

机构 服务 会员 文学奖项 理论评论 文史 科幻 书汇 新作品 文艺报
新闻 访谈 投稿 直播 艺术 世界文坛 民族文艺 网络文学 儿童文学 鲁迅文学院

中国作家协会 >> 理论评论 >> 理论热点

世界、身体和主体——关于主体性的再思考

来源：《中国社会科学》 | 王晓升 2022年01月19日08:06

分享到：

关键词：[主体性](#)

摘要：20世纪80年代以来，马克思主义哲学主要是在心灵和躯体二元对立的基础上理解主体性的，这种理解使人们难以把握“世界”和“身体”。世界是人通过身体与自然所建立的意义关联系统，认识的对象是从世界之中凸显出来的。而身体不同于躯体，不同于人们在各种身体模式中所理解的身体。身体的运动会有身体图式，这个身体图式不仅与世界互动，而且通过这种互动确立了世界的统一性。人们之所以难以理解世界与身体，是因为人们受到了拜物教思想的影响。而借助于世界概念，我们就可以更好地理解主体和客体。马克思在《1844年经济学哲学手稿》中对人的自身自然的强调就把人的身体的要素凸显出来了。在文明史上由于人对于内在自然的恐惧而导致心灵和躯体的对立。马克思把人的世界还给人自身的观点，为化解这种对立提供了思想基础。

关键词：世界 身体 主体 主体性

20世纪80年代以来，关于主体性问题的研究取得了重大理论成果，有力地推进了马克思主义哲学的发展。但是，这种研究的核心立足点在于，与动物相比，人有意识。人的意识是人的主体性的核心标志。这就是说，对于主体性的理解主要还是建立在躯体和心灵的二元对立的基础上的。这样的研究不仅忽视了人“有”“世界”和“身体”这两个重要的现象，而且也使人们无法恰当地理解马克思关于“使人的世界即各种关系回归于人自身”的思想在哲学史上所具有的重大意义。

一、世界与意义体系

人“有”世界，这个世界不是我们通常所说的日常生活“世界”，而又与日常生活“世界”结合在一起，以至于生活在日常“世界”中的人们无法真正地关注这个世界，尽管他们也能够某种程度上触及这个世界。海德格尔在《存在与时间》

大家都在看

- “新时代山乡巨变创作计划”引发热烈反…
- 中国当代文学信息库系统维护中
- 中国报告文学学会关于更新会员档案的通知
- 宅猪新作《择日飞升》：当网络作家关注…
- 网络公开课：文学作品改编为影视作品常见…
- 中国作家协会举办首次中国-拉美国国家文学…
- 中国作家协会党组理论学习中心组专题学…
- 2022年文学志愿服务示范性重点扶持项目…

编辑推荐

- 文学志愿服务示范性重点扶持项目公布
- 北京师范大学、鲁迅文学院联办研究生班…
- 古籍出版春风浩荡满目青
- 碎片化阅读的时代，你该…
- “首届扬子江网络文学最具IP潜力榜”发布
- 世界读书日，《收获》…
- 刘洋：科幻与科技的融合、…
- 石一枫：现实遛胡同，小说里跨海



中认为，传统哲学所理解的主体是“无世界的单纯主体”。这个单纯的主体就是笛卡尔在精神和躯体的二元对立的基础上所确立起来的主体，是纯粹的精神性的存在。按照这样的思路，人与动物之间的区别是，人有精神、有思想。而这个单纯的精神主体是没有世界的。在马克思主义哲学的研究中，人们虽然力图克服传统的哲学思路，克服精神和躯体对立的思路，把主体理解为活生生的人，但是在具体阐释的过程中，精神和躯体的二元对立仍然没有真正被克服。从人们对于马克思和恩格斯的一段经典话语的理解中，我们可以看出这一点。马克思和恩格斯指出：“动物不对什么东西发生‘关系’，而且根本没有‘关系’；对于动物来说，它对他物的关系不是作为关系存在的。”一般来说，人们认为，动物虽然也和他物有关系，但是这种关系是纯粹的自然关系。而人不同，人有意识，人与自然建立了一种超出了自然关系的关系。但是，我们究竟如何理解这个超出自然关系的关系呢？人们强调实践活动是这种关系的核心，这无疑是正确的。但是，问题在于，自然界的许多东西并没有在实践活动中被人改造。一些动物和人一样都可以看到天上的星星。为什么人和天上的星星有“关系”，而动物就没有关系呢？这个思路背后的深层的理论依据是，人有意识，他把自己的意识投射到他物之上，从而使自己和自然、其他人建立了一种关系。在这里，主体主要是作为一种有意识的存在物而被理解的，而不是作为活生生的人而被理解的。

如果这种关系纯粹是意识投射到自然界的，那么这种关系就纯粹是主观的关系，而没有任何客观的意义。然而，当人和自然界发生关系时，这种关系难道仅仅是主观投射的吗？它与人的肉体上的体验没有任何关系吗？比如，从一张正过来看到的脸和倒过来看到的脸，观察者所获得的感性信息是一样的，但是其意义不同。心理学的实验表明，倒过来看的脸在看了一段时间之后会很可怕。这就是说，当我们看到一种东西的时候，这个东西就产生了意义。生理上的“看”与意识不可分割地联系在一起，人在这里“看”到了意义。虽然动物也看自然界，但是它“看”不到意义，而人“看”到了意义，与自然发生了有意义的联系。一般动物只是与自然发生纯粹的自然关系。而人与自然的关系不仅仅是一种意识关系，也不仅仅是一种自然关系，而是在这两者的融合中发生的一种特殊的关系，是活生生的人与自然建立的一种关系。这种关系只有对人才存在，而对于动物是不存在的。因此，当马克思和恩格斯说：“凡是有某种关系存在的地方，这种关系都是为我而存在的”，这个“我”当然是有自我意识的人，但又是活生生的人。我们把这样一种关系理解为世界现象。马克思本人也强调，“人的世界即各种关系”。这个世界区别于把自然界的的东西只是当作满足人的需要的物品的那种关系，区别于日常“世界”。在这个“世界”中，人们为了生存而进行的生存竞争把世界中的东西只是当作有用品来占有。当人们从实践的角度理解“为我”关系时，人们主要是在日常“世界”的维度来思考的。在“投射”和“实践”这两个视域中，世界概念失之交臂。

我们所说的这种世界现象是“投射”和“实践”的前提。在实践活动中，人都要对日常生活中的东西进行改造。我们之所以要改造这些东西，是因为这些东西不合用。这就是说，在改造这些东西的时候，我们就已经“知道”这些东西是不合用的。但是，知道一个东西不合用究竟是什么意思呢？当我们拿起锤子来钉钉子的时候



总第4875期

专题

更多



庆祝中国共产党成立100周年



网络文学名家谈写作

访谈

更多



新乡土、创意写作与80后的文学症候

“我生而为人，自然对人好奇，对人所安身立命的这个世界也很好奇。文学是我表达‘好奇’的方式。”

文史

更多



重读《狂人日记》：再回首



白话正文分属不同语言世界，但一紧密相

回顶部

大众文化与晚清《鲁滨孙》 中国化

朱自清的“诗”与“思”：从五四到后五四

穆涛：子不语

候，我们觉得这个锤子不顺手。显然，这里的“知道”不是我们获得了一种理论知识，而是一种体验和领会。如果一定要说这也是知识，那么这种知识只能被理解为“意会知识”。而且这种意会知识是在改造世界的活动“之前”就已经获得的。更一般地说，在对于世界上的任何东西进行认识和实践的改造“之前”，我们有了对于世界上所有东西的领会和体验。在这种体验中，我们感到某种东西是不合用的，于是，这种东西就在我们的生活中被凸显出来，我们就对这种东西进行认识和改造。这种体验和领会使我们能够与生活中的一切东西都建立关系。如果说在日常生活中，认识和实践是结合在一起的，那么在认识和实践“之前”所获得的意会知识，也是与某种活动联系在一起的。我们可以用海德格尔所说的“操劳”来命名这种活动。通过操劳和意会，我们与我们生活于其中的各种东西建立了一种关系，构成了一个世界。这个世界不同于我们日常生活中的认识和实践活动所涉及的那个“世界”。任何一个人来到“世界”都必然会体验这个世界，而在这个体验中他感到这个“世界”中的某种东西是不合用的。于是，他开始认识和改造“世界”。从这个意义上说，我们所体验到的世界是更加“原始”的。当然，这不是说，在认识和实践活动中就没有意会和操劳，而是说意会和操劳被认识和实践所遮蔽。

