

“个人”概念的演进及其时代精神 ——从“抽象的人”到“现实的个人”再到“公民社会人”

○ 张三元

(武汉工程大学 马克思主义学院, 湖北 武汉 430205)

〔摘 要〕马克思对“抽象的人”的批判始于《1844 年经济学哲学手稿》, 完成于《德意志意识形态》, 这是“现实的个人”从孕育到诞生、从不成熟到成熟的过程。“现实的个人”是在现实的生活资料生产以及与之相适应的现实社会关系中获得具体规定的。可以从自然性、社会性、感性与理性、利益和需要、生活资料生产和人自身生产等四个统一中把握“现实的个人”的基本特质。作为一个哲学范畴, “现实的个人”具有抽象性。“人民”是“现实的个人”在一定历史条件下的逻辑延伸, 在现实生活中有抽象化的倾向。“公民社会人”是“现实的个人”在当代社会政治生活中的“复归”和具体表现形态, 是时代精神的彰显。重塑“公民社会人”和构建公民社会是时代的要求。

〔关键词〕抽象的人; 现实的人; 公民社会人; 政治权利; 公民社会

在《德意志意识形态》(以下简称《形态》) 中, 马克思提出了一个重要命题: “个人总是‘从自己出发的’。”^{〔1〕} 这个命题对于把握唯物史观的核心思想具有重要意义。然而, 长期以来, 这个命题没有得到应有的重视, 一个重要原因是人们对“个人”概念有不同的理解。

一、“抽象的人”: 一个抽象的空洞

现代意义上的“个人”概念肇始于“现代人之父”霍布斯。霍布斯认为, 人是“大自然”——也就是上帝用以创造和治理世界的艺术——最精美的艺术品, 而号称“国家”的这个庞然大物“利维坦”只是一个人造的人。^{〔2〕} 而人创造国家的原则来自个人的感觉。这个思想既成为霍布斯政治逻辑推理的起点, 又为自由主

作者简介: 张三元, 武汉工程大学马克思主义学院教授, 主要从事马克思主义哲学研究。

义的权利政治观奠定了理论基础。但是,在霍氏那里,人只是“抽象的人”。

霍布斯“抽象的人”采取了一种更为抽象的方式存在于德国哲学中,构成了德国哲学的重要标志。“从施特劳斯到施蒂纳的整个德国哲学都局限于对宗教观念的批判,他们的出发点是现实的宗教和真正的神学。……‘人’,则被宣布为宗教的人。”⁽³⁾这是马克思的概括。“宗教的人”即“抽象的人”。这是德国资产阶级在大革命中软弱的表现。一方面,他们是法国大革命的拥趸者,在思想上向往革命,但另一方面,又表现出对革命的一种恐惧,害怕暴力行为,因此,他们寄希望于以纯粹德国式的、思辨的方式影响社会,达到革命的目的。正如马克思所说的,德国资产阶级“只是用抽象的思维活动伴随现代各国的发展,而没有积极参加这种发展的实际斗争”⁽⁴⁾。于是,在他们的哲学中,人是“抽象的人”。所以,马克思说“抽象的人”就是“德国人”。其实,对“抽象的人”并没有一个统一的界定。“抽象的人”是相对“现实的人”而言的,而“现实的人”是费尔巴哈提出的概念。我们可以把“抽象的人”理解成撇开人的具体性而对人的普遍性(“类”)的把握。当然,哲学家们对“类”的整体性把握不可能一致,也就是说,在不同的哲学中有不同的“抽象的人”。正如马克思所说的,这是一场“世界性骚动”、“普遍的混乱”和“喧嚣吵嚷”。但在这场“骚动”、“混乱”和“喧嚣”中,费尔巴哈给我们提供了一张清晰可循的路线图“旧哲学的出发点是这样一个命题‘我是一个抽象的实体,一个仅仅思维的实体,肉体是不属于我的本质的’;新哲学则以另一个命题为出发点‘我是一个实在的感的本质,肉体总体就是我们的自我,我的实体本身’。”⁽⁵⁾根据这个线索,我们可以清晰地勾画出“抽象的人”的演进路线“思辨人”、“自然人”和“唯一者”。其中,只有“肯定”和“否定”,没有“否定之否定”,不管形式如何变化,本质却没有任何改变。

“思辨人”是黑格尔哲学的旗帜。在人的问题上,黑格尔试图超越康德,在某种意义上也确实超越了康德,使“人”更具有思辨性。“自由”是康德思想的核心价值。康德认为,人们要想实现自由,就必须按道德法则去行动;在道德领域内,人是绝对自由的,人是目的而不是手段。因此,在康德那里,人是“道德人”或“理性人”。黑格尔也承认并强调自由,但他认为,要想理解自由的理论,必须从“个人”概念出发。黑格尔批判了近代主体哲学的“个人”概念,即个人主义的“抽象个人”概念,并在此基础上,通过引入“他人”概念——另一个自我意识,从自我与他人、自我意识与它的对方的统一中,揭示出自我和自我意识的形成过程。“黑格尔把人的自我产生看做一个过程,把对象化看做非对象化,看做外化和这种外化的扬弃;可见,他抓住了劳动的本质,把对象性的人、现实的因而是真正的人理解为人自己的劳动的结果。”⁽⁶⁾而且,黑格尔还第一次从人与人、人与社会的关系中把握人。黑格尔说“我就是我们,而我们就是我。”⁽⁷⁾也就是说,个人既是独立的,又是相互依赖的,是两者的统一,在个人主义立场上进行的自然姿态、社会契约的虚构,是一种有害的虚构。所以,真正的自由是个体自由和伦理自由的统一。“当国家或者祖国形成一种共同存在的时候;当人类主观的

