

· 学术基本理论、基本问题、基本概念再反思 ·

从普遍性本质到普遍性外观： 马克思历史性视域的确立

吴 猛

摘 要：马克思思想中的历史性问题的提出，始于马克思对黑格尔辩证法神秘性质的批判，这一批判揭示了后者以一种虚假的方式“设定”出了关于“观念的东西”和“物质的东西”的关系。马克思辩证法的直接目标在于，在不抹杀物质的东西相对于观念的东西的外在性的前提下建立二者之间的内在关系。普遍性经验对象的提出是这一工作的关键机制。普遍性经验对象在青年马克思与黑格尔哲学，特别是与费尔巴哈人本学的一系列思想对话中经历了内涵变化，不仅与特定历史进程联系在一起，而且其内在包含的“普遍性”维度通过向“普遍性外观”的转变而获得了历史性维度。马克思历史性视域的确立过程展现了重要的方法论特征，这对我们分析当代人类生活有着特别的启示意义。

关键词：马克思 历史性视域 普遍性经验对象 普遍性外观

作者吴猛，复旦大学当代国外马克思主义研究中心暨哲学学院教授（上海200433）。

随着人工智能等当代科学技术的长足发展，人类已然进入一个特殊的历史时期：在以资本为主要动力的技术性要求的推动下，科学越来越强调自身的逻辑；与此同时，实践领域越来越多地体现出偶然性和主观性，科学曾给这一领域带来的稳定性前所未有地减弱。人们似乎已看到，人类将不再仅仅是科学和技术的生产者，同时也将是科学和技术的产物。在此语境下，人们自然会担心：人类能否在这不确定性的时代把握属于自己的确定性？在这一问题上，人们曾熟悉的两种思想资源，即客观主义和实践主义，对我们的帮助都颇为有限。客观主义将世界视为有其内在的客观规律，并将完整把握这些规律本身作为认识的任务，不过这一立场并不会让人类对自身的命运更有信心，因为人类的认识和活动与这些规律之间的关系在特定时期未必明确，而胶着于这一关系本身将重现观念论的困境，近代知识论的演进逻辑已向我们清晰地展现了这一点。实践主义将人类的实践活动作为思考的基础和出发点，从人类自身的实践活动出发理解现实世界，但对于当代人类来说，作为人类实践的产物的科学和技术，已开始展现为具有某种相对独立性的力量，若仍试图仅仅着眼

于人的实践来解决当代人所面临的不确定性问题，并不能真正解决问题。事实上，无论是脱离人的实践要求的客观主义的逻辑，还是与对客观性的探求渐行渐远的实践主义的逻辑，都是以抽象的方式面对生活世界的结果。客观主义将科学与其生活世界前提分离开，从而使生活世界质料化；而实践主义则以无前提的态度对待生活和实践，从而使生活世界形式化。唯有具体地而非抽象地对待人类生活，才能为当代人类生活寻找到真正的确定性基础。

问题在于，如何具体而非抽象地对待人类生活？关于这个问题，马克思为我们提供了一个重要理论参照系：他通过对资本主义生产方式进行具体的历史性分析，不仅揭示了资本主义社会结构的客观性，而且展现了人的解放的现实可能性，从而阐明了以现象层面的不确定性为基本特征的资本主义时代所具有的内在确定性。马克思这一工作的关键，是在历史性视域中展开资本主义批判。

如果将“历史性”一般地理解为历史对象之成为历史对象的根据，那么马克思思想中的“历史性视域”，就是指马克思在其资本主义批判中所展现的关于历史对象之成为历史对象的根据的特定理解。这种历史性视域在马克思思想中究竟以何种方式体现出来？人们往往会认为，这体现为马克思在构成历史过程的某些事实中寻找特定历史对象的根源。这种理解看似清晰，却会产生一系列理论困难：且不说在不同历史事实间建立因果联系本身就需要对其可能性前提和有效性界限予以确认，仅就对马克思思想的理解而言，马克思的资本主义批判并非一般地说明资本主义社会诸现象不是永恒的，而是要从具体的资本主义社会结构本身出发探寻人的解放的现实性，因此将注意力主要放在对于这些现象的“历史根源”的分析上，会使人们忽视马克思的工作的主要方面。除这种观点以外，还有一种关于马克思历史性视域的理解，即认为这主要体现为马克思将历史对象还原并安放在人类历史的特定发展阶段从而将历史对象理解为具有历史特殊性并因而有其历史局限性的事物。这一理解当然并不与马克思的工作矛盾，不过若仅仅停留于这种理解，马克思所着重剖析的资本主义社会结构就会被当作诸多“社会结构”的一种，也就是说，对于这种社会结构的考察似乎可以按照与考察其他社会结构相同的方式进行，从而使人们忽视马克思基于这种社会结构本身的特点所进行的具体分析。

在这里之所以会出现这样的问题，首先自然是由于人们关注的重点是在总体性历史过程中确定现实对象的位置，而不是直接现实对象本身的独特性；而若进一步来看，现实对象本身的独特性之所以成为一个被“忽视”的问题，其实是由于现实对象往往被视为需放在更大的范围内、与其他对象联系在一起（无论是以“统一”还是“区分”的方式）才能把握其“本质”。这样，“历史”就被理解为一个为特定现实对象赋予意义的过程，而如果现实对象只有在总体性历史过程中才能获得其意义，那么对其自身的独特性的考察自然就显得多余。

由此可见，要真正把握马克思对于特定社会生活的具体考察，重要的不是将马

克思的考察对象还原为总体性历史过程中的对象，而是探究马克思是如何通过对于现实的历史对象的独特性的具体考察而确定其历史性意义的，而这就意味着，要对马克思历史性视域的确立方式本身进行考察。

一、马克思历史性问题的提出

从马克思思想的内在理路来看，历史性问题的提出与他对黑格尔辩证法的批判密切相关。在某种意义上，马克思通过对黑格尔辩证法的批判而提出的独特辩证方法，正是展现资本主义社会结构的历史性的基本方法。

关于马克思的辩证方法和黑格尔辩证法的关系，马克思本人的著名论断是：“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。”对此马克思的解释是：“在黑格尔看来，思维过程，即甚至被他在观念这一名称下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。”^①人们很容易将这一解释的要旨理解为，马克思将自己的辩证方法视为关于经验现实意义上物质的东西的辩证方法，而将黑格尔的辩证方法视为关于观念的东西的辩证方法。这种看法与人们对于马克思辩证法的唯物主义性质的通常理解相一致，却无法回答一个问题：如果马克思和黑格尔的辩证方法的差别就仅仅在于运用领域不同，而不在于内在理路的差异，则这两种方法完全可以在逻辑上是同构的，这样的话，马克思为什么会认为这两种具有内在同构性的方法不仅不同而且截然相反？其实，这一问题之所以会出现，并不是马克思的自我认知存在矛盾，而是马克思的这一自我认知需要得到重新理解。如果我们不再固执地仅仅将马克思的方法理解为关于经验现实意义上的物质的东西的辩证方法，就可以看到，马克思并没有陷入自相矛盾。

这一点在我们理解马克思《〈政治经济学批判〉导言》中所提到的从抽象上升到具体的方法时尤为明确地体现出来。关于马克思在这一语境下对于黑格尔的如下批判，“因此，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，其实，从抽象上升到具体的方法，只是思维用来掌握具体、把它当作一个精神上的具体再现出来的方式。但绝不是具体本身的产生过程”，^②人们通常会认为，这段话体现了马克思基于唯物主义立场对黑格尔绝对观念论进行的批判，这个理解当然不错，但并不确切。这是由于，这种理解尚不能说明，为什么马克思会被如此理解的黑格尔辩证法视为“神秘的”。所谓“神秘的”，常常被人们理解为，

^① 《马克思恩格斯全集》第 44 卷，北京：人民出版社，2001 年，第 22 页。

^② 《马克思恩格斯全集》第 30 卷，北京：人民出版社，1995 年，第 42 页。

黑格尔用唯心主义的语言表达唯物主义的观点。假若黑格尔哲学真的是如此处理辩证法的，那么这种哲学实际上就是一种“隐喻”的哲学，在其中，观念的东西是“喻体”，而物质的东西则是“本体”——但问题是，这样一来，黑格尔哲学就不能被称为“神秘”的了，因为我们不会将一个本体和喻体都十分明确的隐喻称为“神秘的”。人们或许还会说，黑格尔辩证法所呈现的概念自身运动使得这种辩证法“神秘化”。这种看法表面上有道理，但其实也站不住脚，因为黑格尔哲学中所谓概念的自身运动，根本上说只是按照特定顺序对于概念间的内在联系的呈现，而黑格尔非常注重这种内在联系之呈现的清晰性（尽管未必每位读者都能认可这种清晰性）。

