

高清海哲学文存

2

哲学的奥秘

高清海 著

吉林人民出版社

责任编辑 李彦珍 封面设计 翁立涛

● 哲学的创新
● 哲学的奥秘
● 哲学思维方式变革
● 传统哲学到现代哲学
● 哲学体系改革
● 哲学在走向未来



ZHEXUEDEAOMI
ZHEXUEDEAOMI

高清海哲学文存（第二卷）

哲学的奥秘

高清海 著

吉林人民出版社

前 言

(一)

照理说，人是哲学的真实主题，哲学与人之间有着异常密切的关系，讲哲学就不能不讲人，这应当是不言而喻的。

然而哲学却又常常失落了人，而哲学之失落人，其理由是很特殊的，那不是因为别的，正是为了更好地说明人，要为人找回丢失的本质。于是，便出现了只有在哲学的发展中才会看得到的一种怪现象：人不见了，只剩下了人的抽象化的本质。中世纪以“上帝”为对象的经院哲学便是这方面最为典型的例子。其实不只经院哲学，近代以理性本质或物质本质取代了上帝位置的先验论哲学和机械论哲学，也是同样只有人的本质却无人的现实（人变成从属自己本质的工具性的存在）的那种理论！一件东西失落得过久了，人们反而会以为它原本就不该属于自己所有。当你在哲学中重新讲到人时，人们会以惊讶的眼光来看着你，觉得你的思想太怪异、太反常了；甚至出现“谈人色变”的情况。

哲学失落了人，这里失落的，其实不只是人，还有哲学自身的本质。我们看历史上哲学失落人的两个重要历史阶段，都是正好和哲学失去自身本质的状态相适应的：一个是哲学完全“神学化”的阶段（在这个阶段，哲学已失落了自身，变成只是“神学

的婢女”); 一个是哲学走向“科学化”的阶段(这个阶段的哲学同样失去了自我, 被称作“科学之科学”)。

哲学丢失了自己的真实主题(本业), 就不能不去务旁业、务他人之业, 这样势必陷入与他人进行地盘之争, 造成自身生存的危机。“哲学的存在价值究竟在哪里?”的疑问, 就是在这样的时

候提出来的。

所以哲学找回失落的人, 这里找回的不只是人, 还有哲学自身的本质, 哲学的存在权利和哲学的生存价值, 一句话, 找回的是哲学自身的生命。

这是从实际状况来说的, 如果从本质的意义说, “人”作为哲学的实在主题是不可能被失落的, 这里真正失落的并不是人的对象, 仅仅是认识人的特有的人的哲学的方式(这里“人”还在, 只是已不作为完整现实的人而存在)。这里正是表现了人的特殊的性质, 也表现了哲学的特殊的性质。人是多重性、多义性的存在, 只要脱离这种多重性、多义性的自身矛盾本性, 从一个单一本质去理解人, 就会把人抽象化、碎片化, 而人的抽象化或碎片化也就是(现实的)人的失落; 与此相适应, 哲学如果脱离自身特点, 无论趋向神学还是趋向科学, 都会趋向单一化和绝对化的观点, 运用这种观点所了解的就不再是活生生的现实的人, 而只可能是抽象化的人(或者物化的人, 或者神化的人), 这就势必造成哲学对人的失落。

由于人的本质是在人的历史发展过程中逐渐生成、展开、实现的, 它本身就是一个从隐性、模糊即抽象化逐渐走向显性、分明即具体化的过程, 所以人们对这一本质的认识, 只能从起初抽象化的认识, 才会逐渐进到具体化的认识, 便是很自然之事。我们看哲学史的发展过程就是如此, 它在很长的历史时期, 都是只限于对人的抽象化的理解。

人类发展到现时代, 不仅力量日趋壮大, 本质也日趋成熟, 今日的人作为现代文明人, 可以认为已是正在走向自觉为人的人。所

以自马克思哲学之后的现代哲学中，不论属于现代何种派别的理论，人在哲学中如果不是处于核心的位置，也都居于重要的地位，人们把人的生活世界作为自己研究的主要对象，这可以说是现代哲学走向自觉理论的基本特征和主要象征。

(二)

我国自70年代末、80年代以来，尤其是进入90年代以后，人的问题便越来越成为哲学理论关注的重要的甚至中心的课题，这有实际的和理论的两个方面的缘由。

从实际方面说，十年动乱期间，人与人之间的那种无情的批判和残酷的斗争，表现出人不仅不把人当人来对待，连对人的起码的人道观念都丧失殆尽，更不要说什么尊重人格的权利和尊严了。噩梦醒悟过来之后，我们实行了改革开放的方针，改革的一个核心问题是下放自主权利，要发挥每一个企业、每一个单位、每一个人的自主性和主动性，这就必须调动人的积极性，提高人的主体性，发挥人的创造性。正是在这种情况下，哲学领域兴起了探讨人的问题、研究主体性的问题、讨论价值观的问题的热潮。

从理论方面的原因说，我们从苏联（前）引进的“教科书哲学”中，它在处理人和物的关系问题上不是突出人的主体和主导作用，而是处处表现出重物轻人、扬物抑人的倾向，仿佛我们面对的只是客观规律的天下，一切都是不依赖于人的意志为转移的，几乎没有给人留出发挥主观能动作用的多大空间；而在人和人的关系问题上，它突出强调的是人和人的阶级对立的关系，人被变成仅仅是物质进化的产物、生产关系的总和、生产力的承担者、历史规律的实现条件等等的一个代码。从这种理论中人们很难见到本来的人和人的本来面貌，人们脑海里形成的只有社会成员的观

念、阶级分子的观念和活的生产工具的观念，并不了解“人”究竟是个什么、究竟有什么存在的独立价值和意义。这种理论与改革开放的现实发展要求明显是极不协调的。

所以自 80 年代以来，围绕人的问题展开了多次论争，应该说这是带有历史和逻辑的必然性的。

人是否应当看做哲学理论的出发点？教科书哲学有没有“见物不见人”的倾向？哲学应不应当去研究人的问题？人是否具有主体的性质、应当怎样去理解人的主体性？这些是 80 年代初期和中期讨论的热点问题。虽然不少学者对这种讨论本身的意义始终持有怀疑、否定的态度，但随着改革形势的深化发展、时代的迅速前进，历史很快便为这些讨论作了结论。进入 90 年代以后，这些问题已不在话下，人们关注的已是更深入一步的问题，即如何开展“人学”的研究，如何看待人学研究与哲学理论的关系问题等等。

当然，即使如此，理论认识的分歧仍然是很尖锐的，而且是体现在多方而的^①，在关于怎样理解人和怎样理解人学的问题上，应当如何看待人学与哲学的关系种种问题上，人们的见解很不相同。不过这类的分歧，从总体上应该说已属学术见解的正常分歧，它对推动学术的繁荣和发展是大有好处的。

^① 1995 年到 1996 年，从某刊物所发表的一些文章看，他们还是把“人”的问题的探讨当做异端邪说来看待的，这从他们所发文章的标题就能了解到，如“马克思主义哲学以人为本吗？”之类。这篇文章的观点是主张：马克思主义哲学不是“以人为本”，而是“以物为本”（见《马克思主义研究》1995 年 3 期）。像这样把“人”和“物”公然对立起来，公然宣告哲学不以“人”为本而要以“物”为本的观点，不只在 90 年代就是在 80 年代也很少见。把“物本”和“人本”这样对立起来，这一提法本身就是很荒唐的。马克思主义哲学是“唯物论”，唯物论的“物”是与唯心论的“精神”相对待的，并非与“人”相对待，这里的物和精神都属于人身上的存在，分歧正是发生在对“人—世界”的本质的不同理解上。怎么能把物和人对立起来呢？

(三)

本卷收入的,就是我自 90 年代以来所写作的有关如何理解人和人与哲学关系等问题的专题论文,以及相关著作中的部分内容,其中相当一部分内容尚未发表过^①。

这里的具体内容和观点不必说明,读者阅后自会了解。

我想稍微说明的几点是:

(1) 过去的哲学理论是莫基于关于人的传统的理解方式基础上的,人们一旦关于人的观念发生根本变化(这是我在这一时期围绕人的问题所写论文的主要宗旨和内容),这一切理论必然都会随之发生重大的变化。在我现有的论文中,重点主要是集中在关于人本身的观念的变革和哲学总体观念的转变上面,其他方面的具体问题谈论的不多,只涉及到少数几个在我看来是最为重要的问题,如真理观问题、价值观问题、社会观问题、发展观问题、人生观问题等。其余的问题还有待进一步的研究和阐发;读者如果认为我的这一观点有可取之处的话,可以以此类推去研究和理解其他我未涉及的领域和问题。

(2) 人的问题既是一个理论性的课题,更是一个现实生活中的实际问题,人的研究不只与哲学理论的现状和发展直接相关联,它更与人的现实存在状态和未来发展前景密切相关。我们不要忽略实际的这个重要方面,理论探讨的真实的出发点就在于此。

不能不承认,我们的社会是落后于今日时代发展的要求的。虽

^① 本卷所收只有 3 篇系早年写的论文:“只有依据客观规律才能发挥人的主观能动作用”;“论马克思恩格斯有关历史唯物论通信的特点”;“马克思论个体活动与历史规律的关系”。尚未公开发表的内容主要有:“人的‘类本性’与‘类哲学’”;“正确理解马克思的‘社会主义’观”;“‘社会发展’观念的现代变革”;哲学与人生等部分。

然在经济、政治、科技乃至文化、理论种种方面，我们近年取得了许多令世人瞩目的成就，但决不能满足于这点进步和成果，而忽略深层次里埋藏着的危机和问题。

我们的落后，最根本的是落后在什么地方和什么问题？说到底，我们最根本的落后正是表现在人的发展方面，而这恰恰又是对于一个社会来说最关键、最要害的问题。如果今天我们还不认识这一点，不下大力气去改变人的现存地位状况，尽快提高人的素质，那就不但要影响现在的发展，还将影响我们未来的发展。俗话说“十年树木，百年树人”这句话是有着深刻的历史经验和教训的。十年文化大革命对我们的损伤是很深远的，就在“人”这方面的遗害，决不只是一代人和两代人，仅仅为了弥补这个损失，就需要几代人的努力。

社会的现代化，根本的是人的现代化问题，有了现代文明的人才会有真正的现代文明的社会和现代的社会文明。

(3) 最后还需要说明的一点是，从人的思考和研究中我形成了“类哲学”的观念，我自认为这是我思考人的问题所得出的一个最为重要的成果，我也很希望读者能够重视这个问题。

所谓“类哲学”，是从对人的重新理解中引申出来的对哲学的一种新的理解和认识。类哲学并不意味着一种什么另外的哲学体系、哲学门派，它实质只是从人的更高意境、人的更本质的关系、人的全部发展历史尤其是他的未来发展前景，去看待人和人的一切存在的一种理解方式、理念模式、理论框架。这里所要改变的主要是理解人和看待事物的基本理念原则和观念方法。作为一种根本的理念原则和观念方法来说，它不只是属于哲学理论本身的问题，我深信，它对整个文化领域的相关学科的理论观念都会产生广泛的和重要的影响。

有关这一问题，本卷除了专门谈类本性、类哲学的几篇论文之外，其他一些谈人、谈社会、谈发展等问题的文章也都涉及到

类的问题。虽然如此，关于这个问题应该说内容展开得还很不充分，因为这个问题对我来说还在思考和研究的过程之中，很多问题还有待于进一步去深入地探讨和思考。目前我正在构思关于类哲学的专著，我的一些学生乐于协助去完成它。我期望能够早日实现这一愿望。

1996年12月

目 录

前言..... 1

重新认识“人”

转变认识“人”的通常观念和方法..... 3

- 一、人被“抽象化”的思想原因在于“物种”的认识
方法..... 3
- 二、突破“物种哲学”的思维才能进入人的现实世界..... 6
- 三、从抽象的人走向具体的人..... 8

“人”只能按照人的方式去把握

- 再论人与哲学的关系问题 13
- 一、“人”——人的认识对象中的难解之“谜” 13
- 二、“哲学”——探索人的奥秘的特种意识形式..... 15
- 三、哲学史——对人特殊认识途径和方法的探寻历程 17
- 四、“类”原则——把握人之本性的特有逻辑理念..... 21

人的天人一体本性

- 转变对“人”的传统观念 27
- 一、“三位一体”乃人的本性..... 27
- 二、天人合一与天人相分 33
- 三、一体化的理想类人格 36

重新理解“哲学”

人是哲学的奥秘

——我的哲学观	43
一、人与哲学的“对象世界”	43
二、人与哲学的思考方式	48
三、人与哲学的演化特征	51
四、人与哲学的历史性变革	56
人与哲学	60
人学研究 with 哲学	71
主体呼唤的历史根据和时代内涵	74
一、主体形态的历史生成	74
二、主体形态的人性根据	77
三、主体的呼唤是人的自我解放呼声	79
四、今日弘扬主体的时代内涵	81
五、培植个人主体是当前我国社会发展的迫切需要	83
价值与人	
——论价值作为哲学概念的本质	87
一、价值属于人对自身本质的追求	87
二、人的最高追求就是成为人	89
三、人在哪儿存在价值也就指向哪儿	91
四、实现类本质是价值追求的最高目标	94
突破真理论的传统狭隘视界	98
一、问题的提出	98
二、真理的人性本质	101
三、走出传统科学理性框架	104
四、克服直观认识理论局限	106

认识与价值在实践中的统一关系·····	109
---------------------	-----

从“种”哲学到“类”哲学

“类哲学”引论——人与哲学的未来·····	115
一、未来哲学与未来的人·····	115
二、怎样理解人的类本质·····	117
三、类概念与种概念比较·····	120
四、“本真的人”来自哪里·····	124
五、群体、个体与类体·····	126
六、虚幻的集体与真实的集体·····	130
七、我们正在走向未来·····	135
八、哲学也必将走向未来·····	138
人的“类本性”与“类哲学”	
——在“类理论”研讨会上的主题发言·····	142
一、怎么想起提出“类哲学”问题的·····	142
二、怎样才能具体把握“人”的本性·····	145
三、“类”本性和“种”本性的根本区别是什么·····	152
四、怎样理解“类哲学”·····	158
五、“类哲学”的理论意义和实践价值是什么·····	166
附录 用哲学的方式思考哲学	
——北京理论界日前召开“马克思类理论研讨会”·····	169

人是社会发展的主体和主题

人与社会发展·····	175
从人的生成发展看市场经济	
——解放个人是发展市场经济的根本·····	178

一、促使人走向独立是市场经济发展的根本历史	
作用·····	178
二、社会发展史归根结底是人的个体发展史·····	179
三、人只有在世界历史性的广泛社会联系中才是能	
独立的动物·····	181
四、市场经济是个人独立活动的社会化交往形式·····	183
五、资本主义是市场活动自发联系方式的制度化	
产物·····	185
六、在我国社会主义现阶段，解放生产力首要的就是	
解放个人·····	187
市场经济、个人主体与现代哲学·····	192
一、哲学、经济与人的关系·····	192
二、市场经济与独立个人的生成·····	196
三、市场经济的发展与哲学观念的现代变革·····	202
市场经济与当前中国社会的发展·····	207
一、怎样认识市场经济的作用·····	207
二、怎样认识市场经济的负面社会作用·····	209
三、怎样认识市场经济中的效率和公平的关系·····	210
四、怎样看待市场经济发展中的宏观调控与计划指令	
的关系·····	211
五、怎样认识“社会主义”与“市场经济”的关系·····	212
六、怎样看待非经济活动领域对市场经济发展	
的关系·····	213
市场经济与当前中国哲学的发展·····	215
一、市场经济与人的发展·····	215
二、人与哲学的发展·····	220
三、市场经济的发展和我国哲学观念的变革·····	226

正确理解马克思的“社会主义”观	233
一、有必要重新审查我们关于“社会主义”的传统 观念.....	233
二、确立社会主义观念必须分清两种根本对立的思想 原则.....	234
三、理解社会主义的关键在于正确把握它与资本主义 的关系.....	236
四、转变社会主义观念的同时也必须转变对资本主义 的观念.....	238
五、社会主义必须以人的独立发展为其现实基础和 前提条件.....	241
六、中国应在世界历史发展的轨道中走出自己建设 社会主义的道路.....	243
关于社会发展问题的哲学沉思	246
只有依据客观规律才能发挥人的主观能动作用	252
论马克思恩格斯有关历史唯物论通信的特点	
——马克思恩格斯关于历史唯物论书信介绍.....	261
一、书信的一般特点.....	261
二、有关书信的理论内容.....	265
三、学习书信的现实意义.....	271
马克思论个体活动与历史规律的关系	
——马克思恩格斯历史唯物论书信介绍.....	274
一、人的个体活动与社会关系变化的关系.....	279
二、人的个体活动与制约它的活动方式的客观条件 的关系.....	282
三、范畴的运动与人的活动的关系.....	284

