

重建差异性的感性学*

——兼论费尔巴哈对近代哲学的批判

秦博尧 王亚娟/文

提 要: 费尔巴哈的感性论源于他对近代哲学及其神学本质的批判。在他看来,近代哲学与基督教在本质上具有共同的特征,它们都是通过对感性存在的否定来褫夺感性。这种褫夺在思辨体系的绝对化进程中,由意识原则的自我设定性通向思维与存在的绝对同一性,因而彻底否定了感性存在的个别性与差异性。费尔巴哈从主体与对象之间的感性关联出发,一方面确认了主体与对象的区别与差异,另一方面,实现了感性的个别性与完整性的统一。这种现实的统一不再是思辨抽象的绝对同一,而是在根源上释放感性存在的个别性与差异性,从而在根本上构建了一种与思辨形而上学相对立的感性人学。

关键词: 对象性; 感性直观; 直接性; 现实的人

中图分类号: B516.36 **文献标识码:** A

引 言

费尔巴哈对近代哲学的批判,揭露了近代哲学与基督教之间的密切关联。他深入到基督教最隐秘的本质,通过彻底的宗教批判而对形而上学体系予以无情的鞭挞。这一体系以上帝或自我意识的无限性为本质,在根本上是一种否定感性的哲学。费尔巴哈揭露了体系的秘密并试图对它进行彻底改造,这要求哲学在开端处重建感性原则。新的开端将脱离无限本质对存在的束缚,彻底地释放感性存在的个别性与差异性。因而,感性论作为未来哲学的纲领,它与旧哲学之间的差别突出体现在:个别性与普遍性、差异性与同一性之间的张力,这亦是近代哲学感性与理性关系问题的核心。然而,关于费尔巴哈的研究并未完全深入到这一内在张力,而是把费尔巴哈作为马克思哲学的预备多有臧否。本文基于费尔巴哈对近代哲学及其隐含的基督教本质的批判,尝试厘清费尔巴哈在对近代哲学意识原则的批判中,如何重塑感性原则及其差异性维度,以期揭示感性论的批判视野与原创内涵。

一、感性对象化原则的确立

在费尔巴哈看来,近代哲学以意识“无限性”为根基,这在根本上是一种形而上学的

* 本文系国家社科基金青年项目“梅洛-庞蒂晚期思想研究”(项目编号:15CZX041)的阶段性成果。

虚设。黑格尔作为形而上学的集大成者，用辩证法来削减“自我意识”的唯我性特征，但在费尔巴哈看来，这仅是思维在自身之中把它分开的东西重新等同起来，其实质不过是纯粹意识领域的内部活动。在意识活动中，对象性的获得从来不出主体意识的范围，意识通过产生对象的纯粹概念而获得对象性元素。^① 这里的对象不再是活生生的感性事物，而是受意识原则所协调的观念，事物的独立自存性沦为观念中的“物性”被意识所融摄。^② 因此，对象性仅仅是自我意识的发展与扬弃，它缺乏一种真正的感性实在性。费尔巴哈由此指出，无论对象或客体在经验领域被冠以何种称谓，其实质都是意识原则下的虚设。形而上学的虚设需要经彻底的改造，这一改造要求在根本上颠覆意识原则，从而真正释放对象的个别性与差异性。这使费尔巴哈恢复了受意识原则所压迫的感性，并由感性抵达了对象。感性作为主体与对象发生初始关联的“策源地”，本身即是对对象与主体之间差异的确证，它以对象的个别性而非意识的无限性为基础。

在近代主体主义哲学中，无限性无论是作为上帝还是作为自我意识（主词）的宾词，在根本上只是一种抽象的思辨统一。问题在于，主词的规定性并非始于自身，而是源于对象的无限性。因而，与对象存在相对应的无限性应当是真正的主词。近代哲学倒转了这种关系，它不再把对象的无限性作为基础，而是从意识的自我规定性出发，确立了“意识是无限的”这一主宾结构，这种位置关系在费尔巴哈看来始终是颠倒的。费尔巴哈对近代哲学的批判，正是要通过对主词与宾词的正位，来恢复感性存在的合法地位：对象不再是受限于自我意识的对象性元素，而是独立自主的感性存在，它包含不能被主体意识所穷尽的无限可能性^③。这种无限性在感性的无限中不断呈现出来，而非在意识的无限中消失殆尽。作为对象的感性存在的不可消弭性、不可化一性，正是费尔巴哈彻底批判近代哲学主体意识的内核。

