

# 马克思主义

哲学历程的当代启示

MAKESI ZHUYI  
ZHEXUE LICHENG DE  
DANGDAI QISHI

孙大志 / 著



清华大学出版社

# 马克思主义

哲学历程的当代启示

孙大志 著

常州大学图书馆  
藏书章



电子科技  
大学出版社

图书在版编目 (CIP) 数据

马克思主义哲学历程的当代启示 / 孙大志著. —成都: 电子科技大学出版社, 2015.7  
ISBN 978-7-5647-3102-1

I. ①马… II. ①孙… III. ①马克思主义哲学—发展—研究—中国 IV. ①B0-0

中国版本图书馆 CIP 数据核字 (2015) 第 158410 号

## 马克思主义哲学历程的当代启示

孙大志 著

---

出 版: 电子科技大学出版社  
地 址: 成都市一环路东一段 159 号电子信息产业大厦 (邮编 610051)  
策划编辑: 辜守义  
责任编辑: 辜守义  
主 页: [www.uestcp.com.cn](http://www.uestcp.com.cn)  
电子邮箱: [uestcp@uestcp.com.cn](mailto:uestcp@uestcp.com.cn)  
发 行: 新华书店经销  
印 刷: 四川永先数码印刷有限公司  
成品尺寸: 185mm×260mm 印张 12.75 字数 300 千字  
版 次: 2015 年 7 月第 1 版  
印 次: 2015 年 7 月第 1 次印刷  
书 号: ISBN 978-7-5647-3102-1  
定 价: 30.00 元

---

版权所有★侵权必究

- ◆ 本社发行部电话: 028-83202463; 本社邮购电话: 028-83201495。
- ◆ 本书如有缺页、破损、装订错误, 请寄回印刷厂调换。

# 前 言

马克思主义哲学的发展历史不仅是其同形形色色的资产阶级思潮进行斗争的历史,也是其不断冲破局限、走向当代化的历史。探讨马克思主义哲学的当代化进程问题对于我们当前建设中国特色社会主义,构建和谐社会和建构当代马克思主义哲学新形态,巩固马克思主义哲学的思想指导地位,具有重大的理论和现实意义。

本书在综述国内关于马克思主义哲学当代化理论研究的基础上,从几方面着手对马克思主义哲学的当代化进程做了探讨。首先,分析了马克思主义哲学的当代境遇。当前马克思主义哲学不仅面临着来自历史和现实的诘难,还面临来自各种社会思潮的挑战,通过对这些诘难和挑战的概述,分析了其哲学基础及实质。其次,提出了马克思主义哲学的当代历史使命。通过对当代资本主义的发展现状的分析、对马克思主义哲学自身的理论品质及其马克思主义哲学当代性的阐述,得出走向当代化是马克思主义哲学的历史使命。再次,论述了马克思主义哲学当代化的进程。根据普遍性与特殊性的辩证关系、哲学与时代的互动关系、马克思主义哲学与人民大众的关系,从理论与实践相结合、理论与时代相结合、理论与民众相结合三个层面论述了马克思主义哲学的当代化进程,即实现马克思主义哲学中国化、时代化、大众化。最后探讨了马克思主义哲学当代化的世界视野。世界视野不仅是全球化的要求,也是文化多样性的需要。不仅要实现世界视野下的“中国化”,还要吸收人类文明的一切优秀文化成果,展开与其他哲学的交流与对话,从而实现世界视野下的当代化。总之,文中从几个切入点概述了马克思主义哲学的各个方面,指出马克思主义哲学并没有过时,仍然具有强大的生命力,秉赋着走向当代化的历史使命,而走向当代化的道路则是实现马克思主义哲学的中国化、时代化、大众化和世界视野下的当代化。

由于时间仓促和编者水平有限,文中难免有疏漏和错误之处,敬请广大同仁及读者不吝批评指正。

编 者  
2015年4月

# 目 录

<b>第一章 绪 论</b> .....	1
第一节 马克思哲学是社会关系本体论 .....	1
第二节 论马克思哲学中的主体性问题 .....	9
第三节 马克思的哲学观与马克思哲学的核心主题 .....	17
<b>第二章 马克思主义生产理论</b> .....	27
第一节 马克思全面生产理论的发展历程 .....	27
第二节 马克思精神生产理论的当代解读 .....	35
第三节 生产理论与马克思哲学范式的新探索 .....	45
第四节 马克思主义精神生产理论中国化的历史进程 .....	57
第五节 马克思精神生产理论的当代价值 .....	61
<b>第三章 马克思主义人口理论</b> .....	67
第一节 马克思、恩格斯人口理论的形成 .....	67
第二节 马克思主义人口理论的内涵与社会发展理论 .....	72
第三节 马克思主义人口理论的特点 .....	75
第四节 新中国成立以来我国人口发展战略的变迁 .....	77
第五节 马克思主义人口理论的实践探析 .....	84
第六节 马克思主义人口理论及其现实意义 .....	91
<b>第四章 马克思主义精神理论</b> .....	96
第一节 马克思主义精神生产理论的历史考察 .....	96
第二节 马克思主义哲学价值精神的思想解析 .....	98
第三节 马克思主义精神理论的时代启示 .....	110
<b>第五章 马克思的批判精神</b> .....	117
第一节 马克思批判精神的发生 .....	117
第二节 马克思批判精神的界定 .....	123
第三节 马克思主义批判精神形成的客观条件与主观条件 .....	129
第四节 马克思社会批判理论的特征和方法 .....	132
第五节 马克思批判思想的历史演进 .....	150



## 马克思主义哲学历程的当代启示

第六节 马克思批判哲学的当代意蕴 .....	155
<b>第六章 马克思主义哲学历程的深刻启示 .....</b>	<b>162</b>
第一节 马克思主义哲学的独特品质 .....	162
第二节 马克思主义哲学变革的人学解读 .....	164
第三节 后现代冲击下的价值多元与价值虚无 .....	169
第四节 马克思的哲学观变化与哲学历程 .....	173
<b>第七章 总 论 .....</b>	<b>176</b>
第一节 重估马克思主义哲学革命的性质与意义 .....	176
第二节 与时俱进的马克思主义哲学 .....	185
<b>参考文献 .....</b>	<b>196</b>

# 第一章 绪 论

## 第一节 马克思哲学是社会关系本体论

马克思哲学是当代哲学研究中的显学。马克思哲学不但在东方社会受到普遍的重视,而且在西方社会中,几乎每出现一种新的思潮,这种思潮就会立即与马克思哲学结合起来,形成新的、富有创造意识的哲学流派或观念。在这个意义上可以说,马克思哲学的影响是无与伦比的。然而,随着马克思哲学的影响的扩大,有些问题也开始越来越多地困扰着研究者的思想,即究竟如何看待马克思哲学的实质?究竟如何理解马克思哲学革命的意蕴?