如果从世界现象的角度来理解人的主体性，那么人的主体性表现在人“有”世界，而动物没有世界。这个世界虽然是存在着的，却被日常“世界”所遮蔽。只有把这个遮蔽的东西“去除”了，或者用现象学的话语来说，把这个日常“世界”悬置起来，这个世界才作为现象显示出来。然而，在日常生活中人们不可能“悬置”自己的日常生活。于是，我们只能从日常生活“失败”的地方，从日常生活的“缺失”中来领会这个世界。马克思在《1844年经济学哲学手稿》中把人的感觉和野蛮的感觉区分开来。他强调，人的眼睛和野性的、非人的眼睛得到的享受是不同的。或者说人的眼睛使人建立了一种不同于野性的眼睛的关系。在这两种不同的眼睛中，被看到的東西的意义是不一样的。野蛮的感觉受到了占有欲望的控制，因而把人的感觉扭曲了。由于这种扭曲，忧心忡忡的穷人对于最美丽的景色也没有什么感觉，而贩卖矿物的人只看到矿物的商业价值，而看不到它的美和特性。这就是说，当人的感觉没有被扭曲时，人的感觉具有丰富性和多样性，而当人的感觉被占有的感觉控制时，人这个存在物就变得“绝对的贫困”。假如我们的感觉没有被扭曲，假如从海德格尔所说“原始”的意义上理解这种现象，那么我们可以说，人在感觉事物的同时就“赋予”（我们不能在纯粹的主观投射的意义上理解这个“赋予”）这些事物以意义，并且领会了这种意义。“赋予”意义和领会意义是同时发生的。也正因为如此，海德格尔用了一个奇怪的词语“be-deuten”来表达这里的意思。从这里，我们可以看到，人虽然也在自然界中生存，但是一旦人出现在自然界之中，自然界就不是以纯粹自然的意义出现的，而是以新的意义出现在人的世界中。当人出现在自然界之中时，这个自然界不再是纯粹的自然界了，而是世界的一部分。

那么我们究竟如何理解世界呢？海德格尔在解释“世界之为世界”（世界性）的时候从四个不同的意义上解释了世界。从他的四个区分中，我们可以看到，他所强调的世界是从存在论、生存论意义上理解的世界。海德格尔强调，这个意义上的世界具有“先天性”。如果我们借助于马克思和恩格斯所说的“关系”，那么我们

一名特殊党员的代表证

盛唐诗歌的庄严气象

原创推荐

更多



散文 | 读莲

读莲，仿佛看到漫天飞升的莲花向我飘来，向我们飘来。莲花的清香，莲花的精灵，弥漫在人间。莲花天生丽质，自香透骨，让躁动的魂灵沾染莲开的香韵，让我们从沉迷中醒来，安静的行走。



散文 | 月光之夜

在月光的世界里，良田曲线被月光一路点缀，让良田变得十分美丽。因为随着月光的变幻，游离在月光世界里的曲线美，却把良田带进了幸福的世界。这种曲线美不断延伸的结果，却代表了良



散文 | 中国作家网散文参赛作品：…

家军是个身负使命的作家，其使命就在于他不断地精神还乡。生斯养斯的那片神奇的土地常使家军眼中饱含泪水。而对家乡的深情回望也是他作品一贯的题材。家军对乡土总是怀着浓烈的感情



散文 | 中国作家网散文参赛作品…

祖国，地大物博，山川秀美；阿拉善，多姿多彩，锦上添花。



诗歌 | 雪山草地间（组诗）

一组关于大渡河、泸定桥及藏地风情的诗歌



回顶部

就可以理解这种“先天”的世界。一旦人来到这个世界，就有关于世界的体验和操劳，在这种操劳和体验的基础上，人才进行认识和改造活动。人所操劳和体验到的世界在原则上优先于认识和改造的“世界”。如果说认识和实践的活动是一种物质活动，那么对于世界上的东西的操劳和体验同样是一种客观的物质活动。由此可见，这个世界的“先天性”决不能在先验唯心论的意义上被理解。人和世界上的东西所发生的关系具有必然性，但是这种必然性却不是因果关系意义上的必然性，不是纯粹自然的必然性，而是人为的必然性。这里有一种“源始”（既与人的自然性有关又超出了这种自然性）的关系，而动物是没有这种关系的。这个世界与日常“世界”不同。在日常生活中，我们也常常说，我们生活在这个丰富多彩的“世界”中，我们可以像改造某种东西那样改造这个“世界”，我们享受“世界”所提供给我们各种东西。这个“世界”是物质生活的“世界”。但是，在这个丰富多彩的物质“世界”“背后”还有一个源始的世界，这就是人和其他物之间的一种源始关系意义上的世界。只有人才具有这种关系，并且只要是人都具有这种关系。这个世界又是与日常生活“世界”结合在一起的。不过，生活在物质“世界”中的人们却忘记了这个世界，忽视了人和自然、他人之间的源始关系。

一旦这种关系形成了，那么在我们面前的物体不再是纯粹的物体，物体向我们显示了它们的意义。夜空中闪耀的星星、自然界五颜六色的东西仿佛都在跟我们“打招呼”，在“触摸”我们，它们要引起我们的注意。在这里，人借助于肉体上的知觉来把握对象的意义。由于这种关系包含了客观性和必然性，我们就有了生存的可靠基础。这意味着，虽然我们在经验中获得的东西常常是不可靠的，甚至由于意识的作用我们常常出现幻觉和梦想，但是我们的知觉和对象所发生的“源始”关系中却包含了客观性、必然性。由于这种“源始”关系的存在，由于这个世界的存在，我们才能把幻觉、梦想与真实区分开来。正是在这个意义上，海德格尔用“人之中的自然之光”来说明此在在世界中的展开状态。由于人之中的这种自然之光照射到世界之中，世界对人来说就是敞亮的。这个世界对人来说具有自明性。梅洛·庞蒂也根据人的知觉所具有的特性而把这个世界理解为“明亮世界”。也正是由于这个世界如此自明，海德格尔才把真理理解为在此的存在方式，并且强调“我们在真理中”，必须把“有真理”设置为前提。这个所谓的“我们在真理之中”就是指我们在世界之中，而这个世界对于我们来说是必须被接受的。正是由于这个世界是必须且常常是无意识地被接受的，是我们的一切行动的可靠基础，所以，我们从来不怀疑和反思这个前提。而对于这个前提的反思和怀疑都是在脱离知觉和体验、脱离这个“自然之光”的情况下发生的，是在纯粹意识中发生的。

二、世界与视界

源始地在世界中生存，领会其中的意义，是“先行于”一切认识活动和实践活动的。这种源始的领会就是海德格尔所说的先行具有、先行视见、先行把握。对于海德格尔来说，这三个不同向度展示了这种源始领会的内在结构。作为活生生的人，我们必然会形成世界，必然“有”一个世界；世界决定了我们的生存方式和我们看东西的方式；我们会无意识地用某种方式来概括我们所领会了的东西。虽然以前在强调认识主体性的时候，我们也强调“先行具有”，却没有在先行具有世界这



↑
回顶部

一意义上去理解。虽然被领会的东西是有含义的，这个含义是必然存在的，但是对于其确切含义，我们却没有清晰的概念。这就是说，人在源始的意义上与世界上的东西所发生的关系，是不能用日常语言来描述的，也无法用逻辑上的概念来加以把握。日常语言所涉及的是日常“世界”，而我们在这里所说的世界隐藏在日常世界“背后”。其中的含义对我们而言只可意会不可言传。假如一定要用日常语言来描述这里的意义，那么我们可以说，这个意义同时包含了真善美。这表明，在源始的生存体验中，这三种意义是不可分割地结合在一起的。我们在日常生活中用概念所表达的内容，是在这三者之间发生分裂之后的状况；而对于未分裂的状况，我们在日常生活之中的语言不足以表达。当我们说真理和价值的统一性时，我们在某种程度上触及这种源始意义。而在日常生活“世界”中，我们往往努力把这两者区分开来。只有区分开来，真理才能更好地实现我们所要达到的目标，而这里所说的价值也是日常生活意义上的价值。