“社会发展”观念的现代变革

“社会”观

- 转变“社会”实体化的传统观念 确立人为主体和主题的现代社会观念…………… 291
- 一、从“社会”和“自然”的关系谈起…………… 292
- 二、再谈“社会”和“人”的关系…………… 298
- 三、“社会”和“群体”“个人”的关系…………… 306

“发展”观

- 从人的本性去理解“发展”的真义…………… 316
- 一、认清发展与进化的不同…………… 316
- 二、“发展”与“价值追求”…………… 325
- 三、“发展”与“理想实现”…………… 332
- 四、“发展”是人的“类本质”的自由进化方式…………… 338

“未来”观

- 正在走向未来的当代人类前景…………… 345
- 一、终结过去的动荡世纪，走向未来的变革时代…………… 347
- 二、“类”是“人”所特有的存在本性…………… 349
- 三、“类”是人的完成了本质统一的存在状态…………… 353
- 四、人类正在走向自觉的“类存在”…………… 358

应当引申出的几点结论…………… 363

- 一、“究竟谁为了谁？”
 - 安排好发展中的主宾位格…………… 363
- 二、“富裕了还干什么？”
 - 弄清楚人之为人的真正追求…………… 364
- 三、“下一步往哪走？”
 - 处理好现实和未来的关系…………… 367

哲学与人生

人生命运与人生态度.....	373
让学生懂得为学做人的大道理.....	377
“为人治学其道一也”	381
一、人要在“做人”中成为人.....	381
二、做人就要讲求“做人之道”	383
三、要培养丰富高尚的情感和情操.....	384
四、进一步还要提高人格的层次和境界.....	386
五、要不断努力去创造“自我”	388
六、怎样实现自我，自我实现的“价值”何在.....	393

重新认识“人”

转变认识“人”的通常观念和方法

人对人自己的理解，向来为抽象化的观点所支配。人们可以很具体地去理解和把握一件“物”事，一当人们面对“人”这个对象，就往往自觉不自觉地陷入了抽象性的观点。

我们都清楚，只是到了马克思的哲学，才确立了关于人的具体性的观点。马克思的重大理论贡献之一，就是发现了走出“抽象王国”进入“现实世界”的道路，从“抽象的人”转到了“活生生的”现实的人。按照恩格斯的说法，马克思的哲学也就是“关于现实的人及其历史发展的科学”。^①

有时思考起来我们会很奇怪，能够进行认识的人是活生生的，人们所要认识的也是活生生的人，生活在活生生的人们中间的活生生的人，在认识人时为什么总是会把人抽象化，变成象物一样的凝固、僵化的存在？

这是很值得我们去思考和探讨的。

一、人被“抽象化”的思想原因 在于“物种”的认识方法

“抽象地理解”和“具体地把握”，这两种认识所包容的内涵有很多的方面；造成这两种不同理解的原因也有许多方面。如果集中到一点上来说，我以为它们最为根本的区别和最为根本的原因，就是由于，人们比较习惯于运用认识“物”的观点和方法去

^① 《马克思恩格斯选集》第4卷，人民出版社1972年版，第236、237页。

认识人，甚至可以说人们从来都是这样认识人的，即总是试图运用与物相同的观点和方法，从人的身上寻找与物不相同的特征和特点，人们以为这样就抓住人的本质了。岂不知，这样以物的观点和方法认识出的结果，不论怎样去区别人与物的不同，都只能把人认识为一物，哪怕我们把人看成是一种特殊之物、高贵之物、甚至是神物，他也毕竟还是一物，而不会是现实的活生生的人。

我们可以把这种观点和方法，称之为认识人的“物种”的观点和方法。

比如，我们通常了解“人”的方法就大致是这样的：

(1) 我们总是把人同他物区别开来，使用“求同法”和“求异法”，尽力找出能够区别于一切他物而又为所有的人都共同具有的属性或特征，只要从特征上把人同物区别了开来，就算把握了人。这是要把人“非物化”。历史上的许多思想家所以强调“理性”、“思想”、“精神”为人的本性或根本特征，就是从“非物化”的观念而来的。这里他们显然忽略了，人之为人不但在于同物的区别性，同时也在于同物的联系性；

(2) 人身上存在有同物相区别的许多特征，人们惯常都认为，人之为人必定要有一个“决定性”的特征，由它构成人的本质特性、本质规定。于是人们便去追求所谓人的永恒的本性或本质，由此造成关于人的理解一向总是相互分歧的，你注重这方面的属性，他强调那方面的特征，什么政治动物、理性动物、文化动物、社会动物等等不一而足。然而另一方面，不管是这里怎样地不同，忽略了人的多重本质性，认为人是由单一本质规定的，而且这种本质是绝对的、永恒不变的，就像通常了解的物那样，在这点上他们又都是共同的。因为如果要肯定人有多重本质，比如两重化的本质，那就要说明其间的关系，并为它们找出两重化的根源，而这是很困难、在那时人们的理解中是几乎不可能的；

(3) 人生而为人，按照素朴的想法，只要找出人所从出的本

原，即人的物种原型，就是把握到了“本真的人”。所以假定人有预成的前定本性，追寻人的本体、原型、隐秘本质，是从古代以来人们经常使用的方法；而由此得到的所谓“本真人”，历史事实证明，往往恰好是一种非人。

这里所体现的就是与认识物没有原则区别的方法，也就是“物种”的观点和方法。运用这样的观点和方法，当然不能把握活生生的人，必然会把人物化，而人的“物化”，也就是人的“抽象化”。

对于人，不但不能适用“物种”的观点和方法，甚至不能完全使用“形式逻辑”的认识方法。求同法，求异法，即以思维抽象为基本特征的形式逻辑，是千百年来人们普遍采用的认识方法。而这种逻辑正是从认识物的经验总结中形成，主要用于认识物的思维逻辑，从这一意义我们甚至可以称它为“物种逻辑”。

我们这样说，并不意谓物种的观点、形式逻辑的方法不能再用来认识人。形式逻辑仍然要使用的，因为认识人也需要思维的抽象。不仅如此。由于人原本也是来自于物，属于自然的存在，而且在人的身上始终存在着物的特性，物种的观点对人也同样是需要的。

问题主要在于，当着人把自己从物剥离出来、提升为人以后，便突破了物的规定限制、超越了物种的规定方式。人是有着双重本质的存在，人有生命的本质，又有超生命的本质。人之所以成为了人、能够走出动物家族，首先就在于突破生物物种的限制，取得了人的第二生命或超生命本质。而超越“物种”的限制，也就是超越了“形式逻辑”的规定。因而对人来说，仅仅使用物种的观点和形式逻辑的方法已经不能把握他作为人的本性，必须同时采用适于人的特殊逻辑和特殊方法，才能把握人的特殊的本质。

这就是说，人要认识人自己，就要把“人”变成认识对象，而对人这个对象又不能运用把握“对象”的通常认识方法，这就是

认识人的困难所在。在这里如果仅仅使用通常的形式逻辑方法，那就会把人归结为类于物的存在，使他失去“活生生”的本性和特点。以物种的方式去规定人、说明人，必然会使人失去异于物的那种特有本性。这就是人的抽象化观点的思想来源。

认识人需要与人的特有本性相适应的认识方法。从这一意义说，人虽然也是科学认识的对象，却只有哲学、而且是不断变革中的创新的哲学才能把握人之为人的真实本性。

人被抽象化的原因是多方面的，除了认识原因还有社会历史方面的根源。本文所谈只限于思想方面的原因，这点需要特别说明。

二、突破“物种哲学”的思维 才能进入人的现实世界

“物种规定”最根本的特点，就在于它是“前定本质”的特点。物种的本质属于纯自然本质。依照自然因果关系，在这里总是先在规定着后在，一般来说，这种先在的规定同它所规定的个体的活动是没有直接的关系的。

例如，生物的种性与生物的生命就是结为一体的，生物个体获得生命也就获得了它的种的性质。所以猫生下来便是猫，就已经具有了猫的全部种性。种内个体在后来的生存性质、活动规律、行为方式，都不过是这种前定本质的展开和实现罢了。种的规定当然也要变化，但这种变化并非个体的自主选择，而且一旦变异便成为变种，不再是原种。

人的情况则与此完全不同。马克思发现了这点，所以他说：“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，……他们就开始把自己和动物区别开来。”马克思接着又进一步指出，“人们生产他

们所必需的生活资料，同时也就间接地生产他们的物质生活本身”，“个人怎样表现自己的生活，他们自己也就怎样。因此，他们是什么样的，这同他们的生产是一致的”。^①

马克思这段话表明，人之所以成为人是人自己活动的创造物；“人是什么”的本质并不是给予的，不是前定的，也不是固定不变的，而是由人自己的生存活动创生、处于历史变化中的“自我规定”。

这是对人的看法、关于人的观点，体现于方法论上的一次历史性的根本转变。因而这个发现也就意味着，哲学自此开始才进到与人的本性相适应，真正突破自然物种思维的规定和限制，开创了从“人”的观点去理解人的本性的全新思路。只有以此为基础，才有可能把握活生生的人，从抽象人的彼岸王国进入具体人的现实世界。

马克思的劳动、生产、实践观点的首要的和根本的意义就在于此，它为人们理解人自己的本性，提供了一种崭新的原则和方法。

在这里，实践的观点就是意味着：

(1) 要从人之为人的自身根源去理解人、把握人，确立起把人理解为自身创造者的思维方式。按照这种认识方式，人之为人的本性不是给予的和前定的，而是在人的生成过程中自己创生的；人是自己活动的主体、主人、目的，也是自身活动的创造者；人的命运不是操在上帝手中，也非单纯自然所能决定，而是主要由人自己左右着人自己的命运。

(2) 要从人的生存方式的历史变化中去把握人的历史的和具体的本性，也就是要把人理解为处于自我追求中的不断否定自身、超越自身的“自由自觉的存在”。

^① 《马克思恩格斯全集》第3卷，人民出版社1960年版，第24页。

(3)要从人与对象的双向的主导作用去理解人的生存活动,自然对象制约人的活动但不限定人的活动,人要尊重对象规律但目的是为了改造对象。

(4)要从两重化的观点去理解人的本性,把人理解为多重性、多义性、多面性、多层性的存在体系,克服那种一味追求单一本性、绝对本性,因而总是陷入两极化的观点和倾向。

(5)要从“否定性统一”的观点去理解人与自然的关系。人与自然既不是直接的统一关系,像古代哲学所理解的原始人那样,也不是简单的否定关系,像近代哲学所理解的与自然完全对立的那种关系;而是肯定自然于否定、否定中寓有肯定,经过肯定走向否定进入更高的肯定即否定之否定的关系。

从人的生存活动即实践体现的关系所了解的人的这些性质和特点,显然与以往人们的看法、哲学的观点都是根本不同的。人就是因为“实践活动”才突破了“物种”的限制,实践就是人之成为人的初始本源。所以也只有从“实践的观点”出发,才能突破“物种的观点”,确立现实的、具体的人的观点,进而把握“活生生的人”。

三、从抽象的人走向具体的人

从抽象的人走向具体的人,意味着哲学世界观和思维方式的根本变革。哲学虽是“世界观”,它体现的实质却是人的观点,哲学研究世界的目的也主要是为了理解人、理解人的地位、价值和意义。这是“哲学世界”与“科学世界”的根本区别之点。

以往的哲学把追求终极的存在、绝对的本体、永恒的真理看做哲学的最高目标和宗旨;它们在理论观点上总是陷入“或这或那”、“非此即彼”的两极对立倾向之中;在存在的方式的问题上,不是主张循环论就是坚持预成论,最多能够达到进化论,几乎普

遍地缺乏真正的发展观念；如此等等。传统哲学的如此特点——说来或许会令人惊奇——就同他们从“种”去了解人的观点有着直接的关系。他们按照物种的观点去理解人，然后用人的观点去理解世界，他们的哲学当然就不能不具有“种哲学”的特点。

以前定的和单一的绝对本性为立论前提，面对多重性质的人和已为人的活动两重化了的世界，不论你选取哪种属性作为绝对的本质，物质性的本质也好精神性的本质也好，都是属于片面化的，因而也就都会有另一极相反的观点去为之补充。这就是已往哲学从未摆脱二元对立观点的思想来源。发展的问題也是如此。发展是一种自我超越性的变化，它同本质前定的观点是不相容的。如果事前已经规定好了一切，后来的变化不过是已有图式的实现，那还会有什么真正的“发展”？所以，不破除“种”的观点，就既不可能建立关于世界的真正统一理论，也不可能形成发展的真正观念。

上述是就以往哲学的主流和本质说的，传统哲学并非铁板一块，主流和本质如此，并不等于在以往的哲学中就没有超越种的观点产生。事实上，这样的观点不但有，而且很多。我们从另一个角度甚至可以把传统哲学看做是在寻求和探索人的观点，即不断突破物种局限、日益从非人走向人、从追求虚幻的本真人进入活生生的现实人的思想发展过程。

黑格尔区分了知性方法和理性方法，试图超越形式逻辑的局限，创立一种适于表达精神本性的辩证逻辑，这就是一次赋有成效而且很成功的尝试。应该承认，黑格尔已经意识到认识人必须使用与人的本性相一致的观点和方法。这在他关于“实体本身就是主体”和“精神的本质在于它的存在就是它的活动”等思想中表露得已经十分清楚。黑格尔以精神为代号的辩证法，实质就是人的辩证法、人的活动的辩证法、人性的辩证法。只是，黑格尔终究未能跳出追求单一绝对本性的传统观念的窠臼，所以他抓到了人的活动，却只能把它理解为精神活动，以致使他陷入了唯心论。

人的本性在于“他的存在就是他的活动”，这个看法确实隐藏着人的秘密。这样的理解已经超出了物种的限定。从来都是从本性理解存在，从存在说明活动，认为存在决定着活动；现在是存在在于活动，活动制约着存在，这就意味着把人看做是在自身的活动中生成自身本质的，这正好与“种”的观点相反。当然，在活动被限于仅仅理解为“精神活动”时，那样的人不过是个幽灵，人便仍然是抽象的；而当精神活动转变为以物质为基础同时包含精神作用的“感性活动”时，便进入人的现实存在、现实关系，也就是进入活生生的人的现实世界了。这一转变说起来简单，做起来并不容易，因为它意味着哲学世界观和哲学思维方式的根本转换。这就是马克思作出的伟大贡献。

按照马克思的观点，“实践”既是人所特有的生存活动，又是人之为人的本原活动。这里体现的是感性存在与感性对象即两个实体之间的关系，然而它贯彻和实现的却是以改造对象为宗旨的目的性本质。人在实践中必须尊重物的规律并以物的方式去同对象打交道，而由此换得的却是对象的人化、目的性的物化的回报。可以说，实践就是集因果与目的、物质与精神、内化与外化、同化与异化、过去与未来、个体与社会种种矛盾于一身的一种创造性活动。人就是从这种活动中日益深入于自然、又不断从自然分化出来，逐渐生成为人的。

很明显，从这里生成的人，决不会是单一性质，必然具有双重或多重的性质；他的本质也决不会是前定的和固定不变的，而只能与他的活动相适应，从活动中创生、随活动的变化而变化。

同样明显的是，如果我们从这里去了解人，我们就必须承认，“人”既是一种自然存在，同时也是超自然的存在；既具有生命的本质，又有着超生命的本质；既是异于他物自我肯定性的存在，又是与万物一体的自身他物存在；也就是说，人既是一种特异的存在，同时又必须看作最为普遍化的存在。显然，由此形成的对人

的这样的看法，它不仅与传统的观念相左、也与人们通常关于人的观念有了很大的不同。

比如，就人与自然的关系来说。

按照通常的观念，“人成为人”，就意味着人应当愈来愈远离动物界、愈来愈走向非自然化即文化化或社会化，以为这样才能表明人之为人的本性。人确实具有这方面的性质。然而人如果只有这方面的性质，那么他的发展结果就只能走向神。无论在历史或在现实中，人们确实在经常不断地用这样的尺度要求于人。人把自然看做可以随意掠夺的对象也与这种观念有关。而当着这条道路在现实行不通时，人们就又折回来走向另一极端，把人看做只是一种自然物，甚至与动物本性无别的自然存在，试图完全用自然性去解释人性。人们很难从二者的统一中，承认人是超越的自然存在即具有超自然性质的自然存在，因为对于这样的矛盾人们很难作出解释。但从实践的观点来看，这个困难就不存在了，因为实践本属于对自然的既是肯定又是否定的两重性质的活动。

