

论“类生命”的超越性疑难 ——从费尔巴哈、萨特到高清海

王时中

摘要 高清海以“类生命”表示人的自由、自为、自觉及其能动性、超越性与整体性的特征。这种“类生命”既不是物种进化论意义的“无神论的种生命”，也不同于费尔巴哈人本学意义的“有神论的种生命”，更不同于萨特存在主义意义的“无神论的类生命”。如果援引“唯名论革命”之后的偶在关系作为阐发高清海主张的“类生命”的参照，则不仅可能克服物种进化论以“种生命”吞噬“类生命”的荒谬、费尔巴哈以人本学扬弃神学的不彻底以及萨特存在主义无法摆脱的黑格尔幽灵，还可以为“类生命”之超越性提供坚实的论证。但高清海主张的“类生命”是不能脱离“种生命”的，因此，在阐发“类生命”之超越性时，应该在坚持高清海“类哲学”之唯物论的基础上进一步提炼其方法论意义。

关键词 类生命；无神论的种生命；有神论的种生命；无神论的类生命；人本学；类哲学

中图分类号 B083 **文献标识码** A **文章编号** 1672-7320(2025)05-0052-10

基金项目 中央高校基本科研业务费项目(20720241066)

高清海在20世纪90年代提出的“类哲学”主张，在当时就曾引起了学界的轰动，近30年来其思想魅力依然不减。简单地说，高清海的“类哲学”是以人的“种生命”作为参照，主张以“类生命”表示人的自由、自为、自觉及其能动性、超越性与整体性特征。但由于“类”概念曾经被黑格尔、费尔巴哈和青年马克思使用过，且其内涵与现代西方哲学的存在主义所主张的“存在先于本质”之“存在”(Existence)具有高度的相似性，故有待厘清；更重要的是，高清海对“类”概念的提炼还带有强烈的现实关怀与时代担当，因此，“类哲学”自提出之初就被从不同维度予以阐发。但一种哲学的生命力恰恰就表现在不同领域、不同时代所作的解读、辩驳甚至误读中。本文以“类生命”的超越性根据为线索，首先以费尔巴哈人本学与萨特存在主义为参照，呈现高清海对“类生命”的规定；然后引入近代以来“唯名论革命”的思想背景，以推进对高清海所谓的“类生命”之超越性的来源、根据与形式的理解；最后通过区分和梳理高清海“类生命”的三重形式，为创建中华民族自己的哲学理论进一步提炼高清海“类哲学”的方法论意义。

一、将神学溶解为人本学：费尔巴哈人本学形类实种

高清海“类哲学”对“类”概念的改造，虽然引起了很多的批评甚至误解，其实这种“旧瓶装新酒”也是哲学创新的一种典型形式。康德在《纯粹理性批判》中也曾改造柏拉图的“理念”概念来表征那个区别于“纯粹知性概念”、包含“无条件者”的“纯粹理性概念”的内涵。当时的康德就非常深刻地指出：“尽管我们的语言有巨大的财富，但思想家经常为找到适合于自己的概念的精确表达而感到窘迫，而由于缺乏这种表达，他既不能很好地被别人理解，甚至也不能很好地被自己理解。锻造新的词汇是对语言中的立法提出的一种强求，它很少能够成功，而在人们采用这种绝望的手段之前，不妨回顾一下死去了的学术语言，看在那里是否有这个概念及与其相适合的表达。”^[1](P269)与此类似，高清海也坦陈：“类的概念也有

自身的局限,而且使用起来需要做很多的解释,这点我也很清楚,只是暂时我还难以找到更合适的概念,假如有人能够提出更有利于说明人性与物性本质区别的合适概念,我是乐于接受和采纳的。”^[2](P99-100)由此可见,“旧瓶装新酒”实在是人类思维的无奈,因此需要仔细辨识与厘清;同时,由于从“旧瓶装新酒”到“新瓶装新酒”的过程都是在思维中进行的,其中的哲学思维方式的突破,更需要研究者的领悟、贯通与阐发。这就给后来者的研究带来了难度,但恰恰也是这门学科的魅力所在。

高青海明确指出,“在西方哲学史上,明确使用‘类’概念去理解人的本性的是费尔巴哈”^[2](P107)。费尔巴哈一方面以人本学反对有神论、泛神论与思辨神学,将人的生命称为“人的最高的宝物,人的最高的本质”,其积极意义在于将“人”从彼岸天国拉回到了现实人间;但另一方面,在高青海看来,他所理解的人没有超越生物学的种性特征,他所谓的人本学貌似是强调了人的“类生命”,其实还是一种“种生命”。从这个意义说,进一步总结费尔巴哈人本学的思路与教训,对理解高青海所谓的“类”概念的特征,当具有深远的参照意义。

近代以来哲学的任务是要将上帝拉下神坛,差别只是在于拉拽的方向与方式不一样。费尔巴哈的思路是将神学视为人的本质的异化形式,主张以人的本质来占有神学的本质,“将神学转变为人本学,将神学溶解为人本学”^[3](P122)。费尔巴哈对神学与人本学之间关系的颠倒性工作,虽然显得简单粗暴,但具有极强的思想冲击力。

