

重思馬克思哲學的開放性

何中華

[提 要] 馬克思哲學的開放性,主要表現為實踐本身所固有的創造性的建構能力,使馬克思的實踐唯物主義獲得了最具有本質意義的開放性。把馬克思哲學當作一種運思能力而不是一堆死的知識,這是打破教條主義禁錮的唯一正確的態度。馬克思哲學內蘊的張力和不同維度的可能性,為後繼者沿著不同路徑加以發揮提供了依據。馬克思佚著的新發現,也為我們不斷地重新理解馬克思哲學創造了某種機遇。馬克思哲學內部和外部的不同文本之間的相互詮釋、相互發明,也構成其開放性的重要表徵。馬克思哲學的辯證法和實踐批判稟賦,為其保持開放性提供了可靠保障。馬克思哲學“從後思索”的運思方式,使其參照系“後移”,這是它能夠以其超然的態度看待現存的一切,從而向未來敞開的重要原因。

[關鍵詞] 馬克思哲學 開放性 實踐 相互發明 辯證法 從後思索

[中圖分類號] B0-0 [文獻標識碼] A [文章編號] 0874 - 1824 (2020) 04 - 0005 - 19

本文所謂的馬克思哲學的開放性,包含兩層意思:一是指馬克思哲學本身的開放性,二是指對馬克思哲學所做研究的開放性。其實,按照現代哲學解釋學的觀點,研究和研究對象本身是難以截然二分的。因為文本的意義並非完成於作者的寫作,而是完成於讀者(包括研究者)的閱讀和闡釋。就此而言,文本的意義乃是“活”在對於它的解釋中的,解釋的過程也正是意義的不斷地生成的過程。從這個意義上說,馬克思哲學總是被我們解釋出來的。因此,對於它的開放性的理解,應該在文本與對文本的研究之間持一種辯證的態度。

毋庸置疑,馬克思所創立的“把感性理解為實踐活動的唯物主義”,^①內在地固有其開放性的訴求。而且,人們通常似乎也並不懷疑,開放性乃是馬克思哲學的題中應有之義。但需要指出的是,馬克思哲學的開放性並不是一個自明的問題,它需要按照馬克思哲學本身的理路給出其內在理由。對於馬克思哲學而言,開放性問題之所以重要,乃是因為它涉及到馬克思哲學自身的生命力,涉及到人們對待馬克思哲學的應有態度,涉及到對馬克思哲學獨特本質的恰當領會。

—

對於馬克思哲學來說,最具有本質意義的開放性在於,這種開放性已經被先行地植根於哲學的本原處,從而成為整個哲學的一種內在的、必然的,從而也是一旦接受這種哲學就不能不肯認的要

求。如此一來，開放性便不再是某種個人的偏好，不再是人們的偶然的心血來潮，而是變成了哲學的內在本性的體現和表徵。

同以往的一切舊哲學相比，馬克思哲學不是把實踐視作外在於理論的規定，而是把它作為理論的一個內在的規定，從而使自身獲得了開放性的最為可靠的保障。這可謂是馬克思同舊哲學割席斷交的一個重要標誌。在那篇里程碑式的《關於費爾巴哈的提綱》中，馬克思就曾對費爾巴哈瞧不起實踐、鄙視實踐的態度給予強烈批評，指出：“他（指費爾巴哈——引者注）在《基督教的本質》中僅僅把理論的活動看作是真正人的活動，而對於實踐則只是從它的卑污的猶太人的表現形式去理解和確定。因此，他不了解‘革命的’、‘實踐批判的’活動的意義。”^②

馬克思重視實踐乃是一種哲學式的重視。他把實踐作為其哲學的首要原則加以肯定，把實踐範疇作為其哲學的終極原初性範疇加以肯定。馬克思將自己的哲學稱作“新唯物主義”亦即“實踐的唯物主義”，致力於建立一種“把感性理解為實踐活動的唯物主義”。這就意味著實踐構成其整個哲學的最為原初的基礎，從而真正給出了哲學向實踐開放、進而融入實踐的邏輯理由。

人的存在之所以異於一切非人的存在，其本質的差別就在於只有人的存在才是超越性和創造性的，而不是宿命的。這歸根到底是由實踐塑造的人所特有的存在方式決定的。實踐本身是生成性的，而非預成性的，它能動地建構著人的獨特存在方式。作為能動的建構活動，實踐使人成為一種積極地實現其本質的存在。人是宇宙中唯一能夠打破他所屬的那個物種賦予他的生物學限制的物種，而這只有借助於實踐這一創造性的活動才是可能的。它意味著人的存在是發明性的而非發現性的。因此，實踐意味著向未來敞開著的可能性。正因為馬克思哲學地把握了實踐這一人的存在的原初基礎，所以他才能夠對哲學之為哲學所必須追求的超驗性給予根本的改造，從而使其由宗教神學和舊式本體論的含義，徹底轉變為“對現存的一切進行無情的批判”，亦即“實際地反對並改變現存的事物”。這種“批判”或“改變”，無疑是對經驗世界的超越，但它不再像舊哲學那樣僅僅滿足於對“彼岸世界的真理”給予思辨的肯定和追求，而是通過實際的感性活動來“建立此岸世界的真理”。但這並不是對超驗性的拒斥，而是超驗性本身的實現和表達。應該說，這才是一種最為本真的開放性，它植根於人所特有的存在方式本身。馬克思以其哲學的把握，將這種存在方式的特質以自覺的形式凸顯了出來。

實踐的生成性意味著前提與結果之間的非對稱性和不可逆性，這正是歷史性（而非歷時性）的本質特徵所在。因此，只有實踐所塑造的人的存在才是真正歷史性的，而不是歷時性的。實踐使人成為“此在”（Dasein）性的，而實踐的生成性塑造並決定了人的此在的歷史性。奠基於實踐之上的馬克思哲學，必然具有強烈的“歷史感”。當然，有無“歷史感”並不是馬克思哲學同非馬克思哲學劃界的一個標準，黑格爾哲學同樣有“巨大的歷史感”（恩格斯語）。問題僅僅在於，這種歷史感究竟是真實的還是虛幻的。由於馬克思哲學以實踐作為自身的原初基礎，就本能地具有了契入現實、契入歷史的內在要求。在馬克思的語境中，實踐的本體論地位的確立，使得整個馬克思哲學獲得了真實的歷史感，從而克服並超越了黑格爾哲學的那種以邏輯為根基的虛假的“歷史感”。

由此不難理解，馬克思何以在《德意志意識形態》中特別強調說：“我們僅僅知道一門唯一的科學，即歷史科學。”^③這意味著離開了歷史，哲學就將喪失自身的合法性，從而不能成立。離開了歷史，哲學也將喪失服務對象，從而變得沒有意義。正如海德格爾在《關於人道主義的信》中所言：“馬克思在體會到異化的時候深入到歷史的本質性的一度中去了，所以馬克思主義關於歷史的觀點比其餘的歷史學優越。”^④海德格爾在此是把馬克思哲學的歷史維度同其異化思想聯繫起來考慮

的,這就提出了一個有趣的問題:異化與歷史性的內在關聯究竟何在?異化同歷史性其實仍然屬於同一層面的規定,決定它們的共同基礎乃是馬克思的哲學所確立的那個原初範疇,即作為人的感性活動的實踐,這才是真正的根基。一般地說,異化是歷史展開並完成自身的一個內在環節,而歷史構成異化得以生成和消解的條件,兩者都不過是實踐的產物。人的實存同本質的分裂與統一,都只是實踐的內在矛盾及其揚棄的歷史表現而已。按照馬克思的說法,“整個所謂世界歷史不外是人通過人的勞動而誕生的過程”;^⑤而“異化藉以實現的手段本身就是實踐的”。^⑥他還說過:“廢除私有財產……只有通過社會的物質活動才有可能,而決不能把它理解為用一種範疇代替另一種範疇”。^⑦而私有財產與異化具有互為因果的關係。可見,正是實踐才賦予了人的存在以歷史性的形式。

承認實踐的唯物主義,就必須首先作為一個革命家的角色現身。這是向實踐開放的最為純樸的形式。在馬克思那裡,哲學家和革命家這兩個角色是高度地集於一身的;“實踐的唯物主義者”與“共產主義者”原本就是同義詞。總之,馬克思把實踐作為原初範疇予以奠基,使他的哲學獲得了不斷地與實踐對話、與時代對話、與歷史對話的內在訴求。這樣的哲學必然要求人們不斷地回到由實踐決定並塑造的“此在”性的歷史場景,從而做到與時俱進,與我們所處的時代同行。

20世紀90年代,在國內學術界有一個由“思想”向“學術”的轉向。建立純學術的馬克思哲學的研究範式和傳統,其動機也許是試圖恢復研究的科學性,但若把這種科學性理解為純價值中立的客觀研究,顯然是背離了馬克思哲學的根本立場和真諦。今天的學者似乎更在乎人們尤其是主流學術圈是否把他看成是一個地道的“學者”,而不太注重他所關心的“問題”及其與現實的聯繫。法國學者阿隆曾批評阿爾都塞對於馬克思思想的“重建”方式,諷刺地指出:“這種重建是哲學家或神學家的工作,而不是經濟學家或社會學家的工作。雖然這種重建需要‘經驗的’調查(我對年輕一代的輕視不屑一顧),也就是認識在工業化社會中各種經濟或政治制度的本質,然而(在阿爾都塞那裡)它卻是閱讀或重新閱讀馬克思著作的結果”。^⑧阿隆的批評在有限的意義上是對的,即馬克思終結了思辨哲學傳統之後,其後繼者們又復活了經學傳統。這是富有諷刺意味的。一個客觀的原因在於,馬克思是作為實際的運思者而存在的,但在他身後卻留下了把他的思想加以對象化和主題化的任務。可是,馬克思的繼承者們卻忽視了一個危險,即在這樣做的同時遺忘了其合理性限度。我們需要時刻反省:究竟如何對待馬克思才是恰當的?像馬克思那樣去做,還是把馬克思當作文本去予以挑揀或闡釋?對馬克思哲學所作研究的經院化傾向,完全遺忘了馬克思當年對德意志意識形態家們所發出的深刻批評:“這些哲學家沒有一個想到要提出關於德國哲學和德國現實之間的聯繫問題,關於他們所作的批判和他們自身的物質環境之間的聯繫問題。”^⑨局限於“書齋裡爆發革命”是無從真正發展馬克思哲學的,也談不上真正領會並把握其實質和精髓。以遮蔽馬克思哲學的特質為代價的研究,不是建設性的而是葬送性的。正反兩方面的經驗都表明,唯有向實踐開放,才能真正發展馬克思哲學,並使之真正地“活”起來。

