

通向一门“内在的科学”*

——费尔巴哈的泛神论与马克思思想的起源

宋一帆

[摘要] 在马克思主义哲学传统内部，费尔巴哈哲学常被简单地视为“人道主义意识形态”。但从整个德国古典哲学的发展来看，费尔巴哈还以某种动态化的“斯宾诺莎主义”回应了泛神论之争，率先挑战了黑格尔的沉思哲学。费尔巴哈在《关于哲学改造的临时纲要》中将这门新科学命名为“内在的科学”，它强调自然之于思维的本体论优先性，倡导一种主体与对象共生共存的“空间的自由主义”。自然由此被赋予了活力，它是一种由“类”——普遍的流动性——所支撑起来的生命层级。费尔巴哈的黑格尔批判曾对马克思的早期思想产生了重要的影响，这种影响尤其体现在马克思在他的博士论文中对机械自然观的挑战和对自然历史基础上的“身体化时间”的论述，为唯物主义哲学的发展奠定了基础。马克思在《1844年经济学哲学手稿》中对“类话语”的借用不能被简单地划归为意识形态话语，它延续了生命哲学的视野，通过对资本主义人类世的反叛论述了人类生命形式的开放性和可塑性。由此一来，从“类”到“社会”的转变显露出深厚的哲学基础，需要被细致地考察。

[关键词] 费尔巴哈 马克思 泛神论 类 空间 生命

[中图分类号] B0-0

在马克思的思想演进过程中，费尔巴哈常被视作一个过渡性的角色。他要么被视为一个宗教批判家而与施特劳斯、鲍威尔同属于“青年黑格尔派”，要么作为“真正的人道主义”的提倡者而被视作历史唯物主义诞生的一个（甚至是幼稚的、

* 本文系教育部哲学社会科学研究重大攻关项目“马克思主义与哲学社会科学方法论专题研究”（编号24JZDMG-XSD-018）的阶段性成果。

“意识形态的”) 环节。^①事实上, 费尔巴哈与德国启蒙运动之间的关联远比学界一般认为的更为紧密。他积极呼应雅可比 (F. Jacobi)、门德尔松 (M. Mendelssohn) 等人的“泛神论之争”^②, 通过对斯宾诺莎的重释来展开对黑格尔哲学的严厉批判, 启发了后世叔本华、尼采的生命哲学。对费尔巴哈哲学的简化阐释会一并将马克思与启蒙运动、浪漫主义的关系进行简化。唯有深入把握费尔巴哈的思想史意义, 才能正确理解在马克思思想起源处的紧张激烈的哲学论争。正如施密特 (A. Schmidt) 以其丰富的唯物主义史研究提醒我们的那样:

费尔巴哈在唯物主义哲学史中的地位问题不仅具有文献意义, 而且具有实质性内涵: 马克思和恩格斯在《神圣家族》中——在费尔巴哈的基础上——将文艺复兴时期质朴的唯物主义与后来的机械论者 (如霍布斯) 对立起来, 并勾勒出一种更丰富的自然概念, 承认统一性中的形式差异。费尔巴哈的著作在这方面对他们大有裨益, 因为它结束了 18 世纪观念史上最重要的思想进程之一: 德国启蒙运动的斯宾诺莎论战。在这场论战中, 斯宾诺莎主义的数学—机械必然性 (在莱布尼茨的影响下) 被动态化。(Schmidt, 1975, p. 167)

的确, 当德国古典哲学从自我意识的原则出发构造一种立法式的、与自然相分离的主体主义时, 费尔巴哈率先提出了对主体哲学的批判。哲学的实现必须依赖于一个非哲学的“他者”, 只有在不可还原的自然、肉身和欲望之处, 才能最终消除在哲学中残留的神学阴影。这种方法被费尔巴哈自述为一门全新的“内在的科学” (Immanente Wissenschaft)。“神学的本质是超越的、被排除于人之外的的人的本质。……形而上学或逻辑学只有在不脱离所谓主观精神的时候, 才是一种真实的、内在的科学。形而上学是秘传的心理学。” (费尔巴哈, 1984 年 a, 第 103—104 页) 此处的内在性的立场可被追溯到泛神论之争对斯宾诺莎主义的复兴, 它反对超越的权威或凌驾于世界之上的存在者。“内在”意味着对广延—物质和感性领域的确证。正如黑格尔在“主观精神”环节处理了哲学人类学的问题并论证了动物生命向人类生命形式的转化, 费尔巴哈要求“内在的科学”不应囿于形而上学, 而应是自然哲学、经验心理学、身体人类学的统一。依托内在的科学, 费尔巴哈同

① 阿尔都塞将费尔巴哈的人本主义视作“意识形态”, 并将马克思抵达的“历史科学”视作对“具体”“本质”等话语的出离。“用意识形态的语言来写反对意识形态的话, 这在费尔巴哈著作中十分突出‘具体’、‘实在’都是在意识形态中用以表达反对意识形态的字眼。” (阿尔都塞, 第 243 页)

② “泛神论之争” (Pantheismusstreit) 缘起于莱辛 (G. Lessing) 和雅可比关于“斯宾诺莎哲学是否是无神论”的讨论, 继而推广为探讨“理性与信仰能否兼容”的问题。它在德国激活了斯宾诺莎的思想传统, 将影响辐射到浪漫派 (如赫尔德)、现代犹太文化 (如门德尔松) 和激进主义 (如赫斯和费尔巴哈)。(参见 Schmidt, 1973, pp. 127 - 154)

时挑战了机械论与观念论，并通过对欧洲启蒙传统的积极反思，为历史唯物主义的诞生开辟了道路。

一 费尔巴哈的泛神论思想与黑格尔哲学批判

费尔巴哈哲学处在泛神论之争的延长线上。在后康德时代，泛神论之争有力地激发了浪漫主义与活力论传统。斯宾诺莎哲学彰显了一种朝向此世的态度。既然上帝等同于实体或自然并内在于世界之中，那么整个物质世界都可以被视作神性力量的创生与表达。费尔巴哈认为，“泛神论”处于旧神学与人道主义哲学的中间地带。“泛神论是神学的无神论，是神学的唯物主义，是神学的否定。”（费尔巴哈，1984年a，第138页）一方面，泛神论是内在性思想的体现，因为它将物质视作上帝的谓词，赋予了感性事物以地位，使得经验科学研究获得了合法性；另一方面，泛神论仍然只是宗教表达，需要以上帝的存在作为前提。新科学应当将泛神论“颠倒过来”，将神圣存在的源头进一步追溯到人类学基础上，也就是“类”的对象化过程。