事实上，马克思在 1873 年《〈资本论〉第二版跋》中的如下说法为我们理解其“神秘化”的含义提供了方向：“将近 30 年以前，当黑格尔辩证法还很流行的时候，我就批判过黑格尔辩证法的神秘方面。”^①马克思在这里指的显然是《1844 年经济学哲学手稿》中他对黑格尔哲学的批判。那么在这部手稿中马克思如何理解“黑格尔辩证法的神秘方面”呢？我们可以看到，马克思主要是在黑格尔无法在抽象思维和自然界之间建立起内在联系这个意义上理解这一问题的。比如马克思在谈到黑格尔的哲学体系时说：“从逻辑学到自然哲学的这整个过渡，无非是对抽象思维者来说如此难以实现、因而由他作了如此离奇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转向直观，那就是厌烦，就是对内容的渴望。”^②这就是说，黑格尔无法真正建立起逻辑学和自然哲学之间的联系，从而只能设想抽象思维以一种神秘的方式向自然界过渡。这种“过渡”的结果是，一种徒具外观的抽象思维与自然界之间的联系被建立起来，自然界在抽象思维中只是被抽象地加以对待。尽管马克思在这里的讨论主要是围绕黑格尔哲学体系的自洽性展开的，但马克思对黑格尔辩证法的“神秘化”的理解，显然不能局限于此，因为对马克思来说，黑格尔体系之所以存在这一问题，乃是由于黑格尔无法将抽象思维与具有真正的外在性的自然界内在地联系在一起，也就是说，黑格尔对观念的东西和物质的东西之间的关系给出了片面理解。马克思将黑格尔辩证法的这种成问题的立场概括为：“在这里不应把外在性理解为显露在外的并且对光、对感性的人敞开的感性；在这里应该把外在性理解为外化，理解为不应有的偏差、缺陷。因为真实的东西毕竟是观念。自然界不过是观念的异在的形式。”^③正是在这种立场下，物质的东西不再具有相对于观念的东西来说的外在性，而是在“外化”中被当作“观念的异在的形式”消泯于观念的东西之内。这样，我们就能看到，黑格尔辩证法的神秘性质正在于，这种辩证法非但没有呈现观念的东西和物质的东西之间的根本关系，而且恰恰相反，以一

① 《马克思恩格斯全集》第 44 卷，第 22 页。

② 《马克思恩格斯全集》第 3 卷，北京：人民出版社，2002 年，第 334 页。

③ 《马克思恩格斯全集》第 3 卷，第 337 页。

种虚假的方式“设定”出了一种关于这种关系的表象，从而遮蔽了这一关系，形成了可称为“外在性难题”的理论困境。

马克思在《1844 年经济学哲学手稿》中对黑格尔辩证法的批判，对于马克思的思想发展具有决定性意义。马克思这时形成的对于黑格尔辩证法的“神秘方面”的理解，成为他此后思想的重要维度。这样，对于在《〈资本论〉第二版跋》中被称为与黑格尔“相反”的“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”这一命题，我们应更多地从“非神秘化”这一角度出发进行理解。但问题是，这一命题何以可能为马克思提供一种与黑格尔辩证法的“神秘方面”相对立的关于观念的东西和物质的东西的关系的理解？如果说马克思发现黑格尔辩证法内部存在“神秘方面”而导致“外在性难题”，是马克思在 1845 年所实现的思想变革的前奏的话，那么在这场思想变革内部必定包含恰当理解“观念的东西”和“物质的东西”之间关系的线索。

尽管《1844 年经济学哲学手稿》关于黑格尔的“外在性难题”的讨论重点在于说明，黑格尔辩证法无法把握与抽象思维不同的自然界相对于思维的内在性而言的外在性，而用抽象思维的自我外化的形式取代了自然界的对象性本质本身，因此在这里马克思事实上是以否定的方式提出了观念的东西和物质的东西之间的关系问题，即从黑格尔辩证法无法真正把握这种关系的角度提出和分析这一问题，至于如何以肯定的方式探讨这一关系，此时尚未成为马克思的论题，但无疑，对于“外在性”领域的揭示本身，就意味着如何把握这种“外在性”已同时作为一个问题被提出。如果说黑格尔辩证法已事实上呈现了（尽管是以一种不成功的或“神秘的”方式）抽象思维与自然界的“外在性”之间的关系的话，那么马克思接下来的工作就将是恰当的方式实现对于黑格尔无法在其辩证法中加以说明的外在性的把握。

但对于马克思所要把握的“外在性”，就其内涵来说，已不再是有别于思维的自然界的外在性，而是与自己的根本问题意识即人的解放内在相关的外在性，这种外在性问题所要追问的是：在资本主义时代，处于意识形态观念的视野之外、为处于当代境况中的人的解放提供现实根据的客观性前提是什么？马克思在这里以“外在性”问题的方式提出的，实际上正是历史性问题。关于这一点，我们可以从马克思讨论黑格尔“外在性难题”的基本语境即对于黑格尔“只是为历史的运动找到抽象的、逻辑的、思辨的表达，这种历史还不是作为一个当作前提的主体的人的现实历史，而只是人的产生的活动、人的形成的历史”，^①所做的批判中即可看到。

不过，在这里马克思尽管明确将不同于其“抽象的、逻辑的、思辨的表达”的“现实历史”（这种历史对于此时的马克思而言正是人的解放或“自我异化的扬弃”的前提和根据）作为自己的探讨对象，因而提出了作为历史性的外在性问题，但马

^① 《马克思恩格斯全集》第 3 卷，第 316 页。

克思依然缺少解决这一问题的路径。这主要是由于，历史性问题的提出，并不等于历史性视域的建立。要真正解答人的解放的现实性前提的问题，不能停留于对作为前提的“现实历史”的直接指认，更要对如何把握“现实历史”的进路有足够清晰的理论自觉。而这一理论自觉将是马克思历史性视域的真正确立。

二、普遍性经验对象与历史性问题

马克思的历史性视域尽管不是随着外在性问题的提出而直接得以确立的，但这一问题的提出方式本身已蕴含着确立起历史性视域的关键性线索。

马克思对于黑格尔辩证法的内部结构的剖析已经表明，相对于抽象思维的内在性而言的外在性是无法通过抽象思维对自身进行认识而加以把握的，应就外在性事物“本身”认识其自身。但问题是，只要进行“认识”，就不可避免地要进行“思维”，而这样一来，看上去我们就无法超越黑格尔辩证法的逻辑，而对外在性事物“本身”的认识也只能如镜中花水中月般美好却不可即。从这一角度来看，马克思对黑格尔辩证法的批判似乎就应该与黑格尔对康德批判哲学的批判有共同的指向，即要像黑格尔批判康德被困于现象界那样，批判黑格尔被困于思维之内。但若进一步考察，我们会发现，马克思对黑格尔辩证法的批判和黑格尔对康德哲学的批判事实上是不能画等号的。这不仅是由于，黑格尔对康德哲学的批判根本上说是对后者无法逾越现象界的界限、从而无法把握被康德称为“自在之物”的绝对者的批判，而马克思对黑格尔辩证法的批判则是对后者无法把握作为物质的东西的自然界相对于抽象观念而言的外在性的批判；更是由于，前一批判是观念论内部的批判，即以实现主客同一为最终目标的批判，而后一批判则以拆解这种观念论的主客同一为立足点，并以探讨作为历史性的外在性为目标。从马克思的立场来看，黑格尔辩证法之被“神秘化”的根源，正在于黑格尔在观念论内部探寻主客同一之路，因此问题不在于从哪一种观念论路径实现主客同一，而在于瓦解观念论的主客二元框架本身。

如果说马克思已然揭示，观念论在黑格尔辩证法中展现出自身的界限和内在矛盾，即所谓主客体的“同一性”本身只是一种抹杀抽象观念和自然界的异质性的抽象观念，因而这种“同一性”的诉求从一开始就是由抽象观念片面“设定”的话，那么马克思瓦解黑格尔观念论的入手点实际上也就同时给出：在差异性视野下探寻对现实运动进行理论把握的可能性。

所谓差异性视野，就是在不抹杀观念的东西和物质的东西的差异的前提下探寻二者之间的内在关系。显然，在观念论框架下，既探寻观念的东西和物质的东西的内在联系，又保持二者的差异性，这是不可能的；实现这种目标的理论一旦建立，也就意味着突破了观念论的基本框架。

