

马克思《1844 年经济学哲学手稿》美学思想再探索

袁 新

众所周知,在 1932 年马克思的《1844 年经济学哲学手稿》发表之前,马克思主义美学家们主要是依据《1857—1858 年经济学手稿》和马克思、恩格斯其他一些关于艺术的论述来建构马克思主义美学的;而在《1844 年经济学哲学手稿》^① 发表以后,马克思主义美学家们则又主要依据这部著作来对马克思的美学思想进行解读。特别是自 50 年代以来,无论是马克思主义美学的正统派还是激进派,都试图从《手稿》出发来建构马克思主义美学的基本原则。^②

但是,如果说《手稿》发现之初,即三四十年代,正统的马克思主义美学家们借口《手稿》是马克思早期的、不成熟的著作而反对从《手稿》出发来建构马克思主义美学体系是一种抽象态度的话,那么完全从《手稿》出发来建构马克思主义美学体系的做法,又是否是科学的态度呢?易言之,《手稿》究竟能不能看做是建构马克思主义美学确定无疑的根据和解读马克思美学思想的合理立场呢?

① 以下简称《手稿》。

② 以中国五六十年代的美学大讨论为例,我们看到无论是主观派、客观派,还是主客观统一派和实践派,都引用《手稿》中“人化自然”和“自然的人化”的观点来为自己的论点辩护。(参见阎国忠《走出古典:中国当代美学论争述评》,103 页,合肥,安徽教育出版社,1996。)

我们认为,依据《手稿》来建构马克思主义美学既是合理的,又是不合理的。所谓合理指的是,《手稿》可以视为是马克思哲学及其一切思想真正的诞生地。因为正是在这一部著作中,马克思先前所接受的各种思想资源开始试图集结在一个统一的理论原则,即社会的原则之下,并为以后的发展奠定了基础。毫无疑问,美学也不例外。而所谓不合理,指的是《手稿》的基本倾向,尽管与费尔巴哈的人本主义出现了实质性的差别,但其基本立场仍旧属于人本主义现象学,而非历史唯物主义本体论。而随着科学的、批判的马克思历史唯物主义本体论的创立^①,马克思的美学思想也应当相应地建构在历史唯物主义本体论的基础之上,而不是停留在《手稿》的立场上。

因此,焦点仍在于《手稿》在马克思美学思想中的地位和作用。本文旨在通过对《手稿》文本的解读,复原马克思美学思想的原生语境,说明《手稿》还只是马克思科学的、真实的美学思想出发点,而非科学的、真实的马克思美学思想本身。

一、《1844年经济学哲学手稿》的基本结构与主旨

首先,我们需要再对青年马克思思想发展的线索作一简单的回顾。马克思的理论起步是“自我意识”哲学。首先是从以康德和费希特的法哲学为基点的主体的能动性出发,然后是在青年黑格尔派的影响下,接受了黑格尔的自我意识理论,并以此作为民主主义的理论前提。在《莱茵报》时期,由于对现实问题的接触,马克思实现了第一次重大的思想转变,亦即彻底否定了黑格尔的自我意识理论和民主主义立场,并接受了费尔巴哈关于人的自然描述的逻辑和人的类本质异化与复归的批判逻辑。紧接着,马克思在恩格斯和赫斯以及普鲁东的影响下开始研究经济学。《1844年经济学哲学手稿》就诞生在这样的思想语境中。

根据1980年版《马克思恩格斯全集》(历史考证版)的介绍,我们知

^① 参见拙著《马克思哲学:一种新诠释》,载《青岛大学师范大学学报》,2000(2);
《作为本体论的历史唯物主义》,载《江西社会科学》,2000(1)。

道《手稿》实际上由三个笔记本组成。第一个笔记本包括两个部分：第一部分是“工资、资本的利润和地租”，第二部分是“异化劳动”；第二个笔记本是关于私有财产的关系；第三个笔记本涉及“国民经济学中反映私有财产的主体本质”、“共产主义”、“共产主义与历史之谜”、“私有制与人的全面发展”、“费尔巴哈的功绩和对黑格尔哲学的批判”和“货币研究”。因此，可以说，青年马克思所遇到的所有的思想资源都汇集在这里，开始碰撞，开始铸造。在这里，有矛盾，有冲突，也有沟通和融合。

但总的说来，《手稿》的基本原则仍是费尔巴哈的人本主义异化论，或称之为“人本现象学”，对国民经济学的批判也是以人本主义哲学为其基础的。可是另一方面，对经济的研究，以及对黑格尔精神现象学的研究，毕竟促使马克思开始脱离费尔巴哈生理—伦理活动和自然—情感关系的原理，并试图提出合理形式的劳动原理。所以，在《手稿》中，实际上并存着两种迥然不同的基本立场：一种是费尔巴哈的人本现象学；另一种是马克思自己的劳动现象学，它们之间构成了一种矛盾和一种张力。这种矛盾和张力的结果便是人本主义异化劳动理论的提出，或谓之人本主义社会现象学的形成。这里就“人本”而言，是属于费尔巴哈的；就“劳动”而言，是属于黑格尔和国民经济学的；而人本主义的异化劳动则是属于马克思本人的。

然而在这种人本主义的异化劳动理论里，由于马克思否定了劳动价值理论，因此这种劳动仍然是一种抽象的劳动。“异化劳动”和“自由自觉的劳动”仅仅被理解为对立和对抗，它们之间还缺乏现实的和真实的过渡。一方面，《手稿》既不是从现实私有制的事实出发，也不是从商品、货币关系或资本、劳动关系等客观经济关系出发，而是把所有的这一切都看成是私有制的进一步规定，是异化劳动的结果和表现；另一方面，自由自觉的劳动乃是一种应当，是进行哲学或伦理学批判的尺度，而不是劳动自身发展的结果。因此，整个《手稿》在批判方法上和批判对象上都是非历史的。作为人类主体类本质的劳动，实质上还是一种先验的主观价值实体。异化理论还没有跳出传统历史人学目的论和抽象的伦理价值批判。

《手稿》里，马克思关于“美”的论述出现在如下几个部分中：

1. 异化劳动。“动物的生产是片面的,而人的生产是全面的;动物只是在直接的肉体需要的支配下生产,而人甚至摆脱肉体的需要进行生产,并且只有在他摆脱了这种需要时才真正地进行生产;动物只生产自己本身,而人则生产整个自然界;动物的产品直接同它的肉体相联系,而人则自由地与自己的产品相对立。动物只是按照它所属的那个物种的尺度和需要来进行塑造,而人则懂得按照任何物种的尺度来进行生产,并且随时随地都能用内在固有的尺度来衡量对象;所以,人也按照美的规律来塑造物体。”^①

2. “国民经济学不考察劳动者(即劳动)同他所生产的产品的直接关系,借以掩盖劳动本质的异化。当然,劳动为富人生产了珍品,却为劳动者生产了赤贫。劳动创造了宫殿,却为劳动者创造了贫民窟。劳动创造了美,却使劳动者成为畸形。劳动用机器代替了手工劳动,同时却把一部分劳动者抛回到野蛮的劳动,而使另一部分劳动者变成机器。劳动生产了智慧,却注定了劳动者的愚钝、痴呆。”^②

3. 私有财产和共产主义。“从主体方面来看:只有音乐才能激起人的音乐感;对于不辨音律的耳朵来说,最美的音乐也毫无意义,音乐对它来说不是对象,因为我的对象只能是我的本质力量之一的确证,从而,它只能像我的本质力量作为一种主体能力而自为地存在着的那样对我来说存在着,因为对我来说任何一个对象的意义(它只是对那个与它相适应的感觉说来才有意义)都以我的感觉所能感知的程度为限。所以社会人的感觉不同于非社会人的感觉。只是由于属人的本质的客观地展开的丰富性,主体的、属人的感性的丰富性,即感受音乐的耳朵、感受形式美的眼睛,简言之,那些能感受人的快乐和确证自己是属人的本质力量的感觉,才或者发展起来,或者产生出来。因为不仅五官感觉,而且所谓的精神感觉、实践感觉(意志、爱等等)——总之,人的感觉、感觉的人类性——都只是由于相应对象的存在,由于存在着人化了

