



国家出版基金项目
NATIONAL PUBLICATION FOUNDATION

● 衣俊卿
主编

东欧新马克思主义译丛

二十世纪中叶的马克思

——一位南斯拉夫哲学家重释卡尔·马克思的著作

[南斯拉夫]加约·彼得洛维奇 著 ● 姜海波 译 衣俊卿 校



*Marx in the Mid-Twentieth Century:
A Yugoslav Philosopher Reconsiders Karl Marx's Writings*

黑龙江大学出版社

HEILONGJIANG UNIVERSITY PRESS



*Marx in the Mid-Twentieth Century :
A Yugoslav Philosopher Reconsiders Karl Marx's Writings*

ISBN 978-7-81129-869-7



9 787811 298697 >

定价：45.00元



国家出版基金项目
NATIONAL PUBLICATION FOUNDATION

● 衣俊卿
主编

东欧新马克思主义译丛

二十世纪中叶的马克思

——一位南斯拉夫哲学家重释卡尔·马克思的著作

[南斯拉夫]加约·彼得洛维奇 著 ● 姜海波 译 衣俊卿 校

黑龙江大学出版社
HEILONGJIANG UNIVERSITY PRESS

图书在版编目(CIP)数据

二十世纪中叶的马克思：一位南斯拉夫哲学家重释
卡尔·马克思的著作 / (南)彼得洛维奇著；姜海波译
-- 哈尔滨：黑龙江大学出版社，2015.5
(东欧新马克思主义译丛 / 衣俊卿主编)
ISBN 978 - 7 - 81129 - 869 - 7

I. ①二… II. ①彼… ②姜… III. ①马克思著作研究 IV. ①A811

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2015)第 029320 号

MARX IN THE MID-TWENTIETH CENTURY: A YUGOSLAV PHILOSOPHER
RECONSIDERS KARL MARX'S WRITINGS, Anchor Books, New York, 1967

Copyright© Gajo Petrović

This book's right of translation about Chinese simplified characters is
deputized by China Written Works Copyright Society.

Telephone: 010 - 65978906, E - mail: wenzhuxie@126.com.

本书中文简体字版翻译权由中国文字著作权协会代理。

电话:010 - 65978906, E - mail: wenzhuxie@126.com。

二十世纪中叶的马克思——一位南斯拉夫哲学家重释卡尔·马
克思的著作

ERSHI SHIJI ZHONGYE DE MAKESI ——YIWEI NANSILAFU ZHEXUEJIA
CHONGSHI KAER MAKESI DE ZHUZUO

[南斯拉夫]加约·彼得洛维奇 著

姜海波 译 衣俊卿 校

责任编辑 戚增媚 曲丹丹
出版发行 黑龙江大学出版社
地 址 哈尔滨市南岗区学府路 74 号
印 刷 哈尔滨市石桥印务有限公司
开 本 720 × 1000 1/16
印 张 17
字 数 225 千
版 次 2015 年 5 月第 1 版
印 次 2015 年 5 月第 1 次印刷
书 号 ISBN 978 - 7 - 81129 - 869 - 7
定 价 45.00 元

本书如有印装错误请与本社联系更换。

版权所有 侵权必究

>>> 总序

全面开启国外马克思主义 研究的一个新领域

衣俊卿

经过较长时间的准备,黑龙江大学出版社从2010年起陆续推出“东欧新马克思主义译丛”和“东欧新马克思主义理论研究”丛书。作为主编,我从一开始就赋予这两套丛书以重要的学术使命:在我国学术界全面开启国外马克思主义研究的一个新领域,即东欧新马克思主义研究。

我自知,由于自身学术水平和研究能力的限制,以及所组织的翻译队伍和研究队伍等方面的原因,我们对这两套丛书不能抱过高的学术期待。实际上,我对这两套丛书的定位不是“结果”而是“开端”:自觉地、系统地“开启”对东欧新马克思主义的全面研究。

策划这两部关于东欧新马克思主义的大部头丛书,并非我一时心血来潮。可以说,系统地研究东欧新马克思主义是我过去二十多年一直无法释怀的,甚至是最大的学术夙愿。这里还要说的一点是,之所以如此强调开展东欧新马克思主义研究的重要性,并非我个人的某种学术偏好,而是东欧新马克思主义自身的理论地位使然。在某种意义上可以说,全面系统地开展东欧新马克思主

义研究,应当是新世纪中国学术界不容忽视的重大学术任务。基于此,我想为这两套丛书写一个较长的总序,为的是给读者和研究者提供某些参考。

一、丛书的由来

我对东欧新马克思主义的兴趣和研究始于20世纪80年代初,也即在北京大学哲学系就读期间。那时的我虽对南斯拉夫实践派产生了很大的兴趣,但苦于语言与资料的障碍,无法深入探讨。之后,适逢有机会去南斯拉夫贝尔格莱德大学哲学系进修并攻读博士学位,这样就为了却自己的这桩心愿创造了条件。1984年至1986年间,在导师穆尼什奇(Zdravko Munišić)教授的指导下,我直接接触了十几位实践派代表人物以及其他哲学家,从第一手资料到观点方面得到了他们热情而真挚的帮助和指导,用塞尔维亚文完成了博士论文《第二次世界大战后南斯拉夫哲学家建立人道主义马克思主义的尝试》。在此期间,我同时开始了对东欧新马克思主义其他代表人物的初步研究。回国后,我又断断续续地进行东欧新马克思主义研究,并有幸同移居纽约的赫勒教授建立了通信关系,在她真诚的帮助与指导下,翻译出版了她的《日常生活》一书。此外,我还陆续发表了一些关于东欧新马克思主义的研究成果,但主要是进行初步评介的工作。^①

纵观国内学界,特别是国外马克思主义研究界,虽然除了本人

^① 如衣俊卿:《实践派的探索与实践哲学的述评》,(台湾)森大图书有限公司1990年版;衣俊卿:《东欧的新马克思主义》,(台湾)唐山出版社1993年版;衣俊卿:《人道主义批判理论——东欧新马克思主义述评》,中国人民大学出版社2005年版;衣俊卿、陈树林主编:《当代学者视野中的马克思主义哲学·东欧和苏联学者卷》(上、下),北京师范大学出版社2008年版,以及关于科西克、赫勒、南斯拉夫实践派等的系列论文。

以外,还有一些学者较早地涉及东欧新马克思主义的某几个代表人物,发表了一些研究成果,并把东欧新马克思主义一些代表人物的部分著作陆续翻译成中文^①,但是,总体上看,这些研究成果只涉及几位东欧新马克思主义代表人物,并没有建构起一个相对独立的研究领域,人们常常把关于赫勒、科西克等人的研究作为关于某一理论家的个案研究,并没有把他们置于东欧新马克思主义的历史背景和理论视野中加以把握。可以说,东欧新马克思主义研究在我国尚处于起步阶段和自发研究阶段。

我认为,目前我国的东欧新马克思主义研究状况与东欧新马克思主义在20世纪哲学社会科学,特别是在马克思主义发展中所具有的重要地位和影响力是不相称的;同时,关于东欧新马克思主义研究的缺位对于我们在全球化背景下发展具有中国特色和世界眼光的马克思主义的理论战略,也是不利的。应当说,过去30年,特别是新世纪开始的头十年,国外马克思主义研究在我国学术界已经成为最重要、最受关注的研究领域之一,不仅这一领域本身的学科建设和理论建设取得了长足的进步,而且在一定程度上还引起了哲学社会科学研究范式的改变。正是由于国外马克思主义的研究进展,使得哲学的不同分支学科之间、社会科学的不同学科之间,乃至世界问题和中国问题、世界视野和中国视野之间,开始出现相互融合和相互渗透的趋势。但是,我们必须看到,国外马克思主义研究

^① 例如,沙夫:《人的哲学》,林波等译,三联书店1963年版;沙夫:《论共产主义运动的若干问题》,奚戚等译,人民出版社1983年版;赫勒:《日常生活》,衣俊卿译,重庆出版社1990年版;赫勒:《现代性理论》,李瑞华译,商务印书馆2005年版;马尔科维奇、彼德洛维奇编:《南斯拉夫“实践派”的历史和理论》,郑一明、曲跃厚译,重庆出版社1994年版;柯拉柯夫斯基:《形而上学的恐怖》,唐少杰等译,三联书店1999年版;柯拉柯夫斯基:《宗教:如果没有上帝……》,杨德友译,三联书店1997年版等,以及黄继锋:《东欧新马克思主义》,中央编译出版社2002年版;张一兵、刘怀玉、傅其林、潘宇鹏等关于科西克、赫勒等人的研究文章。

还处于初始阶段,无论在广度上还是深度上都有很大的拓展空间。

我一直认为,在20世纪世界马克思主义研究的总体格局中,从对马克思思想的当代阐发和对当代社会的全方位批判两个方面衡量,真正能够称之为“新马克思主义”的主要有三个领域:一是我们通常所说的西方马克思主义,主要包括以卢卡奇、科尔施、葛兰西、布洛赫为代表的早期西方马克思主义,以霍克海默、阿多诺、马尔库塞、弗洛姆、哈贝马斯等为代表的法兰克福学派,以及萨特的存在主义马克思主义、阿尔都塞的结构主义马克思主义等;二是20世纪70年代之后的新马克思主义流派,主要包括分析的马克思主义、生态学马克思主义、女权主义马克思主义、文化的马克思主义、发展理论的马克思主义、后马克思主义等;三是以南斯拉夫实践派、匈牙利布达佩斯学派、波兰和捷克斯洛伐克等国的新马克思主义者为代表的东欧新马克思主义。就这一基本格局而言,由于学术视野和其他因素的局限,我国的国外马克思主义研究呈现出发展不平衡的状态:大多数研究集中于对卢卡奇、科尔施和葛兰西等人开创的西方马克思主义流派和以生态学马克思主义、女权主义马克思主义等为代表的20世纪70、80年代之后的欧美新马克思主义流派的研究,而对于同样具有重要地位的东欧新马克思主义以及其他一些国外新马克思主义流派则较少关注。由此,东欧新马克思主义研究已经成为我国学术界关于世界马克思主义研究中的一个比较严重的“短板”。有鉴于此,我以黑龙江大学文化哲学研究中心、马克思主义哲学专业和国外马克思主义研究专业的研究人员为主,广泛吸纳国内相关领域的专家学者,组织了一个翻译、研究东欧新马克思主义的学术团队,以期在东欧新马克思主义的译介、研究方面做一些开创性的工作,填补国内学界的这一空白。2010—2015年,“译丛”预计出版40种,“理论研究”

丛书预计出版 20 种,整个翻译和研究工程将历时多年。

以下,我根据多年来的学习、研究,就东欧新马克思主义的界定、历史沿革、理论建树、学术影响等作一简单介绍,以便丛书读者能对东欧新马克思主义有一个整体的了解。

二、东欧新马克思主义的界定

对东欧新马克思主义的范围和主要代表人物作一个基本划界,并非轻而易举的事情。与其他一些在某一国度形成的具体的哲学社会科学理论流派相比,东欧新马克思主义要显得更为复杂,范围更为广泛。西方学术界的一些研究者或理论家从 20 世纪 60 年代后期就已经开始关注东欧新马克思主义的一些流派或理论家,并陆续对“实践派”、“布达佩斯学派”,以及其他东欧新马克思主义代表人物作了不同的研究,分别出版了其中的某一流派、某一理论家的论文集或对他们进行专题研究。但是,在对东欧新马克思主义的总体梳理和划界上,西方学术界也没有形成公认的观点,而且在东欧新马克思主义及其代表人物的界定上存在不少差异,在称谓上也各有不同,例如,“东欧的新马克思主义”、“人道主义马克思主义”、“改革主义者”、“异端理论家”、“左翼理论家”等。

近年来,我在使用“东欧新马克思主义”范畴时,特别强调其特定的内涵和规定性。我认为,不能用“东欧新马克思主义”来泛指第二次世界大战后东欧的各种马克思主义研究,我们在划定东欧新马克思主义的范围时,必须严格选取那些从基本理论取向到具体学术活动都基本符合 20 世纪“新马克思主义”范畴的流派和理论家。具体说来,我认为,最具代表性的东欧新马克思主义理论家应当是:南斯拉夫实践派的彼得洛维奇(Gajo Petrović, 1927—1993)、马尔科维奇(Mihailo Marković, 1923—2010)、弗兰尼茨基(Predrag Vranickić,

1922—2002)、坎格尔加(Milan Kangrga, 1923—2008)和斯托扬诺维奇(Svetozar Stojanović, 1931—2010)等;匈牙利布达佩斯学派的赫勒(Agnes Heller, 1929—)、费赫尔(Ferenc Feher, 1933—1994)、马尔库什(György Markus, 1934—)和瓦伊达(Mihaly Vajda, 1935—)等;波兰的新马克思主义代表人物沙夫(Adam Schaff, 1913—2006)、科拉科夫斯基(Leszek Kolakowski, 1927—2009)等;捷克斯洛伐克的科西克(Karel Kosik, 1926—2003)、斯维塔克(Ivan Svitak, 1925—1994)等。应当说,我们可以通过上述理论家的主要理论建树,大体上建立起东欧新马克思主义的研究领域。

除了上述十几位理论家构成了东欧新马克思主义的中坚力量外,还有许多理论家也为东欧新马克思主义的发展作出了重要贡献。例如,南斯拉夫实践派的考拉奇(Veljko Korać, 1914—1991)、日沃基奇(Miladin Životić, 1930—1997)、哥鲁波维奇(Zagorka Golubović, 1930—)、达迪奇(Ljubomir Tadić, 1925—2013)、波什尼雅克(Branko Bošnjak, 1923—1996)、苏佩克(Rudi Supek, 1913—1993)、格尔里奇(Danko Grlić, 1923—1984)、苏特里奇(Vanja Sutlić, 1925—1989)、达米尼扬诺维奇(Milan Damnjanović, 1924—1994)等,匈牙利布达佩斯学派的女社会学家马尔库什(Maria Markus, 1936—)、赫格居什(András Hegedüs, 1922—1999)、吉什(Janos Kis, 1943—)、塞勒尼(Ivan Szelenyi, 1938—)、康拉德(Ceorg Konrad, 1933—)、作家哈尔兹提(Miklos Harszti, 1945—)等,以及捷克斯洛伐克的人道主义马克思主义理论家马霍韦茨(Milan Machovec, 1925—2003)等。考虑到其理论活跃度、国际学术影响力和参与度等因素,也考虑到目前关于东欧新马克思主义研究力量的限度,我们一般没有把他们列入东欧新马克思主义的主要研究对象。

这些哲学家分属不同的国度,各有不同的研究领域,但是,共

同的历史背景、共同的理论渊源、共同的文化境遇以及共同的学术活动形成了他们共同的学术追求和理论定位,使他们形成了一个以人道主义批判理论为基本特征的新马克思主义学术群体。

首先,东欧新马克思主义产生于第二次世界大战后东欧各国的社会主义改革进程中,他们在某种意义上都是改革的理论家和积极支持者。众所周知,第二次世界大战后,东欧各国普遍经历了“斯大林化”进程,普遍确立了以高度的计划经济和中央集权体制为特征的苏联社会主义模式或斯大林的社会主义模式,而20世纪五六十年代东欧一些国家的社会主义改革从根本上都是要冲破苏联社会主义模式的束缚,强调社会主义的人道主义和民主的特征,以及工人自治的要求。在这种意义上,东欧新马克思主义主要产生于南斯拉夫、匈牙利、波兰和捷克斯洛伐克四国,就不是偶然的事情了。因为,1948年至1968年的20年间,标志着东欧社会主义改革艰巨历程的苏南冲突、波兹南事件、匈牙利事件、“布拉格之春”几个重大的世界性历史事件刚好在这四个国家中发生,上述东欧新马克思主义者都是这一改革进程中的重要理论家,他们从青年马克思的人道主义实践哲学立场出发,反思和批判苏联高度集权的社会主义模式,强调社会主义改革的必要性。

其次,东欧新马克思主义都具有比较深厚的马克思思想理论传统和开阔的现时代的批判视野。通常我们在使用“东欧新马克思主义”的范畴时是有严格限定条件的,只有那些既具有马克思的思想理论传统,在新的历史条件下对马克思关于人和世界的理论进行新的解释和拓展,同时又具有马克思理论的实践本性和批判维度,对当代社会进程进行深刻反思和批判的理论流派或学说,才能冠之以“新马克思主义”。可以肯定地说,我们上述开列的南斯拉夫、匈牙利、波兰和捷克斯洛伐克四国的十几位著名理论家符合这两个方面

的要件。一方面,这些理论家都具有深厚的马克思主义思想传统,特别是青年马克思的实践哲学或者批判的人本主义思想对他们影响很大,例如,实践派的兴起与马克思《1844年经济学哲学手稿》的塞尔维亚文版1953年在南斯拉夫出版有直接的关系。另一方面,绝大多数东欧新马克思主义理论家都直接或间接地受卢卡奇、布洛赫、列菲伏尔、马尔库塞、弗洛姆、哥德曼等人带有人道主义特征的马克思主义理解的影响,其中,布达佩斯学派的主要成员就是由卢卡奇的学生组成的。东欧新马克思主义代表人物像西方马克思主义代表人物一样,高度关注技术理性批判、意识形态批判、大众文化批判、现代性批判等当代重大理论问题和实践问题。

再次,东欧新马克思主义主要代表人物曾经组织了一系列国际性学术活动,这些由东欧新马克思主义代表人物、西方马克思主义代表人物,以及其他一些马克思主义者参加的活动进一步形成了东欧新马克思主义的共同的人道主义理论定向,提升了他们的国际影响力。上述我们划定的十几位理论家分属四个国度,而且所面临的具体处境和社会问题也不尽相同,但是,他们并非彼此孤立、各自独立活动的专家学者。实际上,他们不仅具有相同的或相近的理论立场,而且在相当一段时间内或者在很多场合内共同发起、组织和参与了20世纪六七十年代一些重要的世界性马克思主义研究活动。这里特别要提到的是南斯拉夫实践派在组织东欧新马克思主义和西方马克思主义交流和对话中的独特作用。从20世纪60年代中期到70年代中期,南斯拉夫实践派哲学家创办了著名的《实践》杂志(PRAXIS,1964—1974)和科尔丘拉夏令学园(Korčulavska ljetnja Škola,1963—1973)。10年间他们举办了10次国际讨论会,围绕着国家、政党、官僚制、分工、商品生产、技术理性、文化、当代世界的异化、社会主义的民主与自治等一系列重大

的现实问题进行深入探讨,百余名东欧新马克思主义者、西方马克思主义理论家和其他东西方马克思主义研究者参加了讨论。特别要提到的是,布洛赫、列菲伏尔、马尔库塞、弗洛姆、哥德曼、马勒、哈贝马斯等西方著名马克思主义者和赫勒、马尔库什、科拉科夫斯基、科西克、实践派哲学家以及其他东欧新马克思主义者成为《实践》杂志国际编委会成员和科尔丘拉夏令学园的国际学术讨论会的积极参加者。卢卡奇未能参加讨论会,但他生前也曾担任《实践》杂志国际编委会成员。20世纪后期,由于各种原因东欧新马克思主义的主要代表人物或是直接移居西方或是辗转进入国际学术或教学领域,即使在这种情况下,东欧新马克思主义主要流派依旧进行许多合作性的学术活动或学术研究。例如,在《实践》杂志被迫停刊的情况下,以马尔科维奇为代表的一部分实践派代表人物于1981年在英国牛津创办了《实践(国际)》(PRAXIS INTERNATIONAL)杂志,布达佩斯学派的主要成员则多次合作推出一些共同的研究成果。^①相近的理论立场和共同活动的开展,使东欧新马克思主义成为一种有机的、类型化的新马克思主义。

三、东欧新马克思主义的历史沿革

我们可以粗略地以20世纪70年代中期为时间点,将东欧新马克思主义的发展历程划分为两大阶段:第一个阶段是东欧新马克思主义主要流派和主要代表人物在东欧各国从事理论活动的时

^① 例如, Agnes Heller, *Lukács Revalued*, Oxford: Basil Blackwell Publisher, 1983; Ferenc Feher, Agnes Heller and György Markus, *Dictatorship over Needs*, New York: St. Martin's Press, 1983; Agnes Heller and Ferenc Feher, *Reconstructing Aesthetics – Writings of the Budapest School*, New York: Blackwell, 1986; J. Grumley, P. Crittenden and P. Johnson eds., *Culture and Enlightenment: Essays for György Markus*, Hampshire: Ashgate Publishing Limited, 2002 等。

期,第二个阶段是许多东欧新马克思主义者在西欧和英美直接参加国际学术活动的时期。具体情况如下:

20世纪50年代到70年代中期,是东欧新马克思主义主要流派和主要代表人物在东欧各国从事理论活动的时期,也是他们比较集中、比较自觉地建构人道主义的马克思主义的时期。可以说,这一时期的成果相应地构成了东欧新马克思主义的典型的或代表性的理论观点。这一时期的突出特点是东欧新马克思主义主要代表人物的理论活动直接同东欧的社会主义实践交织在一起。他们批判自然辩证法、反映论和经济决定论等观点,打破在社会主义国家中占统治地位的斯大林主义的理论模式,同时,也批判现存的官僚社会主义或国家社会主义关系,以及封闭的和落后的文化,力图在现存社会主义条件下,努力发展自由的创造性的个体,建立民主的、人道的、自治的社会主义。以此为基础,东欧新马克思主义积极发展和弘扬革命的和批判的人道主义马克思主义,他们一方面以独特的方式确立了人本主义马克思主义的立场,如实践派的“实践哲学”或“革命思想”、科西克的“具体的辩证法”、布达佩斯学派的需要革命理论等等;另一方面以异化理论为依据,密切关注人类的普遍困境,像西方人本主义思想家一样,对于官僚政治、意识形态、技术理性、大众文化等异化的社会力量进行了深刻的批判。这一时期,东欧新马克思主义代表人物展示出比较强的理论创造力,推出了一批有影响的理论著作,例如,科西克的《具体的辩证法》、沙夫的《人的哲学》和《马克思主义与人类个体》、科拉科夫斯基的《走向马克思主义的人道主义》、赫勒的《日常生活》和《马克思的需要理论》、马尔库什的《马克思主义与人类学》、彼得洛维奇的《哲学与马克思主义》和《哲学与革命》、马尔科维奇的《人道主义和辩证法》、弗兰尼茨基的《马克思主义和社会主义》等。

20世纪70年代中后期以来,东欧新马克思主义的基本特点是不再作为自觉的学术流派围绕共同的话题而开展学术研究,而是逐步超出东欧的范围,通过移民或学术交流的方式分散在英美、澳大利亚、德国等地,汇入到西方各种新马克思主义流派或左翼激进主义思潮之中,他们作为个体,在不同的国家和地区分别参与国际范围内的学术研究和社会批判,并直接以英文、德文、法文等发表学术著作。大体说来,这一时期,东欧新马克思主义的主要代表人物的理论热点,主要体现在两个大的方面:从一个方面来看,马克思主义和社会主义依旧是东欧新马克思主义理论家关注的重要主题之一。他们新的语境中继续研究和反思传统马克思主义和苏联模式的社会主义实践,并且陆续出版了一些有影响的学术著作,例如,科拉科夫斯基的三卷本《马克思主义的主要流派》、沙夫的《处在十字路口的共产主义运动》^①、斯托扬诺维奇的《南斯拉夫的垮台:为什么共产主义会失败》、马尔科维奇的《民主社会主义:理论与实践》、瓦伊达的《国家和社会主义:政治学论文集》、马尔库什的《困难的过渡:中欧和东欧的社会民主》、费赫尔的《东欧的危机和改革》等。但是,从另一方面看,东欧新马克思主义理论家,特别是以赫勒为代表的布达佩斯学派成员,以及沙夫和科拉科夫斯基等人,把主要注意力越来越多地投向20世纪70年代以来西方其他新马克思主义流派和左翼激进思想家所关注的文化批判和社会批判主题,特别是政治哲学的主题,例如,启蒙与现代性批判、后现代政治状况、生态问题、文化批判、激进哲学等。他们的一些著作具有重要的学术影响,例如,沙夫作为罗马俱乐部成员同他人一起主编的《微电子学与社会》和《全球人道主义》、科拉科夫斯基的

^① 参见该书的中文译本——沙夫:《论共产主义运动的若干问题》,奚戚等译,人民出版社1983年版。

《经受无穷拷问的现代性》等。这里特别要突出强调的是布达佩斯学派的主要成员,他们的研究已经构成了过去几十年西方左翼激进主义批判理论思潮的重要组成部分,例如,赫勒独自撰写或与他人合写的《现代性理论》、《激进哲学》、《后现代政治状况》、《现代性能够幸存吗?》等,费赫尔主编或撰写的《法国大革命与现代性的诞生》、《生态政治学:公共政策和社会福利》等,马尔库什的《语言与生产:范式批判》等。

四、东欧新马克思主义的理论建树

通过上述历史沿革的描述,我们可以发现一个很有趣的现象:东欧新马克思主义发展的第一个阶段大体上是与典型的西方马克思主义处在同一个时期;而第二个阶段又是与20世纪70年代以后的各种新马克思主义相互交织的时期。这样,东欧新马克思主义就同另外两种主要的新马克思主义构成奇特的交互关系,形成了相互影响的关系。关于东欧新马克思主义的学术建树和理论贡献,不同的研究者有不同的评价,其中有些偶尔从某一个侧面涉猎东欧新马克思主义的研究者,由于无法了解东欧新马克思主义的全貌和理论独特性,片面地断言:东欧新马克思主义不过是以卢卡奇等人为代表的西方马克思主义的一个简单的附属物、衍生产品或边缘性、枝节性的延伸,没有什么独特的理论创造和理论地位。这显然是一种表面化的理论误解,需要加以澄清。

在这里,我想把东欧新马克思主义置于20世纪的新马克思主义的大格局中加以比较研究,主要是将其与西方马克思主义和20世纪70年代之后的新马克思主义流派加以比较,以把握其独特的理论贡献和理论特色。从总体上看,东欧新马克思主义的理论旨趣和实践关怀与其他新马克思主义在基本方向上大体一致,然而,

东欧新马克思主义具有东欧社会主义进程和世界历史进程的双重背景,这种历史体验的独特性使他们在理论层面上既有比较坚实的马克思思想传统,又有对当今世界和人的生存的现实思考,在实践层面上,既有对社会主义建立及其改革进程的亲历,又有对现代性语境中的社会文化问题的批判分析。基于这种定位,我认为,研究东欧新马克思主义,在总体上要特别关注其三个理论特色。

其一,对马克思思想独特的、深刻的阐述。虽然所有新马克思主义都不可否认具有马克思的思想传统,但是,如果我们细分析,就会发现,除了卢卡奇的主客体统一的辩证法、葛兰西的实践哲学等,大多数西方马克思主义者并没有对马克思的思想、更不要说20世纪70年代以后的新马克思主义流派作出集中的、系统的和独特的阐述。他们的主要兴奋点是结合当今世界的问题和人的生存困境去补充、修正或重新解释马克思的某些论点。相比之下,东欧新马克思主义理论家对马克思思想的阐述最为系统和集中,这一方面得益于这些理论家的马克思主义理论基础,包括早期的传统马克思主义的知识积累和20世纪50年代之后对青年马克思思想的系统研究,另一方面得益于东欧理论家和思想家特有的理论思维能力和悟性。关于东欧新马克思主义理论家在马克思思想及马克思主义理论方面的功底和功力,我们可以提及两套尽管引起很大争议,但是产生了很大影响的研究马克思主义历史的著作,一是弗兰尼茨基的三卷本《马克思主义史》^①,二是科拉科夫斯基的三卷本《马克思主义的主要流派》^②。甚至当科拉科夫斯基在晚年

^① Predrag Vranicki, *Historija Marksizma*, I, II, III, Zagreb: Naprijed, 1978. 参见普雷德腊格·弗兰尼茨基:《马克思主义史》(I、II、III),李嘉恩等译,人民出版社1986、1988、1992年版。

^② Leszek Kolakowski, *Main Currents of Marxism*, 3 vols., Oxford: Oxford University Press, 1978.

宣布“放弃了马克思”后,我们依旧不难在他的理论中看到马克思思想的深刻影响。

在这一点上,可以说,差不多大多数东欧新马克思主义理论家都曾集中精力对马克思的思想作系统的研究和新的阐释。其中特别要提到的应当是如下几种关于马克思思想的独特阐述:一是科西克在《具体的辩证法》中对马克思实践哲学的独特解读和理论建构,其理论深度和哲学视野在20世纪关于实践哲学的各种理论建构中毫无疑问应当占有重要的地位;二是沙夫在《人的哲学》、《马克思主义与人类个体》和《作为社会现象的异化》几部著作中通过对异化、物化和对象化问题的细致分析,建立起一种以人的问题为核心的人道主义马克思主义理解;三是南斯拉夫实践派关于马克思实践哲学的阐述,尤其是彼得洛维奇的《哲学与马克思主义》、《哲学与革命》和《革命思想》,马尔科维奇的《人道主义和辩证法》,坎格尔加的《卡尔·马克思著作中的伦理学问题》等著作从不同侧面提供了当代关于马克思实践哲学最为系统的建构与表述;四是赫勒的《马克思的需要理论》、《日常生活》和马尔库什的《马克思主义与人类学》在宏观视角与微观视角相结合的视阈中,围绕着人类生存结构、需要的革命和日常生活的人道化,对马克思关于人的问题作了深刻而独特的阐述,并探讨了关于人的解放的独特思路。正如赫勒所言:“社会变革无法仅仅在宏观尺度上得以实现,进而,人的态度上的改变无论好坏都是所有变革的内在组成部分。”^①

其二,对社会主义理论和实践、历史和命运的反思,特别是对社会主义改革的理论设计。社会主义理论与实践是所有新马克思

^① Agnes Heller, *Everyday Life*, London and New York: Routledge and Kegan Paul, 1984, p. x.

主义以不同方式共同关注的课题,因为它代表了马克思思想的最重要的实践维度。但坦率地讲,西方马克思主义理论家和 20 世纪 70 年代之后的新马克思主义流派在社会主义问题上并不具有最有说服力的发言权,他们对以苏联为代表的现存社会主义体制的批判往往表现为外在的观照和反思,而他们所设想的民主社会主义、生态社会主义等模式,也主要局限于西方发达社会中的某些社会历史现象。毫无疑问,探讨社会主义的理论和实践问题,如果不把几乎贯穿于整个 20 世纪的社会主义实践纳入视野,加以深刻分析,是很难形成有说服力的见解的。在这方面,东欧新马克思主义理论家具有独特的优势,他们大多是苏南冲突、波兹南事件、匈牙利事件、“布拉格之春”这些重大历史事件的亲历者,也是社会主义自治实践、“具有人道特征的社会主义”等改革实践的直接参与者,甚至在某种意义上是理论设计者。东欧新马克思主义理论家对社会主义的理论探讨是多方面的,首先值得特别关注的是他们结合社会主义的改革实践,对社会主义的本质特征的阐述。从总体上看,他们大多致力于批判当时东欧国家的官僚社会主义或国家社会主义,以及封闭的和落后的文化,力图在当时的社会主义条件下,努力发展自由的创造性的个体,建立民主的、人道的、自治的社会主义。在这方面,弗兰尼茨基的理论建树最具影响力,在《马克思主义和社会主义》和《作为不断革命的自治》两部代表作中,他从一般到个别、从理论到实践,深刻地批判了国家社会主义模式,表述了社会主义异化论思想,揭示了社会主义的人道主义性质。他认为,以生产者自治为特征的社会主义“本质上是一种历史的、新型民主的发展和加深”^①。此外,从 20 世纪 80 年代起,特别

^① Predrag Vranicki, *Socijalistička revolucija—Očemu je riječ? Kulturni radnik*, No. 1, 1987, p. 19.

是在 20 世纪 90 年代后,很多东欧新马克思主义理论家对苏联解体和东欧剧变作了多视角的、近距离的反思,例如,沙夫的《处在十字路口的共产主义运动》,费赫尔的《戈尔巴乔夫时期苏联体制的危机和危机的解决》,马尔库什的《困难的过渡:中欧和东欧的社会民主》,斯托扬诺维奇的《南斯拉夫的垮台:为什么共产主义会失败》、《塞尔维亚:民主的革命》等。

其三,对于现代性的独特的理论反思。如前所述,20 世纪 80 年代以来,东欧新马克思主义理论家把主要注意力越来越多地投向 20 世纪 70 年代以来西方其他新马克思主义流派和左翼激进思想家所关注的文化批判和社会批判主题。在这一研究领域中,东欧新马克思主义理论家的独特性在于,他们在阐释马克思思想时所形成的理论视野,以及对社会主义历史命运和发达工业社会进行综合思考时所形成的社会批判视野,构成了特有的深刻的理论内涵。例如,赫勒在《激进哲学》,以及她与费赫尔、马尔库什等合写的《对需要的专政》等著作中,用他们对马克思的需要理论的理解为背景,以需要结构贯穿对发达工业社会和现存社会主义社会的分析,形成了以激进需要为核心的政治哲学视野。赫勒在《历史理论》、《现代性理论》、《现代性能够幸存吗?》以及她与费赫尔合著的《后现代政治状况》等著作中,建立了一种独特的现代性理论。同一般的后现代理论的现代性批判相比,这一现代性理论具有比较厚重的理论内涵,用赫勒的话来说,它既包含对各种关于现代性的理论的反思维度,也包括作者个人以及其他现代人关于“大屠杀”、“极权主义独裁”等事件的体验和其他“现代性经验”^①,在我看来,其理论厚度和深刻性只有像哈贝马斯这样的少数理论家

^① 参见阿格尼丝·赫勒:《现代性理论》,李瑞华译,商务印书馆 2005 年版,第 1、3、4 页。

才能达到。

从上述理论特色的分析可以看出,无论从对马克思思想的当代阐发、对社会主义改革的理论探索,还是对当代社会的全方位批判等方面来看,东欧新马克思主义都是20世纪一种典型意义上的新马克思主义,在某种意义上可以断言,它是西方马克思主义之外一种最有影响力的新马克思主义类型。相比之下,20世纪许多与马克思思想或马克思主义有某种关联的理论流派或实践方案都不具备像东欧新马克思主义这样的学术地位和理论影响力,它们甚至构不成一种典型的“新马克思主义”。例如,欧洲共产主义等社会主义探索,它们主要涉及实践层面的具体操作,而缺少比较系统的马克思主义理论传统;再如,一些偶尔涉猎马克思思想或对马克思表达敬意的理论家,他们只是把马克思思想作为自己的某一方面的理论资源,而不是马克思理论的传人;甚至包括日本、美国等一些国家的学院派学者,他们对马克思的文本进行了细微的解读,虽然人们也常常在宽泛的意义上称他们为“新马克思主义者”,但是,同具有理论和实践双重维度的马克思主义传统的理论流派相比,他们还不能称做严格意义上的“新马克思主义者”。

五、东欧新马克思主义的学术影响

在分析了东欧新马克思主义的理论建树和理论特色之后,我们还可以从一些重要思想家对东欧新马克思主义的关注和评价的视角把握它的学术影响力。在这里,我们不准备作有关东欧新马克思主义研究的详细文献分析,而只是简要地提及一下弗洛姆、哈贝马斯等重要思想家对东欧新马克思主义的重视。

应该说,大约在20世纪60年代中期,即东欧新马克思主义形成并产生影响的时期,其理论已经开始受到国际学术界的关注。

20世纪70年代之前东欧新马克思主义者主要在本国从事学术研究,他们深受卢卡奇、布洛赫、马尔库塞、弗洛姆、哥德曼等西方马克思主义者的影响。然而,即使在这一时期,东欧新马克思主义同西方马克思主义,特别是同法兰克福学派的关系也带有明显的交互性。如上所述,从20世纪60年代中期到70年代中期,由《实践》杂志和科尔丘拉夏令学园所搭建的学术论坛是当时世界上最大的、最有影响力的东欧新马克思主义和西方马克思主义的学术活动平台。这个平台改变了东欧新马克思主义者单纯受西方人本主义马克思主义者影响的局面,推动了东欧新马克思主义和西方马克思主义者的相互影响与合作。布洛赫、列菲伏尔、马尔库塞、弗洛姆、哥德曼等一些著名西方马克思主义者不仅参加了实践派所组织的重要学术活动,而且开始高度重视实践派等东欧新马克思主义理论家。这里特别要提到的是弗洛姆,他对东欧新马克思主义给予高度重视和评价。1965年弗洛姆主编出版了哲学论文集《社会主义的人道主义》,在所收录的包括布洛赫、马尔库塞、弗洛姆、哥德曼、德拉·沃尔佩等著名西方马克思主义代表人物文章在内的共35篇论文中,东欧新马克思主义理论家的文章就占了10篇——包括波兰的沙夫,捷克斯洛伐克的科西克、斯维塔克、普鲁查,南斯拉夫的考拉奇、马尔科维奇、别约维奇、彼得洛维奇、苏佩克和弗兰尼茨基等哲学家的论文。^①1970年,弗洛姆为沙夫的《马克思主义与人类个体》作序,他指出,沙夫在这本书中,探讨了人、个体主义、生存的意义、生活规范等被传统马克思主义忽略的问题,因此,这本书的问世无论对于波兰还是对于西方学术界正确

^① Erich Fromm, ed., *Socialist Humanism: An International Symposium*, New York: Doubleday, 1965.

理解马克思的思想,都是“一件重大的事情”^①。1974年,弗洛姆为马尔科维奇关于哲学和社会批判的论文集写了序言,他特别肯定和赞扬了马尔科维奇和南斯拉夫实践派其他成员在反对教条主义、“回到真正的马克思”方面所作的努力和贡献。弗洛姆强调,在南斯拉夫、波兰、匈牙利和捷克斯洛伐克都有一些人道主义马克思主义理论家,而南斯拉夫的突出特点在于:“对真正的马克思主义的重建和发展不只是个别的哲学家的关注点,而且已经成为由南斯拉夫不同大学的教授所形成的一个比较大的学术团体的关切和一生的工作。”^②

20世纪70年代后期以来,汇入国际学术研究之中的东欧新马克思主义代表人物(包括继续留在本国的科西克和一部分实践派哲学家),在国际学术领域,特别是国际马克思主义研究中,具有越来越大的影响,占据独特的地位。他们于20世纪60年代至70年代创作的一些重要著作陆续翻译成西方文字出版,有些著作,如科西克的《具体的辩证法》等,甚至被翻译成十几国语言。一些研究者还通过编撰论文集等方式集中推介东欧新马克思主义的研究成果。例如,美国学者谢尔1978年翻译和编辑出版了《马克思主义人道主义和实践》,这是精选的南斯拉夫实践派哲学家的论文集,收录了彼得洛维奇、马尔科维奇、弗兰尼茨基、斯托扬诺维奇、达迪奇、苏佩克、格尔里奇、坎格尔加、日沃基奇、哥鲁波维奇等10名实践派代表人物的论文。^③英国著名马克思主义社会学家波塔默

① Adam Schaff, *Marxism and the Human Individual*, New York: McGraw - Hill Book Company, 1970, p. ix.

② Mihailo Marković, *From Affluence to Praxis: Philosophy and Social Criticism*, The University of Michigan Press, 1974, p. vi.

③ Gerson S. Sher, ed., *Marxist Humanism and Praxis*, New York: Prometheus Books, 1978.

1988年主编了《对马克思的解释》一书，其中收录了卢卡奇、葛兰西、阿尔都塞、哥德曼、哈贝马斯等西方马克思主义著名代表人物的论文，同时收录了彼得洛维奇、斯托扬诺维奇、赫勒、赫格居什、科拉科夫斯基等5位东欧新马克思主义著名代表人物的论文。^①此外，一些专门研究东欧新马克思主义某一代表人物的专著也陆续出版。^②同时，东欧新马克思主义代表人物陆续发表了许多在国际学术领域产生重大影响的学术著作，例如，科拉科夫斯基的三卷本《马克思主义的主要流派》^③于20世纪70年代末在英国发表后，很快就被翻译成多种语言，在国际学术界产生很大反响，迅速成为最有影响的马克思主义哲学史研究成果之一。布达佩斯学派的赫勒、费赫尔、马尔库什和瓦伊达，实践派的马尔科维奇、斯托扬诺维奇等人，都与科拉科夫斯基、沙夫等人一样，是20世纪80年代以后国际学术界十分有影响的新马克思主义理论家，而且一直活跃到目前。^④其中，赫勒尤其活跃，20世纪80年代后陆续发表了关于历史哲学、道德哲学、审美哲学、政治哲学、现代性和后现代性问题等方面的著作十余部，于1981年在联邦德国获莱辛奖，1995年在不莱梅获汉娜·阿伦特政治哲学奖(Hannah Arendt Prize for Political Philosophy)，2006年在丹麦哥本哈根大学获松宁奖(Sonning Prize)。

应当说，过去30多年，一些东欧新马克思主义主要代表人物

① Tom Bottomore, ed., *Interpretations of Marx*, Oxford UK, New York USA: Basil Blackwell, 1988.

② 例如, John Burnheim, *The Social Philosophy of Agnes Heller*, Amsterdam-Atlanta: Rodopi B. V., 1994; John Grumley, *Agnes Heller: A Moralistic in the Vortex of History*, London: Pluto Press, 2005, 等等。

③ Leszek Kolakowski, *Main Currents of Marxism*, 3 vols., Oxford: Clarendon Press, 1978.

④ 其中,沙夫于2006年去世,坎格尔加于2008年去世,科拉科夫斯基于2009年去世,马尔科维奇和斯托扬诺维奇于2010年去世。

已经得到国际学术界的广泛承认。限于篇幅,我们在这里无法一一梳理关于东欧新马克思主义的研究状况,可以举一个例子加以说明:从20世纪60年代末起,哈贝马斯就在自己的多部著作中引用东欧新马克思主义理论家的观点,例如,他在《认识与兴趣》中提到了科西克、彼得洛维奇等人所代表的东欧社会主义国家中的“马克思主义的现象学”倾向^①,在《交往行动理论》中引用了赫勒和马尔库什的观点^②,在《现代性的哲学话语》中讨论了赫勒的日常生活批判思想和马尔库什关于人的对象世界的论述^③,在《后形而上学思想》中提到了科拉科夫斯基关于哲学的理解^④,等等。这些都说明东欧新马克思主义的理论建树已经真正进入到20世纪(包括新世纪)国际学术研究和学术交流领域。

六、东欧新马克思主义研究的思路

通过上述关于东欧新马克思主义的多维度分析,不难看出,在我国学术界全面开启东欧新马克思主义研究领域的意义已经不言自明了。应当看到,在全球一体化的进程中,中国的综合实力和国际地位不断提升,但所面临的发展压力和困难也越来越大。在此背景下,中国的马克思主义理论研究者进一步丰富和发展马克思主义的任务越来越重,情况也越来越复杂。无论是发展中国特色、

^① 参见哈贝马斯:《认识与兴趣》,郭官义、李黎译,学林出版社1999年版,第24、59页。

^② 参见哈贝马斯:《交往行动理论》第2卷,洪佩郁、蔺青译,重庆出版社1994年版,第545、552页,即“人名索引”中的信息,其中马尔库什被译作“马尔库斯”(按照匈牙利语的发音,译作“马尔库什”更为准确)。

^③ 参见哈贝马斯:《现代性的哲学话语》,曹卫东等译,译林出版社2004年版,第88、90~95页,这里马尔库什同样被译作“马尔库斯”。

^④ 参见哈贝马斯:《后形而上学思想》,曹卫东、付德根译,译林出版社2001年版,第36~37页。

中国风格、中国气派的马克思主义,还是“大力推进马克思主义中国化、时代化、大众化”,都不能停留于中国的语境中,不能停留于一般地坚持马克思主义立场,而必须学会在纷繁复杂的国际形势中,在应对人类所面临的日益复杂的理论问题和实践问题中,坚持和发展具有世界眼光和时代特色的马克思主义,以争得理论和学术上的制高点和话语权。

在丰富和发展马克思主义的过程中,世界眼光和时代特色的形成不仅需要我们对人类所面临的各种重大问题进行深刻分析,还需要我们自觉地、勇敢地、主动地同国际上各种有影响的学术观点和理论思想展开积极的对话、交流和交锋。这其中,要特别重视各种新马克思主义流派所提供的重要的理论资源和思想资源。我们知道,马克思主义诞生后的一百多年来,人类社会经历了两次世界大战的浩劫,经历了资本主义和社会主义跌宕起伏的发展历程,经历了科学技术日新月异的进步。但是,无论人类历史经历了怎样的变化,马克思主义始终是世界思想界难以回避的强大“磁场”。当代各种新马克思主义流派的不断涌现,从一个重要的方面证明了马克思主义的生命力和创造力。尽管这些新马克思主义的理论存在很多局限性,甚至存在着偏离马克思主义的失误和错误,需要我们去认真甄别和批判,但是,同其他各种哲学社会科学思潮相比,各种新马克思主义对发达资本主义的批判,对当代人类的生存困境和发展难题的揭示最为深刻、最为全面、最为彻底,这些理论资源和思想资源对于我们的借鉴意义和价值也最大。其中,我们应该特别关注东欧新马克思主义。众所周知,中国曾照搬苏联的社会主义模式,接受苏联哲学教科书的马克思主义理论体系;在社会主义的改革实践中,也曾经与东欧各国有着共同的或者相关的经历,因此,从东欧新马克思主义的理论探索中我们可以吸收的

理论资源、可以借鉴的经验教训会更多。

鉴于我们所推出的“东欧新马克思主义译丛”和“东欧新马克思主义理论研究”丛书尚属于这一研究领域的基础性工作，因此，我们的基本研究思路，或者说，我们坚持的研究原则主要有两点。一是坚持全面准确地了解的原则，即是说，通过这两套丛书，要尽可能准确地展示东欧新马克思主义的全貌。具体说来，由于东欧新马克思主义理论家人数众多，著述十分丰富，“译丛”不可能全部翻译，只能集中于上述所划定的十几位主要代表人物的代表作。在这里，要确保东欧新马克思主义主要代表人物最有影响的著作不被遗漏，不仅要包括与我们的观点接近的著作，也要包括那些与我们的观点相左的著作。以科拉科夫斯基《马克思主义的主要流派》为例，他在这部著作中对不同阶段的马克思主义发展进行了很多批评和批判，其中有一些观点是我们所不能接受的，必须加以分析批判。尽管如此，它是东欧新马克思主义影响最为广泛的著作之一，如果不把这样的著作纳入“译丛”之中，如果不直接同这样有影响的理论成果进行对话和交锋，那么我们对东欧新马克思主义的理解将会有很大的片面性。二是坚持分析、批判、借鉴的原则，即是说，要把东欧新马克思主义的理论观点置于马克思主义的理论发展进程中，置于社会主义实践探索中，置于20世纪人类所面临的重大问题中，置于同其他新马克思主义和其他哲学社会科学理论比较中，加以理解、把握、分析、批判和借鉴。因此，我们将在每一本译著的译序中尽量引入理论分析的视野，而在“理论研究”中，更要引入批判性分析的视野。只有这种积极对话的态度，才能使我们东欧新马克思主义的研究不是为了研究而研究、为了翻译而翻译，而是真正成为我国在新世纪实施的马克思主义理论研究和建设工程的有机组成部分。

在结束这篇略显冗长的“总序”时，我非但没有一种释然和轻松，反而平添了更多的沉重和压力。开辟东欧新马克思主义研究这样一个全新的学术领域，对我本人有限的能力和精力来说是一个前所未有的考验，而我组织的翻译队伍和研究队伍，虽然包括一些有经验的翻译人才，但主要是依托黑龙江大学文化哲学研究中心、马克思主义哲学专业和国外马克思主义研究专业博士学位点等学术平台而形成的一支年轻的队伍，带领这样一支队伍去打一场学术研究和理论探索的硬仗，我感到一种悲壮和痛苦。我深知，随着这两套丛书的陆续问世，我们将面对的不会是掌声，可能是批评和质疑，因为，无论是“译丛”还是“理论研究”丛书，错误和局限都在所难免。好在我从一开始就把对这两套丛书的学术期待定位于一种“开端”（开始）而不是“结果”（结束）——我始终相信，一旦东欧新马克思主义研究领域被自觉地开启，肯定会有更多更具才华更有实力的研究者进入这个领域；好在我一直坚信，哲学总在途中，是一条永走不尽的生存之路，哲学之路是一条充盈着生命冲动的创新之路，也是一条上下求索的艰辛之路，踏上哲学之路的人们不仅要挑战智慧的极限，而且要有执著的、痛苦的生命意识，要有对生命的挚爱和勇于奉献的热忱。因此，既然选择了理论，选择了精神，无论是万水千山，还是千难万险，在哲学之路上我们都将义无反顾地跋涉……

>>> 中译者序言

一种马克思主义的 实践哲学建构

加约·彼得洛维奇(Gajo Petrović)是南斯拉夫实践派的主要代表人物之一,东欧新马克思主义的重要代表人物,在国际学术界具有广泛的影响。

一、作为哲学家和“男子汉”的彼得洛维奇

1927年3月12日,彼得洛维奇生于克罗地亚的卡尔洛瓦茨,他的父亲是建筑工程师,值得一提的是,1963—1965年,他将马克思《1857—1858年经济学手稿》的部分章节译为塞尔维亚—克罗地亚语。^①幼时的彼得洛维奇爱好国际象棋和乒乓球,他在中学时代就学会了德语、法语、拉丁语和英语,在数学和物理学方面显现出天才的悟性。1945年,彼得洛维奇开始在萨格勒布大学攻读哲学,其中,1946—1948年,作为交换学生到苏联的莫斯科和列宁格勒学习,这期间,彼得洛维奇认识到斯大林主义的危害,回国后继续从事研究,并于1950年

^① 马塞罗·默斯托:《马克思的〈大纲〉——〈政治经济学批判大纲〉150年》,闫月梅等译,中国人民大学出版社2011年版,第315页。

1月获萨格勒布大学哲学学士学位。从1950年开始他在萨格勒布大学哲学系任教直至退休,主要讲授逻辑学课程。1956年,他以《普列汉诺夫的哲学观点》为题完成博士学位论文,获得萨格勒布大学博士学位。1956—1957年,他在伦敦求学,与阿尔弗雷德·艾耶尔教授合作完成了博士后研究,题目是《一致性与布伦塔诺的真理论》。在英国期间,他还结识了罗素并与其保持紧密的联系,罗素逝世时,彼得洛维奇发表了纪念文章。

1961—1962年,彼得洛维奇获“福特基金会”的研究资助,先后在哥伦比亚大学、哈佛大学、加州大学伯克利分校进修。1969年,他成为萨格勒布大学逻辑学教授。1970—1975年,他获得“洪堡基金会”资助,先后到科隆、弗赖堡、慕尼黑等地访学。1975年以后,他担任德国锡根大学,挪威卑尔根大学,美国韦利斯大学、密歇根大学,哥伦比亚密苏里大学的客座教授,并同西方著名哲学家海德格尔、马尔库塞、哈贝马斯、弗洛姆都有过交往和学术交流。

彼得洛维奇曾先后担任过克罗地亚哲学学会主席(1963—1964年)和南斯拉夫哲学联合会主席(1964—1966年),是萨格勒布实践派公认的核心人物,也是全南斯拉夫实践派最主要和最活跃的组织者与代表人物之一。1960年底,南斯拉夫哲学界在布莱德(Bled)举行题为“实践、主体、客体和反映”的学术讨论会,在这次会议上,以彼得洛维奇、马尔科维奇(Mihailo Marković)、坎格尔加(Milan Kangrga)、苏佩克(Rudi Supek)等为代表的哲学家对反映论进行了全方位的批判,本书中的《真理与反映》一文就是彼得洛维奇在这次会议上的报告。同时,以斯托伊科维奇(Andrija Stojković)、涅戴里科维奇(Dušan Nedeljković)和舍希奇(Bogdan šević)等为首的哲学家则捍卫反映论立场。这次会议成为战后南斯拉夫哲学发展的转折点,通过激烈的论战,实践派取得了压倒性的优势。尔后,南斯拉夫的马克思主义学界分裂为两个主要派别,即实践派和辩证唯物主义派。实践派因《实践》杂志而得名,《实践》杂志创刊于1964年,彼得洛维奇撰写了发刊词

《〈实践〉的宗旨何在?》^①,这篇文章几乎成为实践派的纲领。在《实践》杂志创办发行的10年间(1964—1974年),彼得洛维奇一直是该杂志的两位主编之一,先后与别约维奇、苏佩克、考拉奇、库瓦契奇搭档。由于《实践》杂志分为南斯拉夫版和国际版,需要将南斯拉夫版中的民族语言译为英、法、德等文字在国际版上发表,同时还要将西欧的来稿译为塞尔维亚—克罗地亚语在南斯拉夫版发表,因而在编辑《实践》杂志期间,彼得洛维奇承担了大量的翻译工作。1963—1973年,彼得洛维奇作为理事会成员,发起并组织了一年一度的“科尔丘拉夏令学园”(Korčula Summer School),为东西方的马克思主义者,以及来自世界各地的思想家、理论家提供一个探讨当代人类重大理论问题和实践问题的开放式的学术平台,布洛赫、马尔库塞、弗洛姆、哈贝马斯、列菲伏尔、哥德曼、吕贝尔等著名思想家都参加了学园的活动。学园还促成了广泛的学术合作,例如,博托莫尔主编的《马克思思想词典》中有许多实践派成员参与,其中“物化”(Reification)这一词条就是由彼得洛维奇撰写的。

1968年,彼得洛维奇支持学生的抗议活动,6月8日,在萨格勒布大学的党委会议上,他被开除出党。1975年,科尔丘拉夏令学园停止活动,《实践》杂志停刊。塞尔维亚共和国议会越过贝尔格莱德大学的自治机构,解除了马尔科维奇等8名实践派成员的教职。虽然离开讲坛,但工资照发,也可以发表论著。彼得洛维奇所在的克罗地亚政府未触动实践派的教授们,克罗地亚哲学学会和萨格勒布大学哲学系还由实践派掌控。1973年,彼得洛维奇当选为巴黎国际哲学研究所成员。1983年3月,为纪念马克思逝世100周年,彼得洛维奇还组织了“马克思主义与存在主义”的系列讲座。1986年,他当选为在路德维希港新成立的国际布洛赫学会的副主席。

1993年6月13日,在苦苦地与不可治愈的疾病抗争了10年后,

^① 中国社会科学院哲学研究所《哲学译丛》编辑部:《南斯拉夫哲学论文集》,三联书店1979年版,第325—331页。

彼得洛维奇在萨格勒布逝世,享年 66 岁。

2001 年,南斯拉夫哲学界为纪念彼得洛维奇的学术贡献,将其生前有影响的论文结集出版,题为《现实和批判》。2007 年 10 月,为纪念彼得洛维奇诞辰 80 周年,克罗地亚出版了题为《作为一个男子汉和哲学家的彼得洛维奇》的纪念文集,哈贝马斯等西方学界名流、坎格尔加等实践派同人分别撰写了纪念文章。

彼得洛维奇著述颇丰,主要包括:《英国经验论哲学》(1955 年)、《G·V·普列汉诺夫的哲学观点》(1957 年)、《逻辑学》(1963 年,1968 年译为意大利文出版)、《从洛克到艾耶尔》(1964 年)、《哲学与马克思主义》(1965 年)、《人的可能性》(1969 年)、《哲学与革命》(1971 年,1972 年译为西班牙文出版)、《〈实践〉的宗旨何在?》(1972 年)、《革命思想》(1978 年)、《马克思和马克思主义者》(1986 年)、《彼得洛维奇选集》(四卷本)(1986 年)^①、《追寻自由》(1990 年)等。

彼得洛维奇的思想具有强烈的反教条主义倾向,他的研究涉猎马克思主义哲学、哲学史、本体论、人本主义哲学和逻辑学。毫无疑问,彼得洛维奇是 20 世纪后期最杰出的哲学家之一,他的影响是世界性的。哈贝马斯曾谈及,彼得洛维奇“具有杰出学者的品质,这使他能够占据一个生产性的学术团体的绝对中心的地位。克罗地亚或许为拥有这样卓越的思想家而感到骄傲”^②。当代日本著名学者望月清司引用彼得洛维奇的话说,“不‘从漫画向原型’回归,我们将无法追溯马克思的思想是如何转变为马克思主义的轨迹的”^③。美国学者戈尔曼在《“新马克思主义”传记辞典》中称彼得洛维奇是“南斯拉夫最优秀最重要的哲学家”^④。

① 其中第三卷的标题为《海德格尔哲学批判导论》,被称为当年最成功的学术著作。

② GAJO PETROVIĆ-ČOVJEK I FILOZOF, p. 14.

