

唯物史观的具体化定向与历史科学^{*}

吴晓明

[摘要] 唯物史观不仅是一系列的原则或原理,而且是统摄全部原则或原理的具体化定向,亦即要求原则和原理始终依循特定的社会—历史现实开展出全面的具体化(它时常被称为马克思主义的“活的灵魂”)。如果说现代性的学术理论一般采取抽象普遍性—外在反思的方式,那么,作为具体化的辩证法就是要超越这种局限于知性的学术方式,从而克服其固有的主观主义—形式主义性质。在这个意义上,辩证法也就意味着学术理论的具体化。离开了这样的具体化,唯物史观的原则或原理就立即沦为“恶劣的”教条或公式。因此,唯物史观的具体化定向必然诉诸并导致历史科学,从而使其原则或原理在历史科学中获得积极的生存。这一具体化定向在开辟出历史科学新境域的同时,为构建中国特色哲学社会科学提供了最具启发性的理论指引。

[关键词] 唯物史观 具体化 社会—历史现实 历史科学

DOI:10.15894/j.cnki.cn11-3040/a.2022.05.010

马克思的历史理论被称为唯物史观。唯物史观在理论上展现为一系列的原则或原理,对于这样的原则或原理,人们早已耳熟能详了;无论是唯物史观的赞成者还是反对者,都可以条分缕析地记诵这样的原则或原理。但即使是唯物史观最热忱的拥护者,即使他们在原则或原理上寸步不失,却仍未必真正掌握了唯物史观。恩格斯在1890年就数次谈道,唯物史观现在有“许多朋友”,而“关于这种马克思主义,马克思曾经说过‘我只知道我自己不是马克思主义者。’马克思大概会把海涅对自己的模仿者说的话转送给这些先生们‘我播下的是龙种,而收获的却是跳蚤。’”^①这里具有决定性意义的关键在于,唯物史观不仅是一套原则或原理,而且是统摄全部原则或原理的具体化定向——这一定向要求原则或原理必须能够依循

特定的社会—历史现实开展出全面的具体化。这样的具体化时常被生动地比喻为马克思主义的“活的灵魂”或“生命线”。如果说,这样的比喻确实提示出对于唯物史观来说至关重要的东西,那么,它就尤其需要在理论上得到必要的阐明,以便使之成为在理解和运用唯物史观时始终能够从根本上起定向作用的东西。因此,本文所要探讨的是:(1)只有在超越抽象普遍性及其外在反思的理论视域中,唯物史观的具体化定向才得以开启并

^{*} 本文为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”[项目编号:21&ZD012]的阶段性研究成果。

^① 《马克思恩格斯选集》第2版第4卷第695页,并参见第691页。

付诸实行;(2)这一定向始终要求唯物史观在特定的社会—历史现实中开展出它的具体化,从而要求深入并且把握住特定对象的实体性内容;(3)唯物史观的具体化定向必然诉诸并导致历史科学,从而使其原则或原理在历史科学中获得积极的生存;(4)唯物史观的具体化定向在开辟出历史科学新境域的同时,为构建中国特色哲学社会科学提供了最具启发性的理论指引。

一

由于现代性(现代世界的本质—根据)在特定阶段上取得了它的绝对权力,由于在此基础上现代性的意识形态和与之相适应的知识样式占据了统治地位,抽象普遍性就相应地在学术理论中巩固了其主导地位。从历史的观点来看,这种普遍性的主导地位并不是没有来由的。它的本质来在于,现代性的权力不仅以普遍的“世界历史”取代了民族性的或地域性的历史,而且在世界历史的整个疆域中构造起一种基本的支配—从属关系“正像它(资产阶级——引者注)使农村从属于城市一样,它使未开化和半开化的国家从属于文明的国家,使农民的民族从属于资产阶级的民族,使东方从属于西方。”^①正是这样一种世界历史的总体格局,把一切民族都卷入现代—资本主义文明中来了;因而对于每一个民族——“如果它们不想灭亡的话”——来说,现代化(亦即进入现代性的规定之中)就成为它们不可避免的历史性命运。毫无疑问,这样一种历史性命运是必然的,是不以人们的主观意志为转移的;同样毫无疑问,造成这一历史性命运的力量是普遍的,是无远弗届的。为了突出地强调如此这般的普遍性和必然性,海德格尔将人们通常称之为“现代化”的进程表述为“地球和人类的欧洲化”。

尽管在世界历史的基本处境中,现代化成为每一个民族普遍的历史性命运,但对于不同的民族来说,其现代化道路和任务的展开,却在内容、方式与进程上存在不同;而这样的不同,是由特定民族本身的“社会条件”所造成的,是由其所处的“历史环境”所决定的。因此,除非我们能够据此来使这种普遍性(一般现代化任务的普遍性)得以

具体化,否则就根本无法理解任何一个民族的现代化进程,因而也就根本无法真正把握这一普遍性本身。正如马克思在致《祖国纪事》编辑部以及致查苏利奇的信中所指出的那样,一个民族的现代化道路和进程完全取决于特定民族所处的具体的“社会条件”和“历史环境”。如果只是把西欧资本主义起源的历史转变成“一般发展道路”的公式,并把这种“超历史的”公式先验地强加给任何一个其他民族,只会得出完全无头脑的荒谬结论。例如,某种抽象普遍性的观点会设想以英国的方式来使俄国现代化,但是,俄国“农村公社”的历史环境却是独一无二的“通过英国式的资本主义的租佃来摆脱这种绝境的尝试,将是徒劳无功的,因为这种制度是同俄国的整个社会条件相抵触的。”^②

由此可见,现代性的权力在特定的阶段上确实是普遍的,因而现代化的任务对于不同民族来说同样是普遍的。但是,这样一种普遍性绝不是抽象的,它只有通过每一民族在其社会—历史中的具体性,才可能得到现实的展开和特定的完成。黑格尔早就在哲学上论证过:没有抽象的真理,真理是具体的;真正的普遍性不是停留于抽象中的普遍性,而是深入于具体之中并且能够把握住具体的普遍性。正是根据这样一种哲学上所要求的具体化立场,黑格尔在《法哲学原理》和《历史哲学》中曾多次批评拿破仑:这位伟大的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,结果却把事情弄得一塌糊涂,并且最终是不可避免地失败了。^③

固守抽象性的失败,在政治实践领域中比比皆是,在学术理论领域中同样屡见不鲜。在学术理论领域中,固守抽象性的思维方式是怎样的呢?这种思维方式被黑格尔称之为“外在反思”:它作为一种忽此忽彼的推理能力,从来不深入事物的内容之中,但它知道一般原则,而且知道把一般原

