

马克思主义哲学基础

高清海主编 舒炜光 车文博 张维久副主编

(下 册)

人 民 出 版 社

马克思主义哲学基础

高清海主编 舒炜光 车文博 张维久副主编

邹化政 刘福森 邴 正 秦光涛
阎治安 孙德臣 孟宪忠 陈庆坤 编撰

(下 册)

人 民 出 版 社

封面设计：马少展

马克思主义哲学基础

MAKESI ZHUYI ZHIXUE JICHU

(下 册)

高清海主编

人民出版社出版、发行 新华书店经销

北京新华印刷厂印刷

850×1168毫米32开本 15.25印张 358,000字

1987年6月第1版 1987年6月北京第1次印刷

印数 0,001—8,100

ISBN 7 01 000033-6/B·18

(书号 2001·316) 定价 3.10 元

目 录

第三篇 主体——人作为主体的规定性及其主体

能力的根据和发展	1
第六章 人作为主体的基本规定性	3
第一节 自主性	3
一、最高存在	3
——主体客体问题的实质——主体是人——人是一切存在物 中的最高存在者——在人的身上实现了物质固有的能动本质	
二、自我创造性	14
——自动性的存在系统——创造与创造性活动——人的自我 创造	
三、对象化的本质	21
——存在的对象性——对象化概念——对象世界的创造	
第二节 主观性	29
一、具有意识的存在物	29
——具有意识是主体的本质规定之一——主观性与主体—— 客观的存在与意识到的存在	
二、自我意识	40
——自我与非我——自我意识——自我肯定	
三、自由自觉的能动性	46
——自觉性——理想存在和现实存在——自觉能动性	
第三节 自为性	51
一、价值主体	51
——价值概念——价值原——价值评价	

二、人的价值	59
——最高价值——自我评价——人生价值	
三、自为的存在	67
——自在与自为——主体的自为性	
第四节 人对自身主体性认识的发展	72
一、从对主体的幻想意识到人的自我发现	72
——主体客体分化在意识上的最初反映——欧洲中世纪在对 象性存在中贯注的主体意识——近代对人的自我发现——近 代关于自然主体与意识主体的争论	
二、中国哲学史主体意识的发展	85
——人学的历史传统及其特殊形式——天人、心物关系的争 论及其意义	
三、马克思主义关于人的科学学说	94
——马克思主义哲学人的学说的创立——人的本质的发现	
第七章 主体能力的自然基础	104
第一节 主体是自然演进到社会的最高产物	104
一、主体能力的性质及其形成	104
——主体能力概念——身体与心灵的统一体——自然性与 社会性统一的结果	
二、种系演进与劳动的作用	109
——种系发生与进化——劳动创造了人本身	
三、个体能力的发生	112
——个体发生与种系进化——个体发生与社会遗传	
第二节 主体能力的生理基础	114
一、主体实践能力与生理机制	114
——人体与动物体的共同点和区别点——人体自动性 特征及其生理机制	
二、主体意识能力与生理基础	121
——神经活动与心理活动的关系——当代脑科学的成果 ——评现代西方学者研究意识活动的成就和局限	

三、生理能力的改造与提高	131
——生理能力的可变性——自然变异与自我提高——天赋与天才	
第三节 主体能力系统与智能模拟	141
一、主体能力与工具的运用	141
——以身心统一体为基础的主体能力系统——工具的演进与主体能力的提高	
二、现代科技发展与智能模拟	150
——智能模拟的可能性和现实性——智能机的出现对主体的意义——评“人工主体”、“人机主体”说	
第八章 主体的社会规定性	157
第一节 主体的存在形态	157
一、主体是在社会中存在的人	157
——主体的社会化——社会是主体的存在形式——主体的社会规定性	
二、主体的不同存在形态	163
——主体形态概念——主体的个体形态——主体的集团形态——主体的社会总体形态——人类主体形态——四种主体形态的区别和联系	
第二节 社会条件对主体活动的制约性	172
一、社会发展的基本规律	172
——社会规律的特殊性——社会历史规律的基本内容	
二、社会条件对主体能力的制约性	178
——社会条件对主体实践能力的制约——社会条件对主体意识能力的制约	
三、主体能动性的发挥与社会的发展	183
——主体能力的受动性与超越性——个人奋斗的意义	
第三节 主体的历史发展及其规律	187
一、主体的发展是有规律的	187
——马克思揭示出了主体发展的规律——研究主体发展规律的意义	

二、主体在不同历史阶段上的特征	190
——原始社会的主体——奴隶社会、封建社会的主体——资 本主义社会的主体——未来共产主义社会的主体—— 主体发展的规律性	
第四篇 主体与客体的统一	203
——在实践基础上真善美的统一与自由的实现	
第九章 主客体统一的规定性	205
第一节 主客体对立统一关系的本质	205
一、主体与客体对立的本质	205
——主客体对立的基础——需要和主体需要——主客体对立 的本质	
二、主客体的统一	214
——主客体统一的涵义——主客体统一的本质	
第二节 主客体对立统一的内容	219
一、真与假——观念状态的对立统一	219
——映象与本象——真实与虚幻——真理和谬误	
二、善与恶——实在形态的对立统一	235
——利与害——善与恶——义与不义	
三、美与丑——主体与其对象化的自身本质的对立统一	241
——占有与欣赏——美与丑——真、善、美是主客体的全面 统一	
第十章 实践	255
第一节 实践的本质	255
一、实践本质的发现	255
——人类对实践本质的寻求与探索——马克思对实践本质的 发现	
二、实践的本质及其基本特性	262
——实践概念的涵义——实践的特性——实践的本质	
三、实践类型的划分	269
——实践的基本类型——实践活动的多样性	

第二节 实践的系统结构·····	275
一、实践的基本要素·····	275
——目的——手段——结果	
二、实践系统中的理性结构·····	285
——理性在实践系统中的地位和作用——理论理性——实践理性——评价理性	
三、实践的社会结构·····	293
——社会关系范畴的实质——分工与社会实践结构——社会主义社会机构改革的必要和可能	
四、实践的系统发展机能·····	297
——实践的系统发展特征——实践的继承性机能——实践的选择性机能——实践的自我革新机能	
第三节 实践的作用·····	303
一、实践是主客体分化与统一的基础·····	303
——实践是主体对客体关系的本质内容——实践是主客体分化与统一的基础	
二、实践使主观存在转化为直接现实性的存在·····	306
——现实性观念存在的源泉——主体自我实现的基本手段	
三、实践使自在之物转化为为我之物·····	309
——存在具有客体意义和价值的依据——自在之物向为我之物的转化——事物从必然性向应然性的转化	
四、实践是人类社会发展的基础和动力·····	314
——实践是人的主体力量和能力发展的动力——实践是推动社会发展、改造社会结构的决定力量	
五、实践是认识的真理性的检验标准·····	317
——真理标准与检验真理的标准——实践标准与逻辑标准——实践标准的绝对性与相对性	
第十一章 认识·····	323
第一节 认识活动的本质·····	323
一、立足于实践了解认识的本质·····	323
——关于认识不同观点的根源——作为认识的反映是摹写、	

选择、创造的统一——认识与信息	
二、认识在主客体统一中的作用	332
——认识是主客体矛盾的集中表现——认识对实践的作用	
——认识与实践的对立统一	
第二节 认识活动的要素及其内在机制	338
一、认识的基本形式和要素	338
——感性与理性——符号、语言与逻辑——联想与想象、直觉与统觉	
二、认识活动的内在机制	353
——从生动直观到抽象思维——直接经验与间接经验，先验与后验——情感，意志，幻想在认识中的作用	
第三节 辩证思维与知性思维	369
一、辩证法与形而上学对立的认识论本质	369
——思维把握存在运动的两种理论——客观辩证法与主观辩证法——自发的辩证法与自觉的辩证法	
二、辩证思维与知性思维的区别和联系	378
——知性与理性、形式逻辑与辩证逻辑——概念的双重本性——概念运动的特点——对概念灵活性的两种运用——辩证思维的目的在于形成具体概念	
三、辩证思维模式与知性思维模式	399
——辩证思维模式与知性思维模式——传统思维模式与现代思维模式	
第四节 认识的发展及其规律	406
一、认识发展过程的规律性	406
——认识规律范畴——感性——理性——实践的圆圈——实践——认识——实践的圆圈——相对真理——绝对真理的圆圈	
二、认识成果的发展	421
——知识的发展——理论的发展	
第十二章 自由	428
第一节 自由的本质	428

一、自由的规定性·····	428
——自由的一般规定——自由概念的历史演变——现代西方哲学的自由观	
二、自由的本质·····	437
——自由与实践——自由和历史规律——自由与真善美	
第二节 自由的实现·····	449
一、实现自由的条件与道路·····	449
——实现自由的条件——占有和异化——异化的克服和占有的实现	
二、人的解放和人的全面发展·····	462
——自由的实现和人的解放——人的全面发展和共产主义	
后 记·····	471

第 三 篇

主体——人作为主体的规定性 及其主体能力的根据和发展

第六章

人作为主体的基本规定性

第一节 自主性

一、最高存在

主体客体问题的实质 人是人的一切活动的出发点和归宿。人把人以外的一切存在物连同自身，都变成了改造的对象和认识的对象，这就是上一篇所论述的客体。客体，广义地说，就是作为对象的一切存在物。这些存在物所以被称作客体，就因为相对于主体而言，它们是人进行认识和实践活动的对象。客体是与主体相关的范畴。不言而喻，存在物之为客体是以主体的存在为前提的；没有认识者和改造者的存在，不对主体而言，是谈不到客体、也无所谓客体的。人把周围的存在物变成自己认识和改造的对象，同时也就使自己成为这一切存在物的主体。主体就是人。马克思说：“主体是人，客体是自然”^①。人作为主体当然也是相对于客体来说的，离开客体、不对主体而言，也谈不到人的主体性，无所谓主体。

既然主体就是指人，客体就是指作为人的活动对象的事物，为什么不直接地称它们为人和事物，而一定要加上“主体”和“客体”

^① 《马克思恩格斯选集》第2卷，第88页。

的名称？这是因为主体和客体不只是一个称谓问题。它反映着人和事物的一种特定关系，以及在这种关系中的人和事物所具有的不同地位和性质。马克思曾经讲过：“凡是有某种关系存在的地方，这种关系都是为我而存在的；动物不对什么东西发生‘关系’，而且根本没有‘关系’；对于动物说来，它对他物的关系不是作为关系存在的。”^①人类作为“我”而存在，才同他所改造和认识的对象发生一种特定的关系——主体和客体的关系。人是主体，这就意味着在人与事物的关系中人是主导的和主动的方面，是人主宰物，而非物主宰人。同一问题的反面，事物作为客体，也表明它是人活动的对象，在对人的关系中处于被认识和被改造的地位，而非主宰和统治的地位。主体与客体范畴，既表明了人与物在一种新的关系中的特殊性质，又表明了对这二者关系及其性质的一种新的观点。人从自身出发去看待一切存在，必须建立起这样的观点；只有具有了这种观点，才能实现人的活动的目的。

人的活动包括两个最基本的要素：一个是从事活动的主体，一个就是活动的对象即客体。这两个方面的关系即主体和客体的关系就构成了人的活动的世界或简化称作“属人的世界”的基本内容。每个人都有每个人所生活的“世界”，不同的人生活的世界在内容和范围上可以各不相同；从类的观点来看，作为人的活动的世界则是共同的。不论个人的具体世界怎么不同，作为人的活动无非是对对象进行认识或改造的活动，所以它的构成要素都可以归结为主体和客体，它的本质内容都可以归结为主体与客体的关系。人所关心的主要是属人世界的问题，人的实践活动和认识活动所要解决的也是这个属人世界的矛盾。既然主体和客体是构成属人世界的矛盾的两个基本方面，那么，它们之间的关系及其历史发展

^① 《马克思恩格斯选集》第1卷，第35页。

也就构成哲学反思的根本内容。

把人作为主体来看待,这就表明人是人自己活动的主人、属人世界的主宰者、人自己的生活和历史的“造物主”,在人之外和人之上既没有什么超人的救世主、也没有什么在冥冥之中操纵人命运的神秘力量。承认或不承认人是主体,如何认识人的主体的地位、性质和力量,这既表现着人对世界的不同观点,也表现着人在对待和处理属人世界各种问题中的不同态度。和主体一样,存在的事物被看成客体,同它作为自然界的存在也具有不同性质的区别。与人未发生关系的事物属于自然中自在的存在,作为客体的事物则是属人世界的组成部分。这样,作为客体的事物就具有了双重的性质,在它的身上除了存在自然关系之外,还包含着对人的关系。如何认识和看待这种双重关系的内容,不仅表现着人对一切事物的不同观点,而且直接关系到人能否不断提高自身的主体能力,卓有成效地从事改造客体的活动的问题。从这种观点来看,关于万物多样性的统一问题,也可以有两种统一方法,与此相应,同样也有两种最高的统一性:(1)以自然的物质性为基础,把多样性的统一把握为万物的总和。在这个统一体里突出的是物与物的自然关系,就这一点来说,人也是属于自然统一体中的一部分;(2)以人的活动为基础,把人的活动的世界把握为主体与客体的统一。在这个统一体里以人为核心,突出的是人对自然的主导关系,自然物只是构成属人世界的组成部分。

前一种统一是从纯粹的“本体论”观点得出的认识,古代和近代17世纪、18世纪的哲学,其中主要是唯物主义哲学,就持这样的看法,而且把这一种统一性看作哲学概括万物统一性的唯一的方法。后一种统一是从认识论、社会历史观、人本学得出的认识,近代17世纪末期以后的哲学,其中主要是唯心主义哲学,也包括某些二元论哲学家,曾以歪曲的或片面的形式发挥了这种看法。

这两种观点是对立的，但就它们所表达的两种统一体的内容说，在客观现实中却是统一的，而且也只有从统一的观点去看待它们才是正确的。如前所述，自然是人的始初来源和人的生存必须依赖的前提条件，在这一意义上，必须承认自然世界是属人世界的基础。否认了这一点，不仅不能正确理解属人世界，而且必然会歪曲自然世界的性质。唯心主义哲学的错误就表现于此。但如果仅仅限于这一认识，不能把前一种统一体同后一种统一体联系起来、结合起来，即用后一种统一体的观点去认识前一种统一体，也不可能正确地了解自然统一体，同样会陷入片面的观点。人只是从人自身活动的需要和目的出发去认识自然世界的，而且只能在人的活动的作用下去认识这一世界。脱离人的活动，脱离后一统一体，对前一统一体的认识只能是一种如马克思在《关于费尔巴哈的提纲》第一条中所说的，属于直观性的认识，不可能达到全面的科学的认识。马克思在这里明确指出：“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：对事物、现实、感性，只是从客体的或直观的形式去理解，而不是把它们当作人的感性活动，当作实践去理解，不是从主观方面去理解。”^①马克思这里所说的从主观方面去理解，这是指要从主观出发，把事物、现实看作人的活动的对象即被认识、被改造的对象。只有从这种观点去认识事物、现实，才能体现人作为主体的能动性，说明人与物、主观性与客观性相互渗透并处于不断转化中的统一联系。

这就是提出主体、客体范畴，研究主体与客体关系的问题的重大意义。

范畴是主体从本质层次上把握对象关系的认识形式。上篇论述的关于客体本质和规律的范畴，并非关于客体的纯本体论的规

^① 《马克思恩格斯选集》第1卷，第16页。

定。它是人类作为主体迄今所认识到的在属人世界中一切对象的基本规定。这些范畴既表现着客体固有的客观规律，又表现着主体把握客体的认识规律以及主体反映、理解和描述客体的方法。因此，每一范畴都凝结着不同哲学观点的对立和斗争。这些对立和斗争实质上是表现了对上述两个统一体——两个世界的关系的不同观点和认识。

本篇论述的有关主体的各种问题，也只能通过一系列的范畴表达出来。关于主体的范畴与客体的范畴具有同样的性质。不同的是，主体的理论属于人的自我意识，认识起来要更复杂一些，观点、看法上的分歧也会更大。但也正因为如此，掌握关于主体的理论就有着更加重要的意义。

主体是人 主体一词的涵义很宽泛，可以在各不相同的意义上去使用。

主体的一种涵义是指“实存”、“基础”、“载体”、“承担者”的意思。在这一意义上，它是与“属性”、“依随者”相对而言的，具有与“实体”、“本体”相同的意义。马克思在论述霍布斯的哲学观点时指出，按照他的唯物主义也就是唯物主义的一般原理，“物质是一切变化的主体”^①。这里讲的主体就是实体、基础的意思。马克思在论述经济学问题时也曾在這個意义上使用过主体一词。他说：“一种特殊的产品（商品）（物质）必须成为当作每一种交换价值的属性而存在的货币的主体。”同时还把货币关系的“承担者”贵金属看作“货币关系的化身”即“货币关系的主体”^②。

主体也经常“主导者”、“决定者”、“当事者”、“依附的中心”的意义上被使用。在这一意义上，突出的是它与其他事物的主从

① 《马克思恩格斯全集》第2卷，第164页。

② 《马克思恩格斯全集》第46卷（上），第121页。

关系、根源派生关系。例如，我们通常所说的“主体工程”、“工人是生产的主体”、“青年学生是××运动的主体”等等，就具有这样的意思。

这两种涵义，前者重在“体”、后者重在“主”，但这也并不是绝对的，在多数情况下二者是统一在一起的。在具体应用中，还可能其他的涵义。

主体概念反映的对象可以是各种不同的事物，一般来说，主要是指实体。所以从本质上看，可以认为它是有关实体的概念。一种事物称为主体总是与非主体事物相对而言的，按照主体概念的这种性质，它又属于关系范畴。主体概念的上述不同涵义，就来源于与其相对立的事物所具有的不同性质。相对于不同性质的事物，主体就具有不同的涵义。

哲学，如前所说，面对的是由人的活动所构成的属人世界，它的任务就是要从总体上去研究人和人以外一切客观存在的事物之间的关系。因此哲学上讲的主体和客体与通常使用这两个概念就不完全相同。它表达了对人类活动进行整体反思的理论性质，因而具有更为普遍和根本的意义。

在属人的世界中，人是这一世界的主人，其他的存在事物是人的活动的对象。事物成为认识对象和改造对象，不仅必须以认识者和改造者的存在为前提，并且要受制于认识者和改造者。从这种关系说，在属人世界中，当然人就是主体，作为人活动对象的事物则是客体。哲学中讲的主体和客体，所揭示的主要就是这种在认识和实践活动中人与其对象的关系。

人与物具有多方而的关系。即使在属人世界中，人与物的关系也是具有多种内容的。因而人作为主体也包含多种不同的涵义。从实践关系说，人是能动的改造者，物是被改造的对象，在这里人表现为实践主体；从认识关系说，人是主动的认识者，物是被

认识的对象，在这里人表现为认识主体；从价值关系说，人是评价的基源，物是被评价的对象，这里人表现为价值主体；在审美关系中，人又表现为审美主体；如此等等。

人作为主体包含许多不同的意义，不同意义上的主体具有不同的规定性，我们应当看到其中的区别。这种区别在特定场合十分重要，但并不是没有联系的。哲学作为世界观、认识论和方法论统一的理论，要全面理解和把握人与物的关系，就既要看到在不同意义上的主体之间的区别，也要看到它们之间的统一联系。在人与物的关系中认识与实践是它们的基本关系，我们着重从这个方面去认识和分析主体与客体的关系，是很必要的。但不能以此去否定人在其他方面的主体意义，更不能把“主体”和“客体”仅仅说成属于“认识论的范畴”或“历史观的范畴”。

主体客体范畴与主观客观范畴的关系极为密切。主观与客观的关系仅仅存在于主体与客体之间，而且贯彻在主体对客体的一切活动中。没有主体与客体的区分，就根本不存在主观与客观的问题。同时，主体所以为主体，它的一个基本属性就是具有主观性。在这一意义上可以说，主观与客观的关系正是表现了主体与客体之间各种关系的本质，所以这一关系问题才构成了哲学中的基本问题。但是又决不能把主观客观同主体客体这两组范畴混同起来。“主观”是主体具有的一种根本属性，只有具有这种属性、能够把它付诸感性活动的人，才能成为与客体相对应的主体。对于作为主体的人，马克思明确地指出，它是“现实的、有形体的、站在稳固的地球上呼吸着一切自然力的人”，“一个有生命的、自然的、具备并赋有对象性的即物质的本质力量的存在物”^①。对主体作何理解，正是表现着哲学的不同观点。黑格尔把人和自我意识等同

^① 《马克思恩格斯全集》第42卷，第167、166页。

起来,因而在他看来,主体就是意识。费尔巴哈用唯物主义否定了黑格尔的唯心主义,主要就表现在把黑格尔的“自我意识”转变为赋有意识但以肉体为基础的感性实体,在人的身上唯物主义地回答了思维与存在的关系。费尔巴哈说,“思维与存在的真正关系只是这样的:存在是主体,思维是宾词,思维是从存在而来的,然而存在并不来自思维。”^①

同样地,尽管思维与存在的关系(按其本质意义来说即主观与客观的关系)同主体与客体的关系两种关系在内容上具有密切的联系,但也不能简单地把它们等同起来。我们能够说思维与存在的关系(或主观与客观的关系、精神与物质的关系)是哲学的基本问题,却不能说主体与客体的关系是哲学的基本问题。主体与客体的关系是哲学研究的内容,思维和存在的关系则是对主体与客体之间多侧面、多层次的关系(如实践关系、认识关系、价值关系、审美关系等等)的本质抽象,因此,要正确地去认识主体、客体及其关系,就必须对思维与存在的关系有一个正确的观点。由于人是思维与存在的统一体,如何认识人作为主体的本质这一问题,归根结底也就是如何认识和理解人身上体现的思维与存在的关系的问题。后一问题是解决前一问题的关键,属于认识层次上的最高问题,所以才成为决定哲学观点和方法的基本问题。如果把这两个虽有联系但并不完全相同的问题等同起来,那就会混淆哲学与实证科学的界线,使哲学失去世界观、认识论、方法论的性质。

哲学所以必须以主体——人作为自己研究的主要内容,除了前面说过的人是人一切活动的出发点和归宿的原因外,还因为在这一对象上(包括主体与客体的关系),或者说正是在这一对象上尖锐地表现着思维与存在、精神与物质、主观与客观的矛盾,因而

^① 《费尔巴哈哲学著作选集》上卷,三联书店1959年版,第115页。

也就集中地表现了各派哲学在哲学基本问题上不同观点的对立。只有对主体——人有了一个正确的了解，才能切实地掌握思维与存在的关系问题上的唯物主义和辩证法观点。

人不只是哲学研究的课题，也是其他许多门科学的研究对象。哲学与其他科学的区别在于：哲学只是把人作为主体、从它与客体的关系中去研究人，而且在这里的核心问题还是为了从这种研究中掌握思维与存在、精神与物质、主观与客观的关系上的基本观点。

人是一切存在物中的最高存在者 主体是人，这是就主体概念的对象说的。它表明在人和物的关系中，只能把人看作主体，不能把物看作主体。至于为什么在这种关系里只有人能够被看作主体，人是在何种意义上被称作主体的问题，这还需要作进一步地研究。只有了解了这一问题，才能真正地把握主体概念的内涵。

在人和自然的关系中，首先应当说，人是自然的产物，是属于自然界的一部分。实践和科学材料早已充分证明：先有自然界，然后有人；人只是地球自然进化到一定阶段才产生出来的。人作为自然界的一个现实的部分，它的生存必须依赖自然界，它的生命过程也不能不服从于自然规律；人作为自然的产物，在人身上存在的一切特性，也都有着自然的根据。从这一方面说，人从属于自然，自然才是“主体”。马克思主义以前的唯物主义哲学看到了这一点，所以把人归于同其他自然物同样的自然存在物，并试图用自然的观点去解释人的一切特性和一切活动。正象法国唯物主义哲学家拉·美特利所说的，人身上的一切都是自然所赐，整个宇宙是一架大机器，人也是一架机器，不同的只不过是这架机器更复杂一些而已。霍尔巴赫在强调“人是自然的产物”时也说过：“人是一个物理的东西；无论用什么方式去观察他，他总是和普遍的自然联结

着,而且服从于必然而不变的规则。”^①

从本源、本体的观点看,法国哲学家坚持世界的物质统一性,否认任何超自然的存在,强调人是自然的一部分、它的生存必须依赖自然条件的这些观点都是正确的。不承认这些已为实践和科学所证明了的事实,就不是一个唯物主义者,就会陷入臆想。马克思主义哲学也坚持这样的观点。马克思就曾明确地说过:“人直接地是自然存在物”,“人作为自然的、肉体的、感性的、对象性的存在物,和动植物一样,是受动的、受制约的和受限制的存在物”^②。

但是,这只是人与自然关系的一个方面。同其他自然产物相比,人是自然产物中的最高产物,在人的身上集中了自然物所具有的全部精华,同时又产生了为其他一切自然物所不具有的特性、属性和活动规律。人作为自然最高产物与其他自然物具有根本不同的特点,这就是:人不是消极地适应自然提供的现成条件来维持自己的生存,而是通过由自己的活动去改造外部自然条件的方式来满足自己生活的需要、维持自己的生存的。这就意味着人是依靠自己的力量——虽然这种力量的根据是来自于自然的——创造自己的生存条件的。这一点是人以外任何其他自然物都不具有的。所以马克思称人是一种“能动的自然存在物”。^③

在这一基础上,进一步便形成了不同于其他自然物而仅为人所特有的生存方式、社会生活方式。人类社会是物质运动的最高形式,它已远远超出狭义自然的局限,具有自己特殊的发展规律。从这一意义可以说,人类社会是自然中的“超自然物”,对于它已经不能完全用自然运动的观点去加以理解和解释了。旧唯物主义哲学的最大缺陷之一,就是不懂得人类社会所具有的特殊的质和特殊的规律,只看到了人与自然统一的一面,未看到它们之间还有不

① 霍尔巴赫:《自然的体系》上卷,第163—164页。

②③ 《马克思恩格斯全集》第42卷,第167页。

同的一面。

由于人的产生,同时也就改变了存在物之间已有的自然关系,在人和其他一切存在物之间出现了一种完全新型的关系。人依靠自己的活动创造自己的生活,把人以外的存在物变成改造的对象、认识的对象,使它们从属于自己的目的。这样,在人的活动范围内,人便成为人自己生活的创造者,其他存在物则成为人的创造活动所利用的条件。这个条件固然很重要,甚至构成人的活动的基础和前提,但它对人的活动来说,毕竟是处于被动的地位。主体和客体范畴所揭示的,正是在属人世界中人与物之间的这种新型关系:人是自己生活的主人,在对物的关系中人是主动的和主导的方面,是人支配和统治物而不是物支配、统治人。

在人的身上实现了物质固有的能动本质 从人是自然的产物而言,主体从自然中分化出来,也应当看作是自然产生的结果。当我们肯定“主体是人,客体是自然”的时候,也不能忘记自然——物质运动还是最后的本原。

自然按照自身固有的规律在运动中创造了自然的一切存在物,也创造了人。不同的只是,当着自然产生出人以后,就把自己连同已产生的其他存在物置于客体的位置、成为被认识和被改造的对象。这种情况从根本的意义上说,还是自然自己主宰自己、自己统治自己。它不过意味着,自然创造了一个具有高度能动性的存在物,创造了一个能够从事改造活动和认识活动的存在物,通过它所产生的这种人这种具有实践能力和认识能力的存在物,实现了自我能动的创造,达到了自我意识。

自然在运动中能够产生具有能动性的人,说明自然本身就具有能动性的根源和根据。人作为主体所具有的属性,是一种高度发展的自然存在物所能够具有的属性,它也就是自然物质潜在具

有的属性。主体的那一切特性不过是这种潜在属性的实现而已。所以从主体具有的能动特性非但不能说明超自然的神秘力量存在，反而恰恰说明这种力量在现实中是根本不存在的。人的主体性表明，构成万物存在的本质和基础的物质，本身就是一种能动的存在，一切都根源于物质，都是物质运动的产物。人的主体性还表明，人就是人自己的“上帝”，宗教家所讲的上帝、唯心主义哲学家所讲的超物质的精神实体、灵魂本原，不过是对人的主体性的虚幻的和歪曲的反映而已。

二、自我创造性

自动性的存在系统 在一切存在物中，只有人与其他存在物之间具有主体与客体的关系，也就是说，只有人才能成为主体、称作主体，这表明人具有不同于其他存在物的性质和特性，这些性质和特性也就是作为一个主体所具有的性质和特性。进一步了解主体，也必须把握这些性质和特性。“自我创造性”就是仅仅为人所具有并使人成为主体的第一个重要特性。

事物都存在于运动、变化和发展之中。一切事物变化的根据，都在于事物自身，事物只能依据自己所固有的本质而运动。事物变化的这一性质表明，物质或自然的运动是一种“自生的运动”，事物都具有某种“自己运动”的特点。另一方面，自然中一切事物的运动和变化又都要凭借外部条件，受到周围事物运动、变化的影响和制约。这种情况表明，事物在运动和变化中又同时具有受动性的一面。事物的运动和变化既有自动性的特点，又有受动性的特点，都是自动与受动的统一。这是一切事物共有的本性。

每一事物都是一个具有自身独立性的统一系统。一个事物与周围其他事物也构成一个相互制约的系统。在事物的运动、变化中，这两个系统的关系可以有两种方式。一种方式是，事物在变

化中把外部系统的因素纳入自己的体系，同化其他事物以补充自己。这可以称作同化的方式。另一种方式是，事物把自身投入外部系统，构成其他事物的因素。这可以叫作异化方式。事物的运动和变化一般都具有这样两种方式，只是对于不同事物来说两种方式的主次不同罢了。这也是一切事物固有的性质。

事物依据自身固有的本质同其他事物发生关系，无论同化的方式或异化的方式都要适应自身系统的内在根据来进行，这就是事物相互关系在变化中的选择性。一切事物的变化在对外界事物的关系中都有某种选择作用，不同性质的事物具有的选择性大小不同、选择作用的方式也各不相同。处于机械运动、物理运动和化学运动等较低级形式运动中的事物，它们对外界条件的选择性相对地说很小，在选择的方式上也主要是被动的方式。无机物的变化基本上是消极地等待适于自身内在根据的外部条件的来临；它既不能主动地去寻求有利于自己某种变化的外界条件，也不能主动地逃避不利于某种变化的外界条件。这种运动通常被称为由事物之间“盲目”的相互作用而促成和实现的。表现在生物有机体身上的选择作用则大得多了，方式也发生了变化。例如，动物就可以通过自己的活动改变空间位置，主动地寻找有利于自身生存的条件，逃避有害的条件。严格地说，生物有机体才具有真正的“选择性”能力，即只有生物才把物质固有的从自身本质出发同外界事物发生关系的“根据”，发展为选择性的活动。所以，动物在自然界中被看作高级的存在物。但是，动物的选择作用仍然极为有限，比起人的活动，只能看作是一种低级的和萌芽的形式。因为动物系统的变化在本质上仍然是适应外部环境系统的变化而变化的，在外部环境面前仍然处于被动的地位。

人作为自然界中最高存在物，在它的身上这种选择作用也提升到了最高的水平。劳动生产是人维持自身生存的基本活动，生

产活动改变了人的生存方式、也改变了人同外界环境的关系。正如马克思所分析的，生产就是人通过自己的活动按照对自己有用的方式来改变自然物质的形态，即为了人类的需要而占有自然物、实现人和自然之间的物质变换、“是制造使用价值的有目的的活动”^①。在生产活动中，人主要地不是消极地适应外界环境，而是要使环境适应人的生存和发展。在生产中，人不仅能主动地寻求有利于自身生存的条件，避开于自身不利和有害的条件，而且还能通过自己的活动主动地创造有利条件、消灭不利条件、变不利条件为有利条件。人在生产中把外部世界变成“人的无机的身体”，变成“人的生命活动的材料、对象和工具”^②，使之从属于人的活动，使它们适应人自身的发展变化而发展变化，依据人的主体的性质和能力而对人发生作为条件的作用。

这一切情况表明，人作为最高存在物按其主体本性已经不再是外界自然条件盲目支配和随机摆布的存在物，而是发展为一种真正称得上具有自动性的存在系统。事物的选择性在人身上已被发展到这样的程度：它突破了其他一切存在物包括动物在内所具有的选择性的限制，使任何一种外界事物都能够作为自己生存和发展的条件。从人不断发展的可能性来说，可供它选择的对象是无限的。人的生产活动是一种创造性的活动，人把选择性也发展成为一种创造作用。

创造与创造性活动 “创造”概念是一个古老概念，应用得也很广泛。早在远古时代，人类就产生了万物被创造的观念和神话，这些观念一直流传到现在。但是“创造”概念的涵义却是很不确定的，并经历了多次变化。在一个很长的历史时期内，“创造”主要用

① 《马克思恩格斯全集》第23卷，第208页。

② 《马克思恩格斯全集》第42卷，第95页。

于超自然力量,被看作神灵、上帝所具有的能力,例如“上帝创造世界”、“创造奇迹”。到近代以后,“创造”概念才被运用到人的活动中来。古希腊某些哲学家也讲过人的创造活动问题。但在人身上大多用于技艺的创造活动。近代不同的哲学家赋予创造以不同的意义,这表明在这一概念上与其他那些广泛应用、具有普遍性的概念一样,也体现着不同哲学观点的对立和斗争。

不论是哪一种理解,从其一般内容来说,“创造”概念总要具有如下两个方面的涵义:(1)产生出前所未有的东西,表示从非存在到存在的变化。原先从未存在过的东西的产生,才能叫创造。如果先前已经存在过,那怕是久远前的存在,这种东西的出现也不能算作创造。创造必须指首次出现的东西。所以创造这个概念总是同创始、创新、首创、初创这些词联系在一起的。(2)由异己力量、有目的的活动而产生的东西。创造活动是一种超常规的活动,造物是一种非己力量而产生的东西;如果是由“规律”决定不得不如此而产生的东西,人们就不称它为创造性活动。宗教关于神灵的创造活动就包含这样的涵义,所以称为“奇迹”,被说成是超理性的行为。

上述两个涵义都具有一定的合理成分,它表明了创造活动与非创造活动具有严格的区别和界限。但它也有明显的局限性。这主要是因为,这一概念最初是从神灵主宰万物和上帝创世造人的观念演化而来的,其中不能不带有神秘的成分和神圣的色彩。事实上神灵并不存在,神灵对世界的创造活动也不存在;现实存在的只有人的创造活动。宗教关于上帝创造世界的观念,究其根源仍然是来自于人的创造活动,反映的是人在劳动生产活动中创造性的内容。只是由于那时人所具有的主体能力非常有限,人的认识水平非常低下,才不能不以幻想的形式来反映和表现人自身所具有的创造性活动。尽管如此,这种创造观念作为人对自身主体能

力的意识,其中也包含了某些真实的联系。

从本来意义上说,世间只有人是能够从事创造性活动的存在物,“创造”概念也只能用于人的活动。虽然在某种意义上人也是自然的“造物”,但自然正是通过人自身的活动来创造自己的生活的,所以把“创造”概念用于自然、物质运动,应该认为也是从人的活动中的特性引伸出来的,属于创造概念的转义而非本义。

舍弃前述涵义中的神秘内容,从人的活动分析,“创造”概念必须具有下述内容:它是从非存在到存在的变化,而且具有首创性,创造的结果应是原先从未存在过的;创造活动在创新意义上必然具有超常性;创造活动是有目的的活动,这点表明它是非自然而生的,在结果中映现着创造者的性质和内容。由于在现实中不存在从绝对的虚无向存在的变化,所以,“创造”也并不是没有条件的。马克思说:“人并没有创造物质本身。甚至人创造物质的这种或那种生产能力,也只是在物质本身预先存在的条件下才能进行。”^①不凭借任何条件的创造活动是不可能存在的。但是人可以改变现存条件,通过这种改变条件的活动创造出以前从未有过、而且按自己变化也无法出现的事物来。所谓创造活动的超常性就主要是指这点而说的。创造活动可以产生出奇迹。这里说的“奇迹”也不是指非规律性的或超规律的产物。世界上没有存在于规律以外、不受规律支配的事物,也没有超出规律以外,不受规律支配的活动。人的活动及其产物同样如此。但人可以或是自觉地或是不自觉地运用和凭借各种规律,利用规律所容许的偶然性的作用,通过自己有目的的活动创造出按照规律自己的作用无法产生出来的东西。创造活动产生的“奇迹”,就是在这个意义上说的。

人的劳动生产活动就属于这样的创造性活动,而且是世间唯

^① 《马克思恩格斯全集》第2卷,第58页。

一具有这种创造性的活动。其他一切创造性活动可以说都根源于此。人的其他社会活动,如科学活动、艺术活动、政治活动等等,之所以都属于创造性活动,就因为它们或是由劳动生产活动派生出来的,或是以劳动生产为基础的活动。从这一意义上完全可以作出结论:创造性只是人的活动的本质特征。恩格斯说:“动物仅仅利用外部自然界,单纯地以自己的存在来使自然界改变;而人则通过他所作出的改变来使自然界为自己的目的服务,来支配自然界。”^①人是这样的一种存在物,它从不满足于自然界赐予的现成的东西,它的生存依赖于自己的活动所创造的产品,而这样的产品大多是原来自然界中非现实的存在。例如,构成我们今天物质生活和精神生活的那些必要的资料,面包、机器、汽车、大厦、电视、电灯、纸墨、书籍等等,都是自然界中原来就不存在、由人的生产劳动(物质生产劳动和精神生产劳动)“创造”出来的产品。正如马克思所说,“自然界没有制造出任何机器,没有制造出机车、铁路、电报、走锭精纺机等等。它们是人类劳动的产物”。^②不仅如此,人还总是不满足于已创造出来的东西,要不断去追求新而更新的东西,即进行更新东西的创造。工厂产品要换代,农作物品种要改良,科学知识要更新。整个人类的生活都是如此,它总是处在不断创造新的更高的生活的发展之中。趋异、求新、永不满足,就是由这种创造性活动所决定的作为最高存在物的人的本性,也是人所特有的生存条件和存在方式。

人的自我创造 人通过自己的生产活动创造自己的物质生活和精神生活所必需的资料,人的整个生活、人自己的存在和发展,都是人自己的活动创造的。可以说,人也就是自己活动的创造物。

^① 《马克思恩格斯选集》第3卷,第517页。

^② 《马克思恩格斯全集》第46卷(F),第219页。

从这一意义去理解，人的劳动生产活动也就是人的自我创造活动。

人在生产活动中改变物质存在的已有形态，通过创造新的存在物以满足生命活动的需要，实现生命过程的新陈代谢。这说明生产活动就是创造人自己生命的活动。人在劳动生产中结成社会关系，在生产关系的基础上形成人们之间的政治关系、思想关系，由此形成了人类社会。这说明人是在自己的活动中创造出自己生命活动的社会联系和社会形式的。人的意识和精神也是在人创造自己生活的物质活动中产生、形成和发展起来的。人是人自己精神生活以及概念、理论和科学的创造者。

人创造自己生活的活动是凭借一定的条件的。这些条件对人的现实活动来说是客观的、先在的，而且具有制约作用、规定作用。但这只说明人的创造性活动是客观性的活动，是受客观规律支配的活动，并不能由此说明人的活动是非创造性的活动。正如马克思所说的，人的活动所依赖的条件，就其现实性而言，“决不是某种开天辟地以来就已存在的、始终如一的东西，而是工业和社会状况的产物，是历史的产物，是世代活动的结果，其中每一代都在前一代所达到的基础上继续发展前一代的工业和交往方式，并随着需要的改变而改变它的社会制度。甚至连最简单的‘可靠的感性’的对象也只是由于社会发展、由于工业和商业往来才提供给他的。”^① 作为人的活动所凭借的条件也不是同人的活动无关的，只不过它是前人活动的结果。生产活动只能在前代人通过他们的活动所创造的生产力、生产关系、科学技术、知识状况的条件下进行，这些条件既然是前代人的活动的结果，它们也包括在人的活动的内部，属于人的创造活动的产物。至于自然条件，情况虽有所不

^① 《马克思恩格斯选集》第1卷，第48页。

同,但它们作为人的活动的对象即客体,也已不是本来意义的纯粹的自然,而是经过人们活动印上了人的活动的印记的存在物,我们可以把这种自然称作“人化的自然”。马克思所讲的“‘可靠的感性’的对象”就是指这样的自然条件。他明确地肯定,这些作为自然的环境也是由于以往社会的发展提供给后人的。

人通过生产活动创造了自己的生活,创造了人类社会,也创造了社会的历史,一句话,创造了主体本身。“生产不仅为主体生产对象,而且也为对象生产主体。”“在生产中,人客体化,在人中,物主体化”^①。

人是在世间唯一能够自我创造的存在物;人是人自己的创造者,自己的主宰者。这就是人区别于人以外其他所有存在物的根本特点,是人能够成为主体、而且只能把人称作主体的根本特点。自我创造性、自己主宰自己,自己做自己的主人,这也就是“主体”的根本性质。

三、对象化的本质

存在的对象性 主体与客体的关系在一定意义上也就是活动者与活动对象的关系。在人与自然界(或物)的关系中,人是活动者,也就是建立同物的对象关系的主体;物是对象,也就是被建立同人的对象关系的客体。

发生特定关系的两个事物都具有一定的对象关系;凡具有直接相互作用关系的事物又都是互为对象的。那末,为什么只能把人和物的关系称作主体和客体的关系?在人和物的关系中为什么只能把人称为主体而不称为对象,物则只能称为对象即客体而不能称为主体?这是我们认识主体性时必须进一步加以研究清楚的

^① 《马克思恩格斯选集》第2卷,第95、92页。

问题。

一个事物同另一个事物发生某种特定的关系，后一事物就是前一事物发生关系的对象；反之，后者同前者发生关系，前者就是后者的对象。凡是发生对象关系的两个事物，在这种对象关系中必然是相互依存、相互制约的。缺少其中的任何一方，都不能构成对象性的关系。不仅如此，构成对象关系的双方总具有某种同一性，也就是使它们能够产生这种特殊关系的特定性质。

但是，不同性质的事物之间，对象关系的内容不同，性质也不相同。在无机界中，事物之间的对象关系是不确定的。事物处于何种环境就与周围的何种事物发生对象关系。对它们来说，可以发生此类关系的对象虽然很广泛，但都是具有随机性的，很难谈到某一事物所具有的确定的对象。所以对这种对象关系不可能使用主体与客体的关系。

在有机界中，情况发生了变化。从生物生存、发展的角度看，它需要的对象相对地来说是比较确定的。植物需要阳光、水、氧气、养料以维持生存；动物需要植物、其他动物以维持生存。这种相对确定的对象就表现为选择性的对象关系。但它的范围又很狭窄，是极为有限的。植物只能与它的对象发生随机性的关系，不能主动地去选择。动物虽然可以通过自身的活动主动地去寻找所需要的对象，但它仍然要受自然赋予的现存条件所局限，不可能改变这种条件。而且构成它的对象的范围甚至比低等生物更为狭窄。牧草是山羊的对象，兔子是山鹰的对象。牧草永远不能成为山鹰的对象，兔也永远不能成为山羊的对象。所以，在这里无论那一种生物，都不能成为绝对意义上的“主体”（当然所谓“绝对意义”的主体也只是比较而言的）。

只有在人与其他事物的关系中，对象关系才发生了性质的变化。与其他一切存在物都不同，人主要不是以自然物质的现存形态

为自己的对象，而是通过自己的劳动改变事物的现存状态而后使它成为自己的对象的。这样，就使得人的对象无限众多，打破了自然所提供的现成条件的限制。随着人自身能力的提高，人可以把任何一种存在物变成自己的对象，有的自然物是当下直接现实的对象，有的自然物是间接的或潜在性的对象。从这一意义上说，世上唯有人这种存在物能够把其他所有的存在物变成自己的对象。这是任何其他存在物都办不到的。

不仅如此，由于人是通过生产活动改变自然物以后使它成为人的对象的，这同时也就改变了对象性关系的性质。人同物的对象关系是人自己建立的；自然物成为人的对象是人的劳动的结果。这里表现着一种占有与被占有的关系，这也是其他任何存在物的对象关系所不具有的。从这一意义上完全可以说，人的对象是人自己创造的，对象所表现的正是人所特有的创造性的本质。所以，在自然物之间的对象性关系中不能说哪一个存在物是绝对主体，只有在人的对象性关系中才有绝对的主体，这就是能够从事对象化活动的人。

对象化概念 关于人的生产活动特别是物质生产活动的真正本质，马克思主义以前的哲学是不理解的。但它并不排除人们对生产活动的作用以及由此所决定的人的能动性特点可以有所意识。当然它只能是一种自发的、往往以歪曲的或幻想的形式表现出来的意识。这种意识就表现在关于对象、对象性关系、对象化活动等等观念和概念之中。

从远古以来，人们就把自然存在物作为人的对象去思考它们的本性和由来了。这意味着人们实际上已经以人为主体的，从对象化的关系中去研究人与自然存在物的关系。限于那时的条件，他们不可能形成主体与客体的观念，也不可能形成对象的观念，只能

在关于幻想的神灵观念中去表现上述关系。

古代哲学已经明确区分开人与物，并且把整个自然界的存在物作为自己的认识对象进行研究；甚至有人已把人的感官意识看作万物存在的尺度，或把人的思想作为认识事物本性的依据。他们明确提出，构成对象关系的两个存在物应当具有同一的性质。自然哲学家关于“流射”与“孔道”（认识对象与认识器官）具有相同性质的认识 and 理论，就表现了这种观念。但古代哲学由于它所具有的自发性质的限制，仍然没有提出对象的概念，只能说具有对象化观念的萌芽。

对象化的理论必须以人对自身主体性质的自觉意识为前提，这只有在近代哲学中才可能出现。德国古典哲学在哲学史上第一次对对象关系和对象化概念作了专门的和系统的研究。康德从认识论上明确提出了本质与现象的关系问题。他把现象看作“物自身”作用于我们的感官而在我们心中产生的、由我们的主观意识构造成的“表象之总和”，认为它只能存在于与人的主观的关系之中。这样，他就把对象规定为主体与客体相互作用的产物，认为在人的对象世界中贯注着主体的性质和作用。康德的这一思想是具有合理性的，只是他未能正确地了解主体与客体相互作用的真实基础，因而把对象看作在根本上属于主观性的东西，得出人是凭借自己的主观因素为自己创造自己的认识对象的结论，陷入了唯心主义的谬误。在康德之后，费希特沿着把主体理解为属于自我意识的本质这条路线继续走下去，创立了“自我”不仅能够建立本身，而且能够为自己创造必须的对象即“非我”的彻底的主观唯心主义哲学。

黑格尔仍然站在唯心主义立场上，把人等同于自我意识，并进一步发挥了作为物的对象只是人所设定的，即自我意识外化的结果的观点。但黑格尔从发展的观点把意识异化为对象的活动看作

一个过程,并且把对象的设定和扬弃同人的自我产生联系起来,从而贯注了辩证法的思想。按照黑格尔的观点,自我意识(即人)的对象化,就是把自身外化为物,然后又扬弃这种外化,回复到自身,达到二者统一的活动。所以在黑格尔看来,意识的对象,不过就是对象化的自我意识,对象化的活动不只是创造了对象,同时也是对自身的创造活动。马克思认为这一思想十分重要,在这里黑格尔“抓住了劳动的本质”,把“人理解为他自己的劳动的结果”。^①

费尔巴哈首次从唯物主义立场论述了“对象化”的思想,在认识史上占有特殊重要的地位。费尔巴哈正是运用“对象化”的学说,把黑格尔的“自我意识”的人(主体)转化成为感性实体的人的。他从“只有同类的实体可互为对象”的原则出发,提出“一个实体是什么,只有从它的对象中去认识”的观点。人的对象是感性实体,只有感性的食物、阳光、水才能成为满足人的生存需要的对象,所以人也就是一种感性存在物,而不是自我意识。因为“对象,不是别的东西,只是它自己的明显的本质”,“人的实在只是以他的对象的实在性为依据。如果你一无所有,那么你也就什么都不是了。”^②费尔巴哈在这里表现的活动者与对象具有同一性的思想是有重大意义的。例如,他说,“主体必然与其发生本质关系的那个对象,不外是这个主体固有而又客观的本质”;由此他进一步引申出,对象就是“人的本质之显示”,人从对象中意识到的是自己的本质,“对于对象的认识,就是人的自我意识”^③。这些思想,马克思都给予了明确的肯定而且吸收到自己的理论中去了。但费尔巴哈所讲的主体与对象,只是两种现存的感性实体;对象化的关系也只是两种感性实体之间一般性的自然关系。他不理解包含在黑格尔

① 《马克思恩格斯全集》第42卷,第163页。

② 《费尔巴哈哲学著作选集》上卷,第126、175页。

③ 《费尔巴哈哲学著作选集》下卷,第29、30页。

对象化学说中的人的主导地位和能动思想的意义，更不理解人作为主导的对象化活动的本质和意义，因而他关于对象性关系的思想不仅是片面的，而且是肤浅的。

马克思吸收了费尔巴哈的正确思想，同时也吸收了黑格尔的合理的思想。在马克思所创立的哲学中，才第一次真正从主体与客体的关系中建立了关于对象化的科学概念和理论。

马克思明确肯定，人是一个“对象性的存在物”。所谓对象性的存在物，“这是说，在这个东西之外有对象、自然界、感觉；或者说，它本身对于第三者说来是对象、自然界、感觉”；如果一个存在物在自身之外没有对象，或者它本身不是第三者的对象，它就是非对象的存在物，也就是非存在物。“非对象性的存在物，是一种非现实的、非感性的、只是思想上的即只是虚构出来的存在物，是抽象的东西。”^① 马克思从人与自然的对象性关系肯定了人的感性的实在性。

人与自然的关系并不仅仅限于对象性的一般关系。按照马克思的观点，“对象如何对他说来成为他的对象，这取决于对象的性质以及与之相适应的本质力量的性质；因为正是这种关系的规定性形成一种特殊的、现实的肯定方式。”^② 在对象中所显示的实际是对象者的本质力量。只有具有把事物变为对象的那种本质力量的存在物，事物才能够成为它的对象。音乐能激起人的音乐感，但是，对于没有音乐感的耳朵说来，最美的音乐也毫无意义、不是对象。因此，我的对象“只能象我的本质力量作为一种主体能力自为地存在着那样对我存在”^③。

自然存在物作为人的对象既然体现的是人的需要、目的、本质力量，那么，这一存在物也就是人的对象化或对象性的人。“成为他

①②③ 《马克思恩格斯全集》第42卷，第169、125、126页。

的对象,而这就是说,对象成了他自身”^①。这就叫作“对象化”,也就是对象化概念的基本涵义。马克思正是从这一意义上理解人的主体性、主体活动的本质的。马克思说,人的对象化活动就是人的劳动生产,“劳动的产品就是固定在某个对象中、物化为对象的劳动,这就是劳动的对象化。劳动的实现就是劳动的对象化。”^②生产劳动是人作为主体的基本的对象化活动,其他对象化活动是在这一活动的基础上发展起来的。也就是在这一活动的基础上,自然界成为“人化的自然界”^③,自然界的存在物成为人的活动的客体,而人则成为把自然界及其存在物变为客体的主体。

对象世界的创造 马克思主义关于对象化的学说具有重大的理论意义和实践意义。从马克思的上述观点可以得出一系列极为重要的认识和结论。

从人是具有对象化的本质力量的存在,必然要得出,人不仅是一种感性存在物,而且是感性活动的主体的结论。人是通过对象化的活动来肯定自己、确证自己的本质的。人是什么,是与它的对象化活动相同一的。随着人在自己的生产活动中把愈来愈多的存在物变为对象,人也就离开动物愈远,成为具有愈来愈大能动性的主体。从发展观点来看,人是能够把所有一切存在物都变成自己的对象的,这点就表明了,在一切存在物中人的本质具有最高的完美性、同自然界具有最多样、最丰富的关系。人的本质表现了自然存在物所有的精华,人是自然物质发展到现阶段的最高存在物。

人不是把自然界中现存的事物作为自己的对象。正如马克思所指出的,“被抽象地孤立地理解的、被固定为与人分离的自然界,对人说来也是无。”^④作为人的现实的对象,是在人的社会生产过

①②③④ 《马克思恩格斯全集》第42卷,第125、91、126、178页。

程中形成的。自然的存在物只有经过人的活动加以改造，而后才能成为满足人的需要的对象。当着人使自然物发生形态变化之时，同时就在自然物中贯注了自己的目的。由这一点就可以得出这样的结论，作为对象的现实性存在的是“人的作品”，人在对象中现实地复现了自己，如马克思所说，“动物只生产自身，而人再生产整个自然界”^①。唯心主义把自然物看作主体活动的产物，如费希特所说的“自我创造非我”、黑格尔所说的“自我意识设定世界”，他们的错误主要在于把人理解为“意识”活动的本质，而没有理解成为感性活动即物质对象化活动的本质。从人的实践本质去看人与外物的关系，的确可以说，人是在自己的物质实践活动中自己创造属于自己的对象世界的，即马克思所说的通过实践创造对象世界的意思。看不到人与对象关系的这一方面，就不可能真正理解人的主体性，不可能理解人的真正本质，因而也就不可能充分发挥人的主体活动的创造作用。

从这一理论可以得出结论：虽然自然在人的活动中作为存在的物质基础、人的活动的先决条件始终保持着某种优越的地位，但人在自然面前决不是软弱无能和无所作为的。从主体性的观点来看，自然物（包括一切客观环境的条件）只是作为被征服的对象而存在的，作为发挥人的创造能力的对象而存在的。黑格尔曾经提出一个观点，他认为“对象”是一种否定的东西、自我扬弃的东西，是一种虚无性。从唯心主义基础去理解，这当然是错误的。但从唯物主义的实践基础去理解，这一思想是很有道理的。它表明，对象作为对象就是具有可改造的性质，而不是固定不变的，这就叫做虚无性。哲学关于主体的理论，其重要意义之一就在于提高人们作为主体的意识，提高人们对自身主体能力的自信心，坚定人们

^① 《马克思恩格斯全集》第42卷，第97页。

一往无前、不为任何艰难险阻所困倒的勇气和决心。

人能够从事改造对象的实践活动,通过实践创造对象世界,在创造对象世界的活动中同时创造了人本身;人是人自己活动的支配者,是人们建立的属人世界的主宰。这就是人所以为主体的一个最基本的性质。

第二节 主 观 性

一、具有意识的存在物

具有意识是主体的本质规定之一 通过人的实践活动把其它存在物变为对象,而把人自己变为存在的主体,这是构成人的主体性的基础。但“对象”作为主体的对象,必须是意识到的存在。只有对象是意识到的对象,自我是意识到的自我,才可能有客体与主体的区分,事物才可能成为主体改造活动的对象,人也才可能成为改造活动的主体。因此,主体不仅是一个改造者,而且是一个认识者;客体也不仅是被改造的对象,而且又是被认识的对象。这二者是统一不可分的,我们必须从二者的结合中去认识人作为主体所具有的性质。意识也是主体的一个本质的规定,人之所以成为主体就由于它具有意识性。

意识是人作为赋有创造力的能动主体表露在外的明显特征。自远古以来,人们首先就是从意识、精神、灵魂这一特征来认识自己的性质,并以此同其它存在物、同动物相区别的。

在原始意识中,认为人是由两个我,即一个肉体的我、一个灵魂的我所组成。这里已经透过灵魂的观念表达了人的某种能动的特性。但在这种观念中人和物尚没有明确区分开来,因为那时人们认为一切自然物也都具有支配自己活动的灵魂。古希腊时期虽

然流传着灵魂普遍存在的观念，但人的灵魂已经被明确地区分出来了。按照当时流行的观念，理性灵魂是人类所独有的。所以后来亚里士多德明确地把“人是有思想的动物”作为与其他动物相区别的主要特点。在中世纪，上帝被看作是全知全能的最高存在。上帝的全知全能，也同上帝被理解为纯粹的精神实体这一点是分不开的。在近代哲学中，尽管对人有这样那样不同的看法，但绝大多数哲学家都承认，理性是人所以高出于动物之上、能够成为自由主体的本质特征。康德、黑格尔不用说了，他们径直从理性去理解人的本质。连唯物主义者费尔巴哈在把人归结为感性存在物的同时，也承认人之所以被称为人并不是由于他有肉体而是由于他有精神。他说：“究竟什么是人跟动物的本质区别呢？对这个问题的最简单、最一般、最通俗的回答是：意识。”^①

以往的哲学家们把思维、意识、精神看作人区别于动物的本质特征，这是并无错误的。他们把意识、精神、理性看作是富有创造性的最为生动的存在，通过这一点表达了人作为主体的能动性质，也是包含有合理内容的。他们的问题主要在于不了解赋有能动性和创造性的意识的物质基础和根源。按照以往的思维方式，或者是能动的意识，或者是惰性的物质，完全不懂得能动的物质实践活动。由于找不到把意识与物质统一起来的现实基础和根源，所以他们只能或者以抽象的形式或者以歪曲的形式去表达意识的能动性。

马克思主义哲学也承认意识是人区别于动物的一个基本特征。马克思称“人是有意识的类存在物”^②就表明了这点。从真正意义上说，只有人的意识才称得上意识，所以在一切存在物中，意识便成为人所以成为自由主体的本质的属性和特征。但马克思主

^① 《费尔巴哈哲学著作选集》下卷，第26页。

^② 《马克思恩格斯全集》第42卷，第96页。

义哲学认为,主体并不是意识,因而不能把主体同意识或自我意识等同起来;另一方面,也不能把意识仅仅看作物质的一个自然属性,即看作人这种感性存在物所具有的肉体的产物。人的意识是在人“创造对象世界”的感性活动中产生、发展起来的,它同作为主体的人的现实活动具有同一性的联系。意识既是人的感性活动的产物,又是人的感性活动的特征和标志,正由于人的感性活动是一种具有意识的活动,才使这种活动成为区别于动物的赋有能动性的自由的活动。马克思说:“动物和它的生命活动是直接同一的。动物不把自己同自己的生命活动区别开来。它就是这种生命活动。人则使自己的生命活动本身变成自己的意志和意识的对象。他的生命活动是有意识的。……有意识的生命活动把人同动物的生命活动直接区别开来。正是由于这一点,人才是类存在物。或者说,正因为人是类存在物,他才是有意识的存在物,也就是说,他自己的活动对他是对象。仅仅由于这一点,他的活动才是自由的活动。”^①

马克思主义哲学从人的实践活动去理解人的意识活动,由此发现了理解意识活动的真实基础,进而在这个基础上才真正揭示出了意识的能动的本质,把人的意识同动物的意识区别开来,科学地说明了人的主体性质。

动物虽有意识的萌芽,但人的意识同动物的意识却有着本质的区别。由于动物和它的生命活动是直接同一的,动物的“意识”也就仅仅是受其生存需要所支配的一种消极地适应其活动对象的感知活动,基本上属于本能的活动。动物更没有自我意识,而没有自我与对象的区分,也就不可能有对于事物的真正的意识。人则不同。人的意识是在改造外界对象的能动活动中产生、发展起来

^① 《马克思恩格斯全集》第42卷,第96页。

的，它不仅区分了自我与对象，而且在对象中区分了直接存在和间接存在、现象存在和本质存在、现实存在和可能存在等等。人的意识不是消极地摹写客体的现存状态，而是通过加工和改造对客体的能动的反映和把握。动物受其生存方式的限制，它的意识对象的范围很狭小，而且通常是固定的。对动物来说，只有同它的生存具有直接关系的事物，才能成为它的意识对象。人的意识对象范围十分广阔，而且随着人的主体能力的不断提高，这一范围也处在不断扩大之中。人在自己改造客体的实践活动中，不断把更多的事物变成自己意识的对象。从主体无限发展的本性来说，没有什么事物不能成为人的实践的对象，同样地，也没有没有什么事物不能成为人的意识对象；人可以以一切存在物为对象，而且唯有人能够把一切存在物变成自己的意识的对象。动物反映外界对象的形式也很简单，主要是感性知觉的反映活动，至多达到思维萌芽的阶段，根本没有稳定的内心世界。而人的意识则具有丰富的内容和多样的形式，它不仅包括认知活动，还包括想象、欲望、目的、意志、情感等等主观活动形式。想象是对已有观念经过改造以后所创造的表象意识；欲望是意识到的主体需要；意志是克服实现主观目的障碍的意识；情感是人对自身需要与客体之间的关系的体验。这些因素构成了仅为人所特有的精神生活。动物表达知觉仅靠简单的声音和动作，这同他们只有简单的心理内容和形式是完全相适应的。人在社会活动中产生了语言。语言不仅大大提高了人的意识水平，使人有可能产生抽象形式即概念的意识，而且把意识客观化和社会化了。正是由于有了语言、文字这种客观化的意识形式、人们之间才有可能进行意识的交流，先代人形成的意识才有可能传递给后代人，从而形成宗教、科学、道德、艺术、哲学等社会意识形式。

动物在自然发展的链条中，处于由低级生物向人这一最高存

在物进化的中介地位,在人身上表现出的那些独特特征,在动物中已开始有所萌芽。这表明世上一切存在物,不论如何高级的存在物,都是自然发展的产物,世上根本不存在绝对意义上的超自然的东西。现代科学在实验中发现,许多种动物,特别是那些发展程度较高的动物,已具有分析、综合、判断等思维的特征,有的甚至很接近于人的某些意识特征。但从总体上说,人的意识的产生是自然进化中的一个带有根本性的飞跃,它与动物心理在性质上是不同的。唯有人是赋有意识能力的存在物,因此,也就只有人才称得上认识对象的主体。

主观性与主体 说主体是赋有意识能力的存在物,这就表明:自从出现人类、自然二元化为客体和主体以后,同时也就产生出一种过去未有过的新的矛盾关系,这就是主观与客观、主观性与客观性、主观世界与客观世界的矛盾关系。主观性是主体及其一切活动具有的根本性质,客观性是相对主体而言客体所具有的根本性质。主体如果不具有主观性的属性和性质,它就不成其为主体和主体的活动;有了主体的主观性,其他一切存在物同时就有了客观性的属性。主观性与客观性是人的活动领域的基本矛盾,从而也就是属人世界的基本矛盾。人的一切活动,其目的都在于通过克服这一矛盾实现主客体的统一。

主观、主观性,人们通常把它看作一种贬义词,认为主观就是脱离实际,就是反客观、对客观的否定和背离,甚至是一种应予克服的空想、妄为的错误和偏见。例如有的书这样为主观性下定义,说“主观性就是一切从主观出发的主观主义作风”。这种认识也有其根源,它主要是从常识观念产生的。但常识观念往往缺乏反思,只停留于现象认识,并不都是正确的。我们深入一步去思考就会认识到:主观性不只是具有脱离实际、违背客观的一面,还有深入

实际、改造客观的一面；人正是由于主观性这一属性才能成为具有创造性的主体。所以在事实上不可能使人消除主观性，在理论上也不应该简单地一概否认主观性。

主观性，从其性质说，与客观性相反，它表现着主体由己出发而对客体所发生的关系。起于心意以内的由己性，是主观性的一个根本特征。由己性与排他性是对立的统一物。主观性以主体自身的需求为基础去看待客体、对待客体，一方面，它只接受对方适于自己需求的性质和关系；另一方面，又必然排斥对方由它出发、不适于自己需求的性质和关系。从这一意义说，主观性就意味着对客观性的否定，是一种反客观性。但这只是就主观性的性质而言才是如此，就其内容而言，就不完全如此了。

在内容中，主观性并不只是表现着主体的性质和状态，也同时表现客体的性质和状态。主观性之所以为主观性，只在于它是从主体的需求出发，通过由此所决定的主客体关系去表现客体的客观内容的。在这个基础上所表现的客观内容，不可能同客体的性质和状况完全符合，但也并不意味着必然要歪曲客体的性质和状态。它有可能违背客体的性质和状态，也有可能更深入地表现出客体的性质和状态。正是由于主观性的这种特性，才使主体有可能超越客体，把客体变成被改造的对象。

主观性的另一根本特征是它的内化的表现形式。它不仅起于主体的心意以内，而且也只存在于主体之内，属于主体的心意状态。思维、情感和意志都属于主观性的东西，它们作为主观性的东西，并不意味着不表现客观存在的内容，而主要是因为它们只能存在于主体内部，表现为主体的一种心意状态，就这一意义说，主观性也就是客观存在经过主体内化以后的观念或意念的存在形式，即客体的内化的存在形式。从马克思所说的“观念的东西不外是移入人的头脑并在人的头脑中改造过的物质的东西”^①，和列宁所

说的“我们的感觉、我们的意识只是外部世界的映象”这些话中就可以了解主观的映象和客观实在的联系和区别。比如房子的意识,可以说就是意识到的房子,也就是移入头脑中的房子。但房子以其现实的存在状态是搬不进人的头脑中去的。所谓移入头脑,就是在人的头脑中以内化的形式即表象、观念形式表现出的房子,就认识活动说即为摹写或映象。房子存在于主体之外,房子的意识存在于主体之内,而且只能存在于主体内化的观念形式中。在把房子移入头脑中来,使物质形态转变为观念形态时,也必须经过主体的改造,而且是依照主体的由己性加以改造的。这就表现了意识及其活动的主观性。

主观性存在于主体中的这种内化的性质或内在性,表明它在存在形式上与客观性的本质不同。客观性的事物具有直接的现实性。主观性的东西对主体而言也具有现实性,因为它也属于主体内现实存在的东西。但它尚不是直接的现实性,不能满足主体的现实需求。客观的房屋可以居住,主观的房屋不能居住,只有通过主体的感性活动把主观性转化为客观性,即变成具有直接现实性的房子才能居住。这就是主观性的局限。所以马克思说:“思想从来也不能超出旧世界秩序的范围:在任何情况下它都只能超出旧世界秩序的思想范围。思想根本不能实现什么东西。为了实现思想,就要有使用实践力量的人。”^②

缺点同优点往往是在对立的统一关系中存在着的。主观性具有的内在性和非直接的现实性,在另一方面就意味着具有对外界现实条件的超越性。正由于主观性具有这种内在性和非直接的现实性,它能够突破所依赖的存在条件的限制,在头脑中改变事物的现存状态,把不同的事物组合起来,创造出全新的、在现实中尚

① 《马克思恩格斯选集》第2卷,第217页。

② 《马克思恩格斯全集》第2卷,第152页。

不存在、甚至根本不可能存在的事物。主观性的内在性与主观性的创造性是分不开的，同主体的能动性也是分不开的。主体如果不具有这种内化客体的主观性，就不会具有能动的创造性。

主观性的创造活动也有其物质根源和基础，也要受到物质条件的限制，它并非凭空出现的，也不是可以任意创造一切的。主观的能动性来源于主体实践活动的能动性。能动地改造外界的实践活动就是主观创造活动的客观的物质基础。人的意志、情感和思维都是来自于实践，并要受到实践发展水平的限制和制约。唯心主义哲学家只看到主观性的能动性的一面，完全脱离了它的物质基础和根源，因而必然把这种能动性神秘化，陷入错误的观点。但是，主观能动性与实践能动性，只在始源关系上说，才具有第一性和第二性、根源派生的关系。当着主观性的意识从实践中产生出来以后，它就具有了相对的独立性，并处于同物质实践活动的相互作用之中。看不到这一点，就会陷入完全否认主观意识具有特殊能动性的机械唯物主义观点。

观念的能动性与实践的能动性的主要区别在于，当它从主体改造客体活动中产生出来以后，就具有了主观的自由性。实践作为感性的活动，它的能动性必须受到客观物质条件的限制，例如时间、空间、对象、工具等条件的限制。观念的创造活动正由于它属于主观性的活动，则可以突破时空限制，超越现存条件去发挥它的创造性。这就是主观的自由性。例如思维活动，它作为一种主体活动的的能力，是受主体的实践能力限制的，但它所思考的内容却可以超越实践活动的范围，创造出当下实践尚未创造出来，甚至创造不出来的产品。主观的能动性来自于主体的能动的物质活动，却能超越人的物质活动发挥出更大的创造性，这就是主观性的优越之处。这种创造性可以把人的物质性活动引入歧途，又是发挥人的物质实践活动的巨大能动性和创造性的必要因素。如果人的主

观性不具有这种超时空的创造性，人的实践活动就不可能成为自觉的能动活动，而只是一种盲目的物质活动；如果不承认主观性的这种超实践的自由性，也就不可能真正理解并说明意识对实践具有能动的反作用。

客观的存在与意识到的存在 主观性是主体具有的根本属性，客观性就是客体具有的根本属性。存在的概念通常是与非存在关联着的，当它和主体、主观性相联系时，就与客观性、客体具有相同的意义。作为客体的存在，也就是客观存在；作为客观的存在，必然具有客观性的属性。

客观性是与主观性性质相反的概念。客观性，就意味着是在主体及其具有的主观性以外的存在。如果说主观性是内化的存在，客观性当然对主体而言就属于具有外在性的存在。外在的存在，它的存在的基础在主体以外而非主体以内，就这点而言，可以叫作不依赖主体为转移的自在性和自立性。客体具有客观性，即指客体具有对主体而言的外在性、自在性。

客观性与主观性既属相互关联着的两种性质，它们当然就是在统一关系中存在的。它们的划分以主体为基准。没有主体，没有主体的主观性，就既谈不到客体，也谈不到客体的客观性。就自在的自然事物而言，在它们相互之间只有内部和外部的区分，没有主观与客观的区分。通常我们把人类产生以前自然界中的事物习惯地也称作“客观存在”、“客观实在”、“客观事物”，那也是相对于人这一主体而言的。它的涵义主要是指，那时的自然事物其存在基础在它们自身，它们并不因没有人和人对它的意识便不存在，也不会由于出现了人和人对它的意识而变为不存在。马克思主义哲学对物质概念所规定的定义，指出“物质”是标志“客观实在”的哲学范畴，说的就是这个意思。通过这一概念揭示出物质作为万物

的最高本质，是依自身的本质而存在、按自身固有的规律而运动的，它的存在是第一性的，人对它的认识是第二性的。所以“物质”这一概念所表示的只是把世界万物作为我们的认识对象而具有的最高本质。

客观性与主观性不仅总是相互关联地存在着的，而且还处于内在地统一联系之中，既相互渗透着，又不断地转化着。按照马克思的说法，观念的东西是移入人脑中的物质东西，这就是说，主观性的东西来自于客观性的东西，它以客观性的东西为自己的内容。意识以外的东西叫作存在，而意识也不过就是意识到的存在，被主体内化了的的存在，以另一种形式即观念形式表现出来的客观存在。主观性中渗透着客观性，客观性可以转化为主观性。所不同的只是，主观性是以主体为基准，通过主体对客体的关系来表现客体的，并从客体身上反映着主体自身的本质。

另一方面，具有客观性的客体，它所以具有客体的性质，也只是因为成了主体活动的对象。对象之为对象也不能不体现着主体的某种性质。马克思说的对象成为人的对象取决于对象的性质以及与之相适应的“本质力量的性质”，这里所谓本质力量的性质即指主体的性质。此外，客体的存在是直接现实性的存在，它可以通过人的活动转化为主观性的观念存在；同样地，主观性的观念存在也可以通过人的活动转化为具有直接现实性的客观存在。人的实践活动就是实现这种转化的活动。所以凡是经过人们实践活动改造过的、打上了实践能动性烙印的客观存在，都体现着人的某种目的和意志的内容，因而也就可以把它看作是客观化了的的主观性，以直接现实性的形式而存在的观念。

主观性与客观性的矛盾是人的活动中的基本矛盾。主体活动的效果如何，主要地就看对这一矛盾关系处理得如何。由于主观性是来自于客观性的，只有使主观性适合于客观性才能使它转变

为具有直接现实性的客观存在。所以坚持唯物主义的认识路线，就要做到在认识和处理一切问题时都要“从客观实际出发”，而不能从单纯的主观愿望出发；要“实事求是”，而不能从主观臆想引出事物的结论。

但是，主观性与客观性的关系是极为复杂的。从客观实际出发，它的本质就在于要科学地处理主观性与客观性的复杂关系，决不是只要客观、不要主观，或者简单地使主观完全适应客观。在人的活动对象中没有纯粹的客观性。对象一经反映到人的意识中来，就转化为主观性、成为带有主观性的东西。而对象不反映到意识中来，又不能为人们所把握。所以作为出发点的“客观实际”本身就是一个客观与主观的复杂的矛盾统一体。眼见的事物是客观实际，还是思维把握的事物是客观实际；今天认识到的事物是客观实际，还是明天认识到的事物是客观实际？这些“客观实际”是各不相同的，究竟从哪种事物出发才算“从客观实际出发”？同时，从客观出发，是否就意味着完全排除主观性，主观性能不能完全排除？这也是一个极为复杂的问题。人的一切活动都有一定的目的性，而且实践活动就是为了改造客体、使它变成适合于人的需要的事物。从这一意义说，主观所以要适应客观，最后还是为了使客观适应主观。所以从客观出发决不意味着去排除、否定主观，甚至恰好相反，它只是实现主观性的一种手段。

长期以来，受“左”的思想影响，我们把哲学的通俗化变成庸俗化，使哲学中的许多科学命题都简单化了。在一些人的观念中，似乎唯物论讲“从客观实际出发”就是要人们从眼前的经验事实出发，或者就是要人们只讲客观不要主观；似乎唯心论之为唯心论就在于他们连眼前的一块石头的存在这种经验事实都不承认，或者就在于它们只要主观不要客观。由于把哲学理论还原为经验命题，完全忽略了主观性与客观性的复杂关系，所以尽管一再普及哲学，

人们并没有从中学到如何处理主观性和客观性的关系的科学观点和方法，常常在自以为是唯物论观点的掩盖下犯了唯心论错误而不自知。于此可见，深入掌握主体与客体、主观性与客观性的科学理论是多么的重要！

二、自我意识

自我与非我 主观性与客观性是依主体与客体的性质而区分的。从具有主观性的主体出发，去看待作为实体的主客体关系，就表现为自我与非我两种存在，即自我与非我的关系。

主体对自身的关系，就是“自我”。从主体出发、相对主体而言的客体，包括它的一切关系，都是“非我”。在这一意义上，自我与非我表现为以主体为基准的内部与外部的区分，即内与外的关系。主体自身是自我，主体以外的一切存在都是非我。

内与外的关系是普遍存在的，任何事物之间都存在有内部和外部的关系。但它们并不都构成自我与非我的关系。只有人作为主体与其他存在物之间的关系才构成自我与非我的关系。

任何一种事物作为相对独立存在的系统，与其存在的环境都表现为内与外的对立统一关系。但是，这种内与外的关系要作为自我与非我的关系而存在，相对独立存在的系统就必须具有稳定的主从关系，以及对这种内外主从关系的自觉，即自觉意识到自身与环境的内外关系，意识到自己在这种关系中是主导者。这表明，自我与非我的关系虽然表现为内外关系，但只有形成主从性并自觉到的内外关系才构成自我与非我的关系。能够自觉到这种关系的只有人，因而只有人与其生存环境的内外关系才是自我与非我的关系。

由此我们可以进一步发现，自我与非我的关系必须是一种意识到的主从关系。主体必须是意识到的中心项，才能成为自我；客

体必须被看成“为我而存在者”，才能成为非我。自我与非我是一种必须通过意识而建立的主从关系、内外关系。所以可以说自我也就是意识者，非我也就是被意识者。从这一意义说，当然也就只有人与他物的关系才具有自我与非我的性质，其他任何事物之间都不能称为自我与非我的关系。

自我与非我这两个概念在马克思主义以前哲学家们就已使用过了。德国哲学家费希特明确把人看作自我、把物看作非我，提出了“自我建立本身”、“自我建立非我”、自我又建立了“自我与非我的同一”等命题。费希特所理解的自我是一个纯粹的精神实体，这是唯心主义观点。他想表达的是，作为自我的精神实体应该理解为能动的存在，它不但能够创造出自己（“自我建立本身”），还能够创造出和自己有区别的对象世界（“自我建立非我”），也能够使这两个有区别的东西达到统一（“自我与非我的同一”）。从主体与客体的关系角度认识，这里表达了主体是二者关系中能动的主宰者，在这点上是具有合理内容的。只是由于那时的哲学不了解物质实践活动的基础作用，把能动性看作仅属精神实体所有，才陷入了唯心主义错误。但“自我”与“非我”的概念是很有意义的。以往哲学家赋予它们的唯心主义性质和内容应当剔除，经过在实践基础上加以改造和重新理解，自我与非我的范畴则应当在哲学中保留下来。

自我与非我这两个范畴的意义就在于，它们不仅表达了主体与客体之间所特有的主从关系，而且把这种关系提高为意识到的一种关系。自我就是人对自身主体地位的自我感和自我意识。而没有这种自我感和自我意识。也就没有关于对象的认识；没有自我与对象的区分，也就不可能真正形成主体和客体。

自我意识 人从动物分化出来有一个进化的过程，人作为人

也有一个形成和发展的过程。从人通过自己的劳动创造自己所需要的生活资料之时起,人就离开了动物。但人作为主体而言,还是经过了漫长的发展过程。

刚刚脱离动物的人,并未意识到自己与他物的根本区别,他们还只是形成过程中的人、本能的人。没有自我的意识,就没有对象意识;不把其他存在物看作活动的对象同自我对立起来,也就不可能成为真正的主体。这时的人也只能说是形成中的主体、本能的主体。主体的形成和发展,同人的自我感和自我意识的形成和发展是同步的。只有意识到自我与非我的区别,形成了自我意识,才有主体与客体的真正区别,形成真正的主体。

所谓“自我意识”,就是对自我的反省意识,对自己区别于他物的性质、地位、作用以及由此形成的与他物关系的意识。自我意识属于自我的反思活动,它以自身为认识对象,要把自己与他物明确地区别开来。每个人对自己的需要、能力、职责都有一定的认识,这是个体的自我意识。人对自己区别于他物的特殊本质、主导地位、创造能力的认识,就属于人作为主体的自我意识。

自我意识,就个人而言,可以通过认识他人而认识自己。如马克思所说的,“人起初是以别人来反映自己的。名叫彼得的人把自己当作人,只是由于他把名叫保罗的人看作是和自己相同的。因此,对彼得说来,这整个保罗以他保罗的肉体成为人这个物种的表现形式。”^①此外,也可以通过自己活动的结果而认识自己,可以通过自身体验和自我观察而认识自己。自我感觉、自我分析、自我解剖、自我估量、自我反省,就是自我意识的活动形式。人类的自我意识同样如此。人通过人们之间的相互交往可以形成关于人的类意识,通过人所创造的“世界”可以直观到自己与他物的区别以及

^① 《马克思恩格斯全集》第23卷,第67页注释⑩。

人自己所具有的创造能力。

自我意识是人作为主体的本质规定之一。这不仅是因为，世上唯有人具有自我意识，其他任何存在物都不具有自我意识，而且还因为，自我意识是意识的核心。严格地说，没有自我的意识，就不会有真正的对象意识，当然也就不会形成认识的主体和客体。

人要认识外界事物，必须以意识到“我在认识”为前提。这是认识者两重化自身所形成的意识。只有自我从认识中超脱出来，意识到自身是在进行认识活动（这点可以是自觉的，也可以是不自觉的），才能把自身作为认识主体同被认识的客体区分开来，把自己所达到的认识同认识对象区分开来，进而把外界的客观存在同头脑中的观念存在区别开来。认识者没有这样的自我意识，不能区分现实的存在和观念的存在，就不会有真谬的意识，也就不会有对外界事物的真正的认识。动物就是如此。动物没有自我的意识，所以它认为它的感觉如何，事物也就如何，二者是完全同一的。这点说明，动物意识在本质上只属于一种本能的反应活动，算不上真正的意识。

自我意识也是主体从事创造性活动所必要的前提。人的生产活动区别于动物的“生产”活动（如蜜蜂筑巢、酿蜜），就在于它是有目的性的活动，并且是意识到活动的过程和结果的活动。这里，必须有对于“我”的需求、利益有所意识，才能形成目的性，对于“我”的活动的意义有所意识，才能从事有计划的生产活动。人所从事的改造客观对象的创造性活动，在一定意义上可以说就是表现自我本质力量的活动。没有自我意识，也就不可能有自觉的创造性活动。

自我肯定 自我意识这一概念，也是马克思主义以前的哲学提出来的。人的自我意识，意味着人的自我觉醒，即对人自身主体

地位的确认和肯定,这点是逐渐达到的。所以,自我意识也经历了一个发展的过程。

自我感,已经开始把人同其他一切存在物区别开来,并把人置于主体地位上面。这点在古代哲学中已有所表现。古希腊哲学家普罗塔戈拉所说的“人是万物的尺度,是存在的事物存在的尺度,也是不存在的事物不存在的尺度”^①,就是一个重要表现。但这种把人作为评价、判断一切事物尺度的思想,在古代还并不是普遍的,只能看作是一种萌芽的意识。后来,在一个相当长的历史时期内,人们只能曲折地通过“上帝”的眼光去表达人对自然界的看法。

人的自我觉醒是从近代开始的。文艺复兴时期的人文主义运动是它的发端,18世纪和19世纪的资产阶级哲学和文学把它推向高潮。笛卡儿明确提出了“我思故我在”的命题。这一命题表明,人要用自己的眼光去观察、评价一切事物,把人看作认识各种问题的主体,而不再去依靠神灵的智慧填充自己知识的空白。从17世纪到18世纪。各个哲学家的观点各不相同,但在从人出发去认识自然界的一切存在物这一点上则是共同的。正是在这个基础上,德国古典哲学才有可能提出“自我意识”的概念。康德明确地肯定,人的一切认识活动,都必须以“我在认识”的意识为前提,否则,就不会形成人的认识。他把自我意识看作意识活动的核心,这一思想构成了德国哲学的传统。黑格尔从客观唯心主义立场,把包括人在内的一切存在物都看作是绝对精神发展的产物。但他仍然把人看作在绝对精神的产物中属于最高的存在物。人是赋有意识和精神的存在,人的认识活动也就是绝对精神的自我认识活动。绝对精神通过人的意识达到了自我认识,所以人的本质也就被归结为“自我意识”。按照黑格尔的观点,唯有人有“我”的观念,动物没

^① 《古希腊罗马哲学》,三联书店1957年版,第133页。

有,这点就表明了人高出于动物之上的本质。

上述哲学家从意识去理解自我,因而把人理解为属于一种意识本质的存在物,这是完全错误的。但他们关于“自我意识”的思想表现了人的自我觉醒,通过这一概念充分肯定了人是能意识的存在物,其他是被意识的存在物,肯定了人是赋有创造能力的存在物,其他是被创造的存在物,从而表达了人的主体地位和性质。这一内容尽管是以歪曲的形式表达出来的,也应该承认它在哲学史上仍然具有不容抹煞的重大意义。

“自我意识”这一概念既然是人类思想史的一个重要成果,它包含着深刻的合理内核,我们就不应该轻易地抛弃,而应该运用辩证唯物主义的观点去加以改造,纳入到马克思主义的哲学体系中

来。

“自我意识”概念不只是具有历史的和理论的意义,也有着重大的现实意义。从它的广泛涵义来说,自我意识也就是对自我(不仅指它的意识活动,也包括它的实践活动)的认识和评估。从人类的角度说,自我意识就是主体的意识。正是由于这一意识,才把人提升到超出其他一切存在物之上的地位,不论面对具有如何强大力量的对象,人们都会通过发挥自己创造性的智慧和力量去力求制服它。每个人对自己也都应该建立起这样的自我意识,对自己的地位、能力、职责有一个清醒的认识,当然也应包括对自己弱点的认识。自我感、自我意识是一个人树立自信、自强、自重、自尊、自爱、自立意识的前提。这样的自我意识也就是主体的意识。哲学关于主体学说的重要意义之一,就在于提高人们作为主体的自我意识。只有具有了这样的主体意识,人们才能自觉地去发挥他的聪明才智,克服任何艰难险阻,为提高人的主体地位尽其应有的职责。

人在实践活动中,通过创造的对象世界来肯定自己的主体地

位；而在认识活动中，则是通过自我意识来肯定自己的主体地位的。所以，自我意识也是主体的基本的规定性。

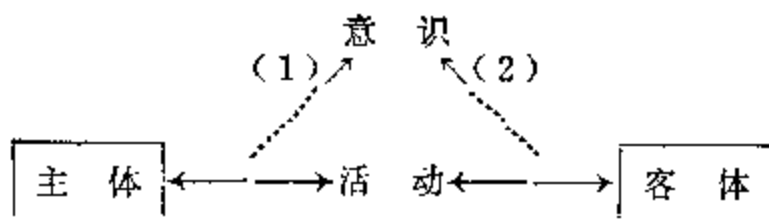
三、自由自觉的能动性

自觉性 主体是具有意识的存在。通过自我意识，主体的活动都是意识到的活动。从这一意义说，人的活动都是自觉性的活动。恩格斯说：“在社会历史领域内进行活动的，全是具有意识的、经过思虑或凭激情行动的、追求某种目的的人；任何事情的发生都不是没有自觉的意图，没有预期的目的的。”^①

自觉性也是人作为主体区别于其他一切存在物的本质规定。自觉性概念按其固有的涵义原本就是用以说明主体活动的基本特征的一个概念。

自觉性以自我意识为基础。在一般意义上，自觉就是指主体对其活动的意识，即意识到的活动、在意识支配下的活动。唯有人具有自我意识，所以也就只有人的活动才能谈得上自觉性。

人的活动包括两方面的关系：一方面是从事的活动与主体的关系；另一方面是从事的活动与客体的关系。与此相适应，人的活动的自觉性也具有两个层次：初级的层次和高级的层次。以图表示则为：



人的活动都出自于主体自身的某种需要。由需要所支配的活

^① 《马克思恩格斯选集》第4卷，第243页。

动,可以通过人的意识,也可以不通过人的意识。通过人的意识的活动是有意而为的活动,人不仅意识到自身的需要,而且意识到活动的意义。它通常表现为在一定目的意识支配下的活动。不通过人的意识的活动是下意识支配的活动、随机性的本能活动。前者属于自觉的活动,后者属于非自觉的活动。

人的活动总要同客体发生某种关系。客体对人的活动的制约关系,同样可以是在活动之前或活动过程中为人们所意识到的,也可以是未意识到的。在活动中人们意识到客体的性质、状态和它对人的活动的制约作用,这就属于自觉性的活动。在活动中人们对此无所意识,就属于自发的和盲目的活动。

适应人的活动中包含的两种关系和意识内容的两个层次,自觉性概念在通常运用中也具有两种涵义。(1)是区别于无意识的或盲从性的活动的自觉性,在这一意义上自觉性指意识到目的性的活动,或如通常所说的“有意如此”的活动。(2)是区别于自发性的活动的自觉性,在这一意义上自觉性则指已认识到客体的本质和规律并依此规律而从事的活动。这两种自觉性具有区别性,在人的活动中又是统一的。从自觉性概念的本质来说,它所表现的归根结底不外是指:对于贯穿于人的活动中的主观性和客观性及其相互关系的意识。

人作为主体所从事的活动都是在一定的目的支配下的活动,作为未被意识到的无意识的活动,虽然也是人的精神世界不可缺少的部分,并有它特殊的意义和价值,但它并不表现为人的本质,所以在这一意义上可以说人的活动都是自觉的活动。达到第一个层次上的自觉性,并不一定对于活动的客观性就有所意识,所以人所从事的许多有目的性的活动又可以说是具有自发性的活动。

虽然人的大量活动,特别是处于低级发展阶段的人的活动和在人的每一活动的初期阶段,并不认识客体的性质和规律,是具有

自发性的活动，但由于人是具有意识的存在物，人凭借意识和思维，不仅能够把握客体的本质和规律，而且能够运用所掌握的客体规律实现人的目的，所以在人的活动过程中，自发的盲目的实践必然会逐渐提高为自由、自觉的活动。这是人胜过其他一切存在物、仅为人所特有的本质力量。因此，即使从第二个层次上，自觉性也应看作属于主体的本质特征。

理想存在和现实存在 主体活动的自觉性，要使本来并不满足人的世界而满足人的需要，它实质上是表现着主体活动对世界现实存在的超越性。理性超越感性从而透过世界的现象形态而把握其内在的必然性和规律性，思想超越现实而创造出新的观念客体，实践超越现存事物而使目的取得直接现实性，个人超越一己而实现人类社会，人类超越自身而达到与自然的协调。主体的自由自觉的活动，就是现实的人对人的现实的超越。

主体活动的超越本性，深刻地体现了主客观之间的理想存在与现实存在的对立统一。

人从事活动的结果，在活动之前已通过目的的形式表现为观念的存在。对于行动结果的这种超前反映，就属于理想的存在；观念的存在通过活动实现出来，就变成现实的存在。人作为主体而从事的活动，就其内容而言，就是理想存在向现实存在的转化，把观念存在变为现实存在的过程。

理想存在与现实存在都表现着主观性与客观性、主体与客体的对立统一关系。二者的区别主要在于存在的形式不同，前者属于观念的存在，后者属于现实的存在。不论那一种存在形式，它们对于主体与客体及其关系的现存状态都是一种否定，在这一点上则是共同的。

由于客体的现状不能满足主体的需要，才推动人们去从事改

造客体、从而也改变主体地位的活动。“理想的存在”的内容就是从主体需要出发所表现的客体状况，和适于主体要求的主客体关系。在理想的存在中，一方面必然表现着主体对存在现状的不满，即表现着客观性与主观性的现实对立；另一方面又表现着主体对未来存在的期望和追求，即表现着按照主体的需要所建立起来的主客体的新的统一关系。所以，理想的存在决不是对于存在现状的简单的和消极的摹写，恰恰相反，按其性质来说，正是对于存在现状的否定，不同的只是它仅仅是属于人们在观念上的否定。

理想世界与世界现状的矛盾，只有在人的实践活动中才能加以克服。由于理想存在是从人的需要出发而建立起来的主客体统一联系，这里不能不包括在不同程度上的非现实的主观性。实践活动的任务之一，就在于要扬弃理想世界中非现实性的主观成分，使理想世界中具有现实性的主观成分变成直接的现实存在。另一方面，实践的活动是把理想变为现实的活动，在活动中也必然同时要扬弃当前存在中自在的客观性成分。建立起主体与客体的新的统一联系。

自觉能动性 从普遍性来说，物质的运动就是物质能动性的表现。物质的运动都具有更新性。事物总是处于不断从旧的质态向新的质态的变化之中。物质运动的根源在于物质本质自身中的矛盾性。从这一意义说，物质自身就具有能动的本质。

人的活动所具有的能动性是物质能动本质的一种特殊表现形式。在物质发展的链条上，处于不同阶段和层次的事物，它们的能动程度各不相同，表现形式也各不相同。人作为自然发展中的最高存在物，它所具有的能动性也是物质所固有的能动性的最高发展形式。

人的能动性不同于其他存在物的地方，就在于它是一种自觉

的能动性。一切非生物的运动只能实现于事物随机性的相互作用之中。生物虽具有主动的选择性,高等动物还具有意识的选择性,但它们的活动仍然属于一种本能的自发性的活动。唯有人能够自觉地设定活动的目的,预先在观念中创造出理想的存在,然后通过自己的实践活动把它变成直接现实的存在。理想存在与现实存在的关系表明,人的活动的产物是人有意识的活动的结果,是人自觉创造出来的。马克思在分析人的劳动与动物活动的区别时指出:“蜘蛛的活动与织工的活动相似,蜜蜂建筑蜂房的本领使人间的许多建筑师感到惭愧。但是,最蹩脚的建筑师从一开始就比最灵巧的蜜蜂高明的地方,是他在用蜂蜡建筑蜂房以前,已经在自己的头脑中把它建成了。劳动过程结束时得到的结果,在这个过程开始时就已经在劳动者的表象中存在着,即已经观念地存在着。他不仅使自然物发生形式变化,同时他还在自然物中实现自己的目的,这个目的是他所知道的,是作为规律决定着他的活动的方式和方法的,他必须使他的意志服从这个目的。”^①

客观世界通过转化为观念世界而后再转化为现实世界,和不通过观念世界而形成的现实世界,具有原则性的区别。正是在这一转化过程中,贯注了人的改造客体的创造性,体现了主体活动的能动性。所以主观性是人作为主体的活动所绝对不可缺少的。人是赋有理想的动物。在现实社会中应当提倡每个人都要有自己的理想,并为实现这种理想创造必要的条件。没有理想,就没有进取心,不能发挥改造客体的创造作用,就与动物无异。这里的问题主要在于,在理想中必须正确地处理主观性与客观性的关系,而这正是哲学研究主体与客体关系问题所要阐明的主要内容。

^① 《马克思恩格斯全集》第23卷,第202页。

第三节 自 为 性

一、价值主体

价值概念 在由人的活动所构成的世界中，人与物形成了新的关系，物作为主体活动的对象也具有了新的“意义”，这就是：自然存在物不仅是被改造、被反映的对象，而且成为满足人的需要的对象。人是为了改造外界对象才去认识自然界的事物；而人所以要去改造外界对象，又以满足人自身的需要为目的。所以，归根结底来说，人的一切活动，都是为了把客观存在的对象改造成能够满足人的需要的事物。人和物之间的这种需要和满足的对应关系，就是价值关系；在价值关系中，人是创造价值的主体，物是表现价值的客体。从这一意义说，人作为实践主体、认识主体，它必然同时也是价值主体，这三者是完全统一的。

价值属于关系范畴。价值，就是以人为主体用以表示事物具有满足主体需要的属性、作用和意义的概念。马克思说：“‘价值’这个普遍的概念是从人们对待满足他们需要的外界物的关系中产生的”^①。脱离开与人这一主体的关系，事物的各种属性都是中性的，无所谓价值。只有在对待满足主体需要的关系中，才谈得到有无价值的问题。

事物的价值性体现着事物作为客体对主体的存在和发展的肯定或否定的关系。凡是能够满足人的某种需要的，对人的生存和发展就具有肯定的意义，这一事物对人而言就是有用的，即有价值的；凡是与人的需要无关，甚至妨碍人的需要的满足的，对主体就

^① 《马克思恩格斯全集》第19卷，第406页。

具有否定的意义，就是无用的，即无价值的。从始源意义上说，价值这一概念表示的就是物对人的作用价值，即物对人的有用性。

一切事物之间都存在着相互为用和利与害的关系。有时我们也把这种关系称作“价值”关系。显然，这仅仅是由人与物之间的价值关系引申出来并运用于物与物的关系上的。就物的关系的本来性质说，并不具有价值的内容。价值只是对主体需要而言的。事物之间不存在主体与客体的关系，无所谓主体的需要，也就谈不到价值关系。

价值关系表现着主体与客体之间相互制约、相互依赖的性质。人在生存、发展中产生某种需要，人的需要要由物来满足，在这一方面表现了人对物的依赖关系。但是，人是为了人自身的生存发展才需要物来满足自身的需要的，而不是为了实现物的价值性才去以物来满足自身的需要；相反地，物的价值性却只在于满足人的需要，正因为有了人的需要，才赋予物以价值意义。因此，在价值关系中，人是物趋向的中心；价值虽然体现在物的身上，价值关系所表现的却是人的主体性。这是价值关系的本质。正是由于这一本质，价值关系才仅仅是属于主体与客体之间所特有的一种关系。

人是评价一切存在物的价值的主体，这点同人作为主体的自我意识一样，在古代哲学中人们就已经有所领悟，但“价值”概念的出现却很晚。价值同人的利益关联着，只有哲学转向研究与人的利益有关的问题时，才能形成价值概念。在近代哲学中，休谟和康德从伦理关系上论述过价值问题。但关于价值的系统理论和对价值概念的确切规定是在近代晚期才出现的，它首先形成于经济学理论中。在这之后，价值概念逐渐变成一个具有普遍意义的概念。19世纪中期，德国哲学家洛宰(1817—1881)最早提出了哲学意义的价值概念，19世纪末，出现了独立的价值哲学(Axiology)。在今天，价值问题已成为许多哲学派别热衷研究的重要课题。

价值按其本性，是指物在满足人的需要中的有用性。由于人的需要具有多层次、多方面的内容，事物本身也具有多层次、多方面的属性，因而事物对人的有用性也具有多方面的涵义，决不能仅仅了解为满足人的物质生活需要的效用。马克思和恩格斯曾指出过，满足人的生活的要求，是人维持自身生存的第一需要；为了获得满足生活需要的资料，人就必须从事生产活动，而在生产中形成了社会生活，由此又形成了一系列新的需要。“已经得到满足的第一个需要本身、满足需要的活动和已经获得的为满足需要用的工具又引起新的需要。”^①所以人的需要总是在不断增长着，不断从已满足的需要中产生出新的需要。大体上划分，人的需要主要有两方面，即物质生活的需要和精神生活的需要；与此相适应，物对人的意义也可以区分为物质价值和精神价值。在物质生活和精神生活中又各自包括极其复杂多样的需要的子项目和内容，所以物的价值也就具有同样复杂和多样的性质和意义，例如，使用价值、交换价值、认识价值、欣赏价值（审美价值）等等。对于这些不同性质和内容的价值，在考察事物的价值时都必须进行具体分析。

价值原 价值体现在客体身上，但它只是在对主体的关系中、而且是对主体的需要的关系中才能存在并表现出来。那末，价值究竟是一种主观的东西，还是一种客观的属性？这是了解价值问题必须研究清楚的问题。正是在这一问题上，存在着各种不同的认识，表现着不同哲学观点的对立和斗争。

“有用性”是客体对主体的意义，它必须以主体的需要为基准。主体具有某种需要，客体包含有满足主体这种需要的功能才能够称作有用的，也就是才具有了价值意义。尽管客体存在某种功能，

^① 《马克思恩格斯选集》第1卷，第32页。

如果主体没有这种需要，它仍然不能构成价值。以“音乐”为例，它只对于懂音乐而且有音乐享受需要的主体，才具有欣赏价值；对于不辨音律而又没有这方面需要的主体，正如马克思曾经说过的，对他来说音乐的欣赏远不如啤酒的消费更有价值。从这一方面说，客体的价值是以主体的需要为转移的，价值具有主观的性质。但在另一方面，主体的需要又只有通过客体或客体的某种属性才能得到满足。马克思说：“物的有用性使物成为使用价值。但这种有用性不是悬在空中的。它决定于商品体的属性，离开了商品体就不存在。”^①有用性必须体现在客体所具有的确定的属性上。并不是随便哪一个客体都能满足主体的某种确定的需要。食物能满足主体口腹的需要、具有食用价值，而石头却不具有这种价值。这不是因为别的，只是因为食物具有可以使人解除饥饿、提供营养的属性，而石头则不具有这种属性。从这一方面说，满足主体需要的价值又决定于客体所具有的属性；而客体具有某种价值的属性相对于主体的存在而言，又是完全客观的。

这两个方面是相互对立的。价值正是这两个对立方面相统一、相结合的产物。价值作为关系范畴，表现的本来就是主体与客体、主观与客观统一的本质。过去由于人们不善于从统一中去把握对立面，结果陷入片面的观点：旧唯物主义者把价值（即物对人的作用和意义）看作完全客观的，过分夸大物对人的作用，以致忽略了人作为主体的能动性；唯心主义者则又把价值归结为仅仅是主观的欲望、意志、情感的产物，过分夸大主观性的作用，也歪曲了人的主体本质。人的需要本身是客观的，但人的需要的具体内容中有主观的因素，人的需要主要地采取了主观的表现形式，以欲望、目的等观念形式出现，而物的属性是客观的，价值作为主观性

^① 《马克思恩格斯全集》第23卷，第48页。

与客观性的统一，就在于它属于客观的属性相对于主观的需要而具有的“意义”，表现着主体与客体的统一关系。所以只有从这两个对立方面的统一中，才能正确把握价值的本质。

从马克思主义哲学的观点去看，仅仅承认价值是主观性与客观性的统一还不够。需要的主观内容和主观表现形式与客观的属性不是由于随机关系碰在一起而产生价值意义的。主观性与客观性能够统一，必须有一个足以建立它们之间统一联系的基础。按照马克思主义哲学的观点，这个统一的基础就是社会实践。以往的哲学所以或者片面地夸大价值的主观性、或者片面地夸大价值的客观性，总是不能从二者的统一中去把握价值的本质，就因为它们的理论中缺乏能够把二者统一起来的现实基础。所以，必须从社会实践这一基础去了解价值的本质，才能够把体现在价值身上的主观性和客观性具体地统一起来，并且从中引出人是价值主体的观点。

如前所说，人作为主体，首先和主要的就是因为它是通过自己的劳动生产创造自己生活所必须的条件的一种存在物。对人来说，在自然界中并不存在能够直接满足人的需要的现成的存在物，除了那种把人作为生物有机体而言的生存资料。人作为人的需要是从人的实践活动中产生的，自然存在物作为满足这种需要的生活资料所具有的“有用性”，也是在人的实践活动中才形成的。这二者在社会实践中是相互适应的。从本质上说，人只能提出与人的实践能力相符合的“需要”，同样地，人也必然能够创造出满足这种需要的物质和精神的生活资料。在这里，即在人的实践活动中，主观性与客观性便统一起来了。

按照这种观点，“价值”在根本上表现的是主体的创造性本质；事物的属性只是价值表现的客观依据，这一属性的意义即“有用性”是主体所从事的改造活动的结果；体现在价值中的主观性与客

观性的统一，乃是人作为主体的本质力量现实化的表现。由此就可以得出人是价值的主体、人的实践是价值形成的基础，即主体是价值原、客体是价值载体的结论。

价值评价 主体与客体之间的价值关系反映到主体的观念中来，就形成了主体对客体是否具有满足人们需要的属性的肯定或否定的判断。这种对客体的价值属性的判断就是价值评价。价值评价所反映的是主体的需要和客体的属性之间的联系，因而和按照客体本来面目反映客体的事实认识既有一定联系，又有区别。

人在反映主体与客体之间需要与满足的关系时，必须以对自身需要的自觉意识为前提。主体的各种需要反映到意识中，形成了主体的目的、愿望、好恶、情趣等观念。这些观念的差别，造成了人们反映主客体之间价值关系的主观差别。这些主观因素构成了主体活动的意向性。主体感到客体对自己有用、有利、有益，对客体就作出肯定性的价值判断；反之，主体感到客体对自己无用、无利、有害，则对客体作出否定性的价值判断。这表明，在主体对客体的评价活动中，起主导作用的是主观的意向性。这是价值评价的本质特征。就价值评价的这一本质而言，价值判断与事实认识不同，它不存在真与假的问题。忽视这个本质特征，也就抹煞了价值评价与事实认识的区别，取消了价值评价在人类意识活动中相对独立存在的意义。

事实认识是主体对客体的属性、客体之间的关系的反映，价值评价则是对主体与客体之间的需要与满足之间的关系的反映。事实认识回答的是客体是什么、怎么样和为什么等问题，价值评价回答的则是客体对我有什么用途和意义、是否满足我的欲望、要求和情趣的问题。事实认识虽然不能摆脱主观意向性的制约，但是按它的本质来说，必须是遵循和贯彻按照事物的本来面目反映事物

的原则；评价则是从主观意愿出发去评估客体对主体的意义，它表现的是主体的主观感受和体验。事实认识的目的是分辨真假，反映客体自身的本质和规律，它要求最大限度地排除主观因素的干扰；价值评价的目的则是区分善恶，反映客体对主体的意义，因而是主体的意向性起主导作用。这就是事实认识与价值评价的区别。

事实认识与价值评价是两种不同的意识，因此必须把它们明确地区别开来；但是，这两种不同的意识在人的现实活动中，不仅总是相互结合地存在于一一起，而且彼此起着相互制约、相互推动的作用。它们的联系表现在：人们总是直接或间接地在某种需要的支配和推动下才去认识客观事物的，认识的最后目的归根结底也在于更好地满足人的需要，所以在对事实的认识中不可能完全排除价值评价的因素以及这些因素的影响；另一方面价值评价总是同主体所指向的客体的属性密切相关，人们对客体的评价都是以事实认识为基础而形成的，经常受到事实认识的校正或影响，所以在价值评价中也不可能排除事实认识的因素以及这些因素的影响。

人们对自己需要的意识，常常并不能够反映出自己真正的利益要求，对客体对自己的真正意义仅凭情感和直觉也往往不能完全把握，依此作出的对事物的肯定评价不一定真正有利于自己。这时，就需要借助理性认识来帮忙，于是价值评价就转化为理论认识。这就提出了价值评价与价值观的关系问题。我们为了对客体作出真正符合自己要求、真正有利于自己的评价，应当提倡学习和研究理论，提倡在科学认识的指导下去评价事物。关于价值的理论即价值学就属于指导我们掌握作出符合我们的真正利益的评价，即关于评价的观点和方法的科学。一些学者提出，在事实真理之外，还有价值真理。这里所讲的“价值真理”就属于转化为认

识的关于价值和评价理论应当研究的内容。

价值评价是一种人对自身主体性的意识，它在主体的活动和发展中具有重大的意义和作用，必须重视和充分估计这种意识的作用。在人的认识活动和实践活动中，对客体的价值评估是一种始初的动力和基础。我们应当去认识何种对象，改造何种对象，首先是依据对事物的价值评估进行选择。我们应当怎样去认识对象和改造对象，也要直接接受价值评价的支配作用。改造对象的实践活动，在一定意义上说就是创造价值的活动。在支配人们活动的“目的性”和作为活动目标的“理想世界”中，主要由两部分内容构成：一是对主体需要的意识；一是对客体状况的意识。前者是评价，后者属于理论。只有这两个方面结合起来，人们才能进行富有成效的改造客体的实践活动。从二者关系说，评价决定着人们应当从事什么样的活动；理论决定着人们应当怎样去进行活动。前者决定的主要是活动的目的性；后者决定的主要是活动的方式。在目的与手段的关系中，手段是极其重要的，但目的比起手段却是更为根本的。

