

“现实的人”与人的问题之阐释方向

陈立新

在目前关于人的问题的研究中，人们皆认同马克思基于“现实的人”所开辟的哲学路向，肯定人文关怀原本就是马克思哲学的固有特质。这是当代中国马克思主义哲学研究取得的重大成就。在这种情况下，谁要是还套用萨特的“人学的空场”来揶揄当代中国的马克思主义哲学研究，那无疑是疏离了当代中国学术研究的现实。如此判断，并不是意指我们已经穷尽了马克思关于人的问题的理论思考。恰恰相反，从彰显马克思哲学的革命变革及其当代意义的高度来看，我们还有很多工作要做。马克思以“现实的人”为基点的关于人的问题的研究，仍有极其重要的具有导向性意义的思想未被深究和道说。这种担忧并非空穴来风，而是由时下很多人竭力颂扬所谓的马克思关于“人的本质”的界定所引发。

马克思在《关于费尔巴哈的提纲》（以下简称《提纲》）中曾说，“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。”^[1] 流俗的阐释是认为，马克思在此“科学”界定了“人的本质”，此论即为马克思关于“人的本质”的经典表述或定义。

我们直接可以看出，马克思这一论断包含着否定和肯定两种向度的寓意，它们的结合标识了马克思关于人的问题的基本态度，而且是马克思哲学革命的一个重要思想成果。然而，依仗上述解读，马克思对人的问题虽然有了自己的理解，但这一理解则是凭借“界定”这种思维方法表现出来的。这样说来，马克思和费尔巴哈共享着同一种思考问题的方式，马克思不过是使用了不同的话语。难道马克思仅仅是运用了话语策略才超越了费尔巴哈？其二，上述解读肯定马克思科学规定了人的“本质”，意味着马克思为理解人的问题开辟了一条新路。可是，自古以来，关于人的“本质”总是不能众口一词，有多少种界定就有多少种争论。实际上，人的现实生存从来不是为了寻找某种不变的“本质”。难道马克思也是想借助提出一个关于人的本质的“定义”而加入无休止的思想史博弈之中？其三，按照上述解读，则可推断，马克思是用“社会关系”来界定人的本质。这就是说，马克思明确无误地把“社

会关系”看成是在人之外的东西。然而，如此这般的在人之外的社会关系究竟何以可能？它真是可能的吗？^[2]

如果这些疑问毕竟不能回避，那么，上述解读肯定不能看成是理解马克思这一论断的范本。而且，以马克思哲学革命的意境为参照，这种解读显然没有达到马克思的哲学境域。问题的要害在于，此种误读至今仍霸占着很多人的思想，引导着人们对于马克思的阅读。这就要求我们从马克思哲学思考的基本原则出发，重新领会马克思对于人的问题的理解。

众所周知，恩格斯称《提纲》是“包含着新世界观的天才萌芽的第一个文件”。这一判断所表达的重要信息，就是马克思在《提纲》中已然形成了自己哲学思考的存在论原则，由此开始了一个划时代的哲学变革。《提纲》第一条可引以为证。

马克思说：“从前的一切唯物主义（包括费尔巴哈的唯物主义）的主要缺点是：对对象、现实、感性，只是从客体的或者直观的形式去理解，而不是把它们当作感性的人的活动，当作实践去理解，不是从主体方面去理解。因此，和唯物主义相反，能动的方面却被唯心主义抽象地发展了，当然，唯心主义是不知道现实的、感性的活动本身的。”^[3] 在此可以看到，在马克思看来，

旧唯物主义的缺点，在于“只是”从客体的或者直观的形式来理解现实，在于这种偏执而放弃了对于“能动的方面”的体认；唯心主义虽说发展了“能动的方面”，但却迷执于思维的绝对性，把能动性抽象化，自然不能全面阐扬能动性的意义。这就是说，旧唯物主义和唯心主义各执一端，仅有片面的合理性。在这种情形下，“新世界观”必定需要超越两者的片面性，同时又能够把两者的合理性整合为自身的环节，切近且合理地理解现实生活过程，而这只有从“感性的人的活动”出发才能达到。无须赘论，在这段人们皆耳熟能详的论述中，马克思不仅阐说了“感性的人的活动”亦即实践原则的基本内涵，而且已然将这一原则当作“新世界观”的中轴原理——亦即存在论意义上的基本原则。

