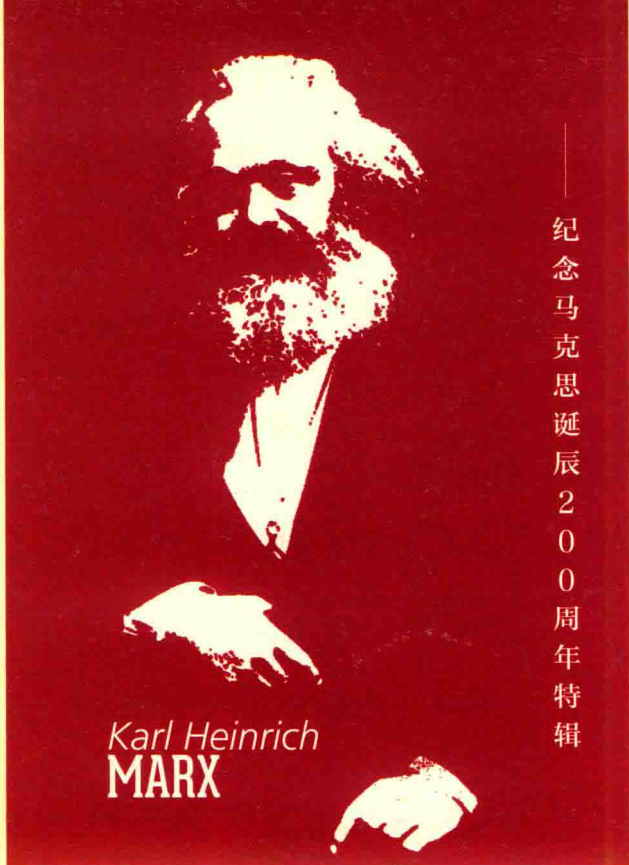




马克思主义研究文丛

马克思哲学思想 发展史研究

(第六卷)

张一兵◎主编



中央编译出版社
Central Compilation & Translation Press

马克思主义研究文丛

第六卷目录

CONTENTS Vol. 6

马克思哲学思想 发展史研究

异化、物象化与物化的哲学探讨

(第六卷)



张一兵◎主编



中央编译出版社
Central Compilation & Translation Press



张一兵（本名张异宾）

男，1956年3月生于南京，祖籍山东茌平。1981年8月毕业于南京大学哲学系哲学专业。哲学博士。现任南京大学马克思主义社会理论研究中心主任，南京大学特聘教授，哲学系资深学者，博士研究生导师。并为中国马克思主义哲学史学会副会长，中国图书评论学会副会长，江苏省社会科学联合会主席，江苏省哲学学会会长。代表性论著有：《斯蒂格勒〈技术与时间〉构境论解读》（上海人民出版社，2018年）；《无调式的辩证想象——阿多诺〈否定的辩证法〉的文本学解读》（第2版，江苏人民出版社，2016年）；《回到福柯——暴力性构序与生命治安的话语构境》（上海人民出版社，2016年）；《回到海德格尔——本有与构境》（第一卷，商务印书馆，2014年）；《回到马克思——经济学语境中的哲学话语》（江苏人民出版社，2013年，第3版）；《马克思历史辩证法的主体向度》（武汉大学出版社，2010年，第3版）；《反鲍德里亚——一个后现代学术神话的祛序》（商务印书馆，2009年）；《回到列宁——关于“哲学笔记”的一种后文本学解读》（江苏人民出版社，2008年）；《不可能的存在之真——拉康哲学映像》（商务印书馆，2006年）；《文本的深度耕犁》（第一卷，中国人民大学出版社，2004年；第二卷，中国人民大学出版社，2008年；第三卷，中国人民大学出版社，2018年）；《问题式、症候阅读和意识形态——关于阿尔都塞的一种文本学解读》（中央编译出版社，2003年）等。