在这些根本性的问题上,历来存在着不同的见解。如何通过对这些不同见解批判性的考察,获得一种确定性的、有充分理据的认识,无疑是马克思哲学的研究者们所应该肩负起来的一个重要的历史使命。

### 一、如何看待马克思哲学

在当前理论界,就如何看待马克思哲学的问题,存在着两种截然不同的态度。一是教条主义的态度,二是虚无主义的态度。显而易见,这两种态度都是偏颇的,只有走出它们的阴影,才能迈出准确理解马克思的第一步。

我们先来分析教条主义的态度。这种态度又有以下两种不同的表现方式:

一种是“硬的教条主义”。按照这种见解,不管是在青年时期,还是在成年时期;不管是正面论述自己的思想,还是在与他人论战中表述自己的思想,马克思的全部哲学思想都是正确的,都必须无条件地加以肯定和坚持。如果人们接受这种见解的话,那么任何真正的研究工作实际上都已经退场,崇拜将取代探索,引证将取代论证,信仰将取代真理。

其实,这种见解和马克思历来倡导的严格的自我批判精神是直接相冲突的。马克思在1843年致卢格的信中这样写道:“新思潮的优点就恰恰在于我们不想教条式地预料未来,而只是希望在批判旧世界中发现新世界。到目前为止,一切谜语的答案都在哲学家们的写字台里,愚昧的凡俗世界只需张开嘴来接受绝对科学的烤松鸡就得了。”<sup>①</sup>一方面,马克思告诉我们,不应该把任何一种哲学思想理解为现成的答案,仿佛我们只要躺在这些答案上睡大觉就行了。另一方面,马克思强调,以他和另外一些青年人为代表的新思潮的优点恰恰不在于提供现成的教条,“而只是希望在批判旧世界中发现新世界”。马克思在这里倡导的批判精神,不光继承了康德哲学的传统,而且赋予它以更宽泛的含义,特别是自我批判的含义。在《资本论》第二版的跋中,马克思在一个注中写道:“德国庸俗经济学的油嘴滑舌的空谈家,指责我的著作的文体和叙述方法。没有人会比我本人更严厉地评论《资本论》的文字上的缺

---

<sup>①</sup>《马克思恩格斯全集》第1卷,北京:人民出版社,1956年,第416页。



点”<sup>①</sup>当然,这种严厉的自我批判的精神不仅表现在文体和叙述方法上,更表现在观念上。马克思和恩格斯在1872年的德文版序言中,曾经指出:“不管最近25年的情况发生了多大的变化,这个《宣言》中所阐述的一般原理整个说来直到现在还是完全正确的。某些地方本来可以作一些修改。”这些原理的实际运用,正如《宣言》中所说的,随时随地都要以当时的历史条件为转移。如果是在今天,这一段在许多方面都会有不同的写法了。

其次,很明显,对于社会主义文献所作的批判在今天看来是不完全的,因为这一批判只包括到1847年为止;同样也很明显,关于共产党人对待各种反对党派的态度论述虽然在原则上今天还是正确的,但是就其实际运用来说今天毕竟已经过时,因为政治形势已经完全改变,当时所列举的那些党派大部分已被历史的发展彻底扫除了。”<sup>②</sup>从马克思和恩格斯的论述可以看出,他们从不固守己见,从不把自己的研究成果视为神圣不可侵犯的教条。事实上,他们始终强调,自己的哲学思想是与时俱进的。

另一种是“软的教条主义”。按照这种见解,马克思哲学的基本原理是永远正确的、不变的,而这些基本原理的具体运用或从它们那里引申出来的具体的结论则可能会过时。乍看上去,这种见解是十分合理的,实际上,它是对马克思哲学所采取的教条主义态度的一种更加隐蔽的形式。

这种见解在相当的程度上源自人们对我们上面引证过的、马克思和恩格斯在《共产党宣言》1872年德文版序言中说的那段话的误解。我们注意到,正是在那段话中,马克思和恩格斯把《共产党宣言》的“一般原理”(allgemein Grundsätze)和“这些原理的实际运用”(die praktische Anwendung dieser Grundsätze)区分开来了。在他们看来,《共产党宣言》的一般原理“整个说来直到现在还是完全正确的”,而这些原理的实际运用则可能“已经过时”。人们把马克思和恩格斯评论《共产党宣言》的话拿过来评论整个马克思的哲学思想。

这里的问题是:为什么说肯定马克思哲学的基本原理是永远正确的和不变的,是对马克思和恩格斯思想的误解呢?为什么说这种见解仍然没有跳出教条主义的思维框架呢?我们认为,症结在于,马克思和恩格斯说的“一般原理”乃是指他们所创立的历史唯物主义的根本原理。关于这一根本原理,马克思在1859年的《政治经济学批判》序言中做了经典性的表述:“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。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。社会的物质生产力发展到一定阶段,便同它们一直在其中运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。”<sup>③</sup>

无庸讳言,马克思关于历史唯物主义的这些“一般原理”是既不能加以改变,也不能加以修正的。在这个意义上,马克思哲学的这些“一般原理”是不可能与时俱进的。如果人们抛弃了这些“一般原理”,也就等于抛弃了马克思的整个哲学思想。换言之,马克思哲学的这些

