



引用格式:吕世荣,张晗. 马克思的社会共同体思想与唯物史观的内在统一性[J]. 郑州轻工业学院学报(社会科学版),2019,20(4):1-10.

中图分类号:A81 文献标识码:A

DOI:10.3969/j.issn.1009-3729.2019.04.001

文章编号:1009-3729(2019)04-0001-10

马克思的社会共同体思想与唯物史观的内在统一性

The inner unity of Marx's social community thought and historical materialism

吕世荣, 张晗

LV Shirong, ZHANG Han

河南大学 哲学与公共管理学院, 河南 开封 475001

摘要:在马克思之前,西方思想家们考察社会共同体是从抽象的人性论出发,局限于唯心史观和形而上学思维方式,脱离人的物质生产实践和社会关系,形成的各种共同体思想,割裂了个体与共同体之间的联系。马克思则是从现实的个人出发,以生产力发展水平为根据,以利益关系的存在状态为基础,从历史生成的视野来探求人类社会共同体的存在和发展。马克思的社会共同体思想既实现了对西方传统哲学的社会共同体思想的超越,又实现了与唯物史观的内在统一性。这种统一性,既体现在马克思社会共同体思想的形成过程和他关于社会共同体演进过程的思想观点,也体现在马克思的社会共同体思想超越西方传统社会共同体思想的理论基础。如果把二者割裂开来,既不能科学地理解马克思的社会共同体思想,也不能完整地理解唯物史观的科学性。

关键词:
马克思;
社会共同体;
唯物史观

[收稿日期]2019-05-26

[基金项目]国家社科基金项目(17BKS009);河南大学哲学社会科学创新团队培育计划项目(2019CXTD001)

[作者简介]吕世荣(1954—),女,河南省泌阳县人,河南大学教授,博士生导师,主要研究方向:马克思主义哲学、马克思主义基础理论。

学术界关于马克思的社会共同体思想做了很多探索,取得了众多成果,但也存在一些问题,如:从思想史角度对马克思的社会共同体思想所实现的超越性变革研究不多,关于马克思的社会共同体思想与唯物史观的关系问题仍存在争议,等等。有学者提出,马克思的社会共同体思想仅仅是马克思创立唯物史观的“副产品”^[1];有学者认为,唯物史观服务于社会共同体思想,而不是社会共同体思想服务于唯物史观^[2]。事实上,对这些问题的进一步探讨不仅是一个思想史问题,还是一个重要的理论课题。鉴于此,本文拟通过对马克思社会共同体思想的形成和历史演进过程的考察,分析马克思的社会共同体思想与西方传统哲学的社会共同体思想的区别,以论证马克思的社会共同体思想与唯物史观的内在统一性。

一、西方传统哲学的社会共同体思想及其局限

任何一种理论都非凭空创造的,都是在已有思想基础上产生的。马克思的社会共同体思想的形成与发展同样吸收和借鉴了先前人类思想的有益成果。因此,对西方思想史上先后出现的极具代表性的社会共同体思想进行系统梳理,是揭示马克思社会共同体思想独特性的重要前提和基础。

1. 古希腊追求善的城邦共同体思想

历史上最早对社会共同体思想进行系统阐述的是柏拉图学派,他们从理性主义出发探讨社会共同体,认为社会共同体是依靠理性建构而成,以城邦为其主要表现形式。柏拉图在《理想国》中提出,人们“之所以要建立一个城邦,是因为我们每一个人不能单靠自己达到自足,我们需要许多东西”^[3]。他建议取消家庭和私有财产,实行共有制度,认为只有这样才能

消除个人间的利益差别,以使城邦作为高度统一的整体高于一切。亚里士多德认为,人“自然是趋向于城邦生活的动物”^[4],人天生具有的政治性本性是社会共同体的存在基础。城邦作为最高的共同体,不仅为人们的生存提供生活资料,而且以实现至善为目标,城邦中的公民正是基于对至善的共同价值追求联结在一起的。但“旧道德哲学家所说的那种极终的目的和最高的善根本不存在”^[5]。

