

• 马克思主义哲学 •

马克思哲学中的斯宾诺莎因素*

邹 诗 鹏

〔摘 要〕在本文看来，马克思哲学中包含着一定的斯宾诺莎因素，这一因素决定并制约着由马克思向斯宾诺莎的回溯空间。从青年黑格尔派到马克思的理论史的梳理将表明，与同样被归之于黑格尔哲学因素、但被马克思确定性地反叛并超越的费希特—鲍威尔因素以及费尔巴哈因素相比，斯宾诺莎及其施特劳斯离马克思哲学更近。承袭费希特主义的鲍威尔、赫斯、切什考夫斯基等的自我意识及其行动哲学，开出的是离弃启蒙精神的民粹主义及无政府主义，费尔巴哈缺乏社会政治批判意识的人本学唯物主义则是启蒙精神的倒退，而施特劳斯所承继的斯宾诺莎的实体论及唯物主义则保留了唯物主义及其基本的启蒙立场，包括斯宾诺莎的生命政治意识，均为马克思一般性地继承。但一旦超出启蒙论域，斯宾诺莎作为马克思哲学的因素，就显得勉强了；马克思哲学中的斯宾诺莎因素止步于唯物史观。

〔关键词〕斯宾诺莎 唯物史观 实体论 启蒙 [中图分类号] A715

马克思哲学的来源一直是现代理论探讨的焦点，晚近以来的探讨多集中于追溯作为现代激进政治理论的马克思思想的来源。其中，阿尔都塞的判断引人注目，其断定斯宾诺莎是“哲学史上史无前例的理论革命”，并且是“马克思的惟一祖先”（阿尔都塞、巴里巴尔，第114页）。这一判断引来巨大的理论效应。在阿尔都塞之后，西方马克思主义尤其是激进左翼理论界有关马克思哲学渊源的追溯，越来越不限于德国古典哲学，而是回溯到斯宾诺莎，并在晚近以来形成了所谓“斯宾诺莎的复兴”。

的确，在马克思与斯宾诺莎之间，尤其是在纳入启蒙传统展开讨论时，一定会呈现出相关性。马克思面对的基本问题，即德国启蒙思想已经陷入困境。这一困境的实质正是当初斯宾诺莎所面对的神权政治及其专制制度的批判，青年黑格尔派纠结于宗教批判而无力转向政治批判。在这样的背景下，作为德国启蒙思想重要渊源的斯宾诺莎，自然有理由成为马克思的思想资源。在很大程度上，斯宾诺莎克服了笛卡尔的机械主义倾向，其自因性质的实体有益于说明思想与观念的物质性，进而黑格尔与马克思的对象性思想得以可能，认识论的主观性得以成为实践及哲学人类学的主体性。如果像阿尔都塞及其后马克思主义者那样，设定马克思哲学本身存在着“理论实践”问题，并在不断挑战现代性的激进政治语境中又将马克思哲学视为“哲学实践”，那么，斯宾诺莎式的形而上学也不妨是一种带有并总是限于实践意向的形而上学，并在某种程度上被视为马克思主义实践哲学及其现代哲学实践的一大源头。

* 本文系教育部人文社会科学重点研究基地项目（编号2009JJD720006）的阶段性成果。

当代激进理论所谓“斯宾诺莎复兴”，源自马克思、恩格斯在《神圣家庭》中的一个判断，在那里，马克思、恩格斯把斯宾诺莎看成是黑格尔哲学的一个重要因素。“在黑格尔的体系中有三个因素：斯宾诺莎的实体、费希特的自我意识以及前两个因素在黑格尔那里的必然的矛盾的统一，即绝对精神。第一个因素是形而上学地改了装的、脱离人的自然。第二个因素是形而上学地改了装的、脱离自然的精神。第三个因素是形而上学地改了装的以上两个因素的统一，即现实的人和现实的人类”。前两个因素即分别为施特劳斯发展的斯宾诺莎的实体概念以及为鲍威尔所发挥的费希特的自我意识概念，实质上都只是对黑格尔体系的片面化。“他们两人继续停留在黑格尔思辨的范围内，而他们之中无论哪一个都只是代表了黑格尔体系的一个方面”。（马克思、恩格斯，第177页）

