

马克思的社会存在论

——兼评卢卡奇的社会存在概念

孙伯鍈

(南京大学哲学系教授、博士生导师 南京 210093)

内容提要 本文认为,马克思的社会存在概念是新唯物主义物质概念的延伸和发展,它为马克思科学的社会批判理论奠定了惟一的合法性基础。晚年卢卡奇的社会存在概念虽然已经在总体上接近马克思的社会存在论,但其中依旧还存在一些形而上学的残余。

关键词 马克思;社会存在;物质;卢卡奇;形而上学

马克思自己从来没有定义过一个社会存在概念,但是,无论从马克思主义哲学的形成还是发展来看,这一未被正式界定的概念都是至关重要的:社会存在实际就是新唯物主义的物质概念的延伸和发展。因此,社会存在概念是决不能像有些人所理解的那样,在一般存在概念前加一个“社会的”定语就足够了。从新物质概念到具体历史的社会存在范畴,马克思不仅扬弃了旧唯物主义物质概念的实体性和机械性,而且颠覆了以黑格尔为代表的传统唯心主义的存在概念,凸现了存在论和真理论的本质关联,从而为科学的社会批判理论确立了惟一的合法性基础。卢卡奇晚年创作的《关于社会存在的本体论》虽然在总体上已经非常接近马克思的科学的社会存在论,但是,其中依旧还存在一些形而上学的残余。

一、马克思的新物质观与社会存在

在马克思转向唯物主义的最初阶段,费尔巴哈的人本学唯物主义是他最重要的哲学理论根据,但是,费尔巴哈却不可能在政治批判中给予马克思以决定性的影响。因为费尔巴哈虽然认为“有区别的(物质)实体”“是历史的本质,是国家的本

质,是宗教的本质”^[1],但由于他所理解的人的活动不外乎欲望、情感和意志,历史、国家和宗教等等的本质也就只能归结于人的情感和意志。这就是说,他同哲学史上的一切旧唯物主义者一样,未能走出历史唯心主义一步。不过,把人确定为国家和法的真正主体,费尔巴哈的唯物主义的确给予马克思以强有力的推动,使马克思首先在社会历史领域完成向唯物主义的转变。实际的情形是,马克思一开始并没有把费尔巴哈哲学当作一种唯物主义来接受,他和费尔巴哈一样甚至不愿接受唯物主义这个名词,而宣称自己是现实的人道主义者。在费尔巴哈主宾倒置批判方法的引导下,他批判了黑格尔《法哲学原理》中的“逻辑的泛神论的神秘主义”,抽象地表达了家庭(财产)和国家(法)关系上的唯物主义。在《克罗茨纳赫笔记》中,马克思通过自己的历史研究进一步认识到:不是政治国家支配私有财产,而是私有财产支配国家,“国家制度在这里就成了私有财产的国家制度”^[2]。马克思由此跨出了走向“历史的”唯物主义的第一步。就其思想发展的实际进程而言,马克思从未把宗教、法和国家这些后来称为上层建筑的现象归结为任何一种物质实体,也没有试图从作为实体的人的本质中引申出这些现象,而自始

就是从人的活动、财产关系和物质利益出发来说明这些现象的起源和本质的。其中，最关键的问题是私有财产、它的现代形式(资本)的历史起源和发展，以及它们与现代国家的关系。马克思的新物质观的萌芽和成熟过程就是与对这个问题的探讨和解决密切相关的。

费尔巴哈催生了马克思的新物质观，即前者以自己的“感性”、“对象性”理论推动了后者向唯物主义的最初转变。在《1844年经济学哲学手稿》(下文简称为《手稿》)中，马克思以敬仰的口气评论了费尔巴哈的这一思想，指出：“感性(见费尔巴哈)必须是一切科学的基础。科学只有从感性意识和感性需要这两种形式的感性出发，因而，只有从自然界出发，才是现实的科学。”^[3]不过对于马克思而言，感性不只是一种直观的、可以触摸的对象，它同时涵盖了人的现实需要和为实现这种需要而进行的行为即感性活动(对象性劳动)。正是借助这个概念，马克思得以在当时的认识水平上构想了“人的自我产生过程”，即以劳动为基础的人的自我确证、自我否定和否定之否定的历史辩证法。这种历史观虽然没有摆脱黑格尔思辩辩证法的唯心主义藩篱，但却牢牢确立了自然存在的优先性以及人的主体活动对社会存在的建构性，初步阐明了现代社会的历史起源：“私有财产的运动——生产和消费——是以往全部生产的运动的感性表现，也就是说，是人的实现或现实。宗教、家庭、国家、法、道德、科学、艺术等等，都不过是生产的一些特殊的方式，并且受生产的普遍规律的支配。”^[4]