这种理论突破似乎主要应被理解为，观念的东西与物质的东西的位置发生了反

转，即不是前者决定后者，而是后者决定前者。这种理解无法解决一个问题：我们尽管可以为观念的东西找到其“物质来源”，然而既然最终还是要通过认识把握这种物质来源，那么我们所认识到的，难道不就仍只是观念所能把握的东西？甚至“物质的东西决定观念的东西”这一观念本身不也正是认识的结果？这种理解方式之所以不能真正体现马克思对于观念论的突破，正在于它仍然预设了作为客体的认识对象并隐含了认识主体，从而重新将主—客体逻辑置于其中。在这种视野下，物质的东西的“第一性”是以独断论的方式设定的，而不是通过严格论证获得的。

如果说直接将物质的东西置于“决定者”的位置，实际上和直接将观念的东西置于这种位置一样无法真正走出观念论的话，一种很自然的想法就是，只有从主客体的统一出发理解现实生活过程，而不是片面地从主体或客体任何一方出发追问，才能真正打破观念论的理论框架。人们常会将马克思的“实践”视为表达这种主客体统一性的概念。实践在马克思思想中的含义通常被理解为作为主体的人为了实现自身的目的而改变客体的行动，在此意义上实践是主客体的“统一”，但问题是，这一含义上的“实践”是否真的能成为马克思哲学之超越观念论的关键机制呢？从文本上说，人们将“实践”作为马克思哲学变革的基础和核心概念，最重要的文本依据自然是《关于费尔巴哈的提纲》。我们不妨回到这一马克思新历史观的起点来重新审视这一问题。

《关于费尔巴哈的提纲》的出发点，就是对于唯物主义者既有的把握对象或现实的“直观”方式的批判：“从前的一切唯物主义（包括费尔巴哈的唯物主义）的主要缺点是：对对象、现实、感性，只是从客体的或者直观的形式去理解，而不是把它们当做感性的人的活动，当做实践去理解，不是从主体方面去理解。”^①这段话的内容似乎并不难理解，马克思在此提出的问题是：对于对象、现实和感性的理解，旧唯物主义者以“直观”的方式看到了“客体”，而没有看到这些对象与“感性的人的活动”或“实践”的关系。不过如果细究起来，这里显然包含着一个问题，即，作为唯物主义者，当我们谈及“对象”时，难道不是在谈“客观的”即“与主观性无关”的“感性之物”吗？而如果是这样的话，撇开“主体方面”或“人的活动”谈现实本身，有什么错吗？

事实上，这只是在将马克思的上述引文理解为一个抽象命题时才会出现的理解，因为如果将《关于费尔巴哈的提纲》理解为一个整体的话，我们就会发现，这类抽象的“主客体关系”（不管是“主客体的分离”还是“主客体的统一”）问题，其实并非马克思所真正关心者：“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。”^②这样的表达清晰地体现出，马克思所说的“对象”

① 《马克思恩格斯文集》第 1 卷，北京：人民出版社，2009 年，第 499 页。

② 《马克思恩格斯文集》第 1 卷，第 502 页。

“现实”和“感性”的基本内涵并不是观念论及作为其对立面的“从前的一切唯物主义”视野中的“客体”，而是资本主义时代的人类生存状况。正是由于这一时代的现实不是任何意义上的抽象客体，而总是由特定的“人的活动”所造成的特定结果，我们才无法离开特定的“主体方面”来理解这种现实。

不过，如果我们仅仅将马克思所面对的资本主义社会理解为人类历史发展若干阶段中的一个普通阶段，那么得出的结果或许就是，马克思所关注的，固然是他的经验所及的世界及其成因，但任何时代总有人经验及其相关对象，因而马克思所谈的“对象”就仍是一个可被抽象化处理的对象，这样一种对象只在其具体形态和具体成因上有差别，而就其无论以何种形态出现都是有成因的经验现象这一点而言则没有差别，因而其实就只是一种与特定“主体方面”无关的“客体”了。

可以看到，无论简单地将“对象、现实、感性”理解为抽象的“客体一般”，还是可一般化处理的“经验客体”，都无法与马克思对于旧唯物主义把握对象的直观方式进行批判的内在逻辑相一致。

事实上，当马克思强调“从主体方面”去理解现实的时候，其预设的前提，乃是这种“主体方面”不能被以任何方式从这种对象中“抽象”掉，也就是说，与诸如劳动产品之类对象相比，这种对象不能被以“抽象”“概括”等方式与其“原因”或“来历”分离或并列，而是必然与作为其可能性前提的人的活动也即“主体方面”内在相关。从这一角度说，马克思所说的“主体方面”也就不可能是某种可被抽象化理解的人的活动（比如“按照人的目标改变客体的活动”意义上的“实践”），而是与这种特定的“对象、现实、感性”有着必然的内在联系的特定的人的活动。

这样，如果说马克思通过将自己的“新唯物主义”与以费尔巴哈人本学为代表的“旧唯物主义”的立脚点进行比较而展现了自己所关注的“现实”其实是“市民社会的现实”或“资本主义社会现实”的话，那么现在我们看到，这种特殊现实乃是与特定的、无法按照某种方式被还原为任何形式的“主体一般”的“人的活动”必然内在关联的现实。

在新世界观即将破茧而出的《1844年经济学哲学手稿》中，马克思给我们提供了一个重要的线索。在这一手稿中，马克思通过费尔巴哈人本学的透镜批判性地审视了国民经济学的主要成果：“从异化劳动对私有财产的关系可以进一步得出这样的结论：社会从私有财产等等解放出来、从奴役制解放出来，是通过工人解放这种政治形式来表现的，这并不是因为这里涉及的仅仅是工人的解放，而是因为工人的解放还包含普遍的人的解放；其所以如此，是因为整个的人类奴役制就包含在工人对生产的关系中，而一切奴役关系只不过是这种关系的变形和后果罢了。”^①这个判断表明，对于马克思来说，“工人对生产的关系”与“整个的人类奴役制”有着内在的

^① 《马克思恩格斯全集》第3卷，第278页。

关联，而这正是马克思从异化劳动的扬弃的角度深化《〈黑格尔法哲学批判〉导言》关于“人的解放”问题的讨论的根据。此时马克思已不再仅仅从“形成这样一个领域，它表明人的完全丧失，并因而只有通过人的完全回复才能回复自己本身”^①这种“哲学”视角（其实就是观念论视角）看待“人的解放”，而是从现实关系的角度看待这一问题——不过这种“现实关系”的角度显然并非一种单纯“经验”的角度，而是将“普遍性”纳入对于“经验”的理解而获得的特殊角度。从观念论的立场来看，“普遍性”与“经验”无法兼容；而对马克思来说，他却发现了具有普遍性的经验对象，比如“工人”，就其作为资本主义社会的特定人群而言，自然属于“经验”领域，但他们却同时具有普遍性质（他们与生产的关系是“一切”现代奴役关系的原型或渊源）——而正是由于这种对象具有“普遍性”，因而似乎可被以范畴形式直接把握为“观念之物”，就像费尔巴哈和其他青年黑格尔派成员所做的那样。

工人及其所处的关系何以具有这种普遍性？对于马克思来说，这并非一个仅仅经由经验观察得到的结论，而是通过审视其前提加以理解。如果说马克思从对于国民经济学的批判性阅读中已经看到，资本主义时代的工人的基本处境是“对象的丧失”和“被对象奴役”的话，那么在马克思随后关于这一现象的“异化劳动分析”中，工人与其劳动产品的异化，以及作为其前提的劳动过程的异化、人的类本质同人相异化，三者的共同前提都被归于人同他人的异化，因而异化劳动的前提事实上被判定为“他人”对劳动和劳动产品的占有，也即私有财产关系。^②私有财产以工业资本的形式成为具有普遍性的统治力量，而工业则是这种统治力量的体现：“一切财富都成了工业的财富，成了劳动的财富，而工业是完成了的劳动，正像工厂制度是工业的即劳动的发达的本质，而工业资本是私有财产的完成了的客观形式一样。——我们看到，只有这时私有财产才能完成它对人的统治，并以最普遍的形式成为世界历史性的力量。”^③在这里我们可以看到，工人（或“工人与生产的关系”）所具有的普遍性，实际上来自私有财产在这个时代以“最普遍的形式”进行的统治：私有财产是借助工业的普遍化而实现自身的普遍统治的，因而说私有财产实现了普遍统治，实际上就是说工人与生产的关系具有了普遍性。在这一关系结构中，工人所具有的特殊特性（具有普遍性的经验存在物）是一种“现实”，而这种现实“其来有自”：它只有从“私有财产的普遍统治”这种“主体方面”出