人作为动物本来是很软弱的，人怎么会有那样大的力量敢于同大自然去抗衡呢？其实，人所凭借的不是别的力量，归根结底来说，还是大自然的力量。我们从实践活动的特点就可以了解这点。人要改造外界对象，把它变成“为我的存在”，就必须首先把人自身的本质对象化为存在，人只有通过这样的对象化才能把对象的自然力量转化为为人所用的属人力量。这就是人的巨大力量的来源。

从这种观点去看人，人之为人的本性就是，一方面在于人同一切他物的区别性，另一方面也在于同一切他物相联系的性质；“人成为人”也就意味着，一方面人必须从自然存在中不断提升自己，而这同时就是更加深入于自然存在。这种关系表明，人与自然乃是一种“否定性的统一”关系，人需要依靠自然的力量充实、提高自己，自然也需要借助人去开掘、展示、发挥蕴涵的潜在能

量。从这一意义说，人属于自然，自然也属于人，人和自然最终必将走向一体存在。

按照通常的观念，总以为人只是为自己而存在，一切只知从自己考虑，即天生利己的“自我中心主义者”，不了解人还具有另一面的性质，即由他、为他、本性外投的“开放主义者”的性质。所以在当前面临环境遭到破坏、生态出现危机的情况下，便提出应当“走出人类中心主义”，以为只有扼制人的“主体性”才会有出路。这种想法的出发点当然是很好的，但采用的办法却很难行得通。其实，如果了解了人的两重化的性质，当前需要的便不是削弱人的主体性，而是应该全面认识人的本性，进一步升华人的主体观念，以便从个体本位的主体尽快提高到“类本位”的主体。因为人与自然的紧张对立的关系只是人在个体本位发展阶段产生的现象。

关于人的自身关系，即人与人的关系，从实践的观点看来也具有相同的性质。这方面的问题已在另文论述过，这里从略（详见《学术月刊》1996年2期）。

上述说明，对于人，是抽象化观点的了解还是具体化观点的了解、所把握的是抽象虚幻的人还是具体现实的人，这并不是一个使用词句的问题，它在根本上是属于哲学世界观和哲学思维方式的问题。人、人性、人道、人的本性、类本质这些概念既可以表述关于人的抽象观点，也能够表达人的具体观点，关键是要看它所包含的思想内容。我们不能一看到人、人性、人的类本质这类词就以为是把人抽象化了。为了表达关于人的具体观点，我们也不一定每次讲到人都有必要加上“具体的”的定语。没有这样的定语不意味就不具体，特意冠上具体的字样也不意味着就一定不是抽象化的观点。

1996年5月20日

“人”只能按照人的方式去把握

——再论人与哲学的关系问题

一、“人”——人的认识对象中的难解之“谜”

人要认识外部世界，也要认识人自己。依照常理，人最了解的首先应该是人自己，然而事实却正好相反。在人的所有认识对象中，“人”可以说是最难把握的一种“对象”。所以“人是什么？”一直是个“谜”，成为世间向无确定答案的难题。

认识人的困难，可以从许多理由去说明，例如：

(1) 人作为自然进化基础的产物，原本也是一物，然而人之为人的特性却又在他对物的超越性。人有生命本质，又有超生命的本质。人的生命只有体现为超生命的本质，它才能够是人的生命。这说明认识人已不同于认识物，决不能把人再当做物，运用认识物的方法去认识人。那么，怎样才能不把人理解为物而把握为“人”？这显然是十分困难的事；

(2) 人生成于自然演化的巅峰，集中了存在的最高精华，这点使他与一切他物区别了开来。人的生存活动与动物的活动根本不同，它是自我创生性的活动，没有对象范围的限定。动物只属于它们生存的特定环境，人则不但要与存在的各种事物乃至一切对象打“交道”，而且通过对象化的活动还能够把它们变成自身结构的组成部分，即“为我的存在”、“人的无机的身体”。从这一意义完全可以说，人是具有“世界意义的存在”，要真正认识人，必

须认识一切事物、认识整个世界，所以人的学问与世界观的理论向来都是结为一体的。然而麻烦的问题是，人是一切、包含了一切，却又不是一切、不能归结为一切或任何的一种，“人只是人”，在这一意义上即使我们认识了一切，也并不等于认识了人。“人”究竟在何处？这也是认识人、把握人的难处；

(3) 一切事物都有它们的具体规定，它们的存在即包含了它们的本性，我们从其存在的特性就可以把握这种本性。人便不同了。人虽来自于自然，人的本性却非先天的自然规定，人之为人是人自己创生活动的产物。这就意味着人既没有给予的前定本性，人的本性也不是一经确定便永不变化的；恰恰相反，人之为人的那个本质永在创生的过程，始终具有未定的性质。认识这样的本性，当然是一件很困难的事；

(4) 在其他事物身上，自然先定的本质体现为个体的共同特性，我们只须运用思维逻辑的抽象，从个体的普遍属性中就能很好地把握这一本质。这点对人就不再适用。人的个体作为同类存在当然也有很多共同特点，但人之所以为人的类的特性却不但表现于个体身上的共同特点，更重要的，它还包含着个体身上多样化的个性特点，确切地说，它只能体现于众多个体的相互关系中。这点表明，人的本性并非单一特质，而是两重化、多义性、充满矛盾的本性，人的肯定本质只能实现自身于否定本质之中。对于这样的存在，人们习惯的思维方法已不完全适用，如果仍然运用抽取共同特点的方法，那就势必会把人抽象化，使他失去现实的、具体的和生动的特性。除此还会有什么别的可用方法吗？这也是很难解决的问题；

(5) 就人对自身的认识活动说还存在这样一个难点，这就是：人是认识者，又是认识的对象，人在认识的对象中无法把认识者的性能包括进去，而不包含这点，作为对象的人就会失去人的特质。这是一个自我缠绕的悖论，人作为剧中人又兼剧作者，不把

人作为对象无法去认识人，一旦作为对象又不再是现实的活的人。这点表明，人虽有“自我意识”的本领，要解决这个悖论也并不那么容易。

总之，集中一句话来说，认识人之难主要就难在“人”已不再是通常的“认识对象”，人突破物种的限定就是超越了“对象的逻辑”，对人就不能再以通常对象的意识和方法去认识、去把握了。

这句话当然不是说，“人”已不再属科学的认识对象，或者理解人已无需科学性的认识。这些都还是必要的。这句话只是表明，来自于自然万物的人既已突破物种的限制、超越了自然规定，我们要把握这样的“超物之物”，仅仅“对象意识”当然就已不够，必须寻求适合于人的本性的特殊的意识和认识方式。

在我看来，正是在这里蕴涵着哲学这种特有意识形式的深层存在根据、哲学这种特有理论方式无可替代的独特功能和价值。

哲学，就是人们用以自我理解、自我意识、自我把握、自我升华、自我完善的特有理论形式。

二、“哲学”——探索人的奥秘 的特种意识形式

人是哲学的真实主题和核心内容，哲学的宗旨就是要探索人之为人的奥秘。这是哲学这种理论根本的性质和职能，哲学从一开始就表现出了这种特质。西方哲学是以“人啊，要认识你自己”的命题为发端的。希腊学者注目的虽是自然世界，那是为了探求人的生成本原，他们赋予这个世界的却完全是人的性质，世界对他们不过是个放大的“人”。中国古代哲学的“天人一体”思想也具有同样的性质，对他们来说，天道、天理也只是为了理解和说明人性、人伦、人道而寻求的一个权威根据。

哲学理论看来与科学理论的形式颇为相近甚至相同，^①然而它所包含和具有的却是很难为科学相容的内容和特点。人们常常感到很奇怪，哲学的理论为什么不像科学，仿佛它永无确定的性质、永无统一的认识、也永远不会前进；哲学对外什么角色都充当过，从无确定的活动地盘、研究对象、理论领域，而内部又始终派别林立、观点歧异、纷争不已，从柏拉图到黑格尔论争的是同样的老问题，几乎看不出什么理论进展；哲学以世界为研究对象，不去具体探究事物的存在性质，却要首先搞清人们认识世界的的能力究有多大；哲学本来要去统一世界，然而它又总在设定一个不可见的世界，先把世界人为地分裂开来，然后才从观念去建立它们的统一；如此等等。所有这些，从“科学”的观点看来简直都是不可理喻的，所以坚持科学观点的某些人往往都对哲学持有否定的或指斥的态度。

对于哲学的如此状况，假如我们改换一个视角，考虑一下人的特点，比如，人的从自然而来却又超越自然的双重性质，人的从分化中去统一世界的生存活动性质，人的既包括一切又不能归结为一切的多义性质，人和人之间的既分工合作而又彼此竞争的矛盾性质，人的总是在他物中实现自我的超越性质等等，如果认识到这些情况便不同了，我们会毫无惊异地理解哲学的如此状况。应该说，这些正是人自身特有性质的写照，包括哲学理论的演化历史也完全是映照着的成长过程^②。

哲学就是这样一种适应人的特有本性、以反思意识的独特方式来表现人对自身的存在性质、生存意义、生活价值的理解，和

^① 哲学的表现形式应该说是多样化的，它曾以多种形式存在过，诗歌的、格言的、神话的、小说的等等。现在通行的以范畴、原理为主科学化的理论形态是由亚里士多德确立的，当前又有恢复多样化的趋势。

^② 关于这方面的具体论证请见作者所著《哲学的憧憬》一书，这里从略。

对人的未来前景、更高发展、理想境界的追求的特有意识形式。一句话，哲学也就是探索人及其相关存在的奥秘的人的学问、人的理论、人的学说。

也就是依据这样的理解，所以我在过去的一些文章中提出了“人是哲学的奥秘”和“哲学是人的自我意识理论”的论断。

问题很明显，我提出这样的命题，正是要把哲学同科学理论从意识和认识方式上区别开来，以便彻底转变自近代以来形成的那种从科学样式去理解并要求哲学理论的传统观念。哲学是人的理论、人的学说，却不是科学意义上的“人学”。科学属于“对象性意识”，哲学则是“反思性意识”。哲学研究人并不排除科学对人的研究，反过来科学的发展也不会取代哲学对人的独特思考。哲学只是哲学，不能把它归结为科学理论的亚种，科学的人学是科学，它也不能被看做哲学理论的分支学科。

在我看来，只有认清了哲学与科学的这种根本不同性质，才有利于发挥它们各自独立的价值作用和彼此之间的互补关系；也只有从这种理解出发，才有可能彻底解除因科学的发展而生出的所谓哲学“生存危机”的问题。那些认为“科学不断瓜分哲学地盘”、“哲学正在被科学消解，已无路可退”、“哲学的生存权面临着严峻挑战”的种种观念，都是按照“科学模式”的标准去看待哲学、把哲学混同于科学理论的结果，如果理解了它们本来就属于不同的理论形式，我们就会认识到这类“问题”的本身就是虚假的。

三、哲学史——对人特殊认识 途径和方法的探导历程

以人为主题，哲学从来就是如此。

哲学怎样才能把握到人的特有本性，把人了解为人而不是了

解为物呢？这里需要有特殊的认识手段和理解方法。在这点上，就不能再说哲学从来如此了。哲学是在经历了漫长的探索过程之后，才逐渐明确到这点的。一部哲学发展史，也可以看做就是探索、寻找理解人的特殊途径和方法，为把握人的特殊本质积累必要的思想资料 and 知识基础的发展过程。哲学从无定性，曾经什么角色都充当过，自然理论、逻辑理论、伦理理论、神学理论、社会理论、科学理论等等，这实际也就是哲学所作的追寻、尝试和探索活动。

人从非人发展为人，人身上既有自然性又具有超自然性，人既是物性的存在又是非物性或超物性的存在，这是人的基本矛盾本性。哲学是在人已意识到自己为人，并尝试运用人的观点去理解一切的状况下诞生的。人的两重化的矛盾本性，作为一种本能一开始就成为哲学思考的潜在原则，哲学在后来的发展也始终是围绕着这一基本矛盾展开的。

虽然如此，人们熟悉的认识方式和多年形成的思维习惯，却总是把对象当做物去把握，这就是所谓的“对象意识”。按照这种认识方式，每种对象都有它区别于他物的单一的和确定的性质，这样的性质还是在对象存在之先就已规定好了的（这就是自然的“物种”规定），所谓认识一个对象，也就是把握它的这种根本性质（这就是“对象意识”方式）。很明显运用这样的认识方法，是无法理解人所特有的两重性质的，对这里的两重性质，人们只能承认一种性质的真实性，而把另一种性质看做虚假的。人们通常采用的办法是，从相互对立的性质中择取其一，而把相反的一面归并到另一面中去。这就是造成哲学史上为什么总有两派相反的观点相互对峙、争论不休，而又谁也既说服不了、也打不倒对方的根本原因。

从“对象意识”去认识人也能了解人的各种问题，对人的科学认识因而始终是必要的；但从对象意识决不可能把握人之为人的特有本性。因为把人当做“对象”去认识，不管我们愿意不愿

意，就已把人还原为物的存在方式，按照这种方法即使我们找出许多与物相区别的特点，它表现的也不是人的本质规定而只能是作为“物”的人与它物的区别特征。柏拉图用这种方法得出的“两足，直立，无羽毛……”等特征不用说表现不出人的本质；那些以此方法把人规定为“思想动物”、“政治动物”、“语言动物”、“文化动物”的种种说法，由于排除了两重化的矛盾，虽然也能与他物区别开来，同样并不表明人之为人的本质。这只是物作为“对象”的“本质规定方式”，不是人作为“人”的“本质规定方式”。对象意识所以不完全适用于人，就因为人突破了物的存在形式，同时也就超越了物的本质规定方式。再用物的方式去规定人，就是对人的抽象化。历史上许多哲学家只能抽象化地理解人，其原因就在这里。

其实，“对象意识”的局限人们很早就觉察到了。古代哲学家已经意识到人对物具有某种“超越本质”，问题只在于找不到把握和表现这种本质的适当方法。对他们来说，能够利用的只有神话方式。神话方式与对象意识正好相反，它是“超对象意识”，属于神学思维范畴。于是，在一个长时期里，表现人的两重矛盾本质就有了两种相互对立而又彼此补充的意识形式：对象性的科学意识和超对象性的神学意识；而与此相适应地，“什么是人？”也就被看做“一半天使，一半禽兽”的特种存在。古代哲学具有科学和神学的两重混合性质是基于此；历史上的哲学理论既与科学理论也与神学理论同样具有异常密切的关系，也是渊源于此。

人有两重性的本质，这种本质并非一半一半合成的。怎样使两半糅合为一体？在两半本质的矛盾尚未充分显露的情况下，人们可以把矛盾前移到始源存在中去，寻求一种包罗万象的“种籽”样的原始存在，然后让它去生出一切。这就是古代哲学设定的“本体”存在。古代的本体理论确实可以把超越性和对象性的矛盾加以淡化并暂时调合起来，但它并不能根本解除矛盾。在后

来的发展中，甚至“本体”自身也陷入了对立状态，这就造成了中世纪以来神学与科学的尖锐矛盾和冲突。

只有在经历过这一切的发展之后，人们方悟解到，要根本解决问题必须以“反思意识”去取代“对象意识”和“超对象意识”。于是“本体论”主导的哲学便让位于“认识论”主导的哲学，与此相应地，哲学的基点也从物和神转移、汇集到了“人”的身上。

只是到这时，哲学才找到了理解和把握人的意识方式。这在笛卡儿的“我思故我在”命题，洛克对认识能力的探讨，康德的理性批判哲学中，体现得十分明显。这就是古代到近代的哲学历史。

人们通常有一种看法，认为只有到了近代以后，人从幕后走向了前台，哲学才能称作以人为主题和主体的理论。这话虽有一定道理，却并不很准确。近代的哲学确是发生了重大变化，用现在通行的话说就叫做重大的“哲学转向”。哲学在历史上有过多次的“转向”，但那决不是哲学的根本主题、中心内容的变化。人作为哲学理论的根本主题是不会转向的，这点如果变化了哲学就不再是哲学；哲学发生的变化主要是理解人的意识方式，和由此把握到的人在不同层面的性质的不同。

我们从哲学的以往发展可以得出这样的结论：由对象意识把握到的只能是“物性的人”；从超对象意识把握到的必然是“神性的人”；只有反思意识把握到的才可能是“理性的人”。物性人把人变成了外在对象；神性人使人异化为幻想对象；理性人才接触到生活于现世的人，然而人又被变成只是静思的存在、直观的对象。

所以无论是物化的人、神化的人还是理性化的人，从发展的观点来看，都只是对人的抽象表达，距离把握人的全面本质还很遥远：物性人是人的还原式抽象，神性人是人的幻化式抽象，理

