

•当代哲学问题探索•

《资本论》与马克思的“新哲学”

——从孙正聿对《资本论》思想史意义的解读说起

王庆丰^{a b}

(吉林大学 a.哲学基础理论研究中心; b.哲学社会学院,长春 130012)

摘要:孙正聿主张《资本论》构建了马克思的“新哲学”,但他并不像阿尔都塞那样把马克思的早期文本和《资本论》对立起来,仅仅从科学主义的角度去理解马克思的新哲学,从而拒斥马克思早期的人本主义倾向。孙正聿认为,应当从“揭露人在非神圣形象中的自我异化”和“现实的人及其历史发展的科学”相统一的视角去理解和解读马克思的《资本论》。这样,《资本论》就不仅仅是一种抽象的人道主义,而是一种关于“现实的历史”的存在论,是人类解放的价值理想和人类社会发展的现实道路的统一。在与其他存在论相区分的意义上,孙正聿把《资本论》所开创的这种独特的存在论路径称为“使其存在”。

关键词:“现实的历史”;马克思的“新哲学”;《资本论》;孙正聿

中图分类号:B1 文献标志码:A 文章编号:1002-462X(2016)07-0030-08

孙正聿解读《资本论》,并不是想单纯地澄清《资本论》的核心思想,而是想通过研究《资本论》重新理解马克思主义哲学。《资本论》与马克思主义哲学之间的关系已经成为当前《资本论》研究中的重要问题。在孙正聿看来,问题聚焦于《资本论》是“运用”还是“构建”了马克思主义哲学?在中文版《马克思恩格斯文集》第5卷(《资本论》第一卷)的说明中,编者指出“《资本论》是马克思毕生研究政治经济学的伟大成果,是一部具有划时代意义的巨著。马克思在这部著作中运用辩证唯物主义和历史唯物主义的世界观和方法论揭示了资本主义社会的经济运动规律和资本主义产生、发展和灭亡的历史规律;根据对资本主义基本矛盾的分析,论证了资本主义被共产主义取代的历史必然性,为科学社会主义奠定了理论基

础”。这种观点代表了人们对《资本论》理论本性的通常认识。如果把《资本论》看作是“运用”了马克思主义哲学,那么《资本论》显然就不可能是哲学著作。在这种观点看来,《资本论》“这部著作在政治经济学领域实现了革命变革,创立了马克思主义政治经济学”^[1],即《资本论》是一部纯粹的政治经济学著作,它只是“运用”了马克思主义哲学。孙正聿对这种“运用”的观点持强烈的批评态度。他指出,“正是由于认定《资本论》是‘运用’而不是‘构建’了马克思主义哲学,因此长期以来,或者离开《资本论》而阐释马克思主义哲学,或者把《资本论》的哲学思想限定为如何‘运用’了马克思主义哲学。其直接后果,不只是影响到对《资本论》哲学思想的阐释,而且深刻地影响到对马克思主义哲学的理解。”^[2]

马克思本人只是简单地把自己的新哲学称为“新唯物主义”,究竟应该依据马克思哪一个文本去理解马克思的哲学革命,学术界莫衷一是。对马克思不同时期文本的侧重,在某种意义上决定了对马克思哲学观的理解方式。孙正聿之所以反对《资本论》与马克思主义哲学之间是一种“运用”关系,是因为在他看来,《资本论》构成了马克思的“新哲学”。他明确指出“与这种‘运用’马

收稿日期:2016-04-26

基金项目:教育部基地重大项目“《资本论》与当代社会发展道路研究”(14JJD720003);教育部新世纪优秀人才支持计划项目“历史唯物主义与中国发展道路研究”(NCET-13-0249)

作者简介:王庆丰(1978—),男,“长白山学者”特聘教授,博士生导师,从事哲学基础理论研究。

• 30 •

克思主义哲学于《资本论》的思路不同，我们的总体思路是《资本论》就是马克思主义的‘新世界观’，因此，应当在马克思主义哲学与《资本论》的‘互释’中，既阐释《资本论》的哲学思想，又重新理解马克思主义哲学。”^{[2]1}也就是说，只有通过研究《资本论》，我们才能理解马克思的哲学革命，也只有从马克思所实现的哲学革命的高度上，我们才能真正把握住《资本论》的实质。《资本论》构建了马克思的“新哲学”，孙正聿的这一观点无疑具有重要的思想史意义，但也引发了许多值得深思的理论问题：第一，如果说《资本论》是马克思的新哲学，那么如何理解马克思的其他文本，尤其是哲学色彩比较浓厚的早期文本同马克思的新哲学的关系？第二，在普通大众眼中，《资本论》是一个充斥着经济学范畴和问题的政治经济学文本，这样一个文本如何能够构建马克思的“新哲学”？第三，以《资本论》为标志的马克思的新哲学究竟是一种什么样的哲学，它如何能够与其他哲学（包括传统哲学与当代哲学）区别开来，从而表征新的时代精神？