二

馬克思哲學不是“過去完成時”的,而是“現在進行時”的;它不是一堆“死”的知識,而是一種獨特的運思方式。這就要求我們必須對其採取恰當的看待方式。需要加以追問的是,究竟是作為“旁觀者”還是作為“參與者”來同馬克思哲學照面才恰當?海德格爾曾經區分了“當下上手狀態”和“現成在手狀態”。這一區分意義重大,它對於我們領會馬克思哲學的實質也有重要的啟示意

義。海德格爾認為，只有進入“當下上手狀態”，事物的本質才能向我們敞開；而在“現成在手狀態”下，這種本質是向我們幽閉的。他以“錘子”為例，只有進入實際的敲打這一上手狀態，錘子才成其為錘子，它的本質才得以顯。若將其放在手中把玩，它無非就是一個與錘子無關的普通之物。如此一來，錘子也就不成其為錘子，我們因而不能同錘子的本質照面。所以，海德格爾說：“對錘子這物越少矚目凝視，用它用的越起勁，對它的關係也就變得越原始，它也就越發昭然若揭地作為它所是的東西來照面，作為用具來照面。”¹⁰對於馬克思哲學，我們也應採取這種“上手狀態”，如此這般才能使哲學的本質以其本真的方式向我們敞開。這種“上手狀態”，就意味著我們不能把馬克思哲學當作可供定義、分類、挑選、組合的“死”的知識，而是體現在我們的實際思考中的運思方式。

一個值得注意的思想史事實是，馬克思從來都不把自己的哲學本身加以主題化，從而避免使自身淪為一種被定義的對象。我們很難從其哲學中發現定義性的表述。馬克思對自己的哲學所採取的角度，與其說是語義學的倒不如說是語用學的更恰當。也就是說，馬克思不是通過下定義的方法去“談論”哲學，而是通過實際的運思去“顯現”哲學。所以，在馬克思那裡，哲學是動詞性的而不是名詞性的。倘若我們對待馬克思哲學採取一種旁觀者的立場，就不可能真正捕捉到這種哲學。用海德格爾的話說，我們對待馬克思哲學必須採取“此在”的方式，亦即要“哲學”起來。這樣一來，哲學就不再是“死”的已成之物，而是作為一種向任何可能的方成之物開放的運思方式。人們總是說，哲學不在於研究什麼，而僅僅在於如何研究。這就關乎運思方式本身，它真正涉及的不是研究的內容，而是研究的方式。

馬克思以其全部著作，向我們展現的不僅僅是得出了哪些個別結論，而且是他的一條運思道路。後者比前者更為重要，也更能夠代表馬克思哲學的真實用心。馬克思在《政治經濟學批判·序言》中曾經對自己的心路歷程予以回顧和敘述，其用意顯然不是要我們知道他的思想演進的時間表，而是旨在表明他是如何展開其運思過程的。馬克思所給出的是一種“指示”，而不是一種“刻畫”。指示，就是揭示一條路徑，從而指明或顯現一種可能性。“刻畫”的對象乃一“已成之物”，而“指示”則僅僅是昭示一種朝向未來的可能性。換言之，它開啟一種恰當的運思方式及其蘊含的向未來敞開著的全部可能性。海德格爾的弟子比梅爾曾說：海德格爾不喜歡敘述他已發現的東西，而是要展示發現過程本身，願意把他的著作作為道路來理解，並指出這是海德格爾畢生的決定性風格。¹¹其實，馬克思又何嘗不是如此呢？應該說，馬克思早已先於海德格爾這麼做了。在已成與方成的關係中，馬克思更注重從後者的視角去把握事物的自我綻現，且在自我參與中去把握；而不是作為旁觀者、作為一個他者，去外在地把握作為已成之物的對象。海德格爾在《演講與論文集》“前言”中說過：讀他的這本著作，“讀者會感到自己被帶到一條道路上了，這條道路是一位作者先已行走過的，而該作者碰巧作為 auctor（作者、創始者）引發一種 augere，即一種讓生長”。¹²這裡充滿現象學意味：它不是描述一條道路讓讀者作為旁觀者去“觀看”，而是引領其思想“上路”。我們應該設想，假如馬克思活在當下，他會從理論上對我們這個急劇變遷的時代及其蘊含的真問題作出怎樣的反應呢？我們需要捫心自問的是，我們是否有足夠的能力作出像馬克思那樣的學理反思和理論貢獻呢？這才是我們面臨的是否在原本的意義上繼承了馬克思的一個真正的考驗。

馬克思當年所建構的哲學試圖向人們提供的只是一種運思方式，而非現成的答案。對於教條主義，沒有誰能夠比馬克思更深惡痛絕和排斥的了。馬克思和恩格斯都反復強調，他們的學說不是教條而是指南。青年馬克思在致盧格的通信中，就曾指出：“新思潮的優點就恰恰在於我們不想教條式地預料未來，而只是希望在批判舊世界中發現新世界”。因此，他強調：“我不主張我們豎起任

何教條主義的旗幟”。^⑬恩格斯指出：“我們的理論是發展著的理論，而不是必須背得爛熟並機械地加以重複的教條。”^⑭他還說：“如果不把唯物主義方法當作研究歷史的指南，而把它當作現成的公式，按照它來剪裁各種歷史事實，那它就會轉變為自己的對立物。”^⑮馬克思當年之所以一再堅決拒絕“馬克思主義者”這個稱謂，其中的一個重要用心就在於他擔憂自己的學說被當作一種供外在地旁觀並已經終結了的封閉規定，被誤解為一種一勞永逸地完成了的永恆不變的信條，就像恩格斯所說的，在它面前，人們“除了袖手一旁驚愕地望著這個已經獲得的絕對真理，就再也無事可做了”。^⑯值得深思的是，從歷史上看，“馬克思作為一個極為嚴格的批判者，從不滿足於自己的結論，反而卻被變為最頑固的教條主義的肇端”。^⑰之所以如此，一個重要原因不能不歸咎於我們把馬克思哲學當成了一種僅僅供旁觀的研究對象。

那麼，究竟什麼才是教條主義的真正有效的“解毒劑”？傳統上一般認為“具體問題具體分析”、“理論聯繫實際”等等，乃是剪除教條主義的“不二法門”。誠然如此。但更深刻的路徑則在於，調整看待哲學的方式本身。海德格爾在《什麼是思想？》一文中曾指出：“我們經年累月地鑽研偉大思想家們的論文和著作，這一事實仍不能擔保我們自身正在思想，或者哪怕只是準備去學習思想。這種哲學研究活動甚至可能最頑固地給我們造成一種假象：我們在思想，因為我們確實在‘做哲學’嘛。”^⑱我們之所以會陷入這一誤區，就是因為對待哲學的態度一開始就是錯的。而只有“當我們親自思想時，我們才通達那召喚思想的東西”。^⑲海德格爾在這裡所確立的乃是“此在”的態度和內在性的姿態。這同那種以旁觀者的姿態介入哲學的態度完全不能同日而語。

三

馬克思哲學內部是充滿張力的，它造成了理論本身的某種不相侔。這是一個偉大思想家的思想常見的現象，特別是對於一位像馬克思這樣富有原創性的、思想內涵極其豐富和深邃的思想家來說尤其如此。這種不相侔未必是消極的，它往往為我們沿著不同的維度加以詮釋和發揮提供了某種可能性。這無疑也構成馬克思哲學開放性得以表徵的重要方面。馬克思之所以推崇辯證法，一個潛在的訴求就是源自克服悖論的思想衝動。只有辯證法才能在方法論的意義上為尋求“合題”提供可能性。但僅僅有辯證法還是空洞的、不充分的；除了辯證法之外，馬克思還借助於歷史本身。

以賽亞·伯林認為：“這個理論（指馬克思創立的學說——引者注）原本想要反駁思想支配歷史進程這個觀點，但它自身對於人類事務的影響程度削弱了它的觀點的力量。因為，在改變關於個人與其環境和同伴之間關係的普遍觀點時，它顯然改變了那個關係本身；因此，在至今仍在永久改變人們思考與行為方式的學術力量中，它依然是最強大的。”^⑳在伯林看來，馬克思陷入一個根本的吊詭：馬克思宣布歷史進程決定思想進程而非相反，但馬克思的思想本身又改變了歷史進程。那麼，馬克思的學說本身對於人類歷史進程的改變，是否意味著反駁或證偽了唯物史觀的基本立場和預設呢？回答是否定的。馬克思誠然說過：“一個社會即使探索到了本身運動的自然規律，……它還是既不能跳過也不能用法令取消自然的發展階段”；^㉑但他同時又認為揭示這種“自然規律”能夠“縮短和減輕分娩的痛苦”，而且這種揭示本身就構成這一發展過程所固有的一個不可剔除的內在變量。馬克思所說的歷史規律，不是外在於人的活動的、人不在場的自在世界的抽象邏輯，而就是人的活動本身的邏輯。正是馬克思的哲學使無產階級由自在階級轉變為自為階級成為可能。馬克思致力於使自己的哲學“掌握群眾”，從而“變成物質力量”。在他看來，共產主義是有一個自覺的層面的，它不是一種盲目的自發完成的事業。這並不意味著觀念決定歷史，而是歷史本身通過哲學

所達到的自覺。這一情形同意識形態的遮蔽和顛倒具有完全不同的性質。馬克思所揭示的歷史決定觀念而不是相反，這一思想的確立恰恰導致意識形態對這一關係所造成的遮蔽的真正解構。

