

第十讲

马克思主义价值论之基础

价值论存在的前提，是事实与价值在某种意义上的分离，马克思主义价值论存在的前提自不例外。据此准则，在青年马克思那里，由于基于一种内在目的论，将价值与事实以一种历史主义的辩证方式统合在了一起，从而使得独立的价值论无须存在。而在马克思后期著作中，由于发展“历史科学”的需要，而将能够用自然科学精确性描述的物质生活领域与意识形态领域分别了开来，这便使得建构马克思主义价值论既有可能又有必要。马克思主义价值论可视为与“历史科学”构成互补的人类自我理解的实践解释学。而建构的方式则是将马克思早期思想中的人本逻辑剥离出来，并以“历史科学”之科学逻辑对之加以“外部性”或“调节性”的中介。

一、价值论何以可能？

价值论是诸多规范性理论的基础，特别是对于当今方兴未艾的道德哲学、政治哲学的发展有着不可忽视的奠基性意义。在国内学界，马克思主义价值论也已蔚为大观地发展了多年，且成果斐然。但令人颇感遗憾的是，对这一理论得以可能的前提问题，却似乎未曾引起人们应有的关注，从而亦未曾得到过某种较为透彻的考察。有鉴于此，我们在此提出此一问题，并试图在对马克思后期思想作一种近康德阐释的前提下，提供一种关于马克思主义价值论何以可能的讨论。

1. 价值论存在之一般前提

价值论存在的前提，乃是事实与价值在某种意义或某种程度上的分离。如若不分离，便不会有价值论存在。故此，在不存在这种分离的旧唯物主义与形而上学那里，便没有价值论；而新康德主义之能够提出价值论，亦正是基于二者的分离。此点可以说是价值论史上的常识。但当价值论进入马克思主义哲学时，却遇到了一个奇特的现象，那就是人们往往罔顾这一常识，在不考虑价值与事实是否分离，甚或在肯定价值与事实统一的条件下，便径直讨论价值论问题。

讨论马克思主义哲学价值论，涉及到对马克思哲学思想发展的理解。在此问题上，人们大多都会认同，马克思的早期思想中，特别是《1844 年经济学哲学手稿》中，混合着“人本”与“科学”的“双重逻辑”，且“人本逻辑”还居于主导地位，而《德意志意识形态》中提出的与黑格尔思辨的历史哲学相对立的“历史科学”概念，则标志着双重逻辑的分离和科学逻辑的发展，而到《资本论》阶段，其“历史科学”则达于成熟状态。与此同时，人们似乎并不认同，这种分离也意味着在马克思后期思想中以分离状同时存在着科学逻辑与人本逻辑之双重逻辑，而是往往或明确或下意识地认为，这种分离便意味着马克思后来只是发展了科学逻辑而全然抛弃了人本逻辑。显然，如果人们不否认价值论存在之前提乃是基于人本逻辑的价值与基于科学逻辑的事实分离且并存，那么，照此种理解，

从逻辑上讲，在马克思后来的思想中便不可能存在价值论。

然而，中国价值论发展的历史事实却与这种逻辑相反，它并未顾及这种逻辑。事实是，早在上世纪八十年代在国内学界就兴起了颇有声势的价值论研究。但这种事实上的不顾及却也必须承担理论上的后果，那就是由此带来了价值论存在基础的模糊不清。因为基于对此种分离的双重逻辑并存的不认同，这些研究往往或未意识到或回避讨论价值论存在之条件，而只是径直从社会生活的需要认定了马克思主义哲学中价值论的存在的可能性和必要性。由此产生的问题便是未认识到价值问题与事实问题的根本性不同，而以一种处理事实问题的方式去处理价值问题。其结果便是人们诟病已久的价值论研究中的主客体关系认识论模式。这种主客体关系认识论模式的最根本问题是将价值全然还原为一种客观的事实性存在，从而也就在实质上取消了价值性存在之可能。这样一来，尽管人们能够在事实上发展出一种马克思主义的价值论，但却无法为这种价值论提供一种学理上的依据。

无可否认，价值存在的意义从根本上来讲在于对人的行动的规范。而只有人的行动的至少在某种意义上是自由的，对之加以规范才是可能的；而如果人的行动是全然被决定的，即是纯粹事实性的，则规范便是不可能的。而基于某种价值原则对人的行为的规范，或者说人的行为的可基于价值原则的规范性，便意味着价值原则并非一种事实性存在，而是具有能够规范人的行为的事实性力量。如果混淆了价值存在与事实性存在这一根本性差别，则价值论便在实质上无以合理地存在。因此，要为马克思主义哲学价值论建立一种学理上的根据，或者说要为之奠定一种本体论上的基础，便必须在马克思哲学中提供一种对于人的自由能力进行描述的领域，而这一领域从根本上不同于对于人们的社会生活进行客观描述的历史科学领域，否则，便不可能合理地建立起一种价值论。因此，关键在于澄清马克思思想中在何种意义上存在着价值与事实的分离且并存的情形。

2. 马克思早起思想中的价值论

对于马克思思想中是否存在价值论存在之条件问题的追问，不能将马克思的思想当作一个未曾变化过的囫圇整体，而是必须从马克思思想是经历了发展变化这一基本事实出发。因为正是由于马克思思想经历了一种具有重大意义的变化，才在其后期思想中有了价值论存在之条件，从而人们也才可能有根据地谈论马克思的价值论。

为行文简单计，我们可以把马克思的思想发展大致上分为以《1844 年经济学手稿》（以下简称《手稿》）为代表的早期阶段和以《资本论》及其手稿为代表的后期阶段。在这一简化的眼光中，《手稿》可视为马克思哲学思想的正式起航，而之前的《博士论文》、《黑格尔法哲学批判》等则可看作是一预备性工作。

在《手稿》中，从一个方面看，马克思吸收了费尔巴哈人本学并对之加之改造，从而对黑格尔哲学做出了一种具有唯物主义内涵的决定性批判和超越；但从另一方面看，这一批判的结果是建构了一种基于带有审美色彩的劳动实践本体论，而这一本体论虽然在强调从现实的人的活动出发的意义上突破了德国观念论从自我意识出发进路的抽象性，但却并未从根本上超越这一进路所预设的内在目的论。而正是由于这种内在目的论，将价值与事实以一种历史主义的辩证方式统合在了一起，从而使得独立的价值论无须存在，亦无以存在。

我们且看马克思在《手稿》中是如何进行批判的。马克思肯定了费尔巴哈对

黑格尔的批判：“黑格尔从实体的异化出发（在逻辑上就是从无限的东西、抽象的普遍的东西出发），从绝对的和不变的抽象出发，就是说，说得更通俗些，他从宗教和神学出发。”^①并进而指出：黑格尔哲学的“主要之点就在于：意识的对象无非就是自我意识；或者说，对象不过是对象化的自我意识、作为对象的自我意识（把人和自我意识等同起来）”；于是，在黑格尔那里，“问题就在于克服意识的对象。对象性本身被认为是人的异化的、同人的本质（自我意识）不相适应的关系。因此，重新占有在异化规定下作为异己的东西产生的、人的对象性的本质，这不仅具有扬弃异化的意义，而且具有扬弃对象性的意义，这就是说，人被看成非对象性的、唯灵论的存在物。”^②但这样一来，“知道自己是绝对自我意识的主体，就是神，绝对精神，就是知道自己并且实现自己的观念。现实的人和现实的自然界不过成为这个隐秘的、非现实的人和这个非现实的 自然界的宾词、象征。因此，主词和宾词之间的关系被绝对地相互颠倒了：这就是神秘的主体—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。”^③于是，“自我意识通过自己的外化所能设定的只是物性，即只是抽象物、抽象的物，而不是现实的物。同样很明显的是：物性因此对自我意识说来决不是什么独立的、实质的东西，而只是纯粹的创造物，是自我意识所设定的东西”^④。这便是一切唯心主义的致命之处：无法合乎逻辑地走出意识的内在性而通达外部自然界。因此，“从逻辑学到自然哲学的这整个过渡，无非就是对抽象思维者说来如此难以达到、因而由他作了如此牵强附会的描述的从抽象到直观的过渡。”^⑤正是基于对黑格尔唯心主义的批判，马克思站在了唯物主义立场上认为：“因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。”^⑥

但对黑格尔的唯物主义批判却并不意味着马克思此时已经彻底抛弃了德国观念论的思辨形而上学之根本目标，即提供一种统一地说明世界的原理的目标。然而，基于对黑格尔绝对唯心主义之批判，达成这一目标的出发点却不能再像黑格尔那样从无限的东西出发，而是从黑格尔哲学的绝对精神转移到了有限的人的存在上面。既然立足点已经转移到人，则首先涉及到的便是对人的本质的规定。关于人的本质，马克思在《手稿》从两个方面进行了规定。一方面，“人是类存在物，不仅因为人在实践上和理论上都把类——自身的类以及其他物的类——当作自己的对象；而且因为——这只是同一件事情的另一种说法——人把自身当作现有的、有生命的类来对待，当作普遍的因而也是自由的存在物来对待”，或者说，“人的类特性恰恰就是自由的自觉的活动”^⑦。另一方面，与之相关，人又是