虽然《手稿》中的物质观在诸多方面都已经超越了旧唯物主义的物质观，但是我依旧认为它还没有最终实现物质概念上的革命。因为支撑这一物质概念运作的思维方式仍然是旧本体论的。这种旧本体论的思维方式固然有来自旧唯物主义的残余影响，但主要地还是表现了黑格尔思辩唯心主义的隐性桎梏。黑格尔的绝对精神虽是一个普遍的总体性的关系存在，但按照其目的论的返回式的运动图式，它的起点和终点都是先验地设定的、一成不变的，所谓运动和发展，不过是绝对精神先使自己对象化、外化，然后再扬弃对象化、外

化而返回自身。在这里，出发点和归宿是一个绝对不变的本质、本体。由此可见，黑格尔的绝对精神其实是一个终极的、不变的、形而上学的精神实体，他的思维方式依旧是旧本体论的。由于受这种思维方式的隐性制约，在《手稿》中，马克思也不自觉地把自由自觉的活动(劳动)设定为人的不变的类本质。根据这个设定，他把工业视为人的类本质的对象化、外化。他说：“工业的历史和工业已经产生的对象性存在，是一本打开了的关于人的本质力量的书”^[5]，而扬弃私有制和工业就意味着人向自己类本质的复归。可见，尽管马克思此时已经用人和人的劳动代替了黑格尔的绝对精神，但由于他对人及其劳动的理解仍然停留在抽象水平上，还没有确立新唯物主义的社会存在概念，因而在历史观上还是唯心主义的。

随着后来对经济学研究的深入，马克思逐渐消解了实体论的思维方式，不再把对象性劳动看作人的先验本质的实现工具，而是把人的本质看作是一定历史阶段的工业制度的产物；不再是在工业制度之上，按照在概念上应当是什么来看待劳动，而是“身处工业时代之中”，“在工业作为工业所处的环境”之中来认识“工业”和劳动者的现实存在。^[6]在这个基础上，新物质观就伴随着哲学的革命而获得了科学内涵和崭新形式：它不仅充分肯定自然界的客观性和优先性，而且把以生产的社会关系为核心的社会关系的总和作为自己的基本界定。马克思明确地认定：只有生产实践才是“整个现存的感性世界的基础”，哪怕它只中断一年，不仅自然界将发生巨大变化，而且整个人类世界以及他们的直观能力，甚至人本身的存在也会变成不可思议的。由此，新物质观既不是把形而上学意义上的抽象实体，也不是把抽象的、纯粹的活动当作现存世界的根基或基础，而是把人和自然以及人和人之间的互动关系即由生产力和生产关系制约的具体历史实践当作现存世界的基础和本质。建立在这种新物质观基础上的社会存在的“本体论”不是先验设定的，不具有形而上学的绝对性，也不带有任何目的论色彩，而只具有社会(历史)发生学的奠基意义。正如马克思所指出的：“人们为了能够‘创造历史’，必须能够生活。

但是为了生活,首先就需要吃喝住穿以及其他一些东西。因此第一个历史活动就是生产满足这些需要的资料,即生产物质生活本身”,他又说:“社会生活在本质上是实践的”。^[7]同时,新物质概念无论在其被应用于自然界或人类历史时,都不是指一成不变的、被给予的抽象实体,而是指处于普遍联系和永恒运动中的具体总体,这种总体发展所经历的历史性变化永远是人的正确认识所据以出发的基础。在马克思看来,惟一真正的科学是“历史科学”,其中包括自然史和人类史,这两种历史其实是相互联系的。这样,马克思的新物质观就在费尔巴哈所开辟的方向上实现了最彻底的变革,不仅把唯物主义扩展到了社会历史领域并赋予其辩证性和能动性,而且彻底消除了旧本体论思维方式的潜在制约。

