

[文章编号] 1671-881X(2010)05-0543-09

# 社会主义为什么不能建立在“哲学论证”的基础上 ——重温马克思、恩格斯对“真正的社会主义”哲学的批判

聂锦芳

[摘要] 在《德意志意识形态》第2卷中,马克思、恩格斯通过对“真正的社会主义”形成、流变过程和实质的揭示,通过深入分析这一派别思想代表的具体论述,再次确认,“共产主义是用实际手段来追求实际目的的最实际的运动”,是现代社会变革的表现和产物。她不能靠“哲学论证”、思想演绎和“美文学描摹”,其“建筑基石”不是抽象的自然与社会、“生活与幸福之间的二重性”的消解,不是虚幻的“人类的特性的完全体现”,恰是从“最粗暴的关系”和“粗暴的对立”的社会出发的;“禁锢于意识形态之中”、试图通过“哲学概括和阐释”来使其理论和体系精致化、科学化的做法,根本无助于问题的解决和实质性推进。这些对于我们总结国际共产主义运动的经验教训、推进对社会主义的认识和理解是有深刻的启迪意义的。

[关键词] 社会主义;共产主义;“真正的社会主义”;哲学论证;现实运动

[中图分类号] B0-0 [文献标识码] A

自20世纪80年代末90年代初苏联解体和东欧剧变以来,在国内学界对马克思思想的阐释、宣传和研究中,其社会主义思想一直受到相当程度的冷落,较之于对他的哲学著述、经济学手稿和《资本论》的深入解析,他当年为与形形色色的社会主义派别论战而撰写的评论、为国际工人协会所起草的文件和为各国工人党的发展而提出的种种方案等相关文献几乎到了无人问津的地步。然而,离开后者而勾勒出来的马克思的形象、所把握到的马克思的思想,是更全面、准确和到位了还是陷入了另一个极端的偏颇、曲解和错位了呢?更为重要的是,20世纪社会主义理论探索和国际共产主义运动的坎坷遭际,为我们留下了一笔沉重的精神财富和历史遗产,而中国特色的社会主义却以前所未有的方式和速度在发展,这其中的经验教训和创新实践与经典马克思主义之间有着怎样的关系,一直没有得到认真的清理和总结。正是出于这一考虑,笔者近期拟重点研究马克思的社会主义文献,重新考察他当年在纷纭的理论纠葛中对社会主义的思考和阐释,本文是对《德意志意识形态》第2卷《序言》和第一章的解析,奉献于此,求教于方家。

## 一、诉诸“思维”和“情感”的“社会主义”<sup>①</sup>

“真正的社会主义”的形成可以说是“德国式”的思维方式和国民性在社会主义问题上的体现。在《序言》开头,马克思、恩格斯就提醒我们回味在第1卷《圣麦克斯·政治自由主义》部分他们所考察过的德国自由主义与法英资产阶级运动之间的关系,即当法国资产阶级经过历史上最激烈的革命跃居统治

地位并且影响到了整个欧洲大陆的时候,当政治上已经获得解放的英国资产阶级推进了工业革命并在政治上控制了印度、在商业上控制了世界上很多地方的时候,软弱无力的德国市民奉献给世界的却只有抽象的“哲学”理论,只有所谓世界的“善良意志”,他们在自由主义的实践面前畏缩倒退,“采取了远离其实际形态的方式”<sup>[1]</sup>(第 213-214 页)。无独有偶,现在“这种关系在德国社会主义和法英无产阶级运动之间也同样存在”<sup>[2]</sup>(第 588 页)。就是说,尽管社会主义—无产阶级运动与政治自由主义—资产阶级运动之间是一种对立的、异质的关系,二者之间意味着社会理论和阶级运动的阶段性跃迁,但“德国式”的思维方式和国民性却超越了这些不同的关系和阶段,表现出惊人的一致性,甚至可以说没有些许变化。

那么,就实际情况看,“真正的社会主义”是怎样出笼的呢?是当时那些德国共产主义者及其思想代言人,接受了来自法国和英国的某些共产主义思想,并把这些思想与其德国哲学前提混合起来的结果。德国人尽管在现实斗争和运动方面表现迟缓乃至没有作为,但他们拥有思想、观念和哲学,并且自视甚高。这使他们面对法国人和英国人时总会产生一种傲慢,对其皮相之见或“粗俗的”经验主义总有一种蔑视感,而且喜欢相互对照,凸现出“德国式”的“纯粹的思想”的“科学性”。在对共产主义和社会主义文献和著作的评价方面,他们的态度也是如此。在他们看来,由法国和英国的社会主义者所撰写的那些著述,尽管并不是现实运动的表现和产物,却是从“纯粹的思想”中产生的,是试图描绘出“最合乎理性的”社会制度的纯理论的著作;但仍然被他们视为是“不讲科学的”,于是他们就想以“德国科学”代表的身份来完成使其“科学化”的使命。那么,这个“德国科学”赋予法国和英国社会主义和共产主义的“真理”究竟是什么呢?马克思、恩格斯指出,他们企图用德国的特别是黑格尔和费尔巴哈的观念,来阐明社会主义和共产主义文献的思想,用真正的、绝对的意识即德国哲学的意识的尺度来衡量和校正这些思想,把法国人和英国人的思想翻译成德国思想家的语言;认为这样就阐释清楚了共产主义与德意志意识形态之间的联系,也就揭示了共产主义和社会主义的真理,揭示了“绝对的社会主义”,形成了所谓“真正的社会主义”。这样一种“改造”,在他们看来就如同托利党人谈到自己创造英国宪法时所说的一样,使他们的“真正的社会主义”成了“民族的骄傲和所有邻国人们羡慕的对象”<sup>[2]</sup>(第 588-589 页)。