^① 《马克思恩格斯全集》第42卷，北京：人民出版社，1979年，第158页。

^② 《马克思恩格斯全集》第42卷，北京：人民出版社，1979年，第164页。

^③ 《马克思恩格斯全集》第42卷，北京：人民出版社，1979年，第176页。

^④ 《马克思恩格斯全集》第42卷，北京：人民出版社，1979年，第166—167页。

^⑤ 《马克思恩格斯全集》第42卷，北京：人民出版社，1979年，第178页。

^⑥ 《马克思恩格斯全集》第42卷，北京：人民出版社，1979年，第131页。

^⑦ 《马克思恩格斯全集》第42卷，北京：人民出版社，1979年，第95，96页。

一种“对象性的存在物”。这是说，“人直接地是自然存在物。人作为自然存在物，而且作为有生命的自然存在物，一方面具有自然力、生命力，是能动的自然存在物；这些力量作为天赋和才能、作为欲望存在于人身上；另一方面，人作为自然的、肉体的、感性的、对象性的存在物，和动植物一样，是受动的、受制约的和受限制的存在物，也就是说，他的欲望的对象是作为不依赖于他的对象而存在于他之外的；但这些对象是他的需要的对象；是表现和确证他的本质力量所不可缺少的、重要的对象。说人是肉体的、有自然力的、有生命的、现实的、感性的、对象性的存在物，这就等于说，人有现实的、感性的对象作为自己的本质即自己的生命表现的对象；或者说，人只有凭借现实的、感性的对象才能表现自己的生命。”^①在对人所做的这样一种规定中，马克思便构建起了一种基于感性的实践活动的人类学本体论。而在这样一种本体论中，人的能动与受动的双重规定之间便似乎是天然地统一的。显然，尽管出发点与黑格尔相反，但在认定主体与其世界在本源上的统一性方面，却是高度一致的。

不仅如此。由于哲学批判得以进行的前提是现实社会生活的种种缺陷或恶的存在，则如何说明这种缺陷或恶的产生以及克服之道，也就成了每一哲学体系的必要环节。在这方面，马克思此时虽然在从感性的人的活动这一出发点上与黑格尔相对立，但在解决的方法上却亦与之高度认同。黑格尔对这一问题的解决是沿着柏拉图之道，将恶理解为善之缺乏，而非如在二元论那里的独立实体；但与古人不同的是，他又将这种缺乏或恶之产生以及克服理解为一种绝对精神的辩证发展过程。与之类似，马克思也在某种意义上把人的本原性存在视为统一的前提下，将现实生活中缺陷或恶看作是一种事物发展必然要经过的历史现象，是终究要归于被克服的“异化”状态。他写道：“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。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。它是历史之谜的解答，而且知道自己就是这种解答。”^②显而易见，这段话中提到的人的“自身”、“自我异化”、“复归”等概念，都是预设了人的存在的原始和谐统一的，而现实生活中的缺陷或恶，则只是人类发展过程中不可避免的异化而已，而人类历史发展到现时，正是处在扬弃异化，复归原始和谐统一的节点上。这里与黑格尔不同的只是活动的主体从绝对精神置换成了人。

显然，在这样一种与黑格尔类似的哲学体系中，事实与价值之间是未曾分离的，价值在此与事实难分难解地纠缠在一起，甚至在任何一种陈述中，事实问题本身就是价值问题，同样，价值问题本身就是事实问题。只是这其中的事实并非经验意义上的事实，而是超验意义上的事实性，形而上学意义上的事实性。这样的事实性在不同哲学家那里被规定为“理念”、“实体”、“绝对精神”、“类本质”等等。在这样一种情况下，单独谈论事实或价值是没有意义的。因而，也就不可能存在单纯关于事实问题的科学，更不可能存在单纯关于价值问题的价值论，而只可能存在黑格尔意义上的唯一的“科学”。

^① 《马克思恩格斯全集》第42卷，北京：人民出版社，1979年，第167—168页。

^② 《马克思恩格斯全集》第42卷，北京：人民出版社，1979年，第120页。

3. 转向政治经济学批判之理论意蕴

然而，马克思毕竟是马克思，他终究是要彻底走出黑格尔的阴影，创造出自己的思想体系的。经过《神圣家族》中法国唯物主义的洗礼，在《德意志意识形态》中提出的“历史科学”概念中，马克思着重强调了这种“历史科学”与“历史哲学”的思辨性相对立的“经验性”、“实证性”，这意味着马克思已经在着手克服自己思想中的黑格尔思辨方法之影响。而在进一步深入研究古典经济学的基础上，马克思则最终超越了黑格尔而建构起了真正的“历史科学”即“政治经济学批判”。在首次公开发表的这一研究成果《政治经济学批判》第一册的“序言”中，马克思阐述了他的方法论。这当中最为重要的便是被人们视为历史唯物主义之经典表述的这段话：“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。不是人们的意识决定人们的存在，相反，是人们的社会存在决定人们的意识。社会的物质生产力发展到一定阶段，便同它们一直在其中运动的现存生产关系或财产关系（这只是生产关系的法律用语）发生矛盾。于是这些关系便由生产力的发展形式变成生产力的桎梏。那时社会革命的时代就到来。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。”^①仔细阅读这段话，不难发现，马克思在这里指明了两条方法论原则：其一是在进行“历史科学”研究时，必须遵循“人们的社会存在决定人们的意识”的原则；其二是进行这种研究时，必须把“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”区分开来，而将“历史科学”可加以描述的领域限定在“可以用自然科学的精确性指明的变革”的“物质的”“生产的经济条件方面”。

在以往对马克思历史唯物主义的阐释中，人们往往只是注重于前一条原则，而忽略了后一条原则。如果我们把前一条原则，即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的原则，称之为物质生活“决定论原则”，而将后一原则，即将物质生活与意识形态加以区分的原则称之为物质生活与意识形态“划界原则”的话，那么，稍加思考就不难看出，“决定论原则”与“划界原则”对于马克思建构“历史科学”都是必不可少的。尽管“决定论原则”毫无疑问是更为基本的原则，但若缺少了“划界原则”，马克思作为历史唯物主义之理论目标的“历史科学”，也是无法建立起来的。这个中的缘由就在于马克思的理论目标是建立一种与黑格尔思辨的“历史哲学”相对立的基于经验的“历史科学”，而这种科学是必须能够达到“自然科学的精确性”的，而能够达到“用自然科学的精确性”加以描述的领域，只能是“生产的经济条件方面”。至于“意识形态”的领域，既然是不能够“用自然科学的精确性”加以描述的，那么，便只能从“历史科学”的研究领域划分出去。换言之，马克思所欲建立的“历史科学”是与经验的自然科学同类的，而与思辨的“历史哲学”是完全不同的。

当然，将“历史科学”限定在物质的生产的经济条件领域，并不意味着在“历史科学”中就不再涉及“意识形态”领域了，而是会以一种全然不同于思辨的历

^① 《马克思恩格斯选集》第2卷，人民出版社1995年版，第32—33页

史哲学的方式涉及。在前引马克思的话中，就明确提到了“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。不是人们的意识决定人们的存在，相反，是人们的社会存在决定人们的意识”。那么，这是否意味着马克思要在其《政治经济学批判》中研究人们的社会存在是如何决定人们的意识的呢？事实上，人们以往虽然并未认为马克思为其《政治经济学批判》设定的任务就是研究社会存在如何决定人们的意识，但是却往往认为这种决定关系便是历史唯物主义的基本问题。然而，悖谬的是，我们在这部著作以及后续的《资本论》中只能找到马克思对于资本主义生产方式的分析，而无法找到人们所认为那种决定关系。其实，仔细思索这段话，就不难发现，它并不意味着马克思要将“意识形态”领域作为自己“历史科学”的研究对象，而只是为了在对比中阐明“物质生活的生产方式”的首要性，以为自己的“历史科学”以“物质生活的生产方式”为对象奠定一个本体论前提。这是说，既然物质生活的生产方式是社会生活中首要的决定性的领域，那么，任何对于人类历史的研究就不可避免地应当首先关注这一领域，将历史理解为从根本上说是物质生活的生产方式的历史，而不是像思辨的历史哲学那样，基于其绝对唯心主义而将历史理解为意识的历史。进而，由于只有这一物质生活的生产方式领域才能够“用自然科学的精确性”去加以描述，而“意识形态”领域则不能够，因而，其“历史科学”便只能限定在“物质生活的生产方式”领域。