二、通过经济学实现对市民社会的解剖

早在1843年底,马克思就产生了通过对市民社会的经济学解剖来实现对现代资产阶级社会的认识的想法。在《手稿》中,他通过自己初步的经济学探索已经认识到“工业的历史和工业已经产生的对象性的存在,是一本打开了的关于人的本质力量的书,是感性地摆在我们面前的人的心理学”^[8]。在《德意志意识形态》中,马克思进而认识到:“人们所达到的生产力的总和决定着社会状况,因而,始终必须把‘人类的历史’同工业和交换的历史联系起来研究和探索。”^[9]不过,马克思真正进入对市民社会的科学剖析是始于他对蒲鲁东的批判。这项工作作在《哲学的贫困》一书中发端,后在《1857-1858年政治经济学批判草稿》和《资本论》中完成。

为什么通过对市民社会的解剖就能够实现对资产阶级社会的本质认识呢?马克思在自己的著作中并没有就此作出哲学上的表述。因此,面对着所谓经济决定论的责难,我们就必须对这一问题作出一些哲学的说明。

在马克思看来,一定的社会存在总是由一定社会的无数个人在先前历史发展的基础上通过其物质生产活动所构建起来的,不过,这个建构过程

并不以这些个人的意识、意志为转移;意识是出于需要从人与自然以及人与社会之间的物质交往中产生的:我的意识不过是我对我的环境的关系。因此,主体和客体间的关系不是纯认识论的关系,而首先是实践论的关系,一定的物质的社会关系构成了一定时期人的认识论的最深刻的基础。但是,如果因此认为人的认识仅仅是这种关系的被动反映,那同样也是错误的。马克思无意把上述物质的社会关系在认识论上的归根到底的决定作用绝对化和机械化。他正确地看到了不同生产条件下的人作为认识主体的历史差异性:在前工业社会中,客体的自然占有优先地位,人直接地依赖于自然界,在这种情况下,人的认识就像感觉论所主张的那样,在感觉中不存在的东西,在理性中也不存在;但是,随着历史的发展,人依靠工具的作用撕裂了与自然界的原始统一,在工业中重新建立起与自然界的被中介的统一,从这时候,人的认识就不再停留在知觉所给予的感性的直接认识上,而是通过抽象的概念获取关于自然和历史的更为深入、具体和完整的知识。于是,理性和思维的作用增强了,它既推动了认识的不断深化,也导致了虚构和幻想的不断发展。自从人类社会产生之后,人类的认识活动就没有停止过,可是,人类对自身的科学认识只是到了现代大工业出现、资产阶级社会产生之后才成为可能,而对资产阶级社会的经济学解剖则成为对以往社会历史认识的基础,这是因为作为私有财产的最高形态的资本构成了“资产阶级社会的支配一切的经济权力”^[10],资本不仅把其它一切生产关系都置于自己的影响之下,而且“也决定其他一切关系的地位和影响”,它像普照的光“掩盖了一切其他的颜色,改变着它们的特点”,“决定着它里面显露出来的一切存在的比重”^[11]。因此,认识了资本也即认识了资产阶级社会的存在总体或存在本身。而且,正如人体解剖是猴体解剖的钥匙一样,对资产阶级社会的解剖又直接打开了人类认识自身历史的大门。

那么,怎样才能实现对资产阶级社会的科学解剖呢?马克思认为,经济学在它产生时期所采取的方法即分析和抽象的方法虽具有科学的合理性,但也存在重大的局限,只有“从抽象上升到具