新的存在论原则一经确立，马克思与旧哲学的分道扬镳就是不容争辩的事实。准确把握这种代表了新的哲学路向的思想分野，是十分必要的。我们试以“樱桃树”为例做出简要的分析。

按照黑格尔，进入我们眼帘的樱桃树，纯粹是一个“思想客体”。如果没有了“自我意识”的作用，即使樱桃树实实在在地生长在我们的身边，或许我们还能品尝美味的樱桃，但我们也不能信其真。就是说，樱桃树的存在必须符合自我意识所设定的樱桃树概念，它原本就是具有“纯粹性”的物性，“自我意识”的运动决定了樱桃树的变迁。

按照费尔巴哈，樱桃树是与黑格尔的“思想客体”确实不同的“感性客体”，或者说，就是我们能够看到的“感性对象”。可是，樱桃树何以生长在我们生活的地区呢？这肯定是诸如犹太人“最实践的处世原则”发挥作用的结果。尽管这类“卑污的”行为不是“真正人的活动”，但我们还是可以凭借“哲学家的眼睛”发现樱桃树作为樱桃树的“类的平等化”，从而确定其存在。

按照马克思，如果我们相信黑格尔，樱桃树则是虚幻的“唯灵论的存在物”，说到底就是“非存在物”；如果我们相信费尔巴哈，则在人们直观能力之外就不能想象樱桃树的存在，樱桃树说到底就是人们彼此需要的直观。不消说，黑格尔和费尔巴哈说的都是谎言。如果说，黑格尔用精神“自我活动”尚能装点樱桃树的可能性运动，从而赋予樱桃树一个具有“历史感”的外观，那么，费尔巴哈固守所谓的直观，则完全无视樱桃树的历史变化，实际上是用直观褫夺了樱桃树的存在。“大家知道，樱桃树和几乎所有

的果树一样，只是在数世纪以前由于商业才移植到我们这个地区。由此可见，樱桃树只是由于一定的社会在一定时期的这种活动

才为费尔巴哈的‘感性确定性’所感知。”^[4]“这种活动”若是用哲学的语言来描述，就是“感性的人的活动”。可以说，黑格尔的“自我意识”，费尔巴哈的“感性直观”，全部都是“由于人们的感性活动才达到自己的目的和获得自己的材料的”，人的感性活动是“整个现存的感性世界的基础”。

显而易见，以“感性的人的活动”为思考的主导原则，马克思实现的思想突破可以撮要如下：其一，从存在论根基处与旧哲学进行了明确划界；其二，明察黑格尔和费尔巴哈所坚守的存在论原则在本质上皆倚靠“感性的人的活动”；其三，从“感性的人的活动”的历史中领悟到人的生存历史性的不可悬置性和源始性。基于此，马克思就把被“自我意识”或“感性直观”所描画和抽象的“人”还原到现实生活世界，也就史无前例地走进了人的现实生活过程。不消说，这是一条全新的哲学致思路向。哲学行走在这一路向上，将扬弃近代哲学的“概念的天真”，解构其思辨迷宫，让逻辑、抽象、思辨等等“内在性”特质重返故里——人的生活世界，并发挥其应有的作用。在这个时候，马克思已经不可能还像近代哲学家那样，热衷于沉思人的某种不变的“本质”——亦即“内在的、无声的、把许多个人自然地联系起来的普遍性”，而是由“感性的人的活动”来把捉“现实的人”，讲述“现实的人”的生存故事：“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。”^[5]于是，如果不是蓄意地拒绝，我们当能有所体悟，马克思从“感性的人的活动”出发，不仅明察历史性之于人的生存的源始性，而且坚决把历史性原则运用于自身的理论思考，从而在不同于以往的存在论基础上，实现了理论内容和表达形式的统一，既使“现实的人”进入了哲学殿堂，又使哲学的堂奥昭然若揭。

