



哥伦布学术文库

人韵

——一种对马克思的读解

黄克剑

东方出版社



哥伦比亚学术文库

人韵

——一种对马克思的读解

黄克剑

東方出版社

责任编辑:王 粤

装帧设计:王红卫

版式设计:赵迎珂

图书在版编目(CIP)数据

人韵:一种对马克思的读解/黄克剑著

-北京:东方出版社,1996.5

(哥伦布学术文库)

ISBN 7-5060-0750-9

I. 人…

II. 黄…

III. 马克思主义-研究

IV. A81

人韵——一种对马克思的读解

REN YUN

黄克剑

东方出版社出版发行

(100706 北京朝阳门内大街166号)

北京市通县电子外文印刷厂印刷 新华书店经销

1996年5月第1版 1997年3月北京第2次印刷

开本:850×1168毫米 1/32 印张:13.5

字数:327千字 印数:5,001—10,000

ISBN 7-5060-0750-9/A·2 定价:23.00元

自序

这是一个曝光过于强烈的地带，任何略失审慎的差迟都会以放大或夸张了的方式显露出它的不堪。况且，在这里，学术往往还须顾及学术之外的紧张，心灵询问本身即意味着某种会牵动那严重得多的感性后果的精神的探险。然而，当我们终于有可能把马克思——一位悉心考察和感受过现代人类最深刻的危机的人物——真正作为研究和品评的对象时，这被观审和解读的对象也这样激励尚可期许的研究者：“直扑真理，而不要东张西望”。^①

马克思在中国是幸运的，他的名字曾迅疾而持久地做了人们某种神圣祈向的象征，但这幸运却也还是真正的不幸：既然中国在过去的许多年中所发生的一切都用着他的“主义”的名义，那末，当着人们得以回头检点这期间的非同寻常的失错时，也便可能沿袭世俗的方式迁怨于他。我们中国人对这位耳熟已久的人物是怎样地陌生呵！竟然在以初恋般的热情紧紧地拥抱他之后，骤然同他拉开了一段令人惊诧的距离。诚然，马克思的一句话是不期然说中了，他说：“（你们）这样做，会给我过多的荣誉，同时也会给我过多

^① 《马克思恩格斯全集》第1卷，第6页。

的侮辱。”^① 这“过多的荣誉”和“过多的侮辱”，难道不正是来自那种对马克思——从他的智思到他的心灵——的过多的无知么？忏悔和反省是灵魂的良医，然而一个不言而喻的前提则是康德所谓的“理性的公开运用”。对马克思的研究显然有待于一个新的开始，它将展示那曾有过持续的自豪的伟大东方民族的历史胸襟。

只要容许研究，就不能指望不同的研究者对同一研究对象总能够作出众口一词的断论。也许正确的结论会有相当程度的“排他性”，但这并不能够成为那些惯于向人们颁布真理的人用“权威”的鞭子抽打别人智慧神经的依据。在研究对象面前，研究者的心灵应当是坦真的；他在用思维把握对象的逻辑时，也在用自己的心灵探询那逻辑后面的更动人的非逻辑的消息。这需要与勤奋和果敢相系的“截断众流”的意志的力度，也需要非意志的“蓦然回首，那人却在灯火阑珊处”的灵感的机遇。然而灵感是羞涩的，她常常须有一种情致的导引，这情致——一种不尽于思议的心理氛围——至少意味着研究者心智的舒展、开放和没有太多的畏忌。谬想总会因着神思的自由驰骋而萌生，但为神思所引发的，也会由神思作处置。歧误可能会作为一种代价永远伴随着智慧，智慧却决不至于因为它的真实的果实蒙了脱不开的阴影而消歇或萎靡。自由的心灵并不像说大话的人，它从不在本真的罗陀斯岛之外刻意卖弄。