① 《马克思恩格斯选集》第2版第1卷第277页。

② 《马克思恩格斯选集》第2版第3卷第771页,并参见第341—342页。

③ 参见[德]黑格尔《法哲学原理》,范扬、张企泰译,商务印书馆1961年版第291页;《历史哲学》,王造时译,上海书店出版社2006年版第423页。

则抽象地运用到任何内容之上。因此,外在反思的基本要点在于:(1)执着并且局限于抽象的普遍性,从抽象的普遍性为“绝对”,无论这种普遍性是作为永恒的“自由”“平等”或“正义”,还是作为各种理论原则的范畴、命题或规律;(2)将抽象的普遍性外在地运用到——先验地强加到——任何对象、任何内容之上,从而使一切可以标识既定对象之特殊性的内容消失得无影无踪。事实上,外在反思并不是某种离我们很远且特别深奥的东西,它其实就是通常被叫作“教条主义”的东西,而在哲学上则更经常地被称为“形式主义”。就像教条主义只知道谨守作为抽象普遍性的原则或原理一样,形式主义总是遗忘或拒斥特定事物的实体性内容。很明显,拿破仑所代表的制度原则在当时确实是“真的”并且是合理的,但拿破仑在西班牙的失败正意味着这一原则的外在使用实际上是撇开了特定社会本身的实体性内容。同样很明显,中国革命时期“教条主义的马克思主义者”之所以招致一连串的失败并付出惨重的代价,正是因为他们将抽象的原则(例如“中心城市武装起义”)先验地强加给中国革命时,恰恰遗忘或排除了中国社会本身的实体性内容。如果我们的学术理论只是执着于抽象的普遍性并使之仅仅适合于外在反思的运用,那么,我们就根本没有能力使抽象的东西具体化,并通过这样的具体化深入并且把握住作为“事物自身”的实体性内容。就此而言,“黑格尔认为这种外部反思的过程是诡辩论的现代形式,因为它任意地把给定的事物纳入一般原则之下。……他要求思想应该使自己完全进入事物的客观内容并抛弃自己的所有幻想”^①。

近代以来占主导地位的知识样式乃是知性知识。就其基本建制而言,这样的知识一般地立足于抽象的普遍性之上,并且也一般地将抽象普遍性无差别地——外在反思地——加诸任何对象、任何内容之上(知性反思)。至于这样的普遍物是知性范畴还是知性规律,是理论的原则、原理还是诸如“自由”“平等”“正义”等理念,在这里都是无关紧要的。如果说,我们的学者在自我审视中发现自己的学术正是以这样一种方式活动和运作的,那么,这不过是因为现代性的知识样式在其基本建制上就是如此这般地被规定的。这样的知识

样式确实达到了某种普遍性,即抽象的普遍性;既然抽象乃是思维最基本的功能之一,那么抽象普遍性的达成就理所当然地属于思维的胜利,属于思维不可予夺的成果。但是,在这里必须清晰辨明的是,抽象的普遍性还只是单纯形式的普遍性,亦即放弃实体性内容并对这种内容置之不理的普遍性——它无关乎任何内容因而看起来似乎适合于一切内容。因此,停滞在抽象普遍性之中并且满足于知性反思的学术只能是形式主义的学术。“如果认知主体只把唯一静止的形式引用到现成存在物上来,而材料只是从外面投入于这个静止的要素里,那么这就像对内容所作的那些任意的想象一样不能算是对于上述要求的满足,即是说,这样做出来的不是从自身发生出来的丰富内容,也不是各个形态给自身规定出来的差别,而毋宁是一种单调的形式主义。”^②

更重要的是,这种形式主义的学术同时还必定是主观主义的,就像我们早就知道教条主义属于主观主义一样。之所以如此,是因为思维所达成的抽象普遍性同“事物自身”的实体性内容分离隔绝,是因为抽象理智只是对内容作出“任意的想象”,在这里根本还没有“从自身发生出来的丰富内容”,还没有“各个形态给自身规定出来的差别”,有的只是处于“事物自身”之彼岸的主观思想的活动或“自由游戏”罢了。因此,在抽象普遍性的外在反思中,在知性知识的基本建制中,也就没有真正的客观性,没有依此客观性而来的“真理”。正是在这个意义上,黑格尔尖锐抨击了“批判哲学”(康德—费希特哲学的末流)的主观主义,因为它把对真理的无知当成了良知“因为根据这个学说来看,正是这种无知,这种浅薄空疏都被宣称为最优秀的,为一切理智努力的目的和结果”^③。

如果说“批判哲学”因此成为主观主义—形式主义学术的哲学后盾,那么,超越这种学术的努力

① [德]加达默尔《哲学解释学》,夏镇平译,上海译文出版社1994年版第111页。

② [德]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9页。

③ [德]黑格尔《小逻辑》,贺麟译,商务印书馆1980年版第34页。

便会特别地诉诸“哲学特有态度的起源”,即所谓“客观性告诫”。加达默尔曾就此写道“在古典哲学思想中,这种客观性的魁首当推黑格尔。他精确地讨论了物的活动,并且用以下事实体现了真正的哲学思考,即物在自身中活动,它并非仅仅是人自己的概念的自由游戏。这就是说,我们对于物所做的反思过程的自由游戏在真正的哲学思考中并不起作用。本世纪初代表了一种哲学新方向的著名现象学口号‘回到事物本身去’指的也是同样的意思。”^①在这里本质重要的东西是什么呢?是事物自身,是我们的思想能够通达事物自身。只有当这样的通达在本体论的基础上成为可能时,才会有思想的真正客观性和真理性,才能将主观思想提升为(扬弃为)客观思想(客观精神),才得以使学术理论超越抽象普遍性的外在反思并摆脱其主观主义—形式主义性质。

尽管马克思与黑格尔在本体论的基础上存在根本区别,因而对于“事物自身”的规定迥然相异,但他们在反对抽象普遍性及其外在反思方面,却是高度一致的。几个简单的例子就可以清晰地表明这一点。例如,马克思指出,在政治经济学中,“生产一般”是一个抽象(范畴),它可以是一个合理的抽象,即把共同之点提出来并定下来;但对“生产一般”适用的种种规定之所以要抽出来,正是为了不致因为有了统一而忘记“本质的差别”。从意识形态方面来说,“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”^②。从学术理论方面来说,“粗率和无知之处正在于把有机地联系着的东西,看成是彼此偶然发生关系的、纯粹反思联系着的东西”^③。在这里,所谓“纯粹反思联系着的东西”是什么呢?它们是一些抽象的普遍物,是一些可以由知性反思外在地——因而也是偶然地——强加给任何对象、任何内容的东西。当这样的东西连同其反思形式在学术理论中占统治地位并大行其道时,就像“本质的差别”将被彻底夷平一样,“有机地联系着的东西”也就分崩离析了。与此相反,唯物史观恰恰要求超出这种“粗率和无知之处”,也就是说,要求学术理论从抽象普遍性的外在反思中解放出来。“总之:一切生产阶段所共有的、被思维当作一般规定而确定下来的规定,是存在

的,但是所谓一切生产的一般条件,不过是这些抽象要素,用这些要素不可能理解任何一个现实的历史的生产阶段。”^④

同样,马克思在《哲学的贫困》中以唯物史观决定性地摧毁了蒲鲁东的“经济学形而上学”。蒲鲁东曾研究过黑格尔哲学,但他最终却只是用一些“冒牌的黑格尔词句”来吓唬法国人,而这些冒牌词句的实质无非是抽象普遍性的恢复,是“降到极可怜程度”的思辨,是完全缺失社会—历史内容的“理念”趾高气扬地君临一切。对此,马克思不仅明确指证了蒲鲁东已经陷入其中的公式主义,而且尤其抨击了他的那种超社会—历史的抽象理念——“平等”,它在经济学形而上学中起着神秘的支配作用“总之,平等是原始的意向、神秘的趋势、天命的目的,社会天才在经济矛盾的圈子里旋转时从来没有忽略过它。因此,天命是一个火车头,用它拖蒲鲁东先生的全部经济行囊前进远比用他那没有头脑的纯理性要好得多。”^⑤正是在这里,“平等”作为单纯的抽象物,似乎具有最高的普遍性和掌控力:它是超社会、超历史的,因而得以支配全部的社会和历史。也正是在这里,当“平等”被用作普遍的理念、原则或原理的时候,便立即沦为纯粹的梦想或幻觉。