就此可知，在以“感性的人的活动”为主导原则的哲学境域中，马克思让我们能够经验地眺望到“现实的人”。这正是马克思思考人的问题的基本思路。既然如此，我们理当仔细品味马克思所开创的哲学路向，坚定不移地把马克思关于“现实的人”的全部思想成果据为己有，谨守勿失地依循马克思所开启的阐释方向来理解人的问题。

（1）“现实的人”的合理“看”法：从抽象态度到实践态度

从发生学的意义上，现实的“有生命的个人”都不可能摆脱“生物学因素”的困扰，这使人们很方便地从生物学视角来“看”人。这种“看”法轻易就能上手，时下关于人的许多流俗之见大都出自于此种“看”法。诸如“自然属性是人之为人的前提”这类强调，皆可视之为这种“看”法的表现。不过，可以肯定的是，此种“看”法所看到的人仅是一种生物，至多只是比其他生物多了一个“思维”属性的生物。既然是一物，人便与其他生物一样，是一个被创造被规定的现成之物，一个依靠并时刻都要追赶着某种先定目标才能存活下来的物。与人的现实生存相对照，这种“看”法是一种让人游离于自身生命活动的知性科学的抽象态度。对此，海德格尔有着发人深省的追问：“当我们把人而且只要我们把人当作在其他生物中间的一员而与植物、动物和上帝划清界限

时，究竟我们是不是走在通向人之本质的正确道路上呢？”^[6]

与此相反，在以“感性的人的活动”为原则的哲学境域中，马克思提出要用“纯粹经验”的方法来“看”人。依照这种“看”法，虽然“个人的肉体组织”以及由之而来的“个人对其他自然的关系”被视为“第一个需要确认的事实”，但进入视野的“有生命的个人”，并不是这些个人的“生理特性”，甚至也不是他们所处的各种“自然条件”，而是基于“人们的活动”而来的“有血有肉的人”。我们自身的生命体验标明，马克思看到的就是“人本身”。就此十分清楚，马克思所说的“纯粹经验”的方法乃是切入人的现实生活过程的实践态度。正是按照这种态度，我们看到的才真正是“有生命的个人”，是自己操心自己生存的“现实中的个人”，是没有任何神秘色彩的不需要任何形而上学前提的“有个性的人”。

（2）人的问题的提问方式：从“人是什么”到“人可以可能”

到目前为止，人们在思考人的问题时，习惯于以“人是什么”的方式来进行提问，至于是否合法，却存而不论，毋宁说是讳莫如深。这种提问方式被普遍地使用开来，至今尚无式微的迹象，就关乎根本地凸现了审视这一提问方式的必要性和迫切性。

在“人是什么”的提问方式中，人无疑是“主词”，但却是被预设了没有内容的主词。换言之，人获得的主词地位是不能离开“宾词”的，无宾词则人这个主词就是空洞之物。可是，“现实的人”从来都是过着实在的生活，其内容向来都是人的自我造就，根本不需要某个外在力量的恩赐。显然，这里的要害是先行抽象人的活生生的生活，把人变成等待着一个具有“他者”性质的“什么”来决断的东西。由此透露的信息则是：人的存在被说成是身不由己，必得依靠“他者”，人们必须也只能从他者出发来想人。这是其一。其二，众所周知，这个提问表达式的宾词——“什么”——总是不确定的，自古以来有着不同的说法。这在形式上似乎是提示了人的生存的多元敞开的特性，实则证明了提问者的创造力。固然不能否认某些执著的提问者对于人的领悟或许确有道理，这个“什么”或许就是人的现实生活的某一方面，但在这个“什么”言人人殊的情况下，我们对于这些哪怕是自诩为“本真的”领悟究竟该怎么想呢？如果没有提问者的劳作，会有这个“什么”吗？看来，即使是在最好的情况下，人所获得的“什么”这种规定，皆归因于提问者的主观能动性。归根结底，所谓的“什么”恰如皮影戏中的影子，提问者的理性思维才是真正起作用的力量。其三，“什么”之于人，如果原本就是人的东西，但在这种提问方式中，则意味着从人身上“跑”了出来，矗立在人的对面，却通过“是”这个通常的判断系词而重新给予了人。倘若这个“什么”原本就是与人无关的东西，则这个“是”就更为关键。这两种情况无非是表明，只是凭借“是”，“人”与“什么”发生了勾连，言说“人是什么”才有了实际意义。就此可知，这个“是”已然

