



当代中国马克思主义哲学中青年名家文库

哲学之思与社会现实

——马克思主义哲学的当代意义

吴晓明 著



WUHAN UNIVERSITY PRESS

武汉大学出版社



当代中国马克思主义哲学中青年名家文库

哲学之思与社会现实

——马克思主义哲学的当代意义

吴晓明 著



WUHAN UNIVERSITY PRESS

武汉大学出版社

图书在版编目(CIP)数据

哲学之思与社会现实:马克思主义哲学的当代意义/吴晓明著. —武汉:武汉大学出版社,2010.10

当代中国马克思主义哲学中青年名家文库

ISBN 978-7-307-07960-1

I. 哲… II. 吴… III. 马克思主义哲学—研究 IV. B0-0

中国版本图书馆CIP数据核字(2010)第119618号

责任编辑:朱凌云

责任校对:刘欣

版式设计:马佳

出版发行:武汉大学出版社 (430072 武昌 珞珈山)

(电子邮件: cbs22@whu.edu.cn 网址: www.wdp.com.cn)

印刷:武汉中远印务有限公司

开本: 720 × 1000 1/16 印张: 30.75 字数: 442 千字 插页: 2

版次: 2010 年 10 月第 1 版 2010 年 10 月第 1 次印刷

ISBN 978-7-307-07960-1/B · 270 定价: 64.00 元

版权所有,不得翻印;凡购我社的图书,如有缺页、倒页、脱页等质量问题,请与当地图书销售部门联系调换。

我的哲学探索之路（代序）

作为一名哲学研习者，重要的事情终是学和思。这学和思于是形成一条道路，其间的隐晦曲折，困顿和遭遇，以及星星点点的发现与体悟，对自己来说，总是一件有意义的事。一位学界的朋友提供了一个机会，使我能把它记录下来；我想，思的经历一如生活的经历，即便没有太大的价值，也往往可以是有趣味的。

我之所以钻研马克思主义哲学，一则是初始的学业，一则是后来的教学任务。但我知道，还有一件更重要的东西，或可粗略地名之曰“吸引力”，一直支配着我的研习。这种吸引力（老实说，是巨大的吸引力），按单纯知识的观点，也许是无稽之谈，或者，在最好的情形下，是纯属个人的主观方面。我始终不能同意这种观点，即便是上述“吸引力”还处于晦暗之中的时候。黑格尔所谓“不错”的见解总能比比皆是，但它们什么时候切中了问题所在的那个问题的核心呢？这样的见解，难道不是始终在貌似公允的冷漠中把一切夷平，并使之进入相对主义的泥淖中么？“马克思主义哲学不过是西方哲学诸学派之一”，如果我们撇开其上下文并完全停留于该命题中，那么，它比说马克思主义哲学是“恶魔的思想”更缺乏真正的意义（固然，该命题也不是完全无意义的）。在此等命题中并不存在历史地真实的客观性，因为真正的客观性是不能用抽象化和形式化的东西来冒充的；用一位哲学家尖刻的话来说，此种冒充的东西不过是“阉人般的客观性”。

“吸引力”始终存在。虽然我不甚明了它的由来和底蕴，但有一点很清楚：它决不止于我个人之事，亦非单纯心理学意义上的“状况”。只要思及一个较为广大的并且是切身的领域（姑名之为“时代境况”），它便命运般地“现身”，并且在根柢上起作用。后

来我读到了德里达的书，这本颇为闻名的书几乎通篇谈论马克思在当代的“幽灵般的存在”，他界说那幽灵乃是一种“自相矛盾的结合体”，是“正在形成的肉体”。这说法颇有道理。马克思思想的吸引力源自于我们生存的历史境况，或者竟可以这样说，这思乃属于存在世界本身：当思不能再倚靠形而上学而有任何真正的作为之际，马克思哲学意味着思入存在并绽露其真相的道路或可能性。只要类似的任务还被要求着，当代的思想者们便总能——或多或少、或高或低、或明或暗地——透露出此间消息。我们看到，卢卡奇把对马克思哲学的态度看成是每一个当代知识分子的“试金石”——检测其对于当代社会的责任、良知和诚实的试金石；萨特声称马克思主义是当代唯一的和不可超越的“哲学”，是当代文化的真正“主干”；而德里达则更明确地断言：反复阅读和讨论马克思乃是我们时代的责任，“没有这种责任感，也就不会有将来。不能没有马克思；没有马克思，没有对马克思的回忆，没有马克思的遗产，也就没有将来”。^①

