

# 马克思主义哲学研究三题议

何中华

[摘要] 马克思主义哲学的多样化学术形态不仅是正常的,而且是值得追求的,它对于马克思主义哲学自身的开放性,对于马克思主义哲学的健康发展,都具有重要的前提意义和促进作用。承认马克思主义哲学学术形态的多元性,无疑能够为不同观点的平等对话、建设性的争鸣、彼此的宽容提供共识基础。在马克思主义哲学研究的文献学问题上,应该重视文本,但又不可迷信文本;应该重视文献学方法,但也不可迷信文献学方法。矫枉过正同样是不恰当的。试图通过文献学方法,借助于新发现的文献学事实来揭示出“另一个马克思”是不可能的,因为这只是基于对现有的马克思文献的过度不信任而做出的一种虚幻的假设。在马克思主义哲学的后继者那里,马克思及其哲学本身不可避免地成为反思和研究的对象。但当我们沉湎于这种反思和研究之后,面对现实问题,还能否拥有或具备像马克思那样的反思和批判现实的能力?

[关键词] 马克思主义哲学 学术形态 多样化 文献学方法 研究对象 思维方式

[中图分类号] B0-0 [文献标识码] A [文章编号] 1000-7326 (2014) 01-0007-08

## 一、马克思主义哲学学术形态的多样化问题

前些年,国内学术界曾经提出并讨论过马克思主义哲学的现实性与学术性的关系问题。这个问题的实质在于,马克思主义哲学具有双重属性:一方面,作为指导思想的理论基础,它是现实性的,是一元的;另一方面,作为学术探究的对象,它又具有某种相对独立性,可以展开不同观点的对话、争论和研判。从这个意义上说,马克思主义哲学的当代形态可以被适当地、相对地区分为政治层面和学术层面。这里着重谈谈学术层面上的马克思主义哲学当代形态的问题。马克思主义哲学的多样化学术形态不仅是正常的,而且是值得追求的,它对于马克思主义哲学自身的开放性,对于马克思主义哲学的健康发展,都具有重要的前提意义和促进作用。为什么说马克思主义哲学的学术形态应该形成多样化的格局呢?

首先,马克思创立的哲学本身,就内在地蕴含着做出多种阐释的可能性,从而为多样化的阐释提供了原初根据。任何一种伟大的思想,其内涵都是丰富的而不是贫乏的,它必然地包含着做出不同解释的可能性,这就给出了多样性诠释的文本基础。以中国思想为例,韩非子就说过:“孔、墨之后,儒分为八,墨离为三”。譬如,“自孔子之死也,有子张之儒,有子思之儒,有颜氏之儒,有孟氏之儒,有漆雕氏之儒,有仲良氏之儒,有孙氏之儒,有乐正氏之儒。”(《韩非子·显学》)西方思想自然也不例外。德国古典哲学创始人康德离世后,就出现了所谓“新康德主义”,其中也有分化,如“马堡学派”和“海德堡学派”的分野。黑格尔学派随着它的创始人黑格尔的去世而解体,衍生为保守的老年黑格尔派和激进的青年黑格尔派。其实,马克思作为历史上一位伟大的思想家,也不可能摆脱这一命运。马克思主义

哲学经典文本中潜含着做出不同解释的可能性，这本身正是一种思想或学说富有内在生命力的表现。

其次，解释学背景的不同，也为马克思主义哲学形成不同的学术形态提供了依据。时代的裹挟不能不影响到哲学的建构和诠释。麦克莱伦指出：“鉴于 19 世纪末的文化风气，这种哲学不得不用科学的、甚至实证主义的术语来表述。虽然晚期马克思在其著作中已带有这种态度的一些痕迹，但使之成为一种体系形态的是恩格斯”。<sup>[1]</sup> 就像黑格尔所说的，哲学不能脱离自己的时代，这当然包括时代氛围对哲学家思想的决定性影响。黑格尔说：“每个人都是他那个时代的产儿。哲学也是这样，它是被把握在思想中的它的时代。妄想一种哲学可以超出它那个时代，这与妄想个人可以跳出他的时代，跳出罗陀斯岛，是同样愚蠢的。”<sup>[2]</sup> 黑格尔这段话的本来意思是说离开时代精神的哲学不过是个人的偏见，它只能意味着偶然性，而不可能具有并表征必然性。但即便是就时代对人的预先决定而言，黑格尔此话也是正确的，因为人对于他所处的时代来说，的确带有宿命的一面。我们在对某种哲学加以选择并诠释之前而先行有效的期待视野，说到底正是由我们自己的此在性塑造的。恩格斯把“哲学”理解为“科学”的幼稚状态，所以致力于追求哲学的科学化。这的确折射出实证主义时代的理论偏好。孔德就把人类文明的演进划分为宗教、形而上学、科学等三个阶段，而科学不过是哲学的替代者，而且是一种理所当然的替代者。

