

# 目 录

---

前 言	1
第一章 当代西方马克思主义研究中 出现的两股对立的思潮	1
第一节 关于“人道主义马克思 主义”思潮	4
第二节 关于“科学主义马克思 主义”思潮	18
第二章 阿尔都塞用结构主义解释 马克思主义的背景和目的	27
第一节 苏共“二十大”在国际 共产主义运动中产生的 思想影响	31
第二节 苏共“二十大”在法国 产生的思想影响	38
第三节 阿尔都塞用结构主义解 释马克思主义的目的	51

第三章	结构主义与阿尔都塞用结构主义解释马克思主义的特点·····	59
第一节	结构主义·····	61
第二节	阿尔都塞用结构主义解释马克思主义的特点·····	80
第四章	阿尔都塞论马克思思想的发展：科学与意识形态在“认识论上的决裂”·····	91
第一节	关于马克思思想的发展进程·····	95
第二节	关于《手稿》在马克思思想发展中的地位·····	109
第三节	关于“青年马克思”问题的争论·····	123
第五章	阿尔都塞论马克思主义与人道主义的关系：马克思主义是“理论上的反人道主义”·····	141
第一节	“理论上的人道主义”与“理论上的反人道主义”·····	145
第二节	关于历史唯物主义中的“理论上的反人道主义”·····	155
第三节	“理论上的反人道主义”观点所引起的广泛争议·····	166

第六章	阿尔都塞论马克思主义辩证法：“矛盾与多元决定” .....	177
第一节	马克思的辩证法与黑格尔的辩证法在结构上的不同 .....	180
第二节	在矛盾观和历史观上马克思与黑格尔的本质区别 .....	189
第七章	阿尔都塞对哲学定义的理解：从“理论实践的理论”到“理论中的阶级斗争” .....	211
第一节	最初的定义：哲学是“理论实践的理论” .....	214
第二节	自我批评和重新考虑：哲学是“理论中的阶级斗争” .....	223
第八章	阿尔都塞与加罗第关于马克思主义与人道主义关系问题的论争 .....	241
第一节	阿尔都塞与加罗第观点的对立 .....	244
第二节	法共其他哲学家对阿尔都塞和加罗第论争的评论 .....	259

第九章	阿尔都塞与沙夫在人道主义 问题上的对立·····	275
第一节	在人道主义问题上阿尔 都塞与沙夫的对立·····	278
第二节	国外有关学者对阿尔都 塞与沙夫观点的评论·····	289
第十章	阿尔都塞理论立场的改变： 从“保卫马克思”到“马克思 主义危机”论·····	303

---

# 第一章

## 当代西方马克思主义研究 中出现的两股对立的思潮

---





---

一个多世纪以来，马克思主义传遍了全世界。特别是在第二次世界大战以后的几十年中，随着无产阶级革命继十月革命后在东方的节节胜利，随着西方资本主义危机的不断深化和无产阶级政党领导的社会主义运动的蓬勃开展，马克思主义对西方社会的影响也大大地加强了。马克思主义不仅成为西方一些国家无产阶级领导的社会主义运动的思想武器，而且在学术研究领域中也占据了重要地位，甚至还深入到一些大学的课堂。

但无须隐讳的是，在当代“西方马克思主义”的研究中，也出现了一些与现代资产阶级哲学有不同程度联系的现代“马克思主义”流派。这些流派的代表人物对马克思主义的态度并不相同：有的反对，对马克思主义横加歪曲和攻击；有的打着马克思主义的旗号，对马克思主义任意篡改

和“补充”；有的表示赞成拥护马克思主义，但在一定程度上又进行重新解释。从这些流派的理论倾向来看，大致可以分为两股思潮：“人道主义马克思主义”思潮与“科学主义马克思主义”思潮。在六十年代以前，“人道主义马克思主义”思潮几乎席卷了西方所有的马克思主义流派，六十年代以后，主要以阿尔都塞为代表的“结构主义马克思主义”这一流派、还包括意大利的德拉一沃尔佩和科莱蒂的“新实证主义马克思主义”这一流派在内的“科学主义马克思主义”思潮的出现，标志着当代西方马克思主义研究中两股对立思潮的形成。分析这两股思潮的对立，有助于我们从总体方面了解当代西方马克思主义研究中出现的一些情况，有助于了解本书着重叙述的阿尔都塞的“结构主义马克思主义”这一流派的理论倾向及其所产生的影响。

## 第一节 关于“人道主义马克思主义”思潮

### 一 “人道主义马克思主义”思潮的产生与蔓延

马克思主义者历来认为，马克思主义理论是



由马克思主义哲学、政治经济学和科学社会主义三个部分组成的，是一个完整的、科学的世界观和思想体系；马克思主义的主要创始人马克思的思想发展是从黑格尔开始，经过费尔巴哈，最后“成为马克思”的过程；马克思的早期著作和成熟期的著作有一个从不成熟到成熟的过程，它们之间有着内在的、必然的和不可分割的联系。这一点本来是明白无疑的问题。

但自本世纪二、三十年代以来，在西方却出现了一种新的现象，有那么一批人在马克思的早期著作和成熟期著作的关系上提出了不同见解，他们用“青年马克思”问题来重新“解释”、“修正”马克思主义。“青年马克思”即指正在形成中的马克思，即处于由不成熟到成熟过程中的马克思。所谓“青年马克思”问题，就是根据马克思早期著作中所存在的某些人本主义的论述，认为青年马克思是人本主义者，把青年马克思的思想说成是马克思思想的顶峰，否定以历史唯物主义为标志的“成熟的马克思”的思想，从而把马克思主义人道主义化。

这种推崇“青年马克思”问题把马克思主义人道主义化是有其深刻的政治背景的。

早在一九二三年，匈牙利的著名思想家、匈牙利共产党的早期领导人之一卢卡奇出版了《历

史和阶级意识》一书。他在书中强调了作为实践主体的人及其意识在历史运动中的能动作用，并且提出了“异化”（卢卡奇当时称之为“物化”）是马克思的基本理论。他的这些观点在当时西方的理论界产生了很大的反响。当时在西方也有不少资产阶级学者正在开始探讨一种既“不同于第二国际的科学社会主义”，又不同于第三国际的“列宁主义”，把“人放在首位”的、以“异化理论”为核心的所谓“新的马克思主义”。但使他们感到苦恼的是，在马克思的著作中找不到他们所需要的直接的理论根据。

正在这个时候，马克思的早期著作《1844年经济学—哲学手稿》于一九三二年公开问世，这些西方学者以为在《手稿》中找到了他们所需要的理论根据。尤其是这部《手稿》的最初出版者德国右翼社会民主党人的观点，起到了促进的作用。恩格斯逝世以后，马克思的一篇重要的早期著作，即上述的《手稿》落入伯恩施坦等人之手而长期被束之高阁，直到一九三二年才公诸于世。这部手稿德文版的最初出版者右翼社会民主党人S·朗兹胡特和I·迈耶尔在为这部手稿写的“导言”中，把这部新发现的马克思的著作说成是“新的福音书”，是“真正的马克思主义的启示录”，是“马克思的中心著作”，说什么这篇著作势必会

改变关于马克思主义的“标准概念”，对论证“新的马克思主义观点”具有决定的意义，认为这部手稿的“中心思想”就在于否认马克思在后期著作中所确认的“把通过剥夺剥夺者所实现的生产资料的社会化和废除剥削看作是历史的真正目的”，而把“人的本质的全面实现和发展”作为“历史的真正目的”。<sup>①</sup>与他们持同一观点的比利时社会民主党人J·德曼，在他写于一九三二年的《新发现的马克思》一文中，还提出了把写作《一八四四年经济学一哲学手稿》的马克思同后期写作《资本论》的马克思区分开来，认为前者代表了真正的、“人道主义的马克思主义”，后者代表了非真正的、“唯物主义的马克思主义。”<sup>②</sup>这样，就产生了关于“两个马克思”的神话，开创了把马克思主义发展史上的不同时期割裂开来和对立起来的先例。

右翼社会民主党人的上述观点，特别是“两个马克思”论，使那种对马克思作“新的”解释的尝试，变成了具体的行动。从此，西方资产阶

---

① 《卡尔·马克思。历史唯物主义。早期著作》第1卷，1932年德文版，第8、38页。

② J·德曼，《新发现的马克思》，见《斗争》杂志，1932年第5期，第274、275页。

级哲学中多种流派都进行着与马克思主义的“结合”和“补充”。

从一九三二年到五十年代，持这种观点来研究马克思主义的人，不仅把《手稿》同马克思后来的著作对立起来，用《手稿》来否定马克思后来的成熟著作，把马克思在后期著作中详细阐述的阶级斗争理论、剩余价值学说从马克思主义中排除出去，认为《手稿》的人道主义理论才真正代表马克思的思想，而且还把“人道主义的马克思主义”同所谓“传统的”马克思主义对立起来。他们所谓的“传统的”马克思主义主要是指恩格斯以后的许多对马克思主义作出了重大贡献的马克思主义者，其中还包括第二国际的机会主义者。他们认为写作《手稿》的青年马克思思想的丰富内容被“传统的”马克思主义者缩小到狭小的范围，被他们“唯物主义地”弄得贫乏化。因此，恢复马克思主义的人道主义的全部丰富内容已成了当务之急。

到了五、六十年代，绝大多数西方学者改变了那种通过贬低和否定马克思的后期著作来论证马克思主义是人道主义的观点，而开始强调《手稿》同马克思后期著作的无区别，强调“青年马克思”和“成年马克思”的思想的统一，即统一于人道主义的理论。他们这一改变反映了战后

年代以历史唯物主义为标志的马克思主义这一科学理论在全世界更加深入人心这一客观事实，这是不能抹煞的。

在这个时期中，西方出版了有关“青年马克思”问题的大量论著，这些论著中的观点尽管形形色色，五花八门，但有一个显著的共同点，即用《手稿》的人道主义理论来解释和概括整个马克思的思想，认为那就是“马克思主义”。例如，法国天主教哲学家P·比果和J·卡尔维兹在他们写于五十年代的著作中，不是象右翼社会民主党人和五十年代以前的一些西方学者那样企图把青年马克思同成年马克思，写作《手稿》时期的马克思同写作《资本论》时期的马克思对立起来。相反地，他们极力企图证明马克思的一切著作具有一种统一性和内在的有机的相互联系，而这种统一性与有机联系是建立在《手稿》的基础上，即以《手稿》中的人本主义与异化概念作为框子，来硬套整个马克思主义。西德哲学家伊·费切尔说：“马克思的所有著作，包括政治经济学著作，只有根据《手稿》等早期著作才能了解其全部意义。”<sup>①</sup>存在主义哲学家E·梯尔也

---

<sup>①</sup> I·费切尔，《从马克思到苏联意识形态》，法兰克福（美国河）1961年版。

说：“没有《手稿》所提供的那个指导线索，就根本不可能理解较晚期的马克思主义”，这个“指导线索”就是“对人的本质和任务的理解。”<sup>①</sup>在他们看来，马克思在《手稿》中已经建立了完整的思想体系，以后一些新的论题只是从这个体系中派生出来的。

这些西方学者不仅抹煞马克思早期思想和后期成熟思想之间的区别，而且抹煞《手稿》所反映的人道主义思想同资产阶级人道主义的原则界限，用各种时髦的资产阶级理论对《手稿》的思想加以曲解，企图把《手稿》以及整个马克思主义说成是资产阶级也可以接受的东西。

在这一时期，他们还把对马克思早期著作的研究同对斯大林的批判、对现代资本主义社会人的遭遇的研究结合起来，进一步推动了这股思潮的发展。这种以“青年马克思”问题为中心、把马克思主义人道主义化的思潮被美国实用主义哲学家S·胡克称为“马克思的第二次降临”。他写道：“未来的历史学家将对二十世纪下半期的一个奇怪现象感到困惑不解，那就是马克思的第二次降临。在第二次降临时，他不是穿着经济

---

<sup>①</sup> E·梯尔：《青年马克思的人的形象》，戈丁根，1957年版。

学家满是灰尘的常礼服，象《资本论》的作者那样，也不象革命的无裤党人、充满灵感的《共产党宣言》的作者那样。他穿着哲学家和道德预言家的服装，宣告关于超阶级、政党或派别的狭隘界限的人类自由的消息。”<sup>①</sup>

## 二 “西方马克思主义”者对马克思主义所作的人道主义解释

在这一时期，与这些资产阶级“马克思学”家把马克思主义人道主义化并行，而且相互影响的还有另外一批人，那就是“西方马克思主义”这股哲学思潮中绝大多数流派的代表人物，而且他们在这种把马克思主义人道主义化的逆流中，起着特别重要的作用。

这里先扼要地介绍一下“西方马克思主义”的基本情况。

“西方马克思主义”是指在第一次世界大战以后，无产阶级革命没有按照马克思的预言首先在西欧先进的资本主义国家取得胜利，反而在落后的俄国首先成功，西欧革命走向低潮的情况下，

---

<sup>①</sup> S·胡克：《马克思的第二次降临》，《纽约时报书评》，第22卷，1966年版。

在西方资本主义国家产生出来的表面上既反对第二国际的新康德主义，又反对第三国际的“庸俗唯物主义”，实际上是同列宁主义相对抗的、由国际共产主义运动内部的争论演变为国际共产主义运动之外的一股社会思潮。他们打着既批判西方人被“异化”的资本主义、又批判苏联的“极权主义的”社会主义的旗号，企图在资本主义和社会主义之外寻找一条更适合他们胃口的“第三条道路”，即符合他们所推崇的“人道主义马克思主义”的道路。

人们公认匈牙利共产党早期领导人之一卢卡奇、德共早期理论家科尔施、意大利共产党的创始人葛兰西为“西方马克思主义”的奠基人。问世于二十年代初期的卢卡奇的《历史和阶级意识》、科尔施的《马克思主义和哲学》以及葛兰西的有关著作是早期“西方马克思主义”的代表作。一九三二年马克思的早期著作《一八四四年经济学一哲学手稿》公开发表后，由于右翼社会民主党人对这部手稿所持的观点、西方资产阶级唯心主义哲学与西方资产阶级“马克思学”家等观点的影响，以及西欧革命的低潮、法西斯主义的横行、所谓“斯大林主义”的产生等政治背景，推动了这股“西方马克思主义”思潮的形成和发展。这股思潮曾经既受到第三国际的抨击，又受



到纳粹政权及其他资本主义国家统治集团的敌视。

“西方马克思主义”主要具有以下特点：

地区特点：“西方马克思主义”各流派的代表人物和几代理论家全都出生在西方或生长在西方。更重要的是“西方马克思主义”者想把马克思主义和现代西方哲学流派结合起来，运用于解决西方的问题，以此同东方的列宁主义区别开来。

形式特点：与马克思和恩格斯等经典作家相反，他们不是从哲学、经济学转向政治，而是从政治、经济学转向哲学。他们的理论关注的中心不是社会的经济与政治结构，而是哲学，他们研究哲学又着重于上层建筑、文化艺术的研究，而且这种研究是理论脱离实际的，就是说，他们着重于学术研究，而不是从事改革资本主义现实的实践。“西方马克思主义”各流派的代表人物几乎全是哲学教授，即使有的身为共产党员，也是离开党的政治路线，独立从事理论著述，他们中的绝大多数人没有、也不想把自己的理论通过某个政党或其他组织付诸于政治实践。

理论特点：一方面，他们认为，马克思主义后期的演变不是发展了马克思主义，而是背离了马克思的思想。因此，他们要求“回到马克思”、特别是要回到马克思主义的人道主义上去。“西

方马克思主义”者比较一致认为，马克思主义哲学就是历史唯物论，即关于人和社会的学说，而不是一种自然观。恩格斯提出自然辩证法不是对马克思主义哲学的发展，而是把辩证法“庸俗化”了。他们还认为，斯大林从根本上改变了马克思主义哲学的性质，把马克思主义哲学变成了教条主义和先验论等。总之，他们把马克思同恩格斯、列宁、斯大林对立起来，而特别注重研究马克思的早期著作，尤其是异化和人道主义问题。他们几乎一致主张，异化劳动学说是马克思主义人道主义的出发点，消除异化是共产主义的实质和最终目的，人道主义思想贯穿于马克思一生的理论和实践活动。另一方面，“西方马克思主义”者认为，现代资本主义已经发生了变化，马克思主义的一些基本原理已经不适用。同时认为，苏联、东欧各国革命后一系列失败的经验也提出了一系列新的问题。因此，需要重建一种适应于现时代的新的马克思主义。他们说，经典马克思主义只适用于早期的自由的资本主义、贫困的无产阶级，它已不适用于现代资本主义社会。因此，他们认为，马克思的劳动价值和剩余价值学说、阶级斗争学说、无产阶级革命和无产阶级专政理论、生产力与生产关系及经济基础与上层建筑的理论已过时，提出要“重建历史唯物主

义”，要对马克思的遗产“进行根本的人本主义的修正”。即用“人道主义马克思主义”代替他们所认为的“传统的”马克思主义。

综上所述，“西方马克思主义”者的理论核心仍然是主张用“青年马克思”取代整个马克思，用“人道主义马克思主义”取代以辩证唯物主义和历史唯物主义为标志的他们所认为的“传统的”马克思主义。

“西方马克思主义”的这一理论核心主要受两大因素支配：

第一个因素也是与一九三二年马克思的《一八四四年经济学—哲学手稿》的首次发表有关，这部手稿的发表，特别是右翼社会民主党人的观点对“西方马克思主义”产生了重大影响。

在马克思主义研究史上，最先对《手稿》进行研究和诠释的，除了上面所提到的右翼社会民主党人外，还包括这些“西方马克思主义”者。

《手稿》发表后，德国的马尔库塞、法国的列菲弗尔以及卢卡奇等人不约而同地把该书的发表看作“划时代的事件”，提出《手稿》使“整个科学社会主义的理论置于新的基础上”，要把《手稿》作为理解马克思全部著作的“钥匙”。列菲弗尔在一九三九年出版的《辩证唯物主义》一书中，甚至提出要按《手稿》精神对马克思主义

“加以重建”。到了第二次世界大战以后，研究《手稿》出现了一个热潮，几乎没有一个“西方马克思主义”者不谈论《手稿》，他们中大多数人都把《手稿》看作是“真正的马克思主义”代表作。“西方马克思主义”者之所以如此重视《手稿》，主要有以下几方面原因：

（一）“西方马克思主义”一开始，就强调恢复马克思主义哲学，强调揭示马克思主义同黑格尔哲学的联系。但他们又认为，马克思没有专门的哲学著作，因而需要从他的政治学 and 经济学著作中去“发掘”他的哲学思想，如同卢卡奇从《资本论》的商品拜物教理论中引出物化（即异化）理论那样。而《手稿》恰恰以许多篇幅讨论了哲学问题而且具有适合“西方马克思主义”哲学口味的思辨特征，《手稿》还非常清楚地显示了马克思同黑格尔、费尔巴哈哲学的联系。这就同“西方马克思主义”的主张不谋而合了。

（二）“西方马克思主义”强调研究阶级意识，研究人的主观性，从这里又引出了强调研究人。五十年代以前的“西方马克思主义”者都是人本主义者。而《手稿》明确宣布共产主义是彻底的人道主义，这就使对马克思主义作“人本学”解释的“西方马克思主义”者找到了非常重要的依据。

(三) 《手稿》是马克思还没有创立剩余价值学说和唯物史观时的早期著作。主要是根据辩证法的发展规律来论证共产主义的必然性的。其论述有极大的可塑性。这也使“西方马克思主义”者有机可乘，例如，他们就可以抛开剩余价值学说和阶级斗争理论，来论述所谓“现代化”的“马克思主义”。

“西方马克思主义”者宣称，他们在《手稿》中所“发现”的“真正的”马克思，其思想与“传统的”马克思主义不同；真正继承了马克思思想的正是他们所“发现”和发挥的“真正的马克思主义”。在研究《手稿》的基础上，许多不同流派的“西方马克思主义”者在主张“人道主义马克思主义”方面趋于一致，并以此为出发点批判现代西方资本主义社会，同时也批判苏联式的社会主义，提出所谓“革命的新理论”。

第二个因素是这些“西方马克思主义”者在理论上深受当代各种资产阶级唯心主义思潮的影响。他们公开用资产阶级唯心主义体系（存在主义、新黑格尔主义、新弗洛伊德主义、新托马斯主义等）来“补充”、歪曲马克思主义，公开主张把“非马克思主义思想”的“宝贵因素”包括到马克思主义中去，认为这样做，可以“丰富”马克思主义的“人的哲学”、“回到”马克思的

真正的人道主义上去。根据“西方马克思主义”中各流派所受到的各种资产阶级唯心主义思潮影响程度的不同，国际评论界、学术界给它们分别冠以“存在主义马克思主义”、“弗洛伊德马克思主义”（法兰克福学派）、“现象学马克思主义”、“基督教马克思主义”等等。

上面所讲到的是“西方马克思主义”中的人道主义思潮，这股思潮是由匈牙利的卢卡奇所开创的把马克思主义黑格尔化、人道主义化的思潮。从本世纪二、三十年代到五十年代，这股思潮几乎席卷了“西方马克思主义”的所有代表人物与所有流派。

## 第二节 关于“科学主义马克思主义”思潮

### 一 “科学主义马克思主义”思潮的崛起

本世纪五、六十年代，正当西方资产阶级“马克思学”家和“西方马克思主义”者所推崇的“人道主义马克思主义”思潮发展到全盛时期的时候，在西方的马克思主义研究中又出现了一

股与之相对立的“科学主义思潮”。这股思潮的两个主要流派是以意大利的德拉·沃尔佩和他的学生科莱蒂为代表的“新实证主义马克思主义”和以法国的阿尔都塞为代表的“结构主义马克思主义”。这股思潮被国际学术评论界称为“人道主义马克思主义”思潮的反对派，并把它划到“西方马克思主义”的范围之内。

就思潮的产生背景来说，“科学主义马克思主义”思潮是对从卢卡奇到法兰克福学派的“西方马克思主义”者及西方资产阶级“马克思学”家所推崇的“人道主义马克思主义”思潮的反动，它标榜马克思主义的科学性与客观性；从思潮的影响来说，它的出现，标志着五十年代之前“人道主义马克思主义”思潮在“西方马克思主义”中及整个西方的马克思主义研究中的一统天下的局面的结束。

“科学主义马克思主义”思潮首先起源于意大利的德拉·沃尔佩学派。

在政治上，德拉·沃尔佩和科莱蒂认为，无产阶级革命的失败，是由于对现代资本主义作了不正确的理解，用含糊的人道主义和黑格尔修辞学去取代了科学政策的缘故。为此，他们主张重新考察运动的奠基性文件，并对运动的历史和现状进行分析和研究，以便从中引出正确的理论

来，把潜在的阶级斗争改造为积极的阶级斗争。

在理论上，德拉·沃尔佩和科莱蒂认为，从二十年代到“冷战”时期，统治着马克思主义舞台的苏联模式的辩证唯物主义和从卢卡奇到法兰克福学派的“西方马克思主义”，虽然在政治上，在对待苏联政权和资产阶级文化的态度上，分歧很大，虽然它们各自的兴趣领域也有很大的不同：前者对于确立普遍的辩证法规律的体系感兴趣，后者对于讨论人的异化的反科学主义和反实证主义问题感兴趣，但是，它们两者又共有着一个相同的哲学源泉和根据：它们共有着同一个黑格尔母体。这两种版本的马克思主义都假定在黑格尔和马克思主义之间存在着“辩证法”的连续性，不过前者强调黑格尔的“物质辩证法”，后者强调黑格尔的“总体性”和“异化”罢了。但是，徘徊在这两种选择中的马克思主义，却因此而失却了它同历史唯物主义的最决定性方面之一的接触，即对社会生产的具体过程的批判的科学的分析，对资本主义及其社会阶级的历史发展的具体研究。

这些“新实证主义马克思主义”者说，苏联模式的辩证唯物主义和黑格尔主义马克思主义，即从卢卡奇到法兰克福学派的“西方马克思主义”都把现实的工人阶级，只看作一个哲学范



畴和意识形态上的引证，把它当作辩证法规律的体现者，或者主体—客体，而不是把它看成具体的、生动的、经验上的实体及研究它的具体的内在结构、它在全世界发展的现实形式和它的自我活动的历史模式。苏联模式的辩证唯物主义阻止从工人阶级的观点出发，对苏联的生产方式作具体的批判与分析，而黑格尔主义马克思主义则由于在企图恢复马克思主义时，仅仅把焦点放在其“方法”——“辩证法”上，这就使历史唯物主义的批判的和科学的潜力消失在辩证的和方法论的思辨之中。

据此，这些“新实证主义马克思主义”者声称他们打算提出一种对历史唯物主义的解释，以便使历史唯物主义再次变成能够进行真正的阶级分析和预言的决定性认识工具。

## **二 阿尔都塞的“结构主义马克思主义”是“科学主义马克思主义”思潮的主要代表**

继德拉·沃尔佩、科莱蒂的“新实证主义马克思主义”之后，在“西方马克思主义”范围内宣称科学主义、实证主义，而其影响又远远

超过德拉·沃尔佩和科莱蒂的“新实证主义马克思主义”的就是以阿尔都塞为代表的“结构主义马克思主义”。“介入”关于马克思早期著作和成熟期著作之间关系的辩论，反对把马克思主义人道主义化和黑格尔化是阿尔都塞的“结构主义马克思主义”的主题和中心内容。由于阿尔都塞曾经不止一次公开、明确地提出马克思主义是“理论上的反人道主义”这一针对“人道主义马克思主义”思潮的带有论战性的论点，所以他往往被评论家们称为“西方马克思主义”中的“反人道主义派”。

阿尔都塞曾经谈到他“介入”马克思早期著作和成熟期著作关系的辩论的目的，是要捍卫马克思主义的历史科学和马克思主义的哲学，清除“前马克思主义的”意识形态。他在这方面的“保卫”活动包括：揭示马克思思想发展中的“认识论的决裂”，表明马克思早期著作的意识形态论题和以《资本论》为代表的马克思成熟期著作的科学论题之间的根本区别。

他反对把马克思主义“软化”，即人道主义化。他认为，那些热衷于把马克思主义人道主义化的人，由于“复活了‘人’、‘人性’、‘异化’等陈旧的哲学术语”，而把马克思返老还童，因而使马克思主义面临严重的危机。他认为，

马克思的早期著作和成熟期著作有着截然不同的主题，前者是人道主义，后者是历史唯物主义；人道主义是反科学的“意识形态”，而历史唯物主义才是马克思独创的“科学”。他还说，马克思早期著作的理论不能算作马克思主义；《手稿》是属于马克思思想的“黎明前的黑暗的著作”，尽管从时间上说《手稿》离马克思真正转变为马克思主义者的一八四五年很近，但其思想离马克思主义最远；马克思是在与《手稿》的人道主义理论彻底决裂后，才达到了“科学的理论”。

在“介入”对马克思早期著作和成熟期著作的关系的辩论中，阿尔都塞明显地运用了结构主义方法，他提出，“每种思想都是一个真实的整体，这个整体由其特有的总题目而具有内在的统一性，”“一切都取决于总题目的性质，它是组成部分的前提。”他认为，在马克思的早期著作（以《手稿》为代表）和成熟期著作（以《资本论》为代表）之间没有任何内在联系，它们之间存在着一个“认识论上的决裂”。即《手稿》的意识形态论题和《资本论》的科学论题分别是一个整体，既然分别是一个整体，就应该分别按照它们的结构进行解释。因此，决定马克思早期代表作《手稿》性质的是隐藏在《手稿》内部的

“总命题”。他根据他提出的对马克思著作的“依据症候的阅读法”，认为《手稿》的“总命题”是黑格尔的理性主义和费尔巴哈的人本主义。他坚决反对把《手稿》分成哪些是唯物主义，哪些是唯心主义，哪些是黑格尔，费尔巴哈的“残迹”，哪些是马克思本人的思想的做法，认为《手稿》的所有组成部分都统一于黑格尔、费尔巴哈的“理论框架”。

概括地说，在有关马克思早期著作和成熟期的著作的关系的辩论中，西方资产阶级“马克思学”家和“西方马克思主义”者中推崇“人道主义马克思主义”的那一部分人与“反人道主义派”阿尔都塞的理论著作的主要区别是：前者认为以《手稿》为代表的青年马克思的人道主义思想是马克思思想发展的“顶峰”，是真正的马克思主义；马克思后期以《资本论》为代表的历史唯物主义理论是马克思思想的衰退，因此，主张用青年马克思的人道主义思想取代整个马克思主义。后者也认为以《手稿》为代表的青年马克思的思想是人道主义，但是“前马克思主义的”意识形态，是不科学的，应该从马克思主义的体系中把它排除出去；以《资本论》为代表的马克思后期的历史唯物主义才是科学的，才是真正的马克思主义；在青年马克思的思想和成熟期马克思的思

想之间存在着一个“认识上的决裂”，是两个在思想上互不相干的时期。在阿尔都塞看来，马克思从前期向后期转变的标志是：无情地批判人的哲学，把它当作旧的哲学垃圾而无情地加以抛弃。阿尔都塞认为，马克思抛弃了人的概念及与之密切有关的公设体系，因此，马克思不可能是人道主义，因为人道主义是从人的本质出发，把它看作是衡量具体社会形态的完善程度和“真实”程度的绝对尺度。

这样，阿尔都塞就从否定传统人道主义方法论基础（即旧的哲学人本学及其基本范畴）开始，走到了否定马克思主义包括的人道主义内容，把马克思主义称作“理论上的反人道主义”，但他又承认以马克思主义为指导思想的社会政治实践具有深刻的人道主义含义。

阿尔都塞的上述观点在西方引起了强烈的反响，属于人道主义思潮的西方学者当然对阿尔都塞的观点加以猛烈的抨击，即使对西方人道主义思潮持一定批评态度的苏联、东欧的一些理论家对阿尔都塞的观点也不赞赏。他们认为，阿尔都塞完全否定《手稿》，否定马克思思想发展的内在有机联系，否定马克思主义人道主义内容，犯了极端化和片面化的错误。阿尔都塞的上述观点还被指责为带有结构主义的烙印，并认为这种结

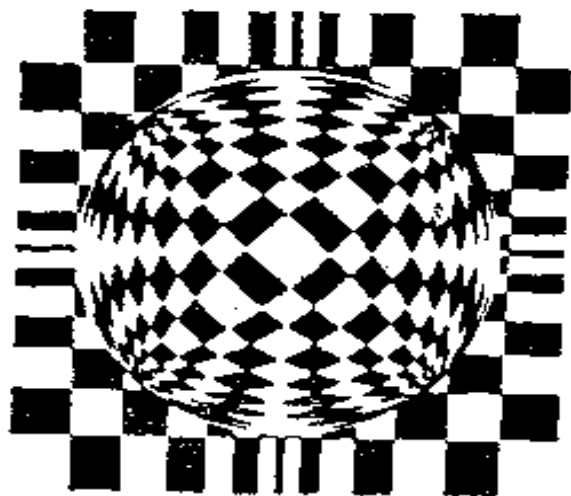
构主义企图把研究对象归结为没有个性的结构，这种观点会导致“经济主义”、伯恩斯坦主义和考茨基主义。

---

## 第二章

### 阿尔都塞用结构主义解释 马克思主义的背景和目的

---







---

**以** 马克思主义是“理论上的反人道主义”这一论点为核心的阿尔都塞的“结构主义马克思主义”，直接产生于苏共“二十大”对所谓“斯大林主义”的批判所导致的对国际共产主义运动、特别是对法国产生的影响。

阿尔都塞最初的理论和政治活动正如他本人所说，是要在关于马克思的早期著作与成熟期著作之间的关系 的辩论和关于“斯大林主义危机”的辩论这两个方面进行“介入”，以便在马克思主义的科学理论——历史唯物主义和前马克思主义的意识形态倾向——人道主义之间划清界限。

阿尔都塞所说的第一个“介入”是指前面一章所讲到的自本世纪二、三十年代在西方已经开始的，战后年代，特别是五、六十年代形成高潮的以马克思的《一八四四年经济学一哲学手稿》为

中心的有关“青年马克思”问题的争论。阿尔都塞反对推崇以《手稿》为中心重新解释马克思主义的“人道主义马克思主义”思潮。

阿尔都塞所说的第二个“介入”，是指苏共“二十大”赫鲁晓夫批判斯大林后，在国际共产主义运动中随之泛滥的一股人道主义思潮，阿尔都塞对这股思潮持批评的态度。

阿尔都塞所说的这两个“介入”，归根到底也可以概括为介入对“人道主义马克思主义”思潮的辩论和反驳，即反驳那些推崇“人道主义马克思主义”的人所持的观点。当然这两个“介入”在性质上还是有所区别的。前者具有外部性质，即同国际共产主义运动范围之外的西方资产阶级“马克思学”家、“西方马克思主义”者中的“人道主义派”所推崇的“人道主义马克思主义”思潮进行论战；后者具有内部性质，即同受苏共“二十大”影响在国际共产主义运动范围内所出现的人道主义思潮进行辩论。这两股人道主义思潮在对马克思的思想、对整个马克思主义的解释上应该说有很多共同之处，而且在理论上相互影响，但就其性质、目的和对一些理论观点的具体解释上还是有所区别的。当然，在国际共产主义运动范围内，也有少数人，例如后来被法共开除的前法共政治局委员、哲学家加罗第，在对马克思

主义所作的人道主义解释中，逐步脱离了马克思主义轨道，走上同马克思主义彻底决裂的道路，由内部性质转化为外部性质，那是另外一回事。

如果说，第一个“介入”，即“介入”西方关于早期马克思著作与成熟期马克思著作之间关系的辩论，划清科学与意识形态的界限，是阿尔都塞用结构主义解释马克思主义的理论目的的话，那么他的第二个“介入”，即“介入”苏共“二十大”后关于“斯大林主义危机”的辩论是导致他用结构主义解释马克思主义的直接原因。因为阿尔都塞认为苏共“二十大”对斯大林的批判所引起的国际共产主义运动中人道主义思潮的泛滥具有更大的危害性，它甚至危及到马克思主义理论本身。

## 第一节 苏共“二十大”在国际共产主义运动中产生的思想影响

### 一 苏共“二十大”前人道主义思潮开始在国际共产主义运动中滋长

自本世纪二、三十年代开始，“人道主义马克思主义”思潮已经在西方产生和流行。然而，

在第二次世界大战之前和大战期间，这股思潮虽然有一定的影响，但只局限在一定的范围内，即主要局限在国际共产主义运动之外和学术领域中。由于当时严酷的阶级斗争现实和这股思潮曾不同程度地受到第三国际与各国共产党的比较一致的抨击，它当时对国际共产主义运动的影响是很小的。

第二次世界大战以后，“人道主义马克思主义”思潮开始比较广泛的范围内产生影响，并开始在国际共产主义运动内部滋长起来。这股思潮产生的原因如下：第一，由于战争，特别是第二次世界大战给人类带来的严重危害。本世纪上半叶，发生了两次世界大战，中间相隔仅仅二十年左右。两次世界大战给人类造成了空前的严重的灾难：法西斯主义的横行，帝国主义的对外侵略扩张，几千万人死于战祸，人的价值遭到摧残，人的命运成为社会各阶层普遍关心的一个中心问题。

第二，现代资本主义社会中人的异化现象日趋严重。第二次世界大战以后，尽管西方资本主义经济很快复苏，生产力、科学技术及人们的生活水平都有较快的提高，但由于资本主义制度是由人剥削人的制度这一本质所决定的，在西方社会中人的异化现象不但普遍存在，而且日趋严重。

人的异化就是人与自己本性分裂、对立和人与人的对立。现代资本主义社会已经不是市场资本主义，从五十年代开始，已经逐步进入高生产、高效率、高消费的社会。物质生活水平虽然提高了，但精神文明却日益衰退。在生产 and 消费各个领域中都发生了摧残人性的异化现象。因为科学技术的高度发展，使人成为机器的附属品，使人不能全面发挥自己的个性和才能。同时，由于环境污染、军事化生产和战争以及宣传的混乱、统治集团的各种非法控制措施，使社会生活遭到破坏，世俗化的生活使人感到空虚和厌烦。由于这些原因，使人与人之间的鸿沟越来越大。

第三，战后，苏联对内对外政策方面的某些失误。西方的一些哲学家甚至认为苏联并非是一个真正的社会主义国家，执行的也并不是马克思主义政策。这些人认为，苏联对内实行“极权主义”，缺乏民主，压制不同意见，把马克思主义中的人忘掉了，把马克思主义变成了“非人主义”；对外，在国际共产主义运动中，推行教条主义和强权政治。一九四七年十月，苏联领导的欧洲九国共产党情报局的建立，也把法共、意共包括在内，苏联当时继续指使西欧共产党走暴力革命的路线，这就引起了这些党的广大党员的不满。他们认为，西欧战后所处的环境既不同于一

九一七年时西欧所处的环境，也不同于十月革命前俄国所处的环境，暴力革命的理论在战后西方先进的工业社会中，市场越来越小。苏联这种政策也使这些党在他们本国的处境困难，因为当时资本主义国家中人们普遍有一种厌战情绪，对暴力尤其反感。一九四八年六月，由于铁托领导的南斯拉夫企图摆脱苏联的控制与教条主义的社会主义模式，搞社会主义自治制度的试验，结果与斯大林发生了冲突，被开除出情报局，这也引起了一些西方共产党中的党员的不满。以歪曲斯大林形象和思想著称的所谓“斯大林主义”一词也是在这些背景下由西方资产阶级学者首先发明，并在西方社会、甚至一度在国际共产主义运动中广泛使用开来的。

由于上述几种原因，四十年代末、五十年代初，“人道主义马克思主义”思潮的影响开始波及到西方共产党中的一些理论家，他们开始主张建立一种新的、更适合于西方社会的“马克思主义”，以代替“斯大林主义”，即“教条化了的”马克思主义。但由于当时共产国际情报局还存在，西欧各国共产党仍然受苏联的支配，而且各党内部有严格的纪律，这股思潮在这些党内并没有表面化，而且在各党内依然被视为“异端”思想。

## 二 苏共“二十大”推动了人道主义思潮在国际共产主义运动中的流行

一九五六年，由于苏共“二十大”对斯大林的批判和随之出现的匈牙利事件、国际共产主义运动的分裂、中苏论战等，人道主义思潮在国际共产主义运动中、特别是在西欧一些共产党中开始表面化了，加之当时西方资产阶级“马克思学”家、“西方马克思主义”者所起的推波助澜的作用，这股思潮在当时的苏联、西欧以及东欧一些国家中迅速蔓延开来，形成了一股带有国际性的、具有不可忽视影响的思潮。

斯大林是一位伟大的马克思主义者，在列宁逝世以后，他领导了第一个社会主义国家苏联，在非常复杂的历史环境和国际背景中巩固了无产阶级专政，建设社会主义。在国际共产主义运动中，在指导各国共产党和各国人民的革命斗争中，以他为首的联共（布）党确实也做过很多有益的工作。特别是在伟大的反法西斯战争中，斯大林领导的布尔什维克党为战争的胜利，起了重要作用，作出过巨大贡献。在理论方面，斯大林对推动马克思列宁主义的发展也是有一定贡献的。但无须隐讳的是，在斯大林的整个革命生涯中，

特别是在他晚期，在指导苏联的对内、对外政策，在个人的领导作风、在对马克思主义的一些理论观点的阐述上确实有一些失误。

对斯大林的这些失误，对国际共产主义运动中长期流行的教条主义和个人崇拜现象，人们确实有一种不满情绪，迫切要求找到一条摆脱它们的出路。但这毕竟是国际共产主义运动内部的矛盾和分歧，是共产党内部的问题，完全可以通过国际共产主义运动内部的民主讨论、协商，通过苏联共产党内部的总结历史经验教训，根据国际国内形势的变化来调整对内对外政策，通过改善党和国家的领导、健全民主与法制来解决。

但在后来未能这样做。斯大林逝世后，赫鲁晓夫上台，在一九五六年召开的苏共“二十大”上他大反斯大林，大搞“非斯大林化”运动。尤其在他的秘密报告中，揭露了斯大林在苏共党内和对各兄弟党的关系上所表现的所谓种种“暴虐行为”，使各国共产党，特别是它们的党员大为震惊，在国际共产主义运动中引起了严重的混乱。从此，在批判斯大林的“教条主义”的浪潮中，人道主义思潮在国际共产主义运动中开始大大流行起来。

阿尔都塞在一九六七年十月为《保卫马克思》一书英文版所写的序言《致我的英语读者》中，



对当时国际共产主义运动的“理论和意识形态局势”曾作了如下的描述：

“对‘个人迷信’的谴责，这个突发的形势以及它所采取的粗暴的形式，不仅仅在政治领域，而且在意识形态等领域，都具有深远的影响”。

“对斯大林‘教条主义’的批判，普遍地被共产党人知识分子当作一种‘解放’。这种‘解放’产生了一种具有深远影响的意识形态反应，即‘自由’和‘伦理’倾向，它自发地重新发现了‘自由’、‘人’、‘属于人的人’和‘异化’等陈旧的哲学论题。这种意识形态的倾向在马克思的早期著作中寻找理论依据，而马克思的早期著作也确实包含了一种关于人、人的异化和人的解放哲学的全部论点。这些情况自相矛盾地改变了马克思主义哲学的局面。自三十年代以来，马克思的早期著作成了小资产阶级知识分子用以反对马克思主义的‘工具’。这些早期著作，开始是一点一点地，以后又是大规模地被用来对马克思主义作一种新的解释。今天，许许多多被苏共‘二十大’从斯大林‘教条主义’中‘解放’出来的共产党人知识分子，正公开地发展这种新的解释，‘马克思主义的人道主义’的论题和对马克思著作所作的‘人道主义’解释，正逐步地不可抗拒地把自己的影响强加给当代的马克思主义哲学，甚至在苏联

和西方的共产党内部也不例外。”<sup>①</sup>

## 第二节 苏共“二十大”在法国产生的思想影响

### 一 苏共“二十大”前“人道主义马克思主义”在法国流行情况

“人道主义马克思主义”思潮在苏共“二十大”批判“斯大林主义”之前在法国就很有市场。上面所讲到的竭力把马克思主义人道主义化、黑格尔化和存在主义化的西方“马克思学”家和“西方马克思主义”者在法国的人数尤为众多。在苏共“二十大”前，在法国学术界、思想界，从外部向马克思主义灌输人道主义与存在主义的就有一批人，并经他们的手完成了若干部专著，其中最有代表性的人物与著作有：法国著名的存在主义者和新黑格尔主义者让·伊波利特与他写于一九四八年的《对马克思与黑格尔的研究》，法国天主教哲学家皮埃尔·比果与他写于一九五

---

<sup>①</sup> 阿尔都塞，《保卫马克思》的英文版序言《致我的英语读者》。

三年的《马克思主义与人道主义》，另一个天主教哲学家J·卡尔维兹与他发表于一九五六年的《卡尔·马克思的思想》以及人格主义者、天主教哲学家E·穆尼哀与他写于一九四七年的《存在主义导论》，昂里·桑布尔与他发表于一九五三年的《苏联的马克思主义》，还有著名的存在主义代表人物梅劳-庞蒂与他发表于一九五五年的《辩证法的历险》及萨特与他的有关著作等。

上述这些人的著作的一个显著的、带有普遍性的特点是，通过把“异化”概念置于中心，而作出结论，把马克思主义规定为“人道主义”。例如，让·伊波利特说：“全部马克思主义的基本思想及其来源是从黑格尔和费尔巴哈那里接过来的异化思想。我认为，从这一思想出发，并把人的解放看作人在历史过程中为了反对他的本质的任何异化（不论异化采取何种形式）而积极进行斗争，这就能更好地理解整个马克思主义的哲学和马克思的主要著作《资本论》的结构。”<sup>①</sup>这就是说，在他看来，青年马克思与老年马克思不是对立的，而是统一的，这种统一性就在于马克思始终坚持了异化的观点。青年马克思从德国古