③ 望月清司:《马克思历史理论的研究》,韩立新译,北京师范大学出版社 2009 年版,“中文版序言”第 7 页。

④ 罗伯特·戈尔曼:《“新马克思主义”传记辞典》,赵培杰等译,重庆出版社 1990 年版,第 687 页。

2008年,在彼得洛维奇的家乡卡尔洛瓦茨,人们在其故居的地基上修建了一座纪念馆,展馆的陈列甚至再现了他的童年。这是当代克罗地亚人给予彼得洛维奇的极高荣誉,其向人们展现的是:自由的公民将自由地参与公共生活,而不必担心被粗暴地制裁。彼得洛维奇是南斯拉夫时代最著名和最有影响力的那几位哲学家的中坚人物,他使得萨格勒布的哲学研究和科尔丘拉夏令学园在短短的十年间跻身世界哲学的行列。对今天而言也许有点夸张,在十年的时间里,欧洲边缘的一小片土地竟然产生了数十位哲学家,而加约·彼得洛维奇无疑是其中最响亮的名字。

二、南斯拉夫社会主义实践与理论的

双重反思

呈现给读者的这部著作译自英文本,原著题为《哲学与马克思主义》,于1965年以塞尔维亚文在萨格勒布出版。彼得洛维奇本人将其译为英文并于1967年在纽约出版^①,书名改为《二十世纪中叶的马克思——一位南斯拉夫哲学家重释卡尔·马克思的著作》,随后还出版了德文、西班牙文、捷克文、日文、阿尔巴尼亚文等多种文字的译本。可以说,这部著作是彼得洛维奇早期最为重要的代表著作。

本书的写作有着复杂的社会历史背景。第二次世界大战后,包括南斯拉夫在内的东欧社会主义国家纷纷照搬苏联模式。但是,从1948年苏南冲突起,南斯拉夫成为第一个敢于摆脱苏联控制的社会主义国家,也是第一个摆脱苏联模式而独立建设社会主义的国家。南斯拉夫在铁托的领导下开展了一系列改革,坚持走适合本国国情和具有南斯拉夫特色的社会主义道路。其中包括:在社会经济生活中引入市场机制并逐步替代指令性的计划经济体制;开放边界,积极参与国际分工;

^① 彼得洛维奇在美国游学期间结识了弗洛姆,并与弗洛姆进行了广泛而深入的学术交流,正是弗洛姆推荐这部著作在美国出版英译本。

将决策的权力下放,实施工人自治制度;等等。由此导致二战后的南斯拉夫一直处在动荡的时代中,政治和思想领域都充满了激烈的对抗。

对外而言,苏联与南斯拉夫的冲突是最激烈的。1948年3月,苏联在并未通知南斯拉夫当局的情况下撤离了全部军事顾问,随即公开操纵欧洲共产党情报局开除南共,至此,两国关系走向恶化。1949年9月,苏联和东欧其他国家接连废除了与南斯拉夫签订的友好互助条约,与南斯拉夫中断了经贸合作,使南斯拉夫陷入孤立的国际环境中。为迫使南斯拉夫就范,苏联还出兵南斯拉夫边境,进行武力威胁。对内而言,南斯拉夫的社会改革也遇到了始料未及的新问题。1962年初,南斯拉夫政府允许本国货币自由兑换,导致南斯拉夫的社会经济在战后经历了第一次停滞,这次改革也成为一次不成功的尝试。1962年11月,在斯科普里(Skopje)召开的南斯拉夫哲学协会年会上,实践派哲学家们纷纷表示,这是迫切需要超越抽象的理论探讨的时代,要重新理解人与知识的本质、异化和自由,以及哲学与科学之间的关系等重大问题,他们呼吁对南斯拉夫社会进行更具体的、批判性的研究,以全面的人文主义见解引导社会改革。在1963年的一系列会议上,实践派哲学家们为澄清一些普遍的社会问题展开了深入讨论,涉及技术的意义、自由和民主、社会进步的方式、文化在建设社会主义社会中的作用等诸多问题。同年8月,科尔丘拉夏令学园由萨格勒布和贝尔格莱德的哲学家和社会学家牵头成立,组织讨论实际的社会问题。1965—1967年,南斯拉夫的经济改革遇到巨大的挫折,即回归19世纪自由放任的经济模式,使南斯拉夫在“自由竞争”的国际市场上产生巨大的外债,造成国内大量失业,致使房地产等各种投机产业盛行,加速了社会的贫富两极分化,从而形成了精英化和专制化的政治制度与参与性民主制度之间的紧张关系,最终导致强烈的民族主义运动。

本书的写作还有特殊的理论背景。斯大林逝世前后的十年间,东欧社会主义国家产生了一系列以“人道主义”为宗旨的社会运动,虽然

这些运动被苏联所谓“正统派”谴责为“修正主义”，但这场人道主义运动在20世纪60年代的东欧国家不可阻挡地发生了。赫鲁晓夫对斯大林主义的粗暴谴责无形中推动了这场运动。不仅在南斯拉夫，东欧的其他国家，如波兰、匈牙利、捷克斯洛伐克都发生了社会主义的人道主义运动。

作为这场运动的开创者，彼得洛维奇在世界范围内率先批判斯大林主义，并系统地表述了“人道主义的马克思主义”，他在本书的序言中很自信地谈道，“我对罗森塔尔的批判（1950年1月发表）是南斯拉夫第一次对斯大林和斯大林主义广泛的哲学批判”^①。

从20世纪50年代起，由一群年轻的南斯拉夫哲学家和社会学家组成的“南斯拉夫实践派”已经开始用马克思本人的思想重新理解这个时代，导致他们拒绝辩证的和教条的唯物主义，发现马克思思想中“以人为本”的维度，从而超越了《联共（布）党史简明教程》第四章第二节的狭窄视域。这些年轻的南斯拉夫知识分子试图表明，马克思的理念是：人是“实践者”，按照彼得洛维奇的说法，实践是一个普遍的、自由的、创造和自我创造的活动。^②

这种彻底的重新诠释基于马克思早期的作品《1844年经济学哲学手稿》，它的发表和传播为这场人道主义运动提供了直接的理论来源，其直接的理论后果是超越了历史决定论和经济还原论的思维方式，特别是苏联哲学家阐述的辩证唯物主义的马克思主义（*Diamat Marxism*）。以彼得洛维奇为代表的实践派认为，斯大林主义的理解完全忽视了马克思经济和政治理论中的哲学维度或人道主义因素。在《实践》杂志发刊词中，彼得洛维奇表达了一个最基本的共识，“近几十年来，社会主义的理论和实践遭受失败和被歪曲的最重要的原因之

^① Gajo Petrović, *Marx in the Mid-Twentieth Century: A Yugoslav Philosopher Considers Karl Marx's Writings*, New York: Anchor Books, 1967, p. 6.

^② Gajo Petrović, *Marx in the Mid-Twentieth Century: A Yugoslav Philosopher Considers Karl Marx's Writings*, New York: Anchor Books, 1967, p. 172.

一,就是人们力图贬低马克思思想的‘哲学的向度’,亦即公然或暗中否认马克思思想的核心是人”^①。由此引申出更大的理论难题,这些难题包括:如何在社会不遭受严重破坏的前提下,实现国家经济和社会的现代化?如何处理人的自由和社会发展之间的关系,以及人的自由和国家权力之间的关系?如何产生一种自下而上的社会力量,进而使“自治”制度成为肯定性的运行机制?如何孕育一种社会主义的价值观,使其有助于群众的社会参与并做出正确的抉择?如何建构一种社会主义共同体的认同机制,使其有助于缓解激烈的民族矛盾?可见,迫切的理论任务已经摆在面前,如果不能重新诠释马克思的哲学思想,并使其走向南斯拉夫社会主义实践,马克思的哲学思想本身也会丧失活力和生命力。

从总体上看,实践派由于共同的理论取向和实践态度联结在一起,而不是由于某种理论学说。实际上,实践派内部对许多具体问题的见解也存在很大的思想差异,甚至对实践概念的使用和对哲学观的理解也不尽相同。但是,从根本精神和基本立场上看,实践派把人置于哲学思考的中心,发挥了人道主义的马克思主义。在这个意义上,彼得洛维奇的这部著作毫无疑问是南斯拉夫实践派最为重要的代表作品。

三、马克思主义实践哲学的系统阐释

《二十世纪中叶的马克思——一位南斯拉夫哲学家重释卡尔·马克思的著作》一书由篇幅不等的13篇论文构成,彼得洛维奇将其分为三个部分,并在本书的“英文版序言”中简要说明了这三个部分之间的

^① 中国社会科学院哲学研究所《哲学译丛》编辑部:《南斯拉夫哲学论文集》,三联书店1979年版,第325—326页。

关系。^①

本书的第一部分重点讨论了哲学和马克思主义的关系。通过批判斯大林主义,彼得洛维奇系统地阐释了马克思思想发展的连续性及其本质。在首篇《马克思主义与斯大林主义的对立》中,彼得洛维奇的目的“不在于对南斯拉夫哲学界内外所发生的所有复杂过程做详尽的分析和说明,而是试图勾勒出我国哲学界之前便已开始,如今仍在继续的那些过程的实质,并提醒人们注意其中的一些主要成就和问题”^②。南斯拉夫二战以后哲学发展的基本成就之一就是发现了“人”,人是被马克思主义哲学的斯大林主义版本作为抽象物排除掉的人,而彼得洛维奇坚信,在真正的马克思主义哲学思想中,人居于中心位置。南斯拉夫哲学界已经清醒地认识到斯大林主义的危害,并寻求一条返回到马克思的哲学文本的道路,使马克思的哲学遗产“复活”。同时,仍待进一步解决的理论问题依然很多,其中包括:马克思、恩格斯和列宁的思想是“铁板一块”的神话,“青年”马克思和“晚年”马克思的对立,辩证唯物主义中的主体性的缺失,对辩证法的科学化理解,唯物主义和唯心主义的绝对对立,等等。实质上,彼得洛维奇在本书中也尝试去解决这些问题。《马克思思想的连续性》一文在国际学术界产生了广泛而持久的影响,彼得洛维奇在这篇文章中通过比较《1844年经济学哲学手稿》、《政治经济学批判大纲》和《资本论》中的哲学方法论,令人信服地证明了马克思早期和后期著作的一致性。尽管这三部著作表面上都以经济学为主题,但都为同一种哲学理念所引导,或者说,马克思早期著作中的基本思想,即关于人和异化的理论是贯穿马克思一生的指导思想,它也明显地体现在马克思后期的经济学著作中。这篇文章也体现了彼得洛维奇阅读马克思著作的深度和广

^① Gajo Petrović, *Marx in the Mid-Twentieth Century: A Yugoslav Philosopher Considers Karl Marx's Writings*, New York: Anchor Books, 1967, p. 5.

^② Gajo Petrović, *Marx in the Mid-Twentieth Century: A Yugoslav Philosopher Considers Karl Marx's Writings*, New York: Anchor Books, 1967, p. 10.

度。在《辩证唯物主义与卡尔·马克思的哲学》中,彼得洛维奇通过对哲学基本问题抽丝剥茧般的分析彰显了两种世界观的矛盾与对立,即“自然主义-人道主义”世界观与辩证唯物主义世界观的对立。可见,本书的第一部分针对斯大林对马克思主义哲学“垄断性”的解释展开了系统的批判性反思,这当然是回到马克思,进而走向光明未来的起点或基础性前提。

在第二部分中,彼得洛维奇以马克思人的概念为基础,重新诠释了马克思的哲学思想,正面阐发了一种马克思主义的实践哲学,因而也是全书的重点。这部分的论述在内容方面独立成篇,系统地讨论一个具体的理论问题,在逻辑上层层递进,形成互补关系。如果说斯大林式的马克思主义脱离了思维和存在的关系,断言“物质”是全部理论体系的起点,那么,彼得洛维奇的出发点则是“人”。在《马克思关于人的概念》中,彼得洛维奇得出的基本结论是:马克思关于人的概念在哲学史上是独树一帜的,它仅仅是一个概念。因为设想和界定“人是什么”就意味着构想人已经是什么,但是,人绝不仅是他所是的那样。对人来说,首要的是人能够做什么以及应该做什么。所以,马克思关于人的概念不是一个纯粹的概念,而是一种对人的现实生存状况的反思,是对异化的人的批判,从而将创造性、自由、实践、目的、主体、需要等概念与人的概念稳定地关联在一起。因此,不能脱离马克思关于异化和扬弃异化的人道主义理论来谈论马克思人的概念。同时,很多人根据马克思的观点,特别是《〈政治经济学批判〉序言》中的经典论述,将人理解为一种经济动物或一种制造工具的动物。当然,在人类迄今发展的全部时代,人主要是一种经济动物,因此分化成对立的阶级,但即使如此,人也不仅仅是一种经济动物,经济的主导作用和对人的剥削并不是人的存在的必要形式。彼得洛维奇通过对马克思著作的仔细分析,揭示出“人不是一种经济动物,而是一种实践的、自由的、普

遍的、有创造性且自我创造的社会存在”^①。作为实践的人当然不能摆脱生物性,但人是可以不受物理和化学法则约束的存在,实践是人与动物的本质区别。然而将人界定为实践,又会引申出实践是什么的问题。在彼得洛维奇看来,实践的核心是自由,而“自由的本质问题,就如人的本质问题一样,不仅仅是一个问题。它同时已经是对自由的生成的参与。它是自由解放自身的一种活动”^②,因而,个体自由和社会也是密不可分的。在《社会主义的哲学和政治》中,彼得洛维奇辨析了社会主义、共产主义、人道主义等概念在马克思著作中的原初含义,并针对现实社会主义社会中统治者试图将哲学变成政治的“仆人”的现象得出了自己的结论,即哲学作为人类批判性的自我反思,包括并且高于政治活动,但是重大问题的决策并不来自哲学家,而应该是所有关心社会主义事业的人的民主和自由的决定。总之,通过对一种更人道的生活的设计而转变为一个新的世界来实现人的人道化,人能够更好地决定其存在的问题,不断地且创造性地发展其新的生活方面,以满足其基本的需要、丰富的动机,并发展为一个更全面的和自由的人。于是,彼得洛维奇在对“人”的理解中保存了具体性和超越性的双重内涵,由此带来对马克思哲学思想本质的不同理解,进而建构了一种马克思主义的实践哲学。

本书的第三部分属于本体论和认识论,讨论了实践、存在、真理、反映、知识、意义、逻辑和数学等问题,它属于实践哲学的形而上部分。彼得洛维奇指出,康德、黑格尔和费尔巴哈都抽象地研究“存在”,以及存在和本质的关系,甚至海德格尔也未能阐明这个问题,而马克思从人的存在与本质的视角来解答这个问题,弄清存在与本质之间的关系,并提出了解决该问题的一般方法。在彼得洛维奇看来,存在必须

① Gajo Petrović, *Marx in the Mid-Twentieth Century: A Yugoslav Philosopher Considers Karl Marx's Writings*, New York: Anchor Books, 1967, p. 112.

② Gajo Petrović, *Marx in the Mid-Twentieth Century: A Yugoslav Philosopher Considers Karl Marx's Writings*, New York: Anchor Books, 1967, p. 120.

与实践联系在一起,实践是存在最真实的方式,实践揭示出存在的真正意义。同时,彼得洛维奇在讨论真理、反映、意义、逻辑和数学问题时充分展现了他的逻辑学功力,他条理清晰地引领读者去领会他想要表达的观点。

在南斯拉夫实践派,甚至在东欧新马克思主义代表人物中,彼得洛维奇思维缜密和逻辑推理严密的特点是任何其他人物所不能比拟的,他的论述总是一环扣一环,问题分析层层深入。本书充分显示了他作为一名逻辑学教授的深厚功底。

四、实践哲学的当代命运

彼得洛维奇令人遗憾地过早辞世,他一生没有放弃马克思主义和革命立场,在他看来,马克思仍然是过去两个世纪中最重要的思想家。他在后期的文章中明确表示说,“我承认,从20世纪40年代末直到今天的四十年时间里的全部哲学著作(约15本书,几百篇期刊和报纸上的论文)中可以看出,我是一个彻头彻尾的马克思主义者,而不是非马克思主义者、反马克思主义者、唯心主义者、抽象的人道主义者、海德格尔主义者、存在主义者、实证主义者等等”^①。可以说,编辑《实践》杂志和组织“科尔丘拉夏令学园”是彼得洛维奇一生的两件大事。通过这两件大事,我们可以看出,彼得洛维奇是克罗地亚、南斯拉夫和欧洲文化中一个杰出的思想家,是自由对专制社会的挑战。毫无疑问,对科尔丘拉夏令学园和《实践》杂志的管制是一种对政治和意识形态的镇压,铁托政权谴责作为核心人物的彼得洛维奇,称其为“社会主义”和“社会主义自治制度”的敌人。但是,彼得洛维奇始终坚信一个基本理念,即没有与人无关的自由或没有自由的人,离开人的自由和离开自由的人都是无意义的。彼得洛维奇终其一生坚守自己的学术

^① <http://www.marxists.org/archive/petrovic/1993/confess.htm>.

立场,即使遭受不公正的待遇也矢志不渝,在这个意义上,当代克罗地亚人称彼得洛维奇为“男子汉”。实际上,彼得洛维奇所倡导的实践哲学并没有因为《实践》杂志的停办而失去锋芒,相反,实践哲学的精神已经成为南斯拉夫社会的一种自我反思和批判的能力。

在彼得洛维奇的众多著述中,本书与《哲学与革命》(*Filozofija i revolucija*, 1971)、《革命思想》(*Misljenje revolucije*, 1978)被合称为“三部曲”。这三部著作构成了彼得洛维奇思想的精髓。在这三部著作中,彼得洛维奇集中讨论了人、实践、自由、创造性、异化、扬弃异化、真理、历史、自然、革命、社会主义、人道主义等重要哲学问题。相比之下,他在实践派哲学家中最系统、最全面地表述了作为实践哲学和革命思想的马克思主义哲学。彼得洛维奇分阶段地、循序渐进地构建了他的理论体系,他试图一以贯之并令人信服地回答人及其世界的处境。在早期阶段,彼得洛维奇自信地揭示出马克思和他本人的著述中蕴含的真正的哲学,他称其为“实践哲学”。按照马克思早期作品的指引,彼得洛维奇发展出一种独立的“实践哲学”。“实践派”能具有统一的哲学和社会理论取向,彼得洛维奇居功至伟。

后期的彼得洛维奇深受海德格尔等德国哲学传统的影响,其主要建树体现在他关于实践哲学和“革命思想”的表述方面。在彼得洛维奇看来,实践哲学和革命思想在本质上是一致的,革命思想更能说明马克思思想的实质。在后期,彼得洛维奇得出的结论是:实现人与社会的革命性变革,使人成为一个真正的人,使社会成为一个完美的和真实的人类社会,只能通过革命的元哲学思想来实现。因为人是具有创造力的生物,人会对他的存在状态进行革命,或者说,革命是人的品质的重要组成部分,带有人的存在的性质。人使自身成为人的过程也就是革命的过程,以革命的方式走向未来的过程。

从理论上,革命概念由彼得洛维奇发展了海德格尔的存在概念而来。在他的著述中,革命的三种思想、存在和人道主义是紧密联系在一起。对该问题的海德格尔式的理解被转换成彼得洛维奇式的

马克思主义哲学中的一种革命性的方式。彼得洛维奇的批判是基于否定社会主义革命是普遍的和最终的看法。革命思想还适用于日常生活的革命,它也可以被看作是一个重要的连续变化,包括社会、文化、宗教、经济和其他领域。然而也有学者认为,彼得洛维奇的“实践哲学”是“克罗地亚现代哲学的最显著的标志,它在理论上是更好的、更实用的、更有说服力的,且优于革命思想”^①。

实践派曾被看作是马克思主义的修正主义,主要包括对西方马克思主义思想的原有发展,异化、虚假意识、物化、自治和剩余价值等思想,还有对马克思的《政治经济学批判大纲》和恩格斯《自然辩证法》的批判性解释。然而,以彼得洛维奇为代表的实践派并非西方马克思主义的简单“延伸”,它的出发点是对苏联的马克思主义、官僚和独裁体制的批判,以及对在苏联体制下个体主体性的缺失、创新精神和创新意识的缺失的批判,并以此为基础,系统地表述了马克思主义的人道主义。鉴于此,当代克罗地亚人认为,实践派的思想已经“过时”,因为它是批判性的,而不是建构性的。一方面,它是对社会主义或斯大林主义的批判,而这个秩序已经失败,目前并不存在;另一方面,事实已经表明,马克思主义的目标不可能实现,它也是无可救药地过时了,它只能导致灾难。情况已经完全改变,如今的南斯拉夫生活在一个由单一的模式主导的世界,即所谓的新自由主义的资本主义世界。

所以,我们今天也许应该有不同问题:我们是否需要与实践修修补补?或者通过“批判现存的一切”来制定实践?彼得洛维奇的方案总是后者。彼得洛维奇以后,“实践哲学”的命运是什么?是解构和重构马克思主义,还是在马克思主义意义上理解当代生活?彼得洛维奇的方案还是后者。

读者在阅读本书后自然会产生不同的问题,也会有各自的答案。我愿意向中国读者译介彼得洛维奇的这部早期著作,并且,对于中国

^① M. Kukoć, *Filozofija i metafizika Gaje Petrovića, METODIČKI OGLEDI*, 20 (2013) 2, 17-28.

读者来说,他是一个“迟到”的“男子汉和哲学家”。

衣俊卿教授对译稿进行了校对,对其中一些重要术语的翻译和表达,还利用该书的塞尔维亚文版进行了校订。翻译过程中难免有不准确的和错误的地方,敬请各位批评指正。

姜海波

>>> 英文版序言

本书收录的论文探讨了看起来不同的,并且甚至相互独立的论题。事实上,正如标题所示,这些论文都与同一个基本问题的不同方面相关,它们受同一种努力的激发:洞察马克思原初思想的本质,并且⁵按照马克思的精神进一步思考关于当代世界和人的重要哲学问题。尽管在途径、形式和侧重点上有所不同,但所有的论文都渗透着相同的指导理念。

本书的第一部分的主题是关于哲学和马克思主义的关系,马克思思想的发展及其本质,创造性的马克思主义和教条主义的马克思主义的区别。因而,这部分是“一般性”的导论,拥有厚重的“历史的-哲学的”基础。在第二部分中,人、实践、自由、异化、扬弃异化、社会主义、人道主义等问题被讨论。用传统的术语说,这部分类似“哲学人类学”,也有些类似“伦理学”、“历史哲学”、“社会和政治哲学”。第三部分主要是“本体论”和“认识论”。这部分讨论了存在、真理、知识、意义、逻辑和数学等问题。其中最后一篇文章是“术语学的”(甚至部分“哲学的”)。但是,由于它考察“本体论的”术语(并且不仅是术语),因此显然也属于这部分。我希望读者能够明了,传统的标签不足以表现这些著述的特点,因为,本书第二部分的“本体论”意义并不亚于第三部分,第三部分的“人类学”意义也不亚于第二部分。

这些论文是过去几年间写就的。熟悉我从前著作的那些读者不⁶难发现其中的连续性和差异。尽管如此,有必要强调一些要点:战后的最初几年间,南斯拉夫马克思主义哲学的发展是以所引进的斯大林主义观念占主导地位为标志的。从这些观念中解放出来是一个漫长

的、费力的、充满矛盾的过程。我相信：我对罗森塔尔(Rosenthal)的批判(1950年1月发表)是南斯拉夫第一次对斯大林和斯大林主义广泛的哲学批判。而且,我后来的著述也代表着对斯大林主义的批判性审视。然而,从斯大林主义的哲学中解放出来的进程既不是,也不能是仅仅从马克思主义中去除斯大林附加物和“混合物”,或者“纠正”恩格斯和列宁的“错误”与“缺点”。只有通过重温和进一步发展马克思原初思想,解放才是可能的。本书中的论文与之前的不同,尤其是与那些力求使创造性的马克思主义主要的基本观点得以复兴的著作不同,而我在本书中尝试去实现创造性的马克思主义纲领已经具有的、呈现于此的各种可能性。当然,这种尝试是否获得了成功,或者在什么程度上获得了成功,需要读者去做判断。

加约·彼得洛维奇

1964年10月于萨格勒布

目 录

总序 全面开启国外马克思主义	
研究的一个新领域	衣俊卿 1
中译者序言 一种马克思主义的实践哲学建构	1
英文版序言	1

第一部分

马克思主义与斯大林主义的对立	3
“青年”马克思和“晚年”马克思	24
马克思思想的连续性	28
辩证唯物主义与卡尔·马克思的哲学	43

第二部分

马克思关于人的概念	57
作为经济动物的人和作为实践的人	78
什么是自由?	100
异化和扬弃异化	118

社会主义的哲学和政治	134
------------------	-----

第三部分

实践与存在	151
真理与反映	169
什么是意义?	177
逻辑与数学	192
主要术语译文对照表	203

进步和科学的。马克思主义的唯物主义自始至终是彻底的、科学的和革命的。这个完全科学的唯物主义以三个“基本原则”为特征：世界的物质性、物质第一性和意识第二性、对世界的认识的可能性。

这个观念的缺陷难以逐一列举。在哲学史中，唯心主义有时比唯物主义更“科学”、更进步，马克思和恩格斯对此很清楚。“青年”列宁（在《唯物主义和经验批判主义》中）有时倾向于忽略这一点，但是“老年”列宁（在《哲学笔记》中）纠正了自己的错误，他指出，“聪明的唯心主义比愚蠢的唯物主义更接近于聪明的唯物主义”^①。

我们也能在“青年”列宁那里发现非辩证的反映论，据此，我们的意识只是外部世界的反映，而外部世界独立于意识之外。在《哲学笔记》²⁹中，“老年”列宁纠正了自己青年时代的错误。“人的意识不仅反映客观世界，并且创造客观世界。”^②

这些问题并未最终被这些纠正所解决，但是其中的某些问题被更清楚地提出来了。一些类似反映论的表述不仅能从恩格斯和列宁的著作中找到，也能从马克思的著作中找到。然而，即便是经过改进的反映论能够和马克思关于人是创造性的实践存在的理论一致吗？它能够对意识的现象、真理和认识做出令人满意的解释吗？或者说，从马克思的人的理论出发来发展马克思主义关于精神创造的理论，仍旧是马克思主义哲学家的任务吗？

恩格斯、普列汉诺夫和列宁经常强调，马克思的唯物主义与包括费尔巴哈的唯物主义在内的、从前的一切唯物主义存在着本质上的差异。但是，马克思的唯物主义仅仅是一种聪明的（辩证的）唯物主义，或者是马克思的实践理论可以取代唯物主义和唯心主义的传统对立吗？

^① Lenin, *Philosophical Notebooks*, p. 258. (参见《列宁全集》第55卷，人民出版社1990年版，第235页。——译者注)

^② Lenin, *Philosophical Notebooks*, p. 181. (参见韦建桦：《列宁专题文集 论辩证唯物主义和历史唯物主义》，人民出版社2009年版，第138页。——译者注)

“青年”马克思写道：在社会条件下，“唯灵主义和唯物主义，活动和受动，只是在社会状态中才失去它们彼此间的对立，从而失去它们作为这样的对立面的存在”^①。在否认传统对立的同时，他提倡一种实现了的或“彻底的自然主义或人道主义”，这是“既不同于唯心主义，也不同于唯物主义，同时又是把这二者结合起来的真理”^②。

“老年”马克思多次称自己为唯物主义者。他是用这种方式更清晰地表述自己的哲学立场，还是他宁愿淡化其中的新价值呢？

30

八、异议与答复

近来在南斯拉夫经常进行的“奇怪的讨论”是关于马克思主义哲学中那些开放问题的自由的哲学讨论。我们中间的斯大林主义的残余（有的强些，有的弱些）抵制自由的哲学讨论。发自我们（或我们中的一些人）内心的声音总是不满：“我们是否对我们的伟大导师太放肆了呢？”

恩格斯在写给普列汉诺夫的信中说，“首先请您不要称我为‘导师’。我的名字就叫恩格斯”^③。

“然而，我们不该谦虚些吗？”

马克思说，“真理像光一样，它很难谦逊；而且要它对谁谦逊呢？对它本身吗？真理是检验它自身和谬误的试金石”^④。

① E. Fromm, *Marx's Concept of Man*, with a translation of Marx's *Economic and Philosophical Manuscripts* by T. B. Bottomore, Frederick Ungar Publishing Company (New York, 1961), p. 135. (参见《马克思恩格斯文集》第1卷,人民出版社2009年版,第192页。——译者注)

② E. Fromm, *Marx's Concept of Man*, with a translation of Marx's *Economic and Philosophical Manuscripts* by T. B. Bottomore, Frederick Ungar Publishing Company (New York, 1961), p. 269. (参见《马克思恩格斯文集》第1卷,人民出版社2009年版,第209页。——译者注)

③ *Perepiska K. Marksa i F. Engelsa s russkimi političeskimi dejateljami* (Ogiz, 1947), p. 267. (参见《马克思恩格斯全集》第39卷,人民出版社1974年版,第238页。——译者注)

④ K. Marx and F. Engels, *Werke* (Berlin, 1957), bd. I, s. 6. (参见《马克思恩格斯全集》第1卷,人民出版社1995年版,第110页。——译者注)

“我们自由地讨论所有问题不会使群众思想混乱和迷失吗？”为什么我们要低估“群众”呢？为什么非教条的马克思主义对群众来说就不会像教条主义的马克思主义那样至少是容易理解的呢？

“马克思主义的反对者会说什么呢？当他们看到我们批判马克思的时候会不会感到胜利了呢？”也许他们会。但是我们希望，他们不久之后不能再这样说：“耶稣会会员 (Jesuits) 所写的研究马克思和马克思主义的著述比马克思主义者自己写的还要多。”

“另外，我们的马克思主义批评家会说什么？例如中国的。”或许与阿尔巴尼亚人一样。

“但是，这些讨论会不会使马克思主义哲学在与非马克思主义哲学斗争中的力量有所削弱呢？”为什么活生生的马克思主义会比僵死的马克思主义更弱呢？

“青年”马克思和“晚年”马克思

(一)

如果所谓“真正的”马克思这一问题有什么意义,它既不仅仅是真实的和历史的,也不仅仅是主观的和可估价的。“真正的”马克思既非一系列历史“事实”,亦非某人想象中的自由创造。他既不可能是完全“客观的”马克思,是曾经“自在地”存在的马克思,也不可能是纯粹“主观的”马克思,是人们认为令人喜欢的和拥有的马克思。要解释第一个马克思是不可能的,而第二个马克思则更是无法解释的。“真正的”马克思是历史归功于他的那个马克思,而且“真正的”马克思的哲学是马克思对哲学思想发展的贡献。

(二)

斯大林主义者,以及那些践行着斯大林主义的批判,而在口头上又拒斥它的人,用“晚年”马克思反对“青年”马克思,坚持“真正的”马克思是“晚年”马克思。他们对“青年”马克思的兴趣在于仅仅把其作为历史文献,作为马克思最初的不成熟,以及逐渐从黑格尔主义和费

尔巴哈主义的错误中解放出来的证据。通过强烈反对“青年”马克思，他们希望隐匿他们同样已经远远离开“老年”马克思的事实。马克思主义是一种自由的哲学，斯大林主义则是对不自由“哲学”的辩护。

(三)

认为“真正的”马克思是“青年”马克思的命题，是被唤醒的反对³²斯大林主义的马克思主义思想的最初的、考虑不周的反应。这是一种对斯大林主义让步的否定。它的支持者接受“青年”和“晚年”马克思之间的对立，并且同时对屈服于“老年”马克思的斯大林主义者宽宏大量。

(四)

异化理论不仅是马克思“早期”著作中的核心术语；它也是马克思全部“后期”著作的指导理念。关于人是实践的存在的理论不是“晚年”马克思的发现，我们已经在“青年”马克思那里发现了这一理论的发达形式。“青年”马克思和“晚年”马克思在本质上是相同的。即马克思对自我异化、非人化(dehumanization)和剥削斗争；马克思为人的充分人道化而斗争，为人的可能性的多方面发展而斗争，为阶级社会的废除和一个共同体的实现而斗争，它是这样一个共同体，“在那里，每个人的发展是一切人自由发展的条件”。

(五)

马克思本质思想的一致并不排除其发展。马克思的工作是持续的自我批判，对自己的观点持续的修正。“青年”马克思和“晚年”马克思的划分仅是不完整地描述了这一复杂的思想发展历程。人们常

认为,“成熟”的马克思始于《哲学的贫困》和《共产党宣言》。马克思的博士论文、马克思的《1844年经济学哲学手稿》和《德意志意识形态》被认为是同一个“青年”马克思。马克思的《共产党宣言》和《资本论》是同一个“晚年”马克思。从另一方面看,《德意志意识形态》中的马克思则被认为与《哲学的贫困》、《共产党宣言》中的马克思完全不同。不仅仅“青年”马克思和“晚年”马克思的对立是站不住脚的,甚至这种对立所假定的马克思思想发展中的两分法也是值得怀疑的。

(六)

马克思思想的基本连续性并不意味着它是一个无所不包和完成的体系。马克思思想的基本的真理性也不意味着它是任何时代的永恒真理。马克思的著作中充满了开放的问题,其中包含许多没有答案的问题,许多没有最终结果的研究。一些人在马克思那里找到的最终解决对于马克思本人来说恰恰是难题。但是,对马克思而言的问题不可能是为我们准备好的答案,在马克思看来已经解决的问题,对我们而言也可能是一个问题。伟大的思想家对未来有深刻的阐明,但是每一代人必须为自己面对的问题找到具体的解决办法。

(七)

一些人认为,“晚年”马克思与哲学或哲学“思辨”进行了决定性的决裂,但是,当马克思在《资本论》第一卷中控诉资本主义社会,因为在这一社会中“将军和银行家扮演着重要的角色,而人本身则扮演极卑微的角色”时,他这里用的是什么“术语”?或者在《资本论》第三卷中马克思阐述最适合生产者的“人的本性”的生产条件。在《德意志意识形态》中,当马克思直接宣称放弃哲学时,他的思想仍具有哲学意义,而在《资本论》中,马克思坚持他只是正在与哲学调情。

(八)

尽管如此,在许多方面,马克思只是暗示他的哲学。恩格斯和列宁的哲学著作,如《反杜林论》、《自然辩证法》、《唯物主义和经验批判主义》、《哲学笔记》,被一些人看作是对马克思的有价值的补充,而在另一些人看来则是彻底的失败,不适于马克思的基本理念。事实上,恩格斯、普列汉诺夫和列宁是对的,他们感觉到需要更加明确和更加充分地发展马克思哲学的本体论基础。如果他们有能力在马克思的水平上做马克思本该完成的工作,这并不是他们的错。毫无疑问,马克思哲学的本体论-认识论基础的发展仍待完善。那种认为“纯粹的”人类学或“人的本体论”有可能脱离普遍的本体论假设的观点,是一种幻想。关于一般的本体论只是人的本体论的组成部分的观点,也是值得怀疑的。

(九)

全方位发展马克思的思想是其继承者的任务。其中的一个方面是批判性分析和评价最新的哲学动态和现象。需要指出的是,还有一些“马克思主义者”没有看到马克思主义批判和非马克思主义哲学之间的区别,以及随之产生的不一致。他们就像鸵鸟一样坚持马克思主义,将头扎进沙堆,在他自己和“看起来新的哲学派别和小派别”(以及一般外面的世界)之间,清晰地划出分界线。在摆脱对新现象进行非独立分析的尝试中,教条主义者给这些现象贴上旧现象的标签。创造性的马克思主义没有理由步其后尘。

马克思思想的连续性

(一)

连续性和非连续性问题是我们研究马克思思想最重要和最典型的相关问题之一,这并不意味着只有在提到马克思的时候连续性问题才是重要的。事实上,这对任何一个思想家来说都很重要。因为在我们考虑连续性问题时,我们实际上是在问,这些思想究竟是一名还是几名不同思想家提出来的。然而,马克思思想的连续性问题具有非常重要的意义,这不仅仅是因为人们对此众说纷纭且每种说法都有充分的理由论证,还因为这些具有差异性的“理论的”回答与不同的“实际的”目的和行为相关联。

马克思思想中存在非连续性的观点一直都存在且还在不断出现,这种观点认为:人们相信“青年时期”或“未成熟”的马克思和“老年时期”或“成熟”的马克思是有本质区别的,前者以马克思 1844—1845 年的著作为代表(另一种说法是 1847—1848 年),后者以马克思晚年著作为代表。这一理论亦有许多不同的说法。

在带引号的“马克思主义”,即斯大林主义中,马克思主义连续性问题被具体化为这样的命题:成熟的马克思超越了青年马克思,一个

严谨的科学家和经济学家取代了一位抽象的哲学家和空想家。斯大林主义者在批判“早期”马克思的哲学唯心主义和政治自由主义的同时,也促使坚定的革命者去批判青年马克思思想中的非马克思主义的内容,以及批判社会主义的敌人对马克思青年时期的误用和错误。但是,出现了一个无法避免的问题:声称青年马克思是从“黑格尔主义”和“资产阶级自由主义”提炼而来的,这难道不是在“抹杀”马克思思想中的人道主义本质,把马克思主义看作为官方服务的理论证明的典范、反社会主义的实践吗?³⁶

在非马克思主义者中,也有一批这些命题的拥护者,他们相信,老年的所谓“科学的”马克思,而非青年时期“迷茫的”马克思,才是“真正的”马克思,并且认为,虽然相对而言,马克思政治经济学是马克思的理论成果中最有价值的一部分,但从根本上讲,这一理论却是错误的,或者至少也是过时的。然而,在马克思主义的批判者中,也有人越来越经常地使用这个前后期对立并更有利于“青年”马克思,但是同时又贬低“青年”马克思的思想,宣称它不过是黑格尔和费尔巴哈思想的考虑不周的综合。在这两种情况下,自然而然出现了这样一个问题:宣称或者“晚年”马克思或者“青年”马克思是唯一的“真正的”马克思,难道不是要把马克思主义限定在更狭窄的领域(对此批判者们感到更有把握),以便对它进行攻击吗?

马克思思想中存在连续性的观点也已经以不同的方式得到解读,这种观点的拥护者认为马克思思想从未改变过,永远保持着同原来一样,因而他们受到谴责。这样想的话,马克思思想的连续性论点很明显是没有基础的,如果谁提到它,就会让人觉得奇怪,因为它暗示着马克思是一个心胸狭隘的理论家,并且他不会有任何发展。那么,如果有人试图去为此论点辩护,就可以很容易驳倒马克思。我们不难发现,马克思一些主要的观点发生了很大变化。

我认为马克思思想中存在连续性,但我并不是说其观点从来没有改变过,打个比方说,马克思不是生来就长着大胡子的,所以这世上也

没有两个完全不一样的并且毫无联系的马克思。从高中时代到离开人世,马克思的思想一直都在改变,但是在这个过程中,没有哪一个思想转变可以视为与之前的思想完全断裂、完全不同,甚至是完全相对的。“青年”马克思不是一个“抽象的哲学家”,“老年马克思”也不是一个“严厉的科学³⁷家”。马克思的思想自始至终都是一种革命的人道主义,并且只有当它被视作一个整体的时候,它才能成为争取民主的、人道的社会主义的革命斗争的理论基础。

(二)

要简明地阐述马克思思想的连续性其实并不难,因为我在之前的论文中就已经阐释过了。但是如果有人要想完整地解释它,就要把马克思从最早出版和没有出版的手稿到他最后的著作中的基本思想都分析一遍。不过,尽管想要在短短的篇幅里完整地“证明”这个理论是不可能的,但通过比较他一生不同阶段,以及至关重要的时期里的著作的主要思想,至少可以部分地加以证明。

例如,我们该如何思考马克思的《1844年经济学哲学手稿》、《政治经济学批判大纲》和《资本论》之间的关系问题呢?这个问题看起来很随意,但绝不是这样的。这三本著作属于马克思一生的三个不同阶段:第一本是在19世纪40年代完成的,属于马克思第一个十年的理论著作;第二本是在19世纪50年代,是他第二个十年的著作;第三本主要是在19世纪60年代和70年代,因此也是他第三个和第四个十年的著作。尽管前两本著作在马克思前两个创作阶段中只是冰山

一角,并且马克思本人并没有真正地完成或出版三本^①中的任何一本书,但这三本书的确是马克思各个创作阶段的代表。马克思的通信表明,他是怀着异常不安的心情去写这三本书的,并且他把这三本书看得比其他任何自己已完成出版的著作都重要。对比这些手稿和马克思同时期的其他作品,我们能够得出结论:马克思在这些著作里面讨论了一些基本问题,并给出了决定性的结论,这些结论成为他这一时期其他作品的基础。

把这三部作品作为分析马克思主义连续性问题的基础还有一个特殊的理由。那些持“两个马克思”看法的人极力地说明《1844年经济学哲学手稿》和《资本论》之间存在所谓的鸿沟,并以此作为自己的主要论据。他们称前一本书出自马克思之手,他像一个具有抽象思维的哲学家,但却试图通过推理来解决具体的社会问题;而在《资本论》中,马克思成了一个科学家、一个经济学家,他以实践为基础,从严谨的调查结果和对“大量事实材料”的精确描述中得出了结论。在争论是否存在两个马克思这个问题时,无论是这两本卷入争论的著作,还是因为处在“鸿沟”的中间地带而被暂时忽略的第三本书,都是我们无法回避的。

虽然事实上马克思并没有完成和出版他的《1844年经济学哲学手稿》,但这并不意味着这些手稿都是不以出版为目的的、纯粹的个人

^① 《1844年经济学哲学手稿》写于1844年2—8月,出版则在马克思逝世近半个世纪后的1932年,有两个内容毫不相同的版本。一是《马克思恩格斯全集》(历史考证版第1版,MEGA1)第3卷(Erste Abteilung, Band 3, Berlin 1932),二是朗兹胡特和迈耶尔主编的《卡尔·马克思历史唯物主义著作选》(Alfred Kröner Verlag, Leipzig 1932)。这部著作的名称是苏联编者拟定的(朗兹胡特和迈耶尔称其为《国民经济学与哲学》),后来为人所熟知。《政治经济学批判大纲》是在1857年10月到1858年3月间写成的,书名由莫斯科马克思恩格斯列宁研究院的编者拟定,并由莫斯科外国文学出版公司出版,在1939—1941年分为两卷刊行。因为战争的缘故,此版大多已销声匿迹,直到战后柏林再版才能看到本书(卡尔·马克思《政治经济学批判大纲》,Rohentwurf, 1857—1858; Anhang, 1850—1859, Marx—Engels—Lenin Institut, Moskau, Dietz Verlag [Berlin, 1953])。众所周知,《资本论》(*Das Kapital: Kritik der politischen Ökonomie*)的标题出自马克思本人,并且在1867年出版了第1卷,第2、3卷则是在1887和1894年由恩格斯编辑出版的。

手写笔记。马克思撰写的前言告诉我们,在为出版这部手稿做准备的过程中,他放弃了之前在书中讨论法律、道德、政治等方面的想法。他声明,他将在随后的一系列小册子里批判性地做出详细论述,并在另外一部单独的著作中努力“最后再以一本专门的著作来说明整体的联系、各部分的关系,并对这一切材料的思辨加工进行批判”^①,显然,马克思曾经是想出版这本书的。他没有实现这一意图,是因为这样的事实,即在1844年8月遇到了恩格斯,两人一同投身于那部引起争议的作品《神圣家族》的创作(实际上马克思所写的内容要比恩格斯多得多)。马克思并不相信他的未完成的手稿由此就失去了价值和兴趣,他后来想完成和发表这一手稿,这一点可以从这样的事实看出,即1845年2月1日,他同达姆施塔特的出版人列斯凯(C. W. Leske)为《政治和国民经济学批判》签订了合同。在《神圣家族》完成不久之后,他和恩格斯再次参与了理论争论,并且开始着手撰写《德意志意识形态》。

马克思从未因为任何外部原因停止过《政治经济学批判大纲》的写作。他这样做是因为,他对已经写下的内容很不满意。然而,他不满意的并不是内容,而是形式,根据他自己所说,这是由于他受到突然袭来的肝病的影响。这一点可以从他在那时写给别人的信中得到有
40 力的证明,比如1858年11月12日他写给乔·拉萨尔的这一段抱怨:
“在我所写的一切东西中,我从文体上感觉出了肝病的影响。而我有双重理由不允许这部著作由于医疗上的原因而受到损害:1. 它是15年的即我一生中的黄金时代的研究成果。2. 这部著作第一次科学地表述了关于社会关系的重要观点。因此,我必须对党负责,不让这部

^① Fromm, *Marx's Concept of Man*, p. 90. (参见《马克思恩格斯文集》第1卷,人民出版社2009年版,第111页。——译者注)

著作为肝病期间出现的那种低沉、呆板的笔调所损害。”^①

在马克思的信中,我们还能看到部分对抱怨肝病的解释。在1857年经济危机的刺激下,马克思经常熬夜工作,他的肝病因此发展到了相当严重的程度。这是19世纪发生的一连串重大经济危机之中的第四次,也是第一次真正的世界性经济危机,它影响了包括欧洲、美洲在内的经济学的各个分支。马克思乐观地预测到了经济危机将给资本主义社会的秩序带来致命的打击,为了尽快地完成写作,至少也要先完成基本构想,他把所有的精力都放在创作完成他的基本理论的工作上。“我现在发狂似地通宵总结我的经济学研究,”他在1857年12月给恩格斯的信中写道,“为的是在洪水之前至少把一些基本问题搞清楚。”^②

(三)

三部作品的比较研究也许最初会给人留下这样的印象:其基本主题是一致的,即经济学,这些著作所依据的参考文献,同样是经济学。然而在主题选取上却有不同之处,因为第一本书中包括同样多的哲学和经济学主题,更大的不同在于方法上,因为第一本著作的特点是抽象的哲学演绎,而第二本和第三本则是具体的实证分析。⁴¹

这种论断似乎很有说服力。在《1844年经济学哲学手稿》中,除了研究工资、利润、地租、货币等经济现象的章节外,我们还可以发现明显的、以哲学为主题的内容,如异化劳动和黑格尔的辩证法(编者将其命名为“异化劳动和私有财产”和“对黑格尔辩证法和整个哲学的

^① Marx and Lassalle am 12. XI, 1858, *Lassalle-Nachlass*, s. 136; quoted from K. Marx, *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie (Plans for the Criticism of Political Economy)* (Berlin, 1953), s. XIII. (参见《马克思恩格斯文集》第10卷,人民出版社2009年版,第167—168页。——译者注)

^② Marx, Engels, *Prepiska*, vol. II, p. 279; cf. also, p. 285. (参见《马克思恩格斯文集》第10卷,人民出版社2009年版,第140页。——译者注)

批判”)。相反,在《政治经济学批判大纲》(以下《大纲》,也指《政治经济学批判大纲》)和《资本论》中没有哪个章节是明显地致力于哲学话题的。在论证方法上的差异,给人的第一印象同样是毋庸置疑的。《资本论》包含了大量的历史信息、统计事实和数学计算,然而在《1844年经济学哲学手稿》中没有任何相关的内容。

相反的观点认为,《1844年经济学哲学手稿》是抽象的推论,没有实证调查的支撑,然而,在这本书的序言中有马克思这样的表述:“我用不着向熟悉国民经济学的读者保证,我的结论是通过完全经验的、以对国民经济学进行认真的批判研究为基础的分析得出的。”^①当然,如果有人问,马克思通过实证分析的研究结果到底到达了何种程度,这段表述不是决定性的,但是当讨论到他明确的意图和方法途径时,它多多少少就应该被考虑进去。

如果经验分析,或者至少经验分析的倾向没有背离“青年”马克思,或许哲学化(philosophizing)与“晚年”马克思并不是没有关联的。事实上,在《大纲》和《资本论》中存在丰富的哲学术语难道不是它的象征吗?

这个问题将我们引向本文的主要观点:尽管被提到的这三部作品的不同是事实,但是它们拥有基本的统一性,甚至是本质上的一致性。⁴²首先,三部作品都体现了对政治经济学的批判,及对资本主义经济现实和各个阶级社会的经济状况的批判,都不是从纯经济学观点出发的,而首先是哲学的。而且它们都有一个共同的理论基础,都表达了对实现真实人类社会的呼唤,在这个社会中,人不再同自身相异化,不再是经济动物,而是会意识到自己是自由的和有创造性的实践存在。

关于这些著作的批判性和“超经济学的”(transeconomic)特征的外在说明来自马克思的明确论述。在《1844年经济学哲学手稿》的序言中,他强调了这部著作的批判性,而它作为一种批判性著作,引领其

^① Fromm, *Marx's Concept of Man*, pp. 90 - 91. (参见《马克思恩格斯文集》第1卷,人民出版社2009年版,第111页。——译者注)

他两部。关于《大纲》，马克思在给拉萨尔的信中说：“应当首先出版的著作是对经济学范畴的批判，或者，也可以说是对资产阶级经济学体系的批判叙述。这既是对上述体系的叙述，又是在叙述过程中对它进行的批判。”^①《资本论》的批判性不仅体现在马克思拟定的副标题，即“政治经济学批判”中，而且1872年第二版的序言“跋”也可以体现这一点，即他提到在这部著作中运用了辩证法，而且辩证法“按其本质来说，它是批判的和革命的”^②。

以上这些论述，并不能被看作说明这三本书基本立场相同的决定性证据。决定性的证据是这些著作的全部内容。

马克思的《1844年经济学哲学手稿》的基本思想是：人是自由的和有创造性的实践存在，而在当代世界中，人却与他的人的本质相异化，但是当代社会中人的自我异化的激进形式，又创造了与自我异化斗争、实现消除异化的社会主义、实现自由人的自由联合的现实条件。⁴³同时，这也是《政治经济学批判大纲》的指导思想。

(四)

伟大的作品中的每个细节都体现着全书的主旨。当我们仔细读完下面这个段落，也许我们就会对马克思的《政治经济学批判大纲》有更深入的理解：

哪一种土地所有制等等的形式最有生产效能，能创造最大财富呢？我们在古代人当中不曾见到有谁研究过这个问题。[在古代人那里，]财富不表现为生产的目的，尽管卡托

^① Marx, Lassalle, den 22. II, 1858, s. 116 - 117; quoted from Marx, *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie*, s. IX. (参见《马克思恩格斯文集》第10卷，人民出版社2009年版，第150页。——译者注)

^② K. Marx and F. Engels. *Basic Writings on Politics and Philosophy*, edited by L. S. Feuer, Doubleday & Co. (New York, 1959), p. 146. (参见《马克思恩格斯文集》第5卷，人民出版社2009年版，第22页。——译者注)

能够很好地研究哪一种土地耕作法最有利,布鲁土斯甚至能够按最高的利率放债。人们研究的问题总是,哪一种所有制方式会造就最好的国家公民。财富表现为目的本身,这只是少数商业民族——转运贸易的垄断者——中才有的情形,这些商业民族生活在古代世界的缝隙中,正像犹太人生活在中世纪社会中的情形一样。问题在于,一方面,财富是物,它体现在人作为主体与之相对立的那种物即物质产品中;另一方面,财富作为价值,是对他人劳动的单纯支配权,不过不是以统治为目的,而是以私人享受等等为目的。在所有这一切形式中,财富都以物的形态出现,不管它是物也好,还是以存在于个人之外并偶然地同他并存的物为中介的关系也好。因此,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,总是表现为生产的目的,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。事实上,如果抛掉狭隘的资产阶级形式,那么,财富不就是在普遍交换中产生的个人的需要、才能、享用、生产力等等的普遍性吗?财富不就是人对自然力——既是通常所谓的‘自然’力,又是人本身的自然力——的统治的充分发展吗?财富不就是人的创造天赋的绝对发挥吗?这种发挥,除了先前的历史发展之外没有任何其他前提,而先前的历史发展使这种全面的发展,即不以旧有的尺度来衡量的人类全部力量的全面发展成为目的本身。在这里,人不是在某一种规定性上再生产自己,而是生产出他的全面性;不是力求停留在某种已经变成的东西上,而是处在变易的绝对运动之中。在资产阶级经济以及与之相适应的生产时代中,人的内在本质的这种充分发挥,表现为完全的空虚化;这种普遍的对象化过程,表现为全面的异化,而一切既定的片面目的的废弃,则表现为为了某种纯

粹外在的目的而牺牲自己的目的本身。因此,一方面,稚气的古代世界显得较为崇高。另一方面,古代世界在人们力图寻求闭锁的形态、形式以及寻求既定的限制的一切方面,确实较为崇高。古代世界是从狭隘的观点来看的满足,而现代则不给予满足;换句话说,凡是现代表现为自我满足的地方,它就是鄙俗的。^①

这段引文有什么含义?它探讨的主题是什么?作者用了什么方法?他的观点是什么?