这样一些说法在 20 世纪行将结束之时似乎得了一个颇为奇特的印证，BBC 推举“千年伟人”的测验或调查使马克思名列榜首。这消息的确让我惬意了一阵子，但也就是一阵子，因为它确乎印证了某种东西，然而所印证者仍然可以是相当表面的。它需要得到有力的阐明，需要得到真切的把握，需要在思的最深入的根基处巩固起来。是的，即便是如卢卡奇、萨特、德里达这般思想家所提示出来的东西（姑且不论其哲学立场），倘若仅只被当作断言来接受或炫耀，那么这种东西也必终至于疏阔散宕，甚而成为恶劣的“口头饰品”，因为这类饰品根本不可能将思引入存在的历史性的深处，相反只是使思停滞萎顿，使敞开的可能性封闭起来，并在这气氛中屈服于任何一种偶然的意见或满足于任何一种流俗的“闲谈”。

重要的事情在于真切地指证马克思哲学的当代性，然而此种指

^① [法] 德里达：《马克思的幽灵》，中国人民大学出版社 1999 年版，第 21 页。

证只有在具体地、历史地，并且在存在论的根基处揭示和阐明马克思哲学之当代意义的情况下才可能是真切的。我在最近的一些论文中力图表明这种意图和方向（它们在目前当然还只能是意图和方向），但它们作为体悟却发生在我研习马克思主义哲学之际，发生在学和思的过程中。

我对马克思哲学的初始理解依赖于梅林和普列汉诺夫，这从某种意义上来说是幸运的。这不仅是因为第二国际理论家（而梅林和普列汉诺夫又是其中最出色的）确实代表着关于马克思哲学之历史性解释的一个决定性步骤，而且还因为当我接触到另一种具有实质性不同的解释方案时，“梅林—普列汉诺夫正统”是被当作基本攻击目标的。这种情况对我来说会形成一种思考的内在紧张，它不仅有助于我去比较和质疑不同的解释方案，而且促使我对理解或解释本身开始关注起来。

我仍然认为梅林为马克思所撰写的传记是迄今为止最好的一部。它有一种切近感。虽然阿尔图塞对科尔纽的宏篇巨制大加赞赏，但该著所述内容大多属于知识性的细节，却缺乏那种切近的气氛。至于梅林对马克思哲学的阐释，大体上还能满足我的理智需要。这契合于当时的情形：我把马克思哲学当作知识来学，并且隐蔽地也把它当作知性科学来要求，我想，我的马克思主义哲学“启蒙”倒是符合一般理智之精神的。于是，当普列汉诺夫加入进来时，我是感到愉悦的：虽说他在哲学上与梅林差别不大，但更雄辩、更博学，也更多地援引黑格尔。他在临终之时要求阅读《伯罗奔尼撒战争史》一事，确实给我留下了深刻的印象。

但随着知识性内容的增益，疑虑及不满足感也在滋长，而且此种疑虑及不满足感似乎不是知识性质的，不是知性知识的不知魔足引起的，倒是属于哲学方面的困惑。“经济决定论”是第二国际理论家的一个显著特征，梅林对此几乎深信不疑，而普列汉诺夫所提出的批评意见和补充说明根本没有触及问题的实质，至多只是使问题的解决看起来显得精致一些。如果说《论个人》的雄辩滔滔还能以美文学的方式规避核心问题，那么《一元论历史观》却无法做到这一点，因为论敌把矛头直接指向“生产力”本身。尽管当