从费尔巴哈的第一本著作《论死与不朽》（*Gedanken über Tod und Unsterblichkeit*）（1830年）中，便可以看到这种泛神论的影响。这是一本笼罩在黑格尔“阴影”下的作品，费尔巴哈同时在其中糅合进泛神论的色彩——他否认基督教传统中个体的不朽，“死亡”意味着向着“类”（*Gattung*）的消解。按照黑格尔的界定，“类”实质上是动物自我生产（形态形成过程、同化、类属进程）的最后一个环节，不同的生命形式、层级、种类在此统一起来。（参见黑格尔，2009年，第352页）费尔巴哈进一步宣称自然就是有生命的“类”：“地球上的自然是一切生命的普遍的类。类孕育出了地上一切可能的生命形式。”（Feuerbach, p. 277）这一激进的观点导致费尔巴哈无法为教会所容忍，因而被排斥在官方学术机构之外。在随后的几年里，为了获得爱尔兰根大学教职，费尔巴哈效仿黑格尔的哲学史写作，完成了《从培根到斯宾诺莎的近代哲学史》（1833年）一书。费尔巴哈在这部著作中尤为重视“内在性”思想之演进——“自然”如何能够摆脱神学阴影下消极的造物，开始富有“生产性”，成为独立的创造性本源并得到现代自然科学的重新理解。例如，他将波墨（J. Böhme）的学说视作斯宾诺莎的先驱，用火来比附自然的生产性——“雅科布·波墨把上帝内在地自我显现的永恒过程与火的过程相比较。在其中，上帝从自身孕育出自然，又从自然本身中孕育着作为有意识的精神的自身……自然把自己引入痛苦、感受性和可发现性之中，从而使永恒的静止运动起来，使力量成为响亮的词。”（费尔巴哈，1978年，第132—133页。译文有改动）如果说雅可比将斯宾诺莎主义阐释为机械论、宿命论的世界观，废除了自然的最终理由，那么费尔巴哈则意图重写物质被拯救的哲学史，持续以注释的方式来驳斥雅可比的偏见：在笛卡尔的心

物二元论中，物质是消极的、次级的存在物，上帝仅以外在的形式保障了对立实体的统一性；但是在斯宾诺莎处，上帝褪去了宗教外衣，表现为无限的因果力量，并在“广延”和“心灵”两种属性中显露出来。“基础或原因必须从昏暗的后台……走向光明，转向事物的内部。上帝应当不仅是一切事物的存在（*existentiae*）的原因，而且是它们本质（*essentiae*）的原因。不仅是外在的（*transeuns*）原因，而且是内在的、固有的原因（*causa immanens*）。”（同上，第265页）费尔巴哈几乎没有因循黑格尔的阐释方案。在题为“对实体活动作更加确切的规定”的章节中，他敏锐地看到了“有限者”与“无限者”并非截然对立，“能动性”即“实体”的规定：上帝的权力在有限存在之内体现，作为内在原因推动着万物存在。^①物质由此不再是“死物”，而被某种内在的规定性所照亮。“斯宾诺莎说：物质是实体的属性。这个命题的意义无非是说：物质是具有实体性的神圣实体。”（费尔巴哈，1984年a，第102页）

1839年，费尔巴哈的《黑格尔哲学批判》发表于卢格等人主编的《哈勒年鉴》（*Hallische Jahrbücher*），发出了与黑格尔哲学决裂的先声。这部作品在马克思思想形成过程中的作用（特别是与马克思博士论文之间的呼应关系）被学界低估，它包含两个核心洞见：一是对目的论的反叛，二是将空间共存的逻辑置于时间相继的逻辑之上。

第一，费尔巴哈从一种“空间哲学”的角度向黑格尔发起挑战。黑格尔哲学“本身只是排他的时间，而并非同时是宽容的空间；黑格尔的体系只知道从属和继承，而不知道任何并列和共存”（同上，第46页）。在“时间”之中孕育着黑格尔哲学的秘密。时间以“概念”为内涵，它作为一种永恒的变异性和否定性，将一切都保存在概念之内。这正是那句著名的“概念是支配时间的权力（*Macht*）”（黑格尔，2009年，第49页。译文有改动）的内涵。精神必须通过自身在时间中的展开来克服空间中“点”和“点”之间的、非本质的外在性，也唯有在时间中，本质的东西才逐渐显露出来。

但是，费尔巴哈反称，时间乃“专制主义”，它运用自己的“权力”吸纳一切、否定一切，又遵循着目的原则为展开过程赋予统一性。与之相对，空间则是一

① 黑格尔称斯宾诺莎主义为“无宇宙论”，由于实体的静止性和绝对性，使得有限存在者无法在本体论上得到确证。（参见黑格尔，1978年，第99页）较之黑格尔的哲学史，费尔巴哈对斯宾诺莎的研究要严谨得多。他全面征引了斯宾诺莎的伦理学、政治学著作（甚至还有彼时鲜为人知的《政治论》）和书信集，对核心观点的把握也非常准确。“实体是事物的核心，是事物的内在原因，但不是那样一种原因：这种原因把结果放出自身之外，置于与它不同的、独立存在之中，它在发生作用之后，又从结果返回到它自身……实体对于作为存在或活动的原因这一使命并不是漠不关心或无动于衷的。”（费尔巴哈，1978年，第307页）

种让万物共生共荣的“自由主义”。费尔巴哈哲学在浪漫主义与德国观念论强大的阐释传统中炸开了一个豁口，再一次复兴了斯宾诺莎对目的论的反叛。斯宾诺莎在《伦理学》中直言要同“考察线、面和体积一样”（斯宾诺莎，第83页）来考察人类的行动和欲望。这意味着他的方法论核心是一种人类力量彼此联合、纵横、交织的空间关系。几何学在严格意义上反对目的论，它处理图形的性质和内部关系。因而，斯宾诺莎以“前德国观念论”的立场，未曾赋予线性流动的时间以本体论地位，反倒是将身体与身体之间的空间关系置于理论的核心：

皮毛匠为了制造一种满足人的虚荣心的装饰品而打死的黑貂，自然科学家把它养活着以便对它作全面的研究。自然总是把空间的自由主义与时间的专制主义倾向结合起来。（费尔巴哈，1984年a，第46页）

在时间的视野中，目的可以为手段证成。目的展现了时间的统一性，却同时扬弃了过程中瞬时性的、偶然性的环节。特别是在世界历史的层面上，我们看到各个时代与民族屈从于绝对精神的更高环节。例如，“花”作为植物生命的成熟标志，扬弃了叶子的未成熟性。然而，费尔巴哈却要求我们立足于空间维度，指出恰恰是花和叶子之间所谓自由的“空间关系”构成了植物的整体。空间关系强调的是“并列”和“共存”，是一种个别性与个别性相互对置、沟通的感性空间，并抵制将彼此划归为一。空间敞开了一种“我”与“对象”的元结构，且对象不是向着主体回复，而是与之相互应答。

第二，黑格尔自诩其哲学为“绝对理念的现实性”，费尔巴哈却宣称“黑格尔的哲学实际上是一种一定的、特殊的哲学”（同上，第50页）。精神与自然、思维与物质两端的实现都必然依赖另一方他者性的存在。思维确实是人类这一物种独有的能力，但是这种能力恰恰证实了人类是整个漫长自然史中的一环。没有欲望、冲动和受动性这些物质性的、先于主体之物的滋养，思维将是彻底空洞的。这击破了黑格尔哲学“无前提性”的迷梦。但我们不能说费尔巴哈废弃了整个时间结构。毋宁说，他力求打破时间的暴力，超越一种脱离了任何“空间—身体”维度的可以由理念彻底把握的绝对时间。