马克思说：“理论在一个国家实现的程度，总是决定于理论满足这个国家的需要的程度”。<sup>[3]</sup> 时代的需要塑造并决定着解释学的期待视野。例如，东西方马克思主义的差别，在一定意义上就取决于它们各自的时代诉求的不同。西方马克思主义所面对的是晚期资本主义造成的人的异化的新的历史形式，即心灵层面的异己化或人在心灵层面上的无家可归的命运。所以，西方马克思主义的一个重要特征就是进行文化批判。按照麦克莱伦的说法，“法兰克福学派最显赫的成就在美学领域”。<sup>[4]</sup> 法兰克福学派把社会得以拯救的希望寄托在诗意化的出路上，因此，把马克思主义哲学引向浪漫化一途。而且，它在重新诠释马克思主义哲学时，充分发挥了马克思哲学中的“人”的线索。这一解释学传统同东方马克思主义形成鲜明的对比，因为后者发挥了马克思哲学中“物”的线索，从而形成了物质本体论的解释学传统。西方马克思主义带有明显的“反经济学倾向”。同经典的马克思主义相比，如果说马克思的心路历程经由哲学走向经济学的探究，那么西方马克思主义则走了一条相反的路，即由经济学返回到哲学。对此，安德森指出：“西方马克思主义整个说来，似乎令人困惑地倒转了马克思本身的发展轨道。马克思这位历史唯物主义的创始人，不断从哲学转向政治学和经济学，以此作为他的思想的中心部分；而 1920 年以后涌现的这个传统的继承者们，却不断地从经济学和政治学转回到哲学——放弃了直接涉及成熟马克思所极为关切的问题，几乎同马克思放弃直接追求他青年时期所推论的问题一样彻底”。<sup>[5]</sup> 阿兰·弗里曼也认为：“作为对第二国际和第三国际的马克思主义——所谓机械的——的不满，西方马克思主义（Marxism）转向葛兰西、卢卡奇和柯尔施所关注的哲学、政治学、社会学或美学领域的异化理论，同时却忽略了像格罗斯曼（Grossman）或罗斯多尔斯基（Rosdolsky）这些人提出的富有挑战性的经济学理论”。<sup>[6]</sup> 而他特别批评了所谓的“文化马克思主义”，指出：“‘文化马克思主义’（cultural marxism）将此倾向（即指轻视经济学的倾向——引者注）推向极端，将美学批评从其所谓的机械唯物主义陷阱中解放出来”。<sup>[7]</sup> 这种转向除了理论本身的原因（如对于第二共产国际理论家们过分夸大经济决定论的反弹）外，还有一个不可忽略的原因乃在于时代本身的新特点，即人的异己化命运在晚期资本主义所出现的新形态——由肉体层面的异化过渡到精神层面的异化，由此决定了对治的方案，不得不更多地从精神层面着眼。

再如，生态学马克思主义，一般认为形成于 20 世纪 60—70 年代，大体上与全球性问题的提出相伴随和同步，其代表人物主要有威廉·莱斯、本·阿格尔、安德烈·高兹、大卫·佩珀、詹姆斯·奥康纳、约翰·福斯特等。这一思潮是为了回应当代人类所面临的生态危机和生存困境问题，而形成的一种新的马克思主义哲学解释学传统。作为生态学马克思主义谱系中的重要学者之一，福斯特所面临的问题是：“大多数当代社会科学对环境问题的分析都集中在人类与地球关系中存在着的一种全球性危机这个现在被普遍承认的问题，并且这些分析可以被理解为对这种危机的一种反应。然而，在理论层面上，社会科学

往往没有能力解决生态危机所涉及的如此众多的问题”。<sup>[8]</sup> 鉴于这种困难，福斯特援引马克思的思想资源，作为有效地应对当代生态危机的可能策略，从而参与了生态学马克思主义的建构。

最后，作为马克思主义哲学解释者，人们各自的禀赋、学养背景、文化积淀、研究方法和路数、学术兴趣和偏好等因素各有不同，在解释活动中也会作为不可剔除的重要变量，深刻地影响甚至左右着人们的理解，进而形成各不相同的解释学传统。解释学内在地蕴含着宽容精神，它为解释活动中不同的可能性提供合法性。但是，宽容并不意味着放弃原则，而仅仅在于为不同的诠释得以存在的权利做出辩护罢了。在马克思主义哲学当代形态问题上，没有谁能够占有和垄断真理，定于一尊。真理只有在开放的、对等的、充分尊重对方的前提下，通过深入讨论和建设性的对话才能达成。因此，关于马克思主义哲学的叙述，可以而且应该有不同的版本。在马克思主义哲学的研究中，不同的诠释方法、不同的诠释路数、各种可能的学术形态之间的关系，是对等的、平权的，它们共同参与了马克思主义哲学趋向逼真性的进程。马克思主义哲学研究的合理学术生态群落的确立，有赖于不同学派的形成。而学派的根本标志在于作为学术共同体内核的“范式”的建构。应该为不同研究范式的形成，创造适宜的社会和文化氛围。学者的责任是原创性的工作，这种工作要求在研究中逐步形成自身的研究传统和独特模式。

