

“终极实在”观的创造性转换 与马克思的社会概念

贺 来

(吉林大学 哲学社会学院暨哲学基础理论研究中心, 吉林 长春 130012)

摘要: 哲学始于对“真正实在”的寻求,这既构成哲学最为持久和深层的冲动,同时也成为哲学不断自我反省和检讨的重大主题,围绕此主题展开了两次十分重大的哲学转向。“认识论转向”的内在逻辑使“终极实在”问题最终变成人的意识问题,而“语言转向”更进一步深化了这种危机,并使传统形而上学所欲探求的“终极实在”陷入了空前困境。真正有意义的“终极”,总是不离人的“终极”。马克思哲学把“实在”当成“实践”去理解,形成了以“社会”为中心概念的对“终极实在”的理解。

关键词: 终极实在; 认识论转向; 语言学转向; 马克思; 社会

中图分类号: B2 **文献标识码:** A **文章编号:** 0257-0246 (2016) 08-0015-07

“社会”是马克思哲学中一个重要范畴,我们应在哲学发展史中,分析和考察它在回应哲学演进时所面临的根本性重大问题时所彰显的学术价值和思想内涵。马克思与当代哲学一道,开辟并展开了一种重新理解“实在”的全新视野,有力地推动了“终极实在”观的创造性转换,改变了解决这一重大问题的基本方向。

一、“实在之惑”与哲学之惑

马克思的“社会”概念所体现的是马克思对“何为形而上学实在”这一哲学史上最为根本和重大问题的独创回应,可以说,马克思的“社会”概念为回应这一哲学发展中的重大挑战提供了全新的思路。这一点,需要我们深入哲学发展史的深层脉络,反思哲学发展中所凸显出来的深层困境,并在此背景下,透视马克思的“社会”概念所蕴含的深刻内涵。

哲学开始于对感性事物的超越和对“真正实在”的寻求。获得关于超越时空的永恒不变的、超感性的终极存在的知识,是支撑哲学的形而上学梦想。亚里士多德把探究“存在之为存在”及“万物之所以存在”的最终理由和最终原因视为哲学的最高主题,并把以这一主题为探讨对象的“理论学术”称为第一哲学,即形而上学。他相信,在所有“存在者”中,必有一“最终实在”,使得所有“存在者”获得最终根据,哲学的特殊任务就是通过对“终极实在”的探究,获得关于整个世界的终极原理和终极解释。对“终极实在”的形而上学追求,构成哲学自诞生起最为持久和深层的冲动,同时也成为哲学不断自我反省和检讨的重大主题。在哲学史上,围绕着这种自我反省和检讨,发生了两次十分重大的哲学转向,并因此使得传统形而上学所欲探求的“终极实在”陷入了空前困境。

第一次反省和检讨以“认识论转向”为代表。近代哲学自觉认识到,当我们探究“终极实在”时,

作者简介: 贺来,吉林大学哲学社会学院暨哲学基础理论研究中心教授,研究方向:哲学理论。

总是绕不开处于人的主观认识关系之中的“实在”，“实在”总是进入人的意识领域并为人所认识到的“存在”，因此，“实在”是否可能，无法由外部世界去证明，而必须有赖于对人的认识的先行反省。基于这种信念，“思维”与“存在”的关系成为“近代哲学的基本问题”。即“存在者”要成为“存在”，就必须进入与人的思维的关系之中，就必须“给予人的意识”并向人的意识“显现”和“公开”出来，唯此，“存在者”才能从遮蔽中敞开，向人们显现其“存在”并获得其“实在性”。