意志服从法律的时候——‘自由’和‘必然’间的矛盾便消失了。那种‘合理的’东西作为实体的东西,它是必然的。当我们承认它为法律,并且把它当做我们自己存在的实体来服从它,我们就是自由的。”^[8]也就是说,当特殊的主体意志与普遍的实体意志相统一时,才是自由的实现。这些思想表现出强烈的历史感,具有极大的合理性。然而,令人遗憾的是,“黑格尔唯一知道并承认的劳动是抽象的精神的劳动”;“人的本质,人,在黑格尔看来=自我意识”,“主体也始终是意识或自我意识”,“人仅仅表现为自我意识”;“因此,人被看成非对象性的、唯灵论的存在物。”^[9]也就是说:在黑格尔那里,人仍然是“抽象的人”;“个人”摆脱了一种“抽象的人”又成为另一种“抽象的人”——抽象的思辨的产物。

费尔巴哈在对黑格尔“思辨人”进行全面彻底否定的基础上,塑造了“自然人”的形象。显然,费尔巴哈的“自然人”与霍布斯的“自然人”有血缘关系。霍布斯哲学的出发点是“自然人”的观念,他强调的“自然人”是一种自然物体,人的激情是自然运动在人的生命中的继续,而欲望和嫌恶是人类最基本的两种激情,人类按照趋利避害的自然本能活动。在费尔巴哈看来,他所倡导的新哲学“将人连同作为人的基础的自然当作哲学唯一的、普遍的、最高的对象——因而也将人本学连同自然学当作普遍的科学”。^[10]所以,“我的学说或观点可以用两个词来概括,这就是自然界和人。”^[11]在自然界和人的关系问题上,费尔巴哈认为“自然界这个无意识的实体,是非发生的永恒实体,是第一性的实体,不过是时间上的第一性,而不是地位上的第一性。”“有意识的人,在其发生的时间上是第二性的,但在地位上来说则是第一性的。”^[12]也就是说,人起源于自然界。即使如此,也不能把人从自然界中抽出来,“直接从自然界产生的人,只是纯粹自然的本质,而不是人。人是人的作品,是文化、历史的产物。”^[13]人具有文化性和历史性。费尔巴哈还认为,人具有社会性。“孤立的,个别的人,不管是作为道德实体或作为思维实体,都未具备人的本质。人的本质只是包含在团体之中,包含在人与人的统一体之中,但是这个统一只是建立在‘自我’和‘你’的区别的实体性上面的。”^[14]在这里,费尔巴哈试图从社会关系中理解人的本质。然而,这些天才的闪光并没有发展为一种唯物史观,在他的人本学中,人始终只是“抽象的人”。尽管费尔巴哈把黑格尔颠倒的人再重新颠倒了过来,但从“自然是感性的实体”这一原则出发,主张人是现实存在的感性存在。费尔巴哈主要是在生理学意义上理解人的感性本质,他所强调的人的自然基础,主要是指人自身的生物机体,认为感性存在物可以或只能被归结为情欲的对象。尽管费尔巴哈实现了“从理性到人”的华丽转身,但他所讲的人是一种“以自然为基础的现实的人”。这种“现实的人”秉承了霍布斯“自然人”的基因,仍然是一种“自然人”。

“唯一者”是施蒂纳对“人是人的最高本质”这一最高本质的“最新发现”,^[15]既是对费尔巴哈“自然人”的直接否定,又是对黑格尔“思辨人”的间接继承。这种否定的意义在于:过去是“神作为神”,现在是“人作为神”。施蒂纳试图用现实存在的“个人”代替抽象的“类”,这无疑是一个伟大的行动。所谓

“唯一者”，就是“我”——现实存在的自我，活生生的有形的个人。通过《基督教的本质》的准备，在《唯一者及其所有物》中，施蒂纳塑造了一个“唯一者”的形象。“唯一者”具有三个方面的特质：首先，“唯一者”是“个人”而非“类”。施蒂纳发现了费尔巴哈的一个漏洞：上帝的本质被归结为人的类本质，但类本质仍然在个人之外，而且鲍威尔也承认个人不能实现类意识。所以，他才有了关于人的本质的“最新发现”——由“类”回归到“个人”；其次，施蒂纳发现了黑格尔庞杂思想体系中的“自我”、“主体”和“自我意识”等积极因子，认为这些范畴的真正内涵就是“唯一者”。在施蒂纳看来，人的本质是个别的“自我”或“唯一者”，也就是说，“唯一者”就是“我”，“我”就是“唯一者”。在这个世界，只有“唯一者”是真实的，其他的任何事物都是非现实的、虚幻的。“对我来说，我是一切，而我所做的一切均是为我自己。”^{〔16〕}总之，“唯一者”终结了基督教和神而成为整个世界的所有者；再次，“唯一者”是不受任何限制的、无所不能的“超人”。施蒂纳认为，人的本质是思想和理想，是对于人的本质的自觉意识，凡是不符合人的概念、理想、本质、使命的就不是人。“并非单独的个人是人，而思想、理想是人——类——人类。”^{〔17〕}有思想和理想的人就是“唯一者”。“对我来说，我是高于一切的。”^{〔18〕}正如马克思批判的“他不断地把‘人’作为单独行动的个人强加给历史；他认为‘人’创造了历史。”^{〔19〕}这种“理想的人”缺乏任何具体规定，是另一种“思辨人”。

对“抽象的人”的正确态度应该是一分为二。必须承认，“抽象的人”是时代精神的体现，起码是德国精神的体现。资产阶级试图用抽象的思辨的方式来影响社会，哲学家们则试图用抽象的思辨的方式来理解人的本质。一定的抽象是必要的。“物质的抽象，自然规律的抽象，价值的抽象等等，一句话，一切科学的（正确的、郑重的、不是荒唐的）抽象，都更深刻、更正确、更完全地反映自然。”^{〔20〕}“思辨人”、“自然人”和“唯一者”虽然不是“正确的”，但却是“郑重的、不是荒唐的”，因而都是对“人”的“类本质”的深刻认识，其价值不可忽视。一个十分浅显的道理是：在谈到人与物特别是人与动物的本质区别时，我们只能以一种抽象的方式抽出人类所有个体的共同特性，而忽视人类内部的群体、个体差异。也就是说，人的确具有一种普遍性。其实，马克思也是承认这种普遍性的。在《博士论文》和《莱茵报》里，马克思所讲的人都是“抽象的人”，就是在《1844年经济学哲学手稿》（以下简称《手稿》）甚至《形态》中，“类存在物”、“类本质”和“种的整体性”这样的词仍大量存在。当然，“抽象的人”不是“人的抽象”，而是抽掉了人所有的具体规定性，使之成为一种抽象的空洞。

