

中山大学实践哲学研究中心

工作简报

第十七期

二零一三年十月编印

目 录

• 学术活动 •

实践哲学讲坛第三期综述	1
实践哲学讲坛第三期实录	3

本期责任编辑 林育川 王兴赛

• 学术活动 •

实践哲学讲坛第三期综述

“实践哲学讲坛”第三期于 2013 年 5 月 27 日上午在中山大学文科楼 328 课室举行。本期主题是“马克思哲学中实践旨趣与理论旨趣的张力及一种可能的解决方式”，由南开大学哲学系王南湜教授主讲，马天俊教授主持，徐长福教授担任评论。王南湜教授是我国著名的马克思主义哲学家，主要研究领域是当代马克思主义哲学、社会政治哲学等。

在本期讲坛上，王南湜教授开场即指出，“马克思哲学中实践旨趣与理论旨趣的张力及一种可能的解决方式”是他以往几年思考过的一个问题，现在想借机加以推进。王老师认为，他对于这个问题的思考基本上是由下列两个方面引发的。

第一，南京大学的马克思主义哲学学术群体近几年有一个很重要的思路，即从经济学的语境去研究马克思的哲学。这种思路既不同于教科书所继承的机械唯物主义传统，也不同于从德国古典哲学的角度进行思考的传统。按照这种思路，就必须把马克思的政治经济学和他的哲学放在一起考虑。由此产生出一些问题。

第二，由近年来对科学史和西方神学方面问题的关注所引发。王老师认为，西方科学的转变很可能早于资本主义。而且，在某种意义上，神学问题——尤其是“诺斯替主义”——实际上对西方观念的转变影响更大。王老师还指出，唯名论是诺斯替主义的一个变种，是对诺斯替主义的回应，但它回应的不成功。现代性是在唯名论以后出现的，所以现代性是再一次的、第二次的回应。由于这种回应，古代世界的善的统一性不复存在，变成了我们必须面对的三元要素：就是从神出发、从自然出发与从人出发。王老师认为，马克思哲学思想变化的过程当中隐含着布鲁门伯格揭示出来的上述三元要素。

以上的判断使王老师进一步思考以下的问题，即马克思思想从早期到晚期的转变是怎么完成的？他晚年的思想是不是把他早年的东西完全抛弃掉了，完全变成科学主义的了？如果没有抛弃掉，人本主义的逻辑与科学主义的逻辑又怎么能

够兼容起来？如果晚年的马克思倒向了科学主义，那马克思的很多东西就很难理解。这就是马克思思想当中的张力，即“马克思哲学中实践旨趣与理论旨趣的张力”。具体言之，这种张力也是理论与实践之间的张力、解释世界与改变世界之间的张力、人本主义与科学主义之间的张力、历史偶然性与必然性之间的张力、自由世界与必然世界之间的张力、早期马克思思想与晚年马克思思想之间的张力、不成熟马克思与成熟马克思之间的分界等等。

王老师认为，这种张力不只是马克思自己的问题，而是整个西方近代哲学所面临的问题。不仅马克思主义，而且整个德国古典哲学也都在做这个工作。它们想通过一种方式把古代的哲学重新在近代的背景下建立起来。王老师认为，在马克思晚年的作品中，布鲁门伯格讲的三种元素——即神、自然、人——都存在。但在马克思这里，最核心的还是人。可以说马克思实际上实现了两次翻转。一次是从神本主义翻转到人本主义；第二次翻转是，历史哲学变为历史科学，变成了自然主义、科学主义。这两次翻转就造成它们之间的张力。王老师认为，辩证法本身无法解决这些问题，最终还是要寻求一种康德式的解决，必须从原则上做一个归结。

王老师还根据哈贝马斯对马克思的生产劳动理论的解读，指出劳动是一种类似于康德意义上的综合——马克思不是用主观的东西而是用客观存在的生产工具体系把这些客观的原材料加工成我们的产品。我们可以拿马克思的劳动工具综合理论来解释科学的东西，可以把马克思后来科学的思想归结为由感性的活动抽象为一个理论理性的活动。但归结不等于还原。实际上它们之间不是一种构成性的关系，我们可以把它们设想为一种调节性或范导性的关系。王老师最后指出，我们可以用马克思的实践旨趣来解释和说明理论旨趣，但不能把理论旨趣还原为实践旨趣，另外也不能把实践旨趣还原为理论旨趣。这些活动领域之间肯定有关联，但是无法把它们变成一个统一的整体。

王南湜教授这次讲座内容丰富，理论深刻又极具现实性，同学们受益匪浅。

（中山大学哲学系 2013 级博士生王兴赛 撰稿）

•实践哲学讲坛第三期实录•

马克思哲学中实践旨趣与理论旨趣的张力 及一种可能的解决方式

王南湜

活动名称：实践哲学讲坛第三期

主办单位：中山大学实践哲学研究中心

中山大学马克思主义哲学与中国现代化研究所

时间：2013 年 05 月 27 日 9:00-11:30

地点：中山大学文科楼 328 课室

题目：马克思哲学中实践旨趣与理论旨趣的张力及一种可能的解决方式

主讲嘉宾：王南湜教授（南开大学哲学系）

主持人：马天俊教授（中山大学马克思主义哲学与中国现代化研究所）

评论人：徐长福教授（中山大学实践哲学研究中心）

录音整理：孙杨（中山大学哲学系 2012 级博士研究生）

马天俊（中山大学马克思主义哲学与中国现代化研究所副所长，中山大学哲学系教授、副主任）：各位同学，各位老师！刚才我们见证了一个难忘的时刻，即我们熟悉的——特别我本人也很熟悉的——王南湜老师现在成为我们的同事了！为此，我本人非常非常高兴。因为在以前的学习中，我得到过王老师非常多的指导和鼓励。下面的报告会是我们实践哲学中心的一个固定讲坛，即实践哲学讲坛。创办以来已经做过两次重要的报告，今天是第三次。前两次我们约请洪汉鼎教授、张汝伦教授就他们有关实践哲学的研究做了深入的学术报告。今天，我们非常有幸约请到王南湜老师为我们做关于实践哲学的学术报告。王老师学术报

告的主题是“马克思哲学中实践旨趣与理论旨趣的张力及一种可能的解决方式”。在这个报告中，马克思主义——特别是马克思思想本身的问题——将被放置在西方根深蒂固的、枝繁叶茂的传统中来看待。在这个意义上，王老师会带我们走进更深的学理和历史的问题域中去。当然，马克思的思想时刻都关涉到当代的社会现实，所以在这里，我们可以期待王老师的报告在理论的复杂性和深刻性方面会使我们走很远一段路。我希望我们能够和王老师一起来思考。其实我想，我们作为学者越能够深入地思考理论问题，大概也就越能够深切地关注现实问题。下面，请各位以热烈的掌声欢迎王老师做报告！

王南湜：非常高兴在这里和大家交流我最近的一些考虑。我要讲的这个题目——刚才马天俊教授已经讲了——是“马克思哲学中实践旨趣与理论旨趣的张力及一种可能的解决方式”。这个题目是我以往几年思考过的一个问题，现在想把它稍微推进一下。我注意到，有关这个问题，徐长福教授最近也发表了一些文章，其中有一篇文章也是讲马克思哲学当中实践和理论的张力。我最近读了一下这篇文章，发现我们思考的很多问题有一致性，但是思考的思路、径路略有不同。在这里，我的思路与问题基本上是由下列两方面引起的。一方面——我在这篇文章一开始就提到了，其实我主要针对的是南京大学的马哲学科，这几年他们有一个很重要的思路。张一兵教授有一本书叫《回到马克思——经济学语境中的哲学话语》，他把经济学引进来，提出了社会唯物主义等概念。他主要是从英国古典经济学入手，这跟我们原来继承的传统非常不同：既不同于教科书所继承的机械唯物主义传统，也不同于从德国古典哲学角度进行思考的传统——在中国，这种传统最早主要是由吉林大学马哲学科发展起来的。当时这一方面给我带来困惑，另一方面也引起我很多的深思。但就这个问题，我一直觉得没有把它消化好。

我考虑从另外一个角度来思考这个问题的。我刚才讲了，我是工科出身，我对自然科学的东西一直比较感兴趣。我后来反省，按我个人的兴趣与就我个人智力结构来说，可能搞理论物理学是一个比较合适的选择。后来当然没有这个举动，我最后实际上选择了哲学，但是我对理论物理学一直比较感兴趣。这几年，由于各种原因，我又重新回过去读了一下科学史。我想从科学史的角度入手，把对西方哲学这些问题的理解放在西方科学发展这个大背景下。我后来也看到一些西方杰出的科学史家——像法国的科瓦雷、美国的波特等——对西方哲学、科学等相

关联的问题有特别深刻的理解。我从他们那里受到很大的启发。但我始终还是搞不清楚一个问题，这也是我看科学史越看越感觉困难的一个问题，即为什么西方科学在近代发生了这种变化。如果我们仅仅简单地按照以往马克思主义的理解，那么科学在近代是由于生产力、生产关系的发展才有了这种变化，资本主义的发展推动了科学。但是科学的转变很可能早于资本主义。对于资本主义的确立，我们过去按照历史决定论认为，从奴隶社会到封建社会、再到资本主义社会，这好像是必然的、总是要发生的，至于怎么发生的那是没有必然的，但就它的发生本身而言则是必然的。