时我还试图找出种种理由为其开脱，但普列汉诺夫的退却仍让我感到震惊：问题不在于援引“地理环境”并附之于“人类学”的种种解说，而在于此种理解本身的还原论性质。这种性质从何而来？从马克思哲学而来吗？如果是这样的话，马克思哲学与实证主义有何区别呢？无怪乎普列汉诺夫要引证丹纳来诠释唯物史观的“公式”，也无怪乎他终于如此这般地礼拜实证主义的纲领，以至于声称即便是哲学争论也终有一天将通过数学的方式来得到解决。

问题的核心呈现出来了，它牵扯到马克思哲学的存在论基础。我从那时起便不断地追问这个问题，至于其他问题都还是次要的。梅林说马克思的唯物主义与机械唯物主义是完全一致的；正像后者是自然界的真理一样，前者是历史领域的真理。这样一来，差别似乎仅仅存在于不同的“学科领域”了。普列汉诺夫亦断言，在所谓“哲学本身”的问题上，马克思是和狄德罗、费尔巴哈相同的；倘或此说还不够明晰，那么他在别处终于补充道：马克思的认识论就是费尔巴哈的认识论。这里需注明两点，第一，在当时的语境中，所谓“认识论”是首先并且特别关涉存在论基础的；第二，在梅氏或普氏如此这般的断言之后，往往是追加各式各样的“补充说明”的。但这样的补充说明根本于事无补，因为它们纯粹是外在的“附加”，并因而对于存在论基础的性质来说是完全偶然的。难道费尔巴哈的“基础”能够外在地拼接或附加一种被中性化了的黑格尔的方法吗？难道这样的拼接或附加便如此轻易地造就出一个马克思来吗？倘若就此的答案是否定的，那么必得承认，马克思哲学的存在论基础是被误解了，其基本性质是被遮蔽了。这一基础退到了康德以前，而环绕其周围的重重叠叠的“附加”又试图使之进到黑格尔之后，这难道是可能的吗？就前者而言，我们在某种被权威化了的文献中见到，霍布斯的立场竟被“误读”为马克思的；至于后者，梅林的论说又是颇有教益的：他或许有感于此一“基础”是过于浑噩惰性了，所以在叔本华身上读到了“闪光点”，并且开始对费希特大加赞赏起来。

这时我研读了《历史与阶级意识》。可以想见，在当时的那种疑虑和困惑中，卢卡奇似乎为我开启了另一种光照，此一光照初始

的眩目让我深为服膺。这部著作奇袭了“梅林—普列汉诺夫正统”，并且极为重要地在马克思哲学的阐释中建立起黑格尔对于费尔巴哈的“优先权”。这里所说的“优先权”是一种新境域，是历史性阐释的一个本质重要的步骤，而根本不是那种模棱两可而又躲躲闪闪的权衡，仿佛是某种溶液中不同权重的“要素”之比例关系似的。卢卡奇似乎提示了一种可能性，即把“活动”原则或“自我意识”的自发性吹进或唤入马克思哲学之存在论基础中去的可能性——这固然是通过黑格尔，但除开黑格尔，在传统哲学中还有谁能获此承当呢？（至于费尔巴哈，在别种阐释的可能性敞开之前，是理所当然只能被归入黑格尔哲学的一个支脉的。）此外，我当时还寄希望于卢卡奇所谓的“总体性的观点”，也许，这种总体对于部分之“无所不在的优越性”能够穿透“经济决定论”的迷雾，能够把对马克思哲学的阐释从实证主义或知性科学的还原论深渊中拯救出来。