不难看出,“真正的社会主义者”在思路中陷入了双重的错位:本来共产主义体系以及这些批判性和论战性的著作不过是现实运动的表现和产物,而他们却把这些体系和著作同现实运动分裂开来了。他们并没有考虑到,这些著作即使在宣传某些体系,也是以实际的需要为基础的,是以一定国家的一定阶级的整个生活条件为基础的;同样,这些禁锢于意识形态之中的“真正的社会主义者”,在思考社会主义在自己国家的境遇和前途的时候,也没有考察德国现实的关系和德国社会主义的现实根源。

声称以“科学”为基础的“真正的社会主义”,虽然实质上不过是社会主义和共产主义在德国“精神天国”的变形,但在其公开的著作中、在进行宣传时,它就不再诉诸“德国式”的“思维着的精神”,而是诉诸“情感”了;它所关心的已经不是实在的人、不是无产者,而是“人”、是普遍的“类”了。考虑到当时德国社会的实际状况及其存在的各种复杂关系,产生把共产主义与流行观念调和起来的企图,进而出现“真正的社会主义”这样一个中间派别是不可避免的。同样,随着情况的变化,特别是像马克思、恩格斯这样一些辨析毫芒、善于洞察历史发展大势的思考者的出现,这一种派别走向分化和决裂也是不可避免的。许多曾“以哲学为出发点”的德国共产主义者,正是通过这样的过渡走向了科学共产主义;而那些不能摆脱意识形态羁绊的人则始终停留在“真正的社会主义”阶段上,并终生信奉和宣传它。因此,如果不仔细甄别,特别是不认真分析和批判“真正的社会主义者”写下的著作、刊印出来的文献,就不可能知道,那些以各种方式参与过共产主义事业的人,究竟是仍然坚持其原来的观点,还是已经前进了。

此外,还必须注意到的是,诉诸“情感”的“真正的社会主义”为诸如“青年德意志”这样的文学团体<sup>②</sup>的作家们打开了利用社会运动的大门。本来,社会主义天然地与现实的阶级利益的博弈、党派之间的斗争联系在一起,因此,它首先应当是一种社会变革运动。但是,由于德国没有现实的、激烈的、实际的党派斗争,致使这样的社会运动在一开始时就变成了纯粹的文学运动。当名副其实的共产主义党派作为无产者和工人阶级的代表产生以后,“真正的社会主义者”不得不越来越局限于把小资产阶级作为自己的

公众,并把那些表达和反映小资产者卑微处境和善良愿望的作家视为这些公众的代表。

## 二、“人道主义”是在什么意义上超越“共产主义”和“社会主义”的

马克思、恩格斯认为,当时刊登在《莱茵年鉴》、《来自瑞士的二十一张》、《德国公民手册》和《新轶文集》等集刊上的文章鲜明地表述了“真正的社会主义”的哲学,构成其“准备在上面建立起自己的教堂的那座岩石”。但考虑到卡·格律恩、奥·吕宁等人的著述要另行专章评论<sup>③</sup>,而莫·赫斯则是他们进行“德意志意识形态”批判的合作者,对其思想只能零星、穿插地剖析,所以这里他们只选择《莱茵年鉴》上的两篇文章进行解读。

马克思、恩格斯首先剖析的是海尔曼·泽米希的一篇论文《共产主义、社会主义、人道主义》。这是有特别用意的。因为在他们看来,“在这篇文章中十分自觉地、而且以强烈的自尊感暴露出‘真正的社会主义’的德国民族性质。”<sup>[1]</sup>(第539页)文章标题所涉及的这三个概念有作者特定的所指。海尔曼·泽米希界定说,“共产主义是法国的现象,社会主义是德国的现象”;而洞悉“两个民族的发展进程”会发现,法国人是通过政治走向共产主义的,而德国人则是通过形而上学走向社会主义,即走向“真正的社会主义”的;最后,作者的结论是:“共产主义和社会主义归根到底都消融在人道主义中了。”<sup>[3]</sup>(第168页)马克思、恩格斯认为,海尔曼·泽米希的这一思路,首先是把共产主义和社会主义变成了两种抽象的理论、两种原则,然后给这两个对立面杜撰出“一种黑格尔式的统一”,再安上一个“人道主义”的名称。这种“醉心于思辨妙想”的推导,“当然是非常容易的事”。