還有一種情形是，馬克思的學說本身客觀存在著的某種緊張，作為一個思想史事實是合理的；之所以不能理解這種緊張，是由於作為讀者的我們所使用的方法未曾達到馬克思的高度所致。例如，馬克思關於人性的表述，就存在著表面看上去是自相矛盾的說法。他說：“整個歷史也無非是人類本性的不斷改變而已。”²²這顯然是拒絕了人的超歷史的一般本性。但他又說：“首先要研究人的一般本性，然後要研究在每個時代歷史地發生了變化的人的本性。”²³這是否意味著理論的不自洽呢？倘若局限於一種知性的思維，就會作肯定的回答。馬克思其實是在人的實存與本質及其關係的歷史展開中來解決人性論問題的。倘若從人的實存角度說，是無所謂“人的一般本性”的，因為它只能通過不斷的改變來加以表達和確證；但若是從人的本質角度看，則必須承認人的一般本性。人性的預成和生成的矛盾是通過人的存在的歷史展現來得以解決的。所以，馬克思的表述並不矛盾。再如對於馬克思“共產主義”思想的理解。當馬克思說共產主義是一系列鬥爭的徹底解決的時候，當他把自由王國作為物質生產這一必然王國的彼岸的時候，共產主義無疑是一個目的性的規定；但馬克思又認為“共產主義是用實際手段來追求實際目的的最實際的運動”；²⁴“共產主義對我們來說不是應當確立的狀況，不是現實應當與之相適應的理想。我們所稱為共產主義的是那種消滅現存狀況的現實的運動”。²⁵這裡似乎有一個“現有”與“應有”之間的悖論。這正是有些人把共產主義要麼理解為脫離現實的抽象目標，要麼誤解為與超越的目標無關的具體行動的癥結所在。其實，他們遺忘了馬克思所說的：“共產黨人為工人階級的最近的目的和利益而鬥爭，但是他們在當前的運動中同時代表運動的未來。”²⁶這意味著，共產主義不僅僅是“當前的運動”，而且固有其未來指向，它內在地蘊含著超越現實的規定。同時，共產主義也不是走向虛無主義，因為“當前的運動”不是對“運動的未來”的剝奪，而是對它的肯定和成就。因此，把現實同理想知性地割裂並對立起來，就完全誤解了馬克思的真正用心。

從客觀的方面說，馬克思哲學內在地蘊含著理性與價值、歷史與道德、事實與規範、實證與思辨之間的緊張，由此也決定了後人沿著不同的解釋路徑加以詮釋並展開的內在可能性。馬克思審視人類社會及其發展的視角是複合的。他一方面“把經濟的社會形態的發展理解為一種自然史的過程”，²⁷正因此“一個社會即使探索到了本身運動的自然規律”，“它還是既不能跳過也不能用法令取消自然的發展階段”——這顯然是出於理性視野審視的結果；另一方面又對僱傭勞動者的異化處境及其帶來的遭遇充滿同情，對資本權力的統治帶來的災難充滿義憤，所謂“資本來到世間，從頭到腳，每個毛孔都滴著血和骯髒的東西”²⁸——這些價值謂詞表明了馬克思有其鮮明的價值立場。馬克思強調說：“在我們這個時代，每一種事物好像都包含有自己的反面。”譬如“技術的勝利，似乎是以道德的敗壞為代價換來的”。²⁹馬克思之所以能夠發現這種悖論，關鍵在於他確立了理性和價值的雙重視野，從而能夠洞悉現代工業和科學同現代貧困和衰頹的乖戾。馬克思對於資本主義建立的殖民統治的審視，同樣秉持了雙重的評價尺度。在談到不列顛在印度的統治時，他一方面從歷史進步的理性角度出發，肯定“英國不管幹了多少罪行，它造成這個革命畢竟是充當了歷史的不自覺的工具”；³⁰另一方面又以同情的態度，指出“不列顛人給印度斯坦帶來的災難，與印度斯坦過去所遭受的一切災難比較起來，毫無疑問在本質上屬於另一種，在程度上要深重得多”。³¹

從思想史資源看，馬克思哲學內部的理性與價值雙重維度之間的緊張，乃是緣自啟蒙主義和浪漫主義的背景。在一定意義上，啟蒙主義與浪漫主義不過是歷史本身的真實分裂在意識形態上的

反映而已。從解讀者的“期待視野”角度看，馬克思哲學的不同解釋學傳統的形成，在很大程度上可被視作 20 世紀英美哲學同歐洲大陸哲學亦即科學主義與人本主義思潮衝突的一種回聲。正統的歐洲哲學史敘事一般只是提及休謨在打破康德獨斷論迷夢方面的啟示，而遺忘了休謨關於“是”與“應當”的劃界對於康德的影響。這是有失偏頗的。實際上，後一個方面的意義和重要性並不遜色於康德所完成的主客體之間的倒置這一“哥白尼式革命”。另外，馬克思對於康德哲學的批判地繼承，也是為傳統的馬克思哲學史敘事所忽視的方面。其實，正是康德開啟了馬克思的問題意識，因為馬克思一生所致力於解決的基本問題，乃是“超驗規定的歷史建構如何可能”。這在形式上類似於康德提出的“先天綜合判斷如何可能”的問題。但康德還在另外一個意義上啟示了馬克思，即自然律與道德律的背反。從某個角度說，馬克思所尋求的歷史的合規律性與合目的性的統一，正是康德問題的某種延續。但馬克思比以往思想家們的高明之處在於，他在自己的哲學建構中把一系列二元分裂本身加以主題化處理，而更深刻的是他同時又揭示了這一系列分裂本身的歷史根源和揚棄它們的歷史條件。因此，在馬克思那裡，這一系列二元對立的形式並不具有先驗的性質，它們本身就是一個歷史的問題。因為這種分裂不過是歷史上的一種必然的卻又是暫時的現象，不具有永恆的超歷史的意義。倘若把它視作一種貫穿歷史始終的抽象規定，就勢必抹殺其歷史的性質、遮蔽其歷史內涵，從而掩蓋問題的實質，最終也將無法讀懂其背後的意味。馬克思在《1844 年經濟學哲學手稿》中強調指出：“自然科學往後將包括關於人的科學，正像關於人的科學包括自然科學一樣；這將是一門科學。”^②當然，在他看來，這種統一來臨的歷史條件是共產主義。因為只有到了共產主義，“作為完成了的自然主義=人道主義，而作為完成了的人道主義=自然主義”。^③只有作為自然科學和人的科學之間對立的歷史地揚棄的產物，這種統一才是可能的。這充分表明馬克思尋求理性與價值之間達成“合題”的致思取向。也許有人會說，這些思想都只是青年馬克思的，不能代表成熟時期的馬克思的見解。但後來馬克思只是展開而非拋棄了這些思想。如前所述，即使在《資本論》這部足以代表馬克思一生最偉大貢獻的著作中依舊隱含著理性與價值及其關係問題。

正如古爾德納所言：“可以看得很清楚，馬克思主義和馬克思主義理論家大致分成兩種傾向：一種把馬克思主義理解為‘批判’，另一種則把它理解為某種社會‘科學’。我們把這兩種傾向的馬克思主義者分別稱作批判馬克思主義者和科學馬克思主義者。”^④這意味著，這些不同的解釋路徑或解釋學傳統之間的矛盾是真實的，它是由馬克思學說本身所固有的不相侷決定的，而並非由於誤解或誤讀造成的，它不過是理性與價值的矛盾展開了的表現罷了。在東西方馬克思主義之間，形成了馬克思哲學的不同的解釋學傳統。從某種意義上說，它們正是理性與價值分野的一種表現形式。馬克思哲學中所包含的人與物的複調式的意義結構，被馬克思的後繼者們按照不同的解釋視野所展開。東方馬克思主義解釋傳統發揮了馬克思哲學的物的線索，形成了以物質本體論為基本特徵的馬克思哲學版本。西方馬克思主義所面臨的時代問題，是如何擺脫人在晚期資本主義時代的異化命運。由此決定了西方馬克思主義思想家不得不從馬克思哲學的“武庫”中去尋找“人”的線索。

再如，馬克思強調共產主義的絕對性和彼岸性，其實也就是它的純粹性。所以，他在《德意志意識形態》中強調指出：“共產主義革命則針對活動迄今具有的性質，消滅勞動”。^⑤儘管馬克思所謂的“消滅勞動”（原文為 *Aufhebung der Arbeit*^⑥）是指揚棄勞動，而非絕對地否定勞動，嚴格地說不過是消除勞動的舊有的性質，但它也應該是指消除勞動作為謀生手段的含義，因為正是此含義才造成了勞動對勞動者來說是一種為了生存而不得不承受的負擔。但問題在於，正是這個意義上的勞動，馬克思認為在現實生活中它又是無法被絕對地消除的。例如，他在《資本論》第 1 卷中認為：

“勞動過程……是人類生活的永恆的自然條件，因此，它不以人類生活的任何形式為轉移，倒不如說，它是人類生活的一切社會形式所共有的。”^⑳馬克思在《哥達綱領批判》中也說得很清楚：“在共產主義社會高級階段，……勞動已經不僅僅是謀生的手段，而且本身成了生活的第一需要”。^㉑按照這個說法，顯然是即使到了共產主義，勞動作為謀生手段的含義也是不可能隨之完全消失的。但如此一來，所謂的“消滅勞動”還能是指什麼呢？按照馬克思在《資本論》第3卷中所說的“自由王國”處在物質資料生產的“彼岸”，顯然只有超越物質資料的生產本身，它才是可能的。

從積極的意義上說，對馬克思哲學作出不同詮釋的多維可能性的存在本身並非壞事，因為這正是作為偉大思想家的馬克思之思想豐富性的表現，也是其思想在後繼者們的繼承和發展中充滿生機和活力的表現。當然，它往往表現為學術爭論，但只要這種爭論是真誠的且局限於學術的範圍內，那麼就是有益的和建設性的。這種爭論本身，恰恰是馬克思哲學開放性的一種重要的體現。

四

新發現的馬克思手稿的陸續問世，無疑填補了我們在闡釋馬克思哲學時存在的某些空白，這似乎為我們重建馬克思的思想家形象開闢了新的可能性。在此意義上，馬克思的形象不再是凝固的，而是變動不居的。可以說，這在一定程度上決定了馬克思哲學家面相的開放性。有些學者甚至因此而產生了發現“另一個馬克思”的衝動。

