

青年马克思人道主义的本质辨析 ——破解阿尔都塞“认识论断裂”说的锁钥

黄学胜

(南昌大学哲学系, 江西南昌, 330031)

摘要: 阿尔都塞对青年马克思人道主义思想的解读是一种严重的误读和曲解; 青年马克思的人道主义不是费尔巴哈意义上的“抽象的人道主义”, 而是“实践的人道主义”; 它区别于近代启蒙传统, 不同于资产阶级的意识形态, 使青年马克思向成熟马克思的过渡变得顺利成章; 成熟马克思主义的科学性和革命性同样有人道主义意蕴, 反对马克思主义的人道主义就是反对马克思主义。

关键词: 阿尔都塞; 马克思主义; 认识论断裂; 人道主义; 人的本质

中图分类号: B565.7

文献标识码: A

文章编号: 1672-3104(2013)04-0132-06

“结构主义马克思主义”的奠基人阿尔都塞为了捍卫马克思主义的科学性, 反对马克思主义的人道主义化提出了“认识论断裂”说: 即以1845年为界, 把马克思思想划分为早期意识形态阶段和成熟时期的科学阶段, 从而造成了“两个马克思”的尖锐对立。这一学说从其特定历史阶段来看有其积极意义, 但却割裂了马克思思想发展的延续性和整体性, 最终使唯物史观的诞生显得很突兀, 成了一个“没有父亲的孩子”。学界大多从批判阿尔都塞的形而上学化、片面化出发强调马克思前后期思想发展的真实历史过程。鉴于阿尔都塞实质上把马克思主义理解成了一种“理论上的反人道主义”, 并把青年马克思完全归入了费尔巴哈的总问题, 即等同于资产阶级的人道主义者, 因此我以为, 破解“认识论断裂”的关键还在于探讨青年马克思与人道主义的实质关系。本文认为不可否认青年马克思思想具有人道主义性质和追求, 但与费尔巴哈相比, 却有根本不同。后者仍停留在“抽象的和理论的人道主义”阶段, 马克思则力图追寻“实践的人道主义”, 这种不同使马克思出离于整个近代启蒙传统, 超越于费尔巴哈, 也使唯物史观最终得以创建成为可能。

一、“认识论断裂”说对青年马克思的人道主义的误读

阿尔都塞在《保卫马克思》中提出了著名的“认

识论断裂”思想。他以1845年为界, 认为之前是青年马克思的“意识形态”阶段; 之后则进入了科学阶段, 产生了两门理论学科: 一门是新科学, 即历史唯物主义; 一门是新哲学, 即辩证唯物主义。断裂前的著作是包括《神圣家族》在内的所有马克思青年时期的著作; 断裂时的著作是《关于费尔巴哈的提纲》和《德意志意识形态》; 成长时期的著作是1845—1857年包括《哲学的贫困》和《共产党宣言》在内的所有著作; 成熟时期的著作则是1857—1883年包括《资本论》在内的所有著作。断裂前马克思思想发展又分为两个阶段, 首先是处于以康德-费希特的总问题为主导的“理性自由主义阶段”(1842年前), 接着是处于费尔巴哈的人本主义总问题下的“理性共产主义阶段”(1842—1845), 他认为, 这段时间, 马克思完全是个费尔巴哈派, 其中没有任何自己的独特之处。“严格地说, 这部著作(指代《手稿》——引者注)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”^{[1](16)}, 其理论原则“无非是费尔巴哈对黑格尔多次进行的杰出批判的重复、说明、发挥和引伸”^{[1](18)}。而费尔巴哈无非是启蒙传统内对宗教和理性神学的人道主义批评, 因而青年马克思并没有超出资产阶级人道主义立场, 其思想是对现代性问题展开道德批判的伦理唯心主义。这最终否定了青年马克思的任何理论原创, 使青年马克思如何过渡到成熟马克思成了不解之谜。

收稿日期: 2013-01-08; 修回日期: 2013-06-13

基金项目: 江西省社会科学“十二五”规划项目(12ZX16)