后来我也读了一些书，特别是韩立新教授翻译的日本学者望月清司的书。我感觉，他的书里面描写了一个很重要的问题。望月清司是一个历史学家，主要研究经济史。但他在书里提到一个问题，即资本主义的产生也不是必然的。因为按照他的规定与理解，他解读的马克思认为存在三种原始的共同体，即一个是大家熟知的东方亚细亚共同体，另一个是希腊罗马古典共同体，最后一个是日耳曼中世纪共同体。他认为，按照马克思的理解，只有日耳曼共同体才能够产生出市民社会，从而产生资本主义，而古典共同体和亚细亚共同体根本不可能发展出资本主义来。但我们知道，日耳曼共同体是个很偶然的历史事件。由于他们是从原始森林走出来的，所以他们是在一个特殊的情况下才结成了一个后来能产生资本主义的市民社会。但假如没有日耳曼的森林，地球上没有这种条件，那么资本主义的产生就不大有可能。更大的可能就是亚细亚共同体，它的结果就是中国的道路，这大概是一个比较常见的发展道路。而西方是一个极其偶然的历史过程。当年望月清司到中国来访问，他在清华大学开了一个座谈会，我向他提了这个问题，他没有正面回应。原因可能是翻译的问题——老先生八十多岁了，他可能从来不考虑这些搞哲学的人提出的怪问题。历史学家是研究历史怎么发生的，他研究马克思是怎么理解的，但没有考虑后面的东西。而我把它推到一般哲学经验论上来：资本主义是偶然的历史现象——当然它一产生以后就具有某种不可抗拒的必然性，不能不把它当做一个必然的东西来对待——它当年的产生是偶然的。如果资本主义是偶然的，那么近代科学革命也就变成一个偶然的历史现象。这个问题我就觉得很困惑。

一般人可以回应说是亚里士多德的古代科学转变为近代科学。但我在读科学

史时又发现，近代科学里面又有一个背景，就是亚里士多德主义转变成柏拉图主义。我们一般认为，柏拉图主义比亚里士多德的东西离科学更远，亚里士多德主义对经验的东西还有些关注，柏拉图主义纯粹是从一个理念的世界进行推导。哥白尼就是一个典型的柏拉图主义者。这里面有极其复杂的因素。本来读科学史是为了解决我们在理解历史唯物主义发展中的一些问题，如科学的发生，结果读了以后困惑更多。

这两年由于偶然的原因我又开始进一步理解宗教、西方神学问题，因为科学里面总会涉及到神学问题。这几年读了几本书我就发现，在某种意义上，神学问题实际上对西方的影响更大，它对他们观念的转变影响更大。特别是最近读了中山大学刘小枫教授所主持的关于西方基督教里面的“诺斯替主义”——他把它译作“灵知主义”——观念的研究项目，这对我理解这个问题有很大的启发。

有一些比较极端的思想家，像沃格林，他认为，马克思主义、甚至实证主义与科学进步主义都是一种现代的“诺斯替主义”（或“灵知主义”）。在西方思想史中，“灵知主义”是在犹太教转变为基督教的过程中发生过重大影响的一种思潮。据考证，它和波斯拜火教的善恶、光明二元论有很大关系。但是“灵知主义”把它融入到希腊的背景之后，带来了一个问题，即实际上变成了对现实的世界和我们所追求的理想世界作一个善恶二元划分。特别是上帝创造世界，它认为创造世界的这个上帝和我们所信奉的那个善的上帝，完全是两个存在物。有一本书叫《陌生人的上帝》，我们所追求的这个上帝是陌生的，创造世界的上帝是一个恶神，这对基督教发生了莫大的冲击。那就是说，如果创造世界的这个神是恶的，这个世界是不值得留恋的，是一个罪恶的世界的话，我们人类所能做的就是怎么恢复我们的灵知，回到那个善的世界。而这个善的世界的上帝对于创造这个世界不负任何责任，我们要回到那个世界去。这样的话，教会的存在就完全是为维护现实，包括这些国王、王国都是一个恶的世界的产物，这就肯定为基督教会所强烈反对，他们试图用权力来消灭这种思想。但是这种思想一直没有被彻底压制。

按照德国哲学家布鲁门伯格的理解，诺斯替主义实际上一直是基督教要对付的大敌，如果不对付它的话，基督教会就没有合法性。教会使用各种残酷的方式，包括动用各种政治行政手段，但它最后并没有被消灭。诺斯替主义改变了面目、形式之后继续存在，最典型的的就是中世纪反对经院哲学的唯名论。唯名

论又是一个重要的因素。唯名论涉及到如下问题，即上帝创造这个世界是按照一种既定的、某种完美的图景、按照理性世界的观念来创造世界，还是上帝在没有任何前提情况下、完全凭借自己的意志创造了这个世界？这也涉及到唯意志论在近代的出现。阿伦特曾经说过，“意志”这个概念在古代世界是不存在的，它是随着基督教而来的。但是基督教的“意志”仅仅是奥古斯丁为了说明人何以有罪才提出的，即不能把罪归结为上帝，人有自由意志才有罪。如果没有选择自由，那么他就不可能对他的罪恶承担任何意义上的责任。这样的话，真正的“意志”概念的产生是在唯名论那里。唯名论否认上帝创造世界受到任何限制，上帝创造世界完全凭借自己的意志。这样的话，基督教里上帝的全知、全能、全善就不可兼得。

按照正统的基督教，即唯实论（实在论）所理解的基督教，古代世界有一个完满世界，上帝是按照一个完满的世界来创造的，上帝本身也就是这个完满性。这样就保证了上帝的全知、全善，但是不能保证上帝的全能，因为上帝受到了限制。唯意志论的上帝保障了全能，但无法保证全善。这个世界存在着恶——这是谁也不能回避的一个问题。而宗教正是为了克服这种恶才存在的。对这种恶总得有一个说明。怎么说明这个恶？如果上帝创造这个世界是全知的，那他知道这个世界有恶，但上帝还要创造这个世界，这就说明上帝存心不善、存心不良。创造了恶就得为这个恶负责。如果上帝创造了恶，为恶负责的话，我们人就不用负责任了，因为是上帝让我行恶的。

这一系列问题的争论导致了唯名论的出现。所以布鲁门伯格认为，现代性恰好是由于唯名论的出现以后产生的，唯名论是诺斯替主义的一个变种，是整个中世纪对诺斯替主义的回应，但它回应的不成功。所以现代性是再一次的、第二次的回应，回应的结果就是产生了现代性。现代性当然有各种套路。布鲁门伯格的设想比沃格林的说法可能更要复杂一些。按照沃格林的说法，马克思主义、实证主义、进步主义、黑格尔主义等所有这些都属于诺斯替主义，这个家族太大以后，反而就无法区分了。在布鲁门伯格这里，它是一个回应，这个回应的结果就是现代性问题，它是一个无法被克服的大问题。由于这种回应，古代世界的善的统一性不复存在，变成了我们必须面对的三元要素：就是从神出发、从自然出发与从人出发——这是近代回应唯名论提出的问题的三种路径。

宗教改革可以算是从神出发，文艺复兴早期的人道主义是从人出发，后来人们对这些都不满意，想从自然出发，这就引出了近代科学。这是回应的结果，自然科学等于是个副产品。从自然出发，把神和人都归结、还原为自然，它是这么一套路径。

虽然看起来，这个路径离我们理解马克思主义比较远，但是给我很大的启发。如果我们现在回过头来看马克思主义哲学的话，南京大学张一兵教授他们倒不是从这个背景来看问题，但是他们提出的问题却揭示出，马克思哲学思想变化的过程当中隐含着布鲁门伯格揭示出来的三元要素，这是在马克思本人思想发展过程当中的一些不同的要素。原来我主要是考虑后人从不同的角度对马克思的阐释。但是现在我想马克思本人的思想内部也有这种变化。这个变化大家都接受，即马克思本人的思想里面有些内在的张力，有些紧张关系，它可以有不同的表现——徐长福教授的文章也提出这点。与徐长福的路径略有不同的是，我主要想从马克思本人思想史的角度来看它的变化。

南京大学的老师们有一个思路，它大概最早是由孙伯鍨教授提出的。以往教科书一般认为，马克思主义哲学有三个来源，这三个来源一旦划分以后，其实带来一个问题，那就是马克思的《资本论》研究及政治经济学批判与哲学没有多大关系，它们不过是哲学的一个运用。哲学主要体现在马克思早年的《关于费尔巴哈的提纲》（下文简称《提纲》）、《德意志意识形态》（下文简称《形态》）等文本中。人们最早是根据《反杜林论》来界定马克思主义哲学的。从哲学到政治经济学只是一个运用问题，运用问题本身并没有一个直接关联，所以大家对这个问题不会去考虑。但是南京大学的老师们提出这个问题以后，即如果马克思的哲学是存在于这个经济学语境中的话，那么这个问题就必须面对，即必须把马克思的政治经济学和他的哲学放在一起考虑，那这个问题就出来了。

去年我写过一篇文章，我觉得我们现在研究马克思很多之所以抓不住要害，就在于马克思是个通才，不是专家，我们现在都变成了专家。这个专家呢，我顺便说一下，别的专家都是名至实归的，就这个哲学专家有时候听起来很别扭。我原来看过一个美国学者给专家下的定义，所谓专家就是对越来越小的事情知道的越来越多的人，那哲学专家这样的人就没有什么意义了。变成专家之学以后，我们实际上就把马克思的东西分解在哲学、政治经济学、科学社会主义、历史学、

文学里面去讲，现在分的更多。前不久评了一个国家重点课题，即马克思主义理论史，它被分在了十几个学科内，包括马克思主义文学史、马克思主义法学史、马克思主义政治学史等等。这比我们现在三个来源部门还要多得多。马克思本人何曾把这些东西分开来过。如果我们只从一个角度来看，我们弄得再好也只是盲人摸象，只能得出大象是一个大扇子、大柱子、大绳子这些结论，最后得出的结果只能是这样。