從某種意義上說，馬克思為自己確立了一個無法完成的任務。事實上，“馬克思越來越無法完成自己所啟動的工作”。^㉒儘管馬克思說過，“我不喜歡留下‘一些東西讓人去揣測’”；^㉓但這樣一位極富有創造性，且一生未能完成其思考過程的思想家，客觀上難免留下有待後人去“揣測”的文本和問題。我們所關心的問題是：這種未完成性在我們對馬克思的解讀中意味著什麼？又有何意義？馬克思思想和著作本身的這種未完成性，無疑為後人帶來了開放性的詮釋空間，為我們“接著講”提供了最原初的可能性。一個不爭的事實是，馬克思終其一生最為重要、也最富代表性的著作《資本論》就沒有寫完，在他生前只出版了第1卷，第2、3卷是由恩格斯整理出版的，而《剩餘價值理論》則是由考茨基整理出版的。就已出版的這些而言，也只是馬克思的龐大的研究計劃的一個有限的部分罷了。這就為後人對他的文本的詮釋提供了無止境的可能性。誠如安德森所提醒的，我們不能無視這樣一個基本的思想史事實，即“他（指馬克思——引者注）的大多數著作——至少有四分之三——在他生前尚未發表過，而他已經發表的著作則雜亂地以若干種語言散見於若干國家，沒有以任何一種語言形式完整地流傳於任何一個國家。”^㉔

在對馬克思哲學所做的研究中，存在著一種特別的癖好，就是倒置了馬克思生前公開發表的著作同其未出版的著作包括札記的關係，甚至把後者看得比前者更為重要、更具有本質的意義。這就把問題弄顛倒了。馬克思生前正式出版的文本同手稿文本的差別，在於前者是作者希望讀者能夠見到的思想面相，後者則是作者為此所做準備工作的記錄和積累。公開出版的文本為滿足形式上完備性的要求，往往是經過反復的修改潤飾的，反而鈍化了理論的可塑性和思想的鮮活。草稿、筆記、摘要等不打算出版的文本卻沒有這種弱點，從而更具思想的生動活潑和未完成性所固有的向未來敞開的特點或曰優點。但就權威性而言，後者不過是前者的準備，它無論怎樣富有“接著講”的可能性，都不能替代正式文本的權威地位。否則，就是本末倒置。因此，一般地說，作為“終極文本”，正式出版的著作以揚棄的方式濃縮並積澱著為它的撰寫所作的一切準備工作的內容，可謂是這一切內容的一個“全息元”。在此意義上，正式出版的著作（特別是作者生前出版的著作）具有足

夠的代表性和權威性，它值得信賴的程度應該是最大的。但有時情況的複雜性在於，如果一個思想家在其思想演進中（思想的發生和發展史）存在著迂迴曲折的過程而非線性的進展，那麼就必然存在著成熟與退化的交織和轉換等複雜的情形。在這一假設下，後出的文本未必比早出的文本更具有積極的價值。例如，奈格里就質疑道：“《資本論》中範疇的客體化阻塞了革命主體性的行動。”^④他甚至承認：“對《大綱》的解讀促使我們去辨識這個文本與馬克思其他文本（尤其是同《資本論》）之間的異質性，而不是同質性”。^⑤相對而言，他更信任《大綱》而不是《資本論》。奈格里不僅強調《大綱》有獨立於《資本論》的特殊價值，甚至認為《大綱》優越於《資本論》。但問題在於，奈格里的這一判斷在很大程度上並非基於馬克思的不同文本的比較本身得出的，而是基於某種外在目的，即對所謂的“蘊含在危機中的革命的主體性”^⑥的期待並尋求學理上的闡明得出的。20世紀30年代，當馬克思的《1844年經濟學哲學手稿》整理發表之後，也曾引起了一場關於何者才是真正的馬克思的國際性大討論。資產階級學者對於這部手稿的高度評價，其背後的潛台詞可能更具有真實性。其實，馬克思的不同文本中究竟何者更為重要，並不完全取決於它們的客觀關係，還取決於闡釋者的主觀立場和期待視野。當然，這並不意味著它完全就是一個相對主義的問題。而我們僅僅需要看到並正視，這個問題的存在本身正是馬克思哲學開放性的一個重要表現。

我們不能否認，隨著馬克思文獻的新的發掘和問世，為人們重新發現馬克思開闢了某種可能性。例如馬克思的《政治經濟學批判大綱》（即馬克思《經濟學手稿（1857—1858年）》），就像霍布斯鮑姆所指出的，“由於實際的原因而在馬克思去世後半個多世紀的時間裡完全不為馬克思主義者所知，……直到這些手稿寫成後近一個世紀，它們才以《大綱》為題被整理發表。”^⑦而默斯托認為，正是這個《大綱》，它“向我們展示了一個許多方面都不同於20世紀對馬克思主義的主要解釋中呈現的那個作者的作者”。^⑧麥克萊倫也強調說：“1930年前後，馬克思的早期著作得以出版；1941年，《大綱》問世。這兩件事是馬克思未發表的手稿產生了影響的最明顯的例證。實際上，馬克思主義思想發展史幾乎可以根據這些重新發現的馬克思思想來撰寫。而這些思想多年來要麼為人所忽略，要麼無人知曉——至少就西方馬克思主義來說是這樣。”^⑨在默斯托和麥克萊倫看來，我們依據這些新發現和新出版的馬克思佚著，甚至可以“重寫”馬克思主義哲學史。但他們似乎過高地估價了新資料的重要性，因為他們忽視了《大綱》作為預備工作的思想實驗性質。

默斯托甚至提出：“也許，如果我們需要一個術語總結MEGA²開啟的可能性，我要說這個版本為我們提供了讀到‘另一個馬克思’的學術基礎。”^⑩當然，默斯托在此所說的“另一個馬克思”是有特定內涵的，它僅僅是指相對於前蘇聯教科書體系所建構起來的馬克思形象而言的可能性。但問題在於，即使為了解除舊教科書體系的桎梏，也未必一定要等到新文獻的發掘，盧卡奇就是一個成功的例子。他在未曾讀到馬克思“巴黎手稿”的情況下，依舊提出了“物化”概念，並在思想上同蘇聯教科書體系保持了足夠的距離。新的資料可能成為馬克思新形象得以建構的重要契機，但在相同文本的基礎上也完全有可能建構起一個新的思想形象。這裡的關鍵在於能否從大家所熟知的文本中讀出被常識遮蔽了的、人們已經習焉不察的東西。新發現的東西對於矯正馬克思哲學的誤讀或曲解固然有其不可替代的作用，但這種作用並不是唯一的和根本性的，因而不能被人為地誇大。我們通過對現已掌握的文本的反復重讀，同樣能夠至少部分地達成這一目的。默斯托似乎過分誇大了馬克思文本的未完成性，過分看重了馬克思思想的所謂“不完整性”和“片斷性”。馬克思在致斐·拉薩爾的一封信（1858年5月31日）裡談到自己在《博士論文》中對伊壁鳩魯的研究時指出：“十八年前我曾對容易理解得多的哲學（這是同赫拉克利特相比較而言的，因為馬克思的這封

信涉及對拉薩爾的著作《赫拉克利特》的評論——引者注)——伊壁鳩魯進行過類似的工作,也就是說,根據一些殘篇闡述了整個體系。不過,我確信這個體系,赫拉克利特的體系也是這樣,在伊壁鳩魯的著作中只是‘自在地’存在,而不是作為自覺的體系存在。即使在那些賦予自己的著作以系統的形式哲學家如像斯賓諾莎那裡,他的體系的實際的內部結構同他自覺地提出的體系所採用的形式是完全不同的”。^④何況馬克思的著作決不是什麼“殘篇”,而是有其相對完備的形式和內容。

公開發表的和未曾出版的著作的差別是一種什麼性質的差別?我們應當更信任哪一種呢?公開發表的著作,一般地說乃是作者打算呈現給世人的思想形象,未發表的著作,情況比較複雜,有的是本來就未曾準備發表,有的未來得及改畢,還有的是為正式著作所作的準備而寫的筆記等等。但即使是公開發表的著作,是否也存在著“面具”效應呢?已發表的著作往往不再具有某種可塑性,其意義空間的開放性弱於未曾發表的著作。後者存在著更多的理論生長點和可發揮的餘地。公開發表的著作往往有更多的內容或形式上的修飾,反而多了幾分僵化,而失卻思想的鮮活性。相反,未打算公之於世的筆記,往往更帶有思想的原生態意味,從而不失其生動和開放,具有更多“接著講”的餘地。但不管怎樣,有一個基本事實必須承認,那就是馬克思的公開發表的著作已基本確定,隨著時間的推移,可能的新發現將會越來越少,一是因為有些散失的已不復存在,一是有待發現者畢竟是個常數,已發現者和未發現者成負相關關係。這就給了我們一個信心,即依據現有的已掌握的文本,可以從總體上把馬克思思想重述出來,而不可能出現顛覆性的重構。過分誇大有待發現的新資料的意義,甚至相信能夠據此發現所謂“另一個馬克思”,無疑是虛妄的。

國外學者史傅德在一次訪談中提出了所謂“尋找真實的馬克思”^⑤的問題和目標。但事與願違。雖然訪談並非嚴格意義上的學術研究和表達,但被訪者的特殊身份和學者地位決定了訪談內容的重要影響。據稱,作為德國著名學者,史傅德是極少能辨認馬克思筆跡的人,也是當今世界極少看過馬克思全部手稿的學者。他的博士論文研究的就是馬克思 1850 年到 1860 年思想轉變。但遺憾的是,史傅德的“尋找”的初衷是落空的。^⑥在對待馬克思文獻新發現的問題上,我們應該避免從一個極端走向另一個極端。我們固然不能無視新資料的發掘的積極意義,但也不能過分誇大和拔高這種價值和意義,甚至把它作為解構和顛覆馬克思現有思想形象的“證據”。當年《1844 年經濟學哲學手稿》的整理和出版,是否讓我們發現了“另一個馬克思”呢?儘管有人認為《手稿》比晚年的馬克思的論著更具有啟示價值,也有人認為《手稿》只是馬克思不成熟的作品。但是,在一定意義上,《手稿》恰恰是《資本論》的雛形。這一思想史上的發生學聯繫,使我們並未發現“另一個馬克思”;相反,它只是有助於我們更深刻地理解和體認曾經為我們闡釋出來的馬克思而已。

