

唯物史观与历史科学的前提批判

吴晓明

摘要 唯物史观的原则或原理绝不停留于抽象的普遍性之上,而是内在地要求普遍者的具体化。这种具体化在学术上展开的领域就是“历史科学”。唯物史观与历史科学的通达一方面需要开展出历史科学的前提批判,另一方面需要唯物史观的原则或原理在历史科学中的具体化实行。以唯物史观来定向的前提批判围绕“社会—历史的现实”这一枢轴来展开,在此要求获得决定性分辩的立场通过“事实”与“现实”、“个人”与“社会”、“历史”与“超历史”的比照来加以论述。这一论述试图表明:唯物史观在批判地澄清历史科学的出发点和立脚点的同时,将有力地推动其原则或原理在特定的社会—历史领域中的具体化,并从而使自身成为批判的历史科学。

关键词 唯物史观 历史科学 前提批判 具体化 社会—历史的现实

唯物史观首先表现为一系列的原则或原理,但又绝不停留于原则或原理的抽象普遍性之上,而是本质地要求普遍者的具体化——根据特定的社会条件和历史环境而来的具体化。这种具体化能够在其中展开的学术领域便是所谓“历史科学”,这意味着唯物史观的原则或原理需要在历史科学中完成其具体化并从而实现自身。然而,历史科学并非天然地与唯物史观相一致,毋宁说,就其一般地为现代性意识形态所支配而言,这个领域对于自身的前提是无意识的和非批判的,就像它对于唯物史观的实质是完全陌生的一样。因此,如果说,唯物史观依其本质而要求使自身的原则或原理进入到历史科学的领域中并从而开展出它们的具体化,那么,具体化的实行同时就意味着历史科学的前提批判。只有当这一领域的理论前提能够被批判地把握住时,历史科学才能摆脱虚假观念的长期遮蔽,就像唯物史观才能在

其中开展出具有实际效准的具体化一样。因此,本文试图以唯物史观为基础定向,在根本之点上深入历史科学的前提批判之中。为简明起见,这一批判的根本之点可以概括在“社会—历史的现实”一语中,因而我们的探讨就将围绕“社会”“历史”“现实”这三个关键词来展开。这一探讨试图表明:唯物史观的具体化将不可避免地开启历史科学的前提批判,而批判的历史科学则是唯物史观在科学领域中的必然归宿,是其原则或原理在具体化过程中的实现与完成。

“历史科学”,就其一般的和形式的含义而言,是与“自然科学”相对的,意指现今所谓社会科学及人文学术的一部分。马克思、恩格斯在《德意志意识形态》中大体采用了这种一般区分,同时又史无前例地深入探究了历史科学本身的总体性质:“我们仅仅知道一门唯一的科学,

即历史科学。历史可以从两方面来考察,可以把它划分为自然史和人类史。……自然史,即所谓自然科学,我们在这里不谈;我们需要深入研究的是人类史,因为几乎整个意识形态不是曲解人类史,就是完全撇开人类史。意识形态本身只不过是这一历史的一个方面。”^①这里所谓人类史就是历史科学(后来马克思、恩格斯又时常并用“历史科学”和“社会科学”)的领域,就像在此之外的领域乃是作为自然史的自然科学一样。但是,为什么马克思、恩格斯一提及人类史,便立即使之关涉所谓“意识形态”呢?因为这整个领域以往始终处在意识形态的笼罩和支配之下,以至于非批判的历史科学几乎完全是在意识形态已先行预设的前提的范围内活动的。既然《德意志意识形态》标志着唯物史观的创立,而唯物史观的直接对立面乃是一般意识形态,那么,就像唯物史观直接意味着意识形态批判一样,这一批判同时也不能不成为历史科学的前提批判。一个简要的提示便足以表明这种情况:政治经济学无疑是历史科学之一种,而马克思则始终把他在这一领域的工作称为“政治经济学批判”;这意味着只有在政治经济学的前提批判能够被有效地展开的地方,这门科学才开始成为摆脱了意识形态遮蔽的、批判的历史科学。

就其本质特征来说,意识形态是以颠倒的形式并作为虚假意识(false consciousness)来呈现的。因为在全部意识形态中,“人们和他们的关系就像在照相机中一样是倒立呈像的”^②;更重要的是,对于这种可以称为意识之异化的情形,意识形态本身却是完全无意识的:“意识形态是由所谓的思想家通过意识、但是通过虚假的意识完成的过程。推动他的真正动力始终是他所不知道的,否则这就不是意识形态的过程了。”^③如果说,唯物史观的意识形态批判首先意味着深入意识领域的现实基础之中并从而揭示其本质来历,那么,当这一批判进入人类史这个几乎完全为意识形态所支配的领域时,它也就即使自身成为历史科学的前提批判了。事实上,正如我们可以想见的那样,在马克思那里,历史科学的前提批判已本质重要地展现出来了,就像其要义在唯物史观中得到非同寻常的思想指引一样,这一前提批判也为历史科学的整体变革做好了理论准备。

但是,由于种种原因,特别是由于现代性意识形态和占主导地位的知识样式(知性知识)的强势统

治,不要说唯物史观所开启的前提批判很少在历史科学的领域中得到消化、吸收,即使是黑格尔对知性反思(或外在反思)的深刻批判也几乎完全湮没无闻了;当流俗的学术弹冠相庆欢呼着自己的成功复辟时,黑格尔也就理所当然地被“当死狗来打”^④了。流俗的学术意指非批判的学术,它们确信自身的前提是现成的、理所当然的和无待乎进一步追究的,而一任这样的前提(或预设)滞留在意识形态的重重迷雾之中。事实上,这种情形直到今天并没有多少改变;流俗的学术在疏离黑格尔哲学遗产的同时,几乎完全避开了唯物史观对历史科学的前提批判,从而使自身仍被局限在其非批判的天真性之中。正是因为这个缘故,加达默尔在《20世纪的哲学基础》一文中,不仅指出了黑格尔对主观主义—形式主义学术的批判的历史性功绩,而且突出地强调了尼采和马克思对虚假意识的批判的深远意义。“我们不仅思考由伪装之神狄奥尼修斯神秘地表现出的伪装的多元性,而且同样思考意识形态的批判,这种批判自马克思以来被越来越频繁地运用到宗教、哲学和世界观等被人无条件地接受的信念之上。”^⑤

今天之所以要重提历史科学的前提批判,是因为中国学术目前所面临的重大的时代任务:从学术上长期以来的“学徒状态”中摆脱出来并获得它的“自我主张”;而这样的学术任务只有通过批判的——因而是能思的——历史科学才能完成。黑格尔说得对:自由的思想乃是批判的思想,而批判的思想就是不接受未经审查其前提的思想,无论它看起来多么理所当然。如果说,流俗的学术实际上接受了许多看起来是理所当然的并因而被当作现成的前提来使用的东西,那么,除非这样的东西能够经历批判的考验(澄清前提和划定界限),否则的话,它们就只能满足于在完全非批判的——因而是天真的、独断的和无头脑的——学术中生存并且起作用。既然历史科学的前提批判最为集中地体现在“社会—历

