

“总和”的隐喻:马克思“人的本质”说再阐释

张 萌

摘 要 “人的本质在其现实性上是一切社会关系的总和”是马克思关于人的本质的经典论述。如果将“总和”解读为数学意义上的加总,这是将抽象物实体化的本体隐喻,马克思以此明晰人的类特性;如果将“总和”解读为全体参与者的演唱,这是创造了美妙相似性的新隐喻,马克思以此强调人的现实存在及其活动;如果将“总和”解读为现实的个人、他们的活动、他们的物质生活条件,这是对人生有一种新的理解的隐喻,马克思以此彰显改变世界视域内探究人究竟为何的方法进路。马克思关于人的本质的经典表述的隐喻研究,揭示其语境中人从旁观者到行动者的转场,呈现其研究旨趣中解释世界和改变世界的双重诉求,凸显其实践智慧中与中国哲学通变思维高度契合的方法论特质。

关键词 马克思;人的本质;隐喻;方法论

中图分类号 A12;B0-0 **文献标识码** A **文章编号** 1672-7320(2025)02-0077-09

基金项目 教育部人文社会科学研究规划基金项目(22YJA720012)

在《关于费尔巴哈的提纲》(以下简称《提纲》)的第六条中,马克思提出如下论断:“人的本质不是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](P501)目前,学术界普遍认为,这一论断是马克思关于人的本质的经典表述,诸多学者依据不同的解释框架和话语体系阐释其经典之处。近年来,隐喻研究在语言学、哲学、心理学等领域引发了一股巨大的研究热潮,以隐喻为路径解读哲学的设想,正被部分先锋学者所践行,其中不乏以隐喻研究展开马克思思想探究的前沿案例。虽然马克思思想的隐喻研究获得了开拓性进展,然而,目前学界尚未有人从隐喻角度解析马克思关于人的本质的这一经典表述,这一缺憾促使当代马克思思想研究者作出尝试。

如果从隐喻角度解析马克思关于人的本质的经典表述,那么,乔治·莱考夫和马克·约翰逊写就的《我们赖以生存的隐喻》(以下简称《隐喻》)可以为这一尝试提供启思。究其原因,其一在于莱考夫和约翰逊在这一作品中提出的隐喻理论是建构在包括语义学、哲学、人类学等诸多学科^[2](Piii-v)基础上的严谨的研究成果,这一研究成果已在隐喻研究领域引发高度关注。但更为重要的是,莱考夫和约翰逊在这一作品中反思传统的隐喻理论,融合传统的哲学分界,重塑语言与思维关系,重置“人”在隐喻理论中的位置,提出具有现实指向的体验主义哲学。这种依托隐喻研究而展开的新颖的解题思路和切近现实的立场,可以帮助我们理解马克思在关于人的本质的经典表述中展现的不同以往的思想进路和研究旨趣。如果从隐喻角度解析马克思关于人的本质的这一经典表述,“总和”的隐喻则是这一探寻之路的切入点。

一、“总和”:数学意义上的加总

在具体展开“总和”的隐喻分析之前,我们需要先澄清一个翻译问题,因为语言问题是隐喻研究中不可忽视的重要问题之一。在《提纲》中,马克思关于人的本质的这一经典表述的德文原文是“Aber das menschliche Wesen ist kein dem einzelnen Individuum inwohnendes Abstractum. In seiner Wirklichkeit ist es

das ensemble der gesellschaftlichen Verhältnisse”^[3](P20-21)。目前,学界研究指出,这一表述的中译文事实上经历了多次变更,至今依然存有些许争议。现行的标准译文是:“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](P501)。其中,“它”被多数学者认为用以指代“人的本质”^[4](P33),“其”在学界解读中虽有争议,但与“人的本质”更为切近^[4](P33-34),这段表述可被简述为“人的本质在其现实性上是一切社会关系的总和”。