一、为什么说《资本论》是马克思的新哲学

实际上，早在介入《资本论》研究之前，孙正聿就有很多阐释马克思哲学观的著述：例如《怎样理解马克思的哲学革命》（《吉林大学社会科学学报》2005年第3期）、《马克思的哲学观与马克思开辟的哲学道路》（《社会科学战线》2003年第1期）以及《解放何以可能——马克思的本体论革命》（《学术月刊》2002年第9期）等重要论文。但是值得注意的是，孙正聿在这些研究马克思哲学革命的文本中，并没有涉及《资本论》，更多的反而是马克思早期的著作，尤其是《黑格尔法哲学批判导言》和《关于费尔巴哈的提纲》。这样一来，在孙正聿关于马克思哲学观的研究中就出现了一个不容回避的悖论性事实。孙正聿一方面强调“研究和阐释马克思主义哲学，必须诉诸马克思‘毕生研究’的‘伟大成果’《资本论》”^{[2]1}；另一方面在其早期对马克思主义哲学观的阐释中不是很少而是从来没有提及《资本论》。如果主张《资本论》是马克思的“新哲学”，那么就必须对这一奇特的情况做一说明。当然，我们可以认为，在2010年之前，孙正聿自己也没有认识到《资本论》

对于理解马克思主义哲学革命的重要性，但这根本无助于澄清孙正聿在阐释马克思“哲学观”时所凸显的悖论性问题：我们究竟应该从马克思哪一时期的文本出发去集中阐释他的“新哲学”？

在《资本论》的解读史上，认为《资本论》是马克思“新哲学”的并非孙正聿一人，其中最重要的代表人物就是大名鼎鼎的阿尔都塞。在《读〈资本论〉》中，阿尔都塞明确指出，“我们可以读到马克思真正哲学的地方是他的主要著作《资本论》。”^{[3]19}阿尔都塞的这一判断和孙正聿是高度一致的。但是两者结论的一致，并不意味着他们对《资本论》的解读模式是一致的。两者之间存在着本质上的差异，而这种差异就体现在《资本论》与马克思早期著作的关系上。阿尔都塞认为，“《德意志意识形态》这一哲学断裂的记录并没有给我们提供这种哲学本身。在此之前的《关于费尔巴哈的提纲》也没有给我们提供这种哲学本身，虽然《关于费尔巴哈的提纲》像耀眼的闪电划破了哲学人类学的夜空，在一瞬间使人们通过第一个世界反射在视网膜上的图像感知到了另一个世界。《反杜林论》的批判（至少在它的直接形式上，虽然它的临床诊断是天才的），也没有给我们提供这种哲学。”^{[3]19}虽然阿尔都塞高度评价了《德意志意识形态》之前马克思（包括恩格斯）的早期文本，但是他认为我们不可能在这些早期文本中发现马克思的“新哲学”。“如果认为整个马克思的哲学包含在《关于费尔巴哈的提纲》中的几个短短的命题中，或者包含在《德意志意识形态》的否定的论述中，也就是包含在断裂的著作中，那么就严重误解了一个全新的理论思想生长所必不可少的条件，而这种思想的成熟、界定和发展是需要一定时间的。正如恩格斯所说的那样：‘我们这一世界观，首先在马克思的《哲学的贫困》和《共产党宣言》中问世，经过了二十多年的潜伏时间，到《资本论》出版以后……’”^{[3]19}任何一种新思想的成熟都绝非一日之功，而需要经历一定的过程。因此，阿尔都塞明确指出，我们能读到马克思“新哲学”的地方只能是成熟时期的文本《资本论》。