至于被从“物质生活的生产方式”领域分离出来的“意识形态”领域，从“历史科学”视之，则除了指出“人们的社会存在决定人们的意识”这一原则之外，由于这一领域并非能够“用自然科学的精确性”加以描述，因而只能将之排除在外。而这一“并非能够”之缘由，便在于这一领域涉及到人们的精神生活中不可避免地会掺入的价值因素，亦即涉及到人们社会生活中不能全然归结为决定论领域的能动性。而任何能够作为科学研究对象的领域，都是必须能够将之视为决定论的领域，如果不能视为绝对决定的，也是至少能够被视为统计决定或其他方式决定的^①。正是缘于意识形态领域中人的能动性所导致的非决定论性，意识形态领域才是不能够“用自然科学的精确性”去加以描述的。而如欲将这一领域纳入“历史科学”之中，则一方面必将导致抹杀人的能动性，另一方面又将导致“历史科学”失去“自然科学的精确性”，从而沦为黑格尔式的思辨的历史哲学。这也就是说，如果人们不满足于将“历史科学”的描述对象限制在“物质生活的生产方式”领域，而要将意识形态领域纳入，并试图对“人们的社会存在决定人们的意识”是如何进行的给出精确的描述，便不可避免地又会回到黑格尔式的思辨的历史哲学之套路中。在马克思主义传统中，一个典型案例便是卢卡奇《历史与阶级意识》中的理论构造。在此书中，他试图基于商品生产的物化现象而提供一套对于资产阶级思想之形成，以及无产阶级意识如何可能的说明。为此，他反对那种“过高地估计了费尔巴哈作为黑格尔与马克思之间的中介作用”的观点，而以“马克思直接衔接着黑格尔”作为该书“许多论述的基础”^②。而这一套说明方式，如他后来所承认的那样，对问题的讨论方式，“是用纯粹黑格尔的精神进行的。尤其是，它的最终哲学基础是在历史过程中自我实现的同一的主体-客体。”而“将无产阶级看作真正人类历史的同一的主体-客体并不是一种克服唯心主义

^① 关于科学研究的对象必须能够被视为至少在某种意义上是决定论性质的以及马克思的“历史科学”与自然科学类同性的讨论，请参见拙作《马克思“历史科学”的后黑格尔主义阐释》，《中国高校社会科学》2014年第5期。

^② 卢卡奇：《历史与阶级意识》，北京：商务印书馆，1992年，第16页。

体系的唯物主义实现，而是一种想比黑格尔更加黑格尔的尝试，是大胆地凌驾于一切现实之上”^①。显然，卢卡奇捡来使用的这一套说明方式，正是马克思的“历史科学”所欲克服的黑格尔思辨的历史哲学方式。

二、马克思后期思想中的价值观念

1. “意识形态”的两种含义

现在，既然马克思的“历史科学”已经将“可以用自然科学的精确性指明”的“生产的经济条件方面”，与“人们借以意识到这个冲突并力求把它克服的……意识形态的形式”区分开来，并在其作为“历史科学”的“政治经济学批判”中集中于“生产的经济条件方面”的研究，那么，我们需要进一步追问的便是，马克思此后是否只将自己的研究限于“生产的经济条件方面”，而不再过问“意识形态的形式”方面，或者，马克思已将“意识形态”方面归结为“生产的经济条件方面”，从而不再需要另外的关于“意识形态”的研究？对这一问题的不同回答，将决定马克思后期思想中是否在其“历史科学”之外存在或可能存在一种价值论。

“意识形态”概念在马克思著作中有两种含义，一种是指服务于特定阶级利益的“虚假意识”，如《德意志意识形态》等著作中所说的；而另一种则是在中性意义上指称社会结构的特定部分，如上引《政治经济学批判序言》所说的作为与“物质生活的生产方式”的经济基础相对应“法律的、政治的、宗教的、艺术的或哲学的”上层建筑的统称。后来的马克思主义理论传统中，往往也是在这两种意义上使用“意识形态”一词。但这两种看似没有多大差别的使用方式却隐含着两种全然不同的方法论，甚至本体论原则。按照前一种方式，如果“意识形态”只是为了维护特定阶级利益的观念体系，那么，它便不存在任何独立的意义，而只能是附属于特定经济基础并被后者完全决定的东西。如此一来，马克思哲学便可被解读为一种全然的决定论体系，而一种决定论体系之中是不可能存在基于能动性的价值论的，从而马克思哲学中也便不可能有价值论存身的余地。而若按照后一种方式，则马克思并没有把意识形态归结为经济基础的附属物，而是承认其具有某种意义上的独立性，从而从逻辑上说，就需要以另外一种不同于追求类似于自然科学精确性的历史科学的方式去加以描述。而由于意识形态领域与经济基础领域的根本性不同在于后者可被视为一个决定论的领域，而前者则无法被完全归结为决定论范围，因而所谓不同的描述方式，便意味着与基于决定论的历史科学不同，这是一种能够对人的能动性进行描述的理论领域。

2. 改变世界的原则所蕴含的价值论前提

如果我们把道德或价值领域理解为包含在广义的意识形态之内，那么，仅凭上述理由仍然不能确证马克思晚期思想中能够存在一种价值论。因为人们往往认为马克思后期关于资本主义的理论研究完全摒弃了基于道德或价值原则的批判，而成为了一个单纯的科学研究者。因此，必须进一步追问，马克思后期思想中是否全然摒弃了道德等意识形态问题，或者至多将道德等意识形态归属于经济基础的派生现象？如同那些将马克思早期思想视为最高峰或将其全部思想归结为《手

^① 卢卡奇：《历史与阶级意识》，北京：商务印书馆，1992年，“新版序言（1967）”，第17—18页。

稿》中浪漫色彩颇浓的思想的展开一样,将其后期思想全然归结为一种科学逻辑,也是全然荒谬的。如前所述,马克思后期诚然依照自然科学的模式去发展自己的历史科学,但马克思却并不可能变成一个单纯的科学主义者。近代科学所发展出来的那种机械论世界观,无疑是一种观念革命,并且也带来了人类生活方式的革命,但这一种科学世界观却是以牺牲人类对于自身生活世界的直观理解为代价而获得的。这一点正如胡塞尔所言,“生活世界是原始明见性的一个领域”,而科学作为一种客体化,“是方法论的事情,并且是奠基于前科学的经验被给予性之中的”^①。这就是说,科学所理解的自然,并非直接直观的世界,而是对这一原始基础的观念化,是其“观念的构造物”,但近代哲学却误解了科学的这一实质,将这一“观念的构造物”视为唯一真实的自然。于是,“自伽利略起,观念化的自然就开始偷偷地替代前科学的直观的自然了”,“即一种方法论上的观念化功能暗中替代了那种直接的作为在一切观念化那里被当作前提的现实性而被给予的东西”^②。这样一种替代或牺牲,在启蒙思潮之中是被当作进步而予以褒扬的,在随后的浪漫主义手中却受到了严厉的谴责。诚如亨科尔所说的,“浪漫派那一代人实在无法忍受不断加剧的整个世界对神的亵渎,无法忍受越来越多的机械式的说明,无法忍受生活的诗的丧失。”^③甚至不仅是浪漫派,“18世纪和19世纪初的多德国人(不单是浪漫派的德国人),对当时所处的文化氛围以及终极宇宙的讨论极其不满”^④。这“许多德国人”便在很大程度上也包括了青年马克思在内。青年马克思虽然严厉批判了黑格尔,但“否认黑格尔国家和人的神圣一致性的行为中,马克思保留了人的神性的信仰……人必须成为自己的中保,或者是自己崇拜的对象。”^⑤基于这样一种理论渊源,我们无法想象马克思在其后期会彻底抛弃这些思想。马克思尽管不是像维塞尔所认为的那样,始终保有一种浪漫派情怀,但在其后期思想中的确不可能试图以类似于自然科学精确性的“历史科学”全然取代其早期那种以人本逻辑为主导的思想。

毫无疑问,后期马克思曾经对那些基于道德原则对于资本主义进行批判和说教的理论进行过十分严厉的批判,但从这一批判中并非能够径直推论出马克思将道德问题从自己的思想中消除了,或者只是将之作为附随现象归属于经济基础,而是还有一种可能,那就是马克思之进行这种批判,是因为这些理论的持有者们不顾科学所要求的客观性而将科学研究与道德说教混为一谈,并试图用这些冒牌的科学理论去取代对于资本主义的科学认识,而并非认为不存在道德生活领域,从而不可能也不需要存在一种描述人的能动性的理论。而如果是这样的话,那么,马克思后期思想中存在一种价值论就在逻辑上是可能的。