“认识论”转向在其演变和深化中，使传统形而上学实在论遭遇到了第一次重大危机。在笛卡尔那里，“存在者之存在是从作为设定之确定性的‘我在’那里得到规定的”^①，它以“我思”为反省“存在”的逻辑出发点，但其初衷并非否定“终极实在”的存在，而是要通过对“思维”的自觉反省，为“终极实在”的实在性奠定更为坚实的根基。康德进一步把“认识论反省”上升为“理性批判”，他明确说道“纯粹理性本身所提出的不可避免的问题就是神、自由与灵魂不死。以解决这些问题为其最后目的的学问就是形而上学；在其初期，它所进行的方法是独断的，就是说，它并没有预先考查过理性是否能胜任这么巨大的工作，就贸然从事于这种事业。”^②然而，康德通过理性批判所形成的结论是：人的理论理性无法超越经验而获得关于“存在本身”的知识，因而“终极实在”并非传统形而上学的认识对象和主题而只能是实践理性的信仰对象。在此意义上，传统形而上学“终极实在”的知识论探究等于给自己提出了一个不可能完成的任务，它对“终极实在”的追寻实质上是在追求一个无法企及的幻象。笛卡尔、康德所奠定的认识论转向在胡塞尔那里达到了逻辑上的终局，在他看来，第一哲学的基础并非人的意识之外的终极实在，而是内在于意识领域的“先验主体性”，真正具有知识论意义的“实在”不是在意识之外的客观世界，而是主体意识活动的先验构造，因此，相信在“存在者”后面支撑着其得以“存在”的“终极实在”，这是“自然思维”而非彻底反思的现象学态度的结果，“终极实在”的“客观性”不在世界之中，而是属于人的意识的问题。

很显然，按照上述“认识论转向”的内在逻辑，“终极实在”问题最终变成了人的意识问题。然而，这种“思想的移居”带来了两个难以回避的重大思想困难。第一，人的认识和意识领域是否具有充分的自足性和本源性，并因此能承担起“最终实在”的使命？“思”是否足够成为“在”的依据和根源？这即是以海德格尔为代表的“生存论”哲学所提出的根本性质疑。第二，以“我思主体性”作为“实在”的最终根据，将难以避免地导致“他人”维度的虚无化，在“我思主体性”获得终极实在性的同时，“他人”成为“我思主体”的意识活动对象，“我思主体”不可避免地具有自我中心主义的倾向，从“我思主体”出发，将无法从意识活动中合理地论证出“他人”的真实存在，从而使“我”与“他人”之间交互的“共在”与“交往”关系成为虚幻。这正是困扰着晚年胡塞尔的中心问题，同时也是当代哲学试图通过开辟新的哲学视阈所欲解决和回答的重大理论问题。

如果说“认识论”转向暴露了传统形而上学“终极实在”追求的内在危机，那么，当代哲学的“语言转向”更进一步深化了这种危机。按照普特南的概括，在哲学史上，有两种存在重大差异的哲学观点。一种即上述的“形而上学实在论”的观点“根据这种观点，世界是由不依赖于心灵之对象的某种确定的总和构成的。对‘世界的存在方式’，只有一个真实的、全面的描述。真理不外乎在语词或思想符号与外部事物和事物集之间的某种符合关系”^③，普特南把这种观点称为“外在论”观点，它所推崇的是一种“上帝的眼光”。与之相对的是“内在论观点”，其特征在于：“在它看来，构成世界的对象是什么这个问题，只有在某个理论或某种描述之内提出，才有意义……在内在论者看来，‘真理’是某种（理想化的）合理的可接受性——是我们的诸信念之间、我们的信念同我们的经验之间的某种理想的融贯——而不是我们的信念同不依赖于心灵或不依赖于话语的‘事态’之间的

① 海德格尔《海德格尔选集》下卷，孙周兴译，上海：上海三联书店，1996年，第877页。

② 康德《纯粹理性批判》，韦卓民译，上海：华中师范大学出版社，2000年，第40页。

③ 普特南《理性、真理与历史》，董世骏、李光程译，上海：上海译文出版社，2005年，第55页。

符合。并不存在我们能知道或能有效地想象的上帝的眼光；存在着的只是现实的人的各种看法，这些现实的人思考着他们的理论或描述为之服务的各种利益和目的”^①。普特南认为，只有第二种观点，才是应该坚持的观点。而坚持这一观点，就意味着所谓实在，并不具有超越语言系统的“客观性”，而只是相对于语言系统并在概念框架之内呈现出来的“客观性”。