---

① 伊波利特：《对马克思与黑格尔的研究》，巴黎1958年版，第147页。

典哲学那里接受过来的异化思想，是贯穿全部马克思主义的“核心”思想，马克思主义的一切原理和结论，都是由此而派生的。然后，再把异化纳入人本学的范围，即把异化概念和“人”的概念一起作为马克思学说的根本内容。在他看来，马克思继费尔巴哈的宗教人本学之后，又把异化概念用于人类社会，说明人的历史发展，从而建立了社会的人本学，或称“人本学的历史观”。按照这种历史观，“人类历史就是人不断发展同时又是不断异化的历史。”因此，整个马克思主义就被看成人的本质的“自我异化”或“复归”的学说。马克思主义的“目标”，似乎也只是说明异化产生和扬弃，只在于“使完整的人性得到恢复”和“使个人主义得到充分的体现”。这样一来，马克思主义根本不是什么经验的总结，而是异化概念的纯逻辑推演，变成了与资产阶级的存在主义、人道主义理论没有什么区别的关于“人”的学说。

在法国共产党内，也有少数有相当影响的党员知识分子同党的理论与路线有分歧，竭力把马克思主义人道主义化。例如，一九五八年因积极反对法共路线而被法共当作“修正主义分子”开除的，后来致力于按照“存在主义马克思主义”的精神去研究发达资本主义社会状况的H·列菲弗

尔就是著名的一个。

H·列菲弗尔于一九二八年，同波利泽、尼尚等一起，作为反对当时法国官方哲学的偏狭性和贫乏性而对马克思主义产生兴趣的第一批知识分子，参加了法国共产党。但在入党后，他一直同该党路线有分歧，而保持相当的距离。所以，他在三十年代和四十年代的著作中，一方面反对希特勒的现代独裁的非理性主义意识形态，另一方面又反对共产党人把马克思的教导或则说成是一种狭义地设想的经济主义理论，或则扩大成一种“科学的意识形态”的实证世界观和自然科学的抽象的方法论，以后又特别致力于反对所谓的“斯大林主义”。在“西方马克思主义”者中间，列菲弗尔曾经被西方一些人称作在“斯大林主义对马克思主义的解释正式占统治地位时期，指出马克思主义具有人道主义性质的少数马克思主义者之一”。

早在一九三九年写的《辩证唯物主义》一书中，列菲弗尔就提出了“完全的人”的理论。根据这种理论，人不是预先就提供的绝对的实体，而是“还在分娩的痛苦中”，异化贯穿着人的一生，人在他的一切表现中，在他对自然的关系和在社会中，都是拜物教的牺牲品，因此他认为，对于马克思主义来说，“社会的最高级”就不是集体，

而是“完全的人”。

在他写于五十年代的《今日马克思主义》一书中，列菲弗尔主张“复兴”马克思主义，“回到”马克思的真正的人道主义上去，把“马克思的人道主义传统”作为“西欧思想的产物”，同“制度化的”马克思列宁主义相对立。他力图证明，马克思主义的产生，决不是由于阶级斗争的需要，不是社会发展的合乎规律的产物，而是作为一种“追求自由、追求幸福、追求繁荣的基本愿望的结果，他强调说，马克思主义的实质首先在于‘异化理论’和‘人’的概念。”

列菲弗尔认为哲学应当研究人的问题，认为马克思主义应当摆脱教条主义的影响，强调人类主体改变事物的能动作用，这无疑是有积极意义的。但是正如哲学史所反复说明的那样，所有这一切都有一个基础问题，都有一个在什么基础上进行的问题：是在唯物主义的基础上研究人的问题，发挥人的能动作用，还是在唯心主义的基础上，抽去了现实生活中人的阶级内容而加以一般化，把抽象的人、主体当成了评价和判断一切的唯一标准，这是一个原则问题。同样，摆脱教条主义的影响也有一个方向问题：是恢复和发扬马克思主义的实事求是、从实际出发、理论联系实际的精神，还是用资产阶级人道主义、个人主义，甚至

用资产阶级哲学流派的思潮来“补充”和“修正”马克思主义，这也是一个原则问题。列菲弗尔走的正是后一条路，他最后发展到用存在主义来“补充”和“修正”马克思主义、走上与法共彻底决裂的道路，并被列入“西方马克思主义”者的行列。

## 二 苏共“二十大”对法国马克思主义者的影响

苏共“二十大”对斯大林的批判以及后来随之发生的匈牙利事件、中苏论战、国际共产主义运动的分裂等事件，对五十年代末期以后马克思主义在法国的发展状况产生了重大影响。

这些重大事件，对于以共产主义者为中心的法国的许多马克思主义者来说，简直等于他们一向完全信赖的社会主义苏联及苏联共产党和一心一意依赖的理论基础——以斯大林为代表的马克思主义“正统”轰然崩溃，他们感到茫然，不知所措和迷失方向，甚至连价值标准也瓦解了。

正如三十年代法国共产党人为反对法西斯主义而建立的著名的人民阵线所表现的那样，在实践中，他们曾根据自己的环境与实际情况，根据自己的判断，取得了很多创造性的成就。这些成

就涉及实践、政策、理论的许多领域。但在意识形态领域，他们始终是以斯大林和苏联为代表的马克思主义“正统”为指导思想的。苏共“二十大”突然对斯大林的批判，以及以后随之发生的一系列重大事件，对他们的冲击不能不说是巨大的。特别是那些在较为抽象的理论领域工作的理论家，比在现实领域工作的理论家所受到的冲击更为严重，因为他们同对苏联的动向保持更多的相对独立性的法国人民的斗争现实相距甚远，他们至少在思想上是跟苏联的动向思索和活动的。正因为如此，他们不能不感到从苏联的急剧转变中所受到的打击更为直接、更为全面。

于是，在理论方面，一种反对教条主义，重新研究和解释马克思主义的倾向便突出出来了。他们认为，他们原来所依据的马克思主义理论“正统”，即斯大林的那本把马克思主义哲学归纳成若干条辩证法和唯物论的公式的书——《辩证唯物主义和历史唯物主义》，是完完全全的教条主义、公式主义、形而上学。他们试图从他们自己认为的已为经验和实践所验证的、更加准确的事实出发建立一套理论。在这种意图指导下，他们中的一些人从根本上对“斯大林的马克思主义”产生动摇到转向积极反对“斯大林主义”，从右的方面进行“介入”，重新解释马克思主



义，沿着脱离马克思主义的轨道滑下去，加入到当时西方及法国业已流行的“人道主义马克思主义”思潮中去。例如，一九七〇年因积极反对法共路线而被开除出党的前法共政治局委员、著名哲学家加罗第就是有代表性的一个。

曾被称为“斯大林主义者”的加罗第后来在回忆他的立场的这种转变时说，在以前，他“尽管不是被迫的，却热情积极地接受了斯大林式的教条主义，”但苏共“二十大”后，他觉得他产生了一种“死的恐怖”，“对灵魂来说，这是丧失了自己生存和行动的依据的一种恐怖”。他说：

“我们应该承认，‘二十大’一结束，我们立即就理解到，这种眩晕可能是什么，我们在监狱里，在集中营里，也没有感受到死亡的恐惧。”<sup>①</sup>

应当指出，当时作为共产党人的加罗第面对苏共“二十大”后马克思主义发展中所遇到的巨大困难，不是勇敢地捍卫马克思主义的正确路线，一方面努力克服“左”的教条主义的偏向，另一方面同国际共产主义运动中产生的严重危及马克思主义理论的右的“人道主义”思潮作斗争，而是在“感到死的恐惧”后，走上了彻底的

---

<sup>①</sup> 加罗第：《二十世纪马克思主义》，1966年，法文版，第16页。

反“斯大林主义”、进而走上了反马克思主义的道路，积极加入到西方“人道主义马克思主义”思潮中去，在共产党人和马克思主义者中起了不好的作用。

他们中的另外一些人，对教条主义也表示反感，但并不赞成苏共“二十大”对斯大林的那种批判方式，反对在国际共产主义运动中流行的人道主义思潮，企图从“左”的方面进行“介入”，对马克思主义进行重新解释，以“打通”被教条主义堵塞的马克思主义发展道路，表现为实证主义的“科学主义”倾向，例如，用结构主义方法重新解释马克思主义的阿尔都塞就是有代表性的一个。

在苏共“二十大”批判“斯大林主义”的影响下，阿尔都塞和加罗第分别从“左”的和右的方面进行重新解释马克思主义哲学的“新尝试”，他们最早是从重新讨论“斯大林主义”的哲学的表述开始的（不限于斯大林的《辩证唯物主义和历史唯物主义》一书，还有全部当时被认为是马克思主义哲学的东西）。加罗第所谓的“不是教条主义的批判哲学”，阿尔都塞所谓的“不是意识形态的科学的理论”就是在这样的背景下提出来的。

讨论集中在“黑格尔与马克思”的关系问题，

“早期马克思”问题，“异化”问题，“人道主义”问题和“人”的问题上。

但是，他们分析这一系列问题的角度却很不相同，他们的观点形成了严重的对立。

一方面，加罗第反对“斯大林主义”中的所谓客观主义、机械主义、教条主义和形而上学，在追溯到“马克思思想”原点上进行重新发现的口号下，试图悄悄地、或公然地复活“‘早期马克思’、费尔巴哈、黑格尔——尤其是他的‘异化理论’和被理解为与之一体的‘辩证法’。”<sup>①</sup>这种活动在存在主义者、社会民主主义者以及天主教神父之类的“马克思学”家中司空见惯，但在批判斯大林后，在马克思主义者内部也明显地形成了一股思潮，特别引人注目。

另一方面，阿尔都塞把这种动向视为危险，企图在批评斯大林的教条主义的同时，主要对抗这种人道主义化的和存在主义化的“马克思主义”，并再次追溯其原点，严格规定马克思与黑格尔、马克思与费尔巴哈、成熟的马克思与“早期马克思”的关系，严格规定其“决裂”的关系。阿尔都塞后来收录在《保卫马克思》一书中的各篇论文，都是当时为了“介入”批判斯大林后意

<sup>①</sup> 参见法国《新评论》杂志，第164期。

识形态中出现的这种危险倾向而写的。

这里有必要指出的是，苏共“二十大”批判“斯大林主义”和随之在国际共产主义运动中流行的人道主义思潮，对当时西欧的一些共产党的路线、政策也是有影响的。

到了六十年代，由于国内与国际共产主义运动中形势的变化，法共也开始调整其政策，这不能不涉及到理论方面的一些变化。

当时，法共积极争取在“先进民主”的纲领上建立反对垄断资本的最广泛的联盟，设法同社会民主党人及其他左派党的代表、同许多唯心主义哲学家(主要是左翼天主教思想家)对话。这种联盟的思想基础自然不可能是真正的马克思主义学说，实际上只能是民主和人道主义。法共领导人当时特别强调民主原则与社会主义和共产主义原则之间的有机联系：说社会主义和共产主义是这样一种制度，在那里“每个男人和每个女人都将是自己命运的主人”；说“社会主义使得有可能加强人们之间的兄弟联系，使得人们不再为利益的敌对所分裂”；说社会的事情“将是全体法国人的事情。”<sup>①</sup>显然，这些原则与人道主义有直接的联系。当时，法国的宗教也谈论“兄弟联

---

<sup>①</sup> G·马歇：《民主的挑战》，1973年，巴黎版，99、209页。

系”，天主教的先进人物不仅谈论，而且同其他左翼力量一起，同共产党人结成联盟，为争取实现这种“兄弟联系”而进行斗争。这是不是意味着天主教和马克思主义能够在一种共同的（即人道主义的）基础上联合起来呢？罗·加罗第（当时为法共政治局委员）愈来愈倾向于肯定的结论，他成了马克思主义者和天主教徒“对话”的组织者和积极的参加者。这种活动对于加强左翼力量的团结无疑是有益的。然而在理论方面，加罗第为了尽可能显示马克思主义人道主义和基督教人道主义的“一致”，开始对宗教作越来越大的让步，在他那里形成了唯心主义的抽象的人道主义概念。虽然他继续把这种概念同马克思主义的基本原理联系在一起，但是，当把抽象的人置于中心地位，用人类利益来取代阶级利益的时候，这些原理本身就失去了原来的意义了。例如，加罗第在《人的前景》（一九六一年）一书中写道，生活给所有的人提出了相同的问题，只是这些问题的解决办法不同而已。但是，不同的阶级面临的问题恰好是不同的，对立的阶级所面临的问题甚至是直接对立的。加罗第“忘记了”这一点，他号召“所有热爱未来的人们”团结起来。这样，他就抛弃了无产阶级的阶级立场，离开了作为无产阶级世界观的马克思主义，结果

是在一切问题上都一步一步地重新审查马克思主义的理论。应该看到，加罗第的基本主张（人道主义、对话）当时在法共党内在一定程度上是受到支持的，他的个别理论观点也受到了批评。

当时，不仅加罗第在沿着“抽象人道主义”的路线滑向修正主义，而且不同国家的许多著名的马克思主义者都开始关注人的问题，极力从马克思早期著作中为马克思主义哲学寻找一般人道主义的基础。

阿尔都塞认为，这种人道主义思潮之所以愈演愈烈，是因为“它得到了苏联和西方共产党所提出的一些政治口号直接或间接的支持。一方面，例如，苏共‘二十二大’宣称随着阶级斗争的熄灭，无产阶级专政在苏联已被‘取代’了，苏联已不再是一个阶级的国家，而是一个‘全民的国家’；苏联已在‘一切为了人’这一‘人道主义’口号指引下从事于‘共产主义建设’。另一方面，西方共产党推行一种在相互共处口号指引下的同社会党人、民主主义者和基督教徒相联合的政策，这一政策所强调的是‘向社会主义的和平过渡’、‘马克思主义的’或‘社会主义的人道主义’、‘对话’等等。”<sup>①</sup>

---

① 阿尔都塞：《保卫马克思》英文版序言《致我的英语读者》。

### 第三节 阿尔都塞用结构主义解释马克思主义的目的

#### 一 阿尔都塞对“斯大林主义”的态度

前面已经讲到，阿尔都塞是在苏共“二十大”批判斯大林后国际共产主义运动中出现的—种特殊的“理论和意识形态”局势下，开始用结构主义解释马克思主义的。那么，阿尔都塞对“斯大林主义”本身又持什么态度呢？

从总的来说，与加罗第等人不一样，阿尔都塞对“斯大林主义”持比较温和的态度。用他自己的话来说，他把他对马克思主义的解释，既置于斯大林的“经济决定论”之外，又置于反“斯大林主义”的“人道主义马克思主义”之外。

有关“斯大林主义”问题，在阿尔都塞的理论著作中曾有所提及，他也曾批评过斯大林的“教条主义”，但他在哲学上的全部努力，可以看作是力图对苏共“二十大”所提出的紧迫问题和随之在国际共产主义运动中所造成的危机作出回答，即同国际共产主义运动中所出现的人道主

义思潮相对立。阿尔都塞曾明确指出：“要是没有苏共‘二十大’和赫鲁晓夫批评斯大林以及后来的自由化，我永远也不会写任何东西……因此，我的靶子是很清楚的，就是这些人道主义的胡言乱语，这些关于自由、劳动或异化的苍白论述，它们是上述一切在法国党员知识分子当中产生的结果。”<sup>①</sup>

阿尔都塞确实批评过“斯大林主义”的“经济决定论”，认为“斯大林主义”的辩证唯物主义所声称的经济基础直接和完全决定社会的上层建筑，包括其政治和意识形态，是一种经济主义。他认为这是一种简单的决定论，而主张政治和意识形态有相对的自主性。他声称，马克思的生产方式概念包括三个清楚表现出来的结构或层次（经济、政治和意识形态），这三个结构内在的密切地结合在一起，构成生产方式的母体。虽然，经济结构总是“归根到底起决定作用”，然而这三个结构中的任何一个都可能是某一具体生产方式中的“主导结构”。这个意思就是，经济、政治或意识形态可能是某一特定社会形态中的主导结构，例如，在封建社会里，经济结构决定了政治结构成为主导结构。这就是他用结构主义解

---

<sup>①</sup> 转引自美国《激进哲学》，1975年冬季号，第12页。



释马克思主义的一个重要论点：矛盾的多元决定。

但阿尔都塞在其著作中几乎没有在政治上攻击过斯大林在大清洗、滥用权力等方面所起的作用。他认为，斯大林可能犯有“偏向”的毛病，但是他仍然对马克思主义作出了贡献。阿尔都塞在《矛盾与多元决定》一文中曾指出过，斯大林的《列宁主义问题》是一部“在许多方面很出色的”著作。<sup>①</sup>在另一篇文章中指出，斯大林拒绝黑格尔的“否定之否定”是“真正具有理论智慧的证据。”<sup>②</sup>

由此看来，阿尔都塞的理论著作的矛头主要不是指向“斯大林主义”，而是指向苏共“二十大”后在国际共产主义运动中，特别是在西方共产党内知识分子中所流行的人道主义思潮，他认为这对马克思主义的危害最大。

## 二 企图回答苏共“二十大”后 所遗留的理论问题

面对苏共“二十大”批判斯大林后国际共产

---

① 阿尔都塞：《保卫马克思》，法国法斯佩罗出版社，1980年版，第97页。

② 同上书，第205页。

主义运动中所流行的人道主义思潮，阿尔都塞的理论目标显然有两个：一个是企图阻止马克思主义受人道主义思潮的“污染”，另一个是企图探索马克思主义进一步发展的“潜能”。一句话，他想回答苏共“二十大”后所遗留的有关马克思主义的理论问题。

他认为，“这种在这一定环境中所发展起来的马克思主义理论的人道主义解释”，在工人运动的历史上并不是没有先例的。“马克思、恩格斯和列宁就同那种威胁马克思主义理论的唯心主义的、人道主义的意识形态作了坚持不懈的斗争。”他列举了“马克思同费尔巴哈人本主义的决裂、恩格斯反对杜林的斗争、列宁同俄国民粹派所作的长期斗争”作为例子。<sup>①</sup>

据此，阿尔都塞认为，当前国际共产主义运动面临着同样的形势：共产主义运动“在理论方面的决定性任务之一，是反对时刻威胁着马克思主义理论、并且今天在深深浸透着它的资产阶级和小资产阶级世界观，这种世界观的一般形式是：经济主义（今天的‘技术统治’）及其‘精神补充’伦理唯心主义（今天的‘人道主义’）。”<sup>②</sup>

---

① 阿尔都塞：《保卫马克思》英文版序言《致我的英语读者》。

② 阿尔都塞：《哲学是革命的武器》。

阿尔都塞决心承担起这项维护马克思主义的革命纯洁性、阻止它受资产阶级意识形态“污染”的任务。他自豪地宣布：“我是反对资产阶级意识形态威胁的正统的捍卫者。”<sup>①</sup>并决定对于这种他称之为意识形态局势从左的方面进行干预，以反对这种危险的倾向，“探索马克思主义的理论与非马克思主义的意识形态之间的分界线。”<sup>②</sup>

他的这种干预可分为两个方面：

一方面，其表现是从一九六〇——一九六五年间发表了一系列论文，参加关于马克思和黑格尔之间的关系的辩论和关于马克思的早期著作和成熟期著作之间的关系的辩论。他认为，他参加关于马克思和黑格尔之间关系的辩论的目的是：保卫马克思主义，反对经验主义、实用主义、唯意志论和历史主义这类敌对的政治立场和哲学立场，维护马克思主义理论在阶级斗争中的重要性，坚持理论实践的特殊性，彻底区分黑格尔的唯心主义辩证法和马克思主义的唯物主义辩证法；他认为，他参加关于马克思的早期著作和成熟期著作之间的关系的辩论的目的是：要捍卫马克思

---

① 阿尔都塞：《回答列维》，1973年，法国马斯佩罗出版社。

② 阿尔都塞：《保卫马克思》英文版序言《致我的英语读者》。

主义的历史科学和马克思主义的哲学，清除前马克思主义的“意识形态”，揭示马克思思想发展中的“认识论的决裂”，表明马克思早期著作的意识形态论题和《资本论》的科学论题之间的根本区别。

另一方面，阿尔都塞认为，为了彻底清算“斯大林主义”，产生出取而代之的积极办法，仅仅使马克思主义摆脱“斯大林主义”的教条主义的束缚是不够的，还必须用马克思主义的观点对马克思主义本身进行全面总结。总结它源远流长的历史和探测它进一步发展的潜能。他认为，“斯大林主义”的教条主义的终结并未能使马克思主义哲学得到解放，因为马克思主义哲学所具有的东西仅仅只是一点萌芽、一个开端、一个贫乏的内容勉强凑集而成的，所以，必须对由于谴责“个人崇拜”而遗留的悬而未决的问题作出明确的回答。

那么这个回答的任务由谁来承担呢？阿尔都塞自告奋勇、自命不凡地承担了这个任务。他指出，他之所以要用结构主义解释马克思主义，就是为了阻止马克思主义受资产阶级人道主义意识形态的“污染”，“培养”马克思主义哲学的“萌芽”，要在马克思留下的基地上去“建造”马克思主义哲学的大厦。

阿尔都塞把马克思主义哲学说成仅仅只是“一点萌芽”、“一个开端”、“一个贫乏的内容勉强凑集而成的”，是不对的；阿尔都塞想要用结构主义方法去解释和“建造”马克思主义哲学是不可能成功的。但也应该看到，阿尔都塞的理论著作在抵制苏共“二十大”后所流行的人道主义思潮方面是起了一定的作用的，在批判西方资产阶级“马克思学”家和“西方马克思主义”者所鼓吹的“人道主义马克思主义”方面也有较大的影响。

美国学者W·埃里克森认为：“阿尔都塞这个时期中的著作在两个方面起了重要作用。他从左翼的角度批评了斯大林时期的错误，公开与‘右翼’修正主义者的批判相对抗。他又从左翼的角度说明并有力地论证了马克思主义的科学性质。”<sup>①</sup>

意大利的瓦伦蒂诺·杰拉塔纳对阿尔都塞的理论著作的作用作出下列的评价：

“事实上，他在哲学上的全部贡献都可以被看作是力图对苏共‘二十大’所提出的紧迫问题和随即在国际共产主义运动中所造成的危机作出

⑬

① W·埃里克森：《阿尔都塞与革命马克思主义的复兴》，美国《理论评论》，1982年第30期。

回答。阿尔都塞无可非议地宣称他从未卷入苏共‘二十大’在大多数马克思主义知识分子中所掀起的‘右倾浪潮’中。而且，他不象其他情况下那样作茧自缚，因执己见。相反，他竭尽全力地进行探索，要对苏共‘二十大’谴责‘个人崇拜’而遗留的悬而未决的问题作出积极的回答。从《保卫马克思》到《读〈资本论〉》，他几乎是倾全力于打开被斯大林主义的教条主义所堵塞的马克思主义哲学的道路。诚然，这项任务对于其他马克思主义哲学家，包括那些被苏共‘二十大’的激浪推到右边的人来说，都是共同感到棘手的。但后者走上了一条比较轻便的道路，回到青年马克思的哲学上去，同资产阶级哲学人道主义打交道。而阿尔都塞却不然，他选择了截然相反的道路，这条路立刻就显出是更加困难、更加激进，也是不同凡响的。”<sup>①</sup>

这些西方学者对阿尔都塞的评价，从一个角度反映了阿尔都塞理论著作的影响和作用。

---

<sup>①</sup> 瓦·杰拉塔纳：《阿尔都塞与斯大林主义》，美国《新左翼评论》，1977年2—4月号，第101—102期合刊。

---

## 第三章

### 结构主义与阿尔都塞用结构主义解释马克思主义的特点

---



一

.

.

.

.

.

.

.



---

**阿** 尔都塞在“介入”关于马克思的早期著作与成熟期著作之间的关系的辩论中和在“介入”关于“斯大林主义危机”的辩论中，在重新“解释”马克思主义时，运用了结构主义方法。那么，究竟什么是结构主义？阿尔都塞用结构主义解释马克思主义又有些什么与众不同的特点呢？

## 第一节 结构主义

### 一 什么是结构主义

“结构”、“社会结构”、以及近些年来流行的“结构主义”，是社会学领域里经常使用的术语。

十七世纪以前，“结构”一词的意义仅限于建筑学，后来扩大到解剖学和语法学。到了十九世纪，H·斯宾塞又把这个词从生物学引用到社会学。

二十世纪以来，随着科学技术的发展，人类对客观世界的认识的深入，经验论和归纳法显示出越来越大的局限性，因为有很多东西，不能凭经验观察和证明，例如，关系、过程、规律、微观结构。这样，科学的抽象化程度也就提高了，在哲学中就出现了一股反归纳主义和经验论思潮，有向唯理论发展的趋势，结构主义的产生是其重要标志。

在当代西方，结构主义已有若干不同的定义，因为它今天存在于许多不同的学术领域中。在数理逻辑、科学哲学、生物学、人类学、语言学和社会学里都有结构主义理论。在数学中，它反对的是分解主义；在语言学中，它表现为由对孤立语言现象的历时态研究转为对统一语言系统的同时态研究；在心理学中，它与原子论相对立；在哲学中，它反对历史主义。

结构主义是六十年代在法国兴起的一种新的哲学思潮，它很快就取代了战后在法国及西欧流行的存在主义，风行于欧、美及西方各国。

《大英百科全书》一九七七年版给结构主义

下了这样一个定义：“结构主义是对于社会、经济、政治与文化生活的模式的研究。研究的重点是现象之间的关系，而不是现象本身的性质”。这个定义看来是基本符合结构主义的历史和现状的，它说明，与其把结构主义当作一个哲学流派，还不如把它看成一个由各门学科，例如，语言学、社会学、历史学、文学中共同使用的研究方法，即结构主义方法而联系起来的一种广泛的思潮。结构主义不仅不是一个有组织的哲学派别，而且也没有什么统一的学术活动，同时也没有任何结构主义者打算建立一门结构主义的认识论和方法论，因而也就谈不上具有什么统一的理论基础，把各种结构主义者凝结在一起的是各自具体学科研究中哲学观点和方法论的类似倾向。

结构主义者专门谈没有历史性、没有时间性的一切政治、经济、社会和美学的“结构”和“原始模式”，并搬用数理上的概念，后来索性使用符号，所以结构主义又称符号学。它标榜“科学的严谨性”与“绝对的客观性”。

就是说，在当代西方流行的结构主义这股哲学思潮不是利用科学研究的对象或客体，而是利用对象或客体的符号。在这些结构主义者看来，实际事物的信息在认识的过程中，是通过间接的符号系统来表现出来的，认识过程必须从对事物

或对象的观察和描述水平，提高到模拟化水平，以模型的形式把事物或对象表现出来。建立在经验事实基础上的模型是现实的基本图式，它具有独立性，研究者面对的是模型而不是事实。因此，“系统”、“模型”概念，在结构主义研究方法中，起着极为重要的作用。在很大程度上，结构主义的“结构”概念与“模型”和“系统”概念是同一个意思。

这里必须指出，并不是所有讲到一个对象的系统、结构等的研究都属于结构主义。关于哪一种理论属于结构主义，哪一种理论不属于结构主义，目前各国的研究者并没有一致的看法。

结构主义从总的来说是一种唯心主义哲学思潮，因而，以科学的方法研究事物的系统与结构的并不属于结构主义。当然结构主义既有其唯心主义先验论的一面，同时也有其合理性的因素，特别应把哲学社会科学中的结构主义和语言学、自然科学中的结构主义加以区别，因为后者具有更多的合理因素。

## 二 结构主义的产生

结构主义这股哲学思潮的先驱者是瑞士的结构主义语言学家费·德·索绪尔（一八五七——

一九一三年)。在长期的语言学研究中，他逐渐形成了一系列新的观点，这些新的观点，是与十九世纪在语言学研究中占统治地位的比较语言学的观点相对立。比较语言学把一些语言事实当作孤立静止的单位看待，只注意了它们的历史的比较，而忽视了语言要素之间相互制约、相互依赖的关系；忽视语言作为一个系统的整体。索绪尔认为，语言和言语是不同的，语言是一个完整的符号系统，在这种语言系统中，各个成分之间存在着相互制约、相互依赖的关系，正是这些相互制约、相互依赖的关系，构成了语言的完整的系统，而个人的语言行为只是一种言语，也就是“说话”。它服从于语言的系统。因此，他认为语言学应当研究语言的系统。这种语言系统是由各个成分之间的关系构成的，研究系统也就是研究它们之间的关系，而语言实体并不重要。按照他的理论，“语言是形式而不是实体”，<sup>①</sup>所有的符号都有能指（语音）和所指（意义）两方面要素，一个语言单位的功能不是体现在音和义本身，而是体现在音与义的关系中，这种音与义的关系，形成了一种语言网络的系统。索绪尔没有使用“结构”这一概念，他的“系统”概念，也

---

<sup>①</sup> 索绪尔：《普通语言学教程》英译本，第122页。

就是“结构”概念。实际上，他所说的语言的符号系统也就是语言的结构。把语言的特点看作是意义和声音之间的关系网络，纯粹的相互关系的结构，并把这种关系作为语言学研究的对象，这是结构主义语言学的主要理论原则。索绪尔的语言学理论，集中体现在他晚年所作的几次关于印欧语言学的演讲中，这些演讲，在他死后，由他的学生巴利和塞歇根据笔记整理出来，以《普通语言学教程》的书名出版。

二十世纪三十年代形成的结构语言学各派，例如布拉格学派、哥本哈根学派和美国描写语言学派，都把索绪尔的语言学理论，作为自己学说的基础。

结构主义语言学的研究方法和原则，是结构主义哲学思潮的理论来源，后来的各个学科的结构主义思潮，都是结构主义语言学研究方法的继承发展和推广，也可以说是结构主义语言学研究方法，向其他学科的渗透。

由于上述方法在语言学研究中取得某些成就，一些人逐渐形成了这样的观点：结构主义的方法以及所使用的概念和命题，不但能够阐明语言学的问题，而且还可以阐明哲学、文学和社会科学问题；甚至还可以阐明自然科学的某些问题。并且认为，只有遵循这种思想方式，才可能

使这些问题得到解决。这样的观点，是结构主义语言学的理论、方法和概念，得以在它以外的广泛的学科和领域中被接受和运用的思想基础。

不过，结构主义思潮于六十年代在法国最先流行开来，还有它的社会历史原因。

第二次世界大战期间及在战后，存在主义思潮在法国广为蔓延。这种目的在于宣扬人的解放、自由和个人主义，蔑视客观规律，带有悲观厌世色彩的哲学思潮，是第二次世界大战后不景气年代资产阶级思想的产物。但是，到了六十年代，存在主义已走下坡路，它的不成逻辑的“人生逻辑”逐渐失去了说服力，与现实越来越不合拍，不能适应“发达资本主义”的需要。于是一种新的思潮——结构主义就在存在主义日益丧失其影响力的时候应运而生。从哲学思潮更迭的角度上来看，结构主义是作为存在主义的否定的思潮而兴起的。结构主义认为，“‘我’、主体，既不是自己的中心，也不是世界的中心”，“这样一个中心，根本不存在”。这正是对存在主义的根本性否定和批判。

结构主义在六十年代的法国及西方资本主义社会很快流行起来还有其社会现实原因。

首先，这种思潮在客观上对资产阶级有利。这集中表现在结构主义宣称结构的内部和谐性、

稳定性和不变性，以及社会结构统治人，这就排斥了阶级斗争和革命。它较之存在主义有三个吸引人的“长处”：一曰科学主义，它推崇精密的结构，认为这是科学化的标志，而资本主义结构似乎就具有这个特点；二曰反人本主义，把注意力从人的问题转向探索科学结构，围绕人的若干社会矛盾似乎也就不足挂齿了；三曰反历史主义，否定了历史发展的客观规律，抹杀了资本主义必然为社会主义代替的必然性，资本主义的“结构”也就可以得以永存。这样，这股思潮在客观上适应了资产阶级的需要。

其次，结构主义还适应了对宣传个人主义与悲观主义的存在主义感到厌倦、而又找不到正确方向的一部分西方知识分子精神空虚的需要。因为它用普遍的“结构”概念取代个人的“存在”概念，用探索神秘的结构取代个人自由的追求，用热衷于形式主义的思辨取代介入政治实践，用回到科学和书斋中去取代对人性、人道等现实问题的探究，用对精雕细琢一种符号学方法论的兴趣取代对社会革命运动的关切，所以它对人的影响是潜移默化的。法国社会学家阿隆说，结构主义是“知识分子的鸦片”。还有些西方学者说，结构主义“为那些不想革命的人提供了一种人生哲学”。



对于六十年代结构主义思潮在法国流行起推动作用的首推法国哲学社会学家、最著名的结构主义者列维-斯特劳斯。一九六二年，他的著作《野蛮人的心灵》问世，使得结构主义思潮在巴黎突然流行起来，并成为风行一时的哲学。

在这部著作中，列维-斯特劳斯就是采用了索绪尔的结构主义语言学的“同时态”方法去研究社会学，特别是对于原始部落社会中的社会现象与社会意识的研究，以及对原始部落社会的亲属关系与神话故事的研究都体现了这一方法。

他认为，用结构主义方法去研究亲属结构就是对社会的亲属关系进行结构分析。亲属关系就是在一个社会中与一个家庭有关的亲属称谓的体系，它是由于家庭的血统关系与婚姻关系所产生的。在列维-斯特劳斯看来，以前人类学的研究的缺点在于只看到亲属关系中的成分，而没有看到它的结构，它的方法是从亲属关系的分析而找到它的结构：先把分析对象分为一些结构的成分，然后在这些成分之间找出它们的对立、相互联系、排列与转换，从这里发现决定亲属关系意义的是它的结构而不是单个的成分。

他认为，神话与语言一样，语言可以分为语言与言语，神话也有神话结构与神话故事之分。神话最初有一个创作者，后来经过口传，在情节

上有所增加改变，就形成了一个神话的许多不同说法。他认为每个神话都有一个神话结构，是不可见的，而从这个神话结构派生出来的各种神话故事，则只是这个神话结构的各种表达。因此，神话故事就不能说哪一个是最真实的，哪一个是最早的等等，这些只是神话历史的研究。实际上，神话结构相当于语言，是无意识的产物，而神话故事则相当于言语，只是有意识的产物。有意识的只是无意识的一种表达。

列维-斯特劳斯把亲属关系看成由亲属结构所产生的这种观点并不符合事实。因为他没有从婚姻家庭的历史发展去分析亲属关系。

同样，列维-斯特劳斯对神话的分析也是这种理性主义的产物。神话也是当时生活的写照，是有现实的经验的基础的，他用先验的理性的结构来说明神话，否认神话有经验的基础是错误的。

列维-斯特劳斯关于亲属结构与神话结构的理论必然导致他反人本主义。因为他认为亲属关系是一种先验的亲属结构所决定，它不是由人的经济活动所决定的。他认为原始社会的亲属结构是不依赖于人们对它的意识而存在的东西，它控制着人们的思想与人们的活动。人们本来受到结构的控制，但他们却不知道受到结构的控制。神

话也是这样，看来好象神话是人的创作，其实是在神话结构的控制之下产生的。列维-斯特劳斯这种把人的活动看成是受到先验的理性结构的支配，而不是受到客观规律的支配的观点是不对的。

列维-斯特劳斯在关于亲属结构与神话结构的观点中强调结构决定人的社会活动，还导致了他反历史主义。

他对历史学与人类学作了下列区分：人类学的研究是从有意识的行为与思想后面去找出它的无意识的结构，而历史学则不同，它始终注意社会生活的有意识方面。而在他看来，一切现实的、具有多样性的历史事件只是不变的社会关系的结构的表现。这样他就用没有历史性的模式、结构来代替历史发展的规则。

由于受列维-斯特劳斯著作的影响，接着在法国的其他学科中，也相继有人采用了结构主义的方法如在心理学方面的拉康（J·Lacan），他把结构主义语言学与弗洛伊德的精神分析中的“无意识”研究联系起来，因而从结构主义角度改造了弗洛伊德的理论。在历史学和科学史方面有福柯（M·Foucault），他认为各种文化知识都有一种无意识的结构，它存在于各种文化表现的内部，叫做“知识”。各种“知识”提出不同的事物存在方式和自己特殊的秩序，因而各种文

化表现的不同都是由于这种内部结构不同所决定的。在文学方面有许多作家、文学评论家均赞同结构主义的文艺理论，比较著名的是结构主义文艺理论的代表人物巴尔特（Roland Barttus）。结构主义的文艺理论大多认为文学创作与文学批评涉及到的只是文学作品的形式而不是它的内容。文艺方面结构主义方法涉及的面很广，包括小说、童话、戏剧、电影、图画、音乐等。六十年代中期，这种结构主义方法也影响了法国著名的研究马克思主义的哲学家阿尔都塞，他在马克思主义的研究中，也在一定程度上运用了结构主义方法。

### 三 结构主义研究方法的一般特征

结构主义研究方法的一般特征可以归纳为以下几个方面：

第一，“分割为成分”和“编配”。把客体分解为碎片即组成部分，这些部分或碎片本身是无意义的，但它们组合起来，其位置和形式上的最小变化，都会引起整体的变化。这种分割和编配是结构主义的基本方法。

第二，对整体或总体的强调。结构主义认为整体对于它的部分具有优先的重要性，只有通过

对于对象各部分之间的关系的研究，才能适当地解释整体和部分。因此，他们主张研究结合诸元素和诸成分的关系的复杂网络，而不研究一个整体的诸元素。结构主义认为现代西方文化和社会科学的弱点是分工太细，只讲局部不讲整体，把本来是具有结构的整体分解成构成它的元素，这是一种理智活动的“原子论倾向”。针对这种缺陷，他们提出了“系统论”和“结构论”，强调从大的系统方面来研究它们的结构形式。认为任何对象都是由一系列事件组成的一个完整的系统，一个具体事件的意义并不取决于该事件本身，而是取决于各个事件之间的联系，特别是该事件的整体结构。

第三，结构主义研究方法强调，在研究对象时，不应该停留在表面，而要深入其内部，找出它的深层结构，而对象的深层结构是看不见的，也不是对象本身所具有的，而是由人的先天的认识能力所构成，而先天的认识能力又是无意识的。所以，斯特劳斯直言不讳地说，结构并不是“客体的核心”，而是精神的模型，它们是普遍规律的“暂时的模态”。

第四，结构主义的研究方法强调从对象的横断面，从其同时态揭示其内部结构，反对从纵断面、历时态去研究任何现象；它只允许对象内部

有排列组合的变化，反对因果性解释事物的变化，主张用所谓“变形律”来解释。所谓“变形律”，是指一些可观察到的或者可以从观察引申出来的规则，根据这些规则，一种特殊的结构的构型可以变成为另一种结构的构型。

总之，结构主义方法要求将对象和客体加以分割、编配，并加以符号化，将它们作为符号和符号系统以间接的方式表现出来，寻找合适的概念，同时模拟它们的形式结构，以便人们能洞察对象的本质，寻找它们的规律，提出和检查假设。因此，结构主义和经验论不同，它研究的对象不再是感性的经验事实，而是符号化的对象之间的关系；它的方法不再是描述和观察的，而是概念化、模型化的，它是一种现代唯理论思潮。

#### 四 结构主义的哲学观点及性质

结构主义的哲学观点及性质，概括地说有以下几个方面：

第一，对哲学基本问题的唯心主义回答。结构主义和现代一些外国资产阶级哲学流派一样，力图回避回答哲学基本问题，“凌驾于”哲学的两条路线之上，结构主义代表人物赋予“结构”概念以实体的性质，力图抹杀物质和意识之间的

差别。

列维-斯特劳 斯不认为结构是“客体的核心”，他把结构归结为精神的原型，它只是“普遍规律的暂时的模态”，或是人们无意识活动的表现。他的亲属结构与神话模型都是人的思想制造出来的，而又强加于客观世界。这种把万物的本质都归结为人的“心理机制”的观点恰恰反映了结构主义不是“凌驾于”哲学的两条路线之上，而是具有明显的主观唯心主义性质。

第二，先验论的认识论。结构主义的认识论也基本上是唯心主义的。它认为，人们认识的现象是杂乱的、没有秩序的，要得到一个有秩序的认识，就要掌握现象的结构。但是现象的秩序、规则与结构，不是客观世界固有的，而是人类认识功能的产物，是人心的结构化能力把混沌万物整理得井然有序，因而规律、结构是人心的产物，是人的无意识的能力的产物，是先验的。因此，要认识现象的结构不能通过经验概括达到，只能通过模式去认识，可以先提出一个假定，或者从别的学科借用一个假定，看用它能不能说明所研究的对象，如果可以说明，则通过这个模式就说明了这个现象的结构。正因为这样，语言学模式几乎为所有的结构主义者所引用。

由此看来，结构主义的认识论与康德的“先天范畴”有类似之处，它并不是客观事物与客观规律的反映，而是人的思想所制造出来的，但又反而强加于人，作为支配人的东西。这种认识论具有明显的先验论色彩。

第三，方法论的反辩证法性质。结构主义否认辩证法是普遍的方法论，企图用结构方法或专门科学的其他一些方法来“完善”或代替辩证法。结构主义的分析方法在一系列问题上暴露了反辩证法的形而上学性质，他们在自然与文化、主体与客体、同时态与历时态，整体与成分、表层结构与深层结构、所指与能指、语言与事物……等一系列统一体中割裂了两者的辩证联系，片面地突出一方，压低另一方。

结构主义的形而上学性还明显地表现在对辩证法的中心点——矛盾学说的解释上，这表现为两种倾向：强调静态（同时性）研究的结构主义者，认为事物的性质是由其内部结构决定的，而事物内部的结构是“封闭”、“自足”和“不变”的，它不受外部现象的任何影响，而规定着外部现象的一切性质和变化，列维-斯特劳斯说：“一种模式的结构能在最不同的时间和空间内重复地表现出来。”还有一些人，例如“结构主义马克思主义”者戈德尔，认为系统



的发展源泉不是内在的，而是外在的，是一个结构与另一个结构的外在关系。他说，在读《资本论》时发现，在马克思看来，经济系统就是生产力和生产关系这两个不可调和的、外在的、孤立的结构的结合，就是说，这个矛盾不是一个结构内部的矛盾，而是两个不可调和的、没有统一性的结构之间的矛盾。这显然否定了内部矛盾是事物发展变化源泉的辩证法原理。另一个“结构主义马克思主义”者塞巴格在《马克思主义和结构主义》一书中说得更为明确：“应当记住这一事实，即结构方法不认为在结构中有内在推动的矛盾，因而应当怀疑关于下部结构和上部结构之间的相互关系的全部辩证观点，全部因果联系”。谈到基础与上层建筑（下部结构和上部结构）的相互关系，他又进一步说：“下部结构和上部结构之间的差别可以消除，因为经济的、社会的和政治的关系，以及在一定社会范围内反映这些关系的理论，都是理性的产物”。<sup>①</sup>

第四，哲学上的反人本主义和反人道主义。结构主义的形而上学性质还表现在它的“反主体性”、反人本主义或反人道主义。它强调不以人

---

<sup>①</sup> 列维-斯特劳斯，《赤裸裸的人》，1971年，巴黎版，第14页。

的意识为转移的“结构”的“客观”作用，而忽视或否定人的主观能动作用。认为一切社会现象的性质和变化，都早已为先验的结构所“命定”，人的行为都受着结构的支配，他们只能体现结构的作用，而不能改变结构的作用。因此，社会历史的“主体”不是人而是先验的“结构”。人被溶化在客观化的、无个性的和无意识的结构中。