性人则是人的理想性抽象。

我们都很清楚，直到马克思创立了“实践”理论，发现出人是在自我创造的生存活动中把自己创造为人的这一本性，从这种“实践意识”出发，才为人们把握活生生的现实的人、全面地理解人的全面的本质，莫立了必需的哲学基础。^①即使如此，我们也不能认为，认识人的任务可以完结，毋宁说到此才是真正地开始：不仅人的多面的和多义的性质需要进一步去揭示，人本身还在不断地发展，无数新的问题正在等待我们去深入地探讨。

四、“美”原则——把握人之本性的特有逻辑理念

人的存在形式发生了根本变化，人的本性、本性的规定方式也就与物根本不同。

按照马克思的实践观点，人是从人自身创造性的生存活动中生成为人的；人作为人的所有性质也都是生根于此、来源于此。马克思说，“个人怎样表现自己的生活，他们自己也就怎样。因此，他们是什么样的，这同他们的生产是一致的”。^②这里清楚地表明，人作为人的生存活动，是一种“自由性质”的活动，人作为人的存在本性，是一种“自我规定”的本性。这同自然物种的存在方式和规定方式已根本不同。

实践是分化自然、也是统一自然的活动；同样地，实践对人来说是自身肯定、也是自身否定即超越自我的活动。实践在把人从自然分化出来的同时，就在人和自然之间建立起了新的更加紧

^① 关于马克思实践观点的哲学意义，以及由此引起的人的观念的变化，我在多篇文章中都已作过阐述，这里不再重复。

^② 《马克思恩格斯全集》第3卷，人民出版社1966年版，第24页。

密的一体关系。从这一意义说，人之为人的本质不但体现于人与物的区别性质，更体现在人与物的一体性质中。人以何种物为自身的对象，这种对象关系就表征着人是何种样的人。理解人必须包括人与对象的关系，这也与物种规定的内容和形式完全不同。

人的本性就是一个“二律背反”，就是一种“矛盾”：人不同于物，却与物结为一体；人依赖着自然，却又在不断地否定自然；人以自我为中心，却只能在他物中去实现自我；生命是有限存在，人却永在追求着无限；人受制于必然，同时又在享受着自由；人未走出自然存在，却能够超越自然的限定；如此等等。所有这些，怎能为“物种”的框框所容纳？

“物种”属于自然规定，具有前定性、普适性和凝固性的本质特点。这种规定对于个体物来说是给予的，只能现成地接受，不能自行改变；而且其种性普遍存在于个体身上、为一切个体所共有，不同个体是同质存在，彼此间不会有根本的差异。

这个物的存在方式，也就是“对象意识”的生成根据和内容来源。长时期以来，人们以这样的方式去认识物，也以这样的方式在认识人。这种方式普遍化的结果，便形成了形式逻辑“同一律”、“排中律”、“不矛盾律”的思维规定；传统本体论哲学追求绝对的前定本性，遵循“是即是，否即否”的非此即彼的方法原则，因而总是陷入两极化的对立观点，也是根源于这一规定方式。

问题很明显，近代的反思意识虽然超越了对对象意识，如果不在思维原则和认识方法上走出物种规定的限制，创造出适合于人性规定的思维逻辑，还是不会真正理解人的本性、把人把握为“人”的。

要走出物种观念的认识局限，必须解决几个关键性的问题。首先就要打破绝对化的两极思维模式，解决认识的方法论问题。人们都清楚，这个问题在黑格尔的哲学中已基本得到解决，他创立

了与知性形而上学相对立的辩证思维逻辑。^①再一个问题是，打破了两极化的模式以后，就要建立一种能够全面地理解和把握人的本性，彻底取代旧式理论的新的思维方式，以便从根本上转变哲学的视角、拓展哲学的视野、更新哲学的观念。这就是完全属于马克思的功绩了。马克思确立的实践观点不仅为实现这一转变提供了现实的理论基础，而且提供了丰富的思想内容和思维方法。这些都是人们所熟知的。

我想着重论述的是，这里还有一个重要问题有待解决。物种观念在人们的思想中已根深蒂固，而且形成了整套理论模式，要确立关于人的本性的新的哲学观念，必须建立一种与物种原则相对待的人性理念原则。物种本性的规定已如上述，什么是人的本性的规定原则呢？这就是需要我们去进一步探索的问题。

我认为，我们可以重新启用“类”的范畴，用以表述人性与物性相区别的规定原则。以往的一些哲学家也曾用过类概念去说明人性，例如费尔巴哈。由于他们并没有跳出“对象意识”，他们讲的虽是类，赋予它的仍然主要是种的内涵，因而在用类去说明人的本性时，尽管也有某些变化，却终于难免会把人抽象化。如果我们把类放到马克思的实践基础去理解，那就会发现，它的规定正是表现了人之区别于物的那种本性。事实上马克思也正是从这一角度理解实践的，由于把生产活动理解为类活动即一种“自由的自觉的活动”，才可能从实践中引申出区别于物的那些属于人的根本特性，马克思并把它直接表述为“类本质”、“类存在”、“类特性”、“类生活”^②等等。

“类”作为人性原则的理念规定，我们可以看到如下一些特点：

^① 关于黑格尔创立的辩证法对于理解人性的意义，已在有关文章作过多次论述，这里不再重述。详见《学术月刊》1996年2期“人的未来与哲学未来”一文。

^② 《马克思恩格斯全集》第42卷，人民出版社1979年版，第96页。

(1) 类体现的是对物种规定的超越本性。类在种的基础上生成，包括了种却高于种，内含了种的区别（“种”通常就意味着“界限”），却又超越了一切区别性的界限。从这一意义说，类就代表着一种最高的统一性，体现着不同物之间本质性的一体关系；但它又并不排除内在的差异性，只是把它们组织成了有机的整体。人同物的关系、人同人的关系、人同自我的关系，就属于这样的既有确定区别、在本质上又是一体性的“类”关系。

(2) 与种的自在本性不同，类属于存在的自为本性。那种最高本质性的一体关系，不可能自发地形成，只能在目的性活动中去自为地建立。所以类本性只是仅仅属于进到高级的生命、并且取得了主体性质的人才具有的。在这一意义说，类本性就是一种自由本性。马克思在讲到人的生命活动与动物生命活动的区别时就明确地指出了这点，他说：“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。”人的生命活动是有意识的，这就表明人是自身活动的主体，表明人的活动是自由活动。所以马克思接着就指出，“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，他自己的活动对他对象。仅仅由于这一点，他的活动才是自由的活动。”^①

(3) 与物种规定不同，类的统一体是以个体的独立性为前提，内含自由个性差异的多样性、多元化的统一。类和个体的关系已把种和个体的关系提高到了完全新的境地。在种的关系中，个体看起来似在独立活动，其实是完全隶属于它们的种的，个体活动只在实现种的规定，它并不直接影响种的内容和变化。类关系则

^① 《马克思恩格斯全集》第42卷，人民出版社1979年版，第96页。

不同。它不但以独立的个体为存在的基础，类的性质本身还是以个体的创造活动为转移的。个体愈是发挥独立性的创造活动，类本性的内容也就愈丰富、愈充实。所以对动物来说，它们的性质是单一的，生活也是枯燥的、单调的，它们只有一种完全同一的生命生活。人的生活则是丰富多彩的，既有共性的类生活、类活动，又有各个不同的个体生活、个性活动。类的统一是本质关系上的统一。

(4) 上述性质决定类关系必然具有的另一个特点，就是它的历史性、发展性的特点。物种也要变化，但它的变化是自然的选择，同个体活动没有直接关系，上代个体变异的性质不能直接传授给同种的下代个体，所以种性自身不具有历史性。只有在自我创生的类关系中，才有世代相续的继承关系，因而也才会有“历史性”。从这一意义说，“发展”也只是属于人和人类社会才会具有的性质，即类存在所特有的进化方式和变化特点。马克思关于人和社会发展的“三阶段”、“三形态”学说，就清楚地说明了“类本质”的历史的生成和发展的过程。^①

类的特点当然不只这几点，仅从这些已足以表明，“类本性”作为表征人的本质特点的理念原则，是有着深邃理论内涵、重大理论意义，非常值得深入研究的一个理论课题。

从上述内容可以了解，“类”的理念区别于种又高于种的规定，它体现着一种完全新的观察视野、理论原则、价值体系、思维方法和精神意境。从种哲学到类哲学也就是从物的观点升华为人的观点，这是哲学发展进到高级形态的必然趋势。只有依据类的观点和原则，才能彻底摆脱两极化的思维模式，消除本质前定论、客体决定论、真理绝对论、先验命定论的种种片面化的思想倾向；才能回答和解决以往哲学无法理解的许多困难问题，并赋予那些已

^① 《马克思恩格斯全集》第46卷（上），人民出版社1980年版，第104页。

经获得的思想成果以恰当的理论形式和哲学意义。例如“本体理论”，在我看来就只有从类的观点才能真正理解并把握人的存在本体，而这样理解的本体才不致被实体化、绝对化和凝固化。再如辩证法理论。辩证法表现的只是人的类关系和类原则，因而克服黑格尔辩证法理论的唯心论性质，就是要把它提高到自觉的类本性去理解，这决不是要退回到已为黑格尔否定了的“物种原则”，这样不但改造不了黑格尔，还会失掉辩证法。

类理论对于理解和回答人类社会的发展问题更有着重大的现实意义。人类的发展，借用市场经济理论的一个名词，也可以看做有一只“看不见的手”在暗中操纵。类本性就是暗中操纵着人类发展的这只“手”。不过这只手却不同于自然的那只手，它操纵着人的活动，却又要受到人的活动的支配；因而人们虽然看不见，却能够摸得着它，进而还可以操纵它、驾驭它。这就是马克思所揭示的人和社会生成的“三阶段”的发展逻辑，即区别于物种规律的人类发展规律的根本特点。人类依次发展的三形态，既是类的展开过程也是类的生成过程。只要我们掌握了这一逻辑，对于“人类世界将向何处去？”的问题，可以从它解除许多思想困惑；对“中国如何走向未来？”这一问题，也可以依它顺利地选择自己的发展道路。

“类”是一个具体性的理念。人们常常很担心，以类来表征人的本性会不会把人抽象化？了解了上述的一切我想应该解除疑惑了。应当说事情恰好相反，在历史上“人”所以总是被抽象化，正是来源于“种”的观念，这种抽象化的理解正需要“类”的理念去矫正，而且也只有“类”的理论才能彻底消解种所带来的片面观点。当然我并不排除这样的可能，如果确有一个比类更优越、更适当的概念来表达这里提出的思想和问题，我也是很乐于接受的。

1996年8月5日

人的天人一体本性

——转变对“人”的传统观念

一、“三位一体”乃人的本性

人是什么？这是很难断然作出回答的问题。这个问题历来被看做世间最大之谜，并非没有道理。

对人很难给出确定的答案，是因为人可以说什么都是、又什么都不是。人作为宇宙进化精华的结晶，他什么都曾经是过，然而又不能把他归结为任一是过的事物，即什么都不是。人就是这样的奇特。一定要作出回答，我们只能说：人就是人。而这看来又像是同语反复，什么也没说出来。

对于其他各种事物，如果我们说山就是山、水就是水、树就是树，当然会被视为无谓之语，它同什么不说并无多大的分别。然而对人却不同。其他事物彼此都有可比的确定关系，我们可以从对应物的联系和区别中指证出它们确定的性质来。对其他事物适用的方法并不都能适用于人、用到人的身上来，这点正是人之为人的特殊性质所在。

相对于人的特定物是什么，拿人同什么东西相比较足以表明人的确定性质？人不属于任何特定的环境，也没有专属于人的特定对象物。就人的本性而言，人可以应付任何一种环境，也需要同所有的事物打交道，人所面对的是整个自然的世界。这就是人优越于其他一切事物的地方。要讲人的对应物，在这一意义上就只有自然界，我们也只能从相对于自然存在的关系去了解 and 把握

人的性质。

自然是一个包容了一切存在也包括人在内的巨大全体，一切都在自然之中、属于自然所有。相对于这样的对象，可能有的只是两种关系，即对自然性的肯定关系和对自然性的否定关系，或叫做自然性和反自然性的关系也可以。人的性质从根本上说正是如此，也惟有人的性质才是如此。人就是既属自然存在，又超越自然的限定，即对自然具有肯定和否定两重化本质的一种存在。

人来自于自然，生存在自然界中，同其他存在物一样，要受到自然法则的制约，并且一时一刻不能脱离自然而存在。这是人身上的自然性质。人之为人、人之所以不同于其他物的存在，是因为人身上同时还有着一种逆反自然的性质。人的存在和生存方式不是完全顺从自然的性质、听命自然的安排，恰恰要在逆反自然性质、否定自然命运的自我创造活动中去实现和发展。

人需要的一切，不是依赖自然天赐，是由人自己参与、经人双手创造出来的。人虽存在于自然世界，却生活在自己的“王国”里。人是自然中迄今所知惟一敢向自然命运挑战、敢同自然力量抗衡的存在。人的乐园是自己建立的，人的命运前途掌握在自己手中，包括人自己也不是全由自然一手造成，同时也是人自己的劳动的创造物。人的这种既属自然又超越了自然的性质，就是人把自身从万物提升出来因而区别于一切他物的根本性质。就这种性质而言，我们完全可以把人称作自然中的超自然物，就超自然性而言干脆称为“神性”也未免不可。

由此可以了解，如果我们要像对待其他物一样也必须给人找出相关的对应物，那末，这种对应物就只能一头是自然性，一头是神性，这就是人的两重化本质。

对于人的这一两重化本质不能拆解开去理解。人如果只有自然性本质，没有超自然性本质，人就只是一个与其他存在同样性质的自然物，永远不会生成为人。相反地，如果去掉人的自然性，

只承认人的超自然性，那样一来人就成了神，也不再是人。不仅如此，在人身上这两种性质还只能以这样的方式而存在：自然性只能存在于超自然性中，超自然性也只能存在于自然性中，即肯定性只能肯定自身于否定性，否定性又必然扬弃自身于肯定性中。

这就是人之为人的谜。来自自然却超越于自然，不是神却有力量与自然抗衡。这的确令人很难理解。过去，人们长时期找不到合适的答案，只好说人是那种“一半禽兽，一半天使”的东西。其实，这两样人哪个都不是，而又哪样都很相近、相似。归终还是只能回到那句话：人只是人。

要解开人这个谜，须具备解谜的条件。这个条件不在别处，归根结底还在人自身。当着人性尚未充分展露和发挥之时，人们从外显的某些迹象，只能以抽象的和片面的形式去理解人。只有到了近代以后，通过大工业的发展，人性得到充分的展露，人们才有可能从全面了解人与自然的关系中，具体地把握人的本性从而解开人之谜。为解开这个谜，历史上那些杰出的思想家都作出了各自不同的重大贡献，而具有转折的意义、在这里值得特别讲到的，则是马克思的贡献。

马克思在哲学发展中的特殊贡献，就是提出并确立了哲学的实践观点和视角。这是一种把握人的本性的崭新的哲学思维方式，依据这种思维方式使我们不但能够理解人的真实生成本原、人类生存和发展的真实基础，而且还为全面具体把握人的本性、特别是把握人的两重化本质，提供了一个科学的理论和方法基础。

实践作为人自我生成的创造活动，它的本性就是集目的与因果、同化与异化、物质与精神、内化与外化、过去与未来、个体与社会种种两重矛盾于一身的活动。在实践活动中，人必须按照物的方式去同外界事物打交道，这里体现了物对人的本原性的基础作用；而由此获得的，却是物以人的方式的存在，在物中灌注人的目的，使“自在之物”变成“为我之物”。实践就是对自然既

肯定又否定，而且肯定只能实现自身于否定、否定只能实现自身于肯定的这样一种两重化的活动。

人由实践活动而生成为人，人的本性自然也只能是两重性的。人具有自然性却不归结为自然物，具有超自然性也并不归结为神，而人又兼有这二者的本性，实际说来，这种性质表明的正是：人是一种以实践为本性的存在。

人有多大本领、凭借什么力量，敢于并能够去否定自然、同自然力量相抗衡呢？从实践的观点看来，并没有什么不可解的神秘，说穿了，人所利用和凭借的归终还是自然自身的力量。

人作为动物的一个种，本来是十分软弱的。人的优长之处只在于，他最善于利用他以外的力量来装备自己、充实自我，善于以自然的力量去对付自然的存在。这就使人从软弱的存在能够变成最强大的存在。黑格尔把这一点看做是人的“理性狡黠”，是有一定道理的。人以实践方式占有对象，不像动物那样去直接占有，而总是先把自我的本质投射于对象之中，然后才去占有对象。这是一种本性外投的对象化活动，也可以看做先让自我为对象所占有；而当着人的本质和力量对象化于外部存在之时，对象因而就被人化，变成如马克思所说“人的无机的身体”。所以对人而言，成为人的对象，也就意味着对象成了人自身，即变成“对象性的人”。^①