作者简介: 黄学胜(1983-), 男, 江西赣州人, 哲学博士, 南昌大学人文学院哲学系讲师, 主要研究方向: 马克思哲学及哲学基础理论, 启蒙哲学。

为解答这一谜题，阿尔都塞只能从一种外在对立的方式加以解释，即认为理论上的资产阶级的人道主义是与政治上的无产阶级立场相对立的，马克思正是因为有此认识，所以才在1845年间坚决抛弃了人道主义立场，创立了新的历史科学，实现了与之前思想的彻底决绝：“1、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等。2、彻底批判任何哲学人道主义的理论要求。3、确定人道主义为意识形态。”^[1](196-097)]这种外在对立的阐释后果是，决绝之后的历史唯物主义与人道主义、成熟马克思与青年马克思坚决对立，历史唯物主义是“马克思的理论反人道主义”，而其诞生则非常突兀，于是他只能用比喻的说法称这犹如“一个没有父亲的孩子”，无法合理解释。人道主义到唯物史观之间的内在逻辑转换始终隐而不显。

上述阐释在特定历史背景下有其积极意义。我们知道，赫鲁晓夫对斯大林的反叛，在理论界曾经激起了改良主义和修正主义对正统马克思主义的激烈攻击。他们以马克思的早期著作、特别是《1844年经济学哲学手稿》(以下简称《手稿》)为文本依据，力图将整个马克思主义人道主义化。阿尔都塞认为，这是一种“在共产党人知识分子身上的意识形态的反动”^[2](154)]，将马克思主义本质理解为人道主义，实质是将马克思主义与资产阶级意识形态等同起来，以强调了所有人的普遍利益的迷雾模糊了马克思主义关于阶级和阶级斗争的基本概念，从而使马克思主义的科学性和革命性受到了真正威胁，成了一种“伦理唯心主义”。为了保卫马克思，捍卫马克思主义的科学性使其免受资产阶级的意识形态污染，阿尔都塞坚决主张，马克思主义的科学是与马克思主义的人道主义相决裂的，成熟马克思是与青年马克思相对立的。

阿尔都塞的解读不免矫枉过正。“认识论断裂”的说法，表面上是划清了马克思主义与资产阶级意识形态的界限，却也造成了对青年马克思的曲解。阿尔都塞将青年马克思完全等同于资产阶级意识形态的关键在于，他独断地将1842—1845年间的马克思统统归入了费尔巴哈人本学的总问题下，认为马克思即使有些思想超过了费尔巴哈，也不过是说出了费尔巴哈没有说出或将要说出的话。费尔巴哈的人本学总问题与资产阶级的人道主义意识形态一脉相承，其核心在于“其全部领域和阐述(‘认识论’、历史观、政治经济学、伦理学和美学等等)都建立在人性(或人的本质)这个总问题的基础上。”它有两个互为补充和不可分割的假定

来支撑：“1、存在着一种普遍的人的本质；2、这个本质从属于‘孤立的个体’，而他们是人的真正主体。”^[1](197)]换言之，青年马克思的人道主义建立在具有抽象性和普遍性的人的本质基础上，这样一来，青年马克思的各种理论努力：政治批判，理性形而上学批判，国民经济学批判和法国空想社会主义批判等都停留在费尔巴哈意义上的道德批判层面，目的是将异化了的人的类本质还给人本身。从而阿尔都塞断定，青年马克思最终落入了启蒙主义的抽象人道主义窠臼中。“依靠康德和费希特的帮助，马克思倒退到了十八世纪末；依靠费尔巴哈的帮助，他倒退到了十八世纪理论历史的中心，因为费尔巴哈确实可算是十八世纪的‘理想’哲学家，是感觉论唯物主义和伦理历史唯心主义的综合，是狄德罗和卢梭的真正结合。”^[1](16)]借此，阿尔都塞终究将青年马克思与启蒙资产阶级思想家混同起来，将青年马克思的人道主义理解成了一种抽象的和理论的人道主义。

二、青年马克思的人道主义是“实践的人道主义”

