

## 第七讲

### 马克思哲学本体论之第一原理

在被称之为其学说的“秘密和诞生地”的《1844 年经济学哲学手稿》中，马克思在发挥和改造费尔巴哈的“人是对象性存在物”命题的基础上，提出了“人是对象性活动”的命题。这一命题无疑是为了回答康德所提出的哲学的根本问题，即“人是什么？”这一问题的。这一命题的中心词是“对象性”。经粗略统计，“对象性”一词在《手稿》中出现六十多次，且主要出现在“对黑格尔的辩证法和整个哲学的批判”一篇中，要比更受论者关注的“异化劳动”一词的频率高得多，由此可见在马克思写作此书稿时此一概念在其思想中的核心位置。但遗憾的是，在对《手稿》的研究中，人们却更多地将注意力投向了“异化劳动”这一其实只是“对象性活动”之逻辑延伸的概念。因而，对于整个《手稿》的理解，如果不由之上溯到“对象性活动”概念，就并未能真正抓住马克思其时思想进展之核心理路。当然，也有一些论著涉及到了这一概念，但却多将之解释为“实践”概念之不甚成熟的早期表达方式，而未能看到这一概念在马克思整个哲学思想发展中的奠基性地位，包括对实践概念的奠基性地位，即通过回答“人是什么？”这一近现代哲学之根本问题，并由此而开启了自己独特的哲学进路，而且其后哲学观念的发展变化，也正是对此一命题的扩展和发挥。可以说，“人是对象性活动”，这是马克思整个理论生涯都持有的第一原理。

#### 一、“人是什么”之为近现代哲学根本问题

哲学归根到底植根于人类学，这至少是马克思和康德持有的观点。但这一点在哲学史上并不是理所当然的，而是在近现代哲学中方才形成的。

##### 1. 哲学的近代转向

古代哲学的核心问题无疑是对客观的“自然”或“理念”是什么的追问；中世纪虽然将哲学纳入神学之中，使之成为了神学之婢女，但其核心问题却与古代相仿，不过是将对自然或理念的追问变成了对上帝的求索。然而，近现代哲学却开启了一个完全不同的方向，那就是从以自然或上帝为中心，转向了以人为中心，转向了对“人是什么”这一根本问题的追问。

近现代哲学的这一转变是从宗教改革或新教革命开始的。而宗教改革又涉及基督教内部实在论与唯名论长期以来的思想斗争。这一斗争的起因在于基督教神学是犹太教神话与希腊哲学相遇的产物。由于这两种思想体系有着极为不同的理论框架，因而将之结合在一起的基督教神学也就不可避免地包含着严重的内在紧张。这一紧张归根到底在于如何说明恶的起源问题。对于希腊哲学来说，既然自然是永恒的存在，恶便只是存在的缺陷，而无须乎解释；但对于基督教来说，既然这个世界是由上帝创造的，那么，从理性的逻辑上看，恶的存在便只能归因于上帝。而这一归因又可能以两种方式进行：或者是由于其虽然有意愿但却无能力创造一个完美的世界，但这与上帝之全能相悖；或者是源于其有能力但却无意愿，

而这又与上帝的全善相悖。显然，对于一种一神教来说，无论是其所信仰的神的非全能或非全善，都是不可接受的。因此，为了维护神在能力和道德上的至上性，便必须消除这一理论困境，而这也就成了中世纪神学家们的主要课题。对此若是坚持希腊理性主义的进路，显然无法摆脱上述困境，因而，一种包含在犹太教神学中的意志主义元素便被奥古斯丁发展了起来。意志主义赋予上帝完全的自由意志和人有限的自由意志，由此将恶归结为人的自由意志之背离上帝。这样一来，至少就在某种意义上为上帝洗脱了恶之根源的“罪名”。但这种意志主义所导致的神学倾向，却有可能降低奠基于理性主义的以罗马教廷为中心的教阶制之合法性。教阶制之合法性在于它宣称罗马教会由于作为彼得之传人而掌握了基督教真理之最后阐释权，而意志主义则可能导致单凭信仰直接达致上帝之真理。于是，围绕这一难题的争辩，发展出了奥古斯丁主义的唯名论与亚里士多德—托马斯主义的实在论两种进路，前者将理性置于启示之下，将上帝的自由意志置于首位，而后者则将理性置于首位。这一斗争的结果是发生于 1277 年的“大谴责”，而这一事件“代表着方济各会的新奥古斯丁主义者战胜了多明我会的亚里士多德主义者”<sup>①</sup>，即意志主义的唯名论对于理性主义的实在论的胜利。

## 2. 唯名论意志主义胜利的后果

意志主义的唯名论胜利的最重要后果是其对新教神学的影响。毫无疑问，宗教改革尽管就其历史效果而言，是促成了先前处于从属地位的蛮族经过长期的基督教文明的滋养而成长起来的民族意识的觉醒，并指向与罗马教廷的分离和现代民族国家的建立，但就其内在理论趋向而言，却仍是神学—哲学性的，所提出的问题也仍是神学—哲学性的重大问题。这其中最重要的便是人神关系问题。“大谴责”“表现为对神的自由和人的自由的辩护”，“是要确保上帝的自由意志。在拯救上帝的自由意志时，1277 年大谴责的作者们也为人的自由留出了余地”<sup>②</sup>。这种自由的结果，便是既然上帝是绝对自由的，那么，他之创造世界便不会受到任何理性必然性的制约，而是“上帝本可以创造出一个非常不同的世界，而不是像亚里士多德主义者们所坚持的那样，这个世界是唯一可能的世界。事实表明，亚里士多德认为必然的东西不过是又一种人类建构罢了……人们无法理解上帝为什么会用这种结构和法则来创造这个世界，以及为什么要维护、如何来维护世界。我们无法参透此等奥秘。因此唯名论者强调上帝意志的首要性，是为了让人类理解人与上帝之间的差异。这种人始终暗含着某种认知上的谦卑甚至是放弃。”<sup>③</sup>于是，在人与上帝之间便拉开了一个无限的距离，使得我们再也不可能凭借理性主义所主张的人神之间共通的理性而达于上帝的真理，而只能借助于信仰去跨越这无限的距离。而这样一来，既然我们不再能够借助客观的理性获得确定性，便只能依赖于人自身意志而达致与上帝的直接相通了。从客观的自然或上帝转向人自身，这便意味着一种与古代和中世纪全然不同的现代性观念出现了。此点诚如哈里斯所言，“现代性的起源之一在于一种特别重视上帝无限性的上帝观。这种理解开启了一个深渊：由于一切明确内容都被认为与上帝不相容，上帝渐渐被视为‘无名的不羁’。但一个变得如此不明确的上帝有彻底消失的危险。上帝成了一种空洞的超越性，无法为人类提供量度。对这一上帝的体验与对一种自由的体验

<sup>①</sup> 哈里斯：《无限与视角》，张卜天译，湖南科学技术出版社 2014 年版，第 139 页。

<sup>②</sup> 哈里斯：《无限与视角》，第 141 页。

<sup>③</sup> 哈里斯：《无限与视角》，第 149 页。

无法区分，这种自由不承认任何量度，必将沦为一种纵容。”<sup>①</sup>然而，与之相关的是，“这一发展的一个内在组成部分是内转。个人被抛回到他自身。内转为个人赋予了一种新的意义，即使它促使个人将其个体性遗弃在其内在的深渊中。在中世纪的灵性中，我们看到了现代主体主义的一个根源。”<sup>②</sup>于是，“人在自身之中发现了无限，这种无限与上帝的无限融合在一起——不是受造物所构想的上帝，而是受造物自身之中的上帝。”<sup>③</sup>这也便是近现代主体性哲学兴起之源头。

### 3. “人是什么”之为哲学的主题

近现代主体性哲学的兴起，意味着哲学所要追问的主题全然转换了。古代哲学所优先追问的自然或理念主题、中世纪哲学所优先追问的上帝主题，现在优先成了对人自身的追问。这一有限的人如何达于无限的上帝的问题，转换成哲学的语言，便是在人自身中寻求确定性的问题。笛卡尔之“我思故我在”之被认作为近现代哲学之起点，便正在于这一命题在哲学史上全然转换了问题的原点。如果说笛卡尔这一命题还只是近现代理性主义的宣言的话，那么，贝克莱的“存在就是被感知”亦以同样的方式确立了经验主义的基本原则。此后，众所周知，正缘于经验论与唯理论两者在理论上的困难，才引出了康德的综合。康德的眼光深远之处在于他最为真切地看到了近现代哲学之问题的根本性转换，即从对自然、理念或上帝的追问，转变为了对人自身的追问。因而，他才在论及哲学这一“关于人类理性的最后目的的科学”时指出：“哲学领域提出了下列问题：1）我能知道什么？2）我应当作什么？3）我可以期待什么？4）人是什么？形而上学回答第一个问题，伦理学回答第二个问题，宗教回答第三个问题，人类学回答第四个问题。但是从根本上说来，可以把这一切都归结为人类学，因为前三个问题都与最后一个问题有关系。”<sup>④</sup>（为行文简单起见，我们下面有时亦将前三个问题简称为“可知”、“当为”和“可期待”）。此外，在《纯粹理论批判》“先验方法论”中，亦有类似的说法<sup>⑤</sup>。