① 《马克思恩格斯全集》第 3 卷，第 213 页。

② 当马克思说“因此，私有财产是外化劳动即工人对自然界和对自身的外在关系的产物、结果和必然后果”（《马克思恩格斯全集》第 3 卷，第 277 页）时，从上下文来看，他的意思并非说，异化劳动是私有财产的时间上在先的“原因”或“根据”，而是说，私有财产作为使异化劳动得以实现的手段和前提，与后者必然联系在一起，不可能独立存在。

③ 《马克思恩格斯全集》第 3 卷，第 293 页。

发才能得到理解。

具体说来，私有财产的普遍统治，就意味着“发达的私有财产对不发达的、不完全的私有财产的胜利”，而这种“发达的私有财产”的一个基本特征，就是其“抽象性”和“纯粹性”，也就是说，私有财产此时不再具有特定的自然的和社会的特质，以“同一个资本在各种极不相同的自然的和社会的存在中始终是同一的，而完全不管它的现实内容如何”，^①呈现自己的“自由”面目。只有这种“自由的”因而是“抽象”和“纯粹”的私有财产，才有可能摆脱历史上曾存在过的地产等形态的私有财产的地域性和狭隘性，成为具有普遍性的统治力量。而由于这种“发达的私有财产”内在包含着劳动与资本的关系，因而劳动或“工人与生产的关系”也自然具有了与其相对应的资本的普遍性。在这里，工人与生产的现实关系不能被归为任何意义上的“客体一般”，不仅是因为这种客体不能离开“主体方面”独立存在，更是由于，此处的“主体方面”是作为客体的“形式因”即其普遍性维度的根据而存在，不是作为直接的或间接的“对立方”而存在。

由此观之——如果我们按照学界通常接受的观点，将马克思撰写《关于费尔巴哈的提纲》的时间认定为1845年春的话——关于马克思这一提纲中的“对象”“现实”和“感性”的“主体方面”，写作时间距其不远的《1844年经济学哲学手稿》实际上已为它提供了一个基本的思考向度：普遍性经验对象与它的“形式因”或其普遍性维度的根据之间就是不能被分割的一体两面。

表面上看，这种普遍性经验对象只是马克思对资本主义时代的经验现实的一种“概括”，但若细加分析，会发现这是一种非常特别的历史对象：由于普遍性经验对象总是内在牵连其特定给出方式，也就是作为特定历史阶段的资本主义时代所展现的普遍性塑形力量对这种对象的普遍性维度的塑形，而这种力量本身并不直接在场，因此无法被对象化。对于观念论来说，对象被观念对象化，是至为重要的，因为观念论的基本范式就在于观念以将自身的本质或结构投射在自己的对象上的方式将后者对象化，再把这种对象化的结果作为对象的本质收回自身，因此能被观念论加以观念化的对象，只能依赖于思维或观念获得其普遍性，而不能借助其他方式。但现在，马克思所引入的普遍性经验对象的普遍性维度不再依赖思维或观念，而是来自与这种对象本身紧密相联（却又不能被思维直接对象化）的塑形力量（如1844年时期马克思所强调的“私有财产的普遍性力量”），故而无法在任何直接的思维过程内部以观念论的方式加以理解，而只能通过揭示普遍性经验对象的普遍性维度的直接根据的方式间接把握。因此在这种对象中就包含着与思维的内在性相对立的外在性维度，这种外在性已不是在与思维相对立的自然界的外在性，而是作为与资本主义时代的人的境况（如“普遍的奴役制”）直接相关的这一境况的根据和前提的

^① 参见《马克思恩格斯全集》第3卷，第287、283页。

外在性——这种意义上的外在性正是“历史性”。

因此，在马克思那里根本不同于“观念的东西”的“物质的东西”，就其外延而言其实就不是自然物或一般的经验之物，而是不能被以观念论的方式真正纳入思维内部并且内在牵连其普遍性维度的塑形力量的普遍性经验之物这种具有历史性维度的“历史物”。这种历史物当然会由于其经验性质而被错误地加以辨识，从而被纳入观念论的轨道（此时就会产生诸如“异化的本质”这样的问题），但无论它如何被以观念论的方式对待，都不可能真正被“观念化”，因为它总是包含着无法被还原为观念的对象的作为历史性的外在性（与此相关联的不再是“异化的本质是什么”这样的问题，而是“普遍的异化意味着什么”这样的问题）。

这样，从《1844 年经济学哲学手稿》到《关于费尔巴哈的提纲》，马克思所找到的突破观念论、把握“外在性”的基本方案可概括为：既不是将自然物或一般经验现实意义上的“物质的东西”简单地“反转”为“观念的东西”的“决定”者，也并非在“主客体统一”意义上的“实践”中把握外在性，而是一方面将思考的对象从处于个别性状态因而唯有通过思维或观念进行共相归纳的方式才能获得其本质的“思维的对象”转变为在直接以“普遍性”的方式存在的具有历史性的历史物，这种历史物就是表现为资本主义时代的人的生存境况的“对象、现实、感性”，也即普遍性经验对象，另一方面在使这种普遍性经验对象的普遍性维度得以可能出现的“形式因”或作为特定时代的人类实践活动结果的普遍性塑形力量的层面探寻普遍性经验之物的根据和前提。而这种内置了历史对象与其给出方式的结构性的思想理路的出现，就意味着马克思历史性视域的初步建立。

三、马克思历史性视域建构方式的转换

不过，《1844 年经济学哲学手稿》所提供的这种范例却存在一个问题，这就是，马克思在此语境下探讨“现代奴役制”的消亡也即人的解放问题时，他将私有财产的积极扬弃理解为潜在于私有财产中的“人的本质”的实现，因而最终将私有财产这种作为“形式因”的普遍性塑形力量理解为在“人的本质之实现”的推动下历史地形成并终将在历史中被扬弃的事物，而这种黑格尔辩证法式的处理方式，又正是前文所提到的导致“外在性问题”的一个重要根源。具体说来，在《1844 年经济学哲学手稿》中，费尔巴哈人本学作为一个重要的理论参照系，在马克思关于人的异化的思考中如影随形，这体现在：一方面，马克思借助费尔巴哈关于人的类本质的观念，从“异化劳动”概念的两个基本规定，即劳动产品与劳动者的异化以及劳动过程本身的异化出发，推导出了“人的类本质同人相异化”的命题；另一方面，借助着人的类本质的异化，马克思得以分析私有财产这种“人同人相异化”的产物和集中体现（因为“人的类本质同人相异化这一命题，说的是一个人同他人相异化，

以及他们中的每个人都同人的本质相异化”^①)。通过马克思的这一理论推演，私有财产之所以与普遍性维度联系在一起并能够产生普遍化的塑形作用，是因为私有财产是借助对于人的类本质的否定而实现自身的，因而它本身就是否定形式的类本质；也就是说，私有财产并非像其表面所表现的那样仅仅具有片面性和狭隘性，恰好相反，私有财产所体现的是“普遍本质”。正由于如此，私有财产事实上已经为共产主义即对于人的类本质的“真正占有”准备了条件，这就是说，如能实现对于私有财产的“积极扬弃”，即消灭其片面性和狭隘性而展现其普遍本质，便能生成“人的社会”和“社会的人”。不过，这里的问题在于，马克思如何能建立起私有财产的扬弃与共产主义的必然关联呢？换句话说，“已经生成的社会”（即资产阶级社会）的另一面为何必然就是“正在生成的社会”（即共产主义社会）？为了解决这一问题，马克思试图求助于黑格尔辩证法：“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、对下一段历史发展来说是必然的环节。”^② 从黑格尔哲学的角度看，说“否定的否定”就是肯定，似乎没有什么大问题，可这种公式为什么能运用于关于私有财产的扬弃这一问题的讨论呢？为了解决这个问题，马克思就必须说明，黑格尔辩证法中的否定，与私有财产的否定在逻辑上是一致的。在《精神现象学》中，马克思似乎找到了建立这种一致性的根据，这就是黑格尔辩证法的否定性原则，但这只是马克思的初步研究结果。随着手稿的推进，待马克思跳过《精神现象学》的若干细节，径奔入最后一章《绝对知识》时，一个问题突然出现了，这就是“意识的对象”和“自我意识”的关系问题（即二者的同一性问题）。这一问题的要害，就在于揭示了整部《精神现象学》的基本方法即“异化”的实质在于，“对异化了的对象性本质的全部重新占有，都表现为把这种本质合并于自我意识：掌握了自己本质的人，仅仅是掌握了对象性本质的自我意识”。^③ 而显然，这种“自我意识”内部发生的“异化”及其“扬弃”，并不是“工人”的异化及其扬弃所需要的模式，因为在这种模式下，“对象性本身被认为是人的异化了的、同人的本质即自我意识不相适应的关系”，^④ 也就是说，由于后者只能把握同质性内容，私有财产的扬弃所朝向的异质性根本上说无法通过黑格尔辩证法的方式实现。