马克思、恩格斯一一检视了海尔曼·泽米希对共产主义、社会主义的反驳和对人道主义的论证。

### (一)充满“最粗暴的关系”和“粗暴的对立”的共产主义

海尔曼·泽米希认为,共产主义并不是理想的社会状态,从其“主要中心”法国的实际状况看,它并没有超越政治上的对立,相反它把人的依赖性引导到极端的、最粗暴的关系,引导到对粗暴的物质的依赖,即引导到劳动和享乐之间的分裂。就是说,在共产主义那里仍然显现着社会现象间的粗暴的对立,使暴政在其范围内也完全能够继续存在。这样的后果是,“人在共产主义中不会意识到自己的本质”,达到无条件的、无前提的自由,达到自由的道德活动。不仅如此,这篇文章还非历史主义地看待共产主义运动及其形形色色的思想体系。比如,作者说,“魏特林所提出来的共产主义不过是对他在巴黎和日内瓦期间所熟悉的那些傅立叶思想和共产主义思想的改作而已”,其实“并不存在任何别的共产主义”<sup>[3]</sup>(第170页)。而在追溯共产主义体系的发展时,作者的这种非历史主义的态度再次暴露。他说:“共产主义者在创立体系或事先设计好的社会制度(参看卡贝的《伊加利亚》、《论公众福利》、魏特林的作品)方面是特别练达的。但是所有这些体系都带有独断独裁的特点。”<sup>[3]</sup>(第170页)马克思、恩格斯特别看重这段话中括号内的内容,因为它表明,作者根本无意下功夫研究共产主义体系的发展,只简略表达了自己关于一般体系的意见,就自认为把握住了问题的本质。“他一下子就不仅超越了《伊加利亚》<sup>④</sup>,而且超越了从亚里士多德到黑格尔的一切哲学体系、‘自然体系’<sup>⑤</sup>以及林耐和茹协的植物学体系、甚至关于太阳系的学说。”<sup>[1]</sup>(第543页)而所有这些都与共产主义运动的萌芽、发展及其理论的探索有密切的联系。

因此,正确的结论应当是:“一切划时代的体系的真正的内容都是由于产生这些体系的那个时期的需要而形成起来的。所有这些体系都是以本国过去的整个发展为基础的,是以阶级关系的历史形式及其政治的、道德的、哲学的以及其他后果为基础的。”<sup>[1]</sup>(第544页)只是说所有的体系都是独断的和独裁性的,这丝毫没有说明共产主义体系的这种基础和内容的。德国人没有英法两国人所有的那种发达的阶级关系,所以德国共产主义者只能从他们出身的那个等级的生活条件中攫取自己的体系的基础。不同的是,自负的德国的“真正的社会主义者”对此全然不知,他们总是“从永恒的观点”(sub specie aeterni)根据人的本质来判断一切,他们思考和行动却是为了永恒,面对一切现象,他们总在追问:“难道它会永恒地继续下去吗?”<sup>[3]</sup>(第168页)

## (二) 尚未“把人类的特性完全体现”出来的社会主义

海尔曼·泽米希认为,“社会主义虽然实行无政府制度,但它是人类和宇宙的本质独特的特性的初步体现”,正因为如此,这一制度过去是没有存在过的。就实质看,社会主义对人类的道德核心充满信赖;那么,这种道德核心是什么呢?是“自然一人道”!再问:什么意味着“自然一人道”呢?以人与人的关系看,在两性的结合中体现得最为明显,“两性的结合只是爱的最高阶段并且应当是爱的最高阶段,因为只有自然的东西才是真正的东西,而真正的东西才是道德的东西。”<sup>[3]</sup>(第 171 页)而就个人的情形看,“自然一人道”意味着“活动和享乐”的一致性,而且它们应当是由“人类的特性来决定的,而不是由我们之外的产品来决定的”。然而,正是在这一点上,海尔曼·泽米希认为,社会主义没有把人类的这种特性完全体现出来。因为社会主义者是把活动与产品联系在一起的,“这些产品是为活动、即为真正的生活所必需的”,整个人类的共同活动的要旨就在于这些产品的创造,这样,这些产品就把人的活动与其享乐分开了;更为重要的是,社会主义者还进一步认为,对所有的人说来,这些产品或许应该是其进一步发展的共同基质,这样,他们更加致力于“财产的共有性”。

这样一种“活动和享乐”的分离状况充斥着现代社会,海尔曼·泽米希描述说:“真的,现在我们这个社会如此野蛮化了,有些人像野兽一样贪婪地向他人的劳动产品猛扑,让自己的固有本质由于游手好闲而腐化;这一情况的必然结果是:另一些人被迫像机器一样地工作,他们的财产之所以丧失,并不是由于游手好闲,而是由于过度的疲劳……但是,我们社会中的两极,即食利者和无产者,都处在一个发展阶段,二者都依赖于他们之外的物。”<sup>[3]</sup>(第 169, 170 页)这就是说,组成这个社会本身的个人都遭受到了各种痛苦:食利者“像野兽一样贪婪”,让人固有的本质由于游手好闲而腐化;而无产者“被迫像机器一样地工作”,“固有的人的本质由于过度的疲劳而丧失”:二者都受到了他们之外的产品的排挤和压迫,“都处在一个发展阶段”。

怎么评判海尔曼·泽米希上述对社会主义的分析呢?