如果我们仔细阅读一下引文的开头,我们就会注意到这些术语:“土地所有制”、“生产效能”、“财富”、“生产”、“土地耕作法”、“最高的利率”、“放债”、“货币”、“利益”。短短的前两句话里出现了如此多的经济学术语!然而,余下的部分也同样包含了很多诸如“商业的”、“劳动”、“交换”、“生产力”等一系列经济学术语。这不正表明了这里讨论的是经济学主题吗。仅仅基于其使用的术语去判断文本的主题,也许太过于肤浅。然而,这里并不是只有经济学的术语。这段论述的主要内容似乎是比较古代和现代对于生产目的的观念。至少在这个⁴⁵使用语境中,生产不是经济学范畴吗?

有人可能反驳说,马克思在此不是在谈论生产,更不是谈论生产目的,而是谈论关于生产目的的一些看法。他也没有对其中的任何观点做一般的理论思索,仅仅是比较了古代和现代的观点。他没有直接讨论某个经济现象,也没有在此从理论上有条不紊地研究任何现象。他对两种不同的观点做了历史性的比较。然而,这个反驳可以被令人信服地回答:生产的不是一个“物质的”经济学现象,但它也不是一个经济学观点。因此,对于古代和现代生产目的的历史性思考,虽然不是对经济现实的直接调查,它仍是经济学观点的发展的历史性分析,因此在广义上属于经济学研究的领域。至少也是对经济学和历史

^① Marx, *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie*, ss. 387 - 388. (参见《马克思恩格斯文集》第8卷,人民出版社2009年版,第136—138页。——译者注)

之间的边界线的调查分析。

让我们更仔细地研究一下马克思在此思考的问题：他是以什么方式和在什么意义上思考古代的和现代的生产目的的观点。马克思首先确定的是两种观点间的明显差异。从古代的观点看，生产的目的是人；从现代的观点看，即从资本主义的观点看，生产的目的是财富，人的目的是生产。这些论述可以看作是一门科学的构成部分，通过对历史文献的客观调查，它确立了不同时期的观点的区别。

然而，马克思并没有止步于古代和现代对于生产目的的区别的客观调查。他认为，与现代关于生产目的的观点相比，古代的观点显得⁴⁶“崇高得多”。全文的主要观点就是，古代的观点，即生产的目的是人的观点“较为崇高”（更好，更高，更人性化）。我们很难说这一基本论题是“经济学的”，因为它首先关注的不是经济，而是人。

这个论题既不是“经济学的”，也不是真正“科学的”。通过科学的方法，确定这两种观点是否一个在古代流行，另一个在现代流行是可能的。但什么科学方法能确定，一个观点比另一个更“崇高”呢？什么样的观察、实验和测量，或者说实证方法，能够确定“不崇高”呢？

但是，马克思的观点不能得到“科学证明”的事实并未导致其毫无意义或毫无根据。实际上，马克思在努力说服我们相信它的真实性。这种“说服”由下面这句话开始：“事实上，如果抛掉狭隘的资产阶级形式，那么，财富不就是在普遍交换中产生的个人需要、才能、享用、生产力等的普遍性吗？”

如果我们稍加反思马克思的文本，我们就会意识到，他的思想是如此清晰和连贯：如果把财富设想成物质财富的总和以及控制他人的劳动，那么与生产的目的是财富的观点相比，人是生产的目的是的观点⁴⁷就是“崇高的”，但是，生产的目的是财富的观点是错误的，或与生产的目的是人的观点相对，如果财富以如下的其他方式解读：

（1）财富是“在普遍交换中产生的个人的需要、才能、享用、生产力等等的普遍性”；

(2)财富是“人对自然力——既是通常所谓的‘自然’力,又是人本身自然力——的统治的充分发展”;

(3)财富是人创造天赋的绝对发挥,“这种发挥,除了先前的历史发展之外没有任何其他前提,而先前的历史发展使这种全面的发展,即不以旧有的尺度来衡量的人类全部力量的全面发展成为目的本身”;

(4)财富是人创造性天赋的发挥,它使得人“不是在某一种规定性上再生产自己,而是生产出他的全面性”;

(5)财富是人创造性天赋的发挥,它使得人“不是力求停留在某种已经变成的东西上,而是处在变易的绝对运动之中”。

因此,根据马克思的论述,一个人的富有不在于拥有许多物质财富或成功地对他人进行剥削,而在于全面地发展了自身的需求、才能和创造力;不在于在有限的范围内再生产自身,或停滞不前,而在于让自身处在变易的绝对运动之中。这种人的财富的观点能被看作是一种经济理论吗?它到底是一种能够实验证明的科学概念,还是建立在哲学争论上的哲学观点呢?

分析至此,马克思的思想可总结如下:生产的目的是人这个古代观点优于现代的观点,即人的目的是生产,而生产的目的是财富这一现代资本主义观点。然而,如果财富不被设想为对物质财富的占有,而是人类创造性个性的发展,那么这两种观点之间的差异就消失了。

对文本的分析并未结束。在那些把哲学的观点看作是对现实的⁴⁸经验描述的人看来,人的财富在于自身能力的全面发展,以及生产目的是人的发展这两种观点似乎将人及其生产理想化了。而从前述引文的一部分来看,马克思事实上并不倾向于将人理想化。但是在随后的论述中,马克思直接指明他所谈论的并不在于是什么,而在于可能是什么以及应该是什么,因为在他看来,现存世界是异化的世界,在这里,人无法实现他的人性,反而是与之相背离:“在资产阶级经济以及与之相适应的生产时代中,人的内在本质的这种充分发挥,表现

为完全的空虚化；这种普遍的对象化过程，表现为全面的异化，而一切既定的片面目的的废弃，则表现为为了某种纯粹外在的目的而牺牲自己的目的本身。”

因此，马克思指出，他所关注的是一个哲学问题，是对现存世界的一种批判态度，而非辩护或中立的态度。但是，虽然他谨防自己的思想被误解为对现实的辩护和粉饰，马克思也反对将他的思想看作以一种过去的视角对现代世界的批判。在引文的最后，马克思重申古代世界在某些方面优于现代世界（“寻求闭锁的形态、形式以及寻求既定的限制的一切方面”），同时，他认为古代世界是“稚气的”世界，并且视它为“从狭隘的观点来看的满足”。但是，这也不能抹杀古代世界优于现代世界。从狭隘的观点来看，古代世界满足了人的需求；而现代世界却不能满足，或是以鄙俗的方式来满足。

（五）

49 普通人也都知道《1844年经济学哲学手稿》中有这样的观点：人的财富不仅是指拥有的物质财富，或者是对他人的支配，还指充分发挥其创造性潜力。但是，还是让我们看一段原文：

“我们看到，富有的人和人的丰富的需要代替了国民经济学上的富有和贫困。富有的人同时就是需要有人生命表现的完整性的人，在这样的人的身上，他自己的实现作为内在的必然性、作为需要而存在。不仅人的富有，而且人的贫困，——在社会主义的前提下——同样具有人的因而是社会的意义。贫困是被动的纽带，它使人感觉到自己需要的最大财富是他人。因此，对象性的本质在我身上的统治，我的本质活动的感性爆发，是激情，从而激情在这里就成了我的

本质的活动。”^①

当然,这两段引文(出自《手稿》的这一段和出自《大纲》的另一段)虽然不同,但不难看出,其中有关于人的财富的论述在本质上是相同的。

《手稿》中表述的思想在《大纲》中被马克思进一步发展了,并且在《资本论》中也并未放弃。下面就来看看《资本论》中的这段论述:

“不论旧家庭制度在资本主义制度内部的解体表现得多么可怕和可厌,但是由于大工业使妇女、男女少年和儿童在家庭范围以外,在社会地组织起来的生产过程中起着决定性的作用,它也就为家庭和两性关系的更高级的形式创造了新的经济基础。当然,把基督教日耳曼家庭形式看成绝对的东西,就像把古罗马家庭形式、古希腊家庭形式和东方家庭形式看成绝对的东西一样,都是荒谬的。这些形式依次构成一个历史的发展序列。同样很明白,由各种年龄的男女个人组成的结合劳动人员这一事实,尽管在其自发的、野蛮的、资本主义的形式中,也就是在工人为生产过程而存在,不是生产过程为工人而存在的那种形式中,是造成毁灭和奴役的祸根,但在适当的条件下,必然会反过来转变成人道的发展的源泉。”^②

50

这段出自《资本论》的引文看起来似乎与《政治经济学批判大纲》中的内容无关。然而,仔细地比较却显示出有趣的相同点:正如《大纲》中的引文乍一看是完全属于经济学的或者经济史的,《资本论》中这段话看起来也是社会学的或者社会历史方面的内容。又如在《大纲》的那段引文中,马克思似乎在理想化古代对于生产目的的观点,在

^① Fromm: *Marx's Concept of Man*, pp. 137 - 138. (参见《马克思恩格斯文集》第1卷,人民出版社2009年版,第194—195页。——译者注)

^② *Capital*, I, pp. 541 - 516; quoted in K. Marx, *Selected Writings in Sociology and Social Philosophy*, edited by T. B. Bottomore and M. Rubel, Penguin Books (1963), p. 259. (参见《马克思恩格斯文集》第5卷,人民出版社2009年版,第563页。——译者注)

这段《资本论》的引文中,我们也可以看到马克思在赞扬古代的家庭形式。然而在上述第一段引文中,马克思并不是在支持古代的或者现代的观点、资本主义的观点,而是在从未来的角度看待古代和现代;在第二段引文中,那种将基督教日耳曼家庭形式、古希腊和古罗马家庭形式或者东方家庭形式看成绝对东西,并试图在现有的人类未来起源中寻找这些东西的做法,在马克思看来是愚蠢的。这段《资本论》中的论述并不仅仅和《大纲》中的那段话类似,它其实是在重申自己的基本观点,也是在批判野蛮的资本主义秩序,在那里,“工人为生产过程而存在,不是生产过程为工人而存在”。马克思在此用“工人”替代了⁵¹“人”,但是关于生产过程和生产者的关系的基本观点是相同的。

这并不意味着马克思在《资本论》中仅仅是重复了《大纲》,而且《大纲》也只是重复了《手稿》里的内容,这也不意味着《大纲》和《资本论》中就没有新思想。举一个简单的例子,马克思在《大纲》中说,当“不是力求停留在某种已经变成的东西上,而是处在变易的绝对运动之中”时,人才是真正的人,这当然是表述他的哲学立场的本质的一种方式,也是他其他作品中固有的,但是,就我目前所知,这未曾在其他著述中以这种方式准确地表达出来。这同样适用于《大纲》和《资本论》中的其他许多观点。

出自《大纲》的引文并非完全地随意抽选,但它绝不是唯一一个充满趣味和重要性的哲学思想。类似的引文还有许多,但实质不只是体现在某个片段中。全部未完成的手稿充满了哲学意向(intentions),由哲学理念所引导,并极富哲学视野。因此,它是马克思思想的连续性的有说服力的论证,也使得领会《1844年经济学哲学手稿》和《资本论》之间必要的连续性更加容易。

辩证唯物主义 与卡尔·马克思的哲学

(一)

关于作为哲学家的马克思的探讨至今尚未简化成如下问题：“马克思哲学的主要论题及论点是什么？”“马克思哲学思想的本质含义是什么？”“马克思的哲学著作有何历史价值及重要意义？”关于“马克思是不是哲学家”的问题仍然存在争议，这些问题本身无可厚非，但并非任何可能的回答都同等有效。

不仅许多马克思主义“专家”及“批评家”，而且许多杰出的马克思主义者均争辩过马克思是不是哲学家这个论题。第二国际期间，传统革命派马克思主义者[如梅林(F. Mehring)]、中立派机会主义者[如考茨基(K. Kautsky)]及开放派修正主义者[如伯恩斯坦(E. Bernstein)]均辩论过这个论题，且许多当代马克思主义者也辩论过。但是，认为马克思并非哲学家的人，也并未全部赞成他是什么。马克思是一位哲学家的命题，经常被以下列语句之一反驳：“马克思是一位非哲学家”(nonphilosopher)、“马克思是一位反哲学家”(antiphilosopher)、“马克思是一位超哲学家”(transphilosopher)。所有这些观

点自有其独特之处及其独特的“论据”，但是，这些观点都哗众取宠，极不可靠。

有一种观点曾广泛得到认可，且至今仍能看到，也就是认为马克思并非哲学的反对者，但也从未认真关心过哲学，至少并未对哲学做出卓越贡献。那些同意这一观点的人仅在马克思为何在此“领域”少有成就而意见不一致。其批评者更倾向于认为马克思并无哲学天赋，⁵³ 而其追随者及支持者则经常表示其他更紧急的工作已经让马克思不堪重负，所以他根本无暇于哲学。无论人们怎样理解这些“解释”，他们的这些假设似乎都是可以接受的。后来根据马克思本人的论述，可以发现他一直未能实现他的一些哲学“梦想”和“计划”，但是哪位作者完成过所有的梦想及目标呢？无论马克思有多少未完成的哲学计划，不可争辩的是：卡尔·马克思，作为哲学博士，除其博士论文外，还留下了一些优秀的哲学著作（《〈黑格尔法哲学批判〉导言》、《1844年经济学哲学手稿》、《神圣家族》、《德意志意识形态》等）。

马克思年轻时，有人说马克思是哲学家，但在《德意志意识形态》中，马克思以经验及实证科学的立场和名义打破这个论断，成为一名批评家及哲学反对者，这在他的论述中可以清晰看出：“关于意识的空话将终止，它们一定会被真正的知识所代替。对现实的描述会使独立的哲学失去生存环境。”^①这也可以由另一事实加以证实，即在完成《德意志意识形态》之后，马克思停止了哲学方面的创作，而献身于经济、历史与政治研究以及实践的革命活动。当然，事实就是事实，但不可辩驳的是马克思的“成熟”、“非哲学性”著作不仅仅包含“知识”，还包含“对世界的哲学阐述”（《资本论》全篇都是用“哲学措辞”书写的）。另一事实就是，从深层意义上来看，马克思的“非哲学性”（“经济学的”、“政治学的”、“历史的”）著作具有哲学性，因为这些著作直指现代世界及人的本质，还因为这些著作激烈地批判了这个异化的社

^① 参见《马克思恩格斯文集》第1卷，人民出版社2009年版，第526页。——译者注。

会,并以“非科学”的视角展现了人类共同体。

如果马克思不是反哲学家,那么他可能是超哲学家?或许马克思⁵⁴最基本的想法是不应简单地将哲学拒之门外或置之不理,而应慢慢了解哲学,从而能够超越哲学、取代哲学、消灭哲学。将现实转变成哲学世界,从而让具体的哲学不复存在不是马克思的“理想”吗?这个观念非常吸引人,但正因如此,它必须被仔细审视。在提出来更有说服力的论据之前,之前具有说服力的论据将一直存在。

有一种说法是:马克思认为不实现哲学,就不能消灭无产阶级。但是哲学如何才能实现自己,而不会被消灭呢?对此有人会说,当哲学完全实现的时候,哲学就被消灭了。只有完整、封闭的哲学才能够完全得以实现,通过它,完整的人能够在其完整的世界中思考自身。不完整、开放的哲学能够实现的部分越来越多,但永远无法到达终点。哲学能够完全实现自己这一观点是以历史有终点为前提的。一次世界性的大灾难或一场核战争可能会永久性地打断历史,但是历史不可能对自己说,事已至此,我去睡了。历史具有完整性这一说法本身(*in adjecto*)就自相矛盾。并无证据显示马克思会接受这种矛盾的观点。

第二种说法是:马克思的“哲学”并未遵循传统的哲学学科。马克思并未提出存在论、认识论、逻辑论、伦理观、美学观念等。此外,马克思的“哲学”思想与其“社会学的”、“经济学的”、“政治学的”及其他的思想深深融合,我们很难分辨出何谓起点、何谓终点。而且,若哲学未能与非哲学分离开来,未能清晰地划分为某一学科,则哲学并不存在。因此答案十分明显,哲学的本质并不在于与科学、艺术、宗教正式分离开来,也不在于学术上划分为各种学科。柏拉图和尼采从未将其哲学划分为各类学科,也从未严格地将哲学与艺术分离开来。可以说亚里士多德和黑格尔可能曾根据“学科”对其哲学进行阐述,但若由此认为其哲学本质及价值在于将哲学划分成学科就风马牛不相及了。⁵⁵

第三种说法似乎最具有说服力,马克思斥责哲学家只知解释世界,而不知由此改变世界。马克思的斥责不是正好表现了其“哲学”思

想的含义与本质吗？马克思的本意不就是放弃对世界的哲学解释而投身于实际的革命性变化吗？对此有人可能会提出相反的问题：哲学的本质仅仅是“解释”且还会阻碍革命性变化吗？例如，启蒙运动时期法国的思想家不就是以哲学为基础，有意识地给世界带来革命性变化吗？即使是那些仅热衷于解释的哲学家，他们难道没有通过“解释”以倡导世界的革命性变化并参与这一变化吗？

最后，有人可能会说，假定马克思是哲学家，这不会使他的思想失去基本的新奇性吗？这样他不就是众多哲学家中不足为道的一个吗？即使马克思众里挑一，也并不表示他比其他人优秀多少。而且，由于哲学应该绝对得以“实现”及“消灭”，马克思思想的新奇性及其全部的思想都将岌岌可危。只有当革命思想最终臣服于反革命的现实，思想才有可能明确地与现实相融合。只有当盲目的经济力量与政治暴力取得最终胜利，哲学才有可能被消灭。因此，哲学的实现与消灭都难以想象。

(二)

56 马克思是哲学家的观点并不能解决无法避免的问题，即构成其哲学本质及重要性的成分是什么？回答这一问题并不需要研究以“马克思主义”或“马克思”哲学为名的哲学观念，无须找出这些观念的一般或共同特点，因为这些哲学观念几乎毫无相同之处。这些观念的系统性阐述可能十分有趣，但并未回答我们的问题。我们的问题也并不是指：马克思支持什么哲学观念？马克思阐述最频繁的哲学观念是什么？马克思认为最重要的哲学观念是什么？这些类似的问题可能十分有趣，有些问题还能得到精确的答案，不过并不是所有的问题都能得到答案。

马克思哲学的本质问题不能归结为马克思哲学或马克思主义哲学的含义，也不是对马克思或一些马克思主义者有关哲学描述的经验

性阐述或总结。马克思哲学的本质问题是要揭示是什么使马克思主义哲学成为其所是：我们时代的基本的理论可能性以及现代人对自己和对世界的人道主义理念。因此，该问题的答案并不是对发生的事或仍在进行的事进行报告，而是对可能发生或应该发生的事进行参与和创造。仔细比较马克思说过的话并不能得出正确答案，唯有通过创造性思维，以马克思的思维方式，与马克思一起思考并研究马克思的指导思想，才能得出正确答案。

难道不能说马克思哲学的本质是“行动哲学”、“行为哲学”，或“实践哲学”，是不仅追求理论还要求实际行动以改变世界同时参与其中的“理论”吗？当然可以这样说，且这一点不难证实。马克思有许多重要言论反对将“理论”与“实践”分离开来，而且马克思终其一生向我们展示，为了思考而进行阁楼式的思考并不是他的理想。⁵⁷

不过，由此而断定马克思哲学是行动哲学或实践哲学还远远不够，因为理解的方式可有多种。因此，必须更加详细地进行解释，从而避免错误的理解。

当我们说马克思哲学是行动（行为、实践）哲学时，并不是指行动由于巧合而从外添加到哲学之中，也不是指行动由于哲学家的特殊决定而添加到哲学之中。如果我们将哲学定义为行动（行为、实践）哲学，则意味着行动（行为、实践）来源于理论内容本身，且意味着从理论过渡到实践就是该理论的核心观念。因此，若我们将马克思哲学定义为行动哲学，我们可以解释为马克思哲学的核心理论并不是维持纯理论，而是将理论转变成行动，从而给世界带来革命性变化。

该问题的答案似乎十分简单，马克思哲学就是革命的行动哲学，因为其核心理念就是“自然主义 - 人道主义”（“自然主义的人道主义”或“人道主义的自然主义”），也是人作为实践存在，靠其自由创造力，塑造且改变世界及自身。毫无疑问，马克思在其早期作品中表达了这一理念。因此，不容辩驳的是，马克思并未在其“成熟”作品中放弃该理念，反而继续发展该理念并使其更具体化。更为公正的做法是

质疑所引用的名称而不是该理念本身。必须指出的是,这些名称在马克思的作品中有迹可循。例如,当马克思说“这种共产主义,作为完成了的自然主义,等于人道主义,而作为完成了的人道主义,等于自然主义”^①时,他明显表明,如果自然主义与人道主义处于不完备的“未充分发展的”形式,则自然主义与人道主义各不相同甚至互相矛盾,而当自然主义与人道主义处于完备的“充分发展的”形式时,它们完全一样。“自然主义-人道主义”、“自然主义的人道主义”与“人道主义的自然主义”等术语就隐含了这一理念。由于在马克思所处的时期及之后的时期,这些词语的两个组成部分可以以多种方式进行理解,因此两部分合成的词语也出现了不同的理解方式。因此,必须记住的是,在下文中,“自然主义-人道主义”的术语是指马克思为了消除自然主义与人道主义的对立而提出的哲学观念。

然而,“马克思的哲学”又衍生出了名为“辩证唯物主义”的观念,恩格斯、普列汉诺夫及列宁发展了该观念。其后,在两次世界大战期间,许多苏维埃哲学家对其进行详细阐述,而斯大林则更推崇辩证唯物主义的简化形式。尽管斯大林选用的简化形式使该观念遭到严重怀疑,但是许多人仍认为恩格斯与列宁对该观念的发展是“好的”。即使许多人对恩格斯和列宁发展的辩证唯物主义并不满意,他们也认为马克思主义作品还能容纳“比如今更具创造力、更好的‘辩证唯物主义’”。

“马克思的哲学”或“马克思主义哲学”衍生出至少两种哲学观念,其中一种我们通常叫作“实践哲学”或“自然主义-人道主义”(我们也能称其为“马克思的人道主义”),另一种通常描述为“辩证唯物主义”。由此,我们必须考虑这个问题:“自然主义-人道主义”与“辩证唯物主义”是什么关系?这两个术语指的是同一个概念吗?还是指同一理念的两个不同方面?还是指两个观念,且其中一个观念是另一

^① Fromm, *Marx's Concept of Man*, p. 127; cf. , Fromm, *Marx's Concept of Man*, p. 129. (参见《马克思恩格斯文集》第1卷,人民出版社2009年版,第185页。——译者注)

观念的一部分？或是指两个不同，但相互补充的观念？或是两个完全不相关的观念？或是两个互相排斥的观念？有人可能会对所有这些假设提出论据，但是若对所有可能的理论假设进行详细研究，则工程浩大且遥遥无期。多加研究看起来最为正确的假设就足够了，也就是“自然主义的人道主义”与“辩证唯物主义”是两个不同的观念，且这两个观念在逻辑上不互补，也并不是简单地互不相同，而至少是在某种程度上互斥。

(三)

若支持马克思“自然主义-人道主义”与“辩证唯物主义”不兼容这个假设，我们可以引用马克思的言论加以说明，如“彻底的自然主义或人道主义，既不同于唯心主义，也不同于唯物主义，同时又是把这二者结合起来的真理”^①。但是这些言论并不能起到决定性的作用。重要的是研究辩证唯物主义的主要论点，从而确定其是否能与马克思人道主义基本观念相一致。

传统的辩证唯物主义的基本存在论假设是：自然比精神、物质比思维、身体比心理更占主导地位。这不仅仅是斯大林的观点，我们都知道，恩格斯认为哲学最基本、最重要的问题就是思维与存在，以及精神与自然界之间的关系。而且，根据人们回答“哲学的基本问题”和“精神与自然界哪个是本原？”等问题的方式，恩格斯将哲学家划分为⁶⁰“两个伟大的派别”：坚持精神为本原的唯心主义，以及认为自然界是本原的唯物主义。^②

恩格斯认为哲学最基本的问题是思维与存在的关系，这一观点得

^① Fromm, *Marx's Concept of Man*, p. 181. (参见《马克思恩格斯文集》第1卷，人民出版社2009年版，第209页。——译者注)

^② K. Marx and F. Engels, *Basic Writings on Politics and Philosophy*, edited by L. S. Feuer, Doubleday & Co. (Garden City, New York, 1959), pp. 206-207. (参见《马克思恩格斯文集》第4卷，人民出版社2009年版，第278页。——译者注)

到了普列汉诺夫的支持。普列汉诺夫将这一观点归纳成其所在时代更为惯用的哲学术语——如“主体和客体之间的关系”^①或“‘我’与‘你’之间的关系”^②。普列汉诺夫并未简单地将对此问题的回答归为唯物主义或唯心主义,而是考虑了非一元论的观念如二元论。普列汉诺夫也相信基本的哲学趋势是唯物主义和唯心主义,而且唯一正确的解答——唯物主义。

恩格斯提出的哲学基本问题,以及物质第一性或自然界是意识或精神的本原等命题也得到了列宁的支持,这在列宁所著的《唯物主义和经验批判主义》中可以看出。该著作的标题分为两个部分,可以看出,列宁认为两个“更具体的问题”：“在人类出现以前自然界是否存在?”与“人是否用头脑思想”是哲学基本问题的重要组成部分。列宁对这两个问题都给予肯定答案,而且我们赞同他的答案。存在争议的是列宁的这两个问题完全表达出了恩格斯“最基本问题”的含义吗?这些问题真的是“哲学的基本问题吗?”

我不认为恩格斯、普列汉诺夫和列宁所理解的哲学基本问题没有意义,但是有意义的都不是“基本的”。此外,每一个问题都以某种程度的假设为基础,因而值得一问的是恩格斯的“基本问题”是否包含某种假设。该问题是否假设世界被分为两个主要“部分”、“侧面”、“方面”或“力量”(forces)、物质与精神?如果哲学的对象是我们生活的世界,如果物质与精神是这个世界两种最基本的存在,那么确定这两种存在之间的关系确实是了解该世界的最基本任务。

但是,这个世界真的划分为“自然界”与“精神”、“物质”与“意识”、“存在”与“思维”吗?如果我们并不知道何为“自然界”、“精神”、“物质”等,就不可能得出答案。现在我们假设(该词就存在争议),“物质”、“自然界”与“存在”相同,且我们知道它们为何物,但是

^① G. V. Plekhanov: *Sočinenija (Works)*, vol. XVII, p. 18. (参见《普列汉诺夫哲学著作选集》第3卷,三联书店1962年版,第142页。——译者注)

^② G. V. Plekhanov: *Sočinenija (Works)*, vol. XVIII, p. 296.

与之相反的是什么？精神或思维吗？

精神可以以多种方式进行理解，它是一种非人的、不受人支配、客观且绝对的思维，通常称作“神”（god）。如果我们假定存在这种精神，则有关自然或物质与绝对精神之间关系的问题自然而然就会出现，且对该问题的各方面都需要进行解答。但是，并没有令人信服的论据能支持这一假设，且那些倡导辩证唯物主义的人通常完全否定这一假设。若并不存在绝对精神，那么弄清精神与物质或自然之间的关系则意义不大。

“哲学的基本问题”也可以理解为自然界与人的精神之间的关系，而非自然界与绝对精神之间的关系。但是，人并不仅仅是精神。“精神”只是人的一“部分”或“方面”。如果哲学的基本问题是弄清人的一部分与物质或自然界之间的关系，则未免有点奇怪。弄清完整的人与其所居住的世界之间的关系不是更重要的问题吗？

针对这一反对观点，有人可能会将“哲学的基本问题”大致归纳为如下：人的精神是哲学所关心的基本关系的两个方面中的一个，而另一方面是人的物质或自然界，而非通常意义上的物质或自然界。此时哲学对象是人，且我们能区分人的“物质”或“自然界”方面与“理想”或“精神”方面。“物质”与“精神”的划分是人内在的基本划分，因此人的物质与精神之间的关系是哲学的基本问题。⁶²

然而，此类补救工作毫无作用。人是整体的存在，其整体性并不容许进行内在划分。人的实际活动可分为各种形式，但并不表示这些形式可以划分为两大类，即物质与精神。人的任何活动都不仅仅是物质或精神。譬如说，政治活动，当人参与政治活动时，究竟是物质还是精神？或人的艺术行为，画家或雕刻家的行为属于精神还是物质？

因此，物质与精神并不是将我们所居住的世界进行基本划分，也不是将人进行基本划分。那么，为何哲学的基本问题就是物质与精神之间的关系呢？是不是只有基于马克思的“自然主义 - 人道主义”所排除的某种二元假设，这一问题才成立呢？

很难说哲学是否存在基本问题,也很难猜测该问题到底如何形成,但是我们不能说人与世界之间的关系比精神与物质(或主观与客观)之间的关系更加广泛且更加基本吗?我们不能说后者仅是前者的歪曲形式吗?

(四)

辩证唯物主义不能仅仅归纳为物质对意识的第一性这一原理。⁶³ 该理论至关重要的一部分就是反映论,托多尔·巴浦洛夫(Todor Pavlov)在其名著《反映论》中对此做了详细解读。斯大林也十分赞同该理论,但该理论并不仅限于斯大林与巴浦洛夫。在巴浦洛夫的著作中,他只是融合了列宁《唯物主义和经验批判主义》中的想法,而列宁则只是遵照恩格斯的观点。而恩格斯在研究哲学的基本问题时,认为这个问题还有另一方面的含义:“我们关于我们周围世界的思想对这个世界本身的关系是怎样的?我们的思维能不能认识现实世界?”^① 这些问题的构想明确表明了恩格斯的看法。

不仅因为恩格斯和列宁支持反映论,而且还因为反映论对坚持物质是意识的本原的辩证唯物主义做了最完整的补充,所以反映论属于辩证唯物主义。但是,尽管反映论与物质对意识的第一性这一观念十分契合,反映论与马克思的人是实践的存在这个观点并不契合。如果人真的享有自由且具有创造力,那么人的认知活动还仅仅是现实的反映吗?很明显,反映论与马克思有关人的理论互相矛盾。更重要的是,反映论对意识、知识及真理等现象的解释实在差强人意。^②

在一定程度上,我们可以肯定辩证唯物主义(包括反映论)的唯物主义“方面”与马克思关于人是实践的存在这个观点相互矛盾。然而,

^① Marx, Engels, *Basic Writings on Politics and Philosophy*, p. 207. (参见《马克思恩格斯文集》第4卷,人民出版社2009年版,第278页。——译者注)

^② 这个观点在“真理与反映”中得到进一步发展。见本书第169—176页。

若考虑辩证方面,则问题既不清晰也不简单。在哲学史上,许多不同事物通过辩证法来理解。即使许多人认为辩证法是马克思哲学的本质或重要方面,他们各自持有的观点都各有不同。

尽管这些观点各有不同,有一件事十分确定:辩证唯物主义的创
始人——恩格斯、普列汉诺夫和列宁所理解的辩证法并不仅仅是一种方法或逻辑或知识论,而是一种存在论。其本质方面或本质要素是最为确定且最为广泛的理念,即世间存在的万物都以“辩证”的规律在不断变化与发展。无论我们如何细致地构想这些规律并将其系统化,询问这样一个问题似乎很合理,即万物遵循的不可避免、无例外的一般规律与马克思关于人是自由的且具有创造力的实践存在这个观点的一致性达到何种程度。如果世间万物都遵循辩证“规律”,人又怎么会是例外呢?如果人类不是例外,我们又怎么能说人具有自由与创造力呢?

这些观点及言论无论如何解答不了马克思人道主义与辩证唯物主义之间的关系,但是至少提醒我们,辩证唯物主义的某些本质论点难点重重且与马克思的人道主义观念并不一致。

有人可能会批判,正是因为我们以“非辩证”的方式思考辩证唯物主义,即首先思考其唯物主义方面然后考虑其辩证方面,所以困难才会层出不穷。坚持物质是本原的唯物主义观念也应以辩证的方式加以研究,如不仅考虑物质是本原这一观念,还考虑在物质是本原前提下,物质与精神的一致性及交互性,同时考虑精神的相对独立性与重要性。

针对这一批判,我们可以说,“物质”与“精神”之间的关系这一问题采用辩证的—唯物主义的解决方案肯定比通俗的唯物主义想法“更好”、“更具灵活性”等,但是事实仍在于,这些唯物主义的变体观念均起源于同一个问题,而该问题以二元论的假设为基础。同样地,无论我们如何以唯物主义或唯心主义的方式解读辩证法的一般规律,基本
难点依然存在:怎样使遵循无例外的规律的存在(*Sein*)满足自由与创


造力的要求。

通过指出传统辩证唯物主义的难点并将其与马克思人道主义进行比较,我并不是指马克思哲学应该或可能局限于人类学。当我们说人的本质是实践时,我们说的“本质”是形而上学概念。当我们说人是实现人的(或非人的)潜力的存在时,我们采用了情态范畴(“可能性”、“现实”、“必要性”)。当说到现在、过去、将来时,我们指的是时间。马克思的全部著述都在为人而斗争,认为人将成为实践的存在,这些著述假定真实存在及非真实存在之间存在区别。因此,这里又涉及存在的意义以及“成为”什么的问题。

因此,马克思对人的概念并不是狭隘的人类学概念,而是起源于关于人的问题及存在的意义这个基本问题。马克思哲学的本质特点是其具有延续性及恒定的“相互作用”,且有关存在论与人类学(使用传统语言)的本质问题将永远存在一定的关系。正因为如此,马克思的哲学观就是如此:对无人性的现实世界的彻底的人道主义批判。这不就是以人的人道主义观念批判无人性世界的根源吗?这不就是并不把问题局限于孤独的人或者把人孤立起来,而是上升到通常意义上的存在的意义的问题上,从而使批判更加彻底的根源吗?

我并不是为了贬低发展辩证唯物主义的人而以批判的语气评论辩证唯物主义,这些人如恩格斯、普列汉诺夫及列宁,对革命性进步及马克思主义(包括马克思的人道主义哲学)的发展做出了伟大的贡献。

- ⁶⁶ 我的批判也并不是针对我们时代那些曾经或仍然在尝试将马克思人道主义与辩证唯物主义结合起来的人。我的本意也不是贬低辩证唯物主义;相反,正因为我认为辩证唯物主义可能属于哲学观念,所以我认为,我们应该更加认真严肃地研究并批判辩证唯物主义,而不是全盘接受或默认将其丢弃。



第二部分

马克思关于人的概念

一、导论

1. 当一位诗人[比如瓦西列夫(D. Vasiljev)]激昂地向我们保证：“啊，我是一个人！一个人！”的时候，或者当他令人悲伤地感叹：“啊，当一个人不是人”的时候，他是在做什么呢？他是在无条理地闲聊，还是在讲述某些有意义的东西？

如果这位诗人是在胡说八道，那么我们所有其他人都是在不断地胡说八道。几乎每一天，我们都通过说某个人真是一个人而对其进行赞扬，通过说某个人根本不是一个人而对其进行指责。在看报纸的时候，我们谴责抛弃自己孩子的母亲的非人行为，或者表达我们对某些殖民主义者在非洲的非人行为的愤慨。我们批判有着文明形式，但却使人失去人性的当代社会，并且将它与作为一个社会的社会主义进行对比，在这个社会中，人恢复了自我，且人与人之间的关系变成人的关系。我们争论，当代的人是其技术的主人还是奴仆。我们问自己，宇宙飞行和镅(californium)的发现将会给人带来什么。

“人”、“人的”、“非人的”这样的词是在情感上触动我们的虚词还是也具有一定意义？比如，成为一个人意味着什么呢？

如果我们不能回答这一问题,我们对于人和人类的讨论可能仍然是空洞的讨论。但是,提出有关人的问题的目的不仅仅是把秩序和意义带入我们的论述,不仅仅是学习如何有意义和一致地使用“人”这个词。我们这个时代,超过了任何之前的时代,它威胁到了人的人性以及人的存在,但同时它还为人提供了实现真正人类社会和完整人性的机会。围绕“人是什么”这一问题的伟大实践斗争比此前任何时候都更深刻和尖锐。

“人是什么”这一问题并不是哲学家捏造的,而是有关我们存在的重要问题。如果哲学想要保持独立于生活,那么它就不能沉默地回避这一问题。

2. 我们所使用词汇的含义在词典中被收录、系统化和解释。“人是什么?”这一问题的答案会在某一本词典中被找到吗?

根据《韦氏新世界美国英语词典》,“人”一词有十种主要含义。^①在第一种同时也是最广泛的含义中,一个人是“一个人的存在;个人,男人或女人”。在这种含义上,每个人都是一个人;这一含义上的所有人一起构成了第二种含义中的人类,“人类种族;人类”。在后面的含义(第三至第七种含义)中,不是每一个人都是一个人;只有具有某些特殊的生物、社会或心理特性,人才会被称为一个人。在最后两种含义中,是错位的含义,一个人根本不是一个人的存在,而是一种游戏的一个棋子或一艘船。

“人”一词的多重含义(multimeanings)不是英语的特性。塞尔维

^① “1. 一个人的存在;个人,男人或女人。2. 人类种族;人类:不与 *the* 或 *a* 一起使用。3. ①一个成年男子。②有时指一个男孩。4. ①一个成年男仆、追随者、侍者或下属。②一个男性雇员;男工:如,雇主与雇员谈话。③常用复数,一名士兵、一名水手等;特别地,普通士兵中的一员:如,军官们和士兵们。④[旧]一位诸侯。5. ①一位丈夫:如,他们是夫妇。②一位爱人。6. 具有通常认为是男子气概的某些特质的一个人,特别是具有力量、勇气等的一个人。7. 男子气概的特质;男子气。8. 一队中的一个运动员。9. 国际象棋或西洋棋中的一个棋子。10. 航海用语,一艘船:在复合词中,如军舰、商船。*Man* 还用作称谓词。”
Webster's New World Dictionary of the American Language, College Edition (Cleveland and New York, 1960), p. 889.

亚语中的 *čovjek* 一词和法语中的 *homme* 一词都具有与英语中“*man*”一词相同的基本含义和非常类似的衍生、专业及错位含义。 69

找到用相同的基本含义将这些词的含义进行缩小的方法并不困难。在不是所有人都被认为是人的所有情况下,只有那些被认为在更高程度上拥有一种或多种使每个人在该词更广泛含义上成为一个人的基本人类特性的人才会被认为是人。

为了理解“人”一词的含义的复数性,我们必须按照人是“一个人的存在;个人,男人或女人”来理解它的原始含义。

那么,作为一个“人的存在”或一个“个人,男人或女人”的人是什么呢?在固定化的词典中寻找“人”一词的日常用法答案是徒劳的。

“人”一词的词源是否能够提供一个答案呢?

3. “人”一词的词源非常有趣,并且能够引发沉思。但是,如果我们期望用它来回答我们的问题,那我们可能会失望。虽然远远不能在有关人的哲学争论中进行仲裁,但这一词的词源在哲学家们开始就“人是什么?”这一问题进行争论之前就表明这一问题是有争议的。

拉丁文中的 *homo*、法语中的 *homme*、意大利语中的 *uomo* 以及西班牙语中的 *hombre* 都起源于印欧语系的词根 *khem*,它的意思是“陆地、土壤”。人和土壤之间的联系在拉丁文中是最显而易见的。拉丁文中的土壤是 *humus*。*Homo* 是 *ex humo*。在罗曼斯语言“*man*”一词的词源中存在着作为凡尘生物的人的概念。因此,人被彻底地与神进行对照。

德语词汇 *Mann* 和 *Mensch*,英语和瑞典语的 *man* 以及丹麦语的 *mand* 都来源于印欧语系的词根 *men*,它的意思是精神的运动、思考。尤其是英语词汇“*mind*”和德语中的动词“*meinen*”(思考或想),都来源于相同的词根。由此,在日耳曼语言“*man*”一词的词根中,我们有着人是能够思考的生物、一种精神的想法。人以这种方式与动物完全对立。 70

对于说罗曼斯语言的民族而言,人最初是土地、土壤;对于日耳曼

民族而言,人是精神;在斯拉夫民族中人是怎么样的呢?塞尔维亚语中的 *čovjek*、斯洛文尼亚语中的 *človek*、捷克语中的 *člověk*、俄语中的 *человек* 和波兰语中的 *człowiek* 都来源于古斯拉夫语中的 *čelověk*。*čelověk* 是 *čelo-věk*。那么对于斯拉夫人来说,人就不是简单的,他是由 *čel* 和 *věk* 复合而成的。更糟糕的是,语言学方面的专家既不同意 *čel* 的出处也不同意 *věk* 的含义。这两者都是有争议的,而且这种分歧可能永远不会得到解决。

“*Věk*”经常被认为与立陶宛语的 *vaikas* 相联系,它的意思是“孩子、男孩、年轻人”。但是,我发现,这个 *věk* 很有可能与我们在 *věk*(世纪、年纪、一生)、*vekovati*(度过某人的一生、生活)和 *večnost*(永恒)中所表达的含义相同,它包含时间的概念。那么,根据第二部分,人是度过自己一生的人。问题仍然还是:*čel* 的意思是什么?

达尼契奇(Daničić)认为,我们在 *čelovek*(人)和 *čeljad*(人们、乡亲、居民)这些词中发现的 *čel* 来源于印欧语系的词根 *skar*(现在通常写作 *quel* 或 *kwel*),它的意思是循环、跳、摇摆、打击、割、工作、散播、覆盖、填充、使心满意足、爆炸、呼喊、燃烧。据此,人是用工作、循环和燃烧度过自己一生的人。

目前流行的观点是,*čel* 来源于作为兽群、畜群、军队、属、族、宗族、团体、社区的 *quel* 的含义。根据这一概念,人基本上不是工作的人,而是在群体、人群、社区中度过一生的人。

这种对人的解读可能很方便地与 *věk* 意味着孩子的解读结合在一起。如果 *čel* 是属或宗族,而 *věk* 是孩子,那么 *čelověk* 就是一个孩子,社区中的一员。

这只是目前为止所进行的假设中的一部分,它们不是哲学家推测的结果,而是文献学家推测的结果。

71 它们中只有一个是正确的吗?或者,斯拉夫最初有关人的概念把自身包括在时间的概念和活动的概念以及社区中生活的概念之中吗?

在“人”一词的斯拉夫语词根中还有另外一个概念。*čovjek* 的复数

是 *ljudi*, 它来源于印欧语系词根 *leudh*, 意思是养育自己或长大。希腊词汇 *eleutheros* 和拉丁文词汇 *liber* 都源于这一词根, 它们的意思都是自由。在关于人的斯拉夫语词汇的词源中, 我们也有自由这一概念。

对把人作为凡尘生物这一概念的谈论也许并不是乏味的, 这一概念被包含在“人”一词的罗曼斯词根中, 在 18 世纪的法国唯物主义哲学中得到最充分的发展, 但作为精神的人的概念却在德国古典唯心主义中得到最充分的实现。而且, 作为一种历史的讽刺, “人”一词的斯拉夫语词根中所包含的概念却因一位思想家而得到最有意义的发展, 这位思想家并不总是十分尊重斯拉夫人, 但却在斯拉夫人中获得了极大的成功, 他就是卡尔·马克思。

4. 如果“人”一词的词源没有解决“人是什么”这一问题, 反而使它更加复杂, 那么生物学是否能够为我们提供一种我们期望的解决方案? 作为一种研究所有生物的科学, 生物学不能忽略人。

在生物学家中一直存在着有关人的问题的激烈争论。林耐 (Linné) 把人和猴子、狐猴都归为灵长目; 而居维叶 (Cuvier) 认为人和猴子之间的区别是非常大的, 所以构成两种不同的目: 两手类动物和四手类动物。随后, 解剖学和生理学方面的调查研究证实了林耐的观点, 即人、猴子和狐猴都属于同一灵长目, 只是动物界后生动物亚界后口动物总门脊索动物门脊椎动物亚门羊膜总纲哺乳纲真兽亚纲中众多目中的一个。⁷²

根据生物学概念, 人只是庞大动物界中的一个种。根据这一观点, 与猴子和熊之间的区别或海龟与青蛙之间的区别相比, 人和猴子之间的区别是可以忽略的。

但是, 在日常生活和语言中, 我们并不是把作为灵长目动物一个种的人和作为另一个种的猴子相区别; 而是把人与整个动物界甚至整个自然界相区别。在我们看来, 人和动物之间的区别比动物之间的任何区别更加深刻。这种观点的合理性是否能够被证明是一个哲学问题? 人是否真的能够不仅与一个个动物种类相区别而且与所有动物

相区别呢？

二、马克思关于人的本质的观点

5. 人们经常在一般的形式上质疑“人是什么”这个问题的合法性。他们认为，这个问题有时会被一些哲学家提出，但它却是一个伪问题，而且不能被马克思主义提出。各个专门科学探索人的活动的各个不同方面，没有哪个方面还未被探索，所有专门科学共同给出一个“人”的完整图画。另一方面，一般而言或者确切地说，人并不存在；只存在一个具体社会中的一个具体的人，奴隶主或奴隶，领主或农奴，资本家或工人。

但是，人不是他各个部分或方面的总和，而是一个整体的存在；没有哪一种专门科学能够独立研究和回答关于人——作为一个整体的存在——是什么的问题。也就是回答，是什么使他成为人，使他的每一个活动和方面都成为人。尽管人随时随地都不相同，尽管人历史地变化着，但仍然存在一些因素使我们称呼一个无产者和称呼一个资本家一样，一个领主和一个奴隶主一样，都是一个人。

是什么使人成为人？总之，是什么使某人更像是一个人而某人更不像是一个人？

73 如果马克思回避了这些问题，这些问题仍需要给出答案。没有什么比假设马克思谴责在一般意义上讨论人更加错误的了。

不必从《1844年经济学哲学手稿》中引用文本来证明，因为马克思在那里谈论人的问题是众所周知的。有人提出：所有在一般意义上关于人的推测都是马克思不接受的，而且这是马克思后来得出的结论。为了支持这一观点，他们从《德意志意识形态》中引用一些段落。但《德意志意识形态》是马克思最后的哲学著作吗？他不是还写了《资本论》吗？

依据《资本论》，劳动过程是“制造使用价值的有目的的活动，是

为了人类的需要而对自然物的占有,是人和自然之间的物质变换的一般条件,是人类生活的永恒的自然条件,因此,它不以人类生活的任何形式为转移,倒不如说,它为人类生活的一切社会形式所共有。因此,我们不必来叙述一个劳动者与其他劳动者的关系。一边是人及其劳动,另一边是自然及其物质,这就够了。根据小麦的味道,我们尝不出它是谁种的,同样,根据劳动过程,我们看不出它是在什么条件下进行的:是在奴隶监工的残酷的鞭子下,还是在资本家的严酷的目光下;是在辛辛纳图斯耕种自己的几亩土地的情况下,还是在野蛮人用石头击杀野兽的情况下”^①。

马克思然后在《资本论》中强调,我们不仅能谈论劳动者、资本家、奴隶主,也能在一般意义上谈论人、劳动和本性。

在《资本论》的另一处,马克思反诘功利主义者边沁:“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,就首先要研究人的一般本性,然后要研究在每个时代历史地发生了变化⁷⁴的人的本性。但是边沁不管这些。他幼稚而乏味地把现代的市侩,特别是英国的市侩说成是标准的人。凡是对这种标准的人和他的世界有用的东西,本身就是有用的。他还用这种尺度来评价过去、现在和将来。”^②

马克思认为,狗有狗的本性,人有人的本性,但人不同于狗是由于“每一个时代历史地发生了变化的人的本性”。他责备边沁把现代英国的市侩说成是标准人,这种方式忽视了人的一般本性及其历史发展。

马克思不仅允许讨论人的一般本性,在《资本论》中,他精确地批

^① Marx, *Capital*, vol. I, pp. 204 - 205. (参见《马克思恩格斯全集》第44卷,人民出版社2001年版,第215页。——译者注)

^② Marx, *Capital*, vol. I, p. 668.

判资本主义社会中人的本性不能得到实现。因为在其中“将军或银行家扮演着重要的角色,而人本身则扮演极卑微的角色一样”^①。

据此,马克思在《资本论》第三卷中设想另一种社会对抗资本主义,在那里,社会化的人亦即联合起来的生产者,将在“最无愧于和最适合于他们的人类本性”^②的条件下进行生产。

马克思毫不迟疑地谈论人的本性以及作为人的人。由于毫不担心我们会与马克思发生冲突,所以我们可以问:人是什么?