体的方法”才是“科学上正确的方法”。关于“从抽象上升到具体的方法”的“科学”本质,以往的研究者们已经在一般认识论和方法论的视界内进行过大量阐释。但是,我们现在要说,这一方法作为历史辩证法的深化,是对一定的社会存在即资本主义社会的生成逻辑和系统结构在思维中的再现,具有普遍的哲学方法论的意义。在《政治经济学批判〈导言〉》中,马克思指出:“具体之所以具体,因为它是许多规定的综合,因而是多样性的统一。因此它在思维中表现为综合的过程,表现为结果,而不表现为起点,虽然它是实际的起点,因而也是直观和表象的起点。”^[12]人们从最简单的规定出发,按照事物生成和发展的逻辑,在思维的运演过程中再现具体的现实事物。这里必须加以区别的是,从抽象上升到具体的方法是人的头脑辩证地认识和反映现实事物的方法,作为这种认识的结果,它所获取的具体是思维具体,而不是现实具体。现实具体作为认识的对象始终处于思维的行程之外。为此,马克思特别批判了黑格尔,因为他把从抽象上升到具体的思维过程看作是具体的产生过程,而不是在思维中的再现和反映过程。因此,他陷入了幻想和唯心论。在《资本论》第二版跋中,马克思特别做了如下说明:“我的辩证方法,从根本上来说,不仅和黑格尔的辩证方法不同,而且和它截然相反。在黑格尔看来,思维过程,即他称为观念而甚至把它变为独立主体的思维过程,是现实事物的创造主,而现实事物只是思维过程的外部表现。我的看法则相反,观念的东西不外是移入人的头脑并在人的头脑中改造过的物质的东西而已。”^[13]对于马克思主义认识论来说,不存在思维中重建认识对象的问题,虽然在这里有再现、反映或把物质的东西移入人的头脑(思维)并在头脑中加以改造的问题。因此,马克思强调说:“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”。^[14]

马克思的经济学研究所要达到的“具体”是“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”^[15],或作为主体的现代资产阶级社会。^[16]由以出发的“抽象”必须是这个社会的原子般的存在,即它的最简单最一般的规定。因为,最

抽象的范畴由于其抽象性而适用于这个社会从萌芽到成熟的一切发展阶段,这个抽象规定作为一定历史关系的产物,只有在这些关系获得充分发展的条件下才具有充分的意义。因此,从最简单上升到复杂这个思维进程其实是以逻辑的形式再现现代资产阶级社会从萌芽到成熟形态的历史发展进程。在《资本论》中,整个逻辑进程的起点就是商品。可见,马克思对现代市民社会的经济学解剖不是主观知性思维对客观存在的任意割裂,而是在思维中对客观存在的历史性结构的生成过程的真实再现:“从抽象上升到具体的方法”不仅仅是纯主观的思维辩证法,而是唯物主义的存在辩证法的主观运用,正是在这个意义上,列宁说在《资本论》中辩证法(存在论)、逻辑学和认识是统一的。

三、社会存在的历史性与结构性

关于资产阶级社会的存在系统,马克思得出两个重要的认识论结论。第一,“要揭示资产阶级的经济规律,无须描述生产关系的真实历史”^[17],相反,“人体解剖对于猴体解剖是一把钥匙”,“资产阶级经济为古代经济等等提供了钥匙”^[18];第二,“把经济范畴按它们在历史上起决定作用的先后次序来排列是不行的,错误的。它们的次序倒是由它们在现代资产阶级社会中的相互关系决定的”,取决于“它们在现代资产阶级社会内部的结构”^[19]。

显然,马克思认为资本主义的现时存在和系统结构,具有认识论上的优先性,在解剖学上具有对“过去”的显现、引导功能。历史发展的每一个瞬间都曾经是“现在”,都存在一个“结构”,然而是否每一个“现在”、“结构”都具有这种优先性和导引功能呢?马克思没有明确的答案,但阿尔都塞却得出了自己的结论。阿尔都塞认为,如果说黑格尔主义是一种历史主义的话,那么,马克思主义就不是一种历史主义,毋宁说是“绝对的历史主义”^[20]。因为对于黑格尔的历史主义来说,历史的发展就意味着存在一个终点,只有在作为终点的绝对知识这样一个具有优先性的“现在”中,总体性才能够