康德不仅提出了问题，而且也对他所提出的问题给予了革命性的回答。康德的三大批判及宗教哲学、人类学著作便是对于上述问题的回答。但将哲学归结为人类学，也就是明确承认新教神学的基本原则：人的有限性，并自觉地从有限的人自身出发。而承认人的有限性也就是承认无论是人的理性能力还是意志能力都是有限的，而如果理性与意志都是有限的，那么，一个理论上的后果便是，此二者的分立，或者说，作为有限存在物的人不可能将两者贯通起来。这也就是休谟所指出的，不能够从“是”推出“应该”来。当然，反过来也一样。但承认人的有限性，也就是承认在人之外的存在，也就是人的“有对性”，而非“绝对性”，由此构造出来的哲学理论体系也便是有限的，而非绝对的。这显然不能令追求绝对确定性的形而上学家们满意。而形而上学家们之对绝对确定性的追求，对绝对一元论的迷恋，根源于其欲充作上帝代言人，或者说在观念世界中成为创世的上帝之隐秘愿望，而若只满足于有限性的话，则只能充作有限的人的代言人。换言之，康德克制了那种替上帝立言的僭妄之念，而费希特、谢林、黑格尔等则不满足于此。因而在康德之后，德国唯心论便一路狂奔，从费希特的“绝对自我”，

<sup>①</sup> 哈里斯：《无限与视角》，第196页。

<sup>②</sup> 哈里斯：《无限与视角》，第196页。

<sup>③</sup> 哈里斯：《无限与视角》，第183页。

<sup>④</sup> 康德：《逻辑学讲义》，商务印书馆1991年版，第15页；。

<sup>⑤</sup> 参见康德：《纯粹理性批判》，人民出版社2004年版，第611—612页。

经谢林的“绝对”，而抵达黑格尔的绝对精神，亦即上帝。在这样一种绝对唯心论体系中，有限的人自然不再是基点和中心，而只不过成了绝对精神自我发展的一个环节，一个有限的终究要被扬弃的环节。于是，便有了费尔巴哈的反拨。

费尔巴哈在马克思思想发展史上的地位，在法国唯物主义解读方式占据主导地位之时，曾经被过高地估计了；但在黑格尔主义盛行之时，又被过低地看待了，如开黑格尔主义阐释之先河的卢卡奇便有马克思直接衔接着黑格尔之类的说法<sup>①</sup>。然而，实在地说，费尔巴哈的功绩既不在于重新拾起法国唯物主义之余绪，亦不在于其宗教异化论，而是对于康德所标示的人的有限性亦即对象性原则的恢复。我们且看费尔巴哈是怎样说的：“没有了对象，人就成了无……主体必然与其发生本质关系的那个对象，不外是这个主体固有而又客观的本质。”<sup>②</sup>“对我来说，对象是极为必要的，我所以能生活和存在，只是因为我对作为的利己主义的客体的对象的关系不仅是否定的关系而且是肯定的关系，不仅是统治关系而且是使我不得不感恩的那种臣属关系。”<sup>③</sup>“一个实体必须牵涉到的对象，不是别的东西，只是它自己的明显的本质。”<sup>④</sup>“自我在对象中的实在性，同时也是对象在自我中的实在性。”<sup>⑤</sup>很明显，人作为对象性存在物，这是费尔巴哈批判思辨唯心主义的基本原则。而正是这一点对马克思产生了重大的影响。

## 二、人是对象性活动：马克思哲学革命之起点

在被称之为其学说的“秘密和诞生地”的《1844 年经济学哲学手稿》中，马克思以改造过了的费尔巴哈的人类学观念来批判黑格尔哲学和阐述了自己的新哲学。

### 1. “人是对象性活动”之对费尔巴哈的超越

所谓“人类学”便是康德所指出的回答“人是什么？”这一最为根本的哲学问题的理论。在此，马克思的回答是：人是“对象性存在物”和“对象性活动”。“对象性存在物”显然来自于费尔巴哈的命题，但马克思并不是简单地接过了这一命题，而是实际上已经做了重大改造。费尔巴哈所谓的对象性关系，从根本上说是指人与自然以及人与人之间的感性关系。在费尔巴哈看来，“具有现实性的现实事物或作为现实的东西的现实事物，乃是作为感性对象的现实事物，乃是感性事物。真理性，现实性，感性的意义是相同的。只有一个感性的实体，才是一个真正的，现实的实体。只有通过感觉，一个对象才能在真实的意义之下存在——并不是通过思维本身。与思维共存的或与思维同一的对象，只是思想。”<sup>⑥</sup>但在马克思这里，人与其对象之间却不仅仅只是感性“存在”关系，而是“对象性活动”。这也就是说，马克思这里用“人是对象性活动”扬弃了费尔巴哈的“人是对象性存在”之命题。虽然在《手稿》中马克思也经常使用“对象性存在物”之概念，但毫无疑问，马克思对于“对象性存在”的理解在本质上已提升为“对象

<sup>①</sup> 参见卢卡奇：《历史与阶级意识》，商务印书馆 1992 年版，第 16 页。

<sup>②</sup> 《费尔巴哈哲学著作选集》下卷，商务印书馆 1984 年版，第 29 页。

<sup>③</sup> 《费尔巴哈哲学著作选集》上卷，商务印书馆 1984 年版，第 527 页。

<sup>④</sup> 《费尔巴哈哲学著作选集》上卷，商务印书馆 1984 年版，第 126 页。

<sup>⑤</sup> 《费尔巴哈哲学著作选集》上卷，商务印书馆 1984 年版，第 89 页。

<sup>⑥</sup> 《费尔巴哈哲学著作选集》上卷，商务印书馆 1984 年版，第 166 页。

性活动”。且看马克思这一段话：“当现实的、有形体的、站在稳固的地球上呼出和吸入一切自然力的人，通过自己的外化把自己现实的、对象性的本质力量设定为异己的对象时，这种设定并不是主体；它是对象性的本质力量的主体性，因而这些本质力量的活动也必须是对象性的活动。对象性的存在物是进行对象性活动的，而只要它的本质规定中不包含对象性的东西，它就不能进行对象性的活动。它所以能创造或设定对象，只是因为它本身是被对象所设定的，因为它本来就是自然界。因此，并不是它在设定这一行动中从自己的‘纯粹的活动’转而创造对象，而是它的对象性的产物仅仅证实了它的对象性活动，证实了它的活动是对象性的自然存在物的活动。”<sup>①</sup>这当中，关键的一句话是“对象性的存在物是进行对象性活动的”，而不是只是处于感性关系中存在着的。

马克思的这一改变，虽然已经超越了费尔巴哈的对象性理论，但此时尚未明确他与费尔巴哈哲学的关系，还对其称赞有加，认为“费尔巴哈是唯一对黑格尔辩证法采取严肃的、批判的态度的人；只有他在这个领域内作出了真正的发现，总之他真正克服了旧哲学。”<sup>②</sup>而只是在后一年的《关于费尔巴哈的提纲》中，才对之进行了批判，认为与其他唯物主义一样，“主要缺点是：对对象、现实、感性，只是从客体的或者直观的形式去理解，而不是把它们当作感性的人的活动，当作实践去理解，不是从主体方面去理解”<sup>③</sup>，并明确地与之划清了界限。但无论如何，《手稿》写作时期的马克思已经超越了费尔巴哈则是无疑义的。而马克思之能够超越费尔巴哈，关键之处在于对德国唯心主义辩证法的吸纳。诚然，费尔巴哈的宗教异化论也可以说是对于黑格尔辩证法的一种吸收运用，但这种运用只是单纯运作于心理意识层面，以之去解释宗教观念的形成，而未能看到从费希特到黑格尔哲学本体论层面主体能动性对于辩证法的奠基性，因而其辩证法便止步于一种近似后世心理分析一类的东西。与之不同，马克思则深刻理解了辩证法之本体论意蕴在于主体的对象性活动：“因此，黑格尔的《现象学》及其最后成果——作为推动原则和创造原则的否定性的辩证法——的伟大之处首先在于，黑格尔把人的自我产生看作一个过程，把对象化看作失去对象，看作外化和这种外化的扬弃；因而，他抓住了劳动的本质，把对象性的人、现实的因而是真正的人理解为他自己的劳动的结果。”<sup>④</sup>而这一点，恰恰是费尔巴哈哲学所缺少的。

## 2. “人是对象性活动”之对黑格尔的超越

但是，“人是对象性活动”这一命题所超越的不仅仅是费尔巴哈哲学，而且同时也是对于德国唯心论哲学的超越。如前所述，康德虽然真切地把握住了近现代哲学对人是什么的追问这一核心问题，但却不得不将理性与意志，或理论理性与实践理性两分，而以二元论方式呈现，这使得其后继者不得不以某种绝对性的主体来克服之。费希特以自我设定自身、自我设定非我、自我设定自我与非我之统一来加以解决。在这里，自我是能动者，非我则是受动的被设定者。尽管费希特意欲消除康德哲学中的物自体，但作为康德哲学的继承者，他却也不可能不对主体之外的存在有所言说。费希特甚至也说过这样的话：“他之所以为他所是的东西，首先不是因为他存在，而是因为他之外有某种东西。经验的自我意识，