马克思排斥了施特劳斯与布鲁诺·鲍威尔，间接地、也想象性地排除了斯宾诺莎与费希特。马克思批判的重点显然在第二个方面，即在鲍威尔那里表现出来的费希特主义及其自我意识。在很大程度上，正是利用了费希特自我意识概念的布鲁诺·鲍威尔，使自我意识成为一个专横的、非历史的概念。“鲍威尔把黑格尔的客观精神归结为普遍的自我意识（这种自我意识已经不是在同实体，亦即现实世界的密切联系中，而是在同它的不断对立中发展），因而也把历史的发展归结为普遍的自我意识跟不断作为特殊性、规定性的总和而被否定的实体的对立。”（科尔纽，第325页）“布鲁诺·鲍威尔把思辨哲学推进到了极端，把自我意识绝对化，把它说成是普遍的，无限的自我意识，说成是脱离人的独立的创造主体，并且把人类关系的全部总和变为思想物，变为‘范畴’，而普遍的自我意识可以把这种范畴当作不符合于它的规定性，当作特殊性，从而当作不符合于它的存在形式来加以扬弃。历史被归结为普遍的自我意识在它和作为不完善的规定性之总和的实体的关系中的发展；从而历史比在黑格尔（他还认为主体和客体是有内在联系的）那里更加彻底地变为在纯思维领域中并且借助于纯思维而实现的精神发展。”（同上）这是十分自以为是的自我意识，从如此这般的自我意识竟直接推出了历史或实践。马克思显然并不认同如此“历史”。“‘历史’什么事情也没有做，它并不拥有任何无穷尽的丰富性，它并没有在任何战斗中作战！创造这一切、拥有这一切并为这一切而斗争的，不是‘历史’，而正是人，现实的、活生生的人。‘历史’并不是把人当作达到自己目的的工具来利用的某种特殊的人格，历史不过是追求着自己目的的人的活动而已。”（马克思、恩格斯，第118-119页）这已经是在唯物史观意义上展开的历史观，在那里，历史的逻辑与人的逻辑是相通的，费希特及鲍威尔的自我意识依然只是历史的和人的活动的反映与表现，本身并不是历史与人的活动。

不过，马克思将作为黑格尔体系的两个因素即斯宾诺莎的实体与费希特的自我意识，归之于同样归属于黑格尔因素（同时也是黑格尔专有术语）的“绝对精神”，却令人生疑。从马克思所指的实际内涵（即“现实的人和现实的人类”）看，他指的实是费尔巴哈的人本主义。“只有费尔巴哈才是从黑格尔的观点出发而结束和批判了黑格尔的哲学。费尔巴哈把形而上学的绝对精神归结为‘以自然为基础的现实的的人’，从而完成了对宗教的批判，同时也巧妙地拟定了对黑格尔的思辨以及一切形而上学的批判的基本要点。”（同上，第177页）

在当时，费尔巴哈被马克思看成黑格尔绝对精神成果的继承者，并且就其内涵方面看，还是对抽象的绝对精神的具体化，以至于如此具有现实感的精神可以成为实践的主体。如此一来，费尔巴哈成了从黑格尔到马克思之间的巨人。的确，此后马克思主义传统中不少理论家（包括第二国际一些理论家如普列汉诺夫）就持此论，阿尔都塞关于马克思思想发展认识论断裂的基本理路，也是从黑格尔的理性主义到费尔巴哈的人本主义再到马克思成熟思想之理路。但是，就马克思思想的发展而言，