价值观作为人们评价客体价值意义的一种原则，决定着人们评价各种事物的基本方法，并且通过对事物的评价直接影响到人们的思想立场和行为方式，对社会生活起着十分重要的作用。价值观是由于多种因素的影响而形成的：首先，由人们在社会生活中所处的地位和条件而形成的利益和需求，这是起主要作用的决定因素；其次，人们通过教育、学习所形成的理论观念（如世界观、人生观）以及由此所决定的信念，这也是一个具有决定意义的重要因素；再次，社会状况和舆论、历史传统及其他社会意识形态也对价值观的形成具有重要影响。不同的人有不同的价值观，不同的集团有不同集团的价值观，不同社会有不同社会的价值观。当然，一个历史时代也有这一时代具有共性内容的价值观。价值观的不

同，人们对事物的评价方式便不同，由此所决定的人们的追求、理想、评价、信念和行为方式也就不同。社会的进步和发展，必然要反映到人们的价值观上来；也只有通过价值观的变革，改变了人们观察、思考和评价各种事物和问题的方式，才能真正实现和完成社会的重大变革。所以，人们的价值观念不仅影响着每个人的思想和行为，而且直接影响着整个社会生活及其发展；对人们进行科学的世界观教育，引导人们建立符合于历史发展要求和新时代精神的价值观，具有十分重大的意义。

二、人的价值

最高价值 价值表现的主要是客体对主体的有用性。由于主体具有两重化自身的特点，在自身两重化的关系中，主体可以把自身以及它与客体的关系也作为对象去看待。在这一意义上，也可以去谈论主体的价值问题。对主体自身价值的认识和评价，是人的价值观的重要组成部分，它对评价客体和发挥人自身的价值作用都有不容忽视的重要意义。

主体价值即人的价值，它属于人在对待客体关系上所具有的意义，这种价值从总体上和本质上说，也就在于人自身所特有的主体性。

在人与物的关系中，人是主体、物是客体，人是人一切活动的最高目的，物则不过是实现人的目的的一种手段。人的意义就在于，唯有它具有从事创造性活动的的能力，并且正是在它的这种创造性的活动中，把物变成客体、同时赋予物以价值意义。如果说物的价值在于它作为客体具有能够满足人的需要的工具性价值，那么人的价值就在于它赋予物以价值的主体性价值，即它的价值属于创造价值的价值、属于价值原的价值。

在价值原这一意义上，我们理应把主体价值看作一切价值中

的最高价值,贯穿在一切相对价值性中的绝对价值;把人看作最高目的,一切存在中最有价值的存在,应当受到最高尊重的存在。

价值本来是指物的有用性,现在转过来去谈人的价值,它的意义就在于:在我们对待人与物的关系中,必须把人放到高于物的地位上,而不能相反,看重物更甚于看重人;必须把人作为目的,为满足人的需要去发挥物的价值作用,而不能相反,让物去奴役人和压迫人。

人类历史是在曲折发展中逐渐发挥出人的主体性和提高人的主体地位的。自从人类进入文明时期以后,人被区分为不同的阶级,剥削阶级在社会上占居了统治地位,广大劳动群众遭受少数统治者的奴役和压迫,完全丧失了人的尊严和权利。历史上劳动群众反对剥削阶级压迫和统治的斗争,同时也就是争取人的权利和尊严、提高人的主体地位、发挥人的主体能力的斗争。早在奴隶制社会,一些先进的人物就提出了应当把奴隶看作人而不是牲畜、奴隶和主人在自然面前同样都是人的思想和理论。经过封建社会的漫长发展,随着人的主体能力的提高,在近代史中,尊重人的权利、维护人的尊严、满足人作为人的需要,成为社会上普遍的呼声和广泛的思潮。近代人文主义思潮的兴起,意味着人的自我觉醒,主体意识的提高。马克思主义的诞生标志着人类初步找到了实现人的价值的正确道路。上述思想和思潮促进了人类社会的进步和发展,并日益成为不可违抗的巨大潮流。但是,这并不意味着人的主体地位可以顺利地得到自然的提高,无须经历斗争。人的主体能力是在不断斗争中得到提高,主体性是靠人的奋斗争取得到的。这种情况过去如此,今天如此,将来也还会如此,不同的只是斗争的内容和形式会发生变化。

认识人的主体价值,它的重要意义就在于可以提高人们为了争取自身主体权利而进行的斗争的信念、勇气和自觉性。

自我评价 价值评价不仅包括对客体的评价内容，还包括对人自身的思想、活动的评价内容。这属于人的自我评价。

每个人都是在自己所具有的思想的支配下从事活动的，不同的人具有不同的思想、观点，他们的活动及其产生的后果、意义也因此各不相同。所谓自我评价，就是对人自身的思想、活动及其意义的价值评估。

价值只是对主体而言的意义。对人自身思想、行动的评价同样如此，它也必须以某种主体为评价的基准。人就是主体，这是对物而言的。主体在现实存在中具有不同形态，或表现为社会总体形态，或表现为群体形态，或表现为个体形态。这些不同形态之间具有区别性，即各有自己不同的特点和相对独立性的活动内容，同时它们又处在统一的相互联系之中。正是在这些不同形态的联系中并通过它们之间的这种联系，才能实现作为类的人的主体性质。主体不同形态之间的相互联系、相互作用的关系，就构成了自我评价的基本原则。例如，当我们评价某个人的思想、行动的价值意义时，总是相对于或者以我为主体、或者以群体为主体、或者以社会总体为主体来进行评价的。当我们评价各种不同的人所具有的不同价值时，同样是以某种主体形态作为评价基准的。作为评价基准的主体，可以是为人们明确意识到的，也可以是人们未自觉意识到的。人们在进行自我评价时，设定的主体不同，评价的结果往往会很不相同。人们对自我的评价，从根本上说，主要是表现着对主体的个体形态、群体形态和社会形态的关系的认识和态度。在现实中往往由于对不同主体形态的关系的认识不同，人们的价值观就不同，对自我的评价也就不同。

人的价值就在于它的主体性，即在于人的活动中表现出的创造客体价值的价值。这是衡量主体价值的最高尺度。把这一点具

体化到个人身上，衡量他的思想和活动价值意义的尺度，就是看它表现的主体性如何。能够体现人的主体性、发挥和提高人的主体性的思想和行动，就是有价值的；反之，就是无价值，或者是具有反价值的。这看起来似乎是一个很抽象的尺度，但却是从前述关于主体学说中必然得出的一个根本性的尺度。在现实生活中，不同人的思想和行动所具有的意义不同，归根结底，都集中体现在这一点上。因为人的主体性只是一个类属性。主体性具体体现在不同主体形态的活动中；主体性的发挥也体现在不同主体形态的主体性活动以及它们之间的相互关系中。

价值关系按其内容说，就是目的与手段的关系。主体是目的，客体是实现主体目的的手段。在人的自我评价中，目的与手段的关系同样是它的基本内容。这里的复杂性在于，在不同主体形态之间，不象人与物之间的目的手段关系那样的确定，而是在不同意义上具有目的与手段的不同关系，它们可以互为目的，也可以互为手段。人们在自我评价中的分歧，在很多场合是由于对目的手段关系的认识不同而造成的。对目的手段关系的不同认识和处理，既同一个人的立场有关，也同看问题的观点和方法有关。立场主要表现在所设定的评价主体上面。一个人对自己思想、行为的评价，把作为评价基准的主体设定在自己身上，或设定在他人、集团、社会身上，得出的评价是不相同的。观点和方法主要表现在，对不同主体之间目的与手段的关系从形而上学观点绝对对立起来，和从辩证法观点去理解目的与手段的辩证统一关系，二者所作出的自我评价也是各不相同的。在现实生活中，人们的立场和观点、方法一般是统一的，有什么样的立场便有什么样的观点和方法，观点和方法也可以改变原有看问题的立场；但它们之间也可以不相一致，出现相互矛盾的情况。进行自我评价的立场、观点和方法表现着一个人的世界观、价值观和人生观。从这一意义说，

向人们进行世界观、价值观和人生观的教育,对于人们正确地评价自己思想和行为的意义,具有十分重要的意义。

人生价值 每一个人成长到一定阶段,都会对自己的所作所为进行反思,提出人生的意义和价值究竟如何、人活在世上的目的究竟是什么等问题。这是属于人生观的问题,也是属于价值观和世界观的问题。人是赋有理想的动物。人应该有自己生活的理想,应该总是不断地有所追求。但是,只有那种符合于人的主体性要求的理想,才能促使人们发挥固有的主体价值。因此我们必须对人生的意义和价值有一个正确的观点和认识。

怎样去看待人生的价值?对于这个问题,在现实中不同的人有不同的认识。例如下面几种说法,就是我们经常会遇到的:(1)认为人既然是价值的本原,人的存在本身就是一种价值,如果一个人不存在了,还谈什么价值!因此,生命就应该是最高的价值,在这一点上,每个人的生存、幸福都应该受到尊重,一切人的价值都是等值的。(2)认为人的价值主要在于他所具有的能力,因为外在价值是决定于这种内在价值的。按照这种看法,具有才能的人的价值就高于低能的人,他们应当得到更多的照顾和尊重。(3)认为社会地位、财富或金钱决定人的价值,应当依据人们的地位高低、金钱多少、权力大小去区分不同价值和价值的大小。(4)认为人的价值主要看他对社会做出的贡献大小、满足社会需要的程度如何。贡献大的价值就大,贡献小的价值就小。(5)认为人的价值主要在于他对人生理想的自我完善程度,不能以成败得失论英雄。如此等等。

这些不同的认识和说法,不能说一点道理都没有,但它们都各有所偏。

从人所具有的价值是主体价值而言,实现和发挥创造力的主

体性，是衡量人的价值的最高尺度，这已如上所述。这里的问题是，把“主体价值”具体化到个体身上，如何去衡量和评价个人的价值及其大小，这就不能不涉及到下面的几个关系问题：即个人和社会、人类的主体关系；个人之间的主体关系；工具价值与主体价值（目的）的关系；个人身上理想性和实践性的价值关系。上述看法中的分歧，应当说主要是来自于对这些关系的认识不同。

所谓主体价值，如上所说，是指价值原的价值、创造价值的价值。相对于客体的工具性价值，主体性价值是绝对的、最高的价值。但是，这里所谓的作为主体的人，是一个类概念。作为类的人只能通过个体的人而存在；同样地，人的主体性价值也必然要表现在各个个人的身上，并通过各个个人的主体性活动才能实现出来。这样，就个人而言，他就具有了两重性质：一方面他是主体的具体化身，在他身上当然应当体现主体的性质；另一方面，他又是实现作为类的主体性的一个工具，必须通过他去实现作为类的主体和社会的主体性。每个个人都是工具（价值）与主体（价值）的对立统一，在相对性（工具价值）中去表现绝对性（主体价值）。

从这一意义来说，个人把自身的存在作为主体来看待是正确的，而且是发挥自身价值意义的基础和前提。每个人都应当建立起自身的主体意识。没有这样的意识，就不可能形成符合于类主体要求的人生理想，就不可能发挥主体所应有的主动性和创造性，就不可能实现人类的主体性价值。个人只有建立起主体意识，才能做到自爱、自重、自立、自强；发现自己不符合主体性要求的思想和行动，才会产生愧悔、内疚、自责之念。这是从自身面言。从社会总体来说，社会，作为人类在一定历史阶段的具体存在形式，也应当尊重每个个人的主体性质，为个人发挥主体的价值作用创造和提供必需的条件。只有这样，才能提高社会自身作为主体的能力、地位和意义。所以，能否充分发挥每个社会成员的主体性，也可以

说就是衡量社会进化程度的一个重要标志。

但是,个人作为主体的存在却不能归结为生命,也不能归结为能力,更不能归结为身外的地位、权力和财富等等因素。生命虽是形成人的价值的重要基础,没有生命,个人的价值活动便不可能进行。但生命只是实现人的价值活动的条件,它并不构成人的主体价值的内容。个人作为被评价的对象,他的价值并不取决于个人的自我评价,相反,个人的价值是体现在他的对象化活动之中,评价个人价值的尺度是其活动的社会效益。这就是说,个人的价值,决定于他对推动历史进步、社会发展、认识提高,即在实现和发挥人类的主体性价值中的作用。如果一个人生命很长久,却终生碌碌无为,这样的生命存在有何价值?从这一意义上应该说,“人生的意义和价值主要看它对社会和人类作出的贡献”的说法是正确的。“贡献”表现的主要是人的工具价值。因为每个人确有工具价值这一方面的性质,而且只有通过自己对社会和人类的贡献,即通过工具价值才能实现和表现出他的主体价值。关于能力、权位、财富也具有与生命相类似的性质,它们自身并不构成价值。如果人们利用这些条件不去发挥上述主体价值的内容,把它变成向社会索取报酬、满足私欲的工具,那就不但不是什么价值,反而是一种有害于发挥人类主体性的反价值。这样的人,正象通常人们给他的评估,乃是“社会的蠢虫”。

从个人之间的相互关系来说,他们的价值意义都是相对的,这里没有绝对的主体,也没有绝对的工具。由于人类只能在一定社会关系中通过分工协作才能发挥人的主体性,反过来,其他人也都是自己从事主体性活动的条件。因而在这里是互为主体和工具的,一个人的主体价值是通过他人的工具价值而实现的,一个人的主体价值也只能通过把自身作为工具的价值才能体现出来。那种把自己只看作目的、把他人看作工具的人,不但不会发挥自己的

主体价值，而且还会妨碍他人去发挥主体价值。这种情况在人类社会发展的某些历史阶段上是不可避免的。它表明人类历史的发展水平还很低，人的主体能力还很微弱，在这种情况下不得不依靠牺牲一部分人的主体性质去实现人类的主体价值。在历史的进步和发展中，这种状况必然要被否定，代之以通过充分发挥每个人的主体性质以实现人的主体价值。现时代已经进入这样的发展阶段。所以在今天如果有人仍以绝对主体自居，高踞他人和社会之上，颐指气使、作威作福，把其他的人甚至整个社会看作维持自己尊严、满足自己私欲的工具，象封建皇帝、贵族、官僚所做的那样，就是违反时代潮流属于历史倒退的行为了。

自觉意识是构成主体的基本特性之一。个人要实现自身的主体价值，就必须有明确的生活目标，这就是人生的理想。理想表现着一个人所追求的生活目的，也表现着他对自身作为主体的价值意义的认识，包括对他作为主体所应承担的责任、义务的理解。所以理想性是主体价值的本质，只有按照理想而生活的人，才能做到自己掌握自己的命运，从而体现出自身具有的主体价值。缺乏理想的人，也可以发挥他的价值意义，这样实现出来的价值只能主要限于工具价值的意义。人的理想各有不同，从它表现出来的价值意义也各有不同。并不是赋有理想的生命都有同等的价值。只有建立在对人类社会发展规律和主体的价值要求自觉意识上的理想，即以真善美为追求目标的理想，才能使人的生活发挥出重大的价值。那种一味追求个人享乐，为满足个人私欲不惜牺牲他人权力、自由和利益的人生目标，也是一种“理想”，由这种理想所支配的生活就不能发挥人的主体价值，相反地它只能是一种反价值。

个人只有在对他人而言的工具价值中熔铸人的理想，把自身的工具价值作为实现人生理想的手段，他的工具价值才能转化为主体价值。人实现工具价值是很容易的。一个人只要创造物的价

值，必然对他人有用，必然具有工具价值，但创造工具价值的人却不一定是自己创造的价值的主人。奴隶是奴隶社会的主要的价值创造者，但却不是这些价值的主人，他们的“奉献”只能加重他们的奴隶地位。人只有把自己的工具价值用于实现自己在社会上的主人地位，人才是真正的主体，人才真正实现了自己的价值。因此，我们不能脱离人的主体价值片面强调“人生的价值在于贡献”，贡献的目的不在于贡献本身，而在于使一切人都成为社会的主体、主人。只有这样，我们才能把献身于虚幻境界的宗教狂，献身于法西斯主义的纳粹党徒，献身于主子的毫无主体意识的奴才，与献身于共产主义事业的革命志士区别开来。

三、自为的存在

自在与自为 人的实践活动，就是创造价值的活动。实践活动同时具有两方面的意义：改造客体，创造使用价值，从而使对象具有价值意义；发挥主体能力，使主体的体力和智力在对象化活动中得以实现，从而使主体获得价值的自我评价；实现主体活动的社会效益，使主体对象化活动的物化结果满足社会的需要，从而使主体价值得到社会承认。实践活动所实现的主体对客体的价值、主体对自身的价值以及个体对社会的价值的统一，使作为主体的人类成为自为的存在。

但是，当着人们尚未充分意识到人的活动的意义时，他的活动属于自在的活动，与此相适应，人也只是一个自在的存在。由于意识性是主体的本质规定之一，人的一切活动都是由某种目的、意图支配的活动，在人的发展过程中，自身活动的上述意义必然会反映到人的头脑中来，使人的活动成为创造某种价值的自觉的活动。在这时，人的活动就成为自为的活动，同样地，人也与此同时成为自为的存在。自为的活动，是人作为主体的自我实现的活动，这是任

何其他存在物都不具有也不可能具有的。所以可以说,自为性,就是人的主体性的另一个最基本的特征。

自在与自为,是近代德国古典哲学最先提出和使用的概念。康德曾经提到过“自在之物”和“为我之物”的概念,对后来的德国哲学家如费希特、黑格尔均发生了重大影响。正式提出自在与自为概念的是黑格尔。在黑格尔哲学中,自在与自为包含的意义很广泛。就这两个概念的基本涵义而言,“自在”主要是指处在矛盾尚未充分显露和展开阶段的存在。这属于事物在发展中的初始阶段和低级阶段,即原始同一阶段事物的状态。“自为”则指矛盾已经充分展开,原来隐藏着的各因素的区别和对立已经充分显现出来。黑格尔对“自为的”曾作过这样一个说明:“假如某物把它有,把它与他物的关系和共同点扬弃了,排除了它们,将它们抽掉了,那么,我们就说某物是自为的。”^①黑格尔关于自在与自为的思想同他的矛盾学说是紧密联系在一起的。在黑格尔看来,事物的矛盾是一个发展的过程,以原始的统一性为起点,而后进到对立面的显露和展开,最后达到对立面的综合,矛盾又恢复了自身的同一。第一个阶段是矛盾的潜在状态,第二个阶段是矛盾的分化状态,第三个阶段是矛盾的完成状态。处于第一个阶段的事物是自在的存在,进到第二个阶段事物就变成自为的,第三个阶段是前两个阶段的“否定之否定”,黑格尔有时用自在自为的概念来说明这一状态。黑格尔把事物的矛盾称作自在和自为的运动,是因为在黑格尔看来,事物矛盾的运动属于一种非外力作用的自我运动,自行分化、自行统一的发展,所以称作自在与自为的。

黑格尔是唯心主义者,在他看来,自然界的事物是绝对精神自

^① 黑格尔,《逻辑学》上卷,商务印书馆1974年,第159页。

我分化的产物，即理念的外化和异在形式；人也是绝对精神自我分化的产物，不过它是比自然更高的存在。人的特殊性就在于它是赋有意识的存在，绝对精神通过人的意识才认识到一切存在不过是自身的异在形式。所以在他看来，人的本质就是“自我意识”。人对自然界事物的认识同样要经历一个从矛盾潜在状态到矛盾分化状态再到矛盾同一状态的发展，即从自在到自为的运动。自在与自为这两个概念运用到人的“自我意识”的发展中，就有了自发性活动与自觉性活动的含义。在人们尚未认识到自身的“自我意识”本质时，人与自然物尚处于原始同一状态，这就是人的自在阶段；当人意识到自身的这一本质，认识进入自觉的活动，不仅意识到与事物的对立，而且在同属绝对精神的本质一点上认识到了它们之间的同一性，这就进入了自为的阶段。

在黑格尔哲学中，自在与自为的概念具有十分晦涩的形式，而且包含不少人为的虚构内容。但也很明显，除去唯心主义观点赋予它的神秘形式，黑格尔提出的这两个概念对于说明主体活动的基本特征及其发展阶段，却具有为其他概念代替不了的特殊意义。所以马克思、恩格斯、列宁和毛泽东在他们的著作中都使用过这两个概念。不过按照马克思主义哲学的观点，自在与自为表现的是人对自身活动意义的认识，它只能用于具有“自我意识”的人的活动或人与自然之间的活动的区别，不能单纯用于自然的运动。

主体的自为性 人从事每一种活动，都怀有自觉的意图和目的。任何目的，都表现着人对自身某种需要的追求和意识。这一点是具有普遍性的，无一例外。但是，并不是支配人们活动的一切目的，都能明确地反映出人作为主体所应具有的性质和要求，人的活动作为主体活动所实现的根本目标。这决定于人们对主体和客体现实矛盾关系的意识。当着人们对这种矛盾关系尚未真正理解

和把握,尚缺乏明确的意识时,支配人们活动的目的性必然是狭隘的、朦胧的,正如黑格尔所说,表现在人们的目的性中的主客体矛盾处于潜在状态、尚未充分展开,由这样的目的所支配的活动就具有自在的性质。只有当主客体的矛盾内容已为人们所理解,即在人们的目的观念中已充分展开和显露出来,由这种目的性所支配的活动才是自为的。马列经典著作中对于无产阶级反对资产阶级的斗争,就是从这一角度运用自在与自为的概念进行分析的。例如毛泽东在《实践论》中说:“无产阶级对于资本主义社会的认识,在其实践的初期——破坏机器和自发斗争时期,他们还只在感性认识的阶段,只认识资本主义各个现象的片面及其外部的联系。这时,他们还是一个所谓‘自在的阶级’。但是到了他们实践的第二个时期——有意识有组织经济斗争和政治斗争的时期,由于实践,由于长期斗争的经验,经过马克思、恩格斯用科学的方法把这种经验总结起来,产生了马克思主义的理论,用以教育无产阶级,这样就使无产阶级理解了资本主义社会的本质,理解了社会阶级的剥削关系,理解了无产阶级的历史任务,这时他们就变成了一个‘自为的阶级’。”^①

自在与自为表现着特定形态的主体在从事某项特定活动中必经的两个发展阶段。由于人是赋有意志、情感、理性的主体,在人们的实践斗争中,通过改造客体的活动,主客体的矛盾就会逐渐暴露出来,人们也会逐渐理解和把握这一矛盾的内容,自在的存在必然要提高为自为的存在。所以,从人作为区别于物的主体来说,自为性表现着人的活动的本质;相对于自然界的事物,人就是一种自为的存在,自为性就是人的主体性的根本特征。

主体的自为性,是主体的自主性和主观性的统一。从自主性

^① 《毛泽东选集》合订本,第265页。

和主观性必然要得出主体的第三个根本特性即自为性。主体的自为性，表现了属人世界与自然世界既是统一的又是对立的关系。

属人世界由人和物的矛盾所构成。从更根本的意义上说，人和物的矛盾同时也是自然界自身的矛盾，因为它是由自然世界所固有的矛盾发展而来的。如果自然世界自身不存在这一矛盾，从它就不可能产生出属人世界及其矛盾。只是在自然世界中，正如黑格尔所说的那样，这种矛盾是以潜藏的形式存在着，尚未展开和显露出来；而在属人世界中，亦如黑格尔所说的那样，这种矛盾才得到充分的发展和展开。从矛盾的潜在状态和展开状态的关系，我们可以说，自然世界属于自在的世界，属人世界就是自为的世界，自为世界是自在世界的最高发展和存在形态。

自为世界既然是自在世界的最高发展，那末，它就同自在世界具有了质的不同，我们就不能仅仅用认识自在世界的观点去认识和看待自为世界。在自然世界中，统治它的是体现在物与物的盲目相互作用中的自然物质的运动规律；在属人世界中，形成了主体与客体的关系，支配它的是赋有自我意识、自我创造、自我实现能力的主体活动的规律。在这一世界中，人是一切存在的中心，一切都是为人而存在的；人与物的关系不再是随机的作用关系，变成了创造者与被创造物的关系；人依据主体的发展规律而发展，不再是仅靠自然规律而发展；作为主体的活动是有目的性的创造性的活动，不再是盲目的被动性的活动。总之，人的世界是人通过自己的活动而创造的，这就是自为的世界，而人作为这一世界的主体则是自为的存在。

哲学是世界观的理论。哲学所研究的世界，就应当是这种由自在世界发展为自为世界中的基本矛盾问题。

第四节 人对自身主体性认识的发展

一、从对主体的幻想意识到人的自我发现

主体客体分化在意识上的最初反映 人类对自身主体性的认识属于自我意识的范畴。人对自身主体性的意识是同人自身主体性的发展过程相适应的，但两者又不是完全同步的、无差别的同一。

一方面，意识作为存在的反映，它决定于存在并落后于存在。在认识的对象中，认识人类自身是最困难的。虽然自人类创造自己的生活、通过劳动把自己从自然中提升出来，主体客体就在现实上开始分化，但这并不等于人类对自身的主体性就有了意识。因为对主体的意识从本质上说，它意味着认识到人与其他一切自然物的本质区别，认识到人类的特殊地位和能力，认识到人是高于其他一切存在的特殊存在即人是最高价值。这只有经历一定的发展过程才能达到的。另一方面，人又只有形成了主体意识才能真正把自己从客体中提升出来，实现主体的价值，并达到对外界的真正认识。人对自身主体性的自我意识是发挥主体性的前提。从这一点说，人成为真正的人即主体的人，与主体性的自我意识又必须是同步的。

刚刚脱离动物界的原始人并没有自身不同于他物的观念。在整个漫长的原始社会，也没有成型的主体观念。这并不等于他们未去探索人与他物的关系，和没有任何形式的主体意识。随着原始人主体能力的增长、原始思维的逐步发展，他们也形成了关于万物由来和人与他物关系的意识，不过，这种意识是以幻想的形式表现出来的。原始社会后期形成的灵魂观念，就可以看作是他们试图

理解和说明上述问题的一种方式。他们凭借直观的感受和梦境的影响,把梦中见到的自己、他人或死人看作是超出肉体的另一个存在,这就是灵魂的存在。进而原始人又把自身的一些朦胧意识推广到客体身上,认为动物、植物乃至山川草木、日月星辰也都是有灵魂的,都是由于灵魂的作用才象人一样能够活动并对人发生不同关系的。由此自然事物和自然力量便都被人格化了。这种泛灵论或称万物有灵论(Animism)就是人类用以解释万物的最早的概念形式。万物有灵观念不但没有区分开人与其他自然物的不同,而且在人类与其他自然物的地位问题上,反而认为自然界的其他灵魂是高于人类、力量大于人类的。这种观念虽然也是认识上的一种进化,但还不可能正确地提升人的主体性。实际上,这种观念的产生是当时生产力水平极端低下、人类对自然斗争软弱无力、认识上愚昧无知的必然结果。在万物有灵观念基础上产生的图腾崇拜、自然崇拜、祖先崇拜、灵物崇拜和偶像崇拜等,就具体地表现了原始人在改造自然的过程中的被动性、缺乏主体性和主体性的意识。但是透过这种观念的幻想形式,我们也能看到,它以曲折的方式表现了人们对于征服自然力的某种愿望。这就是原始人的主体意识。这种主体性意识在荷马史诗及世界各民族的英雄史诗中表达得更为明确。史诗中的神和英雄已经属于原始人观念中的真正人的理想模型,赋予他们的巨大的主宰力量,实质上就是人类自己以史诗方式表现的幻化的主体。

欧洲进入文明社会以后,随着生产力的发展,哲学的产生,在古希腊哲学中形成了对人类主体性的新的意识。古希腊哲学和原始神话、荷马史诗等幻想意识的一个本质的区别,就是开始以理性来认识自然、认识人类自身。它不仅是认识方式的一种转变,也是对客体和自身主体性的认识的一种深化和提高。古希腊哲学试图从人的自然性,从人与自然物的自然区别上来认识人的本质。虽

然刚刚产生的古希腊哲学还不能完全脱离原始社会万物有灵论等传统意识的影响，但有些人却明确提出灵魂是物质构成的，而且认为人的灵魂具有特殊性，比其他灵魂更高级。例如早期唯物主义哲学家认为“灵魂是气”“灵魂是由冷、热、干、湿等量部分构成的”，“是由特别精细的、光滑的原子构成的”等等。他们试图用“空气”、“等量部分”、“光滑的原子”这些特殊的物质来说明灵魂的特殊性。有的哲学家还明确指出了人类灵魂区别于其它灵魂的特点。古希腊时期的哲学家认为，唯有人具有理性灵魂。理性灵魂就是人区别于其他生物特有的灵魂。由于理性灵魂，人才具有了运用概念进行思维的独特能力，才能掌握具有“用”的价值的技术，才能创造具有“美”的价值的艺术。

古希腊哲学中关于人的灵魂的质料特殊性、本质特殊性和功能特殊性的思想，表现了人类对自身本质的一种探索，表现了人类对自身主体能动性的一种肯定。

在以灵魂(理性)来区别人和动物的基础上，古希腊哲学家们还试图赋予人的灵魂以创造性和主宰性，进一步把灵魂的作用、主体的作用对象化到客体中去。普罗塔戈拉提出的“人是万物的尺度”，苏格拉底提出的“人的灵魂(理性)是至善”、柏拉图把理性灵魂归结为概念作用，这些都自觉不自觉地在认识活动中突出了主体的能动性。但是由于柏拉图颠倒了概念与存在的关系，把人的理性神秘化、独立化；他虽然突出了人的理性在万物中的优越地位，却陷入了唯心主义的境地，并把古希腊早期唯物主义哲学家用自然原因解释人们的“灵魂”转变成为用超自然的原因解释人的理性。

亚里士多德在批判柏拉图的理念论的基础上，试图克服柏拉图对人的灵魂——理性的神秘解释。他认为人的灵魂是身体的形式，灵魂不能离开人的肉体而存在，随着身体的死亡而死亡。亚里

士多德的灵魂学说表明他既要充分肯定灵魂的能动性、创造性，又试图为灵魂找到一个物质基础。但是亚里士多德是不彻底的，他认为人的理性灵魂分为受动的理性和创造的理性，创造的理性是不依附于肉体、从外部进入人体的神圣精神。在哲学史上，亚里士多德还第一次较系统地从事社会生活方面考察和研究了人的本质属性问题，由此提出了“人是社会生物”“人类在本质上也是政治动物”等一些著名命题。

总结古希腊罗马时期哲学对人的主体性意识，我们可以看到：

第一，开始把人作为“类”同其它自然物相区别，而人作为类的本质就在于人的“灵魂”的特殊性，即人的理性。

第二，在一定程度上，把人看成是社会的或政治的动物，人只能处在社会生活的关系之中。这表明了对人的本质认识的深化。

第三，在“人是万物的尺度”、“理性是万物的尺度”这些命题中强调了人的认识的能动性、创造性。而“人是最美的”、“神让一切人自由”、“我们的天赋在一切点上都是平等的”、“人的最高目的是追求身体的无痛苦和灵魂的无纷扰”这些充满人文主义精神、人道主义精神的思想则突出了人的价值、地位和作用，并注意到了人在社会生活中的能动作用和创造性。

恩格斯曾经指出，“在希腊哲学的多种多样的形式中，差不多可以找到以后各种观点的胚胎、萌芽。”^①关于人的学说，关于人的主体性意识的各种胚胎、萌芽也是蕴育在古希腊、罗马哲学中的。古希腊罗马哲学中关于人的主体性的许多思想，都是人类思想史的重要成果，对于后来哲学关于人的理论的形成和发展起了重要作用。

^① 《马克思恩格斯全集》第20卷，第386页。

欧洲中世纪在对象性存在中贯注的主体意识 在中世纪欧洲，宗教神学占了绝对的统治地位。正如恩格斯所说的，在古典古代崩溃以后在欧洲发生的那种把精神和物质、灵魂和肉体对立起来的荒谬的、反自然的观点在基督教那里得到了最大的发展。这种“发展”是采取了精神吞并物质、灵魂否定肉体的形式实现的。在分离出精神和灵魂的基础上，基督教哲学又把精神和灵魂对象化为一个超个体的、超自然的实体——绝对的上帝。上帝从虚无中创造世界；上帝是永恒的、万能的、全善的；物质、肉体是罪恶的渊藪；人生来就是有罪的，称为“原罪”。这就是贯穿基督教哲学的核心观念。

例如，奥古斯丁(354—430)就把人类的历史看成是两个敌对王国的斗争史。在他看来，上帝是创造主、是主体，个体必须服从上帝，地上王国必须归属神的王国。尘世生活的真实内容就是赎罪，目的是为了进到上帝之国。“轻视自己的人，在上帝那里就受到尊重。”这是中世纪基督教哲学的一句名言。在奥古斯丁、托马斯·阿奎那(1226—1274)等许多基督教哲学家看来抛弃尘世、趋向来世、达于上帝才是人的真正的价值，才是实现人的本质。

用神性吞没人性，肯定、颂扬上帝，否定、贬损人类和人类的尘世生活；把情感信仰和理智哲学都降为宗教的婢女，这就是中世纪基督教及其哲学对人的主体性的观点。上帝对人的主体性的占有，实质上是人的本质的异化。上帝的观念、上帝的全智全能本来是人的精神的对象化。用费尔巴哈的话来说：中世纪是在幻想中实现人的主体性。所以从古代末期到中世纪的发展就是人的主体性异化给上帝的过程。在这个异化过程中，人贯注到对象中去的本质作为敌对的和异己的力量同他相对抗。“在宗教中，人的幻想、人的头脑和人的心灵的自己活动对个人发生作用是不取决于他个人的，也就是说，是作为某种异己的活动，神灵的或魔鬼的活

动的”^①。在这个异化过程中，“人奉献给上帝的越多，他留给自身的就越少。”^②上帝越富有，人就越贫乏。所以，在现实性上，欧洲中世纪是人的现实主体性丧失的时期；而从上帝本质的生成角度看，又是人在上帝观念中对象化了人的最大主体性的时期。上帝的全智、全能不过是表达了人这一主体对自身所幻想的全智、全能的力量。人的现实主体性的丧失和上帝观念中主体性的丰富，构成了尖锐的矛盾。这个矛盾是中世纪的历史矛盾和认识矛盾的必然产物。在现实世界实现不了主体性，必然会把主体的意识贯注到对象中去，在观念上对象化给上帝。这种对象化以极端的形式表露出人所受到的社会压迫和精神压迫，表露出人的主体性的丧失。从历史的观点去认识，这也是人类达到对自身主体性自我意识的一个必经的环节。正因为有了主体意识的这种异化，才为文艺复兴、人的复兴准备了条件。

在漫长的中世纪，虽然从总体上说，人的学说没有什么太大进展，但也还是有进步的。例如，在经院哲学中唯名论与唯实论关于殊相(个别)还是共相(一般)真实的争论，就包含着个体力图摆脱共相普遍性制约的一种努力；而在关于神对人的存在的普遍制约性与个人意志自由的相互关系的争论中，在个人的意志和理性两者间哪一种精神力量更有意义的争论中，也都包含着一些可资借鉴的思想。

近代对人的自我发现 从14世纪到16世纪末叶，是欧洲封建社会瓦解和资本主义生产关系形成时期。在这一时期，由于生产力的发展、资本主义关系的萌生，导致欧洲一些民族和民族国家的诞生，导致社会生活形式日益多样化和世俗化，这一切开始冲击着

^{①②} 《马克思恩格斯全集》第42卷，第94、91页。

宗教哲学。人们日益看到了人的力量，看到了人的现实生活的意义，普遍感受到基督教的压迫是不合理的。在这种新的历史条件下，重新发现的古希腊著作，在人们面前展示了不同于野蛮、黑暗的中世纪的一个充满着人道主义精神的古典世界，给这一时期的先进思想家们的思想以巨大振奋。他们在“文艺复兴”的口号下，开始了“一次人类从来没有经历过的最伟大的、进步的变革”^①，这就是人文主义运动。

人文主义者们充分肯定和宣扬人的价值、人的尊严和人的自然权利。他们认为，人是“宇宙的精华、万物的灵长”；人的高贵在于人的力量、智慧、创造和功绩。他们要求人从神的束缚下解放出来，号召人们相信自己的力量，认识真理、征服自然、成为自然的主宰。他们充分肯定人生的现实意义，批判愚昧的禁欲主义、要求享受人世的快乐。佩脱拉克说：“凡人首先要关怀凡间的事物，”“我自己是凡人，我只要求凡人的幸福。”他们把追求人的快乐、幸福看成是人的自然权利和本性，而“自我保持”是人类的唯一目的。

人文主义者要求人的自由平等和个性解放，主张个性绝对自由。他们认为自由是人类天生的本性，人们应该按照自己的需要自由地生活；而传统的封建宗教和等级制度是违反人性的，是必须打破的禁锢人的枷锁。他们还主张人类是生而平等的，人的高贵决不在于出身和门第，按人的出身门第来区分贵贱是世俗谬见。

人文主义者宣扬理性，认为人类的崇高正在于人的理性，理性是使人获得幸福的源泉。从理性主义出发，他们坚决批判了封建教会、经院哲学对人的理性的扼杀。他们认为盲目的信仰、权威崇拜、蒙昧主义是泯灭人的理性，造成思想荒芜、文化科学凋零、社会罪恶的根源。

^① 《马克思恩格斯选集》第3卷，第465页。

总之，文艺复兴时期是在人性受到长期压抑之后重新发现人和人的主体性的时期。这一时期人的学说把人提高到高于一切的地位，充分肯定了人的价值、地位和作用，强调人的自然权利和人的自由、平等，推崇人的理性权威。它不但在历史上有力地促进了人的思想解放，为以后资产阶级的社会学、政治学、历史学等学科的创立奠定了理论基础，而且对于马克思主义关于人的学说的创立也起了重要影响作用。

但是，由于历史发展的必然性，人文主义学说不可避免地带有资产阶级的思想局限性。这种局限性，首先表现在人文主义者关于人的学说还没有也不可能达到无神论的水平。他们是采取淡化上帝、与上帝分割势力范围的方法来肯定人的价值和尘世生活的意义的。其次，人文主义者关于人的学说还带有一定的抽象性。他们把资产阶级当成人类的代表，把资产阶级的解放看成是全人类的解放，用资产阶级人性充当人类的永恒共性。在这里需要指明的是，文艺复兴时期人文主义的这两点局限性，是与马克思主义哲学相比较而言的局限性。在文艺复兴时代，这是一种历史的必然，具有进步的意义。在当时，资产阶级就是历史发展必然性的阶级代表，资产阶级的意识形态就是“时代精神”的集中表现，所以又不能用今天的意识去苛求它。

近代关于自然主体与意识主体的争论 在中世纪人的本质异化给了上帝，经过文艺复兴时期人的觉醒和自我发现，近代哲学的主题就是进一步发扬反对神学、崇尚科学的人文主义精神，把异化给上帝的本质重新归还给人类。近代哲学对人的主体性的意识是伴随着人挣脱上帝束缚的解放过程而发展起来的。

近代哲学从上帝回收人的本质是沿着两条道路展开的：一条是把上帝自然化，一条是把上帝意识化。由于当时历史尚不具备

把物质和意识在现实基础上统一起来的条件。所以由这两种不同的恢复方式在资产阶级哲学内部便形成了两种哲学观点的对立和斗争。在上帝被自然化的过程中,现实的人也被自然化了,人的本质、人的主体性被表述为自然主体;在上帝被意识化的过程中,现实的人同样被意识化了,人的本质、人的主体性因而被又表述为意识主体。前者主要表现为唯物主义观点,后者表现为唯心主义观点。不论唯物主义或唯心主义哲学,这时争论的焦点已经不是关于上帝的本性问题,而是关于世界自身、人自身的矛盾,即关于人是自然主体还是意识主体的问题。

上帝自然化的过程,始于近代唯物主义哲学鼻祖培根。培根虽然没有直接否定神,但他认为自然界中真实存在的东西只是按照一定规律进行活动的个别物体。世界上的各种具体存在物都是由分子按不同方式组合成的,人也不例外。培根之后的霍布斯把人看作就象一部机器,心脏是弹簧、神经是线路、关节是齿轮,它们为人的生理欲求和需要所发动。人类行为就是这种机体活动的结果,而自我保存则是人类一切行为的目的。很明显,培根、霍布斯等17世纪的唯物主义哲学家都反对基督教关于上帝从虚无中创造世界的观念,而主张人是自然的一部分,是自然的产物,人的一切行为及其合理性的根据都来源于自然。这是从上帝创造人的本质转变为自然创造人的本质的重要一步。但是,17世纪唯物主义哲学把人只归结为自然性的主体,试图从自然界的本质形而上学地直接引出人的本质、解释人类行为的观点则是片面的。这种观点忽视了人的精神能动性、忽视了历史、社会、阶级对于形成人的本质的意义。18世纪的法国唯物主义者继续发挥培根、霍布斯的思想,在自然领域把唯物主义原则贯彻到底。他们认为只有具有广袤性的物体才是真实的存在,上帝不具有广袤性,因而上帝是根本不存在的。他们把人归结为自然界的产物,看作是完全受自然

的机械因果律支配的。他们说人和自然物体是“齐一的”，人不过是一架精制的机器罢了。在人的精神与肉体的关系上，他们坚持灵魂和肉体的有机联系，认为灵魂也是物质的，只不过表现着肉体的某种特殊机能。这样，法国唯物主义哲学就达到了彻底无神论的水平，在自然基础上建立了关于人的系统的唯物主义学说。

从一定的意义上说，笛卡儿是近代第一个把上帝的意识本质还原为人的意识的哲学家。笛卡儿提出物质、心灵、上帝三个实体，这本身就是对中世纪把上帝看作唯一实体的观点的否定。在人的物质实体和心灵实体的关系上，笛卡儿更重视人的心灵实体。笛卡儿以理性主义的观点，把思维、理性看成是人的本质。他在“人有高于动物的思维能力”的命题里则把思维和理智规定为人区别于动物存在的唯一可靠的标志。他认为人的理性、精神是不能从肉体的纯自然活动中得来的，因而十分重视人的精神能动性和人在自然规律面前的自主性和自由性。笛卡儿的这些思想表明他试图克服那种简单地把人消溶于自然的片面性观点，试图从自然中找出人区别于自然界其他存在物的独特本质。但是，由于笛卡儿不能科学地从人身上找到说明思维的物质根源，因而就不得不求助于上帝。这就是笛卡儿在物质和心灵实体之上又要设定一个“上帝”实体的现实原因。

笛卡儿虽然没有为人的意识找到物质基础，但却提出了人的主体性必然包括人的意识的原则。人作为意识主体的思想的进一步发展，是由德国古典哲学完成的。康德哲学的中心就是人。康德向他自己也向人类提出了四个问题：（1）我能够知道什么？（2）我应该做什么？（3）我能够希望什么？（4）什么是人？在他所著的三大《批判》中，以他自己的二元论观点回答了这些问题。他认为，人与自然界的其他物体有着本质上的不同，人是一个积极的能动的主体，是具有理性的理论活动和道德实践活动的自律而又自由的

主体。康德明确地提出：“人是目的”。这一命题表明康德充分肯定了人的自我价值，肯定了人是最高价值。康德把实践理性放在优于纯粹理性的地位，说明康德哲学是一种行动哲学、入世哲学。但是康德找不到理性通向现实的道路。他虽然肯定和赞扬了人的主体性并以鲜明的形式突出了被唯物主义所忽视的人的独特的精神本质、精神能动性和自由意志，却不能从物质世界自身来说明主体如何实现自律和自由的原则，最后只好设定一个不可认识的“物自体”，把他的“善良意志”移到彼岸世界去实现。

强调人的意识的能动性，把自由、行动作为主体本质的思想在费希特哲学中得到了进一步的发展。费希特认为人在进行认识之前首先要设定一个知觉者的存在，即绝对自我。这个绝对自我是自明的、最后的根据。他从这个绝对自我中引出了非我，并在反思自己和非我的关系时把自我与非我统一起来。这个过程，费希特是用“自我建立自我”，“自我建立非我”，“自我与非我的统一”等三个原理来表述的。费希特知识学的这三个原理突出了人的理智的能动性、创造性。费希特哲学对意识能动性的解释，并没有局限于知识学的范围之中。他强调人的任务不在于求知，而在于在实际活动中实现自己、丰富自己。他说人作为理性的生物是自由的，它能“按照自己固有的规律去驾驭一切”^①。所以，人按其本性说不是手段，而是目的。“不仅要认识，而且要按照认识而行动这就是你的使命……你的行动，也只有你的行动才决定你的价值。”^②但唯心主义立场使费希特把人的行动的内容及其规律同样只能理解为道德行动和道德规律，而这种道德规律也只限于自我灵魂以内的呼声（良心）。

黑格尔在唯心主义基础上进一步改造了康德、费希特的学说。

①② 费希特：《人的使命》，商务印书馆1982年版，第78—99页。

黑格尔认为人作为“感性东西”和“自然实存”，并没有达到人的本质，由孤立的自然人所结合起来的状态只是一种动物世界，人的真正的本质是理性。他说：“人类自身具有目的，就是因为它自身中具有神圣的东西——那便是我们开始就称作‘理性’的东西。”^①特别应该指出的是，黑格尔并没有停止于人的潜在理性的论断上，他还认识到理性的现实乃是社会的产物，并且只有在对象化的劳动中、在社会关系中人类的理性才能得到体现和理解。黑格尔关于在劳动中才能使理性现实化、形成人的社会性和社会联系的论断，应当看作是历史唯物主义关于劳动创造现实的人、劳动创造人的本质的思想的萌芽。黑格尔哲学的神秘形式下隐藏着理性启蒙主义精神、人文主义精神。他说：“除了思维的权威以外，更没有外在的权威，一切权威只有通过思维的权威才有效准”。^②又说：“人间最高贵的事情就是成为人。”^③他的口号就是：“成为一个人，并尊敬他人为人。”^④黑格尔虽是唯心主义者，他的这些思想，正如马克思指出过的，确是在片面的形式中比较充分地肯定了人的意识所具有的能动性和创造性。

在近代把超自然的人格上帝自然化、意识化的过程中，即把上帝的本质还回给人的过程中，唯物主义哲学最终形成了自然主体概念，唯心主义哲学最终形成了意识主体概念。唯物主义坚持人与世界的物质统一性、精神与肉体的统一性，坚持精神领域活动规律与自然规律的统一性，从而把人提高到了自然界最高的位置并由此取消了神。但是，唯物主义却忽视了人所特有的精神本质、意志自由，把人完全消解在了自然界之中。唯心主义充分肯定了人的精神的能动性、人的意志自由，但又无法从现实世界说明它们的

① 黑格尔：《历史哲学》，商务印书馆1963年版，第72页。

② 黑格尔：《康德哲学论述》，第117页。

③④ 黑格尔：《法哲学原理》，商务印书馆1982年版，第46页。

根源,因而不能不使人的精神能动性、意志自由变成一种神秘的东西。

近代自然主体与意识主体的对立,在法国唯物主义和黑格尔哲学中达到了顶峰。在他们的哲学中不但没有解决人的实体性与主体性、感性的人与理性的人、人的自由与必然的对立,而且使这两个对立面发展到了顶点,并达到十分尖锐的程度,以致消灭这些对立成为不可避免的事。

在黑格尔哲学之后,费尔巴哈在批判宗教、批判黑格尔哲学过程中确立了自己的唯物主义哲学。费尔巴哈指出,黑格尔哲学是神秘的唯心主义,在黑格尔那里是从思想推出存在、从抽象概念推出具体事物,黑格尔所讲的人不过是绝对观念的理性表现,无人身的自我意识,并不是现实的真正的人。他说:“新哲学将人连同作为人基础的自然当作哲学唯一的、普遍的、最高的对象——因而也将人类学连同生理学当作普遍的科学”。^①他认为人是自然的产物,是有血有肉有欲望的感性存在物。人与动物的本质区别“在于人有思维”,但思维不能脱离生命和血肉的感性存在。^②费尔巴哈反对把人割裂为精神与肉体,反对把意识或精神看作第一性的唯心主义,指出必须从社会、历史来考察人的“类”本质。他说:“直接从自然界产生的人,只是纯粹自然的本质。而不是人。人是人的作品、是文化、历史的产物。”^③“孤立的、个别的人,不管是作为道德实体或作为思维实体,都未具备人的本质。人的本质只是包含在团体之中,包含在人与人的统一之中。”^④离开了“人对人的关系即一个人对另一个人的关系,我对你的关系加以理解”就是“毫无内容的虚构”,“只有社会的人才是人”^⑤这些思想无疑是对人的本质认识的一大进步,但是在具体理解社会、历史和人与人的关系

①②③④⑤ 《费尔巴哈哲学著作选集》上卷,第184、247、185、571页。

时，费尔巴哈却没有超出狭隘的人类学的观点。他把社会关系、类的关系主要了解为两性之间的交往关系。这说明费尔巴哈对人的理解只限于生物学、生理学、人类学的唯物主义观点。

但费尔巴哈哲学是从黑格尔到马克思的一个必经环节。费尔巴哈把黑格尔抽象化的人变成了生存于地球上的活生生的人，把自我意识的人变成了感性的具体的人。它不仅开拓了从现实的人出发来认识人的本质的道路，而且也启发了人们在从人出发时要注意人的社会历史条件。费尔巴哈为哲学的进一步发展提出的这一任务是正确的，但他从直观唯物主义的立场没有也不可能完成这一任务。认识真正的社会现实，从而揭示人的真正本质的任务是由马克思完成的。

二、中国哲学史主体意识的发展

人学的历史传统及其特殊形式 意识到自身是主体，或赋予自身以主体价值这一历史过程，在中国哲学里，是从重视“人”开始的。

对人的地位 and 价值的认识，在较早的哲学著作里有四大、三才之说。《老子》云：“故道大、天大、地大，人亦大，域中有四大，而人居其一焉。”（马王堆本“人”作“王”）《易·系辞下》云：“有天道焉，有人道焉，有地道焉，兼三才而两之故六，六者非它也，三才之道也。”天、地、人为三才，天、地、人各有其道，“天之道曰阴与阳，地之道曰柔与刚，人之道曰仁与义。”^①又《荀子·王制》云：“水火有气而无生，草木有生而无知，禽兽有知而无义，人有气，有生，有知，亦且有义，故最为天下贵也。”《礼运》云：“人者，天地之心也，五行之端也，食味别声被色而生者也。”董仲舒《春秋繁露》云：“天、地、人，万

^① 见《易·说卦传》。

物之本也。天生之，地养之，人成之。”邵雍《皇极经世》云：“唯人兼乎万物，而为万物之灵。”此类议论不胜枚举。但归结于一点就是：人为万物之灵。而人之所以为万物之灵，除道家鄙视仁义外，儒家一般都认为人有仁义之故。因为人具有仁义道德而与动物相区别。所以儒家所谓人生价值，在于其道德价值。而仁义的起源则与血缘纽带有密切关系。中国哲学意识到人生的价值和它的主体地位，是深深植根于血缘家族纽带联结起来的封闭式的农业经济里面的。血缘家族系统的强固性，以及它在小农经济生产实践中的地位，决定了中华民族尔后的意识形态的内向性。不论是传统的思维方式、心理状态、审美情趣、道德规范等等，无不与此相关联。人本身孤立起来看，并不是哲学范畴，但人却是事实上的主体，所以要想使它进入哲学思考的坐标系，必须使它升华。而这个升华过程，就是人的主体性的赋予过程。这一过程，首先表现为儒家的人学即仁学的历史演进。其次是道家的主体意识体认道的过程。这种以儒家为主体，儒道互补的思想模式一直居于主导地位。

孔子是仁学体系的创立者，他是极重视人的。在他那里仁是人的哲学升华。他首先把个体人以血缘纽带紧紧地、内在地联结在一起。亲亲原则，是血缘关系的内在本质，这样孔子就把个体人限定在血缘群体之内。所以人并不是孤立的个人，而是群的一个分子。西方哲学重视个体的人格完善，而中国哲学则重视在人与人的关系中来完善自己。所以仁作为人的哲学升华，首先表现了人与人的血缘伦常关系。而主体意识，便以亲亲为内容，然后运用“能近取譬”的方法，由己推人，由近及远，使仁获得更宽泛的内涵，这就是“仁者爱人”。^①这是仁的外向性，它是以人的内向性，即“克己复礼”为内容的。只有用礼来规定自己，才能立人与达人，即

^① 参见《论语·颜渊》。

成己成人，这就是所谓忠恕之道。人而为仁者的必要条件，除了复礼，还要“兴于诗”、“成于乐”。^①诗言志，乐中和，诗与乐可以陶冶人的性情，塑造人的内心世界。可见在中国哲学里，人获得主体地位，一开始就是和道德规范、审美情趣相关联的。在中国哲学里认识过程、伦理过程、审美过程是统一的。人作为主体内在地包含着道德修养、审美情趣，否则主体就不能体认仁，这样主体和对象便难于统一，当然认识过程也就无从谈起。

人学以仁学作为哲学的表现与升华，是人的一次解放，这是奴隶制后期，庶民阶层抬头的表现。至少是目中有人了。反过来人们也从仁学中发现了人，发现了人的本质。这是在为仁的力行实践中体现出来的主体本然性质。就是说，人处于自然人状态时，反而不能认识自身，只有进行哲学升华，即把人升入哲学的殿堂，才能发现人的本质。这种人的本质是入世的，是进取的、自强不息而富有创造力的。但是当把亲亲尊尊的等级秩序序列，适应封建大一统的需要而逐渐凝固化和程式化以后，仁反而成了人自身的桎梏。这是从两汉到宋元明清这样漫长的历史进程中完成的。董仲舒把这种封建的等级秩序的人道，当做天道的表现，因而封建纲常不仅是人伦的常则，而且是宇宙规范。这样人的本质内容，就依人在封建等级秩序中的地位而被确定，同时被固定化了。所谓“义者宜也”，就是每个人所尽的义务正好与其在等级名分中所处的地位相适宜，这就是义了。仁与义被儒家看作是立人之道，同时也是主体之道。做为主体的人的内涵，二千余年来就是这样被规定了的。所以主体价值也依在这种等级秩序中所承担的义务来确定。这样的人，不是自由的人，这样的主体，也不再是自由的主体，而是被封建纲常框定了的主体。当然这不是说主体意识就不发展

^① 《论语·泰伯》。

了。在封建纲常框定的范围内，仍然展现着它自身的内容。

同儒家一起，对后世哲学影响较大的是道家。道家和儒家是对立的，同时又是互补的。儒道精神共同熔铸着中华民族的民族精神的不同侧面。儒家讲有为，但不逾矩；道家讲无为，但是为了无不为。道家希望能在泯灭一切矛盾的状态中去体认道。这只有由客观对象返观于主体自身才能达到，因为道家认为理智所把握的是客观世界中彼此孤立的区分性，当人们对主体自身内在本性进行反思时，对理智能否把握对象，提出种种责难。道家认为，要想体认道，必须从主体自身出发，建立起主体与自然、主体与社会（包括人生）的内在联系。所以对主体的要求，乃是“致虚极、守静笃”、①“坐忘”与“心斋”②返归自然。但这个自然不是实体性的自然，而是自然而然的本然状态。在这种状态中获得人的本性的自由境界，才能体认出道来。这就是天道自然。这和儒家孟子一派的尽心、知性、知天是殊途同归的。都是主体经过修练而体认天道，实现人与天道的同一。追求主体与对象的直接同一，是中国哲学认识过程的特殊形式。其方法就是直觉。

中国南禅在儒道互补和直觉思维的前提下，又发展为顿悟的认识方法，为宋儒的儒、道、释合流局面奠定了基础。这个时期的中国哲学，为了揭示理气、心物关系，不能不涉及广泛的认识论问题。随着宋明时代认识论问题的突出，主体的道德完善，便成了认识的必要条件。张载的“德性所知”代表了这种趋向，对后来朱熹，王夫之都有影响。所谓“德性所知”，是在主体道德完善的前提下对宇宙全体的把握，这种认识的直接目标，就是“天人合一”。这样的认识，既是超验的，也不是逻辑推断所能把握的。只能付诸于直觉和顿悟。朱熹则把它概括为“豁然贯通”。就连王夫之这样的大

① 《老子》十六章。

② 《庄子》；《大宗师》；《人间世》。

唯物主义者，也无法摆脱应事接物的道德完善方法。这不是王夫之哲学的局限性，恰恰是中国哲学在主体完善的过程中，达到圣人、真人、至人的境界时而和客观世界同一的特殊形式，这也正是中国哲学的特点。

中国哲学有极为丰富的人学内容，上述所论仅就主体意识的侧面展现其一而已。

天人、心物关系的争论及其意义 天人关系和心物关系是中国哲学研究的两个中心课题，在这两个问题的争论中，集中地体现了主体与客体相互关系的演变及中国哲学中主体意识的特点。实际上是人学的历史在认识领域里的延伸。

天人关系是中国哲学的发端期春秋战国时代所争论的中心问题。中国古代哲学尚未自觉地把主观与客观、主体与客体加以严格区分。然而事实上，任何一个哲学系统都无法逃避主客观关系，区别仅仅在于自觉与不自觉就是了。在中国古代总汇式的学问里要想把哲学区分出来，只能依靠主客观关系这一标准，否则哲学在中国学问里就不会有自身的体系。从这个角度来考察天人关系，那么就可以在这个古老命题中间发现主体意识的最初形式和特殊表现，心物关系则更能体现主客观关系的历史特点。

天人问题，在不同哲学家那里有不同的内涵，在不同的时代也有不同的内容。但总括起来不外两类。一为人与自然的关系；二为人与神的关系。原始人类为了生存，每天同自然交往，这便存在着自身与自然的关系。但要把自身从自然中区分出来，却有赖于主体意识的发展。没有主体意识的发展，想把自身从自然界中区分出来是不可能的。但最初的主体意识，往往是自身灵魂的影子，而神的观念就是自身灵魂的对象化，同时也是自然力的升华。所以最初的天人区分本身也是模糊的。人们往往把天看作是神的体

现,所以天人关系难免带有宗教的气息,天命观念本身就带有这种宗教色彩。人在天命面前是无能为力的,所以天命论的哲学也是一种宿命论的哲学,是和主体意识相冲突的。天命观念统治了整个殷周时代。孔夫子的天命论、汉代的天人感应论都属于这一类。虽然天命论各有不同,但都认为人从属于天,人的主体意识的发挥,只能在天框定的范围内,而天又具有人格神的性质,所以天人关系,也就是人和神的关系,人在神面前只能处于一种被动地位。

真正把天与人、天道与人道区分开来的是春秋时代的子产。他说:“天道远,人道迩,非所及也。”^①天道和人道是两不相干的,“天道远,人道迩”的命题,有重要的理论意义,人自身达到对天神的否定,是人自身主体意识发展的结果。这是天人关系中人与神的关系向人与自然的关系的转换。在人与自然的关系中又有老庄与荀子的不同。老庄主张顺应自然,“牛马四足,是谓天”^②,认为天道无为,人道也应是无为的,人顺于自然,天道与人道才能合而为一,即所谓“道通为一”。用荀子的话说,道家是“蔽于天而不知人。”^③而荀子则强调在自然面前发挥人的主观性的能动方面。这种主观性是创造力的源泉。荀子的“明于天人之分”的命题,不只是人作为主体从自然对象中区分出来的哲学概括,而且否定了国家的治乱兴衰是由天的意志决定的天命观念,指出“治乱非天也”^④,强调“强本而节用,则天不能贫。养备而动时,则天不能病。修道而不二,则天不能祸。”^⑤所以“大天而思之,孰与物畜而制之。从天而颂之,孰与制天命而用之。”^⑥正是有人的主体作用,万物才能在人的面前显露其本质。万物的本质,离开人的主观性是僵死的,与人的主观性同一是生动的。荀子得出结论说:“错人而思天,则失万物

① 《左传》昭公十八年。

② 《庄子·秋水》。

③ 《荀子·解蔽》。

④⑤⑥ 《荀子·天论》。

之情。”^①在对象性中贯注的主体意识，使事物的本质概念化，从而才能为人们所把握。否则事物的本质就是孤立自存的。荀子强调主体与对象的区分，又强调二者之间的辩证统一，在先秦时代具有较高的哲学视野，具备较高的哲学形态，使他有资格成为先秦哲学的总结者。

人们对事物的认识，不能停留在天人之分上，最终总要提到心物关系上来。心与物的关系比天与人的关系更本质，它属于认识过程的深层结构。天与人的关系具有外在性，心与物的关系具有内在性。天人关系以形神关系为中介自然地过渡到心物关系。

心物关系的发展使人们意识到主体意识的作用，如果不把主体意识贯注到认识对象中去，那么认识对象就是自在之物，而人的任务就是使它成为为我之物，否则人们便谈不上对客观世界的改造。在发挥心的认识作用方面孟子和王阳明的哲学具有典型性。他们发展了主观性的能动方面，但正如马克思所说：“只是抽象地发展了”。^②

孟子(约公元前372年——前289年)有尽心、知性、知天的著名理论，对于其积极方面应重新予以估价。孟子的所谓心，即人本有之心。人本有之心都是善的，因而本有之心也就是善心。由此可以看出孟子哲学具有先验性。他认为“学问之道无他，求其放心而已矣。”^③“求放心”也就是“不失其赤子之心。”^④既然善心是本有的，不放弃不失掉就行了。所以认识事物就是追索那已经放弃或失掉了的本心。从认识论的角度看，本心就是人所固有的认识能力，孟子称之为“良知”、“良能”。孟子的“尽心”，就是自身的“良知”、“良

① 《荀子·天论》。

② 《马克思恩格斯选集》，第1卷，第16页。

③ 《孟子·告子上》。

④ 《孟子·离娄下》。

能”的唤起。只要能尽其心就能认识事物。所以他说：“尽其心者，知其性也，知其性则知天矣。”^①“尽心”的根本方法是“思诚”，他说：“是故诚者，天之道也；思诚者，人之道也。”^②“思诚”就是“反身而诚”，这样便有来自诚的内在能动力量，只有把这种潜在的主观性的能动力量贯注到事物中去，才能认识事物。所谓知天，就是对万事万物的认识。孟子特别重视“反身而诚”的内省功夫，夸大这种功夫，是主观唯心主义。但从认识论的角度看，如果不唤起主体意识，认识事物是不可能的，那么也就不难理解他的“万物皆备于我”的命题了。孟子强调人的主观性的内在能力，是人类认识史自觉性的体现，是有积极意义的，不可以一概抹煞。

孟子的良知、良能的思想，为宋明时代陆王学派所发展。王守仁说：“良知者，心之本体”^③。他进一步论证良知、心、意、物之间的关系：“心者，身之主也，而心之虚灵明觉，即所谓本然之良知也。其虚灵明觉之良知应感而动者谓之意，有知而后有意，无知则无意矣。知非意之体乎？意之所用，必有其物，物即事也。”^④心为身的主宰，而心的虚灵明觉即是本体的良知，良知应感而动，便有意念产生，意念的作用便是物。这就是王守仁对心物关系及其中介的哲学概括。良知是意之体，而物则是意之用。心蕴有良知，所以是能动的，应感而动产生意念、概念，由于它的作用才知道对象的存在。可见王守仁的良知说，出于孟子又高于孟子。王守仁认为良知是人人皆有的，看你是否发挥它，也看你如何发挥它。王守仁是一位思想峭拔并提倡“狂者进取”精神而有所作为的人。他的思想的根本点就是发挥主体意识的能量，并把它熔铸到事物中去，使其

① 《孟子·尽心上》。

② 《孟子·离娄上》。

③ 王守仁：《传习录中·答陆原静书》。

④ 王守仁：《传习录中·答顾东桥书》。

获得生动的统一性；把知熔铸到行里去，使其获得进取的统一性。然而用心去框定一切事物，抽象地膨胀主体意识，使客观对象主观化，也不能取得真理性的认识，只能颠倒心物关系。如同王夫之所批评的是“消所（认识对象）以入能（认识主体），而谓能为所”。^①

王夫之正是在批评主观唯心主义的基础上比较正确地解决了形、神、物（心物）的关系的。关于主体和主体意识，王夫之认为：“其在于人，大虚者，心涵神也；浊而碍者，耳目口体之各成其形也。”^②人禀浊气为形，禀清气为神，神为心之能，因而心便有认识能力，使人具有了主观性。认识活动就是把这种主观性贯注到事物中去，王夫之把它叫做“入天下之声色而研其理”，他说：“耳有聪，目有明，心思有睿知，入天下之声色而研其理者，人之道也。”^③王夫之既肯定了主观性的作用，又避免了颠倒能所关系的先验论，使他有资格成为中国古代哲学的总结者。

中国近代社会，适应资产阶级民主革命的需要，资产阶级哲学家则有“依自不依他”，“自贵其心”^④的唯意志论倾向。以此鼓励革命的能动精神，并与中国古代宿命论传统相对立。这种唯意志论倾向是中国古代哲学主观性方面在新的形势下的延续，同时也是欧洲唯意志论哲学的影子。但中国资产阶级不象欧洲资产阶级那样是从中世纪上帝那里夺回自身的主观性，而是从漫长的封建社会的纲常名教那里夺回自身的主观性的。

我们从上述天人、心物之辩中可以看到主观与客观相统一的历史足迹，也可以取得主体意识的历史依据。

① 王夫之：《尚书引义·召诰无逸》。

② 王夫之：《正蒙注·太和》。

③ 王夫之：《读四书大全说·论语季氏》。

④ 章太炎：《答铁铮》。

三、马克思主义关于人的科学学说

马克思主义哲学人的学说的创立 在马克思主义以前，没有形成科学的完整的人的学说。马克思在批判地继承前人成果的基础上，建立了科学的人的理论。

青年马克思曾受黑格尔的影响，把人的本性规定为自我意识和主观精神改造客体的自由劳动。马克思在1842年给卢格的信中曾把“理性自由”看成“是全部精神存在的类的本质”^①，把社会历史发展看成是自我意识自由活动的结果。

费尔巴哈哲学的出现，对马克思思想起到了一种解放的作用。在费尔巴哈影响下，马克思认识到黑格尔哲学把人看成无人身的理性是唯心主义的。他同意费尔巴哈的唯物主义立场和要从现实的人自身去寻找人的本质的观点。但是马克思对人的本质的认识和他关于人的学说的建立，又正是从批判费尔巴哈开始的。

费尔巴哈哲学虽然帮助马克思克服了早年黑格尔唯心主义的影响，但马克思很快就发现，费尔巴哈的唯物主义是不彻底的。费尔巴哈所说的从人自身寻找人的本质，归根结底还是从人的自然存在寻求人的本质。费尔巴哈确实从黑格尔那里把人从天上拉回到人间，赋予了人以感性的现实性，但那只是生物学上的现实性，还不具有社会的现实性。费尔巴哈的人还不是从事实践活动的现实的人。对于人的这种理解不仅说明不了人的能动的创造性，也不能从它去回答和解决人间的复杂矛盾。

1843年在《黑格尔法哲学批判》中，马克思提出了“物质生活关系的总和”决定法的关系和国家形式的观点。这一历史唯物主义的观点使马克思对人的研究和认识起了重大变化。马克思认识到

^① 《马克思恩格斯全集》第1卷，第67页。

“现实的人”是处在一定的社会物质生活关系中的人，必须在一定的物质生活关系中才能把握到人的真正本质。随之在《1844年经济学——哲学手稿》、《关于费尔巴哈的提纲》和《德意志意识形态》等著作中，马克思进一步制定了历史唯物主义理论，也正是在唯物史观的形成过程中，马克思完善了自己的人的学说。

马克思的人的学说是建立在唯物史观和经济学说的基础上的。在《德意志意识形态》中，马克思进一步提出了生产力决定社会关系以及生产力和生产关系辩证运动的思想，特别是提出并阐明了社会实践的概念。由这些思想马克思科学地说明了历史过程和历史主体的本质。“社会实践”概念的提出具有划时代的意义。这一概念凝结着马克思对旧唯物主义和唯心主义的批判继承。这一概念在肯定旧唯物主义重视感性真实性的基础上，否定了旧唯物主义的直观性。这一概念在批判唯心主义对精神能动性来源的超验假设的基础上，吸收了唯心主义关于人类活动具有特殊本质、具有能动性的合理思想。有了“社会实践”的概念，马克思不再自然主义地把人的本质归结为肉体，把肉体又只还原为自然的进化，也不再思辨地把人的本质归结为思维，再为思维预设超验的来源。“社会实践”这一概念中凝结着人的自然力、凝结着意识性，又凝结着社会规定性。这样，唯物史观的“社会实践”概念就为说明人的本质、为自然主体与意识主体的统一找到了真实的而且是现实的基础。由此，马克思抓住的不是抽象的自然和抽象的人，而是“现实的、活生生的人”，“是在历史中行动的人”。马克思说的十分明确，人是什么样的，这同他们的生产是一致的——即和他们生产什么一致，又和他们怎样生产一致。“每个个人和每一代当作现成东西承受下来的生产力、资金和社会交往形式的总和，是哲学家们想象为‘实体’和‘人的本质’的东西的现实基础。”^①

在理解马克思的唯物史观的时候，既要注意到这一历史理论

揭示了人类社会发展的必然规律，又要注意到马克思贯注在历史唯物主义中的科学的人道主义思想。我们在理解马克思“社会实践”概念的时候，不能认为马克思提出“社会实践”概念的主要意义仅仅在于说明人的本质的生成基础。马克思创立唯物史观的目的，是为了能够找到实现人的本质、人的价值、人的主体地位的道路和方法。马克思决没有把历史看成抽象的人格，没有把人降低为抽象的工具，更没有把历史的目标——人的价值的实现推到遥远的将来。马克思之所以重视“社会实践”，是因为马克思不是把探索世界、说明世界当作自己的最高目的；马克思十分明确，只有通过“社会实践”才能变革社会、才能在现实中而不只是在头脑中实现人的本质、人的主体价值、主体地位。

所以，马克思唯物史观的建立和马克思关于人的学说的建立是同一个过程，在这同一个过程中建立的唯物史观和人的学说的内容实质也是同一的。唯物史观的建立决不意味着马克思抛弃了科学的人道主义目标，只意味着马克思为这一目标的实现找到了科学的途径。同时，马克思的人道主义之所以是科学的、现实的，是因为马克思不但批判了以往人道主义的抽象性、片面性，还在于他把人道主义奠立在了对社会历史发展规律的科学认识、对人类社会改造的基础上。这也就是说马克思的唯物史观内在地包含着人的哲学，人的哲学也内在地包含着唯物史观。

人的本质的发现 马克思在社会实践理论的基础上建立了完整统一的人的学说。这是历史上人的学说的伟大变革。马克思主义关于人的学说在观点和方法上都同旧哲学根本不同。

(1) 马克思认为人的本质是具体的，不是抽象的。在马克思

① 《马克思恩格斯全集》第3卷，第43页。

主义哲学中，人的本质的概念不完全等同于人性概念。人性是人类普遍具有的区别于动物的特点，是一切人之为人的共同属性。人性有许多方面，旧哲学往往抓住人性的某一方面去消解其他方面，或把一个方面加以绝对化，使这一方面脱离其他方面。因而他们所了解的人的本质就不能不都有某些抽象的特性。按照马克思的观点，人的本质不仅是人所具有的各种共同属性中的根本属性，而且是必须能够说明人所以为人以及人所以具有其他那些属性的内在根据。正如马克思所说的，“可以根据意识、宗教或随便别的什么来区别人和动物。一当人们自己开始生产他们所必需的生活资料的时候（这一步是由他们的肉体组织所决定的），他们就开始把自己和动物区别开来。”^①生产劳动，这就是人区别于动物，人把自己从动物区分出来提升为主体的根据。

生产劳动是唯有人所具有的主体活动，在这一基础上产生了人的其他一切区别于动物的属性。所以这一本质并不是一个孤立的特性，而是一个包括一系列关系的系统质。它包括：人与自然之间进行的物质变换关系，在此基础上形成的各种人际关系，以及贯穿在这两个方面中的人的活动的客观和主观的关系。人的本质只有通过上述三个方面的具体关系才能有现实的意义。这样，马克思就克服了以往哲学把人的本质归结为某种孤立的“类”特征的抽象性缺点，第一次说明了人的自我创造的本质和根据。

（2）马克思认为人的本质不是永恒不变的，而是一个处于不断的发展过程中的本质。本质作为事物自身的根本规定，具有连续性和一贯性，本质一旦发生变化，事物就失去了原有规定，转化成为另一种事物。人的本质也一样，它必须具有一种保持人的特点的连续性和一贯性。这种连续性和一贯性必须能够贯穿一切历史

^① 《马克思恩格斯选集》第1卷，第24—25页。

时代,为人的一般形态提供稳定存在的基础,这样才能使处于不同社会发展阶段的人同作为人而存在。但是,如果肯定劳动生产是人所以成为人的根本基础,那就必须承认,人是由自己的活动所创造的,人的本质也只能在人的活动的不断发展中逐步形成和展开。这就是说,人的本质不是人一出现就既经形成永不变化的,恰恰相反,它也是一个过程,有它自身的形成和发展。生产实践既是人的本质的基础,那末就可以认为,人的本质所具有的无限丰富的内容都以潜在形式存在于它的活动之中。即使如此,在不同的历史条件下,这些因素结合产生的现实的和具体的人的本质,在内容、程度和性质上也是各不相同的。社会实践性作为人的本质力量,在人们身上都有客观的和主观的基础,如马克思所说,这些力量沉睡在人身之内,等待实践条件唤醒。由于人的本质力量的表现受到历史条件的制约,人在一定发展阶段只能部分地实现自己的本质。这样,在现实性上,不同历史条件下人的本质就有不同的表现。随着历史的进步,人们不断创造着愈来愈符合人的本质要求的历史条件,实现出来的人的本质也就愈充分、愈丰富。正是基于这种趋势,马克思才提出了共产主义社会这一人类的共同目标。旧哲学对人的本质的认识之所以限于“抽象人性论”,就在于他们不仅孤立地理解人的某一特性,而且也不承认人的本质的过程性,未看到人的本质的可能和现实这两个方面的对立统一的关系,因而往往把人在某种特定历史条件下表现出来的某一特性绝对化,看成是永恒不变的。

(3)马克思以社会实践为基础,统一了体现在人的本质中的自然性、社会性、意识性的矛盾。构成人的本质的基本内容或要素包括人的自然性、社会性、意识性。这三种属性在旧哲学中都已经分别论述到了。他们的主要缺陷在于:第一,他们只能孤立地谈论其中的某个属性,不能从三者内在统一的联系上去理解人的本质。

第二，由于割裂了这三种属性的联系，他们不仅片面地理解这些属性，而且也必然把人的本质抽象化。旧哲学不能把这些属性统一起来的原因，就在于他们缺乏把三者统一起来的现实基础，即不懂社会实践。

马克思承认人身上的自然性，但他是从社会实践的基础去认识人的自然性，这样所理解的自然性就不只是归结为人与动物相同的那种自然属性，即生物本性和生理特性。按照马克思的观点，生产劳动是人和自然关系的基础，在这个基础上人和自然的关系是一种确定的关系，只有具有社会现实性的人才能同自然发生这种确定性的关系。这种关系不同于动物与环境之间的纯粹自然的联系，无论是人自身的肉体还是与人发生关系的外部自然界，都在生产劳动中被社会化了。因此，不能把构成人的本质的自然性看成纯粹的生物特性，应该看成是一种社会化了的自然性。

马克思在生产劳动这一最基本社会实践的基础上，在人类思想史上第一次提出了“在其现实性上，人的本质是一切社会关系的总和”^①这一关于人的本质的科学命题。旧哲学也谈到了人的社会性，如“人是政治动物”、“人的本质在于人的团体性”等等。但他们所理解的社会性仍然是一种抽象的共性，这种抽象的共性既不能说明人的意识和人的活动的关系，也不能揭示意识的根源，特别是意识形态冲突的根源。其根本原因就在于他们脱离了社会实践去理解人的社会性。从社会实践的基础看，人的本质不是思维、感性等某一方面的共性，而是包含多样性的统一性，是贯穿人的所有特性、体现各种特性之间联系的网结；另一方面，人的本质不是无差别的联系，而是体现了个性的共性，是包含着差别和对立的统一性。只有这样才能既找到人之所以成为人的根本特征，又能说明

^① 《马克思恩格斯选集》第1卷，第18页。

人与人之间所以有差别的普遍规定性。所谓一切社会关系的总和，就是用来说明在现实中人与人和人的一种特性与另一种特性之间的差别性的普遍规定性。只有这样才能克服旧哲学的抽象性，把人理解为生活在现实社会中的活生生的人；也只有这样才能真正说明人的自然性和社会性的统一，说明人的各种意识活动的现实基础。

形成人的本质的基础是实践，从实践的观点去理解，人的本质就其现实性说，必然表现在社会关系上，但这种社会关系也不能脱离人与自然、人的主观性和客观性的关系。劳动过程和劳动结果是人与人发生社会关系的中介；产品实际上就是社会关系的表征物，是人的需要社会化、现实化的表现。社会关系作为实践关系，是通过思维关系这一主观形式实现的。因此，人与自然、人与人的关系是一个自然、社会、意识三者统一的结果。自然性和社会性是人的实践活动的两个方面的规定性。人的主观性既是自然性和社会性的产物，又是造成人与动物区别的主体因素。在人的自然性与社会性中，都包含着现实化了的主观因素。社会性和自然性都是主观性和客观性的统一。人的本质从基础上说，是人与自然的关系，从现实表现上说，是社会关系，从贯穿基础和表现的统一性上说，就是体现在实践活动中的主观与客观的矛盾关系。人与自然、人与人、主观与客观是构成人的本质所包含的多样性内容的三个层次，这三个层次集中统一于人的社会实践活动之中。

(4) 马克思认为，人的本质是个性与共性的统一。强调人的本质的现实性、具体性，必然肯定人的个性。个性就是处于不同历史条件下，从事不同活动的各个社会集团、群体或个人所具有的作为人的不同特点和属性。人的本质只有通过具体的个性才能表现出来。脱离个性，人的本质就会被抽象化。“人们——不是抽象概念，而是作为现实的、活生生的、特殊的个人——就是这种存在物。这

些个人是怎样的，这种社会联系本身就是怎样的。”^①

在肯定个性的基础上，马克思进一步肯定了人的阶级性。在阶级社会，人们分裂为不同的阶级。不同的阶级各有其不同特点，即阶级属性。对阶级属性的自觉，产生了阶级意识。阶级意识是意识到了的由阶级地位所决定的特殊利益和要求。阶级意识可以提高本阶级的自我感、自我意识，使阶级主体从自发走向自觉，从而统一该阶级的行动。马克思、列宁、毛泽东都指出，在阶级社会人的本质表现为阶级本质，人们的意识都带有阶级性。阶级性对个体的个性说是共性，但是对人类和社会总体说又是个性。阶级性作为共性表现了个体的统一联系，作为个性也应是人类统一本质的个别表现。

马克思是在坚持人的共同本性的基础上肯定人的个性和阶级性的。马克思曾明确指出：“首先要研究人的一般本性，然后研究在每个时代发生了变化的本性”，“整个历史不过是人性的改变而已。”^②恩格斯在分析平等问题时，也肯定了人的共性。他认为，“一切人，作为人来说，都有某些共同点”，这就是人的共同特性，是形成古代和现代平等观念的共同基础。^③人的共性作为人类共同因素包括两方面的含义：从纵的方面看，是指历史发展过程中人身上的稳定因素；从横的方面看，是不同社会集团之间和个人之间的普遍联系因素。人的共性不是指人和动物的共同的生物性特征，而是指贯穿在人类心理、习惯、行动中的人类共同的显形特征和倾向。人的共性有许多方面，每个方面都不同程度地体现着人的实践本质。总括起来，构成人类共性的基点，主要有三个方面。一是人与人之间的群聚性，即人类活动的协作性。尽管现实生活中人与人

① 《马克思恩格斯全集》第42卷，第25页。

② 《马克思恩格斯全集》第23卷，第669页原注。

③ 《马克思恩格斯选集》第3卷，第142—143页。

之间存在着许多对立因素，但一旦人与自然之间的冲突上升为支配地位，或不同集团面临共同威胁，原来被对立掩盖了的群聚性就表现出来，可以超越原有的对立采取协作行为。二是人与人之间的可以理喻性。虽然不同时代、不同集团之间存在不同的心理、认识和意识形态，使用不同的语言、文字和信息交流方式，但都可以解译，可以相互转换；尽管存在文化差别，但不同类型的文化之间，总有一些共同的基点和特征，往往在一些最基本的因素方面有惊人的相似性和类比性。三是人与人之间的类意识，即一切人都从自身出发，把其他人作为自己的同类。类意识是形成道德、法律的共同基础之一，是人类自觉的初级状态，也是人满足自保需要和社会需要的必要条件。一旦丧失了类意识，人将失去社会关系的保护作用。

人类共性的三个基点也有一个由潜在到现实的发展过程，在不同的历史条件下具有不同的表现。在原始社会人的共性适应范围往往仅限于本族，俘虏经常被残杀吃掉。但人的可食性不过是原始时代类意识的特殊表现。可食性对一切人都适用。在奴隶社会，人的共性适应范围超越了血缘关系，但不适用于奴隶。就奴隶不被当人看待而言，仍是一个对人人都适用的类意识。奴隶主一旦沦落成为奴隶，也同样不被当作人来看待。到了封建社会，类意识开始泛化到整个社会成员，但却受着等级观念的制约。直到资本主义社会，类意识才以人本主义的形式，抽象地肯定了人作为人的同等地位。这种肯定只有在共产主义社会才变成现实。承认群聚性、可以理喻性和类意识具有重要的现实意义。它们是文化交流、立场转变和实行全球合作、人类共同发展的一个前提。人类共性的客观根据就在于人类自身存在着共同的需要和维持、发展社会生活的共同的利益。

但是，人类共性不能独立存在，只能通过个性和阶级性表现出

来,它是个性、阶级性成为人性的内在根据。长期以来,由于极左思潮的影响,把人的阶级性抽象化、绝对化,既否认个人的个性,又否认人类的共性。这就使阶级性既失去了存在基础,又失去了内在本质,变成为马克思所说的“虚幻的集体”,成为少数阴谋家玩弄权术、制造社会动乱、剪除异己的工具。

马克思关于人的学说的实质,就是用实践的观点揭示人的本质和规律。马克思把人的本质看成是社会实践性,也就充分肯定了人的活动的现实性和主体性。马克思指出:“真正的主体不是以纯粹自然的、自然形成的形式出现在生产过程中,而是作为支配自然力的那种活动出现在生产过程中。”^①人要成为主体,必须实现自己的本质力量。人的主体性只能表现在人实现自己本质的活动之中。人要实现自己的本质,必须能够支配自然,为了支配自然,人必须能够支配人与人的社会关系。因此,人的本质现实化的过程也就是人类自我解放的过程;而人的自我解放,也就是人把自身的主体性由潜在转化为现实的过程。马克思主义哲学关于人的学说,就是人作为主体自我实现的学说。

^① 《马克思恩格斯全集》第16卷下,第113页。

第七章

主体能力的自然基础

第一节 主体是自然演进到社会的最高产物

一、主体能力的性质及其形成

主体能力概念 自主性、主观性和自为性，是主体的一般规定性，是人所以称为主体而区别于客体的根本属性。这些属性表现于主体与客体的关系，即人作用于物的活动之中。人能够从事作用于物的主体活动，必须以它具有此种活动的能力为先决条件。人作为实践主体从事改造客体的活动，首先必须具有与自然实现物质交换的能力，即从事创造性的劳动的能力；人作为认识主体从事反映客体的活动，也必须首先具有以选择性和创造性为特征的精神活动机能，包括认识外部世界和了解自我的注意能力、感知能力、记忆能力、思维能力等等。所以进一步认识主体性质、了解主体活动，必然要导引出“主体能力”的概念。

主体能力就是人所具有的实现和确证自身主体性的本质力量，从事具有创造性的对象性活动的潜在能力。如果主体与客体之间的关系可以主要地归结为实践关系与认识关系，其他各种关系都是在这二者基础上形成和发展起来的，那末，主体能力的内容就可以规定为实践能力和认识能力的有机统一，以及在这二者基础上所派生出来的一切能力的总和。

主体能力作为人所具有的本质力量，它就是人的主体性质和这种性质的规定性的内在根据。人所具有的主体能力如何，人的主体性质就如何。人所从事的认识和改造客体的活动的程度和范围，一般地只能以主体能力所达到的程度和范围为限。

人是由于具有主体能力，才把自己从自然中提升出来，成为主宰自己生活和其他自然物的主体。从这一意义上说，主体能力是客体与主体发生分化、人与动物区别开来的根本条件，也是这种分化所达到的程度的主要标志。

现在的问题是：人的主体能力从何而来，形成主体能力的基础和根据是什么？正是在这一问题上，表现了不同哲学观点的尖锐对立和斗争。不同的哲学派别，对这一问题有着不同的认识 and 解释，形成了各种不同的主体学说。我们要树立科学的主体观，就必须首先了解主体能力的自然基础，辨别清楚在这一问题上的不同哲学观点，对这一问题有一个符合科学的明确认识。

身体与心灵的统一体 主体能力是人所具有的能力，而且是唯有人才具有的能力。但人并不是上帝创造的奇迹，而是自然发展的产物。如果我们承认人是从属于自然界的，人的血肉、四肢、头脑都是自然物质的运动、发展的结果，那就必须肯定，人的主体能力也具有自然的来源，并且首先是以人的自然物质存在为根据的。人的自然物质存在，简化来说，就是人的身、心统一体，这就是主体能力的自然物质根据。

人的一切能力都同人赋有生命的机体紧密联系着，这是人人都可以直观到的经验事实。从人的机体产生的能力远远超出其他自然物体所具有的能力，这也是无可怀疑的经验事实。因此，如何从人的自然机体去说明它所产生的超出自然性的主体能力，就成为一个极其复杂而困难的问题。

在古代,人们曾把主体具有的能力看作只是灵魂的功能,而灵魂则被看作独立于身体的一种特殊存在。到亚里士多德时代,认识前进了一步。灵魂不再被看作独立自存的实体,而是被看成有生命的自然物体的一种特殊形式,即合理活动着的有机体系统。随着有机体不同水平的发展,灵魂也表现为不同的等级:植物具有营养灵魂,动物具有感觉灵魂,人则具有高出于这一切之上的理性灵魂。按亚里士多德的观点,身体作为质料,灵魂则属于形式。

营养灵魂,甚至感觉灵魂,都还容易从物质机体的活动去加以理解和说明,至少在直观认识这一范围内是如此。唯有理性灵魂,由于它特有的创造性和能动性,很难从物质机体的活动去加以理解和说明。在自然范围内,亚里士多德虽然肯定了质料和形式是相互结合而存在的,他并不能说明二者的统一联系。到了近代,笛卡儿就陷入了二元论的观点,把身体和灵魂的功能划归于两个只能以自身原因加以解释的实体,即物质实体和精神实体。身体所执行的反射机能,是由物质微粒“动物精气”所控制的,灵魂则属不具广延性的理念活动,二者只在头脑中发生交互作用。笛卡尔在身与心之间开掘了一条鸿沟,这使得后来的哲学家和科学家为填补它作了巨大的努力。唯心主义者认为精神是独立的实体,把身体仅仅看作精神活动的凭借,唯物主义者则试图把精神活动归结为身体机能的属性(或精微复杂的机械作用的产物,或生物机体中神经系统的功能)。但在整个近代哲学中,由于科学发展水平的局限,始终未能作出科学的说明。

只是在解剖学、生理学、生物化学、神经心理学、脑科学等近代现代科学的发展中,才逐渐揭示出人所以能够从事复杂的认识活动和实践活动的某些机制,日益证实不仅本能冲动的欲望、低级的情绪属于身体的机能,高级的理性活动也同样是机体的机能属性。主体的能力不是虚幻的存在,而是身体与心灵统一体的机能和属

性。机体的感官、传入神经和感觉中枢构成了主体的感受系统。机体的效应器官、传出神经和运动中枢构成了主体的效应系统。大脑则是起联络、整合作用的神经中枢，它构成主体的调节系统。意识活动则表现为包含着上述所有环节的机能系统。机能系统的构成是主体能力的存在形态。

然而，意识活动虽以生理活动，特别是神经生理活动为基础，但却是以机能系统的形式体现出来的具有新质特点的活动，它不能够被简单地还原为生理的运动，譬如还原为大脑神经的生物物理和生物化学的运动，机体本身还只是能力的自然前提和基础，而机体机能系统的活动方式却是按社会的内容组织起来的，机体的生理特性按照社会历史的形式进行活动，这是身体与心灵相统一的关键。

自然性与社会性统一的结果 人的有机体形态是从自然界进化而来的，它本身具有自然的特征。人的自然机体即肉体组织，具有维持生命力的自然需要，表现为各种本能的欲望，如保存自身的取食和防御，保存种族的繁殖生育。人作为类的存在的自然前提，是生物进化、自然选择的结果；人作为个体存在的自然前提，则是生物遗传(基因复制和组合)的结果。

但人作为主体是人自己创造性活动的产物，并不仅仅是自然进化的结果。只有在人通过劳动自己创造自己的生活之时，人才逐渐形成了人的主体能力。所以，主体能力应是自然界发展到人类社会才形成的，是自然性和社会性统一的结果。

人在改造外部自然的活动中，由于劳动的分工和协作，形成了人与人之间的社会关系。为了实现人与人之间的共同交往活动，人创造了语言，掌握了思想工具。通过语言工具的中介，使人不再象动物那样仅仅被动地感知世界，而是以观念的形式主动地去把

握自然界的本质和规律。人的生产劳动形成了产品世界即人化的自然界；人的意识活动则形成了知识世界即观念化的自然界。

这样，人作为主体就以社会历史的形式形成和发展着自己的能力。而个体要成为能动性的主体，首先也要经历社会化的过程。这一过程是由自己的活动加入到社会关系系统中，通过与他人的交往来接受物化在产品世界和知识世界中的实践活动方式和能力以及认识活动方式和能力的。

在社会历史的发展中，人不再受制于生物规律，而是服从于社会发展的规律。人主要地不是依靠改变身体形态或生理特性来发展自己的能力，而是在已有身体形态和生理特性的基础上，按社会的方式进行机能系统的再组织。因此，主体的自然性便通过社会的方式表现出来。形成的新质的机能系统有它的生理基础，即物质承担者，它不能脱离这个基础。机体的解剖结构和生理特性能够影响到人的能力的形成和发展，例如先天的盲人就不会形成和发展视觉能力，脑功能缺陷也会直接导致某种能力的丧失。但是，即使是相同的解剖结构和生理特性也会在社会生活中表现出能力上的差异。这表明人的精神活动的机能系统是社会历史的形成物。

这种能力的特定形成和发展方式，也决定着能力不但在个体身上以直接性的形式存在着，而且也决定着个体的能力能够以一定的形式组合或配合起来形成社会群体的能力。

总之，主体的能力在形成和发展上有它的自然历史过程和社会历史过程。前者构成能力的自然前提，使能力有它的现实的、感性的物质承担者。后者构成能力的社会形式，使能力有它的机能系统的表现形态。因而主体能力是自然演进序列和社会演进序列的统一。

二、种系演进与劳动的作用

种系发生与进化 主体的形成与主体能力的形成二者是一致的。全部的自然演化是其直接前史。

物质按组织结构水平可概括地分为两大类，即无生命物和有生命物。有生命物是在物质自然界长期的物理化学运动中出现的新质阶段，并从此开始了生物的进化。

最原始的生命是以核酸为主的遗传体系和以蛋白质为主的代谢体系之间的结合。生命物在自我更新(新陈代谢)和自我繁殖的基础上具有了与非生命物本质上不同的新特征，即自我调节的机能。最低级的自我调节即感应性为一切生命物所共有。这是生命物在一定程度上表现出来的独立的、积极的反映能力，即可在一定范围内按照环境影响的性质与自身内部状态的关系来调整自己的活动，以保持体内外的平衡。

最早的生物细胞是原核细胞，由原核细胞进展到真核细胞，再由单细胞发展到多细胞是生物机体结构发展的两个重要阶段。但发展是不平衡的，进行自养生活的植物前进速度缓慢，停留在感应性的低级阶段，而进行异养生活的动物的进化，则代表了生物界的最高水平。为了适应复杂多变的环境以维持生存，动物的机体构造不断由简单发展到复杂。这种复杂性表现为细胞的分化和专化。通过特殊细胞的分化逐渐形成了专门的感受器官和运动器官(效应器)。更进一步又在机体中分化出特别敏感的神经细胞，经过向集中化、脊髓化方向的进化，形成各种不同水平的神经系统，从而使动物机体在机能上更紧密地联合成一个整体。

随着动物机体结构和机能水平的提高，在生物反映形式感应性的基础上，开始分化出了心理的反映形式——感受性，从而标志着精神现象的发生，即能够对没有直接生物学意义的外界影响作

出反映。感受性在动物种系演化的过程中,经历了感觉、知觉和思维萌芽等三个发展阶段。

感觉阶段,动物在机体构造上是无脊椎,在行为方式上是以本能行为为主,在心理活动上是对个别刺激物或刺激物个别属性的反映。在此基础上,发展到知觉阶段,动物在机体构造上是灵长类以下的脊椎动物(神经系统已由脊髓中枢和外周神经组成),在行为方式上开始以获得性行为为主(本能行为不断退化),在心理活动上已能反映事物的整体。再进一步是思维萌芽阶段。这是最高级的哺乳动物——灵长类所达到的动物发展的最高水平。在机体构造上,最为重要的是脑的发展(灵长类的脑,无论在重量和细微结构上都较相近于人脑),在行为方式上,出现了一定的智力行为(灵长类动物出现了经常性的直立行走,前肢作用增加,其视觉、听觉、触觉等各种感觉协同活动的能力有了很大提高,能够利用天然工具或加以简单加工来解决生活中较为复杂的问题),在心理活动上,不仅有多种感觉、知觉、一定的记忆和表象,而且有了具体思维(动作思维),能够反映不同事物间较为复杂的关系。

由于群居生活,灵长类也发展出了多种相互沟通的手段。心理学家甚至教会大猩猩大致掌握了聋哑人所用的手势语。在运用手势语的过程中,类人猿表现出了一定的概括和推演能力。

种系的发生与进化达到高等动物,其智力行为,具体思维,语言萌芽和群居活动,是形成主体和主体能力的直接生物学前提。

劳动创造了人本身 自然界的长期发展为人类及其主体能力的形成提供了直接的生物学前提,但是,从猿到人的转化并不是“自然的”生物进化过程,而是人类自身的生成史——劳动创造人类的历史。

人类由自己的直接始祖古代类人猿逐步发展到最早的人类

(猿人)、再发展到较近的人类(智人)的过程,正是伴随着原始劳动的发展而进行的。在“最初的动物式的本能劳动形式”中,原始人还主要是服从于生物学的规律,通过改变身体形态来适应环境的改变和实现自身的进化。由树上下到地面的类人猿,前肢活动增多,逐步形成直立行走,使手逐步从四肢中分化出来,进而使利用和加工天然物的活动经常化。由于直立行走、手的动作越来越灵活以及利用和加工天然物的活动经常化,不仅发达了视听器官和发音器官,而且促进了大脑皮层的发展和逐步完善,使动物的具体思维发展为人类的抽象思维,从而为制造工具以改变自然的“专属于人的劳动”奠定了基础。这种“专属于人的劳动”是人脱离动物界的根本标志。

具体地说,劳动对于人类及其主体能力的作用,主要表现为以下几点:

首先是制造和使用工具。人类始祖在无数次使用天然工具的劳动活动中,逐渐了解到了工具与满足需要的直接对象之间的关系,并由此过渡到制造工具。这一变化不仅促进了人类机体形态的改变和完善,而且导致了意识活动机能的形成。制造和使用工具,使人必须事先主观地呈现自己的目的物,并规划劳动过程、掌握操作工具的技能。同时,在长期的劳动过程中人逐渐摆脱了具体情境的制约,形成了对不同客体对象的本质属性和相互之间内在联系的抽象的、概括性的认识。

其次是劳动的社会集体性质。由于劳动,使动物的自然群体生活过渡到了人类的社会生活。在社会群体中,劳动的分工使个人的目标必须从属于集体的总的目标;个人的主体能力也只有在分工合作的集体的关系中才能得到充分发挥并具有现实性,离开了社会,个人的活动就失去了主体意义。社会的联系决定人的意识活动机能必然受到社会的制约。社会确定着人的实践和认识活

动能力的性质和发展方向；社会实现着主体能力的选择、总结、提高、保存和传递。每一代人都要通过活动和交往进行训练和学习来掌握他人或前人的技能和知识，从而获得实践和认识的能力。

再次是劳动中产生的语言的作用。人的劳动活动在影响着劳动对象的同时也影响着集体劳动中的其他人，这就是交往活动。正是在此基础上产生了语言。语言是从劳动中并和劳动一起产生出来的。正象通过使用生产工具也大大提高了人的认识能力。在语言和劳动的影响下，猿的脑髓逐渐变成人的脑髓，同时促进了感觉的完善化、抽象能力和推理能力的发展。语言是思维的物质外壳。通过语言不仅可以交流人在实践和认识活动中所获得的思想，并使思想有可能获得社会的存在方式，发展成为知识，从而在历史上流传下来。

正如恩格斯指出的，劳动“是整个人类生活的第一个基本条件，而且达到这样的程度，以致我们在某种意义上不得不说：劳动创造了人本身。”^①

三、个体能力的发生

个体发生与种系进化 自然的发展与社会的发展，决定了主体能力的产生和提高。这是两条不同但又处于统一中的发展路线。通过种系的进化，为主体能力的产生和发展提供了自然的前提和自然的基础。通过主体满足自己生存需要的劳动活动，为主体能力的产生和发展提供了历史的形式和现实的方向。人类种族的发展如此，人类个体的发展也如此。种系进化为人类作为主体所具有的能力提供了自然素质和条件。与此相同，生物遗传也为人类个体获得能力提供了自然素质和条件，即有机体先天具有的

^① 《马克思恩格斯全集》第20卷，第509页。

某些解剖和生理特性。个体是通过生物遗传获得的自然特征，并通过遗传的机制完成自己的自然肉体组织的发育，主要是神经系统的特性以及感官和运动器官的特性。素质作为个体能力发展的自然基础规定着个体获得能力的潜力。

个体由遗传所获得的自然特征，基本的方面是复制人类种族在生物进化过程中所具备的自然特征。然而在人类生殖细胞结合的复杂的基因重组过程中，遗传又造成了极其多样的个体之间的差异。因而，个体的遗传素质有着先天的不同，这影响到个体能力在质和量上潜在的差异。

在人类的产生过程中，自然的发展过程与社会的发展过程是前后相继的。种系的进化是人类产生的前史。当人类社会形成之后，人类就不再受生物进化规律的支配。但对于人类个体的能力发生来说，自然的发展路线与社会的发展路线，从生殖细胞的结合开始就相互交织在一起，因为胎教已成为培养新生个体的重要方式。出生之后的儿童期更是如此，机体的成熟发育过程与社会培养和训练是紧密联系在一起的。这是个体能力发生不同于种系发生的地方。

当然，如果人类个体出生后便脱离了社会环境，那就只能沿着自然的发展路线达到机体的成熟，而不会具有人类所具有的主体能力。而且如果没有两条发展路线相互交织的过程，待个体自然成熟后再实施社会教育，那末他所能达到的能力也就极为有限，这已为野生儿的研究所证明。

人体发生与社会遗传 人类个体通过生物遗传承继种族的自然特征，这一点与动物个体没有差别，二者的差别主要在于发展条件的不同。

动物心理活动机能的发展依存于两种机制，一是天生的遗传

机制。动物的种族经验即本能,只能由这一机制来传递和复制。二是个体获得性机制。动物个体能够通过后天的生活获得个体经验,这不能传递和复制,只是个体适应的机制。而动物个体经验的形成,直接依赖于它们所具有的天生的种族的经验,从而使种族的经验能够适应于变动的外界环境。

人与动物不同的是,它还具有另外一种机制,即可以通过社会遗传机制,传递人类社会历史形成的经验,这就是人类在改造和认识世界过程中所形成、积累和发展起来的实践和认识活动的方式和能力。

人在种族的生物遗传中获得的本能性行为已渐退化,所以人的可塑性非常大。而个体在此基础上所接受的意识活动机能,是后天的种族延续的结果。这种机能不是在生物遗传上固着下来,也不同于个别个体后天获得的经验,而是人类世代发展的产物。

人类个体获得人类种族经验的方式,既不同于生物遗传,也不同于个体经验的获得,而是一方面通过实际活动去掌握人类的物质或精神产品,另一方面通过与他人的社会交往,接受社会的控制。唯其如此才会形成或获得作为主体的能力。否则,个体就不会成为真正意义上的人。这就是社会遗传,即社会的发展路线的作用。当然,由于个体所处的具体社会条件的不同,也就必然会造成个体在能力的质上和量上的现实的差异。

第二节 主体能力的生理基础

一、主体实践能力与生理机制

人体与动物体的共同点和区别点 主体实践能力以人体特定的生理机制为其物质本体。人体与动物体有相同点。但人体能够

成为主体能力的物质基体,从解剖生理学的观点看,它与动物也有不同的特点。

人体和动物体是自然界中具有生命活动机能的两种复杂的物质系统。人类原是动物的一种,属于脊椎动物哺乳类的灵长目。作为动物的内部所固有的质的规定性,既决定了动物与植物、微生物等两大类有生命体的区别性,又决定了人体与动物体等同类有生命体的共同性。这些共同性表现为如下三方面:

1. 从个体发育来说,人和动物的胚胎早期发育很相似。恩格斯指出:“母腹内的人的胚胎发展史,仅仅是我们的动物祖先从虫豸开始的几百万年的肉体发展史的一个缩影……”^①。人体的个体发育从受精卵开始,逐渐出现了原始的单细胞的低等动物的形态和特征,然后经历了类似鱼类的特征和形态的阶段、类似爬行类动物的特征和形态的阶段、类似猿类特征和形态的阶段。可见,人类和动物不仅有着共同的起源,而且人的胚胎发育过程又是人作为动物阶段发展过程的缩影。

2. 从身体结构来说,人体和一般动物均有共同点。主要表现在:(1)人体具有一般动物、脊椎动物、哺乳动物和灵长类动物的特征,即由无数细胞组成许多组织和器官,有两侧对称的体型,躯体是分节性排列,具有内骨骼,神经系统靠近脊侧,全身被有毛发,以乳房哺育幼儿,拇指与其他各指不是平行而是对向,指趾的背侧蓄有指甲而没有爪或蹄,血清的成分、血型、内脏的排列等。

3. 从器官功能来说,人体和动物体在生理功能、营养方式、调节机制、心理活动等方面均有共同点。主要表现在:(1)人体各器官执行着各种生理功能,基本上跟一般动物相同。(2)人和动物均属于异养生物,只能以其他生物为食料,把异体有机物转化成自

^① 《马克思恩格斯选集》第3卷,第517页。

身有机物来进行营养。(3)人体和一部分动物体多以神经系统作为全身活动的指挥中心,借神经系统、神经——体液调节来实现机体的完整及其与外界环境的统一。(4)人和动物均有反映信号刺激物的心理活动,尽管两者心理活动的性质和水平不同,但都是区别于植物感应性的一种崭新的反映形式。

人体是有生命体中最高级最复杂的物质系统。人体这一质的规定性,又决定了人体与动物体的区别性。

1. 从身体结构来说,人体与动物体有着重大的差别。主要表现在:(1)具有完全直立的姿势。猿类前后肢有初步的分工,但只能半直立行走或短暂直立行走,(2)具有一双灵巧的手。和猿类萌芽状态的“手”相比,人手的最大特点是拇指相当发达,其他指也较长,而且末指节稍增宽变扁,与其他各指相对握的动作十分灵活,成了有效的认识器官和劳动器官。(3)具有良好的语言器官。说话需要一系列器官的协同活动,如大脑、肺、喉、口、鼻等。伴随着直立行走,口腔、鼻腔、咽喉形成直角,呼吸道增长,特别是作为语言的重要器官——喉的一系列软骨、韧带和肌肉的变化(如人喉甲状软骨上、下角增大,左右两极合成角度小,杓状软骨内侧缘平滑,声韧带较短、尖壮,声带肌发达,人喉的位置较低等),这样既可使由喉冲出的气流更易进入口腔,提高口作为共振器的作用,又可使声音经过口腔内的舌、唇、齿等的加工,更加多样化。(4)具有发达的大脑。脊椎动物在进化系统上越高,它的大脑越发达。无论从量与质上看,人脑与猿脑均有明显的区别。人脑这块十分复杂而精致的物质的优势在于:其一,人脑是由大量神经细胞借助树突而形成的一个巨大的网络系统。人脑可比作140亿台相互联系的微型电子计算机所构成的信息加工的控制系统。其二,大脑皮层的功能定位极为精细和专门化。勃路德曼把大脑皮层分为50区左右。其三,人脑具有广大的联合区。比灵长动物的联合区要大

得多。大脑两半球固然各有各的分工,但许多要靠整体性的活动。其四,人脑的额叶特别发达。额叶占人的大脑的 $1/3$ 左右,与其它动物相比,尤其是额前叶部分特别发达,占大脑皮层的25%。大脑这种复杂的内在结构,决定了它的特殊功能,使其能够真正成为人的心理活动的器官。

