象必须同这一制度所造成的精神污染作斗争一样。使生态学达到在资本主义结构内再也不能容纳的地步，就意味着开始超出在资本主义结构内的发展^①。

^① 参见穆拉·波克金：“生态学和革命思想”与“走向解放的工业技术”，载《消灭贫困化的无政府主义》，1971年，伯克来，英文版。

社会理论是很少把自然界和自由之间的关系讲清楚的。马克思主义理论也是这样，它主要把自然界当作一种对象，当作人在“与自然界斗争”中的对手，当作更加合理地发展生产力的场所^①。但是，在这种形式中，自然界表现为资本主义已经改造了的自然界，这种自然界是用于扩大和开发人与物的活动的物质和原材料。对自然界的这种看法和在一个自由社会中对自然界的看法相符合吗？自然界仅仅是一种生产力，——或者它也“为了它自己的缘故”而存在，而且，它就以这样的方式，为了人的缘故而存在吗？

在论述属人的自然时，马克思主义同样表现了低估自然基础在社会变革中的作用这种倾向，这种倾向同马克思的早期著作形成了鲜明的对照。确实，“属人的自然”在社会主义下是有所不同的；这时候，男人和女人将第一次在相互交往中发展和满足了他们自己的需求和才能。但是，这种变化几乎只是作为新的社会主义制度的一种副产品而得到的。马克思主义着重于政治意识的发展，这说明，它不关心在个人之中寻找解放的基础，也就是说，它不关心从个人最直接地和深刻地体验到的他们的世界和他们自己，即从他们的感受性和他们的本能需求中，去寻找社会关系的基础。

我在《论解放文集》中提出过，没有这一方面的变化，在新的社会中将会重新产生出原罪，并指出，建设一个自由的社会，是以与对世界的通常的经验，即与那种支离破碎的感受性的决裂为前提的。受现存制度的合理性所支配和“控制的”感觉经验，倾向于使人“不能得到”那种可使人得到自由但并非通常的经验。鉴于发达的资本主义所实行的社会控制已到了史无

① 参见A·施密特：《马克思理论中的自然概念》，法兰克福，欧洲出版社，1962年。

前例的程度，即这种控制已深入到存在的本能的和生理的层次，所以，发展激进的、非顺从的感受性就具有了非同小可的政治重要性。相应地，反抗和造反也必须在这一层次展开和进行。

“激进的感受性”，这一概念强调感觉在形成理性，也就是说，在形成人们用来整理、体验和改变世界的范畴时所起的能动的构造的作用。感觉不仅仅是被动的、接受的，它们有着它们自己的“综合作用”，它们使原始的经验材料受这些“综合作用”所支配。并且，这些综合不仅仅是象康德所认为的那样，是一种对感觉材料加以不可抗拒的先天整理的纯粹的“直观形式”（时间和空间）。可以说，它们是更加“具体”，更加具有质料性的另一些综合作用，它们可以构成一种以经验为基础的（即历史的）先天的经验。我们的世界不仅仅以纯粹的时空形式出现，而且同时，它也作为各种感觉性质的总体出现，它不仅仅是眼睛（视联觉）的对象，而且也是所有人的感官（听、嗅、触、尝）的对象。假如要对社会作彻底的质的变革，那就必须也彻底变革这种原始的经验本身，即彻底变革这种定性的、基本的、无意识的或者宁可说前意识的经验世界的结构。

二

认为感受性具有破坏旧世界的潜力，而把自然界当作解放的领域，是马克思的《经济学—哲学手稿》的中心论题。尽管人们反复阅读和再三解释《手稿》，却在很大程度上忽视了这些论题。最近，人们利用《手稿》来论证“人道主义的社会主义”这一概念，以反对官僚极权的苏联模式；《手稿》在反对斯大林主义和后斯大林主义的斗争中提供了一种强大的推动力。

我认为，尽管《手稿》还具有“前科学”的特征，尽管在《手稿》中还充满着费尔巴哈的哲学自然主义，但这一著作所信奉的是一种最激进的和整体的社会主义思想，并且我确信，确切地讲正是在这里“自然界”才找到了它在革命理论中的“地位”。

我简单地回顾一下《手稿》的主要内容。马克思把“一切属人的感觉和特性的彻底解放”作为社会主义的主要特征^①，认为只有这种解放才是“私有财产的废除”。这意味着出现了一种新型的人，这种人在他的真正的本性和他的生理方面都不同于阶级社会的人，“社会的人的感觉不同于非社会的人的感觉”^②。

“感觉的解放”就是指，感觉成了一种对重建社会“有实际作用”的东西，就是指感觉造就了新型的社会主义的人与人、人与物、人与自然的关系。然而，与此同时，感觉又成了一种新型的（社会主义的）合理性的“源泉”，它完全摆脱了剥削的合理性，而当这些解放了的感觉保护和发展这种新型的社会主义合理性的成果时，它们将把作为工具的资本主义合理性驱逐掉。它们主要通过以下两个途径达到这一目的：从消极方面讲，是通过不再用攻击性的获取、竞争和防御性的占有这些形式去体验自我，他以及对象世界；从积极方面讲，一方面是通过“对自然加以属人的占有”，也就是说，是通过把自然界改造成作为“类的存在物”的人服务的环境（即生存环境），另一方面是通过自由地发展为人所特有的能力，即那种创造性的、美的能力。

“只是由于属人的本质的客观地展开的丰富性，主体的、属人的感性的丰富性，即感受音乐的耳朵、感受形式美的眼

① 马克思：《1844年经济学—哲学手稿》，纽约，1964年，英文版，第139页。中文版参见1979年版，单行本，人民出版社，第78页。

② 同上书，英文版141页，中文版79页。

睛，简言之，那些能感受人的快乐和确证自己是属人的本质力量的感觉，才或者发展起来，或者产生出来。”^①解放了的感觉，连同建立在这种感觉基础之上的自然科学，将指导着对自然的“属人的占有”。这样，自然界“失去了自己的赤裸裸的有用性”^②，它不仅仅是一种材料，不仅仅是一种有机物或无机物，而本身就是一种生命力，是主体——客体^③。奋力求生是人和自然界的共同本质，但是人将成为一种有生命的客体。感觉“为了物而同物发生关系”^④，并且，感觉所以能同物发生关系，只是由于物本身就是人的关系的对象化，而且物本身也像人同它发生关系那样同人发生关系^⑤。

正是这种极端非科学的和极抽象的思想预示着成熟的唯物主义理论，因为它把物的世界作为对象化了的人的劳动，作为由人的劳动所形成的东西加以把握。如果说这种具有改造事物作用的人的能动性产生了一个积极进取的和压制的社会的技术的和自然的环境，那么，它也创造了一个丧失人性的自然，彻底的社会变革也必须包括彻底改造自然界。

① 同上书，英文版141页，中文版79页。

② 同上书，英文版139页，中文版78页。

③ 马克思说，“太阳是植物的对象……正象植物……是太阳的对象一样”。同上书，英文版第181页，中文版121页。

④ 同上书，英文版第139页，中文版78页。

⑤ 对“为了物而同物发生关系”这一点，我提供一个例证。在南斯拉夫，人们出售木制的供切东西用的板，往往在其一面涂上五颜六色的很好看的花纹，而在其另一面则未涂。在木板上，还刻有这样的字样，“不伤害我好看的脸，请用我的另一面。”这是不是幼稚的拟人观呢？当然是。但我们也许可以想像，有着这种想法的人，以及很留意这一点的这些木板的使用者，就对损害和破坏抱有非常自然的、本能的嫌恶态度，可以想像，他们确实同物有着“属人的关系”，对他们来说，物是生命环境的一部分，因而物具有活的对象特性，难道不是这样吗？

关于自然的科学也要变革吗？自然是主观性的表现，这种思想似乎同目的论，即在西方科学中长期被禁止的目的论，有着不可分割的关系。而自然界是客体本身这种看法太符合于资本主义把宇宙看成物质的观点，以致于不能容许抛弃这种对目的论的禁忌。依靠这种禁忌所取得的对自然界与日俱增的有效和有利的控制，似乎已完全证实了这种禁忌的必要性。

把自然看作是一种主体，果真就是一种与科学的客观性不相容的形而上学的目的论吗？让我们看一下雅克·莫诺关于科学中的客观性的意义的一段论述：

“我已力图表明的……就是科学的态度是指我所说的那种客观性的公设，也就是指认为宇宙中没有计划，没有意图这样一个根本的公设。”^①

解放自然界的思想也并没有认为宇宙中有这样的计划或意图，解放是人加之于自然界的一种可能的计划和意图。但是，这种思想的确认为，自然界是能接受（容许）人加之于它的这种解放活动的，而且，在自然界中，即在已被破坏和压制的自然界中，存在着能支持和增强对人的解放的力量。可以把自然界的这种能力称作为“或然性”或“盲目的自由”。并且正因为自然界具有这种能力，所以人类就可以致力于补救这种盲目性，用阿多诺的话来说，就是去帮助自然界“睁开它的眼睛”，帮助它“在贫瘠的土地上成为它本来乐于成为的那个样子^②。

把自然界当作是一种没有目的论的、没有“计划”和“意图”的主体，这一思想和康德的“无目的而合于目的性”的观点完全一致。人们还没有探究过康德的第三批判（指《判断力批判》。——译者）的最进步的概念所具有的真正的革命含义。在

① 同《纽约时报》记者的谈话，1971年3月15日。

② W·阿多诺：《美的理论》，法兰克福，1970年，德文版，第110、117页，

艺术中的美的形式需要有自然界中的美的形式（自然美）作为它的相应物，或者倒不如说作为它所迫切需要的东西。如果说美的观念既属于自然界，又属于艺术，那这不仅仅是一种类比，也不是把人的思想强加于自然界，这是基于这样一种认识：作为自由的一种象征的美的形式，既是人的存在的样式（或环节），同样也是自然界的存在的样式（或环节），它是一种客观的属性。因此，康德就把自然美归结为自然界的“在它的自由中形成它自身的能力，也是按照化学的规律，以审美地——合目的性的方式形成它自身的能力。”^①

马克思的观念是把自然理解成这样一种世界：这种世界是能使人满足的同类的媒介物，它满足人，以致也使自然界本身的悦人的力量和特性得以恢复和解放。与资本主义对自然界的破坏形成鲜明的对照，这种对自然界的“属人的占有”将不再是损害性和破坏性的了，它将顺应自然所固有的生命向上力、感性的和美的特性。因此，被改造了的、“人化的”自然，也将响应人所努力要实现的东西。而且，假如没有前者也就不可能有后者。事物有着它们自己“固有的尺度”^②，这种尺度是存在于它们本身之中的，是它们本身固有的潜力，只有人能使这种潜力解放出来，而在解放自然的潜力时，人自己的潜力也获得了解放。只有人这种存在物能够“按照美的规律来塑造物体”^③。

马克思把解放的美学、美看成是自由的一种“形式”，这看来似乎避开了这种拟人的唯心主义的观点。或者说，马克思的这一思想表面上是唯心主义的，而确切地说难道不是唯物主

① 康德：《判断力批判》，第58节，参看商务印书馆，1964年版，上卷，第197页。

② 马克思：《1844年经济学—哲学手稿》，英文版第114页，中文版第51页。

③ 同上书，英文版第114页，中文版第51页。

义基础的扩展吗？马克思说，“直接地是自然存在物”的人，他是“有形体的、有生命的、现实的、感性的、对象性的存在物”，他把“现实的、感性的对象”作为他生命的对象^①。人的感官（和那些其形式直接就是社会的器官一样），在“占有”对象世界时是活跃的、实际的^②，它们表现了人的社会的存在，表现了人的“对象化”。这种思想就不再是费尔巴哈的“自然主义”了，相反，是扩展了历史唯物主义，使之在人的解放中有着极其重要的作用。

但是，通过“属人的占有”来解放自然界这一思想有着一种明显的内在局限性。的确，美的方面是自由的一个至关重要方面；而且，美的方面将废除那种侵犯性、严酷性、暴戾性，并且由于这种废除，它将成为一个自由社会的本质特性，它将不再是“高级文化”的一个独立王国，而是成为建设这样一种自由社会的促进力量和动因。但是，存在着某些残忍的事实，它们是没有改变的、或者可以说是无法改变的，这些事实促使人们产生怀疑主义的思想。对自然的“属人的占有”，能通过每日每时地牺牲维护人类肉体再生产的动物性的生命，以获取消灭侵犯性、严酷性和暴戾性吗？“为了自然本身的缘故而与自然打交道”，这话很动听，但实际上人当然不是为了被吃掉的动物，也不可能是为了植物而与动、植物打交道的。终止这种斗争，在动物界实现完全的和平，这种思想只是一种奥尔斐斯的神话，而不是任何可以设想的历史现实。在面临着人与人之间你争我夺的苦难的情况下，推行普遍的素食主义和提倡食用人造食品，未免太“过早”了。在现在世界的情况下，首先要做的是在人与人之间实现人的团结一致。然而，一个社会，

① 同上书，英文版第181页，中文版，第120—121页。

② 同上书，英文版第139页，中文版，第78页。

如果不依照它的“理性的规范观念”作出共同的努力，以不断地减少人强加给动物世界的苦难，这个社会成为自由社会则是不可想像的。

马克思关于对自然的属人的占有的思想依然含有某种人的统治的傲慢自大的成份。尽管这儿所说的“占有”是属人的占有，但终究依然是由一种主体对另一种（活的）客体的占有。这种占有损害了与占有的主体本质上不同的东西，这个东西正是以一个客体的样子而存在，也就是说它也是一个主体。这后一种主体有可能会对人的占有作出反抗，在这这种情况下，它们两者的关系将是一种斗争的关系。但是这种斗争也会逐渐平息，并让位于和平、安宁与满足。在这种情况下，不是占有而是占有的否定将成为它们之间的那种非压迫性的关系，即服从、“让步”、接受的关系……但是，这种服从遭到了物体的顽强抵抗，自然界不是“精神”的一种表现，而毋宁说是它的重要的限制。

三

虽然把自然界看作社会变革的一个方面这种关于自然的历史观念，并不就是一种目的论，也并没有把自然说成是有“计划”的，但是它的确把自然界看作是主体——客体，即看作是一个有它自己的可能性、必然性和或然性的宇宙。而且，这里所说的可能性，不仅仅是指自然界在理论上和实践上是没有价值的活动这一意义上说的，而且也在自然界是客观价值的承担者这一意义上说的。象“对自然的损害”、“对自然的压迫”这类话，就体现出自然界是有客观价值的。损害和压迫就是指人反对自然界的行爲，就是指人同自然界的关係违反了自然界的某些客观特性，即违反了自然界为了增强和实现生命所必不

可少的特性。正是在这个客观的基础上，人要解放他们的人的能力就必须与自然界的解放联系在一起。把“真实性”归之于自然界，不仅仅是在数学的意义上，而且是在一种存在的意义上。人的解放就包含有认识事物中和自然界中的这种真实性。马克思的见解重新恢复了被称为回忆说的古代的知识论，这种理论认为，“科学”是对既成的现实中被歪曲和被否定的事物的真实形式的再发现，它是唯心主义的永恒的唯物主义内核。作为表述这些形式的术语“观念”不是一种“单纯的”观念，而是一种阐明什么是虚假的形像，这种虚假是在事物被“给予”的过程中产生歪曲而造成的。这个形像也阐明了通常的知觉所造成的错误，这种错误是在社会中发生的被割裂了的经验中形成的。

因此，回忆并不是一种对昔日的黄金时代（实际上这种时代从未存在过）、对天真烂漫的儿童时期、对原始人等等的记忆。倒不如说，回忆作为一种认识论上的功能，是一种综合，即把在被歪曲的人性和自然中所能找到的片断残迹加以收集汇总的一种综合。这种回忆的材料，已成为想像的领域，它在艺术中被压抑的社会所认可，以“诗的真理”出现，仅仅以“诗的真理”出现。因此，它在对社会作实际的改革中不能起非常大的作用。最好把这些想像称为“内在的观念”，因为在压抑的社会中流行的那种直接经验是不可能产生这种想像的。我们宁愿把这些想像当作是经验的眼界。在这种眼界下，直接给予的事物的形式看起来是“否定的”，即人对事物的内在可能性、事物的真实性的否定。但在这种意义上，就只能说这些想像是作为历史的存在物而“内在”于人的，这些想像自身是历史的，因为解放的可能性总是历史的可能性。想像作为知识，还保留着观念和现实、可能性和现实性之间的不能解决的紧张关系。这就是辩证唯物主义观念论的内核：在给予的形式以外

的自由的超越，也正是在这一意义上，马克思的理论是德国唯心主义的继承者。

因此，自由就成了一种“理性的调节的概念”，它按照它的观念，即它自己的可能性来指导正在变化着的现实的实践——使现实自由地达到真理。辩证唯物主义把自由理解为历史的和经验的超越，理解为社会变革的一种力量，理解为在社会主义社会中也会超越它的直接的形式。——自由不是使人们具有更多的产品，也不是奔向天堂，而是走向使人们更加和平地、更加快乐地同社会和自然的顽强的反抗作斗争。这就是永恒革命理论的哲学内核。

作为这种力量，自由植根于男人和女人的原始的冲动之中，自由是为增强人们的生存本能而极其重要的需求。其先决条件是：感觉不仅仅具有感受所“给予”的事物的特性的能力，而且也具有感受事物的“隐藏的”特性，即有助于改善生活的那些特性的能力。把感受性彻底地重新解释成是一种“实践的”东西，会使自由的观念去掉升华的成份而不会去掉它的超越的内容：感觉不仅仅是在认识论上构造现实的基础，而且也是为了解放而对现实加以改革和颠覆的基础。

这样，人的自由就植根于人的感受性之中了：感觉不仅仅按照给予的东西的本来样子“接受”它们，而且，感觉并不把改造给予的东西的任务“委托给”另一种官能（即理解），倒不如说，它们在它们的“实践”中发现或者说能够自行发现事物的新的（更加悦人的）可能性和能力、事物的形式和属性，并且能够促进和指导这些可能性、能力、形式和属性得以实现。感觉的解放将可以得到现在尚未存在的自由，即达到感性的需求，达到生存本能（即爱洛斯）所追求的目标。

在以异化劳动为基础的社会里，人的感受性已变得迟钝了：人们只是根据现存社会所给予、造就和使用的形式和功能

去认识事物；而且，他们只能认识由现存社会所规定，又限制在现存社会范围内的变革的可能性^①。因此，现存社会不仅在人的心灵、人的意识中再现出来，而且也在他们的感受中再现出来；并且，劝阻、理论和说理都不能消除感受性的这种局限性，除非把个人的这种凝固的、麻木的感受性“溶解”，使它向一个崭新的历史领域开放，一直到人同现存的对象世界间的那种压抑的亲密关系被打破为止，打破这种亲密关系，也就是打破从异化社会产生的第二方面的异化。

今天，在反抗“消费社会”的斗争中，感受性努力成为实践的感受性，成为一种彻底重建生活开辟新的生活道路的工具。它已成为争取解放的政治斗争中的一种力量^②。这就表明：可以认为，个人的感觉的解放是普遍解放的起点，甚至是基础，自由社会植根于新的本能需求。这怎么可能呢？“人性”、人的团结，作为“具体的普遍性”（而不是作为抽象的价值），作为现实的力量，作为“实践”，如何能从个人的感受性之中产生出来呢？客观的自由怎么能从人的最主观的官能中产生出来呢？

我们已面临着普遍与特殊之间的辩证法：人的感受性作为个体的原则如何能产生出一种普遍化的原则呢？

我再讲一下在德国唯心主义中对这一问题所作的哲学的论述，德国唯心主义是马克思的思想的理智的来源。康德认为：一种普遍的感觉中枢（即纯粹的直观形式）构成了一种统一的感觉经验的框架，从而证实了知性的普遍范畴。黑格尔认为：对我的直接感觉的确定性的内容和形式进行反思，就使“我们”显示在直觉和知觉的“我”中。当尚未被反思的意识已能

① 可参见我的《论解放文集》，波士顿，1969年，英文版，第36页。

② 曾遭到法律和秩序的武力捍卫者的强力镇压的伯克莱的保卫人民公园的斗争表明，感性在政治行动中具有爆炸性的力量。

意识到它自身并意识到它与它的对象之间的关系，当它已能体验到在事物的感觉现象“背后”的“超感觉的”世界，那时它就发现，我们自已处在现象的屏幕的背后。并且，这个“我们”在主人_·与奴隶之间为了“相互认识”而进行的斗争中，是作为社会的实体而展现出来的。

从康德致力于调和人与自然界、自由与必然、普遍性与特殊性到马克思作出唯物主义结论这一漫长的过程中，转折点正在于：黑格尔的《精神现象学》与康德的先验的概念决裂，把历史和社会引进知识理论之中（并且把它们引进知识结构本身之中），并抛弃了“先天观念”的“纯粹性”。自由观念的唯物主义化于是就开始了。但是更加细致的观察社会又发现，这同一种倾向在康德哲学中，在从第一批判（指《纯粹理性批判》。——译者）到第三批判的发展中，已经存在了。

（1）在第一批判中，主体的自由只存在于对感觉材料作认识论的综合中，自由被归之于先验的自我的纯粹综合，它是一种先天的力量，依靠这种力量，先验主体构造了客观的经验世界，也构造了理论知识。

（2）在第二批判（指《实践理性批判》。——译者）中，随着对道德人格的自主性的规定，就达到了实践的王国：人有力量在不破坏控制自然界的普遍的因果律，即必然性的前提下，找到了因果性的根源，他所花的代价是：使感受性从属于理性的绝对命令。人的自由和自然的必然性之间的关系仍然模糊不清。

（3）在第三批判中，人和自然界在美的领域中沟通了。自然界的严格的“作为他者的性质”减轻了，美作为“道德的象征”而出现。必然王国和自由王国之间的统一，在这里并不是被看作由自然界来控制，也不是被看作使自然界屈从于人的目的，而是设想成给予自然界一种“它自己的理想的目的、即

没有目的的目的性”。

尽管马克思的思想保留着唯心主义的批判的、先验的成份，但唯有它揭示了人的自由和自然界的必然性之间，主体的自由和客体的自由之间达到一致的物质的、历史的基础。这种一致的先决条件就是解放，即消灭资本主义制度并用社会主义的制度和关系取而代之的革命实践。在这一转变过程中，感觉的解放必然跟随着意识的解放。因而这种解放就涉及到人的存在的整体性。假如人们想在联合中建设一个性质完全不同的社会，那他们自身必须改变他们的主要的本能及感受性。但在这种重建过程中又为什么要强调美的需求呢？

四

马克思把“按照美的规律”塑造对象世界说成是自由的人的实践的一个特征。这不是随便说说的，也不是言之无物的空洞的说教。美的属性本质上是非损害性的，并且是非盛气凌人的。这种特性在艺术领域中，在把“美的”这一术语当作为专属于升华的“较高级文化”加以压制性的使用过程中，与社会现实、与“实践”本身相脱节了。革命就要消除这种压制性，恢复美的需求，使之成为一种颠覆的力量，成为一种能与那种造成了社会和自然界的居于支配地位的攻击性相抗衡的力量。具有“接受的”、“受动的”能力就是自由的一个前提，正是这种能力能够按照事物本身的面目来观察事物，能够体验包含于这些事物之中的快乐，体验自然界的性的能量，这种能量在那里正期望着解放出来，自然界也正等待着革命的到来。这种接受性本身就是创造的土壤，这种接受性并不反对创造性，而是反对破坏的创造性。

这种破坏的创造性已越来越明显地成为男性统治的特征。

由于“男性原则”已成为一种统治的物质力量和精神力量，所以一个自由的社会就得对这一原则加以“确定的否定”，它将是一个女性的社会。在这一意义上，女性的社会同任何形式的母权制完全是两回事。母权制中的作为母亲的妇女形象本身仍是一种压抑的形象，这种母权制把一种生物学上的事实转变为一种伦理价值和文化价值，从而支持了和论证了她的社会压抑。倒不如说，生死攸关的是在男人和女人中，爱罗斯（性本能）上升到攻击性之上，这也意味着，在一个“男性受统治”的文明中，男性“女性化”了。而这将表明，本能结构已发生了决定性的变化：已控制了家长制文化的原始的攻击性，通过一种生物的和社会的因素的结合，已经在削弱中。

在这一转折中，妇女解放运动就成了一种激进的力量，以致于它超越了整个攻击性需求和攻击性履行的范围，超越了整个的社会组织和职能的分工。换句话说，妇女解放运动的激进性已达到了这种程度：它不仅旨在在现存社会的职业和价值结构范围内求得平等（这种平等可能是一种丧失人性的平等），而且旨在变革这种结构本身（实现平等机遇、平等付酬和从繁忙的家务劳动与照管孩子中解放出来这些基本要求，则是一个前提）。在现存的结构内，男人和女人都是不自由的，并且，男人的丧失人性要比女人尤为严重，因为男人不仅仅要受生产中的装配线和转运带的折磨，而且要受“实业界”的规范和“伦理”的折磨。

但是，妇女的解放要比男人的解放更加彻底，因为对妇女的压抑，由于社会地使用她们的生物机体，而不断地增强了。生儿育女、做母亲，不仅仅被当作是妇女的自然职能，而且也当成是妇女的“本性”的实现。所以，自从在一夫一妻的家长制家庭结构内进行人种的再生产以来，妇女仅仅是一个妻子而已。即使在家庭结构之外，妇女也仍然主要是一种玩物，或者

说是一种供在婚姻关系中还未得到满足的性欲发泄的暂时工具而已。

马克思的理论把性欲的压迫看作是原始的、最早的压迫，而妇女解放运动就是要反对把妇女贬低为只是一种“性欲的对象”。但是要消除把妇女只当作性欲的对象这种偏见是很困难的。资产阶级——资本主义社会组织所特有的那种压抑的特性，侵蚀了反对这种组织的斗争。从历史上讲，把妇女当作为性欲对象，当作为在市场上具有交换价值的东西，就使妇女的形象比早先把妇女当作为母亲和妻子时的妇女的受压迫的形象更为降低了。这种早先的妇女形象对资本主义发展的某一时期的资产阶级的意识形态来说，是不可缺少的，这个时期现在已被人们所遗忘了，在那时，“内在的现世的禁欲主义”仍然是经济发展的动因。与此相对比，目前的作为性欲对象的妇女形象，就是一种对资产阶级道德的反升华，它是资本主义发展的“高级阶段”所特有的。在这里，这种商品形式也普遍化了，现在它进入了以前是神圣不可侵犯的领域。女性的肉体，正象花花公子们所看作与所想像的那样，已成了一种具有较高的交换价值的使人垂涎三尺的商品。可以说，这是资产阶级道德的腐败。但是，这样对什么人有什么好处呢？确实，这种新的肉体形象可以促进销售，并且，这种可塑造的美可能不是实在的东西，但它们刺激了美的感性的需求，这种美的感性的需求在其发展过程中，必然与作为异化劳动工具的肉体不相容。男性的肉体也成了性欲形象创造的对象，也成了经过加工塑造的、除去臭气的……纯粹的交流价值。在宗教世俗化以后，在伦理道德已变成一种因受严格统治而失去人性的社会的伪善以后，作为性欲对象的肉体的“社会化”也许是走向交换社会的圆满化的决定性的一步，而这种圆满不又是它的末日的开始吗？

把肉体（在目前，主要是女性的肉体）作为物体加以公开

化，是非人道的。因为这种公开化助长了占支配地位的男性成为一种攻击行为的主体，造成女性是为了男性而存在，为男性所获取，为男性所安排，所以，这种公开化更显得非人道。性关系的本性应是男性和女性同时既是主体又是客体，性欲能量和攻击能量两者溶合起来。由社会去限制男性的过多的攻击性，这正象由社会去限制女性的过多的被动性一样。但在那些决定男性的攻击性和女性的被动性的社会因素的影响下，存在着一个自然的对照：正是妇女，在实实在在的意义上，体现了和平、享乐和终止损害别人的希望。娇弱、消极被动、诉诸感性已成为妇女的肉体的特征（或者说残缺不全的特征），这是妇女被压制的人性的特征。这些女性的特征完全是由于资本主义发展的社会条件所决定的。但这一过程是一种真正的辩证过程^①。虽然由于资本主义把具体的人的能力归结为只是一种抽象的劳动力，从而形成了在男性和女性之间的抽象的平等（即在机器面前人人平等），但是，这种抽象的平等对妇女来说并不完全是这样。妇女参加物质生产过程的机会就比男人少，妇女有充分的机会从事家务劳动，在家庭中干活，而家庭则被认为是资产阶级的个体得以实现的天地。但是家庭这块天地是脱离生产过程的，从而促使妇女变得残缺不全。然而，这种同资本主义异化劳动世界的相脱离，使妇女仍然能够较少受履行原则所摧残，使妇女仍然能够保持她的感受性，也就是说使妇女能够比男人更具有人性。妇女的这种形象（和实在性）是被攻击性的、男性统治的社会所决定的，但这一事实并不意味着，必需否定这种决定作用地位，也并不意味着妇女的解放必须克服女性的“本性”。男性与女性之间的平等化将是一种从不平

① A·戴维森的文章《论马克思主义和妇女的解放》（尚未发表）的中心内容就是阐述这种辩证法。这篇写于狱中的文章是一位伟大的妇女、知识分子和战士的作品。

等再回转来的平等化：这种平等将是一种女性服从男性原则的新形式。历史的过程在这里也是辩证的：家长制的社会造就了一种女性的形象，造就了一种女性对应力量，而这种女性形象、女性对应力量又成了这种家长制社会的掘墓人之一。也正是在这一意义上，妇女掌握着解放的命运。在德拉克罗瓦的图画中，正是妇女扛着革命的大旗，带领人们冲破障碍物前进。她没有穿制服，她的胸部坦露着，她美丽的脸上也没有受损害的痕迹。但是她手中紧握着枪，她要为消灭人间的损害行为而战斗……

(薛民译 尹大贻校)

人类的产生

H·列斐伏尔

一八四四年手稿说：“人是作为自然生物产生的”。因而在人“诞生”之初，自然界是一种生物的和物质的自然界，它包含着全部未知的和悲剧的东西。自然界确实存在着，并且在变化着，它将不断出现在人类生活的内容里。人们可以抒情地、塑造性地或科学地探索和解释自然界。为自然界下一个定义将会使艺术和科学毫无用处，并会使它们失去自律和运动，这种解释只能是一种形而上学的抽象。现代意识刚刚开始预感到自然的“求生”程度，它的对比和双重性，即好斗性与同情性、骚乱与克制、破坏性的恼怒与愉快的交织。这些生物包含着什么？意味着什么？理智应当怎样把这些东西揉合在一起，使它们平静下来而又不致失去这些东西？这些力量或许象黑格尔和胚胎学家所认为的那样，包含着有机体生命的历程。无疑，它们同样深刻地改变着无机体的成分和有机体的成分。人的本能再也不是与动物相同的本能了。我们的生物力量不能只由人类的过去来确定，而且也应当由未来决定。人首先是一种生物的可能性，尽管这种可能性是通过长期的斗争，才变为现实性的。人在长期的斗争中为自己的存在承担了日益增多的责任。他的活动变为力量和意志，他获得了——痛苦地获得了意识。人作为知觉和肉体的存在，成了自然界的活的思想，但

是，他继续属于自然界。人的力量融合在自然界的力量之中，并在其中新陈代谢。这些活动也许还是一种高雅的东西，同时在某些方面，又是基本力量的衰竭，变化是多种多样的：进化、革命或退化——既有衰落的一面，也有上升的一面。

哲学思想的作用是要排除阻碍了解和适应人类这种令人敬畏的内容的任何过早的解释和局限的态度。我们只能说自然界不是没有生气的，不是一种已经是实在的“灵魂”或精神；不应该把自然界想象为原始的外界物或客体（或客体的总和），或者想象为纯粹的内在物或主体（或主体的总和），因为客体和主体的产生是以自然界为前提的。对“自为”的自然界、独立于人类之外的自然界，最好的理解毫无疑问应当是其反面，即自然界是“无动于衷”的，这并不是说它是与我们对立的，或根本与我们格格不入的，而是说同我们理解的客体或主体相比而言，它是不分什么主客体的。

作为自然界的一种生物，人有许许多多本能、倾向和生命力。这样的生物是被动的、受到限制的。这种肉体 and 自然的生物，它的客观需要要求一个也是属于自然界的客体。人的这种自然本能的客体（饥饿、性的本能）是由不得人的，并且独立于人的，相反人依赖于这些客体。人的需要、人的生命力量就这样变得软弱无力和空泛苍白了。

自然界中人与其他生物的关系就是这样的。自然界的人从“存在观点”出发，认为这种关系是一种外在性和独立性。人是以他物的存在作为其客体的，也是他物存在的客体。人既是主体又是客体，这两者都是感觉灵敏的，这种主体是客观地存在于机体和基本的生物意识之中的主体，因而包括与他物存在的这样一种关系，即：他物的存在既是人的愿望的客体，又是他物自身存在的主体——人就是他物存在的感觉灵敏的客体。人作为客体这一事实，使人成为其他活的生物攫取和进攻的对

象。然而，既是一种存在，而又不是一个客体这种说法是极其荒谬的（一八四四年手稿说：一种“理智”），是一种形而上学的孤立，因而是使人无法忍受的。人们只有和一个他物同时存在，并且自己也是一种他物时才不会孤独，即主体要有一个与自己不同的另外一种现实，客体要有一个与客体不同的另外一种现实同时存在。纯主体的（单子的）集聚无法使主体摆脱孤独。不为他物的愿望的客体，这种物体是无法确定其存在的。“我一旦有了一个客体，我自己也就成了这个东西的客体”。

因此自然界的物体在其自身以外，有着自己的自然界，它就是这样存在于自然之中的。根据这个基本经验，自然界在我们眼里就是各种东西的外在物。但是，正如黑格尔所说的，最外部的东西同时也是最内部的东西。自然界的物体在它们的外在性中甚至在彼此斗争中都是紧密联系在一起而又相依共存。人在作为自然界的人时是被动的，而当人在感到自己的被动性时，即感到心有余而力不足时，就会变得怀有欲望。马克思说：“欲望是人为了达到目的的一种基本的动力。”欲望的意义就是如此，理智不能禁止欲望，因为怀有欲望的人会从自然界最深沉的能量中获取力量。然而，欲望仅仅只是力量的基础和出发点，力量不依赖于客体，它支配和包含着它的客体。自然界的客观性只是它的终极。

因为，人不仅仅是自然界的生物，他是有人性的，自然界就是在人类中间并被人类分裂的，它与自己抗衡，与自身作着比以往任何斗争、比任何个人之间或生物之间的斗争更为深刻的斗争。人这个自然界的生物，转而与自然作斗争。对人来说，自然界是源泉和母亲，然而，自然界只不过是人的行动的对象。自然是外部的自然界，也是人在身后的归宿。用一句时髦话来说，这个“存在论”经验也是根本性的。人的客体不再是自然界的直接客体，人特有的感情正如它客观地显露出来的那

样,不再有自然界人类的客观性,也不是原始的需要、直接的感觉。在人的眼里,自然界的存在已不再是直接的恰到好处的了。象自然界的其他生物一样,人类应当诞生了。人类历史就是人类的诞生史,就是独立于自然之外与自然作斗争,又是从自然中脱胎而出的历史。在这个历史过程中,人凌驾于自然界之上并逐步统治着自然。马克思说,“历史就是人类的自然历史”,但人类的诞生是一种改造,是一种越来越自觉的改造。精力充沛的人类以自己为中心改造着自然并使自然也变成人类。人类以自然界为对象创造着自然,把自己变成自然界而又把自然界变成人类。人类按照自己的需要塑造自己,也在自己的活动中改变着自己并提出新的要求。在创造客体、“产品”的同时,人类形成了并成为一种巨大的力量,人类在积极解决自己活动中出现的问题的同时不断进步。