我们必须超越这个去考虑，所以我觉得南京大学的老师们这个工作还是很有意义，我一直很佩服他们这个工作。从他们的工作中我们会看到一个很有趣的现象，大家有兴趣可以读一读张一兵教授主编的《马克思哲学的历史原象》，这本书本身是他们合作的一个成果。但是最重要的是书后面的两个附录，它们是他们学科的人讨论的一个记录，主要是张一兵教授、姚顺良教授和唐正东教授三个人的对话。这三个人的观点并不一致，这是很有趣的事。姚顺良教授基本坚持马克思早期《形态》里面的观点。唐正东教授是最极端的，他认为马克思只有到了《1857-1858 手稿》（下文简称《大纲》）才成熟了，之前的作品都是不成熟的，都是过渡的，有人本主义残迹。所以他有一个命题，可能没有人注意。列宁曾说过不懂黑格尔的逻辑学就不懂《资本论》，不可能懂得马克思，唐正东就说，不懂李嘉图，就不可能懂得马克思。他把李嘉图评价得很高，而且依他的看法，到了李嘉图就达到了非常高的水平，只要再稍加努力，就可以达到马克思，而这并不是从政治经济学说而是从哲学层面来看。张一兵教授的工作是要把他们贯通起来，他的书《回到马克思》就是要做这个工作。我觉得这三个人的观点能代表我们中国马克思主义对马克思的理解的不同路向。这是很有趣的事。一方面，他们的争论代表这些观点，另一方面，他们的争论也很真诚，这在我们中国学界大概很少见，而且他们之间的争论也很激烈。我很佩服他们。

这个起源最早是孙伯鍨先生提出的，即《1844 年经济学哲学手稿》（下文简称《1844 年手稿》）当中就有两套逻辑：一个是人本主义的思辨逻辑，另一个是科学的客观逻辑。这里涉及到马克思从早年《1844 年手稿》一直到后来的《资本论》思想的发展。我曾对唐正东教授开玩笑说：“在《1857-1858 手稿》当中，马克思的剩余价值理论还没有完全成熟，只有到了《资本论》才叫成熟，而《资本论》还是个手稿，由此推论是不是说马克思的思想一辈子都没有熟？”当然，

这是个玩笑话。他们锁定在《1857-1858 手稿》上，搞哲学的人喜欢看《大纲》。

《资本论》第一卷出版以后，他把很多哲学的东西剔除掉以后，我们反而看得不大清楚了，因为他手稿里面可能有更多哲学思辨的色彩。

但不管怎么说，要理解马克思思想从早期到晚期这个转变是怎么完成的，这是很有意义的。如果转变的最后，马克思成了一个科学的马克思，那么这跟我们原来从德国古典哲学角度理解的马克思是大不一样的。而且从某种意义上，似乎我们通过一个更高层面又回到了第二国际、前苏联教科书的马克思主义，教科书马克思主义就是按照《政治经济学批判序言》里面那几个决定来做出论证的。当然这一点也不是张一兵等人要论证的东西，但这里面确实存在这么一个问题，即马克思早年的人本主义思想跑到哪儿去了呢，什么时候被消灭掉、被剔除掉的。我觉得这是马克思思想中存在的一个内在张力。怎么解决这个问题，这是一个实质性的问题。

前不久，我读了前匈牙利哲学家马尔库什的一本解读马克思的书，很有意思。他属于所谓布达佩斯学派，他是卢卡奇的学生。卢卡奇有很多著名的学生，大家可能知道最多的是赫勒，写日常生活的现代性批判。但是我觉得，对于马克思的理解，马尔库什有独到之处。他有一本书《语言与生产——范式批判》，他是针对 20 世纪的语言学转向、语言学范式来理解马克思的生产。马克思的思想可以归结为一个生产范式。他认为马克思的生产范式总体来说比语言范式有更多的优越性——语言范式当然有很多优越性。他是在匈牙利写的，现在基本上还坚持，马克思的思想历程可以用语言学范式来补充，但是不能够被取代。

他把马克思的生产范式分为四个阶段：第一个阶段是《1844 年手稿》；第二个阶段是《形态》、《提纲》一直到《哲学的贫困》；第三个阶段主要就是《大纲》；最后一个阶段就是《资本论》。他这个划分的标准，很有意思，我自己过去也强调过。马克思在《资本论》第三卷最后提到了自由王国和必然王国，认为自由王国存在于必然王国的彼岸。我过去也做过一些论证。但我觉得，马尔库什这个论证的思路特别有意思。他认为，作为自由王国的前提，我们人和自然的关系是一个必然的关系，而我们人和人的关系可以建立在自由的基础上，以往我们之所以不自由就在于人和自然的关系制约着人和人的关系，那么马克思终身奋斗的目标就是要找到一种社会形式，以使人 and 自然这种必然性的关系不再约束人和人之间

的关系。马克思认为共产主义恰好是这么一种东西，由于生产力的高度发展，人和自然的必然性关系不再能够制约人和人的关系，或者把这种制约减少到最低程度，只有这样，才能真正地实现自由王国。

我们过去从这个角度考虑过，但是我们没有像他这么来考虑。他倒过来看，马克思的思想是到了这里才成熟，以往他总是有意无意地——或是没有搞清楚——把这两个领域混淆在一起。这个思路很有意思。实际上在《形态》里，马克思按照两个范式，四个阶段，早年的前两个阶段都是把这两个领域混淆在一起，把交往领域和生产领域混淆在一起，甚至早年的自由都是在生产领域可以完成的。

《1844 年手稿》里面讲的共产主义，就是人的本质是自由自觉的活动，就是劳动改造世界。我们在自己创造的对象世界里面通过劳动对象化以后直观自己的本质。这就是美的世界，美的世界就是自由的世界，在这里，所有自由和必然的矛盾都得到了消除。前期把生产劳动本身看成是一个自由的活动，而过去之所以不自由恰好是由于生产关系、由于私有制限制了我们的自由。

那么到了《形态》，虽然命题改变了，生产劳动本身并不是为了实现我们的内在本质，而是首先为了我们的吃、穿、住、行进行的一个必然的活动，但是在这里所设想的所谓的自由无非是我们可以自主劳动，不是为他人劳动，而是为了解决自己的东西，没有剥削。然后我们不再受分工限制，我们可以随心所欲的早上种地、下午打猎、晚饭后从事批判。这后来被人讽刺为毛泽东的道路，这种对共产主义的描述就把问题简单化了。当然这段话是有争议的，广松涉认为这句话是恩格斯的话，而不是马克思的思想。我也认为从中很难看出是马克思所写的。更有人认为这是马克思为了讽刺恩格斯而写的，当然这不大可靠。因为按照当时的思想，我觉得两个人差距应该不是很大。因为如果从《1844 年手稿》延续过来的话，大概也只能是这种思想，这些思想直到《大纲》里面才发生一些分化。

《大纲》的思想还没有转变完成。因为马克思设想的未来理想有两条。首先，劳动具有社会性，不用通过交换，没有了私有制。在公有制条件下社会直接就可以实现自己劳动的价值。另外，劳动具有科学性，不再是笨重的劳动，大家可以比较轻松，但实际上还是实践。

《大纲》里面一个比较重要的转变是他突然提出了“自由时间”这个概念。这在《大纲》里面有点突兀，不过作为手稿它有时会有跳跃。《大纲》谈到，“自

由时间”随着必要劳动时间的降低{而增加的},在自由时间里面,人们可以发展自己的能力。在这一点上,《大纲》的思想在某种意义上是把自由理解为一个纯粹的人的自我能力的发展。那就是说,生产劳动领域是一个必要劳动时间,在必要劳动时间里,我们受外在的制约,而《资本论》后来讲我们不在外在目的制约下进行劳动,这一点转变是比较重要的。我们以往认为,为自己劳动好像不是服从外在目的,但是马克思在《资本论》最后的手稿里面讲,我们如果是为了自己的吃、穿、住、行而劳动,那么这还是一个外在目的,这不是人本身所具有的,这是由于我们外在的自然身体不得不吃、不得不穿、不得不喝。而人的内在目的是发展自己的能力,就是自我实现。

这也就涉及到怎么理解这个“自由”概念。它到底是一个“消极自由”还是“积极自由”?按照这个理解,如果是在为自己劳动这个意义上,“消极自由”可以涵盖进来,就是不受外部限制去做自己的事情。“积极自由”的概念里面其实就隐含着后来霍耐特所考虑的“自我实现”概念。“积极的自由”又分为两类:一个是“自律”,另一个是“自我实现”。在卢梭的自由思想里面隐含着“自律”和“自我发展”两个概念,但二者在卢梭这里是笼统地搅在一起的。在这之后,康德发展了“自律”这个概念,康德的学生赫尔德发展了“自我实现”这个概念。“自我实现”的概念又在德国唯心主义中获得了发展,而康德的“自律”概念获得了另外一种发展。所以,自由概念是复杂的。如果从这个角度来看,马克思的思想当中的“自由”概念首先是一个“自我实现”的概念。而“自律”这个概念在马克思这里并不是很突出,但不能说没有。到了马克思最后的手稿这里,问题就慢慢发生了一种转变。按照马尔库什的划分,马克思的思想只有到了《资本论》最后才成熟了。这一点和唐正东教授的结论是一样的,但是论证的思路不一样。

当然,这里只是马克思顺便所说的一个结论,如果我们读《资本论》的话,马克思主要还是说明资本主义的生产过程,揭示这个过程。我最近也做一些工作并发现,我们不能说马克思在《资本论》当中论证了社会主义的必然性等等,实际上马克思做的工作并不是这样。《资本论》主要是论证资本主义的不可能性,而不是论证社会主义的必然胜利。其实马克思所有的工作——即《资本论》的两大理论——一个是经济危机,它是必然出现的;另一个是利润率下降,其实这对资本主义是更致命的问题。现在一般都不讲利润率下降,因为现在经验证明,利

润率没有下降。但也有人证明，总的利润率也有下降。

但马克思真正所做的工作是——如果从经验来考虑的话——如果利润率不下降，那么资本主义不可能由外部力量消灭，它只能是自我消灭。工人阶级把它消灭也是一个内部消灭，不可能从外部把它征服了，不像封建主义就是被资本主义从外部消灭的。如果利润率下降，资本家再没有投资的兴趣，资本家都不愿意干资本主义了，但人还要生存，他必须有别的方式，我觉得这是马克思真正的最核心的意图所在。他在《资本论》中的论证是在这个前提下做的——在《资本论》第一卷末尾。《资本论》第一卷是讲抽象的资本主义模型。而大家知道，按照马克思的设想，《资本论》有六个分册，名为《政治经济学批判》，而现在的《资本论》三卷只是第一分册的内容。后面还有五个分册没有写完，最后第六分册是世界市场。按照马克思的辩证方法，它必须从抽象的东西开始，逐步地把它放在一个更具体的环境里面。要达到世界市场的话，也就是我们现在讲的全球化，那必须放在全球化的背景下来考虑这个问题。