<sup>①</sup> 《马克思恩格斯全集》第42卷，人民出版社1979年版，第167页。

<sup>②</sup> 《马克思恩格斯全集》第42卷，人民出版社1979年版，第157—158页。

<sup>③</sup> 《马克思恩格斯选集》第1卷，人民出版社1995年版，第54页。

<sup>④</sup> 《马克思恩格斯全集》第42卷，人民出版社1979年版，第163页。

也就是对我们赋有的某种使命的意识,正如我们在上面已经说过和将来在适当的地点也将证明的那样,除非以某种非我为前提,是不可能的成立的。这种非我必定影响经验自我意识的受动能力,我们把这种能力叫做感性。”<sup>①</sup>然而,由于非我只是自我之设定物,因而便并无全然独立于自我之存在地位。这种做法,是既希望保留康德的物自体功能而又不承担这一功能所可能导致的二元论后果。费希特这一理论进路其实便是雅各比的“感觉的副词理论”的类似物<sup>②</sup>。“根据这个理论,我们不是感觉某种红色的东西,而是我们‘红色地’感觉。总之,感觉只不过是我們所处的一种特殊状态。”<sup>③</sup>而“通过消除关于这些状态的外部原因的观念,这些状态出现所依据的法则必定是主体的完整概念的一部分。这就是自我主义的立场,雅各比想把康德主义者推向这个立场。”<sup>④</sup>或者说,“雅各比主张本体论的一元论的优先性。它促使康德主义者进入绝对自我主义。”<sup>⑤</sup>这种“绝对自我主义”也就是黑格尔说的,“是一个主观的主体—客体”原则,而尚未达到他所赞同的谢林的“客观的主体—客体”原则,并予以了严厉批判<sup>⑥</sup>。这种“客观的主体—客体”原则,也是黑格尔要加以发展并用来克服康德二元论的原则,亦即他所说的“客观的思想”的原则。“思维不是主体的私有的特殊状态或行动,而是摆脱了一切特殊性、任何特质、情况等等抽象的自我意识,并且只是让普遍的东西在活动,在这种活动里,思维只是和一切个体相同一。”“思想,按照这样的规定,可以叫做客观的思想”<sup>⑦</sup>。“客观的思想”学说,也就是黑格尔自认为不同于康德主观唯心论的绝对唯心论。

但绝对唯心论之“绝对”便是意味着“无对”,即无真正的对象。因而,如果说人是对象性活动这一命题中的“活动”即能动性是对于费尔巴哈哲学的超越的话,那么,对象性所强调的便是对于德国唯心论哲学的超越。从费希特到黑格尔的德国唯心论,从某种意义上说,都是强调主体的绝对性的,无论是费希特的“绝对自我”,还是谢林的“绝对”,黑格尔的“绝对精神”,所强调的都是作为出发点的主体的绝对性。而“绝对”,就意味着不存在真正的与之相对的对象,也就是“无对”。我们看到,马克思对黑格尔绝对唯心主义的批判,正是基于人的对象性或“有对性”展开的:“一个存在物如果在自身之外没有自己的自然界,就不是自然存在物,就不能参加自然界的生活,一个存在如果在自身之外没有对象,就不是对象性的存在物。一个存在物如果本身不是第三者的对象,就没有任何存在物作为自己的对象,也就是说,它没有对象性的关系,它的存在就不是对象性的存在。”<sup>⑧</sup>马克思由此得出结论:“非对象性的存在物是非存在物。”<sup>⑨</sup>由于绝对主体缺少真正的对象,因而其辩证运动便也缺乏真正的对立面,其矛盾对立也便只是虚假的对立,辩证法作为主客体之间的相互作用,也就失去了真实基础而沦为“神秘的主体—客体,或笼罩在客体上的主体性,作为过程的绝对主体,作为使自己外化并且从这种外化返回到自身的、但同时又使外化回到自身的主

<sup>①</sup> 费希特:《论学者的使命 人的使命》,商务印书馆1984年版,第8页。

<sup>②</sup> 亨利希认为,“费希特基于他自己的洞见也得出这个结论,在这件事上,雅各比没有影响费希特是有可能的……但是费希特详细阐述的理论与雅各比的文学建议有着相似之处。”(亨利希:《在康德与黑格尔之间》,商务印书馆2013年版,第223页)

<sup>③</sup> 亨利希:《在康德与黑格尔之间》,商务印书馆2013年版,第221页。

<sup>④</sup> 亨利希:《在康德与黑格尔之间》,商务印书馆2013年版,第221页。

<sup>⑤</sup> 亨利希:《在康德与黑格尔之间》,商务印书馆2013年版,第223页。

<sup>⑥</sup> 参见黑格尔:《费希特与谢林哲学体系的差别》,商务印书馆1994年版,第2—3页。

<sup>⑦</sup> 黑格尔:《小逻辑》,商务印书馆1980年版,第78,79页。

<sup>⑧</sup> 《马克思恩格斯全集》第42卷,人民出版社1979年版,第168页。

<sup>⑨</sup> 《马克思恩格斯全集》第42卷,人民出版社1979年版,第168页。

体，以及作为这一过程的主体；这就是在自身内部的纯粹的、不停息的旋转。”<sup>①</sup>这也就是说，绝对唯心主义是无法走出意识的内在性的，其辩证法便也只能是在内在意识层面的非真实运动。因此，存在物必然“有对”，即必然要作为对象性存在物而存在。正是出于对此种内在性的不满，马克思才吸纳费尔巴哈的对象性理论而对黑格尔展开了批判。这也就是亨利希所指出的，“马克思主义也意味着这里有某种东西，它们无法以观念论者试图构造和解释一切事物的方式被构造和解释。”<sup>②</sup>

### 3. “人是对象性活动”之对费希特哲学的改造

但强调对象性而对黑格尔绝对唯心论的批判，并不意味着马克思又重回费尔巴哈的作为感性关系的对象性，而是具有能动性的对象性，即“对象性活动”。在此意义上，与其说是向费尔巴哈的转向，还不如说是在某种意义上向费希特的回归。只是这种“回归”是有节制的回归，也就是说，保留了费尔巴哈所强调的作为感性关系的对象性原则。如果说在费希特那里，第一原理是自我设定自身的话，那么，在这里，第一原理便是主体性与对象性的共在，或者说，自我与非我的共在。此第一原理与海德格尔的“此在”的“在世”颇有几分相似。但这种主体性与对象性的共在，或者自我与非我的共在，又并未走向康德式的二元论。在这里，马克思又一次吸纳和借助费希特能动的主体主义而改造了费尔巴哈的自然主义，不仅规定“人直接地是自然存在物”，而且规定人“是能动的自然存在物”。这样，在马克思这里，不仅是人的活动对象是自然，同时人自身也是一种自然存在物，亦即归根到底，人与其活动对象都是内涵于自然的，人的对象性活动亦只是自然之能动性的展现。因而，马克思才会说：“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，它是人和自然界之间、人和人之间的矛盾的真正解决，是存在和本质、对象化和自我确证、自由和必然、个体和类之间的斗争的真正解决。”<sup>③</sup>这也就是说，马克思此时已将自然主义与人道主义融为一体。当然，这其中的“自然”又有两种含义，一是通过对象化活动形成的自然，即“人化自然”，另一种是作为人与其活动对象皆所从出的自然，即原初自然。但人化自然既然是作为“能动的自然存在物”的人与同作为自然存在物的自然相互作用的产物，则归根到底人化自然也是统一于原初自然的。

这样，马克思就以“人是对象性活动”的命题对于康德以来德国古典哲学问题给予了一个更为合理的解决方案。

## 三、“人是对象性活动”的人类学本体论意蕴

以上我们已经指明，马克思的“人是对象性活动”之命题，是对于康德所显明的“人是什么”这一近现代哲学之根本问题的回答。而既然在康德那里“人是什么”这一命题又是被分解为“我能知道什么”、“我应当作什么”和“我可以期待什么”三个分命题而展开的，那么，我们对于马克思的“人是对象性活动”命

<sup>①</sup> 《马克思恩格斯全集》第42卷，人民出版社1979年版，第176页。

<sup>②</sup> 亨利希：《在康德与黑格尔之间》，商务印书馆2013年版，第211页。

<sup>③</sup> 《马克思恩格斯全集》第42卷，人民出版社1979年版，第120页。

题之本体论意蕴的分析也就能够依照康德的划分而从三个方面展开进行。

## 1. 共产主义之可期待性

基于马克思的唯物主义和人类学立场,自然不可能像康德那样将三个问题分别归于形而上学、伦理学和宗教,然后从人类学加以综合,而是相反,只能从人类学基本立场出发,再进而从人类生活的不同方面加以展开。我们看到,在《1844年经济学哲学手稿》中,马克思所着重关注的,并不是像康德那样,首先是“我能知道什么”的问题,而是将重心倒过来,着重从“我可以期待什么”出发,进而去引出“我应当作什么”的问题,而对于“我能知道什么”的问题,则只是夹杂于其中而略有提及。何以如此呢?无他,这是为此时尚未消除而隐含于人类学体系中的历史目的论因素所决定的。而这一源于黑格尔哲学的历史目的论因素,要到马克思真正进入政治经济学批判之时方能彻底消除。