大约 15 年前，在我第一次读马克思的博士论文《德谟克利特的自然哲学和伊壁鸠鲁的自然哲学的差别》时，就曾为马克思的辐辏于原子偏斜的诠释的运思所吸引。“每一个物体，就它在下坠运动中来看，不外是一个自身运动着的点，亦即一个没有独立性的点，这个点在某种一定的存在中——即它所描画的直线中失掉了

^① 《马克思恩格斯全集》第 19 卷，第 130 页。

它自己的个体性。”^① 这段描写原子直线下坠运动的文字，在我看来，恰构成一种庄重的人文思考，它提撕着马克思系于人的个性和独立性的某种终极眷注。发为现实关切，其命意正好通着《德意志意识形态》的如下的一段话：“在现代，物的关系对个人的统治、偶然性对个性的压抑，已具有最尖锐最普遍的形式，这样就给现有的个人提出了十分明确的任务。这种情况向他们提出了这样的任务：确立个人对偶然性和关系的统治，以之代替关系和偶然性对个人的统治。”^② 这些并非无关紧要的论说，一经关联到论主终生信守不移的价值理想——“建立在个人全面发展和他们共同的社会生产能力成为他们的社会财富这一基础上的自由个性”，^③ 一种对马克思历史观的全然异样的理解便在我这里闪电般地发生了。就是说，我开始有了为我所心契的马克思。

我曾带着这些理解参加过几次学术会议，其中最可一提的是1982年4月召开于洛阳的“全国马克思主义哲学史学术研讨会”和1983年4月由北京大学作东道的“‘马克思主义与人’学术研讨会”。我当然希望我的一得之见能够引出富有学术深度的回应，但由此引起的辩论却差不多一直纠缠在新思的起点处。不久，我因着学术而有了学术之外的麻烦，那时我甚至为提出问题的权利作一种自我辩护也已经相当困难。治学和做人的良知煎熬着我，我只是在这时才真正体会到孟子叹说“吾岂好辩哉，吾不得已也”时那份心灵的沉重。1985年5月，当我有可能凭着手中的笔为那被委屈了的道理再作申说时，我的研究已经折向别一个领域，但我还是回顾式地写了一篇题为《关于〈关于人的理论的若干问题〉的若干问

① 马克思：《博士论文》，人民出版社1961年版，第18页。

② 《马克思恩格斯全集》第3卷，第515页。

③ 《马克思恩格斯全集》第46卷上册，第104页。

题》^①的文字。人们当然可以就此批评我的执著的(在以乡愿化了的谦和为美德的世俗中责备这执着正是极自然的事),但我心中最清楚——那原只是出于双重的无奈:我无法对我了然于心的理致的见曲不置一辞,我也不能不因着“理性的公开运用”的尊严,在无知的鞭笞下作一种远非主动的挣扎。

1988年2月,我在《“有个性的个人”与“偶然的个人”》^②一文中,对五年前衍论成书的见解作了挈要的宣说。不久,我在一篇题为《“个人自主活动”与马克思历史观》^③的长文中,对那一直被搁置的书的中心命意作了系统阐发。

在又一个五年过去后,我终于有了出书的机会。十年前的旧著经过不小的补正,便成了这部《人韵——一种对马克思的读解》。斯宾诺莎在他的《神学政治论》问世时,自序的末段缀有一个声明,那中间透出的心境正和三个多世纪后我在发表我的逊色得多的文字时的心境不期而同,因此,我情愿把这些话一字不易地录在下面,以借他的声明来声明我自己:

“我极愿把我的著作呈献于我国的治者,加以审查判断。他们若认为有什么与法律悖谬或有害于公众利益的地方,我就马上收回。我知道我既是一个人就难免有错误。但是我曾小心谨慎地避免错误。并且竭力和国家的法律、忠义和道德完全不相违背。”^④