2. 从器官功能来说,人类和动物在感觉、运动、整合、语言和意识等方面均有本质区别。主要表现在:(1)人的感觉和运动能力十分复杂和精细。身体各部在大脑皮层代表区所占的面积的大小不取决于它们的实在形体,而取决于功能的重要程度。如手的区域远超过脚,大拇指所占的区域特别大。据研究,大拇指的功能占全手功能的一半以上,各种灵巧的动作都少不了它。这既是劳动作用的结果,又为主体的实践能力提供了一个自然根据。(2)大脑具有高度的整合作用和代偿功能。近年来研究表明,大脑两半球的功能具有不对称性,一般来说,右利手的人,言语、抽象思维、数字计算、形成概念等能力在左半球占优势,空间知觉、形象思维、绘图和音乐等能力在右半球占优势。但是两半球的功能并不是绝对对立的,而是彼此协同配合的,甚至每一半球都有代替、补偿另一半球的能力。(3)人具有十分复杂、音节分明的言语能力。动物的“语言”只能表示它们某种自身状态,并不标志事物本身的性质,仍没有超出第一信号系统活动的范畴。语言是一个复杂的代码系统。它用来标记事物、关系、形状与意义,并且有将信息编码、传递以及引入各种不同系统的功能。只有人,除了第一信号系统外,还具有第二信号系统的功能。(4)人具有意识、自我意识,特别是抽象思维的能力。动物只有感性心理而没有理性意识,因而动物只有受到了外物的直接刺激后才能被动地调节自己的活动。而人由于不仅能意识到客观世界的存在,对外界刺激物进行分析综合,而且还能意识到自己主观世界的存在,对自己心理活动进行

分析综合,因而才有可能把自我与非我、主观与客观对立起来,根据社会需要、动机、愿望自觉地调节、控制和支配自己的行为和活动。

由此可见,动物体是人体产生的自然基础,而人体又是动物体发展中的质变。诚然,人体和动物体在结构和功能上的联系是客观存在的,但是两者之间的区别则是本质性的。动物的机制,决定了“它们的生产对周围自然界的作用在自然界面前只等于零”^①,只能消极而被动地适应环境,只有人才具有产生主体实践能力和意识能力的最佳自然素质,自觉而能动地认识世界和改造世界的能力,真正成为自然界的主人。

人体自动性特征及其生理机制 从上述人体与动物体的比较中可见,人体自动性是人的本质的规定,是主体实践能力的内在要求。为此,有必要进一步剖析人体自动性与主体实践能力的关系及其生理机制。

生物最基本的特征是蛋白质能通过新陈代谢作用不断地跟周围环境进行物质交换。随着有生命体的物质结构和发展水平的不同,各种生物均表现出了不同程度的自动性。无论食虫植物毛氈苔,或原生动物的变形虫,它们的反映不仅决定于外界刺激的性质,而且依赖于自身的内部状态。这说明了生物反应的本质特点,不象非生物那样被动、机械、无选择性,而开始日益具有分辨、选择等自动的性质。

然而,人是最复杂最高级的有生命物质系统,因而人体的自动性与其他生物体的自动性又有着本质的区别。

(1)合乎目的是人体自动性的首要特征。目的是所希望的未

^① 《马克思恩格斯选集》第3卷,第457页。

来观念的模型，是对行为结果映象期望的超前反映。环境对机体的决定作用，正是通过机体内包括现实的超前反映（目的）在内的一些过程才得以实现的。人在从事活动之前，活动的结果已经作为行动的目的观念地存在于他的头脑中。能够自觉地确定目的，合乎目的地进行活动，乃是人的行为的特征。

（2）随意运动性是人体自动性的另一重要特征。人体的运动包括不随意运动和随意运动两种。不随意运动是不受人的意识或意志支配的运动，如眨眼、咳嗽、打喷嚏等，均属于遗传获得的那种无条件反射活动。而随意运动则是人的意识或意志支配的运动，如吃饭、穿衣、走路、赛跑、学习、劳动、交谈等，均属于后天获得的条件反射活动。人体的自动性不仅表现在自觉目的的确定上，而且也体现在随意运动的实践上。如果说，人的目的的明确属于主观的、观念的东西，即外部刺激向内部意识事实的转化；那么，人的随意运动则属于主观见之于客观，观念变为现实，即内部意识向外部动作的转化。因此，人体自动性总是通过随意运动实现一定的目的而体现的。

实验研究表明，初生婴儿只有不随意动作，随着成长和学习（练习）才逐渐能够有自主动作（随意运动）。而服从于一定目的的自主动作的出现，就意味着个人意志的萌芽。正常成年人的各种活动都是由一系列的随意动作组合而成的。尽管其中可能包括个别的不随意动作（如走路时臂膀的摆动），但主要构成成份是随意运动。因此，随意运动是意志行动的基础，也是人体自动性的特征。

（3）自我调节性也是人体自动性的主要特征。虽然一切生物都有自身调节的功能，但是由于人体是一个具有十分完整的结构和复杂功能的反馈系统，因而人体具有高度的自我调节功能。这一功能主要是通过神经系统来实现的。恩格斯指出：“在其他一切动物那里，神经系统是次要的东西，在这里（指脊椎动物。——引

者注)则是整个机体的基础:神经系统在发展到一定程度的时候……便占有整个身体,并且按照自己的需要来组成整个身体。”^①就是说,神经系统是实现人体内部的完整性及其同外部环境统一的物质机构。

从人体内部自我调节来说,神经系统能够反映机体内环境的变化,控制各部位躯体和内脏的功能活动,使之与整体活动相配合,保证内环境的动态平衡,实现功能活动的完整统一性。历来认为,人的内脏活动不受意识的控制,只受植物性神经系统的支配。其实,植物性神经系统也是在中枢神经系统的主导作用下发挥调节作用的。近年生物反馈的研究证明,通过内脏学习、自主神经学习等,人也可以在一定程度上随意地调节自己的内脏活动,如影响心跳节律、血压升降、皮肤温度和内分泌水平等。

从人体内部与外部环境关系的自我调节来说,神经系统起着主导的作用。正是由于它的支配作用,人体才能够反映外界环境的变化,并使机体的活动随时与之相适应,包括被动的适应和主动的适应,以便在不断变化的外界环境中保持机体与周围环境的对立统一性。

机械唯物论者往往把机体简单地看作是“细胞联邦”或“器官的总和,”即认为复杂的机体是细胞和器官的简单堆积,这是一种形而上学的观点。

那么,什么是人体自动性的生理机制呢?人体自动性的生理机制是极其复杂的,目前虽有各种假说,但尚无统一认识。苏联著名神经生理学家П·К·阿诺兴(1899~1974)的机能系统理论,为人体自动性的机制提出了一个较为合理的解释模型,主要包括以下几种机制:

① 恩格斯:《自然辩证法》,人民出版社1971年版,第285页。

(1)内导综合 它是机能系统理论的首要内容,也是合目的性的随意运动的第一个环节。包括优势动机、环境刺激内导、记忆和起动内导等四种心理成分。它们共同被大脑组织和综合起来的末期,就开始形成目的或决策。^①

(2)采取决策 它是大脑皮层一个复杂的机能过程。包括对上行传导系统和下行传导系统的信息往返传递,并通过内导系统的反馈实现着对各分析器皮层信息的综合和选择,以便做出指导性行为的决策。

(3)动作结果受纳器 它是接受动作结果反馈内导并对这种反馈信息进行比较、核对和校正的机能器,即对未来动作结果——行为目的的模型的超前反映,并依此实现行为动作的自我调节和对活动结果的预见。

(4)外导综合 它是实现随意运动的一个重要阶段。包括运动性和植物性两种神经机能动力上的综合,以保证姿态兴奋和目的性动作的产生。

(5)目的性动作 它是实现躯体反应、植物性反应以及内分泌反应的动力相互作用的一个重要环节。这种动力的相互作用,可以保证人与外界环境的对立统一关系。

可见,人体自动性的生理机制是人脑机能系统高度整合作用的结果。大脑皮层通过内导综合系统的反馈作用、根据超前反映和已有经验模式的不断校正动作,以及网状结构、外导综合系统的调节等,保证有目的的意志行动的实现。

二、主体意识能力与生理基础

神经活动与心理活动的关系 主体意识能力同主体实践能力

^① 《阿诺兴选集》,苏联科学出版社,1979年俄文版,第41—50页。

一样,也是有其生理基础的。从物质发展史来看,心理既不存在于物质之外,也不是一切物质的产物,只是物质发展到一定高级阶段所发生的特性,即属于神经系统主要是脑的功能。恩格斯说:“我们的意识和思维,不论它看起来是多么超感觉的,总是物质的、肉体的器官即人脑的产物。”^①

虽然“心脏说”在我国长期占据重要地位,但是人们对脑的功能同心理活动的关系也日益加深了认识。荀子曾提出过:“形具而神生”^②,认为人的心理活动依赖于人的身体。后来的王充和范缜都有过类似的说法,如:“天下无独燃之火,世间安得有无体独知之精?”^③“形存则神存,形谢则神灭,”“形者神之质,神者形之用。”^④他们以“质”和“用”说明形体与精神的特点和关系,认为精神是物质性的形体的作用,它和形体的关系,象锋利依存于刀刃一样,不可分离。《黄帝内经》中还提出:“头者精明之府”^⑤,初步觉察到头脑同心理活动的关系。明代大医学家李时珍(1518—1593)更明确地指出:“脑为元神之府,”“泥丸之宫,神灵所集”^⑥,把脑视为神经根所在之处,它聚集着人的精神。清初回族学者刘智(1660—1730)在《天方性理》一书中,提出了人脑具有统觉作用的思想,肯定了人脑对各种感知和脏腑器官的统摄功能,猜测了心理活动在人脑中的功能定位。后来,清代名医王清任(1768—1831)根据对尸体解剖和大脑病理的临床研究创立了“脑髓说”,进一步作出了“灵机、记忆不在心在脑”^⑦的具有一定科学性的论断,纠正了长

① 《马克思恩格斯选集》,第4卷,第223页。

② 荀况:《天论》。

③ 王充:《论衡·论死篇》。

④ 范缜:《神灭论》。

⑤ 《黄帝内经·脉要精微论》。

⑥ 李时珍:《本草纲目》卷五十二“人部”。

⑦ 王清任:《医林改错·脑髓说》。

达千余年的“灵机发于心”的错误观点。他还对脑的功能、脑与各个器官的关系以及脑对四肢躯体的作用,都作了较全面的论述,可与法国解剖学家弗卢龙(1794—1867)著名的野鸽大脑的解剖实验相媲美。

在西方,对灵魂的物质基质的认识,是同有机体的结构和功能的研究密切相关的。早在公元前6世纪,古希腊医生阿尔克莽(公元前500年前后)就认为,脑是心理活动的器官。后来,希波克拉底(约公元前460—377年)也认为,“脑是信使”、“脑是意识的译员”。特别是公元前3世纪亚里山大里亚城的医生赫罗菲拉和埃拉西斯特拉塔发现了神经并把神经和韧带、肌腱以及感觉神经与运动神经区别开来。他们开始系统地研究了心理功能和大脑兴奋的存在性,并认为人的智慧活动和大脑半球的丰富的沟回有关。公元前2世纪,盖伦(约129—199)总结了古希腊罗马生理学和医学的成就,进一步丰富了有关心理的生理基础的研究。

17世纪英国医生、解剖学家托马斯·威利斯(1621—1675)在研究脑的神经机制上,明确地把感觉、记忆、想象、情绪、意志等复杂的心理、意识现象归之于脑的具体结构。18世纪瑞士医生、生理学家和解剖学家哈勒(1708—1777年)证明脑通过神经接收并传递感觉冲动,从而第一次从脑和神经的具体联系上,初步确立了认识脑的意识功能的生理基础。18世纪法国生理学家卡巴尼斯(1757—1808年)从对斩首者有无感觉(心理)而得出结论说,心理只是神经系统的功能。人的意识、半意识和无意识同神经系统的不同层级相关。低级的脊髓,管理反射作用,是无意识的;最高层级的脑,管理思想和意识,是有意识的;无意识和有意识的层级中间,是半意识的。他认为,反射作用的规律也适用于脑的活动。此后,许多学者通过科学实验,对大脑心理功能的定位等问题作出了许多新的发现。进一步揭示了心理活动和神经活动的内在联系。

那么，大脑是怎样活动才产生心理现象的呢？庸俗唯物主义认为，人脑产生思想，正如肝脏分泌胆汁、肾脏分泌尿一样。这种观点的错误就在于它根本抹煞了意识和物质的原则区别，抹煞了人的意识的社会性和能动性，把人的高级心理活动简单归结为低级的物理、化学和生理的运动。显然，这是典型的形而上学的还原论观点。

心理过程和生理过程、心理活动和神经活动既不能等同起来，也不能把两者割裂或对立起来，它们之间既有区别又有联系。神经活动是心理活动的物质基础，心理活动是神经活动的主要表现。但是，神经活动属于生命运动的单态的物质运动，而心理活动则是社会的运动形态与生命的（生理的）运动形态相互转化的综合性的高级物质运动。因此不能把神经活动和心理活动看作是同一类型、同一性质的物质运动形态。在一定意义上可以说，两者是同一东西的两个方面，在时间上和空间上完全一致。当然，这里是指反映客观现实而产生意识的神经活动，至于那种反映机体内部状况的神经活动，在一般情况下，它不产生意识，也不能称为人的心理活动。

现代科学的研究表明，人的一切心理活动，就其产生的方式和机制来说，是脑的反射式的神经活动。反射的思想由来已久。但反射的概念只是近代笛卡儿才提出来的。他认为，动物和人的一切不随意的活动是反射，如手脚碰到灼烫或针刺时立刻无意识地缩回来。而人的感觉、思维等则是灵魂的活动，与反射无关。这反映了笛卡儿的二元论的观点。到了19世纪30年代，反射已成为神经学的基本概念。俄国的谢切诺夫（1829—1905年）和巴甫洛夫（1849—1936年）将反射的原则彻底地应用于人脑的全部活动上，依此来说明各种心理现象。谢切诺夫在《脑的反射》一书中明确指出：“有意识和无意识生活的一切活动，就其发生的方式而言，都是

反射。”^①这是唯物主义认识人脑功能的一个重要进展，从根本上改变了人们关于心理活动性质的旧观念。巴甫洛夫对于动物和人的反射活动进行了长期的科学实验研究，建立了高级神经活动学说，为科学地理解心理活动的生理机制提供了一个宏观的根据。

脑的反射活动分为三个主要环节：一是开始环节：外界刺激作用于感觉器官，并在感觉器官中引起神经冲动，由传入神经向脑中枢输入信息；二是中间环节：脑中枢将感觉信息进行加工、储存，这一神经过程则表现为主观上的心理现象；三是终末环节：从中枢沿传出神经将信息传至效应器官，引起效应器官的活动，如动作、语言等。

作为心理现象的反射活动的各个环节并不是孤立存在的，而是密切联系着的。首先，心理现象是由反射的始端即外界事物的作用所引起的。谢切诺夫说：“任何行为的最初原因永远在于外来的感觉兴奋，因为没有它，任何思想都是不可能有的。”^②当然，这种外部的始因不仅包括现实的外界影响，还包括过去的外界影响即全部经验的作用。其次，心理现象是反射的中间环节产生的，列宁肯定，“意识是物质的内部状态”^③，这是一个唯物主义的论点。作为“内部状态”来说，显然，意识应该是人的心理过程呈现内外对象性的自我觉态。如需要、动机、目的、认识、体验、态度、评价、意志等等。最后，心理现象对反射终端的反应活动具有调节的作用。人脑的内部功能是协调大脑两半球和各个分区，对摄取到的信息进行储存、加工和整理，而人脑的外部功能则是控制、调节和制约机体对外部刺激作出相应的反应。因此，心理活动不可能只是一种主观体验，否则人的心理就没有什么实际价值了。

① 《谢切诺夫选集》，人民卫生出版社1957年版，第222页。

② 《谢切诺夫选集》，人民卫生出版社1957年版，第206页。

③ 《列宁选集》第2卷，第83页。

现代科学表明，人脑的反射活动也是一种信息反馈系统的活动。所谓反射的终末环节，并不是说活动到此终止或结束。通常，反应活动本身又会成为新的刺激，引起神经过程，新的信息又返回传入中枢，这一过程叫反馈。反馈实质上是被动系统对主动系统的反作用。由机械的反射弧到能动的反射环，正说明了人的心理活动神经机制的辩证法。有了反馈，才能充分发挥人的主观能动性，使人的心理活动成为完善的、连续的过程，更好地反映和改造客观世界。

当代脑科学的成果 当代脑科学随着正电子层析摄影技术(PET)、核磁共振扫描技术(NMR)、传递计算断层造影技术(CT)、脑电图技术、埋电极技术、割裂脑技术、电子计算机等一系列新技术、新方法的应用，开展多学科、多层次的综合研究，逐渐从“黑箱”转入“白箱”，从分子水平、细胞水平、神经无集团水平直至整个大脑水平的研究，取得了一些重要的科研成果，把对脑和意识的关系的认识推向了一个新的科学高度，进一步为辩证唯物主义认识论提供了自然科学的根据。当代脑科学研究的主要成果有以下几项：

(1) 神经元和神经回路研究的新成果。人们已发现，大脑神经元组成的神经回路是意识、思维产生的生理基础。人的意识、思维的广阔性和复杂性同神经回路的复杂性和多样性密切相关。神经回路的复杂性不仅在于神经元和突触的数量多、组合方式复杂和联系广泛，还在于突触传递机制的精致。据测定，大脑中有一千亿个神经元，每个神经元又与三万个以上的神经元相互联接，整个脑的神经元之间的触点(即突触)的数目多达 $10^{14} \sim 10^{15}$ (百万亿~千万亿)之间，突触的联系方式和机制复杂多样，形成庞大的神经回路。每一回路可能与某一思维内容相对应，故思维容量极其巨大。

有些学者认为各种思维方式也可能与神经回路组合方式有关。有的回路是收敛型的，它能摒弃一些次要的信息，把加工活动集中在主要的信息上。这类回路可能同人的抽象思维活动有关。有的回路是发散型的，这可能同人的联想思维或创造思维有关。有的回路会突然接通，这可能同人的灵感思维或直觉思维有关。据发现，越到脑的高级部位，神经回路越复杂。因此，人的意识、思维等功能正是脑的高级层次神经回路活动的结果。

(2) 脑电波研究的新进展。脑电波是一种经过编码的电信息，通过脑电图仪记录的锯齿状的波形，标志着一定的事物，含有一定的心理意义。近年来的研究发现，脑电波与思维活动有一定的对应关系，可以从电波分析出思维的内容。美国心理学家克莱因斯报道说，他通过对脑电波的波形的分析能说出被试者正在注意什么颜色。美国密苏里大学的研究人员已能把一部分脑电波翻译成词，并能鉴别出 27 个词汇和音节的脑电波。这项研究虽处于萌芽阶段，但作为电信息编码的脑电波必将达到译码解读的地步。

(3) 大脑内影响思维的生化物质的新发现。日前，在多水平的研究中，对意识、思维生化机制的揭示是一个重要的成果。1975年，药理学家休斯和科斯特里兹首次分离出大脑中的内啡肽。进而，一些脑科学家又发现，大脑中的两种激素——促肾上腺皮质激素和促黑素细胞激素对人的思维活动具有重要作用。实验表明，思维迟钝的患者，经注射这两种激素后，可达到理解能力加快、思维效率提高的效果。

(4) 裂脑人研究的新突破。从60年代以来，美国著名学者斯佩里和加赞尼扎等人，对大脑两半球的连合部（主要是胼胝体）切断的裂脑人进行了较深入的研究，取得了当代科学前沿的脑科学研究中的一系列重要成果。他们通过研究发现了大脑两半球各有相对独立的意识功能，就大多数人而言，左半球是处理语言、进行抽

象逻辑思维、集中思维、分析思维的中枢。它主管着人们的说话、阅读、书写、计算、排列、分类、言语回忆和时间感觉,具有连续性、有序性、分析性等功能;右半球是处理表象、进行具体形象思维、发散思维、直觉思维的中枢。它主管着人们知觉辨认、空间定向、形象记忆、想象、做梦、模仿、音乐、美术、舞蹈、态度、情感等,具有不连续性、弥漫性、整体性等功能。

他们还发现了大脑两半球在功能上既高度专化、分工明确,又相互补充、密切配合的作用。人的大脑两半球好比两套不同的信息加工系统,它们相互制约、相辅相成,构成了一个完整统一的控制系统,共同完成极其复杂而壮观的各种功能活动。对裂脑人的实验表明,裂脑人很难搭积木,而正常人却能轻易地完成。原因在于,搭积木既需要形象思维,又需要抽象思维,前者使搭积木有正确的空间定向,后者使搭积木有正确的逻辑程序。由于裂脑人的左右脑隔裂,形象思维和抽象思维隔裂,从而使思维能力下降,出现思维矛盾的现象,不能解决统一协作的问题。如裂脑人常常出现决策和行动上的矛盾:右脑要挽住亲人,左脑要推开亲人;左脑要穿衣服,右脑要脱衣服。最近的研究还表明,两个大脑半球的功能也是可以互相代偿的。当两半球完整无缺时,各有侧重地分工协作,一旦切除一侧,该侧的功能便可由另一侧予以代偿。可见,大脑两半球是一个既有精细分工又有密切协作的巨系统,是人的统一意识活动的物质基础。

评现代西方学者研究意识活动的成就和局限 西方学者在运用当代脑科学的巨大成果进行哲学思考时,对意识和物质的关系及意识的反作用等问题提出了不少新的看法,有明显的进展,同时也暴露了他们在世界观上的局限性。

在意识对物质的依存性上,当前有些西方学者反对还原论,主

张意识是人脑的最高层次相关活动的“突现物”。斯佩里认为，意识现象是脑活动过程的突现功能，它与脑有着不可分割的联系，从而坚持了大脑是意识的物质基础的唯物主义一元论的观点。同时，他还认为，意识并不是任何脑活动的东西，而只是“在脑活动的最高层次突现出来的某些动力的整体的特性”。这就表明，意识与脑的神经事件不是一回事，“它必定不同于并超越组成它们的神经事件。”在斯佩里看来，意识之所以不能还原为其物质的组成部分的原因在于，意识不是物质成分同一层次的系统，而是一个综合了时、空、质、能的多元综合体。可见，他首次用科学术语说明了大脑过程中突现的精神事件如何超越神经事件而不能等同于或还原为神经事件的道理，从而与庸俗唯物论、机械唯物论划清了界限。

在意识内在活动的规律上，当前有些西方学者反对机械论，强调分析与综合的统一是脑内神经活动的基本原则和方式。长期以来，对人脑内部活动的研究，形而上学思维模式占据统治地位。主要表现在人脑定位说与总体说各执一端的争论上。前者，只看到人脑分工的一面，忽视了各个部分合作的一面，这样就把大脑不同的半球、叶、区、细胞的相对优势的功能绝对化；后者，只看到人脑合作的一面，忽视了各个部分分工的一面，这样就把大脑整体作用的统一性绝对化。可见，定位说与总体说的争论，实质上是分析与综合在人脑活动中的地位与作用的争论。

当代脑科学的发展日益证明，大脑既有精细的定位区又有高度的综合区，它们很可能是人脑进行分析与综合活动的物质基础。分析与综合这两种功能并不是完全对立和隔绝着的。因此，分析与综合是人脑同时进行的两种对立统一的活动。定位说与总体说的争论，将有助于我们深入认识分析与综合的辩证关系，掌握人脑内部活动的辩证法。

在意识的能动作用上，当前有些西方学者提出意识对人脑的

神经活动具有能动作用的新观点。这是对当代脑科学进展的一项重要的哲学概括。持这一观点者，有艾克尔斯的“联络脑说”、斯佩里的“突现说”以及匈牙利学者先塔戈泰的“动力模式说”。他们从人脑和意识相互作用的观点出发，一致反对把意识看成是脑的副现象，主张意识对脑具有反作用。就是说，除了承认脑的功能活动对意识现象具有决定的作用而外，还要承认意识现象对脑的功能活动具有有效的因果作用，即意识的主观特性在大脑活动中行使一种积极的调控作用。斯佩里指出，这实际上就是大脑的突现物——意识功能能够控制大脑的生理、化学、物理活动，但不是精神力量干涉或破坏脑的生理学或化学。

辩证唯物主义历来主张精神对物质具有反作用。斯佩里提出意识现象是由大脑活动突现出来，又反过来对脑本身的活动具有重要的原因作用，无疑也是一个值得重视的新观点。它使我们在研究意识的能动作用时，不仅要看到意识对客观物质世界具有反作用，而且还要看到意识对人脑本身也具有反作用。这对于加深和丰富辩证唯物主义关于物质和意识相互关系的原理具有重要的意义。

但是，在上述西方学者关于意识的观点中，也表现出了方法论上的明显的局限性。

在脑、精神与人的关系上，当代有些西方学者存在着重脑轻人、重部分轻整体，把脑、精神、身体割裂开来的形而上学的倾向。他们断言，裂脑人有两个独立的精神，是两个人。并认为这符合精神是脑的属性和机能的唯物论的公式。这一假说，无论从事实或理论上说都是很难成立的。首先，最根本的一点，就是裂脑人除了有割裂的地方，两半球仍然有统一、联系的因素。实验证明，右脑的反应与左脑的反应是一致的，这种意识上的一致性，既有连合部切开前的主体经验的基础，又有连合部切开手术后仍然存在统

一、联系的物质基础。因为裂脑人小脑、脑干是共有的，视、听、嗅觉是共有的，即保持着完整的脑干的交叉整合系统、感官系统，因而仍能在不同程度上对两个半球进行协调活动，实现经验、反应的统一。说裂脑人有两种精神、是两个人，实际上是夸大分裂、冲突而忽视联系、统一的形而上学的观点。其次，脑仅是一个器官，这个器官必须在人的整体中才能发挥正常的功能。脑这个器官依赖于整体，同时整体也依赖于脑。因此，人只能体现在完整的“人体”内，任何器官包括脑在内，都不能体现“人”。说裂脑人有两种精神又是两个人，其方法论上的错误在于，不是把人的精神活动与人的整体的存在和活动统一起来看待，而仅仅与人脑的存在和活动同一、等同起来。

在本体论与认识论的关系上，当代有些西方学者反对唯物主义一元论，坚持二元论或多元论，这也显然是不正确的。著名神经生理学家艾克斯斯强调“自我意识精神”具有主动探索的特性，具有选择功能和综合功能，反对把意识置于消极被动地位的身心平行论，这是有积极意义的。但是，他的错误在于，反对唯物主义一元论，认为唯物主义只重视脑的状态，否定精神对脑的作用，说什么这是“不符合经验事实的”，必须“摒弃这种浅薄的唯物主义教条”。他主张，精神和脑是两个独立的实体，公然宣称自己是二元论者。由此他否定人的意识经验的统一的客观物质来源，抹煞了神经元的整合作用，完全归结为“自我意识精神”的综合作用，这样最终就不能不陷入唯心主义的一元论。

三、生理能力的改造与提高

生理能力的可变性 无论是主体实践能力也好，还是主体意识能力也好，它们都是以主体的生理能力为其自然物质基础的。所谓生理能力，就是指机体的生理机能、作用和特性。包括机体具有

的某些解剖和生理的特性。主要是神经系统尤其是大脑以及感觉器官和运动器官的结构和机能的特性。这些生理能力，虽然不是主体实践能力和意识能力本身，但却是它们形成的内部生理条件。

生理能力是主体中固定下来的机能系统，具有一定的稳定性和刻板性。这是生理能力在高级而复杂的物质运动系统中的静态表现。巴甫洛夫在实验研究条件反射的过程中，发现人和动物的神经系统具有三种基本特性（强度、平衡性和灵活性），并根据它们之间的不同组合，提出四种基本的高级神经活动类型（不可抑制型、活泼型、安静型和弱型）。现代研究证明，除巴甫洛夫发现的神经过程的三种特性以外，又发现了一些新的特性。例如，神经过程的动力性（阳性或阴性条件反射形成的快慢和难易）、易变性（兴奋过程和抑制过程产生的速度）等。在此基础上，又发现了一些新的高级神经活动类型。如，兴奋占优势的不平衡性，即不可抑制型以外，还有抑制过程占优势的不平衡型。巴甫洛夫指出，神经系统最基本的特性“在每一个人的一切活动上都打上了一定的烙印。”^①这说明生理能力对有生命体活动的调节和控制具有相对的稳定性和恒常性。

但是，正象其他事物一样，生理能力也并非绝对不变的东西。因为，人的生理能力是实现有生命体内部完整性及其同生活环境统一的机能。这种机能，既不是脑的单项图式、自我封闭活动的凝结物，也不是有生命体和自然界的二项因式、简单机械活动的副产品，而是“主体（人）——活动（中介）——客体（对象）”的三项图式、自我反馈活动的融合物。虽然人的生理能力处于主体的内部，但都决定于客观关系系统的活动。人的生理能力也总是“按照人如何学会改变自然界而发展的。”^②比如，人的神经类型就是随着人

① 《巴甫洛夫全集》第3卷，第2册，俄文版，第85页。

② 《马克思恩格斯全集》第20卷，第573—574页。

的生活条件、教育影响、实践活动、主观努力和年龄增长不断变化的。巴甫洛夫说：“人和高级动物的行为样式不仅决定于那些先天的神经系统特性，而且也决定于那些在机体个体生存期间，无论过去或现在都经常落于有机体上的影响，也就是说，这是依经常的广义的训练和学习为转移的。因此，神经系统除了上述那些特性以外，它还经常不断地表现出一种最重要的特性，即最高度的可塑性。”^①

生理能力的可变性，主要表现在两个方面：其一，受到掩盖。每一个人在经常接受某种生活条件和教育的影响下所建立的暂时联系系统不适于他原有的神经类型特性表现时，在其行为活动中，就可能“掩盖”其原有的神经类型特征，显露出另一种神经类型的外部表现。其二，发生改变。当一个人在特定的生活方式和教育影响下改变了他原有的神经类型的表现时，与此同时，也会使其原有的神经类型的特性本身发生改变。无论是神经过程的强度，或是平衡性和灵活性，在生活实践中经过训练都可能得到这样或那样的改善，以便弥补类型之不足。例如，迟缓型的人在一定的劳动部门不断地加以训练，全变得比平常未经足够训练的活泼型的人更能迅速地负担这种工作，同时在其他方面仍然是迟缓的。可见，这种变化首先是表现在神经类型局部特性的量变上。当然，由于生理能力和心理能力的性质、基础不同，因而前者比后者的改变要困难和缓慢得多。

自然变异与自我提高 生理能力遵循着自然变异与自我提高的规律发展变化的。正如前述，有生命物质和无生命物质在反应特性上的本质区别就在于：非生命的物质是通过不断地位移和增

^① 《巴甫洛夫选集》，科学出版社 1955 年版，第 196 页。

减、化合和分解，以改变自身的形态或者转化为其他的事物；而有生命物质则是通过不断地同化和异化、遗传和变异，以实现自我调节、自我更新、自我发展和自我提高。

遗传是生物进化的基础，是生理能力发展的前提。开始，法国生物学家拉马克（1744—1829）提倡获得性遗传，著名英国生物学家达尔文（1809—1882）主张泛生论，认为生活物质的点点滴滴都可以作为遗传的物质基础，身体上任何部分发生变异以后，都会给后代带来遗传上的影响。接着，德国生物学家魏斯曼（1834—1914）否认这一泛生论的观点，主张从遗传上把生物体的物质分为种质和体质，提出种质连续说。后来，奥地利生物学家孟德尔（1822—1884）和美国生物学家摩尔根（1866—1945）发现，遗传信息储存在生殖细胞内，主张从染色体中去寻找遗传的物质基础。进而，细胞遗传学者认定，核酸是生物遗传的物质基础。其中DNA（脱氧核糖核酸）是染色体的主要构成物质，也是储存、复制和传递遗传信息的主要物质基础。当细胞分裂时，可以通过复制的DNA将亲代细胞信息（包括形态结构、生理机能、本能习性等）传递子代细胞，以实现定向地转化遗传性状的必然性。

变异是生物进化的表现，是生理能力发展的标志。所谓变异，是指同种生物世代之间或同代不同个性之间的性状差异。达尔文研究表明，变异可分为两种：（1）不遗传的变异，就是指在不同的条件下，同一亲本的后代或同一物种的几乎所有的个体都发生相似的变异。如食物多少影响个体的大小，寒冷的气候可使兽类皮肤加厚、毛量增多、密度增大等等，这是生活条件决定了变异的性质和方向，故称一定变异。（2）可遗传的变异，就是指在同样的生活条件下，不同个体发生不同的变异，即个体差异。这种变异必须通过遗传物质的改变，包括基因突变和染色体畸变，一般是不定向的，故又称不定变异。按达尔文的意见，生物的遗传性对不定变异

的性质和方向起决定作用,而外部生活条件只起一种推动作用、诱发作用。可见,变异是一个内在根据与外部条件的各种矛盾的复杂运动过程,体现了事物的统一性与多样性、必然性与偶然性、内因与外因的对立统一的辩证法。

选择是生物进化的关键,是生理能力发展的决定因素。为了揭示生物进化的本质,说明自然界的复杂现象的奥秘,除了要肯定变异和遗传这两个因素的作用外,还应明确选择的价值。所谓选择,又称自然选择(旧称“天择”),就是指生物界适者生存,不适者被淘汰。达尔文认为,生物进化主要通过自然选择。生物在外界条件影响下发生变异,有利于生存的变异逐代地累积加强,不利于生存的变异逐渐被淘汰。可见,自然选择是以变异为手段,通过生存斗争来实现的,它是生物的变异和环境的变化相互联系、相互制约的过程,也是唯物主义地说明生物界的多样性和适应性的起源的科学理论。

综上所述,生物的进化,生理能力的发展,是变异、遗传和选择三个基本要素长期综合作用的过程。其中,遗传是生物进化的基础,变异为生物进化提供原材料,选择则决定生物进化的方向。

天赋与天才 什么叫天赋、天才?天赋和天才的关系如何?天才人物在社会历史实践中起什么作用?对这些问题,历来就有唯物主义和唯心主义、辩证法和形而上学两种截然不同的回答,从而形成了两种根本对立的天赋观和天才观。

唯心主义认为,天赋全是先天具有的禀赋,天才就是天生超群之才。从古希腊的柏拉图到近代的康德,以及我国的孔子、孟子等等,都是这一观点的典型代表。唯心主义天才论主要包括三方面的内容:(1)唯心主义先验论是唯心主义天才论的认识论基础。他们坚持从精神到物质的唯心主义认识路线出发,认为天才是先于

客观事物、先于社会实践、先于感觉经验的东西，是先天就有的，是头脑里固有的。孔子主张世界上有“生而知之”的“圣人”，孟子肯定有“不学而能”的“良能”和“不虑而知”的“良知”。柏拉图认为，人的知识、才能是不朽的灵魂对理念世界的回忆。康德也宣称，人的知识或认识能力的形式是先天的。（2）“生理禀赋决定论”是唯心主义天才论的生理学的理论基础。在他们看来，人的聪明才智完全决定于人的生理素质，天才不过是人的天赋素质的显露或外化，纯粹是自然的产物。19世纪，创立“颅相学”的德国医生加尔（1758—1828）及其追随者就认为，人的头形决定人的知识、才能，说什么“只要摸摸头骨就可以知道这个人的才智”，“前额高而宽”的是天才，“矮而窄”的是庸人。英国的琼斯说：“前额之后，眼窝之上”谓之“额极”，“艺术创造发生在额极”，“灵魂的住所在额极”。似乎额骨越高，艺术创造性越大，灵魂也越聪明高贵。诚然，颅相学对于促进脑是心理的器官及脑机能的定位等科学思想的发展有一定的积极作用，但是他们否定天才形成的社会条件，把它完全归结为先天的生理素质的自然产物，则是唯心主义的。（3）“天才人物创史论”是唯心主义天才论的社会历史观。马克思、恩格斯在批判英国历史学家卡莱尔宣扬唯心主义天才论时曾明确指出，卡莱尔无非是要证明“历史上产生的阶级差别是自然的差别，人们必须向天生的贵人和贤人屈膝，尊敬这些差别，并承认它们是永恒的自然规律的一部分，一言以蔽之，即应崇拜天才。”“最后得出一个答案：应该由贵人、贤人和智者来统治。”^①

马克思主义从来没有否认过天赋和天才，相反，还多次论述了天才的问题，明确肯定了人才人物的客观存在及其历史作用。从辩证唯物主义来看，天赋属于生理禀赋问题、天才则是属于认识论

^① 《马克思恩格斯全集》第7卷，第307页。

范畴的问题。所谓天赋,或称天资、禀赋,即指主体能力发展的某些自然素质的有机结合。例如,有的人视力好,有的人视力差;有的人音色好听,有的人音色难听;有的人体型很美,有的人体型不美;有些人手指长些,有些人手指短些;有的人神经细胞工作能力较强,有的人神经细胞工作能力较弱……,这些生理素质的不同联合,就构成了天赋的个体差异。

天赋是主体的自然属性,虽然有些是与生俱来的,但并不完全是遗传的。因为婴儿出生之前还有一段胎儿的发展时期,另外生理素质也并非全部都是在母体中形成的。比如,初生婴儿脑重量只有 390 克,而成人脑量平均为 1400 克,即 $\frac{2}{3}$ 以上的脑量是在后天增长出来的。初生婴儿大脑的神经纤维上没有髓鞘,其鞘化过程要延续到 10 岁左右,大脑皮层的沟回尚未基本形成,大脑皮层的表面积小,灰质和白质无明显区别,接通神经元的突触少,神经通路也很简单,而成人大脑皮层上的神经细胞则达 140 亿之多,大脑皮层每个神经元竟有 1000—10000 个突触,整个脑约有 10^{16} 个突触。可见,自然素质也并不是绝对天生的,而是由生物机体内在遗传性状和自然环境条件相互作用决定的。

所谓天才,就是高度发展的才能,独创地和出色地完成某些活动的个性心理特征。实际上,它也是人们认识世界和改造世界的一种杰出的智慧和才能。古今中外,出现了许多天才,如天才的政治家、军事家、科学家、文学家、艺术家等等,他们卓越的才能为人类做出了杰出的贡献。

天才是一个十分复杂的心理构成物。天才的结构包括三个主要因素:(1)较高的智力。美国著名心理学家推孟(1877—1956)对超常被试者三十九年的追踪研究表明,较高的智力(IQ,即智商,近 150)是天才结构中的重要组成部分。柯克思对 510 位名人传记资料研究表明,天才人物 16 岁时的平均智商是 135,25 岁时平均智

商是145。我国对超常儿童的调查和追踪研究也表明，他们尽管有各自的特点，但智力超常则是共同的特征。他们在感知和观察方面，比较细微、敏锐；在记忆广度方面，均在同龄人的平均值之上；尤其在思维方面，与同龄人相比就更为突出。恩格斯在论证“马克思是天才”的时候，曾把“站得高些，看得远些，观察得多些和快些”^①作为天才的指标，也正说明马克思比我们一般人有更高的智力。（2）高水平的专门能力。这是天才结构的重要内容。例如，天才军事家的思维具体性、迅速寻找解答能力、预见能力和迅速与镇静、谨慎与勇敢、机警与稳定等品质的有机结合；天才数学家的以公式化的方式迅速知觉数学材料，对数学对象、关系和运算的最佳概括能力，系统推论和运算简缩的优异能力。（3）高水平的创造力。任何天才人物总是要解决前人未曾解决的问题，表现出高度发展的创造能力。所谓“自出心裁地解决新问题”，是天才结构的核心部分。比如，在达尔文那个时代，“物种不变”是占统治地位的学说。可是，达尔文敢于向传统观念挑战，提出了物种的可变性，总结了物种的变化规律，作出了前无古人的结论，表现了达尔文高水平的创造能力。可见，天才是以创造能力为主要标志，一般能力和专门能力、智力因素和非智力因素（如崇高的理想、坚定的信念、积极的情感、顽强的意志和良好的个性等）对立统一、高度发展的系统。

在反对唯心主义天才论的过程中，人类历史上也曾产生过这样一种极端的观点，即简单地认为天才属于唯心主义先验论的范畴，从根本上否定人的智慧和才能的差别，否定天才的存在，似乎谁承认了天才，谁就陷入了唯心主义。众所周知，客观事物是纷繁复杂、千差万别的，它们不仅具有共性、普遍性，而且还具有个性、

^① 《马克思恩格斯选集》第4卷，第238页。

特殊性。在社会中，由于人们的生活环境不同、教育训练不同、工作条件不同、生理素质不同，特别是社会实践活动和主观努力不同，人们就会表现出智慧的高低、才能的大小等方面的差别。因此，否认天赋和天才的客观存在，不但不是唯物主义反而却是十足的唯心主义。

那么，究竟天才和天赋是什么关系呢？

天才和天赋是对立的统一体。两者的区别在于：（1）天赋是生理现象，属于主体的自然性，而天才是心理现象，属于主体的社会历史性；（2）天赋是主体的某种物质结构，受自然规律支配，而天才主要是社会实践活动中的获得物，受人类社会规律制约；（3）天赋有相当部分是天生的，能够遗传的，而天才则不是天生的，根本不能遗传的。

两者的联系在于：其一，天赋是天才形成和发展的自然前提。因为，大脑是人类智慧和才能的主要物质承担者，感觉器官和运动器官又是它传递和加工信息的主要媒介，所以天才总要以优异的天赋为其自然的物质基础。如果离开了这个十分重要的自然前提和物质基础，人的天才就无法得到真正的发展。比如，生来聋哑的人难以发展音乐能力，双目失明的人无从发展绘画能力，严重的早期脑损伤或脑发育不全的缺陷不但会出现智力发展的障碍，甚至使人难以生存。现代生理心理学的研究证明，高级神经活动类型特征对才能的影响是重要的。强型者在相当强的附加刺激物的作用下能集中注意，弱型者则不能；强而不平衡者有较长的紧张有力的活动周期，但在形成熟练时会出现较多多余的和违反抑制性要求的动作；强、平衡而灵活型者有较大的知觉广度，能迅速解决问题（比一般人快2—3倍），易于发展社交能力和对多变环境的适应能力；平衡型者善于分配注意，易于形成准确的动作熟练；弱型者虽工作精力处于低界限，但是具有较高的感受性、反应性、印象

丰富性,易于发展精细劳动的能力和艺术能力。

因此,在天赋的问题上,必须反对两种极端片面的观点:一种是“遗传无能论”,即完全否定生理素质的遗传性,否定天赋对天才的影响,认为谁要讲天赋及其遗传性,谁要谈优异生理素质的作用,谁就是唯心主义。这既是武断的,也是无理的。研究表明,智力和才能特质有一定的家族聚集性。如著名音乐家巴哈的家族,8代136人中,就有50个男人是著名的音乐家。还有莫扎特和韦伯家族,好几代中都产生有卓越音乐才能的人。我国南北朝戴逵和他的儿子戴勃和戴颙,都是卓越的音乐家。似乎音乐、绘画等才能的天赋遗传倾向更为明显。有人认为音乐才能,如听音、结构、节拍、节奏等功能,可能与某些“好”基因的“最适”的选型组合有关。看来,天才的天赋是有遗传物质基础的,它们是由多因子选配组合的。因此,全盘否定遗传的作用,才是真正的唯心主义。另一种是“遗传决定论”,即根本否定后天的环境和教育的重大作用,把先天的遗传视为天才发展的决定因素,认为人的智慧和才能早由生殖细胞的基因所规定。美国教育心理学家桑代克(1874—1949)说过:“人的智慧80%决定于基因,17%决定于训练,3%决定于偶然因素。”表面上看,“遗传决定论”和“遗传无能论”是两个极端,但本质上两者是一样的。它们都由于违背遗传客观存在的事实及其作用,抓住一点,不及其余,陷入了唯心主义和形而上学的境地。

其二,社会实践是天赋转化为天才的中介和桥梁,是天才赖以产生的社会基础。天赋本身不是天才,既非绝对的对应关系(在同样的素质基础上可以形成各种不同的能力,同一种能力可以在不同素质基础上形成),更不能现成地决定一个人的智慧和才能,天赋仅仅提供一个人能力发展的某种(上下限度)可能性、倾向性或胚胎形式,只有通过后天的一系列条件,比如环境、教育,主要是社会实践活动的锻炼,才能使这种发展的潜在可能性变成真正的

现实性。正如马克思所说：“搬运夫和哲学家之间的原始差别要比家犬和猎犬之间的差别小得多，他们之间的鸿沟是分工掘成的。”^①社会实践是人们改造客观世界的物质活动，它体现了主观和客观的统一，是联系主体和客体的桥梁。人们只有在改造客观世界的实践活动中，才能使自己的智慧和才能得以产生和发展。可以说，社会实践不仅是天才的源泉，而且也是锤炼人的智力和才能的熔炉。

因此，在反对“遗传决定论”的同时，还应批判“环境决定论”和“调和论”。前者，完全抹煞遗传的作用，片面夸大环境和教育在才能发展中的作用，认为天才是环境和教育机械决定的。美国行为主义创始人华生(1878—1958)曾宣称：“给我一打健全的儿童，我可以用特殊的方法任意地加以改变，或者使他们成为医生、教师、艺术家、大商人，或者使他们成为乞丐、盗贼。”^②这种“环境决定论”，实质上是一种否定天才的内在根据和主观能动作用的机械唯物主义的外因论。后者，则是企图用先天遗传和不变环境来曲解才能发展的理论。美国心理学吴伟士(1869—1962)认为，人的心理发展等于遗传和环境的乘积。这种调和论，实质上是一种把才能发展中先天遗传因素的前提作用和后天环境、教育的主导作用等同起来的折衷主义观点。从一定意义上说，我们不是先天决定论，而是后天决定论；不是生理禀赋决定论，而是社会实践决定论。

第三节 主体能力系统与智能模拟

一、主体能力与工具的运用

以身心统一体为基础的主体能力系统 主体能力并非个别、

^① 《马克思恩格斯全集》第1卷，第160页。

^② 华生：《行为主义》，1930年英文版，第82页。

孤立的存在物，而是一个多层次、多水平、多侧度地完成某种活动的主体效率系统。主体的生理能力、意识能力和实践能力既有明显的区别又有密切的联系。它们的区别在于：

(1)性质不同。生理能力是主体自然性的实现，是主体生理结构功能的表现形式，受自然规律所制约。意识能力是主体的观念性的存在，是主体对客体自觉认识和内部体验的统一，受自然与社会规律所制约。实践能力是主体社会性的规定，是同主观认识活动相区别的自觉能动的客观物质活动，受社会历史规律所制约。

(2)内容不同。生理能力包括人体内许多细胞、组织、器官结合起来所构成的八大系统，即运动系统、血液循环系统、呼吸系统、消化系统、泌尿系统、生殖系统、内分泌系统和神经系统的结构功能。意识能力包括非我意识(他物意识)和自我意识等能力。前者，指以外物为对象、反映外物关系的意识能力；后者，指以自身为对象、反映自身同客体关系的意识能力。儿童在一岁时，是谈不上什么自我意识的，他甚至还不能知道自己的身体的存在。他把手指当乳头一样吸吮，把脚趾当玩具一样玩。到一岁末或二岁时，才能把自己的动作和动作的对象、把自己的身体和客观事物区分开来，把自己和自己的动作区分开来，逐渐认识自己动作的后果和自己的力量。进而二、三岁时，随着儿童在与别人的交往中开始掌握代名词，以有“我”这个人称代词为标志，儿童才开始从把自己当作客体转变为把自己当作一个主体来认识，从此才算有了初步的自我意识。如儿童对自己说：“我要……”或“我不要……”，等等。自我意识是人类意识的本质特征和高级形式，它表现着认识自己 and 对待自己的统一。以简单的自我感觉发展到具有一定的自我认识、自我体验，以至自我判断、自我评价、自我修养等高度的自我意识水平。实践能力则包括生产实践、社会关系实践和科学实验等三种基本实践能力。

(3)作用不同。生理能力具有适应的功能,即在保证有机体内部的完整性及其同外部环节的统一中起着调控作用。意识能力具有反映的功能,即通过思想等等主观的东西起着认识世界的作用。实践能力具有改造的功能,即通过做或行动起着改造世界的作用。

生理能力、意识能力和实践能力,虽然在主体能力系统中的性质、内容和作用不同,但三者并不是彼此孤立的,而是对立统一的。它们的联系在于:

(1)本体联系。无论是意识能力,还是实践能力都是以人体尤其是人脑以及感觉、运动器官等一系列生理结构功能为其物质基础的。作为人体的“司令部”——神经系统(主要是大脑),正是在接受内、外感受器将物理能(光、声、热、压力等)、化学能(物质的嗅味、血内氧和二氧化碳的多少等)转变成以电讯号形式传播的神经信息的基础上,以及由骨、软骨、关节和骨骼肌组成的运动系统和其他器官的活动,实现对各器官系统功能的调节,保持人体内环境的相对恒定,保持人体与外界环境的动态平衡,并使主体产生相应的意识活动,完成某种劳动和运动动作。因此,生理能力不仅为主体的意识能力和实践能力的形成提供了必要的自然素质,而且还为主体的能力的进一步发展创造内在的生理根据。

(2)映象联系。主体的意识是一个映象的、开放的、复合的、动态的系统。与其相联系的,还有三个系统:一是意识同脑的联系系统,即反映和负荷者(物质本体)的关系系统;二是意识同外部世界的联系系统,即反映和客体(被反映者)的关系系统;三是意识同行为、实践活动的联系系统,即反映对外部活动的调节系统。可见,生理能力、实践能力和意识能力并不是彼此平行、割裂无关的,而是相互依存、相互作用的。

实验研究表明,主体意识能够对生理机能的某些内部状态形成映象予以调节。当内感受器受到剧烈的或异常的刺激时,便会

产生较清晰的机体感觉。例如，机体缺乏营养物质就产生饥觉，缺乏水分就产生渴觉，缺乏氧气就产生窒息感觉。这种机体感觉的有意映象，在调节内脏活动、维持机体生存中起着重要作用。不仅如此，主体意识甚至还能改造人体的某些生理活动以扩大意识能动作用的范围。通过生物反馈（又称生物回授、内脏学习、自主神经学习）的方法，可使病人利用仪器学会控制自己过去所不能控制的自主性反应，如血压、腺体分泌等变化，从而达到治疗的目的。目前生物反馈在治疗心律不齐、心动过速、各种焦虑症等已取得良好的效果。气功锻炼有素的人，从控制呼吸入手，通过“意念导引”，能控制自己身体体表的温度，有些人还能控制血压的升降。气功的“调息”、“意念导引”、“放松”等三者一体，在意识的主动控制下发挥整体作用。实际上，就是通过主体的意识功能来调整自己身体的生理功能。这为主体意识能动性的反映在调节人体内部活动方面提供了新的认识。

主体意识也是实践能力构成的重要因素。因为，实践不是纯粹客观物质范畴，而是一个包含有主观性因素和客观性因素的关系范畴。实践总有人意识的参与和指导，它是有意识的、经过思虑或凭激情行动的、追求某种目的的人的活动。实践不象存在那样独立于人的意识之外，而是永远同意识的功能联结在一起，目的指导实践，实践实现目的，目的性是实践的内在规定性。主体意识能力不仅可以创造超越现实的映象或理想的模型，而且还可通过实践活动把主观的东西变为客观的东西。事实上，意识的产生和发展的主要意义，也正是在于有意识地改造世界，使其服务于人和社会需要的创造性的实践活动。

（3）中介联系。实践活动是实现主体同对象世界联系的中介和桥梁，是人的整个系统的特殊运动形式。一方面，意识反映产生和表现于实践活动之中，即在实践活动中客体才能变成主观映象；

另一方面，人的实践活动也需要意识反映的指导、定向和调节，即在实践活动中主体才能向它的客观结果或产品转化。因此实践活动是主客体相互联系图式中的一个中项，只能由它来实现二者的统一。

诚然，生理能力是实践能力的自然基础和前提条件，意识能力是实践能力的主观因素和内在成份，但是实践能力始终是主体能力系统中的根本和核心。恩格斯指出：“人的思维的最本质和最切近的基础，正是人所引起的自然界的改变，而不单独是自然界本身。”^①又说：“人的智力是按人如何学会改变自然界而发展的。”^②所以，从根本上说，实践不仅成了主体生理能力、意识能力产生和发展的根源、基础和动力，而且还成了主体生理能力、意识能力发挥其作用的中介、桥梁和场所。如果没有实践能力，主体的自然素质的潜在可能性就不可能转化为现实性，主体的观念地存在之物就不可能转化为现实之物。当然，生理能力、意识能力对实践能力也具有重要的反作用。因此，生理能力、意识能力和实践能力是主体能力系统中不可分割的统一整体，既不能相互代替，又缺一不可。

工具的演进与主体能力的提高 主体能力也属于一个历史的范畴，它是处于不断发展和提高的过程中的。主体能力的提高和工具的演进紧密地交织在一起，是同步进行、辩证发展的。所谓工具，就是人在实践活动和认识活动中实现某种目的所使用的手段。实质上，工具是人体的延伸。这种延伸主要是从功能上进行单方面和综合性的放大。比如，锤子是手功能的延伸，车辆是脚腿功能的延伸，望远镜、显微镜是眼功能的延伸，而宇宙飞船则是腿脚、

^{①②} 《马克思恩格斯选集》第3卷，第551页。

手、眼、耳等多功能的延伸。创造和使用工具，是人区别于动物活动的主要特征之一。

一般来说，工具可分为两大类：

一类是物质性工具或称硬件工具，即人对自然物加工改造而成的工具。因它能代替人的肉体器官的一部分功能，故把这类工具视为肉体器官（即人的硬件）的延伸。与此相应的，大体上也可将硬件工具分为三种：（1）劳动生产工具（和部分科学实验仪器和设备），如锤、钻、车轮等，均属主体效应或运动器官的延伸，它们直接作用于客体并参与人的认识过程，因而它们既是实践工具又是认识工具。（2）科学实验仪器和设备，如望远镜、显微镜、摄谱仪、声纳器等，均属主体感受器官的延伸，它们作为认识工具在科学认识活动中的地位和作用日益重要，因而发展速度很快，数量日益增多。（3）电子计算机和智能机，均属主体思维器官的延伸，它们是认识和实践工具的统一体。

另一类是精神性工具或称软件工具，即人体软件（指人的思维）的延伸而成的工具。如语言文字、数字符号、科学概念和逻辑范畴等等。它们虽然具有一定的物质外壳或载体，但在主体认识活动中的作用却表现为精神内容，所以它不同于物质性的硬件工具而属于精神性的软件工具。

工具（特别是认识工具）具有三个主要特点：

（1）客观性。无论硬件工具还是软件工具，都是在主体意识之外而存在着的客观实在，均具有客观性。作为由一定物质材料构成的硬件工具，其客观性是显而易见的。软件工具虽属精神性工具的范畴，但就其物质载体和精神内容来说仍然具有客观性。例如，口头语言表现为震动着的空气层即声音，书面言语表现为书写符号，这些都是依赖于一定的物质载体而客观存在的。至于概念、范畴等思维形式，不仅有其物质的内容和客观的来源，而且一经形成

以后还会作为社会的财富对人的认识活动发生客观的影响。

(2) 中介性。工具既不能视为纯粹自然物同客体相等同,也不能视为单纯精神产品同主体相混淆,而是具有主客体双因素的中介物。从工具与客体的关系看,工具是从客体转化而来的东西,是在人未开始活动时作为主体活动的对象的存在,是以物化的知识代表着人的活动的产品,也是进一步将知识物化为其他人造物的中介性条件。因而工具具有客体的特征。从工具与主体的关系看,工具是主体的人造物,是按照主体的目的制造出来的产品,是人类认识成果和结晶,也是主体对客体施加作用的手段。因而工具也具有主体的特征。从工具和自然界的中介物的关系看,工具不是自然界一般非人的、与人无关的一种中介物的关系,而是属于人的、与人结为一体的对自然物进行精神性改造过程中一种中介物的关系。因为自然界中物体相互作用过程中普遍存在的那种中介物,并不能称之为工具。例如,原子间通过交换光子而发生电磁作用,光子只是电磁作用的中介物而不是工具。因此,工具是主体认识客体的中介因素,是人类物质生产与精神生产相互转化的中间环节。

(3) 社会历史性。任何工具都不是历来就有的,总是人类社会历史的产物。象生产工具一类的硬件工具,就是在社会中被制造出来的。同时,工具也只有在社会生产活动中,才具有工具质的规定性,并发挥其应有的作用。因为“机器不在劳动过程中服务就没有用。不仅如此,它还会由于自然界物质变换的破坏作用而解体。铁会生锈,木会腐朽。”^①象语言、概念、范畴一类的软件工具也是社会的产物。没有社会集体劳动和交往的迫切需要,语言就难以产生。列宁之所以把概念、范畴等称之为人们认识自然现象之网上

① 《马克思恩格斯全集》第23卷,第207页。

的网结,也正说明这是人类社会所有的。

工具不仅随着社会的产生而产生,而且还随着社会的发展而发展。伴随着人类社会历史上的每一次巨大进步,都会产生出一批又一批崭新的工具。从古代原始的手工工具,到近代的大机器和机器体系,再到现代的电脑、自动化装置以及一系列高、精、尖的科学仪器和设备;从自然语言到人工语言,从旧观念到新观念,从旧范畴到新范畴,所有这一切都表明,“自在”的自然物向“为我”的人造物的转化是工具发展的渊源,人的本质力量的扩大是工具发展的基本方向,人与环境的斗争是工具发展的根本动力,工具的“人化”是工具发展的必然趋势。

还应看到,工具也是人的进化、社会形态的形成和发展的主要推动力。没有独立于自然界其他物种之外的工具这一物质根基,就不会有劳动和人类的产生。同时,有什么样的生产力就会有什么样的生产关系,生产关系的转变总是同生产力特别是生产工具的发展相对应的。马克思说过:“手工磨产生的是封建主为首的社会,蒸汽磨产生的是工业资本家为首的社会。”^①列宁也说过,共产主义是电气化的时代。总之,硬件工具和软件工具的发展,都体现了人类物质文明和精神文明的发展水平,正是人类社会进步的主要标志。

随着工具的演进,主体能力也得到了相应的提高。下面让我们考察一下工具演进的三个基本阶段与主体能力提高的辩证关系。

在古代,最初是简单的工具。在原始社会时期,人们所使用的工具如石刀、石斧等,过分粗糙、极为笨重,尽管如此,它对劳动者的体力劳动,特别是手的解放仍然起了巨大的作用。在劳动者借

^① 《马克思恩格斯全集》第4卷,第144页。

助这种单一的或复合的手工工具的劳动过程中，随着交往活动和认识自然范围的扩大，主体的生理能力（脑量显著增加，大脑内部结构日益专门化和复杂化）和意识能力（观察、分析、概括、想象等能力）也日益得到发展。当然，简单工具作用的有限性与现实生活需要的矛盾，它必然向新的工具阶段过渡。

到了近代，由简单的手工工具发展到机器阶段。此时并没有抛弃简单工具的功能，而借助机器更有目的地执行着人手的功能。苏联学者斯米尔洛夫认为：“机器的出现实现了有目的的执行功能——作工的功能、能量的功能、传动的功能的具体化为先决条件，这样来保证不再使用人力而让机械的、物理的、化学的自然力使工具发生作用。”^①大机器和机器体系以及一系列科学仪器、设备的出现，除引起社会生产和社会生活的重大变革外，还大大开拓了新的认识客体，深化了认识内容，提高了主体的能力。例如，伽里略使用望远镜揭开了星辰的秘密，马尔丕基使用显微镜则开辟了认识极小东西的新世界。

当今，又进入了电脑、机器人发展的高级阶段。这是机器发展的必然结果，也是技术手段发展中质的飞跃。如果说机器是人体的延长，代替了主体体力劳动的功能，那么电脑、智能机器人则是体力和脑力的延长，不仅代替了主体的体力劳动，更主要的是代替了主体的部分脑力劳动。由于电子计算机是一种高速计算装置和通用的信息处理装置，既能自动控制高效率的生产过程，又可模拟人的感觉和思维，加上其他一系列高、精、尖的认识工具，这样就在很大程度上克服了人体功能的局限性，扩大了主体的认识功能，使人能够更深入地认识微观世界和宏观世界，从而提高的主体认识的速度、效应和准确程度。因此，电脑和机器人的出现是人类认识

^① 《哲学科学》，俄文版，1983年第1期。

能力飞跃发展的新标志。

当然,工具是人造的,电脑和机器人也要听从人的指令而作用于自然界的,因此,随着主体能力的不断提高,人必将会创造出更先进更高级的工具,以彻底实现工具两种特有的功能——有目的的执行功能和有目的的进行功能,最佳地为人类造福。这就是工具的演进和主体能力提高的辩证法。

二、现代科技发展与智能模拟

智能模拟的可能性和现实性 智能模拟是主体认识能力物化的产物,也是工具高度发展的表现。随着信息论、控制论、电子计算机等现代科学技术的发展,出现了用机械和电子装置模拟人脑的思维。因此,智能模拟,实际上是主体的部分智能在机器中的复制和再现,也是主体能力的延伸和扩大。

为什么电脑能模拟人脑?其内在根据就在于:机器和人、电脑和人脑具有某一种同一性、共同点和相似之处。

(1)电脑和人脑都有同构关系。所谓同构,指构造、形式上的相同而言。同构本质上是对象之间的映射或对应关系,借此一个系统的结构可以用另外一个系统表现出来。同构基本上有两种:一种是一般性的同构,即简单地将一个系统的结构映射到另一个系统中。如唱片与音乐之间的同构。另一种是复杂的同构,即通过一系列硬件、软件设备,较高级地表现出两个系统之间的对应关系。比如,主体的思维活动,总是同思维的物质承担者(大脑)、思维的物质外壳(语言)、思维的物质手段(计算工具)等三者紧密连结在一起;而电脑模拟人脑的思维也必须解决电脑的硬件(相当于主体思维的物质承担者)、电脑的软件(如计算机程序、计算机语言等,相当于主体思维的物质过程和物质外壳)、软、硬件结合整个电脑(相当于主体思维的工具)等类似的三个问题。电脑和人脑正

是因为具有思维与物质的统一性,具有这种复杂意义上的同构,才使智能模拟成为可能。

(2) 电脑和人脑都有特定的控制系统。人脑是一个极其复杂的精致的控制系统。首先感受器将接受的信息初步加工后输入脑中枢,然后脑中枢进行精细的信息加工、信息储存和整合,最终将信息传至效应器而形成反馈活动,以便更好地认识和改造世界。而电脑则是用人工的办法制成的一种高级的信息加工与控制系统。首先机器系统通过检测器接受外界信息,然后在变换器中按照一定的规则进行信息转换,最后由控制器进行反馈控制(先由控制器发出信号进行控制,然后将控制结果返回传至控制器,经分析加以调整控制),以便最佳地实现控制。驰名世界的美国数学家维纳(1894—1964)从行为或功能的角度将生物和机器进行类比,发现了“机器和生命机体之间在行为方面有某些相似之处”^①,揭示了信息和控制规律乃是机器、生物和人类所遵守的共同规律。电脑和人脑正因为具有共性,在生物有机体和技术装置中的控制功能之间的相似之点可以进行类比,才使智能模拟成为可能。

(3) 电脑和人脑都有信息活动的功能。信息变换和信息反馈是一切控制系统的共同特点,也是人工智能模拟的主要根据。所谓信息,既不是物质和能量,也不是事物的属性和关系,而是事物的属性、联系和含义的表征。无论自然信息或人工信息,均具有事物本身所固有的含义,即表征性或表意性。表征性或表意性是一个从无机到有机、从动物到人类由低级向高级发展的系列。比如,电子计算机程序是技术信息,遗传密码是生物信息,引起动物条件反射的直接具体刺激物(看到、听到、触到的东西)是第一信号系统的信号(信息),引起人的条件反射的社会信息(语言)则

^① 《维纳著作选》,上海译文出版社1978年版,第17页。

是第二信号系统的信号(信息)。由于世界的多样性统一于物质,高级的物质运动形式包含着低级的物质运动形式,自然,各种形式的物质运动的信息活动都有其共性。正因为计算机中的信息活动和大气的信息活动有其共性,才能用计算机预报天气;也正因为电脑中的信息活动和人脑中的信息活动有其共性,才能用电脑模拟人脑的智能活动。实质上,人工智能就是使计算机更加接近大脑的机制。恩格斯早就预言:“终有一天我们可以用实验的方法把思维‘归结’为脑子中的分子的和化学的运动……”。^①

综上所述,智能模拟的可能性是由电脑和人脑的同构关系的统一性、信息和控制活动规律的统一性、高级和低级物质运动形式的统一性所决定的。当然,电脑模拟人脑的可能性变为现实性,还要依赖于一系列的条件。如把实际问题的描述形式化,把求解问题的方式机械化,把解决问题的过程机械化等。这就是将大脑中高级的运动形式转换为物理的机械的运动形式,为电脑模拟人脑智能活动成为现实的必要条件。

智能机的出现对主体的意义 智能机的出现不仅是现代科学技术进步的重要标志,而且也是人的本质力量的巨大显现。如果说,在古代简单工具阶段,工具是人手的延长,在近代机器阶段,机器是人的体力的延长,机器代替了主体的部分体力劳动职能,那么,在今天电脑和智能机阶段,电脑和智能机则是人的体力和脑力的延长,它不仅代替了主体的体力劳动,更主要的是代替了主体的部分脑力劳动。因此,电脑和智能机的出现具有重大的理论意义和实践意义。

实践证明,电脑和智能机的出现,明显突破了人脑的某些生理

^① 《马克思恩格斯全集》第20卷,第591页。

局限性,大大扩展和增强了主体的整个功能,使人的认识和实践活动进入到高速、巨量、精确、自动化的新阶段。具体来说,电脑和智能机的出现对主体的意义在于:

第一,丰富并深化了“主体——工具——客体”之间的关系,提高了主体的智力素质,丰富了客体的内容,增加了自动控制装置这一新的工具环节,使认识结构更加复杂化。

第二,丰富了主体接收和加工信息的方式,增加了主体接收信息的渠道,提高了主体处理信息的速度和精度,加强了体力劳动和脑力劳动日益紧密的结合,缩短了主体对客体认识的周期,使认识过程更加迅速化。

第三,扩展了主体的思维方式,推动了人们由“平面思维”向“立体思维”或系统——整体思维的转变,充分发挥了最有力的科学技术手段的作用,使思维的创造性活动更加突出化。

第四,增加了主体存在信息的方式,出现了由“印刷文化”向“计算机文化”的过渡,加强了学校课堂学习和社会实际学习的密切联系,使主体获得知识的途径更加多样化。

可见,电脑和智能机的出现,表明了人的主体性有了空前的提高和发展,反过来,它又极大地提高了主体在自然界中的地位,突出地增强了主体认识世界和改造世界的能力。因此,我们决不能低估人工智能的作用与意义、发展与远景。

但是,还必须看到,电脑和智能机也有其自身的局限性。从整体上看,电脑与人脑、人工智能与人类智能具有本质的区别。

(1)人工智能不具有人从社会性中所形成的主体能力。人是生活在以自然环境为背景的人造环境中的社会人,人脑也是一个受社会影响发育、变化的活的系统,人类智能更是在社会实践中不断发展提高的。而人工智能是人的仿生物,它除了人所赋予它的性能而外,没有象人一样从自身生活中形成的性能。

(2)人工智能不具有人的主观世界。人具有一个绚丽多彩的内心世界,如需要、动机、目的、认知、直觉、灵感、情感、意志、爱好、兴趣、价值观、世界观等等。主观世界既是客观存在的反映,又是制约主体反映客体差别性的内部条件。因此,主体意识不仅作为对外界的客观认识而存在着,而且还作为他的主观内部体验或内外对象性的自我觉态而存在着。而人工智能并不是真正的人类思维本身,在目前阶段,它只是电脑对人脑的部分模拟,是由一些电子管、晶体管、集成电路等电子元件所构成的自动装置的无意识的机械的物理的过程,尚不能具有人类的思维、想象、情感、意志等等在内的丰富多彩的精神世界。

(3)人工智能不具有人的自觉能动性。人具有自觉地认识世界和改造世界的创造功能。人不仅改变自然物的形状,而且还在自然物中实现自觉的目的。人类智能是主体自觉创造力的能动性的体现。而电脑和智能机尽管储存信息容量巨大,运算速度和逻辑判断的精确性惊人,但是它不能主动地提出新问题,进行新的发明和创造,只有人预先把思维过程形式化、符号化,将编制的程序输进电脑,在接受人脑的指令时,才能进行人工智能的活动。因此,智能机的自动性并不能说明机器具有主观能动性,只能是人的主观能动性的一种表现。归根结底,智能机的自动性只不过是受命于人的一种被动性,在这一点上,它不能离开人而独立的存在并发挥作用。

宣称“人是机器”这一命题是错误的,主张“机器是人”,进而认为机器将奴役人、取代人,这种认识也是缺乏科学根据的。所以,尽管每一种新机器都揭示出人的本质中的一个新的方面,但是人的内容的丰富多彩,则是任何一个最复杂的机器及其总和都不能取代的。电脑和人脑只是一种类似、接近的模仿的关系,不是绝对相同和等价的关系。把人和机器等同起来,抹煞两者之间的根本

区别,是不对的。从主体与客体的关系、从能动与被动的关系、从社会属性与自然属性的关系等方面来看,智能机均不能代替或超过人脑。智能机只能是依附于人并被人所利用的一个工具,它自身不具有主体性,也永远不能成为主体。人类把自身的聪明赋予了智能机,智能机只能使人类变得更加聪明。这就是主体与工具的历史发展的辩证法。

评“人工主体”、“人机主体”说 随着现代科学技术的飞速发展,人的认识发展的新的飞跃,有些人提出两种主体说:一种叫“人工主体”说,即认为智能机的出现是“人工主体”(或第二主体)出现的标志;另一种叫“人机主体”说,即认为人和现代化机器(如计算机等)在一起,构成“人机主体”。两者的理由虽然说法不同,但基本上不外三点:其一,智能机“根本不同于以往工具”,它与人的关系“具有相对独立性”;其二,智能机从根本上突破了人的反映机制的某些局限性,它比人这个“自然认识主体”具有突破性的优越性;其三,智能机包含着思维运动的特性,它不比“自然认识主体”表现出的运动形式低。因此,他们坚持“人机主体”说乃至“人工主体”说。

从真正的科学观点去看,这两种主张都是难以成立的。它存在的问题在于:

(1)混淆和抹煞了主体的质的规定性。由于主观性、自主性、自为性和社会性是主体特有的质的规定性,因而只有在社会实践活动的基础上形成的具有自我意识、自觉能动性的社会的人,才能成为主体。机器或机器人的联合体因为不具备主体这些质的规定性,所以它们就不能成为独立的主体,只能成为主体能力系统中的一个组成部分。人作为主体,他的主体性并不完全是由他的能力确立的。虽然人工智能可以模拟以至超过人的某些方面的能力,

但是这些能力所要实现的目的，只能由人来确立。

(2)混淆和抹煞了人和工具在主体能力系统中独特的作用及其不同地位。由于人是智能机的创造者，是机器工作程序的编制者，是机器操作过程中的指令者和控制者，而机器则是人的本质的对象化，是人的物化了的思想和目的，是人的活动的产物和最“聪明”的助手，因而在这一对立统一体中，人和机器具有不同的作用和地位。其中，人以自然界的主人和创造者的身分占主导地位。而机器则以工具的身份处于认识主体与认识客体之间的中介地位和从属地位。诚然，没有劳动工具(包括机器)，人就不能实现劳动，但是，机器只是人的人工器官，没有人，机器就根本不会存在。马克思指出：“自然界不建造机器、蒸汽机、铁路、电报、走锭精纺机等等。所有这一切都是人活动的产物；是变为人的意志支配自然界器官或在自然界中执行这一意志的器官，即知识的物化力量。”^①虽然这种物化力量的发展是很难估量的，目前人们还很难断定它在哪些方面能超过人，哪些方面不能超过人，但是，有一点是可以肯定的，那就是在主体能力系统中，随着物化力量的发展，人对这种力量的控制的能力也将不断发展。在这种相互促进的发展过程中，物化力量的发展即使有时会超过人类对它的控制能力的发展，但是在总体关系上，人类是不会让它发展到剥夺人的主导地位的程度。这方面的危险虽然存在，但是并不是不可防止的。目前大多数科学家仍然乐观地相信，即使出现暂时的失控现象，人类最终还是能寻找到新的控制手段的。那种断言人类注定要沦为机器人的统治对象的观点，是缺乏科学根据的。因此，无论“人工主体”也好，还是“人机主体”也好，它们都或多或少地颠倒了人和机器在人机系统中的地位，表现了某种见物不见人或重物轻人的倾向。

^① 《马克思的未发表手稿》，《布尔什维克》，1939年俄文版第11、12期，第63页。

第八章

主体的社会规定性

第一节 主体的存在形态

一、主体是在社会中存在的人

主体的社会化 社会是主体的存在形式，仅仅具有自然物质结构和功能的生命个体还不能成为主体。只有在社会化中，具有一定的自然物质结构和功能的生命个体才能发展成为具有主观性、自主性和自为性的人，才能成为现实的主体。这样的主体，只能是在社会中存在的、具有社会性的人。

社会并不是许多生命个体的外在结合，而是在物质生产劳动基础上形成的、具有内在联系的个人构成的活动总体(系统)。社会关系就是个人结合的社会形式。

“社会关系的含义是指许多个人的合作”。^①许多动物的个体之间也具有某种合作关系，这种合作使动物形成一个个群体。目前世界上有五十万种昆虫，其中15,000种是以群体形式生活的。在许多高等动物中，群体生活也表现得非常明显。但是，动物群和人类社会是有质的区别的。动物群是在适应外部环境过程中所形成的一种本能的存在形式，而人类社会则是在生产劳动的基础上形

^① 《马克思恩格斯选集》第1卷，第34页。

成的一种新的物质运动形式。

使用人类自己制造的劳动手段进行生产是人类特殊活动方式的根本特点。劳动手段是把个体的人联系起来的中介。由于劳动手段不仅体现着人的身内器官(天然器官)的劳动功能,而且是由外部自然物质材料制成的一种身外自然物,因而它是发挥身内器官功能的一种身外器官。这种器官与人类个体的天然器官具有不同的特点:个体的身内器官不能脱离个体而存在,它只能由生命个体所有和使用。而劳动手段这种身外器官则具有一种超个体性:某个人制造的劳动手段,可以为他人所用,这样,使用他人制造的劳动手段进行劳动的个人,就可以把他人的本质力量纳入自己之中;同时,劳动手段的超个体性也决定了对它的所有权可以在不同个体之间转换。因此,使用劳动手段进行劳动,就使个体之间建立起一种内在的联系,使个体结合成为不可分割的活动整体。在这种意义上说,劳动手段在本质上就不是人的个体器官,而是人的社会性器官,工具凝结着整个社会的劳动经验和智慧,它不仅只能在社会中形成,人也只有在社会集体中才能使用这一器官,发挥它的功能。人类个体之间正是通过劳动手段的使用权、占有权的转换进行合作的。

简单协作和分工协作是人类所采取的两种基本的合作方式。在简单协作中,个体所进行的是“共同劳动”。在这种劳动中,许多人在同一时间内从事同一种劳动。“单个劳动者的力量的机械总和,与许多人手同时共同完成同一不可分割的操作……所发挥的社会力量有本质的差别。”“这里的问题不仅是通过协作提高了个人生产力,而且创造了一种生产力,这种生产力本身必然是集体力。”^①人类比较高级的合作方式是分工协作。这种合作方式的特

^① 《马克思恩格斯全集》第23卷,第362页。

征是：许多人在同一时间内从事不相同的劳动。分工协作一方面是人的活动的分化、个体劳动的孤立化，另一方面又是人的活动的进一步的社会化、整体化，个人之间通过活动交换而形成一个有机的整体。在这种合作中，个体所进行的是一种“相互劳动”。在生产中，每个人所生产的都不是直接满足需要的特殊产品，而是满足社会和其他人需要的“一般产品”，这样，个人的具体劳动就转化为社会劳动。这样的个人，不再是孤立的生命个体，而是在其中就包含着全部社会关系总和的个人，是包含着社会整体性质的个人。作为生命有机体的个人正是在这样的生产劳动中社会化的。

社会是主体的存在形式 主体是人。社会是人的集体存在形式。什么是社会，社会的本质是什么，这是历史上思想家们一直探索的重要问题。但是，在马克思主义的历史唯物主义产生以前，尽管人们对社会的某些个别的表面的特征做了描述，其中也包含某些合理性的因素，但是，人们并没有能够科学地说明社会的本质。只有马克思主义哲学才第一次对社会的本质做了科学的说明。

社会是以生产劳动为基础的无数个人活动构成的系统。因此，社会的本质，也就是人的活动系统的本质。如果我们分析一下人的活动系统就会发现，人的社会总体活动包含着三个相互区别又相互依赖的基本关系：

(1)人和自然的关系。

人和自然的关系包含下面两方面的内容：

第一，人包含着自然，或者反过来说，人本身就是自然里的一个现实的部分，是自然界的总的发展过程中的一个阶段。从人和自然的直接同一性而言，人与其他的生物和动物具有共同的自然属性。人是从动物进化而来的，不是上帝创造的。人的产生，不是生命发展的中断，而是生命发展的继续。人的发展规律，社会的发展

规律，并没有抛弃一般的生物规律，更不是反自然的规律，而是把一般的生物规律包含于自身之中。如果否认人同自然的这种内在联系，就必然导致神学唯心主义。恩格斯说：随着人类对自然界认识的逐步深入，“人们愈会重新地不仅感觉到，而且也认识到自身和自然界的一致，而那种把精神和物质、人类和自然、灵魂和肉体对立起来的荒谬的、反自然的观点，也就愈不可能存在了，这种观点是从古典古代崩溃以后在欧洲发生并在基督教中得到最大发展的。”^①

第二，人是一种能动的自然。人和自然的关系还有另一个重要方面，即人又认识自然、支配自然、改造自然。在这一方面，表现了人是一种达到了自觉的并能进行自我创造的自然。正如恩格斯所说的：“而最后在这些脊椎动物中又发展出这样一种脊椎动物，在它身上自然界达到了自我意识，这就是人。”^②因此，人和自然的区别，也就是达到了自我意识（自觉）的自然同盲目的、自在的自然的区别，是能动的自然与消极被动的自然的区别。在这种区别中就包含着人和自然的同一性：人是自然。这样理解，不仅和那种把社会看成反自然的存在的的神学唯心主义划清了界限，而且和那种把人同外部自然绝对等同起来的形而上学唯物主义也划清了界限。社会所包含的自然是这样一种自然：在它上面，既包含着自然性，又不同于自发的、自在的自然，这种自然就是人的物质生产力。人的生产力正是体现了自觉性和能动性的特殊本质的自然。正是这种自然力，既把社会与自然区分开来，又把社会与外部自然统一起来；它作为人类历史的基础，归根到底决定着社会生活的一切形式，使社会的发展成为“自然历史过程”。正是在生产力这个范畴中凝结了人和自然的全面的辩证关系，并充分体现了社会运动形式的能

^{①②} 《马克思恩格斯选集》第3卷，第518、456页。

动的本质。

(2)个人和社会的关系。

通过上面的关系可以得出如下结论：人是自觉的、能动的生命个体。但是，这个结论还是不完全的、抽象的。这是因为，自觉的、能动的自然个体只有在与他人的合作中，只有在社会集体中才能存在。社会，不是生命个体的简单堆积，而是由生活个体的活动构成的有机系统。社会关系就是个人的社会结合形式，是社会的内在结构。

(3)人和意识的关系。

意识是构成社会的基本要素，人和意识的关系也是社会固有的本质关系。离开意识，就不能有人的存在，也不可能有社会的存在。任何个人活动都是在意识支配下的有目的的活动。人的“行动的一切动力，都一定要通过他的头脑，一定要转变为他的愿望的动机，才能使他行动起来”^①。同样，人的社会集体行动，也必须在社会意识的支配下才有可能。社会集体意识，是自发的社会集体活动向自觉的社会集体活动转变的必要条件。这就说明了：人和社会是生命的自觉存在形式。

马克思主义哲学科学地说明了人和自然、个人和社会、人和意识的关系，也就科学地说明了社会的本质：社会是生命的能动存在形式、集体存在形式、自觉存在形式。这样，就为科学地说明主体的社会规定性提供了理论前提。

主体的社会规定性 既然人是社会的人，只有在社会中人才能成其为人。这就是说，主体是由社会规定的，人只有在社会关系中才能成为现实的主体。主体的社会规定性包含有以下几方面的

^① 《马克思恩格斯选集》第4卷，第247页。

内容：

(1) 主体必须取得社会形式才能成为现实的主体。因为，具有自然生理根据的生命个体只有在社会中，才能超越一般生物个体的自然本性，获得主体的性质。自主性、主观性、自为性都是主体应该具有的一般性质，然而在社会之外的孤立的生命个体是不会具有这些性质的。只有在社会集体中，作为个人的主体才能从事自主活动，充分发挥自己的能动性、创造性，认识外部对象的本质和规律；也只有社会集体中，作为个人的主体才能实现自身的主体价值，创造自己、实现和发展自己。

(2) 社会规定了主体的性质和能力。人是社会的创造者，同时也是社会的产物。现实的主体的性质和能力都是由主体所在的社会规定的。个人把社会集体的性质和能力内化到自身之中，就以压缩的形式反映了社会整体的性质和能力。这样的个人就不再是孤立的个人，而是整个社会的缩影。个人只有首先取得社会的性质和能力，才能用社会力量从事创造历史的主体活动。

(3) 社会规定了不同主体的差异性。在社会中，现实的主体的性质和能力是不同等的。这种差别性，主要的不是由个体的生理素质所决定，而是由主体的社会性质决定的。每个人一生下来就遇到现成的社会关系，他们只能在这个前提下去从事创造历史的活动。社会关系的不同地位，把人们区分为从事不同活动、具有不同利益要求、思想和感情的个人或集团，这些不同的个人或集团，都是一定社会关系的人格化。人们从不同的地位去反映社会整体的性质，不仅造成了人们的共同性质，而且形成了人们之间的差异和对立的性质。这种差别性正是表现了人的具体性和现实性。

因此，现实的主体，只能是存在于一定社会形式和关系中的现实的人。社会规定了主体的根本性质、力量和能力。在这个意义

上说,主体不仅是自身活动的产物,而且也是社会历史的产物。

二、主体的不同存在形态

主体形态概念 在人对自然的关系中,人是主体,自然是客体。但是,作为主体的人是处于一定社会关系中的人,是处于一定历史发展阶段的人,因此,在人与自然的现实的关系中,主体对客体的具体关系的内容、形式和作用方式必然是各不相同的。当我们从对主体的抽象规定转入对主体的具体规定、从对主客体的一般关系转入对主客体具体关系的研究时,就必须引进主体形态概念。

所谓主体形态,就是主体的具体存在形式或状态。主体形态概念是对具体主体进行分类的概念。我们基本上可以从两个角度对主体进行划分。首先,可以根据主体发展的不同历史阶段对主体进行区分。处于不同历史发展阶段上的主体,他们的力量、能力以及精神品质都表现出不同的特征,他们对客体的关系也呈现出不同的形态。我们可以把它叫做主体的历史形态。其次,就处于同一历史形态的主体来说,主体活动的具体关系的内容、形式及对客体的作用方式也表现为不同状况。这种划分是在社会关系方面对主体所做的划分,它标志着现实主体的具体社会存在形态,我们可以把它叫做主体的社会形态。依据主体的历史形态,主体可区分为原始状态下的主体、阶级异化状态下的主体和自由的主体;依据主体的社会形态,主体又可区分为个体、集体、社会总体和人类总体几种形态。

主体的个体形态 主体的个体形态是指在个人身上表现出来的主体性质,或者说,是主体表现在个人活动中的性质。

主体是人,这是就人的总体或类而言的。在现实中,“人”总是

表现为一个个具体的个人。个人具有“人”的一般性质；“人”只能在个人之中存在。离开了个人，“人”不过是一个空洞的抽象，它只能在人们的头脑中存在，或者在神学家的天国中存在。

个人活动是人类社会集体活动的基础和前提。马克思说：“任何人类历史的第一个前提无疑是有生命的个人的存在。”^①所谓社会，就是由处于一定具体关系中的个人活动构成的活动系统。所谓人类历史，“始终只是他们的个体发展的历史。”^②社会历史并不是某种“无人身”的抽象存在物，而是由无数个体的活动构成的。个人及其活动是社会的细胞，而社会只不过是个人活动的相互作用的产物而已。社会整体的力量和能力，是个人力量和能力相互作用的结果。虽然相互作用的结果所产生的“社会集体力”并不等于个体力量的机械总和，但是，离开个人力量 and 能力的发挥，这种“社会集体力”也会化为乌有。同样，人类历史的发展，人的本质力量 and 能力的延续也离不开个人。虽然人类的力量 and 能力的发展不等于个人的力量的机械总和，但是，它也只能通过一代一代具体的个人力量 and 能力而存在。例如，离开个人头脑的思维是不可思议的。人类思维虽然不等于个人思维，但是，它也只能“仅仅作为无数亿过去、现在和未来的人的个人思维而存在。”^③

承认主体的个体形态具有十分重要的方法论意义。

(1) 只有承认主体的个体形态，才能坚持主体的自然物质性。个人是有生命的个体存在，具有自然物质属性。虽然处于社会历史中的个人是一种不同于一般生物个体的社会存在，具有一种新的物质运动形式，服从着社会规律，但是，社会存在、社会规律并不是一种反自然的存在，而只不过是自然存在、自然规律在人的活动

① 《马克思恩格斯选集》第1卷，第24页。

② 《马克思恩格斯选集》第4卷，第321页。

③ 《马克思恩格斯选集》第3卷，第125页。

中的社会化而已。否认主体的个体存在形态，就必然把社会 and 人类看成是一种反自然的抽象存在物，最终导致思辨的、神学的唯心主义。

(2) 坚持主体的个体存在形态，才能坚持主体的现实性、具体性。主体具有的自主性、主观性和自为性的一般规定性，只有在有特殊性的个体中才能得到现实的存在。主体的一般性质和能力表现在个体之中时，就表现为一般和特殊的统一：一方面，每一个人都包含着主体的一般性质，它代表了主体的总体性；另一方面，主体又表现为特殊个体，因而它是通过个体性的折光反映出来的总体性；是以特殊性反映出来的共性，这样的主体性才是现实的、具体的主体性。

总之，个人是主体的一种重要形态，它是其它几种形态的前提和基础。“最初是个体的”^①。在此前提下，才能进一步研究主体的其它存在形态。

主体的集团形态 集团、团体或集体是由个人构成的具有自我意识、共同目的和自觉组织的活动的群体。

集体作为活动的主体，首先必须自觉意识到所有成员的共同利益，并且在此基础上形成统一的、共同的目的。个人的活动必须在意识支配下才有可能，同样，集体活动必须在集体意识、共同目的的支配下才有可能。除此之外，两个人以上的集体活动还必须有组织以及由组织人格化而来的共同权威——领导者，这样才能把分散的、具有各自特殊利益和目的的个人统一起来，实现自觉的集体活动。这样的集体，才能是现实活动的主体。

集体是由个人联合而成的，但不是个人的简单集合。在集体

^① 《列宁全集》中文第1版第38卷，第216页。

活动中,始终存在着个人利益和共同利益、个人意志和共同意志的矛盾。集体活动过程,就是不断地解决上述矛盾,把个人的特殊利益和意志统一到共同利益和意志上来的过程。共同权威(组织和领导者)是实现这种统一的自觉的、必要的条件。

在不同的关系和层次上,可以形成不同的、甚至对立的集体。在经济关系中,存在着不同的经济团体。在阶级社会中,社会区分为两大对立的社会集团:剥削阶级和被剥削阶级。在政治关系中,存在着不同的党派和政治团体;在精神关系中,不同的学术团体、学派、教派都构成不同的社会集团。

在不同的层次上,社会集团的区分是相对的:许多具有某种共同性的小集团可以联合成为更大的集团;而在同一集团内部,也可以存在着具有特殊性质的小集团。共同利益把小集团联合成为一个统一的系统;特殊利益又把它们区别开来,形成有别的相对独立的系统。

集团主体的作用是双重的:一方面,它把个人的力量、能力汇集起来,并超越了许多个体力量的局限,发挥了人的种属能力。共同的活动创造了一种新的力量——社会集体力,因而使集团的力量和能力远远超出了个体能力和力量的机械总和。另一方面,不同集团的形成和划分,又减弱了人的类意识;不同集团的对立和斗争,在一定历史条件下也减弱了人类社会总体的力量。例如,在对立集团之间的战争中,损失了大量的人力和物力,对类的力量的积累和发展起了巨大的破坏作用。因此,只有把不同集团的对立和斗争限制在一定秩序范围内,形成统一的社会总体,才能保证社会历史的正常发展。

主体的社会总体形态 主体的社会总体形态是指:在同一地域、同一时间内,处于同一经济形态的不同集团和个人构成的主体

活动系统。在同一时间、同一地域内，存在于同一种经济形态内的个人与个人、集团与集团之间总是存在着某种差别，有时甚至在利益、意志和活动中形成尖锐的对立和斗争。在私有制社会中剥削阶级与被剥削阶级、革命阶级与反动阶级之间的对立和斗争是集团之间的对立和斗争的最尖锐、突出的表现。在这种情况下，就必须把个人或集团的活动限制在适应当时生产力的生产关系所要求的秩序范围以内，只有如此，才能使社会免于在斗争中毁灭，才能维持生产力及其整个社会的存在和发展。因此，个人和集团必须在一定关系中结合成为一个统一的社会总体，这样就形成了主体的社会总体形态。

在阶级社会中，国家是社会总体的集中代表，恩格斯说：“国家是整个社会的正式代表，是社会在一个有形的组织中的集中表现。”^① 国家是一种社会“公共权力”，^② 是社会利益（社会利益并不是各个对立阶级的利益的机械总和，而是实现社会总体发展的客观要求，即维持社会生产力发展的客观要求，维护适应生产力的生产关系的客观需要）的自觉的集中的表现，是社会总体意志的体现。恩格斯说：“社会创立一个机关来保护自己的共同利益，免遭内部和外部的侵犯。这种机关就是国家政权。”^③ 这种“公共权力”运用武力抵抗外部的侵犯，保护社会总体利益；运用法律和暴力限制个人或集团的特殊利益对总体利益的侵犯。这样，才维护了社会总体的存在和发展。

国家的这种社会总体性与国家的阶级性并不是绝对对立的，而是内在统一的。在阶级社会中，经济上占统治地位的阶级必然也在政治上居统治地位。国家所体现的主要是统治阶级的意志，

① 《马克思恩格斯选集》第3卷，第438页。

② 参见《马克思恩格斯选集》第4卷，第91、114页；第2卷，第539页。

③ 《马克思恩格斯选集》第1卷，第249页。

是经济上占统治地位的阶级实现自己的意志，即按照有利于自己阶级需要的方式管理整个社会的政治组织。对于统治阶级而言，国家就是经济上占统治地位的阶级用以同被统治阶级进行斗争，即镇压被统治阶级反抗的工具。由于经济上占统治地位的阶级是适应生产力要求的经济关系的代表，因而它是历史必然性的代表和执行者。那么，这个阶级的国家，也是历史必然性的执行者，是社会总体意志的代表。“一切政府，甚至最专制的政府，归根到底都只是由本国状况所产生的经济必然性的执行者。”^①这样，国家的社会总体性与阶级性在经济上占统治地位的阶级身上就实现了统一：国家既是社会整体的集中表现，又是经济上占统治地位阶级利益的集中表现。国家在实现统治阶级利益的同时，也实现了它的社会总体职能。

可见，即使在阶级尖锐对立的社会中，也存在主体的社会总体形态，在人与自然的物质交换（生产）活动中，人类在任何时候都是以社会整体的力量与自然界对立的。我们不能因社会存在着阶级对立而否认社会整体的存在，正象不能因社会整体的存在而否认阶级之间、个人之间的差别与对立一样。

人类主体形态 人类主体形态是主体社会形态的最高表现，是主体作为类的存在形态。人类主体形态的具体涵义，就是指地球上不同国家、地区和民族作为认识和改造自然的主体的内在统一性。生活在不同国家和地域的人，尽管存在着不同程度的区别和对立，存在着某种隔离性，但是，他们作为地球上人类的一员，又存在着某种直接或间接的联系，在历史活动中表现出具有共同目标的协调一致的性质。

^① 《马克思恩格斯选集》第1卷，第495页。

人类主体形态作为主体的社会形态的最高表现，经历了一个逐渐形成、发展和完善的历史过程。在封建社会以前的以自然经济为主的社会中，各个国家和民族之间很难发生联系，交换是有限的，市场是狭小的，生产方式是稳定的，地方和外界是隔绝的。这时，不可能形成人类主体形态。

资本主义大工业的发展，使人类开始形成某种全球性的联系、交通工具和通讯工具的发展、分工和交换的发展、世界市场的开拓，使一切国家的生产和消费都成为世界性的了。这就为世界各地人们更广泛、更深入、更迅速地联系提供了客观条件。生产力的飞速发展，也为世界各国人民联合行动提了客观的、迫切的要求。人口控制、环境保护、生态平衡、战争能源和外层空间的开发和利用，都已经不再是某一国家的局部问题，而是关系到地球上世界各国人民的生死悠关的问题。苏联切尔诺贝利核电站的核溢漏事故，不仅损害了苏联人民的生命健康，而且还危及了欧洲甚至更广大地区人民的生命安全，在现代武器的条件下，超级大国之间如果发生核战争，不仅会使战争双方互相毁灭，而且也会使整个地球遭到重大破坏。因此，世界各国人民联合行动维护人类的利益，已经形成不可阻挡的潮流。在经济方面，从一国经济向全球性经济的发展已成为大势所趋。任何国家和民族，只有打破闭关自守，实行开放政策，在世界经济发展中争得一席之地，成为世界经济的一员，才能避免被世界历史的发展所淘汰。

当然，在国际上还存在着阶级对立的条件下，人类的这种统一还是有条件的，人类主体形态还不能得到自觉的、完满的实现。只有在地球上彻底消灭了阶级和阶级斗争，消灭了剥削和压迫，实现了共产主义，才能真正形成自觉为全人类利益而奋斗的人类的自觉联合行动，人类才能成为一个完满的自由自觉的主体。

四种主体形态的区别和联系 在哲学史上，思想家们并没有对主体形态进行具体区分，他们或者把主体的个体形态看成主体的唯一形态，或者把主体的社会总体形态看成主体的唯一存在形态，大都否认主体可以表现为不同的存在形态，更谈不到论述主体不同形态的关系问题了。

在柏拉图的哲学中，社会有机体被看做主体的唯一存在形态。他认为，国家作为一个普遍的实体是唯一真实的主体。国家是个人的目的、生命的本质。个人把自己系统化在这个活生生的有机体中，这些部分只是为了全体而存在的。因此，个人是一种虚假的存在，只有社会整体、国家才是真实的存在。亚里士多德也持同样的看法。他认为，事物只有发展到最高阶段才充分实现了它的自然本性。由个人到国家的发展，就是人的本性从不完全到完全的发展过程。国家就是人的本性的最后完成，是最高的集体，是主体——人的本性的最充分的表现。人只有在国家中生活，才是真正的人。柏拉图和亚里士多德看到了主体的社会性，否认孤立的个人的现实性，这一思想具有一定的合理性。但是，他们用主体的社会性否定了主体的个体性，使个体性完全消融于社会总体之中，这种看法却是错误的。这种理论的直接后果就是否认了主体的自然基础。因为作为主体的个人是一种有生命的存在物，因此，只有承认人的个体性，才能承认人的自然性；否认主体的个体性，主体就成了一种无人身的抽象存在，这就必然否定人的自然性。这种理论还会导致神学唯心主义。当人们把这种无人身的主体对象化之后，就形成了宗教神学的上帝观念。宗教神学中的精神和物质、灵魂和肉体的对立，正是社会总体与个体对立的必然结果。

与此相反，近代资产阶级的大多数哲学家，特别是唯物主义的哲学家们则只承认主体的个体形态。他们不懂得，个人只有在社会关系中形成有机总体，才能与客体发生关系。除了个体形态，他

们不知道还有其他主体形态的存在。他们把个体看成主体的唯一形态，必然把主体归结为一种自然存在物。这种理论具有一定的合理性因素。它承认人的个体形态，承认人的自然属性，在自然观上达到了唯物论，对于反对宗教神学起了进步作用。但是，仅仅把主体归结为自然个体，还不能把人和动物、主体与客体真正区别开来。

如实地认识现实存在的主体，必须承认主体具有不同的存在形态。只有这样才能全面把握主体的本质和特点。

主体的四种存在形态是有区别的。它们的区别，是主体在活动中所形成的社会联合的不同程度、范围和层次上的区别。其中最低层次上的主体形态表现为个体；最高层次上的主体形态是人类总体。集团（团体、集体）和社会总体是处于中间层次的两个形态，它们是联系个体主体与人类主体的中介。

但是，四种主体形态并不是四种相互独立的实体，它们是不能分离开各自独立存在的。

（1）主体的每一种高层次的形态都包含着低一层次的形态，而且是在与低一层次的形态的相互关系中存在的。人类主体形态是由许多社会总体形态构成的活动体系；每一个社会总体形态又都是由许多集团形态构成的活动体系；而每一个集团，又都是由许多个人活动构成的活动体系。因此，人类活动就是由处于各个层次上的不同主体形态构成的统一的活动系统。

（2）每一低层次上的主体形态又包含着处于高层次上的主体形态的性质。处于社会总体形态层次上的不同国家，都受着世界人类主体的能力和力量的制约，反映着它们所处的那个时代的人类的性质、力量和能力；处于集团形态层次上的每个集体也受着社会总体的性质、力量 and 能力的制约，反映着社会总体的性质、力量和能力。而处于最低层次上的每一个个体，都受着他所属的那个

集团的性质、力量 and 能力的制约,并通过集团与社会总体、人类主体相联系,因而个人的性质、力量和能力,总是体现着他所处的那个时代的集团、社会总体和人类的性质、力量和能力。

每两个处于高低层次上的主体形态之间的关系,都是一般和特殊(个别)的关系。处于较低层次上的主体形态,是处于较高层次上的主体形态的特殊存在状态,其中总是包含着高层次主体形态的性质和联系,即包含着一般的特殊(个别);而处于较高层次的主体形态则是由处于低层次形态的不同主体构成的体系,因而是自身体现着特殊的一般。

总之,主体的不同社会形态之间,既有区别,又有联系,它们的区别和独立是相对的。它们的区别性,反映了主体存在形态的具体性;它们之间的统一性,则反映了在与客体的对立中主体所具有的一般性质和内在联系。

第二节 社会条件对主体活动的制约性

一、社会发展的基本规律

社会规律的特殊性 主体是社会历史的创造者,反过来,社会作为客体又制约着主体活动,制约着主体能力的发展。要认识社会对主体的制约性,首先必须认识社会规律的特殊性。作为规律,社会规律也同自然规律一样,具有不可选择的性质,即具有不以人的主观意志为转移的性质。但是,社会规律是处于更高层次上的物质运动规律,它与自然规律又具有不同的内容和特点。社会规律的特殊性主要表现在以下几个方面:

(1) 社会规律是主体活动系统的规律。社会是人们的活动结果,也是人的活动本身。社会作为人们的实践活动系统,它既不是

某种超人的自然存在，也不是神秘的“把人当做达到自己目的的工具来利用的某种特殊的人格。历史不过是追求着自己目的的人的活动而已。”^①全部社会存在物所表现的都是人的活动本质。例如，劳动工具虽然是由自然材料制成的，但它体现的却是人改造自然的能力和力量。如果工具不被应用于物质生产，它就不是现实的生产因素，就失去了社会本质。生产力就是人改造自然的力量；生产关系就是在生产活动中发生的人们之间的关系，上层建筑就是人们之间的政治的、思想的关系。总之，在社会历史中，主体与客体是统一的：作为客体的社会历史就是人的活动系统本身。因此，社会规律，就是人的有目的活动的规律，就是人的有目的活动内部各要素之间的内在联系。它是不同于自然客体的规律的一种特殊的、高级的客体的运动规律，这个规律就是主体本身的活动规律。

(2) 社会规律是反映主客观的全而关系的规律。自然规律是自然客体的运动规律，它反映了各种无目的的自然物之间的本质的、必然的联系。社会规律则是主体活动规律，而主体活动就是主体在主观目的支配下能动改造客体的活动。主观与客观作为构成主体活动的要素包含于主体活动中，主体活动的本质就是主观与客观的对立统一关系。从这一意义上可以说社会规律也是表现主客观本质关系的规律。

(3) 社会规律是不能离开人的主观意识独立存在和起作用的规律。社会规律和自然规律具有共同性质，即它们都具有不可选择性，都是不以人的主观意志为转移的。社会规律又与自然规律具有不同性质；自然规律是离开人的主观意识而独立存在的，而社会规律则是不能离开人的主观意识独立存在的。在这个高层次

^① 《马克思恩格斯全集》第2卷，第118—119页。

的、特殊的物质运动规律中,不仅包含客观因素的作用,而且包含着主观意识的参预和作用。这一规律本身就是主观因素和客观因素的本质关系。这种特殊规律中虽然包含着主观意识的参预和作用,但并没有抹煞规律的客观性质,就是说,主观与客观之间的本质关系也是客观的,即不可选择的,不依主观意志为转移的。这一规律没有排除规律的客观性,而是把一般的客观规律的客观性提高到更高的层次。这种客观性,是包含了主观性的客观性,是一般客体的客观性的特殊的、高级的表现。

正因为社会规律包含着主观意识的能动作用于其中,因此,要说明社会规律的客观性质是非常困难的。既要坚持社会规律的客观性,又不能否定主观意识的能动作用,这就必须科学地说明主客观的矛盾。离开对这一矛盾的把握,在理解社会历史发展问题时就必然陷入主观唯心主义的唯意志论或者宿命论。从逻辑上看,要说明人的有目的活动也具有不以人的主观意志为转移的性质,就必然在人的活动之外寻找一种限制人的活动的客观条件。但是,如果人的活动完全以外部条件为转移,就必然否定主观意识的能动作用。而要坚持人的能动性,限制活动的客观条件又不能在活动之外,它只能在活动之内。这样逻辑上就陷入了下而的二律背反:(1)限制人活动的客观条件如果在活动之外,就坚持了活动的客观性,但却否定了主观能动性;(2)限制人活动的条件如果在活动之中,就坚持了活动的能动性,但却否定了活动的客观性。因此,要说明人的活动的客观性(规律性),就必须用这样一种客观条件去说明人的活动:它既在活动之中,又在活动之外。马克思正是用这样的客观条件去说明人的活动的客观性的:他人活动制约某人活动,他人活动就是制约主体活动的客观条件;前人活动制约后人活动,前人活动就是制约后人活动的客观条件。他人活动在某人活动之外,前人活动在后人活动之外,因而它们都具有非选择

性,即不以某人、后人的主观意志为转移。但是,他人活动和前人活动又不是与主观意志无关的,不是在人类活动之外存在的自在之物,而是在人活动之中,就是具有能动性的人的活动本身。因而前人活动对后人的制约、他人活动对某人的制约,就是人类能动活动的自我制约。这样,人类活动本身既是客观的,又不是消极被动的,而是能动的,有主观意识的作用参与其中的。他人活动对某人活动的制约就是生产关系对个人活动的制约,前人活动对后人活动的制约,就是前人创造的生产力对后人活动及其人们之间的活动关系(生产关系)的制约。由此,马克思得出了生产关系必然适合生产力状况的规律,得出了人的有目的活动是个自然历史过程的结论。

社会历史规律的基本内容 马克思和恩格斯对社会这种不同于自然物质运动的特殊物质运动形式进行了深入的研究,论证了社会的发展也是一个不以人的意志为转移的客观过程,从而把唯心主义从最后的避难所——历史领域中驱逐出去,创立了唯物主义的历史观。这一唯物主义历史观科学地、全面地揭示了历史发展的规律,使历史理论成为科学。马克思把他的唯物史观科学地表达在他的《政治经济学批判》一书的《序言》中。他说:“人们在自己生活的社会生产中发生一定的、必然的、不以他们的意志为转移的关系,即同他们的物质生产力的一定发展阶段相适合的生产关系。这些生产关系的总和构成社会的经济结构,即有法律的和政治的上层建筑竖立其上并有一定的社会意识形态与之相适应的现实基础。物质生活的生产方式制约着整个社会生活、政治生活和精神生活的过程。不是人们的意识决定人们的存在,相反,是人们的社会存在决定人们的意识。社会的物质生产力发展到一定阶段,便同它们一直在其中活动的现存生产关系或财产关系(这只是生产

关系的法律用语)发生矛盾。于是这些关系便由生产力的发展形式变成生产力的桎梏。那时社会革命的时代就到来了。随着经济基础的变更,全部庞大的上层建筑也或慢或快地发生变革。……无论哪一个社会形态,在它们所能容纳的全部生产力发挥出来以前,是决不会灭亡的;而新的更高的生产关系,在它存在的物质条件在旧社会的胎胞里成熟以前,是决不会出现的。”^①具体说来,马克思揭示的历史规律主要包括以下几个方面的内容:

(1)物质资料的生产是全部社会生活的基础,物质生产方式是社会发展的决定力量。马克思用唯物主义观点观察自然和人类社会,看出自然界中有物质原因作基础,同样,人类社会也应有物质原因作基础。但是,人类社会是不同于自然物质运动形式的更高层次的物质运动形式,是人类活动的运动形式。因此,不能把自然物作为人类社会的物质基础。作为人类社会物质基础的,是人类的物质生产活动,这才是推动社会发展的物质力量。这种物质力量也是一种自然力,但它又不同于外部世界的一般自然力,而是一种实现人的目的的自然力,是一种能动改造外部自然的自然力,这样的物质力量才是社会的物质力量。物质生产方式是人类改造自然的方式,是物质生产活动的内容与形式的统一,即生产力与生产关系的统一。正是生产力与生产关系的矛盾构成了社会的基本矛盾,推动着社会历史的发展。马克思把物质生产活动作为理解社会发展的基础,把物质生产方式作为社会发展的决定力量,这样就对社会这种特殊的物质运动形式作出了科学的说明。