于是，在哲学的开端上，费尔巴哈与黑格尔针锋相对。“唯一在开始的时候无所假定的哲学，是具有怀疑自己的自由和勇气的哲学，从自己的对方中间产生出来的哲学。”（同上，第63页）这里的“对方”指向整个巴门尼德传统以来所谓“非存在”的东西，一种作为思维的绝对他者的“物”。费尔巴哈批判黑格尔将开端视作某种无规定的、直接性的、纯粹简单的东西，它在《逻辑学》中被称作“存在”，而在《精神现象学》中则被确认为“感性确定性”。但是，这种简单存在尚不是现实的对象，而总是偷偷地被置入逻辑学的结构之中，进入到思维的普遍性之中。因此黑格尔的哲学实为一种由开端出发、经历差异之后又回返开端的思维闭环。这种观念的

自我运动并不“忠诚”地面对作为他者的外部世界，即“自然”。直接的、感性经验的真理只能落在普遍范畴中被理解。此种态度尤其体现在“存在”与“无”的内在关联之上。要用思维来思考“虚无”本身就带有某种内在矛盾性，除非将这种“虚无”纳入一种逻辑结构中去理解，或者将其理解为一种“非有”。由此一来，“非存在”将不是与思维相对的物性的体现，而恰恰是思维规定性的阙如。

在思想中，从“存在”到“虚无”再折返到“变易”是通过时间来思考的。但是从空间角度来看，一种大胆的假设可以被引出：“无”不在逻辑当中。“无”标识着人类能力的界限和物的不可穿透性，它可以在感性中被给予。^①

运用黑格尔自己的比喻，“无”作为存在的缺乏就像是黑暗缺乏光明一样。但是，“在自然中并没有任何与光明相对立的实在的东西。物质并不是什么自在自为的黑暗物，而是透明的东西，或者仅仅并非自为的光明物。光明，借用经院哲学的名词来说，只不过是存在于物质自身之内的现实性（die Wirklichkeit），可能性的实现（der Actus einer Möglichkeit），一种力量（einer potentia）……有一些物体，例如油里浸过的纸，本身变厚了，却变得透明起来。甚至那些最厚、最黝暗的物体，把它切成了薄片，也会透明起来”（同上，第81页。译文有改动）。费尔巴哈的话语巧妙地运用了“potentia”（力量）的概念（波墨也称其为“物质的痛苦”）：物质自身内蕴着活力，推动其从未分化的混沌状态进入到特定的时空规定性、特定的关系当中。用原子论的术语来说，此即无差别的直线下落运动赋予原子一个“形式”，使原子进入到偶遇关系当中。马克思本人在评论伊壁鸠鲁的原子论时，也特别提到偏斜作为一种对机械必然性的反抗运动——“这种力量（potestas）、这种偏斜（declinare）是原子的反抗，原子的顽固……它没有把它与世界的关系定性为碎片化的、机械的世界与独立个体（einzelnen Individuum）之间的关系。”（MEGA2，IV/1，S. 86）物质不是惰性的、机械的、致密的東西，它内蕴着一种冲动，可以冲破机械必然性的铁律。物质的独立性与自我活动颠倒了主体主义的一般界说：人类非但不能单方面对自然立法，还必须具备某种被动性，让自身向着物质世界敞开。

至此，费尔巴哈推动了一种对主体哲学的批判。与思维相比，自然总是具备本体论上的优先性。“一种哲学，如果不包含被动的原则……无生命无血肉的生命进行思辨——这样一种哲学……必然要与经验相对立。”（费尔巴哈，1984年a，第110页）主动性彰显了个体的行动力量，而被动性则彰显了个体的脆弱性和易感性。在整个德国观念论沿袭着主体自我决定的路径高歌猛进之后，恰恰是费尔巴哈

① 我们可以认为费尔巴哈并未充分把握黑格尔在“开端”问题上的复杂性，亦未能真正解决哲学自身的问题，因此有理由质疑费尔巴哈的哲学缺乏体系性的建构。但正如阿恩特（A. Arndt）指出的，费尔巴哈脱离黑格尔哲学、走向感性直观实则是政治动机驱使下的“一次跳跃”，为了给人类历史设立“新的开端”。（参见 Arndt，pp. 83 - 94）

正式将作为一种哲学原则的“被动性”重新唤回。被动性与“痛苦”(Leiden)、“激情”(Leidenschaft)紧密相连。在空间的非中介性质上,在与感性个别对象的直接关联上,费尔巴哈哲学可谓一种“直观”的唯物主义,即从人类对外物的欲望和感受中才能建立起的一种真正回应这个对象世界的哲学。绕开费尔巴哈的影响,马克思在《1844年经济学哲学手稿》中提到的“受动的存在”与“激情的本体论”将是难以理解的。“被动性”将每个个体的有限性、脆弱性和易改变性彰显出来,进而将“对象”作为一种本体论上的需要提交给了主体。

二 “类”与身体人类学

“类”这一概念未曾在黑格尔哲学中被主题化,是费尔巴哈为其赋予了无限生机,并将之引入青年黑格尔派的视野当中。在《黑格尔哲学批判》中,相关理论的雏形已然显露“人的形式是杂多的动物物种的类。但是这个类在人中间不再是作为‘种’(Art),而是作为‘类’(Gattung)而存在。人类本质不再是特殊的、主观的,而是一种普遍的存在,因为人以整个宇宙为其求知欲的对象。”(同上,第83页。译文有改动)^①

“类”的概念比较复杂。在一般的解读中,它常被归结为人类学的、同质化的本质。同时由于人能够将整个宇宙作为自己的对象,这种普遍性使人类居于自然的顶点,助长了人类中心主义。

费尔巴哈是一个严肃的黑格尔哲学的读者。在黑格尔处,“类”的进程是生命再生产的第三个环节,不再仅仅是在整体和部分的关系中对自身的“个体”生成(感受性—内在进程),也不是对外部环境的同化(应激性—外在进程)。在这个环节,“生命的理念就作为自为的、自由的类而进入了实存”(黑格尔,2002年,363页)。有生命的个体将自己与他者相连,站在整个有机体的高度对类进行生产,从纯粹动物过渡到精神性存在。黑格尔甚至强调“种”(如作为物种的人类)的原则仅仅是抽象的普遍性,是由知性构建的共相;但“类”一定体现了精神活动的生命原则。它不是僵死的、共同的“一”,而是在变形过程中的统一性,持续性地转变、放弃和超越特定的形式。“这些环节是有机物的形态分化的一个部分;另一方面,它们是一些普遍的、流动的规定性,贯穿着所有那些系统。”(黑格尔,2013年,169页)。