① 《马克思恩格斯选集》第1卷,人民出版社1995年版,第66页。

② 《马克思恩格斯选集》第1卷,人民出版社1995年版,第72页。

③ 《马克思恩格斯选集》第4卷,人民出版社1995年版,第726页。

④ 参见《马克思恩格斯选集》第2卷,人民出版社1995年版,第112页。

⑤ 加达默尔:《哲学解释学》,夏镇平、宋建平译,上海译文出版社1994年版,第116页。

史的现实”的主题上,那么,为论述的方便起见,且让我们首先从“现实”的概念入手吧。

“现实”这个概念在一般的历史科学或社会科学中是如此经常地被使用,以至于它的真正含义几乎完全未被掌握就已经被弄到和“事实”没有任何区别了。这在一方面是由于非批判的历史科学对“事实”本身的令人困惑的无限崇拜,而在另一方面则是由于它还根本未曾意识到:构成科学之实质的基础必定包含某种超出“事实”的东西——一大堆事实绝不是科学,就像全部事实的堆积绝不可能成为科学一样。通常所谓“事实”是在知觉中直接给予我们的东西,是被感官知觉所直接确定的东西;在这样的意义上,事实乃是经验的事实。这样一种关于“事实”的观念是在近代以来的自然科学中形成并成为主导观念的,它尤其是在以孔德为代表的实证主义纲领中成为支配一切科学的权力,以至于非批判的历史科学几乎全体陷入这种权力的统治之中。然而,即便是实证主义的“科学”概念,也本质地包含两个方面:(1)确定事实;(2)构成规律,即通过归纳法来概括这些事实进而发现它们之间的因果联系。如果说,后来的哲学家愈益发现归纳法不可能真正通达普遍的规律(例如罗素所谓的“归纳主义者火鸡”),并且愈益强调历史事件作为个体叙述的(idiographic)基本特征,那么,就像晚近的历史理论在“关于个体的科学”议题上陷入尖锐的自相矛盾中一样^①,非批判的历史科学在今天几乎完全跌落到单纯“事实”的执迷之中,以至于终于要把自己弄得与茶余饭后的谈资(假定它们全属事实)没有任何分别了。

“现实”的概念与“事实”的概念相当不同。现实(Wirklichkeit)固然包含“事实”(作为单纯的“实存”),但却绝不限于事实。在黑格尔哲学中,现实是本质与实存的统一或者内与外的统一:“现实是本质与实存或内与外所直接形成的统一。现实事物的表现就是现实事物本身。所以现实事物在它的表现里仍同样还是本质性的东西。”^②这意味着“现实”不只是单纯的实存,而且同时是本质;不只是外在的表现,而且同时是内在的理念。如果说,“事实”只是单纯的“实存”,那么,它同“现实”的区别恰恰就在于:单纯的“事实”或“实存”还不是本质性的东西,也就是说,它还停留在它的外在表现(现象)中而未能占有其内在的本质(理念)。在这样的意义上,“现实”

是实存中的本质,或者,是为本质性所贯彻和统摄的实存领域。因此,如果缺失本质性的一度,那就只剩下“一个支离破碎的、有限的现实性”,也就是一个单纯外在的实存领域。如果说,实存的或事实的领域对于黑格尔的“现实”概念来说是不可或缺的,那么,在这个领域中起主导作用并从而使“实存”上升为“现实”的东西,正是实存中的本质。“现实并不仅是一直接存在着的存在,而且,作为本质性的存在,是其自身的直接性的扬弃,因而达到与其自己本身的中介。”^③所以,在黑格尔的《逻辑学》中,“现实”的概念不是出现在“有论”中,而是被置放在“本质论”中。

流俗的学术一听到“本质”一词便有说不完的意见,就像它们一听到“真理”一词就会受到惊吓一样。但只要如此这般的学术终究不满足于街谈巷议的种种“事实”并试图在某种程度上成为“科学”(或“某某学”)的话,它们就根本不可能全然避开所谓本质性的东西(无论何种意义上的)。正如我们已经提到的那样,全真的事实或全部事实的堆积,既不是科学也不可能成为科学,恐怕只有完全痴迷于“确定事实”的半吊子实证主义者才不懂得这一点。19世纪末20世纪初关于“什么是历史事实”的探讨,就面临一种根本性的困境:一方面,实际上已发生的各种事件是无限繁多的;另一方面,历史学家所能够研究或渴望进行研究的事件却为数甚少——较之于实际上的无限繁多的各种事件来说可谓少之又少。这意味着“历史学家只能认识他所掌握有证据的那些事件;但是即使如此,可知事件的数目也远远超过了在历史学上有趣味的那些事件的数目。许多事件都是可知的而且是已知的,但是没有一个是历史学家认为它们都是历史事件。那么构成一个事件的历史性是什么呢?”^④我们在这里不可能就此展开详尽的讨论,但是毫无疑问,这个难题是在实证主义风行的背景下真正出现的;同样毫无疑问,只要难题的解决需要去追究一个历史事件的“历史性”(Geschichtlichkeit),它总是已不可避免地牵涉到某种本质的东西,牵涉到以这种本质来定向的某种指引了。

① 参见柯林武德《历史的观念》,何兆武、张文杰译,中国社会科学出版社1986年版,第190~191页。

② 黑格尔:《小逻辑》,贺麟译,商务印书馆1980年版,第295页。

③ 黑格尔:《小逻辑》,第304页。

④ 柯林武德:《历史的观念》,第203页。

虽然马克思与黑格尔在哲学的本体论上全然不同,但唯物史观却与黑格尔相一致,稳固地站在“现实”的立场上,以至于恩格斯把黑格尔的“划时代的历史观”称为唯物史观的“直接的理论前提”^①。就其最一般的意义来说,“现实”的立场不是别的,它是实存与本质相统一的立场。如果以为在实证主义的势力面前,作为单纯实存的事实可以无关于任何本质性的东西而构成“科学”的话,那不过是一种太过幼稚的幻想罢了。海德格尔在1969年的讨论班上说:现今的哲学只是满足于跟在知性科学后面亦步亦趋,“这种哲学误解了这个时代的两重独特现实:经济发展与这种发展所需要的架构。马克思主义懂得这[双重]现实”^②。请注意,这里说的正是“现实”。而所谓“现实”,如同我们一再强调的那样,不仅是实存,而且是本质,是实存中的本质。所以,海德格尔在《关于人道主义的书信》中谈到马克思的历史理论时,突出地强调了它所具有的本质性向度:“因为马克思在体会到异化的时候深入到历史的本质性的一度中去了,所以马克思主义关于历史的观点比其余的历史学优越。但因为胡塞尔没有,据我看来萨特也没有在存在中认识到历史事物的本质性,所以现象学没有、存在主义也没有达到这样的一度中,在此一度中才有可能有资格和马克思主义交谈。”^③这个说法清晰地表明,唯物史观立足于“现实”的基础上,而这一立场正是它较之于“现今的哲学”以及“其余的历史学”来说具有真正优越性的地方。如果说,马克思确实看到了现代世界所谓“异化”之事实的话,那么,尤为重要,马克思还进一步深入到“历史的本质性”之中,并且借此揭示并把握这一世界的“现实”。

