

# 马克思批判哲学的诞生

赵敦华

(北京大学外国哲学研究所, 北京 100871)

**摘要:** 彻底的批判精神是马克思哲学的精神动力。马克思把宗教批判归结为对尘世、法和政治的批判。在政治批判中, 把国家归结为民主制, 政治是现实的人的政治, 要实现人的自由。彻底的批判精神以哲学为武器, 任何真正的哲学都是自己时代的精华, 未来哲学是世界的哲学, 世界也是哲学的世界。对政治经济学的批判, 最终要实现对劳动异化的消除。马克思的批判哲学在当今仍有深刻的现实意义。

**关键词:** 批判哲学; 宗教批判; 政治批判; 哲学批判; 政治经济学批判

**中图分类号:** A811 **文献标志码:** A

马克思的一生可以说是批判的一生, 马克思的哲学是批判哲学。批判哲学并不是马克思的发明, 康德早就宣称自己的哲学是批判哲学。康德说: “我们的时代是一个特别意义上的批判时代, 所有的一切都要必须经受批判。”<sup>[1]</sup> 康德所说的批判时代指的是启蒙时代。黑格尔说: “康德哲学是在理论方面对启蒙运动的系统陈述。”<sup>[2]</sup><sup>258</sup> 这是对德国古典哲学批判精神的一般评价。马克思继承的是启蒙运动和黑格尔辩证法的彻底批判精神, 正如他所说: “辩证法不崇拜任何东西, 按其本质来说, 它是批判的和革命的。”<sup>[3]</sup><sup>112</sup> 马克思批判哲学超越了启蒙运动和黑格尔辩证法的批判精神, 他把“批判的哲学”定义为“对当代的斗争和愿望作出当代的自我阐明”<sup>[4]</sup><sup>67</sup>。对社会现实和思想界现状的彻底批判可以说是马克思全部学说的精神动力, 失去了批判精神也就丧失了生命力, 不理解批判精神, 也就不可能理解马克思哲学。马克思批判哲学是在彻底的批判精神的推动下, 一步步深入到各个社会领域, 最后触动到经济基础的领域。批判的逐步深入过程也是马克思哲学的诞生过程。我们将此过程概括为宗教批判、政治批判、哲学批判和政治经济学批判四个阶段。

## 一、宗教批判

马克思生活在宗教遭到普遍批判的时代。

启蒙学者对宗教进行过激烈的批判和否定, 德国古典哲学家的批判虽然温和, 但对基督教仍是一把“软刀子”。康德把宗教限制在单纯理性的范围之内, 把基督教的本质归结为道德。与其他人不同, 谢林对宗教加以没有批判的赞美, 恩格斯称他为“基督教哲学家”, 但谢林的“天启哲学”与其说是基督教哲学, 不如说是浸淫了诺斯替异端思想的唯灵论, 起到涣散基督教信仰的作用。黑格尔接过了康德把宗教理性化的主张, 而且做得更加彻底, 把上帝等同为绝对精神, 用辩证法达到的真理全体代替宗教信仰的直接性和宗教情感的直观。1831年黑格尔逝世后, 围绕基督教性质问题, 黑格尔主义者分裂成左派和右派。正如用圣经批判的代表人物大卫·斯特劳斯(David Friedrich Strauss)总结的那样, “福音书的历史是不是, 以及在多大程度上是人们关于神性和人性相统一的概念史的一部分? 对于这一问题, 有并且只有三种答案: 福音书的全部的或部分为传说, 或福音书的全部和部分都不能被归结为观念史。如果把这三种答案或方向分别作为黑格尔学派的一个部分, 那么可以按照传统的比喻, 把最接近旧体系的那一部分称为右派, 另一部分是左派, 他们中间是中派”<sup>[5]</sup>。费尔巴哈在这场论战中脱颖而出, 他力图说明“上帝的本质就是人的本质”, 指出了基督教的本质是人的本质的异化, 黑格尔哲学是逻辑化了的神学。这些结论可

以说达到了启蒙时代宗教批判的最高境地。

人们经常正确地指出,青年马克思受到黑格尔左派和费尔巴哈的影响。但如果把这些影响理解为马克思接受了他们的宗教批判思想,那就是从一个正确的前提推导出错误的结论。马克思只是在他的博士论文中表明了黑格尔左派宗教观的影响。在那时,他引用了普罗米修斯的格言“总而言之,我痛恨所有的神”,并说这句话“就是哲学自己的自白,是哲学自己的格言,表示它反对不承认人的自我意识是最高神性的一切天上的和地上的神,不应该有任何神同人的自我意识相并列”<sup>[6]12</sup>。马克思后来抛弃了“人的自我意识是最高神性”的左派黑格尔立场,他总是在讨论政治、经济、社会和历史问题时,揭示宗教和人的意识与社会现实的关系。特别是马克思在《黑格尔法哲学批判》导言开始部分所作的宗教批判,虽然只有寥寥数百字,但思想深度和精神境界却远远超过了以往思想家批判宗教的千言万语。