如前所述，这种“源始”意义上的世界与日常生活“世界”是结合在一起的。这个世界是作为日常生活“世界”的背景而存在。它自身不会以肯定的形式直接出现，而是以一种否定其中介（世界和日常“世界”互为中介）的方式呈现的。在日常生活中，我们早已把一些东西作为理所当然的前提接受了。我们所说的世界就是日常生活中的根本性的前提。当然这个根本性的前提是被无意识地接受的，因而也会在反思中从某个方面被质疑。如果前提中的东西在某个方面受到质疑，那么这个受到质疑的方面就成为关注的焦点，成为反思的主题。这就意味着，在世界的背景之上，总是有一些东西被凸显出来，作为问题被思考。真善美的分化是在日常生活被接受的前提受到反思和质疑时才开始的。这也涉及海德格尔关于上手事物和现成在手事物之间的一种转换。上手事物是在世界中发生的，人们一般来说不把上手事物作为思考的对象。在使用上手事物时，人们在身体上已经有了一种对于上手性的体验。可是一旦上手事物不好用时，曾经的上手事物就成为摆在面前的不上手的東西，成为现成在手的東西。人们根据自己对于上手性的体验，思考或者重新制造上手的東西。这种现成在手的東西就成为人们思考和改造的对象。而上手性的体验仍然在这种认识和实践中的作用。从生理学上来说，这类似于人们视觉中的注意现象。在目光中，人所看到的東西很多，但是人们注意的卻非常有限。注意其实就是对对象进行了转变，这就是从背景中把对象凸显出来。但是，这个对象却不能脱离背景。这里的关系可以用海德格尔的“寻视”（Umsicht，请注意它与我们前面所说的人的眼睛的看的联系）和日常生活中的看到的关系来说明，看到是在寻视的背景下发生的，而看到绝不会离开寻视而孤立地发生。这就如同我们总是在上手性的背景下，从现成在手的東西中寻找上手的東西。人总是在世界的背景下注意某种東西。我在这里把人在世界的背景下注意某种東西并把某种東西主题化理解为“视界”。从这个意义上来说，世界之中有视界。

凡是人必有世界。儿童也有世界，也会在切身体验的背景下观察“世界”上的東西，触摸“世界”上的東西，并由此而形成自己的世界。当然，在他那里，这个必然存在的世界是边界不清和内容模糊的。从边界上来说，人会随着成长不断拓展自己与“世界”上的東西的联系。当世界不断拓展的时候，世界的內容也不断丰富。从內容上来说，虽然人们在生存体验中领会了其中的意义，但这种意义又是模



↑
回顶部

糊的，难于用概念清晰地加以表达。当其中的某个内容被凸显出来，被当作主题来思考时，这个内容就变得越来越清晰。知识是在模糊不清的生存体验中诞生的。当然，在生存体验中，人们也会有一些直觉上的判断。这些直觉上的判断把模糊不清的生存体验明晰起来。而这种被明晰起来的直觉上的判断就成为知识的基础。在这里，直觉和反思结合在一起了。而反思恰恰就是把人的直觉和体验中的某种东西主题化。比如，几何学中的公理就是反思和直觉相结合的产物。

三、身体与躯体

由此可见，不是思维主体投射到自然界中的东西之上使这些东西获得意义，而是在我们的生存体验中“赋予”自然以意义，并且是在我们的生存体验中领会这种意义。要领会其意义，我们还需要进一步理解身体。

我们可以把日常“世界”与世界区分开来，我们也可以把躯体和身体区分开来。正如在日常“世界”，我们常常会忘记世界一样，在这个“世界”中，我们往往看到了躯体，却忘记了身体。笛卡尔从二元论的角度把人的躯体和心灵区分开来。他把躯体和心灵外在地结合起来。实际上，当躯体和心灵融合在一起时，躯体就不是原来意义上的躯体，而可以被理解为身体。梅洛·庞蒂和施密茨等人都力图从现象学的角度来说明身体。“世界”上的东西可以看到，可以被触摸，而世界本身却看不到，也不能被触摸。同样的道理，躯体是可以被我们的视觉和触觉所把握的，而身体却不是这样。我们的身体本身就是一个“感觉器官”，它是不需要借助于其他感觉器官的“感觉器官”。当然，“感觉器官”这个词语其实也是不妥当的，一旦把身体理解为感觉器官就把身体物化了，把身体变成一种可以被感知到的对象。身体可以进行感知，但是它本身却不能被感知。这就如同我们的眼睛可以看到其他东西，但是它不能看到眼睛本身。眼睛本身是在眼睛的视觉范围之外的。同样的道理，虽然我们的身体可以感知，但是它本身是在感知的范围之外的。也正因为如此，梅洛·庞蒂说：“它不是真正地在我面前，我不能在我的注视下展现它，它留在我的所有知觉的边缘，它和我在一起”。如果说笛卡尔从纯粹我思的角度来理解“我在”，那么梅洛·庞蒂所说的这个和我在一起的“我在”，是与肉体有关的“我在”。海德格尔的“此在”包含了这样的意思。他说：“从存在论上正当领会的‘主体’即此在”。存在论上所领会的主体是能够具有生存体验的主体。

当然，正如世界和日常“世界”结合在一起一样，身体和躯体总是结合在一起的，离开了躯体也就无所谓身体。正如世界不能被直接地、肯定地加以描述一样，身体也不能直接地、肯定地被描述，而总是要通过否定中介的方式来说明。鲍德里亚就是从否定中介的角度说明这种意义上的身体。在日常生活中，人们以各种不同模式来理解身体。在医学中，身体是在它是尸体这样一个模式中被理解，它是被用来解剖的尸体。在神学中，身体是动物性的身体，是充满了本能和欲望的身体。在经济学中，身体被按照机器人的模式来理解，是会劳动的身体。对于时尚来说，身体的理想模型就是像模特那样的身体。所有这些模式都没有把身体当作身体本身来理解。这些身体的模式都误解了身体，都束缚了身体。于是鲍德里亚强调，身体是另一种完全不同的东西，“它是这些模式的唯一根本性替代物，是否定这些模式的不可简约的差异。”只有否定了这些模式，我们才能面对身体本身。对于鲍德里亚



↑
回顶部

来说，人有两种意义上的身体，一个是作为初级过程的身体，一个是作为次级过程的身体。初级过程的身体是原本的身体，而次级过程的身体就是我们所说的躯体，在日常生活意义中出现的“身体”。

梅洛·庞蒂试图通过对一系列心理现象的分析来说明心理学所理解的“身体”和他自己所理解的身体的差别。或者说，梅洛·庞蒂通过对于心理学家的批评而从否定中介的角度来说明身体。比如，心理学家发现了身体的一个“特征”：“双重感觉”。这种双重感觉是这样的：当我的左手触摸我的右手时，我不仅感到我的右手被触摸，而且我的右手也有触摸的感觉。在触摸过程中，触摸和被触摸是同时发生的。身体在感知过程中可以随时进行这种触摸和被触摸的功能转换，而且这种功能转换是一种模棱两可的结构。身体可以被理解为一种功能转换的系统，而在传统的心理学中，这两者是可以被区分开来的。现代心理学发现了这一点。本来，心理学家通过这种新的发现完全可以看出身体的一种特殊的“性质”。当一个人在触摸某个物体时，触摸和被触摸是同时发生的，这时他可以说，物体“触摸”了他的身体。人在主动触摸时也“努力”被触摸，在这里他开始“反省”（加入了肉体作用的“反省”）。从原本的意义上，物体不可能触摸人。而物活论者会认为，物体也有“灵魂”，也能“触摸”人的身体。但是，我们在这里所说的双重感觉不是从物活论意义上来说的，而是从人的身体的“特性”上来说的。对于人的身体来说，物体似乎都有灵魂，似乎都在吸引人的注意，似乎都在触摸人。而这种寻求被“触摸”是人的身体所具有的独特“性质”。当身体把物体当作“触摸”它的东西时，他对于物体有一种独一无二的领会。这种生存体验是身体所具有的“特性”。这就是身体和物体建立了一种独特的联系，而这种联系是动物所没有的。动物不能把物体“当作”“触摸”它的东西。本来，心理学家应该从这里得到身体的观念，但是他们却无法做到这一点。这是因为，他们“运用自然的方法，站在科学援引的客观思维的立场上”。人的身体体验被他们理解成为一个“心理事实”。对于心理学家来说，人的身体要么是主体，它主动地“看”，要么是客体，它被动地“感受疼痛”。他们在“主体—客体”二元对立的框架中去理解身体。而身体不是这样的，它是触摸和被触摸同时发生的，可以说是“主体—客体”融合在一起。这是人所特有的独一无二的现象。但是，心理学家忽视了这种现象。