费尔巴哈认同黑格尔从生命的角度来阐释“类”,但就像黑格尔的“感性确定

^① 英文将“类存在”(Gattungswesen)翻译为“Species-being”有高度的误导性,一种更好的表达方式应该是“Genus-being”。因为黑格尔、费尔巴哈、马克思在此强调的并非“人种”这一同质的、知性构建出的共相。“类”是一种不断敞开的、转化自身边界的生命形式。

性”讲述的不是真感性，“类的生命”也不是真正的“生命”，而仅仅是精神的生命（自我意识的认知运动），没有触及整个物质实在构成的有机体组织。“精神、意识诚然是‘作为类而存在的类’，但是个体、精神的器官、头脑不管多么万能，却总是有一个一定的鼻子在它上面，不管是尖的还是塌的，小巧的还是肥大的，长的还是短的，弯的还是直的。”（费尔巴哈，1984年a，第48页）精神性的存在必须依赖于自己的对象——一个身体——才能存在。“内在的科学”要求以自然哲学替代精神哲学，将逻辑学转化为一套独特的身体人类学。费尔巴哈在此处与在《伦理学》第一部分“附录”中的斯宾诺莎怀有类似的宗教批判意识：在超越性的宗教中假定的无限存在，那些被错认为本质和真正实在的东西，恰恰遮蔽了自身“感性”的起源，并反过来剥夺了其真实本质的生命力。

在关于“类”的理解上，费尔巴哈将黑格尔版本的“精神”范畴转变为整全意义上“能力”（Fähigkeit）范畴。人类具备三种创构性的能力，即“理性”（Vernunft）、“意志”（Wille）和“心”（Herz）。三种内在能力使费尔巴哈区别于还原论的唯物论，他所谋求的是德国精神哲学（头脑）与法国感觉主义（心）的同盟，只不过理智和意志需要被同等地承认为一种人类学意义上的“自然事实”，通过“血和神经”与自然的基础相连。理性不是黑格尔意义上与人分离的、引导着实体的内在原则，相反，它紧紧地依附于人类的本质。就像斯宾诺莎将“认知”视作人类情感特有的主动形式，理性在本体论上没有任何超出感性之处，它不外乎是对感觉材料的重新整理与联结。理性只是紧跟在自然的规律之后，确证着自然本有的联系。意志则展现了人类道德上的完善性，人类可以根据自身的愿望和理性作出决断，行使创造与改变之能。在意志之中，我们感觉到自己是自由的。心在费尔巴哈的体系中无疑占据根本性的地位，它包含了爱与痛苦在内的一切人类情感，正是这些外在于思辨哲学之物——情感、意志、痛苦——构建起了新哲学的基础。

上述三种内在能力都包含自我指涉的功能。在理性中，我们确证自身是认知主体；在意志中，我们肯定自身为自由行动者；在心中，我们对自身产生满足与爱。此三者的综合被费尔巴哈统称为“意识”。“意识是自我确证、自我肯定、自爱，是因了自己的完善性而感到的喜悦。意识是完善的存在者所特有的标志。”（费尔巴哈，1984年b，第31页）尽管费尔巴哈沿用了近代意识哲学的术语，但是他深知这一概念的缺陷。“近代哲学的自我意识本身，只是一个被思想的，凭借抽象为媒介的存在，因而是一个可以怀疑的存在。”（费尔巴哈，1984年a，第170页。译文有改动）因此，他不将意识视为独立于世界的本源存在，而是试图用内在的科学对其进行还原。意识归根结底是经验性的和情感性的，它是三种内在能力在实施过程中对人类本质之完善性的“喜悦”之情。人类本质的无限性体现在人可以认一切事物为对象（而不囿于单一的、自然性的需要），并且将理性、意志和心三种能力的范围伸展至无限。换言之，人可以将自己的类本质投射出去，在全部可能

的对象身上反观到自身的本质。

这种投射或者能力的“表达”是必然的，因为“内在的东西只有在自己的表现中才能实现出来。生命的本质是生命的表现”（同上，第205页）。如果理性、意志、心的能力不超越孤立的“我”，不触及对象，不以某种方式被他者和自身看到，那么整个空间就会沦为缄默无声的“虚空”。这种能力的表达性来自类本质的“律令”。哪怕是思维内部“观念”，要想真正把握住对象，也不能通过理性沉思，而是必须首先让自己成为能够在空间中听到的“声音”，必须能够与另一个“我”相互讨论。语言的可交流性和可传达性论点让费尔巴哈看上去像是哈贝马斯的先驱。“观念只是通过传达，通过人与人的谈话而产生的。人们获得概念和一般理性并不是单独做到的，而只是靠你我相互做到的。”（同上，第173页）思想要成为真实的，必须进入到有对象存在的空间之中，依靠交往共同体的承认与证实。每个存在者能力的实施，共同让空间充实了起来。“我”同时意识到自己也是他人眼中的另一个“你”，“我”和“你”以无限多的方式建立起交互关系。

费尔巴哈诚然是一名人道主义者，但却不是狭隘的、意识形态水平上的人类中心主义者。正如上文对“类”与“种”这两个范畴的区分，“类”是对流动的、具体的普遍性之体现。它不仅落实为人类的能力，而且在客观的维度上表现为整个自然界富有层级的生命组织。（参见 Schuringa, p. 255）在此意义上，“类”大于“人”。如果不理解作为敞开的生命形式的“类”，就无法理解马克思为何将“自然”称作“人的无机的身体”。费尔巴哈甚至时常暗示我们，相较于个体而言，“类的力量”具备不可剥夺的权力。“充满感情的人，怎能对抗感情呢？充满着爱的人，怎能对抗爱呢？理性的人，怎能对抗理性呢？……这个战胜死的力量，到底是他自己个人的力量呢，还是爱的力量呢？”（费尔巴哈，1984年b，第28页）由于“类”较之个体的优先性，宗教、艺术、国家的诞生并不能被简单归功于个体——它们是人类这一物种集体对象化的产物。

总体来看，费尔巴哈提出了一个更加丰富的“自然”概念。这种自然图景既非机械论的产物，亦非纯粹精神的产物。自然是绝对多样性个体之间的联合，是身体与身体间的交互关系。“费尔巴哈与斯宾诺莎具备一种批判性的承继关系，即将自然解释为创造性的、活动的世界之本源。”（Jeske, p. 136）这是一个平等的、相互依赖的、富有活力的空间，一切存在者由于其能力的实现和缺失相互依存。“人类的理论目的就是把自然界的结构认识为一种共和国结构。”（费尔巴哈，1984年b，第602页）自然的力量结构在人类身上得到了最完整的表达。人类绝非自然的他者，相反，人类总是拥有一具身体参与到“类”的流动之中，向其他的身体敞开，构建起共生共存的空间。同时，人类也拥有最独特的生产性能力（理性、意志和心），在自然内部创造出卓越的精神产品。费尔巴哈这一身体人类学的立场，创造性地扩展了唯物主义的内涵。