但事情还不仅仅如此。马克思后期思想中存在一种价值论不仅是可能的,而且是必要的。这种必要性在于马克思终生所坚持的改变世界的立场。尽管马克思的思想从早期到后期发生了重要变化,但有一点始终未变,那就是从未放弃其改变世界以实现其社会理想的目标。但要从理论上说明改变世界之可能,则必须说明世界的可改变性;而世界的可改变性则意味着世界的非绝对决定论性。因为如

^① 胡塞尔:《生活世界现象学》,上海:上海译文出版社,2002年,第256,265页。

^② 胡塞尔:《生活世界现象学》,上海:上海译文出版社,2002年,第238,239页。

^③ 亨科尔:《究竟什么是浪漫派》,转引自维塞尔:《马克思与浪漫派的反讽——论马克思主义神话诗学的本源》,上海:华东师范大学出版社,2008年,第19页。

^④ 维塞尔:《马克思与浪漫派的反讽——论马克思主义神话诗学的本源》,上海:华东师范大学出版社,2008年,第19页。

^⑤ 维塞尔:《马克思与浪漫派的反讽——论马克思主义神话诗学的本源》,上海:华东师范大学出版社,2008年,第217页。

果世界是全然决定论性的，则任何基于人的能动性的改变都是不可能的。而如果世界具有可改变性，从而人的行动在某种意义上是自由的或非决定的，那么，一种规范人的行动的价值原则便是必要的，从而描述这种价值原则的价值论也便是必要的。因而，如果我们承认马克思后期思想仍然保留着改变世界的目标，那么，就必须连带承认世界的可改变性，亦即世界的非绝对决定论性，从而为人的能动性留下余地。进而，如果马克思后期思想中为世界的非绝对决定论性和人的能动性留下了余地，那么，也就是不仅为描述这种能动的活动的规范性的价值论留下了余地，而且提出了建构一种描述这种活动的规范性的价值论的要求。

3. 科学探究中蕴含的价值原则

事实上，即便在马克思后期的主要著作《资本论》中，也的确存在着规范性的观念。一个最为明确的例证便是马克思在描述资本家与工人的关系时所用的“剥削”概念。这一概念本身便蕴含着一种规范性原则，即不当所得。如一位论者所指出的那样，马克思的劳动价值论是源自洛克的自我所有权理论的。这位作者写道，“人类相对彼此的自我所有权使得每个个人成为微缩的上帝（miniature God），享受着自己创造成果的所有权，这就是洛克个人权利的强化观念的核心……马克思的剥削理念理所当然地包含了产品理想，并且伴随着自我所有权的思想。正是在资本主义制度下，洛克的根植于产品理想的个人权利观被违反了，这就赋予马克思主义（对资本主义的）批判以道德力量。工资与劳动的关系体现为助长资本家不合理地占有工人劳动力制造的产品，这危害了工人对自身劳动产品的拥有权。”^①显而易见，“剥削”一词作为一种规范性观念，必然地要求有一种价值论体系加以支撑。

与之相关，马克思研究资本主义的目的乃在于探寻超越这一剥削制度，建构一种理想的社会。关于这一社会，马克思在《资本论》第三卷最后部分描述时，使用了一种与价值论内在相关的目的论概念。他写道：“自由王国只是在由必需和外在规定要做的劳动终止的地方才开始”；“在这个必然王国的彼岸，作为目的本身的人类能力的发展，真正的自由王国，就开始了”^②。在这段话中，“外在目的”是从否定的方面规定自由王国的，而“作为目的本身的人类能力的发展”则是从肯定的方面规定自由王国的。在此意义上，马克思的自由王国也可以被理解为一类类似于康德的“目的王国”。但目的是什么呢？目的乃是人的活动所追求的，是尚不存在而又规定着人的活动的东西，因而目的也就是价值的终极源泉。这也就是说，价值论必定是建立在某种意义的目的论基础上的。我们知道，康德的目的王国论是用来建构其道德哲学的：“目的论把自然当做一个目的王国来考虑，道德学把一个可能的目的王国当做一个自然王国来考虑。在前者目的王国是解释现存事物的一个理论的理念。在后者，它是一个实践的理念，为的是尚未存在、但通过我们的行为举止能成为现实的事物，恰恰按照这一理念实现出来。”^③而“在全部造物中，人们所想要的和能够支配的一切都只能作为手段来运用；只有人及连同人在内所有的有理性的造物才是自在的目的本身。因为他凭借其自由的自律而是那本身神圣的道德律的主体。”^④与之相类，马克思的目的王国即自由王国

^① 伊安·夏皮罗：《政治的道德基础》，上海：上海三联书店，2006年，第122页。

^② 参见《马克思恩格斯全集》第25卷，北京：人民出版社，1974年，第926—927页。

^③ 康德：《道德形而上学奠基》，北京：人民出版社，2013年，第74页。

^④ 康德：《实践理性批判》，北京：人民出版社，2003年，第119页。

论亦可视为价值论之奠基。

因此，马克思后期思想中，价值论不仅是可能的，而且也是必要的，否则，一种以改变世界为鹄的的哲学便缺失了理论依据。

然而，尽管我们已经表明了马克思后期思想中存在一种价值论既是可能的也是必要的，但马克思后期思想中的确并不存在一种价值论体系也是一个事实。对这一价值论缺失之事实，一个比较合理的解释是马克思此时的主要精力仍用于作为历史科学的政治经济学研究，而尚无暇顾及价值论之构建。如果我们上述论述成立，那么，构建一种与作为历史科学的《资本论》相匹配的价值论，就是马克思留给后人的理论任务。但由于马克思本人并未实际地建构起这样一种价值论，因而后人的建构便不可能是复原性的，而只可能是依据马克思后期思想的基本框架，进行一种推想性的构造，也就是说，只能是一种构想性的东西。

三、马克思价值论的基本架构

前面曾指出，价值论存在的条件是事实与价值的分离，故在不存在这一分离的条件下，是不能存在单独的价值论的。但这一论断并不意味着在不存在这种分离的哲学体系中就不存在价值原则或价值维度，而只是说此时的价值原则与事实性的东西是融合或纠缠在一起的，因而便不能存在单独的价值论体系。但这一论断同时也意味着，对于一种价值与事实从其未分离状态转变为两者分离的理论而言，当这种分离出现之后，这一理论便不再能以关于事实性的科学自视，而是从根本上来说，成了关于价值性的东西了。

1. 近现代科学与双重逻辑的区分

就马克思的思想而言，如前所述，在其早期思想发展中最具代表性的著作《1844年经济学哲学手稿》中，存在着“科学逻辑”与“人本逻辑”双重逻辑，且其中“人本逻辑”还居于主导地位。这也就是说，在这部著作中，不仅事实与价值是并未分离的，且居于主导地位乃是价值性的论述，而非关于事实的科学性论述。因此，如果要构造一种马克思的价值论体系，这部“人本逻辑”亦即价值性论述居于主导地位的著作大概是最为切近的参照文本了。但由于在这部著作中价值与事实是纠缠在一起的，甚至在一种陈述中，事实问题本身就是价值问题，同样，价值问题本身就是事实问题，因而问题便在于如何将这纠缠在一起的双方分离开来。

我们曾讨论过，在政治经济学批判研究中，马克思是如何超越黑格尔式的价值与事实的混同而建构起其历史科学的，那就是将带有主观性的意识形态领域分离出去，只将能够用自然科学的精确性语言加以描述的“物质生活的生产方式”视为研究对象。这种建构科学的方式，可以追溯到近代科学的开创者伽利略那里去。其方法便是把事物区分为客观的“第一性质”和主观的“第二性质”，并只以客观的“第一性质”为研究对象。不难看出，马克思在《政治经济学批判序言》中对于经济基础与意识形态的区分，正是对于伽利略在建立近代科学体系时所作区分的一种延伸，因而我们可以沿着伽利略所开辟的思路去思考这一问题。

由伽利略所开辟的这一区分两种性质的方式，初看起来只是一种对于客观世界中对象的区分，但这种看法只是事情的表象。伽利略之所以能做出这种区分，是借助于一种特殊抽象而实现的，那就是以能否用数学语言表达作为区分两

种性质的标准或准则。对于伽利略自然这部大书是以数学的语言写出来的这一名言，人们往往只是视为对于科学研究中数学的重要性的强调，而往往未能注意到正是在这里，一种革命性的科学抽象方式被提出来了。按照这一准则，只有能够用数学语言表达的东西，才是绝对的、客观的、不变的，是第一性质，从而也才是知识的王国；而凡是不能用这种语言表达的，则是相对的、主观的、起伏不定和感觉得到的，是第二性质，从而只是意见和假象的王国^①。由此所导致的结果便是这样一种悖论：“据信足以理解这个世界的心灵被预先设想为与这个世界相疏离。我们并非直接接近这个世界，而是通过概念（它们是对抽象的抽象）来接近，与此同时，我们把概念解释为与世界直接相接触。”^②于是，建基于其上的机械因果观取代了古代哲学之目的因果观而成为解释世界的基本原则^③。因此，伽利略所开创的这一区分，尽管从表层上看，是将客观存在的物质实体从包含着主观意见的混沌整体中区分了出来，但从更深层面上看，实乃是一种视角的转换，即不再像古人那样，将世界视为一个有着内在目的性的有机整体，而是将之看作作为一个抽象的、可数学化的原子式的机械性存在。

