

## “市民社会”与“人类社会”的划界及其意义

■卜祥记 赵得生

呈现《关于费尔巴哈的提纲》的文献学语境,对我们解读该提纲“第十条”有重要意义,但是,如果在“理论前见”上就错失了马克思的实践唯物主义本质,文献学研究只会让我们在歧途上越走越远。作为旧唯物主义的代表人物,费尔巴哈的人本学唯物主义的突出贡献就在于,他已经直观到人是“类存在物”或社会存在物,但他不懂得人之作为社会存在物是一定劳动活动的结果,他对人的社会性的确证只是源自于无实践根据的直观。作为对旧唯物主义的本质性超越,马克思的新唯物主义就是实践唯物主义,它提供了一条以现实实践为基础而超越市民社会的现实路径,因而它的立脚点是根本超越市民社会的“人类社会或社会的人类”,即作为共产主义的人类社会或作为共产主义社会的人类。对新、旧唯物主义立脚点的辨析绝非无意义的理论空谈,而是一个关涉马克思哲学革命的本质及其理论灵魂与社会归宿的原则性问题。

[关键词]旧唯物主义;新唯物主义;实践唯物主义;市民社会;人类社会

[中图分类号]B0-0 [文献标识码]A [文章编号]1004-518X(2017)01-0021-12

卜祥记,上海财经大学人文学院教授、博士生导师;

赵得生,上海财经大学人文学院博士生。(上海 200433)

如何理解《关于费尔巴哈的提纲》(以下简称《提纲》)第十条的基本内涵,这是一个长期存有争论的理论问题。尤其是,20世纪90年代以来,围绕“市民社会”问题的研究,它一度成为理论热点,并且至今依然没有达成基本性的共识。直接地看,争论的焦点是如何理解作为新唯物主义立脚点的“人类社会”的基本内涵;间接地但却是本质地看,它却是关乎马克思哲学革命本质何在的大问题。在一些理论问题上存有不同观点,这是非常正常的一件事情,也符合学术研究的基本规律和学术创新的基本精神。但是,近年来却出现一种声音,认为围绕《提纲》第十条所展开的讨论是毫无意义的,并且认为在这一讨论中存在的异己观点是绝对错误的。据此,我们认为,仍有必要对这一讨论涉及的基本观点以及这一讨论本身在马克思主义学术史中的重要性,给予认真的阐释与回应。

## 一、文献学语境与理论前见的冲突

随着MEGA2编辑研究工作的理论进展,对《提纲》及其“第十条”的研究日益深入,出现两个重要的问题:就作为理论整体的《提纲》而言,研究的深入主要体现在对该提纲文献学语境的呈现,并聚焦于作为《神圣家族》与《德意志意识形态》之间的一个理论环节,《提纲》是与前者还是与后者联系更为密切?就作为该提纲的“第十条”而言,研究的深入主要体现在“旧唯物主义的立脚点是市民社会,新唯物主义的立脚点则是人类社会或社会的人类”,这一论断是何以生成的?

就前一个问题而言,我们看到的主要是陶伯特与巴加图利亚之间的争论。在陶伯特看来,1843年3月至6月,围绕《神圣家族》中的“现实的人道主义”出现了激烈的争论;有人把马克思“和人道主义相吻合的唯物主义”与费尔巴哈的唯物主义等量齐观,这是马克思必须澄清的,这就是《提纲》写作的文献学语境。因此,《提纲》并不是《德意志意识形态》的预备性著作,而是与《神圣家族》密切相关。巴加图利亚则认为,马克思、恩格斯与克利盖的争论是提纲写作的直接原因。在巴加图利亚看来,马克思、恩格斯与克利盖的争论不能不涉及费尔巴哈,并且不能不意识到与费尔巴哈的界限,从而凝结为对全部后黑格尔德国哲学进行批判的著作计划,而编了号码“1”的《提纲》只是这个计划的第一部分,《德意志意识形态》则是这一著作计划的实现,因而该提纲与《德意志意识形态》关系更为密切。

就第二个问题而言,国内学者鲁克俭认为,《提纲》“第十条”直接受赫斯的影响,赫斯的《论德国的社会主义运动》(1845年5月)、《晚近的哲学家》(1845年6月)是马克思写作《提纲》的直接原因。

在《提纲》写作前,不论是在《1844年经济学哲学手稿》(以下简称《手稿》),还是在《神圣家族》中,马克思都自觉沿着费尔巴哈开辟的德国唯物主义道路前行,没有在任何地方批评过唯物主义(包括法国唯物主义),而在《神圣家族》1845年2月刚刚出版时,马克思却突然把炮口对准了唯物主义,在《提纲》中批判起旧唯物主义。究其原因,唯一合理的解释是马克思受到了赫斯的影响,因为赫斯从来就不把费尔巴哈看作唯物主义者,也并不批评费尔巴哈具有“唯物主义”的缺点,而是批判费尔巴哈的哲学依然囿于“思想”领域而没有走向“实践”,试图在思想领域而非实践中解决个体与类的矛盾。

《提纲》写作之前,马克思在1844年8月11日的致信中认为,费尔巴哈“给社会主义提供了哲学基础”,而在《提纲》第十条,却突然批判起费尔巴哈旧唯物主义的立脚点是市民社会。这是与赫斯在《晚近的哲学家》中指出费尔巴哈的哲学不过是市民社会的哲学直接相关的。在《提纲》写作前,马克思把费尔巴哈的“类”概念等同于“社会”概念。<sup>[1](P72-73)</sup>在《提纲》中,马克思却指责费尔巴哈假定有“一种抽象的——孤立的——人的个体”,而把“类”理解为“一种内在的、无声的、把许多个人自然地联系起来的普遍性”。这个明显矛盾的评价也与赫斯有关。在《论犹太人问题》和《手稿》时期,在赫斯的引导下,马克思误读了费尔巴哈(同时也误读了赫斯),把“类”等于“社会”。当赫斯在《论德国的社会主义运动》中对费尔巴哈作了重新评价——费尔巴哈“把只是作为类本质才属于人的东西……归于作为单个个体的人”——后,马克思也对费尔巴哈做出了重新评价。<sup>[2]</sup>