阿尔都塞认为，在马克思的思想发展中存在着一个“认识论断裂”，《资本论》与其早期著作之间是一种“断裂”关系。阿尔都塞“认识论的断

裂”这个术语直接来自巴什拉的科学认识论 ,意即从一种思维方式向另一种思维方式的根本性的结构转换。如果这样去理解认识论断裂的话 ,那么这一概念就类似于库恩的“科学范式转化”。 “断裂”意味着前后两者之间的转换一定是“异质性的”。具体到马克思的思想发展来讲 ,《资本论》和其早期文本是两种截然不同的东西。这样 阿尔都塞就将马克思的《资本论》与其早期文本尤其是《1844 年经济学哲学手稿》对立了起来。如果阿尔都塞认为在《资本论》中能够读到马克思“真正的哲学” ,那么在其早期文本中 ,我们所看到只能是“不成熟的”甚至是“虚假的”马克思的哲学。阿尔都塞激烈地批评了以马克思早期文本为理论依据而形成的人本学的马克思主义。他指出 ,从青年卢卡奇、布洛赫到列斐伏尔 ,马克思在他们笔下被错误地装扮成一个人道主义者。“他们以马克思青年时期的著作作为依据 ,求助于‘现实的’人道主义、‘具体的’人道主义或者‘实证的’人道主义 ,在他们看来 ,这种人道主义是马克思思想的理论基础。”^{[3]59} 在阿尔都塞看来 ,人本学的马克思主义根本不理解马克思主义哲学的伟大革命意义 ,看不到马克思主义正是在对“人的本质”、“异化”等先验主体之人本主义逻辑的否定中创立的。

阿尔都塞“保卫马克思” ,其重要的理论使命就是批判对马克思进行“抽象的人道主义”式的解读。阿尔都塞明确指出 ,“人道主义的本质是意识形态”^{[4]227}。马克思的科学世界观不再是以抽象的人性去评判历史现实 ,而是一种从现实社会生活物质条件出发 ,具体透视历史本质的实证科学。人本学的马克思主义的哲学基础是一种抽象的具有伦理色彩的意识形态。“科学”和“意识形态”是一对“对立”的概念 ,人本学的马克思主义意识形态本性是明显违背马克思的科学世界观的。因此 ,把马克思主义哲学修正成人本主义伦理批判不是一种历史的进步 ,而是一种理论上的倒退。“历史把我们推到了理论的死胡同中去 ,而为了从中脱身 ,我们就必须去探索马克思的哲学思想。”^{[4]2} 要真正摆脱意识形态 ,恢复马克思主义的科学形态 ,唯一的路径就是彻底和马克思的早期文本进行决裂。因此 ,阿尔都塞意义上的重返历史 ,就是回到马克思那里去 ,回到《资本

论》中去。

虽然孙正聿主张研究马克思的哲学必须诉诸《资本论》 ,但他并没有把《资本论》和马克思的早期文本对立起来。他认为我们之所以要诉诸《资本论》去阐释马克思的哲学 ,是因为只有到了《资本论》 ,马克思的新哲学才得到了完满的呈现。孙正聿指出 ,如果我们追溯马克思哲学革命的思想历程 ,就可以发现马克思为“构建”自己的“新世界观”提出了一系列重大理论问题: 在《〈科隆日报〉第 179 号的社论》中 ,马克思把“真正哲学”视为“时代精神的精华” ,那么 ,现代社会的“时代精神”究竟是什么? 在《〈黑格尔法哲学批判〉导言》中 ,马克思把“现代哲学”的历史任务定位为“揭露人在非神圣形象中的自我异化” ,那么 ,这个“非神圣形象”指的是什么? 人是如何在“非神圣形象”中构成“自我异化”、人又是如何挣脱在“非神圣形象”中的“自我异化”的? 在《1844 年经济学哲学手稿》中 ,马克思把人的“自我异化”的实质解释为“异化劳动” ,那么 ,构成“异化劳动”的现实基础和真实内涵又是什么? 在《关于费尔巴哈的提纲》中 ,马克思指出人的本质在其现实性上是一切社会关系的总和 ,那么 ,现实中的所有社会关系指的是一种什么意义上的社会关系 其中最重要并且起决定性作用的社会关系是一种什么关系? 在《德意志意识形态》中 ,马克思把人的实践首先理解为人的“物质生活资料的生产” ,那么 ,“物质生活资料的生产”如何构成“历史的发展规律” 特别是如何构成“资产阶级社会的特殊的运动规律”? 在《共产党宣言》中 ,马克思把人的解放的价值诉求定位为“以每个人的自由全面发展为条件的一切人的自由而全面的发展” ,那么 ,实现这种价值诉求的现实根据和现实道路又是什么? 所有这些重大的理论问题 ,在其早期的文本中并没有得到彻底的、系统的解答。正是对这些根本性问题的回答 ,构成了作为马克思“毕生研究”的“伟大成果”——《资本论》。

基于孙正聿的解读立场来看 ,《资本论》就像马克思思想发展中的贮水池 ,此前所有的问题都流向了《资本论》 ,都在《资本论》中给出了明确的解答。正是基于这一原因 ,孙正聿认为《资本论》“构建”了马克思的“新哲学”。阿尔都塞把马克思早期的文本看作是人本主义 ,而把《资本论》看