费尔巴哈指出，近代哲学以意识自我确证的方式，通过对感性事物的扬弃间接宣布了“有限事物的真理性”。这种真理性不可避免地打上意识的烙印，它剥夺了感性世界的丰富性与差异性，使之成为受绝对意识所支配的有限者。绝对意识的真理性通过对感性的褫夺显现出来，因而对近代哲学的改造需要放弃绝对的真理性，代之以“有限的东西、确定的东西和实际的东西”（费尔巴哈，1984a: 107）。在费尔巴哈看来，真理性不再是自我意识的本质，感性在初始时已具有真理性。感性毋庸置疑的真理性使之成为新哲学的开端和指导原则。（cf. Soares, 2016: 460）这种开端式的转换意味着，不仅要把感性事物从近代哲学的绝对意识中解救出来，而且要赋予感性事物以“第一性”的意义，肯定它在思维的现实性和

① 正如黑格尔在《精神现象学》中所表述的那样，“惟有精神的东西才是现实的”（黑格尔，2011: 17）。精神作为实体是自在的存在，而这种自在本身又具有一种内在规定性——他在，他在也就代表着自为存在，即主体。因此，绝对精神在黑格尔那里就可被理解为一种绝对的自在自为的主体（即实体），而这种主体即实体的理解方式只能被当作一种概念性的思维活动来把握（参见文德尔班，2015: 383—384），因此对象也只能是“以这种方式在它的定在里对它自身而言是自身反思过的对象”（邓晓芒，2014: 222）。

② 马克思指出，黑格尔现象学中的对象并非现实的事物，因为“自我意识通过自己的外化所能设定的只是物性，即只是抽象物”（马克思，2000: 14）。

③ 在此意义上，我们可以理解吴晓明在“对象性”概念上对费尔巴哈的评述“近代哲学和费尔巴哈（以及马克思）所使用的对象性概念完全不同：前者主要意指自我意识对事物的表象方式，而后者则试图揭示现实的人及其对象世界作为感性存在的原初关联。”（吴晓明，2017: 340—341）

真理性中的基础性作用。因此，感性原则是对理性专制主义的挑战，是对追求无限理性的哲学的真正反抗。

事实上，感性原则不仅承担着哲学改造的任务，而且肩负着对感性世界的救赎进而批判现实世界的使命。在费尔巴哈看来，任务和使命的达成需要揭露思辨哲学与宗教神学的本质关联。在近代哲学中，意识无限性遗存了基督教追求上帝的隐秘愿望，上帝的无限也就是理性的无限。（参见费尔巴哈，1984a：123）尽管笛卡尔以“我思故我在”一扫过去的神学争论并确立了脱离于神学创造的实体理论，但斯宾诺莎转而对实体概念来解释上帝，这把近代哲学重新带入与神学纠缠的思辨路向，费尔巴哈因此指出“斯宾诺莎是近代思辨哲学真正的创始者”（费尔巴哈，1984a：101）。在斯宾诺莎那里，上帝是具有无限性的实体，这给神学引入了唯物主义的趋向。然而，从主词与宾词的颠倒关系来看，神学唯物主义仅仅是神学立场上的自我否定：上帝作为主词否定物质作为宾词的无限性，因而物质的有限性表明了上帝对物质的否定。由是观之，对物质性的肯定本应通向对神学的否定，而斯宾诺莎则通过把否定建立在神学立场上，使物质性具有了“神圣”的特征。（参见费尔巴哈，1984a：139）黑格尔作为思辨哲学体系的集大成者，把形而上学描述为意识向着绝对精神的实现过程：意识从感性的确定性出发，这显示出对理性之自我设定的否定；然而，由对象性意识向自我意识的发展又扬弃了“抽象的”感性，因此自我意识所通达的绝对精神便再度昭示了上帝的绝对本质。

简言之，如果说斯宾诺莎的哲学是站在神学立场上对神学的否定，那么黑格尔哲学就是对神学的否定之否定，即在唯理论的否定中重建并最终肯定了神学。因此，斯宾诺莎的泛神论与黑格尔的绝对唯心论具有共同的特征，即二者都是带有神学性质的思辨哲学。费尔巴哈对哲学与神学本质关联的批判，揭示了唯物主义与唯心主义共同的神学根源。而作为新哲学基础的感性原则亦在批判中显示出自身的威力，它不仅反对神学的唯心主义——黑格尔哲学，而且反对神学的唯物主义——斯宾诺莎哲学。当思辨哲学以黑格尔的绝对唯心主义为终结时，费尔巴哈在黑格尔那里发现了绝对理性的神性本质，并由对黑格尔哲学的批判开始改造整个近代哲学。故此，费尔巴哈的新哲学始终是以反对神学立场为基础，其在理论与现实层面上始终抵制整个近代的神学本质。