普特南的上述观点是语言哲学转向的必然结果。如果说在罗素等语言哲学的奠基者那里，还坚持“语词的意义在于其指称”，认为语词的意义与语言之外的实在之间有着某种神秘的联系，那么，语言哲学内部的辩证运动，使得这种“指称的魔力”逐渐被祛魅。这种辩证运动有两种最有代表性的基本倾向。第一是语言哲学内部发生的“语用学”转向，把语言意义的根据从“指称”转向了“语境”和“语用”，这种转向的结果使形而上学的实在被理解为语言行为、语言交往的产物，而非脱离语言实践和语言交往的“客观实在”。例如斯特劳逊批判罗素把语词和指称等同起来的“素朴观点”，指出他混淆了“语词”与“语词的使用”，认为只有在一定的语境并在语言的使用中，才能确定具体的“指称”，语言自身并无指称，离开一定语境和语言的使用，指称将不复存在；而且由于语境的变化与语言使用的复杂性和丰富性，导致了语言的指称具有不确定性和灵活性。第二是语言哲学的实用主义转向。奎因的“本体论承诺”把“本体”视为语言学意义上的“变元的值”，“存在”从“何物存在”转换为“说何物存在”，即某种特定语言所蕴含的“本体论承诺”，这意味着，所谓“实在”，并非如传统形而上学所说的“何物存在”，而是在一种语言内部“认为存在什么”，这就决定了绝对的、终极的“形而上学实在”完全失去了存在的根据，人们可以根据自己的需要，发挥“实验精神”和“宽容精神”，选择和决定属于自己的语言并形成自身的“本体论承诺”：本体论问题“不是关于事实的问题，而是关于为科学选择一种方便的语言形式，一个方便的概念体系和结构的问题”^②。明确以实用主义后裔自称的罗蒂更是把消解柏拉图主义的超历史的“形而上学实在”作为其重要理论任务，人的语言不是关于非语言的“实在”的“自然之镜”和表象，而是实现人的社会需要的实践工具，因此，“我们绝不可能走出语言之外，绝不可能把握不以一个语言学描述为中介的实在，所以，我们应该怀疑在表象与实在之间的古希腊区分，我们应该设法用诸如‘关于世界之不太有效的描述’和‘关于世界之比较有效的描述’之间的区分取而代之”^③，因此，所谓“指称”、“形而上学实在”等均是毫无意义的空洞概念。普特南虽然在如何理解和对待“实在”问题上与罗蒂有着诸多分歧和争论，但无论其所坚持的“内在实在论”还是后期所主张的“自然实在论”，对于传统形而上学实在论所坚持的“实在观”均表现为坚决的拒斥态度，并对“实在”问题采取了更加彻底的实用主义态度。

从以上的简要论述可以清楚地看出，经过“认识论转向”与“语言学转向”愈来愈深入的批判和反省，传统形而上学所追求的“终极实在”面临着重大危机。在这种危机和困境中，有两个问题突出地摆在人们面前。第一，哲学是否还需要追问和探寻“终极实在”？第二，如果“终极实在”问题对于哲学仍然具有思想意义，那么，在面临种种挑战、质疑和困境之后，今天的哲学究竟应在何种意义、以何种方式重思“终极实在”这一具有根本性的形而上学问题？

二、追问对人而言的“终极实在”