马克思一开始就宣布:“就德国来说,对宗教的批判实际上已经结束;而对宗教的批判是其它一切批判的前提。”对宗教批判之所以已经结束,是因为宗教的基础已经从天国回到人间。马克思总结说:“宗教是这个世界的总的理论,是它的包罗万象的纲领,它的通俗逻辑,它的唯灵论的荣誉问题,它的热情,它的道德上的核准,它的庄严补充,它借以安慰和辩护的普遍根据”,“宗教是被压迫生灵的叹息,是无情世界的感情,正像它是没有精神的制度的精神一样。宗教是人民的鸦片。”<sup>[6]2</sup>

其次要注意的是,马克思用黑体强调的“鸦片”不仅指毒品,而且是药品。在希腊神话中,药神阿斯克雷皮阿斯也掌管毒药,苏格拉底在饮鸩之前,要求弟子们向阿斯克雷皮阿斯祭献一只公鸡,为的是感谢他的毒药帮助他解脱。<sup>[7]</sup>柏拉图借用埃及神话说,文字被法老当作蛊惑心灵的毒药。德里达解释说,“毒药”(Pharmakon)一词在古希腊有两重意义:“毒”和“药”,柏拉图使用这个词的用意是在说明文字危险的同时,肯定了文字具有弥补心灵不足的作用。精通希腊典故的

马克思不会不知道这些意思,如果说鸦片是毒品,那么它也有医治心灵的疗效。从上下文看,“宗教是被压迫生灵的叹息,是无情世界的感情”这句话肯定了鸦片具有慰藉和舒缓心灵痛苦的作用。

一些既不懂德文、又不懂希腊文化的人不知道所有格的 des 和目的性的 的 的区别,忽视了“毒药”的双重含义,他们把“宗教是人民的鸦片”理解成宗教是少数统治者为了欺骗、压迫人民的目的而炮制出来的邪恶工具。这样的理解把马克思的宗教观下降到 18 世纪无神论的水平。

18 世纪的无神论者正是用“政治阴谋论”来解释宗教本质的。比如,梅利叶说:“任何宗教仪式、任何敬神行为都是谬误、舞弊、错觉、欺骗和奸诈行为,……所有这一切都是先由奸猾狡诈的阴谋家虚构出来,继而由伪预言家、骗子和江湖术士予以渲染扩大,而后由无知无识的人盲目地加以信奉,最后由世俗的国王和权贵用法律加以维持和巩固。”他说宗教与政治“情投意合,像两个小偷一样,互相庇护支持。宗教甚至支持最坏的政府,而政府也同样庇护最荒谬、最愚蠢的宗教”,这种联姻的目的只有一个:压迫人民,“那些捏造宗教的人,……需要靠这种阴谋诡计来统治人民,也希图靠这种阴谋诡计来欺骗人民”。<sup>[8]26 25, 28</sup>霍尔巴赫也说,宗教的“唯一目的就在于保卫暴君和僧侣的利益,而损害社会的利益”<sup>[8]202</sup>。爱尔维修、狄德罗等人认为,宗教是专制暴君的需要,目的是把人民变成没有思想、永远服从的“自动机器”。这些启蒙学者的思想和表述非常相似,甚至连语气、口吻都相当接近。把众多启蒙学者的姓名隐去,人们现在很难想到,关于宗教“政治阴谋论”的解释居然是那么多学者的思想合影。他们的共同信念是,只要摘去了宗教这块“毒瘤”,人类社会就会进入光明的科学时代。

马克思指出,这些批判是幼稚的,“就像一个小孩对一切愿意听他讲话的人保证自己不怕鬼怪一样”。这些人把宗教归结为少数人编造出来的心理幻相,他们不懂得,“宗教本身是没有内容的,它的根源不是在天上,而是在人间”。马克思

从来不用“战斗的无神论”来标榜自己的哲学；与此相反，马克思向无神论者建议：“如果真要谈论哲学，那么最好少炫耀‘无神论’的招牌，而多向人民宣传哲学的内容。”<sup>[9] 528</sup>“哲学的内容”不是全盘否定宗教，而是肯定宗教是人的产物，是人的世界观和人的情感。批判宗教不是要完全抛弃宗教的形式，而是要把宗教的内容归结为现实的世界和现实的人。

如果说马克思的宗教观只到此为止，那还没有看到马克思与费尔巴哈的根本区别。在马克思之前，费尔巴哈已经把宗教的本质归结为人的类本质，把人性与神性的对立看作自我意识的异化。这个看法远远高于18世纪无神论，马克思予以肯定。马克思对费尔巴哈的宗教观作了准确的概括：“反宗教的批判的根据就是：人创造了宗教，而不是宗教创造了人。就是说，宗教是那些还没有获得自己或是再度丧失了自己的人的自我意识和自我感觉。”“但是”，马克思话锋一转，对费尔巴哈进行了批判：“人并不是抽象的栖息在世界以外的东西。人就是人的世界，就是国家，社会。国家，社会产生了宗教即颠倒了的世界观，因为他们本身就是颠倒了的世界。”<sup>[10] 1</sup>费尔巴哈所说的人是抽象的人，而不是现实社会的人；他看到的人性是人的意识，而不是人的实践；异化的根源是意识的错觉，认识的缺陷，而不是世界本身的颠倒。马克思在后来更加明确地批判说，费尔巴哈“做的工作是把宗教世界归结于它的世俗基础。他没有注意到，在完成这一工作之后，主要工作还没有做”；他“假定有一种抽象的——孤立的——人的个体”，“费尔巴哈没有看到，‘宗教感情’本身是社会的产物，而他所分析的抽象的个人，实际上是属于一定的社会形式的”。<sup>[10] 59 60</sup>