这就是人的无尽力量的源泉。人以这种方式没有什么对象和力量不能转化为为人所有，因而也就可以认为人的力量是无限广大的；就发展的可能性而言，自然的力量有多么大，人的力量就会有多大，而且经人开掘还会比自然原来的力量更大。

人便是这样的奇特存在：一方面，人是世间或许唯一的自我中心主义者，很少有事物像人这样，对待一切都是从自我出发，要

^① 《马克思恩格斯全集》第42卷，人民出版社1979年版，第125页。

把一切都变成为我的存在；而在另一面，人又可以说是世间最为外向和开放的为他主义者，也少有那种事物像人这样，肯把自身本质投向外部对象，甘心让自我融化在其他存在里面。

人的这一本质便决定，人生成为人的活动，既是从自然分化、从他物剥离的过程，同时又是更加深入自然，与他物同化、结为一体的过程。人对自身也是既属肯定又具否定的两重关系，在人从否定自然而肯定自我的同时，人就把自我肯定于自身的否定形式之中。从这一意义说，人对自然的否定（这在一定发展阶段会形成全面的对立关系），变成不过是走向与自然更高统一形式（转化为自我否定）的一个步骤。进到人与自然的新的更高的类统一体，这才是人的发展的终极目标。而在这里，人的发展，自然的发展，二者不仅本质上是统一的，简直可以说就是一回事。

这里体现了关于人的一种全新的观念，即真正的天人一体化的观念。按照过去的观念，对人的了解始终循环于对立的两极：通常把人看做不同于他物的高贵存在，按照这种观念认识人，就是要找出人与所有存在不同的那个独有本性，这样便把人归结成为“神”；当着人们意识到这是一个虚幻的本质，试图把人实体化时，又折返回来走向相反极端，把人等同于其他的自然存在。以往人们始终找不到从两重本性把握人的现实基础。

从实践的观点才解脱了这一矛盾。按照这种观点，人之为人不只是由于他与其他存在具有的区别性，还在于他同时与这一切存在又有着内在的联系性，我们要了解人的真实本性，就必须在统一关系中去把握这两个方面。人要把自己从一切其他的自然存在中区分出来、升华为主体，这是形成为人的首要的和基本的前提，但这只是为了走向与外界存在更深层次的融合、达到更充分地发挥自然潜能、建立与自然本质统一关系的必要步骤和必需形式。人的实践活动充分表明，人必须依靠和利用自然固有的力量去装备自己、充实自己、发展自己；反过来，自然蕴藏的巨大潜

能也只有依赖人的开掘、利用才能充分展示、发挥出来，这两个方面属于同一个过程而且是不能分开来的一回事。

从这种观点当然就不能不改变我们关于人的通常观念。既不能把人仅仅理解为生命本质，要承认他还具有非生命、超生命本质；也不能把人仅仅认作个体存在，要承认他同时也表现为非个体、超个体的存在形态。人以实践为本性，就意味着他没有预先规定的固定本性，在自我创造中不断超越自我就是他的本性。人从非人走来，又不断走向非人，自我超越就是人的自我实现。那种把人看做与一切他物完全不同的对立之物的观念，并不表明人的成熟，恰恰表明人的发展还不够成熟。人的本性必然会引人走向这样的发展结局，到那时人属于自然，自然也属于人，人即是世界、世界也即是人，人天融合为一体，成为普遍的类存在。

不能把“人”固定在某一个点上，这在过去关于人的单一本性的理解中也有所表露，虽然是以完全扭曲的形式的表露。例如在把人理解为神性时，也需要赋予神以多种性质的矛盾本质。基督教信奉三位一体、一体三位的神，叫做上帝。在它的信经里规定，上帝是父一位、子一位、圣灵亦一位，而父子灵又属同一神性、同一上帝，“其位不紊，其体不分”^①。上帝是一又是三，这个三位一体的存在曾经极大地困惑了它的信徒，神学家们也难以给出合理的解释，只好说上帝的本性超出了人的理解能力，所以才需要人们去“信仰”。反倒是哲学家黑格尔破解了其中的奥秘，在他看来，三位一体表现的不过是“精神”具有的“否定之否定”的辩证本性。这个看法是很有见地的。实际说来，只有人才会具有这样的三位一体性质，人的实践本性就是如此。

人从自然分化出来，经过与自然的对立，复与自然结为一体。“人”是否定之否定的存在，是多重性、多义性、多向性、多面性

^① 《亚他那修信经》。

的存在系统，决非单义、单一、单纯的存在。人存在于自我、小我、他我、大我之中，具有生命性、非生命性、超生命性多重本质，表现为个体、群体、类体多重形态，分属自然、社会、精神文化多重本性……如此等等。所以，惟人才是真正“三位一体”的存在。

二、天人合一与天人相分

无论中国哲学或西方哲学，人都是最高的主题、核心的内容。不过，中西哲学作为各具特色的不同文化系统，它们对人把握的重心和理解的方法却是有所不同的。

西方哲学比较看重人的理智本性，着眼于人性的理论层面的把握；中国哲学则看重人的人伦本性，更多侧重于人性的实践方面的发挥和运用。由此便形成中西文化的不同特质：西方属于外向型，以追求终极本体为主旨，注重逻辑分析方法，所谓“智慧之学”的哲学传统；中国则属于内向型，以人伦建树和道德修养为特征，注重把握生命整体本质的悟觉，所谓“人生哲学”的思想传统。中西哲学之不同特质，显然同各自形成的不同社会政治条件、人文条件乃至自然条件都有着密切的联系。

虽然有如此的不同，天人关系却又是中西哲学共同关注的基本问题。不论它们把重心放在人性的哪一层面，也不论它们对人性作怎样的理解，要去把握人的本性，就必须从人与自然关系入手，向天人关系去寻求本原和根据，并最后归结到人对自然的矛盾本性上来。

传统的中国哲学很注重和谐人伦关系问题，关于天谈论得不多、也不很充分，这并不表明它不重视天的意义和作用。应该说天人关系始终是中国哲学建构人伦关系、凝聚群体精神的内在根据。中国哲学家较少谈论天的问题不是因为别的，这同他们把人

伦和天道视为天然同一东西的观点是紧密联在一起的。在中国哲学家看来，天人本来合一，物我原属一体；而且天的一切都体现在人的身上，人伦正是天道的现实的显露和展示。正是依据这样的认识，中国哲学家从一开始就特别强调并发挥了天人相通、天人一理、天人一心、天人合德、天人相类的思想，形成中国哲学一贯的“天人合一”传统。

中国思想家试图通过人与天地相通的和谐关系，以升华人之性德，提高人们向善之心性，强化人与人、人的心性与行为的和谐关系。然而，这毕竟是一个颇为抽象的原则，人们对天可以作这样的解释、也可以作那样的说明，从它既能引出向善的结论、也能导出为恶的根据。所以在进一步的发展中，作为一种补充必然会出现相反的观点与之对立。早在先秦时期，荀子就提出过“明于天人之分”和“制天命而用之”的思想。这种看法虽然一度被排斥，到唐代的柳宗元、刘禹锡则以天人不相预、天人交相胜等更为鲜明的形式作了表达。可惜的是，中国传统思想中天人合一的观念根基过深，否定性的观点难以充分展开和发挥，也很难取得优势地位。

西方哲学同样是以人物同源、天人同性的观念为起点，去理解人与自然关系的。不过有一点不同，在这之前西方已有了把人分解为肉体之我和灵魂之我的对立观念为思想前提。因而当古希腊哲学家从自然存在去追究人的始源本性时，同时也就把两个我的对立观念投射到了自然本体之中。这样，在他们关于自然本性的理解中，一开始就蕴含了不同观点的矛盾。古希腊哲学家力图把精神和物质的对立消融在同一哲学体系中，这曾造成西方古代哲学共有的物活论的和二元论的矛盾性质。精神和物质作为两个对立原则不能相容共存，它们随后便走向分裂，不但分裂为唯心论和唯物论相互对立的哲学派别，而且演化、形成了西方文化中宗教与科学长时期的对峙和斗争。

宗教与科学的对立，实质是以两极化的形式表现出来的人与自然关系的对立。所以到了17世纪和18世纪，随着神学为科学所否定、神性被还原为人性、上帝的位置为人所取代，人就顺理成章地被看做万物的主宰者、自然的立法者，而自然则变成只是一个被认识、被征服甚至被掠夺的对象。西方近代也有与此相反的观点，一些哲学家试图把人归结于自然存在，倡导过“人是机器”的观点。也像在中国的天人相分观点一样，由于人与自然对立的观念在西方根基甚深，致使这种理论也难成主流。

从这个简略的分析我们可以看出，中西传统哲学在看待人与自然的关系问题上有明显不同特点。中国和西方都有主张相合与相分的不同观点和理论，这说明人的性质、人对自然的关系都不是单纯的和单一的；从主导的倾向说，中国哲学侧重强调合一的方面，西方哲学则突出了对立的方面。它们不只强调的重点不同，由此发挥的理论形式也不同。西方哲学自始至终都同宗教和科学的矛盾紧密相联，这两个方面，即宗教和科学在西方都得到了比较充分的发展。在中国，哲学与伦理问题紧密结合，伦理的理论统摄并兼有宗教和科学的性质，这使得宗教在中国始终难以取得像在西方那样的支配地位，也影响实证科学的发展受到很大限制。

对这两种不同的文化传统，我们难以评论谁优谁劣，更不宜于简单地判定谁将战胜谁、谁应取代谁。各个民族和地域只能在自身文化传统的基础上向前发展；人类文化的发展只能在发扬各自优良传统的基础上走相互借鉴、相互吸纳、相互融合的道路。无论哪种文化都在走向未来，而且必将走向人类共同的未来。

中西哲学在天人关系上的不同取向，正是从不同的侧面表现出了人的两重化的矛盾本性。单独来看，相合与相分的观点都属对人的抽象化的观点。脱离合一的对立，是抽象的对立观点；同样地，不以否定为内容的合一，也只是抽象的同一观点。抽象化，也就是绝对化、单一化、片面化，其结果都会导致现实人的失落。

只强调同一关系，人便失去自身的肯定性，变成无个性、非自主的存在；只强调对立关系，人又会失去自身的否定性，变成无依托的孤立存在或非现实的虚幻存在。在认识发展的一定阶段，为了充分揭露不同侧面的矛盾内涵，这样的观点不但不可避免，而且都有其积极的历史作用。但要把握现实的具体的人，就必须把二者统一起来，从人的两重本性、两重关系去理解人。过去人们陷入抽象化、片面化的观点是不可避免的，因为那时人自身就还发育不完全；随着人在走向类统一体的未来，过去相互对立的观点也必将趋于统一。这就是哲学在当代已经显露的未来发展取向。

三、一体化的理想类人格

人对自然的关系不是直接性的，而是经由中介间接建立起来的关系。这点与动物完全不同。人不但要借助工具的力量，而且必须凭借人的类力量去实现生产活动、与自然建立关系。这就是实践本性所决定的人的社会本性。按照马克思的观点，“社会是人同自然界的完成了的本质的统一”。^① 这就是说，人对自然的关系需要通过社会才能变成现实，这种关系也只能实现于一定的社会形式中。因此我们探讨人与自然的关系，决不能脱离人和人的社会关系的历史发展。

马克思曾经把人和社会的历史发展归纳为三个阶段或三种形态：

- (1) “人的依赖关系”为“最初的社会形态”；
- (2) “以物的依赖性为基础的人的独立性”，构成“第二大形态”；
- (3) “建立在个人全面发展和他们共同的社会生产能力成为他

^① 《马克思恩格斯全集》第42卷，人民出版社1979年版，第125页。

们的社会财富这一基础上的自由个性，是第三个阶段”^①。

这里所说的三种社会形态，是人的三种存在形态，即群体主体、个人主体和类主体的依次发展阶段；同时也就是人与自然的关系从肯定关系走向否定关系到否定之否定关系依次发展的三个阶段和三种形态。这三者，社会关系形态、人的存在形态、人与自然关系的形态，是彼此紧密联系、相互适应着存在的。

人和人的关系即社会联系只能通过分化而逐渐走向一体化。最初刚刚脱离动物家族的人，他们如果不结为群体从事共同的活动，便不可能生存。这同时也就意味着人尚未达到独立性的存在，还处在与自然的天然联系之中。群聚性以及结为群体的纽带都具有自然性质。人的“依赖性”表现的实质就是人对自然性的依赖关系。在这之后人与人的关系走向分化，借助社会化的联系和力量，个人趋于独立；与此相适应地，人与自然也必然会从原来的天然统一关系发展为彼此对立的状态。这两个方面的分化互为条件，人对自然的占有和掠夺，实质只是人对人的占有和掠夺，只有当个人在全面发展基础上走向类的联合之时，人与自然也才能进入更上一层的一体化关系。

人与自然的一体化关系是两个肯定性实体之间的统一联系，它只能在经过分化使人成为人、获得自主的独立性，并且有了克服自身矛盾的能力之后，才会建立和实现。也就是说，这种一体关系只能是历史发展的产物和结果，决不是一开始就存在的什么永恒关系或永恒本性。

由此我们便可以了解，形成于古代的“天人合一”命题同我们这里说的人天一体关系并不是一回事，它表达的主要是人对自然在始源意义上的天然依赖关系，即本有的自然关系而非人的关系。这种观念从最初群体本位的需要面形成，它的目的也只在于

^① 《马克思恩格斯全集》第46卷（上），人民出版社1980年版，第104页。

借助天的力量以巩固群体的人格支配地位。因为那时人群共同体就是“人”的化身，要发展人的力量就需要强化群体的凝聚性，巩固和提高人群共同体的主体权威性。从这一意义说，中国儒家以仁为核心的伦理道德理论在那时无疑有着重大的积极的意义，但也很明显的是，儒家所要巩固的人伦共同体只具有历史的价值性，当着“人”被普及于每个人、社会进入必须发展个人主体之时，这样的理论就不能不跟着走向反面，变成消极的包袱甚而重大障碍。

人天一体化或“天人合一”，按其真实内涵来说，只是在经过分化，人已高度社会化的今天，才真正成为迫切性的问题，也才有了真正实现的可能。在这一意义上，我们决不能忽略、轻视历史上“天人相分”思想的重大意义和重要价值。没有相分，就不存在合一的问题。不包含天人相分的那种“天人合一”，决不是科学性的内容。

人的实践是以类为本性的活动，人也就是一种类存在物。过去只是由于实践的不够发展，人才不得被封闭于狭小的圈子，区分为不同的和相互对立的群体。在个人获得了独立的自主性质，人们有能力摆脱物对人的支配状态，开始自觉地主宰自己的命运，在这时人的类本性自然就会上升到主导地位，形成类主体。这也就是马克思所预见的人类发展的第三个阶段。

类状态是自由和自觉的人的自为存在状态。走向类主体，就意味着人将变成真正意义最广泛和最普遍而又包含最为丰富多样个性的大写的“人”。类存在的人是充分意识到自己为人，并能自觉地从人出发去对待一切的人。在这里，不仅人和人趋于自觉的联合，能够建立相互谐调的一体化的社会关系；而且人和自然也达到自觉的融合，结束了相互敌对的状态，建立起了一体化的和谐关系。这是新的天人合一的状态。

人类到达这一步，从今天来看已不再是彼岸的远景，而是日

益迫近的现实目标。

今天人类虽然仍被区分为不同的群体、群落、群域，群的界线仍在广泛地起着作用，但应该认为，结群主体支配一切的时代已成为过去。自18世纪以来，随着商品经济、自由贸易、现代工业和科学技术的高度发展，整个人类已在实际上连成一体，并处在体戚相关、命运与共的统一体系之中。当前人类面临的是个人主体本位确立以后出现的诸多弊端和问题，诸如环境污染、生态失衡、人口爆炸、能源危机、粮食匮乏、南北差距、两极分化等等，这些问题只有从全球利益考虑并在人类一体关系中才能获得完全解决。因而它所预示的便是，人类将从个体本位时代向类主体本位时代转变，我们可以预计，下几个世纪必将是类本位逐渐取得优势的时代。

人为了成为人，原来是竭力要与其他事物区别开来，现在则面临要把自身与他物同一起来。这个变化表明，人要成为人首先必须从物的束缚中解脱出来，这构成人的第一次解放，有了这个解放，人才会有人的自我意识，才会去追求人的生活、创造人的关系，也才会把自己升华为高贵于他物的存在。而在另一方面，在人竭力把自己区别为人时，也就用人自己创造的绳索把自己捆绑起来，置自身于自己建造的牢笼之中。我们创造的社会，创造的国家，创造的文明，创造的观念体系，都具有这样的两重性质。人从自然的异化，也就是人的自我异化。