尽管马克思与黑格尔都要求超出单纯“实存”的观点而站到“现实”的立场上,但他们的“现实”立场在本体论的基础上却根本不同,甚至截然相反。洛维特说得对:马克思和黑格尔正是在“现实”本身的问题上分道扬镳的。当黑格尔把“现实”的本质性最终归结为理念自身(真正的现实或唯一的现实乃是理念)时,马克思则把这种本质性导回到人们的现实生活过程:“意识[*das Bewußtsein*]在任何时候都只能是被意识到了的存在[*das bewußte Sein*],而人们的存在就是他们的现实生活过程。”^④这个基本命题意味着“现实”在新唯物主义的本体论基础上被重新

开启:真正的现实只有在批判地脱离理性思辨的形而上学本质时才被揭示出来并得到把握——它不是躺在“无人身的理性”的怀抱中,而是植根于感性的(前理性的)生活过程中。在这样的意义上,黑格尔的“现实”概念并不是被简单地废弃,而毋宁说是在唯物史观中被积极地扬弃并因而被拯救出来了。如果以为马克思对思辨观念论的决定性批判乃是放弃了历史事物的“本质性的一度”,如果进而以为“放弃”意味着唯物史观最终沦落为实证主义的一部分并因而仅仅局限于单纯实存的范围内,那么,这只不过意味着流俗的学术在无法理解唯物史观的实质的同时,还完全滞留在对自身前提的非批判的天真性之中。

一个简单的拟喻就可以揭示这种非批判的天真性。举例来说,如果要给拿破仑(或其他历史人物)写一部传记的话,什么样的作者才是合适的呢?如果以为一部真正的传记不过是单纯的“实存”的堆积,那么似乎拿破仑的仆从会是最合适的:因为他们不仅知道无数事实,而且还知道那些事实的种种细节。然而,并不需要太多的智慧就能使人意识到,单纯事实的罗列即使对于传记来说也是不合适的,更遑论历史科学了。所以黑格尔在《历史哲学》中说:“‘仆从眼中无英雄’是一句有名的谚语,我会加上一句——歌德在十年后又重复地说过——‘但是那不是因为英雄不是英雄,而是因为仆从只是仆从’。”^⑤这里的要点不在于事实的多少与真伪(姑且假定事实已被搜罗殆尽并且全是真的),而在于本质性的一度是否得到把握并且起作用。一部传记所要呈现的是现实的拿破仑,但现实不仅是实存,而且是本质;只要本质性的那一度被抹杀殆尽,“现实”就再也不可能前来同我们照面,相反却完全被遮蔽起来了。这恰恰意味着用全部历史细节的真实性来伪造历史。如果说,非批判的天真观点从未想要伪造历史而只是要用历史事实及其细节来取代历史现实,那

① 参见《马克思恩格斯选集》第2卷,人民出版社1995年版,第42页。

② F.费迪耶:《晚期海德格尔的三天讨论班纪要》,丁耘译,《哲学译丛》2001年第3期。

③ 孙周兴选编:《海德格尔选集》上卷,上海三联书店1996年版,第383页。

④ 《马克思恩格斯选集》第1卷,人民出版社1995年版,第72页。

⑤ 黑格尔:《历史哲学》,王造时译,上海书店出版社2006年版,第29页。

么,在这里必然要发生的情形是:那冒充本质性起作用的就只能是虽然隐蔽但却是肆无忌惮的“任意”和“武断”,而这种无尺度的主观性难道不正是伪造历史的渊藪吗?

由此可见,唯物史观所开启的前提批判表明:历史科学的真正出发点和立脚点乃是“现实”,即实存中的本质,而这一本质最深刻地植根于人们的现实生活过程之中。但是,无论对于马克思还是对于黑格尔来说,“现实”并不仅仅是一个勾连起实存与本质的空疏概念或形式范畴,它还更深刻地指示一个具有实体性内容的广大领域,这个领域就是社会—历史的领域。就此而言,那具有实体性内容的现实,既是社会的现实,又是历史的现实;社会与历史,可以说是构成所谓现实性的经纬线。

二

在前面的讨论中,历史科学的前提批判通过比照“现实”与“事实”的概念来呈现,而接下来所要涉及的是:对于历史科学来说,它的真正出发点和立脚点是“个人”还是“社会”?流俗的学术几乎是不假思索地以“个人”作为其出发点的,并且以为这一出发点乃是理所当然的和不可移易的,就像“事实”在其理论中的地位是理所当然的和不可移易的一样。某种在实质上相同但在表面上似乎是调和的观点说:个人与社会并不对立——无数的个人组成社会,而社会无非集合起来的个人。这种似是而非的表面说法只不过是缺失原则高度的虚张声势,却一点都未能真正触到个人与社会的实质性关联。

确实,近代以来的历史科学——如经济学、政治学、社会学、法学等——几乎都以“个人”为出发点和立脚点,这固然包含某种真实的历史理由,但同时也意味着这样的历史科学对于自身的前提还是完全非批判的。马克思在《〈政治经济学批判〉导言》中写道:如果经济学的研究对象首先是物质生产,那么,“在社会中进行生产的个人,——因而,这些个人的一定社会性质的生产,当然是出发点,被斯密和李嘉图当作出发点的单个的孤立的猎人和渔夫,属于18世纪的缺乏想象力的虚构。这是鲁滨逊一类故事……同样,卢梭的通过契约来建立天生独立的主体之间的关系和联系的‘社会契约’,也不是以这种自然主义为基础的。这是假象,只是大大小小的鲁滨逊一类故事所造成的美学上的假象。其实,这是

对于16世纪以来就作了准备、而在18世纪大踏步走向成熟的‘市民社会’的预感”^①。在这里,被斯密、李嘉图和卢梭当作科学之前提来使用的立脚点是:第一,原子式个人,即“单个的孤立的猎人和渔夫”;第二,通过“契约”来建立原子式个人间的关系和联系,即天生独立的主体之间的“社会契约”。如果说,通常所谓历史科学的几乎每一个领域仍然最广泛地并且是完全无意识地采取这样的出发点和立脚点的话,那么,这只不过突出地表明它们在很大程度上局限于非批判的天真性之中。而在唯物史观的前提批判中,这样的天真性意味着“18世纪的缺乏想象力的虚构”,意味着“大大小小的鲁滨逊一类故事所造成的美学上的假象”。