三 身体化的时间：马克思博士论文与新唯物主义的雏形

马克思的博士论文常被视为囿于黑格尔哲学的作品。从表面上看，它深受黑格尔主义哲学史的影响：伊壁鸠鲁主义的背后是希腊城邦的理想与现实的瓦解所造成的对立，因此伊壁鸠鲁主义只能诉诸感性个别性，停留于抽象自我意识的水平。黑格尔本人并没有对伊壁鸠鲁展现出特别的兴趣，因为在柏拉图那里将概念贯彻到具体伦理生活中的努力（古希腊城邦生活的理想），被伊壁鸠鲁还原为主体内心的自由，陷入到对外部世界的漠不关心之中。而马克思却在以鲍威尔为首的黑格尔左派影响下重申这种“自我意识”的原则，从而使黑格尔的沉思哲学激进化，使之服务于自由的事业，从外部束缚与迷信中解放。

但是，在马克思博士论文成型时期，也就是在费尔巴哈写作《黑格尔哲学批判》（1839年）与《基督教的本质》（1841年）之间，其对黑格尔哲学的批判已经在柏林蔓延开来。马克思博士论文的表层逻辑是借原子的偏斜运动（自我意识）来反对直线下落（物质性原则），但他其实是希望通过反对机械化的物质，重新寻找内在于生命之中的行动力量。其中许多地方贯彻了费尔巴哈对黑格尔沉思哲学的反叛。

第一，原子偏斜运动包含了一种“能生的自然”（*natura naturans*）所展现的活动性。马克思的博士论文可以称得上是对德国启蒙运动“泛神论之争”的回应，马克思甚至援引了费尔巴哈在《近代哲学史》中关于伽桑狄、波墨的论说。（参见《马克思恩格斯全集》第1卷，1995年，第88页）原子创造的自然不是机械的钟表，而是一个斥力、引力彼此博弈、永不停息的场域。原子不满足于在物质必然性的强迫中直线下落，它的内在活力使其发生偏斜，从而彰显了偶然与自由的可能性。在为博士论文所作的《古典哲学家著作摘录（柏林笔记）》中，马克思分析了莱布尼茨的哲学。“能动的力则包含着某种活动或隐德莱希，从而处于活动的官能与活动本身的中途，包含着一种倾向或努力（*conatum*）。因此，它是自行进入活动的，除障碍的排除外，根本无需任何帮助。”（莱布尼茨，第279页；MEGA2，IV/1，S. 186）莱布尼茨举了一个例子来说明这个问题：一条悬挂着重物的线（或弯曲的弓），重力（直线下落）或弹力能够通过机械论来解释，但是物质运动的终极原因却是内蕴于其中的力量。同时，马克思还在笔记中写道（呼应了《神圣家族》中对波墨的界说：“对个体而言，原子试图偏离的痛苦——这些前提——存在着。这是个体的有限性，在此它是偶然的……人们将偶然性、必然性和任意性提升到法则的高度，从而脱离了决定论。”（MEGA2，IV/1，S. 84）当境遇和前提的重负加诸物质身上时，物质就会否定性地经受痛苦，并试图从机械必然性中偏离。偏离运动本身构成了对决定论的反抗。正如费尔巴哈就“开端”问题的讨论一样，此种

生产性的自然具备无法由自我意识原则所吞没的优先性。“把作为‘本原’即原则的原子同作为‘元素’即基础的原子区别开来，这是伊壁鸠鲁的贡献。”（《马克思恩格斯全集》第1卷，1995年，第49页）抽象个体性的原子是思维的概念规定，无涉自然界内部丰富的生生变化。伊壁鸠鲁正是通过保持而非消解这种思维与存在之间的矛盾，为自然留存了独立性。

第二，在自然哲学中，黑格尔将自然从属于精神的展开，将空间与时间的思考从属于力学。力学处于整个自然哲学的最底层，理念在这里表现为完全抽象的相互外在的东西。黑格尔的空间讲述着各个物体之间的无差别性和相互并列性，是一种静态的自在存在。黑格尔反对伊壁鸠鲁式的由“和”勾连起来的绝对多样性的自然，力图深入到这一自然的本质之所“是”之中，而能够实现这一使命的正是时间。“空间的真理性是时间，因此空间就变为时间……哲学就是要向这个‘也’字作斗争。”（黑格尔，2009年，第48页）与“也”字作斗争就是要与那些外在性的、身体与身体之间关联的无本质性作斗争。时间是对彼此漠不相关的存在的扬弃，使得僵死孤立的环节成为一个整体。“概念在其自由自为地存在着的自相同一性中，作为我=我，却自在自为地是绝对的否定性和自由。”（同上，第49页）在这个意义上，时间具备更深的含义，它将万物带入生灭之中，展现了由概念所支配的自我否定运动，并将自身形塑为一个连续序列。绝对精神既要进入到时间之中，经历漫长的时间旅程才能认识自身；同时又要回归自身，作为永恒的当下居于时间之上。

但是，马克思博士论文中的时间理论基础与上述的“序列”模式迥然不同。用原子论的方式来构想自然，就意味着将点与点的空间关系置于时间序列之上。整个有限存在者身处的广延世界是“具体自然”的生产结果，而非自我意识的结果——马克思在此处回应的是费尔巴哈的空间立场。马克思说“组合仅仅是具体自然的被动形式，时间则是它的主动形式。”（《马克思恩格斯全集》第1卷，1995年，第52页）

德谟克利特持决定论观点，否定变易，将本质世界中原子必然的组合关系视作现象界的支配原则。但是伊壁鸠鲁联结了自然的被动形式与主动形式，为原子的组合模式赋予了生成与变化。“组合”在这里意味着原子以偶然的方式相遇，时间作为“偶性的偶性”则是对空间中未曾预先规定的、许多身体彼此交互的反映。“这个物质基础，作为充满多种多样关系的世界的承担者，永远只是以对世界毫不相干的和外在的形式存在……原子既被假定为抽象个别的和完成的东西，就不能表现为那种多样性所具有的起观念化作用和统摄作用的力量。”（同上，第49—50页）被黑格尔视为空间的致命缺陷的“漠不关心性”，被马克思以一种反讽的方式重新强调。具体自然的本体论基础就是这种“漠不关心”的外在性关系，这种绝对的多样性拒绝被思维统一为连续性的序列。自然无往不在偶然变化

之中。

与之相称，时间不再是高高在上的神圣时间，而是由人类身体的感知构成的感性时间。马克思以一种颠倒的方式讲述“感性”的形成“自然在听的过程中听到它自己，在嗅的过程中嗅到它自己，在看的过程中看见它自己。”（同上，第54页）主体仍然是那个生产性的自然，它将无数的原子带入到彼此相撞、偏离的漩涡之中。外部微粒在不可见的领域中与人类感官相遭遇，而人作为自然的一部分（而非超越者）从属于这一永不停歇的进程，人类感官正是使得现象世界得以显现的中介。在这里，我们抵达了马克思博士论文中最具“唯物主义”色彩的表达：“人的感性就是形体化的时间，就是感性世界的存在着的自身反映。”（同上，第53页）形体化（或身体化）意味着时间须被置于身体的位置关系和感受性中去理解。马克思通过伊壁鸠鲁感性化的时间学说，出离了连续性的精神历史，而只能构想严格意义上的自然历史，这一内在性的维度几乎贯穿马克思终身的学术研究。如果时间是属于我们这些有限存在者的身体，那么那些被排除出黑格尔世界历史之外的个人就可能重新赢得对时间的掌控，再次介入时间之中。