6. 问“人是什么”这个问题时是什么意思呢?或许是在探索一种使人不同于其他动物的能力(quality)和特征(property)。

如果这是问题的关键,那么它会有许多不同的回答。有许多人所特有的新奇特点。一般而言,人们常常会认为,人与动物的区别在于理性。但是我们也可以通过语言、经济生产、道德活动、艺术创造来区分,并且可以通过完全特殊的能力和行为。例如,只有人运用概念。只有人能是伪君子。人与动物的本质区别在于准备食物的方式。人与动物的“思想”和“情感”生活的区别可能小于动物吞咽食物和当代烹饪和美食艺术。人的相互杀戮和折磨的方式,尽管我们有时称为残忍,却也是动物不能做到的。

问人是什么的问题,并不是指问某种只有人才具备的特性。也不是指问一个人的独特的特性的清单,这不仅是因为人的独特特性很多,难以全部列举,而且因为人不是某种特质和能力的混合,而是结构性的和整体的。

问人是什么的问题是指,人通过什么在本质上区别于其他任何存在物的整体的存在。

由于它,某物是其所是,我们常称其为“本质”(essence)。将事物

^① Marx, *Capital*, vol. I, p. 51. (参见《马克思恩格斯全集》第44卷,人民出版社2001年版,第57—58页。——译者注)

^② Marx, *Capital*, vol. III, p. 954. (参见《马克思恩格斯全集》第46卷,人民出版社2003年版,第928—929页。——译者注)

区分为本质和存在不是经院哲学的特征之一吗？当然是。但是，黑格尔在广义上将其与存在(being)统一，在狭义上将其与存在(existence)和表象(appearance)统一的本质，也是他的《逻辑学》中最基本的范畴之一。本质和表象的区分在马克思和列宁的著作中也扮演着重要角色。

黑格尔、马克思和列宁将本质和表象之间的对立相对化，强调本质必然会表现出来，并且表象也是本质性的。但是，他们认为，没有这些范畴，理论思考是不可能的。例如，马克思认为，“如果事物的表现形式和事物的本质会直接合而为一，一切科学就都成为多余的了”^①。76 列宁写道：“人的思想由现象到本质，由所谓初级本质到二级本质，不断深化，以至无穷。”^②

但是，我们不应当脱离“本质”和“表象”范畴而思考吗？或许能，如果我们用“本质”来指谓可见的和易变“表象”背后隐藏和不变的基础，如果通过“本质”和“表象”范畴，我们将世界分为两个明显相分离的，显著不同而又紧密相联的部分。

这是对本质和表象唯一可能的解释吗？我们能够脱离与本质的传统概念相近的任何概念去思考吗？通过其他称谓来重释被质疑的本质概念似乎终结了这种理论取向的尝试。

例如，海德格尔在《存在与时间》中并不关注人的本质，而是他的基本结构(*Grundverfassung*):存在(*Sein*)和存在感(*Sinn des Seins*)。他的回答是：人(*Dasein*)是在世的存在(*das In-der-Weltsein*)，人的存在(*das Sein des Dasein*)是操心(*Sorge*)，并且他的存在感(*der Sinn des Seins des Dasein*)是时间性(*die Zeitlichkeit*)。传统上关于本质的问题在此被置换为三个问题(结构、存在与存在感)，但是如果我说，这里

^① Marx, *Capital*, vol. III, p. 952. (参见《马克思恩格斯文集》第7卷，人民出版社2009年版，第925页。——译者注)

^② Lenin, *Philosophical Notebooks*, p. 237. (参见《列宁全集》第55卷，人民出版社1990年版，第213页。——译者注)

讨论的问题只是就列宁所说的本质的第一、第二和第三个等级,那么或许我们并没有被误导那么多。海德格尔将人的存在感(时间性)作为借此人成为人的第一等级的东西,自然地将其视为人的最深层的本质。

7. 鉴于马克思关于人的问题被误解,所以要阐发他对这个问题的答案。

77 在对“人”的不同概念详加解释的同时,马克斯·舍勒明确提出了五个基本界定,其中之一是把人定义为“本能的存在”,并且把它作为“马克思主义的”或者“经济的”概念,根据这个划分,人是被对食物的冲动所决定的。很明显,舍勒并不了解,根据马克思的论述,“动物只是在直接的肉体需要的支配下生产,而人甚至不受肉体需要的影响也进行生产,并且只有不受这种需要的影响才进行真正的生产”^①。

与舍勒接近的观点在一些马克思主义者那里也可以找到,他们皆归因于富兰克林(Franklin)的“人是制造工具的动物”这个定义。马克思的确在《资本论》第一卷中引用了富兰克林的定义,但是,那些同样关注于此的人也发现了这个事实,即在同一卷中,马克思指出这个定义不是他自己的,而是典型美国人的定义。关于亚里士多德的人是“一个政治动物”的定义,马克思评论道,“确切地说,亚里士多德所下的定义是:人天生是城市的市民。这个定义标志着古典古代的特征,正如富兰克林所说的人天生是制造工具的动物这一定义标志着美国社会的特征一样”^②。

马克思相信,亚里士多德和富兰克林对人的定义是非常重要的,正如黑格尔的定义一样,他认为没有任何哲学基础的思想不是错误的就是无益的,但不论是亚里士多德的定义还是富兰克林的定义都不属

^① Fromm, *Marx's Concept of Man*, p. 102. (参见《马克思恩格斯全集》第3卷,人民出版社2002年版,第273页。——译者注)

^② Marx, *Capital*, vol. I, p. 358. (参见《马克思恩格斯全集》第44卷,人民出版社2001年版,第379页。——译者注)

于马克思的。

当马克思反对传统学说把人定义为理性的动物时,他这样做并非简单因为传统定义给理性以优先地位,而首先是因为,马克思既不认为理性可以成为人的本质,也不认为政治活动、工具制造、财产或者其他具体活动可以成为人的本质。人不是经济、政治、道德、艺术等各“方面”活动的机械总和,并且进一步说,即便可能区分出这样的不同的“领域”,这些领域也不会永远保持同样的关系。因此,使人成为人的不是他的“主要方面”,而是他的整体存在方式,是对世界和他自身的一般的关系结构。对人来说独特的存在方式被马克思通过“实践”一词设定。对马克思而言,人是“实践”的存在。

8. 当我们把人定义为实践的存在时,所有的问题并未得到回答,或许仅仅是开始。首先,什么是实践? 实践是人的活动,但活动也是动物特有的。作为实践,人的活动与动物的活动的区别是什么? 在回答这个问题时,人们常常丢弃他们在定义人是实践的存在时所得到的。回答这些问题的困难同样困扰着马克思。

关于人和动物活动,我们在马克思的《1844年经济学哲学手稿》中读道:“动物和自己的生命活动是直接同一的。动物不把自己同自己的生命活动区别开来。它就是自己的生命活动。人则使自己的生命活动本身变成自己意志的和自己意识的对象。他具有有意识的生命活动。这不是人与之直接融为一体的那种规定性。有意识的生命活动把人同动物的生命活动直接区别开来。”^①

人们或许会认可,人的生命活动是有意识的,动物的则不是,但是人们会认可意识,甚至可能认可只有意识是区分人的活动(实践)和动物的活动的首要因素吗? 如果通过实践区分人和动物,并且如果实践通过有意识的活动区别动物,然后人通过意识与动物相区别,我们又将回到传统的把人定义为理性动物的老路上去。

^① Fromm, *Marx's Concept of Man*, p. 101. (参见《马克思恩格斯全集》第3卷,人民出版社2002年版,第273页。——译者注)

这是不可避免的吗？有可能给出一个关于实践的解释，它将决定其一般的结构并且包含其作为自由的、有意识的活动的规定性吗？

我认为，这样就是把实践解释为一种普遍的——创造性的自我创造⁷⁹活动，是人用以改变和创造他的世界和他自身的活动。正是这样的解释蕴含在马克思的著作中。

例如，马克思在《1844年经济学哲学手稿》中写道：“动物只是按照它所属的那个种的尺度和需要来构造，而人懂得按照任何一个种的尺度来进行生产，并且懂得处处都把内在的尺度运用于对象；因此，人也按照美的规律来构造。”^①

这是准确的，通过施加于客观世界的劳动，人证明自己是类存在。这样的生产是他的积极的类生活。通过生产，自然表现为他的工作和他的现实。“因此，劳动的对象是人的类生活的对象化：人不仅像在意识中那样在精神上使自己二重化，而且能动地、现实地使自己二重化，从而在他所创造的世界中直观自身。”^②

9. 将实践阐释为一种普遍的——创造性的自我创造活动就包含着自由的选择与有意识的活动。根据对实践的界定，作为社会历史的人可以定义如下：人是一个自我创造的存在，始终创造和改变自身和他的世界，他必须是始终变化的。

动物也不是永远不变的，但是一个动物只是适应和改变环境而没有任何目的的改变。人能够通过创造性活动，有目的地改变世界及其自身。正如恩格斯所说，“动物仅仅利用外部自然界，简单地通过自身的存在在自然界中引起变化；而人则通过他所作出的改变来使自然界为自己的目的服务，来支配自然界”^③。

因此，只有人有历史。人们只能用比喻的形式谈及动物王国的

^① 《马克思恩格斯全集》第3卷，人民出版社2002年版，第274页。——译者注

^② Fromm, *Marx's Concept of Man*, p. 102. (参见《马克思恩格斯全集》第3卷，人民出版社2002年版，第274页。——译者注)

^③ F. Engels, *Dialectics of Nature*, Foreign Publishing House (Moscow, 1954), p. 241. (参见《马克思恩格斯选集》第4卷，人民出版社1995年版，第383页。——译者注)

“历史”，但是人的历史不仅是本性改变的历史，它还是并且首先是人 80 自我创造的历史。“但是，因为对社会主义的人来说，整个所谓世界历史不外是人通过人的劳动而诞生的过程，是自然界对人来说的生成过程，所以关于他通过自身而诞生、关于他的形成过程，他有直观的、无可辩驳的证明。”^①

正是因为人是实践和历史，他也是未来。如果人的本性是创造和自我创造的活动，通过这些活动人历史地创造着他的世界和他自身，并且，如果他希望成为人，他就永远不能中断自我创造的过程。这也意味着人永远也不能彻底完成。如果他只能生活在当前或生活在对过去的沉思中，他就不是人。只有在当前意识到未来，意识到他历史地创造人类的可能性时，他才是人。

在这一点上，人们可以清楚地看到马克思与黑格尔的差异，对黑格尔而言，人也是积极的存在，但是他设想人的活动首要是自我意识的活动，其最终目标是绝对现实的绝对知识，是关于人和绝对精神的最终阐释。没有人的绝对精神仅仅是自在(*an sich*)，通过人而成为自为(*für sich*)。人的哲学知识同时也是绝对精神的自我认识，它意味着人的历史的终结。人可以被完成，黑格尔已经在他的哲学中完成了，由于这个原因，人可以被充分地描述。

对于马克思来说，人是积极的存在，但他的活动不是绝对精神的自我认识，而是对世界和人自身的改变和创造。因此在马克思看来，人永远是未完成的，并且永远不能被最终定义。

鉴于此，马克思关于人的概念不可能仅仅是一个概念。构想人是什么就意味着构想人已经是什么。但是人不仅是他所是的那样；首要的是他能够做什么以及应该做什么。马克思在这种意义上求助于实 81 践，即他关于人的概念不只是一个纯粹的概念，而是一种对异化的人的批判，这种异化的人并未认识到人的可能性和为了人性(*human-*

^① Fromm, *Marx's Concept of Man*, p. 139. (参见《马克思恩格斯全集》第3卷，人民出版社2002年版，第310页。——译者注)

ness)而斗争的人道主义纲领。因此,不能脱离马克思异化和扬弃异化的人道主义理论来谈论马克思人的概念。

10. 马克思用《德法年鉴》上发表的那些作品对异化理论进行了概述,并在《1844年经济学哲学手稿》中对异化理论进行了全面的发展;但是,在《德意志意识形态》中,他和恩格斯已经非常批判性地谈论了异化、自我异化、人的本质和人性,所以他们看起来似乎排斥这一理论。他们在《德意志意识形态》中主张,在把人类历史视为人类自我异化过程的时候,哲学家就已经把整个历史转换成意识发展的过程了。这将意味着,异化理论是唯心主义的,但是,如果我们认真阅读马克思的“成熟”作品,我们就会在这些作品中发现“被排斥的”异化理论的存在;这种存在不仅是暗含的而且是明确的,不仅是在内容上的而且是在术语上的。比如,在《资本论》第三卷中,马克思谈到了异化以及应该在未来合理组织的社会中实现的“人性”。

这说明,在这样的情况下,对“真实的”马克思的阐述只有作为解释时才是可能的,认为我们能够在本质上对马克思的思想给出一种绝对客观的解读的想法实际上是一种幻想。另一方面,虽然马克思观点的客观历史重构是可能的,但它并不能解决这些观点的价值问题。比如,如果马克思只是暂时地持有异化理论,那么这本身不会影响对它的接受。另一方面,即便马克思长期持有这种理论,我们也可以发现它存在着缺点。

11. 以下两个基本问题的出现与马克思和恩格斯在《1844年经济学哲学手稿》和其他著述中详细说明的异化理论相关联:第一,“异化”和“自我异化”是什么意思,成为一个自我异化或非自我异化的人指的是什么?第二,人的自我异化和非自我异化是不是历史的产物,自我异化是不是人类历史发展中某一个阶段的特征,或它是不是人类存在的永恒(或非时间性的)结构要素,是使人成为人的那些特征中的一个?如果我们认定异化是人类发展的一个特征,那么我们必须加上第三个问题:自我异化是如何以历史的本质为根据的,它是如何及为

什么出现的？

在考虑第一个问题“异化和自我异化是什么意思”的时候，人们也许会首先询问人是否使事物与其自身相异化或使自身与事物相异化。一些马克思主义者倾向于将整个问题简化为人使事物与其自身相异化的概念，并将问题的解决方式简化为对这种异化的具体形式的描述。因此，他们详细地列举并描述了人与什么相异化以及人是如何进行异化的：人以商品和金钱的方式与其物质活动的产品相异化，以宗教、道德等形式与其精神活动的产品相异化。为了寻求慰藉，一些人补充说，人应该对对象化和异化进行区分，并且在未来合理社会中前者将继续存在而后者将会消失。他们可能认为，这会使问题变得更简单一些，但是，这仅仅是一种表面上的缓解措施；如果我们用这种方式来解读异化，我们仍然可能询问一些问题，比如：它是一种历史现象吗？如果它是，那它是因为什么和如何出现的呢？另一方面，马克思也没有如此狭隘地看待异化现象。

按照马克思的观点，自我异化的本质是人使事物与自身相异化并同时使自身与事物相异化，人使自身与自身相异化。

如果我们对马克思谈及异化特征四个方面的著名手稿《异化劳动⁸³和私有财产》进行分析，我们自己就可以发现，这是马克思思想的本质。^①

马克思从人的劳动结果的异化出发，也就是从人生产的对象的异化出发。劳动的实现就是它的对象化。对于劳动者来说，这种对象化同时是对象的丧失，也就是异化。工人与其劳动产品之间的关系就像他与某一相异的对象之间的关系一样。工人的劳动产品构成了一个独立的对象世界，这个世界与其相异化，对其控制并将其奴役。

人的生产活动结果的异化植根于生产本身的异化。人异化了他的劳动产品是因为他异化了他的劳动活动，是因为他自己的活动变成

^① See Fromm, *Marx's Concept of Man*, pp. 93 - 109. (参见《马克思恩格斯文集》第1卷，人民出版社2009年版，第156—169页。——译者注)

了一种对他而言外部的活动,一种他在其中没有肯定自身反而否定自身的活动,一种没有使他自由反而使他服从的活动。当他在这种活动之外的時候,他觉得自在;当他在这种活动之中的时候,他则感到不自在。

从异化劳动的这种特征中,马克思演绎出第三个方面:通过将自己的活动与自身相异化,人在事实上将其本质与自身相异化并将自身与其本质相异化。人在本质上是一种创造性的、实践的生物。当他将其创造性活动与自身相异化时,他是在将其人的本质与自身相异化。通过将其一般本质转变为一种维持其个人生存的手段,人将自身与其人性相异化;他不再是人了。

最后,作为人与自身相异化的直接结果,就有了人与他人之间的异化。人在其中坚持自身的每一种关系都在他与他人之间的关系中表现出来。因此,人与自身的异化表明了人与人之间的异化。因为工人将其劳动产品、其自身活动及其本质与自身相异化,所以他将作为他的主人的另一个人与自身相异化。生产者自身生产了其他不从事生产的人凌驾于生产之上的力量。

84 因此,马克思在异化现象中区分出四个“特征”。马克思把其中第一个和第四个特征(产品的异化以及人与人之间的异化)视为第二个和第三个特征(生产的异化以及人的本质的异化)的结果和表现形式,在这里立即可以看到异化现象的本质(人与自身相异化)。马克思可以列举三个或五个特征来代替四个特征;数字并不重要。重要的是自我异化意味着人与自身相异化以及异化可能采用不同形式的这种思想。生产活动的异化和人的一般本质的异化以及生产结果的异化和人与人之间的异化在本质上都是人与自身相异化,都是人与其人性相异化。因此,一个自我异化的人其实是一个实际上不是人的人,一个非异化的人是一个实际上是人的人。

12. 说人是人或人不是人以及某物是它本身的样子或不是它本身的样子意味着什么呢?

马克思的回答是,在其本质与其真实存在之间没有裂隙的时候,人是真正的人。人不是人的意思是:人在事实上不是他本质上所是。

但是,说某物在事实上不是它本质上所是是什么意思呢?如果人的本质被认为是所有人共有的某种东西,是必须被每一个是人的人所拥有的某种东西,那么与人的本质相异化的某个人在事实上也不可能是一个人。因此,如果人与其本质的异化是可能的,这种本质就一定不可以被视为所有人共有的东西,一定不可以被视为其实在性的普遍部分。它既不应该被视为人的真实过去或未来(他到目前为止一直保持的样子或将来某一天将会成为的样子),也不应该被简单地视为存在于当前的未来。某种过去或未来的实在性为什么应该比当前的实在性更有优势呢?如果人的本质被视为真正的人应该为之努力的一种永恒的或非时间性的概念,它也不符合马克思的哲学观。⁸⁵

那么,人的本质究竟是什么呢?我认为,在马克思整个哲学观的精神中,它只能被视为人的历史地创造的可能性,这里的可能性不能被理解为那种深深地低于现实性层面的“纯粹的可能性”,而是高于现实性层面的真实的可能性。

那么,人将自身与其本性相异化就意味着人将自身与他的历史地创造的可能性的实现相异化。“人没有与自身相异化”并不意味着已经实现了他所有的可能性;正相反,如果人站在其可能性的层面,如果人在实现其可能性的过程中长期不变地创造新的、更高的可能性,那么人与自身就是相一致的。这不是此问题的最终解决方式,但它可能是人应该去寻求最终解决方式的方向。

在通往“决定性的”解决方式的道路上,仍然存在着许多问题。一个问题是我们是如何并且以什么为基础认识到人可以是事实上不是(可能永远不是)的东西。我们似乎只能以他事实上是的东西为基础而推断出这一点,我们似乎必须在人的实在性中发现表明人可以是什以及在本质上是什么的某种内在结构、结构要素或发展趋势。本质的表现必须来自于实在性。另一个问题是,这种表现是如何出现的以

及能表现到什么程度。

还有一个问题是：人的真实的可能性中的哪一个是他的人的可能性呢？人的本质不是他可以是什么，而只能是什么形成了他的人的本质。人可以是一名战犯，但我们不会说战争犯罪是人的本质，我们宁可同意这是人的非人的可能性。我们是以什么为基础将人的真实可能性划分为人的可能性和非人可能性的呢？这个问题不可能通过简单地诉诸未来实在性及其在当前的特殊存在而得到解决。

86 13. 第二个重要问题是：异化是不是人存在的基本结构要素，或者它仅仅是人类发展某一历史阶段的特征？

海德格尔在《存在与时间》中也谈到了异化。对于他来说，异化是人存在的一种结构要素。在闲谈(*das Gerede*)、好奇(*die Neugier*)和两可(*die Zweideutigkeit*)所统治的常人的世界(*das Man*)的领域中，以日常生存的方式，人与自身相异化。在这一领域中，人沉溺于在许多其他方面意味着人与自身相异化的这个“世界”(*an die "Welt" Verfallen*)中；但是，按照海德格尔的观点，人的异化和更广泛意义上的沉沦，既不是某一历史事件的结果或从更纯粹及更高级的最初状态“坠落”的结果，也不是一种在某一更高文化层面可以被消除的恶劣本体性质。

那么，对于海德格尔来说，人的异化不是在未来发展过程中可以被克服的某一历史阶段。作为人的人必然会异化；除了其真实的存在之外，人还过着一种非真实的生活，期待人会在将来真实地生活其实是一种幻想。这一问题至少在社会层面无法解决。

与这种异化概念相反，我们还发现了另一种异化概念。根据这种异化概念，最初非异化的人后来将自身与自身相异化，但在将来会重新恢复自身。我们在恩格斯的作品以及（在某种程度上）马克思的作品中发现了这一概念，尽管人们不能断言马克思没有限制地提倡了这种有关最初非异化状态的思想。我认为，对马克思的“早期”和“后期”著作的认真分析表明，马克思更多的是这一思想的批判者，而不是追随者。

人的最初非异化状态理论似乎与马克思主义类似,这要归功于恩格斯,他详细地在《家庭、私有制和国家的起源》中对这一理论进行了发展。在描述了易洛魁人的社会制度之后,他评论道:“而这种十分单纯质朴的氏族制度是一种多么美妙的制度呵!没有士兵、宪兵和警察,没有贵族、国王、总督、地方官和法官,没有监狱,没有诉讼,而一切都是有条有理的。一切争端和纠纷,都由当事人的全体即氏族或部落来解决,或者由各个氏族相互解决……一切问题,都由当事人自己解决,在大多数情况下,历来的习俗就把一切调整好了。不会有贫穷困苦的人,因为共产制的家户经济和氏族都知道它们对于老年人、病人和战争残废者所负的义务。大家都是平等、自由的,包括妇女在内。他们还不曾有奴隶;奴役异族部落的事情,照例也是没有的。……凡与未被腐蚀的印第安人接触过的白种人,都称赞这种野蛮人的自尊心、公正、刚强和勇敢,这些称赞证明了,这样的社会能够产生怎样的男子,怎样的妇女。”^①

在列菲伏尔的作品中可以发现一个类似的概念,他满腔热情地就原始人写道:“他生活在他的现实中并实现了他所有的潜力。他与自身没有任何严重的不一致,他可以在这种村庄社区的美妙平衡中服从于他自发的活力。”^②

某些马克思主义者因此认为,人在最初是非自我异化的、“未被腐蚀的”,他成功地实现了他所有的可能性。

马克思本人认为,人因此在长久以来就一直是自我异化的,但是人不一定要一直保持这样,和恩格斯一样,他认为,人能够并且应该恢复自我。在这种意义上,马克思在《1844年经济学哲学手稿中》谈到了共产主义,认为这种社会意味着“对私有财产的积极的扬弃,作为对

^① F. Engels, *The Origin of the Family, Private Property and the State*, Foreign Languages Publishing House (Moscow, 1952), pp. 160 - 161; (参见《马克思恩格斯文集》第4卷,人民出版社2009年版,第111页。——译者注)

^② H. Lefebvre, *Critique de la Vie Quotidienne*, L'Arche Editeur (Paris, 1958), vol. I, Introduction, p. 221.

人的生命的占有,是对一切异化的积极的扬弃,从而是人从宗教、家庭、国家等等向自己的合乎人性的存在即社会的存在的复归”^①。

88 这种将共产主义作为一种对异化的否定的概念是马克思后期作品的基础。尽管他总是强调,奴隶制、封建制和资本主义都不是非理性的状态,而是在人类发展特定阶段中必要的状态,但是他从来没有简单地把这些状态和共产主义之间的区别简化为早期必要性和后期必要性之间的区别,甚至也没有将其简化为已实现人性程度上的区别。他明确地将当代社会和未来社会比作异化社会和非异化社会,比作非人社会和真正人道社会。这一切意味着,马克思将异化视为人的一种在历史上很短暂的特征,即一种所有过去历史所特有的现象,但不一定是未来所特有的现象。

14. 最后,我们来考虑这样一个问题,即异化和扬弃异化是如何以及因为什么而出现的。它是一种历史偶然还是一种更深层次的必然性?

在《德意志意识形态》中,马克思和恩格斯在其中一处批判了施蒂纳,此人认为,人到现在为止只是在实现他们有关人的预设概念所需的程度上解放了自身。马克思和恩格斯是这样评论的,事实上,人在现存生产力所规定和允许的程度上解放了自身。这意味着,有关人类自由条件的问题不是一个哲学问题,而仅仅是一个经济问题。根据这一点,人们也可以说,有关异化条件的问题同样也是一个经济问题。但是,如果异化不仅仅是一种经济现象,那么有关其条件和原因的问题就不可能只是经济上的。

在《1844年经济学哲学手稿》中,马克思直接提出了有关异化基础的这些问题。在其中的一节“异化劳动和私有财产”中,他写道:“我们已经承认劳动的异化、劳动的外化这个事实,并对这一事实进行了分析。现在要问,人是怎样使自己的劳动外化、异化的?这种异化

^① Fromm, *Marx's Concept of Man*, p. 128. (参见《马克思恩格斯文集》第1卷,人民出版社2009年版,第186页。——译者注)

又是怎样由人的发展的本质引起的？我们把私有财产的起源问题变为外化劳动对人类发展进程的关系问题，就已经为解决这一任务得到了许多东西。因为人们谈到私有财产时，总以为是涉及人之外的东西。而人们谈到劳动时，则认为是直接关系到人本身。问题的这种新的提法本身就已包含问题的解决。”^①

在《异化劳动》手稿的结尾，马克思提出了两个问题，这是其中的第二个问题。在提出这些问题后，马克思回答了我们没有在这里引用的第一个问题。他没有回答第二个问题。手稿没有完成。这个问题是悬而未决的。他只是说这个问题的提出已经包括了它的解决方式。明确地发展出这种解决方式是马克思主义者的一项任务。

^① Fromm, *Marx's Concept of Man*, pp. 107 - 108. (参见《马克思恩格斯文集》第1卷，人民出版社2009年版，第168页。——译者注)

作为经济动物的人 和作为实践的人

(一)

根据一种公众普遍接受的观点,马克思研究并界定出不同“范围”的人之间的相互关系。在生活资料的物质生产方面,他发现社会发展的永久性决定因素。更具体地说,人们断言,马克思认为物质生产力的条件决定人与人之间现存的生产关系,而生产关系又直接决定国家和法律形式,并且间接决定社会意识(政治、法律理论、道德、艺术、哲学和宗教)。

但这一结论并不意味着生产力条件机械地决定一个时代的政治和精神世界。政治法律的、思想意识的上层建筑以及根据基础结构而产生的上层建筑反作用,这三者之间彼此相互影响,但最终所有的优先权过去是,并将一直属于“基础”。经济生产(维持生活的物质手段的生产)一直以来,还将一直是社会生活的最终决定领域。换句话说,本质上,人就是一种经济动物。

鉴于此,在物质生产中,生产力决定生产关系,生产工具或手段是组成生产力的重要因素。更精确地说,人就是一种制造工具的动物。

首次提出人是一种经济动物观点的是权威的马克思主义者。在马克思本人的著作以及大多数著名马克思主义者的著述中很容易找到这种观点。⁹¹

在著名的《〈政治经济学批判〉序言》中,马克思说“法律关系”和“国家形式”根植于“物质条件”,也就是说根植于对“市民社会”和“政治经济”的“剖析”。他还说,“物质生产力”决定“生产关系”,这就是“社会经济结构”,而后者代表“法律和政治思想上层建筑”,以及相对应确切“社会意识形态”的“现实基础”。当“物质生产力”与当下的“生产关系”相互矛盾时,“社会变革”便会顺势产生。同时,“经济基础”的改变将会贯穿“整个巨大上层建筑”的变革,涉及“法律的、政治的、宗教的、艺术的或哲学的”,简言之就是“意识形态”形式。^①

毫无疑问,对于马克思来说,物质生产力的发展最终决定整个社会的发展。但遗憾的是,在这本经典著作中,马克思甚至并没有提到上层建筑对于基础的反作用。

恩格斯十分赞同上述基础和上层建筑间关系的概念。据恩格斯所说,正如达尔文发现生物进化论一样,马克思也发现了人类社会的进化论。但恩格斯不仅仅是高度赞扬马克思的历史观,更坚持解释、维护并大力宣传马克思的历史观。为避免马克思的唯物主义历史观点失真或简化,恩格斯严厉评判那些试图将马克思的唯物史观扭曲成经济因素是历史唯一决定因素的人。但是,尽管恩格斯在1890年9月21—22日期间致约瑟夫·布洛赫的信中强调的是整个社会因素的“互动”,他仍清楚地指出现实生活的生产和再生产是“历史过程中的最终决定因素”,而在各因素的互动中“归根到底是经济运动作为必然的东西通过无穷无尽的偶然事件(即这样一些事物和事变,它们的内部联系是如此疏远或者是如此难于确定,以致我们可以认为这种联系

^① Marx, Engels, *Basic Writings on Politics and Philosophy*, pp. 43 - 44. (参见《马克思恩格斯文集》第2卷,人民出版社2009年版,第591—592页。——译者注)

并不存在,忘掉这种联系)向前发展”^①。

所有马克思和恩格斯的重要追随者似乎都同意他们的这些基本观点。

马克思历史观的杰出翻译家安东尼奥·拉布里奥拉(Antonio Labriola)尖锐地批评将马克思历史观理解为关于经济因素的无所不包的决定性的学说的尝试,尽管如此,他有时也将其称为“经济唯物主义”。对此的解释可以通过事实来说明,譬如恩格斯就认为“经济因素”并不是唯一的决定因素,但“经济因素”最终决定社会的其他发展。在其著作《历史唯物主义》中,拉布里奥拉着重强调从基础结构过渡至“所有其他结构”的过程中那些“十分复杂、时常微妙、曲折但有时又不易辨认”的特征,他还坚信“潜在的经济结构”将最终“决定所有其他结构”^②。

尽管普列汉诺夫对“经济唯物主义”以及经济因素最终将影响历史过程这一理论持轻蔑态度,但这也并不能阻止他多次称人类为“制造工具的动物”。这一显而易见的矛盾则可通过事实说话。普列汉诺夫理解的“经济因素”仅仅是“经济秩序”或“经济关系”,但并不包括物质生产力。如他所想,正是物质生产力的发展最终决定社会经济关系的演变。认为经济因素具有决定重要性的观点是错误的这种认识,⁹³ 并没有阻挡普列汉诺夫通过一个“公式”来陈述马克思、恩格斯有关“基础”和“上层建筑”的思想,从这个公式我们得到以下内容:

1. 生产力的状况;
2. 被生产力所制约的经济关系;
3. 在一定经济“基础”上生长起来的社会政治制度;
4. 一部分由经济直接所决定,一部分由生长在经济上的全部社会

^① Marx, Engels, *Basic Writings on Politics and Philosophy*, pp. 397 - 398. (参见《马克思恩格斯文集》第10卷,人民出版社2009年版,第591—592页。——译者注)

^② A. Labriola, *Essays on the Materialistic Conception of History*, translated by Charles H. Kerr(Chicago, 1904), p. 152.

政治制度所决定的社会中人的心理；

5. 反映这种心理特性的各种思想体系。^①

列宁十分赞同这个观点,他也认为整个人类社会的发展归功于物质生产力的发展:“在生产满足人类需求的必需品时,人与人之间的相互关系取决于生产力的发展。正是在这些关系中,社会生活以及人类的抱负、思想和法律中的所有现象得到解释。”^②

同样,斯大林也十分认可马克思、恩格斯以及列宁的观点。他认为“社会精神生活”和“政治机构”源自“社会物质生活状况”,而物质生活复杂形态的“主要力量”则是对人的生存必不可少的获得生活意义的手段以及物质资料的生产方式。生产方式由生产力和生产关系组成。生产最重要的性质之一是“生产的变化和发展始终是从生产力的变化和发展,首先是从生产工具的变化和发展开始的”^③。

在上述基础上,我们可得出如下结论:

94

1. 马克思及其重要追随者或信仰者认为人的活动有不同的领域,这些领域处于一种错综复杂的,尽管有多方面因素的交互作用,却基本上持续稳定的关系中:“经济领域”直接决定“政治领域”和“法律领域”,间接决定“社会意识”的所有其他领域。

2. 如果认为经济因素是历史过程中的唯一决定因素,那么马克思历史观并不是“经济的”,但如果用马克思历史观来指认经济因素的最终决定角色,那么它又是“经济的”。根据这一观点可知,人并不仅仅是一种“经济动物”(或一种“制造工具的动物”),但他首先是这样的动物。

^① G. Plekhanov, *Fundamental Problems of Marxism*, edited by D. Riazanov, International Publishers (New York), p. 72. (参见《普列汉诺夫哲学著作选集》第3卷,三联书店1962年版,第195页。——译者注)

^② V. I. Lenin, *Marx, Engels, Marxism*, International Publishers (New York, 1935), p. 36.

^③ *History of the C. P. of the S. U. (b.)*, pp. 181, 188 - 193. (参见《联共(布)党史简明教程》,人民出版社1975年版,第136页。——译者注)

这些观点似乎不可辩驳,但有时这些观点的表层含义却会让人产生错觉。尤其是这些引言,有时会很有欺骗性。

(二)

那么,让我们扪心自问,历史唯物主义的著名“公式”如何形成——马克思简洁有力地提出这一公式,恩格斯出色地诠释它,拉布里奥拉完美地演绎它,普列汉诺夫使其系统化,列宁热情地推广它,还有斯大林坚定不移地推崇它。

马克思有可能把这一公式当作涵盖所有可能性,或至少涵盖目前已知以及现在可预测的历史的公式吗?或者他认为这一“公式”仅仅是在时间上具有严格限定和在人类历史发展进程中转瞬即逝的一个阶段吗?

乍一看,这个问题似乎不太合适。上述引自马克思及其追随者的作品没有任何明显的时间限制,而在其著名作品中马克思说得很坦白:“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……”有关“生产力”、“经济结构”、“法律和政治上层建筑”以及“社会意识形态”间关系的引用观点似乎涵盖了所有过去已知和未来预测的观点。

如果所有提及的社会生活“领域”(“部分”或“因素”或“元素”或“形态”——随你怎么称呼)在过去以及将来的关系保持不变,那么就相应地假定了这些“领域”在过去以及将来一直存在,假定它们是人类于社会中存在的永久建设性时刻(元素、方面)。

但是,马克思及其追随者是否相信所有提及的社会生活“领域”的永恒性呢?他们是否至少未将某些“领域”或“形态”视作历史上的一定阶段呢?在写到国家“并不是从来就有的”,有些社会“不知国家和

国家权力为何物”，以及随着阶级的消失，“国家也不可避免地要消失”^①这些字句时，恩格斯阐述的观点会不会与马克思的不一样呢？

如果国家并不永恒存在，且只是人类生活历史中某一短暂形态，那么马克思、恩格斯以及其他马克思主义者有关经济结构与国家形式和机构间关系（例如，“物质生活形式”决定“政府形式”或“经济发展水平”是“国家机构”发展的基础）的观点就不能解释并描述成每个人类社会的一个不变关系特征。

在上述历史唯物主义的阐释中，它不仅提到国家，还提到法学、法律、政治、宗教、社会等级、阶级、阶级抗争和社会进化。那么，这些因素是每个人类社会和每段历史发展中不可或缺的部分和结构，或仅仅只是短暂的历史现象吗？譬如，是否每个社会都有必要划分成对立的阶级，是否只有通过阶级斗争和社会革命才能实现历史运动呢？⁹⁶

如果我们（同马克思和马克思主义者一样）假设国家、法律、政治、宗教、阶级、阶级斗争和社会革命这些都只是人类社会某一特定阶段中短暂社会现象的特点，那么解释这些因素间相互关系的理论就不再是历史或社会的一般理论。这意味着解释社会生活中不同“因素”或“因素”间关系的著名“公式”不但不可能一直适用，而且只能适用于历史发展中某一固定、短暂阶段。具体是哪个阶段呢？

在引用马克思的文章时，引用者总是会忽略这样一段话：“大体说来，亚细亚的、古希腊罗马的、封建的和现代资产阶级的生产方式可以看做是经济的社会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

^① Engels, *The Origin of the Family, Private Property and the State*, pp. 283 - 284. (参见《马克思恩格斯文集》第4卷，人民出版社2009年版，第193页。——译者注)

件。因此,人类社会的史前时期就以这种社会形态而告终。”^①

这意味着《〈政治经济学批判〉序言》中所述的基础和上层建筑间的关系仅仅只适用于人类社会的史前史,或者,更精确地说,只适用于马克思研究的那部分,即亚细亚的、古代的、封建的以及现代资产阶级的生产方式。在此文的最后部分,既没有提到史前时期的起源(原始的前阶级社会),也没有提到真正的人类社会(未来无阶级社会)。马克思保持沉默并且忽略这两个时期是因为有阶级的历史时期这一重要方面而被区分开来,这种假设很合乎情理。

(三)

如果我们假设人类是在历史进程中起源于动物王国并从中脱离的一种生物,且原始的前阶级社会是人类进化成与动物不同的物种的首个社会形态,那么自然而然,结合其特点,我们会将这一社会当作“最接近”动物王国的时代。在这一社会中,主宰动物世界的生物学定律则比任何后来社会的定律更有力、更真实地反映动物世界本身。

恩格斯曾花费大量精力研究这一问题,并最终得出结论,同意这一假设。在《家庭、私有制和国家的起源》序言中,他指出:“根据唯物主义观点,历史中的决定性因素,归根结底是直接生活的生产和再生产。但是,生产本身又有两种。一方面是生活资料即食物、衣服、住房以及为此所必需的工具的生产;另一方面是人自身的生产,即种的繁衍。一定历史时代和一定地区内的人们生活于其下的社会制度,受着两种生产的制约:一方面受劳动的发展阶段的制约,另一方面受家庭的发展阶段的制约。”^②

^① Marx, Engels, *Basic Writings on Politics and Philosophy*, p. 44;斜体为彼得洛维奇标注。(参见《马克思恩格斯文集》第2卷,人民出版社2009年版,第592页。——译者注)

^② Marx, Engels, *Basic Writings on Politics and Philosophy*, fn. 7, pp. 8-9. (参见《马克思恩格斯文集》第4卷,人民出版社2009年版,第15—16页。——译者注)

但苏联严厉地批判了恩格斯的观点。因此,恩格斯著作的编辑者评论道:“种的繁衍和生活资料的生产是决定社会和社会机构发展的原因,关于这一不当引证,恩格斯感到十分惭愧。在《家庭、私有制和国家的起源》中,恩格斯自己通过分析具体材料证明了物质生产方式是决定社会和社会机构发展的主要因素。”^①

根据这一批判,在上述引用序言中,恩格斯提出在历史中存在两个同等重要的决定因素:种的繁衍(生物因素)和生活资料的生产(经济因素)。他认为这一理论适用于全部历史时期。恩格斯的整部作品对经济是唯一决定因素这一理论的正确性做出了具体证明,其愧疚感也随之消失。

不难发现,即使是在引用的文章中,恩格斯也不提倡“两个因素”像这样被归功于他的理论,并且他真正提倡的观点与他在这部著作中的分析并不矛盾,正相反,这种观点是对整个研究成果的结果的充分总结。恩格斯在上述引用文章中补充道:“劳动越不发展,劳动产品的数量,从而社会的财富越受限制,社会制度就越在较大程度上受血族关系的支配。然而,在以血族关系为基础的这种社会结构中,劳动生产率日益发展起来;与此同时,私有制和交换、财产差别、使用他人劳动力的可能性,从而阶级对立的基础等等新的社会成分,也日益发展起来;这些新的社会成分在几个世代中竭力使旧的社会制度适应新的条件,直到两者的不相容性最后导致一个彻底的变革为止。以血族团体为基础的旧社会,由于新形成的各社会阶级的冲突而被炸毁;代之而起的是组成为国家的新社会,而国家的基层单位已经不是血族团体,而是地区团体了。在这种社会中,家庭制度完全受所有制的支配,阶级对立和阶级斗争从此自由开展起来,这种阶级对立和阶级斗争构成了直到今日的全部成文史的内容。”^②

^① Marx, Engels, *Basic Writings on Politics and Philosophy*, fn. 7, pp. 8-9.

^② Marx, Engels, *Basic Writings on Politics and Philosophy*, fn. 7, pp. 9-10; (参见《马克思恩格斯文集》第4卷,人民出版社2009年版,第16页。——译者注)

然后,恩格斯并没有坚持认为“生物”因素(种的繁衍)和“经济”因素(生活资料的生产)在过去以及将来会同等重要。在原始的无阶级社会,生物因素在一段时间内处于支配地位,但随着生活资料物质生产的开始——“经济因素”——存在于这一社会并对此产生一定的影响。随着生产力的发展,经济因素变得越来越重要,而且随着原始的前阶级社会向阶级社会的过渡,这一因素逐渐占据支配地位。

因此,在《家庭、私有制和国家的起源》的序言中,恩格斯完全同意其他马克思主义者和他自己在本文开头引证的文章中所表述的观点。这些观点认为经济因素在阶级社会中处于主要地位,而且,在原始史前阶级社会中,经济因素刚开始从属于“生物”因素,但随着“经济”因素变得日益重要,“生物”因素和“经济”因素间的关系发生彻底改变。在阶级社会中,“经济”因素变成主要因素,而且“家庭制度完全受所有制支配”。

(四)

可以承认在原始的前阶级社会中,经济因素并不是唯一的决定因素,但仍然坚持经济因素在人类历史中曾经并将一直具有决定性。¹⁰⁰

因此,如果所谓原始的前阶级社会真如人们认为的那样存在过,那它并不是严格意义上的人类社会,它仅仅只是动物群体朝人类社会过渡时的一个短暂阶段。难道恩格斯自己没有将这种原始“社会”划分为“蒙昧”(savageness)时代和“野蛮”(barbarism)时代,同时又将阶级社会冠以“文明”之名吗?如果“蒙昧”时代和“野蛮”时代仅仅只是从动物社会到人类社会的一个过渡阶段,那么生物因素和经济因素在这些“社会”中的影响自然密不可分。但是,正因为人是一种经济动物,我们只能说经济因素是在人类社会开始变得具有决定性。在经济因素变得具有决定性且上述因素之间的关系形成时,只要人类存在,那么人类最终将变成这些因素中的一分子,而这些因素间的关系则保

持不变。

由此又引出新的问题：所谓的蒙昧时代和野蛮时代仅仅存在于动物社会和人类社会之间吗？或者说某人是一个“蒙昧”人或“野蛮”人吗？“蒙昧”人和“野蛮”人与阶级社会的“文明”人之间的差异比最原始的野蛮人和最先进的猴子间的差异少吗？

它还引出另一个问题：人注定停滞不前，人一旦形成，就必然保持不变吗？

关于后者，让我们首先从普列汉诺夫身上寻找答案。与他关于生产力的永久决定作用的观点相连的是另外一个观点，根据这个观点，无论是作为人的人，还是作为社会的社会，都不会以要素间的永恒不变的关系为特征，因为这一关系会发生历史变化。在普列汉诺夫的《论经济因素》中，他指出：“我们知道，按照现代唯物主义者的学说，决定任何现存社会的经济关系的，并不是人类本性的属性，而是社会生产力的状况。并且社会经济关系也随着这些（生产力）的发展而改变。社会的人的本性也随着社会经济关系的改变而改变。社会生活各种因素的相互关系也随着社会的人的本性的改变而改变。这是极端重要之‘点’，可以说，凡是了解了这一极端重要之点的人，那他就了解了全部问题。”^①

不同因素间的相互关系是以何种方式发生改变的呢？“‘经济’有时候借助于‘政治’以影响人们的行为，有时则借助于哲学，有时借助于艺术或任何其他意识形态，只有在社会发展的最后阶段上，‘经济’才以自己本来的‘经济’形态出现于人们的意识中。它往往借助所有这些因素的总和来影响人们，并且这些因素的相互关系以及这些因素之中每个个别因素的力量是依一定经济基础所产生的是怎样的社会关系为转移的，而这又是由这种基础性质决定。在社会经济发展

^① G. V. Plekhanov, *Izbrannye filosofskie proizvedenija* (*Selected Philosophical Works*) (Moscow, 1956), vol. II, p. 286. (参见《普列汉诺夫哲学著作选集》第2卷，三联书店1961年版，第318—319页。——译者注)

的不同阶段上,任何一种意识形态都要在不同的程度上受到其它各种意识形态的影响。法律起初是服从于宗教的,以后——例如在十八世纪——它受到了哲学的影响。为要消灭宗教对法律的影响,哲学必须经受极强烈的斗争。这种斗争是抽象概念的斗争,而且我们觉得任何一种‘因素’都可以由于自己固有的力量及这种力量发展的内在规律而获得或丧失自己的意义。而实际上,它的命运完全是由社会关系发展的进程来决定。”^①

由此可见,各因素的相对重要性会发生改变,但仍有一条理论保持
102 不变:生产力决定经济,这是所有因素的根基。还有许多其他因素:
“第一,每一个别科学‘学科’都是研究个别‘因素’的。第二,在各个个别学科中都可以数出若干因素来。文学是否是因素呢?是因素。戏剧性的诗呢?它也是因素。悲剧呢?我不认为有什么根据而可以不承认它也是因素。取材于小市民的戏剧呢?它也是因素。总而言之,因素是无数的。”^②

之后,普列汉诺夫认为社会发展有无数因素,而因素间的相互关系会不断变化,但从更广义的范围来说,经济因素在整个历史进程中占主要地位。通过一些相对应的引用,人们有可能证明马克思和恩格斯也是同意这一观点的。但由于关于这一命题的争议性可能不大,因此我们最好转向一个更具争议性的话题:各因素间不断变化的关系是否受经济因素的主导性制约,是否这种关系在将来的无阶级社会中会继续保持下去。

^① G. V. Plekhanov, *Izbrannye filosofskie proizvedenija* (*Selected Philosophical Works*) (Moscow, 1956), vol. II, p. 292. (参见《普列汉诺夫哲学著作选集》第2卷,三联书店1961年版,第326页。——译者注)

^② Plekhanov, *Selected Philosophical Works*, vol. II, p. 293. (参见《普列汉诺夫哲学著作选集》第2卷,三联书店1961年版,第327页。——译者注)

(五)

马克思的异化理论常常被视为主张向人已经是的某种东西的回归。没有什么比这一假设更加不正确：“19世纪社会革命的诗歌不能根据过去书写，而应根据未来书写。”^①

这首关于未来的诗歌有什么内容呢？在他的《谈谈历史》中，普列汉诺夫严厉地批判了法国历史学家拉孔布(P. Lacombe)的“经济唯物主义”。对普列汉诺夫而言，拉孔布关于经济因素必须一直具有决定性的观点暗示着他相信资本主义社会是文明人存在的必要形式，并且他把资本主义社会的人的本性视作人的普遍的本性。根据普列汉诺夫的看法，拉孔布的“经济唯物主义”是“对人类的诽谤”。¹⁰³

在批判拉孔布的同时，普列汉诺夫承认，至目前为止，人们已经沦为“人类社会经济的奴隶”。但他相信人类不会一直如此，相信“人的智力有战胜经济必然性的盲目力量的可能性”^②。

19世纪和20世纪的社会革命根据未来而书写的诗歌不正是由这一点构成吗？

在确定人的智力会战胜经济必然性的盲目力量后，普列汉诺夫强调了马克思和恩格斯的一个理想：“马克思和恩格斯提出一个完美，且十分具体的理想：必要从属于自由，盲目经济力量从属于——人类理性力量。”^③

我们很容易便可看出，普列汉诺夫在此正确解读了马克思和恩格斯的思想。关于生产力是否将一直是历史中的决定因素这一问题，恩格斯给出了一个十分清晰的答案，他提出：“这一点特别适用于今天的

^① Marx, Engels, *Basic Writings on Politics and Philosophy*, p. 323.

^② Plekhanov, *Selected Philosophical Works*, vol. II, p. 233. (参见《普列汉诺夫哲学著作选集》第2卷,三联书店1961年版,第255页。——译者注)

^③ Plekhanov, *Selected Philosophical Works*, vol. II, p. 233. (参见《普列汉诺夫哲学著作选集》第2卷,三联书店1961年版,第255页。——译者注)

强大的生产力。只要我们固执地拒绝理解这种生产力的本性和性质（而资本主义生产方式及其辩护士正是抗拒这种理解的），它就总是像上面所详细叙述的那样，起违反我们、反对我们的作用，把我们置于它的统治之下。但是，它的本性一旦被理解，它就会在联合起来的生产者手中从魔鬼似的统治者变成顺从的奴仆。”^①

104 同理，恩格斯还指出：“一旦社会占有了生产资料，商品生产就将被消除，而产品对生产者的统治也将随之消除。社会生产内部的无政府状态将为有计划的自觉的组织所代替。个体生存斗争停止了。于是，人在一定意义上才最终地脱离了动物界，从动物的生存条件进入真正人的生存条件。人们周围的、至今统治着人们的生活条件，现在受人们的支配和控制，人们第一次成为自然界的自觉的和真正的主人，因为他们已经成为自身的社会结合的主人了。人们自己的社会行动的规律，这些一直作为异己的、支配着人们的自然规律而同人们相对立的规律，那时就将被人们熟练地运用，因而将听从人们的支配。人们自身的社会结合一直是作为自然界和历史强加于他们的东西而同他们相对立的，现在则变成他们自己的自由行动了。至今一直统治着历史的客观的异己的力量，现在处于人们自己的控制之下了。只是从这时起，人们才完全自觉地自己创造自己的历史；只是从这时起，由人们使之起作用的社会原因才大部分并且越来越多地达到他们所预期的结果。这是人类从必然王国进入自由王国的飞跃。”^②

恩格斯认为从必然王国到自由王国的提升是有可能的，他还认为这种提升的内容存在于人类与其生活条件间、人类及其社会组织间关系的改变。当实现从必然王国到自由王国的提升时，人类将不再受到物质生活条件的制约，相反，人类将主宰并控制物质生活条件。

^① Marx, Engels, *Basic Writings on Politics and Philosophy*, p. 105. (参见《马克思恩格斯文集》第9卷，人民出版社2009年版，第296页。——译者注)

^② Marx, Engels, *Basic Writings on Politics and Philosophy*, pp. 108 - 109; 斜体是彼得洛维奇标注。(参见《马克思恩格斯文集》第9卷，人民出版社2009年版，第300页。——译者注)

如果人类的社会存在变成“人类自由活动的产物”，如果人类开始“更加自觉地创造属于人类自己的历史”，那么我们将有权断言人类步入“人类希望不可分割、独立且确切的关系”，“人类生产物质力量发
展中某一明确阶段的相应生产关系”吗？答案是相当清楚的。 105

因此，我们可得出结论，在马克思主义者中，无论如何也不会发现有关人类和社会概念的因素被称为“经济唯物主义”，并由此可知，“经济条件”不是决定全部经济发展的因素，而在历史发展中，不同因素具有不同的重要性。在人类历史的开端，“经济”因素首次出现，并逐步取代当时处于支配地位的“生物”因素，最终变成决定性因素。相互作用的其他因素还有“政治的”、“法律的”等。如今，在我们所处的时代中，“经济”因素可能失去其优越性。

如果经济因素不再是决定性因素，那么哪个因素最有可能取代其地位呢？

在我们试着寻找这个问题的答案前，先看看其是否被准确定位（posed）。人类的相关问题只能通过因素理论解决吗？

（六）

因素理论有许多不同版本，但它们的共同之处在于所有因素理论均将人假设为不同独立因素（部分、元素、方面和范围）的总和、组数或组合，并且这些因素间存在一定的相互关系。因素理论的变体仅在下述问题的解答上有所不同：这些因素是如何联系起来的，其中哪个因素最重要？

历史中的决定因素是物质的理论可称为“唯物主义的”；历史中的决定因素是理念的理论称为“唯心主义的”。根据其定义，把物质因素视作决定性因素的，我们可以区分为比如说“地理的”、“生物的”和“经济的”唯物主义，与此相同，唯心主义也可以区分为不同的分支。 106
考虑到人们在很大程度上还会承认除决定因素外的其他因素，人们便

将每一种理论的变体区分为“狭义的”和“广义的”(如,一个“狭义的”和一个“广义的”经济唯物主义等)。如果我们能断言有两个或两个以上同等重要的因素存在,那么我们便可能有一个“二元的”或“多元的”历史观;如果我们认为决定因素不会一成不变,我们就将这一历史观称为“辩证的”理论。

选择因素理论的变体之前,最好先问问我们自己是不是能接受每个因素理论的基本假设。

将人视作互相独立因素的总和、组数或组合来维持“决定”、“行为”、“影响”等因素间的外在联系,这是不是对人(无论人指代人类个体还是人类社会)的讽刺呢?严格上讲人难道不是一个统一的整体,不可能被划分为独立的“因素”或“领域”吗?

普列汉诺夫反对将经济因素是主要因素这一理论归功于马克思关于人的观点,在发表这些文章时,他始终认为“真正的、彻底的唯物主义者真是不爱到处乱引经济因素”并且“研究其中哪个因素支配其余一切因素乃是徒劳无功的”^①。

这一问题并不合乎情理,因为“严格地讲,历史发展中仅存在一个因素,也就是——社会的人”^②,并且社会学科的不同分支——伦理、政治、法学、政治经济等——“都研究同一个主题:社会的人的活动”^③。

如果历史中仅存在社会的人这一个因素,那么因素理论是如何产生的呢? “一个历史社会因素只是一个抽象概念,源自于抽象过程。¹⁰⁷ 由于有了抽象过程,社会复合体的各方才会假设不同类别的形式,社会的人活动的各种表现和形式——道德、法律、经济形式等——才会

^① G. Plekhanov, *The Materialist Conception of History*, International Publishers (New York, 1960), p. 13. (参见《普列汉诺夫哲学著作选集》第2卷,三联书店1961年版,第262页。——译者注)

^② Plekhanov, *Selected Philosophical Works*, vol. V, p. 363; 斜体是彼得洛维奇标注。

^③ Plekhanov, *Selected Philosophical Works*, vol. V, fn. 20, p. 15; 斜体是彼得洛维奇标注。

在我们大脑中转换成独立因素的形式,而这些独立因素又会引起并决定社会人的活动,最终成为这些活动的根本原因。”^①

这一回答说明因素理论在理论上的可能性。但是,社会人活动的各种表现和形式为何会在我们大脑中转换成独立因素的形式呢?它为何产生,又为何存在并不断发展?普列汉诺夫认为,“凡是对于社会现象有兴趣的人,每当由单纯地观照与描述现象进而研究现象之间所存在的联系时,都一定会作出某一种因素理论来的”,“此外,因素论是随着社会科学分工的发展而发展的”^②。

这种解释随即产生许多问题。例如:当人类开始探究社会现象的关系时,因素理论必然会产生吗?更重要的是,理论的最终根源在于对社会现象间关系的探究和社会科学不断发展的分工吗?或者,这些理论的产生还有更深层次的原因,而且这些原因正好又是社会科学中的分工原因。

在批判资产阶级的国民经济学的同时,年轻的马克思写道:“如果我问国民经济学家:当我靠失去贞操、出卖自己的身体满足别人的淫欲来换取金钱时,我是不是遵从经济规律(法国工厂工人把自己妻女的卖淫称为额外的劳动时间,这是名副其实的),而当我把自己的朋友出卖给摩洛哥人时,我是不是在按国民经济学行事呢(而像征兵买卖等等的直接贩卖人口的现象,在一切文明国家里都有)?于是,国民经济学家回答我:你的行为并不违反我的规律;但你要考虑到道德教母和宗教教母说些什么;我的国民经济学的道德和宗教丝毫不反对你的行为方式,但是——但是,我该更相信谁呢,是国民经济学还是道德?国民经济学的道德是谋生、劳动和节约、节制,——但是,国民经济学答应满足我的需要。——道德的国民经济学就是富有良心、美德等等;但是,如果我根本不存在,我又怎么能有美德呢?如果我什么都不

^① Plekhanov, *Selected Philosophical Works*, vol. V, p. 16.

^② Plekhanov, *Selected Philosophical Works*, vol. V, fn. 20, p. 15. (参见《普列汉诺夫哲学著作选集》第2卷,三联书店1961年版,第264页。——译者注)

知道,我又怎么会富有良心呢? //——//每一个领域都用不同的和相反的尺度来衡量我:道德用一种尺度,而国民经济学又用另一种尺度。这是以异化的本质为根据的,因为每一个领域都是人的一种特定的异化,每一个//[XVII]领域都把异化的本质活动的特殊范围固定下来,并且每一个领域都同另一种异化保持着异化的关系……例如,米歇尔·舍伐利埃先生责备李嘉图撇开了道德。但是,李嘉图让国民经济学用它自己的语言说话。如果说这种语言不合乎道德,那么这不是李嘉图的过错。”^①

相应地,如果资产阶级政治经济学不道德,这也不是经济学家的过失。至少经济学家的过失并不单纯是理论上和认识论上的。当政治经济学与道德相冲突时,也不能将其归咎于经济学家和道德哲学家的无知、愚蠢和错误。如果在其研究中,某一经济学家将道德丢在一边或得出违背道德的结论,他就充分验证了这一事实,即资产阶级社会中的人是一种自我异化、无法认清自己是完整的和统一的整体,以及分裂成相互独立且相互矛盾的团体的存在。我们不能仅仅因为他忽略了事实就谴责他。相反,他的过失在于他对阶级社会的缺陷过于自信,以至于他没有看到现存秩序发生革命性变化和克服人类分裂成相互独立且相互对立的团体的可能性。

然后,根据马克思的精神,我们便能回答有关因素理论的问题:这一理论并非逻辑错误的偶然结果。阶级社会的社会思想植入因素理论的局限性是自然结果,因为这是一个分裂成相互独立且相互对立的领域且自我异化的社会。因素理论充分体现了这个社会的直接真实;它只是忽略了这个社会的外衣,但仍然正确地描绘了这个自我异化的失去人性的社会,它还证明人并不只是他现在的样子,人还可以是他可以成为和应该成为的样子。

^① Fromm, *Marx's Concept of Man*, p. 146. (参见《马克思恩格斯文集》第1卷,人民出版社2009年版,第228—229页。——译者注)

(七)

在大致思考上述因素理论后,接下来我们将探讨未来无阶级社会中的决定因素。我们知道,恩格斯和普列汉诺夫的观点认为在未来无阶级社会中,经济因素不再是决定性因素,但他们在著作中也并未清楚解释哪个因素将取代经济因素。

在上述著作的基础上,可以推断“人的理性”或“社会生产的理性组织”似乎是所需因素,但目前也相当明确,未来无阶级社会中不可能会有其他主要因素,它将开辟一个人类不再分裂为相互对立领域的新时代。

人的自我异化的一种形式是人的不同活动间的异化和所有人同人性相异化。因此,自我异化的废除也意味着废除它的这种形式。马克思曾这样认为:“宗教、家庭、国家、法、道德、科学、艺术等等,都不过是生产的一些特殊的方式,并且受生产的普遍规律的支配。因此,对私有财产的积极的扬弃,作为对人的生命的占有,是对一切异化的积极的扬弃,从而是人从宗教、家庭、国家等等向自己的合乎人性的存在即社会的存在的复归。”^① 110

但是人从宗教、家庭、国家等回归至他的人人的生活,也就是社会的生活,意味着什么?