从这些争论中,我们的确看到还原马克思相关著作的文献学语境付出的巨大努力,看到许多我们以前没有接触过的新鲜文献与新鲜史料。客观地说,中国的马克思主义研究一直受制于直接文献与相关文献的匮乏,就作为直接文献的马克思主义文献而言,虽然我们有庞大的《马克思恩格斯全集》,但许多一手文本的缺失也是众所周知的。就与马克思思想进展密切相关的文献而言,鲍威尔、卢格、赫斯、施蒂纳等众多思想家的大量文献不仅中文译本极少,而且原文文献在国内基本上无从查阅。相对而言,黑格尔与费尔巴哈的中文文献则比较丰富,但也只是他们全部文献中的九牛一毛,费尔巴哈生前自己给自己整理出版的文集就多达10卷之巨。此等文献困境,极大地制约了中国马克思主义研究的深入推进。就此而言,基于MEGA2的马克思主义研究乃是一个非常重要而迫切、同时也是取得初步成效的工作。但是,正如诠释学困境展示给我们的那样,实际上从来就不存在绝对客观的文献学语境。任何呈现马克思相关文本之文献学语境的尝试都受制于呈现者的一定理论前见。就此而言,新文献的发现与引入似乎并不一定意味着思想的必然推进;基于马克思自身文本逻辑演进而来的对马克思思想进展的呈现,远远超过了新文献的重要性。换言之,如果我们对马克思主义或马克思主义哲学之革命性本质的把握本就偏离了马克思思想进展的历史逻辑,那么任何新文献的引入都只会把这种偏离进一步推向极端。

在围绕《提纲》及其“第十条”文献学语境之呈现所发生的争论中,我们就已经看到了文献学语境与理论前见的冲突。就陶伯特与巴加图利亚的争论来看,他们表面上涉及的是《提纲》与《神圣家族》、《德意志意识形态》的理论关联问题,内在反映的却是对马克思早期思想发展逻辑的不同看法,是究竟如何定位《手稿》以及如何评价《德意志意识形态》的理论贡献问题,而这个问题是与对马克思主义哲学革命本质何在的总体性判定密切相关的。换言之,它反映出的是一个有关马克思主义哲学(辩证唯物主义与历史唯物主义)与实践唯物主义、实践唯物主义与历史唯物主义究竟是何关系的重大争论。由于对这一本质性问题的不同看法而导致对《提纲》第十条的特定解读,这一点在鲁克俭的观点中体现得最为鲜明。鲁克俭把赫斯引入《提纲》的文献学语境时有一个理论前见:《提纲》是马克思从自然唯物主义(即费尔巴哈的人本主义的唯物主义)走向历史唯物主义。<sup>[3]</sup>作为这一理论前见之核心的基本内涵是:《提纲》体现的实践唯物主义是《手稿》中体现的自然唯物主义和《德意志意识形态》体现的历史唯物主义之间的过渡形态。正是基于这一理论前见,他才能够读出该提纲“第十条”与《手稿》中相关论述的“矛盾”,从赫斯那里读出马克思《提纲》思想的来源,并从而把与“市民社会”相对立的“人类社会”解读为以“社会化”为核心的广义的人类社会。但是,这种理论前见本身就是有争议的;换言之,我们即使不能说这一理论前见是有问题的,也至少可以说它是有争议的。

马克思在《提纲》之前并没有在任何地方批评过唯物主义吗?鲁克俭认为,马克思在《提纲》之前并没有在任何地方批评过唯物主义(包括法国唯物主义),《提纲》对旧唯物主义的批判是一个突然事件。我认为这一判断是武断的,它至少忽视了三个理论事实。

首先,在《黑格尔〈法哲学〉批判》中,马克思指出:“两极相通,北极和南极相互吸引……”。从另一方面说,任何极端都是它自己的另一极端。抽象唯灵论是抽象唯物主义,抽象唯物主义是物质的抽象唯灵论。”<sup>[4](P111)</sup>

其次,在《手稿》中,马克思指出:“我们看到,主观主义和客观主义,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。”<sup>[5](P192)</sup>马克思还指出：“我们在这里看到，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，同时又是把这两者结合的真理。我们同时也看到，只有自然主义能够理解世界历史的行动。”<sup>[5](P209)</sup>

最后，在《神圣家族》中，马克思指出：作为唯物主义理论基石的“物质实体”与唯心主义赖以据的“精神实体”乃是“同一种实在的观念”。<sup>[5](P332)</sup>如果说精神实体是对现实世界的精神抽象，那么物质实体也不过是一种抽象的“物性”<sup>[5](P207)</sup>；如果说唯心主义本质上不过是某种形式的“创世说”，那么唯物主义也不过是某种形式的“自然神论”<sup>[5](P332)</sup>；如果说唯心主义的精神实体是“敌视人的、毫无血肉的精神”，那么，唯物主义的物质实体也不过是“失去了它的鲜明的色彩，变成了几何学家抽象的感性”，是“以理智之物的面目出现，同时又发展了的无所顾忌的彻底性”的东西，因而“唯物主义变得漠视人了”<sup>[5](P331-332)</sup>。