具体来说,费尔巴哈给自己规定的任务“就是将哲学从‘僵死的精神’境界重新引导到有血有肉的,活生生的精神境界,使它从美满的神圣的虚幻的精神乐园下降到多灾多难的现实人间”^[3](P120)。他从人本学视角区分了普通神学(有神论)、泛神论、无神论、思辨神学等四种神学形式,这四种形式之间互相纠缠,且类似于一个光谱的层层深入:首先,就有神论与思辨神学而言,普通神学或者有神论是将上帝设想为一个存在于理性之外和一般人类之外的、具有人格的实体,进而将这种神圣实体放到彼岸世界中;而思辨神学则是将彼岸世界的神圣实体移置到此岸世界中,“从思想立场出发去思想上帝”^[3](P126)。这就打破了主观的实体与客观的实体之间的界限,并将两者合一起来。其次,就泛神论与无神论而言,泛神论是“站在神学立场上对于神学的否定”,如斯宾诺莎将思维与物质当做上帝的属性,于是,上帝便是一个思维的事物,也是一个广袤的事物,这个意义的泛神论可以称为“神学的唯物主义”^[3](P138),而无神论则是“颠倒过来的‘泛神论’”^[3](P102)。第三,黑格尔思辨神学与斯宾诺莎泛神论都认为“自我意识是实体或上帝的一种属性,上帝就是自我”^[3](P102),差异只是在于,黑格尔将斯宾诺莎所谓的那种实体的僵死的、呆板的东西用唯心主义的精神鼓动起来了。

基于以上四种神学的区分及其相互关联,费尔巴哈将神学批判集中转向黑格尔思辨哲学。原因在于黑格尔思辨神学(哲学)就是“近代哲学的完成”^[3](P147):一方面,黑格尔思辨哲学与神学具有内在的同构性,因为“黑格尔的逻辑学,是理性化和现代化了的神学,是化为逻辑学的神学。神学的神圣实体是一切实在性、亦即一切规定性、一切有限性的理想总体或抽象总体,逻辑学也是如此”^[3](P103)。另一方面,黑格尔思辨哲学依然是一种神学的思辨形态,是“神学最后的避难所和最后的理性支柱”^[3](P115),根本原因在于黑格尔思辨神学使得人与自己异化,进而在异化的、抽象的基础上建立他的哲学体系。正由于黑格尔思辨神学在神学的人本化、世俗化的进程中并不彻底,因而有待从人本学的立场予以继续推进。

费尔巴哈认为自己的人本学就是对黑格尔思辨神学甚至一切学院哲学的否定与颠倒。这种否定集中表现在,相对于黑格尔思辨哲学的抽象,他所主张的新哲学是具体的。之所以说黑格尔思辨哲学是抽象的,如上所论,就是因为黑格尔表面上否定抽象思维,主张把握具体,但其实他自己就是在事物的思想中去把握事物本身,在思维本身之中去把握思维之外的具体对象,在否定现实中肯定现实,这种所谓的抽象类似于“在抽象的黑暗中承认现实的光明,乃是一种矛盾”^[3](P164)。而费尔巴哈之所以说自己的新哲学是具体的,就是因为他认为思维并非人的本质,恰恰相反,“思维是人的本质的一个必然的结果和

属性”^[3](P182)。因此,新哲学不是以抽象的方式而是以具体的方式思想具体的事物,这个“具体的事物”就是“作为存在的对象的那个存在——只有这个存在才配称为存在——就是感性的存在,直观的存在,感觉的存在,爱的存在。因此存在是一个直观的秘密,感觉的秘密,爱的秘密”^[3](P167)。也只有在感觉中,只有在爱之中,“这个”具体的东西,即“这个人,这件事物,亦即个别事物,才有绝对的价值,有限的东西才是无限的东西”^[3](P167)。“这个人”其实就是“思维的人自己”,“这个人存在的,并且知道自己是自觉的自然本质,是历史的本质,是国家的本质,是宗教的本质”;正由于“这个人的存在”已经消解了一切对立和矛盾,即他是“一切主动的和被动的东西、精神的和感性的东西、政治的和社会的东西的实际上的(并非想象中的)绝对同一”^[3](P116)。

费尔巴哈就在神学与人本学的对比中将“人”作为新哲学的主题明确提出来了。正是基于“人”的立场,才能彻底击穿神学的外衣,而任何不是奠基于人的、“一切关于法律、关于意志、关于自由、关于没有人的、在人以外甚至在人之上的人格”的思辨,都是一种没有统一性、没有必然性、没有实体、没有根据、没有实在性的思辨”^[3](P118)。基于这种新哲学的统一性重新来看神学的各种形式,费尔巴哈指出,“新哲学是理性主义的否定,也是神秘主义的否定,是泛神论的否定,也是人格主义的否定,是无神论的否定,也是有神论的否定”^[3](P116),当然更是对黑格尔思辨神学的否定:相对于黑格尔的理性与抽象的精神,费尔巴哈主张是人在思想,并不是理性在思想,这种理性是人的理性,“是以饱饮人血的理性为基础的”^[3](P180-181),而这种直接性正是他主张的新哲学的特征。“因此新哲学才是黑格尔哲学的真理,才是整个近代哲学的真理”^[3](P164)。相对于黑格尔思辨神学溶解神学的不彻底,费尔巴哈认为自己的新哲学可以“完全地,绝对地,无矛盾地将神学溶化为人本学”^[3](P182)。但事实上费尔巴哈并没有除掉宗教神学的外衣,而是坚持认为,“只有能为宗教对象的东西,才是哲学的对象”^[3](P168);“新哲学代替了宗教,它本身包含着宗教的本质,事实上它本身就是宗教”^[3](P186)。