①马克思《资本论》第1卷,北京:人民出版社,1975年,第18页。

②《马克思恩格斯选集》第4卷,北京:人民出版社,1995年,第248—249页。

③《马克思恩格斯选集》第2卷,北京:人民出版社,1995年,第32页。





“一般原理”也就是马克思哲学的根本立场,它们是不会改变的,也是我们自始至终必须加以坚持的。在马克思看来,除了历史唯物主义这一根本的立场之外,自己哲学思想中的其他所有的观念都是可以变化的,即既可能过时,也可能在发展中获得新的契机和内涵。

那么,“软的教条主义”者所谈论的马克思哲学的“基本原理”指的又是什么呢?他们指的实际上是马克思或恩格斯哲学思想中具有一定的普遍性,但又受具体历史条件制约的某些观念,如物质世界和哲学基本问题的观念、阶级斗争和国家观念、社会主义和集体主义的观念、无产阶级的历史作用及无产阶级专政的观念,等等。其实,这些“基本原理”并不等同于上面提到的“一般原理”,它们不过是“一般原理”在不同的历史条件下的具体运用而已。这些被人们称之为“基本原理”的观念完全是可以变化的。反之,人们一旦把这类观念视为马克思哲学的、不变的“基本原理”,也就以一种看起来似乎十分合理的方式把马克思哲学教条主义化了。

总之,我们应既不赞成“硬的教条主义”,也不赞成“软的教条主义”。在现在看来,需要坚持的只是马克思的历史唯物主义的根本立场。当然,随着时代条件的变化,马克思的历史唯物主义也能改变自己的表述方式。但是马克思的历史唯物主义的根本性的哲学立场的实质却是不变的。我们应该从这一根本立场出发,以具体问题具体分析灵活态度来解读马克思的其他哲学观念。

我们再来分析虚无主义的态度。这种态度也有以下两种不同的表现方式:

一种是激进的虚无主义。这种见解或者认为,马克思哲学实际上是一种“历史决定论”或“经济决定论”。既然历史发展的进程预先被决定了,那么作为历史主体的无产阶级的活动本质上就是没有意义的。反之,如果要肯定历史主体活动的意义的话,那么就必须放弃“决定论”。这似乎是一个两难的问题,实际上,这个两难问题的成立正是以曲解马克思的哲学思想为前提的。仿佛早已预见到这种曲解的可能性,恩格斯在1890年致约·布洛赫的信中就已指出:“……根据唯物史观,历史过程中的决定性因素归根到底是现实生活的生产和再生产。无论马克思或我都没有肯定过比这更多的东西。如果有人在这里加以歪曲,说经济因素是唯一决定性的因素,那么他就是把这个命题变成毫无内容的、抽象的、荒诞无稽的空话。”<sup>①</sup>在恩格斯看来,经济因素只是在“归根到底”的层面上制约着人类社会的发展,而现实情况是无限复杂的。事实上,任何其他因素,如政治的、法律的和哲学的理论、宗教的信仰等,都可以直接地引发或决定某一历史事件的发生。“否则把理论应用于任何历史时期,就会比解一个简单的一次方程式更容易了。”<sup>②</sup>由此可见,这种激进的虚无主义是缺乏充分的理据的。

这种激进的虚无主义见解或者认为,马克思哲学已经完全被意识形态化了,它已经成了信仰的对象,而不再是探讨的对象。既然如此,那就完全没有必要再对它进行研究。这种见解在一定程度上也激励了一部分青年人的逆反心理。他们往往不肯下苦功去读马克思的哲学著作,却轻率地断言:“马克思哲学已经过时了!”这种轻率的见解本来就是十分可笑的。如果人们真正采取严格的科学态度,那么不管是否否定一个人的哲学思想,还是肯定一个人的哲学思想,首先必须认真地阅读和理解他的哲学著作;而且在做出肯定或否定的结论时,都应该有充分的理据。

在相当程度上,马克思哲学确实有被意识形态化和权力话语化的倾向。但反过来说,正

<sup>①</sup>《马克思恩格斯选集》第4卷,北京:人民出版社,1995年,第695—696页。

<sup>②</sup>《马克思恩格斯选集》第4卷,北京:人民出版社,1995年,第696页。



因为存在着这种现象,才需要理论研究者深入探讨马克思的哲学原典,辨明马克思哲学思想和意识形态化的马克思哲学思想之间存在的重大差异,从而恢复马克思哲学思想的本真精神。如果不分青红皂白地把意识形态化和权力话语化的马克思与本真的马克思等同起来,那么这种做法岂不正是对这种倾向,即把马克思意识形态化的倾向的一种参与和共谋?

另一种是温和的虚无主义。这种见解对马克思哲学采取“抽象的肯定和具体的否定”的做法。这种做法一方面肯定马克思哲学的批判的维度,但对其建设性的维度,即马克思正面阐述的哲学观点却取否定的态度;另一方面肯定马克思哲学作为一种研究社会现象的方法是有意义的,但对马克思运用自己的方法引申出来的具体结论却简单地加以拒斥。

这种做法的主要理由是:马克思已经逝世 100 多年了,他的哲学思想也早已过时了,现在研究他已经没有什么价值了。这样的理由当然是不值得一驳的。如果它的逻辑能够成立的话,那么人们又为什么要去研究 2000 多年前的柏拉图和亚里士多德的哲学思想呢?