作是科学主义,把两者对立起来,认为只有后期的《资本论》才是马克思的新哲学。而孙正聿认为,《资本论》是马克思早期文本的合理的逻辑延展,不仅不存在断裂,而是一脉相承意义上的总结和升华。对马克思新哲学的解读,虽然要诉诸《资本论》,但绝不意味着要排斥早期文本。相反,如果离开了早期文本对马克思思想形上意义的揭示,我们就很难认识到《资本论》的价值取向。因此,我们可以说孙正聿在阐释马克思哲学观过程中的悖论性事实实际上是一个假问题。这是因为,阿尔都塞所谓的人本主义和科学主义之间的对立对孙正聿而言是不存在的。在他看来,我们应当从两者相统一的视角去解读马克思的《资本论》,去理解马克思的“新哲学”。

二、《资本论》如何构建了马克思的新哲学

如果把马克思整个思想的发展看成是一个过程或总体的话,我们就绝对不能排斥掉早期的人本主义,也不能排斥掉《资本论》所体现的科学主义,应该从两者统一的视角去解读《资本论》。用马克思的话来说,就是要从“揭露人在非神圣形象中的自我异化”和“现实的人及其历史发展的科学”相统一的角度去解读《资本论》。《资本论》也正是在这两者相统一的意义上构建了马克思的新哲学。

马克思在《黑格尔法哲学批判导言》中指出,“真理的彼岸世界消逝以后,历史的任务就是确立此岸世界的真理。人的自我异化的神圣形象被揭穿以后,揭露具有非神圣形象的自我异化,就成为了为历史服务的哲学的迫切任务。于是,对天国的批判变成对尘世的批判,对宗教的批判变成对法的批判,对神学的批判变成对政治的批判。”^[5]^[14]相对于传统哲学而言,马克思把现代哲学的任务定位为“揭露人在非神圣形象中的自我异化”。马克思的这一定位绝对是从存在论的意义上得出的,从而奠定了整个马克思哲学的理论旨趣。但是,马克思并不仅仅想揭示人类的这种“异化”的生存状况,他还想揭露这种异化的根源,并且找到扬弃这种异化的现实道路。马克思把共产主义理解为异化的扬弃,理解为人向人的本性的复归。《资本论》中的大部分概念虽然在《1844年经济学哲学手稿》中均已出场,但更多的

是在存在论的意义上被进行规定的。因此,人本学的马克思主义以马克思《1844年经济学哲学手稿》为其主要文本和理论依据,从而将马克思理解为一个抽象的人道主义者,也就不足为奇了。这种人本主义的价值取向是马克思哲学的本质性特征之一,不应该遭到拒斥和否定,否则就会造成对马克思思想的肢解和歪曲。

到了1846年的《德意志意识形态》,马克思通过批判青年黑格尔派开始彻底清算黑格尔的“思辨哲学”,试图构建“真正的历史发展的科学”。马克思恩格斯指出,“在思辨终止的地方,在现实生活面前,正是描述人们实践活动和实际发展过程的真正的实证科学开始的地方。关于意识的空话将终止,它们一定会被真正的知识所代替。对现实的描述会使独立的哲学失去生存环境,能够取而代之的充其量不过是从对人类历史发展的考察中抽象出来的最一般的结果的概括。这些抽象本身离开了现实的历史就没有任何价值。”^[5]^[26]终止的哲学是黑格尔的思辨哲学,马克思重新建立起来的新哲学是“真正的实证科学”。这种“真正的实证科学”并不是“经验科学意义上”的实证科学。它是以“现实的个人”为出发点的马克思的新世界观——“历史唯物主义”。历史唯物主义的出发点是“现实的个人”,而不是“抽象的个人”。马克思恩格斯提出,“我们开始要谈的前提不是任意提出的,不是教条,而是一些只有在想象中才能撇开的现实前提。这是一些现实的个人,是他们的活动和他们的物质生活条件,包括他们已有的和由他们自己的活动创造出来的物质生活条件。”^[6]正是从“现实的个人”出发,马克思揭示出了人的“现实生活过程”,进而发现了人类社会发展的一般规律。恩格斯在《路德维希·费尔巴哈和德国古典哲学的终结》中,非常明确地对马克思主义哲学做出这样的论断:“关于现实的人及其历史发展的科学。”^[7]

毋庸置疑,从以《1844年经济学哲学手稿》为代表的早期文本到《德意志意识形态》之间确实存在着转折,但绝非阿尔都塞所说的“断裂”。两者所主张的哲学立场之间不是一种断裂或替代的关系,而是并行不悖的。也就是说,“揭露人在非神圣形象中的自我异化”和“现实的人及其历史发展的科学”共同构成了马克思主义哲学的理论