马克思的哲学建构得益于黑格尔的辩证法，马克思对此毫不隐瞒，并始终以“黑格尔的学生”<sup>①</sup> 自任。而“辩证法”（dialectics）的原初含义就是“对话”（dialogue）。正是苏格拉底式的“对话”，才使得苏格拉底能够扮演“真理助产士”的角色。正如雅斯贝尔斯所说的：“对话便是真理的敞亮和思想本身的实现”。<sup>[9]</sup> 这个意义上的对话，是建设性的，是真理诞生的条件而非障碍。关于马克思主义哲学研究的开放性问题，恩格斯晚年在给格尔松·特里尔的信（1889年12月18日）中写道：“批评是工人运动的生命要素，工人运动本身怎么能逃避批评，禁止争论呢？难道我们要求别人给自己以言论自由，仅仅是为了在我们自己队伍中又消灭言论自由吗？”<sup>[10]</sup> 他在给奥·倍倍尔的一封信（1891年5月1—2日）中曾提到“社会主义科学”，并指出：“这种科学没有发展的自由是不能存在的”。<sup>[11]</sup> 改革开放以来，学术氛围日益宽松，但在讨论中也还偶或存在着戴帽子、打棍子、上纲上线的不和谐情形。这种情形无疑是极不利于马克思主义哲学的本真性呈现和创新的，也不利于马克思主义哲学不同学术形态的真正诞生。

马克思主义哲学不仅需要同外部思潮进行对话，更迫切的是也需要内部对话，这是它保持自身开放性并达至真理的重要前提；而维系马克思主义哲学研究学术形态的多样化及其张力，乃是展开这种内部对话的必要前提。学术讨论应该就事论事，而不应该追问动机，因为在学术争论中，动机如何并不妨碍问题的真实性。那种诛心之论是非常可怕的，是有损于学术事业正常发展的。承认马克思主义哲学学术形态的多元性，无疑能够为不同观点平等对话、建设性争鸣、彼此宽容提供共识基础。

## 二、马克思主义哲学研究中的文献学问题

从国际背景看，文献学方法受到广泛而高度的重视，无疑得益于马克思恩格斯著作 MEGA<sup>2</sup> 的整理出版。随着马克思和恩格斯著作原文版本的陆续整理发表，特别是文献学方法的日益自觉，人们有可能更确切地还原马克思和恩格斯思想的文本真相。这为我们恰当而准确地解读其思想，提供了原初依据。

在马克思主义中国化的过程中，我们在对待马克思主义哲学文献问题上，既有许多成功的经验，也存在某种失误和教训。当年我们党的延安整风，无疑是马克思主义中国化的一个里程碑性的重要环节。它以清算王明所代表的教条主义为目标，为马克思主义普遍原理同中国革命具体实践的成功结合，奠定了思想基础。但是，反对教条主义带来的一个副产品就是对经典的重视不够。据当时延安马列学院学员王惠德先生晚年回忆，“在反对教条主义的整风运动中，那一年延安确实没有什么人再去读马列的经典著作了。‘读经典著作就是搞教条主义’的看法，虽然没有公开提出，实际上是流行起来了”。<sup>[12]</sup> 这种

---

<sup>①</sup> 在《资本论》第1卷中，马克思写道：“我要公开承认我是这位大思想家（即黑格尔——引者注）的学生”。（《马克思恩格斯全集》第23卷，北京：人民出版社，1972年，第24页）

影响其实相当深远。正如王惠德所言，“长期以来，我们并没有形成对于经典著作认真钻研，字斟句酌，务求弄清楚经典作家重要论述的准确涵义的风气”。<sup>[13]①</sup>

轻视经典的倾向，在一定意义上乃是造成对马克思文本误读的重要原因。我们在社会主义革命和建设实践中出现的种种失误，不能不追溯到理论上的偏差。其中的一个重要方面，就是存在着对马克思的种种误读。所以，改革开放以来，学术界提出了对马克思主义“再认识”的问题，后来更具有学术含义的口号是“回到马克思”、“重读马克思”等。这些口号的提出本身，就已经暗示了“误读”的存在。