阿尔都塞的解读简单化了青年马克思，割裂了马克思思想发展的连续性和整体性。他实际上潜在地否定了成熟马克思的人道主义意蕴，他对青年马克思与费尔巴哈之间的关系的论断、以及将青年马克思的人道主义等同于“伦理唯心主义”的论断其实都是错误的。这矮化了青年马克思的理论成就，堵塞了青年马克思通向唯物史观的任何可能性，同样也对马克思主义哲学的完整性造成了严重破坏与曲解。

成熟马克思到底与人道主义是何关系，一直存有争论。我以为这个问题需要分清两个层次。一是在理论性质上，成熟马克思的确如阿尔都塞所说的，是一种科学，马克思提出的唯物史观和剩余价值学说是科学地阐释人类社会发展的—般进程，揭示资本主义社会的基本矛盾及其运动，从而为资本主义过渡到共产主义做出科学预测。一是在价值旨趣上，成熟马克思除了科学性和革命性之外，还有更为重要的价值旨趣，即其人类解放理想。这里面必然存有人道主义意蕴。马克思主义的价值指向是每一个人自由全面发展的共产主义社会，是人类的彻底解放。这与启蒙的人道主义理想一脉相承。马克思曾经是启蒙思想的积极拥护者和阐释者，从启蒙向唯物史观的转换，从而保留其中弥足珍贵的人道理想，正是马克思历史辩证法的基本精神。马克思的人道主义自然与启蒙的人道主义不同，由于不同的理论基础，可以说后者仍停留在

从理性普遍主义对人进行抽象肯定,马克思则从实践角度以历史主义赋予人道主义以一个可靠根基,使其具有现实的可能。撇开这种区别,很明显人道主义并不是青年马克思的专利,成熟马克思关于人类社会发展的五大社会形态和三大社会形态说,其实都旨在勾勒出这样一种人类解放的人道理想。诚如日本学者柳田谦十郎所言,像马克思这样的伟大人物一定是致力于伟大的理想的,“贯彻他一生的理想就是共产主义,总而言之,就是要使人真正成为人,不仅要使共产主义者成为真正的人,而且要重新改造所有的人,即全人类,在世界上创造出一个没有个人生存在非人道的奴隶状态中的社会,并科学地阐明共产主义的历史必然性和通向共产主义的实践的道路。为了共产主义世界,马克思不惜献出了自己的毕生精力和生命。”^{[3](311)}缺失了人道主义维度,马克思主义的整体性就会受损,就不是关于“人的科学”的革命的理论,就会如波兰学者沙夫所说的那样是“典型的实证主义”。“任何人如果把社会主义的前提仅仅局限于对客观结构的分析,而把人和意识形态排除在外,他就是对马克思主义的一窍不通,他就不是一个马克思主义。”^{[4](266)}因此正如沙夫所言,反对马克思的人道主义,根本上就是反马克思主义。

其实,青年马克思与费尔巴哈之间的关系也远比阿尔都塞想象的复杂。作为一个伟大的思想家,在任何一个阶段上,马克思都不可能完全服膺于某个思想家。正像他一直对黑格尔存有批判一样,他也一直对费尔巴哈存有批判。在阿尔都塞所认为的处于费尔巴哈总问题的1843年,马克思其实就有批判费尔巴哈“过多地强调自然而过少地强调政治”,提出:“除了醉心于自然的人以外,还有醉心于国家的人。”^{[5](443)}这是针对费尔巴哈过多强调了人和自然的关系,看不到人和社会的关系而言的。马克思在借用费尔巴哈的“人的根本就是人本身”这一命题时,也还说过“人就是人的世界,就是国家,社会。”^{[6](1)}这表明,马克思与费尔巴哈在对“人”的理解上一开始就有分歧:费尔巴哈从“自然的人”和“人的本质”出发将人理解为“感性的、具体的、自然的人”,马克思则将人理解为政治领域中的社会人,将人与社会、政治及历史联系在一起。社会、国家是现实的人与人之间的关系,不是抽象的类关系,在这方面,马克思更多地偏向于政治经济学的立场。这明显体现在《论犹太人问题》中对人的“公人”和“私人”的区分上。正因为有这种不同,费尔巴哈始终停留于启蒙的道德批判,马克思则从此出发进入了政治经济学批判、理性形而上学批判和空想社会主义批判。这种不同同样体现在《1844