(2)生产关系必须适合生产力状况的规律和上层建筑必须适合经济基础的规律。马克思通过对人的活动的研究,发现了生产关系与生产力、上层建筑与经济基础之间的本质关系,从而揭示了

^① 《马克思恩格斯选集》第2卷,第82—83页。

人类社会的两个根本规律。

生产关系必须适合生产力状况的规律告诉人们：生产关系的性质必须适合生产力的状况。有什么样的生产力，就要求有什么样的生产关系；生产关系的变革必须适合生产力发展的要求。只有已经不再适应生产力发展要求的生产关系才会灭亡，只有适应新的生产力发展要求的生产关系才会产生；生产关系对生产力的作用必须为生产力的发展服务。当生产关系还能适应生产力发展的要求时，对生产力发展就起促进作用，反之就起阻碍作用。只有适应生产力发展要求、能为生产力服务的生产关系才具有存在的必然性；反之就要灭亡，被新的能为生产力服务的生产关系所代替。

上层建筑必须适合经济基础状况的规律告诉我们，经济基础的性质决定上层建筑的性质，有什么样的经济基础就要求有什么样的上层建筑，上层建筑的变革必须适合经济基础变革的要求。只有已经不再适应经济基础的上层建筑才失去其存在的必然性，才会灭亡。只有适应新经济基础要求的新上层建筑才会产生；上层建筑对经济基础的作用就是为经济基础服务。只有能为经济基础服务的上层建筑才有存在的理由，否则就必然灭亡。

(3) 劳动群众是推动历史发展的决定力量，阶级斗争是阶级社会历史发展的直接动力。人是历史的主体。社会历史是人的有目的的活动创造的。在对主体活动的历史作用的评价上，从社会意识决定社会存在出发，历史唯心主义得出了杰出人物是推动历史发展的决定力量的结论。马克思在对历史唯心主义的批判中，从社会存在决定社会意识、物质资料的生产是全部社会生活的基础的观点出发，得出了劳动群众是推动历史发展的决定力量的结论。历史上从事精神生产以及从事政治活动的杰出人物，是社会实践系统中不可缺少的环节，它们的才能和意志能加速或延缓社

会历史的发展,甚至能决定局部历史事件的方向。但是,归根到底说来,劳动群众的历史活动则是历史发展的最终源泉。

在阶级社会中革命阶级对反动阶级的斗争,是历史发展的直接动力。生产力与生产关系、经济基础与上层建筑的矛盾,在阶级社会中表现为阶级的对立和斗争。只有通过革命阶级对反动阶级的斗争,通过社会革命,才能消灭代表和维护腐朽生产关系的反动的上层建筑,用适应和维护先进生产关系的上层建筑取而代之,解决经济基础和上层建筑之间的矛盾;也只有解决了这一矛盾,生产力与生产关系的矛盾才能得到彻底解决。因此,马克思得出结论:阶级斗争是历史发展的直接动力。

总之,马克思科学地揭示了社会历史的规律,创立了唯物主义历史观,就为科学地理解主体的本质和能力提供了理论基础。

二、社会条件对主体能力的制约性

社会条件对主体实践能力的制约 社会主体创造历史的活动不是随意的,而是受其所处的客观社会历史条件制约的。一定历史阶段下的社会主体都必须在“既定的、从过去承继下来的条件下”进行创造活动,因而,其创造活动、实践能力必然受到“既定的、从过去承继下来的条件”的制约。

制约着主体实践能力的社会历史条件,包括主体所遇到的一切现实存在的社会要素的总和,它大体可以区分为三个方面:经济条件、政治条件和精神条件。

主体实践能力首先受社会经济条件的制约。具体表现在,社会已达到的生产力状况直接制约着主体的实践能力。主体的实践能力主要是主体改造自然、创造物质财富的能力。这种能力的大小通常是以劳动效率或劳动生产率为客观尺度。主体生产的效率在根本上是受着社会所达到的生产力状况即生产条件的制约,其

中特别是受历史所提供的生产工具水平的制约。使用什么样的生产工具进行生产，决定着主体具有什么样的实践能力。任何时代的主体，其实践能力都不能超越一定的生产力状况，不能超越既有的生产力所提供的可能的限度。

社会经济条件对主体实践能力的制约还表现在，生产关系的状况对主体能力的发挥有着重大影响。在不同的生产关系下，主体实践能力的发挥是不同的。在阶级社会中，由于在生产关系中人们所处的地位不同，因而使社会的主体分裂为不同的社会集团。而不同社会集团在根本利益上是对立的，从而使社会不能成为一种统一的力量，使社会主体实践能力的发挥受到很大的限制。在资本主义条件下，特别是在资本主义生产关系已不适应生产力发展的要求时，由于无产阶级不掌握生产资料，处于受剥削的地位，因而使其具有的改造自然、改造社会的力量和积极性都受到了压抑与限制。在社会主义条件下，无产阶级取得了生产资料，成为生产的主人，它所具有的改造自然、改造社会的力量和积极性才能得到较充分的发挥。

其次，主体实践能力要受社会政治条件的制约。社会政治条件包括的内容很广，其中政治制度，特别是国家政治制度对社会主体实践能力的影响尤为突出。在不同政治制度下，主体实践能力是不同的。总的说来，在人压迫人的旧制度下，劳动人民处于无权的被统治的地位，因而，其实践能力、聪明才智不可能得到充分的发挥。与此相反，在社会主义社会里，劳动人民成为社会的主人，能够广泛地参加政治活动和国家的管理，主体改造自然和改造社会的实践能力才能得到较充分的发挥。由于社会主义条件下，政治法律制度有一个完善的过程，主体的能力也必然会随着政治法律制度的健全、随着民主自由的扩大得到不断的提高。

再次，主体的实践能力也受着社会精神条件的制约。这主要

表现在：社会精神文明发展的程度与状况制约着主体的素质；社会文化传统、人类已达到的思维方式影响着主体的实践能力。其中科学教育发展的程度直接影响着主体的实践能力。“一切已死的先辈们的传统”，也对主体实践能力有重要影响。传统的东西，有进步的也有落后的。进步的传统有助于主体发挥其实践能力，而落后的传统则会阻碍主体发挥其实践能力。

总之，主体是在十分确定的前提和条件下制造历史的，其创造历史的实践能力是受社会历史各种条件制约的。“其中经济的前提和条件归根到底是决定性的。但是政治等等的前提和条件，甚至那些存在于人们头脑中的传统，也起着一定的作用，虽然不是决定性的作用。”^①

社会条件对主体意识能力的制约 社会对主体实践能力的制约性，已内在包括了社会对主体意识能力的制约作用。社会对主体意识能力的制约主要表现在以下几个方面：

(1) 社会物质生产决定社会的精神生产。主体的精神生产，即创造科学、哲学、艺术、政治法律思想等等的生产，是直接和间接地为社会、物质生产服务的，它也要受到社会物质生产水平和状况的制约。精神生产必须依赖于物质生产为其提供必要的条件和手段。主体的精神生产的能力，也是直接和间接地受社会物质生产的状况所决定的。没有物质生产的发展，就不会有科学的发展、艺术的繁荣。现代人们的认识所以能深入到基本粒子，没有现代物质生产提供高能加速器是不可能的；而人们今天能够认识到距离地球上百亿光年之遥的宇宙天体，与今天能生产出高倍电子望远镜也是分不开的。就艺术的创造来说，也是与物质生产分不开

^① 《马克思恩格斯选集》第4卷，第478页。

的,没有现代电子工业,就不会有电子音乐和电视艺术。就是远离物质生产的哲学,其发展的程度归根到底也是受社会物质生产所制约的。

(2)社会精神文明发展的状况对主体的意识能力也有着重要的影响。社会精神文明既是主体精神活动的结晶,它作为社会的条件又影响着主体的意识能力和精神生产,其中科学教育发展的程度对主体意识能力的提高关系尤为密切。一个教育不发达的民族,是不可能高度的科学文化的,其中作为社会主体的广大劳动人民也不可能有很高的意识能力和科学文化素养。

(3)社会分工和社会交往对主体意识能力也有制约性。意识是交往的产物。马克思指出:“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。”^①在历史上,都是由于生产的发展,交往和分工的发展,意识才获得了发展。随着物质劳动和精神劳动这种不同于自然分工的真正的社会分工的出现,意识才开始具有自己的相对独立性,才产生了人的真正的意识和精神生产。在历史的长期发展中,物质劳动和精神劳动的分离,一直制约着主体的意识能力:一方面使从事精神劳动的人的意识能力得到发展,而另一方面,则使从事物质劳动的广大劳动者丧失了进行精神生产的能力。随着社会的发展,在具备了消灭固定式物质劳动与精神劳动分工的条件下,才能使全体社会成员都具有较高的从事精神生产的能力。

(4)历史传统对主体意识能力也有很大影响。历史传统对主体实践能力的影响,常常是通过对主体的意识能力的影响而起作用的。有的历史传统会有助于提高主体的意识能力,相反有的历史传统则会阻碍提高主体的意识能力。例如,封建迷信,就极大地

^① 《马克思恩格斯选集》第3卷,第34页。

影响着主体意识能力的提高，而尊重知识、尊重人才的传统，就会促进主体的意识能力的提高。

社会对主体意识能力的制约还表现在社会存在对主体的意识形式的制约。主体的意识形式是多种多样的。依意识的主体不同，可分为个人意识和群体意识；按意识本身的层次的不同，可分为社会心理和社会意识；按意识的各种形式与社会经济基础的关系不同，可分为包括在上层建筑中的社会意识形式和非上层建筑的社会意识形式；按意识的具体形式，可分为政治法律思想、宗教、艺术、哲学和科学等。主体意识形式所以是多样的，这是由社会存在、社会物质生活状况的复杂性决定的。就是说，由于社会存在的复杂性，主体的意识形式才是复杂的、多样的。同时，社会存在的发展变化则直接或间接的影响着主体意识内容与形式的变化。古代社会最先出现的意识形式只有原始宗教、舞蹈等简单的艺术形式和道德观念，阶级产生后才出现哲学、政治法律思想，而真正的科学则只是在近代才产生的。

社会存在对主体意识能力的影响还表现在，在阶级社会中，意识的力量、内容、性质都要受到阶级关系的影响。那些直接反映阶级关系的意识则打上了阶级的烙印，具有鲜明的阶级性。由于主体被分离为对立的社会集团、阶级，主体的意识也被分为体现剥削阶级利益和要求的意识与体现被剥削阶级的利益和要求的意识。一般来说，一个社会占统治地位的阶级，他们的意识也在社会上占居统治地位。而在对立阶级之间则存在着不同阶级意识的尖锐的对立和斗争。这种主体意识的对立，表现着主体意识的异化。这种异化是主体之间社会关系异化的反映。随着消灭阶级对立，实现了人与人、人与社会的内在统一，才能形成社会统一的意识。

总之，主体的意识能力以及意识形式，始终受着社会制约，离开社会存在既不会有主体意识，也不会有主体意识能力的发展。

三、主体能动性的发挥与社会的发展

主体能力的受动性与超越性 主体的实践能力和意识能力是受社会历史条件制约的，主体只能在既定的社会历史条件下进行实践活动和意识活动。这表明主体能力都具有受动性。但人作为能动性的创造主体，不只是适应现存的条件而活动，它还能不断地改变条件，进行新的创造，突破社会历史条件的限制。这表明主体能力在发展中又具有超越性。

社会主体所以能不断突破社会历史条件的限制具有超越性，这是因为人与动物不同。动物个体的能力主要是一种自然力，这种能力基本上是从种系的生物遗传获得的，动物的活动方式是由种系的遗传所规定的，所以动物个体的活动一般不能突破种系遗传的局限性。而人的实践能力和意识能力主要不是从自然遗传而获得，所以也不受种系生物遗传的限制。人能够借助于社会的遗传，不断突破社会条件的限制，发展自身的能力。

其次，人作为社会的主体具有否定自己活动和活动对象的特性和能力。动物没有自我意识，不能自觉认识到自身的活动及其后果，因而不能超越自身活动及其后果对自身的制约。而人则具有自我意识，因而也就具有评价自身活动、评价自身创造的对象的能力。由此，就可以使主体的活动目标和能力不断得到新的提升。

整个人类历史在一定意义上说，是主体不断打破历史条件的限制，不断发展自身能力的历史。处于一定历史阶段的主体，都是一方面继承着人类历史所积累的丰富的物质文明成果和精神文明成果，另一方面则凭借历史所提供的条件和可能进行着新的创造，不断充实、丰富、发展、提高着已有的历史成果，推动着人类历史的发展和进步。社会主体就是在肯定与否定、继承与创造、受动与超越的对立统一中创造历史的。

个人奋斗的意义 人离不开社会，但社会并不是一种特殊人格。社会主体的创造性体现在组成社会的各个个人的创造性之中，并通过各个个人的创造性才能实现出来。这正象恩格斯曾经指出的，人的意识、思维“仅仅是作为无数亿过去、现在和未来的个人思维而存在。”^①同样，社会的实践也仅仅是作为无数亿过去、现在和未来的个人实践而存在。一切个体只要按照社会的需要从事一定的活动对社会都是有贡献的，对社会的发展都是有作用的。但在现实性上，每个个体的能力却是有差异的。具有不同能力的个体对提高社会主体能力的贡献、对社会发展所起的作用是不同的。赋有特殊才能的杰出人物对社会发展起着更大的作用。

个体能力的差异主要由下面几种因素所决定：个体所处的社会环境不同，所接受的教育和影响不同，个人的努力不同以及个体的自然禀赋不同。自然禀赋只能在社会条件下起作用，在大体相同的环境和受大体相同的教育条件下，自然禀赋会造成某些个体的差异。但社会环境、教育和个人禀赋的作用都只有在个人努力和个人奋斗的前提下才能得到充分的发挥。在大体相同的社会环境中，个体能动性发挥程度如何、个人“奋斗”程度如何，决定着个人对社会贡献的大小。这是因为个人努力、个人奋斗表明着个人是如何利用和发挥个人的社会条件的。充分发挥个人的能动性就会更好地利用个人条件和社会条件，反之就不能充分利用已有的条件，更不能创造新的条件，变不利条件为有利条件。这个问题的实质是个人创造性的相对独立性问题，不承认这一相对独立性就意味着把人都看成社会条件面前的平均数，意味着所有的人在大致相同的环境下只能按相同的类型发展，而相同的类型又是被动

^① 《马克思恩格斯选集》第3卷，第125页。

的产物。这全然不符合实际情况。在历史上由于个人努力、个人奋斗程度不同，不同的人在历史上发挥不同作用的事例是不胜枚举的。历史上杰出的思想家、军事家、科学家、艺术家对于历史发展起着比其他人更大的作用。他们能够发挥杰出的作用与他们能够敏锐地意识到社会历史发展的必然要求、善于吸收群众的智慧等个人素质分不开，也是与他们充分发挥自己的主观能动性分不开的。

“个人奋斗”在任何社会都不可缺少。自有人类社会以来，由于人们的世界观、人生观、价值观所支配的个人努力程度不同，每个人对社会的贡献也不同。“个人奋斗”作为明确的口号是在资本主义条件下提出来的。在资本主义条件下，“个人奋斗”有其社会根源。随着资本主义社会商品经济的普遍化，人与人的关系是竞争关系，资本主义条件下的“个人奋斗”是资本主义社会商品生产、人际竞争的一个产物。在资本主义条件下，“个人奋斗”具有双重性质：一方面，“个人奋斗”是发挥个体能力的必要条件，同时又是排挤、压制他人发展自己的一种手段。对资本主义社会资产阶级个人主义的“个人奋斗”我们要持批判态度，但对“个人奋斗”口号中包含的重视发挥个人主观能动性的思想则应重视。

在过去极“左”思潮盛行时期，由于把平均主义看成社会主义的特征，抹煞个人活动的作用，对“个人奋斗”也作了简单化的片面理解。人们不加分析地把它当作资产阶级思想加以全盘否定，这是不对的。

在今天，对“个人奋斗”观念应区别其不同含义，不能抽象地议论。有的时候，“个人奋斗”包含着个人的狭隘目的，是为了个人的物质利益或精神利益而奋斗。这种为了个人利益而不顾社会公德、不惜损害他人利益的“个人奋斗”是资产阶级“个人奋斗”在现实生活中的反映，它继承的是资产阶级“个人奋斗”观念中包含的

自私性一面。但是，“个人奋斗”还包括在各种艰难困苦的环境中，在社会提供的有利和不利多种错综条件下，通过个人努力、个人能动性的发挥克服困难、改变条件去实现自己追求的崇高目的。这种个人奋斗是同社会发展的要求和人民群众的根本利益相一致的，它有利于社会主体能力的提高，有利于社会的发展。

在社会主义社会条件下应提倡和鼓励在正确世界观、人生观指导下的个人奋斗。社会主义社会是新旧交替的社会。在现实生活中存在着从公有制基础上产生的作为萌芽的共产主义因素，也存在着大量旧社会的遗毒和影响。社会主义社会在过渡社会这一意义上，必然交织着多种不同性质的极其复杂的矛盾，具有许多在现实中必然存在、而在发展中又必然被否定的因素、制度、思想和条件。历史上，没有哪一种不利的甚至有害的制度、传统、环境、条件是自行改变的，相反地，都要通过人们的共同努力，其中特别是先进分子的牺牲、奋斗才得以改变的。在这一点上，社会主义社会的发展当然也不能例外。

个人发展问题是近年来西方哲学注重研究的热门课题。例如存在主义哲学家萨特就研究过人的存在与本质的关系、个人的自由选择、人的发展道路、途径等问题。萨特曾经提出“存在先于本质”和个人的本质在于自我创造等命题。萨特这些命题包含着合理的内容，就人的本质来说确实不是先定的，而是在实践中形成的。人的本质也不是被动地由社会存在决定的，而是通过个人的积极活动实现的。个人的历史是在既定社会条件下主要由个人写成的，每个人对自己的活动、对自己本质的实现，都负有不可推卸的责任。但是，由于萨特不懂得社会历史发展规律，割裂了自由和必然的关系，或仅仅看到了社会对个人的制约，个人“粘滞”在社会中而不能自拔；或片面强调了个人的自由、个人的选择而忽视了社会关系、社会规律，因而又带有明显的片面性。今天，需要我们科

学地研究、批判萨特的思想,应正确处理社会条件和个人奋斗的关系,既不应无视社会条件、社会规律只讲“个人奋斗”,也不应躺在社会条件、社会规律上,忽视个人的努力和奋斗。

第三节 主体的历史发展及其规律

一、主体的发展是有规律的

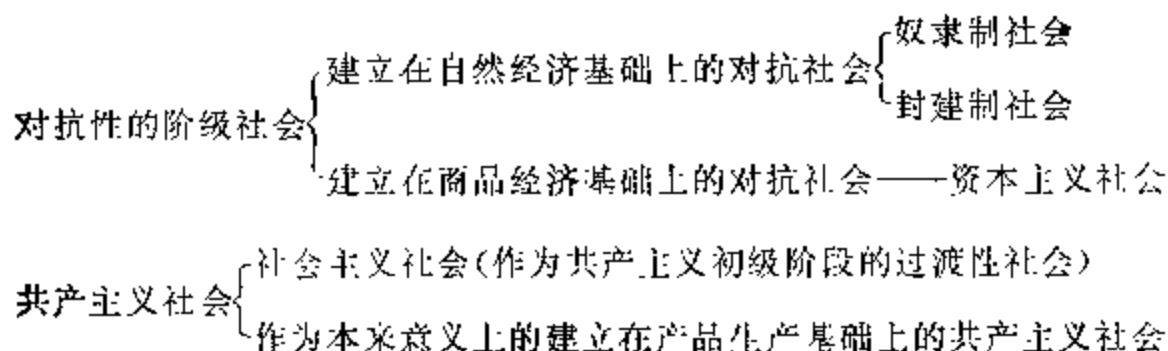
马克思揭示出了主体发展的规律 主体既不是从来就有的,也不是一经形成就永恒不变的。主体是在历史上形成的,又是在历史中依据一定规律不断发展着的。

从统一的角度看,人类的发展史就是不断改造客体、完善主体以及不断更新主体和客体相互关系的历史。马克思科学地揭示了社会形态变化发展的规律,也从主体和客体的动态结构揭示了主体历史发展的规律。马克思曾根据不同的生产方式把人类历史划分为原始共同体、古代奴隶制、封建制、资本主义和共产主义的五种社会形态。马克思发现的以生产方式为基础的五种社会形态更迭规律,是以“自然科学的精确性”阐明了生产力与生产关系之间的关系,阐明了人类历史是一个自然历史过程,从而批判了各种唯心主义对历史的曲解。马克思和恩格斯也曾用“二分法”把从原始社会到资本主义阶段为止的历史,称为“人类社会的史前时期”,把共产主义看作真正的人类历史的标志。“五分法”从社会作为“客体”的角度揭示了社会发展规律,而“二分法”则从实现人类主体价值的角度论证了共产主义社会作为人类理想社会的合理性。

马克思在《1844年经济学——哲学手稿》、1859年《〈政治经济学批判〉序言》以及1881年致维·查苏利奇的信的几份草稿中,都曾经把人类社会历史划分为古代或原始的社会形态、建立在奴隶

制和农奴制以及资本主义制度基础上的对抗性社会形态、共产主义社会形态这样三大形态(如图):

原始社会的前阶级的社会



马克思关于人类历史“三大形态”的学说,在“五分法”、“二分法”的基础上,既从社会发展角度考察了人类社会发展的客观过程及其规律性,又从主体发展角度考察了主体在社会历史中是如何建造着自己、发展着自己的。原始社会经对抗性阶级社会到共产主义社会,是一个否定之否定过程。从社会发展史角度看,原始社会的生产资料共同占有制经阶级社会的生产资料私人占有制再到更高级的生产资料公有制,是这一否定之否定过程的内容。从主体发展史的角度看,这一否定之否定过程的内容则表现为:社会原始统一的主体形态中经主体分裂为阶级对抗再到统一主体的形成;个体主体体力与脑力活动笼统未分,中经个体能力片面化的抽象发展再到个体的全面发展。马克思说得非常深刻,生产不但为主体生产对象,而且为对象生产主体。马克思在历史形态理论中不但科学地分析了每一形态的社会经济结构、社会矛盾特征,而且分析了与此相适应的主体的特征和发展。这就是马克思揭示的主体历史发展规律。

所以,全面地理解人类社会的发展规律,既要研究社会生产方式变革的规律,研究人类社会不同经济形态更迭的规律,也要研究

主体发展的规律。

研究主体发展规律的意义 研究主体的历史发展规律具有多方面的意义。

深入地研究主体的发展规律，可以使人们更自觉地提高人类的主体地位、实现主体价值、和人的全面发展的目标。人们不是为了认识世界、改造世界而认识世界、改造世界，而是为了在改造世界的过程中使世界符合人的目的，实现人的主体地位、人的价值、人的全面发展。要实现这些目的，人类就不仅要认识、遵循客体世界的发展规律，还必须认识、遵循主体的发展规律，必须从主体发展的规律性上去把握人的价值内容，把握人的全面发展的目标。这也就是马克思曾经说过的，人类的活动不仅仅是依据事物的外在尺度，即事物发展的必然性，还必须依据人类自身的内在尺度，即主体自身发展的内在要求及其历史的必然性。事物的外在尺度，只能告诉人们怎样才能作用于外在事物、改造客体。只有同时结合人类自身的内在尺度，认识了主体历史发展的必然性，并按照这一尺度去改造客体，人类才能更有效地实现自身价值，获得全面发展。

对个人来说，只有懂得了主体发展的规律和要求，才能成为现实的和自觉的主体。按照马克思主义观点，个人的主体性来自于社会、来自于历史；个人的主体活动体现着整个社会和人类历史所具有的认识和改造客体的能力。一个人只有具备了他所处的社会中主体必须具备的特征、素质，掌握了他所处的时代的知识成果、心理模式、思维方式才能成为该社会的积极的主体成员，发挥现实主体的作用。从这一意义说，每个人作为主体并不是生而成就的，而是都要经历一个现实化的过程。深入地研究主体历史发展规律，可以使每个人在把握主体历史发展必然性的基础上，更好地完成主体现实化过程。

了解主体的发展规律，也有助于实现主客体的统一。不但要研究客体方面的发展规律，也要研究主体方面的发展规律。主体要在社会发展过程中全面地发展自身、全面地肯定自身，但主体的发展和肯定不是观念上的发展和肯定，而是现实性的发展与肯定。在主客体关系中，主体要改造客体，客体也在限制着主体。主体与客体的统一是在主体的不断发展中实现的：每一次主体的发展，都意味着它与客体进到了一种新的更高的统一关系和统一状态。所以，为了实现主客体的更高的统一，就不但要研究客体的本性及其运动规律，也必须研究主体的本性及其发展规律。只有在充分认识主体客体矛盾的每一方面之后，才能更好地认识矛盾双方的统一规律，才能更理智地实现内在尺度与外在尺度的统一。

二、主体在不同历史阶段上的特征

原始社会的主体 原始社会的主体是正在形成中的主体。这种主体是一种未分化的原始统一状态的主体，它与后来的主体相比，具有如下几个特点：

(1)从人和自然的关系上看，由于生产力十分低下，“人类差不多完全受着陌生的、对立的、不可理解的外部大自然的支配”。^①原始社会早期，人们使用简单的石器工具，这种工具与天然工具没有多大差别。人们从事的生产是打渔狩猎等采集型生产。这种生产，还没有完全摆脱掉动物直接利用天然物谋生的痕迹。因此，在人对自然的关系中，人类还没有能够完全从自然界中分化出来，主体与自然客体还处于一种未分化的原始统一状态。只是到了原始社会后期，工具的发展，农业、畜牧业等生产形式的出现，才使原始人身上萌发的主体性质得到明显的发展。

^① 《马克思恩格斯选集》第4卷，第94页。

(2)从主体的社会结合方式上看,原始人是以氏族、部落等原始共同体的方式结合在一起的。这种原始共同体主要不是根源于物质生产,而是由动物群发展而来的。恩格斯明确指出:原始共有制“必定是原始的、来源于动物界的。后来的全部发展就是这种原始共有制的逐步消亡的过程”。^①在原始社会早期和中期,决定人们结合形式的主要是人类自身的生产,即生殖。氏族公社就是完全由血缘关系决定,而不是由物质生产决定的。从血缘婚姻到对偶婚姻形式的演变,也不是主要根源于物质生产,而是根源于自然选择规律。只是在对偶婚制以后,家庭和社会形式的变化才真正建立在物质生产基础上。因此,从总体上说,原始社会的主体是一种正在形成的主体。

原始社会作为正在形成的主体,特别表现在主体还未实现个体与群体的分化,这时主体还是一种原始统一状态的群体。原始人都是直接以群的活动同自然发生关系的,“群”是原始主体的唯一存在形式。在群的活动,还没有社会分工,每个个体都只是作为群的一员,与群天然融为一体,起着简单的平均数的作用。在这种情况下,个体不能得到充分发展,群的力量也不可能得到充分发展。只是在原始社会的晚期,才出现了个体与群体的分化,产生了原始性的社会分工。

(3)原始主体的意识还是一种低级的“畜群意识”。原始宗教中人对自然物的崇拜构成原始主体意识的基本特征。这种对自然崇拜的意识,根源于主体能动性的弱小,根源于强大自然力对主体的压迫。由于个体与群体处于天然的一体状态,这时还没有个人的自我意识。在原始人的意识中,个人与群是分不开的。例如,某一原始部落的名字叫“袋鼠”,如果你问其中一个成员叫什么,那么

^① 《马克思恩格斯全集》第35卷,第448页。

他会毫不犹豫地告诉你：“我是一只袋鼠”。原始人不仅无个人的自我意识，也无较高级的群自我意识，所有的只是群的低级意识。

总之，原始主体还是一种萌芽状态的主体，一种形成过程中的主体。这种主体的根本特征，就是人与自己、个体与群体的原始的未分化的天然统一。

奴隶社会、封建社会的主体 从原始社会进入奴隶社会和封建社会，标志着人类从野蛮时代进入了文明时代。奴隶社会和封建社会的主体同原始社会的主体比较起来，有以下几个方面的特点：

(1)从人和自然的关系上看，人类对自然的能动作用显著增强，生产力有了很大提高。在这两个社会形态中，青铜器、铁器等金属工具代替了简单的石器。原始社会以采集型为主的生产形式，过渡到以农牧业型和手工业为主的生产形式。农牧型生产已不同于直接利用天然物的采集型生产，它是“靠人类的活动增加天然物生产”的新形式的生产。^①这种生产在对自然的控制方面使人类进入了比采集型生产更高的阶段。手工业生产则是比农牧型生产更高的生产，它不是靠自然生产，而是完全靠人的活动来改变自然物的形态，靠人的活动制造产品。这表明，人类已经进入了自己制造产品，靠自己劳动产品来满足自己需要的时代，表明了人作为主体与自然客体的进一步分化。

(2)从主体活动的结合方式上看，奴隶社会和封建社会在全社会的范围内形成了脑力劳动与体力劳动、精神生产与物质生产的大分工。在原始社会统一在个人身上的两种机能——脑的思考机能与手的劳动机能，现在被分配到不同的人身上，一部分人专

^① 《马克思恩格斯选集·第1卷，第23页。

们从事物质生产，一部分人则成了精神生产者。这样，社会也随之发生了分裂，从事脑力劳动的精神生产者和社会公共事务的管理者构成为剥削阶级，从事体力劳动的人则成为被剥削阶级。这就造成了下面的情况：少数人作为社会整体的脑，支配着整个社会活动；大多数劳动群众则被剥夺了自由活动的可能性，处于受剥削、受统治的地位，失去了部分主体的性质。主体的活动功能被片面化、畸型化了。这种情况，从一方面来说，它压抑了一部分人在某一方面的主体性的发挥和发展，这是一个倒退；但是，从另一方面来说，这种倒退只是总的前进过程中的曲折，是主体发展过程中不可避免的现象。只有把个人主体片面化、畸型化，才能使作为社会整体的主体能力得到全面发展。同时，在生产力还比较低的情况下，要从社会中分出一部分人来专门从事精神文化的创造活动和公共事物的管理，就必须运用强力迫使另一部分人从事物质生产活动，以便为前一部分人提供必要的生活资料，“人类是从野兽开始的，因此，为了摆脱野蛮状态，他们必须使用野蛮的、几乎是野兽般的手段”，^①这种以牺牲部分人的发展来使社会整体得到发展的现象，在社会发展的低级阶段不仅是必然的，而且是必需的。正如恩格斯所说的：“我们永远不应忘记，我们的全部经济、政治和智慧的发展，是以奴隶制既为人所公认、同样又为人所必需这种状况为前提的。在这个意义上，我们有理由说：没有古代的奴隶制，就没有现代的社会主义。”^②

(3)在意识上，奴隶社会和封建社会表现为神权、王权和宗法观念的统治。在奴隶社会和封建社会中，人们之间的结合是依靠超经济的强制力量来维持的。这种超经济强制突出表现为人身依附关系。在奴隶制社会中，奴隶主不仅占有生产资料，而且还占有

^{①②} 《马克思恩格斯选集》第3卷，第220页。

奴隶本身。奴隶被排除在主体之外，他只是属于奴隶主的会说话的工具，完全依附于奴隶主。在封建制度下，“农民对地主的人身依附是这种经济制度的条件。如果地主没有直接支配农民个人的权力，他就不可能强迫那些得到份地而自行经营的人来为他们做工，所以，正如马克思在阐述这种经济制度时所说的“只有通过超经济的强制”，^①与这种人身依附关系相适应，这两种社会形态必须有宗法观念、王权和神权观念与之相适应。绝对权威的观念，成了实现社会统一的精神手段。在哲学思想方面，与超经济强制相适应，总体高于一切的观念占据着统治地位。柏拉图认为，国家作为一个普遍的物质实体是个人的目的、生命的本质，社会有机体是个人本质的决定性基础。亚里士多德也认为，事物只有发展到最高阶段时才充分实现了它的自然本性，“本然”或自然。由个人到国家的发展，就是人的本性从不完全到完全的发展过程，国家是人的本性的最后完成，是最高的集体。人只有在国家中生活，才真正成为人。这种观念，把人的个性完全消融于普遍性、统一性之中，正是适应于这种超经济强制并为其服务的。

资本主义社会的主体 虽然资本主义社会仍然属于阶级对立的社会，但是，由于资本主义在生产方式等方面与奴隶社会和封建社会存在着根本性质上的差异，因此使资本主义社会形态下的主体与奴隶社会、封建社会形态下的主体也有着很多根本不同的特点。这些特点主要表现在以下几个方面：

(1)从人和自然的关系上看，大机器的采用引起了生产发展史上的一次伟大革命，极大地提高了社会生产力。在资本主义以前的各个历史形态中，人们在生产中使用的却是手工工具。手工

^① 《马克思恩格斯全集》第25卷，第891页。

工具完全是由人手驱动和操纵的工具，工具的运动直接由人手出发，工具的动力，运动的方向和速度都是直接决定于人的手。在这种生产中，产品的质量和数量都是直接决定于人手的力量、速度、熟练和准确程度。因此，在资本主义以前的各历史形态中，人的身内器官比人的身外器官(工具)起着更重要的作用。那时，人类主要是靠自身器官的力量进行生产的。由于大机器的采用，开始了用身外器官代替身内器官劳动功能的历史新篇章。大机器的基本特征就是代替人的手(而不是手的简单延长)。马克思说：“这种机械装置代替的不是某种特殊的工具，而是人的手本身”。^①“现在，工具已经不是由人来操纵，而是由人所创造的机器来操纵。人则看管机器的运动，纠正它偶然发生的差错等”。^②大机器代替人手的劳动功能，标志着人类已经开始主要地不是靠体力，而是靠外部强大的自然力量来进行生产，标志着在完全用身外器官代替身内器官的道路上迈开了具有决定意义的一步，标志着主体能动性的巨大发展。

大机器的使用也使科学被广泛地应用于生产过程中，科学开始成为生产过程的要素。马克思说：“自然因素的运用……是同科学作为生产过程的独立因素的发展相一致的。生产过程成了科学的应用，而科学反过来成了生产过程的因素即所谓职能。……只有资本主义生产方式才第一次使自然科学为直接的生产过程服务，同时，生产的发展反过来又为从理论上征服自然提供了手段。”^③在大机器生产中，不仅劳动手段是完全按照科学制造和使用的，而且整个生产过程的不同环节的连接也是根据于自然规律的。在这种生产中，主体的简单生产经验(手工生产中的智力)完全被科学

① 《马克思恩格斯全集》第23卷，第422页。

②③马克思：《机器、自然力和科学的应用》，人民出版社，1978年版，第90、206页。

代替了。巨大的自然力和科学的应用,极大地提高了主体能力,促进了资本主义生产力的巨大发展。

(2)从活动的结合方式看,资本主义社会的主体从简单协作发展到分工协作。在资本主义以前的各社会形态中,直接生产过程中的脑力劳动与体力劳动是直接统一的。手工业者用自己的脑支配着自己的手,从事着简单的手工生产。而在资本主义生产过程中,脑和体的功能发生了分化,部分人成为生产总体的脑(工程技术人员和管理人员),而工人的智力则被剥夺,只起着管理机器的作用。这种分化,是继全社会范围内的脑体分化(社会基本分工)之后,在直接生产过程内部的又一次分化。这种分化,打破了手工生产中那种保守的简单协作方式,使孤立的个体生产发展为社会化大生产。在这种生产中,产品不是某个人活动单独的产品,而是所有生产人员的合作产品。生产社会化的结果,也为生产力的巨大发展开辟了广阔的道路。

在社会关系上,资本主义社会的人完全摆脱了人身依附关系,消灭了等级制度,工人成了自由劳动者,具有了独立的人格,超经济的强制被经济强制所代替。一切都成为商品,商品交换打破了奴隶社会和封建社会的自然经济,主体之间的关系表现为普遍的自由竞争,个体的主体性得到了进一步的发展。

(3)从意识方面来看,自由主义、个人主义的观念是资本主义主体意识的主要特征。资本主义打破了奴隶社会和封建社会的人身依附关系,个人具有了独立的人格,工人成了自由劳动者。社会关系的巨大变革必然引起意识形态的巨大变革。于是,绝对权威的观念被彻底打破了,代之而来的,是自由主义,个人主义的意识形态。

未来共产主义社会的主体 共产主义不仅是人类美好的理

想，也是人类历史必然趋向的最合理的社会制度。共产主义之所以美好合理，最根本的是它符合社会发展的客观规律，为人类主体的全面发展提供了最充分的条件。未来共产主义社会的主体，将具有下面一些特点。

(1) 在未来的共产主义社会中将形成人类主体。由于共产主义社会中生产力、科学技术的高度发展，交往的普遍化，不但使人类可以在空前的深度和广度上改造自然，而且使人类能自觉到人类的根本利益是一致的。而三大差别的消灭、民族对立的消灭，也为人类结成统一的主体提供了现实可能性。在共产主义社会中，人类将成为自己社会关系的主人、自己社会结合的主人，形成“自由人的联合体”，从人类的根本利益出发进行生产实践活动和调整社会关系的活动。

(2) 在未来的共产主义社会中主体将得到全面发展。主体的全面发展有两层含义：一是指全体社会成员都得到了发展，二是指每个人的聪明才智、丰富的个性得到了全面的发展，使人类具有的一切潜能在一方向上得到最充分的发挥。主体之所以能达到全面发展，是因为在共产主义社会中，不仅消除了旧式的固定化分工，消除了人与人、个人与社会的一切对抗性关系，而且因为生产力的高度发展带来了社会剩余劳动的巨增。对于人的发展来说，社会剩余劳动的巨增是具有决定意义的。一旦废除了剩余劳动的资本主义占有，巨量的剩余劳动就化为社会成员发展的物质条件和充足的自由时间。而时间实际上是人的积极存在，它不仅是人的生命的尺度，而且是发展的空间。未来共产主义社会的主体享有充足的自由时间，就等于享受了充分发展和发挥自己一切爱好、兴趣和才能的广阔空间。马克思在描绘共产主义社会的情形时曾写道：“个性得到自由发展，因此，并不是为了获得剩余劳动而缩减必要劳动时间，而是直接把社会必要劳动时间缩减到最低限度，那

时，与此相适应，由于给所有的人腾出了时间和创造了手段，个人会在艺术、科学等等方面得到发展。”^①共产主义社会的人所以能全面发展，还在于每个人所从事的劳动都是一种促使人全面发展的劳动。这种劳动是一种升华了的精神创造与必要体力活动统一于一体的劳动。在这种劳动中不是造成人的片面发展，而是个性的全面发展和真正解放。

(3)在未来的共产主义社会中主体将成为真正的目的，成为真正的积极的主体。共产主义社会的主体能更理智地利用自然为人类造福，实现了人类自身从自然奴役和社会关系束缚下的解放。人不再是手段，而是目的。这是因为人类的劳动发生了实质性的变化，劳动本身是主体性的。这种劳动的主体性表现为它的主人不是“用一定方式刻板训练出来的自然力，而是一个主体，这种主体不是以纯粹自然的、自然形成的形式出现在生产过程中，而是作为支配一切自然力的那种活动出现在生产过程中。”^②在未来社会中，劳动不但具有了主体性，而且真正具有了社会性、科学性。劳动的社会性表现在，生产手段受联合起来的自由劳动者共同支配；劳动的科学性表现在，劳动过程中人们所从事的活动内容不但有利于改造自然界，而且有利于发展人类自身。劳动者按照自然界一切物种的尺度、按着内在的尺度来进行生产，在生产过程中既生产着产品，又发展着自己。在这里，劳动结束了传统的谋生手段的历史，而变成如艺术创作一样的真正自由的劳动。在这种劳动中，人不仅运用肉体的力量，而且运用精神的力量，不仅实现着对客体的理解力，而且实现出对美的感受力和创造力。在这种劳动中，人不再是把劳动的需要当作外在生存的必需，而是作为主体内在需要予以积极的实现。人在劳动中感受到的不再是辛劳乏味，而是

^① 《马克思恩格斯全集》第16卷下，第218—219页。

^② 《马克思恩格斯全集》第46卷下，第113页。

创造的乐趣,是对自身的全面性、普遍性和创造性的卓越证实。劳动变成了人生的第一需要,“个性的劳动也不再表现为劳动,而表现为活动本身的充分发展。”^①

社会主义社会是共产主义的低级阶段,也是人类走向共产主义的过渡阶段。社会主义社会自身具有的过渡性,决定了社会主义社会的主体的过渡性,这种过渡性集中体现在社会主义社会主体的两重性上。作为社会主义社会的主体,一方面它扬弃了阶级社会主体所具有的某些特征,另一方面它还保留着阶级社会主体所具有的某些特征的痕迹;一方面它已具有了共产主义社会主体的某些特征,另一方面,它尚没有达到共产主义社会主体的高度。这突出表现在,由于社会主义基本上消灭了生产资料私有制,消灭了阶级的对立、民族的对立,建立了以生产资料公有制为主的经济,从而使社会主义社会的主体克服了阶级社会主体所具有的那种分裂的、对立的状态,初步形成了社会的统一的主体;使主体开始成为自己社会关系的主人,成为积极的主体,并使主体开始得到全面发展。但是,由于社会主义社会尚存在着三大差别,存在着商品经济、旧式的固定化分工,在公有制经济之外还存在着其他所有制形式,在国际关系、民族关系上尚存在着区别与对立,在人的思想中尚存在旧的传统思想的影响,因而社会主义社会的主体还不可能完全摆脱阶级社会主体所具有的局限性,不可能达到共产主义社会主体全面发展的性质。

社会主义社会的任务就在于为向共产主义过渡创造条件。完成这个历史任务,不仅要大力发展生产,而且要以共产主义思想教育人们,不断提高社会主义社会主体的素质,使其摆脱旧社会的影响,为发展为共产主义主体创造条件。中共中央关于两个文明一

^① 《马克思恩格斯全集》第46卷下,第287页。

起抓的战略决策，即在建设社会主义物质文明的同时还要加强建设社会主义的精神文明的方针所以是正确的，就在于它把提高主体的素质放在了重要的地位，把提高主体的素质作为向共产主义过渡的一个重要条件。这深刻体现了马克思主义的理论。

主体发展的规律性 由原始社会到共产主义社会主体形态的发展，经历了一个由未分化的原始统一状态的群主体到阶级社会被分裂、片面化了的畸形主体，再到共产主义社会的全面发展的自由主体的发展过程。这个过程，是一个否定之否定的过程。

第一种历史形态的主体还只是一种潜主体，在它之中所包含着的主体性及其各种矛盾还未充分展开。一方面，由于主体还在形成过程中，主客观矛盾还处于朦胧状态；另一方面，个体也还未从原始群中分化出来，以独立的主体资格与其它个体和群体发生关系。在这种历史形态中，个体还不是独立地与客体对立的主体，群是主体的唯一存在形态。

第二种历史形态的主体是被分裂、片面化了的畸形主体。这种主体是自身有了一定发展又未得到充分发展的结果。在这种形态中，个体与个体、集团与集团以及个体、集团与社会总体之间表现为尖锐的对立状态。只有在这种对立中才使他们发生某些自发的联系。每个个体都被孤立化、片面化和畸形化了。个人或集团都只是在某些方面表现出主体的机能，只有他们的相互补充所形成的总体才表现出全面的主体机能。这种状态的主体对原始形态的主体来说是重大的进步，在另一种意义上又是一种倒退，它表现了主体发展过程的历史曲折性。这种后果是双重的：一方面，它是个人和集团的孤立化、畸形化，压抑了个人主体性的全面发展；另一方面，又在个人和集团的片面畸形的发展中，使社会总体得到了发展。对个人的压抑成为总体发展的必要条件，为未来主体的全面

发展提供了前提。

第三种历史形态的主体是全面发展了的自由自觉的主体。这种主体形态是对原始主体形态的否定的否定。在这种主体形态中,个体之间、个体与社会总体之间实现了自觉的统一。个体已不再是社会总体的片面“器官”,而是社会总体的缩影,是社会总体的全面、丰富的主体性的表现。人不仅在很高的程度上认识和控制了自然,而且也在很高程度上认识和自觉地控制了自身关系。个人、集团不再仅仅被当做实现他人、集团和社会总体利益的手段,而是也具有了真正的目的的性质。只有在这时,个人才能成为全面发展的自由自觉的主体,整个社会、人类也才有可能成为具有全部丰富性的主体性的类主体。

主体的发展过程表明,主体概念是一个历史的概念。在不同的历史条件下,主体表现为不同形态。主体的本质规定也是在漫长的历史发展中逐步实现的。在共产主义以前的两个主体形态中,人主要是在对自然的关系上实现了主体的规定性,实现了对自然界的一定程度的认识和改造,在社会关系方面还没有摆脱狭义的动物状态,自发性、盲目性还支配着人的社会总体活动。只有到了共产主义社会,人类才不仅在对自然的关系上,而且在社会关系和对意识的关系上成为自由自觉的主体。

主体社会性的范围也是在历史发展中逐步扩大的。原始的群主体只限于亲族之间的狭小范围,阶级社会主体的社会化打破了血缘的界限,扩大到阶级和社会总体。只有到了共产主义社会,现实主体的社会化的范围才有可能扩大到全人类,形成自由自觉的类主体。

从逻辑上看,主体的这一发展过程是由潜主体到抽象主体,再到具体主体的过程。原始主体是主体的胚胎形态,主体性的全部丰富性以及发展的全部可能性都以潜在的形式存在着。第二种历

史形态的主体则是主体内在矛盾以抽象的形式显露和展开，是向更高主体性发展的过渡。第三种形态主体则是具体主体，主体性的全部丰富性在个人和人类总体都得到了充分的表现，它是在抽象对立基础上实现了的各种矛盾的最高统一。

第 四 篇

主体与客体的统一——在实践 基础上真善美的统一与 自由的实现

第九章

主客体统一的规定性

第一节 主客体对立统一关系的本质

一、主体与客体对立的本质

主客体对立的基础 了解了客体和主体的一般规定性和本质之后,进一步就必须考察主体与客体的对立统一关系,揭示主体与客体的矛盾运动规律。我们研究主体与客体的问题,最终就是为了实现和达到主体与客体的统一。实现主体与客体的统一,主要依靠实践活动和认识活动。这是达到二者统一的基本途径和手段。哲学的作用就在于从理论上说明,主体与客体是怎样对立和怎样统一的、它们对立统一的本质和基础是什么,实践和认识在主客体对立统一中的地位和作用以及二者的关系和各自的发展规律如何,主客体的统一同人自身的发展是什么关系等等问题,为人们更好地从事实践活动和认识活动提供一个科学的指导观点和方法。在具体了解这些问题之前,首先应对主客体对立统一关系的本质和内容有一个基本的认识。

主体与客体是性质不同的两种存在,在它们之间存在着根本对立的关系。

主体是自然存在进化到高级阶段的产物,客体则是进入人的活动范围内的客观存在。主体与客体的对立意味着自然物质世

界本身的分化。自然世界由于自身具有对立关系，在漫长的发展过程中不断地进行分化，形成了客观世界发展的不同层次：从无机界到有机界；从有机界到生命界；从生命界到人类社会。自然物质世界的每一次分化都产生出具有新的内容的对立关系。高级层次的对立关系由低级层次的对立关系发展而来，在它的对立关系中包括着低级层次的对立关系的内容，又具有不能归结为低级层次的对立关系的特殊性质和内容。迄今为止，人是已知世界上自然进化的最高层次，是大自然分化出的最美的生命之花。主体与客体的对立作为自然物质世界自我分化的最高层次，它当然有着不同于其他一切层次的对立关系的内容和性质。

主体与客体的对立和自然界中的物与物之间对立的基础不同。自然界中物与物之间的对立，包括动物与其存在的环境的对立，都是在自然物质之间盲目相互作用基础上产生的对立。主体与客体之间的对立，则是在人的生产实践活动基础上产生的对立。前者受自然规律支配，后者则主要受社会规律支配。由于对立的基础不同，主体与客体之间就出现一系列不同于自然界中物与物之间对立的特点。

主体与客体之间的对立属于主宰和从属的对立关系。自然界物质之间的对立，是一种互补性关系，一般说来，对立双方不存在主从关系，如作用与反作用、阴极与阳极、正物质与反物质的对立等等。即使在由于物质质量、能量、力的大小而形成的固定中心的运动系统中，处于中心、核心地位的物质与围绕它运动的其它物质之间存在的主从关系，也同主体与客体的主从关系不同。自然物质之间这种主从关系，是依照自然的运动规律在双方的相互作用中实现各自运动的，它们之间不存在谁是目的谁是手段的关系。而且一旦力的平衡被打破，运动的主从关系也就随之改变。主体与客体的对立则不同。在这种对立中，人永远是实践者，客体永远是

主体活动的对象、手段,因而客体作为客体的意义永远从属于主体的目的。主体的这种中心地位、主导地位是不可逆的。

主体与客体的对立是能动与被动的对立关系。自然界中物与物的对立双方都按其自然本性相互作用、运动变化,对立的双方都没有能动的选择性;即使生命的物质、高级动物对其存在的环境有一定的选择性,这种选择性是按照生物学规律自发地进行的,也只属于动物的一种本能活动。主体与客体的对立则是在主体的有意识的活动中建立起来的对立,主体虽然也按自然的规律与客体发生对立关系,但它不是被动地与对象发生关系,而是有意识有目的地选择自己活动的对象的。主体永远是活动的发出者,客体则是接受者。从这一意义说,主体始终处于主导的地位,而客体则始终处于被动的地位。

主体与客体的对立是创造者与被创造对象之间的对立关系。自然界中物与物之间的对立,是两种自然存在物之间的对立,其结果无论是一方吞并另一方,或者一方扩大一方缩小,或者两败俱伤转化为新的存在形式,都不过是在自然物质形态范围内进行的能量交换和物质形态变换,因而,不存在创造者与被创造对象的对立关系。即使在自然物之间,由于相互作用而双方的物质形态有所改变,这也不过只是自然物之间盲目作用的结果。主体与客体的对立,是在人的实践基础上产生的对立,因而就是生产者与生产对象、实践者与实践对象、创造者与被创造对象之间的对立。一方面,主体要求的不是自然界现成提供的自然物;另一方面,现成存在的自然物又不能符合人的需求。正是这种对立,才促使主体必须发挥其能动的创造性,从事改造客体的活动。自然客体通过人的实践活动,被改造为人化自然物,即物的人化形态,被打上了人的有意识、有目的的创造活动的印记。从这一意义说作为与主体对立的客体,不仅受自然规律的支配,而且受着人的实践活动规律,

即社会规律的制约。主体与客体的对立是包括自然性对立关系的一种社会性的对立关系。主体与客体对立的社会内容，主体与客体对立和自然界物与物之间的对立的区别，特别明显地表现在主体的需要上。

需要和主体需要 与无机物不同，一切生命物质都具有需要性，这是由生命活动的特点所决定的。例如，动物活动是有生命的个体与环境进行物质交换的活动，而这种物质交换与无机物的物质交换不同，它是有选择性的，只有能够补偿动物所需的能量的事物，才能成为动物活动的对象。动物的生存、发展对某种特定对象的依赖关系，以及由此支配动物寻找对象的要求，就是动物的需要。凡是动物都有需要，这是动物维持自身生存不可缺少的性质。动物的需要对内表现为延续、发展自身而对外部条件的要求；对外表现为对外部条件有选择性的依赖关系。无机界只有反应特性，没有生命界所具有的这种需要性。这是因为无机界之间只有相互的依赖性，而没有选择性，没有维持个体独立存在的要求。铝在空气中被氧化，并不是由于铝为了维持其存在的需要，在无氧的状态下，铝也不会自动地向有氧区运动。铝的氧化完全是一种受自然规律支配的随机性现象。自然界发展到生命，生命为了维持其个体的存在，能够对环境作出趋利避害的选择，因而有了生物的需要。

人的需要是由动物的需要性发展来的。需要是动物活动的一种内在要素，也是人的活动的一个内在要素。动物的需要是由动物的性质及其与周围环境的关系决定的；人的需要也是由人自身的内在结构、性质及其与客体的关系决定的。马克思指出：“我们首先应当确定一切人类生存的第一个前提也就是一切历史的第一个前提，这个前提就是：人们为了能够‘创造历史’，必须能够生活。

但是为了生活，首先就需要衣、食、住以及其他东西。”^①他又说，“没有需要，就没有生产”，^②需要“本身就是生产活动的一个内在要素”。^③由于人的生命活动的性质不同于动物，因而人的需要和动物的需要也有着本质的区别。

动物只有维持个体生命运动的生理性需要，如保存个体生命的自保需要，维持新陈代谢的饮食需要，满足性欲和保存种的生殖需要等。人作为动物的一种，动物的这些需要在人身上仍然存在，但作为社会性动物，人的需要不仅是自然生理性的需要，而且是社会性的需要，即在人的社会实践基础上产生的对经济、政治、文化等的需要。人的生理需要不但一开始就受着社会性需要的制约和影响，而且在人的社会实践中业已被社会化，成为与动物的生理需要具有不同性质的东西。从本质上说，人的一切需要都是社会性的需要。马克思说：“吃、喝、性行为等等，固然也是真正的人的机能。但是，如果使这些机能脱离了人的其他活动，并使它们成为最后的和唯一的终极目的，那么在这种抽象中，它们就是动物的机能”。^④

动物的需要是狭隘的、封闭性的，它们需要的对象是固定不变的；而人的需要则是广阔的、开放性的，需要的对象是变化的、无限增加着的。人不仅有物质需要，而且有精神需要，以及二者综合的社会关系的需要。随着人类实践的发展和需要内容的日益多样化越来越多的客体都会变成人的需要对象。

动物的需要只能引起生命组织的刺激感应性和神经系统的反射，并直接按需要的支配形成动物自发的本能的活动。人的需要则引起人的自觉意识，并通过把对需要的自觉意识转化为自觉目

① 《马克思恩格斯选集》第1卷，第32页。

②③ 《马克思恩格斯选集》第2卷，第94、97页。

④ 《马克思恩格斯全集》第42卷，第94页。

的,从而形成人的有意识、有目的的自觉活动。需要同需要的意识是不完全相同的。但人的需要区别于动物的重要特点之一,就在于人的需要从本质上说已非本能的欲求,而是表现为欲求的意识。人的需要不仅表现为自觉意识,而且意识也制约着人的需要,调节各种需要的关系,安排各种需要在实践活动中的地位。马克思指出:“动物只是在直接的肉体需要的支配下生产,而人甚至不受肉体需要的支配也进行生产,并且只有不受这种需要的支配时才进行真正的生产”。^①人的需要是被意识到了的需要,是受意识制约着的需要。

动物直接利用外界现成的自然物满足自己的需要;人则通过实践活动改造客体,重新生产自己的需要对象,以自己的实践成果来满足自己的需要。因此动物的需要直接依赖自然界,人的需要则主要依赖自己的活动。由于实践是社会性的,因此人的需要必须在一定的社会关系中才能实现。动物适应、利用自然是动物个体直接作用于自然的结果,因而它的满足需要是直接的、孤立的,一般说来不受群体的直接影响。而人则不同。人生活在一定的社会关系之中,人的需要的满足也离不开社会集体,不能象动物个体那样直接和孤立地离开社会而得到满足。另一方面,社会也制约着人的需要,在不同的社会条件下,人的需要具有不同的表现。

总之,主体需要是一种社会性的、自觉性的需要,是直接依赖于自身活动的需要。它不只是维持自身新陈代谢的需要,主要是实现主体的自我创造、自我发展、自我完善的需要。主体的需要体现着主体——人的实践能力,体现着人的自身性质,因此,马克思说:“他们的需要即他们的本性”。^②

在主体需要问题上,哲学史上有两种相反的观点。唯心主义

① 《马克思恩格斯全集》第42卷,第96—97页。

② 《马克思恩格斯全集》第3卷,第514页。

把主体需要是意识到的需要这一特点加以绝对化，宣扬需要的主观性，完全否认需要的客观性。旧唯物主义虽然看到了需要的客观性，但却把需要的客观性仅仅归结为需要的自然性，即饮食男女、趋利避害、自保自爱的生物性需要，并完全抹煞了需要相对于客体而言所包含的主观因素。例如，爱尔维修认为，在人的一切需要中“饥饿是支配人行动的最经常的原则”，“肉体的感受性乃是人的需要……的原则”。^①人的需要虽然在始源意义上来自于动物需要，在形成人的需要之后也并不排除动物需要，仍是它的自然根据和前提；但是，人的需要，无论物质需要也好、精神需要也好，主要是实践活动的产物，都以人的实践为基础，因而都具有社会性。旧唯物主义只讲人的生物性需要，否认社会性需要，并且不理解人的需要必须表现为意识，并通过目的推动人的活动。这样他们就把人的需要同动物的需要完全等同起来。

主体与客体的对立是直接同主体需要相联系的。需要是推动人从事各种活动的内在动力。主体需要的性质与特点，也决定着主体与客体对立关系的内容和本质。主体所需要的不是自然界直接提供的现成的自然物，而是自己活动的产物。因此，自然界不能现成地满足人的需要。这就必然造成主体与客体的对立。这种对立简单地说就是主体需要与满足主体需要的对象之间的对立。这是主体与客体对立的基本内容。而这种对立的本质则是主体的主观性与客体的客观性的对立。

主客体对立的本质 人的需要是人作为主体的规定性。主体，在对待客体的关系上是一种为我的存在。为我的存在表现了主体的自主性。主体的需要，在对待客体的关系上，同样属于一种

^① 《西方哲学史原著选读》(下)，商务印书馆1982年版，第178—180页。

由己出发的为我欲求，而由这种需要引发的主体活动，也就是一种为满足自身需要、按照为我方式去建立主客体关系的活动。从这一意义上相对于客体性质而言，主体的为我性也就是它的主观性。

但是客体却是在主体以外的客观存在。自在性和客观性是客体固有的性质。客体具有自己的本性和由这种本性所决定的自身结构和自身规律。事物作为客体，在它进入与主体的关系、成为主体的活动对象时，受到主体活动的影响作用都已被改造过了，正因如此，它才被称为客体。但它的自在性和客观性并未因此而丧失。它仍然作为不依主体的意志、自在的对象而存在，否则，它也不成其为客体。所谓客体作为对象已被主体所改造，主要是指主体按照自身的规定去对待、把握作为对象的存在，即“客体”在主体身上映现出自己的意思。客体不仅仍然按照客体自身的规律而运动，同时也以自己的本性去规定主体、迫使主体服从自身的规律。同样地，在对客体的关系上，主体虽然把客体看作“非现实性”的存在，即把对象看作如黑格尔所说的“虚无”（可通过自己的活动去加以改造），它却并不能违反客体所固有的本性和规律，相反地，必须遵循客体的规律才能改造客体。客体的这种性质，对主体来说就是一种异在性、异向性。

一方面，主体出于自身的需要，按照为我的方式去对待客体、要求客体；另一方面，客体则“走着自己的道路”，按照不依主体目的为转移的自身规律而存在、运动。这就是主体与客体之间的主观性与客观性的对立的本质。正如列宁指出的，这一矛盾表现为：“世界不会满足人，人决心以自己的行动来改变世界”^①。

主体把自身的客观需求转化为观念形态，形成了主体的主观欲求；与主观欲求相符合的对象，即是客体“应当如此”的存在形

^① 《列宁全集》中文第1版第38卷，第229页。

态。这种欲求的对象在其现实化为实在存在形态之前，仅仅属于观念中的存在，这就是主体的理想对象。需要通过意识形成目的，即建立起理想，然后才能支配人们从事改造客体的活动。理想的存在与现实的存在总是对立的，这种对立就是主体的主观性与客体的客观性的对立的现实形态，即在人的实践活动中主观性与客观性的集中表现。

由于实践活动是不断发展的，所以在主体活动中永远存在理想与现实的矛盾。一种理想转化为现实的存在，解决了主观性与客观性的矛盾，随着实践的进一步发展又会产生新的欲求，形成更高的理想，主体与客体又进入新的对立关系之中。主体与客体之间这种理想与现实的矛盾的不断解决又不断产生，由此才推动实践和认识的不断发展。这是主客体之间的对立关系与自然物之间对立关系根本不同之点。

主观性与客观性的对立也表现在主体自身具有的主观因素与客观因素的关系中。人是具有意识、欲求、情感的物质实体。意识、欲求、情感属于人的主观因素；人的肉体组织、主体能力以及在人身上不以自己意志为转移而形成的社会关系，属于人的客观因素。人的主观因素与客观因素的对立主要表现在：人为了实现自身的目的需要认识和改造自然客体，也需要认识和改造人自身；在把人自身作为认识和改造的对象时，人自身便两重化，出现了主体与客体的矛盾。这种矛盾虽有其特殊的内容和形式，但作为主体与客体的关系，它同人与自然客体的矛盾在主客观关系这一点上具有相同的性质，主体与客体的对立关系同样适用于这一关系。

总之，主体与客体对立的实质是主观与客观的对立，而理想与现实的对立，则是实践中所发生的主观与客观对立的核心。

二、主客体的统一

主客体统一的涵义 主体与客体的统一表现为两种不同形式：其一是主客体的原始的、天然的统一；其二是主客体的自觉统一。第二种统一是发生在主客体对立关系基础上的高级统一，它是真正意义上的主体与客体的统一。

主客体的天然统一，是指主客体之间的共同本质、共同基础、共同根源。主体与客体都是自然界的一个部分，都是自然界自我分化的结果。恩格斯指出：“人也是由分化产生的。不仅从个体方面来说是如此——从一个单独的卵细胞分化为自然界所产生的最复杂的有机体，而且从历史方面来说也是如此”。^①人的肉体组织不仅是自然界分化的结果，而且本身就是一种自然物。自然规律，如同化异化规律、遗传变异规律，仍然是支配人的肉体组织存在和发展的规律。人作为主体与外部世界的对立，实质上是一种能动的、自觉的自然物与外部世界的自发的、盲目的自然物之间的对立。作为主体的人，只不过是达到了自觉状态的自然物质而已。主体与客体这种天然的、原始的统一现实基础，就是自然界。

主体与客体的自觉统一，是在主客体分化、对立基础上发生的主客体之间的相互制约、相互作用、相互转化的关系。这是一种在更高的基础上、包含着发展因素的积极的统一。这是主体与客体在更高层次上发生的统一形式。

由于客体不能直接满足主体的存在和发展的需要，因而客体的自在的客观性便与主体的主观要求发生了尖锐的对立。这时，主体强烈地要求打破那种原始的天然统一状况，在更高的基础上实现“以我为主”的统一。在这种统一中，主体要求改变客体的自

^① 《马克思恩格斯选集》第3卷，第456页。

然形态,消灭客体的异己性、自在的客观性,以适应主体的需要。在这里,主体把客体作为满足自己需要的对象来对待,是两者统一的核心。

主客体之间的自觉统一是通过主体对客体的积极作用来实现的。这些积极作用主要表现为主体对客体的认识和改造;主客体之间的自觉统一也正是表现在认识和实践等形式中的统一。在认识中,主体反映客体的本质和规律,客体被改造成观念的形式进入主体;在实践中,主体的本质力量外化,以物的形式凝结在产品中,同时自然物也被人化,变成满足人们所需要的物质资料。主客体之间的物质、能量和信息的变换、转化,正是在认识和实践发生的。

主体与客体的自觉统一以它们的天然统一为前提。第一,主体对客体的改造必然以客体的自然属性为基础,客体的自然属性潜在地包含了与主体发生价值关系的可能性;如果没有这种可能性,自然物就不会与主体发生特定的联系;第二,从主体方面来看,作为主体的人既是社会存在物,也是一种自然存在物,即从事认识和实践活动的能动的自然存在物,因而主体同客体的关系,也是一种自然界同自身的联系。如果主体不具有与客体相通的性质,主体与客体的自觉统一也不可能发生。

主体与客体的统一包含着天然统一,但不能简单地归结为天然统一。旧唯物主义的一个主要错误,就在于把主客体的统一简单地归结为天然统一。例如,狄德罗就曾说过:“所有的东西都在彼此循环,因此一切物种也都如此——全体是一个不断的洪流——一切动物都是或多或少的人;一切动物都是或多或少的植物;一切植物都是或多或少的动物。在自然之中,根本没有严格的分别”。^①这种观点所表述的统一,是一种无本质区别的统一,尚未

^① 《十八世纪法国哲学》,商务印书馆1963年版,第386—387页。

进到真正的主体与客体的统一上来、揭示出人与自然存在物统一的本质。其所以如此，就是因为他们不理解主客体统一的真正基础——实践。

主客体统一的本质 主体与客体的自觉统一之所以不同于它们的天然统一，主要是由于它们的基础不同。前一种统一的基础是自然物质统一性，这种统一只是表明了两种物质实体之间的统一，还没有揭示出主客体性质上的对立。后一种统一则表明了具有两种不同性质的物质实体——主体与客体之间的对立统一。因此，仅仅限于自然物质统一性，就无法揭示这种统一的实质。只有从实践的基础上去了解主客体的统一，才能真正把握它们统一的本质。在实践中不仅包含着主客体的统一，而且包含着主客体的对立。实践是主客体统一的基础，也是主客体分化的基础。正是通过实践，才把人从一般的自然实体(生物体)提高到一种更高的物质运动形态，使之成为与其他物质实体相对立的主体；也正是在实践中，人才把其他的物质实体变成自身活动的对象，形成了主客体的矛盾。因此，只有实践才是这种建立在分化基础上的主客体自觉统一的基础。

在实践中，主客体之间才能够建立起现实的联系。生活在现代社会中的每一个人包括儿童在内，都潜在地具有主体性，社会历史的发展，已经把他们作为人类的一员同其他动物区别开来。但是每一个人要成为现实的主体，把这种主体性表现出来，只有亲身参加实践。离开了实践，每个人都只能是一个潜在的主体。同样，宇宙中的每一个自然物，它们的自然属性都具有满足人的需要、成为人的客体的可能性。但是，离开了人类实践，这种可能性就不过只是一种可能性，并非现实性。正是实践把自在之物变成为我之物，把自然物由潜在的客体变为现实的客体。同时，

主客体的统一是现实的具体的统一，在不同的实践条件下，主客体统一的具体性质、程度、范围都不相同。随着实践的发展，主客体之间的统一关系也在不断变化，统一的程度在不断提高，统一的范围也在不断扩大。客体在实践中不断转化为主体的工具，成为主体的延伸、扩展，主体的能动性本质也不断以客体为形式变成现实的存在。总之，实践是实现主客体统一的现实基础，不理解实践，就不可能理解主客体统一的本质。

实践活动是主体能动地改造客体、使客体满足主体需要的活动。以实践为基础的主客体之间的自觉统一，其实质就在于消除主客体之间的对立状态，建立起以主体为核心的谐调的主客体系统。这种统一，就是主客体矛盾的解决。

(1)主客体的统一从本质上说首先是主观性与客观性的统一。主体与客体对立的本质是主观性与客观性的对立，克服主客体的对立，当然必须解决主客观之间的对立。

主客观的统一主要表现为两个过程：第一，主客观的统一在主观形态中是通过认识活动实现的。在认识活动中，主体通过对客体的模写、选择和创造作用，以观念形态再现客体的本质和规律。这样，就把客体纳入了主体的主观意识之中，实现了客观向主观的转化，消除了主观与客观的外在的对立状态。在这种统一中，一方面是消除原来主观的空虚性，以客观性的内容充实主观；另一方面，是消除客观的异在性、外在性和自在性，改造客体的存在形态，使之具有主观的形式。客体从客观形态向观念形态的转化，并不是把客体原封不动地搬进主观、简单的空间位置的变化，而是一次质变、飞跃。观念中的客体与外部世界中的客体具有根本不同的性质；它反映了客体的属性，但它本身却不具有客体的属性。例如，客观的衣服具有防寒、美化外观的属性，而衣服观念却不具有这些属性，既不能御寒，也不能美化外观。因此，主观性既是客观

性的反映,又不具有现实的客观性。而要使它具有客观性,就必须把它外化,使它变成直接现实性的存在。第二,主观性与客观性的统一在客观形态中,是通过实践而实现的。在认识中,虽然主体以观念形式占有了客体,但是,这种占有只能满足主体的精神需要,并不能满足主体的物质需要。只有在实践中把主体的主观目的在外部对象中实现出来,在现实中改造客体,才能使客体以物质形态进入主体,从而满足主体的物质需要、充实主体现实的本质力量。这样,由认识到实践的转化,就使主客观的统一由观念形态的统一进入了现实物质形态的统一。只有经过上述两个过程,才能克服主客观的抽象对立,使主客观的矛盾得到解决。

(2)主客观统一直接的和现实的内容是理想性与现实性的统一。在观念活动中,主体一方面认识了客体的现实状态;另一方面也认识了主体自身的需要。由于客体的现实存在不能满足主体的需要,于是,主体便根据对自身需要的认识,在观念中改造客体的现存状态,形成理想存在。客体的现实存在和理想存在的对立,一方面反映着主客观的对立,另一方面也反映着非存在与存在的对立。要消除这种对立、实现二者的统一,就必须消除理想存在的抽象的主观性、非现实性,使其在现实世界中以客观形式实现出来,即把理想存在由主观形式变成客观形式,由非存在变成存在。而要做到这一点,同时就必须消除现实存在的自在性、异己性,把主观观念纳入其中,使客体获得主观的规定,即也要消除其现实性,使其成为非现实的存在。在当下的现实存在变成非存在的时候,原来作为非存在的理想存在则变成了现实的存在,获得了客观的规定。这样,克服了理想存在与现实存在的对立,实现了二者的统一,把理想性变成现实性,从而也就在现实中解决了主客观的矛盾。

(3)主客体统一的最高形式是占有客体与占有自身的统一。

理想的存在变成现实的存在,使现实存在具有了属人的规定,即获得了能够满足主体需要的价值属性,与此同时,主体需要的满足也使主体摆脱了匮乏状态,进入了享受状态。这时,主体与客体才达到了最高的统一,主体与客体的矛盾才得到了彻底解决。

主客体的最高统一状态正是在主体的占有中实现的。主体的这种占有是双重的:一方面是主体占有外部客体,即占有被改造过的对象,只有如此,才能使主体的需要得到满足,从而进入享受状态;在享受状态中,客体被主体所“消化”,成为主体的一个部分,主体对客体的这种占有,同时也是对自身的占有,这是主体占有的另一个重要方面。主体所占有的客体,是主体自身的活动结果,是自身所创造的东西,因而这种对客体的占有,同时也就是对自身的占有。同时,由于自己的活动满足了自身的需要、个人赖以生存的实践力量也在这种占有中得到了确证和实现。如果主体不能占有自己的产品,也就是不能支配和占有自己,这样的人还不是完满的主体;在与占有他的产品的人的关系中,他只是个被他人占有的客体。人只有在对客体和自身的占有之中,才真正成为外部世界和自身的主宰者,因而才真正成为自由、自主的主体。只有在这时,主体的规定性才完全得到了实现。

第二节 主客体对立统一的内容

一、真与假——观念状态的对立统一

映象与本象 主体总是在自己一定意识的支配下从事活动的。作为直接支配主体活动的意识具有双重来源:一方面,它来自对客体的反映;另一方面,又来自对主体自身的需要的意识。因而在这个意识中必然反映着主客观的矛盾。如前所述,观念上的主

客统一，是主客体统一的第一关口。真与假的对立和统一，就是主体与客体在观念状态中的对立和统一的集中表现，而真与假的对立和统一首先表现为映象与本象的对立和统一。

映象是主体运用认识器官对客观对象的模写。它主要包括由感觉器官所形成的客体形象和由思维器官形成的观念。映象是主体与客体双向作用的产物，它同时受着主观与客观两个方面的双重制约。它一方面来自客体的客观状态，即来自客体的本象，另一方面又来自主体的主观性，即主体的认识形式、认识能力、主观需要和精神状态。只有客体的本象而无主体的主观形式还不是映象；同样，只有主体的主观形式而无客体的本象也不能形成映象。

由于映象本身的两重性质，就使映象与本象有了质的区别。本象是客体本来的面目，是客观的、不依主观形式为转移的。而映象则是进入主体意识之中、被主观化了的客体本象。因而映象与本象的对立，在形式上就表现为主观与客观的对立。例如，电流的大小可以表示为 $I=Q/t$ (I 为电流强度, Q 为电量, t 为电流通过的时间), 这种观念形态的电流强度却失去了电流的客观实在性, 它既不能使电灯发光, 也不能使人触电身亡。因此, 即使是正确地反映了本象的映象, 它与本象也是截然不同的, 二者的区别是主观和客观的区别。正因为映象与本象之间存在着主观与客观的对立, 就使映象与本象必然具有分离、偏离的可能性。由于主体的主观需要、认识能力和精神状态的限制, 映象与本象发生偏离的现象是经常发生的, 以至同一个本象在许多不同的主体中往往表现为许多不同的映象。例如, 在春风面前, 悲伤的人感到它象一首哀歌, 快乐的人则感到它象进行曲; 快被淹死的人感到水是苦的, 而于渴的人则感到水是甜的。具体说来, 主体的主观性对映象的影响主要有以下几个方面: 首先, 由于个别主体的认识能力的差别, 会造成映象反映本象的程度的差别; 其次, 个别主体之间主观视角

的差距,也会造成他们主观映象的差别;再次,主观意向的差别,也能造成主观映象之间的不同。人们认识对象时,都是按照自己的需要、情感反映对象的,这就必然在映象中渗进主体对客体的主观评价和体验。正象马克思所说的那样:“忧心忡忡的穷人甚至对美丽的景色都没有什么感觉;贩卖矿物的商人只看到矿物的商业价值,而看不到矿物的美的特性”。^①此外,主体过去形成的认识模式和思维方式,以及主体现有的知识基础,都影响着映象对本象的反映。

映象与本象的关系不同于本质与现象的关系。现象是本质的表现,即使是假象,无论以怎样扭曲的面貌出现,也同样是本质的客观表现。本质与现象(包括假象)的关系,是客观事物自身的内外关系,对于人的映象来说它们都属于客体的本象。映象与本象的关系则不同。映象是本象的主观形式,它和本象的关系,是主观与客观的关系。假象对本质的偏离,是由于客观事物自身与其存在的客观条件之间的关系造成的,即由纯粹的客观原因造成的;而映象对本象的偏离则是由人的主观性造成的。

主观性在映象反映本象过程中所起的作用是双重的。在认识中,主观的模写、选择和创造功能始终起着积极作用。正是由于主观性的作用,才使认识过程出现形式的变换,即使客观形式转变成主观形式。没有主观性的上述作用,就不会形成与本象具有不同形式的主观映象。另一方面,主观性的能动作用又会使主观映象同客体的本象发生偏离,造成在内容方面的偏差。这一矛盾曾使许多哲学家困惑不解。康德就由此为人的理性规定了限度,对映象与本象的一致感到绝望。之所以如此,就是因为他们没有真正理解主客观之间对立统一的本质。主观性对映象的影响,产生于

^① 《马克思恩格斯全集》第42卷,第126页。

主客观之间的对立。这并不是认识的障碍，而正是表现了人类认识的特点。它表明，映象与本象的关系是主客观之间的关系，它不同于本质和现象的关系。现象的变化不能超出本质所规定的范围，而在映象中主客观双方都可以超越自身的存在状态，获得新的、主客观统一的存在形态。这一点正充分体现了认识的能动性。它不仅不是主观性的界限，而正是体现了主观性对自身的超越。

映象的作用就在于以观念的形态实现主客观的统一。但是，由于主体的主观性的影响，又必然导致映象与本象的差别，导致主体的认识错误和行动错误。因此，只有排除映象与本象的对立，在内容上实现映象与本象的统一，才能达到主客体的统一。

真实与虚幻 在认识中，映象与本象的关系表现为双重形式：它或者是与本象保持内容上的统一，或者在内容上与本象偏离。在内容上与本象基本一致的映象（尽管在形式上是对立的），我们叫它真象或真实，而在内容上与本象不一致的映象，我们则叫它幻象或虚幻。真象与幻象、真实与虚幻，是事物在观念形态中的对立形式。

真实是人正确行为的基础。认识只有处于真实状态，才能指导人遵循客观规律进行正确的活动，把主客体的统一由观念形态变为实在形态。而虚幻是人行动失误的根源，它造成人的行动违背客观规律，进行错误的活动。认识处于虚幻状态，可能导致精神上的快慰和心理上的满足，犹如画饼充饥、望梅止渴。不仅如此，它还是主客体在实在形态上统一的障碍。除了特殊的情况，如艺术创作的需要，人们一般都追求真实，而避免虚幻。

真实和虚幻是客体映象的两重化，在它支配下必然造成主体活动的两重化。由于这个原因，人的世界分裂为两种生活：一种是主体与客体互相协调的真实生活，一种是主体与客体相互对立的

虚幻生活。美国小说《飘》中塑造的韩媚兰和郝思嘉两个人物，都是过着虚幻生活的女性。郝思嘉一直把卫希礼看成是理想的化身，不择手段地苦苦追求，和他保持着精神上的恋爱关系。后来事实教育了她，使她终于认清了卫希礼是个意志软弱的废物，昔日的钟情不过是梦幻，从而最终走出了虚幻生活。而韩媚兰用天真、善良的眼光去看世界，相信丈夫卫希礼的爱情是忠诚的，相信郝思嘉的友谊是纯洁的。她至死都在众人的欺骗下生活而毫不察觉，令人感到既可悲又可怜。

黑格尔注意到了生活中的这种两重化现象。他试图区别实存性和现实性的不同，提出了“凡是现实的都是合理的，凡是合理的都是现实的”这一著名命题。他认为，一切存在的事物都有实存性，但只有符合规律的事物才有现实性。用马克思主义的语言表述就是：真假不仅是个认识问题、观念问题，也是个实践问题、现实问题。不仅有假观念，而且也有假生活、假存在。这也是人和动物在活动上的显著区别之一。动物的活动始终受自然规律支配，被动的适应环境，没有主观意志，人却按自己的意志安排自己的生活。由于观念的性质不同，其生活的性质也不同。在真实观念支配下的生活，是真实的生活。这种真实的生活不仅是合乎客观规律的生活，而且是合乎主体的发展与客体规律之统一状态的生活，即适合于主体现存状态的生活。在虚幻观念支配下的生活，则是虚幻的生活，而且是违背主体发展与客观规律之统一状态的生活，即不适于主体现存状态的生活。在现实生活中，这两种生活都是实际存在的。但虚幻的生活仅仅是一种实存性，而不具备合理性，因而是一种不结果实的实践。真实的生活不仅是实存的，而且是现实的、合理的，是一种能使主客体结合的实践，因此是真正的主体的生活。

区分真实生活与虚幻生活具有重要的实践意义。在实际生活

中，虚幻生活往往给人带来很大危害。由于它是主观随意性的产物，可以无限制地超越客观现实，因而往往具有强烈的诱惑力和欺骗性。由于它脱离了客观规律，这种生活、实践却不但不能产生预期的效果，而且往往导致难以预料的恶果。“文化大革命”十年动乱，许多人过的就是一种虚幻的生活。他们不顾事实真相，仅在“革命”口号、“革命”观念中生活。他们依据百分之九十五以上的权力不在无产阶级手中的虚幻观念，把领导干部统统看作十恶不赦的走资派加以打倒。他们依据所谓文艺界统统被洋人、死人、资产阶级统治的虚幻观念，把人类文化统统视作封、资、修加以消灭。他们相信“宁要社会主义的草，不要资本主义的苗”之类的胡说，到处砍所谓资本主义尾巴。这一切都充分表明，他们在虚幻中陷得多么深。粉碎“四人帮”，对“文化大革命”进行拨乱反正，才使这些人得到清醒，深感十年动乱是“一场噩梦”，意识到自己生活在虚幻世界。虚幻生活不但给行动带来严重恶果，而且使人自身的发展遭到损害，使人丧失真正的主体地位，成为人自身一种迷惘盲目的破坏力量。

人要发挥主体的力量，使人自身得到健康的发展，必须摆脱虚幻的观念和虚幻的生活，不断解决观念上主客观的矛盾，扬弃虚幻的观念，获得真实的观念，也就是纠正认识中的谬误，达到真理性的认识。

真理和谬误 映象分裂为真实和虚幻，必然在认识上产生正确和错误两种结果，即真理和谬误。真理和谬误的区别，是真和假的区别，真假问题是主客观对立统一的中心内容。因此这一问题是理解主客观对立统一问题的关键，也是为历来哲学家所关注的重要问题。根据以往哲学家理解这个问题的理论的性质，可大致分为肯定性的真理观和否定性的真理观。

肯定性的真理观是古典哲学的认识传统，其基本特征是肯定真理的存在，从主客观的符合上理解真理问题。肯定性的真理观主要有旧唯物主义反映论和唯心主义理念论两种形式。法国唯物主义者和费尔巴哈是旧唯物主义反映论的主要代表，他们都把真理看成是人们的认识和客观对象之间的相符合。霍尔巴赫说：“真理就是我们观念的正确而恰当的结合。”^①狄德罗说：“什么是真理？真理就是我们的判断与现象的一致。”^②费尔巴哈认为，真理就是“真实的，反映客观的思维。”^③黑格尔是唯心主义理念论真理观的典型代表。他认为，“真理就在于客观性和概念的统一”^④，真理就是思想的内容与其自身的符合。他还认为，知道某物如何存在，只是形式的真理，只是“不错”。在他看来，真理的含义是双重的，既是指作为普遍规律支配事物的理念，又是指符合理念的认识，而不是事物的现象及其对现象的认识。

否定性的真理观是近代末期兴起的反古典哲学传统的哲学思潮。其主要特征是否认真理问题或离开主客观的关系理解真理问题。分析哲学是这种思潮的主要代表。卡尔纳普(1891—1970)认为，欲解决真假问题，须先解决问题的真假。除了逻辑命题和经验命题，所有超经验的问题都是假命题，是毫无意义的。象本质、规律一类的超经验问题既然无法成立，黑格尔式的真理就不能成立。^⑤艾耶尔认为，逻辑命题不报道任何事实，经验命题虽然描述经验事实，但不确定。因为，“没有通常设想的那种真理问题。把真理看作‘实在的性质’或‘实在的关系’这种传统概念，就和许多哲学错误

① 《自然的体系》上卷，第117页。

② 《关于〈私生子〉的第三个谈话》，转引自《外国哲学史研究集刊》第3辑，第188页。

③ 《费尔巴哈哲学著作选读》下卷，第196页。

④ 黑格尔：《小逻辑》，商务印书馆1980年版第399页。

⑤ 卡尔纳普：《哲学和逻辑句法》，上海人民出版社1962年版，第17—18页。

一样,乃是因为没有对句子作出正确的分析。”^①罗素认为,要确定知识与事实之间的真假关系,只能依靠对逻辑形式的信念,“真理是信念的一个性质,间接也是表示信念的句子的一个性质”。^②

实用主义和分析哲学一样,也是离开主客观之间的符合关系理解真理的传统路线去解释真理问题的。詹姆士(1842—1910)认为,“‘它是有用的,因为它是真的’,或者说,‘它是真的,因为它是有益的’。这两句话的意义是一样的,也就是说:这里有一个观念实现了,而且能被证实了。‘真’是任何开始证实过程的观念的名称。‘有用’是它在经验里完成了作用的名称。”^③在他看来,真理所符合的不是和观念相关的事实,而是观念所产生的效果。

唯意志论的真理观也属于否定性真理观。尼采(1844—1900)认为,世界不过是个人的意志的表象,是混沌杂乱的。“有各式各样的眼睛——所以有各式各样的‘真理’,所以根本没有真理。”“‘真理的标准’其实只是这样一种原则上是伪造的体系在生物学上的利用”。^④他认为一切真理都是人为的伪造、虚构,最虚妄的东西同最真实的东西一样可以成为真理。

这三种观点虽然各有同异,但有一点是共同的:他们都否认客观存在的真实性,否认从主客观认识关系的意义上理解真理,把真理看成是信念、满意、意志等主观活动的产物,因而都具有主观唯心主义的倾向。

传统哲学的肯定性真理观肯定真理的存在,从主客观的一致性上理解真理,基本方向是正确的。其中唯物主义按反映论的观点规定真理的性质,是正确的。现代西方哲学的否定性真理观,其

① 艾耶尔:《语言、真理与逻辑》,上海译文出版社1981年版,第99页。

② 罗素:《人类的知识》,商务印书馆1983年版,第183页。

③ 詹姆士:《实用主义》,商务印书馆1981年版,第104—105页。

④ 尼采:《权力意志》,德文版,第292、293节。

基本倾向虽然是错误的，但它在向传统哲学真理观提出挑战中所涉及的问题也是有启发性的，应该给以正确的回答。这里涉及的主要问题是：真理有没有客观性？怎样理解主客观的一致？真理与事实、有用、意志是什么关系？

马克思主义哲学批判地继承了肯定性真理观的传统，提出了实践的真理观，全面的科学的回答了真理的问题。

马克思主义哲学坚持唯物主义反映论的认识路线，认为作为认识结果的真理是在真实基础上达到最高层次上的主客观的统一。真理认识在形式上是主观的，但内容是客观的。就真理一定包含符合客观实际的客观内容而言，一切真理都是客观真理，即是说一切真理都具有客观性。真理是真实的认识，不是虚幻的认识。虚幻的认识仅是单纯的主观性，是对对象的歪曲的反映。作为虚幻的认识，主客观实际上仍然是分离的。因而一切虚幻的认识都不是真理。

真理所达到的主客观的统一，是全面的、具体的统一。列宁指出：“真理就是由现象、现实的一切方面的总和以及它们的（相互）关系构成的。”^①这就是说，真理不是对对象个别方面、个别现象的反映，而是对对象的一切方面的总和性的反映，是对对象的全面性的具体的认识。因而作为真理必须是全面的和具体的。一切真理都是具体真理，没有抽象真理。

真实的认识是真理的前提，一切真理都一定是真实的认识，但并不是一切真实的认识都是真理。对客观事物的真实反映，既包括对客观事物的现象的真实的反映，也包括对客观事物的本质的真实的反映。对现象的反映，即对对象的感知，虽然已经有了正确错误之分，但是，这“只是形式的真理，只是‘不错’罢了”。^②如“这

^① 《列宁全集》中文第1版第38卷，第210页。

^② 黑格尔：《小逻辑》，商务印书馆1980年版第399页。

“红花是红的”、“北京在中国”等等，如果把这类对对象的描述也称为真理的话，也只能称为事实真理或黑格尔所说的“形式真理”。只有对对象的本质和规律的正确判断才能称得上真理，这样的认识，才是达到最高层次的主客观统一的认识。这是因为，真理不仅是正确认识，而且还包括对人的生活、行为的有效性的指导作用。这种有效性自然必须以正确反映对象为前提，但又要以能改造事物的形态使之符合主体需要为目的。只有具有普遍性、不变性的规律的认识才能指导这样的改造活动，而对现象的正确感知是起不到这个作用的。这个道理很简单，要改造旧事物、创造新事物，我们必须认识新旧事物之间的普遍性，即新旧事物之间的内在联系。这种内在联系既是新旧事物的共同本质，又是旧事物向新事物转化的规律。改造旧事物，正是要消灭作为旧事物表现形态的现象，创造一种新的形态的事物。因此，仅仅作为对旧事物现象的正确反映的认识不能指导这种使事物变换形态的活动，只有新旧事物之间的普遍本质和规律才是这种形态变换的客观依据。既然真理包含着对主体活动的指导功能，因此，只有能够指导主体活动的反映事物的本质和规律的认识才能称得上真理。

真理之所以是最高层次上的主客体统一，就在于它是对事物的本质及其规律的正确反映，因而在本质层次上实现的主客体统一。由于真理反映对象的范围、程度和层次不同，因而可以把真理区分为个别真理和普遍真理。所谓个别真理，就是对某个特殊对象的本质的正确反映，它只适用于个别对象。所谓普遍真理，是指对某一类对象的本质的正确反映，它普遍适用于这类对象。

真理作为主客观的统一，它的本质属性就在于主观与客观相符合、相一致。但是，这种符合不是机械地符合，而是能动的符合，充满矛盾的符合。这样的符合是在主观对客观的超越中实现的。

真理是范畴系统，是以概念的形式反映对象的。概念在反映对象时，必须超越对象的个别性，反映对象中一般的东西；必须超越对象的外表特征，反映对象中内在的东西；必须超越对象的感性实在性，从而达到观念形态的认识。这个过程，一方面，在内容上是对对象本质的深入；另一方面，在形式上又是与感性对象的分离。

真理对客观对象的超越是主观的选择性和创造性综合作用的结果：所谓“去粗取精、去伪存真，由此及彼、由表及里”，就是对对象的选择和分析。要反映真实，就必须区分真象与假象，有选择地反映真象；要反映本质和规律，就必须区分内在的东西和外在这东西，个别的东西和一般的东西，暂时的东西和恒久的东西，多变的東西和稳定的东西。只有经过这样的分析和选择，才能达到本质的认识。在反映过程中，始终离不开主观创造性的作用。从物质形态向观念形态的转化，本身就是一种创造。要以概念形式反映对象，首先必须进行思维的抽象，把对象的现实联系割断，然后才能以概念系统的形式在思维中实现其统一。这一从感性具体到思维具体的过程，是主观的重新创造过程。只有经过主观的选择和创造，才形成了既反映对象、又超越对象的真理。因此，真理与对象的符合，只是在某些方面的符合，即在内在本质和规律上的符合；在这种符合中，就包含着对事物的具体形态的超越，真理是符合与超越的统一。

真理的符合与超越的特性，是由实践这一基础所要求和决定的。实践改造对象的旧有存在形态，创造对象的新的存在形态，使之符合主观需要，这就要求指导实践的真理必须超越对象的存在形态；而要获得实践的成功，指导实践的真理又必须符合对象的本质和规律。实践改造对象，只是改造对象的存在形态，而不是改造对象的规律，而且相反，只有符合对象的规律，在对象的形态变换中才能避免主观随意性，使实践获得成功。这就要求真理一方面

要具有超越性，另一方面又必须与对象相符合。如果认识不仅在具体表现形态上超越对象，而且在本质和规律上也超越了对象，就将产生错误认识，即谬误。谬误是认识对对象的完全的超越，因而它不仅在具体形态的认识上与对象相背离，而且在本质和规律上也与对象相背离。这样，就必然产生多种对立的认识：真理和谬误。

真理和谬误的区分，不仅是实践所要求的，而且归根到底是由实践所决定的。实践与真理具有共同的性质，它们都是超越与符合的统一。实践是以感性活动为对象的超越，它要改变旧事物的存在形态，用一种新事物取而代之。作为活动结果的新事物在形态上是对旧事物的超越，但是，这种超越本身又是与旧事物的符合。实践并不改变对象的规律，在本质规律上又是与旧事物符合的。因此，实践结果，一方面达到了主观目的，完成了超越，另一方面，又可以证明真理与客观规律的一致性。如果人的活动只具有超越性，就不能证明真理与客观规律的一致性；而如果人的活动结果只具有与原来对象符合的性质，它就不能实现人的目的，就不是能动的实践活动。实践及其结果的双重性质，决定了我们可以用实现了主观目的的实践去证明认识的真理性和真理性。因此，表面看来，用达到了主观目的的实践去证明认识的真理性和真理性，似乎是离开了客观性，但从本质上说正是证明了真理对客观规律的符合。

真理既然是用来指导实践的，当然具有效用性，但是效用性与客观性并不是绝对对立的。认识如果不具有客观性，就不能指导实践并获得成功；只有正确地反映了客观规律的认识才能在实践中具有效用性。真理正是效用性与客观性的统一。因此，真理的效用性离不开客观性；同时，真理的客观性也离不开效用性。真理的客观性只有在实现主观目的、实现其效用的实践中才能得到证明。

从性质上看,真理和谬误是对立的:真理是对客观规律的正确反映;谬误是对客观事物的歪曲反映。二者都是对客观对象的内在联系的反映。对对象的现象的认识是由感性认识实现的,感性认识与现象是直接统一的。因此,对现象的认识不会发生错误。错误认识只能是对本质和规律的歪曲反映。

造成对事物的本质和规律歪曲反映的原因主要有下面三点:第一,从客观对象方面来看,在很多情况下,客体的本质是通过假象表现出来的。由于假象与本质的对立,就使人们不容易透过假象正确认识客体的本质和规律,从对假象的正确反映走向对本质的歪曲反映。同时,事物本质的暴露也需要一个过程。事物在刚刚产生的时期,一切本质特性都还处于萌芽状态,并未充分展开;只有当事物成熟之后,本质才能充分的暴露出来,这样对还未充分展开的事物的本质的认识就相当困难,容易造成错误认识。第二,从主观方面来说,主体的认识能力、知识基础的局限性,个人利益对认识的影响,都可能造成对客体的本质和规律的错误认识。第三,从认识过程本身主客观的联系来看,也存在着产生错误认识的可能性。在认识过程中,要把握对象的本质,就必须制造概念,必须割断现象的客观联系,与客观对象分离。在这一割断现实联系、与客观分离的过程中,就容易陷入片面的认识,背离客体的本质和规律。

真理和谬误在性质上是对立的,但二者的区分又是相对的。二者区分的相对性主要表现在下面几个方面:

(1)真理和谬误互相包含,真理中既包含着谬误的因素,谬误中也包含着真理的因素。唯物辩证法认为,任何对立的两极,“不管他们如何对立,它们总是互相渗透的。”^①真理和谬误的问题,当

^① 《马克思恩格斯全集》第20卷,第25页。

然也不是在辩证法之外的一个例外。真理是主观对客观的符合。但是,主观对客观的符合并没有绝对排除二者的矛盾,它们只能是相对的符合,在符合中仍然存在着某些方面、某种程度上不符合的因素。人类认识越来越趋向于与客观规律的符合,但是任何具体的认识都不能达到绝对符合,只能是近似的符合。恩格斯曾把事物的概念和它反映的现实比喻为两条一齐向前延伸、彼此不断接近,却永远不会相交的平行的渐进线,以此说明概念和现实的统一是一个本质上无止境的过程。列宁则把真理的过程比作画图画。我们在画图画时,一次比一次更符合模特,我们的每一张画,都是对模特的更接近于正确的反映,但都不是对模特的绝对正确的反映。任何一个艺术高超的画师,都不能画出一张与模特绝对一样的图画来。列宁以此比喻说明,人类对客观世界的认识是一个从不知到知,从不完全的不确切的知识到比较完全、比较确切的知识无限发展过程;而所谓真理,就是对不依赖于人类而存在的客体的相对正确的反映,这些反映日趋正确,因而它们只是近似的真理,即只具有相对的真理性。因此,即使是精确的数学也不得不引进近似的概念,无论是3.1415926,还是3.1415927,都不是 π 的绝对精确值。因此,真理中总是包含着某种谬误因素的。说真理中包含错误因素,是指在符合中包含着不符合因素,指真理都是近似真理。不能把真理中包含着错误因素理解为某一理论在十个观点中有九个是绝对正确的,有一个是绝对错误的。这种理解仍然是形而上学的理解。因为按照这样的理解,谬误仍在真理之外,那几个观点仍是纯而又纯的真理,真理与谬误的内在关系又变成了一种外在关系。

同样地,在科学史上处于一定历史阶段的谬误也包含着真理因素,因而也不是纯粹的主观创造物、纯粹的胡说八道,也是“相对谬误”。恩格斯曾经非常精辟地论述过真理和谬误相互包含的关

系。他说：“今天被认为是合乎真理的认识都有它隐蔽着的，以后会显露出来的错误的方面，同样，今天已经被认为是错误的认识也有它合乎真理的方面，因而，它从前才能被认为是合乎真理的”。^①

(2)真理和谬误可以互相转化。真理和谬误的相互转化，表现为以下两种情况。第一，如果把真理应用到它所适用的范围以外去时，真理就转化为谬误。但是，这种转化还只是形式上的转化。因为这种转化并不是出自真理的本性，而是由人为的主观应用上的错误造成的。甚至我们可以说，这不是真理变成了谬误，而是人在应用中犯了错误，把真理扩大到它本来就不适用的实践领域。真理在自身发展中所实现的转化，才是由真理自身的真正的转化。这种转化是：在较低级的实践条件下所达到的真理，在较高级的实践条件下就转化为谬误；而在较高级实践下被认为谬误的认识，在较低级的实践条件下则被认为是真理。例如，在手工生产实践中，人们要做一个木轮车用的车轮，只要用“ $\pi = 3$ ”去指导，就能获得成功，这种较低级实践证实“ $\pi = 3$ ”是真理。但是，在现代实践条件下，当人们制造一种精密仪器时，如果用 $\pi = 3$ 去指导，就会使实践遭受失败。现代实践证明了 $\pi = 3$ 是谬误。当然，这个谬误也是相对谬误，其中也包含着合理因素。

真理和谬误区分的相对性，是由实践的相对性决定的。真理是实践的一个内在环节，反过来，实践也是真理的内在规定。真理不仅包含着主客观关系，而且包含着认识和实践的关系。真理是把实践作为本质规定包含于自身之中的。处于一定历史时代的实践，都只能在一定范围内、一定程度上改造世界，因而是相对的，在这种实践中产生的真理，也只能是对客观规律的相对正确的反映，其中必然包含着错误的因素。这样的实践作为检验真理的标准，

^① 《马克思恩格斯选集》第4卷，第240页。

既不能完全揭露认识中的错误因素，也不能绝对地证实认识的真理。因而在较低级实践中被证实为真理的认识中，总是包含着错误因素，其中的错误因素只有在更高的实践中才能被揭露出来。当然，这时的谬误也是相对谬误。因为这时的实践只是揭露出了前一代实践没有揭露出来的错误因素，它并不能揭露出后代比它更高级的实践才能发现的谬误。所以，真理与谬误的相对性归根结底是由实践的相对性所决定的。实践在不断发展，真理与谬误也必然处于不断转化之中。随着真理和谬误的每一次转化，都使人类认识进入更高一级的阶段。这就是不依人的意志为转移的真理的自我否定、自我发展的过程，也是真理和谬误相互斗争、相互转化的过程。

由于实践标准是确定的，即每一历史时代的人们都用他们自己时代的实践去检验认识的真理，因而在这同一个时代，真理和谬误的区分也是确定的：真理不是谬误，谬误不是真理；决不能把二者混同起来，否定真理与谬误的界线。实践标准又是不确定的，随着时代的发展，旧时代的实践标准不断被新时代的实践标准所代替。因而我们又不能把真理和谬误僵化，把它们的界线绝对化，认为真理只是真理，谬误只是谬误。恩格斯说，“真理和谬误的对立”“只是在非常有限的领域内才具有绝对的意义”^①。这里所说的“有限的领域”，就是指证实它为真理的那个时代的实践领域。在这个领域内，实践标准只有一个，真理和谬误的区分是确定的。而我们只要离开那个时代的实践标准，把这一真理放到不断发展的历史过程中去，真理和谬误的界限就消失了：它是相对真理，也是相对谬误。因此恩格斯又说：“拥有无条件真理权的那种认识是在一系列的相对谬误中实现的”，^②这里的相对谬误也就是相对

①② 《马克思恩格斯选集》第3卷，第130、126页。

真理。

真理具有强大的力量。只有以观念与存在相一致为前提的那种人的生活才是真实的生活，才符合人自身的发展；也只有以观念与存在相一致为前提的那种人的活动才是富有成效的活动，才能满足人自身存在与发展的需要。因此，人总要追求真理，抛弃谬误。虽然真理和谬误是相互包含、相互渗透、相互转化的，但从人类认识发展总的趋势来说，却只能是真理否定谬误、战胜谬误、代替谬误而不是相反。

二、善与恶——实在形态的对立统一

利与害 在主客体关系中，主体的需要是他的一切活动的出发点，也是主客体关系的核心内容。在某种意义上甚至可以说，主客体关系就是主体对客体的需要与客体对主体需要的满足（或不满足）的关系。

对于动物来说，自然界提供的对象是以现存形态直接满足其需要的；对象对某一物种的动物需要的性质、作用是固定不变的，永远停留在同一个水平上。因而对象对动物来说，有用就是有用，无用就是无用，有用与无用的界线是分明的，只有当动物的物种发生了变化的时候，这种固定的界线才会被打破。与此不同，自然对象只有经过人的改造以后才能成为满足人的需要的对象。因而自然物对人就有一个从无用向有用、从有害向有利的转化过程。就其本质而言，自然界的现存事物都不能直接满足人的需要，能够满足人需要的对象都是人类劳动的产物。从表面上看，似乎象阳光、空气、水等少数几种自然对象可以直接满足人的需要；人们没有看到，在社会生产高度发展的今天，即使是阳光、空气和水也都打上了人类生产的烙印，与几百万年前的水、空气和阳光不同了。在大城市，人们所呼吸的是充满工业废气的被污染了的空气。由于高层

建筑增多,见不到阳光的房屋愈来愈多;工业废水对江河的污染使人很难喝到纯净的天然水。为了消除工业生产对这些自然对象的消极影响,人类必须花费大量劳动。例如栽植绿色植物使空气清新;通过自来水的净化处理使水干净;人类甚至考虑在太空中制造人造太阳,以便把太阳光反射到地球上,使夜间变成白昼。这些事实说明,离开生产劳动,一切自然对象都不能直接满足人作为主体的需要,只有通过生产劳动,自然物作为主体的改造对象,才对人显示出有用与无用、有利与有害的关系。

有用与无用、利和害这两对范畴是关系范畴,它们所反映的是主客体之间的价值关系。客体是对主体具有效用的对象。所谓效用,就是事物能够对主体产生积极效果的作用。事物对主体产生积极效用的属性就是有用性;反之就是无用的事物;而对主体产生消极不利效果的事物则是有害物。

有用与无用、利与害、价值与反价值的区别是相对的;它们的相对性主要表现在两个方面。一方面,就事物自身来看,一个事物总是具有多方面的属性,其中某些方面可能对人有用,而另一些方面则可能对人无用或有害。事物的属性是多方面的,对人来说也是有价值、无价值和反价值多种关系的统一。例如,水既可以灌溉农田,为人造福,也能毁坏农田,给人类造成灾害。人类实践的作用,就在于通过对自然物的改造,使无用的东西变成有用的东西,使有害的东西变成有利的东西,实现无价值向有价值、反价值向价值的转化。但是我们也应该看到,当人们把事物由无用变成有用、有害变成有利之物时,也不可能完全消除其对人无用或有害的方面,事物仍然是有用与无用、有害与有利的对立统一,只不过有用和有利是此物的主导方面而已。例如,人类制造了医药,对治疗病人的疾病无疑是有用的,但所有的药物,对人的身体都有或大或小的副作用。

另一方面，由于人的需要是多方面、多层次并且是发展变化的，不同的主体（不同个人、集团或社会集团）的需要也是各不相同的，因而同一客体的同一种属性，对人的价值关系也是不同的，并且不断变化的。对某人是有用的东西，对另一个人则可能是无用或有害的；今天是无用甚至有害的东西，明天则可能变成有用的、有利的东西。这种情况也决定了客体对主体的价值与反价值，有用与无用、有利与有害的区分只能具有相对的性质。

总之，物对主体始终处于对立统一关系之中，这种矛盾的不断产生和不断解决，推动着人类实践的发展，推动着主体自身的发展，也推动着客观世界的发展。

善与恶 主体不仅对自然界存在着需求关系，而且对于他人、集团或社会整体也存在着需求关系。这种需求关系的主要作用，就在于充分发挥人的主体创造性，更好地实现主体与自然客体的统一。个人与他人，集团与集团，个人、集团与社会整体的关系即社会关系，是一种对立统一关系，它与人和自然的关系也是既适应又矛盾的对立统一关系。二者的关系集中表现为生产力与生产关系之间的关系。人同自然的关系是基础，人们之间的社会关系又是解决人同自然关系的前提和条件，二者互相促进，相互制约。

实现人与自然的统一，必须实现人和人的统一。人和自然的统一是所有人的共同要求，人们只有以一定的社会形式结合起来，组成一个统一的整体，以社会集体的力量同自然作斗争，才能更好地征服自然。但是，由于不同的个人或集团处于不同的社会地位，具有不同的特殊利益，又使个人同他人，集团同他集团，个人、集团同社会整体必然发生对立。社会整体是一个对立统一的整体。善和恶的问题，就是在如何对待适应一定的人和自然关系而形成的社会统一形式问题上，人的行为活动的意义。

善恶概念,在哲学史上最初是作为伦理学概念提出来的。中国古代的思想家孟子认为,善是人性先天固有的道德品质,“性善”“非由外铄我也”。^①古希腊哲学家亚里士多德则认为善是一切事物所追求的目的,作为目的本身而追求的目的就是“至善”。^②英国哲学家摩尔(1873—1958)把西方哲学对善的理解分为两种:一是形而上学,二是自然主义。形而上学就是“用有关超感觉实在之术语来描写至善”的理论,^③即把善理解为某种超验的绝对实体的规定、属性,把是否符合绝对目的看成是划分善恶的标准。如斯宾诺莎认为,“凡符合我们的本性之物必然是善的”,只有受理性指导而不受情欲控制才能使人符合人的本性,因此,“心灵的最高的善是对神的知识。”^④自然主义又是“假定善能参照一自然客体来下定义而获得广泛流传的理论”,^⑤即把善理解为客体的一种自然属性。这种观点把事物是自然的还是反自然的看成是区分善恶的标准。如社会达尔文主义者斯宾塞(1820—1903)认为“行为获得伦理制裁,”与行为的进化程度成正比。^⑥快乐主义是主张“除了快乐什么也不是善的”理论,^⑦即把善理解为主观感受的满足。这种观点把情感上的快乐还是不快乐看成是区分善恶的标准。如伊壁鸠鲁(前341—前270)认为,“幸福生活是我们天生的最高的善,我们的一切取舍都从快乐出发;我们的最终目的乃是得到快乐,而以感触为标准判断一切的善。”^⑧