之所以重视文献学研究，其背景既有外因也有内因。其中，最根本的乃是对马克思主义哲学再认识的需要，是矫正以往我们对马克思文本的“误读”和忽视的需要。首先，“回到马克思”、“重读马克思”之类的诉求有其足够的正当性。其次，是西方“马克思学”和西方马克思主义的传入及其影响。一大批西方“马克思学”和西方马克思主义论著的译介，不仅使国内学术界了解了它们的观点，而且了解了它们的方法。再次，20世纪90年代在中国学术界发生的所谓“由思想到学术”的转向，促成了对学术规范、价值中立的文献学研究方法等等的强调。复次，马克思恩格斯文献越来越多的整理和出版，特别是随着MEGA<sup>1</sup>、MEGA<sup>2</sup>的先后问世，在很大程度上催生了文献学的热潮。最后，随着中国对外开放程度的加深，国人对外文的掌握日益成熟，也为文献学研究提供了主体条件。

但是，矫枉过正是不恰当的。现在的情况是，在学术界有一种过分夸大文献学方法重要性的倾向，甚至带有浓厚的独断色彩。如果重视文本变成了对文献的崇拜，变成了对文献学方法的迷信，以致于形成一种“原教旨主义”的情结，沦为一种经院哲学式的态度，那就走得太远了。解释学的过度还原和追溯，势必遇到一个难以摆脱的悖论：还原本身恰恰取消了语义的历史生成；如此一来，解释学的那种强调历史维度的初衷，恰恰被这种还原本身取消掉了。这也正是恩格斯在《路德维希·费尔巴哈和德国古典哲学的终结》中，之所以反对费尔巴哈就“宗教”一词进行词源学还原的重要原因。恩格斯把这个意义上的语义还原，讽刺地称之为“词源学上的把戏”。<sup>②</sup>因此，我们应该避免马克思主义哲学研究的经院化，防范那种原教旨主义情结。其实，教条主义的错误并不在于重视文本或文献学方法，而仅仅在于割断理论同实际之间的内在联系。毫无疑问，理论联系实际首先要有理论。理论的掌握固然要在实践中实现，但也决不能离开对文本的认真解读。强调实践，对于诊疗“理论的教条主义”是非常有效的，是不可或缺的。但是，对于“实践的机会主义”，就无法通过对实践的推崇来获得免疫力了。诊疗“实践的机会主义”，最有效的办法就是对理论的规范作用的强调和恢复。忽视理论的范导作用，就难免导致

---

①有意思的是，20世纪80年代我们特别地强调“实事求是”，竟然在美国左翼人士和思想界中引起轩然大波。他们认为，“实事求是”（被译成“Learn truth from facts”，译回汉语即“向事实学习真理”）意味着放弃理论的规范作用和价值，因而难以接受。（[美]《每月评论》编辑部：《什么是马克思主义？》，《马列主义研究资料》1985年第6辑，北京：人民出版社，1986年，第144-145页）这一情形也说明，单纯地强调“实事求是”在一定程度上的确存在着诱发忽视理论的可能性。新中国成立后中共中央党校在对待马列经典著作方面曾经有所调整，如吴江先生回忆的那样，“与延安时期一度提倡过的将马克思主义中国化的方针不同，马列学院（中共中央党校在建国初期曾一度更名为‘马克思列宁学院’——引者注）强调一字一板地学习马列原著，教员只要求做原著的辅导，有人白首只能辅导一本原著”。然而，“这种刻板学习原著的方针，不是把原著当作研究的对象从中找出正确的精神和方法，而是将原著作为膜拜的对象，提倡一种顽固不化的教条主义。这种方针只适于培养一批原教旨主义者，完全不可能造就真正的马克思主义者，这显然是马克思主义在中国的一种倒退。”（吴江：《十年的路——和胡耀邦相处的日子》，香港镜报文化企业有限公司，1998年，第155页）重视理论、重视原典是对的，尤其是对于矫正那种强调实际却忽视理论、忽视原典的倾向而言更是如此。但矫枉过正无疑是不恰当的，从一个极端走向另一个极端，其中的教训值得我们认真总结和汲取。

②恩格斯指出：“宗教一词是从religare一词来的，本来是联系的意思。因此，两个人之间的任何联系都是宗教。这种词源学上的把戏是唯心主义哲学的最后一着。这个词的意义，不是按照它的实际使用的历史发展来决定，而竟然按照来源来决定。因此，仅仅为了使宗教这个对唯心主义回忆很宝贵的名词不致从语言中消失，性爱和性关系竟被尊崇为‘宗教’。”（《马克思恩格斯选集》第4卷，北京：人民出版社，1995年，第234页）一个词“它的实际使用的历史发展”本身，就是该词的意义生成。这种生成决不能被武断地消解在词源学的还原之中。

马克思主义哲学的庸俗化，难免出现那种以实践上的需要为借口，而放弃和牺牲马克思主义哲学的基本原则，从而做出理论上的妥协和让步的做法。总之，恰当的态度应该是：重视文本，但又不可迷信文本；重视文献学方法，但也不可迷信文献学方法。