首先,他把“人的特性”看作是一种先验的存在,认为它决定了人的活动和享乐的一致性;这根本颠倒了二者真正的关系。“他不是到他周围的人们的活动和享乐中间去找寻这个特性——如果他这样去找,他很快就会看到我们之外的产品在这里也在起着多么大的作用,——却来谈论什么二者在‘人的特性’中的‘一致’。他不把人们的特性了解为他们的活动和被活动所制约的享乐方式的结果,而把活动和享乐解释为‘人的特性’,这样,当然就取消了任何继续讨论的可能性。”<sup>[1]</sup>(第 548 页)马克思、恩格斯指出,避开人的现实行动,所谓“人的特性”就成为一种无法表达、无法理解的东西。

其次,他所理解的“自由活动”是纯粹的抽象的思维活动。海尔曼·泽米希说,自由活动就是“不决定于我们之外的物”的活动。这意味着,自由活动是 *actus purus*, 纯粹的抽象的活动,而且归根到底它又被归结为“纯粹思维”的幻想。如果这种纯粹的活动与物质的基质和物质的结果联系起来,那么这种活动当然是完全被玷污的了;海尔曼·泽米希只是迫不得已才注意到这种被玷污了的活动,所以他轻视这种活动的产物,称它不是“结果”,而“只不过是人的糟粕”。因此,马克思、恩格斯认为,作为这种纯粹活动的基础的主体,决不可能是实在的有感觉的人,只能是思维着的精神。这样用“德国方式”来解释的“自由活动”只是那种“无条件的、无前提的自由”的另一种表达形式而已;“真正的社会主义者”关于自由活动的这种空谈,掩盖的是他们对现实社会生产及其运动的无知。

再次,海尔曼·泽米希很可以代表“真正的社会主义者”的一点是,他在食利者和无产者的对立中看出了“社会中的两极”,进而认为这二者“都处在一个发展阶段”,这同样显现了他认识问题的幼稚和肤浅。发现社会对立的存在并不是“真正的社会主义者”的发明,这一现象差不多在一切比较发达的社会生活阶段都存在过,而且从远古时起,所有的道德论者就广泛地谈论过这种对立,而在无产阶级运动的初期,这种对立又重新被提出。只不过和其他论者不同,“真正的社会主义者”不是用普通的语言,而是用哲学语言说出这种关于无产者和食利者对立的论调;不是用恰如其分的词句,而是用空洞抽象的词句表达这种幼稚的思想。而只用一句哲学语言即“对他们之外的物的依赖”来概括无产者和食利者的共

性,进而把他们发展的完全不同的各个阶段变成“一个阶段”,“使历史的一切发展阶段的差异都消失得无影无踪”,这是对历史发展真实进程和阶级社会复杂状况的曲解和误读。

我们知道,像海尔曼·泽米希这样把资产阶级和无产阶级看作同时产生并且共存于同一历史阶段的想法,长期以来在国际共产主义运动中也不乏市场。而马克思、恩格斯是根本不认同这一看法的。相反,他们把无产阶级看作是资本运动和资产阶级革命的后果,而在其产生之初,“和工业资产阶级、小资产阶级还有共同利益”<sup>[1]</sup>(第547页);其成长、变化和发展经历了一个漫长的过程,即使在当时,其内部也存在千差万别的情形,既有法国的共产主义、英国的宪章派和美国的民族改良主义,也有德国“真正的社会主义”。无产阶级与资产阶级之间、社会主义与资本主义之间,不仅是对立关系,更是递进关系。如果没有后者的存在、奠定的基础和取得的进步,就没有前者的产生、变化和发展;资产阶级、资本主义当然要批判、要超越,但无产阶级、社会主义是在既有基础之上的创造和革命,不是从头开始,更不是倒退到它之前;如果只是打着“无产阶级”、“社会主义”的旗号和标签而在生产力发展水准、文明素质和实践行动能力方面却没有达到资产阶级、资本主义的水准,那么这种“无产阶级”和“社会主义”的性质就是很可疑的。社会主义是“实际存在着的共产党”的运动,而不仅仅是共产主义文献,更不是“企图从哲学上来理解这类文献的思想”;社会主义的发展是从行动开始的,而不是从“行动的哲学”开始的;社会主义的前景存在于经过斗争风霜、文明雨雪的磨炼的广大的民众的生活实践中,而不存在于“一知半解的学者和文学家的狭小阶层”的“批判”中,后者“自以为在扭转世界历史的杠杆,而事实上他们只是把自己的幻想纺成一条无限长的线”<sup>[1]</sup>(第550页)。

### (三)作为共产主义和社会主义归结的人道主义

在驳倒了共产主义和社会主义之后,海尔曼·泽米希认为就可以进入两者的最高统一阶段和境界——人道主义了。“在人道主义中一切关于名称的争论都解决了。为什么要分什么共产主义者、社会主义者呢?我们都是人。”<sup>[3]</sup>(第169页)这种分析说法被马克思、恩格斯讥笑为如同“为什么要分什么人、兽、植物、石头呢?我们都是物体!”一样可笑<sup>[1]</sup>(第551页)。