这样，如果说马克思在《1844年经济学哲学手稿》中事实上将从事异化劳动的工人与生产的普遍性关系建构为一种与其形式前提具有必然性关联因而无法独立于后者的独特对象，而由于这种独特对象是马克思在进入对于国民经济学的批判并在这一批判中发现了作为国民经济学的的前提的“当前的经济事实”，^⑤ 这一新的语境下

① 《马克思恩格斯全集》第3卷，第275页。

② 《马克思恩格斯全集》第3卷，第311页。

③ 《马克思恩格斯全集》第3卷，第322页。

④ 《马克思恩格斯全集》第3卷，第321页。

⑤ 《马克思恩格斯全集》第3卷，第267页。

重新探讨“人的解放”问题的基石，因而对于马克思而言无疑至关重要的话，那么这种建构的内在理路本身暴露了一个根本性的问题，这就是，马克思此时借助费尔巴哈人本学和黑格尔辩证法对这种对象的“形式因”或其普遍性维度的塑形力量的分析无法论证这种对象之消灭的现实必然性。

在某种意义上说，费尔巴哈人本学与黑格尔辩证法对于马克思此时所面临的问题而言意义是不同的：黑格尔辩证法之进入马克思此一论域，主要是由于，在人本学的“人的类本质”观念和在这一观念下加以审视的异化劳动之间，存在着明显的张力，当这一张力被理解为“本质的异化及其收回”时，黑格尔辩证法（特别是《精神现象学》辩证法）的引入就顺理成章了。

既然问题是由人本学的引入所导致的，那么马克思对于问题的解决自然就着眼于对人本学的反思和批判。因而在马克思发生思想转折的 1845 年，他主要以费尔巴哈为批判对象，就不足为奇了。从理论上说，这种批判可以有多种方式，而马克思所选择的方式是，一方面抽掉问题框架中的人本学维度（特别是关于人的本质的抽象设定）；另一方面又保留了此前通过人本学而设定的人的解放问题框架（在资产阶级社会内部而非外部思考人的解放的可能性）。这无疑合乎情理的。由前述可知，马克思对费尔巴哈的批判，重点在于重塑“对象、现实、感性”本身，即马克思所关注的对象其实已不是一般的感性对象，而是被形式因“形塑”的兼具普遍性和经验性的对象。这种特殊对象的出现表明，“人的解放”问题不再是由“利己的、独立的个体”^①所组成的市民社会的解放问题，而是由工人和资本家的关系构成基本结构的“资产阶级社会”（只有在此语境下才能谈论普遍性经验对象这种独特的历史物）的解放问题——而这意味着，“人的解放”不再是对于任何意义上的“一般的人”（比如具有“犹太性”的人）而言的解放，而是对于特定的历史性状况（“现代奴役制”）之下、因而具有历史性特征的人（现代“一切奴役关系”下的人）而言的解放。而这种对象所具有的普遍性，对于马克思的意义则在于，正是由于人的解放所追求的“普遍性”并非与人所身处其中的现实境况截然无关，而是相反，在这种现实境况中内在包含着普遍性，因而人的解放的可能性就内在地与人所处的现实境况本身联系在一起，而不必通过理论假设外在地进行说明。因此，在马克思的问题意识结构中，这种新型对象及其普遍性具有基础性意义，因而是不能轻易放弃的。

这样，在马克思 1844 年思想上遇到困难之后，如果说人本学在异化劳动中的工人与生产的关系这一特殊对象的建构中的作用在于赋予这一对象以普遍性维度，而这种对象及其普遍性维度对于马克思来说又是不能放弃的话，那么一个基本的修正方向就是，以另一种方式赋予这一对象以普遍性维度。

这种新的方式的选择，其基础自然在于马克思对这种“普遍性”本身的理解。

^① 《马克思恩格斯全集》第 3 卷，第 189 页。

“普遍性”在青年马克思那里首先意味着“一切人共有”，比如马克思在《黑格尔法哲学批判》中批评黑格尔将家庭、市民社会和国家视为观念的各种规定时提到的“现实普遍性”就具有这样的含义：“人始终是这一切实体性东西的本质，但这些实体性东西也表现为人的现实普遍性，因而也就是一切人共有的东西”。^①

值得注意的是，在上述引文中，“普遍性”本身事实上由于和“人”这样一种“本质”内在相联，而同时具有另一层含义，即“‘一切人共有’之根据”。这与黑格尔法哲学中的“普遍性”概念有暗合之处。总体上说，黑格尔法哲学中的“普遍性”的基本含义是与必然性之实现内在相关的理性力量的整体性作用。青年马克思与黑格尔一样，关于“普遍性”概念，不论在其上加诸何种修饰语，都并非在一般的“被抽取的共相”这种抽象意义上理解这一概念，而是将其纳入特定的“使……共有”的整体性结构中加以理解。在这一结构中，作为结果的“所共有者”就是“使……共有”的根据本身，这与通过“共相归纳”而获得的“所共有者”显然不同，因为后一种情况下，“所共有者”与“‘使……共有’的根据”是不同的。这样，在马克思与黑格尔共享的这种关于“普遍性”的理解中，“‘使……共有’的根据”其实是作为一种“赋形”力量而存在的，而这也正是这种“根据”何以必然内在包含于“普遍性”之中的原因。

不过，与黑格尔相比，马克思关于“普遍性”的理解有一个重要特点：马克思所说的“共有”并不是一种形式性分有，也就是说，被赋形力量所赋形的个体之间并非仅由于外观的等同性而具有“共同性”，而是由于每个个体都直接展现整体性塑形力量本身而具有共同性。因此，对于马克思来说，“普遍性”是以“社会性”的形式展现的，即每个个体都内在包含社会的整体性维度，而也正是凭借这种整体性维度，所有个人得以联结为一个现实的整体。正是基于这种理解，马克思对黑格尔所使用的“经验普遍性”概念持批评态度：在马克思看来，这一概念所表达的市民社会的“全体性”或单一的“公众意识”，只是黑格尔关于市民社会的“单个人表面的众多性或表面的总体性”的“模糊不清”的描述，而无法达到对于“单个人所具有的本质的、精神的、现实的特质”^②的理解。

这样，马克思所赋予“普遍性”的含义即“一切人共有”，就具有一体两面的特征：一方面，每个个体本身都内在体现着对“一切人”具有效力的整体性；另一方面，所有个体正是通过“共有”这种与整体性的内在关联而联结为一个整体。

马克思在这种意义上所谈的“普遍性”问题，无疑与费尔巴哈人本学的“类本质”概念有着直接关系。事实上，在青年马克思的视野中，对所有个人起到整体性塑形作用的力量，直接的就是费尔巴哈所认定的人的“类”或“类本质”，故而马克思

^① 《马克思恩格斯全集》第3卷，第52页。

^② 《马克思恩格斯全集》第3卷，第145页。

思才会将“人把自身当作现有的、有生命的类来对待”与“人把自身当作普遍的因而也是自由的存在物来对待”^① 视为同一件事。

不过，我们还应看到，在《黑格尔法哲学批判》中，马克思在谈到“德国解放的实际可能性”时所表达的观点，即“就在于形成一个被戴上彻底的锁链的阶级，一个并非市民社会阶级的市民社会阶级，形成一个表明一切等级解体的等级，形成一个由于自己遭受普遍苦难而具有普遍性质的领域”，^② 表明马克思关于“普遍性”的理解其实还有另一个面相，这就是，具有普遍性的领域未必是“给定”的，而是可以“形成”的。这种通过“形成”而达至的“具有普遍性质的领域”即无产阶级的普遍性，与“人的现实的普遍性”以及“私有财产的普遍性”相比有一个共同点：与“人的类本质”有关。尽管这种普遍性并不是人的类本质的直接体现，也就是说，尽管这种普遍性领域既不以类本质本身也不以变了形的类本质为基础，但这一领域的普遍性根本上仍是以人本身也即人的类本质为可能性前提的，只不过在这里起作用的是这种类本质的“无”。不过问题在于，类本质在此所起的作用并不是直接的，而是间接的，或者说只是在最终的意义上起作用，而类本质要起到这种作用，其前提在于一个中介的存在，这就是“遭受普遍苦难”。所谓“普遍苦难”，就是“社会的一切缺陷”都集中于这一个领域，或者说，这个领域体现了“整个社会中昭彰的罪恶”。^③ 这就意味着，如果说无产阶级由于体现了人的完全丧失或类本质的“无”而与人的类本质联系在一起的话，那么这种类本质的“无”正是在特定现实历史进程中某个领域被赋予这个社会的一切缺陷而形成的结果。