“客体的消极性和变化也有积极的意义。”客体和主体同样也是积极的和客观的。主体的活动就是为了及到自身以外的客体而提出许多新的客体并改变主体对客体的自然依赖性。所以主体活动的目的是自己及到自己,自己认识自己,并通过客体作用于自身。它改变着主体和客体的对立面,使自己具有比自然界客观性更高的客观性。

哲学态度的片面性是由它最初方法上的局限性所决定的。唯心主义不讲内容只讲纯粹活动,因而必然导致这种活动“形式化”。实证主义、经验主义和朴素唯物主义则撇开活动首先考虑目的、论据或事实,因而置活动于不顾,限制了实际的存在。最能完整地解释人类活动的哲学方法应该以比原始目的的概念或纯活动概念更丰富的一种概念为基础。生产的概念代表着一种“概述人的活动”的高级的一体。

① 马克思:《1844年经济学—哲学手稿》,第85页。这个版本是列斐伏尔所用的版本。——译者注

存在物*的分析

无论一个什么样的存在物，即使是普通的存在物（如桌子、锤子、花园中的树），主观和客观、活动和物都是紧密地联系着的。这些东西都是从自然界中分离出来的、孤立的东西。它们都具有确定的外形并且在不同的方面都是可以测量的。它们都有自己的名称，人类在讲话中提到它们。词和概念把这些东西确定下来，固定下来，并把它们从自然界中分离出来。

然而，这些存在物仍然还是自然界的物体。自然界没有提供反对这种形式的材料，材料本身就已表明这一物体可以得到的形式。

任何存在物——任何物体都是这样有转向自然的一面，也有转向人的一面。它既是具体的又是抽象的。具体的是因为它是一种特定的物质，又因为它是我们活动的对象，既抵制我们的活动但又顺从我们的活动。抽象的是因为它有特定的可以测量的外形，而且已进入了社会存在，是相似物体中的一种，是一系列充实其物质性的新关系的支柱（作为商品在语言中或在社会的数量估价中起着作用）。

让我们研究一下在很简单的情况下作用于一部分物质的活动吧。任何生产活动都是为了使一个特定的物体从大量的物质中脱胎而出。一个物体一经离析就已被确定了。一切和物质环境重建关系并把物质环境重新置入自然界的東西，作为存在物，作为人类的客体都破坏着这种物质环境。例如，锤子上的

* 列斐伏尔这里指的不是一般的客观存在物，而是指经过人类加工制造、创造的存在物。——译者注

铁锈就是如此。作为一个客体并且能有所作用，锤子有最清晰的外形和具体的实在性，从大量不确定的物质中分离出来。所以它是抽象的，但这种抽象具有具体的实际力量。

又如人搬运重物。在这一简单的行为中，物体的实在性直接支配着活动。重物的形式，它的体积和搬运方向，这些都是客观的条件，人的活动必须着眼这些客观条件。另一方面，共同操作的人数，以及他们的体力是使重量移动的一系列协调一致的决定的因素。这些人之间，人与物之间互相适应，使人的劳动具有一种形式，一种结构和一种节奏。这种观察可以从很简单的情況扩大到物体的制造、实验室的试验等很复杂的情况。在人类作用于一个存在物的任何努力中实际被研究的主体和客体都有一种具体的统一性。主体和客体没有被混淆，它们的区别不是抽象的，它们在某一种关系上又是相互对立的，构成了一种特定的辩证整体。

不应当单纯地从空间和时间上来研究“存在物”，还应当把一系列的现象作为“存在物”加以考虑。我把水搁在火上，盛器保护着这种液体使之不受外部干扰，以免影响预期达到的结果。应当把火、盛器、液体等全部东西作为活动的结果加以研究，而且还要研究先后发生的一系列现象，如液体温度升高、沸腾等。正如全部物体在空间中是孤立的那样，这一系列的现象在时间中也是孤立的。这种在时间中“凝固”起来的现象的总和，其科学名称就叫决定论。这一系列现象，一方面是真实的、物质的和具体的；另一方面，从严格的意义上来说又是抽象的，因为抽象一词意味着分离、离析。抽象并不源自思想，而源自实践活动。感觉认识的基本特点不能正确地分析思想中推导出来，而只能从生产活动和存在物分析中推导出来。抽象作用是一种实践的能力。

任何生产都离不开人的机体、手、大脑和眼睛。它还以需

要为前提。人的机体和需要是可以改变的。人类的意向一开始并不是明确、有力和清晰的，符合一种意向的存在物有助于确定和区别这种意向并使之成为一种自觉的意向。它反过来影响人的意向和人的机体。人的手、大脑、眼睛——个人和整个人类都是如此，在使用中形成并臻于完善。

任何生产还都需要确定别的实践活动，特别是工具和技术。工具可以作用于客观实体，它本身也是一种客观实体，是自然界的一种物体。它不是从外部作用于自然界，而是作为一个局部反作用于其它局部。

根据这一观点可以对工具加以分类并区别出：

a) 用来从自然界中分离出某些东西的工具。这类工具与自然界各种现象之间的相互依存相比，具有破坏和开采的特点。十字镐、锤子、箭就是这种类型的工具。它们具有纯粹的数量和质量以及精确的空间。

b) 用来保持已获得的各种物质，保护它们的分离性，免受自然界的影响的工具。例如：防止铁器生锈的油漆，各种容器，各种名称。实际上，在这个意义上语言也是一种工具，从简单的字到科学词汇，都是如此。

c) 对分离出来的物质进行加工的工具。

d) 最后，人类各种活动的结果也是工具，因为它能满足一种需要。这一分类法使工具的概念推而广之，因而在空间和时间中具有某种效能的房屋，有某一特定目的的劳动群体，精确的、社会的空间以及时钟等也是工具。

技术是旨在达到某种结果的动作和活动的总和。这一总和是一系列单独的特定活动组成的（既可决定他物又是由他物决定的），完全象一种工具和一种客体。

应该看到这种定义的技术只是活动的一个时刻，而不是全部活动。它随着经验的增多，而被确定、被形成和被“巩固”。

技术并不是存在物的起源，也不是开采、意义、物体与人的需要、机体和活动的关系和价值等决定存在物性质的起源。技术是结果，开始时它不是自觉的，只是在后来才慢慢地在口头上被叙述出来被传播开来。物质的技术和思想的技术都不是一开始就直接被人理解的，人种学者的发现证实他们看到了在原始的意识中同时存在着正确的技术和奇怪的解释，并对此大为震惊。好象，这种物质的甚至精神的技术在我们身上，在我们这个时代已经不复存在（“灵感”，“创世”的奥秘等等）…

只有在很高的阶段上，当许多技术成了自觉的技术并明确地传了下来，当技术既专门化了又有一般的特征——即当特定的技术，如逻辑学日趋巩固并成为意识的核心时，只有在这个时候，人类活动的意识和技术才算真正明确了。

起初，可以这样说，意识存在于事物、活动的结果和产品的客观形式之中，人们只是在做的过程中间才发现所做的东西。人类首先是通过摸索、试验和纠正错误来进行生产活动的。人类的操作逐渐固定下来并成为技术，然后，从事活动的人又进一步研究自己的技术以求改进并从中找出物体特性的结论。人从存在物到自身，又从自身再回到存在物，通过多次自省和退缩，人类的活动凝结成特定的举止行为，终于形成了自己的意识。正象画家那样，先是苦练，后来才在自己的初期作品中发现了自己的才能，再进一步改进技术，变更方法。认为一个画家不通过实际作画而能认识自己的才能，发展自己的才能是荒谬的。绘画对于画家来说不是一个单纯的机遇，不是一种生来就有的才能的偶然的反映。但是，唯心论却是这样假设精神的。

整体的活动

对孤立的存在物所作的分析可以与知性或“妄想”的哲学

分析相比较。孤立的物体的生产是把物体分类出来，确定其外形和属性。这种生产是一种智力活动，它把物体分离出来，确定其性质并表明这些物体的意义，并力图成为一种思想技术（如语法、分析的技术、形式逻辑等），因而这种生产活动具有“妄想”的基本特点。知性是一种本能，人在一定的时期里，区别个人和孤立的物体的实际功能——即达到某个实际目的的功能。

研究孤立的物体只是思维的初级阶段。哲学的基本活动始终是再现整体。有思维能力的人总是认为孤立的客体是无法认识的，抽象的活动应当是可以理解的，也就是说可以把抽象的活动与决定这种活动的全部条件和所谋求的目的联系起来。因而，有思维能力的人始终认为应该重新找到原来的材料，即整体，同时“认识”它，支配它。早期的思想和直观对这个整体的认识是很清楚的，一看到客体或者一系列因果，就需要立即把这些客体置于整体之中。

哲学历来都想把各种因素有意识地归并到整体之中，其方法还是很多的。人们可以把人类活动当作抽象活动的机械总和，或者把它视作形式逻辑那样的技术，从人的活动中找出归并的原则。用这种方法重现整体的哲学反对在摒弃抽象、达到具体和整体的时刻，对特定的活动进行抽象的研究。这就是古典的唯心主义方法。

人们也可以凭想象回到先于活动的阶段，即模糊的直觉、原始的精神状态，撇开活动，在抽象的活动中寻求整体。这种“直觉”的思想方法丢开了问题的已知条件，这种方法以抽象的生产活动中所出现的问题，以及更高的统一体所要解决的问题为基础，简单地否定抽象活动。这些理论（直觉主义、原始主义、明显的整体主义）是一种精密的理智和简单的反理智主义的奇怪的混合。

应当自觉和正确地实行局部和整体的结合，不能忽视问题的任何一个方面。孤立的存在物应该在它与整体的全部关系中得到重现。把一个物体从自然界中分离出来（它与自己在逻辑上是一致的）只不过是一个限度，是我们作了许多努力从未达到的最后一个目的。一个物体只能在一个方面，只有通过另一个并非更容易完全分离的物体的媒介才能被分离出来，并得到定型（如我所住的房子、花园里的一棵树、长小麦的一块田地）。在其它许多方面，物体还是存在于浩瀚的世界运动之中。认为物体的分离定型是一劳永逸的，必将陷入机械论的错误。这实际上是简单的总和而不是局部和整体的结合，只是一种存在物的总和，似乎这些产品是自然界的物质，似乎人们是通过这个总和来发现自然界的。

应该从孤立的存在物中看到全部存在物，同时从研究局部的活动进而研究全部创造性的活动。这种整体化是普通哲学和其它专门科学的基本方法。在专门科学中，常常需要分阶段达到由局部到整体的目的。政治经济学就是这样从特定商品进而研究整个市场的，即从单个的生产者进而研究全部生产和生产率的。这个观点的变化是与现象的性质的深刻变化相适应的。混淆阶段常常使经济学家犯错误。他们推崇整体，但又不懂得整体，他们孤立地承认基本现象，因而一脱离这些基本现象就看不到整体。在社会学和历史学中，同样应该从心理和个人的观点推及到整个社会的观点。在自然科学中，人们也可以看到类似的做法，即通过阶段的变化，从基本现象推及一般的、总的和统计学的结果。

但是，用这种做法来分析人类活动，只有当整体先于各种因素之前就已存在时才是可行的。这些因素作为整体的时候是“自我”而实际的，但另一方面，与整体相比较又只不过是一些抽象的东西。社会整体是作为一种实践的或实际的结构而

存在的。

阶段的这种变换是同哲学上从知性到理性的过渡相符合的，它支配着这种过渡。整体化不是思辨的幻想。世界的统一性虽然被分散的、生产孤立的物体的活动所破坏，又被一系列特殊原因的巩固（物质和精神的）弄得支离破碎，但在人类这个特定的方面仍在继续着。任何活动都是一种合作：各种需要在时间和空间上，在个人和集体上并不是彼此绝对分离的。技术就孕育在其中并不断完善着，等等。理智就是运动的功能，整体的功能，全部生活的功能和变化的功能。

所有的存在物是一个整体，客观的人类世界就是一个存在物的世界；我们在传统上把它称之为感觉认识的世界。这是一个超越瞬间、超越孤立的人和物，使人浮想联翩的社会世界。在这个意义上来说，即使最小的物体，也是无数启示和关系的支柱，能使人联想起并不立即出现在眼前的各种活动。对于儿童和成人来说，物体不仅仅是一种暂时的感觉存在，或是主观活动的机会，而且还具有一种客观的和社会的内容。传统（技术的、社会的和精神的）和最复杂的性质都体现在最微不足道的物体之中，使它们具有一种象征性的价值或某种“特征”。每一个物体都是意识的一种内容，一种时机…

当人们把全部物体当作一个整体加以研究时，存在物就比以往被孤立地研究时更高级，使人们在实践阶段中研究的活动的就有了新的定义，也就是说有了一种更高级的内容和形式。国家是人类活动的产物：它是由好几代人造就的。目前存在的大地景物和整个自然界就是一种产物，具有产物本身所包含的主观和客观的双重性质。

人类的意识就在这个时候出现在与全部存在物的关系之中，这种关系在艺术家的创作和艺术生涯的继续中就已经十分密切了，而在历史学界中则更为密切。不应当用劳动者的非专

业化的劳动（虽然这种劳动总的来说也是有作用的）来理解生产活动和社会劳动，而应该从人类范围内来理解它。生产活动并不是低下的，不应该光看到劳动的最简单的形式，相反应当从高级形式来设想劳动：这样全部劳动就会具有创造性的意义和“诗情画意”了。人类的个人存在和实践中的全部活动以及历史的全部发展过程的结果创造了人类本身，所谓“世界历史就是人类劳动创造人的历史”^①。

在自然界中——面向人类的自然客体——介于人与自然之间的还有一个整体：即生产物的世界和全部工具。没有工具和技术，人类也就微不足道了。然而，人并不是只求实用，光靠工具的。当人类成为工具时，当人类的活动只有实用主义的目的时（即使这种目的被冠冕堂皇的思想意识掩盖着），就产生了一种非人性的现象。人类认为自己是一种超验力量——命运、神仙的工具。为了解决人类作为工具而存在和人类对自由的要求之间的矛盾，一些哲学家求助于一种超验论：人在死后或在地球以外的别的地方即神秘地“拯救”自己的地方才能认识自己，而在这种解放最终到来之前只得服从超验力量所安排的命运。这种理论更加残酷地重新确立了它原先改变的工具论意识。只有一种回答是有实际意义的，即把人改变为工具的活动是人类的一种矛盾，这种矛盾是可以而且应当被克服的。

工具不象抽象的东西那样，它不是从外部强加于自然界的一种形式，不是人类的桎梏，也不是人与自然之间的壁垒。热带森林或大海上的风暴纯粹是宇宙的造物，除了自然界之外，人类得听任自然界的摆布——也得听任这种力量的摆布，因为人是孤立无援的。但是，田间矗立的房屋，风格宜人，却表明自然界中的人能够适应自然与自然界友好相处。

^① 同上书，第125页。

自然界不同于人，但是决定着人的生存，因此最高的意识是人在自然界中的意识。人的高级意识既不是认识工具或技术，也不是作为自然界的外部主观性的纯自我意识。它表明了一种人类化的、有组织的和炽烈的自然生活，因为自然生活只限于动物。动物的生活只是一种生存竞争的基本需要，吃饱喝足后就不复存在了。“工业是人与自然界的现实的历史的联系，同样也是人与自然科学的现实的历史的联系，因此，如果把工业看作人的本质力量的公开揭示，那么就能够了解自然界的属人的本质，或人类的自然本质，那时候自然科学就失去它抽象物质的，或者说是唯心论的倾向，象现在已经成为人类真实生活的基础那样（虽然形式已经异化）成为人类科学的基础。而说什么生活有它的一种基础，科学有它的另一种基础——这压根儿就是一种谎言。在人类历史中这样的自然界……就是人类的自然界”^①。

在历史上，人类既独立于自然界，但又同自然界保持更深的联系，更高的统一。人是自然界中有限的生物，是一个整体，是积极的主体，人的生命是自生的，他致力于自身的巩固和提高——生存是有限的但可能性却是无限的——因此，人类能够达到更高级的生存程度并超越原来的起点。人类的活动是一种不断地回复到原来的起点以便把握它并不断地把它提到更高级的水平运动。人类是一种有着自己的未来并逐渐掌握全部未来的生物。他的局限性和抽象性变成了力量。人类受局限性影响最大的东西——抽象的知性，在物体和时间、工具和概念处于分离状态中确定这些东西的能力恰恰成了这种日益增长的力量源泉。人的意识表明人有力量支配事物，克服自己的局限

① 同上书，第122页。一个世纪以来，科学正如马克思所预料的那样，走向统一，人类实在性的意识（生存竞争的理论、历史意识、统计学科学等等）丰富了自然科学。

性，因为人的意识只有通过抽象和逻辑以及自然界陌生的理论上的人的意识中产生的。因此意识既表明人的局限性又表明人的无限性。这就是人的内在矛盾，他迫使人不断完善自己并改造自己，而这就是人类的悲剧所在，人类的不幸——也是人类的伟大所在。人类从自己的局限性中引出了特定的、人性的无限性。这种无限性包含、摆脱并克服处在自然生存中的无限性，因而可以称为：人类力量、认识、行动、爱、精神——或简而言之为人性。

已被掌握的领域和尚未被掌握的领域

简单的规律如物体下落的规律，只有在常常被错误地称为“理想”的条件下才是真实的规律。这种规律对任何实际的物体都不是真实的，因为它只有对虚无的物体才是真实的。人们通过抽象的过程排除了造成紊乱的活动，并完全根据时间、空间和被称之为“重力”的力量的变化，使自然现象发生在极其凝固的条件之中。因此，人们就在时间和空间的数学关系中找出了一个简单的规律。这个规律概括了特定物体的生产。象任何产品一样，这个物体有自然的一面，也有人工的一面，有客观的内容也有主观的涵义，有具体的一面也有抽象的一面。空间和时间也是同样情况，确定空间和时间有助于确定“虚无”的物体，而空间和时间又是由这物体所决定的。把物体从自然界中分离出来的任何活动都是对自然界的分析。正如恩格斯在《自然辩证法》一书中所说的那样，砸碎了一颗核桃，这就是作一种分析。人类的活动分离、提炼并巩固着物体，因而也是扼杀着、粉碎着自然界。然而，运动所要获得的是真正活动着的有生命的东西，这种东西只有人们不断努力才能得到。人类的内在矛盾迫使自己不断变化，因而分析永远不会停止。

此外，存在物从来不是一成不变的，无论从自然界方面（它总是想把人类从它那里夺去的东西重新要回来）还是从人的活动方面来说都是如此，人类的活动总是企求获得新的东西。

单纯地分割世界，抽象地对各种东西进行鉴别，把活动着的東西完全固定下来的纯理论是不存在的。活动的辩证法是在各种各样关系中发展的。它继续在世界内部作着广泛的分析，而又从来不脱离总体实践，这种分析不单纯是一种分析，而且必然还是一种综合。人类的活动就是在分离物体的过程中揭示出各种物体之间的关系的，被分离出来的东西是抽象的，但关系却是实际的。这种关系一旦被分离了出来，那么与物体相对而言它自己也成了抽象的了，也就重新回复到物体，回复到物体的本质中去了。人类的活动就是这样不断从抽象到具体，从具体到抽象。它先把物体分离出来，再把它们联系起来；先把各种东西孤立起来，再揭示它们之间的关系。

因此任何存在物、任何规律和在事物中发现的任何属性都是相对的、暂时的和大概的，都有客观的和具体的特征。

在任何情况下巩固活动都有助于区别两种“因素”：一种是人们能够容易地把它们分离出来并且按照物体和活动的目的把它们组合起来的因素；另一种是被看作令人眼花缭乱而暂时被人忽视的“纤小”的因素…（如空气对下落物体的作用等等，这些因素数量繁多，体现着整个自然界对某一物体的作用）。这些“纤小”的因素最后能够成为令人感兴趣的东西。人类的认识在开始时总是排除这些因素，而后来才承认它们。

巩固活动的基本目的总是为了形成一种“决定论”。对存在物可行的东西，对决定论也是可行的；它是一种创造——当然不意味着任意的乱造。任何决定论都是从实践活动中得来的，因而对自然界无限的实在性，对庞杂的因素和各种偶然性来说都是客观的。任何决定论都是巩固的东西。它有一种客观

的意义和客观的实在性，同时也有某些相对的东西和主观的东西。它暂时是孤立的，它的意义存在于只有把它分离出来才能发现的关系之中。

在已被掌握的领域，即在人类范围内，全部生产活动——实践的目的在于建立一个巩固的宇宙，一个由许多确定了的因素组成的世界。在这个角度上来看，机械是一种巨大的工具，它的主要的作用是要建立一些受人类控制的关系。这是一种得天独厚的工具，因为它适应了人类，是为了巩固决定论所进行的活动的最伟大的成就。

因此，机械和决定论都具有某种客观的东西，但是，不应当只看到它们的客观性，防止它们变成灾难。决定论在确定人类的全部活动及其目的中占有地位。全部决定论构成了由人的活动控制的一个整体。这个由实践安排的整体完全是具体的，实在物的统一性就在其中，任何局部的决定论都无法破坏这种统一性。

人类的活动，即实践把对立导入了世界，这样就使世界上已经出现的对立越演越烈。它突出了实在物的时间、外观和属性的特点。时间、外观和属性都是不同的。人类活动还把具体和抽象、必然性和偶然性、因果决定论和合目的性的对立导入了实在性。但是，就在导入这些对立的同时，人类活动还形成了它们的统一体。

巩固能为未来规定条件，然而确定未来的方向，而不排斥未来。例如，在种树养树这个过程中，客观的运动仅仅是受到保护和指导的。生产活动避免矛盾和各种力量的客观冲突，因为矛盾和冲突可能会使人们努力寻求的巩固遭到破坏。因而，人的活动一方面利用对立，加强对立并导入对立，但另一方面又不断谋求缩小和克服内在的矛盾。在人类活动的结果中，矛盾通常只是在互相对立的各种力量之间平衡的形式下才被接受

的。平衡导致暂时的平静，不久就会有一种新的更加精确的力量在适当的时候和特定的方面打破这种平衡。这类平衡在机械的理论结构和物理的理论结构以及物体、机器等物质结构中都可以看到。因此人类的活动需要努力巩固矛盾，使矛盾成为一种工具和决定论。这种活动是可能的，而且会获得成功，但是只是相对的而且只适用在作用于一种孤立的物体的时候，它并不排斥自然界和人类活动的辩证法。许多机械论或唯心论哲学家的错误就在于把这一活动绝对化了。

从研究孤立的存在物过渡到研究全部的存在物，从研究局部的活动过渡到研究全部活动，这就避免了一种诡辩。人类的活动并不排除矛盾，而是赖以生存的。人类致力于缩小矛盾的时候，其本身就包含了矛盾。人类活动只有在使矛盾充分暴露出来时才能掌握矛盾，更好地统一矛盾。

在这世界上，人类还未能掌握的领域还是很多的。在自然界中，这个尚未掌握的领域对人类来说，充满着必然性和未被认识的偶然性。就人类本身而言，这个领域就叫作：纯粹的自发性、非自觉性、心理和社会的注定性。它包括人类活动至今还不能支配和巩固的全部东西，至今还不能由人类“生产”并为人类服务的全部东西。这里指的是尚未以人类为中心，人类尚未认识的许多实际的东西，这些东西还没有成为实践的客体。生产活动包括这种矛盾，所有矛盾中最深刻的矛盾：人的力量与人的无能为力之间的痛苦的对立——一个由人类掌握和巩固的现实部门的存在与一个原始状态的部门存在之间的对立——给人以生命的东西与使人死亡的东西之间的对立。人类每时每刻都处在与使自己得以生存但又无法主宰的东西分离的境地，人的基本东西在根本上受到威胁，人最后在精神上、物质上死亡。

不幸的是这个尚未被掌握的领域还几乎包括自然界和生物

的全部生命，人类的全部精神和社会生命。原来似乎十分强大的人类力量，突然变得极为脆弱并受到威胁。人们原来认为这个领域是外部的存在和外部的实在性，但不久就发现这种恰恰是最内部的、最内在的东西。

对于这个尚未掌握的领域，人类的态度是用非科学方法加以探索，用不同于对已经掌握了领域的认识对它作出解释或作出多少有点主观武断的设想。一个尚未认识的领域刚存在，人类对它的探索、解释、模糊不清的认识和设想也就出现了。后来的探索还被用文字和诗歌的方式加以表达，而解释和设想导致神话和宗教——意识的基本要素的产生^①。

然而，原始认识也有一些合理的因素，它表明了正在诞生的生产活动与世界的关系。原始人意识到的世界统一性的程度要比现代社会里的被分得很散的人所认识的更高。原始人在本质上已经看到矛盾的统一性，虽然这种认识是模模糊糊的。所谓“前逻辑学”的思想（根据这种思想，矛盾着的东西可以构成一个统一体）包括一部分被人种学家忽视了的真理，他们根据刻板的标准认为“前逻辑学”是一种形式逻辑。

这种原始思想也包含着一种对尚未被认识的领域的态度。这种态度源于已被认识的领域和对这个领域的认识。更确切地说，它任意把从已被掌握的领域中得来的认识武断地扩展到尚未掌握的领域里。它想掌握还没有掌握了的东西，以为用荒诞的方法：巫术可以取得效果。巫术既是实践中得出的解释（原始人用来回答这个问题：为什么这样的行动会获得这种的结

① “……应该把幻想征服实在的事物，形成实验科学的连续性看作为人类最不易的成就，由于有了实验科学，人类将实际用思想来统治自己所居住的星球……” “世界是从幻想、术士、占卜、神谕和预言，即通过艺术幻想的金门将实在的事物服从于人类的认识，走向普遍有效的科学世界的” …（威廉·迪尔泰，《论文选集》第二版，莱布尼茨出版社，1921年版，第343页。）

果？）——这是一种虚幻的延伸，但又是在当时的技术力量条件下对咄咄逼人的、尚未被认识的现实的令人信服的延伸，又是人类意识对世界的设想，又是在医学和炼金术方面对未知领域所作的诗情画意般地、有时也是实际的探索。看来在巫术和宗教之初并没有过前逻辑的思想，也不存在来自宗教和科学的原始巫术，也没有源自从原始人的行为中得到启示的社会学的宗教。目前，互相分离、互相对立的宗教、科学、艺术是生产活动特定的社会分工的结果。意识是建立在这种活动基础上的，但又处在生产活动和尚未被认识的世界痛苦的矛盾（包括心理和性的冲动等等）之中，它在宗教、美学的表现形式中寻找解脱方法。所有种种活动都要求一种间接的尝试，目的是为了了解和支配尚未被掌握的世界。只有科学认识才能完全做到这一点。

如果说原始意识中已经存在着合理的因素（用来补充形式逻辑的直观因素），那么现代意识中就包含着许多原始思想的痕迹。对于尚未被掌握的领域，现代人要比原始人更感兴趣也更为害怕。我们的能力是单薄的，我们的意识还受着威胁。看来应当不惜代价用一切方法掌握尚未认识的领域，并占为己有。因此，神话般的活动继续存在。人们并没有对用预兆的方法，例如用心理学的方法进行探索而感到满足，更没有对用美学来表达这个未被认识的领域表示满足。人们还想说明它，使它平静下来变得不那么咄咄逼人，以此自慰。这样宗教就持续了下来，并又产生了新的神话和巫术。人们看到在纯理性主义的领地上维护理性是多么的不容易，理性要么是生气勃勃的力量，即一种与世界和人类作斗争并战而胜之的活动，一种创造统一体和秩序的力量，要么是一种软弱无力的形式，它让位于崇拜自然界的東西或社会存在物，或者对这两者（土地、种族、国家……）都崇拜的神秘的解释。如果说理性仍然是纯内

在性的话，那么它一定会屈服于外部的权威。

物质决定论

这种决定论不是绝对的，它是相对的，因而是大略的。它与人、人的活动以及这种活动的目的有关，应该经常扩大和深化它，并把一系列新的原因和世界上的各种新因素同理论和更广泛的目标联系起来。所以，必须时常批判终极决定论。终极决定论只有在后来的决定中才能显出是正确的，只有把对这种决定论的批判同对产生这种决定论的活动所作出的分析结合起来时，决定论的意义才更为广泛，因而，由某种科学所证实的决定论，只能被看作是一种契机，换句话说就是：任何数学的、物理学的、化学的、生物学的决定论永远一方面是由整个自然界作出的，另一方面是受人类的活动制约的。

这里人们就又一次遇到我们所处的这个世界以及它的形成和巩固这一问题了，巩固完全是相对的，大略的。我们的世界的组成和稳定都是相对的，它是面对与人类不同的自然界现实并朝着这种现实扩展的。这种对象的变化提出了新的问题，需要首先找出引起这种变化的“细微”的原因。

如此获得的关系不仅仅是部分与全局的关系。科学家提出统计学决定论的概念和规律，这种规律逻辑上并不是从适用于另一种范畴的规律中得出的。我们世界的广延是以发现与实际不同的质的程度为标志的，与组成质的程度的量的相比，质的程度的规律是统计学上的规律，而且属于与程度和全部更高级相比的它们一切的“原子数”^①。

① 英国科学家H·列维受到辩证唯物主义（《作为现代哲学的人》，伦敦，1938年）的启发，在最近的一本著作里，他没有运用数学仪器，对这些关系作了精辟的阐述。

人类的世界看来似乎就是由外表、形式（就词的形成意义上来说）和运动构成的。外表、形式和运动产生于自然界之中并且在自然界中相对得到固定并影响着自然界的變化。在自然中和自然界以外都有一种人类的空间和时间。例如，显然人类的运动（生物的、心理的、社会的时间，即我们机体的时间和时钟所表示的时间）决定着我們观察世界、构思世界并找出其规律的方式。然而，这种时间只有在一个方面（物理学家称之为可变 t ）是抽象的，而在另一方面确是自然的现实。规律既反映了时值，又具有客观的意义。用黑格尔的话来说，现象的稳定可以由我们的运动来衡量，而我们的运动又是同自然界的运动揉合在一起的，所以预测和归纳都是可能的。

不能认为物质的自然界就是许多外部决定论的彼此并列或总和。每种决定论都是一种产物，一种实践的产物，而不是纯智慧的抽象结果。因此全部决定论就是活动的巨大的产物，是一种巨大的客体，即世界。这个客体应该从自然界和生产活动这两方面来理解。生产活动本身就是一个与自然界不可分割的整体。另外，对自然界作“就事论事”的理解是荒谬的。因为，自然界本身既不是不可确定的，又不能用决定论的概念加以规定。“纯”自然界这个最实际的存在对我们来说是最抽象不过的一个概念。所有规定都无法对它起作用，它既千差万别，又瞬息即变（自我运动），我们即使用最普遍、最抽象的辩证法规律也无法对它加以确定。离开以自然界为基础的生产活动，渗入自然，“包括”自然并有机地把各种分散的因素联系起来的生产活动，试图确定自然界就等于提出一个无法解决的、只有神话才能回答的难题，就等于离开世界的生存条件，离开对世界的认识来想象世界。

决定论数量繁多因而就产生了它们统一体的问题。生产活动使自然客体成了许多决定论；各种决定论是和不同的科学、

不同的技术和专门知识有关。所以，真实的和具有生产能力的人就是决定论的连接物。人不得不把自己的活动和活动的对象分成许多门类，以便形成自己的世界并主宰自然界，也不得不从作为物质的可以被感觉到的、可见的生物，作为有生命的生物和可以用数学方法加以计算的生物等不同角度来认识自己和其他生物。决定论数量众多反映了世界的客观联系，尤其反映了具有特定实在性的各种程度的存在，然而，不应该绝对地对待这种多样性。决定论的多样性仅仅是暂时的，因为，人类是一个整体，以人类为中心的世界也是一个整体。在生活 and 实践中常常出现世界被分成许多零星的决定论，同时辩证的统一也在不断地形成。当人类真正做到认识自己，把自己变成包括自然在内的特别的统一体时，这种辩证的统一体更会朝一个更高级的统一体发展，这时“自然科学将包括人文科学；人文科学也将包括自然科学，这两种科学，将变成一种科学”^①。

一系列原因和决定论都是以人为出发点又以人为结果的。这种分析可以归结为一个公式：物质的决定论，就是自然界中的人。这个定义可以从辩证法的角度来理解：它既指出了在决定论中存在着客观的东西，又指出每种决定论都存在于活生生的人的活动之中，人是自然界中存在的并作用于自然界的一种生物。

科学为了使自己包含在这繁多的决定论之中，为了使自己的客观性成为可理解的东西，并形成自己的统一体，科学需要一种知识和生产活动的辩证理论。

社会决定论

马克思把历史变化的辩证的、复杂的和偶然的特点归结成一个令人惊异的公式：人类历史通常是由自己的阴暗面推动前

^① 同上书，第123页。

进的。奴隶制决定了大部分伟大的文明，只有革命和战争才能摧毁和战胜被限制的文化，只有使旧的东西衰落才能使旧世界对社会结构和思想的限制消失。这个“阴暗面”腐蚀和破坏现存的东西，使它衰落并产生危机，导致新的社会现实的因素出现。这种否定的观点原先是一种偶然的 表现，后来就成了一种新的要素。这种要素首先是以微不足道的、外部的、零星的形式出现的。后来，原先各种孤立的和不起作用的因素增多了，它就成了一种新的现实阶段。就这样在中世纪的第一批商人以后产生了资产阶级。十六世纪时，无产阶级还很少，他们原是破了产的手工业者，后来人数越来越多最后产生了一个新的社会现实，一个新的阶级。

一个社会现实就好象是一个感性物体一样。社会物体是生产活动的产物。它既有抽象的一面，又有实在的、具体的一面。人们可以作用于它，是因为它是客观存在的，不是一朝一夕突然冒出来的。

市场是一种典型的社会物体。它完全象一个尚未被人们掌握的自然界的一部份现实那样，目前还对人类有一种威力。它既有已被人类认识的东西，又包含尚未被人认识的成分；既有表面现象，又有内在的实质。它能够使某种形成市场的力量和特定的行动方法发生作用。

物质的东西更能在人类社会 中发生作用。这种物质的东西就是“财富”。它刺激着社会活动、人类的需要和人与人之间的关系。但是，另一方面，它还给社会活动作出了某些规定。特别是，从远古到今日消费品稀少（相反，我们已进入了物资丰富的时代）造成了斗争和竞争，延长了人类为生存而作的斗争。人类活动的对象和产品即使成了社会关系的支柱，并导致产生诸如市场等这种特定的东西后，仍然没有失去它原来的性质，在人类活动中继续决定着矛盾和斗争。从全面的竞争中产

生了某些有权势的团体的斗争——社会各阶级。

因此，作为物质的物和后来成为纯粹的社会物——如商品和市场——决定着社会的活动和经济社会的变化。政治活动在人性上和社会关系上适应了人对自然界的实践活动的需要。它借助于社会关系反过来对社会关系起着作用。它干预冲突并利用冲突中的各派力量。在整个历史过程中，时代、文明和阶段之间从来没有过绝对的界限。经济社会的运动始终是复杂的。政治活动始终试图把这一运动纳入特定的方式并为此消灭反抗的力量。它总是想在自发的变化中塑造“巩固”的结构。其结果便是产生了各种形式的国家，这些国家的形式是适应社会关系的，它利用现有的各种力量，因而总是对最强大的一方有利的，但是政治活动的这种努力一直到今天都在制造着越来越深刻的矛盾，为新的力量和形式的出现铺平了道路。

这种分析可以归结为一个公式：社会决定论就是人类社会中的自然界决定论，它确实为特定的人类活动提供了条件。它既决定了人类的活动，又限制了这个活动。它提供了人的自由，又反对这种自由。它源于自然的客观性，但后来却陷入了“拜物教”的客观性和社会关系的特定的客观性。它还源于自然的局限性，即物质匮乏和自然的生存斗争。在自发的过程（这种过程与自然科学所发现的过程相似）之后，社会现实和社会物质：即基本现象的统计结果就产生了。