过度强化费尔巴哈的中介性不是没有问题的。在黑格尔的绝对精神与马克思的实践观之间，费尔巴哈的意义仅仅是在唯物主义方向上，而在社会政治及其历史观上则并无实质性价值。不仅如此，相对于英法启蒙思想，费尔巴哈的人本学唯物主义甚至是一种倒退。马克思在《关于费尔巴哈的提纲》中对费尔巴哈直观唯物主义批判的基础上直接阐明实践观，而在《德意志意识形态》中则明确指明费尔巴哈的唯物主义对于历史没有任何意义，“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”。（《马克思恩格斯选集》第1卷，第78页）恩格斯在《路德维希·费尔巴哈与德国古典哲学的终结》中，明确把施特劳斯、鲍威尔、施蒂纳与费尔巴哈都看成是“黑格尔哲学的分支”。在对前三位做了批判之后，恩格斯认为“唯有费尔巴哈是个杰出的哲学家”，只是这位哲学家在通向现代唯物主义的道路上，仍然“停留在半路上。”“他没有批判地克服黑格尔，而是简单地把黑格尔当作无用的东西抛在一边，同时，与黑格尔体系的百科全书式的丰富内容相比，他本人除了矫揉造作的爱的宗教和贫乏无力的道德之外，拿不出什么积极的东西。”（《马克思恩格斯选集》第4卷，第241页）而依恩格斯的判断“对抽象的人的崇拜，即费尔巴哈的新宗教的核心，必定会由关于现实的人及其历史发展的科学来代替。这个超出费尔巴哈而进一步发展费尔巴哈观点的工作，是由马克思于1845年在《神圣家族》中开始的。”（同上）从文本上看，《神圣家族》中马克思把这一功劳部分地记在了费尔巴哈身上。但是，在马克思实践观及其唯物史观确定30多年之后，恩格斯非常肯定这一贡献就是马克思自己做出来的。因此，在斯宾诺莎及其施特劳斯、费希特及其鲍威尔、费尔巴哈之后，还得加上第四种黑格尔因素或分支，即马克思哲学。而且，依恩格斯的剖析，只有马克思这一“黑格尔哲学的分支”才是黑格尔哲学中“唯一真正结出果实的派别”（同上，第242页）。这里的“果实”，当是反叛和超越了黑格尔哲学体系及其观念史观的马克思的唯物史观。但“果实”仍然存留着黑格尔哲学的“营养基”，而且，这一“营养基”还保留着在马克思的批判中留有余地的斯宾诺莎式的“营养源”。

二

在从黑格尔向马克思哲学的转变过程中，鲍威尔与费尔巴哈曾是马克思关注的两个焦点人物。费尔巴哈的人本学唯物主义，因其社会政治观的非批判性，已渐渐丧失了应有的启蒙精神。在《关于费尔巴哈的提纲》中，马克思坚定地告别了费尔巴哈，由此主导了此后的马克思主义理论史。与此对应，马克思对鲍威尔及其费希特主义的批判，似乎在费尔巴哈批判活动之前就已经中止了，由此制约了由黑格尔主义向作为黑格尔因素的斯宾诺莎的回溯。然而，在马克思批判的视域中，从施特劳斯到布鲁诺·鲍威尔以降，青年黑格尔派的费希特主义还是越走越远。在布鲁诺·鲍威尔之后，赫斯与切什考夫斯基继续强化了费希特的自我意识，且从鲍威尔的宗教领域转变到政治领域，从费希特的自我意识中推出主观实践，促使启蒙激进化并形成行动哲学，至于卢格，则走向了激进政治的极端。由此看来，对鲍威尔自我意识的批判，绝不只是费希特主义及其观念学的认识论批判，而是对在赫斯、切什考夫斯基及其卢格那里推到极端的民粹主义及其无政府主义的政治批判。而在马克思当时的理论谱系中，越是强调对费希特主义和鲍威尔的批判，那么，向斯宾诺莎回溯的可能性就越大。

青年黑格尔派背离黑格尔而诉诸于费希特，表面上看是因为对黑格尔哲学保守性的反叛，但在理论及其政治水准上，则是一次大倒退。这也正是马克思要特别地批判布鲁诺·鲍威尔的原因。施特劳斯的宗教批判延续了黑格尔的理性主义传统，布鲁诺·鲍威尔以后的青年黑格尔派，则以自我意识为核心并试图超越黑格尔，但实际上只是向费希特哲学的想象性的回返。对此，卢卡奇有过客观的评价：“这些思想家们主观上相信，他们已经完全超过了黑格尔，但在客观上，他们不过是复活了费希