本性。两者是统一的,而不是割裂的。在《政治经济学批判序言》中,马克思进一步认识到,“我的研究得出这样一个结果:法的关系正像国家的形式一样,既不能从它们本身来理解,也不能从所谓人类精神的一般发展来理解。相反,它们根源于物质的生活关系,这种物质的生活关系的总和。黑格尔按照18世纪的英国人和法国人的先例,概括为‘市民社会’,而对市民社会的解剖应该到政治经济学中去寻求。”^[8]马克思的这一认识的出现不是偶然的,在某种意义上跟他的生活经历有关。马克思到达伦敦之后,他发现“英格兰”从产业革命之后逐渐成为现代社会最具典型性的社会形态。因此,通过对“英格兰”社会的研究,就可以洞察现代社会的本质。于是就有了《资本论》及其相关文本的写作。马克思转入政治经济学研究,绝非是学术立场和理论旨趣的改变,而仅仅是研究思路或研究领域的转换。

阿尔都塞把《资本论》和其早期文本对立起来,实际上就是把马克思“揭露人在非神圣形象中的自我异化”的人本主义取向和“现实的人及其历史发展的科学”的科学主义取向割裂开来。排斥科学主义的人本主义的马克思主义最终陷入的是抽象的人道主义,阿尔都塞批判人本学的马克思主义也是由于认识到了这一点,但是阿尔都塞完全拒斥和不顾马克思的人本主义诉求而试图将马克思主义恢复到纯粹的科学主义,这是走向了另外一个极端。雷蒙·阿隆评价萨特和阿尔都塞对马克思的解读,是从“一个神圣家族到另一个神圣家族”,这种批判是极其到位的。其实,西方马克思主义伊始,就逐渐形成了两条解读马克思的思路:人本主义的马克思主义和科学主义的马克思主义。这两种解读模式各执一端、针锋相对。虽然分别把马克思主义的人本主义倾向和科学主义倾向非常系统地揭示了出来,但同时也造成了对马克思思想本身的割裂。无论是人本学的马克思主义还是科学主义的马克思主义都是对马克思的误解。

“揭露人在非神圣形象中的自我异化”与“现实的人及其历史发展的科学”应当成为我们解读《资本论》的首要方法论原则。孙正聿指出,“《资本论》表明,马克思的人道主义理想与他对现实的描述是不可分割地统一的,马克思对人类解放

和人的全面发展的价值追求与他所揭示的人类历史发展规律是不可分割地统一的,马克思的哲学批判与他的政治经济学批判和空想社会主义批判是不可分割地统一的。”^[9]^[13]《资本论》正是在“揭露人在非神圣形象中的自我异化”与“现实的人及其历史发展的科学”统一的意义上,构建了马克思的“新哲学”。一方面,马克思通过“商品拜物教”“货币拜物教”“资本拜物教”等三大拜物教,揭露了人在资本主义条件下人的异化的生活状态,提出了人类自由解放的价值理想;另一方面,马克思通过英格兰社会大量实证材料的微观分析,揭示了资本主义社会经济运动的逻辑,论证了资本主义社会必然走向共产主义社会的历史发展规律。《资本论》正是在这一“双重意义”上“构建”了马克思的“新哲学”。实际上,马克思在批评孔德和斯宾塞的实证主义社会学的时候,就已经指出纯粹的、客观的没有任何价值预设的社会科学是不存在的。真正的社会科学必然是有价值取向的,没有价值取向的社会科学是对时代问题的回避。问题是时代的呼声,马克思主义正是在对早期资本主义社会问题回应的基础上形成的,是真正的无产阶级的社会科学。

雷蒙·阿隆虽然是在消极的意义上但他却一针见血地指明了《资本论》的这一特征:“剩余价值的理论具有科学的和道义的两种作用。这两种因素结合在一起使马克思主义具有一种无与伦比的威力。”^[10]由于不了解《资本论》的这种统一性,在《资本论》的解读史上,就出现了一种奇怪的现象。一些解读者企图把《资本论》解读成同传统哲学一样的哲学文本,消解掉《资本论》中的经济学内容。而另一些解读者则试图排斥掉《资本论》中晦涩的哲学内容,发现一个作为经济学家的马克思。虽然雷蒙·阿隆正视《资本论》的这种奇特结构,但他认为,《资本论》是经验科学和道德判断的混合物,是一个“模棱两可”或“含混不清”的文本。造成这些后果的最重要的原因就是没有从“揭露人在非神圣形象中的自我异化”与“现实的人及其历史发展的科学”相统一的视角去看待和理解马克思的《资本论》。在孙正聿看来,如果不从两者相统一的角度,就无法理解和把握《资本论》,也就无法理解马克思的“新哲学”。可是,问题在于如果我们遵循了这一原则,