总和,在汉语中通常被理解为数学意义上的加总,这段表述被部分学者解读为马克思关于人的类本质的阐释。不可否认,将“总和”解读为数学意义上的加总,将马克思的这段表述解释为对人的类本质的阐释,是有理有据的。事实上,在创作《提纲》之前,马克思在早期作品中论述的人的本质确实涉及人的类本质,或借用他在《1844年经济学哲学手稿》中的表述——“类特性”^[1](P162)。马克思在早期的宗教哲学批判、法哲学批判、政治哲学批判、经济学哲学批判的重心,都旨在揭示现代市民社会中“人”作为类存在物与其类特性相异化之现象。例如,在《论犹太人问题》中,马克思指出,人在现代市民社会中成为异于其类本质的存在——“异己力量的玩物”^[1](P30),当时的宗教解放不过是政治解放而不是真正意义上人(类存在物)的解放——“在这些权力中,人绝对不是类存在物”^[1](P42)。再如,在《黑格尔法哲学批判》中,马克思认为黑格尔将现代市民社会中的“人”抽象化——“人格脱离了人,当然只是一个抽象”^[5](P36),他则延续费尔巴哈的研究方法(将神的本质视为人的类特性的对象化)将市民社会和国家都视为人的类特性的实现。在《〈黑格尔法哲学批判〉导言》中,马克思继续以费尔巴哈所指出的“类存在物”意义上的“人是人的最高本质”^[1](P11)作为批判宗教和德国现实的根本原则,并进一步指出黑格尔不仅倒置了市民社会与国家的关系,也在根本上倒置了人的类特性与现实存在的关系。此外,在《1844年经济学哲学手稿》中,马克思在著名的异化理论中指出,异化劳动的结果之一就是“类同人相异化”,“人是类存在物,不仅因为人在实践上和理论上都把类——他自己的类以及其他物的类——当作自己的对象”^[1](P161)。由此可见,马克思在这些早期作品中都将人的类特性作为异化的前提,一切社会关系的总和在诠释人的类特性这一层面上可以被解读为数学意义上的加总。

如果将“总和”解读为数学意义上的加总,那么,这一隐喻可以被视为隐喻性概念体系中的本体隐喻(Ontological metaphors)。在《隐喻》中,莱考夫和约翰逊建立了隐喻性概念体系,本体隐喻是其中一个重要类别。在他们看来,本体隐喻是一种指称经验的办法,即把经验“看成一种实体,让我们可以指称它,量化它,识别它的特殊方面,把它看成一个原因,对它采取相应行动,甚至可能认为我们理解它”^[2](P24)。以其作为参考,在通向“人的本质在其现实性上是一切社会关系的总和”这一经典表述的思想进路中,马克思基于经验事实和现实环境发出他对德国现实的宗教哲学批判、法哲学批判、经济学哲学批判甚至历史哲学批判。通过建构“异化理论”和“人的解放”两个重要命题,马克思以一种科学的观察者视角,基于现实而抽象出与异化相对且与人的解放相连的“人的本质”,并用“一切社会关系的总和”来指称和量化它。因此,在这里,“总和”可以被解读为数学意义上的加总,也可以被解读为一种确立了人类的主体性和实体性地位的本体隐喻,马克思意图以此强调人的本质中的类特性。

虽然本体隐喻不可避免地具有类属性,但马克思语境中关涉人的本质的类特性却有其特别之处。其一,马克思语境中的人的本质的类特性虽然抽象,但绝非形而上。现代学者弗洛姆和沙夫等人曾经提出语言的异化问题。在他们看来,语言自身的局限性使其无法把握个体事物,无法准确地指代此时此刻的具体事实,因而语言所指皆有形而上的理论特征。事实上,马克思在自己的作品中从未否认过人的认知能力和语言工具的有限性,但这种有限性不是对人的认知的能力和路径的彻底否定,更不是以往形而上学中二元分立结构的再次推演。与之不同,在马克思的研究方法中,科学的观察是从具体到抽象到具体的过程,在这一进程中被抽象出来的内容很容易被理解为一种“先验的结构”^[6](P22),但经科学的观察而提炼出的人的本质绝不可能脱离实体而独立存在,这是马克思在前期作品中一直强调的根本观点和基本立场。换言之,即使“总和”是具有类属性的本体隐喻,马克思语境中的人的本质,是具有人身的

现实存在，来源于现实存在的人及其活动；是具有类特性和现实性双重属性的统一体，而不具有形而上学意义上的二元对立结构；是现实的社会的历史的具体产物，而非任何先验的永恒的非历史的前提预设。其二，马克思虽然批评费尔巴哈将类解读为普遍性——将抽象的人自然而然地连接起来的普遍性，但他并不否认人的本质的类特性所蕴含的有限的普遍性。如果仔细阅读《提纲》中的第六条，我们可以发现，马克思曾经明确地批判费尔巴哈将本质理解为类，批判其将类只理解为“一种内在的、无声的、把许多个人自然地联系起来的普遍性”^[1](P501)。这种批判貌似是对普遍性的批判，实则是对费尔巴哈语境中普遍性的存在方式的批判。事实上，马克思从未也不会否认种或类的区别，否则他无法建构前期作品中的“异化理论”和“人的解放”之命题；他真正意图否定的是创制二元结构的绝对的无限的普遍性，并在这种批判中提出一种可以彰显类特性的相对的有限的普遍性，一种解释世界和改变世界所必须的有限的普遍性。如上所述，将“总和”解读为数学意义上的加总，将马克思关于人的本质的经典表述解读为一种本体隐喻，揭示的是马克思以科学观察者视角抽象地提炼出的人的本质中类特性之在场，这种类特性一方面彰显了本体论意义上人的主体性和实在性，另一方面也蕴含了本体论意义上有限的普遍性。