总之,无论是对马克思的哲学思想采取“激进的虚无主义”的态度,还是“温和的虚无主义”的态度,都无益于我们对人类伟大的思想遗产的继承。事实上,这样的虚无主义的态度也是无效的,即使人们对马克思的哲学思想采取“鸵鸟政策”,仍然无损于马克思的哲学精神在西方文化传统中的地位和作用。正如法国哲学家德里达所指出的:“不能没有马克思,没有马克思,没有对马克思的回忆,没有马克思的遗产,也就没有将来:无论如何得有某个马克思,得有他的才华,至少得有他的某种精神。”<sup>①</sup>

综合上面的论述,只有拒斥教条主义和虚无主义的态度,马克思哲学思想的伟大资源才会向我们呈现出来。

## 二、如何认识青年马克思和中、老年马克思的关系

众所周知,只要人们一着手探讨马克思的哲学思想,就一定会涉及他的具体的哲学论著。而这些哲学论著,有些是他在青年时期写下的,也有些是他在中、老年时期写下的。他的哲学思想,从青年时期到中、老年时期究竟有没有变化? 如果有的话,又是沿着怎样的轨迹发生变化的? 要解答这些问题,就不能回避对青年马克思和中、老年马克思关系的思索。在某种意义上可以说,认真地探索青年马克思与中、老年马克思的关系,是我们在准确地理解马克思哲学的道路上迈出的第二步。

在对青年马克思和中、老年马克思的关系的理解上历来存在着两种相反的态度。一种态度是高度评价青年马克思的哲学思想,甚至认为其重要性超过了中、老年马克思。另一种态度是高度评价中、老年马克思的哲学思想,而对青年马克思的哲学思想基本上持否定态度。

我们先来看第一种态度。德国学者马尔库塞和弗洛姆可以看成这种态度的代表人物。马尔库塞写道:“马克思在 1844 年写的《1844 年经济学哲学手稿》(下文简称《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。”<sup>②</sup>马尔库塞之所以把《手稿》的问世理解为“一个划时代的事件”,不但因为它揭示了青年马克思哲学思想的重要来源,而且因为它显示出青年马克思与西方人文主义传统的紧密关系。弗洛姆也强调《手稿》的出版“具有重大意义”,因为与许多存在主义者的思想一样,青年马克思的哲学也是对

<sup>①</sup>德里达《马克思的幽灵》,北京:中国人民大学出版社,1999年,第21页。

<sup>②</sup>《西方学者论〈1844年经济学哲学手稿〉》,上海:复旦大学出版社,1983年,第93页。



人的异化的抗议和对人的潜在才能实现的关怀。弗洛姆批判了有些人主张成年马克思抛弃了青年马克思思想的错误观点,指出:“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。”<sup>①</sup>这段话表明,弗洛姆甚至把青年马克思哲学思想的重要性置于中、老年马克思之上。当然,弗洛姆强调,人们没有必要把青年马克思与中、老年马克思对立起来,“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;马克思没有像上面提到的那些人所断言的那样抛弃了他的早期观点。”<sup>②</sup>

第一种态度充分肯定青年马克思的哲学思想的重要性是正确的,但其局限性是夸大了这种重要性,甚至简单地把马克思等同于存在主义哲学家,这就使马克思哲学的实质及其贡献变得模糊起来。如果把青年马克思理解为只热衷于谈论人、人性、异化和人道主义的人,那么他和费尔巴哈或后来的存在主义者的差别又体现在什么地方呢?显然,这种态度并不能把我们引向马克思哲学的本真精神。

我们再来看第二种态度。这种态度的代表是阿尔都塞。阿尔都塞把马克思从他的博士论文到1844年写下的著作、手稿都称作为“马克思青年时期的著作”,把马克思在1845年撰写的《关于费尔巴哈的提纲》和《德意志意识形态》称作“断裂时的著作”。他认为,在马克思哲学思想的发展中存在着“一个认识论的断裂”。在断裂前,即在青年时期的著作中,马克思的哲学思想还处在费尔巴哈的“人道主义和异化”的问题框架的影响下,也就是说,青年马克思的哲学思想是从属于“意识形态”的;从断裂时期起,马克思才在哲学上确立起自己的问题框架,从而其哲学思想才从“意识形态”转变为“科学”。在这里,阿尔都塞把中、老年时期的马克思和青年时期的马克思尖锐地对立起来,并对青年马克思的哲学思想采取了否定的态度。他激烈地抨击了那些抓住青年马克思的哲学思想大做文章的人:“我们甚至没有读过马克思成熟时期的著作,因为我们太热衷于在马克思青年时期著作的意识形态火焰里重新发现自己炽热的情。”<sup>③</sup>

不可否认,阿尔都塞的见解是富于独创性的,因为他坚持这样的观点,即马克思的哲学思想并不是他生下来的时候就成熟的,它经历了一个发展的过程,而在这一发展中存在着“一个认识论的断裂”。但其见解的局限性在于,他以另一种方式把青年马克思与中、老年马克思尖锐地对立起来了。诚然,青年马克思的哲学思想有其不成熟的方面,但他通过对国民经济学著作的解读、对法律和政治著作的钻研、对黑格尔的《精神现象学》和《法哲学》的探索,已经具备了与费尔巴哈不同的、许多新的思想酵素。其实,正是这些思想酵素,当然也包括马克思对当时的现实斗争的参与,对马克思哲学思想发展中出现的“认识论断裂”产生了决定性的影响。因而决不能把青年马克思的哲学思想简化为“意识形态”,不然,我们就无法解释马克思哲学思想在“断裂”时期发生的重大变化。

综上所述,在认识青年马克思和中、老年马克思的关系时,第一种态度和第二种态度都是偏颇的。正确的态度应该是:第一,在青年马克思和中、老年马克思的哲学思想之间,确实存在着重大的转折,这从马克思所用的术语的变化上也可以看出来。这一重大转折的实质就是马克思创立了历史唯物主义的学说。第二,既要看到马克思思想转折时表现出来的非