在传统上，人们都强调，工具是人的躯体的延伸，可以制造各种工具来延长人的躯体，提升人的肉体上能力。现代科学的发展已经远远不满足于这一点。它越来越有能力把人当作像机器一样的东西重新生产出来。一些哲学家认为，人是个“过时的机器”，建立在这种“过时的机器”的基础上的人文科学也已经过时。现代科学技术可以用生物技术、计算机技术改造人的躯体和心灵。这种改造就是要使人的体力和脑力更加强大。在这里，人的躯体是按照政治经济学的模式被理解的，躯体就是机器。随着现代科学技术的发展，只要人愿意，那么对人的躯体进行改造的技术就是无止境的。人们甚至越来越发现，躯体性存在与计算机仿真之间，人机关系结构与生物组织之间，机器人科技与人类目标之间，并没有本质的不同或者绝对的界限。一些人甚至强调，人曾经统治地球，现在人应该成为“被淘汰的物种”。李河：《从“代理”到“替代”的技术与正在“过时”的人类？》，这些哲学家们在强调人类已经“过时”、传统“人文科学”已经过时的时候，忘记了身体，忘记了



↑
回顶部

人本身，忘记了海德格尔所说的“生存”。他们把身体简化为一种生理和心理机制，身体变成了所有物体中的物体。

四、身体与世界

对于身体，我们无法用肯定的方式直接描述它，如果能够直接描述，那么身体就类似于物体，是可以直观的对象。而身体不是这样的直观对象。虽然我们不能直观地描述身体，但是这并不意味着身体不存在。身体的存在可以从身体现象的生理学 and 心理学解释的失败中得到理解。

一位在战争中被炸断实肢的人，感觉到幻肢中还有弹片。这就是说，一个人会把不是自己身体的东西看作自己的身体。为什么会出现这种情况呢？人们作出了多种解释：一种解释是，由于人的大脑中仍然还保留了某种痕迹，这是大脑中的某种持久的意识发挥作用。这种解释缺乏说服力，大脑中有痕迹并不会使人产生一种感觉，人不会感觉到幻肢中的弹片。第二种解释是心理学意义上的解释。一种情绪或者一种情景会让没有幻肢感的被试产生幻肢感。有时，一个人在同意截肢的情况下，在手术后还会产生幻肢感。那么，这是为什么呢？心理学的解释是，这些有幻肢感的人缺乏疾病的感觉。但是，这个解释也有问题。例如，一个人虽然感觉不到自己的右手瘫痪了，但是如果人们叫他伸出右手，他会伸出左手。这表明，虽然这个人无法感觉到自己瘫痪的右手，但是他左手仍然有感觉，仍然会伸出左手。因此，用疾病感缺失来解释幻肢现象是缺乏说服力的。从生理学的角度来看，幻肢现象是与人的生理结构有关系的，如果一个人被切断了感觉传导神经，他的感觉就消失了，幻肢也消失了。幻肢现象还是与人的感觉有关的。这表明，仅仅用思维、心理或者感觉上的依据都无法充分解释幻肢现象。根据这些证据，梅洛·庞蒂得出结论，这是生理现象和心理现象共同作用的结果。他要用这两者之间的共同作用或者共同空间来解释这种现象。这就是说，我们要在超出笛卡尔的躯体和心灵分裂这种二元论的基础上重新理解幻肢现象。

那么，这种共同作用或共同空间究竟是怎样的呢？梅洛·庞蒂借助一种动物实验来说明这一点。如果我们把昆虫的一只脚切断，那么它会迅速用另一只脚来取代被切断的脚。可是如果我们只是把昆虫的脚捆住，那么这种替代就不会发生。为什么会出现这样的情况呢？梅洛·庞蒂的解释是，动物要继续在它存在于其中的“世界”之中生存，它要用自己的全部能力来对付“世界”。而被捆住的脚之所以没有被取代，是因为被捆住的脚还有重要作用，它还能用来对付“世界”，处理在“世界”中生存的问题。为此，梅洛·庞蒂强调，“在替代现象的后面，人们所发现的是在世界上存在的运动。”

如果说动物有它的生存环境，要用替代的方法来对付生存环境，那么人也同样如此。幻肢就是一种替代现象，用一个不存在的肢体来代替肢体，或者“用左手来代替右手”，从而对付自己所生存的世界。梅洛·庞蒂对于幻肢现象的分析其实把两个重要的东西，即身体和世界结合在一起。身体不能从心理学的意义或者纯粹生理学的意义上来理解，而是要把这两者融合在一起。当这两者融合在一起时，身体就不再是局限于生理意义上的身体了，就会超出躯体之外，把原本不是身体的东西当作身体。人把不是身体一部分的东西当作身体的一部分，这就是我们常说的，工具



回顶部

是“身体”的延伸。一些工具甚至替代我们躯体上的某些器官。人的躯体上的器官类似于我们随时加以使用的工具。我们的身体所习惯从事的活动融合了这些工具，使它们参与到我们的身体的最初结构之中。梅洛·庞蒂把这种扩展了的身体说成是“身体图式”。由此，梅洛·庞蒂认为，身体是最初的习惯，是其他一切习惯的习惯。如果劳动工具能够延长人的器官，甚至在一定程度上取代人的器官，成为人的身体的一部分，那么在一定意义上说，自然界的一切东西都可以被当作人的工具，都是人对付生存环境的“上手”工具，而区别于现成在手的工具。它们都是人的身体的一部分。从这个意义上说，马克思关于自然界“是人的无机的身体”的说法就可以得到一个新的理解。人的身体牵涉到了整个自然界。正因为如此，海德格尔把人所生存于其中的自然界理解为意义关联整体。人周围的物体都是在世界中与人照面的。人的身体就是让生活中的东西作为意义关联的东西在世界中和人照面。从这里可以看出，过去人们只是从躯体的意义上理解这种替代，而我们从身体的意义上来理解这种替代。这两种不同替代表现了现成在手和上手工具之间的差别。

当人把自然界作为他的无机的身体时，自然界就变成了世界的一部分，成为意义关联的整体。人的身体图式的建构过程就是世界的变化过程。世界和身体图式是同一个过程的两个方面。身体处理世界中的物体的过程也就是世界的拓展过程。世界是人和他物之间的必然联系。当暴风雨来临时，我们不是在思想上预计暴风雨，也不是在感觉上感到暴风雨，而是我们的整个身体采取行动“预先”对付暴风雨。20世纪80年代，积淀说所表达的主体性，实际上就是身体与他物之间形成的一种稳定的联系。从躯体的角度来说，人不过是纯粹的生物有机体，但是在长期的实践活动中，人形成了一种特殊的能力。这种能力不是躯体上的某个器官的功能，而是整个身体的一种能力。从生理学上来说，这种能力不能积淀在人的躯体之中（动物会如此），而这恰恰是身体的一种能力，是身体与外在事物之间形成的一种稳定联系。这里包含了人的意识在其中发挥的作用。我们也可以按照海德格尔在世界之中的说法来说明这种联系。此在在世界之中不是一个物体在另一个物体之中，不是人在房子之中，不是水在杯子之中，而是“依寓之、逗留之”。这个“依寓之、逗留之”的说法让人费解。他无非是要表明，人不是作为躯体（一个现成存在者）与世界中的东西发生联系，而是作为身体与世界上的东西发生关系。在庄子的那个庖丁的世界里，刀、身体和牛仿佛是成为一体的东西。此在在世界中存在，实际上就是人和世界形成了这样一种关系，是此在与上手事物之间的关系。