特的主观唯心主义。例如，黑格尔思想的保守方面在于，他的哲学史只是为现存事物的必然性提供了证明。这样，从主观方面看，费希特的历史哲学后面的动力就肯定有某种革命的因素，因为这种哲学将现在规定为插在过去和它声称已在哲学上认识的未来的“绝对罪孽的时代。”（卢卡奇，新版序言，第31页）而且，依卢卡奇的判断，“费希特哲学的这种激进性纯粹是想象的，只要一涉及对历史的真实运动的黑格尔哲学就立即显示出比费希特哲学高出一筹。这是因为在黑格尔体系中，各种客观的社会的和历史的中介因素的运动造成现存的一切，比费希特仅仅寄希望于未来的作法要更真实，更少抽象性的思想构造物。”（同上）因此，实质问题并不在于是否要从黑格尔回返到费希特，而是如何将黑格尔辩证法的革命性因素发掘出来，并以历史实践的方式实现出来。这当然是马克思的贡献，这一贡献显然不只是限于“黑格尔哲学的分支”，而是从世界观、思维方式到实现方式均突破了黑格尔理性主义，也突破了西方理性主义哲学传统的现代哲学。只是其理论合法性尚待求证，在其进一步的发展中还需要对在青年黑格尔派中发酵了的费希特主义给予持续的批判。实际上，除了卢卡奇清醒地意识到鲍威尔从黑格尔向费希特的回返外，鲍威尔的自我意识哲学向赫斯与切什考夫斯基等的行动哲学及其无政府主义的发展，早已引起了马克思的关注及其批判。

行动哲学的实质，即无政府主义，是推翻现政府的极端行为。就其作为松散的意识状态即民粹主义而言，无政府主义有一定的社群民意基础；就其作为行动而言，其构成了国家安全的对立；就其精神表现方式而言，其表现为对正在形成的民族国家及其集聚方式的离散取向，即虚无主义；就其对现代思想的基本态度而言，无政府主义是对启蒙的背离。而这正是从鲍威尔到赫斯及切什考夫斯基的共同理路，其中革命逻辑开始同启蒙逻辑公然对立。在《神圣家族》中，马克思分析过无政府状态与市民社会的某种关联。“无政府状态是摆脱了使社会解体的那种特权的市民社会的规律，而市民社会的无政府状态则是现代公法状况的基础，正像公法状况本身也是这种无政府状态的保障一样。”（马克思、恩格斯，第150页）在很大程度上，苏格兰启蒙思想的经验基础，正是这样一种市民社会及其无政府状态。但当黑格尔强调国家对社会的决定作用时，其所理解的市民社会是否就是苏格兰启蒙思想所强调的市民社会，显然是另外一回事。当然，费希特的自我意识是否可以导出无政府主义，依然是可疑的，马克思对此也十分清楚。当他此后展开对赫斯、切什考夫斯基、卢格、施蒂纳、蒲鲁东、巴枯宁、克鲁泡特金等无政府主义的持续批判时，已经不再与费希特与鲍威尔联系在一起。依马克思的推断，鲍威尔的自我意识所导致的，正是上述极端化的无政府主义。作为一位完成了的黑格尔主义者，马克思离鲍威尔越“远”，在理论史上离施特劳斯及斯宾诺莎就可能越“近”。青年马克思批判鲍威尔而向施特劳斯及斯宾诺莎的回溯，是与启蒙的自觉及其问题意识分不开的。

马克思选择布鲁诺·鲍威尔的自我意识概念展开批判，显然有坚持启蒙思想的明确意图，自我意识概念正是启蒙的核心概念。布鲁诺·鲍威尔自以为用自我意识概念超越了施特劳斯的实体概念。施特劳斯是肯定启蒙传统的，其深知斯宾诺莎哲学的启蒙意义，其所发扬的黑格尔辩证法，也反映了黑格尔哲学中的启蒙维度。布鲁诺·鲍威尔起初也肯定启蒙，但很快便反对。依照科尔纽的分析，直到1843年，鲍威尔在《基督教真相》中“还承认启蒙运动的功绩，说启蒙运动有足够的力量迫使世界在自己的进军号下前进并改变世界的面貌”。但才过不到一年，鲍威尔即“反对启蒙运动，因为据说它已经畏缩不前，不能摆脱旧秩序的影响了”。（科尔纽，第317页）看上去，鲍威尔将费希特哲学中的自我意识分开，但在马克思看来，鲍威尔实际上是诉诸于黑格尔，并在很大程度上走向了基督教。“批判和斯宾诺莎主义断绝以后又采取了黑格尔唯心主义的观点；它从‘实体’转向了另一个形而上学的怪物，即‘主体’、‘作为过程的实体’、‘无限的自我意识’；‘完善的’和‘纯洁的’批判的最后结果就是以思辨的黑格尔的形式恢复基督教的创世说”。（马克思、恩格斯，第174页）但如