如果以马克思在《提纲》中关于人的本质的经典表述之通达高远为参照，将“总和”解读为数学意义上的加总的本体隐喻，显然不是关于这一经典表述的完满整全之理解，也不是从隐喻角度诠释这一经典表述的完美周全之答案。究其原因，其一，从字面来看，在《提纲》第六条关于人的本质的经典表述中，马克思着重落笔于“在其现实性上”，着重否定以往“孤立的”或“自然地”表述。如果仅从人的本质的类特性挖掘其意蕴，这种解读显然忽视了马克思在这一表述中的结构重心。其二，从隐喻角度来看，本体隐喻并不一定具有革命或创新意义。如果仅从本体隐喻角度解读这一经典表述，显然无法全面展现马克思关于人的本质的深邃思考，更加无法窥探人的具有革命和批判特质的感性活动的意义所在。以此为鉴，“总和”之解读，在隐喻体系中应当存有别样的解读路径。

二、“总和”：全体参与者的演唱

现有学者研究指出，马克思选用的“总和”一词，可以（也应当）被解释为“全体参与者的演唱”^[4](P37)。这种解释的理由主要包括以下三个方面。其一，依据德文正字法（名词首字母大写是重要的书写规范），马克思手稿中首字母并未大写的“总和”不一定是名词。在“人的本质在其现实性上是一切社会关系的总和”这一表述中，马克思表达“总和”的原文是“ensemble”，恩格斯后来将其修正为“Ensemble”。如果根据德文正字法的书写规范，那么，马克思使用的“ensemble”应当并非德文名词，它更有可能是外来的法文词，对“总和”（ensemble）的解读因此并非一定沿袭德文名词路径展开。其二，依据《瓦里希德语词典》里面的注解，“总和”可以解读为“一出戏剧的全体参演者；……[歌剧]一个场景中全体参与者的演唱”^[7](P414)。这意味着，即使在德语环境中，“总和”也可能被解读为全体参与者的演唱。其三，将“总和”解读为全体参与者的演唱能够与同处于第六条的“内在的、无声的”、将抽象的人的本质自然地联系起来的普遍性形成鲜明对比，换言之，从《提纲》第六条的逻辑自治性而言，“总和”被解读为全体参与者的演唱应当是更为合理的解读。

如果“总和”被解读为全体参与者的演唱，那么，马克思关于人的本质的经典表述势必展现它的另一个维度——人的现实存在——现实的个人及其活动。之所以作出如上论断，是因为以下两个理由：其一，仅从字面而言，“在其现实性上”是嫁接人的本质和“总和”的重要部分，也是这一表述不同以往之关键所在。从这一经典表述的中译文中“其”字之译文几经校改而最终解释为“人的本质”^[4](P33-34)来看，目前学界倾向于认为，马克思语境中“人的本质”可能包括双重结构——类特性及其现实性，而后者才是这一经典表述的结构重心。其二，作为结构重心的现实性，至少表现为现实的个人及其活动两个方面。论据之一，是马克思在《提纲》之后解读人的本质的主要线索就是现实的个人。例如，在《德意志意识形态》中，马克思不仅首次提出“现实的个人”，并且一再强调“有生命的个人的存在”才是“全部人类历史的

第一个前提”^[1](P519)。在《哲学的贫困》中,他进一步指出,现实的个人不只是“他们本身的历史剧”的“剧中人物”,而且他们也是这部历史剧的“剧作者”^[1](P608)。在《资本论》中,马克思更为深刻地揭示了资本逻辑下现实的个人的实存状态:资本家实则成为“人格化的资本”^[6](P683);劳动力成为商品,成为资本增殖的手段和工具。此外,在对未来社会的展望中,马克思所期许的“每一个个人的全面而自由的发展”^[6](P683)也是以现实的个人的差异性为基础的愿景。论据之二,是马克思在《提纲》前后都在建构“人不仅是其对象性存在,更是对象性活动”之命题。例如,在《1844年经济学哲学手稿》中,马克思即已初步提出,现实的人在其外化过程中不仅将自己的“本质力量”设定为一种“异己的对象”,其自身的主体性也因“本质力量的活动”而成为“对象性的活动”^[1](P209)。在《提纲》中,马克思进一步指出,费尔巴哈只是将人看作“感性对象”而忽视了理论领域之外存在着的“人的感性的活动”^[1](P501);然而,这种被费尔巴哈忽视的人的共同的感性活动不仅可以做到“对单个人和市民社会的直观”^[1](P502),而且可以实现对整个人类社会的理论溯源和实践考察。在《德意志意识形态》中,马克思正式明确地提出,“现实的个人”“他们的活动”“他们的物质生活条件”^[1](P519)是研究社会中各种现象(包括人的本质)不可或缺的三大要素。由此可见,以《提纲》前后期文本的思想脉络为参考,马克思在《提纲》中关于人的本质的经典表述相较于对人的类特性在场之确认,更侧重于阐发人的现实存在,至少表征为《德意志意识形态》中“现实的个人”和“他们的活动”。因此,将“总和”解读为全体参与者的演唱显然更为贴合马克思的原意。