① ② 马克思:《1844年经济学哲学手稿》,刘丕坤译,50—51页、46页、79页,北京,人民出版社,1979。

的自然界,才产生出来的。五官感觉的形成是以往全部世界史的产物。”^①

我们之所以把马克思这几段关于“美”的论述大段地摘录下来,是因为这几处论述,一方面,几乎是所有马克思主义美学理论家在建构马克思主义美学时,所凭借的最主要的依据;另一方面,对如何理解这几处论述,出现了许多不同观点的争论。因此,这里有必要从马克思《手稿》整个文本出发,全面、真实地考察这些论述的真正涵义,及其在马克思美学思想中的意义。

二、美与异化劳动、私有财产的内在关联

如前所述,整个《手稿》的基本立场是人本主义异化史观。这种人本主义异化史观的基本逻辑为:A = 未被异化的人的本真存在;B = 异化的人非本真的存在;C = 扬弃异化的恢复人的本真存在。历史就是从A到B到C的异化复归的过程,而“美”出现在A和C这两个环节上。

所以,“美”首先是“未被异化的人的本真存在”之本质或特征。而这一点又特别地与费尔巴哈的“人”的概念有关。我们知道,费尔巴哈的哲学活动开始于对神学和思辨哲学的批判。他首先通过《基督教的本质》,指证“宗教的本质乃是人的本质,而神学的秘密就是人本学”。而人的本质又是什么呢?他认为那就是所谓“严格意义下的意识”,它是理性、意志、心情,是这三者的统一或“属神的三位一体”。^② 这种意识只为将自己的类、自己的本质性作为对象的那种生物所具有。其次通过《临时纲要》和《未来原理》,他进一步把人的本质指证为感性—对象性,亦即现实的人。所谓感性,首先是意味着在感觉之外、在语言和思维之外的实在的存在,而感性存在的实在性同时意味着“感性意识的实在性”。感性和感性意识的实在性这一点是特别地针对着黑格尔的

① 马克思:《1844年经济学哲学手稿》,刘丕坤译,79页,北京,人民出版社,1979。

② 《费尔巴哈哲学著作选集》,下卷,52页、29页,北京,商务印书馆,1984。

绝对理念和抽象的自我意识的。所谓对象则包含着两个方面:一是没有对象,主体就成了无;二是主体必然与其发生本质关系的那个对象,不外是这个主体固有而又客观的本质。^①

所以就人与自然界的关系而言,人首先以自然界作为对象,没有了这个自然界,人就成了无;而人与其必然发生本质关系的那个自然界,无非就是人自身客观而固有的本质,易言之,自然界乃是人的客观本质,人就是自然界。就人与自身和人与人的关系而言,人的第一个对象就是“你”,另一个“我”,也就是人本身。因为使人得以确立的直接的对象性存在,只能是人自己。而人之所以能以自然界作为对象,必须以人的自我确立为前提。人“只有了解自己,才能了解世界”,但是“人只有在别人身上才能了解自己和意识到自己”。^②因此,所谓人的类本质,就是“二”,就是复数的原理。所谓“人就是人的上帝”,就是说,对“我”来说,“你”就是上帝,“我”依赖于“你”,没有“你”,“我”就成了无。因此,对象性的理论在人与自身和人与人的关系上,直接意味着要求确认一个个体,而且至少承认两个个体,同时还应该有一个使这两个个体获得本质差异的第三个个体,亦即在男人和女人后面还有孩子。属于神的三位一体的秘密,正是“我”和“你”的秘密,就是“社会生活、集体生活之秘密”^③。

因此,费尔巴哈关于“人”,或确切地称之为“现实的人”的概念是在感性—对象性的反思形式中加以理解的。它有三个本质的方面:A. 人首先是感性的、自然的存在。并且因为他以感性的对象和感性的自然界为对象,所以它就是感性的对象和感性的自然界。B. 人是赋有类意识的存在,亦即是理性、意志和情感的三位一体的存在。C. 最后,人是文化的存在和社会的存在,是我对于你的存在和你对于我的存在,是我和你。因为他以“我”和“你”,以类作为对象,所以他本身就是“我”和“你”,是作为类的类,即社会。

马克思在《手稿》中第一段关于美的论述正是在这样的思想语境中

① ② ③ 《费尔巴哈哲学著作选集》,下卷,29页、113页、429页,北京,商务印书馆,1984。

作出的。首先,人被确定为“类的存在物”。由于他是类的存在物,因此有:1. 他是有意识的存在物;2. 他是有意识的存在物,所以他的生活对他来说才成为对象;3. 他的活动,亦即它的总和构成生活的活动才是自由的活动;4. “实际创造一个对象世界,改造无机的自然界,这是人作为有意识的类的存在物的自我确证”。^①前三点是继承费尔巴哈和黑格尔的一般论点,第四点是马克思把费尔巴哈同黑格尔加以综合的结果。

但无论是黑格尔还是费尔巴哈,类的存在物或现实的人的概念都是德国自我意识哲学的产物,它是人与自然的统一,亦即所谓受动性和能动性的统一、思维与存在的统一、主观与客观的统一、理想与现实的统一,一句话,它就是社会的存在。因此,所谓“内在固有的尺度”,指的便是类的存在物、现实的人的内在的本质,亦即社会存在。在社会存在中,因为意识和思维是对对象意识和思维,所以它不再是主观的意识和思维,而成为对象性的意识和存在着的思维。而对象和存在因为被意识、被思维,所以它不再是纯粹的对象和存在,而成为意识的对象和思维着的存在。因此,在社会存在中,意识与对象、思维与存在不再是抽象的、对立的二元,而是一而二、二而一的。所谓“美的规律”就是这种尺度的表达或表现,而这种尺度也就是类的存在物的尺度,现实的人的尺度,就是社会的尺度,所以美的规律乃是社会存在的规律,是主观合目的性和客观合规律性的统一。

毫无疑问,对于经历过“自我意识”哲学和“感性对象性”理论双重洗礼的马克思来说,他决不会退回到康德哲学以前,仅仅是直观地和直接地认定所谓主观和客观、主体和客体,以及自然与人、思维和存在,等等。德国古典哲学的伟大成果之一就是通过康德哲学揭示了主体的建构,通过费希特哲学揭示了客体的建构,以及通过黑格尔哲学揭示了主体与客体的双重建构。建构就是设定,就是证明。因此,所谓“固有的尺度”和“美的规律”无疑是客观的,但是这种客观性既不是旧唯物主义(英国经验论或18世纪法国唯物主义)通过自然科学反思形式,亦即从

① 马克思:《1844年经济学哲学手稿》,50页,北京,人民出版社,1979。

数学、物理学或化学视野中得出的抽象的“物质”或“实体”；也不是纯粹的自然界，即常识视野中的“外物”，它是社会存在层次上的客观性。这种客观性是主观性必然与其发生本质联系的客观性，因而它就是主观性，它是主体设定的客观性。综观之，无论是“固有的尺度”，还是“美的规律”，它既是主体的尺度，也是客体的尺度；它既是客观的，又是主观的。一句话，它就是“现实的人”的尺度，就是社会的规律。

进而，所谓“美”就是“未被异化的人的本真存在”之本质或特征，就是未被异化的人的本真存在的状态。美是人的全面的生产，是人的有意识、有目的的生产和自由的生产的本质与特征，但是“异化劳动把自我活动、自由活动贬低为单纯的手段，而把人的类的生活变成维持人肉体生存的手段”，这样就把人回归到动物的水平上。“异化劳动把人自己的身体从人那里异化出去，就像把在他之外的自然界，把他的精神本质、他的人的本质异化出去一样。”易言之，异化劳动把主体与客体分开，使自然与人对立，让物质与精神对抗，从而要么消灭了美，要么把美仅仅保持在主观的意识或思维里。

总之，马克思在《手稿》中实际上已经确定了这样一个本体论原则：社会就是现实的人的活动，并且由于这种活动着的感性对象的存在直接成为活动着的对象性，因而社会就是现实的人的相互关系，而所谓感性对象性活动的实质就是劳动。社会和劳动构成了现实的人的出发点和人类生产生活现实的环境。它扬弃了地质学上的自然、赤裸裸的客体和纯粹外在的客观性，也扬弃了生物学上的人、动物般的主体和纯粹内在的主观性。一言以蔽之，社会、社会存在或者劳动，乃是主客观的统一、思维与存在的统一，以及目的与规律、理想与现实的统一。^①这