2. 中世纪维护神学信仰的社会共同体思想

到了中世纪,用神或上帝的意志来解释社会共同体的神学观开始占据支配地位。奥古斯丁提出,上帝是永恒的存在,世间万物都是上帝从虚无中创造出来的,社会共同体也不例外。因为亚当和夏娃偷食禁果,世界分裂为“上帝之城”和“世俗之城”,二者如果发生斗争,必然是“上帝之城”取得最后胜利。因此,奥古斯丁号召世人要服从天意,臣服于“上帝之城”。托马斯·阿奎那反对将社会和国家看作是原罪的产物,认为人天然是社会动物和政治动物,人们结合成社会和国家的目的是实现公共幸福,所谓公共幸福就是至善,但至善在尘世生活中并不能实现,必须依靠上帝的恩赐。由此,人与神的关系代替人与人的关系,成为这一时期社会共同体思想的核心问题,宗教信仰代替善德成为共同体成员的联结纽带。

3. 近代以来以契约、理性和爱为联结纽带的社会共同体思想

人类社会发展到近代,在文艺复兴和宗教改革的影响下,人们逐步摆脱了上帝和宗教神学的精神束缚,个体主体性得到彰显。与此相关,社会共同体思想也将关注的焦点从上帝转移到人。在霍布斯看来,人们相互交往“不是因为人舍此别无其他的天性,而是因为机遇”^[6]。人们结成社团,是孤立的个人为了寻

求私人利益所实现的偶然结合。自然状态下的人相互为敌,出于自我保全的目的,人们之间签订契约,每一个人都让渡出自己的一部分权利给某一个人或一个集体,相信他或它能够抵御外来侵略和防止互相侵害,正是在这种情况下产生了国家共同体。与霍布斯主张实行君主专制不同,洛克和卢梭主张建立一个具有有限权力的民主共同体,认为只有这样才能保证个人的自由权利不被政治权力侵犯。无论是何种政体,国家共同体作为人们签订契约的产物,从本质上来说都不再高于个人,而是个人维护自身权利的工具。可见,霍布斯和卢梭是从抽象的个人出发,将共同体看作人们签订社会契约的产物,但问题在于如何保证签订契约者就能代表全部人的意愿?对此,马克思斥之为“大大小小的鲁滨逊一类故事所造成的美学上的假象”^{[7]22},并明确指出,“过去的联合决不像《社会契约论》中所描绘的那样是任意的,而只是关于这样一些条件的必然的联合”^{[8]573}。

以康德和黑格尔为代表的德国古典哲学家将对社会共同体问题的探讨由政治领域转向精神领域,他们用抽象的“人”代替现实的人,认为只要借助先验理性和绝对理念的运动就能实现理想共同体的建构。康德关注的重点是个人的理性与自由,他提出“人是目的”,认为国家的存在是为了实现个人自由,而不是相反。黑格尔提出,共同体应以伦理实体的形式存在。家庭、市民社会和国家作为绝对精神运动过程的三个阶段,共同构成了伦理实体不断自我完善的三个环节,内在地蕴含着个人与共同体之间的矛盾运动过程。只有在国家这一伦理共同体中,特殊的自我意识才能提升为普遍性意识,才能实现特殊性与普遍性的统一、个体与共同体的统一。

费尔巴哈力图恢复社会共同体思想的唯物

主义权威,批判了神学共同体和先验理性共同体的抽象性与思辨性。他认为,人不是孤立的、抽象的存在,而是一种感性对象性的存在,人必须以自然、他人和其类本质为对象,“没有了对象,人就成了无”^[9]。首先,客观的自然界是人类存在的前提^[10]。其次,人对自然的依赖必须借助于人与人之间的交往才能实现。最后,人必须以类本质为对象,以此获得自我意识,实现与动物的分离。费尔巴哈强调,原子式的个人并不存在,人天生是喜爱交往的动物,人与人之间靠爱、友情、理性、意志力来维系联系。基于此,费尔巴哈主张构建一个“爱的共同体”。尽管费尔巴哈试图在人的问题上恢复唯物主义权威,也力图从现实中存在的人出发来实现它,但他仅仅诉诸感性直观,把人当作一种感性存在、一种类存在物,这仍然是一种抽象的自然人,因而就看不到人的感性活动对人的现实存在的决定作用。