溢出了作为系词的那种意义范围。它究竟何谓？康德曾说：“一个判断无非是使给予的知识获得统觉的客观统一性的方式。这就是

[7]

判断中的系词‘是’的目的，它是为了把给予表象的客观统一性与主观统一性区别开来。”就是说，在康德看来，系词“是”显露着命题主词与宾词的联结，指明所予表象对于“本源统觉”的关系。因为所有联结的根据皆归因于“纯粹统觉”源始综合的统一性，从而“是”就意味着与这种统一性的共属一体。这样，我们就明白，从语法上来看的系词“是”，其实则是“纯粹自发性活动”，是“纯思”。而它作为判断的联结环节，必定不是个人主观的心理活动，而应当具有客观普遍的效准，是客观的“纯思”。正因此故，主词与宾词的关系才被言说出来，这种关系也肯定有其普遍有效性。

上述解析表明，按照“人是什么”的提问方式来思考和探讨人的问题，确实可以为人类归纳出一个“本质”。不过，由于人作为一个“有生命的自然存在物”从来不会停留于一个凝固不变的抽象“本质”上，而是现实地感性地筹划自身的生存，并以此种方式

[8]

标明自身的现实性——就像马克思所说的，“个人怎样表现自己的生活，他们自己就是怎样。”所以，上述提问若是颂扬了人，那也纯属形式上的重视，实则证明了正是得益于提问者的劳作人才获得了一个“本质”这样一回事。我们由此看到的人的“本质”，乃是被提问者凭借抽象思辨等等内在能动性而削平了个别差异的人的某种普遍性。在这种情况下，人的现实的感性生命被放逐了，活生生的人竟然成了可以任意役使的对象。既然如此，破除“人是什么”提问方式的垄断，已然不是纸上谈兵式的事情，而是不能延宕的当下行动。马克思在批判近代理性形而上学的哲学革命中，已然先期开始了解构的行动。

马克思明确批判费尔巴哈止之于把人看作是“感性对象”的做法，提出要把人看作是“感性活动”。马克思的寓意在于，人之为“感性对象”乃是继起性的第二位的事情，源始性的过程乃是“现实的人”在自身的“感性活动”中的自我生成。换言之，只是先有了人的存在——通过人的现实生存活动表现出来，然后才有人作为对象这回事。就此而言，虽说在人作为对象的情况下或许能够以“人是什么”的方式来提问人的问题，但如此这般地提问显而易见地不适合用来追问自身由之而出的过程，毋宁说就根本看不见这一过程。于是，在马克思的语境中，人的问题最为深刻亦能切入根本的提问乃是“人何以可能”。这种提问方式超越了满足于抽象议论所谓人的“本质”的运思态度，超越了事实层面的“是”或“不是”的无谓纠缠，本质重要地上升到“法权”的高度来审视人的问题，张扬人的存在亦即人的现实生存具有超乎一切的合法性。

因此，真正说来，按照“人是什么”的提问方式，无论问人是什么，我们都已然指望着一个先在的目标，要求人持之以恒地予以追求和坚守。这样一来，人仅有一个典型特性——现成性，人就不折不扣地成为可以“订造”之物。毫无疑问，此种提问不仅错失了人的本真之性，而且恰恰堵塞了人通过自身而生存的正确道路。按照“人何以可能”的提问方式来想人，首先直接彰显的是人的自我创生和自我把握的品质、以及人的现实生存不可辩驳的敞开性。在这种提问方式中，人是未知的，但这种未知性并不是缺陷，而恰恰是人的现实生活过程的真相，因为现实的人的首要之事是实际生存，范畴、概念、逻辑等等知识状态的特性是人的实际生存过程中的事情，任何一个人在任何时候都不能被归结为这种或那种知识状态。在这种情形下，我们所看到的人，就不是万众一面的模式化脸谱化的人，而是各个有别的特殊性，是充满生气的感性生命。可以相信，如此表达的才是人的现实生活过程的现象实情。这就不仅仅意味着道说人的问题获得了合法的视野，而尤为重要的在于这种道说终结了对人的问题的臆造，真正来到了人的切近处。