诚然,这样的虚构或假象并不是没有历史理由的,而真实的理由在于:自16—18世纪以来逐渐走向成熟的“市民社会”开始决定性地登上了世界历史舞台。如果说,那一时代的思想家和学者是切近地预感到市民社会意义深远地到来,并因而将市民社会的现成的表象形式直接设定为理论的出发点和立脚点,那么,这样一种理论构造的历史性根源就容易理解了。“只有到18世纪,在‘市民社会’中,社会联系的各种形式,对个人说来,才表现为只是达到他私人目的的手段,才表现为外在的必然性。但是,产生这种孤立个人的观点的时代,正是具有迄今为止最发达的社会关系(从这种观点看来是一般关系)的时代。人是最名副其实的政治动物,不仅是一种合群的动物,而且是只有在社会中才能独立的动物。”^②这一论断,不仅明确地指出那种以原子式个人为前提的立场的本质来历,而且清晰地揭示这一立场在理论上所陷入的幻觉——孤立个人的纯全立足于自身之上的观点是一种虚构出来的假象,而绝不具有理论上的优先地位;即使是这种孤立个人的观点本身也是从最发达的社会关系中产生出来并得到规定的,更不用说我们越是往前追溯历史,就越是发现个人更多地从属于一个“较大的整体”。因此,唯物史观在这里便同时开展出它对历史科学的前提批判,马克思为此特别地引用了亚里士多德的名言以强调这一点:人是最名副其实的政治动物(社会动物);意

^① 《马克思恩格斯选集》第2卷,人民出版社1995年版,第1页。

^② 《马克思恩格斯选集》第2卷,人民出版社1995年版,第2页。

思是说,人首先是并且本质上是为社会所规定的——他只有在社会中才能生存,就像他只有在特定的社会中才能独立一样。

事实上,黑格尔在他的法哲学中就已经深入地展开了对原子式个人以及契约论的决定性批判,而他之所以能展开这一批判,是因为社会性的领域(所谓“伦理世界”)被史无前例地引入真正的哲学思考之中。我们知道,黑格尔的法哲学不仅把法——抽象法(外在法)、道德(主观法)、伦理(现实的法)——描述和把握为一个有机的整体,而且把抽象法和道德的本质性引导到伦理的领域,也就是说,引导到家庭、市民社会和国家在其中活动的那个领域,亦即一般所谓社会生活的实体性内容的领域。“无论法的东西和道德的东西都不能自为地实存,而必须以伦理的东西为其承担者和基础,因为法欠缺主观性的环节,而道德则仅仅具有主观性的环节,所以法和道德本身都缺乏现实性。”^①那么,抽象法和主观法在何处取得其现实性呢?在作为其承担者和基础的伦理领域;就此而言,所谓“现实”就意味着“社会现实”。因此,虽说黑格尔最终还是将现实性归结为理念,但他却通过对社会现实领域的积极开拓,有力地阻止了关于抽象法和道德的一切空谈(无论这种空谈是来自抽象的普遍性还是来自纯形式的“应当”),并且决定性地将事情的本质移入社会生活的实体性内容在其中被具体化的那个领域,即伦理的领域。按黑格尔的说法,伦理是抽象法和道德的真理^②。

流俗的学术总以为“个人”的出发点是理所当然的,就像个人通过“契约”方始结合为社会是理所当然的一样,这种想象式的虚构甚至还时常被夸耀为理论上具有优越性的标志。殊不知思辨的法哲学早已彻底颠覆了这样的理论立场:“在考察伦理时永远只有两种观点可能:或者从实体性出发,或者原子式地探讨,即以单个的人为基础而逐渐提高。后一种观点是没有精神的,因为它只能做到集合并列,但是精神不是单一的东西,而是单一物和普遍物的统一。”^③原子式个人的理论情形和古希腊的原子论正可比拟,如黑格尔所说,近代关于国家的理论是把个人意志当作原子、绝对,而卢梭的社会契约论就是建立在原子式的个人意志之上的。但是,这里的问题恰恰在于,只要人们把原子、孤立个体等当作独立自存的东西,则它们的联合就只能是一种彼此外在的、

机械的“凑合”^④。这种机械的凑合绝不是也不可能是真正的“社会”,更何况所谓“契约”是以“任性”为前提的,亦即是从人的任性出发的。因此,国家——包括现代国家——绝非建立在契约之上,而国家的本性也绝非存在于契约关系中。在这样的意义上,黑格尔说,伦理性的东西乃是“具体的现实”,而个人则是“现实性的偶性”^⑤。从历史上来说,这意味着个人是从伦理实体的解体过程中产生的,“普遍物已破裂成了无限众多的个体原子……所有的原子个体一律平等,都像每个个体一样,各算是一个个人(Person)”^⑥。从理论上来说,伦理的世界乃是基础性的、行规定的领域,而个人的本质,就像抽象法和道德一样,是被伦理的实体性内容所规定的。

黑格尔的这一理论见地,自近代以来可以说是一个破天荒的重大变革。考虑到在康德的理论理性和实践理性中,社会的现实——亦即伦理世界的实体性内容——还根本未曾出现,则这一变革就显得尤为昭彰显著和意义深远。正是由于这一变革,我们前面提到的“现实”的观点,要被理解为“社会现实”的观点了,而由之形成的进一步的理论动力则要求将这一观点置入哲学思考的几乎每个领域中去。因此,从一个方面来说,黑格尔的这一哲学贡献是无与伦比的,正如加达默尔所说:“黑格尔哲学通过对主观意识观点进行清晰的批判,开辟了一条理解人类社会现实的道路,而我们今天仍然生活在这样的社会现实中。”^⑦同样,恩格斯在《路德维希·费尔巴哈和德国古典哲学的终结》中也对黑格尔的法哲学给予很高的评价:“在这里,形式是唯心主义的,内容是实在论的。法、经济、政治的全部领域连同道德都包括进去了。在费尔巴哈那里情况恰恰相反。”^⑧如

① 黑格尔:《法哲学原理》,范扬、张企泰译,商务印书馆1961年版,第162~163页。
② 参见吴晓明《论黑格尔的哲学遗产》,《学习与探索》2019年第10期。
③ 黑格尔:《法哲学原理》,第173页。
④ 参见黑格尔《哲学史讲演录》第一卷,贺麟、王太庆译,商务印书馆1959年版,第331~332、334页。
⑤ 参见黑格尔《法哲学原理》,第82~83、173页。
⑥ 黑格尔:《精神现象学》下卷,贺麟、王玖兴译,商务印书馆1979年版,第33页。
⑦ 加达默尔:《哲学解释学》,第111页。
⑧ 《马克思恩格斯选集》第4卷,人民出版社1995年版,第236页。

果说,这一积极评价是由于社会现实的内容在法哲学中本质重要地出现,那么,在同黑格尔的对照中,费尔巴哈之所以表现出“惊人的贫乏”,恰恰是由于被他当作出发点的“个人”完全丢失了社会现实的那一度——在黑格尔之后,这就不能不属于时代错误了。然而,从另一个方面来说,“社会现实”的观点在黑格尔那里并未真正完成。思辨的法哲学不仅在伦理的领域中错设了国家与市民社会的关系,而且由于法哲学属于客观精神的领域,所以黑格尔基于其绝对观念论的立场,最终又将这一领域的本质性导回到绝对精神中去了。毫无疑问,黑格尔正是通过客观精神的概念扬弃了主观精神,从而将社会现实的规定展开在他的哲学中,并由此而开展出对主观意识观点的深刻批判;同样,毫无疑问,当客观精神本身又为绝对精神所超越时,那在客观精神领域中积极地展现出来的社会现实的规定最终被神秘化了。绝对精神不是别的,它是既作为“无限的基质”又作为“无限的机能”的绝对者——上帝,即实体——主体。就像这里的“实体”意味着绝对者一样,这里的“主体”意味着自我活动者^①。绝对精神是思辨哲学中作为实体——主体的上帝。