由此可见,尽管西方传统哲学对社会共同体的形成、存在作了许多有益探索,但从总体上看,他们对人、社会共同体、人和社会共同体的关系等的理解并未摆脱唯心史观的束缚。这些思想家们或者是从抽象的德性、信仰、理性和绝对精神出发,将人看作是抽象的存在物;或者试图在人的问题上恢复唯物主义权威,但只是从纯客体的角度去理解人,把人看作是当下既定的存在物,同样也否定了人的社会性和历史性。对人的抽象认识必将造成对社会共同体的抽象理解,马克思之前的思想家们都没有找到社会共同体存在的根基,要么抹煞了社会共同体的客观实在性,要么回避了社会共同体变化和发展的可能性。这既为马克思的社会共同体思想的形成提供了思想资源,也对马克思创立科学的社会共同体思想提出了问题和挑战。

二、马克思社会共同体思想的形成过程及其与唯物史观的内在统一性

马克思的社会共同体思想与西方传统哲学的社会共同体思想之间的差异,首先体现在其形成过程中。对这一过程进行考察,同样也是对马克思的社会共同体思想与唯物史观的内在统一性的揭示。据此我们将看到,无论是把马克思的社会共同体思想看作唯物史观形成的“副产品”,还是将唯物史观看作为社会共同体服务的思想,都是对二者关系的片面理解,没能真正领会马克思社会共同体思想的哲学本质。

1. 马克思世界观的转变为其社会共同体思想提供了思想基础

从《博士论文》到《德法年鉴》时期,马克思已经看透了旧哲学的困境,并对之进行了清算,实现了自身世界观的转变,从根基处消解了西方传统哲学的抽象性,将对人和社会共同体的认识奠定在现实的物质实践活动基础上。

从《博士论文》到《莱茵报》时期,马克思对个人和共同体以及二者关系的认识尚且受到旧哲学的理性主义世界观的影响,他提出人的本质是自我意识,“对神的存在的证明不外是对人的本质的自我意识存在的证明”^[11]。马克思意在通过对宗教和封建专制制度的批判,凸显人的自我意识和自由,开启对个人与共同体之关系的研究之路。受黑格尔的影响,马克思以“理性的光芒”透射国家和法的本质,认为合乎理性的法和国家能够很好地解决现实物质方面的外在冲突,达成以普遍性为原则的利益共同体。然而,通过研究林木盗窃法和摩赛尔地区人民的生活状况,马克思发现:法律的制定并非以理性为原则,而是被私人利益所决定,国家也成了维护林木所有者利益的工具,在现实生活

中制约人们思想和行动的不是理性而是利益。这就使得马克思不得不重新思考国家共同体与市民社会之间的关系,对黑格尔的法哲学进行批判。正是基于对利益问题的探索和求解,马克思实现了从思辨哲学到政治经济学的研究重心的转向。

在政治国家与市民社会的关系问题上,马克思受费尔巴哈主宾颠倒思想的启发,提出“政治国家没有家庭的自然基础和市民社会的人为基础就不可能存在”^{[12]12},国家应该服务于市民社会,而不是相反。马克思此时已经认识到人是社会存在物,“人并不是抽象的栖息在世界以外的东西。人就是人的世界,就是国家,社会”^[13]。国家的职能和活动“只不过是人的社会特质的存在方式和活动方式”^{[12]29}。因此,对个人的社会特质进行考察,必须从市民社会出发。在《论犹太人问题》中,马克思揭示了资产阶级革命带来的国家与市民社会的分离,人也呈现出二重化的本质:在国家中,人作为类存在物,“是想象的主权中虚构的成员”;在市民社会中,人成了“一种不真实的现象”^{[8]31}。马克思一方面承认这种分离的进步性,即在政治上废除了等级特权,使市民社会的成员在政治共同体中成为平等的存在;另一方面指出政治国家本身并没有使这种进步性再一次推进,市民社会之中的欲望体系和需求体系及在其中的不断冲突实际上构成了政治国家的内在基础。马克思所追求的是实现人在政治共同体和市民社会中都作为类存在物的解放,而这种解放仅仅依靠资产阶级革命是实现不了的,它必须通过变革现实的社会关系以废除私有制,而要实现这一历史使命,只有在无产阶级的革命运动中才能完成。这一点成为马克思的《〈黑格尔法哲学批判〉导言》的核心思想。这些表明,随着马克思的思想与世界观向唯物主义和共产主