在全球化背景下，利润率下降会造成怎样的结果呢？我做过一些工作，因为我不是搞经济学的，所以有些论证我觉得可能有很大问题。如果我们设想变成一个全球市场——按照卢森堡的设想就是资本主义的发展，包括世界体系论的人认为，资本主义不仅剥削本国的工人阶级，作为世界中心的资本主义也剥削别的国家。它又在本国（即核心国家）利用剥削的这个剩余价值搞福利国家制度，发达国家的工人阶级也获得一部分落后国家的剩余价值，这些问题使他们变得缺乏革命性。这个且不管革命性，按照这个程度发展下去以后，假如全球都变成一个资本主义体系的存在，即变成马克思《资本论》设想的全球市场，那么在落后国家和先进国家差距也不复存在的情况下，资本家就不再可能通过市场的利润差异来获得超高的剩余价值。这时候他若要增加自己的利润，就只能压低全部工人的收入——当然“工人”概念可以扩展。在这种情况下，如果这时候它没法转移，而且如果工人可以组织起来抵抗转移，那时资本家的利润不大可能再增长，反之可能持续降低，这时候他就缺乏投资的动力，这是马克思在《资本论》第一卷末尾提出来的。从后来的经验事实来看，这个不成立。但如果经验条件发生改变的话，结论可能就不一样了。我觉得马克思《资本论》里面论证的核心命题是资本主义全球化的困境。我觉得可以提这么一个命题。当年列宁讲了，帝国主义是资

本主义的最高阶段。如果我们也可以理解的话，全球化是资本主义最高阶段。在最高阶段，资本家不再愿意投资生产，最后只能由国家、全球政府把生产承担起来，实际上这就是社会主义的模型。

关于社会主义，马克思讲，资本家为什么剥削工人？按照劳动价值论，所有的价值都是由劳动形成的，剩余价值都被资本家剥夺了。只有真正到了《哥达纲领批判》中讲的共产主义第一阶段——即社会主义——的时候，私有制变成公有制且按劳分配，此时才不再有剥削。从这个意义上讲，社会主义是资本主义的最高阶段。只有在社会主义条件下，马克思讲的资产阶级权利才能够得到最彻底的实现。那么，资产阶级最核心的权利——即财产权——是从哪里来呢？按照洛克的理解，人通过劳动获得“自我所有权”。按照近代的理解，“自我所有权”是上帝赋予每个人的，每个人对自己的身体具有所有权，然后对自己的劳动也有所有权。你的财产就在于通过劳动输入到对象当中去。原来世界的财产、资源都是上帝的，每个人都有一份。为什么说是你的，只有通过劳动。资产阶级这个权利在资本主义条件下并没有实现，资本家违背了上帝的教义，剥夺了别人的东西。只有在社会主义条件下，马克思讲的资产阶级权利才能够得到最彻底的实现。所以也可以说，社会主义是资本主义的最高阶段。这当然与马克思设想的共产主义高级阶段不是一码事。在这个意义上可以说，社会主义作为共产主义第一阶段和资本主义之间的关联，要比第一阶段与高级阶段的关联要密切得多。从共产主义第一阶段到第二阶段这个跨越要比从资本主义到社会主义的跨越要大得多。如果我们实现了这个，人类历史就改写了。我们就真正从人的层面达到了西方传统中奥古斯丁所说的（从尘世之城上升到）上帝之城。这就是马克思思想当中的神学维度、理想性的维度。按照这种理解，晚年马克思的思想就变成为一个科学的体系。

当然，《资本论》涉及到政治经济学。这里的问题是，英国古典政治经济学——包括马克思的政治经济学——是不是科学，是不是经验科学，是不是一个近代意义上的科学？我在提交的讲稿里面对这个问题做了一点简单的论证，这里主要是引证。因为南京大学有一个争论，即马克思的政治经济学是经验的还是理性、科学的？我在这里引证两位控制论专家的观点。他们通过控制论的分析证明，古典经济学跟牛顿力学完全是同一类型的科学。如果牛顿力学不能归结为一个经验主义的东西而是近代科学的一个典范的话，那么古典经济学——以及由此马克思

的思想——就是科学主义的。那么按照布鲁门伯格的三种回应方式来说，马克思主义思想在这里是一种科学主义的回应方式。那么按照他们的理解，马克思早年的思想都是人本主义的。实际上，从“异化”出发，从人本身出发，这只能是人本主义的，这甚至在《形态》里面仍没有转变。按照孙伯鍈先生讲的，在《形态》里面，其实两条逻辑就更明显。如果说在《1844 年手稿》当中有两套逻辑，即除了人本主义逻辑外，也还有科学的客观逻辑，那么孙先生要证明的是，科学逻辑越来越占支配地位了，而人本逻辑是一种不正确的和逐渐被排除掉的。我认为，在作为马克思哲学革命起源的《形态》和《提纲》中，人本主义的逻辑实际上还没有彻底被改变。你讲异化也罢，不讲异化也罢，都是从人出发。马克思在《1844 年手稿》里面讲人的类本质仍是自由自觉的活动，《形态》里面讲的人还是现实的个人，是在一定的、不受他们主观决定的那个客观条件限制下的一个能动的活动，就是增加了限制但还是一个能动的活动。从这里出发，他们创造的活动在一个不自觉的情况下变成了一个奴役他们的东西，这还是人本主义的思路，并不是科学主义的思路。在这个意义上，张一兵教授他们认为《形态》还不是一个成功的努力，我觉得这个观点是对的，《形态》还处于一个变化过程中。到了《大纲》中，我觉得实际上还在变化。一直到《资本论》中，马克思才真正提出一个完全能够纳入科学主义的逻辑。

那么，这就提出一个问题，即关于马克思的思想，我们最后得出一个结论，历史唯物主义——按照他们的理解，南京大学好几个人都这么讲——被分为两类：广义历史唯物主义和狭义历史唯物主义。广义历史唯物主义就是《形态》里面提供的这个广义历史唯物主义：历史具有一个客观的规律——仰海峰也是这么来讲的。另外一个狭义历史唯物主义，被称为资本的逻辑，资本批判。从这个角度讲，这里有两种转变。张一兵、仰海峰他们确实看到了两种逻辑是不一致的。如果追溯到孙伯鍈先生早期的思想，那就是两套逻辑。那么问题是两套逻辑是不是同样可以有几种逻辑上的可能。一种逻辑上的可能是，到了马克思晚年，他早年的那套逻辑——即非科学的、人本主义的、思辨的东西——被消除了，晚年的马克思变成了科学主义的马克思。还有一种可能是，这两种逻辑之间是一个辩证的关系，由辩证法可以放在一起。

我的问题就是，这两个东西到底能不能放在一起。在马克思的思想中，我们

是不是可以认为，他晚年的思想把他早年的东西完全抛弃掉了，完全变成科学主义的。如果变成一个科学的马克思，我觉得马克思的很多东西就很难理解。他是不是把早年的人本主义的东西都抛弃了。如果没有抛弃掉，这两种——人本主义的逻辑与科学主义的逻辑——又怎么能够兼容起来？这就是我所说的马克思思想当中的张力。这个张力进一步往前推的话，这就——跟徐长福教授说的一样——变成马克思思想当中的解释世界和改变世界的张力，也就是我要讲的这个实践旨趣和理论旨趣之间的一个张力。

但是从马克思的文本来看，他的文本之间就有这么一个问题。当然不能说他早年的东西不是解释世界，但他的倾向明显是直接指向改变世界的。晚年这些科学主义的东西，不能说没有“改变”。如果按照一个必然逻辑，它是得不出“改变世界”的结论。因为按照一个必然逻辑，你改不改变这个世界，它总会是这个样子的，这种改变没有意义。按照亚里士多德讲的，理论面对的是一些永恒必然的对象，这个东西我们只能去思考它，只有实践和创制才可以改变世界。按照这个说法，日食、月食都是永恒必然的存在，所以普列汉诺夫讲，我们不会成立一个日食党，然后我们反对日食或赞成日食。这都没意义，你赞不赞成都是这个样子。但是有些东西有意义，比如说我们赞成土地改革，这个土地制度是可以改变的，可以搞土改，也可以把钱分给农民，也可以像别的地方——像台湾土改采取赎买政策等等——一样，采取不同的方式（去改变），这是一个人可以决定的东西。如果资本主义最后变成一个科学的东西，那马克思在这里说的东西又有什么意义呢？

关于这个问题，最早是徐长福教授在那年的会议上提出的，后来文章也发表了，他讲李大钊是中国最早意识到这个问题的。实际上，李大钊当年对马克思可能只了解一点皮毛，他讲《我的马克思主义观》对马克思理解不多。但他很快抓住这个核心问题，他讲马克思主义里面有两个方面：唯物史观讲社会进化的必然性；另外一个讲“阶级竞争”，通过“阶级竞争”的方式来实现未来的理想社会。我们现在讲“阶级斗争”，他讲“阶级竞争”。“竞争”这个概念的动词的含义更传神一些，但是我们讲“阶级斗争”，好像把它名词化以后，它可以拉入唯物史观里面去，阶级斗争就是历史必然性的一个表现方式。不是说客观地用阶级斗争来解释历史，而是说我们要通过阶级斗争的方式来改变这个社会，这就具有

实践意义。

关于唯物史观的这个矛盾，当时列拉鲁（拉列鲁）写了一篇批评马克思的自相矛盾的东西。李大钊认为，列拉鲁指出的东西也可以这么解释，但是这里把这两方面放在一起终归还是有些牵强。国民党元老胡汉民也写过一个小册子来解释唯物史观，他认为这里面没有任何矛盾。后来写中国马克思主义哲学发展史的人说，显然国民党人胡汉民比共产党人李大钊更好得理解了马克思。但仔细想想，我觉得从正统的马克思主义来说，胡汉民确实是理解得更好，没有逻辑矛盾，他把它都给消解掉了。但如果从思想的角度来看，李大钊显然更深刻一些。