从隐喻角度来看,将“总和”解读为全体参与者的演唱,是具有创新意义的新隐喻。莱考夫和约翰逊在《隐喻》中指出,新隐喻不同于包括本体隐喻、方位隐喻、结构隐喻在内的常规隐喻,它可以通过凸显、淡化和隐藏等方式“撇开了我们的一些体验,挑选出另一些来关注”,从而“创造出更微妙的相似性”^[12](P137)。以此反观马克思关于人的本质的探索路径,他在批判以往的黑格尔、费尔巴哈和蒲鲁东的进程中不断地丰富着人的本质的多维结构及其与他者的微妙的相似性。例如,马克思起初沿袭费尔巴哈的进路展开对黑格尔关于人的解读的批判,在强调“人是人的最高本质”的进程中与费尔巴哈一道祛除了以往哲学的宗教性,揭示出本体论意义上分化人的种属区别的类特性。但是,在进一步对费尔巴哈的人的感性直观的反思中,马克思意识到,现实的人不仅是对象性存在,也是对象性活动,他以此完成对以往唯心主义和唯物主义关于人的片面直观之超越。再如,在对蒲鲁东的批判中,马克思创造性地提出,人是其历史剧中的剧中人物和剧作者,现实的个人需要通过其感性活动完成他们在历史剧中的共同的表演——“整个历史也无非是人类本性的不断改变而已”^[1](P632)。由此可见,在关于人的本质的批判性反思中,马克思逐步明晰了人的本质的类特性与现实性之间的微妙相关性,勾连起人的现实存在中现实的个人与他们的活动之间的微妙相关性。因此,作为指称人的本质的“总和”,不再只是数学意义上的加总,也是涉及多个个体的全体参与者的演唱;它不仅是蕴含一元本体论统一结构而区别于二元本体论对立结构的本体隐喻,也是拓展了抽象与现实、感性的人及其感性活动的新的经验相似性的具有创新意义的新隐喻。

虽然从具有创新意义的新隐喻角度解释马克思在《提纲》中有关人的本质的经典表述是行之有效且富有深意的,但是,以马克思研究人的本质的多维视角为参照,我们会发现,马克思关于人的本质的经典表述在研究路径和隐喻解析的双重维度上都并未止步于此,马克思有关人的本质的经典表述的隐喻研究尚余拓展空间。

三、“总和”:现实的个人、他们的活动、他们的物质生活条件

在《提纲》同时期作品《德意志意识形态》中,马克思提出构成其社会历史研究方法的三个必要因素:“现实的个人”“他们的活动”“他们的物质生活条件”^[1](P519),并明确地指出它们是其社会历史研究合理展开的前提——“我们开始要谈的前提不是任意提出的,不是教条,而是一些只有在臆想中才能撇开的现实前提”^[1](P516-519)。基于前文的论述,通过将“总和”解读为全体参与者的演唱的新隐喻,马克思

语境中人的本质不仅具有类特性和现实性的双重结构，而且表征为现实的个人和他们的活动。此时，我们不得不深思，马克思为何在其作品中指出其社会历史研究的第三个要素——他们的物质生活条件？换言之，我们需要进一步探寻，马克思语境中“他们的物质生活条件”与解析人的本质之间的关联性究竟为何？

与之同理，另一个需要说明的理论自洽性问题也跃然纸上——《提纲》整体结构的呼应问题。基于前文论述，我们既已发现，通过将“总和”解读为全体参与者的演唱，我们能够从新隐喻角度解决《提纲》中第六条自身的前后文呼应问题，也能够进一步指明《提纲》里第六条与第四、五、七条之间的论证问题的一致性。然而，《提纲》作为一篇展现马克思的“新的世界观萌芽”的重要文献，我们需要继续追问，其中最为重要的第十一条与第六条的关系为何，即马克思语境中解释世界和改变世界与人的本质的关系为何？