二、生产劳动“现实的个人”的发祥地

“抽象的人”构成了马克思“现实的个人”的直接理论前提。

“对抽象的人的崇拜，即费尔巴哈的新宗教的核心，必定会由关于现实的人及其历史发展的科学来代替。这个超出费尔巴哈而进一步发展费尔巴哈观点的

工作,是由马克思于 1845 年在《神圣家族》中开始的。”^[21]这应该是恩格斯“记忆上的一个纰漏”^[22]。第一,马克思对“抽象的人”的批判不是从《神圣家族》开始的。马克思在《神圣家族》中对“抽象的人”进行了批判,批判的主要对象是青年黑格尔派的“思辨人”,而且,这种批判仍然是从费尔巴哈的人本主义出发的,甚至在一定程度上肯定了费尔巴哈的“现实的人”。“只有费尔巴哈才立足于黑格尔的观点之上而结束和批判了黑格尔的体系,因为费尔巴哈消解了形而上学的绝对精神,使之变为‘以自然的为基础的现实的人’;费尔巴哈完成了对宗教的批判,因为他同时也为批判黑格尔的思辨以及形而上学拟定了博大恢宏、堪称典范的纲要。”^[23]要强调的是,马克思的“肯定”是在这种意义上进行的“费尔巴哈是唯一对黑格尔辩证法采取严肃的、批判的态度的人;只有他在这个领域内作出了真正的发现,总之,他真正克服了旧哲学。”^[24]这表明马克思肯定的只是费尔巴哈的唯物主义,而绝不意味着对费尔巴哈“现实的人”的接受。但是,马克思对“抽象的人”(包括费尔巴哈的“现实的人”)的批判,在《手稿》中就已经开始了。尽管在《手稿》中,马克思所讲的人仍然是“抽象的人”(“类存在物”),但与黑格尔的“思辨人”和费尔巴哈的“自然人”相比,已有了异质的存在,主要表现在马克思开始以“劳动”、“异化劳动”、“社会性”和“现实的关系”等概念来定义人了。甚至,在《论犹太人问题》中,马克思已初步提出了属于自己的“现实的个人”概念。第二,如果仅从“现实的人”的内涵转换而言,马克思确实“超出费尔巴哈而进一步发展费尔巴哈观点”,但作为“关于现实的人及其历史发展的科学”,“现实的个人”是对“思辨人”、“自然人”和“唯一者”的整体超越。这种超越是在《关于费尔巴哈的提纲》(以下简称《提纲》)和《形态》中实现的。

在人的问题上,马克思与黑格尔、费尔巴哈的分离发生在同一个地方:生产劳动。在《提纲》第一条中,马克思道出了其中的秘密“从前的一切唯物主义(包括费尔巴哈的唯物主义)的主要特点是:对对象、现实、感性,只是从客体的或者直观的形式去理解,而不是把它们当做感性的人的活动,当做实践去理解,不是从主体方面去理解。因此,和唯物主义相反,唯心主义却把能动的方面抽象地发展了,当然,唯心主义是不知道现实的、感性的活动本身的。”^[25]黑格尔和费尔巴哈都没有意识到,劳动是人的意识、理想、需要以及现实关系等的发生地。当然,这里所讲的劳动,不是黑格尔所说精神的活动,而是以生活资料生产为首要形式的“一切活动”。这既是马克思“现实的个人”与黑格尔“思辨人”相区别的关键所在,也是与费尔巴哈“自然人”相揖别的根本原因。

正因为黑格尔那里,“劳动是抽象的精神的劳动”,因此,黑格尔的“思辨人”不是生活中的人,而是抽象的、虚幻的人。离开实际生活,人的纯粹的“自我意识”也只能是抽象的“自我意识”,这种“自我意识”的自我对象化过程所体现的也只能是抽象的能动性而非现实的能动性。尽管黑格尔还赋予了“人”以主观和客观、主体和客体的统一以及人在本质上是社会的和历史的等诸多规定性,但“黑格尔把人变成自我意识的人,而不是把自我意识变成人的自我意识,变成

现实的、因而是生活在现实的对象世界中并受这一世界制约的人的自我意识，黑格尔把世界头足倒置”⁽²⁶⁾。

费尔巴哈否定了黑格尔的“思辨人”，试图回到唯物主义立场上来理解人，然而，他没有看到，“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。”⁽²⁷⁾ 由于费尔巴哈没有把人的活动本身理解为对象性的活动，所以，他不能理解现实关系并进而理解人自身。“费尔巴哈比‘纯粹的’唯物主义者有很大的优点：他承认人也是‘感性对象’。但是，他把人只看作是‘感性对象’，而不是‘感性活动’，因为他在这里也仍然停留在理论领域，没有从人们现有的社会联系，从那些使人们成为现在这种样子的周围生活条件来观察人们——这一点且不说，他还从来没有看到现实存在着的、活动的人，而是停留于抽象的‘人’，并且仅仅限于在感情范围内承认‘现实的、单个的、肉体的人’，也就是说，除了爱与友情，而且是理想化了的爱与友情以外，他不知道‘人与人之间’还有什么其他的‘人的关系’。”⁽²⁸⁾ 因此，费尔巴哈只能把“本质只能理解为‘类’，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”⁽²⁹⁾。“费尔巴哈设定的是‘人’，而不是‘现实的历史的人’。”⁽³⁰⁾ 尽管费尔巴哈试图用“意识”把人和动物区别开来，但由于脱离人的实践活动，简单地、直观地把人只看作是感性的对象，而不是感性的活动，因而只是把“意识”看成是物质在人脑中的“投射”，没有看到人改造世界的能动性。因此，在费尔巴哈那里，尽管“自然人”有了一个眩目的外观——“现实的人”，但抽象性的本质并没有任何改观。