因此，人要进一步发展自己，就还须经历第二次解放，打破自我的封闭状态，从自我设定的牢笼中解脱出来，从自身的异化中再异化自身，与自然重新结为一体。这不是简单地回到过去，也不是要抛弃已创造的一切；而是向更高形态的发展，要创造更新形态的文明和文化。

要达到这样的境地，人类当然要付出艰巨的努力，或许还要经历几代人十几代人的艰苦劳作。但前景已经在望，马克思所预

言的人将“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的时代一定会到来，我们应该抱着乐观的态度，高举双手去迎接未来的新世纪。

1995年2月

^① 《马克思恩格斯全集》第42卷，人民出版社1979年版，第123页。

重新理解“哲学”

人是哲学的奥秘

——我的哲学观

一、人与哲学的“对象世界”

通过对哲学发展历史的多年研究和思考，关于哲学，我形成了如下的看法：哲学作为“世界观”理论，面对的虽是外部世界，表达的却是对人自己的观点。

所谓哲学表达的实质上是人对自己的观点，这不只是说，人总是从人出发去看待世界、为了人的目的而去研究世界；而主要是说，哲学对世界的认识实质上不过是对人自己的认识，它是通过世界以理解、把握人自身的存在及其活动的性质、意义和价值的。当然，这句话反过来也意味着，人也总是从对自己的理解中去把握外部世界。这样，在哲学史上才出现这种情况：哲学是怎样理解人的，它也就怎样去理解世界；哲学关于世界不同观点的分歧和论争，表现的实质都是对人自身的不同看法。

人之所以需要从世界这一对象去理解自己，就因为人是一个以整个世界为对象的存在。这是惟有人才具有的特性。就我们今天的认识所及，可以认为人是世界的最高存在，属于宇宙全部精华的结晶。人是只有在走完宇宙经历的一切进化过程，达到它的颠峰阶段而后才会形成的存在。因而可以说人就是一个缩微的宇宙。试想，在人的身上，外部世界什么东西是它所没有的？我们很难指证得出来。相反地，人身上有的东西，比如理性，在自然界中却并不都能看到。

上面谈的只是人体构成情况。在人的活动表现出来的对象性关系中，这种性质更加明显。除人之外，其他一切事物都只能以有限的自然存在为自己活动的对象。而人则而对着广漠的世界，从其可能性说须以整个宇宙为自己生存活动的对象。这也是惟人才具有的特征。所以，从人的观点来看，自然构成威慑着人的一种强大异己力量；相反地，如果自然有知，从它的观点去看，也会认为惟人才是敢于同它抗衡、构成对它威慑力量的强大对手。

这就表明，人是一种世界性的存在，人与世界无论就其始源关系或是发展关系说，都是融为一体、密不可分的。人来自于自然，构成世界存在的一个部分，在这方面应该认为人属于世界；但在另一方面，人在活动中逐步把自然存在转化为自己的“无机的身体”，使它成为人的存在之部分，从这一意义上又必须认为世界是属于人的。人原本是一种自然存在，要了解人的始源不能不追溯到自然世界，因而应该认为世界是人的秘密所在；然而另一方面，人作为宇宙精华的最高结晶同时又集中了宇宙最尖端的矛盾，认识世界的那个最困难部分因而就不在人外存在而恰恰是人的存在，从这一意义上又必须认为人才是世界的奥秘所在。由此决定，我们想要了解人往往必须溯源到世界，而要真正了解世界又必须去理解人。哲学的历史就是沿着这样的道路走过来的：它总是从人走向自然，然后又不得不从自然返回人自身，要在二者之间不断地往复循环。

这同时也就表明，哲学所面对的“世界”，并不是人产生以前那个无人的洪荒宇宙，而正是人直接生活于其中的这个世界，即处在了对人关系中的世界、经过人的活动所参与创造的、对人二次生成过的世界。如果说本来的世界只是大自然的一统天下，自然是至上惟一的主宰，那里一切都服从于自然因果的支配；那么，自从人出现以后，由于人的自我创造活动不仅扰乱了自然固有的这个秩序，甚至颠倒了人和物的自然关系，在人迹所到之处，都

要灌注人的目的，实现人的支配作用。很明显，这样的世界已不再是单一和纯粹的自然世界，而是变成了充满两重矛盾关系的世界。因为这里已不只是自然的主宰，人也在争取支配权；不只有自然因果规律在起作用，同时又出现一种合目的性的应然规律；它已不只是一个必然性的王国，其中正在开创人的自由天地；如此等等。这是一个多重的世界，自然的和属人的双重矛盾构成了这一世界贯彻一切方面的现实本质。

这就是说，作为“世界观理论”——哲学之对象的那个所谓“整个世界”，决不是指物理空间的界域说的，只能是指由于人的出现而使它具有的多重性质或者多重世界的关系面言的。

世界原本只是一个，并没有几个不同的世界。只是由于自然性和属人性的矛盾，使得事物的内容和性质不但以自然为转移，同时还要以人为转移，因而从不同的人 and 不同的视角看来，世界才成为各不相同的存在。这就是通常所说，人们虽然共在一个屋檐下，却各有自己的生活世界，甚至同一个人在不同情境下体验到的世界也会互不相同。

世界因人出现多重关系，也被人分裂成为不同的世界。科学、神学、哲学作为各自独立的理论，虽然都以世界为对象，由于观察的角度和方法不同，把握到的“对象世界”也各不相同。正是这一点，构成了它们之间彼此区别的内在根据。

比起“哲学世界”来，“科学世界”和“神学世界”都属单一存在的世界。也就是说，科学和神学注重研究和思考的只是两重世界中单一的性质和关系。

科学世界，属于单一的时空物理世界，或叫自在存在的本然世界。科学追求的是原生形态的存在，因此它在活动中只能遵循一个尺度即客观性的尺度，也只要求一个结果即把握必然规律、达到真理认识的结果。这是科学理论的根本性质和特点。由于既经构成人的对象世界，哪怕仅仅是认知对象的世界，它就已经对象

化了人的本质在内，即对象已被两重化、不再是单一性质的存在；所以科学要把握存在的自在性质，就非得经过反复实验不可，只有清洗掉人为添加的性质和形式以后，才能达到客观的真理认识。这是科学认识特有的方式。在这一意义上可以说，科学方式的认识是一种复本还原的认识。

神学世界，则是属于单一性质的应然世界，也可以叫做理想化的属人世界。宗教、神学追求的是绝对自由性的人格和生活，因而在它的活动中也只讲求一个尺度即理想应然的尺度，只追求一个结果即至善状态结果。与科学认识相同的道理，在这里要实现神学的目的，也必须消解两重性矛盾，使人跳出生存三界，超脱因果轮回，彻底摆脱自然羁绊。这是神学意识的特有方式。神学思考是一种幻想式的超越性思考。

那么，对人而言，科学世界和神学世界是属于真实性的世界吗？应该说，无论科学世界或神学世界，它们都有对人的真实性质，却又都并非人的“现实世界”。如果它们不具真实性，人类为它们耗费了那样多的才思睿智，而且今后还将付出聪明才智，就成为不可理解和理喻的事。然而，现实的人既不能生存于完全由自然辖制的荒漠宇宙，去过与禽兽为伍的动物式的生活；也不能仅凭自己意志去构造自己的存在，脱离自然世界、不食人间烟火，去过天使般的生活。现实的人是一种自身矛盾性的存在，人的现实世界也只能是一个在两重矛盾关系中存在的世界。

这样，问题就清晰了。科学世界，作为单纯的自然世界对人只是一个“潜能世界”；神学世界，作为纯粹的属人世界仅是人所向往的“理想世界”。只有二者的结合和统一，才能构成现实人的现实世界，而这就正是“哲学世界”。哲学面对的就是一个由自然的和属人的、潜在的和理想的、物质的和精神的、主观的和客观的、必然的和自由的种种两重性质结合而成的矛盾世界。哲学这种理论的任务和功能，正在于要去理解和把握人在生存活动、发

展活动中所造成的一切两重关系，以便使人能够以人的态度对待人自己、以现实的态度对待人的现实世界，进而自觉地去为创造人和人的世界而奋斗。哲学，实际就是人以世界为中介的自我意识、自我理解、自我创造、自我实现的理论活动、理论表达。

在人类思想发展的历史中，哲学与神学、科学始终处于难解难解的密切关系中。在突出对实在世界的超越性之时，哲学便被归并于神学理论；而在注重世界实在性质的另一时期，哲学又被纳入科学系统。实际上哲学既不能划归神学理论，也不能并入科学系统。所以更多的时候是把哲学理解为既具有神学内容又有科学性质的矛盾混合体。这里就反映出了哲学世界的双重性格。古代哲学自不待言，近代哲学何尝不是如此？近代许多大哲学家，在科学与宗教的激烈冲突中，即便他们站在科学一方坚决地反对宗教世界观，在他们的哲学理论中也不敢轻易抛弃“神”的观念，还经常要给神灵、神性保留一个位置。例如笛卡尔、培根、洛克、斯宾诺莎、莱布尼兹、康德、黑格尔等人莫不如此。对于这种状况我们不能仅用他们思想的不彻底性、动摇性和妥协性去解释。这方面的因素当然存在，但更为深邃的原因则是，哲学不可能被彻底“科学化”，如果哲学变成纯粹的自然理论，人将置于何地，人对自然限制的超越性如何去解释？哲学世界本就不是像科学世界那样的一片净土。所以凡是看重“人”的哲学家，在他们对人尚不能作出真正人的解释时，都不能不对神灵或神性有所保留，就连尖锐批判了基督教神学的费尔巴哈也未逃脱这一命运。

哲学不是神学却近似神学，不是科学又类似于科学，它到底是什么？正确的回答是：哲学就只是哲学，而不是任何别的。这正如人只是人，它却同于禽兽而又类于神灵是完全一样的道理。

在成长过程中，哲学曾经扮演过各种不同的角色、以各种不同面孔出现在历史之中。例如，哲学曾经是自然理论、逻辑理论、伦理理论、社会理论、政治理论、文学理论、神学理论、生物理

论、语言理论、经济理论等等。这也极类于人。人在生成中没有未曾经历过的事物，哲学在成长中也是几乎什么事情都干过；人只能在不断对象化自身于外物的活动中获得自己的本质，哲学也必须在不断异化自身的活动中去获取哲学的本质。哲学浪迹天涯的那番漫游并非无谓之行，这正是使它自己成为哲学的必要条件和步骤。哲学在自己的努力下，使各种知识学科陆续成长起来，它才有可能去全面和深入地理解人及其所处现实世界的复杂矛盾本性。所以事情决不像有些学者理解的那样，当着知识学科从哲学孕育成熟纷纷独立以后，仿佛哲学便失去活动地盘，无事可干，应该走向消亡。事情非但不是如此，甚至恰恰相反。知识学科的独立发展对于哲学来说既是否定同时又是肯定。过去由于知识学科不发达，哲学才不得不放下自己的本业，去为建立必要的知识基础而忙碌；现在这种基础具备了，正好使哲学有可能去发挥自己的本业和特长，从矛盾的现实入手去把握现实的人和人的现实世界。

二、人与哲学的思考方式

哲学作为思辨性的理论活动，看来是一种完全自相矛盾的活动。哲学的宗旨本来是要寻求万物的统一性、建立统一的世界观体系；然而从事活动的方式却是地道的分裂存在的活动，达到的结果也总是陷入相反世界体系的对峙之中。这是很奇特的。如果我们说，哲学家们都是在有意地分裂世界、制造矛盾，也不算怎样过分。他们要去认识现存世界，却从不满足于对可见世界的了解，非得还要虚构或悬设一个不可见的世界，在把存在分裂为两个对峙的世界之后，然后才去设法使它们统一起来。德谟克利特的原子世界、柏拉图的理念世界、笛卡尔的实体世界、莱布尼兹的单子世界、康德的物自体世界、黑格尔的绝对精神世界等等，都

属于这类超越感官世界之外，由哲学家创造出来用以说明现存事物的不可见世界。

这种做法从素朴观点看来是很费解的。亚里士多德对于老师柏拉图在每个实在事物之上都悬设一个理念作为原型的做法不大理解，曾指责说：“这几乎好像一个人要点数事物，觉得事物还少，不好点数，他就故使事物增加，然后再来点数”一样的荒唐。^① 亚里士多德虽然这样指责柏拉图，他也并未好到哪里，轮到自己要去解说现存事物的动变本源时，也不得不在可感觉本体之上悬设一个“永恒不动变本体”（不可感觉的本体）作为动力来源，照样分裂了世界。

把世界分解为不同存在，从多重世界关系去理解世界的统一本性，看来这是哲学研究世界的特有方式，命定必然如此。为什么？究其原因，根子仍然在人身上。

人本来就是一种超越性的存在，只能在分化世界中生存，也只能在分化自身中存在。人有一个生命本质，在这点上它与一切动物相同，必须服从自然生命的生存本性；人还有一个超生命的本质，这是由它自身活动创造出来的无形本质，它也只能由自己的创造性活动所支配。人的双重本质投射于客观对象，通过人的生存活动同时也就分化了外部世界，即在自然世界之上又创造了一个为我存在的属人世界。

这种分化世界和自我分化的活动就是人的实践活动。“实践”是人的生存本性，也是人的存在方式；人可以说就是一种以实践为本性和生存方式的动物。这是人与动物的始源性分界点。动物的生存活动是由自然（物种）本能支配、完全顺应自然法则的活动；人的生存活动则相反，它是贯注自我目的、迫使自然适应并满足人的需要的活动。动物利用自然存在以充实自己的本质，活

^① 亚里士多德：《形而上学》商务印书馆 1959 年版，第 267 页。

动的结果只能把自己束缚于对象，变成生存环境的一部分；人的活动是对象化的活动即本质外投性活动，他通过以物的方式的活动，换来的却是物以人的方式的存在。按照马克思的说明，实践就是人依一定目的、通过运用工具去变革对象、创造价值的活动，在这种活动方式中人不但创造了人的生活，创造了人自己，也创造了人的生存环境，创造了人的对象世界。所以，人由自己的活动在把自我从动物家族分化出来的同时，也就分化了世界。如果说在人以前、未踏上人的足迹的世界是自然关系的一统天下，那么，人由自己活动所创造的生存世界就是以人为主体的、为人而存在的属人关系的世界。

存在方式决定思想方式。哲学分化世界的理论活动方式与人类分化世界的实践活动方式是恰相适应的。不管人是否意识到自己的实践本性，在人的一切活动里作为存在方式的实践都会本能地发挥基础性的支配作用。人从不满足于给予的存在，总在追求一种尚无存在的理想事物，非得经过自己的脑和手把得到的东西改铸过以后才肯罢休，这就是人作为人的一种本能，追求“形而上学”的本性。人在生活中如此，思维中同样如此。

其实，在人类历史上，哲学这种理论就是从人怀疑感官给予的物理世界，试图开掘它对人的不可见意义这种活动中开始诞生的。在欧洲，泰勒士被公认为第一位哲学家，被称作“哲学之父”。他的思想从今日观点看来实在是简单得不能再简单了。万物来自于水最后也要复归于水，这句话之有意义并不在它给出了什么，恰在于它的否定的内容。这句话就意味着：自然究竟是个什么，并不在它向我们直接呈现的样子，它以怎样的状态存在也不是由它自己主宰的，这一切都在它所蕴涵的那个只有运用思维才能把握的隐蔽着的本原存在里面。这样就把人的认识从既存的世界引向一个虽不可见、对人却是真正实在的世界之中。哲学在此后创立的各式各样理论，都不过是为追求和探寻这一对人具有实

在意义而又非直接可见的世界的某种不同设想。哲学不论采取何种形式，它所分裂的世界矛盾归根结底不过都是自然世界与属人世界矛盾的某种变形存在。

古代哲学是这样走过来的，近代哲学同样如是，可以说，全部哲学的发展无非就是从对世界的分化走向统一，而后又在更高基础走向分化的过程。每一次分裂和统一，都表现为一个圆圈式的发展，哲学史因此便是从一个圆圈进到另一个圆圈的发展史。

从总体来说，以往哲学的发展大致可以看做经历了三次大的分裂和统一、形成为三个大的圆圈式循环。这三个循环圈就是：自然物质世界与超自然精神世界的分裂和统一；心内观念世界与自在客观世界的分裂和统一；主体人化世界与客体自然世界的分裂和统一。三个圆圈与哲学理论的三个主要历史形态即本体论哲学、认识论哲学和人本学哲学大体相适应；同时也与人类思想史对自身认识的三个主要发展阶段即笼统直观认识、反思分析认识和自觉综合认识等历史阶段大体适应。