年经济学哲学手稿》中。在《手稿》“序言”的一段附释中,马克思就说:“相反,费尔巴哈的关于哲学的本质的发现,究竟在什么程度上仍然——至少为了证明这些发现——使得对哲学辩证法的批判分析成为必要,读者从我的阐述本身就可以看清楚。”^{[7](6)}这隐含了对费尔巴哈的不满。马克思批判费尔巴哈并未完成对黑格尔辩证法及整个哲学的批判,而这正是马克思要做的工作。这里涉及的区别是哲学基地的区别。费尔巴哈停留于在对人的抽象的类本质的理解,并没有冲出理性形而上学的窠臼,马克思则对黑格尔辩证法及一般哲学展开了彻底批判,从理性形而上学中走了出来。在这里,马克思将人定义为从事感性对象性活动的存在物。人的本质是在实践活动基础上的一种社会关系,从而人的本质不是孤立的个人具有的普遍人性。感性对象性活动使人与动物区分开来,使人成为人,并具有人类社会历史,社会性和历史性是人的本质规定。这种理解本身蕴含着对现实社会的实践批判和革命要求。因为资本主义社会的社会关系是一种劳动与资本的对抗性关系,其表现就是异化劳动的四种表现形式。因此,异化劳动的扬弃和复归就是变革这种对抗性的社会关系,而不是费尔巴哈意义上的人的抽象的类本质的异化与复归。正是有此不同,费尔巴哈陷入了“爱”的宗教。马克思则对传统哲学实现了革命性改造。

阿尔都塞无视了这种区别,自然难以把握青年马克思的人道主义追求的实质。在这里,青年马克思的人道主义是与费尔巴哈的人道主义有本质不同的。在《神圣家族》中,马克思明确指出费尔巴哈的人道主义还体现在理论方面。“费尔巴哈在理论方面体现了和人道主义相吻合的唯物主义”^{[8](160)}。称自己的人道主义是“真正的人道主义”^{[8](7)},在《手稿》中,马克思则称自己的人道主义是“实践的人道主义”^{[7](112)}。“作为完成了的自然主义=人道主义,而作为完成了的人道主义=自然主义,它是人和自然界之间、人与人之间的矛盾的真正解决,是存在与本质、对象化和自我确证、自由和必然、个体和类之间的斗争的真正解决。它是历史之谜的解答,而且知道自己就是这种解答。”^{[7](81)}它不同于资产阶级的抽象的人道主义,相反是在对后者的扬弃的基础上提出来的,目的是使启蒙的抽象的人道主义奠定在实践的基础之上,使其有现实可能。诚如日本学者柳田谦十郎所言,马克思“从来就是一个人道主义者,同时又不同于一般的资产阶级人道主义,始终站在科学,现实的人道主义立场上。马克思的人道主义,在现实资产阶级社会条件下,具体地体现为无产阶级的人道主义”^{[3](312)}。实质来看,资产阶

级的人道主义(包括费尔巴哈)都认为人的本质是固定的,是普遍的,因而便以这种“应当”对现代社会的“现有”展开道德批判。“实践的人道主义”则突破了启蒙主义的“应当”,而进入了对现实社会政治经济学分析和批判,因而这种批判不是道德批判,而是社会历史批判和实践批判。所以马克思称自己的人道主义是“彻底的自然主义或人道主义,既不同于唯心主义,也不同于唯物主义,同时又是把这二者结合起来的真理”。^{[7](105)}“实践的人道主义”落实在现实的人类社会历史发展过程中。它是对私有财产的积极扬弃,是资本和劳动矛盾运动的结果,在这里“应当”和“现有”从来未曾分离。其实这种统一早在柏林大学马克思开始怀疑康德-费希特的理论思路而转向研究黑格尔哲学时就已显示了出来。其后,马克思也从来没有将它们对立和割裂开来,因而才会有对自由人的批判、与青年黑格尔派的决裂和对历史法学派的批判等等。这个过程的基本成就就是1845年的《德意志意识形态》表述的唯物史观。唯物史观可以视为马克思早期理论研究和实践探索的一个必然的和合乎逻辑的结果。