综上所述,费尔巴哈以人的本质颠倒了黑格尔思辨神学之后,把人“从抽象的自我意识还原为现实的感性存在”,固然是他的历史贡献,但一方面他依然没有摆脱神学的渊薮,另一方面他对人的理解“并未超越生物学的种性特征”^[2](P108-109),他没有真正占有神学所表征的能动性、超越性与整体性的精神力量,他的人本学只是法国唯物主义的德国形式。因此,高清海指出,“费尔巴哈人本学的主要问题是沒有弄清人作为人在本性上是与动物有别的,他虽然对人使用了‘类’的概念,但在思想上并未把它同生物的‘种’区别开来,在有关类、种和个体的关系问题上,他的思想是混乱的,因而才使他总也跳不出‘自然人性论’的局限”^[2](P111)。从这个意义说,相对于高清海主张的“类生命”,我们可以将费尔巴哈人本学指称的生命形式称为“有神论的种生命”。

二、如何表述“存在先于本质”:萨特无神论存在主义与黑格尔辩证法的纠缠

如果费尔巴哈的人本学指称的生命形式可以称为“有神论的种生命”,那么,继续按照高清海关于人的双重生命的区分,萨特存在主义之“存在先于本质”的存在指称的就是一种“无神论的类生命”形式。

萨特在《存在主义是一种人道主义》中区分了两种存在主义,一种是基督教的存在主义,一种是无神论的存在主义。前者有雅思贝尔斯、马塞尔等,后者则有海德格尔与萨特自己。两种存在主义的共同点都是认为“存在先于本质”,但有别于有神论存在主义将“上帝造人”视为类似于“上帝制造裁剪刀”那样的观点,萨特认为,他坚持的“无神论存在主义”“宣称如果上帝并不存在,那么至少总有一个东西先于其本质就已经存在了;先要有这个东西的存在,然后才能用什么概念来说明它。这个东西就是人,或者按照海德格尔的说法,人的实在(human reality)”^[4](P112)。但如果有人要继续追问“人是什么”,萨特则拒绝回答这个问题,因为“人在存在主义者眼中是不能下定义的,那是因为在一开头人是什么都说不上。他所以说得上是往后的事,那时候他就会是他认为的那种人了。所以,人性是没有的,因为没有上帝提供一个人的概念。人就是人”^[4](P112)。但问题是,如果人什么都靠不上,他何以承担“亚伯拉罕的痛

苦”?萨特通过否认上帝的存在试图消解这个问题。他认为,如果将“存在先于本质”贯彻到底,那么,人就永远不能参照一个已知的或特定的人性来解释自己的行动,因此,所有的问题只能交给人们自己来决定。而无论什么情况,“人是自由的,人就是自由”^[4](P117)。但如何赋予这种乖张、冲动、不安分的“存在”以一种形式呢?萨特似乎陷入了以“自由”证“自由”的循环论证死结之中。由于萨特在《存在与虚无》和《辩证理性批判》中对黑格尔辩证法的态度发生了急剧的变化,我们认为这种态度恰恰体现了萨特无神论存在主义表达“存在”的内在困难。因此,他与黑格尔辩证法之间的纠缠关系可以成为我们考察他所谓的“存在”形式的一个刻度。

在《存在与虚无》中,萨特援引了克尔凯郭尔关于存在与体系是绝对不能通约的观点,坚决反对黑格尔的体系对“人的具体存在”的整合与统摄。萨特之所以把克尔凯郭尔和黑格尔对立起来,目的是为了“肯定不能被通约的个体性”,因为“个体要求的正是它作为个体的完成,即对它的具体存在的认识而不是对普遍结构的客观说明。……在这个意义下,普遍如果不以个体为目的而存在就不可能有意义”^[5](P303)。如果说克尔凯郭尔的策略是“用特殊的纯主观性来反对本质的客观普遍性,用现时生活的严格的和狂热的不妥协性来反对任何现实的平静中介,用不顾公愤而固执地表现自己的信仰来反对科学的明显性”,但这种策略的结果却是“在自身中发现了对立、犹豫不决和不能被超越的模棱两可:悖论、含糊不清、断断续续、两难推理等”^[6](P13)。对这些具体的存在体验,黑格尔看到的是正在形成或正在发展的矛盾,而克尔凯郭尔则认为这些不能还原为知识的内在性与主观性,正是存在(Existence)。当萨特进一步面对整个具体的存在时却发现,黑格尔唯心论的背后是对整个具体经验的表达。正因为这样,与《存在与虚无》对黑格尔的反叛姿态不同,萨特在《辩证理性批判》中对黑格尔辩证法的态度发生了急剧的变化。此时萨特发现,人的实在性已经不是克尔凯郭尔反对黑格尔时所坚持的存在,倒是与马克思主义具有同一个目标,即通过研究具体的经验,以便从中发现具体的综合:“它只有在一种运动的和辩证的整体化内部才能想象出这些综合,而这种整体化正是历史,或者——从纯文化的角度来看——正是‘哲学——的一变异——世界’。”^[6](P28)这正是他在《辩证理性批判》中改造黑格尔辩证法以展开历史辩证法的根由。

由此可见,萨特最初与黑格尔针锋相对,而在《辩证理性批判》中认识到:“存在的意识形态从使它复活的马克思主义那里继承了两种要求,即马克思主义从黑格尔学说中汲取的两种要求:如果某种真理性的内容应该能在人类学中存在,那么这种内容应该已经是变异的(devenue),应该对自己整体化(totalisation)。……即黑格尔以来被称为‘辩证的’运动。”^[6](P2)在这里,萨特的用意并不是要“发现一种辩证法”^[6](P3),而是反对教条化马克思主义的自然辩证法,恢复人在马克思主义中的地位。这就意味着,萨特又回到了黑格尔辩证法的思想空间之中。这从他的历史辩证法展开的、从系列到群体的组织形式的演变中可以看出^[7]。