而且，马克思在《提纲》写作前，一直沿着费尔巴哈的自然唯物主义道路前行吗？鲁克俭认为马克思在《提纲》之前坚持哲学上的唯物主义路线，并把费尔巴哈看作伟大的唯物主义者。《手稿》中对费尔巴哈自然唯物主义的高度评价，《神圣家族》中对法国唯物主义的论述等，马克思都自觉沿着费尔巴哈开辟的德国唯物主义道路前行，只是在《提纲》中，马克思才突然把炮口对准了唯物主义。在这里，我想提醒大家注意两个理论事实。

第一个事实是，从《手稿》到《神圣家族》，马克思对费尔巴哈的评价是有变化的。在《手稿》中，马克思认为费尔巴哈是“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>[5](P199)</sup>。在《神圣家族》中，马克思指出：“只有费尔巴哈才立足于黑格尔的观点之上而结束和批判了黑格尔的体系，因为费尔巴哈消解了形而上学的绝对精神，使之变为‘以自然为基础的现实的人’；费尔巴哈完成了对宗教的批判，因为他同时也为批判黑格尔的思辨以及全部形而上学拟定了博大恢弘、堪称典范的纲要。”<sup>[5](P342)</sup>只要我们认真对待文献，我们就可以看到其间的差异：与《手稿》中认为费尔巴哈“真正克服了旧哲学”不同，在《神圣家族》中，马克思则认为，如果说费尔巴哈“结束和批判了”黑格尔的体系，那他也是“立足于黑格尔的观点之上”的。因此，在紧接着的下一句话中，马克思不再认为费尔巴哈“真正克服了旧哲学”，而仅仅说他“完成了对宗教的批判”，至于他对黑格尔哲学的批判，则只不过是“拟定了博大恢弘、堪称典范的纲要”而已。

第二个事实是，在马克思的理论视野中，费尔巴哈从来都不是一个前康德唯物主义意义上的自然唯物主义者。在《手稿》中，马克思明确指出：费尔巴哈“创立了真正的唯物主义和实在的科学，因为费尔巴哈使社会关系即‘人与人之间的’关系也同样成为理论的基本原则”<sup>[5](P200)</sup>；在《神圣家族》中，马克思明确地把与霍布斯、斯宾诺莎的“漠视人”的唯物主义不同的费尔巴哈的唯物主义，称之为“在理论领域体现了和人道主义相吻合的唯物主义”<sup>[5](P327)</sup>。换言之，从《手稿》到《神圣家族》，马克思从来都没有把费尔巴哈看作一个聚焦于“自然先在性”的自然唯物主义者，而是看作一个把人与人、人与自然的对象性关系作为理论关注点的人道主义的唯物主义者。<sup>[6][7]</sup>此外，我们不应忘记，在《神圣家族》中，那种充满着自然唯物主义色彩的对费尔巴哈的高度评价大都出自恩格斯的手笔。因此，马克思后来在1867年给恩格斯的信中所说的“对费尔巴哈的迷信”<sup>[8](P293)</sup>显然是有所指的。

此外，《提纲》中的实践唯物主义与《德意志意识形态》的历史唯物主义立场存在着巨大的理论界限吗？鲁克俭认为，从《手稿》、《提纲》到《德意志意识形态》，马克思的思想发展经历了一

个由自然唯物主义、实践唯物主义到历史唯物主义的发展过程。这一公式不仅直接涉及对《手稿》之理论属性和理论地位的评价,还涉及对实践唯物主义与历史唯物主义之关系的看法。就前者来说,国内外理论界长期以来是存在巨大理论分歧的,这一点众所周知。就后者来说,正如唐正东准确分析的那样,国内外理论界也有不同看法。<sup>[9]</sup>在此,我不想对这一争论表达自己的观点,只想指出以下两点:(1)我们不能从自己固有的理论前见去利用MEGA2,反倒是应该依据MEGA2来校正自己的理论前见;(2)我们可以并且应当从MEGA2去呈现《提纲》的文献学语境,但不论把《提纲》及其“第十条”的写作动因归结为何种思想的激发,都必须基于对马克思思想发展的自洽性逻辑及其批判对象之思想实质的周全性诠释。

## 二、新、旧唯物主义与市民社会、人类社会的内在定位

搞清楚费尔巴哈的“类”、“类存在物”、“人类”等概念的基本内涵及其与马克思所说的“市民社会”,以及与此相对立的“社会”、“人类社会”概念之间的关系,对准确理解新旧唯物主义及其立脚点的差异是一个基础性的工作。但是,我们今天看到的诠释路径却是一个倒推性的论证逻辑,它表现在,如果把“人类社会”理解为广义的人类社会,那么,费尔巴哈的“人类”概念的内涵及其症结就只能表现为一个尚未达到人类社会高度的“个体性”概念;反之,如果马克思所说的“人类社会”是狭义上的“共产主义社会”,那么,费尔巴哈的“人类”就可以理解为已经达到广义“人类社会”之高度、但依然归属于“市民社会”的立场。

据此,研究者要做的工作不过是回到文本寻找文献论据来支撑自己的观点。尽管由于这种倒因为果的论证逻辑显然荒谬,因而在实际应用中并不具有普遍性,但在对《提纲》“第十条”的诠释中却是存在的。究其根源有二。

一是对马克思哲学革命本质的理解不同,即虽然对马克思主义哲学的唯物主义性质(它显然与对费尔巴哈哲学唯物主义性质的理解直接相关)的传统理解是根深蒂固的,但传统的辩证唯物主义与历史唯物主义理论框架已经日益面临着来自实践唯物主义与历史唯物主义(实际上,实践唯物主义就是历史唯物主义)解读范式的挑战。