尽管《历史与阶级意识》在辞令上仍被包裹在“认识论”特别是“方法论”的幌子下，但其真实的核心却直指哲学的存在论基础。令我真正感兴趣的恰是这一点，以至于卢卡奇在读到《巴黎手稿》之前就“物化理论”所做的精彩发挥，仅被看作一件值得称道但又只是附带的轶事了。也正是由于我的兴趣集中于哲学的存在论基础方面，所以我开始指望从卢卡奇那里获得依靠的解释方案不久就变得颇为可疑了。就事情的根本而言（请原谅我在这里只能用过分简单的说法），在黑格尔之后，“实体”与“自我意识”的对立乃成为虚假的；而在马克思之后，黑格尔调解此种对立的图谋再度成为虚假的。进而言之，事情竟是这样：后一种虚假性不可能通过返回上述对立而得到纠正，倒是只要一触到后一种虚假性则上述对立必再度呈现出来。卢卡奇没有真正越过黑格尔，所以尽管他具有某种优越性，但他仍然只是和第二国际的理论保持在对立中。如果说后者毕竟返回到形而上学之一种中去，那么前者的优越性乃出自于黑格尔哲学的根本性质——它作为形而上学的完成乃是形而上学之一切。《历史与阶级意识》“戴着黑格尔眼镜”，这是毋庸置疑的；但也应得承认，他借助于黑格尔（当然还有其他）甚

至走到了形而上学的最边缘，有几次我们几乎就要听到命运的扣门声了，但决定性的一步终究没有跨出。后来为伽达默尔指证出来的德国唯心论的三重天真（即“断言的天真”、“概念的天真”和“反思的天真”）不仅没有被充分意识到并予以有力地揭破，相反却经常不断地表现出来。在这样的情况下，我便开始指望卢卡奇后来的思想进展，特别是《社会存在本体论》，因为它既是卢氏的最后著作又是直接讨论本体论（即存在论）问题的。结果令人大失所望，我必须坦率地说，这部书似乎在名称的提法上进了一步，但却为诸多无批判的观念所包围；它在最好的情况下，也只是提供一些属于《历史与阶级意识》之精湛思想的钝化的或退化的形式。其所以是钝化的和退化的，是因为黑格尔哲学已不再允许滞留，一如立于陡峭顶坡而又不时为对手所拖累的攀行者那样。

卢卡奇和第二国际的理论家保持在对立中，事情难道不是这样吗？姑举一例——虽说是例子，它对于“基础”来说却是性命攸关的。普列汉诺夫在某处写道，马克思批评费尔巴哈不懂“实践”，那是说错了，因为费尔巴哈是懂“实践”的（确然，费氏在19世纪40年代初的著述中，“生活”与“实践”概念比比皆是）。就此我们不想引申发挥，而仅只指出一点，即：在普列汉诺夫看来，马克思的“实践”概念，与费氏所呼之同名者，并无二致。而作为《历史与阶级意识》之核心概念的“实践”，情形复又如何呢？为了尽可能简约地说明问题，我们在这里仅限于提及卢氏1967年为该著所撰的新版序言。虽说这个《序言》就问题的根源找错了地方，但就当年“实践”概念的评论却十分正确：它表现为一种“夸张的高调”，接近于当时流行的“以救世主自居的乌托邦主义”，它变成了“纯粹思想的产物”，某种“直观的东西”，而这种把“被赋予的意识”等同于革命实践的作法，意味着费希特主义的行动主义的恢复，意味着一种“抽象的、唯心主义的实践概念”。

对马克思哲学之存在论基础具有决定性意义的“实践”原则，一方面被等同于费尔巴哈的“实践”，另一方面则流于费希特式的“行动”，这种粗暴而公然的对立究竟意味着什么呢？它诚然可以