《马克思主义研究文丛》第一辑

- 面向未来的马克思（高清海 著）
- 为历史服务的哲学（孙正聿 著）
- 哲学基础理论研究（3卷）（孙正聿 主编）
- 马克思哲学思想发展史研究（6卷）（张一兵 主编）
- 马克思哲学思想研究论稿（朱传荣 著）
- 马克思主义与中国道路（陶德麟 著）
- 《哲学笔记》与唯物辩证法（黄枹森 著）
- 马克思十大理论创新（王东 著）
- 马克思哲学与现代哲学变革（贺来 著）
- 政治哲学视域中的马克思（李佃来 著）
- 重读马克思（林锋 著）
- 建构中国马克思学（鲁克俭 著）
- 马克思主义时代化中国化大众化的历程（段若非 著）

总 策 划
出 版 人
出版统筹
责任编辑
封面设计

葛海彦

贾宇琰

杜永明

MXK DESIGN STUDIO
Q:1765628429

第六卷目录

CONTENTS No. 6

马克思著作中“异化”概念的演变

孙伯鍈 童 星 1645

“对象化”概念之于马克思经济学批判的哲学意义

张义修 1675

对象化“反对”异化

——评《1844年经济学哲学手稿》中的一个潜在矛盾悖论

张 亮 1688

马克思对“对象化”与“异化”关系的三次建构

——概念史视域中的方法论变革

张义修 1701

Versachlichung: 物象化还是事物化

张一兵 1713

再论马克思的历史现象学批判

——客观的“事物化”颠倒与主观的“物化”错认

张一兵 1717

马克思：自在之物与事物自身之谜的破解

——历史唯物主义的构境论阐释

张一兵	1737
马克思的物役性理论：一个历史的分析	
张一兵	1759
马克思的三大社会形态学说与物役性理论	
张一兵	1768
物役性：马克思哲学新视域中的科学批判话语	
张一兵	1776
从马克思的“物象化”理论到后现代主义的“拟象化”理论	
刘怀玉	1787
“物象化”、“物化”还是“对象化”？	
——从思想史和马克思文本出发的理论选择	
周嘉昕	1800
马克思著作中的“物象”与“物”	
周嘉昕	1811
物象化、物化与拜物教	
——论《资本论》对《1857—1858年经济学手稿》的超越与发展	
孙乐强	1826
马克思拜物教批判理论的辩证特性及其当代启示	
唐正东	1841
索 引	1855

马克思著作中“异化”概念的演变^①

孙伯鍈 童 星

在从黑格尔到马克思的哲学发展过程中，“异化”概念是一个被广泛采用的哲学范畴，这一时期几乎所有德国哲学家——鲍威尔、费尔巴哈、赫斯和施蒂纳，都在大致相同的含义上继续沿用黑格尔的异化概念来建立自己的体系。以此为背景，马克思从开始自己理论活动的时候起，就在自己的著述中运用“异化”这个为德国哲学界所熟知的“思想方式”来批判现存制度和表达自己的新观点，这原是不足为奇的。在离开黑格尔的绝对唯心主义哲学之后，马克思在自己的思想演进道路上的最大特色，并不在于他较之上述诸人更为连贯和彻底地把异化概念运用于现实的批判，使它具有了严格的理论形态，而在于他沿着彻底的唯物主义路线从根本上改造了这一概念。考察马克思不同时期著作中异化概念的演变，对于理解马克思的思想发展，特别是他对黑格尔辩证法的改造过程，无疑有着极为重要的意义。