我们又将从《资本论》的解读中发现什么呢？孙正聿告诉我们：马克思的《资本论》破解了“存在的秘密”，它把握到了一种独特的存在——“现实的历史”。

三、《资本论》在何种意义上是“新哲学”

如果说《资本论》构建了马克思的“新”哲学，那么在何种意义上这种哲学是一种“新”哲学、它的独特性在哪里？孙正聿提出，“不是《资本论》‘运用’了马克思主义哲学，而是《资本论》以研究‘现实的历史’为实质内容‘构建’了关于人类解放的‘新世界观’即马克思主义哲学。”^[2]^[3]《资本论》之所以构成了马克思的“新世界观”，其原因就在于它发现了“现实的历史”。阿尔都塞曾经说过，这种历史是历史学家所无法看到和把握到的“历史”。这种历史是存在论意义上的“历史”。马克思“建立的是一种具有存在的特殊性的现实，这种存在的特殊性同时既要用所有的传统哲学话语来预设，却又天生地被排斥在这些话语之外”^[11]。这种特殊的历史无法用传统形而上学的语言来表述。马克思找到了古典政治经济学的“经济范畴”去表达这一“存在论”问题。

与其说马克思的《资本论》是“经济学语境中的哲学话语”，不如说《资本论》的经济学话语就是其哲学话语。“《资本论》不仅是关于‘资本’的‘资本论’，而且是关于‘现实的历史’的‘存在论’，即马克思的历史唯物主义的‘存在论’。”^[9]^[6]按照孙正聿的论断，作为马克思“新哲学”的《资本论》，其独特性的哲学内涵就是关于“现实的历史”的“存在论”。那么，如何阐释《资本论》这种独特的“存在论”就成为摆在孙正聿面前的首要任务。如果我们指认《资本论》为“存在论”的话，那么马克思存在论同传统形而上学存在论的区别何在？它和现代哲学尤其是海德格尔哲学存在论之间的区别又在哪里？我们必须在三者的对照中、尤其是在与海德格尔的“基础存在论”的比照中，清楚地标志出马克思的存在论道路。否则就容易将马克思的存在论传统形而上学化或者是海德格尔化。孙正聿非常自觉地意识到了这一问题，他在对整个西方哲学史梳理的基础上，把传统形而上学、海德格尔哲学与马克思哲学的存在论区分为三种理论形态：“何以存在”、“让其存在”

以及“使其存在”。^①

海德格尔哲学最重要的意义就在于他对传统形而上学的存在论进行了最为彻底的剖析，并且将自己的“基础存在论”与之区别开来。我们都非常重视海德格尔在《存在与时间》中关于存在论所做出的一个重要的区分——“存在论差异”。所谓“存在论差异”就是“存在者”和“存在”之间的差异。通过“存在论差异”，海德格尔彻底澄清了“存在”。但值得注意的是，海德格尔在其《现象学之基本问题》一书中还有一个更加重要的区分——“存在论分说”。“存在论分说”指的是“essentia [拉：本质]”与“existentia [拉：实存]”之间的区分。如果说“存在论差异”是“存在”和“存在者”之间的差异，那么“存在论分说”则是对存在本身的分说。在海德格尔看来，传统形而上学的存在论就是关于“essentia”（本质）的存在论，它回答的是“什么存在”这个问题，什么存在，即存在者何以存在的根据？柏拉图寻求现象界背后的理念世界，表面上看来是在寻求现象界的本质，但实际上是在寻求现象界何以存在的根据。亚里士多德在《形而上学》一书中将之表达得更为明确：第一哲学就是要寻求最高原因的基本原理。近代哲学发生认识论转向之后，传统哲学存在者的“何以存在”的问题转化为存在者的“观念的客观性”问题，观念的客观性正是主体认识和把握客体的根据，没有客观性的观念，存在者对主体来说就是“自在之物”。

在与传统形而上学存在论相对立或者超越传统形而上学存在论的意义上，海德格尔与马克思是高度一致的。所谓的“existentia”（实存）指的并非是黑格尔意义上的作为经验事实的“实存”，而是和人有关系的“人的生存”。传统形而上学所寻求的“essentia”（本质）是和人的生存无关的，如果说有关，也仅仅是和抽象的纯粹认知主体有关。无论是海德格尔，还是马克思都反对这种与