按照支撑“真正的社会主义者”的这种哲学的解释,人道主义是历史发展的最终目标,是思想史发展的中心线索,如果说在古代只出现过它的“素朴思想”和萌芽情形,中世纪是其“浪漫主义”阶段和形态,那么到“新世纪”将是“人道主义”一统天下。这样说来,人道主义就成为以前的 Humaniora<sup>®</sup>的汇总和真理。不仅如此,“真正的社会主义者”还相信,思想、概念是能够创造世界和毁灭世界的,所有现实的分裂都是由思想、概念的分裂所引起的,他们当然也就会认为某一个人能够通过消灭某种思想、概念而消灭生活的分裂。“经院习气的最后结果就是生活的分裂,而赫斯已把这种分裂消灭了。”循此就不难理解,在现实生活中人道主义“有朝一日会帮助”法国人“代替他们的社会本能”。

“真正的社会主义者”还习惯于运用一些特别的字眼,诸如“真正的所有制”、“真正的个人的所有制”、“现实的”、“社会的”、“活生生的”、“自然的”等等所有制,以此来消解现实中的矛盾和对立。仔细甄别就不难发现,这种“真正的所有制”的理论把至今存在着的一切现实的私有制只看成是一种假象,而把从这种现实的所有制中抽象出来的观念看成是这种假象的真理和现实;因而这种理论彻头彻尾是思辨的。这种理论只是更明确地表现了小资产者的观念,这些小资产者的博爱的意图和善良的愿望也就是要想消灭没有财产的状况。尽管马克思、恩格斯深信,这“一小撮德国空谈家是断送不了共产主义运动的”,但还是忧虑这种情况“削弱着共产主义意识的尖锐性和坚定性”,指出“应当反对一切能够更加冲淡和削弱对于共产主义同现存秩序的充分对立性的认识的词句”<sup>[1]</sup>(第554页)。

阅读海尔曼·泽米希的这篇文章,不禁使人对德国的国民性有了更深切的体会。马克思、恩格斯深刻地指出,这篇文章使人再一次认清,“德国人的虚假的普遍主义和世界主义是以多么狭隘的民族世界观为基础的。”<sup>[1]</sup>(第554页)“真正的社会主义者”以极其自满的情绪把那些虚无缥缈的王国、“人的本质”的王国同其他民族对立起来,宣布这些王国是全世界历史的完成和目的;他们在一切领域都把自己的幻想看成是他们对其他民族的活动所下的最后判决,他们到处都执行观察者和监视者的角色,自认为自己

的使命是对全世界进行审判,断言整个历史过程在德国达到了自己的最终目的。而实际上,这种傲慢的和无限的民族妄自尊大是同极卑贱的、商人的和小手工业者的活动相符合的。“如果民族的狭隘性一般是令人厌恶的,那末在德国,这种狭隘性就更加令人作呕,因为在这里它同认为德国人超越民族狭隘性和一切现实利益之上的幻想结合在一起,反对那些公开承认自己的民族狭隘性和承认以现实利益为基础的民族。不过,在各国人民那里,现在只有资产者及其著作家中间才可以看到民族保守性”<sup>[1]</sup>(第 555 页),而无产阶级已经成长为具有全球眼光和远大志向的新的阶级了。

### 三、究竟什么是社会主义的“建筑基石”

接下来,马克思、恩格斯分析的是同样刊登在《莱茵年鉴》上的鲁道夫·马特伊的文章《社会主义的建筑基石》。在这篇文章中,鲁道夫·马特伊以非常感性的阐述,启发读者去领悟“真正的社会主义”的理论。

#### (一)消解生活与幸福之间的二重性

文章一开头鲁道夫·马特伊就指出,“幸福”是“过去几千年来的一切愿望、一切运动和一切坚持不懈的努力的最终目的”。人类的历史可以说就是追求幸福的历史,然而在现实生活中却充满了不幸,“当旧世界的大厦倒塌了的时候,人类的怀着自己一切愿望的心在彼岸世界找到了避难所;它把自己的幸福移到了那里。”而这恰是造成人间生活一切灾难的根源。现在要讨论的是,“人能不能重新把人间作为自己幸福的国土来欢迎?他知不知道人间就是他最初的故乡?为什么他继续把生活和幸福分开,为什么他还消灭把人间生活分裂为两个敌对部分的最后一道障碍?”<sup>[4]</sup>(第 156、157 页)在他看来,只要转换观念,只要用心去寻找,在生活的自然世界和社会领域都不难发现幸福的存在。为此,鲁道夫·马特伊为自然界描绘了一幅和谐、温馨和幸福的图景,呼吁说,“看看田野里的百合花吧,它们不劳动,不纺织,可是你的天父依然供养着它们。”<sup>[4]</sup>(第 158 页)但这并没有被马克思、恩格斯所认可,他们回答说,“是的,看看田野里的百合花吧!看看山羊是怎样吞食它们,人怎样把它们摘下来插在自己的钮扣孔上,牧女和驴夫在淫乱时怎样践踏它们!”<sup>[1]</sup>(第 557 页)同一世界在不同的人心目中有多么大的差异啊!