被看作我们前面已经提到过的那种对马克思哲学之基础的误解和遮蔽，但还有某种更深刻的东西——它不止于误解和遮蔽，这一“基础”似乎是从中间爆裂了，而爆裂出来的作为两端的碎片重又堕入形而上学的窠臼中。进而言之，由“爆裂”而来的对立又不止于理论自身的事情，它是存在世界本身未曾得到克服的分裂和对立的表现——只要理论仍作为理论而持存，事情就不能不如此。正像上述“误解”具有解释学性质一样，所谓“遮蔽”乃是真正历史性的；因此，那种产生出来的对立，当然也包括由此种对立提示出来的更深刻的东西，仿佛就是马克思哲学的历史“命运”。这便要求着对任何一种本质重要的解释方案给予历史性的理解和批判，而这种要求本身乃是存在世界之历史性的自行揭示。卢卡奇真正引导的乃是“批判”的一端，与之对立的另一端便被放逐到“实证科学”或“知性科学”中去了。接踵而至的“社会批判理论”在长达数十年的文化事业中可谓成绩非凡，但它终究没有真正深入到马克思哲学的存在论基础中去，以至于这一运动的末流不得不寻求妥协的路径；或者，不得不保持自身于浪漫主义的夸张的主观性之中。弗洛姆终于被称为“20世纪最伟大的梦想家”；如果实证主义者在“梦想”中仅只见到了实证精神的“死敌”，那还是不够的，因为真正说来，那是其挥之不去的梦魇，是其命运般的、如影随身的“补充”。

于是，我再度沉入马克思本人的著作中，把注意力集中在“实践”概念上，并特别地探究其根本的存在论意义。就文本方面而言，“实践”被标识为“感性的活动”和“客观的活动”（《关于费尔巴哈的提纲》和《德意志意识形态》）。这后一个词的译法是有疑问的：gegenständlich 被译作“客观的”，而不是“对象性的”。恐怕译者也感到不甚确定，故在译名之后即注德文原词。我在大约20年前曾和北大的一位先生谈过此事，以为 gegenständlich 当译作“对象性的”，他颇有同感。后来《马克思恩格斯选集》的新版本作了改动，“客观的活动”乃成为“对象性的活动”。但是这个新版本却在以前未注原文的另一处“客观的”地方加注 gegenständlich，却并不译作“对象性的”；那是在《提纲》的第2

条，即“人的思维是否具有客观的真理性……”。这是一个意味深长的现象：何以不是“对象性的真理性”呢？先前我总以为这不过是翻译的技术上的斟酌问题，此时我方明了这等关键之处总是深深地透露出理解的消息，总是先行的理解制约技术上的斟酌取舍的。就这一层意思而言，新版《选集》的前进之处委实有两点：原先不甚确定加注原文的“客观的活动”被译为“对象性的活动”；而原先似乎决无疑问的“客观的真理性”现在被加注了原文，就是此一加注的举动意味着斟酌取舍的曾经开展。

马克思的“实践”概念（它根本不当被称作“概念”的，此处姑且用之），作为“感性的活动”或“对象性的活动”，又当怎样去理解呢？我意识到这个问题的极端重要性，所以虽说深入的理解需要时日，但我首先竭力使包含问题的概念凸显出来。顺便说说，时下谈论这两个术语的文字渐渐多了起来，但似乎仍未曾被深究过，因而也未曾真正被触动过。我试图通过马克思早期思想的活动去追溯它们的形成，又通过哲学史，特别是德国古典哲学去考究它们的可以识别的意义。这件事虽说很费了一番心力，但从根本上来说并不是十分困难的。概念被分析性地区别开来了，它们是“感性”、“对象性”、“活动”。前两个是费尔巴哈专门谈论过的，而“活动”乃是全部德国古典哲学发展起来的成绩——康德的“纯粹活动”，费希特的“活动本身”，谢林的“无限的活动”以及黑格尔的“自我活动”。只是在这番清理工作完毕之后，真正的困难方始出现。问题首先在于，如何使“感性”或“对象性”与“活动”勾连起来？这里所谓的“勾连”意味着什么？在此一勾连中它们的原初含义如何被改变而且被改变到怎样一种程度？