作 者

1994年12月28日

① 《新华文摘》1985年第10期。

② 《光明日报》1988年2月22日第3版。

③ 《中国社会科学》1988年第5期。

④ 斯宾诺莎:《神学政治论》,商务印书馆1963年版,第17页。

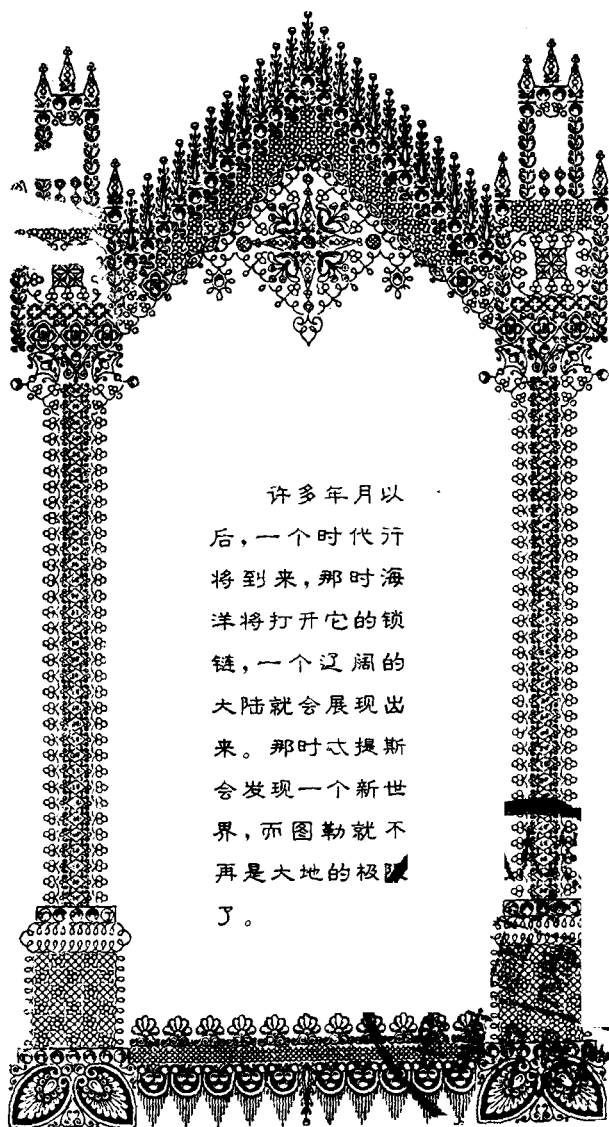
在读了
下多种关于
公布的传
世第
就以此以这
位 15 世纪
大
的

这样一套字
术文了，
同时，我们
也选择了
10月12日
——“哥伦
布日”作为
大学术文
库。

许多年月以
后，一个时代行
将到来，那时海
洋将打开它的锁
链，一个辽阔的
大陆就会展现出
来。那时文提斯
会发现一个新世
界，而图勒就不
再是大地的极限
了。

当然，
我们是要提
倡一种哥伦
布式的科学
发现和学术
探索精神。

哥伦布
在《预言书》
中曾抄录了
古罗马哲人
塞尼加为一段文字。为了这套文
献，为了我们
的作者和
读者，我们
也要以此刻
字为铭





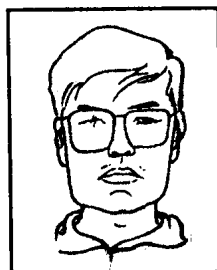
策划 方鸣



主持 刘丽华



美编 王红卫



监制 任宗英

目 录

自 序	(1)
导 论 人被再度放逐之后	(1)
一 萌动中的现代西方文化批判意识	(1)
(一)卢梭和康德:启蒙思潮中的另一种声音	(3)
(二)叔本华:意志和意志的自我扬弃	(11)
(三)克尔凯郭尔:对“个人”的真实“存在” 的探寻	(19)
(四)马克思:“问题在于改变世界”	(26)
二 青年黑格尔派和马克思	(34)
(一)黑格尔和青年黑格尔派	(35)
(二)从施特劳斯到鲍威尔:“实体”与“自我 意识”	(44)
(三)从费尔巴哈到施蒂纳:“类”与“唯一者”	(53)
(四)在新思致的独辟蹊径上	(67)
第一章 “绝笔”与“序曲”	(76)
一 在基督福音的熏炙下	(76)
二 诗的王国的梦	(83)
三 黑格尔的诱惑	(96)