要回答前述两个突出问题并迎接这个重大挑战，首先须反思的是：所谓“终极实在”的“终极”，所指何义？在何种意义上，“终极”仍是一个具有生命力的“有用”概念？

① 普特南《理性、真理与历史》，董世骏、李光程译，上海：上海译文出版社，2005年，第56页。

② 奎因《从逻辑的观点看》，江天骥等译，上海：上海人民出版社，1987年，第16页。

③ 罗蒂《后形而上学希望》，张国清译，上海：上海译文出版社，2003年，第27页。

采取一种诚实的态度,充分吸取哲学发展的积极成果可得见,从“知识论”意义上理解“终极”,是把“终极实在”理解为人运用理性所抵达的可以解释整个世界的“阿基米德点”或者与此相关的规范和解释整个世界的“思想宪法”与“元叙事”,这种对“终极”的理解所遭遇到的深层困境是无法克服的。无论是认识论转向还是语言学转向的成果都向我们表明:第一,这种对“终极”的理解是以假设人的理性认识能力具有无限性为前提的,也就是说,它相信人具有神的“全知”能力,人可以达到只有神才能获得的终极原理。哲学的反思成果充分表明:这种信念既无法获得经验的支持,也无法从人的理性能力中得到确证,更无法从人的语言活动中寻得根据。只要承认人还是人,他就无法越过人固有的局限寻得只有神才可能拥有的知识。如此对“终极”的理解实质上代表着一种“成神似的幻觉”,如杜威描述的,它仍保留着原始宗教的思维遗迹或神学的后遗症,犹如站在地上拔着自己的头发离开地球一样,在追寻一个根本无法企及的目标。第二,认为万物有着最终的根据,它支撑万物并使万物成为其所是,这种思维方式的初衷是为了理解世界,然后其结果却分裂了世界。它把世界分裂为实在与表象、本质与现象等二元等级结构。然而,哲学发展的反省成果已经表明:我们所生活于其中的其实只有“一个世界”,即对人的生活而言的现实世界,企图绕到现实世界背后进行“纵向的超越”,其结果必然导致人的现实世界的虚无化和抽象化。

可见,按照传统形而上学的提问和追问方式去探寻“终极实在”,等于让人去回答只有造物主才能提出并回答的问题。那么,“终极实在”之“终极”应该如何理解才能使之获得其真实的意义呢?

认识论转向和语言学转向的成果向我们表明:离开人的认识,语言的所谓“终极”性追求是无根和无效的,真正有意义的“终极”,总是不离人的“终极”。因此,正确的追问方向是:我们究竟应该如何理解“不离人”的“终极”?所谓“不离人”的“终极”,是指它对于人的存在而言,具有最根本、最始源的意义,换言之,“终极”之为“终极”,不在于它拥有“最高”的、“发号施令”的特殊权威,而在于其指向对于人的存在具有最“基底”、最“基础”性的层面,就此而言,“终极”与其说是“最终”的和“最高”的,不如说它是“最低”和“最始端”的。

按照上述思路重新界定和理解“终极实在”之“终极”,哲学所追问的“终极实在”的内涵就随之发生了方向性的转变,对“终极实在”的追寻于是转换为这样的问题:对于人的存在而言,何者具有最基础、最本源的实在性?

近代哲学的认识论转向企图寻求的正是这种最基础和最本源的实在性。它找到了作为认识主体的“我思”,认为人的意识才是哲学所欲把握的终极实在。笛卡尔试图证明意识是人把握世界的唯一可靠的、最根本的出发点,康德试图证明人的意识具有赋予人的知识以普遍必然性的先验能力,胡塞尔把人的意识视为具有构造意识对象能力的自为性存在,等等,可谓越来越深入地体现出把人的意识活动凸显到人的存在的本源性、基础性地位。

语言哲学的转向则要把对人而言的终极实在锚定在人的语言活动层面。它相信,与人的意识活动相比,语言具有更为基础、更为本源的地位。只有在语言中,才能避免私人性的意识“幽灵”,使意识获得客观性和公共性,与“人是能思维的动物”相比,“人是会说话的动物”更切近人的真实存在,人使用语言描述和表达世界体现了人与世界之间最基础、最本源的关系。因此,语言应成为哲学理解和把握“终极实在”的基本平台和视阈。

可见,无论是认识论还是语言学转向,都体现了追求“不离人”的“终极实在”的深层动机。前者把人的意识视为最本源、最基础的实在,后者则把人的语言视为最本源、最基础的实在。以这种理解为根据,形而上学实在之惑就转换为“意识之惑”或“语言之惑”,哲学关于“终极实在”问题的谜底必须从对“意识之惑”或“语言之惑”的解答中获得。

然而,意识和语言真的足以成为对人而言的最为本源、最基底的“终极实在”吗?它们是否如所期许的那样,具有“基础性”和“端始性”的地位?这正是哲学的进一步发展须反省和回答的重大课题。在我看来,当代哲学的进一步反省所取得的最为重大的成果就在于确立这样一种基本的立场