其实进一步来看李大钊的思想的话，他不仅仅在唯物史观中发现这个矛盾。实际上，早年李大钊是一个进化论者。中国人把进化论变成社会进化论，变成社会达尔文主义，而这些东西在西方是属于反动阶级的，这个思想是反动的，都是反人民、反社会现实的。它们认为，你之所以失败、被剥夺，完全是因为进化失败，是劣等生物，东方国家、落后国家就是劣等的。它们为帝国主义辩护。但是到中国以后，恰好就变了。严复最早翻译赫胥黎的进化论与伦理学，实际上是为了警醒国民。如果按照达尔文主义来说，警醒国民没有什么用处。因为如果进化论是必然的，警不警醒，我们都是要这么进化的。你不能说你想进化就进化，想不进化就不进化。这里面其实隐含了这么一个东西。达尔文进化论里面隐含着拉马克的进化论，“用进废退”。大概二十年前我给本科生上课的时候，讲恩格斯的劳动在由猿变成人过程中的作用，讲达尔文进化论，一个生物系转过来的学生说，老师你讲的不对，这是拉马克进化论。我当时还一下愣住了。但后来一想还确实是，现在在讲古生物学、人类学的时候，他们不讲劳动创造了人，而是讲人创造了劳动，这里面有一个跳跃。实际上，猿怎么变成人的，这是说不清楚的。更主要的作用是直立行走，它比劳动更重要。但成了人以后，他就要劳动，这是人的一个规定。

关于拉马克进化论，我查了一下，大多认为达尔文进化论是科学的，但是捍卫拉马克主义的还大有人在，据说生物学界里百分之三十的人是支持拉马克进化论的。章太炎的进化论更有意思，他讲的是退化论。他说中国人如果再不奋起直追，那我们也会退化成猴子。他说你看，马来西亚原始森林那些猴子没准就是人变成的。他大概把严复当年翻译的《天演论》解释一下，中国人你再不好好弄就

要变成猴子了。从科学角度讲的话，最典型的是长颈鹿。按照达尔文进化论，由于气候各种变化，地上能吃到的食物越来越少，由于偶然的变异，一步步它的脖子变长，这导致的结果是脖子长的鹿活下来了，这是科学的，没有主观因素。但是按照拉马克进化论，随着地上食物的减少，鹿的脖子拼命挣，结果就变长了，长颈鹿有主动性。中国马克思主义的产生实际上有一个重要的前提，即从进化论到唯物史观。早期的马克思主义者都是进化论者。这个进化论怎么转变过来，其实李大钊的思想里面隐含着——一个跳跃。他认为，你讲这个的时候可能也带有种族主义。他认为，落后民族都是由于进化的原因，但是中国——文明的民族——可以采取主动作用。也就是说，达尔文进化论只适合于落后民族，到了中国之后就适用于拉马克进化论。他自己的思想里面有跳跃。李大钊怎么能一下子看到马克思思想里面的矛盾？他自己的思想里就隐含着——一个达尔文和拉马克之间的深刻矛盾。自己有矛盾的人马上看到别人那里的矛盾。胡汉民可能没有矛盾，所以他就看不到。从这个角度看，李大钊早先通过进化论已经进行了很深入地思考。

我觉得，这个问题的困难就在于，马克思主义怎么解释这个问题。能不能认为马克思后来就抛弃了早年的人本主义？如果抛弃这些东西的话，那么马克思主义理论就变成一个纯粹的解释世界的理论了。我觉得还可以做得更好，解释地更科学一些，我们可以在全球化背景下来重新由经济学家或者大家联合起来做这个工作，证明马克思所谓的资本主义的不可能性，资本主义自己干不下去，我觉得这个可以证明。当然最后全球化怎么发展，这不好讲，但是我们可以完成这个理论构建。但是完成以后呢，马克思的思想还是一个解释世界的理论，但马克思认为最重要、最关键的是改变世界。如果马克思最后变成了科学的马克思，那他就变成一个解释世界的马克思，马克思自己就把早年“改变世界”这个想法抛弃掉了。如果没有抛弃掉，这个问题怎么处理。能不能通过辩证法把它们结合在一起？我们多年要做实际上都是想做这个工作。

以往不仅马克思主义，而且整个德国古典哲学也都在做这个工作。他们想通过一种方式把古代的哲学重新在近代的背景下建立起来。这个工作是不是成功了，在康德以后的这些哲学家是不是成功地做到了这一点？能不能通过辩证法做到这一点？布鲁门伯格讲过，康德最深刻地揭示了唯名论造成的后果，实际上神、自然和人三者之间变成一个三元关系。近代哲学或者从神出发，或者从人出发，

或者从自然出发，但都没有成功。德国哲学，康德之后的唯心主义要做的是通过辩证法把它们统在一起。但辩证法是不是成功地做到了这一点？有没有可能成功地做到这一点？实际上，我觉得康德之后，从费希特到黑格尔实际上也没有成功地做到这一点。

黑格尔当然做了很多有意义的工作，但他实际上又在某种意义上预设了一个东西。黑格尔通过一种辩证的方式又回到古代世界去了。他一开始把他最终要论证的结果作为前期预设好了。我们要做的工作都是预设的，一开始它就是完满的。在黑格尔这里，它可以展现为一个从抽象到具体的过程，但这个存在本身就是一个神性的存在，就是一个完满的存在。它显示给我们，但是从逻辑结构来讲它是一个完满的存在，要不然，按照西方的观念，它不能无中生有，只能是已经有的东西。但已经有的东西为什么会异化？所有的困难就在于，我们设想了一个完满的东西，但是我们面对的是不完满的存在。我们怎么解释这个不完满？这实际上是诺斯替主义碰到的一个问题。

正因为有不完满的世界，所以我们才需要解释它。我们的目标是完满，但必须解释这个不完满。如果没有一个完满的存在的话，你的目标又没有客观的东西，你的目的是怎么来的？这些问题纠缠在一起，使这些人设想了各种可能的方案。但实际上我们没有一种方案可以把这个问题解决。在古代人的解决方案中，新柏拉图主义实际上是对柏拉图主义的一个发展，基督教实际上接受了新柏拉图主义，它论证上帝创造不完满，即所谓的神正论、神义论——神正论讲的是世界看上去不完满，实际上还是完满的。它怎么解释这个现象？奥古斯丁认为，它是人的自由意志犯的错。但是上帝既然是一个完满的存在，为什么要创造一个不完满的世界？按照伊壁鸠鲁的讲法，上帝没有本事把它做得完满，那是上帝无能，做不到一个最完满的东西。还是说，上帝明明知道不完满，还要这么做，这就是存心不良。要么能力不够，要么存心不良，这都与上帝的形象不相称。还有一个解释，他们讲的是审美的神义论，用美的东西来解释。保罗那里大概就开始有这种意向，但奥古斯丁把它发展出来。新柏拉图主义之所以创造出一个有等级的世界，是为了显示最高东西的完美。如果没有不完美的东西，你怎么能知道完美，之所以造出一些有缺陷的东西，是为了证明没有缺陷的东西的美。

从这个审美的角度来讲的话，中国有很多画叫“烘托”，“衬云托月”，必须

用别的东西把它烘托出来。它是一个存在的锯链，锯链上必须有一个分配——即“分配性原则”，各个等级都有，才能证明最高的东西是最完美的。造成罪恶，是为了审美的东西，为了证明英雄、正义的存在。这个上帝是个审美的上帝，是一个很可怕的上帝。为了证明英雄的存在，必须有邪恶之徒，没有的话也可以造出来，来证明这个人性的伟大。为了要证明人性的伟大，必须存在邪恶的东西。奥古斯丁的这种思想发表以后，直到莱布尼茨都在讲。我们的世界虽然充满种种恶，但还是一切可能的世界里面最完满的。

实际上，黑格尔论证的东西也隐含着莱布尼茨的这种观点。所有这种自由意志的东西，最后还是被他消除了。在黑格尔体系里面，实践理性要在理论理性后边。按照他的规则，越到后边的范畴就越高级，它是前一个范畴的真理，它同时又被前一个范畴所规定。所以他的实践理性被理论理性所规定，它的意志被理性所规定，善的理念实际上被认识的理念所规定。这样的话，这二者之间就不存在对立。如果不存在对立的话，“意志”被“理性”所规定，那什么叫“意志”？在斯宾诺莎那里，意志和理性完全变成统一的东西，这些背离都不存在。黑格尔所碰到的难题就在于——《精神现象学》最后无法证明的问题：最后达到一个圆满的绝对观念以后，从历史角度讲一个人类的有限精神怎样达到绝对知识，他要回答一个问题，即上帝为什么创造一个有限精神。他最后引用了席勒的诗句，即完满的上帝坐在云霄顶端觉得寂寞无比，所以创造有限精神来自娱乐。“自娱自乐”，我觉得这里面有个问题，就像“左右互搏”，没有针对的东西，有什么意思。所以黑格尔在这里玩了一个花招，把问题转移到席勒那里去了。关键就在于，完美的东西为什么会变得不完美。因为按照定义，完美的东西就不可能变。我们之所以会变化，是由于有缺陷。一个完美的东西怎么会变？所以我觉得，黑格尔的东西——他写了很多著作，有很多历史资料——最后从逻辑上是一个无法成立的。对于无法成立的东西，我们最后怎么处理？在最终的意义上，我觉得还得回到康德立场上去。

怎么解决这个关系？我觉得，在马克思晚年科学的东西里面，布鲁门伯格讲的三种元素——即神、自然、人——都存在。但在马克思这里，最核心的还是人。可以说马克思实际上实现了两次翻转。一次是，他从黑格尔这里实现了第一次翻转，即由以神为原则翻转到以人为本，从神本主义翻转到人本主义，从人本主义

角度来解释事情。第二次翻转是，从人这里解释肯定达不到科学的精确性，由人来解释世界，所以马克思在这里进入了科学的领域，就是由这种历史哲学又做了一次翻转，变成了历史科学，变成了自然主义、科学主义。在这两次翻转之间就造成它们之间的张力。当然还可以有多种解释，可以通过辩证法做一些工作。