四	普罗米修斯情结	(103)
第二章	精神：“自律”与“他律”(上)	(112)
一	在哲学的入口处	(113)
二	新哲学的独立宣言	(120)
三	“原子偏斜”的人文意致	(126)
四	“世界的哲学化”与“哲学的世界化”	(149)
第三章	精神：“自律”与“他律”(下)	(155)
一	“法学世界观”	(155)
二	国家，“这个世界的王国”	(166)
三	“哲学的实践”	(178)
第四章	存在：“形式的”与“物质的”(上)	(192)
一	“人永远是这一切社会组织本质”	(195)
二	人的二重存在	(203)
三	时代趋赴中的“人”的线索	(210)
第五章	存在：“形式的”与“物质的”(下)	(220)
一	“家庭和市民社会是国家的前提”	(221)
二	“君主的主权”与“人民的主权”	(227)
三	“政治解放”与“人类解放”	(235)
四	“头脑”与“心脏”：哲学与无产者	(244)
第六章	历史：意义与逻辑(上)	(251)
一	人的本质：“自由的自觉的活动”与 “一切社会关系的总和”	(254)
二	人的自我异化	(262)
三	实践：人道与自然	(271)
第七章	历史：意义与逻辑(下)	(281)
一	“有个性的个人”与“偶然的个人”	(283)
二	“真实的集体”与“虚幻的集体”	(295)

三	现实关切与终极眷注	(311)
结 语	“马克思历史观”之我观	(323)
一	人的存在的对象性与对象化活动中的人	(323)
二	作为人的存在对象的自然与作为自然存在 物的人	(330)
三	作为人的存在对象的社会与作为社会存在 物的人	(343)
四	作为人的存在对象的历史与作为历史存在 物的人	(360)
附录一	“个人自主活动”与马克思历史观	(375)
附录二	人类学笔记中的马克思晚年思想	(398)
后 记		(420)

导 论 人被再度放逐之后

一 萌动中的现代西方文化批判意识

先后在文艺复兴、宗教改革和启蒙运动的向导下,渐次从中世纪脱胎而出的欧洲,是以这样三件事宣告它在近代史上的最高成就的:1789—1794年的法国大革命,18世纪中叶肇始于英国的产业革命和19世纪初在德国人黑格尔那里臻于完成的思辨哲学。“理性”是这里的总原则。在第一件事中,它意味着以人权为鹄的政治体制的“合理”化;在第二件事中,它意味着以科学工艺、机器生产为契机的产业结构的“合理”化;在第三件事中,它意味着一个被逻辑地设定的“合理”世界在观念王国的思辨地整合。

先前人们对世界末日审判的企盼正代之以对天国在地上的可能实现的美妙憧憬;乐观、进取、自信而雄心勃勃是那个时代的主导精神风貌,而黑格尔的晦昧命题“凡是合理的都是现实的,凡是现实的都是合理的”,则正可看作是人们对理性能够允诺一切的信念的哲学表达。但至少,在19世纪开始不久,一批敏睿的思想家已经预感到过于铺张的理性热情所孕育的时代的不安。这正像是攀援那高耸入云的峰峦,驻足或迷径于山坳的人们是无从发见山后的隐秘的,只有那些有幸登临绝顶的不多的人,才可能最早触到另