三、青年马克思与启蒙传统的区分

之所以说青年马克思的人道主义是一种实践的人道主义,不同于资产阶级的人道主义,是因为从青年马克思思想发展历程来看,青年马克思有一个接续启蒙进而扬弃启蒙的基本过程,唯物史观正是马克思出离和突破启蒙传统的基本成果。而正是有了这种突破,才有了马克思主义哲学的诞生,马克思才不和他同时代的其他思想家们那样,要么变得保守,要么成了理论空谈,要么走向了无政府主义。

阿尔都塞所说的马克思的理性自由主义阶段,大抵上是马克思信奉启蒙的人道理想时期,即力图将法和国家建立在普遍理性的基础上,保障所有人的自由和平等。然而“物质利益的难题”却让马克思认识到,普遍理性在现实问题上是无力的,建立在理性认知上的自由平等只具有形式上的意义,始终停留于现实的彼岸。正因此,马克思转换了思路,去关注市民社会与国家的实际关系。《黑格尔法哲学批判》是马克思批判和超越启蒙的关节点。黑格尔法哲学是启蒙理性主义国家观的完成。批判黑格尔法哲学对马克思而言可以找到突破启蒙抽象人道主义的突破口。“市民社会决定国家,而不是国家决定市民社会”的结论,表明马克思已经从国家回归到了市民社会(往后是政治经济

学批判),从而突破了黑格尔的理性“国家”神话,也从启蒙的理性的“应当”逻辑中走了出来。稍后在《论犹太人问题》中,马克思则原创性地将对现代国家的批判与对市民社会的批判结合了起来,不仅呈现出现代社会的丰富矛盾及其复杂性,而且对其资本主义本质展开了社会历史批判。正是在这里,费尔巴哈却始终停留于宗教批判。1843年的马克思不可能完全处于费尔巴哈总问题下,否则便开不出政治批判和社会历史批判。马克思无疑只是借用了他的颠倒的方式,而没有把他的整套理论简单地照搬过来。在我看来,他对费尔巴哈的人本主义唯物主义与启蒙主义的思想联姻应有清楚认识,停留在费尔巴哈立场上,人道主义就永远是一种理性的“应当”,批判就仍然是宗教批判和道德批判。因此,马克思不可能刚从这种思想中走出来,又投入到这种思想当中去。马克思与费尔巴哈的不同,实质而言源于他们对人的本质的理解不同:一方称人的本质是抽象的“类本质”,一方则称“人就是人的世界,就是国家、社会”。在市民社会中,人是原子利己个人,是“公民”和“市民”的分裂,这不是人的本质的异化,而是现实社会对人的本质的规定。正因此,宗教、哲学等意识形态不是人的类本质的“投射”,而是根源于现实社会的分裂和对立。因此,“人的自我异化的神圣形象被揭穿以后,揭露具有非神圣形象的自我异化,就成了为历史服务的哲学的迫切任务。于是,对天国的批判变成对尘世的批判,对宗教的批判变成对法的批判,对神学的批判变成对政治的批判。”^{[6](2)}即对市民社会的社会历史批判,从政治解放上升到人类解放。这明显已超出了费尔巴哈意义上的伦理共同体诉求。前苏联著名的马克思主义理论家巴加图利亚认为,正是在1843年的《黑格尔法哲学批判》中,马克思告别了自己的唯物史观的史前史时期,真正进入了唯物史观的全面制订的阶段。他认为,正是在1843年,马克思“得出了自己未来的唯物主义历史观的历史上第一个起始的原理。从那时起马克思就开始了长期而复杂地制订新的历史观的过程”。^{[9](25)}

为制定唯物史观,马克思对现代社会的意识形态、运行过程和价值理想展开了全面批判,提出了他的“实践的人道主义”思想,这集中体现在《手稿》和《神圣家族》中。对现代社会意识形态的批判,马克思通过批判“黑格尔辩证法及整个哲学”来完成。在这里,马克思实现了哲学革命。“人的本质,人,在黑格尔看来=自我意识”^{[7](102)},马克思则认为人是“感性的、对象性的存在物”^{[7](105)}。换言之,人的本质不是自我意识,而是感性的、有生命的、能动的、对象性的存在物。作为对象性的存在物进行对象性的活动,这一