二是我们一开始就面对着两个不同版本的《提纲》“第十条”——马克思的版本与恩格斯的修订版本。在恩格斯的修订版本中,他不仅把“市民社会”修改为“‘市民’社会”,而且把“人类社会或社会的人类”修改为“人类社会或社会化的人类”<sup>[5](P506)</sup>,从而埋下了争论的种子。如果说就马克思的版本——“人类社会或社会的人类”还具有广义与狭义两种理论解释空间,那么,在恩格斯的版本中,它则只具有一种解释方向——广义的人类社会或社会化了的人类社会。并且,这一解释路向可以很简单地实现与辩证唯物主义和历史唯物主义理论范式的对接与兼容。同时,还可以轻而易举地找到许多文献佐证。但是,如果立足于实践唯物主义的解读范式,恩格斯的修改版本就是有问题的,因而对《提纲》“第十条”的解读就必须且只能以马克思的文本为依据,并且,只能把“人类社会或社会的人类”解释为狭义上的人类社会,即作为人类社会阶段之归宿的共产主义社会,同时,这种解释也拥有大量的佐证性文献。

在这里,我们并不想说广义的解释路径不对——就学术性讨论而言,“对”与“错”的断语即使不是根本不适用,也是需要慎重使用的——我们想说并且也只能说,如果人们更愿意在恩格斯的解释路径上把“人类社会或社会的人类”解读为“人类社会或社会化的人类”,即解读为广

义的人类社会,那就必须面对两个问题:第一,费尔巴哈的“人类”(类、类存在物)概念的内涵及其症结何在?第二,费尔巴哈的“人类”在何种意义上等同于“市民社会”?

按照鲁克俭的观点,在费尔巴哈那里,“类”本质并不是“社会”的代名词,而是对个体属性的一种抽象——或者简单地说,就是指“个体”。在赫斯的引导下,马克思误读了费尔巴哈,把“类”等于“社会”。随着赫斯在《论德国的社会主义运动》中对费尔巴哈作了重新评价——费尔巴哈“把只是作为类本质才属于人的东西……归于作为单个个体的人”,马克思在《提纲》中也修正了自己的观点,在“第六条”中转而指责费尔巴哈假定有“一种抽象的——孤立的——人的个体”,而把“类”理解为“一种内在的、无声的、把许多个人自然地联系起来的普遍性”。<sup>[2]</sup>

但是,这个理解可能是有问题的。国内学界的确有一种推测,认为赫斯对马克思的思想,尤其对《德意志意识形态》是有影响的,甚至还可能写作了该书的部分内容。但是,由于文献的匮乏,这一点目前实际上是很难求证的。

即使假定赫斯的确影响了马克思自《论犹太人问题》到《德意志意识形态》的思想进展,进而直接影响到《提纲》的写作,也影响到马克思对费尔巴哈的看法,但如果说费尔巴哈的“类”不是“社会”的代名词,而只是对个体属性的一种抽象,上述观点也是不能成立的。<sup>[6][7]</sup>费尔巴哈哲学或宗教哲学的根本准则是“感性对象性原则”,他从来就没有把单纯的自然界或单纯的人作为其人本学唯物主义的研究对象,他的宗教批判和新哲学的构建无不致力于呈现人与人、人与自然界之间的感性对象性关系。他的“类”概念就是基于人与人之间的感性对象性关系而对人作为社会存在物的指称。通过这一概念,他所要表达的乃是每一个人不仅是个体性存在,同时还是“类存在物”即社会存在物。因此,当马克思在1844年8月11日给费尔巴哈的信中把“类”、“人类”理解为“人类社会”时,这种理解绝不是什么误解,而是洞悉了费尔巴哈的“类”思想的本质。在《手稿》中,当马克思把费尔巴哈的伟大功绩描述为“创立了真正的唯物主义和实在的科学”时,也正是基于“费尔巴哈使社会关系即‘人与人之间的’关系也同样成为理论的基本原则”。

《提纲》“第六条”对费尔巴哈“类”思想的批评与此前的评价并不存在矛盾。如果我们仅仅局限于“第六条”,这种矛盾似乎是存在的。换言之,当马克思指出“费尔巴哈把宗教的本质归结于人的本质。但是,人的本质不是单个人固有的抽象物,在其现实性上,它是一切社会关系的总和”<sup>[5](P501)</sup>时,直接地看,马克思似乎就是在指责费尔巴哈并没有把人理解为“一切社会关系的总和”。但是,如果把提纲“第一条”作为总纲,我们就可以看到,马克思对费尔巴哈的批评并不是说费尔巴哈不懂得人是社会存在物,而是他不懂得人何以是社会存在物。换言之,费尔巴哈只是直观到人是社会存在物,但却不懂得人之作为社会存在的根据。他对作为社会存在物的人“只是从客体的或者直观的形式去理解”,而不是“把它们当做感性的人的活动,当做实践去理解”<sup>[5](P504)</sup>——即不是把它们当作现实个人之活动的“产物”去理解,因此他理解的人的“类存在”或社会存在就只能是“一种内在的、无声的、把许多个人自然地联系起来的普遍性”,是抽象的无内容的社会存在,因而也是“撇开历史的进程”<sup>[5](P501)</sup>的无历史的存在<sup>①</sup>。在这个意义上,费尔巴哈关于人是“类存在物”的说辞表达的唯一内涵就只能是抽象或者空洞地强调人与人是相互依赖的。<sup>②</sup>正是在这里,隐含着费尔巴哈的“类”与“市民社会”的内在关联。