费尔巴哈在对近代哲学之神学本质的批判中，发现了神学立场中理性哲学的“伪装的”对象性特征。他对近代哲学的改造要把感性对象从近代哲学的意识原则中解救出来，恢复感性对象既非理性节制、亦非神性主宰的合法地位。新哲学所追问的始终是作为感性实体的存在，“自然以及人的感性本质对它是最初的、直接具有确实性的东西”（费尔巴哈，1984a：251—252）。因而感性原则成为新哲学的根基，它代表着具体性、现实性和对象性，这种对象性正是在个别的感性中被把握到的具体存在。由此便凸现出一个极具张力的问题，即感性对象的个别性、具体性与哲学原则的一般性、普遍性的并存。如果说感性提供了具体的对象，那么对象性如何得到普遍的实现？这是否会重新导向对意识原则的回溯呢？对费尔巴哈而言，如果感性论能够成立，它需要在方法上对这样一个“最重要又最困难的问题”（杨祖陶，2006：297）作出回应。

二、感性直观的直接性

费尔巴哈在近代哲学中发掘了被遮蔽的感性，由于感性直接与对象相关联，因而它具有真实而非伪装的对象性，这使感性具有真正的不可怀疑性和明确性。（参见费尔巴哈，

1984a: 170) 因此, 建基于感性的对象化原则成为规划未来哲学蓝图的“第一性”原则。这一原则是在具体事物的现实性中直接获得的, 即通过直观的方式“将现实提升为哲学的原则和对象”(费尔巴哈, 1984a: 164)。对费尔巴哈而言, 直观方法作为对象化原则的保证, 不仅需要具体的明确性, 而且需要普遍的自明性。然而, 近代(神)哲学在这一问题的解决上皆源于设定, 它从现实中抽取神性之光或理性之光, 又反过来以抽象的无限作为绝对自明性的起点, 以思辨演绎方法为自明性提供普遍的保证。这种抽象的方法因其对直接性的否定而只具有“伪装的”对象性特征, 因此在根本上是一种间接的方法。费尔巴哈正是在对间接方法的批判中, 确立了具有真实直接性的方法——感性直观(Sinnlichen Anschauung)。

近代哲学是在神学背景下思考自明性的, 笛卡尔的“我思故我在”则扭转了自明性的思考路径。这种由“我思”的不可怀疑性所奠基的哲学, 表明了一条只能以理性检视的方法来抵达真理的道路。这意味着近代哲学与经院传统的“一刀两断”, 正是在这个意义上, “笛卡尔主义标志着一场哲学革命”。(于斯曼, 2015: 149) 然而, 笛卡尔所确立的方法论原则展现出两种不同的认识倾向: 一方面是笛卡尔主义对普遍自明性的主张, 它在笛卡尔及其后继者那里以上帝为绝对的保证; 另一方面以洛克为代表的经验主义者, 始终从经验起源出发质疑形而上学的普遍性设定。然而, 当费尔巴哈把感性原则关联于对象存在时, 感性直观的方法与前述哲学皆不相同。

首先, 经验论者所主张的经验起源, 在费尔巴哈看来充其量只是直观到事物的表象, 因而“直接的感性直观反倒比表象和幻想晚出”(费尔巴哈, 1984a: 174)。当经验主义者把外部对象的所有内容都转换为内部世界的“观念”时, 这种经验主义在根本上就是唯心主义(观念论)。经验论者主张认识开始于与对象相符合的观念, 它看似具有对象性的特征, 实则一方面没有任何的直接认识, 另一方面在彻底的怀疑主义中瓦解了真理的希望。其次, 在唯理论者那里, 普遍自明性最终以独断论的方式得到阐明, 在抽离了上帝的保证之后, 不得不接受康德式先验哲学的改造。这一改造的破坏性与其建设性比肩——现象与物自体的分离成为先验哲学时时发作的“阑尾”, 迫使哲学家忍痛走向手术台。康德之后的思辨哲学, 可看作是唯心主义融合经验论与唯理论而向着绝对真理不断努力的结晶。绝对真理的获得是理智直观的产物, 但这种直观在根本上具有思辨的特征, 它不包含任何与对象之间的直接关联。