活动将自己的本质力量外化出去,从而创造出对象世界或人类世界。这一活动设定的并不是主体,而是“对象性的本质力量的主体性”^{[7](105)},对象性活动是人的本质力量的活动,作为对象性的存在物证实了他是对象性的自然存在物的活动。这种活动不具有抽象的性质,而是现实的感性活动(费尔巴哈始终停留于感性直观)。当它被置入不同的社会经济关系时,会有不同的表现形式。在资本主义私有制的条件下,便是异化劳动。因此,要变革资本主义社会生产关系,使人的主体性力量获得解放,使劳动成为一种美的享受,也使人成为真正的自由而全面发展的个人。由此马克思转向国民经济学批判。这一批判是深入剖析资本主义私有制条件下的生产关系和社会关系。即从国民经济学自身的逻辑中,论证和说明资本主义社会必然走向灭亡和无产阶级的社会革命爆发的可能性和必然性。揭穿了国民经济学家认为的市民社会本身的自足性和完美性。资本主义社会的内在矛盾必然会带来其自身的崩溃,共产主义社会必然会取代资本主义社会。在共产主义社会中,人道主义变成了一种“实践的人道主义”。在这里,人实现了真正的自由、平等、普遍幸福、社会公正。也正是在此基础上,马克思批判了法国唯物主义的抽象的人道主义的资产阶级性质,批判了“现代社会主义”的空想性质。通过批判前者,马克思提出了奠定在实践基础上的新唯物主义;通过批判后者,马克思则提出了科学社会主义思想。这些成果通过稍后在《德意志意识形态》中表达为唯物史观而获得了最终体现。

在《手稿》中,尽管唯物史观的基本术语和经典表述还没有最终形成,但其基本思想和主要内容却已经获得了全面体现。在《手稿》中,关于往后人的科学与自然科学将成为一门科学即“历史科学”,关于既不同于唯心主义、又不同于唯物主义的“彻底的自然主义或人道主义”,关于实践活动(生产活动)在人类历史社会中起着决定性的基础作用,关于资本主义的必然灭亡的国民经济学批判分析,以及关于无产阶级的社会革命和共产主义的基本论述等等唯物史观的基本要点均获得了充分阐述。晚年的恩格斯曾回忆说:“当我们1845年春天在布鲁塞尔再次会见时,马克思已经从上述基本原理出发大致完成了发挥他的唯物主义历史理论的工作,于是我们就着手在各个极为不同的方面详细制定这种新观点了。”^{[10](196)}这表明,1845年之前的马克思其实已经通过自己的研究而得出了唯物史观的一些基本原理。只不过还没有找到合适的术语加以阐述。因此,青年马克思向成熟马克思的过渡是顺利成章和合乎逻辑的,伴随着马克思对启蒙传统的出

离和突破。贯穿其中的主线便是使启蒙抽象的人道理想具有现实可能,变成实践的 and 革命的无产阶级的入道理想。因此,突破“两个马克思”的藩篱,关键在于是否承认青年马克思的各种努力已经区分于启蒙传统,其“实践的人道主义”已不是资产阶级的人道主义意识形态,而是奠定在新唯物主义基础上的科学的共产主义思想,是建基于对资本主义社会的生产关系和经济关系的社会历史分析基础上得出来的基本结论。这是无论如何不能用任何一个之前的思想家特别是不能用费尔巴哈的人本学的总问题所统摄和涵盖的。

至于为何1845年会出现术语的转换,我以为可能有如下原因:

其一,马克思尽管自己弄清了问题,但别人仍可能将其视为一种纯粹的理论空想或道德批判,因此首先必须抛弃旧哲学的术语和表达方式;况且后者也无法涵盖马克思的新唯物主义和科学共产主义的基本思想。在这种情况下,马克思采用了生产力、生产关系、分工等新术语。