马克思与费尔巴哈“现实的人”彻底分道扬镳是在《提纲》中发生并在《形态》中得以完成的。在《形态》中，马克思全面阐述了新唯物主义世界观的出发点“我们不是从人们所说的、所设想的、所想象的东西出发，也不是从口头说的、思考出来的、设想出来的、想象出来的人出发，去理解有血有肉的人。我们的出发点是从事实际活动的人。”⁽³¹⁾ 需要指出的是，“现实的个人”与“现实的人”毫无共同之处。也就是说，马克思只是保留费尔巴哈“现实的人”概念的外观，而在内涵和本质上没有丝毫的共通之处。

当然，马克思与施蒂纳“唯一者”的分离也是发生在劳动这个关节点上。施蒂纳自以为他的哲学独树一帜，超越了以往的一切哲学，但实际上，他只是对黑格尔哲学的简单模仿甚至抄袭，“唯一者”也不过是被改头换面的黑格尔的“思辨人”而已。施蒂纳同黑格尔哲学的差别只是在于：黑格尔把自我的形成过程作为绝对的客观精神的表现，而施蒂纳则是将黑格尔哲学中的自我意识方面绝对化了。因此，施蒂纳“依靠从黑格尔那里继承来的理论武器，是不能理解这些人的经验的物质的行为的”⁽³²⁾。针对施蒂纳等青年黑格尔派取消历史前提的做法，马克思指出，全部人类历史的第一个前提无疑是有生命的个人的存在，而且，生产资料的生产是有生命的个人的第一个历史活动。也就是说，只有实际地考察感性物质劳动，才能把握到现实的个人。施蒂纳做不到这一点，所以，在他那

里,“‘人’只是概念、观念的另一个名称而已。人们的这个脱离了现实事物的观念和思想,必须不是以现实的个人,而是以哲学观念中的个人,以脱离了自己的现实而只存在于思想中的那个‘人’,也就是人的概念为其基础。”^[33]毫无疑问,“唯一者”与“思辨人”具有完全相同的抽象的本质。但是,马克思恩格斯也看到,施蒂纳的“唯一者”使他们认识到了费尔巴哈哲学的主要缺陷,并提供了有血有肉的“自我”,构成了“现实的个人”概念形成的批判出发点。恩格斯在1844年11月19日致马克思的信中说“施蒂纳摒弃费尔巴哈的‘人’,摒弃起码是《基督教的本质》里的‘人’,是正确的。费尔巴哈的‘人’是从上帝引申出来的,费尔巴哈是从上帝进到‘人’,这样,他的‘人’无疑还戴着抽象概念的神学光环。进到‘人’的真正途径是与此完全相反的。我们必须从我,从经验的、有血有肉的个人出发,不是为了像施蒂纳那样陷在里面,而是为了从那里上升到‘人’。”^[34]也就是说,“唯一者”给马克思提供了构建“现实的人”的必需材料和可靠路径。因此,“我们不当把它丢在一旁,而是要把它当做现存的荒谬事物的最充分的表现加以利用,在我们把它颠倒过来之后,在它上面继续进行建设”^[35]。那么,如何“继续进行建设”呢?“简言之,如果要使我们的思想,尤其是要使我们的‘人’成为某种真实的东西,我们就必须从经验主义和唯物主义出发;我们必须从个别物中引申出普遍物,而不是从本身中或者像黑格尔那样从虚无中去引申。”^[36]

毫无疑问,施蒂纳的“唯一者”给马克思的启迪是巨大的,甚至可以说,“现实的个人”身上具有“唯一者”的某些基因。但令人深思的是,长期以来,人们在理解马克思“现实的个人”时,总是不敢理直气壮地借鉴和吸收施蒂纳“唯一者”中的合理因素,不敢理直气壮地谈“个人”;一个重要原因是,在《形态》中,马克思指出:施蒂纳的《唯一者及其所有物》“几乎整本‘圣书’都充满了自我一致的利己主义”^[37]。恩格斯在致马克思的信中也说施蒂纳是“利己主义的人”。于是,人们把“唯一者”看成是个人主义、利己主义的渊藪。殊不知,恩格斯还有一句话:施蒂纳“是转向唯物主义和经验主义的唯心主义者”^[38]。而恩格斯所说的“继续进行建设”正是从“经验主义和唯物主义”出发的。在这个意义上,施蒂纳这个“唯心主义者”比很多所谓的“唯物主义者”离唯物主义更近。

三、“现实的人”:一个具体的空洞

在《形态》中,马克思全面论述了“现实的个人”。“现实的个人”即“现实的人”或“现实中的个人”。为了与费尔巴哈“现实的人”以示区别,本文使用的是“现实的个人”。

如果把《形态》看成是历史唯物主义形成的里程碑,那么,“现实的个人”就是这个里程碑的奠基石。作为“关于现实的人及其历史发展的科学”,历史唯物主义必须从“现实的人”出发。马克思一再强调“我们的出发点是从事实活动的人”^[39];唯物主义历史观“它从现实的前提出发,它一刻也不离开这种前提。

它的前提是人,但不是处在某种虚幻的离群索居和固定不变状态中的人,而是处在现实的、可以通过经验观察到的、在一定条件下进行的发展过程中的人。”^[40]马克思之所以把“现实的个人”作为自己理论的出发点,因为一个简单的基本事实是“全部人类历史的第一个前提无疑是有生命的个人存在”^[41],而“一切人类生存的第一个条件,也就是一切历史的第一个前提”^[42]是生产资料的生产。