因此，社会决定论是人性中的非人性的东西，是人性中自然斗争和生物现实的继续。人还没有完全被认识，是人类社会中的自然界。

总 体 的 人

人起初是自然界中微不足道的一分子，是一种微弱的赤

身裸体的生物。这种微弱的生物却勇敢地进行着斗争，后来从自然界分离出来成了一种既脆弱又强大的“要素”。这种分离是根本性的：人不再属于自然界，然而却又存在于自然界之中，和体现于自然界之中。在人类征服自然的过程中，这种矛盾依然存在并且更为深刻。人的活动是创造性的，人通过自己的活动创造了自身。人创造自身，但并不是自己的产物。人的活动逐渐地统治着自然界，但是，当这种活动转而反对人的自身时，就有了外部的性质，并把人类引入社会决定论之中，使人类蒙受了极大的不幸。人类本身并不是这种决定论，然而，没有这种决定论也就没有人类了。人类首先存在于非人类之中，并通过非人类加以体现的。它不仅依赖于自然界，而且在社会中，也是最弱小的。人既顺从于生物界的突然变化，又同样激烈地用法律、伦理和宗教反对这种激烈的变化。

人类经历了剧烈的痛苦，并在痛苦之中形成了自身。他原来只是与自然界有着矛盾。在这对矛盾中，矛盾的双方相互起着作用，矛盾一方的性质影响着另一方的性质，旧的矛盾一经解决，矛盾的统一达到了更高更自觉的程度，这时又会出现新的更深刻、更富有戏剧性的矛盾。人类的活动确实超越了自然的对抗形式（实践、思想及包含某种支配外在性的内在统一性），但人的活动在以前都只不过加剧并使人深刻感受剧烈的痛苦和斗争罢了。

不论作为一种现象，还是作为一种慰藉，人性都是不存在的。然而，人已经存在了。当我们撇开根据有限的特性观察每一事物、每一事件、每个人，而把人的活动作为一个整体加以研究时，人就出现在我们的眼前了。人的本质首先是抽象的潜在性，即内部的分化、分离。而且人的本质似乎还只存在于理想的形而上学之中。然而，每个矛盾所引出的问题都需要得到解决，都趋于得到解决，都决定着解决问题的活动，并把

人性的现状提到一个新的程度。一个矛盾解决了，人就朝这种本质进了一步，矛盾就好象是历史和戏剧性运动的内在动力。人性就被创造（生产）和发现了。发现和创造混合在一起了。

唯心主义孤立地看待逐步出现的人。它不顾生存条件，就事论事地研究人是怎样产生的，认为人似乎原来就是而且永远是这个样子的，使人的产生变得平淡无奇。

人是在同他物相比之中，在否定自己并被自己所否定的、然而却与人紧密地联系在一起的东西，即自然界之中诞生并认识自己的。人先是与自然界揉合在一起，然后再逐渐增强并超过了自然，并为自己创造了一种人类的自然界。

庸俗地运用这些字眼就掩饰了这些词的真正含义。自然界成了人类的自然界。它以人为中心，存在于人类之中，成了一个世界，一种有组织的尝试。而人则成为一种具体的存在，一种能动的力量。人的劳动使以人为中心的自然界人化。自然界内部的人化具有明显的生命力，成为一种摆脱了天然和被动本能限制的本能力量。人类的自然界是一个相互依存、摆脱分裂的统一体。

劳动，即经济生产其本身并不是一个目的。“生产的基本结果……就是人的存在。”^①“自然界是人的无机躯体……人依靠自然而生存，就是说：自然界是人的躯体，人通过持续不断的过程与自然界联系在一起以免死亡。尽管人的物质生活和精神生活与自然界联系在一起，但这些仅仅意味着自然界只是和它自己联系在一起的，因为人本身就是自然界的一部分……但是只有在设计一个物质世界的时候，人才作为类的存在物出现。这种生产是人的能动的、类的生活。由于生产活动，自然界就成了人类的创造物和现实性。当人不仅在意识上、精神上

① 同上书，第135页。

而且在实践中、现实中把自己化分为二时，当人在由自己创造的世界里直观自己的时候，劳动对象就是人的特定生活的对象化……”^①。社会的历史就是人占有自然界和自己的自然界的历史。社会劳动和经济活动是这种占有手段，是人的本质的基本时刻——条件是这种手段和时刻包括在人的本质之中并受人的本质所支配。这些手段和时期本身并不是人的本质。经济的人应该被超越，以便显示总体人的自由。“作为总体的人，…人具有多种本质（全部东西）”^②。

总体运动已被行动和思想所分裂。这种分化不可能是绝对的。它具有相对的实在性，即人与自然的斗争。物质决定论认为人是在自然界中活动并以自然界为对象进行活动的。社会决定论则把自然界置于人类之中。“人类的自然界”解决了这些争端，提出了一种最高的统一体，把各种决定论组合在一起并超越了这些决定论。象整个自然界一样，人类的自然界也是一种自发性（自我运动），不过这是一种有组织的和清醒的自发性。总体的人就是整个自然界。它包括所有物质的和生命的力量，包括世界的过去和未来。但是人还任意地、自由地改造着自然界。

产品和生产力是总体的人的“他物”。人可能陷入此中。应当懂得并把握着现代人的命运——经济力量的独立性。社会过程的客观性刚被确定就已经快过时了。客观性是与起着作用的并且已经变得客观的人的主体活动联系在一起的，它为人的活动提供一种新的客观内容，使人的活动更加客观化、更加有效、更加明确地成为一种自觉的创造活动。

命运始终是人的“他物”。历史是如此残忍地无法挽回，

① 同上书，第88页。

② 同上书，第118页。

悲剧在于遭此命运的人无法证明这种命运是否正确，但是所有的命运都是由人的未来所安排和中断的。然而，历史并不是荒诞不经、杂乱无章的轶事和暴力的续编。这种历史观否认只是由于活生生的主体人而存在的那种历史，否认通过历史而形成的总体的人。

人尚处在生产阵痛阶段，还未诞生，几乎还没有被认为是一种统一体和结果，还只存在于自己的对立物之中并通过自己的对立物而存在，这个对立物就是：人中的非人的东西。它还只是分散在由实体和新生的人性意识转化成的许许多多活动和专业生产之中。人还只是在与自己不同的他物中，即在思想意识中感觉到自身。

当创造性活动越来越多样化时，社会的人继续在自己的活动结果中认识自己。但是承担意识的产物其作用已不象对原始人和孩子那样直接了。产品成了社会的和抽象的产品，这时就出现了一种产品：即精神产品。这样就有了三种外部的，但又是基本的产品，即：物质产品、纯社会产品和精神产品。这后一种产品在某种角度上来说也是物。它是人的意识之外的东西，从另一个意义上来说，它完全取决于某个特定的社会范围，某个特定的历史时期里的活动。这些思想意识既表明了社会集团总的活动和这种强有力的活动所达到的水平，也表明了世界和意识已被分成许多局部的活动。它们改变了实际的关系，力图在关系之中认识自己的活动，已从自我中摆脱，也就是说超越了自我。思想意识的出现使人颠倒了事物、外部实体的秩序，即上帝、命运、绝对的形而上学真理。这些精神的东西超越了物质的东西——这两者之间是没有自觉的联系的一直至使人认识不到自己的创造性活动。精神产品的客观性包含着一部分幻觉，但是这种表象成了一种事实。人类相信自己能在社会上出现，有一种超验性的根源，他们按照被政治家们利用的信

仰组织起来。理论的异化就这样成了实践，并作用于习惯。荒唐无稽的事情和崇拜偶像似乎具有一种实在的力量。这种力量是由人赋予并转而反对人的，自己反对自己的力量。

在另一种意义上，这些产品包含着一种真理。这些产品表示了人类的具体生活，同时也改变着真理。这些产品成了文化和生活风格的组成部分，而文化和生活风格过去一直有过某种有效的东西，其中某些组成部分（特别是古希腊的文化与风格）也许能够融合在有组织的和更新的现代世界之中。一般说来，这些风格源自重复的和最微不足道的实际生活行动的积累。然而，历史表明在大部分伟大的文化中，正确的思想意识、豪华的服装和高雅的谈吐，与十分单调的日常举止之间有一种难以忍受的矛盾。只有未来才能解答意识和现实之间的这种矛盾。

思想意识的效能基本上来自信仰，但是意识逐渐从这些产品中分化了出来，并为思考和对世界起着作用的实际力量的发展所替代。任何思想意识经过了或长或短的“不幸的意识”阶段后都在历史上消失了。人类思想和实在性通过思想意识而形成，但又超越思想意识，并从思想意识中解放出来，最终作为真正的活动而确立。

即使在人类征服自然的力量已经相当强大的今天，人类比以往任何时刻都更是自己造成的崇拜偶像的牺牲者。偶像的存在真是离奇，它既抽象、又真实、既是物质的又裹着富有魅力的思想意识，有时甚至是迷人的思想意识的外衣……这就需要有一种新的、清晰的、坚韧不拔的、善于提出问题的意识来揭露这些偶像，防止思想混乱而丧失理智。辩证唯物主义应当成为表现这种意识的手段。

人类对自己的本质和真实的价值并不很理解。人类自己对生产活动的分析表明，人对人的本质所下的各种哲学上的定义

都是与进行这种生产的各个时期相吻合的。“生产”一词的含义是至关重要的，因为它包含着其他活动并说明其他活动，因为它包含着并意味着人的本质、行动、知识。这个词有时不太受人重视，因为人们在最小范围内提到它，但它却意味着全部人类价值。这个词所包含的真理还没有全部被显示出来，因为直至今日，人类的生活还不是有意识地进行的，还没有包括它的产生过程。人的生命消失在盲目崇拜这种生存和意识方式之中。“劳动所生产的东西是一种与人不同的独立存在的东西和力量。同样，在宗教中，幻想和人的头脑里本能的活动就象神魔般的外部活动一样独立地作用于人，所以生产者的活动并不是一种本能的活动……最重要的活动，即人的生产活动只是人类满足继续生存的物质需要的一种手段……生活本身就是作为一种手段而出现的…”，“任何生产都是人类在一种社会形式下并用这种社会形式来占有自然”^①。如果说人类的本质目前还“异化”着，那么这首先意味着社会形式无助于人类占有自然界。创造性的活动、人类的本质、个性等应当成为“目的本身”（在伦理界限上的东西）的东西还只不过是一种手段。

目前的状况是难以忍受的，因为人类的实在性比以往任何时候更完全地被分离。似乎分化、分散、矛盾等一切不好的东西今天都出现并集中在为数众多的不幸的人类身上。人类的实在性处在危险之中，它在精神上变得模糊不清，实际生存中也受到威胁。

后来就出现了这样一个时期，“人类原来认为不可异化的东西都成为可以变换、可以买卖、可以变化的东西了”。在此以前一直是互相沟通可以赠与的。道德和意识、爱情和科学都成了贸易手段。“这就是全面堕落和普遍谋求私欲的时期。”^②

① 马克思：《政治经济学批判》第10版，第18节。

② 马克思：《哲学的贫困》。

金钱的需要成了“政治经济学造成的”唯一的真正需要，以致“金钱的数量日益成为人的唯一主要的品质”。这种异化使得人变得更为贪婪，简直成了禽兽般的简单的需要了，而这种行为甚至在人的同类中也有发生。人不如动物，变得孤独了，有时甚至不想同自己的同类交往。全部生活对人来说，就是一种“从手中溜掉了”的外部力量。社会的本质是没有人性的，只是金钱。它的本质就成了纯经济性的了：“我的‘生存手段就是别人的生存手段’，我企求得到的东西别人也是无法得到的，每件东西都是与自身不同的他物。因此，我的活动本身也是一种他物。总之——资本家确实是这么认为的——一种没有人性的力量支配着一切。”^①经济学左右一切确实是没有人性的，人的本质就是追逐物，追逐金钱，即恋物（把“绝对经济主义”归咎于马克思，说明了目前有人想把价值的概念颠倒过来，其实马克思的思想就是想超越经济意义上的人）。

资本家作为人，他是除了金钱以外别的什么都没有的人。但是否资本家最强烈地觉察到一无所有，感到作为一个人他在社会地位、生活必需等方面都被排斥在社会之外。他没有金钱，而金钱就是建筑在利润基础上的社会生活的唯一意义。离开集体的人，是不可思议的。所有的社会结构都确立了某一些统一体。当一个集体被内部的、明的或暗的斗争弄得四分五裂，那么它就称不上真正的集体了，人就不成其为人，而重新变为动物了。这样，人类集体变了，人也变了。

人和集体异化的方式是多样的，目前异化的基础是某些没有人性的社会集团，其中最重要是现代无产阶级。这个集团要么被排斥在集体之外，要么被人在政治上加以利用，因而得到口头上、表面上的承认，它既不能分享社会的物质财富，也不

^① 马克思：《哲学的贫困》，第138页。

能分享社会的精神财富。他刚要参加集体的活动，他的反对者就说他破坏集体。

在以生产资料个人所有制为基础的社会结构中，无产阶级只是许多工具中的一种工具，只是“机器的附庸”。现代的工人不得不出卖自己的劳动力，成为一种商品，许多物品中的一种物品，劳动这种外部的力量，“作用于人就象作用于物”^①。马克思在一八四四年已经写到，“由劳动产生的工人越多，他所创造的外部物质世界也就越有力量，而工人的内心世界就更贫乏……劳动对于工人是外在的，工人没有在自己的劳动中显示出来，而只是自身否定并感到不幸……工人只有在劳动之外才感到自己的存在。因此工人的劳动不是满足自己的需要，而是为了满足除自身以外别人的需要的一种手段。…所以工人的活动不是自觉的活动。这种活动属于别人，是工人自身的毁灭。结果是：劳动的人只有在起吃、喝、生育等动物功能时，才觉得自己是自由的，而在人的作用中，他只感到自己是动物。诚然，吃、喝、生育也是人的真正的功能，但是，当人们把这些活动从其他的活动分开来，使之成为目的后，工人就成了动物了，…这就是劳动者和作为外界活动的工人劳动之间的关系。”^②

生产者就是这样(或个别或集体)离开并被人剥夺自己创造的财富的。生产者得不到全部物质产品供自己消费。这就造成了经济上的相对生产过剩，这种相对的生产过剩——物质丰富今天是不可能的——变成了失去一切，导致经济危机和政治斗争。

人类的共同生活被破坏了。创造性的活动成了一种使个人从集体中分离出来的手段。特别是，集体成了掌握生产资料的

① 马克思：《资本论》第三卷。

② 马克思：《1844年经济学一哲学手稿》版本同上，第85页。

人的工具。

异化就这样扩展到全部生活，任何个人都无法摆脱这种异化。当他力图摆脱这种异化的时候，他就自我孤立起来，这正是异化的尖锐形式。人的本质源自全体社会进程。个人只有在同集体的牢固和明确的关系中才能获得这种性质。个人不应当与集体分离，也不应混同集体，但是在我们的社会里，关系被颠倒了，个人可以认为在孤立中也能够认识自己。这样个体就更彻底地“丧失”和脱离了自己的基础，脱离自己的社会根基，他把自己看作理论抽象（心灵、内在生活、理想），或一种生物存在（躯体、性欲）。他自行维持，并再造成集体的更加严重的分裂。个人身上的矛盾是多种多样的：无意识与意识之间的矛盾，自然界与人之间的矛盾、社会与个人之间的矛盾、本能与理智之间的矛盾、内容与形式之间的矛盾——实践与理论之间的矛盾。

无产阶级是这种集体中的具体的组成部分和实际方面。无产阶级通过劳动与物质以及事物的对抗性，与特定的生存环境中的矛盾保持密切的联系。辩证唯物主义作为无产阶级的表现形式已经形成了，尽管它超出了无产阶级的条件界限，超出了哲学知识、经济科学和改革派的所有希望。无产阶级因而拥有人的某些基本要素，另外，资产阶级也拥有其它的某些基本要素：知识、文化。但后者由于是从前者分离出来的，所以是抽象的和形式的。人类集体被人类的主要部分或明或暗地行使暴力取代了，被无限分散的个人主义和个人竞争所取代了。这种分散性表现在个性之中，具体的、实际的和自然的因素从意识和文化中被分化出来了。意识粗暴地统治着实际内容。没有内容的精神力量抽象地发挥着作用。受过教育的人成了尼采所称的“理论上的人”。

集体在物质和精神上的分离越来越加剧，必然趋于衰亡

（这一点已被特定的经济分析所证实）。为了结束这种状况，必须抛弃使一个阶级从属于另一个阶级、使人类存在中一些成员屈从于另一些成员的社会结构，因为，人类成员是由一些互相对立的集团所控制的。还应该抛弃这样的经济结构：在这个经济结构中，无产阶级仅仅是生产的工具，生产的实在性相应地被低估了。为了解决个人与社会之间的对抗，从中揭示社会成员之间的联系和统一，特别需要充分认识实践的重要性。鉴于意识的局限性源于我们经济和社会结构中某种实践，所以必须抛弃这种实践，进行一种新的结构严密和“全国协调”的实践。

在这种极度分散和矛盾中，在这个物质和精神的恶厄之中，人的本质也许就接近形成了。人的本性既已变得这样复杂，就应当达到更高度的统一，矛盾越深就越迫切需要统一。

这样，自我与为我、起源和终结、变化及超越、客体和主体、本质和存在等唯心主义概念就在唯物主义的人道主义中变得清晰起来了。人们可以以分析实践为基础，说明活动时期、思想和行动的种类、认识领域等起源。辩证法的异化概念支配和概括了对变化中的人的描述，对人类目前和历史的悲剧进行详述，提出了实践的最新意义。实践的分析反过来肯定了这一概念的正确性。

总体的人是变化的主体和客体，它是与客体对立并克服这种对立的有生命的主体，是被分成许多局部活动和分散的规定并克服这种分散性的主体，它既是行为主体，又是行为的最后客体，甚至是行为在生产外界客体时的产物。总体的人是有生命的主体——客体，是起初被弄得支离破碎，后来又被禁锢在必然和抽象之中的主体——客体。总体的人经历了这种支离破碎走向自由，它变成自然界，但这是自由的自然界。它象自然界一样成了一个总体，但又驾驭着自然界，总体的人是“消除了异化”的人。

唯物论的和实践的哲学不能提出一个超验的理想，它的理想应该是一种实在的功能，应该扎根于这种实在性里，并存在其中。总体的人的思想适应了这种要求。此外，人的可能的实在性可以通过特定的经济学和社会学的研究加以科学地确定。

人类异化的结束将使“人回复到人”，即所有人类因素的统一。这种“十足的自然主义”同人道主义是一致的。它将创造人，又保护了发展取得的全部财富。“它是生存与本质、对象化与自我肯定、自由与必然、个人与全体之间争论的真正的终结。它解答了历史之谜并知道是它解答了这个谜”^①。

人类集体的这种结构将不会使历史终结，而只是终结人类的“史前史”，终结处理得不好的兽性的“自然历史”。这种结构开创了真正的人类时期。掌握了自己命运的人最终还将试图解决纯属人类自己的问题：即幸福问题、知识问题、爱情问题和死亡问题。人类将使这些问题从无法解决的条件中解放出来，如人在生活必需上的不平等就是一个无须质疑的事实。利用这个事实，为了从中获利而加剧这种不平等是可耻的，而在一个人类集体中，这些问题就可以被提出并加以研究，以求寻找一个切实可行的解决方法。社会的具体不平等不会消除自然界的的不平等，相反会使这种不平等暴露出来，同时使每个人都有发挥个人才干的机会。应该与生存有关的因素进行斗争并支配它，以便发现并战胜遗传、地理和科学等等的必然性。

这样确定的人道主义还有一个量的问题，它是建立在生产力发展的基础上的，而且它同样有一种质的问题。任何人类集体都有一种素质、一种风格。人类集体和风格已经存在，有民族、文化、传统。人道主义不是要摧毁这些集体，恰恰相反，是要使它们摆脱局限性，充实它们，使它们走上具体的世界

① 《马克思—恩格斯纪事》第三节

大同而又不失去自己的独特性。这就需要进行总体运动，把现有的内容加以发展。

在这种人道主义中，最高的权力机关不是社会，而是总体的人。总体的人是自由集体中自由的个人。它是在差别无穷的各种可能的个性中充分发展的个性。

人的史前史的这种结局不是命定的。它既不是从经济命运得出的，也不是从神秘的历史目的性中得出的，更不是“社会”的指令导致的。为这种结局奋斗的个人可能被打败。人类可能会陷入混沌和紊乱之中。解决方法已在总体运动中被指出来了，它已经为预感、活动和意识指明了方向。它不取消这些东西。经济和社会的自动作用的目的怎样才能自动完成呢？

艺术始终包含一种趋向，一种走向总体行动的努力。在音乐中，一个部分的感官音素（声音）趋于成为意识内容的共同广延，即节奏、运动、情感、色情、灵性。在绘画中则有视觉因素。消失了的时代的社会结构对于我们已经没有实际的意义了，但它的艺术仍然有一种无法替代的价值。人们能够在最神秘的诗篇中，找到被称之为神圣的、超人的总体行为。人们总是怀着炽热的、模糊不清的、漫无边际的感情设想着这种全面行动。人类在异化中总是为实现一体化作出努力，希望在一个外部信仰中找到人类的协调一致、慰藉和安全，人们在宗教礼仪和道德中寻找人类与集体的一致。在某些令人恍惚的宗教仪礼中，人类达到了与宇宙的一致。在这种时刻里，人的意识不禁自露，其强烈程度只有化了长期禁欲的代价才能达到。但是，这些冲动并没有真正解决问题。过了这一段恍惚之后，人类又重新处在不幸之中，感到更为沉痛、更为失望，感到成了人类之外的生物了。在所有这种尝试中，只有艺术才为我们留下最巨大的价值。

总体的人的思想积极有效地继续着这些尝试。它包括过去

最高的价值，尤其是艺术，因为艺术是摆脱异化特性的生产劳动，是生产者和产品、个人与社会、自然生物与人类的统一体。

这种最高理想使变化具有意义，因为它这种理想是与变化联系在一起的。总体的人是一种思想。唯心主义把这种思想片面地贬低为脱离生活，在绝对中形成的理论活动。

总之，总体行动将既是高度个体化的，同时在基本能量上又具有共同广延性。它既是高度清晰的又是高度自发的，它虽然融合在自然界的节律之中，但又是唯一的存在。

然而，最高级、最具有人性、最全面的意识只会加剧最初和最深刻的矛盾：虚无与存在的矛盾，生与死的矛盾，毫无疑问，人类无法最终战胜死亡，无法使自己不受损伤维持生存。但是，人类仍在与死亡作斗争。人类接受了挑战，它不仅要与虚无这一把握不住的敌手交锋，而且在人类中间也有死亡的同谋者，人类拒绝与死亡同流合污，而是与死亡的同谋者作斗争。

个人终究是要死亡的。但在个人的自我中除了自己外还有人类、精神和生存。人类想使自己代代相传永久延续下去，并且丰富充实，“加入”到最长寿的生物的行列。人就是这样在自己的一生中与死亡作斗争的。

“理论的人”应该认识、弥补和超越巨大的人类现实性。应该把抽象的、理论的和形式的自我向世界开放。新的哲学取决于实际的行动和需要，而不取决于假设、抽象的抉择、随意选择的价值或想象。它的任务应当在意识和人类的各种因素和方面之间建立明确的联系。在这种研究中，唯一的准则是实践的准则；消灭中断运动、分裂瓦解和阻碍前进的东西。

探索总体内容

哲学思想和不满足于纯形式态度和纯理论意识的行为，可

以设法避免形式和内容的分裂，并立即把握住某一种具体的内容。然而，如果为部分内容所作的努力只限于这一真实的因素，那么这种努力必将会把这一真实的因素绝对化起来，并把这一绝对化的东西当作神化了的的形式。例如，我们可以把个人心理、民族集体、人的精神实体、人类对统一和实在性的要求等视作为内容。孤立的人格化的真实性的每一个“时刻”都会先否定其他“时刻”继而否定自己。局限的、变成形式了的内容就会压迫和破坏自己的实在性。这样，民族主义就会成为民族实在性的敌人；自由主义就会使自由死亡；唯灵论就会成为人类和个人主义以及具体的个人的敌人；极权主义就会与人类的全部成就对抗。

在哲学上，这种方法把局部真理绝对化，因而使部分真理成为错误，创造了一种超等事物。种族主义就是一种超生物学，民族主义理论就是一种超历史或者是一种超社会学。这种做法隐藏着形而上学的危险，它否认一部分内容，却又承认和加剧实在因素的分裂。它忽视其它领域的作用，摆出一付专家和支持者的姿态。它虽然也表示要保护个人和个人组成的集团，但并不想加以解决。

对于希望真正解决问题的人来说，可以走的路只有一条，即努力把握总体内容。

这种努力将决定哲学的生命。

巴黎 一九三八年
(乔桂云译 葛智强校)

保卫马克思

L·阿尔都塞

我为什么反对重新解释马克思主义

这里，我愿向《保卫马克思》的英语读者简单地介绍一下这个译本，并借此机会，检查一下这本小册子的哲学内容和意识形态的意义是否经得起自它发表以来的时间的考验。

《保卫马克思》于1965年在法国问世，但只有其导论（“今天”）是在那年写的，其他章节早在1960—1964年间就以文章的形式在法国共产党刊物上发表过。这些文章未作任何修改，完全按原来样子汇编在一起。

要理解这些论文并对它们作出判断，关键是要认识到，这些论文是一个共产党哲学家在一种特殊的意识形态和理论局势中所构思、写作和发表出来的。所以，必须按照它们的本来面目认识它们，它们是哲学的论文，是长期探讨的开始，是显然有待更正的初步成果；这种探讨涉及到由马克思创立的科学和哲学原则的特性。但是，这些哲学论文也并不是仅仅通过旁征博引的或思辨的探讨所产生的。它们同时也是对一种特定局势的干预。

正如我在导论中所指出的那样，这种局势首先是法国的理论和意识形态的局势，而且特别是法国共产党和法国哲学界内目前的局势。但是，这不仅是法国的特殊的局势，而且也是国际共产主义运动目前的理论和意识形态的局势。

当然，你们将要读到的这些论文并不涉及这种情形的政治因素（共产党的政策、国际共运的分裂）。它们所涉及的只是在这种局势下出现的并由这种局势所产生的意识形态和理论上的问题。从某些方面说，这些问题是新问题；而从其他一些方面说，它们把我们引回到那些长期以来决定工人运动史的性质的争论中去。

只要考虑一下这种局势的新的因素，就会发觉国际共产主义运动自斯大林逝世以来一直由这样两大事件所支配：苏共二十大对“个人迷信”的批判以及苏共与中共之间的决裂。

对“个人迷信”的谴责，这个突发的形势以及它所采取的粗暴的形式，不仅仅在政治领域，而且在意识形态等领域，都具有深远的影响。下面我将论述的仅仅是共产主义知识分子在意识形态方面的反应。

对斯大林主义者的“教条主义”的批判，普遍地被共产主义知识分子当作一种“解放”。这种“解放”产生了一种具有深远影响的意识形态反应，即“自由”和“伦理”倾向，它自发地重新发现了“自由”、“人”、“属人的人”和“异化”等陈旧的哲学论题。这种意识形态的倾向在马克思的早期著作中寻找理论依据，而马克思的早期著作也确实包含了一种关于人、人的异化和人的解放哲学的全部论点。这些情况自相矛盾地改变了马克思主义哲学的局面。自三十年代以来，马克思的

早期著作成了小资产阶级知识分子用以反对马克思主义的“工具”。这些早期著作，开始是一点一点地，以后又是大规模地被用来对马克思主义作一种新的解释。今天，许许多多的被苏共二十大从斯大林主义者的“教条主义”中“解放”出来的共产主义知识分子，正公开地发展这种新的解释，“马克思主义的人道主义”的论题和对马克思著作所作的“人道主义”解释正逐步地、不可抗拒地把自己的影响强加给当代的马克思哲学，甚至在苏联的和西方的共产党内部也不例外。

这种首先是共产主义知识分子所特有的意识形态的反应，尽管遇到了一些挫折，但还能取得这样的发展，其原因在于，它得到了苏联和西方共产党所提出的一些政治口号直接或间接的支持。一方面，例如，苏共二十二次代表大会宣称随着阶级斗争的熄灭，无产阶级专政在苏联已被“取代”了；苏联已不再是一个阶级的国家，而是一个“全民的国家”；苏联已在“一切为了人”这一“人道主义”口号指引下从事于“共产主义建设”。另一方面，例如，西方共产党推行一种在相互共处口号指引下的同社会党人、民主主义者和基督教徒相联合的政策，这一政策所强调的是“向社会主义的和平过渡”、“马克思主义的”或“社会主义的人道主义”、“对话”等等。

这种在一定的环境中所发展起来的对马克思主义理论的人道主义解释，表现了一种与刚过去的阶段（从1930—1956年的阶段）成鲜明对照的新现象。但是，在工人运动历史上，这种现象也不是先例。马克思、恩格斯和列宁（这里指的仅仅是他们）就同那种威胁马克思主义理论的唯一主义的、人道主义的意识形态解释作了坚持不懈的斗争。这里，只需回忆一下马克思同费尔巴哈人本主义的决裂，恩格斯反对杜林的斗争，列宁同俄国粹派所作的长期斗争等等，就已够了。这些全部过去的往事，这些全部的传统，很显然正是如今国际共产主义运动理论

和意识形态局势的一部分。

在回头来论证这种局势的最近的方面时，我要补充下述意见。

我在63年发表的题为《马克思主义和人道主义》的论文中，已经对作为一种意识形态现象的马克思主义的或社会主义的“人道主义”这一命题目前的被夸张作了解释。我无意否定意识形态是一种社会现实，正如马克思所说，人们是在意识形态中，意识到他们的阶级冲突并“彻底解决冲突”；在其宗教、伦理、法律和政治等形式上，意识形态是一种客观的社会现实；意识形态的斗争是阶级斗争的一个有机组成部分。另一方面，我批评了意识形态在理论上的影响，后者对于科学知识总是一种威胁和阻碍。我还指出了“马克思主义的人道主义”这一论题的被夸张以及它对马克思主义理论的侵害，应当被理解为是一种双重无能和有双重危险可能的历史症候。即没有能力考察马克思主义理论的特征，与此相应产生了把马克思主义理论同前马克思主义的意识形态解释相混淆的修正主义的危险；没有能力解决自苏共二十大以来的形势所提出的现实的（其基础是政治的和经济的）问题，这样就产生了用一些仅仅是意识形态公式的虚假“结论”来掩饰这些问题的危险。

二

你们将要读到的论文正是在这种局势下被构思和发表出来的。必须联系这种局势对这些论文的性质和作用作出正确的评价：它们是哲学的论文，以理论研究为其对象，其目的在于对目前的理论——意识形态局势加以干预，以反对其危险的倾向。

我将提纲挈领地说一下这些理论文章包含了一种双重的干

预，或者倘若你愿意的话，也可说它们在两个方面加以干预，按列宁精辟的说法，就是探索马克思主义的理论和非马克思主义的意识形态倾向之间的“分界线”。

第一个干预的目标是在马克思主义理论和危及与威胁马克思主义理论的各种形式的哲学（和政治）主观主义之间“划一条分界线”：首先是经验主义，还有它的古典的和当代的各种变种——实用主义、唯意志主义、历史主义等等。这第一个干预的关键是承认马克思主义理论在革命阶级斗争中的重要作用，区别不同的实践，论证“理论实践”的特性，而首先是研究马克思主义理论的革命的特性（从总体上区分唯心主义辩证法和唯物主义辩证法），等等。

这第一个干涉本质上处于马克思和黑格尔之间对抗的领域中。

第二个干预的目标是在马克思主义历史科学和马克思主义哲学的真正理论基础与前马克思主义的唯心主义概念之间“划一条分界线”。当代把马克思主义解释为“人的哲学”与“人道主义”，其所依据的正是这些前马克思主义的唯心主义概念。这第二个干预的关键是：论证在马克思的思想史中存在着一个“认识论的断裂”，论证在早期著作的“意识形态论题”与《资本论》的“科学论题”之间有着根本的区别，以及开始研究马克思理论发现的特征，等等。

这第二个干预本质上处于马克思早期著作和《资本论》之间对抗的领域中。

在这些论证、原文分析和理论讨论的细节背后，这两个干预揭示了一个重要的对立，即把科学与意识形态分离开来的对立，或更确切地说，就是把自我构造的过程中的新科学与前科学的理论意识分离开来的对立。这些前科学的理论意识形态占据着一些领域，但正是在这些领域中，新的科学诞生了。这一点

至关重要。我们在科学和意识形态之间的对立中所看到的，是科学与理论的意识形态之间的“断裂”关系，在这种理论意识形态中，它的认识的对象，是在科学创立之前的“思想”。这种“断裂”使被意识形态（宗教、伦理、法律、政治、意识形态等等）所占有的客观的社会领域完整无缺。在这些非理论的意识领域，当然也存在“断裂”和“突变”，但它们是政治的（是由政治实践、巨大的革命事件所引起的），而不是“认识论上的”。

科学和意识形态之间的这种对立，以及能帮助我们在这种对立加以思考的“认识论的断裂”这一概念，涉及到这样一个主题：马克思的发现在其性质上和效用上都是没有历史先例的科学发现，虽然这一主题经常出现在这些分析的背景中，但从未明确地得到发展。

确实，按照马克思主义的经典再三强调的传统，我们可以说，马克思创建了一门新的科学，即关于“社会结构”的历史科学。更确切地说，就是马克思为科学知识“打开了”新的大陆，即历史“大陆”。正如泰勒士为科学知识打开了数学“大陆”，伽里略为科学知识打开了物理学“大陆”一样。

我要补充一下，正如泰勒士创立数学“导致”柏拉图哲学的诞生。伽里略创立物理学“导致”笛卡儿哲学的诞生一样，马克思创立历史科学“导致”了一门崭新的、在理论上和实践上都是革命的哲学的诞生，即马克思主义哲学或辩证唯物主义的诞生，从理论阐述的立场看，这种没有先例的哲学仍然落后于马克思主义的历史科学（历史唯物主义）这一事实，可以用历史——政治的原因，也同样可以用理论的原因加以解释。伟大的哲学革命总是以在它们中“活跃的”伟大的科学革命为先导，并随着这一革命而诞生。但在哲学革命能够获得一个清晰和适当的形式之前，总需要经历一个长期的理论劳动和长期的

历史成熟过程。假如在你将要看到的这些论文中重点是放在马克思主义哲学上，那这是由于既考虑到了它的现实性和存在的权利，又考虑到了它的落后性，并且开始向它提供一种与其性质稍微相称一点的存在理论形式。

三

不用说，这些论文存在着很多错误和不确切的地方，而且对很多问题保持沉默或半沉默，有时候这些情况甚至相当明显。对这些沉默及其后果，既不能用不可能立即说尽一切的理由，也不能用情况的紧迫为理由，加以充分的解释。事实上，我缺乏妥善地解决某一些问题的知识，一些难点对我来说还是模糊的，因而，在我的论文中，我没有深入探讨一些重要的问题和现实，而这是我应该做的。作为一个自我批评，我愿指出两个特别重要之点。

如果说我的确强调了理论对革命实践的极端重要性，并因而谴责了所有形式的经验主义，那么，我确实没有讨论在马列主义传统中起着重要作用的“理论和实践的统一”这一问题。毫无疑问，我在“理论实践”这一范围内讲到了理论和实践的统一，但我没有在政治实践这一范围内谈到理论和实践的统一。让我们说得精确些，这就是我的确没有考察这种统一的历史存在的一般形式，即马克思主义理论和工人运动的“结合”。我没有考察这种“结合”存在的具体形式（工会、政党等阶级斗争的组织，以及这些组织所采取的指导阶级斗争的手段和方法，等等）。我没有明确指出马克思主义理论在这些具体存在形式中所处的地位、所有的功能和所起的作用，即马克思主义理论在何处和怎样影响政治实践的发展。