当然,鲁道夫·马特伊也不是把人看得与自然界完全一样,他同样也注意到二者的区别。他说,“人认识自己,它具有自我意识。可是在其他生物那里,自然的本能和力量是零散地和无意地出现的,而在人那里,这些本能和力量是结合在一起的,是具有意识的。”但他认为,这二者又是相通的,“人的本性是整个自然界的镜子,自然界在这面镜子中可以认识自己。因而,如果自然界在我身上认识自己,那末我就在自然界中认识自身,在自然界的生命中认识我自己的生命,我们就是这样赋予自然界注入我们身上的东西以生命表现的。”<sup>[4]</sup>(第 158 页)

马克思、恩格斯认为鲁道夫·马特伊的这种论证“是幼稚的哲学神秘主义的典型”。他是从消解生活和幸福之间的二重性这样一种思想出发的。为了证明这一点,他求助于自然界,断言在自然界中不存在这种二重性,并由此得出结论说:既然人同样是自然界的物体,并具有一切物体所具有的共同特性,因此人也不应当有这种二重性。在这样把自然界神秘化之后,他又把人的意识神秘化,把人的意识变成被他神秘化了的自然界的“镜子”。不言而喻,如果以意识的表现来代表自然界,那么意识就会只是自然界用来观察自己的一面镜子而已。过去是以人只是自然界中的一种物体这一说法为根据来证明“人”应当自己的范围内消解那种似乎在自然界中不存在的二重性,而现在又根据人只是自然界借以认识自己的一面镜子的说法来证明这一点。这不是暴露了鲁道夫·马特伊思路的混乱和矛盾了吗?

#### (二)第一块建筑基石:个体与总体关系的融通

鲁道夫·马特伊指出,作为一切生命基础的自然界,是一种从自身出发又回复到自身的统一体,它包括自身的一切无数的多样的表现,而在这种统一体之外什么也没有。这是就自然界的总体状况说的。那么,自然界内部的情形是什么样的呢?“任何现象、任何单个的生命都只是依靠自己的对立面、依靠自己同外界的斗争才存在和发展的;单个的生命只是奠立在同总合的生命的相互作用上面的,同时,由于自己的本性,它同总合的生命联合成一个整体,联合成宇宙的有机统一体。”<sup>[4]</sup>(第 158 页)在统一体中,

“一方面,单个的生命在总合的生命中找到自己的基础,自己的泉源和养料,而另一方面,总合的生命企图在不断的斗争中吞噬单个的生命,并把它融化于自身之中。”鲁道夫·马特伊还认为,人与自然界是相通、相似的,对自然界的上述理解和解释也适用于人,就是说,“人只能在总合生命的范围内,并通过总合的生命才能发展起来。”<sup>[4]</sup>(第159页)“人也想在社会中寻找全面发展和满足自己的一切要求、倾向和天资的条件。”<sup>[4]</sup>(第160页)作为“社会主义预言家”的圣西门临死的时候对其学生说:“我毕生所追求的就是如何保证所有的人的天资得到最自由的发展。”<sup>[5]</sup>(第261页)他的这句名言在鲁道夫·马特伊这里获得了阐释和论证。

可以看出,鲁道夫·马特伊解决这一问题的逻辑是:先把自己的思想强加于自然界,然后又试图在人类社会中看到这些思想的实现;前面他曾把单个人宣布为自然界的镜子,而现在则是整个社会被宣布为自然界的镜子;于是就可以根据强加于自然界的各个观念作出关于人类社会的进一步的结论了。

怎么评判鲁道夫·马特伊这种论证呢?

首先,他对自然界与人类社会之间所做的这种类比是“空洞的”。“自觉的生命”同“不自觉的单个的生命”、人类社会同自然界究其实是相异乃至相对的?鲁道夫·马特伊没有深入考察社会历史的发展,所以不清楚为什么在任何时代社会都不是自然界的正确的反映,反而抽象地认为“社会是同个人对立的限制性力量”等说法可以运用于一切社会形态。

其次,他不理解个别性与普遍性之间的真实关系。他没有把“总合的生命”、自然界和人类社会看作其赖以构成的“单个的生命”、自然物和个人之间的相互作用,而只是把前者看作同后者发生特殊的相互作用的另外一种特殊的存在了,就是说他不知道它们之间的关系其实是个别性与普遍性之间关系,只是认为给这两个范畴赋予各种不同的名称,并且说这两个范畴是对立的,因而认为调和这种对立是非常需要的。这说明他的哲学思维根本没有达到黑格尔的水准。

最后,他关于个体对总体的权利和要求的说法更是一种谰言妄语。由于鲁道夫·马特伊只是从逻辑上承认“单个的生命”对“总合的生命”的权利,因此他得出结论说,满足需要、发展天资、对自己的爱等等乃是“生命的自然的、合理的表现”;由于他把社会看成是自然界的镜像,因此得出结论说,在迄今存在过的一切社会形态中,这些生命的表现获得了充分的发展和对其合理性的承认。但是,反观社会的真实情况,我们发现“在现代社会里”,生命的这些合理的、自然的、表现却“常常受到压抑”,并且“通常只是因此而变坏,变为反常现象、畸形状态、利己主义、罪恶等等”。由此可见,社会毕竟不符合自己的“原型”,不符合自然界,所以他就“要求”社会依据自然界来安排自己,这就像作为“单个的生命”的处于热带的椰子树要求作为“总合的生命”的自然界在北极地区给它提供“土壤、热度、阳光、空气和雨水”一样可笑。就是说,单个人对社会的要求是由形而上学的两面即个别性与普遍性的虚构的相互关系引申出来的,而不是由社会的现实发展所产生的。希望构成社会的个人可以保持自己的“独自性”,同时却又要求社会来一个只有在他们自身发生变化后才会发生的变化。这是多么一厢情愿的想法啊!