如果说,伴随着“绝对精神的解体过程”,思辨哲学的上帝已不再能够真正持立,那么,在客观精神的领域中被揭示出来并得到发挥的社会现实的那一度,是否也因此而变得毫无意义并且将消失得无影无踪?流俗的学术就是这么认为的,它们终于可以假思索地重返“原子式个人”以及“契约论”的虚构之中,并且满足于凭借这种鲁滨逊式的假象来编织各种学术理论了。但是,对于唯物史观来说,情形却绝非如此:社会不是原子式个人的机械凑合,社会的本质也不是通过“契约”这种任意的形式能够通达的;相反,个人的本质是被社会的实体性内容所规定的,即使是对于活动于市民社会中的原子式个人来说也是如此。因此,虽说思辨的法哲学最终使伦理实体中的社会规定神秘化了,但是,那在客观精神领域中得以展开的社会现实的基本取向以及由之而来的全部实体性内容,却必须在理论上被批判地加以占有;唯物史观就是对其批判地占有,尽管其本体论基础已经和绝对观念论全然不同了。

为了简要地说明问题,我们可以将黑格尔的“实体——主体”拿来同马克思的“实在主体”形成决定性

的比照。对于黑格尔来说,绝对精神乃是客观精神的真理(前者扬弃后者并为后者提供真正的哲学证明),而绝对精神则是作为实体——主体的上帝。正是由于这种情形,客观精神领域中的社会现实就被神秘化了——这一现实的本质性最终是在社会生活之外并且要被归结为理念。然而,对于马克思来说,社会现实的本质性既不是出自绝对精神的展开过程,也绝非先生存于“逻辑学的天国”之中(思辨的法哲学只不过是“应用的逻辑学”)。就像社会现实的本质性唯存在于社会生活本身(而不是存在于在它之外或之上的某种东西)之中一样,“既定的社会”乃是立足于自身之上的自我活动者。正是在这样的意义上,马克思把既定的社会称为“实在主体”。对于唯物史观来说,这意味着它的真正出发点和立脚点乃是作为“实在主体”的既定的社会,就像思辨法哲学的真正出发点和立脚点乃是作为“实体——主体”的绝对精神一样。

因此,在社会现实的主题上,唯物史观的本体论立场首先意味着同黑格尔思辨哲学的批判性脱离:“实在主体仍然是在头脑之外保持着它的独立性;只要这个头脑还仅仅是思辨地、理论地活动着。因此,就是在理论方法上,主体,即社会,也必须始终作为前提浮现在表象面前。”^②不仅如此,由于既定的社会被把握为“实在主体”,所以唯物史观本质地要求进入到历史科学或社会科学的领域中去,并因而同时成为这一领域的前提批判:“在研究经济范畴的发展时,正如在研究任何历史科学、社会科学时一样,应当时刻把握住:无论在现实中或在头脑中,主体——这里是现代资产阶级社会——都是既定的;因而范畴表现这个一定社会即这个主体的存在形式、存在规定、常常只是个别的侧面;因此,这个一定社会在科学上也决不是在把它当作这样一个社会来谈论的时候才开始存在的。”^③由于马克思当时的研究工作是政治经济学批判,所以作为实在主体出现的乃是“现代资产阶级社会”;但马克思立即就进一步表明,这一点对于“任何历史科学、社会科学”来说都是“应当时刻把握住”的实在主体,也就是说,应当

^① 参见黑格尔《精神现象学》上卷,贺麟、王玖兴译,商务印书馆1979年版,第10页。

^② 《马克思恩格斯选集》第2卷,人民出版社1995年版,第19页。

^③ 《马克思恩格斯选集》第2卷,人民出版社1995年版,第24页。

成为整个研究的真正出发点和立脚点。因此,对于各种历史科学、社会科学的研究来说,既定的社会可以是现代资产阶级社会,当然也可以是拿破仑时代的法国社会或秦汉之际的中国社会,如此等等。然而,无论是哪一种既定的社会,只有当它在理论方法上被把握为“实在主体”时,它才必须在研究中“始终作为前提浮现在表象面前”。

也许有人会争辩说,历史科学、社会科学固然有一部分是研究特定社会的,但它们难道不可以去专门研究一个器皿、一页残稿、一首乐曲或一种观念吗?当然可以——这类项目实在是历史科学研究的题中应有之义。但是,并不需要太聪明就能让我们意识到,任何一项如此这般的研究,只要分离、隔绝于既定社会的“实在主体”,它就只能在缺失本质性一度的局面下徘徊于庸浅浮薄的单纯实存之中。至于那种在个人与社会之对等关系中纠缠的观点(实则是力图为原子式个人的出发点辩护的观点),已经表明它是完全没有根据的,尽管它向来得到现代性意识形态的怂恿和袒护。原子式个人不是自然的产物,而是特定社会的历史性的产物,真正说来是现代社会的产物——而且是唯一出自基督教世界的产物:“基督教把一切民族的、自然的、伦理的、理论的关系变成对人来说是外在的东西,因此只有在基督教的统治下,市民社会才能完全从国家生活分离出来,扯断人的一切类联系,代之以利己主义和自私自利的需要,使人的世界分解为原子式的相互敌对的个人的世界。”^①

由此可见,唯物史观的前提批判表明,历史科学或社会科学的真正出发点和立脚点,乃是作为实在主体的既定社会;进而言之,社会现实的本质性不在理念的“内部自身”,不在“逻辑学的天国”中,而在属于社会生活本身的生活方式和生产方式中。当唯物史观稳固地立足于社会现实的基础之上时,费尔巴哈哲学的非批判性及其时代错误也就显而易见了:(1)“假定有一种抽象的——孤立的——人的个体”;(2)作为本质的“类”,只能被理解为“一种内在的、无声的、把许多个人自然地联系起来的普遍性”。“但是,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。”^②

唯物史观所达成的现实性立场,不仅是社会的现实,而且是历史的现实。这意味着,历史科学的前提批判不仅要求以“实

三

在主体”为基本的出发点和立脚点,而且同时要求使这一立场为严整的历史性所贯彻——实在主体本身是历史的。所谓“历史性”,并不是指通常与自然相区别的历史领域或历史对象,而是指首先由黑格尔引入到哲学之中的一种“伟大的基本思想”,即历史性发展和变化的思想。当恩格斯对黑格尔历史性原理的简要阐述从“凡是现实的都是合乎理性的”开始,最终转变为“凡是现存的,都一定要灭亡”时,这种历史性在一切事物中的无情贯彻无论如何是令人印象深刻的。恩格斯概括说:黑格尔哲学的真实意义和革命性质,“正是在于它彻底否定了关于人的思维和行动的一切结果具有最终性质的看法。……在它面前,不存在任何最终的东西、绝对的东西、神圣的东西;它指出所有一切事物的暂时性;在它面前,除了生成和灭亡的不断过程、无止境地由低级上升到高级的不断过程,什么都不存在”^③。在这里,所谓历史性也就是辩证法,如卢卡奇所说,历史是“辩证方法的自然的、唯一可能的生存因素”^④。