在历史上,无论是伦理学家还是哲学家,都没有能科学地说明善恶问题。在马克思主义哲学看来,善与恶作为哲学——伦理学

① 《中国哲学史参考资料》第1卷,第147页。

② 参见《古希腊罗马哲学》,商务印书馆1962年版,第316—317页。

③ 摩尔:《伦理学原理》,第122页。

④ 斯宾诺莎:《伦理学》,商务印书馆1958年版,第177、173页。

⑤⑥⑦ 摩尔:“伦理学原理”第46、55、66页。

⑧ 《古希腊罗马哲学》,商务印书馆1962年版,第367页。

概念，只有从主客体的关系上才能给予科学的说明。善与恶既不是客体本身的自然属性，也不是主体的纯主观意识，而是人的行为活动的意义，它表现的是主体与客体的对立统一关系。

在马克思主义哲学看来，所谓善，就是指对维护与某种特定的人和自然统一关系相适应的社会关系有利的行为。这样的行为，有利于人对自然界的改造，有利于人的主体创造性的发挥，因而有利于人的社会集团的存在和发展。与此相反，一切不利于维护与人和自然的统一相适应的社会关系的行为就是恶。恶是不利于人的社会集体的存在和发展的行为。善与恶直接反映的是个人或集团的行为对社会整体发展的意义，归根到底也反映着人的行为对人和自然关系的意义。

人与自然的对立统一关系是不断发展的，因而与这种关系相适应的社会关系（人之间的对立统一关系）也是不断变化的。原来适应人与自然关系的社会关系，随着人对自然关系的发展，逐渐变成与之不相适应的社会关系。这样，原来的善就变成了恶。可见，区分善恶的标准不是抽象的、不变的，而是具体的、历史的。善和恶都是相对的。

在阶级社会中，善恶观念具有阶级性。一个阶级认为是善的行为，与之对立的阶级则认为是恶，反之亦然。但是，在同一社会形态中，真正的善恶标准只有一个，那就是：符合历史规律、有利于发挥人的创造性的行为才是真正的善，反之，逆历史潮流而动的行为则是恶。因此，历史上的善恶斗争，总是表现为革命阶级反对腐朽阶级的斗争。历史是永恒发展的，善与恶的斗争也不会停止。在消灭了阶级对立之后，虽然这一斗争完全失去了阶级斗争的性质，但善恶斗争却将永恒存在下去。

义与不义 主体在社会关系上的对立统一关系和主体同客体

的对立统一关系是相互联系相互制约的。反映这两个方面的不同内容和性质的人的活动,就表现为义和不义。

义和不义也是一个关系范畴,它们反映的是主体的社会关系和主体同自然客体的关系,同时还包括这两种关系之间的关系。通常使用“义”的概念,是指公正、正义、合理、合道义等内容。在这些意义上,不仅包含着主体的社会关系内容,而且也包含着主客体关系的内容,归根到底反映的是这两个关系之间相互关系的内容。当我们讲公正、正义、合理、合道义时,心中总有一个理想标准。所谓义,就是合乎那个理想标准,而这个标准,就是关于上述关系的观念。这样,所谓义,就是合乎主体在社会关系上的统一关系、主体与客体之间的统一关系,以及从较低级的统一状态转化为更高层次上的统一关系的客观必然性。所谓不义,就是违背上述必然性的主体行为。

义与不义的区别不是永恒的、绝对的,它们包含的内容和性质都是暂时的,变化的。当一种社会关系失去其存在的客观必然性时,符合这种社会关系要求的义的行为就会变成不义的行为,将为符合更高的社会关系要求的义的行为所代替。这时,义便转化为不义。义和不义与善和恶一样,在阶级社会中也具有阶级的内容。革命阶级认为是义的,反动阶级则认为是不义,反之亦然。但是对立阶级对义与不义的不同观点,并不能取消义与不义区别的客观标准,在这种情况下,义与不义的区别仍然是客观的、确定的,即只有符合上述客观必然性的行为才是真正的义。在义与不义问题上的对立观点,正是上述客观必然性在阶级社会中的特殊表现。革命阶级是客观必然性的代表,它认为的义才是真正的义,而反动阶级则是对客观必然性的反动,它认为的义恰好是真正的不义。如果我们片面强调义与不义区别的相对性,否认其客观标准,否认其区别的绝对性,就将陷入“公说公有理,婆说婆有理”的相对主义

泥坑,从而否定二者对立的统一关系。

在人与自然的关系上,义与不义经常表现为局部与全局,眼前与长远的矛盾关系。在改造自然的活动中,人们为了眼前的、暂时的利益而破坏生态平衡,损害了人类长远的、全局的利益,这样的行为就是不义。只有在改造自然的斗争中,既看到眼前与局部利益,又照顾到全局和长远利益,做到眼前和长远、局部和全局的统一,才是真正的义。在人类发展的低级阶段上,由于实践水平和认识水平的局限,人们看不到某种行为引起的深远后果以及对全局造成的影响,因而不义行为经常被看作义的行为。随着社会实践的发展和人类认识能力的提高,这种局部与全局,眼前与长远的对立关系越来越引起人们的关注。今天,解决工业生产对生态平衡的破坏,对环境的污染以及对资源的破坏性开采等问题已成为迫切的全球问题。它提醒人们必须重视和研究人与自然具有的多方面的关系,必须从眼前与长远、局部与全局的统一关系上去处理人与自然关系上的义与不义的问题,只有如此,才能使主客体的统一关系得到正常的发展。

三、美与丑——主体与其对象化的 自身本质的对立统一

占有与欣赏 人的创造性的实践活动不仅创造了物的价值性,同时也创造了人高于动物的特殊的主观需要,这就是欣赏的需要。主体实现对物的占有、满足自身的物质需要,从而得到物质享受,这只是主客体统一内容的一个方面,远不是它的全部内容。如果人单纯以满足生理的需要,以“对物的直接的、片面的享受”为满足,把主体与主体创造物的关系仅仅限于对物的享有、拥有,便不会超出动物的水平。人不仅需要物质的享受,还需要精神的欣赏,达到对对象化了的自身的本质力量的情感上的体验,从而获得精

神上的享受。主体只有在对物质的占有、拥有中达到美的享受,使欣赏需要得到满足,才能实现主客体的全面的统一。

人的创造性的实践活动,把人与动物所共同具有的感觉活动升华为人的情感活动。实践活动不仅把人的肉体从客体的压抑、统治下解放出来,而且把人的感官从狭隘的范围中解放出来,使它变成了真正属人的感官。人感到的世界不同于动物感到的客观世界;动物从外部世界中感受到的只是他们的生存需要的对象,而人却能从外部对象中感受到自身。正如马克思指出的,“人不仅象在意识中那样理智地复现自己,而且能动地、现实地复现自己,从而在他所创造的世界中直观自身。”^①人这种从对象中感到人自身的本质力量,就表现为欣赏。

欣赏是主体的精神上的享受与满足,是唯有人才具有的特殊的精神状态。它既不是物质性的享受,也不是一种本能性的反映,而是一种在体验中的情感上的满足。欣赏是人所特有的一种情感的体验活动。体验以人自身的创造活动为前提,是在生存需要得到满足的基础上形成的对客观对象的一种特殊的反映形式。它不仅反映对象本身,而且反映对象对人的一种关系。它是对主体的本质力量和客观存在状态的关系、对对象是否符合人的需要与理想的一种主观的心理反映和感受。

不同的体验具体体现着在客体中表现的和主体力量不同程度的统一关系与状态。凡是满足主体需要的状态引起的体验,都属于肯定的情感,它表现为由主客体统一所引发的美的感受和情感的满足,如愉悦、快乐、兴奋、高兴、幸福等;凡是主体需要匮乏的状态引起的体验,都属于否定的情感,它表现为由主客体的对立状态引起的丑恶感和情感的空虚与压抑,如痛苦、烦躁、焦虑、不安、悲

^① 《马克思恩格斯全集》第42卷,第97页。

哀、厌恶等。

体验的对象是物化到客体中的主体活动，表现的是主客体结合的实际状态，即主体与其对象化的自身本质的对立与统一的状态。主体从对象中体验到的是自己现实化了的本质，而不单纯是事物的自然状态。离开认识、改造主体的活动，纯粹自然的事物不能成为体验的对象。体验的对象必须是主体认识、改造活动触及的事物和对象化着主体本质的事物，即“人化自然”而非“自在的自然”。

欣赏是主客体全面统一状态的综合体验，是主体对自身创造物的综合性的主观反映。作为最高层次情感体验的欣赏，它既以主体的创造活动，即主体把自在自然转化为人化自然的实践活动为前提，又是创造活动的补充和最后完成。欣赏作为综合体验，“不仅通过思维，而且以全部感觉在对象世界中肯定自己，”^①是对人自身力量、智慧、才能的肯定。正如马克思指出的那样，我在我的生活过程中就会把我的个性和它的特点加以对象化，因而在活动过程本身中我就会欣赏这次个人的生活显现，而且在观照对象之中就会感到个人的喜悦……我的产品就会同时是一面镜子，对照我们光辉灿烂地放射着我们的本质。因此，欣赏是主体对自己创造物全面占有后的主观表现，是通过主体对象化而对自身本质的全面占有。它表达出了主体对自己的生活状态的满足，属于主客体统一关系和状态的一种情感上的体现。

欣赏是知情意统一的精神活动。在欣赏中，事物的本质伴随着它的效用，在丰富多彩的感性世界中呈现在主体面前。从欣赏中主体获得的不是单纯的知识或效用，而是知情意的协调，认识、评价和体验的一致。知识和目的结合，产生了理想，理想和情感结

^① 《马克思恩格斯全集》第42卷，第125页。

合产生了信念。信念推动主体按照理想的图景去创造更新更如意的世界。因此,欣赏不是主体与客体对立统一关系的终结,而是其发展的动力。欣赏的水平反映着主客体统一关系与统一状态的水平,欣赏需要的发展推动着主客体统一关系与统一状态的发展。

欣赏是主体实现了与客体的观念统一和实在统一的产物,标志着主体摆脱了客体作为异己力量的对立。因而欣赏既淡化了主体因与客体对峙拼搏的紧张心境,又摆脱了因主客体对立状态引起的情感的压抑与空虚,使心身感到无比愉快与幸福,沉浸在欢娱之中。主体在情理利欲协调一致中受到强烈的感染,为创造的理想境界和主人式的生活所吸引、鼓舞;精神境界受到全面的教益和启迪,品德情操得到陶冶和升华,从而净化和塑造了主体的精神境界,提高了人的主体性地位。

占有与欣赏的关系是辩证的关系。欣赏的前提是主体对创造结果的占有。主体不占有创造结果,就不是欣赏的主体,就无法真正在结果中直观自身,也不可能在结果中实现自身的主体性、实现欣赏。另一方面,欣赏则提高、发展了主体对创造结果的占有,把对物的直接的占有,发展为对物的全面的享受,达到主体与其对象化的自身本质的统一,使主体真正“以一种全面的方式,也就是说,作为一个完整的人,占有自己的全面的本质”。^①主体与客体的关系由占有的关系发展为欣赏的关系,由现实形态的统一发展为情感形态的统一,才是全面的统一。这种全面统一的最高表现就是美。主客体的情感的、欣赏的关系,也就是美的关系,欣赏的对象是美,欣赏的实质是对美的享受。

美与丑 美既涉及主体与客体的关系,又涉及主观与客观的

^① 《马克思恩格斯全集》第42卷,第123页。

关系,还同真伪、善恶相联系,因而是一个极为复杂的问题。古今中外,对美的本质问题一直众说纷纭、观点林立。按其基本派别划分,可以归纳为三种不同的观点,即主观论、客观论和主客观统一论。

主观论把美看成是主观意识的产物,认为美是纯意识现象。在西方美学史上,主要代表人物有休谟、康德、叔本华(1788—1860)等人;在中国的典型代表则是王守仁。休谟认为美只是一种主观的愉快,是主观欲望得到满足的快感。他说:“美不是事物本身的属性,它只存在于观赏者的心里。”^①康德认为美是一种既无观念也无利害的与“对象存在之表象结合起来的快感”^②。叔本华认为美的本质是意志的暂时休歇,取决于审美把握的直观方式。克罗齐(1866—1952年)认为“美即直觉即表现”,他说:“美不是物理的事实,它不属于事物,而属于人的活动,属于心灵的力量”^③。中国的王阳明则认为,美在吾心中。这种美的主观论在现代资产阶级美学中极为流行,如移情说,即认为客观对象本身不具有美,是人把美移到对象上面才使对象具有美的学说,就属于主要的一种。在我国50—60年代美学讨论中,也有人持这种主观论的观点,如认为美是人的一种观念,美是人的社会意识,“美是物在人的主观中的反映,并进一步断言,客观的美并不存在,美,只要人感到它,它就存在,不被人感到,它就不存在。总之,在美的主观论看来,客观事物不存在美,美是纯粹主观的,是心灵的创造、意识的产物。

客观论与主观论相反,强调美的客观性,认为美存在于主观之外,并非人的主观意识的产物。由于对客观性质的理解不同,又有

① 转引自朱光潜《西方美学史》上卷,人民文学出版社1979年版,第226页。

② 康德《判断力批判》,商务印书馆1984年版,第40页。

③ 克罗齐:《美学原理》,作家出版社版,第90页。

唯物主义客观论和唯心主义客观论之分。唯心主义客观论的代表人物有古代的柏拉图、近代的黑格尔；唯物主义客观论的主要代表人物有古代的亚里士多德，近代的柏克（1709—1797年）、狄德罗、车尔尼雪夫斯基（1829—1889）等人；在中国历史上的典型代表是荀子。亚里士多德认为美在事物本身之中。他说：“一个美的事物……不但它的各部分应有一定的安排，而且它的体积也应有一定的大小；因为美要依靠体积与安排”^①。英国18世纪美学家柏克认为，美是物体的属性。他说：“我所谓美，是指物体中能引起爱或类似爱的情欲的某一性质或某些性质”^②。狄德罗认为美是事物的客观关系，他说就哲学观点来说，一切能在我们心里引起对关系的知觉的，就是美。俄国革命民主主义者车尔尼雪夫斯基认为“美是生活”，他说“任何事物，凡是我们在那里面看得见依照我们的理解应当如此的生活，那就是美的；任何东西，凡是显示出生活或使我们想起生活的，那就是美的。”^③中国古代唯物主义者荀子认为美是一种客观存在，他说“故天之所覆，地之所载，莫不尽其美，致其用。”现代西方美学理论，也有许多人主张客观论，如有的人认为美在于比例和谐，有的人认为美是伴随物质的现象，只要有了这种伴随物质就是美，等等。在我国50—60年代的美学讨论中，也有人主张客观论，如有人讲物的形象是不依赖于鉴赏者而存在的，有的讲美是物的客观社会性，等等。总之，反对美的主观性是客观论的共同特点。

主客观统一论与上面两种观点都不相同。他们认为，“美是主客观的统一”。由于人们对主客观统一的理解不同，在主客观统一论中又存在着分歧。有的人更多地强调自然因素或社会因素，认

① 亚里士多德《诗学》，人民文学出版社版，第25页。

② 转引自朱光潜《西方美学史》上卷，人民文学出版社1979年版，第243页。

③ 车尔尼雪夫斯基《生活与美学》，人民文学出版社1957年版，第6页。

为在主客观统一中,客观因素是主要的;有的人则更多地强调意识的因素,认为在主客观统一中主观因素是主要的。

上述各种观点,应该说都包含着一定的合理因素,但从总体上看,这些观点由于对主体与客体的统一关系没有达到科学认识,均未解决美的本质和美的来源问题。主观论强调意识的能动作用,看到了美同主观因素的联系,这无疑有其合理性的一面,但把美说成是纯粹主观的东西,否定美的客观实在性,则属完全片面的观点。客观论强调美的客观实在性,特别是把美的来源归之于客观物质世界,坚持了唯物主义认识路线;但由于他们离开人的实践活动,离开人的社会性,机械地理解客观与主观的关系,只见物不见人,同样说明不了美的来源和美的本质。而把美归结为理念的客观唯心主义美学观,虽然看到了人的主观能动性和创造活动与美的深刻联系,猜测到了美是人们劳动、创造的结果(黑格尔),但其本质同主观论一样,从根本上颠倒了主客观的关系,把美完全神秘化了,也是片面的。车尔尼雪夫斯基的“美是生活”的观点,向真理大大前进了一步,开始抓住了从客观的人类社会生活中追求美的根源,但由于他不了解“生活”的本质是实践,因而仍然不能科学地说明美的本质和来源问题。主客观统一论从解决问题的方向上看是正确的,但由于持这种观点的不少人尚不能正确说明主客观关系的实质,特别是不懂得主客体统一关系的实质,在观点上常常是调和的、模棱两可的,因而结果不是陷入主观论就是陷入客观论。

马克思主义哲学认为,必须用实践的观点,从主体与客体的统一关系中理解美和美的来源问题。

美是主体创造性的实践活动的产物和表现,是主体实现了的本质力量。主体改造客体的实践活动,是主体的自觉的创造性的过程。在这一过程中,人表现出合目的性与合规律性相统一的能动创造性。主体实践活动的结果,是客体得到改造,自在之物转

化为为我之物。客体不再是和人对立的东西，而是和主体相统一的东西。客体不仅成为满足人的物质需要的有用的对象，具有使用价值，而且在对象中体现着人的本质，体现着人的理想、力量、才能和创造性。因而，主体创造性的实践活动，也产生了对象的审美价值，即创造了美。马克思指出：“劳动创造了美。”正是在劳动中，在主体的创造性的实践活动中，人们看到了自己的理想向现实的转化，看到了自己的无限创造的能力，看到了自己的实践在现实中获得了积极的肯定，从而产生无限的热爱、喜悦和快慰。我的劳动是生活的自由表现，因而我享受了生活的愉快。主体的实践活动，不仅为人们提供了物质的享受，也为人们提供了美的享受的对象。这种美的本质，就是人实现了的本质的力量。

美是关系范畴，它体现的是主体与客体的统一关系。美不是事物的自在属性。客观事物自身无所谓美与不美。美也不是人的纯主观情感。没有对象的情感是不存在的。没有声音，便不会有音乐的感受，没有自然风光，便不会有对自然风光的感受。美不是主观自生的，离不开美的对象，离不开美的物质载体，但离开人的物也不具有美的价值。美作为对象对人而具有的一种属性是劳动创造的，只有主体改造的或作用的对象，即“人为自然”，才具有美的属性。这里必须注意把美和美感区别开来。美感是主体对美的感受，是主观的。而美则是美感的对象，是客观的。英国诗人布莱克(1757—1827年)称赞老虎说：“老虎，你灿灿发光，将黑夜的林照得通亮”。而我们用老虎比喻帝国主义时，老虎却获得个张牙舞爪纸老虎的丑态。这是两种不同的美感，而作为美的对象——老虎却是客观的。老虎是美是丑，是由主客体之间的具体关系来确定的。客体表现主体本质力量是主客体之间的客观关系，是主体实践活动的结果，因此，美是客观存在的，是主客观结合的状态。美与真、善所达到的主体与客体的统一状态不同，它是主体与客体统

一达到的最高形态。首先,它是在真与善的基础上实现的统一。美作为人类能动改造世界的生活表现,就其历史的发展和起源来看,是以真与善为前提的。人类先有真与善的要求,然后才产生了美的要求。一般地说,主客体首先在真和善上达到统一,才能产生并实现主客体之间在美上的统一。而就人类历史发展趋势来看,美将愈来愈占有重要地位,在人类各种享受中,对美的享受将越来越成为重要的目标。从主体方面看,人将向审美的人发展,从客体上看,各种事物将向审美的对象发展。美所体现的主客体统一,将成为主客体统一中的重要、中心的内容。

其次,美体现的是合目的性与合规律性的统一,理想和现实的统一。作为美的主客体关系必须符合客观规律,才能使主体与客体协调;又必须符合主体目的,才能使客体与主体协调。在美中既表现着人的理想,又体现着理想的实现。人的实践活动只有遵循客观规律,才能在客体中完满实现;人只有“按照美的规律来建造”,即只有按照客观规律和自身的目的、理想来进行改造客观世界,才能真正实现人的生产,把人的生产与动物的生产区别开来。

总之,美所达到的主客体的统一,是人的本质的实现。美所体现的主客体关系是全面的,并且包括了主客体在真与善两个方面的统一成果。因此美所体现的主客体的统一,是最后完成了的统一,美意味着主客体的最高形态的统一。

与美相对立的是丑。与美相反,丑表现的是人作为主体表现在对象上的对自身本质的歪曲,与其对象化的自身本质的对立。一切妨碍主体实现其本质力量的事物都是丑的。人类创造性活动的根本目的是为了发展自身,实现人的本质,如果人的主体活动的目的不适于发展自身,不适于实现人的本质,而是为了压抑人、损害人,这种主体的活动及其达到的结果就是丑的。例如希特勒制造了集中营、炼人炉,就是丑的,是他丧失人的本性的确证。

美与丑的对立是相对的。这种相对性表现在：第一，由于人的主体力量是在实现主体能力中发展的，所以衡量从对象中直观到人的本质力量的尺度是不断变化的。人的美感总是和表现在人的理想内容中的本质力量相适应的。原始人创造的产品，是在当时生产力水平下创造的，在产品中体现的是当时人的主体能力所能达到的最高水平，这在当时人来看就是美的。随着生产力的发展，主体能力的提高，后人再生产出那样粗糙的产品，就会认为是不美的，甚至还会认为是丑的。这也说明，美与丑的对立不是凝固的，而是变化的，在一定条件下是可以转化的。第二，由于美作为主客体的一种统一关系，它必须通过一定的物质载体表现出来，通过事物的具体性质表现出来。而自然界的事物都具有两重性，因而，它在同主体发生关系时，由于主体与它发生关系的具体情况的不同，便会使自然界的事物具有美与丑的两重性。例如龟、蛇等，既有美的一面，又有丑的一面。对有些民族蛇是美的，对有些民族蛇则是丑的。这说明，事物的两重性，在不同的条件下和人们发生具体关系时，其主导的方面是不同的。第三，由于主体的地位、爱好、兴趣、文化水平、道德观念、艺术修养、职业工作等不同，对同一客观对象会具有不同的美丑意义。在阶级社会中，这种情况表现得尤为突出。一个阶级的社会实践获得了实现，由它肯定和对象化的事物，对于这一阶级是美的，而对于与其对立的阶级却是丑的，反之也是如此。相对性并不意味着纯粹的主观性，社会生活中的美又有着客观的标准。这个客观标准就是：只有符合社会发展规律，表现社会实践的前进要求，肯定人的进步理想的事物才是美的。与此相反，那种违背社会发展规律，阻碍社会实践前进要求，否定先进理想的事物都是丑的。

此外，还有一种情况，即在同一对象中，其美的内容与美的形式是相矛盾的。这是因为，人的本质特征、理想境界对象化在客体

上时，不仅表现在形式上，而且表现在内容上。在大多数情况下，内容与形式是统一的，但在某些特殊情况下，二者会出现不协调、不一致，甚至对立的现象：内容是美的，而形式则是丑的，或者相反。例如，畸形体型的丑与灵魂高尚的美可以同时存在于某一人身上，表现为内容与形式的对立。从内容与形式的相互关系上说，内容是主要的，因而心灵美是主要的。这种情况的存在，说明美与丑区别的复杂性。我们对美所体现的主客体的统一关系和统一状态在理解上不应简单化。

总之，美与丑体现的是主客体统一与对立的两种不同的关系与形态。美与丑是比较而存在，相斗争而发展的。主客体的矛盾运动，决定人类总是热爱美、追求美，厌恶丑、排斥丑。美作为人类的理想境界，必然得到不断发展。

真、善、美是主客体的全面统一 真、善、美是贯穿古今中外哲学的共同主题，表达了人类的最高追求。真、善、美从三个不同方面，表现了主客体统一的内容以及主客体统一所具有的不同形态和达到的水平。

真表现的是主客体在观念形态上的统一。从性质上看，它属于认识问题，是主体对客体的本质及其规律的正确反映。真的本性在于主观符合客观。从形式上看，真是理性通过概念的抽象活动超越感性所达到的结果，真所实现的主客体统一，是本质上的统一，它排除了丰富的，整体的现象形态。人类获得的真实越多，表明主客体在观念形态中的距离的越小。一个国家、一个民族取得的科学成果越多，表明该国家、该民族知识水平越高，主体性越大。

善表现的是主客体在实在形态上的统一。从性质上看，善属于功利问题，标志着主客体之间实在矛盾的解决。善的本质在于合目的性，即客体实现了主体的目的和要求。善是主体的实际活

动,是主体对客体的改造,是主体理想性通过物质手段向现实性的转化。善所获得的是客体对主体的意义、功用、是主体对客体的实际占有和享受。善与真是不同的,又是密切联系着的。善以真为前提,真以善为目的。主客体的统一在观念形态上达到真,才能使主客体在现实形态上达到善,同样,达到真的目的在于实现善,离开实现善的要求的真也是不存在的。

美表现的是主客体在观念形态和实在形态统一中实现的主体与表现在对象化的客体中的自身本质的统一。从性质上说,美属于体验问题,标志着主客体之认识和实践矛盾的解决的最后完成。美是在真、善基础上达到的主客体之间的天人合一的境界,是主体与客体的全面的协调和谐,客体在本质、现象、功用等方面同主体的全面的统一、一致、协调。

美与善、真既是相互区别的,又是密切联系的,它们的区别表现在:真并不是美。因为美不是客观规律本身,而是运用客观规律以改造世界的人的实践活动的实现。客观世界的规律性作为科学认识对象,它自身无所谓美丑,只有当客观规律不仅为人们所认识,而且被运用于改造世界的实践活动,它的感性具体的存在形式成为人的活动所必须掌握的东西、成为对这种活动的肯定的时候,真才具有了美的意义。这就是说,只有当反映客观规律的真为人掌握和运用的时候,它那与人的目的相一致的感性具体的存在形式,才具有了体现人的创造的智慧、才能和力量的意义,才唤起人的美感,成为审美的对象。同样,善也不就是美。因为,善是客观对象与一定目的相一致,即实践活动的合目的性,美则是在这种合目的的实践过程或结果上所表现出来的对人改造世界的活动的创造性、智慧、才能和力量的现实的肯定。善是直接与人功利性目的联系着的,美则并不是与人的功利的目的直接联系的对象,即不是一个直接满足人的实际需要的对象,而是属于人的欣赏的

对象。

从性质上看，真善美是相互区别的，但在现实中它们相互依赖、相互作用，三者的统一构成了人的现实生活。真是善与美的前提。人们认识客观规律达到了真，才能在实践上达到善，并在活动和结果中表现出人的智慧、才能和力量，在对象中表现出人的本质，从而达到美。真是人的目的获得合理性的根据，也是主客体在实在形态上达到统一的根据。违背客观规律，违背真，就达不到善，不真实的创造也达不到美。在客观规律对于人来说来还是一种支配着人的盲目力量的时候，人就不可能充分发挥创造性能动地改造客观世界，客观世界对于人就没有真正的善可言，也没有美可言。

善是美的前提，真的目的。人类实现对物的占有，主客体在实在形态上达到统一之后，才有主客体之间的审美关系。主客体在实在形态的统一中，人创造性地表现出人自身的智慧、才能和力量，才表现出美。离开合目的性和客观规律性统一的善，就无美可言。人们追求真的目的在于利用客观规律为人的目的服务，在于达到善。美虽然与人的功利目的没有直接联系，不是一个直接满足人的某种实际需要的对象，但它的最终的意义仍然在于推动人更好地去进行改造自然和改造社会的实践活动，即是为了善。

真善美的统一，是主体与客体的完成的全面的统一。从真善美的发展看，它们的逻辑顺序是，人必须认识规律，达到了真，然后用真指导实践，达到改造世界的目的，实现善，才能进入美的境界。但从实践的结果看，真善美是客体对象与人的三方面统一的关系。一般来说，任何一个被人类所接受的实践结果都是真善美统一的产物。一幢楼房从其结构方面看，包含着建筑科学所具有的规律性，体现着真；从其使用方面看，可以给人居住之便，体现着善；从其外观造型看，可以给人以美的享受。真善美是合目的性与客观

规律性的统一,是感性和理性的统一,也是知情意的统一,认识和实践、人和人、人和自然的统一。真善美的统一,使人的存在,人的生活达到了最高境界,处于一种自由的存在状态。只有实现真善美的统一,人才能成为全面的人,完善的人。

真善美的统一是主体所追求的最高境界、理想境界。但是在主客体的统一中,始终存在着主客体对立。因而在主客体的发展过程中,真善美必然始终伴随着假丑恶。这就使真善美的理想境界的实现必然是一个矛盾斗争过程。只有不断的克服、扬弃假丑恶才能达到真善美的统一,达到人所追求的最高理想境界。

真善美做为主客体统一的产物,是一种价值的存在。它体现的是人生意义的人的价值。因此,真善美和假恶丑的对立,是判别人生意义的标志。而真善美的统一,就是人的价值的实现,就是人以全面的方式对自己的本质的占有。它使世界成为人的世界,人则成为世界的主人。

第 十 章

实 践

第一节 实践的本质

一、实践本质的发现

人类对实践本质的寻求与探索 实践是人特有的改造客体的能动的物质性活动。人通过能动的实践活动从自然中把自己提升出来成为主体，因此，能够从事实践活动就是人区别于其他动物以及一切物的根本特征，也是人成为主体而区别于客体存在的内在根据。

实践作为人特有的一种主体活动而区别于其他一切物的运动这一点，很早就为人们所注意。从人类进入文明时期以后，思想家们就在寻求人的活动的特点，探索人的活动区别于物的活动的本质。但这个寻求和探索的过程是很漫长的，并没有一下子就理解到和把握住实践活动的本质。

人的实践活动的本质是一种具有矛盾性的本质，一方面，它作为现实的感性活动具有明显的物质能量和客观力量，否则，它就不能通过自身的活动把客体改造成为能满足人的本性需要的对象，这一方面表现了人的实践活动是一种感性的现实活动。另一方面，实践又是体现着人的主观意志、理想追求的自主性的活动。如果实践活动不具有主观性的特征，它就不可能成为仅为人们所特有的

自觉能动性的活动。这表明人的实践活动是一种富有创造性的自主活动，正是这一点使人同动物以及其他存在物的活动从本质上区别开来。而这两个方面，无论从其现象表现或内在根据来说，都是相互对立，在认识上难以统一的。历史上人们对实践本质的寻求与探索，就是主要围绕这两个方面的矛盾而展开的。

实践原指实行、践行、践履之意，这无论在中国或西方都是相同的。实践在历史上出现得很早。在中国的甲骨文中就有行字，被写作“𠄎”，类似四通八达的道路，具有人行路之意。荀子有过“知之不若行之”^①的说法，这里的行就是践履。古希腊哲学家苏格拉底也说过：“只要一息尚存，我永不停止哲学的实践”，他说的实践也就是指行动、践行，即“继续教导，劝勉我所遇到的每一个人”。^②亚里士多德讲潜能与现实，潜能实现的过程在他看来也就是实践。

实践指人的行动、活动，它与动物的行动、活动有何区别呢？这是属于实践概念的本质问题。在历史上，人们首先是把实践的概念用于道德伦理行为上。在中国哲学中，讲到实践主要是指道德伦理行为、个人品德修养活动。荀子说：“正利而为谓之事，正义而为谓之行”^③。这就是指履行伦理责任的行为。在欧洲近代哲学史上，把“实践”概念正式引入哲学中来的，是德国哲学家康德。康德在分析人的理性活动时，提出了“实践理性”和“理论理性”概念。康德说的实践理性即指理性在人的行动中的实践应用，即理性对意志从而通过意志对人的行为的支配作用。康德明确说，实践理性是决定意志的原因。所以，康德把研究理论理性的哲学称作“自然哲学”（即研究理性与对象的关系），而把“实践”的哲学称作“道德哲学”。从伦理和道德去理解实践，显然内容是极其偏狭的，在这

① 荀子：《荀子·儒教》。

② 《西方哲学史原著选读》上卷，商务印书馆1981年版，第68页。

③ 荀子：《荀子·正名》。

里,人的生产活动和其他活动都被排除在外。但是,人们长时期只把道德活动理解为实践也自有其道理,因为道德行为作为个人具有的某种道德信念的践履,它具有发端于内、见之于外的性质,而且它不象衣食活动具有被欲望驱使的被动性和强制性,乃是可以完全由个人意志加以主宰的自由自主的活动。亚里士多德使用的实践概念虽然很广泛,但有一点则是确定的,这就是认为“实践是包括了完成目的在内的活动”^①。人们把实践限于道德行为,说明它所注重的正是人的活动的自主的特性。康德就认为,理性的“理论应用”要受到必然性束缚,而理性的“实践应用”(即对意志的支配作用)则不受外界因素限制,具有完全的自主性,因而说:“只有道德才给我们初次发现出自由概念来”^②。

在认识史上,其次是把实践运用于理性活动和富于理性的活动。这比道德活动的范围要宽广得多。如果说人是一种富于理性的动物,那么,理性活动就代表了人的活动的创造性意义。这是人的活动区别于物的活动的另一种本质特征。

从近代开始,培根就把“知识就是力量”作为一个反映新时代精神的原则提出来,并作了进一步的发挥。他要求科学(理性的产物和标志)应当发挥它的创造性作用,“给人类生活提供新的发现和力量”,教人“控制和改变自然”^③。培根提出了问题,但他仅仅从认识方法方面做了部分工作,并没有具体阐明人类怎样凭借理性力量去创造理想的现实。这在当时历史条件下也不可能作出具体的阐明。所以,在他之后,关于人的活动的创造性意义主要由唯心论哲学在理性活动自身去加以发挥。康德之后的费希特很欣赏康德哲学的自由精神。但他不满意康德把自由仅仅限于理性对意

① 亚里士多德:《形而上学》,商务印书馆1960年版,第178页。

② 康德:《实践理性批判》,商务印书馆1966年,版第29页。

③ 《十六—十八世纪欧洲各国哲学》,三联书店1958年版,第30、50页。

志的支配。他确信，自由活动是人的纯粹本质，人作为一个“自由和实践的实体”，它应当是绝对无条件的、不被任何更高的东西所决定的；恰恰相反，不仅经验世界是自我创作的作品，我自己也是我自由地做成的对象。他说，自我的本质就是活动、意志、生力，理智是一种行动，绝对不再是什么，从理智的必然行为里就可以引申出全部经验和表象存在。费希特把自我作用非我、克制非我的限制就称作“实践活动”。费希特之后，黑格尔进一步发挥了这一思想，把实践理解为属于人的创造性活动。在黑格尔哲学里，认识和实践是消除主观性的“片面性”和客观性的“片面性”的两种活动。黑格尔已接触到理论活动与实践活动的区别。在他看来，作为主观东西的概念“仍然具有某种自在的异在的前提”，它必须从客观世界中为自己汲取一定的内容，以便得到充实；而在实践的观念中，这个概念却是以现实的东西来和现实的东西相对立的，所以它能够为了自己的存在、“通过扬弃外部世界的各个规定来使自己获得具有外部现实性形式的实在性”^①。黑格尔从实践是改造现象对象的活动，还接触到劳动生产活动的意义问题。在谈到“市民社会”满足需要的方式问题时，黑格尔明确地指出：动物为满足其自身的需要，有其独特的手段，主要是本能的活动；人的需要突破了动物需要的局限，人也有一种满足自身特异化了需要的“特异化了的手段，其中介就是劳动。劳动通过各色各样的过程，加工于自然界所直接提供的物资，使合乎这些殊多的目的”。黑格尔甚至意识到劳动是把自然人提升为自由人的一种“解放的环节”^②。这些思想显然都具有重大的认识论意义，对马克思唯物史观理论的创立是重要的思想前提。黑格尔所讲的人属于观念的外化，人的本质只在于自我意识。由此出发，他所说的实践活动在本质上仍然限

① 转引自《列宁全集》中文第1版第38卷第228—230页。

② 黑格尔：《法哲学原理》，商务印书馆1962年版，第204--209页。

制于抽象观念活动范围。

人们意识到了实践活动具有自主性和创造性，但是这种活动被局限于理性范围，缺乏感性的现实性。在认识史上，唯物主义哲学家很重视人的现实的感性活动。18世纪的法国唯物主义者，从“自保自爱”的人性观出发，充分肯定了自然赋予人的满足人性要求的那些活动。由于这些活动是自然赋予的，所以应看作天然合理的。从否定神学对人性的禁锢这一点来说，这种理论是具有重大意义的。但是，正由于他们把这些活动看作自然性的活动，同时也就使它失去了与动物活动相区别的创造性质。费尔巴哈把“实践”和“生活”联系起来，与黑格尔的抽象的理性理论和概念相对立，曾经提出了一些很富于启发性的思想，如说“理论所不能解决的那些疑难，实践会给你解决”^①。在这句话里，费尔巴哈把生活、实践放在对理论来说属于根源的地位，是有意义的。这反映了他的唯物论哲学的本质。但费尔巴哈了解的生活就是吃喝自然、享受对象的生活，生产活动完全被排除在外，因而他并不了解实践的创造性意义。他谈到实践，总是以鄙夷的眼光看作犹太人满足私欲的那种利己主义活动。所以在他的哲学里，实践并不占有重要的地位。上面引证的那句话在费尔巴哈哲学里也不仅只是一句空论，而且其内容仅仅意味着：人们往往把人的肉体和本质分割开来，而“当我们拥抱一个心爱的人的时候，我们确信，我们拥抱着的不是它的器官和现象，而是它的本质自身”^②。正如马克思指出的，费尔巴哈从直观出发，仍然“仅仅把理论的活动看作是真正人的活动，而对于实践则只是从它的卑污的犹太人活动的表现形式去理解和确定。所以，他不了解‘革命的’、‘实践批判的’活动的意义。”^③

① 《费尔巴哈哲学著作选集》上卷，第248页。

② 《费尔巴哈哲学著作选集》上卷，第209页。

③ 《马克思恩格斯选集》第1卷，第16页。

马克思对实践本质的发现 马克思主义哲学在人类思想史上第一次全面地揭示出了人的主体活动的本质，科学地阐明了社会实践的概念。马克思和恩格斯对实践本质的发现，是在唯物史观的创立过程中实现的。事实上，这是同一个过程。关于实践的理论既是发现唯物史观的必然结果，又是唯物史观的基本内容。

揭示人的主体活动的本质和根据，需要具备客观的条件。这些条件中最主要的就是：主体活动的的能力必须得到比较全面的发挥，构成主体活动核心的劳动生产活动必须从其他活动中区分出来，显示出它的基础作用。这一条件从18世纪转向19世纪，由于资本主义经济的发展已逐渐形成。如果说在此以前人们所以对主体活动的性质和内容只能限于片面的了解，一个重要的原因就是，那时人的主体能力本来就很有限，而且还由于错综复杂的社会关系上的矛盾，把最能表现主体能力的本质的活动——劳动生产活动——的意义淹没了和掩盖了；那末，在人的主体能力随着资本主义的发展有了明显提高，随着阶级关系的简单化、被掩盖的生产活动的作用和主要从事生产活动的劳动群众的力量和意义充分显示出来以后，就必然要暴露出人们以往观察主体活动的片面性的方法和结论的局限性，人们对那种认识就必然要发生动摇、提出疑问。这点在马克思唯物史观理论形成之前青年黑格尔派的争论中，就已表现出来了。黑格尔学派的解体，就同历史和社会斗争的这种发展有直接关系。

马克思早年接受了黑格尔关于理性具有能动性和创造性的思想。他也把“实践”看作理论活动，并坚信依靠哲学的理论批判，是可以解决现实社会的矛盾、推动历史前进的。在实地参加到现实社会生活的斗争中去以后，马克思逐渐发现，仅靠思想的批判，并不能解决社会的现实问题，必须诉诸物质的批判力量。于是马克

思开始对黑格尔哲学发生怀疑,并对青年黑格尔派展开了批判。这是马克思实践观念发展中的第一个转折点。在批判黑格尔及其学派的思想时,马克思形成了一系列新的思想。他认识到:理论的批判只能超出旧社会的思想范围,并不能改变旧社会的现行秩序;要改变旧世界,必然把思想批判与“实际斗争”结合起来,只有“肉搏的批判”才能不仅驳倒敌人而且可以消灭敌人。正是在这一思想基础上,马克思写下了他的一句名言:“批判的武器当然不能代替武器的批判,物质力量只能用物质力量来摧毁;但是理论一经掌握群众,也会变成物质力量。”^①这表明,马克思从对黑格尔及其学派思想的批判中已认识到实际活动优越于理论活动的意义。

马克思转向唯物主义立场,曾经受到过费尔巴哈唯物主义哲学的影响。这种影响主要表现在,它使马克思从抽象的理性王国回到了现实世界,认识到真正的主体不是上帝、也不是政治国家,而是具有理性能力赋有血肉和情欲的人。但随即马克思就发现,费尔巴哈的人虽然具有感性的具体性,却并不具有社会的现实性;用这样的人不仅不能说明宗教政治斗争的现实根据,也不能说明在它身上思维与存在是怎样统一的。马克思进一步对费尔巴哈的理论也展开了批判,这是他的实践观念发展中的第二个转折点。

马克思发现,费尔巴哈致力于批判宗教和思辨哲学,从费尔巴哈所了解的人并不能真正说明宗教和思辨哲学的根源。这是因为他只是从直观上去了解人,把人只看作生物学意义上的一种感性存在,而不了解“实践的、人类感性的活动”。由此,马克思认识到,必须把人这一感性客体了解为“感性活动”,把感性实践活动看作“真正人的活动”,才能不仅说明宗教的本质及其现实的社会根源,回答人的思维是否具有客观的真理性的问题,解释社会历史的变

^① 《马克思恩格斯全集 第1卷,第460页。

迁，而且真正把曾被唯心主义者抽象化的人转变成为具有能动性的现实的主体。

马克思从对黑格尔法哲学的批判中，就已认识到，人类历史发展过程的钥匙，不应到政治国家中去寻找，而应当到“市民社会”（即经济领域）中去寻找。马克思汲取黑格尔从实践理性引申出的关于劳动的合理思想，以唯物主义观点加以改造，形成了人及其生活是人自己的劳动创造的思想。后来马克思又吸取古典经济学劳动价值论的思想，经过对人类历史的深入研究，唯物史观的理论逐渐形成。这里主要表现在1845—1846年与恩格斯合著的《德意志意识形态》一书中。

他明确提出：我们的出发点是从事实活动的人，历史也不过就是追求着自己的目的的人的活动；而人的第一个历史活动，就是要为维持自己的生活、创造自己的历史从事物质生产活动。从事物质生产的劳动既是主体与自然客体之间的物质变换过程，又是主客体之间的物质与观念的变换过程。这样，马克思就发现了人类的基本实践活动，找到了把自主性、创造性和现实性统一起来的基础，从而解决了先前哲学无法解决的矛盾，实现了哲学的革命性的变革。人类作为主体活动的特点归根结底都来源于这一基本实践活动，在这一基础上，由它所派生出来的一切社会活动，与动物的活动都具有了根本不同的性质。马克思说，“社会生活在本质上是实践的”就是从这一思想得出的科学结论。

二、实践的本质及其基本特性

实践概念的涵义 从词义上看，实践就是实行或行动，它指的是人们实现某种主观目的的现实活动。在哲学中，实践概念包含着以下三种基本涵义：

（1）实践是指区别于动物的人类活动。实践概念首先是在人

的活动同动物的活动的区别中使用的，它表示与动物活动相区别的人类特有的活动。在这个意义上说，实践与人的活动是同一的，它不仅包括了人类改造客体的物质活动，而且也包括人的精神活动。从总体上看，人的一切精神活动最终都是为了改造客观世界，因而本质上都是改造客观世界活动的环节，都包括在实践范畴之中。例如，读书活动是一种精神活动，如果把这一活动孤立起来看，它还不是改造客观世界的活动。但从人类活动总体看，读书是实践活动的一个环节，也属于实践范畴。又如，单独看来，科学、哲学、艺术等活动都是精神活动。但从社会总体活动来看，这些活动也都是人类改造自然、改造社会活动的环节，就象个人实践活动离不开意识活动环节一样，社会总体实践也离不开意识的活动。从事精神生产的人在社会总体实践的分工中是人格化了的脑的机能，因而这些活动也属于实践范畴。

人的活动同动物活动的根本区别在于它是有目的的自觉活动。实践概念总是与人的目的相联系的，不具有主观目的、意识的活动不是实践活动。因此，一般说来，人的吃饭、睡觉、性活动等都不是实践活动，而是一种动物式的生理的本能活动。

可见，在上述意义上，实践概念反映了与动物活动相区别的人的活动的根本特性。

(2) 实践是与精神活动相区别的物质性活动。狭义的实践概念是反映人类改造外部对象的现实性的物质活动，表示着人的物质活动与精神活动的区别。我们通常讲的实践活动，在人的活动范围内来说，就是指：它不是停留在头脑中的意识活动，而是实现于外部对象的现实的、感性活动，从而把“行”与“知”、客观活动与主观活动区别开来。在这个意义上，感知、表象、思维以及接受间接知识的读书都不是实践活动。

(3) 实践是一种产生观念、理论的物质性活动。在这个意义

上,实践概念反映的是某种观念、理论产生的物质根源和途径。当人的某种活动与精神成果联系起来时,人的这种活动就是实践。例如,在物质活动与精神活动相区别的意义上,读书不是实践活动,而是一种理论活动。但是,当人们的读书活动不是为了接受书中现有的理论知识,而是为了通过读书总结出一套读书的方法,这时的读书活动就是获取“读书方法”这一精神成果的实践活动。又如,吃饭、睡觉等活动都是动物式的本能活动。但是,当人们不是单纯地为满足生理的需要,而是为了鉴别食品的质量时,“吃”的活动就成了实践活动。

总之,实践概念是在不同的关系中,不同的涵义上使用的。因此,我们在使用实践概念时,必须明确它反映的是何种关系,是在何种涵义上使用的,而不应抛开具体的关系和涵义抽象地议论。只有这样,才能准确地理解和使用这一概念。

实践的特性 实践作为主体创造性的物质活动,具有不同于动物活动和人的主观意识活动的特性。正确认识这些特性,对于正确理解实践的本质是非常重要的。实践具有以下主要特性。

(1)客观现实性。同理论、认识相比较,实践具有直接现实性。理论是一般的东西,具有抽象性,理论活动属于观念的内化活动;而实践则是感性的具体活动,它具有整体性质,是内化活动与外化活动的具体的统一。实践作为“感性活动”,它们的根本特点就在于,它是以感性实体来同感性实体发生关系,以同感性对象相同的方式作用于感性对象。所以,它同感性对象具有相同的现实性。理论、认识也是人的现实性活动,但它只有同实践相结合,通过实践的感性活动才能转化为直接现实性的存在。

从具有直接现实性的感性活动而言,人类的社会实践就是物质的一种特殊的运动形式,它同外部自然物质过程一样,也是一种

具有客观实在性的活动。正是在这一意义上，我们才能够把实践活动称作“物质”性活动。因此承认实践的感性现实性就必须承认实践的客观性，这二者是统一的。旧唯物主义者费尔巴哈在某种程度上对实践的现实性有所认识，他突出强调人的活动的感性现实性。但是，他只是把实践看作主观目的的实现过程，“没有把人的活动本身理解为客观的活动。”^①因而他不能正确理解实践的特性。黑格尔看到了实践的客观性，但是，他没有把实践理解为现实的感性活动，而是看成了抽象的客观精神的运动。这样，黑格尔坚持了实践的客观性，但却否认了实践的感性现实性。旧唯物主义和黑格尔都割裂了现实性与客观性的内在联系，都未能全面地揭示实践的特性。

(2) 自觉的能动性。实践是一种现实的、客观的活动，在这一点上与自然物质运动具有相同的性质。但是，实践是在自然发生主体与客体分化以后，主体自觉地支配和改造客体、能动的创造性活动。在这一点上，它与自然中两个感性实体之间相互作用的运动，又是根本不同的。

主体具有主观性。人作为具有主观性的实体，不是盲目地受制于外在客体，也不是消极地适应客体的作用而活动。人能够通过把客体的内容、本质和规律映射到主体中，来充实自己、提高自己的能力，又能够把自身的需要以目的的形式贯注到客体的内容和本质中去，把观念的东西转化为物质的东西，从而使客体变成从属于主体需要的存在，在人和物之间建立起新的、更高的统一关系。这就是实践活动的本质内容。

列宁肯定了黑格尔的思想，指出“观念的东西转化为实在的东西，这个思想是深刻的，对于历史是很重要的。并且从个人生活中

^① 《马克思恩格斯选集》第1卷，第16页。

也可看到，那里有许多真理。”^①毛泽东继续发挥这一思想，提出了“物质能够变成精神，精神也能变成物质”的命题。自然物体之间只有物质和能量的转换，不具有观念与物质的转换，而主体与客体之间不仅具有物体之间的前两种转化，同时还具有观念与物质的转化，这是仅为人的实践活动所特有的。观念与实在的转化不同于物质的转换，也不同于能量的转化；物质东西并不会因转化成为精神的东西而减少；精神东西也不会因转化为物质的东西而消失。恰恰相反，在这种转化中，反而会使双方增添新的内容，这就是这种转化的特殊意义所在。

物质与精神的相互转化，表现了实践过程是一种自觉的、能动的创造性活动。实践结果所产生的东西，是根据人的主观要求改变了形态的自然物质，是人化了的、其中渗透着人的主观性的自然性质，它不同于物质世界中自然产生的自然物，是人的自觉活动的创造物。

实践的创造性，表明它是物质运动的一种最为发展、最高级的形式，即：是一种自觉的、能动的、物质运动过程。人的实践活动也必须遵循物质运动所固有的共同规律，但它又出现了新的、为其他自然物体所不具有的特殊运动规律，这就是体现主体活动特点、包括物种运动在内的实践活动的规律。这一规律的特点就是：通过人的意识活动可以自觉地运用物质运动的规律，即：不仅在规律起作用的条件上具有选择作用，而且可以在一定范围内改变规律起作用的方式和结果，通过自己的活动创造出按照客观规律在事物盲目的相互作用中无法产生或产生的几率几乎等于零的结果。自然界的事物不具有这样的选择性，因而它们也就毫无自觉的能动性，只能盲目的接受规律的支配作用。人的活动所具有的自觉性，

^① 《列宁全集》中文第1版第38卷，第117页。

表明它已不是客观规律的玩偶和工具，不再盲目的接受规律的支配作用，而能够运用和驾驭规律去实现自己的目的。这一点表明，原来自然界事物盲目作用的运动过程，在人身上进化为一种新的有序发展过程，这就是通过人的有意识的活动自觉地去发现矛盾和解决矛盾的运动过程。

(3)社会历史性。人的实践活动区别于自然物质运动的形式，作为物质运动高级形式的另一个重要特点就在于它的社会历史性。

实践只能是社会性的活动。实践的社会性就是指：个人只有在一定社会关系中结成统一的整体，形成超出个体以及个体力量总和的社会总体力量才能与自然力量相对抗，发挥改造客体的能动作用。实践的社会性并不意味着只有集体的联合活动（即群体活动）才是实践，个体的活动不是实践。前者是实践的性质问题，后者属于实践活动的形式问题。形式可以多种多样，性质则是统一的。即使就人的个体活动而言，它与动物的活动也根本不同。动物个体的活动能力是由其所属的“类”决定的，属于遗传而来的本能活动。人的个体劳动能力则主要来自于社会，它是社会整体力量在个体身上的表现。生活于一定社会形态中的人，他的个体活动也就体现着这一社会形态整体的性质。另一方面，社会不是许多人的简单集合，而是按照社会关系组织起来的集体。每个人的活动都在社会分工中占有一定的地位，属于形成社会总体力量不可缺少的一个细胞。上述两方面说明，个体活动作为实践，只能属于社会的活动，因而必然具有社会的性质。

实践的社会性，表现着人的活动比动物活动具有更大的优越性。实践的社会性是实践的自觉能动性的前提。正因为人类个体总是以社会总体力量同自然作斗争，人的活动才能成为能动的活动，才能改变自己对自然界的消极依赖状态，把自然界变成从属

于自己的客体。

实践的历史性，主要是指主体实践的能力和力量、实践对象达到的深度和广度、实践活动的规模和方式都受历史条件制约，都是历史的产物并随着历史的发展而发展。从实践的社会性质必然得出实践具有历史性的结论。由于人的实践能力不是来自于类属性，而是来自于社会性，因而它的发展方式就是一种不同于动物进化的社会遗传方式。实践是社会性的活动。先代人的实践能力及其达到的成果只构成后代人从事实践活动的基础和条件，后代人不是完全按照先代人的方式进行活动，而是在它们所奠定的基础上，依照社会发展的规律组成新的社会形式，以新的方式从事自己的实践活动。“社会遗传”区别于“生物遗传”的一个根本特点就在于它总是以累积的形式不断前进的。所以，社会实践活动的本性，决定它不能停止于一个水平点，而是永远处在提高和发展的前进运动中的。

实践具有的客观现实性，自觉能动性和社会历史性表明，实践是一种不同于自然物质运动过程的特殊的物质运动过程，我们必须用新的观点而不能用生物学的或自然的观点去认识它的本质。

实践的本质 事物的本质是由事物的内在矛盾规定的，因此，要认识实践的本质，就必须从分析实践的内在矛盾入手。

自然界通过漫长的发展过程从自身内部产生出了精神这种现象，精神是一种比自然物质更高级的运动形式，它从自然物质基础上产生出来，在它产生以后反过来又制约着自然物质过程的发展。这样，就形成了一个主观和客观、精神和自然物质的矛盾系统，从而把自然物质运动提高到一个新的阶段，即自觉的发展阶段。从此，宇宙中就出现了一种新的物质运动形式——社会运动形式，也就是实践的运动形式。实践的本质，就是由主观与客观、

精神与物质的矛盾所构成的。

实践中包含着主观与客观、精神与物质的尖锐对立。人要维持自身的生存和发展，必须从自然界中获得物质资料。但是，自然界不能满足人，因而就形成了作为高级运动形式的物质——人与外部自然界的矛盾。人的物质需要又集中表现于自己的意识中。这样，人与外部自然界这两种物质形态的对立就表现为主观与客观、精神与物质的对立。实践过程，正是这一矛盾的解决过程，即由对立走向内在统一的过程。在这一过程中，观念的东西转化为现实的东西，现实的物质的东西也转化为观念的东西；实践既消除了精神的片面的主观性，也消除了自然物质的自在的客观性，精神被物化了，物被精神化了，由此形成了一种人化的自然物和一种新的主观精神，即在主观与客观、精神与物质，从而也在主体与客体之间建立起了新的更高的统一关系。

实践的这一本质表明了，物质运动过程中的矛盾在实践这种更高的层次物质运动过程中获得了新的解决方式。在自然物质运动过程中，矛盾是自发解决的；而在人类实践中，矛盾则是通过意识的中介自觉解决的。主体通过意识，把客体及其与主体的关系内化于自身之中，使其成为主体自身的内在规定性，并在意识的支配下，自觉地去改造客体以满足自身的需要。这样就形成了一方自觉支配另一方的主体与客体的新的关系。因此，如果说矛盾范畴揭示出了事物“自己运动”的能动本质，那末，实践就是事物这种能动本质的最高的表现形式。

三、实践类型的划分

实践的基本类型 人类实践的具体表现形式是多种多样的。实践的类型就是对实践概念外延的划分，不同类型的实践具有各不相同的特点。从总体上看，实践可以大体划分为三种基本类型，

即创造物质生活资料的实践活动，创立和改造社会关系的实践活动和创造精神文化的实践活动。

(1) 制造物质生活资料的实践。人类生活于自然界之中，必须依靠自然界为人类提供生活资料。但是，人作为主体又不能依赖于自然界提供的现成的物质资料。只能通过自己能动地改造自然的的活动，去重新生产自己所必须的生活资料。由生产物质生活资料的需要又产生了人类特有的第二个需要，即生产劳动资料的需要。生产物质生活资料的活和和生产劳动资料的活，构成了生产物质资料的实践。这种实践所要解决的矛盾，就是人和自然的矛盾。人和自然作为主体和客体的对立是在这种实践中产生的，也只能通过这种实践活动得到解决。

(2) 创立和改造社会关系的实践活动。在生产物质资料实践的基础上，又产生了创立和改造社会关系的实践。从物质根源上看，社会关系是在生产物质资料实践的基础上发生和发展的，人们在生产物质资料的同时，也在生产着自己的社会关系。虽然社会关系是适应物质资料生产的需要产生的，但并不是永远都与物质生产相适应的。当社会关系与物质生产力的发展发生尖锐矛盾时，就必须改变社会关系以适应物质资料生产实践的发展。但是，社会关系与物质资料生产实践的矛盾的解决并不总是自发实现的。与物质生产实践相适应的社会关系，需要一定的自觉的社会形式(上层建筑)去维持和巩固，与物质资料生产实践不相适应的社会关系也需人们一定的自觉活动去改变，历史上所发生的革命运动就是改变社会关系的自觉活动。这样，在生产物质资料实践的基础上，又分化出一种专门以社会关系为对象的、相对独立的实践活动，即创立和改造社会关系的实践。这种实践以社会关系的研究、设计、控制和改革为基本内容，又表现为经济的、政治的、法律的、伦理的、军事的等具体表现形式。

创造性改造社会关系的实践以社会关系为对象，把社会关系与物质资料生产实践的矛盾、人和人之间的矛盾作为其要解决的基本矛盾。在阶级社会中，生产社会关系的实践具有阶级斗争的性质，阶级关系、阶级对立作为社会的经济关系制约着人们的政治生活和精神生活。虽然并非所有的社会关系都是阶级关系（如工作关系、朋友关系、亲属关系、师生关系），但所有的社会关系都要受到阶级关系的影响。在阶级社会中，“阶级关系，——这是一种根本的和主要的东西，没有它，也就没有马克思主义”^①。马克思和恩格斯也认为，在阶级社会中，阶级斗争“是历史的直接动力。”^②只有彻底消灭了阶级对立之后，阶级斗争才会逐步消失，因而创立和改造社会关系的实践才会失去阶级斗争的性质。

（3）创造精神文化的实践活动。创造精神文化的实践是以生产精神文化为直接目的的活动，它包括科学、教育以及意识形态等方面的探索性活动。生产精神文化需要大脑的思维作用，但仅有大脑的思维作用还不足以生产精神文化。精神文化的生产是一个复杂的过程，它除了需要大脑的思维作用以外，还需要依靠一定的其他活动作为手段。这样的活动不属于纯粹的意识过程。例如，人们通过在舞台上演戏来发展戏曲艺术，这时的“演戏”活动就是艺术实践。教师在教学活动中，不断地总结教学经验，这里的教学活动就是教育实践。在这里，必须把作为活动成果的“精神”和作为获取这些成果的活动区别开来。作为活动成果的精神是一种主观的东西，而作为获取这种精神成果的活动却是具有客观性活动。我们不能把实践概念仅仅局限于前两种实践而把此种实践排除在外。

这种实践也是一种创造性活动。它的基本形式是实验。“实

^① 《列宁全集》中文第1版第32卷，第240页。

^② 《马克思恩格斯全集》第19卷，第189页。

验”是一种对尚不熟悉东西所进行的尝试性、探索性活动，也是对某种主观认识的一种验证。例如，人们为确证能否跳过某一条水沟，可以先跳一次。经过试验，人们就取得了对水沟的确实认识。实验和观察，是人们取得科学认识的两种主要途径。在科学实践中，两者是互相联系、互相补充的。科学实验作为生产精神的独立的实践形式是与近代科学相联系的，是一种高级的实验活动。它以已经取得的科学知识为指导、有目的地排除各种与实验目的无关的各种复杂因素，人为地创造了一个理想的环境，对对象的某一方面作出专门的研究，得出具有普遍意义的科学知识。科学实验与生产物质资料的实践不同，后者是以获取物质资料为直接目的的活动；是人类为谋生而被迫从事的物质活动；而前者则是以生产科学知识为直接目的的科学活动；后者的主要产品是物质资料，一定的知识只是它的副产品，而前者的主要产品都是科学知识，而不是物质资料。随着科学的飞速发展，科学实验在科学研究中的作用越来越突出，单纯靠总结物质生产经验来发展科学只能得出古代素朴的经验认识，科学实验才是发现现代科学的主要手段和途径。

三种实践既是互相区别的，又是相互作用、内在统一的。这种实践在整个社会生活中具有不同的社会功能，又在统一中构成人的社会生活的生产系统。在三者关系中，创造物质资料的实践是其他两种实践的基础，其他两种实践则是在创造物质资料的实践基础上成长起来的。

实践活动的多样性 上述三种实践形式，只是实践的三种基本类型，在现实中，实践的具体表现并不是简单划一的，而是复杂多样的。其中每一种基本类型又包含着许多具体表现形式，而且这些具体表现形式也随着实践的发展不断变动着。因此，我们既

不能把对实践的理解局限于其中某一种类型，也不能用三种基本类型去否认实践活动的多样性表现。

有一种观点把实践简单地理解为能够直接引起对象变化的主体活动，而把不能直接引起对象变化的活动排除在实践之外。这种观点是不对的。在最原始、最简单的物质资料生产实践——手工劳动中，对象的改变是直接地、完全地由劳动者个人的实践活动引起的：劳动者在自己头脑的支配下，运用自己的手，使用手工工具，作用于劳动对象，产品是劳动者个人的直接产品。但是，随着物质资料生产实践的发展，生产逐步社会化，原来在手工生产中集中在劳动者一个人身上的不同功能发生了分化，由不同的个人来承担。例如，在大机器生产中，生产的管理者和技术人员只承担统一生产实践中的智力功能，体力劳动者则承担体力的功能。这时，生产过程的管理者和技术人员的活动并不直接引起劳动对象的改变，但是，他们都是整个生产过程中的一个有机组成部分。体力劳动工人的活动虽然是直接引起劳动对象变化的人，但产品的生产并不只是他们的作用。在大机器生产中，我们不能说产品只是其中某一部分人的共同产品。因而无论是生产管理者、技术人员还是劳动工人，都是生产过程的实践者，他们的活动都是实践活动。马克思明确指出：“就劳动过程是纯粹个人的劳动过程来说，同一劳动者是把彼此分离开来的一切职能结合在一起的。当他为了自己的生活目的对自然物实行个人占有时，他是自己支配自己的。”“单个人如果不在自己的头脑的支配下使自己的肌肉活动起来，就不能对自然发生作用。正如在自然机体中头和手组成一体一样，劳动过程把脑力劳动与体力劳动结合在一起来了。”可是在使用大机器的社会化生产中，脑和手的职能分离开来，“产品从个体生产者的直接产品转化为社会产品，转化为总体工人即结合劳动人员的共同产品。总体工人的各个成员较直接地或者较间接地作用于劳动对象。因

此,随着劳动过程本身的协作性质的发展,生产劳动和它的承担者即生产工人的概念也就必然扩大。为了从事生产劳动,现在不一定要亲自动手;只要成为总体工人的一个器官,完成他所属的某一种职能就够了。上面从物质生产性质本身中得出的关于生产劳动的最初的定义,对于作为整体来看的总体工人始终是正确的。但是,对于总体工人中的每一个单个成员来说就不再适用了。”^①就是说,在社会化大生产中,无论体力工人还是脑力劳动者的活动都不具有完整的实践活动的性质,只有他们的结合形成的统一的生产系统才具有完整的实践性质,而这两部分人的活动,都是社会实践系统的一个部分,实践者的概念扩大了:它不仅包括体力劳动者,而且还包括脑力劳动者,二者的活动都是实践活动(的环节和部分)。那种把实践者仅仅局限于能直接引起对象变化的人的观点,实质上是用小生产者观点看待不断发展的实践,完全没有看到由于实践的发展而引起的上述变化。

这种把实践仅仅局限于体力劳动的观点,在社会主义建设中造成了极大的危害。“四人帮”把科学、艺术、教育等活动都排除在实践之外,把知识分子的工作说成是“脱离实践”的。从而强迫知识分子放弃自己的工作,去工厂做工,去农村放牛、种地,认为只有如此才算做到了理论与实践相结合。结果使知识分子放弃了自己的专业,使我国的科学文化事业受到了严重破坏,阻碍了生产力的发展。

什么叫脱离实践?按照辩证唯物主义的观点,实践并不仅限于物质资料生产实践,并不仅仅限于体力劳动,各行各业都有各自不同的实践,从事艺术工作的有艺术实践,从事教育工作的有教育实践,从事科学工作的有科学实践。因此,从事精神生产工作的知识

^① 《马克思恩格斯全集》第23卷,第555—556页。

分子只要不脱离本行业的实际活动，就不能认为是脱离实践。与此相反，让各行各业的人都离开自己的工作去从事直接的物质生产，去从事体力劳动，这才是真正使人们脱离了所应当从事的实践。

总之，人类的实践活动是复杂多样的。我们不能把实践归结为一种或几种简单的形式。随着人类实践的发展，实践的社会化程度的提高，实践活动的具体表现也越来越复杂。这就要求我们必须随着实践的发展充分认识实践的复杂性、多样性，才能正确理解实践的本质及其发展规律，做好我们的各项工作。

第二节 实践的系统结构

一、实践的基本要素

目的 实践是一个由精神因素和物质因素构成的复杂的物质运动系统。实践系统的复杂性是任何单纯的物质运动系统或单纯的精神运动系统都无法比拟的。实践过程包括三个基本要素，即实践的目的、手段和结果，这三个要素构成了实践活动的主要环节。目的是实践过程之前，在人的头脑中预定的活动结果，是人所以从事实践活动的基本出发点，它在整个实践过程中都起着直接的支配作用。活动的目的性体现了实践的自觉性和能动性，是实践活动与一般的物质运动相区别的重要标志。

(1)目的的形成：目的首先是人们对自身需要的意识；同时也包含着对现存事物及其与主体关系的认识。由于外部对象不能现成的满足人的需要，因此人在反映外部对象时，必须根据人的主观要求对外部对象进行改造。在目的中，这种改造是在思维中进行的。主要根据自己的主观要求，通过“思维操作”，消灭外部对象

“当前存在”的自在的客观性，在思维中形成一个符合人的主观要求的“理想存在”，在观念中建立起主体与客体的新的统一关系。对外部对象的这种思维改造，对于实践活动的改造来说，是一种“超前的改造”，它是实践改造外部对象的过程在思维中的预演，是预先在头脑中设定的实践活动的理想模型。没有在思维中进行的这种“超前改造”就不会形成实践的目的，也就不可能有人的能动性的实践活动。

目的对外部对象的当前存在的超前改造，形成了对实践结果的超前意识。实践结果是当前还不存在的东西，可是它却以理想的形式提前出现在主观目的中，以意图、动机的形式规定了人们的活动目标。这种超前意识虽然反映的是当前不存在的东西，但并不是没有客观性和现实性的，正确的目的以对象的当前存在为其客观前提，以主体的能动性及其与客体的现实关系为根据，因而是可以变成现实的存在。

(2) 目的的本质。人们在目的中对外部对象的超前改造，表明目的与一般的认识具有不同的本质。目的与一般的理论认识都要反映外部对象，这是它们的共同点。但目的对外部对象的反映是一种否定性的反映。在这种反映中，包含着主体对外部对象的不满，包含着主体改造外部对象的强烈愿望。目的是要在对人的有用形式上占有客体，而不仅仅是一般地认识客体。目的所关心的，主要的不在于客体现状如何，而在于客体应当如何，在于客体对主体的意义。目的中虽然不仅包含着主观的尺度，也包含着客观的尺度，但在这两个尺度的关系中，主观尺度是核心，是出发点和归着点，客观尺度只是确立目的可能实现的客观前提。因此，在目的中，是要克服客体的自在的客观性，使客观存在符合人的主观需要；而在一般的理论认识中却是要克服人的抽象的主观性，要求认识的内容不附加任何主观成份，使主观符合客观。在上

述意义上说,目的与一般的理论认识具有不同的性质。

(3)目的中包含的基本矛盾。目的的本质是由目的中的基本矛盾决定的。目的的基本矛盾与实践的基本矛盾同样都是主观与客观的矛盾。这是因为,目的本来就是实践的基本矛盾在主观上的超前表现,而实践过程则是目的中的基本矛盾在对象性活动中的解决过程。

包含在目的性中的主客观矛盾首先表现为实然性与应然性的矛盾。外部对象实际怎样,这是对象的实然性;而主观要求对象应当怎样,这是对象的应然性。实然性表明了外部对象的客观状态,而应然性则表明了人们对它的主观要求。因此主观与客观在目的中就必然表现为实然性与应然性的矛盾。

目的中的主观与客观的矛盾还表现为未来理想存在和当前现实存在的矛盾。外部对象的实然性是指对象当前的现实存在,而对象的应然性则还只是一种主观要求的理想的存在。

目的性中的上述矛盾,不能在主观范围内得到解决,只有在实践中通过人的对象性活动才能得到解决。

科学理解“目的”的本质对于理解实践范畴有着重要意义。正是实践活动中的目的性,把实践过程同自然物质运动过程区别开来。在自然物质运动过程中,客体和客观状态及其发展直接受因果规律制约,事物的现状主要的是被过去的事件所支配的。人的实践活动过程却不是一般的“原因——结果”的转化过程,而是“目的——结果”的转化过程,目的作为环节插入客观联系的因果链条之中,作为一种特殊的原因而起作用。然而,在这种特殊的因果关系中,目的作为原因并不指向过去的事件,而是指向一种尚未发生的事实。因此,在人的活动中,并不是单纯为过去的事件所制约,而是同时还受到未来事件的制约,未来的事实在现实中还并不存在,它是主体自主选择的结果。这样,实践过程就表现为一种自觉

的、自主的物质运动过程。这种过程改变了客体的自然进程,使其成为在主体作用下、在主观制约下的自觉运动过程。只有看到这一点,才能说明主体活动的客观性与客体运动的客观性的本质区别,与机械论观点区别开来。

在客体篇中,我们曾把因果范畴作为理解客体运动过程的一对基本范畴。可以说,整个自然科学就是依据因果范畴建立起来的,离开因果范畴就没有自然科学。而当我们在说明主体的活动过程时,目的范畴则占有了十分重要的地位。由于人的主体性活动总是体现着目的性的活动,离开目的就无法说明人的活动。当人们用这种把握主体活动的方式去看待客体,不自觉地把客体提高到主体的地位来理解时,就不免要追寻在事物的因果联系背后所隐含着的某种目的性的东西。例如,亚里士多德思考物体为什么会下落,就设想物体总是要设法到达它所应该存在的位置上。这种观念发展起来,很自然地就形成了历史上的“目的论”哲学。目的论和因果论的理论在认识史上是探寻事物的内在规律的不同方式。目的论的特点在于不满足于对事物表面现象间的因果解释,而要从事物自己运动的观点上寻求更深刻、更本质的内在原因。但是,它却混淆了主体活动与客体运动的本质区别,没有把“合目的性”与“合理性”、“合规律性”区别开来,用“合目的性”去表达规律“合理性”的特征,这样,势必要到客体背后去寻找某种起支配作用的神秘主宰,而一旦承认了这个主宰者的存在,它的目的就成了最高目的。在这个主宰者的最高目的的神圣光环的照耀下,人则失去了主体地位,变成了它的手段。因此,“目的论”观点不可避免地要受到科学主义和人本主义两个方面的批判。从科学的观点来看,无论目的论解释得多么圆满,它都没有跳出因果链条的藩篱,理应被因果论所替代。而人本主义虽然反对把目的性的东西还原为物理的、自然的因果性联系,但也不承认在客体背后有更高

主宰者的目的存在。辩证唯物主义从人的活动和客体的自然进程这两种不同形式的区别和统一出发，既承认目的性范畴和因果性范畴各有各自相对独立的作用领域，同时也承认有用因果联系说明人的有目的性活动的必要和可能。但是，这种因果联系的方式不是机械的、纯自然的，而是在更高水平上的因果联系。这种因果联系被运用于对社会历史的解释中，就形成了关于社会历史的科学理论——历史唯物主义。

手段 目的本质上是一种主观的东西，它要在外部对象中实现自身，必须依靠客观的手段。手段就是为实现某种主观目的，主体对客体采用的作用方式，它是目的在客观对象中实现自身的中介。

手段包含的基本矛盾同样是主观与客观的矛盾。不过在手段中体现的主观与客观的统一，具有自身的特殊内容。

目的是主观的，而它要改造的对象却是客观的。因此，目的不能直接作用于客观对象，客观的对象只能被一种现实的客观力量所改变。手段正是一种现实的客观力量，在这一点上它不同于主观目的。

但是，手段与目的又是紧密联系的。某种自然物及其运动过程之所以成为手段，就在于它是为主观目的服务的。在手段中体现着强烈的主观目的性：第一，手段是依据主观目的的要求选定的，只有符合主观目的要求的自然物才能成为手段，实现不同的目的必须使用具有不同功能的手段。第二，手段功能的发挥也必须服从于目的。手段依据目的而运动，并始终为目的所制约。因此，手段虽然是一种客观过程，但又不同于纯粹盲目的自然物质过程，它总是与主体的心理过程结合在一起的。不管手段的客观运动过程多么复杂，都必然有一定的心理逻辑过程与之对应。超出人

的心理控制的自然过程,即使偶然地也达到了人的某种目的,但仍然不能成为主体实践的手段。因此,手段是服务于主观目的、并为主观目的所控制的物质运动过程。黑格尔早就看到了手段的这个特点。他说:“理性何等强大,就何等狡猾。理性的狡猾总是在于它的间接活动,这种间接活动让对象按照它们本身的性质互相影响,互相作用,它自己并不直接参与这个过程,而只是实现自己的目的。”^①手段作为服务于主观目的、为主观目的所用并为主观目的所制约的客观物质运动过程,是包含着主观目的性的客观物质过程,在它自身之中,体现着主观与客观的内在统一。

手段的这个特点,使它不同于一般的客体的物理运动过程。历史上许多思想家没有区分开这两种不同的运动,企图用理解自身活动的方式去理解自然界,把一般的自然物质过程等同于手段,由此出发去猜测自然物质过程背后的目的性,最终对象化出一种超人的主体的存在,导致神学目的论。

手段的本质自身中还包含着下面两个矛盾:

(1)手段是主体的身内器官的劳动功能与身外自然力的矛盾统一。

动物完全靠自身的身内器官从事活动,身内器官是它们唯一的活动手段。因此,动物不能占有和支配外部自然力,只能支配自身器官的自然力。动物力量和能力的大小,主要是由它的身内器官决定的。老虎之所以能成为兽中之王,就在于它有锋利的牙齿和雄健的爪。而人的力量的大小却主要不是由身内器官决定的,而是由身外器官(手段)决定的。一个娇弱的姑娘,开动起汽车能拉着几吨货物飞跑,这靠她的身内器官是绝对做不到的。

劳动手段由身外的自然物质所构成,是一种身外自然力。但

^① 转引自《马克思恩格斯全集》第23卷,第203页。

是,它在主体活动中的功能却是人的身内器官功能的外化。例如大机器中的刀具是人的指甲功能的外化,刀架是人手操纵工具功能的外化,传动机是人体骨骼功能的外化,动力机是人的肌肉功能的外化。总之,大机器在生产中的功能,就是人的身内器官劳动功能的外化。因此,我们可以把劳动手段比做人的身外器官。靠身外器官的作用,人就首先占有和支配了一部分外部自然力,把这些自然力变成主体自身的力量,并用这部分自然力去征服其它自然力,从中实现自己的目的。手段的特点就在于它是身内器官活动功能和身外自然力的统一。作为人的身外器官,它与身内器官具有同一性:它的功能就是人的身内器官的功能,在功能上二者是同一的。尽管人制造手段所用的材料不同于身内器官的物质结构,手段的形态也不同于身内器官的形态,但只要它具有身内器官的功能就足够了。手段作为身外器官,与身内器官的区别在于:身外器官是一种身外自然力,这样,它就可以突破身内器官物质结构的功能的局限,使主体的力量具有了无限发展的可能性。

(2) 手段是过去活动和未来活动的矛盾统一。人的活动的特点,是主要使用人自己制造的手段,而不是使用天然手段。这说明,手段首先是过去实践活动的结果,而后才是未来活动的前提。它是过去活动的结果,说明它不是一种天然的自然物,而是凝聚了、物化了人的过去活动的自然物。为了说明这一矛盾,有必要引进“天然器官”和“人工器官”两个概念。人的身内器官是一种天然器官,劳动手段作为一种身外器官却是一种人工器官。因此,劳动手段与人的肉体器官的关系,不仅是身外器官与身内器官的关系,而且是人工器官与天然器官的关系。只有具备过去活动结果与未来活动前提两种性质的东西,才具备手段的性质。例如,只是过去活动的结果而不能成为未来活动前提的东西,是消费资料而不是劳动手段,而只是未来劳动前提而不是过去活动结果的东西,也不是真正

意义上的劳动手段。

过去劳动与未来劳动的矛盾统一，使人的主体性质活动具有了不同于动物活动的全新性质。它把过去活动与未来活动统一起来，把前人活动与后人活动统一起来。前人活动的结果和终点，是后人活动的前提和起点。劳动手段使前人活动与后人活动，过去活动与未来活动建立起内在的历史联系。这样，每一代人在使用手段进行活动时，实质上是把前人活动及其成果作为自己的手段，因而每一代人都突破了本身力量的局限，把历史上创造的人类力量的总和纳入自身之中，以类的资格去从事新的活动。这就使人类能力的发展成为一个不断向上的、滚雪球式的过程，形成了区别于生物进化规律的社会发展规律。

手段与目的之间的区别具有相对性。由于主体活动内部关系和主客体之间关系的复杂性，就使得手段和目的经常处于转化之中。在很多情况下，人们为了实现某一目的，往往首先必须把实现这一目的的手段作为目的。例如，人们为了生产粮食的目的，就需要制造实现这一目的的手段（农具、化肥等）；在农具厂、化肥厂里，生产农具、化肥就成了他们活动的直接目的。为了实现全局性的目的，在局部上人们必须把实现全局目的的手段做为目的；为了实现长远目的，人们也必须把实现这一目的的手段当作眼前目的。只有如此，才有可能实现全局的、长远的目的。但是，人们在实现局部的、眼前的目的时，必须时刻胸怀全局的和长远的目的，即必须注意到局部的和眼前的目的所具有的手段性质。只有如此，才不致于在局部的和眼前的实践中迷失总的方向，才能更好地实现全局的和长远的目的。

结果 实践的结果是在目的中形成的主观与客观的对立的消除，是主观与客观矛盾在对象世界中的现实的统一。在实践的目

的中,实践的结果已经以主观形式建立起来了,即已经主观地存在了。实践过程并没有排除目的,而仅仅是排除了目的的主观形式,在目的中所包含着的客观内容却在外部对象世界中得到了实现,因而实践结果就是在外部对象世界中以客观形式实现了的主观目的。

因为实践的结果是主观性与客观性的现实的统一,所以,实践的结果既不同于自然的结果,也不同于思维的结果,它具有下述两个方面的意义和作用:

(1)实践首先是一种客观过程,因而它可以在客观世界中作为一种原因而引起客观的结果,这种结果就是使客观世界得到改造。这种改造,不是盲目地、随机地对客体原有状态的破坏,也不是象动物那样以自身的存在去影响对象,而是自觉地认识和利用了客体自身的规律,使客体达到适应主体需要的性质和状态。在这个过程中,自然界本身潜存着的无限丰富的因果联系的可能性,通过“目的→手段→结果”的运动,被有选择地实现出来。这种结果虽然在客观世界中有可能发生,但是,如果没有人的实践活动,这种可能性实现的几率是非常小的。我们可以假设,单纯依靠自然的变化,在某些河流上也可能出现一座桥梁,我们不能在逻辑上排除这种可能性。但是,要现实地实现出来,这种可能性则是非常小的。因此,实践结果原初的逻辑上的可能性,只能在实践中才能被实现出来。实践结果使世界上出现了这样一种事物,这些事物本来在世界的多样性发展中是应有的,但是,它必须在这样一个阶段上,即在人出现之后,才能现实地产生出来。从这一意义上说,人的出现使物质世界进入到一个自觉地自己重新创造自己的阶段。

(2)实践结果是主体活动的结果,因而必然产生一种强烈的主体效应。这种效应表现为以下三个层次:首先,它扩大了主体的

活动领域及其能力。自在的自然界进入人类活动领域，不仅为人类生活提供了物质资料，而且成为人类进行新的活动的身外器官，从而打破了人类身内器官的局限性，扩大了人类的本质力量，增强了主体活动的能力。其次，实践结果对实践目的的反馈，可以坚定、修正或扩大主体活动的目的。再次，实践结果检验着主体的理论认识，赋予它以真理或谬误的属性。实践结果对主体发生的这些效应，从物质和精神两方面充实了主体，使主体具有了更大的主动性，因而实践结果就成为主体活动及其发展中的一个重要环节。

实践结果同自然运动结果相比，还有一个显著的特点，这就是实践的结果具有成败的属性。自然结果仅仅是由原因引起的，在这种原因和结果之间没有成败问题。而实践的结果却始发于目的，而且在整个实践过程中目的都不消失，因而实践结果一旦形成，就马上进入与目的的对比之中。这种对比关系，构成实践结果所独有的成败属性。一般说来，与目的相符的结果谓之成功，反之则是失败。但是，由于实践结果在客观世界中发生的作用的无限性与人们对它认识的有限性的矛盾，人们对实践结果的评价并不是一下子就能完成的。前代人毁林开荒，对于粮食的生产是成功的，但它造成的水土流失毁坏了整个生态环境，从这个方面看又是失败的。这就要求人们在制定实践目的时，必须考虑到它的全局的、长远的及各种可能的后果；在评价实践结果时，也必须考虑到各种复杂关系，从各种复杂关系的总体上对实践结果的成败问题做出科学的评价。

由于实践结果相对于目的而言具有成败之别，因而在评价实践结果对主体的作用时，就与对自然发生的结果的评价具有不同的特点。自然发生的结果与原因是直接统一的，对其结果的好坏的评价直接决定着人们对引起这种结果的原因的态度。但是，当

我们从实践结果的好坏去评价目的时，就必须注意下面两个方面的问题：一方面，要看到结果与目的并不是完全同一的，不能完全用其结果的好坏去认定目的的好坏。另一方面，我们又必须看到目的与结果之间的内在联系。如果一个人的活动总是产生坏的结果而自己又不承认其错误，则无法让人相信他的目的是好的。要制止这种坏的结果，除了要考虑在实践全过程的其它环节产生错误的可能性之外，还有必要从其目的中寻找失败的原因。总之，在现实中，实践的各个环节之间的关系是极其复杂的。我们必须依据这一基本原则对不同的情况做出具体分析，而不应采取简单化的办法去评价它们的关系。

二、实践系统中的理性结构

理性在实践系统中的地位和作用 人的活动所以与自然物质运动具有根本不同的特点，就是因为人是有理性的生物，人的活动是在理性支配下的活动。理性在实践中起着关键作用。因此，要认识实践的特殊本质和规律，就必须认识理性在实践中的地位。

一般的自然物质系统以至生物的有机系统的自我控制方式，是通过反馈进行的。反馈概念是研究这类过程的中心概念。然而实践系统却与此不同。实践系统除了具有反馈机制以外，又增加了精神的机制。精神过程不同于简单的反馈过程，它是一个能动的反馈过程。由于精神过程日益全面地反映主客体双方的物质系统，就使它形成这样一个特殊的司控机构，这个机构本身虽然也是整个系统的要素之一，但却将系统内外的其它要素及其相互关系纳入自身之中，它知觉和理解了这些关系，因而能够通过主动发现矛盾与解决矛盾的方式调整和控制整个实践系统。

自然客体系统的运动是直接受客观规律支配的，它严格遵循着客观规律，不存在违反客观规律的可能性。而主体的实践系统

则出现了两种可能性：它可能符合客观规律，也可能违反客观规律。违反客观规律可能性的出现，说明了实践系统的运动并不是由客观规律直接支配的。人们通常所说的“人的活动必须符合客观规律，仅仅是说：人要获得实践的成功，必须认识和利用外部对象的规律。但是，实践是一种不同于外部对象的特殊的物质运动，它有其自身特有的运动规律。实践运动的客观规律不同于外部自然运动的规律，它是主体能动改造客体的规律，这个规律，实质上是主客体关系的运动规律，这个规律才是支配实践系统运动的客观规律。这个规律对主体活动的制约，不同于自然界的客观规律对自然物质运动系统的直接制约，它的最本质的特点就在于，整个过程都必须通过精神活动的机制起作用。

正因为精神在人类的实践系统中起着直接的支配作用，因此，唯心主义哲学把社会乃至自然都看成是精神活动的产物。这当然是错误的。但是，辩证唯物主义对唯心主义的批判并不是简单地否认精神的重要作用，而是把精神放到实践的系统之中，在实践基础上重新考察精神的能动作用。相反，如果否认实践系统中精神的能动作用，把实践系统还原为盲目的自然物质系统，或者满足于用一般控制论的模型来说明实践系统特有的控制机制，都会歪曲实践活动的本质。

在对人的实践活动起作用的精神因素中，不仅有理性，而且有非理性。理性与非理性是辩证统一的。非理性主义者认为：理性不过是实现意志和表达情感的工具；精神因素中的非理性因素（如意志、情感等因素）起着支配作用。辩证唯物主义并不否认非理性因素在人的活动、特别是在人的下意识活动中的重要作用，但是，由于这些非理性因素可以不断地成为理性的对象，为理性理解和把握，因此随着人的自发活动向自觉活动的发展，非理性因素可以逐步转化为理性因素。只有当由非理性因素支配的活动转化为由

理性所控制的活动时，这种活动才具有自觉地改造客观世界的实践的意义。

分析实践系统中的理性结构，就是考察理性在实践活动中的功能和机制。从理性在实践活动中的功能来看，主要包括以下几个方面：第一，反映了客体的本质和规律以指导实践的理论理性；第二，体现了主体需求和意志以进行实践的实践理性；第三，体现上述二者统一，平衡主客体关系的评价理性。

理论理性 在哲学史上，康德和黑格尔等人曾经使用过思维理性和实践理性、理论观念和实践理念的概念。他们对理性的分析所得出的结论虽然是不科学的，但进行这种分析却是非常必要的。如果不对理性进行分析，只是笼统地谈论理性的本质和作用，就无法摆脱旧唯物主义所面临过的难题，即：如果坚持支配人活动的理性只是对现实对象的反映，那么，就会导致客观事物的本质和规律直接支配人的活动的自然主义观点；如果坚持支配人的活动的理性只是来自主体的意志和欲望，那么，就会否认反映论而走向主观唯心主义。旧唯物主义正是在这两个方面都犯了错误：在精神和自然的关系中，它坚持了唯物论，但却否认了精神的能动作用；而在精神和社会的关系中，则把精神的作用片面地夸大，把社会看成是人的主观意志的产物，否认了社会的客观性质。这两种错误，都是由于不能理解实践的本质及其作用。因此，系统地分析理性的结构和功能，对于理解实践的能动本质是非常必要的。在这里，我们使用理论理性、实践理性和评价理性三个范畴，用以说明理性在实践中的不同功能。

在实践的各个环节中，都渗透着理论理性的作用，理论理性是实践所不可缺少的内在要素。首先，从实践的目的来看，在实践中，活动结果总是先以表象的形式存在于活动之前，由于活动结果

还是尚未出现的东西，因而关于活动结果的表象并不是由活动结果对感官的刺激形成的，也不仅仅是人的想象和意志的产物。人只有依据对象的本质提供出来的多种可能性，才有可能从中选择某一种可能性作为实践的目的。这种本质与现象、必然与可能之间的变换过程，只有依据理性思维才能进行。因此，离开对事物的本质和规律的理解，实践的目的就无法确立。其次，从实践的手段来看，实践手段不是天然产生的，必须依靠人对外部对象的本质和规律的认识才能创造出来；实践的手段又是人的身外器官，它不同于人的身内器官，因而不能依靠本能对它进行控制和使用；只有运用逻辑思维的力量，在对手段的本质和规律进行认识的基础上才能做到。再次，从实践的结果看，主体必须运用逻辑思维分析实践结果，才能了解它的价值和意义，并从中认识自己的本质和能力。同时，要在实践结果中检验原有的理论是否正确，也只有在运用逻辑思维对实践结果的分析中才能做到。因此，在实践的三个环节中，都内在地包含着理论理性的作用。实践活动一出现就已经内在地包含了这样一个循环规定：一方面，主体只有具备了一定的理论理性才能从事实践；另一方面，主体的理论理性只有在实践的基础上才能形成并显示出其价值的意义，得到充分发展。

理论理性作为实践系统的内在要素，不仅对实践起着积极的指导作用，而且还制约着人的实践能力，制约着实践的深度和广度。就人类整体来说，它的实践能力是无限发展的，但是，对每一个时代的具体实践来说，实践的有效范围都是有限的。实践的这种有限性与人的理性思维的有限性是分不开的。例如，人们在未认识到物质的原子结构之前，可以炼出铁，但却不能“点石成金”。就是说，人们在那时只能有效地改变物质的分子结构，而不能有效地改变物质的原子结构。人们对原子和分子认识的两个层次上的差别，内在地决定了该时代的人类实践的有效范围。

理论理性作为实践系统的一个环节,是为实践的整体服务的。但是,它的服务方式并不是简单地服从当前的实践方向,作当前的实践的奴仆,为当前的实践做宣传、注释和论证,而是力图以更客观的方式,批判地审视实践,设想实践发展的种种可能性,理智地指导实践。在前些年里,我们虽然非常强调理论为实践服务,但是,由于没有正确地认识到理论在实践中的作用,因而并没有发挥出理论应起到和能起到的作用。这不是因为理论工作者无能,而是因为“实践”不允许理论去做它应当做的一切。在这种情况下,理论只好做论证实践的奴仆,尾随于实践之后为实践唱赞歌。辩证唯物主义认为,理论与实践的统一并不是僵死的一致,而是活生生的统一。在这种统一中,理论应当有它的相对独立性以及对实践的指导作用。理论不应当仅仅成为尾随实践的“事后诸葛亮”,而应当在与实践的统一中不断超越实践,才能发挥出对实践应有的指导作用。我们既不能用过去的理论限制实践的发展,也不应当以理论与实践保持一致为口实去限制理论的探讨。

理论探讨是发展理论理性的一个重要途径和活动方式。在物质手段还十分简陋有限、人类主要还是靠身内器官的运动从事生产实践活动(手工劳动)的时候,理论靠自发的、本能的探索还勉强能够进行,但是,在现代,生产主要表现为以外部强大的自然力为手段、在人的目的控制下的自然力的运动。在这种条件下,只凭简单经验而排除科学理论的指导,就将寸步难行。随着社会实践的发展,人类离开狭义的动物也越来越远,其活动的计划性也逐步加强。在这种情况下,已经不允许人们总是用“交学费”的方式进行盲目的探索和尝试了。如果说,在落后的小生产中交几次“学费”还无关大局的话,那么,在今天需要耗资几百万,几千万甚至几十亿美元的大工程中再“交学费”的话,人民是受不了的。这就需要我们必须发挥理论探讨的作用。理论探讨的实质就在于,依据理论的

逻辑力量，首先在理论上探讨实践的可能性。虽然在理论上可行的事在实践中未必可行，但是，在逻辑上不可行的事在实践上必定是行不通的。在这一点上，人类制造永动机的失败为我们提供了很好的例证。理论探讨由于能在更普遍的意义考虑到各种可能因素，模拟大量的可行性方式，从中选出最优方案，这就保证了实践的顺利进行，就象航船上的雷达一样，它通过无线电波的“碰壁”而避免了航船的触礁。缺少理论探讨的主体象一个盲眼巨人，他越有强大的身躯，越有“不撞南墙不回头”的毅力，就越不可避免地遭到更加巨大的失败。

理论工作者是社会实践系统中的一个重要组成部分。随着社会实践的发展，理论工作者的队伍也必将逐步扩大，理论工作的作用也越来越重要。因此，建立起科学决策体制，在我国的政治体制改革中占据着重要的地位。只有如此，才能保证党和国家的各项重大决策的正确性，避免各种应当避免的重大失误。

实践理性 理论理性是实践系统中一种重要的指导性的理性机能。离开理论理性的指导，实践活动就无法进行。但是，理论理性不能直接决定整个活动系统。从理论到实践的转化，还必须有一系列中间环节，作为行为决策机能起作用。这些环节中最为重要的环节就是实践理性。实践理性是比理论理性更直接作用于实践的一种理性机能。具有理论理性不能代替的独立内容。它是一种反映主体的需要和意志，利用理论去实行实践的理性。同理论理性相比较，实践理性具有如下特点：

(1)从反映的内容上看，理论理性反映的是客体的关系和规律。它把客体的规定性纳入主体认识之中，转化为主体能力；而实践理性反映的则是主体的意志、情感、需求以及主体的能力、道德原则和伦理水平等内容。实践理性的实质是要把主体对象化，依

据主观世界去改造客观世界。

(2)从追求的方向上看,理论理性追求的是客体的必然性,是利用对必然性的认识,向人们展现外部世界的现实的和非现实的各种可能性,以供主体行动时选择;而实践理性所追求的则是客体的应然性,以供主体根据应然性在客体发展的多种可能性中进行选择。前者主要是求真,后者主要是至善。

(3)从二者在实践系统中的功能看,理论理性主要是指导实践,实践理性则是在这种指导下把实践实现出来。二者区别的实质在于,后者体现了主体在实践中的自决性、自主性。实践活动的自决性和自主性表明,主体与客体运动的区别不在于一个自觉地为客观规律所支配,一个盲目地为客观规律所支配。如果人类实践的全部任务就在于领悟客体的规律并为实现规律而活动的话,那么,人类就永远不会超出动物的水平。人作为主体,其活动的根本特点就在于,这种活动是一种自决的自主的活动。在这个过程中,理论理性向主体展现了可供选择的多种可能性及其对各种可能性后果的估计,而实践理性则确定活动的目标,确定哪种可能性应当是现实的,并在活动中把它转向为现实。

(4)从活动的方式上看,理论理性主要是以概念、判断、推理等逻辑思维方式,把感性认识上升到理性认识。在理论理性中,可重复性受到特别的重视。而实践理性则主要是以信念、计划、方案等方式把理性目的在感性世界中实现出来。在这种方式中,主体必须抓住具体的个别事物,抓住特定的时间、空间场合,把一般的东西具体化,把观念的东西现实化。理论理性具有抽象性、一般性的特征,而实践理性却具有个别性、一次性特征。

实践理性虽然反映、表达着意志、情感等非理性因素,但它本身并不是非理性的。它以理性的方式,把盲目的冲动转化为实践的意志,对朦胧的情感、欲望进行审视、强化或抑制,把情感和欲望

付诸实践。只有通过这个环节，主观的能动性才能转化为实践的能动性。

在整个实践过程中，实践理性是发挥主体能力、使用手段进行实践活动的控制中心。主体活动的自决、自主性以及由此引起的一系列道德、伦理等主体自身原则，都集中于实践理性范畴中。因此，深入研究实践理性作用机制的丰富内容，对于发展马克思主义的实践观具有非常重要的作用。

评价理性 实践活动展开以后，就会在主体之外形成一种新的客观物质过程。这种新的物质过程改变了原来的主客体关系。要在这种关系中保持主体的主动性，对实践结果做出肯定或否定，重新调整理论与实践的关系，就必须依靠评价理性。

所谓评价理性，就是作为实践的自觉能动机制的评价活动。评价理性的功能主要表现在以下两个方面：

(1) 它依据预定的目的去评价实践的成果，判断其成败，以此决定这种活动是终止还是继续，是重复进行还是退回到起点。缺少这种理性的主体，在实践中往往出现下面两种倾向：或者主观蛮干，不及时纠正十分明显的错误行动；或者浅尝辄止，不能在暂时的失败中把正确的实践进行到底。

(2) 评价理性又要根据实践的结果评价原来的目的和手段的价值。如果实践获得了成功，那么，原来的手段就将受到格外的重视，并产生出复制这些手段的新的实践。如果实践遭到了失败，那么，原有的目的和手段就必须受到审视和检查，直到找出发生错误的原因，否则这种实践就不可能继续进行。在实践中，被当作手段的理论和技术的也要经受评价理性的评价，被赋予真假、利弊等属性。我们常说的实践是检验真理的标准，正是评价理性的职能，理论理性和实践理性都不能完成这个任务。

评价理性的活动是在主体的本质力量对象化之后，重新占有这些对象化的东西，实现主体与客体化了的东西的统一的一种努力。实践的感性成果正是实践目的的感性显现，因而对实践成果的评价就是对主体自身的本质力量的享受。

评价理性的特点在于，它一旦发现价值标准上的差异以后，总是倾向于较高的价值标准，这是人类理性得以不断消除个别主体的主观性、建立起较为客观的价值标准的内在根据。如果没有这种依据，人们在实践中必然要抱残守缺，维护理论与实践的既定平衡，不可能去揭示理论与实践、主体与客体的矛盾，争取在更高基础上的统一。正因为存在着评价理性，人们才会为自己和他人之间的是非曲直争论不休，追求更加公允的、客观的评价体系。人们能够比较相互的实践效果，好的实践方式一旦被创造出来，就流行开来。在不断揭露现有主客体统一标准的相对性的过程中，评价理性总是指向一种能超越当前的相对性的绝对性。正是在这个意义上，黑格尔把理论理念与实践理念的统一称为绝对理念。评价理性之所以总是不断突破有相准的相对性，追求绝对的客观标准，是因为实践的主体总是处于不断提高的过程中。人类的每一次实践都改变着主客体双方的情势，打破原有的价值关系。这就需要重新认识和评价主体的主动地位以及客体对主体的应有本质。因此，评价理性是作为价值主体提高和完善自我价值过程中不可缺少的理性环节。

三、实践的社会结构

社会关系范畴的实质 从个人活动来看，社会关系是个人之间的联系；而从人的社会整体活动来看，社会关系则是社会实践的内在结构或实践的社会结构。

人作为主体不是孤立的个体，而是以社会整体与自然发生关

系的。这个社会整体就是由个人活动构成的社会实践系统。在这个社会实践系统中,个人之间、集团与集团之间总是处于一定的关系之中,在关系中从事实践活动,每一个人都凭借着社会关系与他人、他集团和活动系统整体发生联系。个人、集团之间的这种社会关系,就是社会实践活动系统的内在结构。

实践的社会结构表现在社会实践系统的许多方面,其中主要表现在经济、政治和思想等方面,并且体现在经济制度、政治制度、意识形态之中。社会实践就是由个人或集团在相对稳定的,多层次的社会关系中形成的总体性的活动系统。

实践的社会结构对个人活动来说,是外在的,它以外在强制性制约着个人活动;而对于社会总体实践来说,却是内在的,它从内部规定了实践整体的社会性质。

实践的社会结构既是实践的结果,又是实践活动的前提。某一历史时代的实践结构,是在过去的实践能力的基础上形成的,是过去实践的结果;这个结构又是后来实践的前提,人一生下来就处于一定的实践结构中,他们只能在这个结构中活动,他们的活动又发展着实践力量,从而也改变着过去实践的社会结构。

实践的社会结构不是永恒不变的静态结构,而是随着实践力量的发展所形成的动态结构,实践的社会结构是具体的、历史的。在不同历史发展阶段上,由于人类改造自然的能力不同,实践的社会结构也具有不同性质。随着实践结构的变化,实践的社会性质也不断变化。

实践的社会结构是社会主体形成的基础,规定着主体的社会形态和生活方式,影响着主体现实能力的运用和发展。但是,它并不是超越主体之上的抽象存在。认识实践的社会结构的本质,摆脱它对社会主体的盲目控制,争取改造社会实践结构的主动性,是现代生活中的一个重要问题。

分工与社会实践结构 主体是以社会整体的力量与自然发生关系的。但是,实践的社会整体系统又是由个人实践构成的,只有在个人的实践活动中才有整体的存在。因此,在与自然的物质交换中,主体需要支出的总劳动量及其全部特殊劳动就必须在个人身上进行分配,使个人在社会总劳动中成为一定数量和一定特殊劳动的承担者,这就是个人在社会总体实践中的社会分工。社会分工使社会实践形成一个有机的系统,在这个意义上说,社会分工构成了实践的社会结构。

分工是实践社会化的形式,它使社会总体实践划分为相对独立又相互联系的若干部分,社会成员也被固定地分配在不同类型的实践之中。一方面,分工标志着人类原始群体的分化、独立化,反映着个人与个人、集团与集团的对立;另一方面,它又是人的实践活动进一步社会化,使个人之间处于一种更加紧密的有机联系中,从而形成一个有内在联系的总体实践系统,分工则是这一系统的内在结构。

从不同的角度可以对分工类型作不同的划分。从社会实践总体来看,社会实践可分为直接意义上的生产实践和非生产实践。这一分工也就是物质生产与精神生产的分工、体力劳动与脑力劳动的分工,它是社会的基本分工,这个分工构成了社会实践的基本结构。从物质生产领域内部来看,分工又表现为生产分工。如工业和农业等不同生产部门的分工。在资本主义社会化大生产以后,又出现了企业内部的分工。这种分工把生产某一产品的统一劳动过程分割为不同的有相对独立性的操作,个人被固定在某一种具体操作上,生产的整体性以共同的指挥、控制为媒介。从直接意义上的非生产劳动来看,又存在着公共职能的執行者与精神生产者的分工;在这多种活动内部,又存在着若干不同的分工。总之,实

实践是一个社会化的、复杂的系统，而分工就是这个复杂系统的社会结构。

分工的历史作用是双重的。从分工对生产力的作用来看，分工使个人摆脱了生理的局限性，在合作中形成了人的种属能力，扩大了人类的实践种类，提高了人的劳动技能，因而促进了人类实践的发展。因此，马克思说：“一个民族的生产力发展的水平，最明显地表现在该民族分工的发展程度上。任何新的生产力，只要它不仅仅是现有生产力的量的扩大（例如开垦新的土地），都会引起分工的进一步发展”。^①另一方面，从社会关系上看，分工又使个人实践单一化、畸型化，造成了劳动者的隔离状态和劳动的不平等分配，因而分工也是私有制和阶级压迫的历史前提。

社会主义社会机构改革的必要和可能 人在社会实践结构中活动，就使人超越了生命个体的局限性，获得了社会性。但是，社会结构一旦形成，又会成为一种外在力量，对个体实践起着制约作用。实践结构既是人获得主体性的依据，又是控制主体活动的一种力量。这种情况，在“自发地形成的社会”中是必不可免的。

但是，随着社会的自发过程向自觉过程的转化，实践的社会结构对人的活动的消极作用就可以消除。只要人类认识了实践结构的本质和规律，对其进行自觉的改革，以消除它和人的能动创造力的矛盾，就可以使它总是处于最佳状态中，对人的实践力量的发展发挥积极的作用。如果说，无产阶级通过革命消灭资本主义制度以建立社会主义制度是人类自觉改造社会结构的开端的话，那末，社会主义制度下的社会改革，就是这一过程的继续和发展。

在社会主义社会中，不断改变那些不适合发展人的主动性、创

^① 《马克思恩格斯选集》第1卷，第25页。

造性的社会结构,不仅是可能的,而且是必要的。社会主义社会消灭了阶级剥削和阶级压迫,实现了生产资料公有制,人民群众成了国家的主人,实现了个人利益和社会总体利益的统一。国家不再是阶级压迫的工具,而是自觉地管理生产、调节社会生活、维护大多数人利益的工具。在这种情况下,人类自觉地调解和控制社会实践的发展,自觉地改革那些不适合人的创造性、主动性的社会实践结构已成为可能。

在社会主义社会中,对实践的社会结构的改革不仅是可能的,而且是必要的。在经济领域中,还会有阻碍生产力发展的不合理的经济体制,对此必须依据生产力的发展状态进行合理的改革。在上层建筑领域中,还存在着社会公仆变为人民的主人的可能性,以权谋私的现象依然存在,政治机构设置的不合理,影响了社会主义经济的全面发展。这就要求必须对政治体制进行改革,以实现社会主义政治体制的高效化民主化。只有如此,才能真正实现人民民主,人民群众才能真正成为国家的主人。

在我国,成功地进行着经济体制的改革。政治体制中的某些不合理因素已严重地影响了经济体制改革向纵深发展,影响了社会主义现代化建设。封建主义的、小农的传统观念渗透到我国政治生活的各个领域,政府体制中存在着某种权力过分集中、机构膨胀、人浮于事、官僚主义、机构重叠等现象,影响着政府体制的效能。只有改革政治体制中的不合理因素,建立起高度民主的社会主义政治体制和科学的政治决策体制,才能发挥社会主义制度的优越性,以实现四个现代化建设的伟大目标。

四、实践的系统发展机能

实践的系统发展特征 前面所分析的实践的要素及其结构,是对实践的静观考察,在那里,我们暂时撇开了实践的系统发展。

在做了这样的考察之后，我们有必要回过头来对实践的发展进行考察。

一切事物都处于运动过程中，并在过程中构成发展的系统。因此我们可以说，一切事物都具有系统发展特征。但是，实践作为主体的活动，它所具有的系统发展特征与作为一般客体的系统发展特征却具有根本不同的性质。

(1) 物理、化学等自然运动的结果一般都趋向于相对的平衡和终止，都是主动方面能量的散失；而实践结果则是主体能力、力量的增加和扩大，是主体主动性的进一步增强。

(2) 由于主体能力的增加和主动性的加强，就使主体的活动方式在其生理结构和自然环境相对稳定的条件下表现为不断发展变化的过程。而动物的活动方式则是由其生理结构和功能决定的，因而在自然环境和生理结构不变的条件下，同一物种在不同时代的活动方式具有相对不变的性质。