经验使我懂得，我对这些问题的沉默，对我的论文的某些

（“理论主义的”）“阅读”并不是没有产生影响。

同样，如果说我着重坚持马克思的发现在理论上的革命的特征，并指出马克思创立了一门崭新的科学和一门崭新的哲学，那么，我对至关重要的区分哲学与科学的不同点确实是阐明得不够的，我没有说明什么是构成同科学相区别的严格意义上的哲学，即没有说明每一种哲学（作为一种理论的学说，甚至是在关于存在和事变的理论形式中的学说）和政治的有机联系。我没有指出这种联系的性质，在马克思主义的哲学中，这决不是一种实用的联系。所以我没有足够清楚地说明在这一方面马克思主义哲学同以往哲学的区别何在。

经验使我懂得，我对这些问题的半沉默，对我的论文的某些（“实证主义的”）“阅读”并不是没有产生影响。

我准备在以后的研究中再回到这两个重大的问题上去。从理论的和实践的观点来看，这两个问题是紧密联系在一起的。

一九六七年十月

（学庆译 刘放桐校）

论马克思思想的发展进程

我想对你们将要读到的文章的线索作些提示。

关于青年马克思的问题仍然处于捉摸不定的批判哲学的迷雾中。然而，这一问题包含着这样一些实质性的问题，由于我们的尝试、失败和无能，这些问题不可避免地在我们中间产生了。这些问题是：什么是马克思主义哲学？它在理论上有什么存在的权利？假如它在原则上存在，那么怎样去确定它的特征？这些实质问题实际上是由另一个表面上是历史的而本质上是理论的问题所带来的，这就是阅读和解释马克思的早期著作的问题。对马克思的早期著作加以严肃的批判性的考察看来是必不可少的，绝不是偶然的。因为这些早期著作已被印在每面旗帜上，渗透于各个领域，因为我们或多或少自然地指望在这些早期著作中能读到马克思本人的哲学。有关马克思主义哲学及与马克思早期著作相关的马克思主义哲学的特性的问题，必然包含着马克思同他曾信奉或反对过的哲学，即黑格尔和费尔巴哈哲学的关系问题，因而也包含着马克思与黑格尔和费尔巴哈之间区别何在的问题。

正是对马克思青年时期著作的研究，首先导致我阅读费尔巴哈的著作，并导致我编辑出版关于费尔巴哈在1839年至1845年间写的最重要的理论著作（参见我在本书第43—48页上的评述）。同样的原因，很自然地导致我开始研究黑格尔哲学和马克思哲学之间在其各自概念的细节方面的关系的性质。从而，对马克思主义哲学的特殊区别的问题采取了这样的形式：是否在马克思的思想发展过程中，存在着一个标志着一种新的哲学

概念产生的认识论上的断裂，以及与此相关的这一断裂的精确位置的问题。在这一问题所涉及的范围内，研究马克思的早期著作具有决定性的理论价值（这个断裂存在吗？），也具有历史的价值（在什么地方断裂？）。

当然，马克思本人在1845年的《德意志意识形态》中那段证明并确定这个断裂所在的那段话（即“我们……决心清算我们过去的哲学信仰”），只能看作是一个必须加以考察、反证或证明的陈述，而不能看作是确定这种断裂存在的一个证明和确定这种断裂位置的一个定义。对这一陈述加以考察，需要一种理论和一种方法，即必须把用以考察一般的理论形式（哲学的意识形态和科学）的马克思主义的理论的概念运用于马克思本人。没有关于理论形态的历史的理论就不可能把握和说明区分两种不同的理论形态的特殊差别。为此，我认为可以从雅克·马丁那儿借用“问题系”这一概念，以指明一种理论形态的特殊统一性，并从而确定这种特殊差别的位置；从巴歇拉那儿借用“认识论上的断裂”这一概念，以指明随着一门科学的学科的诞生，相应的理论的问题系的根本的变化。这些概念有一个是创造的，另一个是借用的，这一事实并不意味着它们是随随便便强加给马克思，同马克思风马牛不相及的。恰恰相反，可以看出，它们俩出现并活跃于马克思的科学思想中，即使在大多数情况下这种概念的出现还处于实践的状态中。这两个概念为我恰当地分析青年马克思的理论转变过程，并得出某些明确的结论，提供了必不可少的最低限度的理论。

让我在这里以极简略的形式概括一下经多年研究后得出的一些结论，对这些结论，我在此提出的论文只提供部分的证明。

（一）在马克思的著作中存在着一个明确的“认识论的断裂”。这个断裂事实上发生在马克思自己所指出的地方，即

在他生前未发表的、作为对他早先的哲学（意识形态）信仰的清算的《德意志意识形态》中。《关于费尔巴哈的提纲》（它的篇幅不过是一句句），划分了这种断裂的较早的界限。在这里，新的理论意识已经通过早期的意识和早期的语言表述出来，这就是说，它必然以含糊的和不连贯的概念来表现。

（二）这个“认识论的断裂”，不可分割地涉及到两个不同的理论学科。由于创立了历史理论（历史唯物主义），马克思就同时与先前的意识形态哲学决裂了，并建立了新的哲学（辩证唯物主义）。我特意地使用这些传统上被接受的术语（辩证唯物主义和历史唯物主义），来说明在一个单一的断裂过程中的这种双重的基础，并且我将指出由这一例外情况所包含的两个重要问题。如果一门新的哲学的诞生与一门新的科学的创立是同时的，并且这门科学就是历史科学，那么，当然就产生了一个至关重要的理论问题：根据什么原则的必然性，历史科学理论的创立事实上带来了哲学理论的革命？也正是这同样的情况带来了一个值得注意的实际后果：因为新的哲学只是蕴含在新的科学中，因此这就会引起哲学混同于科学的问题。我们已经注意到，当《德意志意识形态》把哲学归结为科学的微弱的影子时（如果说不是归结为实证主义的空洞的概括的话），它就认可了这种混淆。这种实际后果是理解马克思主义哲学从它的诞生到今天这一非凡历史的一个关键问题。

我将在后面考察这两个问题。

（三）“认识论上的断裂”把马克思的思想划分为两大基本时期：前者是意识形态时期，后者为科学时期。这个断裂发生在1845年。第二个时期又可以分为两个阶段，其一是马克思的理论转变阶段，其二是马克思的理论成熟阶段。为了使这些哲学和历史的劳动成果能简单明了地呈现于前，我提议暂且用下述术语表示上面的分期：

(a) 我提议用已被接受的那个术语，即马克思的早期著作，来表述马克思在早期写的，即从博士论文到《1844年手稿》和《神圣家族》之间的全部著作。

(b) 我提议用一个新的术语，即“断裂时期的著作”来表述1845年断裂时期写的著作，即《关于费尔巴哈的提纲》和《德意志意识形态》。这两部著作首次引进了马克思的新的问题系，虽然经常仍以一种部份否定的和激烈地论战性的和批判性的形式来表述。

(c) 我提议用一个新的术语，即“转变时期的著作”来表述1845——1857年间写的著作。虽然有可能把1845年这一重要阶段的著作(《关于费尔巴哈的提纲》和《德意志意识形态》)指定为科学和意识形态相分离的决裂时期，但是必须记住，这个突变不可能立即以明确和完善的方式产生出它所开创的历史理论和哲学理论的新的“问题系”。事实上，《德意志意识形态》是对马克思已拒斥的不同形式的意识形态“问题系”所作的评注，其方式通常是否定的和批判的，在马克思产生、形成和建立适合于他的革命理论的概念术语和系统之前，必须有一个长期的正面的研究和精心制作的过程。这就是我之所以要把1845年到《资本论》初稿之间的著作(大约从1845——1857年)，即《共产党宣言》、《哲学的贫困》、《工资、价格和利润》等等，作为马克思的理论转变时期著作的原因所在。

(d) 最后，我提议用“马克思的成熟时期的著作”这一术语来表述1857年以后的所有著作。

这样，我们便有以下分类：

1840——1844年：早期著作，

1845年：断裂时期的著作；

1845——1857年：转变时期的著作；

1857——1883年：成熟时期的著作。

(四) 马克思早期著作时期 (1840—1844)，即意识形态著作时期，又可分为两个阶段：

(a) 以发表在《莱茵报》上的文章为标志的自由—理性主义阶段 (到42年止)。

(b) 1842—1845年的社团—理性主义阶段。

正如我在《马克思主义和人道主义》这篇论文中简短提出的，第一阶段的著作是以康德——费希特类型的“问题系”为前提的。第二阶段的著作正好相反，是以费尔巴哈的人本主义“问题系”为依据的。黑格尔的“问题系”引起了一篇独一无二的著作的产生，这篇著作极力想把严格意义上的黑格尔的唯心主义“颠倒”过来，使其变成费尔巴哈的假唯物主义。这篇著作就是《1844年手稿》。所以，假如我们除去《博士论文》(它还只是学生的习作)的话，那么青年马克思除了他意识形态阶段的最后一篇论文外，从严格意义上讲，他从来也不是一个黑格尔主义者，而倒不如说，他起初是一个康德——费希特主义者，其后是一个费尔巴哈主义者。这话听起来荒谬，其实是有道理的。所以，“青年马克思是一个黑格尔主义者”这一命题，尽管现在广泛地被人们所接受，但纯属虚构。事实正好相反，马克思在他青年时期对黑格尔的一次也是唯一的一次求助，发生在他与早先的哲学信仰决裂的前夕，这产生了对清算他“混乱”意识必不可少的惊人的“发泄”。在此之前，他总是与黑格尔保持一段距离。并且，要把握马克思从他在黑格尔主义的大学学习到接受康德—费希特的“问题系”，然后又到接受费尔巴哈“问题系”的转变过程，就必须承认，马克思远不是接近黑格尔，而是越来越离开他。借助于费希特和康德，他开辟了返回到十八世纪末的道路，然后依靠费尔巴哈，他又退回到十八世纪的理论中心，因为在他看来，费尔巴哈可以说是代表了“理想的”十八世纪哲学家，代表了感觉论唯物主义和伦理——

历史唯心主义的综合，代表了狄德罗和卢梭的真正的统一。马克思在《1844年手稿》中，通过把费尔巴哈和黑格尔和谐地结合在一起，突然地和完全地最后回到黑格尔，实际上是一次统一一直到那时他还经常出入的理论领域的这两个极端的一次爆炸性的试验；马克思在一篇未发表的文稿中所作的这种异乎寻常的严肃而认真的试验，即企图把黑格尔“倒转过来”的最极端的尝试，实际上是马克思实际走过的和实现转变的道路，这样的说法看上去不可思议，然而却是事实。这种惊人突变的某种逻辑观念是由《1844年手稿》的不同寻常的理论上的紧张程度所提供的。因为我们早就知道这样的夸论：黑夜的最后几小时的文章从理论上说最远离即将破晓的白昼的文章。

（五）“断裂时期的著作”引起了棘手的解释上的问题，确切地说，就是如何认识“断裂时期的著作”在马克思思想的形成过程中的作用问题。《关于费尔巴哈的提纲》这些思想的火花，点燃了每一个接近它们的哲学家。但众所周知，火花只是炫耀而并不照明；在漆黑的夜晚要确定位置没有比光线突然破灭的时候更为困难的了。总有一天我们将不得不指出，这十一条容易使人误解的提纲实际上是一团谜。至于《德意志意识形态》，它精确地为我们提供了一种与过去决裂的思想，对它以前的理论前提给予无情的嘲弄，致命的批判。这些理论前提主要是费尔巴哈、黑格尔的哲学以及各种形式的意识哲学和人类学哲学。但是，这种新思想尽管在对意识形态上的错误加以质询时非常坚定和明确，但在说明自身时却遇到了困难，存在着含糊不清的地方。一下子与原先的理论决裂是不可能的，在任何情况下，为了与词汇和概念决裂，就必须有词汇和概念，老的词汇经常在整个探索新的词汇的过程中承担着引导断裂的功能。《德意志意识形态》就存在着对概念的保留，又加以赞助的情况，以代表仍在制订中的新的概念。并且，正象我们经常

只是根据词面含义停留在词句上就判定这些老的词汇一样，人们很容易迷失在实证主义的概念（如“所有哲学的终结”）或个人主义——人道主义的概念（如“历史主体是现实的具体的”）之中。再者，分工这一概念由于它的含糊不清，就很可能使人上当，而这一概念在这本书中起着核心作用，并统率着整个意识形态的理论和整个科学的理论，这一作用在马克思青年时期的著作中，是由异化这一概念担任的。所有这些问题都是临近断裂而产生的，这就是为什么唯独对《德意志意识形态》需要作出较为重要的努力，以便将一些特殊概念在理论上的补充的作用同这些概念本身区分开来。回头我再谈这个问题。

（六）把断裂的年限置于1845年，产生了重要的理论后果，这不仅涉及到马克思和费尔巴哈的关系，而且涉及到马克思和黑格尔的关系。确实，马克思不是在1845年以后才初次展开对黑格尔的系统批判。从他青年时期的第二阶段开始，在《黑格尔法哲学批判》（即《1843年手稿》）、《黑格尔法哲学批判导言》（1843年）、《1844年手稿》和《神圣家族》中，就对黑格尔展开了系统批判。但是，这种批判所基于的理论原则只不过是费尔巴哈反复作出的对黑格尔的绝妙批判的再现、评注、发展和扩充。这是对作为抽象和思辨的哲学的黑格尔哲学的批判，这是用具体唯物主义反对抽象思辨的批判。也就是说，这是仍禁锢于唯心主义“问题系”但又希望摆脱这种“问题系”的批判。所以，这种批判属于马克思在1845年与之断裂的那个理论的“问题系”。

在探索和解释马克思主义哲学时，必须清楚地认识到，即使马克思对黑格尔的批判是以费尔巴哈的名义开始的，我们也不可能把马克思对黑格尔的批判混同于费尔巴哈对黑格尔的批判。确定马克思在1843年著作中的批判是不是马克思主义的（事

实上是彻头彻尾费尔巴哈式的),对我们认识马克思后期哲学的性质有很大关系。我把这一点强调为当代解释马克思主义哲学的一个关键,我在这里所说的解释是指建立在真正的哲学、认识论和历史的知识基础上和依据严密的阅读方法的严肃的系统的解释,而不是指意见而已(依据意见当然也可写出书)。例如,我认为意大利的科莱蒂和德拉—沃尔佩的著作就是极为重要的著作。因为在我们的时代,他们是唯一的有意识地把阐述马克思和黑格尔之间不可调和的理论区别以及把马克思主义哲学的特性作为他们研究中心课题的学者。他们的著作当然以在马克思和黑格尔之间、马克思与费尔巴哈之间存在着一种断裂为先决条件,但他们把这断裂确定为发生在1843年《黑格尔法哲学批判导言》之中。就是这样一个对断裂位置的稍作变动,对他们从中得出的所有的理论结论产生了深远的影响,不仅仅影响了他们对马克思主义哲学的看法,而且,也影响了他们对后期著作《资本论》的阅读和解释。

(学庆译 刘放桐校)

论青年马克思

“德国的批判，直到它的最后的挣扎，都没有离开过哲学的基地。这个批判虽然没有研究过它的一般哲学前提，但是它谈到的全部问题终究是在一定的哲学体系，即黑格尔体系的基地上产生的。不仅是它的回答，而且连它所提出的问题本身，都包含着神秘主义。”

马克思、恩格斯：《德意志意识形态》^①

“当马克思对黑格尔的辩证法，特别对有关历史学、社会学和政治经济学的具体和基本材料，作最简单的四则运算时，他并没有得出答案……马克思的辩证法主要是在他所开垦的理论新土壤上诞生的……黑格尔和马克思从不同的源泉吸取思想营养。”

霍普纳：《论青年马克思》

《国际研究》杂志向我们介绍了马克思主义者关于“青年马克思”的十一篇论文。其中陶里亚蒂的一篇是早先写就的（1954年），还有苏联的五篇，民主德国四篇，波兰一篇。人们过去以为，关于青年马克思的研究是西方马克思主义者偏爱的主题，又是使他们备受折磨的题材。这部论文集及其介绍告诉我们，在研究青年马克思这个任务面前，西方马克思主义者从此不再是单枪匹马了。

在阅读这部饶有兴味但水平不一的集子的时候，我想借此机会探讨几个问题，消除某些混乱，并澄清几个观点。

为叙述方便起见，请允许我从政治、理论和历史这三方面来研究马克思青年时代的著作。

^① 《马克思恩格斯全集》第三卷，人民出版社1960年版，第21页。

一、政治问题

关于马克思青年时代著作的辩论，首先是一场政治性辩论。总的说来，梅林已经相当清楚地阐明了这些著作的历史和意义；社会民主党人把这些著作重新搬了出来，并利用它们来反对马列主义的理论立场；这一切都很清楚，我也不必再来噜嗦。最早挑起辩论的两个人名叫朗兹胡特和迈耶尔（1931年）。我们不妨读一读他们出版的《马克思哲学著作集》的序言（莫里多尔译4卷13—51页）。他们的观点在这篇序言里说得很清楚。他们认为，《资本论》只谈到伦理学理论，而没有谈到哲学，马克思的哲学思想主要是在其青年时代著作中阐明的。这个论点——我已简要地说明其意义——交了好运。它不仅如我们早已知道的那样，在法国和意大利取得了成功，而且我们通过这些论文可以看到，它在德国和当代的波兰也风行起来了。哲学家、思想家和宗教家们纷纷投入了一场大规模的批判运动中去，他们要马克思回到马克思的本原，要他承认成年的马克思不过是化装了的青年马克思。或者，如果马克思不肯返老还童，他就得承认成年时期的罪过，承认他为了经济学而牺牲哲学，为了科学而牺牲伦理学，为了历史而牺牲人。马克思的全部真理，他所能传诸后代的東西，他能帮助我们今天的人生活和思想的东西，不论他自己同意与否，都包括在几部青年时代的著作中。

这些好心的批评家们只给我们一种选择，即承认《资本论》（以及“成熟的马克思主义”）或者是青年马克思哲学思想的表现，或者是对这一哲学的背叛。在两种情况下，都必须全部修正对马克思哲学的既定解释，必须回到体现着真理的青年马克思去。

由此可见，辩论是由青年马克思的问题引起的。辩论的结果关系到马克思主义的生死存亡。辩论的题目则是青年马克思是否已经是马克思的全部。

辩论就这样开始了，在这场辩论中，马克思主义者所采取的理想策略似乎只有两种。

既然敌人从马克思的青年时代开刀，马克思主义者为了使马克思免受其青年时代的威胁，可以笼统地承认青年马克思不是马克思，或者同样笼统地断言青年马克思就是马克思。

也许有人认为，摆出这两种可能性似乎没有多大用处。如果这是一场对历史事实的争议，那就不应该有任何策略的考虑，那就只能对事实和材料进行科学的分析，并作出判断。可是，以往的经验以及眼下这部论文集都证明，马克思主义者所面对的是一场政治性攻击，因而他们不能没有明智的策略考虑，不能不作出自卫的反应。W·约翰正确地指出：关于马克思青年时代著作的辩论不是由马克思主义者挑起的。由于马克思主义者对梅林的经典性论述和对科尔纽细致的学术研究显然没有寄予应有的重视，他们没有能预见这场战斗，因而毫无准备就仓促上阵。他们在力所能及的范围内进行了抵抗。在目前的防御中，他们的临时应付、笨拙、混乱乃至缺乏自信心，也都说明他们还措手不及。因为这是马克思主义者在自己的战场上，即在马克思这一战场上，受到的一次突然袭击。问题并非涉及到一个普通的概念，而是直接关系到马克思的历史和马克思本人；他们对此感到负有特殊的责任。继自卫这一本能反应之后，他们的第二个本能反应正在酝酿中：他们担心尽不到自己的责任，担心保不住马克思主义的遗产而对不起自己和对不起历史。这里必须明确指出，如果对这种反应不加思考、批判和克服，它会使马克思主义哲学家作出一个笼统的也是最糟糕的回答，因为这样的回答不是解决问题，而是把问题取消。

为了堵住那些把马克思和他的青年时期对立起来的人的嘴巴，有人坚决地采取了相反的立场：他们把马克思同他的青年时期调和起来；他们不再通过《论犹太人问题》来阅读《资本论》，而是通过《资本论》来阅读《论犹太人问题》；他们不再以马克思为标准去衡量青年马克思，而以青年马克思为标准去衡量马克思；他们臆造出一种“未来完成式”的哲学史作为他们的论据，但却没有发现这种假理论完全是黑格器的理论。由于对马克思的完整性可能受到损害感到神圣的恐惧，他们的本能反应是要坚决保卫整个马克思。他们宣称：马克思是一个整体，“青年马克思就是马克思主义”，似乎历史地去考察马克思的青年时代会使我们失去整个马克思，似乎把马克思的青年时代交给历史作彻底的批判会使我们失去整个马克思；这里所说的历史不是马克思即将生活的历史，而是马克思当时生活的历史，不是直接的历史，而是经过思考的历史。关于这种历史，马克思在其成熟时期曾指出，它不是黑格器含意中的“真理”，而是科学思想的原则。

即使是处于防守的地位，没有正确的理论也就没有正确的政策。

二、理论问题

我们现在来谈谈在研究马克思青年时代著作中所提出的第二个问题：理论问题。我要着重谈谈这个问题，因为我觉得它没有得到很好的解决，大部分涉及这一问题的论著甚至没有正确地提出问题。

在阅读青年马克思的文章时，人们往往满足于把各种观念随意地连结起来，或者对各种术语作简单的比较，但对文章本身却不作历史的评论。我们无疑可以承认，这种方法可能得出

一些理论成果，但这些成果仅仅是真正理解原著的先导。例如，在阅读马克思的博士论文时，人们可以把其中的术语同黑格尔的思想进行比较；在阅读《黑格尔法哲学批判》时，可以把其中的原理或者同费尔巴哈相比较，或者同成年时期的马克思相比较；在阅读1844年手稿时，可以把它的原理同《资本论》的原则相比较。这种比较有时是肤浅的，有时是深刻的。

可能产生某些误解，而误解毕竟是错误；但它也可能使人打开新的境界。总之，比较本身并不总能使人得出正确的结论。

因为，如果仅仅把理论的组成部分不加选择地比较一番，人们可能脱不出在大学里颇为流行的那一套老观点的窠臼；这套观点就是从对组成部分作比较对照中得来的，其最高表现是所谓的源泉论，或者所谓的提前论（*théorie de l'anticipation*）。就是说，熟悉黑格尔的读者在读1841年博士论文，甚至在读1844年手稿时，“将会想到黑格尔”。熟悉马克思的读者在读《法哲学批判》时，“将会想到马克思”。

但是，人们也许没有充分地注意到，无论表现为源泉论或表现为提前论，这套老观点就其朴素直接含义而言，是以始终在这个观点中悄悄地起作用的三个理论前提为基础的。第一个前提是分析论前提：它认为任何理论体系、任何思想结构都可以还原为各自的组成部分；在这个条件下，人们能够对该体系的一个部分进行单独的思考，也能把这一部分属于另一体系的类似部分作比较。第二个前提是目的论前提，目的论决定成立一个历史的秘密法庭，对交给它审理的观念作出判决，它甚至还进一步地把（其他）体系分解为各组成部分，然后加以确认，并根据自己的真理性标准去衡量这些部分。最后，第三个前提是前两个前提的基础，它把观念的历史看作自己的组成部分；它认为，历史上发生的任何事件无不归原于观念的历史，观念世界就是其自身的认识原则。

我认为，必须深入领会以上三前提的实质，才能懂得这种方法最突出的特点在于它是一种折衷主义。假如我们在折衷主义的表层下面进行深入的挖掘，除了一些毫无思想性可言的形式以外，我们所能找到的就是这种理论目的论和观念的自我认识。在阅读论文集的某些文章时，我们不禁感到，这些文章依然受到折衷主义内在逻辑的感染，即使当我们力图去摆脱折衷主义时也是如此。在他们看来，似乎青年马克思的理论发展史要求把青年马克思的思想还原为这种思想的各个“组成部分”，这些部分一般可以分为两类：唯物主义部分和唯心主义部分。在他们看来，似乎对这些组成部分进行的比较和对照决定有关文章的意义。例如，马克思为《莱茵报》撰写的文章虽然还具有黑格尔思想的外在形式，却显然包括有唯物主义的成分（书报检查制度的政治本质，林木盗窃法的社会本质和阶级本质，等等）；又如，1843年的手稿（《黑格尔法哲学批判》）虽然还用费尔巴哈色彩的或还是黑格尔的术语，却显然包括有唯物主义的成份（社会阶级的存在，私有制及其与国家的关系的存在，唯物辩证法的存在，等等）。显然，除非在阅读这些论文时带有倾向性，即带着目的论观点去阅读这些论文，否则是不能割裂思想的内在联系而把思想分作互不相关的组成部分，并把这些组成部分当作本身有意义的实体去思考的。论文集的一位比较深思熟虑的作者N·拉宾直率地承认：“这种特点……实际上是非常折衷主义的，因为它回答不了以下的问题，即不同的组成部分如何结合成为马克思的世界观”^①。他正确地看到，把一篇论文肢解为已经是唯物主义的部分和还是唯心主义的部分，不能保持论文的整体性，而这种肢解正是通过成熟时期著作的内容来阅读青年时期的著作所造成的。由此可见，成熟时期的马克思主义是个法庭，它对马克思的早年著作作出判

① 拉宾：《黑格尔哲学批判》。

决，决定把这些著作肢解为各种组成部分，从而破坏了马克思早年著作的整体性。“如果从马克思当时具有的哲学观点出发，1843年手稿（《黑格尔法哲学批判》）是一部十分连贯和完整的著作”，但是，“如果从发展了的马克思主义的观点出发，1843年手稿就不是一个有机的整体，就方法论价值而言，每一个组成成分不一定都得到严格的证明。由于论文明显的不成熟，过分地强调了某些问题，而一些带有根本性质的其它问题却只是一笔带过……”^①。拉宾承认，正是这种从结束向开始的回溯，造成了把思想整体肢解为组成部分，又把各个部分确认为思想；我以为拉宾的这一承认是十分诚实的。此外，我再补充一点：我们往往可以看到成熟的马克思主义援引费尔巴哈等中间作家作为“例证”。既然费尔巴哈被认为是“唯物主义者”（尽管严格地说，费尔巴哈的“唯物主义”基本上是停留在口头上的、而被人们当真的唯物主义宣言），他本人就成了援引的例证，人们通过他的判决或“真理”，从青年马克思的著作中制造出被称为“唯物主义”成分的副产品。因此，费尔巴哈对思辨哲学的批判、对宗教的批判、人的本质在生产中的客体化等，统统被主谓颠倒地宣布为“唯物主义”成分。这种通过费尔巴哈制造唯物主义成分的方法，加上通过马克思的成熟时期追溯到早年时期唯物主义成分的方法，只能造成废话连篇和谬误百出，使人无从认识费尔巴哈的唯物主义成分和马克思本人的唯物主义成分有何区别。进一步说，如果按照这种方法，那在马克思青年时期的全部著作中，都可以找出唯物主义的成分；这样，我们就很难断定，究竟在什么时候马克思可被认为是唯物主义者，或者在什么时候他还不能被认为是唯物主义者！例如，在W·约翰看来，1844年手稿虽然“包含着一系列

① 拉宾：《黑格尔哲学批判》。

抽象的成分”，但却标志着“科学社会主义的诞生”^①。巴契特诺夫则认为，手稿“标志着马克思在社会科学方面开创的一个转折。手稿奠定了马克思主义的理论基础”^②。拉宾认为，“《莱茵报》的文章只是自发地表现了某些唯物主义成分，而1843年手稿则不同，它证明马克思自觉地转到了唯物主义方面”，因为“马克思对黑格尔的批判是从唯物主义立场出发的”（虽然在同一篇文章中，这种“自觉的转变”又被说成是“含糊的”和“不自觉的”）^③。至于沙夫，他直截了当地写道：“我们知道马克思是在1841年成为唯物主义者的”^④。

我不想利用以上这些矛盾而作出过于简单的结论，但是我们有权发问，马克思转向唯物主义的日期之所以不能被确定，是否正是由于人们不知不觉地使用了分析目的论的缘故。我们不禁要指出，分析目的论既然把马克思的思想肢解为各种成分，也就是说，它已经破坏了这个思想的真实整体性，它就没有资格再对这个思想说三道四。而它被剥夺这种资格，恰恰是因为，既然它肢解了马克思的思想，它就不能作为衡量这个思想的有效标准：唯心主义成分就是唯心主义成分，唯物主义成分就是唯物主义成分，把两种成分在一篇文章中结合成一个生动和现实的整体，谁能够去断定它们究竟具有什么意义？肢解势必导致这样的荒唐局面：关于《论犹太人问题》或1844年手稿这类文章究竟具有什么整体意义的问题就不成立了，就不能提出了，因为没有办法提出这个问题。可是，这是个最重要的问题，是现实生活和有生命力的批判永远不能避开的问题！假如今天哪位读者突然认真研究并宣讲《论犹太人问题》或1844年手稿

① W·约翰：《异化的经济内容》。

② 巴契特诺夫：《1844年手稿》。

③ 拉宾：《黑格尔哲学批判》。

④ 沙夫：《青年马克思的真面目》。

的哲学，我真不知道，如果把马克思的思想作为一个整体，我们该怎么说。我们将认为它是唯心主义还是唯物主义呢？把它看作是马克思主义还是非马克思主义呢？或者我们是否应该认为，马克思的思想还没有告一段落，对它的意义还不能下定论？但是，我们不知道什么时候才算告一段落。人们往往就这样去看待青年马克思的著作：只有当这些著作所包含的成份被吸收到马克思主义的整体中去的时候，才能对这些著作的意义下定论，而在作总结以前，由于整体性已被破坏，关于这些著作的整体意义的问题根本不能成立。这个结论是荒谬透顶的，它充分地暴露了分析目的论的秘密：分析目的论既要对各种观念不断作出判决，但却对不同于自己的观念又不能作出任何判决。这岂不等于承认：分析目的论只是在自我判决，只是通过它所研究的对象重新认识自己；它永远不离开自己，它所要研究的观念的发展，归根结底是研究自己在自己内部的发展。对于以上极而言之用逻辑推理所叙述的方法，如果有人对它恰恰是辩证法的话，我将回答说：是的，这可算是辩证法，但这是黑格尔的辩证法！

确实，对于这个被还原为各组成部分的思想，每当我们具体地考虑它的前途的时候，每当我们去领会这些成分的相互关系的时候，我们就看到黑格尔的辩证法或者以肤浅的形式或者以深刻的形式作为论据出现了。肤浅的形式，例如求助于内容和形式的矛盾，也就是内容和表述的矛盾。“唯物主义的内容”同“唯心主义的形式”发生了冲突，而唯心主义的形式又可归结为一个简单的术语问题。青年马克思已经是唯物主义者，不过他仍然运用费尔巴哈的一些概念，借用费尔巴哈的术语，尽管他不再是，甚至从来也不是纯粹的费尔巴哈主义者。马克思是在1844年手稿到成熟时期著作之间才确定了自己的一套术语。总之，问题完全在于用词不当。后来的全部变化

就是用词变了。我知道，以上的推论是极而言之，但这是为了更好地说明分析目的论的隐秘含意。有时，这种分析目的论以更加完善的形式出现，例如拉宾在其理论中不仅把形式(术语)同内容相对立，而且把意识同趋向相对立。拉宾并不把马克思各种思想的差异归纳为术语的不同。他承认马克思的用语都有其意义，这个意义就是马克思在其特定发展阶段的(自我)意识的意义。因此，在1843年手稿(《黑格尔法哲学批判》)中，马克思的自我意识是费尔巴哈的意识。马克思使用费尔巴哈的术语，因为他自以为是费尔巴哈主义者。但是，这种有意识的语言是同他的“唯物主义趋向”相矛盾的。这种矛盾正是马克思发展的动力。拉宾的观点当然在表面上很象马克思主义，但它毕竟只具有马克思主义的外表，因为这种观点虽然可以确定意识，但却无从具体地确定“趋向”。换句话说，拉宾认为，唯物主义趋向和(自我)意识的区别完全吻合于“成熟的马克思主义对1843年手稿客观内容的认识 and 马克思当时的认识之间存在的差别”；如果我们注意到这一点，我们就可以清楚地看到拉宾如何去确定所谓“趋向”了。严格地说，拉宾这句话的意思无非是认为“趋向”是结果向本原的抽象回溯，这也就是黑格尔的自在论，不过把终点当作起点来思考而已。由此，意识和趋向的矛盾就成了自在和自为的矛盾。拉宾还说，这种趋向是“含糊的”和“无意识的”。这是把问题的抽象当作问题的答案。当然，我并不否认，在拉宾的论文中，有一些论述是从另一种观点出发的，但应该说拉宾的体系是黑格尔的体系。

因此，不同分析目的论的方法(这种方法，无论是自发的或是深思熟虑的，总是或多或少地受黑格尔原则的影响)一刀两断，就不能对青年马克思的著作(以及由此产生的各种问题)进行马克思主义的研究。为此，必须彻底抛开这一方法的前提，并运用马克思主义关于思想进化论的原则去研究我们的课

题。

这些原则认为：

1. 每种思想都是一个真实的整体，这个整体由其特有的总题目而具有内在的统一性，只要从中抽出一种成分，整体就不能不改变其意义。

2. 每个思想整体（这里指的是某个具体个人的思想）的意义不取决于该思想同客观真理的关系，而取决于它同现存意识形态环境以及同作为意识形态环境的基地并在这一环境中得到反映的社会问题和社会结构的关系；每个思想整体的发展，其意义不取决于这一发展同被当作真理的起点或终点的关系，而取决于在这一发展过程中该思想的变化同整个意识形态环境的变化，以及同构成这一环境基础的社会问题和社会关系的变化之间的关系。

3. 每种思想的发展，其动力不在该思想的内部，而在它的外部，在这种思想的此岸：即作为具体个人的思想家，和在这一个发展中按个人对历史的复杂联系而得到反映的真实历史。

还必须指出，上述这些原则不是严格意义上的观念原则，而是一些科学原则。换句话说，它们不是所研究的过程的真理（而“将来完成式”的历史的各原则却都是过程的真理）。它们不是绝对的真理，而是相对的真理。它们所以成为真理，因为它们构成某一问题的合理立场的条件，并据此而产生正确的答案。它们虽然是“成熟的马克思主义”的先导，但它们并不作为马克思主义成长过程的真理，而作为能够解释马克思主义成长过程以及一切其它历史过程的理论。正是在这一条件下，马克思主义才能认识自身以外的它物；不仅能认识作为它物而存在的自身成长过程，而且能认识历史上产生的所有其他变革，包括马克思主义的出现在历史实践中导致的种种变革在内。一旦马克思主义不是黑格尔和费尔巴哈所说的绝对真理，

而是一门从事科学探索的学说，马克思主义就不再为解释其自身的成长过程或为解释它所推动的历史发展而遇到麻烦：为了理解产生马克思的环境和马克思所作出的贡献，都必须运用马克思主义的研究原则。

为了正确地提出马克思青年时代著作的问题，第一个必备的条件是要承认哲学家们都有自己的青年时代。他们都必须在某天某地诞生，然后开始思考和写作。马克思没有选择自己生下就当思想家，也没有选择要在由德国历史集中于大学教育中的意识形态世界中进行思考。他在这个世界中成长起来，在这个世界中学会行动和生活，同这个世界“打交道”，又从这个世界中解放出来。关于这一开端的必然性和偶然性，我在下面再谈。事实是确实有一个开端，为了叙述马克思个人的思想发展史，必须从马克思这个具体个人在他所处时代的思想界中开始出现，在其中开始思考，并同当时的思想进行交流和辩论的那一刻起，抓住马克思的思想活动。从这些交流和辩论构成著作的素材中，我们可以看到作者的活生生的思想。