① 马克思写道：“主观主义和客观主义，惟灵主义和唯物主义，能动和受动，只是在社会的状态中才失去它们彼此间的对立，并从而失去它们作为这样的对立物的存在”；“只有在社会中，人的自然存在才成为人的属人的存在，而自然界对人来说才成为人”。或者，只是“在社会主义的人看来”，自然界和人的依靠自身的存在才得到明确的显现，人和自然界的实在性，才直接成为“人对人来说作为自然界的存在和自然界对人来说作为人的存在”。（参见马克思：《1844年经济学哲学手稿》，80页、75页、84页，北京，人民出版社，1979。）

样,《手稿》确切地说是处在人本主义社会现象学本体论的水平上。当我们谈到人、主体、思维和主观时,就谈到自然、客体、存在与客观;当我们谈到了自然、客体、存在与客观时,也就谈到人、主体、思维和主观。在这种本体论的基础上形成了新的人、主体、思维和主观,新的自然、客体、存在与客观,以及它们之间新的分化和对立。这也就是劳动和异化劳动、资本主义社会和社会主义社会、市民社会和人类社会的分化和对立。

因此,“美的规律”和“内在固有的尺度”乃是社会存在本体论水平上的规律和尺度。它们一方面与自然、客体、存在和客观相关联,另一方面则与人、主体、思维和主观相关联。但它们已不是原始的、朴素的、直接的、直观的、非批判的和非反思意义上的自然、客体、存在和客观,以及人、主体、思维和主观,而是新的、社会存在水平上的人与自然、主体与客体、存在与思维以及主观与客观。

三、何种规律,谁之尺度?

在这个问题上发生过许多不同观点的争论。就中国而言,自五十年代以来,对“美的规律”的理解,就存在着下面几种意见:第一种意见认为,美的规律就是指纯粹客观的、纯粹自然本身所固有的尺度。第二种意见认为,美的规律是人的尺度或主体的尺度。这里又可分为两种倾向,一种认为美的规律是纯粹内在的、主观的尺度(纯粹主观派),另一种则认为美的规律是实践基础上主体的尺度,它是自由的显现(自由派)。第三种意见认为,美的规律是主观合目的性和客观合规律性的统一,是社会存在的尺度。这里又分为四种倾向:第一种倾向认为,所谓美的规律指的是在以劳动和实践为核心的人类学本体论基础上的社会存在的尺度,即所谓“积淀”、理性的感性显现;第二种倾向则认为,美的规律指的是以劳动和实践为基础的认识意义上主客观的统一;第三种倾向认为,美的规律实际上是心理学意义上的主客观的统一,心理学或者可以加上审美作为限定词,但其实质仍是实证心理学的;第四种倾向

则认为,美的规律指的是意识形态意义上的主客观的统一。^①我们需要特别说明的是,与以往的争论不同,在这里,我们关心的不是这些见解之间的差异,而是这些见解的共同点,以及在这些共同点后面那种共同的非历史的态度和直观唯物主义的立场。

例如,客观派对“美的规律”和“内在固有的尺度”的理解最为人诟病。他们一般把美的规律理解为是纯粹的自然规律,或者是抽象物质的抽象普遍性。但是,他们一方面指出:“所谓‘尺度’,就它的原意说,本来是测定事物的标准,而在这里,若用普通话来说,相当于‘标志’、‘特征’或‘本质’。所谓‘物种的尺度’则是该种事物的‘普遍性’或‘本质特征’。而所谓‘内在的尺度’也就是内部的‘标志’或内在的‘本质特征’。‘物种的尺度’和‘内在的尺度’,无论从语义上看或从实际看,并不是说的完全不同的两回事。”“所谓‘尺度’,原是度量衡单位,是按照客观规律概括出来的衡量客观事物的标准。此处泛指生产对象的性能、质地、属性、结构、外观、形状,等等。简而言之,它包括物象的内容和形式两个方面。美的规律则指二者的有机统一。”^② 另一方面他们又说:“有人认为我主张的美就是自然属性,是所谓的物理的、化学的或生物的属性云云。其实这是不符合我的说法,也是不符合我的意思的,如果不是一种曲解,也是一种歪曲。”审美活动的规律性是“人类特有的”^②。这样看来,人们一味地批评客观派忽视实践,忽视主体,似乎也

① 第一种观点是所谓客观派的观点,以蔡仪为代表,新近则有陆梅林;第二种观点是所谓主观派的观点,吕莹是纯粹主观派的代表,高尔泰则是自由派的代表,近年则有所谓生命美学等等;第三种观点是所谓主客观统一派或实践派的观点,其中的四种倾向,第一种倾向以李泽厚为代表,第二种倾向以蒋孔阳为代表,第三种倾向以争论前期的朱光潜为代表,第四种倾向则以争论后期的朱光潜为代表。(各家主要观点参见《蔡仪美学论文选》,湖南人民出版社,1982;陆梅林《〈巴黎手稿〉美学思想探微》,《文艺研究》1997(1);高尔泰:《美是自由的象征》,甘肃人民出版社,1982;潘知常:《生命美学》,河南人民出版社,1991;李泽厚:《美学论集》,上海文艺出版社,1980;《李泽厚十年集》,第1卷;蒋孔阳:《美的规律》,山东教育出版社,1998;《朱光潜美学文集》,第3卷、第5卷,上海文艺出版社,1983。)

② 《蔡仪美学论文选》,265页、262页,长沙,湖南人民出版社,1982。

欠公允。而上述表白无疑有着向实践派美学靠拢的倾向。

例如,主观派主张“美仅仅是一种观念”。但他们往往又会进一步指出:“美是人的一种观念,而任何观念,都是以社会生活为基础而形成的,都是社会的产物,社会的观念。”所以,所谓主观派的观点,实际上也在向实践派或意识形态派的观点靠拢。主观派的美学家们甚至这样写道:“‘类的存在物’的意识,使人除了动物性之外,同时具有了社会性的特点,有了社会性的意识。”“美是意识形态性的”^①。

又例如,主客观统一派以心理学立论,即把主观性理解为心境、趣味,把美的规律理解为“物象”本质的同时,又认为决不能把主观性仅仅理解为是个别的、生物学意义上的感受性,主观性与时代、民族、社会形态和阶级的影响应该是密不可分的。可当他们主张“美的规律”就是意识形态意义上主客观的统一性的同时,又把这种统一性、社会存在,把人作为类的存在物的“类”,特别地理解为“种族”。因此,我们不能不问,主客观统一派主张的这种社会存在是否会向客观派那种直观的、纯粹的存在退化或靠近?^②

再例如,把“美的规律”理解为是主客观的统一、自由与必然的统一,理解为是与劳动紧密相联的实践派观点并不为错。但是问题的关键在于,如何理解劳动和自由?如果把劳动理解为行为主义意义上的活动,即单纯的物质劳动或物质实践,那么尽管可以有所谓的目的与愿望参加其中,但是这种目的和愿望却仍然是外在的,它与对象仍然是分裂的。这种意义上的所谓客观的统一、目的性和规律性统一就只能是一种机械的、外部的连接。结果是美被仅仅保存在主观的愿望和思想中,美的规律反而变成了真正主观的尺度,根本谈不上什么客观性。而如果自由仅仅被理解为是对客观世界的把握以及“不受外界自然的限制”,那么,这种自由实际上还是一种主观的东西,一种想像中的自由,外界就仍然是一种异物、一种阻力,而不是自由内在的前提和条件。我

① 蒋孔阳:《美的规律》,6页,济南,山东教育出版社,1998;《朱光潜美学文集》,第3卷,100页,上海文艺出版社,1983。

② 《朱光潜美学文集》,第3卷,35、286页,上海,上海文艺出版社,1983。

们还可以断言,在劳动中,“手变得自由了,眼睛变得自由了,耳朵变得自由了,一句话,人自由了。这时,他就可以不再受自然的支配,反过来,他要‘支配自然界’”^①。但是,我们看到,在这里美的规律涉及的所谓的劳动、实践以及自由,都特别地是指向纯粹自然和赤裸裸的物质的,因而特别地是技术的。