但是,萨特历史辩证法最终的后果却是辩证经验在群体与“实践—惰性”之间的不断循环,而个体总是被局限在这个大循环中奔突不止,只能是一次又一次的努力,然后是一次又一次的失望,萨特也陷入了悲观绝望的境地。因此,相对于当初许下的“弥补历史创造与历史意识之间理解的断裂”“统一理论与实践”的理论承诺,萨特以存在主义补充马克思主义的努力不能说是成功的。这也表明,萨特所谓的历史并不是真正现实的具体的人的活动,而是依然停留在黑格尔辩证法的渊薮之中,只是换了一种表现形式而已。

综上所述,萨特存在主义在表征存在的个别性与能动性时,过于强调自由的超越性与绝对性,却无法说明这种自由的来源,最后陷入了新的困境。这个困境表现为他从反对黑格尔哲学到接受黑格尔辩证法的形式,这种剧烈的反复暴露了萨特无神论存在主义表达存在的形式化疑难。虽然萨特自称无神论存在主义者,但当他援引黑格尔辩证法来表达存在时,却有意无意地忽视了黑格尔辩证法的思辨神学实质。从这个意义说,费尔巴哈对黑格尔哲学之“神学基因”的深刻批判,可以成为揭示萨特无神论存在

主义之内在缺失的一个证据:“黑格尔辩证法的秘密,最后只归结到一点,就是:他用哲学否定了神学,然后又用神学否定了哲学。开始与终结都是神学;哲学站在中间,是作为第一个肯定的否定,而神学则是否定的否定。开始是一切都被推翻了,但是后来一切又被安置在旧的位置上。……黑格尔哲学是一个最后的巨大的企图,想通过哲学将已经过去了的,没落了的基督教重新建立起来,而且还想用近代哲学一般所应用的方法,使基督教的否定与基督教本身同一起来。”^[3](P149-150)

高清海在论证人的双重生命时,特别援引了萨特的“存在先于本质”的命题,以批判“本质前定论”的谬误。他肯定了萨特关于人的本质不是事先规定的,而是个人自由选择的,进而个人应当对自己的行动完全负责等观点,但同时也指出,萨特存在主义对人性的理解“过分强调个人独特本质而否定了一般人性(他认为每个人都是独一无二的,‘人性是没有的’)、过分夸大人的自由本性而否定了社会和历史的制约性(他说‘人是自由的,人就是自由’)的种种片面性极端”^[2](P42)。这也反过来说明,无论是费尔巴哈人本学的“有神论的种生命”形式,还是萨特的“无神论的类生命”形式,均不能適切地表达出高清海所谓的“类生命”之超越性的来源、根据与内涵。

三、“类生命”形式的超越性之维:以唯名论与实在论的对立为参照

现在的问题是:如果仅仅从“种生命”中倒逼出“类生命”,正如从事实倒逼出价值一样,批驳这种形式还不是一件困难的工作,真正的难题在于如何呈现“类生命”的特殊形式,而其中的关键在于论证“类生命”之超越性与能动性的来源及根据。以马克思为例,为“揭示现代社会的经济运动规律”^[8](P10),马克思在《资本论》中也曾为构造资本的形式绞尽脑汁。因为我们注意到,在1858年1月14日给恩格斯的信中,马克思曾这样提到:“完全由于偶然的機會——弗莱里格拉特发现了几卷原为巴枯宁所有的黑格尔著作,并把它当作礼物送给了我,——我又把黑格尔的《逻辑学》浏览了一遍,这在材料加工的方法上帮了我很大的忙。”^[9](P121)马克思借助黑格尔辩证法形式来表述资本逻辑在某种意义上是成功的。如日本学者柄谷行人指出,“资本主义商品经济其本身具有组织起世界的力量,在某种意义上这是一种观念性的力量,并非经济基础。但也不是什么上层建筑。……不管是以怎样颠倒的形态存在着,在资本主义的运动中依然有‘能动性的一面’。正如马克思在《关于费尔巴哈的提纲》中所记述的那样,认识到这一点的并非那些实证主义的历史学家,而是黑格尔”^[10](P102)。

与马克思表述资本逻辑的黑格尔辩证法形式相似,表述高清海“类哲学”之“类生命”的超越性也亟待一种恰切的形式。这里的关键在于:人的“类生命”的超越性力量既不是来自“种生命”(物种进化论),又不能来自神学世俗化后的自然人性(费尔巴哈人本学),更不能来自“无处可寻”的“自由”(萨特存在主义),那么它到底来自哪里,又该如何恰切地表述?本文尝试结合吉莱斯皮关于现代性的神学起源的论断,对高清海主张的“类生命”作一个新的阐发,以推进高清海“类哲学”的继续深入。

具体而言,与费尔巴哈从神学世俗化的人本学的路径不同,吉莱斯皮是从经院哲学的“唯名论革命”出发来揭示现代性的神学起源的。我们知道,唯名论与实在论是相对立的:实在论认为共相是真实的,殊相与个别性并不真实,共相的实在性就是上帝的实在性,他们用理智形式的三段论逻辑来证明共相的终极实在性,“这种逻辑被认为对应着或反映了神的理性。创世本身便是这种理性的体现,人作为理性的动物和神的形象处于受造物的顶峰,受一种自然目的和神启的超自然目标的指引”^[11](P22)。而唯名论则认为,所有真实存在的事物都是个体的或者特殊的,共相不过是一些虚构,语词也不指向实际存在的東西,而是一种符号。“神无法被人的理性所理解,而只能通过《圣经》的启示或神秘体验来理解。因此,人并没有自然的或超自然的目的”^[11](P22)。按照唯名论的观点,如果共相不实际存在,那么每一个存在者必定都是彻底的个别性,且这种个别性都是神的专断意志的偶然创造,而神永远无法用词语或者理智来把握,因此,祂是令人恐惧地无所不能、独断专行,还完全超出了人的理解范围,并不断威胁人的幸福。