对“人类”在何种意义上等同于“市民社会”这个问题,学术界目前大致有两种解决方案。

其一,从恩格斯对马克思原始文本的修改出发,即从“人类社会或社会化的人类”出发,把

作为新唯物主义落脚点的“人类社会”理解为“社会化”的社会,从而把“市民社会”理解为尚未“社会化”的社会。这一解释方案与作为理论前见的辩证唯物主义与历史唯物主义的理论范式有直接关系。依据这一理论范式,费尔巴哈的唯物主义在自然领域是形而上学唯物主义,而在历史领域则根本就是唯心主义。随着自然科学的进展、地理大发现、世界市场的初步形成以及地域性个人逐渐坠入世界性的普遍交往,那种孤立的地域性社会成长为“现代社会”,辩证唯物主义和历史唯物主义应运而生,并牢固地把“社会化的人类”或社会化的社会,即把广义上的人类社会,而且主要是“工业社会”作为它存在的基础。

这是一种很有影响力的解释方案,但有几处值得商榷。如果把马克思所说的“人类社会或社会的人类”理解为“社会化的”人类社会,而“市民社会”是尚未“社会化”的社会,那么这就意味着“市民社会”与“人类社会”的区别就是“前工业社会”与“工业社会”的区别。然而,这样的理解犯了三个常识性错误:一是,把“市民社会”理解为“前工业社会”,这是与18世纪“市民社会”概念的确定内涵明显相矛盾的。不论是18世纪的经济学家还是马克思,他们的“市民社会”概念指代的绝不是“前工业社会”,而是在突破“前工业社会”的过程中生成的资本主义社会。二是,把“前工业社会”理解为费尔巴哈旧唯物主义的落脚点,这是对作为青年黑格尔派重要代表人物的费尔巴哈的严重曲解和侮辱。三是,即使我们可以把“市民社会”理解为“前工业社会”,那么据此理解的新旧唯物主义的区别也仅仅适用于前康德的唯物主义——而且是形而上学的自然唯物主义——与辩证唯物主义的划界。但是,这样的理论划界与费尔巴哈毫无关系。如果考虑到马克思在《提纲》“第十条”中是在把费尔巴哈的人本学唯物主义作为旧唯物主义的主要代表的前提下,对旧唯物主义的落脚点进行本质性划界的,那么从个人的非社会化与社会化的个人、“前工业社会”与“工业社会”的角度所作的解释,就是完全不适用的了。换言之,我们决不可以把费尔巴哈的旧唯物主义与新唯物主义之社会立足点的区别理解为“前工业社会”与“工业社会”的区别。

尽管费尔巴哈的唯物主义是对“市民社会”的批判,但它的理论立足点依然是“市民社会”,因为它没有指明实际地超越“市民社会”的正确路径。正如马克思在《提纲》“第四条”明确指出的:“尽管费尔巴哈已经‘把宗教世界归结于它的世俗基础’,但是他不懂得‘对于这个世俗基础本身应当在自身中、从它的矛盾中去理解,并且在实践中使之发生革命’”。

因此,费尔巴哈理论的本质缺陷并不在于它的形而上学性质,而是在于它的直观唯物主义性质,即它既不懂得人类社会在人类实践活动中的生成,也不懂得现实生活的异化根源于人类劳动活动的异化,更不懂得异化的扬弃归根结底只能是一场改变现实的实践运动,因而他提供的唯一方案只是观念的改造与思想的革命。<sup>[5][0530]</sup>据此,我们认为,《提纲》“第十条”体现的绝不是辩证唯物主义与形而上学唯物主义的区别,它们的理论立足点也不是“地域性社会”与“社会化社会”的区别,而是实践唯物主义与旧唯物主义、历史唯物主义与历史唯心主义的区别<sup>③</sup>,是“市民社会”与“人类社会”,即“资本主义社会”与“共产主义社会”的区别,是对同一个“社会化社会”(“市民社会”)之超越路径的区别。

其二,从政治社会、市民社会与人类社会的区别出发,把“市民社会”理解为完成了与中世纪“政治生活”的分离,却又与资本主义的政治社会相对立的利己主义社会,把“人类社会”理解为个体与类存在、个人与公民之矛盾和解的人的自由全面发展的社会。邓建宏认为,在古代的和中世纪的共同体中不存在市民社会,人的存在就是政治的、国家的存在。18世纪资产阶级革

命结束了单一的政治国家,使社会生活发生了政治社会与市民社会的分离,人也成为二重化的存在:在政治共同体的生活中,人是作为公民即作为社会存在物而存在,关心的是公共事务和普遍利益;而在市民社会的生活中,人则是作为私人即作为利己主义个人而存在的,关心的只是个人事务和私人利益。就此而言,所谓市民社会乃是一个与政治社会处于对立状态的、由利己主义个人组成的个体性社会,而“人类社会”则是对市民社会的超越,是政治生活与世俗生活、公共利益与私人利益、利他主义与利己主义对立的和解,是个体与类之间的矛盾为解决,是人的自由全面发展的人类共同体。<sup>[12]</sup>

应当说,基于个体与类的关系去划定市民社会与人类社会的界限,这是一条可以接受的路径,在《手稿》中,马克思对共产主义的阐释也是落脚于“个体和类之间的斗争的真正解决”<sup>[5](P185)</sup>。但是,如何基于这一界限去理解费尔巴哈的旧唯物主义与新唯物主义落脚点的不同?换言之,如果说市民社会与人类社会的不同就是人的个体存在与类存在的不同,那么新旧唯物主义之社会立足点的不同也就意味着人类个体与社会化个人的不同。邓建宏正是这样理解的:“抽象的、孤立的人类个体恰是市民社会里那些远离政治社会、囿于个人利益的作为市民身份的个人。就是这样的人类个体,成为费尔巴哈唯物主义的基础和出发点。”<sup>[12]</sup>我们认为,这一判断混淆了出发点与批判对象的关系。实际上,费尔巴哈宗教与哲学批判的出发点绝不是利己主义的个体。恰恰相反,他是从作为理论预设的“类存在物”出发并落脚于抽象类存在物的,而抽象的孤立的利己主义个人则只不过是他的批判对象。费尔巴哈绝不是不懂得人作为社会存在物的本质,而是不满于人沦为当下市民社会中的存在,即作为利己主义的个体存在,他全部理论工作的宗旨就是从人的社会性本质出发,通过对个体利己主义的批判,最终消除个体与类的对抗,达成“人类社会”。正如我们前面已经指出的那样,我们只能在他既没有对作为其理论预设的“人类社会”给予科学的论证,也没有提供出通达“人类社会”的科学道路的意义上来,理解马克思所说的“旧唯物主义的立脚点是市民社会”。