基于这种隐含的历史目的论,马克思对于“人是什么”的问题是从规定人的本质开始的。人的类本质或类特性,马克思在《手稿》中有过不同的表述,但其实质是将其规定为“自由的自觉的活动”。马克思写道:“一个种的全部特性、种的类特性就在于生命活动的性质,而人的类特性恰恰就是自由的自觉的活动。”<sup>①</sup>其所以如此,则在于“动物和它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。它就是这种生命活动。人则使自己的生命活动本身变成自己的意志和意识的对象。他的生命活动是有意识的。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。正是由于这一点,人才是类存在物。或者说,正因为人是类存在物,他才是有意识的存在物,也就是说,他自己的活动对他来说是对象。仅仅由于这一点,他的活动才是自由的活动。”<sup>②</sup>从人的活动是自由的活动,进一步能够得出的结论便是:“动物的生产是片面的,而人的生产是全面的;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支配也进行生产,并且只有不受这种需要的支配时才进行真正的生产;动物只生产自身,而人再生产整个自然界;动物的产品直接同它的肉体相联系,而人则自由地对待自己的产品。动物只是按照它所属的那个种的尺度和需要来建造,而人却懂得按照任何一个种的尺度来进行生产,并且懂得怎样处处都把内在的尺度运用到对象上去;因此,人也按照美的规律来建造。”<sup>③</sup>既然人来到世上,并不是像动物那样,只为自己的直接需要而生产,而是按照美的规律来建造,将人的类特性全部发挥出来,那么,所谓人类历史便是人的类特性实现的历史。“人同作为类存在物的自身发生现实的、能动的关系,或者说,人使自身作为现实的类存在物即作为人的存在物实际表现出来,只有通过下述途径才是可能的:人实际上把自己的类的力量统统发挥出来(这又是只有通过人类的全部活动、只有作为历史的结果才有可能),并且把这些力量当作对象来对待,而这首先又是只有通过异化的形式才有可能。”<sup>④</sup>这也就是说,“全部历史是为了使‘人’成为感性意识的对象和使‘人作为人’的需要成为[自然的、感性的]需要而作准备的发展史。历史本身是自然史的即自然界成为人这一过程的一个现实部分。”<sup>⑤</sup>

<sup>①</sup> 《马克思恩格斯全集》第42卷,人民出版社1979年版,第96页。

<sup>②</sup> 《马克思恩格斯全集》第42卷,人民出版社1979年版,第96页。

<sup>③</sup> 《马克思恩格斯全集》第42卷,人民出版社1979年版,第96—97页。

<sup>④</sup> 《马克思恩格斯全集》第42卷,人民出版社1979年版,第163页。

<sup>⑤</sup> 《马克思恩格斯全集》第42卷,人民出版社1979年版,第128页。



但历史的发展却不是笔直的，而是呈现为曲折的过程，而这也就是黑格尔否定之否定的辩证法所揭示的状态。那么，从马克思现在的立场看，何以如此呢？答案是，既然自然是人的原初对象，人的对象性活动也就首先表现为改造自然的劳动。而“劳动的产品就是固定在某个对象中、物化为对象的劳动，这就是劳动的对象化。劳动的实现就是劳动的对象化。”<sup>①</sup>然而，“在被国民经济学作为前提的那种状态下，劳动的这种实现表现为工人的失去现实性，对象化表现为对象的丧失和被对象奴役，占有表现为异化、外化。劳动的实现竟如此表现为失去现实性，以致工人从现实中被排除，直至饿死。对象化竟如此表现为对象的丧失，以致工人被剥夺了最必要的对象——不仅是生活的必要对象，而且是劳动的必要对象。甚至连劳动本身也成为工人只有靠最紧张的努力和极不规则的间歇才能加以占有的对象。对对象的占有竟如此表现为异化，以致工人生产的对象越多，他能够占有的对象就越少，而且越受他的产品即资本的统治。”<sup>②</sup>这样的异化劳动“把人对动物所具有的优点变成缺点”，“把自我活动、自由活动贬低为手段”，并从中产生出私有制来。“私有财产只有发展到最后的、最高的阶段，它的这个秘密才重新暴露出来，私有财产一方面是外化劳动的产物，另一方面又是劳动借以外化的手段，是这一外化的实现。”<sup>③</sup>显而易见，这种异化劳动及其产物私有制作为对于人的类特性的否定，是全然不合理的，因而必须予以扬弃。而“共产主义是私有财产即人的自我异化的积极的扬弃，因而是通过人并且为了人而对人的本质的真正占有；因此，它是人向自身、向社会的（即人的）人的复归，这种复归是完全的、自觉的而且保存了以往发展的全部财富的……它是历史之谜的解答，而且知道自己就是这种解答。”<sup>④</sup>

## 2. 共产主义之当为性

共产主义作为对于异化劳动和私有制的扬弃，并不是基于某种外在的道德原则而取消这些不合理的制度，而是人的类特性发展的内在需要：“我们看到，富有的人和富有的人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完整的人的生命表现的人，在这样的人的身上，他自己的实现表现为内在的必然性、表现为需要。”<sup>④</sup>因此，这样一个过程便是历史进程所自然地展开的过程，因而就不需要再外在地架设某种超越于人类自身之上的存在物来为历史过程确定某种目的原则。“因为在社会主义的人看来，整个所谓世界历史不外是人通过人的劳动而诞生的过程，是自然界对人说来的生成过程，所以，关于他通过自身而诞生、关于他的产生过程，他有直观的、无可辩驳的证明。因为人和自然界的实在性，即人对人说来作为自然界的存在以及自然界对人说来作为人的存在，已经变成实践的、可以通过感觉直观的，所以，关于某种异己的存在物、关于凌驾于自然界和人之上的存在物的问题，即包含着对自然界和人的非实在性的承认的问题，在实践上已经成为不可能的了。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肯定人的存在；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作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

---

<sup>①</sup> 《马克思恩格斯全集》第42卷，人民出版社1979年版，第91页。

<sup>②</sup> 《马克思恩格斯全集》第42卷，人民出版社1979年版，第100页。

<sup>③</sup> 《马克思恩格斯全集》第42卷，人民出版社1979年版，第120页。

<sup>④</sup> 《马克思恩格斯全集》第42卷，人民出版社1979年版，第129页。

以宗教的扬弃为中介的积极的自我意识，正象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。共产主义是作为否定的否定的肯定，因此它是人的解放和复原的一个现实的、对下一段历史发展说来是必然的环节。共产主义是最近将来的必然的形式和有效的原则。”<sup>①</sup>

### 3. 可知或科学之维的不足

我们看到，在《1844 年经济学哲学手稿》中，马克思以人的对象化活动为基本支点，将之展现为一种否定之否定的历史过程，首先内在地说明了“我可以期待什么”，即人类可以期待的并非宗教之天国，而是人的类特性即“自由的自觉的活动”全面实现的共产主义，而“我应当作什么”也就随之获得了说明，即应当扬弃异化，即废弃妨碍人之类特性实现的私有制，实现“人向自身、向社会的（即人的）人的复归”。但同时我们也不难看出，此时马克思并未能充分说明私有制的起源，从而也就在对于共产主义实现之可能性条件的说明上出现了某种缺失。而这种缺失，则显示出在对“人是什么”这一哲学根本问题的回答上，马克思尚未充分顾及到的“我能知道什么”的问题的意义。这也就是说，若要能够对“我可以期待什么”和“我应当作什么”作出确切而充分的说明，就必须对“人是什么”问题的第一个方面，即“我能知道什么”予以充分的回答。而“我能知道什么”的问题，对于马克思来说，也就是如何科学地认识资本主义，从而为超越这一私有制最高形态社会、实现人类自由理想提供客观有效的指导方案。换言之，马克思此时所面临的境况，正如不久后《关于费尔巴哈的提纲》第十一条那句名言所指出的那样，是从以解释世界为目的的哲学，真正转变到以有效地改变世界为鹄的的哲学上来。这一转变，是相似于我们曾经指出过的由伽利略开端的科学之从古代向近现代的转变的，而今现代科学的意义，正如笛卡尔所意识到的那样，是指向创造世界的实践的<sup>②</sup>。因此，转向以科学的方式把握世界，以为解放人类的共产主义实践提供客观有效的理论指导，也就必然成了马克思进一步致力的方向。而我们也看到，从《神圣家族》、《关于费尔巴哈的提纲》、《德意志意识形态》，直到《资本论》，这也正是马克思此后思想发展的主导性方向。

## 四、“人是对象性活动”的科学之维

获得关于我们所生活于其中的世界的客观知识，是有效地改变这一世界的前提，这一点正是对于康德之“我能够知道什么”问题回答，而只有这样，才能够为“我可以期待什么”和“我应当作什么”奠定一个客观有效地知识论基础。

### 1. 超越历史目的论

《手稿》未能充分说明私有制与异化劳动的起源以及其中隐含的历史目的论因素，当然不能令立志要为人人类解放实践探寻客观有效的科学方式的马克思满意。这是因为，如果历史自身包含着内在的目的，那么，人的活动便只能拥有这一这一隐秘目的的绝对主体的“理性的狡计”所支配玩偶，是不可能通过自身的