五

不同文本之間的相互詮釋、相互發明的關係,大致可區分為兩種:一是內在的,即馬克思本人的文本之間互文性(inter-textuality)的關係(內證的方法);一是外部的,即馬克思同其他思想家之間的詮釋關係。

關於內證的方法,這裡僅舉幾個有限的例子。馬克思在《關於費爾巴哈的提綱》中說:“人的本質不是單個人所固有的抽象物,在其現實性上,它是一切社會關係的總和。”^⑦此話通常往往是被人們作一種抽象的理解,儘管它本身試圖表達一種具體性的訴求。因為所謂的“一切社會關係的總和”,意味著具體性的實現和表達。馬克思認為:“具體之所以具體,因為它是許多規定的綜合,因而是多樣性的統一。”^⑧在俗見看來,自從人猿相揖別,人的本質就始終是“一切社會關係的總和”。

殊不知，馬克思有一個限制，即必須是“在其現實性上”才如此這般。此所謂的“現實性”並非指現存的維度，而是指馬克思所說的“人類社會或社會的人類”，亦即理想社會的狀態。對人的本質的理解，不能離開馬克思在《黑格爾法哲學批判·導言》中所說的：“宗教是人的本質在幻想中的實現，因為人的本質不具有真正的現實性。”⁵³聯繫這一表述，所謂人的本質“在其現實性上”究竟是什麼含義也就不難確定了。再如，馬克思在《1844年經濟學哲學手稿》中明確地把“共產主義”解釋為一系列矛盾的“真正解決”，旨在強調它的絕對性。馬克思在《資本論》第3卷談到“自由王國”時指出：“事實上，自由王國只是在由必需和外在必目的規定要做的勞動終止的地方才開始；因而按照事物的本性來說，它存在於真正物質生產領域的彼岸。”⁵⁴但如果不聯繫馬克思後來關於“自由王國”彼岸性的思想，就無法更深刻地理解其早年關於“共產主義”絕對性的含義；反之，如果不把握馬克思關於“共產主義”絕對性的思想，也無從真正領會後來的“自由王國”彼岸性的思想。

這裡還存在著一個問題，即如何處理馬克思思想的發生史和發展史中存在的時間差。在哲學家的思想演進中，特定的術語有一個被不斷地賦義的過程，它標誌著思想嬗變史。如何恰當地看待詞義的前後變化？這種變化能夠在相互詮釋時被無視嗎？德國學者紹伊博爾德在《海德格爾分析新時代的技術》一書“序言”中說：“雖然馬丁·海德格爾現存的對新時代技術的論述在時間跨度上多於半個世紀，但是，我的解釋的重點針對著他的思想的系統聯繫，而很少針對他的思想在時間上的產生和發展。雖然討論這一發生發展過程或許是很正當的，而且有助於理解事情本身，但在我看來，系統的帶有同步性質的解釋（這一解釋僅僅順便地和在必不可免的情況下考慮到在歷史過程中的發展）會更符合實際事物：它使實際事物作為整體和作為可思考的東西而顯露出來。”⁵⁵顯然，這裡需要區分兩種不同的闡釋方式：一種是思想史式的梳理和描述；一種是思想的內在邏輯脈絡的再現。這正是發生學同邏輯學的差別在思想詮釋上的體現。基於這種區分，紹伊博爾德對待海德格爾文本所採取的策略，就是可以理解的了。這種策略就是：“我所重視的決非文章的數量之全，而是思想的完整性。”⁵⁶他提出了一個基本的區分，即“系統的解釋”不等於“時間的描述”。其實，思想家前後說法或文本的相互解釋，也並不是要抹平它們的差別，恰恰是要正視這種差別，重現思想的歷史語境。因為一個概念的規定只有被植入這種上下文中才有可能獲得確切的內涵。

我們有必要為“誤讀”的正面意義作出某種辯護。因為在一定意義上，“誤讀”構成創造性詮釋的必要條件。以海德格爾對荷爾德林的詩歌所作的闡釋為例。伽達默爾曾說：“海德格爾之接觸詩歌，實際上是出於語言之不足。他要為一個真正有新意的提問方式尋找概念，尋找那些能夠鮮明地將時間結構表現為存在本身的基礎結構的概念。為了做到這一點，他依賴於詩歌。”⁵⁷當杜特指出，這也意味著海德格爾“依賴於他的誤讀”時，伽達默爾承認：“雖然經常是有暴力性的誤讀，但海德格爾的荷爾德林闡釋還是要比其他人的更富於啟發性。”⁵⁸他把海氏的這種誤讀稱作“令人驚異的思想冒險能力”。⁵⁹英國學者沃納·布拉克（Werner Brock）也指出：“在一個引言性的注釋中，海德格爾明確地指出，他並不自稱他對荷爾德林詩歌的‘解釋’（Erläuterungen）是對文學史的貢獻，或是對美學的貢獻。這些解釋乃是出於‘思想的必需’。”⁶⁰因此，我們不能用藝術史或美學史範式來苛求海德格爾，否則就將扼殺海德格爾式的闡釋的積極價值。再以馬克思為例。馬克思在其博士論文中對於古希臘哲學的兩個典型德謨克利特和伊壁鳩魯思想的解讀，顯然不是一種哲學史式的敘事。但正因此，馬克思才成其為馬克思；不然的話，馬克思很可能會淪為一個末流的哲學史家了，而不是一個劃時代的哲學家。可見，並不是所有的誤讀都是非法的和有害的，有些誤讀是積極的、建設性的。解釋學所謂的“合法的偏見”所造成的誤讀，恰恰是解讀之所以可能的條件。誤讀的正

面意義,其本身即意味著詮釋的開放性。

再來看外部的相互發明,亦即馬克思與其他思想家的“對話”,使之相互詮釋。這種相互詮釋、相互發明本身,不是一種知性意義上的同異比較,也不是一種簡單化的比附和穿鑿,而是一種創造性的意義生成。

讓我們僅以馬克思與海德格爾的“相互發明”為例。海德格爾說:“存在論只有作為現象學才是可能的。”⁶²就此而言,“現象學是存在者的存在的科學,即存在論”。⁶³馬克思的哲學當然是一種存在論。離開了存在論,就無所謂哲學。因此,存在論的有無應該成為哲學與非哲學之間劃界的一個本質性的判準。當然,同以往的存在論相比,馬克思的存在論已經實現了根本性的重建。它恢復了對時間性的重新信賴,就此而言它是反本質主義的。對於馬克思哲學來說,海德格爾所謂的“存在論只有作為現象學才是可能的”這個命題意味著人的存在的現象學乃是馬克思新存在論的唯一可能的形態。它表明,馬克思在始源性的根基處把黑格爾的精神現象學所顛倒了的關係重新顛倒過來,即把絕對精神的現象學改造成為人的存在本身的現象學。正如雅斯貝爾斯所說的:“這兩個人,黑格爾和馬克思,都是從他們所認為的核心裡引申出一切現象來”的;而兩者的“差別只在於,在黑格爾那裡,歷史發展的核心是他所說的‘理念’,而在馬克思那裡,則是與動物不同的、以有計劃的勞動來生產自己的生活資料的人的生產方式”。⁶⁴誠然,現象學並不拒絕本質;相反,它依舊有“本質之問”。⁶⁵問題僅僅在於,它所期待的這種本質,不是作為預成的規定,而是作為生成的規定被領會。毋寧說,它所拒絕的僅僅是那種獨立於現象之外的被先驗地預設的本質。這個意義上的本質,總是先行地作為一種預成的東西而被規定。在現象學語境中,本質只有在實存的展現(亦即在動詞性的現象)中才能“是其所是”。這同馬克思把共產主義作為歷史的產物思想是一致的。馬克思說:“歷史的全部運動……是它(指共產主義——引者注)的現實的產生活動——它的經驗存在的誕生活動”。⁶⁶因此,共產主義只有作為人類全部歷史的結果才是可能的。

馬克思在《評阿·瓦格納的“政治經濟學教科書”》中指出:“人們決不是首先‘處在這種對外界物的理論關係中’。正如任何動物一樣,他們首先是要吃、喝等等,也就是說,並不‘處在’某一種關係中,而是積極地活動,通過活動來取得一定的外界物,從而滿足自己的需要。”⁶⁷顯然,在馬克思看來,實踐關係優先於理論關係而不是相反。海德格爾同樣強調說:“上手的東西根本不是從理論上來把握的”,因為“只是對物作‘理論上的’觀看的那種眼光缺乏對上手狀態的領會”。⁶⁸這種對實踐的本然性和本源性的體會,以及這種實踐性對於哲學視野的確立所具有的本質意義,無疑構成馬克思和海德格爾在思想上相互發明的重要樞紐。

與此相關聯,海德格爾從哲學的本根處就特別強調人的在場性,他說:“此在作為存在者的與眾不同之處在於:它存在論地存在。”存在論原本就是作為“此在”的人的存在方式,因為“對存在的領悟本身就是此在的存在規定”。⁶⁹如此這般,人的存在就從問題的發生處始源性地獲得了哲學的含義。世界正是通過“此在”被“在”出來的。馬克思早就在《1844年經濟學哲學手稿》中宣布:“被抽象地理解的,自為的,被確定為與人分隔開來的自然界,對人來說也是無。”⁷⁰馬克思的這段話當然是針對黑格爾而言的。因為在馬克思看來,黑格爾哲學意義上的自然界不過是絕對精神外化的產物,因而同人的存在是無關的。馬克思把人的在場的自然界,亦即所謂的“真正的、人本學的自然界”,同“抽象的自然界”區別開來,認為黑格爾意義上的自然界“不過是觀念的異在的形式”。⁷¹黑格爾的認為:“自然界是自我異化的精神”。⁷²但馬克思的話所體現出來的一般性原則意義,也適用於對舊唯物主義的批評。因為馬克思在《德意志意識形態》“費爾巴哈”章中批評費爾巴哈時

強調指出：“先於人類歷史而存在的那個自然界，不是費爾巴哈生活其中的自然界；這是除去在澳洲新出現的一些珊瑚島以外今天在任何地方都不再存在的、因而對於費爾巴哈來說也是不存在的自然界。”^⑤顯然，馬克思強調人的在場性並不單是針對唯心主義的，同時也是針對舊唯物主義的。