此一来，启蒙、革命与保守的维度及其相互关系更加凸显。鲍威尔的工作，只是从启蒙向单一的精神性的革命的转变。卢卡奇的评论主要是批判鲍威尔单一的精神革命的不彻底性，但对从离弃启蒙逻辑向精神性革命的反思，却没有触及，在当时也没有触及政治条件。我们不应该难为卢卡奇。但是，受到既定的革命逻辑束缚的卢卡奇同样没有更深层次地想到：离弃启蒙传统的革命逻辑会以自身的惯性甚至邪恶，不仅全面破坏既有社会政治结构，而且从根本上否定任何一种社会政治结构之建构的极端。然而，正是这种极端思想为新的极权主义埋下了伏笔。就在启蒙思想被全面否定的地方，就在无政府主义思想全面兴起的时代，便是极权主义抬头的地方。这一现象在现代社会不断重演，令人深思。

马克思对鲍威尔的批判，包含着对德国思想界启蒙思想之遭遇否弃的忧虑。黑格尔面对的一项重要德国启蒙遗产，即狂飙促进运动及其浪漫主义。康德的批判哲学承继了启蒙及其理性主义传统，费希特的自我意识概念则是德国启蒙思想展开的重要的环节，在那里展开了启蒙与浪漫主义的张力。歌德等人从感性意义上成就了浪漫主义，狂飙促进运动的影响如此之大，其本身即代表了德国浪漫主义。但浪漫主义也由此笼罩在歌德的巨大文化影响之下，而且并没有走出幼稚状态。在此意义上，立足于理性而不是感性的黑格尔有理由不认同浪漫主义，但又不得不同时接受保守主义的指责，无论其哲学体系本身包含了多么丰富的现代性及其社会政治哲学的内容。虽囿于其保守主义性质，但黑格尔哲学体系的理论丰富性仍然有待于打开和探究。布鲁诺·鲍威尔等试图回返费希特，开出的恰恰是反启蒙思想的无政府主义，也是激进思想的巨大歧路，并已受到马克思主义传统的批判与遏止。

三

在青年马克思那里，启蒙既是基本的理论论域，也是基本的问题意识。在其思想演进中，马克思通过提出物质利益难题而超越了启蒙，但即使在启蒙的论域内，其对斯宾诺莎的回返，也有限度。在青年马克思的思想转变中，从唯心主义向唯物主义的转变是根本的。这一转变很容易完全局限于宗教论域，即从有神论向无神论的转变，转变本身也是启蒙历史课题的延续。青年黑格尔派已经抓住了这一转变，但仍然只是局限于宗教批判。青年马克思则明确要求从宗教批判转向政治批判。在他那里，从黑格尔经青年黑格尔派到费尔巴哈的转变，均从属于这一转变。而且，青年马克思并没有止步于向无神论的转变，而是转向于彻底的唯物主义世界观，并因此真正转向社会主义。这一转变过程不仅决定了马克思同费希特主义及鲍威尔的决裂，也决定了他同斯宾诺莎及施特劳斯的区别，即使彻底的无神论，也不是自然的唯物主义。近代哲学表明，自然唯物主义依然是素朴唯物主义，容易滑入自然神论。斯宾诺莎那种脱离人的自然性的和形而上学的“实体”及其自然神论，必然是青年马克思所要扬弃的对象。因此，从斯宾诺莎自固性的实体或可论证思想与观念的物质性，但不可能导向马克思哲学奠定于对象性活动的实践及哲学人类学的主体性。

从神本主义向人本主义的转变，意味着从基于宗教转化的资本主义精神向社会主义精神的转变。这里的社会主义，即超越了费希特以及鲍威尔的自我意识的历史意识，也是马克思所追求的彻底的启蒙精神的题中应有之义。转向社会主义，意味着无神论退出历史舞台，所以马克思明确地讲，社会主义本身是“把从人和自然界看作本质这种理论上和实践上的感性意识开始的”，是“通过人的劳动而诞生的”世界历史的积极地把握与自我理解，也是“人的不再以宗教的扬弃为中介的积极的自我意识”，因而“已经不再需要无神论作为中介”。马克思所讲的“社会主义”，主要是法兰西启蒙传统的社会主义，而不是德国流行的“真正的社会主义”。费希特的自我意识，鲍威尔的自我意识，均不可能直接导向法国式的社会主义。不仅如此，作为共产主义基础的“平等”概念，德国人的理解也没