这项方法论的要求意味着首先必须对基本的意识形态环境具有扎实的认识，而不是含糊的认识。它意味着人们不能满足于把意识形态世界想象成一个不偏不倚的舞台，而一些根本不存在的名人们由于偶然的机会在这里同台表演。马克思在1840—1845年的命运并不由黑格尔、费尔巴哈、施蒂纳、赫斯等人之间的假想的辩论所决定，也不由马克思在当时的著作中所反映的同一些人之间的辩论所决定。马克思的命运是由一些具体的思想家之间的辩论所决定的，这些思想家在意识形态环境中具有特定的形象，他们不一定同他们作品的历史身分相一致（例如黑格尔），他们大大超出了马克思在其著作中加以引证和批判时所描绘的明确形象（例如费尔巴哈），当然也超出了恩格斯在四十年代以后为他们概括的一般特征。为了用具体的

例子说明以上的看法，我可以说，青年马克思在写博士论文中所论述的黑格尔，不是我们在1960年安静地在图书馆里所想象的那个黑格尔，而是新黑格尔主义运动的黑格尔，是为四十年代的知识分子研究自身的历史和希望提供思想武器的黑格尔；这个黑格尔已经同自己发生了矛盾，因为别人违背了他的意志，引证他的话来反对他自己。可以认为，马克思所主张的要使哲学成为意志，使哲学走出精神世界，从而改造政治世界的这个观点是马克思对他的老师的第一次背叛，这个观点同新黑格尔主义者的常用提法完全一致。他并不否认，马克思在他的博士论文中已经表现出他对概念的敏感、他论述的严谨和他思考的才能，这一切都使他的朋友们为之赞叹。但是，以上的观点的确不是马克思所发明的。同样，如果把费尔巴哈在马克思著作（1841至1844年间）中的存在仅仅归结于马克思明确提到了他的名字，这也是不妥当的。因为在那些著作中，有许多段落是马克思重复或照抄了费尔巴哈的论述，但却没有提到他的名字。陶里亚蒂从1844年手稿中摘引的那段话，就直接来自费尔巴哈。类似的例子还可以举出很多，足以说明人们过于轻率地把一切功劳归于马克思。但是，既然费尔巴哈是人所皆知的人物，特别是既然马克思已把费尔巴哈的思想据为己有，并用费尔巴哈的思想进行思想，就象用自己的思想进行思想一样，马克思有什么必要非得直接引证费尔巴哈的原话呢？对马克思说来，重要的是说出费尔巴哈还没有说过但可能会说的那些思想，是要深入到费尔巴哈的总命题中去，也就是要吃透费尔巴哈真实思想的统一性，这种统一性既是现存意识形态环境的一个领域，又是具体的作家赖以进行独立思考的一个领域。由此可见，没有意识形态环境，也就无从研究某一具体思想的统一性；为了研究意识形态环境，又必须研究某一具体思想的统一性。

这种统一性究竟是什么呢？为了用一个例子来回答问题，

我们回过头来再谈费尔巴哈，但这里是要引出当马克思同费尔巴哈发生关系时马克思思想的内部统一性的问题。关于这一关系的实质，由于众说纷纭，论文集的大多数作者在评论时显然感到为难。为难的原因不在于恰好大家对费尔巴哈的著作不太熟悉，问题是人们往往不去探究一篇文章内在的整体含意和一种思想的内在本质，就是说，不去深究一种思想的总命题。我所用的总命题这个术语，马克思虽然没有直接使用过，但在马克思成熟时期的著作（特别是《德意志意识形态》）中，却始终是一个活跃的思想。因为这一概念最能切合事实，而不陷入黑格尔关于整体的含糊其词中去。

我们再用1843年手稿（《黑格尔法哲学批判》）这个具体例子来说明问题。按照论文集作者们的意见，我们在手稿中可以找到一系列费尔巴哈的论题（关于主谓的颠倒，对思辨哲学的批判，人类学理论，等等），但也有一些在费尔巴哈著作中所找不到的分析（政治、国家和私有制的关系、社会阶级的现实，等等）。如果只研究各个组成部分，我们就会走进前面谈到过的分析目的论批判的死胡同，并陷入术语的意义、趋向和意识那一套虚假的答案中去……必须把我们的研究更加深入一步，我们要考虑，手稿虽然包括了某些费尔巴哈所没有（或几乎没有）分析过和谈到过的问题，但这是否足以成为根据，从而把马克思划分为费尔巴哈的组成部分和非费尔巴哈的组成部分（即已经是马克思主义的组成部分）。可是，光靠组成部分本身是不能希望得出问题的答案的。因为一个人研究什么问题并不直接决定他的思想。我不能相信，马克思以前的作家，只要他们曾经谈到过社会阶级或阶级斗争，即只要他们曾经研究过马克思后来才考虑到的问题，人们单凭这一条理由就可以把他们看作是马克思主义者。确定思想的特征和本质的决不是思想的素材，而是思想的方式，是思想同它的对象所保持的真实关

系,也就是作为这一真实关系的出发点的总命题。我并不是说,在某种条件下,思想的素材不能改变思想的方式,但这是另一个问题。总之,思想方式的这种改变,思想总命题的这种重新组合,可以通过许多其它的途径,而不一定通过对象同思考的直接关系!假如真要朝这个方向提出组成部分的问题,那就要承认,一切都取决于总命题的性质,总命题是组成部分的前提,因为只有从总命题出发,组成部分才能确确实实在一定的文章中被思考。在我们的例子中,问题以下面的形式出现:马克思对社会阶级、私有制同国家的关系等新对象进行的思考是否在《黑格尔法哲学批判》中使费尔巴哈的理论前提发生了动摇,使它们变成了毫无意义的空话?或者对这些新对象的思考同费尔巴哈的理论前提具有共同的出发点?这个问题之所以成立,恰恰因为一种思想的总命题并不限于作者所考察的对象的范围,因为总命题并不是作为整体的思想的抽象,而是一种思想及其全部派生思想的特定的具体结构。例如费尔巴哈的人本学不仅能成力宗教的总命题(《基督教的本质》),而且能成为政治的总命题(《论犹太人问题》),甚至成为经济史的总命题(1844年手稿),而在本质上依然是人本学的总命题,虽然费尔巴哈的那封“信”已经被抛弃和已经过时。人们可以认为,从宗教人本学过渡到政治人本学,最后过渡到经济人本学,这是政治上的一件大事,而且在1843年的德国,人本学代表着一种先进的意识形态;对此,我也完全同意。但是,这种看法本身就意味着,人们首先已经了解到所考察的思想的本质,也就是说,已经确定了该思想的真实总命题。

我要补充的是,一种思想的最后观念本质既不取决于思考对象的直接内容,也不取决于提出问题的方式,这一总命题并不为历史学家的思考轻而易举地所抓住的。理由很简单:一般说来哲学家思考的不是总命题本身,而是在总命题范围内思

考；哲学家的“推理程序”同他的哲学的“推理程序”不相吻合。人们可以认为，思想意识（这里就严格的马克思主义含意而言，根据这种含意，马克思主义不算是思想意识）的特征，恰恰在于其自身的总命题不是自我意识。马克思反复说过，不能把思想的自我意识当作思想的本质，他这句话的意思也是：在思想没有意识到它所回答的（或避免回答的）现实问题以前，思想首先没有意识到“理论前提”，也就是没有意识到业已存在但未被承认的总命题，而这个总命题却在其内部确定着各种问题的意义和形式，确定着这些问题的答案。因此，一般说来，总命题不是一目了然的，它隐藏在思想的深处，在思想的深处起作用，往往需要不顾思想的否认和反抗，才能把总命题从思想深处挖掘出来。我想，如果人们真正愿意这样做，那就必须不再把某些唯物主义者（首先是费尔巴哈）的唯物主义宣言同唯物主义本身混为一谈。有充分理由可以使人相信，这将使某些问题得到澄清，使某些虚假的问题被撇开。马克思主义将更加正确地认识自己的总命题，也就是说，通过自己的历史著作，更正确地认识自己；这是它欠下的债，也是它应尽的义务。

总的说来，为了理解一种思想的发展，必须在思想上同时了解这一思想产生和发展时所处的意识形态环境，必须揭示这一思想的内在统一性，即思想的总命题。了解意识形态环境，又要求了解组成意识形态环境或在其中相对立的各个总命题。要把所考察的思想的总命题同属于意识形态环境的各思想的总命题联系起来，从而断定所考察的思想有何特别的不同，也就是说，是否有新意义的产生。当然，历史现实在整个这一复杂的过程中也经常出现。不过，在这一篇文章里，是不能说得面面俱到的。

由此可以看到，这种方法不仅同折衷主义的第一个理论前

提分道扬镳，并且也已经同第二个前提各分东西。第二个前提幻想建立起意识形态历史的一个沉默的法庭，这一法庭不等研究开始，事先就确定意识形态历史的意义和价值。意识形态历史的真理性既不是它的原则（源泉），也不是它的终点（结束），而是事实本身，是以意识形态总命题和背景而建立的各种思想对象、思想论点和思想价值的中心结构，而总命题本身又以与之相联系的、变化中的、受真实历史制约的意识形态世界为背景而演变。当然，我们知道青年马克思必将成为马克思，但我们不愿意代替马克思去生活，代替他抛弃旧事物和发现新事物，从而加速马克思的成长过程。我们将不象迎接一名赛跑运动员那样，在跑道的终点等他，以便给他披上斗篷，因为事情已经过去，马克思也早已到达了终点。

三、历史问题

我感到遗憾的是，除了陶里亚蒂和拉宾的论文，以及特别是霍普纳的那篇杰出的论文外，论文集的大多数作者对这个问题几乎都一笔带过。

然而，任何一个马克思主义者最终都免不了要提出几年前被人们称之为“马克思的道路”这个问题，也就是马克思思想上的各重大事件同真实历史之间的关系问题；这一真实历史既是单一的，又是双重的，它是思想的真正主体。因此，必须打破这一双重的缺席状态，使具体的人物和产生具体人物的真实历史出场，它们是这些至今缺少主体的思想的真正创造者。因为没有这些真正的创造者，怎么能说明思想的产生和演变呢？

这里，我不准备探讨马克思的个性问题；马克思具有强烈的批判热情，一丝不苟的和无与伦比的求实精神，关于他的非凡的理论气质的根源和结构，这个问题这里也不谈。如果研究马

克思的心理个性的结构，它的起源和它的历史，我们肯定可以在马克思青年时代的著作中看到他的十分鲜明的作风：善于提问、勤于思考和勇于探索。即使我们不一定能够抓住马克思所从事的事业的根本性原因（即萨特所说的作者的“根本计划”），至少能抓住他的实事求是态度的原因，这种实事求是的作风可以初步说明马克思思想发展的真实连续性，以及拉宾部分地试图用“趋向”这个词所思考的内容。但是，如果不从事这项研究，我们就可能抓不住为什么马克思和他大部分的同时代人，即青年黑格尔派的成员，虽然出身于相同的社会环境，面对相同的思想论题和历史问题，却经历了不同的命运。梅林和科尔纽为我们提供了从事这项研究的素材，我们应该完成这项研究，以便懂得莱茵河畔的一名资产阶级子弟怎样变成了铁路时代的欧洲工人运动的理论家和领袖。

这项研究不仅使我们懂得马克思的心理，而且使我们了解真实的历史，了解马克思对真实历史的理解。这里，我想简单地谈谈关于马克思思想演变的意义及其“动力”的问题。

关于马克思的思想是怎样演变的这个问题，折衷主义的评论家们力图在思想历史的内部去寻找答案，并以此为满足。例如，有人说，马克思把黑格尔的方向同黑格尔的内容区分了开来，并运用这种方法去研究历史。也有人说，马克思把头足倒置的黑格尔体系颠倒了过来（大家知道，黑格尔体系是一种“范畴的范畴”，因而这种说法在某种程度上确实有点幽默感）。有人说，马克思把费尔巴哈的唯物主义扩大运用于历史；这种说法似乎忘记了，局部性的唯物主义也许很难就算是唯物主义。有人说，马克思把异化理论（黑格尔的或费尔巴哈的）运用于社会关系的领域，似乎这一“运用”就改变了异化理论的基本意义。总之，评论家们认为，以往的唯物主义者是“不彻底的”，而马克思则相反，他是彻底的唯物主义者。在

马克思思想史研究中经常出现的这种所谓彻底和不彻底的理论是启蒙哲学家们为了他们个人的需要而在意识形态中玩弄的一个小小的花招。费尔巴哈继承了这一花招，而且玩得十分出色！这个花招本身就值得写篇文章加以论述，因为它是历史唯心主义的精华：大家知道，观念是互为产生的，任何历史的（和理论的）荒谬无非是一种逻辑的错误。

这些提法即使具有一定的真理性，它们从字面上毕竟没有摆脱幻想的束缚。即认为青年马克思的思想演变过程是在观念的范畴内进行和决定的，认为这种演变的根据是马克思对黑格尔、费尔巴哈等人提出的观念进行了思考。人们似乎承认，1840年德国青年知识分子从黑格尔那里继承的观念，同它们的表面现象相反，包含着的一部分含蓄的、被掩盖的、经过伪装的和改变了方向的真理，而马克思在经过多年的理论努力后，终于用批判的威力把这一真理挖掘了出来，使它重见天日并得到公认。所谓把黑格尔的颠倒了哲学（或辩证法）“颠倒过来”的著名论题实质上就是这种逻辑；因为，说到底，如果问题的确仅仅是把颠倒了的东西恢复其应有的位置，那么事物的颠倒显然并不会因此而改变本质和内容！用头着地的人，转过来用脚走路，总是同一个人！一种颠倒了哲学被认为是相反意义上的哲学，这无非是理论的比喻；事实上，它的结构、问题以及问题的意义始终由同一个总命题所贯穿着的。表面看来，似乎在青年马克思的著作中，这条逻辑经常在起作用，或至少人们是这么说的。

可是我认为，无论以什么名目出现，这种观点都并不符合实际。当然，马克思为了对他所接触到的观念进行理论批判曾付出了巨大的劳动，读过马克思青年时代著作的读者对此都不能无动于衷。很少有作家能够象马克思那样，在对观念的论述中，表现出尖锐性、不妥协性、严谨性等许多品德。马克思把

观念当作他所要研究的具体对象，如同物理学家对待自己的试验对象一样，以便从观念中抽出一点真理，即这些观念的真理。请看他在评述普鲁士的书报检查令那篇文章中是怎样论述了关于书报检查的观念，在关于林木盗窃法的文章中怎样指出了在活树枝和枯树枝之间的似乎微不足道的差别，请看他如何论述了关于新闻自由、私有制、异化等等观念。青年马克思的著作中表现出的思考严谨性和逻辑力量是显而易见的。这就自然而然地使读者相信，马克思的发现同他的思考一样，具有同等的逻辑性，马克思确实从他所研究的观念世界中得出了其中所包括的真理。而且，马克思的努力和热情表明了马克思自己的信念，这种信念又加强了读者的信念。

因此，我甚至要说，我们不仅要防止陷进唯心主义的思想历史观的自发幻想中去，并且更要防止受马克思青年时代著作给我们的印象的影响，防止接受青年马克思的自我意识。为此，我们就要回过头来谈真实历史，也就是提出“马克思的道路”问题。

我这里再谈开端。任何一个思想家都必须在某日某地诞生，然后在一定的世界中开始思想和写作。这个世界，就是当时活着的思想的世界，即刚诞生的思想家开始思想时的意识形态世界。对马克思说来，这就是三十年代至四十年代的德意志意识形态的世界，当时支配着这个世界的是德国的唯心主义，或者用抽象的术语来说，是所谓“黑格尔的解体”。当然，这不是随便的一个世界，泛泛而谈是说明不了问题的。因为德意志意识形态的世界，在当时，无可比拟地是最受意识形态压迫的世界，也就是最远离历史实际的世界，是当时欧洲意识形态世界中受蒙蔽和受异化最深的世界。马克思就在这一世界中诞生，并开始思想。马克思的开端的偶然性，就是必须从他诞生时包裹着他的那块巨大而沉重的意识形态襁褓中解脱出来。由于马

克思确实从中解脱了出来，我们容易以为，马克思经过了惊人的努力和决定性的较量才取得的自由，是他在这个世界里生下时就注定能够得到的，以为全部问题只是要马克思动动脑筋而已。我们容易以为青年马克思的意识是生而有之的，却看不到他的意识从一开始就受到襁褓的奴役和影响。我们容易把马克思后来的意识提前到这个时代，并把这段历史写成人们所说的“将来完成式”。可是，重要的不是用一种自我意识去掩盖另一种自我意识，而是把获得了解放意识所得出的科学原则（这些原则不是另一种自我意识的内容）运用于历史地解释受奴役的意识的内容。

马克思在其后来的著作中，曾指出了为什么这块意识形态的襁褓是德国所特有的，而在法国和英国却没有。原因在于德国历史的落后以及适应这种落后的社会阶级状况的落后。十九世纪初期的德国，刚刚经历过由法国大革命和拿破仑战争所造成的巨大动乱，打上了不能实现统一国家和实行资产阶级革命的深刻烙印。这一“命运”支配着十九世纪德国的全部历史，而其深远的后果则远远超出这个范围。这种状况的根源要回溯到农民战争，而其结果却使德国只是被动地观望国外发生的种种历史事件。德国的软弱决定了在十八世纪和十九世纪形成的德意志意识形态，给它深深地打下了软弱的印记。这种软弱无力的状态迫使德国知识分子“思考别人已经做过的事情”，并且是在他们软弱的条件下去思考。他们的思考形式表现为反应着职员、教授、作家等小资产阶级社会阶层的愿望，如希望、怀旧和理想化。他们的出发点则是他们受奴役的直接原因，特别是宗教。所有这些历史条件和历史要求恰恰造成了“德国唯心主义哲学”的飞速发展，德国的知识分子在这一哲学中思考了他们的条件、问题、希望，乃至“活动”。

马克思指出：法国人有政治头脑，英国人有经济头脑，而

德国人则有理论头脑；马克思的这句话不是他心血来潮随便说说的。同德国历史的不发达相适应，德国在意识形态和理论方面表现为过分发达，这是其他欧洲国家不能与它相比的。不过，问题在于这种理论的发达是一种被异化了的意识形态的发达，意识形态同它所思考的问题和真实对象没有具体的关系。从我们感兴趣的角度来看，这就是黑格尔的悲剧。黑格尔的哲学真正是十八世纪的百科全书，是已经获得的全部知识的总结，也是历史的总结。但是，在这一哲学里，他所思考的对象被他的思考所“消化”，也就是说，被控制着整个德国知识界的观念思考的这一特殊形式所“消化”。由此我们可以设想，对于在德国三十年代至四十年代期间开始思想的一个青年知识分子说来，他为获得解放所需要的根本条件能够是和应该是什么。这个条件就是要越过包围着真实历史和真实对象的那块沉重的襁褓（它把真实历史和真实对象化作幻影，并加以歪曲），重新去发现真实历史和真实对象。由此又产生了一个奇妙的后果：为了从这一意识形态中解放出来，马克思不可避免地要认识到，德意志意识形态的过分发达实际上同时也是德国历史不发达的表现；必须从意识形态的这场大踏步后退中再重新退回到起点，以便接触事物本身和真实历史，并正视在德意志意识浓雾中若隐若现的那些存在。如果不退回来，青年马克思的思想解放的历史是不可理解的；如果不退回来，马克思同德意志意识形态，特别是同黑格尔的关系，是不可理解的；如果不退回到真实的历史（这在某种程度上也是一种倒退），青年马克思同工人运动的关系始终是个奥秘。

我强调“退回”这个词，那是有目的的。因为人们容易使用马克思“超过”了黑格尔和费尔巴哈之类的提法，暗示发展的某种连续性，总之暗示有某种发展的存在，而把发展的非连续性放到同一个连续性成分的内部去思考（即按照黑格尔辩证

法的“扬弃”模式），这个连续性成分的根据就是历史（马克思的历史和当时的历史）的延续；为了批判这种意识形态成分，在很大程度上就要退回到以往的真实对象（从逻辑上和历史上看，这些对象先于反映并确认对象的意识形态而存在）。

请允许我用两个例子来说明“退回”这个提法。

第一个例子关系到一些作家和一些历史事件。黑格尔曾从这些作家身上“吸取”了营养，其中主要是英国的经济学家，法国的哲学家和政治家；黑格尔又解释了这些历史事件的意义，首先是法国大革命的意义。当马克思在1843年开始阅读英国经济学家的著作时，当他开始研究马基雅维里、孟德斯鸠、卢梭、狄德罗等人时，当他研究法国大革命的具体历史时，他不仅是为了把黑格尔读过的书重读一遍，并以此来证实黑格尔；相反，他是为了发现黑格尔所研究的那些对象的实际，并把自己的思想赋予这些对象。马克思重读十八世纪的英国和法国的理论著作，在很大程度上，确实是退回到黑格尔的起点，退回到“对象”的实际。所谓“超过”了黑格尔的说法丝毫没有黑格尔赋予“扬弃”的含意，它并不意味着说出了黑格尔所包含的真理性；这种“超过”不是克服错误而走向真理，而是克服幻觉而走向现实，或者更进一层，是消除幻觉并从被消除的幻觉退回到现实。由此可见，“超过”一词也就毫无意义。马克思是通过英国经济学家和法国的哲学家和政治家而直接去发现现实的；对于这段决定性的经历，马克思从没有否认过。而且，对由于缺少直接经验所引起的思想“差距”，马克思表现得极其敏感。例如，他对法国功利主义的批判就缺少这种直接经验，因为法国的功利主义者把功利的经济关系上升为“哲学”理论，而英国的经济学家则把他们在英国现实中所看到的这种关系描绘成真实的机械论。如果不认真看待这种观念的差距，如果看不到这种后退不能使马克思回到黑格尔原来的

基地和立场，我以为黑格尔和马克思之间的关系问题是不能解决的。必须从“成分发生了改变”这一点出发，去研究马克思向黑格尔借鉴和继承的问题，特别是关于辩证法的问题。

还有一个例子：当青年黑格尔派同他们为适应自己的需要而臆造的黑格尔进行辩论时，他们向黑格尔所不断提出的问题，实际上也就是同法国和英国相比较，德国历史当时处于落后地位所提出的问题。拿破仑战争的失败本质上并没有缩短德国同其它西欧大国之间的历史差距。特别在七月革命和1832年英国选举法颁布后，德国的知识分子向往着法国和英国，把这两个国家视为自由和理性的国土。由于没有亲身经历，他们又一次思考别人做过的事情。但他们的思考带有哲学的成分，他们因而认为法国的体制和英国的法律是理性的统治，他们期望于理性的首先是德意志争取自由的一场革命。革命在1840年遭受的挫折，揭示了德意志理性的软弱性，他们于是向外界寻求援助；他们提出，未来属于法国和德国的神秘的团结，属于法国的政治敏感和德国的理论的团结，这种令人难以置信的天真恰好说明了他们承认自己的落后和幻想。因此，他们只是透过自己的观念公式，透过自己的总命题，若隐若现地看到被歪曲了的现实。1843年，由于马克思要教德国人学会理性和自由的尝试遭到了失败，他在失望之余决定动身去法国。他去法国在很大程度上还是为了寻求一种神话，就象殖民地和被奴役国家的大多数留学生前几年来法国寻找神话一样。结果是马克思得出了一项带有根本性的发现：他发现法国和英国并不符合他们的神话，他发现了法国的现实和英国的现实，发现了纯政治的欺骗，阶级斗争，有血有肉的资本主义和组织起来的无产阶级。偶然的巧合为马克思和恩格斯作了分工，前者发现了法国的现实，后者发现了英国的现实。这里的问题也还是后退，而不是超过，也就是从神话退回到现实，这场真实的经历揭开了幻想的

面纱，而马克思和恩格斯由于他们自身的开端，当时就在这种幻想中生活。

观念向现实的这一倒退凑巧是和一种崭新现实的发现同时发生的，而马克思和恩格斯在“德国哲学”著作中找不到这一现实的任何反映。马克思在法国发现了有组织的工人阶级，恩格斯在英国发现了发达的资本主义，以及不取决于哲学和哲学家而按照其自身的规律进行的阶级斗争。

这双重的发现在青年马克思的思想演变中起了决定性的作用：一方面在歪曲了的现实观念的此岸，发现了作为观念出发点的现实；另一方面在无视现实的现代观念的彼岸，发现了一种新的现实。马克思之所以成为马克思，这是因为他以严谨的理论思考了这双重的现实，改变了成分，并思考了新成分的统一性和现实性。当然，还必须懂得，这些发现是同马克思的整个个人经历分不开的，是同马克思在其中生活的德国历史分不开的。因为在德国毕竟也发生了一些变化。外国发生的事件在德国不仅仅引起微弱的反响。认为所有的事件只在外国发生，而不在国内发生，这种观点是由失望和急躁产生的幻觉。我们知道，即使历史遭受挫折、止步不前或简单重复，历史毕竟还是历史。我刚谈到的整个理论经验和实践经验，实际上都包括在对德国现实的逐步发现之中。随着1840年的失败，弗里德里希—威廉四世这个假“自由派”变成了专制君主，曾经满怀希望的青年黑格尔派的整个理论体系也垮了台。《莱茵报》试图进行的理性革命失败了，马克思受到了迫害和驱逐，原来支持他的德国资产阶级分子抛弃了他；所有这些事实告诉马克思，他在气愤中所指责的“德国混帐”和“市侩”，以及这种气愤本身，掩盖着一种具体的历史状况，这种历史状况一点不是什么误解，而是切实存在和锋芒毕露的阶级关系，是德国资产阶级的事业心和恐惧心的本能反应，而这些反应要比所有的理性求

证更加强烈。于是，一切都发生了变化，马克思终于发现了什么思想阻碍了他的认识；他不得不放弃用德国的神话去解释外国的现实，承认这些神话不仅对外国毫无意义，而且对德国自己也是如此，它们只是使德国对自身的奴隶地位抱有幻想。马克思看到，必须相反地用外国取得的经验去启发德国，以便对德国有清楚的认识。

如果真要研究马克思思想的这一戏剧性的演变过程，我想人们一定已经懂得，必须在研究中不再使用“超过”一词，而用“发现”一词；必须抛弃超过（扬弃）这个貌似无害而实际危险的概念所包含的黑格尔的精神逻辑，因为这一概念无非把马克思最终的思想提前，从而导致真理固有论的幻觉；必须采用真实经验和真实成长的现实逻辑，从而打破真理固有论的幻觉；总之，必须承认真实历史对思想本身的影响，从而赋予马克思的个人风格和他所具有的非凡的求实精神以实际的意义，这一意义对马克思主义的未来发展是绝对不可缺少的，也是它所要求的。而且，马克思的求实精神决定了马克思对现实的每项论证都具有信念和启示的巨大力量。

我不敢自夸在这里提供这一真实经验的历史次序和历史辩证法，这一真实经验是由青年马克思这一独特的个人把个人特有的心理和世界的历史结合在一起，从而产生出至今对我们具有现实意义的发现。要了解这一经验的详细情况，必须读科尔纽“老头”的著作。除了梅林（他没有科尔纽那样博学，掌握的材料也没有科尔纽那么多）以外，任何别人都没有做过这项不可缺少的工作。所以我能大胆地预言，人们将长期阅读科尔纽的书，因为要了解青年马克思，就得了解他的真实历史，其它的途径是没有的。

我仅仅希望，通过本文的叙述，能够指出马克思从偶然的开端出发，越过种种幻想的障碍，终于突破了那块巨大的疆

襟，与此同时，我还希望本文能使人们对青年马克思的奴隶思想和成年马克思的自由思想之间存在的非常关系有所了解。人们可以懂得，在某种意义上，只要承认这一开端，就绝对不能说“马克思的青年时期属于马克思主义”，除非把这句话作以下的理解：这位德国资产阶级子弟的思想演变，象任何历史现象一样，能够用历史唯物主义的原则去解释清楚。当然，青年马克思必定走向马克思主义，但这要付出巨大的代价，即马克思要挖掘出自己的老根，要对德国历史所灌输给他的种种幻想作英勇的战斗，要全神贯注地注意被这些幻想所掩盖的现实。

“马克思的道路”之所以堪称典范，这并不由其起源和细节所决定，而是因为马克思具有不屈不挠的意志，决心从自命为真理的神活中解放出来，是因为他经历了推翻和扫除这些神话的真实历史。

下面请允许我谈最后一点。我以上的解释虽然可以使大家阅读青年马克思的著作比较容易些，虽然这种解释通过思想的内在统一性（总命题）说明了各理论成分，通过马克思真实经验的不断丰富（马克思的历史被他的发现所贯穿）说明了总命题的演变，从而使青年马克思究竟是否已经是马克思、究竟马克思还停留在费尔巴哈或超过了费尔巴哈等等众说纷纭和争论不休的问题得到了解决，也就是说，在马克思青年时代的每个发展阶段上确定了他思想的直接成分的内在意义和外在意義，但是，还有一个问题悬而未决，或更正确地说，我的解释引出了另一个问题，即从结束的观点看，如何看待马克思的开端的必然性问题。

的确，表面看来，马克思必定要摆脱自己的开端，也就是要克服并清除压在他身上的十分沉重的意识形态世界，这种必然性不仅有破的意义（破除幻想），而且在一定程度上也有立的意义。人们当然可以认为，历史唯物主义的发现还“悬在空

中”，而且在许多方面，马克思作出了惊人的理论努力去寻找现实和追求真理，虽然这些真理已经局部地为人们所征服或确认。发现本来有“近路”（例如，恩格斯在1844年的文章是近路，为马克思所赞赏的狄兹根的著作也可算近路）和“远路”可走，而马克思走的是“远路”。由他自身的开端所决定，马克思不得不进行了理论的“长征”，这使他得到了什么呢？他从远离终点的起点出发，长时间地停留在哲学的抽象中，走完了很长的距离才找到了现实，这对他究竟有什么好处？显然，通过这一切，马克思把他的批判精神砥砺得比任何人都更加尖锐，他在历史中获得了对阶级斗争和意识形态斗争的无比敏锐的“临床经验”；此外，主要在同黑格爾的接触中，他弄懂了并学会了为建立一切科学理论所不可缺少的抽象，弄懂并学会了理论综合，以及由黑格爾的辩证法提供了范例的纯抽象过程的逻辑推理。这里，我指出的是几个要点，而并不企图为问题提供答案；但在准备中的科学著作未发表前，这些要点也许可以确定，德意志意识形态以及德国的“思辨哲学”在马克思的成长过程中起了什么作用。我倾向认为，这种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，是通过意识形态的理论培养而进行的理论精神的教学。这里，德意志意识形态的过分发达似乎为青年马克思提供了双重准备（虽然它的表现形式同它的抱负毫无关系）：一方面它使马克思必须先批判整个德意志意识形态，然后才能批判其种种神话；另一方面它训练了马克思，使他学会了使用其各种体系的抽象结构，不论这些结构本身是否有效。假如大家同意暂且不谈马克思的发现，先肯定马克思创立了一门新的科学学说，肯定这门学说的出现与历史上所有重大的科学发现相似，我们势必会同意说，如果不能阐明一个新的对象或领域，如果不能创造出一个把旧的幻影和神话清除掉的新的境界，任何伟大的发现都是不

可能的。同时，新世界的创造者，必须而且必定要在旧形式中经过思想训练，学会了和使用过旧形式；他在对旧形式的批判中，必须和必定学会了并喜爱使用一般抽象形式的艺术，因为不熟悉这些形式，他就不可能创造出用以思考其新对象的新形式。当人类发展的总环境迫切需要新发现的产生并使新发现成为不可避免的时候，发明家个人却受到一种奇怪的条件所支配，即他必须学会用他所应忘却的语言说出他的新发现。

(毓才、冯文光译)

卡尔·马克思的《1844年手稿》

——政治经济学和哲学

《1844年手稿》的出版是一个真正的事件，我想提醒《思想》杂志的读者对这一事件引起注意。

首先，这是一个书刊方面的和批判性的事件。迄今为止，法国的读者只是通过柯斯特的版本了解《手稿》的，使用这一版本的人都切身体会到，这一不全的版本，由于重要的论述已被删去，错误和不准确之处很多，是不能用来作为进行认真研究的工具的。由于博蒂格利（E·Bottigelli）的应受到高度赞扬的工作，我们现在有了一个最新译本（这是一个最新版本，因为博蒂格利使用的是莫斯科马克思恩格斯学院寄来的经最新校勘过的脚本），这一译本，编排非常合理（按马恩全集英文版的编排次序），而且在翻译的措词和严密性方面，对细节的注意方面，批判性的注释方面均有显著的成就。此外，我还要补充说，它具有理论上的可靠性，这一点特别重要。（显然，一个人除非具备不仅仅限于翻译家的专长时，即除非他是一位不仅娴熟他的作者的著作，而且娴熟这一著作由以产生的概念的和历史背景的专家，否则，他是不可能成为一个优秀的翻译家的，在这一方面，这一译本可以说是具备了这一条件的。）

但是，这也是一个理论方面的事件。三十年来《手稿》一直处在马克思的保卫者和反对者之间进行论战的前沿阵地上。博蒂格利很好地描述了在这一论战中《手稿》对双方所起作用的方式。首先是社会民主党人（《手稿》的第一批编辑，如朗

兹胡特和迈耶尔等），然后是唯灵论哲学家、存在主义哲学家、现象学哲学家等等，使这本伟大的著作取得成功，但是，正象所预料的那样，这与他们对马克思的理解，甚至连对马克思的结构作简单的领会也是没有关系的。《经济学—哲学手稿》已经滋养了对马克思的整个伦理的或者说人类学（同一个含义）的解释，使得《资本论》连同《资本论》的显而易见的“客观”意义，被看作只是一种年青人的直觉的发展，这种直觉在《手稿》及在《手稿》的异化、人本主义、人的社会本质等等概念中得到了重要的哲学上的表述。正象我们所知道的那样，直到非常晚的时候，马克思主义者才打算对此作出反应，并且他们的反应也常常只表现为恐惧害怕和仓促上阵，他们打算全面保卫马克思，并接过他们的对手的论题，所以过高地估计了1844年著作的理论地位，而贬低了《资本论》的作用。在这一方面，博蒂格利作了值得注意的说明，这些说明是每一个认真的评论者都不能回避的一种要求的前奏，这种要求就是：规定一种新的和严密的研究方法，即一种不同于简单地预期或追溯的同化方法的“另一种方法”。这样，我们现在能够而且必须运用一种可靠的方法来研究《手稿》。长期以来，手稿一直是斗争的论据，诉讼的藉口，防御的堡垒。《手稿》作为在马克思的思想形成中的一个阶段，象理智发展中的所有阶段一样，显然包含着对将来的预言，但是也确认了一种不可还原的独一无二的现在。我们可以毫不夸张地说，在这一无可挑剔的译本中，博蒂格利为我们提供了一种为马克思主义者所关心的具有双重的理论程式的“权威性的研究材料”。这不但由于它涉及到了马克思的理论的形成过程，或更确切些说涉及到了马克思思想的转变，而且还由于它为马克思主义的意识形态的理论提供了一次行使和检验其方法的极好的机会。

最后，我还要说一下，这一译本配有一个重要的历史的和

理论的引言，这一引言不仅告诉我们一些重要的问题，还整理和澄清了它们。

同马克思的其它早期著作相比较，《1844年手稿》事实上具有什么特点呢？有哪些是完全新的东西呢？《手稿》是马克思的政治经济学的发现的结果这一事实，就回答这些问题。当然，正如马克思自己所指出的那样，这不是第一次他感到自己在必须提供有关对经济制度问题的意见方面存在困难，（早在1842年，林木盗窃问题就引出了关于封建土地财产的全部状况；同样也早在1842年，一篇关于检查和出版自由的文章就触及了“工业”等等的现实）。但是，这些与经济学的遭遇只涉及一些具体经济问题，而且是从政治辩论的角度出发的，换句话说，这些遭遇并没有涉及政治经济学，而只涉及经济政策的特殊的结果，或者说只涉及社会冲突的特殊经济状况（例如《黑格尔法哲学批判》）。但是，马克思在1844年所面对的是政治经济学本身。恩格斯由于对英国的状况作了“卓越的”描述，从而为研究政治经济学开辟了道路。但推动马克思沿着这一方面去研究的，也正象恩格斯本人一样，是由于企图超出政治的范畴寻找不可调和的国内冲突的原因。不考虑这种与经济学的遭遇，这种第一次的遭遇，就无法理解《手稿》。马克思在他生活在巴黎的那段时期（从1844年的2月到5月），（这段时期在这一方面是决定性的），他致全力研究古典经济学家（萨伊·斯卡尔贝克、亚当·斯密、李嘉图）的著作。他做了大量的笔记，这些笔记在《手稿》中留下了标志（第一部分有大量的引文），似乎他要考虑某一事实。但当他认识这一事实时，他表示这一事实毫无根据，至少在他所谈到的经济学家中，这一事实是没有根据和缺少其自己的原则的。所以，这种与政治经济学的遭遇，同时也就是对政治经济学的批判的反应，和对它的基础的彻底的研究。