列维-斯特劳斯就提出“溶化人”，并且说：

“结构主义必须抛弃主体（人）这个令人讨厌的宠儿，它占领哲学舞台的时间太久了。”<sup>①</sup>福柯则断言，人是一种“臆造”，认为作为一个短暂的构造物而产生的人“将要象海市蜃楼一样消失。”在它之后留下的是“世界、世界的秩序和人的本质，而不是人。”<sup>②</sup>

第五，反历史主义的社会历史观。在社会历史观方面，结构主义与反历史主义几乎成了同义词，这也是它反辩证法性质的突出表现。由于他把语言学结构主义模式机械地搬到一系列其他知识领域，由于它对“历时性”的否定和对“同时性”的夸大，只主张从事物的横断面去找一些一成不变的“模式”，而反对从历史发展上去研究

---

① 列维-斯特劳斯：《赤裸裸的人》，第14页。

② 福柯：《词与物》，1966年巴黎版，第398、333页。

任何现象，它不把社会客体放到它们形成和发展的过程中加以研究，而是当作闭塞的、在空间孤立的和脱离时间来考察的结构。

列维-斯特劳认为历史不是一个发展过程，而是一连串的结构，每一种结构从本质上来说都是在时间以外的，它们是外在的排列关系，而不是必然的历史关系。他认为历史学家笔下记述的有发展规律的历史是虚构出来的，这是历史学家把“自我的总体化的连续性”投射到世界中去，他认为这是把历史“看成神话创作”了。

巴尔特和福柯说得更露骨。巴尔特说，客观的历史是不存在的，因为历史的“意义”不存在于客观的所指物中，而是存在于“可理解性”内。福柯在《词与物》一书中写道，没有而且不可能有全世界的历史，也没有人类社会发展的—般规律，没有全世界历史时代。

否定了历史的客观性和规律性，也就否认了社会的进步、历史的发展，当然更不能有革命的发展，这就是结构主义反历史主义社会历史观的真谛所在。

对于结构主义这一当代西方流行的有影响的哲学思潮，我们必须用马克思主义的实事求是的原则加以分析，既要看到它唯心主义先验论的一面，同时也要看到它有其合理性的因素，特别应

把哲学社会科学中的结构主义和语言学、自然科学中的结构主义加以区别，因为后者具有更多的合理因素。这里所说的合理性因素，主要指结构主义语言学取得的成就以及它利用语言学模型试图把人文科学变成精密的科学；它重视结构分析和研究系统、模型、功能；它的结构观中重视整体性与联系的某些主张；它提出了主观与客观的相互作用、个人与社会的关系、知识构成的理论、记号系统的哲学性质、抽象模式与客观规律的关系以及美学、社会学、语言哲学等方面的一系列哲学问题等。

## 第二节 阿尔都塞用结构主义解释马克思主义的特点

### 一 所谓“依据症候的阅读法”

六十年代在法国和西方流行的这种结构主义思潮对研究马克思主义的哲学家阿尔都塞也有影响，他把这种方法用于研究马克思的原著，提出了对马克思著作的所谓“依据症候的阅读法”。

阿尔都塞认为：“马克思在创立历史理论（历史唯物主义）的同时，又打破了他从前的意

意识形态的哲学，并建立了一种新的哲学（辩证唯物主义）。”<sup>①</sup>但是，这两个不同的学科是以某种不平衡性为标志的，它们在理论上受到不同程度的阐述，因为历史理论为马克思的成熟著作所明确记载和展开，并被从事阶级斗争实践的、象列宁那样的理论家所丰富；而由马克思在创立他历史理论的行动中所创立的马克思主义哲学，却多半还要加以制定，因为正如列宁所说，只是奠定了基础，也就是说，在马克思的著作中，辩证唯物主义还处在一种没有加以理论化的实践状态之中，它的存在方式还是“暗含的”，而且“历史唯物主义在理论上的未来，在今天取决于对辩证唯物主义的加深。”<sup>②</sup>

于是，阿尔都塞以制定辩证唯物主义哲学为己任，要把他所认为的尚未完全理论化的辩证唯物主义上升为科学理论。他认为，要使马克思主义的哲学真正成为一门科学，就必须把一切意识形态的杂质都从马克思主义中清除出去。

他从阅读马克思的原著着手，来重新阐述马克思主义的哲学原理，但这不是一般的阅读，而

---

① 阿尔都塞：《保卫马克思》，法国法斯佩罗出版社，1980年版，第33页。

② 阿尔都塞：《读〈资本论〉》，1977年，伦敦版，第77页。

是“依据症候的阅读”。

所谓“依据症候的阅读法”，就是从结构主义方法论出发，把见之于文字的马克思著作，只是当作表层结构，阅读时要从这些文字里面找出马克思主义的深层结构。他认为这种深层结构是任何理论、意识形态都有的无意识的理论结构或框架。就象医生看病要依据于症状，读书也要“依据症候”，这就是说，不仅要看到马克思书上写的白纸黑字的原文，还要看到白纸黑字没有明确说出、但隐藏在原文中的东西，这可以叫做空白、无和沉默，这个东西看不见，摸不着，但抓住它才能掌握马克思书中的理论框架，才能掌握问题的本质。

阿尔都塞的这个方法是他经过法国结构主义者拉康的语义的精神分析，而从著名的精神分析学家弗洛伊德那里借用来的。弗洛伊德在日常生活和梦境的谈论的错误、疏忽和荒唐事中，看出无意识的复杂的和隐藏的结构的症状，拉康的语义的精神分析则据此而认为，没有说出来的东西和看得见的东西一样重要。阿尔都塞认为他之所以要对马克思著作采用这种阅读方法，是因为一种理论的同质性，不存在于理论所包含的任何特定命题中，也不在一种理论的作者的意向中，而在它的结构中，在它提出问题的方式中，即在它

的理论框架中。其意思是说，每一种理论都有其理论框架，这种理论框架把各个基本问题放在一定的相互关系之中，由每个概念在这种关系中的地位和功能来决定其本质与特殊意义。这种理论框架不仅支配着它所能提供的解决问题的办法，而且决定着它所能提出的问题 and 提出问题的方式，但这种理论框架却很少以明显的形式存在于它所支配的理论中，而是埋藏在理论之中的一种无意识结构。所以，为了把握一种理论，就必须把这种理论框架“从深处拖出来”。阿尔都塞认为，我们在阅读理论著作，包括马克思的理论著作时，不能仅仅通过对白纸黑字的明白论述作文字上的简单、直接的阅读，而是必须把它同构成“沉默的谈论”的、埋藏在正文中的无意识的理论框架的许多症候、即无、空白、沉默连结起来阅读。

这就是阿尔都塞对马克思著作的所谓“依据症候的阅读法”。

## 二 “依据症候”阅读马克思著作提出的新观点

阿尔都塞用这种“依据症候的阅读法”，去研读马克思著作和整个马克思主义，提出了几个

与众不同的新观点，这些观点主要是：

第一，认为马克思主义是一种“反经验主义”。阿尔都塞认为应该把实践分为生产实践、政治实践与理论实践。他认为在马克思那里，理论和生产实践、政治实践一样，也是一种实践，它是以理论材料加工为原料并改造成为理论产品的过程，即把思维力量和理论劳动的手段搞到一起，以便从概念、表象、直觉中生产出一种特殊的产物：知识。他还一度把辩证唯物主义叫做“关于理论实践的理论”。这样，阿尔都塞就把理论看成脱离实践的无源之水和无本之木的纯粹思维产物。

他还根据这种观点，猛烈攻击“把认识看作是见识”的经验主义认识论。他认为，经验主义认识论的第一个错误是把理论实践的最初的对象或原料当作实在本身；第二个错误是通过把关于实在的思想还原为实在本身而把思想同实在混淆起来；第三个错误是使认识不能充分适合于它是其认识的实在。他指出，在青年马克思和恩格斯的哲学著作中，都犯有这种经验主义认识论的错误，必须把它从辩证唯物主义的认识论中清除掉，而成熟的马克思哲学是把认识视作生产的、实践的。据此，他否认实践在理论发展中的作用，认为理论加工就产生了理论。而认识的真理标准问题，不过是一个“虚假的”问题，理论



实践是“它自己的标准，在它本身中间包含有把其产品弄确实的一定的‘议定书’”。<sup>①</sup>

阿尔都塞用他的这种“理论实践的理论”来反对经验主义认识论，认为经验主义是意识形态的哲学，所以，从经验主义下面解放出来，是把成熟的马克思同青年马克思区别开来的标志之一。阿尔都塞的这种理论与马克思主义的实践论相距甚远，连他自己在后来的《自我批评论文集》中也认为这是一种“理论主义”倾向。

第二，认为马克思主义是一种“反历史主义”。一般所理解的历史主义就是把历史解释为时间上连续发生的同质过程，把历史变化的原因看成是一种内在发展逻辑的逐步显露。阿尔都塞用结构主义解释马克思主义时则反其道而行之，他根据同时态高于历时态的结构主义原则，把对社会关系的历史分析从属于对特定社会形态内部的社会关系的功用的研究。这也就是说，不着重于研究社会各要素结构的起源和演变，而着重研究这些结构的内在功能。

阿尔都塞的反历史主义特别表现在他对黑格尔历史观的批判上。他指出黑格尔历史观的根据是：承认社会整体的内在本质的统一，这种内在本

---

<sup>①</sup> 阿尔都塞，《读〈资本论〉》，第56—57页。

质在每一特定的历史时刻和历史发展的整个过程中表现出来。随后他就用他所解释的马克思的历史观来加以反驳。按照阿尔都塞的看法，马克思主义历史观的核心是结构的观念，马克思对历史的解释，其依据是把社会整体看作彼此相对自主的诸要素（层次）的复活结构，其中每一个要素都“有其本身独有的时间，这种时间甚至在与其他层次的‘时间’的依存性中也是相对独立的。”因此，历史发展没有单一的本质或本原，也不具有单一的方向性。

据此，阿尔都塞把认为各种文化形式（尤其是科学）是同变化着的历史条件有关的这种观点也斥之为“历史主义”。在他看来，这种观点贬低了科学所特有的尊严和“客观性”。他说，真正的马克思主义认为科学不属于上层建筑，科学自有其本身的规律，有其自身的发展演变；科学的状况既取决于整个社会情况，也取决于科学以往的历史；科学创立了整套的客观概念，并不是阶级意识的“表现”。社会生活各个领域的发展是不平衡的，并不都以同样的方式来表现同一的时代精神。特殊的文化现象通常应归因于环境的种种变化，包括这些现象所属的这个生活领域的历史和社会的现状。这种观点是真正马克思主义的观点，是与他所斥之为“历史主义”的那种看法

大相径庭的。他认为这种观点非常科学，是马克思主义的一个“革命发现”。

由此可见，阿尔都塞是根据他的“两个客体”论来论证他所谓的“马克思主义是一种反历史主义”的命题，即实在客体是变化的，所以是有历史的，而认识对象（客体）是不变的，所以是没有历史的。他的“两个客体”论以及这种论证显然是错误的，实际上是把事物看作一个个独立自主而互不联系的结构，强调从横断面去研究其排列组合，而反对从纵断面上对其发生发展进行历史的考察的观点。这是他用结构主义解释马克思主义的结果，是不符合马克思主义的。

第三，认为马克思主义是一种“理论上的反人道主义”。阿尔都塞根据结构主义的原则，一方面把社会结构说成是独立存在的东西，另一方面把个人概念化为他们所处的社会结构关系的“承受者”或“执行者”。他认为历史过程的真正主体不是作为结构关系的“承受者”的个人，而是生产关系（及政治的和意识形态的社会关系），因为人在历史过程中所发挥的作用是由生产关系的总体结构决定的，人只是完成结构所规定的任务。人类主体不是他们社会关系的本原，历史是“无主体的过程”。

据此，阿尔都塞反对人性这个人本学观念，

也反对把个人当作历史的主体。阿尔都塞把这类观念斥之为前马克思主义的和前科学的论点，认为关于人的论题只存在于马克思的早期著述中，马克思在建立历史唯物主义的科学时，已彻底抛弃了这类论题。既然马克思分析社会时的着眼点是生产关系而不是“人类主体”，是用社会发展规律而不是用人的需要来说明历史的变化，就可以说马克思是“理论上的反人道主义”了。

第四，认为马克思主义是一种“还原主义”。一般所理解的还原主义在社会科学方面的应用，就是把整体的各个要素归结（还原）为一种内在本质的表现，把现象的多样性归结为某个单一发展的本原的显露。“西方马克思主义”者中的一些人，即属于“人道主义马克思主义”思潮的那一部分人往往指责马克思主义是“经济还原主义”，意思就是马克思主义把各种社会现象归结为由单一的经济矛盾所决定。阿尔都塞既反对“经济还原主义”，也反对黑格尔的总体性。在黑格尔的总体性中，构成整体的各个要素仅仅是表现内在本质的现象而已，例如，罗马帝国的本质表现在罗马的法典、罗马的政治等等之中。他要把这两者都从马克思主义中清除出去。从结构主义的观点出发，他对马克思主义的社会历史观重新作了解释。

他反对还原论的观念，根本不承认一元论是正确的哲学原则，不论是用唯心还是唯物的观点来解释“实体、本质或行为的统一”，他都一概当作意识形态主义的表现而加以否定。他认为从来没有什么是单一的发展本原，任何时候都存在复杂的矛盾体系，而这些矛盾之间的关系都受结构中的要素联系的规律所支配。因此，既不能以经济基础机械决定其他社会层次的观点来说明社会制度的统一性，也不能以某种单一本质来说明社会现象的多样性。

据此，他把马克思主义辩证法概括为“多元决定”，即除了经济基础有“归根到底的”决定作用外，构成社会总体的其他因素，如政治、意识形态、理论等都有相对自主性。他的这种观点，有人认为它对纠正机械的经济决定论思想有好处，有人批评它在一定程度上否定了社会存在决定社会意识的唯物史观的基本原理，“羞羞答答地”偷运了上层建筑决定论，对唯物辩证法做了明显的歪曲。

阿尔都塞用结构主义观点解释马克思主义的这些特点，集中体现在他对马克思的思想发展、马克思主义与人道主义的关系、马克思主义的辩证法等问题的论述中。



---

## 第四章

**阿尔都塞论马克思思想的发展：科学与意识形态在“认识论上的决裂”**

---







---

**阿** 尔都塞对马克思思想发展的看法，既不同于自卢卡奇以来“人道主义马克思主义”思潮在这一问题上的观点，也有别于一般的马克思主义者对马克思思想发展的阐述。

“人道主义马克思主义”思潮各流派代表人物在这一问题上的基本观点是：在马克思的思想发展中存在一种统一性，即统一于青年马克思的人道主义。无论是那些通过贬低和否定马克思的后期著作来论证马克思主义是人道主义的人，还是那些抹杀《一八四四年经济学一哲学手稿》同马克思后期著作之间质的差别，强调青年马克思和成年马克思的一致性的人，都主张以《手稿》为标志的青年马克思的人道主义是马克思思想发展的顶峰，是真正的马克思主义。马克思思想的发展乃至整个马克思主义应统一到青年马克

思的人道主义思想上来认识，全部马克思主义无非是对马克思早期著作中关于异化和人的思想的扩大、阐述而已。

按照马克思主义者的看法，是从发展观的角度来阐述马克思思想以及整个马克思主义的发展，认为马克思思想的形成是一个辩证发展的过程，是一个有着内在联系的、完整的上升过程，是一个充满着矛盾和包含着一系列质的不同的阶段的发展过程，其中每一阶段，都标志着马克思的观点比前一阶段更加成熟，马克思思想的发展又是由当时的社会条件、实践活动和意识形态的斗争所决定的。在马克思的思想发展中，他的起点是黑格尔的唯心主义，中间经过费尔巴哈的唯物主义，最终转向辩证唯物主义和历史唯物主义。

而阿尔都塞在对马克思思想发展这个问题的分析中明显地运用了结构主义的分析方法。

他认为，从理论框架来看，意识形态和科学有质的根本区别，从前者发展到后者，要求对前者的基本结构作彻底改变，这就叫做“认识论上的决裂”。就一门学说的发展来说，都有一个从意识形态到科学的在“认识论上的决裂”的问题，马克思思想的发展以及整个马克思主义的发展也是如此。“认识论上的决裂”一词是阿尔都塞从他的老师、哲学家加斯东·白歇拉那儿借用来

的。

据此，他认为在青年马克思的思想和成年马克思的思想之间存在着一个“认识论上的决裂”，它们分属于两个不同的理论框架，即两个不同的结构。他据此把马克思的思想发展分为两个（在思想上互不相干的）时期：一八四五年以前的时期为前期，他称之为意识形态时期（即人道主义时期，因为人道主义的本质是意识形态），一八四五年以后的时期为后期，他称之为科学时期。在阿尔都塞看来，马克思的思想由前期向后期转变的标志是：无情地批判人的哲学，把它当作旧的哲学垃圾而无情地加以抛弃。

下面我们通过几个问题来看一看他是如何运用结构主义方法阐述马克思的思想发展的。

## 第一节 关于马克思思想的发展进程

### 一 论科学与意识形态的对立

马克思主义在它的发展初期，曾经因为某种理论把阶级社会中的特定情况看作是自然的，把它加以非历史化、凝固化和神秘化，而把这种理论称作“意识形态”，例如“德意志意识形态”，并且指出，无产阶级理论却要使资本主义社会现代的阶级统治非法化，因而它不同于意识形态。

以后，马克思又把一切思想上层建筑都称作意识形态。但是阿尔都塞却不是在意识形态的这些意义上谈论它和科学的区别的。

他给意识形态下的定义是：“意识形态是具有独特逻辑和规律的表象（形象、神话、观念和概念）体系，它在特定的社会中历史地存在着，并作为历史而起作用。”<sup>①</sup>

他承认意识形态是一切社会所必需的：

“在任何社会中，尽管表现形式可以变化万端，但始终有一种基本的经济活动、一种政治组织和一些意识形态形式（宗教、伦理、哲学等等）。因此，意识形态是一切社会总体的有机组成部分。种种事实表明，没有这些特殊的社会形态，没有意识形态的种种表象体系，人类社会就不能生存下去。”

“为了培养人、改造人和使人们能够符合他们的生存条件的要求，任何社会都必须具有意识形态。正如马克思所指出的，历史是对人类的生存条件的不断改造，即使社会主义社会也是如此，因而人类必须不断地改造自己，以适应这些条件。这种‘适应’不能放任自流，而始终有人来负责、指导和监督，这个要求的表现形式就是

---

<sup>①</sup> 阿尔都塞，《保卫马克思》，第238页。

意识形态。人们正是在意识形态中衡量距离、体验矛盾并‘能动地’解决矛盾”。

“在阶级社会中，意识形态是统治阶级根据自己的利益调整人类对其生存条件的关系所必需的接力棒和跑道，在无阶级社会中，意识形态是所有人根据自己的利益体验人类对其生存条件的依赖关系所必需的接力棒和跑道”。<sup>①</sup>“不能设想共产主义社会可以丢开意识形态。”“在共产主义社会中，意识形态的形式和关系将有重大变化，甚至某些现有形式可能会消失，或者他们的职能将移交给邻近的形式（例如：“科学的世界观”，“共产主义人道主义”），但在马克思主义理论的现状下，严格地说，不能设想共产主义——作为一种新的生产方式并需要具有一定的生产力和生产关系——可以不需要社会生产组织以及与之相适应的意识形态。”

“因此，意识形态既不是胡言乱语，也不是历史的寄生赘瘤。它是社会的历史生活的一种基本结构。何况，只有承认意识形态的存在和必要性，才能去影响意识形态，并把它改造成成为用以审慎地影响历史发展的一个工具。”<sup>②</sup>

---

① 阿尔都塞：《保卫马克思》，第242—243页。

② 阿尔都塞：《保卫马克思》，第238—239页。

阿尔都塞把意识形态看作是描写人们对于他们的真实生存条件的想象上的关系：

“意识形态是个表象体系，但这些表象体系在大多数情况下和‘意识’毫无关系，它们在多数情况下是形象，有时是概念。它们作为结构而强加于绝大多数人，因而不通过人们的‘意识’。它们作为被感知、被接受和被忍受的文化客体，通过一个为人们所不知道的过程而作用于人”。

“因此，意识形态根本不是意识的一种形式，而是人类‘世界’的一个客体，是人类世界本身，然而，说意识形态和人的‘意识’有关这是什么意思？这是为了把意识形态同其它社会领域加以区别，是因为人类通过并依赖意识形态，在意识形态中体验自己的行动，而这些行动一般被传统归结为自由和‘意识’。”“总之，人们对世界——包括对历史——‘体验的’依附关系（不论参加与不参加政治活动）要通过意识形态而实现，甚至这种关系可以是意识形态本身。马克思说人们在意识形态（作为政治斗争的场所）中认识自己在世界和历史中的地位，讲的就是这个意思。人们正是在意识形态这种无意识中，才能变更他们对世界的‘体验的’依附关系，并取得被人们称作‘意识’的这种特殊无意识的新的形式。”

“由此可见，意识形态涉及到人类同人类世界的

‘体验’关系”。“就是说，是人类对人类真实生存条件的真实关系和想象关系的多元决定的统一。在意识形态中，真实关系不可避免地被包括到想象关系中去。这种关系更多地表现为一种意识形态（保守的、顺从的、改良的或革命的），甚至一种希望，或一个留恋，而不是对现实的描绘。”①

阿尔都塞由此得出结论，意识形态与科学不同，它并不给人们提供恰当的认识工具。他指出：

“每一意识形态概念的特殊性在于它是由超越出仅仅是认识的必然性的‘利益’所支配的”，它“反映了不同于理性的利益的许多‘利益’。”

“作为表象体系的意识形态之所以不同于科学，就是因为在意识形态中，实践的——社会的功能要比理论的功能（即认识的功能）更加重要”，“一方面它确指一系列存在着的现实，另一方面它不同于科学的概念，因而不提供认识这些现实的手段，它用一种特殊的（即意识形态的）方式确指一些存在，但不说明这些存在的本质。”②

---

① 阿尔都塞：《保卫马克思》，第240页。

② 阿尔都塞：《保卫马克思》，第241页。

他在《哲学是革命的武器》一文中明确表示，他“赞成科学知识，反对意识形态的知识的一切故弄玄虚，反对只是从道义上谴责神话和谎言，赞成对这些意识形态进行严厉的理性的批判。”<sup>①</sup>

应该指出，在六十年代，当“人道主义马克思主义”思潮流行，并影响马克思主义理论时，阿尔都塞这种提法在当时有它一定的积极意义。正如他后来在《自我批评论文集》中所说，其目的是要“保护马克思主义免受资产阶级意识形态的真正威胁。为此，就必须指出，马克思主义是个革命的新生事物；必须‘证明’马克思主义同资产阶级意识形态势不两立，它必定要同资产阶级意识形态作彻底的和持续的决裂，并同这一意识形态的攻击作坚持不懈的斗争，只有这样，马克思主义才能在马克思的思想中和工人运动中发展起来。”<sup>②</sup>但问题是他走向另外一个极端，完全否定意识形态的作用，甚至认为意识形态是故弄玄虚，只有科学才是理性的批判。他想以此表明：任何意识形态的特点都是受到阶级利益的支

---

① 阿尔都塞，《哲学是革命的武器》，载《立场》，法国社会出版社，1976年，第35—49页。

② 阿尔都塞，《自我批评论文集》，1974年，巴黎版，第14页。



配，并不是世界的真实反映，而科学则是离开阶级利益的，与人们实际利益脱节的。这样，阿尔都塞就把意识形态和科学完全对立起来。这集中表现在他的理论著作中，他在把科学奉为神圣的同时，对意识形态大加挞伐。在阿尔都塞的思想体系中，一切东西都按下述原则分属两大分支：凡属他认为是意识形态的东西都是错误的、神秘化的，因而都应当加以摒弃；而凡属他认为是科学的东西都自然地与客观真理相等同，因而都应当加以捍卫。他也以这种简单的分类法来评价马克思的著作和马克思主义的发展，并得出了一些新奇的结论。

阿尔都塞这种把意识形态和科学完全对立起来的作法，与马克思主义是不相符合的，它割断了政治与理论的密切联系，并有贬低政治的倾向。按照马克思主义的看法，对科学和意识形态是不作这样区分的。无产阶级科学理论之所以是真理，就是因为它扎根于无产阶级意识形态，它的真理能够被经验的社会实践所检验。事实上，共产党的领导就是建立在对马克思列宁主义革命科学更好的认识和实践的基础之上的。

作为法共党员，阿尔都塞对意识形态与科学的这种划分也受到党内的批评，被认为是对党的路线的严重挑战。当时党的总书记瓦尔德克·罗

歇发表了一部著作公开批评阿尔都塞的观点。他说：“阿尔都塞同志解释说，一个理论要成为科学的，必须受到象数学演算中所用的那种纯粹内部标准的检验，以致要超出一切意识形态。按照这种观点，似乎马克思主义理论必须由那些受过很好的抽象推理训练的、但与社会实践没有任何实际联系的哲学专家来制定和发展。”<sup>①</sup>阿尔都塞的这种划分甚至还被批评为除了僭取党的领导的作用外，还浸透了知识分子高人一等的优越感。

## 二 论马克思思想的发展进程

根据上述科学同意识形态的根本区别，阿尔都塞对马克思思想的发展作出了一种奇特的解释：在马克思的思想发展中，存在着一个明显的从意识形态的前科学状态到独创的科学体系的革命转变，这个转变发生于一八四五年，它表明马克思思想发展中科学与意识形态在“认识论上的决裂”。

阿尔都塞认为，在马克思的思想发展中，确

---

<sup>①</sup> 瓦尔德克·罗歇，《马克思主义与未来的道路》，1966年巴黎版，第20页。

确实实有这样一个“决裂”。从时间上来说，这个“决裂”发生在一八四五年；从位置上来说，这个“决裂”就在马克思生前没有发表过的、用于批判他过去的哲学（意识形态）信仰的那部著作——《德意志意识形态》。总共只有几段话的《关于费尔巴哈的提纲》标出了这个“决裂”的较早的界限。在那里，新的理论信仰以必定是不平衡的和暧昧的概念和公式的形式，开始从旧信仰和旧术语中表露出来。

据此，它把马克思的思想发展划分为两个大阶段：一八四五年“决裂”前是意识形态阶段，一八四五“决裂”后是科学阶段。但是，这个“认识论上的决裂”又不是一下子完成的，而是逐步展开的，所以，他根据他所谓“认识论上的决裂”在马克思那里充分展开于一八五七年以后的说法，又把马克思的著作分为四个不同的时期：

（一）一八四〇——一八四四年：青年时期著作。

阿尔都塞说，“我建议把马克思第一个大阶段的著作，即从他的《博士论文》到一八四四年《手稿》，《神圣家族》也包括在内，叫做马克思青年时期的著作，这种叫法已得到公认”。<sup>①</sup>

---

<sup>①</sup> 阿尔都塞：《保卫马克思》，第26页。

他指出，马克思青年时期的著作，即意识形态阶段的著作，又可以分为两个时期：

从一八四〇——一八四二年的时期，占主导地位的是离康德和费希特较近，而离黑格尔较远的、理性加自由的人道主义。马克思在同书报检查令、莱茵省的封建法律和普鲁士的专制制度作斗争的同时，把政治斗争及其依据——历史理论——建立在人的哲学这一理论上。历史只是依靠人的本质，即自由和理性，才能被理解。用马克思的话来说，就是哲学要求国家成为人性的国家。

从一八四二——一八四四年的时期，占主导地位的是另一种形式的人道主义，即费尔巴哈的“社团的”人道主义。和以前的人道主义相比，他不再呼吁国家变成它本身，因为国家是异化的产物。相反地倒要求哲学同无产阶级结成联盟，在历史的终末，人将再次变成主体，重新占有他的异化在财产中的本质，而再次成为真正的人。

（二）一八四五年：“决裂”时期的著作。

阿尔都塞说，“我建议用决裂时期的著作这个新词来称谓一八四五年决裂时的著作，即《关于费尔巴哈的提纲》和《德意志意识形态》；在这两篇著作里，第一次出现了马克思的新的理论框架，虽然它往往还部分地以否定的形式和强烈

地以论战和批判的形式而出现。”<sup>①</sup>

他认为，从一八四五年起，马克思同一切把历史和政治归结为人的本质的理论开始决裂。当时，马克思早期著作中占统治地位的关于人的本质的意识形态论题让位了，出现了后来发展为成熟的马克思主义的新的科学论题。

阿尔都塞把一八四五年马克思思想发展中所发生的这一转变，称之为“认识论上的决裂”，是指在基础理论结构上发生了转变。这种差别不是出现在社会学家的马克思同经济学家的马克思之间，而是出现在以哲学人本主义这种最初前提为基础的意识形态论题同以历史唯物主义为基础的科学论题之间，简言之，这是意识形态和科学之间的差别和“决裂”。

但是阿尔都塞又指出，这个“决裂”的过程不是一下子就完成的，一八四五年那是个新旧交替的重要时刻。在马克思采取新的论题同时，还留有旧的论题的痕迹，科学同意识形态之间的界线不是一下子就划清的，“决裂”时期的著作引起了棘手的解释上的问题，就是如何认识“决裂”时期的著作在马克思思想的形成过程中的作用问题。

他是这样来描绘处于“决裂”的前夕的《关

---

<sup>①</sup> 阿尔都塞：《保卫马克思》，第26页。

于费尔巴哈的提纲》这篇著作的：

“《关于费尔巴哈的提纲》的闪光使所有接近它的哲学家惊叹不已，但大家都知道，闪电的光只能眩目，而不能照明；对于划破夜空的闪光，再没有比确定它的位置更困难的事情了。总有一天应该把这十一条提纲的谜解开。”

对于《德意志意识形态》，他认为：

“它确实向我们介绍了一个正在同自己的过去决裂的思想，这个思想对自己以往的全部理论前提——首先是黑格尔和费尔巴哈的哲学以及各种形式的意识哲学和人本学哲学，一概进行了无情的批判”。<sup>①</sup>

但是，阿尔都塞指出，马克思要同过去的意识形态论题决裂，这不是一下子就能办到的。这个新的思想，虽然它在对意识形态错误的批判中是何等坚定和明确，却很难给自己下一个毫不含糊的定义。为了不用一些词和概念，就得用另一些词和概念来代替，只要新的词还没有被找到，往往就由旧的词担负起决裂的使命。“《德意志意识形态》正是在概念领域中为我们表演了重新入伍的退役军官代替已在训练中的新军官的一幕戏……人们判断这些旧概念，自然就看它们的

---

<sup>①</sup> 阿尔都塞：《保卫马克思》，第28页。

外貌，看用的是什么词。这样做很容易得出错误的认识，很容易把马克思主义或者当作是实证主义（一切哲学的终结），或者当作是个人主义和人道主义（历史的主体是“具体的、真实的人”）。人们还可能在分工问题上受骗，因为分工在《德意志意识形态》中起着第一位的作用，而在马克思的青年时期的著作中，则是异化起着这个作用，因为分工对于整个意识形态论题和科学论题具有决定的意义。”<sup>①</sup>所有这些表明，“决裂”就发生在《德意志意识形态》的那个时候，正因为如此，这部著作就需要写整整一部书来评论，以便“把某些概念的理论职能同这些概念本身区分开来”，即把这些概念在这部著作中的科学职能同它们在马克思青年时期的著作中的原有的意识形态职能区分开来。

（三）一八四五——一八五七年：成长时期的著作。

阿尔都塞说，“我建议用成长时期的著作这个新词来称谓一八四五——一八五七年期间的著作。虽然我们可以确定划分意识形态阶段（一八四五年前）和科学阶段（一八四五年后）的断裂就在一八四五年这个关键的时期（当时的著作

---

<sup>①</sup> 阿尔都塞，《保卫马克思》，第29页。

是《关于费尔巴哈的提纲》和《德意志意识形态》），我们不应该忘记，这个转变并不是一下子就以完美无缺的形式出现的。”“《德意志意识形态》实际上是对马克思所抛弃的形形色色的意识形态论题所作的评论，这些评论往往表现为对这些论题的否定和批判。马克思必须进行长期正面的理论思考和理论创造，才能够产生、形成和确立一整套适用于他的革命理论计划的术语和概念。新的科学论题是要逐渐取得其最终形式的。”<sup>①</sup>

为此，阿尔都塞把一八四五年后和撰写《资本论》初稿前那个时期（一八四五——一八五七年左右）的著作，即《共产党宣言》、《哲学的贫困》、《工资、价格和利润》等，叫做马克思理论成长时期的著作。

（四）一八五七——一八八三年：成熟时期的著作。

阿尔都塞说：“最后，我建议把一八五七年以后的所有著作一概叫做成熟时期的著作。”<sup>②</sup>在成熟期的著作中，阿尔都塞特别推崇马克思在一八五七——一八八〇年期间写的《哥达纲领批判》和《评阿·瓦格纳的〈政治经济学教科书〉》

---

① 阿尔都塞：《保卫马克思》，第26页。

② 同上书，第27页。



两本书，认为这两本书是完全的科学著作。

阿尔都塞用科学和意识形态在“认识论上的决裂”来划分马克思的思想发展，用以反对人本主义，认为这种人本主义的错误在于把理论和实践混同起来。他认为马克思的青年时期就犯有这种错误，因为把“政治利益”加到理论中间，所以不能是科学，只能是意识形态；马克思的后期著作《资本论》则是科学，因为它讲到了资本主义的结构。

阿尔都塞的这种划分，虽然在主观上想把一切不科学的“意识形态”因素从马克思主义中排除出去，维护马克思主义的科学性，但在客观上，由于他把人的利益同科学性完全分割开来和对立起来，把理论和实践相分离。他的这种观点客观上起到了把工人运动中的政治斗争与马克思主义的理论创造对立起来的作用。至于他认为在马克思的思想发展中存在着一个“认识论上的决裂”也是同马克思主义的发展观不同的。

## 第二节 关于《手稿》在马克思思想发展中的地位

同“人道主义马克思主义”思潮各流派代表人物所主张的《一八四四年经济学一哲学手稿》

是马克思思想发展的“顶峰”、马克思后期的思想应统一于以《手稿》为中心的青年马克思的人本主义相对立，阿尔都塞认为《手稿》通过费尔巴哈和黑格尔结合在一起，完全回到了黑格尔，《手稿》尽管从时间上看离马克思的成熟期最近，但从内容上看，《手稿》的人道主义最远离马克思主义。

阿尔都塞并不是把《手稿》的理论解释成一种结构主义，而是在解释中运用了结构主义的方法。他提出，“每种思想都是一个真实的整体”，“一切都取决于总题目的性质，它是组成部分的前提”，所以必须把《手稿》看作是一个整体，从《手稿》的结构出发解释《手稿》，决定《手稿》性质的是隐藏在《手稿》内部的“理论框架”。他根据自己提出的所谓“依据症候的阅读法”，认为《手稿》的“理论框架”是黑格尔的理性主义和费尔巴哈的人本主义。他坚决反对把《手稿》分成哪些是唯物主义，哪些是唯心主义，哪些是马克思本人的思想，哪些是黑格尔与费尔巴哈的思想“残余”的做法，认为《手稿》的所有组成部分都统一于黑格尔、费尔巴哈的“理论框架”。

## 一 对有关《手稿》争论的态度

自一九三二年马克思的《一八四四年经济学一哲学手稿》公布以来，在攻击和保卫马克思主义的论战中，有关这部手稿在马克思思想发展中的地位、在马克思主义发展中的地位问题，一直处于争论之中。

这部手稿之所以风靡一时，在阿尔都塞看来，开始是由于社会民主党人（这部著作的最早出版人、右翼社会民主党人朗兹胡特、迈耶尔）的捧场，接着是由于唯灵论、存在主义和现象学哲学家的捧场。他认为“这些人的思想出发点同认识马克思、甚至同简单地了解马克思的思想形成过程，都是格格不入的。”因为他们利用这部经济学一哲学手稿从伦理学、人本学（二者是一回事）的观点，乃至从宗教的观点来解释马克思的思想。“他们认为，如果用今天的观点来‘客观’地评价《资本论》，这部著作无非是对马克思青年时期的一种直观作了进一步的阐述；而《一八四四年经济学一哲学手稿》，特别是其中的异化、人道主义、人的社会本质等概念，则是这种直观的主要哲学表述”。<sup>①</sup>

<sup>①</sup> 阿尔都塞：《保卫马克思》，第156页。

显然，阿尔都塞上述这段话是指责“人道主义马克思主义”者贬低《资本论》的科学性，用《手稿》的人道主义来解释和统一《资本论》，从而歪曲了马克思思想的发展。

阿尔都塞对在这场论战中，马克思主义者在对待《手稿》问题上所采取的态度也提出了批评。他认为马克思主义者很晚才对此作出反应，而且“他们的反应往往与他们的恐惧和急躁成正比：他们喜欢全盘地肯定马克思，并接过他们论敌的论点去为《资本论》辩护，从而过分地抬高了《一八四四年经济学—哲学手稿》的理论地位。”他指出，“既然《手稿》成了战斗的论据、争执的口实和防守的堡垒，我们就可以而且应该用确有把握的方法去加以论证：即把《手稿》当作马克思思想形成过程中的一个阶段看待，它同思想发展的其他阶段一样，虽然预示着未来的发展，但也确定了一个不可变更的、独特的现在”。<sup>①</sup>

这里必须指出，阿尔都塞对马克思主义者在《手稿》问题上所采取的态度批评是同他用结构主义方法解释马克思思想的发展有密切的联系，与他所认为的在马克思的思想发展中存在着

---

<sup>①</sup> 阿尔都塞，《保卫马克思》，第156页。

一个科学同意识形态在“认识论上的决裂”，主张把《手稿》看成一个整体，从《手稿》的结构出发去解释《手稿》有关。他的批评如果是针对那些他所认为的被苏共“二十大”的激浪推向右边去的、被卷入“人道主义马克思主义”思潮的“马克思主义者”的话，那么不能说是错误的，因为这些人的确也犯了抬高《手稿》、用《手稿》中的异化、人道主义、人的本质去解释和统一《资本论》的错误。但如果是针对那些用辩证的、发展的观点去看待马克思的思想和马克思主义的发展，在一定程度上肯定《手稿》对马克思创立包括《资本论》在内的历史唯物主义的科学著作所起的积极的前提作用的话，那他的观点无疑就是错误的。

## 二 认为《手稿》的哲学是马克思 后来彻底否定的人本主义哲学

阿尔都塞在分析马克思的《一八四四年经济学—哲学手稿》时，所采取的方法是把马克思在写作这部手稿时的政治立场和理论立场截然分开，认为这两者之间具有突出的不平衡性。

首先，阿尔都塞认为《手稿》是马克思第一次接触政治经济学的结果，与马克思其他的早期

著作相比，这无疑表明马克思写作这部手稿时是信奉共产主义的，是站在无产阶级的立场上的。这正如马克思自己所指出的那样，他“不得不”就经济问题发表意见，这不是第一次（例如，早在一八四二年，关于盗窃林木的问题就涉及到封建土地所有权的情况；又如，同样在一八四二年，关于书报检查令和出版自由的文章涉及到“工业”的现实，等等），不过，以前他所接触的经济学只是由政治辩论而涉及到的一些经济问题。总之，他并没有直接接触及政治经济学，而只是接触到某些经济政策的某些后果或导致社会冲突的某些经济条件（《黑格尔法哲学批判》）。到了一八四四年，马克思开始研究政治经济学本身。恩格斯对英国的“天才的描述”为马克思开辟了道路。和恩格斯一样，马克思不得不在政治范围之外去寻找在政治范围内不可解决的冲突的理由，这就促使他去研究政治经济学。

阿尔都塞认为，如果不看到这是马克思同政治经济学的第一次接触，《手稿》就很难被理解了。他指出，“马克思同政治经济学的这第一次接触也是对政治经济学的批判，是孜孜以求地要找到政治经济学的根据。”<sup>①</sup>

---

<sup>①</sup> 阿尔都塞，《保卫马克思》，第157页。

马克思在巴黎的那段时间（一八四四年二月至五月）里，着重研究了古典经济学家（萨伊、斯卡尔培克、斯密、李嘉图）的著作，作了大量的笔记，这在《手稿》里可以找到痕迹（《手稿》的第一部分有大段大段的引文）。他这样做似乎是为了要确认一项事实，但是，就在他确认这一事实的同时，他发现这个事实竟没有任何根据，至少在他阅读的那些经济学家的著作里找不到任何根据，他发现这一事实竟是悬空的，它没有任何本原。

马克思之所以得出了古典政治经济学缺乏根据，这是因为马克思研究了为政治经济学所承认、记录、接受甚至加以美化的矛盾，特别是研究了劳动者日益贫困化与现代世界中出现少数人暴富（古典政治经济学对此表示庆贺）相对立这个主要矛盾。这就恰好打中了这门论据贫乏但又一味乐观的科学的要害和弱点。这是政治经济学的耻辱，而马克思正是要通过给政治经济学提供它所缺乏的本原来洗刷这个耻辱，这个本原将既是对政治经济学的澄清，又将成为它的指针。

那么，马克思通过《手稿》为政治经济学所提供的根据、本原又是什么呢？阿尔都塞指出这就显露出《手稿》的另一个方面：哲学。他在分析这部手稿时认为，马克思在这部手稿中所表现

出的理论立场与他当时的政治立场是极其不平衡的，《手稿》的哲学深受费尔巴哈和黑格尔的“理论框架”的影响，是马克思自己“在后来所谴责的哲学”，即人本主义哲学信仰。

阿尔都塞认为，马克思同政治经济学的这一接触，也是哲学同政治经济学的一次接触，但哲学同政治经济学的这次接触，不是随便什么哲学，而是马克思通过他的所有实践——理论的试验所建立的哲学（这一哲学的主要阶段是：开始是唯心主义，这种唯心主义比较接近康德和费希特，而不十分接近黑格尔；接着是费尔巴哈的人本学），而这种哲学又经过同政治经济学的这次接触本身而得到了修改和充实。他指出，“从总的来说，这种哲学依旧带有费尔巴哈‘理论框架’的深刻烙印，而且犹豫不决地倾向于从费尔巴哈倒退到黑格尔那里去。”“正是这一哲学从一个关键的概念出发，即从异化劳动的概念出发，思考了政治经济学的矛盾，并通过这一矛盾思考了整个政治经济学以及政治经济学的全部范畴，从而解决了政治经济学的矛盾。”<sup>①</sup>

阿尔都塞承认马克思的《手稿》中的异化劳动理论有“严谨的推理”和“不可动摇的逻辑”，

---

<sup>①</sup> 阿尔都塞：《保卫马克思》，第158页。



但他又指出“我们在《手稿》中也还看到信念的存在，看到逻辑和推理赋予概念的含义，以及这种逻辑和推理本身的含义，即依然是哲学的含义，我这里所说的哲学是马克思后来予以彻底否定的那种意义上的哲学。”①

他由此得出结论，《手稿》在哲学上离马克思主义最远，也最近，也就是说马克思思想中“黎明前的黑暗阶段”。他说：

“总之，我们必须在这些必定要改变含义的术语中，发现使它们仍旧受哲学束缚的含义，因为哲学对它们还施加着最后的权威”。

“即在哲学对即将成为绝对独立的内容的绝对统治方面，离马克思最远的马克思是这样一个人，这个马克思处于转变的边缘、转变的前夜，是站在转变的门槛上。马克思在同过去决裂以前和为了完成这一决裂，他似乎只能让哲学去碰运气，去碰最后的运气，他赋予哲学对它的对立面的绝对统治，使哲学获得空前的理论胜利，而这一胜利也就是哲学的失败。”②