诚然，如果像启蒙主义者那样，立足于这样一种科学世界观，古代的那种有机整体世界观自然就只能被视为主观虚构之物，甚至被归类于迷信、魔幻、巫术之类了。但如果我们不是基于那种全然否定古代有机整体论的科学世界观，不是非此即彼，而是亦此亦彼，即亦承认古代的那种有机整体世界观亦有其合理之处，那么，事情就全然不同了。在这种情况下，这两种世界观便可以不再被当成不可共存的截然对立之物，而是可以被视为只是人类用以看待世界的两种方式或两种视角，从而是能够共存的。

这样一来，所谓将《手稿》中互相缠绕的双重逻辑分离开来，便就只是一个从互相缠绕的双重视角转换为单一视角的问题。从此立场看，马克思的历史科学建构，就是从《手稿》中的双重视角转换为单一的科学逻辑视角。与之类似，如欲建构马克思的价值论，便亦是由双重视角转换为单一的人本逻辑视角。如前述，科学世界的建构乃是将整全世界抽象为一种可用数学表达的机械性存在，而价值世界的建构便自然是与之相反的保持世界的整全性，或者说，只有在保持对于世界的整全性视角的条件下，价值世界才是可能的。因此，所谓对于世界的双重视角，也可以说就是对于世界的抽象视角与整全视角。科学的抽象视角由于是以数学为准则建构起来的，因而便必然是能够以数学的精确性加以表达的；而价值的整全视角由于无法以数学方式加以表达，则不可避免地是不精确的或模糊的。试图将对于价值世界的研究加以精确化，无异于改变其整全性视角。

进一步看，从传统的整全性视角转变为科学的抽象视角，由于将被视为主观的第二性质排除了出去，而将可数学化的东西视为纯客观的存在，但同时又预设了纯主观的认识主体的存在，因而，传统整全性的世界也被分裂为主客体对待的二重世界。对这一二重世界，维特根斯坦在其《逻辑哲学论》中做了最为精准的表达：“主体不属于世界，而是世界的一种界限。”而“‘自我’之出现于哲学中是由于‘世界是我的世界’。哲学上的自我不是人，人体或心理学上所说人的灵

^① 参见伯特：《近代物理科学的形而上学基础》，北京：北京大学出版社，2003年，第63页。

^② 雅各布·克莱因：《雅各布·克莱因思想史文集》，长沙：湖南科学技术出版社，2015年，第63页。

^③ 这一观念转变的意义非同小可。一位学者对此评论说，就这一观念转变的重要性而言，近代西方哲学历史的演变，亦可看作是“关于原因的观念所发生的变化，这变化是从作为目的因的原因，变到作为冲击的原因”（威尔逊：《简说哲学》，上海：上海人民出版社，2005年，“序”第IV页）。可以说，这一因果观的转变构成了近代科学革命的世界观根基。

魂，而是形而上学的主体，是界限——而不是世界的一部分。”^①在这种观念前提下，从抽象的科学视角出发，对于被从整全性世界中抽象出来的科学对象的认识，便是一种认识主体对于客观对象的理论构造，或者说是一种主客体对待的对象性认识；而与之相反，从整全性视角出发，对于这一整全性世界的认识，便是一种整全性世界的自我认识，亦即一种非对象性的认识。就此而言，黑格尔哲学中由于其主体是绝对精神，其世界不过是绝对精神的运行，因而这种认识便是绝对精神的自我认识。而马克思哲学中的主体既然是现实的人，其世界便只能是人的对象性活动所构成的世界，即人的世界，因而这种认识便只能是人对其自身创造活动的认识，亦即人对自身的认识，或者说是一种自我描述。如果我们在此采取阿伦特和柄谷行人的“双重视角”说法的话，所谓主客体对待的科学视角，便是旁观者或事后的视角，而所谓自我认识的视角，则是行动者或事前的视角。就此而言，马克思《手稿》中的理论便可看作是一种人对于自身实践活动的认识或描述。这种描述由于必定是一种整全性的描述，便不可能是中立的，价值无涉的。因此，马克思的价值论便可通过对《手稿》做一整全性的人本逻辑的解读而建构起来。

2. 价值论之为一种解释学

如果我们把马克思的价值论理解为一种不同于科学逻辑的人本逻辑，即对于人类生活的自我认识或自我理解，那么，这种自我理解便是一种解释学，即人类实践或生活世界的解释学。这种基于人类生活之自我理解的解释学，具有一种与始于海德格尔所发展的生存论或存在论解释学相似的特征。

关于这种解释学之特征，在《对亚里士多德的现象学阐释》一文中，海德格尔写道：“解释之处境，作为对过去之物的理解性居有的处境，始终是一种活生生的当前之处境。”这是缘于，“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。”^②而对这一过程的追问，也就是“按存在者的基本存在建构来解释存在者”^③，利科称之为哲学解释学的核心问题^④。

照此观之，马克思在《手稿》中实际上早就发展出了一套致力于人类生活之自我认识或自我理解的实践解释学理论。对此，俞吾金教授曾指出，尽管“诠释学的本体论转折是在德国哲学家海德格尔那里完成的”，但早在此前，“一些重要的思想家，如叔本华、克尔凯郭尔、马克思、尼采等，已经为这一转折奠定了理论基础”。并特别指出，“马克思在理解和诠释活动中发动了一场‘哥白尼式的革命’”，且由于“这一革命的主旨是确立实践在人的全部理解和解释活动中的轴心作用”，故“不妨把马克思的诠释学理论称之为‘实践诠释学’”^⑤。

正是在《手稿》中，马克思构建了一套实践解释学理论。它主要包括如下内

^① 维特根斯坦：《逻辑哲学论》，北京：商务印书馆，1962年，第79，80页。

^② 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》，上海：同济大学出版社，2004年，第77，78页。

^③ 海德格尔：《存在与时间》，北京：三联书店，1999年，第12页。

^④ 参见利科：《诠释学与人文科学》，北京：中国人民大学出版社，2012年，第15页。

^⑤ 俞吾金：《实践诠释学：重新解读马克思哲学与一般哲学理论》，昆明：云南人民出版社，2001年，第3，5页。

容：首先，在逻辑上，马克思确定了人类的这种自我理解或自我认识建基于人关于自身存在的直观性之上：“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。”^①其次，在此基础上，确定了关于人的这种“生命活动的性质”，即“人的类特性恰恰就是自由的自觉的活动”。人的这种活动与动物不同的特质在于，“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，他自己的生活的对象是他自己。仅仅由于这一点，他的活动才是自由的活动。”^②再次，人的这种自我认识从根本上说不是在一种静观或凝视中实现的，而是在其实践活动中进行的：“正是在改造对象世界中，人才真正地证明自己是类存在物。这种生产是人的能动的类生活。通过这种生产，自然界才表现为他的作品和他的现实。因此，劳动的对象是人的类生活的对象化：人不仅象在意识中那样理智地复现自己，而且能动地、现实地复现自己，从而在他所创造的世界中直观自身。”^③由此得出的关于人的存在的基本结构的结论是人是一种对象性存在物：“人直接地是自然存在物。人作为自然存在物，而且作为有生命的自然存在物，一方面具有自然力、生命力，是能动的自然存在物；这些力量作为天赋和才能、作为欲望存在于人身上；另一方面，人作为自然的、肉体的、感性的、对象性的存在物，和动植物一样，是受动的、受制约的和受限制的存在物，也就是说，他的欲望的对象是作为不依赖于他的对象而存在于他之外的；但这些对象是他的需要的对象；是表现和确证他的本质力量所不可缺少的、重要的对象。说人是肉体的、有自然力的、有生命的、现实的、感性的、对象性的存在物，这就等于说，人有现实的、感性的对象作为自己的本质即自己的生命表现的对象；或者说，人只有凭借现实的、感性的对象才能表现自己的生命。”^④