但诚如康德所指出的那样:“实践是一切通过自由而可能的东西。”康德这样论证道,那个给意志因果律以规则的是一个自由的概念,而不是自然的概念。如果确定因果律的概念是一个自然的概念,那这些原理就是“技术——实践”的。但它是一个自由的概念,所以这些原理就是“道德——实践”的。“技术——实践的规则”是理论的纯粹结合,它同狭义的实践无关,而是同“科学运用于事务有关”。但道德学说和法的学说本身是实践的,因为它们是从实践理性出发来解释道德行为和国家与社会生活的原则,道德“本身是一种客观意义上的实践”^②。当然,在这里,康德对实践或劳动的揭示还局限在道德的政治的层面上,远远不能同马克思相比。但是,十分清楚的是,从康德天才的创制开始,德国古典哲学对实践和劳动的认识,就再也不可能在单纯活动的、物理学因果作用的基础上加以理解了,而是必须在社会存在,即自由原理上加以阐释。

这直接意味着,自由不是与纯粹自然相比较的结果,而是人们结成社会的先验性前提。社会存在就是自由,人的社会性就是自由,这种自由不是渊源于人与自然的关系,而是来源于人与人的社会关系。^③因此,自由包含三个层面:A. 自律、B. 应当、C. 自由的社会性。“自律”即不受自己的自然性的冲动所左右,因而它与追求财富、权势的冲动无

① 蒋孔阳:《美的规律》,7页,济南,山东教育出版社,1998。

② 参见康德《纯粹理性批判》,561页,北京,商务印书馆,1960;《判断力批判》,上卷,8~10页,北京,商务印书馆,1964。

③ 通过与自然的比较,即所谓征服自然而获得的自由概念,实际上是把人与人的关系,归结为人与自然的关系。这就是马克思此时所批评的国民经济学家把经济的关系看成是自然的关系,以及后来所批评的资产阶级经济学家把商品的关系看成是物的关系,而不是看成社会的关系。

关,与非反思的日常生活的劳动、实践无关。“应当”是指体现在劳动或实践中的意志。意志不是一般的所谓能动性,亦即不是所谓的“自觉”,“人意识到自己在劳动,以及为什么劳动”^①,而是说劳动或实践是符合“道德法则”(康德语)的,准确地说是符合“社会法则”,亦即符合人类社会总体目的的。社会的法则就是每个人的自由,都是他人自由的前提,人类社会的总体目的就是人的全面发展,这也就是自由的第三层涵义——自由的社会性。

所以,尽管在关于《手稿》的所有讨论中,理论家们都没有否认劳动、实践与美的联系,没有否认劳动和实践中的意志活动,并且都谈到了人的生产与动物的生产的区别主要在于:人的生产是有目的的。但是如果不把这种意志、自由、目的特别地理解为“实践理性”(借用康德的话),理解为社会关系及其社会关系的生产,理解为共产主义和人类社会,那么这种实践或劳动就还是不能同动物的活动区别开来。在此,我们可以先引用恩格斯的这段论述:“动物从事有意识有计划的行动能力……在哺乳动物那里则达到了已经相当高的阶段。”“整个悟性活动,即归纳、演绎以及抽象,对未知现象的分析、综合,以及作为二者的综合的实验,是我们和动物共有的。就种类来说,所有这些方法——从而普通逻辑所承认的一切科学研究的手段——对人和高等动物是完全一样的。它们只是在程度上(每一种情况下的方法的发展程度上)不同而已。”^②

因而,“美的规律”或者“内在固有的尺度”乃是社会的关系,乃是人的规律和主体的尺度,甚至就是人未被异化的本真存在的状态。它首先使人与动物相区别,而更重要的是,美的规律使人(市民社会的人)与人(社会的人)相区别,它乃是主体内在的向度,进而是现实社会发展的

① 蒋孔阳:《美的规律》,7页,济南,山东教育出版社,1998。

② 恩格斯:《自然辩证法》,157~158页、200~201页,北京,人民出版社,1971。卡西尔在其著作《人论》中谈到,仅仅停留在实验心理学感觉、表象的层次上,根本无法区分“人的意识”同“动物意识”,对黑猩猩的研究表明,动物甚至有“理性区分”(distinctio rationis)的能力、判断、选择等,但是动物决没有“关系的思维”。(参见卡西尔:《人论》,35~53页,上海,上海译文出版社,1983。)

内在的趋动力。由此,我们看到,尽管各家各派在对“美的规律”和“内在固有的尺度”的理解上众说纷纭,但是直观的唯物主义或谓抽象的唯物主义乃是他们不能垮出的“奥吉亚斯牛圈”和“拉美特利的麦覃馅饼”^①。在渊源于斯大林的机械唯物主义的阴影中,关于“美的规律”和“内在固有的尺度”的讨论始终停留在外在的客观性和内在的主观性的对立中不能自拔。由于始终不能理解社会存在本体论基础上的新的客观性和主观性及其二者的关系,不用说一般的主客观派不能超越思维与存在、主体与客体、人与自然的二元对立,即使所谓的实践派哲学,特别是人类学本体论的美学也只能停留在对实践和劳动的抽象的和理论的理解上。

例如,与其他派别的美学理论不同,人类学本体论美学并未给劳动或实践下一个一般的定义,而是力图显示正确理解劳动和实践的基本线索。首先人不是“某种社会生产方式和社会上层建筑极大结构中无足轻重的沙粒或齿轮”,实践也不是“缺乏客观规定的纯主观的力量”,总之,人必须居于立法者的地位。康德证明了人类普遍必然立法的可能性,但他的前提是假设的,必须回答人类如何具有立法性这个问题。因此,对实践活动的考察必须能够说明普遍必然立法这样一个结果。而实践活动作为普遍必然的立法性的原因,必须是尝试立法的事实。这个直接具体尝试立法的事实,即实践活动的本质是什么呢?这就是人类使用和制造工具的活动。“人的实践最基本的东西就是制造工具。”并且如果“实践失去了历史具体的使用、创造工具的基本意义,便可以被等同于一般的经验感知,从而走向唯意志论和主观唯心主义”。^②

迄今为止,人类学本体论美学的结论不能不说是深刻而且正确的。但我们还需进一步追问的是:何谓实践历史具体的使用?而正是在这一点上暴露了实践派美学最内在的危机。由于人类学本体论美学的基本出发点是《手稿》,因而,这个危机又特别地与《手稿》的立场有关。这是一种什么样的立场呢?这就是前面所述的人类学的社会现象学,或

① 《费尔巴哈哲学著作选集》,上卷,469页,北京,商务印书馆,1984。

② 《李泽厚哲学美学文选》,154页、359页,长沙,湖南人民出版社,1985。

谓人本主义异化史观的立场。这个立场导致整个《手稿》在批判方法和对象上的非历史性。作为人类主体类本质的劳动或实践实质上是一种先验的主观价值实体,从未被异化的人的本真存在到异化的人,再到扬弃了异化的人的存在,乃是黑格尔隐蔽的神学的框架,异化理论实际上并没有跳出传统历史人学目的论和抽象的伦理价值批判。

因此,尽管《手稿》也提到了工业,提到了资本、利润、动产与不动产,提到了私有制和劳动,以及资本主义社会与人类社会的对立,但是对这些现象的透视都是在人本主义社会现象学逻辑中加以阐释的。对此时的马克思来说,国民经济学的秘密是人本学,而不是社会关系;资本的秘密是劳动,而不是劳动价值;劳动和劳动异化的历史还不是现实的历史,而是抽象的人的历史。所以,马克思的异化史观展现的仅仅是人、是主体的方面,还没有真正地深入到现实的人的生产生活的历史中去。美只是被预设为未被异化的人的本真存在的本质,还不是现实的、真实的历史的发展。而与此相一致的是人类学本体论美学也只是发展了主体的方面,美仅仅被视为是人性的归宿和人的内在的本质。“美作为自由的形式,是合规律性和合目的性统一……它是人的主体性的最终成果,是人性最鲜明的突出的表现。”“只有在美学的人化自然中,社会与自然、理性与感性,人类与个体,才得到真正内在的、具体的、全面的交溶合一。如果说,前二者(指理智和伦理)还是感性中内化或凝聚了理性,那后者(指审美)则是积淀了理性的感性;如果说,前二者还只是表达在感性的能力、行为、意志中,那么后者则表现在感性的需要、享受和向往中得到的人与自然的统一。这种统一当然是最高的统一。美的本质是人的本质的最完满的展现。美的哲学是人的哲学的最高级峰巅。”^①