阿尔都塞这里所说的哲学当然是指他上面所提到的马克思在后来彻底否定的“人本主义”哲

---

① 阿尔都塞：《保卫马克思》，第158页。

② 阿尔都塞：《保卫马克思》，第159页。

学信仰。

在谈到《手稿》通过费尔巴哈与黑格尔结合起来时，阿尔都塞是这样认为的：在他看来，马克思青年时期的著作可以分为两个阶段：第一阶段（一八四〇——一八四二年）的著作受康德和费希特类型的“框架”的影响；相反，第二阶段（一八四二——一八四四年）的著作则受到费尔巴哈的人本学的“框架”的影响。依照阿尔都塞的看法，马克思受黑格尔“理论框架”影响的著作只有一部，即《一八四四年经济学一哲学手稿》，他认为“这部手稿实际上是要用费尔巴哈的假唯物主义把黑格尔的唯心主义‘颠倒’过来”。阿尔都塞由此得出的结论是：除了马克思的意识形态时期的这最后一部著作外，青年马克思实际上（学生时代的博士论文除外）从来不是黑格尔派，而首先是康德和费希特派，然后是费尔巴哈派。他指出：

“相反，种种事实表明，青年马克思在同他‘从前的哲学信仰’决裂前，却破天荒地向黑格尔求助，从而产生了一种为清算他的‘疯狂的’信仰所不可缺少的、奇迹般的理论‘逆反应’。在这以前，马克思一直同黑格尔保持距离；马克思在大学期间曾学习过黑格尔的著作，他后来转到了康德和费希特的‘理论框架’，接着又改宗

费尔巴哈的‘理论框架’，这个转变只能说明，马克思不但不向黑格尔靠拢，而且离他越来越远。”

但“马克思通过《手稿》在最后关头完全回到黑格尔那儿去”，“他对费尔巴哈和黑格尔所作的这一天才综合就象把分别处在理论磁场两极的物体放在一起而引起的一场爆炸，而马克思就在这场极其严峻的经历中，就在‘颠倒’黑格尔这一为前人没有从事过的最彻底的考验中实际上体验了和完成了他的转变”。因此，“必须看到《手稿》理论内容的丰富，并首先要懂得，从理论上讲，这部可以比作黎明前黑暗的著作偏偏是离即将升起的太阳最远的著作。”<sup>①</sup>

至此，阿尔都塞把《手稿》的哲学当作“不结果实”的“意识形态”加以彻底否定。

阿尔都塞之所以作出上述的分析与结论，这是因为他认为写作《手稿》时的马克思尽管在政治上已是共产主义者，但在理论上还不是一个马克思主义者。

他不同意把马克思思想形成时期的政治立场和理论立场搞混淆了。他赞成他所推崇的《手稿》的法译本译者波蒂热利的下述看法：

---

<sup>①</sup> 阿尔都塞：《保卫马克思》，第27—28页。

《黑格尔法哲学批判》（一八四三年）“标志着马克思已经拥护无产阶级的事业，拥护共产主义。但这并不意味着历史唯物主义业已制定”。<sup>①</sup>

他主张对马克思青年时期的著作分别从政治角度和从理论角度去阅读。例如，在他看来《论犹太人问题》在政治上是一篇主张为共产主义奋斗的文章，但同时，这又是一篇“意识形态”色彩十分浓厚的文章。因此，从理论上讲，它同马克思后来的著作是不能相比拟的，只有这些后来的著作才确立了历史唯物主义，才说明了一八四三年共产主义运动的实质，而马克思参加的这一共产主义运动，早在这些著作产生前，已经独立地成为真正的运动。

由此看来，依据阿尔都塞的看法，一个人可以是“共产主义者”，而不一定是“马克思主义者”。他认为“为了避免受到政治的诱惑而把马克思的理论立场同他的政治立场混淆起来，或用政治立场为理论立场作辩护，作出这个区分是完全必要的。”为了作出这个区分，“应该设计出‘另一种方法’来解释马克思思想的形成过程，解释他的思想的各个‘时期’、‘阶段’和‘时

---

<sup>①</sup> 阿尔都塞：《保卫马克思》，第160页。

段’，总之，解释他的思想演变过程：即要说明这个过程是一种奇异的辩证法，而《手稿》显然是这种辩证法中间的最奇异的插曲。马克思生前从没有发表过这部《手稿》；也许正因为如此，这部《手稿》使我们清楚地看到了在马克思最后转变成为马克思的时候，在他实行既是最后一个又是第一个彻底转变的时候，他既是胜利的又是失败的思想。”<sup>①</sup>

应该指出，阿尔都塞反对“人道主义马克思主义”者尽量抬高《手稿》、用《手稿》的思想来统一整个马克思的思想的出发点是值得考虑的。问题在于他走向了另外一个极端，彻底否定《手稿》中以异化劳动为标志的哲学内容，把它一概当作人本主义的“意识形态”、当作费尔巴哈和黑格尔的“理论框架”加以排斥。这是值得商榷的。这在客观上又同“人道主义马克思主义”者的看法殊途同归，即都把《手稿》的哲学看作是人本主义。所不同的是，“人道主义马克思主义”者持完全肯定、极力推崇的态度，而阿尔都塞持全盘否定、极力贬低的态度。

事实上，异化劳动在马克思早期思想中有着重要的地位和作用。如果说《手稿》是创立包括

---

<sup>①</sup> 阿尔都塞：《保卫马克思》，第160页。

哲学、政治经济学和科学社会主义在内的马克思主义体系的开端，那么异化劳动的理论则是当时把这三者统一起来的集结点。发现历史的真正主体——现实的人，这是异化劳动理论在哲学上的重大成就，而且马克思的异化观与黑格尔和费尔巴哈的异化观是完全不同的。黑格尔的异化观是唯心主义的，在他那里，作为异化的主体是绝对观念，用自我意识代替人；费尔巴哈的异化观是人本主义的，用人代替自我意识，他发现了自然界里的皇冠——人，但没有找到历史的真正主体；而恰恰是马克思的异化观——异化劳动找到了历史的真正主体——现实的人。当然《手稿》毕竟是马克思青年时期的著作，是处于转变中的著作，仍然残留着人本主义痕迹，但如因此而象阿尔都塞那样把它当作人本主义的“意识形态”完全排除出马克思主义是不对的。

至于阿尔都塞把一个人的政治立场和理论立场截然分开，例如把《手稿》中的马克思的政治立场和理论立场截然分开也是不可取的。事实上，马克思在《手稿》中不仅在政治上已经站在无产阶级立场上信仰共产主义，而且在理论上也转向了辩证唯物主义，这种转变从一八四二年马克思在莱茵报工作时期业已开始。

### 第三节 关于“青年马克思” 问题的争论

青年马克思，顾名思义，从时间上来说应该是指马克思的青年时期，从马克思的思想发展来说应该是指正在形成中的马克思的思想，即处在由不成熟到成熟过程中的马克思。

然而，从本世纪三十年代初以来，“青年马克思”这个词已经被赋予政治含义。关于“青年马克思”问题已经成为争论不休的问题。西方资产阶级“马克思学”家、“西方马克思主义”者纷纷投入到这场争论之中。他们中属于“人道主义马克思主义”思潮的那一部分人，千方百计利用马克思早期思想研究中的一些难点蓄意制造混乱和进行歪曲，企图利用“青年马克思”问题把马克思主义人道主义化。这股利用“青年马克思”问题来歪曲马克思思想发展的思潮，在苏共“二十大”后的一段时间里，在国际共产主义运动的范围内也产生了影响，西欧共产党内的一些哲学家以及苏联、东欧的一些哲学家也谈论起“青年马克思”问题，从而在马克思思想发展的研究中造成了严重的混乱。

阿尔都塞对有关“青年马克思”的争论又持什么态度呢？他又是如何运用结构主义方法分析青年马克思在整个马克思思想形成过程中的地位的呢？下面我们就谈这个问题。

## 一 认为有关“青年马克思”问题的争论是一场政治争论

阿尔都塞认为，关于马克思青年时期著作的辩论，首先是一场政治辩论。

他指出，关于马克思青年时期著作的历史和意义，梅林本来已经相当透彻地加以阐明。但自一九三二年右翼社会民主党人朗兹胡特、迈耶尔等人通过最初出版马克思的《一八四四年经济学—哲学手稿》等早期著作，制造了“青年马克思”问题，并用它来反对马克思主义的理论立场。他们的观点的明显的特点是：认为《资本论》是一种伦理的理论，而不是科学的理论，

“在《资本论》里保持沉默的哲学只是在马克思的青年时期的著作里才大声讲话”。阿尔都塞强调，他们的论点不仅在当今的西欧交了好运，而且后来在东欧一些国家中也开始流行：“哲学家、思想家和宗教家们纷纷投入到一场大规模的批判运动中去，他们要马克思回到马克思的本



源，要他承认成年马克思不过是化了妆的青年马克思。或者，如果马克思在年龄问题上坚持不肯让步，他就应该承认成年时期的罪过，承认他为了经济学而牺牲了哲学，为了科学而牺牲了伦理学，为了历史而牺牲了人。马克思的真理，他能传诸后代的全部东西，他能够帮助我们今天的人生活和思想的全部东西，不论他自己同意与否，都包括在这几部青年时期的著作中。”<sup>①</sup>

针对这些哲学家、思想家和宗教家企图用“青年马克思”取代整个马克思、用人本主义或人道主义取代历史唯物主义的企图，阿尔都塞指出：他们只给马克思主义者留下一种选择，即承认《资本论》（以及“成熟的马克思主义”）或者是青年马克思哲学思想的表现，或者是对这一哲学的背叛，在这两种情况下，都必须全部修正既定的解释，必须回到体现“真理”的青年马克思去。由此可见，辩论的起因是青年马克思，辩论的结果关系到马克思主义的生死存亡，辩论的题目则是青年马克思是否已经是马克思的全部。

他认为，“这是马克思主义者在自己的战场上，即在马克思这一战场上，受到的一次突然袭击。问题涉及的不只是一个普通的概念，而是直

<sup>①</sup> 阿尔都塞：《保卫马克思》，第47—48页。

接关系到马克思的历史和本人。”他批评一些马克思主义者在这场辩论中所采取的把马克思同他的青年时期调和起来的办法。他承认，这些马克思主义者主观上是要保卫马克思的完整性，保卫整个马克思，以防止他们的论敌把马克思和他的青年时期对立起来，或者用“青年马克思”的人本主义统一整个马克思思想的做法。但在他看来，把马克思看成是一个“整体”，“青年马克思就属于马克思主义”的做法是不妥的，是一种调和和折中的办法。阿尔都塞分析这种作法产生的原因是：由于这些马克思主义者担心“历史地考察马克思的青年时期会使我们失去整个马克思”，“把青年马克思交给历史作彻底的批判就会使我们失去整个马克思”。他强调，他这里所说的历史，“不是黑格尔含义上的‘真理’，而是科学思考的原则”。①

这里必须指出，阿尔都塞反对“人道主义马克思主义”者利用“青年马克思”问题歪曲整个马克思思想的发展的出发点是值得肯定的，但他把一般的马克思主义者把马克思思想看作是一个整体、用辩证的与发展的观点来看待马克思思想的发展、承认青年马克思是正在形成中的马克思

---

① 阿尔都塞：《保卫马克思》，第49—50页。

等看作是一种调和的说法是不对的。这和他用结构主义解释马克思思想的发展有关，因为根据他的在马克思思想发展中存在着一个科学和意识形态在“认识论上的决裂”的论点，青年马克思的思想就是一个整体，应该把它统一于费尔巴哈的人本主义加以彻底否定。阿尔都塞的这一观点在客观上也把青年马克思与成年马克思对立起来，与“人道主义马克思主义”者的做法不同的是他否定前者、肯定后者罢了。

## 二 主张“青年马克思”的整体性

阿尔都塞所主张的“青年马克思”的整体性，与上面所谈到的他把青年马克思从整个马克思思想发展中割裂开来，把它一概当作人道主义的“意识形态”加以彻底的否定有密切关系。他的这一主张的一个显著特点是反对把青年马克思的思想分解为不同的成分（这些成分大致可以分作两类：唯物主义成分和唯心主义成分），并进行比较的做法。他认为这种做法是一种折衷主义的方法，其表现形式有两种：

一种形式是通过成熟期著作的内容来制造青年马克思著作的唯物主义成分。这种形式具体表现为：马克思为《莱茵报》撰写的文章虽然还具

有黑格尔思想的外在形式，但人们显然可以指出这些文章包括了一些唯物主义的成分（书报检查制度的政治本质，林木盗窃法的社会本质和阶级本质，等等）；又如，一八四三年的手稿（《黑格尔法哲学批判》），虽然在阐述中使用了带有费尔巴哈色彩的或依旧是黑格尔的表述，它显然也包括了一些唯物主义成分（社会阶级的现实存在，私有制及其与国家的关系的存在，甚至唯物辩证法的存在，等等）。

阿尔都塞指出，产生这种做法的原因是在阅读这些文章时带有倾向性，即根据目的论的需要去阅读这些文章。而这种做法引起了割裂思想的内在联系而把思想分作互不相关的成分，并把这些成分当作本身有意义的实体去思考的不良作用。他说：

“这种做法，实际上是非常折衷主义的，因为它不回答以下的问题，即不同的成分如何结合成马克思的世界观。”

“把一篇论文肢解为已经是唯物主义的成分和还是唯心主义的成分，不能保持论文的整体性，而这种肢解恰恰是通过成熟时期的著作的内容来阅读青年马克思时期著作所造成的。”<sup>①</sup>

---

<sup>①</sup> 阿尔都塞：《保卫马克思》，第53—54页。

由此可见，在阿尔都塞看来，根据目的论的需要或者通过成熟时期的著作的内容来阅读青年马克思的著作，把“这些著作肢解为成分，只能破坏它的整体性”。而根据他本人的看法，如果从马克思当时具有的哲学观点出发，一八四三年手稿（《黑格尔法哲学批判》）是一部十分连贯和完整的著作，整个青年马克思的思想也是一种十分连贯和完整的思想。

另一种形式是用费尔巴哈的“唯物主义”作为青年马克思思想中具有唯物主义成分的例证。这种形式的具体表现为：把费尔巴哈看作是一个唯物主义者，把他的观点看作是唯物主义的“例证”，再根据费尔巴哈作出的“判决”和得出的“真理”，从青年马克思的著作中得出一种被称为“唯物主义”的副产品。因此，主谓颠倒，费尔巴哈对思辨哲学的批判、对宗教的批判、人的本质在生产中的客观化等，统统被宣布是“唯物主义”的成分。

阿尔都塞指出，费尔巴哈的唯物主义“基本上只是徒有形式而不能兑现的唯物主义宣言。”<sup>①</sup>而通过费尔巴哈制造出青年马克思思想具有唯物主义成分的方法，同上述通过成熟的马克思制造

---

<sup>①</sup> 阿尔都塞：《保卫马克思》，第54页。

出青年马克思思想具有唯物主义成分的方法结合在一起，只能造成废话连篇和谬误百出，使人无从分解由费尔巴哈证实的唯物主义成分和由马克思本人证实的唯物主义成分到底有什么区别。他说，如果根据这个方法，在马克思青年时期的所有作品里，包括他给父亲写的那封声称不愿把理想和现实分开的信在内，到处都可以找出一些唯物主义成分来，这样就很难断定，究竟在什么时候，马克思可以被认为是唯物主义者，究竟在什么时候，他还不是唯物主义者。

他列举了当时国外的一些马克思主义者论述青年马克思思想的与此有关的种种观点：

有的认为，《一八四四年经济学一哲学手稿》虽然还包括“一系列抽象的成分”，却已标志着“科学社会主义的诞生”；

有的认为，《手稿》“是马克思在社会科学中实现转折的一个焦点，由此奠定了马克思主义的理论基础”；

有的则认为，“在《莱茵报》的文章里，只是自发地出现了一些唯物主义的成分，而一八四三年手稿《黑格尔法哲学批判》则不同，它证明了马克思自觉地在向唯物主义转变”，而且确实“马克思对黑格尔的批判是从唯物主义立场出发的”；

有的干脆认为，“马克思于一八四一年就成了唯物主义者”，等等。

阿尔都塞指出，马克思转向唯物主义的日期之所以不能被确定，各种说法之所以矛盾不一，是由于人们不知不觉地使用了目的论的缘故。分析的目的论既然把一种思想肢解为各种成分，破坏了这种思想的真实整体性，它就不能作为衡量这个思想的有效标准。唯心主义成分就是唯心主义成分，唯物主义成分就是唯物主义成分，把两种成分在一篇文章里结合成一个“生动和现实的”整体，就不能断定它们究竟具有什么意义。他认为，肢解势必导致这样荒唐结果：《论犹太人问题》或《一八四四年经济学一哲学手稿》这类文章究竟具有什么整体意义的问题就不成立了，就不能提出了，因为没有办法提出这个问题。可是这是一个最重要的问题。

对于上述把青年马克思的思想分解为唯物主义和唯心主义成分并进行比较的做法，阿尔都塞指出，这是以黑格尔的辩证法或者以肤浅的形式或者以深刻的形式做论据的：

肤浅的形式，例如求助于内容和形式的矛盾，即内容和概念表述的矛盾。“唯物主义的内容”同“唯心主义的形式”发生了冲突，而唯心主义的形式又往往被归结为一个简单的术语问

题：马克思已经是唯物主义者，不过他还运用费尔巴哈的一些概念，借用费尔巴哈的术语，尽管他已经不是，或者从来也不是纯粹的费尔巴哈主义者；马克思在《一八四四年经济学—哲学手稿》和成熟时期著作之间的那段时间里终于确定了自己的术语，总之，这完全是一个用词的问题，后来的全部变化就是用词变了。

深刻的形式，例如有时分析目的论方法以更加完善的形式出现。在国外的一些马克思主义者论述青年马克思思想的理论中，有的人不仅把形式（术语）与内容相对立，而且把意识与趋向相对立，即并不把马克思在不同时期的思想差异单纯归结为术语不同，承认马克思的用词都有其意义，这种意义就是马克思在特定发展阶段中（自我）意识的意义。例如，有的人认为在一八四三年手稿（《黑格尔法哲学批判》）中，马克思的自我意识是费尔巴哈式的意识，马克思使用了费尔巴哈的语言，因为他自认为是费尔巴哈主义者，但是，这种语言和意识当时在客观上是同他的“唯物主义趋向”相矛盾的，这种矛盾正是马克思思想发展的动力。阿尔都塞认为，这种观点表面上虽然很象是马克思主义的观点（人们会想到所谓“意识的落后”），但它毕竟只是外表相象而已，因为它虽然可以确定意识（文章的总的



意义和语意），但却无从具体地确定“趋向”。

基于上述分析，他的结论是不同分析目的论的方法（这种方法，无论是自发的还是深思熟虑的，总是或多或少地受到黑格尔原则的影响）一刀两断，就不能对青年马克思的著作（以及由此产生的各种问题）进行马克思主义的研究。为此，必须彻底同这一方法的前提相决裂，并运用马克思关于思想发展的理论原则去研究青年马克思的思想。阿尔都塞所说的这些原则是：

第一，每种思想都是一个真实的整体，并由自己的理论框架从内部统一起来，因而只要从中抽出一个部分，整体就不能不改变其意义。

第二，每个独特的思想整体（这里指的是某个具体个人的思想）的意义并不取决于该思想同某个外界真理的关系，而取决于它同现有意识形态环境以及同作为意识形态环境的基地并在这一环境中得到反映的社会问题和社会结构的关系；每个独特思想整体的发展，其意义不取决于这一发展同被当作其真理的起点或终点的关系，而取决于在这一发展过程中该思想的变化同整个意识形态环境的变化，以及同构成意识形态环境基地的社会问题和社会关系的变化。

第三，推动独特思想发展的主要动力不在该思想的内部，而在它的外部，在这种思想的此

岸，即作为具体个人出现的思想家，以及在这一个人发展中根据个人同历史的复杂联系而得到的反映的真实历史。

概括起来：阿尔都塞所说的这些原则的基本精神是：为了认识一种思想的发展，必须在思想上同时了解这一思想产生和发展时所处的意识形态环境，必须揭示出这一思想的内在整体，即思想的理论框架。要把所考察的思想的理论框架同属于意识形态环境的各思想的理论框架联系起来，从而断定所考察的思想有什么特殊的差异性，也就是说，是否有新的意义产生。

阿尔都塞认为这种方法和折衷主义方法是截然不同的，它是一种科学的方法。对青年马克思思想的考察必须按照这一科学方法进行考察。

那么阿尔都塞又是如何按照他的所谓科学方法去考察青年马克思的思想的呢？

他除了强调要把青年马克思的思想作为一个整体来研究外，还提出了“要让产生具体人物的真实历史出场”，即要把青年马克思的思想放到当时历史环境中去研究。他认为，由于青年马克思的思想被“真实历史和真实对象的那块沉重的襁褓（即德意志意识形态的襁褓）”所“包围”，所以不管马克思当时在主观上作出多大的努力，总跳不出唯心主义的窠臼。

这个“真实的历史”又是什么呢？阿尔都塞指出，任何一个思想家都必须在某日某地诞生，然后在一定的世界中开始思想和写作。对思想家说来，这个世界就是当时他生活的意识形态的世界，即刚诞生的思想家开始思想时的意识形态世界。就马克思而言，这个世界是十九世纪三十至四十年代的德意志意识形态世界，当时支配着这个世界的是德国的唯心主义。德意志意识形态的世界无可比拟地是最受意识形态压迫的世界，也就是离历史实际最远的世界，是欧洲各意识形态世界中受神秘主义和异化影响最深的世界。马克思就在这一世界中诞生，并开始思想。

阿尔都塞指出，马克思思想“开端的偶然性”在于，他诞生时被包裹在一块巨大的意识形态的襁褓之中，而他成功地从这块沉重的襁褓中解脱了出来。正因为马克思已经从意识形态襁褓中解脱了出来，人们往往容易认为，马克思经过惊人的努力和决定性的较量后才取得的自由，似乎是他在这个世界里生下来时就注定能够得到的，而全面的问题只是马克思动动脑筋而已。人们往往容易以为，青年马克思的意识是现成得来的，却看不到这一意识从一开始就受到了襁褓的奴役和影响。人们往往容易把马克思的后来的意识投射到这个时代，并把这段历史写成人们所说的

“未来完成式”。可是，重要的不是把一种自我意识投射到另一种自我意识上去，重要的是要把获得了解放意识所得到的科学的原则（这不是另一种自我意识的内容）用来历史地解释受奴役的意识的内容。<sup>①</sup>

他认为，这块意识形态襁褓是当时德国所特有的，而在法国和英国却没有。其原因有两方面：德国的历史落后（经济落后和政治落后），以及反映这种落后的社会阶级状况。

因此，对于在德国三十年代至四十年代期间开始思想的一个青年知识分子来说，他为获得解放所需要的根本条件就是突破沉重的意识形态襁褓（它把真实历史和真实对象包围了起来，不仅把它们化作影子，而且加以歪曲），重新发现真实的历史和真实的对象。由此，产生了一个似乎荒唐的结果：为了从这一意识形态中解放出来，马克思不可避免地要认识到，德意志意识形态的过分发达实际上同时也是德国历史不发达的表现，因而必须从意识形态的大踏步倒退中重新退回到起点，以便接触事物本身和真实历史，并正视在德意志意识形态的浓雾中若隐若现的存在。没有这一重新退回，马克思思想解放的历史就不能

---

<sup>①</sup> 阿尔都塞：《保卫马克思》，第68、71页。

被理解；没有这一重新退回，马克思同德意志意识形态的关系，特别是同黑格尔的关系，就不能被理解；没有向真实历史的这一退回，青年马克思同工人运动的关系依然是个谜。<sup>①</sup>

他指出，马克思从意识形态向现实的这一后退凑巧是与一种崭新现实的发现同时发生的。关于这一新的现实，马克思在“德国的哲学”著作中找不到任何反映。就这样，马克思在法国发现了有组织的工人阶级，恩格斯在英国发现了发达的资本主义，以及不需要哲学和哲学家的干涉而按照自己的规律进行的阶级斗争。这一双重的发现——一方面在歪曲了现实的意识形态的此岸，发现了意识形态所涉及的现实，另一方面在不了解现实的当代意识形态的彼岸，发现了一个新的现实——对青年马克思的思想演变起了决定性的作用。马克思所以成为马克思，这是因为他以严谨的理论思考了这双重的现实，改变了成分，并思考了新成分的统一性和现实性。

综上所述，按照阿尔都塞的看法，要了解青年马克思思想的发展，就要了解他的真实历史。这个真实历史就是，马克思不得不从一个偶然开端出发（他的出身）然后又不得不越过幻觉的重

---

<sup>①</sup> 参见阿尔都塞：《保卫马克思》，第73页。

重障碍，才终于突破了沉重的德意志意识形态的襁褓。由于考虑到青年马克思的思想是从意识向历史真实的开端退回，是被巨大的意识形态襁褓所包围，就绝对不能说“青年时期的马克思思想属于马克思主义”，因为不管马克思在主观上作出了多大努力，总跳不出唯心主义的范围。当然，青年马克思的确向着马克思主义发展，但这要以马克思努力挖掘自己的老根为代价，要以对德国历史所灌输给他的种种幻觉作英勇战斗为代价，要以全神贯注地发现被这些幻觉所掩盖的现实为代价。“马克思的道路”之所以堪称典范，这并不由这条道路的起源和细节所决定，而是因为马克思具有不屈不挠的意志，决心从自命为真理的神话中解放出来，因为他经历了推翻和扫除这些神话的真实历史。也就是说马克思最终在由意识形态退回到历史的真实并与意识形态彻底决裂才创立了科学的理论——历史唯物主义。

必须指出，阿尔都塞把青年马克思的思想当作一个整体来考察，这种方法以及他的分析是值得商榷的。这是因为，一方面，它割断了青年马克思的思想与整个马克思的思想发展进程的内在的、有机的联系，把青年马克思的思想完全排除出马克思主义体系。另一方面，在他看来，由于青年马克思的思想受到沉重的德意志意识形态的

襁褓所包围，即受黑格尔的唯心主义所包围，在青年马克思向“真实历史退回”、即在突破德意志意识形态襁褓的包围的过程中，青年马克思的思想只能属于一个由单一的、纯而又纯的成分、即唯心主义成分组成的思想整体，而在这个整体中，不可能有唯物主义成分。这种绝对化的看法既不符合唯物辩证法本身，也不符合任何一种思想发展的规律，当然也不符合青年马克思的思想发展本身。事实上，青年马克思的思想从一八四二年在《莱茵报》工作期间起，就逐步转向唯物主义，也就是说从这时起，青年马克思的思想中已经包含唯物主义成分了。从一八四二年到一八四五年春，马克思逐步摆脱旧哲学的影响，完成向唯物主义的转变，从一八四五年到一八四六年彻底走向唯物主义，全面制定了唯物主义历史观，《德意志意识形态》就是其标志。而按照阿尔都塞的看法，似乎马克思的成熟的思想以及整个马克思主义并非是从青年马克思的思想这一基础上发展起来的。这种看法是阿尔都塞用结构主义方法解释马克思主义所必然导致的结果。





---

## 第五章

阿尔都塞论马克思主义与人道主义的关系：马克思主义是“理论上的反人道主义”

---



1

2

3

4

---

**在** 阿尔都塞运用结构主义方法解释马克思的思想发展乃至整个马克思主义中，马克思主义是“理论上的反人道主义”这一论点贯彻始终，并支配着他的整个理论体系。这一论点之所以在他的理论著作中占支配地位，与他对西方流行的“人道主义马克思主义”思潮、特别是苏共“二十大”以后国际共产主义运动中流行的人道主义思潮持强烈的批评态度有密切关系。

从一九六一年到一九六三年，阿尔都塞相继发表了《论青年马克思》、《矛盾与多元决定》、《论唯物主义辩证法》、《马克思主义与人道主义》几篇文章<sup>①</sup>。前一篇是他针对《国际研究》

---

<sup>①</sup> 阿尔都塞上述几篇文章在1965年均被编入《保卫马克思》一书。

杂志出的国外马克思主义者关于“青年马克思”问题的研究专刊而写的一篇评论。他在这篇文章中明确反对把成熟的马克思思想及整个马克思主义同马克思不成熟的早期著作，即青年马克思的思想相混淆，认为马克思的成熟期著作与早期著作之间存在着一个科学与意识形态在“认识论上的决裂”，因而没有连续性，“绝对不能说马克思青年时期属于马克思主义”。后两篇，即《矛盾与多元决定》、《论唯物主义辩证法》是他为批判加罗第的《上帝已死》一书而写的，加罗第在这部著作中把马克思主义黑格尔化和人道主义化，阿尔都塞通过对该书的批判力图表明：历史是无主体的过程，并非是一元决定，而是多元决定。并由此得出结论：人的本质并非是历史的主体，并非能决定历史的发展。这实际上是针对“人道主义马克思主义”思潮所提出的批评。

一九六三年十月，他在意大利的杂志《马克思主义评论》和在法国应用科学研究所的杂志上几乎同时发表了《马克思主义与人道主义》一文，针对当时西方的“人道主义马克思主义”思潮，特别是国际共产主义运动中人道主义思潮的流行，他直截了当地提出了马克思主义是“理论上的反人道主义”这个带有论战性的论点。十多年后，他在《亚眠的答辩》中进一步肯定和坚持

这一论点。

## 第一节 “理论上的人道主义”与 “理论上的反人道主义”

### 一 青年马克思的思想——“理论上的人道主义”

阿尔都塞根据他所提出的在马克思的思想发展中存在着一个科学和意识形态“在认识论上的决裂”这一原则，认为在一八四五年前，即在与费尔巴哈决裂前，马克思把人道主义当作理论，马克思的思想处于理论人道主义阶段，他据此认为青年马克思的思想是“理论上的人道主义”。他提出的论据是：

在青年马克思看来，“人”不仅是揭露贫困和奴役的一声呼喊，而且是他的世界观和实践立场的理论原则，“人的本质”（不论它意味着自由和理性或是共同体）同样是严谨的历史理论和连贯的政治实践的基础。青年马克思正是在这一基础上建立了异化概念（以一种先于人而存在的确定本质为前提）、“人类解放”的思想（就是使人的被异化的本质复归于人的革命）以及无产阶级同实现这一解放的手段即哲学也是在人的本

质中结成革命联盟的思想。

阿尔都塞指出，在他把青年马克思的思想所区分的两个时期中，尽管表现形式不一样，但人道主义在马克思的思想中都占支配地位。

在第一个时期中，即在青年马克思的思想中占主导地位的是离康德和费希特较近而离黑格尔较远的、理性加自由的人道主义时期（一八四〇——一八四二年）中，马克思在同书报检查令、莱茵省的封建法律和普鲁士的专制制度作斗争的同时，把政治斗争及其依据——历史理论——建立在人的哲学这一理论上。这是因为在马克思看来，历史只有依据人的本质，即自由和理性，才能被理解。自由是人的本质，正如重力是物体的本质一样。人命定是自由的，人是自由的存在。即使人拒绝自由或否定自由，人终究离不开自由：“自由确实是人所固有的东西，连自由的反对者在反对实现自由的同时也实现着自由……可见自由向来就是存在的，不过有时表现为特权，有时表现为普遍权利而已。”<sup>①</sup>因此，封建制是自由，不过它以“不合理”的特权形式而出现；现代国家是自由，它以合理的普遍权利的形式而出现。就理性而言，人只有作为理性，才能

---

<sup>①</sup> 《马克思恩格斯全集》第1卷，第63页。

是自由。人的自由既不是任性，又不是一切都由利益所决定；正如康德和费希特所主张的那样，它是自主，是对理性的内在规律的服从。“这种向来就存在，只不过不是永远以合理的形式出现”<sup>①</sup>的理性（例如封建制），到了现代，终于在权利的国家 and 法律的国家中以理性的形式存在着。“它（哲学）认为国家是一个庞大的机构，个别公民服从国家的法律也就是服从自己本身理性的即人类理性的自然规律”。<sup>②</sup>因此规定了哲学的任务：“哲学所要求的国家是符合人性的国家。”<sup>③</sup>这项要求是向国家本身提出的；只要国家承认其本质，国家就会自动进行改革，并成为理性，成为人类的真正自由。在这种情况下，全部政治可归纳为哲学的和政治的批判（用以提醒国家去完成自己的义务）；出版自由和人类的理性自由也就成了政治本身。要求以出版自由为绝对条件并且可以归纳为公开的理论批判（即通过报刊途径进行公开的批判）的这种政治实践，就是马克思在《莱茵报》的政治实践。马克思在阐述其历史理论的同时，为其自身的实践奠定了基

---

① 《马克思恩格斯全集》，第1卷，第417页。

② 《马克思恩格斯全集》第1卷，第129页。

③ 同上书，第1卷，第126页。

基础和作了辩解：他认为记者的公开批判是典型的政治行动。

在第二个时期中，即在青年马克思的思想中占主导地位的是费尔巴哈的“社团的”人道主义时期（一八四二——一八四五年）中，在马克思看来，理性国家对理性置之不理；普鲁士国家没有实行改革。历史本身对理性人道主义的幻想作出了这样的判决：德意志的激进青年曾期望王储一旦当上了国王，能履行他登基前许下的自由主义诺言，可是未等王位到手，王储却早已从自由主义滑到了专制主义。既然国家孕育着理性，它终究应该成为理性；可是，国家又一次生下了非理性。这使激进青年们陷入极度的沮丧，他们经历了一场真正的历史危机和理论危机。马克思由此得出结论：“政治国家……在它的各种现代形式中包含着理性的要求……而国家还不止于此。它到处意味着理性已经实现。但同时它又到处陷入理想的使命和各种现实的前提的矛盾中。”<sup>①</sup>可见，决定性的一步已经跨出：国家的弊端不再被认为是国家与其本质的分离，而是其本质（理性）与其存在（非理性）的真实矛盾，费尔巴哈的人道主义提出了在非理性中存在着理性的异

---

<sup>①</sup> 《马克思恩格斯全集》第1卷，第417页。



化，而在理性的异化中又存在着人的实现，即人的历史，这就恰恰使思考这一矛盾成为可能。

阿尔都塞认为，马克思在这一时期中仍然信仰人的哲学。马克思说：“所谓彻底，就是抓住事物的根本。但人的根本就是人本身。”<sup>①</sup>可见，正因为人首先是“社团”、“社团的人”，才能是自由和理性，他只是在人的普遍关系中，即人与人的关系和人与物的关系中（物是由劳动加以“人化”的外部自然），才在理论上得到完成（科学）和在实践上得到完成（政治）。在这里，人的本质仍然是历史和政治的基础。历史是理性在非理性中的异化和产生，是真正的人在异化的人中的异化和产生。在其被异化的劳动产品（商品、国家、宗教）中，人不知不觉地实现着人的本质。既然人的异化产生历史和人，那么这一异化就意味着有一种先于人而存在的确定本质。一旦历史结束，已成为非人客体的这个人将只得在财产、宗教和国家中，把自己异化了的本质当作主体保留下来，从而成为总体的人、真正的人。

阿尔都塞指出，在青年马克思思想的这第二个时期中，在关于人的这一新理论的基础上，出

---

<sup>①</sup> 《马克思恩格斯全集》，第1卷，第460页。

现了一种新型的政治行动。这种政治行动不再求助于国家的理性。政治不再是简单地从事理论批判，不再是通过自由的出版物去树立理性，而是通过人的实践去恢复人的本质。因为如宗教一样，国家也是人，不过是处于被剥夺地位的人；人被肢解为国家的公民和平民这两个抽象概念。在“公民权”的天上，即在国家中，人在想象中体验着人类共同的生活，而在“人权”的地下，人被剥夺了人类共同体。因此，革命将不仅是政治的（国家的合理的开明改革），而且是“人道的”（“共产主义”），从而把不可思议地被异化成为金钱、政权和上帝的人性重新交给人。这场实践的革命将由哲学和无产阶级共同完成，因为人在哲学中得到理论的肯定；人又在无产阶级身上被实践所否定。哲学深入到无产阶级中去将是理论肯定对自我否定的自觉反抗，是人对其遭受非人待遇的反抗。那时候，无产阶级将否定其自我否定，并在共产主义中掌握自己的命运。革命就是实践异化所固有的逻辑：革命就是至今手无寸铁的批判把无产阶级当做自己的武器。批判给予无产阶级以认识自己的理论；无产阶级又把自己的武力交给批判；二者汇合成为一股统一的和不分彼此的力量。

阿尔都塞由此断言，马克思当时的看法是无

产阶级和哲学也是在人的本质中结成革命联盟的，因此在马克思的思想中占主导地位的依然是理论人道主义，只不过是用了费尔巴哈的人本主义代替了康德、费希特理性加自由的人道主义罢了。

## 二 成熟的马克思思想——“理论上的反人道主义”

按照阿尔都塞的看法，马克思在经历了他的青年时期的理论上的人道主义（即把意识形态的人道主义当作理论）的两个时期之后，从一八四五年起，马克思同一切把历史和政治归结为人的本质的理论，即理论人道主义彻底决裂。这就是说，在一八四五年以后，马克思对自己的费尔巴哈哲学信仰作了清算，不再把人道主义当作理论，而是当作意识形态加以抛弃，这就是所谓的“理论上的反人道主义。”

阿尔都塞指出了成熟的马克思思想同理论人道主义彻底决裂所包括的三个不可分割的理论方面是：

第一，制定出建立在崭新概念基础上的历史理论和政治理论，这些概念是：社会形态、生产力、生产关系、上层建筑、意识形态、经济起最后决定作用以及其他特殊的决定因素等。

第二，彻底批判任何哲学人道主义的理论要求等。

第三，确定人道主义为意识形态。

他强调，马克思同一切哲学人本主义和哲学人道主义的决裂不是一个次要的细节，它是马克思的科学发现。这意味着马克思一举抛弃了以往哲学的理论框架并采用了一种新的理论框架。以往唯心主义哲学、其全部领域和阐述，如认识论、历史观、政治经济学、伦理学和美学等，都是建立在人性（或人的本质）基础上的，是以经验主义和唯心主义的全部世界观为前提的。为了使人的本质具有普遍的属性，必须有具体的主体作为绝对已知数而存在：这就意味着主体的经验主义。而为了使这些经验的个体成为人，他们每个人都必须具有人的全部本质：这就意味着本质的唯心主义。由此可见，主体的经验主义和本质的唯心主义是相辅相成的。马克思不再把人的本质当作理论基础，因而也就摒弃了这两者的全部有机联系。他把主体、经验主义、观念本质等哲学范畴从它们统治的所有领域里驱逐出去。这些领域不仅有政治经济学（破除了关于经济人的神话，就是说，作为古典经济学的主体而具有特定功能和特定需要的个人）、历史学（破除了社会原子说和政治伦理的唯心主义）、伦理学（破除

康德的伦理观念），而且还有哲学本身，因为马克思的唯物主义排除主体的经验主义（以及它的反面：先验的主体）和概念的唯心主义（以及它的反面：概念的经验主义）。

阿尔都塞指出，马克思在这场包罗万象的理论革命中之所以有权推翻旧概念，是因为他确立了一个新的理论框架，一个向世界提问的新的系统方式，一些新的原则。这项新发现立即被纳入历史唯物主义的理论中去，马克思的历史唯物主义不仅提出了关于社会历史的新理论，而且还提出了一个涉及面无限广阔的新“哲学”。例如，马克思在历史理论中用生产力、生产关系等新概念代替个体和人的本质这个旧套式的同时，他实际上提出了一个新的“哲学”观。他取消了主体的经验主义和唯心主义以及本质的经验主义和唯心主义这两个旧假定（它们不仅是唯心主义的基础，而且是马克思以前唯物主义的基础），而代之以实践的辩证唯物主义和历史唯物主义，也就是说，人类实践的各特殊方面（经济实践，政治实践，意识形态实践，科学实践）在其特有联结中的理论，这个理论的基础就是：人类社会既是统一的，但在其各联结点上又是特殊的。用一句话来说，马克思提出了一种关于特殊差异的具体观点，这种观点能够确定每个独特的实践在社会

结构的特殊差异中所占的地位；马克思正是用这个观点去代替费尔巴哈关于“实践”的意识形态概念和普遍概念。

阿尔都塞认为，为了理解马克思所作的崭新的贡献，必须认识到，不仅历史唯物主义的概念是新的，而且这些概念所造成的和所预示的理论革命是深刻的。只有在这个条件下，才能确定人道主义的地位，即既反对把人道主义硬说成理论，但又承认它具有意识形态的实际职能。

他在回顾马克思的这场理论革命之后，肯定地认为：“就理论的严格意义而言，人们能够而且必须公开地提出关于马克思的理论上的反人道主义的问题”。“必须把人的哲学神话打得粉碎；在此绝对条件下，才能对人类世界有所认识。援引马克思的话来复辟人本学或人道主义的理论，任何这种企图在理论上始终是徒劳的。而在实践中，它只能建立起马克思以前的意识形态大厦，阻碍真实历史的发展，并可能把历史引向绝路。”<sup>①</sup>

阿尔都塞批判某些人企图复辟人本主义，这无疑是正确的。然而，他认为马克思在成熟时期的思想乃至整个马克思主义在理论上是反人道主义的，这种观点就走向了极端化，因而不仅受到

---

<sup>①</sup> 阿尔都塞，《保卫马克思》，第236页。

西方“人道主义马克思主义”者的强烈反对，也受到了法共及其他国家马克思主义者的批评。

他针对这些异议和批评，曾经对他的这个论点做过解释。对于马克思主义是“理论上的反人道主义”中的“理论”这个定语他的解释是：一方面表明把马克思主义的科学理论——历史唯物主义同把人道主义当作理论的资产阶级意识形态和受费尔巴哈影响的前马克思主义、即青年马克思的人道主义信仰相区别；另一方面并不排除成熟的马克思思想乃至整个马克思主义在实践中包含深刻的人道主义内容。对于“反”这个词他的解释是带有当时情况引起的论战性质，是为了把问题提得更尖锐，更引人注目。更确切地说，应该说成熟的马克思思想及整个马克思主义在理论方面“不是”人道主义。

## 第二节 关于历史唯物主义中的 “理论上的反人道主义”

### 一 否定人道主义在历史唯物主义中的理论地位

阿尔都塞在《亚眠的答辩》一文中着重谈了

历史唯物主义中的“理论上的反人道主义”问题。这是他在认真听取别人对《保卫马克思》和《读〈资本论〉》两部著作的批评意见后，对自己以前的哲学观点的进一步阐述与补充，即一方面坚持原来的“理论反人道主义”观点，一方面又力求把理论同实践结合起来，以克服上述两部著作中所存在的并受到较多批评的“理论主义”倾向。

阿尔都塞认为历史唯物主义中的“理论上的反人道主义”，就是指在马克思关于社会形态和历史的理论中，否认人的概念具有中心概念的地位。

他认为，马克思只是在与这样一类人道主义观的理论企图决裂的条件下，才创立了历史的科学和撰写《资本论》的：“这种人道主义观是从人的本质，从自由的人这个主体，从需求、劳动和愿望的主体，从伦理活动和政治活动的主体出发，企图把人道主义当作理论来解释社会和历史。”<sup>①</sup>