义的转变,其社会共同体思想也逐步建立。

2. 马克思历史观的演进是其社会共同体思想形成的内在根据

世界观的变革会进一步引发历史观的变革。马克思立足于现实个人的物质生产实践活动,逐步破解了“历史之谜”,创立了唯物史观,并在此基础上揭示出社会共同体的历史发展规律,从根本上实现了对西方传统哲学社会共同体思想的超越。

在《1844年经济学哲学手稿》中,马克思从劳动实践和社会关系出发来认识人的本质,将对社会共同体的考察置于经济现实基础之上。马克思提出,劳动是人的类生活和类本质。首先,劳动是人之有意识、有目的的对象化过程。人类通过劳动不仅创造出一个对象化的世界,而且创造自身,这与动物被动式地适应自然根本不同。其次,孤立的个人不可能进行劳动,人类在集体劳动中必然会产生出与产品、与他人的关系。整个人类历史不过是人类通过劳动自我创造、自我生成的过程。但在资本主义社会,由于私有制和强制分工的出现,劳动被异化了,劳动者深陷“人对物的依赖”这一现代社会的异化生存状况之中。劳动不再是人本质力量的确认,相反却使人丧失本质,并进一步导致了市民社会这一利益共同体的内在分裂,人人皆为“经济人”,社会即为纷争的“丛林”。在马克思看来,对异化的扬弃,其前提是对私有财产的扬弃,而这一要求只有到了共产主义社会才能实现,在那里人不再是异化的人,共同体也将摆脱异化的形式,“它是人和自然界之间、人和人之间的矛盾的真正解决,是存在和本质、对象化和自我确证、自由和必然、个体和类之间的斗争的真正解决”^{[8]185}。可以说,此时的马克思已将社会共同体的本质看作一个动态的过程集合体,将市民社会共同体作为共同体发展过程中的一

个特定阶段。这一时期,马克思还在《评一个普鲁士人的〈普鲁士国王和社会改革〉一文》中,考察了德国西里西亚工人起义,指出工人要建立的是“人的真正的共同体,是人的本质”^{[12]394}。这里的“真正的共同体”不是政治共同体,不是与人相对立的抽象存在,而是人在实现自己本质过程中所达成的社会存在方式。

把自由自觉的劳动作为人的类本质,尽管能把人与动物区别开来,却不能把不同时代、不同阶级的人区别开来。因此,马克思在《关于费尔巴哈的提纲》的开篇就对唯心主义和旧唯物主义进行了批判,指出无论是费尔巴哈的“感性自然人”还是黑格尔的“理性人”,都是脱离社会与历史的抽象的人,二者都没有从人类的社会实践及其关系出发认识人的本质。事实上,“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”^{[8]505}。人的社会关系的变化是以整个社会的物质生产方式为基础的,这就使得人的本质在不同历史的发展阶段具有不同的内容。物质生产关系在全部社会关系中占统治地位,在以阶级关系为物质生产关系表现形式的阶级社会里,人的本质呈现出阶级性。同时,在马克思看来,社会物质生产关系的变化会引起社会需要的不断改变,人的需要既是人类活动的基本动力,全面规定着人的活动,也是社会发展的内在动因,推动着整个人类社会历史不断向前发展。正是在此意义上,马克思对人的本质问题作出了科学解答,从根本上克服了旧哲学的抽象人性论。首先,人的本质不是抽象的普遍性。^[14]不同历史条件下的人的本质必然带有历史性和差别性。费尔巴哈反对黑格尔的“人是逻辑规定的人”的观点,但他讲的人的本质同样是“一种内在的、无声的、把许多个人自然地联系起来的普遍性”^{[8]501}。其次,人的本质是历史的、变化的。