^① 关于将存在论区分为“何以存在”“让其存在”和“使其存在”的观点，孙正聿教授并没有形成文字进行公开发表，只是在与笔者的私下讨论中多次提及这一问题。笔者认为，孙正聿的这一论断对于我们理解整个西方哲学史以及思考哲学的未来走向具有十分重要的意义和价值。

人无关的寻求存在者“何以存在”的存在论。他们都重新把“人”拉入到了“存在论”的视野之中。为了避免在对人的理解上重蹈传统形而上学的覆辙把“人”抽象化，海德格尔把人称为“此在”，马克思则将其称为“现实的个人”。无论是海德格尔的“此在”，还是马克思“现实的个人”，与传统哲学对人的抽象的理解相比，都发生了根本性的变化。海德格尔在其1923年弗莱堡夏季学期讲座中曾经明确指出“我们用‘此在’这个术语既指世界的存在也指人生的存在。”^[12]换句话说，“人”不是一个纯粹的、抽象的独立个体，人与其周遭的世界是共在的，人是“在之中”的。当马克思在《德意志意识形态》中指出历史唯物主义的出发点是“现实的个人”的时候，他指出“现实的个人，是他们的活动和他们的物质生活条件，包括他们已有的和由他们自己的活动创造出来的物质生活条件。”^{[5]519}因此，马克思所肯定的是“现实的”“从事实际活动的”“可以通过经验观察到的”“处于既有的历史条件和关系范围之内的”现实的个人。通过海德格尔和马克思的相关论述，我们可以发现马克思和海德格尔都超越了传统形而上学“何以存在”意义上的存在论，都实现了现代哲学的“存在论革命”。但是，我们绝不能因此抹杀两者之间的本质性差别。在当今马克思主义哲学界，将马克思海德格尔化业已成为的一种时尚，这样做的直接后果就是把马克思哲学所开辟的独特的存在论路径给遮蔽了。

我们必须对海德格尔和马克思的存在论进行本质性的区分，而这一“存在论分殊”正是孙正聿揭示出来的。孙正聿把海德格尔的存在论称为“让其存在”，而把马克思的存在论称为“使其存在”。对于海德格尔来说，与“此在”所共在的“周遭的世界”是一个无差别的生活世界，无论在前资本主义社会还是在资本主义社会，此在都是作为“常人”而存在的，两者作为“周遭的世界”对此在来讲并没有本质上的不同。海德格尔认为，此在必须追问存在的意义，达到存在的“澄明之境”，才能超越“常人”的沉沦状态。这就要求此在必须聆听上帝的召唤，按照存在的天命看护存在的真理。在海德格尔看来，“哲学将不能引起世界现状的任何直接变化。不仅哲学不能，而且所有一切只要是人的思索和图谋都不能做到。只

还有一个上帝能救渡我们。留给我们的唯一可能是，在思想与诗歌中为上帝之出现准备或者为在没落中上帝之不出现作准备；我们瞻望着不出现的上帝而没落。”对于上帝，“我们不能把他想出来。我们至多可以唤醒大家准备期待他。”^[13]可见，海德格尔的救赎之路只是一种消极意义上的救赎。面对存在，此在只能看护，只能“让其存在”，只能坐等上帝的“救赎”。

而在马克思看来，人周遭的世界绝非是一个无区别的、抽象的生活世界，规定着生活世界最本质的东西是“生产关系”。“现实的个人”就是处在一定生产关系中的个人。在《黑格尔法哲学批判导言》中，马克思明确指出“人不是抽象的蛰居于世界之外的存在物。人就是人的世界，就是国家，社会。”^{[5]3}在《关于费尔巴哈的提纲》中，马克思又进一步指出“人的本质不是单个人所固有的抽象物，在其现实性上，它是一切社会关系的总和。”^{[5]501}而在人的所有的社会关系中，最重要并且起决定作用的社会关系就是生产关系。因此，马克思把《资本论》的研究对象定位为“资本主义生产方式以及和它相适应的生产关系和交换关系”。马克思《资本论》所揭示的物的掩盖下所形成的人与人之间的关系，就是在“生产关系”的意义上而言的。而这种生产关系在《资本论》中展现为阶级关系，表现为资本家和工人之间的对立。这样一来，马克思关于“人的生存”的存在论就具有了真实的历史内容，而不再是空洞的和抽象的。