因此,无论是此时的马克思也好,还是人类学本体论美学也好,在这里他们对美,对实践和劳动,以及对人的本质阐明还只是理论的和抽象的,而不是现实的和历史的。但是全部的问题却正在于这种统一现实的历史发展。毫无疑问,马克思很快意识到了这一点,于是就在《手

① 《李泽厚哲学美学文选》,161页、162页,长沙,湖南人民出版社,1985。

稿》写作半年后的时间里,大踏步地前进到了历史唯物主义本体论,而人类学本体论美学则停在原地踏步,并最后退回到了所谓“天人合一”的境界上。

或许会有理论家反对我们对实践美学缺乏历史唯物主义向度的批评。因为在近年来的关于实践美学的辩护中,至少出现过这样的见解:“‘社会生活在本质上是实践的’,指明了实践的社会本性和社会生活的实践本性,使我们不至于把实践局限于与自然的表面关系上,而忽视了实践在人与人的社会关系中的地位。”“实践美学以唯物主义作为哲学基础”,而“马克思主义哲学就是或主要是唯物史观”^①。可是,问题在于何谓唯物史观?是那个与辩证唯物主义相区别的唯物史观吗?还是作为马克思哲学本体论那个唯物史观?把以唯物史观为基础的马克思主义哲学(历史唯物主义本体论)与包括辩证唯物主义和历史唯物主义在内的正统的马克思主义哲学相区分的根据是什么?以及这一区分对解读马克思的美学思想又带来了什么样实质上的进展?对这一问题的回答,将是另一篇文章的内容。我们在这里只限于简单指出,语义学上的指证或者语录式的归纳法仅仅是形式地触及了问题的表面,而不具有逻辑上的必然合理性。所以,当在指证美的规律的客观性问题时,出现这样的说法也就不奇怪了。“美的规律显然是与人不能分离的,是人类社会的规律,而不是与人无关的自然规律”;“社会规律离不开人的主观意图和目的,但是并不妨碍它作为不以任何个人意志为转移的客观规律而发挥作用,它的客观规律性就体现在无数个人主观目的和行为交织而成的‘合力’中”^②。但是,如果说客观的规律中包含着主观的意图和目的,规律的客观性是主观因素所不能认识到自身运动轨迹的结果,这无疑是自相矛盾。这就把客观性归结成为一种心理学见解。至于用主观因素其数量上的改变及其相互作用推论出客观规律的思路,更是如同中世纪的“炼金术”一般。然而,如果说客观规律包含这些主观意图和目的,并且这些主观意图和目的已经实际地构成了客观规律的一部分,那么这些主观意图和目的,就不是主观的,而是客观的;如果说主

① ② 朱立元:《美学与实践》,40~41页,57页,桂林,广西师范大学出版社,1999。

观的意图和目的要体现在客观的规律内,并且客观规律已经成为主观意图和目的的体现,那么客观规律就不是客观的,而主观的,严格说来是主体的。总而言之,如果仅仅是形式地指证马克思的哲学是历史唯物主义,却仍然站在自然科学反思形式的立场上来理解主观和客观、理解目的和现实,那么并不能真正克服实践美学内在的危机。一句话,美的规律或社会的规律乃是主观性与客观性的统一、思维与存在的统一、理想与现实的统一。但是这种统一不是人、主体、思维、主观性在一边,自然、客体、存在、客观性在一边,然后用相互作用甚至因果律把它们连接起来;而是一方面把人、主体、思维、主观性有机地整合进自然、客体、存在、客观性之中;另一方面把自然、客体、存在、客观性有机地整合进人、主体、思维、主观性之中。这样,主观的意图和目的就是客观规律,客观规律就是主观的意图和目的,换言之,不仅客观性是主观性的真理,而且主观性同样也是客观性的真理。因而,作为社会规律的美的规律乃是主观而客观的规律,是客观而主观的规律;是作为主体尺度和作为客体尺度的主体尺度。把客观性归结为“合力”的见解并没有离开知识学的基本立场,它实际上是一种隐秘的二元论。

综上所述,可以说当代中国的所有美学派别,尽管在其主张上大异其趣,在其细节上千差万别,但正统马克思主义的那种直观的、抽象的唯物主义乃是其共同的、无意识的思想范式。因而,尽管他们表面上立场坚定、壁垒分明,争论得面红耳赤,而暗地里却又总是偷梁换柱、暗渡陈仓。相对说来,实践派美学的影响较大、较持久一些。它们已经进展到了马克思《手稿》的水平,但是实践派哲学和美学与马克思此时的思想一样仍然停留在理论的层次上。因此,全部的问题就归结为马克思是如何从人本主义社会现象学进展到历史唯物主义本体论的,而这恰恰是中国当代美学所不能逾越的鸿沟。但是在讨论这个进展之前,我们还得考察美与共产主义的内在关联。

四、作为共产主义感觉样态的美

就《手稿》中主导性的以感性对象性为实现形式的现实人的概念,

以及人本主义异化史观的倾向而言,我们是很有理由把此时的马克思称之为费尔巴哈派的。但是当阿尔都塞说马克思从来就不是黑格尔派,而是费希特和费尔巴哈派时^①,他是用一种非历史的眼光来对待历史的发展。他只看到了马克思同费希特与费尔巴哈之间不可移易的同一,而完全取消了马克思思想向前发展的任何现实可能性。如果马克思的思想不是晴天霹雳般发生的,如果我们不想用宗教的奇迹和灵异来看待马克思的思想发展的话,那么我们有必要考察一下在马克思与费尔巴哈一致的地方那些悄悄发生着的差异和裂变。

这些差异乃是来自于黑格尔自我意识哲学中的“能动性的活动”的概念。这意味着,尽管依据感性对象性来理解现实的人是马克思和费尔巴哈共同的地方,但是在理解的方式,亦即反思形式上,费尔巴哈是“直观”,而马克思则是“活动”。早在《关于哲学改造的临时纲要》发表之初,马克思就指出,“费尔巴哈的警句只有一点不能使我满意,那就是,他过多地注重自然,而过少地注重政治。然而,惟有把二者结合起来,现今的哲学才能成为真理”。^② 因此,在马克思看来,人的现实性不仅体现在自然界中,而且还特别地体现在政治(活动)和国家(关系)中。与此相适应的就是,如果说注重自然界的费尔巴哈合乎逻辑地从自然科学那里采纳了直观这一种思维方式的话,那么注重国家和政治的马克思就势必要求一种与法权学说和国家学说相适应的理论原则。因此,在费尔巴哈把人理解成为自然的感性、理解成为知情意的地方,马克思已开始把它理解为国家和社会。同时这意味着区分人的“自然特质”和“社会特质”。当然这个区分是在批判黑格尔的自我意识哲学以及法哲学的过程中形成的。

如前所述,《1844年经济学哲学手稿》的基本立场是费尔巴哈的人本主义异化论。费尔巴哈指出,如果说作为人的本质的异化,绝对精神、上帝乃是神秘化了的普遍本质,是虚空的抽象,那么人的本质就是感性和感性对象性。所以,《手稿》的第一个决定的步骤就是确定“感

① 阿尔都塞:《保卫马克思》,19~20页,北京,商务印书馆,1984。

② 转引自梅林《马克思传》上,73页,北京,人民出版社,1965。

性”，和确定“感性为现实性”。“人的感觉、情欲不仅是狭义的人类学的规定，而且是对本质（自然界）的真正的本体论的肯定”^①，但是，正是在对人的本质的进一步理解中，在马克思与费尔巴哈之间发生了差异。简言之，对马克思来说，现实的人不仅被理解为感性对象，而且同时是能动的活动者。