在马克思看来,不存在抽象预设或理性假定的人的本质,人的本质不是人所固有的,而是人在自己的物质生产实践和社会交往中获得的。

以此为基础,马克思在《德意志意识形态》中提出了“虚幻的共同体”“真正的共同体”“革命无产者的共同体”等一系列相关概念,深入考察了共同体的发展演变,并着重对“虚幻的共同体”进行了批判和反思。作为一个阶级反对另一个阶级的政治机构,“虚幻的共同体”是生产力发展到一定阶段所产生的社会分工和利益分化的产物,并没有使人摆脱异化的生存状态。“真正的共同体”则超越人与人之间纯粹的经济利益关系,使人从经济人达到社会人,也只有在这里,人的自由个性才能全面实现。而这一社会图景的实现路径是:消灭分工。在《共产党宣言》中,马克思不仅客观地肯定了资本主义生产方式之于传统社会生产方式的丰富属性,以及殖民扩张在民族历史向世界历史转变过程中的革命性意义和伟大的文明作用,而且从资本本身的矛盾本性的高度阐释了资本的历史命运:“代替那存在着阶级和阶级对立的资产阶级旧社会的,将是这样一个联合体,在那里,每个人的自由发展是一切人的自由发展的条件”^[15],它废除了导致利益分化的私有制,扬弃了人的异化状态,祛除了国家共同体的虚幻性和资本—货币共同体的抽象性,使人真正实现了自由全面的发展。至此,与唯物史观的确立相一致,马克思的社会共同体思想趋于成熟。

3. 唯物史观的完善与马克思的社会共同体思想的丰富

唯物史观创立后,马克思继续展开对资本主义“虚幻的共同体”和“抽象的共同体”的批判。这一过程既丰富了马克思的社会共同体思想,又进一步完善与发展了唯物史观。马克思通过对人类社会基本规律和运行机制的深

入揭示,把对资本主义社会的深入批判置于人类社会的历史发展过程中,并对其起源和发展过程进行了考察。在《1857—1858年经济学手稿》中,马克思考察了不同所有制形态的历史变迁,将资本主义之前存在的亚细亚的、古典古代的与日耳曼所有制形态,规定为“自然形成的共同体”。通过研究,马克思发现,如同资本主义社会共同体产生于原始的自然共同体的解体,资本主义社会也必然会被“真正的共同体”所取代。马克思通过晚年人类学笔记中对原始群、氏族、村社等的研究,进一步深化了关于“自然形成的共同体”的理解,进而更深刻地揭示了资本主义共同体的历史性。这就使得马克思的社会共同体思想得以更加完善和发展。

历史地考察马克思社会共同体思想的形成过程不难发现,它与唯物史观的创立和发展过程内在统一。现实的个人不仅是马克思社会共同体思想超越西方社会共同体思想形成的基础,同样是马克思唯物史观确立的基础。马克思以现实的个人及其实践活动为历史的起点和动力,将人的本质规定为一切社会关系的总和,从社会性和历史性两个维度来定义人的本质,最终实现了人的本质观的革命。与此相适应,马克思将社会共同体看作人在特定阶段的存在方式,认为其必将伴随着社会物质生产关系的发展而呈现出历史性的特征。马克思从物质生产实践出发,探讨了人类社会共同体的发展规律,力求实现人的自由全面发展和自由人联合体,进一步揭示了社会共同体的发展方向。

三、马克思对社会共同体历史演进过程的揭示及其与唯物史观的内在统一性

在马克思看来,社会共同体作为特定阶段

人类生存和发展的基本方式,会随着人类实践活动的展开而历史地生成。无论社会共同体在特定的历史阶段以哪一种形式存在,都是人类生存和发展的社会形态。唯物史观从生产力与生产关系、经济基础与上层建筑的矛盾运动角度研究人类社会历史的发展规律。生产力是指人类在特定阶段影响和改造自然以获取自己所需生活资料的能力。生产关系是人类在生产力发展特定阶段形成的财产占有和分配关系,具体表现为特定阶段上人们结成的物质利益关系。这种物质利益关系是马克思考察不同时代共同体的基础和根据,也是其考察人与人之间关系的基础。随着生产力的发展,人们的劳动方式发生变化,与此相适应,人们的利益实现方式也发生变化,社会共同体的发展因此就呈现出四个不同阶段:以必要劳动为基础、以血缘关系为纽带的原始自然共同体——以自然形式的剩余劳动为基础、以人身依附关系为纽带的社会共同体——以价值形式的剩余劳动为基础、以人对物的依附关系为纽带的社会共同体——以个人自由活动为主体、以自由时间进行劳动的“自由人联合体”。