变得清楚可见。相反,在马克思的“绝对的历史主义”中,历史没有终点,它总是向着未来敞开;历史发展的每一个“现在”都是同质的,从它们的共时性结构中都可以获得对历史的科学认识。这就是阿尔都塞的与“理论的反人道主义”一样著名的“理论的反历史主义”。作为一个较早被介绍到国内的欧洲马克思主义哲学家,人们实际上对阿尔都塞的思想误解颇多。他反对理论的历史主义,是因为他意识到历史主义将可能导致理论的人道主义:如果马克思主义是一种类似黑格尔主义的历史主义,那么,历史就会有一个目的,这个目的要么是无人身的主体即理念的自我实现,要么就是人自身的实现,这样一来,马克思主义就被伦理化了。因此,他在坚决反对说马克思继承了黑格尔的历史主义的同时又认为,马克思吸收了黑格尔关于历史是“无主体的过程”的思想。阿尔都塞并不是要全盘否定历史主义,准确地讲,他对马克思的理解接近于一种社会结构转变的思想,把历史理解为社会结构合规律地转变的历史,不过在其中,共时性在方法论上被赋予了高于历时性的优先地位。这样,他就从一个新的视角对马克思的辩证法进行了一次追问:当马克思要求用资产阶级社会结构的棱镜去透视资产阶级社会赖以产生的历史时,历史唯物主义是否需要重新审视自己的历史主义原则?

阿尔都塞的观点受到法兰克福学派 A. 施密特的坚决抵制。^[21] 施密特认为,马克思首先不是作为一个经济史学家和社会史学家来研究资产阶级社会的,确切地说,他是从它的已生成的结构的观点,即从已达到的“纯粹的和一般的价值存在”的观点出发来研究的,因此,资本的历史与资本的结构对于马克思的研究并不具有相同的意义。马克思充分肯定资本所由以产生的前提条件对资本产生的决定作用,但是他同时认为,已经被他彻底研究过的、充分发展的资本的一切前提条件只是“资本生成”的前提条件,而到现实的资本存在时就已消失了。它们“属于资本的生成史,但决不属于资本的现代史,也就是说,不属于受资本统治的生产方式的实际体系”。^[22] 马克思是在严格的演绎意义上而不是在历史编纂学的意义上论及资本

的体系,因为体系所展示的这种形式的资本再生产它自己的存在条件,这种条件不再“是资本产生的条件,而是资本存在的结果”。那些先于它的各种结构形式已处于体系的彼岸,就像“地球从流动的火海和汽海的状态变为地球现在的形态所经历的过程,处于已经形成的地球的生命彼岸一样”^[23]。

我们知道,在黑格尔的历史辩证法中,君主立宪制的资产阶级社会是其所设定的绝对理想的实现、历史发展的终结,因此它具有认识论上的优先性。虽然马克思根本否定资产阶级社会是人类历史发展的终结,但他在方法论和认识论上也充分认识到资产阶级社会作为“历史上最发达和最复杂的生产组织”无疑是私有财产制度发展的最后一个社会形式。他认为,资产阶级的生产关系是社会生产过程的最后一个对抗形式,而人类社会的史前时期就以这种社会形态而告终。只是基于这一点,马克思才认为,不论是正确地理解过去,还是科学地展望未来,都依赖于“对现代的正确理解”^[24]。在马克思看来,对成熟的资产阶级社会结构的批判分析,能“使我们透视一切已经覆灭的社会形式的结构和生产关系。资产阶级社会借这些社会形式的残片和因素建立起来”^[25];低等动物身上表露的高等动物的征兆,只有在高等动物本身已被认识之后才能被理解。因此,资产阶级政治经济学是理解先于它的一些社会生活形式的“钥匙”。这就是说,从马克思的世界历史的观点来看,“资本主义标志着一个制高点。一旦呈现为一个功能系统,它在理论上可用作解释其过去以及未来发展的一条原则,并因此也可确切地解释潜藏在其系统性之下的那些推动力。”^[26]