①《西方学者论〈1844年经济学哲学手稿〉》,上海:复旦大学出版社,1983年,第78页。

②《西方学者论〈1844年经济学哲学手稿〉》,上海:复旦大学出版社,1983年,第78页。

③阿尔都塞《保卫马克思》,北京:商务印书馆1984年,第3页。



连续性和断裂性,也要看到其连续性和一致性。比如,马克思在青年时期的手稿和著作中频繁使用的“异化”概念在晚年的《资本论》及其手稿中仍然不断地出现。事实上,不管是青年马克思也好,还是中、老年马克思也好,始终都是西方人文主义传统的伟大的继承者。在《1857 - 1858年经济学手稿》中,马克思在批评资本主义社会的非人道主义的倾向时曾经指出:“古代的观点和现代世界相比,就显得崇高得多,根据古代的观点,人,不管是处在怎样狭隘的民族的、宗教的、政治的规定上,毕竟始终表现为生产的目的,在现代世界,生产表现为人的目的,而财富则表现为生产的目的。”<sup>①</sup>第三,毫无疑问,我们在探讨马克思哲学思想的实质时,应以中、老年马克思对自己的哲学思想的经典性表述作为主要的基准。从1845年《关于费尔巴哈的提纲》的写作起到晚年马克思的其他论著,马克思的哲学思想仍然处在发展的过程中,但基本上是在历史唯物主义的框架内发展自己的思想,我们不妨把马克思在这个时段内关于哲学所做的表述都理解为经典性的表述。

### 三、如何理解马克思哲学的实质

如何理解马克思哲学的实质,这是我们在准确地理解马克思哲学的道路上迈出的第三步。记得恩格斯在《反杜林论》的引论中曾经说过:“这两个伟大的发现——唯物主义历史观和通过剩余价值揭开资本主义生产的秘密,都应当归功于马克思。”<sup>②</sup>如果说,剩余价值的发现是马克思在经济领域里做出的伟大发现,那么,历史唯物主义的创立则是马克思在哲学领域里做出的伟大发现。在这一点上,研究者们观念似乎是比较一致的,即马克思哲学的实质是历史唯物主义。然而,在如何理解历史唯物主义与马克思的整个哲学体系的关系上却存在着严重的分歧。

第一种见解认为,马克思哲学就是辩证唯物主义,而辩证唯物主义在历史领域里的推广和应用才形成历史唯物主义。这种见解滥觞于恩格斯、普列汉诺夫、列宁和斯大林,在苏联和中国的哲学教科书中得到了经典性的表达。<sup>③</sup>这种见解面临的困难是:其一,它假定马克思先创立了辩证唯物主义,然后再创立历史唯物主义,但事实上,马克思从青年时期起关心的就是社会历史领域里的问题,这种“推广说”缺乏学理上的根据;其二,如果历史唯物主义只是社会历史领域里的一种应用性的成果,那么能不能运用它来考察自然呢?其三,如果历史唯物主义不过是辩证唯物主义的应用性成果,那么为什么不说创立辩证唯物主义才是马克思在哲学领域里做出的伟大发现呢?总之,这种见解不但缩小了历史唯物主义的理论价值,而且也磨平了马克思哲学与以前的旧唯物主义哲学之间的本质差异。

第二种见解认为,马克思哲学的基础和核心是历史唯物主义,辩证唯物主义是在历史唯物主义的基础上推广出来的。这种见解实际上是第一种见解的颠倒,当然这个颠倒是理论上的一个重要的突破,因为它肯定了历史唯物主义是马克思全部哲学思想的基础和核心,但它的思考方式仍然是陈旧的:其一,它接受了第一种见解的基本预设,即辩证唯物主义是研究自然,历史唯物主义是研究社会历史的。这样一来,自然和社会历史、辩证唯物主义和历史唯物主义依然处在二元对立的状态中。其二,它依然把历史唯物主义理解为一种缺乏普适性的、只适合于社会历史领域的理论。

<sup>①</sup>《马克思恩格斯全集》第46卷(上),北京:人民出版社,1979年,第486页。

<sup>②</sup>《马克思恩格斯选集》第3卷,北京:人民出版社,1995年,第366页。

<sup>③</sup>比如列宁在《向报告人提十个问题》中提出的第一个问题就是:“报告人是否承认马克思主义哲学是辩证唯物主义?”参见《列宁选集》第2卷,北京:人民出版社1995年,第10页。



第三种见解是:历史唯物主义就是马克思的全部哲学思想,也就是说,马克思从未提出过历史唯物主义以外的任何其他的哲学理论。<sup>①</sup>按照马克思的看法,只有抽象的自然界才是与社会历史相分离的,而现实的自然界则是人化自然界,即以社会历史为中介的自然界。马克思在《1844年经济学哲学手稿》中说过:“社会是人同自然界的完成了的本质的统一,是自然界的真正复活,是人的实现了的自然主义和自然界的实现了的人道主义。”<sup>②</sup>既然自然界与社会是统一的,并且必须通过社会历史的媒介才能认识自然界,所以根本就没有必要在历史唯物主义之外再假定一个辩证唯物主义。历史唯物主义就能说明社会、以社会为媒介的自然界和以社会为媒介的人类思维。也就是说,我们这里说的历史唯物主义对应的“社会”概念是一个广义的概念,即不是传统哲学所说的“自然界、社会、思维”结构中的、狭义上的“社会”概念,而是广义的、蕴含自然界和思维在内的“社会”概念。所以,如果一定要保留辩证唯物主义这个名称,那么只能把它理解为历史唯物主义的一个别名,即这个别名主要凸现了广义的“社会”发展的辩证的特征。

总之,马克思哲学就是历史唯物主义,而历史唯物主义就是马克思的全部哲学思想。

#### 四、如何领悟马克思的哲学革命

如何领悟马克思所发动的哲学革命的性质,可以说是我们在准确地理解马克思哲学的道路上迈出的第四步。人们几乎无例外地认为,马克思在哲学领域里发动了一场革命。但在如何判定马克思哲学革命的性质的问题上却存在着严重的分歧。