这里尚有一个问题有待澄清，即文献学方法能否使我们发现“另一个马克思”？这实际上涉及这样一系列问题：一种语境的形成究竟取决于什么？当然是取决于人的存在本身。但人的存在又表征为什么呢？究竟是什么能够改变我们对于马克思的阐释和理解？是通过文献学方法得到的新发现吗？文献学方法又是在何种意义上、在什么程度上能够改变马克思的形象？

吊诡和讽刺的是，“马克思作为一个极为严格的批判者，从不满足于自己的结论，反而却被变为最顽固的教条主义的肇端”。<sup>[14]</sup>彻底的批判性为什么竟然转变为一种教条主义桎梏？究竟是因为后来的阐释者在利益上的需要，还是因为发生了文本上的误读？马塞罗·默斯托强调《资本论》第2、3卷的未完成性，指出：“这些材料可以清楚地表明恩格斯对马克思的巨著所作的数以千计的编辑处理，并且证明，《资本论》第2卷和第3卷远不能支持一种结论性的经济理论，大体上只是尚待完善的临时性笔记”。<sup>[15]</sup>“无论如何，MEGA<sup>2</sup>发表的新的手稿使得重建马克思思想的各个重要阶段成为可能，迄今为止只有少数诠释者对此进行过研究”。“这个版本为我们提供了读到‘另一个马克思’的学术基础”。<sup>[16]</sup>在默斯托看来，它为“未知的马克思”的显现提供了可能性。

马塞罗·默斯托还强调马克思著作的不完整性和片段性特征，他说：“我们始终要想起，马克思要完成自己的极其庞大而艰巨的著作。不完整性和片段性之所以成为马克思全部作品的特征，是因为他的批判性考察著作的题材通常过于庞大，以至于以他的严谨精神和批判意识需要很多年才能解决。”<sup>[17]</sup>问题在于，这里潜在着一种危险，即过分地执著于这种不完整性和片断性，而妨碍了我们在思想上重建马克思学说的可能性。马塞罗·默斯托说：“我们还必须铭记这一点，如果我们不想犯很多马克思主义者近几十年来所犯的类似错误的话，即认为《1844年经济学哲学手稿》是一本书（对某些人来说是一部甚至比《资本论》第1卷还要重要和有用的书！）；或者把《资本论》第2卷和第3卷看作马克思对在那些手稿中研究的这些主题必然得出的最终结论。”<sup>[18]</sup>这种过于突出《1844年经济学哲学手稿》（以下简称《手稿》）同《资本论》之间断裂性的做法，恰恰是一种非历史的态度。

诚然，马克思不是天生的马克思主义者，他固然有一个由非马克思主义者向马克思主义者的转变。但问题是，这种转变是否发生在《手稿》与《资本论》之间？事实上，这并不是一个可以靠逻辑推理就能够回答的问题，而是一个思想史的实证问题。《手稿》从方法和主题两个方面先行地规定了《资本论》的内容。首先，早在《黑格尔法哲学批判》“导言”（1843年）中，马克思就颠倒了黑格尔图式中的市民社会与国家的关系，试图从市民社会这个基地出发揭示国家的实质，强调对市民社会加以解剖。这构成马克思回到政治经济学上面来的学理上的原因。如果不怀有偏见的話，任何人都不能无视这样一个思想史事实：人的异化的历史生成和历史消解这一主题，极其鲜明地贯穿在《手稿》的整个写作之中了。然而，在《手稿》中，马克思采用的是“异化”这一“哲学家易懂的话”<sup>[19]</sup>来运思的，这个关键词固有其思辨哲学的特点及其全部局限性，因为它本身是抽象的，同时又无法给出异化的真实根源。我们不能无视这样一个基本的文献学事实，就是在《资本论》及其草稿中，马克思仍然使用了“异化”这个措词，而且他对资本主义生产方式加以批判地解构的逻辑框架也是一种异化关系展开了的形式。

马塞罗·默斯托还批评了普列汉诺夫关于马克思主义应该是“一种完整的世界观”的思想，他指出：“在我看来，这种基于过分简单化的、认为经济发展决定社会的其他转变的一元论思想和马克思本人的观点几乎无关。这种观点更多地和当时实证主义与决定论占很大地位的文化思潮相关。”<sup>[20]</sup>问题是，“一种完整的世界观”即使马克思本人由于主观的或客观的原因没有能够建构起来，然而难道它连马克思试图追求的目标也不是吗？实际上，默斯托也不得不承认，“我并不是说马克思对达到‘一种完整的世界观’不感兴趣，或者他不想成为一个系统的思想家，如果我们想使用这个词的话。我试图证明的是，他