同样，由于人的活动是在世界中发生的，人和世界中的东西形成一种相对稳定的联系。而在这种稳定的联系中，人虽然只是看到桌子的一个侧面，但是人好像也“看”（寻视）到了桌子的另一侧面。我们从来不怀疑桌子的另一个侧面的存在。它的另一个侧面不是我设想的，不是联想的、纯粹记忆的结果。这是因为我们有一个世界，它是在世界中存在的，也是在世界中被确定的。它是我在世界中“看”到的，而不是从纯粹的生理意义上看到的。这是与人的整个身体活动倾向联系在一起。

在这里，我们借助于梅洛·庞蒂关于触觉的分析来更深入地说明这一点。从纯粹的生理意义上来说，我们只是躯体的一个部分接触某个有重量的物体，我们通过触



回顶部

摸而感到物体表面是不是光滑的。但我们只是通过我们的触觉才能做到这一点吗？我们眼睛看到一个东西就知道这个东西是重的，就知道这个东西是光滑的。我们不会只是在搬动石头时才感到石头的重量。对于周围世界的东西，我们都大概知道这些东西的重量，或者说，我们生活中的东西的重量具有某种“重量恒常性”。这种重量的恒常性是相对于身体的恒常性来说的。这就是我们在世界中与世界上来照面的东西之间形成了一种相对稳定的联系。物体的重量是在整个身体运动系统中出现的，在具有相同的动作系统的身体背景上，重量是可以辨识的。为此，梅洛·庞蒂指出：“身体本身的运动之与触觉如同亮度之与视觉。”这就是说，身体的运动犹如光线，有了身体的运动，我们才有触觉，才能体会到物体的重量。这就如同有了光线我们才能看到东西。

我们的身体运动使我们与我们之外的东西建立了一种稳定的联系，形成一个世界。我们就是在世界中认识事物的。我们的认识是在世界中展开的，身体给我们提供了“自然之光”，使我们理所当然地领会到了世界的存在。没有这个“自然之光”，没有世界，我们就无法认识任何东西。

五、世界与物质第一性

在这里，人们自然而然地提出一个问题，如果一切东西都在世界之中被体验，在世界之中被认识，那么这不是陷入了观念论了吗？世界中的一切东西都被纳入人的体验的系统之中。如果没有这个体验系统，世界上的东西甚至都不能认识到。其实，这是在肉体 and 精神的二元对立的基础上提出的问题。这种观念论把人的体验理解为一种意识活动。如果从身体与世界中的东西的相互作用的角度来理解，那么物质第一性就可以真正地被确立起来。

在我们感觉的世界中，具体物体的各种性质有一种恒常性。但这些恒常性不是这些物体的纯粹“客观”属性，而是与人的知觉有关的，是在世界中所体会到的恒常性。一个正方体虽然在我的面前显现为菱形，但是这个菱形被等同于正方形，这是因为，使这种形状成为可能的物体位置是和这种形状一起呈现给我的，并被纳入世界体系之中。当物体在世界中的所有显现对我们来说都是一样的，那么物体就有某种客观的不变的特性。我之所以能够做到这一点，是因为我能够把视觉的环境和我的身体运动的相互作用结合在一起。我们的身体运动与视觉环境构成了一个相对稳定的体系。在这个稳定的体系中，我把它看作正方形。我们对于物体的颜色、重量、形状等所得到的感觉的恒常性，都存在类似的结构。物体不能被归结为某些感觉特性的恒常性，不能被归结为我的感觉与物体之间形成的关系。我们不能把这些恒常性（性质）等同于物体。

在不同的光线、不同的视角、不同的物体之间，颜色都会发生变化，我们之所以说树叶是绿色的，是因为相对稳定的环境使物体具有了色彩的恒常性。颜色的恒常性是亮度、身体的视觉场结构、在恒常性中被照亮的物体这三者之间相互作用的结果。由于这种相互作用的存在，我们才能确定物体的存在。如果颜色的恒常性被破坏，那么物体的恒常性也被破坏。在一定的世界之中，身体运动与各种物体的相互作用产生了相对稳定的知觉场，人们得到了知觉的恒常性，而这种知觉的恒常性也确立了物体的恒常性。物体的恒常性使物体以统一性的形式表现出来。在这里，



↑
回顶部

特别值得注意的是，人的身体不是简单地把视觉恒常性、听觉恒常性、触觉恒常性等机械地拼凑在一起。人的身体不是这些感觉器官的简单结合。身体是感觉的功能转换系统。如果一种现象只是呈现给我的一个器官，那么它就像个幽灵，是不确定的。这些现象被同时呈现给我许多的感官。颜色不仅仅呈现给我的眼睛，而且呈现给我的耳朵等。人是用身体的统一性来对待物体的，在身体的统一性中来把握物体的统一性。正因为如此，人们才会说，一幅画甚至包含了景象的气味，这就是说，画家如果要完整地再现物体，那么他就要通过颜色的排列和组合，对其他感觉器官的要求作出回答。在这种情况下，人们才会感到艺术作品栩栩如生。但是无论一幅画多么栩栩如生，即使它好像也有气味，人们还是能把图画与实物区分开来，把画中的花与实际的花区分开来。这就是身体的统一性对于物体的全部体验。身体有把某种感觉经验和其他感觉经验联系起来的能力。

世界上的东西不断地变化，我仍然认为世界是统一的，我仍然把我生活的世界看作同一个世界。梅洛·庞蒂用转变的综合来说明世界的统一性。而这种综合是永远都不能完成的。既然我们不能完成这种综合，我们又根据什么说，我们有一个统一的世界呢？这依靠世界的时间维度。而这个时间维度又是与人的身体的活动联系在一起的。人就是时间中的存在，在时间中确立自我的统一性和世界的统一性。在这里，我们应该特别注意，世界有它的统一性，但是这种统一性不是康德的意义上所说的统觉的综合统一，它不需要借助于思考的框架而获得统一性。这个统一性如同人自身的统一性一样。人不是在反思中构成自己的统一性，而是在身体的活动中显示出这种统一性。人不需要在每天起床的时候验证自己的统一性，验证自己是不是在做梦。这就是维特根斯坦所强调的，必须接受的是生活方式。这个生活方式是一切确定性的根源，世界的统一性也是我们必须接受的生活形式的一个方面。虽然我们每天起床的时候，世界上的东西都变了，但是我们仍然把它当作同一个世界。

如果把意识和肉体割裂开来，那么世界的统一性就变成纯粹意识的现象。我看不到山的那一边，但是我可以想象，即使那是不确定的，但是我的意识能够想象。如果世界的统一性是想象的结果，那么我们必然会陷入世界的现实性和未完成性之间的矛盾中，我们生活在一定的时间限度内，被综合起来的世界是世界的一部分，我们凭什么说，世界是统一的？我们有什么依据说，想象的世界一定与现实世界是一致的？世界的统一性不是纯粹意识的事实，而是一种身体活动的事实，在身体活动中有客观基础。

世界的统一性不是纯粹的意识事实，而是在身体活动中形成的。我们知道，身体“既”是物质（肉体）的，“又”是意识的。身体的活动是物质活动的一部分，但这又是被意识到的物质活动。这个被意识到的物质是意识中不可消解的“某物”。某物是我的身体的关联物，同时又不是我进行认识的身体的关联物。体验一个物体，既不是与物体完全一致，也不是从头到尾思考它。这就是说，在体验一个物体的时候，我们不仅体验到这个具体的东西，用概念思考这个东西，用语言表达这个东西，而且还体验到“某物”。体验一个物体是把物体与身体关联起来，把握物体，而这种体验不可能达到与物体的完全一致，同时体验又不是把物体完全纳入思维之中。体验表示人感知到物体，思考了物体，但却不能完全穷尽物体，表示物