流俗的学术只要一听到“辩证法”就生出无穷的敌意,殊不知辩证法首先就意味着承认历史性,意味着把现实理解为历史的现实。如果说,所谓历史性在最一般的通俗表述中,无非意味着特定事物有它的出生和成长,有它的发展和壮大,也有它的衰老和死亡,那么,这种实际上已不可辩驳的基本思想,对于我们的知识和学术来说意味着什么呢?难道它不是意味着抽象普遍性在知识和学术中的统治地位不再能够真正持立了吗?知性知识的架构是唯赖抽象的普遍性并通过知性反思(或外在反思)来运作的;虽说这种运作在特定的范围内具有效准,但是,在事物自身的展开过程为历史性所贯彻的地方,抽象的普遍性难道还能够自诩它具有掌控“古往今来”和“六合之内”的无限权力吗?^⑤我们的学术在多大程度上执迷于抽象普遍性的无限权力,它也就在多大程度上停留在历史现实的彼岸,也就是说,它还根本

① 《马克思恩格斯全集》第3卷,人民出版社2002年版,第196页。

② 《马克思恩格斯选集》第1卷,人民出版社1995年版,第56页。

③ 《马克思恩格斯选集》第4卷,人民出版社1995年版,第244、216、216~217页。

④ 卢卡奇:《历史与阶级意识》,杜章智、任立、燕宏远译,商务印书馆1992年版,第225页。

⑤ 参见吴晓明《论黑格尔的哲学遗产》,《学习与探索》2019年第10期。

无法在理论上把握真正的历史性。

黑格尔对历史性的阐述是具有原则高度的——历史性不是偶然出现在《历史哲学》中的规定,而是在《逻辑学》和《精神现象学》中有其哲学根据的。恩格斯在阐明黑格尔的历史性原理时引用了《小逻辑》的名言:“现实性在其展开过程中表明为必然性”^①。而卢卡奇也在类似的意义上指出:由于历史性史无前例地进入到哲学之中,“现实”的问题就以全新的面目出现了。“现在——照黑格尔的话来说——生成表现为存在的真理,过程表现为事物的真理。这就意味着,历史发展的倾向构成比经验事实更高的现实。”^②《精神现象学》所谓“实体即主体”,直接就意味着“存在即变化”^③;也就是说,黑格尔的历史性原理乃是“存在之历史性”,是在存在者整体的意义上被设定和把握的。所以,马克思在“对黑格尔的辩证法和整个哲学的批判”这一章中指证说:在黑格尔哲学中以否定之否定的形式展开自身的辩证法,“为历史的运动找到抽象的、逻辑的、思辨的表达”。就辩证法作为真正的历史性原理来说,黑格尔为历史运动找到了一种具有原则高度的哲学表达;就这一原理还完全锁闭在绝对观念论的本体论基础中而言,黑格尔只是为历史运动找到了一种抽象的、逻辑的、思辨的表达。因此,对于马克思来说,进一步的批判任务就是要“说明这一在黑格尔那里还是非批判的运动所具有的批判的形式”^④。也就是说,要从绝对精神这样的“完全非批判的运动”中,将作为一种“批判的形式”的历史性原理拯救出来。

事实上,在绝对精神解体之后,确实还有一些并未肤浅到要将黑格尔“当死狗来打”的思想家,而他们试图从黑格尔哲学中继承的第一宗遗产就是历史性原理。例如,狄尔泰认为,黑格尔哲学中“消逝着的东西”乃是其形而上学—神学基础,亦即由绝对原则而来的封闭构造(体系);而这一哲学之“保持着的东西”则是其历史的思维方式,这种思维方式的长远意义在于从根本上要求理解每一种生命现象(Lebenserscheinung)的本质。因此,“黑格尔哲学对历史精神的处理,对于狄尔泰建构历史世界、为种种形而上学体系划上终点的研究而言,具有决定性的意义”^⑤。与之类似,加达默尔在谈到海德格尔同黑格尔的持续争辩时说,看来海德格尔并未充分意识到自己与黑格尔近似,而这主要包括:“第一,海德格尔

把历史同化到他自己的哲学研究中去,这似乎是他与黑格尔所共有的。第二,隐藏的和不为人注意的辩证法,这种辩证法属于所有本质上是海德格尔的主张。”^⑥

可以与之形成鲜明对照的是,由于现代性意识形态及其主导的知识样式的普遍统治,黑格尔关于历史性的基本思想,即使到今天也未被通常的历史科学真正地消化吸收。只要看看这样的学术在多大程度上仰仗于非历史的或超历史的抽象普遍性,就可以明了这一点。如果说,那种实质上是放弃了本质性一度的历史主义最终将不可避免地陷入相对主义的困境中去,那么,由之而来的理论后果倒是更多地引起了以恢复所谓“规范性”之名来拒斥历史性从而复辟抽象普遍性的众多喧嚣(哲学上还往往打着康德的旗号)。在这里,“规范性”究竟是何种意义上的呢?它是神学性质的还是理智性质的呢?我们知道,托马斯·阿奎那就直接把“第一哲学”(Prima philosophia)与作为神性知识的神学(theologie)相提并论,而这种最高的知识就是规范的知识(scientia regulatrix),亦即规范所有其他知识的知识。至于理智性质的规范性,首先就是在“反思哲学”(Reflexions philosophie)中盛行的抽象普遍性,亦即作为知性范畴或知性规律等来规范感性杂多的东西。如果说神学性质的规范性已经随着绝对精神的解体而转入地下(实则并不少见),那么理智性质的规范性就可以公然扮演将历史性一笔抹杀的主角了。但是,这样一种理论上的大规模倒退,不过意味着假所谓“规范性”之令名来恢复形式的客观性,以便使知识和学术重回抽象普遍性统治的宿醉之中。对于如此这般自以为可以根除历史性意识的主张,这里不可能多谈,而只需提到海德格尔的尖锐的评论:“显然,‘走向客观性’成了‘远离仅仅主观性的道路’,这种哲学——我们可以称之为‘野蛮人的柏拉图主

① 转引自《马克思恩格斯选集》第4卷,人民出版社1995年版,第215页。

② 卢卡奇:《历史与阶级意识》,第268~269页。

③ 参见海德格尔《黑格尔》,赵卫国译,南京大学出版社2018年版,第10、25页。

④ 《马克思恩格斯全集》第3卷,人民出版社2002年版,第316页。

⑤ 洛维特:《海德格尔——贫困时代的思想家:哲学在20世纪的地位》,彭超译,西北大学出版社2015年版,第341页。

⑥ 加达默尔:《哲学解释学》,第226页。另参见该书第171页。

义’——自以为与历史意识和历史本身相比处于一个可靠的立场。”^①确实，自黑格尔以来，那种试图扫荡全部历史意识、取缔一切实体性内容从而根除任何一种相对主义危险的“规范性”（近来它时常被当作历史意识的消毒剂来使用），如果不是先行从属于某种超历史事物的全面复辟，又可能是什么呢？