如果只需把费尔巴哈所称之“感性—对象性”与德国唯心论所贡献的活动原则“粘帖”在一起，那么事情就太简单了，而其结果当然是不可遏制地返回到我们前面曾经提到过的那种已然退化的理解形式中去。勾连的最初步骤就显示出麻烦和问题的复杂性：在德国古典哲学的范围内，所谓“感性的活动”或“对象性的活动”不仅具有一种非常古怪的性质，而且看起来是自相矛盾的。例如，在康德已作出区分的那种意义上，感性乃是纯粹的受动性，

而作为纯粹活动的自我意识乃是单纯的自发性或能动性。这样一来，“感性的活动”便是能动的受动或者受动的能动，如果我们不愿使之停留于混沌或戏法中，那么它究竟——首先是并且特别在存在论的根基处——意味着什么？此外，在费尔巴哈那里，“对象性”正面拒斥着作为“自我活动”的绝对者；而在黑格尔那里，绝对者的自我活动要求扬弃的不只是对象性的具体形式，而且是对对象性本身。在如此这般的背景中，“活动”和“对象性”的勾连还是可能的吗？倘或可能，此一勾连又如何成为可能？

虽说我们在这里仅只谈论“实践”，但随之而来的同类难题立即蜂拥而至，宛如触动了整个建筑的拱心石一般。上面提到的那种问题似乎隐隐地达于根本之处了，因为随之涌现出来的困难乃是根本性的困难。在这里，我们的理解不再能倚靠费尔巴哈，不再能倚靠黑格尔，甚至不再能倚靠整部哲学史了——这里无需乎谈论“生活世界”，即使就“学说”本身而言也是如此。倘若马克思是介于康德和费希特之间或谢林和黑格尔之间的古典哲学家，那么黑格尔哲学便可以轻易地指证马克思哲学的根本性质。但是不，马克思在黑格尔之后；此一“之后”当然不是就时间顺序而言，而是就思想的根本性质而言：若就思想性质之言“黑格尔之后”，究竟意味着什么呢？难道它不是意味着超出全部形而上学么？难道它不是意味着超出整个柏拉图主义的传统么？进而言之，难道它不是意味着在特定意义上超出“哲学”或“理论”本身么？如果是这样的话，那么上述难题的澄清与解答，便是马克思哲学之当代性的绽出（虽说只是某个方面）。然而此种当代性并非某种现成的实体性质的东西，仿佛一顶帽子可以随便戴在某人头上那样，又仿佛一个钱包可以丢失且可以再被找回来那样；不，马克思哲学的当代性居于存在世界本身的历史性之中，因而它是在其当代意义被历史地揭示和阐明的途中方得以呈现的。

如果是这样提出问题的话，那么我们就不难想象，在这里是需要一个新的地平线和一种新的路标了。一个孩子长大了，我们不能仅仅根据其父母来判断他和理解他了；再说他还曾经是一个地道的“叛逆者”，他由此开启并拥有了一个新的视域和时代性——如果

我们想要理解他，而且如果理解不局限于他的生理特质的话，那么，我们就不能只去了解他的父辈或者父辈的父辈，而必须与他本人对话；不仅如此，由于他拥有一整个“社会”或“世界”，所以还必须与他的“同时代人”对话。在这里我们必须立即终止比喻，因为这里所谓的“同时代人”当然仍是就哲学之根本性质而言，不是就年代顺序而言的。在这个意义上，我们完全有理由说，马克思哲学的意义根本不止于费尔巴哈和黑格尔（二者之和，二者之任何一种比例之和）；换言之，不止于全部近代哲学，不止于任何一种形而上学。众多退化的理解都是由于未能真正领会此点并使之得到坚决贯彻而得以形成的。不消说，在辞令上要承认这一点是很容易的——它太容易了，以至于这种承认在大多数场合甚至成为避开根本问题的借口或远离实质内容的代号了。