有达到法兰西启蒙的水平。“平等不过是德国人所说的自我 = 自我译成法国的形式即政治的形式。平等，作为共产主义的基础，是共产主义的政治的论据。这同德国人借助于把人理解为普遍的自我意识来论证共产主义，是一回事。”（马克思，第128页）因此，仅仅以为通过自我意识之类概念，德国人就可以完成启蒙，达到英法先进国家的政治意识，实是鲍威尔之流的自我想象。一旦把鲍威尔的自我意识概念纳入英法启蒙语境，马上出现有关价值观念的极大错位“在德国是自我意识；在法国是平等……在英国是现实的、物质的、仅仅以自身衡量自身的实际需要。”（同上）

因此，相对于无神论的转变，唯物主义世界观的转变更为重要。马克思肯定了费尔巴哈的贡献，但是，就思想水准而言，马克思实希望实现从黑格尔的唯心辩证法向唯物主义世界观的转变。为了完成这一转变，显然需要同黑格尔进行分离或决裂。直到40多年之后的1886年，恩格斯还在《路德维希·费尔巴哈和德国古典哲学的终结》中强调它对于马克思哲学形成的重要性“同黑格尔哲学的分离在这里也是由于返回到唯物主义观点而发生的。这就是说，人们决心在理解现实世界（自然界和历史）时按照它本身在每一个不以先入为主的唯心主义怪想来对待它的人面前所呈现的那样来理解；他们决心毫不怜惜地抛弃一切同事实（从事实本身的联系而不是从幻想的联系来把握的事实）不相符合的唯心主义怪想。”（《马克思恩格斯选集》第4卷，第242页）唯物主义无疑是马克思展开哲学研究时即十分明确的立场，这种唯物主义应当是英法唯物主义。不过，从一开始，马克思就在寻找物质何以通过自身而确立。在博士论文中，其通过伊壁鸠鲁的原子自动偏斜说所论证的正是这一点。物质通过自身而确立，在很大程度上正是斯宾诺莎的实体及其自因论的基本观点，因此，从斯宾诺莎那里就可以获得相应的理论支撑。而马克思一开始就没有从斯宾诺莎，而是从被其称为古希腊最伟大的启蒙思想家的伊壁鸠鲁那里寻求理论支点。接下来，在探寻黑格尔的因素、也是其自身激进思想之近代因素时，马克思有理由诉诸于斯宾诺莎。在引入斯宾诺莎的实体概念时，施特劳斯已经先行引入了黑格尔的绝对精神。而在青年黑格尔派论域内，施特劳斯是斯宾诺莎与黑格尔的合题。马克思批判并且否定了布鲁诺·鲍威尔借助费希特的自我意识表现出来的主观唯心主义，但是，对于施特劳斯的实体概念及斯宾诺莎与黑格尔的资源，马克思并没有展开明确的论证和表达。阿尔都塞与当代激进思想家大多是基于所谓症候阅读法而展开的理论想象。

因此，评价斯宾诺莎对马克思的影响，还得纳入马克思对形而上学的批判中进行考察。这一工作也是在《神圣家族》中展开的。在那里，斯宾诺莎正是马克思形而上学批判中的一个主要角色。在清理“法国唯物主义起源的两个派别”即笛卡尔与洛克的过程中，马克思认为“没有必要详细考察直接起源于笛卡尔的法国唯物主义。”（马克思、恩格斯，第160页）马克思并不认为从笛卡尔的机械唯物主义有开出法国社会主义的可能，他把基于科学与工业的启蒙与面向社会主义的启蒙也区分开来。在这样的理路中，承续笛卡尔的唯理论传统却导向唯物主义方向的斯宾诺莎，便同样被忽略了。对于以洛克为起源的法国唯物主义，马克思持肯定态度，认为其“直接导向社会主义”，且是“在法国有教养的分子”中完成的，是知识启蒙及其教化的结果。