(3) 由于活动方式的变化，就使实践活动成为人类社会特有的历史发展过程。这就是实践活动的历史性。这种历史性与人们常说的广义的历史性不同，广义的历史性包括自然发展的历史性，而从狭义上看，自然运动的历史性只不过是“历时”而已。一粒种子长成一棵大树，从物种意义上看，只不过是既定的生命运动的展开，并无真正的历史内容。只有人的活动才具有真正的历史性。人类在实践中总是在改变着客体与主体及其关系，使自身的活动不断变化着。这种在“历时”基础上出现的创造过程，才是真正的历史过程。

实践系统发展的上述特点，表明它具有不同于自然物质系统的发展机能。我们不能简单地把一般系统论原理搬到社会历史中来，而应当用实践活动的特殊内容去丰富一般的系统论原理。实践是一种特殊的物质发展系统，它具有不同于客体系统的特殊机

能。这些机能是：对过去的继承性机能，对未来的选择机能和对现在的自我革新机能。

实践的继承性机能 所谓继承性，是指物质运动前后联系性、相继性。前面的运动构成后来运动的基础，后来的运动以先前运动的结果为前提。继承性表现了前后运动之间作为结果与前提、终点和起点的内在统一。在这种意义上说，一切物质运动都具有继承性。

实践的继承性机能与一般的物质运动的继承性既有共同点，又有不同点。实践的继承性主要表现在下面两个方面：

(1) 过去的实践的结果构成后来实践的前提。实践是一种在目的直接支配下的活动。但是，实践的发展却是不依人的主观意志为转移的、客观的、必然的过程。如前所述，尽管人都是在目的支配下从事活动的，但是，每一代人的活动都必须依赖于一定的客观条件。他们只能在这种客观条件的制约下去从事他们的活动。这种客观条件不是由他们自己创造，而是由前人创造的，他们必须在既定的起点上前进，这就使人的实践活动具有了不能自由选择性质。实践的继承性，是理解社会发展客观性的依据。

(2) 实践的继承性机能并不只是在过去活动的起点上所发生的简单的匀速直线运动，而是把过去活动的结果作为新的活动手段，并在此基础上所发生的加速运动。后人活动受前人活动的限制，这使后人的活动表现为一种“被动性”，造成人们对自身活动的“非选择性”。但是，后人在前人活动的既定结果面前并不是纯粹消极被动的，后人总是把前人活动结果转变成自身从事新的活动的的能力，这就大大地增强了人的历史的主动性。

前人活动的结果向后人活动的转化主要表现为：(1) 前人的实践结果转化为后人活动的手段。后人不仅仅支配自身，而且还

把前人活动的结果纳入自身的支配之下,转化为主体的力量。(2)在前人活动的基础上产生的知识成果为后人所掌握,成为后人的认识手段,从而大大增强了主体的认识能力,为后来实践提供了主观前提。这样,就形成了主体实践能力及其发展的加速运动。

实践活动的继承性机能的第一个表现,表明了实践也是一种物质运动形态,它与其它物质运动形态具有共同的性质,即客观必然性;而第二个表现则表明了实践不同于自然物质运动的特殊性。这种特殊性是主体的运动形态即社会运动状态特有的性质。主体的运动是主动的运动,它的主动性集中表现在主体对未来的选择机能中。

实践的选择性机能 实践的继承性机能使实践的发展表现为合乎规律的必然过程。但是,实践又具有选择机能,选择机能使实践活动成为主体的活动。辩证唯物主义坚持在实践问题上的唯物论和辩证法的统一,就必然坚持实践的选择性与非选择性的统一。

实践的选择机能是指主体根据自身的需要,对未来发展的多种可能性的筛选机能。这种机能是实践活动区别于自然运动的突出特点。在自然运动中是原因支配结果,已存状态支配未来状态,而主体活动则是从目的到结果的过程。目的不仅是过去活动的产物,而且也是符合主体自身需要的未来理想,这一理想形成了实践的目标。人的整个实践过程,都是实现未来理想目标的一种努力。因此,实践不仅为过去所决定,而且为未来所决定。未来是当下还不存在的东西,目的对未来的超前反映依赖于主体实践的选择机能。

任何实践都是选择性和非选择性的内在统一。没有离开选择性的非选择性,也没有离开非选择性的选择性。二者的统一,使实

实践的发展是一个客观的、不依人的主观意志为转移的过程，又是一个自主的、能动的创造性过程。科学地说明二者的关系，是科学地说明社会发展机制的关键问题之一。只有科学地说明了实践的选择性与非选择性的关系，才能科学地说明社会历史中的客观规律与主观能动性、历史发展的必然性与人的主观意志的关系。历史唯物主义认为，历史规律不是在人的活动之外存在的某种特殊的人格，它就在人的活动之中。因此，离开人的活动，离开人的目的和意志的历史规律是根本不存在的。当然，作为实践系统的总体结果总是从许多单个人的相互冲突中产生出来的，因而是“不依每个人的主观意志为转移的，这些人的意志总是‘融合为一个总的平均数，一个总的合力，然而从这一事实中决不应作出结论说，这些意志等于零。相反地，每个意志都对合力有所贡献，因而是包括在这个合力里而的。’”^①如果割裂了选择性与非选择性的关系，必然导致下面两个片面的极端：

（1）如果否认实践的非选择性，把主体的选择机能绝对化，就会把历史发展看成是人的主观意志的结果。这样，必然把历史发展看成偶然事件的堆积，否认历史发展的规律性，从而导致主观唯心主义。

（2）如果否认实践的选择机能，把实践的非选择性绝对化，就会导致宿命论。历史唯物主义承认历史发展的必然性，但是，承认历史发展必然性的理论并不都是历史唯物主义。宿命论坚持历史发展的必然性，即非选择性，但是，它把历史中的一切都看成是不可选择的，否认了历史发展的偶然性、多样性和可变性，否认了人的意志的能动作用。这样，主体——人就成了神秘的历史必然性实现自身的工具。这样的历史并不是人类的历史，这样的理论也不是马克思主义的历史唯物主义。

^① 《马克思恩格斯选集》第4卷，第478—479页。

实践的自我革新机能 过去的实践已经过去，未来的实践还未到来。要捕捉历史的楔机，只能立足于现实。过去的实践只有在现实的实践中才能得到继承，未来的实践方向也只有在现实的实践中才能确立。现实不仅是过去和未来的交接点，而且是过去和未来矛盾的集中点。离开现实，不仅会失掉过去，也会失掉未来。因此，要认识实践的本质和规律，不仅要认识主体对过去实践的继承机能，对未来实践的选择机能，而且还要认识对现实实践的革新机能。

实践的革新机能是实践的继承性机能和选择性机能的内在统一。所谓继承性，并不是绝对地否认选择性，并不是只是对过去实践的重复、延伸和继续；所谓选择性也不是绝对地否定继承性，不是纯粹的自由意志选择。在现实中，人们只能依据过去的经验和能力选择未来，只能依据对未来的要求有选择地继承过去，继承和选择的统一，就是对现实的革新。主体正是在对过去的继承和对未来的选择中进行自我革新；也正是在对现实的革新中实现对过去的继承和对未来的选择。因此，我们了解了实践的继承性机能和选择性机能，也就了解了实践的自我革新机能。

实践的这种自我革新也是由主体进行的自主活动，因而也是一种实践，但它是处于更高层次的实践。人的改造自然客体的实践一旦实现出来，就成为一种客观过程，成为主体认识和改造的对象。实践的自我革新就是主体改造这种特殊对象的实践活动。这种实践旨在改变过去的实践，发展新的实践，使实践得到自觉的改造和革新。

社会就是主体的实践体系。因此，这种自觉地改造主体自身活动的实践就是人们改造社会历史的实践。探讨实践的自我革新机能，也就是在更高的层次上探索人类历史发展的机制。这个问

题，是历史唯物主义的一个核心问题。

旧唯物主义不能科学地说明历史发展的机制。爱尔维修就把人归结为环境的产物，没有看到使环境得到改造的能动性力量。马克思针对这种观点指出：“环境的改变和人的活动的一致，只能被看作并合理地理解为革命的实践。”^①历史唯物主义在一定意义上承认人是环境的产物。但是这里的“环境”是社会环境，不是自然环境。而社会环境无非也就是前人活动和他人活动及其对象物，因此，人和环境都是主体——人自己的实践活动的产物。历史唯物主义在实践基础上解决了主体和客体、主观与客观的矛盾，就科学地说明了历史发展的机制。

与旧唯物主义相反，客观唯心主义把人的活动归结为观念的推演，没有找到历史发展的物质力量。历史唯物主义把社会历史的发展归结为物质生产实践的发展，并科学地解决了物质生产所包含的内在矛盾——生产力与生产关系的矛盾，并把它归结为历史发展的根本动力。马克思认为，生产力的发展，是实践系统自我革新的内在根据，当人们的交往方式不再适合既得的生产力时，就不得不改变他们继承下来的一切社会形式。随着生产关系的变革，政治的、思想的社会关系也或迟或早地发生变革。这样，整个社会历史——人的实践系统就都得到了革命的改造。

第三节 实践的作用

一、实践是主客体分化与统一的基础

实践是主体对客体关系的本质内容 虽然在哲学史上人们很

^① 《马克思恩格斯选集》第1卷，第17页。

早就提出了主客体关系问题，但由于不能从实践上去把握这一关系，因而始终未能科学说明这一关系的本质内容。在马克思科学地说明这一关系之前，人们对这一问题的理解表现为两种错误倾向：一种倾向是把主客体关系看成两种一般的实体之间的关系，把主体对客体的能动关系与生物有机体同周围环境的关系等同起来；另一种倾向是把主体与客体两种不同实体之间的关系看成是主观与客观之间的关系，把二者之间的实践关系等同于认识关系。

旧唯物主义注重主客体关系中的物质内容，但它把二者仅仅看成实体关系。与旧唯物主义不同，辩证唯物主义不是简单地把这一关系等同于一一般的实体关系，而是注重于在更高的层次上揭示主体与客体这对特殊实体之间的关系的丰富内容。在无机物体之间的关系中，物理运动构成了它的本质内容；在生命有机体与环境的关系中，生存适应构成了它的本质内容；而在主体对客体的关系中，主体能动地改造客体的实践，则构成了它的本质内容。主体与客体的关系作为实体与实体之间的关系，当然包含着无机实体之间的相互作用，也包含着生命有机体与环境的适应关系。但是，由于主体是在能动地改造客体的实践中与客体发生相互作用、发生适应关系的，这就使主客体关系与一般的实体关系发生了根本性质的变化，把一般的实体关系提到了更高的层次。因此，不从实践去把握主客体关系，就不能把握它所包含的特殊的本质和内容。

唯心主义者否认主体与客体之间的关系是物质实体之间的关系，而把这一关系仅仅归结为主客观之间的关系。这种理论正确地看到了主体与客体之间的关系不同于一般的实体之间的关系，看到了主体的能动性，在这点上是具有合理因素的。但是，他们不理解主体对客体的实践关系，把主体的能动性归结为思维的能

动性，这种观点就不但不能科学地揭示出主客体关系所包含着的特殊本质和内容，反而歪曲了它的本质和内容。

辩证唯物主义把实践引入认识论，从此才科学地解决了集中于认识论中的一系列难题，科学地说明了主客体关系的本质内容。

实践是主客体分化与统一的基础 主体与客体的分化只有在实践中才能发生，主体与客体之间的统一也只有在实践中才能实现。实践既是造成主客体对立的根源，又是实现主客体统一的基本途径。

人是自然进化过程的最高产物。但是，自然进化本身并不能直接造成主客体的分化。主客体的分化是主体实践活动的结果，是主体通过自身的活动把自己从自然界中提升出来的。当人在实践中把自然界当做满足自己需要的对象占有时，也就把自己做为占有对象的主体同对象区别开来。

主客体的统一是以主体为核心的统一，与自然物之间的统一具有根本不同的性质。这种统一的实质，是主体对客体的占有和主体需要的满足。在统一中，主体把客体加以同化，纳入自身的存在体系，这样就扩大了主体的力量，发展了主体的存在体系。实现这种统一的方式和途径就是实践。主体只有改造了客体的存在形式，把自身的力量物化到对象之中，实现主体向客体的转化，才能同化客体，实现客体向主体的转化，而主体向客体的转化就是实践。

主体与客体的分化与统一不是两个独立的过程，而是主体同一发展过程的两个方面。没有主客体的分化与对立，它们的统一就不是主客体的统一，只能是一般实体的统一；它们的对立，也是在统一体中的对立，即在主体对客体的改造中发生的对立。二者

的统一和对立互为前提和条件,构成主客体的矛盾运动。

主体与客体的分化与统一是一个不断发展的历史过程。主客体之间的每一次分化,都为新的统一创造了条件,而新的统一又使主体在更大的范围内、更高的层次上占有客体,进一步加强了主体的主动性,创造了主体与客体进一步分化和对立的基础。主体与客体的不断分化与统一的过程,就是主体的实践发展过程。实践是主体与客体分化和统一的基础和动力。

二、实践使主观存在转化为直接现实性的存在

现实性观念存在的源泉 “现实性”概念是揭示实践作用的一个重要概念。在单纯的客体过程中,现实性概念比较简单:它只与可能性相对,可能性向现实的转化主要是个时间的推移过程。可能性向现实性的转化是怎样实现的?作为多种发展方向的可能性怎样为唯一的现实过程所取代?人们应用这对概念描述客体运动过程的目的是什么?如果沿着这个问题本身的逻辑线索去追寻,就必须把目光从本体问题转入到认识问题,又必须从认识问题扩展到实践问题。

亚里士多德把现实性规定为实体的本质特性。他认为,构成事物本体(实体)的因素,“其一为物质,另一为形式或现实,而第三则是那两项的结合。”^①在他看来,单纯的质料即物质只代表潜能性,不具备现实性,只有与形式结合,才能取得现实性。这种潜能到现实的过程,正是质料和形式结合的动变过程。在这里我们就必须提出这样一个问题:作为对象的事物本身都是现实的,即都是质料和形式结合在一起的,为什么又要把它们分开,然后再去寻求二者的统一呢?原来,在这里已经蕴含了人们应用这对范畴的潜

^① 亚里士多德:《形而上学》,吴寿彭译,商务印书馆1981年版,第163页。

在目的,即作为现实的事物是确定的,但作为质料所代表的潜能性却有多种。例如,一块木头可以做床,也可以做桌子,因动因不同,它可以形成不同的东西。这样,人们就可以以自己的目的为动因,在物质的多种可能性中选择其中一种,并把它实现出来。但是,亚里士多德并没有明确意识到这一点,即没有能从人的需要上去解释现实性范畴的本质,而是把它们完全看做事物自身的东西,只限于从本体论上去探讨。

黑格尔已经意识到了现实性并不完全是客体自身的属性。只有在主观与客观的统一关系中才能揭示出现实性的本质。在他看来,现实性是与人的有目的活动密切相关的。这是因为,有目的的活动不是要把某种现存的规定性接受到自身中,而是为了设定自己本身的规定,并通过扬弃外部世界的各个规定来使自己获得外部现实性形式的实在性。有目的的活动不承认现存的对象本身就是现实的,而是要把它改造,使其应有的现实性实现出来。所以,在理论理念中,主观概念作为普遍的东西要从客观世界中取得规定性来充实自己,但在实践的理念中则不同,主观概念是作为现实的东西去与现实的东西相对立的。他说:“但主体在其自在自为的规定之有中所具有的自己的确定性都是自己现实和世界非现实之确定性。”^①列宁很重视黑格尔的这些观点,他解释说:“这就是说,世界不会满足人,人决心以自己的行动来改变世界。”^②

黑格尔强调“在行动的推论中,一个前提是善的目的对现实的直接关系,目的占取这个现实,并在第二个前提中把〔它〕作为手段来反对外在的现实。”^③正因为如此,黑格尔认为实践的观念比理论的观念更高,“因为它不仅具有普遍的资格,而且具有绝对现实的资格。”^④列宁对这个思想很重视,并把它解释为“实践高于(理

①③④ 黑格尔:《逻辑学》下卷商务印书馆,1981年第522、526、523页。

② 列宁:《哲学笔记》第221页

论的)认识,因为实践不仅有普遍性的优点,并且有直接的现实性的优点。”^①

从历史的回顾中可以发现,现实性概念不论从其功用上还是从其来源上、从逻辑系统中所在的位置上看,都是与人的有目的活动分不开的。从概念固有的本性或原有涵义说,离开实践的主体不但没有现实与非现实的区分,而且就连现实与可能的区分也毫无意义。例如,在动物面前,世界无所谓现实与可能,只有在人的实践中才需要把握现存世界中那些潜在着的、尚未成为现实的多种可能性,并通过自己的活动使其转化为现实。这种现实性,并不能从认识活动所具有的普遍性中引申出来,而只能从实践中引申出来。实践所创造的现实,是人们的现实性观念存在的源泉。

主体自我实现的基本手段 主体的存在离不开主观能动性,但是,主观性作为一种观念性的存在并不具有直接现实性,而主体却是一种实体性的存在。主体的现实性表现为主体的自我实现过程,因而与客体的现实性又不相同。这样,要研究主体的存在,就必须研究下面两个方面的问题:第一,主观观念的东西如何变为现实的东西?第二,主体的现实性与客体的现实性有什么不同?这两个问题本质上都集中于一点,即主体的实践,因为实践是主体自我实现的基本手段。

从主观与主体的关系上看,主观思维如何转化为现实的主体力量,这个问题,是近代哲学发展中所要解决的重要问题之一。德国古典哲学已经发现“活动”在这一转化过程中的作用,但是,他们并没有把这种活动理解为现实的感性活动,因此,他们所强调的主体能动性只能是思维的能动性,他们所理解的主体也不是现实的

^① 黑格尔:《逻辑学》下卷商务印书馆,1981年第230页。

主体。只有在实践中，思维的能动性才能转化为主体的能动性；也只有在实践中，人才能成为现实的主体。

主体的现实性与客体的现实性是有原则区别的。客体的现实性就是客体自身的“时——空”存在，其一客体只要具备了时间和空间的规定性就具有了现实性。然而主体的现实性要求却不止于此。我们说主体是人，这里所说的人，并不是单纯作为物理的、生物意义上的人。作为主体的人，其主体性只能表现在他的现实化过程中。主体的现实化就是其不断实现自身的实践过程。作为客体的事物并不需要实现什么，其现实与现存是同一的，而主体的现存并不直接等于他的现实。在这个意义上说，主体的现实是与其实现、实践相统一的。

主体的存在过程就是它的自我实现过程。主体的一切规定性都是在自我实现的活动中产生和发展的，都是在实践中成为现实存在的。主体的这种自我实现既不是自我观念活动的直接存在，也不是单纯的客观物质过程，而是二者的现实的统一，这种统一就是实践。

三、实践使自在之物转化为为我之物

存在具有客体意义和价值的依据 一块石头在人和许多动物的视网膜上产生的影像是基本相同的。可是，动物对这块石头没有什么评价和判定，而人却能对它做出许多意义和价值的评价：学生发现的是一块石板，矿工则发现它是一块矿石，考古学家发现它是一件石器，侦察员则认为它是一件凶器。石头的这些意义和价值是从何而来的呢？是石头的自然物理属性所固有的吗？在这里，我们就必须研究使存在物具有意义和价值的依据是什么。

虽然人和动物面对着同一个自然界，但是，自然界对二者的意义并不相同。对于动物而言，自然界只不过是它的生存环境，它

本身也是自然界的一部分。因此，动物不可能把自然当作有意义、有价值的对象加以把握。而人则不仅凭自己的物理的、生理的自然属性与自然发生关系，人既处于自然存在物之中，又是自然界的对立面，以主体的身份改造自然。这种超越生理和种属意义的改造活动，就使物和人的需要发生了内在联系，在这个“人——物”系统中，物对人便产生了一定的意义和价值，成了有一定意义和价值的载体。即使我们在每天早晨推开的两扇普通的窗子，这窗子也对人表达着某种意义：通过它，表达着设计者的构思，指示人们这个设施具有换气、采光等功效。这些东西只能来自人们的建筑实践。

由于实践都是社会历史的实践，这就使客体的意义和价值也具有社会历史性。实践创造了客体的意义和价值，因而实践的发展也不断地改变着客体的意义和价值。最早的水只是供人和牲畜饮用的东西，随着兴修水利实践的发展，水成为灌溉农田之物：现在，随着工业的发展，水的价值不仅能用来发电，而且还成了几乎所有工业都不可缺少的东西。水的价值和意义的变化，完全是由人类实践的发展所决定的。同时，由于人是在社会总体体系中从事实践活动的，因而价值和意义的交换就成了人们活动的内容之一，使客体的意义和价值具有了社会性。在不同的实践中，客体对人的意义和价值就不相同；处于实践总体系统中不同地位上的人们，对同一客体的意义和价值也会形成截然不同的看法。

由于旧唯物主义不懂得实践在人类社会生活中的作用，因而找不到客体的意义和价值的现实基础。旧唯物主义的理解方式的最根本缺点，就是“从来没有把感性世界理解为构成这一世界的个人的共同的、活生生的、感性的活动。”^①客体的意义和价值是由主

^① 马克思恩格斯选集 第1卷，第50页。

客体关系规定的。因此,旧唯物主义离开实践,也就离开了主客体关系,当然找不到客体意义和价值的依据。

自在之物向为我之物的转化 实践是主客体统一的直接现实,它把主体与客体组织在一个统一的系统结构中。在这个系统结构中,主体与客体不是作为孤立的要素存在着,而是通过系统整体化,彼此规定对方,又都为对方所规定。就客体对主体的意义而言,实践赋予客体以种种意义和价值,使其由“自在之物”转变成“为我之物”。

康德最先指出,如果仅从纯粹理性的认识关系去看客体,那末,客体本身只能是知性所把握不到的现象背后的“自在之物”,它超出知性的把握范围而存在。这种观点,在反对经验主义和唯理主义只从认识的角度去考察客体、反对只把客体看作感觉的集合或理性的规定方面有着积极意义。康德用“自在之物”概念指出了客体有其不能完全为认识关系所穷尽的一面,但是,由于康德不能正确理解实践概念,因而未能找到由“自在之物”向“为我之物”转化的道路,自在之物始终是个不可超越的彼岸世界。康德以后的德国古典哲学家在这个问题上并没有科学地解决康德提出的难题。他们仍然局限在思维领域内,通过思维的运动来消除“自在之物”,妄图把自在之物消融在自我意识中或概念的自我运动中。在对这种唯心主义的批判中,费尔巴哈不满足于抽象的思维,要求诉诸感性,但是,由于他所理解的感性只限于人的情感感知而非感性的活动,因而仍然不能科学地说明自在之物向为我之物的转化。

坚持“自在之物”概念有可能使人们陷入不可知论。但是,只要在实践基础上说明了自在之物向为我之物的转化问题就可以驳倒不可知论。这个概念的积极意义就在于,它指出了单纯的认识的局限性,指出了单纯从认识的角度无法规定主客体的统一。马

克思主义哲学正是在实践的基础上，通过揭示自在之物向为我之物的转化，批判了唯心主义和不可知论，科学地说明了主客体的内在统一。马克思主义哲学认为，作为感性活动对象的客体，并不是与主体永恒对立着的彼岸世界，而是在实践中不断由自在之物向为我之物转化的过程。恩格斯说：“动植物体内所产生的化学物质，在有机化学把它们一一制造出来以前，一直是这种‘自在之物’；当有机化学把它们制造出来时，‘自在之物’就变成为我之物了”^①。恩格斯的“为我之物”的概念在认识论中作为对认识界限的限定，只具有否定的意义。恩格斯在实践基础上批判了康德的这个概念的消极方面，通过自在之物向为我之物的转化，科学地说明了主体对客体的认识和改造关系。可见，马克思主义哲学并不一般地否定“自在之物”概念，而只是否定它的消极方面，把这一概念的积极意义作为人类认识成果包含于自己的哲学宝库之中。

事物从必然性向应然性的转化 在事物与人的关系中，事物的必然性不仅与偶然性相对构成人们认识事物的范畴，而且还与应然性相对，构成规范人们对事物的实践态度的重要范畴。

与必然性范畴不同，应然性范畴所揭示的不是事物在其自然发展中必然如何，而是在主体看来事物应当如何。应然性虽然以主体的意志、需要、能力、情感等因素为参照，但并不完全是主观的东西，而是在对事物发展的必然性的认识的基础上提出来的。因此，应然性范畴是包含着主客体统一关系的客体的规定性，是包含着必然性又超越必然性的一个更高层次上的范畴。如果说，对必然性的掌握是主客体统一的认识标准的话，那末我们也可以说应然性的实现则是主客体统一的实践标准。

^① 《马克思恩格斯选集》第4卷，第222页。

应然性范畴的作用是规范人们对事物所应采取的实践态度。必然性是人们在实践中必须掌握的，然而它不能直接成为主体自身活动的规范，主体是按应然性活动的。这是因为，主体虽然生存于客体环境之中，但主体并不是客体因果链条上的被动环节。主体认识客体，改造客体，改变了事物的预定进程，但是，他本身的活动并未预先规定在必然性之中。主体的主动性就在于，他本身不是实现某种预定的必然性的工具或玩偶，而是依据自身的实践需要，重新思考事物的进程。例如，田地里长草是必然的，但田地里是不应当长草的，于是，人们按照应然性进行锄草的实践活动。在社会主义经济建设中，领导者因经验和能力不足造成的重大失误，个别领导者的腐化堕落等许多现象的出现虽然也可以找到必然性的依据，但它们并不是应然的。根据应然性，应该采取实践的对策消除这些现象，而不应当消极地等待这些现象走完所谓“历史必由之路”后自行消灭。

应然性虽然是主体行为的规范，但它的产生与发展也应有一定的客观基础。但是，这种客观性不是抽象地与主观认识相对立的客观性，而是人的有目的活动的客观性。列宁在“哲学笔记”中曾把主体的活动同自然界的运动看作是“客观过程的两个形式”。同样，这种现实性，也不是单纯地作为感性感知的现实性，而是感性活动的现实性。这种客观的、现实的基础，是应然性范畴的依据。随着这个基础的改变，人们的应然性范畴也不断发展；人们在社会实践中所处的地位不同，在应然性范畴的公认标准上也会有尖锐的对立。

必然性是认识事物的依据，应然性则是改造事物的尺度。认识和改造的对立统一关系，认识活动向改造活动的转化，也表现在必然性与应然性的对立统一关系之中。这两个范畴在一定的阶段上是笼统地统一着的，特别是在主体与客体的分化尚未被明确意

识到的阶段上。在这种情况下，人们被迫象客体一样盲目地服从着外在力量的支配，必然性常被视为应然性。随着主体能力的扩大，主体自我意识的提高，人们逐渐意识到了应然性与必然性的矛盾，开始追求应然性，并按应然性去活动。人皆有死，这是必然的，但不是应然的，因而人类才发展医疗事业以挽救必死之人。在这个意义上说，应然性与必然性是对立的，它是人们力图改变原有的必然进程而进行的一种努力。这两个范畴又是内在统一的：应然性以必然性为前提，内在地包含着必然性，并且始终指向一种更高的必然性，即把人的实践活动的应然性包括在内的必然性——历史必然性。在社会历史中，应然性与必然性实现了统一。必然性向应然性转化的基础是实践，实践范畴是解决哲学史上必然性与应然性争论的基本范畴。

四、实践是人类社会发展的基础和动力

实践是人的主体力量和能力发展的动力 人是唯一能进行自我创造活动的主体。人作为主体，它的本质力量也是自己创造的。实践活动，是人的本质力量发展的动力。

实践活动是一种能动地改造外部对象的活动，也是主体能动地自我创造活动；既是主体力量的发挥，也是主体力量产生的源泉：

(1) 实践活动是一种能动地改造自然的的活动。在实践中，人把自在之物转化成为我之物，这样，人类以外的自在的自然界就被纳入人的活动系统中，成为人类本质力量的一个部分。这样，人在改造外部自然界的同时，也创造了自身的主体力量。人正是通过改造自然物，把自然物变成自己征服新的自然的手段来扩大和发展自己的力量。随着人类改造自然活动的深入和扩大，越来越多的外部自然力不断地被纳入人的活动系统中，成为人本身的力量，

因此,主体改造自然的力量和能力只有在实践中才能获得。

(2)人作为主体,它的实践力量是一种社会力量。这种社会力量也是来自人的实践活动。正是在实践的社会交往中,才把个人联合成为一个社会集体,使个体力量超越了个体生理机能的局限性,而成为社会集体的存在;也正是在实践中,使人掌握了以往人类实践能力的总和,使人成为一个类的存在物。实践是人的社会力量能力的源泉。

(3)主体力量不仅包括物质力量,而且包括精神力量。精神力量是构成主体的能动的物质力量的必要环节。主体的精神力量,最终也是源于实践的。

在哲学史上,马克思主义以前的哲学家们由于不懂得实践的重要意义,因而都未能科学地说明主体的能力和力量的来源。旧唯物主义或者把人的力量归结为肉体的机能,或者归结为自然环境的作用,这样,就不可能找到人的能力和力量变化的现实基础,找不到人的主体性的真正来源。唯心主义则把人的能力和力量归结为精神的能力和力量,企图用人的主观观念或概念的演变去说明主体能力和力量的发展。无论是旧唯物主义还是唯心主义,都没有找到主体的能力和力量发展的真正动力。

实践是推动社会发展、改造社会结构的决定力量 实践不仅是主体——人的能力和力量发展的基础和动力,而且也是社会发展的决定力量。

辩证唯物主义坚持用物质的原因解释自然界的发展,同样也坚持用物质的原因解释人类社会的发展。但是,社会作为一种特殊的物质运动形式,与自然物质运动形式具有根本不同的特点。社会是由人的有目的活动构成的,社会的形成和发展,是在精神因素的参与下进行的。因此,决定社会发展的物质力量,是一种不同

于自然物质力量的特殊的物质力量。这种物质力量的特殊性就在于,它是在自身本质中包含着精神因素的物质力量,是一种自觉的物质力量,这种物质力量,就是人的实践力量。生产力正是一种特殊的物质力量。说生产力是一种物质力量,不是因为生产力不包含精神因素,也不是因为生产力是自然物质——人的肉体、由铁、木头制成的工具等自然物构成的,而是因为生产力是一种不可超越的、不以人的主观意志为转移的自然历史过程。生产力是由自然物质因素构成的,但是它并不等同于外部自然力,而是一种能动的自然力,这种特殊的自然力就是人的自然力——社会实践力量。因此,当我们说物质生产力是社会发展的决定力量时,也就意味着人的实践是社会发展的决定力量。旧唯物主义者不理解实践的意义,因而也不理解社会物质力量的特殊本质。他们在批判唯心主义时,也试图用物质的原因解释社会,但是,却用自然物质性去说明社会的本质。这样,就不可能科学地说明人的意识在社会发展中的作用。他们从意识决定人的活动出发,最后得出了与其出发点完全相反的结论:意见支配世界,从而陷入历史唯心主义。

辩证唯物主义认为,实践是社会结构变革的决定力量。在所有的实践中,物质生产实践是最基本的实践,它是社会关系变革的基础。物质生产实践是推动社会关系变革的根本力量,而人类改造社会关系的实践,则是社会关系变革的直接动力。生产实践的发展推动着社会关系的变革,但是,社会上层建筑的变革,是不能在生产实践中自发实现的,只有通过人们改造社会关系的实践,才能改造社会的上层建筑,使其适应经济的发展。改造社会关系的实践的最高表现形式就是社会革命。通过社会革命,才能实现上层建筑的根本变革,使全部社会关系都得到根本改造。可见,全部社会结构的变革都是由人的社会实践进行的,离开人的实践,就不会

有社会,当然也就不会有社会结构的变革。

社会是客体,人是创造历史的主体,是社会历史的创造者。社会历史的发展,社会关系的改造,只有通过人的有目的活动才能实现。实践是推动社会发展、改造社会结构的决定力量。

五、实践是认识的真理性的检验标准

真理标准与检验真理的标准 在真理问题上人们常说的标准有两方面的涵义:其一是“真理标准”;其二是“检验真理的标准”。我们不能把这两个不同的涵义混同起来。

所谓真理标准,是指决定认识是否是真理的标准。真理是主观与客观对象相符合,是主观对客观对象的正确反映。一个认识是否是真理,就要看其是否正确反映了客观对象:正确反映了客观对象的认识就是真理,否则就是谬误。因此,主观对客观、认识对客观对象的符合就是真理的标准。尽管由于认识能力、利益、情感等各种主观差异,人们对同一个认识会做出不同的判断:有人认为是真理,有人认为是谬误,但是,真理的标准是确定的,并且只有一个标准,就是对客观对象的符合。

那末,我们如何确定某一具体认识是否符合客观对象?这个问题就是检验认识真理性的标准问题。确定某一认识是否正确反映了客观对象是一个十分困难的问题。这是因为,认识是一种观念的活动,要检验它与对象的关系,就不能局限于观念范围之内;但是,确证认识与对象的关系本身也是一种观念活动,又离不开观念。这是一个二难推理:或者在观念之内,这样认识便无法检验自身;或者在观念之外,这样也无法检验观念的正确性。在哲学史上,大多数哲学家都是用观念验证观念,因而未能解决这个难题。理性主义把合乎逻辑作为检验认识真理性的标准,例如,笛卡儿就把概念的清晰明白作为检验标准。而经验主义者则完全相信自己

的感官，把人的感觉作为检验标准。凡符合人的感觉的认识就是真理，而与感觉背离的认识则不是真理。总之，在马克思主义以前，由于人们始终没有跳出观念的圈子，因而都未能科学地解决检验真理的标准问题。

认识是否符合客观对象的问题，既不是单纯的主观认识问题，也不单纯是客观对象的问题，而是主客观关系问题。检验认识的真理性的真理性，就是要检验主观是否与客观相统一。要做到这一点，无论单纯局限在认识范围内还是局限在客观事实之内都无法做到。而实践则既能超越主观观念，使主观转化为客观，又能超越客观对象，使客观转化为主观，同时又包含着主观观念和客观对象，实践是主观与客观的现实统一。因此只有在实践中才能把主观与客观进行比较，以确证主观观念是否符合客观对象。只有实践才是检验认识真理性的最终标准。恩格斯说：“当我们按照我们所感知的事物特性来利用这些事物的时候，我们就让我们的感性知觉的正确性受到确实可靠的检验。如果这些知觉是错误的，那么我们关于这种事物可能有什么用途的判断，也必然是错误的，而我们的尝试就必然要失败。可是，如果我们达到了我们的目的，如果我们发现事物符合我们关于它的观念，并且产生我们所预期的目的，那么我们这就肯定地证明，在一定范围内我们关于事物及其特性的知觉是同存在于我们之外的现实相符合的。”^①

实践标准与逻辑标准 马克思主义认为实践是检验真理的最终标准，因此，并不排除逻辑证明在检验认识的真理性的作用。

所谓逻辑证明，是指运用已知的正确的概念、判断和推理，从理论上确定另一未知判断的可靠性的思维方法。逻辑证明是实践

① 《马克思恩格斯全集》第22卷，第314—345页。

所检验的主客观统一联系的观念表现,是实践检验的理论形式。逻辑证明中所运用的已知的概念和判断,是以往人类实践已经证实了的正确理论;正确的逻辑证明所运用的逻辑方法也是以往人类实践多次验证了的正确的思维方法,它们都是人类以往实践的精神成果。相信逻辑证明的可靠性,也就是相信以往人类实践检验总和的可靠性。因此,在通常情况下,大多数认识都可以通过逻辑证明加以验证,完全没有必要再去重复那些早已为人类多次进行过的实践证明。如果一个人对于每一个象“ $2 + 2 = 4$ ”这样简单认识都要用自己的实践去亲自验证的话,就等于抛弃了以往的人类实践成果,把人类历史拉回到野蛮时代。

不仅如此,逻辑证明还比具体的实践证明具有更大的优越性。正因为已被过去的人类实践证实了的逻辑原则和理论是以往人类实践成果的结晶,因此,逻辑证明在一定程度上代表着比当下的具体实践更为广阔、深远和普遍的人类实践。如果否认逻辑证明的作用而只相信自己的亲身实践检验的话,就是把检验局限于个人的有局限性的实践检验的范围内,就是离开了人类文明的大道,其结果必然陷入经验主义。

同时,逻辑证明还是实践检验的内在环节,是实践检验的逻辑手段。在运用实践检验认识的真理性的时,逻辑思维是不可缺少的环节。运用理论指导实践是从普遍到特殊的过程。正是由于一般理论的指导,才使个别的、具体的实践具有了普遍的性质。只有用这样的具有普遍性的实践去检验认识的真实性才是可靠的。同时也只有依靠逻辑思维和理论的工具,才能从实践中概括出普遍的理论,证实某一认识的真实性。如果对于实践的操作和结果缺乏逻辑的分析,就无法用实践检验认识的真实性。

由于任何实践都是处于一定历史条件下的具体实践,因而在一定时期内,并不是所有的理论都能直接在实践中得到证明的。例

如，马克思根据对资本主义社会内在矛盾的分析，得出了资本主义必然灭亡，共产主义必然胜利的理论。这一理论在当时乃至现在还不能通过实践直接证明。又如，关于宇宙无限性的理论，任何时候的具体实践都不能对其作出直接证明。象这样的理论就必须求助于逻辑证明。因为只有逻辑证明才代表着人类实践的总和，因而它可以证明那些具体的历史的实践所不能直接证明的理论。

我们说实践是检验认识真理性的标准，是在“归根到底”的意义上讲的，而不是说对任何理论都必须直接用实践去检验。就是说，实践是检验真理的最终、归根到底的标准。虽然逻辑证明在一定条件下可以代替实践的直接检验，但是，被用来检验认识的逻辑和理论本身也是过去人类实践的结果，是经过过去的人类实践证明了的。因而用逻辑证明去检验真理，并没有否认实践归根到底的检验作用，在这个意义上可以说实践是检验真理的唯一标准。如果不能正确理解实践是检验真理的标准这一命题的确切涵义，坚持实践在直接的意义上也是检验真理的唯一标准，就必然否认逻辑标准的直接作用。这里所涉及的问题就是实践标准的绝对性与相对性的关系问题。实践作为检验真理的标准既是绝对的，又是相对的，是绝对与相对的统一。实践标准的相对性，说明了实践不是在任何时候、任何意义上都是检验真理的唯一标准，如果在任何意义上都把实践说成是检验真理的唯一标准，就必然否认实践标准的相对性。

实践标准的绝对性与相对性 实践作为检验认识真理性的标准具有双重性质：它具有绝对性，又具有相对性，是绝对与相对的统一。

实践标准的绝对性，首先是指它的可靠性。实践作为检验认识的真理性的标准是可靠的、可信的。只要是它证实为符合客

观对象的认识就是真理，否则就是谬误。

此外，实践标准的绝对性还表现为实践标准的确定性。每一历史时代的人们都是把自己时代的实践作为检验真理的标准，而不是把其它历史时代的实践作为检验真理的标准。因此，每一历史时代的实践标准都是确定的、唯一的。

所谓实践标准的相对性，指的是实践标准的有条件性。现实的实践都是处于一定历史条件下的具体实践，都受着它所属的那个历史时代的限制，因而把这样的实践作为检验真理的标准也具有相对的性质。实践标准的相对性首先表现为不可靠性、不精确性。由于任何检验真理的实践标准都是具体的、历史的实践，这种实践只是人类在一定程度上对外部世界的改造，因而它也不能绝对精确地、可靠地区分真理和谬误。被它证实为真理的认识并不是绝对正确的纯化了的真理，其中总是包含着谬误的因素。就是说，被它证实为与外部世界完全符合的认识，其实只是大致的符合，并不是完全符合；在符合中总是包含着不符合的因素。这些不符合的因素只有在以后的更高级的实践中才能被揭露出来，只有通过人类实践的总和才能被完全揭露出来。这说明，任何具体的实践标准都不可能是绝对精确和可靠的，只有把人类无限发展的实践总和作为检验真理的标准，才是绝对精确和可靠的。

实践标准的相对性还表现为“不确定性”。由于具体的实践标准不是绝对精确和可靠的，因而它就不可能是绝对确定的。每一时代的实践都不能完全地证实或驳倒人类的任何认识，因此不能把它做为绝对确定的标准，不能把被某一时代的实践证实为真理的认识视为绝对正确的、永不能被否定的终极真理、永恒真理，而必须把它放到人类世代发展的实践中去不断检验。

实践标准是绝对的，即可靠的、确定的；又是相对的，即不精确、不确定的。实践标准的绝对性，决定了真理和谬误区分的绝对

性、确定性；实践标准的相对性则决定了真理与谬误区分的相对性，即真理与谬误之间的相互包含和转化。实践标准的发展过程，是从相对走向绝对的过程，决定了真理的发展也是从相对走向绝对的辩证发展过程。

第十一章

认识

第一节 认识活动的本质

一、立足于实践了解认识的本质

关于认识不同观点的根源 主体不仅具有实践能力，而且具有认识能力。怎样看认识活动的本质，这是认识史上长期争论不休的问题。从认识史的发展过程看，人类对认识的理解表现出这样一个过程：最初从生物学的直观出发、理解人的认识活动，把认识看成是受外界作用的被动的产物。由于这种用生物学的直观的观点理解认识，无法说明认识的能动性，人们便逐渐转向立足于从人的主体性出发理解人的认识，把认识活动看成是对物的再创造的过程。立足于人的主体性，也就是从人是能动的主体出发去看认识，从人的实践活动出发理解认识，不过这一点是以不自觉的形式表现出来的。就是说，虽然人们实质上是从主体的实践活动出发规定主客观的关系，但却把实践所具有的特征，归结为认识本身所有的特征，把实践作为认识基础所具有的一切性质归结为认识本身所具有的本性。这样必然颠倒了意识与物质的根本关系，得出了唯心主义的结论，认为认识是主体自生的，是某种超现实的东西。从立足于生物学的直观去理解认识到不自觉地从体现实践能动性的理性去理解认识，再逐步走向自觉地立足于实践去理解认

识,这是人类对认识理解的基本趋势。

从实践出发看认识还是不从实践出发看认识,对认识的理解是完全不同的。在历史上,不从实践出发或不自觉地仅从表现实践的某些特性出发去理解认识,有两种基本形式:一种是把认识理解为直观的反映;另一种是把认识理解为观念要素的组合。前者是旧唯物主义对认识的理解,其特点是从把人等同于生物的角度去看认识,把认识看作同动物的反映本性一样,只是作为一个纯生物体受到环境的刺激而引起的消极的、被动的反映。这种对认识的理解,称为消极的、被动的、直观的反映论。古代哲学的影像说、蜡块说,近代哲学的白板说、感觉论,都属于这种理论。他们肯定认识是反映,坚持“从物到感觉、思维”的认识路线,这是正确的。但他们把人的认识和动物的反映等同起来,离开主体的能动性,把意识仅仅看成是直观的感受过程,仅仅限于运用自然赋予的感受器官被动的接受外界刺激、直观对象,则是错误的。在他们看来,反映就是把外部对象简单地移植到头脑中来,人脑中所反映的对象与外界对象只是存在形式不同,在内容上没有本质的区别。这种完全忽视人的能动性,把认识简单地理解为主体对对象的直观,理解为死板的照像式的摹写的观点,难以说明人的认识活动和动物心理活动的区别,也难以说明为什么人脑能够创造出客观尚不存在的对象,具有超前的反映能力,能够掌握客观规律,预见未来,等等。

把认识理解为观念要素的组合,是随着科学分化之后,针对直观反映论所暴露的局限而提出的理论。这种对认识的理解同旧唯物主义直观反映论不同,它突出了认识中主体的能动作用。贝克莱、休谟、康德等人都是观念要素组合论的代表人物。贝克莱把认识看成观念要素的集合,休谟把认识看成主观感觉的组合。康德认为认识是主观依赖于先验的知识形式去综合经验的知识内容。

他把概念或范畴看成是“主体的自我能动性的活动”，是一种“原始的统觉”，即“自我意识的先验的统一性”，人就是靠这种先验的形式、先验的统觉实现对对象认识的。把认识理解为观念要素的组合，虽然看到并强调了认识中的主体的能动性，在这一方面克服了旧唯物主义把认识归结为消极的、被动的直观反映的错误，但由于他们往往夸大了主体的能动性，对主体的能动性作了主观的理解，抹煞了认识的外界来源，把认识看作完全是主观自生的，这就陷入更大的错误之中。

现代西方资产阶级哲学中的许多派别，也不满足于把认识仅仅看作对于对象的直观反映和简单“摹写”，试图从主体自身方面揭示认识的本质。如法国生命哲学代表人物柏格森（1859—1941年）提出的“理智交融”说，新实证主义的“直接呈现论”、“内在独立”说，批判实在主义的“特性复合体”等等，就表现了这种看法。在柏格森看来，只有借助于直觉——理智的交融，才能使主观意识与客观对象“融合”在一起，实现对客体的认识。新实证主义者认为，人们对某一对象的认识，并不是对客观事物的反映、摹写，而是对象直接进入意识之中的结果。培里（1876—1967）说：“当事物被认知时，它们就是心灵观念。……因此，观念只是在一定关系中的事物；或者说，事物，在它被认知的这一方面，就是观念。”^① 批判实在主义者认为，认识主体同认识客体发生关系必须通过“特性复合体”这个中介。“特性复合体”就是由实感的印象唤起记忆的印象，再引起意义观念的构成的“集群”，这种“特性复合体”或“性质群”，是介于主体和客体之间的，它是主体所直接意识到的，并以它为媒介去认知外界事物的一种感觉的性质和意义的结合物。现代西方哲学对认识的这些看法，虽然试图从主观的能动性方面理解认识，

^① 培里：《现代哲学倾向》，商务印书馆1962年版，第300—301页。

寻求说明联结认识与对象的中介,认识与对象的内在关系,但由于脱离了实践去理解认识,理解主观的能动性,结果与历史上的观念要素组合论一样,也陷入了唯心主义的片面性,不仅没有科学地说明认识活动的本质,而且把认识活动神秘化了。

马克思主义哲学与旧哲学、现代西方资产阶级哲学对认识的理解不同,在人类认识发展史上第一次自觉地立足于实践去理解认识,从而科学地揭示了认识的本质和认识的规律,彻底克服了旧哲学的直观反映论和观念要素组合论的片面性。

作为认识的反映是摹写、选择、创造的统一 人和动物不同,人是在改造客体的活动中存在和发展的。因此,必须从实践出发理解认识的本质,理解人的认识活动。

人作为实践的主体,是为了改造对象满足自身的需要才认识对象的。因而,人不能仅仅被动地接受客观对象的刺激,消极地反映对象,而必须按主体的需要,积极地主动地去反映对象。人在反映对象之前,必须先反映自身,即对自身的需要有一个认识,然后才是对对象的反映。人对对象的反映,不是盲目的、自发的,而是有目的、有意识、有选择的反映。人对对象的反映,不仅要反映对象的表面现象,而且要反映对象的本质和规律;不仅要反映对象的现存状态,而且要按着主体自身需要和对象的规律,选择、创造符合于目的性的理想存在物。就是说,人的认识不仅反映对象的当下状态,而且要塑造对象的应当状态,同时还要追求把理想存在、观念形态变为现实存在、实在形态。因此,人的认识不是一个仅限于对事物外部现象直观反映的过程,而是一个深入把握对象内在本质的能动的抽象过程;不仅仅是对对象的摹写活动,而且是包括摹写和选择在内的对对象实行再创造的活动。

人的认识活动的能动性还表现在,人的认识不是单个人的活

动,而是一种社会性活动,每一代人的认识都是在前一代人认识成果的基础上进行的,每一代人的头脑中都积淀着前人长期认识活动所形成的思想方式、认识图式和思维方法。人不仅凭借个体的感觉器官进行反映,而且是凭借社会的认识器官进行认识。人的大脑并不是一张白纸,如洛克所说的那样,仅仅靠外界对象在上面画图、写字。认识总是在已有的知识和已有的思想方式的支配下去反映外界对象的。人的认识还总是同人的情感、意志等心理因素交织在一起,受着情感、意志等心理因素的影响和制约。

总之,由实践活动所决定的认识活动,是一个能动的创造性的过程,作为认识的反映是摹写、选择、创造的统一。认识不是照像式的被动的直观,而是在主体积极作用于客体中实现的。认识是受各种主观因素影响的复杂的观念性的社会活动。

认识的能动本性是由实践的能动本性决定的。实践作为改造对象的创造性活动,可以改变对象、分解对象、变革对象,实践活动的这种创造性,使对象内在的联系、对象各种内在的本性暴露出来,因而人能够透过对象的现象揭示本质,挖掘其内在规律。由于实践活动的创造性,才使人类在长期的实践活动中,形成人所特有的联想、对比、分析、综合、归纳、演绎、选择、建构等观念性的创造性活动,能够在感性认识的基础上产生人所特有的理性认识能力,形成理论理性,并由理论理性发展为实践理性,提出实践的目标、蓝图、方案、计划、方法等。

理解认识的能动本质,不能脱离人的实践活动。离开实践活动理解认识的能动性,必然陷入唯心主义先验论的观点。离开实践活动理解认识的反映性,必然导致直观的反映论。马克思主义哲学正因为从实践出发理解认识,才把认识的反映性与认识的能动性结合起来,既唯物又辩证地说明认识活动的本质。

马克思主义哲学反对旧唯物主义的直观反映论,但并不否认

认识是反映。马克思主义哲学同直观反映论在承认认识是反映的这一点上是相同的。承认认识是反映，不一定必然导致机械论。唯物论的基本观点同它表达这一观点的方法并不是完全同一的，它们之间具有一定的差别。唯物论可以同机械论、形而上学相结合，也可以同辩证法相结合。所谓唯物论的不同形态，就是从它的内容、形式、方法等方面加以区别的。内容、形式、方法不同，理论性质也便不同。在这里，即在“反映”理论上，承认反映的内容来自被反映的对象，这是对待认识问题的基本立场、态度和观点，进一步，如何看待反映与被反映者的关系，以及怎样理解反映的基础、根源、性质、作用，便各不相同了。正是在这里区分了不同形态的唯物论。马克思主义哲学在认识论上主张反映论，但它认为人对事物的反映是一种能动的和创造性的活动，反映的结果也不只是对物的简单摹写，而是创造性的复现。

在马克思主义看来，认识的反映性和认识的能动性是统一的。认识的能动性以反映对象为前提，决不能离开反映去理解认识的能动性。如果没有对对象的反映，就不会在观念中产生关于该对象的选择与创造。离开对对象反映的认识能动性，如同无源之水、无本之木，那只是唯心论的臆想。

有的学者为了强调主体在认识中的能动作用，同直观反映论划清界限，主张抛弃反映概念，他们说：“……一般说来，‘反映’的概念，对于马克思主义哲学的能动概念来说是没有代表性的。它远远没有注意到人的认识的能动因素，没有注意到人的许多创造物的象征性，而关于这些创造物，我们都说它们是真实的”^①。他们认为：“反映概念不能揭示人类认识的真实情况”，反映“仅仅揭示了认识内容的客观性，而忽视了认识的主体性、中介性、目的性

^① 《实践》1965年第2期，第179页。

和创造性”，认为它“是机械唯物主义决定论的引申”^①。这些笼统地否定反映概念的观点就是没有分清马克思主义哲学所理解的反映同直观反映论所理解的反映之间的原则区别，而把马克思主义哲学的反映论与旧唯物主义的反映论等同起来。他们不懂得，离开反映理解认识，不仅难以说明认识的能动性的本质，而且会导致离开唯物主义认识路线。

认识与信息 由于认识是形成于主体内部的一种过程，象人们时常说的“黑箱”那样无法被直接观睹，所以，自古以来，人们只好用各种外界可见的客体间的过程来比喻和说明认识活动。随着科学的发展，人类对客体间的了解每深入一步，都为这种解释和说明提供一种新的角度和依据。例如，古代人们只能用山洞里的光影、液体的流射、蜡块上的烙印等现象来比喻人的认识的形成，而随着近现代光学科学的发展和应用，人们已能用镜面映射，照象机，摄影机的机能来说明人的认识的反映性。随着现代科学的发展，信息论等新兴学科的出现，电子计算机对人脑的模拟以及它在许多方面超出人脑的功能的显现，为我们得以立足于现代科学来说明人的认识提供了新的依据。我们只有利用这些依据，才能把我们的认识论提高到现时代的水平。

信息论是本世纪50年代诞生的一门新兴学科，虽然它本身的发展还有待于进一步完善，对信息的本质的认识也有待于进一步统一。但是，仅就它目前取得的成果而言，它已经能够为我们了解人的认识提供许多新的角度和基础。

首先，信息论能把一切事物都看成信息的载体，从信宿和信源的关系上考察它的信息含量和含义。因而能把主客体之间的认识

① 《哲学研究》1936年第4期，第47页。

过程同其它一切客体间的信息传递过程联系起来，找寻它们的共同本质。这样，认识只是普遍存在于宇宙中各种信息关系中的一种特殊表现形式。从这个意义上说，不仅认识活动的主客体之间存在着信息关系，而且其它各种过程，从风雪雷电等无机现象到鸟语花香的生命世界，从生物遗传基因到电子计算机的软件，也都存在着各种各样的信息关系。这样，信息的观念可以使我们从一个非常广阔的角度来理解认识的客观性、反映性。用摄影机和照相机中的光的影象来说明人的认识，只能说明认识中那些感性的、形象的东西。而用信息的关系来说明人的认识，则有可能突破这种局限。因为信息既可以是感性形象上的，也可以是数字、符号、概念上的。因而它可以有助于说明人的认识中的理性层次上的反映的客观性。

其次，从信息论的角度看，也可以把人的认识看作是一种信息的获取、选择、整理、运演、使用、储存等过程。信息论的实际应用，电子计算机对人脑的模拟，有助于我们了解认识的能动性的内在机制。这方面，许多学者已作了有益的探讨和尝试。有人想通过设计计算机和计算机程序，帮助理解人类思维，有人企图建立实用的信息加工模型和以计算机为基础的“人工智能”系统。这种研究，不是一般性地说明信的转变，而是以此为基础，全面探求人的知觉、语言、概念、符号、推理、创造等各种机能。尽管要全面地说明思维的能动性还有很多困难，但是，目前取得的成果表明，至少思维能动性的许多方面是可以得到说明和模拟的。

第三，信息既以物质为载体，在人的活动中，又可以表达观念的东西。它构成了物质与精神之间的一种中介和联系。使人们在用物质的统一性来说明物质与精神关系中多了一个中介阶梯。信息既可以被看做是消息、报导、数据、新闻、知识等东西，同人的精神活动相联系，也可以被定义为“信息就是负熵”，同物质的存在状

态相联系。因此,人们有可能利用这个中介概念,对认识活动中的精神和物质双方,进行统一的质与量的描述。从人所能涉及到的物质世界的信息含量,从主体思维物质基础的信息容量,从人的活动的系统的发展,去说明认识的有限性和无限性。

总之,信息论的出现,可以使哲学认识论中的许多内容逐步科学化,得到科学的解释和说明。同时,信息论的出现,也促使着哲学认识论的发展,迫使它要立足于更高的基础去探索人类的认识的奥秘。在这个过程中,有两种错误倾向须要注意避免。一方面,我们不能置信息论科学的进展于不顾,仍然墨守于传统的哲学方法和观念去研究那些已经被科学所解决了的问题。另一方面,我们也不能认为可以把一切认识论问题,都化归为、还原为信息论问题。正如脑科学的发展把思维活动归结为脑分子的运动也不能完全揭示思维的本质一样,信息论的发展是不能取代全部认识论的研究的。这是因为,信息论所要研究的,是一般客体间的信息关系,而认识论所要研究的,则是主体和客体之间的特有关系。认识所要把握的,不仅是客体的状态,而且更主要的是要把握客体的本质、价值和意义。这些东西不能完全由客体信息本身所确定,因为它关涉到主体的性质、能力、需求与目的等因素。由于这些东西渗入人们对信息的整理方式之后才从信息中得出认识内容,所以这些内容是不能完全还原为信息过程的。近代哲学在其发展中就已经认识到了物的本质不能完全还原为它所表现出来的各种属性,实体并不只是各种属性的集合点和支撑物。连最极端的经验主义者休谟也承认,人们仅从面包的颜色、味道、硬度等方面是判断不出它具有食物的意义的。要获取这种意义,必须考虑到主体方面的因素。因此,在认识论与信息论的关系中,一方面,我们应该充分利用信息论的科学成果,来说明和解决认识论问题,并使信息论本身得到提高,使它能够说明的认识论问题越来越多。另一方

面,我们不能把一切认识论问题都还原为信息论,而应立足于新的科学基础上,朝向更深的研究领域进展,在更深的涵义上揭示主观与客观的对立和统一。

二、认识在主客体统一中的作用

认识是主客体矛盾的集中表现 主客观关系是贯穿在主客体关系中的本质内容。主客观关系除了表现为认识以外,还有情感、意志、评价、信仰等方面,它们也是主客观关系的表现。这些主观因素同认识互相联系、互相制约、互相渗透,形成了复杂的主客观关系的系统。在主客观的复杂的多方面关系中,认识是主客观矛盾的最高表现。一般地说,它处于主客观关系中的核心地位,起着主导的作用。这是由认识的性质、使命以及认识和实践的内在关系决定的。

首先,认识是形成主体与客体关系的重要条件,也是形成主客观其他关系的重要条件。人类有了认识,才把主体与客体区别开来,形成主客体的对立统一关系,并由此才使主体发展了情感、意志、信仰等主观因素。

其次,认识是解决主客观矛盾的关键,也是解决主客体矛盾的关键。作为主观领域中的认识,它主要是通过理论思维把握客观世界的本质及其规律,它的使命是解决主观与客观相互统一的问题,即解决真假正误的问题。而认识的真理性则是指导人们实践活动取得成功,解决主客体矛盾的关键。主观与客观的矛盾,在主观范围内只有通过认识才能加以解决。情感是对客观事物感受的心理反应,属于人的主观体验。意志是人自觉确定的为达到某种目的的心理状态。信仰是对某种对象的尊崇、向往、追求、仰慕的心理状态。所有这些因素,在主体改造客体活动中对于发挥主体的能动性都是具有积极作用的主观条件。但它们都不是直接以主

观把握客观为使命,也都不能直接解决主观与客观的矛盾问题,这只有通过认识活动才能做到。

再次,人是富有情感、意志的动物,但人所以高出于其他动物,从主观因素方面说,则主要是由于人是富有理性的动物。情感、意志都要受着理性认识的制约与支配。在人的情感中总是贯穿有一定的认识,并以它为基础而形成,虽然这点经常不为人所察觉。情感也是随着认识的发展而发展、变化而变化的。所谓知之深,才能爱之切,就说明这个道理。意志和信仰也是这样。意志的产生和存在依赖于自觉的目的,而自觉的目的就是在认识的基础上形成的。正确的信仰是对知识的真理性和实践行为正确性的确信。离开认识,便不会形成牢固的信仰,当然这种认识有时甚或常常并不是正确的或完全不正确的。情感、意志、信仰在主体活动中的作用,也受着认识的控制。在正确认识控制下的情感、意志、信仰,才能在主体的活动中发挥积极的作用。相反地,被错误认识所控制的情感、意志、信仰或失去认识所控制的情感、意志、信仰,则会起消极的有害的作用。

认识作为主体的理性因素和情感、意志、信仰等作为主体的非理性因素,这是主体的主观因素中不可分割的两个方面。它们相互制约、相互渗透。在人的活动中,一般地说,理性因素起着主导的决定性作用。但是在一定条件下,非理性因素也可以成为主导的方面,起着主要的决定性作用,如当着有了正确的理论,而需要把它实现出来的时候,那么在行动中是否有热情、有毅力,能否克服一切困难勇往直前,情感、意志和信念就具有重要意义了。虽然理性因素与非理性因素在主客观关系中的地位与作用可以相互转化,但认识作为主客观矛盾的集中表现这一点则是绝对的、无条件的、不变的。人有时会出现完全受情感(喜怒哀乐)、欲望(食色名利)支配的情形,在通常的观念中,这就叫作“失去理智状态”。人毕

竟是一种理智动物。人生活在社会中,具有不同程度的文化、文明素养,上述状态的出现只能是有条件的、暂时的。在经常情况下,理性因素总是对人起着支配的作用,非理性因素总是在理性支配下发挥作用的。随着社会不断进步、人类不断发展,人的情感会愈加丰富,欲望会愈加多样,理性也会愈来愈提高其在人的行为中的地位和作用。无论社会的发展或是个人的发展,不会完全消除情与理的矛盾,但这一矛盾的内容是不断更新的、形式也是不断变化的。从这一意义说,发展和提高就是走向更为“合情合理”。

认识对实践的作用 认识活动是适应实践活动的需要产生的。人的实践活动不同于动物的生命活动,它是创造性的改造客观世界的能动性活动。在人的这种实践活动中内在的包括着认识的活动。没有对对象的认识,便不会有人的自觉的能动活动。正是由于人的实践活动的需要,才产生了人的认识活动。认识活动一经从实践活动中分化出来,便具有相对独立性,对实践发生着重要的作用。

认识所以能够对实践发生重要的作用,这是认识的本性与它具有的功能决定的。概括地说,认识具有对客体、包括对人改造客体的实践活动的认知理解性功能、评价选择性功能、建构预见性功能、意向引导性功能、规范概括性功能以及对主体自身的自我意识、自我调节性功能等。认识的认知理解性功能,使主体能够把握客体和主体及其相互关系的规律性,指导主体自觉地按着客观规律性从事改造客体的实践活动,消除实践活动的盲目性、自发性。认识的评价选择性功能,可以使主体确立既符合自身的需要,又符合自身能力和客体状况的行动目标。认识的建构预见性功能,使主体能够依据上述因素在实践活动之前,在头脑中产生客体应当具有的状态,形成实践的目标、方案、蓝图、方法,对实践活动作出

预见。认识的意向引导性功能，可以使主体按着意愿及时调节行动，引导主体选择最有利于实现自身目的的行为方式。认识的规范概括性功能，使主体有可能总括个别、局部的实践经验，上升为理论，形成改造客体的一般性原则，从而超出局部的有限的实践活动的限制。认识的主体自身的自我意识、自我调节性功能，使主体能够实现对自身的认识，并自觉地调节主体的活动。总之，只有认识才能使人的实践具有自觉性，也才能使人成为自觉的实践主体。

认识是实现主客体统一的前提和中介环节。主体要达到与客体统一，使客体满足主体需要的目的，必须先有观念中的主观与客观的统一。只有先在认识中解决主客观的矛盾，然后在它的指导下主体才能通过实践达到与客体实在形态的统一。这是因为，主体要使客体满足自身的需要，必须改造客体，而这种通过改造客体的实践活动来达到客体适应主体，必须首先使主体从客体出发。主体能否依据自身具有的能力、条件和客体固有的性质、规律设定目标、从事活动，能否从主体与客体的现实矛盾状况出发去从事二者统一的活动，是决定实践成败的基础和先决条件。实践活动的目的是要使客体适应并满足主体的需要，为了实现这一目的又必须适应客体的性质、状况和规律。前者是从主观出发，后者是从客观出发，只有处理好二者的关系，才能达到主体与客体统一。而这首先就要对主体和客体及其关系的现实状况和可能达到的状况有所认识。因此，在主客体的统一中离不开主客观在认识上的统一，没有在认识上的主客观的统一，就没有主客体的现实的统一。

认识与实践的对立统一 认识和实践在主体改造客体的活动中原是结为一体的。随着主体活动的发展，认识一经从实践活动中分化出来，形成为相对独立的理论活动，就出现了二者的相互关系问题。它们象其他一切事物的关系一样，也是处于对立统一的

关系中。

认识与实践的统一表现在，认识活动是从实践活动中分化出来的，认识依赖于实践。实践是认识的来源、动力、目的，也是检验认识的真理性的标准。没有实践就没有认识。而实践活动也依赖于认识的活动，认识对实践具有指导作用。没有认识就没有自觉的实践活动。

但是认识与实践又是两种不同性质的活动，它们的统一是对立的统一，而且只有通过对立并克服对立才能实现它们的统一。认识和实践的对立主要表现在：相对于实践来说，认识活动是主体反映客体的观念性活动，它把客体的现实存在形态转化为主体的观念存在形态，以客体充实主体，使主体适应于客体。与认识活动相区别，实践活动是主体改造客体的物质性活动，它把主体的观念存在形态转化为客体的存在形态，以主体去充实客体，使客体服从主体。认识活动的目的主要在于使主客体观念形态上达到统一。实践活动的目的主要在于使主客体在现实形态上达到统一。认识活动的本质是反映客体，实践活动的本质是改造客体。因而，认识与实践由于它们是具有不同性质，从其相对区别的关系说，各有其不同的特殊规律。

认识所以能发挥它对实践的指导作用，就在于它同实践活动不同，它能相对地超脱实践活动的具体性和历史性的限制，而揭示出实践活动具有的普遍本质及其规律，能总结概括已有实践的经验，对新的实践提出科学的预见。如果认识不同实践区别开来，不摆脱具体实践活动的局限，就难以揭示出实践活动的普遍本质和一般规律，也就难以对实践发挥指导作用。认识活动的这种性质，要求认识、理论不应局限于狭隘的具体的实践活动，而必须保持它的相对独立性。长期以来，在“左”的思想影响下，出现一种把理论为实践服务归结为仅仅充当实践的论证工具的倾向。在一些人看

来,不论实践的状况如何,理论都应寻根觅据论证它的正确性,否则就是“脱离实践”。他们要求理论只能跟着实践后面跑,必须绝对地服从实践意志,他们最不喜欢理论去揭示实践中的矛盾,揭示实践活动的局限性。这种看法就是不承认理论与实践的对立统一关系,不懂得只有在对立中的统一性才能发挥对实践的促进作用。马克思在讲到辩证法理论具有革命性的意义时明确指出:“辩证法,在其合理形态上,引起资产阶级及其夸夸其谈的代言人的恼怒和恐怖,因为辩证法在对现存事物的肯定的理解中同时包含对现存事物的否定的理解,即对现存事物的必然灭亡的理解;辩证法对每一种既成的形式都是从不断的运动中,因而也是从它的暂时性方面去理解;辩证法不崇拜任何东西,按其本质来说,它是批判的和革命的。”^① 马克思这段话是很值得我们去深思的。它明确指明了,在理论对实践的关系中,什么是“真帮忙”,什么是“假帮忙”。要求理论只能充当实践的辩护士,只能跟着实践意志跑,按照马克思的看法,不仅发挥不了理论对实践的真正指导作用,恰恰是要它帮倒忙。

实践所以需要认识、理论的指导,就在于实践是发展的,它要不断地超越旧的实践的局限。因而认识、理论只有相对地超脱现有实践的局限,才能给予实践以正确的指导。如果认识与实践完全融为一体,就失去了认识、理论的特殊价值与意义了。

实践是不断发展的,认识、理论也是不断丰富和发展的。只有不断发展的认识、理论才能发挥它对实践的指导作用。从这一方面说,实践既要接受理论的指导,又必须突破理论的限制。理论从一定的实践基础上产生出来,它也是有局限性的。实践的本质就是具有超越性,它必然包含为已有理论所未反映出的新的问题和情况;任何理论都不可能完全地解释和回答一次新的实践活动中所出现

^① 《马克思恩格斯全集》第23卷,第24页。

的问题和情况。要求理论完全服从实践意志是违背二者关系的本性的；要求实践只能按照理论图式去进行活动同样是违背二者关系的本性的。理论与实践既相互适应，又相互超越、相互转化。这种对立的统一关系就是理论与实践相互促进、共同发展的基础。

第二节 认识活动的要素 及其内在机制

一、认识的基本形式和要素

感性与理性 人们在实践基础上所发生的认识有两种基本形式：感性认识和理性认识。

人们在改造客观世界的社会实践中，首先获得的是感性认识。感性认识是人在实践活动中通过感觉器官直接接触客观对象所获得的认识。感性认识包含着相互联系、依次发展的三种形式，即感觉、知觉和表象。感觉是感性认识的起点，也是整个认识过程的起点。感觉是对客观对象的个别属性的反映。知觉是在感觉基础上发展起来的高一级的感性形式，是综合各种感觉而形成的。知觉是客观对象各种外部特性在人脑中综合的、整体的反映。表象是更高一级的感性形式，是对过去的感觉和知觉的回忆，先前感知过的客观对象的形象在头脑中的再现。

人的感性认识和动物的感知活动有着根本的区别。虽然动物的感知活动能力是人的感性认识能力的生物学基础，但是，人的感性能力和感性认识是以实践为基础、在实践活动中发展起来的。人的感性认识既不是动物的本能的适应性的感知，也不是旧唯物主义所理解的那种消极的、被动的“直观”，而是在人的能动的实践活动中产生、发展的“生动的直观”。这主要表现在：

(1)人的感性认识是在人的能动的实践活动中产生的。在感性认识中包含着主体的主观目的性和选择性。

(2)人的感性认识的对象主要不是与人的活动无关的纯粹自在的外部世界,而是人的实践活动所影响、所改变和创造过的人化的世界。

(3)人据以进行感性认识活动的感官能力,已不是那种单纯的满足生存需要的本能的感知能力,而是已为改造自然、改造社会的实践活动所磨炼,为人所创造的全部科学知识所培育的认识能力。

理性认识是在感性认识基础上发展起来的高级认识形式。理性认识是借助抽象思维综合、加工感性认识材料而获得的认识。理性认识包含相互联系、依次发展的三种基本的形式:概念、判断和推理。概念是思维的最基本的“细胞”,是思维的逻辑起点,同时也是思维活动凝结的最高成果。概念是反映对象本质属性的思维形式。判断是在已有概念的基础上,对认识对象的性质、它们之间的相互关系及其存在的条件、可能性、状态等等情况的断定。推理是一个或几个判断推出另一个判断的思维形式。推理是通过中介实现的概念、判断间的转化、联系,是依据已有的知识推出新知识的思维过程。作为理性认识形式的概念、判断、推理并不是孤立存在的。从概念到判断再到推理的过程,体现着理性认识由浅入深、由低级到高级的发展。概念、判断、推理的运动不是单向的,它们之间的联系是复杂的,概念组成判断、判断组成推理,同时,概念又通过判断来规定,判断又借助于推理来推出。概念、判断、推理是理性认识活动最基本的形式或手段,在它们的辩证运动的基础上,形成着假说、论证、理论和科学等更为复杂的认识形式。

感性和理性是人类认识具有不同性质的两种基本形式,它们之间有着确定的区别。感性和理性的主要区别是:(1)二者与认

识对象的关系不同。感性认识是人通过自己的感觉器官在与认识对象直接接触中获得的认识。感性认识与认识对象间的联系是直接的。理性认识是借助于抽象思维对感性材料进行加工制作而获得的,在理性认识与认识对象之间,存在着感性认识的中介。理性认识与认识对象之间的联系是间接的。(2)二者反映对象的方式不同。感性认识通过感官与认识对象相互接触,形成关于认识对象具体的、生动的、直观的形象,它以具体形象的方式反映对象。理性认识则通过思维的抽象,从个别抽象出一般、从现象中抽象出本质、从偶然中抽象出必然,形成各种科学的抽象,以抽象的方式反映对象。(3)二者反映的深度不同。感性认识在感觉、知觉和表象中反映的是各个具体事物的具体特性,是它们的表面现象和外部联系。理性认识则在概念、判断、推理中反映的是客观事物的内在联系、本质和规律。

感性认识与理性认识不仅是相互区别、相互对立的,而且是相互联系、相互渗透、辩证统一的。(1)感性认识与理性认识是相互联系、相互依赖的,这表现在:感性认识是理性认识的基础和源泉;理性认识是感性认识的深入和发展。人们在变革世界的实践中,首先获得的是感性认识,感性认识是理性认识的基础。只有积累了大量的感性材料,经过思维的加工,才能从现象中把握其本质,从个别中发现一般的规律,否则,理性认识就失去了基础,成了无源之水。感性认识是重要的,但又是有限的。感性认识只是关于客观事物的各种现象和外部联系的认识,它不能有效地指导人们的社会实践。认识的真正任务在于经过感性认识达到把握对象的本质和规律。从感性认识上升到理性认识是认识过程中质的飞跃。理性认识使认识发展到了高一级的程度,它比感性认识更完全、更深刻地反映了对象,达到对对象的本质与规律的认识。

(2)感性认识与理性认识是相互渗透的。感性认识和理性认

识虽然有着根本的区别，但是这种区别又是相对的。在人的现实认识中既没有纯粹的感性，也没有纯粹的理性。理性认识是从感性认识发展来的，理性认识中总要渗透着感性认识。第一，理性思维的一些深刻的思想，常常要借助于较为丰富的感性经验才能深刻地理解，有时甚至要重新唤起感知过的对象的形象来理解、把握某种思想的深刻的内容。第二，在理性认识的过程中，常常要借助于某种具体事物的表象，某种直观的形象来概括、体现正在形成中的思想，协助实现思想的飞跃。譬如：在研究概念的纵横复杂联系时，借助于“立体的网络式联系”来进行概括，借助“波浪式前进”来体现事物发展的曲折过程，等等。第三，理性认识需要借助于语言的指物、表形的性能，以生动、具体形象的方式陈述、描绘某种抽象思想，帮助人们去理解和把握对象的本质。

不仅理性渗透着感性，而且感性也渗透着理性。人的感性与动物感知的根本区别之一就在于，人的感性是与理性统一的感性，是在理性指导下的感性。毛泽东指出：“我们的实践证明：感觉到了的东西，我们不能立刻理解它，只有理解了的东西才更深刻地感觉它。”^① 理性在感性中的作用，主要表现在：第一，人们已有的理性知识制约和影响感性认识的内容及其水平。理性认识是人类实践活动的成果，是精神活动的结晶，它产生后就以继承的方式内化于主体的认识系统之中。当认识主体在实践活动中，在各种感受器官把感受到的信息通过神经系统输送到大脑的过程中，大脑的活动功能就要依据大脑已储存的理性知识，对这些信息进行理解、分析、综合。这种方式就是发生在感性过程内部的组织认识的方式，只有感知材料又经过这种组织方式的作用，才能形成感性认识，而对感性材料的组织方式是取决于主体的理性知识的素养的。

^① 《毛泽东选集》合订本，第263页。

所以,理性知识是渗透于感性认识过程之中的。第二,主体理性的价值观念、目的要求对感性认识活动起着调控作用。既然人的实践活动是自觉的活动,那么,在这个自觉的活动中,人就要以自己的目的要求、价值观念等意识为依据、控制感性认识活动的方向,选择实践、认识活动的对象,并且对自己感受到的信息进行反思,评价它们与主体目的符合情况和对主体需要的意义,从而对这些材料进行“筛选”、“过滤”,将那些符合目的、满足需要的信息在大脑中加工,形成关于认识对象的感性认识。

关于感性与理性在认识中的地位、作用及其相互关系问题,是西方近代哲学史上迄今为止长期争论不休的一个重要问题。17世纪,以笛卡儿和斯宾诺莎为代表的唯理派,片面夸大理性在认识中的地位和作用,否认感性的重要性。笛卡儿认为“感官是骗人的”,对它“不要完全相信”。他提出要用理性去直觉“天赋观念”,从中通过理性的演绎推理,推出可靠的知识。唯物主义的唯理派代表斯宾诺莎同样认为感性是没有确定性的,不能提供事物的本质,应该“排斥出科学的领域之外”。正确的认识,不应当从感性到理性,而应当是在后天经过直觉活动所获得的关于事物本质的“真观念”的基础上,用几何学的方法演绎出其他的知识来。哲学史上的经验论则走着与唯理论相反的道路,他们片面夸大感性经验的作用,否认理性认识在整个认识过程中的重要性。唯心主义的经验论不仅否认理性认识,而且否认感性认识的客观内容,从而走上了神秘主义和不可知论的道路。唯物主义的唯理论同样崇尚感性、贬低理性,认为人的知识不仅来自感性经验,而且也为感性经验所穷尽。洛克宣称,凡是在理性中所有的,最初无不在感觉之中。他把理性的作用局限于只是对简单观念加以机械的结合,否认人的理性具有揭示事物深层本质和规律的能力,抹煞从感性向理性的能动飞跃。

马克思主义以实践为基础把辩证法贯彻于认识论，既克服了唯理论的片面性，科学地阐明了感性认识在整个认识过程中的重要地位和作用，提出理性认识依赖于感性认识又渗透于感性认识，感性认识是理性认识的基础等科学论断；又克服了经验论的片面性，科学地阐明了理性在整个认识过程中的重要地位和作用，指明了感性认识依赖并渗透于理性认识，从感性到理性的发展是认识的一次飞跃。

符号、语言与逻辑 人的认识活动是发生于头脑中的观念性活动。但这种观念的活动离不开一定的物质手段。符号作为认识的物质手段、作为信息的物质承担者，是人类认识活动中的基本要素，并且随着认识的发展，起着越来越大的作用。

人的认识机能，是在动物条件反射机能的基础上进一步发展而形成的。这重要的一步，就是符号的运用。动物的条件反射机能，只是一种信号机能，即从眼前事物与其他事物可直接感受到的关系上，把二者联系起来，把一物的出现看作另一物的信号。这种联系能力虽然在动物的生存中起着重要的作用，但是，它不能超出感觉范围所限定的空间和感觉持续所限定的时间，因而，这种联系只是有限时空范围中的表面的联系，信号的意义也是由它所代表的属性与动物物种的自然属性直接决定的。所以它只能引导动物适应环境而不能引导它改造环境。人的认识机能与此不同。它能运用信号的信号——符号——去标志、表达和揭示人的感性时空联系能力所不能把握到的事物的内在联系，因而成为人所特有的一种认识中介和工具。从这个意义上也可以说，人是能够运用符号的动物。

人运用符号从事思维活动的能力与人运用工具进行劳动的能力是同步形成的，二者有着密不可分的相互联系。工具是把原来

的某种客体当成对付其他客体的中介和手段，从而使它失去原有客体的意义，成为主体的意愿和力量的现实表达者。符号的使用也是如此。当主体把某种客体当成表达另外一些客体的符号时，就是使它失去它作为自然之物对人原有的某种属性的意义，成为主体的某种主观观念的客观表达者。例如，人们可以不用白色的东西，相反地使用黑色的东西写出“白”这个字，来表达白的概念。这时，这个字的自然属性虽然是黑色，但它所要表达的，却是“白色”的概念。只有人这种动物才能从黑色的东西中获得“白”的观念。也就是说，只有在人的符号性认识中，才有可能使一物失去其自然的物理的属性对人的直接涵义，成为主体赋予它的意义的表达者。

符号的出现是人的思维的能动性的最直接最原初的现实化表现。这种能动性表现在，它能随意根据主体的安排而不是客体的自然关系来设定客体所要表达的主体的意思。因此，从这种能动性的表现来说，符号性活动不仅表现于认识活动中，也表现于人的一切活动过程中，不仅语言、文字是符号，广言之，人的一切有意义的活动产物都带有符号的性质。清晨，我们推开一扇窗子，这窗子也只有符号的性质。通过它，建筑师指示着我们在这个房间里应如何采光、换气、观景。当父母教导儿童一一辨认这些东西时，就如同教他们认字一样把这件事物的实践意义指示给他们。儿童只有了解了这些事物的实践意义，才能对它采取应有的实践态度，从而加入人们的实践行列中来。这是一种广义的符号。目前，许多新学说，例如符号建筑学、符号服装学、符号美学等等所说的符号，就是这个意义上的符号。在本节中，我们所要讨论的符号，还不是这种广义上的符号，而主要是指人们认识活动中所使用的符号。即语言、文字符号。

在认识过程中符号是用以储存、加工、传递信息的物质形式，

声音、文字、图画等等均可成为这样的符号。任何符号充当认识的手段，都有确定的意义，都标志着一定的对象。在符号中保存的信息构成了符号的意义，符号的意义就是关于对象的认识内容。意义是观念的东西，符号是物质的东西，是观念的东西（意义）存在的物质形式。人们有意运用的符号同意义是密切联系着的，没有无意义的符号，也没有不借助于符号而保存下来的意义。符号表达一定意义，是对认识内容的标志。符号与意义的关系是标志与被标志的关系，而不是反映关系。符号并不反映意义。符号和意义虽然都是在人们的实践活动中产生的，并在一定条件下融合成为一个有机的整体。但是，符号和对象之间的联系同意义和对象的关系不同，符号和对象之间的联系不是必然的，它并非由符号与对象的本性所决定。符号同对象之间的联系通过意义，而意义同对象的联系都是内在的、必然的。因为，意义是主体和客体相互作用中所产生的认识，是客观对象反映在主体头脑中的主观映象。如果把符号与对象的关系看成是反映和被反映的关系，就会把符号作为认识内容的标志同认识内容等同起来，得出符号是反映的错误观点。如果把符号和对象之间的联系的偶然性，推广到意义和对象之间的关系上去，就会否认主观映象和客观对象之间的必然联系，而陷入唯心主义不可知论的泥坑。

语言是具有意义的符号系统。人类的认识在现实上只能存在于语言的形式之中。马克思和恩格斯指出：“语言是思想的直接现实”，“‘精神’从一开始就很倒霉，注定要受物质的‘纠缠’，物质在这里表现为震动着的空气层、声音，简言之，即语言。语言 and 意识具有同样长久的历史；语言是一种实践的、既为别人存在并仅仅因此也为我自己存在的、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。”^①语言产生以后，就在人们认识活动中发挥着重大的作用。首先，语言是人类所特有

的反映活动,人们在进行抽象思维时,语言充当思维的刺激物。巴甫洛夫说:“言语,主要是从言语器官传入到皮层的动觉刺激作用,就是第二信号,信号的信号。它们是对现实的抽象作用,并使概括作用成为可能;这就构成了附加上去的、人所特有的高级思维。”^①其次,语言是记录、巩固、存储知识的工具。语言和人的认识活动密切联系着,它把人们认识活动的成果,用词和由词组成的句子记录下来,巩固起来。语言记载着各个时代、各个民族、各个国家经验知识和理论知识。语言不仅是我们关于现实世界知识的负载者,而且是人类社会历史知识的储存者。再次,语言又是进行交往和传递知识的手段。在人类的社会生活中,人们主要是借助于语言进行着情感交往和理智交往。而以语言为手段的理智交往又是人所特有的。人们借助于语言不仅实现着同时代人的思想交流,而且实现着不同时代的人们的思想交流。人们通过语言的中介,继承着历代所积累的知识,把古今中外的人的认识活动联结成为无限发展的认识过程。

语言分为自然语言和人工语言。长期以来,在人类社会生活中流传的是自然语言。自然语言是人类在长期的生活实践中逐渐形成的各种民族语言。而随着科学的发展,又逐步形成和发展起了人工语言。人工语言,广义来说,是指人们为了一定目的而人为地规定和编制的语言,而在科学研究中,严格说来,人工语言是对研究的对象用一种人为的抽象符号系统或代码系统加以描述和处理的语言,它包括了各专业符号语言和形式化语言。自然语言是人的社会生活中通用的交往手段,它在长期的社会历史发展中,不断地发展、完善,使其能够更鲜明、更生动的表现人们的思想感情。自然语言曾经是最初的基本的科学语言,但在科学的飞速发展中,

^① 《马克思恩格斯选集》第1卷,第35页。

^② 巴甫洛夫著:《条件反射演讲集》,人民卫生出版社1954年版,第377页。

作为科学语言它暴露了多义性、语法不严格和缺乏模式化等缺点。于是,适应科学发展的需要,科学认识的有力工具——人工语言就发展起来了。各专业符号语言的使用,排除自然语言的多义性缺点,达到科学术语的单义性,并可以用更简明的形式把研究对象间的复杂关系表述出来,从而促进了科学认识的深化和发展。人工语言能使思维更加简练、精确、敏捷,并能提高语言的信息载量,从而它有力地推动了现代科学技术迅速发展。科学的人工语言的发展,是人类认识的进步,使科学思维有了新的强有力的工具,大大提高了人的认识能力和思维水平。但是,人工语言的发展,并不排斥自然语言及其发展。自然语言是人工语言的基础,人工语言补充、丰富了自然语言,自然语言与人工语言有机结合,形成了现代社会的两种语言系统,推动着人类认识能力的迅速提高。

语言和思维的联系是十分密切的。思维具有内在的逻辑,所以,语言和逻辑的联系也是十分密切的。概念存在于语词当中,判断存在于语句当中,推理存在于句组当中,而语言中所包含的语法结构,体现着人类思维的逻辑规律。语言和逻辑虽然有着密切联系,但也有着严格区别。语言就其作为思维的物质外壳来说,是属于物质现象,而逻辑则属于观念的领域;语言具有民族性,逻辑则具有全人类性;语言是在人类社会发展约定俗成的,而逻辑是人类思维活动所固有的规律。

逻辑在人类认识过程中的作用是十分重要的。逻辑影响和制约着人的观察、实验等感性实践活动,使之具有了一定的程序、秩序。逻辑整理感性认识材料,使实践经验由特殊提高到普遍。逻辑从已有的知识推出新的知识,并把知识构造成系统的、严密的知识体系。逻辑借助于真实的知识深求假说、猜想的真实性,使其可靠性得以检验、证明。逻辑可以推导出实践的前景,预见事物的方向,使人们对前途具有坚定的信心。逻辑所以具有这样的力量和

作用,是因为思维的逻辑来源于客观事物的逻辑,是人类实践的能动的产物。逻辑在人类全部认识过程中的重要性和可靠性是被全部科学的发展史以及人类全部历史实践证明了的。列宁说:“人的实践经过千百万次的重复,它在人的意识中以逻辑的格固定下来。这些格正是(而且只是)由于千百万次的重复才有着先入之见的巩固性和公理的性质。”^①

由此可见,逻辑不只是保证人的思维具有确定性、不矛盾性和一贯性,而且更重要的是人的认识、思维向客观真理辩证运动的规律。逻辑在认识中表现为“先验的”“格”或“框架”,但都是后天获得的。自然界是人的第一部逻辑教科书,人首先是在社会生活实践中从人们的思想交流、从客观世界本身学习逻辑的。但自身的逻辑是零碎的、不系统的、不一贯的,抵挡不住形而上学和诡辩论的进攻,常常会陷入逻辑混乱。只有不断学习逻辑科学,把自发的逻辑提高到自觉的逻辑,才能保证认识无限接近无限发展着的客观世界。

联想与想象、直觉与统觉 联想是人类认识的重要因素,它在人的日常认识活动中、文艺创作中和科学认识中普遍存在。联想也是创造性思维的重要形式。联想是当下认知的事物、属性或思想的认识形式。联想不只是先前认识成果的简单再现,联想同样具有认识的能动性,它是由当下的认识诱导,使头脑中已有的知识活跃起来,经过分析、比较、选择,最终确定结果的复杂过程。联想是动员有关的知识储备服务于主体目的的积极认识活动。客观世界的万事万物不是孤立存在的,而是相互联系、相互制约的,反映它们的思想也必然是相互联系、相互制约的。事物之间以及相应

^① 《列宁全集》中文第1版第38卷,第233页。

的思想之间的普遍联系就是联想的客观依据。客观事物及其思想的联系是复杂的,于是,联想的通路和方式也是多种多样的。既可由彼此在空间或时间上的接近的事物或观念而进行接近联想,也可以由彼此相似的事物或观念而进行相似联想,还可以由彼此特点相反的事物或观点而进行对比联想,还可以借助于事物或观念之间的因果联系而进行因果联想,等等。总之,不论是通过事物的知觉和表象进行形象联想,还是通过科学抽象进行思想联想,都对思维揭示事物的本质和规律的创造性认识活动有着主要的作用。

如果说联想是作为中介环节以追忆先前认识的成果,那么,想象则是在对已有的认识成果进行加工改造而创造出来的事物的新形象。想象虽然和事物的感性表象有着密切的联系,但想象已不是感性认识形式,想象是经过人脑对原有的表象进行加工改造而形成事物新形象的过程。想象是人类思维活动的特殊形式,经过想象而产生的事物的新形象,往往出现在现实以前。表面看来,想象似乎是“超现实”的,其实,任何想象,包括那些离奇的想象,都是以在实践中获得的感性材料为基础的。只有在实践中,取得了大量的感性表象材料,才能形成丰富的想象。如果由于实践不充分,感性表象材料贫乏,那么想象也会十分贫乏。想象不仅以实践为基础,而且是实践发展的要素。离开实践,想象既不能产生,也不能发展;而离开了想象,实践也难以进行,难以提高。

想象在人类认识活动中具有十分重要的作用。借助于想象,人们不仅可以认知现实世界,而且可以幻想未来的世界;不仅认知万物的外在形态,而且可以深入事物的内部,揭示其深蕴的秘密。文学艺术工作者、科学工作者具有丰富的想象力,才能想象出肉眼看不到的内在世界,创造出典型形象,构思出科学假设。爱因斯坦十分赞赏想象力在科学创造活动中的巨大作用,他说:“想象力比知识更重要,因为知识是有限的,而想象力概括着世界上的一

切，推动着进步，并且是知识进化的源泉。严格地说，想象力是科学研究中的实在因素。”^①

想象可以概括为二类：无意想象和有意想象。无意想象是简单的、初级形式的想象，是没有特定目的、不自觉的想象。梦就是不由自主的无意想象的一种特殊形式。有意想象是复杂的、高级形式的想象，是根据一定目的而自觉进行的想象。幻想是有意想象的特殊形式，幻想是与主体的愿望相结合并指向未来的想象。列宁高度赞扬幻想在创造性思维活动中的重要意义，他称赞“幻想是极其可贵的品质”，并指出：“有人认为，只有诗人才需要幻想，这是没有理由的，这是愚蠢的偏见！甚至在数学上也是需要幻想的，甚至没有它就不可能发明微积分。”^②积极的幻想，是健康的、有社会意义的幻想，它能激励人们的斗志，鼓舞人向上，推动人们为实现崇高的目标而进行斗争。消极的幻想，是脱离现实生活，违反客观规律的空想，它能腐蚀人的思想，瓦解人的斗志，使人丧失对现实生活和美好未来的信心。在认识活动中应发挥联想、想象的积极作用，避免消极的幻想对人的认识和实践的不利影响。

直觉是人类认识中具有特殊意义的要素。它在人们日常的和科学的认识活动中也是普遍存在的，并在认识向对象本质的无限逼近中发挥着重要的作用，直觉在认识活动中的重要作用已越来越受到人们的重视。然而，对直觉的本质长期以来并没有得到很好的解决。在哲学史上，理性主义者，如笛卡儿、斯宾诺莎、莱布尼兹都把直觉看作是理性的，是只能在理性的灵光中降生，是对于物本质的充分把握。而非理性主义者则把直觉看作是 与理性对立的，是不通过感觉、理性而直接达到对对象本质的认识形式。与对直觉的理性主义的和非理性主义的理解不同，辩证唯物主义认为，

^① 《爱因斯坦文集》第1卷，商务印书馆1976年版第284页。

^② 《列宁全集》中文第1版第33卷，第282页。

直觉在其本质方面具有这样的特点：第一，直觉既不是神的启示，也不是心灵的自我显现，而是依据已有知识所进行的探索。任何直觉都不可能是凭空产生的，没有相应的知识准备，没有一定的感性经验和理性知识的基础，就不可能有对事物本质或规律的直觉。第二，直觉既不是原有知识的演绎，也不是个别经验的简单综合，直觉是认识的一次飞跃，是思维的逻辑中断。思维向事物的本质和规律前进的过程是极为复杂的，它决不象罗素和维特根斯坦所认为的那样，一切科学知识都是由同原事实相对应的原命题通过严密的逻辑过程推导出来的。相反，从原有知识看来，新知识往往是不合逻辑的，所以，直觉表示着认识过程中非逻辑的跳跃。第三，直觉还表现为由直观的诱发而获得的关于对象本质的直接的认识。直觉之所以为直觉，就是因为它不是经历着一般的认识程序的认识形式，它是由某种直观而诱发出来的一种直接领悟，表现为突然地对事物本质的接近，是还没有意识到自己思维运动的行程就获得了结论知识的认识形式。

统觉这一认识论的范畴在哲学史上最早是由莱布尼兹提出的。统觉范畴的提出表现了人们为把握认识中的主动性因素的努力。莱布尼兹认为，统觉是人所具有的高级能力，它是对感知自身内在状态的意识或反照。他说：“感知是单子表现外在事物的内在状态。统觉则是对这种状态的反思或意识。”^①统觉是高级的心理活动的条件，有了统觉，人就有了理性灵魂，就能够运用概念进行推理等思维活动。康德原则上继承了莱氏的统觉观点并加以充分发展，用来说明认识的主动性方面。统觉原理是康德认识论的极重要的组成部分。为了克服机械唯物主义那种把认识视为被动或反映的特点，康德突出强调了人的意识的能动性。他在《纯粹理

① 《莱布尼兹全集》，德国社管版，第2册，《自然的原理和神思的原理》，第4节。

性批判》一书的第一编《先验分析论》中用了很大篇幅论述了统觉问题,并把统觉原理看作是“人类知识全范围中最高之原理”^①。康德认为,统觉是人的一种先验的综合统一的认识能力。我们所以能由知觉、想象和概念而认识一个对象,并将杂多的现象通过知觉、想象、概念的综合而形成一个统一的对象,完全是由于主体意识中有一种所谓主动的统一性联结综合的结果。康德反复强调没有这个“统觉的综合统一”,任何认识对象都不能形成,任何经验对象都不能存在,任何科学知识都不能获得。康德的统觉是头脑中先验存在的综合能力,统觉统一是先天的统一,并且这种统觉的综合统一性“不只是我在认识一个对象时所一定要遵守的条件,而且也是任何直观对我来说的一个对象所必需服从的一种条件。”^②这就是说,先验的主观的统一决定着客观的统一,先验的认识形式的统一决定着认识内容的统一。透过康德统觉原理的唯心主义先验论,会发现统觉原理中的合理思想。康德的统觉原理的提出是为了克服唯理论和经验论的片面性的,力图把认识中的主观能动因素和客观因素统一起来。当康德提出,作为先验统觉的表现形式的范畴,如果不与感性直观经验结合起来,那就只是空洞的思维形式,不能形成真正的知识时,康德的思想在一定程度上克服了机械唯理论忽视实际经验的片面性,这里包含了一定的唯物主义成分。当康德指出,如果感性直观经验不经过先验统觉各种形式的组织,就不成为科学知识时,康德的思想就在一定程度上克服了经验主义忽视理性能动作用的片面性,是具有一定的辩证法成分的。不仅如此,康德的统觉理论还揭示了由范畴所体现的思维的逻辑形式和规律在人的认识活动中的地位和作用。认识的实际过程表明,人们思维所具有的逻辑形式和规律是人们实现认识的精神模

^① 康德:《纯粹理性批判》,三联书店1957年版,第102页。

^② 约翰·华特生:《康德哲学原著选读》,第62页。

型，它不仅是形成理性认识的内在因素，而且制约着感性认识活动。这也正是认识的主观因素的能动作用。马克思主义的认识论认为，思维的逻辑形式、逻辑规律，不是思维空洞的外壳，乃是客观世界的反映，是客观世界中事物的固有属性及其联系规律，经过人们千百万次的重复，而固定在人们的头脑中，从而有了先入之见，有了“公理”的作用。这些认识活动中的模型，又通过人们社会生活中的思想交流、知识传授而代代相传，并且不断充实、发展，也不断地转化为主体的认识能力、思维能力，成为人类认识世界和改造世界的强有力的精神武器。

统觉在认识中的作用具体表现为人的思想体系、思维方式的作用。从经验中形成的概念，作为构成人们头脑中储存的知识，必须处于一种一定联系中，形成一定的思想体系、思维方式。这种思想体系、思维方式作为既定的认识结构系统，必然制约着人的认识活动。一般地说，新知识只有纳入已有的思维结构系统，才能变成自己掌握的知识，加以理解。人们总是在从先前形成的思维结构系统的作用下而获得新知识的。统觉就是人所固有的既得的思维结构系统所具有的获取、理解、把握、概括新知识的能力。统觉表明人在获取新知识前，人脑所固有的思维结构系统所具有的综合对象的能力。由于人的思维方式具有相对的稳定性，因而给人以一种错觉，以为它是纯粹先验的。其实一定思维方式并不是绝对不变的，而是可以改变的。由于实践和认识的发展，人的思维方式是在变化的，而且有时变化的十分明显。作为一个人，在其一生中，他的思维方式也是变化的。这说明统觉并不是一种神秘的东西，而是人类长期认识所积淀下来的一种认识能力。

二、认识活动的内在机制

从生动直观到抽象思维 人们常用镜面的反映来比喻人的认

识，说明人的认识也是一种对外物的反映。它只说明了认识形成条件的一个方面，即客体的作用，但却没有揭示出认识的主体作用。当我们用镜面反映来比喻人的认识的时候，不能忘记这种“镜子”的背面，看看能形成人的认识的“镜子”应该具有怎样的内在机能。

随着科学技术的发展，能够用来比喻和模拟认识过程的东西愈来愈多。照像机、摄影机、电子计算机等东西，被用来说明人的认识，比单纯用镜面反映，能更贴切地说明认识活动需要有复杂的内在机制。然而，到目前为止，这些机制还远不能完全被人工模拟出来。在用人工客体来模拟主体的认识过程中，有一个无法绕过的难题就是，主体对客体的认识不是客体之间的信息的反映、变形和传递过程，而是对客体意义的理解、把握和觉知。其中关键的环节就是人的认识能够从生动的直观上升到抽象的思维。这种机能既是人工模拟的难点所在，也是人的认识得以高出动物水平的内在根据。因而，是认识论中各种争论的关键。

生动的直观与抽象的思维对应着两种相互关联但并不相同的活动机能。直观机能直接依赖于人的感性能力，以时间——空间模式把握对象的形象。抽象思维则依赖于人的理性能力以逻辑的方式理解对象的意义。它的结果虽然不象直观认识那样生动形象，但是却更加深刻、准确。表面看来，抽象思维似乎比生动的直观更远离了对象。实质上，它是更深入地把握了客体的内在本质。所以，列宁在《哲学笔记》中曾写道：“当思维从具体的东西上升到抽象的东西时，它不是离开——如果它是正确的……——真理，而是接近真理。……从生动的直观到抽象的思维，并从抽象的思维到实践，这就是认识真理、认识客观实在的辩证的途径。”^①

^① 《列宁全集》中文第1版第38卷，第181页。

直观的认识虽然生动,但是由于它直接依赖于人的感性机能,就不能不受到感性的局限和限制。在人的直观中,只能看到太阳朝起夕落,却无法直观到地球的运动,这时,只有通过抽象的思维,才有可能建立起地球围绕太阳转动的理论模型。在单纯直观所不能达到的广阔背景中理解直观事实。

生动的直观上升到抽象的思维过程,实质上就是人的思维超越感性认识的局限,透过现象把握本质的过程。不能认为一讲超越就会违背反映论的原则。相反,要想坚持人的认识不仅反映事物的现象而且反映了事物的本质的反映论现实,必须说明人的认识是如何透过现象把握本质的,透过就是一种超越。也就是说,如果承认人的感觉不是把人与外界隔离开的墙壁,而是沟通人与外界联系的桥梁。认识论上承认思维对直观的超越能力,是同本体论上承认事物的现象中存在着本质的观点相联系的。事物的本质通过现象表现出来,现象能为人的感性机能所感知,而理性思维只能在感性感知的材料中整理出对事物本质的认识。在“本质—→现象—→感性直观—→理性思维”的联系链条中,中间的两项是直接对应的,而两端的两项的对应关系则是不可被直接感知的。要想说明这二者间的一致,必须找到某种能说明这种联系的依据。

若用一个简单的比喻来说明这种联系,我们可以把本质到现象的表现,比喻为电报的原文与所拍出的电波的关系,而把从感性直观到理性思维的过程看作是从电波的电码中解释出原文的过程。要想使解释的结果与原文一致,单靠电码本身是不行的,这里的关键是收发的双方原有共同的编码规则。编码规则不一致,同样的电码可能被翻译出不同的意思。这种编码规则就构成了收发双方在电波、电码的联系关系之上的一种更高的内在联系,它是收报人得以通过电码了解到对方原意的根据。那么在人的认识中,理性思维整理感性直观的依据是什么,怎样才能保证所整理出来

的东西就是事物现象背后的本质？

尽管我们可以把这个过程比喻为一种加工整理，即“去粗取精、去伪成真、由此及彼，由表及里”的工作，但是，不能认为抽象思维所要寻找的东西，都预先就以现存的形式存在于直观所得到的感性材料之中，只需经过抽取、剪裁、拼凑等方式就能得到。这种加工难就难在加工前并不知道哪些是真，哪些是伪，哪些是精，哪些是粗。如果加工前能区分出这些，也就用不着加工了，而要能区分出这些，就必须有一定的根据。这就迫使人不得不去探讨，这种根据是什么，它是怎样使人得以超越感性认识所把握的现象，达到对事物的本质的认识的，它的有效性根据何在？有效性的限度在哪里？从古到今，曾出现过各种各样的学说，试图对这个问题作出说明和解释。

古代许多哲学家往往直接设想人心与外物之间有一种超越性的联系，构成人得以超越眼前现象，达到现象背后本质的依据。如果把这种联系看作是人心和外物之上有一个更高的实体所决定的，则必然导致对神的观念的肯定。在近代哲学的发展中，人们从经验论和唯理论两方面认识到，这种超感性联系，并不存在于人心之外，以实体的方式构成心与物之间和某种神秘的通灵关系，而是人心之内的活动所形成的。经验论认为这种活动就是一种加工整理，加工的材料只能从外界通过感官感知得来。然而加工的依据是什么，它是否也可以从外界得来？经验论不能正确回答这个问题。唯理论强调这种加工的依据只能是理性的一种活动规则，不能从感官中得来，这点是对的。然而它不能说明这种规则的有效性是怎样产生的。康德用先验论的方式来解决这个问题，他认为理性所依据的规则是先验的，它不需要与某种外界事物的本质有共同之处，因为它所要整理的只是事物的现象，并不涉及事物自身的本质如何。这种观点启发人们把认识外在超越性问题归结为认识内

在的能动性，但是却必须以承认认识只能把握事物的现象而不能把握物自体为前提。黑格尔在批判康德的不可知论的过程中，通过概念之间的辩证发展关系重新说明了思维与存在的同一性，从这个意义上说，辩证法也就是说明这种超越性的一种方法。

从哲学史上对这一问题的探讨中我们可以发现，哲学中的一系列问题几乎都要涉及到生动的直观可能上升为抽象的思维的问题。对思维的这种内在机能的探讨，对思维能动性的争论，是各种哲学争论中的一个潜在中心环节。马克思主义哲学以实践为基础，要用实践的基础解决先前全部哲学问题，其核心的一环，就是要用实践的能动性，说明思维的能动性，即人的认识如何内在地依据实践（而不只是外在地把实践当成人们得以接触对象获得感性材料的条件）把生动的直观上升为抽象的思维。

马克思主义哲学吸收了先前哲学的历史成果，肯定思维的能动性在认识的超越性中的作用。承认这种能动性并不只是一种空洞的活动性，而是以一系列逻辑范畴所组成的思维活动系统为内在根据。“要思维就必须有逻辑范畴”^①。离开逻辑范畴，就不会有从直观到思维的飞跃。从直观到思维的过程，就是人依据逻辑范畴对感性材料进行加工整理，理解其意义的过程。范畴表现着一定的社会主体的存在形式的个别侧面。^②人们依据的逻辑范畴不同，会从相同的景观中发现不同的意义。例如，月蚀的形象落在每个人的视网膜上的影象是大体相同的。但是，每个人所“看”到的东西并不相同，古代人看到的是月亮被什么东西（例如天狗）吞吃了，现代人看到的则是地球本身的影子。由于对直观的现象的意义理解不同，具有不同理解范畴的人实际上是生活于不同的意义世界之中。马克思批评旧唯物主义者只从直观方面去理解客体，

① 《马克思恩格斯选集》第3卷，第533页。

② 参见《马克思恩格斯选集》第2卷，第109页。

只强调客体对人的认识的作用，是无法真实地理解客体对人的意义的。在这一点上可以说，每个人都是戴着“有色眼镜”（只是不尽相同）去看世界的。这有色眼镜就是指人们在理解世界时所依据的不同的逻辑范畴。

这些逻辑范畴并不只是抽象的逻辑运算规则，而是指以逻辑方式组织起来的人的全部知识为基础的思维活动系统。它通过整合、抽象、统计、推演、分析、综合等多种方式，把握对象的本质，理解对象的意义。这个系统的成像是复杂的，既包含有后天的经验，也包含有先天的能力，经验中既有直接的成分，也有间接的因素。这些东西只有在实践的基础上才能形成系统的整体。人的思维能力是随着实践能力的发展而发展的，实践活动构成了思维能力的最现实、最切近的物质基础。但是，这种基础并不是外在的、机械的模式，不能象客体的形象直接引起人的感觉印象那样构成人的思维形式。实践对思维能力的制约和规定，是经过思维在实践的基础之上的内在发展过程形成的。在这个过程中，思维对其外化的结果的抽象和评定，是实践得以对思维发生作用的内在条件。因此，人们的逻辑范畴的发展，是有其内在的逻辑规律的。这种合乎规律的发展，既要以实践活动为基础，同时又构成实践能力的内在要素，在实践中发挥作用。