如果将以上两个依然没有得到具体阐发的问题放在一起研究，我们就会发现，隐藏其后的是西方近现代哲学的根本问题——人究竟为何？在西方哲学发展史上，古代哲学所追问的核心问题是自然和理念究竟为何。中世纪哲学所追问的核心问题与古代哲学相仿，但其具体形式转换为上帝究竟为何。与前两个阶段不同，近现代哲学开启了一个不同的发展路向——从对理念、自然或上帝的关注转向对人的关注——人究竟为何。作为西方近现代哲学之起点的笛卡尔，通过“我思故我在”，从人自身之中寻找到思维与存在的确定性。与笛卡尔代表的理性主义相对的贝克莱，通过“存在即是被感知”建立了经验主义中确定性的基本原则。为了解决以上两者在理论上的困境，康德明确地指出，近现代哲学所追问的根本问题是“人究竟为何”，从而将哲学的根本问题归结为人类学问题。然而，在康德的答案中，人不能为上帝立言，人也不能为历史发展之叙事立论，具有绝对的有限性，而建基在这种有限性基础之上的二元结构本体论在一定程度上放弃了人的能动性和历史性。为超越康德理论中这两大缺陷，黑格尔设定了具有绝对无限性和能动性的主体——绝对精神，在绝对精神的自我实现进程中消除一切对立物而最终实现主客体的绝对统一，并完成其对绝对精神的“自在存在—自为存在—自在自为存在”的历史运动之说明。虽然黑格尔通过其辩证法赋予人以有限的能动性和绝对的历史性，但人的主体性在绝对的无限的主体（绝对精神）的历史运动中被逐步削弱。通过强调人是对象性存在，费尔巴哈有限地超越了黑格尔而确立了人的现实存在的绝对的主体性；但是，对于人的对象性活动的无视，他又再次放弃了黑格尔辩证法中已被肯定的人的有限的能动性和历史性。可以说，在马克思作出对西方近现代哲学的根本问题“人究竟为何”的回答之前，人类社会中的本质所关涉的主体性、能动性、历史性均已被发觉；然而，遗憾的是，它们并未在任何理论中得到确切合理的说明。

马克思对近现代哲学的根本问题“人究竟为何”作出了具有里程碑意义的回答，其回答的卓然之处至少体现在以下两个方面：其一，体现在其《提纲》第十一条中以改变世界为研究旨趣而对人究竟为何的阐发；其二，体现在其《德意志意识形态》中以现实的个人、他们的活动和他们的物质生活条件为要素而对“人究竟如何改变世界”的说明。

如果以改变世界为研究旨趣而阐发人究竟为何这一命题，那么，马克思所面对的问题，就不仅仅是超越以往解释世界过程中无法圆融的理论问题，而需要进一步指出人如何在科学的理论指导下合乎目的地改变世界。换言之，从马克思在《提纲》中提出改变世界之于解释世界的首要性那一刻开始，他就已经跃出近现代哲学关于人究竟为何这一命题的研究范式，而将人从科学的观察者角色转换为实践的行动者之角色，将人从人类学和历史学的研究对象转场为人类社会展开的主体原则，并就此作出了进一步的追问——人究竟如何改变世界？此处需要说明的是，马克思这种对改变世界的首要性之确认，不是对解释世界的必要性之放弃。相反，在马克思看来，合理地解释世界是找到改变世界的方法路径的理论前提。否则，马克思也不会在《提纲》同时期的《德意志意识形态》中明确地提出“他们的物质生活条件”是社会历史的科学研究方法的三大要素之一，遑论他在《提纲》和《德意志意识形态》之后的30多年里致力