传统的见解认为,马克思的哲学革命主要是方法论意义上的革命。恩格斯就说过:“马克思和我,可以说是把自觉的辩证法从德国唯心主义哲学中拯救出来并用于唯物主义的自然科学和历史观的唯一的人。”<sup>③</sup>在《路德维希·费尔巴哈和德国古典哲学的终结》一书中,恩格斯进一步批判了黑格尔哲学体系和他的方法论之间的矛盾,强调要抛弃他的保守的哲学体系,批判地继承他的辩证法。恩格斯还指出,实证科学的发展不断地剥夺着哲学的世袭领地,“这样,对于已经从自然界和历史中被驱逐出去的哲学来说,要是还留下什么的话,那就只留下一个纯粹思想的领域:关于思维过程本身的规律的学说,即逻辑和辩证法。”<sup>④</sup>在恩格斯看来,甚至今后哲学发展的主要领地是逻辑和方法论。这些论述表明,恩格斯主要是从方法论的意义上理解马克思所发动的哲学革命的。

虽然马克思的哲学革命也蕴含着方法论上的含义,但从根本上看,这一革命应当是本体论意义上的革命。马克思通过历史唯物主义的创立,不仅为我们提供了一种新的认识问题的视角和方法,更重要的是,他引入了一种新的立场。如果人们仅仅局限在方法论的上来理解马克思的哲学革命,如果哲学只剩下了逻辑和辩证法,那么人的问题又放到什么地方去讨论呢?把马克思的哲学革命理解为本体论意义上的革命,这是我们认识上的一个重大的突破。但在本体论框架内理解马克思哲学时,仍然存在着以下三种不同的见解:

第一种见解是“实践本体论”。这种见解批评了传统哲学教科书把实践的作用限制在认识论的范围内的做法,强调实践概念不仅是认识论、方法论中的核心概念,更是本体论中的核心概念。虽然传统的哲学教科书把“本体论”这一概念作为旧哲学的遗产而加以抛弃,并

①《论两种不同的历史唯物主义的概念》载于《中国社会科学》,1995年第5期。

②《马克思恩格斯全集》第42卷,北京:人民出版社,1979年,第122页。

③《马克思恩格斯选集》第3卷,北京:人民出版社,1995年,第349页。

④《马克思恩格斯选集》第4卷,北京:人民出版社,1995年,第257页。



用“世界观”的概念取而代之。但认为变换一个概念就等于改变了问题的实质的看法是十分天真的。事实上,传统哲学教科书始终坚持的是旧唯物主义的“物质本体论”,强调“世界统一于物质”就是以物质本体论为出发点的一个明证。

在某种意义上可以说,实践本体论是“实践唯物主义”的学院化的表达。人们之所以把马克思主义哲学理解为“实践唯物主义”,主要是基于马克思在《德意志意识形态》一书中写下的一段话:“……实际上和对实践的唯物主义者,即共产主义者说来,全部问题都在于使现存世界革命化,实际地反对和改变事物的现状。”<sup>①</sup>虽然马克思在这里使用的概念是“实践唯物主义者”,但这个概念的使用无疑地蕴含着对“实践唯物主义”的认可。所谓“实践唯物主义”也就是以实践为中介的唯物主义,这种唯物主义把实践,而不是把物质作为考察和理解一切其他现象的出发点。

作为“实践唯物主义”的学院化表达,实践本体论更注重以实践为中介来讨论存在的意义。比如,恩格斯认为:“世界的统一性并不在于它的存在,尽管世界的存在是它的统一性的前提,因为世界必须先存在,然后才能是统一的。在我们的视野范围之外,存在甚至完全是一个悬而未决的问题。世界真正的统一性在于它的物质性,而这种物质性不是由魔术师的三两句话所证明的,而是由哲学和自然科学的长期的和持续的发展所证明的。”<sup>②</sup>在这里,恩格斯所坚持的仍然是物质本体论,因为他把物质性作为所有存在物的统一性。然而,如果把人的生存实践活动(简言之也可称之为“实践性”)理解为一切实在物的统一性,那么我们就进入到实践本体论的视域中去了。比如,马克思就说过:“只有当物按人的方式同人发生关系时,我才能在实践上按人的方式同物发生关系。”<sup>③</sup>

与传统的物质本体论相比,实践本体论更切合马克思主义哲学革命的本意。然而,实践本体论的提法也有它的局限性。其一,按照传统的哲学观念,本体论是从属于形而上学的,而形而上学则属于超验的范围,但“实践”是一个具有经验意义的概念,因而实践本体论的提法就缺乏充分的理据。其二,“实践”概念具有无限丰富的含义,在解释过程中经常出现各种歧义,从而导致把握上的困难。

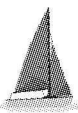
第二种见解:社会存在本体论。由于晚年卢卡奇的巨著《社会存在本体论》的影响,这种见解也在理论界广为流行。这种见解无疑比实践本体论更深刻地领悟了马克思主义哲学革命的本质,因为“社会存在”是超验的、既看不见也摸不着的东西,而马克思真正重视的正是隐蔽在一切实践活动背后的社会存在。比如,商品的交换价值、货币、资本、经济形式等。马克思在《资本论》第一版序言中曾经写道:“分析经济形式,既不能用显微镜,也不能用化学试剂。二者都必须用抽象力来代替。”<sup>④</sup>事实上,只有当我们的讨论开始触及社会存在概念时,才真正地进入马克思本体论的论域。然而,我们必须注意到,卢卡奇对社会存在本体论的论述也存在着诸多问题。其一,他强调自然存在本体论是社会存在本体论的基础,这就使社会存在失去了那种把自己的意义赋予全部存在物(包括自然存在物)的统一性和普遍性,相反,这种统一性落到了自然存在的身上,而自然存在本体论实质上也就是物质本体论。其二,他把超验性的社会存在理解为经验性的实践活动,所以他的社会存在本体论实际上只是我们前面提到过的实践本体论。其三,“社会存在”概念同样具有丰富的内涵,容易做出各种不同的阐

①《马克思恩格斯全集》第3卷,北京:人民出版社,1995年,第48页。

②《马克思恩格斯选集》第3卷,北京:人民出版社,1995年,第383页。

③《马克思恩格斯全集》第42卷,北京:人民出版社,1979年,第124页。

④马克思《资本论》第1卷,北京:人民出版社,1975年,第8页。



释,从而导致对马克思哲学理解上的模糊性。

第三种见解:社会生产关系本体论。众所周知,社会生产关系也是看不见摸不着的,它是社会关系的一部分,而整个社会关系又表现为社会存在的本质。也就是说,一切社会存在形式本质上都是人与人之间的社会关系。