《哲学的贫困》所作的批判,当然绝不仅限于针对蒲鲁东以及他的“平等”理念,它更广泛地意味着,唯物史观要求批判地超越任何一种抽象的普遍性。与抽象的平等理念处于同样高度或相近地位的,难道不是还有诸如“自由”“正义”“公平”等理念吗?在直到今天的流俗的学术中,难道不是诸如此类的抽象理念以普遍者的名义在各处志得意满地雄视阔步吗?只不过在马克思(以及黑格尔)看来,这样的抽象普遍物仅仅居住在单纯主观性的梦想或幻觉中罢了。这绝不意味着——一点都不意味着——像“平等”“自由”“正义”等理念对于马克思来说是完全没有意义的;恰恰相

① [德]加达默尔《哲学解释学》第71页。

② 《马克思恩格斯选集》第2版第2卷第3页。

③ 《马克思恩格斯选集》第2版第2卷第6页。

④ 《马克思恩格斯选集》第2版第2卷第6页。

⑤ 《马克思恩格斯选集》第2版第1卷第150页,并参见第141、155页。

反,它们是具有非常确定的意义的。但只要上述的理念停滞在抽象的普遍性之中,它们就只能成为理论中的“原始的意象,神秘的趋势,天命的目的”,并且只能用这种虚假观念的“火车头”来拖学术装备的全套行囊。毫无疑问,自黑格尔和马克思以来,这样的学术理论方式就已经是时代错误了;同样毫无疑问,为了从这样的时代错误中摆脱出来,就必须以完全不同的方式来理解和把握作为普遍物的理念、范畴、原则或原理,也就是说,必须以批判地超越抽象普遍性及其外在反思的方式来使学术理论得到全面的更新与改造。

二

对于一般理智来说,要超越抽象普遍性一外在反思的思维方式似乎是不可思议的,因为一般理智就是在这样的范围内活动的,而近代以来占主导地位的知识样式(知性知识、知性科学)也是以这样的方式来运作的。但同样确定的是,在这样的范围内活动并以这样的方式来运作的知识或学术,在性质上必定是主观主义的(就其无法通达事物自身而言)和形式主义的(就其无关乎实体性的内容而言)。黑格尔最坚决地揭示并指证了这一点,从而要求全面地超出局限于一般理智、局限于知性范围内的思维方式。这里所谓的“超出”,按照康德对“知性”和“理性”的经典区分,便意味着超出“有限的”知性知识而抵达“无限的”理性知识;而后的无限性,在恰当的理解中,无非意味着能够通达“事物自身”并把握其实体性内容。

知性知识或知性科学是特别地自近代发展起来并成为“绝对势力”的,因为它是以近代哲学(所谓“主体性哲学”)为前提并作为近代世界的巨大成果而展现出来的。立足于主体性之上既是这种知识的优长之处,同时也是它相较于古代知识而言的薄弱之处——如果它仅仅封闭在主观思想内部的话。这种情形被加达默尔称作现代人的“主观主义困境”,由之而来的“古今之争”只是在黑格尔哲学中才获得了“划时代的解决”。^①在黑格尔看来,古代人给自己创造了一种渗透于事物之中的普遍性“但现代人则不同,他能找到现成的抽象形式;他掌握和吸取这种形式,可以说只是

不假中介地将内在的东西外化出来并隔离地将普遍的东西(共相)制造出来,而不是从具体事物中和现实存在的形形色色之中把内在和普遍的东西产生出来”^②。这就是说,在现代知识中起主导作用的乃是“现成的抽象形式”,亦即隔绝于具体事物和现实存在的抽象的普遍性;而这种抽象的普遍性在知性的思维中停顿下来并且僵硬起来,由之开展出来的只能是其外在反思(知性反思)的运用。因此,对于黑格尔来说,全部问题的关键就在于,超出抽象的普遍性而使之成为能够深入于并且把握住具体的普遍性,超出固定僵硬的思维规定而使普遍的东西成为“现实的有生气的东西”。正是在这个意义上,黑格尔说“哲学乃是与抽象最为对立的東西;它就是反对抽象的斗争,是与知性反思的持久战。”^③

对黑格尔来说,与“抽象”对立的東西是“具体”,而扬弃知性反思或外在反思的東西则是“思辨的反思”或“思辨的思维”,亦即通常被称为“辩证法”的東西。因此,当思辨的反思(辩证法)要求超出知性的反思时,它也就要求将抽象提升为具体,亦即使抽象的具體化。在这个意义上,辩证法也就是具体化:它要求使普遍者终止其单纯的抽象性而深入具体的现实之中,以便使特殊或个别能够在普遍之中获得积极的生存,并且能够依其自身来得到理解和把握。这是哲学思想上的一个划时代变革,并且对于学术理论来说是一个直到今天仍有待消化的深刻启示。如果说,思辨辩证法在本体论上要求使通达“事物自身”成为可能,那么,它在知识、理论、学术方面便是要求超出抽象的普遍性而开展出全面的具體化。这两个方面是共属一体的“因为辩证法的出发点,是就事物本身的存在和过程加以客观的考察,借以揭示出片面的知性规定的有限性。”^④

由此得到突出强调的是,只有诉诸“事物自身”才可能保障思想的真正客观性,只有超出知性

① 参见[德]加达默尔《加达默尔论黑格尔》,张志伟译,光明日报出版社1992年版第5页。

② [德]黑格尔《精神现象学》上卷,第22页。

③ 转引自[德]海德格尔《路标》,孙周兴译,商务印书馆2000年版第519页。

④ [德]黑格尔《小逻辑》,第178页。

规定的有限性才可能进入理性无限性的领域——在这样的领域中,思辨思维的基本方式便是具体化,即深入作为事物自身的实体性内容之中并从而把握“现实”。黑格尔之所以把局限于知性范围内的学术理论在性质上明确地划归主观主义一形式主义,恰恰是因为这样的学术理论总是使抽象的理念完全分离隔绝于现实。“惯于运用理智的人特别喜欢把理念与现实分离开,他们把理智的抽象作用所产生的梦想当成真实可靠,以命令式的‘应当’自夸,并且尤其喜欢在政治领域中去规定‘应当’这个世界好像在静候他们的睿智,以便向他们学习什么是应当的,但又是这个世界所未曾达到的。”^①在知性反思的运作中,当抽象的普遍性被先验地强加到任何对象上去的时候,那具有普遍性外观的东西便仿佛是何事物都必须接受的命令:给定的事物“应当”如此,如果这一事物实际上不是如此,那么它还是“应当”如此。只不过由于这样的“应当”被封闭在主观性的内部,因而对于现实来说是完全无能为力的。就像抽象的理念不能使拿破仑时代的西班牙人接受法国的自由制度一样,抽象的原则也不能使中国革命通过“中心城市武装起义”来完成。没有什么比这种“应当”更清楚地揭示出抽象普遍性的软弱无力,以及外在反思的主观主义性质了;因为在这里实际上得到表现的只不过是冒普遍性之名的主观性,是这种主观性的任意和武断罢了。