实践虽然是在人的思维指导下进行的，但它本身又是一种客观的过程，受客观规律的制约。思维只有依赖于这样的活动，才能超越感官感知的局限性，理解到客体对主体的意义。人们对事物的理解过程，就是透过现象把握本质的过程。而所谓把握本质，就是从眼前现象所内涵的多种可能性中看待现存对象，不把现存的东西看作只能如此的东西，而是看成只是在一定条件下才如此的东西，随着条件的改变，事物可以表现出不同的表现。这样，人们就可以通过实践，改变事物的条件，让事物朝符合自己目的的方向

面发展。人们把握事物的本质的深度，是与人在实践中对事物的改造能力相互关联的。因此，人们的直观形象上升为抽象思维时，所得到的客体的意义往往与人们的实践处境相关。眼镜蛇的形象对游客来说意味着死亡，要尽快逃脱，而对捕捉者来说则意味着收获，机不可失。人们之所以要把握事物的本质和规律，其目的就是要让事物显露出它对人们的实践的意义。离开人的抽象思维能力，单纯从人的生理心理结构所决定的人与外物的感性关系上对待外界事物，是无法使人们的行动高出动物的活动水平的。

总之，认识从生动的直观上升到抽象的思维，并不是对事物的感性形象进行简单的加减取舍，而是从主客体关系上对事物的本质和意义的理解和把握。主体与客体之间的实践关系，是人们得以超越人的直观感觉，理解到事物的本质的依据。这种依据以逻辑范畴的形式起作用，而逻辑范畴又正是对主客体之间的实践关系的一种简化和缩写。它既不能从感官对对象的感知中直接获取，也不能以一种预定的模式随着人的自然成熟而生成，它是随着人类的发展而发展的，所以具有明显的社会、历史特征，不同时代的人，不同实践地位的人，对一个事物的直观认识可能差别不大，但对一个事物的抽象思维却可能有显著的不同。

直接经验与间接经验，先验与后验 人的认识，既是对客体的一种反映，同时也是主体能力的一种表现。这种能力是由主体的认识系统的机能所决定的。客体对人的作用，只有被纳入这个系统中才能被理解。这个系统的成份是复杂的，既包含有个体的经验，又包含有他人的经验；既有社会性的因素，又有人类种属上的根源。也就是说，它是直接经验与间接经验、先验与后验的统一。

直接经验是指认识的个体在实践中直接得来的经验，间接经验是指个体间接地从别人那里得到的经验，一个人的直接经验可

以传达给他人，成为他人的间接经验。从他人那里得来的间接经验，在他人那里则可能是直接经验。

一个人要想接受他人的经验，必须以一定的直接经验为基础。一个从来未牙疼过的人，可以从他人那里听到许多关于牙疼的讲述，但是他无法了解他人牙疼的真实感受，只能依据其它部位的疼痛来设想牙疼。如若这个人根本没产生过疼觉，那么，他就很难理解什么叫牙疼。认识的主体之所以只能是感性现实中的人，就因为非如此就不可能获得直接经验，也就无法接受他人的间接经验。没有直接经验的实体，至多只能充当知识的载体，而不可能成为认识的主体。

接受间接经验需要依靠直接经验，同时，形成直接经验也需要依靠间接经验。一个人之所以不能离开间接经验而只靠直接经验生活，不只是因为个体经验范围有限，人不能事事都去直接经验，更重要的是因为离开间接经验，直接经验就无法独立形成。每个人都是在一定的社会历史的知识水平背景下形成直接经验的。要使人的各种感觉上升为经验，至少还需要有语词的作用，而语词中就已经包含有他人的间接经验。

间接经验的范围是很大的，相对于个体直接经验而言，它可以指称着整个人类的经验。这种经验虽然根基于个体的直接经验，但是作为整体，它又超越于每个个体经验之上。成为具有较高的客观意义的经验知识。这些经验知识，随着历史的发展而发展，不同的时代具有不同的水平。每个时代中的个体，只有掌握了该时代的一定知识经验，才能进入该时代的实践行列，成为其中的一员。才有可能在时代的水平上理解，获取自己的直接经验，并把它增添到人类知识的总体之中，成为人类的共同财富。

在理解实践是检验真理的标准问题时，有的人把实践理解得过于狭隘，认为它只指直接经验到的实践，把实践出真知理解为只

有个人亲身经验过的东西才可信。这样,就误认为:人们可以脱离人类的普遍经验而单纯依靠直接经验去获取真理。“文化大革命”中,有的人竟然连工人要不要做工,学生要不要学习这样的问题也要在全国试验一番,就是这种观点的典型表现。其实质,无异于把现代人退回到猴子时代,一切开始重新尝试。时至今日,仍然有官居要职的人物,用“缺少经验”“交学费”等托词,掩饰他们给国家造成的巨大损失所表现出来的对常识惊人的无知。这些现象表明,盲目地排斥间接经验、书本上的知识,其危害何等严重。

直接经验与间接经验的统一,实质上是个体认识主体与社会认识主体的关系问题。由于社会是一个历史性过程,不同社会历史中的个体主体是处于不同的认识背景和认识结构之中的,知识的继承性使得前人的认识成果不断转化为后人的认识背景和能力。忽视这种转化关系,忽视认识主体的社会历史背景,企图从对象与单个人的直观关系上说明认识问题,是许多旧唯物主义者的局限所在。

在人的经验知识如何形成的问题上,除了有直接经验和间接经验的关系问题外,还有先验和后验的关系问题。如果说,前者涉及到的主要是个体认识主体与他人以至社会认识主体的关系,那么,后者所涉及到的则是个体认识与其所处的历史背景以至人类种属遗传因素的关系。它既是哲学史上的一个争论问题,也是现代科学和哲学所要探索的一个重要问题。

后验是相对于先验而言,而先验则指存在于经验之先,使经验得以形成的内在机能条件。不论直接经验还是间接经验,这些经验能在确定的认识主体中形成而不能在与其境遇相似的其他实体中形成,就表明这种主体具有某种其他实体所不具备的能力和条件,这些因素不能从经验活动的对象中直接得来,而只能作为经验活动的前提存在于经验活动之先。

历史上的先验主义在正确地揭示和强调了人的经验之所以能够形成必有先于经验的先验机能的同时,往往夸大了这种机能,认为它们可以作为既定的认识模式对感性感知起作用而不受后者的制约。这样,就无法说明它们的有效性的依据和来源。在对先验主义的批判中,我国哲学曾一度走向极端,否认认识中有任何先验因素,致使我国哲学长期不能摆脱经验主义认识论的羁绊,其危害也是很大的。

在这个问题上容易使人发生思想混乱的地方是,许多人对先验的概念所指的范围的理解并不相同。由于经验是一个连续发生的过程,具体经验的先后和整个经验整体的先后的时间分野并不一致,所以,有的人的先验概念指的是先于一切后天经验的先天机能,有的是指先于具体经验的先验能力,有的则是指先验的知识。就知识而言和就能力而言的先验,其含义并不相同,对此,我们应作一下具体的分析。

人的知识是否都是后验的?有没有先验的知识呢?这个问题涉及到什么是先验的问题。如果这里的先验是指先天,说人生来就具有一定的先验的知识,那么,这种提法是不妥的。作为观念性的知识,都是后天获得的,人不可能具有先天的知识。然而,如果所说的先验,是指先于具体经验,说人的每一具体经验形成之先,都需要有一定的先前知识作背景,用以理解、形成新的知识,那么,先验的知识的提法是具有一定的意义的。经验与单纯的感觉不同,它需要有理解的作用参与其中。感觉到的东西不一定能被理解,只有理解了的东西才能被深刻地感觉到。而理解必须依据一定的知识才能进行。缺乏必要的知识作先在条件,这些具体的经验就无法形成。在这个意义上说,先验的知识是存在的。它的实质,就是人的知识之间的积累、继承和转化问题。先人积累的知识可以为后人所继承,成为其开始经验活动的先决条件。在世代之间出现

一种知识的“社会遗传”过程。同样，他人的知识和自身先前获得的知识，也可以转化为个人获取后来知识时所不可缺少的先决条件，表现出这些知识的先验作用。因此，如果说先验的知识是存在的，它所指的只能是后天知识之间后验向先验的转化问题，而不能是肯定先天知识的存在。

与先验的知识问题相比，先验的能力的问题是比较复杂的。因为它既包含有后天的成份，也包含有先天的因素。其中，后天的先验能力的形成是比较好理解的，人在从前人和他人那里学习各种知识的同时，也就形成了与此相应的能力。个人所获的知识本身，也具有能力的意义。这些能力虽然都是后天形成的，但是，它们在获取新的经验知识的过程中，可以表现为一种先在的条件，表现出先验的能力的作用。这个问题相对而言比较简单，它并不构成有关先验的问题的争论焦点。在关于先验的问题的争论中，先验的能力问题比先验的知识问题复杂，而在先验的能力问题中，先天的先验能力问题最大。所以，在许多哲学论著中，先验则指的是人的先天机能。人的先天机能问题，是先验和后验关系中争论的核心。

应该承认，在人的能力系统中，是存在着一定的先天机能的。这就是人之所以能够成为主体而其他生物不能成为主体的先天依据。这种先天机能表现于后天经验的形成过程中，但它本身并不是从后天得来的。在对先验主义所进行的经验主义的批判中，许多人曾以狼孩为例，说明人的先天机能完全是空白，一切都是由环境决定的。把狼孩无知无识的状态，当作说明人的先天机能一无所有的证据。这种论证是不全面的。要说明这个论点，还须作一个对比的试验：把一只小狼抱入人间，教它认字，送它上学，看它能否成人。如果狼不能成人而人能成人，那么至少总要承认人之所以能成人是与其内在依据的。当然，这里所说的成人，不是指人的生物机体的自然成熟，而是指人可以成为人这样的主体。人的主体

性的形成,离不开社会的作用,但是不能因此排斥和否认人之所以能够成为主体,还有其生物学意义上的先天机能的原因,考察这种机能的作用、限度和条件,是我们了解人作为认识主体和实践主体的内在基础和尺度的重要依据。

关于人作为主体所必须具备的先天机能,即主体的自然基础,我们在主体篇中曾作过论述。这里所要说的先天机能,主要是指构成人的认识能力的先天潜在机能。关于这个问题,经验主义和先验主义之间一直存在着各种分歧。先验主义认为这种潜在机能可以直接表现为经验性认识中的非经验成份(如逻辑范畴等),在认识中起作用,使人的经验认识得到形成。经验主义则往往根据人的后天经历不同而智能表现不同的现象,认为人的这些东西都是后天学习的结果,潜能本身并没有固有的规定性,因而与鸟的迁徙,鱼的回游,海狸筑堤等先天遗传的行为模式不同,人的先天机能并不直接构成某种模式,因而有巨大的后天可塑性。在这个争论中,现代心理学上关于鸟类的“印记”行为的发现,为这个争论又增添了新的内容。雏鸟出生后的一段时间,会出现一种“认母”契机。在这个时间内,即使出现在“印记”视野内的不是母鸟,也会被认作为母亲,追随于其后。而一旦错过这个契机,即使真是其母,也不会被认作母亲,好象这类生物根本就没有认母能力似的。这个现象说明许多相同的先天遗传机能可以因后天遭遇不同而表现出显著的不同。也就是说,不能仅凭后天表现不同来否认某类生物具有相同的先天遗传机能。有的学者根据这个现象,重新认为人的认识机能也象马之会跑依赖于腿的成熟,鱼之会游依赖于翅的生成一样,依赖于某种先天结构在一定契机条件下的自然成熟。这种观点,虽然既重视先天遗传,也考虑了后天遭遇,但是,仍然不能说明先验与后验的统一。

先验与后验的关系的实质,是找寻认识机能得以发生发展的

基础的问题。在这个问题上,经验主义和先验主义的共同缺陷,都是忽略了人的活动的问题。实际上,正是人的实践活动,构成了人的理智发展的最切近的现实基础,人的智能,既不是单纯的先天机能的自然成熟,也不是单纯的后天环境所决定,而是在二者相互统一于其中的实践活动的基础上发生发展的。在实践的基础上,人的直接经验、间接经验,先验的东西、后验的东西,是可以相互转化的。只有通过实践,才能说明他们的联系和转化。人们的先天机能,只有在实践的活动中,才能转化为现实的认识能力和实践能力。人们在实践中所取得的每一经验知识,不论是直接的还是间接的,都不只是作为成果而存在于认识中,而是不断转化为理解新的经验感受的能力和前提。实践是先天与后天、先验与后验的统一基础。

总之,在人类认识机能中,个人的认识机能是在社会的以至人类种属的背景基础上形成的。因此,它既是自然进化的最高产物,也是社会历史发展的结果。只有看到这一点,才不会只从个人与对象的直观关系上去了解人的认识,才能从实践的角度去说明认识的能动性。

情感,意志,幻想在认识中的作用 当人们从理智、情感、意志等不同方面来描述人的心理机能时,可以说,在认识活动中起主要作用的是理智机能。但是,这不等于说情感、意志等非理智因素在认识中不起作用,或只起干扰性作用。

事实上,人的认识活动是复杂的,并非只有理智因素起作用。从广义上说,人的任何心理机能都参与认识活动,对认识具有一定的作用。如果我们承认认识的主体不是纯理智的思维者,而是现实的实践中的人,那么就应该承认认识不只是单纯通过理智机能进行的,而是通过整个身心同外界的关系去把握外物。在这些关

系中，不同的精神活动实质上是从不同的方面来反映人与外物的关系。若要全面了解人的认识机能，就不能不考虑这些非理智因素在认识中的作用。我们强调要从实践的基础上来了解人的认识，其中重要的一点，就是要突破仅从人的理智机能上去讨论认识问题所遇到的局限性。在现代哲学发展中，非理智性方面的问题之所以受到许多学派的重视，从一定意义上说，是因为它们也都从不同角度上看到了传统哲学中只从人的理智功能上来说明人与人的认识的局限性。他们的错误不在于对这种局限性持批判态度，而在于他们的批判往往只片面地夸大了人的实践活动中的个别因素和环节(如意志, 情绪, 潜意识等等)，把它们当成了具有决定性的东西，而没有由此导向对实践整体本身的作用的肯定。马克思主义哲学不能因此就把这些问题都视为非马克思主义的研究领域，不能只抽象地肯定实践的重要作用而忽略其具体因素对认识的影响。

各种非理智因素对认识的影响是多方面的。其中，至少有这样几方面是需要予以重视的。

1、动力作用。人们常认为认识是由外物刺激所直接引起的，如果就认识的信息来源而言，可以说这是对的。但是，认识作为一种系统性活动，要需要一定的动力才能进行的。这种动力不能从客体方面得来，它只能来自主体方面。在主体方面，我们常说实践是认识的目的和动力，这种动力要想对认识发生作用，最后必须通过精神环节表现出来，在精神环节中，对认识起推动作用的是什么呢？其中，意志，情感，幻想等非理智性因素对认识的推动作用是很大的。认识活动的进行本身就需要有一定的认识意志。认识是一种能动性的活动。在人类世代对宇宙之谜顽强不息的探索过程中，即使是那些看来是妙手偶得的真理，其背后也都包含着无数艰辛的追求和不懈的努力。列宁说：“没有人的情感，就从来没

有也不可能有人对真理的追求。”^①我们常说追求真理需要有坚韧的意志和热烈的情绪,其道理也在于此。在人的认识活动中,除了这种转化为认识意志,人们可以自觉或不自觉地觉察到的动力外,其他因素还在一个更深的层次上起着动力作用。强烈的爱憎,奋发的激情,常能激起卓绝的精神力量,而轻松的情绪,欢愉的心境,又常灵思如泉。在各种精神活动中,有时,即使是正确的认识所要克服的幻想,也可以对认识起一定的引发作用。例如,化学这门科学,就诞生于寻炼不死仙丹的幻想的摇篮之中。要研究实践对认识的动力作用,就不能不考虑精神环节中这些因素对认识的巨大影响。

2、诱导作用。从广义上说,一切精神活动,都具有某种反映的性质,意志,情感,幻想等非理智因素虽然与理智性认识不同,不象理智认识那样客观、冷静、准确,但是,它们并不是完全与认识无关的东西。从一定意义上说,它们是在更深的层次上,更潜在的意义中,以较为朦胧的方式反映着主体与客体的关系。例如,人们有时可能并不知晓严寒和酷暑对人的生理活动有何影响,不能从生化反应的最佳温度上论证人为什么要御寒和避暑。然而,人的情绪却可以在理智能够作出这些论证之前,就通过欢愉与压抑等不同心境揭示出春明景和与寒风凛冽的外界环境对主体生存的不同意义。小孩在开始知晓人生的意义之前就已步入生活,人类在知晓蛋白质的分子式之前就已经以肉为食。人们之所以能超越眼前事物的感情形象直觉到事物的意义,人的意志倾向和情感体验是起一定作用的。这些东西,虽然缺乏理智性的认识,但是,由于它们是在人类种属的长期自然进化和社会发展的过程中形成和积累起来的,所以往往能在较为深层和潜在的关系上,揭示客体对主体的

^① 《列宁全集》中文第1版第20卷,第255页。

意义。当然,如果这种直觉性的揭示离开理智上的分析和论述,很可能会走向片面、极端和偏见,然而,它却是理智活动所经常不可缺少的先导。人们对自身尚处朦胧阶段的意志倾向和情绪体验,不应简单地予以排除和抛弃,而应通过理智的分析,把握到其中的意义,把朦胧的非理智的直觉,变为理智性的认识。从而使主体能够清晰准确地确定与此相应的实践态度和手段。人类的许多理智性认识,在其创生之时,往往只是对人们已经知悉的意义的一种新的解释。有时,这种解释是以幻想的形式出现的,作为幻想,虽然它是科学认识所要排除的对象,但它本身也不无认识的成份,只不过是在幻想的认识中,对象的某些方面也被片面地、抽象地夸大了。幻想虽然不能准确地反映客体实际,但它却往往更深刻地反映着客体所应有的属人本质,因而可以成为认识的先导促使人的理智对此进行较为精细的把握和理解。

3、参照作用。人的认识之所以要追索事物的客观本质,其目的始终是要了解事物对主体所应有的价值和意义。而要确定事物的价值和意义,不能不参照主体的价值尺度和意义、标准。人的意志、情感等因素,就有这种参照作用。一个事物的好坏与优劣,最终应该参照人的情感、意志、需求来评定,而不应该脱离人的感受去追寻凌驾于人类之上的虚幻的理智主体来断言万物的价值和意义。不能否认,与理智的客观性、普遍性相比,非理智因素的参照作用是带有强烈的主观色彩的。一棵歪树,有人叹它不直,有人赞它苍劲,要盖房的说它是废料,要造犁的说它是奇材。在对自然对象的认识中,这些主观色彩可以在相互争论、探索、交流中逐步趋于客观化,形成更带有普遍性的参照系。然而,在对带有社会性的对象的认识中,由于人们的社会地位不同、立场不同,相互间的意志、情感、信仰的对立,会形成截然相反的参照系。要超越这种参照系上的对立,找到更高的统一参照系,不能再指望人同作为自然

中的一个类属,具有类属上的共同性,据此寻找人类的共同情感和意志。而只能依据人类的社会实践的客观性,来断明不同的参照系的客观性。正是由于人类能动实践活动的存在,人的主体意志、情感才不仅仅只是主体的规定性,而是在主客体双边关系上,也构成了对象的意义和价值的参照。离开人的实践、情感、目的、意志等因素,就无法确定这些对象的意义和价值。参加实践活动的个体虽然都带有人主观性,但是实践活动的系统性、统一性使得每个加入实践系统活动中的人都不能不承认实践活动本身有其客观性的要求,都不能不按这种客观要求,修正自己的意志、情感,纠正其主观性的偏差。使其不断趋于客观化。因此,正确的实践立场,不但不是影响认识客观性的障碍,反而是要取得客观性认识的必要条件。否则就无法找到客观的参照系。

总之,人的认识是一种复杂的机能活动系统,并不是只有纯理智因素在其中起作用。人的情感、意志、幻想、直觉、潜意识等非理智因素,是实践活动系统中不可缺少的精神环节,实践对认识的各种作用,往往通过这些环节表现出来。所以,要研究人的认识,不能不对这些机能进行深入的探索。

第三节 辩证思维与知性思维

一、辩证法与形而上学对立的认识论本质

思维把握存在运动的两种理论 物质客体存在于运动之中,人们认识客观存在的事物,就是要认识存在的运动和发展。但是,面对存在的运动和发展,即存在辩证法与形而上学两种根本对立的发展学说。辩证法是最全面、最富有内容的发展学说;而形而上学则是把事物当作一成不变的东西去研究的学说。辩证法和形而

上学也是两种认识方法、思维方法的对立。

辩证法和形而上学作为两种对立的发展观，它们的分歧不是发生在客观世界本身。就客观世界本身而言，不论事物怎样存在或者处于怎样一种状态，都是按辩证法运动的。在这里，没辩证的与不辩证的差别，没有辩证法与形而上学的对立。辩证法与形而上学的分歧也不是发生在事物表现于直观中的运动。在感觉的确实性上，就运动的事实而言，形而上学并不否认运动的存在。辩证法与形而上学的分歧，主要发生在运用概念的逻辑去表达事物运动的问题上面。

认识运动，在思维中把握运动，决不是仅仅靠肯定运动的经验事实，仅仅靠承认运动的普遍性的论断所能做到的。认识运动的关键在于如何用理性思维去把握它，在于“用概念的形式来表达”^①。列宁针对希腊第欧根尼用步行反驳芝诺否认运动的轶事深刻地指出：“问题不在于有没有运动，而在于如何在概念的逻辑中表达它。”^②正是这里产生了辩证法和形而上学的两种对立的观点。这是因为在思维把握运动的问题上，面临着一个困惑着许多哲学家的矛盾，这就是，事物总是生动的和具体的，而概念则属于干枯的一般性。这里存在的问题正如黑格尔指出：“从来造成困难的总是思维，因为思维把一个对象的实际上联结在一起的各个环节彼此分割开来考察”。^③列宁更深刻地指出：“如果不把不间断的东西割断，不使活生生的东西简单化、粗糙化，不加以割碎，不使之僵化，那末我们就不能想象、表达、测量、描述运动。思维对运动的描述，总是粗糙化、僵化。”^④这就是不难描述的粗糙化、僵化与物质运动的活生生的不间断的本性的矛盾。

面对着思维反映运动所存在的矛盾，就出现了两种根本对立

①②③④ 《列宁全集》中文第1版第38卷，第283、281、285页。

的认识方法和思维方法，即辩证法和形而上学。在辩证的认识方法和思维方法看来，思维把握运动所面临的矛盾，绝不是偶然的，它是哲学基本问题，就是认识的基本矛盾在思维无限接近客观真理过程中的反映。矛盾发生在这个过程之中，也解决在这个过程之中，思维自身具有解决这个矛盾的能力。黑格尔说：“思维引起了由于人吃了善恶知识之树的果子而来的堕落罪恶，但它又能医治这不幸。”^① 医治这个不幸的唯一方法就是辩证地思维，就是要使割断的过程联系起来，使僵死的概念活动起来，在概念、判断、推理的对立统一运动中，再现客体的辩证运动。而在形而上学的认识方法和思维方法看来，思维是不能有矛盾的，发生矛盾是不正常的、荒谬的，凡是有矛盾的都是不真实的，是就是，否就否，概念都是固定的，都是界限分明的，思维也只能在不相容的对立中进行。毫无疑问，形而上学思维，用僵化的、没有生命的、没有联系的概念、判断、思维去看待运动，结果只能是要么否认运动的真实性、要么歪曲真实的运动。

当人们从运动的直观的经验事实转入思维领域、转入思维把握运动的领域时，思维方法的问题就成为关键的问题。为什么有的人承认运动的经验事实，甚至对这直观的运动事实做出了颇为精彩的描述，就象18世纪法国一些唯物主义哲学家那样，但一转入思维的领域，一转入对运动经验事实的理解，就陷入否认运动、变化和发展的形而上学境地呢？问题就在于思维方法。形而上学思维方法停留在思维反映运动的矛盾面前，只抓住思维的割断、僵化、打碎的一面，坚持用孤立的、僵死的概念去反映运动，结果把活生生、变化不息的客观事物变成了凝固的、僵死的、没有变化的东西。而辩证的思维方法，把握了思维反映运动的矛盾，用对立统一

^① 黑格尔，《哲学史讲演录》第1卷，三联书店1956年版，第290页。

的方法去思考、在对立的概念之间建立转化和联系，在凝固、僵死的概念中揭示出内在的矛盾，使其充满生命的活力，从而理解了运动的经验事实，用思维中的概念的辩证运动，反映了客观事物的辩证运动，用主观的辩证法反映客观的辩证法，达到了主客观辩证法的统一。

客观辩证法与主观辩证法 唯物辩证法按其表现形式分为客观辩证法和主观辩证法。恩格斯说：“所谓客观辩证法是支配着整个自然界的，而所谓主观辩证法，即辩证的思维，不过是自然界中到处盛行的对立中的运动的反映而已”^①。

对客观辩证法与主观辩证法的区别有这样一种理解，认为客观辩证法就是指“外部世界（自然和社会）运动的一般规律”。这种理解表面上看来是无可非议的，既然辩证法是关于自然、社会和人类思维发展的一般规律，那么，自然和社会的一般规律是客观辩证法，人类思维的一般规律就是主观辩证法，辩证法就是自然领域的辩证法、社会领域的辩证法和人类思维领域辩证法的总和。但是，问题在于：第一、把作为一般规律的客观辩证法理解为自然领域和社会领域的辩证法，就把普遍的辩证法规律降低为各自领域的特殊规律。第二、思维运动的辩证规律不就是辩证思维，而“主观辩证法，即辩证思维”，是高级思维，是思维发展的高级阶段，并且，人的思维有辩证的，也有非辩证的，形而上学的思维就是非辩证的，但它的发生发展也是合乎辩证法的，也包括在思维运动的辩证规律之内，但它们却不是辩证思维，当然也不属于客观辩证法。

客观辩证法是支配着整个自然界的。这整个自然界包括着自然和社会，而社会是有思想的人的活动，因而也包括着人类思想发

^① 《马克思恩格斯选集》第3卷，第534页。

展的历史,如,人类思想的发展由古代素朴的辩证思维到近代的形而上学思维,再到近现代的辩证思维。所以,客观辩证法就是支配自然和社会一切客观对象的运动变化规律。主观辩证法是表现在意识、思维中的对客观辩证法的反映。但是,这里只有在弄清了两种不同的反映之后,才能真正懂得什么是主观辩证法、即真正懂得辩证思维。在思维中有这样一些辩证内容,它们不依人的意志为转移,不依人的主观情况为转移,都客观地存在于思维之中,譬如说,概念的辩证本性,判断的辩证本性,推理的辩证本性,以及概念向判断,判断向推理转移的客观自然过程等等。这些内容不仅存在于辩证思维之中,也客观存在于形而上学思维之中。这些内容不是天上掉下来的,也不是头脑中固有的,同样是客观事物的辩证性质在人们头脑中的反映,但是这种反映是不管反映者认识或没有认识到这种辩证性质,它们都映印于人的思维之中,成为思维形式客观的辩证本性及其运动变化的自然过程。这种不经过认识而反映于思维中的思维形式的辩证法本身还不是辩证思维,当然也不是真正意义的主观辩证法。对于客观辩证法还有一种反映,这种反映是反映者对客观辩证法的认识,不管这种认识是人们直接经验的结果,还是自觉地运用辩证法理论的结果。只有这种认识到了的客观辩证法,并借助于思维形式表现出来的思维的辩证运动,才是真正意义的主观辩证法,才是真正意义的辩证思维。

作为主观辩证法的辩证思维,不仅和客观辩证法相对立,而且和非辩证思维即形而上学思维相对立。思维就其自然的历史发展过程来说,都是辩证的,没有非辩证的问题。但是,当思维作为认识的反映来说时才有了辩证和非辩证的问题。思维的本性在于能动性,这种能动性不仅表现在能够以观念的形式正确地再现客观世界的辩证运动,而且也表现在能够以观念的形式歪曲客观世界的辩证运动。其所以如此,这既有客观基础方面的原因,也有认识

论方面的根源。首先,客观事物方面存在着本质和现象的矛盾,这就决定了人的思维从现象到本质的认识过程是一个充满矛盾的过程。人的思维一旦把对现象的认识当做对本质的认识,那就会歪曲客观事物本身的辩证运动。其次,从主观方面来说,还存在着思维的形式和思维的内容的矛盾。形式和内容是统一的,但也是对立的统一,思维形式和思维内容的运动规律不一样,思维形式表现着思维内容,思维形式又改造思维内容,思维形式作为主观映象里把握客观内容的工具、模式,外界客体只有通过这样的工具、模式才能成为与客体辩证运动相一致的思维内容。由于思维形式具有僵化、割断、凝固的特点,如果这种思维形式的僵化等特点加以绝对化,那就是陷入形而上学,同样歪曲了客观事物本身的辩证运动。

要取得认识世界和改造世界的积极成果,必须克服形而上学,不断地实现主观辩证法和客观辩证法的统一。但是达到这种统一,并不是一个简单的问题。客观事物既有着多方面的联系,而且又处于永恒变化的过程中,而我们却只能通过主观的形式去揭示事物的内部联系、反映事物的运动过程,这就是说,客观辩证法必须转化为主观辩证法,而当我们进一步去认识世界和改造世界的时候,又必须实现主观辩证法再向客观辩证法的转化过程。

主观辩证法和客观辩证法在内容上是一致的,但两种辩证法在表现形式上是很不相同的。所以,在客观辩证法转化为主观辩证法时,必须遵循思维反映客体运动的内在的逻辑规律来进行。不仅要注意以概念、判断、推理等思维形式从客观事物的大量现象中揭示出它的本质,从大量偶然性联系中揭示出它的内在规律;而且要注意不要停止于思维的隔离性形式和阶段,把思维形式的凝固、僵化等特点绝对化,要防止形而上学。运用辩证法的观点去认识世界、改造世界,又是一个使主观辩证法转化为客观辩证法的活

动,因此,也必须注意严格遵循主观辩证法与客观辩证法固有的联系去进行。这就是说,我们不仅要注意在把主观辩证法作为一种工具,借助于它的指导深入于事物内部联系时,只能使主观辩证法去适应客观辩证法,决不能强迫客观辩证法去适应主观辩证法;而且要注意,观念形态的辩证法,仅仅是客观辩证法的概括的反映,一般只能大致地包括个别,不能完全包括个别,任何一项运用主观辩证法的活动,都应是一种创造性的活动,我们行动的方案、方法,只能是在辩证法的理论的指导下对事物的具体分析中得来,决不能从主观辩证法中现成地拿来。

自发的辩证法与自觉的辩证法 随着人们征服和改造自然的社会实践的不断发 展,随着科学技术的不断发展,人类对支配世界发展的辩证法规律的认识,也在不断的发展,辩证法的理论形态也在不断地变化。

在人类认识史上,不论中国、外国,东方、西方,在经验知识不断积累的基础上,都逐渐地产生了解证法理论。这种直接从生活经验中产生的辩证法理论,叫作自发的辩证法。恩格斯指出:“古希腊的哲学家都是天生的自发的辩证论者”^①。他们对客观辩证法的认识是直观的结果,他们尽管还不能说明自然、人类社会以及思维领域这幅总画面的各个细节,但他们在直观与猜想中还是正确地把握了这幅总画面的一切都在流动,都在不断地变化,不断地产生和消失的辩证运动的一般性质。辩证思维的这种状况是和当时的生产力发展水平、科学发展状况相联系的。在整个古希腊时期,自然科学的各 部门,如数学、物理学、天文学和生物学虽然都已取得了在科学史上值得称道的成就,但毕竟还处于萌芽和建立时期,

① 《马克思恩格斯选集》第3卷,第59页。

科学和哲学还没有分化,所以,即便是在古希腊最博学的思想家亚里士多德那里,也仅仅“是处处、到处都显露出辩证法的活的萌芽和探索……。”^①

自发的辩证法只有提高到自觉的阶段,才能逐渐地形成为科学的辩证法理论。但是在自发辩证法和自觉辩证法之间,横亘着一个形而上学的统治阶段。古代建立在直接的直观经验基础上的自发辩证法,虽然从总的方面观察到了自然现象的总的联系,但这种联系在细节方面还没有得到科学的证明,因此,古代自发的辩证法就为在细节上比希腊人要正确的、建立在分门别类考察事物的经验自然科学的方法上的形而上学所代替。但是自然界毕竟是按照辩证法而不是按照形而上学发展的。因此,要精确地描绘自然,社会的发展,以及这种发展在人们头脑中的反映,“除了以这种或那种形式从形而上学的思维复归到辩证思维,在这里没有其他任何出路”^②。辩证法的第二个形态是近代从康德到黑格尔的德国古典哲学所逐渐形成的唯心的思辨辩证法。唯心的思辨辩证法是从自发认识进入自觉意识发展阶段的初期的理论形态。黑格尔“第一个全面地有意识地叙述了辩证法的一般运动形式。”^③黑格尔关于概念的内在矛盾以及概念相互转化的研究,对于克服形而上学的思维方法、自觉地运用辩证法进行辩证思维作出了重大的历史贡献。但是,他颠倒了主观辩证法与客观辩证法的关系,认为概念的辩证法不是事物辩证法的抽象的反映,相反,事物的辩证法只不过是概念辩证法的外部表现,并且,他所创立的包罗万象的、最终完成的关于自然和历史的认识体系,是与辩证法的本质完全不相容的,这就使它不可避免的“流产”、没落,使它不可能成为科学认识的工具。只有在科学发展的基础上,从总结人类认识史的优秀

^① 《列宁全集》第38卷,第416页。

^{②③} 《马克思恩格斯选集》第3卷,第467、470页。

成果,以及同形而上学斗争中产生的马克思主义哲学,才把辩证法真正发展为自觉的科学形态,成为唯一正确的认识真理的思维方式,成为最有效地揭示客观辩证法的认识工具。

自发的辩证法与自觉的辩证法是在性质上根本不同的两种辩证法理论,它们之间有以下的主要区别:

第一,自发的辩证法仅仅是对客观世界的现象笼统直观的结果,属于对直接经验的简单总结,局限于现象的认识,尚未达到在事物本质层次上掌握事物的辩证关系。自发辩证法是辩证法史上初期阶段的成果,属于辩证法理论的初始形态。相反,自觉的辩证法是把经验认识提升为形成概念系统的科学理论,是深入到了事物本质层次上的理性认识,达到了依据概念的辩证本性掌握事物本质的辩证关系。自觉的辩证法是哲学和科学长期发展的产物,是辩证法理论发展的高级形态。

第二,自发的辩证法是尚未同形而上学思维方法彻底分化的理论,是还没有自觉辨明同形而上学对立的思维方式,并且也不是通过克服形而上学而达到的认识方法。因此,它不能抵御形而上学的进攻,在认识活动中常常陷于形而上学。相反,自觉的辩证法是在同形而上学对立中发展起来的,并且克服了形而上学的理论。它自觉地同形而上学划清了界限,是能够具体了解事物本质辩证关系的科学的认识方法。因此,自觉的辩证法在认识活动中能够避免形而上学的片面性。

第三,自发的辩证法是在本能的认识活动中,整理片断的、零碎的经验意识而形成的直观的理论。而作为直观的理论则只能运用于直观的认识。所以,依据自发的辩证法,人们对事物的运动只能有一个粗糙的轮廓的了解,不能深入事物内部,具体了解事物本质的辩证关系。相反,自觉的辩证法是科学思想的结晶,是人类认识史的总结,是达到了理性高度的理论,所以,依据自觉的辩证法

就能够进入更广阔的领域,指导人们深入认识事物的内部,具体了解事物本质的辩证关系。自觉的辩证法才是科学认识的工具。

自发的辩证法作为辩证法理论,基本上达到了对立统一的认识,它超过了通常的意识,不仅能看到事物的正面情况,而且也能注意到事物隐蔽着的相反的倾向,这是它优越于形而上学的地方。但是,自发的辩证法作为自发性的理论,仅仅是依据有限的经验,从现象上描述了对立统一的某些表现,却没有抓住事物对立统一的本质,因而也就不能反映出对立统一的全面关系。把自发的辩证法提高到自觉的辩证法,这是历史发展和认识发展的必然趋势,不实现这一飞跃,就不能彻底克服形而上学,辩证法也不能成为科学认识的工具。当然,进入自觉的科学的辩证法以后,自发的辩证法认识也并不完全失去它的意义,人们在长期实践中积累的经验,往往成为接受和理解科学辩证法理论的思想基础,成为把辩证法理论应用于客观实际的中介环节。但必须看到,自发的辩证法虽然包含了比较丰富的辩证法因素,而且语言简炼、形象生动,但终究是不科学的。只有把它提高到科学的辩证法的理论高度,用科学的观点去理解它、掌握它,才能正确地发挥它的作用。如果反过来,崇尚自发的思想,把科学理论降低为素朴的认识,把具有丰富内容的严谨的科学命题归结为几句简单的格言或成语,那就要走向形而上学。

二、辩证思维与知性思维的区别和联系

知性与理性、形式逻辑与辩证逻辑 知性与理性是关于人类思维哲学理论的两个主要的范畴,它们不仅揭示了思维的辩证性质和内在机理,而且展示了思维发展的基本过程。

关于人类思维(理性认识)分为知性与理性两种能力或两种方式,并在思维的历史发展成为先后为序的两个阶段的理论,是人类

哲学思想长期发展的结晶。

古希腊的哲学家柏拉图在他的唯心主义的认识论中，就曾对认识过程中的理性认识阶段做了类似于知性和理性的划分。柏拉图在相当于感性认识和理性认识的“可见世界”与“可知世界”的划分的基础上，对“可见世界”（理智认识）进一步分为两个阶段。“在第一段里，灵魂不得不使用那些被仿效的东西，即前一部分里的实际事物，作为肖像，从假定出发进行研究，却不从假定上升到原则，而从假定下降到结论；在第二段里，灵魂则从假定过渡到超出假定的原则，并不借助于前一段里使用的那些肖像，纯粹凭借理念进行研究。”^①

文艺复兴时期意大利杰出的思想家布鲁诺在他的认识理论中，把认识真理的过程分为三个阶段：第一个阶段是感觉，是人们观察外界事物的“狱窗小孔”，透过小孔只能看到事物的外部情况，还不能发现真理；第二个阶段是理性，是认识真理“敞开的窗户”，但也只能看到象月亮反射的阳光那样，还不能达到完全的真理；只有到了第三个阶段，即理智的阶段，才能见到直射的阳光，认识完全的真理。

在知性、理性范畴的发展史上，德国古典哲学的先驱康德做出了重要的贡献。康德在自己的认识学说中，把人类的认识明确地区分为感性、知性（悟性、理智）和理性等三种形式，与此相应地，在他的《纯粹理性批判》中也存在着三个部分：先验感性论——关于感性的学说；先验分析论——关于知性的学说；先验辩证论——关于理性的学说。而后两者都属于先验逻辑论，都是关于思维能力的学说。康德第一次明确地区分了思维的两种能力，从知性分离出理性，意识到了抽象思维与辩证思维两种不同的思维方式。康德认为，思维的知性“就是把感性直观的对象施以思维

^① 《西方哲学原著选读》上卷，商务印书馆1983年版，第92页。

的能力”，知性把感性材料综合为规律性，而理性则综合知性规律性为一般原理。他说：“吾人以悟性为规律之能力；今名理性为原理之能力以之与悟性相区别。”^① 在康德看来，感性、知性都是限于现象世界的，理性要综合知性的规律为一般原理，就要超越现象，力图进入“物自体”，但理性又不能为自己特有的基本观念——灵魂、自由意志、上帝等找到感性直观的依据，于是，理性就不可能避免陷入一系列相互矛盾的推断之中，即一系列的“二律背反”。在这里，康德把矛盾看作是理性思维的本性，这种理解包含了唯心主义的辩证法，但他把思维的矛盾本性看成是认识事物本质的屏障，使“物自体”成为科学的禁区，从而堵塞了认识接近客观真理的道路。列宁指出：“康德从理智提高到理性，但他降低了思维的作用，否定它有《达到完全真理》的能力。”^②

德国古典哲学的集大成者黑格尔深入地研究了思维的知性和理性的问题。黑格尔正确地指明了知性和理性的本质及其作用。他说：“那只能产生有限规定，并且只能在有限规定中活动的思维，便叫做知性”^③。“知性”以抽象的同一为原则，保证思维的坚定性和确定性。理性则是一种“较高的思维方式”，它扬弃知性所坚决的界限，是“统摄矛盾双方在自身之内”、在具体的概念之内活动的思想方式，它的原则是具体的同一性，它保证思维按照对立统一规律向绝对真理运动。黑格尔还深刻地阐明了知性和理性在人类认识过程中的辩证关系。他说：“抽象的理智思维并不是坚定不移、究竟至极的东西，而是在不断地表明自己扬弃自己和自己过渡到自己的反面的过程中。”^④ 在知性克服了自己的抽象性，把对立双方统摄于自身进行辩证的思考后，思维就上升到理性。辩证的理性

① 康德：《纯粹理性批判》，三联书店1957年版，第245页。

② 《列宁全集》中文第1版第38卷，第182页

③④ 黑格尔：《小逻辑》，商务印书馆1981年版，第93、184页。

不是抛弃知性，而是扬弃知性并把它做为自身发展的一个环节。

马克思主义经典作家不仅肯定了这个哲学思想长期发展的结晶，并以新的形式发展了这个成果。恩格斯说：“悟性和理性。黑格尔所规定的这个区别——依据这个区别，只有辩证的思维才是合理的——是有一定的意思的。”^①马克思更深入一步阐述了知性与理性两种思维活动的逻辑进程或两条道路。马克思指出：“在第一条道路上，完整的表象蒸发为抽象的规定”，即“从表象中的具体达到越来越稀薄的抽象，直到我达到一些最简单的规定。于是行程又得从那里回过头来”，以便“在第二道路上，抽象的规定在思维行程中导致具体的再现。”^② 这里的具体是思维的具体，是各种规定的综合，是多样性的辩证统一。

总结哲学史上的有关论述可以看出，知性思维具有以下特征：

1. 知性思维是在感性材料的基础上建立起抽象的规定，或抽象的普遍性；
2. 知性思维坚执固定分明的界限，使诸规定彼此分离、对立；
3. 知性思维彼此分隔，平行地运用着相互联结着的各种逻辑方法，如比较、分类、分析、综合、归纳、演绎等等；
4. 知性思维的基本规律是同一律，整个知性思维活动就是在自我单纯同一、不自相矛盾的领域中进行。

概括地说，知性思维就是产生和运用固定范畴并依据同一律进行活动的思维，也就是在形式逻辑范围内活动的思维。

同知性思维相比，理性思维即辩证思维具有以下特征：

1. 理性思维是在综合抽象规定的基础上，建立起具有对立统一关系的具体的普遍性；
2. 理性思维融解固定分明的界限，使各种规定往返流动，彼此

^① 《马克思恩格斯选集》第3卷，第545页。

^② 同上书，第2卷，第103页。

转化；

3. 理性思维在相互联系、辩证统一中运用归纳与演绎、分析与综合、逻辑与历史、抽象与具体等各种对立的逻辑方法；

4. 理性思维的根本规律是对立统一规律，即矛盾规律，整个理性思维活动遵循着辩证法的规律。

概括地说，理性思维就是产生和运用流动范畴并按照对立统一规律进行活动的思维，也就是在辩证逻辑范围里活动的思维。

辩证思维与形而上学思维是两种根本对立的思维方式，那么，形而上学思维与知性思维是什么关系呢？长期以来，由于无视知性在人类认识中的地位和作用，结果，无论是国内还是国外，都有把知性思维和形而上学思维混在一起加以批判的情况。出现这种情况不是偶然的，而是有一定原因的。因为知性思维和形而上学思维有定一定联系。知性思维是人类认识活动必经的初级阶段，在这个阶段里，人们在感性认识的基础上，主要是通过比较、分类、抽象、概括等分析性的思维活动，舍弃个别的、非本质的东西，抽取共同的、本质的东西，分别形成“打碎”、“僵化”和“割断”这动的各种刚性的规定，然后，在这些界限分明的规定的基础上，按照同一律进行推理和演绎，形成关于客观世界的规律性的知识。这种思维方法，在近代经验自然科学中获得了很大的发展，促进了分门别类进行研究的各门自然科学的产生和发展。实践和自然科学的长足进步又反过来暴露出知性思维把联系割断，使对立两极化，坚持“非此即彼”原则的局限性。但是，这种知性思维方式却被近代一些哲学家提到了世界观的地位，变成为认识世界普遍的思维方式，即形而上学的思维方式，并同近代发展起来的唯一符合自然科学本性的辩证思维方式相对抗。知性思维与形而上学思维虽然有一定的联系，但在进一步的发展中却存在着本质的区别：知性是通过分析性的思维活动，建立有限的思想，并保持其确定性的思维方

式,是认识事物本质及其规律的必经途径,是向高级的辩证思想发展的思维的低级阶段;而形而上学则是把知性思维的“割断”、“打碎”、“僵化”的因素加以绝对化,进而否认事物的普遍联系和发展变化,成为一种孤立、静止、片面的反科学的世界观。

知性和理性虽然是相互区别的两种不同的思维活动方式,但它们又是人类统一思维过程中相互联系、相互制约、相互转化的,并且在人类思维发展的历史过程中,还是先后为序、相互衔接的两个级段,同时,它们也作为两种不同的认识能力并存于人们的思维之中。

知性和理性是相互联系、相互制约、从低级到高级而依序发展的。知性是理性的基础,为理性的产生、发展准备了条件;理性是知性的进一步发展,是具有新质的飞跃。在人类思维发展史上,先是知性的发展,而后才是理性的发展,理性即辩证思维是在知性发展基础上成长起来的高级思维方式。正如恩格斯所指出的:“整个悟性活动,……是我们和动物所共有的。就种类说来,所有这些方法——从而普通逻辑所承认的一切科学研究手段——对人和高等动物是完全一样的。它们只是在程度上(每一情况下的方法的发展程度上)不同而已。只要人和高等动物都运用或满足于这些初等的方法,那末方法的基本特点对二者是相同的,并导致相同的结果。——相反地,辩证的思维——正因为它是概念本性的研究为前提——只对于人才是可能的,并且只对于较高发展阶段上的人(佛教徒和希腊人)才是可能的,而其充分的发展还晚得多,在现代哲学中才达到。”^①知性尽管是思维发展的低级阶段,但它却是必要的和必然的阶段。知性思维活动,把客观对象内在矛盾的各个方面区别开,各自给予独立的规定,分别确立了间断与连续、有

^① 《马克思恩格斯选集》第3卷,第545页。

限与无限、个别与一般、偶然与必然等对立方面的内容，并没有深入揭示这些对立方面的内在联系，把握这些侧面的对立统一。显然，知性活动是有很大局限性的。但是，知性的发展，一方面在客观上为思维的辩证综合，准备了必须的思想材料；另一方面，在主观上也为思维的自身发展提供了思维形式、思维方法。因此，当人类的社会实践越来越深入事物的辩证本性，当人们的认识越来越需要辩证思考的时候，人类必然要发展理性思维，形成新的思维形式和思维方法。

既然在思维发展过程中，知性是思维发展的初级阶段，而辩证思维是思维发展的高级阶段，那么，在高级的东西产生以后，是否就要取代低级的东西，使其成为“历史”，而退出现实的舞台呢？显然不是。因为，第一，从知性到理性的发展是一个辩证的过程。理性在知性的基础上产生了以后，不仅不抛弃知性，而且还将知性包含于自身之中，成为自身的一个环节。第二，知性在现实的认识过程中，也是一个必经的“初级阶段”。因为从知性到理性是人类思维发展的必然过程，是思维反映现实事物的客观规律。思维史和思维规律相一致，因此，即使在现代，任何一个真实的认识过程，都必然是从知性到理性，无论是人类的认识发展，还是个体的思维过程，都一定是这样。第三，就是在理性阶段，即辩证思维阶段，知性原则仍然是正确思维的必要条件。如果不遵守知性原则，思维就没有确定性、无矛盾性和一贯性，就会走向相对主义和诡辩。但是，辩证思维并不迁就知性所固执的界限，而是让它服从自己的需要，在更高的原则的指导下，发挥知性原则的必要作用。

知性和理性，不仅在性质和作用上有显著的区别，在历史发展中成为从低级到高级发展的两个阶段，而且在现实上又相辅相成作为统一思维的两个方面并存于现代人的思维之中。所以，任何深刻地反映事物辩证运动的正确的思维，都必然是知性与理性的统

一。在知性与理性的统一中，它们既是相互联系、相互依存，又是相互转化的。知性使思维具有确定性、系统性；理性则使思维具有灵活性、流动性。在思维的一定水平上，思维具有了确定的、无矛盾的和系统的性质，但在认识与实践的发展中，思维活动揭示出客观对象的新的方面、新的性质，展示出矛盾的新的内容，破坏了原有的界限，冲破了原有的体系，知性就转化为理性。但是，理性的成果，又必须具有新的确定性和系统性，于是，旧的体系就会为新的体系所代替，理性又转化为知性。总之，知性与理性既相互区别、相互对立，又相互联系、相互转化，双方既对立又统一，成为思维反映运动所固有的一对矛盾，在它的作用下，思维就从抽象走向具体。

逻辑学是关于思维的科学，是关于思维及其形式和规律的科学。恩格斯说：“关于思维的科学，和其他任何科学一样，是一种历史的科学，关于人的思维的历史发展的科学。”^①既然人类思维分为知性思维与理性思维，而知性与理性既对立又统一，成为人类思维发展先后为序的两个阶段，那么，也必须从这个观点来看待思维的逻辑学。形式逻辑是关于知性思维的逻辑，是逻辑学发展的初级阶段，正如恩格斯所说的，它是“逻辑的初等数学”；而辩证逻辑是关于辩证思维的学说，它是逻辑发展的高级阶段，也正象恩格斯所说的，它是“逻辑的高等数学”。^②科学发展的一般规律是：新的阶段、新的理论产生后，它不简单地抛弃旧的阶段或先前的理论，而是指出它们应有的地位和界限。逻辑学的情况也是这样，随着辩证逻辑的产生，形式逻辑作为唯一的逻辑学说、做为普遍的思维方法的地位和作用结束了，但它并没有消亡，它在形式化、数学化方面取得了长足的进步，使它在揭示知性思维的形式、规律方面，更加符

① 《马克思恩格斯选集》第3卷，第465页。

② 《马克思恩格斯选集》第3卷，第465页。

合现代科学的水平。正如知性和理性的相互关系一样，形式逻辑和辩证逻辑既相互联系又相互区别，在思维领域发挥各自应有的作用。

形式逻辑和辩证逻辑都是关于思维的逻辑学说，但是二者研究思维的方式是根本不同的。形式逻辑是从思想的既成状态去研究思维的，是把人的思想看作是在社会实践和科学认识中已经形成了的东西，抛开思想的形成和发展过程，抽出它们的形式结构（逻辑形式）去进行研究，这就象通常所说的，是从思维的“静态”方面去研究的，正是在这个意义上，把形式逻辑看作是思维的“静力学”；而辩证逻辑则是从思想的形成、发展的辩证过程方面来研究的，从它们的相互联系相互转化方面来研究，把它们放在人类征服自然的实践活动和科学发展的历史过程来研究，这也象通常所说的，是从思维的动态方面来研究的。也正是在这个意义上，把辩证逻辑看作是思维的“动力学。”

形式逻辑和辩证逻辑都研究思维形式，但二者在研究过程中对待思维内容的态度是不一样的。任何一个具体的思想，都是形式和内容的统一体。而形式逻辑是暂时地抛开思维内容专门研究思维形式的。被抽出的思维形式，它对自己的内容的深、浅，对、错都一视同仁。思维形式对自己的内容这样无选择的态度，使其被称为“纯形式”。显然，这样的形式是不能解决思维和客观真理完全符合的问题。而辩证逻辑则密切联系思维内容来研究思维形式，联系客观世界的现实内容来研究思维形式，在形式与内容的统一中，使思维反映客观真理，正是在这个意义上，辩证逻辑被称作“内容的逻辑”。黑格尔十分尖锐地批评说：“认为思维的形式是外在的形式，只是附着于内容而非内容本身的形式这也是不对的”，列宁接着作出了两个十分重要的论断，他指出：“黑格尔则要求这样的逻辑：其中形式是具有内容的形式，是活生生的实在的内容的形

式，是和内容不可分离的联系着的形式。”这样的逻辑只能是辩证逻辑，所以，“逻辑不是关于思维的外在形式的学说，而是关于‘一切物质的、自然的和精神的事物’的发展规律的学说，即关于世界的全部具体内容及对它的认识的发展规律的学说。换句话说，逻辑是对世界的认识的历史的总计、总和、结论。”^①

形式逻辑和辩证逻辑都是关于人们如何进行正确思维以获得真理性认识的原则，但是二者所提供的原则的性质却是不一样的。形式逻辑只研究达到真理性认识的一个方面，即形式上的正确性方面，它提供的是关于思维的确定性、不矛盾性、一贯性的原则，这些原则只是思维真理性的必要条件。而辩证逻辑不仅要求形式上的正确性，而且要求内容的真实性，并且要求在形式与内容的统一中再现客观事物，所以，它提供思维无限接近客观真理的全部辩证原则，这些原则是思维真理性的充分条件。因此，列宁给辩证逻辑规定了下述四条基本原则：“要真正地认识事物，就必须把握、研究它的一切方面，一切联系和‘中介’。……这是第一。第二，辩证逻辑要求从事物的发展、‘自己运动’……变化中来观察事物。……第三，必须把人的全部实践——作为真理的标准，也作为事物同人所需要它的那一点的联系的实际确定者——包括到事物的完满的‘定义’中去。第四，辩证逻辑教导说，‘没有抽象的真理，真理总是具体的’”^②。

概念的双重本性 思维反映客体的第一步要经过知性，知性对千变万化的运动“割断”、“固定”、“僵化”，形成有限的形式——概念。理性即辩证思维，“它以概念的本性研究为前提”，以辩证的方式、方法运用概念，使思维通过概念运动，转化反映客体的运动

① 《列宁全集》中文第1版第38卷，第89—90页。

② 《列宁全集》中文第1版第32卷，第83—84页。

和变化。

概念是思维“有机体”的“细胞”，辩证思维必须在概念的本性研究的基础上展开。在辩证法看来，概念的本性就是矛盾，就是它的两重性，就是在概念的本质自身中包含着一系列的矛盾。正是这些矛盾，使概念具有了生命的活力，使概念具有了向对立概念转化的桥梁，使概念具有了普遍联系的中介性。

认识的基本矛盾是主观与客观的矛盾，概念作为认识和掌握自然现象之网的网上纽结，必然是主观性与客观性的对立统一。一方面，概念具有主观性。因为，概念是主体进行认识活动的认识形式，主体借助于这种形式去反映对象，把握客体对主体有意义的灌注了主体的目的、愿望、要求的那些方面、属性和联系，凝结为概念的内容。概念作为对象的反映，是主体活动的产物，是移入人的头脑并经过头脑改造过的对象，所以，概念具有主观性。另一方面，概念又具有客观性。因为，概念虽然是主体反映客体的认识形式，但它“不是空洞的外壳，而是客观世界的反映”，是“人的实践经过千百万次的重复，它在人的意识中以逻辑的格固定下来。”^① 概念的内容，尽管是作为映象的本质属性和必然联系，但它们毕竟是对对象的映象，没有对象就没有映象。作为概念内容的映象，与作为认识客体的对象，是密切联系的，是统一的。所以，概念又具有客观性。通常在论述概念的主、客观矛盾时说“概念在形式上是主观的，在内容上是客观的”，这就容易使人把概念的形式理解为纯粹的主观性，把概念的内容理解为纯粹的客观性。其实，概念作为形式与内容的统一，不仅形式改造了内容，使对象变成了映象，从而内容具有主、客观的两重性，而且内容也改造了形式，形式积淀了内容，从而形式也具有主、客观的两重性。概念的形式与内容的

^① 《列宁全集》中文第1版第38卷，第192、233页。

主、客观的两重性充分表明，人认识客观对象，既要受客观对象自身状态的制约，还要受人的主观状态的制约，人的认识只有在主观性与客观性的对立统一中，才能无限接近地反映客观对象。

概念是最基本的思维形式。思维反映对象的运动只能依照自身的逻辑规律，通过概念的形式来进行。思维对运动的描述，总是粗糙化、僵化。因此，思维反映运动的特点和矛盾，首先就要体现在概念之中，形成概念的僵固性和流动性的对立统一。客观事物是具体的、多样性的，为了把客观事物的本质同现象区别开来，从大量的偶然性联系中揭示出其内在的规律，概念必须采取简约化的形式略去客观事物的丰富内容；客观事物又是处于流动变化的过程之中的，彼此间发生着多种形式的联系，为了把握这些联系和运动过程，概念又必须把这些联系隔离开来，把过程加以割断。概念形成过程中的简约化、隔离、割断的特点，使得概念具有僵固性。但是，本质同现象是密切联系的，本质必然通过现象表现出来；偶然性和必然性也是对立统一的，必然性也离不开偶然性；即便是被隔离、被僵化起来的一个个孤立的概念，也都存在于同自己相对立的概念之中，每一概念都处在和其余一切概念的一定关系中、一定联系中。这种对立、联系也就存在于每一概念的本质规定之中，构成概念的僵固性的否定方面，所以，概念又具有流动性。

概念是反映对象本质和规律的思维形式，对象的本质和规律性是思维通过概括和抽象从各种各样的个别事物和现象中揭示出来的一般的东西，因此，在概念的内容中必然存在着一般和个别的对立统一。列宁指出：“概念的第一个特性是普遍性。”^①在客观世界中，本质和现象、必然性和偶然性等等是结合在一起存在着的。人的认识就是要借助于概念等思维形式理解、把握对象及其过程，

① 《列宁全集》中文第1版第38卷，第187页。

必须在概括、抽象的思维活动中对本质、现象、偶然的、必然的，规律等等进行区分，找出本质、规律性的东西，凝结在概念之中。但在辩证法看来，概念所概括、抽象出来的普遍、一般，决不是单纯的一般，决不是脱离了个别的全部丰富性的僵死的一般。一般，作为个别对象的本质、规律的体现，它的辩证本性就在于：个别的全部丰富性不是在一般中消失，而是在一般中得以保存。这样的一般应是包含了个别丰富内容的一般，正如列宁所指出的：“不只是抽象的普遍，而且是自身体现着特殊、个体、个别东西的丰富性的这种普遍”^①。在这样的概念自身中就包含着个别。所以，概念作为对象的本质和规律的反映，它是一般；但是，概念所反映的本质和规律又是从个别之中概括、抽象出来的，是体现了特殊、个体、个别的丰富性的一般，从这个意义上说，它又是个别。所以，概念就其内容来说，也是一般和个别的对立统一。

概念具有一系列的两重性，是毫不奇怪的。概念是思维的细胞，是它的最基本的形式，所以在概念中包含着思维反映客体的全部矛盾的萌芽。但是，所揭示的这一系列的两重性，也不是彼此并列没有联系的。概念作为反映客体的主观映象，是通过把握客观对象的本质和规律实现的，而客观对象是本质和现象、偶然联系和必然联系等等的对立统一；概念作为思维的形式，在把握本质和规律时，不可避免地要把联系隔离，把变化僵化，使得概念成为僵固性与流动性的对立统一。概念的形成是思维抽象的结果，思维的抽象总是以简约化形式反映具体的客观对象。所以，概念中的两重性是认识的基本矛盾的体现。正如列宁所指出的：“当逻辑的概念还是‘抽象的’，还具有抽象形式的时候，它们是主观的，但同时它们也反映着自在之物。自然界既是具体的又是抽象的，既

^① 《列宁全集》中文第1版第38卷，第98页。

是现象又是本质，既是瞬间又是关系。人的概念就其抽象性、隔离性来说是主观的，可是就整体、过程、总和、趋势、泉源来说却是客观的。”^①

概念运动的特点 客观事物是有着多方面的联系并且是处于永恒变化的过程中的。人的认识活动的目的，就是要使主观的思想同客观事物的联系、变化过程达到一致，保证人们改造世界的实践活动取得成功。客观事物的发展变化，是一个按自身的辩证法规律盲目地进行的自然过程，而人类思维反映这个自然过程，却只能按照思维运动所固有的全部逻辑规律，通过概念的形式来进行。这就是说，客观的辩证法支配着事物的运动发展过程，而我们却只能通过概念的运动过程去反映事物的运动过程。但是，由于概念具有自身的矛盾本性，使概念的运动在本质上同事物的运动相一致，而在表现形式上却有自己的特点，又同事物的运动不一致。概念是通过自身的曲折运动过程反映客观事物的发展变化的。概念自身运动的特点就在于：概念在自身形成的过程中，首先对事物的联系、运动加以固定、隔离、僵化，然后，再突破自身的凝固性、僵化性，通过对立概念的转化，从凝固走向运动，从僵化走向全面联系，从而在更高的基础上再现客观事物的发展变化。

既然概念是思维机体的细胞，是思维最基本的形式，因此，思维对自然界中到处盛行的对立中的运动的反映，就只能在形成概念的基础上来进行。人们的社会实践是人们形成概念的基础。通过实践人们获得了关于客观事物的大量感性经验材料，而要形成关于事物的概念，就必须在感性材料的基础上“经过思考作用，将丰富的感觉材料加以去粗取精、去伪存真、由此及彼、由表及里

^① 《列宁全集》中文第1版第38卷，第223页。

的改造制作工夫”^①，把事物的本质同事物的现象区别开来，从大量的外部的偶然性的联系中揭示出事物的内部联系和规律，形成反映事物的本质、反映事物内部规律性的概念。这种从现象走向本质，从偶然走向必然，从个别走向一般，一方面，是更深入地反映对象，正如列宁所指出的：“规律和本质是表示人对现象、对世界等等的认识深化的”^②概念；但是，另一方面，由于本质、规律“是现象中同一的东西”、是“现象的平静的反映”^③，结果使得反映本质、规律的概念略去了客观事物大量丰富的内容，把生动具体的、处于流变过程的客观事物隔离、凝固、僵化起来了，造成了概念自身的僵固性。这无疑又使得人的认识远离开事物，使得概念与具体事物相对立，这就是概念运动的曲折，是概念向客体无限接近的“相离线”。但概念运动的这种曲折，和客体的相离，决不是人们认识的过错，更不是主观的失误，恰恰相反，概念运动的这种曲折和相离不仅是必然的，而且是必要的，正象列宁所指出的：“认识向客体的运动从来只能是辩证地进行的：为了更准确地前进而后退——相合线和相离线：彼此相接触的圆圈。”^④

概念运动的这种曲折性迷惑了一些哲学家，他们停止在概念的僵固性面前，把它绝对化，进而否定概念、理智具有把握世界的的能力，认为概念“拦阻生活之流”。法国生命哲学的主要代表柏格森从他的反理性主义出发，认为我们的理智“它一方面是借凝固的知觉来进行活动，另一方面又借稳定的概念来进行活动。它从不动的东西出发，把运动只感知和表达为一种不动性的函项。”^⑤“以为我们借它们可以把握一种实在，那是枉然的；它们所提供给我们

① 《毛泽东选集》合订本，第268页。

②③ 《列宁全集》中文第1版第38卷，第159页。

④ 《列宁全集》中文第1版第38卷，第310页。

⑤ 柏格森：《形而上学导言》商务印书馆1963年版，第30页。

的不过是这种实在的阴影而已。”^①他断言具有凝固特点的概念不能反映客观事物及其运动，是完全违反科学发展和人们改造世界的客观实际，拦阻生活之流、提供实在阴影的不是具有凝固性的概念，而是他们反理性主义和形而上学思维方式。

在辩证思维方式看来，概念是僵固性和流动性、灵活性的对立统一。概念的僵固性只是概念矛盾本性的一个方面，是概念运动一个阶段。随着生活实践的发展，随着思维向客体内部的深入，概念就突破自己的凝固性而向着对立面转化，在自身的流动中，在对立概念以至一切概念的联系中再现客观事物无限发展变化的实际过程。关于概念的流动本性，列宁曾深刻地指出：“人的概念并不是不动的，而是永恒运动的，相互转化的，往返流动的；否则，它们就不能反映活生生的生活。”^②又说：“如果一切都发展着，那末这点是否也同思维的最一般的概念和范畴有关？如果无关，那就是说，思维和存在不相联系。如果有关，那就是说，存在着具有客观意义的概念的辩证法和认识的辩证法。”^③

概念从凝固、僵化客观事物的运动，到突破凝固、僵化，在自身的往返流动、相互转化中再现客观事物的永恒运动，这就是概念运动的基本特点。概念必须凝固客观事物，因为它是主体把握客体的思维形式，我们永远不会完全消除概念的僵固性；概念所以是运动的，因为它们是流转的、变化的客观事物的反映。这就是概念运动的辩证过程，这也就是认识活动的辩证性质。人类就是在概念的辩证运动中无限地接近客观事物本身，在概念和它所反映的对象间的具体的历史地统一过程中，认识与改造客观世界。概念的运动与客体的运动是一个无限接近的过程，正如恩格斯所指出的：“……一个事物的概念和它的现实，就象两条渐近线一样，一齐

① 柏格森：《形而上学导言》商务印书馆1963年版，第8—9页。

②③ 《列宁全集》中文第1版第38卷，第277、280页。

向前延伸,彼此不断接近,但是永远不会相交。两者的这种差别正好是这样一种差别,这种差别使得概念并不无条件地直接就是现实,而现实也不直接就是它自己的概念。”^①

对概念灵活性的两种运用 概念辩证运动的特点表明,概念对客观事物运动的描述,不可避免的总是粗糙化、僵化,但是,随着人们实践活动的发展,随着人们对充满矛盾和矛盾双方相互转化的客观事物认识的不断深入,概念又不断地突破自己的僵固性向对立概念转化、并同其他一切概念处于一定的关系、一定的联系之中。概念的内在矛盾、相互转化,往返流动,使概念具有了能够反映活生生的生活的灵活性。列宁深刻指出:“概念的全面的、普遍的灵活性,达到了对立面同一的灵活性,——这就是问题的实质所在。”^②

概念的灵活性是在人们对客观事物的认识过程中实现的,人的认识活动必然贯穿着哲学方法论的作用,因此,哲学方法论上的不同观点,势必制约着对概念灵活性的运用。如果说从前的形而上学认为事物和概念在本质上没有变化,没有对立面同一的灵活性,那么,现代的形而上学一般并不表现为否认事物和概念的一切发展、运动。而是曲解概念的运动,使概念的灵活性变成了主体的随心所欲。这样,对概念的灵活性就有两种不同的运用,正如列宁所指出的:“如果加以主观的应用=折衷主义与诡辩。客观地应用的灵活性,即反映物质过程的全面性及其统一的灵活性,就是辩证法,就是世界的永恒发展的正确反映。”^③

运用概念的灵活性去把握客观事物的运动,是一种使概念的

① 《马克思恩格斯全集》第39卷,第408页。

② 《列宁全集》中文第1版第38卷,第112页。

③ 《列宁全集》中文第1版第38卷,第112页。

辩证法转化为客观辩证法的活动。这种转化活动必须依据概念的灵活性与客观事物的灵活性的固有联系去进行。这就是要客观地应用概念的灵活性。为了做到这一点必须：第一，要使概念的灵活性去适应事物的灵活性，决不能要事物的灵活性去适应概念的灵活性。概念所以是灵活的，因为它们灵活的客观事物的反映。客观事物及其过程本身具有内在的矛盾，这种差别的内在发生成为客观事物运动、变化和发展的源泉和动力。既然概念是思维反映的形式，是客观事物的精神模型，因而，概念的内在矛盾及其运动、变化和发展的客观基础、源泉和动力就在于客观事物及其过程的内在矛盾。列宁深刻地指出：“这些概念（及其关系、转化、矛盾）是作为客观世界的反映而被表现出来的。事物的辩证法创造观念的辩证法，而不是相反。”^① 第二，要具体地、创造性地应用概念的灵活性，决不能把灵活的概念系统做为僵死的公式到处套用。概念的灵活性是客观事物灵活性的反映，但毕竟是抽象的、概括的反映，决不能代替客观事物的生动的多样化的内容，一般只能大致地包括个别，不能完全包括个别。所以，每一次应用都要对客观事物的灵活性作具体分析，都是一次创造性的思维活动。

总之，客观地应用概念的灵活性，就是要按照客观事物内在固有的矛盾及转化的具体内容去运用概念的灵活性，使概念的对立统一的灵活性反映客观事物的本质自身的矛盾，差别的内在发生，向“自己的他物，是向自己的对立面的发展”^②。

主观地应用概念的灵活性，就是抛开概念的灵活性与客观事物灵活性所固有的联系，不顾客观事物本质自身的矛盾及其转化具体过程，不是差别的内在发生，不是向自己的对立而发展，而随意地玩弄概念的灵活性，结果必然使概念的辩证法成为随意的概

^① 《列宁全集》中文第1版第38卷，第210页。

^② 《列宁全集》中文第1版第38卷，第288页。

念游戏，成为折衷主义和诡辩论。

主观地应用概念的灵活性，就是把概念的运动看作是脱离客观事物运动的概念的自我运动，并且把概念的灵活性从外面强加于客观事物及其过程，既可以任意选取两个事物在它们之间建立随意的联系，又可以任意抹煞对立面之间的客观联系，创造莫须有的矛盾。这样地抛开客观事物的灵活性主观地应用概念的灵活性，势必把概念的辩证法变成了可以任意制造联系、转化和矛盾的诡辩工具。

把概念的灵活性变成诡辩论还在于抛开了概念灵活性和客观事物灵活性的联系和转化的具体条件性。任何客观事物的矛盾都是具体的特殊的矛盾，概念的灵活性只有结合具体的条件才能转化为客观事物的灵活性，如果不分析客观矛盾的千差万别的具体情况，不注意研究运动着的和变化了的具体情况。把概念的灵活性庸俗化，借口新的情况、新的矛盾，随意地说明和解释具体矛盾，按照主观需要任意编造，概念的辩证法也就成了任意胡诌的诡辩法。

对概念的灵活性加以主观主义的应用，这是机会主义者在认识论方面的重要特点。他们违背马克思主义的实事求是，一切从实际出发，具体问题具体分析的一系列根本原则，借口客观事实的复杂性，借口事物的发展变化，翻手为云，覆手为雨，以掩盖他们从根本上背叛马克思主义的卑劣行径。“四人帮”是主观应用概念灵活性，把辩证法变为诡辩论的典型代表。他们把精神可以转化为物质，说成精神可以代替物质，把革命可以促进生产，说成革命就是生产，把乱子具有两重性，说成“大乱大好，越乱越好”，诸如此类。

辩证思维的目的在于形成具体概念 人类认识发展史表明，

人类思维首先是把客观事物当作既成的、同一的、稳定的东西来把握的，而后才能深入事物的内在差别，从过程、运动和变化来认识和把握。思维适应这一过程是从知性到理性即辩证思维的发展。知性思维从既成的、同一的、稳定的方面来把握客观事物，从而把结合着的对立面分开，把相互联系和相互作用的东西进行隔离，形成的是一个一个的抽象概念。而理性思维则在深入揭示客观事物内在矛盾的基础上，溶解了各个孤立概念的界限，充实了丰富的内容，使它们相互过渡、相互转化。概念过渡、转化的形式是丰富多采的，概念转化过程的总趋势是由低级到高级，由反映一级本质到二级本质到更深刻本质的过程，也就是由抽象概念发展到具体概念的过程。辩证思维是以具体真理为对象的思维，辩证思维的目的就在于形成体现具体真理的具体概念。

具体概念是相对于抽象概念而言的，是与抽象概念处于对立统一关系之中的。抽象概念和具体概念都是理性认识的产物，但都体现着理论思维反映客体的深化的不同程度。同具体概念相比，抽象概念体现认识发展的低级阶段，是关于思维对象总体的某一方面或某一初级层次的本质的规定，这样的规定就不可避免地具有单一性、抽象同一性、凝固的特点；具体概念是对抽象概念的否定，它保留了抽象概念的合理的内容，并把它作为自己发展的环节，体现着认识发展的更高的阶段。具体概念揭示了对象内在的复杂矛盾，综合了对象的多种规定，再现了对象的整体的概念。同抽象概念相比，具体概念具有全面的丰富性。对立同一的灵活性和多方面多层次的联系性的特点。首先，具体概念是关于对象的全面的最富有内容的知识。马克思指出：“具体之所以具体，因为它是许多规定的综和，因而是多样性的统一。”^① 抽象概念是抛开对象

^① 《马克思恩格斯选集》第2卷，第103页。

无限丰富性和多种规定性抽取出的单一形式的普遍性；而具体概念则“不只是抽象的普遍，而且是自身体现着特殊、个体、个别东西的丰富性的这种普遍（特殊的和个别的東西的全部丰富性！）！”^①其次，具体概念的丰富内容，不是多种规定的简单综合，也不是多样性的简单统一，而是对立面的统一，是概念所反映的各种矛盾的有机的统一。这种复杂的对立统一不是僵死的、凝固的、不变的，而是有条件的、活生生的、相互转化的，统一中包含着差异和对立，差异和对立中又包含着统一，从而使概念具有全面的、普遍的灵活性，达到了对立面统一的灵活性。再次，具体概念所具有的对立面统一的灵活性，使具体概念在相互转化、往返流动中具有了多方面、多层次的联系性。一切都经过中介相联结，每一个概念都处在和其他一切概念的一定联系中，横向的，纵向的，一环扣一环，纵横交错，形成为网格式的概念体系。只有这样，才能全面把握客观事物的一切方面、一切联系，才能反映自然现象之网。

辩证思维形成具体概念是通过从抽象上升到具体的逻辑方法实现的。人们的认识开始于对客观事物的生动直观即感性的具体，但感性的具体只是关于具体事物的知觉和表象，还不能揭示出客观事物的本质及其内部联系，因而需借助于思维的抽象，使“完整的表象蒸发为抽象的规定”，形成关于具体事物的本质和规律的一个一个的抽象概念。形成个别的抽象并不是理论思维的终结，仅仅是达到形成具体知识的手段。于是理论思维还必须通过辩证的综合，把反映具体事物各个方面的本质和规律性的各个抽象规定联系起来，形成关于具体事物的具体知识。“从抽象上升到具体的方法，只是思维用来掌握具体并把它当作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。”^②思维的抽象是

^① 《列宁全集》中文第1版第38卷，第98页。

^② 《马克思恩格斯选集》第2卷，第103页。

对感性具体的否定,思维中的具体又是对抽象的否定。在从思维的抽象上升到思维的具体时,决不是把一个个的抽象进行简单汇集和串连,而是一个认识内容不断充实丰富,矛盾不断展开、转化的复杂的过程。一种抽象是另一种抽象的逻辑继续和发展,最初以“萌芽”形式潜藏在作为上升起点的抽象中的多样性,会随着一个个抽象的过渡、转化、生长起来,成为具有自身全部丰富内容的具体的多样性。这样所形成的具体概念,就是“一个具有许多规定和关系的丰富的总体了”^①。

从具体概念的形成过程中,我们不难看出抽象和具体在认识过程中的辩证法。人们为了在思维中最终再现客观的具体事物,认识必须经历曲折的道路,为了再现具体而必须离开具体,抽象是认识具体必经的阶段,只有通过思维的抽象发现事物的各方面本质之后,才能在思维中再现有血有肉的具体事物。但我们所获得的具体概念又具有相对性,因为我们在每一认识过程中所达到的具体,又会反过来作为一次新上升的起点,以前的具体概念对于以后更为具体的概念,又成为抽象的概念。辩证认识的过程就是由抽象概念上升到具体概念的过程,而每一次上升,都使认识得到一次深化,达到更为具体、更为全面的把握对象。由抽象上升为具体,这是辩证思维运动的一般过程。

三、辩证思维模式与知性思维模式

辩证思维模式与知性思维模式 辩证思维和知性思维既是思维发展的两个阶段,又是思维活动的两种方法。这两种方法为人们提供了建构认识的两种不同框架,以不自觉的形式组织、筛选、整合思维内容。长期沿用一种思维方法,使这种方法的特点积淀

^① 《马克思恩格斯选集》第2卷,第103页。

在人们心中,形成一种习惯性的思维定势,即思维模式。

知性思维模式是一种静态的思维模式。知性思维的特点是把认识的具体对象的丰富内容和普遍联系抽象化、孤立化,以取得一种确定、凝固的认识。知性思维模式集中体现了这些特点,主要表现为以下几种认识模式:

(1)凝固——封闭式的思维模式。这种模式排斥事物的运动和变化,或把事物固定在认识的某一点上,或追求变化的事物中的不变因素,以此代表整个事物。为了维护这种固定的认识,这种模式排斥为固定的认识所不包含的事物的其它因素,更排斥来自其它事物的外来因素,把认识封闭在已有的认识之中。以已有的认识为核心,最终把认识凝固在一点上。思维凝固产生了认识活动的向心力,认识总围绕固定的轴心旋转,在一个封闭的圈子里运动,并逐步向中心靠拢,形成了一种收敛式的思维倾向。

(2)稳定——保守式的思维模式。思维凝固、收敛的结果产生了一种无冲突的平衡态,认识活动滞留在一点上,失去了时间和空间的多维结构。从时间上看,思维凝固导致了“向后看”的习惯。人们只注重过去,不注重现在和未来,往往以过去的认识作为尺度,衡量、取舍现时的认识,并为将来的认识构造先定的框架。从空间上看,思维凝固导致了“以我为核心”的习惯。人们只注重自己的认识范围,不注重认识的对象之间普遍、广阔的联系,往往以一孔之见覆盖天下,不加区分地套用固定的模式。这样就使认识活动很难接受新鲜事物,稳定在一种状态,从现有的结论出发,进行自我膨胀式的思维演绎,缺乏创造力和开拓精神。由此产生的思维收敛总在狭隘的领域内运动,造成一种保守的局面。

(3)单一——两极式的思维模式。思维凝固、收敛的结果导致认识排斥内容的多样性,采取“是就是,不是就不是”的二值判断方法。把复杂的认识内容简单化,归结为一种绝对对立或绝对统

一的状态,既看不到对立中的联系,又看不到同一中的差别,用单向度的方法把认识内容一体化。这种简单、单一的认识体系一旦受到多样性事实的冲击,便从一个极端跳到另一个极端,对原有认识采取彻底推翻、全盘否定的态度。这是思维凝固的向心力使思维活动不断收敛、内缩,造成思维结构塌陷的结果。单一的认识结构无法容纳多样的内容,结构必然被撑破。即使没有多样性的外来冲击,过渡收敛势必造成思维贫乏,越来越没有内容,最终失去了构建认识结构的功能。

知性思维是认识发展的必经阶段。经过知性思维的整理,丰富的现象性认识获得了抽象的本质性规定,建立起有确定内涵的概念系统,为辩证思维从抽象到具体、从有限到无限地把握事物的本质奠定了基础。知性思维模式也是思维方法发展的必经阶段。思维凝固、收敛,形成稳定、单一的思想体系,比之流连于表面现象,浑沌未分,模糊直观的感性思维方法仍是一种进步。这种思维定势有助于人们摆脱肤浅的感性状态,从中升华出确定的结论。但是,知性思维模式和辩证思维的要求相比,有着孤立、僵化、片面、狭隘等缺点,有待于上升为辩证思维模式。

由于知性思维模式不断强化着知性思维的缺点,它本身就是一种定型化了的形而上学思维方法。这种模式一方面产生绝对主义、教条主义,夸大既定的认识,僵化既定的认识,照套照搬既定的认识;一方面产生相对主义,夸大认识的变化,割裂多样性与统一性的联系,陷入认识的无政府状态。相对主义倾向也是知性思维模式的一种表现。从表面上看,相对主义并不主张认识的凝固、收敛、稳定、单一,但在本质上,相对主义仍然采取“是就是,不是就不是”的原则,承认多样,就必须排斥统一,承认差别,就必须排斥联系,承认变化,就必须排斥稳定。教条主义和相对主义是知性思维模式的两极。教条主义是知性思维模式的基本特征,相对主义则

是其自我崩溃的结果。相对主义表明了知性思维模式的困境，它导致了思维的两极运动，两极运动的结果却在不断破坏着它自身的结构。这说明知性思维模式的局限性，说明它有待于升华到辩证思维模式。

辩证思维模式是一种动态的思维模式。辩证思维的特点用联系、全面、发展的观点看问题。辩证思维模式集中体现了这些特点，和知性思维模式相对应，主要表现在以下几方面：

(1) 发散——开放式的思维模式。这种模式把被知性思维模式凝固化了的认识还原到事物的丰富内容和普遍联系中，认识不再仅仅面向过去，面向自己，而是面向现在和未来，面向广阔的世界。这样，认识就不再局限于狭隘的既定认识的范围，不再向已知收敛，而是不断向未知发散，解放了认识的包容量，使认识不断向未知发散，解放了认识的包容量，使认识不断吸收新的因素，不断有所发现，有所前进，以兼收并蓄的胸怀不断创新。

(2) 批判——创造式的思维模式。思维模式的发散和开放打破了稳态的思维模式，造成了认识的变动和创新。发散思维不满足于已有的认识，不停留在已有的结论中，它不断用新的认识取代旧的认识，自我超越，自我否定，自我批判。自我批判是辩证思维模式的本质特征。自我批判决定了思维发散不是量的扩张，而是质的飞跃；决定了思维开放不是机械相加、简单堆积，而是创造和更新。自我批判否定了辩证思维模式不承认永恒的思想教条的存在，而是遵循思维的本性，不断地自我创造，扩大已知世界。

(3) 多样——总体式思维模式。批判和创新打破了认识的孤立性和单一性，形成了包含着差别、对立、冲突的多样化的认识状态。认识跳出了“是就是，不是就不是”的二值判断的圈子，转向多值判断。多样性的思维模式具有一种宽容精神，能够接受不同观点并存的事实，在各种观点相互批判和相互补偿中获得全面、总体

的认识。多样性突破了片面性，为思维活动提供了广阔的背景。但是，多样性的认识并存并不是排斥各种认识之间的联系，恰恰相反，辩证思维模式就是要在比较、冲突、互补中掌握有具体内容的总体，在总体的联系中把握区别。

辩证思维模式超越了知性思维模式，推动认识由贫乏的抽象规定向丰富的具体规定发展，是一种高级的认识方法，即定型化了的辩证法。认识愈深入本质，越愈面对矛盾冲突，愈触及对象总体，愈需要运用辩证思维模式。辩证思维模式不同于相对主义倾向。相对主义不过执着认识变化、多样的一极，而辩证思维模式则从联系和区别、多样和统一、变动和稳定的统一关系中认识事物。相对主义是知性思维模式的自我消灭，只有向辩证思维模式发展才是知性思维模式的根本出路。

传统思维模式与现代思维模式 辩证思维模式和知性思维模式作为思维方法积淀的结果，是历史的产物。在古代，人们的认识还处于混沌未分状态，主要采取直观的方法，形成一种直观、形象、笼统、模糊的感性思维模式。感性思维模式没有具体的规定性，其结构和原则经常变动，呈现为一种不确定的状态。思维模式和人们的行为模式有密切的联系。在古代，人们的社会分工不复杂，活动对象也未充分分化，这种混沌的整体性投射到思维中，就形成了形象直观式的一体化思维倾向。根据一体化倾向，人们总是力图从不断流变、形形色色的可感现象中寻求一体化的稳定的根据，逐渐使一体性和多样的现象分离。多样的现象常常是倏忽即逝的，很难积淀下来，结果一体化的倾向却在人们心中积淀下来，成为脱离多样性的唯一原则。宗教神学、经院神学、儒家学说就是这种一体化积淀的产物。这种脱离多样性的一体化倾向，可以看成是知性思维模式的雏形，也可以看成是从感性思维模式向知性思维模

式的过渡。

典型的知性思维模式是近代资本主义社会的产物。随着资本主义生产关系取代了封建社会的生产关系，自由竞争取代了封建专制的大一统性，个人从整体中获得了独立活动的自由，在个体之间产生了明显的差别和对立。随着工业文明取代了农业文明，一方面社会分工越来越复杂和精细，导致活动对象的具体化、有限化；另一方面科学研究也进入了从收集材料到分门别类，进行定量研究的阶段。这样就使认识本身发生了决裂，人们重视具体认识的独立领域，忽略了认识活动的完整过程，进入一种片面、孤立、静止的思维状态，形成了知性思维模式。

辩证思维模式是实践和科学向综合方向发展的产物。近代末期，一方面自然科学完成了积累材料、分门别类，进行专业化研究的使命，开始向跨学科、跨领域，从统一的过程中认识事物的阶段飞跃；一方面社会生产在专业化、标准化的基础上开始向自动化、联合的方向发展。这种趋势促使人们摆脱凝固、封闭、单一的思维状态，逐渐构造出一种变动、开放、全面的思维模式。作为自觉状态辩证思维模式萌发于黑格尔，形成于马克思。作为自发状态的辩证思维模式，渗透在现代科学研究和具有现代工业文明水平国家的广泛的思维活动中。辩证思维模式集中体现了当代人们的思维方法的发展倾向。在这一意义上，我们可以把辩证思维模式看成是现代化的思维模式。

尽管马克思主义在当代中国的意识形态中占统治地位，尽管多年来马克思主义被广泛传播和不断强化地宣传、教育，但在我国，人们仍然普遍地受着传统思维模式的影响。这种传统思维模式就是从长期的封建社会延续下来的、介于感性思维模式和知性思维模式之间的思维定势。这种特殊地位使传统思维模式兼有两者的特点：一方面是直观——形象性、同步——一体性的，一方面

是凝固——封闭性、稳定——保守性、单一——两极性的。由于这两种特性的并存，同步——一体性不断强化着稳定——保守、凝固——封闭的思维结构，导致一种超强的思想僵化、教条化趋势。另一方面，直观——形象性的流变无常、模糊不清又加重了思维的两极性运动，人们习惯于从一个极端跳到另一个极端，或用新的教条主义代替旧的教条主义，或走向相对主义、虚无主义。道家思想就是对儒家思想的补充，一旦“道”行不通，便转向清静无为，“此亦一是非，彼亦一是非”，庄周梦蝶式的超脱态度。所以，在中国儒道两家得以长期并存，传统思维模式也能够于不断的震荡中“以不变应万变”，长期统治人们的思想。

在当前现代化的过程中，人们已经遇到了传统思维模式和现代化思维模式之间的冲突。传统思维模式严重束缚着人们的思想，是提倡解放思想、大胆创新、勇于进取、不断开拓的改革精神的巨大障碍。思维模式的转换已经成为思想现代化的重要任务之一。

那种从中国传统思维模式中形象——直观性和同步——统一性的特点中直接推论出中国传统思维模式符合现代科学发展倾向的观点是错误的。从古代到现代，思维模式的发展呈现为一个由统一到分化、再到高级统一的否定之否定的发展过程。当然，在高级阶段会重复一些低级阶段的特征，但重复只是现象，现代化的思维模式和传统思维模式仍有本质区别。在未得到充分分化的基础上，脱胎于浑沌笼统状态的形象——直观性和同步——统一性只能产生封闭的思想体系和两极性思维定势变迁，和开放的、变动的、总体性的思维模式有相当大的距离。我们面临的不是陶醉于由于某些吻合现象产生的自我欣赏之中，而是清醒地认识到传统思维模式和现代化思维模式的差距，向逻辑化、理论化、多样化、总体化、开放化、创新化的方向发展，向传统思维模式中不断输

送它所缺少的创新精神、宽容精神、理性精神，实现思维模式的现代化。

第四节 认识的发展及其规律

一、认识发展过程的规律性

认识规律范畴 从认识过程的因素和机制，人们可以看到认识活动是十分丰富而复杂的。历史上的哲学家们曾分别研究了认识活动的不同领域、不同方面，形成了他们的种种认识理论。每一种认识理论都揭示了认识活动的一定规律性，都包含着一定的真理成份。由于在不同的哲学家那里，他们侧重研究认识活动不同方面，所以他们就提出了不同的认识论，提出了不同的认识规律，在他们那里认识规律范畴也包含着不同的含义。概括来说，起码有以下一些认识论理论：

(1) 发生认识论。发生认识论又分为两大类，一是揭示个体从儿童到成体的认识活动发生，认识机能发展的发生认识论。皮亚杰在这一方面作出了杰出的贡献。二是揭示种系认识历史发生的类认识发生认识论。列维·布留尔(1857—1939)等许多人文科学家都深入地研究了原始社会人类认识的发生、发展，研究了从原始意识向文明社会意识的转变。黑格尔的《精神现象学》可以看作人类意识发生学的逻辑概括。

(2) 成体认识论。这相当于我们过去所侧重研究的传统认识论，它主要是研究现实个体成体的具体认识是怎样以实践为基础从不知到知、从知之不多到知之甚多、从感性到理性这一过程，研究实践活动和认识活动的多种关系。

(3) 逻辑认识论。这种认识论以黑格尔《逻辑学》为代表。黑格

尔认为对于人类的认识来说重要的不是感性形式与感性内容的统一,而是思维和存在本质的统一,是思维规律和存在规律的统一,这就不是一个心理学问题,不是一个感性认识如何发生的问题,而是一个逻辑问题,是要用辩证法使逻辑范畴运动起来,使逻辑范畴在运动中实现思维与存在的统一。所以,在黑格尔那里,辩证法、逻辑学与认识论是统一的,黑格尔的认识论就是按从抽象到具体原则建构的范畴逻辑体系。黑格尔把认识的感性发生等问题看作是逻辑认识论的前问题,放在了《精神现象学》之中。

(4)人类的实践活动是由多种领域构成的。由于在不同领域中主体所要认识、改造的对象有其不同的具体特点,相应地要求主体以不同的认识方式来认识事物。不同的认识对象及主客体关系反映到认识中,体现为不同领域的认识论,形成一些具体的认识规律。科学认识论、艺术认识论、教育认识论等等统属此列。

以上这些认识论之间是密切相关的。从一定意义上说,个体的认识发生过程是人类认识发生的浓缩,是人类认识发展的重演。在本书上卷中,我们概括人类认识大体上经历了直观、反省和自觉三大阶段,从个体的认识发生过程来说,亦是如此。个体认识发展过程所经历的自发、反思和自觉阶段大体上相当于个体发展的童年、青少年和成年时期。恩格斯曾指出学习哲学史是训练思维的最好学校。列宁也指出要认真吸收认识史的全部有益成份。他们这些思想的实质在于,强调个体认识的发展必须走过人类认识发展的历程才能成熟起来。所以,个体要想真正达到认识的自觉阶段必须掌握人类认识发生规律。个体认识发生规律与人类认识发生规律除了一致性之外,还有差别性。在今天科学技术的充分发展、知识激增的条件下,不但个体认识发生发展的速度加快,而且许多认识的获得并不是直接起源于直接经验,更大量的是从间接知识积累而来。

人类的一般认识规律和把握不同领域的客体对象的不同认识规律之间的关系是一般和个别的关系。成体认识论所揭示的成体认识规律作为实践主体的一般规律在各个领域都适用。但是在不同领域这一规律又具体表现为不同的形式。艺术的认识论、科学的认识论,虽然都贯穿着一般认识论的本质内容,但艺术重在形成形象,科学旨在形成概念和判断。在艺术和科学中,形象思维与概念思维就有不同的地位和价值。所以,只有从一般和个别的结合上把握认识规律才能更好地认识事物。

由于受旧唯物主义的影响,在很长一段时间内我们的认识论仅仅局限于成体具体认识发生的研究上,重点仅放在确立和捍卫认识来源于外在世界这一唯物主义原则上,而忽视了康德、黑格尔开创的逻辑认识论。我们没有认真研究黑格尔哲学中包含的逻辑学、辩证法、认识论一致的思想,没有认真研究列宁关于辩证法、认识论、逻辑学相互一致的思想,所以我们也就没能形成自立的逻辑认识论。恩格斯批判法国唯物论只注重确立认识来源于感性经验,而忽视研究逻辑形式、逻辑范畴的缺点在我们身上也存在着。按照列宁批判改造黑格尔《逻辑学》的思想,重要的问题不是感性认识发生的问题。列宁强调只有按照从抽象到具体原则建构的辩证的逻辑范畴体系才能把握事物的本质。而这一逻辑范畴体系及体系内每一范畴向另一范畴的辩证转化,就是辩证法,就是逻辑认识论,就是认识的逻辑规律。这一逻辑认识论、逻辑规律不是干巴巴的几条原则,而是全部逻辑范畴之间的辩证关系和范畴体系。掌握逻辑认识论就是掌握人类最一般认识范畴的辩证关系和科学体系。本书的客体、主体范畴就不仅是表明客体、主体本质的范畴,而且也是认识客体、主体的逻辑范畴。我们试图揭示客体、主体范畴的辩证关系,试图揭示客体、主体范畴体系,正是为了建立这样的逻辑认识论。

列宁在《哲学笔记》中曾指出要研究构成认识论和辩证法的七大知识领域，^①即哲学史、各门科学的历史、儿童智力发展的历史、动物智力发展的历史、语言的历史、心理学、感觉器官生理学等。列宁指出这七大领域是构成认识论和辩证法知识领域不是偶然的。在列宁看来，认识论、认识规律是包含着极为丰富内容的范畴。他这里是在号召人们应当从人类认识的历史发生（哲学史、语言的历史、动物智力发展）个体认识的历史发生（儿童智力发展的历史），一般认识论与具体领域认识论（哲学史、各门科学的历史），逻辑认识论与成体具体认识、发生认识论（黑格尔《逻辑学》及哲学史与心理学、感觉器官的生理学）等多侧面来研究认识论、辩证法。遵循列宁这一思想，本书试图以全部逻辑范畴来建立逻辑认识论体系，以逻辑范畴的辩证关系及从抽象到具体的原则的展开来揭示认识规律。而下面所讲的认识过程则是对个体成体认识发展过程的集中说明。

感性——理性——实践的圆圈 列宁说：“人的认识不是直线（也就是说，不是沿着直线进行的），而是无限地近似于一串圆圈、近似于螺旋的曲线。”^②认识过程就是一个不断发展的圆圈运动。

认识的矛盾运动是主客观之间的矛盾运动。认识解决主客观矛盾的过程呈现为三个递进的圆圈运动：感性——理性——实践的圆圈；实践——认识——实践的圆圈；相对真理——绝对真理的圆圈。

感性——理性——实践的圆圈是一次性认识的生成过程。感性是认识的初级阶段，是认识在实践基础上把客观主观化的第一步。感性认识是客体中的可感性质与主体的感知能力结合的产

^① 《列宁全集》中文第1版第38卷，第399页。

^② 《列宁全集》中文第1版第38卷，第411页。

物。感性认识从实践中生成的过程，是感知能力对可感性质整形化的过程。

整形化是主体运用感知能力对反映到意识中来的各种客体的可感性质加工整理，形成具有形象特征的感觉、知觉的表象。认识不是“白板”，并不是无条件地接受一切外界刺激。由于感知能力受制于感官，人只能按照“内在固有的尺度来衡量对象”。这种尺度就是由人的物质器官和实践条件决定的人特有的反映方式。这些方式为我们提供了形成认识的渠道，也使我们无可选择地在意识中人化了认识对象。整形的结果是主客观在感性阶段的结合。

尽管客体在主观化中失去纯粹的原型状态，但整形仍必须尽量与客体保持一致，这样才能取得正确的感性认识。为此必须保证：整形范围的丰富性。在认识中成形的客体性质越来越多，越接近于对客体的整体把握。同时，丰富的环境也为主体的感知能力提供了充分展开和不断提高的条件。一个生动、多样的丰富环境有利于人的心理健康。单调、封闭、僵化的环境只能导致认识贫乏和精神窒息。“宽松”的思想环境是形成正确认识的最起码的保障。

整形程度的精确性。整形化使主体只能近似地描写对象。提高整形的精确度是减少失真，增加逼真度的保证。为此，必须不断自觉地提高感知的辨别能力。音乐对不辨音律的耳朵来说是一种噪音，对普通欣赏者来说是简单的音阶变化，对音乐家来说就可以精确到一个符号的强弱，几十分之一拍节的一个颤音。有了丰富的环境，还必须不断训练，以提高取得正确的感性认识的主动性。

整形过程的自控性。感知能力与可感性质结合仅仅是整形的理想状态。实际上，主观的意向、想象、情感，以及来自其它客体的性质的干扰，都参与了整形过程。整形的结果中常常掺有错觉。为此，必须运用主体的理性能力，自觉的干预整形过程，把各种干扰

因素降低到不妨碍如实的反映对象的程度。认识尽管有感性阶段，但从一开始就不能脱离理性的指导。

整形化是认识的第一个飞跃：从对象到感知。长期以来，我们忽视了主体能力对感性的对象的整形作用，造成一种错觉：对象可以毫无改变地进入主体的意识之中，把感性认识的形成看成一种自然流入的过程。结果，把人的感觉等同于动物。人的感觉不同于动物的地方，就在于它形成于实践，受控于理性，有着超越了单纯生理需要的相关环境和社会教育过程。正如马克思所说：“动物只是按照它所属的那个种的尺度和需要来建造，而人却懂得按照任何一个种的尺度来进行生产。”^①

抽象化是认识的第二个飞跃：从感性到理性。抽象化就是从感性认识中，运用抽象思维的方法，形成概念、判断、推理的过程。整形形成的感知是关于对象的个别的、现象的、偶然的具体形态。在大量的感知内容中，蕴含着对象的共性、本质和规律。抽象化就是把一个个具体形象中潜藏着的共性、本质和规律集中、凝聚在概念中，扬弃它们存在的具体形态，使之获得主观的表现形式。

抽象化是认识摆脱事物可感性质以掌握其本质的过程，也就是主体运用理性能力把客体概念化的过程。主要方法有：逻辑化，即运用归纳和演绎、类比、分析和综合等逻辑方法，从感性认识中筛选出共性、本质和规律。逻辑化揭示了感知到的事物之间内在、普遍、必然的联系，使认识从状态描述深入到关系的揭示。

理想化，即在一定的逻辑化的基础上，去掉事物现存状态中的各种次要因素，构造一种纯粹状态，集中反映事物的本质联系。事物是由多种因素构成的。这些因素往往相互影响，使各自的性质含混不清，去掉一些干扰因素，事物的性质、联系就能明显表露出

^① 《马克思恩格斯全集》第42卷，第97页。

来。理想化就是对象在纯粹状态中的反映。在理想化的基础上，人们可以构造模式和图式等典型化了的类似对象的物质的或观念的形式，以确定对象的结构、性能和联系。

统计化，即对大量个体构成的总体进行定量分析，从中找出必然性和规律。有许多事物暂时无法纳入规范的逻辑系统，亦无法设计理想模型，根据事物在大量表现中重复出现的概率，对事物进行筛选，去掉重复率低的现象，以揭示影响事物的根本因素。

经抽象化的加工改造，事物的可感形态被彻底扬弃，沉淀下来的是一系列思维形式，认识由感性认识上升到理性认识。这一过程充分体现了主体在认识中的能动性。获得感性认识是理性认识生成的基础，但这一点除了对感知能力的训练外，并不要求主体做更高的努力。而抽象则要求主体具有高度的抽象思维能力和科学的思维方法。在同等条件下，不同的个人可以获得大致相同的感性认识，但在理性认识方面，往往存在很大的差距。抽象化是一个艰深的过程。感性认识不会自然流入理性认识，需要主体在抽象能力上花费大功夫。

抽象化是严谨的理性过程，但抽象化的对象却以大量杂乱无章的形式呈现在主体面前。总有暂时无法纳入抽象化过程的现象存在。在感性认识上升到理性认识的过程中，还有一条作为补充的非理性化的途径。非理性化就是运用想象、幻想、猜测、直觉、灵感等非理性认识方法，从感性认识上升到理性认识。比如，魏格纳（1880—1930）根据观察地图上非洲与南美洲形状的对称性，猜想到大陆板块的漂移理论。非理性化是感性认识和思维创造力结合的结果。在感性认识的基础上，运用思维创造力，可以打破抽象化循序渐进的过程，用跳跃的方式从感性认识上升到理性认识。这种创造力产生的认识突变，是抽象化力所不及的，是非理性化特有的魅力。

非理性化不能摆脱理性活动单独完成认识活动。理性渐进是非理性飞跃的基础。只有经过一定抽象化整理的感性认识，才能成为非理性飞跃的支点。非理性飞跃的理性基础越强，产生的结果真理性就越大。一个儿童的想象也许会引出一篇动人的童话，一个科学家的想象往往会产生一系列的定律。非理性飞跃有待于理性的论证。非理性飞跃的结果都是假说、设定，其满足条件需要由循序渐进的抽象化过程充填。大陆漂移说源于一种假设，后来的地质学、古生物学的研究成果才逐步证实了这一假说的可靠性。

抽象化和想象化过程在感性认识和理性认识之间搭起了一座既严肃又浪漫的桥梁。这一桥梁充分体现了主体在认识中的能动性，使客体在观念中进一步人化，变成了概念、判断和推理。

现实化是认识的第三个飞跃：从理性到实践。现实化就是从理性认识形成的观念，经过一定的物质手段，到观念物化所形成的客观存在的过程，即理性运用于实践、指导实践改造世界的过程。抽象化可以形成理论，但理论本身的真理性无法得到证明。现实化是理论在客观存在中寻求证明的过程。不符合客观规律的认识，不能为客观存在所接受。理论现实化，就证明了理论对客观规律是否符合。一种认识只有经过现实化，才能最后完成。

理论现实化也是实践本身的要求。从感性认识到理性认识的飞跃，解决的矛盾是认识世界问题，而认识世界的目的在于改造世界。从理性认识到实践，正是认识目的的实现，是认识发挥自身功用、价值的过程。认识是实践的主观因素，对实践过程有指导作用。理论现实化也是实践接受理论指导的过程。

理论现实化可分为三个阶段：目的化。这是理论由概念上升为实践观念。理论本身是中性的。在理论形成的过程中，认识曾努力排斥主观意向性。在理论的应用过程中，理论必须寻找主观

意向性,和反映主体需要的目的相结合,才能成为实践的要素。一定的理论与一定的实践目的的相关性,便是理论的价值。理论的目的化有两个方面:一是理论对自身价值的反省,即论证相关目的的合理性;二是理论根据目的要求,制订出实现目的的观念系统——计划、策略,等等。理论转化为行动计划,即转化为观念化的实践过程。

技术化。目的化使理论转化为观念的实践过程。认识有了可以转化为现实的具体内容,但还必须克服观念的形态。技术化就是理论和实现计划的行动方法相结合,转化为一种实践的技术——战略、策略、应用理论、工艺方法,等等。技术就是主体克服认识的观念形态的方法,是沟通计划与计划指向的现实性的渠道。技术是一种行动凭借的现实手段。理论和技术的结合,说明理论已有了变成实际行动的能力。

行动化。理论获得了技术,还不能完成现实化过程,必须与技术实际相结合——按理论的要求,凭借一定的技术去行动,才能变成客观存在。行动的结果便是理论是否现实化的标志。行动结果符合计划,说明目的实现,理论符合客观规律,实现了自身的价值;反之,说明理论是错误的,无法现实化。

理论的现实化是对抽象化的扬弃,是把概念恢复为可感的存在。现实化的结果必须是感性的现实存在。但是,这种存在与认识形成初始的感性对象不同,它已经经过实践按照认识加工整理,是一种合目的的理想性存在。感性——理性——实践的认识发展过程是一个从客观到主观,最后达到主客观统一的螺旋式的圆圈运动。

实践——认识——实践的圆圈 感性——理性——实践的圆圈运动只是一次性的认识活动,所达到的主客观统一是极其有限

的。无论从认识无限发展的本性,还是从实践需要的无限性,以及实践标准的不确定性来说,对同一对象的认识必须不断深化。

一次性认识是有限的。从认识内容看,每一次认识都只是对内涵丰富的事物的某个部分、片段和某个层次的反映。对人类来说,即使是一滴水都有永恒的魅力,从泰勒士到今天,关于它的道理至今也未说完。即使人类有能力一点一滴地全部领略事物的真谛,但事物却在我们认识它的时候不断变化,使我们不得不一次又一次地承认先前努力的有限性。从认识形式上看,每一次认识的主观条件都不充分。认识能力是不断发展的,每一次变化都产生不同的水平的认识。各种主观因素也不断变化,每一次变化都给认识带来不同程度的影响。

实践对认识的要求是无限的。一次认识虽会导引实践取得满意的结果,但满足了的需要又会引起新的需要,对认识又会提出更高的要求。认识不断自己创造着对自己的不满。

实践对认识的检验也是有限的。实践对认识的检验是一个社会历史过程,暂时的成败往往不足以确定认识的真理性。

因此,由实践到认识,再由认识到实践,如此实践、认识、再实践、再认识,这种形式,循环往复以至无穷,不断深化和提高,这就是认识发展的全过程。认识的真理性就是在从实践出发,经感性——理性——实践的认识过程,得到一定的认识;然后又在新的起点上,再经过感性——理性——实践的过程,获得发展了的认识。

从实践到认识不是认识上的从空无到有。作为认识起点的实践已经包含了先前认识的指导作用。实践和认识之间并非单链条的因果联系。不能用推导第一因的方法理解实践作为认识起点的意义。实践和认识是一个统一的过程的孪生子。只是在两者之间关系的比较上,我们才说实践先于认识。从实践到认识既不是从零出发,也不是所有认识都必须从纯粹的感性开始。先前认识获

得的知识造成了认识者的理论优势。认识者勿需事事从头开始，重复前人所作的工作，而是根据已有的知识，对未知的领域深化认识的第一个圆圈。这一过程的结果既检验着新的认识，同时也间接地检验着以往的知识，这样，每经一个圆圈，认识便获得了更高的起点，实践也获得了更高的实践观念，从而实现更高层次的主客观的统一。