施密特认为,马克思辩证法的建构是以对黑格尔历史主义的唯物主义改造为基础的。但遗憾的是,对于这种改造或马克思自己说的唯物主义“颠倒”,施密特并没能提供出什么新东西。我以为,这种“颠倒”首先表现为黑格尔唯心主义实体(历史目的论)思维方式的扬弃。马克思在1845年前后的经济研究中已经看到:人类历史中真正具有历史性的是“生产物质生活本身”即生产方式:生产方式的本质不是物质实体性的生产要素,而

是由生产力所决定、由生产关系所制约的社会历史实践。因此，历史的发展决不是什么绝对精神或人的不变本性的异化及其回归，而只是人类实践领域的扩大和生产关系与之相对应地向世界性关系的发展；生产和交换以及由它所决定的交往关系的扩大和结构性转换在时间中的投影就表现为“历史”^[27]；历史没有最终的目的或终点，始终向着未来开放。只有当历史摆脱了意识形态和宗教的幻想，实现了经济力量的赤裸裸的统治，即进入资产阶级社会的时候，对历史的科学认识即“历史科学”才真正成为可能。其次，“颠倒”表现为对绝对精神及其统治的真相的揭示：由于交换价值的物化和实体化，由于资本作为统治一切的社会权力表现为抽象对人的统治，因此哲学家们就误以为新时代的特征就是受抽象观念的统治。这一切在黑格尔哲学中就变成“绝对精神的自我建构及其统治”。马克思通过《资本论》彻底批判了黑格尔的唯心主义幻想，唯物主义地再现了资本的形成历史及其在资产阶级社会中的统治地位。

四、卢卡奇的社会存在概念及其形而上学残余

卢卡奇晚年创作了一部未完成著作——《关于社会存在的本体论》，在这里，他对社会存在的本体论进行了集中阐发。有鉴于这部书已经在某种意义上成为国内学界一些同志重建马克思主义哲学的一种范本，因此，我希望能对其中的社会存在的概念的本质略做评论，以正视听。

与早期的《历史与阶级意识》不同，在这里，卢卡奇不再把自然界和社会完全置于对立的地位，或者把自然仅仅当作一个社会范畴，而是认为社会存在不仅不能排斥自然存在，而且是以自然存在为源头和基础的。因此，研究社会存在的本体论不仅不能废除对自然存在本体论的研究，而且由于人的生物学基础不可能完全被扬弃并始终在社会存在中发挥作用，所以，研究社会存在的本体论必须以一般存在即物质本体论为其最终基础。在社会存在和自然存在的关系问题上，卢卡奇认为应当避免两种错误。一种是包括费尔巴哈在内的传统唯物主义把自然和社会分离开来，忽视了

对社会存在进行本体论的研究；另一种则是资产阶级的庸俗社会学和庸俗经济学，他们的做法是简单地、直接地把自然规律推广到社会领域中去。他认为，马克思的唯物主义和上述两种唯物主义都不同，一方面他“始终主要是从与社会的相互作用的立场来考虑自然问题”，另一方面又坚持“社会存在整体上和所有个别过程中都以无机自然和有机自然的存在为前提”。^[28]他明确地得出结论说：“社会存在本体论中的唯物主义转折是以一种唯物主义的自然本体论为前提的，这种转折是通过发现经济在社会存在中的优先地位而造成的”。他认为，这就是“马克思本体论中的唯物主义的”“不可分割的统一性”^[29]。然而，尽管社会存在不能完全脱离自然存在，社会存在本体论不能完全脱离一般存在本体论，但是二者仍然有着本质的区别。从自然存在向社会存在的决定性转变的关键是劳动。他说：“劳动是马克思的社会存在本体论的出发点”，“在劳动中所有其他规定都概括地表现出来了”。^[30]因此，社会存在不同于自然存在的根本标志就在于它是劳动的产物：社会存在的对象性形式是在社会实践的产生和发展过程中从自然的存在产生的，并越来越明确地成为社会的。这种产生的确是以一种飞跃，即劳动的目的论设定为开端的辩证过程，在自然界中是没有类似的东西存在的。^[31]不过卢卡奇认为，承认劳动的目的论设定并没有在本体论上脱离唯物主义的基础，因为这种目的论设定作为一系列中介过程的结果能够用发生学的方法从它的过渡形式中推导出来。例如康德就曾认为在有机界存在着一种“无目的性的合目的性”。从有机自然界的无目的性到人类劳动的有目的性，这是一个自身并非目的性的发生过程，只有通过这一过程的正确理解，“才能在本体论上正确地解释这种目的性设定”。因此马克思虽然把劳动作为社会存在本体论的出发点，但这并不意味着目的性设定形式就是一种先验的东西，它在自然存在中有其先行的过渡形式。在作出了这个说明之后，卢卡奇就有理由把作为目的论设定形式的劳动看成是一种现实的物质性改变形式，它一方面保持其为某种完全崭新的东西，另一方面又植根于自然界的物质