在这样一种实践解释学理论中，价值论也就蕴含其中了。

实践解释学作为人的自我理解或自我认识，它首先便是对人自身存在条件的一种把握。人的存在除了自然所提供的诸种条件之外，还必须有着另一类条件，那就是人的活动只有在某些特定方式中进行，才能够保证自身的正常存在。因此，对这些活动方式的把握，便成了人们自我认识的最基本任务。这些能够保证人的正常存在的活动方式，也就构成了人的活动的基本规范。由于这些规范正是保证人类现实生活的正常进行的，它也就构成了人类生存的最为基本的条件亦即现实性价值原则。因此，所谓价值论研究，从根本上来讲，首先便是去认识或反思人类生存的诸基本条件。但人类生存的诸基本条件并非是天然地协调一致的，而往往是非协调甚至互相冲突的，人的行动却又必须至少在某种程度上是协调一致的，因而，进而将这些条件整合为一个至少在最低程度上协调的体系，以便人们能够循由这些体系而协调地行动，便既是人们生存实践中必不可少的一个环节，更是价值论研究必须面对的根本性问题。由于对人类生存诸条件的不同估价或对其重要性的不同认识，现实生活中的价值冲突便也进入了价值论研究之中，成为

^①《马克思恩格斯全集》第42卷，北京：人民出版社，1979年，第131页。

^②《马克思恩格斯全集》第42卷，北京：人民出版社，1979年，第96页。

^③《马克思恩格斯全集》第42卷，北京：人民出版社，1979年，第97页。

^④《马克思恩格斯全集》第42卷，北京：人民出版社，1979年，第167—168页。

了诸价值论的冲突。在现代社会中，自由主义与平等主义的冲突便是显著的一例。

但人类并不仅仅是现实地生存着，而且还观念地或理想地生存着。具有理想性之维，这是人类区别于普通动物生存的根本性特征之一。但人类的理想不是凭空而来的，而恰恰是基于现实生活的，是对于非完满的现实生活的一种观念中的提升。现实生活的不完满首先表现为诸生活条件对于人类正常生存的匮乏，而如何消除这些匮乏，便构成了人类生存的最基本的理想，亦即理想性价值原则。但既然人类生存的现实性价值原则往往是互相冲突的，而一种能够超越于这种“理想的冲突”的生活又是人们本然地所向往的，因而如何将这些互相冲突的价值原则构成一个完全协调的体系，便亦构成了价值论之理想目标。

由于理想性是对于现实性的超越，因而，在两者之间便已不可避免地存在着张力。这种张力也会渗透到人们的实际生存之中，即现实性价值与理想性价值在人们的实际生活中都会提出基于自身的要求。这种张力在某些时候甚至会达到激烈的程度，以致可能会导致现实生活的严重失序。因此，如何处理或协调现实性价值与理想性价值的关系，亦会成为人们行动中必不可少的环节。从理想性价值的立场看，必须基于理想性价值原则对现实生活的不完满进行彻底的揭露和批判，并进而付诸实际的改造。而且，也正是这种批判所蕴含的对于理想性价值的追求，构成了人类社会发展的动力。而若从现实性价值的立场上看，现实性价值才是最根本的，才是人类生存的基础，若是好高骛远，不仅无助于人类生存，甚至反而会导致现实生活的崩溃。因此，如何协调这两类价值原则，便也成了价值论研究的基本主题。而这当中最重要的问题便是，便是对现实性价值与理想性价值各自在人类生活中意义的恰切认识，以及对于理想性价值实现的可能性和实现的现实条件的恰切把握。

现在再回过头来看马克思《手稿》中所蕴含的价值论。在这里，人作为“对象性的存在物”，其“自由的自觉的活动”的类本质必须通过对象化来表现，因而，最为基本的价值原则便是人必须拥有能够“表现自己的生命”的“现实的、感性的对象”。如果拥有这些对象，便是拥有正面的价值：“一方面为了使人的感觉成为人的，另一方面为了创造同人的本质和自然界的本质的全部丰富性相适应的人的感觉，无论从理论方面还是从实践方面来说，人的本质的对象化都是必要的。”^①而如果被剥夺了这些对象，便是失去了最为基本的价值。这表现在现代社会中，便是劳动的异化：“异化劳动从人那里夺去了他的生产的对象，也就从人那里夺去了他的类生活，即他的现实的、类的对象性，把人对动物所具有的优点变成缺点，因为从人那里夺走了他的无机的身体即自然界。”^②从这一最基本价值原则，便可以进而构建起一整套价值原则体系来，并据之于评判现实和构想未来。我们看到，在《手稿》中，马克思正是依据这一最为基本的价值原则而批判资本主义并构想未来理想社会形态的。显而易见，马克思在《手稿》中，正是基于这样一种理想性价值原则来揭露和批判资本主义现实生活之悖谬的。但对于如何实现这种理想性价值，以及这理想性价值与现实性价值之关系的认识，现时则大半仍停留于基于理想性价值原则的“应当”之中。

3. 解释学的抽象性与科学中介的必要性

显然，《手稿》中所发展的这样一种解释学理论的缺陷是十分明显的。其问

^①《马克思恩格斯全集》第42卷，北京：人民出版社，1979年，第126页。

^②《马克思恩格斯全集》第42卷，北京：人民出版社，1979年，第169页。

题正在与未能恰切地处理好理想性与现实性的关系问题。其表现便在于关于劳动异化亦即价值失陷解释的抽象性、非历史性。当然，这种缺陷并非青年马克思所独有，而是所有这类以异化论解释价值失陷的论者所无法避免的问题。

在黑格尔哲学的秘密起源地《精神现象学》中，黑格尔便无法说明绝对完满的绝对精神何以会异化这一根本性的问题。对此根本问题，黑格尔在这部著作的结尾处却引用了席勒的一段诗句试图予以解释：“从这个精神王国的圣餐杯里，他的无限性给他翻涌起泡沫”。但黑格尔没有引出席勒这两句诗的前面几句是：“伟大的世界主宰，没有朋友，深感欠缺。为此他就创造出诸多精神，反映自己的幸福，以求心赏意悦”^①。然而，诗人的话不能作为解释。因为如果绝对精神是完满无缺的，那它就不会有变化；而如果有变化，便不会是完满的；而如果不是完满的，便无法用来作为解释世界的根据。黑格尔哲学的这一逻辑困境，亦体现在从《逻辑学》向《自然哲学》的过渡中。对此，马克思在《手稿》中予以了批判：“全部逻辑学都证明，抽象思维本身是无，绝对观念本身是无，只有自然界才是某物。”“从逻辑学到自然哲学的这整个过渡，无非就是对抽象思维者说来如此难以达到、因而由他作了如此牵强附会的描述的从抽象到直观的过渡。有一种神秘的感觉驱使哲学家从抽象思维进入直观，那就是厌烦，就是对内容的渴望。”^②因此，马克思得出结论，绝对精神之类“非对象性的存在物，是一种非现实的、非感性的、只是思想上的即只是虚构出来的存在物，是抽象的东西”，而现实的人则“直接地是自然存在物”，亦即“对象性的、感性的存在物”^③。从人是“对象性存在物”这一规定出发，“人直接地是自然存在物”，无疑消除了“如此奇妙而怪诞、使黑格尔分子伤透了脑筋”的“从逻辑学到自然哲学”过渡的逻辑困局，即在某种意义上克服了绝对精神的抽象性，达到了某种意义上的具体性，但却未能解决异化论的非历史具体性问题。因为按照这种理解，人们仍然无法解释异化的发生原因，无法解释不同历史时期的人类生存状态之不同，而只能笼统地把全部历史看成是一个从原始的圆满状态走向异化和异化复归的历史过程。这显然也是极度抽象的。

与之类似，海德格尔的存在解释学也在这个意义上仍是极度抽象的。例如，海德格尔认为技术在现代社会成了“最为根本的规定性”。这是由于“技术是一种解蔽方式”，而“在现代技术中起支配作用的解蔽乃是一种促逼，此种促逼向自然提出蛮横要求，要求自然提供本身能够被开采和储藏的能量。”^④但这种解蔽方式何以会在现代发生，则只能笼统地归之于“存在的遗忘”。霍克海默、阿多诺在《启蒙辩证法》中将现代性困境的源头追索到了荷马史诗中的神话时代，则更是失却了历史具体性。

因此，我们需要在一种更为一般性的意义上探讨走出这种抽象性、非历史性的进路。这里的关键在于如何在解释学视角中获得超越抽象的理想性的历史具体性。而既然解释学视角自身已经陷入一种困局之中，因而，走出这一困局的出路看来便只能是诉诸于科学视角了。但问题在于，在两种视角分离的情况下，这种诉诸又是如何可能的。