于是，在《手稿》中，我们可以看到，举凡事物（人与自然），都不仅被理解为客体，同时还被理解为主体；举凡人和主体，不仅被表述为对象，而且同时被表述为活动。“实际创造一个对象世界，改造无机的自然界，这是人作为有意识的类的存在物的自我确证”。在谈到人的社会性质时，马克思说，“正像社会本身创造着作为人的人一样，人也创造着社会；活动和成果地享受，是社会的活动和享受”。因此，在这里，人的存在直接被理解为社会的活动，活动就是人的存在本身。至于意识的活动，那无非是人的社会活动在理论形态上的反映：“我的普遍意识的活动本身也是我作为社会存在物的理论的存在。”^②

但是，如果说现实的人的存在及其世界的存在（人与自然）乃是活动，那么对它们的陈述应当是依据活动的原则来进行。而这意味着费尔巴哈直观的“知识原则”（自然科学的反思形式）是无力的和空疏的。因为，直观的知识原则所要求的是主体和对象的不变性和稳定性，而活动则要求产生和生成。于是，这立即提示了“历史原则”。“正像一切自然物必须产生一样，人也有自己的产生过程即历史。”^③由此可见，《手稿》尽管在主导性的概念上还是费尔巴哈的，但是“对象性活动”已使马克思与费尔巴哈出现了实质上的差别。通过“对象性活动”，一方面马克思继承了费尔巴哈的感性对象性学说；另一方面又不仅使感性现实的主体，而且使感性现实的对象从直观的形式中摆脱出来，使之进入到生动的活动过程中去，并为它们按照历史的原则加以理解奠定了基础。全部历史“不外是人通过人的劳动的诞生，是自然界对人来说的生成”，而通过工业形成的自然界，亦即在人类历史中生成着的自然界，才是真

① ② ③ 马克思：《1844年经济学哲学手稿》，103页、75～76页、84页，北京，人民出版社，1979。

正的、人类学的自然界”^①。

由此我们看到,“对象性活动”这一基本的提法,不仅整个地改变了人、主体、主观等概念,而且也实质性地改变了自然、客体和客观等概念。如果说人之为人,主体之为主体,乃在于自发性活动(这是通过唯理论哲学发展到德国古典哲学的最高成就),那么费尔巴哈的对象性原理表明,除非使人、主体同感性现实的对象结合起来加以思考,否则人就不是现实的人,主体就不是现实的主体。另一方面,如果说自然之为自然,客体之为客体,乃在于感性对象性(这是通过英国经验主义和18世纪法国唯物主义发展到费尔巴哈哲学的最高成果),那么自发性活动原理表明,除非把自然、客体看成是现实的人、现实的主体活动的对象,否则自然和客体就不是现实的自然与客体。既然如此,那么所谓人、主体、思想等概念就决不仅仅关乎人、主体、思想,而必须同时关乎自然、客体、对象。关于人、主体、思想的表述因而就是作为自然的人、作为客体的主体、作为对象的思想与作为人的自然、作为主体的客体、作为思想的对象;同样,关于自然、客体、对象的表述就是作为人的、作为主体的客体、作为思想的对象与作为自然的人、作为客体的主体、作为对象的思想。一句话,从此以后,马克思关于人、主体、思想的概念就决不仅仅是针对人、主体、思想的,而同时是针对自然、客体、对象的。例如,关于“尺度”的概念可以理解为是主体的尺度,但它除非同时是客体的尺度,否则就不可能是主体的尺度,正像它除非同时是主体的尺度,否则就不可能是客体的尺度。而“美的规律”可以理解为客观的规律,但它除非同时是主体的规律,否则它就不是客观的规律,正像它除非是客观的规律,否则它就不是主体的规律。一句话,对象性活动概念的引入使马克思关于“人”的概念从“类”的概念进展到“劳动”的概念。

然而,如果说对象性活动的原理来源于“纯粹的活动”和“感性对象性”,那么关于“劳动”的概念就决不能自然地上述两个哲学原理中引申出来,而要辅之以现实的力量。这个力量正是马克思对“国民经济学”的批判。正是通过对工业的普遍化和抽象化分析,在“开明的国民

^① 马克思:《1844年经济学哲学手稿》,84页,北京,人民出版社,1979。

经济学”那里形成的关于生产和劳动的基本原理,才使马克思把人的本质、主体的本质指证为劳动。

马克思的切入口是亚当·斯密。斯密及其学派的研究表明,财富的本质并不像重农主义主张的那样,只是土地劳动——耕作的产物。实际上,农业同一切生产部门一样,没有根本的区别,所以财富并不是某种特定的或特殊劳动的表现,而是一般劳动的表现。所谓一般的劳动见解乃是现代工业发展的产物。正是现代工业改变了地产的主导地位,并使工业本身从与地产相并列部门提升为最高的、吞噬一切的普遍性。因此,工业作为“完成了的劳动”,乃是抽象的、普遍的、一般的、消除了一切特殊表现和特殊规定的劳动。

由此可见,正是工业化进程在历史上把人或主体的本质完成为普遍化和一般劳动,“工业的历史和工业的已经产生的对象性存在,是人的本质力量的打开了的书本,是感性地摆在我们面前的、人的心理学”^①。但是,在马克思看来,尽管国民经济学表达了一般劳动的原理,然而,它们的表达却是支离破碎的,因为它的出发点是异化劳动。“国民经济学是从私有财产这个事实出发,但是,它却不给我们说明这个事实”。“国民经济学没有给我们提供一把钥匙,去理解劳动和资本的分离以及资本和土地分离的根源”,^②因此,国民经济学与其说是阐述了劳动的原理,不如说只是阐述了异化劳动的原理;与其说是对人的全面的肯定,不如说只是对异化了的人的肯定。由此就可以推论出,既然国民经济学所表达的劳动概念只是异化劳动,亦即私有财产的主体的本质,那么真正的劳动就不是在私有财产的直接性中,而只是在被消灭和被扬弃的私有财产中才能得到确证。

“共产主义正是被废除了的私有财产的积极的表现”,于是,关于真正的、属于人的现实本质的劳动原理就只能由共产主义这样一种现实的运动来提供。“共产主义是私有财产即人自我异化的积极扬弃,因而也是通过人并且为了人而对人的本质的真正占有。因此,它是人向作为社会的人即合乎人的本性的人的自身的复归,这种复归是彻底的、自

① ② 马克思:《1844年经济学哲学手稿》,81页、43页,北京,人民出版社,1985。

觉的、保存了以往发展的全部丰富成果的。这种共产主义,作为完成了的自然主义,等于人本主义,而作为完成了的人本主义,等于自然主义。它是人和自然之间、人和人之间的矛盾的真正解决,是存在和本质、对象化和自我确证、自由和必然、个体和类之间的抗争的真正解决。它是历史之谜的解答,而且它知道它就是这种解答。”^① 在这里,所谓共产主义无疑不是一个历史学、政治学概念,也不是一个社会学概念,易言之不是一个实证的概念,而是一个哲学世界观的概念,是一个本体论的概念。所以,共产主义就是人与自然、主体与客体、存在和本质、对象化和自我确证、自由和必然、个体和类的统一。

就主体来说:1. 共产主义是社会的人的本质;2. 作为私有财产的积极扬弃的共产主义是作为人的生活的确立;3. 现实的社会生活中的人既是单个的社会存在物,也是总体,观念的总体;4. 因而,人的活动及其享受是社会的活动和享受;5. 这种活动和享受乃是“通过人并且为了人而对人的本质和人的生活,对对象化了的人和属人的创造物的感性的占有”^②,它不是对物的直接的、片面的享受,不仅仅是享有、拥有。“人以一种全面的方式,也就是说,作为一个完整的人,把自己的全面本质据为己有”^③。而这意味着共产主义创造着具有人的本质的全部丰富性的人,创造着具有深刻的感受力的丰富的、全面的人;6. 所以,社会的人,即共产主义的人的视觉、听觉、嗅觉、味觉、触觉、思维、直观、感觉、愿望、活动、爱等等乃是以社会的器官为其存在的形式;7. 总之,“共产主义是作为否定之否定的肯定,因此它是人的解放和复归的一个现实的、对历史发展的次一阶段说来是必然的环节。共产主义是最近将来的必然形式和能动的原则”^④。一言蔽之,就主体、人来说,共产主义乃是扬弃异化的恢复了人的本真的存在。