海德格爾說：“此在總作為它的可能性來存在，……此在本質上總是它的可能性。”^⑥馬克思意義上的人的實踐地存在，正是海德格爾所謂的作為這種可能性來存在的“此在”。正因此，馬克思堅決反對那種“把後來階段的普通個人強加於先前階段的個人並且以後來的意識強加於先前的個人”的顛倒的做法，因為“這種本末倒置的做法，即一開始就撇開現實條件，所以就可以把整個歷史變成意識的發展過程了”。^⑦人的存在的生成性所造成的人的歷史的不可逆性，決定了我們不能把人的後來的狀態強加於他的先前階段。否則，就將使人的存在變成超歷史的抽象的規定了。

海德格爾提示了真理的存在論含義，他說：“‘真理’作為揭示乃是此在的一種存在方式。”^⑧這啟示我們從存在論角度去領會馬克思的真理概念。海德格爾對真理的祛蔽的含義的揭櫫，也豐富了我們解讀馬克思哲學相關問題的維度。馬克思終其一生所從事的整個意識形態批判工作，由此才有著落，才能豁然開朗地予以領會。只有當意識形態作為虛假意識被歷史地祛除，真理才能作為敞顯而復歸其本義，從而得以澄明。馬克思先於海德格爾不再“把真理理解為知識的一個特性”。^⑨真理在被看作知識的一個特性時，就被束縛在狹隘的知識論範疇之內了。如此一來，其存在論含義就必然被遮蔽掉了。馬克思的真理觀決不以此為囿，而是把真理領會為人的存在本身的遮蔽和祛蔽的問題，從而把它作為基於人的存在本身而建構起來的存在論的一個特性。拿海德格爾的話說，就是“‘真理’乃是存在者之解蔽，通過這種解蔽，一種敞開狀態才成其本質(west)”。^⑩馬克思終其一生所從事的意識形態批判，也可謂是一種廣義的祛蔽(解除意識形態遮蔽)活動，即真理的發生，或曰人的存在之本真性的澄明。顯然，在馬克思那裡，真理是一個存在論概念而非認識論概念。在他看來，真理乃是人的存在的本真性的開顯，即人的存在不再以被遮蔽和扭曲的方式顯現自身——這種狀態是人的異己化及其典型形式即作為“虛假意識”的意識形態造成的——而是以原本如此這般的方式顯現，這便是真理的歷史發生。

六

馬克思哲學的開放性，還來自它本身所固有的批判的本質。這種批判，取決於兩個方面，即辯證法和實踐範疇。早在 1843 年克羅茨納赫時期的馬克思就已經提出：“要對現存的一切進行無情的批判”。^⑪他後來又寫道：“實際上，而且對實踐的唯物主義者即共產主義者來說，全部問題都在於使現存世界革命化，實際地反對並改變現存的事物。”^⑫這種批判在邏輯層面上表現為辯證法，在感性活動層面上則表現為實踐。

在《資本論》第 1 卷第 2 版跋中，馬克思說：“辯證法，在其合理形態上，引起資產階級及其誇誇其談的代言人的惱怒和恐怖，因為辯證法在對現存事物的肯定的理解中同時包含對現存事物的否定的理解，即對現存事物的必然滅亡的理解；辯證法對每一種既成的形式都是從不斷的運動中，因而也是從它的暫時性方面去理解；辯證法不崇拜任何東西，按其本質來說，它是批判的和革命的。”^⑬所謂“在對現存事物的肯定的理解中同時包含對現存事物的否定的理解，即對現存事物的必然滅亡的理解”，意味著它總是不斷地超越現存的事物，從而使超驗性範疇的意涵得到了根本的重建和改造。這種通過實踐的不斷“否定”所實際地表徵出來的超越性，正是真正的開放性的體現和要求。辯證法的自我適用，不僅意味著它的邏輯的徹底性，而且意味著使馬克思哲學內在地獲得了

自我揚棄的訴求和能力。

海爾布隆納認為，“任何形式的辯證法，都是獲得有創造性的思想並將其轉化為可傳達的語言的努力”。^②他把辯證法理解為思維建構的能動原則。其實，同歷史上的辯證法思想不同，馬克思的辯證法有兩個突出特點：一是它的自我適用，二是它以實踐範疇作為其內在的原初基礎。這就從元（meta）層面上保障了馬克思哲學建構的開放性。馬克思哲學在本質上是建構性的，但這種建構性不僅僅是理論的，更是實踐的。正因為這樣，它才深刻地“改變了我們認識現在的方式，並因此改變了我們改造未來的能力”。^③由此也決定了馬克思哲學同那種以“解釋世界”為己任的實證主義存在著根本差別。辯證法不是受動的、消極的等待，而是能動的“質詢”和積極的建構。這一點，被馬克思批判地繼承下來並變成其思想建構的原則本身。這正是他的哲學的內在開放性的深刻根源所在。馬克思並不滿意於“正確理解”，因為它缺乏建構性和向未來敞開的可能性。正因此，馬克思才獲得了比亞當·斯密所顯示出來的“神奇的洞察力”。

當然，馬克思的辯證法遭遇了某些輕率而膚淺的質疑。例如，波普爾就認為：“如果一個理論含有矛盾，則它可以導出一切，因而實際上什麼也導不出。如果一種理論給它所肯定的每一信息都加上其否定，那就不能給我們任何信息。因此，一種包含著矛盾的理論作為一種理論是毫無用處的。”^④在他看來，矛盾將導致不確定性，從而使理論的信息量為零。因為信息無非是不確定性的消除。波普爾認為變就是變，不變就是不變，我們不能設想既變又不變。他永遠難以理解變與不變的辯證法。就像恩格斯揭露的那樣：“在形而上學者看來，事物及其在思想上的反映即概念，是孤立的、應當逐個地和分別地加以考察的、固定的、僵硬的、一成不變的研究對象。他們在絕對不相容的對立中思維；他們的說法是：‘是就是，不是就不是；除此以外，都是鬼話。’在他們看來，一個事物要麼存在，要麼就不存在；同樣，一個事物不能同時是自身又是別的東西。”^⑤波普爾認為，“矛盾富有成效”僅僅是在消極的意義上成立，即矛盾被消除之後會得到確定的認知結果，它只是在此意義上才有助於科學。“所謂的矛盾富有成效，只不過是我們決心不容忍矛盾（這是一種合乎矛盾律的態度）的結果而已。這是危險的，因為說矛盾不需要避免甚至不可能避免，必然導致科學的瓦解，批判的瓦解，也即理性的瓦解。”^⑥所以，“很容易證明，如果接受矛盾，就要放棄任何一種科學活動，這就意味著科學的徹底瓦解。這一點可以這樣來證明：如果承認了兩個互相矛盾的陳述，那就一定要承認任何一個陳述；因為從一對矛盾陳述中可以有效地推導出任何一個陳述來”。^⑦這顯然是誤解辯證法的結果。悉尼·胡克對辯證法也有類似的批評，他認為：“辯證法的各個基本規律，被認為是辯證法概念的主要東西，……這些規律違反了邏輯、科學方法的基本原則，而且處處違反了首尾一貫的造句法的基本原則。”^⑧應該說，波普爾和胡克對辯證法的批評是非常樸素的，因為它是基於對辯證法的深度誤解而作出的，這種誤解又是出於膚淺的成見，就像拿初等數學來質疑高等數學一樣。在恩格斯看來，形式邏輯或曰知性邏輯同辯證邏輯的關係，類似於初等數學同高等數學的關係。^⑨這種對辯證法的批評只能暴露出批評者未能正視知性和理性意義上的兩種不同邏輯的區分，拿知性邏輯的有限正當性去責難理性邏輯正是這種混淆的表現，它意味著知性邏輯的僭越和虛妄。

我們今天固然需要“保衛馬克思”，需要“保衛馬克思主義”；但問題在於如何才能有效地做到這一點。僅僅通過“宣布”馬克思哲學是“正確”的，這種獨斷的態度是無濟於事的。20世紀80年代末發生的蘇東劇變，使國際共產主義運動陷入低潮，就已經存在著這樣一種問題了。“保衛馬克思”要做到真正有效的話，除了實踐基礎，即馬克思當年曾經強調的“實踐能力的明證”之外，還需要理論上的徹底性，即達到自我揚棄、自我更新、自我敞開。這是一種思想具有恆久生命力的最深

刻的理由和依據。我們在這方面又能做、應做和事實上做了什麼呢？馬克思哲學的開放性，要求我們在從事研究時，必須始終保持一種批判地反思的姿態，以檢討研究工作本身。從一定意義上說，這是一項“元”研究。正是在這方面，馬克思早已為我們樹立了榜樣。“馬克思是權威性的人物，因為他首創了批判性研究方法”。^⑧這種自我批判恰恰是辯證法原則自我適用的體現。

從思想史上看，馬克思哲學的革命性意義在於它提供了一種全新的批判方式，實現了由德國古典哲學的思辨的批判和道德的批判向實踐的批判的過渡。實踐的批判乃是一種最具本真性的批判方式，因為理論上的批判在一定意義上不過是實踐上的批判的意識形態修辭。馬克思認為，改變意識只有通過改變世界才是可能的。也正因此，他特別強調：“哲學家們只是用不同的方式解釋世界，問題在於改變世界。”^⑨在《黑格爾法哲學批判·導言》中，馬克思提出了“理論的徹底性”和“實踐能力的明證”問題。同以往的哲學相比，馬克思哲學的偉大之處恰恰在於其強大的實踐能力。哲學解釋學所謂的“解釋”是廣義的，它也包括理論的實踐應用。應用本身其實就是解釋，而且相對於理論範圍內的解釋來說是一種更為本真性的解釋。實踐性的闡釋，是一種意義的真正的生成和建構；因為它從理論的最真實的根基處揚棄理論。