回顶部

体是某种不可消解的某物。人体验到物体抗拒我的身体。从这种抗拒之中，人意识到某物的自在性。由此可见，身体不仅确立了一个恒定的世界，达到了这些被认识到的“客观”属性，即物体的恒定属性，而且还碰到了“某物”。这个某物不是被认识到的属性，但又是每一次身体体验中必然碰到的东西。它与意识相关而又独立于意识。身体和物体之间的作用包含了一种自然关系，但又是一种被意识到的自然关系。这个独立于意识而同时又被意识到的东西通常被人们抽象地表达为“物质”。从意识这个方面来看，任何意识都是对于物体（其中包含了某物）的意识，离开了对于物体的意识，即所谓的纯粹的意识是不存在的。从意识与“某物”（物质）的这种对比中，我们可以看到，某物（物质）可以“独立”于意识，而意识却必须依赖于某物，因此某物是具有优先性的。我们把这个优先性理解为第一性。物体，比如钢笔，有黑色，表明物体不仅仅有被感知的颜色，而且有散发出这种黑色的力量。这个散发黑色的力量不能被认知却可以被体验，是物体之中的某物。某物（物质）是颜色得以产生的基础。物体本身不是纯粹被动的，黑色钢笔仿佛在邀请人们观看。物体借助于各种属性（恒定性）表现自身，显示出自身的这种“力量”。物体的这种“主动性”，这种“触摸”人的特性凸显了某物（物质）的自在性和独立性。物质第一性是通过这种自在性和独立性而表现出来，它不是在人的生存体验之外被确立起来的。而且，正是物质世界的自在性，才给世界中生活的人们提供了一个绝对的参考点。而世界为体验到这个绝对参考点提供了一个框架。

身体作为意识和物质的统一体是把握物质第一性的前提。它是物质的，它会与世界相互作用，在这种相互作用中，身体体验到物质的独立性。它有意识，能够意识到物质对于人的意识的独立性。对于意识来说，这是不可消解的“某物”。无论人们如何把现实生活中的东西纳入世界体系中，无论如何强调物质的一切属性都是世界中的稳定关系，而物质本身却不是关系。即使物质是在关系中被意识到的，在意识中出现，但是这个意识中有身体的作用，有自然的关系。在这个自然关系中，身体所碰到的某种东西被体验为不可消解的“某物”。被身体体验到的这个不可消解的某物，对于人的一切活动来说是前提。物质第一性就是在身体对于某物的自在性的体验中被确立起来的。正如认识和实践活动是以物质的先在性和独立性为前提一样，意会和操劳也同样以物质的先在性为前提。

而在肉体 and 心灵对立的二元论背景之下，物质第一性只能是被意识到的第一性。按照这种二元论的观点，世界是各种具体物质的总和，时间是所有的现在的总和。这就是把一种物体从其他物体中凸显出来，其他物体退出当前的空间，这个物体才单独出现。同样，只有把每一个时间点割裂开来，然后才能用主体把时间上的点结合起来，把世界上的东西结合起来。这样就有了物质世界和时间。这个物质世界和时间是主观建构的结果。这是观念论的典型。在这种物质第一性的思想中隐含了一种观念论。物质第一性必须是被人意识到的第一性。没有意识，人类就不可能提出物质第一性的观念。意识到物质第一性，这是一种精神事实。如果物质第一性是被精神确立起来的，那么这反过来也可以被用来否定物质第一性。

而身体的活动中，虽然“物质第一性”作为一种观念，是通过身体的活动确立起来的，但人的身体首先置身于自然界，自然界的许多东西成为世界中的要素。身



回顶部

体与“世界”中的东西建立了联系。马克思指出，“意识（das Bewußtsein）在任何时候都只能是被意识到了的存在（das bewußte Sein），而人们的存在就是他们的现实生活过程。”马克思的这个意识概念就不再是从意识和肉体对立的意思上来理解意识，而是从人的现实生活过程来理解意识。或者说，马克思把肉体 and 意识结合在一起理解意识。当马克思这样来理解意识的时候，就突破了二元论而在身体活动中确立起物质的优先性。

六、作为主体的活生生的人

20世纪80年代以来，学者们一直试图从主体和客体之间相互关系的学说来重构马克思主义哲学体系。但是，这种主客体关系学说所面临的核心问题是，它在身心二元论的基础上理解主体和客体。人的主体能力的核心是人的思想的作用。虽然人们也强调活生生的人是主体，但是在对于活生生的人的理解中，人的身体并没有得到应有的重视。所谓活生生的人，主要被理解为躯体和意识的外在结合。人们没有身体的概念。这是由于人们从一种实证思维的角度去理解人，人的躯体和意识都可以从实证的思维中得到理解。从实证思维的角度来看，如果我们撇开人的躯体和意识，那么身体就是“无”。当然海德格尔从这种无之中看到了有，看到了“此在”。马克思的“意识”概念其实已经表达了身体的观念，这就是要从超越纯粹意识主体的意义上理解身体。这就是说，活生生的人当然是主体，但是这个主体不仅仅是思维主体，也不仅仅是肉体，而是超越这两者的主体。人是主体，但他是能够超越自身的主体。这样的主体是“有”世界的主体。当主体“有”了世界的时候，主体就对世界上的东西有一种体验。他能够超出那些摆在自己面前的东西，能够体验到某物，有对于超越的东西的体验。

人作为主体在认识客体时，不仅能够用思维工具，比如用概念把握客体的属性，而且还从这种把握中获得一种体验，即客体之中包含了超越主体的东西，超出概念范围的东西。这就是说，人作为主体在与客体打交道时，主体既把客体纳入主体的活动范围中，同时又体验到客体的自在特性。对于主体来说，客体既是自在的，又是为我的。人在处理客体时，不仅感到客体受到自己的控制，而且也感到客体抗拒自己的控制，甚至在人的纯粹思维中也无法避免客体性的内容，而这个客体性内容来自外部，是被预先确立起来的。这就是阿多诺所说的不可消解的“某物”。而主体不得不从某个方面顺从客体的抗拒。在客体对于主体的抗拒中，客体的优先性表现了出来。这就是主客体关系中的辩证法。当主体体验到客体的自在性时，客体的优先性被确立起来，物质的第一性也随之被确立起来。物质第一性是通过客体的优先性而被确立的，是在主客体关系的辩证法中被确立的。这就是辩证唯物主义和实践唯物主义统一起来的关键。

同样也只有借助于这种辩证法，世界概念和身体概念才能得到理解。人作为主体认识客体时，发现客体有超越客体的东西，体会到了这种超越客体的东西。这就是说，人在认识客体时，虽然可以获得关于客体的知识，但这不是客体的全部。人这时还发现客体之中有无法被概括在知识中的内容，这种内容可以被人体验、领会，但却不能用概念来描述。从这个意义上说，世界上的东西似乎有了“灵韵”。对于这种“灵韵”的领会和把握，把人引向了世界。但是，这个世界却不能作为对



回顶部

象被人认识。世界不是认识的对象。世界作为一切认识对象的“前有”而存在。从主客体关系的角度来看，人的身体可以被理解为躯体，医生可以用各种方式来修复躯体。但是，躯体不是人的全部，人还“有”超出躯体的东西。医生在治病的过程中强调，在治病过程中病人的配合很重要，病人征服疾病的意志力很重要。人们往往会产生误解，认为意志力是人的躯体之外附加在躯体之上的。其实，离开了躯体就无所谓意志力。所谓意志力就是一个人贯彻自己意志的能力。这种意志力绝不是纯粹意识领域的东西，而是和躯体结合在一起的。医生对于病人的意志力的强调，对于病人配合的强调，就从一定的意义上表明，身体不是被动的躯体，不是医生进行修理的机器。人有一个躯体“之外”的身体。它虽然不能在经验上被证实，但又是切切实实存在的。人通过自己的生存方式表现了人“有”身体。举例来说，如果人像机器那样，他的脸部有50种表情，每一种表情都直接与人的某种特殊的内在情绪联系在一起。比如一个人高兴时，他会开怀大笑。这时，人就没有“内在”，一切内在的东西都是外在的，都可以通过行为表现出来。可是，人不是机器，人的面部有无法用数量表达的各种表情。而这些表情、身体动作都是人的内在的一种表达。但由于这种表达是模棱两可的，所以人们认为，人有一个独立于肉体的“内在”。好像这个内在与面部的表情以及身体动作是分离的，是与“肉体”分离的。这个内在只有一个人自己才能知道。这就是把肉体和心理对立起来的做法。这种做法的核心就是用理解机器人的方法来理解人。可是，人不是机器，人的肉体和心理是融合在一起的。这是人的存在方式。如果从实证的角度来看待人的面部表情，把人当作机器一样的东西，那么由于人们无法从这种表情中得到经验可证实的意义，于是就得出结论，人有独立于肉体的内在。一个人无法理解他人的内在。