那么,如何基于这一界限本质地呈现达成“人类社会”的路径呢?如果说市民社会与人类社会的不同就是人的个体存在与类存在的不同,那么“人类社会”的达成就只能被归结为个体的社会化。正如邓建宏指出的那样:“人的社会性的本质扬弃了市民社会和政治社会的分裂和对立,使人类成为由‘世界历史的真正普遍的个人’,所组成的人类,即马克思所说的‘社会化了的人类’,而这样的社会,就是马克思指出的作为新唯物主义立脚点的‘人类社会’。”<sup>[12]</sup>我们认为,这里存在着双重混淆:一是混淆了马克思与恩格斯对《提纲》“第十条”的不同理解,马克思的“社会的人类”与恩格斯的“社会化的人类”所强调的内涵绝不是同一的;二是混淆了结果与手段的界限。

虽然马克思也把人类社会(“共产主义”)理解为“个体和类之间的斗争的真正解决”,但这只是就结果而言的,因而与市民社会与政治社会、个体与类的对抗不同,作为“人类社会”的“共产主义”当然是“个体和类之间的斗争的真正解决”,是市民社会之个人的社会化或“社会化的人类”。但是,在如何达成这一结果的路径问题上,马克思从来都是诉诸改变现实的实践运动——积极地扬弃私有财产和异化劳动,而不是空谈“社会化”。马克思在《德意志意识形态》中讨论普遍性交往与世界历史性个人等问题,他也只是就实现共产主义的前提条件而言的:“共产主义对我们来说不是应当确立的状况,不是现实应当与之相适应的理想。我们所称为共产主义的是那种消灭现存状况的现实的运动。这个运动的条件是由现有的前提产生的。”<sup>[5](P539)</sup>因此,如果抛开革命性的实践活动,把结果当作手段,把前提当作路径,仅仅局限于从个体性向社会性个人的过渡,即从“社会化”的角度来理解“市民社会”与“人类社会”的差别,并据此来诠释新

旧唯物主义之社会立足点的不同,那么这种理解就还是外在性的,只能陷入对“交往”与“社会化”的空谈阔论。

### 三、市民社会与人类社会划界的意义

如果我们把与“市民社会”相对立的“人类社会”理解为“狭义的”人类社会,即理解为马克思所说的“共产主义”社会,那么,这样的理解有没有直接性的文献依据?这样的理解究竟有何意义?

#### (一)“人类社会”作为“共产主义”社会的直接文献依据

在《提纲》中,马克思至少10次使用了“社会”概念。仔细甄别这些用法中的“社会”概念的内涵,我们会发现,它是在狭义与广义两个层次上使用的;其中,有六次是在广义上的“社会”意义上使用的,有四次是在狭义上的“社会”意义上使用的——两次出现在“市民社会”中,两次出现在“人类社会或社会的人类”中。换言之,在《提纲》中,当马克思把“社会”与“人类”或“市民”连接使用时,它就不再是一般意义上的社会,而是指称狭义的社会——“市民社会”或者“人类社会”。

《提纲》中对“人类社会”的狭义性应用是《手稿》中“社会”概念的延续。如果说在《提纲》中单独使用的“社会”一般指广义的社会,那么,此前的《手稿》中频繁出现的“社会”二字却大多直接指狭义的社会,即作为“共产主义”的“人类社会”。<sup>[5](P186)</sup>当马克思基于对“共产主义思潮”的批判而把他主张的“共产主义”主张界定为基于私有财产的积极扬弃而来的“自然主义=人道主义”之后,就几乎在每一个地方都直接用“社会”指代“共产主义”了。

不仅如此,而且马克思还不断提醒人们,他的“社会”概念是与一般意义上的理解完全不同。我们可以明确看到,马克思把狭义的“社会”与广义的“社会”截然分开,而所谓“社会的活动和社会的享受”绝不是大家在一起活动和在一起享受,它与“直接共同的活动和直接共同的享受”具有本质性的区别。比如,聚众嫖娼也可以在一般意义上理解为社会性的活动——因为它不是一个人去嫖娼。但是,在马克思看来,这种活动绝不是人的活动,而是作为兽性的人的活动,是不把“她人”作为人因而也不把自己当作人的活动,因而不可以称之为“社会”的活动。反过来说,诸如科学研究之类的活动,他即使是一个人在活动,却可以是社会的活动,因为他的活动是作为人的活动,是为他人的活动,因而是作为社会的人的活动,是为社会的活动,从而是社会的活动。在这里,马克思理解的“社会”或者赋予“社会”这个概念的内涵,就是《提纲》“第十条”中作为新唯物主义立足点的“人类社会或社会化的人类”的内涵,就是与利己主义的“市民社会”或资本主义社会截然不同的“共产主义社会”的内涵。