一種哲學一旦被建構起來，往往會形成一種自我固化的傾向，從而日益走向封閉和保守。這既表現為提高專業門檻，以便使其日益精緻化和精英化，以至淪為少數人所壟斷的特殊話語體系，學術範式的邊界是剛性的和排他的，儘管這些在哲學家那裡也許像一種意識形態那樣並不為他們所自覺，但客觀上依舊存在；也表現為內容上的脫離時代精神，缺乏回應現實質詢的能力，以至喪失馬克思所謂的“實踐能力的明證”。可以說，一種哲學要想規避這種異化的危險，就必須建立自身免疫性的自我修復機制。這是考驗一種哲學能否具有真正生命力的關鍵所在。與傳統哲學的作繭自縛相比，馬克思哲學致力於相反的方向，即哲學的自我解放。因為馬克思在一定意義上把哲學變成了人的存在的歷史展現及其完成本身。因此，他把哲學真正地廣義化了。馬克思公開申明了自己的目標：“世界的哲學化同時也就是哲學的世界化，哲學的實現同時也就是它的喪失”。^⑩而這些目標無疑只有在哲學向實踐的敞開中才能夠被達成。

七

馬克思哲學的開放性，還包括一個重要方面，它體現在馬克思所作哲學思考的參照系“後移”，即他所謂的“從後思索”的運思方式之中。這種參照系的“後移”，使得一切在馬克思所試圖解構掉的舊有語境中去討論問題的嘗試都將成為“過時”的談論。

馬克思早在《黑格爾法哲學批判》中就說過：“民主制是君主制的真理，君主制卻不是民主制的真理。”^⑪在這裡，他已經暗示了其“從後思索”運思方式的特點。後來，馬克思在《政治經濟學批判·導言》中寫道：“人體解剖對於猴體解剖是一把鑰匙。反過來說，低等動物身上表露的高等動物的徵兆，只有在高等動物本身已被認識之後才能理解。”^⑫在《資本論》第1卷中，他又指出：“對人類生活形式的思索，從而對它的科學分析，總是採取同實際發展相反的道路。這種思索是從事後開始的，就是說，是從發展過程的完成的結果開始的”。^⑬這就是馬克思的“從後思索”運思方式，它歸根到底是基於人的存在的獨特性而提出來的。如果說物的存在是“本質先於實存”的，那麼人的存在則是“實在先於本質”的。這就意味著，對於人來說，其本質只有在實存的不斷生成和建構中才能被把握到。哲學家們總是事後才上場。黑格爾認為，哲學是一種反思。他有一句名言：“密納發的貓頭鷹要等到黃昏到來，才會起飛。”^⑭

問題在於，所謂“從後思索”中的“後”，究竟是實然的還是應然的？其實，馬克思的“從後思索”不是從現在完成時的“後”開始的，而是從將來時意義上的“後”開始的。因此，這種運思彷彿總是先驗地建立起來的。正如恩格斯所言：“歷史有它自己的步伐，不管它的進程歸根到底是多麼辯證的，辯證法往往還是要等待歷史很久。”^⑧即使辯證法本質地掌握了歷史進程的邏輯，作為應然意義上的“從後思索”的結果，它也不得不“等待”歷史的來臨。這種“等待”本身，就意味著辯證法對歷史的“提前”把握看上去似乎帶有某種“先驗”的色彩。因此，“從後思索”既是一種反思，同時又是對未來的昭示。就反思而言，馬克思哲學就像黑格爾所說的“密納發的貓頭鷹”；但就昭示未來而言，馬克思哲學又扮演“高盧的雄雞”角色。馬克思明確說過：“舊唯物主義的立腳點是市民社會，新唯物主義的立腳點則是人類社會或社會的人類。”^⑨所謂的“人類社會或社會的人類”，亦即作為人的存在的歷史展現之完成的理想社會。也正因此，馬克思才能克服並超越“資產階級狹隘眼界”，^⑩從超然的立場上去看待現存的一切。在他看來，那種把“生產的資本主義形式”當作“生產的絕對形式”或“生產的永恆的自然形式”的看法，就屬於他所批評的那種“資產階級狹隘眼界”。

從某種意義上說，當代政治哲學領域內發生的自由主義與社群主義之爭，依舊是拘囿於現有制度架構的非此即彼式的對峙，即在同一預設下所選擇的不同路徑之間的衝突。按照馬克思哲學的觀點，無論是自由主義，還是社群主義，都是基於人的個體和類的外在對立而建構起來的意識形態修辭。它們之所以不能說服對方，一個重要原因就在於局限於它們附麗其上的那個共同的歷史基礎。站在現存秩序的基點上是無法理解馬克思的真正用心的。譬如，以賽亞·伯林就總是基於個人同社群之間“非此即彼”式的互斥和對立關係來提出並討論人的自由問題，他追問道：“個人主義的社會還是社群主義的社會？”^⑪這充分顯示出伯林在思考自由問題時所依賴的參照系，乃是為馬克思在邏輯上已經超越了的市民社會同政治國家之間的外在對立，從而未能與馬克思在同一論域內加以討論。所以，他對馬克思所作的批評，必然是文不對題的。

再以“財富”範疇為例。馬克思討論了“財富”尺度本身的歷史性改變，他說：“事實上，如果拋掉狹隘的資產階級形式，那麼，財富豈不正是在普遍交換中造成的個人的需要、才能、享用、生產力等等的普遍性嗎？財富豈不正是人對自然力——既是通常所謂的‘自然’力，又是人本身的自然力——統治的充分發展嗎？財富豈不正是人的創造天賦的絕對發揮嗎？這種發揮，除了先前的歷史發展之外沒有任何其他前提，而先前的歷史發展使這種全面的發展，即不以舊有的尺度來衡量的人類全部力量的全面發展成為目的本身。”^⑫這裡最值得注意者是：“不以舊有的尺度來衡量”。它意味著，馬克思衡量“財富”的尺度，已經“拋掉狹隘的資產階級形式”，從而突破了資產階級權利的狹隘眼界的拘囿和束縛，從人的創造天賦的絕對發揮來衡量。顯然，參照系已經被轉移到了理想的社會，而不是馬克思所處的那個當下的社會。這也正是馬克思能夠突破費爾巴哈所代表的舊唯物主義的地方，即“立腳點”的轉換，由“市民社會”過渡到了“人類社會或社會的人類”。馬克思說：“一旦直接形式的勞動不再是財富的巨大源泉，勞動時間就不再是，而且必然不再是財富的尺度，因而交換價值也不再是使用價值的尺度”；^⑬而到了“那時，財富的尺度決不再是勞動時間，而是可以自由支配的時間”。^⑭

馬克思在《共產黨宣言》中回應資產階級學者對共產主義的種種詰難時指出：共產主義試圖消滅的所謂個性，不過是那種局限於資本主義生產方式範圍內的個性，因為“在資產階級社會裡，資本具有獨立性和個性，而活動著的個人卻沒有獨立性和個性”；可是“資產階級卻把消滅這種關係說成是消滅個性和自由！說對了。的確，正是要消滅資產者的個性、獨立性和自由”。^⑮正是在《德

意志意識形態》中，馬克思把“偶然的個人”向“有個性的個人”的過渡，看作是人的歷史解放（其社會形式就是共產主義）的必然步驟。馬克思說：“有個性的個人與偶然的個人之間的差別，不是概念上的差別，而是歷史事實。”^⑧所謂“偶然的個人”就是受到作為他者的異己之規定外在地支配的個人，也就是處於異化狀態的個人。而所謂“有個性的個人”則是未來理想社會中的個人，亦即克服了個體和類、特殊利益和普遍利益之間外在對立之後所達到的，以“自主活動”為其特徵的自由個性意義上的個人。馬克思在《共產黨宣言》中進一步揭露說：“從個人財產不再能變為資產階級財產的時候起，你們說，個性被消滅了”；但“你們所理解的個性，不外是資產者、資產階級私有者。這樣的個性確實應當被消滅”。^⑨馬克思還指出：“有人反駁說，私有制一消滅，一切活動就會停止，懶惰之風就會興起。”^⑩在資產階級學者看來，一旦消滅了私有制，人們的勞動積極性就將喪失動因和動力，整個社會也就會變得普遍懶惰。殊不知，這不過是資本主義辯護士們把自己的想象力束縛在資產階級狹隘視野內的反映。按照馬克思“從後思索”的運思方式來理解，到了共產主義，人們不再屈從於舊式分工，而是根據自己的內在潛能和興趣從事勞動；如此一來，勞動對於人們來說不再是一種負擔，而是變成了一種享受，又何必懶惰可言呢？在《哥達綱領批判》中，馬克思在談到“平等”問題時也指出：平等不過是“資產階級權利的狹隘眼界”^⑪之內的訴求。資產階級權利用名義上的平等掩蓋著事實上的不平等。馬克思的歷史目標則是擺脫資產階級權利的狹隘眼界的束縛，超越使平等本身有意義的條件，實現“各盡所能，按需分配”的共產主義原則。就此而言，馬克思不是追求平等的實現，而是追求平等的過時。馬克思之所以能夠在哲學上具有這種超越性，一個重要原因就在於他的參照系已經由“此在”的市民社會轉移到了未來的理想社會，從而徹底擺脫了資產階級及其政治經濟學的狹隘性。

把原本暫時性的歷史規定永恆化，當作一個不可逾越的坐標，並以此為原點來思考問題，這無疑是導致思想封閉的理論上的原因。這也是馬克思所揭露的資產階級學者難以避免的錯誤。這一錯誤使這些學者無法擺脫“資產階級狹隘眼界”。恩格斯曾批評說：資產階級經濟學家把以“自由競爭、生存鬥爭”為代表的市民社會，說成是“最高的歷史成就”。^⑫由此不難看出，這些經濟學家們思考問題的參照系，正是以當下存在著的實然的社會形態為其依據的，其結果必然是思想的封閉性和保守性。反馬克思主義的思想家選擇和秉持的參照系所帶有的滯後性及其局限，反而從否定的方面凸顯並折射出馬克思哲學的開放性。波普爾立足於形式邏輯來批評馬克思的辯證邏輯，當然處處感到辯證法的“荒誕”，但這不是馬克思的過錯，而是波普爾的過錯。正如海爾布隆納所言，“實證主義者頭疼的‘模稜兩可’，正是辯證法的特徵”。^⑬波普爾“將辯證法的運用貶低為違反常識和意義的混亂，但是那不是矛盾作為一種聯繫的世界觀所具有的意義”。^⑭波普爾拿形式邏輯規則去批評和否定辯證法，這就像是拿初等數學去否定高等數學一樣可笑。從形式邏輯上永遠也不可能真正理解並領會辯證法的意蘊。波普爾觀點的缺陷，其實質在於把認識上的一個有待被超越的相對階段，當作絕對完成了的終極規定來予以確認。正如黑格爾所說的，“在思辨的哲學裡，知性也是必不可少的一個‘階段’（Moment）或環節，但這個環節卻是不能老停滯不前進的‘階段’”。^⑮作為與知性認識階段相對應的思維形式，形式邏輯也可謂是知性邏輯。它如果局限於自身而不再向理性階段進展和過渡，就必然淪為近代含義上的“形而上學”。從根源上說，波普爾正是犯了這樣的錯誤。哈耶克《自由秩序原理》一書的整個立論依據，就在於市場邏輯的不可超越性假設。哈耶克思想的非歷史性和封閉性，恰恰體現在他在運思方式上的這種“刻舟求劍”上。