对马克思来说，要能够批判地拯救黑格尔的历史性原理，就必须使其在唯物史观的基础上得以重建，因而也就意味着必须使其从绝对观念论的超历史的预设中解放出来，并使之唯一地生存于人们的现实生活过程之中。这样的历史性自有其本质的方面，而绝不至于堕入到相对主义的泥沼之中；这个本质的方面不是通过绝对者及其逻辑学的天国来获得保障的，而是在于：“每一历史时代的经济生产以及必然由此产生的社会结构，是该时代政治的和精神的的基础”^②。概言之，历史性的本质的方面首先在于“生产方式的变动结构”。因此，唯物史观对于历史性的把握不包含任何神秘的东西：人们按照自己的生产方式建立相应的社会关系，而这些人又按照自己的社会关系创造出相应的原理、观念和范畴。“所以，这些观念、范畴也同它们所表现的关系一样，不是永恒的。它们是历史的、暂时的产物。”^③

马克思正是在这一立场上展开对蒲鲁东——黑格尔哲学的拙劣模仿者——的毁灭性批判，因为蒲鲁东的出发点和立脚点是“不变规律、永恒原理、观念范畴”，它们自古以来就躺在“无人身的人类理性”的怀抱中，并因而在“停滞不动的永恒下面”没有任何历史可言。被蒲鲁东用来最终解决全部现代问题的真正秘诀叫作“平等”，而“平等”已被弄成一种“原始的意向、神秘的趋势、天命的目的”^④，也就是说，被弄成一种超历史的东西，即“圣物”。在流俗的学术中，如此这般的“圣物”难道不是到处以其庄严色相昂首阔步地越过一切现实的污浊而直达王座吗？在那里，像“自由”“正义”“公平”等诸如此类的“圣物”，难道不是像蒲鲁东的“平等”一样，向来躺在“无人身的人类理性”的怀抱中，并且是作为“原始的意象”“神秘的趋势”和“天命的目的”在学术中起作用吗？看来要一般地承认历史的变化并不很难，但只要上述的那些“圣物”仍然是作为超历史的东西来起作用，那么流俗的学术就不要装出无辜的样子，因为这里说的“正是阁下的事情”。当唯物史观牢牢地把

握住了历史性的现实之后，那种超历史事物在历史科学中的统治地位就不再能够成立了。为什么“权威”原理出现在 11 世纪，而“个人主义”原理出现在 18 世纪？为了能够回答这样的问题，“我们就必然要仔细研究一下：11 世纪的人们是怎样的，18 世纪的人们是怎样的，他们各自的需要、他们的生产力、生产方式以及生产中使用的原料是怎样的；最后，由这一切生存条件所产生的人与人之间的关系是怎样的”^⑤。对于“平等”的原理来说是如此，对于“自由”“公平”“正义”等原理来说同样如此。如果说其中的某些称谓是古已有之并且长久地保持不变的，那么，它们的实体性内容却毫无疑问是真正历史性的，是以特定的“社会—历史的现实”为其最深刻的根源的。

除开超历史的“圣物”之外，非批判的学术还以一种更为通行的方式来拒斥历史性，亦即将历史的规律或社会—历史的种种规定弄成“永恒的自然规律”，从而将历史的差别融化在“一般人类规律”之中。马克思在谈到当时的经济学家时写道：“他们所要说的是，生产不同于分配等等（参看穆勒的著作），应当被描写成局限在与历史无关的永恒自然规律之内的事情，于是资产阶级关系就被乘机当作社会一般的颠扑不破的自然规律偷偷地塞了进来。这是整套手法的多少有意识的目的。”^⑥在这里起作用的，乃是抽象的普遍性（例如生产一般等等）；这样的普遍性是存在的并且是有一定意义的，但对于历史科学来说，问题的关键恰恰在于，必须同时把握住历史的“本质的差别”，而“那些证明现存社会关系永存与和谐的现代经济学家的全部智慧，就在于忘记这种差别”^⑦。一旦历史的本质差别消失得无影无踪，所谓规律就成为非历史的或超历史的了，也就是说，被

① 海德格尔：《存在论：实际性的解释学》，何卫平译，商务印书馆 2016 年版，第 55 页。另参见该书第 67、75 页。

② 《马克思恩格斯选集》第 1 卷，人民出版社 1995 年版，第 252 页。另参见该书第 257 页。

③ 《马克思恩格斯选集》第 1 卷，人民出版社 1995 年版，第 142 页。

④ 《马克思恩格斯选集》第 1 卷，人民出版社 1995 年版，第 147、150 页。

⑤ 《马克思恩格斯选集》第 1 卷，人民出版社 1995 年版，第 146～147 页。

⑥ 《马克思恩格斯选集》第 2 卷，人民出版社 1995 年版，第 5 页。

⑦ 《马克思恩格斯选集》第 2 卷，人民出版社 1995 年版，第 3 页。

弄成与历史无关的永恒的自然规律之类的东西了。正是为了突出地强调历史科学的从根本来说的历史性,马克思在《哥达纲领批判》中谈到所谓“铁的工资规律”时这样写道:“如果我废除了雇佣劳动,我当然也就废除了它的规律,不管这些规律是‘铁的’还是海绵的。”^①

如果说,流俗的学术之遗忘历史性的那一度,在意识形态上是暗中祝福现存事物的永垂不朽,那么,其在思维方式上则是大踏步地返回抽象普遍性的“外在反思”。外在反思是一种忽此忽彼的推理能力,它从来不深入到特定的实体性内容之中,但它知道一般原则,而且知道把一般原则运用到任何内容之上。因此,所谓一般原则就是抽象的普遍者,所谓外在反思,就是把抽象的普遍性先验地强加给任何对象、任何内容;而在这里被匆匆越过的东西,恰恰是作为“社会—历史的现实”的全部实体性内容。不难看出,外在反思也就是通常所谓的教条主义,同时也是主观主义—形式主义学术的本质特征。中国革命时期就有一批“教条主义的马克思主义者”,他们把马克思主义的原理和俄国的经验当作抽象的普遍性来理解,并把它们先验地强加给中国革命;正是由于他们完全遗忘了中国特定的社会条件和历史环境,所以不能不导致灾难性的失败。至于以外在反思为本质特征的主观主义—形式主义学术,虽说非批判的观点深陷其中而不自知,但黑格尔早就很恰当地将其理论后果视为“诡辩论的现代形式”,视为“浪漫主义思想及其虚弱本质的病态表现”^②。

对于黑格尔和马克思来说,外在反思的主观主义和形式主义必须被批判地超越;这绝不意味着要取消普遍者,而是意味着普遍者绝不能停留在它的抽象性上——抽象普遍的东西必须经历全面的具体化。黑格尔说,没有抽象的真理,真理是具体的;真正的普遍性不是抽象的普遍性,而是能够深入到具体之中并且把握住具体的普遍性。同样,在马克思看来,抽象普遍的东西,例如,“一切生产的一般条件”不过是一些抽象要素,用这些抽象要素“不可能理解任何一个现实的历史的生产阶段”^③。这并不是说,这些抽象要素是不存在的或无意义的,而是意味着它们必须被具体化,必须根据特定的社会条件和历史环境被具体化,也就是说,必须在特定的社会—历史的实体性内容中被具体化。正因如此,所