于发掘解释世界和改变世界的科学方法的动因。

在用“人究竟如何改变世界”回答“人究竟为何”的求索之中,马克思关于人的本质的经典表述中的“总和”,成为旨向解释世界和改变世界的现实的个人、他们的活动和他们的物质生活条件的统一体,呈现出不可忽视的方法论倾向。例如,在《〈政治经济学批判〉导言》中,马克思在其提出的“政治经济学的方法”^[9](P24)中展示了一种“具体—抽象—具体”的方法论逻辑。在这一方法论逻辑中,主体与客体之不同只是其一,思维主体之抽象与实在主体之抽象亦不同一。在抽象与具体的辩证运动中,一方面,现实的个人在他们的活动中完成对现实世界的实在主体之抽象——“思维用来掌握具体、把它当做一个精神上的具体再现出来的方式。但决不是具体本身的产生过程”^[9](P25)——从而发觉他们的物质生活条件之于现实的个人及他们的活动的客观性和制约性;另一方面,现实的个人在对他们的物质生活条件的发觉活动中完成了对自身及其活动的思维主体之抽象——“这个头脑用它所专有的方式掌握世界,而这种方式是不同于对于世界的艺术精神的、宗教精神的、实践精神的掌握的”^[9](P25)——从而说明:现实的个人在(作为科学观察者和实践行动者)解释世界和改变世界的统一活动中发挥前两者之于他们的物质生活条件的主体性和能动性。再如,在《〈政治经济学批判〉序言》中,马克思在关涉社会形态变革的阐释中展示了人们如何把握社会变革的方法论逻辑:一方面,是可以被科学方式加以把握的“生产的经济条件方面所发生的物质的、可以用自然科学的精确性指明的变革”^[10](P592)——现实的个人及他们的活动把握他们的物质生活条件的解释世界之方法;另一方面,是不可以科学方法把握的“人们借以意识到这个冲突并力求把它克服的那些法律的、政治的、宗教的、艺术的或哲学的,简言之,意识形态的形式”^[10](P592)——现实的个人及他们的活动尝试运用或变更他们的物质生活条件的改变世界之方法。不仅如此,马克思在后期的《资本论》中以科学的解释世界之方法诠释了资本主义生产方式的历史性及超越这一生产方式而实现解放的现实条件,以价值形式作为转换枢纽完成从主体行动逻辑到客观结构逻辑的过度或转换^[11];同时,马克思在《资本论》中也进一步展示了这种方法论逻辑的双向作用,其反向者——从客观结构逻辑向主体行动逻辑的转化——正是合目的地改变世界过程中他们的物质生活条件之于现实的个人和他们的活动的规范性和指引性。此外,在《给〈祖国纪事〉杂志编辑部的信》^[13](P464)、《给维·伊·查苏利奇的信》^[13](P589-590)和《〈共产党宣言〉俄文版序言》^[10](P7-8)中,马克思逐步言明且一再重申俄国社会(也包括其他东方社会)逾越资本主义发展的“卡夫丁峡谷”的理论可能性,这种理论可能性所确证的是现代资本主义生产方式的世界影响与俄国社会生产方式的自我延续的辩证统一,所言明的是其语境中社会历史研究方法需要建基于现实的个人、他们的活动、他们的物质生活条件三要素的辩证统一,所透视的是人之所以能够科学地解释世界和合乎目的地改变世界必须圆融的人的本质的主体性、能动性和历史性。换言之,在用“人究竟如何改变世界”回答“人究竟为何”的求索中,马克思从不认为如上两个问题存在任何预设的绝对的先验的答案,他探究的一直都是在求解这两个问题的过程中不断发觉的方法论启示。

如上所述,将“总和”解读为现实的个人、他们的活动、他们的物质生活条件三要素的辩证统一,是有理可循的。而且,这种解读既可以确立《提纲》自身结构的连贯性,也可以建立《提纲》与同时期《德意志意识形态》的关联性,亦可以牵引起《提纲》和《德意志意识形态》与后期的《资本论》和东方社会问题研究作品之间的方法论关联。更为重要的是,将“总和”解读为现实的个人、他们的活动、他们的物质生活条件三要素的辩证统一,更符合马克思以改变世界为研究旨趣而探究人究竟为何的范式变革和方法创新——人究竟如何改变世界。

四、“总和”的隐喻:西方隐喻研究和中国通变思维的方法论透视

如果从隐喻角度切近马克思语境中指向解释世界和改变世界双重诉求的现实的个人、他们的活动和他们的物质生活条件之总和,尤其是其所彰显的方法论指向,那么,这种关切所牵引的是能够“对人生

有一种新的理解”^[2](P157)的隐喻。

莱考夫和约翰逊在《隐喻》中指出：“在生活的各个方面，我们都用隐喻来界定现实，进而在隐喻基础上采取行动。”^[2](P144)在他们看来，这些由“隐喻所批准的行为”^[2](P144)，不以真实或虚假为核心问题，亦不推崇认知与推理的至上性或唯一性，能否对人生有一种新的理解才是其要义所在。虽然他们提出的指向对人生有一种新的理解的隐喻带来了西方隐喻研究的范式革新，开拓了西方隐喻研究的行动者视角和方法论重心；但是，其所关涉的“隐喻、真理、行动”之关系依然是亟待澄清之问题。在西方哲学发展史上，曾有学者指出，隐喻仅仅是语言的问题，无法阐释真理，他们因此提出的“典型的哲学结论是：隐喻不能直接陈述真理，如果说能陈述真理，那只能是间接地通过一些非隐喻的字面意思的解释”^[2](P145)。对此，莱考夫和约翰逊在《隐喻》中明确地表达了反对意见，他们认为“真理不应和客观主义观点绑在一起”，他们也不相信现实世界中“有什么客观（绝对及无条件的）真理”^[2](P145)。相反，他们指出：“真理总是跟在很大程度上由隐喻界定的概念系统相关”^[2](P145)，如果现实的人“对句子的理解将会吻合对该情境的理解”，那么他们就可以“认为这个句子为真”^[2](P154)。因此，莱考夫和约翰逊在《隐喻》中总结性地指出：“隐喻的真正意义在于在让我们尝试着理解它怎么为真时，使我们可能对人生有一种新的理解。”^[2](P157)简言之，当我们判定某些隐喻为真时，其关键不在于对客观性之确认，其意义在于对人生有一种新的理解。此处需要强调的是，莱考夫和约翰逊在《隐喻》中作出的“如何判定隐喻为真”之答案，不是对真理客观性的全然否定，而是对隐喻所涵摄的真理与行为之说明，是对隐喻研究的方法论意义之强调。