因此,当黑格尔试图全面地克服抽象普遍性在学术理论中的统治地位时,他就必然要求思辨的具体化,并且必然要求通过这样的具体化同“现实”建立起最本质的联系,以便使通达“事物自身”并把握其实体性内容成为可能。因此,真正的普遍者乃是自我活动的展开过程,而这一展开过程既是普遍者的实现过程,也是它在思维中经由并且依循现实而来的具体化。总而言之,这样的普遍者绝不蜷缩停顿在单纯的抽象性之中,它要使自身展开为现实并且具体化为现实;也就是说,思辨的普遍者通过具体化而成为现实,或者反过来说也一样,通过现实而被具体化为真正的普遍者。在这样的意义上,辩证法也就是扬弃抽象的具体化,是要求以现实来定向的具体化。对于思辨的思维来说,这种具体化的必要性突出地

表现在黑格的下述说法中:“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

我们处身其中的现实是什么呢?是特定的社会—历史现实。除非特定现实的实体性内容能够进入理论的观照中,否则我们就根本无法以学术的方式去理解和把握这一现实;进而言之,除非学术理论中的普遍者能够依循特定的现实而开展出社会—历史的具体化,否则这一现实的实体性内容就根本不可能来同我们照面。在学术理论中,普遍者(或普遍的规定)永远是不可或缺的:当抽象的普遍性以外在反思的方式将所有的实体性内容消除殆尽时,依社会—历史之现实而来的具体化则要求重建一种更高的普遍性,一种始终不断地为特定的实体性内容所丰富、所充实的普遍性。这样的具体化既是由社会来定向的,也是由历史来定向的。这两方面的具体化可以简要地称之为“社会现实的观点”和“历史现实的观点”。就这样的观点要求终止抽象而进入社会—历史的具体化之中,马克思和黑格尔是高度一致的。正是由于这种高度一致,马克思曾公开承认自己是黑格尔“这位大思想家的学生”;而恩格斯则宣称,黑格的划时代的历史观乃是“新的唯物主义观点的直接的理论前提”。^③

历史现实的观点,可以说是黑格尔最重要的哲学遗产。在《精神现象学》中,黑格尔不仅重新制定了思想之客观性的基础,而且史无前例地拟定了历史性的原理,并将它决定性地引入哲学之中。由于意识的经验乃是一个自我活动的展开过程,由于在这种经验中作为意识和作为对象的事物同样是展开过程,并且由于真理最终揭示自身为这一展开过程之全体,所以这里的一切都不能不是历史性的。不仅如此,由于这种历史性是在绝对观念论的基础上被论证的,所以正如海德格尔所指出的,“实体即主体”直接意味着“存在就是变化”,也就是说,黑格尔的历史性原理乃是“存

① [德]黑格尔《小逻辑》第44—45页。

② [德]黑格尔《精神现象学》上卷,第14页。

③ 参见《马克思恩格斯选集》第2版第2卷第112、42页。

在之历史性”是在存在者整体的意义上被设定和把握的。^①我们非常熟悉恩格斯对黑格尔历史性一辩证法的简要阐明。当这一阐明使“凡是现实的都是合乎理性的”转化为“凡是现存的都一定要灭亡”时,历史性在一切事物中的无情贯彻便得到了令人印象深刻的揭示。如果说,它在通俗的理解中意味着一切事物都有它的出生和成长,有它的繁荣和鼎盛,也有它的衰老和死亡,那么这种历史性的基本思想对于我们的知识和学术来说,难道不是意味着抽象普遍性将丧失它自诩能够掌控“古往今来”和“六合之内”的无限权利吗?难道不是意味着抽象普遍性的外在反思将失去它在学术理论中的真实效准吗?

社会现实的观点,同样是黑格尔无与伦比的哲学贡献。在黑格尔看来,历史理性的真正出发点或基础决不是抽象孤立的个人,而是社会的现实,是由这种现实的实体性内容来规定的人的活动。他曾引用了一句阿拉伯短语“一个古莱西人的儿子”)来表明,对使用这句话的人来说,特定的人并不是一个个人,而是部落集团的一个成员。^②如果说,黑格尔社会现实的观点决定性地动摇了抽象个人的出发点以及“契约论”的虚假构造(尽管诸如此类的东西在今天的学术理论中依然盛行),那么,这种观点的积极成果便尤为突出地表现在法哲学中。在那里,黑格尔不仅把法——抽象法(外在的法)、道德(主观的法)、伦理(实在的法)——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”的领域中,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领域。这样一来,社会现实的观点不仅强有力地阻止了关于抽象法和道德的一切空谈,而且决定性地将法的本质移入社会生活的内容能够在其中被具体化的那个领域,即伦理的领域。正如恩格斯所说,“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”^③。不仅如此,当社会现实的实体性内容通过具体化而进入哲学的视域中时,理念与现实之间的分离隔绝就被决定性地解除了,从而学术理论就要求以一种完全不同于知性的方式被建立起来并开展出来。例如,整部法哲学可以说是以“自

由”的理念为主题的(自由“构成法的实体和规定性”,法的体系乃是“实现了的自由王国”)^④,但黑格尔决不抽象地谈论“自由”并许诺给它以空洞的普遍性。相反,他却进入“抽象法”“道德”和“伦理”的领域(流俗的观点恰恰视之为限制“自由”的领域)之中,他要使自由的理念在这样一些具有实体性内容的领域中具体化——自由是如何在这样的领域中得到展开并得以实现的。如果说“自由”的理念是如此,那么,“平等”“正义”“公平”等理念难道不也须如此来得到理解和阐明吗?正是在这个意义上,加达默尔说“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。”^⑤

由此可见,从哲学上超出抽象理智、超出知性反思的道路,被黑格尔揭示为思辨的辩证法,亦即思辨的具体化。这是一种要求使思维能够通达“事物自身”的具体化,是依循社会—历史之现实来得到展开并从而占有其实体性内容的具体化。对于学术理论的总体来说,这种具体化所具有的意义是至为深远的:如果这样的意义不能得到切近的理解和把握,那么,所谓“现实”就还根本不可能进入我们的视域之中,就还根本不可能在学术理论中被真正触动并且被课题化。

三

在依循社会—历史之现实而开展出具体化方面,马克思与黑格尔保持着最关本质的联系。这种联系不仅意味着两者的切近,而且也意味着前者同后者的批判性脱离。两者的切近可以通过一个简要的比照来得到提示。例如,在康德哲学中,社会—历史之现实的观点还未曾真正出现;无论是在“理论理性”还是在“实践理性”中,我们还完全看不到社会—历史的实体性内容以及由之而来

① 参见[德]海德格尔《黑格尔》,赵卫国译,南京大学出版社2018年版第10、52页。

② 参见[德]加达默尔《哲学解释学》第113页。

③ 《马克思恩格斯选集》第2版第4卷第236页。

④ 参见[德]黑格尔《法哲学原理》,第10页。

⑤ [德]加达默尔《哲学解释学》,第111页。

的具体化。这样说不是要苛责前辈,而只不过意味着:那把握住社会—历史之现实的哲学主张尚未构成,它在德国观念论中还有待构成。另一方面,在费尔巴哈哲学中,我们同样看不到社会—历史之现实的观点,看不到由这种观点而被唤入视野的实体性内容,以至于确实可以说,那在黑格尔手中构成的“划时代的”观点却再度被丢失了(马克思曾就此说过,费尔巴哈对黑格尔是“颇为问心有愧的”)。因此,尽管费尔巴哈有其重要的历史功绩,但他在哲学方面却未能避免一个时代错误;正是这个错误使他的社会—历史理论与黑格尔比较起来,只是表现出“惊人的贫乏”(恩格斯语);或者,如洛维特所说,“用黑格尔的‘精神’历史的尺度来衡量,费尔巴哈粗鲁的感觉主义与黑格尔以概念方式组织起来的理念[相比]显得是一种倒退,是用夸张和意向来取代内容的思维野蛮化”^①。看来,这一比照在展现出黑格尔伟大之处的同时,也显示出马克思同黑格尔具有本质联系的关键之处。