马克思的彻底批判使得他得以继续推进费尔巴哈没有做的主要工作。马克思对宗教本质的分析合乎逻辑地包含着这样一些结论：第一，既然宗教是人民对待现实苦难的（消极的、但却是不可避免的）方式，那么，首先应该消除的，就是人民在现实中的苦难，而不是人民对待苦难的方式；第二，既然颠倒了的世界观是在现实中颠

倒了的世界的反映，那么，首先需要颠倒的，就是不合理的现实世界，而不是反映了那个世界的宗教；第三，既然人的世界就是国家和社会，那么，首先需要改变的就是国家和社会。这三个推理的前提（“既然……”）是宗教批判达到的结论，而结论（“那么……”）则是宗教批判必然要导致的更深入、更彻底的批判。这就是为什么马克思说“对宗教的批判是其它一切批判的前提”的道理。以宗教批判为前提的一切批判首先是政治批判。马克思表明态度是：“要更多联系政治状况来批判宗教，而不是联系对宗教的批判来批判政治状况。”<sup>[9] 528</sup>这一态度可以解释为什么马克思没有写过一篇专门批判宗教的文章。可以说，他的著作不是“对天国的批判”，而是“对尘世的批判”；不是“对宗教的批判”，而是“对法的批判”；不是“对神学的批判”，而是“对政治的批判”。以下，我们来看一看，马克思是如何对尘世的政治进行彻底批判的。

## 二、政治批判

正如普列汉诺夫所说：“马克思阐明他的唯物主义历史观是从批判黑格尔的法权哲学开始的。”<sup>[11] 10</sup>我们需要进一步指出的是，马克思对黑格尔国家观念的政治批判是费尔巴哈对基督教的宗教批判的继续。两者之间有如下的联系：

马克思指出，正如基督教把人的本质神化，黑格尔也把国家的本质神化了。他说：“正如同不是宗教创造人，而是人创造宗教一样，不是国家制度创造人民，而是人民创造国家制度。在某种意义上，民主制对其他一切国家形式的关系，同基督教对其他一切宗教的关系是一样的。基督教是卓越超绝的宗教，宗教的本质，作为特殊宗教的神化的人。民主制也是一样，它是一切国家制度的本质，作为特殊国家制度的社会化的人。”又说：“在民主制中，不是人为法律而存在，而是法律为人而存在。”<sup>[6] 40</sup>

正如基督教否认尘世的利益，黑格尔颠倒国家和人的关系，也否认了人民的主权，为君主制辩护。马克思通过对黑格尔法哲学批判，捍卫了“人民主权”的启蒙思想。他指出，人民主权和君

主主权这“两个完全对立的主权概念”，君主主权是“虚构的”，只有人民主权才是“国家制度的实际体现者——人民成为国家制度的原则”。民主制就是人民主权的原則。马克思理解的民主制不是一种特殊的政体，而是国家的“现实的基础、现实的人、现实的人民，并确定为人民自己的事情”。

从逻辑上说，既然一切国家的现实基础都是人民，它们就都有一定程度的民主制。如果说不同的国家制度是种概念，那么民主制就是这些种所属的类本质。马克思因此说，“一切国家形式在民主制中都有自己的真理，正因为这样，所以它们有几分不同于民主制，就有几分不是真理”。马克思把民主制当成判断一切国家合理性的标准，按此标准，君主制的民主程度较低，是“不好”的国家制度；君主立宪制、共和制只是在表面上，或在形式上承认人民的利益，只有抽象的民主制；真正的民主制是人民可以决定自己的事情，是“人的自由的产物”。

费尔巴哈把黑格尔的异化思想应用于宗教领域，马克思则进一步认为，同样的异化也发生在政治领域。他说：“政治制度到目前为止一直是宗教领域，是人民生活的宗教，是同人民生活现实的尘世存在相对立的人民生活普遍性的天国。”<sup>[6] 42</sup>就是说，虽然现实的政治制度的本质也是民主制，但那只是异化了的民主制，人民只是在“天国”之中才有平等和自由的权利。