同时应当承认，目前国内对异化问题的理解仍然众说纷纭，存在着不小的分歧。本文着力探求马克思在异化问题上的观点及其演化史。

一、黑格尔哲学体系中异化概念的基本特征

不管人们对异化概念的起源有多少说法，但第一个使它具有了严整的

^① 原载《南京大学学报》1983年纪念马克思逝世100周年专辑。

理论形式并自觉地把它用作一种方法来建立自己的体系的，乃是黑格尔。

黑格尔是一个“纯粹唯心主义的实证论者”，他并不否认现存的一切：思维和存在，自然界和社会，但是他却要把这一切都塞进绝对观念的思维实体之内，而这个思维实体同时又被规定为主体。他力图证明，现存的一切都是作为绝对思维实体的属性和环节而发展出来的。这样，现实世界的外部对立就都变成了绝对观念自身中的内在差别，而发展则变成绝对观念的自我发展。根据体系的要求，绝对观念的发展需要解决从思维到存在和从存在到思维的过渡，这就必然要把它描述为对立的运动，描述为绝对观念的自我设定、自我异化（转变为自然界）和自我结合（扬弃异化形式而达到自我认识）的辩证过程。这个思想被黑格尔概括为否定之否定的规律。正如马克思在《哲学的贫困》中指出的：黑格尔在把思维实体化（变成无人身的理性）之后，又使它变成主体，以便把发展和运动的原则导入纯粹理性，因而就构成了纯理性的运动，这就是思维把自己规定为正题，接着又否定自身而转变为自己的他物（异在），最后通过对他物的扬弃而向自身返回，达到自我结合。这个自我肯定、自我否定和否定自我否定的公式在黑格尔哲学中到处存在着，并且也被运用于人类历史。在他看来，历史乃是人的抽象观念（自我意识）的自我产生、自我异化和扬弃自我异化的否定之否定的过程，是体现为自我意识的绝对观念的自我发展和自我实现的过程。

据此可以认为，黑格尔哲学中的异化概念具有以下两个基本特征。

第一，它是辩证法的纯粹形式的规定，是仅仅从过程的表面和现象的外观上来把握的辩证法。而对于黑格尔本人来说，它是人为地架起来的一座桥梁，以便于他根据体系的要求牵强附会地把自然界和社会说成绝对观念的自我异化的产物。在这里，“异化”一词发挥着一种神奇的作用，它仿佛可以使人不加证明便能作出任何最荒谬的论断。正如费尔巴哈所说，人们不能理解绝对观念的纯洁少女怎能生出现实的自然界。这种不可思议的奇迹，黑格尔却借助于异化概念轻而易举地加以实现。他天才地看到了世界的辩证统一性，但却不能科学地论证这种统一性，于是他就精心构造出一种逻辑的框架，把现实世界的无限多样性塞进这个逻辑的框架之中，

从而把世界的现实统一性变成了单纯逻辑（思辨）的统一性。这样一来，世界的辩证统一性似乎已经被证明，但是这种证明却仅仅是哲学的思辨的证明，是逻辑形式主义的证明。异化概念正充当了这种逻辑形式主义的证明工具。正因为如此，异化概念就成了一切创造体系的哲学家所绝对不可缺少的，谁越是热衷于别出心裁地构造自己的哲学体系，他就越是要滥用这个概念。所以在黑格尔死后，他的左派门徒虽然都这样或那样地革新了老师的学说，但无一例外地都把异化概念作为最基本的方法论原则继承下来。从鲍威尔到施蒂纳的所有青年黑格尔派，都是非常肤浅地、形式主义地理解黑格尔的辩证法，他们对黑格尔辩证法的继承和运用大多局限在异化概念这一方面，他们仅仅满足于取消黑格尔体系中的绝对观念的出发点，用抽象的“自我意识”等取而代之。例如鲍威尔对黑格尔体系的改造就仅限于把抽象的神的精神（绝对精神）改变为抽象的人的精神（自我意识），然后他就利用异化概念来论证自己的思想。费尔巴哈似乎比鲍威尔走得更远：他坚决反对以任何精神的东西为出发点，主张回到感性的自然界和现实的人。但是他所说的现实的人只是在肉体的规定性上是现实的，而在社会的规定性上仍然是抽象的，他通过对宗教的批判而把握到的人，是仅仅从一神教中脱胎出来的仍然戴着神学光圈的人。正因为如此，他在方法论上和鲍威尔如出一辙，区别仅仅在于：他不像鲍威尔那样把宗教看作自我意识的自我异化的产物，而是看作人的自我异化的产物，因而消灭宗教的途径，也不是通过对宗教的批判认识 and 把握自我意识的本质，而是重新发现人的本质。可是除了最一般的词句之外，他却不能为我们提供任何关于人的本质的多少确切的知识。他和鲍威尔一样，在借助于异化概念完成了一个“从人到人”的思辨的循环之后，就再也做不出任何事情了。这种可悲的结局多少也应该归咎于他对黑格尔辩证法的片面和形式的理解。