<sup>①</sup> 《马克思恩格斯全集》第 42 卷，人民出版社 1979 年版，第 131 页。

<sup>②</sup> 参见王南湜：《现代实践观念的起源与现代性困境》，《天津社会科学》2016 年第 3 期。

活动创造历史从而活动自身的解放的。因而在接触了法国唯物论之后，马克思在《神圣家族》中对黑格尔及青年黑格尔派的历史目的论展开了批判。马克思指出：“黑格尔历史观的前提是抽象的或绝对的精神，这种精神正在以下面这种方式发展着：人类仅仅是这种精神的有意识或无意识的承担者，即群众。因此，思辨的、奥秘的历史在经验的、明显的历史中的发生是黑格尔一手促成的。人类的历史变成了抽象的东西的历史，因而对现实的人说来，也就是变成了人类的彼岸精神的历史。”<sup>①</sup>毫无疑问，这种批判自然也包含着对前一时期自身隐含的历史目的论的清算。通过这一批判，与《手稿》所认为的“全部历史是为了使‘人’成为感性意识的对象和使‘人作为人’的需要成为〔自然的、感性的〕需要而作准备的发展史”不同，马克思现在则认为，“历史什么事情也没有做，它‘并不拥有任何无穷尽的丰富性’，它并‘没有在任何战斗中作战’！创造这一切、拥有这一切并为这一切而斗争的，不是‘历史’，而正是人，现实的、活生生的人。‘历史’并不是把人当做达到自己目的的工具来利用的某种特殊的人格。历史不过是追求着自己目的的人的活动而已。”<sup>②</sup>

## 2. 走向“历史科学”

既然“历史不过是追求着自己目的的人的活动而已”，并没有一个类似上帝般的“历史本身”在支配历史，那么，在彻底破除了历史目的论之后，对于人的活动的把握便不是探求“历史本身”的内在目的，而是对于人的历史活动的条件的经验性把握。据此，在《德意志意识形态》中，马克思提出了经验性的“历史科学”的概念<sup>③</sup>。马克思写道：“这种考察方法不是没有前提的。它从现实的前提出发，它一刻也不离开这种前提。它的前提是人，但不是处在某种虚幻的离群索居和固定不变状态中的人，而是处在现实的、可以通过经验观察到的、在一定条件下进行的发展过程中的人。只要描绘出这个能动的生活过程，历史就不再像那些本身还是抽象的经验论者所认为的那样，是一些僵死的事实的汇集，也不再像唯心主义者所认为的那样，是想象的主体的想象活动。”<sup>④</sup>显然，这种经验性的“历史科学”是与黑格尔的思辨的“历史哲学”相对立的：“在思辨终止的地方，在现实生活面前，正是描述人们实践活动和实际发展过程的真正的实证科学开始的地方。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，能够取而代之的充其量不过是从对人类历史发展的考察中抽象出来的最一般的结果的概括。这些抽象本身离开了现实的历史就没有任何价值。它们只能对整理历史资料提供某些方便，指出历史资料的各个层次的顺序。但是这些抽象与哲学不同，它们绝不提供可以适用于各个历史时代的药方或公式。相反，只是在人们着手考察和整理资料——不管是有关过去时代的还是有关当代的资料——的时候，在实际阐述资料的时候，困难才开始出现。这些困难的排除受到种种前提的制约，这些前提在这里是根本不可能提供出来的，而只能从对每个时代的个人的现实生活过程和活动的研究中产生。”<sup>⑤</sup>

<sup>①</sup> 《马克思恩格斯全集》第2卷，人民出版社1957年版，第118—119页。

<sup>②</sup> 《马克思恩格斯全集》第2卷，人民出版社1957年版，第108页。

<sup>③</sup> 马克思写道：“我们仅仅知道一门唯一的科学，即历史科学。历史可以从两方面来考察，可以把它划分为自然史和人类史。但这两方面是不可分割的；只要有人存在，自然史和人类史就彼此相互制约。”（《马克思恩格斯选集》第1卷，人民出版社1995年版，第66页）

<sup>④</sup> 《马克思恩格斯选集》第1卷，人民出版社1995年版，第73页。

<sup>⑤</sup> 《马克思恩格斯选集》第1卷，人民出版社1995年版，第73—74页。

但经验性的“历史科学”研究也不是对“个人的现实生活过程和活动”不加分别地笼统收揽，而是要抓住人类历史存在最为基本的条件，即物质生活资料的生产。这是因为，“可以根据意识、宗教或随便别的什么来区别人和动物。一当人开始生产自己的生活资料的时候，这一步是由他们的肉体组织所决定的，人本身就开始把自己和动物区别开来。人们生产自己的生活资料，同时间接地生产着自己的物质生活本身。”<sup>①</sup>“由此可见，事情是这样的：以一定的方式进行生产活动的一定的个人，发生一定的社会关系和政治关系。经验的观察在任何情况下都应当根据经验来揭示社会结构和政治结构同生产的联系，而不应当带有任何神秘和思辨的色彩。”<sup>②</sup>因此，就方法而言，这种经验性的“历史科学”与思辨的“历史哲学”恰恰相反：“德国哲学从天国降到人间；和它完全相反，这里我们是从人间升到天国。这就是说，我们不是从人们所说的、所设想的、所想象的东西出发，也不是从口头说的、思考出来的、设想出来的、想象出来的人出发，去理解有血有肉的人。我们的出发点是从事实际活动的人，而且从他们的现实生活过程中还可以描绘出这一生活过程在意识形态上的反射和反响的发展。甚至人们头中的模糊幻象也是他们的可以通过经验来确认的、与物质前提相联系的物质生活过程的必然升华物。因此，道德、宗教、形而上学和其他意识形态，以及与它们相适应的意识形式便不再保留独立性的外观了。它们没有历史，没有发展，而发展着自己的物质生产和物质交往的人们，在改变自己的这个现实的同时也改变着自己的思维和思维的产物。不是意识决定生活，而是生活决定意识。前一种考察方法从意识出发，把意识看作是有生命的个人。后一种符合现实生活的考察方法则从现实的、有生命的个人本身出发，把意识仅仅看作是他们的意识。”<sup>③</sup>

在《德意志意识形态》中，马克思立即践行了自己的历史唯物主义方法论原则，依据“社会结构和政治结构同生产的联系”考察了人类历史的诸阶段，特别是根据分工和生产发展的历史，解释了私有制的出现和消灭私有制的条件。“分工发展的各个不同阶段，同时也就是所有制的各种不同形式。这就是说，分工的每一个阶段还决定个人的与劳动材料、劳动工具和劳动产品有关的相互关系。”<sup>④</sup>据此，马克思依次分析了“部落所有制”、“古典古代的公社所有制和国家所有制”、“封建的或等级的所有制”，最后，则是随着工场手工业的出现，商业的发展，美洲金银在欧洲市场上的出现，贸易的进一步发展，资本主义所有制的形成和发展。这些社会阶段的发展，同时也就是私有制形式的发展，是阶级和阶级斗争形式的发展。这一历史过程，发展到现代，终于达到了一种极端状态，那就是“最后，当每一民族的资产阶级还保持着它的特殊的民族利益的时候，大工业却创造了这样一个阶级，这个阶级在所有的民族中都具有同样的利益，在它那里民族独特性已经消灭，这是一个真正同整个旧世界脱离而同时又与之对立的阶级。大工业不仅使工人对资本家的关系，而且使劳动本身都成为工人不堪忍受的东西。”<sup>⑤</sup>物极必反。一种社会之中贫富差别的极致化，阶级关系的极端对立，也就造成了其灭亡的条件。“这种‘异化’（用哲学家易懂的话来说）当然只有在具备了两个实际前提之后才会消灭。要使这种异化成为一种‘不堪忍受的’力量，即成为革命所要反对的力量，就必须让它把人类的大多数变成完全‘没有财产的’人，同时这些人又同现存的有钱有教养的世界相对立，而这两个条件都是以生产

<sup>①</sup> 《马克思恩格斯选集》第1卷，人民出版社1995年版，第67页。

<sup>②</sup> 《马克思恩格斯选集》第1卷，人民出版社1995年版，第71页。

<sup>③</sup> 《马克思恩格斯选集》第1卷，人民出版社1995年版，第73页。

<sup>④</sup> 《马克思恩格斯选集》第1卷，人民出版社1995年版，第68页。

<sup>⑤</sup> 《马克思恩格斯选集》第1卷，人民出版社1995年版，第114—115页。

力的巨大增长和高度发展为前提的。”<sup>①</sup>而彻底消灭“异化”，便成了共产主义运动使命和目标。这也是共产主义运动特殊之处：“共产主义和所有过去的运动不同的地方在于：它推翻一切旧的生产关系和交往关系的基础，并且第一次自觉地把一切自发形成的前提看作是前人的创造，消除这些前提的自发性，使它们受联合起来的个人的支配。”<sup>②</sup>

从以上对马克思《德意志意识形态》中“历史科学”关于现实历史的描述和解释的粗略概括中，我们看到，尽管马克思在此非常强调“经验”和“科学”，但是从某种意义说，这里所展现的在很大程度上仍然只是对于现实历史进行经验性“历史科学”研究的构想和意图，而非其充分实现。这里对于资本主义生产方式的理解还非常粗略，尚未揭示出其核心本质。特别重要的是，对于一种定位于改变世界的哲学来说，科学地揭示变革的客观条件以有效地指导实践，乃是最为根本的任务，而这里将共产主义革命之根本条件描述为“异化”发展为“‘不堪忍受的’力量”，却仍然是相当模糊的。显然，马克思不会满足于这样的状态，而是必定要继续推进其“历史科学”。