这个关键之处就是社会—历史之现实的观点。与黑格尔相一致,在马克思看来,学术理论在总体上以切中并把握“现实”为目的;只要这样的现实乃是社会—历史的现实,那就唯有通过普遍者在社会—历史中的具体化才能达到这个目的。对于为历史性所贯彻并具有独特规定的社会现实来说,抽象普遍性的外在反思是完全无能为力的。如前所述,“生产”范畴是用一些抽象要素来表示“一切生产的一般条件”;但是,当马克思说,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”时,这里的意思是,我们固然可以用这个抽象范畴来谈论任何时代、任何类型的生产,但是,除非这一范畴能够依循社会—历史的现实被具体化,否则它就不可能用来说明任何一种现实的生产,即具有特定社会—历史规定的生产。在谈到“劳动”范畴时,马克思同样要求这一范畴必须在特定的“社会形式”和“历史差别”中得到具体化。“劳动这个例子令人信服地表明,哪怕是最抽象的范畴,虽然正是由于它们的抽象而适用于一切时代,但是就这个抽象的规定性本身来说,同样是历史条件的产物,而且只有对于这些条件并在这些条件之内才具有充分的适用性。”^②

一般的范畴是如此,举凡一切在学术理论中作为普遍者来起作用的抽象都是如此。“平等”的理念在蒲鲁东那里成了这样一种“圣物”,即“原始的意象、神秘的趋势、天命的目的”。而在唯物史观的视域中,这样的理念固然是有意义并且起作用的,但它们总是为特定的社会—历史内容所规定的;因此,除非它们能够在现实中被具体化从而失去其单纯抽象的性质,否则就没有任何意义。马克思说,“平等的趋势是我们这个世纪所特有的”。同样,“每个原理都有其出现的世纪”——比如说,“权威的原理”出现在11世纪的欧洲社会,而“个人主义的原理”则出现在18世纪的欧洲社会。为了真正理解和把握这样的原理,我们就必须进入社会—历史的具体化之中:“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。”^③

在社会—历史中运行并起支配作用的“规律”同样如此。这样的规律不是抽象的,它们具有确凿无疑的历史性质与社会内容,因而也只有通过社会—历史的具体化才可能得到真正的理解和把握。如果说,“世界历史”使得现代化成为一切民族的历史性命运因而可以被视为普遍规律的话,那么,这样的规律恰恰是在特定的历史时代才产生出来,并且是以相当不同的方式——依不同民族的特定现实——来展开和实现的。局限在知性范围内的反思只能将知性规律当作抽象的普遍性来加以理解和运用。这样的规律(黑格尔在《精神现象学》中通过“诸力之游戏”的简化统一阐明了知性规律的基本性质与限度)在现代自然科学中有其适用的范围,但是,在社会历史领域中,对规律的这种理解和运用方式就只会阻滞学术理论深入特定的实体性内容,并且为各种超社会—历史的错觉和幻想大开方便之门。这样一来,正如马

① [德]洛维特《从黑格尔到尼采》,李秋零译,三联书店2006年版第107页。

② 《马克思恩格斯选集》第2版第2卷第23页。

③ 《马克思恩格斯选集》第2版第1卷第146—147页,并参见第150页。

克思所说,在社会历史中展开和实现的规律就被冒充为“不受时间影响的自然规律”,并且被伪装成“应当永远支配社会的永恒规律”。^①这种冒充或伪装不仅在学术理论上暴露出知性反思的局限性,而且在观念形态上意味着:当实际上只是来源于现存事物的那些观念把自己说成是笼罩一切的普遍性时,这种虚假的普遍性不过是在非历史地祝福现存事物的永垂不朽罢了。正是为了强调这种规律所固有的社会—历史性质,马克思在讲到所谓“工资铁律”(“铁的工资规律”)时写道“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。”^②

甚至对于唯物史观本身的原则、原理或规律来说,事情也同样如此。只要它们停滞在抽象的普遍性中,只要它们放弃或拒绝经由社会—历史之现实而来的具体化,那正如恩格斯所说,它们就立即转变为唯物史观的“对立面”。一个非常值得深思的例证出现在马克思对米海洛夫斯基的下述评论中“他一定要把我关于西欧资本主义起源的历史概述彻底变成一般发展道路的历史哲学理论,一切民族,不管它们所处的历史环境如何,都注定要走这条道路,——以便最后都达到在保证社会劳动生产力极高度发展的同时又保证每个生产者个人最全面的发展的这样一种经济形态。”^③这里所说的东西,看起来不就是唯物史观的原理或规律吗?但是,多么出人意料,马克思竟毫不犹豫地拒绝了这种历史哲学理论,并且用“这样做会给我过多的荣誉,同时也会给我过多的侮辱”这一著名说法,强调了他的严词拒绝。之所以如此,是因为在这里,“一般发展道路”就成了超社会—历史的普遍性,而这种抽象普遍性的统治恰恰阻断了经由特定“社会条件”和“历史环境”而来的具体化,“这种历史哲学理论的最大长处就在于它是超历史的”^④。明白了这一点,我们也就能够理解,当查苏利奇1881年向马克思询问俄国道路的可能性时,为什么马克思不像“社会新栋梁的代言人”那样,能够立即从口袋里掏出一个由抽象普遍性而来的——因而就如解一个一次方程那么简单——现成答案。如果说,避开现实的答案只需要外在反思就能轻易到手,那么,把握住现实的答案就必须通过社会—历史的具体化研究才可能达成。

从前面的讨论中,我们可以观察到马克思与黑格尔的高度一致之处。然而,我们也很清楚地知道,马克思与黑格尔在本体论上乃是“截然相反的”。因此,尽管辩证法对于他们来说都意味着具体化,都意味着社会—历史的实体性内容进入具体化的把握之中,但是,在马克思和黑格尔那里同样被称为“现实”的东西,以及辩证法—具体化在其中展开和实现的东西,必定具有相当不同的性质和意义。黑格尔一方面很正确地把“现实”规定为“本质和实存的统一”,规定为“展开过程中的必然性”;但另一方面,在“现实”中作为“本质”或“必然性”起作用的东西,却被归结为理念。所以黑格尔声称,并不是所有的实存都配享有“现实”这一美名的;实存只有在“分有”理念的情形下才是现实,因而那真正现实并且唯一现实的东西就是理念。理念最终被归结为绝对理念,而理念作为绝对者,不仅是唯一的普遍者,而且是自我活动者——它在自我活动中思辨地具体化:展开自身、差别化自身、对象化自身,并从而实现自身。但是这样一来,那作为普遍者的绝对理念(或绝对精神)便具有非常神秘的性质:就像绝对的普遍者本身乃是思辨的“上帝”一样,立足于并且出自于这个普遍者的具体化也就成为思辨的“创世”了。关于前者,费尔巴哈说,思辨哲学的秘密乃是神学,绝对精神不过是变成思想并且通过思想来加以论证的上帝罢了。关于后者,马克思评论道:当思辨的思维从“一般果实”中创造出苹果、梨、扁桃、葡萄等存在时,每一个单个的果实便成为“绝对果实”的具体化或特殊化,于是现实的天然的果实因而就具有了一种超自然的意义,“它们是‘一般果实’的化身,是绝对主体的化身”^⑤。所以洛维特说,马克思“之所以针对费尔巴哈捍卫黑格尔,乃是因为黑格尔理解普遍者的决定性意义,而他之所以攻击黑格尔,那是因为黑格尔在哲学上把历史的普遍关系神秘化了”^⑥。