马克思确信政治经济学是无稽之谈的根据是什么呢？是这种政治经济学所表述和记录的矛盾，或者甚至可以说是它所接受和歪曲的矛盾，其中首先是工人的日益贫困化和财富的惊人增长这对主要矛盾，这一矛盾在现代世界中的产生却受到政治经济学的赞美。正象占有者的财富是建立在劳动者的贫困基础上的一样，这种乐观主义的科学也是建立在脆弱的论据之上的，这就是它的绊脚石即症结所在。这也就是它的不光彩之处，马克思企图通过赋予这种经济学以它所缺乏的原则，来抹去它的不光彩之处，这种原则将成为它的指针和裁决。

这里我们再谈谈《手稿》的另一个方面，即《手稿》中的哲学。因为正象博蒂格利所正确地指出的那样，马克思与政治经济学的这种遭遇，是一种哲学与政治经济学的遭遇。当然，这不是什么其他任何哲学和遭遇，而是那种由马克思通过他的所有实践——理论的试验而建立起来的哲学的遭遇，（博蒂格利概述了这一试验的以下两个重要阶段：最早期的作品中的接近于康德和费希特而不接近于黑格尔的唯心主义阶段；费尔巴哈的人本学的阶段），而这种哲学又通过这种遭遇本身得到修正和充实。但尽管如此，这种哲学还深深地受费尔巴哈的“问题系”的感染，而且犹豫不决地倾向于从费尔巴哈回到黑格尔那里去，这儿是这样的一种哲学，这种哲学把一个关键概念，即异化劳动的概念作为出发点，通过对政治经济学的矛盾加以思考，并通过它对整个政治经济学及它的一切范畴加以思考，来解决这一矛盾。这就把我们带到了问题的真正的核心，并接近于唯心主义和一种粗陋的唯物主义的一切诱惑……，因为，初一看，我们是处在一个熟悉的领域中了，我在这里指的是一个概念的领域，在那里，我们能看到财产、资本、金钱、分工、劳动者的异化和象征着将来的劳动者的解放和人道主义。所有这些范畴，或者说其中的绝大多数范畴我们在《资本论》中将

再次见到。根据这一点，我们可以把它们当作《资本论》的萌芽，或说得更好些，当作《资本论》的一个工程计划，甚至还可以把它们当作概要地和纲领性地加以叙述的《资本论》本身，但只能看作是一个草图，因为它还没有象后来的《资本论》那样充实，即令它已包含这部复杂的著作的精神实质。画家用铅笔勾划出他们突然产生的新构思的草图，正是这种新构思的草图产生，比起它们所包含的作品来更加伟大。在《手稿》的魅力中，在《手稿》的严密的逻辑中（博蒂格利正确地指出了《手稿》的“严密的推理”和《手稿》的“不可更改的逻辑”），在《手稿》对辩证法的信念中，存在着这种闪光的东西。但是，在《手稿》中也存在着这样一种信念，即一种被这种逻辑和关于我们在这种逻辑中所认识到的概念的严密性所赋予的意义，以及这种逻辑和严密性本身的意义。这种意义仍然是一种哲学上的，我在这儿所说的哲学上的意义，是指那种马克思在后来加以完全谴责的那种哲学上的意义。因为严密性和辩证法之价值无非就是它们为这种意义服务和增添它的光泽。总有一天，我们将不得不详尽地研究《手稿》，逐字逐句地加以解释，讨论异化劳动这一关键概念的理论地位和理论作用；考察这一观念的概念上的范围，我们将认识到，马克思在当时赋予它的那种作用，即作为原始的基础这种作用，而且我们也将议论到，只有当它把能从人的本质中推演出那些熟悉的经济学概念的必然性和内容的东西，看作人的完整的概念所授予和所委托的东西时，它才能起到这种作用。简言之，我们必将发现，在这些术语背后紧跟着进一层的意义，这种意义仍然使这些术语受某种哲学的禁锢，这种哲学对这些术语施展它最后的特权和威力。我不愿滥用我的自由去预料这种证明，但我还想指出，在这种关系后面，即在哲学对即将成为完全独立的内容的彻底统制的关系后面，离马克思最远的马克思是这样一个马克思，

这个马克思处于转变的边缘，转变的前夜，是站在转变的门槛上。似乎是，马克思在这种决裂之前，为了实现这种决裂，他不得不给予哲学以任何一个机会，最后，使哲学实现对它的对立面的绝对统治，使哲学取得无限的理论上的胜利，也就是促使它遭致失败。

博蒂格利的引言把我们带到了这些问题的中心。他的引言最精彩的地方是：他对异化劳动的理论地位的讨论，他对《手稿》的经济概念和《资本论》的经济学概念所作的比较，他所提出的关于马克思所遭遇的这种政治经济学的理论性质（对马克思来说在1844年）的基本问题。“资产阶级政治经济学对马克思来说表现为一种现象学”，在我看来，这一简单的断语是决定性的；这一简单的断语所表达的也是这样一个事实：马克思完全按照政治经济学的本来面貌接受这种学说，而没有象后来将要做的对它的概念的内容或对这些概念的系统性提出疑问。正是这种对政治经济学的“抽象”认可了其它的“抽象”，即认可了被用来作为经济学的基础的哲学的“抽象”。所以，对《手稿》中的那种哲学的认识，必然使我们回复到我们的出发点，即与政治经济学的遭遇，这迫使我们提出这样的问题：按照这种经济学，马克思所遭遇的这种现实是什么？是这种经济本身？或者更象是一种与这些经济学家的理论不可分割的经济的意识形态？也就是说，用上而所引用的那种有力的表述，是一种“现象学”？

在结束之前，我还有一点要说。假如有些人认为我们的这种理解难于接受，那么这是因为，他们把这样一种混淆奉为信条，即把马克思在世界观形成时期所采取的政治立场和理论立场混淆起来（对我们同时代的人来说，要避免这种混淆是很困难的，所以这样说是因为整个历史的过去用不着他们去区分这些不同的作用）。博蒂格利非常好地看到了这种困难，并且尖

锐地把它提了出来，例如，他写道，《黑格尔法哲学批判》（1843年）“标志着马克思已信奉无产阶级事业，即共产主义，但这并不意味着历史唯物主义已经建立起来了”。所以，这就是对马克思青年时期著作的政治的阅读和理论性的阅读。又如，象《论犹太人问题》这类文章，就是一篇在政治上参予为共产主义而斗争的文章。但这也是一种深刻的“意识形态”的文章，所以在理论上就不能把它与后期被称作是历史唯物主义的文章同日而语，这些后期文章甚至能够说明在它们问世之前的、与它们不相干的、1843年的真正的共产主义运动的基础。对于这种共产主义，马克思在那时曾经取笑过。不管怎么样，即使我们自己的经验也应该使我们想起，不成为一个“马克思主义者”还是有可能成为一个“共产主义者”的。假如我们要避免把马克思的理论立场同他的政治立场相混淆，避免用政治立场论证理论立场的政治困境，那么，作这样的区分就是十分重要的。但是，这样去说明这种区分又使我们回复到博蒂格利所提出的要求：我们必须设想用“另一种方法”去解决马克思世界观的形成，即马克思在他的短暂的思想转变过程中的契机、阶段、时刻，去解释这种悖论式的辩证法。马克思从未发表的《手稿》是这种辩证法的最奇特的一章，但是，毫无疑问，正是因为这个缘故，《手稿》表明马克思沉浸在他的凯旋的、压倒一切的思想中，表明马克思处在通过一次彻底的改组最终成为马克思自己的门槛上。这最终的决裂标志着马克思第一次真正成为他自己。

（学庆译 刘放桐校）

马克思主义和人道主义

“我的分析法……不是从人出发，而是从一定的社会经济时期出发……”^①

—

社会主义的“人道主义”已经提上了议事日程。

自从苏联开始由按劳分配的社会主义向按需分配的共产主义过渡以来，提出了“一切为了人”的口号，并开始探讨关于个人自由、尊重法制和人格尊严等新论题。各国工人政党纷纷庆贺社会主义人道主义的成就；他们在《资本论》中，并日益频繁地在马克思青年时代的著作中，寻找社会主义人道主义的理论根据。

这是一件具有历史意义的大事。社会主义人道主义是个既令人宽心又令人神往的命题，人们甚至可以考虑，共产党人是否可能就这个命题同社会民主党人进行对话，或者更广泛地同反对战争和贫困的那些“善良”的人们交换意见。今天，人道主义的大路似乎也将通向共产主义。

事实上，历来的革命斗争，其目的始终是为了结束剥削和解放人类。但是，正如马克思所预见的，革命斗争在其第一个历史阶段，不能不采取阶级斗争的形式。那时候，革命人道主义只能

^① 《马克思恩格斯全集》中文版，第19卷，第415页。

是“阶级人道主义”^①，即“无产阶级的人道主义”。人剥削人的现象的结束是阶级剥削的结束。人的解放是工人阶级的解放，而在这以前，则要通过无产阶级专政。苏联在四十多年的大规模斗争中，“社会主义人道主义”首先表现为阶级专政，然后才是个人自由。

随着无产阶级专政的结束，苏联进入了第二个历史阶段。苏联人说：在我国，阶级对抗已经消灭，无产阶级专政完成了自己的职能，国家不再是阶级的国家，而是全民的国家（每个人的国家）。从此，在苏联，人确实被当作个人看待，就是说，不再分阶级。在意识形态中，阶级人道主义的提法也为社会主义的个人人道主义所取代。

十年前，社会主义人道主义只是一种形式，即阶级人道主义。今天则有两种形式：在依然实行无产阶级专政的国家里（如中国），是阶级人道主义；在无产阶级专政已成为过去的国家里（苏联），则是社会主义的个人人道主义。两种形式分别适应两个必要的历史阶段。在“个人”人道主义中，“阶级”人道主义可以展望已经实现了的自己的未来。

在这一历史变革的启发下，人们的思想也有了某些转变。过去，社会民主党人根据资产阶级的个人人道主义反对无产阶级专政，从而使他们和共产党人处于疯狂的对立地位；现在，无产阶级专政在苏联已经过时。人们甚至可以预见，无产阶级专政在西欧将采取和平的和短期的形式。社会主义人道主义和

① 这里所说的“阶级人道主义”是指列宁在谈到十月社会主义革命时所赋予的含义（列宁说，十月革命把政权交给工人和贫农劳动者，并使他们能够享受从未享受到的生活条件、活动条件和发展条件，就是说，对劳动人民实行民主，对压迫者实行专政），而不是指马克思在其青年时代著作中所用过的含义（无产阶级在其“异化”中反映着人类的本质，而革命则应保证人类本质的“实现”），马克思的这一观点后来又为青年卢卡奇在其《历史和阶级意识》中再次运用。

资产阶级的或基督教的自由人道主义这两种个人人道主义似乎有了某种共同点。苏联的“自由化”为自由人道主义提供了保证。至于社会主义人道主义，它可以认为自己不仅批判了资产阶级人道主义的矛盾，而且更重要的是完成了资产阶级人道主义的“最崇高的”愿望。人类终将发现，社会主义人道主义实现了人类几千年来梦想，即以往基督教的和资产阶级的人道主义作了素描的梦想：人的统治在人的身上并在人与人的关系中最终实现。

由此，马克思在1844年手稿中所作的预言将会实现：共产主义……是由人掌握人的本质，作为自然主义终极的这种共产主义，等于人道主义。

二

为了看得比这一事件更远，为了理解这一事件，为了懂得社会主义人道主义的意义，单是承认这一事件或记录下赖以思考这一事件的概念（人道主义，社会主义）是不够的。必须体会概念的理论根据，以便相信这些根据确实为我们提供了对事件的真正科学的认识。

可是，“社会主义人道主义”这个语汇恰恰包含着一个突出的理论不平衡性：在马克思的思想中，“社会主义”是个科学概念，而人道主义则仅仅是个意识形态的概念。

这里需要说明，我们并非要对社会主义人道主义所应确指的现实提出异议，而是要确定这一概念的理论价值。我们说人道主义是个意识形态的概念（而并非科学的概念），这是为了肯定，一方面它确指一系列存在着的现实，另一方面它不同于科学的概念，因而不提供认识这些现实的手段。它用一种特殊的（即意识形态的）方式确指一些存在，但不说明这些存在的本

质。混淆这两种不同的概念，就不能得出任何认识，就会含糊不清，甚至可能会犯错误。

为了把这个问题说清楚，这里简短地回顾一下马克思的经历。马克思只是对他青年时代（1840—1845）的理论基础——人的哲学——作了彻底的批判后，才达到了科学的历史理论。

“理论基础”一词，我是在狭义的意义上来使用的。青年马克思认为，“人”不仅是揭露贫困和奴役的一声呼叫，而且是他的世界观和实践立场的理论原则。“人的本质”（不论它意味着自由和理性或是共同体）同时是严谨的历史理论和连贯的政治实践的基础。

这一观点在马克思处于人道主义时期的两个阶段中都可以看到。

一、在第一阶段，占主导地位的是离康德和费希特较近而离黑格尔较远的、理性加自由的人道主义。马克思在同书报检查令、莱茵省的封建法律和普鲁士的专制制度作斗争的同时，把政治斗争及其依据——历史理论——建立在人的哲学这一理论上。历史只有依据人的本质，即自由和理性，才能被人理解。自由是人的本质，正如重力是物体的本质一样。人命定是自由的，人是自由的存在。即使人拒绝自由或否定自由，人终究离不开自由：“自由确实是人所固有的东西，连自由的反对者在反对实现自由的同时也实现着自由……可见各种自由向来就是存在的，不过有时表现为特权，有时表现为普遍权利而已”^①。这一区分把全部历史都说个明明白白：封建制是自由，不过它以“不合理”的特权形式出现；现代国家是自由，它以合理的普遍权利的形式而出现。就理性而言，人只有作为理性，才能是自由。人的自由既不是任性，又不是一切都由利益所决定；正如

^① 《马克思恩格斯全集》第1卷，第63页。

康德和费希特所主张的那样，它是自主，是对理性的内在法则的服从。这种“向来就存在，只不过不是永远以理性的形式出现”^①的理性（例如封建制），到了现时代，终于在权利的国家 and 法律的国家中以理性的形式存在着。“它〔哲学〕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。”^②由此产生哲学的任务：“哲学所要求的国家是符合人性的国家”^③。这项要求是向国家本身提出的；只要国家承认其本质，国家就会自动进行改革，并成为理性，成为人类的真正自由。在这种情况下，全部政治可归纳为哲学的和政治的批判（用以提醒国家完成自己的义务）；出版自由和人类理性自由也就成了政治本身。要求以出版自由为绝对条件并且可以归纳为公开的理论批判（即通过报刊途径进行的公开批判）的这种政治实践，就是马克思在《莱茵报》的政治实践。马克思在阐述其历史理论的同时，为其自身的实践奠定了基础和作了辩解：他认为记者的公开批判是典型的政治行动。在这种启蒙哲学中，马克思的思路十分严谨。

二、在第二阶段（1842—1845），占主导地位的是另一种形式的人道主义，即费尔巴哈的“社团的”人道主义。作为理性的国家对理性置之不理；普鲁士国家没有实行改革。历史本身对理性的人道主义的幻想作了这样的判断：德意志的激进青年曾期望王储一旦当上了国王能履行他登基前许下的自由主义诺言。可是，未等王位到手，王储早就从自由主义滑到专制主义。既然国家孕育着理性，它终究应该成为理性；可是，国家却又一次生下了非理性。这使激进青年们陷于极大的沮丧，他们经历了一场真正的历史危机和理论危机。马克思由此得出结论说：“政治国家……在它的各种现代形式中包含着理性的要

①②③ 《马克思恩格斯全集》第1卷，第417页、129页、126页。

求……而国家还不止于此。它到处意味着理性已经实现。但同时它又到处陷入理想的使命和各种现实的前提的矛盾中。”^①可见，决定性的一步已经跨出：国家的弊端不再被认为是国家与其本质的分离，而是其本质（理性）与其存在（非理性）的真实矛盾。费尔巴哈的人道主义指出了在非理性中存在着理性的异化，而在理性的异化中又存在着人的实现，即人的历史，这就恰恰使思考这一矛盾成为可能^②。

马克思历来宣扬人的哲学：“所谓彻底，就是抓住事物的根本。但是人的根本就是人本身。”^③但是，人首先是“社团”，“社团的人”，他只是在人的普遍关系中，即人与人的关系和人与物的关系中（物是由劳动加以“人化”的外部自然），才在理论上得到完成（科学）和在实践上得到完成（政治）；正因为如此，人才是自由和理性。在这里，人的本质仍然是历史和政治的基础。

历史是理性在非理性中的异化和产生，是真正的人在异化的人中的异化和产生。在其被异化的劳动产品（商品、国

① 同上书，第417页。

② 德意志的激进青年被历史抛进了一场理论危机之中，费尔巴哈的出现使这些激进青年欣喜若狂。的确，《临时提纲》、《基督教的本质》和《未来哲学原理》的作者对这些青年知识分子的理论危机，在理论上作了解答。费尔巴哈在其异化的人道主义中提出的理论概念，使他们能够把人类本质的异化作为实现人类本质的不可缺少的环节，而把非理性（国家的不合理的现实）作为实现理性（国家的观念）的必要环节。因此，他们原来把理性和非理性之间的必然联系作为不合理的东西被迫忍受，如今他们却能够对这种联系进行思考了。当然，这种关系依然没有离开自己的基地——哲学的人本学；但在理论上则必须修改人的概念，以理解历史的理性与历史的非理性的历史关系。从此，人不再由理性和自由所规定；即使在“社团的”原则中，人也成为具有具体主观性、爱憎、博爱的“类存在物。”

③ 《马克思恩格斯全集》第1卷，第460页。

家、宗教)中,人不知不觉地实现着人的本质。既然人的异化产生历史和人,那么这一异化就意味着有一种确定的、先于人而存在的本质。一旦历史结束,已成为非人客体的这个人将只得在财产、宗教和国家中,把自己异化了的本质当作主体保留下来,从而成为总体的人,真正的人。

在关于人的这一新理论的基础上,出现了一种新型的政治行动。这种政治行动不再求助于国家的理性。政治不再是简单地从事理论批判,不再是通过自由的出版物去树立理性,而是通过人的实践去恢复人的本质。因为如宗教一样,国家也是人,不过是处于被剥夺地位的人,人被肢解为国家的公民和平民这两个抽象概念。在“公民权”的天上,即在国家中,人在想像中体验着人类社团的生活,而在“人权”的地下,人被剥夺了人类社团。因此,革命将不仅是政治的(国家的合理的开明改革),而且是“人道的”(“共产主义的”),从而把不可思议地被异化成为金钱、政权和上帝的人性重新交给人。这场实践的革命将由哲学和无产阶级共同去完成,因为人在哲学中得到理论的肯定;人又在无产阶级身上被实践所否定。哲学深入到无产阶级中去将是理论肯定对自我否定的自觉反抗,是人对其遭受非人待遇的反抗。那时候,无产阶级将否定其自我否定,并在共产主义中掌握自己的命运。革命就是实践异化所固有的逻辑:革命就是至今手无寸铁的批判把无产阶级当做自己的武器。批判给予无产阶级认识自己的理论;无产阶级又把自己的武力交给批判:二者汇合成为一支统一的和不分彼此的部队。由此可见,无产阶级和哲学的革命联盟也是在人的本质中建立的。

三

从1845年起,马克思同一切把历史和政治归结为人的本质

的理论彻底决裂。这一决裂包括三个不可分割的理论方面：

1. 制定出建立在崭新概念基础上的历史理论和政治理论，这些概念是：社会形态、生产力、生产关系、上层建筑、意识形态、经济起最后决定作用以及其他特殊的决定因素等等。

2. 彻底批判任何哲学人道主义的理论要求。

3. 确定人道主义为意识形态。

在这一新的概念体系中，马克思的思路也十分严谨，但这一体系的结构和以往不同：受到批判的人的本质(2)，被确定为意识形态(3)，而意识形态的范畴属于社会的和历史的新理论(1)。

马克思同一切哲学人本学和哲学人道主义的决裂不是一项次要的细节，它和马克思的科学发现浑成一体。

它意味着，马克思把抛弃以往哲学的旧假设和采用一种新假设这两件事一气呵成。以往的唯心主义哲学（资产阶级的哲学），其全部领域和阐述（“认识论”、历史观、政治经济学、伦理学和美学等等）都建立在人性（或人的本质）这个总问题的基础上。这个总问题在几个世纪里曾经是个不证自明的原则，任何人都想不到对它提出怀疑，虽然这个总问题在其内部不断有所调整。

这个总问题决不是含糊而松散的东西；相反，它是由精确的概念紧密结合而成的连贯的体系。它包括两个互为补充的假定，马克思在关于费尔巴哈的第六条提纲中对他们作了这样的规定：1，存在着一种普遍的人的本质；2，这个本质从属于“孤立的个体”，而他们是人的真正主体。

这两个假定是互为补充和不可分割的。然而，它们的存在和统一是以经验主义和唯心主义的全部世界观为前提的。为了使人的本质具有普遍的属性，必须有具体的主体作为绝对已知数而存在：这就意味着主体的经验主义。为了使这些经验的个体

成为人，他们每个人都必须具有人的全部本质（即使不能在事实上，至少也要在法律上）；这就意味着本质的唯心主义。由此可见，主体的经验主义和本质的唯心主义是相辅相成的。这种关系可以在其“对立面”中互相颠倒：概念的经验主义，主体的唯心主义。这种颠倒保持着总问题的根本结构固定不变。

在这个典型结构中，人们不仅可以看到社会理论（从霍布斯到卢梭）、政治经济学（从配第到李嘉图）和伦理学（从笛卡儿到康德）的原则，而且可以看到马克思以前的唯心主义和唯物主义“认识论”（从洛克到康德，再到费尔巴哈），人的本质或经验主体的内容可以变化（例如从笛卡儿到费尔巴哈）；主体可以从经验主义转为唯心主义（例如从洛克到康德）。但是，以上的术语及其相互关系只是在不变的同一种典型结构内部发生变化，而这个典型结构就是总问题本身：只要有一种本质的唯心主义，就始终有一种主体的经验主义与之相适应（或者，有了主体的唯心主义，就一定有本质的经验主义）。

马克思反对把人的本质当作理论基础，因而也就摒弃了两个假定的全部有机体系。他把主体经验主义、理想本质等哲学范畴从它们统治的所有领域里驱逐出去。这些领域不仅有政治经济学（破除了关于经济的人的神话，就是说，作为古典经济学的主体而具有特定功能和特定需要的个人）、历史学（破除了社会原子主义和政治伦理的唯心主义）、伦理学（破除康德的伦理观念），而且还有哲学本身，因为马克思的唯物主义排除主体的经验主义（以及它的反面：先验的主体）和概念的唯心主义（以及它的反面：概念的经验主义）。

正因为这场包罗万象的理论革命用新概念代替了旧概念，它才有权推翻旧概念。马克思确立了一个新的总问题，一系列向世界提问的新方式，一些新原则和一个新方法。这项发现立即被纳入历史唯物主义的理论中去，马克思的历史唯物主义不仅提

出了关于社会历史的新理论，同时还含蓄地，但又必然地提出一种涉及面无限广阔的新“哲学”。同样，马克思在历史理论中用生产力、生产关系等新概念代替个体和人的本质这个旧套式的同时，他实际上提出一个新的“哲学”观。他取消了主体的经验主义和唯心主义以及本质的经验主义和唯心主义这两个旧假定（它们不仅是唯心主义的基础，而且是马克思前的唯物主义的基础），而代之以实践的辩证唯物主义和历史唯物主义，也就是说，人类实践的各特殊方面（经济实践，政治实践，意识形态实践，科学实践）在其特有联结中的理论，这个理论的基础就是：人类社会既是统一的，但在其各联结点上又是特殊的。用一句话来说，马克思提出了一种关于特殊差异的具体观点，这种观点能够确定每个独特的实践在社会结构的特殊差异中所占的地位；马克思正是用这个观点去代替费尔巴哈关于“实践”的意识形态概念和普遍概念。

为了理解马克思所作出的崭新贡献，必须认识到，不仅历史唯物主义的概念是新的，而且这些概念所造成的和所预示的理论革命是深刻的。只有在这个条件下，才能确定人道主义的地位，即既反对把人道主义硬说成理论，但又承认它具有意识形态的实际职能。

就理论的严格意义而言，人们可以和应该公开地说，马克思否认人道主义是理论，而且人们可以和应该在这一否认中找到积极地认识人类世界及其实践变革的绝对可能条件消极的。必须把人的神话打得粉碎；在此绝对条件下，才能对人类世界有所认识。援引马克思的话来复辟人本学和人道主义的理论，任何这种企图在理论上始终是徒劳的。而在实践中，它只能建立起马克思前的意识形态大厦，阻碍真实历史的发展，并可能把历史引向绝路。

因为马克思既然否认人道主义是理论，也就必然把它作为

意识形态而加以承认和认识。马克思从没有像唯心主义那样想入非非，认为对事物的认识终究可以代替事物本身或消灭其存在，笛卡儿主义者明知太阳远在千里之外，却为在百步之内能看见太阳而感到惊奇；他们只得依靠上帝来弥补这一差距。马克思从不认为认识货币的本质（一种社会关系）将能破坏其外表和存在形式，因为货币是和现存生产方式同等必要的东西，而货币的外表就是货币本身^①。马克思从不认为，意识形态一旦被人们所认识，就可以被取消；因为对这项意识形态的认识既然是对它在特定社会中的可能性条件、结构、特殊逻辑和实践作用的认识，这种认识必定同时是对意识形态必要性条件的认识。因此，马克思虽然否认人道主义是理论，但他毫不取消人道主义的历史存在。无论在马克思以前或以后，人的哲学在真实世界中还是经常出现的。今天甚至有些马克思主义者也跃跃欲试地在阐述一种新的人道主义理论的命题。进一步说，如果联系当时的历史条件，马克思一方面否认人道主义是理论，另一方面

① 目前正时髦的所谓“具体论”，其基本论点是认为关于资本拜物教的理论是马克思青年时代作品中的，特别是1844年手稿中的异化理论的投影。在1844年手稿中，人类本质的客体化被作为人类恢复人类本质的不可缺少的前提而得到肯定。在客体化的全部过程中，人只是以对象的形式而存在，人就在对象形式中遇到异己的和非人的本质充当外表的人的本质。这种“客体化”不能叫作“具体化”，尽管它可被叫作非人化。非人化并不表现为“物”这个标准模型，而是有时表现为兽性（甚至先兽性，这样的人同自然甚至不再发生简单的动物关系有时表现为至高无上，蛊惑、先验（上帝、国家）和金钱，其中金钱是“物”。在资本中，唯一以物的形式（一块金属）出现的社会关系是货币。但是，把货币当作物看待（也就是说，在货币中混淆了价值和使用价值），并不符合这一物的现实。人和货币直接发生关系，这并不意味着他碰到一件普通的物，而是意味着他有权或无权支配物和人。具体论的意识形态处处把人当作“物”，它根据货币是物这个样板去思考全部社会关系，从而把社会关系混同于“物”的范畴（马克思同这个范畴是最不相干的）。

又承认人道主义作为意识形态的必要性。有条件地承认人道主义的必要性不单纯是为了思辨的目的。马克思主义正是在这个基础上才能建立起对各种意识形态的政策：宗教、伦理、艺术、哲学、法学，以及在其中占首位的人道主义。马克思主义对于人道主义意识形态的政策，就是说，马克思主义对于人道主义的政治立场——它可以在伦理和政治领域内对当代意识形态或者拒绝，或者批判，或者使用，或者支持，或者发展，或者恢复为人道主义——只能建立在马克思主义的哲学基础上，而否认人道主义是理论又是马克思主义哲学的前提；离开这个绝对条件，马克思主义的意识形态政策就行不通。

四

由此可见，归根结底是要认识到，人道主义的本质是意识形态。

这里并不需要对意识形态下一个深刻的定义。我们只要粗浅地知道，意识形态是具有独特逻辑和结构的表象（形象、神话、观念和概念）体系，它在特定社会中历史地存在，并作为历史而起作用。我们暂且不去研究一门科学和自己的过去有什么关系的问题，我们要指出，作为表象体系的意识形态之所以不同于科学，是因为在意识形态中，实践的和社会的职能压倒理论的职能（或认识的职能）。

这里所说的社会职能，其性质是什么？为了把问题弄清楚，就得研究马克思的历史理论。历史的“主体”是特定的人类社会。它们分别以总体的形式而出现，各总体的统一由某个特殊类型的复杂性所构成；恩格斯把在构成过程中起作用的各部门概括地分为经济、政治和意识形态这三类。在任何社会中，尽管表现形态可以变化万端，但始终有一种基本的经济活动、一

种政治组织和一些意识形态形式(宗教、伦理、哲学、等等)。意识形态因此是一切社会总体的有机组成部分。种种事实表明,假如没有意识形态这些特殊形态和表象体系,人类社会就不能生存下去。人类社会把意识形态作为自己呼吸的空气和历史生活的必要成分而分泌出来。只有一种意识形态的世界观才能想像出无意识形态的社会,才能同意这样的空想:意识形态(并非其某种历史形态)有一天会被一种科学所代替,并从世界上无影无踪地消失掉。这种空想实际上是认为:本质上属于意识形态的伦理学可以为科学所取代或原原本本地变成科学;科学消灭了宗教,在某种程度上也是科学代替了宗教;艺术可以和认识浑为一体或者成为“日常生活”,等等。

为了不避开最棘手的问题,历史唯物主义不能设想共产主义社会可以丢开意识形态。不论是伦理、艺术或者“世界的表象”。当然可以预见,在共产主义社会中,意识形态的形式和关系将有重大的变化,甚至某些现有形式可能会消失,或者他们的职能将移交给邻近的形式。根据已有的经验,我们也可以预见到意识形态新形式的发展(例如:“科学的世界观”,“共产主义人道主义”),但在马克思主义理论现状下,严格地说,不能设想共产主义——作为一种新的生产方式并需要具有一定的生产力和生产关系——可以不需要社会生产组织以及与之相适应的意识形态形式。

因此,意识形态既不是胡言乱语,也不是历史的寄生赘瘤。

应该说,意识形态属于“意识”的范围。这个说法带有马克思以前的唯心主义总问题的影响,因此我们不能搞混了。意识形态这个词假如只用它的单一含意,它同“意识”的关系确实很少,即使意识形态以一种深思熟虑的形式出现(如马克思以前的哲学),它也是十分无意识的。意识形态是个表象体系,但

这些表象在大多数情况下和“意识”毫无关系；它们在多数情况下是形象，有时是概念。它们并不通过人们的“意识”，而主要是作为结构而强加于绝大多数人。它们作为被感知、被接受和被忍受的文化客体，通过一个为人们所不知道的过程而作用于人。人们“体验到”他们的意识形态，就像笛卡儿主义者在百步内“看到”或看不到月球（假如不把月球固定起来）一样；因此，意识形态根本不是意识的一种形式，而是人类“世界”的一个客体，是人类世界本身。然而，说意识形态和人的“意识”有关，这是什么意思？首先，这是为了把意识形态和其它社会科学加以区别，其次，是因为人类在意识形态中，通过意识形态并依靠意识形态体验他们的行动，而这些行动一般被古典传统归结为自由和“意识”。简单地说，人们对世界——包括对历史——“体验的”依附关系（不论参与或不参与政治活动）要通过意识形态而实现，甚至这种关系可以是意识形态本身。马克思说人们在意识形态（作为政治斗争的场所）中认识自己在世界和历史中的地位，讲的就是这个意思。人们正是在意识形态这种无意识中，才能变更他们对世界的“体验的”依附关系，并取得无意识的这种为人们称作“意识”的新的特殊形式。

由此可见，意识形态涉及到人类对人类世界所体验的依附关系。这种以无意识作“有意识”条件的关系似乎也是在复杂关系的条件下才是简单的，所谓复杂的关系当然不是简单的关系，而是关系的关系，第二层的关系。因为，人们在意识形态中不反映他们对自己的生存条件的关系，而反映他们体验这种关系的方式；这就等于说，既存在真实的关系，又存在“体验的”和“想像的”关系。在这种情况下，意识形态是人类依附于人类世界的表现，就是说，是人类对人类真实生存条件的真实关系和想像关系的多元决定的统一。在意识形态中，真实关系不可

避免地被包括到想像关系中去，这种关系更多地表现为一种意志（保守的、顺从的、改良的或革命的），甚至一种希望和一种留恋，而不是对现实的描绘。

正是在想像对真实和真实对想像的多元决定中，意识形态具有能动的本质，它在想像的关系中加强或改变人类对其生存条件的依附关系。由此，这种能动作用永远不可能单纯起工具的作用。把意识形态作为一种行动的手段或一种工具使用的人们，在其使用过程中，陷进了意识形态之中并被它所包围，而人们自以为是意识形态的无条件的主人。

这在阶级社会里是十分清楚的。占统治地位的意识形态是统治阶级的意识形态。但统治阶级并不同占统治地位的意识形态保持一种功利性的或纯粹策略性的外在关系，尽管这种意识形态是它自己的意识形态。当“新生的”资产阶级在十八世纪传播关于平等、自由和理性的人道主义意识形态时，它把自身的权利要求说成所有人的权利要求；它力图通过这种方式把人们争取到自己的一边，而实际上它解放人的目的无非是为了剥削人。这就是卢梭关于不平等起源的神话；这是富人向穷人作“最深思熟虑的演说”，从而说服穷人像接受自由那样接受奴役。事实上，资产阶级在说服别人相信他们的神话以前，自己一定也是相信这种神话的，因为他们看到，他们的意识形态就是对真实生活条件的想像的依附关系，这种关系使他们能够对自己施加影响（赋予自己法律的和伦理的意识，以及自由经济的法律条件和伦理条件），并对他人（即现在受剥削的人和即将受他们剥削的“自由劳动者”）施加影响，以便承担和完成其作为统治阶级的历史作用。在关于自由的意识形态中，资产阶级确切地看到，它对存在条件的依附关系，即它的真实关系（资本主义自由经济的权利），是被包裹在一种想像关系（人人都是自由的，包括自由劳动者在内）之中。它的意识形态是关于自由的

文字游戏，这场游戏既暴露出资产阶级为了驾驭他们的自由的被剥削者，决心用自己的讹诈来欺骗他们，同时也反映着资产阶级需要像被剥削者体验自由那样去体验自己的阶级统治。剥削他国人民的人民是不可能自由的，同样，使用意识形态为其效劳的阶级也屈服于阶级的意识形态。所谓一种意识形态的阶级功用，就是说占统治地位的意识形态是统治阶级的意识形态，它不仅帮助统治阶级统治被剥削阶级，并且使统治阶级把它对世界所体验的依附作为真实的和合理的关系而接受，从而构成统治阶级本身。