阿尔都塞指出马克思与人道主义的这种决裂的明确表现是：

**针对浸透着人道主义的全部资产阶级意识形**

---

<sup>①</sup> 阿尔都塞：《立场》，第165页。



态，马克思宣称：社会并非由单个的个人所组成，“我的分析方法……不是从人出发，而是从一定的社会经济时期出发”（关于瓦格纳笔记）；<sup>①</sup>

针对当时一些所谓人道主义的和马克思主义的社会主义者在《哥达纲领》中宣称“劳动是一切财富和一切文化的源泉”，马克思断言：“资产者有很充分的理由给劳动加上一种超自然的创造力。”<sup>②</sup>

阿尔都塞断言，他在《资本论》中看到了马克思同上述人道主义的理论企图决裂的结果：

马克思指出，决定和识别社会形态的因素归根到底不是虚无缥缈的人的本质或本性，不是抽象的人，甚至不是具体的人，而是与经济基础合成一个整体的生产关系。针对一切人道主义的唯心主义，马克思指出，生产关系不是单个的人与人之间的关系，不是心理学上的关系，也不是人本主义的关系，而是一种双重关系，即在人的集团和生产资料之间的关系上出现的人的集团之间的关系。认为社会关系可以归结为人与人之间的关系或人的集团之间的关系，这种想法是一种极其错误的理论神话。因为，只要这样想，那就意

---

① 《马克思恩格斯全集》，第19卷，第415页。

② 《马克思恩格斯选集》，第3卷，第5页。

味着社会关系只涉及人的关系，却不知道它们也涉及到物，即从物质自然界中取得的生产资料；

马克思说，生产关系是一种分配关系，根据它把生产资料交给某个阶级，它同时也就把人分为阶级。在分工的同时，便产生分配；随着分配中出现对抗，阶级便应运而生。当然，单个的人是生产关系的组成部分和活跃因素，但这首先是以他们在生产关系中的活动为条件的。他们在生产关系中活动，并非由于他们是生产关系的组成部分（例如在自由契约中那样），而是因为他们生产关系中活动，他们才成为生产关系的组成部分。

阿尔都塞在这里是根据结构主义原则来解释《资本论》的。一方面把社会结构说成是独立存在的东西，另一方面把个人概念化为他们所处的社会结构关系的“承受者”或“执行者”。他认为历史过程的真正主体不是作为结构关系的“承受者”的个人，而是生产关系（及政治的和意识形态的社会关系），因为人在历史过程中所发挥的作用是由生产关系的总体结构决定的，人只是完成结构所规定的任务，人类主体不是他们社会关系的本原，历史是“无主体的过程”。

他的这种解释在下列几段话中表现得更加明

显：

看到为什么马克思当时把人仅仅看作是生产关系的“承受者”或当作生产关系所决定的生产过程中的某种职能的“执行者”，这一点十分重要。这完全不是因为马克思把具体生活中的人降低为某种职能的简单的“执行者”，他所以产生以上的认识，是因为资本主义的生产关系把人的职能降低到经济基础、生产（也就是剥削）的“执行者”。的确，生产者只是在实行资本主义生产方式的条件下，即当生产者被确定为完全匿名的、可以替换的、简单的“关系承受者”和“职能执行者”时，他才能被认为是生产的代理人，因为假如他是工人，他可以被抛向街头，假如他是资本家，他可以致富或破产。总之，生产者要受到生产关系（这种生产关系是一种剥削关系，因而也是阶级对抗的关系）及其结果的制约。与此同时，资本主义剥削（资本家进行阶级斗争的根本形式）也创造了组织工人阶级进行阶级斗争的条件。马克思多次强调指出，正是资本主义的生产关系（即剥削）用强制手段教育了工人阶级进行阶级斗争；

马克思在《资本论》中，不仅把人置于资本主义的生产关系中来分析，而且还把人置于资本主义的法律政治关系和意识形态关系中进行<sup>八</sup>

析。这是因为，资本主义社会形态并不仅仅是资本主义的生产关系及其经济基础。没有上层建筑的帮助，没有最后由生产关系所规定的法律政治关系和意识形态关系，阶级剥削就不能维持下去，也就是说，不能重新产生出其存在条件。所有这些关系都把具体的人当作它们的“承受者”，它们也象生产关系一样决定着个人的地位，并在个人的身上和生活中打上烙印。但正如资本家的剥削在生产中创造出工人阶级斗争的条件一样，人们可以看到，法律的、政治的和意识形态的关系也以强制的手段促使工人阶级组织和觉悟起来。因此，无产阶级的阶级斗争完全是在资产阶级的关系中和在资产阶级斗争的教育下才受到教育的。资产阶级用自己的法律和意识形态以及枪炮和监狱教育了无产阶级，使他们从事政治的和意识形态的阶级斗争，强迫他们懂得无产阶级的阶级斗争与资产阶级的阶级斗争毫无共同之处，并强迫他们摆脱资产阶级意识形态的桎梏。

阿尔都塞针对马克思在《资本论》中对资本主义制度下人的状况的阐述指出：

马克思对资本主义社会各种奇特现象的思考并非依据毫无价值的人的概念，而是生产关系、阶级斗争、法律关系和意识形态关系等概念。因

此，马克思在历史唯物主义中的“理论上的反人道主义”，也就是在对社会形态及其历史的解释中从根本上否定人的概念是个理论概念，换句话说，就是从根本上否认人是其需求、思维、行为和斗争的原始主体（即所谓经济的人、理性的人、伦理的人、法律的人和政治的人）。因为，如果从人出发，就不免要受到自由至上和劳动创造一切的唯一主义诱惑，也就是说，只会完全“自由”地受到占统治地位的资产阶级意识形态的控制，而资产阶级的职能正是在人的自由力量的幌子下掩盖另一种真正有力的力量，即资本主义的力量。马克思之所以不从人出发，他之所以拒绝从人的概念出发来得出关于社会和历史的理论推导，就是为了同只是反映建立在资本主义生产关系基础上的意识形态力量对比这个神话断绝关系。因此，马克思对这种资产阶级意识形态（它散布应该以人为出发点的幻想）进行追根求源，他是从现有的经济形态出发的，具体地说，他在《资本论》中是从资本主义的生产关系出发的。每当他谈到这个问题时，他总是指出这些关系怎样在人的具体生活中打上烙印，具体的人怎样在一系列的阶级斗争中被这一系列的关系所规定；

马克思在一八五七年的《〈政治经济学批判〉

导言》中说：具体是许多规定的综合。<sup>①</sup>人们可以把马克思的话加以引申，并说：具体的人在一定的关系中活动并成为其组成部分，他们是由这些关系的“许多规定的综合”所规定的。由此可见，马克思所以不从空洞的、充满着资产阶级意识形态的人的概念出发，这是为了抓住具体的人，马克思之所以从由具体的人充当“执行者”的这些关系迂回，这是为了认识决定具体的人的生活和具体的斗争规律。

依据阿尔都塞的看法，马克思从这些关系的迂回，在任何时候都没有使马克思远离具体的人，因为在认识过程的每一个阶段，即在分析的每一个阶段，马克思总是指出，从起着最后决定作用的资本主义生产关系直到法律的、政治的和意识形态的关系，每种关系怎样在由阶级斗争的形式和结果所决定的人的具体生活中打上烙印。马克思每次撇开具体的人，都是由于这些关系要求把人“撇开”，正是这一极其具体的“撇开”，才使人成为被剥削的工人和剥削的资本家。马克思这一思维过程的终点，即马克思所达到的“思维的具体”，正是规定着真实具体的“许多规定的综合”。

---

<sup>①</sup> 《马克思恩格斯选集》，第2卷，第103页。

他由此得出结论，马克思是站在阶级的立场上，观察着大量的阶级斗争现象。他使工人阶级懂得资本主义社会的活动方式，并向工人阶级揭示他们在现实生活中的关系和规律，从而加强和指导工人阶级的斗争。为了帮助工人阶级进行革命并随后在达到共产主义时消灭阶级斗争和阶级。马克思除了阶级斗争以外，没有别的目标。

阿尔都塞针对那种不同意以《资本论》为例来论述历史唯物主义的“理论上的反人道主义”，认为在马克思的成熟期著作《资本论》中还曾出现过异化一词的论点解释说，这不具有理论意义，异化在《资本论》的某些段落中并不是作为一个真正经过深思熟虑的概念而出现的，“而是用以代替还没有完全形成的、因而马克思还不能加以利用的、可望而不可即的现实——工人阶级的组织形式和斗争形式”。因此，异化这个并不具有理论意义的命题在《资本论》中占着还没有形成的一个概念或几个概念的地位，因为客观的历史条件还没有产生它们的对象。“如果这个假设是合理的，人们就能懂得，符合马克思的期望而诞生的巴黎公社已使这个命题成为多余的了；同样，列宁的全部政治实践也使这个命题成为多余的了。”<sup>①</sup>阿尔都塞以在巴黎公社后的马克思

<sup>①</sup> 阿尔都塞：《立场》，第171页。

著作中，以及在列宁的大量著作中，异化二字再也没有提到过这一事实来加以证明。

## 二 承认人道主义作为意识形态的必要性

阿尔都塞认为，在马克思制定的历史唯物主义中虽然否认人道主义是理论，但他并没有取消作为意识形态的人道主义的历史存在。

他说，马克思一方面否认人道主义是理论，另一方面又承认人道主义作为意识形态的必要性。有条件地承认人道主义作为意识形态的必要性，不单纯是为了思辨的目的。马克思正是在这个基础上才能建立对于各种意识形态的政策：宗教、伦理、艺术、哲学、法学，以及在其中占首位的人道主义。“马克思主义对于人道主义意识形态的政策，就是说，马克思主义对人道主义的政治立场——它可以在伦理和政治领域内对当代意识形态或者拒绝，或者批判，或者使用，或者支持，或者发展，或者恢复为人道主义——只能建立在马克思主义的哲学基础上，而否认人道主义是理论又是马克思主义哲学的前提；离开这个绝对条件，马克思主义的意识形态政策就讲不通”。<sup>①</sup>

<sup>①</sup> 阿尔都塞，《保卫马克思》，第238页。



由此可见，阿尔都塞一方面把人道主义的本质归结为意识形态，把它同科学理论相区别，一方面又不否认这个意识形态在特定的社会中的历史存在。

基于他的这种分析，阿尔都塞并不反对六十年代苏联用社会主义人道主义这种意识形态概念来表达现实的现象，指出现实的问题。他认为苏联使用社会主义人道主义的概念，是针对无产阶级专政已经过时以及专政遭到滥用这样的历史现实的，这个概念被赋予了新的意义。可以说，有一定的历史现实，就有表示它们的新概念。但在在他看来，这些概念并不提供对现实的科学认识，因为那些社会现象能够而且应该用科学的形式，即用历史唯物主义的概念来研究和表达。

简言之，在阿尔都塞看来，作为意识形态的人道主义概念不科学，尽管它在社会意识中很流行，并且确指某种现实的东西（并非科学认识的艺术品，也能确指某种现实的东西），但在严密的马克思主义理论中没有地位。因此，不要把“意识形态”（人道主义）和科学理论（历史唯物主义）加以混淆，只有科学理论才有可能充分认识现实和进行成功的革命实践。

### 第三节 “理论上的反人道主义” 观点所引起的广泛争议

阿尔都塞提出以历史唯物主义为标志的成熟的马克思思想以及整个马克思主义是“理论上的反人道主义”，主要是针对当时国际共产主义运动中流行的人道主义思潮，同时也是反对在理论上对这股思潮有重大影响的以卢卡奇、萨特和法兰克福学派为主要代表的“西方马克思主义”中强调人是历史主体的那股“人道主义马克思主义”思潮的论点。与“人道主义马克思主义”者相反，他不是推崇马克思的早期著作，而是认为早期著作把人道主义当作理论，属于意识形态，表现了一个完全纠缠在主观性问题上的“非科学的”马克思；而成熟的马克思思想，即历史唯物主义是科学的，其基础是个人、主体在社会中的活动受社会结构所制约这个相反的原则。

阿尔都塞的上述反人道主义理论引起了广泛的反响。“西方马克思主义”发展的根源就在于这样一种情况：西方发达资本主义社会中工业无产阶级未能胜利完成马克思和恩格斯在一个多世

纪以前所规定的历史使命。针对这种情况，“西方马克思主义”者致力于在理论上进行探讨，企图揭示社会主义革命在西方发达国家没有取得胜利的原因。其中，“人道主义的马克思主义”者（从卢卡奇到萨特）回过头去求助于马克思早期著作中关于异化问题的论述，得出的结论是：西方之所以没有完成无产阶级革命，是由于西方无产阶级的阶级意识异化了，他们在社会主义革命的物质条件已经成熟的情况下没有意识到本身的阶级利益，没有认识到自己作为历史发展主体的伟大作用。这样的解释就把革命的成败完全归于人的主观方面，因此这类理论家大力强调人的主观能动性，强调主观意识在历史发展中的决定作用，形成了一股“人道主义”的思潮。

正是在这样一种实践的和理论背景下，阿尔都塞根据结构主义原则提出了不同的独特解释，强调从研究社会总体结构着手来阐述马克思主义的理论，这就使得阿尔都塞等人在西方思想界中如同异军突起，使那些对“人道主义的马克思主义”思潮感到厌倦、对“教条化的”马克思主义感到反感的激进知识分子觉得好象是在沉闷的气氛中吸进了一股新鲜空气，于是为这种新奇思潮所吸引，成为阿尔都塞的狂热信徒。

当然，阿尔都塞的“理论上的反人道主义”

观点也引起了很多争议。

当阿尔都塞在《马克思主义与人道主义》一文中，明确断言“马克思主义是‘理论上的反人道主义’”后，在法国理论界立刻引起强烈反响，批评声、赞扬声纷至沓来。为此，从一九六五年到一九六六年，当时法国很有影响的马克思主义研究杂志《新评论》编辑部从一六四到一七六期专门组织了针对这一论点的题为“马克思主义与人道主义”的讨论。

讨论的直接起因是乔治·桑普朗在法国共产主义学生联盟《光明》月刊第五十八期上对阿尔都塞的文章《马克思主义与人道主义》提出了批评。《新评论》编辑部在一九六五年三月第一六四期上转载了乔治·桑普朗的这篇批评文章，同时转载了阿尔都塞的《马克思主义与人道主义》一文，这篇文章后面还加上了阿尔都塞为回答乔治·桑普朗的批评文章而写于一九六五年一月的补充论文《关于“真正人道主义”的补记》，另外还包括了一篇弗朗西斯·科恩的一篇文章，作为讨论的引子。

乔治·桑普朗批评阿尔都塞《马克思主义与人道主义》一文的要点是：

第一，阿尔都塞的出发点是对马克思主义作了激进的新分析。从这个分析出发，他试图给人

道主义下定义，并从而提出了下面的命题和推论。他提出的命题是，“从理论上严格地说，可以、因而也应当公开地说，马克思在理论上是反人道主义的”；他提出的推论是，“承认人道主义本身是意识形态”。但是，无论严格地从理论上说，还是同样严格地从分析马克思著作上看，阿尔都塞的整个观点都不能为人接受。根本不能把马克思对人的本质这一哲学神话的批判和消融，归结为“理论上的反人道主义”，而应归结为“现实的人道主义”的理论和实践，即归结为人的现实解放的理论和实践”。

第二，马克思“同一切把历史和政治的基础建立在人的本质的理论彻底地决裂”，并不是在一八四五年。早在一八四三年，在《黑格尔法哲学批判导言》中，马克思就明确了他的关于人的观点。马克思说：“但人并不是抽象的栖息在世界以外的东西。人就是人的世界，就是国家，社会。”<sup>①</sup>从这里出发，马克思的整个分析正朝着在社会各阶级的作用之上建立历史和政治的基础这个方向前进。于是马克思的“现实的人道主义”就得从一八四三年算起，经过《一八四四年经济学-哲学手稿》，而一步一步地走向《哥达

---

<sup>①</sup> 《马克思恩格斯全集》第1卷，第452页。

纲领批判》的。

第三，阿尔都塞提出的“社会主义人道主义尽管反映一定的历史现实、但包含着一种突出的理论不平衡性的”看法表现出明显的“理论主义错误”。

总之，在乔治·桑普朗看来，阿尔都塞纯粹是从理论角度，站在任意地、抽象地给马克思的思想划分时期的立场上，站在根据科学主义来重新解释马克思的立场上，提出马克思及马克思主义的“理论上的反人道主义”的观点。

在这场涉及到马克思主义与人道主义概念的理论关系的讨论中，多数参加讨论者支持阿尔都塞关于人道主义没有科学理论地位的观点，少数人持反对意见。对于作为社会意识形式的社会主义人道主义的含义及其是否属于科学理论这一问题分歧较大，没有得出比较一致的看法。对于阿尔都塞所认为的早期马克思思想属于“理论上的人道主义”时期，成熟的马克思思想属于“理论上的反人道主义”时期，中间存在一个科学同意识形态在“认识论上的决裂”，即马克思的思想在一八四五年前后由非科学的人道主义意识形态向历史唯物主义的严格的科学理论过渡，产生了更换理论框架的质的飞跃，这个观点引起了较多人的反对。他们认为马克思摒弃抽象的人的概

念，并未导致根本更换理论框架，而是导致“真正人道主义”的出现，这是建立在把人看作由劳动及其需要的总和决定的科学理解之上的概念。

对此，阿尔都塞在一九六五年一月写的《关于“真正人道主义”的补记》一文中作了回答。他说，“真正人道主义”的概念（马克思在《神圣家族》中用过），是在从“人的本质”出发的旧“意识形态”理论框架和以研究社会结构为基础的新科学理论框架之间为进一步研究指示方向的路标。它在起了路标的作用以后，就作为建立科学的社会理论无用的东西消失了。现在回到这种概念上来，可能导致马克思主义理论的退化：

“简单地说，一切人道主义的意识形态全都求助于道德，而道德对于解决真实问题只能起到自欺欺人的作用。真实问题一旦被认识了，就可以用明确的语言提出来：它们是经济生活、政治生活和个人生活应采取什么形式予以组织的问题。为了真正提出和解决这些问题，应该直言不讳地使用它们的科学名称。人道主义的口号没有理论价值，但有实际指示的价值。必须研究具体问题本身，认识这些问题，以便实现马克思认为必然实现的历史变革。在这个过程中，我们应该注意避免用任何只具有实际职能的字眼去不恰当地代替理论职能，而应该使这些字眼在完成其实际职能

的同时，从理论场所中消失。”<sup>①</sup>

在参加《新评论》杂志所组织的讨论中，多数人对阿尔都塞坚持马克思主义学说在理论上的严密性，反对它被道德性质的非科学的意识形态的“污染”原则上表示支持。他们指出，的确存在着这种“污染”的危险，特别是对异化理论的迷恋常常使人滑到被马克思和恩格斯批判过的“真正社会主义”的立场上去。他把作为社会意识形态的意识形态同科学理论、特别是意识形态的理论加以区分（类似把道德同关于道德的科学——伦理学——加以区分）的思想，也受到支持。但是，阿尔都塞把科学和意识形态作为对立面对立起来，在讨论与争论中遭到明显的反对。例如，在《新评论》杂志上所展开的争论中，米·布罗萨尔反对科学和意识形态作过分的区分。他说，意识形态本身内部有各种差异：上升阶级的意识形态相对来说比较正确地反映现实。另一方面，科学也只能大致地掌握这同一个现实，因此，也包含着意识形态的东西。热·纳瓦里反对把“纯理论”同今天的实践世界割裂开来。他说，理论有好些层次，人道主义虽然不象科学那样有自己的认识对象，但是它是今天人们重要的交往和团

---

<sup>①</sup> 阿尔都塞：《保卫马克思》，第258页。



结手段，为理论和实践之间的运动、思想交流以及与非马克思主义者的联系创造了可能性。M·西蒙指出不能象阿尔都塞那样把科学和意识形态截然分开，因为人们在自己的实际生活中从来不是只遵循科学原则，他们常常从意识形态出发，而且我们的直接意识形式有时和科学认识相吻合，例如，我们反对法西斯主义或殖民主义的野蛮和不人道，是从一定的人道思想出发的，但是这种直接意识在这种场合却和这些现象的科学定性相吻合。

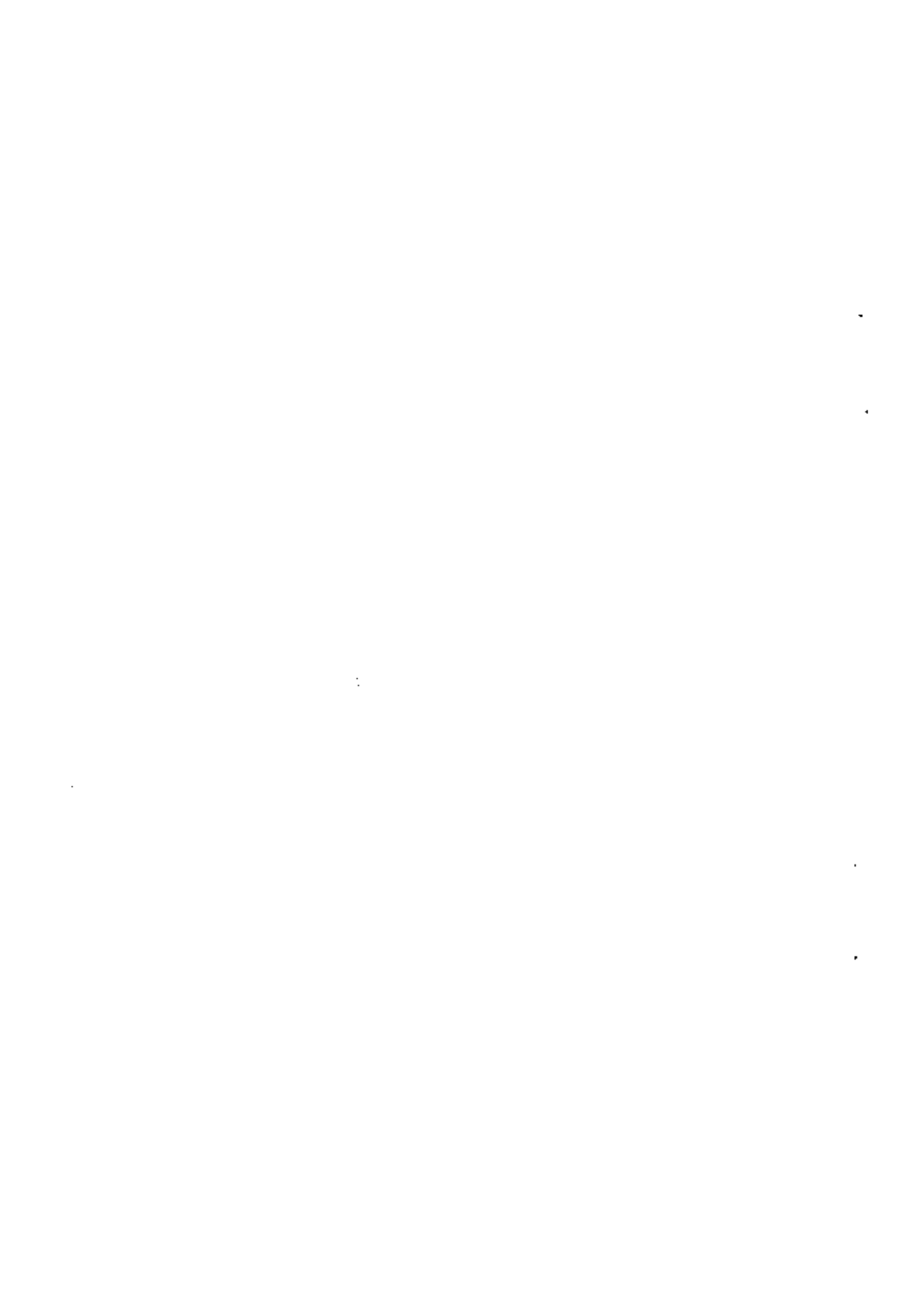
在一九六六年初法共中央召开的专门讨论意识形态和文化的中央全会上，集中力量解决当时法共党内两位有重要影响的哲学家，即阿尔都塞与R·加罗第之间关于马克思主义学说和人道主义概念之间的理论分歧。在讨论关于理论和实践统一的原则时，几乎所有的发言者都指出阿尔都塞在提出马克思学说的理论严密性方面的功绩。但他们都一致批评在阿尔都塞的著作中已经显露出一般理论与实践之间、特别是马克思主义理论和工人运动实践之间的脱离。发言者谈到实践是检验真理的标准，实践在马克思主义理论的形成和发展中起着极其重大的作用。由此得出的结论是，提高马克思主义的理论严密性的水平与找出理论的特殊性有关，不应该导致与实践脱离，相

反，应该促进马克思主义学说作为无产阶级战斗武器的实践效用。

阿尔都塞当时认真考虑了对他提出的关于理论和实践脱离的批评意见，承认了他提出的某些理论原理中存在着错误的“理论主义”倾向。在这以后的著作中，他力求克服这种倾向，把理论同实践结合起来。但他始终坚持对“人道主义马克思主义”思潮的批评。直到一九七五年，他在《亚眠的答辩》中进一步坚持与确认他的马克思主义是“理论上的反人道主义”的观点，即着重谈了历史唯物主义中的“理论上的反人道主义”问题，否认人的概念在马克思关于社会形态和历史的理论中所具有的中心概念的地位。

综上所述，阿尔都塞为了抵制当时国际共产主义运动中泛滥的人道主义思潮，为了反对西方“人道主义马克思主义”者用人道主义来“软化”历史唯物主义理论，在当时的历史条件和国际背景下，明确提出马克思主义是“理论上的反人道主义”，即马克思主义在“理论上”不是人道主义这一论点，避免把作为意识形态概念的人道主义同历史唯物主义的科学概念相混同，同时也承认人道主义作为意识形态存在的必要性，承认人道主义有时能表达现实现象，指出现实问题，应该说，在当时有一定的积极意义。

但是他在分析马克思主义与人道主义的关系上、特别是在分析马克思的思想发展与人道主义的关系上有着明显的错误。这种错误同他运用结构主义方法，把马克思思想的发展、马克思的思想同人道主义的关系分为两个互不相干的时期、每个时期又分别属于一个理论框架或一个独特的结构、这两个结构中间存在一个“认识论上的决裂”有关；同他把历史说成是“无主体的过程”、人受社会结构的支配、即人是生产关系与政治法律关系、意识形态关系的“承担者”与“支撑者”有关。他把青年马克思的思想一概说成是“理论上的人道主义”，并把它作为非科学的意识形态排除出马克思主义体系，这就否定了青年马克思以异化劳动为标志的人道主义思想与黑格尔、费尔巴哈的人道主义及资产阶级人道主义的本质区别；至于他提出的成熟的马克思的思想以及整个马克思主义是“理论上的反人道主义”这一使人听起来很不习惯的论点，尽管他的意思是说成熟的马克思思想以及整个马克思主义不再把人道主义当作科学的理论，但在客观上又给马克思主义换上了一副冷酷无情的面孔，容易成为资产阶级攻击马克思主义的口实。

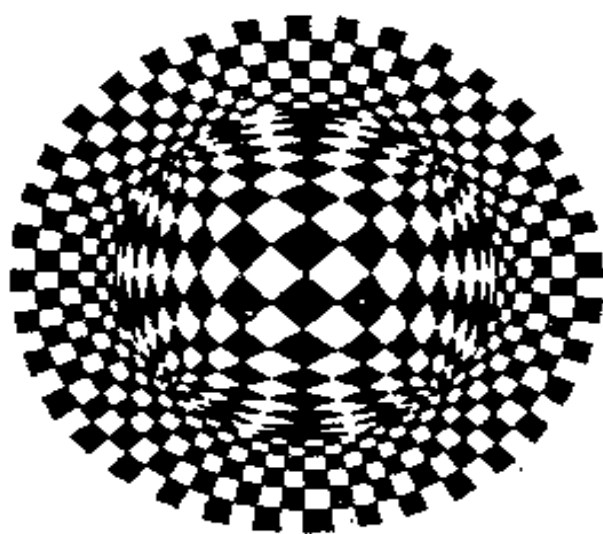


---

## 第六章

阿尔都塞论马克思主义辩证  
法：“矛盾与多元决定”

---





---

**阿** 尔都塞把结构主义观点运用于说明马克思主义的辩证法和社会的发展，认为马克思主义的辩证法不是一元决定的，而是多元决定的，社会发展也不是一元决定的，而是多元决定的，因而提出了多元决定的辩证法，或者说，结构的辩证法。他想以此来反对西方的“人道主义马克思主义”者所主张的以人的本质为历史主体的黑格尔主义的总体性和青年马克思的“理论上的人道主义”，同时也批评他所认为的“教条主义的”马克思主义把各种社会现象归结为由单一的经济矛盾所决定的所谓“经济还原主义”。

## 第一节 马克思的辩证法与黑格尔的辩证法在结构上的不同

### 一 不赞成马克思的辩证法是黑格尔的辩证法的“颠倒”这一比喻

阿尔都塞在《矛盾与多元决定》一文中，专门谈及马克思的辩证法与黑格尔的辩证法的本质区别：他不赞成一般的马克思主义者对黑格尔哲学的看法，他认为黑格尔哲学中并没有体系与方法的矛盾，黑格尔的辩证法不是倒置的，应该把它顺过来，也不可能从黑格尔哲学体系中去发掘合理内核。他认为尽管黑格尔的辩证法与马克思的辩证法都把历史看作是由内在矛盾推动的过程，但它们之间毕竟有一条不能超越的鸿沟，它们的区别不仅在于唯心主义与唯物主义体系的不同，而且还表现在它们的本质上，即表现在它们本身的规定性和结构上，也就是说，马克思的辩证法与黑格尔的辩证法在规定性与结构上有根本区别。

阿尔都塞关于辩证法的讨论，是从严厉批评关于马克思实现了黑格尔辩证法的“颠倒”这一



比喻开始的。

他强调指出，马克思的辩证法与黑格尔的辩证法的根本区别，不是表现在马克思对黑格尔的唯心主义辩证法进行唯物主义的颠倒上面。在他看来，如果说马克思的辩证法“在本质上”同黑格尔的辩证法有区别，如果马克思的辩证法是合乎理性的而不是神秘的，那么这种根本的不同应该在辩证法的实质中，即在它的规定性和特有的结构中得到反映。这就意味着，黑格尔的辩证法的一些基本结构，如否定、否定之否定、对立面的同一、“扬弃”、质转化为量、矛盾等等，到了马克思那里就具有一种不同于原来在黑格尔那里的结构。如果无休止地重复体系和方法的不同、哲学的颠倒或辩证法的颠倒、“合理内核”的发现这些含糊术语，是对马克思主义极其有害的，甚至对马克思主义是生死攸关的问题。他认为，马克思在《资本论》第二版跋中所说的“在黑格尔那里，辩证法是倒立着的，必须把它倒过来，以便发现神秘外壳中的合理内核”这句话中的“倒过来”一词只具有象征性的意义，甚至只是一种比喻，而且是一种不恰当的比喻，因为这种比喻是不能最后解决问题的。

那么阿尔都塞又是如何理解“倒过来”一词的含义呢？他说：

这里不再是一般地把黑格尔“倒过来”，即把黑格尔的思辨哲学倒过来。自从《德意志意识形态》发表以来，这样做是毫无意义的，如果有人硬要把思辨哲学倒过来（例如从中得出唯物主义），那他就会不自觉地成为哲学的俘虏，正如蒲鲁东成了资产阶级经济学的俘虏一样。这里关系到辩证法，而且仅仅关系到辩证法。这是因为“决不能设想：辩证法可能藏在黑格尔的体系里面，如同一个内核藏在它的外壳里面那样”，“不可能设想，黑格尔的思想体系是不曾把黑格尔本人的辩证法玷污的，或者认为这种‘玷污’只是对那种虚构的所谓纯洁的、被‘玷污’以前的辩证法的‘玷污’——不可能设想只凭一次‘脱壳’的奇迹就可以使黑格尔的辩证法变成马克思的辩证法”。①

“只要仔细研究德文版原文，就可以发现，所谓神秘的外壳，完全不是人们所相信的那样（如恩格斯之后人们所相信的那样），指的是思辨哲学、或‘世界观’、或‘体系’，换句话说，当时完全不是指一种被看作方法之外的因素而言，它所指的就是辩证法本身。马克思说到‘辩证法在黑格尔手中神秘化了’的时候，他说的是

---

① 阿尔都塞：《保卫马克思》，第89页。

辩证法的‘神秘方面’和它的‘神秘形式’，而他正是用他自己的辩证法的合理形式同黑格尔的辩证法的这种‘神秘形式’相对立的”；

“这种神秘形式不是相对地存在于辩证法之外的一种因素（例如‘体系’），而是黑格尔辩证法的一种内在的、同质的因素。所以要解放辩证法，只剥除它的外壳（体系）是不够的，还必须剥除附在它身上的第二层外壳。我敢说，这第二层外壳就是辩证法本身的、不可分离的皮，就是黑格尔的辩证法——直到它的基础——本身”。

“因此，我认为，这种把辩证法‘颠倒过来’这个不确切的比喻它所提出的问题，并不是要用相同方法去研究不同对象的性质（在黑格尔那里是观念世界——在马克思那里是现实世界）；而完全是从辩证法本身来看的辩证法的性质问题，也就是辩证法的特殊结构的问题，并不是把辩证法的‘方向’颠倒过来的问题，而是辩证法的结构的改造问题”。<sup>①</sup>所以，决不能把马克思说的“头足倒置”的黑格尔辩证法“颠倒”过来，看作是将同样的辩证方法简单地应用到物质现实而不是绝对精神的历史之上。马克思对黑格尔的颠倒不仅包括研究对象的变化，而且包括对辩证法

---

<sup>①</sup> 阿尔都塞：《保卫马克思》，第90—91页。

的改造。

## 二 认为马克思的辩证法与黑格尔的辩证法具有完全不同的结构

按照阿尔都塞的看法，之所以不能把马克思的辩证法说成是黑格尔辩证法的“颠倒”，其主要原因在于马克思的辩证法与黑格尔的辩证法具有不同的结构或总体性。黑格尔的总体性暗含着理念的一种简单、原始的统一，在这种统一中，不同的社会现实只是现象上的表现，是理念自动发展的单纯外在化，这种外在化在任何时候、任何地方都不可能占据统治地位。与黑格尔的这种关于一个原始本质的简单统一性的还原主义不同，复杂性是马克思主义关于社会组织的概念的中心，依据这个原则，构成社会的各种结构都是不可还原地各不相同的。阿尔都塞把马克思的总体性和黑格尔的总体性的这种不同，归结为因果性的不同：马克思的总体性属于结构因果性，而黑格尔的总体性属于表现因果性。

《读〈资本论〉》一书，尤其是题为“马克思的伟大理论革命”的第九章，是阿尔都塞详述结构因果性的核心篇章。他断言，马克思“理论革命”的贡献在于它弄清、论述并分析了作为有结

构的整体的各种社会及其社会结构，一个社会结构的整体既为各种“契机”、“领域”和“方面”等构成，又反过来构成这些“契机”、“领域”和“方面”。也就是说，社会的各种契机——政治的、经济的、法律的和意识形态的结构一起组成社会的有结构的整体，而社会组成的等级结构本身，就存在于它对各种结构的决定性的影响中。

阿尔都塞在论述“结构因果性”时，同时批评了“线状因果性”与“表现因果性”。

他认为，马克思主义以前的哲学有两种因果性：一种是线状因果性，或一物的作用及于它物的因果性。他认为这种因果性能够描写一个因素对于另一个因素的作用，但却不能描写整体对于局部的作用。因为这种因果性把因果关系归结为一物的作用及于它物的效力，建立在这种因果性模式上面的解释，把整体看成是它的各个部分的合成结果或总和，当然就不能设想整体对局部的影响。这种因果性根源于笛卡尔，被第二国际的考茨基和第三国际的布哈林所推崇，这种因果性是一种机械论因果性。另一种是表现因果性。这种因果性在考察整体对于它的各个局部的影响时，预先假定整体可以还原为一个内在的本质，而整体的各个局部则无非是它的现象上的表现。所以，这种因果性虽然能够考虑到整体对局部的

影响，但却不能把整体看成是一个结构，而且必须预先假定整体具有某种性质，并且恰好是一个精神整体的本原，在这个整体中，每个要素都无非是莱布尼茨单子论的整个总体的表现罢了。这就把整体的影响简单化了。这种因果性由莱布尼茨所首先表述，在黑格尔那里得到最引人注目的发展。阿尔都塞所说的这种表现因果性主要是指黑格尔的辩证法，而在“西方马克思主义”者中的卢卡奇、科尔施等人那里得到了表现。

马克思主义认为原因与结果是相互联系、相互转化，同时又发生相互作用的，从这个观点来看，阿尔都塞批评线状因果性是有道理的，因为这是把因果关系了解为“线状”的，就使因果关系形而上学化了。但阿尔都塞批评黑格尔把整体与部分了解为本质与现象是错误的，因为黑格尔把整体了解为本质正体现出他的一元论观点，而阿尔都塞的批评正体现出他的多元论观点。当然，黑格尔把因果性的本质了解为精神的东西是完全错误的。

在阿尔都塞看来，结构因果性与线状因果性和表现因果性的主要区别是：结构是一个出现在或内在于它的要素/效果之中的原因，而不是外在于它们的；结构只存在于这些要素/效果和它们的关系的总体中；结构并不完全地出现在它们中间

的任何一个之中，而是“只是作为一个结果，以其决定性的不在，出现在那里”，在这个意义上，可以把它描写为既出现又不出现在它的效果之中。

所以，阿尔都塞认为，马克思的结构因果性既描写了在社会组织中占统治地位的全面性结构对局部性结构的决定作用，这些局部性结构对于它们各自的构成要素的决定作用，又坚持了局部性结构对于全面性结构、局部性结构的构成要素对于局部性结构的相对自主性。

既然如此，那为什么在马克思主义的发展史中，一再有人或者把马克思主义解释成一种机械实证主义，或者解释成倒过来的黑格尔主义呢？阿尔都塞认为，这是因为，虽然马克思为走向一种完全新颖的因果性而斗争，虽然在马克思的晚期著作中，有一种存在于实际状态中的结构因果性，但是，马克思本人却从来不曾在概念上系统表述过它。阿尔都塞在《读〈资本论〉》一书中说道：

“马克思确实在其著作中造成他自己同其先驱者之间的区别，但是，正如一切发明者的命运一样，他并没有思考过这种区别连同一切能够向往的尖锐性的概念，他并没有从理论上去思考，或者说，没有以一种恰当的和进步的方式去思考他所采取

的理论上的革命步骤的理论含义或概念。”<sup>①</sup>

总之，在阿尔都塞看来，结构因果性虽然在马克思的实际使用上使用过，但并没有在概念上系统表述过，而却是他通过结构主义的“依据症候的阅读法”首先发现并在概念上加以系统表述的。正是这种结构因果性把马克思的辩证法与黑格尔的辩证法区别开来：马克思的辩证法并非是黑格尔的辩证法的“颠倒”，黑格尔的辩证法是一元决定的，而马克思的辩证法是多元决定的。在他看来，由于黑格尔的辩证法结构与他的“世界观”

（即黑格尔的思辨哲学体系）所保持的紧密的不可分离的关系，那么要真正地抛弃他的唯心主义“世界观”，就不得不彻底改造黑格尔辩证法的结构，而仅仅靠一种简单的“颠倒”，即只是靠单纯地剥去黑格尔辩证法的外壳是不行的。他认为马克思的辩证法实际上正是对黑格尔辩证法的这种彻底改造。

阿尔都塞这种用多元决定的辩证法，即结构辩证法代替一元决定的辩证法集中体现在他对马克思的矛盾观与历史观同黑格尔的矛盾观与历史观的区分的分析中。

---

<sup>①</sup> 阿尔都塞：《读〈资本论〉》，第120—121页。



## 第二节 在矛盾观和历史观上马克思与黑格尔的本质区别

### 一 在矛盾观上马克思与黑格尔的不同：多元决定与一元决定

按照阿尔都塞的看法，由于马克思的辩证法与黑格尔的辩证法具有不同的结构或总体性，因而马克思的矛盾观与黑格尔的矛盾观也完全不同。在马克思的辩证法中，矛盾是复杂的，一切事物的发展是矛盾的“多元决定”；而在黑格尔的辩证法中，矛盾是单纯的，一切事物的发展是一个单纯的（一元的）矛盾自始至终地决定的。

所谓“一元决定”，在阿尔都塞看来，就是所有的历史阶段包含一个单一的矛盾，所有的现象只是它的表现。这样的决定是由一个包含一种决定的单一矛盾所组成，这个矛盾只有“一条路径”可走（正象黑格尔对绝对精神的渐进发展的目的论的阐述一样）。这样一种决定可用古典的、机械论的因果性，即表现因果性作为模式，即一种原因产生一种单一的结果，就象用另一个球去碰击同一个球台一样。用辩证的观点来看（就黑格尔而论），一元决定不过是导致矛盾的

某种综合或解决的单一的矛盾。

他以黑格尔的《精神现象学》一书为例，认为其中所讲的矛盾表面上似乎不是简单的，而相反是极其复杂的，但“这种复杂性不是真正的多元决定的复杂性，它只是徒具多元决定的外表，实际上却是内在化的积累。因为，意识在其演变过程的每个阶段上，都通过它以往本质的各种回音，通过相应的历史现实在现在形式中的潜存在，体验和感受自己的本质（它同意识所已达到的程度相一致）”。<sup>①</sup>

他认为，这种矛盾的一元性在黑格尔的《历史哲学》中表现得更加明显。在这里，人们又接触到多元决定的许多表面现象：一切历史都是由政治、风俗、习惯、财政制度、贸易制度、经济制度、艺术、哲学、宗教等无数具体决定因素所构成的。可是，在这些决定因素中，任何一种因素在其本质上都不是其他因素的外在因素，这不仅因为它们共同组成一个独特的有机总体，而且主要因为这个总体在一个唯一的内在本原、即绝对精神中得到反映，这个本原就是所有这些具体的决定因素的真理性。他举罗马为例，认为它的宏伟历史、制度、危机和事业“无非是抽象法人的

<sup>①</sup> 阿尔都塞，《保卫马克思》，第100页。

内在本原在当时的表现和破灭”。这一内在本原既是以往各社会形态的本原在当时的回音，又是它自身的回音，所以它也只有—个圆心，即保存在它记忆中的以往各个世界的圆心，所以它是简单的。①

在阿尔都塞看来，黑格尔的矛盾之所以能够是简单的，只是因为构成任何历史时期本质的内在本原是简单的。既然某个特定历史社会（希腊、罗马、神圣罗马帝国、英国，等等）的总体，即其千变万化的现象，在原则上可被归结为一个简单内在本原，那么，矛盾由此而有权取得的这种简单性也就能够在历史社会中得到反映。把构成某个历史世界具体生活的所有因素（经济制度、社会制度、政治制度、法律制度、习俗、道德、艺术、宗教、哲学、乃至战争、战役、失败等历史事件）归结为一个统一的内在本原，这种归结（这是黑格尔从孟德斯鸠思想中借鉴得来的）本身只是在把—国人民的全部具体生活作为精神的内在本原的外化或异化这个绝对条件下才是可能的，而精神的内在本原的外化和异化归根结蒂又无非是这一世界的自我意识的最抽象的形式。

---

① 阿尔都塞：《保卫马克思》，第101页。

他指出，正因为如此，黑格尔才认为，真实历史其实是从来没有真正的突变、结束和开端的；正因为如此，黑格尔的历史哲学才充斥着千篇一律的“辩证”变化。“为了维护这个荒唐的观点，黑格尔只能赖在精神的山巅不走：一个民族即使灭亡掉也并不要紧，因为它只是体现了观念在一个阶段中的特点本原，它还有观念的其他阶段为它服务；因为该民族在体现这一特定本原的同时也抛弃了这一本原，把它留传给历史（本原的自我记忆），留传给他民族（即使该民族与他民族的历史关系十分松弛！），而当他民族在其实体中反映这一本原时，将从中找到其未来的内在本原，即恰好是观念的逻辑发展的下阶段，如此等等”。①