### 3. 作为“历史科学”的《资本论》

对“历史科学”的推进是从对古典政治经济学的深入研究开始的。而这一研究初步得出的结论就是：“法的关系正像国家的形式一样，既不能从它们本身来理解，也不能从所谓人类精神的一般发展来理解，相反，它们根源于物质的生活关系，这种物质的生活关系总和，黑格尔按照 18 世纪英国人和法国人的先例，概括为‘市民社会’，而对市民社会的解剖应该到政治经济学中去寻求。”<sup>③</sup>这一探寻的结果，便是劳动价值论和建立在劳动价值论基础之上的剩余价值论的创立。但马克思是如何达到这一点的呢？这里关键之处乃是科学方法的建立。而这一点却往往为人们所忽略了。人们通常认为《资本论》的方法只是黑格尔辩证法的运用，而未看到马克思已经将黑格尔的思辨方法改造为了科学方法。我们且看马克思是怎么说的：“物质生活的生产方式制约着整个社会生活、政治生活和精神生活的过程……随着经济基础的变更，全部庞大的上层建筑也或慢或快地发生变革。在考察这些变革时，必须时刻把下面两者区别开来：一种是生产的经济条件方面所发生的物质的、可以用自然科学的精确性指明的变革，一种是人们借以意识到这个冲突并力求把它克服的那些法律的、政治的、宗教的、艺术的或哲学的，简言之，意识形态的形式。”<sup>④</sup>在这里，马克思对科学与意识形态的对象做了明白的区分；而且很明显，他是将自己的政治经济学批判归结到科学的范围内的。对于这段话，人们往往未能从方法论角度去理解，而只是将之理解为一种本体论描述，且只注重于前半段关于物质生活的生产方式制约着整个社会生活、政治生活和精神生活的过程，而忽略了后半段对于“生产的经济条件方面所发生的物质的、可以用自然科学的精确性指明的变革”，与“人们借以意识到这个冲突并力求把它克服的那些法律的、政治的、宗教的、艺术的或哲学的，简言之，意识形态的形式”之间所做的区分。而马克思正是借助于这一区分，为自己的“历史科学”划定了界线，那就是只有“生产的经济条件方面所发生的物质的”“变革”，

---

<sup>①</sup>《马克思恩格斯选集》第 1 卷，人民出版社 1995 年版，第 86 页。

<sup>②</sup>《马克思恩格斯选集》第 1 卷，人民出版社 1995 年版，第 122 页。

<sup>③</sup>《马克思恩格斯选集》第 2 卷，人民出版社 1995 年版，第 32 页。

<sup>④</sup>《马克思恩格斯选集》第 2 卷，人民出版社 1995 年版，第 32—33 页

才“可以用自然科学的精确性指明”，而其他领域则只能属于非“科学”对象的“意识形态”领域。这一区分当然不意味着马克思不再研究或关注非“科学”的意识形态领域了，而是说，马克思将其“历史科学”限定在了“可以用自然科学的精确性指明的变革”的经济生活领域，而对“人们借以意识到这个冲突并力求把它克服”的意识形态领域，则需要以其它方式进行，如社会批判、意识形态批判之类方式。

这里的关键之处是“物质的、可以用自然科学的精确性指明的变革”一语。

“物质的”与“可以用自然科学的精确性指明的”不仅都是用来限定科学的对象的，而且这两个限定项在某种意义上具有等价性或可互换性。所谓“用自然科学的精确性指明”，就是以数学的方式加以描述。而能够用数学加以描述的，只能是有形之物，亦即笛卡尔意义上的广延或物质。这也就是说，科学只能对具有广延性的物质即有形之物进行把握，而不能把握无形或原则上不能表现为有形的东西，即超出物质性的东西。因此，正像伽利略将可用数学加以描述的对象视为客观的第一性质一样，在这里，马克思也是用“自然科学的精确性”亦即数学的精确性限定了政治经济学批判之构造对象的方式<sup>①</sup>。而如此一来，政治经济学所描述的对象便并非是关于全部社会生活的描述，而是以其特有的方式构造出一个关于社会生活的理论模型，并通过对此模型的展开而对社会生活进行特殊方式的把握。这意味着，科学在近现代之所以能够超越古代而真正成为有效的把握世界的方式，关键在于以能否用数学语言描述为准则，而将复杂的感性对象简化，以便能够抓住对象的本质结构。而要进入这样一种研究方式，首先便要将实在的社会生活与科学所描述的关于社会生活的理论模型区别开来。如若不能进行这样的区分，科学便不能够成立。而若混淆了这种区分，将社会实在与关于社会实在的理论模型混为一谈，亦将导致荒谬的结论：或者如黑格尔那般，将科学所描绘的世界图景视为实在或绝对精神之自我展现，从而将现实的人视为绝对精神所幕后操控的用于实现自身目的的傀儡；或者如旧唯物主义那般将决定论的科学理论模型视为即是实在自身，从而排斥任何可能的能动性。正是基于此点，马克思才在《政治经济学批判导言》论及政治经济学方法时，严厉地批判了黑格尔把从抽象上升到具体的思维进程视为绝对精神这一实在自身的逻辑展开，称其“陷入幻觉，把实在理解为自我综合、自我深化和自我运动的思维的结果”，并特别强调，此时“实在主体仍然是在头脑之外保持着它的独立性；只要这个头脑还仅仅是思辨地、理论地活动着。因此，就是在理论方法上，主体，即社会，也必须始终作为前提浮现在表象面前。”<sup>②</sup>不仅如此。后来马克思还写道：“我的辩证方法，从根本上来说，不仅和黑格尔的辩证方法不同，而且和它截然相反。在黑格尔看来，思维过程，即他称为观念而甚至把它转化为独立主体的思维过程，是现实事物的创造主，而现实事物只是思维过程的外部表现。我的看法则相反，观念的东西不外是移入人的头脑并在人的头脑中改造过的物质的东西而已。”<sup>③</sup>马克思所强调的是，政治经济学理论叙述中从抽象上升到具体的逻辑进程，只是思维对于实在主

---

<sup>①</sup> 马克思虽然对古典经济学有多方面的批判改造，但就其追求对于研究对象即资本主义社会之运行机制的精确描述而言，与古典经济学家并无根本之别。依据拉法格的回忆，马克思甚至对数学对于科学的意义给予了与伽利略、笛卡尔相近的评价：“一种科学只有成功地运用数学时，才算达到了真正完善的地步”（拉法格：《回忆马克思恩格斯》，人民出版社1973年版，第7页）。这也就是说，马克思所理解的“历史科学”与近代自然科学对于“科学”的狭义理解是同样的，而非古代哲学那种在有论证的知识意义上的广义的“科学”，更非黑格尔思辨哲学意义上的那种“科学”。

<sup>②</sup> 《马克思恩格斯全集》第46卷（上），人民出版社1979年版，第38—39页。

<sup>③</sup> 《马克思恩格斯全集》第23卷，人民出版社1972年版，第24页。

体的理论掌握方式，而非实在主体自身的自我展开方式。因此，这样一种逻辑进程便不是黑格尔式的纯粹的先验构造，而是借助于理论思维范畴对于感性经验的重构。正是这样一种运用思维范畴对于感性经验的重构，才可能是科学的，而非思辨哲学的。

显而易见，马克思这样一种承继伽利略以来近现代传统的对于科学的理解，是近于康德基于理论理性与实践理性的区分而对科学的理解的。正是这样一种不同于古代的理解科学的方式，才不仅使得真正的对于自然世界的经验性研究成为可能，而且也使得对于社会世界的经验性研究成为可能。而若是坚执于古代笼统直观的科学观念，则任何对于自然与社会的经验实证性研究都将不可能。而马克思也正是基于这样一种科学观念，将可用数学精确性加以描述的人们的物质性经济生活从全部社会生活中抽象了出来，作为其政治经济学批判的研究对象，从而才创建了科学的政治经济学批判体系。也正是借助于对于古典政治经济学的批判改造而形成的劳动价值论以及建立于其上的剩余价值论，马克思才能够通过论证利润率下降的规律而对于资本主义生产方式的有限性做出科学的阐明。就此而言，马克思的“政治经济学批判”主要的并非像人们通常所理解的那样，是对于资本主义生产方式之残酷剥削工人阶级的道德控诉，而是以科学的客观性指证了资本主义生产方式的历史性，而非资产阶级政治经济学家们所认为的自然性，即其必定有着不能逾越的“大限”。这种类似于医学对于某一生命体死亡时刻的宣判的批判，无疑是比道德控诉更为深刻而致命的批判。而这一点，也正是马克思数十年孜孜以求的。如若马克思像许多空想社会主义作家那样，满足于道德控诉，那么，正如雷蒙·阿隆所指出的，用几个星期写成的《手稿》便足够了，而完全不用花费三十年时间去从事《资本论》创作。