与之同理，从隐喻角度诠释马克思思想（例如马克思关于人的本质的经典表述），并强调这种隐喻解读的方法论指向，其研究路径之拓进亦不可回避一个前提性问题——马克思思想隐喻研究的合理性和重要性之问题，而这种合理性和重要性之确立亦需要建基于对真理问题作出合理诠释的基础之上。在同样关涉了隐喻、真理与行动的问题求索中，马克思主义中国化作出了对这一问题的回答——马克思思想之所以能够迅速中国化，不在于其能否提供中国社会发展的真理性结论，而在于其思想中与中国通变的哲学思维相契合的方法论重心。

从思想形成的发生学轨迹来看，马克思思想最初受到西方哲学的深刻影响，但在其发展过程中完成了对西方哲学研究范式之突破。以辩证法为例，马克思在充分认可黑格尔辩证法的重要意义的同时，也明确地意识到黑格尔辩证法的不足之处——“黑格尔的辩证法是一切辩证法的基本形式，但是，只有在剥去它的神秘的形式之后才是这样”^[12](P280)。马克思在革新黑格尔辩证法的进路上将其日渐成熟的辩证法体系具体到有关人的本质的分析之中，并完成其辩证法视域中人的本质的主体性、能动性和历史性的辩证统一。以此为参照，黑格尔有关人的本质之阐释是将其抽象化和神秘化的过程，是使其成为“纯思想的辩证法”^[11](P205)的结果，即黑格尔在对人的本质的能动性和历史性的确证中放弃了人的主体性。沿袭马克思辩证法视域深入对人的本质之追问，费尔巴哈有关人的本质的解读通过对“人”的主体性之确证完成了对黑格尔思想之批判，但他在确立唯物主义的权威的进程中又暴露了感性直观的唯物主义的局限所在——把人和人的各种自然关系联系起来的“总和”，即费尔巴哈在对绝对的无限的普遍性的追索中无视了人的本质的有限性表达——能动性和历史性。因此，马克思意识到，以往辩证法范式所关涉的人的本质之解读，所发现的是建立在历史与逻辑的同一性基础之上的作为自我意识的人，或是建立在存在与思维同一性基础上的感性直观的人；它们都不是辩证法视域中现实的个人及其活动在他们的物质生活条件中的具体表达，它们都无法涵摄解释世界和改变世界时反常现象和例外所展现的辩证法逻辑及其历史性表达。

马克思思想进入中国之历程，进一步彰显了马克思辩证法视域中人的本质对以往研究范式之超越——用人何以改变世界回答人究竟为何而完成人类社会的辩证法叙事——用世界观和方法论的双重在场贯穿马克思辩证法与中国哲学思维的相似性。在关涉中国传统文化和马克思主义中国化的研究成果

中,既有学者指出,中国哲学至今的发展历程中始终贯穿着一种“通变”^[14](P12)的哲学思维。这种通变的哲学思维,不将上帝作为主宰一切的本源,而将两端偶对物事的相反相成之互动视为各种生成变化的源泉。人在这种通变思维中是关联互系万物中的具体存在,道在其中是变化发展如何延续的贯通方式。这种具有中国特质的通变的哲学思维不同于西方哲学中的因果思维——物质与意识在其中并非彼此分割或相互对立的实体,事物运行的法则不求外因而就是事物本身——世界本身就是一个运动且流变的过程。因此,在以通变的哲学思维为基础的中国哲学发展之路上,先哲们在其解释世界和改变世界的一体化探索中,不需费力寻找深不可测的原始发端,也无须预设神妙全能的造物圣主,更不纠结于如何为一切具体存在寻找存在的名分和序列;相反,他们只需在其探索中关注具体情境中的自身及其活动(或借用马克思语境中现实的个人、他们的活动和他们的物质生活条件的多要素统一体的具体展开)。在马克思主义中国化研究进程中,这种具有中国特质的通变的哲学思维潜在地形塑了国人对马克思思想的解读。以辩证法为例,西方语境中的“dialectics”在与中国通变的哲学思维的碰撞中呈现为辩证法——一种古代中国研究文献和历史问题的辨析考证方法——一种当代中国关联互系对立统一的致思路径和实践指引。这种具有中国特质的通变的哲学思维在马克思作品译介入中国及其发展进程中所产生的影响从未被否认或回避,其重要原因之一在于这种影响不仅无损于中国化后的马克思思想研究的合法性,而且能够彰显马克思辩证法的卓然之处,进而成为马克思主义中国化之于马克思思想研究的贡献之一。