马克思关于最美的音乐、感受这种美的音乐的耳朵、感受形式美的眼睛就出现在这一语境中。它包含了两层意义:1. 如果说“只有在社会中,自然界才表现为他自己的属人的存在的基础,只有在社会中,人

① ② ③ ④ ⑤ 马克思:《1844年经济学哲学手稿》,73页、77页、77页、85页、75页,北京,人民出版社,1979。

的自然的存在才成为人的属人的存在,而自然界对人说来才成为人”^①,那么,同样只有在共产主义中,人的耳朵、眼睛才表现为社会的器官而成为感受音乐美、形式美的耳朵和眼睛的存在,音乐和形式的美对感受音乐美、形式美的耳朵和眼睛说来成为美的音乐和美的形式,成为现实的美的音乐和美的形式。2. 作为共产主义的人的本质和新的生活的美,它是对私有制的生活形态和感觉样态的批判。

如果说前面通过与动物活动比较而揭示出来的“内在固有尺度”和“美的规律”还是依据人的类本质建立起来的,还带有费尔巴哈的类哲学的胎记的话,那么在这里,与费尔巴哈实质上的差异已经出现,关于美的问题乃是特别地以工业发展、社会、共产主义为其建构依据的,而这三者其实是同一个历史过程的不同表述。反过来,美的问题直接成为衡量社会历史发展的直接的尺度,甚至可以说美就是共产主义,共产主义乃是美内在而又本质的规定。

五、“异化劳动能不能创造美”的问题是一个假问题

综上所述,在《手稿》中,美只内在地与 A = 未被异化的人的本真存在和 C = 扬弃异化的恢复人的本真存在相关联,因而,一般说来美决不会存在于 B = 异化的人非本真的存在之中,易言之,异化劳动不能创造美。所谓“异化劳动能不能创造美的问题”在《手稿》的语境中乃是一个假问题。但是,与关于美的规律的争论一样,在这个问题上也出现了许多似是而非的论点。

例如,蒋孔阳先生写道:我倾向于“异化劳动应当能够创造美。但是我有一点保留,那就是我是二点论,不是一点论。所谓二点论,即:第一,我承认异化劳动能够创造美;第二,异化劳动与人类的自由劳动毕竟不同,它创造美的工作受到了不同程度的破坏和阻碍”。这种论点一般说来,具有不可驳斥的事实作为根据。“从人类历史的事实来看,大量美的东西,大量的艺术品,如像春秋战国时的青铜器、秦代的万里长

^① 马克思:《1844年经济学哲学手稿》,75页,北京,人民出版社,1979。

城、……这些光辉史册、人类文化灿烂的结晶,哪一件不是异化劳动的产物呢?”“我们不能不承认:异化劳动也能够创造美。不仅这样,而且在人类现有的文明史中,美,主要是在异化劳动占支配地位的社会中创造出来的。”^①而另一位理论家则直接说:“马克思认为即使在异化劳动中创造出来的美也是实存的,就像宫殿一样,它耸立在历史的道路上。它的美是具体的,并不仅仅只是对过去的一种感伤的记忆。”^②

但是,如果我们认同马克思的“人的本质的对象化”的理论,那么我们就必须认定:没有了对象,主体就成了无,而主体必然与其发生本质关系的那个对象,不外是这个主体固有而又客观的本质。因而,如果说劳动创造了美,那么美的本质就必然是劳动的本质,即全面自由的劳动,而不是异化劳动的本质。所以马克思才肯定地说:劳动创造了宫殿,却为劳动者创造了贫民窟;劳动创造了美,却使劳动者成为畸形;劳动产生了智慧,却注定了劳动者的愚钝、痴呆。总而言之,异化劳动与美是对立的,异化劳动不是美的创造者。

那么问题究竟在哪里呢?是马克思错了,还是蒋孔阳先生理解错了。我们认为全部的问题不在于异化劳动是否能够创造美,而在于在什么样的哲学立场上来理解异化劳动与美的关系。就《手稿》的基本立场而言,异化劳动是不能够创造美的。《手稿》的基本立场是人本主义社会现象学,即关于人的存在,从本真到异化,从异化到复归。但是,无论是劳动也好,还是人的存在也好,它们还只是在“理论的形式”上得到指证,亦即马克思仍然用“应该”存在的人的本真的“自由自觉的劳动”和“真正的社会关系”(社会存在)为逻辑批判的尺度,对现实存在的异化劳动的非人状况进行哲学——伦理学的批判。一句话,作为人的类本质的劳动还是一种理想化的悬设,劳动还没有真正成为现实的人的生产生活,而劳动异化被表述为劳动之外的另一种劳动,劳动和异化劳动之间还没有形成真实的和现实的过渡,而被视为是绝对的对立和对

① 蒋孔阳:《美的规律》,28页,32页,济南,山东教育出版社,1998。

② 朱狄:《马克思〈1844年经济学哲学手稿〉对美学的指导意义究竟在哪里?》,转引自上书,27页。

抗。而正是异化劳动被特别地理解为是与劳动相对立的那种劳动,并且异化劳动不是作为劳动内部矛盾的结果,所以异化劳动不可能产生美。因此,如果蒋孔阳先生仅仅根据《手稿》的立场而加以立论的话,无论如何是得不出所谓异化劳动是能够创造美的这一结论的。

但是,的确谁也不能否认青铜器、长城之美这样的事实。那么由这样的事实是不是就可以推论出异化劳动是能够创造美这样一个结论了呢?让我们先看看蒋孔阳先生论证这一论点的论据,以及论证的方法。“可是,我们能不能因此就说:异化劳动不能创造美呢?我看不能。我们看问题,不能片面地地形而上学地看,而应当全面地辩证地看。马克思在《1844年经济学哲学手稿》中,主要是要通过对于异化劳动的分析,来揭露私有制社会的罪恶,来召唤共产主义社会的到来。因此,他没有全面地分析异化劳动究竟能不能创造美的问题。但是,我们从其他的著作中,从整个马克思主义的思想体系中,看到他和恩格斯极其重视人类全部的文化艺术的遗产”,“而这些遗产大多数都是在异化劳动的条件下创造出来的,那么,我们怎么能说,马克思不承认异化劳动能够创造美呢?”^①

的确,马克思在后来的著作中谈到了希腊艺术和史诗是同一定的社会发展形式结合在一起的,但是它们仍然能够给我们艺术的享受;谈到了艺术发展与社会发展之间的不平衡性关系,等等。但是,这并不能得出异化劳动能够创造美的结论。如果我们在确定的概念形式下讨论问题,我们就必须看到,《手稿》时期的马克思本人还不可能得出这样的结论。固然,我们可以说,既然马克思后来承认了异化劳动是能够创造美的,那么,这里的差别就是无关紧要的。但是,正是这种非历史的研究方法,不仅阻碍对马克思美学思想的正确理解,而且甚至把马克思的美学思想降低到了康德哲学以前自然科学反思形式的水平上,把马克思的美学思想变成了经验的非批判的实证主义。与此相关的是,在这里我们看到美与共产主义的内在关联被完全切断了。

因为,如果说异化劳动能够创造美,这就意味着异化劳动乃是人、

^① 蒋孔阳:《美的规律》,7页,济南,山东教育出版社,1998。

主体必然而合理的本质,而这就同国民经济学家走到了一起。^① 我们看到,由于国民经济学把能动形式的私有财产变为主体,所以它一方面把劳动、把人本身宣布为本质,另一方面又把异化劳动,把某种“畸形存在物”的人宣布为本质。因此,国民经济学的劳动概念对于人、对于人的独立性和自我活动的承认不过是假象,而它必然的结论,恰恰具有敌视劳动、敌视人的性质。因此,如果说异化劳动创造美,那么按照马克思此时的内在逻辑,就是说,美是私有财产的主体的本质,是作为独立存在的活动、是作为主体、作为人格的私有财产。而正是美的创造不可能是异化劳动必然而又客观的产物,所以,蒋孔阳先生对异化劳动能够创造美的论证只能求助一些外在的、非逻辑的论证。例如,为了一方面不违背劳动创造美的原理,一方面又要说明异化劳动创造美,他只能苦心孤诣提出一些似是而非的说法,所谓“有权势的是奴隶主,但人类的物质文明和精神文明,却都是奴隶创造的”;所谓统治者中的一部分人,“他们把自己的自由劳动与被统治阶级的异化劳动结合起来,共同创造美。”^②