它意味着人类发展至今的活动的具体形式都必须消失,人必须变成一个不可分割的整体,在这一整体中人类不能区分出任何形式、侧面和方面吗?这种看法荒谬至极,完全不可能源自马克思。人类的某些活动形式确实会消失,相对而言又会产生另一些形式(我们有理由相信如今现存的某些活动形式,如国家或宗教,在未来的某天会消失),但问题在于,如果人不是某种可以区分的東西,那么他如何能够

^① Fromm, *Marx's Concept of Man*, p. 128. (参见《马克思恩格斯文集》第1卷,人民出版社2009年版,第186页。——译者注)

成为某种东西？

人从其“领域”中的分散存在向他的人的存在的回归，并不意味着人的所有侧面或方面上的消失；首先，它意味着克服一个整体的这些真正不同的方面的相互异化，并且揭露所谓这些领域是独立于人而存在的自足的领域，是人可以进入，但不一定必须进入的领域的外观。

人从独立、矛盾的领域回归至他的人的生存后，既不代表着人的活动的不同方面或形式能达到一个完美的“和谐”状态；也不是说，每一个体在掌握所有可能的活动形式后就一定会形成一种“全面性”的状态。这可能是人与其自身相异化的最激进形式。

如果个体的人在与其人性、嗜好和能力相对的活动意识到人的普遍性，如果他使自己成为一个富有创造性的存在，那么他便不会与自己的人的本性相异化。人类社会的异化的消除意味着某种联合体的实现，在这个联合体中“每个人的自由发展是一切人自由发展的条件”。

于是，一个非异化的人（unalienated man）是一个将自己作为一个完整、自由、有创造性的实践存在而加以实现的人。他是一个独特的、“富有”的存在，但是这样一种存在，在其中是整体控制部分，而不是整体的这个部分控制那个部分。

由于这个原因，在消除异化的社会中，从直接维持生命的生产方式这个狭义角度来看，经济因素的决定作用的克服并不意味着劳动的消失。^① 在《资本论》中，马克思强调劳动分工是短暂的历史现象，“劳动作为使用价值的创造者，作为有用劳动，是不以一切社会形式为转移的人类生存条件，是人和自然之间的物质变换即人类生活得以实现的永恒的自然必然性”^②。

^① 广义上说，“劳动”和“生产”与“实践”意义相同。

^② Marx. *Capital*, translated from the third German edition by S. Moore and E. Aveling; edited by F. Engels; revised and amplified according to the fourth German edition by E. Untermann (Chicago, 1912), vol. I, p. 50. (参见《马克思恩格斯文集》第5卷，人民出版社2009年版，第58页。——译者注)

无阶级社会中自由人的劳动则与阶级社会中作为工作动物的人的劳动有所不同：“劳动时间本身——由于限制在正常长度之内，其次，由于不再用于别人而是用于我自己——将作为真正的社会劳动，最后，作为自由时间的基础，而取得完全不同的、更自由的性质，这种同时作为拥有自由时间的人的劳动时间，必将比役畜的劳动时间具有高得多的质量。”^①

但是，重申一下，尽管狭义的劳动作为“使用价值的创造者”的劳动在非异化社会中有一种“独特、更自由的特点”，这个领域将一直是必然王国。“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，而不让它作为一种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，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挥，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

(八)

最后，让我们简单总结一下本文最初的问题：根据马克思的观点，人是否是一种经济动物，或更具体地说，是否是一种制造工具的动物。

乍一看，答案可能是肯定的，但通过对马克思理论基本观点的仔

^① Marx, *Theorien über den Mehrwert* (Theories on the Relation between Work Necessary for Workers' Needs and Work Producing Profit for the Employer), Von Ricardo zur Vulgärökonomie, Herausgegeben von K. Kautsky, Vierte, unveränderte Auflage (Stuttgart, 1921), bd. III, pp. 305 - 306. [参见《马克思恩格斯全集》第26卷(第三册),人民出版社1974年版,第282页。——译者注]

^② Marx, *Capital*, translated from the first German edition by E. Untermann; edited by F. Engels (Chicago, 1909), vol. III, pp. 954 - 955. (参见《马克思恩格斯文集》第7卷,人民出版社2009年版,第928—929页。——译者注)

细分析,可以看出马克思持有不同的观点。资产阶级政治经济学认为,无产阶级“只是工人”、“只是动物”;马克思的基本意图是使其“超越政治经济学的水平”。

超越政治经济学的水平就意味着理解,在完整的意义上,人不是一种经济动物,而是一种实践的、自由的、普遍的、有创造性且自我创造的社会存在。将某一个体与其他人区分开的就是他独有的存在方式,即实践。

- 113 作为实践的人并未终止其生物性,而是不再受物理和化学法则约束的存在。但是,人有其自身独特的生物本性,这种本性并不是将人与其他任何存在物从根本上区分开的依据。

在历史发展的进程中,人的实践活动分化成不同的,明显是自给自足的、对立的“形式”、“种类”或“领域”,并且他的这些实践活动形式中的最低级的形式,即满足生活需要的物质生产,变成了占主导地位的实践活动。在人类发展的全部时代,人主要是一种经济动物,因此,人分化成对立的的不同社会阶级,分为剥削者和被剥削者。但即使是在这样的时代中,人也不仅仅是一种经济动物。事实上,作为经济动物,他已是自我异化,并且只是部分地意识到自己是实践的存在。即使是在这个时代,其他高级的实践活动形式也会发展,而消除其独立性和相互对立的可能性也逐步显现。

这说明经济的主导作用和对人的剥削并不是人的存在的必要形式。人在其中主要是一种经济动物的这一条件可以而且应该由人在其中能够成为一种普遍的创造性的存在的条件所替代。这并不意味着人应该停止经济生产。就像只要人存在,其身体器官就会一直发挥特定的生物功能,遵循一定的物理和化学法则一样,物质生产永远是必要的,但是,生活资料的物质生产将不再是“自由活动,这种自由

活动不象劳动那样是在必须实现的外在目的的压力下决定的”^①。

在《资本论》中,马克思曾机智地批评经济动物,即资本主义社会中的自我异化的人。马克思对异化的批判现如今并没有过时,但是在 114 一个自我异化的社会已成为社会革命力量的实际批判目标的时代,内在于这一批判这种关于非异化的、自由的、实践存在的人道主义视野将变得越来越重要。

^① Marx, *Capital*, translated from the first German edition by E. Untermann; edited by F. Engels (Chicago, 1909), vol. III, fn. 29, p. 305. [参见《马克思恩格斯全集》第26卷(第三册),人民出版社1974年版,第282页。——译者注]

什么是自由？

(一)

在哲学史上,有关人是什么的观点层出不穷。试图找到这一问题答案的学者们大多都从似乎不容辩驳的“事实”入手,即人是动物的一个类,并且寻找那些标志这一动物种类的独特特性。因此,许多有关人如何形成的理论,无一例外地局限于大致相同的观念。乍一看这些理论似乎可以接受,因为这些理论探索的是一些不可攻克的难题。如果屈从于他们的这些自由发挥的观点,我们可能变得如此纠结,最终会不知我们身处何方。

迄今为止,哲学中思考最多的便是人,因此,我们假设人是一种理性动物。这似乎是可以接受的。人拥有抽象思维的能力,而其他任何动物种类均不具备这一能力。

如何解释人拥有的这种神奇能力呢?是因为人是唯一拥有言说(speech)能力的物种吗?人是一种理性动物的原因在于人首先是一个会言说的动物吗?这样,人们也可以提出这样的命题,即人首先是一种被赋予言说能力的物种。

但也有人可能会进一步问道,为什么人会被赋予言说呢?难道不

是因为人类生活在社会群体中吗？如果人没有生活在社会群体中，那么他无法与他人讲话。因此，“最好的”命题似乎是：人是一种社会动物。

你还可以更进一步探索，质疑人为什么是一种社会动物，人为什么生活在社会之中。难道人们不可说，人之所以是一种社会动物，只是因为人是一种可以工作并进行生产的动物吗？作为一种不仅收集自然产物，而且生产自身所需物品的动物，人无法以独立个体的形式存在。工作只有在社会中才是可能的。因此，人又是一种工作的（working）动物。 116

但是，为什么只有人工作和生产呢？最合理的解释似乎是，之所以只有人工作和生产，其原因是只有人拥有理性。因此，我们又回到了最初的理论——人是一种理性动物。

试图揭露创造人类个体属性的所有尝试，最终都形成了一个不幸的恶性循环。

但这并不是这些尝试仅有的麻烦。除了上述已提到的性质（理性、语言、社会性和工作）外，人还有许多同样独特的性质。只有人能开发出不同形式的精神创造——文学、绘画、雕刻、音乐；只有人可以烹饪食物，并形成烹饪艺术。只有人才会恶毒、心胸狭窄、腐败、虚伪和讽刺。有许多性质只有人才有，很难说这些性质中哪个是“最重要的”。

也许并没有必要挑出哪个是最重要的，只需列举出人所有独特的性质即可，但即使是这样，它仍然是件很困难的事。因为，存在着太多只有人独有的性质，而且，这些性质并不是乱糟糟的一团，它们是整体的、有结构的。

也许，你可以不再探寻人所特有的所有性质，转而在人的每个行为和事件以及所有性质和活动中寻找可体现自身的人存在的总体结构（general structure）。

目前为止，关于人是什么这一问题的最佳答案源自卡尔·马克

思：人是以实践形式存在的生物；或者，更具体地说：人是一种实践的存在。当然了，还有一种说法也源自马克思：人是一种制造工具的动物，以及与其相似的观点，即人是一种所有活动由其存在的经济领域所决定的生物。但这些观点以及其类似的解释也仅说明了马克思被
117 误解的程度而已。

(二)

如果我们说人是一种实践的存在，那么自然而然又会产生“什么是实践？”的问题。在某种程度上，我们无法回答这一问题，那么关于人是实践的全部定义就是模糊的，但是，说到应该回答这一问题的方式，就有许多不同观点。

一些人认为实践是一个无法定义的概念；它是这样一种概念，只要定义了这一概念，其他概念的定义也就迎刃而解了，但是，这一概念可以仅仅通过一些例子或一些未定义但简单易懂的寻常话语来直接地理解或解释吗？

还有一些人则认为，实践的概念可通过列举不同种类或形式的实践活动（经济产品、政治活动、艺术创造、科学研究工作、哲学思维等），同时通过决定其相互关系来加以解释。

但是，如果我们假设实践是一种复杂且有结构的东西，那么也有可能产生第三种解决办法：我们可以试着决定实践的结构，找出使实践成为实践的根本特征。

那些认为在马克思主义哲学中，实践能用前两种方法中的一种来定义的人，显然并没有对哲学中最重要和最简单的概念加以区分。假如对于马克思来说，实践是最普通的、最简单的概念，就如黑格尔所认为的一样单纯，那么，除了前两种方法外，它不能由其他方式定义。但实际上，在马克思哲学中，“实践”并不是最简单的概念。作为最复杂存在（人）的概念，实践的概念是最复杂的。因此，我们可以分析并定

义这一概念,指出其成分或要素——但这并不意味着我们能够彻底地和一劳永逸地对之加以分析和界定。

实践首先是指人的一种特定的存在模式(*Modus des Seins*),这种模式是特定存在独有的(*einem bestimmten Seiendem*),是一种超越人所 118 有其他存在模式,且从根本上与之不同的模式。最初的这一看法迫使我们试着将实践的特征解释为人的一种独特的存在模式。尽管这一问题并不简单,但提及实践的某些特征却是容易的事,正是这些特征让实践与其他各种存在形式不同。比如,实践是自由的存在,实践是创造性的存在,实践是历史的存在,实践是未来的存在。这些特征还需经过更详细地解释,但可以肯定,自由是实践最重要的“要素”之一。没有自由,就没有实践;自由的存在必须要实践。自由的问题就是实践问题的组成部分,因此,也是人的问题的组成部分。

(三)

作为一种实践的存在,人是一种自由的存在。不存在没有人的自由。不存在没有自由的人性。这不是说所有的人无论在哪里都总是自由的。相反,在当代社会,最普遍的一个现象就是逃避自由。^①人觉得他们的自由与责任紧密相关,自由就像一个压在他们身上的沉重负担,他们想卸下它,将它转移到别人身上。

逃避自由曾是法西斯主义和纳粹主义传播的最根本因素之一,在法西斯主义和纳粹主义运动中,每个个体都从自由的枷锁中得到解脱,所有责任都由领导承担。那些从自由中自我解脱的人乐意毫无异议地将自由交给领导,压制任何来自人内心的声音。他们已准备好犯下最邪恶的罪行,迎接身体上的折磨和牺牲。未经三思,他们已乱杀无辜、掠夺他人,在白雪皑皑的平原上瑟瑟发抖,在荒凉的沙漠中几近

^① See E. Fromm, *Escape from Freedom* (New York, 1941). (参见埃里希·弗罗姆:《逃避自由》,刘林海译,国际文化出版公司2002年版。——译者注)

窒息。

119 对于“民主的”(资本主义的)国家的人来说,自由的负担也十分沉重。对他们而言,逃避自由也是一种大规模现象,只是逃离形式不同而已。其形式之一就是避免任何思想的探索;大众传媒以及其他一些媒体都建议人们不加批判地被动接受意见。

在社会主义中同样也存在逃避自由的现象。在社会主义国家,我们也能发现一些力图逃避或摆脱自由的人士,他们把自己降低为,或者试图把自己降低为更高的社会和政治论坛的指令的盲目执行者,他们愿意即使耗尽全部精力也要做到极致,目的只是为了避免承担无形,但困难、讨厌的自由重担。

在当代世界,逃避自由是一种广泛传播的现象,但在某种程度上来说,如果一个人逃避自由,那么他就不再是一个人。逃避自由是人类自我异化的一种形式。

年轻时代的马克思曾指出:“威胁每一生物的生命危险就是该生物丧失自我。因此,不自由对人说来就是一种真正的致命的危险。”^①这句话说得很有道理,但再往深层次想一想:不自由不仅是人的致命危险,不自由宣告着人的死亡。在追求自由的过程中,人也在逐步变成人。

(四)

自由是什么这一问题并不能简化成自由的各种类型和形式的问题。每天,我们谈论自由的多样的种类、形式和方面——形而上学的、伦理的、心理学的、经济的、政治的、国家的和宗教的。我们谈论精神、意愿、思想、道德、运行、活动的自由,讨论新闻、广播、电视的自由,还提及集会、演讲和社团的自由。我们谈论源于剥削、镇压、饥饿、战争

^① Marx, Engels, *Werke*, bd. 1, p. 60. (参见《马克思恩格斯全集》第1卷,人民出版社1995年版,第179页。——译者注)

和恐惧的自由。我们还谈及摆脱传统、惯例、恶习、激情、弱点、偏见的自由以及艺术、科学、教育和教学中的自由。此外，还有自由的行为、自由的爱情、自由时间等。

但是，对于各种自由形式的列举并没有解决自由是什么的问题。此外，在解决这一问题前，我们不能说上述提到的哪种自由种类或类型实际上代表了自由，我们也不能说哪种是伪自由。自由问题首先是关于自由本质的问题。

这个问题不是一个单纯的理论问题，其答案当然也不会是一些纯粹的事实判断。有关自由本质的追问也不是追问自由迄今为止的含义，或者它实际上是什么，或“自由”这个词所含有或可能含有的意义。自由本质的追问更不是意味着根据某人一时的心血来潮或主观意愿询问自由应该是什么。要想探索自由本质，就必须探索自由是凭借什么成为人的组成部分，探索作为人的自由，自由能够是且应该是怎样，其本质又是如何。

自由的本质问题，就如人的本质问题一样，不仅仅是一个问题。它同时已经是对自由的生成的参与。它是自由解放自身的一种活动。

(五)

自由的本质在何处？自由的本质是什么？人在谈论自由是什么时，不可避免地会谈及自由不是什么。在答复自由是什么和不是什么时，只要陈述出历史和哲学史上已形成的观念或理论，我们很快便能达到目的。

有关自由的理论实际上数不胜数。在此，我们将仅提及三种有关的批判理论，它们分别为：第一种理论认为自由是对运动或活动的外部障碍的不在场——更普遍地说，就是对某些事物存在的总体外部环境的限制的不在场；第二种理论断言自由是关于必然的认识，或者是建立在关于必然的认识之上的对世界的一种适应和改造；第三种理论

认为自由是自主决定的。

在过去几个世纪的许多哲学家身上,可发现第一种理论。在17世纪的托马斯·霍布斯身上及在20世纪美国的马克思主义者(或马克思学家)约翰·萨莫维尔(John Somerville)发表于1958年召开的第12届世界威尼斯哲学大会的文章中,我们都可看到这一理论。这些理论认为,只要一个生命或个体的运动或活动不存在外在阻碍,那么这个生命或个体就是自由的。

这种自由观点似乎是可接受的。在日常对话中,我们大多从这一层意义出发谈论自由。我们说,比如,当罪犯被囚禁在监狱时,他失去了自由,而当他越狱或被释放后,他获得了自由。与此同理,我们认为关在笼子里的老虎或金丝雀没有自由,而逃出笼子的老虎或笼子外的鸟却是自由的。

关于自由的这一观点不仅可以用来描述野兽、鸟类和鱼,它也可用来描述无生命的事物。在这一意义上,我们可以说装在罐子中的水是不自由的,当罐子破了个洞后,水是半自由的,而当罐子被打翻后,水才完全自由。

霍布斯所总结的这些相同和相似结论表明,上述自由的概念实际上并不合理。如果是以这种方式理解自由,显而易见,它并不用于特指某些事物,尤其是人,而我们关心的自由是只有人特有的事物。

有关自由的第一种理论还有另一个“麻烦的”后果。如果自由在于消除了任何外在阻碍,那么根据外在阻碍类型的不同,它在不同物种中的含义也就有所不同,但是,外在阻碍也可能是最多多样化的,那么有些阻碍的存在可能是好事,有些阻碍的存在可能是坏事,还有一些阻碍的存在则是不好不坏的。例如,在这种意义上有人可能会说当一个人可以畅所欲言时,他有话语权的自由;当一个人可以杀害或折磨他想杀害或折磨的人时,他有杀害和折磨他人的自由。由此,我们便得出一种怪异、不同寻常的自由种类,例如,杀害他人的自由、抢劫的自由、迫害他人的自由。然后得出结论(萨莫维尔总结)认为自由本身

并无好坏之说。有一些自由是“好的”；同样，也有些自由是“坏的”、“中性的”。

但是，正是根据这一结论，我们普遍认为，否定自由的最典型例子就是否定自由的形式，而这意味着这一理论存在问题。

与这种作为事物存在的外部条件的总和的自由理论相反，我们可以断言自由是一种特定的存在方式。自由并不是人可自由感知的外在事物，而是他的特殊的存在模式或者存在结构。

(六)

第二种观点包括这样一些理论，它们认为，自由存在于这样的人之中，他是自由的，并且就存在于关于必然的认识之中或存在于建立于关于必然的认识之上的活动之中。

有关认为自由存在于关于必然的认识之中的理论可追溯至古希腊时代，当时的人们认为自由就是认识并接受命运，后代的哲学家，如斯宾诺莎、黑格尔和恩格斯等人也认可这一观点。但这并不是说这些哲学家的自由理论仅包含这一条观点。譬如，黑格尔的观点就比这复杂许多。

无论如何，那种认为关于必然的认识是自由之本或是自由必要前提的观点贯穿于整个哲学史，并衍生出三种主要观点：1. 自由就是关于必然的认识；2. 自由是对已知的必然性的调整；3. 自由是驾驭自然和自我的力量，而这力量建立于关于内部的和外部的必然的认识之上。¹²³

在这三种衍生观点中，至少有两个非常基本的缺陷：既自相矛盾，又相对保守。

如果每件事物都是必然的，那么关于必然的认识（对必然的调整）和驾驭自然（驾驭自我）的力量也就不再是某种外在于必然性的东西。自由是关于必然的认识这一观点则默认建立在两个相互矛盾的假设

之上:1. 每件事物都是必然的,和2. 人类可以知道(但不是必须知道)这一必然性。但是,如果每件事物都是必然的,那么人也就有必要知道(或不知道)必然性。因此,那种认为知道必然就是自由,不知道必然就是不自由的观点,毫无意义。

讨论到关于必然的认识基础之上存在什么时,很大程度上可以察觉到这种自由观念的矛盾之处。如果每件事物都是必然的,那么我们本身就是必然的,我们就不可避免地以我们本身的形式“被调整”。为了能够进行自由调整,至少在某种程度上,必须将我们从必然中排除。

自由是驾驭自然和自我的力量,而这一力量建立在关于必然的认识之上。矛盾在这一观念中得以完全展现。如果每件事物都是必然的,如果必然已驾驭自然和人,它并没有解释我们是如何能获得同时驾驭自然和人的力量。

我们应先知道“必然”,然后控制它,这一观点意味着“某些东西”。这一观点源于从日常生活中,从某些弥补弱者智慧重要部分的实践教学¹²⁴中粗略总结出来的某些结论。如果熟知自己的劣势,那么这个仆人或奴隶可能掌握比主人更强大的能力。那么同样地,我们对自然的认知会使我们掌握比自然更强大的力量吗?

奴隶比主人的力量更强的前提是后者有一些弱点。相应地,如果我们想要主宰自然,那么自由就必须存在“弱点”。至少这些“点”必须存在于排除普遍必然的自然之中。

关于必然性的自由理论的另一个基本缺陷是:它们在本质上相对保守。如果发生的一切都是必然的,那么很自然地就会接受它,不会试图改变它。正是由于这一原因,保守派可以用且经常用这一关于必然性的自由理论作为试图维持社会现行秩序的武器。

历史中,很多革命都是由自由是对必然的认识这一观念激发的。的确,自由可以是一次特殊革命行动的诱因。革命者也会说,他认为自己的行动是必然发生的一部分,他并不想考虑是否可以做出其他行动,但是在这一基础上,革命运动很可能变成反革命。关于必然性的

自由理论不可能成为革命运动产生的原因。尽管在人类的某些阶段，关于必然性的自由理论可能会在某段时间和某种程度上产生进步效果，但它最多只可能是革命狂热的基石，因为革命狂热根本不会严格审查其目标和方法，并且它在本质上是保守的。

这一理论的第三种衍生观点——即认为驾驭自然和自我的力量建立在关于外部的和内部的必然的认识之上——还有另一个重要缺陷。这种衍生观点坚持认为自由是统治力量的一个种类或形式。它假设自然和人类均是完整力量的集合，除了征服这些力量以便驾驭、管理和使用它们外，其他事情都不具有必然性。

把自由视作一种统治和剥削的观点在 19 世纪和 20 世纪是十分典型的。只要是可能控制和使用的东西，现代人都感兴趣，但这并不是说这种观点是“好的”。这样一种自由概念是一个异化社会中某一异化特征的概念。¹²⁵

与关于必然的认识的自由理论相反，我们可能坚持认为：如果自由就是认识并接受命运、定数和普遍必然，那么“自由”不过是自愿的奴隶的另一种说法而已。自由既不是对外部或内部必然的屈从，也不是对外部或内部必然的适应。人类只有改变他的世界和自己，他的行动才会自由。关于必然的认识只是自由限度的知识。自由的积极条件是关于必要限度的知识和人类潜在创造性的意识。自由也不是对自然的随意剥削。自由就在于人使自然成为人的，并且参与到自然对人的入道的赐福。人和自然不是所获能力的总和，而只是去掌握、控制和利用这些力量。自由的本质不是征服已经给定的，而是创造新的，是开发人的创造能力，是拓宽和丰富人性。

(七)

最后，我们还剩下自由的第三个基本理论。这种理论认为自由是自我决定的。这一观点在哲学史中十分常见，并且已经发展成各种形

式(例如,比较一下康德和萨特)。与那些它所反对的理论相比,这一理论在很大程度上还是有理有据的。任何人都不能把外在决定的动作冠以自由之名。如果某人是根据命令,在催眠状态中、在恐惧或威胁下做出某事,那么我们不会说他是自由的。如果某人是自由的,那么他首先必须可以决定自己的行为,但仅这一点还不足够。

126 有些人认为并不是每个自我决定都是自由的,而只有直接的(immediate)自我决定[自发行为(spontaneity)]才是自由的。因此,自由即自我决定的观点就转变成自由即自发行为。根据这一观点,只有在自己做出决定,同时用这种或那种倾向、能力、愿望或需求直接表现出来后,我们的行动才是自由的。当我们不再计算、推测或事先思考时,他们才会说我们是自由的。

但是,如果在痉挛或愤怒时做出会后悔的轻率行为,或者在那一瞬间意气用事,那么这个人是真的自由吗?自由似乎又不完全是自发行为。人在很多时候是一种直接但又间接的存在;如果人自然地显示出自身存在的某些特定方面或元素,那么他不总是自由的;只有在人是作为整体且具备多面性时,他才是自由的。这并不是说人只有在做伟大和重要的事情时才自由。一个人的全部也可能在最微小的琐事上体现出来。

但是,整个人参加的活动也不一定就是自由的。暴君或罪犯的整个活动都是由残忍、破坏性动机驱使的,他们远远谈不上自由。只有在人内在的人性的东西驱使他做出创造性行为,而这一行为拓宽并丰富人性的极限时,人才是自由的。

在肯定和批评了自我决定即自由的理论后,我们可以得出:即使是最强有力的、最成功的活动,只要它是由外部因素决定的,那么它也不是自由的。纪律严明的士兵、服从命令的官员、收入不菲的警察可能都非常活跃和成功,他们的活动可以用任何词形容,但不能使用自由。只有当一个人可以决定自己的行为时,他的活动才是自由的。但并不是每个自我决定的行为都是自由的。只有当人展现出完整

的、多面的个性，且并未沦为这种或那种特别的思想、情绪或倾向的奴隶时，这种自我决定的活动才是自由的。最远离自由的行为是那些“自由地”破坏人性的行为。追求权力的独裁者(Dictators)、残酷的征服者和贪得无厌的剥削者都只是他们自己不人道的迷恋和野心的奴隶。只有在人可以创造性地决定其行为，且其行为拓宽人类极限时，他才是自由的。

上述有关自由本质的观点“自始至终”都没有解决问题，但这些观点指出了一个概念，这一概念可能会为讨论奠定基础。

(八)

在上述讨论中，并没有提到“更大的”或“更小的”自由。我们只是简单地谈论了“自由”和“不自由”。因此，有人可以得出结论：自由并没有等级之分，很多时候，人既可能完全自由，也可能完全不自由。

有人可能认为这一概念既是非辩证的，也是非历史的：它不是辩证的，是因为它忽视了某些事实——自由和不自由划分为各种等级，是可能发生的，自由的某一明确等级也是不自由的某一明确等级；它是非历史的，因为它并没有意识到人永远不可能完全自由或完全不自由，它没有意识到人的所有历史就是自相矛盾，但不可抑制地朝着更高等级的自由前进，在这一进程中每个已实现的自由等级都根据其取代的低一级等级而被认为是“更大的自由”(或“更小的自由”)，或根据所有预期的更大自由而被认为是“更大的不自由”(或“更小的不自由”)。

我们可能会同意上述观点及其相似的异议。人是一种自由的存在，但他只是在更大的或更小的范围上是自由的。自由是“相对的”。如果我们希望，那么目前为止所提出的所有关于自由的命题都可解释成“相对”形式。我们可以说：“人就是人，在某种程度上人是自由的。”而不是说：“人是一种自由的存在。”我们可以说：“在某种程度

上,人是不自由的,是死的”(或者,人不是人),而不是说:“不自由就是死。”同样,我们可以说:“人只有在创造性地决定自己的行为时,人才是自由的。”而不是说:“人只有当可以创造性地决定自己行为时,人才是自由的。”

自由的确是相对的,但有关自由相对性的理论总是离题太远。有人说,相对性并不是外界附加在自由上的事物;相对性是自由本质的组成元素。无论我们如何定义自由,开始时我们都会提到这些词:“自由是一种相对……”或“自由是一种明确等级……”

如果自由因此变得相对,那么历史上自由的相对等级就是绝对的。说自由在“本质上”是相对的,这一理论并没有从本质上与那种认为自由的本质是奴隶制这一理论区分开来。自由的确是“相对的”,但这并不是说相对性决定它是否自由。相对性只是让它变得相对。

(九)

在之前有关自由和“人”的讨论中,我们并没有指明是否以一个团体(社会)、一个集体(阶级、等级、国籍、部落、家庭等)或一个个人(人格)的角度来理解人,这样的说明并不必要。无论我们是否考虑到社会、社会团体或个人,自由的本质仍会保持不变。正如社会无法自由,因为社会不能决定自身命运一样,个人若能决定自身命运,那么其人格就是自由的。正如社会如果阻碍了人的创造性力量的发挥,它就不会自由一样,如果人不为发展人的创造力做出贡献,那么其个性也就无法自由。

这意味着自由社会只包含自由个体,而不自由社会只包含不自由个体吗?换句话说,一个自由人只能生活在一个自由社会,而一个不自由的人只能生活在不自由的社会中吗?对这些问题的肯定答案将表明:社会的本质被误解了。社会是一个个性的共同体,但这样一个

社会可以发展人的创造性的力量,只有这样才能实现并激励自由人格的发展。没有自由人格,就没有自由社会。但这并不是说在自由社会中就全是自由人。即使是身处一个自由社会,个体也可能会不自由。用相对论术语来说:个体可能不如所生活的社会自由。社会的组成可能就是为了实现并激励自由人格的发展,但自由并不能像礼物一样可分配至每一个人。“给予的”或“强加的”自由是矛盾的。从定义上看,自由就是自由人的活动。只有通过他自己的自由行动,个体才能实现个人自由。

正如在自由社会中,人格并非全部自由一样,在非自由社会中,人格也并非全都不自由。即使是身处一个不自由的社会,个体也可能会自由。更准确地说,个人有可能将自身的自由等级提升至从社会中可能获得的等级之上。不自由社会中存在的外部障碍可能让这变得更加艰难或可能限制一个自由人的行为,但这些障碍并不能完全阻止上述可能发生。一个身处监狱的坚定革命者比看守他的狱卒或徒劳尝试击垮他的拷问者更自由。如果我们否认不自由社会中会存在自由人的可能性,那么我们就是在否认用有意识的革命行动改变一个不自由社会的可能性。

如果在自由社会中存在不自由人格,在不自由社会中也存在自由人格,这不是说社会的自由性与人格的自由无关。不自由社会试图摧毁自由人格,而自由社会则培养和激励自由人格的发展。因此,为自由社会而战就是为解放人格而战的一部分。当这一部分试图变成全部时,它就不再是它本来的样子了。只有在通过斗争创造出更高等级的个体自由时,为自由社会而战才是一场自由社会的斗争。¹³⁰

个人自由和社会自由密不可分,但两者间的关系却并不对称;没有自由人格,就没有自由社会(这不是说自由社会中的所有个体都是自由的),但自由社会之外,也可能存在自由人格(这不是说社会的自由性与人格的自由性无关,也不是说每个社会团体外都有可能产生自由人格)!

(十)

作为个体,人不仅是更大的社会共同体中的一员,而且也是特定群体中的一员。对立的社会群体中成员的身份——“阶级”——在历史上以至现在都具有决定性重要作用。

各种形式的阶级斗争是阶级社会发展的基础形式。在阶级社会中,为获取更高等级的自由而发起的斗争都有一个阶级特征。通过准确的历史分析,这一阶级特征可能决定在一个特定情形下,哪个阶级或等级是更高等级的自由的承载者,哪个阶级或等级是不自由的守护者。

但是,每个阶级社会都是异化的、不人道的,本质上都是不自由的。只有无阶级社会才会发展成自由王国。在阶级社会中,一个为新的、更大的自由形式而战的进步阶级,也只是在为一个“更自由”的新型不自由形式奋斗而已。自由的斗争之王只会是那个为废除每个阶级社会以及自身阶级身份而战的阶级。

一个或多个自由人格不会将一个不自由的社会转化为一个自由的社会。在某种程度上,自由人格的成功转型只会体现在设法说服、激励和鼓舞这些潜在的革命社会群体发动革命。

131 这种基本知识常常会被扭曲、被滥用。人格被要求与其阶级完全地“融合”,从而使他的全部个人思想、愿景、希望、理解和热情都屈从于阶级斗争。这些要求将人格屈服于“阶级”的人并未意识到,如果没有那些可以将自己提升到所在阶级的实际水平之上,并且意识到该阶级的革命的、普遍的人的潜能

的自由人格,就不会有革命的阶级斗争。“阶级”所需的“人格”经常被解释成“高瞻远瞩”和“有领导才能”的“伟大”人格。伟大人格对阶级、对国家、对人类确实很重要,但是,那些看起来“不那么伟大”的人格,尽管其自己表现出谦逊的工作和理智“能力”,却展示出毫不逊色的很高的人性品质。

有人也许觉得我夸大了人格的重要性，但是，不管别人怎么想，社会主义就是一种人格的崇拜(the cult of personality)——当然这并非是目前已经广泛流传的政治的——新闻意义上的，但从政治新闻人士的角度来看，这一认知在如今已广泛流传[那种“个人崇拜”经常被用于对非个性(impersonality)的崇拜]。^①

(十一)

在谈论自由含义的问题中，我们已强调过自由问题不能简化成自由种类或形式的问题。自由问题的本质就包含于自由本质的问题中。

这不是说人们不能谈论自由的各种形式、类型或方面。我们只是重点研究了自由的某些重要方面(社会、个体、阶级)。在之前的章节中，我们也从自由的各种种类、形式和类型中列举了一些，加以说明。

对自由的形式和方面的分析具有重大意义，对此，也有不少人提出质疑。否认各种自由形式的动机一般源于某种希望，想把某种自由形式的突出特征作为所有其他自由形式的规范。与这种意图相反，我们可以断言：除了自由的普遍本质外，每种自由都有自己的特定本质，也正是通过这种特定的本质，形成了自由的种类。“在宇宙系统中，每一个单独的行星一面自转，同时又围绕太阳运转，同样，在自由的系统中，它的每个领域也是一面自转，同时又围绕自由这一太阳中心运转。”^②

即使自由可能存在各种类型或形式，我们也不会假设自由的各种形式都各具特色，且相互分离。自由的所有形式相互制约，每种形式都各属一种自由形式。

^① 这里指的是斯大林的“个人崇拜”。“personality”包含着“人格”、“个性”和“个人”等含义，因此，我们根据具体的语境，在不同的地方把“the cult of personality”分别译为“对人格的崇拜”、“个人崇拜”等。——译者注

^② Marx, Engels, *Werke*, bd. I, pp. 69 - 70; 斜体为彼得洛维奇标注。(参见《马克思恩格斯全集》第1卷，人民出版社1995年版，第191页。——译者注)

人们总是以保持或建立另一种更重要的自由为借口来践踏这种或那种形式的自由。对于这种狡辩,我们只能说:“自由的每一种形式都制约着另一种形式,正像身体的这一部分制约着另一部分一样。只要某一种自由成了问题,那么,整个自由都成问题。只要自由的某一种形式受到指责,那么,整个自由都受到指责,自由就只能形同虚设,而此后不自由究竟在什么领域内占统治地位,将取决于纯粹的偶然性。”^①

(十二)

最后,至少有必要说一下有关自由问题作为人之恒久的问题与这一问题在历史中出现时采取的各种形式之间的关系。

133 在上文中已分析了自由问题的某些重要方面,但我们并没有对自由问题在各种社会形态(“原始”社会、奴隶社会、封建社会、资本主义社会、社会主义社会)和个体形成的各个发展阶段中衍生的各种形式展开系统讨论。这不是说自由问题总是一样。它是“永恒的”(就意义而言,我们用该词描述人类所有的持久问题),但它在不同时代会呈现不同形式。

本文并不打算考虑自由问题在历史上呈现的各种形式。尽管如此,我们还需注意:在当代,我们清楚地认识到自由社会的产生既不是靠剥削者的剥削,也不是靠生活水平的提高,更不是靠上述两者的结合。在一个剥削者已经被消灭的社会中,人的自由受到人用以与自然交流和与他人交往的手段(技术),以及他借以影响这一交往的社会形式(社会组织和机构)的威胁。如今的自由问题主要是自由和社会主义的问题,是自由与技术的问题。

那些强调自由和社会主义问题的人有时会受到蔑视,因为他们忽

^① Marx, Engels, *Werke* bd. I, pp. 76 - 77;斜体为彼得洛维奇标注。(参见《马克思恩格斯全集》第1卷,人民出版社1995年版,第201页。——译者注)

略了更重要的问题：即自由和资本主义的问题。这一异议似乎很合理。资本主义仍然是一股强大的力量，但社会主义也并不逊色于它。从理论上讲，资本主义中的自由问题很有趣；但社会主义中的自由问题更新鲜、更有趣。并且，无论哪种问题更加有趣，从社会主义的内部发展和当代世界这一整体的观点来看，社会主义中的自由问题毫无疑问更加重要。作为自由人格的自由共同体，社会主义的发展就是对资本主义最有效的抨击。

那些强调自由与技术问题的人则被指控不加鉴别地将一个严肃的资本主义问题转变成一个社会主义问题。所谓的“技术”仅仅是一种工具，它在资本主义下可能会变得危险，但也可能在社会主义下变得“顺从”。这种想法也是有道理的。但是，当我们为其贴上社会主义的标签时，这一原子弹也并不会开始生产食用蘑菇。

异化和扬弃异化

“异化”(alienation/estrangement)一词在日常生活、科学和哲学中有许多不同的含义;其中大部分可以认为是从这个词的词源与词法所启示的最宽泛的意义演变而来的,异化的含义是行为或行为的结果变为(或已经变为)与某物或某人的疏离(alien)。

在日常生活中,“异化”一般是指背离以前的朋友或伙伴。在法律上,它一般是指将财产从某人转移给另一人(买卖或赠送)。在医学和精神病学中,它一般是指偏离正常状态,如“精神错乱”。在当代心理学和社会学中,它一般用来指个人认为自己同社会、自然、别人或者自己相背离的感觉。对许多社会学家和哲学家来说,异化就是物化(reification),也就是把人的特性、关系和行动转化为独立于人之外而又支配其生活的物的属性和行为(或行为的结果)。对另一些哲学家来说,“异化”就是“自我异化”(self-alienation/self-estrangement),也就是“自我”(神或人)通过自身(通过自身的行动)成为同自身(自己的本性)相背离的过程,或者这种过程的结果。

“异化”的概念是由黑格尔在哲学上加以阐发的。有些学者认为,

基督教关于“原罪”和“赎罪”的教义,是黑格尔关于“异化”和“扬弃异化”(de-alienation)理论的雏形。另一些人认为,异化的概念肇始于《旧约》中关于偶像崇拜(idolatry)的概念。还有一些人认为,黑格尔关于自然是绝对精神自我异化的形式的见解,可以追溯到柏拉图关于自然世界乃是崇高的理念世界的不完善的影像的见解。随着研究愈来愈深入,也许还能找到更多的黑格尔的先驱者,但是似乎已可确证,黑格尔、费尔巴哈和马克思是最初明确论述“异化”问题的三位思想家,他们的解释构成了当代哲学、社会学和心理学界关于异化的一切讨论的出发点。

黑格尔哲学的一个基本观念是,不论什么东西,归根到底都是绝对精神(绝对心灵,绝对精神,或者用普通的语言来说,上帝),绝对精神既不是一系列固定的物,也不是各种静止的特性的总和,而是一个在异化与扬弃异化的周而复始的过程中运动的自我。自然界是绝对精神自我异化(自我外化)的形式,而人则是扬弃异化过程中的绝对精神。全部人类历史就是人对绝对精神不断增加认识的过程,同时也就是绝对精神自我认识的过程,绝对精神通过有限的精神认识自己而从他在自然界的异化中“返回”到自身。由于绝对精神在自然界中的异化不是时间中的事件,而是“无时间”(time-less)的事实,它意味着世界历史的起点是已经异化的精神,因而全部历史都转变为扬弃异化的过程。

在黑格尔哲学中,不仅绝对精神使其从自身中异化。有限的精神(人)的本质特征就是生产事物,在对象中表现自己,把自己对象化在物、社会制度和文化产品中;而每一种对象化都必然是异化:所生产出来的客体同生产者相背离。这种异化只有被充分认识才能被克服。黑格尔体系中的另一种含义是人可以被视为异化的。进而言之,人作为人的天职就是充当绝对精神自我认识的工具。如果他不完成这个任务,他就没有实现他的人的本质,就只是一个自我异化的人。

费尔巴哈接受了黑格尔关于人能够从自身异化的看法,但是他否

定了黑格尔关于自然界是绝对精神自我异化的形式,以及人是处于自我异化过程中的绝对精神的看法。人不是自我异化的上帝。相反,上帝是自我异化的人;上帝是人的本质的绝对化和人的异化(estranged)。并且,当人拒绝承认自然界是上帝的自我异化的形式时,他并不是同自身相异化;只有当人创造出—个想象的、更高的异己的存在,并将其置于自身之上而像奴隶—样向其顶礼膜拜时,人才同自身相异化。人的扬弃异化亦即废除上帝这个人的异化图景。

马克思赞扬黑格尔抓住了人的自我创造就是异化和扬弃异化的过程这一点,但是他批判了黑格尔,首先是因为黑格尔把对象化同异化混为一谈,把克服异化和废除对象性混为一谈;把人看成是自我意识,把人的异化看成是人的自我意识的异化;而且把对象化和异化的消除看成只有通过纯粹思维为中介才有可能。

马克思同意费尔巴哈对宗教异化的批判,但是他强调,宗教异化只是人的自我异化的许多形式之一。人不仅把自己的一部分异化为上帝的形式,而且还把自己的其他精神活动的产品异化为哲学、常识、艺术、道德等形式;人把自己的经济活动的产品异化为商品、货币、资本等形式;人把自己的社会活动的产品异化为国家、法律、社会制度等形式。因此,人同自己的活动的产品相异化的形式是多种多样的,并且这些形式构成了由多种孤立、独立于人之外,强有力的客体组成的世界,人只是隶属于它的无能为力的奴隶。然而,人不仅使自己的产品与自身相异化,他还使自己同生产这些产品的活动本身相异化,与他生存于其中的自然界相异化,与他人相异化,但是所有这些异化的种类和形式归根到底只有一种:它们只不过是人的自我异化的不同形式和方面,是人同他的人的“本质”或“本性”相异化,同人性相异化的不同形式或方面。自我异化的人实际上并不是人,而是一个没有认识到其历史创造的可能性的人。相反,一个非异化(non-alienated)的人将是一个真正的人,是一个自由的、创造性的实践存在。

异化和扬弃异化概念是马克思在他的早期著作中阐明的,特别写

于1844年而到1932年才首次出版的《1844年经济学哲学手稿》中。在后期著作中,这两个概念一直是基本概念,但使用得隐晦且不明显。这就是人们没有注意到它们的重要性的原因。在19世纪和20世纪最初30年阐明或解释马克思学说的无论哪一本著作中,异化和扬弃异化概念都未扮演重要角色。异化的一些重要方面在卢卡奇的《历史和阶级意识》(1932)中以“物化”(reification)的称谓被阐述,但是这部著作中没有关于异化的一般性和精确的阐述。

但是在《1844年经济学哲学手稿》出版以后,特别是在第二次世界大战以后,异化和扬弃异化概念却成了热烈讨论的对象。参与这场讨论的不仅包括马克思主义者,还包括非马克思主义者,特别是存在主义者和人格主义者(personalists),不仅包括哲学家,还包括心理学家(特别是心理分析学家)、社会学家、文学批评家和作家等。

关于异化问题的兴趣的复兴遭遇到一些教条主义的马克思主义¹³⁹者的强烈反对,他们坚持认为,异化概念是青年马克思思想中的黑格尔主义的“权宜之计”(stopgap),被“成熟”的马克思放弃了,但是,在法国、意大利、英格兰、美国、波兰、捷克斯洛伐克、南斯拉夫以及其他国家中越来越多的马克思主义者现在认为,“青年”马克思和“晚年”马克思基本上是一个人,而且异化和扬弃异化概念是充分表述马克思最本质观点所必不可少的。

然而,在将异化和扬弃异化概念视为理论分析的重要工具的人中,存在很多对这两个概念的不同运用和解释。在此,阐释所有关于异化的不同理解都是不可能的。我们将只提到一些被哲学家、心理学家和社会学家争论的问题。

(二)

有些人认为,异化概念既可应用于人,也可应用于非人的实体(例如“上帝”、“世界”、“自然”等),但是大多数人坚持它只能应用于人。

这部分人中的一些坚持认为,异化概念只能应用于个人、个体,而不能应用于社会整体。在他们看来,个人不能适应自己所处社会的情况,就是异化的一个迹象。另一些人认为,社会也可以是“病态的”和“异化的”,这样,不能适应现存社会的个人就不一定是“异化的”。

认为异化概念只能适用于个人的一些人认为,异化纯粹是一个关系到个人的心理学概念,指“感觉”或者“精神状态”。其他的人坚持认为,异化不仅是一种“感觉”,而且是一个“客观事实”,是一种存在的方式。

140 在将“异化”视为一种精神状态的人中,一些人认为异化是一个心理学上的事实或者概念;另一些人认为,虽然异化不是“好的”或者是“值得拥有的”,但它也不完全是病态的。他们常常补充说,人们应当把异化同两个相关的但却不同的概念——反常(anomie)和神经错乱——区分开。“异化是指一种具有疏离感的个体的生理状态,而反常是指一个社会体系的失范。神经错乱是指由于与其他个体的交往冲突而导致的无序行为。”^①

那些反对把异化视为心理学概念的人常常说,异化“也是”(或者“主要是”)一个经济学的,或者政治学的,或者社会学的,或者伦理学的概念。有些人坚持认为,它基本上是一般的哲学概念,或者“本体论”和“人类学”意义上的概念。

鉴于这些不同的途径,当代使用“异化”术语的人在关于这一术语的界定方面已经存在很大的差别。在古温·内特勒(Gwynn Nettler)看来,异化是一个正常人的某种心理状态,异化的人是“一个被他所处的社会及其文化疏离,并且使他对其厌恶的人”^②。对穆雷·莱文(Murray Levin)来说,“一个异化的人的主要特征是,他相信他不能在社会上起他认为应起的作用”^③。按照埃里克(Eric)和玛丽·约瑟夫

^① Murray Levin in E. and M. Josephson, eds., *Man Alone*(New York, 1962), p. 228.

^② *American Sociological Review*, vol. 22, no. 6, December, 1957, p. 672.

^③ E. and M. Josephson, *Man Alone*, p. 227.

逊(Mary Josephson)的见解,异化是“个人认为自己同自己、同别人并且同整个世界脱离关系的一种情绪或者状态”^①。在斯坦利·摩尔(Stanley Moore)看来,“异化指的是某一类社会的典型的个人意识和社会结构,在这样的社会中,其成员不但不能控制他们自己的集体活动的结果,反而被集体活动的结果所控制”^②。在让-伊夫斯·卡尔维兹(Jean-Yves Calvez)看来,异化是“绝对化的主体所处状况的一种普遍类型,这种主体给了自己以一个世界,一个形式上的世界,可是在这样做的时候拒绝了真正的具体内容以及产生这种内容的必要条件”^③。而在埃里希·弗洛姆(Erich Fromm)看来,“对马克思而言,异化是指,人体验不到自己是把握世界的积极力量,而世界(自然界、别人和他自己)则同他相违,相离。它们高居于他之上并且视他为客体,即使它们可能是他自己创造出来的物也罢了。由于主体和客体分离,异化主要是对世界的消极的、被动的体验”^④。

由于定义如此纷繁,很难说哪个定义“最好”。然而两种途径是可行的。人们可以把这个词专指他所感兴趣的某一种特殊现象,从而给它下一个极狭窄的定义,以至于现有的“异化”的大多数用法都是不可接受的。其他人也可以给它下极广泛的定义,从而使现有的各种用法尽可能多地至少被部分地接受,以便能够解释各种各样的现象而防止可能发生的混乱。后一种做法似乎比较可行,它并不停留在这样广泛的定义而是进一步区分异化的不同形式,并彰显其中具有决定性的形式,即黑格尔和马克思所说的“自我异化”。

(三)

凡是使用异化概念的学者,都区别了异化的各种不同形式,但是

① E. and M. Josephson, *Man Alone*, p. 13.

② S. Moore, *The Critique of Capitalist Democracy* (New York, 1957), p. 125.

③ J. - Y. Calvez, *La Pensée de Karl Marx* (Paris, 1956), p. 51.

④ Fromm, *Marx's Concept of Man*, p. 44.

他们并非全都清晰地处理这一问题。

黑格尔就并没有尝试明确地把异化的形式进行分类,但是对他来说,一切发展的本质都是异化和扬弃异化的过程,绝对精神发展的各个不同阶段都可以被认为是异化的相应形式。要对费尔巴哈的著作做同样的分类就要困难得多,因为他的哲学的精华就是要否定体系化的哲学。马克思《1844年经济学哲学手稿》中著名的一节(“异化劳动”)似乎是说,我们应当区别人的四种异化形式:人同他自己的劳动产品相异化,人同他的劳动活动本身相异化,人同他的人性相异化,人同他人相异化,但是,这样的区分又不能合理地概述马克思关于异化形式的全部观点。在其他著述中,马克思还谈到了这一节里没有提到的异化的其他形式和低级形式。要把它们一一列举,似乎也不妥,因为这样做会把不应当列在同一级的异化“形式”列在同一级上。

20世纪的学者们在罗列异化的基本形式时,彼此出入很大。简言之,弗里德里希·A.魏斯(Frederick A. Weiss)列举了自我异化的三种基本形式(自我麻醉、自我消灭、自我理想化);厄奈斯特·沙赫特尔(Ernest Schachtel)列举出四种(人同自然相异化、人同他人相异化、人同自己的体力和脑力劳动相异化、人同自身相异化);梅尔文·西曼(Melvin Seeman)列举了五种(无力量、无意义、同社会隔绝、无准则、自我异化);刘易斯·费厄(Lewis Feuer)列举了六种(阶级社会的异化、竞争社会的异化、工业社会的异化、群众性社会的异化、种族的异化、上代与下代的异化)。

西曼在列举五种异化形式的时候,曾试图给予严格的定义。在他看来,无力量就是“在个人期望出现的结果不能由他自己的行为决定¹⁴³的情况下,他所持的期望或或然性”。无意义是“个人弄不清楚他应当相信什么结果,在这种情况下,个人在决策时所要求的最低限度的明确性都无法达到”。无准则(normlessness)指的是个人以为,“要达到既定目的,必须采取社会不容许的行为”。同社会隔绝是人的这样一种特征,“他们对所处的社会给予极高评价的目标或信念只给予极低

的评价”。至于自我异化,是指“某种行为对预期的未来的报偿的依赖程度,也就是对存在于这种行为本身以外的报偿的依赖程度”^①。

其他作者则避免对异化形式进行完整的列举或者为其他形式提供精确界定。埃里克和玛丽·约瑟夫逊在论述时粗略地、间接地指出了他们认为最基本的异化形式是什么:“现代工业社会中的人正在急速与自然、与他所供奉的古老的神灵、与曾经改变他的环境如今却威胁要将之摧毁的技术相分离;与他的工作和产品、与他的闲暇时光相分离;与本以为能提供服务却更倾向于操控他的复杂的社会制度相分离;与他所生活的共同体相分离;而首先是与他自身相分离——与他自己的身体和性、与爱和温柔的感觉、与艺术活动相分离——与他创造性和生产性的潜能相分离。”^②

我们不想列举迄今为止所有对异化形式的各种分类法,而只想提出一些据以做出上述分类的基本标准。

按照被异化的东西的性质来分,可以分为物的异化和自我异化。如果我们要区分物和自我不同形式,我们还可以进一步细分。对那些认为自我只能指人的学者来说,自我异化无非是人的异化的别名。但是,他们还可以把人的异化分为个人的异化与社会的异化。我们可以把社会异化的类型分为社会整体(诸如封建社会和资本主义社会)的异化、社会集团(资本家、工人、知识分子、官僚、生产者、消费者等)的异化和社会各种制度(诸如国家、教会和文化系统等)的异化。¹⁴⁴

按问题来分,我们可以把同他物的异化、同他人的异化与同自己的异化分开来。这种分类法只能运用于自我异化;物是不能同自身相异化的。而自我则既可以同某物、某人异化,也可以同自身异化。按照“他人、他物”的不同,以及按照自我的方面的不同,也还可以进一步细分。(例如,同自然异化,同人异化,自我同自己的躯体、感觉、需要

^① *American Sociological Review*, vol. 24, no. 6, December, 1959, pp. 786, 788, 789, 790.

^② E. and M. Josephson. *Man Alone*, pp. 10 - 11.