马克思在《1844 年经济学哲学手稿》论及“私有财产的普遍性”时所采取的正是与此类似的处理方式。从形式上看，“私有财产的普遍性”，可以从两个相互关联的角度加以理解：一方面，每一种个别性的私有财产都体现了异化的人的类本质；另一方面，私有财产构成了一种普遍存在的关系——“粗陋的共产主义”只看到后一方面，“政治的共产主义”无法理解前一方面，而只有将共产主义理解为私有财产的积极扬弃的共产主义者，才能在私有财产的普遍存在中看到“这种物质的、直接感性的私有财产，是异化了的人的生命的物质的、感性的表现”。^④ 而私有财产的普遍存在关系本身之所以能够和人的类本质联系在一起，其前提正在于私有财产以工业的形式展现，从而体现为克服了地域和对象限制的具有抽象性的劳动的产物，而工业之取代农业成为私有财产的主要形式，乃是一个现实历史进程。

可以看到，“普遍性”对于青年马克思特别是《德法年鉴》时期的马克思来说，是一个具有三层次的结构：类本质—现实历史进程—所有人共有。特定现实历史进

① 《马克思恩格斯全集》第 3 卷，第 272 页。

② 《马克思恩格斯全集》第 3 卷，第 213 页。

③ 《马克思恩格斯全集》第 3 卷，第 211 页。

④ 《马克思恩格斯全集》第 3 卷，第 298 页。

程是作为联结“类本质”和“所有人共有”的中项而存在的。

值得注意的是，正是由于在马克思的思想发展中，“普遍性”曾具有上述三元结构，才使得当这一结构中的“类本质”一维在由于费尔巴哈人本学受到质疑而失去其可靠性的时候，其曾具有的“赋形”功能会顺理成章地被归于特定现实历史进程。

关于特定现实历史进程在马克思思想中的意义，可以在《关于费尔巴哈的提纲》对费尔巴哈的如下批判中看到：“费尔巴哈没有对这种现实的本质进行批判，因此他不得不：（1）撇开历史的进程，把宗教感情固定为独立的东西，并假定有一种抽象的——孤立的——人的个体。（2）因此，本质只能被理解为‘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。”^①

这段话表明，马克思并非简单地从“关系性存在”的角度来理解人的社会关系，他所强调的，是在“历史的进程”（*der geschichtlichen Verlauf*）中理解人的社会关系。而鉴于马克思将这一点理解为自己与费尔巴哈的思想分野的关键所在，我们可以将“历史的进程”视为他前面所说的“现实性”的基本内涵。但什么是“历史的进程”呢？我们自然可以设想一种以前后相继和时序更替为基本特征的“历史的进程”，在此进程中包括所有人造物在内的经验物都不具有稳定的存在样态。不过，若在此意义上理解马克思，那么马克思之批评费尔巴哈没有对这种“现实的本质”进行批判，就令人费解了，因为如果马克思指的是一个不断变动的过程的话，那么对这个过程中形成的每一种“现实的本质”一一进行批判在操作层面上说是困难的，即便能够操作，其结果也会是宽泛而抽象的。实际上，能够作为批判对象的“现实的本质”只能是特定历史进程的产物。进一步说，对于马克思而言，费尔巴哈没有批判这种现实的本质，与后者撇开历史的进程理解宗教情感和设定抽象的、孤独的个体之间，存在着一种因果联系（“因此……”〈*daher*〉），这意味着，如果不通过对人的“现实的本质”进行批判而把握作为其前提的“历史的进程”，宗教情感就会被固化为“独立的东西”，而“人的本质”也会被抽象理解，就像费尔巴哈所做的那样。不仅如此，马克思在表述这种因果关系时，还引人瞩目地使用了一个对之进行强化处理的表达——“不得不……”（*gezwungen*），这个表达所起到的作用并不仅仅是加重语气，更是强调一种必然性：既然费尔巴哈是由于没有对人的现实的本质进行批判，因而由于未能把握这种“历史的进程”而“不得不”形成对于宗教情感和人的个体的那种成问题的理解，那么这种历史的进程之被撇开，也就必然以某种特殊方式成为费尔巴哈关于宗教情感和孤立的个人的思想的直接根据。在何种情况下，一种以“未操作”的方式进行的思想操作必然导致某种特定思想结果？这里所涉及的问题，不可能是某种“疏忽”或“随意”（因为这两种情况下只会产生偶然性，不会使思想家“不得不”形成某种思想），而只能是，这种“未操作”实际上是

^① 《马克思恩格斯文集》第1卷，第501页。

与这种“历史的进程”密切相关的对象之考察的停顿，这种停顿并不意味着没有取得任何成效，而是以对于这种“历史的进程”所造成的某种既定表象的理解取代了对于历史的进程本身的研究。这样，费尔巴哈关于独立的宗教情感和孤立的个人的设定，事实上正是作为费尔巴哈所未能把握的、与人的“现实的本质”内在相关的特定历史进程的结果的表象而出现的。或者说，马克思在这里所说的“历史的进程”，正是使得费尔巴哈“直观地”将宗教情感理解为“独立的”以及将人类个体设定为“孤立的”的那种特定历史进程。

在费尔巴哈那里，无论“独立的宗教情感”还是“孤独的个人”，事实上都是要独自面对无限对象的个体性存在，因而都以可等同化处理的无限对象为前提。对他来说，无限感性对象的等同性在于，它们和人能够建立起相同的对象性关系。费尔巴哈没有回答的是，何以所有对象都能与人建立对象性关系。事实上，这种对象性关系的建立远没有费尔巴哈所想象的那么“自然”，因为当他说“一个实体是什么，只有从它的对象中去认识，一个实体必然牵涉到的对象，不是别的东西，只是它自己的明显的本质”^①的时候，他其实必须说明一个实体（如个人）为什么“必然”会牵涉一定的对象。而如果说费尔巴哈是通过实体的对象去说明实体本身的本质的话，那么其实只有一种方式可以说明这种“必然性”：这些对象是被“直接”给予人的。费尔巴哈哲学中的对象或客体是以“直接感受”的方式被给予的：人本学中的“人”所面对的无限对象，是在“直接感受”这种与人建立关系的共同方式下而被抽象化对待的。而通过“直接感受”的方式把握无限对象，其实就是在一个特殊的世界中建立一种特殊的人与对象的感性关系，在这个世界中，个人的力量已足够大，以至于他不仅具备无限的感知能力，更能在几乎所有对象中发现自己的本质。

更具体地说，费尔巴哈面前的世界，是一个各种有限物无需依靠“内在联系”，而仅仅依靠“外在关系”就能建立起统一性的世界，这种统一性由人的“直接感受”所建立并保证。而也正是由于如此，在这里就设定了一种能够将不同个别物之间的质的差异直接抹平的人的“直接感受”。这种“人”与其说是“自然的人”，不如说是一种具有特殊的“统摄”能力的“人”。而这种人所面对的，也就不可能是一个“自然”的世界，而总是一个能够在这种“人”面前被抽象化对待的物所构成的特定世界，正是这一特定世界的历史进程塑造了具有普遍性的“宗教情感”和“个人”。就这样，费尔巴哈以自己的方式触及了普遍性经验对象及其普遍性维度之根据问题。

不过，正由于在费尔巴哈所建构的“人的对象性存在”的图景中，人处于一极，人的对象处于另一极，二者的关系由人的“直接感受”所联结，这种联系似乎可以由作为自然的产物的“感官”所担保，这样，费尔巴哈人本学就披上了一层“自然

^① 《费尔巴哈哲学著作选集》上卷，荣震华、李金山等译，北京：商务印书馆，1984年，第126页。

主义”的外衣。而正是在这里，费尔巴哈与他实际上已经触及的“历史的进程”擦肩而过：作为某种特殊历史进程的结果的“孤立的宗教情感”和“孤独的个人”，总是处于对象性关系中，而由于这种关系的一方面是“人”的无限的（从而表现为与人的特定规定无关，而仅与这种能力本身也即“自然”有关的）感受能力；另一方面是人的感受能力所朝向的无限的（也表现为不受具体的质的差异影响从而是“自然而然的”）对象，因此表现为一种与历史的进程本身无关的“自然关系”。