阿尔都塞强调指出，黑格尔上述“武断的推论”并非神奇般地局限于黑格尔的“世界观”，即“体系”，它们实际上在黑格尔辩证法的构造和结构中，特别在黑格尔的矛盾中也得到反映，而这个矛盾的任务就是魔术般地推动历史世界的具体内容去达到意识形态的目的。

阿尔都塞由此得出结论说，实际上，黑格尔所认为的历史运动在本质上是非辩证的，因为绝对

---

① 阿尔都塞：《保卫马克思》，第102页。

精神的每个历史阶段是作为意识和精神的一种具体体现被封闭和限制在自身之中。一切与一个时期或阶段关联的现象和方面尽管相互矛盾，也都是那个时期的本质的表现。每个时期本身构成一个特殊的“世界”或“总体性”，就象“希腊世界”或“罗马世界”那样。这种“世界”或“总体性”本身具有某种特定的本质，这种本质就表现在那个时期的各个经济的、政治的、法律的、宗教的、艺术的和伦理的方面。而所有的历史时期或者“不同的世界”本身只是绝对精神历史的具体画面。所有这些表明，黑格尔辩证法中的矛盾是单一的，是由绝对精神的一元决定的。

而在马克思的辩证法中，阿尔都塞认为其矛盾是复杂的，构成总体的一切因素都是各不相同的和相对自主的，因此马克思把历史不是看作一种精神本质的表现，而是看作构成它的不同因素之间的关系的发展过程，除经济以外，它还包括政治、意识形态和理论等各不相同然而相互关联的因素，社会总体的性质由经济因素决定，然而这种决定作用只是归根到底的决定作用，即由它决定由何种因素起主导作用，例如，在封建制度下，虽然经济归根到底起决定作用，然而起主导作用的因素却是政治。阿尔都塞把这种矛盾观称之为“多元决定”，这是他从弗洛伊德的《释梦》一

书中借来的一个术语，并把它用之于说明马克思的辩证法中的矛盾。

阿尔都塞以无产阶级革命的历史来说明这种矛盾的多元性。

他认为在革命的形势下，各种形势与潮流汇合成为一种革命的破坏力，把人民群众组织起来，成了一个进攻的力量，但这种不同的形势与潮流代表了不同的矛盾，性质根本不同，它们没有共同的根源，没有共同的倾向，也没有共同的水平和适用的立场。这种形势与潮流可能既属于生产关系，又属于上层建筑，也从属于国际形势，在它们起同一种作用的时候，“所谓一般的矛盾的单纯的、唯一的作用就谈不上了。”按照阿尔都塞的看法，矛盾存在于社会全体之中，从属于不同的层次，它被这些层次所影响。他说：

“矛盾在同一个运动之中既是起决定作用的，又是被决定的，它是被它所促成的社会形态的各个方面和各个层次所决定的。”因此，他认为可以说“矛盾，在它的原则上，是被多元决定的。”<sup>①</sup>他指出：

马克思主义的全部革命经验证明，一般矛盾（由于生产力和生产关系之间的矛盾主要由两个

---

<sup>①</sup> 阿尔都塞：《保卫马克思》，第97—98页。

对抗阶级之间的矛盾所体现，这里的一般矛盾已经是特殊的矛盾）足以确定革命被“提到议事日程”时的形势，但它本身却不能直接创造“革命的形势”，更谈不上促成革命爆发的形势和革命的胜利。为了使一般矛盾能够积极地活动起来并成为革命爆发的起因，必须有一系列“环境”和“潮流”（不论它们由任何原因产生或有何意义，也不论其中有许多环境和潮流必定由于原因和意义的不同而与革命毫无关系，甚至“绝对地对立”）的积聚，并最终“汇合”成为促使革命爆发的一个统一体，和达到以下的结果：在统治阶级已无力维护其政权时，团结千百万人民群众向这一政权发起总攻。这种形势不仅意味着两项根本条件“汇合”成为“统一的全国性危机”，而且每项条件单独（抽象）地说，也意味着一系列矛盾的“汇合”。否则，分为不同阶级的群众（无产阶级、农民、小资产者）就不可能有意识地或稀里糊涂地共同投入到反对现存制度的总攻击中去。尽管统治阶级也分不同的阶级（封建阶级、大资产者、工业家、金融家，等等），但他们凭着自己长期的经验和可靠的本能，懂得必须结成反对被剥削者的神圣同盟，他们是不可能在这场决战的关键时刻让自己陷于软弱无力和四分五裂的地位、没有可供更替的政治方案和政治领袖、

没有外国的阶级支援。他们历来用剥削、暴力和欺诈把人民收拾得“服服帖帖”，现在怎么可能赤手空拳地守着他们的国家机器而让自己被人民的浪潮所淹没？总之，在这种形势下，有许许多多的矛盾在起作用，而且也为同一个目的在起作用，尽管这些矛盾的产生原因、意义、活动场合和范围不尽相同，有些矛盾甚至根本不同，但它们却“汇合”成为一个促使革命爆发的统一体，因而不能再说只是一般矛盾单独在起作用。

他承认，在革命被“提到议事日程”的那段时间里占主导地位的基本矛盾，在所有这些“矛盾”中，甚至在矛盾的“汇合”中，起着十分活跃的作用。但他又认为，严格地说来，人们不能认为这些“矛盾”以及它们的“汇合”仅仅是基本矛盾的简单现象，因为完成这一汇合的“环境”和“潮流”远不仅仅是基本矛盾的简单现象。

“环境”和“潮流”有的属于生产关系，而生产关系虽然是矛盾的一个方面，但同时又是矛盾的存在条件；有的属于上层建筑，而上层建筑虽然是生产关系派生的领域，但它具有自己的稳定性和有效性；有的属于国际环境，而国际环境是作为起着特殊作用的规定性而起作用的。也就



是说，在各有关领域活动的“不同矛盾”（这些不同矛盾也就是列宁谈到的“一系列矛盾”）虽然“汇合”成为一个真实的统一体，但并不作为一个简单矛盾的内在统一体中的简单现象而“消失”。这些“不同矛盾”之所以汇合成为一个促使革命爆发的统一体，其根据在于它们特有的本质和效能，以及它们的现状和特殊的活动方式。它们在构成统一体的同时，重新组成和实现自身的根本统一性，并表现出它们的性质：“矛盾”是同整个社会机体的结构不可分割的，是同该机体的存在条件和制约领域不可分割的；“矛盾”在其内部受到各种不同矛盾的影响，它在同一项运动中既规定着社会形态的各方面和各领域，同时又被它们所规定。所以可以说，这个“矛盾”本质上是多元决定的。

阿尔都塞认为，承认矛盾的多元决定论是与革命发展密切相关的问题。全世界的第一个无产阶级革命的胜利之所以发生在经济落后的俄国，就是因为十月革命是在帝国主义各国的链条中最薄弱的环节中发生的，上层建筑发生了决定的作用。历史上许多无产阶级革命之所以失败也是经济条件以外的原因。

按照阿尔都塞的上述观点，为了革命的进一步发展，似乎就要采取他这种多元决定论。应该

指出，他用多元决定论来区分马克思主义辩证法与黑格尔辩证法，来区分马克思主义矛盾观与黑格尔矛盾观，不赞成马克思主义的一元决定论，这在一定程度上歪曲了马克思主义的辩证法，特别是歪曲了马克思主义辩证法的核心对立统一规律。根据他的看法，不仅是经济方面的阶级对立决定了社会的发展，而且上层建筑方面的许多矛盾决定了社会的发展，他认为这些不同的矛盾是并存的、处于平等的地位，在这些矛盾之中，并没有主要矛盾与次要矛盾的区别，也不是在基础的主要决定下面的上层建筑的反作用。阿尔都塞的这种观点是不符合马克思主义辩证法及其矛盾观的。他的错误就在于把社会中具有主要矛盾性质与次要矛盾性质的多种矛盾说成是多元的，认为它们是并存的处于平等的地位，因而陷于多元决定论。一个社会中有多种矛盾，其中一个主要的，而其他是次要的，如马克思所说在这个主要矛盾的影响下，次要的矛盾的特点也变了样。在发生革命时，多种矛盾会在革命斗争中纠结为一个进攻的力量，但总有一种矛盾是主要的，它起了决定性的作用，而其他则附属于这个主要革命力量。从这一点来看，这种多元决定论是错误地理解了主要矛盾与次要矛盾学说所引起的。

## 二 在历史观上马克思与黑格尔的对立并非是一种简单的“颠倒”

阿尔都塞认为，马克思的辩证法、矛盾观与黑格尔的辩证法、矛盾观的多元决定与一元决定的区别，同样表现在他们的历史观中。

按照他的看法，黑格尔的整个历史观都是由每个社会的内在本原的辩证法，即由观念在其不同阶段上的辩证法所支配的，这就是说，黑格尔用意识的辩证法（民族的自我意识，即意识形态）来说明各民族的物质生活和具体历史；而马克思则相反，他用人的物质生活来解释人的历史：人的意识和意识形态无非是人的物质生活的现象。在历史观上马克思和黑格尔的这一对立，往往被人们说成是一种“颠倒”，而在阿尔都塞看来，这完全是一种假象。

阿尔都塞认为，黑格尔的社会历史观继承了十八世纪政治理论和政治经济学的结果，按照黑格尔的看法，一切社会都由两种社会所构成：需求的社会（或叫市民社会）和政治社会（即国家，以及在国家中得到体现的一切，包括宗教、哲学、时代的自我意识等）。概括地说，社会是由物质生活和精神生活两方面构成的。而物质生

活(市民社会,即经济)仅仅是“理论的诡诈”,它在独立的假象下受到一条与己无关的规律的支配,这条规律既是它特有的目标,又是它存在的条件(国家,即精神生活)。

而如果把马克思的历史观看作是对黑格尔历史观的简单“颠倒”,那么就等于颠倒市民社会和国家、经济和政治、经济和意识形态这些术语之间的关系,也就是说,要保存黑格尔的这些术语,但是把本质改为现象,把现象改为本质,换句话说,就是使“理性的诡诈”朝着反方向起作用。根据这种观点,在黑格尔那里,政治因素和意识形态因素是经济因素的本质;而在马克思那里,经济因素是政治因素和意识形态因素的本质,于是,政治和意识形态因素只是经济因素的现象,而经济因素则是政治和意识形态的“真理”。于是,对于黑格尔用以说明决定一个历史民族的各种因素的简单内在本原,即该民族在某时代的自我意识中的“纯洁”本原,人们就可以用另一种简单本原(相反简单本原)去代替,物质生活和经济生活这个简单本原就成了用以说明决定该历史民族的各种因素的唯一本原。

阿尔都塞由此得出结论,这种简单的“颠倒”会走到与黑格尔辩证法正相反的另一面——不同的只是现在不再需要产生观念的各连续

阶段，而是要根据内在矛盾的同一个本原去产生经济的各连续阶段。这种想法最终必定把历史的辩证法彻底地降低为产生一系列生产方式的辩证法，实际上也是降低为产生各种生产技术的辩证法。这些尝试在马克思主义的历史上有自己的专有名称，叫做经济主义，甚至技术主义。马克思及其学生们对这种“偏向”进行过理论斗争和实践斗争。

阿尔都塞认为，在历史观方面，马克思既没有“颠倒”也没有保留黑格尔关于社会模式的术语。他用与这些术语关系甚远的术语代替了它们，他甚至打乱了这些术语之间原有的关系。在马克思那里，无论术语还是术语之间的关系，在性质上和含义上都发生了变化。

首先，术语已不是原来的术语：

尽管马克思还谈到“市民社会”（特别是在《德意志意识形态》一书中），但那是为了暗示过去的事，为了指出马克思的发现是在什么场合实现的，而不是为了袭用这个概念。由十八世纪政治哲学的抽象形式和由十八世纪政治经济学的较为具体的形式所表露出来的，既不是经济史的真正理论，也不是经济学的真正理论，而是对经济行为的一种确认和描述，总之是哲学和经济学的一种现象学。然而，无论在哲学家方面（洛克、

爱尔维修等)或在经济学家方面(斯密、杜尔哥等),十分明显的是,这种对市民社会的描述似乎是在描述(和确认)黑格尔所说的“需求的世界”,即与由个人的特殊意志和利益,即他们的“需求”所确定的个人关系直接相关的世界。而马克思的全部政治经济学观点正是建立在对这一假设(经济的人以及对经济的人的法律抽象和伦理哲学、哲学家的“人”)进行批判的基础之上;对马克思说来,重要的既不是对经济行为的抽象的描述,也不是在经济的人的神话中为这一描述找到根据,而是对现实世界的“解剖”,以及这一“解剖”的演变的辩证法。所以,“市民社会”(个人的经济行为的世界及其意识形态根源)的概念在马克思那里消失了。所以抽象的经济现实(例如,斯密在市场规律中找到这一现实,这是他理论努力的一个成果)本身在马克思的认识中是一种更加具体和更加深刻的现实的结果,即某个特定社会形态的生产方式。在这里,个人的经济行为(它们为哲学和经济学的这种现象充当遁词)被第一次用它们的存在条件来衡量。生产力的发展程度,生产关系的状况,从此成为马克思的基本概念。

在谈到国家问题时,阿尔都塞认为,它的内容在马克思那里和在黑格尔那里是不同的。在马

克思那里，国家不再是“观念的现实”。不仅如此，更主要的是马克思把国家当作为统治阶级和剥削阶级服务的镇压工具而进行系统的思考。在这里，马克思透过对国家属性的“描述”和升华，发现了一个新概念，即与生产直接联系着的社会阶级的概念。随着这个新概念的出现，随着它同经济结构的基本概念相联系，国家的本质发生了彻底的变化；国家从此不再凌驾于各种人类集团之上，而且为统治阶级服务，它的使命不再是在艺术、宗教和哲学中日益完善自己，而是把艺术、宗教和哲学用来为统治阶级的利益服务，甚至强迫它们根据统治阶级的观念和命题去建立体系。因此，它不再是市民社会的“真理”，甚至不是经济的“真理”，而是一个社会阶级行动和统治的工具。

阿尔都塞把马克思的新术语分为两类：一方面是结构（经济基础：生产力和生产关系），另一方面是上层建筑（国家，以及各种法律形式、政治形式和意识形态形式）。

那么这两类范畴之间的关系是什么呢？

阿尔都塞提醒说，如果把马克思的历史观简单地说是黑格尔历史观的“颠倒”的话，那么就会把马克思降低到霍布斯或洛克的地位上去，即只是把黑格尔的国家是市民社会的“真理”仅

仅变成了马克思的市民社会是国家的“真理”和现象，也就是说，在黑格尔那里，政治一意识形态是经济的本质，而在马克思那里，经济则是政治一意识形态的全部本质。如果这样做，就会把马克思的历史辩证法还原为种种生产方式相继发生的辩证法，生产技术的辩证法，就会把资本主义的矛盾表达为单纯的劳资矛盾，生产力和生产关系之间的矛盾。但事实上并不是如此。阿尔都塞认为这种简单的“颠倒”，这种纯而又纯的公式偏偏不是马克思的。

他列举了如下证据：

第一，马克思主义革命经验证明，成功的革命永远也不是生产力和生产关系之间经济矛盾的简单结果。

如果说，生产力和生产关系之间的矛盾足以决定把革命“提到议事日程上来”的形势，它却不能只靠它本身的直接作用，来激发起一种“革命形势”，更不能激发起革命爆发和革命胜利的形势，为了使这种矛盾变成真正是能动的，即变成爆发的动力，就必须有各种根源不同、方向不同的“形势”和“潮流”集合在一起（在这些“形势”和“潮流”中，有许多从其根源和方向说来，必然是同革命毫不相干的，甚至是与革命绝对对立的），而“融合”成为一种统一的破坏



力。

虽然在这种统一的破坏力中，存在着基本的矛盾，但是，其他的矛盾，上述的“形势”和“潮流”，却并不是这个基本矛盾的纯粹的现象。它们“既从属于生产关系（这虽然是矛盾的许多项之一，但同时，也是矛盾的存在条件），又从属于各种上层建筑（这种形势作为起着特殊作用的规定性而介入着），所以，它们并不作为一个纯粹的现象而“消失”在一个简单的矛盾的内部的统一中。阿尔都塞由此得出结论说：生产力和生产关系之间的矛盾总是被它在其中起作用的那些社会形态和具体历史情况所特殊化的，所以，生产力和生产关系之间的矛盾“在同一个运动中既是起着决定作用的，又是被决定的；它是被它所促成的社会形态的各个方面和各个层次所决定的”。

第二，在马克思那里，经济的东西和政治的东西的那种不言而喻的同一性（即某种东西的现象、本质、真理的等同）消失了。

这是因为马克思在构成一切社会形态的本质的那种复杂的基础和上层建筑之中，建立了一种新的观点，即起着决定作用的那些层次之间的关系观点。阿尔都塞说，马克思向我们指出了“一条链条的两端”，并且说，必须对这两端分别

加以研究，这两端是：一端是生产方式（经济因素）“归根到底”的最后决定作用；另一端是上层建筑的相对独立性及其特殊的作用力。

这就是说，经济基础和上层建筑都是决定的和被决定的，每一方都有助于决定它是其组成部分的那个全局的构造的本质，又转而被这个构造所决定。经济决定着历史的进程，不过是最最后的，“归根到底”地决定的，所谓“归根到底是经济”的这种决定因素，决不是作为单独的时钟而敲出声音的。而是在经济、政治、理论等等之间的主要作用的相互调换中行使的。它意味着经济决定各非经济因素是同它们本身和彼此之间的关系自主/依存的程度，同它们的特定的特殊效力的程度有关的。它能决定它本身在特定时间内，在一个社会结构中是决定的还是非决定的，并在自己是非决定性因素的时候，决定上层建筑中哪一个因素成为决定性因素。

所以，不是生产力和生产关系之间的一个简单的经济矛盾在支配着每一样东西，而且有一个存在于社会构造的一切方面和构成一种在它内部的效力体系。决定，永远也不是简单的，而总是复杂多样的。但是在另一方面，上层建筑的自主性又是相对的，而不是绝对的，它们的特殊效力并不取消经济的第一性。

第三，整体的每一个相对自主的平面，都有其相对自主的历史，都有它自己的发展韵律和连续性。这样，就不仅有经济结构的历史，而且还有政治上层建筑的历史，意识形态的历史，科学的历史等，在它们相互之间是不可还原的，这就意味着“不存在能被用来衡量一切历史的唯一的线状时间的连续性”，<sup>①</sup>意味着一个横断历史过程的断面所显示的，并不是一个原始的，无所不在的本质，而是那个复杂的结构的特殊的多元决定的局面，从而意味着本质的断面是不可能的。阿尔都塞认为，既然马克思认为经济基础和上层建筑各要素都是决定的和非决定的，那么，马克思的历史观就是多元决定的，而不是黑格尔的一元决定的。而既然马克思认为上层建筑的自主性是相对的而非绝对的，经济具有着归根到底的决定作用，那么，马克思的历史观就是多元决定的，而不是多元论。

阿尔都塞在这里是用结构主义观点来说明上层建筑与经济基础的关系：一方面上层建筑的各个要素有“相对自主性”，各有其自身的内在结构、变化节奏、发展规律和连续性以及不能还原为经济的历史；另一方面经济基础对上层建筑

---

<sup>①</sup> 阿尔都塞：《读〈资本论〉》，第104—105页。

“归根到底”仍起决定作用。

所谓上层建筑诸要素有相对自主性，就是说，对社会整体的决定作用并不总是固定在一个层次中，而是可以从一个层次转移到另一个层次；在特定的历史时刻，可以由不同的要素对社会整体的功能发挥决定作用。为什么经济基础又“归根到底”起决定作用呢？这种说法的意思就是，上层建筑中的哪一种要素、哪一个层次在某个历史时刻对社会整体起决定作用，要由经济基础来决定。正因为局部对整体有相对自主性，上层建筑的不同要素可以在特定历史时刻对整个社会的功能发挥决定作用，那么马克思的辩证法（是由这种历史观产生的）就根本不同于黑格尔的辩证法，因为黑格尔的辩证法是一元决定论，而马克思的辩证法的基础则是多元决定的历史观。阿尔都塞反对把马克思的辩证法说成是黑格尔辩证法的唯物主义“颠倒”，认为这种说法没有把马克思主义哲学同黑格尔的哲学划清界限。而他的解释则能把黑格尔的影响从马克思主义中清除出去。

一些评论家认为，阿尔都塞在说明历史时强调了社会实践的各个不同层次的独立自主性，这一点本身是有意义的。但阿尔都塞的论述也有某些片面性，就是社会实践各个领域的统一问题退

居到次要地位，或者更准确地说，这各个领域作为统一的社会结构的诸因素的统一取代了“本质的”统一。西方的一些评论家认为，现阶段由于垄断资本主义的发展，由于这一发展过程而产生的政治斗争的新形势，经济还原主义在理论上和实践上都受到挑战。当前最引人注目的情况是国家对资本主义经济的干预日益加强，劳资双方除了经济斗争以外，为争取社会变革的政治运动也蓬勃发展。在这种背景下，阿尔都塞运用结构主义方法解释马克思主义并对经济还原主义进行批判，为把马克思主义扩展到新的分析领域提供了理论基础。关于社会整体异质性及其分立层次相对自主性的这种结构主义观念已经运用到马克思主义的一些独特问题上，其目的是对政治过程和思想过程的独特性加以理论上的系统说明，但又并不抛弃社会生产关系最终起决定作用这一唯物主义的基本前提。作为对正统经济主义观念的改正办法，这种分析对非还原主义的马克思主义的发展已经作出了重要的贡献。

有的评论家认为，“相对自主性”的概念，论证尚不够充分，需要从理论上进一步加以探讨和发挥，实际上这种说法只是规定了这一有待分析的问题的性质而已。这一概念所主张的在上层建筑要素的独特性和经济基础全面决定性之间加以综

合的做法，往往不是偏向于这一个极端，就是偏向于另一个极端，或者也会造成折衷主义的弊病。也有人指出，阿尔都塞的“相对自主性”论断不过是重复恩格斯关于“上层建筑的相对独立性”的论点而已，其实没有什么“新意”。总之，“相对自主性”概念的有效性如何，尚有待于实践的检验和进一步深入地研究。

---

## 第七章

阿尔都塞对哲学定义的理解：  
从“理论实践的理论”到  
“理论中的阶级斗争”

---







---

**阿** 尔都塞在他的《保卫马克思》、《读〈资本论〉》等早期著作中，为了反对经验主义，给哲学下的定义是“理论实践的理论”，他的这一定义明显地歪曲了理论与实践的辩证关系，因而受到了来自多方面的批评。他后来重新考虑了他早期著作中的这一观点，承认“我头几篇文章中主要缺乏关于阶级斗争及其在理论中的作用的论述”，他的这种重新认识的直接结果就是重新对哲学下了定义，批评自己原先的立场是“理论主义”，并力求在给哲学重新下的定义中把理论同实践结合起来。阿尔都塞关于哲学的新定义是在《哲学是革命的武器》与《列宁和哲学》这两部出版于一九六八年的著作中最先提出来的。他批评自己早先片面地把哲学规定为“理论实践的理论”。这个定义认为哲学是科学的科

学，仅仅把哲学同科学联系起来，而没有与政治实践联系起来。他在给哲学下的新定义中，说哲学是“理论中的阶级斗争”，说马克思主义哲学是“无产阶级立场”在为获得科学知识的斗争中的体现。这就是说，他这时把哲学规定为双重关系：不仅体现了理论中的阶级斗争，而且也体现了政治中的科学。在他发表于七十年代初期的两部著作《回答列维》与《自我批评论文集》中对上述关于哲学的新定义又有新的补充与修改，并最终把哲学定义为“归根到底是理论中的阶级斗争”。

## 第一节 最初的定义：哲学是“理论实践的理论”

阿尔都塞在一九六五年出版的《保卫马克思》和《读〈资本论〉》中，给哲学下的定义是“理论实践的理论”，也就是理论活动（主要是科学活动）的逻辑和方法论，即理论的理论，或者说超理论。

他认为，在马克思那里，理论和生产实践、政治实践一样，也是一种实践。

他给实践下的定义是：“任何通过一定的人力的劳动，使用一定的‘生产’资料，把一定的

原料加工为一定的产品的过程。”<sup>①</sup>在他看来，“在任何这类实践中，过程的决定性时段（或要素）既不是原料，又不是产品，而是狭义的实践：是人、生产资料和使用生产资料的技术在一个特殊结构中发挥作用的加工阶段”。“实践的这一个一般性定义本身包含着特殊性的存在，因为实践尽管有机地属于同一个复杂的整体，但不同的实践毕竟有不同的特点”。<sup>②</sup>阿尔都塞以“社会实践”为例，他认为，“社会实践”作为特定社会存在的各种实践的复杂统一体，包含着许多具有不同特点的实践：

首先是生产实践。“社会实践”这个复杂统一体具有一定的结构，而在其中最后起决定作用的实践，就是现有的人在一定的生产关系范围内，通过有计划地使用一定的生产资料，把一定的实物（原料）加工成为日常用品的那种实践。

还有政治实践。马克思主义政党从事的政治实践不再是自发的，而是根据历史唯物主义的科学理论去组织的，它把一定的社会关系作为原料加工成一定的产品（新的社会关系）。

再有意识形态实践。意识形态不论表现为宗

---

<sup>①</sup> 阿尔都塞：《保卫马克思》，第167页。

<sup>②</sup> 阿尔都塞：《保卫马克思》，第167页。

教、政治、伦理、法律或艺术，也都在加工自己的对象，即人的“意识”。阿尔都塞指出，人们往往并不真正把意识形态的存在当作一种实践，然而承认这一点正是一切意识形态理论的不可缺少的条件。

最后是理论实践。他特别指出，承认理论实践的存在，对我们了解马克思主义如何认识理论，以及认识理论与“社会实践”的关系，更是一个不可缺少的前提条件。阿尔都塞认为，理论实践是实践的一种特殊形式，它也属于一定的人类社会中的“社会实践”的复杂统一体。与生产实践一样，理论实践也有原料、加工和产品这三大要素，通过生产（加工）把原料转化为最终产品。理论实践的这种生产是完全发生在思想中的过程，其原料不是现实客体，而是概念客体，即关于客体的概念，在理论的或科学的劳动中，把“思维力量”和理论劳动的手段搞到一起，以便从概念、表象、直觉中产生出一种特殊的产物——知识。

阿尔都塞分析“理论实践”的过程说：

“理论实践”的原料  $G_1$ ，是概念和抽象。这种要加以改造的原料不是现在的所与、具体的实在，而是一种已经作成的原料，它是由先前的实践的产物的抽象概念所组成的。总之，“理论

实践”所据以开始的原料，并不是客观实在本身，而总是这一种或另一种抽象。

对 $G_I$ 进行改造的是理论生产的手段 $G_{II}$ ，在任何时候都是一门科学的基本概念。

而作为“理论实践”的产品 $G_{III}$ ，则是具体表现认识的科学概念。阿尔都塞根据马克思的《政治经济学批判导言》中的说法，把它称作“思维中的具体”，从而把他的“理论实践”的过程，解释成“从抽象上升到具体的过程”。

据此，他曾一度把马克思主义哲学，即他所说的辩证唯物主义归结为“在理论上表述实践一般的本质的”、“关于理论实践的理论”。<sup>①</sup>

根据这种“理论实践的理论”，阿尔都塞认为，马克思主义的认识论是反对经验主义的。在他看来，经验主义是意识形态哲学，是人道主义的必然结果，所以从经验主义下面解放出来，是把成年马克思和青年马克思区别开来的决裂标志之一。

在阿尔都塞看来，经验主义的认识的原料则是具体的现实事物，其认识运动是从实际的具体东西到思想中的抽象；思想中的抽象表现了实际具体事物的大大简化了的形式。他反对这种认识

---

① 阿尔都塞：《保卫马克思》，第146页。

论观念，认为真正“科学的”认识不是从实际具体的东西着手，而是从人对客观现实的基本概念着手，也就是从思想上的抽象开始的。这种“概念客体”（即关于现实客体的基本概念）的原料经过“科学”实践的生产加工，就产生出最终的产品——知识，这个最终产品是思想中具体的东西，之所以是具体的，就因为它“是许多规定性的集中，因此也是多种不同性质的统一。”这种认识运动与经验主义的认识运动正好相反，不是从具体事物到思想中的抽象，而是从抽象到具体（这完全是在思想中进行的）。

阿尔都塞指责经验主义把主体和客体、抽象和具体对立起来，以为“认识就是从现实客体中把它的本质抽象出来，于是由主体来把握客体的本质就叫做认识”。他认为，这样的认识论观点没有把关于具体事物的概念、与这些概念所表明的具体事物区别开来，因为真正“科学的”认识“并不是作用于现实的客体”，而是作用于作为独特原料的“概念客体”，这种概念客体与现实的客体是不相同的。把概念同其所表明的客体分离开来是理论实践的前提条件，这是人类认识的一个积极方面，因为可观察到的社会关系的表面层次与作为这些关系之基础的结构是不相同的，科学的认识要透过可观察到的表层关系去考察事

物，这就需要高度的理论抽象水平，不能满足于所使用的概念范畴对经验事物的适合。阿尔都塞认为经验主义的认识论没有包括理论实践的过程，而马克思主义哲学则与经验主义的认识论相反，是这种理论实践的学说。

在理论实践同客观存在的关系问题上，阿尔都塞在一九六五年出版的《保卫马克思》和《读〈资本论〉》中，在提法上也是有所区别的。

在《保卫马克思》一书中，阿尔都塞区分了“思维中的具体”和“实在的具体”，认为前者是“一种认识”，而后者则是它的对象，就是说，作为被理论所认知的东西，实在的具体还是认识的对象；<sup>①</sup>但在《读〈资本论〉》中，却有所变化。认为认识的对象被安放在理论实践的领域之中，而且是一种理论的对象，一个概念或概念的复合体：“认识的对象……其本身〔是〕绝对地区别于和不同于实在的对象的……不要把〔作为〕认识的对象关于圆环的思想同作为实在客体的圆环混同起来”。<sup>②</sup>

这样，在阿尔都塞的认识论中，就出现了“两个客体（对象）”的问题。在他看来，认识

---

① 阿尔都塞：《保卫马克思》，第187页。

② 阿尔都塞：《读〈资本论〉》，第40页。

的对象(客体)并不是实在的客体,这两者是有明显区别的;但是,认识的过程经过这种认识的对象(客体),最终所认知的对象,又还是实在的客体;实在的客体只是在归根到底的意义上才是认识的对象。阿尔都塞说,他的这种“两个客体”论,是从马克思的《政治经济学批判导言》中引申出来的。那么马克思究竟是如何说的呢?

马克思在《政治经济学批判导言》中指出:  
“具体之所以具体,因为它是许多规定的综合,因而是多样性的统一。因此它在思维中表现为综合的过程,表现为结果,而不是表现为起点,虽然它是现实中的起点,因而也是直观和表象的起点。在第一条道路上,完整的表象蒸发为抽象的规定;在第二条道路上,抽象的规定在思维行程中导致具体的再现。因而黑格尔陷入幻觉,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并把它当做一个精神上的具体再现出来的方式。但决不是具体本身的产生过程。”<sup>①</sup>

显然,马克思这段话表明,在马克思看来,只有一个具体的实在客体,而并没有什么与此不

---

<sup>①</sup> 《马克思恩格斯全集》,第12卷,第751页。



同的、另一个认识的对象（客体）；人在思维中再现具体的实在客体，但并不生产这个具体的实在客体。

由此看来，阿尔都塞的“两个客体”论与马克思在《政治经济学批判导言》中的论述并不是一个意思，而具有康德哲学味道，因为只有象康德那样把先验知觉形式解释得使之可以构造认识对象（客体），才有“两个客体”的问题。

由于阿尔都塞的反经验主义认识论把理论本身看成也是一种实践，而在他的理论实践中，又提出了“两个客体”的问题，这也就不能不影响到他对检验理论的标准看法。

检验一种理论是否正确的标准，正如马克思曾经指出的“人应该在实践中证明自己思维的真理性的，即自己思维的现实性和力量，亦即自己思维的此岸性”。<sup>①</sup>而阿尔都塞却认为所谓保证认识的真理性的标准问题是一个假问题，而不是一个真问题。他说，任何认为认识本身是一个问题的认识论，都只能是一种意识形态的认识论，必须加以摒弃。他认为，所谓检验理论的真理性的标准这整个问题，就是一个非问题，因为“理论实践是……它自己的标准，在它本身中间包含有

<sup>①</sup> 《马克思恩格斯全集》，第3卷，第3页。

把其产品弄确实的一定的‘议定书’，所建立的科学其本身就提供了它们在认识上的确定性的标准”，这些内在于一门科学的理论实践的确实性的标准，是它的“证明的形式”，而生产出这种〔证明的〕效力的机械装置，则是科学的全部概念体系，因为它不仅决定概念的意义，而且也决定“它们在关于证据的谈论中出现的次序”。①

在理论与实践问题上，马克思主义认为理论来源于实践，理论必须受到实践的检验，理论一时一刻也不能脱离实践。阿尔都塞把理论与实践分割开来，认为理论研究（即他所说的理论实践）是完全离开实践（即他所说的政治实践），这是不符合马克思主义的，因为他认为理论也是一种实践，就把理论与实践之间的关系搞模糊了，实际上否认了理论从实践中来，并接受实践的检验。这种思想产生思想、理论产生理论的所谓理论实践必然引申出认为认识的真理标准是一种“虚假的问题”，理论实践是它自己的标准。

阿尔都塞把马克思主义哲学，即他所认为的辩证唯物主义说成是“理论实践的理论”，即理论的理论，他认为辩证唯物主义并不是从自然界

---

① 阿尔都塞，《读〈资本论〉》，第67—68页。

与社会实践中所概括出来的一套规律，而只是一种哲学的研究，一种能动的理论实践。他对马克思主义哲学的这个定义是不妥的，因而受到了许多批评，被认为是把哲学与实践、与阶级斗争分割开来，把马克思主义变成一种同无产阶级的生活和斗争没有任何关系的理论。

## 第二节 自我批评和重新考虑：哲学是“理论中的阶级斗争”

阿尔都塞在他的哲学定义受到许多批评之后，认真地思考了自己哲学立场中的矛盾。在一九六七年为《保卫马克思》英译本写的序言《致我的英语读者》中，他进行了自我批评。

首先，他认为由于他“没有探讨在政治实践内部理论和实践统一的问题”，因而产生了“理论主义”倾向。他说：

“如果说我的确强调了理论对革命实践的极端重要性，并因而谴责了所有形式的经验主义，那么，我确实没有讨论在马克思主义传统中起着重要作用的‘理论和实践的统一’这一问题。毫无疑问，我在‘理论实践’这一范围内讲到了理论和实践的统一，但我没有在政治实践这一范围内谈到理论和实践的统一。让我们说得精确些，

这就是我的确没有考察这种统一的历史存在的一般形式，即马克思主义理论和工人运动的‘结合’。我没有考察这种‘结合’存在的具体形式（工会、政党等阶级斗争的组织，以及这些组织所采取的指导阶级斗争的手段和方法，等等）。我没有明确指出马克思主义理论在这些具体存在形式中所处的地位、所有的功能和所起的作用，即马克思主义理论在何处和怎样影响政治实践的发展的。”

其次，又由于“没有说清楚把哲学同科学区别开来的不同点”，产生了“实证主义”倾向。他说：

“同样，如果说我着重坚持马克思的发现在理论上的革命的特征，并指出马克思创立了一门崭新的科学和一门崭新的哲学，那么，我对于至关重要的区分哲学与科学的不同点确实是阐明得不够的，我没有说明什么是构成同科学相区别的严格意义上的哲学，即没有说明每一种哲学（作为一种理论的学说，甚至是在关于存在和事变的理论形式中的学说）和政治的有机联系。我没有指出这种联系的性质，在马克思主义的哲学中，这决不是一种实用的联系。所以我没有足够清楚地说明在这一方面马克思主义哲学同以往哲学的区别何在。”

紧接着，在阿尔都塞为《读〈资本论〉》意大利文版写的前言中，他把这种错误产生的原因归结为他对哲学所下的定义：“把哲学定义为理论实践的理论……是片面的，因此是不确切的……以片面的方式把哲学定义为理论实践的理论（结果是关于各种实践的差别的理论），是一种不得不引起或者是‘思辨的’或者是‘实证主义的’理论结果和回声的提法。”这种定义的片面性在于它未能表达哲学对阶级斗争的关系。

一九六八年，阿尔都塞就用《列宁和哲学》这篇著作来详细阐明他经过深思熟虑得出的、与以前截然不同的关于哲学的新见解。

《列宁和哲学》，原是阿尔都塞一九六八年二月在法国哲学协会作的一次讲演，一九六九年由法国马斯佩罗出版社出了单行本。阿尔都塞在这部著作中，力求以列宁的《唯物主义和经验批判主义》一书作为分析的基础，论述了哲学认识的性质，特别是列宁的哲学党性原则，从而表述了他自己对哲学的新理解。这部著作在法国学术界、无论是在马克思主义者当中还是在非马克思主义者当中都曾引起了强烈反响。

阿尔都塞是从列宁对物质范畴的分析出发来提出他的新的哲学立场的。他指出：列宁在给物质范畴下定义时强调指出，哲学唯物主义所承认

的物质的唯一特性，是作为客观现实、在意识之外独立存在的特性。这样，就决不能把物质的哲学范畴与物质的科学概念混为一谈，因为后者随着科学知识的发展而发生变化，反映科学的一定发展水平，而前者（物质对意识的第一性）则是唯物主义哲学的不变命题。阿尔都塞接着说，虽然哲学不同于具体科学，可是列宁看到了，在哲学和具体科学之间有一种特殊的联系，这种联系由唯物主义的客观性论点体现出来。他强调指出列宁在科学认识的唯物主义分析原则和自然科学家的唯物主义倾向之间确立的联系。

阿尔都塞根据列宁在《唯物主义和经验批判主义》中采用恩格斯把哲学看作是唯物主义和唯心主义之间斗争的历史这个论点，便得出结论说：在我们说科学有认识对象这个意义上，哲学没有自己的认识对象，全部哲学史只不过是不同倾向之间的斗争。

科学有自己的认识对象，所以科学有变化和发展。但是，既然在哲学中任何变化也没有，它没有自己的认识对象，那么为什么在哲学中会进行经常的斗争呢？

阿尔都塞认为，这是因为哲学的范畴处在经常的、争取支配地位的“冲突”中。站在唯物主义立场上的哲学家把这些范畴在唯心主义者那里

的意义翻转过来，唯心主义者又把它们翻转过去，这样反复翻转归根到底反映阶级斗争。在他看来，任何哲学的本质在于在对立的意识形态之间“划清界限”。每一种新的哲学都企图以不同的方式解释哲学的范畴，改变它们的位置，虽然这样做不会使哲学增添任何东西。所以，按照他的意见，与其说有哲学的历史，还不如说是在哲学中有历史。

阿尔都塞根据列宁所说的任何哲学都与阶级斗争有关的论点，得出结论说：“哲学是政治在一定领域、面对一定现实、以一定方式的继续，”即哲学在科学中代表政治，在政治中代表科学性。他认为，列宁提出哲学的性质，即党性问题，只有重大的实践意义，实际上是提出了一种新的哲学实践，这种新的哲学实践能够改变哲学本身，而且能够在某种程度上有助于改变世界。

综上所述，阿尔都塞在《列宁和哲学》这篇著作中所表述的对哲学的新理解的主要观点是：

（1）哲学不是科学；在科学有认识对象的意义，哲学没有认识对象；

（2）哲学是以理论形式进行政治干预的实践。哲学对理论领域的干预，一方面在于提出范畴，另一方面在于在理论领域内部在科学的东西和意识形态的东西之间划清界限，以便防止科学

实践受到唯心主义哲学的攻击；

(3) 哲学是阶级斗争和科学实践的产物，阶级斗争和科学实践处于密不可分的统一体中。哲学的政治行动以政治和科学实践的形式表现出来；

(4) 任何哲学都表达阶级立场，与一定阶级的利益联系在一起。哲学中的马克思列宁主义的革命，在于克服把哲学只是归结为解释世界并且否认哲学与阶级斗争的联系的唯心主义概念。

阿尔都塞在《列宁和哲学》这篇著作中试图搞清哲学认识的特性，他的这种意图是符合马克思主义要不断发展的要求的，也是符合列宁对问题的提法的。列宁曾经指出，不能把具体科学的具体知识同与解决哲学基本问题直接有关的哲学知识混为一谈。列宁批驳象埃恩斯特·马赫那样的哲学家，他们利用在上世纪末本世纪初物理学陷入了危机、出现了一些新的物质结构理论的情况，宣称：因为一种特殊的物质结构理论（古典物理学）瓦解了，所以唯物主义也瓦解了，不再可能坚持唯物主义所说的思维和现实的分离了。列宁在批驳这些哲学家时，通过保卫唯物主义的客观性命题捍卫了科学，主张本质上与这些命题有关的哲学范畴不同于科学概念，科学概念是为了生产知识而构造的，因此各种科学不断发展的



过程中可以用别的概念来代替。因此，“象马赫主义者那样把关于物质的某种构造的理论和认识论的范畴混淆起来，把关于物质的新类型（例如电子）的新特性和认识论的老问题，即关于我们知识的泉源和客观真理的存在等等问题混淆起来，这是完全不能容许的……物质是标志客观实在的哲学范畴，这种客观实在是人通过感觉感知的，它不依赖于我们的感觉而存在，为我们的感觉所复写、摄影、反映”。<sup>①</sup>而且，“从现代唯物主义即马克思主义的观点来看，我们的知识向客观的、绝对的真理接近的界限是受历史条件制约的，但是这个真理的存在是无条件的，我们向它的接近也是无条件的”。<sup>②</sup>因此，阿尔都塞在这部著作中所作的努力，受到不少马克思主义者的积极评价。但是，阿尔都塞在这部著作中提出的论点，也并不是无可非议的。

例如，他给哲学下的新定义引起了一些法国马克思主义者的异议。他们认为，这个定义把哲学归结为阶级斗争，使哲学的内容变得贫乏了。他关于哲学对象问题的独特提法，在法国马克思主义者中也引起了讨论。他们认为，哲学是科

---

① 《列宁选集》，第2卷，第128页。

② 同上书，第135页。

学，每一门科学都有自己的认识对象，哲学的认识对象当然不同于其他学科的认识对象，但它的确有自己的认识对象，这就是客观世界和思维发展的最一般的规律。这个认识对象的内容在全部哲学史过程中是不断改变的，哲学的基本问题总是由每个时代的哲学家以这种或那种方式提出和解决。

一九六八年，阿尔都塞在答意共《团结报》记者玛·安·玛其奥奇问的《哲学是革命的武器》一文中进一步阐述上述的哲学新见解。

在这篇文章中，阿尔都塞更加具体地阐明他把马克思主义理论区分为科学（历史唯物主义）和哲学（辩证唯物主义）的观点。他认为，在马克思主义运动的历史上，对这种区分的压制不是表现为右的偏向，就是表现为左的偏向。右的偏向压制哲学：只有科学是左的（实证主义）；左的偏向压制科学：只有哲学是左的（主观主义）。并且认为，马克思主义是工人运动的伟大领袖，从马克思和恩格斯到今天，总是说：这些偏向是资产阶级意识形态影响和压倒马克思主义的结果。他们本人总是捍卫这种区分（科学和哲学）的，不仅是由于理论的理由，而且也是由于重要的政治理由。他以列宁的《唯物主义和经验批判主义》或《“左派”幼稚病》中的观点作为依