(3) “对象性的本质力量的主体性”：从意识内在性到现实生活世界

在人的现实生活中，人的主体性是常见的现象，具有不可抹杀的意义，从而吸引了思想家们的视线。问题在于，哲学究竟如何阐释人的主体性？或者说，关于主体性的理论说明是否促进了人的现实生存？我们从西方近代哲学关于主体性的认识说起。

近代哲学对于主体性的论证，具有标志性意义的理论环节可以归纳如下：笛卡尔由“我思”确证“我在”，允诺了“能思之我”，开启了理解主体性的帷幕，但具有借用形式逻辑推理的不严密性；康德通过阐发“思”是“我”之“自发性”，指证了“能思之我”主体性的必然性，但流于形式而缺失实在内容；黑格尔则用绝对精神的“自我活动”建构了“能思之我”的客观普遍性，完成了近代意义的主体性的论证。由此可见，近代哲学无一例外地坚守着思维“内在性”的存在论原则，高扬以“我思”为主体的主体性。

由绝对独立的理性所支撑的“我思”，实质上是没有对待的存在物，所以，近代哲学所心仪的主体性是没有对象也不需要对象的神秘的绝对的主体性。这种主体性的现实展开，必定要指望着逻辑思辨之力，就注定要遗忘自己由之而出的根据地。以近代哲学为文化动力的欧洲文明，虽说涌现了有史以来最为繁华的物质生活，但却同时把人导入“无家可归”的生存困境。直面如此这般的现实，我们不可能安心于近代哲学所论说的主体性对于人的文化引领。看来，尽管毕竟需要承认近代哲学所弘扬的绝对主体性，蕴藏着对人来说的确凿无疑的生存可能性，及其以颠倒的形式表现出来的对于建构人的主体性的某些合理之处，但不可规避的是，这些积极的价值根本不能现成地给予我们，全部问题的关键在于标明主体性乃是“现实的人”的生存活动的基本品质，从而真正剥离并拥有近代哲学的“真理”。

在马克思看来，近代哲学证明人是有意识的，这是不可否认的重大成就。但是，如果因之就把意识等等内在性视为人的源始本质，则注定迷失了理解人的方向。马克思独具慧眼，把“有意识的个人”归结为“现实中的个人”，把“现实中的个人”归结为“他们的现实生活过程”，揭明了意识本有的派生性。在这种意义上，人之为主体，对象之为客体，根本不是逻辑先行设计的可以现成给予人的东西，而是“感性的人的活动”的自我生成和自我筹划，在归根结底的意义上，乃是人原本就有的“人与世界原初关

联”结构的现实析出。既然如此，在现实生活中，人若要实现对自身存在的守护，必定需要依赖于自己的对象世界并时刻执著地“在之中”。于是，人就是“对象性的存在物”，对象世界就是另一个对人说来“感性地存在着的人”。这就不仅标识对象之于人的不可或缺，而尤其把对象之于人的非现成性显示出来。这就说明，人原本也是一个“受动的存在物”，人筹划生存的感性活动必定充溢着“激情”和“热情”。“激情”和“热情”正是人强烈追求自己对象的本质力量，人的主体性正寓于人的激情和热情的现实展开中，并以“对象性的本质力量的主体性”的形式出场。可见，人的主体性乃是人之为本源现象，根本不能被说成是“我思”在“密室”中逻辑设定的“笼罩在客体上的主体性”，或者是那个“理性的狡计”的执行者。

这样说来，马克思明确与近代哲学针锋相对，把主体性归于“现实的人”的现实活动。这就在一个前所未有的原则高度证明：本真的主体性不一定需要所谓的主体性理论，没有关于人的主体性的理论，却有人的主体性的感性实行和本真存在；人的主体性根本不可能停留于任何理论阐述之中，也不是在某种理论文字中可以找得到的。所以，在马克思关于“现实的人”的哲学深思之后，对于人的主体性的任何理解不容争辩地需要遵守这样的“纪律”：人是在自己的生存实践中历史性地持守着自己的主体性，只有从“感性的人的活动”上手才有可能来到主体性向来所属的家园；逗留于近代哲学视域——或者说从“绝对主体”出发，来领会人的“对象性的本质力量的主体性”的任何退化式的理解，皆必须予以拒绝。