由此可见,“唯名论革命”揭示的神显然不再是经院哲学那个仁慈的、理智主义意义上的神,而是专制、独断、任性的神。相对于实在论,这里的神、人关系实际上已经断裂:“一些人被拯救,一些人被惩罚,但得救与圣洁、罪与罚之间只有一种偶然关系。”^[11](P35)上帝的创世意志与其造物之间的必然性被打破之后,两者的距离被无限地拉大,“两者之间的关系乃纯粹偶然的;造物即宇宙万物并非充满了上帝赋予的有机的、必然的理智秩序,而是偶在的。这一切都源于上帝的创世意志”^[12](P73)。这种神、人之间的偶在关系,一方面固然赋予了人以自由意志,“开辟了一种理解人的自由的全新可能性”^[13](P34),但另一方面也给人带来了“生命中不能承受之重”,因为人已经失去了在自然秩序中的尊贵地位,被抛入了一个无限的宇宙而漫无目的地漂泊,“没有自然法则来引导他,没有得救的确定道路”^[14](P40),这个意义的神、人偶在关系正是人们焦虑不安的来源,也是吉莱斯皮所谓的现代性开端的问题:“现代性的产生源于摆脱唯名论革命所引发的危机的一系列努力。”^[15](P23)

神、人之间的断裂带来了严重的思想后果,吉莱斯皮总结了唯名论革命引发的危机及其三重对立形式:一是在神学内部关于人的意志与神的意志之间的关系,表现为伊拉斯谟与路德之间的对立。前者认为,人的所有行动并不是都被神或者命运完全决定的,而是具有自由选择的意志;而后者则建立在神的意志的全能和人的意志的无力的基础上,认为只有藉着信仰才能得救,而信仰只有藉着恩典才能获得。二是在神、人关系中,是人还是神才具有存在者层次的优先性的问题,表现为人文主义与宗教改革之间的对立。前者把人放在第一位,后者则从神开始。三是在人与自然的关系中,关于人的地位产生的分歧表现为笛卡尔与霍布斯之间的对立。前者认为,人在部分程度上是自然存在物,而部分程度是神圣的,从而与自然相区分;但后者则认为,人是彻底自然的,所谓的自由仅仅在自然因果性相容的意义才能成立。这三重对立最终在康德的第三个二律背反即自由与必然的对立中才得以集中展现:“处于现代思想开端的这个深刻分歧最后以康德的二律背反重新出现。因此,被认为标志着启蒙运动和现代性之结束的二律背反,仅仅是对一直藏在现代方案核心处的基本矛盾的承认。”^[16](P343)

吊诡的是,在吉莱斯皮看来,现代性固然源于唯名论革命,一旦人、自然或者历史从神那里独立出来,则又纷纷“试图构造一种融贯的特殊形而上学,重建某种类似于经院实在论那样的全面解释”^[17](P355),即源于唯名论的现代性总是试图将神的属性、本质力量和能力转移到其他实在论身上:如将神的属性逐渐转移到了人(一种无限的人的意志)、自然界(普遍的机械因果性)、社会力量(公意、看不见的手)和历史(进步的观念、辩证的发展、理性的狡计)之上^[18](P354),进而构造各种兼具完备性与完全性的理论形态。吉莱斯皮认为,正是为了阻断神、人之间的短路,才有必要坚持神、人之间偶在性的绝对性,使两者之间的距离无限拉大,以认真处理好“人的意志与神的意志之间的关系问题”^[19](P355)。

综上所述,吉莱斯皮从现代性与神学之间的关系出发,深刻地揭示了神学的唯名论革命对现代性各种主题的深远影响力,特别是其中神、人之间的偶在关系,可以成为我们阐发高清海“类生命”之超越性的思想史背景。吉莱斯皮特别指出,“简单地清除神或神的所有属性,将会给任何号称是对整体的全面解释留下诸多漏洞”^[20](P355)。从这个意义说,费尔巴哈之人本学克服神学的不彻底、物种进化论以“种生命”吞噬“类生命”的荒谬,以及萨特将存在主义贯彻到底但无法摆脱黑格尔辩证法的幽灵等形式,都可以视为这些漏洞的表现。吉莱斯皮进一步总结指出:“人要么只是运动中的物质,要么是神,说得更明确一些,人总是生活在既是运动中的物质又是神这一矛盾之中。”^[21](P359)

显然,吉莱斯皮的这一结论与高清海关于人的双重生命论的观点异曲同工,同时,吉莱斯皮从唯名论革命揭示现代性之神学起源以及在神、人之间的偶在关系,可以为高清海关于“类生命”的超越性论证提供参照。事实上,高清海已经非常自觉且明确地提及“类生命”之超越性的证成问题。在他看来,由于人是一种富有创造性活动的存在,所以,“要理解人的本性、人的活动、人的世界,就必须引进‘创造性’这个概念”^[22](P186)。但希腊哲学只讲有不讲无,更不理解创造性的无中生有,正是在这里,基督教哲学的意义才体现了出来,“在这点上,基督教神学以上帝创造世界的形式,为西方哲学输入了‘创造性’的观