第二，在黑格尔哲学中，异化概念所表述的内容不是事物和现象的过程性辩证法，而是某种先验的主体性辩证法，是作为主体的绝对观念的自我创造和活动。在黑格尔看来，所谓辩证法不过是绝对思维主体的自我发展、自我认识的活动和方法。他为了把整个世界描述为一个统一的辩证发

展的过程，首先设定了一个先验的单一主体，以便把整个世界的运动和发展想象为这个单一主体的运动和发展。但这个主体却不能等同于任何一个普通的主体，而必须是一个在自身中包含着世界的全部丰富性的绝对主体，世界的一切运动和发展都不过是这个绝对主体在自身中的回旋。它是开端，也是过程，又是结果。作为开端，它是自我设定的绝对的起点；作为过程，它是自我对置、自我异化和扬弃自我异化的绝对的运动和方法；而作为结果，它又是全部发展的绝对的终结，在这个终点上它带着过程的全部丰富性返回到自身。可见，在开端中已经包含着全部结果，而结果不过是重新向开端的返回，所谓发展不过是一种假象。由于黑格尔把世界过程的统一性形而上学地绝对化了，竟把它弄成受某个单一意志所支配、实现着自己隐蔽意图的神秘过程。先验的开端、隐蔽的意向和预定的目的使整个发展具有极端神秘的色彩，这乃是黑格尔异化理论的另一个基本特征。鲍威尔用“无限的自我意识”取代黑格尔的“绝对观念”，不过是用一个先验主体代替另一个先验主体。他的“自我意识”并非通常人的意识，而是概括了全部人类理性生活的最一般的范畴。他同黑格尔一样，首先把这个范畴当作实体，即当作全部人类历史的本质和基础，然后又使之成为主体，成为历史的唯一创造者。这样，全部人类历史就成了“无限自我意识”的自我发展的历史，它由于自我异化而脱出自身，又由于扬弃异化而复归自身，在完成了这种思辨的循环之后，历史就同样不可避免地达到自己的尽头。费尔巴哈用现实的、活生生的人来代替鲍威尔的“无限自我意识”，似乎已从先验的绝对主体回到了经验的普通主体，但实际上，他的“人”除了具有一般的自然规定性之外，主要地还是凝结着哲学家们关于人类及其相互关系的未来理想被费尔巴哈当作哲学出发点的“人的本质”，不是生活在现实世界中的人类个体，而是他所想象的人类的理想状态。他采取了类似黑格尔的构造体系的方法：把终点重新当作起点，把理想化的“类本质”当作人的自然禀赋，于是历史的发展就同样变成了抽象的绝对主体即“人的本质”的自我发展的历史，它通过自我异化而丧失自身，又通过扬弃自我异化而达到完全的复归。

费尔巴哈天真地认为，他只要运用他的主宾原则，经常将宾词当作主

词，把思辨哲学颠倒过来，就能得到唯物主义的真理，但是，就对黑格尔的辩证方法的改造来说，简单的颠倒是无济于事的。为了彻底消除黑格尔辩证法的唯心主义性质，必须打破它的逻辑形式主义和先验主体的出发点。费尔巴哈未能解决这个问题，而马克思也不是一蹴而就的，他经过了一个艰苦的探索过程，才终于完成了这个人类思想史上最深刻的革命。