在费尔巴哈那里, 直观的秘密是其与感性存在的直接关联, 它是对事物“直接性”的探寻。因此, 感性直观方法的阐明, 根本在于对“直接性”观念的澄清。在这一点上, 费尔巴哈指出黑格尔的直接性“从来不超出逻辑概念的范围”(费尔巴哈, 1984a: 505)。在黑格尔那里, 感性存在需要概念为其赋予确定性的意义, 并在精神的逻辑结构中完成概念的自我运动。这种运动是历史的, 但历史需要在逻辑中把握本质, 即在从个体到一般的发展过程中, 显现世界历史的逻辑结构。故而, 黑格尔哲学的绝对体系是范畴科学的形而上学, 是“真正的、秘传的逻辑”(费尔巴哈, 1984a: 57)。在逻辑学中, 存在的理念代替感性存在成为了第一性的东西。逻辑学事实上开源于理念而非感性存在, 一切不过是绝对理念的自我发展, 它实质上没有说出任何东西。(cf. Orsini, 1969: 86) 对黑格尔而言, 当理念一方面排贬感性, 一方面又要它作为不可或缺的中介时, 这不仅显示出感性的重要性, 而且在根本上暴露了整个近代哲学的认识论困境, 即思维如何走出自身达到感性存在。费尔巴哈对黑格尔哲学的非难, 非难的正是整个近代哲学在感性直接性问题上的悖谬, “就是非难它与感性直观直接分裂, 非难它直接假定了哲学”(费尔巴哈, 1984a: 67)。

区别于近代哲学在“直接性”问题上的不可能性，费尔巴哈由感性直观标记了对事物直接性的探寻，其目的就是要“直接回溯到它的真正的来源”（费尔巴哈，1984a：54）——感性存在，从而破除近代思辨哲学对它的遮蔽。费尔巴哈认为，笛卡尔以来的近代哲学建立在思维与存在相分离的基础上，并以思维中的意识原则确证存在的意义，这种意义看似关联于感性存在，实则始终将其排除在外。“思维只具有意识的意义，而意识只具有与感性之物相分离、相区别的意义。”（费尔巴哈，1978：262）思辨哲学“从一开始就把直接的东西变成最间接的东西、亦即抽象的概念的属性”（费尔巴哈，1984a：505）。在这里，感性存在的自明性完全被抽象思辨所遮蔽。因此，近代哲学的认识论只是人类自我认识的一种“隐蔽的、自欺的方式”，它将抽象本质宣称为抽象真理，这只不过是一种“智力上的扭曲”。（cf. Thornton, 1996: 105）

费尔巴哈通过批判思辨哲学方法上的谬误，尝试澄清感性直观在方法上的直接性特征。但方法的厘清并非一蹴而就，它需要深入到近代哲学的神学本质，对基督教所宣称的“直接性”予以彻底的批判，以免重蹈宗教神学在直观问题上的覆辙。在基督教的信仰中，上帝与世界保持着最直接的关联，它否定任何上帝与人之间的中间原因。（参见费尔巴哈，2018：245—246）这种直接的关联以上帝的“无中创有”（Schöpfung aus Nichts）为根据，被费尔巴哈称作宗教的直观。在宗教的直观中，上帝的全能性由“无中创有”来实现，它是上帝直接关联于自然与人的保证。因而，宗教直观的秘密在于“创造”，它在创世说中体现了宗教的基本立场。然而，创造的秘密在于“专擅之威力”（费尔巴哈，2018：132），它的力量是意志的力量而非思辨的力量。这种创造的意志在根本上是一种把世界从无变为有的意志，换言之，没有上帝也就没有世界，当上帝在创造中实现其全能时，世界亦成为全能上帝的完全对立面——无。正是在这个意义上，费尔巴哈指出，当上帝把所有的关联都收入自身之中时，上帝便彻底地否定了所有直接性的关联，因此宗教直观在根本上是一种虚幻的直观，它是想象力的产物，始终具有幻象的特征。