1. 以必要劳动为基础、以血缘关系为纽带的原始自然共同体

人类社会在进化过程中首先形成了以必要劳动为基础、以血缘关系为纽带的原始自然共同体。这里的“必要劳动”是指为了保证个人、家庭与整个社会共同体的生存,人类不得不结成群体进行的生产劳动。在人类社会初期,为了维持生存,人们不得不以血缘关系为纽带结成共同体,用集体劳动和共同生产来弥补个人力量的不足。在《1857—1858年经济学手稿》中,马克思对前资本主义的几种主要的所有制形式和与其相一致的共同体形式进行系统考察后发现:无论是亚细亚所有制形式、古代的所有

制形式,还是日耳曼的所有制形式,都是“劳动同劳动的物质前提天然地统一”的原始所有制。在这里,劳动者和劳动资料尚未发生分离,每一个劳动者不仅与自然物,而且与他人发生着原始的依赖关系,个人的物质关系被绑定在土地上,社会身份也仅仅在自然形成的共同体中才被编排和定义。每一单个的人“只有作为这个共同体的一个肢体,作为这个共同体的成员,才能把自己看成所有者或占有者”^{[7]466-467}。在这里,共同体是前提,个人必须依附于共同体才能生存,个体并没有产生特殊利益要求。这种由生产力的落后而带来的人与物和人之间的原始依赖关系,随着生产力的不断发展而逐渐解体,并由此进入以奴役劳动为特征的社会共同体阶段。

2. 以自然形式的剩余劳动为基础、以人身依附关系为纽带的社会共同体

劳动分为必要劳动和剩余劳动,是社会发展到一定阶段的产物。随着劳动生产率的提高,劳动者可以生产出超出个人需要的生活资料,即劳动产品出现了剩余,这就使得社会上一部分人可以不劳动而通过依靠剩余产品生存成为可能。当这种依靠剩余产品生存的不劳动者达到一定数量时,就产生了剥削阶级。由此,社会发生分裂,在共同体内部形成剥削阶级与被剥削阶级之间的对立,劳动也由此成为私有者奴役无产者的异化力量,剩余劳动开始支配必要劳动。这种自然形式的剩余劳动,是指剥削阶级通过直接占有奴隶和农奴的劳动,或者以实物地租的形式对他们进行剥削。以此为基础产生了以奴隶制和封建制为基础的社会共同体,它以人身依附关系为特征,共同体成员“作为具有某种规定性的个人而互相发生关系,如作为封建主和臣仆、地主和农奴等等,或作为种姓成员等等,或属于某个等级等等”^{[7]113-114}。

奴隶和农奴在丧失土地财产的同时,也丧失了人格上的独立性,成了与牲畜并列的劳动资料,成了只会说话的工具,只有奴隶主和自由民才能作为个人在共同体出现。这一时期,个体特殊利益不再与社会共同利益完全吻合,个体与共同体的关系逐渐走向分裂,原始共同体也开始走向解体。为了自身发展,人类必须遏制个体对共同体的背离,寻求一种协调特殊利益与共同利益的有效社会形式,“虚幻的共同体”即作为阶级统治的政治机关的国家,随之产生。

3. 以价值形式的剩余劳动为基础、以人对物的依附关系为纽带的社会共同体

剩余劳动以剩余价值的形式被储存下来,是以商品经济高度发达条件下劳动物化为价值作为历史前提的,而这一历史形态的出现只是到了资本主义社会才成为可能。在这个阶段,劳动者与生产资料相分离,资本家占有生产资料,而劳动者一无所有,只有通过出卖自己的劳动力才能生存。资本家以生产资料私有制为基础,将雇佣工人创造的剩余价值无偿占有,以实现资本的增殖。而雇佣劳动的实现,要求从事物质生产和交换的必须是独立的个人,人与人之间除价值交换的经济关系外,不承认任何其他关系,这种与现代性的发育交织在一起的原子的独立个人的出现,对传统共同体所依赖的自然血缘关系和人身关系带来冲击。但这种独立性只是表面的,它受到了货币—资本的限制,物统治着人,人与人之间的关系也表现为以货币为中介的物与物的关系。尽管如此,“这种物的联系比单个人之间没有联系要好,或者比只是以自然血缘关系和统治从属关系为基础的地方性联系要好”^{[7]111-112},它使人摆脱了人身依附关系的束缚,为个人的发展提供了必要的物质条件,为人向自由个性和全面发展的人迈进,跨出了重要一步。这一阶段的共同体表