卢梭很早就提醒人们注意，“人类的各种知识中最有用而又最不完备的，就是关于‘人’的知识。”^[9]这种担忧后来不断地得到证明。从近代开始，人类关于自身的知识在成倍地增长，但诸如人类何以生存、如何生存这类核心问题始终不能达到确定的解，甚至在当代居然以极其尖锐的形式一再地在人的现实生活中表现出来。近代实证科学颇有成就的发展，使人们把实证科学当作一切知识的典范，进而出现了“客观主义”的思想态度。于是，由经验预先给定的世界被看成是不言而喻的前提，追问这个世界的

“客观真理”被当作理所当然的任务。^[10]随着“客观主义”的蔓延和普及，一种抽象化思辨化理论化的认知方法也就相应地传播开来，从而，一切问题首先都是作为或者都要转换为理论问题来处理，人的问题当然也概莫能外。于是，我们总是能够发现，近代——甚至还延伸到当代——关于人的问题的众多解决方案，都热衷于把人的问题作为一个理论问题提示出来，都这样那样地把论说“人的本质”作为研究人的问题的预设前提。在诸如“人是政治的动物”、“人是理性的动物”、“人是制造工具的动物”、“人是符号的动物”等等言说所构成的文化氛围中，我们解读马克思对于人的问题的研究，提出一个马克思关于“人的本质”的定义，这不正是彰显马克思思想之普遍性的重要举措吗？如果没有这样的定义，难道不是让马克思有了一个思想缺口或“空场”吗？而且，在马克思那里寻找一个“人的本质”的定义，撇开重要性不论，仅从切合时宜的角度来说，难道不是非常有必要吗？如果马克思确实是像近代哲学家那样，确定了一个“人的本质”作为思考的前提，那么，这种做法尤其珍贵。但是，在这种情形下，马克思就是一个不折不扣的近代哲学家，马克思的哲学革命又从何谈起？这难道不是用一个“读者”的愿望来强求和支撑马克思这个“作者”的现实出场吗？这难道不是在关乎根本的意义上疏离了马克思的哲学立场、遗弃了马克思关于“现实的人”的最为根本的思考吗？

既然如此，仔细地推敲马克思关于“现实的人”思考及其所达到的原则高度，彻底告别人为地为马克思制造“人的本质”定义的流俗之见，阐明并弘扬马克思探究人的问题的理论原则以及由之而来的阐释方向，仍然是目前深化马克思主义哲学研究不能回避的理论任务。

（本文初稿发表在《哲学动态》2006年第8期）

[1] 《马克思恩格斯选集》第1卷，人民出版社1995年版，第56页。

[2] 据保加利亚一位学者的研究，马克思撰写《提纲》时，只有“总和”一词用的是法文，而这个词在法文中的准确意思是“总体”。这种现象理当值得我们重视，“一切社会关系的总体”与“一切社会关系的总和”所表达的含义肯定有差别。参见沈真：《马克思恩格斯早期哲学思想研究》，中国社会科学出版社1982年版，第9—10页。

[3] 《马克思恩格斯选集》第1卷，人民出版社1995年版，第54页。

[4] 《马克思恩格斯选集》第1卷，人民出版社1995年版，第76页。

[5] 《马克思恩格斯选集》第1卷，人民出版社1995年版，第67页。

[6] 海德格尔：《路标》，商务印书馆2000年版，第378—379页。

[7] 康德：《纯粹理性批判》，人民出版社2004年版，第95页。

[8] 《马克思恩格斯选集》第1卷，人民出版社1995年版，第67—68页。

[9]

卢梭：《论人类不平等的起源和基础》，商务印书馆1962年版，第62页。

[\[10\]](#)

参见胡塞尔：《欧洲科学的危机与超越论的现象学》，商务印书馆2001年版，第87页。