念,正好弥补了希腊哲学的缺口,在这之后,吸收了神学的创造观念,才会有后来哲学关于人的能动本性的理解”^[2](P186)。而基督教关于上帝的创造性活动,表达的启示也就是人自己的活动的创造本性。相对于进化论,神创论更加标志出了人的高贵性特质,因此,高清海指出,神话、神学并非虚幻,我们同样应该认真去对待:“在这一意义上,‘神创论’就意味着对‘物种论’的不满和否定。它给予我们的重要启示就是:不能也不应当仅仅用物种的观点去理解人的本性;同样地,更不能仅仅按照生物进化论的观点去理解人之能够生成为人的根源。”^[2](P15)在论及黑格尔把人理解为类似于上帝般的、具有极强的自我创造能力时,高清海也真诚地指出:“人对自我创造本性的认识,需要借助‘上帝’的品性才能达到,这点颇为耐人寻味。这说明宗教、唯心论这些理论在历史上能够产生出来,都不是毫无意义和毫无缘故的,它们的意义从‘科学’的观点是无法理解的;不但无法理解,还可能——就像18世纪法国哲学家狄德罗所说的——把它们的产生看成‘人类智慧的耻辱’。”^[2](P25 注释2)如上所论,黑格尔是借助神学才能够赋予精神以能动性的,与此相对的,费尔巴哈理解的人却在世俗化神学的口号下抛弃了能动的创造本性。两相对照,不胜唏嘘!

但值得注意的是,高清海主张的“类生命”,是不能脱离“种生命”的,因此,在援引吉莱斯皮思想史框架的同时,应该坚持高清海“类哲学”的原创性意义及其作为马克思主义的唯物论意义。同时,高清海对人的“类生命”的超越性维度及其理解的难度也有着充分的自觉。在他看来,由于“类本性”“同我们过去所了解的任何事物的本性,包括我们关于‘本性’的理论观念,乃至我们多年习惯了的逻辑思维,都是不同甚至完全抵触的。人的出现,意味着宇宙中一种全新存在方式和进化模式的形成。因此可以说,确立类的观念,从类存在去理解人性,在实质上就是意味着哲学思维方式的转换、生活价值观念的更新和人的精神意境的升华。在这一意义上,这种观念同我们千百年来形成的传统哲学及思维观念是根本相抵牾的”^[2](P121-122)。

四、“类生命”形式的三重区分:高清海“类哲学”的唯物论基础与方法论意义

由于论证的需要,高清海的“类哲学”必然高度强调“类生命”与“种生命”的区分,以展示转变哲学思维方式的必要性与紧迫性,而对“类生命”在不同层次的表现形式及其与“种生命”的关系等议题有待充分展开,这也是后来者对“类生命”产生诸多混乱与误读的根由。以上我们借助吉莱斯皮从唯名论革命出发,对现代性之神学起源的参照,为高清海的“类哲学”提供了一个思想史的参照背景,即以唯名论革命之后的偶在关系为参照显示了“类生命”的超越性维度。但由于人同时具有“类生命”和“种生命”,且两种生命形式缺一不可,因此,如何在坚持高清海“双重生命说”的唯物论基础上提炼其方法论意义,当是值得进一步推进的课题。由于吉莱斯皮是从神、人、自然三个元素出发来揭示唯名论革命所引发的三重对立形式的,这就启示我们,如果能够从人的“类本性”出发,以实践活动的内涵为对象,从人与神、人与人、人与物(自然)三者的关系中梳理高清海的相关论述,则不仅可能回应“类哲学”的诸多质疑,还可以赋予“类生命”以更为精准的形式。

就人与物的关系看,高清海与一般人对实践的理解不同,他是将实践活动视为“人与对象通过‘本质的相互交换’达到一体存在的活动”^[2](P65)。实践活动的根本点就在于“它是人与人、人与外部世界之间的一种相互对象化的活动”^[2](P67),“类生命”的能动性就体现为实践活动的目的性与为我性,即“把自在的对象或客体变革为符合人性需要的为我之物”,而“类生命”的形式则集中体现在作为人性与物性之融合的工具上,由于工具属于人身内的器官功能与身外自然力的统一,它身上“既体现并灌注了主观目的的应然性(属于人的本性),同时它又表现为具有直接现实性的客观力量(属于物的本性)”^[2](P65),由此可见,按照高清海对人与物之间关系的阐释,工具的矛盾性可以充当人性与物性的中介,而工具的内涵与形式变迁,就可以表现人与对象之间的能动性与超越性的历史形式。

关于人与人的关系,高清海指出,如果说动物的个体生命与其种本性、种性活动是统一的,而人的个

体生命与其类本性却是两离的。这种两离关系一方面使人有了个性创造的自由天地,另一方面则强化了个体与个体、个体与类之间的相互依存性。“与动物相比,如果说动物个体有单独生存的能力而没有个性自由,那么,人则相反,人的个体有了创造个性的自由,却失去了个体生命的单独生存能力。所以‘人’,按其本性就与动物不同,个体生命必须彼此融合、相依为命、结为一体才能生存,人天生是属于‘类性的存在’,按习惯说法就是‘社会性存在’。”^[2](P47)这就意味着,人与人之间、个体与个体之间的关系,也是“类生命”的表现形式,但是,这种形式显然不同于人与物之间以工具表现出来的形式,我们试以规范与生产的差异予以表述:一方面,规范是个体与个体之间、群体与群体之间博弈的结果,具有能动性;另一方面,规范一旦形成,对个体又具有客观实在性。规范的普遍性、公正性与可塑性,可以成为丈量社会秩序的一个尺度^[13]。从这个意义说,规范与工具都是矛盾性的存在,既具有能动性与超越性的内涵,也具有历史性的客观形式。