马克思把民主制的异化当作一个历史过程。“在中世纪，人民的生活和国家的生活是同一的。人是国家的现实原则，但这是不自由的人。因此，这是不自由的民主制，是完成了的异化。”<sup>[6] 43</sup>这是在说宗教控制一切私人领域的社会生活。在马克思看来，黑格尔把“市民社会”定义为“个人私利的战场，是一切人反对一切人的战场”泄露了现代国家的矛盾：作为代表国家的唯一私人的君主与市民的对立，市民社会与官僚政治的矛盾，民族国家与市民爱国心的矛盾，等等。市民社会中的人在现实国家中不能得到政治自由，但却可以在对矛盾的反思中获得思辨的自由，正如中世纪没有人的自由，却有经院哲学的自由一

样。马克思因而说：“现代意义上的政治生活就是人民生活的经院哲学。君主制是这种异化的完备表现。共和制则是这种异化在它自己领域内的否定。”<sup>[9] 42</sup>

通过对黑格尔国家观的批判，马克思把国家的本质归结到民主制，把民主制归结为现实的人，把精神的自由还原为人的自由。这只是批判的起点。马克思将以彻底的批判精神和方法，进一步解答什么是现实的人，如何实现人的自由等更为根本的问题。

### 三、哲学批判

在《莱茵报》时期，马克思发表了一系列批判时政的文章，在宗教批判和政治批判的同时开始了他的哲学批判。在《第 179 号“科伦日报”社论》中，马克思首次较为系统地阐发了他的哲学观。

马克思说：“哲学是问：什么是真理？而不是问：什么被看作真理？它所关心的是大家的真理，而不是某几个人的真理。”<sup>[12] 116</sup>也就是说，哲学作为智慧之学是研究一般性的真理的。特殊、个别的真相、真实并不是哲学研究的对象。马克思还区分了哲学的形而上学的真理和哲学的政治真理。他说：“哲学的形而上学的真理不知道政治地理的界限；至于‘界限’从哪里开始，哲学的政治真理知道得非常清楚，而不会把个人世界观和民族观的幻想的视野和人类精神的真正的视野混淆起来。”<sup>[12] 116</sup>这就是说，哲学的形而上学的真理所关涉的是人类的普遍精神、普遍观念，它并不关涉具体的、个别的人或人群的观点与看法。而哲学的政治真理则是特殊的、具体的，它涉及个人或各个民族，但没有能力关涉人类的普遍精神。马克思进而对哲学的特点、发展进行了一般性的描述：“哲学，尤其是德国的哲学，喜欢幽静孤寂、闭关自守并醉心于淡漠的自我直观……从哲学的整个发展来看，它不是通俗易懂的；它那玄妙的自我深化在门外汉看来正像脱离现实的活动一样稀奇古怪；它被当做一个魔术师，若有其事地念着咒语，因为谁也不懂得他在念些什么。”<sup>[12] 120</sup>这些话不啻为是对西方哲学的

绝好概括。众所周知,西方哲学自产生之始,就以抽象、玄妙的面目示人,正可谓“玄之又玄,众妙之门”。而这种抽象与玄妙本身又使得哲学离群索居,进而孤芳自赏,特别是德国古典哲学,是这一特点的突出表现。

在批判哲学的历史和现实之后,马克思接着指出,哲学家的成长并不像雨后的春笋,他们是自己的时代、自己的人民的产物。<sup>[12] 120</sup> 哲学也不是空洞玄虚的“世界之外的遐想”,它有其深重的历史、时代根基,它融会了自己所处时代的政治、经济、文化等各个方面的精华,吸收了人民最精致、最珍贵和看不见的精髓。一句话,任何真正的哲学都是自己时代精神的精华。从渊源上讲,马克思的这句话是对黑格尔哲学观的继承与发挥。黑格尔在《哲学史讲演录》的导言中谈到哲学与其他知识部门的关系时指出:“某一特定哲学之出现,是出现于某一特定的民族里面的。而这种哲学思想或观点所具有的特性,亦即是那贯穿在民族精神一切其他历史方面的同一特性,这种特性与其他方面有很紧密的联系并构成它们的基础。”<sup>[13] 55</sup> 因此,一定的哲学形态与它所由以出现的一定的民族形态是同时并存的,它与这个民族的法制和政体、伦理生活、社会生活、艺术、科学、宗教乃至这个民族的战争胜败和外在地境都是同时并存的。所以,黑格尔得出结论:“它(哲学)是最盛开的花朵。它是精神的整个形态的概念,它是整个客观环境的自觉和精神本质,它是时代的精神、作为自己正在思维的精神。”<sup>[13] 56</sup> 我们知道,黑格尔把哲学乃至哲学史构筑于他的客观的绝对观念之上,哲学只是绝对观念自我发展、自我运动的一个环节,因此,哲学本身是绝对观念这一精神性的展开,所以,黑格尔称之为“时代的精神”。这里所谓的精神就是指绝对观念发展到某一时期所体现出来的理性,而哲学只能是这种理性、这种精神的实现与自我认识。因此,黑格尔的哲学观完全是唯心主义的。而马克思在写作这篇文章时,还未从根本上实现从唯心主义向唯物主义的彻底转变,因此,他的哲学观既然继承了黑格尔,当然也就未能摆脱其唯心主义色彩。正如马克思所说的,“那种曾用