二、1843—1844 年间对 异化概念的运用和扩展

自从黑格尔哲学解体以后，他的左派门徒纷纷把视线转向社会，转向对现实的批判，急于从黑格尔的辩证方法中得出革命的结论。当时他们深切感受到的最大冲突是人和环境之间的矛盾，宗教、政治、法律和国家等是他们进行哲学批判的矛头所向。作为思想上、政治上的激进主义者，他们从批判黑格尔哲学的保守主义倾向，进而完全否认了外部世界的合理性。这样一来，黑格尔关于整个世界有规律发展的思想就被抛弃了，辩证法被简单地运用在人和环境之间、主体和客体之间、自我意识和实体之间的极狭隘的关系内。由于完全否认了外部世界发展的合理性，所以在青年黑格尔派看来，人和环境、主体和客体、自我意识和实体之间的矛盾和冲突乃是理性和非理性之间的矛盾和冲突。而他们所建立的新体系，虽然内容不尽相同，却都是为了描述和说明这种理性和非理性斗争的进程和结局的。在这种情况下，异化概念就成了最方便的工具。只要把宗教、法律、国家等解释为自我意识的自我异化的产物，那末^①进一步扬弃这种异化就是哲学所面临的迫切任务。所谓扬弃理性的异化（非理性）无非是恢复理性，而恢复理性又无非是重新认识自我意识的本质。这样一来，全部过程就都局限在主体之内。可见，在青年黑格尔派那里，辩证法不仅被片面化了，而且也被彻底主观化了。

^① 原文为“末”。本文下同。——编者注

类似的弊病在费尔巴哈哲学中也同样存在。费尔巴哈也是把人和环境的矛盾当作最基本的矛盾，为了解决这个矛盾，他不是诉诸理性和自我意识，而是诉诸人的本性或本质。于是他把宗教解释为人的本质的自我异化，而消灭宗教的途径就是扬弃这种异化，使人的本质得到复归。但是异化及其扬弃的整个过程仍然是在人们的意识中进行的，所以同黑格尔相比，费尔巴哈的辩证法也是极其片面和纯粹主观的。

包括费尔巴哈在内的所有黑格尔哲学的后继者，都没有能够在黑格尔辩证法的巍然大厦上打开缺口，深入地领悟和掌握它的真正奥秘，因而他们除了简单地变换主词和照抄异化概念的公式之外，不知道可以用这个方法干些什么。只有马克思才出色地完成了黑格尔辩证法的改造，从黑格尔的整个体系中把他的辩证方法的合理内核剥取出来，使它摆脱唯心主义的神秘外壳，重新建立在坚固的经验事实的基础之上。

马克思的哲学思想最初是在青年黑格尔运动中形成的，鲍威尔等人的自我意识哲学显然对他发生过强烈的影响。但在大学学习的最后阶段，马克思一直为撰写学位论文进行紧张的准备，把大部分精力花费在对黑格尔以及其他哲学历史文献的研究上。由于对黑格尔哲学有全面深入的理解，因此他不像鲍威尔等人那样，简单地抛弃黑格尔的体系，否认世界发展的整体性和合理性，主张回到费希特，把自我和非我绝对地对立起来。在马克思看来，使黑格尔哲学向自我意识哲学转变，绝不是要抛弃它的理性主义的内容，而是要赋予它主观的形式以便同现实发生关系。所以，在那里自我意识并不具有纯主观的意义，它只是客观理性所采取的主观形式。客观理性是什么？如果用一句唯物主义的话说，它就是支配世界发展的某种规律性。在《博士论文》中异常鲜明地保持着的这个观点，对马克思以后的思想发展有着特别的重要性。我们将会看到，在不断地批判现存制度的斗争中，他是怎样在这个思想的推动下，逐渐摆脱人和环境的矛盾这个狭隘的圈子而去努力发现现实世界本身发展的客观规律性。

1843年春，《莱茵报》被查封之后，马克思决心退回书房。不久，在费尔巴哈思想的影响下，他转变成为一个唯物主义者。由于普鲁士政府变本加厉的反动，马克思的政治态度变得异常激进起来，到1843年底，当