在《关于费尔巴哈的提纲》一文中,马克思这样写道:“人的本质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。”<sup>①</sup>在马克思看来,只有全面地把握一个人的社会关系,才能准确地认识他的本质。在《雇佣劳动与资本》一文中,马克思进一步指出:“人们在生产中不仅仅影响自然界,而且也相互影响。他们只有以一定的方式共同活动和相互交换其活动,才能进行生产。为了进行生产,人们相互之间便发生一定的联系和关系;只有在这些社会联系和社会关系的范围内,才会有他们对自然界的影响,才会有生产。”<sup>②</sup>而每个人借以进行生产的社会关系,也就是“社会生产关系”,而社会生产关系正是使人的最基本的实践活动——生产劳动得以展开的本体论前提。列宁非常清晰地阐明了在马克思那里社会生产关系的基础性作用,他指出,马克思“从社会生活的各个领域划分出经济领域,从一切社会关系中划分出生产关系,即决定其余一切关系的基本的原始的关系。”<sup>③</sup>

从上面的论述可以看出,马克思不但从“社会存在”的概念深入到作为“社会存在”本质的“社会关系”概念上,而且进一步从“社会关系”的概念上深入到作为“社会关系”的基础和核心的“社会生产关系”的概念上,并在这一概念上确立了自己的本体论。也正在这个意义上,马克思指出:“在一切社会形式中都有一种一定的生产决定其他一切生产的地位和影响,因而它的关系也决定其他一切关系的地位和影响。这是一种普照的光,它掩盖了一切其他色彩,改变着它们的特点。它决定着它里面显露出来的一切存在的比重。”<sup>④</sup>所以,马克思哲学革命的性质乃在于他创立了“社会生产关系本体论”,正是这一理论为我们透视一切社会现象提供了一把钥匙。当然,马克思的社会生产关系本体论也存在着不足之处。在某种意义上,当代西方哲学家,尤其是西方马克思主义者所作的重要努力之一就是化解其不足之处。

## 第二节 论马克思哲学中的主体性问题

马克思哲学中的“主体性”问题是一个牵涉到对这一哲学之基本性质有以估价的重大问题。但长期以来,它似乎并未真正成为问题:仿佛“主体性”本身是毋庸置疑的,并且它也毋庸置疑地在马克思哲学中具有自己的位置;只是时而好像被忽略了一些(从而导致宿命主义的偏向),时而又好像被强调得过甚了一些(从而导致主观主义的偏向)。这样的偏向,大体说来与对马克思哲学之不同的解释路向——第二国际的路向和“西方马克思主义”的路向——相吻合。然而,从根本上来说,问题的核心却并不局限于所谓“偏向”,而在于对马克思哲学之“主体性”本身的切近阐释,在于对此一“主体性”之基础及性质的决定性判断。因此,我们的讨论将在直接面对下述问题的过程中被课题化:马克思哲学究竟在何种存在论的基础上有可能来谈论“主体性”?这样一种主体性是否从属于现代形而上学的基本建制?在

①《马克思恩格斯选集》第1卷,北京:人民出版社,1995年,第56页。

②《马克思恩格斯选集》第1卷,北京:人民出版社,1995年,第344页。

③《列宁选集》第1卷,北京:人民出版社,1995年,第6页。

④《马克思恩格斯全集》第46卷(上),北京:人民出版社,1979年,第44页。



形而上学之外来理解“主体性”，这在怎样的意义上是可能的？

## 一、主体性的新世界观

众所周知，在《关于费尔巴哈的提纲》第一条，马克思就以批判的方式提示了他的新世界观，而这一新世界观的哲学唯物主义基础看来是理应包含某种“主体性”的：“从前的一切唯物主义——包括费尔巴哈的唯物主义——的主要缺点是：对对象、现实、感性，只是从客体的或者直观的形式去理解，而不是把它们当作人的感性活动，当作实践去理解，不是从主体方面去理解。因此，结果竟是这样，和唯物主义相反，唯心主义却发展了能动的方面，但只是抽象地发展了，因为唯心主义当然是不知道现实的、感性的活动本身的。很显然，马克思这里所说的由唯心主义发展起来的“能动的方面”，也就是某种意义上的“主体方面”；而这样的主体方面，应当经由改造被统摄涵纳进新世界观的唯物主义基础之中，换言之，应当和“把对象、现实、感性当作人的感性活动（亦即当作实践）去理解”这一根本之点相吻合。因此同样很显然，在马克思那里，从主体方面（能动的方面）去理解对象、现实和感性，只有依循“实践”的定向，方始可能是正确的。

但是，马克思的实践原则，即“感性的活动”或“对象性的（gegenständliche）活动”，是否已然得到了正确的、与其本质相适应的理解呢？在这里，我们只需举出两个重要的例证，便足以表明，对于马克思实践学说之本质与基础的理解，依然是一项需要由存在论根抵上予以澄清的繁难的任务。第一个例证是，普列汉诺夫在其1915年的著作中，把拉美特利、费尔巴哈、马克思和恩格斯统统归到“斯宾诺莎的类”，主张他们的唯物主义实则是相同的；并且批评马克思，说他误解了费尔巴哈，因为费尔巴哈是了解“实践批判”活动的。普列汉诺夫这样写道：“马克思指责费尔巴哈不了解‘实践批判’活动，这是不对的。费尔巴哈是了解它的，但是马克思说得对，费尔巴哈用来解释‘宗教的本质’的那个‘人的本质’的概念，缺点在于抽象。这是不可避免的。只要做到用唯物主义来解释历史，费尔巴哈就可以消除自己学说中的这个缺点。”可以肯定的是，在费尔巴哈的著作中，“生活”“实践”的概念比比皆是，用得绝不比马克思少；但同样可以肯定的是，在马克思看来，费尔巴哈的全部缺陷，归结到最根本的一点，就在于他“不了解‘革命的’‘实践批判的’活动的意义”。就此确实需要打一场很大的哲学官司，但我们在这里不必追究得太远，因为有一点是非常确凿的，即：在普列汉诺夫看来，费尔巴哈是懂得并且把握了真正的实践原理的，从而马克思所谓的“感性的活动”或“对象性的活动”，实际上也就是费尔巴哈的“生活”与“实践”（就此立即会产生一系列异常重要的逻辑推论，但我们在这里就不予列论了）。