在《形态》中,马克思再没有使用《手稿》中经常出现的“类存在物”之类的词,显然是想把“现实的个人”与“抽象的人”区别开来。的确,马克思做到了这一点。“现实的个人”是在现实的生活资料生产以及与之相适应的现实社会关系中获得具体规定的。概括起来,可以从以下四个统一中把握其主要特点:

第一,自然性和社会性的统一。一方面,人具有自然性,是自然界的一部分。人“是有生命的个人的存在。因此,第一个需要确认的事实就是这些个人的肉体组织以及由此产生的个人对其他自然的关系”^[43]。另一方面,人具有社会性,人的本质在于社会性。“这里所说的人们是现实的、从事活动的人们,他们受自己的生产力和与之相适应的交往的一定发展——直到交往的最遥远的形态——所制约。”“以一定的方式进行生产活动的一定的个人,发生一定的社会关系和政治关系。”^[44]总之,人是自然的人和社会的人的统一。人们通过生产,“就立刻表现为双重关系:一方面是自然的关系,另一方面是社会关系;社会关系的含义在这里是指许多个人的共同活动,不管这种共同活动是在什么条件下、用什么方式和为了什么目的而进行的。”^[45]当然,人的社会性统摄人的自然性。

第二,感性和理性的统一。一方面,马克思所讲的“现实前提”,主要是指现实的个人及其生活资料的生产。人要生存和创造历史,就必须满足吃喝住穿这些基本的生活需要,而满足这些需要的基本方式是从事感性的物质活动。在这个意义上,人是感性的存在。另一方面,在马克思看来,“人还具有‘意识’”^[46],“真正的人=思维着的人的精神”^[47],因而人又是理性的存在。“不是意识决定生活,而是生活决定意识。前一种考察方法从意识出发,把意识看做是有生命的个人。后一种符合现实生活的考察方法则是从现实的、有生命的个人本身出发,把意识仅仅看做是他们的意识。”^[48]感性和理性,一体两面,缺一不可,相辅相成,相得益彰,共同构成了“现实的个人”。

第三,利益和需要的统一。利益构成了人的活动的出发点。“现实的个人”是有利益的,既有“单个人的利益或单个家庭的利益”,也有“所有互相交往的个人的共同利益”,前者是特殊利益,后者是共同利益。共同利益是在特殊利益基础上产生的国家这种“虚幻的共同体”的形式,是“异己的”的力量,而“各个人所追求的仅仅是自己的特殊的、对他们来说是同他们的共同利益不相符合的利益”^[49]。只有在真实的共同体中,特殊利益和共同利益才能达致高度的统一。利益表现为需要,或者说,实现需要是他们最大的利益。人是富于需要的,物质需要、精神需要;生存需要、发展需要;等等。可以说,满足需要是人进行一切活动的根本动机。而且,“已经得到满足的第一个需要本身、满足需要的活动和已

经获得的为了满足需要而用的工具又引起新的需要,而这种新的需要的产生是第一个历史活动。”⁽⁵⁰⁾新的需要的产生不仅意味着生活资料的生产活动必须不断地持续下去,而且意味着这种活动本身具有不断丰富和发展的本质特征。

第四,物质资料生产和人自身生产的统一。生产是实现人的需要的基本方式。生产分为两种,一是生活资料的生产,二是人自身的生产。满足人类基本需要的生活资料的生产,是现实的人生存和从事其他一切活动的首要前提。“人们为了‘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,而且,这是人们从几千年前直到今天单是为了维持生活就必须每日每时从事的历史活动,是一切历史的基本条件。”⁽⁵¹⁾所谓人类自身的生产,就是“通过生育而达到他人生命的生产”,是人类的繁衍。如果没有人类自身的生产,人的历史从而社会的历史就要中止。

这些特点是从《形态》中概括出来的,完全撇开了《手稿》、《神圣家族》等,这可能会给人以割断历史的感觉,然而,我这样做的目的,是想证明“现实的个人”已经完全脱离了“抽象的人”,是一种“新人”。我也不愿意使用“自然存在物”、“社会存在物”、“精神存在物”、“实践存在物”、“历史存在物”之类的词来描述“现实的个人”的特点,因为它们容易使人联想到“类存在物”、“种的整体特性”和“种的类特性”。尽管人确实是一种“类存在物”,但我想努力还原马克思所描述的“现实的个人”。在马克思那里,“现实的个人”是一个不断生成和发展的过程,从孕育到诞生,从不成熟到成熟。应该说,在《形态》中,“现实的个人”已经成熟,现实性已经得到了基本的彰显。但必须看到,“现实的个人”是一个哲学范畴,而哲学的一个重要特点是抽象性。在马克思那里,“现实的个人”是具体和抽象的统一,是个人与类的统一。一方面,“现实的个人”是“有生命的个人”,是具体的、历史的、发展的;另一方面,“现实的个人”的本质只能是从每一个“有生命的个人”身上抽象出来的,而不能说每一个人都有自己具体的本质。而且,“劳动”使“现实的个人”与“思辨人”、“自然人”和“唯一者”相分离,也正是因为“劳动”,“现实的个人”具有明显的“类特性”。当把劳动看成是人与动物相区别的标志时,就意味着马克思已经开始在进行合理的“人的抽象”,使人具有一种“类的整体特性”或“种的类特性”。这可能是很多人不愿或不敢承认的。但这是一个客观事实。特别是当我们把这一哲学范畴应用到现实政治生活中时,如果处理不好具体和抽象、普遍性和特殊性的关系,就可能出问题。也就是说,把这一哲学范畴应用到现实政治生活需要有一个转换,从理论的普遍性到实践的具体性的转换,否则,“现实的个人”就有可能被抽象化,使之成为一个具体的空洞。譬如,“人民”这个概念就是如此。