### (三)第二块建筑基石:个体与个体之间关系的和谐

这一部分鲁道夫·马特伊仍在重复上面关于个别性与普遍性的空洞词句,不同的是他给予两个范畴以更多具体名称。马克思、恩格斯通过几段文字的对比,说明“第二块‘建筑基石’比第一块‘建筑基石’并没有什么新的内容”<sup>[1]</sup>(第564-565页)。那么,为什么还要把它作为新的“建筑基石”呢?以下一段话表明作者实际上是想在总体的社会中解决个体与个体之间的关系:

作为社会的一个有意识的成员,我在其他每个社会成员中认识到和我不同的、和我对立的、但同时依赖于共同的存在基原并且来自同一存在的和我相等的本质。我认识到每一个人都是由于本身的特殊性而同我对立,又由于本身的普遍性而同我相等的人。因此,承认人类平等,承认每个人生存的权利,是以一切人所共有的对人的本性的意识为基础的,正像爱、友谊、正义以及一切社会美德是以对人类自然联系和一致的感觉为基础的一样。如果我们一向把它们称为义务,要求人们去履行这此义务,那末在不是以外界的强制为基础的,而是以对内在人

类本性的意识即理性为基础的社会中,它们就变成了生命的自由的、自然的表现了。因此,在符合于人类天性的、即合理的社会中,一切成员的生活条件应当是相同的,也就是说应当是普遍的<sup>[4]</sup>(第 161-162 页)。

与“以外界的强制为基础”的现代社会不同,作者标榜一种“以对在人类本性的意识即理性为基础”的理想的真正社会。此外,鉴于当时社会财富的积累已经达到一定的程度,鲁道夫·马特伊还谈到个别的福利和总合的福利,提出:“我促进总合的福利,也就是促进自身的福利;我促进自身的福利,也就是促进总合的福利。”<sup>[4]</sup>(第 164 页)

在马克思、恩格斯看来,上述说法的一个最重要的症结在于任何判断都缺乏历史性的佐证。首先,一切人所共有的关系在这里成了“人的本质”的产物、人的本性的产物,而实际上,这些关系像对于平等、团结等意识一样是历史的产物。第二,作者认为“一切社会美德”是以“对人类自然联系和一致的感觉”为基础的,他不知道这种所谓“人类自然联系”是每天都在被人们改造着的历史产物,举凡“封建义务”也好,奴隶制也好,或者历来的一切形式的社会不平等现象也好,在任何一个后来的革命者看来,都显得多么惨无人道和违反自然!第三,作者指认现在的社会是依靠“外部的强制”的,但他所理解的“外部的强制”不是一定的个人的带限制性的物质生活条件,而只是国家的强制,即“刺刀、警察、大炮”,而在马克思、恩格斯看来,这些东西绝对不是社会的基础,只不过是社会本身分裂的结果而已。

#### (四)第三块建筑基石:作为个体自由自觉活动的劳动

鲁道夫·马特伊说:“人和自然界的斗争是以两极的对立、以我的特殊生命和自然界的普遍生命的相互作用为基础的。当这一斗争表现为自觉活动的时候,就叫作劳动。由此可见,劳动就是人的一切自觉的活动,他力求通过这种活动使自然界在精神和物质方面服从自己,以便向自然界夺取自己对生活的有意识的享受,利用自然界来达到自己在精神上或肉体上的满足。”同时他认为,“劳动应当提供享乐、满足和幸福”,“劳动产品应当同时既促进劳动者、个人的幸福,又促进普遍幸福。”“劳动作为提供享乐同时也促进普遍福利的自由活动,乃是劳动组织的基础。”<sup>[4]</sup>(第 164, 165 页)

对于他的这种推理,马克思、恩格斯也认为,“要把上面那短短几行字中所有不合逻辑的地方揭示出来而又不使读者感到厌烦,是很困难的。”但他们还是做了如下的评判:

首先,鲁道夫·马特伊的思路是先从事实得出一个抽象概念,然后宣称这个事实是以这个抽象概念为基础的。这是给自己装上一副“德国人的深思的和思辨的姿态”的一种最便宜的方法。举个例子,对于“猫吃老鼠”这样一个“事实”,鲁道夫·马特伊进行了这样的“反思”:猫是自然界,老鼠是自然界,猫吃老鼠=自然界吃自然界=自然界自己吃自己。结果,这一简单明了的“事实”就被“哲学地描写”为:猫吃老鼠是以自然界自己吃自己为基础的。这样,人和自然界的斗争就被作者用这种方法神秘化了。

其次,随着人和自然界的斗争的神秘化,人对自然界的自觉的活动也被他神秘化了:他把这种活动看成是这一现实斗争的纯粹抽象观念的表现。结果,“劳动”这个普通的字眼就被他偷用来作为这全部神秘化把戏的结果,就是说,劳动是从关于人和自然界的纯粹抽象的观念中构想出来的,因此,“用来给劳动下定义的方法既适合于而又不适合于劳动发展的一切阶段。”<sup>[1]</sup>(第 570 页)说其“适合于劳动发展的一切阶段”是就其在下定义时仍然注意到劳动是人对自然界的活动而言的,这在任何阶段都是适应的;而说其“不适合于劳动发展的一切阶段”是就其把这种活动解释为“自觉的活动”而言的,谁都清楚,劳动发展史迄今为止很少呈现出人“表现自己的力量和能力”、拥有“享乐、满足和幸福”的阶段。