工人的双手建筑起铁路的精神,现在哲学家的头脑中树立哲学体系”<sup>[12] 120</sup>。所以,他这里所谓的“时代精神”,实质上就是黑格尔式的绝对观念及其特定体现。这里需要注意的是,马克思的表述是“任何真正的哲学都是自己时代精神的精华”,而学界通常会把这句话简称为“哲学是时代精神的精华”。这种缩略是否合适呢?我们认为,这种做法是值得商榷的,因为马克思的这一表述存在于特定的语境中。他的整篇《第179号“科伦日报”社论》都是针对《科伦日报》的编辑、普鲁士反动政府的代言人海尔梅斯的。在行文中,马克思不仅多次提到“真正的哲学”、“现代的真正哲学”,而且也把海尔梅斯的那些高谈阔论称为“哲学”,如“在继续研究社论关于‘科学研究’的这些荒唐的论断之前,我们先来欣赏一下海尔梅斯先生的‘宗教哲学’,……”<sup>[12] 116</sup>。这里的“哲学”显然不是在肯定意义上讲的。因此,可以看出,马克思在文中使用“哲学”一词时,是用来泛指各种思想流派、思想体系的,哲学一词并没有专门的肯定或否定的意义,或者说,它既可以是肯定意义也可以是否定意义的。因此,单单讲到“哲学”,我们不能笼统地称之为时代精神的精华,而应该像马克思那样审慎地把“任何真正的哲学”看成是时代精神的精华。因此,我们认为,简单地把“任何真正的哲学都是自己时代精神的精华”缩略为“哲学是时代精神的精华”,虽然在表达陈述上较为便利,却不足以表现马克思批判旧哲学、展望新哲学的原意。

关于未来的哲学,马克思有这样的展望:必然会出现那样的时代,“那时哲学不仅从内部即就其内容来说,而且从外部即就其表现来说,都要和自己时代的现实世界接触并相互作用。那时,哲学对于其他的一定体系来说,不再是一定的体系,而正在变成世界的一般哲学,即变成当代世界的哲学。各种外部表现证明哲学已获得这样的意义:它是文明的活的灵魂,哲学已成为世界的哲学,而世界也成为哲学的世界……”<sup>[12] 121</sup> 马克思这段激动人心的话语,实际上是对国内激进民主派反对普鲁士专制政府的斗争的呐喊助威,是对人类世界发展前景的展望。

在他看来,虽然反动政府一直在对现代真正的哲学进行打击压制,“所有的德国报纸,……都用各种方式谩骂过黑格尔和谢林、费尔巴哈和鲍威尔,谩骂过‘德法年鉴’”<sup>[12] 122</sup>,但是当哲学真正地以自己的时代精神相符合,并成为时代精神的精华时,它必然会对现实世界产生巨大的冲击作用,这种力量是势不可挡的。哲学会渗入现实世界的方方面面,浸入沙龙、神甫的家、报纸的编辑部 and 国王的接待室,浸进同时代人的灵魂;甚至是哲学的敌人,他的内心也会受到哲学的感染,他们不得求救哀嚎,要求扑灭思想的火焰。最终,哲学思想会冲破固定不变的、令人难解的体系的外壳,以世界公民的姿态出现在世界上。<sup>[12] 121</sup>马克思这里提到的“哲学的世界”、“世界的哲学”,本质上与他在《关于伊壁鸠鲁哲学的笔记》附注中所提到的“哲学的世界化与世界的哲学化”是一脉相承的。

在《〈黑格尔法哲学批判〉导言》这篇战斗檄文中,马克思指出,在德国的宗教批判已然结束的情况下,哲学承担社会解放的功能和任务:“在人的自我异化的神圣形象被揭穿以后,揭露非神圣形象中的自我异化,就成了为历史服务的哲学的迫切任务。”<sup>[12] 453</sup>哲学的任务就是揭露与批判,哲学就是批判的武器。在宗教批判已经完成的情况下,哲学的批判就由对天国的批判变成了对尘世的批判,对宗教的批判变成了对法的批判,对神学的批判变成了对政治的批判。“对法的批判”本质上是对黑格尔的国家哲学和法哲学的批判,“对这种哲学的批判不但是对现代国家和对同它联系着的现实的批判性分析,而且也是对到目前为止的德国政治意识和法意识的整个形式的最彻底的否定”<sup>[12] 459-460</sup>。而“对政治的批判”就是对德国制度的批判,马克思热情地呐喊道:“应该向德国制度开火!一定要开火!这种制度虽然低于历史水平,低于任何批判,但依然是批判的对象,……在同这种制度进行斗争当中,批判并不是理性的激情,而是激情的理性。它不是解剖刀,而是武器。”<sup>[12] 455</sup>马克思认为,德国革命的实现需要具备两个条件:首先是批判的武器,即哲学。这种哲学可以彻底地批判以黑格