但辩证法本身无法解决这些问题，最终还是要回到一种康德式的解决。必须从原则上做一个归结。在马克思这里，我觉得最根本的出发点还是改变世界，这点始终没有放弃。改变世界不光是他自己的意愿、一个哲学上的动力，而且也是他解释世界的出发点。把理论的世界看成是一个抽象的产物，看成是改变世界活动的一个抽象化的产物。20 世纪很多哲学家都做这个工作。从这一层面来看，胡塞尔是要把科学发扬到生活世界里去，当然胡塞尔的生活世界最终还是要再做一个先验还原。海德格尔在这点上跟胡塞尔一样，他认为，科学、认识、理性这些东西都是我们在世操持概念其中的一个逻辑延伸。在我们操持这个世界过程中，我们一定有一种领会，这种领会不能够言说。一旦由上手状态变成在手状态，我们变成一种凝视，然后把它变成一个科学的对象，变成沉思的对象。比如说我们骑自行车，不会的时候老盯着自行车，盯着路，会了以后就人车合一了，这时候就变成上手状态了。一旦自行车突然不能动了，摔倒了，就要看看到底有什么问题，这时候自行车变成一个对象，这是一个科学萌芽。当然，在这里讲的有点简单。

与胡塞尔和海德格尔相比，马克思有一个优长之处，即他有一套劳动理论工具。按照哈贝马斯的一个说法——哈贝马斯对马克思的生产劳动理论有一个解读——劳动实际上是一种类似于康德意义上的综合。康德意义上的综合是指用一些先天的范畴来综合我们感性材料使它变成知识体系。马克思的生产跟他类似，他不是用主观的东西而是用客观存在的生产工具体系把这些客观的原材料进行加工、变成我们的产品。如果把这一套生产劳动综合符号化，则它就变成了康德意义上知识的综合、理性的综合。我们可以拿马克思的劳动工具综合理论来解释科学的东西，可以把马克思后来科学的思想归结为由感性的活动抽象为一个理论理性的活动。但归结不等于还原。实际上它们之间不是一种构成性的关系，我们把它们设想为一种调节性或范导性的关系。这样的话，两种理论之间有关联，我们可以用他的实践旨趣来解释说明理论旨趣，但不能把理论旨趣还原为实践旨趣，

另外也不能把实践旨趣还原为理论旨趣。它们之间有重叠的部分，在这个意义上也就是康德式的。这些活动领域之间肯定有关联，康德也多次讲过，但是无法把它们变成一个统一的整体。在这个意义上，我们需要对马克思做一个重构，但这个重构在我刚才做的非常粗糙的一些设想——特别是后面这一部分——中还没完成，而只是提供一些思路。

上面是我这几年读一些科学史著作与神学史方面的东西所受到的一些启发，并倒过来理解马克思。我觉得这个问题不是马克思自己理论失误导致的，而是近代整个西方都在面临的问题。在马克思这里它以这种方式体现出来了。谁也没办法把它解决掉，要解决只能是通过卸掉一块，要不就把它拼在一起。我们能不能找到尽可能合理的方式，把这个问题中两个相互紧张的方面放在一起？我只悟到了这些东西，更细致的研究还没有做，只能等到以后来做。我就讲到这里，谢谢！

马天俊：为了这次实践哲学讲坛，王南湜教授为我们提供了 30 页的长文，但是我今天发觉，王老师在这里所讲内容的含量比那 30 页的长文还要丰富。下面请实践哲学中心主任徐长福教授作评论。

徐长福（中山大学实践哲学研究中心主任，中山大学马克思主义哲学与中国现代化研究所暨哲学系教授）：非常感谢王老师非常有深度的报告。我先说明一下这几个名称，我们这个马哲学科，还有马哲所、实践哲学中心，实际上都是一些标签，就是我们这帮人，现在王老师是我们其中的一员，我们用不同的符号来做不同的事情，都是同样的一些人在做。刚才刘森林教授、李萍教授对王老师的学术成就以及我们聘请王老师的意图都做了一番表达，那我也就不多重复了。王老师在我们马哲的学术圈里面是以他的“学术和思想并重”这个特征为大家所公认与认可的。所谓“学术与思想并重”，意思是说他对于马克思主义哲学的研究——就像他的报告所显示的一样——是以他对马克思主义的文献以及相关其他广泛领域中的文献深入的研究与接触为基础的。但同时，他不是简单地文献诠释，而是去面对一些基本的学理问题，自己坚持不懈地去探索，而且得出了很多非常宝贵的、富有启发性的观点。在我印象中，在马克思主义这个学科的研究者中间，大概有这几种情况。一种是，他们的观点几十年不变，我们什么时候见到他，他都讲同样的观点，这种坚持是值得敬佩的。比如说我们已故的黄楠森先生的物质本体论的观点，他一直是坚持他自己的观点。真诚的坚持也是一个值得学习的地

方。还有一种是不断的变化，每几年观点就更新一次，有不少学者是这样的。对于王老师，我的理解大概就是这样的：他对问题的关注一直是不变的，比如说今天给我们讲的这些问题，但是对这些问题的探索是一直不断地在更新，不断地引入新的资源，然后从不同的角度，特别是在关注国内外同行的一些研究成果基础上，他非常虚心地与各方面一起去探讨，最后在马克思主义原理的一些想法上不断地向前推进。刚才大家也听到，他对南京大学学术群体的观点有比较深入的介绍，还提到我本人的一些想法。所以通过这些，我们都能看出王老师在我们学科中间是不断在哲学基础理论上持之以恒地往前探索的、资深的一位学者，这是我非常敬佩的地方。

就王老师今天的话题，显而易见，我们这个专业的人都应该知道，不光是哲学，这也是很多马克思主义学科里面一些基本性的、核心的问题。即马克思主义一方面要改变世界，一方面仍然是解释世界。“解释世界”就是要揭示一些客观规律、必然性。那么改变世界干什么？就是革命，要建设一个更加美好的世界，所以这两个方面始终是存在着一个张力。就在 2011 年我张罗的“第一届实践哲学论坛”中我们也提出了这样一个主题。当时李萍教授对俞吾金老师的有关观点提出了一个很好的评论：通俗地讲，客观规律性和主观能动性，这两者之间到底是什么样的关系？在这里王老师讲了专家不专家的原因，马克思那是一个整体，马克思是一个大人物，可能我们旨趣不一样，各人强调不同的方面。在马克思主义后来的发展过程中间，如王老师提到的第二国际，他们可能就更多地强调客观规律性方面，经济必然性的方面。列宁这一派和西马可能更强调主观能动性方面。所以就出现了很多的分歧。在学术界中间实际上也有这样一个分歧。刚才我们讲的北京大学的黄楠森教授，他就更强调物质本体论，强调客观必然性；我和马天俊老师的导师——高清海教授，则更多地强调人本的方面、主观的方面；南京大学张一兵教授他们就强调经济必然性、经济中间那些规律性的方面。大概有不同的旨趣，不同的走向。这里面就出现一个问题，在这个方面，我个人觉得存在着一个张力。

“张力”这个词比较中立，意思就是说这里面有紧张关系，而这紧张关系恰好是所有的伟大的思想体系的一个共同特征。如果一个理论，一种思想，没有任何内在的张力，就是一个没意思的东西，它是一个很无趣的东西；它里面有张力，

但它张力过份了，比如说大到一种明显自相矛盾的程度，没办法融贯的程度，那就是一个失败的理论构造。马克思的这种张力有时候可能也是过大，所以说确实存在一些矛盾，在这一方面就给解释留下了很大的空间，可以从不同的路数去解释它。我觉得大概首先要解构，王老师说是建构。我觉得首先是要解构，把它一些存在问题的地方全部拆解开，看看问题在哪里。但是归根到底，他是希望把它完善一些。也有一些共同的地方，王老师也觉得可能要卸掉一些才能够把它重构得好。这里面也有一些旨趣上的差异，我觉得也因为这些差异存在，使得我们的探讨非常有意思，可以在同样的问题上去做一个实质性的交流和沟通。这是对王老师的报告所作的印象式的评语。

我的问题是这样的。第一个问题就是关于第二国际这个比较负面的评价。我们都觉得第二国际就强调经济决定论比较机械的方面，不管是列宁还是卢卡奇都比较强调主观的方面、革命的方面、人本的方面等等。我觉得这里面是不是因为旨趣的不同才造成评价上的差异。我去年写了一篇关于列宁和考茨基争论的文章。我就发现，不管是站在列宁、毛泽东、苏联、中国共产党取得政权国家的立场上，还是站在西马、卢卡奇、葛兰西这些想革命的人的立场上，特别是卢卡奇他们这些革命没成功却非常想革命的人这方面，他们可能会觉得第二国际都是他们要否定的对象，嫌他们过于的保守，过于的不作为，等着经济必然性发挥作用。可能这是一面之词。反过来，如果你站在第二国际、站在考茨基或者伯恩斯坦、甚至整个的另一脉下来的社会民主党的方面，再来观察列宁、卢卡奇、葛兰西的做法，可能观感会非常不一样。我的观点是这样的，他们就是旨趣的不同。这个旨趣站在列宁一方，就觉得他们是在改良，我们是在革命，即是改良的旨趣和革命的旨趣。可是站在第二国际伯恩斯坦、考茨基他们的立场上来看，他们的旨趣不是说改不改良，改良只是一个方式、一个手段，归根到底的旨趣是民主，而列宁、卢卡奇整个这一派在意的是要专政。所以说，民主还是专政，这才是他们的一个根本分歧。站在这边看，革命还是改良是他们的一个根本分歧；站在那边看，民主还是专政是他们的一个根本分歧。所以说，为什么第二国际要等经济必然性成熟才来进行这样一个变革，就是因为只有那个成熟了才能确保建设的新社会是个民主的社会。所以像考茨基说的社会主义和民主是不可分割的，离开了民主的社会主义不是一个真的社会主义，不是马克思意义上的社会主义。而且在后来历