和观点：意识和语言虽然是人的存在的重要维度，但它们并不是自足完备的独立王国，对人而言最本源、最基础的“终极实在”是人创造和构成自己生活和生命存在的实践活动。

这一观点和立场基于两个最重要的自觉。第一，无论从源头还是归宿，生活实践活动都是人的存在在最底层的样式和构成力量，人是什么，意味着他能成为什么，他不是一个“现成的”存在者，而是在生活实践中选择和生成自身的可能性和超越者，人的生活实践生成世界，并在此过程中也生成自身，正是在此意义上，人才成为世界和人自身的“创造者”和“守护者”。赵汀阳说“人的创世问题就是第一哲学的第一问题。存在（to be）与有为（to do）是同一的，做事和创造是同一的，所以，存在论（ontology）与创世论（creatology）是同一的。作为创世论的存在论蕴含着人的存在的全部秘密”^①，这里所谓“创世”，所指的正是人在生存实践过程中创造世界和人自身的超越性活动，没有这种“创世”的活动，也就无所谓人的存在，正是它，构成了哲学所追寻的“终极实在”。第二，人创造和构成自己生活和生命存在的实践活动是贯穿于思想和语言并构成后者基础和根据的“实在”。离开生活实践，思想和语言将无所附丽，思想和语言奠基于生活实践基础之上，而不是相反。

纵观当代哲学发展，把“终极实在”的追求定位于先于“意识”、先于“语言”的人的生活实践领域，已成为一些重要哲学家和哲学思潮的自觉走向，我认为其中一些尤其值得重视。

第一，在欧洲大陆哲学中以海德格尔为代表的“生存论”哲学。海德格尔运用现象学方法，把人的生存视为抵达存在之谜的最基本视阈，并以此视阈为地基，扩展为对“人”“世界”“他人”以及人的“在世”的完整的生存论理解。在海德格尔看来，“生存”是此在的“本质”，也就是说其是本源的、基底的存在性“此在的‘本质’在于它的生存”，此在“这种存在者的‘本质’在于它去存在。如果竟谈得上这种存在者是什么，那么它‘是什么’也必须从它怎样去是、从它的存在来理解”。^②海德格尔所凸显的“人的生存”所试图显现的正是人的存在的“终极视阈”或“基本建构”，在这种“终极视阈”或“基本建构”中，认识被降格为此在在世的一种存在方式，它在“此在在世的这种存在建构中有其存在者层次上的根苗”^③，在此意义上，与人的意识和认识领域相比，人的生存活动具有更为根本的奠基性意义。

第二，在英美语言分析哲学的内在发展过程中，一些哲学家通过不断地自我反省，越来越呈现出超越分析哲学早期的逻辑主义和科学主义倾向并向生活实践回归的趋向。这一点在语言分析哲学的晚近发展，尤其是普特南、麦克道威尔、布兰顿等人的思想发展中表现得尤为突出。以普特南为例，他一生观点多变，不断在自我反思中实现自我超越，他在早期坚持“科学实在论”立场，中期坚持“内在实在论”立场，然而在其晚期，他通过对心灵与世界关系的重新审视，意识到传统形而上学实在论的根本谬误在于把人的“心灵”与“世界”、“概念”与“实在”抽象地对立起来，事实上，“实在”与“概念”、“世界”与“心灵”是相互融合、相互依赖的、不可分割的整体，而构成这种相互融合、相互依赖和不可分割关系之基础的，正是人们的生活实践。在生活实践的基础上，“概念”与“实在”失去了其抽象的独立存在性质并因此也超越了僵硬的二元对立，使二者实现了内在的融合。陈亚军教授把普特南晚期所形成的这种实在论称为“回归生活实践的实在论”^④，可谓颇为恰切地表达了语言分析哲学在如何理解“实在”问题上的新思路和新方向。

第三，马克思哲学把“实在”当成“实践”去理解，形成了以“社会”为中心概念的对“终极实在”的理解。可以说，在哲学史上，马克思是最早从生活实践观点出发，转换“终极实在”问题

① 赵汀阳《第一哲学的支点》，北京：生活·读书·新知三联书店，2013年，第224页。

② 海德格尔《存在与时间》，陈嘉映译，北京：生活·读书·新知三联书店，2006年，第46页。

③ 海德格尔《存在与时间》，陈嘉映译，北京：生活·读书·新知三联书店，2006年，第71页。

④ 参见陈亚军《论普特南后期从内在实在论向自然实在论的转变》，《哲学研究》2001年第2期。

的解决方式,开辟了对“终极实在”新的理解思路和视阈的哲学家之一。这是马克思在哲学史上所作出的最为重大,也最有思想启示性的理论贡献之一。

三、社会生活是人的最基本生存境域: 马克思理解的“终极实在”