关于“人与物的关系”与“人与人之间的关系”之间的关系,高清海认为,“人同人之间的生命交换即个体生命本质的类性化和社会化,是实现人与外界对象相互变换的先决条件”^[2](P67)。两者具有层次的差异,且不能互相归结:“劳动生产是实践活动的基本形式和主要内容,但却不能把实践活动简单归结为劳动生产,并以劳动的定义去理解实践。”^[2](P67 注释1)根本原因在于,生产实践是处理人与物之间的关系,而实践作为人的类生命活动,显然具有更加能动与主动的内涵。“如果把实践净化为纯粹物质性的感性活动,它怎么还能成为人的活动,这样的感性活动与动物的生存活动还有什么区别,还怎能从它去说明人和人性的生成?!”^[2](P67 注释1)但从历史的演变看,个人的独立性之所以得以实现,却是借助物的独立性才得以打破人身依附关系的。在这种以物为中介的关系中,人与人之间的关系表现为商品与商品之间的关系。但这种依赖于物而建立的独立人格,还是物化的人格,此时的人,实际上还只是物的附属物。只有当人充分觉醒,达致了人与人、人与对象、人的世界与自然世界之间的本质统一,才真正实现人的自由个性,此时,“它既具有主体间的聚合性、整体性,能够以个体与个体之间的和谐为目的,又不压抑个性,每个人都具有个体自我的自主性、独立性”^[2](P96)。

高清海是通过信仰理性、认知理性(理智理性)与反思理性(反省理性)的区分消解了神、人之间的紧张关系。具体来说,他认为三种理性的嬗递与“类生命”的演进是互相呼应的:“在群体本位时代,与‘神化人’的本性相适应,那时起主导作用的是‘信仰理性’;在个体本位时代,与‘物化人’的本性相适应,居于主导地位的是人们特别发展了的‘认知理性’;到了自觉的类本位时代,与获得全面发展的‘人化人’的本性相适应,‘反思理性’才会逐渐上升到支配和统帅的地位。”^[2](P88)反思理性显然是出于高级阶段的理性的自我意识,属于自我反省、自我批判的理性。但问题是:人能否靠理性来创造自己的生活世界?人是否会陷入理性迷误,进而自我毁灭?对这样的问题,一般人认为应该诉诸信仰,高清海却把最大的希望寄托在人自己身上:“人自己有没有校正自我行为的能力呢?人有能力支配自己的行为,也就有能力校正自己行为的错误。这个自我校正、自我批判和自我完善的能力,就是反思理性。反思理性具有理性自洁的功能。”^[2](P89)正因为高清海已经将人与神的关系消解在群体本位、个体本位与自觉类本位的三重演进中,因此,由人与神的融通关系实现的自由人的联合体形式,在高清海那里便是在自觉类本位中的三统一:“在这里,每个人既是独立的人,也是普遍的人,个体与类溶解为一体,即都是小我与大我的统一体。”^[2](P96)

我们之所以主张区分高清海“类生命”的三重形式,一方面是为了更好地消化高清海关于“类生命”的理论遗产,避免其在不同层次的混淆,以便更完整地呈现其原创性意义;另一方面则是试图以之作为重新理解马克思主义哲学,进而理解中国社会结构特征的方法论武器。笔者多年前曾经对高先生的类哲学作过一个扩展,即按照高清海关于“种生命”与“类生命”的区分,人同时兼具“类生命”与“种生命”,物却只有“种生命”,那么,人的“种生命”意味着人可以物化,但不可以神化。具体而言:人可以物化,意味着人的本质力量可以对象化,物(商品)与物(商品)之间的关系可以反映人与人之间的关系;人不可以

神化,意味着神与人之间的距离是无限大的。如果将人神化,则意味着肉身成道,地上建设天堂。反过来,物不可以人化,意味着人具有高于物的位格。如果将物人化,则反客为主,以“种生命”吞噬了“类生命”。如果将物神化,即成为物神,这正是马克思批判的拜物教。从神、人、物的落差关系中重构马克思对(商品、货币、资本)拜物教的批判,当能为推进马克思主义哲学提供新的视角^[14]。

如果继续从“类生命”的三重形式出发,在神、人、物的非对称关系中考察人与人之间关系,我们可以进一步开掘与提炼高清海“类哲学”的方法论意义:一方面,由于人的“类生命”的超越性维度,人具有超出“种生命”的绝对权能;但另一方面,由于神、人之间的偶在关系,人只能凭借自己的有限能力在此世构建一个相对完美的社会组织形式,而绝不可能实现神、人合一。从这个意义说,国家等社会组织形式就不是出自事物自然本性的、有机体式的自然演化结果,而是人与人之间的互相博弈的人为建构物,因此,理想社会的完美与现实社会的不完美之间必须保持距离,并使之相得益彰,而绝不能令两者短路。