对费尔巴哈而言，对宗教直观虚幻性的批判需要回溯到基督教在犹太教中的起源，才能认识基督教在直观上的真正本质。（参见费尔巴哈，2018：153）在犹太教中，耶和華作为救主的本质，在根本上建基于人满足自身情感诉求的立场。这种站在实践立场上的直观并不能在自身之中得到满足，它不过是一种“不洁的、为利己主义所玷污的直观”（费尔巴哈，2018：255）。区别于宗教直观的实践立场，近代哲学的直观是一种理论的直观，理论立场的自足性摆脱了意志的任意，却又陷入了概念性的抽象演绎。演绎在语义上的封闭性诉求一种源初的直观，即一种具有绝对明见性的直观；然而，演绎方法的自我奠基性使这种直观只能以自我设定的方式被直观到，这在费尔巴哈看来始终是一种“间接性”的直观。费尔巴哈通过对理智直观与宗教直观的双重批判，强调感性直观的直接性，它一方面区别于思辨哲学的抽象性、间接性和扭曲性，另一方面也区别于宗教直观的实践性、功利性和虚幻性。

在费尔巴哈看来，无论是思辨立场的理智直观还是实践立场的宗教直观，它们都是对对象原初关联的扭曲。^④而感性直观则在根本上批判了宗教与理智的双重扭曲，这一批判旨在

^④ 费尔巴哈在批判雅克比的“直接知识”时，指出了宗教直观与理智直观共同的谬误。雅克比主张，只有通过对上帝的直接感悟所把握到的直接知识才是真理，这在费尔巴哈看来不过是宗教与理智的混合。黑格尔从理智的视角批判雅各比的宗教本质，指出雅克比沉浸于“悟”之意义上的感觉、直观的直接性所通达的“本质”，只能表现为“时而自己听任内容的偶然性，时而以自己的任意武断加之于上帝”（黑格尔，2011：7）。费尔巴哈并不否认黑格尔对雅各比的批评，但他并不支持黑格尔以概念来充实雅克比的“直接性”，因为这也是对“直接性”的瓦解。

寻回一种原初意义上的自明性，它既要打破意识的封闭性，亦要通过“直观”直接抵达感性存在。这种直接性保持着自然与人的原初关联，对自然的直观既不是出于实践的目的，亦不是狭隘理智的需要，而是保持着自然丰沛的自主性。人们面对自然的丰富性与差异性的态度是惊叹而膜拜的，唯有这样的直观才是费尔巴哈所肯定的直观，它作为感性与对象之间直接和原初的关联，是人对自然的美学直观。（参见费尔巴哈，2018：254—256）因此，费尔巴哈的感性直观具有“直接性”“原初性”与“审美性”等特征，它在根本上区别于基督教与近代哲学的思辨抽象。

费尔巴哈对直观的区别

性质	间接性	直接性	
类型	理智的直观	宗教的直观	感性的直观
区分	自足的直观：狭隘的理智具有自我设定的特征，自然沦为理智的工具与需要。	实践的直观：不洁的、利己主义的直观。自然与人在感性中的原初关联被上帝所压抑，因而它只具有虚幻的直接性。	美学直观：保持着对世界的惊奇、赞叹与膜拜。自然与人的原初关联保留了自然的差异性与丰富性。

然而，以“直接性”为突出特征的感性直观，同样面临“个别与一般”的张力问题，即如何由个体的直接性阐明类（一般）的直接性？费尔巴哈在这个问题上面临着两难：对唯心主义的反驳使他不可能一上来就接受抽象的类的直接性，同时，武断地拒绝类的直接性又会落入他所反驳的庸俗的唯物主义。正是这种两难导致费尔巴哈在“直观”问题上的含混：他一方面强调感性直观的直接性，另一方面又支持对类的一般性直观。后者与个体的直接性相关联，是在个体到一般的抽象中被直接把握到的。^⑤因而，“感性直观”的直接性背后隐含着理论的“一般性”所需的抽象性。这一内在张力驱使费尔巴哈在未来哲学的蓝图中加入新的内容，即作为“整体性和个别性”统一的“现实的人”。

三、“现实的人”：重建差异性

在费尔巴哈那里，感性存在与感性直观皆诉诸具体而现实的人，它用感性的直接性与个别性来落实对象的真理性与现实性，从而确立了未来哲学的总体目标。未来哲学与旧哲学的相同之处在于，二者都在世界的对象化过程中抵达了无限；二者的区别在于，旧哲学的无限始终封闭在神性或理性的无限之中，它在根本上是对感性对象化活动的否定，因而是对世界与人的现实性的彻底否定。未来哲学则肯定世界与人的现实性，它从“现实的人”出发，亦即从对象化的感性所具有的个别性与差异性出发，重启对象世界的差异性与无限性，从而呈现出感性的丰富性与无限性。故此，费尔巴哈通过对上帝（理性）的“现实化和人化”实现了思辨神学（哲学）到人本学的转变。（参见费尔巴哈，1984a：122）