据。

为了证明他把马克思主义理论区分为科学和哲学是正确的，阿尔都塞提出了以下的论点来加以证明：

第一，马克思主义理论和工人运动的结合，是阶级斗争中、实际上也就是全部人类历史中最重要的事件（初步成果是社会主义革命）。

第二，马克思主义理论（科学和哲学）代表着人类认识史上空前的革命。

第三，马克思创立了一门新的科学：历史科学。用一个形象的说法，我们所熟悉的科学正在一些“大陆”上建立起来了。在马克思之前，已有两个这样的大陆向科学认识打开大门：数学的大陆和物理学的大陆。头一个是被希腊（泰勒斯）打开的，第二个是被伽利略打开的。马克思为科学认识开拓了第三个大陆：历史学的大陆。

第四，这个新大陆的开拓已在哲学中引起革命。这是一条规律：哲学总是同科学联系在一起的。

哲学在数学大陆被开拓时诞生（同柏拉图一起）。他被物理学大陆的开拓所改造（同笛卡尔一起）。今天，它因为马克思开拓了历史学大陆而进行了革命。这个革命叫做辩证唯物主义。

他认为，哲学的改造总是伟大的科学发现的

回响。因此，在本质上，这些改造总是发生在事件之后。正因为如此，在马克思主义理论中哲学落后于科学。

在阿尔都塞看来，共产主义运动当前在理论方面的决定性任务是承认并弄懂马克思主义的科学和哲学的革命意义，而当前在理论方面的决定性环节是承认和弄懂马克思主义哲学——辩证唯物主义。

他接着阐述了马克思主义理论中科学（历史唯物主义）和哲学（辩证唯物主义）之间的关系，认为：

第一，阶级斗争中对立的阶级立场，在各种实际意识形态（宗教、伦理、法律、政治、美学）的领域中“表现为”对抗倾向的世界观：最终归结为唯心主义的（资产阶级的）和唯物主义的（无产阶级的）。每个人都本能地有一个世界观；

第二，世界观在理论（科学+围绕科学和科学家的“理论的”意识形态）的领域中表现为哲学。哲学代表理论中的阶级斗争。这就是为什么哲学是一种斗争，而且基本上是一种政治斗争，即阶级斗争。每一个人并不是本能地是哲学家，但是每一个人都可能成为哲学家；

第三，只要理论领域存在，因而只要科学

(严格意义上的)存在，哲学就存在。若没有科学，就没有哲学，而只有世界观。战斗中争夺的对象和战斗的场所、即战场必须区分开来。哲学中最后的争夺是世界观两大倾向（唯物主义和唯心主义）之间对领导权的争夺。这个斗争的主要战场是科学知识：赞成它还是反对它。因此，第一号哲学战斗发生在科学和意识形态的边界上。在那里，任意驱使科学的各派唯心主义哲学，为反对服务于科学的各派唯物主义哲学而进行着斗争。哲学斗争是各种世界观之间的阶级斗争的一个方面。在过去，唯物主义一直是被唯心主义统治着；

第四，马克思创立的科学已经改变了理论领域的全部形势。这是一种新的科学：历史科学。因此，有史以来，它使得我们能够认识哲学在理论中所表现的各种世界观；它使得我们能够认识哲学，它提供了改造世界观的手段（按照马克思主义原则进行的革命阶级斗争）。哲学因此进行了双重革命。“在历史上是唯心的”机械唯物主义，变成了辩证唯物主义。力量平衡被翻过来了：现在哲学中唯物主义能够统治唯心主义了。如果政治条件实现了的话，唯物主义能够进行阶级斗争来争夺各种世界观之间的领导权。

马克思列宁主义哲学，即辩证唯物主义，在

理论中代表无产阶级的阶级斗争。在马克思主义理论和工人运动的结合中（这是理论和实践结合的最终现实），正象马克思说的，哲学不再是“解释世界”。它已成为“改变世界”即革命的武器。

一九七二年，阿尔都塞在他的《自我批评论文集》中，继续对他在《保卫马克思》和《读〈资本论〉》等早期著作中把哲学定义为“理论实践的理论”进行自我批评。他说：“我把哲学的定义说成‘理论实践的理论’，从而在‘理论’这个唯一的术语下，赋予了哲学以科学的同等地位。我在过高地估计哲学的理论作用的同时，也就低估了它在阶级斗争中的政治作用；那些正确地指责我‘抹杀阶级斗争’的人也都提出了这个问题。”<sup>①</sup>

但他在对这些早期著作的“理论主义”倾向进行自我批评的同时，并没有完全否定这些早期著作在六十年代初的历史条件下，对保卫马克思主义理论所起的一定的积极作用。他说：

“我以为这些论文的主要倾向——尽管我对这些论文作了严厉的批判——是以自己的方式，

---

<sup>①</sup> 阿尔都塞：《自我批评论文集》，巴黎，1974年，第100页。

以它们‘有限的手段’，在特定的环境下，保卫了有益于马克思主义理论和无产阶级阶级斗争的一些立场，反对了人道主义、历史主义、实用主义、进化论、经济主义、哲学唯心主义等资产阶级意识形态的最危险的形式。”但是，他承认，“这些论文的次要倾向，即理论主义倾向，则反映着有害于马克思主义立场和阶级斗争观点的一种倾向”。<sup>①</sup>

他特别强调在他的早期著作中缺少阶级斗争以及阶级斗争在理论领域中的反映。

同时，他对他在《列宁和哲学》及《哲学是革命的武器》等著作中给哲学下的新定义“理论中的阶级斗争”也作了一定的修改，即“哲学归根到底是理论中的阶级斗争”。<sup>②</sup>他强调，他作这样的修改，是“为了把阶级斗争（根本的实践）和其他社会实践（其中包括科学实践），以及它们同哲学的‘关系’放到恰当的位置上”。他解释说，“归根到底”一词意味着归根到底的决定作用。简单地说哲学是阶级斗争，会导致对哲学的过于庸俗的理解。“归根到底是理论中的阶级斗争”则意味着不是简单的阶级斗争。这表

---

① 阿尔都塞：《自我批评论文集》，第93页。

② 阿尔都塞：《自我批评论文集》，第101页。

示，在哲学中发生的一切，归根到底这样或那样地在政治中、在政治的阶级斗争中引起一定的后果。但这并不表示，哲学是政治的仆从。哲学所讨论的是社会实践的现实问题，这些问题的解决与社会政治问题的解决有联系。同时，阿尔都塞在《哲学和科学家的自发哲学》一书（一九七四年）中还发展了他关于哲学和科学关系的概念。他认为，哲学应该为各门科学服务，但不是利用它们。哲学不能代替各门科学解决科学问题，但是能够为这些问题的正确提出扫清道路。哲学用以做到这一点的办法是说出哲学原理。哲学原理与科学原理不同，既不能用实验方式进行检验，也不能用归纳法证明。为此，阿尔都塞仍然不认为哲学是科学。

阿尔都塞在他的与《自我批评论文集》同年写作的《回答列维》一书中，针对当时英共党员哲学家 J·列维，在英国共产党的刊物《今日马克思主义》一九七二年一月号和二月号上连续发表了题为《阿尔都塞症状》的长篇批评文章，强调了“哲学归根到底是理论中的阶级斗争”这个关于哲学的新定义。

在该书中，阿尔都塞除了坚持他在六十年代中期的《保卫马克思》一书中所提出的马克思主义是“理论上的反人道主义”论点外，并力图用



历史唯物主义观点批驳列维所宣称的马克思主义哲学是人道主义哲学的三个论点，即人创造历史、人创造历史是因为人先验于历史和人只能认识他所做的；群众创造历史、阶级斗争是历史的动力和人只能认识客观存在。

针对列维由于他提出了“哲学归根到底是理论中的阶级斗争”这个论点而攻击他是“教条主义者”这一点，他详细论述了哲学与政治与阶级斗争的联系，他反驳列维说：

“自柏拉图以来，所有的大哲学家都讲政治，所有的资产阶级大哲学家也不例外。不仅唯物主义哲学家讲政治，而且唯心主义哲学家也讲政治，例如黑格尔。尽管他们嘴里不说，但他们都或多或少地意识到：从事哲学就是从事理论中的政治。”资产阶级哲学家“甚至有勇气公开地谈论政治和从事政治，而七十年代的哲学家列维企图改变这一切，而他还自称是马克思主义者，岂非咄咄怪事。”<sup>①</sup>

阿尔都塞列举了恩格斯、列宁、斯大林、毛泽东以及葛兰西都曾讲到过无产阶级的斗争需要哲学作为它的论证。他由此得出结论：无产阶级的斗争不仅需要马克思主义的历史科学（历史

---

<sup>①</sup> 阿尔都塞，《回答列维》，巴黎，1979年，第11页。

唯物主义），也需要马克思主义的哲学（辩证唯物主义），这是因为哲学“归根到底是阶级斗争的理论形式”，即“归根到底是理论中的阶级斗争”。

针对列维批评他这一论点是“正统观念”，即教条主义观点，阿尔都塞引用了列宁在《怎么办？》一文中引用的恩格斯写于一八七四年《农民战争》一文的前言中的一段话：阶级斗争有三种形式，即经济斗争、政治斗争和理论斗争。<sup>①</sup>他说，无产阶级同资产阶级所进行的斗争是无产阶级在它的政党共产党的领导下，在经济、政治和理论方面所进行的斗争，而在理论方面，阶级斗争则集中表现于哲学。“有人说，在哲学方面的斗争只不过是一些用词的争论，不，哲学中的用词是理论方面阶级斗争的武器。理论方面阶级斗争是整个阶级斗争的一部分，阶级斗争的最高形式是政治方面的阶级斗争，因此，哲学方面的用词实际上也是政治方面阶级斗争的武器”。

“哲学归根到底是政治在理论方面的集中表现。哲学方面所发生的事不仅具有理论方面的政治意义，而且也具有政治方面（政治上的阶级斗争）

---

<sup>①</sup> 参见《列宁选集》，第1卷，第242页。

的政治意义”。<sup>①</sup>

阿尔都塞从开始把哲学定义为“理论实践的理论”到后来把哲学定义为“归根到底是理论中的阶级斗争”，即从开始把理论同实践相分离，强调理论的自主性，到后来逐步把理论同实践结合起来，强调理论的政治性与阶级性，这反映出他的哲学观点的重大变化。这一变化被一些西方学者认为是阿尔都塞整个思想体系中最强的方面，也是对马克思主义的一个贡献。但阿尔都塞把马克思主义哲学中有机联系着的两个方面辩证唯物主义与历史唯物主义截然分开，把前者说成是马克思主义哲学，把后者说成是马克思主义的历史科学，并且认为科学有认识对象，而哲学没有认识对象，他始终否定哲学是一门科学。他的这些论点与看法都是值得探讨的。至于他把哲学定义为“归根到底是理论中的阶级斗争”，在客观上也起到了否认哲学本身的科学性的作用，这也是值得商榷的。

<sup>①</sup> 阿尔都塞：《回答列维》，第12—14页。



---

## 第八章

### 阿尔都塞与加罗第关于马克思主义与人道主义关系问题的论争

---





---

**六** 十年代中期，法国共产党内曾经出现过一次关于马克思主义与人道主义关系问题的论争。这次论争的一方就是阿尔都塞，另一方就是当时的法共政治局委员、哲学家R·加罗第。

这次论争的背景是：苏共“二十大”后，人道主义思潮也在法国共产党内逐步蔓延，到了六十年代，以加罗第为代表的一些人越来越用一般人的抽象议论来代替对社会的阶级分析，逐步把马克思主义归结为一种人道主义，甚至主张马克思主义的“开放性”，即要吸收各种资产阶级文化的“宝贵因素”。阿尔都塞坚决反对共产党内的哲学家的这种把马克思主义“软化”的作法，并用马克思主义是“理论上的反人道主义”这一带论战性的论点予以驳斥，把整个人道主义都看

作必然是哲学意义上的人道主义，属于非科学的前马克思主义的思想，甚至属于资产阶级意识形态，并把它从马克思主义中排除。这场论争的影响远远超出法共的范围和法国的国界。

## 第一节 阿尔都塞与加罗第 观点的对立

### 一 加罗第认为：马克思主义是 理论上和实践上的人道主义

R·加罗第认为，作为工人阶级革命的意识形态的马克思主义是一种理论上和实践上的人道主义，他的全部著作都贯穿着这个论点：

第一，“人”，马克思主义的出发点。在加罗第看来，马克思所讲的人，主要是指在资本主义经济支配的世界里人的状况。这种状况是一种“人的异化”的状况（《马克思主义的人道主义》，一九五七年），现代社会存在的整个状况以最不人道的形式集中地表现在无产阶级生活的整个条件中，即：“人本身的完全丧失”。这就是马克思的学说以“人”为出发点的原因。

加罗第认为，从人的状况本身来看，工人阶



级“在社会的内在辩证关系中是被否定的因素”，这就规定它的活动目的，这种活动“既是创造历史的动力，又是创造人存在的条件”。因而，主观能动性在历史上占据它应有的位置，并在历史中发挥一定的积极作用。

“而且同一种内在的辩证关系也能创造超越这种状况、超越它的矛盾和谬误的条件，也就是说创造人本身复归的条件，即恢复被资本主义的异化和割裂的人的全部力量。这样的人——‘完全的人’将能够支配经济世界而不再被经济世界所压垮，并进而达到自我的自由创造”。在R·加罗第看来，这就是马克思主义哲学观点的核心。

加罗第在《卡尔·马克思》（一九六四年）一书中继续谈论这种抽象的、共同的人的“本质”。他说，在财富的非人道的规律中被异化了的人，就失去了他的“存在”和“本质”，人变成了物。资本主义社会正是以人和人的“本质”的这种丧失为其特征的。因此，在加罗第看来，被资本主义制度置于非人道状况的无产阶级只能通过反抗来“拯救他的人性”：“当人被置于只有牲口才能忍受的状况中，除了反抗就是象牲口一样等死”。实际上只有社会主义能够消除这种非人道化的现象，拯救这样“人性”。

第二，马克思主义是科学和人道主义。加罗

第一方面肯定：“马克思主义是一门科学”；作为一门科学，“它在下述意义上包含着一种绝对真理的核心：它向我们提供了把握它所研究的历史现象的方法；这门科学的权威性还在于理论和现实之间的基本一致。这个真理的核心处于不断的发展中……”因此，马克思主义是一种科学的世界观。

另一方面他又认为，马克思主义是一种人道主义，是一种理论上和实践上的人道主义，这同马克思主义的科学性毫无矛盾，因为这两个词——科学和人道主义，在马克思主义的确切含义中是不可分割的：“真正的‘人道主义的社会主义’就是科学社会主义：它是人道主义的，这就是说因为它既不使人的活动依赖于从上面来的超验性（命运和天意的超验性），也不使人的活动依赖于从下面来的超验性（即一定的、永恒不变的‘自然’的超验性和一种已经被规定了的历史的超验性）”。

加罗第根据他的科学与人道主义等同的观点，得出了马克思主义“是一种历史地实现人的本质的实践的与战斗的观点”。为此，他还引证了马克思的早期著作《一八四四年经济学一哲学手稿》中的“人以一种完全的方式达到自己完全的存在，即成为‘完全的人’”这样一句话来论

证他的观点，

加罗第把马克思主义这一科学世界观人道主义化还表现在他对成熟时期的马克思的科学著作《资本论》的解释中，他说：“透过《资本论》的科学表述，它的每一页都是人的大声的呐喊，是人的肉体上受苦的呐喊，是人受凌辱的呐喊，愤怒的呐喊和希望的呐喊，同样也是人受伤的但又是不可遏制的呐喊。”（《马克思主义的人道主义》）他的这种解释使《资本论》这部科学著作明显地带上了伦理的色彩。

第三，共产主义是人道主义的完成。加罗第认为，私有制的废除就是“人的重新复归和人的恢复”。“伴随着资本主义制度一起结束的是具有人性的人的野蛮的史前史”（《为了马克思》，一九六四年）。在他看来，在共产主义的新条件下，人的各种异化形式就会自行结束。同样，在他看来，在共产主义的具体的历史前景下的“完全的人”，不只是摆脱了异化的人，而且是过着彼此相“一致的”生活的人；当完全的人确实确实感到心花怒放时，在这样一个无阶级的社会（共产主义）中，个人生活和社会对他来说已经不再是对立的了。共产主义，“人的本质的占有”——而不是一种财产的占有，同粗俗的平均主义相反——构成了一种完全的、有意识的人的

恢复，这种恢复丝毫也不是放弃通过社会的人以前的发展所取得的财富。因此，共产主义可以被解释为人道主义的完成和人道主义的完美的结束。

加罗第的上述观点明显地模糊了阶级斗争和无产阶级专政在实现共产主义的过程中的作用。为了避免被指责背离历史唯物主义太远，他接着强调，马克思主义的人道主义在一定意义上应该被理解为它的本质是战斗的：“马克思主义的人道主义的一个准则是全力参加无产阶级的斗争”，但“无产阶级的阶级目标同完全的人的自由是溶为一体的”（《卡尔·马克思》）。

第四，阿尔都塞的马克思主义是“理论上的反人道主义”的说法是一种反常的说法。在《中国问题》（一九六七）一书中，加罗第首先针对阿尔都塞提出的马克思主义是“理论上的反人道主义”这一论点批驳道，马克思主义的“理论上的反人道主义”的说法是一种反常的说法。这是因为这种说法把人道主义看作是一种资产阶级意识形态的形而上学的定义。他认为，如果把“人道主义”概念本身当作资产阶级的概念而加以全盘否定，就等于把这一概念本身同它在西方变得明显的个人主义的、形而上学的形式相混淆。

在加罗第看来，阿尔都塞是所谓“毛派分子”，因此，他自然把同阿尔都塞的争论同对中

国的攻击连在一起。

加罗第很推崇中国古代的儒学，认为“儒学的伦理道德没有把人同世界相分离而诉诸一种先验的神，相反，它把人的思想与活动确定在完成尘世的、人类的的任务的方向上，从这个意义上来说，它是人道主义的。”

加罗第攻击唯物主义的反映论。他认为，一些理论家否定人道主义的理论根据是用一种机械的反映论来批评“人的本质”的概念。他错误地把“整个文化都是一定的社会的政治和经济在意识形态方面的反映”这句话，当成是机械反映论的表现，理由是它排除了主观要素。从这种机械的反映论出发，“一般的人”就不会存在了，只能导致人们去讲“封建的、资产阶级的、无产阶级的人的本质”。在加罗第看来，对人道主义的这些误解的主要原因是：

一种机械的反映论；

把人变成了生产关系；

把马克思主义的人道主义同资产阶级的个人主义相提并论。

为了使自己不陷入他的这种带有风险的立场，避免无法自圆其说，加罗第接着指出，他所坚持的这个观点不是抽象的、永恒不变的“人性”或“人的本质”的形而上学的资产阶级人道

主义。

这里有必要指出的是，加罗第不管如何辩解他所说的人道主义同资产阶级人道主义有什么区别，但从其基本观点看，他已经滑向资产阶级人道主义了。这主要表现在他竭力强调人的主观因素，强调人的“共同本质”，反对唯物主义的反映论，模糊阶级和阶级斗争在社会发展中的作用。

一九六七年，加罗第在《延缓的解放》一书中，进一步用关于一般人的抽象的议论来代替对社会的阶级分析，他给社会主义下了这样一个定义：“社会主义的实质在于要成为这样一种制度，它能使每一个人都成为人，即成为创造者，成为决定性的主动因素，历史的因素，人不断创造人的因素。”一九六九年，他在《二十世纪的马克思主义》一书中，竟然发展到公开主张把马克思主义解释成“开放的”、“多元的”学说，要把什么“非马克思主义思想”的“宝贵因素”

（海德格尔、萨特、弗洛伊德、胡塞尔等人的观点）包括到马克思主义中去，并企图证明，这种“批判性的一体化”似乎可以“丰富”马克思主义的“人的哲学”。他说，不管“新的”思想和问题是在宗教哲学、存在主义、精神分析的基础上还是在任何其他哲学流派的范围内提出来的，

重要的是“无所不包的人道主义”这个思想，这种“人道主义”要向各种文化成就“开放”。他特别谈到，要把存在主义的问题包括到马克思主义中去。他还宣扬一种“多元性的马克思主义”，认为应该允许各种相互竞争的假设存在，应该允许“在马克思主义哲学内部有各种不同的观点”和“它们之间的尖锐分歧”，因为其中每一种观点都“丰富”马克思主义。

到此，加罗第已经“完成了”他把马克思主义由科学的世界观演变成了包括形形色色的资产阶级思想的所谓“人的理论”了。他所说的马克思主义的人道主义和资产阶级人道主义已经溶为一体了。

## 二 阿尔都塞对加罗第观点的驳斥： 马克思主义不是从“人”出发

针对加罗第的马克思主义是从“人”出发的、是理论上和实践上的人道主义，马克思主义是科学和人道主义等论点，阿尔都塞针锋相对地指出，人道主义是资产阶级意识形态，是不科学的，马克思主义不是从“人”出发的，不可能构成一种人道主义。确切地说，马克思主义只有在马克思同作为非科学的意识形态的人道主义决裂

后才能产生。

阿尔都塞也承认，人们可以在马克思的《一八四四年经济学—哲学手稿》中找到一种人道主义观点：“共产主义……是人对人的本质的占有，这种共产主义，作为完成了的自然主义是人道主义……”。但同加罗第等相反，阿尔都塞的观点是：《手稿》不属于成熟的马克思主义，而属于仍然保留思辨内容的马克思青年时代的著作。他引证了马克思的成熟时期的著作《瓦格纳笔记》中的一段话：“我的分析方法不是从人出发，而是从经济发展的一定的社会时期出发……。”阿尔都塞的看法是，马克思只有彻底批判人的哲学并且同最终作为意识形态的人道主义“彻底决裂”后才有可能创立历史的科学理论：“只有在完全放弃一系列人的理论概念的条件下，才能认识社会关系的总和……其实，从科学观点来看，人这个概念对我们来说是不能使用的。”<sup>①</sup>

他由此得出结论，只有放弃哲学人道主义的理论企图，承认作为意识形态的人道主义的实际作用，才有可能确定人道主义的地位。因此，他把人的本质问题，并进而把哲学人道主义的整个形式明确地放在意识形态中（从此，把人道主义

---

<sup>①</sup> 阿尔都塞，《保卫马克思》，第255页。



作为意识形态)，并指责“所有那些倚仗马克思的声望、打着马克思的旗号，以这种或那种方式恢复理论上的人类学或人道主义的企图，在理论上都是一文不值的。而从实际上看，这种企图是要把马克思主义以前的意识形态的丰碑强加到现实的历史上去，并有可能把历史引入死胡同。”阿尔都塞这段话显然是针对加罗第的。

针对加罗第等人所说的在成熟的马克思的著作中还能找到人的概念，阿尔都塞指出，正统的马克思主义（科学的）明确摈弃人的概念。如果说人们在《德意志意识形态》等著作中还能找到人的概念的话，这是马克思的暂时的、旧的思想残余：“人们是不可能一下子就完全同自己的理论上的过去彻底决裂的。”<sup>①</sup>

他依据马克思的历史唯物主义观点推论道：“社会不是个体的组合。”即社会不是一种“组合”、一种“个体的相加”；社会是由人的个体的社会关系的体系构成的；每一个社会都有由它的历史和社会所决定的个体——奴隶个体，农奴个体，无产者个体等（仅就被剥削阶级而言）。

很清楚，在阿尔都塞看来，“是不能够从人出发的；因为这是一种资产阶级的‘人’的观

<sup>①</sup> 阿尔都塞，《保卫马克思》，第28页。

点，换句话说，从人出发的观点是纯粹属于资产阶级哲学的一种出发点（等于一种‘本质’）的观点”。如果向无产阶级推荐人道主义论点，这就意味着把他们同阶级斗争相分离，并阻止他们的献身精神和行使他们唯一能够支配的力量：组织成阶级的力量和阶级组织的力量（工会、马克思列宁主义的政党），以便领导他们的阶级斗争，这就是阿尔都塞拒绝加罗第等人把马克思主义当作科学和人道主义，提出马克思主义是“理论上的反人道主义”这一论点在其理论上和实践上的理由。

针对加罗第把科学和人道主义等同，把“真正的‘人道主义的社会主义’”和科学社会主义等同，把共产主义说成是人道主义的完成等论点，并且以苏联当时提出的“社会主义的人道主义”这一口号为依据，阿尔都塞明确指出，“社会主义的人道主义”尽管反映当今的一些现实，特别是苏联的现实，但这一口号有缺陷，它包含着一种突出的理论不平衡性，因而不能作为一个理论论题随意使用。

他在《马克思主义和人道主义》一文一开头就写道：“社会主义的‘人道主义’已经提到了议事日程。”他说，自从苏联开始由按劳分配的社会主义向按需分配的共产主义过渡以来，提出

了“一切为了人”的口号，并且开始探讨关于个人自由、尊重法制和人格尊严等新论题，在各个工人政党中，人们纷纷庆贺社会主义人道主义的这一成就，这不仅在《资本论》中，而且“越来越多地是在马克思的青年时期的著作中去”寻找它的理论依据。

阿尔都塞承认“社会主义的人道主义”的现实，但与加罗第模糊阶级斗争的作用相反，他把社会主义的人道主义分为两种形式：（1）阶级的人道主义。表现在以无产阶级专政为标志的社会主义国家里（二十年前的苏联，现在的中国等）。（2）人的（消除阶级差别的）社会主义的人道主义。此时，无产阶级专政已成为过去。

阿尔都塞由此得出的结论是：社会主义的人道主义的这两种形式适应于两个必然的历史阶段，人的（无阶级区别的）社会主义的人道主义是阶级人道主义本身的未来的实现。

关于“阶级的人道主义”，阿尔都塞进一步阐述道：应该从列宁所谈到的十月社会主义革命的意义理解阶级的人道主义，即十月革命把政权交给了劳动者（工人和贫苦农民），并从他们的切身利益出发，保证他们享有他们以前从来不曾享受的生活、活动和发展的各种条件：对劳动者

的民主，对压迫者的专政。<sup>①</sup>阿尔都塞认为：如果说革命斗争的目的总是消除剥削（进而解放人）的话，那么这一斗争在它的第一阶段必然采取阶级斗争的形式。所以：（1）革命的人道主义只能是一种“阶级的人道主义”；（2）人的剥削的结束意味着阶级剥削的结束；（3）人的解放意味着工人阶级的解放，要实现这种解放，首先必须通过无产阶级专政。

阿尔都塞具体解释了在马克思的发展中所出现的“社会主义的人道主义”这一潮流的现实性。

他并不否认作为意识形态的人道主义在苏联的现实。但在他看来，对哲学家来说，重要的是要看上述这些马克思主义的人道主义的论题的内容，因为，“马克思主义者提出马克思主义的人道主义的这些论题首先不是供别人而是供自己使用的”。<sup>②</sup>苏联提出这些论题是依据苏联现在的条件而提出的。

那么“社会主义的人道主义”的这些论题在苏联的明确提出，又是和什么相适应的呢？他写道：当马克思在《德意志意识形态》中谈到人和

---

① 阿尔都塞：《保卫马克思》，第227—228页。

② 阿尔都塞：《保卫马克思》，第243页。

人道主义的观点时指出，人性或人的本质的观点掩盖着“人道——非人道”这一对词各自的含义，“非人道”和“人道”一样是现代社会的产物，“非人道”是现代社会的消极因素。因此，阿尔都塞认为，人道和非人道这一对词包含着整个人道主义的起因。现在的社会主义的人道主义，从本质上看是意味着一种否定、一种揭露：否定一切对人的歧视，不论这些歧视是表现在种族上、政治上、宗教上还是其他方面；否定所有的经济剥削和政治奴役；否定战争。但他指出，这种否定不应该只是表现在宣布一种胜利和只是向外界（向所有遭受帝国主义剥削、奴役、歧视和战争之害的人）做做样子而已，而首先应该表现在转向自己内部，即苏联本身。因此，在阿尔都塞看来人的（消除阶级差别的）社会主义的人道主义的实现应该涉及到一种双重的现实性（在对内使用上）：（1）无产阶级专政被超越、社会主义的生产力和生产关系之间的矛盾被超越的现实性。（2）“滥用”无产阶级专政所赋予的权力被超越的现实性。（阿尔都塞暗指“个人崇拜”时期无产阶级专政所采取的反常的形式）

那么为什么自称已开始进入共产主义这样一个显然很人道的社会的苏联还如此坚定地强调人

呢？阿尔都塞认为其原因是：（1）一方面，必须准备与实现一个重要的历史转变（向共产主义过渡，无产阶级专政的结束，国家机器的消亡），这意味着需要建立同这个过渡时期相适应的政治的、经济的、文化的新形式。（2）另一方面，向共产主义过渡所需要的历史条件。在阿尔都塞看来，由于历史任务和它们的条件的不相适应，苏联需要依靠这种“社会主义的人道主义”的意识形态来帮助。

但是，阿尔都塞认为这种依靠意识形态而不依靠理论的做法具有一种潜在的危险，因为人道主义概念是一个意识形态的概念，社会主义是一个科学的概念。由此可见，“社会主义的人道主义”的论题包含着一种突出的理论不平衡性，无区别地把一个非理论概念的意识形态概念（如人道主义）当作一个理论概念来使用是危险的，这很容易同受资产阶级影响的论点相混淆，哲学人道主义肯定会向某些缺乏理论的马克思主义的思想家提供他们所缺乏的“理论观念”，这种“观念”是同科学认识不相容的。

应该说，阿尔都塞对加罗第抽象的人道主义观点的批判和他注意理论的严密性，都是他理论著作的积极方面，因而也受到很多赞扬。但他的马克思主义是“理论上的反人道主义”观点，他

的理论著作中明显的理论脱离实践的倾向，也受到很多非议。

## 第二节 法共其他哲学家对阿尔都塞和加罗第论争的评论

### 一 M·西蒙的评论：马克思主义不是一种思辨的人类学

M·西蒙在当时的《新评论》杂志上和用法共的讲台上阐述了他对马克思主义与人道主义的关系的看法。他的这种阐述是对R·加罗第和阿尔都塞的著作与观点的一种特殊的批评性的考察。M·西蒙肯定了存在马克思主义的人道主义；但实际上，他对马克思主义的人道主义的阐述更接近于阿尔都塞而不是加罗第。M·西蒙认为，如果说，关于马克思主义的人道主义的争论具有很重要的意义的话，那么这种意义在于它触及了“最根本的一点”：“必须强调马克思主义是在同一种不受社会关系制约的人的本质的抽象观点的‘决裂’中形成的。”M·西蒙之所以拒绝指责阿尔都塞的马克思的“理论上的反人道主义”这一概念，是因为他赞成阿尔都塞所强调的，马

克思主义在理论上不是“所有建立在一种人的本质的抽象的、思辨的观点的哲学上（如康德、费希特等的哲学）的简单继续”。对于加罗第的论点，西蒙完全赞成L·塞夫对加罗第关于人的本质的抽象论点的三点批评。具体地说，西蒙对马克思主义与人道主义的关系的看法的主要论点是：

第一，马克思不再从“人”出发。M·西蒙在《新评论》上所发表的文章中竭力强调，在已经形成的马克思主义中，“人”已经不再是出发点，而代之以被确定了的个人，即“根据被确定了的的生产方式参加一定的生产活动的”、“被置于反映这种生产方式和过程的被确定了的的社会、政治关系之中的现实的人”，才是出发点。认识的特定目标，不再是“人”，而是各个被确定了的的人的集团的社会实践。这就是说，通过马克思主义，人们看到了一个完善的、在“结构上完全不同的认识主体”。因此，M·西蒙认为，如果把“人道主义”看作“哲学”意义上的人道主义（而不考虑这个词所自然引起的感情上的意义），那么马克思不是一种人道主义。恰恰相反，马克思自己正是通过同这种人道主义的“决裂”才创立了马克思主义。马克思主义的科学起源于作为意识形态的人道主义而同时又必须同它彻底决



裂。他解释说，其实，“不管人们是否承认，一种人道主义哲学总是以一种人的本质为先决条件”，而人的活动（愿望，需要，反抗，道德的、政治的、伦理的、宗教的实践）被理解为是弥补现实存在（“现实”，痛苦，非人道）和这种本质（“每个人所怀有”的“理想”）之间的差别的一种努力。M·西蒙在谈到马克思同哲学人道主义的关系实际上只是他同资产阶级理性主义和民主主义的关系的一种特殊情况时，提出了一个值得关注的论点：“实际上，‘人道主义’显示了资产阶级哲学本质上的特点，而资产阶级人道主义的革命性也应该被承认（反对封建制度），这就是说，从此以后，不再是‘上帝’而是‘人’占据了哲学领域的‘中心’。虽然用‘人’代替了‘神’，用人类学代替了神学，我们却仍然处于同样一种境界中，人的处境并无实质性变化。两者同样向一个剥削阶级的统治提供了一种绝对的根据，尽管不再是封建主义，而是代之以资本主义。”因此，资产阶级人道主义和无产阶级社会主义是两个不能调和的概念。总之，M·西蒙提出的重要论点是：马克思主义正是由于同哲学人道主义和作为它的基础的人的抽象概念决裂，才形成了马克思主义。

第二，关于思辨人类学和“理论上的反人道

主义”。M·西蒙认为，由于具有论战的性质而把马克思主义说成是“理论上的反人道主义”是不幸的。因此，他不赞成阿尔都塞提出的这一概念。在他看来，如果有人说马克思主义不是一种思辨的人类学，那倒更便于讨论，而马克思“理论上的反人道主义”这一说法使讨论更加困难。总之，M·西蒙同意阿尔都塞的下列观点：人道主义概念不宜于在理论上使用。但他不相信人道主义概念在任何情况下只是一种意识形态，就象阿尔都塞所认为的那样（他把科学和意识形态完全对立，而M·西蒙并不这样认为）。

第三，存在着一种马克思主义的人道主义。M·西蒙承认社会主义的人道主义的存在，并赞成阿尔都塞提出的说明人道主义论题“缺陷”的“客观的历史原因”。他明确肯定：“存在一种马克思主义的人道主义。”他一方面强调马克思主义的人道主义的意义，即“对一个教育家或一个精神病医生来说，他们的目的和一个战士的目的是一致的，他们的出发点应该是实际的人，即这些实际的人的亲善的外表和悲惨的存在，以及他们的痛苦和斗争，包括他们为艰难地站起来而进行的斗争。在我们运用人道主义的概念时，应该象马克思那样敏感，特别是永远不要同实践、同群众失去联系”。另一方面，M·西蒙又阐述了

马克思主义的人道主义的实际意义，即“马克思主义的深刻的人道主义的特性来源于工人阶级的历史使命，因为工人阶级只有解放全人类才能最后解放自己”，“只有实现社会主义，人类的史前史才能结束。这就是工人阶级的历史使命的意义所在，这也是马克思主义的人道主义的意义所在”。根据这些话来分析，几乎可以肯定，M·西蒙所说的马克思主义的人道主义，并不是一种理论上的人道主义，而且也不意味着马克思主义的人道主义缺乏深刻的理论基础。M·西蒙强调说：“如果说共产党人不是一种与众不同的人的话”）“马克思主义的人道主义有它本身的特点：它不是建立在一种‘人的本质’的抽象的观点上的。因为它依据科学的社会主义理论，它浸透了工人阶级的思想，马克思主义的人道主义并不厌恶情感，而只是厌恶侈谈情感的空话。它是现实的和具体的。它产生于能够导致发现工人阶级历史作用的历史唯物主义所作出的分析。”

简言之，M·西蒙的看法是，马克思主义的人道主义并不是一种理论上的人道主义，而是建立在科学社会主义理论基础上的—种具体的（实际的）人道主义。因此，工人阶级的共同的历史使命是：解放全人类并解放自己。在M·西蒙看来，这种观点在当代已经得到充分的承认，工人

阶级反对垄断资本主义的斗争，为改善生活条件、为民主、和平、文化和社会主义日益取得重要地位所进行的斗争，工人阶级政党用马克思主义的人道主义的理论，并主要通过工人运动的形式向所有争取自由的斗争所提供的支持，所有这些事实证明世界工人阶级有能力光荣地承担起马克思和恩格斯为他们所规定的历史使命。

## 二 L·塞夫 的评论：加罗第和阿尔都塞的解释都是很难接受的

L·塞夫的分析是对加罗第和阿尔都塞的著作的具有建设性的批评。他关于理论工作的讲话（《论创造性的发展马克思主义》）基本上是针对这两位哲学家的。在一九六六年，塞夫避免人为地和他们对立，他写道：“阿尔都塞和他的合作者在哲学工作中对理论上的严密性的忧虑对我们来说是可贵的。而在加罗第的著作中，洋溢着一种创造性的浪漫主义色彩，这对我们来说当然也很重要（但总是缺乏概念上的精确性）。两者加在一起，我们就能够努力发展一种具有‘冷静的头脑、炽热的心脏’的马克思主义哲学。”

在《马克思主义和人的理论》这部著作中，L·塞夫对加罗第和阿尔都塞的解释开始采取批

评性的分析，并且明确表示这两种解释中的任何一种他都不能接受。

通过塞夫的著作，人们不可能不发现：对有关人的各种科学的发展的关心——从而对它们同马克思主义科学的关系的关心——在他的理论分析中占优先的地位。“显然，在马克思主义内部，人道主义的内容和严密的科学性之间的关系这个重要问题，对我们所说的心理学的科学性和马克思主义关于人的概念之间的关系的问题具有决定性的影响”，L·塞夫的这个看法直接表明他对一种科学心理学的发展的坚定不移的关心，这种科学心理学的发展“对同资产阶级所使用的意识形态进行斗争的战士们是必要的”。

第一，对加罗第的批评。在《马克思主义和人的理论》这部著作中，塞夫是这样来理解加罗第的解释的：马克思主义“从本质上来说是一种人道主义”——这就是说，是一种处在历史的发展过程中的“完全的人”逐步实现的过程。而为了证明这个观点，加罗第倾向于把马克思和恩格斯的基本理论在他们思想发展中形成的时间提前（以便缩小他们的理论在一八四四年到一八四七年之间发生深刻变化的意义）。

这个评价涉及到加罗第的全部著作，但L·塞夫把批评的重点放在加罗第的一部重要著作

《人的前景》（一九六一年）上。L·塞夫毫不掩饰地认为：“在苏共‘二十大’的启发下，加罗第通过这本书为重新对哲学工作进行必要的考虑、为同非马克思主义的哲学家的对话提供了巨大的和有益的推动力。这个推动力对整个哲学工作是起过好作用的。”

但从一九六六年（实际上，在一九六一年L·塞夫已开始持保留态度）开始，L·塞夫就指出加罗第的著作有一个“具有三重性的错误”：

（1）在分析各种哲学时，有模糊阶级标准的倾向。

（2）企图以同样过分简单的方式来讨论斯大林的方法的简单化，对一些有局限性的概念有时宁愿推翻而不愿科学地超越，因此陷入了同历史相对立的状态。

（3）倾向于用马克思主义者与非马克思主义者之间的妥协对话来混淆研究工作，以便共同合作。

L·塞夫解释说，在一九六一年，“还似乎可以把上述几点错误当作一件大而有益的工作中的暂时的不足，在前进的过程中，这些缺陷是容易克服的”。但到一九六六年，他感到，“最近几年来，这些缺陷非但没有真正的克服，而越发恶化，开始危害积极的成果”。

L·塞夫对加罗第的看法提出了下列指责：

(1) 倾向于调和科学和空想之间的对立。加罗第声称“科学不能触及根本”的同时，以一种具有创造能力的人的本质这一概念的名义，把各种“设想”和“模式”的概念引入马克思的认识论。

(2) 倾向于只把马克思主义看作为一种“历史首创的方法论”。L·塞夫认为：“这是把马克思主义的多方面的作用片面地缩小为一个方面。而如果把马克思主义同作为它的基础的科学的 worldview 分开，就连这一方面的作用也是无法理解的。对这种在一定程度上对马克思主义的作用进行经验主义的甚至是实用主义的缩小，阿尔都塞在他极力强调理论要素的自治时，对此是有所反应的……”

(3) 倾向于对宗教和基督教徒采取机会主义的态度。加罗第把宗教在本质上当作一种“人道主义”——在塞夫看来，“这无论对人道主义还是对宗教，都会引起很大的误解”。塞夫解释说，加罗第在他的分析中经常依据马克思的《论犹太人的问题》中的一个用语。根据这个用语，似乎存在一种基督教的“人的遗产”，即存在一种“人道主义的遗产”。塞夫认为，这并不是马克思的原意，《论犹太人的问题》并没有讲到人

的“遗产”，而是讲的人的“实质”（基础），即尘世的、物质的基础。对马克思来说，这意味着不是要实现一种“遗产”，而是要改革一个世界。很清楚，马克思主义是不能接受基督教的（以及空想社会主义的）“人的遗产”的，否则它也会变得很贫乏。L·塞夫并不是说马克思主义否认一种“基督教的人道主义”的存在。相反，他认为，无论过去和现在都无可争议地存在着各种具有人道主义的、进步的内容的和宗教形式的历史运动。

L·塞夫认为，加罗第倾向于对宗教采取机会主义的态度另一个例子是，他在《人的前景》中说：“不能把宗教片面地看作为异化的术语，即异化存在于宗教所起的作用中，而并不存在于宗教问题本身中；”他甚至认为：“马克思主义也同样提出过基督教徒曾经提出过的问题。”

L·塞夫是不同意加罗第的这些看法的：

“在我看来，宗教思想的思辨性（而不是科学性）不仅表现在它所起的作用中，同样也表现在宗教问题本身中。”对此，L·塞夫引用了马克思《一八四四年经济学—哲学手稿》中的一句话：“问题本身就是一种抽象的产物。”这就意味着L·塞夫反驳了加罗第所提出的这一先验的概念，认为它至少沾染了思辨的色彩。



其实，塞夫对加罗第最重要的批评是他对青年马克思的著作的运用采取机会主义的态度，这种态度导致了“把马克思青年时期的有关哲学人道主义的论题重新搬到成熟时期的科学概念中，这就不可避免地有损于理论的严格性，并把历史唯物主义降低到一种很难摆脱思辨的虚幻的人类学的水平”（《马克思主义和人的理论》）。

塞夫认为，加罗第的这种解释是很难接受的，因为它是建立在错误地理解马克思的思想发展的观点上的。L·塞夫主要担心，加罗第对马克思主义的这种重新解释必然会导致马克思主义的“退化”，并减轻历史唯物主义同各种人道主义的意识形态之间的决裂程度，这样不可避免地要脱离马克思主义的轨道。因此，L·塞夫的结论是：“马克思主义的人道主义是科学的，否则就不是马克思主义。”（《马克思主义和人的理论》，法文第二版，后记）。

第二，对阿尔都塞的批评。在《马克思主义和人的理论》中，L·塞夫是这样来理解阿尔都塞的解释的：马克思主义从本质上看具有科学性。L·塞夫认为：“这从一开始就防止了对马克思主义的曲解，但阿尔都塞企图把以《关于费尔巴哈的提纲》、《德意志意识形态》为标志的理论革命变成一种决裂，把这个时期以前的马克