三、人与哲学的演化特征

哲学属于派别性理论，哲学领域自始至终充满着不同派别的对立、冲突和斗争。

在其他意识领域，例如文学、科学、宗教神学领域也有不同学派、流派、门派之分，哲学派别与这些都不同。哲学理论不但只能在派别中存在、不可能有派别以外的哲学，而且它的派别分歧都属根本观点上的对立。一派的主张恰是对另一派的否定，一派的理论正好是对另一派理论的颠倒。由于哲学观点的这种根本分歧，不同派别的对立经常是极为尖锐的。

冷眼观去，哲学确属一种怪异的理论。只要有一种正面观点存在，就必有一种反面观点予以补充。仿佛单从正面不足以看清

事物，把它颠倒过来，从反面倒过去看反而会更加清楚，以致哲学观点总是经常处在颠来倒去的变动之中。天文学领域只有一次“哥白尼革命”，这种哥白尼式的颠倒在哲学领域却是屡见不鲜、层出不穷的。康德自诩在知识领域实现了“哥白尼式的革命”，其实何止康德一人是如此，柏拉图、伊壁鸠鲁、培根、莱布尼兹、费尔巴哈、尼采、海德格尔、弗洛伊德、萨特，乃至每一位对改变传统作出过贡献的哲学家，他们的理论都可以看做不同方面哲学观点的某种颠倒。

对于哲学的这种现象，历来人们有过各种不同解释。在我看来，造成哲学必然如此的最深层根据还是只能从人的身上去寻找。

人本身就是一个“二律背反”式的矛盾存在。人由两个“我”所组成，有一个肉体的我，还有一个灵魂的我。这两个我的性质完全相反，肉体通向自然，引人进入尘世生活；灵魂通向天国，引人走向彼岸世界。然而在人身上，性质相反的这两种东西又只能肯定自身于否定的关系之中。灵魂必须依附肉体而存在，肉体必须接受灵魂的支配。这样就使人成为自然中的超自然存在，或具有超自然性质的自然存在。人把世间可能有的最为极端的对立面集结于一身，堪称宇宙最为奇妙的结合体。所以长时期以来，在人们无法解释如此矛盾的性质时，对于“什么是人”这个问题便只能答以“一半禽兽，一半天使”。

人的生存活动更是如此。人作为一种按照体力本属最为软弱的动物，何以能够成为强大自然力量的对手甚至主宰？这里的奥秘就在于，人善于利用无限的自然力量以充实自己、武装自己。劳动工具就是作为人体有限器官的外部延伸，体现着人的意志和目的的自然物质力量。当着人把自己的本质对象化于外部对象时，也就同时占有了对象，使自在之物转化为“为我之物”，使外在环境变成人的存在部分。所以，实践既是人的创造性活动，又是自然力量的充分发挥；既是顺从自然之道而行，又是对自然联系的逆

行倒施；既体现了物质的本原作用，又集中表现了精神因素的巨大能动作用。总之，一切因素和力量在这里都得到了充分的表演，但它的结局则是人和自然原有关系的大“逆转”。在这一意义上可以说，实践性的活动就是颠倒自然乾坤、逆转人物地位、转换主从关系的一种活动。

这就是哲学中多种派别林立、理论相互颠倒之可能性的真实根据。由于人本身就是一个矛盾大全，人的活动本身就是倒错阴阳的行为，哲学作为贯彻人的观点的思维理论，加上心理的、认识的、社会的、阶级的种种原因的作用，当然就会把对象世界分裂为不同的相互对立并且颠倒的世界体系。

哲学表达的“人”的观点，实际就是体现于人身、人性、人的活动中的那些自身矛盾的观点。由于世界以人为最高的存在，哲学关于属人矛盾的观点同时也是对世界最高发展之本质的观点。这样，如何看待人的自身矛盾以及由于人的活动而出现的矛盾关系，便成为哲学用以理解世界本性的基本思维方式。哲学的功用主要不在于提供知识，而在于从这些矛盾关系中为人们观察、认识世界各种事物提供一种理论的思维方式。

适应“二律背反”式的人的矛盾本性，从实现不同因素作用中形成了哲学的不同观点、理论和派别。我们看到，历史中出现的所有派别、理论和观点，没有一个能够超出人的矛盾设定的范围；同样地，人身上和人的活动中起作用的每一种因素也几乎没有一种在哲学观点、理论和派别中找不到它的相应理论表达。

依据肉体 and 灵魂、物质和精神、主观和客观、自然性和属人性等矛盾可能具有的关系，遵循历史演变的大体顺序，我们看到人类思想史上出现过的不外下述几种基本的哲学思维方式类型：

肉体 and 灵魂原始统一性的自然观点，属于古代哲学类型。古代哲学作为原始的素朴理论，它本能地把肉体 and 灵魂、人和万物看做天然同一的自然存在。从他们的观点看来，人和物不仅同在、

同源，而且同性。在这种哲学把人自然化的同时，也就把自然人性化了。古代哲学的世界可以认为就是放大的“人”。世界同人一样，也具有肉体 and 灵魂的区别，只是形式有所不同而已。作为哲学思维方式，他们的出发点是自然（本原），“自然”即本然，也就是意味着肉体 and 灵魂的原始性结合体。由此出发建立起了他们关于本原物和变形物、物质因和动力因、实物和理念、原子和运动、质料和形式种种与人生命相类似的“物活论”世界观，并最后演变出上帝和自然、天国和尘世彼此分裂和对峙的两个世界的经院哲学理论。

很明显，所谓自然观点也就是灵魂和肉体原始混合的观点，只要揭去这个“自然”的帷幕，便会暴露它的内在矛盾，显现出肉体 and 灵魂的不相容性，从而走向肉体灵魂二元对立的观点。

二元观点就是从肉体与灵魂的不相容性出发，把一切事物都看做来自两个本原、由性质相反的两种存在合成的一种思考方式。二元观点肯定了人有相反本质的矛盾事实，却无能力去统一、消融这个矛盾，所以它在哲学史上大多出现于认识的转折点上，起一种暴露问题、摆出矛盾、承上启下的中介作用，自身很难坚持下去。虽然如此，例如历史上笛卡尔和康德的哲学，作为二元论理论在推动人们认识发生转变中的作用，不仅是重要的而且是十分巨大的。

二元观点暴露出肉体灵魂的对立性之后，便必然推动人们转而去寻求其间的统一性。依照肉体灵魂二者间的直接关系，只可能有两种统一方法，即或者从肉体引出灵魂，或者把肉体归结于灵魂本性。于是，近代便形成了单纯从肉体、物质、自然（狭义）出发的存在论观点，和单纯从灵魂、精神、思维出发的意识论观点的对峙。这两种彼此对立、相互颠倒的观点都属于对人的抽象化的哲学思维方式。

抽象的存在论观点注重人的自然实在性，试图把灵魂直接还

原于肉体，进而从肉体的感性存在中推演出现有的一切。这种推演在一定范围内是具有可能性的，因为可以把灵魂、精神看做肉体存在的某种变形物，如18世纪启蒙学者所说，“灵魂”其实“就是身体本身，只不过我们从身体活着的时候所具有的某些作用去看，才把它称为灵魂”（霍尔巴赫）。但是，由肉体如此推演出的灵魂决不可能超出时空实体所具有的能力限度，因而用它很难说明精神在人现实活动中表现出的那些独立的始源地位和创造作用。他们由此所理解的人，只能够是同自然存在毫无本质区别的一架“机器”（拉·梅特里）。

抽象的意识论观点恰好与此相反。它注重于人的自主性、能动性和创造性特点，试图把肉体归结于灵魂本性，从意识或精神中推演出外部存在的一切。这种推演在一定意义上也是可能的，因为意识本身就是以存在为内容的。但是由此引申出的存在同样也决不可能越出主观性的限度，具有直接现实性的品格，顶多只能是复合起来的“感觉”（柏克莱）或凝固状态的“概念”（黑格尔）。以这种方式建立的思维与存在的同一性，只是一种理想的同一性，决不可能是现实的同一性。

此外，还有一种肉体灵魂抽象结合的观点，费尔巴哈的人本学可以看做是这一思考方式的代表。它之所以也可以被看做一种特殊的哲学模式，是因为它把人同物区别开来了，试图从灵魂（理性）与肉体的结合中去理解人的特殊本质。但它并不了解二者在人身上所以能够结为一体的真实基础，因而也只能以抽象的方式去理解二者的结合，实际上是仅限于一个空洞的论断，它由此所了解的人基本上未超出生物学的理解水平。

这就是哲学进入现代发展阶段之前的几种基本思维类型及其演化情况。

四、人与哲学的历史性变革

人是在一个漫长的发展过程中从动物中分化出来、逐渐形成人的。人在形成为人以后，这个发展过程并未结束，仍在继续。人总在不断地否定现存、更新自我，这是人的一个根本特点。

如果说人所面对的世界只是对人关系中的世界，那末，随着人的生成变化，处在不同发展阶段的人们所看到和理解的世界也必然是各不相同的，这正如同虽与我们生活在一起，猫和狗看到的世界与我们作为人所看到的世界完全不同是一样的道理。这里还不只是“看到”的不同，应该说世界本身对于不同发展状态的人的存在和性质就是不相同的。因为世界对人的性质和意义本来只有在对人的关系中才能表现和实现出来，所以人的性质不同，世界对人存在的性质和意义自然也就不同。

人和世界，就其关系而言可以归结为如下两种最基本的关系：一种是自然关系，一种是属人关系或叫“人的关系”。自然关系是人作为自然生命存在所固有的关系；属人关系是人作为人在人的活动中所创造的关系。这两种关系在人和世界之间始终都要存在，但它们却可以处在不同的联结状态中。所谓人的成长、变化，从根本上说来也就表现在这两种关系的地位、作用以及联结方式的消长、变化之中。

这样我们就可以理解，为什么哲学理论面对的是同一个“客观世界”，而在不同历史时代，人们用以理解世界的方式及其创造的世界观体系会有那样大区别的道理。我们不能说在这期间世界毫无变化，但很明显的是，这里主要的不同是在人自身而非客观世界的变化。由于人变化了，世界对人的关系变化了，人的对象世界因而才变得不同。

立足总体过程，从今日观点去看，我们可以认为人类思想的

发展有两次重大的和根本性的转变值得特别称道。一次是人类进入文明社会之后哲学理论的诞生；一次是经过漫长发展过程由传统文明、传统哲学向现代文明、现代哲学的转变。这两次转变正是表现了人的两次历史性变化。

哲学产生于人类迈进文明社会门槛的转折时期，这决非偶然。这意味着人已开始意识到自己作为人而存在，应该去追求并创造人的真正生活。哲学就是作为最初的觉醒意识，人们开始要用人的眼光去理解世界、按照人的方式去安排自己生活的一种理论尝试。但在另一个方面，这时的人虽然已经成长为赋有理论思索能力的人，在总体上人的本质却是还未发育完全的。自然经济占据支配地位，表明人还被束缚于“自然关系”之中，不得不主要“靠天吃饭”，“人的关系”还处在襁褓形态之中，人们还无力去支配自己的命运。在这种状况下，人们必然会把世界看做某种更高隐秘力量的作品，认为世上一切事物都由它来决定，人的命运也同样在它掌握之中；哲学也必然要把“本体”看做世界生成的本原、一切存在的根据、万物变化的终极因，因而竭力去追求某种超人的终极的永恒存在，以为只要把握这个“本体”，解译出它身上的密码，就是掌握了宇宙的奥秘，世上就没有有什么事物是不可了解的。

不成熟的理论形式同发育不成熟的人的状况完全相适应。从今日观点看来，以往的哲学理论，不论属于前述的哪种思考方式，它们从人的始源存在或对象性存在中去追求人的本真，都是把人归结为非人，以非人的形式来表现人的关系；它们以抽象的形式把世界的两重矛盾关系归结为精神世界和物质世界的两极对立，都是对现存世界的瓦解，以非现实的形式来表现人的现实世界。这本来是对人的严重失落，对世界的严重扭曲。但从那时人们的观点看来，那种追求终极存在、永恒本体和绝对真理的理论非但没有使他们感到失去什么，而且正是表达了自己的愿望、理想和追

求，因而具有强大的鼓舞、满足和提升的力量。我们必须承认，以往的哲学在它的时代曾经是对历史起过巨大的积极推动作用的。这里的根本原因就在于，那时的人缺乏实现自己人的理想的现实力量，因而不得不借助某种超人的权威以满足自己的追求，期望从那里找到力量、信心、依靠和支持。

但是，随着人的成熟和发展、现实力量的增长和提高，世界对人的关系和人对世界的观念也就不能不跟着发生变化。自然经济经由工业社会转向后工业社会的现代经济，是人类历史的又一个重大转折。适应自然关系逐渐被纳入人的关系网络，现实世界日益显现出属人的性质和面貌，人不但有能力去支配外部世界，而且有信心去掌握自己的命运。从这种新的观点看来，世界就变成完全另种样子。它不再是什么隐秘力量的作品，也根本不是与人无关的超越存在。“世界”距离我们很近，就在我们的周边。它就是每个人所体验到的世界，我们的语言文化所表达的世界，人烟熙攘“街市所属的世界”，即我们每天生活于其中的那个世界。这个世界如果也有某种权威的话，这个权威不会是别的，只能是创造和评价这个世界并对经营这个世界负有责任的我们自己。这就是现代人的观念。

已进入自立、自主、自律发展阶段的人，要求能够反映人的本质业已充分展开，人与自然、人与人、人与自身创造的之间已具有新的更高融合关系的哲学理论。以往的哲学不再能满足人的需求，而且变得令人不堪忍受。这样，从上世纪到本世纪的思想理论领域便兴起了反对和批判传统“形而上学”的广泛浪潮，这个浪潮今日仍在继续，正向纵深方而扩展。

传统哲学向现代哲学的转变是哲学根本性质的转变。适应人的全面转变，人们对待世界和人的态度、方式发生了根本变化。这就不仅会使哲学观点发生变化，而且使哲学的对象、主题、内容、功能以及研究方式也都不能不跟着变化。

传统哲学和现代哲学,如果作一粗略的对比,我们至少可以看到下面的一些转向:①从追问原初的、先天的、绝对的东西,试图从那里找出人们的生存本性、行为根据、存在价值、生活意义乃至前途命运,转向于研究人的现实存在、现实生活、现实活动以及由此所设定的现实世界,认为从这里才能了解到人的价值和意义的真实根据。②从注目身外的非人存在、投靠外在的权威力量,转向关注人自身的存在,依靠人自身的力量,发挥人自身的创造作用。③从追求普遍的、永恒的、终极的真理为旨志,由此把哲学归结为单纯理智性的认知理论,转向注重开掘存在对人的意义,建立真理、价值、审美即真善美结为一体的哲学理论。④从主要以自然科学为基础、贯注必然因果联系的科学思维逻辑,转向以整个文化为基础、注重贯注以理解为标志的人文精神的全面思维理论。⑤从以“绝对完善”存在的假设为出发点去规定现实的宗教式形而上学理论,转向面对未来、批判现实的前导性“形而上学”理论。⑥从站立云端讨论世事、只注重改变人们关于世界的思想的抽象论争,转向直接面对现实人生,回到喧闹的人间,探究人际交往中的关系和问题,以求改变人间世界的现实讨论。⑦从对立两极去追求绝对一元化整体本性、消解个体独立性、泯灭个性差异性的抽象同一性和“还原论”的思维方法,转向以个体为本位、注重探究事物多样性和多极化及相对性的具体思维方法。

总之,要从抽象化的人转向现实性的人,从远离生活的彼岸世界回到现实的人间世界,这就是哲学从传统理论转向现代理论的基本实质。人从非人发展为人,走过的是一条迂回曲折的道路。同样地,哲学也只能逐渐从抽象走向具体、理想回到现实、彼岸到达此岸,通过迂回曲折的途径把握人和人的现实世界。人是世界的奥秘所在,也是哲学的奥秘所在。只有紧紧地抓住人,才能回答世界之谜,也才能解开哲学之谜。

1992年10月

人与哲学

提要 人与哲学或哲学与人之间有着异乎寻常的密切关系，人和哲学都同世界所经历过的一切存在相关，而又超越一切既存和现存。人是一种类存在，而哲学是一种具有类性质的理论，因此，我们必须通过人去了解哲学，也必须通过哲学去把握人，这样才能既了解哲学的真正本质，又把握人的真正本性。人既是自然的存在物，属于自然的一部分，更是一种超越自然，突破了自然限定的实践性存在物，人的本性具有双重性。因此，不能用形式逻辑的方式，通过概括和抽取不同个体的共同性来把握人的本质，而应当从人以自己的活动所造成的世界的自我分裂和统一的过程来把握人与其他一切存在的本质差别。哲学正是人和世界的这一生成过程的理论写照。人经过群体本位和个体本位两个发展阶段，正在向以类为本位的存在生成，哲学也同样在经历了对群体和个体的强调两个发展阶段之后，开始走向以主体间性为核心的类哲学。