^⑤ 这样的解释将引发双重的质疑：一方面类的直观与个体直观还是同一种直观吗？另一方面，从个体到一般的抽象是否还能被看作是直观？当马克思指出费尔巴哈那里存在“某种二重性的直观”（《马克思恩格斯文集》第1卷，2009：528）时，这种质疑显然属于前一方面。后一方面的质疑要求对“直观”方法的彻底阐明，对这一要求的满足将通往现代西方哲学尤其是现象学方向。

对费尔巴哈而言，思辨神学与思辨哲学都以无限性为最高本质。无限性作为宾词，它在基督教中的主词是上帝，在思辨哲学中的主词是“自我意识”。宾词以主词为根据，因而，近代形而上学以上帝或“自我意识”为根据而确立。如第一部分所述，费尔巴哈一语道破了体系的秘密：主词褫夺了宾词作为规定者的地位，否定了“宾词具有的独自的、独立的意义”（费尔巴哈，2018：28），于是主词与宾词的位置被倒转，主词成为自我规定的规定者。这使主词取代宾词而具有“原本的、原始的”（费尔巴哈，2018：50）的本质，宾词的质皆出自于这一根源性的无限本质。主词的无限本质是对现实世界的根本否定，主词在否定中自我设定，宾词不能自我设定而只能被主词所设定，这担保了主词与宾词的绝对同一性。这种同一性作为近代形而上学的终局，其根基是一个肯定命题紧跟着一个否定命题。作为设定的肯定保证了思维与存在的同一性，这种同一性在根本上具有唯心主义的特征。费尔巴哈通过对主词与宾词原初关系的回溯，恢复了宾词原本的、现实的个别性与差异性，这将在根本上瓦解思辨哲学的“同一性”愿景。正是对差异的“不可贯穿性”（Undurchdringlichkeit）（费尔巴哈，2018：119）在现实中的肯定，而非对思辨中的绝对无限的设定，使费尔巴哈在构建新哲学时将出发点落实在了“现实的人”。

“现实的人”是从自然与人、身体与灵魂的差异性出发的人，它在根本上区别于“同一”哲学的“绝对主体”。差异性在思辨哲学中对应于存在与思维完全不同的本质，在基督教中则表明上帝本质在世俗与神圣之间的二元性。思辨哲学对二元论的克服通向本质的无限性，它否定自然与人、身体与灵魂的差异。费尔巴哈指出，差异的取消根源于无限性对有限性的否定，这以无限本质的自我设定为根基，彻底否定了现实中的具体性与差异性。因此，思辨哲学通过否定把自然变成了上帝与人面前的“无”，由否定性所通向的绝对同一性遮蔽了差异性。费尔巴哈正是在对“无”的回溯中，发现了自然作为“人格性”与“自我设定性”之否定的意义。由此可知，思辨哲学在根本上具有人格式的特征，上帝的本质即是理性的本质，自然作为“无”处在人格本质的对立面，它只具有“非人格式的”本质。对自然与人的差别的正确认识，要求人们从绝对化的人格性重返自然，以便获得人的现实目的与根据。因此，只有理解了自然作为“无”的本质，才能理解“自然对于绝对人格性所具有的意义”（费尔巴哈，2018：130）。这种理解将恢复自然作为思维根据的合法地位，确认自然不依赖于人的意识的独立自存性。意识只能在自然之中获得其内容和本质，“没有自然，人格性、‘自我性’、意识就一无所是”（费尔巴哈，2018：119）。因此，费尔巴哈通过从自然出发来抵制同一哲学的自我设定性，这在根本上确立了唯物主义的立场。