史发展情况下我们也能看到这一点。真的，最后革命成功了，能动性、主观性这方面搞起来，都是如第二国际这些思想家所看到的这样子，即不民主的状况，这不是马克思本人所追求的。所以说，在这样一个意义上，我想说，反过来，我们今天对于第二国际这种评价也要考虑到，评价的角度、立场和旨趣中间实际上有一个差异。不是决定性的说，给它盖棺定论，说它就是属于主张经济必然性，而忽视了其他方面。它只是一个负面的、否定的，还是不完全如此？

第二个问题也涉及到这样一个张力。我想问的就是，王老师您给出的一个解决方案——即通过辩证法、通过卸掉一部分把它变得更融贯，这是一种理论的旨趣还是一种实践的旨趣？或者说主要是一种理论的旨趣还是实践旨趣？因为我们如果从理论上把它说得更圆一些，把它解释得更加融贯些，这是一个必要的工作，也是有意义的工作，但它是不是归根到底的一种旨趣？比如说，如果按照马克思本人的追求、他的旨趣，他归根到底的旨趣应该是实践的旨趣，他是要做出一个和谐的社会、一个融贯的世界而不仅仅是一个融贯的理论、一个解释。所以我想问的就是，您是把它说圆了、说得更圆就算是完成任务了？还是，真的要在我们的生活中间把它具有张力的这些方面给它协调起来？请王老师回应一下，谢谢！谢谢指教！

马天俊：谢谢评论人！下面请王老师作回应！

王南湜：感谢徐长福教授的评论，也感谢他提的问题。第一个问题，对于第二国际，我刚才讲的比较简单。实际上，从理论角度来讲的话，第二国际从理论旨趣上有很多不令人满意的地方。这和你第二个问题相关，即他说得不大圆。但是第二国际这些人，我觉得他们有些特点——包括麦克莱伦也有一个评价，我觉得还比较有意思，他说第二国际这些人，理论上都是半吊子，但是他们都是实践家，他们知道什么东西有用。我也看了一点伯恩施坦的书，他应该算是一个很聪明的人。考茨基更多的是一个理论家。第二国际的东西比较复杂，像考茨基这种理论家他属于过于守成的理论家，按照某种说法，把他说得好像知识更渊博一些。而伯恩施坦是一个行动家，有很强的政治敏感性，能直观地把握，这是一个实践家的能力。但是伯恩施坦实际上看到了这个问题，所以他对马克思有一个解释。我觉得咱们以往的解释有些简单化了。他认为，马克思的一些基本的思想不能变——他也跟我们现在小平同志讲的一样，不能变，必须坚持原则，即唯物史观的

决定论。但是他说，涉及到具体的科学方面，有些东西是可以根据情况变的，但他也不说怎么变，只说我们现在要根据具体情况来对待。因为当时德国社会党面临的问题跟马克思的时代也完全不一样了。恩格斯晚年也有一些东西，伯恩斯坦实际是按照恩格斯的一些思路来做的。所以倒过来从列宁他们的角度来看，觉得革命并不成熟。从另外一个角度来看的话，实际上很多讲这种革命的国家到现在为止也没发生什么革命。那就是说，我们可以倒过来讲，俄罗斯发生的革命成功了，至于革命，你最后断定它是不是真正的社会主义革命，那是另外一回事。但确实，资本主义还没怎么发展就被消灭了。对于最后演变的结果，韦伯讲了，他认为资本主义都是两套东西，而且社会主义这种铁笼可能修得更结实——他认为现代就是一个铁笼，这是一个角度。

另外一个角度，我觉得第二国际还面临一个麻烦问题。实际上从恩格斯开始，他要用马克思主义去占领学术界，让整个学术界、理论界承认它。因此，《资本论》出版时，恩格斯还化名写东西批评它，好像有点像我们现在所谓的炒作，就是要引起大家的注意，让大家批判它，制造影响。等到后来，到了19世纪末到20世纪这个时候，这个问题就不存在了。马克思认为，人们已经不能不认真对待《资本论》了，但当时确实没人认真对待它，所以才炒作。后来麦克莱伦就说，第二国际这些马克思主义者做的一个重大的工作就是把马克思普及化了。克拉科夫斯基也说，他们属于黄金时代，把马克思主义让大家都掌握到，工人阶级也掌握，大家都信奉马克思主义。

我觉得，“大家都信奉马克思主义”——包括在中国——这里有个问题。以前我做了一个项目，就是研究中国马克思主义的起源。最后占统治地位、最后真正在中国被作为教科书接受下来的是瞿秋白从苏联传过来的教科书这个东西，一直到现在还在支配我们的这个理论的东西，李大钊的思想在后来几乎没什么影响。李大钊最主要的观点就是，马克思主义是唯物史观。瞿秋白回来以后批评的就是，唯物史观是很片面的，马克思主义绝不能限于唯物史观，它的基础是辩证唯物主义，唯物史观是它的一个推论。而且瞿秋白有些思想甚至极端到什么程度呢？他认为不存在任何偶然性，偶然性就是无知，这是极端的机械决定论。

还有一个更典型的事例，就是李达。李达早年留学日本，他从日本接受东西，他的《现代社会学》是河上肇的思想。河上肇有点实践唯物主义色彩，但《社会

学大纲》则变成苏联模式的东西，这是他翻译西科洛夫的东西来的。当然它有各种原因，比如十月革命的胜利。十月革命之所以能胜利，就是因为按照这套东西来的，所以要学这个东西。

另一方面，为什么包括普列汉诺夫在内的那些人的东西——一开始还比较丰富，不管它有没有什么东西——到最后变成教科书这么简单的一个东西？我觉得它这个理论本身还有一个掌握群众的层面，让大家信奉这面旗帜，这个旗帜要简单，符号要清楚。你把这个旗帜弄得很复杂，大家谁也弄不懂。在中国，实际上，艾思奇起了很大作用。当年蒋介石的侍卫官马弼教授在他写的回忆录中说，蒋介石退守台湾后说，我们不是败给毛泽东的解放军，而是败给艾思奇的《大众哲学》，国民党为什么就没有这样的人呢？青年都跟着共产党人走了，我们能不失败吗？！当然这个是夸张，马弼跑到大陆以后是不是有意这么讲，但是肯定也有点影儿。他最后题了一句诗叫：书生能当十万兵。当年钱学森就相当于五个师，五万人，艾思奇相当于十万人，十个师。这里面涉及到掌握群众，他要宣传。我觉得，第二国际的张力就在于，它必须把马克思主义弄成像苏联教科书那样简单化的东西，把它变成通俗的，上过中小学的年轻人也能弄懂。甚至在中国这个教育程度更低的国家，年轻人都跑到延安去了，聚集到这个旗帜下。

但另一方面，做事却还真不能按照这个做。我准备写毛泽东的两套哲学。李泽厚讲，毛泽东有另一套哲学，打仗这些东西他另有一套体系。他用在延安讲的那个《辩证法唯物论大纲》指导战争，没有成功的可能性。他自己另有一套打仗的东西。一个实践家怎么能把它们调和到一起，估计谁也做不到，包括卢卡奇做的很漂亮，但是那套东西指导不了实践。所以，我觉得很可能是，他掌握群众需要一套东西，然后干事要一套隐秘教诲，隐秘教诲和显白教诲要分开。那套东西讲明白了，也学不到。当年斯诺60年代到了北京以后，讲起毛泽东在延安做过这个《辩证法唯物论大纲》的报告，写过这么一本书，毛泽东矢口否认。他可能是羞于承认，我能拿这玩意儿去对付人吗，这些东西最多也只能让艾思奇他们去做一做。他绝对不能自己来做这个事，而且好多东西他是从艾思奇那里搬过来的。他不承认，但实际上是做过的。他的解释是，可能毛泽东觉得报告做的不成功，所以后来他羞于承认。但根据记载，毛泽东是很擅于讲演的人，报告取得了很大成功。但是后来他还是觉得这个东西太浅薄，这个东西不能代表他真正的

思想，所以我觉得他才否认。只有《实践论》和《矛盾论》他才发表，那些东西他却不承认是他的东西。包括第二国际，它可能有他们行动的东西，还有一套来宣传群众的东西，二者不一致。但是这些人没有力量把它平衡。其实我们现在碰到的问题大概也很难。你再拿康德这套东西描述给一般人，怎么说得清楚？

长福第二个问题其实也一样。我反对辩证法那一套，我觉得辩证法实际上也做不了这个工作，因为整个辩证法是失败的。马克思面临的问题跟康德以后整个西方所面临的都是同样一个问题。既不能说马克思成功了而他们不行，也不能说这是马克思个人的问题，而是整个西方思想的问题。这个问题他解决不了，后来辩证法也失败了。所能做的工作，最好的情况是以康德式地把它们用一种调节式的方式变成一种“柔性的关联”——别搞成“刚性的关联”，我找不到一个恰当的词。可以把理论旨趣归结为实践旨趣，但不能把它还原为实践旨趣，但这种说法也可能有很多漏洞。现在不敢说解决，我只是尽量找到一种更好的说法，但我也觉得没有完全达到。谢谢！

马天俊：我们下面还有一点时间，大约一刻钟，下面请各位听众向我们的主讲人就这次报告提出有关问题。

刘森林（中山大学马克思主义哲学与中国现代化研究所副所长，哲学系教授，马克思主义哲学学科负责人）：刚才长福教授评论王老师报告的时候，谈到马克思哲学内部的张力，这使我一下子回想起来，这个问题是我们 80 年代读研究生时就开始思考的一个问题。王老师也写了很多的文章，王老师对这个问题的思考一直加进了很多现代的一些思想、一些材料，做持续性的思考。就王老师提出的这个问题以及所借用的一些新的思想、新的材料并结合我阅读过程中的一些启发，我想起来两个问题。第二个问题想得还不成熟，我把第一个问题提出来。王老师讲行动者的实践世界与旁观者的理论世界之间的关系时，我就想整个青年黑格尔派都在思考这个问题，如果说行动者的实践世界对旁观者的理论世界是基础性的，是第一性的话，依我个人的看法，这可能只是就它的重要性和它应该提供一种本原的基础——一旦理论世界出现问题应该回到那里去，反思问题出在哪里——这个意义上是第一性的。但是，我记得阿多诺讲过，归根结底还是理论世界是第一性的，因为实践不是随便乱来的，我们还要思考怎样才是正确的实践。一旦让我们从操作性这个层面来讲，那还是从理论出发的，需要做一个理论的论证