但是，还必须进一步考虑，在阶级已经消灭的社会里，意识形态会发生什么变化。假如意识形态的全部社会职能归根结底无非是一篇寡廉鲜耻的欺人之谈（如柏拉图的“美妙谎言”和现代的广告技巧），而统治阶级在外面制造和操纵意识形态，是为了欺骗受它剥削的人们，那么，随着阶级的消失，意识形态也将消失。我们已经谈过，即使在阶级社会里，意识形态能动地作用于统治阶级本身，促使其改造并有助于改变其态度，从而使统治阶级适应其真实的存在条件（例如法律自由），显然，为了培养人，改造人和使人们能够符合他们的生存条件的要求，任何社会却必须具有意识形态。正如马克思所指出的，历史是对人类的生存条件的不断改造，即使在社会主义社会中也如此；人类因而必须不断地改造自己，以适应这些条件。这种“适应”不能放任自流，而应该始终有人来负责、指导和监督，这个要求的表现形式就是意识形态。人们正是在意识形态中衡量距离、体验矛盾并“能动地”解决矛盾。无阶级社会正是在意识形态中体验社会对世界的关系的适应或不适应，它在意识形态中并依靠意识形态去改造人们的“意识”，即人们的态度和行为，使之适应人们的任务和生存条件。

在阶级社会中，意识形态是统治阶级根据自己的利益调整

人类对其生存条件的关系所必需的接力棒和跑道。在无阶级社会中，意识形态是所有人根据自己的利益体验人类对其生存条件的依赖关系所必需的接力棒和跑道。

五

现在我们可以回过头来再看社会主义人道主义的论题，并弄清楚我们所说的在科学术语(社会主义)和意识形态术语(人道主义)之间的理论差异。在其与资产阶级的或基督教的各种个人人道主义形式的关系中，社会主义个人人道主义作为意识形态，恰好是使这一会合得以实现的文字游戏。我并不认为这是居心叵测和天真无邪的会合。事实上，这种文字游戏始终表明存在着一种历史现实，一种为人们体验到的疑难，同时也反映人们希望去解决这个疑难。马克思主义者在他们同世界上其他人的关系中强调社会主义的个人人道主义，他们无非是要表示他们决心填补自己同可能的同盟者之间的距离；他们无非是要走在运动的前面，而让未来的历史用新的内容充实旧的用语。

关键在于这个新内容，因为马克思主义关于人道主义的论题首先不是给别人使用的。马克思主义者阐述这些论题，首先必然是为他们自己，然后才为别人。我们知道这些论述是建立在以下基础上的：苏联存在的新条件，无产阶级专政的结束和向共产主义过渡。

全部问题就在这里，我所指出的问题也在这里。关于社会主义的个人人道主义的长篇大论，这在苏联究竟反映着什么？马克思在《德意志意识形态》中谈到人和人道主义的观念时指出，在人性或人类本质的观念后面，隐藏着一个对偶性的判断，确切地说，就是人与非人的对偶。他写道：“和‘人’一样，‘非人’也是现实条件的产物；这是该产物的否定方面”。

人与非人这对矛盾是一切人道主义的隐蔽的本源，这一本源无非是体验、经受和解决该矛盾的方式。资产阶级人道主义把人作为一切理论的本源。人类本质的这一光明面是非人的黑暗面的外表。表面看来，人类本质似乎是绝对的，但它既然包括有这部分黑暗面，它的诞生势必遭到反抗。自由和理性的人揭露着资本主义社会里自私自利和四分五裂的人。在人与非人这对矛盾的两种形式里，十八世纪的资产阶级主张自由和理性，德国左翼的激进知识分子则主张“社团”或“共产主义”；通过这种形式，他们分别体验他们对生存条件的依附关系，而其表现则是拒绝、要求和纲领。

目前的社会主义人道主义，其情况又如何呢？它也是拒绝和揭露。它拒绝对人的一切歧视，无论是种族的，政治的，宗教的或其它的。它拒绝一切经济剥削和政治奴役。它拒绝战争。这种拒绝不仅是一项引以为骄傲的胜利宣言，同时也是向一切在帝国主义的剥削、压迫、奴役、歧视和战争下生活的人提供的忠告和榜样；而且它首先是针对苏联本国的。通过社会主义的个人人道主义，苏联自己承认无产阶级专政的时期已经过去，反对并谴责无产阶级专政在“个人崇拜”时期所出现的“弊端”，以及它的荒唐的和“罪恶的”形式。社会主义人道主义在苏联国内就是针对着无产阶级专政已经过时以及专政的被滥用这样一个历史现实。它针对着“双重”的现实性：一种是已为生产力和生产关系发展的合理必然性所超越的现实性；另一种是本来就不应该要求超越的现实性，即“理性的不合理存在”的另一种形式；对于苏联过去所留下的这部分历史的“非理性”和“非人性”，即恐怖、镇压和教条主义，苏联至今也还没有完全克服其后果和危害。

但是，通过社会主义人道主义这一愿望，我们正从黑暗向着光明，从非人向着人过渡。苏联正在进入共产主义，这是一

个没有经济剥削、没有暴力和没有歧视的世界，这个可能消除黑暗和悲剧的世界将为苏联人打开进步、科学、文化、有饭吃和有自由，以及自由发展的无限广阔前景。那么，这里为什么要特别强调人？苏联人为什么需要有关于人的观念，就是说，需要用以帮助他们体验自己历史的关于他们自己的观念？这里很难不把问题的以下两个方面联系起来：一方面是必须准备并实现具有历史意义的转变（向共产主义过渡，无产阶级专政的结束，国家机器的消亡，以及建立一种适应于这个过渡的政治、经济和文化的组织形式）；另一方面是必须准备并实现这一过渡所需要的历史条件。显然，这些条件也带有历史留给苏联的烙印，困难不仅来自“个人崇拜”时期，而且也产生于“社会主义在一国建成”，特别是这个国家原来的经济和文化十分落后。在这些条件里，首先必须指出的是历史遗留下来的“理论”条件。

历史任务和历史条件在当前的不相适应，恰好可以说明人们需要向意识形态求助的原因。事实上，提出社会主义人道主义的命题就是为了解决某些确实存在的历史的、经济的、政治的和意识形态的新问题。这些问题在斯大林时期被黑暗笼罩了起来，但是，它们在社会主义建设的同时，毕竟还是产生了的：随着社会生产力达到一定的程度，应采取哪些经济的、政治的和文化的组织形式去适应这一发展；在新的历史阶段中，应该实现哪些个人发展的新形式，使国家不再以强制手段去指导和监督每个人的命运，使每个人从此在客观上具有选择自己命运的权利，就是说，承担起从事该项选择的困难任务。社会主义人道主义的论题（个人自由发展，遵守社会主义法制，尊重个人人格，等等）是苏联人和其他社会主义国家的人体验人对环境的依附关系的方式。人们惊奇地注意到，政治问题和伦理问题在苏联和大多数社会主义国家里都占首要地位，西方各国的党也

经常考虑这些问题。人们以同样的惊奇看到，关于这些问题的理论论述，即使不是经常，但至少有时运用马克思青年时期所使用的概念，即关于人的哲学概念，如异化，分裂，拜物教，整体的人，等等。可是，单就这些问题而言，它们实质上并不要求“人的哲学”的帮助，而是要制定出资本主义国家处在无产阶级专政消亡或者已经过时的阶段里所应实行的政治生活、经济生活和意识形态生活的新的组织形式。那末，某些意识形态学家不是公开地、明确地和严格地用马克思主义理论的经济术语、政治术语、意识形态术语去提出这些问题，却根据人的哲学的概念去提出问题，这究竟是什么道理？为什么许多马克思主义哲学家需要运用马克思早年关于异化的意识形态概念，来思考和解决这些具体的历史问题？

假如意识形态不具有必要性的趋势，人们就不会想到去求得它的帮助，但必要性趋势毕竟不能得到具有确凿根据的其它必要性形式的保护。共产党人用社会主义经济、社会、政治和文化的现实反对一般帝国主义的“非人道”，这无疑是对的；这一对立是社会主义同帝国主义争论和斗争的组成部分。但是，如果把人道主义这个意识形态概念不分场合和毫无保留地作为一个理论概念去使用，这可能也是危险的，因为人道主义这个概念无论如何总是使人想到意识形态的无意识，并且很容易同小资产阶级的思想命题混淆起来（众所周知，列宁曾预言，小资产阶级及其意识形态的寿命很长；直到现在，它们还没有被历史所埋葬）。

由此，我们接近于达到一个更深刻而且很难阐明的理由，因为，在一定限度内，使用人道主义的意识形态也可以被认为是代替使用理论。我们在这里又遇到历史遗留给马克思主义的现实理论条件这个问题，这里不仅是指斯大林时期的教条主义，而且还有更早的第二国际社会主义的遗产；列宁毕生反对第二

国际对马克思主义的灾难性的歪曲，但第二国际的机会主义还没有被历史永远埋葬。这些条件阻碍了马克思主义理论的发展，从而使马克思主义理论不能提供解释新问题所需要的概念；而假如有了这些概念，马克思主义今天就能用科学的语言，而不是用意识形态的语言，来提出这些问题，就能用适当的马克思主义概念赋予事物以恰如其分的名称，而不是往往用异化这类意识形态的概念或含义不清的概念作为事物的定语。

例如，人们遗憾地看到，共产党人在谈到苏联和工人运动史的一个重要历史现象时，用了“个人崇拜”的概念作定语。作为理论概念，这个定语在马克思主义理论中是“找不到的”，也是不伦不类的。它可以同时描述和谴责一种作风，因而具有双重的实践价值。据我所知，马克思从不认为，一种政治作风可以直接被当作一个历史范畴或者当作历史唯物主义理论的一个概念，因为如果作风确指一种现实，它就不是概念。然而，有关“个人崇拜”的各种议论确实关系着上层建筑领域，即关系着国家组织和意识形态的领域，并且总的来说仅仅关系到这一个领域。我们知道，在马克思主义理论中，上层建筑领域具有“相对的自主性”（这也恰恰在理论上说明了，在上层建筑方面犯了错误的这个时期中，社会主义的经济基础能够顺利地发展）。为什么把“个人崇拜”现象描绘为一种作风，归结成一个人的“心理状态”，而不用著名的公认的现有马克思主义概念去思考这种现象和确定发生这种现象的环境，就是说，为什么只能简单地叙述，而不进行思考呢？如果一个人的“心理状态”能够承担这一历史作用，为什么不用马克思主义的术语来提出问题，用以说明“心理状态”上升到历史事实的地位和规模应具有哪些历史可能性条件？在马克思主义中，有一些原则是可以在理论上提出、说明和帮助解决这个问题的。

我引用了异化和“个人崇拜”这两个概念作例子，并不是

偶然的。因为社会主义人道主义的各个概念（特别是权利问题和个人问题）也以上层建筑领域的问题作对象，例如关于国家组织、政治生活、伦理生活、意识形态生活。人们不禁想到，在这些问题上，向意识形态求助同样是最简单的办法，因为它可以代替理论根据的不足。理论根据现在虽然不足，但它们潜在着，是可能补足的。弥补这个不足、落后和距离，而不公开予以承认，或如恩格斯所说，把自己的需要和急躁作为论据，把对理论的需要作为理论本身，这就是向意识形态求救的人所扮演的角色。我们面临着哲学人道主义的威胁，而哲学人道主义却有社会主义的空前成就作掩护；某些马克思主义的意识形态学家把哲学人道主义作为他们缺乏理论的补充，他们可以因此而自以为有理论，但他们不能说这是马克思给予我们的世界上最可宝贵的东西，因为理论是一种科学认识的可能性。

以上说明，虽然社会主义人道主义已被提上了议事日程，但是，这一意识形态存在的正当理由不能为不恰当的理由作挡箭牌，否则我们就会把意识形态和科学理论混淆起来。

马克思否认人道主义是哲学，可以使人懂得现有意识形态（人道主义包括在内）的必要性。但是马克思的哲学是一种批判的和革命的理论，它同时也使人们了解对意识形态应采取什么策略：或者支持，或者改造，或者反对。马克思主义者懂得，一切策略必定建立在战略的基础上，而一切战略必定建立在理论的基础上。

（顾良译）

物化和无产阶级的意识

G·卢卡奇

“所谓彻底，就要抓住事物的根本。
但人的根本就是人的本身。”

马克思：《〈黑格尔法哲学批判〉导言》

马克思在他成熟阶段的两部伟大著作中，从分析商品出发，从整体性上描写资本主义社会，并揭示它的基本性质，这决非偶然。因为在人类历史的这一阶段，没有一个问题不能最终追溯到商品的问题，也没有一种解答不能在解答商品结构之谜中发现。当然，这个问题一旦达到了马克思在自己的分析中所表明的那种深度和广度的时候，就必须从整体上加以考察。这就是说，孤立地考察商品的问题，或仅仅把它视为经济学的核心问题，都是不能允许的，而必须把它视为囊括一切方面的整个资本主义社会的核心的、结构的问题。只有这样才能揭示出商品关系的结构，从而为资产阶级社会的一切客观的形式，以及跟这些客观的形式相适应的主观的形式，提供模式。

I

物化的现象

—

商品结构的本质已被多次指出过。它的基础是人与人之间的关系表现为一种物的特征,因而获得一种“虚幻的客观性”,即一种看来是完全合理的和包罗万象的自己发展的东西,以致它的基本性质(即人与人之间的关系)的一切痕迹都看不出来了。讨论这个问题对经济学本身的重要意义超出了本文的范围。我们也不论及它对庸俗的马克思主义者的经济学说所包含的意义,庸俗的马克思主义者的经济学说正是由于抛弃了这个出发点,才提出了他们的经济学说。

我们在此试图依据马克思的经济分析,并从这种分析出发,讨论那些从商品的拜物教性质中所产生的问题。商品拜物教性质既以一种客观的形式出现,又以一种跟这些客观的形式相对应的主观的形态出现,只有通过理解这一点,我们才能对资本主义和它的灭亡的意识形态问题获得一个清晰的认识。

在讨论这个问题本身之前,我们必须认清,商品拜物教是我们这个时代即现代资本主义时代所特有的问题。我们知道,当社会还是非常原始的时候,商品交换及其相应的主观和客观的商品关系就已存在。然而在这里争论的是这样一个问题:商品交换及其结构的后果对社会的整个的内外生活所产生的影响的深度如何?因此,商品交换究竟达到何种程度才成为一个社会发生新陈代谢变化的支配形式,这个问题是不能简单地用几

个数量词来处理的。而这样一种简单化的处理办法，与已经为占统治地位的商品形式的物化的结果所腐蚀了的现代思想方式是完全协调的。一个商品形式占统治地位的并以这种方式渗透到每一生活方式中去的社会，与一个商品形式只是一种短暂的现象的社会之间的区别，在本质上是一种质的区别。因为决定这一问题的是这样的一种情况，在有关的社会中，一切主观的和客观的现象都是在质上以不同的方式被对象化的。

马克思十分强调，在原始社会中的商品形式在本质上是一种短暂现象。他说：“直接的物物交换这个交换过程的原始形式，与其说表示商品开始转化为货币，不如说表示使用价值开始转化为商品。交换价值还没有取得独立的形式，它还直接和使用价值结合在一起。这表现在两方面。生产本身，就它的整个结构来说，是为了使用价值而不是为了交换价值，因此，在这里，只有当使用价值超过消费量时，它才不再是使用价值而变成交换手段，变成商品。另一方面，使用价值尽管两极分化了，但只是在直接使用价值的界限之内变成商品，因此，商品所有者交换的商品必须对双方是使用价值，而每一商品必须对它的非所有者是使用价值。实际上，商品交换过程最初不是在原始公社内部出现的，而是在它的尽头，在它的边界上，在它和其他公社接触的少数地点出现的。这里开始了物物交换，由此浸入公社内部，对它起着瓦解作用。”^①我们注意到上述有关商品交换对公社本身所带来的瓦解效果的观察，清楚地显示了商品的统治地位所产生的质的变化。

然而，即使商品对一个社会的内部结构产生这种影响，这还不足以使它们成为那个社会的基本结构成份。正如我们以上

① 马克思：《政治经济学批判》《马克思恩格斯全集》，人民出版社1962年版，第13卷，第17页。

所强调的，为要做到这一点，商品结构必须渗透到社会的各个方面，并按照自己的形象来铸造社会。仅仅跟有关交换价值的生产的独立的过程建立外部的联系还是不够的。作为调节人类社会新陈代谢的很多形式中的一种形式的商品和作为普遍地起结构作用的主导规则的商品之间的质的差别，除了作为一种孤立现象的商品关系至多只对社会的结构和组织起着否定性的影响以外，这种差别还反过来影响到这个范畴本身的性质和有效性。在商品是一种普遍现象的地方，它表现自己的方式也不同于在商品是一种特殊的、孤立的、不占统治地位的现象的地方。

没有清楚地规定界限这一事实，决不能被用来混淆这种质的决定性的区别的性质。马克思已对商品交换不占统治地位的情况作了如下定义：“产品进行交换的数量比例，起初完全是偶然的。它们之所以取得商品的形式，是因为它们是可以交换的东西，也就是说，是同一个第三者的表现。继续不断的交换和比较经常的为交换而进行的再生产，日益消除这种偶然性。但是，这首先不是为了生产者和消费者，而是为了二者之间的中介人，即把货币价格加以比较，并把差额装入腰包的商人。商人是通过他的运动本身来确立等价的。

“商业资本起初只是不受它支配的两极之间、并非由它创造的两个前提之间的中介运动。”^①

直到现代资本主义来临之时，商品的这种发展才达到社会中居于支配形式的地位。因此，在资本主义发展的开始阶段，经济关系的人的性质有时还能被清楚地理解。但是，随着这个过程的发展和这些形式变得越来越复杂和越来越缺少直接性，就越来越难于发现，而且很少有人看穿这层物化的面纱，

^① 马克思：《资本论》第三卷，人民出版社1976年版，第368—369页。

这是并不奇怪的。马克思这样看待这个问题：“以前的各种社会形态内，这个经济秘密主要只同货币和生息资本有关。按事物的性质来说，这个秘密在如下各个场合是在排除之列的。第一，是在生产主要是为使用价值，为本人直接需要而进行的地方。第二，是在奴隶制度或农奴制度形成社会生产的广阔基础的地方，例如在古代和中世纪。在这里，生产条件对生产者的统治，已经为统治和服从的关系所隐蔽，这种关系也表现为生产过程的直接动力，并且是彰明昭著的”^①。

仅当商品成为一个整体的社会的普遍范畴的时候，商品才能在它的没有歪曲的本质被理解。仅就这一点而论，由商品关系所产生的物化，才既对社会的客观的进化，又对社会中的人对社会所采取的态度，具有决定性的重要意义。只有在那时，商品才对于人的意识屈从于物化所表现的形式，以及对于人企图理解物化过程，或企图反抗物化所产生的灾难性后果，并从它所产生的“第二性质”的奴役中解放出来，成为至关重要的。

马克思是这样描述物化的基本现象的：

“所以，商品形态所以是神秘的，不过因为这个形态在人们眼中，把他们自己的劳动的社会性质，当作劳动产品自身的物质性质，当作这各种物品的社会的自然属性来反映，从而，也把生产者对社会总劳动的社会关系，当作一种不是存在于生产者之间而是存在于客观界各种物品之间的社会关系来反映。就是由于这种转换，所以劳动产品成了商品，成了可以感觉而又超于感觉的东西或社会的东西。……那只是人们自己的一定的社会关系，但在这里，在人看来，它竟然取得了一种物品关

① 马克思：《资本论》第三卷，人民出版社1973年版，第976页。

系的幻想形式。”^①

在这里，至关重要，由于这种情况，人自己的活动，他自己的劳动，成为客观的，独立于它的某种东西，成为借助于一种与人相对应的自发运动而控制了人的某种东西，这种现象既有客观的方面，也有主观的方面。在客观的方面，一个事物和事物之间的关系的世界产生出来了（即商品和商品在市场上运动的世界）。支配这些事物的规律的确逐渐为人们所发现。但是，尽管它们逐渐被人们发现，它们依然作为产生它们自己的权力的不可见的力量而与人相对立。个人可能利用他所掌握的这些规律的知识为他自己的利益服务，但是，他不可能通过他自己的活动来改造这一过程。在主观的方面——在市场经济已经充分发展的地方——一个人的活动变得跟他自己相疏远，人的活动变成一种商品，这种商品服从于社会的自然规律的非人的客观性，它恰如任何消费品一样，必须按照独立于人的它自己的活动方式进行活动。马克思说：“资本主义时期有这样一个特征：劳动力对于劳动者自己，取得了为他所有的商品的形式；……另一方面，劳动产品的商品形式，也是从这时起方才普遍起来”^②。

因此，商品形式的普遍性在客观和主观两方面都引起在商品中具体化的人的劳动变成抽象的。（另一方面，这种普遍性由于这一种抽象化过程的完成，才成为历史上可能的。）在客观的方面，就商品的形式推动了性质不同的物品进行等价交换而论，只有那种形式上的等价关系在事实上得到承认，商品形式才有可能存在——无论如何要在这种赋予性质不同的物品以

① 马克思：《资本论》第一卷，人民出版社1973年版，第48页。关于这一对抗，可参看马克思关于按照它们的价值进行的货物交换和按照它们的生产费用进行的交换之间的纯粹的经济方面的区别的论述。《资本论》第三卷（英文版）第174页。

② 马克思：《资本论》第一卷，人民出版社1973年版，第160页。

商品性质的关系中，它才能存在。在主观的方面，这种人的劳动在其抽象中的形式的等价关系不仅是各种商品所要还原到的共同因素，而且它也成为控制着商品的实际生产的现实原则。

显然，在这里我们要描述孤立的、“自由的”劳动者的和分工的劳动的现代过程的增长，即使勾划一个大纲，也是不可能的。在这里我们只须证明：那种抽象的、平等的、可比较的劳动，即按照制成这个物品的社会必要时间可越来越精确地加以度量的劳动，那种既作为资本主义生产的前提又作为它的产物而存在的资本主义分工的劳动，都只是在资本主义制度的发展过程中才产生的。只有在那时，它才成为一个对正在这样发展的这个社会中的事物和人的客观形式，即对人跟自然的关系和人与人之间的可能的关系，产生决定性影响的社会范畴^①。

如果我们纵观劳动在它的发展中从手工业经过合作生产和工场手工业到机器生产所走过的道路，我们就能看到一条连续不断地朝着更加高度的合理化，即朝着逐步消除工人的性质上的、人的和个人的属性方面的差别而迈进的倾向。一方面，劳动的过程逐步分解成为各个抽象的、合理的和专门化的操作，以致工人不再跟最终的制成品发生接触，工人的工作变成了一套专门化操作的机械重复。另一方面，随着机械化和合理化的加强，完成一项劳动所必须的时间的周期（这是合理计算的基本形式），从仅仅是一个经验上的平均数转化为一个客观上可计算的、作为一个固定的和既成的现实而出现在工人面前的工作定额。随着在泰勒制中对劳动过程的现代的心理分析，这种合理的机械一直推行到工人的灵魂中去，甚至他的心理属性也跟他的整个人格相分离，并使心理属性与人格对立起来，以便促使心理属性结合到专门化的合理的系统中去，和促使他们被

① 马克思：《资本论》第一卷，英文版第322页和第345页。

归结到可以加以统计的概念中去^①。

我们首先关心那条在这里起作用的原则：那条依据于被计算和能被计算的东西的合理化的原则。经济过程的主体和客体所经历的主要变化如下：(1)首先，对劳动过程的数学分析意味着放弃器官的、不合理的和按性质所决定的生产单位。在能够以更大的精确性来预断打算被达到的一切结果这个意义上的合理化，只能通过把每一复合体精确地分割成它的成份和通过研究决定生产的特殊规律来实现。因而，它必定向依赖于传统的工作经验的、对整个产品进行有机生产的方式宣战；没有专门分工，合理化是不可思议的^②。

最终的制成品不再是劳动过程的对象。后者转变成合理化的特殊系统的客观的综合，合理化的特殊系统的统一体由纯粹的计算所决定，因而它必定看上去是被任意地互相联系起来。这就破坏了在最终的制品中把各特殊的操作联系起来所凭藉的有机的必然性。作为一种商品的产品的统一体不再跟作为使用价值的它的统一体相一致；随着社会越来越彻底地资本主义化，在生产中所包含的特殊操作的日益增长的技术的自行发展，也像经济的自行发展一样；表现为在生产的不同阶段上的产品的商品特征越来越带有相对的性质^③。因此可以强迫在时间和空间上把使用价值的生产分割开来。这跟与一套不同质的使用价值相关的特殊操作在时间和空间上的相互联系同时产生。

(2) 其次，生产的客体被分成许多部分，必然引起把生产

① 这整个的过程在《资本论》第一卷中被系统地和历史地加以描述。这些事实本身也能在资产阶级的经济学家布雷尔、桑巴林、韦伯和戈特等人的著作中被读到，尽管它们一般不被联系到物化的问题加以观察。

② 马克思：《资本论》第一卷，英文版第384页。

③ 马克思：《资本论》第一卷，英文版第355页(注)

的主体也分为许多部分。由于劳动过程的合理化的缘故，工人的性质和特征，当与那些按照合理的预断来起作用的抽象的特殊规律相对照时，越来越表现为只是错误的源泉。人在客观上和在他对他的劳动的关系上，都不表现为那个过程的真正的主人；恰恰相反，他是作为一个结合在机械系统中的一个机械的部件而出现的。他发现这个机械系统已经预先存在并且是自给自足的，它不依赖于他而自己运行，而他不管愿意不愿意不得不服从它的规律^①。随着劳动逐渐合理化和机械化，他的活动越来越失去主动性和越来越变得静止消极，从而越来越失去其意志力^②。人面对这一机械地遵从固定规律、独立于人的意识而活动、不受人的干涉影响的过程，即一个完全封闭的系统所采取的被动的态度，必定同样也会改变人对世界的直接态度的基本范畴；它把空间和时间归结为一个最小公分母，把时间降低为空间的一个度。

对此马克思是这样说的：“由于人隶属于机器或由于极端的分工，各种不同的劳动逐渐趋于一致。劳动把人置于次要地位，钟摆成了两个工人相对活动的精确的尺度，就象它是两个机车的速度的尺度一样。所以不应该说，某人的一个工时和另一个人的工时是等值的，更确切的说法是，某人在一小时中和那人在同一小时中是等值的时间。时间就是一切，人不算什么；人至多不过是时间的体现。现在已不用再谈质量了。只有数量决定一

① 从关于个人的意识角度来看，可充分证明情况确是这样。就阶级而论，我们应指出，这种征服是漫长的斗争的产物，它随着无产阶级组织成为一个阶级而进入新的阶段——不仅仅在较高的层次上和用不同的武器。

② 马克思，《资本论》第一卷，英文版，第374—376页，第423—424页，第460页等。不用说“沉思默想”比较起“能动的”劳动来更具强制性，和更易使人精神萎靡，但我们在此不能进一步加以讨论。

切：时对时，天对天……”^①。

这样，时间失去了它的具有质的、可变的、流动的性质，它凝固成一个精确地划定界限的，可用数量计算的连续系统，其中填满可用数量计算的事物（即物化了的，机械地对象化了的工人操作，这种操作是跟他的整个人格完全不相联系的）；简言之，它成为空间^②。在这种时间变形成抽象的、可以精确地度量的、物理的空间的环境中（这种环境，同时既是科学地和机械地分为许多部分和专门化的劳动客体的生产的原因，又是其结果），劳动的主体也必定同样地被合理地分割开来。一方面，他们的劳动力对象化为某种跟他们的整个人格相对立的东西（即一个已经以劳动力作为商品出售而宣告完成的过程），现在已经变成永久的不可改变的他们的日常生活的现实。在这里，当他的自己的存在被归结为一个孤立的微粒而掉进一个异己的系统中时，人格只能眼睁睁地旁观。另一方面，生产过程机械地分解成它的组成部份，这也破坏了当生产还是“有机的”时候，把个人跟社会共同相连结的纽带。在这一方面，机械化也把他们转变成为孤立的抽象的原子，他们的劳动不再把他们直接地和有机地连结到一起；它越来越彻底地受到那些禁锢他们的抽象的机械规律的支配。

如果不是因为一个工厂的内部组织以集中的形式包含整个资本主义社会结构的话，它就决不可能有这样一种效果——甚至在工厂本身的内部。无限制的、蔑视人类尊严剥削和压迫早在前资本主义时代就已经存在。以机械的、标准化的劳动方式来进行大生产也早已有之。例如，我们在埃及和小亚细亚的挖掘运河中，在罗马的矿山开发中，就能看到这样的情

① 马克思：《哲学的贫困》，《马克思恩格斯全集》第四卷，人民出版社，第96—97页。

② 马克思：《资本论》第一卷，英文版，第344页。

况^①。但是，这种类型的大工程在过去决不可能被合理地机械化；它们是在一个不同的（“自然的”）基础上组织它们的生产的，因而他们过着不同的社会生活，在这个社会内部，它们仍然是孤立的现象。因而，遭受这种剥削的奴隶处于所认为的“人类”社会的组织之外，甚至那个时代最伟大和最崇高的思想家也不能认为他们的命运是人的命运。

随着商品普遍地占统治地位，这种情况彻底地和根本地改变了。工人的命运变成作为一个整体的社会的命运；的确，这种命运必定成为普遍的，因为要不然，工业化就不能在这个方向上发展。这是由于工业化依赖于这样一种“自由的”工人的出现，这种工人能自由地把他的劳动力作为一种属于他的商品，即一种他所拥有的货物，拿到市场上去出售。

当这个过程还没有完成的时候，用来榨取剩余劳动的方法，显然确实要比在这个过程较后的更加高度发展的阶段上残酷得多，但劳动的物化的过程，工人的意识的物化的过程则没有前进得这样远。物化要求社会应按照商品交换来满足它的一切需求。生产者跟他的生产手段的分离，一切自然的生产单位的瓦解和破坏等，以及一切为现代资本主义的出现所必需的社会和经济的条件，都倾向于以各种合理的物化了的的关系来取代较为清楚明白地展示出人的关系的“自然的”关系。马克思看到前资本主义的社会具有这样的性质：“人与人在劳动上缔结的社会关系，总是表现为他们自己的人的关系，而不会假装为物与物，劳动产品与劳动产品的社会关系”^②。

但是这意味着合理的机械化和可计算性的原则必须包括生活的各方面。消费品不再表现为在一个公社（如在一个乡村公

① 戈林尔普，《经济与技术》《社会经济学原理》II，第234页以下。

② 马克思，《资本论》第一卷，人民出版社1973年版，第53页。

社) 之内的有机过程的产品。现在它们一方面表现为某一个种类的一些抽象的成员, 这些抽象的成员按定义是跟这个种类的其他成员同一的; 另一方面它们又表现为孤立的对象, 占有或不占有这些孤立的对象取决于合理的计算。仅当整个社会生活被这样地分割成商品交换的孤立的行动时, “自由的”工人才能存在; 与此同时, 他的命运成为整个社会的典型的命运。

当然, 这种孤立化和分割化只是表面现象。在市场上的商品运动, 它们的价值的产生, 一句话, 每一个合理的计算的现实的结构, 不仅服从严格的规律, 而且也预先假定一切事物的严格秩序。这样, 个人的原子化只是资本主义生产的“自然规律”扩展到社会生活的每一个表现这一事实在意识中的反映而已。从而在历史上第一次整个社会服从、或倾向于服从一个统一的经济过程, 并且社会的每一个成员的命运都为一些统一的规律所决定。(与此相对照, 前资本主义社会的有机的个体主要是互相独立地组织它们的新陈代谢的。)

然而, 如果这种原子化只是一种假象的话, 那么它也是一种必然的假象。那就是说, 这种个人跟社会的直接实践和理智的对抗, 这种生活的直接的生产和再生产——在那里, 对于个人来说, 一切“事物”的商品结构和它们对“自然规律”的服从都被发现已经存在于一个完成了的形式中, 就象某种永不改变地给与的东西一样——只能发生在孤立的商品所有者之间可进行合理和孤立的交换行动的形式中。正如以上所强调的, 工人也把他自己作为仿佛是一种商品(劳动力)的所有者而出现。他的特殊的情况在于劳动力是他的唯一所有物。他的命运是作为一个整体的社会的典型的命运, 在那里, 这种自我对象化, 这种人的机能转变为商品, 彻底揭示了商品关系的这种使社会已经非人化的和正在非人化的功能。

二

这种合理的对象化首先隐蔽了作为物品的事物的直接特征——性质的特征和原料的特征。当使用价值普遍地表现为商品的时候，它们获得一种新的对象性，即一种在偶然地进行交换的时代它们所不拥有的新的实体性。这种新的实体性破坏了它们原来的和真实的实体性。正如马克思所观察到的：“私有财产不仅外在于人的个性，而且还外在于物的个性。耕地和土地跟地租无关，机器跟利润无关。对于土地所有者来说，耕地和土地无非就是地租；他把土地出租给承租人，接收地租——一种土地不失去它的任何性质（诸如它的肥沃性）而能失去的性质；这种性质的重要性及其存在依赖于不受任何干扰地被土地所有者所创造和所废除的社会关系。这也同样适用于机器”^①。

因此，甚至不论作为生产者还是消费者的人所直接面临的个别的对象，也在他的对象性方面被它的商品性的特征所歪曲。如果那种情况能够发生，那么，这个过程显然将随着人与作为生活过程的对象的那些对象之间所确立的关系在他的社会活动过程中受到调节的程度的加强而得到加强。在这里显然不可能分析资本主义的整个经济结构，而只需指出以下一点也就足够了：现代资本主义并不满足于按照它自己的需要来改变生产关系。它也将把在前资本主义时代只是作为一种孤立现象的，跟生产相分离的原始资本主义的那些形式合并到它自己的系统中去；它把它们转变为以后统一的、彻底的、资本主义的过程中的

① 这首先是指资本主义的私有财产。《神圣的麦克斯》（Der heilige Max）《社会主义文献》第3卷第363页，马克思接下去深刻地评述了物化对语言的作用。从历史唯物主义的立场出发的哲学研究很可能从这里开始。

一些成份。（可与商业资本相比较，在那里货币的作用表现为一种贮藏手段或财政资本等等。）

这些资本的形式确实都客观地从属于现实资本主义的生命过程，即那个在生产过程中榨取剩余价值的过程。因而，它们只能按照工业资本主义本身的性质来说明。但是，在资产阶级社会的人们的心目中，它们构成了纯粹的、真正的、道地的资本的形式。在它们之中，隐藏在直接的商品关系之后的人与人的关系，以及人跟那些应真正地满足人的需要的对象之间的关系，已经消退到它们既不能被认识也不能被知觉的地步。

正是因为那个缘故，物化的心灵甚至于把它们认作他的社会存在的真正代表。商品的商品特征，即那个抽象的、可计算的数量表达方式，在这里以最纯粹的形式表现自己：物化的心灵必然地把它看成这样一种形式，在那里，它自己的真正的直接性变得显而易见，并且它——作为物化的意识——甚至不企图超越这种形式。相反，物化的心灵所关怀的是通过科学地加深这些规律的作用来使它永久化。正是随着资本主义制度继续不断地在越来越高的经济层次上生产和再生产自身，物化的结构逐步越来越深入地、致命地、决定性地沉浸到人的意识中去。马克思经常非常透彻地描绘这种物化的强化过程。在这里只举一个例子就足够了：“所以，就生息资本说，这个自动的拜物教就纯粹地呈现出来了。因此它成了一种会自行增殖价值的价值，会孵生货币的货币。并且在这个形式上，它的起源也已经没有任何痕迹遗留下来。社会关系已经当作一物（货币）对它自身的关系来完成。这里显示的，也不是货币到资本的现实的转化，而是这种转化的一个没有内容的形式。……像一株桃树的特性是结桃子一样，创造价值，提供利息，成了货币的特性。货币的贷者也是把他的货币当作这样一种可以生息的东西来卖。但这还不是事情的全部。我们说过，甚至现实功