然而，费尔巴哈的唯物主义并非使人彻底俯首于自然，他对唯心主义的批判，并不意味着落入彻底的神秘主义或机械的唯物主义。这要求“现实的人”从差异性出发，通向对差异性的克服，现实的人由此成为灵魂与身体相统一的人。费尔巴哈认为传统哲学对身体和灵魂进行了“理论上的分割”，而在实践和生活中的人则不具有这种分割，在本质上是灵魂与肉体相结合的统一体。这种统一凸显了人的“实践”层面，因此它不再是人的“内在领域”，而是自然和人在感性活动中持续关联的领域。感性活动既是事物在“事实上、感觉上、实际上和现实上”的相互关系，亦是人与对象之间现实的相互关联。人始终处于感性活动之中，亦即在现实上始终处于这种相互关联之中，这使人始终处于真实的统一之中。（参见费尔巴哈，1984a：253）因此，现实的人不仅是“个别性”中对感性客体现实性的恢复，而且是在“整体性”中对思辨理性普遍性的充实。简言之，现实的人作为感性客体和

理性主体的结合，“是实在的和完整的人的实体”（费尔巴哈，1984a: 180）。

现实的人作为实在的和完整的实体，它在处理哲学的基本问题——思维与存在的关系问题上，显示出自身的优越性。在费尔巴哈那里，“现实的人”建基于直接的确实性，亦即建立在感性存在的基础上，这为存在赋予了第一性的地位。因而，存在不再是意识所统摄的第二性实在，思维（意识）亦不再是近代哲学中独立的、绝对的本质，二者直接为实在的主体——“现实的人”所拥有。与此相对，近代哲学始终是在思维内部思考思维与存在的关系，二者的同一性是通过思维扬弃存在以消除存在之真实本质来实现的。然而，问题的关键在于当存在与思维的差异被彻底消除之后，就会立即遭遇如下同样根本性问题：一方面思维如何获得其对象与内容？另一方面，没有差异（多）的“同一”（一）还有何意义？当费尔巴哈质疑思辨哲学的存在如何区别于思维时（参见费尔巴哈，1984a: 155），其所洞察的正是近代哲学西西弗斯式的命运：近代哲学尝试说明存在，却在唯心主义的藩篱中永远不能抵达存在。

费尔巴哈从人与自然的差异性出发，尝试以“人格性”抵达自然与人新的“同一”。人作为身体与思维的结合，为理性越出自身返回自然提供了可能。然而，这种返回在根本上不同于自然，而是带有“人格式”的宾词。当宾词与主词的位置被复位之后，思维与存在在现实的人中达成真正的统一与同一。这样的同一性只能以属人格的方式被证实，它使自然在根本上具有人本学的特性；另一方面，人格性对应于自然，它无时无刻不提醒着自然的“非人格式本质”，这种唯物主义的立场宣称了同一性的“空想与谬误”。质言之，费尔巴哈从差异性抵达的同一性并不意味着自然与人的绝对对称与同一，而是根源于原初的分裂、割裂。这种分裂是自然主义与人本主义立场之间的分裂，费尔巴哈在人格式本质的还原中呈现自然，并主张以人本主义的方式重返自然。（参见费尔巴哈，2018: 300）正是这种悖谬的立场，为费尔巴哈打上了“唯物主义的人本学”的标签。它既显示出费尔巴哈在“现实的人”的理解上的特色，亦凸显了感性哲学的内在限度与张力。^⑥

立场上的悖谬可被视为费尔巴哈的不彻底性，它甚至会瓦解感性论改造哲学的整体意图。然而，费尔巴哈在问题的深度溯源中维持着悖谬，他把悖谬解释为原初状态与派生状态之间的不同。（参见费尔巴哈，2018: 152）对他而言，人们只有回溯原初状态才能认识到真正的本质。在此意义上，“现实的人”意味着自然与人在感性关联中的原初状态，它作为灵魂和肉体、思维和存在、人与自然的原初统一，是新哲学“唯一的、普遍的、最高的对象”（费尔巴哈，1984a: 184）。这种统一（Unifizierung）不再是旧哲学中派生的、虚构的同一性（Identität）^⑦，而是在人本学意义中以感性关联为保证的真实的统一，它以感性论为支撑超越了近代哲学先验的、虚幻的同一。（参见费尔巴哈，1984a: 362、530）因此，“现实的人”是具有“统一性”的人，一方面他与自然具有共同的感性本质，另一方面他还具有区别于动物的理性本质。费尔巴哈正是在“自然与人”的统一中提出人本学的唯物主义，

^⑥ 法国学者I. 加洛（Isabelle Garo）认为，费尔巴哈的感性一方面将自身分裂为感知结构和被感知的对象，另一方面又要求二者不可分割。表象作为异化只有在显现其对象时才消失，对象处于主体之外却并不独立于主体。因此，费尔巴哈在其感性问题上始终具有含混性。（cf. Garo, 2001: 683）