这样可以看到，马克思对于费尔巴哈哲学中的“孤立的宗教情感”和“孤独的个人”的批判，表面上看只是指出了人本学的错误，实际上则揭示了这两种对象与“历史的进程”之间的特殊的内在关系：一方面，二者都是在特定的历史进程中形成的对象，这种对象具有普遍性，但这种普遍性既不是来自“人的本质”，也不是来自这种对象自身的某种特性，而是作为特定历史进程的产物出现的；另一方面，这种对象在形成之后马上在外观上表现为具有“自然性”或“自然的普遍性”，从而掩盖了使其普遍性得以可能显现的历史进程本身。

这样，马克思历史性视域的建构方式就发生了重要变化：从以人的本质作为普遍性经验对象的普遍性维度的直接根据，转变为在“历史的进程”也即现实运动中寻找这种根据。

四、马克思历史性视域的基本结构

尽管费尔巴哈也已触碰到了普遍性经验对象问题，但他最终被自己所建立的这种对象的“普遍性”表象所迷惑，基于“人”与其对象的普遍性维度而将前者理解为“自然的”也即与“本质”相关者，而没有将这种“普遍性”本身理解为只是具有一种特别的“外观”的“特殊性”存在物，即特定历史的产物，从而错失与这种普遍性内在相联的历史性的现实运动，并因此重新回到了将对象理解为可以仅凭自身而成为一种理论对象（因而再次成为“抽象的”对象）的观念论语境。这就表明，即便事实上已经触及普遍性经验对象，也完全有可能错失对于这种对象的把握。

避免像费尔巴哈那样与“历史的进程”擦肩而过的关键，在于辨识出普遍性经验对象的普遍性其实是一种在历史运动中形成的“特殊性”。但问题是，如果不能最终说明使得这种“作为特殊性的普遍性”得以产生的资本主义现实运动的内在机制，我们就无法真正避免对于这种普遍性的“误认”，从而无法避免从“普遍性经验对象”出发又重新回到观念论的轨道。因此仅停留于普遍性经验之物的层面是不够的，只有将普遍性经验之物的普遍性维度与其给出方式即资本主义现实运动真正统一在一起，才能真正实现历史性视域的建立。而这也就意味着，从普遍性经验对象的普遍性“外观”（形式）出发，而不是从这一对象的“普遍性本质”出发，对这种形式的现实运动前提进行追问和揭示。这样，“普遍性外观”及其现实运动前提，就共同

构成马克思历史性视域的基本结构。

从对象的“普遍性本质”的角度来理解“普遍性”，是费尔巴哈沿着近代观念论的路线已经走过的路。从上文可以看到，费尔巴哈在关于“宗教情感”和“个人”这样的对象的讨论中，被它们的“普遍性”所迷惑，因而止步于此；如果我们问，何以一种对象的“普遍性”会对费尔巴哈产生这样的“迷惑力”，那么我们将看到，这正是由于在近代观念论的哲学传统中，与一个对象联系在一起“普遍性”就意味着指涉这一对象的概念所具有的“内涵”，也即可由思想加以把握的对象的本质或——按马克思的说法——“观念的东西”从黑格尔哲学出发对黑格尔哲学进行批判的费尔巴哈对此没有提出疑问，而是将这种传统直接继承下来。这种与“本质”相关的“普遍性”的一个基本特点是，它是对于“每一个”相关物都具有的某种现成之物的“归纳”。对费尔巴哈来说，他之所以会直接用“个人”来指称“人”，正是由于，一方面，个人在对待每一个对象时都展现了自己的现成的无限性本质；另一方面，尽管每个人在感性上说都是不同的，但就在对象性关系中展现自己的无限性本质这一方面而言却是相同的——费尔巴哈以此方式建构了一个关于“普遍性”的双层结构：以具有普遍性的“感性个人”为基础的人的普遍性（“类”）。这里的问题在于，当每个个体都以抽象态度与自然建立起对象性关系时，这种抽象态度由于其抽象性（或相对于对象而言的“共同性”）本身而被理解为个人的“本质性”力量，而所有个人所共有的这种对象性关系又由于其“共同性”本身而被理解为人的“本质”，这样，被概念化处理的“感性个人”，就不再是真正的“感性”的个人，而只是作为“类”的“人”的个别化而已，也就是说，“感性个人”只有被置于“概念”之下才能得到理解，而费尔巴哈也就回到了他所竭力避免的观念论路线。

马克思在其关于费尔巴哈的批判中，清楚地看到了这种“概念化陷阱”。在《德意志意识形态》中，马克思批评费尔巴哈求助于某种二重性的直观来理解“人”，“这种直观介于仅仅看到‘眼前’的东西的普通直观和看出事物的‘真正本质’的高级哲学直观之间”。^① 由于费尔巴哈所运用的这种“二重性的直观”以“普通直观”为出发点，并以“哲学直观”所获得的“事物的‘真正本质’”为终点，因此他所理解的“人”就只能是抽象的人，而非“现实的历史的人”。而马克思所谓“现实的历史的人”，就是处于“那些使人们成为现在这种样子的周围生活条件”^②之下的人。“人”的“现在这种样子”（即便具有费尔巴哈所指认的那种共同性意义上的普遍性）并非人的本质，而只是某个特定历史进程的结果或这一过程所造成的“外观”，而随着这一历史进程被另一历史进程所取代，人又将是“另一种”样子。

与他在 1844 年下半年和恩格斯合著的《神圣家族》中对于“黑格尔方法”的如

^① 《马克思恩格斯文集》第 1 卷，第 528 页。

^② 《马克思恩格斯文集》第 1 卷，第 530 页。

下批判形成了某种呼应：“不言而喻，思辨哲学家之所以能完成这种不断的创造，只是因为他把苹果、梨等等东西中为大家所知道的、实际上是有目共睹的属性当做由他发明的规定塞了进来，因为他给只有抽象的理智才能创造出来的东西，即抽象的理智公式起了现实事物的名称，最后，因为他把从苹果的观念过渡到梨的观念这种他自己的活动，宣布为绝对主体即‘果品’的自我活动。”^①对于这段话，研究者往往从马克思的唯物主义立场来进行解读，而事实上，正如马克思自己用加着重号的“发明”“名称”“自己的”等语词所强调的那样，这段话更为重要的内涵在于其方法论意蕴：一方面，这种“黑格尔方法”只是对于事物的重新命名，而根本不改变事物本身，也就是说，“观念”只是重构了感性事物的“外观”，并将这种外观规定为事物的本质；另一方面，“黑格尔方法”之所以可以如此操作，正是由于它将个别对象视为除了观念之外没有任何前提的对象，因而总能凭借观念自身而被观念化。因此，黑格尔的辩证法之内在于绝对观念论，其根源就在于这种辩证法将自己所建构的“普遍性外观”以“普遍性本质”的方式加以展开；若想揭开黑格尔辩证法的秘密，就要将那些被理解为“普遍性本质”的内容重新理解为通过某种过程被建构起来的“普遍性外观”——这样我们将能看到，问题恰好不在于追问应当选择“现实物质过程”还是“观念的自我运动”作为“普遍本质”的“真实内容”，而在于探讨那种将自己表现为“普遍性本质”的“普遍性外观”究竟是如何被建构起来的。

这样，如果说绝对观念论辩证法是如此强大，以至于任何关于抽象的“普遍本质”的探讨（哪怕是对于“感性的、活生生的人本身”甚或对于“现实物质过程”的本质性探讨）都有可能被吸纳入这种辩证法，从而再现绝对观念论的内在逻辑的话，那么在“普遍性经验对象”的论域中，将关于“普遍性本质”的主体性逻辑转换为关于“普遍性外观”的历史性逻辑，就是扬弃这种辩证法的决定性步骤。经由此一步骤，马克思对绝对观念论的批判就不再仅仅是不同哲学立场的差异性的展现，而是要通过对于绝对观念论辩证法的批判而揭示现实运动的历史性，或具体说来，就是对绝对观念论辩证法作为起点并充分展现的“普遍性外观”（黑格尔用“概念”这样的“观念的东西”加以表达）的现实运动前提进行追问（而这就意味着将具有具体历史性特征的普遍性经验对象作为新唯物主义的思想对象），呈现这种“普遍性外观”的历史性生成机制及其内在包含的自否性，从而揭示人的解放的现实前提。