的归纳和普列汉诺夫所作的以及和后来被称为辩证唯物主义的僵化一元论的鼻祖们所作的概括极为不同。”<sup>[21]</sup>问题的实质或关键，或许并不在于马克思主义哲学是不是一种完整的世界观，而仅仅在于这种完整的世界观究竟是什么？这就不能不涉及如何才能对马克思主义哲学的实质做出恰当的诠释的问题。

基于上述分析，我们认为，那种试图通过文献学方法，亦即借助于新发现的文献学事实来揭示出“另一个马克思”是不可能的。因为它仅仅是基于对现有的马克思文献的过度不信任而做出的一种虚幻的假设。新的文献学事实的揭橥，无疑能够在微观环节上修饰马克思的形象，但在马克思的基本著作已经公诸于世的情况下，试图利用新披露的文献来颠覆以往关于马克思的叙事，无疑是虚妄的。

### 三、马克思主义哲学研究所面临的悖论

“马克思主义哲学研究”这一说法本身，就已经意味着马克思主义哲学是作为研究的对象而被建构的。这涉及一个前提性的问题：今天我们究竟以怎样的方式对待马克思主义哲学才恰当？因为一旦把马克思主义哲学作为研究对象，就潜含着一种危险：马克思主义哲学有可能走向学问化、学科化，以至于变成一种知识论规训，从而面临着被经院化的命运。这显然同马克思主义哲学的内在精神南辕北辙。我们究竟是继承马克思主义哲学创始人对待哲学的态度和方式，还是把马克思主义哲学当做研究对象，从而使之成为一种日益精致的象牙塔功夫呢？问题是，倘若不经过学问化的处理，我们又何以能够继承马克思主义哲学的运思方式？我们究竟是把马克思主义哲学视作“批判的武器”还是视作“武器的批判”？这两方面是不能够兼容的吗？

一个理论一旦形成，它本身就潜含着一种走向自我异化的可能性，很容易变成一种自足性的规定，从而排斥和拒绝与实践和现实生活的联系。同马克思相比，马克思主义哲学的后继者有了一个重大差别。在马克思主义哲学创始人那里，马克思的思想既无必要而事实上也并未被对象化。所以，马克思本人从未刻意地把自己的实际运思本身对象化，进行一种元哲学（meta-philosophy）性质的探究。但在我们这里它却成为被研究的对象。于是，便产生了一个“双刃”的问题：一方面，它成为一种反思的反思，从而对我们的能力提出了特别的要求；另一方面，它同时也潜在着一种危险，即“做”哲学有可能沦为“说”哲学，哲学因此面临被外在化地处置的命运。这似乎陷入了一个悖论：哲学究竟是“当下上手状态”的，还是“现成在手状态”的？哲学在马克思那里是动词性的，而非名词性的；但到了我们手中，却变成名词性的了。因为我们成了马克思主义哲学的“研究者”了。当我们以“研究”的态度和“研究者”的身份去诠释马克思的时候，名词性的方式就已经不自觉地遮蔽了动词性的方式，主格的方式也不可避免地沦为宾格的方式了。而对于哲学来说，名词性的方式恰恰是使我们的哲学离开睿智的根本原因。可见，正是在这里，我们遇到了一个不得不回答的问题：马克思主义哲学究竟是一种能力，还是一种知识？究竟是一种运思方式，还是一种他者建构？恩格斯《在马克思墓前的讲话》中指出：“马克思首先是一个革命家”。<sup>[22]</sup>这一论断的深意究竟何在呢？

按照恩格斯的转述，马克思曾经以诙谐和调侃的口吻说过：“我只知道我自己不是马克思主义者”。从现有文献看，恩格斯至少有四次转述过马克思自称“不是马克思主义者”的说法。<sup>①</sup>马克思的这个说法，是不应该被轻易忽视的，因为它对于正确地理解马克思学说和选择对于马克思学说的恰当态度，都具有十分重要的意义。那么，马克思的这个说法究竟向人们暗示了什么呢？我们到底应该如何恰当地理解这句话的意涵？笔者认为，马克思的话有三种可能的维度。

一是马克思不满意于人们对他的学说的误读，即“马克思主义者”变成了一种标签，以至于能够替

---

<sup>①</sup>其出处分别是：(1) 1890年9月7日《给“萨克森工人报”编辑部的答复》，《马克思恩格斯全集》第22卷，北京：人民出版社，1965年，第81页；(2) 1882年11月2—3日《恩格斯致爱德华·伯恩斯坦》，《马克思恩格斯全集》第35卷，北京：人民出版社，1971年，第385页；(3) 1890年8月5日《致康拉德·施米特》，《马克思恩格斯全集》第37卷，北京：人民出版社，1971年，第432页；(4) 1890年8月27日《致保尔·拉法格》，同上书，第446页。