或创造能力的异化。)

按照异化者是通过其自身的活动还是通过他人的活动而异化,我们还可以把异化区分为通过他人的异化和通过自身的异化。物的异化显然只能是通过他人的异化,但自我的异化则既可能通过他人,也可能通过自身。

上述关于异化的不同标准可以被合并;自我异化的概念源于黑格尔和马克思,并在哲学上引起了极大的关注。这个概念是应用了上述三项基本标准的结果。黑格尔和马克思所说的自我异化是自我通过自我同自我的异化。二者的不同之处是,马克思只承认一种自我异化(人的自我异化),而黑格尔则承认两种自我异化(人和上帝,或绝对精神的自我异化)。有些学者认为,人们也可以说自然界或世界的自我异化。在宗教的神话里,我们可以看到有异化的天使[例如,称为路西法^①(Lucifer)的魔鬼],在童话和寓言里,我们可以看到自我异化的动物(如胆怯的狮子、愚蠢的狐狸),甚至植物(如弯曲的杉树、恶臭的玫瑰),但是在童话世界(从人的角度言说动物的目的)之外,人是唯一在言语的正确意义上可以被自我异化的存在。

有人或许提出异议,将自我异化概念仅限定为人过于狭窄,但如果人不仅是某一个存在(one being),而就是存在(the being/*dasjenige Seiende*),他的存在采取最真实的存在形式(*Form des Seins*),并且表达了作为存在的存在的意义(*den Sinn des Seins als Seins*),那么,这种狭窄的界定就不是极端的。如果存在整体、“总体”、“世界”或“自然界”的最高的可能性尚未被人意识到,那么人与自身相异化就可以被看作是作为整体的“世界”或“自然界”的一种自我异化的形式。

然而,如果我们将人的自我异化仅仅当作多种自我异化的形式之一,那我们关于自我异化的概念的确太狭窄,因为自我异化是异化的

^① 路西法(Lucifer),也可译为鲁斯化。路西法曾经是天堂中地位最高的天使,在堕落前担任天使长的职务。《圣经·以赛亚书》第14章第12节有对路西法堕落前的描述,通常指被逐出天堂前的魔鬼撒旦。——译者注

决定性形式,我们的视野是对理解其他形式开放的。此外,看起来只是人同某物相异化的东西也是他的自我异化的形式。例如,人同自然界相异化也是人的自我异化的形式(因为人是自然的存在并且是自然界的一部分)。

(四)

将自我异化定义为从自身并通过自身的异化并不难,但困难的是,如何或在什么意义上说,一个自我(无论是一个个人还是一个社会)有可能同自身相异化呢?

可以讲得通的说法似乎是,自我异化的意思就是内部分裂,至少分裂为彼此相离相违的两个部分,都与对方相异化。但是在这种情况下,为什么要说“自我异化”,而不简简单单说是“内部分化”(internal division)或“分裂”呢? “自我异化”一词似乎包含下列一些或者全部含义:(1)自我之分裂成为两个相冲突的部分并不是由于外部原因,而是由于自我本身某一行动的结果;(2)分裂成为相冲突的部分并没有消灭自我的统一性,尽管发生了分裂,自我异化的自我仍然是一个自我;(3)自我异化并不是简单地分裂为同作为一个整体的自我保持同等关系的两个部分。这也就是说,自我的一部分有更大的权利代表作为整体的自我,因此另一部分由于同这一部分相异化,也就同作为整体的自我相异化。

要确定和阐明一个自我异化的自我所分裂成的两部分的不平等性的一种办法是,说明自我异化是人的真正“天性”或者“本质”,同他的实际“特征”或者“存在”的异化。在这种情况下,一个自我异化的人,实际上就不是本质上的人,一个其实际存在不符合其人的本质的人。同样,一个自我异化的社会,就是一个其实际存在并不符合人类社会的真正本质的社会。

然而,人的实际存在怎么能背离他真正的本质或者天性呢? 如果

我们把人的本质看成是所有人都共有的东西,那么同人的本质相异化的某个人,就不可能是一个事实上存在的人。因此,如果人同他的本质有可能相异化的话,就决不能把他的本质看成是所有的人都共有的东西。这又如何理解呢?

有一个可能的解释是,人的本质概念应当是一种真实的人应当朝之努力的永恒的或者非暂时性的人的观念。这种解释也充满了疑惑,而且会引出许多无法回答的问题,例如:这样一种人的观念到底存在于什么地方,以什么方式存在?有什么办法或者通过什么途径足以使人理解这种观念?为什么一个真正的人要努力达到这一目标?等等。

147 另外一种解释是,把人的“本质”看成是实际属于人的东西,不是属于所有的人,而是只属于某些人的东西,例如属于大多数迄今为止已存在的人,或者大部分未来会存在的人的东西。不论我们选择何种解释,都会碰到新的困难。为什么多数人比少数人更能代表人的本性?如果我们已经承认“本质”与“存在”会分裂的话,为什么我们就不能承认在多数人中间也会出现分裂呢?为什么未来的人要优于过去和现在的人呢?

再次,也许是最有生命力的解释是,说人的本质既不是一种永恒的观念,也不是实际存在的一部分,而是历史地创造的人的种种可能性的总和。这样,说一个人使他自己同他的人的本质相异化,就是说一个人无法实现他的历史地创造的人的可能性。说一个人并没有同他自己异化,也就是说这个人处于符合他的种种可能性的水平,而在实现他的种种可能性的过程中,不断地创造出新的和更高的可能性来。第三种解释似乎比前两种容易讲得通,但是也会碰到困难。人的种种可能性是以什么方式存在的呢?我们是怎样发现它们的呢?我们又根据什么把人的种种实际可能性分成合乎人性的和不合乎人性的可能性呢?

(五)

另一个讨论得很多的问题是：自我异化是人作为人的一个本质性的、不可消除的特性呢，还是只是在人的发展过程中的历史阶段之一？有些哲学家（特别是存在主义者）认为，异化是人的存在的一个结构性的要素。人作为人必然自我异化；除了他的真正的存在而外，还有一种非真正的存在，期盼他有朝一日只是过真正的生活是一种幻想。

与这种观点相反的人认为，本来并没有自我异化的人，在发展的过程中是他自己同自己异化了，但是会在将来复归自身。这是恩格斯的观点，为当代许多马克思主义者所接受。马克思本人似乎倾向于认为，人总是自我异化的，但是尽管如此，他能够而且应当在将来克服自身的自我异化。从这个意义上说，马克思在《1844年经济学哲学手稿》中写道：共产主义是一切异化的积极扬弃，是人从宗教、家庭、国家等复归到他的人的存在，即社会的存在。这种把共产主义看成是人类社会扬弃异化的概念构成了马克思所有其他概念的基础。¹⁴⁸

如果认为迄今为止的全部历史，一直是人的自我异化的历史，那么就可以问：历史的特征是异化的逐步消减呢，还是相反，异化的不断加深呢？相信人类一直在进步的人认为，异化一直在消减，但是许多当代的哲学家和社会学家却发现异化在不断增加，因此在当代的资本主义和官僚社会主义的社会中，异化比过去任何时候都要深刻得多，也广泛得多。第三种意见认为，异化在某些方面有所减少而在另一些方面则有所增加。有些人坚持这个问题不能简单地用“增加”和“减少”这样的方式来回答，我们应当研究标志着人类历史各个不同阶段中各种不同类型的自我异化的人。

在这方面，埃里希·弗洛姆曾做过很有意思的尝试。他列出四种基本类型的“非生产性的”（自我异化的）倾向（接受性的、储积性的、剥削性的和市场性的倾向），各种倾向都顺序代表着历史发展的各个

阶段。在弗洛姆看来,在当代这个自我异化的社会里,这四者一应俱全,但它们并非平等的类型。接受性倾向是那些社会的典型特征,“在这样的社会中一个群体剥削另一群体的权力得以牢固地确立;剥削性倾向可追溯至掠夺的和封建的祖辈并自此前溯到 19 世纪的强盗资本家;储积性倾向在 18 世纪和 19 世纪与剥削性倾向是共同存在的”;而市场性倾向则“无疑是现代的产物”,是专属于 20 世纪资本主义的类型。^①

上述每个观点几乎都可以得到论证。很难否认扬弃异化已经取得进展的看法。我们生活在一个所有大陆的国家都在努力成为自己命运的主人的时代,而且世界各地工人(尽管在不同的国家有很大不同)前所未有的活力和能量正在逐步实现,不仅包括越来越多的可以忍受的生活条件,而且越来越多的对这些条件的不可忽视的决定性影响,并为整个社会的根本变革带来越来越大的机遇,但同样难以否认的是,异化正在增长且越来越严重。我们生活在人与人之间的关系越来越多基于一个无情的利己主义原则的时代,而人将自己作为一个应该在市场上卖个好价钱的商品。

如果通过这样的和类似的论据可以成功地论证对前两种观点的反驳,这同时意味着也有可能捍卫第三种“折中”(middle)的观点,即异化:在一方面减弱,在另一方面增强。然而,与此相联,在这种排除其独特的特性的形式中,问题自然返回到自身:我们能不能建立,或至少评估,异化作为一个整体是否在增强?

首先,看起来答案是肯定的,但只是一方面。异化的方面:当他作为一个食人族厨师在一个锅里烹煮另一个人的时候,当他作为中世纪的宗教裁判折磨一个邪教组织,或者当他作为当代纳粹在集中营科学地杀死妇女和儿童的时候,人还算是人吗?在这里无论是坚持进步还是倒退似乎只是一种非人的书卷气。但如果比较异化的同一方面的

^① Fromm, *Man for Himself* (New York, 1941), pp. 79 - 81.

不同形式的数量和质量是不可能的,那么肯定更不可能找到增加或减少自我异化的通行的数量标准,该标准将社会视为整体。

如果异化和扬弃异化进程的发展不能以数字索引的方式来表达,这是否意味着剩下的唯一的事情是说,不同形式的异化已经出现在历史的进程中,并已被克服,为新的形式所取代?这样的答案似乎过于简单。

是否应该在异化和扬弃异化目前的关系中寻求更好地理解二者过程之间关系的前史的关键呢?当代世界历史的特殊性是否基于如下事实,即从一些新的立场,异化的更精致的形式出发,异化和扬弃异化的巨大矛盾不再能得到解决,而只能从激进的扬弃异化的立场呢?

(六)

对于那些把异化看成是历史现象的人来说,当然要提出**异化可能会终结**(“扬弃异化”或“非异化”)的问题。

在一些思想家看来,绝对的扬弃异化是可能的;所有的异化,不论是社会的还是个人的,都可以一劳永逸地消除。这批人中最激进的人甚至认为,在社会主义国家中,所有的异化都已在原则上消除了,那里存在的异化,只有个别人的精神错乱,或者少量的“资本主义残余”。这批人中比较现实的人则并没有否认,在自认为是社会主义的国家中,仍然存在着许多“旧”形式的异化,甚至存在着“新”形式的异化,¹⁵¹但是他们坚持所有这些异化形式都是注定要消失的。

很容易发现,这些观点是站不住脚的。绝对的扬弃异化只有当人类是一次性全部给定的和不变的东西才是可能的。在另一些反对者看来,只可能做到相对的扬弃异化,不可能完全、彻底地扬弃异化,因为人的“本性”并不是什么前定而不可改变的东西,因而是不能一劳永逸地完全实现的。不过,创造一个基本上非异化的社会是有可能的,这个社会将刺激非异化的、真正的个人的形成。

人们按照自己对异化的观点而提出了各种不同的克服自我异化的办法。那些视自我异化为一种“心理”现象和“个人自我生命中的一种现象”的人,认为改变“环境”并不重要,甚至并无必要,而主张以个人自己在道德上的努力,“在自身内部进行革命”为唯一克服异化的办法。^① 那些视自我异化为“精神活动的结果”的人当然要提出心理分析疗法来,他们认为“患者与医生建立温暖的、真正互信的关系”是“主要的克服异化的良方。”^②

断然反对这种观点的是那些在所谓马克思主义的一种退化了的变种,即“经济决定论”的基础上形成自己观点的哲学家和社会学家,他们认为,个人是社会组织的被动的产物,整个社会组织是由经济生活的组织方式决定的,而全部经济生活又取决于生产资料的所有制形式(根据这一理论,所有制形式或是私有制,或是集体的—国家的所有制)。对于这些经济决定论者来说,扬弃异化的问题可以归结为改造社会的152 问题,而改造社会的问题,又可以归结为废除私有制。

马克思在批判“人是环境和教育的产物这个唯物主义学说”的时候,强调“环境是由人来改变的”,因此,“环境的改变和人的活动或自我改变的一致,只能被看做是并合理地理解为革命的实践”^③。

从这个思想出发,阐述一种关于扬弃异化的道路的不同理解是可能的,即消除社会的异化和消除个人的异化是密切相关的,不可能不实现其中之一而实现另一者,也不能把两者归结为其中之一。创建一种使个人能够扬弃异化,甚至刺激扬弃异化的个人早日出现的社会体系是有可能的,但是要组织一个能够自动产生这样的个人的社会却是不可能的。一个非异化的个人是一个能进行自由的创造性的实践的人,而自由的创造性,却不是外界能作为礼物给予任何人或者能强

① R. Tucker, *Philosophy and Myth in K. Marx* (Cambridge, 1961), pp. 240 - 241.

② F. A. Weiss in E. and M. Josephson, *Man Alone*, p. 479.

③ Marx, Engels, *Basic Writings on Politics and Philosophy*, p. 244. (参见《马克思恩格斯文集》第1卷,人民出版社2009年版,第500页。——译者注)

使他接受的。一个人只有通过他自己的活动才能得到自由。

但是,不仅扬弃异化不能被简化为社会的扬弃异化,同样,社会的扬弃异化也不能看成是只要改变了经济组织就自然而然会引起社会生活其他一切领域和方面的变化。在马克思看来,社会分裂为互相独立和互相冲突的领域,而经济的领域成为居于支配地位的领域,只是自我异化的社会的特征,绝不是社会生活中永远存在的现实。因此不消除人类各种活动相互间的异化就绝不可能使一个社会消除异化。

153

同样,经济生活的扬弃异化问题也不可能通过废除私有财产来解决。把私有财产转变为国有财产(“资本主义的”或者“社会主义的”国家财产)并不能给劳动者或生产者的状况带来本质性的改变。经济生活的扬弃异化也要求国家所有制的废除,将其转变为真正的社会所有制;而这只有通过直接生产者的自治的基础上组织全部社会生活才能做到。

但是,如果生产者的自治是在人的经济生活“领域”中扬弃异化的必要条件,那么它不是自身的充分条件。生产者的自治不能自动解决分配和消费的扬弃异化问题,甚至其本身也不能生产扬弃异化的充分条件。生产领域中异化的有些形式根源于当代生产方式和生产过程的组织的性质,因此这些异化不能通过生产组织形式的单纯改变而消除。一些走向扬弃异化的劳作方法已经被发现和证明,其他的则还需要去发明和检验。

社会主义的哲学和政治

我们生活在一个世界各地的孩子们都对社会主义有所了解的年代,理论家们就这一“题目”创作了海量的书籍和文章。然而,如果认为社会主义意味着什么、它的前景如何这种问题已经得到“解决”并因此已经过时,那将是错误的。事实上,在社会主义者(或者宣称自己是社会主义者的人)中存在着几十甚至几百种对社会主义的不同解释。其中很多不仅获得了思想家或思想家团体的支持,有时甚至获得了国家统治势力或整个国家的支持(这就是人们有时会谈及“中国”、“南斯拉夫”、“意大利”、“古巴”、“阿尔及利亚”、“印度”、“缅甸”的社会主义概念的原因)。在这样一个时代,认为这种问题已经得到解决将是荒谬的。同样,在整体的人类前景既不清楚也不确定的时代(因为人类的生存都已经变得危险了),认为社会主义十分清楚明确则是天真幼稚的。

在主题上,社会主义的意义和前景这类普遍性的问题在很大程度上适用于“社会主义的哲学和政治”。这个主题绝不是新的,它可以追溯到柏拉图时代。尽管与社会主义的意义这个普遍问题相比,关于这个主题有着更多的“一致性”,但它仍然不过时。在多数社会主义国家中,政治和哲学之间的关系是非常相似的:哲学行使着政治的仆人的职能。即便在不存在这种关系的社会主义国家中,也仍然存在一

些有影响力的组织和个人,他们希望创造这种关系并不时为此进行尝试。卡尔·马克思从来没有用这种方式描述过社会主义的哲学和政治之间的关系,这就导致我们要提出以下问题:是马克思出了问题,还是社会主义哲学和政治之间的关系出了问题,或者是存在这种关系的社会主义出了问题?这个问题可以采用不同的方式来处理,那我们不妨先问问社会主义究竟是什么?

到目前为止,“社会主义”一词被用于三个不同的领域。它被用作一种称谓:(1)表示某种应该出现或已经出现的、对资本主义进行否定的社会秩序;(2)表示为实现第一种意义的社会主义而奋斗的政治运动;(3)表示为促进第二种意义的社会主义和实现第二种意义的社会主义而创造可能性并展示方式和手段的理论。在本文中,我们将讨论第一种意义的社会主义,但是,我们相信,基本适用于作为社会秩序的社会主义的分析同样能很好地适用于作为政治运动的社会主义和作为理论的社会主义。作为社会秩序的社会主义中哲学和政治之间的关系当然不能独立于作为理论的社会主义和作为社会运动的社会主义中存在的或曾经存在的哲学和政治之间的关系。显然,在确定了这一概念的适用领域后,有关其内容的问题仍然没有得到解决。不同的解释仍然可能存在。

在斯大林所推崇的,而且目前仍然在一些社会主义国家中广泛使用的社会主义概念中,这术语表示“共产主义的初级阶段”,该阶段处于“无产阶级专政阶段”之后和“共产主义高级阶段”之前。根据这种概念和术语的表述,我们得出社会秩序的前后顺序如下:资本主义阶段、无产阶级专政阶段、共产主义初级阶段(社会主义)和共产主义高级阶段(真正的共产主义)。按照这种表述的支持者的说法,无产阶级专政阶段在苏联一直持续到斯大林宪法的颁布;在斯大林宪法之后,¹⁵⁶社会主义阶段或共产主义初级阶段开始了;在目前社会主义建设已经完成之后,社会主义开始向共产主义过渡。

我有很多理由认为这种表述是有缺陷的。然而,在对其进行批判

之前,我想说明的是,这种最受欢迎的斯大林主义表述并不是专制的斯大林主义的发明,它来源于马克思。马克思在《哥达纲领批判》中提到了共产主义的两个阶段,尽管他没有将其名称确定为“社会主义”和“共产主义”。也是在这部著作中,马克思还提到了“在资本主义社会和共产主义社会之间,有一个从前者变为后者的革命转变时期”,这是不同于资本主义和共产主义的第三种阶段,它是“一个政治上的过渡时期,这个时期的国家只能是无产阶级的革命专政”。^①

作为过渡阶段的无产阶级专政概念与资本主义和社会主义有着本质的区别。首先需要说明的是,这是一种非常危险的理论,可以被用于且实际上已经被用于反社会主义目的。如果过渡阶段既不是资本主义也不是社会主义,如果它具有能够从本质上将其与资本主义和社会主义区分开的某些性质,那么它有可能主张从资本主义到社会主义的过渡阶段——即从资产阶级民主到社会主义民主的过渡阶段——不必一定是民主的,尽管发达的资本主义社会以政治民主为特点,发达的社会主义秩序也将是民主的。此外,它甚至可能主张不人道、无自由和暴力是最好的或唯一可能通往社会主义的“辩证”道路;¹⁵⁷ 认为它们是通往其对立面——即通往社会主义社会的真正民主、自由和人道——的辩证方法。当然,虽然我们说它可能在将无产阶级专政视为特殊过渡阶段的理论框架内坚持以上主张,但是这并不意味着必须坚持这种主张,也不意味着这种理论的精髓必然得出这种解释,但是大家一定不要忽略这样一个事实:这不仅仅是众多可能的解释中的一个,而且是斯大林主义在行动和言辞中所推崇的解释。如果马克思能够预见到他的理论会有这样一种解释,那么他可能根本不会在《哥达纲领批判》这部著作中顺带阐述这种理论,他可能会坚持其过渡阶段理论的另外一种解释,而将上述斯大林主义的解释排除在外。在这样的解释中,过渡阶段不仅以无产阶级专政为特点,而且以共产主义

^① Marx, Engels, *Basic Writings on Politics and Philosophy*, p. 127. (参见《马克思恩格斯文集》第3卷,人民出版社2009年版,第445页。——译者注)

和社会主义为特点。为了使该理论更清晰,我们必须暂时把过渡阶段的问题放在一边,更认真地考虑共产主义两个阶段的理论。

根据马克思在《哥达纲领批判》中的论述,人们可能会产生这样的印象:他根据支配性的分配原则区分共产主义的两个阶段,将按劳分配原则归属于第一阶段,将按需分配原则归属于第二阶段。按照马克思的话来说,在共产主义的初级阶段,“每一个生产者,在作了各项扣除以后,从社会领回的,正好是他给予社会的”^①,而在共产主义的高级阶段,社会将能够在自己的旗帜上写上:“各尽所能,按需分配!”^②马克思强调,只有在某些条件得到满足的时候,也就是“在迫使个人奴隶般地服从分工的情形已经消失,从而脑力劳动和体力劳动的对立也随之消失之后;在劳动已经不仅仅是谋生的手段,而且本身成了生活的第一需要之后;在随着个人的全面发展,他们的生产力也增长起来,而集体财富的一切源泉都充分涌流之后”^③,社会才能宣布实施按需分配原则,但是列举按劳分配的条件并没有把该原则是共产主义高级阶段的本质特点排除在外。马克思本人似乎觉得他的想法会被人误解,所以他明确地提醒:“除了上述一切之外,在所谓分配问题上大做文章并把重点放在它上面,那也是根本错误的。消费资料的任何一种分配,都不过是生产条件本身分配的结果;而生产条件的分配,则表现生产方式本身的性质。……庸俗的社会主义仿效资产阶级经济学家(一部分民主派又仿效庸俗社会主义)把分配看成并解释成一种不依赖于生产方式的东西,从而把社会主义描写为主要是围绕着分配兜圈子。”^④因此,在表面上似乎把共产主义两个阶段的决定性区别归于分

① Marx, Engels, *Basic Writings on Politics and Philosophy*, pp. 117 - 118. (参见《马克思恩格斯文集》第3卷,人民出版社2009年版,第434页。——译者注)

② Marx, Engels, *Basic Writings on Politics and Philosophy*, p. 119. (参见《马克思恩格斯文集》第3卷,人民出版社2009年版,第436页。——译者注)

③ Marx, Engels, *Basic Writings on Politics and Philosophy*, p. 119. (参见《马克思恩格斯文集》第3卷,人民出版社2009年版,第435—436页。——译者注)

④ Marx, Engels, *Basic Writings on Politics and Philosophy*, p. 120. (参见《马克思恩格斯文集》第3卷,人民出版社2009年版,第436页。——译者注)

配方面的差别之后,马克思批判了那些认为社会主义取决于分配并声称这种观点源自资产阶级经济学家的人。这种批判符合马克思的基本观点,即认为生产比分配更重要,且分配方式依赖于生产方式。

人们可以质问是否应该根据经济生产的形式来区分共产主义的
159 “初级”和“高级”阶段。对于这个问题的肯定回答将不符合马克思的精神。根据马克思的观点,在人类历史处于异化的阶级社会的时代,人类实际上是一种经济动物;人类的生活归根结底由经济生产领域来决定。在我们谈及那个时代的时候,人们主要根据占统治地位的生产方式来区分不同的发展阶段是有道理的,但是,按照马克思的观点,作为对资本主义的否定而出现的社会就不能仅仅是对资本主义经济秩序的否定,它还必须否定阶级社会所独有的各个“领域”之间的关系;它不仅必须废除经济领域的主导地位,还必须消除把人类分为不同领域的裂缝。因此,区分该社会不同阶段的标准就不能是经济生产方式方面的区别,它必须更加复杂。

如果我们从内容的角度审视共产主义初级阶段和高级阶段之间的常见区别,我们会发现,不仅斯大林主义者甚至马克思本人都没有成功地澄清这个问题。不仅在内容方面不明确,在术语方面也是如此。马克思没有将这两个阶段称为“社会主义”和“共产主义”。这些称谓是后来确定下来的。尽管如此,马克思主义者不仅接受了这种确实来源于马克思的区别(尽管它不符合马克思的一些基本观点),而且也接受了这种不属于马克思的术语。这些术语不是“错误的”,但它不足以区分社会主义社会的主要阶段。尽管斯大林主义的社会主义和共产主义概念已经受到了批判,但它的术语并没有受到影响。认为社会主义是一种在本质上不同于共产主义的完备社会体系的观点已经受到批判,认为社会主义允许把不人道作为一种实现共产主义人道的手段的观点也同样受到了批判,但是,据我所知,没有任何一种批判对
160 此提出质疑,即对将共产主义社会的发展分为两个阶段或把这两个阶段的术语确定为“社会主义”(“初级”阶段)和“共产主义”(“高级”阶

段)提出质疑。

马克思在其著述中将社会主义视为比共产主义更高级的阶段。词汇的语源学也支持这样的表述。“共产主义”[与“共有的”(communis - common)相比较]表示生产资料共有的社会,而“社会主义”[与“同志”(socius - comrade)相对应]表示人人都是同志的社会。第二阶段肯定比第一阶段更高级,也更难以实现。

马克思的一篇著名的、经常被引用的文章可以证明,马克思确实认为社会主义比共产主义“更高级”,但是这篇文章没有被适当地解读,因为人们透过斯大林主义的眼镜来阅读马克思的作品。马克思写道:“无神论,作为对这种非实在性的否定,已不再有任何意义,因为无神论是对神的否定,并且正是通过这种否定而设定人的存在;但是,社会主义作为社会主义已经不再需要这样的中介;它是从把人和自然界看做本质这种理论上和实践上的感性意识开始的。社会主义是人的不再以宗教的扬弃为中介的积极的自我意识,正像现实生活是人的不再以私有财产的扬弃即共产主义为中介的积极的现实一样。”^①我们看到,对于马克思来说,共产主义就是这种中介(“迂回的方法”),通过它,私有财产被彻底废除了,而现实生活是积极的人类现实,不再需要将这种废除作为中介。换言之,共产主义是“初级”阶段,而现实生活是“高级”阶段。“无神论”和“社会主义”之间的关系类似于“共产主义”和“现实生活”之间的关系。无神论通过对神的扬弃来肯定人类的存在。而社会主义正相反,它不需要这种中介。它是积极的人类自我意识,不需要把取消宗教作为中介。因此,共产主义是将废除私有财产作为中介的人道社会,而社会主义是更高级社会形式的一个方面,这种社会的高级形式直接就是人道的。社会主义总的来说不是那种社会整体,它仅仅是“现实生活”的一个方面,是它的自主意识。当然,如果马克思将共产主义视为“初级阶段”、把社会主义视为“高级

^① Cf. Fromm, *Marx's Concept of Man*, p. 140. (参见《马克思恩格斯文集》第1卷,人民出版社2009年版,第197页。——译者注)

阶段”的一个方面(它的自我意识),这并不意味着我们必须接受他的术语和观点(因为这不仅仅是术语的问题)。但是,对今天的人类来说,区分废除私有财产的社会形态(共产主义)和人人都是同志(*socius*)的人道社会(社会主义,或者更适当一点儿说,人道主义)之间的区别不是至关重要的吗?

在讨论社会主义和共产主义的时候,人们经常会问到这样一个问题:社会主义或共产主义代表的最终目标是人类历史的终结吗?马克思和马克思主义学者全体一致地回答,当然不是。当无知的人们询问共产主义之后是什么的时候,专家们自以为高人一等地解释说,这个学术问题距离我们太遥远了。显然,共产主义不会持续到永远,总会有什么东西在它之后出现,但是,我们不知道,也不可能知道以后会发生什么。所以,如果某个“学者”提醒人们注意这样一个事实:马克思有时说共产主义是“已解决的历史难题”,有时说“共产主义本身不是人类发展的目标”,只是一种“最近将来的必然形式和有效原则”,那么他会得到这样一个解释:这就是“辩证法”。然而,如果更用心地研究马克思,我们将会发现,同时主张相互矛盾的命题这个意义上的“辩证法”和马克思没有什么关系。我们将会发现马克思曾清楚地回答了这个“学术”问题:共产主义之后会发生什么?他写道:“正像无神论作为神的扬弃就是理论的人道主义的生成,而共产主义作为私有财产
162 的扬弃就是要求归还真正人的生命即人的财产,就是实践的人道主义的生成一样;或者说,无神论是以扬弃宗教作为自己的中介的人道主义,共产主义则是以扬弃私有财产作为自己的中介的人道主义。只有通过这种中介的扬弃——但这种中介是一个必要的前提——积极地从自身开始的即积极的人道主义才能产生。”^①

因此,按照马克思的观点,共产主义在本质上就是人道主义的生成。与作为理论的人道主义的生成的无神论相反,它是实践的人道主

^① Fromm, *Marx's Concept of Man*, pp. 188 - 189. (参见《马克思恩格斯文集》第1卷,人民出版社2009年版,第216页。——译者注)

义的生成。在人道主义生成的时候,它不可能在本质上与人道主义不同或相反。它已经是人道主义,只不过是扬弃私有财产作为自己中介的人道主义。只有通过这种中介,积极的人道主义才会生成。这是一种积极地从自身开始的人道主义。这种积极的人道主义没有理由将自己称为“共产主义”,因为这一名称表示,我们必须与共产主义打交道,而它是作为以扬弃私有财产为基础的社会而出现的。

在论述共产主义是一种通过中介的人道主义的时候,马克思并不是说共产主义完全不是人道主义。相反,他说:“无神论、共产主义决不是人所创造的对象世界的消逝、舍弃和丧失,决不是人的采取对象形式的本质力量的消逝、舍弃和丧失,决不是返回到非自然的、不发达的简单状态去的贫困。恰恰相反,无神论、共产主义才是人的本质的现实的生成,是人的本质对人来说的真正的实现,或者说,是人的本质作为某种现实的东西的实现。”^①

在这种意义上马克思并不主张以另一种形式的阶级社会来取代资本主义社会,也不主张以另一种形式的经济领域仍然处于主导地位的自我异化社会来取代资本主义社会。他主张一种本质上不同的人道主义社会。共产主义社会是正处于生成过程中的人道主义社会。事实上,共产主义是从资本主义(一般而言是阶级社会)到人道主义的“过渡阶段”,但是,这并不意味着它是处于资本主义和人道主义中间的某个地方。共产主义是人道主义程度上的共产主义。而社会主义是人道主义社会的一个方面,因为在这个社会中,人是真正的人、人与人之间是同志关系。

被认为是标志着人道主义的生成的共产主义的准确含义是什么呢?在《1844年经济学哲学手稿》“私有财产和共产主义”^②(一篇广为人知的片段)中,马克思详细地描述了共产主义及其三个主要阶段。

^① Fromm, *Marx's Concept of Man*, pp. 189. (参见《马克思恩格斯文集》第1卷,人民出版社2009年版,第217页。——译者注)

^② Fromm, *Marx's Concept of Man*, pp. 123 - 140.

在我看来,这三个阶段的划分并不是至关重要的。更重要的是,马克思不得不就共产主义笼统地说些什么。即便是在他单独涉及某个阶段的时候,他也是笼统地谈及共产主义。因此,关于前两个阶段,他写道:“这两种形式的共产主义都已经认识到自己是人向自身的还原或复归,是人的自我异化的扬弃;但是,因为它还没有理解私有财产的积极的本质,也还不了解需要所具有的人的本性,所以它还受私有财产的束缚和感染。它虽然已经理解私有财产这一概念,但是还不理解它的本质。”^①

马克思用这种方式清楚地陈述了共产主义的人道主义本质:人的自我异化的扬弃,人的重新整合或人向自身的复归。在讨论“第三个阶段”的时候,他详细说明了这种解释,他认为宗教、家庭、国家、道德、科学、艺术等都不过是生产的一些特殊的方式,且“对私有财产的积极的扬弃,作为对人的生命的占有,是对一切异化的积极的扬弃,从而是人从宗教、家庭、国家等等向自己的合乎人性的存在即社会的存在的复归”^②。

如果把马克思对共产主义和人道主义这个问题的回答进行总结,
164 我们可以说,它们是通过扬弃人的自我异化,特别是扬弃将人分为代表外部决定的关系的不同领域,从而对人的生命的占有。因此,共产主义不仅仅是一种新的社会经济形态,它是对区分人类社会的经济标准的统治地位的扬弃。

这种共产主义、社会主义和人道主义的概念需要共产主义社会、社会主义社会或人道主义社会中哲学和政治之间的确定关系。(这三者不是完全相同的,但它们也不是本质不同的,如前所述,共产主义是人道主义和社会主义的融合、共产主义和人道主义的一个方面。)

^① Fromm, *Marx's Concept of Man*, p. 127. (参见《马克思恩格斯文集》第1卷,人民出版社2009年版,第185页。——译者注)

^② Fromm, *Marx's Concept of Man*, p. 128. (参见《马克思恩格斯文集》第1卷,人民出版社2009年版,第186页。——译者注)

我并没有试图在此给出哲学和政治的精确定义。众所周知,哲学的不同定义数量众多。有关何种定义最佳的争论可能永远不会终结。我已经在本书的其他部分解释了本人关于哲学本质的观点,没有必要在这里重复了。我仅仅要再重新提一下的是,我并不认为哲学是科学或艺术的一个分支。我认为,哲学是不同于心理活动的一种形式。通过这种形式,人不仅可以发现他自身的本质,他在这个世界中的地位和他改变这个世界、充实自己本性的能力,而且可以促进改变这个世界的行动并以创造性的方式参与到这种行动中。

同样众所周知,政治也有许多不同的定义,包括把政治当作统治国家的活动的狭义定义、把政治视为管理整个社会的方式的广义定义、把政治等同于人类的各种指导性活动或者一个民族的生活方式的定义等。我不想在这里争论哪种政治定义最好。我想说的是,在目前的语境下,我提到的政治不是人类的各种指导性的活动或单纯是统治国家的活动,而是管理社会生活的所有活动,无论这种活动是通过国家还是非国家形式来进行的。 165

尽管哲学和政治在过去和现在都是不同的,但它们一直有着某些共同的特征。哲学和政治到目前为止一直都是和许多其他活动(经济、艺术、科学、宗教、法律等)平行的特殊活动,它们清晰地将自己和对方以及其他活动区分开来,但又通过相互影响和制约的外部关系联系在一起。这两种活动一直都与特殊的社会群体(政治家和哲学家)联系在一起。尽管其他人也一直参与政治和哲学(几乎没有人对政治一点儿也不感兴趣或没有一点儿哪怕“业余的”哲学思想),尽管“群众”的参与(特别是对政治的参与)可能会达到很高的强度(比如革命),但这些活动总是由狭窄圈子里的人们,即政治家和哲学家,来进行和推进的。尽管历史上许多哲学家和政治家同时也是奴隶主、地主、资本家、商人、律师等,随着阶级社会的发展,这两种活动产生了专业化的倾向,即将哲学家和政治家变为靠这些活动谋生并保护他们生活资料的特殊社会阶层的倾向,而且越来越明显。一种官僚主义的共

产主义,或者按马克思的话说,一种“粗陋的”、“简单的”共产主义,并不反对这种倾向。它有时甚至荒谬地把政治家变成政客,把哲学家变成学人。这种共产主义的创举是通过把一个阶层(“哲学家”)变成另一个阶层(“政治家”)的仆人而“辩证地”消除两个阶层之间的对立。

但是,如果这样的事情在实际上真的发生了,那么它必须一定发生吗?这种关系是符合共产主义、哲学和政治的本质吗?或者,从这些现象的本质可以推论出完全不同的另一种关系,这种关系不仅仅是一个理想的设计或无力的愿望,而且是一种真实的可能性和历史发展的现有趋势,尽管这种可能性没有我们的积极参与就无法实现。

那么,在共产主义和人道主义中,哲学和政治能够及应该怎样呢?根据关于共产主义的初步理解,在共产主义和人道主义中,作为与其他所有活动相区别的特殊活动的哲学应该消失,但是,作为人对自身的批判思想、作为渗透到人的全部生活的自我反思、作为他的全部活动的协调力量、作为一种实现他的全面个性的形式,哲学应该存在并发展。哲学应该不再是一个特殊社会阶层的一种职业责任或特权。这并不意味着所有人都能够或必须成为伟大的哲学家,但它确实意味着哲学必须破除其狭隘的限制,必须转向当代的根本性人类问题,并通过在所有思考这些问题的人中进行的广泛、自由和平等的讨论而得到发展。

在共产主义和人道主义中,政治应该按类似的方向发展。作为由特权阶层执行的、主要通过社会阶级(阶层)的经济利益决定的特殊活动,政治应该消失。它应转变为一种不属于职业政治家特权的活动。在对其存在的问题进行批判性反思的基础上,整个社会共同体通过这种活动解决生活中的重要问题。

因此,如果有人询问共产主义(社会主义、人道主义)中哲学和政治的关系,我的回答是:作为人类批判性的自我反思,哲学应该指导人的全部活动,包括人的政治活动,但是我不认为政治行为能够或应该由哲学或某个哲学论坛来规定。这应该由所有感兴趣的人的民主、自

由的决定来产生。

如果有人用这种方式来描述哲学和政治之间的关系到目前为止¹⁶⁷是什么样的以及它们之间的关系在社会主义中应该是什么样的,那么人们就可以询问如果真有这种道路,什么样的道路能够实现这种关系。要回答这个问题,我们首先应该注意,如果我们从相反的方向开始,即如果我们“暂时地”雇用哲学作为政治的侍女,而不是发展政府支持的官僚政治的民主形式,那么这种关系不可能被建立起来。不必等待共产主义的人道主义本质发展的适当时机,对等待它的人来说,适当的时机似乎永远不会到来,我们现在必须尝试着去实现那些按照我们的信仰能够和应该出现的东西。

不必被动地等待“未来”,哲学必须使包括政治在内的现实世界成为它批判的对象。在回答人们是否应该在报纸上以哲学的方式讨论政治这一问题时,年轻的马克思回答,报纸不仅有权利而且有义务报道政治问题,而作为“人世的智慧”的哲学必须关心作为这个现世的“王国”的国家。“问题不在于应该不应该对国家进行哲学研究,而在于应该怎样进行这种研究——善意地还是恶意地、哲学地还是非哲学地、有成见地还是无成见地、有意识地还是无意识地、彻底地还是不彻底地、完全合理地还是半合理地。”^①

哲学必须使包括政治在内的现实世界成为它批判的对象,但是,这还不够。哲学还必须破除在狭窄的职业哲学家圈子里进行讨论的限制。它必须转向非哲学家,不仅包括科学家、艺术家和政治家,还包括思考我们这个时代生存问题的所有人。

为了确立哲学和政治之间的上述关系,政治也必须按既定方向发展。它必须成为整个社会越来越重要的关注点和工作。它必须具有¹⁶⁸越来越多的评判性思维和讨论功能,而不是偶然或随意的决定。按这一方向发展,哲学和政治才能够使自己从割裂的社会生活中的单独

^① Marx, Engels, *Werke*, bd. I, s. 100 - 101. (参见《马克思恩格斯全集》第1卷,人民出版社1995年版,第223页。——译者注)

“部门”或“领域”中脱离出来,实现自身并发展成这个人类的重要“方面”或“时刻”。

在这样的道路上可能会出现各种障碍。这在一定程度上是因为新的哲学和政治这一过程的承担者只能是哲学家和政治家,只有在他们能够超脱他们自身所在社会阶层的自身利益的时候,他们才能从整个人类和工人阶级(即在目前能够作为社会变革的承担者的社会阶级)的立场出发看待问题。

尽管职业哲学家和政治家都希望保留他们阶层的社会特权,而且这也都会妨碍他们采取革命的立场(并非不可克服的),但是作为社会阶层,哲学家和政治家之间还是存在很大区别的。区别不仅存在于社会特权的种类和数量上,尽管这种区别很大,也容易观察到。根本性的不对称更为重要:为了使统治社会的活动变成公共的,到目前为止一直统治社会的政治家阶层必须限制其活动。为了使所有人都能够参与到统治活动中,必须减少到目前为止一直统治社会的阶层的统治活动。然而,即便为了使所有人都能够批判性地思考当代人类和世界的根本性问题,哲学家也不必放弃他们批判性地思考的权利和责任。因为“空间”足够所有人都参与进来。正相反,思考和讨论哲学问题的人越多,就越能促进哲学思考的氛围,每个个体最大限度地发展他自己的哲学思想的可能性就越大。

169 在共产主义和人道主义建设的初期,政治家和哲学家社会存在的不对称性可能导致两个阶层成员之间的某些误解。比如,无法使自己提高到普遍社会立场看待问题的政治家,或者努力维护其作为社会统治者的特权地位以及相应的物质特权的一些政治家可能认为,直接反对所有特权的哲学对他们来说是一种危险。这类政治家对哲学和哲学家持有一种完全否定的态度,但是,他们会避免公开讨论有争议的问题,他们会试图将维护他们的物质利益的行动表现为维护社会主义,防止“非社会主义者”攻击的行动。

这种矛盾和冲突可以通过不同的方式避免或解决。一种方式是

取消哲学或将其转变为政治的卑顺仆人。在一些社会主义国家,这种方式在很大程度上取得了成功。在其他社会主义国家(主要是在南斯拉夫),这种危险并不存在,但是,在没有条件把哲学转变成政治的仆人的地方,可能会存在这样一种危险,即政治家试图通过放弃一部分权利(更准确地说,是一点儿权利)来“腐蚀”哲学家以便与哲学家和科学家一起将他们的权利分散到整个社会(当然不是平均的)。这是社会主义中哲学家必须避免的最危险的陷阱。马克思主义哲学家的责任是发展一种批判意识,针对作为特殊社会阶层的“自己人”,针对政治家,针对其他任何试图保持或获取社会特权地位的人。在这种努力的过程中,马克思主义哲学家能够从那些站在整个社会立场上,而不是限于自身所在社会阶层的立场上的马克思主义政治家中找到最佳盟友。



第三部分

实践与存在

171

(一)

使人成为人的既不是这种或那种品质或者人独有的行为,也不是任何其他品质或行为,而是他的存在(*Sein*)的基本结构,也就是马克思所说的“实践”(praxis)。根据马克思的说法,人是以实践方式存在的(*Seiendes*)。

(二)

将人类塑造成实践的存在并不能解决有关人类的所有问题,反而引发了最难解答的问题。如果我们无法解释实践的含义,那么这一方法似乎用处不大。诚然,似乎并无必要解释实践的含义。这个词源于希腊语,但我们南斯拉夫人(英国人、俄国人、法国人、德国人等)非常了解这个词,并能轻而易举加以使用。我们如此经常地、如此容易地使用“实践”(praxis)和“实践”(practice),但是,我们没有意识到,我们赋予了它们各种不同甚至不兼容的含义。我们以前将实践(practice)定义为约定俗成的风俗或习惯[如,当我们说“实践(practice)就是做这做那”时]。随后,我们又将实践(practice)定义为“最新事件”,此时有关实践的其他既定概念则站不住脚[例如,当我们说“实践(practice)已反驳了被人们普遍接受的观点”时]。后来,实践又被定义为

“经验”[如,有人具有丰富的工作经验(practice)]。再然后,我们又将实践定义为“练习”[老师对学生们说:“多多练习”(practice)]。因此,在日常语言中,“实践”的含义不止一种,在哲学领域内,其含义自然也不止一种。柏拉图、亚里士多德、康德、黑格尔以及詹姆斯对“实践”的理解也各不相同。“人类是实践(或实践的存在)”这一观点要求我们弄清实践的含义。

172 作为最复杂的存在的存在形式,实践(praxis)也极为复杂。因此,实践的概念也是最复杂的,并且,我们可能对实践进行分析与定义,但此路充满荆棘,没有尽头。对于实践,很难给出完全且完美的定义。不过,有人可能会说,实践是万物之间、宇宙之内的一种自由、具有创造力且能自我创新的存在。也有人可能会说,实践是一种历史存在或能经历未来的存在。毫无疑问,这些定义又引发了更多问题。例如,创造力是什么?自由是什么?历史是什么?不过,这些特性也能缩小该问题的“范围”:存在是什么?存在与实践之间有什么关系?实践只是存在的各种方式之一,还是它与存在具有特殊联系?

(二)

存在是什么?这个问题也太过晦涩复杂,简单的三言两语根本说不清楚,但是,也不能因此而不提这个问题。

当说到存在,我们万万不可忽视伟大的思想家的看法,但是,若一味沉浸于其他人对存在的看法,则不可能形成自己的观点。因此,我们不会深谈前人有关“存在”的概念,而是参考一些对我们来说很“重要”的和“详细”的概念。

在有关上帝是否存在的本体论证明中,康德顺带提过存在,他恰如其分地说明了存在不是什么:“‘存在’显然非一实在的宾词;即此非能加于事物概念上之某某事物之概念。”但是,当他说到存在的意义

时,显然不够具体:“此仅设定一事物或某种规定,一若其自身存在者。”^①

除此之外,康德所列举的各种例子也再无启发作用。例如,当我认为上帝存在时,我所未做的事是什么?通过这种方式,我“并未以新宾词加于神之概念”。这种说法非常完美。但是,如此我又做了什么呢?通过这种方式,“仅设定此主词自身与其所有之一切宾词,且实设定为‘与我之概念有关之一种对象’”^②。

康德认为,所谓现实(如:一百个实在的银币)其实就是可能(如:一百个可能存在的银币),但这并不代表现实与可能之间没有区别。若我拥有一百个实在的银币,而非概念意义上的银币,我肯定更富裕一些!因此,康德认为存在并不是某一物体或其他类似物品的“性质”,而是从本质上与其他物体不同的东西,而且其重要性非但未被减弱,反而被加强,但是,康德仍然不知如何定义这种非比寻常且无比重要的实体(entity)。

在康德的作品中,存在甚至不是固定的术语。他经常使用 *das Sein* (“存在”, Being)、*das Dasein* (“存在”, existing) 以及 *die Existenz* (“存在”, existence) 进行替换。不过,康德在某一方面的描述非常具体:存在并不是任何概念的“特性”,因此我们并不能仅仅根据概念而将存在归类于宾词。只有结合感知的作用,我们才能确定感知客体是否存在。若纯粹的思维客体仍成问题,则无论以何方法都不能确定其是否存在。

康德作品中的这些推理过程具有确定的目标:表明本体论证明无法验证上帝是否存在。黑格尔对康德的本体论证明批判观点进行了

① I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft* (Critique of Pure Reason), Herausgegeben von Dr. K. Kehrbach, Reclams Universal Bibliothek (Leipzig), s. 472. (参见康德:《纯粹理性批判》,蓝公武译,商务印书馆1960年版,第433页。——译者注)

② I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft* (Critique of Pure Reason), Herausgegeben von Dr. K. Kehrbach, Reclams Universal Bibliothek (Leipzig), s. 472. (参见康德:《纯粹理性批判》,蓝公武译,商务印书馆1960年版,第434页。——译者注)

反驳,他认为,我们应该区分一百个银币和上帝。世间万物的最终存在不同于概念。从原则上来讲,无限与有限之间存在差别。正是存在与概念的组合同形成了上帝的概念!当黑格尔为证实上帝概念包含存在这一断言时,他写道:“有人可能会说,若心灵与概念的最深处,或者若本我完全具体的总体,即上帝都不够充分,从而无法在自身之中容纳像存在这样的纯粹规定性,结果存在却位于最微不足道、最抽象的事物之中,这就非常奇怪。内容上比存在更微不足道的事物不可能存在。只有最初定义为存在的事物,即外部感知存在,才能变得更加微小,如我面前的纸张的存在;但是,无论如何,不会有人想讨论有限短暂事物的感知存在。”^①

因此,对黑格尔来说,存在是万物中“微不足道”、“最抽象”的事物。就内容而言,没有比存在还“微不足道”的事物了!在论证法(polemics)正值热潮时,这些说法并非偶然渗入黑格尔的作品之中。他在其《逻辑学》的开始部分对存在的看法与这些说法相一致。“存在是无规定性的直接性(*das unbestimmte Unmittelbare*),是先于一切规定性的无规定性,是作为最原始的环节的无规定性东西。”^②

但是,黑格尔关于存在的第一个规定性并非同时也是最后一个规定性。纯粹的存在,也就是“无规定性的直接性”无法保持人们所想的纯粹性与无规定性。“这种纯粹的存在现在是纯粹的抽象,因而是绝对否定的东西,而这种绝对否定的东西同样直接地来看,就是无”^③,但是,“无”并不是黑格尔对存在的最终定义。“存在”与“无”结合起

^① G. W. F. Hegel, *Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* (Encyclopedia of Philosophical Knowledge), Neu herausgegeben von G. Lasson, Dritte Auflage (Leipzig, 1923), s. 80.

^② G. W. F. Hegel, *Wissenschaft der Logik* (The Science of Logic), Herausgegeben von G. Lasson, Zweite Auflage (Leipzig, 1932), Teil I, s. 67. (参见黑格尔:《逻辑学》,人民出版社2002年版,第168页。——译者注)

^③ G. W. F. Hegel, *Wissenschaft der Logik* (The Science of Logic), Herausgegeben von G. Lasson, Zweite Auflage (Leipzig, 1932), Teil I, s. 67. (参见黑格尔:《逻辑学》,人民出版社2002年版,第170页。——译者注)

来就形成其直接真理,也就是“生成”(*das Werden*)。然而,生成仍然无法成为有关存在的确定性真理。存在并不仅仅是“纯粹的存在”、“无”以及“生成”,存在也是“存在”(*existence/das Dasein*)以及“自在”(*Being-for-Self/das Fürsichsein*);质量、数量以及测量,本质、外形以及反映,相同、差异以及矛盾等。根据词语的完整意思来看,“只有绝对概念才是存在”^①。因此,要想弄清存在的意义,就要了解其概念。“充实”的存在就是“包含其自身设想的概念”,“存在就是具体且同等绝对的集中整体”^②。

按照这种方式,黑格尔将存在是“无规定性直接性”这一观念上升到存在是具体的整体这一观念,也就是存在是限定性直接性。因此,在黑格尔的作品中,“存在”似乎至少包含两种含义:其一是简单类型的存在,并不以其他事物为先决条件;其二是复杂类型的存在,包含其他所有事物。第一种意义上的存在是“纯粹的无规定性与空白”,而只有对所有形式的存在进行系统化推理才能发现第二种意义上的存在。这两种观点都具有一定的约束性,第一种观点太“空”,而第二种观点则太“满”。而且,在这两种情况下,我们都无法找到理解存在的方法。

(三)

费尔巴哈反对黑格尔对康德的批判观念。他认为,康德有关一百个想象的银币与一百个真实的银币之间存在差别的看法十分合乎情理。“因为前一百元只在我的头脑中,而后一百元则在我的手中,前一百元只是对我存在,而后一百元则同时对其他的人存在——是可摸得着,看得见的。只有同时对我又对其他的人存在的,只有在其中我与

^① G. W. F. Hegel, *Wissenschaft der Logik* (The Science of Logic), Herausgegeben von G. Lasson, Zweite Auflage (Leipzig, 1932), Teil II, s. 484.

^② G. W. F. Hegel, *Wissenschaft der Logik* (The Science of Logic), Herausgegeben von G. Lasson, Zweite Auflage (Leipzig, 1932), s. 504.