在马克思看来,“现实的个人”首先必须是一个“劳动者”。所谓劳动者,就是指不拥有生产资料而被奴役、受剥削的“劳动人民”。在资本主义社会,“劳动者”几乎就是雇佣工人或无产阶级的代名词。⁽⁵²⁾因此,“现实的个人”自然会被

理解为雇佣工人即劳动人民,简称人民。人民是“现实的个人”在一定历史条件下的逻辑延伸。人民是一个历史范畴,在不同国家和各个国家的不同历史时期有着不同的内涵,但人民最稳定的主体部分始终是从物质资料生产的劳动群众及其知识分子。人们在使用这一概念时往往具有三个倾向:一是政治性或阶级性,强调政治标准;二是重义务轻权利,强调义务性;三是重整体轻个体,强调集体利益。尽管在一定历史时期,人民概念确实为维护社会稳定和团结,争取社会进步发挥了重要的积极作用,但其抽象性和普遍性的特点十分明显,甚至存在着抽象化的倾向。在社会主义市场经济的今天,由于个人利益不断增多,独立性不断增强,个人利益和集体利益出现了某种程度上的时空分隔,如果过分地强调整体利益,就必然会导致人民的抽象化,从而导致个人利益的虚化。其一,个人利益不仅在理念上而且在事实上有被架空和被剥夺的危险。以人为本,一般解读为以人民群众为本。但人民是一个集合性概念,指的是整体而非个体,这样做就可能出现用整体利益覆盖个人利益,从而使个人利益得不到保障。这就需要把人民的利益具体化,具体化到每一个人的身上;其二,人的需要被抽象化为单一的和片面的需要。对于整体而言,由于经济社会的复杂化,在不同时期有不同的工作重点,当经济滑坡时,强调的是经济因素,道德因素或理想因素可能被忽视;当经济上升时,针对一些社会问题,可能更强调道德或理想的因素,经济因素则处于次席。但必须看到,任何时候人的需要都是全面的、丰富的,人不只是一种“道德人”或“经济人”,而应该是“道德人”与“经济人”的有机统一;其三,人的主体性被弱化。市场经济是主体经济,而市场主体是个体而非整体,其中,个人是最活跃的因子。个人的主体意识和独立自主精神是市场经济得以正常运行的前提条件。市场经济使个人从人身依附关系中解放出来,独立自主,自由自我,个性张扬。但是,过多地强调人民的整体性,用人民的整体性覆盖个人的独立性,只能使个性淹没在集体的汪洋大海之中,并从根本上摧毁人的主体性。

四 “公民社会人”: 抽象性与具体性的统一

在《论犹太人问题》中,马克思有一大段关于“个人”的论述,结论是:

政治解放一方面把人归结为市民社会的成员,归结为利己的、独立的个体,另一方面把人归结为公民,归结为法人。

只有当现实的个人把抽象的公民复归于自身,并且作为个人,在自己的经验生活、自己的个体劳动、自己的个体关系中间,成为类存在物的时候,只有当人认识到自身“固有的力量”是社会力量,并把这种力量组织起来因而不再把社会力量以政治力量的形式同自身分离的时候,只有到了那个时候,人的解放才能完成。⁽⁵³⁾

侯才先生认为,“利己的、独立的个体”就是“现实的个人”,应翻译成“现实的个体”(das wirkliche Individuum),而公民则是具有人格的“人格个体”(das personliche Individuum)。在《德意志意识形态》中,被马克思确认为唯物主义历

史观出发点的就是“现实的个体”，而被马克思确认为理想社会目标的自由全面发展的人，则是“人格个体”。^{〔54〕}

这个研究颇具意义，堪称一个新发现。这说明，马克思不仅没有拒绝“公民”这一概念，而且，“利己的、独立的个体”最终将“复归于”“公民”，成为未来社会全面发展的人。根据侯才先生的研究，马克思在《论犹太人问题》中，把“现实的个体”即“私人”亦即“本真的人”称为“非政治的人”（*der unpolitische Mensch*），而把“人格个体”即“公人”亦即“公民”称为“政治人”（*der politische Mensch*）。也就是说，可以把“公民”称之为“公民政治人”。“公民政治人”有着特定的内涵，即指生活在特定政治共同体中的“人”。在近现代民主社会中，公民是“政治人”的基本形态，是指具有一国国籍、享有权利和义务、参与公共事务并具有自主性和“公民道德”的人。公民身份意味着权利，其核心是政治权利，即参与国家公共事务的权利。但马克思也认为，公民具有抽象性，而且，“只有当人认识到自身‘固有的力量’是社会力量，并把这种力量组织起来因而不再把社会力量以政治力量的形式同自身分离的时候，只有到了那个时候，人的解放才能完成。”可以这样理解，在马克思那里，作为“政治人”的公民只是一种手段，只是由理论的普遍性向实践的具体性转换的中间环节或过渡阶段，而作为“社会力量”的公民才是目的。作为“社会力量”的公民可称之为“公民社会人”，这刚好可以和马克思的“真正共同体”相对应。可以说，“公民社会人”是个体和类、具体性和抽象性的统一，是“现实的个人”在当代社会政治生活中的“复归”或具体表现形态，是社会发展和文明进步的必然结果，是时代精神的彰显。

古希腊是“公民社会人”摇篮。当然，当时，“公民社会人”还是以其前身“公民政治人”的形象出现的。柏拉图等人开启了“公民社会人”的旅程。其中亚里士多德的思想具有特别重要的意义。亚里士多德认为，在家庭和村社阶段，人作为其中的成员，本性还没有完全展现，个人还未达到真正的完善。只有在城邦里，人作为其中的一员，以公民的身份参与政治生活，在完成城邦整体的善业同时体现自身的功效，他的本性才得以充分显现，个体才成为真实的人。在亚里士多德看来，“全称的公民是‘凡得以参加司法事务和治权机构的人们’”^{〔55〕}，即有权参加陪审法庭和公民大会的人们，因为这两个机构是城邦最高权力所寄托的地方，有权参加这两个机构的自由人才是真正的公民。“城邦的一般含义就是为了要维持自给生活而具有足够人数的一个公民集团”，是“许多公民各以其不同职能参加而合成的一个有机的独立体系”。^{〔56〕}当然，在他们的观念中，“公民”是一个集体化的概念，也就是说，并不是现代意义上的“公民”。但不论“公民”概念如何变化，他们赋予的一些基本因子都没有因时光变幻而消失。