曲解马克思学说的观点“买单”。这显然带有反讽的意味。恩格斯就是在这个意义上去领会马克思这句话的。例如，恩格斯在《给〈萨克森工人报〉编辑部的答复》一文中对该报“在理论方面”把“马克思主义”“歪曲得面目全非”表示批评，指出这种歪曲的特点在于：“第一，对他们宣称自己在维护的那个世界观完全理解错了；第二，对于在每一特定时刻起决定作用的历史事实一无所知；第三，明显地表现出德国著作家所特有的无限优越感”。<sup>[23]</sup>紧接着，恩格斯引述了马克思的那句话：“马克思在谈到70年代末曾经在法国人中间广泛传播的‘马克思主义’时也预见到会有这样的学生，当时他说：‘tout ce que je sais, c’est que moi, je ne suis pas marxiste’——‘我只知道我不是“马克思主义者”’。”<sup>[24]</sup>在恩格斯后来几次重述马克思的这个说法时，也都是在批评人们对马克思的误读的意义上去借用马克思话的。

二是马克思拒绝人们把他的思想重新理解成他终其一生都在试图解构掉的意识形态。“马克思主义”的后缀-ism/-ismus就含有意识形态的性质。法国“马克思学”学者吕贝尔倾向于在此意义上理解马克思的这句话。他指出：“马克思在晚年，当他的著作已开始为他赢得相当声誉的时候，曾想方设法要摆脱这个概念（指‘马克思主义’——引者注），他曾不止一次地断言宣称：‘我只知道我自己不是马克思主义者。’恩格斯把这个惊人的警告通知了他们宗派的门徒，并且传到了后代，这是他的功劳，然而这不能使他免除他以自己的威望批准了‘马克思主义者’和‘马克思主义’这两个名词所应负的责任”。<sup>[25]</sup>这是因为，“当恩格斯决定采用他和马克思的敌手们作为论战中的轻蔑称呼杜撰出来的‘马克思主义者’和‘马克思主义’，通过把这些名词变成光荣称号来使‘科学社会主义’的拥护者们蔑视他们的敌人时，他大概没有想到，这种挑战的做法（也许是无可奈何的做法？）使他成了一种注定要统治二十世纪历史的神话的教父”。<sup>[26]</sup>这显然是把马克思的思想至少在客观上变成了一种意识形态。这一结果同马克思的理论初衷是南辕北辙的。马克思终其一生的理论旨归，恰恰就在于揭露并解构一切可能的意识形态和它带来的对人的存在及其历史的遮蔽。马克思决没有也不可能再试图建构一种新的意识形态。

三是马克思不愿意把他的思想变成一种供人们研究的对象，而不是思考方式和行动指南。-ism/-ismus除了可翻译成“……主义”，即强调其意识形态意义之外，还可理解为一种学问化甚至经院化的知识建构，在此意义上可译作“……论”。<sup>①</sup>马克思主义哲学倘若沦为知识论规训，不过是哲学的另一种意义上的科学化，其结果只能是“哲学不思想”。青年马克思就已指出：“我不主张我们树起任何教条主义的旗帜”。<sup>[27]</sup>避免教条主义化的最好办法，就是不要把马克思学说当做诠释对象，而是变成运思方式。恩格斯也说过：“马克思的整个世界观不是教义，而是方法。它提供的不是现成的教条，而是进一步研究的出发点和供这种研究使用的方法”。<sup>[28]</sup>“进一步研究的出发点”中的“研究”，不是针对马克思思想本身的，而是在“接着讲”的意义上成立的。我们今天更应该在这个意义上去领会马克思的这个说法。如果这种理解是可能的，那么马克思的自嘲就意味着他试图拒绝人们把他的学说变成一种“学问”。

当年毛泽东遇到的困惑，同样耐人寻味。毛泽东在《反对本本主义》（1930年5月）中说：“马克思主义的‘本本’是要学习的，但是必须同我国的具体情况相结合。我们需要‘本本’，但是一定要纠正脱离实际情况的本本主义”。<sup>[29]</sup>后来，他在《整顿党的作风》（1942年2月1日）中还指出：“马克思列宁主义理论和中国革命实际，怎样互相联系呢？拿一句通俗的话来讲，就是‘有的放矢’。‘矢’就是箭，‘的’就是靶，放箭要对准靶。马克思列宁主义和中国革命的关系，就是箭和靶的关系。有些同志却在那里‘无的放矢’，乱放一通，这样的人就容易把革命弄坏。有些同志则仅仅把箭拿在手里搓来搓去，连声赞曰：‘好箭！好箭！’却老是不愿意放出去。这样的人就是古董鉴赏家，几乎和革命不发生关系。马克思列宁主义之箭，必须用了去射中国革命之的。这个问题不讲明白，我们党的理论水平永远不