马克思的论断与费尔巴哈在《黑格尔哲学批判》中的论点高度相似，尤其表现在费尔巴哈对目的论的反对和对空间维度的强化上。这些要素绝不仅仅是“人道主义意识形态”。基于费尔巴哈的空间哲学对并列与共存原则的强调，哲学的开端便不是思维自身，而是它的对立面：在对感性对象的直观中，我们才能把握到真理。原子间的联合与费尔巴哈笔下“我与你”的空间关系保持着不可忽视的亲合关系。

费尔巴哈的自然图景深远地影响了19世纪40年代的唯物主义论争。马克思在《神圣家族》中批评英国经验主义，称他们将活生生的感性下降为几何学式的抽象，以致“唯物主义变得漠视人了”。此时，他援引波墨这位费尔巴哈曾在《近代哲学史》中花费大量笔墨处理的神秘主义哲学家的话：

在物质固有的特性中，第一个特性而且是最重要的特性是运动，——不仅是物质的机械的和数学的运动，而且更是物质的冲动、活力、张力，或者用雅科布·伯麦的话来说，是物质的痛苦 [Qual]。……这些力量使物质获得个性，并造成各种特殊的差异。（《马克思恩格斯文集》第1卷，第331页）

“Qual”常取“折磨”之意，它是物质内部的一种源泉性的冲动；但同时又与“质性”（Qualitas）语义同源，因此也是事物的“质性”与“个别性”的确立过程。伊壁鸠鲁和波墨引入这一概念是为了说明物质自身拥有一种自我否定的力量，使得物质本身包含着不确定性与无穷可能性。每当物质被下降为机械必然性的定在时，它就渴求超越这种境遇，从无分化的关系中向个体化“偏斜”。（参见 Lezra, pp. 44 - 54）对于马克思而言，原子的偏斜体现了内蕴物质之中的“痛

苦”。而费尔巴哈高度重视“痛苦”经验之于身体的意义，因为它将存在的受动性和主动性联合了起来。尽管在博士论文时期的马克思尚没有指出特定的革命群体，但是这种唯物主义的本体论框架已经预示着革命性的到来——真正的革命力量寓居于一个常被误解为是被动性的、物质性的群体之中，他们遭受着普遍的苦难。这样的物质性群体在《〈黑格尔法哲学批判〉导言》中开始浮出水面：“一个由于自己遭受普遍苦难而具有普遍性质的领域，这个领域不要求享有任何特殊的权利……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。”（《马克思恩格斯文集》第1卷，第17页）这个阶级被抛弃在市民社会的外部，却承担着市民社会的普遍苦难。在他们被人所唾弃的、痛苦的生活中蕴含着某种冲动，渴望超越那个日趋成为第二自然的、机械化的境遇，完成人的重新恢复。

四 重思从“类”到“社会”的进程

在费尔巴哈的影响下，“类”的话语在青年黑格尔派盛行开来。它既是事实性的，又是规范性的。前者意味着，“类”可以追溯到身体人类学的设定当中，落实于具体的能力范畴（对赫斯来说这就是“交往”）；后者意味着，“类”的普遍性要求贯穿于过去、现在和未来之中，本质必须在历史中得到表达，能力必须被实现。“类”的共同性因而既是知识论上考察真理的标准，也是伦理学上人类团结的依据。早在1843年的《黑格尔法哲学批判》中，马克思就已经化用了这一术语，并自觉地将其自然领域扩展到政治之中（这预示着他与费尔巴哈在兴趣上的根本不同）。利用费尔巴哈的“类”概念，马克思将现实的、肉体个人所具有的力量重新确立为国家的存在论根据。到了写作《1844年经济学哲学手稿》之时，“类”话语已经成为马克思重解自然主义与人道主义的关键线索，并引向对共产主义的阐释。

几乎所有的唯物主义哲学都包含着一种“内在性”的立场，即对超越性权威的反抗、对身体与力量的赞扬和对自然之内生命大全一体的倡导。马克思自然也不反对费尔巴哈的“内在的科学”。如果脱离了费尔巴哈对主体主义的挑战，《1844年经济学哲学手稿》的许多论断将是难以理解的，例如“人作为对象性的、感性的存在物，是一个受动的存在物”（同上，第211页）。马克思重新将主动性与被动性放在了同一个内在性平面上，主动性不再是纯粹的主体自我立法，而被动性也不是笛卡尔意义上惰性的、受支配的物性。人类并不是独断任性的或由自由意志所规定的主体，实则屈从于一种努力奋进、生产自身的力量，而这种力量的实现需要将每个人深深地卷入到与他人的关系之中。

在宏大的范畴上，“类”提供了绝对多样性的生命相互联合的依据。上文对“类”概念的重解有助于规避一种人道主义意识形态与历史科学的狭隘对立。换言之

之，它有可能支撑起一种广义上的、针对马克思的生命哲学解读。（参见 Butler, pp. 3 - 17）从“类”到“社会”的过程不能被简单地视作一种断裂——它是有机的转化。无论在黑格尔还是在费尔巴哈的论述中，“类”都意味着一种敞开的生命形式，它不断转化着他者和自身的边界。^①在此意义上，它与“种”不同，是流动中的、具体的普遍性。马克思在《1844年经济学哲学手稿》中虽然使用了“类本质”这一术语，但人的本质恰恰在于没有固定的本质，本质只能从历史之中生成。由此，“类”的内涵经由黑格尔版本的“精神的生命”和费尔巴哈的“能力”范畴，最终被马克思落实为“实践”。

动物直接“消耗”自己的对象，人类却能够有效地“生产”和“转化”自己的对象。一言以蔽之，人具有一种形塑“第二自然”的能力。同时，对象也绝非空间中直接被给予之物，它总是需要由社会历史性的活动创造出来。因而，“在实践上，人的普遍性正是表现为这样的普遍性，它把整个自然界——首先作为人的直接的生活资料，其次作为人的生命活动的对象（材料）和工具——变成人的无机的身体。”（《马克思恩格斯文集》第1卷，第161页）