马克思在批判和超越传统形而上学的同时,对传统形而上学的“实在论”并不是简单地抛弃,而是通过思维方式和理论原则的根本转换,在一个新的视野中对“终极实在”作出了自己的回答。

在《关于费尔巴哈的提纲》第一条中,马克思这样说道“从前的一切唯物主义——包括费尔巴哈的唯物主义——的主要缺点是:对对象、现实、感性,只是从客体的或者直观的形式去理解,而不是把它们当作人的感性活动,当作实践去理解,因此,结果竟是这样,和唯物主义相反,唯心主义却发展了能动的方面,但只是抽象地发展了”^①,在第八条中,马克思又说道“社会生活在本质上是实践的,凡是把理论导致神秘主义的东西,都能在人的实践中以及对这种实践的理解中得到合理的解决”^②。这是理解马克思“实在观”的两段十分重要而关键的论述。这两段话是相互支撑和互为解释的。第一段强调对于“实在”,必须“当作实践”去理解;第二段则进一步把“社会生活”的本质理解为“实践”或者说把“实践”理解为“社会生活”。把这两段话完整地联系起来,可以得出这样的观点:把“实在”当成“实践”去理解,同时也意味着把“终极实在”当成“社会生活”去理解。这一点,由《关于费尔巴哈的提纲》的另外两段论述可获得充分印证。这两段论述分别是“人的本质不是单个人固有的抽象物。在其现实性上,它是一切社会关系的总和”^③“旧唯物主义的立脚点是市民社会,新唯物主义的立脚点则是人类社会或社会的人类”^④。前者与马克思视“社会生活”为“终极实在”是完全一致的:由于社会生活构成人的最为基础和本源性的生存境遇,那么,人之为人,其“本质”就必然应合乎逻辑地把握为“社会关系的总和”。后者则十分清晰地表达了马克思对于哲学基本视野的自觉:那就是“人类社会”或“社会的人类”构成其哲学的“终极视阈”。

在马克思看来,与意识和语言相比较,生活实践是人的更为基底的生存样式。“意识在任何时候都只能是被意识到了的存在,而人们的存在就是他们的现实生活过程”^⑤，“不是意识决定生活，而是生活决定意识”^⑥，在此意义上，把意识置于理解人、世界以及人与世界关系的最为本源的基础地位，这种“观念统治世界”的观点在根本上颠倒了本源与派生的关系，是对“人生在世”最基本的生存结构的遮蔽和扭曲；同样，语言也不具有本源性和基础性“语言是一种实践的、既为别人存在因而也为我自身而存在的、现实的意识。语言也和意识一样，只是由于需要，由于和他人交往的迫切需要才产生的”，^⑦“语言是思想的直接现实。正像哲学家把思维变成一种独立的力量那样，他们也一定要把语言变成某种独立的特殊的王国。这就是哲学语言的秘密，在哲学语言里，思想通过词的形式具有自己本身的内容。从思想世界降到现实世界的问题，变成了从语言降到生活中的问题”^⑧。在这个意义上，马克思成为哲学史上把哲学从认识论转向和语言学转向推进到更具有根本性和基础性的生活实践转向的重要先驱者。