其他的人一致的,才是真正存在的,这不仅仅是我的——这是普遍的。”^①

176 据此,有人可能会认为,对费尔巴哈来说,成为(to be)就是变成普通客体。实际上,费尔巴哈的观点与此有所不同:“存在这样一种东西,不只有我个人参加,而且有其他的人,尤其是有对象参加的。存在就是作为主体,就是独立存在。”^②

因此,成为(to be)不仅表示变成普遍客体,还指变成主体。但是,我们实施什么活动才能弄清什么是主体,什么是客体,以及什么既是主体又是客体呢?“在思维中我是绝对的主体,我将一切事物当作我这个思维者的对象或属性,我是不容异己的。反之,在感官活动中,我则是放任不羁的,我容忍对象像我自己一样,是主体,是实在的,自己活动的实体。只有感觉,只有直观,才给我以一种作为主体的东西。”^③

如果只有感知与感觉才能让我成为主体(随后作为存在),那么很明显,抽象的思维存在并不具备存在的概念。存在就是思维限制。而且,按照思辨哲学的方式来看,存在是纯粹的灵魂,不仅与真实的存在相矛盾,还与存在所代表的含义相违背。“人们所了解的存在,就是合乎事实和理性的存在,自为的存在,实在,存在,实际,客观性。这一切特性或名词,只是从不同的观点上来表达同一的事物。”^④

黑格尔不断从存在的内容中提取出元素,并尝试脱离该内容以思

① L. Feuerbach, *Sämtliche Werke* (Collected Works) (Leipzig, 1846), bd. II, s. 308. (参见《费尔巴哈哲学著作选集》上卷,荣震华、李金山等译,商务印书馆1984年版,第155页。——译者注)

② L. Feuerbach, *Sämtliche Werke* (Collected Works) (Leipzig, 1846), bd. II, s. 309. (参见《费尔巴哈哲学著作选集》上卷,荣震华、李金山等译,商务印书馆1984年版,第155页。——译者注)

③ L. Feuerbach, *Sämtliche Werke* (Collected Works) (Leipzig, 1846, bd. II, s. 309.) (参见《费尔巴哈哲学著作选集》上卷,荣震华、李金山等译,商务印书馆1984年版,第156页。——译者注)

④ L. Feuerbach, *Sämtliche Werke* (Collected Works) (Leipzig, 1846), bd. II, s. 310. (参见《费尔巴哈哲学著作选集》上卷,荣震华、李金山等译,商务印书馆1984年版,第156页。——译者注)

考存在的意义,随后黑格尔以毫无根据的空想代替了人对存在正确且明智的理解。“存在并不是一种可以与事物分离开来的普遍概念,存在与存在的事物是一回事。存在只能间接地被思想,只能通过作为事物本质的基础的属性而被思想。存在是实体的肯定。是我的实体,也就是我的存在。”^①

费尔巴哈特别指出,仅通过思考得出的存在并不真实,而且有关存在的问题并不仅仅涉及理论。“关于存在的问题,正是一个实践的问题,一个涉及我们的存在的问题,一个关于生死的问题。”^②

一种无设想、感知以及爱的存在将无法区分存在与非存在。“无感觉的无情欲的抽象思维取消了存在与非存在之间的差别,但是这种在抽象眼中消失不见的差别,在爱看来,正是一种实在。爱没有别的意义,只是认识这个差别。一个人如果什么都不爱——不拘对象——对于是否有物存在,就会完全漠不关心的。但是既然只有通过爱,通过一般感觉,异于非存在的存在才呈现于我;那么,也只有通过爱,一个异于我的对象才呈现于我。痛苦是一种反对等同主观与客观的强烈的抗议。爱的痛苦,就是观念中存在的东西在现实中并不存在。……因此爱就是有一个对象在我们头脑之外存在的,真正的本体论证明——除了爱,除了一般感觉之外,再没有别的对存在的证明了。”^③

这一观点提出后,新兴哲学与旧哲学之间就产生了根本性的区别。“旧哲学会说:不被思想的东西,就是不存在的,新哲学则说:不被

^① L. Feuerbach, *Sämtliche Werke* (Collected Works) (Leipzig, 1846), bd. II, s. 311. (参见《费尔巴哈哲学著作选集》上卷,荣震华、李金山等译,商务印书馆1984年版,第157页。——译者注)

^② L. Feuerbach, *Sämtliche Werke* (Collected Works) (Leipzig, 1846), bd. II, s. 313. (参见《费尔巴哈哲学著作选集》上卷,荣震华、李金山等译,商务印书馆1984年版,第159页。——译者注)

^③ L. Feuerbach, *Sämtliche Werke* (Collected Works) (Leipzig, 1846), bd. II, s. 322 - 323. (参见《费尔巴哈哲学著作选集》上卷,荣震华、李金山等译,商务印书馆1984年版,第167—168页。——译者注)

爱的,不能被爱的东西,就是不存在的。……旧哲学的出发点是这样
一个命题:‘我是一个抽象的实体,一个仅仅思维的实体,肉体是不属
于我的本质的’;新哲学则以另一个命题为出发点:‘我是一个实在的
感觉的本质,肉体总体就是我的“自我”,我的实体本身’。”^①

178 如果只有能被感知以及被爱的事物才算存在,如果有人能爱完整
的存在,那么结论也就近在咫尺了:“空间与时间并不是单纯的现象形
式,而是本质条件,理性形式,存在的规律,也是思维的规律。”^②

在与杜林的论辩中,恩格斯就是从黑格尔最初的存在概念入手,
也就是存在是无规定性的直接性。当反对杜林的理解时,恩格斯写
道:“当我们说到存在,并且仅仅说到存在的时候,统一性只能在于:我
们所说的一切对象都是存在的、实有的。它们被综合在这种存在的统
一性中,而不在任何别的统一性中;说它们都是存在的这个一般性论
断,不仅不能赋予它们其他共同的或非共同的特性,而且暂时排除了
对所有这些特性的考虑。”^③

因此,当恩格斯表达他自己对存在作为无规定性直接性的观点之
后,且当他对其观点加以解释说明之后,恩格斯又批判了杜林有关世
界的统一在于其存在的观点:“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。在我们的视野的范围之外,存在甚至完全是一个悬而未决的
问题。世界的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

① L. Feuerbach, *Sämtliche Werke* (Collected Works) (Leipzig, 1846), bd. II, s. 324 – 325. (参见《费尔巴哈哲学著作选集》上卷,荣震华、李金山等译,商务印书馆 1984 年版,第 168—169 页。——译者注)

② L. Feuerbach, *Sämtliche Werke* (Collected Works) (Leipzig, 1846), bd. II, s. 332. (参见《费尔巴哈哲学著作选集》上卷,荣震华、李金山等译,商务印书馆 1984 年版,第 175 页。——译者注)

③ F. Engels, *Anti-Dühring*, Lawrence & Wishart (London, 1934), p. 52. (参见《马克思恩格斯文集》第 9 卷,人民出版社 2009 年版,第 47 页。——译者注)

发展所证明的。”^①

恩格斯严格区分了物质与存在,将存在视为纯粹的无规定性,而当我们从存在中提取出所有的质的规定性时,我们就能得到无规定性。随后,恩格斯赞同费尔巴哈的观点,并加以发展,他写道:“一切存在的基本形式是空间和时间,时间以外的存在像空间以外的存在一样,是非常荒诞的事情。”^②

随后,列宁又发展了费尔巴哈与恩格斯的观点。在《唯物主义与经验批判主义》中,他引用了上述费尔巴哈与恩格斯的观点,并表示赞同。列宁认为,空间和时间是“一切存在的基本形式”,而且“时间以外的存在像空间以外的存在一样,是非常荒诞的事情。”^③

因此,列宁认为存在与物质,也就是存在与物质性具有同一性。据此,1952年编撰的一本哲学字典的作者们写道,存在是“一种哲学概念,将自然、物质、外在世界、客观现实与意识、思维以及感觉区分开来”^④。

那种认为存在与物质具有同一性的关于存在的观点,即时空存在,不仅理论上可行,而且传播广泛。这是一种日常的、自然的、常识型的、通俗化的唯物主义观点,我们都不由自主地赞同这一观点。这也是一种概念,据此,只有物质实体才有存在。

我不否认,这种存在概念具有意义,也具有价值。到目前为止,这一概念反驳了有关存在的宗教、神话、唯心主义以及唯我主义观点(例如,存在就是被感知的观念),因此,该概念非常重要、具有积极意义与进步意义,但是无论如何,对我们来说,该概念都不是令人满意的答

^① F. Engels, *Anti-Dühring*, Lawrence & Wishart (London, 1934), pp. 52 - 53. (参见《马克思恩格斯文集》第9卷,人民出版社2009年版,第47页。——译者注)

^② F. Engels, *Anti-Dühring*, Lawrence & Wishart (London, 1934), p. 62. (参见《马克思恩格斯文集》第9卷,人民出版社2009年版,第56页。——译者注)

^③ V. I. Lenin, *Materializm i empiriokriticizm*, Ogir 1945, p. 151. (参见《马克思恩格斯文集》第9卷,人民出版社2009年版,第56页。——译者注)

^④ *Kratkij filosofskij slovarj*, Pod redakciej M. Rozentalja i P. Judina (Izdanie tretje, 1952), p. 48.

案。如果我们当真接受该概念,并从头至尾仔细思考该概念,我们就会遇到许多无法跨越的难题。如果“时间以外的存在像空间以外的存在一样,是非常荒诞的事情”,那么人的疼痛、痛苦、希望、愉悦以及紧张又是什么呢?它们只是非存在的毫无意义的东西吗?或它们属于人的身体之内或之外的东西吗?人类的爱在心间,恨在刀尖,贪婪位于腹部,慷慨位于手部,吝啬位于口袋,这种说法是否还不够充分?

180

(四)

为论证存在与本质的不可分离性(“我的存在就是我的本质”),费尔巴哈写道:“鱼在水中存在,但是你不能将鱼的实体与它的这种存在分离开来。语言已经将存在与实体混同起来了。只有在人的生活中,而且只有在不幸的,反常的情况之下,存在才会与实体分离——才会发生一种情形,即并非在有了他的存在的时候也就有了实体,而正因为这个分离,所以当人们实际存在,即具有肉体的时候,并不也就真正存在,即具有灵魂。只有你的心灵存在的时候,你才存在。但是凡是实体——违背自然的情形除外——存在的地方,就是事物存在的地方。”^①

马克思引用过上述费尔巴哈的观点,并做了评论:“有关存在的不可朽辩解。除开违背自然的情况,在少数异常的情况下,你可能七岁就成为煤矿厂的守门人,并感到心满意足。独自一人在黑暗中待十四个小时,这就是你的存在,也是你的本质。这同样适用于自动纺织机的拼头工。^② 你的‘本质’就包含在某一工作领域之内。”^③

马克思也在《德意志意识形态》中谈论了费尔巴哈有关存在与本

^① Feuerbach, *Sämtliche Werke*, bd. II, s. 311. (参见《费尔巴哈哲学著作选集》上卷,荣震华、李金山等译,商务印书馆1984年版,第157—158页。——译者注)

^② 自动纺织机属于一种纺纱机,能够自动运行,拼头工是监管纺织机并连接断线头的年轻女孩。

^③ Marx, Engels, *Werke*, bd. III, s. 543.

质的同一性的观点：“我们举出《未来哲学》中的一个地方作为例子，来说明费尔巴哈既承认现存的东西同时又不了解现存的东西，这一点始终是费尔巴哈和我们的对手的共同之点。费尔巴哈在那里阐述道：某物或某人的存在同时也就是某物或某人的本质；一个动物或一个人的一定生存条件、生活方式和活动，就是使这个动物或这个人的‘本质’感到满意的东西。任何例外在这里都被肯定地看做是不幸的偶然事件，是不能改变的反常现象。这样说来，如果千百万无产者根本不满足他们的生活条件，如果他们的‘存在’同他们的‘本质’完全不符合……在实践中，即通过革命使自己的‘存在’同自己的‘本质’协调一致的时候予以证明。”^①

尽管引文中有很多删减之处，但是马克思的思想仍然十分清晰明了。很显然，上述引用的两部分文字相互补充。这两部分文字无疑都表明马克思并未将像有关“存在”与“本质”之间关系的论述这样的“形而上”的论述视为思辨的悖理，而是将其视为重要的具有争议的问题，且值得我们关注。这些文字同样表明，马克思对这个“形而上”的问题具有明确的见解：他反对存在与本质之间具有同一性的观点。然而，马克思的文章还表露出更为重要的信息：即他解决问题的角度、基本哲学立场以及哲学目标。

为了确定存在与本质之间的一般关系，费尔巴哈以鱼的存在与本质的关系入手开始研究，并以此方面为基础，探寻人的存在与本质的关系。因此，毫不奇怪，费尔巴哈将人的异化，而非“正常化”（因为在“人性”中可以发现人具有异化的可能性，也能发现革命地消除异常性的可能性以及扬弃异化的可能性），视为纯粹的异常性（abnormality），也就是我们必须接受的无法逆转的不幸事故。通过这种方式，费尔巴哈不仅遗漏了人的存在与本质，还接受了保守的或中庸的，并且是非革命的哲学立场。

^① Marx, Engels, *Werke*, bd. III, s. 42. (参见《马克思恩格斯文集》第1卷，人民出版社2009年版，第549页。——译者注)

182相反,马克思认为,只有从人的存在与本质的视角来解答这个问题,才有可能弄清存在与本质之间的关系,才能想出解决该问题的一般方法。马克思认为,人类存在与本质之间的关系是弄清普遍存在与本质之间关系的关键。为了最终“测定”解决方案的有效性,马克思以当代人及其存在为例,即“成千上万的工人”,如矿厂内七岁大的守门人,监管自动纺织机的年轻女孩。然而,这些例子虽然展示了马克思解决“抽象”哲学问题所采用的“具体”方法,但有时具有误导作用。有人可能会认为,马克思哲学是由这些“具体”例子中“推理”或“推断”而出的。实际上,马克思所采用的方式以一般的哲学观点为基础,这些观点无法从实例或任何现有物质“推断”而出,且该观点在于“任务就是对现有世界进行改革,从而有效影响并改变他们的生活条件”。

埃德加·鲍威尔(Edgar Bauer)直接忽视存在与思维之间的差异,马克思对此进行批判时,也采用了相同的基本原则。“他们非常痛苦地感觉到存在和思维之间、意识和生活之间的差别。他们知道,财产、资本、金钱、雇佣劳动以及诸如此类的东西决不是想象中的幻影,而是工人自我异化的十分实际、十分具体的产物,因此,也必须用实际的和具体的方式来消灭它们,以便使人不仅能在思维中、在意识中,而且也能在群众的存在中、在生活中真正成其为人。”^①

很有可能找到一些相似的例子,然而并无这个必要。所有的例子都表明一件事:马克思从未从各方面详细考虑存在的问题,但是他的作品中有一些解决该问题有趣且重要的建议。最重要的可能就是刚刚提到的那一条:弄清存在的含义应从人入手,而非从物入手。应从最复杂的、最丰富的存在方式——人类实践入手,而非从最简单、最虚无的存在“方式”入手。

^① Marx, Engels, *Werke*, bd. II, ss. 55 - 56. (参见《马克思恩格斯文集》第1卷,人民出版社2009年版,第273页。——译者注)

(五)

马丁·海德格尔认为,存在的含义基本上是当代思想界以及当代世界最主要的问题。哲学不仅从未成功解答这个问题,甚至再也不提这个问题了。我们不仅不知道存在的含义,而且对此毫无羞愧之心,因为我们不知道羞愧。在追逐详尽、完全了解存在的含义的旅程中,有关存在的问题已经被遗忘。海德格尔将该问题的解答意识的觉醒视为历史使命。

这里不可能总结出海德格尔有关存在的所有论述。因此,只需一些简单的评价我们就已经满意了。

尽管海德格尔希望弄清存在的基本含义,但他也像马克思一样,认为有关存在的基本含义的问题与有关人的存在(*Being / Dasein*)含义的问题脱不开关系。在其主要著作《存在与时间》中,该观点已经形成:关于人的存在问题的分析和解答应当先于关于一般存在的分析和解答。《存在与时间》最主要的努力就是开辟途径,让人们通过分析人的存在的含义以了解存在的一般含义。

海德格尔在《存在与时间》中指出的路径,他自己也并未走到终点。当他解答了有关人的存在含义的问题,即将解答有关存在的基本含义的问题时,他停住了脚步。当他分析人的存在的含义,并总结出此在(*Dasein*)的基本构成是“在世界之中存在”,即此在的存在、关切和此在存在的意义、时间性之后,海德格尔在结束他的主要任务的前半部的基础上,对于接下来他将如何解决一般的存在问题给出了暗示。“此在整体性的生存论存在论建构根据于时间性。因此,必定是绽出的时间性本身的一种源始到时方式使对一般存在的绽出的筹划成为可能。如何对时间性的这一到时样式加以阐释?从源始时间到

存在的意义有路可循吗？时间本身是否公开自己即为存在的视野？”^①

答案似乎近在咫尺，然而又不止近在咫尺。给出答案的部分，也就是分析标题“存在与时间”的部分，海德格尔从未写出来。

尽管海德格尔在随后的著作中提到过该问题的答案，且形式相当“明确”或“清晰”，但他从未系统地给出答案。因此，1949年，他为其1929年的著作，即《形而上学是什么？》（*Was ist Metaphysik*）一文写引言时写道：“在《存在与时间》中，‘存在’不是别的什么，而就是‘时间’，因为‘时间’是作为存在之真理的名字而被命名的，而存在之真理乃是存在的本质因素，因而也就是存在本身。”^②

在其著作《形而上学导论》（*Einführung in die Metaphysik*，1934年的演讲稿，于1953年出版）中，海德格尔直接转向存在的基本问题，而仅仅顺便提到了人类存在含义的问题，但是即使是这些入门性论述也影响到了那些已成定论的论述。当海德格尔以一种有趣的方式谈论了存在（*sein* / “to be”）的语法意义与语源意义之后，他公正合理地评价了这些论述：“追问在的问题根本不是语法学与语源学的事情。”^③

185 从古至今，人们一直尝试以不同的方式解释存在，如通过下定义、通过确定存在与其不同的，但尽管与其不同却又属于它的东西之间的关系。存在常常是通过它与“虚无”或“非存在”之间的关系而加以确定的，通过它与本质之间的关系来加以确定的也不少。上述通过相反的概念对比确定存在含义的方法也能在海德格尔的著作中找寻到蛛丝马迹。但是，在《形而上学导论》中，海德格尔认为存在四种具有决定性作用且相互关联的对立概念，它们都有其存在的必要性，且在哲

① M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Siebente unveränderte Auflage (Tübingen, 1953), s. 437. (参见海德格尔：《存在与时间》，陈嘉映、王庆节译，三联书店1999年版，第494页。——译者注)

② M. Heidegger, *Was ist Metaphysik*, Siebte Auflage (Frankfurt) a. m. s. 17. (参见海德格尔：《路标》，孙周兴译，商务印书馆2000年版，第443页。——译者注)

③ M. Heidegger, *Einführung in die Metaphysik* (Tübingen, 1953), s. 66. (参见海德格尔：《形而上学导论》，熊伟、王庆节译，商务印书馆1996年版，第87页。——译者注)

学历史进程中不断发展,并渗透到我们哲学领域之外的所有的知识、行为、言论之中。这些具有决定性作用的对立概念是:1. 存在与形成(*Sein und Werden*);2. 存在与表象(*Sein und Schein*);3. 存在与思(*Sein und Denken*);4. 存在与应当(*Sein und Sollen*)。这些对立概念让海德格尔得出了如下结论:

在在与形成的对比中就是停留(*das Bleiben*)。

在在与表象的对比中就是停留着的模式,就是总是同样者(*das Immergleiche*)。

在在与思的对比中就是作为根据者,现成者(*das Vorhandene*)。

在在与应当的对比中就是总是当前作为还没有实现(*das je Vorliegende*)或者已经实现的应该做出来者。

停留,总是同样,现成,当前——说的归根结底是同一回事:常住的在场(*ständige Anwesenheit*):作为 *on as ousia*。^①

然而,与存在相对立的概念(形成、表象、思、应当)有时并不仅仅是想象出来的虚无之物。它们也是一种存在,但是,形成、表象、思、应当与存在相对立时,它们无法具有存在本身具有的存在意义。这就意味着传统的存在概念还不足以解答所有这些问题。因此,海德格尔在 186 该著作中总结到,这四个对立概念都不能清晰阐明存在的意义,而《存在与时间》中的论述却能做到这一点。不幸的是,至此,海德格尔也未深入说明该决定性对立概念,其内容比他主要著作中的内容更少。

(六)

马克思与海德格尔都认为有关一般存在意义的问题离不开人的存在的意义问题,但是,他们对于人的存在意义的答案却不相同,且他

^① M. Heidegger, *Einführung in die Metaphysik* (Tübingen, 1953), s. 154. (参见海德格尔:《形而上学导论》,熊伟、王庆节译,商务印书馆1996年版,第201页。——译者注)

们对于一般存在意义问题的答案也不相同。海德格尔认为,人的存在的意义是时间性,而马克思认为人的存在意义是创造性活动,也就是实践。海德格尔的“时间性”与马克思的“实践”有几点相同,但从根本上来讲,这两个概念截然不同。

将存在定义为操心(*die Sorge*)时,海德格尔指出他在“纯粹的本体论-存在论”的意义上使用这个词语,而不是因为存在的本体趋势如关系或缺乏关心等而使用这个词语。相同地,海德格尔将操心定义为时间性时,反驳了传统的时间概念,即时间从此刻开始自行流逝。对于时间只是一系列无限、流逝,且无法逆转的“现在”集点的概念,海德格尔反对自己的观点,即“绽出视野的时间性首要地从将来到时”^①。

海德格尔认识到存在与时间之间的本质联系,这一成就毋庸置疑,他对通俗时间概念的批判至关重要,这一点也毫无疑问,但是,我们必须认识到,看到时间的根本意义并不是海德格尔的“发现”。几乎可以在日常的非哲学意识中找寻到有关时间本质意义的理解。有一个非常出名的谜语答案就是时间:“他是万物之父,他总是等待,且能经受所有事情。”

海德格尔甚至不是第一个从哲学的角度指出存在的根本意义是时间的人。比如,康德认为时间是我们内在感知的一种主观形式,但也正因如此,时间也通常是所有外在形式的先验条件。空间属于一种纯粹的外部感知形式,只能作为外在形式的先验条件,而时间是所有一般形式的先验条件,也就是“内在”形式的直接先决条件以及“外在”形式的间接先决条件。换句话说,康德认为所有一般“表现形式”以及所有感知物体都存在于时间,并具备必要的时间关系。

海德格尔的时间概念及其对时间与存在关系的看法与康德的观点或与他之前的任何人的看法都不相同,但是,即使能通过新的方式

^① Heidegger, *Sein und Zeit*, s. 426. (参见海德格尔:《存在与时间》,陈嘉映、王庆节译,三联书店1999年版,第481页。——译者注)

理解时间,人的本质仍无法确定,因此海德格尔通过时间理解人的方法带来了“不太愉快”的结果。对海德格尔来说,可能最“令人丧气”的是尽管他选择了反虚无主义的立场,但是他自己的言论却表现出虚无主义的特点,如海德格尔将人的存在归结于向死而在,认为人的最高天职就是作为存在时不逃避最合适、最必要的可能性,且具有自知之明,从而不自欺欺人,并最终能毫不紧张地面对死亡。

海德格尔在《存在与时间》中明确表达了这种虚无主义,且其逻辑产物就是《形而上学是什么?》,在该文中,此在(*Dasein*)被定义为“向虚无无限延伸”,而人被定义为虚无的“占位者”(Platzhalter),可以说,《存在与时间》中的虚无主义描述比海德格尔后期作品中的描述更多。在其后期作品中,海德格尔将虚无同时定义为“邻居”与“存在的守护者”。

海德格尔将存在的意义归结于时间性引发的另一“令人不愉快”的结果是其对乐观主义与悲观主义的区分。海德格尔超越了传统的抽象对立概念,对乐观主义与悲观主义进行了分析,这一点值得称赞,但是,他仅分析到寂静乐观主义就止步不前。他认为,在当代科技发展背景下迄今呈现出各种无形的形式的存在之遗忘,既不是终极性的,也不是不可避免的,但是他却找不到解决这一问题的出路。他曾无助地评论道,“没有人知道思维将是否、何时、何地以及如何”迈出其决定性的一步,他这样只是建议我们耐心等待存在的出现。¹⁸⁸

在马克思的思想理论中,我们可以发现这样的观点:人必然是走向死亡的存在,而且其短暂的一生并不仅仅是无关紧要的或偶然的旅程,但是,人远非如此。真正的人的存在并非对“虚无”或“存在的出现”抱有被动期望。当人采取行动并为之斗争以实现真正的个体与社会存在,而非被动地、耐心地等候时间赋予我们不可逃避的重担时,人才是真正的人。真正的人并不对虚无抱有自豪的期望,反而属于自由且具有创造力的活动,据此,人就能创造自己的世界以及人自身。

难道我们不应该将作为人的真正的存在(*bivstvovanje*)的人之创造

性活动与作为异化的、纯粹的瞬时存在的过渡性存在(through-Being/*bitisanje*)区分开来吗?甚至这种过渡性存在难道不也是动物或植物所难以企及的东西,因为虽然动物或植物远远高于死亡之物那种纯粹在此的存在(*there-Being/bičenje*),但其存在(*bivovanje*)并未达到对存在的意识?

存在形式和等级的多样化不应该隐瞒存在的统一,但是,如果人的存在不仅指暂时存在,而且指自由的创造性活动,那么,如果仅以时间来论,非人的生命的存在是不是就可以被忽略呢?物质的概念并没有更接近事实。在值得注意的各种品质中,运动占据首位,“在物质固有的特性中,第一个特性而且是最重要的特性是运动,——不仅是物质的机械的和数学的运动,而且更是物质的冲动、活力、张力,或者用雅科布·伯麦的话来说,是物质的痛苦[*Qual*]”^①。

本文开始时我们提出的问题:“实践只是存在的各种方式之一,还是它与存在有特殊联系?”其答案最终可由另一个问题解答:实践难道不是存在的最真实的“方式”,它揭示出存在的真正含义并因此不是存在的一种特殊方式而是发展了的人的本质吗?难道不是实践提供了一个起点,使我们既看到不真实的“低级的”存在形式的本质,又看到“一般的”存在的意义吗?

^① Marx, Engels, *Werke*, bd. II, s. 135. (参见《马克思恩格斯文集》第1卷,人民出版社2009年版,第331页。——译者注)

真理与反映

我们常常谈论(talk)得多表述(say)得少。表述某事常常超出我们的能力范围,但是我们谈论多少则取决于我们的意愿。因此,我将简要阐述我对真理与反映的看法。我将把自己的看法概括为七点,然后再稍做说明。

1. 真理是一种反映吗? 很明显,答案取决于我们对“真理”和“反映”的理解。

2. 当有人问到“什么是真理?”时,我们可能反问:“你若不知‘真理’的含义,那你到底在问什么? 若你已知真理的含义,为何多此一举?”“什么是真理?”是一个具有歧义的问题,若我们详细说明获得答案需满足的条件,或指出之前对这一问题的固定理解,这个问题就将变得明确。

3. 真理 - 充分性、真理 - 明显性、真理 - 连贯性、真理 - 实用性、真理 - 普遍有效性、真理 - 实践、真理 - 人、真理 - 现实、真理 - 存在等等——所有这些概念都是正确的(real)真理概念。在现实世界中,其中任何一个概念在抽象的意义上都既不是“正确的”,也不是“错误的”。它们属于不同的概念。

4. “真理”作为词语的各种含义以及“真理”作为概念的不同变体并不仅仅是历史的偶然。真理的不同含义不能仅仅归结于“正确”与

否,它们被一种东西相互联系起来。因此,仅通过“准确定义”真理的某一偶然含义(如“真理的语义定义”)并不能称为哲学,而应展示各种含义之间的内在联系。例如,展现“本体论的”真理从而使“人类学”、“伦理学”、“美学”、“逻辑学”以及“认识论”成为可能,这就属于哲学任务。

191 5. 仅仅指出真理“实际上”并不是陈述的特点,而是人或存在的本质,这种说法并不能“反驳”“反映论”,因为反映论,如列宁所倡导的反映论,根本不是有关真理或知识的理论,而是有关思维、意识或大脑的理论。其实质在于这样一个命题,即精神是“人脑的功能及其对外界的反映”。“本体论”或“人类学”方面的真理论并不能“驳斥”列宁的真理论(充分或一致的理论),因为一个理论并不能被有关其他问题的其他理论驳倒。

6. 按字面意思理解,反映论与马克思有关人类是创造性的实践存在的观念相互矛盾。根据列宁《哲学笔记》中的内容来看,对反映论进行“修订”最终也只能得到名义上的“反映论”。为挽救反映论所做的尝试终将徒劳无果。

7. 放弃反映论并不意味着接受唯心主义与主观主义。思维作为人类实践与创造性活动的一种形式从本质上来讲具有双重含义:从第一重含义来看,思维属于某种存在,以万物存在形式中的一种形式而存在。从另一重含义来看,即使思维起初仅仅涉及非存在的事物,它还是从本质上说明、改变并丰富了存在论。

当然,上述观点并不是有关该问题的所有观点,或许也并未充分表达出我想表达的意思,但是,这也是一种尝试,尝试以某一立场说明该问题。问题在于意识、思维、知识与真理是否是客观现实的主观反映,也就是说,许多马克思主义者倡导的反映论是否站得住脚。

上述第一条,尤其是第四条观念所表述的作为出发点的立场在于,有关思维的问题,并非完全是自主独立的,它必然以关于能够思考的存在,即人的问题为先决条件,并且预先假定,作为具有独特的存在

方式的人的问题并非独立于关于一般存在的问题。换言之,上述陈述¹⁹²的出发点就在于,离开了“人类学的”问题,就无法解决“认识论的”问题,而离开了“本体论的”问题,也无法解决“人本学的”问题。

上述这些命题的出发点也在于:不能把“认识论的”问题完全归结于“人本学的”问题,也不能把“人本学的”问题完全归结为“本体论的”问题。若我们认为存在问题¹⁹³是哲学的基本问题,这并不代表其他哲学问题站不住脚。因此,哲学不可能仅仅归结于纯粹的认识论、人本学或自然哲学。任何人,若忽略有关存在的最本质哲学问题,认为哲学属于这些“学科”中的一种,或是属于几种“学科”的融合,则他仍处在无关紧要的幼稚思维阶段。

站在这一立场,我想批判(第五条观点)为反驳反映论所做的徒劳尝试。我认为,即使有关思维、意识、知识以及真理的问题与人本学及本体论问题密不可分,我们也不能否认,这些问题也是相对独立的问题。我们应该尽力弄清这些问题的含义,然后看看反映论所给出的答案。

反映论有两个基本变体。我们能在列宁与巴浦洛夫(Todor Pavlov)的作品中找到其中一个基本变体观念,根据这一理论,我们全部的精神生活从本质上来讲是一种反映,而且各种形态的意识只是对客观世界的不同形式的主观反映,但是,仅有意识并不能组成反映:物质也具有类似感知的性质,也具有反映的特性。反映是物质世界的基本属性,且较高形式的反映就是精神生活的本质。

按照这种说法,该变体观念其实是这样一种意识论或思维论,它并非致力于解决知识论与真理论问题,而是为问题解决方案提供补充理论。恩格斯、普列汉诺夫以及列宁称其为真理符合论,根据该理论,当我们的反映与现实相符时,我们的反映就非常准确。因此,在列宁¹⁹³对反映论所做的解释中可以发现,每一种意识都是反映,而且,即使并无必要,意识仍然与其反映的现实相符。若反映与现实之间存在一致性与相符性,则该反映正确。

根据第二种反映论的观点,反映就是真理与知识的本质。反映论并不需要任何关于充分性和符合性的理论来“补充”。说某一命题为真命题,就意味着该命题正确反映了现实。事实上,这种版本的反映论更多地出现在那些反对反映论的人之中,而不是出现在反映论的拥护者之中。

若有人反对反映论,宣称真理并非现实的反映而是实践,则这种反驳并未达到其目标,也并未驳倒“意识(并非真理)是反映”这一观念。“每一种意识都是反映”与“真理并非反映”并未存在冲突。只有当人们认为真理是意识的一个种类、一种形式或属性时,这两个观念之间才会产生冲突,但是,认为真理是实践的人毫无保留地否认真理是意识或者思维的属性。

因此,这种反驳观念甚至无法驳倒真理是反映这一理论,且失败的原因使该反驳观念又引发了其他需解决的问题。

若我们说实践是人类的真理,或者说真实的生活是革命地改变世界的生活,那么我们就将真理视为人类的特性,而非思维或命题的属性。正是由此,反映论与符合论受到关注。相应地,作为实践的真理的理论并不是关于同一个问题的另一种理论,而是关于另一个问题的另一种理论。

194 当我毫无根据地说出“一个理论并不能被有关其他问题的其他理论驳倒”时,我可能表现得有点轻率。据此,有人可能会认为一个理论只能被同一问题的另一理论驳倒。然而,至少当复杂的科学与哲学问题仍岌岌可危时,关于完全相同的问题的不同理论也是不可能的。问题不是某种外在于答案的东西。因此,该观念虽然有点言过其实,不过仍能提醒我们,只有那些旨在解决“几乎相同”也就是非常相似且紧密相连的问题的理论才会存在相互竞争的关系。

真理 - 实践论与真理 - 反映论实际上解决的是两个基本不同的问题。因此,真理 - 实践论并未直接反驳反映论,而是从一定程度上限制反映论的有效性,将反映论限制在意识与知识范围,尤其是真命

题范围之内。

在第六条陈述中,我指出,即使在真理-实践论限制的狭窄范围内,反映论仍站不住脚。这意味着,反映论无论是作为人类生存的真理理论,或意识本质理论,或思维真理理论,都不成熟。

我认为,字面意义上的反映论与马克思关于人是创造性的实践存在的观点相互矛盾。更重要的是,反映论与意识、知识以及真理现象不能协调一致。由于反映论不能说明并解释意识反映现实的方式,因此反映论与意识现象相互矛盾,无法相容。意愿与情绪反映了什么?爱恨嫉怨只是对相应外在事物的不同形式的反映吗?

若只将反映论视为知识与真理理论,反映论似乎更容易接受,但如果更仔细研究,我们就会发现,即使作为真命题,反映论仍然差强人意。我们每天都在阐述真命题,尽管我们无法说出这些命题所反映的事物,但我们丝毫不怀疑这些真命题的真实性。例如,若一个有关存在的否定命题否定的东西并不存在,则这个命题是真命题。这种命题如何反映客观现实呢?整个数学命题系统内的命题都是真命题,但这些命题几乎都未反映其他事物。再说,有关过去、将来、可能性或不可能性的命题又反映了什么呢?即使反映论是有关真命题的理论,它似乎也难以幸存下去。

195

我已经指出,反映论与马克思有关人是创造性的实践存在的观念相互矛盾。我这样说并不是指反映论不会出现在恩格斯、列宁,甚至马克思的作品中。部分反映论甚至出现在马克思有关费尔巴哈的第十一条理论之中。让我们来回顾这一非常出名的理论:“哲学家们只是用不同的方式解释世界,而问题在于改变世界。”让我们想想这句话的含义。

这一命题可分为两部分。第一部分说明了哲学家到目前为止所做的事。因此,这是有关哲学家的特殊的历史性命题。第二部分的内容是:“……而问题在于改变世界”,这是一种规划,规划未来需完成的事,这与哲学家们已完成的事形成对比。我并不想就此理论展开讨

论,因为这个理论包含太多问题,但我希望大家多关注第一部分的内容。第一部分所说的“哲学家们只是用不同的方式解释世界”到底是什么意思呢?

首先,“只是解释”是什么意思?根据第二部分内容可以看出,“只是”表明哲学家还未改变世界。马克思的这一历史评价是否正确或该评价对其他哲学家是否公平还值得讨论。暂且不管马克思的观点是“正当的”还是“不正当的”,若单单从字面含义来理解,该历史评价的理论基础是什么?可以明显看出,该理论表明,在不改变世界的前提下可以解释世界。

在我看来,这一理论与马克思哲学本质相互矛盾。对世界的一种解释不会改变世界,这无论从逻辑还是经验方面来看都是不可能的。当人类开始解释世界时,他就已经改变了他的世界观。由于改变了世界观,他就不由自主地改变了自己与世界之间的关系。而且,由于改变了观念与行为,与他存在不同关系的人也受到了影响,他们的观念与行为也会发生变化。

某一既定理论改变世界的程度大小是非常特殊的问题,但是,从原则上讲,哲学理论不可能对世界毫无影响,因为哲学理论与对世界的解释就属于这个世界发生的变化,甚至是创造。哲学家创造不同的理论以及对世界的不同解释。那么这些解释会如何?它们是不存在的东西,或者它们存在于世界之外?或者说它们是新创造的世界的一部分吗?有时,我们把哲学解释当作不存在的东西。但是,数个世纪以来,许多人不是穷尽一生追求有关世界的解释吗?以前不是有很多人赞同亚里士多德或托马斯·阿奎那的观点吗?现在不是也有很多人赞同马克思的观点吗?马克思的世界解释是否存在于世界之外?那么在何处呢?是否人类可分为两部分,一部分在这个世界上而另一部分位于世界之外呢?是否只有当人类吃饭、睡觉并表现出动物属性时,人类才处于地球,而当人类思考并解释世界时,人类就处于世界之外呢?

有时,人们甚至会在没有预期的地方意外地发现反映论的元素,例如,在我们孤立地审视马克思关于费尔巴哈的第十一条的第一部分内容中,但是,反映论与马克思关于整体世界以及人的理论相互矛盾。马克思认为,人是一种具有某种独特的存在方式的存在,而这种存在方式就是实践,也就是自由的创造创造性活动。因此,若我们赞同人类是创造性的实践存在这一观念,我们自然而然会问,思维作为人的自由的创造创造性活动的一种形式,它如何能够只是一种现实的反映。¹⁹⁷

为了挽救反映论,一些马克思主义者坚持认为反映是一种创造性行为,但是,“反映”这一术语其实来源于物理领域,意思是“声波、光波、热量等经过其他物质分界面后进行反射的现象”。*Odraz*(反映)实际上是 *sraz*(碰撞)产生的结果,且该结果能准确预测出来,毫无创造性可言。

如果我们取与反映原义相反的含义,将其定义为创造,那么我们就得到了我(在第六条观念中)所说过的“改进”后的反映论,但是,这只是徒有其名的“反映论”,可能对任何人来说都毫无用处。

列宁在《哲学笔记》中写道:“人的意识不仅反映客观世界,并且创造客观世界。”^①较粗心的读者可能会由此认为列宁倡导创造性反映论。实际上,当列宁说人类的意识不仅反映客观世界,而且也在创造世界时,他并不是指反映与创造具有一致性,而是在区分反映与创造,甚至在对比这两个概念。

但是,若反映论站不住脚,马克思主义关于思维和知识的理论应该向何方发展?我想,研究者可以从人类是实践的存在这一理论入手,因为该理论认为思维是人类实践活动的一种形式。

思维并非不存在,而是人类存在的一种方式,也是改变与创造世界的一种方式。而且,必须说明的是,由于人类的精神创造力比其他

^① Lenin, *Philosophical Notebooks*, p. 184. (参见韦建桦:《列宁专题文集 论辩证唯物主义和历史唯物主义》,人民出版社2009年版,第138页。——译者注)

任何物体都更强大,因此思维并不是“最低级”的实践形式。精神创造
198 的产物通常比纯物质活动的产物更加持久。埃斯库罗斯(Aeschylus)
与索福克勒斯(Sophocles)的剧作以及亚里士多德与柏拉图的作品仍
在流传,而古代物质文化产物已经消亡,无迹可寻。

什么是意义？

米哈依洛·马尔科维奇基本上是南斯拉夫马克思主义者和当代马克思主义者中第一个对当代哲学的基本问题之一，即意义问题进行仔细研究的人物。在《辩证的意义理论》^①一书中，他对最重要的现代意义理论进行了很好的综述和评论，并提出了他自己最初的意义概念。这个被系统地阐述、详细地解释并有充分论证支持的概念不亚于当代最重要的意义理论。无论我们是否同意，我们既不能回避又不能对其置之不理。

《辩证的意义理论》是战后在南斯拉夫出版的最重要的哲学著作之一，但是本文的目的不在于评估此书的价值或者衡量其优缺点。我将就该书提出的一些问题发表我自己的意见，对此形成一些富有成效的哲学对话是可能的。

意义问题和意义理论

在该书的引言部分，马尔科维奇提出，意义问题具有“不同程度的普遍性”，而这种程度取决于我们是否考虑到：(1)“一般符号和标志的意义”；(2)“具有更直接的哲学利益的符号的意义(而这些属于日

^① M. Marković, *Dijalektička teorija značenja*, “Nolit” (Beograd, 1961), 542. pp.

200 常和科学语言中的术语、艺术符号、道德谓词)”;或者(3)“表达哲学理论(哲学范畴和原理)所借助的符号的意义”。

从广义上来说,意义的概念包括“人际交往和解释中的所有问题”,因此“其复杂的运思过程超出了哲学的专属框架”。它是“哲学家、社会学家、人类学家、社会心理学家、语言学家、民族学家等进行集体调查的广泛领域”。在此方面,认识论、逻辑学或本体论都不够广泛。卡西尔(Cassirer)的“符号形式哲学”可被视为“试图克服这一缺陷的新哲学学科之一”,但是“不希望增加哲学学科数量的人”应当“在所谓的哲学概论,即一般哲学理论和方法内”为这些问题预留足够的空间。

其次,就程度更为特殊的普遍性而言,所有的标志都会消失,但是“或多或少地表达了理性特征的符号,可以适应理论分析,并因此对哲学具有更为特殊的重要性(例如,科学语言、艺术、道德生活的符号)”。在这个层面上,我们必须研究“一般的语言、科学、艺术和道德,换言之,要研究那些首先被专业科学家(语言学家、历史学家和艺术理论家、人类学家、社会学家等)加以研究的对象”。哲学家(逻辑学家、审美学家、道德家)关注这些对象的前提是“他们为专家的工作提供一般的理论和方法基础”。

最后,也就是第三,在最为特殊的普遍性,也就是在意义问题得以出现的“更为狭窄的哲学的”层面上,就是我们所面对的哲学语言的意义问题。关于这些问题的研究是“广义上的逻辑”目标。通常认为,逻辑领域只包含关于部分哲学术语的意义问题(“与思考和了解过程相关的问
201 题”),而所有其他范畴的意义问题属于相应的哲学学科(本体论、伦理学、美学)或者它们的元理论(metatheories)。在马尔科维奇看来,与不同哲学学科的术语意义相关的问题属于其元理论的一部分是可以接受的,但是当“所有元理论都具有一种特定的逻辑意义”,即当“每种元理论实际上成为一种特殊逻辑或逻辑的一部分”时,这与所有学科的意义问题都属于逻辑的一部分这一论点并不冲突。

在其“引言”的另一部分(“逻辑中意义理论的地位”)中,作者认为有“三组基本的条件需要一种既定的思想(主张)来满足,从而使其在客观上被接受为真理”。即:“(1)社会交往性(social communicability);(2)理论可证性(provability),即可辩解性(justificability);(3)实际的可证实性(verifiability),即实际的实用性(applicability)。”据此,可将逻辑分为三部分:意义理论、证明理论和证实理论。意义理论是逻辑的导论部分,该部分研究了“命题的沟通度和解析性条件、意义和无意义的逻辑标准,及定值或真理依赖的对策所从属的意义相关的所有其他问题”。

在意义问题上区分“普遍性的程度”似乎是有道理的,但是根据这三种程度,马尔科维奇辨别了所产生的几个问题。

(一)

关于“一般符号和标志的意义”的问题,即关于“人际交往和解释中的所有问题”,这种层面的意义最为普遍吗?难道我们在一般意义上所讨论的人之有意义的行为的意义,也就是作为所有真正的人的存在和行为的组成部分或者方面的意义,不是更具有普遍性吗?

202

在科学领域和日常生活中,人们总是为词语和其他标志的意义及人类行为和历史事件、个人、社会群体、行动、组织和机构的意义而争论。

历史学家不仅对历史事件进行说明,同时也就十字军、美洲大发现、人道主义和文艺复兴、拿破仑·波拿巴、十月革命的意义进行争论。了解的内容不超过历史资料中列举的内容就被视为贫乏的历史学家。当我们谈及历史名人和事件的意义时“意义”只有一种含义,而谈及词语或神话中的象征的意义时却有截然不同的含义吗?或者实际上我们是在谈论一种相同的基本现象的不同形式或种类吗?

历史学、社会学、经济学及其他社会科学中都会涉及意义。一位

总理突然停止休假并回国、某个国家废黜了参谋长、某地爆发起义、一个和平的国家使其军队集结在另一同样和平的国家的边界,不仅政治学家,世界各地的普通老百姓都会猜测这些事件的意义;一位朋友同我们擦身而过,没有问候,一个敌人朝着我们深情地微笑,一个众所周知的骗子帮了一次忙,在这些及许多其他情况下,我们会问:这意味着什么呢?

在这些情况下,我们以错误的方式使用了“意义”,或者我们只是考虑了意义的一种相同的基本现象的不同修改吗?意义的本质是什么?

回答这个问题并不容易,但是,为激发探讨,我们可提出以下论点:

203 1. 意义是与人类相关的一种现象。非人类性质的现象可以描述、比较、分类,但询问它们的意义却毫无意义。只有人作为实施者时才会存在意义——不是作为物体或生物,而是作为**实践者**。

2. 一种行为、行动、事件的意义与这种行为、行动或事件的客观存在、已知性、表象不一样。意义是一种内在、隐蔽、不明显,必须要找出、发现、揭示的东西。

3. 这种内在、不明显的品质使得事物保持其原有的形式,并通常被称为“本质”。意义与本质不同。意义是一种使得事物既可保持其原有的形式又可变为其他事物的内在东西。本质上讲,人类行为通过意义与更广泛的人类有意义的整体中包含的一些其他行为联系在一起。

4. 一种行动的意义与其本质不同,但它也不是某种与一种行为具有外在、表面、非本质联系的东西。一种现象的意义是与这种现象有着本质和内在联系的东西。

5. 每种实际的人类行动的本质特征是它不只是其所呈现的内在形式,还是人的积极的自我表达的组成部分。因此,意义不是只在人在行动时存在的事物,当人作为人积极表现的时候它**始终存在**。

(二)

马尔科维奇确定第二层次的意义的方法表明,应当区分两组基本的符号:“易于进行理论分析,或多或少表现出理性特征,因此对哲学具有特殊的重要性的符号(例如,科学语言、艺术、道德生活的符号)”和那些没有“或多或少地表现出理性特征”,因此对它们也不“易于进行理论分析”,并且对哲学不具有特殊重要性的符号。这种考量引发²⁰⁴了一系列问题:

1. 有可能将符号分为或多或少表现出理性特征和没有表现出来理论特征的两类吗?如果我们同意“每个符号首先是一种实物(object)”,那么通过将符号分为具备和不具备“理性特征”两类,我们就假定了单一实物可能是理性和非理性的。即使从广义上将“实物”解释为一种“事物、词语、图片、语调、动作”,这种假设也似乎是不可接受的。例如,一般而言,词语可用于表达、描述、证明、批判理性或非理性信念、希望、恐惧、行动、人类行为,但是将任何单个词语归类为理性或非理性似乎很奇怪。其他种类的符号也一样。实际上,如要被视作理性的话,一种符号应当满足什么条件呢?

2. 如果我们假定符号可被分为理性和非理性两类,那么难道只有“或多或少表现出理性特征”的符号才易于进行理论分析吗?马尔科维奇将“礼仪、神话和宗教符号”列为非理性符号。它们真的“不易于进行理论分析”吗?

3. 最后,“对哲学具有特殊的重要性”只属于所有的“或多或少表现出理性特征”的符号,即“易于进行理论分析”的符号吗?

(三)

关于第三种层次的意义,可能有人会问:将与哲学术语的意义相

关的问题选定为一种单独的“层面”是否意味着哲学术语具有一些其他意义上的意义,而不是日常语言中的词语和科学及艺术术语的意义。

205 关于这个问题,我的回答是肯定的。哲学是一种不同于科学和艺术的特殊精神活动,根据其标准,我们可以确定一种表达在哲学上是否不可能具有与在科学或艺术中相当一致的意义。

但是,我记得马尔科维奇通过将哲学术语的意义问题区分成一种特殊的“普遍性水平”,认为我们并不需要研究意义的一种特殊方式或种类。通过哲学术语的意义问题,他明白了如何具体定义哲学中使用的所有单一术语的问题,但是如果哲学术语的意义并不特殊,而是指另外的事物,那么单独谈论哲学术语的意义问题的理由是什么呢?

关于将意义问题分为不同的普遍性程度,科学或理论学科自然产生了以不同程度研究这一问题的问题。对此我们有何评论呢?

1. 我们同意哲学之外也会出现某些意义问题,但是认为它是“哲学家、社会学家、人类学家、社会心理学家、语言学家、民族学家等进行集体研究”的领域则似乎是无用的。当我们探讨哲学意义问题时,例如,当我们谈及意义的意义时,没有人能为哲学家提供帮助,他必须明确表达并自己解决这一问题。

我们可以同意,没有任何传统的哲学学科能够包含所有的哲学意义问题。我们只需加上没有任何哲学学科在不事先简化和缩小范围的情况下能够包含任何实际的哲学问题。因此,为研究意义问题而新建一门哲学学科是毫无必要的。在“所谓的哲学概论,即一般哲学理论和方法”范围内探讨意义的建议是可以接受的。

206 谈论意义就是谈论人类实践活动的一种重要维度,而谈及实践就是谈及存在的最真实形态。因此,与意义相关的问题同时也是“本体论的”、“人本学的”、“认识论的”和“逻辑学的”问题,从而从其完整意义上来讲,就是哲学问题。

2. 不仅意义问题的第二个层面尚未清晰地界定,关于这一层面的

研究者也同样不明确。显然地,这个工作应当由专业科学家和哲学家承担,但不是普通的哲学家而是哲学专家(逻辑学家、审美学家、道德哲学家)。在这一点上,作者思想的表达不够明确。

3. 作者认为第三个层面使意义问题的表达更为明确,但这似乎是不可接受的。他认为“哲学语言的意义”问题是确定基本哲学范畴的意义,而这一任务属于逻辑学。根据这一思想,逻辑学确定了所有哲学范畴的意义,而其他“哲学学科”(本体论、伦理学、审美学)则从逻辑学那里获得了已经清晰地界定的范畴,并不需要讨论它们的“意义”,而只是借助于它们来表达自己的命题,这种理解在我看来似乎是站不住脚的。

(真的或假的)命题和(常规的)定义之间的区分在哲学中通常做得不足,但是即使是在这些我们可以区分“定义”和“命题”的情况下,如果我们希望获得“有用的”概念,通常也不能在脱离这些命题形成的情况下而完整地给概念下定义,我们希望“借助”它们来表达这些命题。

在与意义问题的普遍性水平相关的部分,区分了三个层次;在与逻辑学中意义理论的地位相关的部分,识别了逻辑学的三个主要部分,而意义理论被表征为其首要的、引导性的部分。问题自然而然产生了:在前述意义问题的三种“普遍性水平”中,作为逻辑学三部分之一的意义理论关注的是什么呢?

根据马尔科维奇的解释,当其如我们所设想的那样更为广泛或者被缩小范围时,作为逻辑学一部分的意义理论明显不足以包含意义的第一个层面的(即最普遍的)程度。在探讨最普遍的程度时,作者自己承认这对逻辑学及任何其他特殊哲学学科而言过于广泛。

明显地,逻辑学也不足以包含意义的第二个层面。根据该水平相关的内容,似乎逻辑学家、审美学家及其他哲学专家都对其感兴趣。

最后,与普遍性第三个层面相关的内容明显与逻辑学的三部分相关的内容不一致。在探讨第三个层面时,仍然认为逻辑学研究的是所

有哲学术语的意义；在逻辑学的三部分，未提到意义理论作为一门学科将考察并确定哲学术语的意义。

就我看来，通过说明作为逻辑学一部分的意义理论研究的是“第二个层面”的意义问题，且该理论的特殊分支研究的是第三个层面的意义问题，可认为关于普遍性三个层面的学说与关于逻辑学三部分的学说具有一致性，但是为使这种一致性更为正式，可能需要再一次系统地论述第二个和第三个层面的意义问题及作为逻辑学一部分意义的理论任务。

208 但是，将上述所有困难考虑在内后，在确定意义问题的普遍性程度时做出更为深刻的改变也许会更好。

如果我们承认最普遍形式的意义问题涉及任何人的行为的意义，那么向更为特殊的普遍性层次转换的问题就表现为一个对人的活动的种类、形式或方面加以区分的问题。我们可能因此认为，意义问题同人的实践活动一样有许多不同的形式和从属形式。

如果这个问题经常以与词语意义相关的问题形式出现，那么这就既不是运气的问题，也不是糟糕的问题了。词语是意义的最有力的监护人和创造者。探讨词语的意义并没错，但是认为只有词语才有意义则是错误的。

作为关系的复合体的意义和作为意义形式的关系

马尔科维奇把他这本书的最终目标视作“提出意义的一般定义和确立人类有效沟通的一般条件”。抛开有效沟通的一般条件不谈，我将探讨意义的一般定义。

在试图完成他选定的任务时，作者得出以下结论：(1)“意义不是一种单独的关系，而是一种复杂的关系”；(2)“当前所有的现代意义理论都是片面的，因为它们只将一种关系同这种复杂的关系区分开来”；(3)这些片面的理论“不是互相包含的，而是互相补充的”；(4)“问题解决的综合和辩证方法应生成一种复杂的真理，其特别的要素

是当前单一理论的特殊真理”。

在“我们称为意义的关系结构中”，作者发现了五个“特定要素”：²⁰⁹

(1)一种朝向主体的特定心理取向的符号关系(精神意义)。

(2)一种朝向指定客体的符号关系(客观意义)。

(3)一种朝向其他给定系统符号的符号关系(语言意义,由于给定系统符号目前是一种语言)。

(4)两个或多个主体之间的关系,其中有些使用符号,而其他解释符号(社会意义)。

(5)针对主体的某些实践活动的符号关系(实践意义)。

这种根据作者的观点作为五种关系复合体的意义概念与皮尔斯(Peirce)关于意义是一种三元关系的观点并不矛盾。意义可被视为“最后解析中符号、‘解释项’和指定客体之间的三元关系”,但是由于“解释项”可被分解成四个元素(精神、语言、实践和社会),认为意义“实际上是一种六元关系”似乎更为准确。

在书中,马尔科维奇单独并详细研究了除了社会意义之外的意义的所有“成分”。与此相一致他在某些地方将意义定义为四种(而不是五种)关系(社会意义未被列为一种单独的关系)的复合体。

在维护自己认为意义是四种关系的复合体的命题的同时,马尔科维奇也思考了这一问题:“有可能融合两个元素吗(换句话说,四个元素必须全部明显地表示为表明一个符号有一定意义的条件吗)?”