必须正确理解“类活动”之为“具体的普遍性”。这种普遍性不是高高凌驾于自然之上、对自然随意改造的普遍性，相反，它是一种必须因循着自然的规定性并在自然之中才得以完成表达和完成的普遍性。这并不是对自然的侵占，而是借助生产劳动对自然的重新激活、领有甚至关怀。劳动为处于晦暗不明、尚未分化状态的自然赋予了一个器官，自然（包括人的“内在自然”在内）由此获得了具体化。从马车到火车，从手工作坊到珍妮纺纱机，每一种劳动的产品都凝固着特定的社会关系，改变着人与自然往来的方式。因而它们是“在自然界实现人的意志的器官的自然物质。它们是人的手创造出来的人脑的器官”（《马克思恩格斯全集》第31卷，1998年，第102页）。人的身体并不是自然界中一个孤立的实体，它是一种无穷敞开、可广泛联结与分离的关系进程（可以类比原子的排斥与吸引运动）。这种身体的敞开性被马克思表述为“自然界是人为了不致死亡而必须与之处于持续不断的交互作用过程的、人的身体。”（《马克思恩格斯文集》第1卷，第161页）可以说，“类话语”承担着一种对资本主义人类世的反抗功能。

但是，一旦进入“社会”的论域，费尔巴哈“内在性”的信仰就会走向一种紧张的边界状态。这种紧张表现在三个层面。

第一，当内在的类本质必须得到表达时，必然会遇到外部权力的构成性作用与限制。费尔巴哈所构想的“空间的自由主义”无法设想社会内部紧张的对立关系。（参见吴猛，第49—58页）资本主义的社会现实是工人与自己的产品、自身的活

^① 晚近以来，在批判理论传统中有一种“自然主义”的复兴，从黑格尔到马克思的“类”和“生命”的概念在学界得到的关注与日俱增。（参见 Khurana, pp. 246 - 278）

动、其类本质以及他人之间的对立。工人在外部强制作用下进入劳动过程。劳动不再是为了满足自身的需要，而是为了社会整体的需要。结果，个体的行动力量持续地减少。但是内在本质的“表达”仍然只是没有进入到社会关系中的冲动，它无法识别那些与本质相对立的东西。对立存在的世界反过来又剥夺了类的潜力，以饥饿、贫困和苦难代替了一种饱满的、完整的存在形式。

内在表达与外部构成之间的矛盾，清晰地呈现在《德意志意识形态》之中。“费尔巴哈在那里阐述道：某物或某人的存在同时也就是某物或某人的本质……任何例外在这里都被肯定地看做是不幸的偶然事件，是不能改变的反常现象。”（《马克思恩格斯文集》第1卷，第549页）费尔巴哈的类哲学无法容忍偶然性的存在，社会关系与人类学设定之间保持着同一性，那些溢出了本质的事件只能被归结为“偶然性”或者“反常”。例如，“鱼”的对象性本质在于“水”，可一旦水被现代大工业所污染、本质成为了否定存在的范畴时，费尔巴哈只能将其视作自然神秘运作进程中的意外，就像物种进化过程中产生的一次突变。本质与存在的错位同样发生在无产者身上，他们被纳入现代社会的体系之中却不能分享任何市民社会的积极成果，其恶劣境遇遂被理解为不符合类本质却又不可避免的“反常”，从而失去了社会结构变革的可能。

但是，马克思恰恰充分肯定了“偶然”的内涵，“本质”既不在时间上、也不在逻辑上先于复数性个体之间的活动。这些身体之间的联合究竟有多大力量、究竟指向何方，无法被预先得知。人类所创造出来的全部物质财富、交往的普遍化与生产力的进步，并不必然地指向类本质的实现。它们也催生出全新的权力关系与主体化（臣服）形式，将劳动的社会化过程与活劳动内蕴的创造性潜能对立起来。

第二，第一人称参与者视角下的“我和你”关系结构无法穷尽社会之内涵。社会总是包含着不受主体意志转移的“物性”维度（第三人称视角）。“社会关系”本质上是协调和赋予人和物的特定功能的关系，脱离了“物性”或“自然性”便无从谈论“社会性”。这也是物质生产作为“前提”的双重内涵：任何社会实践总能找到自身的自然沉淀。现实的个体必须不断地跨越个体性的边界，将各种异质性要素融入人类制度关系之中，此即劳动的核心功能。例如，体力劳动要求对肌肉力量的训练、磨坊的正常运作则要求对水力的引导和利用。

此外，积累起来的物的力量完全可以凝结为社会统治关系，以某种强制力左右生产和交往形式。这种物性的关系仿佛是自然一般被先天地给予。在第二重意义上，当我们讲“社会关系”时，它已然是一个批判性的概念，必须对僵化的关系“去自然化”以显露出其历史规定性。“第一次自觉地把一切自发形成的前提看做是前人的创造，消除这些前提的自发性，使这些前提受联合起来的个人的支配。”（《马克思恩格斯文集》第1卷，第574页）消除社会内部物性关系的“自发性”（这一点恰恰在费尔巴哈哲学中是缺失的），反将自然形成之物表现为丰富社会关

系的建构，这构成了社会批判理论的起点。

第三，由于费尔巴哈宣称“自然是一个共和国”，他只能设想一种温情脉脉的共和的自然主义，其中“爱”占据了核心位置。但问题的关键是我们能否设想一种激进的自然主义，促成社会变革的发生。费尔巴哈无法告诉我们男女间的情爱、朋友间的友爱、父母对子女间带有特定权威结构的“慈爱”、宗教意义上神对世人的爱、对国家的爱国心之间究竟有何差别，这就注定阻止了一种反思性的社会批判理论的介入。反过来说，将其中任何一种爱不加区分地运用于所有社会领域，都可能引致灾难性的后果。

正如巴迪欧所说“‘爱的政治学’，在我看来，是一种完全缺乏意义的表述。我认为，当我们开始说‘你们要彼此相爱’，这可以用来形成某种道德，但是这并不能形成某种政治。首先，在政治中，总是会有些我们不喜欢的人。这是不可避免的。没人可以迫使我们去爱这些人。”（巴迪欧，第88页）在私人领域中，亲密经验对于人们构建个人的生活史、理解道德生活而言具有巨大意义，但是政治不能被还原为爱的单一原则。一方面，爱的政治摧毁了组织的边界，使得那个无产阶级的面貌变得更加模糊不清。谁才是我们？谁又是敌人？另一方面，爱的政治低估了人民联合所呈现出来的丰富形式，而且又对政治行动加诸了过高的情感上的要求。在很多情况下，社会团结必须是人造的（而非自然的），且恰恰需要我们与那些“我们所不爱的”陌生人构建关系。团结完全可以是一种冷峻却不得不采取行动的、基于客观境遇之间的“命运共同体”。

这也是为何马克思在讲述共产主义时，不再沿用爱的伦理性设定，而是用“社会”加以界定——因为“社会性质是整个运动的普遍性质”（《马克思恩格斯文集》第1卷，第187页）。社会与运动的内在关联表明，社会不是永恒的理想，而总是需要从制造着苦难的境遇中“解放”出来。共产主义运动承载着世代积累起来的特定条件，其发生以一定的自然历史为条件和基础，其中包含着现代大工业的历史。生产力必须得到普遍的发展，而交往必须站在世界历史的高度上成为普遍的交往，这两者以一种矛盾的方式凝结在现代市民社会之中。至此，历史才从自身的前史中浮现出来，而革命之发生则需要奠基在差异化的、承受着社会普遍苦难的无产阶级的联合之上。