## 五、向科学把握之维拓展的理论后果

马克思向科学把握之维的拓展及其理论成果《资本论》，为人类解放提供了最为有效的科学指导，这一拓展同时也带来了对自身理论体系的根本性改变。

### 1. 人的对象性活动域的二重化

这一改变首先是对于“我能知道什么？”问题回答方式的改变。向科学把握之维的拓展，最为重要的奠基性工作科学对象的建立。如前述，这一科学对象的建立是以社会实在的抽象为前提的，而抽象的原则则是自伽利略以来便通行于科学之中的数学化，即以能否用数学方式表达为基本准则而建构科学对象。马克思当然没有像伽利略那样，将不能用数学表达的东西视为主观之物，但将科学对象限定在能够用数学方式表达的范围内，则与伽利略等近现代科学家是相似的。而这种相似性具有极为重要的理论后果，它意味着在马克思这里，至少在其后期思想中存在着一根源于近代科学的思维方式，而其与哲学及古代科学的根本不同之处就在于以能否用数学方式表达为原则而对于科学对象的限定，即将科学限定在能够以数学方式表达的有形的物质性事物范围之内。

世界上的事物当然不限于有形的或具有广延性的，因而，如此限定科学对象的结果，便是将世界上的事物分割为了两类，一类为可用数学方式表达的具有广延性的，一类则不能用数学方式表达。于是，人作为对象性活动，其之“对象”

的存在域也就被二重化了，一方面是那一作为整体的实在，另一方面则是科学从这一作为整体的实在抽象出来并做了重构的关于实在的模型。而这样一来，对于“人是什么？”问题中之“我能知道什么？”的回答，也就不可避免地成为二重化的。即一方面，是科学的回答，另一方面，是科学之外的回答。由于科学的对象乃是从作为整体的实在中抽象出来并做了重构的，因而，科学对于“我能知道什么？”的回答也就必然是被限定在科学所能达及的范围内的，亦即能够用数学方式表达的范围内的；而在科学的范围之外，则对于“我能知道什么？”问题的回答，也就必然只能是不同于科学的另外一种模样。

这另外一种不同于科学把握方式的把握方式，如果参照后来出现的哲学解释学的话，亦可将之称为哲学解释学方式。尽管哲学解释学是在大半个世纪之后才出现的，但如果我们对比一下《1844 年经济学哲学手稿》中马克思关于“人是对象性活动”，与《存在与时间》中海德格尔关于人类此在的“在世”的论述，就不难发现，尽管两者的哲学立场有着根本性的不同，但其中方法论上的相似性却也是极其明显的。进一步看，如果《资本论》是科学把握方式之体现，而科学把握之根本特征在于其对象乃是以是否能够用数学方式表达为准则而从整体的实在中抽象出来并做了重构的话，那么，与之相对应的《手稿》之把握方式则可以说是直接以整体的实在为对象。以整体的实在为对象，也就意味着主体是包容在这一实在整体之中的，从而主体自身也是自身的把握对象。将主体自身连同其周围世界作为一个整体来把握，这后来在海德格尔那里被称为解释学。关于解释学，海德格尔在《对亚里士多德的现象学阐释》中指出：“哲学研究的对象乃是人类此在（Dasein）——哲学研究就人类此在的存在特征来追问人类此在。哲学追问的这个基本方向并不是从外部加给所追问的对象（即实际生命）的，并不是从外部拧在所追问的对象上面的，而毋宁说，它必须被理解为对实际生命的一种基本运动的明确把握；实际生命以这样一种方式存在，即：它在其存在的具体到时过程（Zeitigung）中为它的存在操心，甚至在它回避自身时亦是如此。”<sup>①</sup>而这也正是“按存在者的基本存在建构来解释存在者”<sup>②</sup>，利科把这一建构称为哲学解释学的核心问题<sup>③</sup>。如果我们进一步比对马克思关于“人是对象性活动”的命题，与海德格尔关于“哲学研究就人类此在的存在特征来追问人类此在”，而人类此在的存在方式就是“在世界中存在”或“在世”的话，那么，我们完全可以说，马克思的《1844 年经济学哲学手稿》早在半个多世纪前就在实际上开始了现代哲学解释学。因此，我们便可以顺理成章地把以《手稿》为典范的这种对于整体的实在的把握方式称之为哲学解释学。而鉴于马克思哲学所关注者，乃是作为整体的人类历史，因而这种哲学解释学亦可称之为历史解释学。这样一来，马克思从《手稿》向《资本论》的转变，也就可以视为是从哲学解释学或历史解释学向科学把握方式的转变。

## 2. 人作为对象性活动主体的二重化

与之相关，在对实在的两种不同的把握方式中，主体的地位与功能也便有所不同。换言之，对象的二重化与把握方式的二重化，同时也就意味着与对象相关

---

<sup>①</sup> 海德格尔：《对亚里士多德的现象学阐释——解释学处境的显示》，《形式显示的现象学：海德格尔早期弗莱堡文选》，同济大学出版社 2004 年版，第 77，78 页。

<sup>②</sup> 海德格尔：《存在与时间》，三联书店 1999 年版，第 12 页。

<sup>③</sup> 参见利科：《诠释学与人文科学》，中国人民大学出版社 2012 年版，第 15 页。



的主体的二重化。两种不同的把握方式，也就意味着主体与对象处于不同的关系之中。在一种关系中，主体与其对象是处于一种活生生的活动性关系之中的，也就是处在马克思所说的“对象性活动”关系之中的。处在这样一种关系中，主体关于对象知识，便是一种包含于“对象性活动”中的直接性的知识。马克思在《手稿》中是这样描述这种知识的：“工业的历史和工业的已经产生的对象性的存在，是一本打开了的关于人的本质力量的书，是感性地摆在我们面前的人的心理学”，<sup>①</sup>因此，“在社会主义的人看来，整个所谓世界历史不外是人通过人的劳动而诞生的过程，是自然界对人说来的生成过程，所以，关于他通过自身而诞生、关于他的产生过程，他有直观的、无可辩驳的证明。”<sup>②</sup>不仅实践性的直接知识对于理论性的知识是奠基性，而且，“理论的对立本身的解决，只有通过实践方式，只有借助于人的实践力量，才是可能的；因此，这种对立的解决决不只是认识的任务，而是一个现实生活的任务，而哲学未能解决这个任务，正因为哲学把这仅仅看作理论的任务。”<sup>③</sup>显而易见，在这样一种把握方式中，主体首先是一个与对象处于活生生的直接关系中的活动者、行动者，而主体所把握的关于实在的知识，也就是一种关于整体的实在的实践性的直接知识。

与之相对，在对于实在的科学把握方式中，主体所面对的并非活生生的对象性存在，而是从作为整体的实在中抽象并建构起来的关于实在的模型。在这样一种把握方式中，由于科学的对象是以抽象的方式构造起来的，因而这一对象就是被对置于主体之外的抽象之物，而此时作为这一对象之主体的也就并非与对象活生生相关的行动者，而只能是一种与抽象对象或客体相对待的同样抽象的主体极，一种在康德哲学中被视为功能性而非实体性的“先验统觉”，或维特根斯坦所说的“不属于世界”而是“世界的一个界限”的主体<sup>④</sup>。这样一种处于对象之外、与对象相对的抽象的主体，自然不再能作为“对象性活动”的活动者或行动者而存在，而只能是一种置身于事外的“旁观者”。由于此种情形下主体置身于事外，且由于科学的对象是以抽象的方式建构起来的，因而这一对象就能够被视为完成了的存在物，一种能够以“盖棺定论”的“事后”的方式，亦即决定论的方式对之进行描述的存在物。这也就决定了科学关于事物的描述必然是因果决定论的。在此值得一提的是，只有因果决定论的科学才是能够有效地指导人们改变世界的理论，从而也才是有效的科学。就此而言，在近现代科学意义上，一种非决定论的或目的论之类的科学是无意义的科学。

决定论性的近现代科学无疑会涉及到人的自由行动的可能性问题。由于长期以来对于近现代科学的普泛化理解，使得人们在决定论与自由意志之间只能做非此即彼的两难选择。然而，如果科学所描述的对象只是从作为整体的实在中抽象出来东西，而非世界自身，那么，科学理论的决定论性质就并不意味着世界自身就如科学理论所描述的那样是全然决定论性质的。当然，科学在改变世界的实践活动中的有效性，亦表明科学理论对于实在自身的描述至少在某种程度上是正确的，而这也同时表明，实在自身在某种意义或程度上亦具有决定论性质，或者说，这表明世界既非全然决定论性的，亦非全然偶然的，而是开放性的。而这样一种受限定的决定论也就与人的能动性或自由行动是相容的。