对洛克及其经验主义的重视，与对培尔的怀疑论的肯定是直接联系在一起的。在马克思那里，反形而上学、经验论与唯物主义是同一个理路（这也是稳定的启蒙理路）。17世纪是形而上学的世纪，斯宾诺莎与莱布尼茨是代表人物。马克思特别重视培尔对斯宾诺莎及莱布尼茨的形而上学的批判。在马克思看来，培尔的怀疑论“为在法国掌握唯物主义和健全理智的哲学打下了基础，他还证明，由清一色的无神论者所组成的社会是可能存在的，无神论者能够成为可敬的人，玷辱人的尊严的不是无神论，而是迷信和偶像崇拜，并从而宣告了注定要立即开始存在的无神论社会的来临”。（同上，第162页）马克思评论培尔的基调，正是彻底的启蒙。

的确，在卡西勒的评价中，“培尔对斯宾诺莎思想的解释和批判，把人们对斯宾诺莎主义的讨论引入了歧途，使这种讨论犯了片面性的错误”。（卡西勒，第182页）但是，对马克思而言，这一批判又是合理的，因为正是对唯理论的批判，奠定了一种“肯定的反形而上学的体系”（马克思、恩格斯，第162页），进而为洛克的系统的经验主义提供了可能，也为真正地开启启蒙提供了可能。因此，马克思不仅不会关注斯宾诺莎的实体说，而且如果进入实体说及其自因论，马克思发现，他要强调的激进实践马上会碰到难题。马克思对唯理论不以为然，当然也清楚黑格尔对斯宾诺莎的轻视态度，他不觉得在洛克之后再搬出唯理论者斯宾诺莎还有什么必要。在刚刚碰到这一问题时，马克思展开对英国唯物主义及其科学工业背景的重视与分析，斯宾诺莎的影响再一次被略去。在文本语境中，甚至于对唯名论者邓斯·司各脱的重视看上去也超过了斯宾诺莎。

马克思对西方哲学及其思想通史十分熟悉，况且由于唯物主义及其进步论立场，他对斯宾诺莎的人格无疑是推崇的，对其唯物主义方向也作了基本的肯定。但是，因为将斯宾诺莎嵌入唯理论传统，并且只是在自然神论意义上理解其唯物主义，都不同程度地影响了马克思对斯宾诺莎的深入领会。马克思接受了培尔对斯宾诺莎主义的批判，但对斯宾诺莎哲学的启蒙意义没有来得及认真领会，对于其所肯定的洛克对斯宾诺莎的认同，也忽视了。他甚至把诸如“洛克作为斯宾诺莎的学生”及其二者思想关联的问题交给了“尘世的历史”，表明这一问题尚未真正成为其理论意识，对唯理论的反感多少妨碍了马克思对斯宾诺莎唯物主义及其启蒙思想的挖掘。斯宾诺莎被誉为“自由主义之父”，而且，在其民主政治的追求中，包含着生命政治的内涵。在一定意义上，生命政治也是马克思所追求的，但马克思追求的是唯物史观及其科学社会主义的生命政治与生命解放，显然不能退回到自由主义传统。当代激进理论试图从马克思回返斯宾诺莎，是有一定道理的，但不能夸大这一回返。阿尔都塞式的“症候阅读法”抓住文本中的“空白”展开理论想象，但应当与文本与互文的解读及其理论史的恰当分析衔接起来，而不是过度解读。至于斯宾诺莎式的启蒙或激进思想对后马克思主义或当代激进左翼的影响，则应当在激进理论论域本身去展开。理论的当代史越来越清晰地表明，应当将马克思主义传统与激进理论传统区分开来，并视之为当代马克思主义传统发展与变革的一个重要起点。

参考文献

- 阿尔都塞、巴里巴尔，2001年《读〈资本论〉》，李其庆、冯文光译，中央编译出版社。
卡西勒，1988年《启蒙哲学》，顾伟铭译，山东人民出版社。
科尔纽，1965年《马克思恩格斯传》，杨静远等译，三联书店。
卢卡奇，1996年《历史与阶级意识》，杜章智等译，商务印书馆。
马克思，2000年《1844年经济学哲学手稿》，人民出版社。
马克思、恩格斯，1982年《神圣家族》，人民出版社。
《马克思恩格斯选集》，1995年，人民出版社。

（作者单位：复旦大学哲学学院暨当代国外马克思主义研究中心）

责任编辑：孟宪清