从实证的角度来看待身体和世界，把身体理解为躯体，把世界理解为物质世界，这是一种实证主义的思维方式，是马克思所批判的拜物教。这种拜物教观念无法理解身体和世界。这是因为身体和世界不能按照经验上得到证实的方式出现。对于经验可证实的思维模式来说，一种东西要么就是实际上能够从经验上被把握的，要么就是无。它不能理解这个“有”“无”之间的东西。马克思对拜物教的批判也是对于这种实证思维方式的批判。对于拜物教来说，世界上的东西要么是物质的，要么是精神的。精神和物质的这种融合，对于它们来说是难于理解的。

当然，我们也不能简单地否定实证的思维方式。如果没有实证的方法，我们既无法从技术上把握物质“世界”，也无法从技术上把握社会的“世界”。但是，如果我们拘泥于这种方法，那么我们就不能真正地把握“世界”“背后”的世界，不能把握躯体“背后”的身体。在主客体关系中，我们必然会利用实证的思维方式，并通过这种实证的思维方式来把握客观“世界”。传统的主客体理论无疑做到了这一点。我们也必须超越传统的主客体理论，这就是要从新的角度来重新理解主体和客体。主体不仅仅是思维的主体，而且还是体验的主体，是“有”世界的主体。这个主体是不断超越自身的主体。同样，客体也不仅仅是客体，而且是超出自身的客体。这就是要认识到主体的自我否定性、客体的超越性以及主客体所包含的超越的维度。这个维度是传统的主体哲学所缺乏的。这个超越的维度表明，哲学所面对的是“无穷尽的对象”。而要把握这个无尽的对象，就必须借助于辩证法。只有当我



回顶部

们把精神和肉体真正结合起来，而不是机械地拼凑起来的时候，我们才能真正理解马克思所说的活生生的人。

七、把“人的世界”“回归于人自身”

在马克思的思想中，人作为主体是活生生的人。这个活生生的人不仅“有”身体，而且“有”世界。然而，我们却不能不遗憾地说，在现实的生活中，人却忘记了自己的身体，忘记了世界。人们往往沉沦在物质生活的“世界”中，只是关注躯体和世界中的物质。这种情况的出现既有历史的原因，也有现实的根据。

从历史上来说，人必须征服外部自然才能生存。在征服外部自然时，人又必须控制人自身的自然。霍克海默和阿多诺用启蒙辩证法的思路来解释这个过程。按照他们对于奥德修斯神话的分析，奥德修斯在回乡的路上，必然会碰到海妖塞壬。这个海妖的迷人的歌声会使途经这个地方的船舶迷失航线并葬身大海。为了征服海妖塞壬，奥德修斯让人用蜡块封住水手的耳朵，并让水手们把他捆在桅杆上。对于霍克海默和阿多诺来说，这个神话故事的象征意义是，要征服自然，要征服自然对人的诱惑，人就必须束缚自身的自然。而在束缚自身自然的过程中，水手们再也无法听到美妙的歌声。奥德修斯虽然能听到歌声，但却被束缚起来了。这个歌声再也没有把他的身体从束缚中解放出来的力量。按照霍克海默和阿多诺的设想，这就是现代主体的史前史。而在其后的人类历史中，人类为了征服自然就不断地束缚人自身的自然，意识的主体越来越与人自身的自然对立起来。躯体和心灵的二元对立不仅仅是现代哲学的基础，而且是人类生活的基本形式。资本主义社会把人类文明初期的那种状况极度拓展开来。于是，人类一方面要维持自己的生命存在，要维持自己的躯体的存在，另一方面，又害怕躯体所表达出来的自然需要，敌视这种自然需要。在这个社会中，一方面人们特别关注身体，但是身体往往被当作躯体即被扭曲了的身体来对待，比如审美的躯体、享受的躯体、健康的躯体等；另一方面又对人的自然欲望充满了恐惧。在人的意识面前，身体就面临着这样一种两难的处境。在这里，人不是作为活生生的人出现的，而是作为躯体出现的，是作为扭曲了的身体出现的。

马克思在《1844年经济学哲学手稿》中分析了这种情况。马克思认为，在异化劳动中，人会和自己的活动相异化，人的生命不依赖于他自己，人的“生命活动同人相异化”。在过去的理解中，人们都是从雇佣劳动的角度去理解马克思的思想。但是，如果把《1844年经济学哲学手稿》中的前后思想都联系起来，我们就会发现，马克思在这里暗含了躯体和身体的区分。人的活动和人自身的异化就是指，躯体的生活与身体的活动相异化。马克思在这里强调，人是自然的一部分。自然界是人的生命活动的材料、对象和工具，是人的“无机的身体”。而人的“普遍性”就表现在人把自然界作为人的无机的身体。在马克思看来，这是人的“类本质”。人由于这种类本质而成为自己。但是异化劳动中，人的生命活动（身体活动）变成了维持个人生存的手段。人的生命活动不过是维持自己的躯体的存在。在这种生命活动中，人的身体被扭曲了，变成了躯体。人和自然的那种普遍性联系出现了问题。在这样的情况下，人既不能正确地对待自身的自然，也不能恰当地对待外在的自然。这样的人在面对外部自然时，“一切肉体的和精神的的感觉都被这一切感觉的单



回顶部

纯异化即拥有的感觉所代替”。这就如同奥德修斯的神话中所表达的，人堵上了自己的耳朵。人不能再以人的方式来感知自然了，人的活动与他自身异化了。马克思在这里所说的是人类文明的一般状况。或者说，在文明史上，人都要在不同程度上占有自然、控制自然，并扭曲人和自身自然以及外在自然的关系。而资本主义社会的私有制把这种占有的状况作为一种基本的社会制度确立起来，强化了这种趋势，并把它推向极端。在这里，马克思呼吁一种人的解放。这种解放就是要“从自身产生出它的内在丰富性”，就是要达到人的“一切感觉和特性的彻底解放”。这种解放就是把人归还给人自己。在这样的情况下，“人的自然的存在对他来说才是人的合乎人性的存在”。反过来说，在一种异化状况下，人的自然存在不是人的存在，而是一种动物性的存在。这就是说，在这种情况下，人是作为躯体而存在的。

一旦人自身获得解放，自然界也会发生变化，“自然界失去了自己的纯粹的有用性，因为效用成了人的效用。”这就是说，当人摆脱了自身的被扭曲状况时，人与自然的关系才真正地成为人的关系，而不是一般生物意义上的关系。这样，人就获得了自己的世界。这个世界就是马克思所说的“人的世界”。这就是马克思所说的“把人的世界”还给人本身的基本思想。一旦人和自然达到这样一种状态时，人就达到了一种全新的社会形态：“社会是人同自然界的完成了的本质的统一，是自然界的真正复活，是人的实现了的自然主义和自然界的实现了的人道主义。”共产主义是“人和自然界之间”的矛盾的真正解决。但是，在这里，我们必须注意的是，人和自然矛盾的解决不是回到原始状况，而是通过对私有财产的扬弃，通过人类历史的发展而逐步实现的。马克思说，“全部历史”是“使‘人作为人’的需要成为需要而作准备的历史（发展的历史）”。

马克思对于“全部历史”的这样一个讨论表明，人类在征服外在自然、征服内在自然的过程中，造成了人和自身自然的对抗，造成了人自身的扭曲，而要改变这种状况就要消灭“私有制”。这种私有制的核心就是人作为躯体更多地占有自然、更多地享受物质财富。从今天的社会现实来看，这种占有不仅没有能够恢复人的身体，反而在不断扭曲人的身体，甚至敌视人的身体。从当前我们国家儿童教育中所出现的情况就可以看到，一些人为了使自己的孩子能够在竞争中处于优势地位，让孩子参加各种培训班，以提升孩子的“综合素质”。然而这种所谓的“素质”培养，从一开始就是在“生存竞争”的框架中发生的。从表面上看，这种做法似乎是尊重儿童的天赋，比如，培养儿童的音乐、绘画、体育上的能力，是要发掘儿童的天赋，而实际上是在所谓的生存竞争中扭曲儿童的天赋（自然）。