以当非批判的历史科学满足于抽象普遍性的外在反思时,马克思则把“从抽象到具体”称为科学上正确的方法。

关于这种具体化可以通过两个例证来加以说明。一个关于现实历史的例证是:自现代性的权力开辟出“世界历史”以来,现代化就无疑成为一种普遍性。“世界历史”不仅终结了民族性的和地域性的历史,而且作为一种权力架构迫使一切民族——如果它们不想灭亡的话——都被卷入到这一历史性进程之中^④。在这样的意义上,现代化对于任何一个民族来说,乃是一种真正的普遍性,是它们不可避免的、普遍的历史性命运。但是,这样的普遍性却绝不意味着它可以作为一种抽象普遍的东西(无论它来自何方)被先验地强加到任何一个民族身上,仿佛这种抽象物可以消除掉一切实体性差别而造就出一个齐一的世界似的。与这种天真的幻想全然不同,普遍的现代化任务只有根据特定民族的社会条件和历史环境得以全面的具体化,它才是现实的,并因而才表明它是真正的普遍性。黑格尔对拿破仑的多次批评都生动地表明了这一点,他说:这位政治天才和军事天才想要把法国的自由制度先验地强加给西班牙人,结果他把事情弄得一塌糊涂,并且是不可避免地失败了^⑤。

另一个关于理论的例证是:唯物史观的原则和原理当然是普遍的,但只要这样的原则或原理停滞在其单纯的抽象性上,因而拒绝深入到社会—历史的现实之中并开展出由之而来的具体化,它们就立即转变为唯物史观的“对立物”(恩格斯语)^⑥。之所以如此断言,是因为唯物史观最关本质地——性命攸关地——包含它的具体化实行;只要这种具体化实行被拒绝、被撤销,原则或原理就不能不僵化为“恶劣的教条”。恩格斯在1890年写道:“唯物史观现在也有许多朋友,而这些朋友是把它当作不研究历史的借口的。正像马克思就70年代末的英国‘马

① 《马克思恩格斯选集》第3卷,人民出版社1995年版,第310页。

② 加达默尔:《哲学解释学》,第111页。

③ 《马克思恩格斯选集》第2卷,人民出版社1995年版,第6页。

④ 参见《马克思恩格斯选集》第1卷,人民出版社1995年版,第276~277页。

⑤ 参见黑格尔《法哲学原理》,第291页;《历史哲学》,第423页。

⑥ 参见《马克思恩格斯选集》第4卷,人民出版社1995年版,第688页。

克思主义者’所曾经说过的:‘我只知道我自己不是马克思主义者。’”^①在这里,“唯物史观现在也有许多朋友”意味着他们赞同唯物史观的原则或原理,而“不研究历史的借口”恰恰意味着这样的原则或原理还完全停滞在抽象的普遍性之中,并拒绝使之在社会—历史的实体性内容中得到具体化的实行。无论对黑格尔还是对马克思来说,那种拒绝或缺失具体化实行的理论知识,都意味着抽象普遍性及其外在反思的狭隘眼界,意味着学术中顽固的主观主义和形式主义。如黑格尔所说:“一个所谓哲学原理或原则,即使是真的,只要它仅仅是个原理或原则,它就已经也是假的了;要反驳它因此也就很容易。”^②

对于黑格尔来说,这样的具体化发生在客观精神的领域中,但由于客观精神的本质性最终被置放到绝对精神中去,所以尽管黑格尔极大地容受了经验的历史科学(例如经济学),但这样的科学及其内容却很快就被当作需要克服的东西而被放到注脚中去了。然而,对马克思来说,客观精神的本质性根本不存在于绝对精神的天界,而是必须被导回“人们的现实生活过程”之中,所以,就像历史科学或社会科学的内容要被全面地占用一样,这样的科学本身将成为具体化实行的真正发生地和直接领域。正是在这样的意义上,马克思说:法的关系就像国家的形式一样,根源于作为物质生活关系的市民社会,“而对市民社会的解剖应该到政治经济学中去寻求”^③。照此看来,当思辨观念论骑着绝对精神的高头大马掠过历史科学的上空并带着它的俘获物而被神秘化的时候,唯物史观却从根本上要求与历史科学结成同盟:唯物史观的具体化实行不仅要与历史科学相通,而且应当使自身成为真正的历史科学。

然而,唯物史观与历史科学的通达却并不是现成的和自然而然的,毋宁说,两者之间仍然存在着严重的——不幸的——隔阂,以至于它们的彼此通达至今仍很少被自觉地意识到和把握住:就像非批判的历史科学在很大程度上停留在其非批判的天真性上一样,唯物史观的研究者们也在很大程度上徘徊于原则或原理的抽象性之中。除非历史科学在它的前提批判中能够超出其天真性而成为批判的历史科学,除非唯物史观的原则和原理能够进入到其全面的具体化过程之中,否则的话,唯物史观与历史科学的真正通达就是不可能的。如果说,本文关于历史

科学的前提批判已经讲得够多了,那么,这里可以就唯物史观的具体化再做一点补充。阿隆在《想象的马克思主义》中,对存在主义的马克思主义学派和结构主义的马克思主义学派提出了尖锐的批评,他说,这两个学派与其说对历史实在感兴趣,还不如说对哲学的先天条件感兴趣。萨特和阿尔都塞“都不试图把《资本论》的批判分析用于我们的时代。他们考察的问题看来不是马克思的著作或思想和我们生活在其中的社会之间的关系,而是巴黎高等师范学校学生称之为康德的问题,恩格斯可能称之为小资产阶级的问题:马克思主义何以是可能的?”^④如果这一批评是针对原则或原理停滞在抽象的普遍性之上,那它就是正确的;如果这一批评进而要求原则或原理在社会—历史的现实中充分地具体化,那它就尤其正确。

总而言之,唯物史观的具体化实行不能不进入到历史科学的广大领域之中,而这同时就意味着历史科学的前提批判,并因而要求唯物史观直接成为历史科学——批判的历史科学。在这方面,马克思作为学术榜样可说是无与伦比的:他的《资本论》《路易·波拿巴的雾月十八日》《法兰西内战》等,难道不是唯物史观与历史科学的通同一体吗?难道不是唯物史观—历史科学的不朽杰作吗?正是在这样的意义上,我们有理由期待:就像唯物史观将在历史科学的领域中结出累累硕果一样,历史科学也将在其批判的取向中迎来它的繁花盛开。

本文系国家社会科学基金重大项目“中国式现代化新道路与人类文明新形态研究”(项目号:21&·ZD012)的阶段性成果。

(本文作者:吴晓明 复旦大学当代国外马克思主义研究中心主任、哲学学院教授)

责任编辑:孙誉奇

① 《马克思恩格斯选集》第4卷,人民出版社1995年版,第691页。

② 黑格尔:《精神现象学》上卷,第14页。

③ 《马克思恩格斯选集》第2卷,人民出版社1995年版,第32页。

④ 阿隆:《想象的马克思主义》,姜志辉译,上海译文出版社2007年版,第98页。