他为即将在巴黎出版的《德法年鉴》准备文章的时候，他已是一个旗帜鲜明的共产主义者了。在马克思这一时期的手稿和文章中，基于费尔巴哈唯物主义的立场，他已不再诉诸抽象的“理性”，而是诉诸“人”。于是问题的提法也改变了：理性和非理性的对立变成了人和非人的对立，理性的实现问题变成了人的解放问题。与此同时，费尔巴哈批判宗教的方法对马克思也产生了影响，他在对黑格尔法哲学的批判过程中直接运用了费尔巴哈的主宾原则，经常地把主词和宾词颠倒过来。如果说在宗教批判中费尔巴哈通过颠倒主词和宾词而得到极明白的真理：不是上帝创造人，而是人创造了上帝；那末马克思在国家和法的批判中也得到了类似的真理：不是国家决定市民社会，而是市民社会决定国家。费尔巴哈告诉我们，必须通过对“人的本质”的研究才能获得对宗教的理解从而消灭宗教；马克思也告诉我们，只有首先解剖市民社会才能了解政治国家的本质从而消灭国家。不过，在这两个形式相似而内容各异的结论中，已经孕育着他们之间的深刻分歧。按照费尔巴哈的逻辑，对“人的本质”的研究将通过生物学、生理学、心理学等自然科学来完成，而按照马克思的逻辑，为了揭示市民社会的本质必须深刻理解人们的物质生活关系，而这只有通过政治经济学的批判研究才能获得。在1843年底至1844年初，由于费尔巴哈人本主义方法的强烈影响与缺乏必要的政治经济学和历史知识，暂时还不能正确地理解市民社会的实质并揭开国家和法的谜底，而理论批判的需要又驱使他要对这一切作出系统而彻底的说明。于是，费尔巴哈的人本主义异化理论就变成了他所能运用的现成武器。

在《黑格尔法哲学批判》、《论犹太人问题》以及《〈黑格尔法哲学批判〉导言》中，马克思第一次系统地发挥了他的政治异化理论。他郑重地宣布，他对政治国家的批判是直接继承了费尔巴哈的事业的。他说：“人的自我异化的神圣形象被揭露以后，揭露非神圣形象中的自我异化，就成了为历史服务的哲学的迫切任务。”^①所谓“非神圣形象中的自我异化”就是指政治国家的异化。马克思从黑格尔早已揭示的“市民社会和国家”

^① 《马克思恩格斯全集》第1卷，人民出版社1956年版，第453页。

这一基本矛盾出发，认为政治国家不过是市民社会生活的异化表现，认为这二者的分离乃是人的本质的二重化即自我异化的结果。马克思认为，如果宗教是间接地通过一个中介物对人的承认，那末国家也是人和人自由之间的中介物。“正像基督是一个中介物，人把自己的全部神性，全部宗教狭隘性转移到他身上一样，国家也是一个中介物，人把自己的全部非神性，全部人的自由寄托在它的身上。”^①在完备的政治国家中，人们过着和市民社会相反的类生活，而在市民社会中他们却作为私人来进行活动，把别人当作工具，同时也把自己降为工具，从而成为任外力随意摆布的玩物。所以，政治国家和市民社会的关系，正像天国和尘世的关系一样：在天国的政治生活中，人们过着虚幻的类生活，享受着类的平等和自由，“充满了非实在的普遍性”；而在尘世的现实生活中，却又恢复了资产者和工人、地主和农民之间的对立和差别，人失去了自己的类本质，变成了“没有真实性的现象”。在马克思看来，对政治国家的迷信和对宗教的迷信性质是相同的，如果基督教是人的本质的神圣化的表现，那末政治国家则是这同一本质的世俗形式的表现。

不难看出，在马克思的这个批判中，逻辑的推演多于事实的分析。他所依据的唯一事实，就是资本主义国家中人们在政治生活中的平等和市民社会生活中的不平等恰成鲜明的对照。对于存在于市民社会中的这种不平等的现实以及人们在财产关系上的差别和对立，他还不能严格地从事实出发进行经济的和历史的分析。他本应通过对市民社会的解剖来揭露国家和法的秘密，解释国家和市民社会的分离与矛盾，但现在却不得不按照另一种逻辑，即借助于人的本质的异化来说明这一切。从这里开始，在马克思的著作中就交织着两种逻辑的矛盾和斗争。一种是以经验事实为出发点从而引出社会自身的客观规律的科学逻辑，这一逻辑使马克思逐渐走向发现历史唯物主义的道路；另一种是以先验的人的本质概念为出发点的思辨逻辑，它不是从经验事实中，不是从现实世界的内在矛盾中，而是从“人”和“非人”的对立与冲突中引出历史的辩证发展，从而历史就被塞进了一