^⑦ 按照M. W. 瓦托夫斯基（Marx W. Wartofsky）的观点，费尔巴哈对近代哲学的批判应当被看做是一种“发生学分析”，它并不提供概念，而是描绘近代哲学的开端。在这种发生学分析中，自然、上帝与人之间的差异性正是费尔巴哈通过感性论敞开的新问题，这在根本上表现出与唯心主义的不同取向，他亦是在这个意义上为近代哲学提供了新的内容。（cf. Wartofsky, 1977: 54—55）

由此实现了对庸俗唯物主义与主观唯心主义的双重超越。(参见费尔巴哈, 1984b: 315; 杨祖陶, 2006: 334)

结 语

综上所述, 费尔巴哈的感性论建立在与意识原则相对立的感性对象化原则之上, 从而恢复了被理性或神性遮蔽的感性存在的个别性与差异性。因而, 感性论以个体差异而非绝对同一为根据(参见费尔巴哈, 2018: 139), 这是对黑格尔思维与存在同一性的彻底否定。近代哲学的同一性源于精神对自身无限性的设定, 而差异性则在根本上诉求一种原初的感性关联, 这种关联把人与自然的实践活动导向理论, 因此在根本上摆脱了实践的效用主义与利己主义特征。费尔巴哈强调这种关联在非实践的、自足的直观中的落实, 它在根本上区别于宗教直观。但是, 这种自足的直观与近代哲学的理智直观并不相同——理智直观作为直观的直观已经抽空了直观, 它始终包含美学直观中的无限丰富性。因而, “美学是第一哲学”, 它在根本上具有感性学的特征。(参见费尔巴哈, 2018: 146、255) 费尔巴哈以感性论作为第一哲学, 尽管这种感性哲学仍然存在着不彻底性, 但它确实颠覆了形而上学的旧传统。感性论因其对“对象存在”“直观方法”与“差异性”等领域的重视, 不仅表现出费尔巴哈作为近代哲学家的开创性与深刻性, 而且不可避免地在上述问题中关联于现代西方哲学的发展路向。对这些问题的持续关注将会使人们不再把费尔巴哈仅仅看作近代哲学史上的二流哲学家, 而是在现代视野下将费尔巴哈的研究不断推向新的高度。

参 考 文 献

- 《马克思恩格斯文集》第1卷, 2009年, 人民出版社。
- 邓晓芒, 2014, 《黑格尔《精神现象学》句读》第一卷, 人民出版社。
- 费尔巴哈, 1978, 《费尔巴哈哲学史著作选》第一卷, 涂纪亮译, 商务印书馆。
- 费尔巴哈, 1984a, 《费尔巴哈哲学著作选集》上卷, 荣震华译, 商务印书馆。
- 费尔巴哈, 1984b, 《费尔巴哈哲学著作选集》下卷, 荣震华译, 商务印书馆。
- 费尔巴哈, 2018, 《基督教的本质》, 荣震华译, 商务印书馆。
- 黑格尔, 2011, 《精神现象学》上卷, 贺麟、王玖兴译, 商务印书馆。
- 马克思, 2000, 《1844年经济学哲学手稿》, 人民出版社。
- 文德尔班, 2015, 《哲学史教程》下卷, 罗达仁译, 商务印书馆。
- 吴晓明, 2017, 《形而上学的没落——马克思与费尔巴哈关系的当代解读》, 北京师范大学出版社。
- 杨祖陶, 2006, 《德国古典哲学逻辑进程》, 武汉大学出版社。
- 于斯曼, 丹尼斯, 2015, 《法国哲学史》, 冯俊、郑鸣译, 商务印书馆。
- Garó, I., 2001, “La représentation chez Feuerbach. Sensation, religion et philosophie”, *Archives de Philosophie*, Tome 64, no. 4.
- Orsini, G., 1969, “Feuerbach’s Supposed Objection to Hegel”, *Journal of the History of Ideas*, vol. 30, no. 1.
- Soares, C., 2016, “Ludwig Feuerbach’s Critique and Transformation of the Concept of Philosophy”, *Revista Portuguesa De Filosofia*, vol. 72, nos. 2-3.
- Thornton, S., 1996, “Facing up to Feuerbach”, *International Journal for Philosophy of Religion*, vol. 39, no. 2.
- Wartofsky, M., 1977, *Feuerbach*, Cambridge University Press.

(作者单位: 华中科技大学哲学系 责任编辑: 王 喆)