① 参见《马克思恩格斯选集》第2版第1卷第2—3、5、23页。

② 《马克思恩格斯选集》第2版第3卷第310页。

③ 《马克思恩格斯选集》第2版第3卷第341页。

④ 《马克思恩格斯选集》第2版第3卷第342页。

⑤ 《马克思恩格斯全集》第1版第2卷第74页。

⑥ [德]洛维特《从黑格尔到尼采》,第127页。

在这里起决定性作用的,是马克思哲学的本体论变革。如果说在这一变革的开端,没有人像费尔巴哈那样深刻地影响了马克思,那么,这一变革的结果却不仅针对着黑格尔,而且也针对着费尔巴哈。马克思将黑格尔哲学批判地解说为三个因素,即(1)斯宾诺莎的“实体”,即形而上学地改装了的“脱离人的自然”;(2)费希特的“自我”,即形而上学地改装了的“脱离自然的人”;(3)上述两个因素在“绝对精神”中的必然的统一,即形而上学地改装了的“现实的人或现实的人类”。不消说,费尔巴哈无可争辩的功绩正在于他把绝对精神还原为人,亦即要求祛除笼罩在人之上的形而上学伪装;同样不消说,由于费尔巴哈仅仅将抽象的人当作其哲学的基础,因而所谓人本学恰恰无法真正把握“现实的人或现实的人类”。在这样的意义上,即使是为了使费尔巴哈所提供的推动力得到实现,也必须能够实质地占有黑格尔已经思辨地通达的那个领域(现实的人或现实的人类),必须能够批判地拯救使得这种通达成为可能的基本方式(思辨的辩证法或具体化)。马克思在1844年就决定性地发明了这一任务:当费尔巴哈把黑格尔的辩证法仅仅看作“哲学同自身的矛盾”(在否定神学之后又肯定神学的哲学)时,马克思却将之把握为“历史运动”的表达,尽管还只是“抽象的、逻辑的、思辨的表达”。因此,“我们既要说明这一运动在黑格尔那里所采取的抽象形式,也要说明……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”^①。

这里无须详尽回顾马克思同思辨辩证法的批判性脱离,这是我们大家都熟悉的。重要的是,当黑格尔要求以“客观精神”来扬弃主观思想或主观意识时,他是完全正确的,也是马克思所赞同的(按洛维特的说法,马克思在费尔巴哈之后“恢复了黑格尔的客观精神学说”)。但是,当黑格尔将客观精神的本质性引导到“绝对精神”中去的时候,马克思则将这种本质性引导到“人们的现实生活过程”之中,引导到生产方式的变动结构之中。因此,在马克思那里,任何一种作为客观精神来活动和起作用的东西(无论它是法、道德、政治制度,还是各种意识形态或意识形式)都最关本质地植根于以生产方式来规定的生活过程之中,因而后

者便成为前者的现实基础。如果说,这样一种根本分歧来自于本体论上的相反立场,那么很容易理解的是,尽管马克思和黑格尔都主张学术理论依现实而来的具体化辩证法,但就像他们不可避免地在“现实”概念上分道扬镳一样,他们开展出来的具体化也必定具有不同的性质与方向。无论如何,作为“绝对者—上帝”的绝对精神在黑格尔身后已不再能够真正持立了,对此马克思的说法是“绝对精神的解体过程”;尼采的说法是“上帝死了”——超感性世界腐烂了,坍塌了,不再具有约束力了。

四

我们之所以把辩证法特别地把握为具体化,是因为辩证法不仅是一些原理、范畴、规律,而且尤其是——不能不是——一种具体化的“实行”,对于马克思和黑格尔来说皆是如此。只要辩证法的原理或原则停止其具体化的实行,它们就立即成为辩证法的反面,也就是说,立即成为辩证法本要去克服的抽象普遍性——外在反思。由于现代性的意识形态及其知识样式的长期统治,伴随着绝对精神的解体过程,流俗的学术理论在把黑格尔当“死狗”来打的同时,也开始了它的大规模的退化性复辟。在这样一种氛围中,知性知识的建制不仅重新大行其道,甚至要将辩证法都纳入它的势力范围中去。于是我们看到,辩证法也几乎完全被当作一种“形式方法”来理解了:它成了一种抽象普遍的方法,它的原理、范畴、规律可以被无条件地运用到——先验地强加到——任何对象、任何内容之上。然而,当我们这样来掌握并运用辩证法时,在这里出现的难道不正是辩证法的对立物,即抽象普遍性的外在反思?这种将辩证法阉割为形式方法的情形是如此普遍,以至于人们很难想象除此之外辩证法还可能是怎样的。对于这种情形,恩格斯早就指出,自黑格尔去世之后,官方的黑格尔学派从老师的辩证法中只学会搬弄最简单的技巧来到处应用,黑格尔的全部遗产只不过是可以用套在任何问题上的刻板公式“结

^① 《马克思恩格斯全集》第2版第3卷第316页。

果,正如一位波恩的教授所说,这些黑格尔主义者懂一点‘无’,却能写‘一切’^①。多年之后,海德格尔就此写道:辩证法发展出一种令人印象深刻的技能,“只要学一年,一个人就能谈论一切,好像真是那么回事似的……人们应该审视一下今天所刻意追求的诡辩的模式,如形式—内容、理性—非理性、有限—无限、中介—非中介、主体—客体”^②。在这里,辩证法何以沦落到当年黑格尔指斥外在反思的那种“诡辩论”的地步?因为它丧失了自身的“实行”,而这种实行就是具体化,就是活动于现实之中并因而占有其实体性内容的具体化。一旦这样的具体化被终止,辩证法就成为反辩证法的了。

正是因为这个缘故,我们才如此突出地将辩证法强调为具体化,意思是说,辩证法唯一地生存于具体化的实行之中。黑格尔是深明此点的思想家。当他说,哲学是“反对抽象的斗争”、是“与知性反思的持久战”时,他想要表明的无非是,摆脱抽象乃是精神最内在的“冲动”“需要”,因而他的整个哲学作为精神的实现,就是思辨的具体化,就是不断地从抽象上升到具体的辩证法。从“这一个”到“绝对知识”是如此,从“纯有”到“绝对理念”也是如此。《法哲学原理》是如此,《历史哲学》也是如此。对于黑格尔来说,哲学的任务就是具体化,就是“具体地”把握具体事物。“对此,今天的哲学家相信自己比黑格尔做得要好;但是黑格尔对他所谈的具体事情比其身后所有建构体系的哲学家有一个更具体的观念。”^③

然而,正如我们已经提到的那样,对于马克思来说,黑格尔的辩证法—具体化是被错置在绝对观念论的本体论基础之上。这种错置不仅使得整个具体化进程的本质性最终被归结为绝对理念,而且使得这种具体化进程的本质性初始被设定在“逻辑学的天国”(理念纯粹在自身中展开的领域)中。因此,就像整个辩证法—具体化的展开过程归根结底乃是绝对者—上帝的自我活动一样,那通过实存显现出来的本质性,亦即以外在的、感性的形式释放出来的理念,便成为“逻辑学天国”的阴影领域,或“应用的逻辑学”的领域。在这样的领域(例如法哲学、历史哲学)中,那真正现实并且唯一现实的东西(理念),早已先行胎息