如果像一些学者主张的那样,认为《手稿》时期的马克思还是一个立足于费尔巴哈人本学唯物主义立场的马克思,因而他关于“共产主义”、“社会”、“人”的论述还充满着抽象的人道主义呓语,那么,只要看一看《1859年政治经济学批判序言》中的“人类社会”概念<sup>[13](P592)</sup>就可以知道,尽管这一概念不再仅仅指称共产主义社会,而是就其一般意义而言的,但这只是概念使用的变化,而并不意味着马克思思想的实质变化。换言之,正如《手稿》中的“社会”概念在《提纲》“第十条”中表述为“人类社会”,但它并不影响其内涵就是共产主义社会一样,当《提纲》“第十条”的“人类社会”在《政治经济学批判序言》中变为“人类社会的史前时期”,也同样不影响马克思

思以“人类社会”这一概念所要指称的特定内涵——共产主义社会。换言之,如果马克思把整个资本主义以前的历史称之为“人类社会的史前时期”,那么,资本主义的终结也就只能意味着真正“人类社会”之历史的开启,而这一“人类社会”就只能是一个狭义上的社会——共产主义社会。

## (二)“人类社会”作为“共产主义社会”的意义

有学者言之凿凿地指出,把新唯物主义的立脚点解释为“人类社会或社会的人类”,而不是依据恩格斯的修正解释为社会化的人类,这不仅是毫无意义的,而且是荒谬的。因为这样的解释不仅是抠字眼,也不仅是纯粹的理论空谈,而且依据这样的解释会推论出我们今天的社会还不是“人类社会”,甚至我们今天还不是“人”。对此,我们想指出以下两点。

其一,对作为新唯物主义之立脚点的“人类社会或社会的人类”究竟何所指的追问,绝不是毫无意义的“抠字眼”和纯粹的理论空谈。实际上,学界对这个问题之所以有争论,就是因为这个问题绝不是一个“抠字眼”的问题,而是直接关涉马克思哲学革命本质的大问题,是对马克思哲学究竟是“实践唯物主义”还是“辩证唯物主义与历史唯物主义”的不同理解问题。正如我们前面的分析所表明的,凡是“从‘社会化的人类’去理解‘社会的人类’的学者,几乎毫无例外地都是依托于作为理论前见的‘辩证唯物主义与历史唯物主义’理论范式,只要从实践唯物主义(历史唯物主义)的理论范式出发,就会对这一问题有着截然不同的解读。就此而言,围绕这一问题展开的讨论怎么可能是一个毫无意义的问题呢?”

同时,这一讨论实际上还与人们对《手稿》在马克思思想发展史的理论定位直接相关。一般而言,正是那些把《手稿》看作从属于费尔巴哈人本学唯物主义立场的学者,坚决要求把“社会的人类”解读为“社会化的人类”,并指证和指责《手稿》和《提纲》的抽象“目的论”逻辑和浪漫主义性质。但是,这样的理解绝不是实践唯物主义者所能接受的。就此而言,围绕这一问题展开的讨论怎么可能是一个毫无意义的问题呢?

此外,对这一问题的讨论还关涉对马克思共产主义思想发展历程及其批判性立场的讨论。究竟如何理解《手稿》时期马克思共产主义思想的哲学性质?如果说《手稿》时期的共产主义还是“哲学共产主义”或者说具有哲学的性质,那么这种哲学的或具有哲学性质的共产主义究竟意味着什么?它与《德意志意识形态》和《共产党宣言》中的“共产主义”究竟是什么关系?当马克思把黑格尔的辩证法归结为“非批判的实证主义和同样非批判的唯心主义”<sup>[5](P204)</sup>时,他的哲学以及作为这种哲学之表达的共产主义何以具有非实证主义的批判性质——与此密切相关的是,把“社会的人类”诠释为“社会化的人类”何以必然走向“非批判的实证主义和同样非批判的唯心主义”,等等。就此而言,围绕这一问题展开的讨论怎么可能是一个毫无意义的问题呢?我们以为,正如马克思对黑格尔哲学之实证主义本质的指证一样,只有对那些非批判的实证主义者来说,围绕这一问题展开的争论才是毫无意义的。

其二,如果说只要不把“社会的人类”解释为“社会化的人类”,或者只要把“社会的人类”解释为“人类社会”的人类,就会从中推论出我们今天的社会还不是“人类社会”,甚至我们今天还不是“人”,那么对于这样的理解逻辑,我也想指出两点。

首先,它混淆了马克思赋予“人类社会”的双重内涵。马克思本来就是在广义和狭义两个层次上来理解社会或人类社会概念的。就其对人类社会的广义理解而言,自从人通过自身的劳动开启人的历史以来,人的存在就是社会的存在,人的历史就是人类社会的历史。不论在马克思

思想的早期还是后期,他都曾经广泛地在这个意义上使用过人类社会的概念。但同时,马克思不仅在早期,而且还在其思想的显而易见的成熟期——比如,在《1859年政治经济学批判序言》中——也曾在狭义上广泛地使用过“人类社会”的概念。这是一个毋庸置疑的事实,如果故意混淆和偷换概念,并以此推导出看似非常荒谬的结论,这决不能算作思想的敏锐与言辞的雄辩。

其次,如果我们坚持概念的清晰性和逻辑的连贯性,如果我们在狭义的“人类社会”概念上来进行推论,那是的确可以得出我们今天的社会还不是“人类社会”,甚至我们今天还不是“人”这一结论。但是,这一结论有问题吗?既然马克思已经立足于狭义的“人类社会”,并赋予这一社会以“共产主义社会”的内涵,还据此把资本主义以前的整个人类的历史称之为“人类社会的史前时期”,那就正意味着,在马克思看来,我们今天身处于其中的社会就不是“人类社会”,生活于这一社会的人类就不是“社会的人类”——或者按照某些专家喜欢的表述,就还不是人。在这里出现的绝不是热昏的胡话,而是马克思的实践唯物主义或历史唯物主义的批判立场与超越精神,是作为马克思全部批判理论之归宿与灵魂的“共产主义”。失去了这种本质性的批判立场、超越精神和理论灵魂,哲学必将失去它的独立品格而跌落于彻头彻尾的实证主义,新、旧唯物主义之落脚点的界限又从何谈起呢?