现代意义上的“公民”概念是启蒙运动的结果。特别是资产阶级革命完成后，“天赋人权”、“主权在民”等思想深入人心，“公民”渐渐走进每个人的心里。休谟、洛克、卢梭、康德和马克思等哲学家、思想家、政治家都给“公民”以深切的关怀，对公民与国家、个人与社群以及自由与责任关系作了历史性的思考，塑造

了“公民”真实而完整的形象。公民——臣民——公民,历史似乎是一个简单的轮回,从哪里出发又回到哪里,但是,这绝不是简单的回复,而是质的飞跃,体现了对人的发现、尊重和肯定,意味着人的主体性的觉醒。自由、民主、平等、法权等一些现代性因子在“公民”身上滋长。正如卢梭所说的“我们都只不过是成为公民之后,才真正开始变成人的。”⁽⁵⁷⁾

毫无疑问,“公民社会人”是公民的新形象,它具有三大特点:

第一,公民是一个个体性的概念,它以个体化的人呈现。在古希腊,只有公民集体而无公民个人。在现代社会,“公民”概念体现了个人和集体(或国家)的统一。“公民”首先指的是个体而非整体,个体利益至高无上;而国家只是“公民”的集合,“是一群自由的人为享受权利和谋求他们共同的利益而结合进来的一个完美的联合体”⁽⁵⁸⁾。也就是说,公民是“社会人”,而不是“政治人”。“政治人”赋予了公民太多的政治色彩,“社会人”则深刻地展示了人的本性,是人的解放的具体表现。

第二,平等与权利的统一。在公民身上,平等与权利是不可分割的,平等意味着权利,权利意味着平等。这是公民一开始就具有的一个基本特征。近代以来,这个特征得到了进一步的彰显。1789年法国《人权宣言》开篇写道“组成国民议会之法国人代表认为,无视、遗忘或蔑视人权是公众不幸和政府腐败的唯一原因,所以决定把自然的、不可剥夺的和神圣的人权阐明于庄严的宣言之中。”宣言表达了自由、平等的价值理念。其中不乏一些至今仍深得人心的基本政治信条,如人们生来是而且始终是平等的;自由表达自由和意见是人类最宝贵的权利之一;私人财产神圣不可侵犯;任何政治结合的目的都在于保护人的自然的和不可动摇的权利。1776年颁布的美国《独立宣言》也公开宣称“人人生而平等,他们都是从他们的‘造物主’那边被赋予了某些不可转让的权利。”在公民所有的权利当中,参与民主事务的权利是核心。当然,权利意味着义务。权利与义务总是相伴而生,相伴而存,没有无权利的义务,也没有无义务的权利。

第三,主体性构成了公民的本质特征。在这里,人的主体性主要是指人在与外部世界的关系中,总是以“主人”的姿态出现,因而具有自主性、自为性和创造性。从霍布斯、洛克到孟德斯鸠、卢梭再到潘恩、杰弗逊,都无一例外地强调主权在民,政府的目的是为了保障人们的权利。这一思想成为西方人权思想的基本内核。杰弗逊在美国《独立宣言》中明确宣布“为了实现这些权利,在人们中间成立了政府,它的权力来自于被统治者的同意;无论何时,任何一种形式的政府破坏了这些目的,人民都有权利更换或是废黜它,并且在这些原则的基础上重新建立政府,以这种方式来组织权力,从而实现他们的幸福与安全。”这些都表达了一个基本理念:公民是国家的主人。在马克思主义中,人的主体性思想更加丰富深刻。在马克思看来,人是社会历史的主体,主体性是人的本质的具体展现。正因为如此,“公民”概念的确立实际上是对人的主体地位的法律确认。需要强调的是,创造性是人的主体性的最高表现形式。对公民来说,创造性的要求在

于:选择最佳的制度设计来体现自己的主人翁地位和人的尊严,并将这种制度设计转化为现实的政治实践,保障自己的意志成为国家政治意志中的决定性力量。

尽管“公民”已傲然挺立在我国现行宪法中,但在现实社会政治生活中,其境遇并不美妙。在大多数时候,人的政治性被突出到不应该有的地位,公民还是“公民政治人”,甚至,“政治人”覆盖了“公民”,“公民”概念遭到贬斥或拒绝,“公民”被“人民”所覆盖或取代。“公民”概念的现实境遇集中体现了政治场域中个人的地位与境遇。在整个近代以来的中国政治发展过程中,个人都存在身份的焦虑,对公民社会人的身份认同经历了从本土主义身份政治到意识形态身份政治再到法治下的权利身份政治的转变。在整个中国传统中以及近代以来的中国政治发展过程中,始终没有个体的地位,个体始终依附于特定的整体而存在。⁽⁵⁹⁾这种传统至今仍没有根本改观。在建设社会主义政治文明的今天,这种情况不能再继续下去了,因为,政治文明建设及其成果的守护都要求“公民”挺身而出。这是历史的必然!