尔为代表的思辨的法哲学,能够把受僧侣精神影响极深的德国人变成人,进而解放全体人民;其次是武器的批判,即作为革命力量的无产阶级,只有无产阶级才能宣告现存世界制度的解体,才能实现德国乃至全世界的解放。

马克思在谈到无产阶级与哲学的依存关系时,指出:“哲学把无产阶级当做自己的物质武器,同样地,无产阶级也把哲学当作自己的精神武器;思想的闪电一旦真正射入这块没有触动过的人民园地,德国人就会解放成为人。”<sup>[12] 467</sup>在马克思看来,哲学作为一种理论,它只要彻底,就能够说服人;而理论一旦能够说服人,就能够掌握群众;而理论一经群众掌握,就会变成物质力量。当这种作为理论要求的物质力量与现实的物质力量——作为实践要求的无产阶级的斗争——结合起来时,就会形成势不可挡的革命洪流。马克思最后得出结论:“德国人的解放就是人的解放。这个解放的头脑是哲学,它的心脏是无产阶级。哲学不消灭无产阶级,就不能成为现实;无产阶级不把哲学变成现实,就不能消灭自己。”<sup>[12] 467</sup>

如果说,此前马克思的哲学观还多多少少带有黑格尔的痕迹的话,那么,从《黑格尔法哲学批判》以及《〈黑格尔法哲学批判〉导言》开始,我们发现,马克思已经开始褪去黑格尔这件理性主义、客观唯心主义的外衣,自觉地从理论上、哲学上反思自己曾经不得不投奔的“敌人”,着手对自己的这位“导师”进行全面的反思与清算,这也成为了马克思从唯心主义向唯物主义转变的重要契机。正是在这一大的理论趋向下,马克思的哲学观初显其气派与风范。一方面,马克思强调哲学是批判现实的武器,这里的现实包括“尘世”、“法”和“政治”等方面,即现存的国家制度以及与之相联系的国家哲学、法哲学等意识形态体系。马克思首次明确了哲学的历史任务,把它的斗争矛头指向了现实的世俗人间。虽然此前马克思也会谈及哲学对现实的批判,但是那种现实都是建立在黑格尔所谓的绝对观念展开的环节之上的,因此哲学在其中所表现出来的批判力量都带有唯心主义的目的论色彩。直到现在,马克思的

哲学才真正用双脚站在了大地上。另一方面,马克思首次把德国革命这样一项“原则高度的实践”交托给了一个被彻底的锁链束缚着的阶级——无产阶级,这是无产阶级首次作为独立的政治力量登上哲学界、思想界的舞台。哲学家马克思如同一位独具慧眼的伯乐,他从良莠不齐的诸多社会力量中挑选出了无产阶级这匹千里马。当哲学与无产阶级相遇,二者便紧密地结合在了一起,踏上了为实现人类解放而奋斗的漫漫征程。正是由于无产阶级,哲学才获得其物质武器,才有了现实化的可能;而正是由于哲学,无产阶级才获得其精神武器,才有了现实斗争的目标与方向。正所谓思想竭力体现为现实,现实本身也力求趋向思想。<sup>[12] 462</sup>同时,正是由于马克思对无产阶级的发现,哲学在其原有的批判力量基础之上,也变成了一种构造力量。它在对旧的思想流派、意识形态进行彻底打击的同时,也成为了关于新世界的原则体系,而这种新的原则体系、新的世界观的具体实现,历史地落在了无产阶级的身上。也就是说,哲学此时集批判与构造的力量于一身,双重力量都建立在无产阶级身上。

需要说明的是,在《〈黑格尔法哲学批判〉导言》中,马克思的“哲学”一词具有双重的身份、双重的人格:一重就是我们反复提及的为无产阶级、人民群众所掌握的那种理论、那种哲学,它是无产阶级革命的精神武器。从本质上讲,马克思、恩格斯后来所创立的新唯物主义哲学世界观就是这一哲学。他说:“今天,神学本身已被粉碎,德国历史上不自由的最尖锐表现——我们的 status quo [现状]——碰到哲学也要垮台。”<sup>[12] 461</sup>另一重就是德国当时的哲学,即黑格尔的国家哲学和法哲学。如:“当我们不去批判我们现实历史的……[未完成的著作],而来批判我们观念历史的……[遗著]——哲学的时候,我们的批判恰恰接触到了本世纪所谓的 that is the question [问题所在]的那些问题的中心。”<sup>[12] 468</sup>因此,在解读的过程中,应当辨别“哲学”一词的内涵,理解马克思如何在尖锐批判德国和其他西方现存哲学的过程中发展自己的新哲学。西方某些学者离开马克思哲学批判的这一要旨,不加区别地

侈谈什么“马克思的哲学消亡论”<sup>[14]</sup>。从上面介绍可以看到,对新唯物主义,对“真正的哲学”,对未来的“面向世界哲学”,马克思一生大呼猛进积极推行,身体力行,何尝有一丝点“消亡”的想法呢?