其二,马克思哲学作为一种革命的哲学要与蒸蒸日上的工人阶级运动相结合,要作为一种精神武器与物质的武器相结合,必须能够切实地引导无产阶级的工人运动,科学地说明无产阶级的工人运动的合理性和必然性,说明资本主义社会的基本矛盾和人类社会历史发展的基本方向。在这种情况下,也必须抛弃旧的术语和旧表达,因为它们无法对人类社会历史的发展做出科学说明,往往会带有太多的资产阶级意识形态的痕迹,不能表达出无产阶级社会革命要求,不能用来指导工人运动。

其三,这种术语之间的转换实际上也不是太突兀。1844—1845年间,马克思著作显示了术语之间的转换承接关系。巴加图利亚指出,马克思之前的政治经济学研究为其奠定了这方面的基础。在《手稿》中其实已经注意到了劳动分工概念:“考察分工……是很有意思的”,马克思很可能通过深入研究劳动分工而发现了生产力和生产关系的辩证法。因为“一方面劳动分工是生产力发展的结果和表现,另一方面又是把生产者划分为一定的集团,把整个社会划分为阶级的基础,也就是生产关系的基础。”^{[9](48)}而劳动分工在《形态》中恰好起到了沟通生产力和所有制形式之间的“结合的第三者”的作用,“它是生产力和生产关系联系的中介,即生产力通过劳动分工决定着生产关系”。^{[9](47)}在《神圣家族》中,马克思更是明确表述了“物质生产是历史的发源地”这一思想,并首次使用了“生产方式”这一术语;还表达出了“人对人的社会关系”

这一唯物主义历史观的对象，提到了社会关系的物化问题，甚至提出了“经济的和工业的关系”是决定政治上层建筑的经济基础这一基本思想。^{[9](38-39)}因而如果说《手稿》还基本上处于旧术语和旧表达的使用阶段，那么《神圣家族》则至少已经是“关于未来唯物主义历史观的完整观点的关键性的突破”^{[9](38)}。从此角度来看，我们也不应将1845年的马克思与之前的马克思完全割裂开来。

参考文献：

- [1] 路易·阿尔都塞. 保卫马克思[M]. 北京：商务印书馆，1984.
- [2] 路易·阿尔都塞. 致我的英国读者[C]//《马列主义研究资料》编辑部编 马列主义研究资料·第5辑. 北京：人民出版社，1985.
- [3] 柳田谦十郎. 马克思早期思想和人道主义[C]//《哲学译丛》编辑部编. 关于马克思主义人道主义问题的论争. 北京：生活·读书·新知三联书店，1981.
- [4] 亚·沙夫. 反人道主义，还是反马克思主义？[C]//《哲学译丛》编辑部编. 关于马克思主义人道主义问题的论争. 北京：生活·读书·新知三联书店，1981.
- [5] 马克思，恩格斯. 马克思恩格斯全集·第27卷[M]. 北京：人民出版社，1972.
- [6] 马克思，恩格斯. 马克思恩格斯选集·第1卷[M]. 北京：人民出版社，1995.
- [7] 马克思. 1844年经济学哲学手稿[M]. 北京：人民出版社，2000.
- [8] 马克思恩格斯. 神圣家族[M]. 北京：人民出版社，1981.
- [9] 巴加图利亚. 马克思的第一个伟大发现——唯物史观的形成和发展[M]. 北京：中国人民大学出版社，1981.
- [10] 马克思恩格斯. 马克思恩格斯选集·第4卷[M]. 北京：人民出版社，1995.

Young Marx and humanitarian discrimination ——A response to Althusser's epistemological rupture

HUANG Xuesheng

(Department of Philosophy at Nanchang University, Nanchang 330031, China)

Abstract: Althusser's understanding of young Marx's humanitarian theory is a serious misreading and misinterpretation. Young Marx's humanitarian is not Ludwig Feuerbach's sense of "Abstract humanitarian", but "Practical humanitarian"; It is distinguished from modern Enlightenment tradition, different from bourgeois ideology, which makes the transition of young Marx to mature Marx naturally; The scientific and revolutionary nature of Marxism also contains humanitarian thoughts, to go against Marxist humanitarian means opposing Marxism.

Key Words: Althusser; Marxism; epistemology rupture; humanitarian; nature of man

[编辑：颜关明]