马克思说：“任何解放都是使人的世界即各种关系回归于人自身。”把人的世界即各种关系回归于人本身，就是回到活生生的人本身，即包含了人的身体的人本身。这不仅仅是要回答人类文明史中所出现的人与自身自然的对抗的现实问题，而且还有他的深刻的哲学理论上的旨趣。马克思发现了一个直到今天都仍然没有能够解决的任务。“主观主义和客观主义、唯灵主义和唯物主义、活动和受动”之间的对立是哲学应该解决的问题，但是以往的“哲学未能解决这个任务”。为什么哲学没有能够解决这个问题呢？这是因为社会还没有能够解决这个问题。这就是说，哲学上所出现的心灵和肉体、主体和客体的僵化对立是有它的社会基础的。从一定意



回顶部

义上说，整个人类文明史就是不断强化这种对抗的历史。而哲学是人类文明史的一个要素，它不仅没有反思人类文明史，而且还在生存竞争的强制中不断强化这种对立。从柏拉图以来对肉体的蔑视，从“存天理、灭人欲”的誓言之中我们可以看出，哲学在不断强化人对自身自然的排斥和否定。我们可以说，这些哲学的理论是在对人自身自然的恐惧中发展起来的。这种对于人自身自然的恐惧有它的合理性。人类一直担心，如果放纵了这个自然，那么整个人类文明史就会被颠覆，人类就回到了原始状态，就毁掉了自己千辛万苦才建立起来的文明。但是人类文明在生存斗争的系统中不断强化心灵和躯体的对立，并由此扭曲了人自身的自然。马克思的哲学就是要摧毁这种对于人自身的自然的恐惧，把人作为自然界的一部分来重新理解人本身。而这个重新理解就是身体的“复活”。比如男女关系是自然关系，但是，这种自然关系要成为“类的关系”，人的自然需要变成真正的“合乎人性的需要”。如果我们摆脱了对于人自身自然的恐惧，那么我们就从一个全新的角度去理解人的身体和世界，从而理解活生生的人，理解这个活生生的主体。主体性不是纯粹的意识的作用，而是与人的自然能力结合在一起的作用。没有这种自然力，纯粹的意识就不能发挥作用。

马克思的哲学在哲学史上的革命性意义，就在于他把活生生的人作为主体，把世界和身体的维度纳入主体性之中。他不仅从理论上彻底颠覆了身体和心灵二元对立的哲学，而且从一个全新的立足点上来反思整个人类文明史。

结语

20世纪80年代，在关于主体性的研究中，许多学者当然承认作为认识的主体是活生生的人，是肉体 and 精神的结合，有些学者从主客体之间的内在结构的角度来剖析认识系统。人们也注意到情感、意志等在认识中的作用，并因此把认识和认知区分开来。但是，情感和意志却被简单地纳入意识的领域。当人们用主体性来取代意识的能动性的时候，人们已经发现主体性与意识的能动作用的区别。有学者强调，主体有一种主体势。这个主体势的观念非常接近于主体“有”世界的观念。但是，如果我们仔细分析就会发现，当他们在具体分析认识活动的时候，他们一方面强调，主体在认识活动中会通过主体势而与物质环境发生物质、能量和信息交换。这就是强调认识中的肉体方面在其中的作用。另一方面，他们又从观念的方面来理解人的认识活动，强调人的认识活动是主体“用观念的方式掌握事物”。在他们的潜意识中，认识主要被理解为主体在物质活动的基础上所发生的一种精神活动，肉体和精神是被割裂开来的。如果他们也承认肉体 and 精神的结合，那么这种结合仍然是外在的。在这种学术视野中，肉体 and 心灵的内在统一所产生的主体性效应并没有作为一个理论分析的领域而得到应有的重视。

其实，这不是某一个人在理论上的不足，而是整个人类文明史所难于避免的困境。人类为了生存就必须借助于精神力量来征服自然，包括自身的自然。在这样的基础上，把肉体 and 精神对立起来是一种不可避免的趋势，而近代哲学把这个趋势推向顶点。在这样的思想背景之下，哲学家们都难于从语言上去表述这个把精神和肉体结合在一起的东西。阿多诺在分析康德哲学关于理论理性和实践理性的关系的时候发现，康德在很大程度上把理论理性和实践理性等同起来，理论理性和实践理性



回顶部

一样都是一种合法则性。可是，如果理论理性和实践理性是一样的，那么实践理性如何导致一种行动呢？于是康德又强调，实践理性高于理论理性。那么究竟是什么东西让实践理性高于理论理性呢？这就是理论理性之外的“附加物”。康德在他的主客体分离的框架中，无法认识到这个“附加物”。在这里，人类还没有一个恰当词汇来表达这个附加物。这个“附加物”既不是肉体，也不是精神，但又是精神和肉体的结合物。在这里，我们用“身体”来命名它。

从这个角度来说，这个“附加物”，这个“身体”，在我们的语言体系中被排除了。而这个“身体”恰恰是主体性的原动力。如果没有这个“附加物”（身体），我们就不可能真正有想象、情感、意志。可是，长期以来，我们把想象、情感和意志作为一种意识现象来理解，把它精神化了。这个时候，我们恰恰忽视了意识中的这个“附加物”。为了弥补这个缺陷，人们一般认为想象、情感、意志是“非理性”，好像只有排除了这个附加物，人才是理性的。排除了肉体要素的情感变成了停留在语言上的“哥俩好”，变成极端无情的情感。而恰恰在这里，理性的人变得非常不理性了。这就是启蒙辩证法所要表达的基本思想。在这样的背景下，即使人们在理论上意识到情感需要这个附加物，但是当人们把情感当作意识现象来理解的时候，人们已经清洗掉了附加物。当这个附加物被清洗掉的时候，人们又常常悄悄地把它塞进情感之中。人们在理论上意识不到这里的矛盾。这就如同康德对于意志概念的理解。这就是说，在肉体和精神的对立中进行思考的哲学家们不可能绝对排除这个附加物，不可能排除我们所说的身体，但是当他们无意识地把这些内容塞进自己的理论的时候，他们就在理论上陷入矛盾之中。在这样的理论框架中，他们不可能把身体和世界作为对象来进行专门的思考。只有当意识的各种要素中甚至在理性之中被加入肉体的要素，我们才能获得真正的主体性概念。而这个主体性既不是纯粹的认识的概念，也不能被人们简单地理解为改造物质世界的能力。

一旦我们把“附加物”添加到这些纯粹意识活动之中，我们就发现了一个全新的世界。它与我们通常所理解的物质世界，即作为意识对立面的物质世界不同。在通过意识来认识物质世界时候，在通过实践改造物质世界的时候，我们还体验和领会这个物质世界。在这个领会中，我们得到了一个新的世界。这个世界是我们生存的基础，也是我们认识和实践的基础。因此，主体性不能仅仅被理解为通过意识来进行认识的能力，也不能仅仅被理解为通过活生生的人来改造物质世界的实践能力，而是应当理解为拥有“身体”和世界的的能力。这个主体性是两者之间结合起来而又超出这两者的一种能力。如果一定要给这个超出的部分指定一个位置，那么它处于认识能力和实践能力之间。阿多诺把这种能力理解为把握非同一东西的能力。这种能力表现为借助于直觉而又超越直觉，借助于概念而又超越概念的能力。



中国作家出版集团版权所有 | 京ICP备16044554号 | 京公网安备110402440007号 | 互联网新闻信息服务许可证 (10120180023)

地址：北京市朝阳区农展馆南里10号15层 联系电话：010-65389115 邮箱：cnwriter@126.com

本网站有部分内容来自互联网，如媒体、公司、企业或个人对该部分主张知识产权，请来电或致函告之，本网站将采取适当措施，否则，与之有关的知识产权纠纷
本网站不承担任何责任。