为了使这一主张变得坚决起来，我甚至愿意说，马克思哲学的根本性质乃在费尔巴哈和黑格尔（这两人的名号显然只是被当作标记来用的）之外，在他们的哲学的真正“彼岸”。这样说当然不是要割断历史或否认传统渊源，而是力图提示马克思在存在论基础上所策动的那场巨大革命——这场革命的真实意义在近代性的遮蔽下常常变得晦暗不清，并且因此未曾得到真切的估价。必须抓住并且理解这个“彼岸”，因为正是它方才展示出近代性的界限，就像它在哲学上展示出全部形而上学的界限一样。这个“彼岸”乃是一个巨大的区域，它只是时而以不同的方式向我们开启，并且直到今天仍然是人迹罕至的——因为正像近代性仍从根本上支配着当今世界一样，形而上学仍霸占着语言的本质（如海德格尔所说）并把持着思想的几乎每一个领域。但正是这种状况本身的历史性在今天形成一种“自我批判”的驱迫力，通过触动并开启上述区域的微光来使界限呈现，并从而将生活和思唤入超出此一界限的可能性。

近年来我的研习工作便主要地在这区域的近处徘徊。马克思强有力的手曾第一次决定性地开启过这个区域，而当代的一些最卓越的思想家亦曾尝试以不同的方式开拓路径以求通达。我的工作使我愈益深切地感到，在以形而上学为枢轴的近代性所构筑的“庞大

之物”的笼罩下，不断被湮没的当代的——真正当代性质的——思想只有在不断的重新开启中才能保持其本己的意义；而此种不断的重新开启唯居留于当代思想之切近的对话中。马克思哲学有且能有进入此等对话的承当，并从而使其当代意义得以呈现。

因此，就哲学方面而言，我开始力主马克思哲学与当代哲学的对话，而且这种广泛而批判性的对话应当最迫切地深入于存在论的根基处，以便使一种寻根究底的阐释能够通达马克思哲学之当代意义的敞开状态。首要之事乃是使全部形而上学的历史性边界再度明确起来，马克思率先树立起来的界标——全部形而上学终结于一般意识形态的虚假性之中——只是在这种边界之再度明确起来的联结中，方使其当代的并因而也是历史的意义得以巩固。而在这种新一轮边界的刻画和意义的阐释过程中，就决不可能置尼采的重大功绩于不顾，至于克尔凯郭尔所提供出来的启示（特别是从黑格尔及其传统脱离开来的“存在”概念）倒还在其次的位置。在这里展开的无疑又是一个广阔的领域。举例来说，尼采对“意识本身的异化”这样一种“最终最彻底的异化”之批判（伽达默尔语）对马克思哲学之当代阐释来说究竟具有何种意义？形而上学世界之再历尼采的重锤一事对马克思已然成就的哲学洞识来说意味着什么？而当尼采击碎全部形而上学且在其最极端的对立面中重返形而上学之际，马克思哲学由此再度敞开的意义指向何方？

在这里我们不可能来具体讨论这些问题，但这些问题不仅使我兴奋，而且把我引向当代存在论之最有意义的中心，我想说的是海德格尔，是海德格尔的基础存在论。我丝毫不想隐瞒多年前初读《存在与时间》一著时的激动和不安，我甚至为卢卡奇这样的才隼错失海德格尔的启发而极感惊讶和惋惜。虽说海德格尔（还有伽达默尔）在颇有卓识地提示马克思哲学之意义的同时仍然错估了这种哲学的根本性质，但其基础存在论的制订和开展却确凿无疑地提示了超越近代性阐释的可能性，在这种阐释的可能性中根本地要求着终止形而上学的种种倒退，并令此等倒退成为哲学上的“丑闻”。这样说决不意味着要把马克思哲学的当代性置入海德格尔的基础存在论，我所说的只是“提示”……“可能性”；而这种可能