基础之中。卢卡奇还认为,整个社会存在是一个有机的整体,它是由构成这个有机整体的诸多局部整体组成的,每一个局部整体都与其余的局部整体发生着相互依赖、相互作用的关系,并在这种相互作用中同整个社会存在的整体发生关系,执行着自己的特殊职能,同时也进行着自己的再生产。他认为,每一种社会规定,每一个社会范畴,都必须放到一定的整体中,即一定的现实关联中才能把握到它们的实存。例如,“劳动作为发展了的社会存在范畴,只有在一个过程性的并且在过程中自我再生产着的社会整体中,才能获得自己真正的、相应的实存”。^[32]

根据上述观点,卢卡奇对存在概念下了一个颇具特色的定义。他说:“严格说来,存在就意味着它如何进行自我再生产”。^[33]他认为,无论在自然领域还是在社会领域,再生产对于存在本身来说都是起着决定作用的范畴。因此,对他来说,存在决不是指什么“在”这里或不“在”那里,也不是指现时什么“存在着”或不“存在着”,换言之,它不是指抽象的时空中的存在,而是指在一个现实的具体的发展过程中的存在。就社会领域而言,任何一个社会存在都必须是整个人类生活的生产和再生产过程中的一个有机的部分、方面或因素,就是说,是整个社会存在整体中的一个局部或部分的整体;同时,它作为整个整体中的局部整体也不是既定的、静止的,像整部机器中的配件或零件一样,它自身也是一个有机的整体,它在执行由整个整体所规定的特殊职能的同时还进行着它自身的自我再生产。它的这个一面执行着社会实践职能,一面进行自我再生产的过程,就是它在整个社会存在整体中的实存方式。这种实存方式正是从社会存在本体论意义上理解的那种社会存在。从这种社会存在概念出发,卢卡奇形成了自己一整套社会存在本体论的理论和方法,他声称这是建立在马克思主义辩证唯物主义和历史唯物主义基础上的。从宏观整体上评价卢卡奇的社会存在本体论大大超出了本文的主题,因此在这里,我主要就他的社会存在概念的形成而上学残余谈一点看法。