但是,统治阶级的自由劳动这样的提法,已经说明蒋孔阳先生的“异化劳动创造了美的”论点不仅不是对马克思论点的正确解释,而是离《手稿》的立场已经很远了。那么,蒋孔阳先生的理解是基于什么立场呢?蒋孔阳先生说:“唯物主义的一个基本观点,就是把‘物’,也就是客观事实放在第一位。”^③ 因此,蒋孔阳先生就用青铜器、万里长城等等这样一些美的事实来论证异化劳动创造了美。但是,什么是唯物主义所主张的客观事实呢?就是这种直接放在我们面前的直观的东西

① 关于蒋孔阳先生与国民经济学家在此立场的一致,我们甚至可以从如下的一个说法中得到证实。蒋先生说:“国民经济学承认商品的价值是由劳动构成的,但是它们分不清人的劳动与动物的劳动的本质区别。”(《美的规律》,29页)但是国民经济学的错误在于它们虽以“劳动是生产的真正的灵魂”为出发点,却并没有给劳动提供任何东西,而只是为私有财产提供了一切。

② 蒋孔阳:《美的规律》,36页,济南,山东教育出版社,1998。

③ 蒋孔阳:《美的规律》,32页,济南,山东教育出版社,1998。

吗？就是这种实存的和具体的美吗？不，这种建立在直接的日常经验基础上的直观的事实，与其说是马克思的观点，毋宁说是直观唯物主义的观点。如前所述，经过了自我意识哲学这所学校熏陶的马克思，是决不会把这种直观的、非反思和非批判地摆在面前的东西认定为真理的。直观唯物主义对客观性理解的最大错误就是把客观性这个需要解释的东西，变成了解释的标准。

重温卢卡奇如下的提法是非常有教益的：“具体地说：社会存在的客观事实，就其直接性而言，对无产阶级和资产阶级都是‘同样的’。但是这并没有阻止这样一种情况：那些使两个阶级能意识到这种直接性，使赤裸的直接现实性对两个阶级来说能成为真正客观现实性的特殊中介范畴，由于这两个阶级在‘同样的’经济过程中的地位不同，必然是根本不同的。很清楚，随着这一问题的提出，我们从另一个方面重又接触到资产阶级思想的根本问题，即自在之物的问题。这是因为，如果认为直接既定的东西之变成为真正认识到的（而不仅仅是直接感知的），并且因而是真正的客观现实性，即中介范畴对世界图像的影响，只是某种主观的东西，只是对‘始终未变的’现实的一种‘评价’，那就等于重新使客观现实具有自在之物的特征。”^① 因此，同样的结论必然是：作为直接性的青铜器之美、万里长城之美尽管在任何阶级或任何时代看来都是同样的美，但是，使这些美成为真正客观现实的那个特殊中介范畴，亦即劳动和异化劳动必然是根本不同的。而蒋孔阳先生则说：“异化劳动虽然是异化了的劳动，但它仍然是劳动，而且是人类劳动”，“这样，虽然他的劳动是强迫的，不自由的，但在某种程度上，也体现了人类劳动的特点”。于是，在这里所谓的人类劳动，真正变成与人无关的、抽象的劳动（自在之物）。

^① 卢卡奇：《历史与阶级意识》，229页，北京，商务印书馆，1992。

一般说来,试图论证异化劳动也能创造美的初衷并没有错。^① 但是如果仅仅站在《手稿》的立场上立论,必然只有两种结果:一是异化劳动不能够创造美;二是异化劳动能够创造美,但同时我们必须退回到国民经济学,或者直观的唯物主义的立场上去。因此,问题的解决必须另辟蹊径。这就是几个月以后为什么马克思坚决地走向了历史唯物主义美学的创立,而这也是蒋孔阳先生未能洞悉的思想高峰。

《1844年经济学哲学手稿》的确是马克思全部思想的出发点。如果说,在这之前,我们还可以在一般理论史的、学科发展的意义上把马克思的思想归入康德、费希特派、黑格尔派、青年黑格尔派(就鲍威尔和赫斯对其影响而言)和费尔巴哈派。然而,在《手稿》中,关于“对象性活动”的表述,表明了马克思已经开始了对他以前所接受的所有思想资源的扬弃,并开始了一个新的、完全属于自己的理论原则的铸造。在这个意义上,我们完全可以说《手稿》乃是“马克思思想发展史中的第一个真正写上他自己名字的理论制高点”^②。但是,我们也不得不说这仅仅是一个起点。因为,就《手稿》本身而言,尽管马克思的思想与费尔巴哈的见解之间已经发生了实质的、重要的差别,但马克思还没有意识到这个差别,对象性活动、劳动等等仍然沉浸在“类”、“类本质”、“类意识”、“异化”等费尔巴哈哲学的概念之中。而某种原则之所以未被充分意识到,在很大程度上意味着这个原则乃是尚未完成的,是不充分的。在类哲学的概念下,对象性活动、劳动,就其实际内容而言,尚未得到充分的发挥;就其形式而言,有待于上升到本体论的高度。总而言之,除非对劳动、对象性的活动的不同形式的理解能够明确地、自觉地在哲学主导原则中得到实质性的表述,所谓劳动、对象性活动,乃至实践(这是后话)

① 严格说来,异化劳动能够创造美的提法乃是自相矛盾的。劳动和异化劳动的抽象的、非历史的预设和美又被预设为劳动之本质的展现乃是造成这一提法的内在原因。应该说,蒋孔阳先生是模糊地、但正确地感觉到了马克思此时人本主义社会现象学的缺陷,然而他却用不正确的方法解决它,亦即提出异化劳动能够创造美。真实而又正确的表述应当是:如果说劳动是现实的人的生产生活,那么美就是历史地、现实地发生着的。

② 张一兵:《回到马克思》,230页,南京,江苏人民出版社,1999。

才可能真正成为马克思哲学的基本原则或基础。

所以,就马克思美学思想而言,《手稿》乃仅仅是一个出发点。这意味着:一方面,如果我们从这个出发点出发,就为正确理解马克思美学思想奠定了一个良好的、富有潜力的基础,在当代中国美学的发展中实践派美学^①能成为主流,就是一个明证。但是,另一方面,如果我们仅仅停留在这个出发点上,并用一种非历史的态度把这个开端确定为全部真理,那么因这个正确的出发点而引发的对马克思美学思想的正确理解,就不仅不能贯彻下去,甚至会从这个正确的出发点上退回去。所以,在当代中国的实践派美学中,我们也到处可以看到对马克思美学思想非历史的、实证主义(以自然科学反思形式为特征的直观唯物主义乃是其哲学的基础)的解释。例如:所谓“异化劳动是能够创造美的”、“异化劳动从反面刺激和促进了文学艺术和美的的发展”的论点,以及对自然的人化和人化自然的所谓天人合一的理解,等等。

因此,马克思的哲学必须从《手稿》的对象性活动进展到实践,进而进展到历史唯物主义本体论。与此相应,马克思的美学思想也必须从《手稿》依据对象性活动、劳动建立的美的概念,进展到依据实践建立的美的概念,最后进展到依据历史唯物主义建立的美的概念。

(作者单位:复旦大学国际交流学院)

① 严格说来,实践派美学的称谓是名不副实的。因为,实践派美学的理论支柱是《1844年经济学哲学手稿》,而在《手稿》中,马克思的基本立场乃是沉浸在费尔巴哈“类哲学”概念中的“对象性活动”或“劳动”,而不是《关于费尔巴哈提纲》中的那个作为“新世界观的天才萌芽”(恩格斯语)的、真正完成了一个哲学上革命性变革的“实践”。而这是“两个在内容上已经十分切近而在理论形式上还存留着重要差别的概念”(参见吴晓明:《历史唯物主义的主体概念》,110页以下,上海,上海人民出版社,1993。)。因而,所谓“实践派美学”,不如称之为“现实的人的美学”(费尔巴哈意义上的)。