---

<sup>①</sup> 《马克思恩格斯全集》第42卷，人民出版社1979年版，第127页。

<sup>②</sup> 《马克思恩格斯全集》第42卷，人民出版社1979年版，第131页。

<sup>③</sup> 《马克思恩格斯全集》第42卷，人民出版社1979年版，第127页。

<sup>④</sup> 参见《维特根斯坦全集》第1卷，河北教育出版社2002年版，第246页。

### 3. 理想社会论证方式的二重化

但对“我能够知道什么？”问题的回答的改变，也不可避免地要改变对于“我应当作什么？”问题以及“我可以期待什么？”问题的回答。这一改变的要点就在于科学所揭示的客观规则对于后两个问题回答方式的限定或中介。我们知道，《手稿》对于后两个问题的回答是依赖于关于人的类本质是自由自觉的活动的设定的，即既然人的本质是自由自觉的活动，则异化劳动所造成的人的非自由状态便应当被改变，而据此人也可以期待扬弃异化的共产主义的自由王国。而现在，既然这一回答方式中所隐含的历史目的论已被废弃，那么，共产主义的自由王国便不再是历史自身先验的内在目的，而只是人类基于现实生活中的苦难而对于未来理想社会的构想，而这一构想能否实现，并非由历史先验地决定的，而是需要由科学来证明其可能性的。而《资本论》最为重要的结论便是以科学的方式严格地证明了“利润率下降规律”“这从每一方面来说都是现代政治经济学的最重要的规律”<sup>①</sup>。其重要性就在于，“利润率是资本主义生产的推动力；那种而且只有那种生产出来能够提供利润的东西才会被生产出来……在这里，以纯粹经济学的方式……表现出资本主义生产的限制，它的相对性，即表现出资本主义生产不是绝对的生产方式，而只是一种历史的、和物质生产条件的某个有限的发展时期相适应的生产方式。”<sup>②</sup>因此，《资本论》最为重要的成就就是证明了资本主义的历史有限性，从而也就证明了超越资本主义的共产主义自由王国的可能性。当然，只是指明了可能性，而其实现则有待人类的自由行动。这样一来，对于“我应当作什么？”以及“我可以期待什么？”问题的回答，也就不可避免地被改变了：即对于共产主义的自由王国，则一方面人类可以期待的，但另一方面亦会受到资本主义利润率下降规律实现历史的限制。与之相关，对于“我应当做什么？”问题的回答，亦只能依据科学所揭示的历史发展进程的实际条件来加以限制或中介。这也就是说，“我应当作什么？”的问题，并不能抽象地回答，而是只能将其置于一定的历史条件下，根据现实历史所提供的条件，给予特定的回答。

这种缘于改变了对于“我能够认识什么？”或“可知”的回答而改变了的对于“我应当做什么？”或“当为”和“我能够期待什么？”或“可期待”的回答，最为显明地体现于《哥达纲领批判》中之将原先视为一体的共产主义社会，分为尚属于受按劳分配这一资产阶级权利支配的第一阶段和真正平等的高级阶段两个阶段，以及《资本论》最后手稿中关于物质生产领域之必然王国与作为目的本身的自由王国之分属于此岸世界和彼岸世界及其关联的恢弘构想。这一改变的实质就在于，以往对于共产主义之“可期待”性以及由此而引出的“当为”性论证，是以人的类本质之为“自由自觉的活动”为前提的，即从“可期待”性直接引出“当为”性的；而现在则转变为加入了对于资本主义生产方式科学把握的中介作用。由于这一中介作用，“可期待”性被区分为了能够从科学所揭示的资本主义有限性而直接引出的阶段性的现实目标，以及不能直接从科学所直接引出的作为人类之终极价值理想的目标。前者被马克思称之为“自由人联合体”，而后者则被视为处于物质生产这一必然王国彼岸的“自由王国”。由于这一“可期待”性的改变，于是，“当为”性也就不可避免地被区分为了两种：一种便是在资本主义生产方式由于其有限性而丧失存在之可能性时，以作为共产主义第一阶段的“自由人联合体”取而代之的“当为”性，另一种便是长远目标而加以追求的“当

<sup>①</sup> 《马克思恩格斯全集》第46卷（下），1980年版，第267页。

<sup>②</sup> 《马克思恩格斯全集》第25卷，人民出版社1974年版，第288—289页。

为”性。前一种“当为”性属于现实的具有建构性的“当为”，而后一种“当为”性则属于理想性的、只具有范导性或调节性的“当为”。从社会主义运动的历史经验来看，以往的诸多失误至少在某种意义上与未能充分理解马克思后期的探索，即未能区分这两种“当为”，而将属于未来的范导性的“当为”当作了现时的建构性的“当为”，有着内在的关联。

#### 4. 两个马克思还是马克思哲学 2.0?

马克思向科学把握之维的拓展不仅从根本上改变了其理论的内容和形式，而且还引发了一个理论史上的公案，那就是如何理解其早期思想与后期思想之间的关系。关于这一公案，迄今仍是诸多马克思主义哲学家以及非马克思主义哲学家们激烈争议的课题。在这一持续的争论中，持最为极端的理论立场的，当属主张“认识论断裂”的阿尔都塞。从我们上面的讨论中，不难看出，一方面，尽管阿尔都塞的“断裂”说不断受到质疑，但无可否认的是，以《手稿》为代表的青年马克思思想，与以《资本论》为最终体现的后期思想，其间的确存在着重大差别；而另一方面，尽管有这些差别，但将之断言为“断裂”，却是过度夸张的诠释。因而，如果我们正视这些差别，并予以合理的解释，当能够消除“两个马克思”这一令人难以接受的观念。

考诸所谓“两个马克思”说，我们不难看出，无论是直接把马克思割裂为“两个马克思”，还是隐含地将青年马克思与后期马克思分割开来，都在逻辑上必然会否认后期马克思还会保留青年时代的历史解释学维度。然而，且不论学理，即便在事实上，这种否认也是站不住脚的。这是因为，正如我们前面的讨论所标明的那样，单纯的科学把握或政治经济学批判，只能证明资本主义生产方式的历史性、有限性，最多也只能证明建立一种取代资本主义生产方式的社会的可能性，但却不能说明这种生产方式的“当为”性或可欲性。而这种“当为”性或可欲性，由于超出了科学的视界，便只能是由历史解释学来予以揭示。不管历史解释学是将作为人类终极价值理想的共产主义带有唯心主义之嫌地规定为人的自由自觉的类本质，还是唯物主义地从人类作为一种“匮乏性”存在物出发，而将这一价值理想规定为对于自身克服“匮乏性”生存状况之理想条件的构想，都是一种从行动者立场对于人类自身的历史解释学方式的理解，而绝非从科学的旁观者立场上对于人类历史的外在观察。就此而言，如果后期马克思并未放弃其超越资本主义的共产主义之理想，那么，他也就不可能放弃其青年时代的哲学解释学或历史解释学的基本原理，尽管由于科学把握的中介作用，论证方式不可避免的会发生重大变化。

如果我们进而再从科学把握方式的建构方式来看马克思早晚期思想差异性与一致性，也不难发现，无论马克思前后期思想发生了多大变化，但以“人是对象性活动”为其哲学本体论第一原理这一点并未变化。在其专注于对于资本主义生产方式进行科学把握时期，虽然无论是其中的“对象”还是活动“主体”都发生了意义的改变，但这一改变却并非端裂式的改变，而是为了获得对于对象的客观的科学把握所自觉地做出的抽象。进行这样的抽象所构成的对象，虽然只是关于实在自身的一种理论模型，但由于是建基于实在自身的抽象物，因而，在本体论上，其根基仍然是“对象性活动”这一原初实在本身。关于这一点，马克思在《政治经济学批判导言》关于方法论的讨论中，通过对于黑格尔将从抽象上升到具体这一人类思维的理论构造物当作是实体自身的自我展开、自我理解的批判，

就已经十分明确地表达出来了。不仅如此，在更为具体的方法论层面，《资本论》第一卷“商品与货币”篇关于价值形式的论述，更是提供了一种从行动者视角的历史解释学逻辑向旁观者的科学观察逻辑转换的方法论机制，这一机制甚至可视为一种在行动者的解释学视角与旁观者的科学观察视角之间的逻辑“转换器”。更为严格地说，这一转换的逻辑机制，可当之无愧地视为最独具特色的马克思的辩证法。就此而言，人们将《资本论》视为黑格尔《逻辑学》辩证法之运用，实在地说，是由于未看到马克思对于辩证法的独特贡献而贬低了马克思。而正是通过这一转换作用，马克思思想中的历史解释学与科学才能够关联为一个统一体。

当然，这里所说的马克思思想中的历史解释学与科学把握能够关联为一个统一体，这是从本体论上来说的，而从逻辑建构上说，则由于历史解释学方法是一种如海德格尔所言的“按存在者的基本存在建构来解释存在者”的方法，而科学则必须将“此在”设置为一种维特根斯坦所说的作为世界之外且作为世界之界限的抽象存在，因而两者之间若不通过特种辩证法的转换在逻辑上则是不能直接贯通为一个逻辑整体的。在此意义上，亦可以说马克思哲学包含历史解释学与政治经济学批判两个部分，尽管这两个部分在逻辑贯通的意义上不能被构造为一个统一的理论体系，但在本体论意义上，确实能够被理解为一个基于“人是对象性活动”这一统一的原理而建立起来的理论体系。换句话说，我们可以比照数论领域的某种说法，把《资本论》视为是“镶嵌”在历史解释学这项王冠之上并与之紧密结合的一颗明珠。这样，我们也就可以在一种比之康德三大批判之间更为紧密的意义上，把马克思哲学理解为一个统一的理论体系。如果承认这样一个理论体系，那么，便不存在什么“两个马克思”，而是最多存在着马克思哲学历程中的两个阶段；如果以《1844 年经济学哲学手稿》为代表的历史解释学可称之为马克思哲学 1.0 版的话，那么，其后期包含了《资本论》的理论体系，则可称之为马克思哲学 2.0 版。而如果我们把马克思主义创始人的理论系统称为马克思主义哲学 1.0 版的话，那么，作为某种简化版本的第二国际解释体系，可称之为马克思主义哲学 2.0 版，卢卡奇所开创的黑格尔主义阐释方式可称之为马克思主义哲学 3.0 版，而现今向本真的马克思主义哲学 1.0 版的回归，则可称之为马克思主义哲学 4.0 版本。