一番景观。晚年的歌德已经在喟叹：“如果在忧郁的心情中深入地想一想我们这个时代的痛苦，就会感到我们愈来愈接近世界末日了。罪恶一代接着一代地逐渐积累起来了！我们为我们的祖先的罪孽受惩罚还不够，还要加上我们自己的罪孽去贻祸后代。”^①差不多同时，法国作家司汤达忧心忡忡地预告了艺术在议会制度下可能遭到的厄运。他写道：“两院议会制度将传遍全世界，对于艺术是一项致命的打击。统治者不再花钱兴建美丽的教堂，而想办法把钱弄到美国去投资，因此一旦政府有变动的时候，他们就可以到美国充当寓公。只要两院议会存在一天，我们可以预见两件事：第一，他们永远不会通过一笔两千万元的预算，来盖一座像圣彼得大教堂一样的建筑；其次，在他们的议会大厅中将聚集着有钱人，当然他们的人数不会太多，而他们所受的教育，却不足以培养出一种对艺术的鉴赏力。”^②在这之前，曾参加美国独立战争并对法国革命有过更大期待的圣西门，甚至早就着手批判那曾为理性所承诺的现实社会了。他发现，在法国革命中直观化了的阶级斗争不仅发生在贵族和市民等级之间，也存在于贵族、市民等级与无产者之间。恩格斯称“这在1802年是极为天才的发现”。^③思想家们的忧悒、怅恨和愤懑显然不是一己情思的抒达，他们的敏感的心灵报道的是在他们那里还不那么清晰的时代运会的消息：以“理性”叩开一个崭新的人生世界的西方近代正在被理性所诘难，由发自人性的批判意识从中世纪唤起的欧洲又正在被酝酿中的更新的批判意识所提醒。

然而，划时代的批判意识的自觉生成似乎只能是哲学所做的事情，因为哲学的本分在于贞定某种人生终极的确认，从而为人成

① 《歌德谈话录》（爱克曼辑录），人民文学出版社1978年9月版，第170页。

② 转引自雅斯贝斯：《当代的精神处境》，三联书店1992年5月版，第10—11页。

③ 《马克思恩格斯选集》第3卷，第410页。

其为人提供“意义”的凭藉，并为这意义的实现所必致的人文“秩序”提供批判或更新的价值标准。因此，在现代意义上的批判意识的第一批启示者中，我们也许只能审慎地举出如下三个人：叔本华、克尔凯郭尔和马克思。他们所向往的人生境地大相径庭，但他们都曾以对黑格尔哲学的批判为起点，对经典的欧洲近代文明的价值作了批判的重估，并以各自的魅力影响了此后的诸多人文思潮。在思理沿革前后相续的意义上，或可说理解了叔本华才能更好地理解尼采，理解了克尔凯郭尔和尼采才能更好地理解以他们为先驱的存在主义思潮；同样，在意趣对举而运思张力必当隐伏其中的理致上，则可以说，理解了叔本华、克尔凯郭尔才能更好地理解马克思。

诚然，对富有哲学深度的现代批判意识的发萌还可以作更远的追溯，至少，把卢梭和康德的学说作为这种批判意识的引子提出来，当不致引生太多的逻辑上的扞格。

（一）卢梭和康德：启蒙思潮中的另一种声音

一般地把卢梭的学说归入近代启蒙思想范畴当然并不错的，但同他之前和同时代的其他启蒙学者相比，他的激越而沉重的声音毕竟别具一种韵致。无论是培根的“知识就是力量”，还是笛卡儿的“我思故我在”，近代启蒙由“知”和“思”所确认的理性更多地在于康德所谓的理论理性或知解理性。与知解理性相应，近代主流思想家启示给那个时代的人生意义或价值，往往偏落于由认可人的肉体感受性或人的某种被探悉的命运而引致的所谓“幸福”。就人生当有的那份感性的真切而论，卢梭似乎从未责难过一种祈向上的幸福原则，他只是在人成其为人这个意义上提示了另一种更值得重视的人生价值——道德的高尚。并且，从一开始，他所讲求的道德就是自律于人的“良心”的，这“良心”时刻隐伏在灵魂的深处，