思的著作的内容干脆拒于马克思主义之外，并对马克思成熟时期的著作进行一种有限制的阅读。阿尔都塞企图把马克思主义哲学的内容简化为认识论，同时完全否认历史唯物主义具有任何人类学的直接意义。”

实际上塞夫对阿尔都塞（及其合作者）著作的评价是很微妙的。一九六六年，他认为阿尔都塞的著作“朝着理论的严密性迈进了一大步，实际上已经超越了我们以往在某些问题上想要达到而未能达到的水平，是一项很有意义的工作……”，但是，“不幸的是，他的著作的文风非专门家是很难看懂的……”。L·塞夫认为：“同他的理论的严密性的愿望相比，他的著作的效果就很令人失望了。我感到他在解决他所提出的问题时，使用的方法太武断……”从这个意义上来说，“他的这项工作表现出某种危险性……”

塞夫把阿尔都塞的观点区分为：

（1）应该肯定的方面。认为从哲学意义上来看，《资本论》同整个马克思的思想一样，具有科学意义；

强调不应把马克思在一八四四年写的带有一种人的本质的思辨观点的文章同历史唯物主义的理论与相提并论，或者根据一种简单的发展观，把它们连接在一起；

承认辩证唯物主义的认识论的作用，承认历史唯物主义是历史科学；

认为对马克思主义进行哲学人道主义的歪曲是机械论的表现。

(2) 应该否定的方面。阿尔都塞把整个人道主义都看作必然是哲学意义上的人道主义，把所有对人的概念的运用都看作是意识形态（这种看法导致他所说的马克思在理论上的反人道主义和在马克思思想发展中存在着一种“决裂”的片面的观点）；

他所说的（对马克思的著作）一种依据“症候”的阅读方法特别含糊不清，这种阅读的目的是“识破”同一篇文章中没有“显露”的东西；

否定对黑格尔唯心主义辩证法的颠倒：在阿尔都塞看来，马克思主义的这种唯物主义的“颠倒”纯粹是一种隐喻，而不包含任何实际内容。L·塞夫不同意阿尔都塞否认马克思得益于黑格尔的辩证法。

L·塞夫强调对阿尔都塞所认为的马克思的“理论上的反人道主义”可作双重解释：（1）一种是肯定的解释，即“马克思主义是一种理论上的反人道主义”。根据这种解释，理论上的反人道主义是马克思主义对“人”的问题的回答。L·塞夫认为这种解释的逻辑由于过分严厉势必

要超脱马克思主义。（2）另一种是简单的否定的解释，即“马克思主义不是一种理论上的人道主义”。这种解释是以对人道主义的彻底批评为前提的，但并不能成为对“人”的问题的马克思主义的解决办法。

L·塞夫认为，阿尔都塞的“理论上的反人道主义”这一种解释，同加罗第对马克思主义作人道主义的解释一样，也是不能接受的。

在他看来，阿尔都塞的解释必然要走向死胡同。塞夫在《马克思主义和人的理论》中写道：

“把整个人的概念的使用都排除出马克思主义之外，而在理论上着重强调在各种社会关系、各种实际中的人之间的阶级斗争，其结果必然把马克思主义变得无法理解。”

L·塞夫的结论是，理论上的反人道主义的解释，“远不如它所想象的那样，是对马克思的理论的一种严格的阅读与理解，实际上是把同马克思毫不相干的其他思潮（如结构主义）与马克思主义相混淆”。

在塞夫看来，理论上的反人道主义同人类学的唯心主义和历史怀疑论是不可分的。

第三，结论。L·塞夫把他的思考置于既不同于加罗第所提出的人道主义的解释，又不同于阿尔都塞所提出的理论上的反人道主义的位置

上。L·塞夫认为，马克思主义不是一种理论上的反人道主义，但它坚决反对思辨的人道主义。L·塞夫的最终结论是，在马克思的著作中，人道主义的概念和严密的科学性是相互关联的。他认为，在成熟的马克思主义中，人的本质的概念并没有废除；恰恰相反，这一概念具有新的、唯物主义的和辩证的含义：“它不再是抽象的，而是具体的；不再是唯心的，而是唯物的；不再是自然的，而是历史的；不再是孤立的个体所固有的，而是一切社会关系的总和的本质。”<sup>①</sup>

六十年代中期，在法国共产党内发生的阿尔都塞与加罗第关于马克思主义与人道主义关系的论争，在当时的形势下具有重要的理论意义，它对抵制抽象的人道主义对马克思主义的侵袭和捍卫马克思主义的阶级性、革命性具有深远影响。通过这场争论，促进了马克思主义与人道主义的关系、理论与实践、社会主义的人道主义、在发达的资本主义国家无产阶级政党如何坚持与发展马克思主义等论题的广泛讨论，扩大了马克思主义在西方的影响，促进了马克思主义的进一步发展。

---

<sup>①</sup> 塞夫：《马克思和人的理论》，法国社会出版社，1969年，第169页。



---

## 第九章

阿尔都塞与沙夫在人  
道主义问题上的对立

---



•

•

•

•



---

—— 九六五年，在巴黎和华沙几乎是同时出版了两本书，一本是上面所提到的阿尔都塞的代表作之一《保卫马克思》，另一本是波兰长期从事马克思主义人道主义问题研究的著名哲学家A·沙夫所写的《马克思主义与人类个体》。这两部著作都是讨论马克思主义和人道主义的关系的，但他们书中的观点分别走向两个不同的极端，形成直接的对立，以至于到了七十年代初，沙夫专门写了一部题为《结构主义和马克思主义》的专著对阿尔都塞的《保卫马克思》一书中的观点进行批驳，而阿尔都塞在他对“人道主义的马克思主义”思潮的批判中，当然也包括了沙夫观点的批评。

阿尔都塞和沙夫分别是法国和波兰很有影响的研究马克思主义的哲学家，又都身为共产党员，

但在马克思主义与人道主义的关系问题上竟得出截然不同的，甚至尖锐对立的结论，不能不引起他们各自国家及国际理论界的普遍关注与评论，这种关注与评论直到今天还在继续。

了解这两位当代引起广泛争议的哲学家在这一问题上的观点与分歧以及有关国外学者对他们的评价，对于我们正确分析评价本书着重阐述的阿尔都塞理论体系中的一个基本论点——马克思主义是“理论上的反人道主义”是很必要的，对于我们进一步搞清马克思主义与人道主义的关系问题、了解国际理论界对这一问题的争论情况也是有益的。

## 第一节 在人道主义问题上 阿尔都塞与沙夫的对立

### 一 阿尔都塞对沙夫观点 的批评

阿尔都塞在《保卫马克思》等著作中，批判西方资产阶级“马克思学”家和“西方马克思主义”者中的人道主义派对成熟的马克思主义的攻击。他明确断言，早期马克思的思想是理论上的

人道主义，属于非科学的意识形态；成熟时期的马克思的思想是“理论上的反人道主义”，属于科学理论。

阿尔都塞对“人道主义的马克思主义”思潮的批判，不仅是针对西方资产阶级“马克思学”家和“西方马克思主义”者中的人道主义派的，而且也是针对象沙夫这样的东欧国家中持异端观点的“新马克思主义”者的。

在《保卫马克思》一书中的《论青年马克思》一文中，阿尔都塞就曾两次提到《国际研究》杂志所转载过的沙夫的《青年马克思的真面目》一文中的有关观点。他批评沙夫企图用青年马克思的思想来统一成年马克思的思想和整个马克思主义的做法，以及把马克思从唯心主义者转变为唯物主义者的时间提前到一八四一年的做法，认为沙夫这样做的目的是要把马克思同他的青年时期调和起来，以达到把马克思的思想和整个马克思主义黑格尔化和人道主义化的目的。他竭力主张把青年马克思的理论上的人道主义排除在马克思主义体系之外，认为成熟时期的马克思的“理论上的反人道主义”才是真正的马克思主义。

## 二 沙夫对阿尔都塞观点的批评

与阿尔都塞在《保卫马克思》一书中所提出的马克思主义是“理论上的反人道主义”这一著名论点相反，沙夫在《马克思主义和人类个体》一书中，则热烈拥护哲学人本主义和对马克思主义作人类中心说的解释。他认为，马克思主义的出发点就是把人作为最可宝贵的财产，就是为推翻压迫人的社会关系而进行斗争，因此，马克思主义是现实的人道主义，马克思的世界观的核心就是他的人本学，马克思主义的出发点是人，它的最终目的与对象也是人。

在沙夫看来，共产主义学说是为个人的全面发展和保证个人幸福创造最有利条件的纲领，是用人本主义考察历史的结果。同样，他也打算用人本主义的需要来解释马克思的经济著作。最后，从哲学人本主义向社会学的过渡被他解释成：这不是为了克服人本主义的有限基础，而似乎是为了扩大它的基础和进一步对它的论证所采取的一个步骤。

总之，沙夫把马克思主义的所有组成部分以及整个马克思主义都说成是马克思的人本主义论断的结果，是人本主义的自然产物。因此，在他

看来，马克思的早期著作，首先是著名的《一八四四年经济学—哲学手稿》具有重大意义，认为它们开拓了更加深刻地和准确地理解马克思主义的可能性。他说，青年马克思的人本主义是了解他的经济学说和全部晚期著作的关键。<sup>①</sup>

一九七三年，沙夫在他为了批驳阿尔都塞的理论观点而专门写的《结构主义和马克思主义》一书中，指责阿尔都塞把青年马克思和成熟的马克思分离开来，批评他在谈论生产关系时把人排除在外，并否认人在马克思主义思想体系中的地位。

沙夫在该书中指出，阿尔都塞十分坚定地断言马克思主义是“理论上的反人道主义”，这是他从结构主义方面解释马克思主义的一个基本论点。

沙夫着重从三个方面指责阿尔都塞这一论点：

(1) 关于社会主义的口号所依据的前提。针对阿尔都塞所说的社会主义的口号是依据对生产关系和生产力的结构的科学分析，而不是依据某种“意识形态”，为了把马克思主义变成科

---

<sup>①</sup> 沙夫：《马克思主义和人类个体》，维也纳—法兰克福—苏黎世1965年版，第28—29页、41页、42页。

学，马克思不得不进行这种分析时，沙夫批驳道：科学的分析能够仅仅归结为对客观关系的分析而把人排除在外吗？当然不能！这样一种分析是非科学的，这是因为那些重要的和被非难的客观结构，例如那些被马克思主义称之为“基础”的结构就包括人及人的所有能力在内，而且也包括人的行为方式等。也就是说，人们不能忘记，生产力和生产关系是这种“基础”的组成部分，而人不仅是生产关系的动力，而且也是生产力的要素。

沙夫由此得出结论，认为任何人如果把社会主义的前提仅仅局限于对客观结构作分析，而把人和意识排除在外，他就是对马克思主义一窍不通，他就不是一个马克思主义者，而是一个典型的实证主义者。在他看来，马克思主义的社会主义向科学性提出的要求不仅涉及到基础，而且也涉及到上层建筑（马克思主义的意识形态也是其中之一）。谁要是不理解这一点，谁就是不懂马克思主义。而阿尔都塞恰恰就是患的这种病。

（2）关于生产关系问题。沙夫指出，阿尔都塞把生产关系说成不是人与人之间的关系，而是物与物之间的关系，这是把人从结构世界里排除出去而得出的一种谬论。

沙夫特地从《资本论》中引用一段话来揭示

他所认为的阿尔都塞这种错误的根源。

马克思在《商品的拜物教性质及其秘密》一节中，研究了商品形式和与此相连的神秘化，这种神秘化就在于，生产某种物品的人们之间的关系采取了物与物之间关系的形式，而不是采取人与人之间关系的形式。马克思指出：“可见，商品形式的奥秘不过在于：商品形式在人们面前把人们本身劳动的社会性质反映成劳动产品本身的物的性质，反映成这些物的天然的社会属性，从而把生产者同总劳动的社会关系反映成存在于生产者之外的物与物之间的社会关系……这只是人们自己的一定的社会关系，但它在人们面前采取了物与物的关系的虚幻形式……我把这叫做拜物教。劳动产品一旦作为商品来生产，就带上拜物教性质，因此拜物教是同商品生产分不开的。”<sup>①</sup>

沙夫接着说，因此，这种“物与物的关系的虚幻形式”，这种“拜物教”不仅说明了商品形式的特征，而且也说明了人与人之间的生产关系的特征。他引用了马克思在《〈政治经济学批判〉序言》中的下面一段话：“……人们在自己生活的社会生产中发生一定的、必然的、不以他们的意志为转移的关系，即同他们的物质生产力的一定

---

<sup>①</sup> 《马克思恩格斯全集》第23卷，第88—89页。

发展阶段相适合的生产关系。”<sup>①</sup> 马克思的这个序言至少不许可人们怀疑马克思把生产关系理解为人们之间的关系。人们在看清这个明显的事实，即马克思的这个一清二楚的阐述时，应该如何来评判阿尔都塞所说的“如果有人偶然想把生产关系归结为人与人之间的关系，那就是误解了马克思的思想”这样一句话呢？沙夫的结论是阿尔都塞在责难主观主义错误时却犯了客观主义的错误。

（3）关于马克思主义中的人的问题。沙夫认为，阿尔都塞所说的“人道主义”和“反人道主义”之间的关系是不相称的：他的“人道主义”概念被加以限制，而他的“反人道主义”概念所包括的问题范围却太广泛了，其中也包括否定人在马克思主义思想体系中的地位：人死了。因此，阿尔都塞对我们说，要想在马克思主义基础上建立理论人本主义的任何尝试，都一定会化为泡影。客观地来看，整个事情是十分简单明确的：在涉及到马克思的整个著作时，即涉及到他活动的所有时期时，常常有人进行歪曲。人并没有“死”，他在马克思活动的所有时期里都过着丰富的科学生活。

---

<sup>①</sup> 《马克思恩格斯选集》第2卷，第82页。



沙夫列举了马克思的成熟期的著作一八五七年的《经济学手稿》，来说明阿尔都塞的马克思主义是“理论上的反人道主义”这一论点是站不住脚的，来说明马克思的成熟期的思想与青年时期的思想是一致的：即人道主义思想贯穿于马克思的整个思想。

他首先从马克思的一八五七年《经济学手稿》第一句话开始引证，马克思说：“在社会中进行生产的个人，——因而，这些个人的一定社会性质的生产，当然是出发点。”<sup>①</sup>沙夫引证的目的是想说明，个人总是借助于一定的社会形式进行活动的。马克思在他的分析中把主观主义地和唯意志论地解释个人在社会中发挥作用的一切可能性都排除掉了，但不是用理论上排除掉个人的方法，而是借助于分析人同社会的联系。

沙夫接着谈到个人在社会中发展的条件和目标，认为这些东西决定着马克思人道主义的性质，并能够说明马克思人道主义的含义。他认为要特别重视一八五七年《经济学手稿》同《一八四四年经济学—哲学手稿》原文的联系。无论是提出问题，还是语言，《经济学手稿》都明显证明是《一八四四年经济学—哲学手稿》的继续，好象

<sup>①</sup> 《马克思恩格斯全集》第46卷，上册，第18页。

马克思在写《经济学手稿》时又通读了一遍他原来的《一八四四年经济学—哲学手稿》，并决定把包含在《一八四四年经济学—哲学手稿》里的某些思想放进新作里去似的。首先，《经济学手稿》重复论述了异化和物化问题，并且在此基础上提出了拜物教理论，后来在《资本论》中又重新加以采用，并进一步作了发挥。在这种基础上，马克思的人道主义思想就表现为个人在社会中发展的目标和条件（“自由个性”，“个人全面发展”，完全和异化概念一样，是《一八四四年经济学—哲学手稿》的继续）。

沙夫尤其提醒注意马克思对人类活动的社会性质的论述。他认为马克思“不是把人类活动理解为他们之间的相互关系，而是理解为他们所从属的社会关系”。他强调指出，结构主义者阿尔都塞却希望人们相信，马克思曾经想把科学的分析局限于“客观的结构”，这同成熟的马克思真正要说的话是直接相抵触的。马克思在一八五七年《经济学手稿》中对异化和物化的进一步的批判性阐述时，在谈到作为社会关系物化形式的货币的作用时指出：人们信赖的是物（货币），而不是人本身。马克思进一步说：“但为什么人们信赖物呢？显然，仅仅是因为这种物是人们互相间的物化的关系，是物化的交换价值，而交换价值

无非是人们互相间生产活动的关系。……货币所以能拥有社会的属性，只是因为各个人让他们自己的社会关系作为物同他们自己相异化。”<sup>①</sup>因此，马克思在《经济学手稿》里不仅回到《一八四四年经济学—哲学手稿》时期异化和物的思想上来，而且还表达了以下思想：是人，而不是物的关系（结构）创造了社会关系；这种关系是历史的产物；这种社会关系受全面发展的个人的制约（这也是一般所理解的马克思人道主义的内容之一）。

与阿尔都塞所谓的成熟的马克思的思想是同作为意识形态的人道主义彻底决裂的看法相反，沙夫的看法是成熟的马克思确实确实以“意识形态人道主义”的典型代表的身分出现的。他认为马克思在他的成熟的著作中，在阐述个人在历史上的作用的观点时，重要的不在于他在字面上用阶级或群众的概念来代替个人的概念，而在于他深刻地把个人的思想变成了社会的个人的思想，也就是说，个人是由社会决定的和形成的。因此，这决不是背离个人及其在历史上的作用的思想，而是相反，是加强和深化了这一思想。如果说承认具体的人的作用，即承认现实的个人的

---

<sup>①</sup> 《马克思恩格斯全集》第46卷，上册，第107页。

作用是人道主义的基础，那么成熟的马克思就是加强了他的人道主义，同他的早期著作相比，他使人道主义更加深刻了。

综上所述，沙夫力图表明：人道主义的思想是贯穿马克思一生的，阿尔都塞所说的成熟的马克思的思想以及整个马克思主义是“理论上的反人道主义”的论点是不正确的。沙夫根据成熟的马克思的著作所得出的结论是：马克思没有同《一八四四年经济学一哲学手稿》中的问题决裂，尤其是没有同人道主义、异化、物化等问题决裂；马克思在科学的基础上创立了一种人道主义意识形态；马克思进一步发展了关于人是社会的个人的思想。

同时，沙夫指责阿尔都塞的“理论上的反人道主义”这一论点具有以下几个方面的错误：

阿尔都塞把“人道主义”理解为一种思想倾向。这种思想倾向是从思辨虚构出来的“人的本质”里得出的关于社会发展的必然性的结论。因此，他给予了这个概念以一种同马克思主义的含义完全不同的含义。所以，他的“反人道主义”的说法并没有能否定马克思主义的人道主义，而他的解释却是建立在故弄玄虚的基础上的；

阿尔都塞所理解的反人道主义的概念，同他所理解的非常独特的人道主义很不相称：他不是

简单地否定这样一种论点，即包含在“人的本质”里的思想要求能使我们确信社会发展的必然性。除此之外，在他的这种反人道主义的说法里还包含这样一种论断：按照马克思的观点，生产关系不是人与人之间的关系。他还一般地否认有人类个体的作用，甚至否认人的作用；

阿尔都塞宣称，按照马克思的观点，生产关系不是人与人之间的关系。阿尔都塞的这种看法是同马克思对这个问题的明确陈述相对立的，因而显然是错误的。马克思在《资本论》中关于商品拜物教的论述就批判了这种错误；

阿尔都塞把社会的机制仅仅归结为客观结构，就是否定人在社会发展中的作用。从马克思关于社会的个人的理论来看，这种否定是错误的。我们在《经济学手稿》（一八五七——一八五八年）里看到的真实材料就证明了这一点。

## 第二节 国外有关学者对阿尔都塞与沙夫观点的评论

阿尔都塞批评某些人企图复辟人本主义和用人本主义来解释马克思主义，这无疑是正确的，然而，他认为马克思在成熟时期的思想是“理论

上的反人道主义”，这种观点似乎就值得商榷，因而也就受到其他一些人的异议和批评；沙夫对马克思主义所作的哲学人本主义解释，把异化概念当成了马克思主义人道主义的唯一根据，从理论上弄乱了马克思主义的科学性，同样也受到了许多人的异议和批评。

为了更好地理解阿尔都塞和沙夫在马克思主义与人道主义的关系问题上的观点与分歧，下面将引用苏联学者、哲学博士、教授瓦·凯舍拉瓦在他的《真假人道主义》（一九七三年莫斯科版）一书中对他们的观点的评论。凯舍拉瓦的评论比较客观而又具有总体性，因而对于我们搞清阿尔都塞与沙夫观点的分歧有一定的启发作用。

## 一 对阿尔都塞观点的评论

瓦·凯舍拉瓦首先肯定了阿尔都塞反对把马克思主义人本主义化、保卫马克思主义的严格科学的性质的积极意义。但他认为阿尔都塞在论争过程中陷入另一极端，由于阿尔都塞在否定马克思主义人本主义观念方面走得如此之远，以致使作为理论原则的人道主义连同人本主义一起，都成了哲学唯科学主义的牺牲品。这样，阿尔都塞就和资产阶级学者殊途同归，都得出了成熟的马克

思主义在理论上是反人道主义的结论。

凯舍拉瓦认为，阿尔都塞作为出发点的基本理论命题是以科学和意识形态不可克服的对立为前提。在阿尔都塞看来，科学是对世界的启发性关系，是对世界的本质的认识，而在意识形态中，阐述的职能从属于社会实践的职能，因此，意识的现象、映象、理想的意义决不是认识论的内容，而是由社会作用制约的。阿尔都塞抛弃了作为理论的人道主义，认为人道主义作为意识形态才是必要的。这样阿尔都塞就割断了科学和意识形态之间的联系，拒绝承认可能存在的科学的意识形态。

由于把整个意识形态看作是某种片面的、主观的、同科学相对立的、与科学不相容的东西，阿尔都塞就不得不把马克思主义划到意识形态的范围之外。结果，他从否定传统人道主义的方法论基础，即否定旧的哲学人本学及其基本范畴开始，得出了否定马克思主义是人道主义理论、是现代的人道主义理论的结论。除了怀疑由于唯心主义和反历史性而在理论方面站不住脚的旧的人道主义以外，他还怀疑得到科学的人道主义理论或者说作为科学理论的人道主义的根本可能性。

瓦·凯舍拉瓦肯定了阿尔都塞的下述看法：马克思主义的社会主义的基本原理是对历史现实

的严格科学的概括，决不象马克思以前那样是从“人的本质”的观念的、超历史的模式中推引出来的。但他批评了阿尔都塞提出的在青年马克思和成熟时期马克思之间存在着认识论的断裂，批评了阿尔都塞宁愿要科学而不要伦理学、宁愿要历史而不要人、宁愿要《资本论》而不要《一八四四年经济学一哲学手稿》的倾向。他认为在青年马克思的著作和成熟时期马克思的著作之间并没有建筑一道“万里长城”，它们之间有一定的继承性与统一性，必须对关于人本学和历史唯物主义之间二者择一的做法作出否定的回答，在成熟的马克思的观点中也有人、人的本质的概念和其他范畴的地位。

凯舍拉瓦认为，在马克思主义和旧的抽象的人道主义之间存在断裂，这是无可争辩的。马克思在制定新的社会历史观的同时，也就对抽象的思辨的人的哲学的那一套概念和观念的体系，首先是对关于似乎存在永恒不变的人的本质的这整个前提作了彻底的批判。阿尔都塞也批驳了对历史的这种唯心主义的、本末倒置的描绘，并用科学的理解反对这种描绘。但遗憾的是，他把如下一种关于历史的观念作为这种科学的理解的典范，在这种观念中人的因素最坚决地当作似乎同社会发展的客观规律性不能相容的东西被取消



了。在阿尔都塞看来，科学的（唯物主义的）历史观是从马克思彻底摆脱了关于人的“幻想的”概念并着手于对生产关系和社会结构进行具体研究的时候开始的。同思辨哲学和抽象人道主义关于永恒的人的本性是历史发展的源泉和动力的论点相反，他宣布承认能够创造未来的历史主体是毫无意义的论点。历史取决于社会关系（首先是生产关系）体系的自动的变化。虽然人们是这种关系和结构的承担者，但是他们不再被认为是历史的主体。因此，结果就是“人是环境的产物”，“改变了的人是另一种环境的产物”。阿尔都塞在这里对于人的能动性只字不提。

凯舍拉瓦强调指出，按照马克思的观点，“环境正是由人来改变的”，人并不简单地是这种或那种生产关系的消极的承担者，而是这些生产关系的创造者。恩格斯在《路德维希·费尔巴哈和德国古典哲学的终结》一书中写道：“……在社会历史领域内进行活动的，全是具有意识的、经过思虑或凭激情行动的、追求某种目的的人；任何事情的发生都不是没有自觉的意图，没有预期的目的的。”<sup>①</sup>而在《神圣家族》这一著作中提出的原理是：“‘历史’并不是把人当作达到

---

<sup>①</sup> 《马克思恩格斯选集》第4卷，第243页。

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。”<sup>①</sup>

阿尔都塞把马克思晚期著作中任何提及“人的本质”、“人的本性”等概念的地方，一律看作是“不科学的”过去的旧病复发，看作是特殊的哲学人本学术语的残余，他认为自己的任务就是要把似乎玷污马克思主义理论的这些概念从马克思主义理论中清除掉。凯舍拉瓦表示对这种“清除”无论如何是不能同意的。凯舍拉瓦承认，马克思和恩格斯抛弃了思辨哲学对历史的考察方法，这种方法从抽象的人出发，认为具体的个人或者等级和阶级是抽象的人发展的阶段。但他认为马克思和恩格斯并没有抛弃“人的本质”、“人的本性”等概念，而是给这些概念注入了不同的含义，完全按新的方法确定了这些概念的内容，并且按根本不同的方法利用这些概念阐明历史的现实。他列举了马克思《关于费尔巴哈的提纲》第六条为证明，认为这一条并没有说人的本质这个概念是荒谬的，而是说费尔巴哈对人的本质作了不正确的理解。为了反对费尔巴哈的自然主义观点，马克思断定：“人的本质并不是单个人所固有的抽象物。在其现实性上，它是一切社

<sup>①</sup> 《马克思恩格斯全集》第2卷，第118—119页。

会关系的总和。”<sup>①</sup>

凯舍拉瓦进一步论证说：马克思主义以前的唯物主义认为，人是环境和教育的产物。把上述定义同马克思主义以前的唯物主义的立场加以对比，就能看出马克思走得多么远了。这种区别更清楚地表现在《德意志意识形态》的下面一段话中：“每个个人和每一代当作现成的东西承受下来的生产力、资金和社会交往形式的总和，是哲学家想象为‘实体’和‘人的本质’的东西的现实基础……”<sup>②</sup>换句话说，人不简单地是客观发生的发展过程的消极结果。人是社会存在物，既然如此，就是能动的存在物。因此，在人身上有两种基因合而为一，用黑格尔的语言来说，这两种基因同时既是实体又是主体；

阿尔都塞把人从马克思理论中取消掉，剥夺了人作为历史主体的作用，宣称自由是一种幻想，从而就把历史唯物主义变成关于生产关系的科学，似乎生产关系的发展规律的确定不变的性质不需要人的首创精神，能够脱离个人的活动，甚至违反个人的活动自然而然地实现；

结果，历史具有宿命论的死气沉沉的色彩，

---

① 《马克思恩格斯选集》第1卷，第18页。

② 同上书，第43页。

而取消了作为创造者的人的马克思主义确实变成了“理论上的反人道主义”。应该指出，阿尔都塞正在阐发（或者曾经阐发）的观点的理论立场有其原型。可以很容易把它同“经济主义”、伯恩斯坦主义、考茨基主义加以对比；

凯舍拉瓦的结论是，“理论上的反人道主义”这个观念会造成同样的结果。实际上，如果认为人只不过是无人称的结构的生产物，他无非是生产关系的承担者，那么历史就失去其主体。但事实上，不仅历史变革，从一种形态向另一种形态的革命过渡，而且社会作为活生生的社会机体要发挥其职能，都是同历史主体的活动不可分割地联系在一起。

## 二 对沙夫观点的评论

凯舍拉瓦认为，如果说阿尔都塞作为科学主义的拥护者力图无论如何要摧毁人道主义——人的哲学——这个“堡垒”，那么沙夫则相反，他热烈拥护哲学人本学，这种哲学人本学发展成为对马克思主义作人类中心说的解释；如果说，在阿尔都塞看来，“人的本性”、“类本质”、“异化”等概念玷污了马克思主义，而返回到这些概念，利用哲学人本学的“不科学的”概念，只

能成为理论上混乱现象的根源，那么沙夫对此则持相反的看法。因此，毫不奇怪，在沙夫的心目中，马克思的早期著作，首先是《一八四四年经济学—哲学手稿》，是理解他的全部晚期著作的钥匙。但凯舍拉瓦指出，马克思的早期著作，其中包括《一八四四年经济学—哲学手稿》的内容无论如何是放不进人本学的概念体系中去的。那时马克思已经超过了费尔巴哈，并且在理解人的社会历史本质方面大大地前进了。不能忘记，马克思作为思想家按其思维的风格和结构来说，更接近于黑格尔。即使在他激烈批判黑格尔的唯心主义的场合，他对作为辩证法家的黑格尔的尊敬并没有减弱，《一八四四年经济学—哲学手稿》证实了这一点。

凯舍拉瓦进一步指出，按照沙夫的观点，只是由于马克思遗稿的发表，才把一度被丧失了的人的问题还给了马克思主义哲学，使得对人本学的兴趣活跃起来，同时也恢复了马克思主义的人道主义声誉。沙夫写道，在青年马克思的以前不为人知的著作（指《一八四四年经济学—哲学手稿》）以及他的一八五七—一八五九年的《经济学手稿》出版以前，人们对马克思的创作理解得过于片面，是从狭隘的科学主义的观点去理解。对马克思及其思想演变的知识的“缺陷”反映在对马克

思主义及其结构的理解上。按照以前形成的传统，人们只把马克思看作是经济学家、社会学家、政治家。在卡·考茨基、罗莎·卢森堡、列宁的心目中，马克思都是这样的人。只是在早期著作发表以后，似乎才终于揭示出马克思思想的隐秘的源泉，即人道主义，人的哲学。结果，“除了为传统所接受的经济学家马克思、政治学家马克思、社会学家马克思的形象以外……人道主义者马克思……关于人类个体的问题的研究者和争取人类个体的幸福的战士的形象越来越得到承认”。<sup>①</sup>

用沙夫的话来说，他所阐述的观点既不会损害他认为是人本学的理论基础的唯物主义，也不会损害马克思主义的科学性（他写道，阐发人的哲学可以不必拒绝准确的哲学思维的大前提）和革命性。同时，他还认为可以在人类中心说的基础上发展彻底的人道主义。

凯舍拉瓦认为，沙夫的这种说法本身即使不使唯物主义变得令人怀疑，也已经缩小了唯物主义的范围。

根据沙夫的观点，求助于青年马克思的原因正是在于，统治世界的权力从人的手中溜走、人不知道如何才能使自己不致成为技术的牺牲品的

---

<sup>①</sup> 沙夫：《马克思主义和人类个体》，1965年维也纳—法兰克福—苏黎世版，第8页。

这种二十世纪所特有的状况，在他那里已经被详细地加以研究，并且被称为异化。

沙夫在捍卫马克思主义学说的人道主义时，把它同哲学人本学不可分割地联系在一起。沙夫认为，既然我们是马克思主义人道主义的拥护者，我们就必须接受对马克思的人本学解释。凯舍拉瓦认为沙夫与阿尔都塞的观点在一点上是共同的，即都认为青年马克思是人本主义者，他们之间的区别在于，沙夫同意这一步骤，而阿尔都塞则不同意这一步骤。这种情况带来的结果是，阿尔都塞把马克思主义分为两个时期，说在马克思的创作中有个认识论的断裂。而沙夫则相反，证明马克思的思想是统一的，他得出的结论是：“可以而且必须根据马克思在青年时期自觉地提出来的他的哲学人本学的前提和原理来解释成熟的马克思的思维。”<sup>①</sup>这样，在沙夫看来，马克思观点的演变是以记录了马克思的每一个重大科学发现和创造性成功的人本主义思想的胜利为标志的。

凯舍拉瓦最后的结论性的意见是：如果说阿尔都塞把马克思主义称为“理论上的反人道主义”，并认为马克思主义的真正的科学价值正在

---

<sup>①</sup> 沙夫，《马克思主义和人类个体》，第40页。

于此，那么沙夫则认为马克思主义是彻底的人道主义，并且认为这正是马克思主义的无可争辩的优点。这里显然存在分歧。但是必须说，这两种观点中每一种内在的都是矛盾的，自身包含着自己的否定。例如，为“绝粹的”科学性而斗争和对马克思主义的科学主义的解释得出了相反的结果，使马克思主义变成了宿命论、崇拜自发性和历史必然性的意识形态。因此，不能同意沙夫的不同意见，他证明，马克思主义的决定论决不把历史必然性看作是从外部强加于人的力量，而是相反，把历史必然性看作仅仅由于人的作用而存在的东西。他仍然不是始终都能够把决定论的思想和能动性的原理有机地结合起来。由于没有把社会 and 个人的相互联系的问题彻底搞清楚，这种二重性仍然没有得到克服。

凯舍拉瓦最后认为，无论如何可以有把握地说，沙夫对这个问题的解决方法本身带有新弗洛伊德主义者埃·弗罗姆对马克思主义所作的那种解释的不可磨灭的痕迹。

凯舍拉瓦指出了阿尔都塞与沙夫在马克思主义与人道主义关系问题上观点分歧的焦点，特别是对阿尔都塞的观点所作的评价是较为客观的。这一评价可以简单地概括为：阿尔都塞企图用马克思主义是“理论上的反人道主义”这种论战性



的观点，强调指出他不同意上述那些借口把马克思主义“温和化”和“人化”而力图勾销其科学性质的人的观点。的确，过分迷恋于人本学的问题，用它来掩盖其他一切问题并使其他一切问题都从属于这一问题，就有滑向抽象的人道主义观点的现实危险。阿尔都塞直接碰到了这种威胁以后，就起来保卫马克思主义的严格的科学的性质。阿尔都塞批判这些人企图复辟人本主义，这无疑是正确的。但是在论战的过程中，他陷入了另一个极端：他在否定人本学的夸大做法时走得太远，割断了科学和意识形态之间的联系，坚决拒绝承认可能存在的科学的意识形态。这就是阿尔都塞观点的消极方面，也是他的观点引起众多非议的原因。



---

## 第十章

**阿尔都塞理论立场的改变：“从保卫马克思”到“马克思主义危机”论**

---





---

**阿** 尔都塞在六十年代初期和中期，为了反对西方流行的“人道主义马克思主义”思潮，为了抵制当时国际共产主义运动中泛滥的人道主义思潮，同时也为了克服对马克思主义的某些教条主义解释，他运用了结构主义方法对马克思主义作了重新解释，提出了“保卫”马克思、“捍卫”马克思主义的科学性、马克思主义是“理论上的反人道主义”等口号和论点。尽管他把结构主义用于对马克思主义的解释本身是不妥的，而且在他的理论著作中也有不少错误和值得争议的地方，但他主观上是想站在马克思主义的立场上，维护马克思主义的科学性、阶级性与革命性，使马克思主义免受抽象的人道主义这样的意识形态的“污染”，而且在六十年代末期到七十年代初期的他的一些理论著作中，对他以前著作中所

存在的“理论主义”倾向一再作自我批评，注意克服理论脱离实践的偏向，力求把马克思主义理论与革命实践结合起来，这些方面在当时是有一定的积极意义的，也是导致阿尔都塞的著作引起广泛反响的原因所在。

但在七十年代中期以后，阿尔都塞的理论立场却发生了明显的变化，“主观主义因素、伦理因素在增长”，他一反过去“保卫”之常态，提出了“马克思主义危机”论，公开谈论“马克思主义危机”，他的理论立场的改变对拉丁语系国家的知识分子的影响尤其突出。

一九七七年十一月十一日至十三日，意大利的《宣言报》编辑部在威尼斯组织了一次题为“在革命后的社会里的政权和反对派”的国际学术讨论会。参加会议的有来自东、西欧的一些“马克思主义者”和“社会主义者”。阿尔都塞在会上作了题为《马克思主义的危机》<sup>①</sup>的长篇发言，特别强调了“马克思主义的理论危机”，从哲学、政治经济学和科学社会主义三个方面对马克思主义理论作了一系列的否定。

阿尔都塞认为，一段时期以来人们所谈论的

---

<sup>①</sup> 阿尔都塞：《马克思主义的危机》，载英国《今日马克思主义》杂志1978年7月号。

一场马克思主义的“危机”并不是最近才有的，也不是由于中苏分裂公开化以及西方共产党同苏共之间的分歧而加深的国际共产主义运动的危机而开始的，甚至也不是从苏共“二十大”开始的，而是在三十年代就出现了。不过一出现就被斯大林压下去了，使它没有爆发出来，现在这场危机“终于爆发了”。它“突破了我们历史的禁区，为马克思主义新的解放提供了机会。”

阿尔都塞不是把他所说的“马克思主义的危机”的原因归结为国际共产主义运动中所遇到的困难，和西方“人道主义马克思主义”者对马克思主义的篡改和歪曲，而直接归结为马克思主义理论本身“出了毛病”，他特别强调马克思主义理论危机。他说：“我们正在经历着一种形势，这种形势正揭示出马克思主义的种种局限性，而且这些局限性的背后存在着某些重大的困难。”

“马克思主义的危机已经涉及到了马克思主义理论：这场危机不是发生在理论领域以外，仅系偶然的和戏剧性事件的单纯领域以内的。”他接着说：“不能认为，我们的历史、政治甚至理论的传统是一种纯洁的遗产，而这种遗产受到歪曲是由于斯大林其人或他所统治的历史时期。我们的理论传统并不是‘纯洁’的，和列宁的过于轻率的说法相反，马克思主义不是‘铁板’一块。”

“经典著作并没有给我们提供一个统一而完整的整体，而是给我们提供了一系列著作和论点，其中包含许多可靠的理论原则和分析，同时也混杂着困难、矛盾和空白，这一点是没有什么奇怪的。”“这些过去在未知领域里的先辈，不管他们的才能如何，毕竟是人。他们从事探索并发现，也会犹豫不决，也会犯错误，需要不断改正，也会遇到任何研究工作会碰到的差错。因此，毫不足怪的是，他们的著作带有他们那个时代的印记，包含着困难、矛盾和空白。”

为了进一步说明他所说的马克思主义理论本身中的“困难、矛盾和空白”，他在这篇发言的第六部分，即“剥削、国家和阶级斗争”中列举了以下几点：

关于剩余价值问题：他说《资本论》第一卷第一部分对剩余价值所做的理论阐述，“这是一种算术上的描写：剩余价值是可以计算的”。“这完全忽视了榨取剩余价值的条件（劳动条件）和劳动本身再生产的条件，这就会导致一种十分强烈的诱惑：因为这种剩余价值的（算术）阐述可以被当作一种关于剥削的完整的理论，使我们忽视劳动的条件和再生产的条件”，这又“导致对阶级斗争的任务做出经济斗争和政治斗争的经典分“妨工”和“关于每一种斗争形式的狭隘观念，”它



碍着整个工人阶级和人民的斗争形式的扩大。”

关于辩证法：阿尔都塞说，“马克思除了提出少数几条过于概括而无法从字面上去领会、过于模棱两可而费解的公式外，没有说过什么。有一个马克思的辩证法和黑格尔辩证法之间的关系问题。在这个问题上，有许多至关重要的东西；尽管这个问题表面上看来非常抽象、非常富于哲理性，但它却关系到必然性的观念和历史的观念，关系到历史形态的观念（历史是有目的的吗？有个终结吗？资本主义的崩溃是否不可避免？等等），也即关系到阶级斗争和革命行动的观念”。所以，在这些问题上“马克思的沉默以及根据他的著作重新确定他的哲学立场所遇到的困难，实际上——除了几个例外（列宁、葛兰西）——打开了通往实证主义和进化论的道路”，而斯大林在《联共（布）党史简明教程》一书里所写的关于《辩证唯物主义和历史唯物主义》这一章，则“把实证主义和进化论的形式固定并冻结了三十年”。

关于国家和阶级斗争的组织问题：他说：“这是马克思和列宁的著作中的两项理论空白，其意义十分重大。”“确实不存在任何‘马克思主义的国家学说’。这并不是说马克思和列宁试图回避这个问题，这个问题是他们政治思想的中心。

但是，人们在经典作家的著作中所找到的，首先在阶级斗争和阶级统治之间建立关系的形式方面（有一些明确的指示，但毫无分析），只是一再警告要防止一切资产阶级的国家观念，因此只是一条反面的分界线和定义。马克思和列宁是说过存在着‘不同类型的国家’。但是，国家如何保证阶级的统治？国家机器如何运转？马克思和列宁都没有开始分析这些问题。”阿尔都塞说，当人们重读列宁《论国家》时，会感到遗憾。列宁强调这是一个困难的、非常复杂的问题，并一再重复国家是一种特殊的机器，一种特殊的工具。为了十分明确地指出，国家不是一种象其他机器一样的机器，列宁不断地使用“特殊”这个词，却没有接下去告诉我们，“特殊”在这里意味着什么（也没有告诉我们，“机器”和“工具”意味着什么）。

阿尔都塞接着说，“同样，人们在马克思主义的遗产里也找不到任何真正关于阶级斗争的组织、尤其是关于政党和工会的理论”。这样在他看来，关于阶级斗争的组织问题，也是马克思主义理论中的一项空白。

由于阿尔都塞的这个发言，意大利无产阶级统一党的《宣言报》编辑部于一九七八年三月邀请他详细阐述他在威尼斯会议发言中的论点，并

[REDACTED]

[REDACTED]

[REDACTED]

[REDACTED]

现”），说明他的思想中已经产生了主观因素，甚至伦理因素，这些因素同这位自称为马克思主义科学性的最坚决的捍卫者的立场是相矛盾的。

在政治上，自法共一九七九年召开的“二十二大”以后，阿尔都塞也发生了一些变化，从强调阶级斗争、无产阶级专政演变为为放弃无产阶级专政辩护，从强调工人阶级（无产阶级）的领导作用，到否定这一作用的必要性。

阿尔都塞从开始“捍卫”马克思主义的科学性到后来演变为公开谈论马克思主义的理论“危机”和列举马克思主义的理论“空白”表明：马克思主义只能在革命实践中才能进一步发展和丰富，任何理论脱离实践的尝试，包括阿尔都塞用结构主义去重新解释马克思主义的尝试，都要遭到失败，甚至要走向反面。

阿尔都塞自一九八〇年十一月因精神病严重发作而导致个人及家庭悲剧后，在巴黎的一家医院监护就医。从一位法国朋友的来信中，得知现已出院回到家中。一九八四年初病情明显好转，但后来又病倒了。目前他的身体状况仍然很糟糕，一时很难重新执笔和从事其他学术活动，他的身体状况，特别是他的学术动向是法国内外理论界颇为关心的事。

## 《 面向世界 》丛书第一批书目

- 全球问题和“人类困境”……………徐崇温 著  
——罗马俱乐部的思想和活动
- 走向二十二世纪  
——卡恩的大过渡理论  
……………陆象淦 著
- 后工业社会理论和信息社会……………秦麟征 著
- 人与社会……………黄育馥 著  
——社会化问题在美国
- 当代社会与环境科学  
……………余谋昌 著
- 大洋东岸……………陈尧光 著  
——美国社会文化初探
- 科学学五十年  
……………王兴成 徐耀宗 著
- 社会学与美国社会……………魏章玲 著
- 现代哲学人类学……………欧阳光伟 著
- 遗传学与社会  
……………赵功民 著