#### 四、政治经济学批判

马克思在《黑格尔法哲学批判导言》中写道:“理论只要彻底,就能说服人。所谓彻底,就是抓住事物的根本。但是,人的根本就是人本身。”<sup>[10] 9</sup>那么,能够抓住“人本身”这一根本的理论是什么呢?马克思在《1844年经济学哲学手稿》认识到,真正的唯物主义同时也是人本主义。

在《神圣家族》一书中,马克思肯定18世纪的唯物主义“同共产主义和社会主义之间有着必然联系”<sup>[15] 166</sup>。不难看出,马克思在这里所肯定的同唯物主义有着“必然联系”的“共产主义和社会主义”是符合人性的、摆脱了罪恶的社会环境的、获得个性自由的“以人为本”的学说,即人本主义(humanism,亦译为人道主义)的学说。

当然,马克思既不满足于法国的18世纪唯物主义,也不满足于19世纪的社会主义。他认为,以往的唯物主义和人本主义充其量只是追求特定的阶级或社会组织政治上的解放,而要实现人类的彻底解放,必须从根本上消除人的异化,即消除劳动的异化。为此,他转向了政治经济学批判。马克思在《资本论》中关于劳动和价值关系的论述,对资本主义生产、交换、消费和流通过程的分析,都是以他的新唯物主义为前提和基础的。马克思的政治经济学批判的要旨是对劳动异化的揭示、批判和扬弃,而贯穿在其中的发展线索,需要从人本主义的角度加以理解。异化的原因不是一部分人对另一部分人的剥削和压迫,相反,剥削和压迫的社会制度是异化所产生的结果。正如马克思所说:“有产阶级和无产阶级同是人的自我异化。”<sup>[15] 44</sup>人的异化有着人所意识不到的机制,是在生产劳动中自发产生的异化。马克思并没有停留在哲学的层面上谈论劳动异化。为了揭示“劳动异化”的机制,马克思在《资本论》中研究了资本主义生产和消费的全过

程。这是政治经济学的理论,但其中贯穿的却是人本主义的精神:揭示造成人异化的原因和规律,寻求消除异化的途径。

马克思通过政治经济学的批判,揭示了消除劳动异化的途径,最后描述人类“自由王国”的理想目标。

在《资本论》第三卷,马克思说:“自由王国只是在必然性和外在目的的规定要做的劳动终止的地方才开始;因为按照事物的本性来说,它存在于真正物质生产领域的彼岸。像野蛮人为了满足自己的需要,为了维持和再生产自己的生命,必须与自然搏斗一样,文明人也必须这样做;而且在一切社会形式中,在一切可能的生产方式中,他都必须这样做。这个自然必然性的王国会随着人的发展而扩大,因为需要会扩大;但是,满足这种需要的生产力同时也会扩大。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交换,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交换。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。”<sup>[16] 928-929</sup>

在这一段论述中,马克思说明了人类自由解放的条件在于消除异化。首先是生产力极大发展,消除劳动对象即自然界的异化,人类不受盲目的、异己的自然力的奴役和支配,实现了与自然界的和谐共处。其次是控制了盲目的社会力量,消除劳动过程的异化,以往阶级社会中普遍存在的个人奴隶般屈从分工的情形将不复存在;劳动已不仅仅是谋生的手段,还成了生活的第一需要;由于“工作日的缩短”,个人实现了自由个性和全面发展。最后是消除劳动产品的异化,物质财富的极大丰富,个人消费品的分配将实行“各尽所能,按需分配”的原则。随着劳动异化的生产关系消除,人与人之间的分裂、对抗已经消

除,取而代之的,则是人们之间的亲密结合、和谐共处,整个人类社会成了自由人的联合体。在这个联合体中,“每个人的自由发展是一切人的自由发展的条件”。在《德意志意识形态》马克思、恩格斯设想,在共产主义社会,“任何人都没有特殊的活动范围,而是都可以在任何部门内发展,社会调节着整个生产,因而使我有可能随自己的兴趣今天干这事,明天干那事,上午打猎,下午捕鱼,傍晚从事畜牧,晚饭后从事批判,这样就不会使我老是一个猎人、渔夫、牧人或批判者”<sup>[17] 29</sup>。

### 五、马克思批判哲学的现实性

虽然马克思的设想尚未实现,但马克思的批判哲学并未过时。我们现在所处的时代遭遇到的问题有两大焦点:一是以经济建设为中心的国内条件下的社会发展与和谐的问题,一是全球化条件下各国之间的和平与共同繁荣的问题。马克思的批判性自由理论在对待和解决这两方面的问题上,有着不可低估的现实意义。

让我们首先来分析国内的现实。在发展经济的条件下,我们向西方学习先进的科学技术,以及经济和公共管理的经验、理论和方法,是完全必要的。但是,我们不能忘记马克思在批判资本主义时所体现的批判精神和自由理论。这是因为,我们不但面临着马克思所阐述的社会矛盾,而且还有长期的封建专制遗留的社会矛盾,包括以极“左”面目出现的假马克思主义所激发的社会矛盾。面对复杂的社会矛盾,中国的马克思主义者要发扬辩证法的革命的批判精神,要以人本主义的唯物论的实践观为检验真理的标准,以人的解放和自由为衡量社会进步的尺度,积极投身于社会公正和民主政治的伟大实践。只有这样,才能制定出正确的政策,才能把正确的政策落实在社会实践中,才能达到可持续发展与和谐社会的目标。