以此反观中国传统社会的结构及其演变特征,如果我们将顛頊的“绝地天通”视为神、人断裂的开始,那么秦汉以来的“儒法合流”则是相对于唯名论的另一种实在论的构建形式。有人因此将中国的社会型态称为儒法国家,其特征为“一种将政治力量和意识形态力量融为一体、军事力量受到严格控制、经济力量被边缘化的统治体系”^[15](P14)。在这里,偶在关系被收平了,进而出现了一种新的神、人关系,表现为另一种特殊类型的神学形式与社会结构。就前者来说,任继愈将“不具宗教之名而有宗教之实的儒教”视为宗教的另一种世俗化形式:“由于二程、朱熹把天、天命、上帝这些神学概念都解释为理,当作哲学概念来宣传,看起来好像脱掉了神学的外貌,实际上却是一种具有深刻意义的神学。”^[16](P68)就社会结构来说,“绝地天通”之后出现了新的“天人合一”方式,使得整个社会呈现出一种大杂烩的形式。有论者以“周制”(封建制)、“秦制”(君主制)与“西制”(民主制)为对比,揭示中国传统社会的结构性特征:“这是一个包容性很强的机体,可以使旧的与新生的、本土的与外来的文化因素相与共存,自然经济与商品经济、农耕与游牧、王道与霸道、儒家与法家、儒学与佛学等为同一制度所容纳,皇帝、可汗兼而任之(如唐太宗兼称大唐皇帝和天可汗,元世祖兼称大元皇帝和蒙古汗国可汗),在观念系统中,儒释道三教并而信之,老百姓对孔圣人、张天师、如来佛、玉皇大帝、关帝爷、赵公明轮番顶礼。诸异质文化在互相排斥、互相制约中共存互动。”^[17](P559)如果能够提炼高清海的“类哲学”的方法论意义,对其予以深入的考察,当能获得不一样的识见。

高清海的“类哲学”对人的“类生命”的超越性论证,其实就是从价值层次为人的自由的绝对性作辩护。既然自由是人的“类本性”,那么,自由无须理由,建构自由人联合体便是人类生活的共同理想;既然自由是人的“类本性”,那么,自由就是人的天性,绝不是什么权威恩赐给人的。但是,“有些自封为‘救世主’的人总以为子民的自由是他们恩赐的,所以他们就有权收回某些、限制某些、再给你某些,似乎自由的权利属于他们所有,可以任意由他们自由地摆布”^[2](P50)。这是何其荒谬也!近30年后的今天,高清海的“类哲学”思想仍旧生机勃勃,依然令人激情澎湃!这既是一个现时代哲人难得的殊荣,更是一个时代弥足珍贵的精神遗产!

参考文献

- [1] 康德.纯粹理性批判.邓晓芒译.北京:人民出版社,2004.
- [2] 高清海.“人”的哲学觉悟.哈尔滨:黑龙江教育出版社,2004.
- [3] 费尔巴哈哲学著作选集:上卷.荣震华、李金山等译.北京:商务印书馆,1984.
- [4] 让-保罗·萨特.哲学论文集.潘培庆、汤庆宽、魏金声等译.合肥:安徽文艺出版社,1998.
- [5] 让-保罗·萨特.存在与虚无.陈宣良等译.北京:生活·读书·新知三联书店,1987.
- [6] 让-保罗·萨特.辩证理性批判:上.林骧华、徐和谨、陈伟丰译.合肥:安徽文艺出版社,1999.
- [7] 王时中.实存与共在——萨特历史辩证法研究.北京:中国社会科学出版社,2007.

- [8] 马克思. 资本论: 第1卷. 北京: 人民出版社, 2004.
- [9] 马克思 恩格斯《资本论》书信集. 北京: 人民出版社, 1975.
- [10] 柄谷行人. 跨越性批判——康德与马克思. 赵京华译. 北京: 中央编译出版社, 2011.
- [11] 米歇尔·艾伦·吉莱斯皮. 现代性的神学起源. 张卜天译. 长沙: 湖南科技出版社, 2012.
- [12] 林国基. 神义论语境中的社会契约论传统. 上海: 三联书店, 2005.
- [13] 王时中. 从“生产”到“规范”——马克思主义政治哲学的前提批判. 北京: 中国社会科学出版社, 2018.
- [14] 王时中, 张红柳. 论资本主义的“物神论”批判. 东岳论丛, 2019, (2).
- [15] 赵鼎新. 儒法国家: 中国历史新论. 徐峰、巨桐译. 杭州: 浙江大学出版社, 2022.
- [16] 任继愈. 儒学问题争论集. 北京: 宗教文化出版社, 2000.
- [17] 冯天瑜. 周制与秦制. 北京: 商务印书馆, 2024.

On Unresolved Issues about the Transcendence In "Species-transcending Life"

From Feuerbach, Sartre to Gao Qinghai

Wang Shizhong (Xiamen University)

Abstract Gao Qinghai adopts the concept of "species-transcending life" to denote the characteristics of human freedom, self-determination, self-awareness, as well as their capacities for agency, transcendence and holistic integration. The concept is neither the "atheistic species-bound life" in the sense of evolution theory, nor the "theistic species-bound life" in the sense of Feuerbachian humanism, and still less the "atheistic species-transcending life" in the sense of Sartrean existentialism. If the Contingency relationship following the Nominalist Revolution is cited as a reference for elaborating Gao's concept of "species-transcending life", it is possible not only to overcome the absurdity of the Species Evolution Theory in reducing "species-transcending life" to "species-bound life", the incomplete abandonment of theology in Feuerbachian humanism, and the lingering influence of Hegelianism that Sartrean existentialism cannot fully escape, but also to provide a solid argument for the transcendence of "species-transcending life". However, the "species-transcending life" proposed by Gao cannot be separated from the "species-bound life". Therefore, when elaborating on the transcendence of "species-transcending life", it is necessary to further refine its methodological significance while adhering to the Materialist foundation of Gao's philosophy of human genera.

Key words the species-transcending life; the atheistic species-bound life; the theistic species-bound life; the atheistic species-transcending life; Anthropologism; the Philosophy of Human Genera

■ 作者简介 王时中, 厦门大学哲学系教授, 福建 厦门 361005。

■ 责任编辑 涂文迁