马克思辩证法应用于人的本质之阐发,或称马克思语境中人的本质的展开过程,其突出特质在于“总和”的隐喻表达。基于前文的论述,作为数学意义上的加总的本体隐喻,“总和”揭示了与人的现实性共在的类特性;作为全体参与者的演唱的新隐喻,“总和”强调了人的现实存在及其活动;作为现实的个人、他们的活动、他们的物质生活条件辩证统一的对人生有一种新的理解的隐喻,“总和”凸显了马克思以改变世界为研究指向而探究人究竟为何的方法论重心。在以“总和”隐喻切入马克思关于人的本质的经典表述的隐喻研究中,人的类特性作为一般的基础的规定成为理解人的现实存在及其活动的基本前提,而人的现实存在及其活动在与具体场域的互动中呈现类特性的历史叙事;马克思语境中人的本质,因此不是形而上的预设的先验的观念——不是历史的原因,而表现为当时社会关系的总和——体现历史的结果;马克思对人的本质之求索,不是对科学地解释世界的答案之定位,而是对人如何改变世界的方法论启思之挖掘。因此,马克思随后提出的人的解放,不仅是观念的经济的政治的解放,更是现实的实践的人类的解放;不仅是现实的个人及其活动对他们的物质生活条件的形塑,也是蕴含类特性的人的全面而自由发展的历史性拓进。在马克思指涉了现实的个人、他们的活动和他们的物质生活条件的“总和”隐喻面前,在马克思涵摄了人的主体性、能动性和历史性的人的本质的经典表达的隐喻解读面前,康德的先验统觉、黑格尔的自我意识、费希特的先验自我、斯宾诺莎的实体、谢林的绝对、费尔巴哈的感性直观的对象,都成为批判的对象,即被扬弃的关于人的真理解读。同时,在以人的本质为范例的马克思思想的隐喻研究面前,马克思主义中国化进程不因其背后的中国色彩而失真,马克思辩证法亦不因其与中国哲学的通变思维的天然契合而失理,二者反而通过隐喻研究而凸显其发展进程中的方法论重心,从而源源不断地带给我们关于“人”和人生的新体验,在根本上成为“我们赖以生存的隐喻”^[12](P56)。

参考文献

- [1] 马克思恩格斯文集:第1卷.北京:人民出版社,2009.
- [2] 乔治·莱考夫,马克·约翰逊.我们赖以生存的隐喻.何文忠译.杭州:浙江大学出版社,2015.
- [3] *Marx Engels Gesamtausgabe (MEGA2): IV/3*. Berlin: Akademie Verlag GmbH, 1998.
- [4] 汪信砚,程通.对马克思关于“人的本质”经典表述的考辨.哲学研究,2019,(6).
- [5] 马克思恩格斯全集:第3卷.北京:人民出版社,2002.
- [6] 马克思恩格斯文集:第5卷.北京:人民出版社,2009.
- [7] 瓦里希德语词典(影印本).北京:商务印书馆,2005.

- [8] 仰海峰. 人的存在与自由——马克思关于人的五个论题. 武汉大学学报(哲学社会科学版), 2018, (1).
- [9] 马克思恩格斯文集:第8卷. 北京:人民出版社, 2009.
- [10] 马克思恩格斯文集:第2卷. 北京:人民出版社, 2009.
- [11] 王南湜, 夏钊. 从主体行动的逻辑到客观结构的逻辑——《资本论》“商品和货币”篇的辩证法. 哲学研究, 2019, (3).
- [12] 马克思恩格斯文集:第10卷. 北京:人民出版社, 2009.
- [13] 马克思恩格斯文集:第3卷. 北京:人民出版社, 2009.
- [14] 田辰山. 中国辩证法:从《易经》到马克思主义. 萧延中译. 北京:中国人民大学出版社, 2016.

The Metaphor of "Ensemble": Further Explanation of Marx's Theory of "the Human Essence"

Zhang Meng (Wuhan University)

Abstract "In its reality it (the human essence) is the ensemble of the social relations" is Marx's classic exposition on the human essence. If ensemble is interpreted as sum in mathematical sense, it is an ontological metaphor that reifies abstractions, through which Marx clarifies the species-character of human; If ensemble is interpreted as a chorus sung by all participants, it is a new metaphor that creates a beautiful similarity, through which Marx emphasizes the real existence and activities of human beings. If ensemble is interpreted as individuals in its reality, their activities, and their material living conditions, it is a metaphor for having a new understanding of life, through which Marx highlights the methodological approach to exploring what man truly is within the horizon of changing the world. A metaphorical study of Marx's classic expression on human essence can reveal the transition of human being from spectator to actor, presents the dual demands of how to interpret the world and how to change the world in his research, and highlights the methodological focus of his practical wisdom that is highly consistent with the flexible thinking in Chinese philosophy.

Key words Marx; the human essence; Metaphor; Methodology

-
- 作者简介 张 萌, 武汉大学马克思主义学院讲师, 湖北 武汉 430072。
■ 责任编辑 涂文迁