^① 《马克思恩格斯全集》第1卷，人民出版社1956年版，第453页。

个抽象的逻辑框架，即人的本质的自我异化和扬弃自我异化。如前所述，这个思辨逻辑乃是黑格尔哲学的遗产，费尔巴哈未能克服它，《德法年鉴》时期的马克思也同样如此。因为他虽然知道市民社会生活的不平等根源于经济的事实，但是他还不能解释这个事实，因此当他要用理论的形式把自己的批判表现出来的时候，他就不能不回到旧时的逻辑形式中去，舍弃了对经验事实的分析，继续把一个先验地建立起来的主体（人的本质）当作自己理论的出发点。马克思在《德法年鉴》时期的文章中已经涉及对经济的批判，但这种批判也同样表现在异化概念的形式中。一方面他正确地看到，政治权力凌驾于金钱之上只是一种幻觉，实际上前者却是后者的奴隶；而另一方面他又说：“钱是从人异化出来的人的劳动和存在的本质；这个外在本质却统治了人。人却向它膜拜。”^①这说明他对货币的本质和历史，事实上还知道得很少。

1843年底，马克思在巴黎开始研究政治经济学。这番研究的结果是写了五本笔记和一部手稿，即《1844年经济学哲学手稿》。在这部手稿中把他的批判从政治领域深化到经济领域。这是他思想演进史上的一个重要里程碑。这时他离开费尔巴哈所开辟的理论阵地已愈来愈远。因为费尔巴哈满足于把自己的批判局限在宗教领域内，满足于在宗教本质的背后发现了人的本质，而马克思却像一个勇猛的战斗，不断地把批判斗争的战线向前推进，从一个阵地跃进到另一个阵地。如果说费尔巴哈只是看到了人把自己的本质二重化为宗教生活和世俗生活，马克思则进一步要求探索宗教异化的世俗根源。在《德法年鉴》时期，他已经把宗教异化归结为政治异化，在政治国家的二元生活中看到了基督教精神的世俗源泉。但是政治异化的根源又是什么呢？他在《德法年鉴》的文章中已经初步揭示出，这是由于市民社会生活本身的二重化，是作为市民社会成员的个人由于互相脱节、互相分离而丧失了自己的类生活，于是，个人生活和社会生活、个体存在和类本质之间的矛盾与裂痕就随之扩大起来。在《1844年经济学哲学手稿》中，马克思把这个批判进一步向前推进，他现在急于要解决的问题

^① 《马克思恩格斯全集》第1卷，人民出版社1956年版，第453页。

是：造成市民社会成员互相脱节、互相分离的私有财产的本质是什么？它是怎样产生和发展起来的？这个涉及社会财产关系的实质及其历史发展的新课题，本应引导马克思去追溯资本主义财产关系产生和发展的客观历史，进而发现人类历史发展的一般规律，但在这里，旧的理论框架又挡住了他的路。一方面，是经济史知识的缺乏和系统地陈述自己观点的紧迫性；另一方面，作为具有激进革命精神的批判家，他对现存制度的批判更多的是针对它的结果和表现，而不是它的原因和规律。这使得马克思暂时还不能改变他原来的逻辑，他照旧在异化理论的形式下来展开自己的批判。至此，他的异化理论终于发展到了顶峰。如果我们把宗教异化、政治异化、劳动异化这三个理论联结起来，就能获得一个系统而完备的人本主义异化论的历史哲学体系。这个体系似乎为我们完满而彻底地解释了社会生活中的一切现象，从处于社会生活最底层的劳动一直到它的最上层的顶端——宗教和哲学，现在都可以从人的本质自身中得到说明。无怪乎马克思在提出他的劳动异化理论时充满了喜悦的心情，认为已经发现了打开历史之谜的钥匙，从而有可能一劳永逸地解决人类历史中的矛盾与纷争。然而仔细推敲这个理论还是大成问题的。