现为“虚幻的共同体”:打着普遍利益旗号,维护资产阶级的特殊利益。这种共同体最终必然要被“真正的共同体”所取代。

4. 以个人自由活动为主体、以自由时间进行劳动的“自由人联合体”

“自由人联合体”即以个人自由活动为主体、以自由时间进行劳动的“真正的共同体”,它是人类社会共同体发展的最高阶段,消除了人与物的异化和对抗,把人的生存和发展从物的依赖性中解放出来,真正进入人的自由全面发展阶段。首先,劳动成了人的第一需要,其不再是人谋生的手段,更非奴役人的工具,而是成了人自由地实现其类本质的方式,个人通过自由劳动实现才能的充分发挥,实现对自身本质力量的完全占有。其次,个人得到自由全面的发展,不再受分工的束缚而只是在某一种规定性上再生产自己,自由全面地展现自己的本质。再次,共同体成员不再隶属于某一阶级,而是以独立的个人身份参与联合,摆脱阶级对抗和剥削压迫,实现了人与人之间的真正平等。最后,自由人联合体代表每一个个人的真正利益,消除了特殊利益与共同利益之间的矛盾和对立,实现了人与自然、人与人的真正和解。

可见,在马克思那里,并不存在抽象的、一般的社会共同体。社会共同体的存在形式由人们实际所处的生产力发展阶段和分工发展水平所决定,并有特定的生产关系,即不同的财产占有和分配方式与之相适应。共同体伴随着物质生产活动的发展而不断发展,并在这种发展中以不同的形式塑造着共同体成员之间的关系。通过对不同共同体形式下个体与共同体的关系的考察,马克思揭示出社会共同体的历史演进规律,进一步论证了资本主义共同体必将被“自由人联合体”超越的历史命运,而这正是唯物史观的逻辑旨归。

四、马克思社会共同体思想的变革意蕴及其与唯物史观的内在统一性

马克思的社会共同体思想立足于唯物史观的高度,实现了对西方传统社会共同体思想的超越。这种超越性主要体现在以下几个方面。

首先,在社会共同体的产生前提和存在基础上,马克思从现实的个人出发,用现实的物质生产实践取代了西方传统哲学社会共同体思想的德性、信仰、先验理性等抽象物,消解了旧哲学把人虚无化的逻辑陷阱。马克思之前的思想家们有一个共性,那就是从思辨哲学出发,局限于抽象人性论,看不到现实的物质生产实践对人类的影响,总是试图抓住人的属性的某一方面将其固定化、实体化为人的永恒不变的本质,或者预设某种抽象的人性为人的本质,看不到人的这些属性要受到现实的物质生产条件的制约,使人成了一种脱离现实、撇开历史的抽象的、孤立的存在。在此基础上建构的共同体,不过是一种固定不变的、非历史的、封闭的实体。马克思以现实的个人为起点,把社会共同体看作在人们为了满足需要而从事的物质生产活动中形成的以生产关系为核心的全部社会关系的集合体。基于这一视角,西方传统哲学的德性、信仰、先验理性等抽象物都不过是人类劳动实践的产物。马克思认为,全部人类历史的第一个前提是有生命的个人的存在,人类为了生存就要从事生产,而生产本身是以社会交往的形成作为前提的,人们“只有以一定的方式共同活动和互相交换其活动,才能进行生产”^{[8]724}。因此,共同体是“作为第一个伟大的生产力出现的”^{[7]488},它能够弥补个体力量的不足,从而提高个体的生产能力和生存能力。正是在结成共同体的历史进程中,人类认识自然、改造自然的能力不断增强,进而推动了人类社会的发展和