于“无人身的理性”的怀抱中,胎息于逻辑学的“神性的辩证法”之中;而这种辩证法在“只具有应被扬弃的外在性的意义”领域中的展开过程^④,则只不过是绝对者—上帝在世俗世界中实现自身的证明而已。因此,黑格尔在《历史哲学》中说,世界历史是“表示‘精神’的意识从它的‘自由’意识和从这种‘自由’意识产生出来的实现的发展”,这种发展从“事实的概念”产生出来;而“那个‘概念’的一般逻辑的本性和更加显著的辩证法本性……在逻辑中被认识出来”。最后,历史哲学表明自己乃是“真正的辩神论”(即对上帝的证明):它“真正在历史上证实了上帝”,证明世界历史根本是“上帝自己的作品”。^⑤

马克思的本体论变革表明,当绝对者—上帝在哲学上不再能够真正持立时,那将本质性从自身投射出去的“逻辑学的天国”也就随之轰然倒塌。然而,在这不能持立且已倒塌的大厦下面,却有亟待拯救的伟大遗产。用海德格尔的话来说:“黑格尔的立足点和原则非同寻常之丰硕及其同时彻头彻尾的枯燥乏味——这种情况不再会发生也不再可能发生。”^⑥这种情况之所以不再会发生,是因为“上帝死了”,绝对精神已然解体。而这一哲学之所以表现出彻头彻尾的枯燥乏味,是因为他用以扬弃各种抽象的立足点最后却仍然是对抽象物——抽象的思想物——的终极辩护。所以马克思说,当黑格尔把禁锢于绝对观念中的自然界从自身释放出去时,那里被释放出去的只是抽象的自然界,即“名为自然界的思想物”。^⑦那么,何以又有“黑格尔的立足点和原则非同寻常之丰硕”呢?这是因为绝对观念论要求思想通达于事物自身,是因为思辨的思维要求经由现实展开出全面的具体化,是因为这种具体化要求扬弃知性反思,从而使学术理论得以进入这样一个领域,在这个领域中,社会—历史的实体性内容能够丰沛

① 《马克思恩格斯选集》第2版第2卷第40页。

② [德]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59页。

③ [德]海德格尔《存在论(实际性的解释学)》,第71页。

④ 参见《马克思恩格斯全集》第2版第3卷第336页。

⑤ [德]黑格尔《历史哲学》,第58—59、426页。

⑥ [德]海德格尔《黑格尔》,第49页。

⑦ 参见《马克思恩格斯全集》第2版第3卷第333、335页。

地呈现在我们面前并得到具体的把握。

因此,与思辨哲学的分道扬镳意味着,对于唯物史观来说,就像现实的本质性不可能被归结为理念一样,它也不可能先行居住于已被预设了的“逻辑学的天国中”。在马克思的本体论立场上,现实的起点也是直观和表象的起点,因而对于思维的行程来说:(1)首先是完整的表象(感性的具体)蒸发为抽象的规定;(2)然后是抽象的规定在思维的行程中导致具体的再现(思维的具体)。如果说知性的反思本质上停滞在第一行程的结果之中,那么,思辨的反思就特别地诉诸在第二行程中展开的具体化。“因此,黑格尔陷入幻觉,把实在理解为自我综合、自我深化和自我运动的思维的结果,其实,从抽象上升到具体的方法,只是思维用来掌握具体、把它当作一个精神上的具体再现出来的方式。但决不是具体本身的产生过程。”^①由此可见,尽管唯物史观和思辨哲学一样强调具体化,强调学术理论上的普遍者在社会—历史现实中的具体化,但是,两者的具体化在性质和方向上却有着根本的不同。

这样的根本不同突出地表现为,当思辨哲学把现实的本质性最终归结为绝对理念,把具体化的根据理解为“实体—主体”(即绝对者)的自我活动,从而把真正本质性的科学设定为思辨的逻辑学时,唯物史观则把现实的本质性导回到人们的实际生活过程,把具体化的根据把握为“实在主体”(即“既定社会”)的自我活动,从而把深入本质性的科学任务托付给“历史科学”或“社会科学”(马恩早期主要使用“历史科学”一词)。在唯物史观的立场上,既然绝对者—上帝已经失去了它对现实生活的绝对权力,既然“既定社会”的活动不再是“辩神论”意义上的活动,而“历史科学”不再是逻辑学的阴影领域,那么,就像现实的本质性只能诉诸社会—历史本身一样,把握这种本质性的目的就只有在历史科学或社会科学中的具体化才能达到。

正是在这样的意义上,唯物史观与历史科学建立起本质的联系。这种联系在本体论上的依据是,作为“实在主体”的既定社会取代了作为“实体—主体”的绝对精神。“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如果说,这样的实在主体也就是一般所谓历史科学的对象,那么,为了把握这样的对象(作为实在主体,它是在历史中变动不居的自我活动者),就必须超出知性反思所固有的抽象性。“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……”^③不难理解的是,为了从个别的侧面上升到整体的把握,为了使抽象的存在形式或存在规定能够沉入并且捕捉到特定对象的实体性内容,具体化就是绝对必要的——对于唯物史观来说是必要的,对于任何不再满足于知性反思的历史科学、社会科学来说也是必要的。

在唯物史观的立场上,现实中的本质性固然存在,这种本质性固然只有通过具体化才能通达,但就像本质的东西唯一地存在于社会—历史本身之中一样,通达本质性的具体化唯一地依循社会—历史的现实而开展出来。因此,唯物史观将具体化的学术理论任务指派给历史科学,而根本无意于也根本不需要来构造某种高居于历史科学之上的“太上科学”。唯物史观从来不是什么“太上科学”。如果说唯物史观包括一系列的原则、原理、范畴和规律,那么,它们所必须实行的具体化就只能立足于“对每个时代的个人的现实生活过程和活动的研究”,也就是说,就只能通过一般所谓历史科学或社会科学的研究来完成。马克思恩格斯在草创唯物史观时就非常明确地指出“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。……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。”^④

① 《马克思恩格斯选集》第2版第2卷第18—19页。

② 《马克思恩格斯选集》第2版第2卷第19页。

③ 《马克思恩格斯选集》第2版第2卷第24页。

④ 《马克思恩格斯选集》第2版第1卷第73—74页。

这个论断无比清晰地表明,除非唯物史观的原则和原理能够开展出依特定对象(作为实在主体)而来的具体化,除非这样的具体化能够在历史科学中得到真正的贯彻,否则的话,它们“就没有任何价值”。