我们知道，马克思在《德意志意识形态》中走向了“历史科学”，试图以劳动分工的变化去具体地说明观念整个社会生活包括意识形态领域的变化，并在

^① 参见黑格尔《精神现象学》下卷，北京：商务印书馆，1979年，第275—276页。

^② 《马克思恩格斯全集》第42卷，北京：人民出版社，1979年，第177，178页。

^③ 《马克思恩格斯全集》第42卷，北京：人民出版社，1979年，第99页。

^④ 海德格尔：《技术的追问》，孙周兴译，载孙周兴选编：《海德格尔选集》下，上海：上海三联书店，1996年，第932—933页。

《政治经济学批判序言》中进而宣告了作为“历史科学”的政治经济学批判与意识形态领域的分离。但如前述，这种分离并不意味着马克思此时变成了一个只是解释世界的单纯的历史科学研究者，而只是两种研究领域的分离性并存。那么，这是否进而意味着这两个领域或者说两种视角之间不再有关联呢？回答是否定的。这是因为，如前述，两个领域的分离只是一种视角意义上的分离，而并非是一种实在意义上的分离，而二者同为人们认识世界的视角，则不可能全然无关。而且，就两种视角而言，尽管从认识论层面上看，解释学作为人类对于自身生存的自我认识，是一种对于人类生活的整全性视角的把握，而科学则是一种非整全性的抽象性视角的把握，因而，若超越认识论层面，从本体论上看，则解释学作为整全性认识，自然是可将作为一种抽象性认识的科学包含在内的。因此，现在的问题不在于是否存在者关联，而只在于在视角分离的条件下，这种关联是可能以何种方式存在的。

黑格尔不满意于康德将科学或理论理性与道德或实践理性的分离，而将科学视为理性发展之一有限性环节，最终要通过矛盾进展而被扬弃，上升到囊括全体的理性之中。但这种借助于辩证法贬低科学之进路，显然是玄虚不实的。海德格尔亦步黑格尔之后尘，试图将基于主客体对待之科学认识还原为此在或人生存中对于自身“在世”的“领会”。他写道：“认识是作为在世的此在的一种样式，认识在在世这种存在建构中有其存在者层次上的根苗”^①，这就是说，认识基于在世的领会，根植于领会。这样理解，“也就取消了纯直观的优先地位。这种纯直观在认识论上的优先地位同现成的东西在传统存在论上的优先地位相适应。‘直观’和‘思维’是领会的两种远离源头的衍生物。”^②按照这种理解，科学所理解的世界自然只能是直接生活的衍生物。胡塞尔晚年也在其“生活世界”理论中对近代科学的本质进行了一种重建。在他看来，“生活世界是原始明见性的一个领域”，而科学作为一种客体化，“是方法论的事情，并且是奠基于前科学的经验被给予性之中的”^③，因而，科学所理解的自然，并非直接直观的世界，而是对这一原始基础的观念化，是其“观念的构造物”。

这种将科学还原于生活世界或此在在世的领会，诚然能够将两种视角归结为一，但这样一来，科学世界所具有那种与生活世界不同的引人注目的客观必然性，哪怕只是有限的客观必然性，就难于理解了。不仅如此，上述这些将科学还原为生活世界的理论，本是意在对以科学标志的现代性进行某种批判的，但倘若立基基科学的现代性不过人们对于科学之生活世界本源的遗忘，似乎只要人们认识到这种本源便可轻易克服现代性之弊，则这种批判便也极大地失去了力量。尽管我们可以将科学归结为相对于第一性的生活世界或生活实践的第二性的存在领域，是一种基于旁观者视角的理论构造，但它至多只是指出了科学的起源，而不能说明科学何以能“青出于蓝而胜于蓝”，何以会具有如此巨大的改变世界的力量，以至于人们要将现代性之危机归咎于它。借助于马克思给予极大重视的工具性生产劳动这一特殊中介，科学之起源于生活世界以及何以具有的巨大力量，固然可以得到更好的说明^④，但仍然不能由此从生活世界中将科学建构性地引申出来。

^① 海德格尔：《存在与时间》，北京：三联书店，1987年，第75页。

^② 海德格尔：《存在与时间》，北京：三联书店，1987年，第180页。

^③ 胡塞尔：《生活世界现象学》，上海：上海译文出版社，2002年，第256、265页。

^④ 这种更好的说明的要点在于：“一个有效的、能达于目的的工具或工具体系，是单义地指向特定目的的工具，或一义性的工具。这种一义性即是一种活动的确定性，即从手段引导出目的的确定性”，而“理论活动作为工具性技术活动的象征性表达，是通过将物质性工具代之以语言符号而实现的”（参见王南湜：《社会哲学》，昆明：云南人民出版社，2001年，第82、84页）。这一点在近代科学的因果观念中可以最清楚地

其所以不能，是由于工具，特别是工具体系固然是源自自然世界的，但它本身并不是如同动植物那样是自然地生长出来的，而是由人从自然之中抽象出来的人工创造之物，因而并不能还原于自然世界，从而建基于其上的科学虽然源于生活世界，也就不能简单地还原为生活世界。甚至从逻辑上看，这种还原也是不可能的。这是因为科学必定要基于数学化的抽象物为对象，而这种抽象却必定会导致生活世界不再成其为生活世界，而是成为抽象之物，这样一来，生活世界既然已被弄成了抽象之物，则所谓构造便只是从抽象到抽象的构造，而无关乎生活世界。因而，以科学的方式从生活世界直接构造出科学来，即便从逻辑上看，也是全然不可能的。这一点正有如丝绸源于蚕，但我们却无法把丝绸还原为蚕一样。

既然不能将科学世界还原于生活世界，则科学与解释学之间的关联便不能够是一种直接的内在关联，而只能是一种间接的外部关联。关于直接的内在关联与间接的外部关联之界分，我们可以借助于康德关于建构性与范导性或调节性的关系予以理解。如果说直接的内在关联是一种康德意义上的建构性关联的话，那么，所谓间接的外部关联，便只能是一种调节性或范导性的关联。所谓调节性或范导性关联，是说从一种视角不能逻辑地建构或推导出另一种视角，但一种视角可以对另一种视角能够有一种启发性作用。

这种双重视角之间的启发性作用自然是双向的。一方面，科学作为一种对于人类生活整体之抽象领域的认识，虽然能够达到基于数学的严密性，但却由于抽象性而只能局限于关于抽象对象的认识，而无法达到关于人类生活整全性的认识，因而，关于科学这一人类活动方式的理解，便不能只从科学自身而获得，而是必须将之放置到人类生活整体中才能达到。这便是说，科学对于自身的理解依赖于科学之外的解释学。另一方面，既然科学是对于人类生活的一种抽象性认识，那么，这种认识尽管抽象，但一种有效的科学认识，也必定在某种意义上是对于人类生活的正确把握，因而，对于科学的抽象认识，解释学作为一种整全性的认识，亦有必要将之作为一种前提性的参照点。

关于解释学与科学之间的这种关联，阿佩尔有过颇为精到的论述。他在《科学学、解释学和意识形态批判：认知人类学视野中一种科学理论的纲要》一文中写道：“人类有两种同等重要但并非同一的互补的认知旨趣：1.由一种以自然规律之洞见为基础的技术实践的必然性所决定的认识旨趣；2.由具有伦理意义的社会实践之必然性决定的认知旨趣。”因此，“真正的解释学探究处于与自然科学对事件的对象化和说明活动的互补关系中。两种探究型式是相互排斥的，但恰恰因此也是相互补充的。”^①因此，在两种研究领域分离的前提下，两种视角亦即探究型式之间的关联却也必然要采取不同于以往理论中合为一体的方式。

4. 解释学与科学的交互中介方式

那么，在马克思后期思想中这两种视角或探究型式之间的关联可能是一种什

看出来。这就是伯特所指出的：近代机械论因果观念与古代目的论因果观念的一个根本不同之处，“那就是把一个有待说明的事件分析成为比较简单的（而且往往是预先存在的）构件，以及以原因为手段对结果进行预言和控制”（伯特：《近代物理科学的形而上学基础》，北京：北京大学出版社，2003年，第265页）。这种“以原因为手段对结果进行预言和控制”，显然正是工具性劳动方式的一种在观念中的自然延伸，一种“观念中的构造物”。正是基于工具性劳动中所特有的以原因为手段对结果进行控制的因果关系，人们才进而构成了科学的理论世界中因果关系。换言之，基于工具性劳动的因果关系，构成了科学活动之对象世界的必然条件，亦即先验条件或先验原理。

^① 阿佩尔：《哲学的改造》，上海：上海译文出版社，1994年，第70，71页。

么样的方式呢？毫无疑问，其关联方式取决于这两种探究型式的存在状态。但由于马克思后期思想中只有作为“历史科学”的政治经济学批判得到了较为完备的发展，而关于作为人类自我理解的实践解释学方面则尚未展开，因而，要理解这两者之间的关联方式，从“历史科学”的存在状态入手无疑是更为适宜的。