普遍性经验之物的“普遍性外观”与其历史性前提的直接相关性或相即性，是马克思建构其历史性视域的基本结构的关节点。这种相即性并不意味着任何意义上的抽象的或“自然的”关系。恰好相反，它首先意味着，正是由于这种“普遍性外观”只是既定社会即马克思所批判的资本主义社会的具体特征，因而才为马克思的资本主义批判提供了一个直接的着力点。资本主义时代的人和物被普遍化塑形，从

^① 《马克思恩格斯文集》第1卷，第279—280页。

而展现出“普遍性外观”，这是使得资本主义时代与其他历史时期区分开来的基本特征之一。因此关于“普遍性外观”的分析，是马克思“具体问题具体分析”的结果，而非某种抽象思辨的产物。不仅如此，这种相即性还意味着，马克思所发现的资本主义时代的“普遍性外观”本身直接蕴含着使得这种普遍性外观得以显现的塑形性力量，因为这里的普遍性不是通过无视或过滤掉个体性差异而获得的抽象本质，而是保持自身差异（因而具有某种意义的独立性）的不同事物被按照某种共同方式纳入同一种境遇（如在资本主义条件下被分隔、被奴役、被交换、被中介等），因此由这些差异性个体共同构成的“普遍性外观”必然牵连出使得这些差异一方面被保留，另一方面又被克服的普遍性塑形力量，二者是无法被割裂开来的整体。因此，抽象地分析“普遍性外观一般”或“塑形力量一般”，在马克思那里都是没有意义的。由此可以看到，由普遍性外观与其现实运动前提共同建构的马克思历史性视域的基本结构，所体现的正是这一视域的具体性，也就是说，这一视域是马克思基于资本主义社会结构的具体特征而对其进行具体分析的基本理论成果。

在这一历史性视域下，马克思不仅建立起以生产方式—生产力为核心的阐释系统，对资本主义时代的普遍性外观的塑形力量（与这一时代的所有个体相对并将所有个体塑造为“独立个体”的“物的力量”）展开了历史唯物主义分析，更在其政治经济学批判的工作中，以资本主义时代的“物质的东西”即内在包含其历史性前提的普遍性经验之物为中介，通过对由政治经济学意识形态观念这种“观念的东西”所展现的资本主义时代的普遍性外观（由诸如商品这种普遍性经验之物“必然具有价值”这样的现象共同构成）的历史性前提的分析，具体展现了作为资本主义时代的“物质的东西”的历史性现实运动的内在机制及其自否性。^①

也正是在马克思的历史性视域下，资产阶级意识形态家们（如古典政治经济学家）在他们的头脑中加以改变的具有外在性的“物质的东西”，也即他们只能看到其“普遍性本质”的历史物，成为马克思建构以人的解放为基本导向的资本主义批判的枢纽。而也正是在此工作中，这种历史物所具有的尽管在“观念的东西”中被误读但实际上已为后者所触及的“普遍性外观”成为马克思不断深入揭示资本主义社会结构的基础。也就是说，尽管作为资产阶级意识形态的“观念的东西”总是由于认识者的利益、立场和知识等具有局限性而以“歪曲”或“虚幻”的形式表现出来（“被头脑改变”），但由于这种“观念的东西”的局限性主要体现为囿于对资本主义时代某种社会现象或社会外观的片面阐释，因此就必然与作为资本主义“普遍性外观”的前提而存在的历史性现实运动的“物质的东西”内在相关。这样马克思就获得了黑格尔观念论所无法获得的思想成果：在保持“物质的东西”的外在性的前提

^① 参见吴猛：《马克思政治经济学批判中的认识论变革——兼论阿尔都塞对〈资本论〉的认识论建构》，《哲学研究》2021年第2期。

下建立起“观念的东西”和“物质的东西”的内在关联。由于“普遍性外观”的历史性生成机制本身正是将这种“普遍性外观”叙述为实体性内容（即“普遍性本质”）的绝对观念论所无从把握的，因而马克思就通过独特历史性视域的建立把握了作为历史性的外在地性，从而解决了绝对观念论辩证法所无法解决的“外在地性难题”，为生活于资本主义时代的人展现了充满不确定性的生活世界中的确定性维度。

结 语

马克思历史性视域的确立，为我们树立了具体而非抽象地分析现实生活的典范。马克思的根本问题意识即“人的解放”与生活实践密切相关，而这正是推动他确立历史性视域的内在动因；这一问题意识使得进入马克思论域的现实对象不可能是任何意义上的抽象对象，而必定是本身具有特定历史界限的对象，这就是马克思所发现的普遍性经验对象；正是由于发现了黑格尔观念论在“外在地性”问题上的困难，马克思没有像费尔巴哈那样以观念论的成见来对待这些历史性对象，而是清晰地将观念论概念和这些概念的现实根据区分开来，从而揭示了历史性现实运动的客观性，并在此基础上探寻人的解放的现实可能性。

由此可见，马克思思想的历史性视域的重要性在于，它一方面使得马克思将资本主义社会作为历史总体过程的一个特定阶段来理解，从而划定了人类实践的限度；另一方面又使马克思着眼于这一特定社会本身的具体特征，将其与“社会一般”区分开来，从而不把人类现实命运交给单纯的客观规律。

马克思历史性视域的建构体现出明确的方法论特征：马克思不是在任何先行给予的意义生成系统中，而是就现实对象本身考察其意义；马克思不是将现实对象理解为抽象的和孤立的个别对象，而是将其理解为与历史性现实运动相关的现实对象；马克思从资本主义时代的“观念的东西”和“物质的东西”的历史性关系着手，建立了以揭示历史性现实运动的客观性为根本目标的意识形态批判方法。

当代人类生活所面临的种种挑战，固然与马克思生活的时代所面临的问题迥然不同，但这并不妨碍我们在 21 世纪的今天像马克思那样思考人类的命运：首先，既不是抽象地对待当代现实对象，也不是将当代问题纳入某种预先给定的框架（无论是“类”“逻辑”“实践”还是“历史”），而是从当代现实对象的基本特征出发寻找解答当代问题的路径和范式；其次，不停留于现象层面孤立地看待人类的当代际遇，而是探寻使得这些现象得以成立的历史性前提；最后，在当代生活的具体境遇中寻找与当代人类命运内在相关的确定性维度。

〔责任编辑：莫 斌〕

standard for measuring the harmfulness of their behavior. Reasons in the Tang Code are the principles, rationales and criteria that justify the rules, understand the meaning of the law and guide judicial decisions, rather than the source of law. Promoting the tradition of jurisprudence explanation from the Tang Code has important theoretical value and practical significance for the creative transformation and innovative development of China's excellent traditional legal culture.

The Process of Transformation from the Essence of Universality to the Appearance of Universality: The Establishment of Marx's Historical Horizon *Wu Meng* • 84 •

Propositions on the historical issues in Marxist thought originated from Marx's critique of the mysterious nature of Hegel's dialectics. The latter configured a relationship between "conceptual things" and "material things" in a false manner. In this regard, the primary goal of Marx's critique was to establish an internal connection of "conceptual things" and "material things," without obliterating the externality of material things in relation to conceptual things. The key mechanism of the objects of universal experience plays a vital role here. During a series of ideological dialogues between the young Marx and Hegelian philosophy, especially that of Feuerbach's humanism, the connotations of the objects of universal experience underwent an intrinsic transformation. This not only linked given historical processes, but also extended the transformation of the universal dimension into the "appearance of universality" with a historical dimension. The process of establishing Marx's historical horizon shows important methodological features; it offers a special inspiration for the analysis of contemporary human life.

Labor Becomes Praxis: Its Historical Evolution and Significance *Ding Liqun* • 106 •

From ancient Greece through to the Middle Ages, labor was disparaged as the synonym for suffering, pain punishment and a non-human activity. The rise of the bourgeoisie uplifted the status of labor. However, people still regarded labor as a one-dimensional activity of "making things" and neglected its inherent significance of cultivating the human being. Hegel was the first to discuss the significance of labor in terms of human education and emancipation. Marx inherited Hegel's philosophical thinking on labor critically and elevated labor into praxis in the complete sense. He founded a "labor and society" philosophy of praxis which (1) saw labor praxis as the foundation of human society; (2) constructed the fundamental logic of the unification of "humanity and science" based on the duality of labor; (3) transformed the existing field of the philosophy of praxis by replacing the traditional categories of politics and ethics with the category of "society," thus expanding the breadth and depth of the philosophy of praxis; (4) reconstructed the ultimate purpose and interest of the