进步。

其次,在社会共同体的发展方向上,西方传统哲学以一种静态的方式对社会共同体进行考察,并为自身所在的社会共同体寻找合理依据,它既看不到人的本质会随着生产力的发展而发展,也看不到社会共同体会随着劳动方式的转变呈现出不同的发展状态。在马克思那里,社会共同体不是一种实体存在,而是基于实践基础上的社会关系的集合体,即在生产力基础上结成的人与自然的关系和人与人的关系,随着人类实践活动的展开历史地生成。马克思指出,“生产关系总合起来就构成所谓社会关系,构成所谓社会,并且是构成一个处于一定历史发展阶段上的社会,具有独特的特征的社会”^{[8]724}。随着生产方式的改变,人们也会改变自己的一切社会关系。“手推磨产生的是封建主的社会,蒸汽磨产生的是工业资本家的社会。”^{[8]602}以是否真正代表全体人民的共同利益,是否有利于实现个人的自由全面发展为社会共同体划分的标准,马克思将社会共同体分为“真正的共同体”和“虚幻的共同体”。但“真正的共同体”的实现必须以生产力的高度发展为前提。正如马克思所言:“共同体形式就应当按照生产力来改变。”^{[8]578}只有当生产力发展到一定阶段,消灭了旧式分工和私有制,“真正的共同体”才可能实现。

最后,在社会共同体与个人的关系上,西方传统哲学的社会共同体思想局限于形而上学思维方式,先验地割裂了二者的联系,看不到个人与共同体的相互规定和相互生成,他们要么从整体主义出发,将个人看作实现共同体价值的工具或环节,以共同体的整体价值取消个体价值;要么从抽象的个人出发,认为个人权利具有绝对的优先性,将共同体看作保护个人权利、实现个人目的的工具。这样既看不到个人不能脱

离共同体而存在,社会性是人的根本属性;也看不到共同体是由个人构成的,脱离现实的个人的共同体就成了无根之物。而在马克思那里,社会共同体既不是由抽象的个人组成的,也不是脱离个人的抽象存在,它是特定阶段人类生存和发展的基本方式,个体在社会共同体中获得自身发展的条件,这些条件又促进人类以共同体的形式不断向前发展,物质利益关系代替了西方传统哲学的至善、宗教、契约等,成为共同体成员之间的联结纽带。

综上,马克思的社会共同体思想与唯物史观具有内在的统一性,这既体现在马克思社会共同体思想的形成过程和他关于社会共同体演进过程的思想观点,也体现在马克思的社会共同体思想超越西方传统社会共同体思想的理论基础中。如果把二者割裂开来,既不能科学地理解马克思的社会共同体思想,也不能完整地理解唯物史观的科学性。

参考文献:

- [1] 秦龙. 马克思对“共同体”的探索[J]. 社会主义研究, 2006(3): 10.
- [2] 邵发军. 马克思的“共同体思想”与唯物史观的关系探讨——兼与《马克思对“共同体”的探索》一文商榷[J]. 社会主义研究, 2009(3): 18.
- [3] 柏拉图. 理想国[M]. 郭斌和, 张竹明, 译. 北京: 商务印书馆, 1986: 58.
- [4] 亚里士多德. 政治学[M]. 吴寿彭, 译. 北京: 商务印书馆, 1965: 7.
- [5] 霍布斯. 利维坦[M]. 黎思复, 黎廷弼, 译. 北京: 商务印书馆, 1985: 72.
- [6] 霍布斯. 论公民[M]. 应星, 冯克利, 译. 贵阳: 贵州人民出版社, 2003: 4.
- [7] 马克思, 恩格斯. 马克思恩格斯全集: 第30卷[M]. 北京: 人民出版社, 1995.
- [8] 马克思, 恩格斯. 马克思恩格斯文集: 第1卷[M]. 北京: 人民出版社, 2009.
- [9] 费尔巴哈. 基督教的本质[M]. 荣震华, 译. 北京: 商务印书馆, 1984: 32.
- [10] 费尔巴哈. 费尔巴哈哲学著作选集: 上卷[M]. 荣震华, 李金山, 等, 译. 北京: 商务印书馆, 1984: 355.
- [11] 马克思, 恩格斯. 马克思恩格斯全集: 第1卷[M]. 北京: 人民出版社, 1995: 101.
- [12] 马克思, 恩格斯. 马克思恩格斯全集: 第3卷[M]. 北京: 人民出版社, 2002.
- [13] 马克思, 恩格斯. 马克思恩格斯全集: 第1卷[M]. 北京: 人民出版社, 1956: 452.
- [14] 陈晓明, 周宏. 从抽象的人到具体的人: 青年马克思哲学思维模式的重要转变[J]. 江海学刊, 2007(6): 46.
- [15] 马克思, 恩格斯. 马克思恩格斯文集: 第10卷[M]. 北京: 人民出版社, 2009: 666.