关于马克思后期思想中的“历史科学”，我们曾在别处做过考察，与我们这里讨论问题相关的主要结论是：“历史世界不仅在一般意义上是变化不息的，而且其变化模式也是处于变化之中的，从而是可以将之划分为若干阶段加以把握的。换言之，马克思的‘历史科学’对于历史过程的把握就是将历史划分为若干不同的模式，并对这不同的历史模式加以分别把握的理论体系。这种理论方式，虽然由于历史过程的特性，不能像在自然世界中所做的那样，用一种贯通全部历史世界的模式加以把握，但可以通过将历史过程划分为若干阶段，并将这些阶段抽象为不同的模式而加以分别的把握。这样，虽然就整个历史过程而言，由于生产方式的变化，可以被视为是变迁的，但就每一历史阶段而言，对于其生产方式的把握是可以抽象化为确定的模式的，从而便是符合科学之超时空的标准的。”^①这是说，马克思经验的或实证的政治经济学研究是将全部历史划分为不同模式而进行的，由此，历史便被理解为一个生产方式的序列，而各个生产方式在“历史科学”之中并非是一个内在连续的单一体系。

这样一种“历史科学”的存在状态，也就决定了这两种探究型式或视角之间的关联方式。既然马克思的实践解释学是人类对于自身生活的自我认识或自我理解，而现在人类生活中的一个最根本因素现在又被“历史科学”规定为一个并非内在连续的单一体系，而是一个生产方式的系列，从而整个人类生活也被规定为一个非内在连续的单一体系，因而，如果将历史科学视角视为解释学视角的一个启发性的前提，那么，人的自我理解便只能是基于这一系列并非连续的生活方式的自我认识，或者说，是对于处于不同阶段的人类生活的反思性把握。而既然在历史科学中人类生活不再是贯通一体的整体，而是成了间断性的序列，那么，实践解释学通过这种把握所获得的关于人类生活之整体性的理解，从而也就具有某种间断性。但两种探究型式或视角之间的关联并非是一种内在的逻辑关联，即并非是由历史科学对于某一历史阶段的规定直接地推导出对于人类生活的整体性把握——如果是这样的话，那就是又重回到思辨的历史哲学中去了——而是只是将历史科学对于某一历史阶段的规定作为对于生活整体的一个根本性规定，连同被历史科学区分出去的“意识形态”领域一起，作为反思之前提，去获得对于生活的整体性把握。这就是说，历史科学的规定对于实践解释学的把握并不具有一种内在的逻辑构成性意义，而是只有一种启发性或前提性的界标或界限性的意义。

如果接受历史科学所揭示的历史阶段性或非内在连续性的限定，则实践解释学作为对于人类生活之整全性的自我认识，由于不同时代的人类生活基于生产方式的变迁而产生的不同，这种自我认识便亦不可避免地也会是历史阶段性的，即处在不同的历史阶段的人们，所获得的关于自身生活的认识，便不可避免地具有不同的特征。这样一来，包含于这种整全性的自我认识之中的价值原则也便不可避免的具有历史阶段性之特征。这样一来，在马克思主义价值论中，所理解的价值原则便是一种历史性的价值，从而马克思主义价值论也可以称之为一种历史的价值论。由于能够基于历史科学所揭示的生产方式的历史阶段性而将价值理解为历史性的，因而便能够由此而克服康德哲学关于道德的非历史性观念之缺陷。

^① 王南湜：《马克思“历史科学”的后黑格尔主义阐释》，《中国高校社会科学》2014年第5期。

上面讨论的只是两种探讨方式如何关联的一个方面。另一个方面的关联便是实践解释学对于历史科学的关联方式问题。虽然实践解释学在马克思晚期思想中尚未形成系统,但如前所述,马克思的《手稿》中已存在一种的实践解释学观念,因而,我们可以据之做一些推测性的阐释。

在人们的通常直观中,历史往往被视为一个连续的统一体,而马克思的历史科学将之理解为一系列基于不同生产方式的间断性的历史阶段,这便与人们的生活直观不相吻合。面对此一问题,一种可能的解决之道便是引入某种意义上的“历史目的论”。这是说,从“历史科学”的意义上,既然不同的历史阶段上存在的生产方式是各不相同的,是一种存在于不同历史阶段上各不相同的模式化的社会结构,其间并无一种内在的关联,那么,我们就不能在通常的意义上谈论“历史发展”。但又由于直观上历史发展这一意象是不可能从人们的观念中被清除出去的,因而,就必须对这一概念做出新的规定,即引入一种“历史目的论”。关于这一问题,马克思曾经在《1857—1858年经济学手稿》提示道:“所说的历史发展总是建立在这样的基础上的:最后的形式总是把过去的形式看成是向着自己发展的各个阶段,并且因为它很少而且只是在特定条件下才能够进行自我批判,——这里当然不是指作为崩溃时期出现的那样的历史时期,——所以总是对过去的形式作片面的理解。”^①这就是说,人们所谓的历史发展,其实不过是站在自己的时代,以一种目的论的眼光,将“过去的形式看成是向着自己发展的各个阶段”。当然,这种“历史目的论”是不同于黑格尔思辨的历史哲学中的目的论的。在黑格尔那里,历史作为绝对精神之在时空中的展开,是一个实体性的存在和发展过程,因而是一种亚里士多德意义上实在的或实体性目的论。但马克思早就批判过黑格尔的实在的历史目的论:“黑格尔陷入幻觉,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”,因而便不能将马克思这里所说的“历史发展”理解为一种实体性的变化,即一种实在的目的论,而只能理解为一种拟的目的论,也就是一种康德式的范导性的历史目的论,即其意义只在于将历史理解为一个有意义的整体性的发展过程。

这种意义上的“拟历史目的论”的意义,一方面无疑在于由之可以用来把历史理解为一个有意义的整体,但另一方面,更为重要的是,则可以用来为人们的历史行动提供终极的价值支撑,从而以之引导和规范人们的生活。这是因为,马克思基于“人直接地是自然存在物”和“对象性存在物”而建立起的本体论,乃是一种实践的人类学本体论,因而,在这一哲学中,价值原则的根源或依据便不能像黑格尔哲学中那样,存在于超越于人的绝对精神之类存在物那里,而只能是基于人类生活自身。因此,基于此种本体论原则,所谓价值原则,便只能是存在于人类生活之中且规定着人们行为的东西。而所谓价值意识或价值理论,便只能是对生活中已经存在的价值原则之反思性把握。由于在不同历史阶段人类生活方式的不同,因而在不同历史阶段中人们生活中的价值原则也必然有所不同。如传统农业社会与现代商业社会中的价值原则便是极大不同的。基于此,为了能够理解历史的意义从而由此也赋予人的历史行动以意义,将那些不同历史阶段中不同的价值原则统一或协调起来,便是十分必要的。这种非统一状态既然是历史科学的结果,自然便不可能在经验的意义上实现,而只可能借助于一种“拟历史目的论”的方式达成。这就是说,通过设拟一种人类历史的终极目的,而将不同历史阶段的价值原则协调起来,以构成一个整体的价值原则体系。

不仅如此,即便在同一历史段中,现实人类生活中的价值原则一般而言也是

^①《马克思恩格斯全集》第46卷上册,北京:人民出版社,1979年,第43—44页。

多元的，且这些多元的价值原则之间并非协调一致的，而是往往互相冲突的。例如现代社会中公平与效率这两种基本价值原则之间便是互相冲突的。韦伯将这种多元且往往互相冲突的价值原则之关系称之为“诸神之争”。价值原则既然是规范和引导人们的行动的，那么，互相冲突的价值原则就必然导致行动的失调。因而，为了能够使人们的行动不至于由于互相冲突而无法实施，将这些不可通约的价值原则协调起来，便也是极其必要的。这种协调一种可能的方式，便也是“拟历史目的论”的方式。

进一步看，基于价值原则之间的非协调状态而进行的协调，也就是诸价值原则之间的争辩性对话。只有经过这种“诸神之战”或争辩性对话，诸价值原则之间才有可能达成某种协调。这种争辩性对话，便正是一种原本意义上的辩证法，即对话的辩证法。而既然这些价值原则是通过解释学对于生活的反思而揭示出来的，那么，这种争辩性的对话辩证法，也就是一种解释学辩证法。

对于诸价值原则的协调，在不同的历史阶段，由于所面对的价值原则的非协调状态的不同，因而也必然是不尽相同的。因而，对于不同时代的人们来说，被赋予的自我认识或理解的历史任务便也不尽相同，从而每一时代的人们面对特定的现实生活，便一方面必须去揭示其独特性，另一方面则必须通过一种“拟历史目的论”方式，将这种特殊的价值原则纳入历史整体之中，整合为一个协调的整体，以便能够引导人们在历史行动中达致和谐。

至此，我们便在原则上阐明了马克思主义价值论得以可能的前提条件，并且初步探讨了其可能的建构方式和方法论原则。如果这一阐明大致上不谬的话，那么，只有充分考虑到这些前提条件和方法论原则，马克思主义价值论才不仅仅在事实上而且也在逻辑上是可能的。