骤然看来，在劳动异化理论中，马克思的出发点已经迥然不同于费尔巴哈，因为他把劳动看成了人的本质，当他继续谈论人的本质时，他谈的已经不是什么抽象的东西，而是指人们的物质生产活动。但事实上这仅仅是一种皮相的看法，它忽视了异化理论所固有的内在逻辑，以为只要单纯地变换主词（抽象主体），就可以把理论本身的性质翻转过来。历史经验证明这种看法是十分错误的。鲍威尔用自我意识代替了黑格尔的绝对观念，费尔巴哈和施蒂纳又把自我意识改变为他们各自所理解的人，但异化理论作为一种历史理论终究未能摆脱它的唯心主义性质。其原因不是别的，而是因为这个理论是从一个先验的逻辑框架出发，它不是从经验事实中引导出现实世界的客观规律，而是从某种先验主体的抽象活动中推演出所谓历史的进程。事实上，从宗教人本主义的固有逻辑来看，费尔巴哈的人的本质必然和基督教这个一神教的本质相对应。所以他所热衷谈论的“人”，不是现实世界中的人，而是从一神教中幻化出来的戴着神学光圈的

人。同样，在政治异化理论中，马克思把人的类本质解释为平等和自由，实际上这也是从资产阶级社会的政治本质中引申出来的。当马克思的批判深入到经济领域，需要从人的本质中揭示私有财产和雇佣劳动的根源时，人的类本质就不可能再是一般的平等和自由，他必须要从经济生活、经济关系和生产劳动中引申出人的类本质。但是，一般地把劳动解释为人的本质，并不表明已经制定了历史唯物主义的出发点，因为还需要进一步考察：是抽象的、一般的劳动，还是现实的、具体的劳动？是未来的理想化的劳动，还是现实地存在着的劳动？换句话说，在劳动异化理论中被当作出发点的劳动是抽象的概念，还是经验的事实？

我们知道，马克思在批判资本主义经济时，完全拒绝了政治经济学的立场而采取了费尔巴哈人本学的立场。他说：“德国人对国民经济学的实证的批判，全靠费尔巴哈的发现给它打下真正的基础。”^①正因为如此，他对古典政治经济学中的唯物主义因素也一概加以摒弃，把劳动价值理论的发现仅仅当作资本主义经济的非人化的确证，而丝毫没有看到这个规律的客观性质以及它对于说明整个资本主义经济所具有的理论意义。他的批判的唯一宗旨就在于揭露资本主义经济的非人化，他责备政治经济学家只是肯定商品的价值而否认人的价值，只是看到了“商品人”、“工人”而看不到“真正的人”，“不知有处于劳动关系之外的劳动人”（黑体字为引者所标——引者注）。在马克思看来，现实社会中的人并不具有真正人的本质，他们只是“精神上 and 肉体上非人化的存在物”^②。

显然，在《1844年经济学哲学手稿》中，马克思所说的真正的人既不是工人，也不是农民，更不是奴隶和农奴，自然也决非茹毛饮血的原始人，而是一种摆脱了一切现实关系的劳动人。这种人无论在现实中或在历史上都不曾真正存在过，他们只能存在于人们关于未来世界的想象中。根据马克思在《1844年经济学哲学手稿》中的说法，作为人的类本质的劳动乃是他们的“自由自觉的活动”，而异化劳动由于丧失了这种“自由自觉活动”的性质，所以它不是人的本质力量的确证，而是它的否定。怎样

① 《马克思恩格斯全集》第42卷，人民出版社1979年版，第46页。

② 《马克思恩格斯全集》第42卷，人民出版社1979年版，第96页。