能中的资本，也会这样表示出来，好象它并不是当作功能中的资本，而是当作资本自体，当作货币资本来提供利息。

“这一点也被歪曲了：尽管利息只是利润（功能资本家从劳动者身上压榨出来的剩余价值）的一部分，现在却反过来，好像利息才是资本的真正的果实，是原来的东西。现在转化为企业利润形式的利润，却好象不过是在再生产过程内附加进去、增添进去的东西。在这里，资本的拜物教形式和资本拜物教的观念达到了完成的地步。在 $G-G'$ 中，我们有了资本的没有概念的形式，有了生产关系的最高程度的颠倒和物化：生息的形式，资本的简单形式，在其中，资本被认为是先于它本身的再生产过程的东西；货币或商品独立在再生产过程之外，已经有自行增殖价值的能力——资本的神秘化于是取得了它的最为显眼的形式。

“对那种把资本视为是价值和价值创造的独立源泉的庸俗经济学来说，这个形式自然是一个再好不过的发现。在这个形式上，利润的源泉不复能够辨认了，资本主义生产过程的結果，也离开过程本身，取得了一个独立的存在”^①。

正如资本主义的经济理论紧紧抓住它的自我创造的直接性，同样的情况也发生在资产阶级企图理解物化的意识形态的现象上。即使那些不想否认或掩盖物化的存在和或多或少看清它在人格方面的破坏性后果的思想家，都依然停留在表面现象上，不企图超出它的在客观上对于物化的基本现象来说最派生的形式，即那最远离资本主义的现实的生命的形式的形式，最外在的和最空洞的形式。

的确，他们使这些空洞的表现跟它们的现实的资本主义的基础相脱离，通过把他们当作一般的关系的无时间性的模式来

① 马克思：《资本论》第三卷，人民出版社1973年版，第447—448页。

使他们独立出来和永恒化。（这在希梅尔(Simmel)的《货币的哲学》一书中最为明显，这本书在很多细节问题上是非常有趣的和富有洞察力的。）然而他们所提供的不过是描绘这个“荒唐的、颠倒的、倒立着的世界。在这个世界里，资本先生和土地太太，是当作社会的人物，同时又直接当作单纯的物来发动妖术”^①。他们仅限于描述而已，他们所谓对这个问题的“加深”无非是围绕着物化的永恒表现兜圈子。

物化的现象跟它们的经济基础相分离，跟一种由此出发才能理解它们的有利地位相分离，由于这样一个事实而推进了这种分离：即当资本主义生产完全自我实现的前提达到完成的时候，〔资本主义的〕转化的过程就必须包括社会生活的每一个表现形式。

因此，资本主义已经创造了跟它的需要相适应的、跟它自己的结构相和谐的国家形式和法律制度。这种结构上的相似性是如此明显，以致于真正有洞察力的现代资本主义的历史学家不会不注意到它。例如，马克斯·韦伯(Max weber)就描述了这一发展的基本线索：“宁愿说，这两者在它们的基本性质上是十分相似的。从社会学的观点来看，一个商行就是现代的国家；这同样适用于一个工厂。并且，确切地说，这是历史地专属于它的东西。同样地，在一个企业中的权力关系也是属于同一类的。手工业者（或乡村手艺人）、拥有耕地的农民、封地的所有者、以及骑士和诸侯的相对独立性建立在这样一个事实的基础上：他们自己拥有工具、供应品、财政资源或武器，他们借助于这些东西来履行他们的经济的、政治的或军事的职责，当这些职责被履行的时候，他们由此而生存。类似地，工人、职员、技术员、科教人员、服务员和士兵的不同程度的依赖性也有

① 同上书，第975页。

一个相比较的基础：即对于商业活动和经济活动所必需的工具、供应品和财政资源，要么掌握在企业家手里，要么掌握在政治上的主人手里”^①。

他借助分析这种现象的原因和社会意义，非常恰当地完成了这种说明：“现代资本主义的利害关系在内部首先建筑在计算的基础上，它之生存要求有一个能使它的活动至少在原则上可以按照确定的一般规律，进行合理地计算的司法系统和行政系统，这正如一架机器的可能的操作运转能够被计算一样。正如不能容忍按照在个别的案件中的法官的公平判断的感觉或任何其他地执行法律的不合理的手段或原则来达到正义一样，也不能容忍一种服从他自己的怪想，或慈悲感的指令，以及其余按照神圣不可侵犯的，然而是不合理的陈规戒律来执行家长制的管理。……跟旧时代的资本主义的获得形式相区别的现代资本主义的特征如下：在任何不合理地组织起来的政治制度内，依据于合理的技术对劳动的严格合理的组织是不存在的，也决不可能产生出来。因为具有固定的资本和依赖于精确的计算的现代企业，对于法律的和管理的的不合理性是十分敏感的。只有在具有合理法律的官僚国家中它们才能产生出来。……在这种国家中，法官类似于一架自动的执法机器，你从这架机器的上面塞入申请单，再加上必要的费用和和应付款项，你从这架机器的下面就能得到它所吐出的多少具有无法反驳的合理的判断：这就是说，在这种国家中，法官的行为大体上是可以预先料到的”。

我们在这里所看到的过程在它的动机和效果两方面都跟以上所概述的经济过程密切相关。在这里也破除经验的、不合理

① 韦伯：《政治著作全集》，慕尼黑1821年出版，第140—142页。韦伯所谈的英国法律的发展与我们在此所讨论的问题无关。关于经济计算的原则是怎样逐步占居支配地位的，也可参见韦伯的《工业的地位》一书，特别是书中第216页。

的管理方法，并破除在主观上迎合在行动中的人的要求，在客观上迁就手头具体材料的要求那种基于传统习惯的执行正义的方法。在这里产生出对调节生活的一切法规进行一种合理的系统化。这种系统化提出，或至少倾向于提出一个适用于一切可能的和可想象的情况的封闭系统。这种系统是否就象在运用纯粹的法律条款解释这种法律时的情况一样，是以一种纯粹的逻辑方式来达到的，或者法官是否被授予弥补法律之间所留下的“漏洞”的任何问题，对于我们理解现代的法律的结构来说是无关紧要的。无论发生哪一种情况，法律的系统在形式上都能被推广开来以便适用于生活中的每一种可能的情形，并可对此作出预断和计算。罗马法最接近于这些发展过程，但它仍停留在前资本主义的法律模式中的构架之内，它在这方面仍没有超出经验的、具体的和传统的模式。在一个司法的系统能够成为普遍地可适用之前所必需的那些纯粹系统的范畴，只是在现时代才产生出来^①。

无需多加说明就能明白，要求实现系统化，要求抛弃经验主义、传统和对经验材料的依赖，也就是要求精确的计算^②。然而这同样要求法律系统应该作为永久存在的和精密地确定的某种东西，即要求作为一种严格的系统，可以适用于社会存在中的各种个别事件。当然这就产生了在资本主义经济的不断的革命力量和严格的法律系统之间的持续的一系列冲突。但是这只导致法律的重新修改；然而，尽管如此，这种新的系统依旧被迫保持旧系统固定的可以抗拒变化的结构。

这就是那种看上去是悖理的情形的根源。由于这一原因，那些几百年甚至几千年几乎没有变化的原始社会的法律在本质

① 韦伯：《经济的社会》，第491页。

② 同上书，第129页。

上却是有弹性的和不合理的，它随着每一个新的法律决定而更新自己；而那紧紧跟随着动荡变化的情况而不断修改自己的现代法却竟然是僵硬的、静止的和固定的。但是这种悖论是很容易消除的，只要我们认识到这是由于从两种不同的角度来观察同一情况所造成的：一方面，从历史学家的角度来观察（历史学家是站在那个实际的过程之“外”的），另一方面，从一个体验到那种社会秩序对他的意识所产生影响的人的角度来观察。

一旦我们认识到这一点，我们就能看清，传统的、经验的手工作坊和科学的、合理的工厂之间的对抗也发生在另一个现实领域内。在现代生产每一个发展的阶段上，各个生产者所看到的这种生产方面不断革命的技术只是一种僵硬的不变的形象。而那在客观上是相对稳定的、传统的手工生产却给它的生产者心目中留下那可变的東西、那不断更新自己的东西、那他们所生产的東西的形象。

我们在这里也能看清在资本主义的条件下人的沉思默想的性质是如何形成的。因为合理的计算的本质最终是以在对人的计算中承认和包括不依赖于个人的“随意幻想”的一定的事件之间的不可避免的因果联系为基础的。因此，人的活动就不能超出对一系列事件可能结果的正确的计算（他发现有关这些事件的规律是现存的），并能够通过保护的装置和预防措施来灵活地避免人的活动中可能发生的破坏性的“意外事件”（这类保护性防御措施的制定也是依据于承认和应用类似的规律）。通常，它只限于计算出这样一些“规律”的可能的结果，而不企图通过让其他的“规律”产生影响从而干扰这个过程（如在保险业等体制中）。

我们越周密地考察这种情况，越深入地分析资本主义时代许多辩护者的“创造性”的资产阶级的传奇故事，就越能清

楚地看到，在所有这一类行为中存在着一种结构，这种结构类似于工人面对他操作、观察机器时的行为中的结构，类似于他思考机器时他所控制的机器的机能。我们能看到这种“创造”性的成份至多依赖于用一种（相对）独立的方式应用规律还是用一种完全从属的方式来应用“规律”。这就是说，这种创造性的成份依赖于这种思考的态度在多大程度上被否定了。工人面对某架机器，企业家面对某种类型的机械发明，技术专家面对某种科学发现及其技术上的应用的有利可图性，他们之间的差别完全是数量上的；它并不直接导致任何在意识结构方面的质的差别。

只有在这种关系中，现代官僚政治的问题才能被正确地理解。官僚政治意味着调整人的生活方式、劳动方式和意识的形式，以适应于资本主义经济的总的社会经济前提，这跟我们已经谈到的在企业中的工人的情况相类似。对司法、国家和民政机构等的形式的标准化，在客观上和实际上意味着用一种类似于以上所描述过的方式，把一切社会机能归结为它们的成份，并寻求这些小心地分割开的分枝系统的合理形式的规律。在主观上，劳动跟个人的能力和工人的需求相分离也对意识产生类似于以上所描述过的那种效果。这导致一种非人的、标准化的分工，这也类似于我们在企业中的技术程度方面和机械化方面所看到的情况^①。

官僚机构下层工作人员的工作酷似操纵一架机器，甚至在枯燥无味和单调刻板方面，还经常有过之而无不及。这不仅是一个完全机械的、没有主动精神的工作的问题，而且还是一个处理事情的方式的问题：一方面在那里，在客观上，一切事

① 如果说我们在此没有强调国家的阶级性质，那么这是因为我们的目的是把物化理解为构成整个资产阶级社会的普遍现象。要不然，阶级的问题就必须从机器开始谈起。关于这一点，见第三部分。

情都被用一种越来越形式化的、标准化的方式来处理，从而跟官僚的活动所涉及的事情的性质和原来的本质日益疏远。另一方面，片面的专门化越来越畸形发展，从而破坏了人的本性。马克思曾这样评论工厂的劳动：“个人被分割了，成了从事某一部分劳动的一架自动机器，因而被糟踏得残缺不全”。这一评论在这里也同样适用。分工发展得越精细，越高级，越“理智”，那么这种情况就越明显。

工人的劳动力跟他的人格相分裂，劳动力变成了物品，变成了他在市场上出售的东西，这种情况也在这里反复发生。所不同的仅仅在于不是每一种精神能力都受到机械化的压抑，而只是一种能力（或一组能力）从其整个的人格中分离出去，而被置于一个跟其人格相对立的位置上，变成了一种物品，一种商品。尽管社会培育这样的精神能力的手段跟培育劳动力的手段有着基本的差别，尽管他们的物质上和“道德上的”交换价值跟劳动的交换价值有着基本的差别（当然不应忘记它们之间的很多联系和细微差别），但是其基本现象依然是相同的。

官僚主义的特种类型的真心诚意和公正态度，个别官僚对他们所面临的物品间的关系的体系的绝对服从，并以绝对服从为他们的荣誉感和责任感^①，所有这些都说明了这样一个事实：那种在泰勒制中侵袭了人的“灵魂”的分工，在这里已经侵袭了人的伦理领域。这决不是在减弱意识的物化的结构，而是在强化这种物化的结构。因为只要工人的命运仍然看来是一种个人的命运（如像古代奴隶一样），那么统治阶级的生活，就可以具有完全不同的形式。只有直到资本主义兴起以后，囊括整个社会的、统一的经验结构，以及形式上统一意识结构，才告形成。这种统一表现于这样一个事实：从雇用劳动那里所产

① 韦伯：《政治著作全集》，第154页。

生的意识问题，也以一种精制的、超越世俗化的、从而更加强烈的形式，出现在统治阶级那里。专门化了的“学者”是其对象化了的和物化了的能力的出售者。这样的学者不仅仅成为社会的被动的观察者，而且沦落为对自己的对象化了的和物化了的能力的活动方式抱默从态度的人（现代行政和法治的活动方式呈现出工厂所具有的那些特征，而不具有手工作坊的那些特征，然而在这里我们甚至不可能作概要式的描述）。这种现象在新闻业中表现最为奇特。在这里，正是主体性本身，即知识，情趣和表达力，被归结成一架自动运转着的抽象的机器，它既跟它们的所有者的人格相分离，又跟手头的题材的客观的和具体的性质相分离。新闻工作者缺乏信心，滥用他们的经验和信念，这样的情况仅当作为资本主义的物化的极端表现才能被理解。

商品关系变成一种具有“虚幻的客观性”的东西，因而它不会甘休仅仅把满足人的需要的一切东西变成商品。它在人的整个意识中打上自己的印记。人的性质和能力不再成为其人格的有机的组成部分，它们成为一种能“占有”和“处置”的东西，就像外部世界中的各种东西一样。在这个世界上，人的关系所可能具有的一切自然的形式，人的物理和心理“性质”所可能发挥作用的一切方式，无不日益纳入这一物化过程中去。我们只须设想一下婚姻，如果不烦心追忆它在十九世纪种种发展的话，我们可以回想一下康德是以怎样的方式来描述这种情形的。康德以伟大的思想家所特有的那种犬儒式的坦诚态度写道：“性的共同体就是一个人利用了另一人的性器官和功能……婚姻就是异性的两个人的结合，以便共同占有对方的性的属性而达到传种接代之目的”^②。

① 参见费加拉西发表在《共产主义》上的论文，

② 康德：《道德的形而上学》，第一部分 § 24。

这种对世界的合理化似乎圆满完整，渗入人的物理的和心理的本性的各个深处。然而，它却受到了自己的形式主义的限制。这就是说，对生活的各个孤立方面的合理化导致创造各个形式的“规律”。一切事物都归入到那种在肤浅的观察者看来是构成一般“规律”的统一的系统的东西中去。但是看不到这些规律所依据的材料的各个具体方面，看不到这些规律是依据于这些具体权威性的材料才制定出来的，这就只能使自己陷于一个事实上是支离破碎的系统中。这种支离破碎在危机阶段变得特别异乎寻常。在这样的时候，我们能看到两个分枝系统之间的直接联系是如何破裂的，它们之间的彼此独立和偶然的互相联系，突然钻进每一个人的意识中。正是因为这个缘故，恩格斯才把资本主义的“自然规律”定义为或然的规律^①。

经过周密观察，就可以发现，危机的结构无非就是一种深化和强化了了的资产阶级社会的日常生活。在平常那种庸庸碌碌，死气沉沉的状态中，那种生活似乎严格地受“自然规律”的支配，然而即使在它们的最正常的时候，也能感觉到一阵突然的错乱，因为它的各个成份和各个分枝系统之间的连结，纯属偶然。所以那种认为社会是受着“永久的，铁一般的”规律支配的，而那个社会的各特殊领域又是受着由这条规律分化出来的特殊规律支配的说法，最没有表现出它的本来面目，从而证明这种说法只能是谎言。那个社会的真实的结构其实表现为那些独立的、合理化了的和形式的局部规律，这些局部规律互相之间的联系纯粹是形式上的必然性（即它们的形式上的互相依赖性只能在形式上被系统化），而就具体的现实性而论，它们只能建立起偶然的联系。

经过周密检查，就可以发现，这种联系甚至存在于纯粹的

^① 《家庭的起源》，《马克思恩格斯选集》第二卷，英文版第239页。

经济现象中。因此马克思指出（这里对于所涉及的情况只打算指出其有关的方法论的方面的含义，而不打算研究问题本身的实质性内容），“〔对劳动者的〕直接剥削的条件和这种剥削由以实现的条件，并不是相同的。它们不仅会在时间和空间上分开，并且在概念上也会分开”^①。因而在这里“……一方面，用在一种社会商品上的社会劳动的总量……，和另一方面，社会要求由这种商品的得到满足的需要的范围之间，并不存在任何必然的联系，而只存在偶然的联系”^②。这些只是随手拣出的几个例子。显然，资本主义生产的整个结构是以以下两个方面的互相作用为基础的：一方面，在一切孤立的现象中存在着服从严格的规律的必然性；另一方面，在总的过程中存在相对的不合理性。“手工制造业的分工，假定资本家对于那些在他所有的总机构中不过作为一部分来发生作用的人，拥有无限的权威；社会的分工，却使独立的商品生产者互相对立，只承认竞争的权威，只承认那种由相互利害关系的压迫而强加在人们身上的强制的权威，此外再不承认有别的权威”^③。

资本主义的合理化的过程建筑在对私有经济进行计算的基础上。这一过程使得生活的每一方面表现出它处于在局部的细节方面服从规律和在整体上则杂乱无章这两者的互相作用之中。它以这样组织起来的社会为先决条件，就它支配社会而论，它生产了和再生产了这种结构。在商品交换成为一种普遍现象的地方，在商品所有者的经济实践中，即在他们对投机活动进行预测性计算的性质中，就已打下它的基础。如果不仅存在着孤立的现象中的合理性，对于整个社会来说也存在一个精确的、合理的、系统的模式的话，那么不同的商品所有者之间

① 马克思：《资本论》第三卷，人民出版社1973年版，第266页。

② 同上书，第195页。

③ 马克思：《资本论》第一卷，人民出版社1973年版，第379页。

的竞争就不可能存在。要使合理的计算成为可能，商品所有者必须掌握指导其生产的每一环节的规律。在这里，我们可以说剥削的机会和“市场”的规律是合理的，但这是在它们是按照概率的规律来进行计算这一意义上而论的。然而支配它们的规律完全不同于支配个别现象的规律；它们决不可能被彻底合理地组织起来。当然这并不是说，不可能存在支配整体的规律。但是这样的“规律”只能是不同的商品所有者彼此独立的活动的“无意识的”产物，即只能是互相作用的巧合的规律，而不能是真正合理的组织的规律。而且，这样的规律不仅不顾个人的意愿如何把自己强加给个人，甚至还是不能被完全地、充分地认识的。因为如若一个认识者认识了这个整体，他将能完全控制它，这实际上意味着废除资本主义的经济。

这种不合理性，这种对整体的高度盖然性的“系统化”，在性质上和原则上不同于指导部分的规律。它不仅仅是资本主义经济活动所必要的前提，即先决条件，它同时也是资本主义的分工的产物。我们已经指出，分工破坏了每一个劳动和生活有机地统一的过程，把它分解成它的组成部分。这使得“专家们”能以最合理的方式来操纵这些人地孤立起来的部分的活动。而这些专家之需要正是为了在精神和肉体上适应这一目的。这些部分的活动成为自主的，从而它们倾向于通过它们自己的力量，并按照它们自己所特有的、独立于社会其他部分的活动（或独立于它们从属的那部分社会的活动）的规律来发展。

随着分工变得越来越明显和合理，这种倾向也以同样的比例自然地增长着。因为分工发展的程度越高，“专家”的地位要求越有力，其职业上的利益也就越大。“专家”是这种倾向的活生生的体现者。这种离心运动不局限于发生在某一特殊部门的一些方面。当我们在更大的范围内考察由分工所创造的这种

活动的时候，它甚至变得更加明显。恩格斯对有关经济和法的关系的发展过程作如下描述：

“法也是如此：产生了职业法律家的新分工一旦成为必要，立刻就又开辟了一个新的独立部门，这个部门虽然一般地是完全依赖于生产和贸易的，但是它仍然具有反过来影响这两个部门的特殊能力。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的一致表现。而为了达到这一点，经济关系的忠实反映便日益受到破坏”^①。

这已足够了，几乎不需要再以行政机构（考虑到军事机构与民政的分离），或学术研究机构等相互之间的那些就近联系以及部门之间的互相冲突的例子来补充。

三

技术的专门化导致每一个整体形象的破坏。但是尽管如此，人企图至少在认识论上把握整体的要求仍然不会消失。科学象技术一样，也以专门化为基础，并因而卷入到同样的直接性中去。于是我们就会发现有人出来批评科学，说它把现实世界分割为片断，使整体的形象荡然无存。马克思在答复“没有把这些要素放在其统一中来考察”这样的批评的时候，反驳道，这实际上等于说，“好象这种割裂不是从现实进到教科书中去的，而相反地是从教科书进到现实中去的”^②。这样的批评因其幼稚和简陋当然应加批驳。但是，一旦我们从外面，即

① 恩格斯致康·施米特的信（1890年10月27日），《马克思恩格斯选集》第四卷，人民出版社版1972年版，第483页。

② 马克思：《政治经济学批判大纲》，《马克思恩格斯全集》第46卷上，人民出版社，第27页。

不是从物化的意识出发，而是站在一个更高的位置上观察在社会学和方法论两方面都是必然的、并因而是“可理解的”现代科学活动的话，这样的批评也就成为可理解的了。用这种方式来进行观察将揭示出（这并不构成一种“批评”）：现代科学变得越复杂，它在方法论上对自己理解得越好，它就越不理睬在自己的活动范围内的本体论的问题，它就越企图把这些问题从自己获得某些成果的地方清除出去。现代科学发展得越高，越科学，它就越变成一个有关局部规律的形式上的封闭的系统。这样，它将会发现，那个处于自己的活动范围以外的世界，以及特别是它自己的物质基础，即它自己的具体的底层的现实性（理解它本应是科学的任务），却超出了它的掌握。

当马克思宣布“作为使用价值的使用价值，不属于政治经济学的研究范围”^①的时候，他对有关经济学的情况作了深刻的总结。他表明，那种认为象在“边际效用论”中所能发现的那一类分析方法能指明摆脱这种困境的出路的想法是错误的。把调节市场和市场行为的“主观”模式所依据的控制商品的生产和运动的客观规律放在一边，并企图从有关市场的“主观”行为出发，这虽然是可能的，但这只是把那个问题从其主要的方面转移到越来越派生的和更加物化的方面去，并没有否定这种方法的形式主义，也没有否定不从具体的物质基础出发。构成边际效用论的基本事实的交换形式的活动，同样压抑作为使用价值的使用价值，并确立起一种在实际上不相等的和不可比较的对象之间的具体的相等的关系。这就产生了这种困境。

这样，交换的主体也象它的客体一样，是抽象的，形式的和物化的。这种抽象的和形式的方法的种种局限性可以从这样的事实中看出来：它所选择的目的是一个抽象的“规律”系统，

① 马克思：《政治经济学批判》，《马克思恩格斯全集》第13卷，人民出版社1962年版，第17页。

古典的经济学是这样，边际效用论同样是这样。但是对这些规律的形式的抽象把经济学变成一个封闭的局部的系统。并且，这也不能看穿它自己的物质基础，从这里也不能进而理解整个社会。这样它势必把那个基础视为永恒不变的“材料”。这使得科学不去理解发展和变化，不去理解它的自己的物质基础的社会性质，这正如使得科学不去理解它自己对物质基础的看法所可能达到的范围以及科学自己的形式系统的性质一样。

在这里，我们能再一次清楚地观察到，在阶级和企图把阶级的社会特征及其规律和需求概念化的科学方法之间的密切的互相作用。在这几页中，以及在别的地方已经多次指出，形成资产阶级的经济思想的最终障碍的问题是危机。如果我们现在在充分意识到我们自己的片面性的情况下，从纯粹方法论的角度来观察一下这个问题的话，我们会发现，这种经济思想是非常成功的，运用它，经济被完全合理化了，变成了一个抽象的、易于进行数学计算的形式的规律的系统。这造成了理解危机现象的方法论上的障碍。在危机爆发时，“物品”的活动超出了经济学的范围，它的质的存在就象被误解的和被忽视的物自体，作为使用价值突然起了决定性作用（我们在这里用“突然”这个词，是相对于物化了的、合理的思想而言的。）或者更确切地说，在危机爆发时，这些规律不起作用了，物化的心也就不能认识在这种“混乱”中的模式。

不能理解这种危机的现象不仅是古典经济学的特征（古典经济学认为危机是短暂的、偶然的一时动乱），而且也是整个资产阶级经济学说的特征。对危机不可理解和不能加以合理说明，当然是资产阶级阶级地位和阶级利益的必然后果，但是这同样也是从他们对经济学的研究方式中得出的。（不用说，在我们看来，这些不过是同一个辩证的统一体的两个方面。）这种后果是不可避免的，所以就有人，例如图根一伯拉诺夫斯基

(Tugan—Baranovsky) 企图在自己的理论中，通过对一个世纪中的危机的分析，得出必然的结论，认为必须把消费从经济学中完全排除出去，并建立一种纯粹以生产为基础的经济。这样，危机的根源（它们的存在不可否认）被说成是由于生产的各种成份即纯粹的量的因素之间的不协调。希法亭(Hilferding) 正确指出所有这类说明的错误的根源：他们只运用如资本、利润、积累一类的概念，他们相信一旦他们发现某种量的关系（符合这种量的关系，简单的和扩大的再生产就是可能的，否则就会有动乱），他们就能解决这个问题。他们忽视了量的关系所依附的质的条件。这不仅仅是一个能够容易进行互相比较的价值单位的问题，而且也是一个在生产和消费中必须完成一定功能的一定种类的使用价值的问题。进一步说，他们显然忘记了那样一个事实：在分析再生产的过程中，所涉及到的东西远远超过有关一般资本的那些方面的东西。因此，说工业资本的剩余或亏空能够通过调节一定数量的货币资本就可以达到平衡，那是很不够的。如果我们真正打算避免各种瓦解的话，那么这里所涉及到的不是固定资本和流动资本的问题，而是一种完全确定的（由技术来确定的）种类的机器、原料和劳动力的问题^①。

马克思经常有力地证明，资产阶级经济学的那些规律说明不了整个经济活动的真正运动。他明确指出，这种局限在于资产阶级的经济学说在方法论上，不可避免地理解不了使用价值和真正的消费。“在一定界限之内，再生产过程尽可以按同一的或更大的规模进行，尽管由此排出的商品还没有实际加入到个人的或生产的消费中去。商品的消费，不包括在商品由以生出的资本的循环中。例如，棉纱一经卖出去，不论卖出的棉

^① 希法亭：《金融资本》第二版，第378—379页。

纱当初变成什么，它所代表的资本价值的循环都可以重新开始。从资本主义生产家的观点看，只要产品卖掉，就一切都在正规地进行着。他所代表的资本价值的循环不会被中断。要是这种过程扩大了——那包含着生产资料的扩大的生产消费——资本的这种再生产也可能伴随着有劳动者方面的扩大的个人消费（需要），因为那本来是由生产的消费导入，媒介成的。因此，剩余价值的生产，并且资本家的个人消费，能够增大起来，再生产过程全部尽可以处在非常繁盛的状态中，但商品一大部分不过外表上已经加入消费，实际上却没有卖掉，不过堆积在贩卖的商人手中，事实上仍然留在市场上”^①。

必须强调，这种不能洞悉科学的现实物质基础的情况不能归咎于个人。宁愿说，这样的科学发展得越高深，从它自己的前提来看，它的功能越前后一致，那么这种情况就变得越明显。正如罗莎·卢森堡很有说服力地证明的那样^②，那种伟大的，另一方面也往往是原始的、有缺点的和不精确的对经济生活的概观，可以在魁奈的“经济表”中发现，但是在从亚当·斯密到李嘉图的发展过程中，随着概念化的形式的过程变得越来越精确，那种情况就消失了，这决不是偶然的。对于李嘉图来说，资本的整个再生产的过程（在那里，这个问题是不可能回避的）不再是中心问题。

在法学中，这种情况变得更为简单明了，因为在这里存在更多的意识的物化。这完全是因为质的内容能否通过一种合理的可计算的方法来理解的问题，不再按照在同一个领域内的两个原则之间的竞争（如象经济学中的使用价值和交换价值这两

① 马克思：《资本论》第二卷，人民出版社1973年版，第61页。

② 罗莎·卢森堡：《资本积累》第一版，第78—79页。

拟定出这一过程和伟大的理性主义的系统的发展之间的联系，是一项很吸引人的工作。

条原则之间竞争那样)来理解,而从一开始就被看成是一个形式对内容的问题。围绕着自然法的斗争,以及资产阶级的整个革命的阶段,都依据于这样一个假定:形式的平等和规律的普遍性(因而它的合理性)是能够同时决定它的内容的。这表现在对起始于中世纪的形形色色的特权的攻击中,以及表现在反对君主的神圣权力中。革命的资产阶级不承认法的关系有有效的基础仅仅因为它已经事实上存在。伏尔泰大声疾呼:“烧掉你们的法律,制定新的法律”,“新的法律从何而来?从理性而来”^①。

在资产阶级的革命时期,例如在法国革命时期,甚至连反对革命的资产阶级的斗争也受到这种思想的强烈影响,以致对于资产阶级的自然法势必只能以另外的自然法来反对[见柏克(Burke)和斯坦尔(Stahl)]。只是到了资产阶级至少已经获得部份的胜利以后,“批判的”和“历史的”观点才在双方的阵营中产生出来。它的本质可以被概括为如下信念:法的内容是某种纯粹属于事实的东西,因而不能通过法学的形式的范畴来理解。在有关自然法的信条中,唯一幸存下来的只是有关法的形式的系统的不中断的连续性的思想,值得注意,伯格波姆(Bargbohm)借用物理学的形象,使用“法律上的真空”这个术语来描述受法所支配的东西^②。

然而这些法的粘合力纯粹是形式的:这些法所表达的东西即“法的制度的内容,从来不是法的特征,而始终是政治的和经济的。”^③。随着这种思想的兴起,十八世纪末“信奉康德的”休戈(Hugo)发起的一场原始的、犬儒式的怀疑论的反对自然法的运动,获得了“科学的”地位。休戈确认奴隶制的

① 伯格波姆: (Bargbohm)《法的尊严和法权哲学》第170页。

② 伯格波姆:《法的尊严和法权哲学》第375页。

③ 普勒斯(Preuss),《论法学教育的方法问题》见席本勒年,卷1900年版第370页。

法律上的基础，他在为此进行论证的时候，谈到这种基础“是几千年来的土地法，并且这是被千百万有教养的人公认的”^①。在这种简朴的、犬儒式的坦率的话语中，那个日益成为资产阶级社会中的法的特征的模式，可以被看得很清楚。当杰林尼克（Jellinek）把法的内容描述为元法学的时候，当“批判的”法学家把对法的内容的研究置于历史、社会学和政治中的时候，他们所正在做的事情就是休戈早就要求做的事情。他们正在一步一步放弃那种把法建立在理性的基础上和给予法以理性的内容的企图；从此以后只打算把法视为一种形式的演算，借助它，各个行为的法律结果就可以尽可能精确地加以确定。

然而，这种观点使得法的产生、变迁和消亡的过程对于资产阶级法学家来说成为不可理解的东西，正如危机对于资产阶级政治经济学家来说是不可理解的东西一样。关于法的起源，目光敏锐的“批判的”法学家凯尔逊（Kelsen）观察到：

“法和国家的最大的神秘在于他们的完善化是借助于法的颁布来实现的，为了这个缘故，它可以允许在阐述法的性质的时候使用不恰当的概念”^②。或者用另一位法学家的话来说：“法的性质的特征在于一个规范可以是合法的，即使它的起源是不公正的。那也就是法的合理的起源不能作为他的条件之一写进法的概念的另一种说法”^③。这种在认识论上的澄清也可能成为一种事实上的澄清，因而可能导致在知识方面的进展。然而要做到这一点，尽管法的起源问题可以被转移到其他的一些学说中进行研究，但是这些学说仍然必须对它提出真正的解决办法。这里的本质依然在于，必须深入了解纯粹作为估计诉讼结果的手

① 《自然法教科书》，柏林 1799 年版，第 141 节，马克思驳斥休戈仍是从黑格尔哲学出发的。

② 《国际法权理论主要问题》，第 411 页。

③ 梭穆罗，《法学基础》，第 117 页。

段和作为合理的规定诉讼模式的手段的法的系统的性质是跟某一个阶级相关连的。在那样的情况中，法的现象的物质的基础就一下子变得清楚明白，一目瞭然。但是，那样的条件是不可能具备的。法依然保持着跟“永恒价值”的密切联系。这就造成以一种法哲学的形式对自然法进行一种贫乏的、形式主义的重新编订（斯塔穆勒（Stammler）的看法）。与此同时，法的发展的现实基础，即在各阶级之间所产生的权力关系中的一种变化，变得模糊不清了，并消失在研究它的那些科学中，即消失在那些跟资产阶级社会中的思想潮流模式相一致的、产生了我们在法学和经济学中所已经看到的那种超越它们物质基础的那些同样问题的科学中。

采取超越性这种思想足以表明，由一种象哲学那样的综合性学科来实现整体知识的希望是何等渺茫。那种特殊的科学已明确宣布放弃研究整体的知识，这表现在它们回避研究它们的概念体系的物质基础的问题中，而若要由哲学来完成那种综合，那么仅当哲学能彻底改变它的研究途径，而集中注意力于那些能够和应该被知道的东西的具体的物质的整体上，这才有可能。只有那样，它才能打破把一切都弄成支离破碎的形式主义所设起的障碍。但是，这就必须预先假定已经意识到形式主义的原因的根源和必然性。而且，把各特殊的科学机械地合并在一起是远远不够的；它们必须通过一种内在地进行综合的哲学的方法从内部加以改造。显然，资产阶级社会的哲学是不可能完成这一任务的。这并不是说它们缺乏进行综合的愿望，这也不是说那个社会中的最卓越的人伸开双手拥护仇视生命的机械的存在，欢迎与生命现象格格不入的科学的形式主义，而是说在资产阶级的社会的这块土壤上要有世界观方面的根本性的变化是不可能的。哲学可能企图去拼凑百科全书式的全面的知识（见冯特的著作），或者哲学也可以用“活生

生的生命”为理由对形式的知识的价值提出根本性的怀疑（见从哈曼（Hamann）到柏格森的反理性主义的哲学）。但是这些插曲式的思潮只是资产阶级的主要哲学传统旁边的支流。这些哲学传统认为特殊的科学的结果和成就是给与的和必然的，并认为哲学的任务就是要把这样构造起来的概念看成是真实有效的，并把它们罗列出来，论证它们是有道理的。

这样，哲学跟特殊的科学的关系正如特殊的科学跟经验的关系一样。特殊科学的形式主义的概念化成了哲学的不变的给与的基础，并且这意味着最终地绝望地抛弃任何有关说明构成形式主义之根源的物化的问题的打算。因而这个物化的世界更加确定地表现为唯一可能的世界，表现为赐予我们人类的唯一可以用概念来说明的、可理解的世界。并且在哲学中，在“批判主义”的聚光灯的照射下，这变得更加强烈。不管这是否产生狂喜、消极或失望，也不管我们是否通过反理性的神秘主义的经验求一条通向生命的道路，这一切都不能改变事实上存在的情况。

通过把自己的研究局限于其底层的存在所表现的那些形式的有效性的“可能条件”，现代资产阶级的思想本身不能弄清楚有关这些形式的产生和消亡的问题，也不能弄清楚它们的现实的本质和基础的问题，现代资产阶级在理解力方面越来越类似于一位传说中的印度批评家。这位批评家听说世界是放在象的背上的，他就对这个古老的传说发起“批评”：那么象是站在什么上面的呢？当他得到象是站在乌龟上面的这样一个回答后，就心满意足，宣告批判成功。显然，即使他继续追问这种表面性的“批判”问题，他所能得到的答案也只不过是第三个神奇动物。他不能解决这个真实的问题，也不能找到它的答案。

（张庆熊译 尹大贻校）