重复性、无限性、上升性，是实践——认识——实践圆圈的基本特点。受这些特点的影响，认识发展呈现为一个无限的螺旋式上升的运动过程。

这一运动的本质，是主客观矛盾的辩证运动。从实践到认识，是主客观矛盾产生的过程。从认识到实践，是主客观矛盾解决的过程。主客观之间每一次结合，都提高和发展了主体和客体的存在形态，也造就了主客体之间在更高基础上的新矛盾。这一辩证运动要求我们不能停止在已有的认识成果上，必须不断追求主客观之间更高层次的统一。这一辩证运动是主客观矛盾运动的现实化、具体化、历史化的过程。主客观统一必须通过具体的认识过程逐步实现；每一次具体统一都不是主客观矛盾的完结，而只是这种矛盾的进一步展开；每一次具体统一都是暂时，不断被认识和实践的辩证运动所打破。因此，任何理论都不是永恒的真理，都不过是认识螺旋式上升过程中一个小小的片段。马克思主义哲学作为真理的体系，应该是开放的、不断更新的。

相对真理——绝对真理的圆圈 主客观矛盾不断产生与不断解决的辩证运动，是相对真理向绝对真理的运动。主客观矛盾运动的结果是真理和谬误的矛盾。这一矛盾的发展，就是真理在克服谬误中不断前进的过程。

在和谬误的对立中，真理表现出绝对和相对两种性质。

真理的绝对性是指真理的无条件性，指真理包含符合客观规律的内容，指真理能和相应的谬误区别开来。列宁说过，承认客观的即不依赖于人和人类的真理，也就是这样或那样地承认绝对真理。具有这种绝对性的真理性认识就是绝对真理。真理的绝对性体现了人类认识的本性。人类获得的每一次真理性认识，都含有正确地反映世界的内容。这种倾向表明，人类认识按其本性来说，是能够正确认识无限发展着的客观世界的。

真理的相对性是指真理的有条件性，即任何符合客观规律的认识都受一定条件的限制，超出了限定条件，认识就失去真理性。具有这种相对性的真理性认识就是相对真理。真理的相对性体现了人类认识的具体性。每一次认识都是在一定条件下对特定对象的反映。认识是具体的、有限的，而客观世界无论从整体来说，还是从个体来说，其存在、发展及相互之间联系都是无限的。每一次认识都只是截取片段、深入某一层次，都不是完整的、全面的。无论从广度还是从深度来说，具体的认识都只能达到近似的、部分的真理。

认识都是具体的认识，在现实中只存在相对真理，而绝对真理不能独立存在，只能寓于相对真理之中。真理只有一个，相对真理和绝对真理不过是同一真理的相对性和绝对性的双重性质。真理的绝对性是真理质的一面，无论真理的确认条件怎样变化，它都含有对客观规律的正确反映的性质，这一点是确定的，永远和谬误保持界限的。真理的相对性是真理量的一面，是对客观规律正确反映的具体内容，其精确程度和覆盖范围是不确定的，随着认识的发展是无限可变的，质依存于量之中，并通过量表现出来。绝对真理包含在相对真理之中，以相对真理为表现内容。任何真理都是相对和绝对的统一。

如果把绝对真理理解成精确无误、无所不包的真理内容，那就

等于把真理看成是康德式的“物自体”。对人类来说，这种绝对真理永远是可望不可及的。无论对整个世界还是对个别事物，任何认识都达不到穷尽一切的程度。世界是绵延的，但认识却不是绵延的，必须随时告诉我们它发现了什么。无论何时何地，一旦认识说出了什么，它就给自己划出了界限。在这个界限之外，始终有一个未知的世界存在。

对“无数相对真理之和构成绝对真理”这一命题，只有在把绝对真理和相对真理理解成质与量的关系、性质与内容的关系时才能成立。性质取决于内容之间的关系，质取决于量的限度。人获得的相对真理越多，绝对真理表现得越充分，越有确定性。如果把“总和”理解成机械相加，这种绝对真理就永远达不到。因为我们承认，人的认识可以无限发展，这个发展应无尽头，那么无数相对真理无论怎样多，都达不到总和。真理是不能机械相加的。认识的本性是辩证的，世界是部分的有机组合。为了认识世界人不得不解剖整个世界，一部分一部分地了解世界。即使人可以了解世界的每一部分，但这种认识的总和只能是关于世界的所有部分的认识。只有认识到联系每一部分的普遍关系，才能了解世界整体。相对真理即使堆集到了天文数字，它的总和也只能是相对真理。

实际上，每一正确的认识都有绝对性的一面，确定性越大，覆盖面越广，绝对的因素就越多。相对真理接近绝对真理的程度，取决于其相对性的程度。要达到绝对真理，只有不断确定真理的相对性程度。这不取决于真理量的扩展，而取决于真理质的发展。

用“获得的相对真理越多，越接近绝对真理”的模式理解相对真理向绝对真理的发展，只是一种朴素的直线式认识。认识发展是一个圆圈。认识获得的知识量是这一圆圈的半径。知识量划定的圆周是已知世界与未知世界的界限。知识量和知识界限之间成正比关系。知识量越小，未知界限(圆周)越短；知识量越大，未知界

限越大。这就是说，知之愈多，面临的问题越多；知之愈少，面临的问题越少。现代人比原始人不知强大多少倍。古人百思不解的问题，今天已是小学课本中的常识。但现代人面临的问题量不知比古人大多少倍。事实恰好相反，获得的真理越多，真理的相对性越明显。

真理相对性越明显，说明真理的认识条件越确定，真理接近绝对性的程度越精确，也就是说，绝对真理和相对真理的区分越明确。不分化的、笼统的、缺乏定量分析的认识往往是含糊的，它的适用范围和成立条件极不确定，人们无法准确断定它的真理性有多大。随着认识不断分化、精确，人们逐渐能够确定理论的适用范围和成立条件，能够确定真理的相对性。随着获得越来越多的相对真理，每一具体认识的真理性便越来越明确，同时也就意味着能够确定一种认识在什么条件下和在多大程度上正确地反映了客观规律，真理的绝对性也就更加确定。我们可以这样说，亚里士多德、托勒密、爱因斯坦，这些人的宇宙观都是相对真理。他们每个人的理论都推翻了前人的理论的绝对权威，也确定了前人理论中所含的相对因素和绝对因素。

在相对真理和绝对真理之间没有一条不可逾越的鸿沟，二者在一定条件下可以相互转化。这一点不能被理解为相对真理可以变为绝对真理，而应该理解为二者的作用可以相互转化。真理的绝对性是由其相对性的确定而确定的，真理的相对性是由于确定了绝对性，才能和谬误保持界限。

真理的发展就是真理的相对性和绝对性不断相互限定，真理内容不断丰富、确定的过程，而不是绝对性克服相对性的“净化”过程。这一过程是抽象真理——相对真理和绝对真理——具体真理的圆圈运动。

一种理论未经多次检验，未经实践——认识——实践圆圈的

反复运动,虽在少量实践检验中验证了所含的真理性,但暂时无法确定其成立的充足条件和适用界限,这种真理只是一种抽象真理,即在现实中没有确定界限的真理。界限未定,人们无法知道它究竟包含多大的真理性。

扬弃抽象真理的过程是实践检验和理论校正。不断扩大实践检验的广度和深度,可以显示抽象真理的效力范围。牛顿力学曾被奉为物理学的经典,似乎可以解释一切运动现象。但爱因斯坦对此提出校正:牛顿力学不适用于接近光速的高速运动。后来的实践证明了这一点。仅仅通过实践显露出抽象真理的效力界限是不够的。只有提出相应的反对理论、补充理论,在界限外发现新真理,这一有效界限才能被确定。

确定了界限,抽象真理便发展为相对真理和绝对真理。由于受到限定,真理不再被人抽象地扩大,失去了无所不包、无所不在的地位,才成为一种相对真理。相对性确定了真理保持正确性的条件,包含其中的绝对真理便表现出来。

把相对真理和绝对真理统一起来,便过渡到具体真理。仅仅承认相对真理,无法分清真理和谬误的界限。相对真理是有条件的、近似的,如果脱离了绝对真理,就会抹煞在程度近似后面的正确认识的本质,混同于错误的含糊性。只有坚持相对真理中的绝对因素,才能坚持真理的本性。坚持相对真理意味着划清了已知和未知的界限,防止了绝对主义、教条主义的错误,防止了把真理无限夸大,到处搬用的倾向。坚持绝对真理意味着划清了真理和谬误的界限,防止了相对主义、虚无主义的错误,防止了混淆是非、怀疑一切的倾向。这两条界限的确立,明确了真理的真实属性与适用条件,肯定了真理便是具体真理。

具体真理之外是一片未知的领域,需要人的认识进一步去开拓,于是,真理的圆圈继续周而复始、不断上升地运转着。

认识发展的三个圆圈是整个认识圆圈运动的三个方面。感性——理性——实践是认识发展的基本程序。实践——认识——实践是认识发展基本程序的总体的运动过程。抽象真理——相对真理和绝对真理——具体真理是认识整体的圆圈式运动。

二、认识成果的发展

知识的发展 人类的认识成果是知识。知识是人类对认识对象的了解凝聚的观念形态，是以主观形式表现出来的主观与客观的统一。

知识是人类文化的主要内容之一，是人类认识成果不断积累的产物。知识在文化中扮演了文化遗传的观念承担者的角色。知识和语言、文字等物质外壳相结合，作为一种信息，通过各种传播媒介，可以把个人获得的知识扩展到社会，可以超越个体生存、活动的时空限度，无限地传递下去。知识的可传播性和可传递性形成了个体活动的文化环境和世代交替中的文化继承性，消除了人类活动世代承继中的起始零点，提供了人类活动世代承继的起点优势。

知识是社会文化的观念存在物。知识的传播和传递导致了人类整体的认识渗透效应。尽管由于不同的文化背景，人们取得的知识不尽相同。但在相同的条件下，对同一对象的知识具有一致性。任何知识都是从不同角度、在不同程度上对客观存在和规律的反映。只要进入同样的背景，人就会从知识中获得同样的效应。长期以来，在极左思潮的影响下，人们对知识抱有阶级的偏见，把知识的社会性仅仅从阶级性的角度去理解，常常由于知识的提供者的政治身份和阶级从属来判定知识的真伪，掀起了一次又一次“批科学”的运动，又不得不一次又一次地反省，接受曾被批判过的知识。例如，孟德尔遗传学，爱因斯坦相对论，人工智能，全球性问

题,等等。科学是没有国界的,同样,知识作为认识成果,尽管表现形式以及具体内容上带有认识者本人的社会烙印,但总有对人类整体的一致性内容。知识是属于全人类的。

知识的发展过程是知识形式不断分化,又不断综合的辩证过程。根据不同的认识阶段,知识可分为经验和理论。感性认识的成果是经验,理性认识的成果是理论。根据实践的不同要求,知识可分为理论和技術。理论是关于实践对象的知识,技术是关于实践手段的知识。根据不同的认识角度,理论知识可分为哲学和科学。哲学是关于主客体关系的知识,科学是关于具体对象的知识。根据不同对象和不同用途,科学又可分为基础科学和应用科学,以及不同门类的科学。

知识的不同分类是在知识发展的历史过程中实现的。人类大致经历了三次大的知识分化和综合。最初的知识是综合的。原始意识尚未分化,人类知识主要是各种生产劳动和日常生活的简单经验。经验和理论、理论和技术的分化产生于原始意识的分化。原始意识的分化是知识的第一次大分化。分化的原因主要是由于一系列的社会分工引起的。社会分工使人们的活动划分成不同部门,也使人與人之间的关系复杂化了。在原始社会末期,农业和手工业、商业的分工,从原始人浑沌的知识中产生出天文学、数学、力学等科学的萌芽。脑力劳动和体力劳动的分工提供了专门从事理论活动的条件,知识分化为经验、理论和技術。最初的理论主要是哲学。这种哲学是包容一切科学萌芽在内的知识的总汇。亚里士多德最早对知识进行了分类。他把知识分为理论之学、实用之学和制造之学。在经验和理论分化的基础上,形成了知识发展的第一次综合:即以古代哲学为代表的朴素的、直观的整体自然观。亚里士多德体系就是这一综合的最高成就。

古代整体自然观的分化是知识发展的第二次大分化。分化的

原因在于农业和工业的分工。近代工业的兴起导致了理论和技术分化，认识及理论本身的一系列分化：哲学和科学的分化，自然科学和社会科学的分化，基础科学和应用科学的分化。科学的分化提供了多方面的实证材料，揭示了事物之间的普遍联系。在各部门科学分门别类研究的基础上，以十九世纪中期自然科学的三大发现（能量守恒定律、细胞学说、生物进化论）为标志，出现了第二次大综合：打破知识分化造成的形而上学倾向，建立各学科间的普遍联系。马克思和恩格斯曾对这一综合作过总结。

在科学综合基础上的高度分化和高度综合是知识发展的第三次大分化和大综合的同步展开。这一趋势导源于第二次世界大战后以原子能、电子计算机和空间技术为标志的第三次产业革命。它的影响在于：第一，从数学、物理学、化学、生物学、天文学、地质学六大传统基础科学中分化出一大批新兴的综合性科学、边缘科学和部门科学，如系统科学、环境科学、分子生物学等。这些科学本身既是从传统科学中分化出来的，又是跨学科、跨部门、跨领域综合的结果。第二，自然科学和社会科学之间出现了新的分化和综合。一方面自然科学的方法大量引入社会科学，另一方面社会科学的内容大量涌入自然科学，产生了思维科学、行为科学、医学社会学、科学法学等新科学。第三，理论和技术之间出现了新的分化和综合，出现了科学和技术一体化的倾向。这一高度的综合与分化的同步性趋势，目前势头正猛，方兴未艾。

知识分化与综合的发展过程，体现了人类知识水平、认识领域、认识性质、认识方法的变化。知识分化和综合标志着认识领域的扩大、分割和重新建构。认识领域的扩大是一个由日常生活领域向宏观世界和微观世界飞跃的过程。第一次分化到综合的过程，是认识由日常生活领域向宏观世界的扩展。第二次分化到综合的过程，是认识由宏观世界到微观世界的扩展。第三次分化和综合

的并进过程，是认识对日常生活、宏观和微观三大领域的统一把握。

知识分化和综合标志着认识水平的不断提高。分化体现出认识的精细和确定，综合体现出认识的完整和联系。在知识不断地分化和综合中，认识也不断呈现出动态——静态——动态、非平衡——平衡——非平衡、混沌——清晰——混沌、整体——个体——整体等多重圆圈式的运动过程。

知识分化和综合标志着认识方法的不断改进。分化注重区别，综合注重联系。三次分化和综合的运动，就是认识方法由古代朴素的辩证法，到近代形而上学，再到现代辩证法的发展过程。

知识的发展也是知识不断积累的过程。知识积累的途径是不断增加新知识。知识积累的表现是知识量的增加。由于认识发展的无限性，任何领域的知识都不能达到“饱和状态”，都是可增加的。知识积累不是直线式的，而是一个不断膨胀的球体。任何领域、任何方面的知识都可增长。因此，知识量的增长数量、速度和已有知识的基数成正比。知识基数越大，增长的数量越多，速度越快。据美国科学家詹姆斯·马丁的估测，人类的科学知识在19世纪是每50年增加一倍，20世纪中叶每10年增加1倍。到70年代则是每5年增加1倍。目前有的专家估计是每三年增加1倍。若把1750年时人类的知识量计算做两倍的话，1900年增长到四倍，1950年增长到8倍，1960年时增长到16倍。现在，每天约有6000到8000篇论文发表，每隔20个月，论文数字就会增加1倍。有人据此认为，现代的知识发展把人们带入一个“知识爆炸”或“知识激增”的时代。科学学提出了一个经验的统计规律，普顿斯指数增长律，来表示知识增长的速度。这一规律表明，现代科学知识是以一种特殊的超越函数增长的。

知识发展也是知识更新的过程。知识更新表现在两个方面：

一是新知识改进、取代旧知识，不断纠正人们的认识，提高知识所含的绝对真理性。二是新的知识体系改进，取代旧的知识体系。知识是一种精神的价值系统，有其多方面的内在结构。如构成知识系统的不同领域、方面、不同目标、方法，等等。知识膨胀没有饱和点，但一定的知识体系却有一定的容纳范围，知识增长超越了体系所能容纳的范围，或新知识冲击了旧体系的基础，就会发生知识体系和结构的变革，导致知识的理论框架的更新。

理论的发展 理论是知识的框架，是知识体系的基础和核心。知识的发展既推动着又取决于理论的发展。理论的发展一般经过问题、假说、检验和系统化等阶段。

问题是理论活动的起点。有人认为理论活动的起点是感知或观察，其实单纯的感知或观察并不直接导致人的理论活动。理论作为理性认识中推理环节的依据，总是为解决一定的判断中的矛盾才提出的。而判断中的每一个尚不能排除的矛盾，都意味着一个问题。其最简单的形式就表现于“是——不是”的问题结构中。问题是人对未知领域的自觉形式。问题的起点不是一无所知。问题起源于已知的匮乏。在实践中，已知知识无法适应认识与实践的矛盾，当已知耗尽，仍无法认识实践的对象，在思维的知识储备无能为力的境遇下，问题便产生了。问题是知道自己不知道什么。问题的产生是已知领域和未知领域的分野。问题越少，这一分界越短，表明已知域越小；问题越多，这一分界越长，表明已知域越大。原始人的内心世界是古朴充实的，而现代人则常常处于惶惑不安之中。因为我们知道的越多，问题也就越多。正如笛卡儿所言：“愈学习，愈发现自己无知。”

假说是解决问题的主观形式。假说往往是根据一个新的理论模式的提出，调整或解决现有知识体系中的内在矛盾，使各方面的

以至对立的知识尽可能的协调起来,形成一个统一的推理系统。并能按照它去预言新的事实。假说的基础是已知的知识和事实。这是区别理论活动和宗教迷信,胡思乱想的标志。宇宙大爆炸理论是假说,因为它以河外星系星谱红移、 3°K 微波背景辐射等事实为根据。三十三天和十八层地狱是迷信,因为它毫无根据。假说对已知的超越是它的猜测和试探。假说的内容是不确定的,需要经过实践检验的确证和充实内容。假说的推测性体现了理论活动中的主观能动性。人的思维不仅反映存在,而且能够超越已知的存在,推向未来的存在。主客观统一是主体的主动过程。

检验是把假说这一解决问题的主观形式与客观现实相统一的过程,即把假定性解决转化为实际解决。检验的基本方法是实践。通过实践,在现实中获得符合假说的事实,充实了假说所含的确定性。如果在假说适用范围内,假说获得了普遍的事实支持,并未遇到相矛盾的事实,假说就被初步肯定。如果进一步揭示出假说与事实一致的原因,假说就转化为科学理论。对假说的检验不是单纯的获得事实的实验,而是与人们改造世界的实践相统一的过程。在实验中,人们只能获得理想模态的实证,而在生活实践中,人们可以获得理想模态之外的总体性验证,使假说在变化万千的实际过程中得到检验。在实践中,假说得到扬弃,一些假说被推翻,一些假说被修正,一些假说转化为科学理论。

对假说的实际检验包含实证与否证两个方面。实证是根据从假说中所能推论出来的可观测事实是否能被实际观测到来证实假说是否真实。它的优点是可以证实某一理论在一定范围内有效,然而却不能指出这个范围的实际限度,无法证实命题的普遍性。否证是企图从反面检验这个限度的一种努力,因为从实证的方面看,不论有多少个事实,都不能完全证实一个普遍性命题,但是,从否证的方面看,只要有一个事实与其不符,就可以否定这个命题。否

证可以超越实证所不能超越的限度，从相反的方面揭示一个理论的界限，但是，它却无法肯定理论的确定性。

实证与否证这两方面的实际检验，是人们辩证地评价一个理论的基础。同时，又只有在辩证的评价环节中，人们才能克服实证与否证双方的不足。辩证的评价承认一个理论不管经过多次证实，都不能说它不存在着被否证的可能。而同时，当一个理论被否证之时，辩证法又启发人们不要因此全盘放弃其中可以证实的内容。只有超越实证和否证双方的经验局限性，才能辩证地肯定理论反映着客观世界的本质和规律。

假说经过检验和评价，被确认为科学理论后，又会出现一个逐步系统化过程。在这个过程中，理论形态日趋完善，理论的应用范围逐步扩大。系统化的发展，标志着理论的成熟。成熟的理论系统，不但其内部因素能够得以协调一致，形成一个无内在的自相矛盾的推理系统，而且能够合理地解释其他理论系统与自身的矛盾。但是，这种成熟又只是相对的。任何一个成功的理论系统，都不无因内在不可克服的矛盾的发现与克服而被一个更具有普遍性的新系统所取代的可能。随着人类实践的发展，人类总要不断地深入到充满各种惊人的变故的新领域，发现新的不能解决的问题。问题所代表的矛盾的双方，往往一方面是经过无数次实践检验并且正在指导着实践的旧理论，放弃它，实践活动将无所适从；而另一方面，则是实践活动所面临的新事实，它无法被纳入旧理论系统的解释之中，回避它，实践将无法向新的领域发展。这时，只有抓住这个问题，突破原有的理论体系，建立新的假说，形成新的理论，才有可能引导实践继续发展。这种理论系统的更迭与人类实践的深入是相互一致的。而主观与客观的统一、思维与存在的统一，就实现于这种不断的深入和更迭之中。

第十二章

自由

第一节 自由的本质

一、自由的规定性

自由的一般规定 自由是主客体统一的集中表现和最高形式。全部的主体活动都是为了克服客体对主体的对立状态，实现主体的自由。

自由，是一个古老而神圣的概念，源出拉丁文“libertas”，意指从束缚中解放出来。英文中自由(freedom)和解放(liberty)两词相通。汉语中，自由一词亦古已有之。古乐府《孔雀东南飞》中有“吾意久怀念，汝岂得自由”之句，意指自己作主，不受拘束。《后汉书》中有“兄弟权要，威福自由”之句，意指随心所欲，横行无忌。

自由和束缚、压抑相对立，按词义指通过有意识的活动对束缚的摆脱、解放。物与物之间没有自由可言；动物与自然环境之间也谈不到自由。对客观事物而言，束缚也就是它们彼此之间的制约性，就是支配它们一切活动的必然性、规律性。一切客观事物都是盲目地无条件地服从着必然性、规律性的“束缚”，因而无自由可言，只有对人才谈得上自由问题。

人之为主体，就在于人不仅受客体的束缚，而且能够克服这种束缚。这是由人具有意识与行动的能动性所决定的。意识的能动

性一方面表现为对自身需要与外界束缚的冲突的自觉意识，一方面表现为对冲突的选择意志。意识到客体对主体发展的阻碍性，是对主客体对立的自觉；意识到应该而且可能克服障碍、摆脱束缚，是对主体本质与能力的自觉。摆脱束缚、发展主体自身，是意识能动性提供给行动的目的。一旦实现了这一目的，主体便达到了不受束缚的状态。这种追求摆脱客体束缚，要求驾驭客体的能动性、主体性，就是人的自由性。

对人的活动而言，客体既是依托，为主体提供生存条件；又是障碍，限制主体按自身意志发展。人的主体性恰恰要摆脱客体的束缚，而按自己的意志发展，让活动结果符合活动目的。人的主体性归根到底是人要使自己成为自然的主人，成为自己生活的主人。这种支配客体的自主活动的主体性实现出来，就是人的自由。在一定的意义上说，自由就是按自己的意志活动，即主体性的活动。黑格尔曾把自由解说为“自己依赖自己，自己决定自己”，就自由的一般涵义而言，这个解释是正确的。

人的自由可分为意志自由和行动自由。意志自由是自由的主观状态。“意志自由只是借助于对事物的认识来作出决定的那种能力。”^①它主要表现在对客体的认识、对目标的设计和对行为的选择上。行动自由是自由的客观状态，是根据意志自由的决定和选择支配自己活动并达到预期结果的能力。行动自由主要表现在主体对客体的征服、占有和支配上。自由是一个不断由意志自由向行动自由转化的过程。意志自由是行动自由的前提，行动自由是意志自由的现实化。追求自由，做自己活动的主人，是人作为主体而具有的本质力量的表现，也是实现和发挥这种本质力量的条件。从这个意义上说，主体就是意味着是一个自由的存在，自由是

^① 《马克思恩格斯选集》第3卷，第154页。

人的本质规定。

主体表现自身本质力量的活动是多样的，自由的表现也是多样的。在不同领域有不同含义的自由范畴。政治上的自由概念是指人在社会关系中得到保障或被认可的按自己意志活动的权力。政治自由一般被明文规定在国家宪法中。例如，我国宪法规定：公民有言论、出版、集会、结社、游行、示威、信仰、居住和人身等自由权力。政治上的自由和法律、纪律限制相联系，它们构成一个矛盾统一体。一方面，法律、纪律限定了个人自由的范围，超出这个界限，个人意志就要受到纪律或法律的强制干涉。另一方面，纪律、法律又是自由的保障。社会通过纪律和法律的强制手段，提供了个人自由不受他人干涉的条件。因此，政治自由总是相对的、有限的。在阶级社会，政治自由是有阶级性的。阶级社会的法律是统治阶级按照自己的意志制订的，它维护的主要是统治阶级的利益。所以统治阶级具有充分的行动自主权，被统治阶级的自由则极为有限。随着社会关系的进步和不平等关系的逐步清除，政治自由也在逐步扩大。但只要有自由存在，就有纪律限制相伴随，这二者是相互补充的，失去一方，另一方也不可能存在。

道德的自由概念是指人根据内心道德准则按自己的意志选择行为的权力。道德自由不同于政治自由，不受法律或强制力量的限制。不合乎社会道德准则的行为要受到社会舆论的谴责，这种谴责虽也具有约束力，但并不具有必须遵从的强制力。道德自由属于意志自由，它主要和责任相联系。个人的行为都是个人意志自主选定的，但个人必须对自己的行为后果负责。责任是意志自由的界限，是内心道德准则对行为的要求。对一种道德准则，个人可以接受，也可以不接受，在这里意志是自由的，但主体一旦选择一种道德准则，内心就要承受这种道德准则的压力，意志自由就要受责任的限制。责任也是意志自由的保障。对自己决定的行为

后果不负责任,就等于放弃了意志自由的权利。只有敢于负责,才维护了个人的意志自由。和政治自由相比,在一定意义上可以说,道德自由是绝对的,无条件的。但这种绝对性仅仅是抽象的,停留在意识中的。而意识一旦转化为行动,意志自由便失去了抽象的无条件性,受到客观条件的制约。由于必须对行为后果负责,意识就必须承受准则的压力,这样,道德自由便从抽象的绝对自由转化为具体的相对自由。道德自由的相对性还表现在,现实的道德准则都是被社会的经济关系所决定的。个人都生活在一定的社会的经济关系之中,因而个人选择道德准则必然受他处的经济关系所制约。

哲学的自由概念是指由意志支配的行为对客观必然性的自主性。哲学的自由概念反映了各种具体的自由概念的共同本质:主体从受制于客体向摆脱客体的束缚的矛盾运动以及在这一运动中所包含的主体的自主性、能动性与客观必然性的关系。

哲学的自由概念反映了人的最高理想,表现了人的主体性的实现,标志着人已成为自然和社会的主人。因此,这种自由是人类一切活动的最终目的。

自由概念的历史演变 人们对自由的认识有一个发展过程。原始人没有自由概念。他们无力把自己同环境做自觉的区分,虽然在行动上不断和客体发生冲突,但在精神上却仍与自然混为一体,缺乏自我意识。

自由的认识始于自我意识的萌发时期。当人能够区分物我,意识到人的活动直接受意识支配,自觉到意识支配活动与外部世界束缚行动的冲突,才能提出自由问题。人们最初只限于在意识活动的主观性中寻找自由的根据,这时表现为一种玄想的自由观。

玄想的自由观发端于灵魂与肉体的冲突。古代人把意识活动理解为灵魂，认为灵魂受制于肉体，肉体受制于外界环境，灵魂只要摆脱了肉体，就摆脱了一切束缚，达到无拘无束的自由境界。在这种灵魂观念的影响下，古人把自由理解为完全摆脱客观性的一种主观随意性。这种自由只能是一种停留在精神境界内的自我解脱。佛教和老庄哲学就是玄想自由观的主要代表。

玄想的自由观追求一种绝对的意志自由和清静无为的消极自由。庄子认为，凡受条件限制便不自由，无条件（“无待”）才是真正的自由。达到“无待”的途径是绝智去欲。按照这种观点，只要把人类和物有别之处取消，避开和外界的冲突，达到“天地与我并生，而万物与我为一”的全然超脱的意境，就达到了自由。这种消极的认识反映出古代人的苦恼：虽然意识到人和物有别，但却无力实现主体的自由本质，无奈只好选择逃避现实的态度，把主宰权让给自然的或超自然的神秘力量——天、神或上帝，用复归自然的方法与自然或神和解，以获得自由。继玄想的自由观之后，对自由的认识逐步由主观随意性向客观强制性过渡，发展成为“本体论”的自由观。

“本体论”的自由观不满足玄想自由观限于主观性之中的空虚自由，力求从客观性中寻找自由的根据。这种观点主要有两种表现。一是从主体的自然性出发，把自由的根据理解为客观世界的因果必然性，认为自由就是顺应自然的本性。这种认识始于古希腊的原子论和斯多噶派，而在近代机械唯物主义哲学中达到了高峰。例如：霍尔巴赫认为：“一切都是必然的”，“没有一个行动、一句话、一个思想、一个意志、一个欲望不是必然的”^①。这条路线肯定了自由必须以顺应必然为前提，否定了逃避必然的玄想自由观，是一

^① 《十八世纪法国哲学》，商务印书馆1979年版，第595、596页。

种进步；但他们抹煞了意志的自主性，陷入另一极端，实质上是否定了人可以自由行动。霍尔巴赫不得不承认，由于一切现象都是必然的，事实上“我们所有的行动都时常是命定如此的”，“人们的行动决不是自由的”。^①

二是从主体的意识性出发，用主观性统一客观性，把自由的根据理解为理性的活动，认为自由就是意志自决。这种认识始自古希腊的理念论，近代唯理主义使这一理论达到了高峰。斯宾诺莎强调类的自由。他认为自我决定是支配一切存在物的实体的本性，这种自主性即是自由。他说：“凡是仅仅由自身本性的必然性而存在、其行为仅仅由它自身决定的东西叫做自由。反之，凡一物的存在及其行为均按一定的方式为他物所决定，便叫做必然或受制。”^②按照这种理解，人受肉体情欲的支配就是没有自主性，即不自由，因为情欲是受外在力量支配的，人的本质是理性，只有理性指导的活动才符合人的本性，因而才会有自由。在斯宾诺莎看来，理性是对类的必然本性的认识，它并不意味着可以排除必然性。由此，在哲学史上斯宾诺莎就第一次提出了自由是对必然的认识的著名命题。莱布尼兹强调个体的自由。他认为从整体上看是上帝自决，它规定了宇宙的“预定的和谐”；但从个体上看是单子自决，每个最小的精神单元都是独立的、能动的和自动的，在预定的和谐中都有一定的自主性。这条路线肯定了意志自决的能动自由，但仍然把自由的根据归之于人以外的本质，在这点上也有片面性。

第三种自由观是认识论的自由观。认识论的自由观起源于康德。他认为，经验论和唯理论两种对立的自由观构成了一个二律背反：按照因果决定论，世界上没有自由，只有必然；按照自我决定论，世界上应该有自由，却又不能与必然统一起来。因此，自由与

^① 霍尔巴赫：《自然的体系》上卷，商务印书馆1964年版，第177、191页。

^② 斯宾诺莎：《伦理学》，商务印书馆1958年版，第4页。

必然是对立的。康德试图解决二者的矛盾。康德采用的办法是给必然与自由划出不同的适用领域。他把必然归于认识领域，即理论理性活动的领域，而把自由归于意志领域，即道德实践领域。必然和自由的矛盾表现为认识和行动的矛盾。人的认识必须服从必然性，但受意志支配的行动却服从人在内心自立的“绝对命令”。这就是意志自律，即自由。根据“绝对律令”的自决性，康德进一步提出了人是目的的著名命题。认识论的自由观摆脱了单纯从主观性或从客观性寻找自由根据的片面性，揭露出主观和客观的矛盾是自由与必然对立的实质，并把这一矛盾的解决集中到主体活动之上。沿着这一路线，黑格尔力图用绝对精神的自我运动，把康德的自由理想变为现实。他认为，自由和必然不是绝对对立的。“无疑地，必然作为必然还不是自由；但是自由以必然为前提，包含必然性在自身内”^①。这是因为概念是必然性的真理，必然性是潜在的概念。“必然性只有在它尚未被理解时才是盲目的”^②。从必然到自由的过渡就是概念由潜在向现实的发展，概念的自我运动过程就是必然和自由统一的过程。人只要认识到绝对精神是自己的本性，人按照理性活动是自己实现着自己的合理的东西，就达到了自由。黑格尔在认识活动的基础上统一了必然和自由，克服了康德二元论的矛盾。但是，在黑格尔那里，人是理念实现自己必然性的一个工具，这不过是一种傀儡的自由，自由的真正主人并不是人而是绝对精神。

从玄想的自由观，经“本体论”的自由观，到认识论的自由观，人们对自由的认识经历了从主观到客观、最后达到主客观统一的发展过程。自由的根据已从客体转移到主体自身；但在主体中的自由却处于难以统一的矛盾之中。在康德那里，人是自由的主体，

^{①②} 黑格尔：《小逻辑》，商务印书馆1980年版，第323、307页。

却是软弱无力的，只能追求自由，不能实现自由；在黑格尔那里，人能实现自由，却不是自由的主体，仅仅是超人的精神力量自我实现的手段。他们留给后人一个艰巨的任务：如何使人成为既能追求自由，又能实现自由的主体。

现代西方哲学的自由观 现代哲学从两个方向在主客体关系中寻求对自由的说明：一是马克思主义，一是现代西方哲学。现代西方哲学的自由观有两种倾向：主观决定论和多元决定论。

主观决定论的自由观对上帝、人类天性和历史必然性持否定态度，主张绝对的意志自决的自由。主观决定论的自由观有两种表现：一是意志主义的自由观。唯意志论的主要代表尼采认为，上帝灭亡了，所谓上帝、必然性、规律、真理统统是人为的虚构和伪造，是缺乏意志力的弱者的安慰和自欺欺人。在他看来整个世界不过是个人的意志的表象，人是一切价值的创造者。自由不在于遵循什么原则，而在于个人权力意志的发挥。受他的影响，存在主义进一步发挥了意志主义的自由观。存在主义代表人物萨特认为，不仅上帝不存在，就连人类天性之类也不存在。人的存在先于人的本质，存在的虚无性就是自由，可供人的意志自由地选择。人是什么，并没有先在的规定，完全是自我选择的结果。二是感情主义的自由观。和意志主义者一样，实证主义也首先否定了上帝。他们提出“拒斥形而上学”的口号，把上帝、必然性、规律等一概斥为虚妄概念，认为完全没有实证依据。在他们看来，自由作为一种伦理语辞，并不反映现实，不过是判断者表达的一种道德的好恶和愿望。自由完全源于人的感情活动。

主观决定论的自由观采取了完全不同于传统哲学的姿态。康德和黑格尔都重视人的自由，但最终都向上帝妥协。而意志主义和感情主义对上帝毫不妥协，力图争取一种彻底属于主体自身的

自由。但他们不仅否定上帝、否定必然性,进而也否定超验的物质本质的实在性,导致了非理性主义的极端的个人自由主义。结果,主观决定论自掘陷阱、陷入了每个自由的个人之间相互冲突、压抑,彼此隔绝、孤立的窘境。这使他们推崇备至的绝对自由大受限制。企图按自由选择的原则超越个人之间的对立,又终不得超越,这正是萨特悲观主义的结局。

多元决定论的自由观是试图超越主观决定论、摆脱绝对自由,但最后蜕变为不自由的一种自由观。多元决定论的自由观同样否定上帝,但它试图把人类本性、必然性一类的超验、超个人的东西纳入个人的历史活动之中,主张自由不仅由主观活动,而且是由其它活动中的多种因素构成的。多元决定论的自由观有两种表现:一是人本主义自由观。新弗洛伊德主义的主要代表弗洛姆(1900——)认为,否定超个人力量的主观决定论的自由观摆脱不了个人从自然界和社会分离以后面临的孤独、无靠和不安全的威胁,所以现代人不禁要逃避自由,投向权威主义。拯救自由的办法是回到人本主义,从人性出发寻找自由的根据。和传统哲学的人本主义不同,弗洛姆所说的人性并不是单一的向善或向恶,而总是模棱两可、由多种相互矛盾的因素构成的。他把这些矛盾称为“生存的两歧”。人无法消除这些矛盾,但可以有各自的反应方式。只要个人发挥自己的力量,通过创造性活动,就能摆脱束缚人解决自身矛盾的各种文化类型,在生活中获得意义,成为主体,实现人自我决定的自由。弗洛姆认为,尽管自由的根据在于人性,但人的特征、思想、行动和人格却是文化的产物,人可以通过改造社会以实现自身的人性规定。文化改造也是多元的,但他所偏重的是人的文化心理。

二是实用主义的自由观。实用主义者杜威(1859—1952)认为,自由既不是人性固有的,也不是特殊环境的产物,凡一元论者

都与自由相悖，自由是各种各样的文化因素和各种各样的人性因素相互作用构成的。文化是经济、政治和意识形态许多因素相互作用的状态，它构成了理解自由的背景。文化因素作为实现人性活动的后果，又反作用于人性的原始构成因素。文化的进步和人性的丰富，这就是人从自己活动中获得的自由。

多元论的自由观强调人性的多元性，强调人性和文化的相互影响，就使自由问题由纯粹主观的活动转向统一主体和客体的文化活动。这种努力说明，认识论的自由观重视理性，主观决定论的自由观重视非理性，二者还都在主体的主观活动中兜圈子，只有超越主观活动，才能克服主体和客体的对立，实现真正的自由。尽管多元论的自由观对此有所意识，但他们在超越单纯认识活动之后遇到的主体活动的多样性面前，常常茫然不知所措，有的偏重心理因素，有的力求不偏不倚，都没有达到多样性的统一性。

迄今为止，全部西方哲学的自由观的历史发展表明，自由问题是主客体矛盾运动的最高问题，也是哲学家们达到的最高境界。正如普列汉诺夫所说，自由问题“象斯芬克斯一样向每个这样的思想家说：请你解开我这个谜，否则我便吃掉你的体系！”^①

二、自由的本质

自由与实践 人类对自由意识的发展历史表明，本体论的自由观和认识论的自由观，二者都有各自的片面性和局限性。而对这两种片面性的克服和批判，必然导致实践的自由观的出现，这就是马克思主义哲学的自由观。马克思主义哲学既不从意识出发，也不从客观必然性出发，而是从人的实践活动出发去理解自由。

实践是自由的根源。马克思认为：“劳动尺度本身在这里是由

^① 普列汉诺夫：《论一元论历史观的发展》，三联书店1961年版，第87页。

外面提供的，是由必须达到的目的和为达到这个目的而必然由劳动克服的那些障碍所提供的。但是克服这种障碍本身，就是自由的实现，而且进一步说，外在目的失掉了单纯外在必然性的外观，被看作个人自己自我提出的目的，因而被看作自我实现，主体的物化，也就是实在的自由，——而这种自由见之于活动恰恰就是劳动”^①。马克思眼里的自由是双重的：既在于摆脱束缚，超越障碍，又在于自觉自愿的遵照客观必然性去从事创造性的活动。

消极自由是指不受限制、为所欲为。这种自由的消极性在于，它并没有指明如何摆脱限制。人可以想办法主动消除限制，也可以躲避限制，不去做受限制的事情。这种自由是完全脱开行动一种纯粹的意志自由。全部旧哲学的自由观从本质上说都没有超出消极自由。积极自由是指通过创造性活动实现确定的目标。这种自由的积极性在于，它指明了如何才能做到不受限制，这就是必须从事消灭限制的创造性活动。这种自由是意志自由和行动自由的统一。马克思主义正是在这一点上超出了旧哲学。马克思所追求的自由，主要是一种积极自由。

马克思批判了消极自由的狭隘性。他认为消极自由的集中表现就是主张“天赋人权”的资产阶级自由主义。人权是消极的自由，在法律限制下，人在不可侵犯的私人事务领域不受外来干涉，是自由的。但是，法律本身是人制定的。人应该创造法律，自主自决。为此，必须发挥人的公民权这种积极自由，参与国家事务。如果仅仅满足于人权规定的自由，就不能推动人去积极地改造社会。人权的不受限制并没有消除限制。马克思由此得出结论：政治解放本身还不是人类解放。“只有当人认识到自己的‘原有力量’并把这种力量组织成为社会力量因而不再把社会力量当做政治力量

^① 《马克思恩格斯全集》第16卷，第112页。

跟自己分开的时候,只有到了那个时候,人类解放才能完成。”^①马克思充分强调了人的自由的自我决定、自我创造、自我实现的本质。即强调了那种创造性的积极自由。

自由就意味着自我决定。马克思认为:“劳动过程结束时得出的结果,在这个过程开始时就已经在劳动者的表象中存在着,即已经观念地存在着。他不仅使自然物发生形式变化,同时他还在自然物中实现自己的目的,这个目的是他所知道的,是作为规律决定着他的活动的方式和方法的,他必须使他的意志服从这个目的。”^②人类活动的自由性意味着超越自然界的因果必然性链条,由需要匮乏引起的自然条件刺激,转化为在从事满足需要的活动之前,接受对需要进行了自我加工的目的的支配。这样,人才保证了结果中的合目的性。人自己决定着对于自己活动对象的选择和发展方向。这样自决权是通过实践的自我创造获得的,并变成现实。

自由就是自我创造。自由的前提是摆脱束缚,把客体异己力量转化为实现主体自由的力量。实现转化的手段是按主体需要去改造客体,把主体的目的性注入客体之中,“它们被劳动的火焰笼罩着,被当作劳动自己的躯体,被赋予活力以在劳动过程中执行与他们的概念和职务相适应的职能”^③。自然物本身成为他的活动的器官,自由就有了变成现实的手段。摆脱束缚,并非在幻想中超脱自然规律而独立,而在于认识这些规律,从而能够有计划地利用自然规律为一定的目的服务。自我创造就是主体对必然的认识和改造。创造的结果产生了主客体统一的存在物:物在其中有了属人性,人在其中实现了自己的本质力量和理想。这种主客体能动的统一就是自由的本质。

① 《马克思恩格斯全集》第1卷,第442—443页。

②③ 《马克思恩格斯全集》第23卷,第202、208页。

自由是主体本质的自我实现。人的创造活动不是从无中生有。从客体看，创造着重塑造客体，即人支配客体成为自然的主人。从主体看，创造是主体使自身中沉睡的潜力发挥出来，并且使这种活动受自己控制，成为自己活动的主人。实践创造出的自由就是沉睡在人自身之中的本质规定。实践的创造活动不过是在创造唤醒潜在规定的条件，把可能的自由转化为现实的自由。全部人类历史活动都不过是不断实现着人类自由自觉的族类特征。人越是推动历史前进，人就越具有现实的主体性，也就越自由。这一进程并不是靠因果循环推出来的，而是靠人类集体的意志和行动协调运动的结果。人对通向这一结果的道路及结果的实际内容有着充分的规划、选择、控制的自由。

自由是实践的目的和结果，全部实践过程就是自由由观念形态向实在形态，也就是由意志自由向行动自由的运动。实践是有目的的活动，这个目的的实质就是人追求自由。失去自由这一目的，无论怎样改造自然，都不是自觉的活动，而是与自然过程并无差别的盲目活动。自由作为目的和结果，是实践的始端和终端。

实践和自由是一个问题的两个方面：实践是主体活动诸多因素的总汇，强调的是主体和客体的结合；自由是主体活动分解为各因素后，贯穿于各因素之中的主体性，强调的是主体性由主观性向客观性的运动。总体是由多因素构成的。但并不是一切存在都能成为实践的因素，只有含有自由性的因素溶汇一体，才构成实践这个总体活动。自由性就是贯穿于实践过程各因素的共同特征。同样，自由性作为主观向客观的运动，分解在目的、手段、结果诸因素中，它仅仅是一种潜在的可能性；只有总汇到实践之中，在实践之火的照耀下，潜藏在空虚的主观性和僵死的客观性之中的自由被唤醒，自由才能成为现实的运动。

基于实践和自由的辩证关系，马克思虽然批判了消极自由的

狭隘性，但并不否认消极自由的合理意义。他认为，以旧哲学的自由观为基点的资产阶级政治解放虽不是一般人类解放的最后形式，但仍然是一大进步。消极自由虽然没有强调人摆脱束缚的创造性，但却为选择创造的积极自由创造了条件。人只有具备了在有限范围内不受限制，想干什么就干什么的条件，才有可能选择积极的自由。消极自由是积极自由的必要条件。

但是消极自由仅仅是一种未获具体规定的意志自由。积极自由则是具体规定消极自由的行动自由。消极自由并不是幻想中的自由，而是积极自由运动的结果。合理的消极自由也不是否定一切限制，而只是一种面对限制的选择权。躲避限制意味着有处可躲，意味着人在某些方面有自决权。如果无处可躲，说明人完全受条件限制，那就根本没有自由。躲避本身就是顺应规律的一种形式。消极自由实质上就是该为所欲为就为所欲为，不该为所欲为就不为所欲为。反之，不知顺应规律，盲目妄为，说明人并未达到自觉，恰恰是不自由的表现。随着积极自由的不断实现，人可以为所欲为的可能性也逐渐增大，消极自由的程度也不断提高。自由从消极到积极的发展，是从可能到现实的发展。积极自由就是变成现实的消极自由。人一旦创造出积极自由，对由此产生的新目的而言，就立即转化为一种消极自由，它又要求新的积极自由来规定。自由象一双“红舞鞋”，一旦穿在脚上，便促使人们永不停顿地奔波下去。所以马克思说：“共产主义对我们说来不是应当确立的状况，不是现实应当与之相适应的理想。我们所称之为共产主义的是那种消灭现存状况的现实运动”。^①

自由和历史规律 把自由理解为人的创造性，直接的结论就

^① 《马克思恩格斯选集》第1卷，第40页。

是人们自己创造自己的历史。这种自由不能仅限于对必然的认识和改造。认识必然是实现自由的前提，按照必然从事改造对象的活动是自由的实现过程。但是，认识必然和依据必然活动都是顺应必然，这个必然始终独立于人之外，自由不过是对必然的服从，并未达到与必然融为一体。

真正的自由是与必然融为一体的自由，如黑格尔曾说过的，“必然性的真理即是自由”。认识和改造的自由仅仅是针对客体，而不是针对主体的。自然规律是既定的，人无法干预，只能接受。问题在于人如何接受，如何活动，如何处理主客体之间的矛盾。自由的对象并不是客体，不是让客体从自然规律的束缚中独立。自由在于使主体能够区别于客体，摆脱完全受自然规律制约的盲目性。自由的真正对象是主体自身的社会规律。自然规律不过是主体自由和社会规律矛盾运动的条件。

人作为自然的一部分，也受既定的生物规律支配，受与自身生物规律相关的客观条件制约。问题是人的活动突破了生物规律的有效范围，进入了一个超越生物存在的社会关系领域。自由就是从自然规律向社会规律转化的突破点。

在很长一段时间内，人们对马克思的自由观曾有一个误解：历史规律意味着人们在历史中始终追求着既定目标，追求这一目标是必然的，最初表现为人的自发行为，后来由于认识到这一既定目标，自发行为变成了自觉行为。自由就是对必然的自觉。这是一种历史目的论的理解。这种理解使历史规律外在于人，人变成历史规律的傀儡，自以为实现的是自己的目的，实际上是替历史规律表演。这种历史规律除了披上了物质性的外衣，和黑格尔的绝对精神别无二致。

这种观点的归宿是历史宿命论和认识特权论。目的是既定的，人的自觉是多余的，至多是“加速和延缓而已”，无碍大局。轨

道和目标已经确定，永远无法越轨。这种观点不过是披上了“自觉”的外衣，骨子里还是把人等同于自然，把社会规律等同于自然规律。恩格斯曾气愤地驳斥这种曲解：“如果政治权力在经济上是无能为力的，那么我们为什么要为无产阶级的政治专政而斗争呢？”^①把自由仅仅宣布为对历史规律的自觉，会产生把某个人关于历史规律的论述当成历史规律的化身，强加在群众头上。“行使权力的人宣称这种权力符合历史的逻辑，那么，就对历史的逻辑表示应有的尊敬吧！”

要摆脱历史宿命论和认识特权论，必须从自然规律如何转化为社会规律入手，必须克服自由和必然的对峙，消除必然对人的外在性。

首先必须承认，社会规律是一种客观必然性，不以人的意志为转移，对人的活动起着制约和决定的作用。但这种决定不是自然决定，更不是机械的因果链条，一触即发，象是玩多米诺骨牌那样。社会规律对人的决定是自主决定。人和自然物不同，自然物的发展受条件决定，人的发展是人自己决定的。马克思和恩格斯都认为，历史什么事情也没有做，创造历史的是人。“‘历史’并不是把人当做达到自己目的的工具来利用的某种特殊的人格。历史不过是追求着自己目的的人的活动而已。”^②反超人的目的论，这是马克思主义和黑格尔主义的分野之一。马克思和恩格斯从来都没说过历史的目标是既定的，是无可选择的，他们只是说人们用以创造历史的条件是既定的。但即使这些条件也不是人一从动物中分化出来就现成具有的，而是人的历史发展造成的。人的正常状态“是和他的意志相适应的而且是要由他自己创造出来的”。^③

① 《马克思恩格斯选集》第4卷，第486页。

② 《马克思恩格斯全集》第2卷，第118—119页。

③ 《马克思恩格斯全集》第20卷，第536页。

这种自主决定的客观必然性是人的主观能动性的物化形式，不是纯粹的客观状态，而是主观和客观的能动统一。人创造出的生活条件是客观的，既定的，只是相对于具体时代的人来说的，相对于人类自身来说，这些条件则是人的意志实现的结果。这种客观必然性对个人和各时代的人是一种束缚，但对人类和前一时代的人恰恰是一种自由，是对自然的胜利。这种客观条件作为历史活动的结果，不是外力干预的产物，而是“从许多单个的意志的相互冲突中产生出来的”，尽管这些个人意志都达不到自己的愿望，而是融合成一个客观的合力，“然而从这一事实中决不应做出结论说，这些意志等于零。相反地，每个意志都对合力有所贡献，因而是包括在这个合力里面的”。^①社会规律的客观必然性就是人摆脱纯粹自发的动物状态的标志，是人实现了的自由。社会规律和自由是同一的，这就是社会发展是一个自然历史过程的真正含义。

社会规律是由通过人的意志自由选择表现出来的历史趋势。历史活动的自决性表现在意志对行为目标的自由选择上。条件是既定的，但如何利用条件，主体是有选择自由的。既定的条件只能规定过去的唯一性和不可逆性，不能规定未来的唯一性。既定的条件中潜在着多种可能性。这些可能性源于历史活动条件的复杂性、主体的多样性。既定条件作为实践结果，是已往一切人的各种努力综合而成的总体。恩格斯就曾指出，国家权力对经济发展的反作用的可能性有三种，而不是一种。马克思也多次指出，在落后国家中，存在着遵循非资本主义发展道路的可能性，人类从原始共同体向私有制社会过渡也存在着多种可能性。如果历史决定没有选择的自由和多样的可能性，只有唯一性的既定性，那么中国革命

① 《马克思恩格斯选集》第4卷，第478—479页。

只能看成一种少数理性主义者的乌托邦革命，是以无数鲜血和生命换得一种热情的体验。面对多种可能性，每一代人都必须做出自己的选择。人生处处都有十字路口，一失足而成千古恨。前一个选择，影响后面一系列选择。在无数相互冲突、相互影响的选择中，形成了一种客观趋势。这种趋势一经形成，就成为不可抗拒的历史潮流，个人的意志必须认识它、顺应它，然后才能考虑校正的自由。自由和必然的发展是双重的。一方面，自由是必然的结果。人的创造活动使人认识和改造着社会生活，掌握运用了实践规律，人就是自由的。另一方面，必然是自由的结果。历史必然趋势是一连串自由选择形成的，条件是既定的，过去是不可逆的；但道路和未来是可以选择的。在不断的选择中，历史的必然趋势也在不断震荡中校正自己。自由和必然互为因果，说明仅仅从因果必然性的意义上去理解社会规律，不能完全揭示社会的本质。

社会规律是必然和偶然、因果规律和统计规律的统一。意志的自由选择中有大量的偶然性。在社会中，选择的偶然性就是面对多种可能的自主决断。不同条件下的主体作出的选择，体现着主体所处的不同境遇。也体现着主体本身的不同特点。人的结构远比动物复杂，是物质与精神的统一，而精神又是知情意的统一。从宏观上、总体上看，人的结构是协调的；从微观上看，又是不协调的。意志有受协调性制约的一面，又有受不协调性制约的一面，有着在协调和不协调之间、在各种不协调性之间选择的自由。这种偶然性并不是未认识到的必然性，而是人意识到人的自由余地后的抉择。历史的必然性就是由大量的自由选择促成的。

因此，历史的宏观领域体现为因果规律，即社会存在决定社会意识、生产方式决定社会形态、生产力决定生产关系、经济基础决定上层建筑。这些规律各因素间有着因果联系。历史的微观领域体现着统计规律。历史目标不是既定的，要由无数偶然的自由

选择以概率的方式形成。宏观的因果规律是由微观的统计规律形成的,历史越发展,概率越大,体现出的因果倾向越明显。我们越是对历史做具体的研究,统计规律的作用就越大。无论是因果必然律还是统计规律,都是人行动自由的规律,也是限制人行动自由的规律。说它是自由的,因为它是人的自由性的发展、表现的规律;说它是不自由的,因为它是每一代人必须承受的既定趋势。每一个既定趋势中,又融合着多种可能,继续为人提供着自由的条件。正因为如此,人永远也不会掉进沦为自然物的陷阱。要么更自由,要么同人的世界一同毁灭。

正是基于这种社会规律与自然的同一性,马克思和恩格斯才提出了由必然性王国进入自由王国的口号。自由王国的实质就是人是主人,不仅是自然的主人,而且是社会的主人。马克思认为:“自由王国只是在由必需和外在规定要做的劳动终止的地方才开始;因而按照事物的本性来说,它存在于真正物质生产领域的彼岸”。在这个彼岸,人们的自由不过是“合理地调节着他们和自然之间的物质变换”,仍然是一个必然的领域。只有按照自己的性质,人的自由本质,把人本身当作目的,真正的自由领域方才开始。^① 仅仅按自然的本质行动,认识和改造自然,并不是真正的自由。真正的自由就是自己主宰自己的命运。只有把客体统一到主体的活动之中,人才能消除异己的力量,自己支配自己的生活。主体统一客体,人成为世界的主人,这就是自由的本质。

自由与真善美 自由作为主客体统一的结果,本身就是一种价值:人的价值。人的价值的一个重要方面就是人自己掌握自己的命运,自我决定、自我创造、自我实现,这就是自由。因此,虽然

^① 《马克思恩格斯全集》第25卷,第926页。

实践是自由的根源，但自由并不是一种贫乏的实践结果。自由是
以其多样和丰富的内涵和同样多样、丰富的实践相交辉映，构成了一
幅真善美统一的壮观图景。

真作为认识的成果，是一种主观境界的自由，是意志自由向现实自由转化的基础。真是人对规律的正确认识，它可以赋予人摆脱无知、经验和迷信的认识自由。真的自由是一种清醒的自由。认识了规律就把握了客体的本质。人可以在观念中消除客体的异己性，消除主体对客体一无所知的状态：世界不是浑沌不分，人生也不是浑浑噩噩。人已在观念中掌握了自己的命运。真的自由是一种理性的自由。消除了客体的异己性，主体在精神上获得了独立性。客体不再神秘、疏远，不再压抑主体的意识，主体也不需要依赖超人、超自然的神秘力量，从迷信状态解放出来。人可以依照理性的规律自由地认识世界。自由是对必然的认识，这一命题仍有积极意义。虽然认识活动不是以完成在实在形态统一主客体的任务，但真首先给人一种精神自由，使人有了科学认识和自我反省，消除了人在精神上的受束缚状态。

善是自由由主观向客观的运动。善是活动及其对象的合目的性，是人自觉运用规律，按人自身的规律改造客体和主体自身的结果，它可以赋予人以摆脱需要的匮乏状态和活动的盲目状态的行动自由。善是一种完满的自由。实现了善，客体就有合目的性，就能从与人疏远、对抗转化为为人服务，就可以弥补主体由于自身发展引起的各种不足，使主体的发展不断完善。善是一种理想的自由。追求善标志着人的活动有明确的目的。这个目的不再与客体浑沌一体，而对客体提出了更高的要求，这种要求就是人的理想。人追求理想，并实现理想，不再沉眠于自然状态，而要冲决自然状态的束缚。人一方面提出对客体的理想，实际摆脱客体对人的压抑，一方面提出对主体自身的理想，实现摆脱社会关系对人的压抑。善

的追求与实现是人的不断自我超越和升华：超越客体，不仅要消除客体的异己性，化客体为主体存在、活动的延伸，而且要超越人自身来自自然状态的压抑——那些受制于生物规律的本能需要：欲望和冲动，创造出属于主体特有的价值和尊严；更进一步，人还要超越狭隘的个体存在，不断扩大社会联系，把个体的活动消融在整体的进步、发展之中。为此，就要不断改造社会关系，创造出无论个人还是整体都能全面发展的社会。善的自由是行动领域广泛的自由，它不仅包括道德自由，而且包括生产自由、政治自由等一切社会活动的自由。善的自由也就是一种向善的人生与善的社会。

美是对自由的体验和欣赏，是自由经过由主观向客观的运动，从真到善，然后向主观的恢复，是主客体统一实现后达到的主观境界的自由。美是人对主客体统一状态的体验，它可以赋予人以摆脱一切束缚的自由。美是一种自我表现的自由。占有了客体主体就得以完善，克服了一个对象主体就在一定范围无拘无束。这时客体不但不再束缚主体，而且成为主体自我表现的手段。人可以纵情驰骋主体的一切特性：深刻的领悟、洞察，从容的体验、评价，丰富的想象，独立的创造，把自己与客体的关系用自己的精神活动再现出来。美是一种自我享受的自由。人能够完全按自己的目的把自己再造出来，自己活动的对象与结果都被吞容到一个“新我”之中。这个“新我”是一个新的世界，给人欣慰、给人愉悦、给人升华、给人幸福、给人陶醉。在美的境界中，人才真正达到了“天地与我为—，而万物与我并生”的自然超脱的自由境界。

真善美的交替运动，构成了自由的实现过程：自由从真的境界过渡到善的境界，真善合一，达到美的境界。在美的境界中获得瞬间的愉悦、欣慰和迷醉，立即又被新的主客体矛盾唤醒，于是继续追求新的自由。人生境界有如古希腊神话中的西索福斯，每天迎着

朝阳奋力拼搏，推着隆隆作响的巨石走向山顶；一旦到达山顶，又随着滚落的巨石，在暮色苍茫中走下山巅。这块巨石就是人作为主体的使命，这个山巅就是真善美统一的境界。西索福斯只表现了人生境界的一半。真正的人生与西索福斯终日劳碌，循环往复，不得成功的悲剧不同。人们没有伴着苍茫暮色走下山岗，而是在不停地向上攀登。这种真善美不断循环往复、节节升高的过程，构成了自由由相对到绝对的无限运动。而人在追求自由中不断升华、再升华、超越、再超越，用自己的头脑和双手把自己修饰得日益完满，把属于自己的世界装点得绚丽多彩。德国伟大诗人歌德曾以诗的形式表达了对人的主体性的热烈追求：

“谁若游戏人生，
他就一事无成；
谁不能主宰自己，
永远是一个奴隶。”

第二节 自由的实现

一、实现自由的条件与道路

实现自由的条件 自由作为人的本质规定，只能在一定条件下逐步实现。人的认识和改造客体的实践活动既是实现自由的基础，也是实现自由的条件。自由实现的程度同人的认识与实践水平是相一致的，同人的本质力量发挥的程度是同步的。

自由是对必然的认识。旧唯物主义强调人的一切活动都要受必然性的支配，这是对的。因为，客体有其固有的规律，主体活动也有其固有的规律。主体的认识也好、实践也好，都不能违背客观规律，不能摆脱必然性的支配。但旧唯物主义者不懂得人能够运用

规律,在规律所支配的范围内进行选择,通过各种规律的相互关系来实现自己的目的,依据客观规律达到对客体的驾驭与控制,获得行动的自由。由于人只有运用规律、利用规律、依据规律才能获得行动的自由,因而,必须认识规律。这是实现自由的主观条件。离开对规律的认识,便不可能运用规律、利用规律,因而便不会有人行动的自由。人类历史表明,对规律认识到什么程度,自由就会实现到什么程度。当人类认识到生物进化规律,才对生物的发展有了自觉驾驭与控制的能力;当人类认识到铀的裂变规律,才能够运用铀的裂变规律建造核电站,获取新的能源。现代自然科学的高度发展,认识能力、认识水平的提高,使认识的深度与广度达到往日所不可比拟的程度,从而使人类获得了对自然的越来越多的自由权。今天,人不仅能够在天空中飞翔,而且能够在太空中遨游。这一切都说明,认识规律、认识必然性是实现自由不可缺少的重要条件。

人不能超越规律的制约,但人在规律所允许的范围内可以超越对象、客体对人的限制。动物的活动是动物机体和环境之间生物、生理规律的产物。动物对对象只有依赖性,只能受规律的盲目的支配。但人与动物不同。尽管人从总体上不可能完全摆脱对象、客体的制约,但对每一个具体对象却有摆脱其限制的能力。因为,人能够依据对规律的认识,选择具体对象,改造具体对象、摆脱具体对象对人的限制。如人的存在与发展离不开能源,但是它却不受某种具体能源的限制,一种具体能源枯竭了,可以通过认识,发现、生产、利用新的能源。

自由受着认识能力和认识水平的制约。一定历史阶段的认识程度决定该历史阶段的自由程度。一定历史阶段的自由实现程度不能超越该历史阶段的认识能力和认识水平所达到的限度。脱离认识能力和认识水平所达到的限度,不切实际的妄图获得绝对的、

不受限制的自由,这只能是空想,是不可能达到的。但是,人的认识能力和认识水平是不断发展的,因而,实现自由的程度又不是固定不变的,它将随着认识能力和认识水平的发展而发展。

认识规律只是实现自由的主观条件,此外还需要有运用规律的现实能力,就是人的实践能力。这是实现自由的客观条件。实践能力作为实现自由的客观条件,主要决定于社会的生产力水平与状况,决定于技术水平与工艺状况。自由不仅在于对必然性的认识,而且在于对自然的改造。因而,改造自然的能力,即生产力水平与状况,这是实现自由的根本性条件。生产力水平与状况如何,实现自由的程度便如何。离开人对自然的改造,便没有人的现实的自由。生产力的发展状况,特别是生产工具的发展程度,是自由实现程度的指示器。生产工具是物化了的人的能力——体力和智力的总和,每一种新的生产工具的出现,都标志着主体能力达到一个新的水平,人的自由达到一个新的高度。实现人对自然的自由,就在于发展社会的生产力。

实践能力和水平制约着自由,决定着自由实现的程度。超越实践能力与实践发展水平所允许范围的自由是不可能实现的。实践都是一定历史阶段的具体实践,因而自由也是历史的、具体的,没有超时间、超历史的自由。在一定实践条件下,自由实现的程度是有限的、相对的,而不可能达到绝对的自由。但实践是发展的,因而决定自由也是发展的,实践不会停留在一定水平上,自由也不会停留在一定水平上,自由实现程度必将随实践的发展而发展。

实践作为实现自由的客观条件,内在地包括着社会关系对实现自由的制约。因为,人在自然面前的自由,表现为人作为类改造自然的能力,改造自然的实践活动必须是社会性的活动,即必须在一定的社会关系中才能实现,具体表现为一定的生产力离不开一定的生产关系。因而,社会关系如何,即人以怎样的结合形式,

才能适应于作为主体的类的本质力量，这对实现自由有着重要意义。就社会关系来说，它对实现自由的制约决定了实现自由是一个曲折的过程。原始社会，由于人们共同占有生产资料和劳动产品，没有私有制、没有阶级，因而决定着原始社会内部“大家都是平等、自由的，包括妇女在内”^①。但是，由于原始社会人们之间处于狭隘的由血缘关系而形成的共同体，使得个人无条件地服从于原始人类共同体，个人的自由受到了极大的限制。阶级社会中，由于生产资料的私人占有制和存在着旧的固定性分工，决定了自由是有阶级性的，自由是在片面的、扭曲中实现的。只有少数剥削阶级有自由，而大多数被剥削阶级则处于不自由状态（奴隶）或只有一定程度的自由（农民、工人）。阶级社会中这种以牺牲多数人的自由为条件而实现少数人的自由，虽然是自由的一种扭曲，但这却是实现人类自由的必经阶段。

人类是在社会关系形式随着生产力发展的不断更替中，实现自由的。以生产关系为基础的社会关系体系——社会形态，是人对社会关系自由实现程度的标志。每一次旧社会形态向新社会形态的过渡，都使人类的自由得到一次扩大，都使主体对社会关系的自由达到一个新的高度。

摆脱对必然性的盲目性，实现意识的自由；摆脱自然盲目力量的统治，实现对自然的自由；摆脱社会关系的束缚，实现对社会关系的自由，在这三者中，意识的自由是后两者的前提，而意识的自由又以改造自然为基础，即以生产实践为基础。改造自然的物质生产实践是以人的类的形式与自然发生关系，因而，对自然的自由，又以对社会关系的自由为条件和手段。在这三者中，从归根结底上说，对自然的自由是根本的。因为，意识的自由、对社会关系

① 《马克思恩格斯全集》第21卷，第111页。

的自由,都是为了实现对自然的自由,都是为对自然的自由服务的。但是,作为手段的东西,在一定意义上,也起着关键性的作用。从这个意义上讲,人在自然面前自由的状况同人在意识上的自由程度、在社会关系中的自由程度是相一致的。而人在意识上的自由、在自然面前的自由和在社会关系中的自由,这三者的统一,表现着自由总体发展的程度和实现的程度。自由实现受客观条件与主观条件的制约,决定自由的实现道路是曲折的。

占有和异化 自由的实现过程并不是直接的、一帆风顺的,而是曲折的,是通过克服占有与异化的冲突实现的。

占有一词有占据、掌握的涵义,一般指用强力取得或保持自己的活动对象。在经济学上,占有一般指人对财产的支配权和使用权。在主客体关系上,占有是指主体对客体的拥有、控制和驾驭。改造客体并不是占有客体,只是按自己的目的使客体发生变化,使客体为它的创造者的目的服务,使客体成为创造者自身的一部分,才是占有客体。从形式上看,占有是人拥有、支配客体,从中获得享受;但在本质上,人占有客体,不是占有纯自然的客体,而是自己的活动结果,是物化了的人的本质力量,因此,占有实质上是人的自我拥有,正如马克思所说:“为了人并且通过人对人的本质和人的生命、对象性的人和人的产品的感性的占有,不应当仅仅被理解为直接的、片面的享受,不应当仅仅被理解为占有、拥有。人以一种全面的方式,也就是说,作为一个完整的人,占有自己的全面的本质。”^①

人的活动结果虽然是人的本质力量的物化,但是,它却是以外在的形式存在的。对人来说,活动结果仍有其独立性,并作为一种

^① 《马克思恩格斯全集》第12卷,第123页。

客观力量同人发生关系,它限制、制约着人的活动,甚至与人对立,驱使入偏离自己的目的。用马克思的话说,就是“人本身的活动对人说来就成为一种异己的、与他对立的力量,这种力量驱使着人,而不是人驾驭着这种力量”。^①这种现象就是异化。

异化这个概念来源于拉丁文 alienatio (异化,外化,一物交给别人占有,脱离)和 alienare (转让、分离、让异己的力量统治,让别人支配)。英国古典政治经济学用此表示一个对象的转让、即对象离开他的生产者。18世纪社会契约论与自然法理论用此表示把原始的本属于自己的自由“转交给”(转让、丧失)与个人处于对立状态的一种权力(社会、统治者)。黑格尔第一个把异化概念引入哲学。他把异化看成是绝对精神的外化,自然界就是绝对精神自我异化的形式,而历史就是消除异化,绝对精神返回自身的过程。在这里,人的天职不过是充当绝对精神通过自我认识消除自我异化的工具。在黑格尔看来,如果人不完成这个任务,人就没有实现自己的本质,只是一个自我异化的人。费尔巴哈接受了黑格尔关于人能够异化于自身的见解。但是他否定黑格尔关于自然界是绝对精神自我异化的形式和人是处在回复自身,克服自我异化过程中的绝对精神的见解。在他看来,人不是自我异化的神。相反,神倒是自我异化的人,神是人的本质自我异化的形式。人按照自己的本质创造出一种超人的神秘力量,象奴隶一样向他顶礼膜拜,这才是人的自我异化,即宗教异化。

马克思肯定了黑格尔把人看成是自我产生的过程,把人的本质理解为劳动的异化观。但是,他指出,黑格尔把对象化和异化混为一谈,“对象性本身被认为是人的异化的,同人的本质(自我意识)不相适应的关系”^②,结果把人的本质归结为自我意识。马克

^① 《马克思恩格斯选集》第1卷,第37页。

^② 《马克思恩格斯全集》第42卷,第163页。

思肯定了费尔巴哈运用异化思想对宗教的批判。但是他指出，宗教异化只是人的精神活动异化的诸多形式之一，费尔巴哈虽然“致力于把宗教世界归结于它的世俗基础”^①，但他并没有揭示世俗基础的本质，“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”^②。马克思在批判黑格尔和费尔巴哈的基础上，提出了自己的异化概念。

马克思的异化概念不同于对象化概念。对象是和活动相关的范畴。对象就是活动的接受者。这种对象性关系在自然界是普遍存在的。马克思说：“太阳是植物的对象，是植物所不可缺少的、确证它的生命的对象，正象植物是太阳的对象，是太阳的唤醒生命的力量的表现，是太阳的对象性的本质力量的表现一样。”^③活动者通过对象表现自己的本质就是活动者本质的对象化。活动是普遍的，对象化也是普遍的。异化是一种特殊的对象化，是指活动结果作为不依赖活动者的力量，不但不表现活动者的本质，而且和活动者相对立。自然物之间只有对象化关系，没有异化关系。自然物的本质不是自我规定，而是互相规定，是在和他物的联系中规定的，对象就是构成自然物本质的一部分，因而自然物是相互依赖的，这种依赖性是不可超越的。植物依靠太阳，没有太阳，植物就不能存在，植物的根据在太阳之中。同样，太阳唤醒生命的本质也依靠植物才能表现出来，植物是太阳本质的外延。植物作为太阳活动的结果，只能表现太阳的本质，不可能产生和太阳的本质对立的力量。只有人的对象化活动才能产生异化，即异化只能发生在主客体关系之中。因为人的本质虽然以自然条件为基础，但具体内容是人通过有目的的实践活动自我规定的。动物的本质完全受物种遗传和环境的自然选择决定，因而它们的活动没有目的性。人的

^{①②} 《马克思恩格斯全集》第1卷，第16、17页。

^③ 《马克思恩格斯全集》第42卷，第168页。

目的性活动具有超越物种遗传和自然选择的能力，对自身发展实行自我控制 and 自我选择。人的活动对象不仅表现人对环境的依赖，而且表现人对环境的超越。这种超越不是天然的，只有经过实践改造才能完成。因此，表现人的本质的超越性的不是被改造之前的活动对象，而是作为活动结果的活动对象。凡是符合人的目的的、作为目的的物化的活动结果，都是人的本质的对象化。但是，从目的向结果运动是一个复杂的实践过程，有许多因素制约或阻碍着人的活动，甚至导致结果偏离了目的，虽然这也是人的本质力量产生的结果，却反过来与人的本质力量对立，不但不表现人的本质，反而成为“不依赖于他、不属于他、转过来反对他自身的活动。这就是自我异化”^①。

异化是主体活动的产物，是实践结果的消极方面。实践结果有实现人的目的和被人控制，占有的积极方面。也有偏离人的目的的反转过来与人的活动对立和失去人对它的控制的消极方面。这就是实践结果的二重性。这种二重性普遍存在于人的主观活动和客观活动之中。主观活动的消极方面是精神异化，客观活动的消极方面是人与自然关系的异化和人与人关系的异化。宗教、迷信和思想僵化都是精神异化的现象，它表现为人的主观活动的结果反转过来压抑主观活动、阻碍主观活动。生态平衡的破坏、环境污染是人与自然关系发生的异化现象，表现为改造自然的结果不是给人带来利益而是带来危害。恩格斯曾据此告诫人们不要过分陶醉于对自然界的胜利。^② 社会分裂为对立阶级，劳动者创造的产品建构了统治者的主人地位，却剥夺了劳动者自己的主人地位，这是人与人关系异化的现象，表现为社会关系：一方面是人與人之间联系的桥梁，另一方面又成为人与人之间沟通的障碍。

^① 《马克思恩格斯全集》第12卷，第95页。

^② 《马克思恩格斯选集》第3卷，第517页。

实践结果的两重性反映了人的本质的不完全性。异化的产生说明人的本质自我实现的力量还有待完善。

异化的克服和占有的实现 从横向看,异化普遍存在于人的各种活动之中;从纵向看,异化的普遍性表现为一个过程。马克思对异化的理解不同于社会契约论、黑格尔和费尔巴哈的异化观。社会契约论、黑格尔和费尔巴哈都把异化理解为丧失原有的规定性,他们虚构了人的自然本性、绝对精神和类本质等人类活动的原始状态,继而把人类活动看成是原始规定的丧失和恢复。马克思指出:“我们不象国民经济学家那样,当他想说明什么的时候,总是让自己处于虚构的原始状态。这样的原始状态什么问题也说明不了。”^①马克思对异化的分析是从现实的人的活动出发的。

人的活动是自觉的,人在活动结果形成之前预先规定了结果,而在人活动中又受着主客观条件的制约,因而才可能产生结果偏离目的,产生与人的目的对立的异化矛盾。异化矛盾的实质是人的主观向客观运动的不完善性。因此,人在异化中所丧失的不是人的原始规定,而是人的自我规定。这种自我规定在实践中不断实现,也是在不断纠正偏差中实现的。

异化的过程性在于,人的自我规定能力越低下,发生异化的可能越小。因此,原始社会由于生产力低下,人主要受盲目的自然力束缚,人的本质很大程度上受自然规定而不是自我规定,无论人对自然还是人对社会,人的客观活动结果包含的自觉因素并不占主导地位,异化现象也不明显,尚处于潜在的萌芽状态。人的主观活动的异化是原始社会主要的异化形式。在自然的重压之下,人们的精神活动发生了异化,出现了原始宗教。原始宗教作为人理解自

^① 《马克思恩格斯全集》第42卷,第90页。

然的结果,反转过来控制了人的精神活动,成为正确理解自然的障碍。

人的客观活动的异化主要是阶级社会的产物。原始社会末期,金属工具、私有制和阶级分化唤醒了人的创造力。金属工具大大提高了社会生产力,既发展了人改造自然的能力,也发展了人破坏自然的能力。破坏自然的消极方面导致了美索不达米亚平原沙漠化和黄土高原的水土流失,出现了人与自然关系的异化。私有制一方面使人类摆脱了原始群的不分化状态,提高了个人独立活动的的能力,另一方面又导致生产资料所有制和使用权的分离,劳动者和生产资料的分离,由此产生了阶级和阶级压迫,出现了社会关系的异化。从形式上看,这些异化疏远了人和自然、人和人浑然一体的亲密关系,仿佛是人类“黄金时代”的丧失。从本质上看,异化的出现恰恰是人类的进步,是人类在认识世界、改造世界能力不很发达的条件下,为了社会进步付出的代价。没有这一人和自然、人和社会的分离、对抗的阶段,人类的主体能力就不可能提高。

马克思在《1844年经济学哲学手稿》中具体分析了异化劳动的表现。他指出:异化劳动主要表现在四个方面:(1)劳动者和自己的劳动产品相异化。由于劳动者和生产资料分离、劳动者和自己的产品分离,他并不是自己产品的主人,不能控制产品实现自己的目的,结果劳动产品作为不依赖于劳动者的异己力量同劳动相对立。劳动者生产的产品越多,这个异己力量就越强大。物的世界的增值与人的世界的贬值成正比,以至工人生产的对象越多,他能够占有的对象就越少,而且越受他的产品即资本的统治。(2)劳动者同自己的劳动相异化。由于劳动者生产产品不是为了自己,而是为了别人,因而劳动者这种劳动不是自愿的,而是强制的,劳动丧失了肯定人的本质的积极作用,仅仅表现出作为人的谋生手段的消极性质。结果劳动者只有在运用自己的动物机能——吃、

喝、性行为等等的时候，才觉得自己是自由活动，而在运用人的机能——劳动时，却觉得自己不过是动物，不过单纯是为了满足肉体需要在活动。只有肉体的强制或其他强制一停止，人们就会象逃避鼠疫那样逃避劳动。（3）劳动和人的本质相异化。由于劳动仅仅被当成维护个人生存的手段，人的本质也变成了维护个人生存的手段，而不是人生存的目的。人的生活不再是自我创造、自我规定，而被降低到动物的水平。人的自我创造、自我规定的本质，却变成了与人对立的异己力量。（4）人同人相异化。由于人同自身的本质相异化，作为人实现了的本质的社会关系，不仅不体现人与人的联系，反而体现人与人的分离、对立。^①

马克思关于异化劳动的分析深刻地揭示了资本主义社会的本质，异化劳动的根源在于资本主义生产方式，即旧式分工和私有制。只有消灭资本主义生产方式，消灭旧式分工和私有制，才能消除人的活动与人的本质分离、对立的异化现象，才能恢复劳动的积极方面，把劳动结果由异化变为占有。

占有和异化表现在同一过程。占有是人活动的目的。由于活动对象是人的本质的对象化，占有对象，也就占有了自己的本质，实现了自己的本质，达到了人的自我享受。但是，私有制却使劳动者和生产资料分离，使生产和消费分离，占有并不体现在创造上，而是体现在享受上。占有变成了手段。^②结果对通过劳动而占有自然界的劳动者说来，对自然界的这种占有就表现为异化。^③只有通过消灭私有制，克服占有活动产生的异化，才能实现人对自然，进而对自己的本质的真正占有。人只有占有了自己的本质，才成为自己命运的主人，人的生活才是一种自由的生活。

占有和异化的关系表现为否定之否定运动的过程，即“占

^{①②} 《马克思恩格斯全集》第12卷，第97—100、123—124页。

^③ 《马克思恩格斯全集》第42卷，第102—103页。

有——异化——占有”。人创造属人的对象的目的在于占有，在对象中实现人的自我发展。但这种自我发展具有积极和消极的双重性质：既可以作为人实现了的本质与人统一，也可以作为异己的力量与人对立。在一定条件下，占有会从积极方面转化到消极方面，产生异化。异化迫使人既要克服客体的异己性，又要克服主体活动结果的异己性，消除实践的消极方面，恢复积极方面的主导地位，从片面的占有发展到对人的本质的全面占有。

占有和异化的相互转化是普遍存在的。占有转化为异化在于占有自身的片面性。由于现实的实践水平总是有局限性的，无论人认识世界（包括认识外界和认识自身）的能力还是改造世界（包括改造自然和改造社会）的能力都是有限的。这样，占有总限于某一方面，一旦主体对这种片面的占有控制不当，占有就会表现出破坏性的作用，产生异化。异化转化为占有在于异化的内在矛盾性。异化推动着实践和认识的发展，创造条件扬弃异化，实现对对象的占有。

异化劳动现象是人类发展一定历史阶段的现象，它同私有制是直接联系着的，因而并不是不可消除的永恒现象。一旦社会占有了生产资料，废除了私有制，劳动者和生产资料的分离状态也将结束，产品对生产者的统治也将随之消除。社会生产内部的无政府状态将为有计划的自觉的组织所取代，人才进入了真正人（即能够真正实现自己的本质的人）的生存条件。过去统治人的生活条件，终于受到人们的支配和控制，人们第一次成为自然界的自觉的和真正的主人，因为他们已经成为自己的社会结合的主人了。社会规律由与人对立转化为人们自己的自由行动。一直统治着历史的客观的异己的力量，现在处于人们自己的控制之下了。只是从这时起，人们才完全自觉地自己创造自己的历史，人们的有目的活动才能达到预期目的。这是人类由必然王国进入自由王国的飞

跃。^①只有这时,异化劳动才会消除。消除了异化劳动的社会,就是共产主义社会。

现实的社会主义是共产主义的第一阶段,从理论上说,社会主义社会由于实行了公有制,便消除了异化劳动。社会主义公有制的建立废除了资本主义生产关系,使劳动者成为自己劳动及其成果的主人,从根本上消除了异化劳动现象产生的根源。随着人们自觉程度的提高,人们控制自己活动的能力不断增强,实践的消极方面日益缩小。但是,公有制从建立到完善需要一个发展过程,因而异化劳动的消除也必然需要一个过程。即使消灭了社会关系中的异化,人与自然的异化、人的主观精神的异化的现象也不会立即消除。因为社会主义社会不仅存在着旧社会的残余,而且由生产力发展水平所限,还不可能一下子消灭旧式分工,因而在一定范围仍然会存在异化劳动现象。

异化劳动可以消灭,但实践的二重性却不可能彻底消灭。异化劳动的消灭标志着人们的实践水平进入了一个新的阶段,实践的积极方面上升为主导方面,人基本上能够控制自己的活动。在这种条件下,占有压抑了异化,使异化被控制到极小的限度。但是,实践的二重性将仍然存在。共产主义社会,就是人类对自身实践结果自我控制的社会。人们的实践能力越强大,人们越需要谨慎从事,加强自我控制。因为在人类的创造性的实践能力中,潜藏着破坏性的因素,这种破坏性虽然处于被压抑状态,但其破坏力和人们拥有的创造力是成正比的。人的创造力越大,从中释放出的破坏能也越大,一旦失去控制,就会给人类带来重大的灾害。特别是在科学技术和生产力高度发达的今天,核工业、遗传工程、人工智能等尖端技术的发展,其中都潜在着导致人类灭顶之灾的危险。

^① 《马克思恩格斯选集》第3卷,第323页。

因此,我们在任何时候都不能陶醉在人类对自然的胜利之中,必须不断加强自我控制和全人类的合作。创造与毁灭这一浮士德式的冲突是贯穿人类生活始终的悲剧性矛盾。正是这一矛盾才使人生既艰难严峻,又宏伟悲壮。人类越向前发展,越会感到这一点:“要么全体自由,要么一同毁灭。”

二、人的解放和人的全面发展

自由的实现和人的解放 只有克服占有和异化的矛盾,人才能实现自由。自由的实现就是人的解放。解放和自由含义相近,即指摆脱束缚,获得自由。和自由一样,解放一词也有多义性。人们通常使用的解放一般指政治解放,即个人、社会阶层或社会集团摆脱某种政治上的异己权力的束缚,获得行使自己的社会活动权力的自由。在不同社会,不同阶级的政治解放有不同的性质。马克思着重区分了资产阶级政治解放和无产阶级政治解放的界限。他指出:“工人阶级解放的条件就是要消灭一切阶级;正如第三等级即资产阶级解放的条件就是消灭一切等级一样。”^①资产阶级的政治解放仅仅是资产阶级本身的解放,而无产阶级的解放是人类解放。人类解放就是消除个人力量和社会力量的分离,使“人认识到自己的‘原有力量’并把这种力量组织成为社会力量因而不再把社会力量当作政治力量跟自己分开”,^②因此,无产阶级只有彻底消灭阶级对立,解放全人类,才能最后解放无产阶级自己。

马克思关于人类解放的思想已经超越了政治解放的狭隘界限,具有更加广泛、深刻的哲学意义。马克思深刻地揭示了解放的实质,他指出:“任何一种解放都是把人的世界和人的关系还给人

① 《马克思恩格斯全集》第4卷,第197页。

② 《马克思恩格斯全集》第1卷,第443页。

自己”^①。解放的实质就是人实现人对世界的主体性,成为世界和人类自身的主人。人的解放包括两方面内容:

(1)人从自然力的盲目控制下获得解放。马克思把创造现代工业的无穷无尽的生产力看成是实现解放劳动的第一个条件。人从自然力的盲目控制下获得解放的标志就是生产力的发展水平。生产力水平标志着人控制自然力自由活动的程度,也标志着把自然降为工具把自己提升为主人的程度。生产力是人和生产工具的结合。生产工具本身是为人所控制的自然力。人的主体性就在于用受人控制的自然力改造盲目的自然力,这就是黑格尔指出的“理性的狡猾”之处。自由并不意味着人完全摆脱条件的束缚。生存发展的自然条件是人类历史永恒的前提,是人类生活的必需部分。自由只在于从自然力的直接、盲目的束缚中解放出来,自觉地充分地利用自然力。人从自然力的盲目控制下获得解放表现在:第一,消除自然灾害的威胁。自然灾害是人类的天敌,水火灾害,毒虫瘟疫,地震火山等自然现象,无情地破坏人类的劳动成果,吞噬人的生命。摆脱自然灾害的束缚,也就巩固、扩大了人类生存发展的前提,为人类生活提供了安全可靠的生存环境。第二,消除自然条件对人不断发展的需要的匮乏状态。自然界虽然是人类生存的前提,但对人类的发展却始终处于疏远、冷漠的状态,人类的发展条件不是天然的,必须通过自觉活动去创造。第三,消除盲目的自然力对人改造自然的成果的报复,即摆脱人对自然的异化。生产力作为最基本的实践力量也有创造与破坏的二重性。人类为了从自然的奴役下解放出来,必须在控制自然力的同时控制生产力,必须能够控制人类自身。

(2)人从社会关系的盲目控制下获得解放。马克思把从人与人对立的社会关系下解放生产力称为解放劳动的第二个条件,认

^① 《马克思恩格斯全集》第1卷,第443页。

为工人阶级既要征服自然,也要征服人。^①人从社会关系的盲目控制下获得解放的标志是社会形态的发展水平。社会形态是与生产力发展水平相适应的经济基础和上层建筑的统一体,是人们之间经济、政治、思想等诸多方面关系的综合体。社会关系的发展程度标志着人通过社会关系自我实现和自我控制的程度。人从社会关系的盲目控制下获得解放主要表现在:(1)改造生产关系,解放生产力。改造生产关系就是根据生产力发展的要求自觉地调整人和生产工具、劳动产品之间的关系,进而调整以工具和产品为中介的人与人之间的关系,使生产力摆脱社会关系不适应生产力而导致的束缚,最大限度地发挥人对自然的主体作用。(2)改造政治关系,解放人的社会权利。改造政治关系就是根据经济基础的发展要求自觉地直接调整人与人之间的关系,把人的主体性落实到具体的社会成员身上。(3)改造思想关系,解放思想。改造思想关系就是根据整个社会生活的发展要求把人们从旧思想、旧观念的束缚中解放出来,逐步提高人们主观活动的自觉性和独立性。

自由的实现和人的解放是一个历史过程。人的解放既是社会进步的标志,又必须和社会进步的程度相适应。马克思指出:“‘解放’是一种历史活动,而不是思想活动,‘解放’是由历史的关系,是由工业状况、商业状况、农业状况、交往关系的状况促成的”^②。人的解放是一个由低级到高级的否定之否定的发展过程。从社会与自然的关系看,人的解放是一个由完全受束缚到部分的解放到更全面更彻底的解放的过程。从社会与个人的关系看,人的解放是一个从全体受束缚、到少数人的解放、再到多数人的解放,最终实现全体人类解放的过程。这两个过程是统一的。人的本质在现实性上是一切社会关系的总和。这种现实性最终表现在每一个个人

① 《马克思恩格斯全集》第10卷,第134页。

② 《马克思恩格斯全集》第42卷,第368页。

的具体活动中。在原始社会,个人能力的普遍低下,说明社会关系所实现的人的本质的水平低下,人的本质力量还不能落实到个人的独立活动中,只能以个人完全依赖整体的形式体现人对世界的主体性。对社会而言,每个人都不能作为主体存在,都受社会关系的压抑。而社会关系对个人的压抑,又是自然压抑人的表现。普遍的个人不能作为主体存在,恰恰说明整个社会对自然也不能以主体的形式存在。无论社会还是个人,都没有摆脱盲目自然力的束缚,都没有获得解放。尽管当时人们已经能够改造自然,但这种行为至多能表现出自由和解放的萌芽。在阶级社会,社会分裂为对抗的阶级,社会和个人的解放集中体现在统治阶级身上,特别是体现在统治阶级的代表们身上。这个阶级,这些个人可以作为社会的主人而存在,而被统治阶级则处于被压迫、被奴役的状态。这表明人的主体性已经摆脱了潜在的状态,通过少数个人的活动表现出来。这时,人的主体性已具有了现实性,尽管只是采取了片面的形式。这比原始社会是一个进步,人已经获得了部分的解放。由于一部分人成为社会关系的自觉控制者,在一定程度上摆脱了社会关系对个人的完全压抑状态,从而表明人对自然也有了局部的主体性。从奴隶社会、封建社会到资本主义社会,就是人的主体性从内容和形式上不断由少数个人向多数个人扩大的过程。奴隶社会完全剥夺了奴隶的主体性。封建社会肯定了农民在生产中和生存权力上的相对自由,尽管人的主体性集中表现在地主阶级身上,但在农民身上也有了一定的表现。资本主义社会进一步废除了人身依附关系,大大扩大了社会成员普遍的主体地位。只有到了共产主义社会,完全消除了阶级对立,人的主体性才能真正落实到每个个人的活动之中,主体性才能获得全部的现实性;同时,每一个独立的个体主体的自由联合,才能组成主体的社会,彻底摆脱盲目自然力的控制,获得全体的解放。因此,对自然的解放和对社会的

解放，对社会的解放和对个人的解放是统一的历史过程。每一个单独的个人的解放的程度是与历史完全转变为世界历史的程度一致的。

人的全面发展和共产主义 自由的充分实现和人类的彻底解放，是人类从必然王国飞跃到自由王国的标志，也是自由和解放的最高境界。必然王国和自由王国是马克思恩格斯用来表达社会历史发展状态的一对范畴。必然王国是指人类未获得充分自由和彻底解放的一切历史阶段。在必然王国中，人一方面受盲目的、异己的自然力量支配，另一方面受盲目的、异己的社会力量支配。在必然王国中，人们只能在有限的范围内实现自由和解放，未能从根本上摆脱盲目的异己的自然和社会力量的束缚，人们始终受着自然环境和只代表少数人主体性的“虚幻的集体”的压抑。自由王国是指人们摆脱了盲目必然性的束缚，成为自己社会关系的从而也成为自然界的自觉主人这一种社会状态，即共产主义社会。

马克思认为，共产主义社会作为自由王国，是以每个人的全面而自由发展为基本原则的社会形式。人的全面发展就是自由和解放的实质，人的全面发展有三重含义：

(1) 唤醒沉睡在人身内的各种潜在的本质力量，使之获得最充分、全面的表现和发展。马克思指出，人通过劳动改变身外的自然时，“也就同时改变他自身的自然。他使自身的自然中沉睡着的潜力发挥出来，并且使这种力的活动受他自己控制”。^① 这种潜在于人身内的本质力量是人类生成发展的自然历史过程在个人身上的自然积淀和文化积淀。人作为最高的自然存在物，凝聚了全部生命进化的丰富多彩的精华，作为创造性的实践者，又用文化的积

^① 《马克思恩格斯全集》第23卷，第202页。

累、再生熔炼了自然进化的精华，铸成了人所特有的文化生理、文化心理素质，并在人的生理（特别是心理器官）组织结构中留下了深刻的文化印迹。这些作为全部自然历史进程结晶的自然积淀和文化积淀，蕴藏着无限丰富的多方面发展的可能性。但是，这些可能性只是沉睡在人身内的潜在力量，有待一定的条件去唤醒。各种潜能需要各自相应的条件，长期的条件匮乏状态不仅压抑了潜能向现实性的转化，甚至会窒息、泯灭这些潜能，严重扭曲人身内的自然文化结构。因此，人们争取自由和解放的最高境界，首先是创造一个与人本身的丰富潜能相适应的属人的世界。这是人的全面发展的最基本要求。

（2）“因此，一方面为了使人的感觉成为人的，另一方面为了创造同人的本质和自然界的本质的全部丰富性相适应的人的感觉，无论从理论方面还是从实践方面来说，人的本质的对象化都是必要的。”^① 实践把人的丰富潜能对象化，由可能转化为现实，是人的全面发展的实际过程。人的本质力量停留在可能性的范围，人还只是一个抽象的主体，并不是现实的主体。只有为人的本质丰富多彩的可能性——找到使之表现出来的对象性关系，并在对象化的过程中接受社会实践的教育、培养和塑造，人的主体性才能得到充实和发展。人只有在对象性的实践中，才能获得主体的规定。一方面，人在与自然对象性关系中自我规定，实现自身潜在的主体性。人的能力是体力、智力、意志、情感等多方面综合的统一体，个人只有和自然界发生认识、体验、改造、占有、意志、审美等多方面的对象性关系，才能把自身蕴藏的一切潜力统统发挥出来。另一方面，人在与社会的对象性关系中自我规定，实现自身潜在的主体性。人的一切本质特征都要通过社会关系变成现实，都要在社

^① 《马克思恩格斯全集》第42卷，第126页。

会关系的规定中获得规定。社会关系是一个由无数领域构成的多方位网络,个人只有积极参与各领域、各层次的交往,同无数其他个人交换各自的活动,得到两性、血缘、地域、经济、政治、文化等无数社会关系的规定,他的本质才能获得丰富和提高,他才能全面发展。

(3)“作为目的本身的人类能力的发展”,^①是人的全面发展的实质,也是自由王国诞生的标志。对象性关系是相互的,只有在与自然和社会建立全面、丰富的对象性关系的同时,确立人在这种关系中的主体地位,也就是说,真正做到人是目的,人才能得到真正的全面的发展。人是目的,就是指人不受盲目必然性力量的驱使,自己主宰自己的命运。对自然而言,人不再受自然力的压迫和驱赶,把自然力对人的破坏控制在基本上不妨碍人类活动的程度。对社会而言,人不再受社会关系的强制和压抑,不把自己和他人的活动当成纯粹谋生或自我表现的手段,实现人与人之间自觉的联合。人作为目的的存在只有通过实践才能实现,也只有通过实践才能表现出来。人必须把实现自己本质力量的实践活动本身当成目的,把劳动的谋生性质和主要依赖他人活动的性质降低到次要地位乃至最小限度,人的主体性才能真正成为人的活动的目的。人的本质力量有无限丰富的内容和无限发展的趋势,任何时代,任何个人都不可能一次性地把人的本质无一遗漏地展示出来。但是,只要人主宰了自己的活动,人的选择自己发展的目标方面有充分的自由,人能够调节自身各种需要的关系,才有可能真正全面地发展。

为了实现人的全面发展,必须消除客体的异己性,即消除主客体对立,把客体升华为属人的存在。因此,生产力的高度发展、科

^① 《马克思恩格斯全集》第25卷,第927页。

学技术的高度发展、物质产品的极大丰富,是共产主义社会的物质基础。

为了实现人的全面发展,必须消除主体活动造成的异己性,即异化劳动,把社会关系升华为人与人之间自由自觉的联系。因此,消灭私有制、消灭阶级、消灭国家,实现全面民主,充分发挥每个社会成员作为主体的主动性、积极性、创造性,是共产主义社会的社会形态标志。

为了实现人的全面发展,必须消除使人的发展片面化、固定化的旧式分工。“在共产主义社会里,任何人都没有特定的活动范围,每个人都可以在任何部门内发展”。^①因此,“每个人的自由发展是一切人的自由发展的条件”,^②是共产主义社会发展的现实化。

为了实现人的全面发展,必须消除劳动作为谋生手段,把社会必要劳动时间缩减到最低限度,人才有充裕的时间和广阔的空间自由地去发展自己,表现人的本质力量的自由创造。这是共产主义社会人的活动的根本特征。

但是,必然和自由是对立的统一关系。在人的主体活动中,不可能有完全摆脱必然束缚的那种自由。所谓“自由王国”与“必然王国”只是就人的活动是历史发展阶段的主要特征所做的相对划分。这一区分的意义主要在于,它表现了人类及其社会的发展趋向和趋势。人类社会在发展中总是愈来愈具有更高的自觉性,愈来愈发挥更大的能动性,即愈来愈获得更大的自由性。“自由王国”并不意味着,当人进入历史阶段时,就完全消除了客体对人的限制,必然性对人活动的支配,这时还有自发性、盲目性,人与自然、人与人和人的主观性与客观性之间的矛盾也仍然存在。只是在社会发展历史阶段的总的特征上,它已不同于先前一切阶段,在这时

①② 《马克思恩格斯选集》第1卷,第37—38、273页。

人才开始真正实现了人的主体性所具有的自由本性。所以从这一意义上说,只是在进入了“自由王国”的发展阶段时,人才成为占有自己本质的真正主人,即成为真正意义上的主体。当然,共产主义社会仍不过是自由王国的开端,仅仅为人的发展提供了现实的前提。人们仍要通过努力奋斗,去逐步扩展自己那具有无限容量的神奇本质,仍要时时谨慎对待植根于自身本质活动的二重性的冲突带给人类的威胁,尽管这种威胁在人们日益强大的自制力面前日益缩小,但一旦疏忽,仍有极大的危险。所以,在改造客观世界的同时改造主体自身,将是人类永恒使命。只要人类生存下去,人类的发展就永远不会完结。

作为自由的共产主义社会不是乌托邦,共产主义理想也不是“乌托邦战略”。共产主义是马克思根据人类历史发展规律所作出的科学预见,是主客体关系从原始统一到不断分化对立,再到新的、高级统一的必然发展过程,是植根于人类本质力量的活动中的必然趋势。共产主义社会实质上是人类经过漫长历史发展的一次彻底的自我更新。在焚烧旧世界的熊熊大火中,人类丢掉的只是束缚人类主体性的锁链,一个主体的世界,一种主体的生活将在烈火中诞生。

把人作为主体,并通过改变世界的实践逐渐实现人的主体性,这就是主客体关系发展的必然趋势,也是马克思主义哲学的全部宗旨。

后 记

完成了全部书稿，我有恰相矛盾的两种感觉：了却了多年夙愿，如释重负；恐有负众望，又生惶惑之感。编写一部在体系和内容上都有所创新的哲学教科书，受命之初其难度虽有所料及，一旦落笔成章，就更加感到自己理论和知识准备不足，对许多问题尚缺乏系统深入的研究。随着写作进展，新的课题和难题接踵而至。此书对旧有体系和内容是否真正有所突破？是否更准确地表达出了马克思主义哲学的理论实质？是否体现了时代精神？都有待读者评定。但对我个人来说，掩卷长思，深觉不尽如初意。我所想到的在书中并非都已做到，而我能够想到的也并不一定都是应该去做的。所以，与其说完成了此项任务，不如说仅仅是一个开端。我仍愿在有生之年不懈探索，继续深化此项研究工作。

改革旧的体系和内容，最关键的是如何贯彻列宁在总结马克思的思想时提出的逻辑、认识论和辩证法在唯物主义基础上的统一，即通常所说的“三者一致”的原则。只有认真地、彻底地贯彻这一原则，才能突出人作为主体在马克思主义哲学中的地位以及贯彻于人的全部活动中的主客观矛盾，才能真正做到把一切哲学问题都放到实践基础上去加以理解，从而体现出马克思主义哲学的根本精神、高于一切旧哲学的根本特点。而贯彻这点，据我们研究中体会，却又是最为困难的问题。书中客体、主体、主客体统一的框架虽然是依照“三者统一”原则建构的，在写作中，我们也尽力贯彻和体现这一原则；但是，我们并没有贯彻得很好。书中显然存在

许多缺点、问题，而我觉得最大的问题恐怕恰恰出在这里。如果彻底贯彻了这一原则，切实做到从实践观点去理解一切哲学问题，此书可能会以更丰满的面貌呈于读者之前。

本书取名《马克思主义哲学基础》，因它只限于马克思主义哲学中的基础理论为内容，并未尽括马克思主义哲学理论的全部内容。在我看来，辩证唯物主义就是马克思主义哲学的一般基础理论。马克思主义哲学除此之外，还应包括其他一些分支学科，如马克思主义的哲学史，今天被称作自然辩证法的学科，伦理学，美学等等。辩证唯物主义理论是完备的彻底的唯物主义哲学，它自身本应内在地概括历史唯物主义和其他属于马克思主义哲学分支学科的基本原则；但辩证唯物主义并不能完全包括各分支学科的内容。叫作分支学科，就意味着它们是有各自独立的内容，尽管这些内容都必须贯彻和体现辩证唯物主义的观点和原则，却并不因此就都要合并到辩证唯物主义内容中去，或进入一般基础理论层次中来。过去的教科书包括辩证唯物主义与历史唯物主义两个组成部分，这种安排并不符合马克思主义哲学的理论实质。我们在本书中概括了历史唯物主义的一些最基本的观点和原则，但并未包括历史唯物主义的全部内容。这并不意味历史唯物主义理论不重要，相反地，正因为它十分重要，所以我认为应在马克思主义哲学中给予它以独立的地位。完成《基础》一书，我们即准备着手编写作为马克思主义历史理论基础即一般历史观理论的《历史唯物主义理论》一书。

此书写作过程，既是我们认识不断提高的过程，又是学术环境日益改善，改革和现代化思潮日益深入人心的过程。这一过程，促使我们的思想更加解放。因此，就改革和创新角度说，下卷内容比上卷内容或许步子迈得更大一些。由于众所周知的原因，写作上卷时，我们的思想不能不受到很大束缚。有些本已认识到应当改

变的東西，比如辩证法“三条规律”，经再三考虑，仍然维持了旧有体系安排。写作下卷，这样的顾虑就少得多了，在内容和观点上的变动也大的多了。由于此，下卷的问题可能会更多、更大。但我们觉得，尽管有些内容尚不够成熟，比如关于“主体”问题，它却是马克思主义哲学中更为重要的内容，在马克思主义哲学体系中不仅应当给予一定的位置，而且应当放在重要的位置。正是本着这样的认识，我们给了它较多的篇幅。这样做是否得当，很希望能够引起讨论、研究。

上卷出版后，我曾在一篇文章中说过下面一些想法：

“哲学体系的改革直接关系到对马克思主义哲学理论实质的认识和理解，这是一件大工程，同时也是艰巨的工程，决不可能一蹴而就。我们所做的工作，对于改革哲学体系来说，只能看作一个初步的尝试。

“我并不认为我们所构思的体系就是最符合于马克思主义哲学的性质和内容的体系。在我看来，教科书可以采用不同的体系去表述马克思主义哲学的内容，只要在这个体系中坚持的是马克思主义哲学的观点，它的结构基本上符合马克思主义哲学理论的性质，就是有价值的，就应当允许其存在。只有在有了各种不同体系的情况下，才有可能从比较中选定较优的体系予以推广；即使在这种情况下，也应当允许多种体系并存。有不同体系相互借鉴和补充，对于推动马克思主义哲学的发展，只能有好处。

“我们所改革的体系很不成熟。我们期望于它的，主要不在于所确立的体系结构本身，而在于通过它突破多年不变的旧有框框，推动人们对马克思主义哲学的理论实质作进一步的思考，引起人们对改革体系问题的关注和重视，以便今后能有更新更好的体系问世。如果能够达到这一点，我以为我们的工作就是有意义的。”

这仍是我今天的看法。

这部书是编书组同志悉心团结、通力合作的结晶，也是无数关心此项工作的同志鼎力支持的产物。编书组成员在理论观点上并不完全一致，甚至可以说有很大分歧。但在编写过程中，大家互相讨论、共同研究，观点上的分歧不但未妨碍本书理论上的一贯性、一致性，而且在切磋、争论中互有补益。这对于从多侧面认识问题从而丰富本书的内容起了很好的促进作用。书中许多部分经多人反复推敲，融各人所长于一炉，无人计较名次利益，绝大部分内容都是几易其稿。这是得以顺利完成此书的一个根本条件。

本书写作分工如下：

绪论： 高清海 张树义

第一、二章： 张尚仁 高文新 张维久 高清海 刘福森
陈庆坤 孟宪忠 邴 正

第三章： 艾福成 刘福森 舒炜光 张维久 孟宪忠
高清海

第四章： 孟宪忠 张维久 蔡英田

第五章： 舒炜光 艾福成 孟宪忠 邴 正

第六章： 刘福森 高清海 邴 正 孟宪忠 陈庆坤

第七章： 车文博

第八章： 孙德臣 刘福森 孟宪忠 邴 正 张维久

第九章： 邴 正 张维久 刘福森 高清海

第十章： 秦光涛 刘福森 高清海

第十一章： 阎治安 秦光涛 邴 正 孟宪忠 张维久
车文博 高清海

第十二章： 张维久 邴 正 高清海 秦光涛

应当特别说明的，邹化政教授虽未参与具体写作，但一腔热忱倾其所思，对形成本书内容、观点提出了许多建设性意见，起了重要作用。刘福森、张维久、孟宪忠、邴正在统稿过程中协助我做了

大量工作。孙正聿、王千才、葛鲁嘉虽未参加编写组，在改稿过程中也参与了部分工作。赵国复为本书提供过某些资料。吉林大学哲学系总支书记李鹤、系副主任朱士杰同志以及办公室、资料室的诸同志为此书编写、出版付出了辛勤劳动，在此深表谢意。

人民出版社薛德震、李连科、袁淑娟、王粤等同志为全书出版给予热情帮助，特此致谢，也向出版社有关同志致谢。

高清海

一九八六年十一月长春