反之,如果马克思主义哲学的理论建构无视社会矛盾和社会公正的诉求,没有批评和改革社会的承诺,没有按照不断变化的政治需要重新解释或建构马克思主义,那么这样的理论建构不但从根本上违反了马克思的批判精神和自由理论,



而且丧失了生命力和存在的理由。现在,我们的一些马克思主义者有危机感,原因盖出于此。试问:如果马克思主义恢复了批判精神和对人类自由的追求,成为鼓舞人民争取社会公正和进步的精神力量,哪里有什么危机感和失落感呢?

再看全球化的现实。正如马克思所说,全球化是世界范围的资本扩张。全球化进程中有两类不同性质的矛盾:一是民族和文明之间的冲突,一是资本主义和社会主义之间的意识形态冲突。我深信,马克思关于世界历史和全球化的理论对我们认识这两类世界性的矛盾具有指导意义。《共产党宣言》中说:“不管反动派怎样惋惜,资产阶级还是挖掉了工业脚下的民族基础。……过去那种地方的和民族的自给自足和闭关自守状态,被各民族的各方面的相互往来和各方面的相互依赖所代替了。物质的生产是如此,精神的生产也是如此。各民族的精神产品成了公共的财产。民族的片面性和局限性日益成为不可能,于是由许多民族的地方的文学形成了一种世界的文学。”<sup>[10] 276</sup>马克思预言的经济全球化已经成为现实。他所预言的“精神的生产”的全球化或“世界的文学”即人们现在所说的文化的全球化和各民族的思想融合。现实似乎不如马克思所预言的那样乐观,随着经济全球化的进程,不同文明和宗教的冲突似乎愈演愈烈。但是,正如马克思所指出的那样,前资本主义的民族的地方的思想文化对全球化的抵制只是逆世界历史潮流的反动,只是无可奈何的“反动派的惋惜”。马克思说得好,资产阶级“迫使一切民族——如果它们不想灭亡的话——采用资产阶级的生活方式,……一句话,它按照自己的面貌为自己创造出一个世界”;“正像它使农村从属城市一样,它使未开化的国家从属于文明的国家,使农民的民族从属于资产阶级的民族,使东方从属于西方”<sup>[10] 276</sup>。马克思在这里是在阐述世界历史的必然性,以价值判断或宗教的、道德的理由来反抗和谴责历史必然性是无济于事的。当然,马克思并不认为资本的全球化是世界历史的终结,他指出全球化的必然趋势是“全世界无产阶级,联合

起来!”<sup>[18]</sup>但同样明显的是,在无产阶级尚未成为世界统一力量之前,资本主义全球化取代前资本主义的地域性和民族性具有历史进步意义。

#### 参考文献:

- [1] 康德. 纯粹理性批判[M]. A xii注释.
- [2] 黑格尔. 哲学史讲演录(第四卷)[M]. 贺麟、王太庆译. 北京: 商务印书馆, 1981.
- [3] 马克思恩格斯选集(第2卷)[M]. 北京: 人民出版社, 1995.
- [4] 马克思恩格斯全集(第47卷)[M]. 北京: 人民出版社, 2004.
- [5] D. Strauss, Streitschriften B. III Tübingen 1874 S.95.
- [6] 马克思恩格斯全集(第1卷)[M]. 北京: 人民出版社, 1995.
- [7] 王晓朝. 柏拉图全集(第一卷). 斐多篇[M]. 北京: 人民出版社, 2002. 118<sup>a</sup>.
- [8] 西方哲学原著选读(下卷)[M]. 北京: 商务印书馆, 1982.
- [9] 马克思恩格斯选集(第4卷)[M]. 北京: 人民出版社, 1995.
- [10] 马克思恩格斯选集(第1卷)[M]. 北京: 人民出版社, 1995.
- [11] 普列汉诺夫. 马克思主义基本问题[M]. 哈尔滨: 生活书店, 1946.
- [12] 马克思恩格斯全集(第1卷)[M]. 北京: 人民出版社, 1956.
- [13] [德]黑格尔. 哲学史讲演录(第1卷)[M]. 贺麟、王太庆译. 北京: 商务印书馆, 1959.
- [14] 参见 H. Mah. The End of Philosophy, the Origin of “Ideology”, Berkeley University of California Press 1987.
- [15] 马克思恩格斯全集(第2卷)[M]. 北京: 人民出版社, 1957.
- [16] 马克思恩格斯全集(第46卷)[M]. 北京: 人民出版社, 1979.
- [17] 马克思、恩格斯. 德意志意识形态(节选本)[M]. 北京: 人民出版社, 2003.
- [18] D. Rapin, ed Marx on Globalisation, London: Lawrence & Wishart 2001.

(责任编辑 无逸)