以上我們從七個方面說明了馬克思哲學所固有的諸種開放性。這種開放性決定了我們在對馬

克思哲學所做的研究中,只能以自己的“無盡的探索”來面對它,而不可能有一種絕對意義上的完成或者終結。這就是我們從中得到的一個結論。

- ①②③⑨②⑤②⑥②⑨③①③⑤⑤②④⑦③⑦⑤⑧①⑨⑧⑩④⑩⑤⑩⑥⑩⑦
《馬克思恩格斯選集》第1卷,北京:人民出版社,1995年,第56頁;第54頁;第66頁;第66頁;第172頁;第87頁;第306頁;第775頁;第766頁;第761頁;第90~91頁;第56頁;第1~2頁;第77頁;第130頁;第75頁;第57頁;第57頁;第287頁;第122頁;第288頁;第287頁。
- ④⑥⑦⑧孫周興選編:《海德格爾選集》上卷,上海:上海三聯書店,1996年,第383頁;第213頁;第234頁;第225頁。
- ⑤⑥③③③⑥⑦⑦馬克思:《1844年經濟學哲學手稿》,北京:人民出版社,2000年,第92頁;第60頁;第90頁;第81頁;第81頁;第116頁;第118頁。
- ⑦《馬克思恩格斯全集》第42卷,北京:人民出版社,1979年,第255頁。
- ⑧雷蒙·阿隆:《想象的馬克思主義——從一個神聖家族到另一個神聖家族》,姜志輝譯,上海:上海譯文出版社,2007年,第103頁。
- ⑩⑥②⑥③⑥⑧⑨⑦④⑦⑥海德格爾:《存在與時間》,陳嘉映、王慶節譯,北京:三聯書店,1987年,第86頁;第45頁;第46頁;第86頁;第16頁;第53頁;第273頁。
- ⑪參見熊偉:《自由的真諦》,載熊偉:《在的澄明——熊偉文選》,北京:商務印書館,2011年,第96頁。
- ⑫⑬⑱海德格爾:《演講與論文集》,孫周興譯,北京:三聯書店,2005年,第1頁;第138頁;第135頁。
- ⑬⑦⑨⑨③《馬克思恩格斯全集》第1卷,北京:人民出版社,1956年,第416頁;第416頁;第280頁。
- ⑭⑮⑯⑩⑨《馬克思恩格斯選集》第4卷,北京:人民出版社,1995年,第681頁;第688頁;第216頁;第275頁。
- ⑰⑱維薩·奧特寧:《MEGA²與另一個馬克思——馬塞羅·默斯托訪談》,北京:《國外理論動態》,2011年第8期。
- ⑳㉑艾倫·賴安:《前言》,載以賽亞·伯林:《卡爾·馬克思:生平與環境》,李寅譯,南京:譯林出版社,2018年,第322頁;第16頁。
- ㉒⑳㉑㉒㉓㉔㉕㉖㉗㉘㉙㉚㉛㉜㉝㉞㉟㊱㊲《馬克思恩格斯選集》第2卷,北京:人民出版社,1995年,第101頁;第101~102頁;第266頁;第181頁;第18頁;第112頁;第23頁。
- ㉓㉔《馬克思恩格斯全集》第23卷,北京:人民出版社,1972年,第669頁;第92頁。
- ㉕《馬克思恩格斯全集》第3卷,北京:人民出版社,1960年,第236頁。
- ㉖阿爾溫·古爾德納:《兩種馬克思主義》,載《馬列主義研究資料》,1982年第3輯,北京:人民出版社,1982年,第216頁。
- ㉗參見廣松涉:《文獻學語境中的〈德意志意識形態〉》,彭曦譯,南京:南京大學出版社,2005年,第292頁。
- ㉘㉙㉚《馬克思恩格斯選集》第3卷,北京:人民出版社,1995年,第305頁;第360頁;第306頁。
- ㉛㉜《馬克思恩格斯全集》第19卷,北京:人民出版社,1963年,第129頁;第405頁。
- ㉝佩里·安德森:《西方馬克思主義探討》,高銛等譯,北京:人民出版社,1981年,第10頁。
- ㉞㉟㊱奈格里:《〈大綱〉:超越馬克思的馬克思》,張梧等譯,北京:北京師範大學出版社,2011年,第25頁;第24頁;第19頁。
- ㊱艾瑞克·霍布斯鮑姆:《前言》,載馬塞羅·默斯托主編:《馬克思的〈大綱〉——〈政治經濟學批判大綱〉150年》,閔月梅等譯,北京:中國人民大學出版社,2011年,第1頁。
- ㊲馬塞羅·默斯托:《導言》,載馬塞羅·默斯托主編:《馬克思的〈大綱〉——〈政治經濟學批判大綱〉150年》,第26頁。
- ㊳戴維·麥克萊倫:《馬克思以後的馬克思主義》,林春、徐賢珍譯,北京:東方出版社,1986年,第4頁。
- ㊴《馬克思恩格斯全集》第29卷,北京:人民出版社,1972年,第540頁。
- ㊵參見馬國川:《史傳德:尋找真實的馬克思》,北京:《財經》,2016年第30期。
- ㊶張光明、王煉利:《〈史傳德:尋找真實的馬克思〉一

文批注》，濟南：《當代世界社會主義問題》，2018年
第1期。

⑤⑤《馬克思恩格斯全集》第25卷，北京：人民出版社，
1974年，第926頁。

⑤⑥⑤⑦岡特·紹伊博爾德：《海德格爾分析新時代的技
術》，宋祖良譯，北京：中國社會科學出版社，1993年，
第2頁；第3頁。

⑤⑧⑤⑨⑥⑩《解釋學·美學·實踐哲學——伽德默爾與
杜特對談錄》，金惠敏譯，北京：商務印書館，2005年，
第36頁；第37頁；第35頁。

⑥①沃納·布拉克：《海德格爾論荷爾德林》，載《海德
格爾詩學文集》，成窮等譯，武漢：華中師範大學出版
社，1992年，第337頁。

⑥④雅斯貝爾斯：《哲學與科學》，載熊偉主編：《存在主
義哲學資料選輯》上卷，北京：商務印書館，1997年，
第731頁。

⑥⑦黑格爾：《自然哲學》，梁志學等譯，北京：商務印書
館，1980年，第21頁。

⑥⑧⑥⑨⑩⑪羅伯特·L.海爾布隆納：《馬克思主義：
贊成與反對》，馬林梅譯，北京：東方出版社，2014年，
第35頁；第55頁；第4頁；第36頁；第22頁。

⑥④⑥⑥⑥⑦卡爾·波普爾：《猜想與反駁——科學知識的
增長》，傅季重等譯，上海：上海譯文出版社，1986年，

第456頁；第459頁；第453頁。

⑥⑧悉尼·胡克：《理性、社會神話和民主》，徐崇溫、金
克譯，上海：上海人民出版社，1962年，第220頁。

⑥⑨參見《馬克思恩格斯選集》第3卷，北京：人民出版
社，1995年，第477頁；《馬克思恩格斯全集》第20
卷，北京：人民出版社，1971年，第546頁。

⑥⑩《馬克思恩格斯全集》第40卷，北京：人民出版社，
1982年，第258頁。

⑥⑪黑格爾：《法哲學原理》，范揚、張企泰譯，北京：商
務印書館，1961年，第14頁。

⑥⑫《馬克思恩格斯全集》第20卷，北京：人民出版社，
1971年，第450頁。

⑥⑬《馬克思恩格斯全集》第26卷第1冊，北京：人民
出版社，1972年，第422頁。

⑥⑭拉明·賈漢貝格魯：《伯林談話錄》，楊禎欽譯，南
京：譯林出版社，2002年，第38頁。

⑥⑮《馬克思恩格斯全集》第46卷上册，北京：人民出
版社，1979年，第486頁。

⑥⑯⑥⑰《馬克思恩格斯全集》第46卷下冊，北京：人民
出版社，1980年，第218頁；第222頁。

⑥⑱黑格爾：《小邏輯》，賀麟譯，北京：商務印書館，
1980年，第110頁。

作者簡介：何中華，山東莒南人，現為山東大學哲學與社會發展學院教授，主要研究領域為馬克思主義哲學和社會發展理論。2006年獲教育部“新世紀優秀人才支持計劃”資助；2009年獲“全國模範教師”稱號；2015年入選中宣部“文化名家暨‘四個一批’人才”；2016年入選中組部“第二批國家‘萬人計劃’哲學社會科學領軍人才”；2018年起享受國務院政府特殊津貼。先後出版《哲學：走向本體澄明之境》（2002年）、《社會發展與現代性批判》（2007年）、《重讀馬克思：一種哲學觀的當代詮釋》（2009年）、《歷史地思：馬克思哲學新詮》（2013年）、《中國為什麼需要馬克思》（2018年）等著作。自1981年以來，在《中國社會科學》（英文版）、《哲學研究》、《哲學動態》、《學術月刊》、《天津社會科學》、《文史哲》等刊物發表論文300餘篇，其中代表性的論文主要有：《從哲學的多元功能看哲學的本性》、《哲學體系的邏輯基礎探析》、《論作為哲學概念的價值》、《實踐、辯證法與馬克思主義哲學新詮》、《“無立場的思想”可能嗎？——評一種“新”哲學觀》、《“科玄論戰”與20世紀中國哲學走向》、《馬克思主義與儒學的會通何以可能？》等。近期主要關注馬克思“人的存在的現象學”、現代性及其批判地反省、中國古典哲學的重新體認等問題。

[責任編輯 劉澤生]