晚近以来，重新会通马克思主义与启蒙传统的努力在学界日渐兴盛（特别表现为马克思主义哲学与斯宾诺莎、浪漫主义的对话）。其核心路径有三。第一，重新阐释当代激进左翼（如德勒兹、巴里巴尔 [É. Balibar]、奈格里等）的话语。“内在性”可谓理论之关键，它意味着一种根本的世俗主义立场。它肯定“此世之内”的有限存在者，重视人们的激情、欲望和身体，并且将这种鲜活的生命视作规范性和价值的唯一源泉。第二，从“力量”的本体论出发，旁涉德国观念论（如谢林）及早期浪漫派，试图创造性地将斯宾诺莎与中国传统相结合。（参见丁

耘) 第三, 深耕马克思的思想史渊源, 试图重新打开马克思与启蒙运动、浪漫主义的对话。这一传统纠正了激进左翼的政治倾向, 深化了马克思与斯宾诺莎研究的复杂性和多样性。(参见邹诗鹏; 冯波)

以上三条路径几乎都收束于费尔巴哈哲学。由是, 重新理解费尔巴哈与马克思的思想关联, 有助于澄清历史唯物主义如何在启蒙思想的自我批判(表现为泛神论之争与活力论传统)中诞生。费尔巴哈为新唯物主义的到来提供了一个丰富的“自然”概念, 凸显出了生命的“生产性”维度, 并借生命的统一性确认人类团结的依据。在浪漫主义对活力的盲目崇拜之外, 马克思则以更富有张力的形式重新阐释了这股生产性力量: 生产力必须在与生产关系的对置中被加以理解。^① 不受掌控的生产力完全有可能倒退为一种宛如自然一般、凝固了的社会权力, 资本的权力又反过来侵蚀了主体的生产性力量。内在性哲学需要成为批判的社会理论。正是在这个时期, 马克思走到了启蒙思想的边界, 扬弃了费尔巴哈的泛神论思想, 走向了历史唯物主义。

参考文献

- 阿尔都塞, 2010年 《保卫马克思》, 顾良译, 商务印书馆。
- 巴迪欧, 2012年 《爱的多重奏》, 邓刚译, 华东师范大学出版社。
- 丁耘, 2022年 《论心性——道体学气论导言》, 载《哲学研究》第5期。
- 费尔巴哈, 1978年 《费尔巴哈哲学史著作选》第1卷, 涂纪亮译, 商务印书馆。
- 1984年 a 《费尔巴哈哲学著作选集》上卷, 荣震华、李金山等译, 商务印书馆。
- 1984年 b 《费尔巴哈哲学著作选集》下卷, 荣震华、王太庆、刘磊译, 商务印书馆。
- 冯波, 2018年 《马克思对斯宾诺莎的双重阅读——以马克思的〈神学政治论〉摘录为中心》, 载《哲学动态》第1期。
- 黑格尔, 1978年 《哲学史讲演录》第4卷, 贺麟、王太庆译, 商务印书馆。
- 2002年 《逻辑学》, 梁志学译, 人民出版社。
- 2009年 《自然哲学》, 梁志学、薛华、钱广华、沈真译, 商务印书馆。
- 2013年 《精神现象学》, 先刚译, 人民出版社。
- 莱布尼茨, 2017年 《莱布尼茨早期形而上学文集》, 段德智、陈修斋、桑靖宇译, 商务印书馆。
- 《马克思恩格斯全集》, 1979、1995、1998年, 人民出版社。
- 《马克思恩格斯文集》, 2009年, 人民出版社。

^① 在当今学界对斯宾诺莎和马克思“生产力”理论的肯定中, 马克思曾经对“生产力”活力论化的拒斥往往被忽视。“使你更有生产能力(更有劳动能力), 那么你的弯腰驼背, 你的四肢畸形, 你的片面的肌肉运动, 就是一种生产力。如果你精神空虚比你充沛的精神活动更富有生产能力, 那么你的精神空虚就是一种生产力, 等等, 等等。”(《马克思恩格斯全集》第42卷, 1979年, 第261页)

- 斯宾诺莎, 2009 年 《伦理学·知性改进论》, 贺麟译, 上海人民出版社。
- 吴猛, 2018 年 《费尔巴哈的空间原则与马克思〈1844 年经济学哲学手稿〉》, 载《教学与研究》第 12 期。
- 邹诗鹏, 2024 年 《马克思大学时期与浪漫主义的邂逅及其诀别》, 载《吉林大学社会科学学报》第 1 期。
- Arndt, A., 2023, “Ludwig Feuerbach—Ausgang der Klassischen Deutschen Philosophie?”, in U. Reitemeyer, T. Policik, K. Gather, S. Schlüter (hrsg.), *Das Programm der Realen Humanismus*, Münster: Waxmann.
- Butler, J., 2019, “The Inorganic Body in the Early Marx: A Limit-Concept of Anthropocentrism”, in *Radical Philosophy* 2 (6).
- Feuerbach, L., 1980, “Gedanken über Tod und Unsterblichkeit”, in W. Schuffenhauer (hrsg.), *Ludwig Feuerbach Gesammelte Werke, Band I*, Berlin: Akademie-Verlag.
- Jeske, M., 2013, “Spurensuche: Ludwig Feuerbachs Philosophie der Menschlichkeit, zur 140. Wiederkehr seines Todestages”, in *Aufklärung und Kritik. Zeitschrift für freies Denken und Humanistische Philosophie* 20 (1).
- Khurana, T., 2023, “Genus-Being: On Marx’s Dialectical Naturalism”, in L. Corti and J.-G. Schülein (eds.), *Nature and Naturalism in Classical German Philosophy*, New York: Routledge.
- Lezra, J., 2018, *On the Nature of Marx’s Things: Translation as Necrophilology*, Fordham: Fordham University Press.
- MEGA2, IV/ 1, 1976, Berlin: Dietz Verlag.
- Schmidt, A., 1973, *Emanzipatorische Sinnlichkeit: Ludwig Feuerbachs Anthropologischer Materialismus*, München: Carl Hanser Verlag.
- 1975, “Erfordernisse Gegenwartiger Feuerbach-interpretation”, in H. Lübke and H.-M. Saß (hrsg.), *Atheismus in der Diskussion: Kontroversen um Ludwig Feuerbach*, München: Kaiser.
- Schuringa, C., 2023, “Gattungswesen and Universality: Feuerbach, Marx and German Idealism”, in L. Corti and J.-G. Schülein (eds.), *Life, Organism and Cognition in Classical German Philosophy: New Perspectives on Classical German Philosophy*, Switzerland: Springer.

(作者单位: 复旦大学当代国外马克思主义研究中心、哲学学院)

责任编辑 冯书生 王惠民