“人就是人的世界，就是国家，社会。”根据马克思的这一公式，《关于费尔巴哈提纲》的最后一条关于“改变世界”的论纲就得到了具体的阐释：一方面，改变世界就是改变人的存在方式；另一方面，改变世界同时也意味着改变国家、社会。马克思把人的存在方式的改变诉诸国家、社会的改变，诉诸生产关系的改变。在《大纲》中，马克思更是将人的存在状态和人类的社会制度直接关联起来，从而将这一思路表现得更为清晰。马克思指出，前资本主义社会是人的依附性的存在，资本主义社会是以物的依赖性为基础的人的独立性，而共产主义社会则是人的自由个性。人的存在方式的改变获得了切实的社会历史内容。马克思的《资本论》正是对这一“现实解放道路”的探索。

因此，我们可以说《资本论》开辟了一条不同于海德格尔的独特的存在论道路。孙正聿道出了这条道路的实质：“人类解放和人的全面发展的价值理想以人类社会的历史发展为基础，因而是现实的而非虚幻的历史性的实现过程。”^{[9]13}如果把奠基于历史发展规律基础上的价值理想的追求归结为某种历史目的论，只能导致历史的虚无主义。

可见，马克思的《资本论》并不像海德格尔那样在揭示出此在的“非本真状态”之后无可奈何地等待上帝的降临，而是积极地寻求一条人类解放的现实道路，使“此在”真正的“存在”起来。因此，马克思的存在论绝对不是一种抽象的、形而上学的存在论。“马克思的论述表明，从人本身出发而考察人，只能是从抽象的人出发而形成对人的抽象的理解；只有从关于人的各种规定——首先是最重要的经济范畴——出发，才能形成对人的具体的理解；只有展现经济范畴所构成的‘具体’，才能揭示‘现实的历史’的‘存在’。这是马克思破解‘存在’的秘密的立足点，也是作为‘政治经济学批判’的《资本论》所破解的‘存在’的秘密。”^{[9]16}《资本论》中的每一个“经济范畴”对于马克思来讲都是“存在论范畴”，所有的“物的关系”背后所隐藏的都是“人与人之间的关系”。马克思的存在论只有诉诸生产关系的改变，才不至于成为抽象的形而上学；马克思的社会发展理论只有上升到存在论的高度，才会真正实现人类自由解放的理论旨趣。马克思正是通过对“一个复杂的社会形式”——资本主义的社会形式的研究，实现对全部人类生活形式即“现实的历史”的揭示，进而破解了“存在”的秘密。换句话说，《资本论》把哲学批判和经济学批判统一了起来，把“对现实的描述”与破解“存在”的秘密统一了起来。

在这里，我们可以对“现实的历史”做出如下的规定：“现实的历史”之所以是“现实”的，一方面它所表征的是人的存在方式的变化规律；另一方面它表征了人类社会发展的一般规律。这里所说的“历史”不是经验意义上的“历史事实”，而是

“规律”意义上的“历史”。一言以蔽之，所谓“现实的历史”就是马克思在“理性具体”的意义上所揭示的人的“现实生活过程”。《资本论》正是通过“现实的历史”一方面消解了“人在非神圣形象中的自我异化”，另一方面揭示了“现实的人及其发展的科学”。正是在这个意义上，我们可以将《资本论》的存在论路径称之为“使其存在”，因为沿着马克思所指明的现实道路，可以真正地“使”人类“存在”起来。

参考文献：

- [1] 马克思恩格斯文集：第5卷 [M]. 北京：人民出版社，2009：1.
- [2] 孙正聿.《资本论》与马克思主义哲学 [J].学习与探索 2014 (1).
- [3] 阿尔都塞·巴里巴尔.读《资本论》[M].李其庆，冯文光，译.北京：中央编译出版社，2008.
- [4] 阿尔都塞.保卫马克思 [M].顾良，译.北京：商务印书馆，2006.
- [5] 马克思恩格斯文集：第1卷 [M].北京：人民出版社，2009.
- [6] 马克思恩格斯选集：第1卷 [M].北京：人民出版社，1995：66—67.
- [7] 马克思恩格斯选集：第4卷 [M].北京：人民出版社，1995：241.
- [8] 马克思恩格斯文集：第2卷 [M].北京：人民出版社，2009：591.
- [9] 孙正聿.“现实的历史”：《资本论》的存在论 [J].中国社会科学 2010 (2).
- [10] 阿隆.社会学主要思潮 [M].葛智强，胡秉诚，王沪宁，译.上海：上海译文出版社，2013：142.
- [11] 阿尔都塞.哲学与政治——阿尔都塞读本 [M].陈越，译.长春：吉林人民出版社，2003：228.
- [12] 海德格尔.存在论：实际性的解释学 [M].何卫平，译.北京：人民出版社，2009：87.
- [13] 海德格尔.海德格尔选集：下卷 [M].孙周兴，选编.上海：上海三联书店，1996：1306.

[责任编辑：高云涌]