第二个重要的例证是：当普列汉诺夫把马克思的“实践批判活动”与费尔巴哈的“实践”概念混为一谈的时候，卢卡奇在其《历史与阶级意识》中却构成了一种“抽象的、唯心主义的实践概念”。正如卢卡奇后来所承认的那样，他同“梅林——普列汉诺夫正统”的对立突出地表现在《历史与阶级意识》的核心概念（“实践”）上；这种实践概念虽则“对机械唯物主义提出了强烈的抗议”，但却不仅遗忘了“劳动”，而且重新陷入了“唯心主义的直观”之中。因此，卢卡奇写于1967年的新版序言明确指证说：《历史与阶级意识》企图用以“解除世界的必然性”的所谓“行动”，实际上正意味着一种“极左的主观主义的行动主义”；从而其“革命实践”概念便表现为一种主观主义的“高调”，它“更接近当时流行于共产主义左派之中的以救世主自居的乌托邦主义”。这部著作虽说提出了“当时马克思主义回避了的问题”，但它对阶级意识的分析包含着明显的“唯心主义成分”。总而言之，《历史与阶级意识》的实践概念是依照“纯粹黑格尔的精神”来塑造的，它的真正哲学基础乃是“在历史过程中自我实现的同一的主体——客体”；然而，将无产阶级看作真正人类历史的同一的主体——客体并不是





一种克服唯心主义体系的唯物主义实现,而是一种想比黑格尔更加黑格尔的尝试,是大胆地凌驾于一切现实之上,在客观上试图超越大师本身。

如果说,对马克思哲学中主体性问题的理解和阐释决定性地依赖于对其实践原则之本质重要的先行领会,那么,当这种领会本身仍滞留于晦暗之中时,对于马克思哲学之主体性的任何谈论和意见难道有可能是正确的吗?而且,这种对于主体性的奢谈难道有可能在“新世界观”的意义上成立并且在这样的意义上是内在巩固的吗?无论如何,当马克思的“实践批判活动”被严重地误解之际——它或者被理解为费尔巴哈所谓的“实践”,或者依循黑格尔式的同一的主体——客体来制订方向,都已经使得有关马克思哲学之主体性问题的议论落入到并且被限制在一个完全异质的领域之中了。这是怎样的一个领域呢?这是近代哲学的领域,是旧哲学的领域;一句话,它是被限制在形而上学的范围内了。在这样的范围内,马克思哲学中的主体性(或能动性,或主体方面、主体原则)又可能是什么呢?从根本上来说,它至多只能是黑格尔式的“自我活动”;或者,如果要求去除绝对者上帝的话,那么它只能是费希特式的“自我意识”;最后,如果“基础”本身拒斥任何主体方面,那么它就有可能要求一种纯全外在的“附加”或“补充”,而这种附加或补充在最好的情况下又不过是或多或少、或浓或淡的“黑格尔哲学的费希特因素”。不消说,当诸如此类的“主体性”被赋予马克思哲学时,它们虽说总是变了形的(或者是被夸张的,或者是被弱化的),但其实质却根本没有发生改变;同样不消说,如果在近代形而上学的范围内来谈论马克思哲学中的“主体性”,那么这样的主体性也就不得不先行地被限制在“我思”(Cogito)或“意识”(Bewusstsein)之中,亦即被限制在“认识”或“知识”中了。正如卢卡奇在谈到他自己早年的“哲学错误”时所说的那样,“这意味着,从哲学上解决诸如理论与实践、主体与客体的关系这种决定性问题的前景,从一开始就落空了。”

虽说海德格尔的哲学决不局限于近代形而上学的范围之内,但他却把马克思的哲学思想完全归到这种形而上学的框架中去(至于这样的解释是否受到普列汉诺夫们或卢卡奇们的影响,在某种意义上可以说是无关紧要的)。在海德格尔看来,全部马克思主义以之作为基础的命题——“所谓彻底,就是抓住事物的根本,而人的根本就是人本身”——乃是一个“形而上学的命题”。由于这个命题属于马克思较早的“《德法年鉴》时期”(用阿尔图塞的话来说,这个时期乃从属于“费尔巴哈的总问题”),我们可以姑且不论。然而重要的是,海德格尔立即对于马克思《关于费尔巴哈的提纲》中那个最著名的并且在其存在论基础上最关紧要的命题——“哲学家们只是用不同的方式解释世界,问题在于改变世界”——实施了完全相同的解释方案。他指出,马克思的这个命题同样是形而上学的,因为它事实上处于(或设定在)“理论与实践之间的狭隘联系”中。这里所谓的“狭隘联系”,从根本上来说就是指处于近代形而上学框架之中的联系。据此海德格尔就上述命题提出了一连串的追问:第一,解释世界与改变世界之间是否存在真正的对立?第二,对世界的每一个解释难道不都已经是对世界的改变了吗?第三,对世界的每一个解释难道不都预设解释是一种真正的思之事业吗?第四,对世界的每一个改变难道不都把一种理论前件(Vorblick)预设为工具吗?针对这样一些追问的解答是:“对于马克思来说,存在就是生产过程。这个想法是马克思从形而上学那里,从黑格尔的把生命解释为过程那里接收来的。”生产之实践性概念只能立足在一种源于形而上学的存在概念上。换言之,仍逗留于“理论与实践之间狭隘联系”中的马克思的思想,势必具有一个关于人的“理论想法”,而这个想法作为基础则最切近地包含在黑格尔