与唯物史观不同,由于绝对观念论的整个体系建基于绝对者的自我活动之上,所以思辨具体化的整个行程一开始就将自己的全部本质性先行密藏在“太上科学”之中。这样的“太上科学”乃是思辨的逻辑学,而一般所谓历史科学便是在它的阴影领域中活动的。这倒并不是说黑格尔拒绝通过这样的阴影领域来开展出思辨的具体化,相反,他经常这么做而且做得非常出色。这位大师是深知“光”要通过“阴影”来显现的,只不过纯粹的光还有其神秘的本质来历罢了。因此,比如说,《法哲学原理》很好地利用了政治经济学成果(斯密、萨伊、李嘉图),并且在理智上也给予其积极的评价,但英国的经济学(以及法国的政治学)却仍然是被黑格尔轻视的“所谓理论”。这样的“所谓理论”之所以被轻视,不仅是因为它们在很大程度上局限于知性的范围(就此而言黑格尔是正确的),而且尤其是因为它们未能将“现象中的矛盾”思辨地归入“本质中的理念中的统一”(这一点则反映出黑格尔哲学最终的神秘性质)。因此,一方面,由于思辨观念论的体系本质地要求依循现实而来的具体化,所以“黑格尔常常在思辨的叙述中作出把握住事物本身的、真实的叙述”^①;另一方面,由于这样的具体化最终依赖于关于理念自身的科学,所以“历史科学”的领域和内容就被体系本身的性质所轻视——就像其领域被降格为“藩属”一样,其内容总是被放逐到脚注中去。按照海德格尔的说法,当逻辑学在完成了的思辨体系(哲学全书一体系)中确立其统治地位时,甚至连精神现象学(意识经验的科学)也不得不“屈从于体系的结果”,即降格为体系之第三部分(精神哲学)中的一个环节。“在改变了的哲学体系中,它[先前的]基本地位和功能都丧失了。”^②

由于绝对精神的解体,逻辑学的天国也就随之消散了。就像马克思把黑格尔从逻辑学向自然哲学的过渡理解为抽象思维对于自身的“无限的厌烦”,理解为“思辨的创世”一样,克尔凯郭尔指

责黑格尔赋予逻辑概念一种它并不具备的自我运动(将其实体化),而纯逻辑概念与自身断绝关系以便到达“自然”,只不过意味着“之前被拒绝的经验就通过理念变得不忠于自己的后门又进来了”^③。对于唯物史观来说,思辨逻辑学的垮塌意味着,普遍的或本质的东西不再先行居住于属神的天国中,而是直接存在于人们的世俗生活中,存在于社会—历史的现实中,存在于通常所谓历史科学或社会科学在其中活动的那个领域中。只是在这样的领域中,人们的思维去发现并获取事物自身之普遍的或本质的东西,而不是从思维的内部——无论是被实体化的思辨思维的内部,还是被封闭在主观性中的知性思维的内部——将这种东西制造出来,然后再将它们或者神秘地投射到整个实存的世界之中,或者先验地强加到任何内容之上。对于学术理论来说,如果思维所取得的普遍者一开始表现为一些抽象,那么,除非这些抽象能够依循特定的社会—历史现实开展出全面的具体化,否则的话,它们就既不可能是科学的抽象,也不可能将自身充实为真正的普遍者或本质的东西。

这样一来,唯物史观与历史科学就直接贯通起来了。在这种贯通中,就像唯物史观废止了“太上科学”而将现实的本质性置放在“历史科学”在其中活动的那个领域中一样,唯物史观作为基本的原则或原理就必然要在“历史科学”中来实行它的具体化。唯物史观通过具体化而成为历史科学;反过来说,历史科学则通过唯物史观的具体化实行而从知性的有限性中解放出来。就此而言,当唯物史观将其原理或原则的具体化任务托付给历史科学时,这种托付也就意味着历史科学由这种具体化任务而来的更新改造。如果历史科学不经历这样的改造,它就仍将在很大程度上局限于抽象普遍性的外在反思之中;如果唯物史观不由历史科学来开展出多重的具体化,它的原则或原理就将沦为“恶劣的”公式或教条。对于唯物史观的创始人来说,这样的科学定向乃是不言而喻

① 《马克思恩格斯全集》第1版第2卷第76页。

② 参见[德]海德格尔《黑格尔的精神现象学》,赵卫国译,南京大学出版社2018年版第5、9、12页。

③ [德]洛维特《从黑格尔到尼采》,第155—156页。

的。当他们的著作成为唯物史观的经典(如《资本论》《路易·波拿巴的雾月十八日》《家庭、私有制和国家的起源》等等)时,哪一部著作不是在特定的社会—历史现实中开展出内容丰富的具体化并从而成为“历史科学”的不朽巨制?在马克思那里,唯物史观的原则或原理确实获得了简要的经典表述,但它们之所以“一经得到就用于指导我的研究工作”,恰恰是因为这样的原则或原理只有在历史科学的研究工作中被具体化,才可能成为在现实中得到滋养和锻炼的活生生的本质的东西,才可能成为渗透并涵泳于特定的实体性内容之中的普遍者。当恩格斯指责唯物史观的许多朋友是拿了原则或原理当作“不研究历史的借口”时,他所要强调的正是历史科学对于唯物史观的具体化来说的根本重要性——唯物史观绝不仅仅是一些可以汇编在小册子里的原理集成,它只有在具体化的实行中才能保持活力;就学术理论来说,它只有在历史科学中才有积极的生存。

对于那些只能在抽象性上理解普遍者的观点来说,似乎唯物史观一旦诉诸社会—历史的具体化,便因此也在学术理论上丧失了普遍的或本质的东西了。然而对于唯物史观来说,具体化所摧毁的乃是停滞在抽象中的普遍性(以及所谓的规范性),而不是普遍性本身;如果说,流俗的观点实在无法理解只有通过社会—历史的具体化才得以拯救并得以提升的普遍性,那么,它们也就只能在学术理论上继续蜷缩在知性反思的窠臼中了。在唯物史观的立场上,本质的或普遍的东西不是被废止,而是要求在历史科学的具体化实行中得到更深刻的重建。对此,海德格尔的评论是很有见地的:“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。”^①

以上的讨论对于我们的学术改造、对于构建中国特色哲学社会科学来说,具有以下根本性的启示:(1)通常所谓历史科学或社会科学,只有从知性的有限性、从抽象普遍性的外在反思中解放

出来,才可能通达事物自身并深入其实体性内容之中;(2)这样的通达和深入在学术理论上只有通过原则或原理的具体化才成为可能,才从而使现实中的本质的东西不再封闭于抽象之中,相反却成为不断被充实的(而不是空洞的)和活生生的(而不是僵死的)普遍者;(3)如果说唯物史观最坚决地要求这种具体化,并将这种具体化的实行与否看作性命攸关的,那么,唯物史观就将意义深远地引领并且在总体上推进我们的哲学社会科学的发展。这绝不意味着唯物史观可以替代历史科学,也绝不意味着它要把自己的原则或原理先验地强加给历史科学;毋宁说,唯物史观诉诸历史科学,诉诸在历史科学中的具体化,并在这种具体化的行程中全面地展开、考验并且丰富自己的原则或原理。在这个意义上,唯物史观在学术理论上不仅开辟出一个先前还是人迹罕至的广大区域,而且要求将自身直接置入历史科学之中,确切些说,使自身成为历史科学。正如恩格斯所说“必须重新研究全部历史,必须详细研究各种社会形态存在的条件,然后设法从这些条件中找出相应的政治、私法、美学、哲学、宗教等等的观点。在这方面,到现在为止只做了很少的一点工作,因为只有很少的人认真地这样做过。在这方面,我们需要很大的帮助,这个领域无限广阔,谁肯认真地工作,谁就能做出许多成绩,就能超群出众。”^②

(吴晓明:复旦大学当代国外马克思主义研究中心研究员,复旦大学哲学学院教授)

(责任编辑:张甲秀)

^① [德]海德格尔《海德格尔选集》上卷,孙周兴译,三联书店1996年版第383页。

^② 《马克思恩格斯选集》第2版第4卷第692页。