---

<sup>①</sup>“-ism/-ismus”具有“理论”（theory）的含义，而“theory”一词即含有“为解释观察到的事实提供一种看起来合理的或科学的可接受的普遍原理”之义。（参见The Merriam-Webster Dictionary, Eleventh Edition, 2004, p.741）实际上也就是指一种系统化、形式化了的知识，是一种知识体系。

会提高，中国革命也永远不会胜利”。<sup>[30]</sup> 这正如海德格尔所说的，“上手的东西根本不是从理论上把握的”。<sup>[31]</sup> 然而，令人纠结的是，一方面锻造“好箭”离不开理论上的功夫，甚至离不开为理论而理论的目的性追求，宁愿冒沦为“本本主义”的风险；另一方面决不能把马克思主义哲学当做拿在手里把玩的“好箭”，而使其丧失“好箭”的本质，变成与实践<sup>①</sup>无涉的死的知识。

作为马克思主义哲学的后继者，我们遇到的一个无可逃避的任务，就是为了锻造“批判的武器”，必须先行地进行“武器的批判”。因此，到了一切马克思主义哲学的后继者那里，马克思及其哲学本身就不可避免地成为反思和研究的对象。然而，当我们沉湎于这种反思和研究之后，面对现实问题，还能否拥有或具备像马克思那样的反思和批判现实的能力？或者说，把马克思主义哲学作为研究对象之后，如何才能依然保有它的本真性？总之，真正的问题是：我们究竟是作为一个实践者（包括实际地思考意义上的），还是作为一个书斋里的学者，同马克思相遇，才恰当呢？马克思主义哲学的经院化命运，究竟是它的幸抑或不幸？现代性的知识规训促成了这一命运。实际上，这就向我们提出了一个无法逃避的尖锐问题：今天的我们究竟以怎样的方式继承并发展马克思的遗产才正当？不然，就真地应了马克思当年曾经援引过的海涅的那句话：“我播下的是龙种，收获的却是跳蚤！”这是我们作为马克思主义后继者所遇到的纠结。我们所面临的任务在于：如何在研究马克思主义哲学的同时，防范和拒绝被研究内容沦为一种知识论建构的对象，从而保有马克思主义哲学作为运思方式被我们习得并把握的可能性。

#### [参考文献]

[1][4] [英] 戴维·麦克莱伦：《马克思以后的马克思主义》，李智译，北京：中国人民大学出版社，2004年，第5、291页。

[2] [德] 黑格尔：《法哲学原理》，范扬、张企泰译，北京：商务印书馆，1961年，第12页。

[3][19] 《马克思恩格斯选集》第1卷，北京：人民出版社，1995年，第11、86页。

[5] [英] 佩里·安德森：《西方马克思主义探讨》，高铨等译，北京：人民出版社，1981年，第68-69页。

[6][7] [加拿大] 阿兰·弗里曼：《没有马克思主义经济学的西方马克思主义——为什么马克思主义在国际金融危机中没有壮大起来？》，《国外理论动态》2010年第11期。

[8] [美] 约翰·贝拉米·福斯特：《马克思的生态学——唯物主义与自然》，刘仁胜、肖峰译，北京：高等教育出版社，2006年，第19-20页。

[9] [德] 雅斯贝尔斯：《什么是教育》，邹进译，北京：生活·读书·新知三联书店，1991年，第12页。

[10][11] 《马克思恩格斯文集》第10卷，北京：人民出版社，2009年，第580、612页。

[12][13] 王惠德：《忆昔日》，吴介民主编：《延安马列学院回忆录》，北京：中国社会科学出版社，1991年，第81、83页。

[14][15][16][17][18][20][21] [芬] 维萨·奥特宁：《MEGA<sup>2</sup>与另一个马克思——马塞罗·默斯托访谈》，《国外理论动态》2011年第8期。

[22] 《马克思恩格斯选集》第3卷，北京：人民出版社，1995年，第777页。

[23][24][28] 《马克思恩格斯选集》第4卷，北京：人民出版社，1995年，第398、398、742-743页。

[25][26] [法] M·吕贝尔：《恩格斯是马克思主义的创始人》，《马列主义研究资料》1986年第1-2辑合刊，北京：人民出版社，1986年，第280、281页。

[27] 《马克思恩格斯全集》第47卷，北京：人民出版社，2004年，第64页。

[29] 《毛泽东选集》第1卷，北京：人民出版社，1991年，第111-112页。

[30] 《毛泽东选集》第3卷，北京：人民出版社，1991年，第819-820页。

[31] [德] 海德格尔：《存在与时间》，陈嘉映、王庆节译，北京：生活·读书·新知三联书店，1987年，第86页。

责任编辑：罗 苹

---

①这里说的“实践”是双重意义上的，它既指作为感性活动的现实生活，也指作为理论活动的实际思考。