和思考，毕竟实践不是随便来的。我最近在阅读尼采，就一下子想到，不管怎样，不管怎么从实践出发，实践世界不管怎么重要，我们都还要重建一个理论世界，因为实践世界是自己解释不了自己，自己呈现不了自己的，或者说对实践世界的解释的开放性是很大的。如果这个开放性无限大或者很大，那按照我的理解，那就是一个相对主义和虚无主义，所以必须要建构一个世界，你叫它理论世界也好，叫它形而上学的世界也好。它必须要重建一个东西，我觉得马克思和尼采都是这样的。那么我想，对马克思来说，怎样重建这样一个世界，依我的理解，简单地说，就是要从生活世界、从实践出发，或者简短地说，行动者和解释者应该是统一的。以旁观者和解释者同一起来解释是建构不起来一个好的世界的。那么就尼采来说，就一定要有体验，必须要从内在体验出发，不能从那些抽象的东西出发。而在尼采看来，这个内在的体验，关键是自我内部的一个欲望结构，对自我内部欲望结构的一个分析，而这个东西是自然的、是一种本能的，这是最关键的。如果从这里出发，可以和王老师的报告连接起来。不管马克思要构建一个什么样的理想世界，实践重新构建一个理想世界，这个构建肯定是要建立的。按照尼采的观点来看，肯定是要建立在自然的基础上。那么刚才王老师提到，如果按照唐正东的观点，马克思只是对李嘉图的一个推进，古典经济学和牛顿力学是一致的，那么马克思就是在这个基础上向前做一个推进的话，那么是不是就会得出这么一个结论来，马克思要构建的那个理想世界，或者马克思立足的那个实践世界，仍然是一个近代式的。因为按照尼采的观点，它仍然是一个线性的，它那个时间是均匀、可逆、乐观的线性主义的自然观，而这样一个自然观，后来肯定是被超越了。那马克思要建构的社会世界和那个理想世界，如果是跟这个相适应的话，那么是不是带来一个结果，即马克思的东西还是一个近代的東西。而相比之下，尼采是不是走的更彻底？因为按照尼采的观点，这是一个过时的自然观，真正的自然观是循环的，不是一个线性的。不知道我说清楚了没有，王老师怎么看这个问题？

马天俊：谢谢刘森林教授。下面再接受两个简短的问题，然后请我们主讲人一并来回应。

林育川（中山大学马克思主义哲学与中国现代化研究所讲师）：王老师，我提的两个问题比较简单。第一个问题就是，您提到《资本论》中马克思的科学那

一面比较成熟，但是他从早期《1844年手稿》到《形态》到《大纲》，人本主义的痕迹一直都是有的。是不是意味着马克思在自己的思想上发生了一个很大的质变？另外，像现在分析马克思主义流派中很多人在讨论《资本论》里面的“剥削”，实际上这个概念就是剩余价值的生产，它是一个价值上的评判，一个道德的评判，因为它实际上是对人的剩余劳动时间的一个盗窃、偷盗。这种讨论是否意味着《资本论》仍然是一个有着人本主义意味的文本，这是我的疑问。

另外一个是，您认为《资本论》中马克思最大的成就是它论证了资本主义的不可能性，然而，资本主义之后可能并不必然意味着社会主义，因为一些西方学者认为，资本主义之后可能出现的社会形态是后资本主义社会，对这种观点您能否谈谈您的看法。谢谢！

马天俊：谢谢林老师！限于时间，我们现在请我们的主讲人对上述问题做一个简短的回应。

王南湜：好！感谢两位的提问。我先回答小林的问题，森林的这个问题比较复杂。第一个问题是“转变”，这个“转变”我觉得最主要的并不在于“剥削”问题。因为关于“剥削”，现代分析马克思主义是有争议的，最关键问题是，它叫不叫“剥削”。在马克思早年的《1844年手稿》和《形态》里面，他并没有对资本主义的内在机制进行分析。因为马克思主义中，这个“科学”概念的含义也是在变化的。可能刘森林他们学德文的都知道，Wissenschaft这个词跟英文 science 这个词含义不太一样。它既有 science，但更多的是一个知识性的、论证性的概念，与英语的不太一样。所以他不只是论证“剥削”，最后要分析“价格”这一套怎么形成，不光是为了说明它是剥削，同时还有两个任务，既要解释世界，同时还得说明这个世界的不合理性，论证改变的必要性。他在《资本论》里花的大量功夫都是要说明这些经验材料，好像用一个先验结构把它表达出来，来论证这个东西。在这个意义上，还是发生了很大的转变，不是通过直观的东西来论证。要讲“剥削”的话，因为这个词现在有争议，实际上这涉及到刚才提到的洛克的“财产”概念，即“自我所有权”，当然这个“自我所有权”现在被诺齐克用来论证资本主义的合理性，所以柯亨讲他逃避用马克思的“劳动价值论”，“劳动价值论”反而可能论证资本主义的合理性——本来是为了论证资本主义不合理。所以是不是这个剥削问题，这个和《资本论》的关系反而不大，因为“劳动价值论”

同样可以拿来论证资本主义的合理性。

第二个问题是“资本主义的不可能性”，主要还是通过利润率的下降，因为经济危机现在可以有各种解释，谁也避免不了，但是资本家的投资是资本主义发展的一个主动力。如果资本地位不可能的话，资本主义的生产没有人愿意投资的话，那就只能改变方式。如果资本家不愿意这么生产，那只能由政府管起来，那就变成社会主义，反正没有人愿意干了，只能被迫来干。后资本主义是他们的一些设想，在这个意义上来设想具体的情况，我觉得也很难说。

至于森林这个问题，你要说在这个意义上，马克思他是一个近代式的。但对于尼采，海德格尔说尼采是最后一个形而上学家，马克思也是最后一个形而上学家，而且现在也有人说海德格尔是最后一个形而上学家。把这个形而上学作为一个什么东西来看待呢？我觉得干脆倒过来，形而上学有什么不好？现在由于形而上学批判，大家都想把这个病归结为别人，我倒觉得马克思他那个时代的人——有一点意义上说得对，他对人类是乐观的。可能经过两次世界大战以后，现代人对这个人性不再乐观了。从这个意义上，我觉得这与马克思是一个近代式的思想家有关。另一方面，现在看来，必须重新考虑马克思所设想的未来理想社会。原来我也做过一个论证，当时我的结论是，马克思的理论更多的是一个批判理论。而如果从正面建设来看，马克思设想的未来社会会有两条，一个是生产力的极大发展，物质财富极大丰富。在极大丰富的基础上——就是在必然王国的基础上，有了一个彼岸的自由王国。一个是工作日缩短，工作日缩短的一个前提就是我们的欲望、我们的需求是有限的。在19世纪，这样理解大概很自然。但在现在的消费社会里面——像郑也夫讲的，消费分为三类。一类是自然需求，这个是有限的，没有问题，需要多少热量，需要吃多少东西，穿多少衣服。第二类消费，他叫做炫耀性消费。这个就很难说了，你开车有个几十万的车安全就有保证了，你非要开一千多万的车，这就是炫耀性的，他说这个还有限。最困难的是，最难对付的是刺激，追求刺激性消费。怎么叫刺激性消费呢？他没举例子，我觉得很难理解。后来有人举了例子，我觉得很对，就是周幽王的妃子褒姒这个烽火戏诸侯，这个厉害，把几百万诸侯调动来就为了博美人一笑。每个人都会有点这种很怪的欲望，我现在高兴了把太阳给毁灭掉，明天高兴了就让它恢复出来，这就是中国人讲的欲壑难填。需求永远没有一个边界，那哪里来的自由世界？我们都是我们必然性

的奴隶。马克思那个时代的人设想，这些都是外在必然的，它是人为了生活而必须面对的。所以有人讲，马克思说的还是希腊人的生活：很简单，就是一杯饮料，一块面包，然后整天在广场辩论，这是他们自由人的生活。但现代人不是，所以按照马克思的设想，如果现在这些条件满足不了的话，那他的这种东西恐怕也很难实现。

我现在想另外一个问题，即中国人描述理想社会，描述共产主义，一个是物质财富极大丰富，再一个道德水平空前提高，它必须从主观方面约束一下。没有那么多欲望，才能做个自由人，这可能更切实际一些。中国人讲的是夜不闭户、路不拾遗，除了物质财富比较丰富以外，还得有一个约束。当然这个能不能满足，又是另外一个问题。所以我觉得森林提的这个问题恐怕也是很难解决的。至于前面讲的问题涉及行动者和旁观者，我认为不是把它们归结为一。说行动者的观念重要，就在于马克思作为一个批判者要改变这个世界，但不是把它放在首位——相对来说，对马克思来说，这似乎更契合他的形象一些。归结起来，把哪个放在首位都会产生无穷的问题，这是对马克思来说。当然，对别人来说可能把解释世界放在首位——像黑格尔，可能更符合他的形象。这不是说最好，而是说最像，最接近马克思。但是，又不能用一个辩证法把它统一起来。我觉得最好让它们保持一个距离，就是保持刚才长福讲的必要的张力。但是别把它们弄断了，还得给它们找到一点联系——就是马克思主义至少要在一个比较宽泛的意义上看成一个整体，不在内部打架，大概只能说这个。谢谢！

马天俊：套用庄子的话，就是知也无涯，但我们时也有涯，所以我只好约束我们今天的现场讨论。感谢王老师！感谢诸位！我们的实践哲学讲坛在此告一段落。谢谢王老师！

（说明：以上内容根据录音整理，未经各位发言者核对，仅供参考。）