在回答这一问题的时候,他承认“许多情况下,一种符号的意义不能明显地分解成四个部分”,而且符号甚至存在于“意义的所有成分被融合在一起”的情况下,但是尽管他认为“到目前为止,在所有可能情况下,条件处于一种符号意义代表其内容难以分解为特殊部分的整体的状态,但必须承认这一事实:相同的内容有其不同的方面:精神、语言、客观和实践”。²¹⁰

但是在马尔科维奇看来,意义的定义不能停留在对基本意义成分的列举上;还必须明确规定其“互补结构”。这种定义就是在日常语言

(作者还通过公式方法对其进行表达)中所说的:

“符号 S_i 是有意义的 = Df 一个客体的存在是一系列实际操作的结果;而对这个客体而言,一种心理作用倾向恰好对应于该系列主体 X ,即符号 S_i 的结果,并通过 S_i 与该系列符号 S 之间的关系使用符号进行表达。”

在外语的概括中,此定义似乎表达得更为精确,即:

“符号 S_i 是有意义的 = Df 符号 S_i 与(1)其指定的客体 O , (2)由 O 确定并为其要素的一系列实际操作 P , (3)对应于 O 和 P 的特征的心理作用倾向 M , 及(4)符号 S 的系统有关,因此 S_i 是 S 中的一员,而 S_i 和 S 的其他成员之间的关系表示为 M , 描述为 O , 并显示 P 的可能性。”

在这个简要总结的理论中,可能有人首先注意到作者对是否承认社会意义是意义的一种单独成分犹豫不决,而根据这一点,他有时谈及五种,而有时(更多时候)谈及意义的四种成分关系。关于社会意义是否是意义的一种单独成分的问题可能非常有趣,但它将意义的一般概念假定作为一种复杂的关系。因此,在我们思考这个概念之前,我们不会考虑这个问题。

也有人对这一事实感到吃惊,在马尔科维奇看来,关于意义作为与一种俗称之间的四种(或五种)两元关系的论点与其关于意义作为一种五元(或六元)关系的论点一致。由于任何多重关系都不能分解成由少数成员组成的一系列关系,这种看法是不可接受的。“彼得和保罗都比约翰高”可被分解成“彼得比约翰高”且“保罗比约翰高”,但是“彼得送了一本书给保罗”不能被分解成“彼得送出了一本书”和“彼得送给了保罗”,或者“彼得送出了一本书”和“保罗收到了一本书”,也不能分解成任何其他方式。原因仅在于在第一例中,我们将两种两元关系的联合以一种简化的方式表达,而在第二例中,我们面对的实际上是一种三元关系。

但是,对马尔科维奇而言,其理念是否与皮尔斯的观点相矛盾其

实是无关紧要的。因此我们将着眼于其理念本身。那么关于意义是四种或五种关系(精神、客观、语言、实践甚至社会)复合的理论呢?如果持有这种理论,那么词语只会在其具有所有四种或五种关系时才有意义,因此会遇到比“片面”的意义理论更多的难点。

关于词语意义的现实主义理论的基本难点在于有许多词语看起来有意义,但并不表示任何事件(*res*)。为避免这一难点,关于意义的现实主义理论拥护者必须依靠一些辅助假设,比如关于不真实物体的理论(迈农)、本身具有意义的和从属词语(后期布伦塔诺)理论或描述论(拉塞尔)。每种理论对其创始人而言似乎都是清楚明显的,但对大多数其他哲学家而言是不足以令人相信的。

关于意义的各种精神论的最大难点在于我们似乎无法否定许多词语具有意义,尽管其并不表示或生成记忆图像或任何其他心理体验。关于意义的实用理论的最高难点在于没有实际结果的一些词语明显有意义。

这适用于所有其他“片面”的意义理论。我们经常拒绝接受“片面”的意义理论,原因在于我们将意义归于某些词语,尽管其并不具有理论所要求的与意义之间的关系。为解决这一难点,理论经常依赖一些辅助假设,这些假设对理论拥护者而言是可以接受的,但对其他人而言则是不真实的。

如果我们将“片面”的意义理论替换为一些“复杂”理论,其作为必要的意义条件,组成“片面”理论提出的所有条件之和,那么显然新理论的要求更多。因此,难点和辅助假设也比“片面”理论更多——仅仅因为其包括所有要求、难点和辅助假设。

这是科尼亚泽娃(Knjazeva)注意到的一点。在通览马尔科维奇的书籍时,她也认为意义概念是一种复杂的关系,但提出更高的灵活性是否不能确保概念更广泛的适用性及消除与其有关的异议这一问题。“为什么一种符号必须具有全方位意义(精神、客观、语言、实践、社

会)? 意义理论将意义定义为符号具备的关系的合成,从而思考这些关系为哪些关系,并针对每类符号调查其属于哪类符号及哪种意义范围,这难道还不足够吗?”^①

如果我正确地理解了这一点,科尼亚泽娃同意意义是一种“复杂的关系”这一论点,及存在五种潜在的不同“维度”(dimensions)的意义这一观点,但是她并不认为具备所有五种关系是具有意义的必要条件。然而她并未弄清未被确认为意义,一种“复杂的关系”应当具有多少“维度”。将意义定义为一种复杂的关系似乎排除了将意义减至只有一种关系的可能性,并表明只有当至少存在两种关系时我们才能谈及意义。

但是无论我们是否将两种、三种或四种关系作为意义的最低条件,意义的“辩证”论中“更为灵活”的变体假设在我们谈论意义的所有情况下不存在任何关系(或同时存在五种关系)。如果她认为只有部分关系是具有意义的必要条件,而其他关系不是,那么科尼亚泽娃很可能建议只将那些标志着每种意义的关系引入定义,而排除其他关系。

由于她没有这样做,并保留所有五个“维度”的意义,但是建议在特定情况下将意义作为这些维度的复合,因此她在概念“意义”的定义及关于“概念”和“定义”的概念观点方面与马尔科维奇不一致。

马尔科维奇接受传统的逻辑观点,即概念定义应当表达其本质特征,而且只有概念能应用的所有对象(无一例外)共有的特征才是本质的,但科尼亚泽娃明显倾向于更新的概念观点,这一观点与后期维特根斯坦的部分观点有关。

根据这些观点,为借助词语来表达一系列对象或现象,并非所有对象或现象必须具有作为其本质的共同品质。只要显示出维特根斯坦所说的“家族相似”就足够了。关于这一点,维特根斯坦著名的实例

^① S. Knjazeva, “Neki problemi epistemologije i teorije značenja” (Some Problems of Epistemology and Theory of Meaning), *Filozofija*, no. 3. 1962, pp. 56 - 57.

为我们称为“游戏”的活动。所有游戏之间并无共同点。但是如果我们仔细比较,我们会发现“相似点重叠交叉的复杂网络:有时是总体的相似,有时是细节的相似”。这些相似点可被称为“家族相似”;而家族成员之间的各种相似以相同的方式“重叠和交叉”。^① 214

如果我们正确理解了科尼亚泽娃,其对马尔科维奇意义理论的纠正的本质在于建议意义与游戏一样,应当被视为一个“家族”,即词语“意义”应当被给予一种“灵活的”含义。

我们可能同意在日常生活和科学中,我们经常使用含有“复杂”或“灵活”意义的词语,词语看起来似乎不具有相当“精确的”意义,但也不是完全“模糊不清”。尽管当我们有意义地使用词语时,我们无法发现我们一直思考的“特征”,但是很明显,我们不会在多种不同的意义中使用。因此我们倾向于认为词语具有一种不“简单”也非“天然”,但“复杂”或“灵活”的意义。

具有这样“灵活”意义的词语在日常生活、科学与哲学中都受欢迎;我们需要它们的频率比意义“准确”、“精确”、“不易发散”的词语更高。但这并不意味着具有“灵活”意义的词语的意义不能进行进一步分析。在我看来,具有“灵活”意义的词语通常是具有多种相关意义的歧义词语。

在“游戏”一词的形态基本意义中,网球和足球是两类不同的游戏。当两位选手在世界锦标赛中比赛,当一位小孩在玩游戏的时候将球投向墙体时,正相反,这是两类游戏,尽管有些方面具有相关性,但被归纳为两个不同的一般游戏概念。因此我倾向于将“游戏”一词当作具有多种相关基本意义的词语,而每种基本意义还包括多个附属意义。 215

同样的观点可能适用于“意义”一词。但是我倾向于认为即使在

^① Ludwig Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen (Philosophical Investigations)*, Basil Blackwell (Oxford, 1953), p. 32. (参见维特根斯坦:《哲学研究》,汤潮、范光棣译,三联书店1992年版,第46页。——译者注)

日常语言中，“意义”一词几乎始终具有一种相同的基本意义，但这种意义包括多个附属意义。经验研究可以确定这种假设是对是错。但我并不认为这个研究对哲学而言是必需的。

询问意义不是询问词语的“意义”，而是意义本身。词语“意义”的实际使用显示了意义现象的本质，但其并不能成为判断我们关于意义的定义是“好”或“坏”的决定性标准。正相反，意义现象的性质是我们使用“意义”一词的妥善性或不妥善性的“标准”。

正由于意义现象是一种普遍现象，能够做出多种不同的修饰，因此只有当“意义”一词以一种具有一般意义的修饰语的形式出现时，我们的语言才是“有序的”。

当我认为意义是一种非常普遍的现象，可以采取多种方式加以区分时，我似乎与马尔科维奇达成一致。我们的主要不同点在于，在最普遍的意义测定中，他纳入了所谓的精神、客观、实践甚至社会意义，而我的这些特定的关系都不是意义的组成元素。在我看来，这些特殊关系只是意义单一特定形式的测定。

这种意义概念与马尔科维奇明确表述的理论相矛盾，但与其使用的术语一致。任何符号具有意义的他视为必要条件的四种关系被他称为“精神意义”、“客观意义”、“语言意义”和“实践意义”。

如果“针对主体的特定心理倾向的符号关系”不足以使符号具有意义，那么将这种关系称为“精神意义”是很奇怪的。将其称为“意义的精神成分或精神条件”将会更加复合逻辑。

“精神意义”的称谓表明“针对主体的特定心理倾向的符号关系”通常不是意义的条件之一，而是意义的特殊形式或种类之一。同样的观点适用于“客观意义”、“语言意义”、“实践意义”等名称。马尔科维奇的这些隐含的观点比他明确表述的理论更能让我接受。

因此，我认为意义的一般定义应当与本文第一节所述大致对应[参见本书第202—203页(原版书页码)中的论点1—5]，而意义的基本形式应当大致以马尔科维奇定义意义的基本“要素”或“元素”的方

式确定。

我认为,马尔科维奇对意义不同“维度”的丰富和详细分析基本解决了关于不同意义种类的问题。但是还有可能加以补充和纠正。马尔科维奇在其书籍的某处做出的特定区分(但后来没有得到发展)也是为此而进行的。在不详细论证的条件下(意味着再编写一本关于意义的书籍),我将提到:

1. 我同意马尔科维奇不将社会意义视为与精神、客观和语言意义同等的观点。区分个人和社会意义(或者个人、集体和社会意义)是非常重要的,但不应与基于另一原则的客观、精神和语言意义之间的差异混淆。

2. 我认为“实践”意义不能与精神、客观和语言意义平等。如果从更广泛的意义上来理解实践(比如在马克思主义中),所有的意义都具有实践性。如果以更狭窄的方式来理解,可能会将实践意义归为其他分支。

3. 与精神、客观和语言的意义平等的是概念的意义。这也许是最重要的意义形式,但也是最“神秘”的意义形式。提到“神秘”也就意味着本文必须结束了,但探讨应当继续。

逻辑与数学

(一)

探讨逻辑与数学的关系可采用多种方式。最理想的方式可能是先对逻辑与数学进行定义,然后详细解释这些定义,最后根据这些定义确定它们之间的关系。

然而,“理想”方式仍然困难重重。给出“好的”(good)的逻辑与数学定义并非易事。许多人已经尝试过对逻辑与数学进行定义,但是我们仍然没有被人们普遍接受的定义或者占主导地位的定義。

伯特兰·罗素在其作品中说道:“可以把数学定义为一门学科,在这门学科领域内,我们从不知道自己在谈论什么,也不知道我们所说的内容是否正确。”^①这可能是最好的数学定义了,但是同样可能有许多数学家将强烈反对这一观点。

当我们谈论逻辑的时候,情况也不见得“更好”。关于逻辑的性质,存在许多相互矛盾的观点:很难说哪一种观点相对普遍,哪一种观点更容易让人接受。

^① B. Russell, *Mysticism and Logic* (first published 1918), Penguin Books (1953), p. 75.

这并不意味着成功确定出数学与逻辑的性质及他们之间的关系是不可能的。但是,由于对该阐述的限制太过狭窄,因而无法对该问题进行系统且综合的分析。我将以过去 120 年间逻辑与数学的发展引发的问题作为起点,而不是以数学与逻辑的定义为起点。

逻辑与数学关系的历史演变广为人知。虽然如此,我仍将这一历史划分为两个主要时期:数学与逻辑的初级阶段至 19 世纪中期以及从 19 世纪中期至今。²¹⁹

逻辑与数学起源时各自独立,且直到 19 世纪中期它们都各自独立发展。亚里士多德首次在其作品中将逻辑划分为特定的理论领域。然而,当我们阅读这位欧洲逻辑之父的作品时,可以发现其逻辑观念源于形而上学的方式。亚里士多德逻辑学的基本概念深深扎根于形而上学,同时也能看出语法对亚里士多德造成了强烈的影响。逻辑与语法分析常常交织且融合在一起。

在接下来的几个世纪里,逻辑不断发展,且与形而上学、其他哲学分支、语法和修辞产生了紧密的联系。因此,在中世纪的教育系统中,逻辑、语法及修辞就构成了一个教育整体[即三学科(*trivium*)],而算术、几何、天文学及音乐则构成了另一教育整体[即四学科(*quadrivium*)]。在现代世界,常常可以发现逻辑与知识论有着紧密的联系并与知识论融合在一起,也可以发现逻辑应用于并且被归类于存在论、心理学、人类学、伦理学及价值论。

当逻辑起源与发展并与其他哲学学科、心理学、文法及修辞等一同发展时,数学开始发生飞跃性的发展,且与自然科学和实践技能紧紧联系在一起。数学早期的发展大多归功于天文学、几何学及力学的进步,而其后期的发展则一般归功于物理学与自然科学其他分支的进步。因此,有些人认为数学直接隶属于自然科学也就不足为奇了。

毕达哥拉斯、柏拉图、笛卡儿及其他许多伟大的哲学家同样也是数学家,但是,几个世纪以来,即使是伟大的哲学家兼数学家也未想过将逻辑与数学联系在一起。莱布尼茨使这一观念初见雏形,但在他之²²⁰

后,这一观念立刻湮没于历史长河。

在过去的120年间,该情形发生了根本性的变化。20世纪中期,有人明确提出逻辑与数学是紧密相连、相似甚至相同的理论,且该理论不断发展,内容更为翔实。随后,广大逻辑学家及数学家都接受了该观念。

布尔(Boole)于1847年宣称,逻辑并不是哲学的一部分,且根据正确的分类原则,“我们不能将逻辑与形而上学联系在一起,而应将逻辑与数学联系在一起”^①。根据布尔及其他逻辑代数追随者的说法,逻辑只是数学的分支。

逻辑学代表人物如弗雷格(Frege)与罗素则提出了相反的理论,即逻辑能够推导出数学。弗雷格认为,逻辑与算术都是一种科学,因而它们之间并无严格的界限。传统所谓的算术能由所谓的逻辑推导出来,在这种情况下,我们可以说算术是“逻辑的分支”。罗素详细发展了更为广泛的理论,即所有的数学都能由逻辑推导而出。“事实上,当某一逻辑公式被人们接受,所有的数学运算也同样如此。”^②

221 数学中的直觉主义(intuitionism)代表人物布劳威尔(Brouwer)与海廷(Heyting)等人强烈反对通过逻辑研究数学。海廷写道:“一个数学结构对于大脑而言是如此直接,并且其结果是如此清晰明了,以至于根本不需任何基础。”但这并不是说逻辑与数学完全不同。如果我们仔细研究逻辑定理,可以发现这些逻辑定理只是比数学定理更为广泛。“这一情形适用于每一条逻辑定理:逻辑定理只是最为广泛的数学定理,也就是说,逻辑属于数学的一部分,根本不可能成为数学的基础。”^③

当代数学家和逻辑学家中的形式主义支持者,如希尔伯特(Hil-

^① G. Boole, *The Mathematical Analysis of Logic* (Cambridge, 1847; reprinted Oxford, 1951), p. 13.

^② B. Russell, *The Principles of Mathematics* (first published 1903, second edition 1937, reprinted London, 1951), p. 8.

^③ A. Heyting, *Intuitionism* (Amsterdam, 1956), p. 6.

bert)及其追随者,也强烈反对从逻辑推导出数学。尽管他们认为符号逻辑学是“数学形式化方法到逻辑领域的延伸”^①,但他们并不认为逻辑是数学的一部分。对他们来说,重要的是将逻辑与数学建立成具有条理的演算系统,此时对于符号的解释已经无足轻重。

因此,在当代对于逻辑与数学之间的关系有三种基本观念:其中之一认为,数学是逻辑的一部分;第二种则认为,逻辑是数学的一部分;另外一种认为,逻辑与数学属于同一类科学,且他们相互补充。这三种观念又各自有其变体。

然而,所有的变体都有一个共同点,即在我们的时代,数学家们都认为逻辑与数学之间的关系如此紧密,因而严格说来,将逻辑与数学区分开来几乎毫无可能:“逻辑变得数学化了,而数学变得逻辑化了,结果是完全不可能划清逻辑与数学之间的界限。事实上,逻辑与数学已经合为一体,它们就像是男孩与男人:逻辑是年轻时代的数学,而数学是成熟时期的逻辑。”^②

逻辑与数学融为一体的观念还有另一方面的含义,即同意逻辑学原属哲学学科而现在属于科学领域。逻辑脱离出哲学是一个漫长且进步的过程,在这个过程中,许多新的科学领域不断从哲学中脱离出来,使得哲学越来越贫瘠。哲学变成了更小的行动领域,越来越不能融入科学。 222

对此我稍有疑问。难道逻辑由于与数学建立了紧密的联系,从而真正从充满未证实、不确定假设的推断性哲学学科完全转化为毫无疑虑与争议的精确且确定的科学领域吗?

^① D. Hilbert und W. Ackermann, *Grundrisse der theoretischen Logik* (Berlin, 1928), s. 1; cf. *Principles of Mathematical Logic* (New York, 1950), p. 1.

^② B. Russell, *Introduction to Mathematical Philosophy* (first published in 1919, eighth impression 1953), p. 194.

(二)

如果仔细地研究传统逻辑学,我们会发现其中存在二元论。除了一些被人们理解但从未被质疑的学说,我们还发现了一些一直存在争议和争论的理论与假说,这些理论与假说都未明确地“建立起来”或者彻底“被驳倒”。

传统逻辑学家同意通过对立、差等、均等、转换及对照等确定哪些为所谓直接推理的有效形式,或哪些是分类式、假设式及析取式推论与多段推论的有效模式,但是他们对于这些问题持有不同的观点:“直接推理”真的是推理或命题的变形吗?有效推理模式的有效性来源于哪里?一般说来,推论与推论的单一有效模式有何认知价值?推论实际上是什么?其元素、概念与主张是什么?它们是真实的心理体验、文体及语法创设或理想结构吗?逻辑原理及规则的有效性源自哪里?源自经验、直觉、思想或传统?逻辑研究包括思维、思想、语言和符号吗?包括形式、规律、原理、规则或规范吗?传统逻辑学包含了这些问题。

223 人们对一些问题大有英雄所见略同之感,对另一些问题则各执己见,除了这些问题之外,传统哲学还包含一些“处于中间地带的”(in the middle)问题:一致是普遍的,但绝不是完全的。例如,其中一个“中间”问题是关于命题种类的学说。亚里士多德与泰奥弗拉斯托斯(Teophrastus)将命题进行分类,随后康德对其进行了系统性的归纳。尽管康德之后的大多数传统逻辑学家对此分类方法进行了一定的修改,他们基本还是接受了这一分类方法。

此类“中间”问题的存在并不会使逻辑内部的划分观念自相矛盾。可能只是这些问题太过“复杂”,只能从其“可解决”、“不可解决”方面进行分析。

我们越仔细研究传统逻辑学,就越容易发现类似“ $2 + 2 = 4$ ”的理

论与那些“形而上”的永远具有争议的理论交织在一起,如“所有都是绝对观念”及“所有都是问题”。然而,这两类理论不能分离,因为没有“形而上”理论,“数学”理论就失去了其意义与价值,而没有“数学”理论,“形而上”理论就会成为空洞的理论。

因此,传统逻辑学被分为两部分,一是“确定”部分,人们在一定程度上认为数学就是“确定”部分,另一部分则是和形而上学一样具有争议的部分,且这一部分不可能实现完整与统一。

但是,若认为将逻辑与数学融合或统一起来,二元论就会消失,这是幻想。当代逻辑以符号形式存在,包含大量公式、图式、规则、原理或规律。尽管这些逻辑理论可能各有不同,或由不同的人进行归纳,但是无人质疑这些理论。然而,就像传统逻辑理论一样,现代逻辑理论中对本质问题还是存在争议,有时甚至更尖锐、更深刻。

浏览一下当代逻辑学最简单的一部分“命题微积分”。总体来说,²²⁴现代逻辑学家对哪些命题微积分“公式”是有效的公式而哪些是无效公式持有一致的观点。起初,这些逻辑学家最大的分歧似乎在于对这些公式归纳的方式,尤其是在微积分公理发展的过程中,选择哪些公式作为原始命题,哪些作为定理,分歧很大。但是,若我们更仔细地考虑这个问题,我们也会发现许多其他有争议的问题。当代逻辑学家甚至对该部分逻辑的名称都存在争议,有些人称其为“命题演算”,其他人则称其为“句子演算”。有些人不喜欢称其为“演算”,因此他们更倾向于称其为“命题逻辑”或“句子逻辑”。隐藏于这些名称背后的不仅仅是风格倾向,更是对逻辑的不同概念的理解,比如,对于“演算”的元素就有不同的理解:命题、陈述或句子。对于谓词逻辑、逻辑关系、逻辑同一性及当代逻辑的其他部分问题可谓百花齐放。这些分歧十分广泛,不仅在于当代哲学的某一特殊部分问题,更在于哲学的所有问题:逻辑的含义、命题的本质、与其他哲学及科学学科的关系以及对科学和生活的价值。

传统逻辑学包含一些“中立”的学说,但也包含一些既不“中立”

也不纯粹的逻辑学说,这些学说既可以说是认识论,也可以说是本体论,因而从整体意义上讲,这些学说属于哲学领域。在这一方面,现代逻辑与传统逻辑在原则上没什么不同。除了一些“中立”的学说,也还具有一些基本上形而上且认知型的言论。

我更倾向认为传统“非符号”逻辑学与当代“符号”逻辑学无本质区别。当然这存在极大且真正的区别,但是若我们仔细地研究当代符号逻辑学的特殊性质,如表意符号的普遍应用、一致的形式体系以及公理法的应用,我们就会发现这些性质并不是全新的特性。表意符号早在亚里士多德时代就被使用,那时也形成了逻辑原则与符号,尽管内容不同但均有效的观点,甚至当时也开始了逻辑公理法的建构。

无须对不同点争论不休,我坚持认为传统逻辑与当代逻辑存在连续性。它们之间存在的连续性太过强烈,有些人已经提出过这一观点,甚至一些当代逻辑学的狂热信徒也将接受这一观点。

在所有的理论中,现代逻辑学就像传统逻辑学一样,“被扼杀”于形而上学与数学之间,由此也可以看出传统逻辑学与当代逻辑学的连续性;同时,传统逻辑学与当代逻辑学都包含基本的哲学问题,这些问题过去存在并将一直存在争议(并不是指这些问题的所有答案都一样好)。且传统逻辑学与当代逻辑学也包含一些无法“解决”的问题(是指使这些问题理论上无价值并被弃之不理而不加以“应用”)。

传统逻辑学与当代逻辑学之间的连续性不仅存在于“二元主义”(dualism)或“二元性”(duality),更存在于“不可争辩”的内容以及逻辑“争议性”部分的内容。当代逻辑具有“无争议”、“精确”、“确定”的部分,其中“精确”和“确定”部分以及许多其他部分均来自传统哲学。当代逻辑的“定义”部分要比传统逻辑的“定义”部分丰富很多。

现代逻辑的“不可定义”、“具有争议”、“可讨论”部分也比传统逻辑更丰富而不是更薄弱。许多新问题也涌现出来(如自然语言与人造语言之间的关系、公理系统的建设问题等)。但是传统的哲学-逻辑问题并未消失,当代符号逻辑中的许多争议性问题只是传统逻辑争议

性问题的延续。即使改头换面,争论的趋势或争论通常都是以前的观点且人人共知。

例如,美国杰出的逻辑学家奎因认为,与哲学问题、数学问题及逻辑问题(逻辑主义、直觉主义和形式主义)不一致的三个当代学说其实来源于中世纪有关宇宙本质的观点:即实在论(realism)、概念论(conceptualism)和唯名论(nominalism)的新形式。以弗雷格、罗素、怀特海、丘奇(Church)和卡尔纳普为代表的逻辑主义其实只是中世纪实在论的新形式,以彭加勒(Poincaré)、布劳威尔(Brouwer)及韦尔(Weyl)为代表的直觉主义其实只是概念论的新形式,而希尔伯特(Hilbert)的形式主义则与中世纪的唯名论相对应。^①

奎因的观点也同样适用于其他当代逻辑学问题、趋势、学说和概念,尽管它们最初与传统问题、趋势等毫无相同之处,但是它们确实只是传统问题、趋势等的新形式。

(三)

不可辩驳的是,在过去 120 年内,逻辑与数学合并在了一起。说明此事实的目的并不是要对其加以驳斥。相反,我只是想对其加以解释。而且必须说明的是,传统逻辑尽管形式上与数学没有联系,但是传统逻辑也与数学有许多相似之处。但是,我也试着说明这一事实,即逻辑与数学之间的关系越来越紧密,但是这并不能将逻辑从哲学领域“脱离”开来,也不能使逻辑学家“摆脱”思考的义务。

莱布尼茨向往能有一种通用的科学语言[《通用特性》(*characteristica universalis*)],所有的科学概念都能使用这种语言并结合表意符号和通用逻辑演算(《推理演算》*calculus ratiocinator*)表现出来。通过

^① W. V. O. Quine, *From a Logical Point of View* (Cambridge, Mass., 1953), pp. 14 - 15. (参见威拉德·蒯因:《从逻辑的观点看》,江天骥等译,上海译文出版社 1987 年版,第 13—14 页。——译者注)

使用这种语言,所有以此语言表达的问题都能迎刃而解。计算组合分析(*Ars combinatoria*)作为识别并理解该通用语言和逻辑演算的工具能够帮助各个哲学家以计算的方式解决争议。无须长时间讨论,只需拿上笔,准备好算盘,并相互说:“让我们开始计算吧。”

在过去的120年间,逻辑与数学之间的间隙逐渐缩小,但这并不能说明莱布尼茨的构想合理。即便是逻辑学,更不用说哲学的其他分支,都不仅仅限于计算。

逻辑与数学结合在一起的意义与结果也能从另一角度进行解读,即数学角度。有人可能会问,该结合过程给数学带来了什么变化?如果数学并未向逻辑注入精确性与清晰度从而使逻辑能进行计算而非讨论,那么,或许逻辑向数学注入了一些元素?

我们的回答是肯定的。逻辑给数学奠定了“坚实的基础”,以至于撼动了自己的根基。逻辑使得数学最基本的问题更加清晰,即之前那些数学家思考不够深刻的问题。借助逻辑学,数个世纪以来有关逻辑、认识论、形而上学及哲学的不同理论、讨论和争议现在在数学领域蓬勃发展。计算并未使讨论脱离哲学领域,但是讨论将数学中的计算推入到另一个世界。

许多人仍然认为数学主要就是发现“不可动摇的”真理,比如“ $2 + 2 = 4$ ”,但是这一说法越来越不正确。在当代数学领域,有关发现
228 数学理论的本质与方法的讨论越来越占据中心地位。这些讨论从本质上来讲属于哲学领域。哲学已经渗透到数学领域中心位置且将可能从内到外将数学吞并。

当然,仍有许多数学家不愿承认数学的哲学问题:“在所有的十字路口,数学家都能够避免走向通往哲学问题的道路。”但是,“那些由于关注准确性而尽量留心,避免任何哲学思考的人所持有的态度并不是反哲学的态度。尽管由于关注准确性而持有这种态度,但这种态度并不能保证准确性。这些人所持有的态度就好比由于害怕迷路而十分

谨慎却未点燃灯笼的人所持有的态度”^①。

尽管个别数学家有反哲学的倾向,但是当代数学仍能分裂成相互冲突的各种理论派别与趋势:形式主义、直觉主义及其他。就像哲学领域一样,很难列举出该领域所包含的所有基本流派。不仅没有统一认可的标准以确定哪些流派的观点正确,也没有统一的分类标准以编写出受到普遍认可的“主要流派”清单。

哲学争议是否能“解决”,且以何种方式“解决”仍成问题:显然无法通过计算解决。同样,计算也不能解决当代数学流派中的基本争议问题。确实,哪种计算方式可能证实或推翻直觉主义数学的基本理论呢?比如,“数学理论属于纯粹的经验理论事实,即某一结构的成功确立”^②,这一理论应采用何种计算方式进行证实或推翻呢?或者,“可以通过自明性的强弱等级确定数学理论的顺序,因此 1.000 与 1.001 之间的差没有 3 和 4 之间的差明显”^③,这一理论又该采用何种计算方式进行证实或推翻呢?

这里所引用的“数学”理论源自一位直觉主义者海廷。海廷并不支持将形而上学理论引入数学领域。相反,他支持“布劳威尔理论”,即“我们认为我们所研究的数学要比形而上学简单得多、直接得多”^④。然而,尽管海廷发表了这些“反形而上学”的言论,但是他“本能上”明白,计算并不能证实这些理论,因而他尝试以哲学意义上的“形而上”推理方式来证实这些理论。他以对话的形式,即哲学讨论会的形式,写了一本书,上述引用的话就源自该书。六个人参与了这场哲学讨论会,他们的名字非常特殊,分别为:克拉斯(支持古典数学的人)、福姆(形式主义者)、因特(直觉主义者)、莱特(传统主义者)、布

① F. Gonseth, “Des Mathématiques à la Philosophie”, *Dialectica*, no. 35 - 36, 1955, pp. 22, 226.

② Heyting, *Intuitionism*, p. 8.

③ A. Heyting, “Intuitionism in Mathematics”, *Philosophy in the Mid-Century*, edited by R. Klibansky (Firenze, 1958), vol. I, p. 103.

④ Heyting, *Intuitionism*, p. 2.

拉格(实用主义者)以及塞恩(符号主义者)。

因此,数学家们逐渐意识到他们所做或应做的不仅仅是计算,只需采用推理这一非纯粹数学方式就能使狭义上的“数学”范围变得更加广泛。他们也意识到数学就像其他理论“学科”一样,只有超越自我、克服封闭,才能对其谈究竟并使其根基稳如泰山。

当代数学家正在发现自身是人的创造性的精神活动的一个有机组成部分,尽管这一发现会使那些习惯于专业化生活的人痛苦不堪,但是这对数学完全不是什么坏事。这一发现只是表明了数学的自我认知过程比许多其他“特殊”科学领域及学科走得更远。

因此,对于过去大约一百年内逻辑与数学的发展有何意义这一问题,我的答案如下:逻辑并未脱离哲学领域而成为数学的分支,但是数学由于与逻辑建立了紧密的联系而得到前所未有的认知(或至少“感知”),且这源于假设,而假设并非纯粹的数学概念。

主要术语译文对照表

(本表中页码为外文原书页码,即中译本边码)

231

A

Action 行动(See Praxis 见实践)

Aeschylus 埃斯库罗斯 198

Aesthetic phenomena 美学现象 22

Alienated Labor 异化劳动 83,88-89,142

Alienation 异化 5,48,135-137,144

application 应用 139

approaches 方法 139-140,141

causes 原因 88-89

characteristics 特性 83-84

concepts 概念 86

origin 起源 135-136

de-alienation 扬弃异化 135-137

definitions of term 术语的定义 135,140-141

end 终结 150-151

forms 141-143,145

Individual-social distinction 个人和社会差异 144

- nature of 本性 108
- progress-regression 退化过程 149 - 150
- psychology 心理学 135, 136, 138, 139 - 140
- revival of interest in 兴趣的复兴 138 - 139
- theory 理论 32, 81 - 83 (See Self-alienation 见自我异化)
- Anomie 反常 140
- Anti-dürhing* 《反杜林论》 33
- Aquinas, Thomas 托马斯·阿奎那 196
- Aristotle 亚里士多德 15, 171, 196, 198, 225
- disciplines 学科 55
- logic 逻辑 219
- man, defined 人, 定义 77
- philosophy 哲学 54 - 55
- propositions 命题 223
- Atheism 无神论 160, 161, 162
- Atomic bomb 原子弹 134
- B
- Bauer, Edgar 埃德加·鲍威尔 182
- Being: defined 存在: 定义 172 - 175
- essence, relationship 本质, 关系 180 - 182
- explanations by delimitation 划分解释法 185 - 186
- materiality 物质性 178, 179
- meaning 含义 65, 183
- non-Being 非存在 177
- praxis 实践 171 页及其后, 183, 186, 189
- proof 证据 177
- space-time 空间 - 时间 178 - 179, 186 - 188

- thinking 思考 182, 191 - 192
 unity 统一性 188
 Bentham, Jeremy 杰里米·边沁 73 - 74
 Bernstein, E. 伯恩斯坦 52
 Biological factor 生物因素 105
 Biologists 生物学家 71 - 72
 Bloch, J. 约瑟夫·布洛赫 12, 13, 91
 Böhme, Jakob 雅科布·伯麦 189
 Bolsheviks 布尔什维克 18
 Boltzmann, Ludwig 路德维希·玻尔兹曼 14
 Boole, G. 乔治·布尔 220 等页
 Bourgeois society 资产阶级社会 48, 74, 96
 Brouwer 布劳威尔 220, 226, 229
 Bukharin, N. 尼古拉·布哈林 24
- C
- Calvez, Jean - Yves 让 - 伊夫斯·卡尔维兹 141
 Capital 《资本论》 13, 15, 26, 32, 37 - 42, 49 - 51, 113 - 114
 alienation 异化 81
 date written 写作时间 37, 38 页页下注
 fundamental idea 基本观念 42 - 43
 labor 劳动 73, 111
 on man 人 73 - 74, 77
 nature 自然 73
 philosophical phraseology 哲学用词 41, 53
 subtitle 副标题 42
 Capitalism 资本主义 74, 88
 criticism 批判主义 133

- freedom 自由 119, 133
- socialism 社会主义 155, 156 - 157, 159
- Carnap 卡尔纳普 226
- Cassirer 卡西尔 200
- Chevalier, M. Michel 米歇尔·舍伐利埃 108
- Church 丘奇 226
- Classless society 无阶级社会 97, 98 - 100
- determining factors 决定因素 109 - 111
- freedom 自由 130
- labor 劳动 111 - 112
- Class society 阶级社会 23, 32, 100
- factuality 事实 108 - 109
- freedom 自由 130
- “spheres” “领域” 159
- 232 Class struggle 阶级斗争 130, 131
- Communication: in concept of meaning 交往: 意义的概念 200
- mass 大众 119, 133
- technology 技术 133, 134
- Communism: alienation 共产主义: 异化 87 - 88, 148
- etymology of word 词汇的语源学 160
- followers 跟随者 161
- humanism 人道主义 57 - 58, 161 - 162, 163
- Marx 马克思 160 - 164
- phases 阶段 155 - 160, 163
- philosophy and politics 哲学和政治 166 - 169
- socialism 社会主义 155 - 156
- Stalin 斯大林 155 - 157, 159
- “transitory period” 过渡时期 162 - 163

- Communist party 共产党 18-19, 52, 121
- Concept(s): defined 概念:定义 206, 213
 praxis 实践 117 (see Praxis 见实践)
- Consciousness 意识 22, 194
- Continuity thesis 连续性观点 25-51
 interpretations 解释 36
 key ideas 核心观念 37
- Contribution to the Critique of Hegel's Philosophy of Right* 《〈黑格尔法哲学批判〉导言》 53
- Contribution to the Critique of Political Economy* 《〈政治经济学批判〉序言》 91, 96
- Correspondence theory of truth 真理一致论 192-193
- Creativity: freedom 创造:自由, 127, 128
 spiritual 精神性 116, 197-198
- Critique of the Gotha Program* 《哥达纲领批判》 156, 157
- Croatian Philosophical Society 克罗地亚哲学学会 9 页页下注
- Cuvier, G. 居维叶 71
- D
- Darwin, Charles 达尔文 91
- De-alienation 扬弃异化 5, 138, 139, 150-151
 alienation 异化 135-153
 progress 进步 149
- Dehumanization 非人化, 32
- Descartes 笛卡儿 219
- Dialectical materialism 辩证唯物主义 58, 59, 62-66
 spirit (God) 精神(上帝) 61
 Stalinists 斯大林主义者 18, 21-22

- Dialectics 辩证法 14, 24, 25, 27
negation 否定 24
Stalinism 斯大林主义 24 - 28
- Dictators 独裁者 118, 127
- “Dictatorship of the proletariat” 无产阶级专政 155 - 157
- Distribution principle 分配原则 157 - 158
- Dühring, Karl 杜林 178
- E
- Economic(s) 经济、经济学 91, 92, 94
de-alienation 扬弃异化 152, 153
determinism 决定论 151
materialism 唯物主义 102 - 103, 105
terminology 43 - 45
- Economic and Philosophical Manuscripts* 《1844 年经济学哲学手稿》 32, 37 - 42, 49 - 51, 53, 163
alienation 异化 81, 82, 88, 138, 142, 148
date written 写作时间 37 - 38 页等
fundamental idea 基本观念 41 - 43
on man 人 73, 78, 79
preface 序言 41, 42
wealth 财富 49
- Economic animal, man as 作为经济动物的人 112 - 114, 159
- “Economic factor” 经济因素 98, 99 - 100, 101 - 102, 105
- Engels, Friedrich 恩格斯 6, 9, 10 - 13, 30, 33, 34, 100, 195
alienation 异化 81 - 82, 86
on Being 存在 178
classless society 无阶级社会 109

- class society 100
- dialectics 辩证法 21 - 22, 24, 27, 58 - 61, 64
- Dialectics of Nature* 《自然辩证法》 25, 27, 33
- economics 经济 92, 102
- freedom 自由 122
- history 历史 91 - 92, 94, 97 - 98
- on man 人 14, 79
- Marx 马克思 14, 24 - 25, 38 页页下注, 39, 91
- Origin of the Family, Private Property and the State*
《家庭、私有制和国家的起源》 86 - 87, 97 - 99
- philosophy 哲学 15, 63
- Plekhanov 普列汉诺夫 30
- production 生产 93, 103 - 104
- reflection 反映 63
- self-alienation 自我异化 148
- truth 真理 192 - 193
- Enlightenment 启蒙 55
- Essence 本质 65, 75 - 76
- Ethics 伦理 5, 22 (See Morality 见道德)
- Existence 存在 177 - 178
- Existentialism 存在主义 17, 138, 147
- Exploitation 剥削 32
- F**
- Factors theory 因素论 101 - 109
- Family 家庭 49 - 50, 109 - 110
- Fascism 法西斯主义 118
- Feudalism 封建主义 88

- Feuer, Lewis 刘易斯·费厄 142
- Feuerbach, Ludwig 费尔巴哈 15, 16, 29, 31, 36
- alienation 异化 136, 137, 142
- on Being 存在 175 - 176, 177, 178, 180, 181
- Marx 马克思 195, 199
- philosophy 哲学 142
- France 法国 16, 71, 107 - 108
- Franklin, Benjamin 本杰明·富兰克林 77
- Freedom 自由 5, 71, 88, 118 - 134
- aspects 方面 131
- burden of 负担 118 - 119
- degrees 水平 127 - 128, 129
- escape from 逃避 118 - 119
- essence 本质 120, 128, 131 - 132
- forms 形式 119 - 120, 131 - 132
- philosophy 哲学 31
- praxis 实践 118 页及其后
- problem 问题 133 - 135
- relativity 相对 127
- Stalinists 斯大林主义者 31
- theories 理论 120 - 127
- unfreedom 不自由 119 (See Unfreedom 见不自由)
- Free society 自由社会 128 - 130, 133
- Frege, C. 弗雷格 220, 226
- French Revolution 法国大革命 16
- Fromm, Erich 弗洛姆 141, 148 - 149

G

“Games” 游戏 213 - 214

German Ideology 《德意志意识形态》 32, 33, 39, 53, 180

alienation 异化 81, 88

on man 人 73

Germany 德国 71

God 上帝 61

concept of 概念 172 - 174

negation 否定 (see Atheism 见反常)

Gorki, Maxim 高尔基 19

Greeks, Ancient 古希腊 122, 198

H

Hegel, G. W. F. 黑格尔 12, 13, 15, 20, 22, 31, 35, 55, 77, 136, 171

alienation 异化 135 - 137, 142

on Being 存在 117, 173 - 175, 176, 178

dialectics 辩证法 24, 25, 26, 27, 41

essence 本质 75

freedom 自由 122

Logic 逻辑 16, 75, 174

on man 人 80

Marx 马克思 17, 80, 137

Nature 自然 136

self-alienation 自我异化 141, 144 - 145

Stalinism 斯大林主义 16 - 17

Heidegger, Martin 海德格尔 17, 185 - 187

alienation 异化 86

- on Being 存在 183 - 184
essence 本质 76
Introduction to Metaphysics 《形而上学导论》 184, 185, 187
nihilism 虚无主义 187
Sein und Zeit 《存在与时间》 76, 86, 183, 184, 187
Heyting, A. 海廷 220, 229
Hilbert, D 希尔伯特 221, 226
Historical materialism 历史唯物主义 21, 22, 94 - 96
History 历史 79 - 80, 91, 127, 136
 completed 完成的 54
 concepts 概念 105, 106
 factors 因素 91 - 92, 98 - 99, 103 - 104
 Marx 马克思 17, 91 - 92, 94
 self-alienation 自我异化 148 - 149
History of C. P. S. U. 《联共(布)党史简明教程》 18n, 19
Hobbes, Thomas 霍布斯 121
Holy Family, The 《神圣家族》 39, 53
Humanism 人道主义 5, 9 页等, 161 - 162
 concept 概念 163 - 164
 Marx 马克思 23
 philosophy and politics 哲学和政治 166 - 169
 revolutionary 革命 37
Human nature 人性 74, 81

I
Idealism 唯心主义 28, 60 - 61
Idolatry 偶像崇拜 136
Isolation 隔绝 143

J

James, William 威廉·詹姆斯 171

Jews 犹太人 43

Josephson, Eric 埃里克·约瑟夫逊 140, 143

Josephson, Mary 玛丽·约瑟夫逊 140, 143

K

Kant, Immanuel 康德 125, 171, 187, 223

on Being 存在 172 - 173

on God 上帝 172 - 174

Kautsky, K. 考茨基 52

Knjazeva, S. 科尼亚泽娃 212 - 213, 214

L

Labor 劳动 73, 111 - 112

alienation 异化 88 - 89

object 客体 79

Labriola 拉布里奥拉 92, 94

Lacombe, P. 拉孔布 102 - 103

Lassalle 拉萨尔 39 - 40, 42

Law 法律、法 135

Leader 领导 118

Lefebvre, H. 列菲伏尔 87

Leibniz, Gottfried 莱布尼茨 220, 226 - 227

Lenin, Nikolai 列宁 6, 9, 10 - 13, 15 - 16, 19, 22, 28 - 29, 94, 195

on Being 存在 178 - 179

dialectics 辩证法 24, 25, 26, 27, 33, 34, 58, 64

- Engels 恩格斯 14
- essence 本质 75 - 76
- Marx 马克思 14
- Materialism and Empirio-Criticism* 《唯物主义和经验批判主义》 13, 14, 19, 28, 33 - 34, 60, 63, 178 - 179
- Philosophical Notebooks* 《哲学笔记》 12, 13, 14, 24, 25, 28 - 29, 34, 191, 197
- Plekhanov 普列汉诺夫 13, 14
- production 生产 93
- reflection 反映 63, 191, 192, 193
- truth 真理 11, 191 - 193
- Leske, C. W. 列斯凯 39
- Levin, Murray 穆雷·莱文 140
- Logic 逻辑、逻辑学 5, 18, 22, 201, 206 - 207
- contemporary 当代 223 - 226
- mathematics 数学 218 页及其后, 226 - 230
- nature of 本性 218, 225
- object 客观、客体 200 - 201
- origin 起源 219
- philosophy 哲学 226
- propositions 立场 223
- as science 科学 222
- traditional 传统的 222 - 224
- Love 爱 177 - 178
- Lukacs, G. 卢卡奇 12, 13, 138
- History and Class Consciousness* 《历史和阶级意识》 14 - 15, 138

M

- Man 人 5, 14, 17, 71 - 75, 79, 105, 111, 115 - 116
- animal, differences 与动物的区别 74 - 75
- Being 存在 (*see* Being 见存在)
- conceptions 概念 77
- defined 定义 67 - 68
- dehumanization 非人化 67
- economic animal 经济动物 77, 90 - 91, 94, 112 - 114
- end of production 生产的终结 45 - 48
- essence 本质 23, 73, 75 - 76, 80, 83 - 85, 120, 146 - 147
- etymology of word 词汇的语源学 69 - 71
- as future 未来 80
- Hegel-Marx differences 黑格尔与马克思的区别 80 - 81
- history 历史 79 - 80
- multimeanings of term 术语的多重含义 68 and n - 70
- non-alienated 非异化 138
- object of philosophy 哲学的客体 62
- praxis 实践 32, 116
- primitive 原始的 87
- rational animal 理性动物 115, 116
- social animal 社会动物 106 - 107, 115 - 116
- social history concept 社会历史概念 79
- “spheres” 领域 77 - 78, 90, 94, 95
- as spirit 精神 71
- tool-making animal 制造工具的动物 77, 90, 92, 94, 112, 116
- working animal 工作的动物 116 (*See also* Alienation and under Marx and Stalinism 另见马克思、斯大林主义中的异化)

- Manifesto of the Communist Party* 《共产党宣言》 32
- Marković, Mihailo 马尔科维奇 199, 201, 203, 204, 205, 207, 208, 209, 212, 213, 215, 216
- Dialectical Theory of Meaning* 意义的辩证理论 216
- Marx, Karl 马克思 9, 11 - 13, 22, 29, 39 - 40, 53, 71, 72 - 76, 87 - 88, 160 - 161, 167
- alienation 异化 136 - 138
 - on Being 存在 180 - 183, 186
 - continuity of thought 思想的连续性 35 - 51
 - dialectics 辩证法 24 - 25, 27 - 28
 - economics 经济 77 - 102
 - health 身体 39 - 40
 - history 历史 94
 - on man 人 14, 22 - 24, 28, 63, 64, 65, 73 页及其后, 77 - 78, 80 - 81, 191, 194, 196 - 197
 - defined 定义 116 (see Praxis 见实践)
 - philosophy 哲学 15, 19, 20, 52 页及其后, 55, 155
 - self-alienation 自我异化 23, 141, 144 - 145, 148
 - “young” and “old” “青年”和“晚年” 13, 14, 29, 31 - 37, 41
- Marx - Engels - Lenin Institute 马克思恩格斯列宁研究院 38 页
页下注
- 235 Marxism 马克思主义 52
- authentic 真正的 9 - 11
 - “classics of” 经典 11, 12, 14
 - creative 创造性 5, 10, 34
 - existentialism 存在主义 17
 - freedom 自由 31

- humanistic problems 人道主义问题 9 页等
 pragmatism 实用主义 17 - 18
 Stalinism 斯大林主义 9 页及其后, 11 - 18
 Materialism 唯物主义 28 - 30, 60 - 61
 Mathematics 数学 5, 228 - 229
 defined 定义 218
 intuitionism 直觉主义 220
 logic and 逻辑 218 页及其后, 226 - 230
 origin 起源 219
 philosophy 哲学 219, 227 - 228
 Matter 物质 22, 63, 64
 Meaning 意义 5, 203 - 205, 208 - 217
 concept 概念 200, 217
 definition 定义 208 - 211
 dimensions 纬度 216
 essence 本质 202 - 203
 objective 客观 209, 211, 215, 216
 proof 证明 201
 theories 理论 199 页及其后, 201, 211 - 212
 of words 词汇 208, 211, 214 - 215
 Meaninglessness 无意义 142 - 143
 Medicine 医学 135
 Mehring, F. 梅林 52
 Metaphysics 形而上学 219
 Metatheories 元理论 201
 Method, conception of 方法论 22
 Moore, Stanley 斯坦利·摩尔 140 - 141
 Morality 道德 107 - 108

N

- Naturalism-humanism 自然主义 - 人道主义 57 - 58, 62, 64 - 66
- Natural sciences 自然科学 26 - 27
- Nature 自然 22, 61, 73, 91, 136
- dialectics 辩证法 25, 27 - 28
- self-alienation 自我异化 145
- Nazism 纳粹主义 118, 150
- Nettler, Gwynn 古温·内特勒 140
- Nietzsche, Friedrich 尼采 54 - 55
- Nihilism 尼采主义 11, 12, 187
- Normlessness 无准则 143
- nth hour of work 额外的劳动时间 107 - 108

O

- Old Testament 《旧约》 136
- Ontology 本体论 34
- “Original sin” 原罪 135

P

- Party-character principle 党性原则 19
- Pavlov, Todor 巴浦洛夫 192
- Theory of Reflection* 反映论 63
- Peirce, C. S. 皮尔斯 209, 211
- Personality 个性、人格 129 - 131, 140
- Philosophers 哲学家 60 - 61, 195 - 196, 219
- Philosophy 哲学 5, 15 - 16, 22 - 23, 54, 59 - 62, 75, 195 - 196
- alienation 异化 135, 136, 138, 139, 148

- basic question 基本问题 59 - 62
 under communism 共产主义中 166
 defined 定义 164
 disciplines 学科 54 - 55, 192, 201, 206
 essence 本质 54 - 55
 of history 历史 5
 under humanism 人道主义中 166
 logic 逻辑 221 - 222, 226
 Marx 马克思 5, 15 - 16, 52 页及其后
 mathematics 数学 227 - 228
 politics 政治 19 - 20, 154 - 169
 science 科学 20
 terms 术语 204 - 205
 Plato 柏拉图 54 - 55, 136, 154, 171, 198, 219
 Plekhanov, George 普列汉诺夫 12, 13, 14, 29, 34, 60, 92 -
 93, 94, 100 - 101, 103, 106, 107, 109, 192 - 193
 dialectics 辩证法 25, 58, 64
 Poincaré, M. 彭加勒 226
 Political economy 政治经济学 36, 41, 42, 108, 112
 Politics 政治, 19 - 20, 154 - 169
 defined 定义 164 - 165
 Poverty 贫穷、贫困 49
 Powerlessness 无力量 142
 Pragmatism 实用主义 17 - 18
 Praxis 实践 5, 9 页等, 29, 32, 193 - 194
 and Being 存在 171 页及其后, 183, 186, 189
 characteristics 特性 118, 186
 defined 定义 78 - 81, 117 - 118, 171 - 172

- man as 人作为实践 23, 63, 112 - 114, 116
meanings 意义 111n, 203, 206, 216
philosophy of 哲学 56 - 58 (see Naturalism-humanism 见自然主义 - 人道主义)
- 236 Private property 私有财产 110, 152, 153, 160, 163
origin 起源 88 - 89
Production 生产 50 - 51, 83, 91, 93, 158, 163
as determining factor in history 作为历史的决定性因素 90, 93, 98, 99, 103
end of 终结 43 - 46, 47, 48
man-animal differences 人与动物的区别 79
Proletariat 无产阶级 54, 112, 155 - 157
Propagation of species 种的繁衍 97 - 99
Prostitution 卖淫 107 - 108
Psychology 心理学 135, 136, 138 - 140
Pythagoras 毕达哥拉斯 219
- Q
Quine, W. V. O. 奎因 226
- R
“Redemption” 赎罪 135
Reflection 反映 9 页等
theory 理论 29, 62 - 63, 190 - 198
truth 真理 190 - 198
“Reification” 物化 135, 138
Religion 宗教 109 - 110, 160
Responsibility, of freedom 自由的责任 118

- Revisionists 修正主义者 12, 13, 52
- Ricardo 李嘉图 108
- Russell, Bertrand 伯特兰·罗素 218, 220, 226
- S
- Sartre, J. P. 萨特 17, 125
- Schachtel, Ernest 厄奈斯特·沙赫特尔 142
- Scheler, Max 马克斯·舍勒 77
- Science 科学 20
- Seeman, Melvin 梅尔文·西曼 142 - 143
- Self-alienation 自我异化 23, 32, 42 - 43, 82 - 84, 108 - 110, 135, 141, 143 - 145
- defined 定义 145 - 147
- development 发展 147 - 148
- essence 本质 151
- forms 形式 137 - 138
- freedom 自由 119
- Self-determination theory of freedom 自由的自我决定论 125 - 127
- Sex 性 98
- Sketches for the Critique of Political Economy* 《政治经济学批判大纲》 37 - 42, 49 - 51
- date written 写作时间 37, 38n
- fundamental idea 基本观念 42 - 43
- philosophical terminology 哲学术语化 41
- Slavery 奴隶制 88, 128
- Social consciousness 社会意识 90
- Social development 社会发展 100 - 102, 105, 113

- Social groups 社会群体 144, 165
- Socialism 社会主义 5, 67, 150 - 151, 154, 155 - 157, 160, 163
- concepts 概念 154
- defined 定义 155
- freedom 自由 119, 133
- philosophy and politics 哲学和政治 154 - 169
- Stalin 斯大林 155 - 157, 159
- Social orders, sequence 社会秩序 155 - 156
- Social sciences 社会科学 106, 202
- Society 社会 22, 33, 67, 97, 118 - 119, 144, 162
- essence 本质 128 - 129
- self-alienated 自我异化 146, 152
- Sociology 社会学 135, 136, 138, 139, 148
- Somerville, John 约翰·萨莫维尔 121, 122
- Sophocles 索福克勒斯 198
- “Spheres” 领域 77 - 78, 90, 94, 95, 110, 113
- economic 经济 116, 164
- Spinoza, Benedict 斯宾诺莎 122
- Spirit 精神 61
- Stalin, Josef 斯大林 11, 63, 93, 94, 155, 156
- dialectics 辩证法 19, 24, 58
- philosophy 哲学 10 - 11, 19, 22 (See Stalinism 见斯大林主义)
- Stalinism 斯大林主义 9 - 11, 12, 14, 15 - 18, 18 - 24, 24 - 30, 155 - 157, 159
- criticism 批判主义 6, 10
- essence 本质 11
- Stalinists 斯大林主义者 18, 21 - 22, 24 - 28, 31

- freedom 自由 31
idealism 唯心主义 28
“old” Marx “晚年”马克思 31 - 32, 35
State, the 国家 95, 98 - 99, 109 - 110
Symbols 符号 203 - 204
- T
- Technology 技术 67
 freedom 自由 133 - 134
Temporality-praxis 时间性 - 实践 186
Teophrastus 泰奥弗拉斯托斯 223
Thermonuclear war 核战争 54
Thinking 思维 191
Time-Being relationship 时间和存在的关系 186 - 188
Truth 真理 5
 correspondence theory 一致性理论 192 - 193
 multimeaningness 各种含义 190
 pragmatic theory 范式理论 17
 praxis 实践 193 - 194
 reflection 反映 190 - 198
 Stalin 斯大林 11
Two Marxs thesis 两个马克思问题 38 - 39
- U
- Unalienated man 非异化的人 111
Unfreedom 不自由 119, 132
 degrees 水平 127 - 128
Stalinists 斯大林主义者 31

Utility, principle of 功利主义原则 73 - 74

V

Vasiljev, D. 瓦西列夫 67

W

Wealth 财富 43, 45, 46, 47 - 49

Weiss, Frederick A. 弗里德里希·A. 魏斯 142

Whitehead, A. N. 怀特海 226

Wittgenstein, Ludwig 维特根斯坦 213 - 214 页等

World 世界 18 - 21

Interpretation change 解释世界 55, 56 - 57, 195 - 196

old-modern 传统和现代 48

unity 统一 178

World War II 第二次世界大战 138

Y

“Young” and “old” Marx “青年”和“晚年”马克思 9 页等,
31 - 34, 35, 36 - 37, 41, 86, 139

Yugoslavia 南斯拉夫 169

Marxism 马克思主义 6, 9 页页下注

Stalinism 斯大林主义 30