我已经说过,黑格尔的绝对精神是一个能动

的关系实体,在其目的论过程中首先使自己异化、使自己失去普遍性和总体性,然后再扬弃这种异化,恢复其作为绝对的存在者的普遍性和总体性,历史的运动因最终目的的实现而终结。与此相反,作为一种由人类的物质生产实践历史地建构出来的关系总体,马克思的社会存在是一个面向未来的开放的、非目的性的历史性存在,它是对旧本体论的彻底扬弃。而在卢卡奇的社会存在概念中,我们看到,由于他重又引入了一个本体论上的终极因素、原初存在——原始形态的劳动,实际上便又回到了黑格尔的立场上。在卢卡奇看来,在社会存在本体论中存在一个作为出发点的原初存在,这个“出发点必须是一种客观本体论上的中心范畴”^[34]。他认为,每一个作为具体总体的存在领域都存在着它由以发生和发展起来的最初形式,就像有机体的细胞一样。但是,这个原初的存在形式必须“是一个动态的总体,是一个复合体和过程性的统一”^[35]。既然马克思在《资本论》中把商品作为资本主义社会存在总体的原初形式是正确的,那么,卢卡奇认为他同样有理由把劳动作为一般社会存在的本体论出发点。他说:“马克思由此开始他的分析是有道理的,因为他研究的主要是资本主义经济,即一种大体上已经社会化了的社会形态的经济。而对于这种经济来说,商品关系构成了进行阐述的最有利的本体论出发点,就像在我们这些考察中,劳动构成了对整个社会存在本体论进行阐述的最有利的出发点一样。”^[36]然而我们不得不指出的是,马克思把商品作为整个资产阶级社会经济形态的原初存在或细胞,是因为资本主义经济关系作为历史上最复杂的社会关系已经以潜在的、萌芽的形式存在于商品中了。因此在这里,马克思完全可以唯物主义地运用黑格尔的方法,把从简单商品关系直到资本主义生产的整个发展过程逻辑地表述为商品关系的自我建构和自我实现过程。而卢卡奇却把同样的方法运用于整个人类历史,把原始形态的劳动确定为全部历史的原初存在,因此他不得不赋予劳动以自在合类性的性质,从而把人类历史描述为从自在合类性到合类性的自我发展过程。

卢卡奇之所以会产生上述向形而上学的倒

退,我以为,首先是因为他混淆了劳动范畴和生产范畴。虽然劳动是理解历史的一个基本范畴,但它既不是历史唯物主义的出发点,也不是理解全部历史之谜的钥匙。正如马克思所指出的,劳动仅仅是人与自然界之间的物质变换过程,生产则是使个人融入社会的能动过程。物质生产是“第一个历史活动”,哪里有了生产,哪里就有了历史。因此,比劳动更具体的生产构成了历史唯物主义的出发点。从生产出发才有可能导出社会关系的发生和发展,进而分析社会结构的转换和预测未来的发展。其次,卢卡奇在《关于社会存在的本体论》中总是力图贯彻一种非目的论的目的论,即把整个人类历史的发展理解为一个朝着合类性方向发展的过程,其最终结果是人类在自为状态下把自己作为一个类来实现。因此,他就必然地会选择劳动这个抽象的、但却是贯穿于历史发展始终的范畴来进行自己的逻辑架构。

总之,充分借鉴卢卡奇晚期的哲学成果,对于我们在新的历史时期坚持和发展马克思主义与邓小平理论是非常必要的,但是,它只能是我们防微杜渐的一面“镜子”。我们必须不断回到马克思的经典著作,为建构面向 21 世纪的马克思主义寻找科学的方法论基础。就马克思主义是资本主义社会的自我批判而论,马克思是我们的同时代人。

注释:

- [1] 《费尔巴哈选集》上卷,三联书店 1959 年版,第 116 页。
 [2] 《马克思恩格斯全集》第 1 卷,人民出版社 1956 年版,第 380 页。
 [3][4][5][6][8] 《马克思恩格斯全集》第 42 卷,人民出版社 1979 年版,第 128、121、127、257、127 页。
 [7][9][27] 《马克思恩格斯选集》第 1 卷,人民出版社 1995 年,第 79、80、81 页。
 [10][11][12][14][16][17][18][19][22][23][24][25] 《马克思恩格斯全集》第 46 卷上,人民出版社 1979 年版,第 45、44、38、39、44、458、43、45、456、457、458、43 页。
 [13][15] 《马克思恩格斯全集》第 23 卷,人民出版社 1972 年版,第 24、8 页。
 [20] 参见阿尔都塞:《马克思主义不是一种历史主义》,载 *Reading Capital*, translated by Ben Brewster, Random House, New York, 1968, P119 - 144。
 [21] 参见施密特:《历史与结构》,重庆出版社 1993 年版。
 [26] 施密特:《历史与结构》,第 57~58 页。
 [28][29][30][31][34][35] 卢卡奇:《关于社会存在的本体论》上卷,重庆出版社 1993 年版,第 641~643、645、642、643、670、661 页。
 [32][33][36] 卢卡奇:《关于社会存在的本体论》下卷,重庆出版社 1993 年版,第 140、152、146 页。

责任编辑 叶之