再次,鲁道夫·马特伊为了要证明作为“生活的表现”的劳动应当提供享乐,因而就假定,生活在自己的每一个表现中都应当提供享乐,由此得出结论说,在作为“劳动的表现”的生活中也应当提供享乐。这是“用义释的方法把假设变成结论”,“又把结论本身篡改了”。他从“生活在自己的一切表现中都应当得到享乐”这一点中得出结论说,作为生活的表现之一的劳动“本身应当是人类天资的表现和完善”,也就是说应是生活的表现和完善。这等于说,劳动应当是劳动本身、“必然要成为”劳动本身。从形式逻辑上说,这种定义者与被定义者之间的同语反复、循环论证根本是不允许的,因而是错误的。至于说到这

段话的内容,那么他根本解释不清楚为什么劳动以前没有成为它应当成为的东西,为什么它现在就应当成为这样的东西,或者说为什么它应当成为那种直到现在都由于必然性而还没有成为的东西。至此我们明白了,为什么“人的本质同人和自然界之间的两极对立”直到现在“还没有得到解释”?因为缺乏历史意识和深刻的社会体认的鲁道夫·马特伊对此根本解释不清。

最后,他关于劳动产品公有制的共产主义原理的“科学论证”不过是颂扬竞争和分工的经济书中所谈的东西的模糊不清的翻版而已,只是因为嵌入了“幸福”一词而变得不那么坚定了。至于他把“劳动”看作是劳动组织的基础的说法,则是把话说反了,因为既然劳动只是应当和必然成为“提供享乐等等的自由活动”,但目前还不是这样的自由活动,还需要发展和提升,而这又必须在一定的组织、环境和条件下进行,那么倒不如说,劳动组织等是其“作为提供享乐的活动的劳动”的基础。但是,很显然,作为一名“真正的社会主义者”,他对这种劳动发展的实践和过程不感兴趣,对他来说,只要有了作为这种自由活动的“劳动”这一概念就已经是足够的了。

总体上看,通过对“真正的社会主义”形成、流变过程和实质的揭示,通过深入分析这一派别思想代表的具体论述,马克思、恩格斯再次确认,“共产主义是用实际手段来追求实际目的的最实际的运动”<sup>[1]</sup>(第236页),是现代社会变革的表现和产物。她不能靠“哲学论证”、思想演绎和“美文学描摹”,其“建筑基石”不是抽象的自然与社会、“生活与幸福之间的二重性”的消解,不是虚幻的“人类的特性的完全体现”,恰是从“最粗暴的关系”和“粗暴的对立”的社会出发的;“禁锢于意识形态之中”、试图通过“哲学概括和阐释”来使其理论和体系精致化、科学化的做法,根本无助于问题的解决和实质性推进。这些对于我们总结国际共产主义运动的经验教训、推进对社会主义的认识和理解是有深刻的启迪意义的。

注 释:

- ① 这里必须指出的是,到写作《德意志意识形态》时,马克思、恩格斯对“社会主义”和“共产主义”这两个概念各自所指称的含义还没有形成非常明确的见解,因此也就没有做严格的区分,经常并用或者混用,有时甚至认为“社会主义”是比“共产主义”更高级的阶段,这与他们后来的看法是不同的。
- ② 青年德意志是19世纪30年代产生于德国的一个文学团体,海涅和白尔尼对这一团体有很大影响。“青年德意志”的作家(谷兹科夫、文巴尔克和蒙特等)在他们的文艺作品和政论中反映出小资产阶级的反抗情绪,捍卫信仰和出版自由。
- ③ 见《德意志意识形态》第2卷第四章和恩格斯单独写作的《“真正的社会主义”》。
- ④ 指法国社会主义者卡贝所著的《伊加利亚旅行记,哲学和社会小说》,于1840、1842年在巴黎出版第1、2版。
- ⑤ 指法国唯物主义者霍尔巴赫所著《自然体系,或物质世界和精神世界的规律》,于1770年在伦敦出版。
- ⑥ Humaniora是西方古代教学课程的总和,教授这些课程的目的在于研究古希腊罗马的古典文化,文艺复兴时代的人文主义者及其继承者认为这些课程是人文教育和修养的基础。

### [参 考 文 献]

- [1] 《马克思恩格斯全集》第3卷,北京:人民出版社1960年版。
- [2] 《马克思恩格斯文集》第1卷,北京:人民出版社2009年版。
- [3] Herman Semmig. 1845. “Communismus, Socialismus, Humanismus” *Rheinische Jahrbucher Zur gesellschaftlichen Reform*, Nr. 1, Darmstadt.
- [4] Rudolph Matthäi. 1845. “Socialistische Bausteine,” *Rheinische Jahrbucher Zur gesellschaftlichen Reform*, Nr. 1, Darmstadt.
- [5] 《圣西门选集》第3卷,北京:商务印书馆2009年版。