就像肉体寓托了本能一样完全出于自然。

“我自己是凡人，我只要求凡人的幸福。”这是文艺复兴这一“人的发现”的时代最坦诚的呼声。在此后的启蒙运动的主流中，“幸福”差不多作为人的唯一价值获得了更具理性形式的哲学认可。霍尔巴赫曾说：“人从本性上说既不善也不恶。他一生之中时时刻刻都在寻求幸福，他的一切能力都用在取得快乐和规避痛苦上面。”由此他断言“建立道德学，为的是给人指出最持久、最实在、最真实的幸福或快乐，并且向人证明应当宁取这种幸福而不要那暂时的、表面的、骗人的幸福。”^① 爱尔维修为美德下定义说：“美德这个名词，我们只能理解为追求共同幸福的欲望。”因此他甚至可以提出这样的命题：“如果爱美德没有利益可得，那就决没有美德。”^② 可以理解的是，由“美德”被归置为“幸福”的一个环节而产生的“幸福”价值的至上化，曾有效地冲击过“他律”的神学的道德，它使那些被中世纪教会贬斥为过恶的人的肉体感官欲望从桎梏中获得解放。但由此带来的一个严重后果却是道德的神圣感的黯淡和人在物欲、肉欲、权力欲中的可能的陷溺。“意大利在十六世纪初已经发现它自己处于一种严重的道德危机中间，就是最好的人也逃脱不掉”^③，而在18世纪的法国，当“百科全书派”的人们还醉心于“幸福”价值而对科学和理性（知解理性）寄予过高企望时，卢梭早就以他真率动人的文字为那明快的乐观色调投下了阴影，他告诫世人：“随着我们的科学和艺术进于完善，我们的灵魂败坏了”，“我们已经看到美德随着科学与艺术的光芒在我们的地平线上升

① 霍尔巴赫：《社会体系·道德学的自然原则》，引自《十八世纪法国哲学》，商务印书馆1963年版，第644、649页。

② 爱尔维修：《论精神》，《论人的理智能力和教育》，引自上书第465、512页。

③ 布克哈特：《意大利文艺复兴时期的文化》，商务印书馆1979年7月版，第423页。

起而逝去”。^①与主流启蒙学者在趋利避害的欲念那里寻找道德的源头不同，卢梭认定道德起于人的本己的良心。他指出，“在我们的灵魂深处生来就有一种正义和道德的原则；尽管我们有自己的准则，但我们在判断我们和他人的行为是好或是坏的时候，都要以这个原则为依据，所以我把这个原则称为良心。”^②“良心”显然并不是通常意义上的“理性”，卢梭对良心的论说有时是借了对“理性”的批判才留给人们更深刻的印象，他说：“理性欺骗我们的时候是太多了，我们有充分的权利对它表示怀疑；良心从来没有欺骗过我们，它是人类真正的向导；它对于灵魂来说，就像本能对于肉体一样；按良心去做就等于是服从自然，就用不着害怕迷失方向。”^③良心既是对本能的超越，又卓然独立于理智；它并不为利害得失的判断所左右，只是作为一种美好的情致把人们引向道德的高尚。在卢梭那里，道德的独立价值是由良心的自我确证来贞定的，但道德遵循自律原则却并不妨碍论主在他的信仰中留住他对一个万能而善良的上帝的无上尊崇。依卢梭的逻辑，人当然是生而自由的，人之所以自由是由于上帝希望人能够自由。

良心是澄明的，它喜欢在灵魂的幽静处反观自照；良心鄙弃偏执，它以庄重的缄默表达它对闹闹嚷嚷的偏见的轻蔑。它并不欣赏思辨的玄虚，只乐于沉浸在人的天真自然的情感中。它会因为人的误解而在沮丧中退隐，但人们曾经耗去多大气力放逐了它，人们终须以多大气力再把它召回。卢梭满怀赤子之情写道：“良心呀！良心！你是圣洁的本能，永不消逝的天国的声音。是你在妥妥当地引导一个虽然是蒙昧无知而却是聪明和自由的人，是你在不差不错地判断善恶，使人形同上帝！是你使人的天性善良和行为合乎道

① 卢梭：《论科学和艺术的复兴是否促进了风俗的淳厚》，见《十八世纪法国哲学》，第146—147页。

②③ 卢梭：《爱弥儿》下卷，商务印书馆1978年6月版，第414、411页。