性的意义首先在于避开危险，亦即避开令阐释重归形而上学的危险。正是在这样一种意义上，马克思哲学之当代意义的阐发将不可避免地海德格尔形成对话。在这种对话中形成的远不是结论，而是某种解释的“动作”；它使在形而上学的视界中被全然遮蔽的东西显现出来。例如，在尼采所言之“上帝死了”被彻底揭示为“超感性世界的崩塌”之境域中，马克思哲学的阐释是否还能求助于此一世界之恢复或此一崩塌之任何一个残片呢？具体言之，马克思的“感性”原则是否还能固执于它同“超感性世界”的对待并滞留于此一对待中而获得其解释吗？同样，当马克思的“对象性”原理被拖回到孤立主体以及表象性思维的近代性迷雾之中，并被形而上学的概念、逻辑和反思重重包围起来之际，这一用词的近代含义难道不是应当在海德格尔就“对象性”的透彻分析中获得明确规定吗？它在马克思那里的本源意义难道不是应当在海氏的“在世”、“存在的敞开状态”，特别是所谓“相互面对”（das Gegen-einanderüber）中获得理解上的有益提示吗？

更加有意义的是，当存在论的根基得到某种深究之际，“社会现实”这一主题开始显现出来。对我来说，这一主题虽然看起来还似乎较为遥远，但它却是如此地庞大、深邃和引人入胜，仿佛一艘航船经历了漫长的旅程之后，可以眺望到那愈益临近的新大陆一样。如果说，哲学的探索终于能够把我们引导到“社会现实”的真正发现上去，那么，对于思想来说，还有什么比这更好的报偿呢？这报偿将是许多未曾谋面的新问题，而且几乎可以肯定，还有许多老问题会在“社会现实”的境域中重新前来同我们照面。

所有这些问题，对我来说还有待进一步探索；我知道自己还将长久地逗留于探索的途中。在这途中我所获得的理解、支持和帮助令人难以忘怀——不只是感激之情，这样的探索需要有同路人。阐扬马克思哲学的当代意义，这将是一个巨大的时代任务；因为这一哲学意味着思入时代和时代自身之思。一位古典诗人曾这样吟唱道：

漫漫思想界，长夜有明灯。

赖此导人类，探讨永无垠。

目 录

上篇 马克思主义哲学与我们的时代

阐说马克思哲学的当代意义	3
一、阐说马克思哲学之当代意义的主题	3
二、对存在论根基之澄清与阐明的必要性	7
三、作为文本解读的对话以及同当代生活和当代哲学的 对话	12
重估马克思哲学革命的性质与意义	17
一、对马克思哲学变革的传统估价	17
二、伽达默尔和海德格尔对马克思哲学变革的估价	23
三、重估马克思哲学革命的任务	29
马克思对主体哲学的批判与当代哲学的语言学转向	36
一、主体性哲学及其基本困境	36
二、作为感性意识或实践意识的语言	41
三、马克思的语言概念与意识之内在性的瓦解	46
马克思的哲学革命与全部形而上学的终结	54
一、对马克思哲学的近代阐释	54
二、“超感性世界”的腐烂或崩溃	58
三、马克思同整个哲学形而上学的批判的脱离	62

马克思对现代性的双重批判	69
一、作为现代世界之本质—根据的资本	69
二、资本与现代形而上学的内在联系或“共谋”关系	74
三、马克思对现代性的双重批判及其原则高度	78
内在性之瓦解与马克思哲学的当代境域	85
一、晚期海德格尔对马克思所作评论的实质	85
二、马克思所谓“改变世界”是否从属于形而上学的存在 概念	89
三、意识的内在性及其瓦解	94
马克思发展理论的本质特征与当代意义	101
一、发展主题上的基本对立	101
二、自由的领域与自然必然性的领域	105
三、立足于历史—实践原则的发展理论	111
文明间冲突的现代根源与前景	118
一、“文明的冲突”与“文明的和解”	119
二、“文明的冲突”：探究原委	125
三、文明之冲突的现代根源	133
四、“中国争霸”的神话与“世界秩序”的重建	140

中篇 历史与社会现实

哲学的时代课题与使命	153
一、哲学与思的任务	153
二、对主观意识观点的批判	155
三、当今中国的社会现实	158
马克思主义哲学与通达社会现实的道路	161
一、主观思想及其对现实的遮蔽	161