注释:

①在谈到马克思对人的本质的科学界定时,学界大多直接援引《提纲》第六条。但是,它既不是马克思对人的本质的独创性见解,也不是唯一性的规定,更不是最具根本性的规定。作为实践唯物主义基本立场的劳动创造人类社会,才是马克思界定人的本质的核心前提;这一核心前提在《44手稿》中就已经初步呈现:“正是在改造对象世界的过程中,人才真正地证明自己是类存在物。”(《马克思恩格斯文集》第1卷,人民出版社2009年版第163页),它的明确表达是在《提纲》“第一条”中,正是基于这一前提,马克思才一方面重申人是一切社会关系的总和,同时又与费尔巴哈、黑格尔等整个旧哲学划清了界限,从而科学诠释了人不仅是,而且何以是社会存在物。

②在这个意义上,鲁克俭关于“《提纲》第十条的翻译问题”——“新唯物主义的落脚点”不能翻译成“人类社会或社会的人类”,应该翻译成“人的社会或社会的人”(“基于MEGA2的《关于费尔巴哈的提纲》文本研究:一个路线图”,《创新》2016年第1期,第9页)——也就不成立了。抛开词意不谈,就思想的理解而言,只有把费尔巴哈的“类”等同于“个体”,才会去强调马克思的“社会”及其与费尔巴哈的“人类”、“类”的界限。但是,就费尔巴哈与马克思而言,我们认为“个体”与“社会”的区别实际上是不存在的。此外,如果我们是为了说明马克思对人的本质的理解不同于费尔巴哈——费尔巴哈的“类”实际上强调的是人的个体性,而马克思强调人是个体性与社会性的统一——而对现有的翻译用词提出质疑,那么我们认为,就现有翻译的用词“人类社会或社会的人类”而言,它同样包含了“人既是个体的,又是社会的”这个内涵,因而并不是说只有翻译为“人的社会或社会的人”才能避免不必要(实际上是不存在)的误解。

③费尔巴哈的唯物主义既不是形而上学的,也不是“半截子”的唯物主义。这一判断与对《德意志意识形态》中如下一段话的理解有关——“当费尔巴哈是一个唯物主义者的时候,历史在他的视野之外;当他去探讨历史的时候,他不是一个唯物主义者。在他那里,唯物主义和历史是彼此完全脱离的。”(《马克思恩格斯文集》第1卷,人民出版社2009年版第530页)

20世纪末,王金福就对费尔巴哈不懂得辩证法这一传统见解提出了质疑(“马克思与费尔巴哈关系中的两个事实”,《哲学研究》1998年第11期),也依据对这段话中的“历史”概念所作的狭义与广义的区分,提出了重新评价费尔巴哈的新见解(“两种意义上的历史概念与两种意义上的历史唯物主义”,《东南学术》2000年第1期)。这种见解不仅与对《提纲》“第十条”的理解密切相关,同时还是一种不同上述传统理解的解释方案。然而,在我们看来,王金福的解释方案可以进一步往前推进,换言之,在上述这段话中,“历史”都应该是在广义上使用的。

据此,我们认为,马克思要表达的思想应该是:如果说费尔巴哈是一个唯物主义者,由于它的直观性缺陷,它不懂得作为它的直观对象的当下现实的来历,因此历史在他的视野之外;当他直观当下的“社会现实”(异化的社会现实),并试图超越它时——即“当他在去探讨历史的时候”,由于他不懂得异化的现实根源于人类一定历史时期的一定劳动和一定的劳动方式,而是错误地归因于思想的异化,因而他只能给自己提出思想解放的任务——以“爱的呓语”扬弃思想的异化。就此而言,他当然不是一个唯物主义者,即不是一个真正的实践唯物主义者或历史唯物主义者。

[参考文献]

- [1]马克思恩格斯全集(第47卷)[M].北京:人民出版社,2002.
- [2]鲁克俭.《关于费尔巴哈的提纲》的写作原因及其再评价[J].马克思主义与现实,2008,(5).
- [3]鲁克俭.《关于费尔巴哈的提纲》与历史目的论[J].河北学刊,2009,(6).
- [4]马克思恩格斯全集(第3卷)[M].北京:人民出版社,2002.
- [5]马克思恩格斯文集(第1卷)[M].北京:人民出版社,2009.
- [6]卜祥记.论费尔巴哈对马克思影响的发生及其本质所在[J].上海理工大学学报(社会科学版),2012,(2).
- [7]卜祥记.费尔巴哈的伟大功绩究竟何在?——以《1844年经济学哲学手稿》为例看马克思眼中的费尔巴哈[J].福建论坛,2011,(2).
- [8]马克思恩格斯全集(第31卷)[M].北京:人民出版社,2002.
- [9]唐正东.马克思主义哲学研究当下遇到的三个理论问题[J].南京社会科学,2011,(3).
- [10]卜祥记.感性活动:《1844年经济学—哲学手稿》的核心成果与理论高度[J].中国社会科学内部文稿,2012,(2).
- [11]卜祥记.内涵与机制:感性活动视域中的生产力与生产关系[J].哲学动态,2012,(6).
- [12]邓建宏.论新旧唯物主义与市民社会和人类社会的关系[J].河南社会科学,1997,(2).
- [13]马克思恩格斯文集(第2卷)[M].北京:人民出版社,2009.

【责任编辑:赵 伟】