当下,有两个方面的重要工作需要我们去。一是需要对“公民”这个基础性概念进行设计和建构,重塑“公民社会人”的形象。毕竟,“公民”在中国和西方面临的政治生态不同,文化差异也很大,如果照搬照抄,可能会“水土不服”,就像习惯西餐的人可能吃不惯中餐,喜爱中餐的人也可能不喜欢西餐一样。特别是社会主义市场经济体制的建立,给我们重塑“公民社会人”提出了必要,也提供了可能。也就是说,在对“公民”概念进行设计和建构时,既要尊重普遍性,对西方“公民”理念的传统进行认真梳理,借鉴所长,同时,更要重视特殊性,赋予“公民”以“中国特色”。当然,“中国特色”必须是对世界文明的贡献和发展,而不是换汤不换药。二是建立公民社会。何谓公民社会?国内学界意见分歧较大。顾名思义,公民社会就是由公民组成的社会。如果一个共同体在法律和社会政治生活中赋予每个成员以公民身份,而且成员之间相处的价值基础也是“公民精神”,那么,公民之间的结合就构成公民社会。有学者认为,中国已经迈进公民社会的门槛。⁽⁶⁰⁾我认为,这种估计过于乐观。应该说,中国离真正意义上的“公民社会”还有一定的距离,主要理由有三:其一,公民精神尚未形成。公民精神是公民内在品质的体现,它有两个层面的意义,一是指个人的内在品性,集中体现在主体性上,特别是其中的自主性和创造性;二是自由、平等、互利和共赢的契约精神。市场经济是自由经济,但自由是有规则的自由,或者说是在规则中的自由。市场经济是契约经济,公民社会是契约社会。契约精神实际上是斯密《国富论》中的“经济人”与《道德情操论》中的“道德人”的完美结合;其二,公民意识尚在襁褓之中,突出表现是权利意识还没有真正形成。只讲义务不讲权利,或者是多讲义务少讲权利,是我们的传统。这个传统使人们的权利意识生长极为缓慢;其三,平等观念尚未养成。长期以来对整体的依赖,对官僚意志的服从,特别是在市场经济中形成的等级即不同的利益阶层彰显出来的社会公平正义的严重缺失,使人人与人之间只有平等的外观而缺少平等的实质性内涵。当然,还有

一个重要表征,就是“人民”仍覆盖或取代着“公民”。尽管如此,但必须看到,我们正走在通向公民社会的路上,“公民社会人”正在成为每一个人的新形象。

马克思开辟的“现实的个人”的道路并未终结,公民社会人只是这条道路的必然延伸。现在有学者提出了“文化人”概念,还有马克思的“自由人”……随着社会的进步和文明的跃迁,“个人”形象会越来越生动、真实和自我,千姿百态,美不胜收。这是历史的逻辑!

注释:

[1] [17] [19] [32] [33] [37] [47]《马克思恩格斯全集》(第3卷),北京:人民出版社,1960年,第514、492、259、261、332、484、56页。

[2] 参见〔英〕霍布斯:《利维坦》,黎思复、黎廷弼译,北京:商务印书馆,1985年,引言。

[3] [4] [6] [9] [23] [24] [25] [26] [27] [28] [29] [30] [31] [39] [40] [41] [42] [43] [44] [45] [46] [48] [49] [50] [51] [53]《马克思恩格斯文集》(第1卷),北京:人民出版社,2009年,第514-515、13、205、207、342、199、199、357、526、530、501、528、525、525、519、530、519、525、532、533、525、537、531-532、531、45-46页。

[5] [10] [13] [14] 费尔巴哈:《费尔巴哈哲学著作选集》(上),荣震华、李金山等译,北京:商务印书馆,1984年,第169、184、247、185页。

[7]〔德〕黑格尔:《精神现象学》(上卷),贺麟、王玖兴译,商务印书馆,1979年,第122页。

[8]〔德〕黑格尔:《历史哲学》,王造时译,上海书店,2001年,第41页。

[11] [12]《费尔巴哈哲学著作选读》(下),荣震华、李金山等译,北京:商务印书馆,1984年,第523、455页。

[15] [16] [18]〔德〕施蒂纳:《唯一者及其所有物》,金海民译,北京:商务印书馆,1989年,第7、174、5页。

[20]《列宁全集》(第55卷),北京:人民出版社,1990年,第142页。

[21]《马克思恩格斯文集》第4卷,北京:人民出版社,2009年,第295页。

[22] 参见俞吾金:《马克思究竟从何时开始批判“抽象的人”的学说》,《教学与研究》2003年第5期。该文认为,这是恩格斯记忆上的一个纰漏。马克思在撰写《神圣家族》时非但没有以自己的“现实的人及其历史发展的科学”去取代费尔巴哈“对抽象的人的崇拜”,反而仍然肯定费尔巴哈所说的人是“现实的人”。马克思“这个超出费尔巴哈而进一步发展费尔巴哈观点的工作”不是在《神圣家族》,而是在《关于费尔巴哈的提纲》中开始的,而在《德意志意识形态》中得到了更明确的叙述。

[34] [35] [36] [38]《马克思恩格斯文集》(第10卷),人民出版社,2009年,第24、24、25、24页。

[52] 马克思在《资本论》第一卷中写道“资本并没有发明剩余劳动。凡是社会上一部分人享有生产资料垄断权的地方,劳动者,无论是自由的或不自由的,都必须在维持自身生活所必需的劳动时间以外,追加超额的劳动时间来为生产资料的所有者生产生活资料,不论这些所有者是雅典的贵族,伊特鲁里亚的神权政治首领,罗马的市民,诺曼的男爵,美国的奴隶主,瓦拉几亚的领主,现代的地主,还是资本家。”《马克思恩格斯文集》(第5卷),人民出版社,2009年,第272页。

[54] 参见侯才:《马克思“个体”和“共同体”概念》,《哲学研究》2012年第1期。

[55] [56]〔古希腊〕亚里士多德:《政治学》,吴寿彭译,北京:商务印书馆,1965年,第111、113页。

[57]〔法〕卢梭:《社会契约论》,何兆武译,商务印书馆,1980年,第196页。

[58]〔荷〕格劳秀斯:《战争与和平法》,何勤华等译,上海人民出版社,2005年,第38页。

[59] 参见虞崇胜、张星:《社会转型过程中的“政治人”》,《云南行政学院学报》2011年第5期。

[60] 高丙中:《“公民社会”概念与中国现实》,《思想战线》2012年第1期。

(责任编辑:嘉 耀)