按照马克思的观点，生活实践作为人本源性的活动，开启着人的最为“实在”的“在世结构”，而

① 《马克思恩格斯选集》第1卷，北京：人民出版社，1995年，第58页。

② 《马克思恩格斯选集》第1卷，北京：人民出版社，1995年，第60页。

③ 《马克思恩格斯选集》第1卷，北京：人民出版社，1995年，第56页。

④ 《马克思恩格斯选集》第1卷，北京：人民出版社，1995年，第57页。

⑤ 《马克思恩格斯选集》第1卷，北京：人民出版社，1995年，第72页。

⑥ 《马克思恩格斯选集》第1卷，北京：人民出版社，1995年，第73页。

⑦ 《马克思恩格斯选集》第1卷，北京：人民出版社，1995年，第81页。

⑧ 《马克思恩格斯全集》第3卷，北京：人民出版社，1960年，第525页。

社会生活正构成这一“在世结构”的基本内容。在实践活动中所展开的人与自然的关系和人与人的关系，都是以社会生活作为条件和前提。实践活动首先指向人与自然的关系，但人与自然关系只有在社会生活中才具有现实性，马克思论述道“只有在社会中，自然界对人说来才成为人与人联系的纽带，才是他为别人的存在和别人为他的存在，才是人的现实生活的要素；只有在社会中，自然界才是人的存在的基础”^①，这即是说，人与自然之间从来不是单一个人与自然界的“结缘”，而是必须以人与人的相互结合形成的社会生活为中介，在实践活动中把自然转化为人的“无机身体”。同时，实践活动必然指向人与人的关系，生活实践在根本上是一种个人与他人“共在”并不断向他人开放“结缘”形成社会关系的过程。在马克思看来，“现实的个人”既不能被蒸馏和虚化为普遍性的、规定所有不同生命个体存在的“人的本质”，同时也并非遗世独立的孤立存在，而是处于“社会关系”之中的“社会化”的“个体”，马克思说“人是最名副其实的政治动物，不仅是合群的动物，而且是只有在社会中才能独立的动物。孤立的一个人在社会之外进行生产——这是罕见的事”^②，个人存在的首要属性和个人的首要活动都涉及与其他个人的关系，由此，马克思说“成为奴隶或成为公民，这是社会的规定。是人和人或A和B的关系。A作为人并不是奴隶。他在社会里并通过社会才成为奴隶”^③。这两重内涵结合在一起表明，所谓“人”就是“社会关系中的个人”，离开社会生活的施蒂纳式的“唯一者”是缺乏现实性的抽象幽灵，“个人是社会存在物……个人生活的存在方式必然是类生活的较为特殊的或者较为普遍的方式，而类生活必然是较为特殊的或者较为普遍的个人生活”。^④

人的社会生活构成了人的“在世结构”的最基本内容，这同时意味着社会生活是规定人的现实生活品质的最为根本的力量。每一个人的生活状态和生命命运都受到所处的社会关系的深刻影响，不同性质的社会关系规定了其在社会生活中的地位与生活前景，因此，一个人的自由与解放程度与其社会关系的合乎人性的程度内在地关联在一起，要推动和实现人的自由和解放，就必须改变与人的生存发展不相适应的社会关系，追求和创造使人的自由和解放成为可能的、合乎人性的社会生活。在以“权力”为本位的前现代社会，现实的社会关系和社会生活被扭曲为抽象权力的附属物；在以“物”为本位的资本社会，现实的社会关系和社会生活沦为抽象的物的附属物。马克思期待人们在历史性的实践中创造这样一种社会生活“代替那存在着阶级和阶级对立的资产阶级旧社会的，将是这样一个联合体，在那里，每个人的自由发展是一切人的自由发展的条件。”^⑤在这种社会生活中，个人与共同体实现了内在的统一。在马克思看来，这正是社会生活的“本真状态”。哲学的重大使命就在于通过对社会生活的自觉反省与批判，提升人们对于社会生活生存品质的自我理解和自觉意识，从而推动人们不断追求和创造既使个性得到充分发展同时又保证“社会团结”的社会生活。

马克思关于“社会生活”的观点具有丰富的思想内涵，本文仅围绕“何谓终极实在”这一重大问题，简要论证了马克思在此问题上的独特立场和观点。我们认为，马克思把“社会生活”理解为对人而言的“终极实在”，在根本上改变了追问“终极实在”问题的方向，转换了理解和解决这一问题的视阈，这一点，与前述当代哲学在此问题上所呈现的基本倾向有着深层的亲合性和一致性。对此进行专门探讨，将为马克思哲学与当代哲学的深层对话与汇通提供十分重要的结合点和生长点。

责任编辑：马 妮

① 《马克思恩格斯全集》第3卷，北京：人民出版社，2002年，第301页。

② 《马克思恩格斯全集》第46卷上，北京：人民出版社，1979年，第21页。

③ 《马克思恩格斯全集》第46卷上，北京：人民出版社，1979年，第220页。

④ 《马克思恩格斯全集》第42卷上，北京：人民出版社，1979年，第123页。

⑤ 《马克思恩格斯选集》第1卷，北京：人民出版社，1995年，第119页。