人和哲学之间有着非常密切的关系。虽然从广泛的意义应该说，人的一切活动都是属于人、也都是为了人的，因而人同所有一切学科都有密切关系。即使单就以人为直接对象的学科来说，也不止几种，可以数出许多种，至于作为间接对象的学科那就更多了，甚至我们可以认为根本就不存在与人无关的学科。尽管如此，我们应该说，人与哲学或哲学与人有着异乎寻常的密切关系。

人在宇宙中是一种很奇特的存在。人作为宇宙精华的最高结

晶（按照今日人类已达到的认识可以如此认为），是在经历了物质进化的一切阶段之后才形成为人的。这意味着人曾经历过一切，什么都曾是过，一切都在人身上存在。这从人的个体胚胎发育过程就可以看出来。然而人作为人又什么都不是，不能把人归结为他曾是过的任何一种存在。正因为人经历了这一切而又不是这一切，所以他才是人。人是一切，又不是一切，人属于一切，一切也属于人，这不是很奇特吗？

哲学在众多学科中的性质同人的性质完全相似。我们回顾哲学曾经走过的历程，也同样可以说，它曾经什么都充当过，什么也都是过，而又什么都不是，不能把它归结为任何一种它曾是过的学科。哲学曾经以各种不同的面目出现于历史，如自然理论、逻辑理论、社会理论、伦理理论、政治理论、神学理论、生物理论、语言理论、历史理论……等等；然而哲学毕竟只是哲学，正由于它是过这许多而又不是这一切，所以它才是哲学。

人与哲学的如此类似性质，决不仅仅是类比的关系，而是表现了它们之间的一种特殊的内在联系。

人与一切存在相关，这点表明人不仅是面对着整个世界，而且本身就是世界性质的存在。人的活动从来都是从我出发、以我为主的，从这一意义应该说人是天生的自我中心主义者；另一方面，人又是由他和为他的存在，人只有把自身的本质对象化于外部存在，才能把存在变成自我的对象，在这一意义上人同时又是本性外投的天然开放主义者。所以无论从人的本原或归宿来说，人都是同整个世界结为一体的；不同的只是，人是以人的方式即通过对自然的否定关系去实现一体性肯定关系的。人的这种肯定一切而又否定一切的性质，从归根结底的意义也可以说，这就是世界对自身的肯定性和否定性的矛盾本质的人格化存在。

人的存在的世界性质，也就是人的类本性，它表明人是一种类存在。十分明显，要认识这样的对象，就人去认识人是绝

对行不通的，它所需要的必然是一种具有类性质的理论，这就是哲学。哲学从一诞生就是以整个世界为对象，把探究宇宙之谜作为自己的宗旨，即属于具有“世界观”性质的理论。但也同样明显地是，哲学的认识世界从来与科学的认识不同，在它对世界的认识中总是贯彻着某种人的观点，它从认识中所揭示出的世界本性也总是属于这样或那样的人的本性，例如具有生命性质的水或火，与精神相贯通的原子或单子，理念形式的共相、思想之思想性质的本体，具有活性的物质，乃至人性的上帝、宇宙精神等等。

我们由此就可以了解，哲学为什么在自己的历史生成中必然要去充当各种不同的角色，最后才能走向自己的道理。原来这就是人所必经的发展道路和特有的性质。哲学本属于人的自我意识理论，它只有以自身的理论形式走过同样的道路，帮助相关的知识部门成长起来，然后才能依靠它们把握到人之为人的存在本性，形成并确立自身的哲学理论。在这点上哲学同人也完全一样，都不存在什么前定的绝对性质。人从非人走向人，形成为人以后仍在不断超越自身，所以要不断地提出并追问“人是什么”这个问题。哲学也同样，在哲学的发展中“什么是哲学”也是不断被重复提出而又从无确定答案的问题。过去人们不了解这点，以为哲学总在踏步不前，仿佛哲学“发展”了二千多年连自己究竟是什么也还没有搞清楚。如果我们了解了人与哲学的这种内在联系，“哲学是什么”与“人是什么”具有同义性，对于这种现象就不会感到奇怪了。

由于人与哲学的关系如此密切，我们当然就必须从人去了解哲学，也必须从哲学去把握人，只有这样才能既了解哲学的真正本质，也才能把握人的真正本性。虽然所有的学科和理论都在认识人、都能够认识人，对于认识人也都是不可缺少、都有作用的，正像人的“是一切又不是一切”的性质，认识人也只有基于而又超越于这一切知识学科的那种理论，也就是哲学才能把握人之为

人的本性，否则就免不了会把人了解为物。认识的历史表明，人在人的一切认识对象中是最难于认识和把握的对象。这不只是因为，人要认识人自己这件事的本身有一个“自我缠绕”的矛盾存在，还因为人的存在和本性就是一个两重化的甚至可以说是“二律背反”式的矛盾。对于前者的矛盾，由于人具有自我超越性质，人可以把自身当做客观的对象去看待，尚比较容易解决，后面这个矛盾就不同了。人的两重化本性意味着，人作为被认识的对象是异于人们所了解的一切客观对象的性质的，人们已知的认识方法都不适用于认识人，必须采用异于一切客观对象的认识方式才能把握这个对象。这点，就为人认识人自己造成了很大的困难，而由此也便决定了哲学的必要和价值。哲学就是人用以把握人自己——包括人的对象世界，这二者实质是一回事——的特有理论方式或意识形式。

人产生以前的世界是自然的一统天下，在这里一切事物都是依照大自然固有的因果必然规律而存在、而运动、而变化的。天地间没有事物能够逃脱自然的法则、规定和限制。例如动物，在它们出生之前它们的性质、活动规律、行为方式已在它们所属的物种里面由自然规定好了，动物个体的活动不过是这种前定本质的展现或实现罢了。对于这样的事物，我们只要通过比较、分析、抽象和概括的方法，从同种个体身上抽取出它们的共同特征，找出异种动物之间的差异性质，就是掌握了它们所属的种的规定和特征，由此也就认识了动物。这就是人们所熟知的形式逻辑的认识方法。

人是在自然进化中产生的，人原本也就是自然界中的动物。在这一意义上，人同其他一切存在一样，也是一种自然存在，须依赖自然而生存，要受到自然法则的制约。但是，人成为人却不是自然的作品，而是人自己的创造性活动的产物。按照马克思的观念，“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……他们就开始把自己和动物区别开来”^①。这就表明，人具有自然的肯定性，更具有自然的否定性，人不是因为顺从自然性，恰恰由于逆反了自然性，突破了自然的限定，人才成为人的，这就是人与一切其他自然存在根本不同之点。人在劳动生产活动中首先突破的，就是物种对动物的那个限制。由此出发便形成了人的类本质，以及人所特有的生存方式、活动规律和行为特点。突破物种限制，也就是超越了形式逻辑的原则，不再适用物种的逻辑方法。从这一意义上我们甚至可以把人看做非逻辑的或超逻辑的存在。

在人漫长的发展时期，人对自己都没有一个真切的了解，总是以抽象的非人的观点去认识人，或者把人看做自然中的一物，在这一意义上人与动物无异，或者把人看做超自然的存在，在这一意义上人又变成了神，始终不能把握人的两重本性。对人的这种抽象化的观点，表现的实质就是用来认识物种的观点，也就是传统形式逻辑抽取共同点或差异点的那种思维的抽象方法。按照这种观点，只要抓住了人的个体身上某种区别于他物的共同特点，似乎就是理解了人的本质。柏拉图就曾经试图从两足、直立、无羽毛……种种特征去区别人与动物。这样的特征可以列出许多，我们不否认从这样的特征也能把人和动物区别开来，因而在特定场合是有意义的，但由此怎能把握人之为人的本质呢？运用这样的方法，不论我们把人理解为什么，思想动物也好，政治动物也好，或者什么理性自主体、自我意识存在、有理性的感性实体等等，它总不会是活生生的人，因而也就无法逃出对人的抽象化观点。

我们应当承认，哲学的诞生就意味着人已开始觉醒为人、并试图要去了解和把握人之为人的本性。全部哲学的发展，可以看做一面在积累认识人所必要的知识，同时又在探索把握人的本性

^① 《马克思恩格斯全集》第3卷，人民出版社1960年版，第24页。

所应有的特殊原则和方法。正是这一点形成了哲学与科学以及其他意识的不同认识特点。

哲学与科学发展的一个明显不同特点就是，它不是以知识累积递进的方式，而是以不同的观点、体系和派别更迭的方式而发展的。一部哲学史，看起来就像一个旋转舞台，不同的角色、景物轮番出场亮相，一个体系被另一个体系所击倒，然后它又被更新的体系所取代。不同的体系不仅观点互不相同，而且常常是正相反对的。于是哲学中的体系更迭就表现为相反观点的颠来倒去，好像哲学看事物从正面难以看清楚，非得颠倒过来才会看清楚。科学发展中有一个颠倒了太阳与地球关系的“哥白尼革命”，在哲学中主体与客体、主观与客观的关系经常被颠来倒去，这类“革命”简直无法计数。仅就自称或被他人称作实现了“哥白尼式革命”的哲学家就可以数出许多，例如康德、柏拉图、托马斯·阿奎那、叔本华、尼采、弗洛伊德、海德格尔等等。

哲学的发展为什么会是这样？这里反映的，归根结底也还是人的两重本性。人就是一个颠倒的自然存在，由于人的出现，自然中许多关系都被颠倒过来了，例如因果关系、时空关系、源流关系、主客关系等等。人的生产实践就是一种颠倒乾坤的活动。在这里人以物的方式去同物交道，换来的却是物以人的方式存在的结果；在这里不是过去支配着现在，而是未来规定现在的活动；在这里不是物统御人，而是人驾驭物、支配物，人是主体，物变成了客体；如此等等。

哲学本来是追求万物统一性的理论活动，从古代到近代，哲学所作的却又往往是分裂世界的工作。好端端的一个世界、一种事物，在哲学家的手中却非得给它设定一个对立面、把它人为地分裂开来，然后才去建立它们的统一性。例如本原物和变形物、本体世界和现象世界、理念存在和实物存在、质料和形式、彼岸世界和此岸世界、自在之物和为我存在、心内世界和心外世界、物

质实体和灵魂实体……等等。哲学的如此活动方式，反映的也是人的本性。人作为人具有与自然天人一体的本性，但这种一体关系与动物的不同，它不是自然本有的那种天然的统一性，而是在人的创造活动中由人所建立的属人本质的统一关系，即人的类关系。这样的一体关系必须破除原来自然性质的关系之后才能建立起来。人的实践活动就是具有首先分化世界、然后再建立人的统一性，即分化世界和统一世界双重性质的活动。哲学从理论上对世界的分化和统一，正是这一本性的表现，属于人的类本性的理性映照。

人的实践本性决定人是以类为本质为“类存在”。这是人区别于他物的根本性质。类，在这里即意味着本质的统一性的意思。现实中的人虽然表现为与自然存在相对立的一个个各不相同的人，人与自然、人与人之间却只能处于一体性的统一关系之中；但另一方面，这种一体性的统一关系又必须以人与自然、人与人的差别性、对立性、多样性和个性为存在的前提。这就叫“本质的统一性”或“否定性的统一关系”。所以要把握人之为人的本质，单纯从人与他物的区别性，或者单纯从人与人的共同特性，像人们通常所作的那样，都不可能真正地把握。人既不是自然存在，也不是超自然存在，而又可以说既是自然的又是超自然的存在；人既不是普遍的存在，也不是单子的存在，而又可以说既是普遍的又是单子的存在。这些统一起来就是“类”存在，只有从这种本质的统一性中才能把握“人”的存在和人的本性。

哲学对人的了解，长时期都是抽象化的，人的两重性本质被分割开来，变成抽象对立的两极性质，哲学因而也总是陷人两极对立的派别纷争。从认识的本性来说，这种情况在历史发展的一定阶段是不可避免的，人们只有分别认识了两重性质的不同方面，然后才有可能把它们从本质上统一起来。而在分化、分裂、对立的认识达到一定程度之后，趋向统一也是具有必然性的，德国古

典哲学的杰出代表黑格尔就意识到了这一点。他已发现形式逻辑的思维抽象不适用于认识“精神”本性（即人的“类”本性），试图创立一种新的逻辑，能够说明“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”的逻辑，实质就是适于表达人的类本质的那种思维方法。他明确区分开了知性和理性两种思维，从后者创立了超越常规思维的辩证法逻辑。黑格尔的辩证法是精神运动的辩证法、概念流动变化的逻辑，我们通常称作唯心主义辩证法，而就其实质来说，也就是精神化了的人性逻辑、人性辩证法，即区别于以往“种”逻辑的“类”逻辑。

在进一步分析中我们会看到，整个哲学理论的发展都是同人的生成、发展过程相适应着的。人的发展是从非人日益走向人、从抽象的人走向现实的人、从彼岸的人走向此岸的人、从自在状态的人走向自为状态的人的过程；作为人对自我意识理论的哲学也是完全如此，哲学最初往往把本原的非人当做“本真的人”，把想象的彼岸的人看做人的原型，而后才逐渐把握到现实生活中的具体的人。

关于人的历史的生成过程，马克思曾经把它归结为三个发展阶段、三种历史形态，一是自然形成的“人的依赖关系”形态；二是“以物的依赖性为基础的人的独立性”形态；三是“建立在个人全面发展和他们共同的社会生产能力成为他们的社会财富这一基础上的自由个性”的形态^①。

第一种形态是指处在形成过程的人。这时的人虽已脱离动物家族却并未摆脱对自然关系的依赖，他们只能结成共同体以发挥人的主体性，所以属于群体本位的大写“人”。初期社会的群体性，表现了人一起始就是具有类本质的存在。但这种本质受到自然关系的局限，不但发挥不出不同群体的整体力量，也使个人的自主

^① 《马克思恩格斯全集》第46卷（上），人民出版社1980年版，第104页。

性和创造性受到严重的限制和束缚。所以在进一步发展中，以社会联系取代自然联系，促使个人走向自主、形成独立人格，便成为发挥类本质、类力量的基本要求，于是形成了以个体为存在本位的原于式“人”。在历史上，这一步是通过商品市场经济的发展、依赖人与人之间的物质交换关系而实现的，这里也明显地体现了它的两重化性质和作用。一方面，个人的独立，推动了人的解放，类的发展，另一方面，当着人从自然关系束缚中解脱出来，同时人又被置于物（金钱）的支配下，从这方面说它又限制了人的类本质的发挥。所以个体本位只是一个过渡阶段、过渡形态，进一步必然会向人的第三种形态也就是类的自为形态发展。

人形成为人的过程就是人的类本质的生成和完善的过程。只有经过前两个阶段的发展，才能实现人与人的本质的统一，人与自然的本质的统一，人与自身的本质的统一；只有到这时，人才会成为马克思所说的真正自由和自觉的人。

迄至今日，可以说我们已经走完了两个发展阶段，实现了两个发展形态，正在开始迈向第三个发展阶段和第三种历史形态。目前世界上虽然还存在有群体、群落，人群界限依然起着很大有时甚至很重要的作用，但群体主体操纵一切支配一切的时代应该认为已经成为过去，现在已属于以个体为本位的自我主体时代。不仅如此，随着世界经济、国际贸易、现代科技的高度发展，在全球日趋一体化的形势面前，以个人为主体本位的社会格局在显示其强大的力量和优越性的同时，也已暴露出了大量的社会矛盾、弊病和弊端。今天人们已而临如何把个人主体提高到类主体，创造条件逐渐向类本位转变和过渡的问题。像环境、能源、人口、核威胁这类构成全球性的问题，都是只有从统一的类关系中才能获得真正解决。

人的发展如此，哲学的发展同样如此。迄今的哲学也可以说经历了两种基本的历史形态，目前正酝酿向新的理论形态转变。

古代哲学产生于群体本位时代。它适应并反映人对异己力量的依赖关系和依赖状态，创造出了以非人的形式表现人，以追求终极存在、先定本质、永恒本体和绝对真理为基本特征的理论形态。随着个体走向独立、个人主体逐渐形成，哲学的理论形态也跟着发生了变化。从近代以来，哲学便被引向弘扬人的主体性、追求人的价值关系，逐渐形成了以个人体验为基础、具有相对主义多元化特征的理论形式。

我们看近代以来特别是现代的哲学，与以往的传统哲学理论在研究的对象、主题、性质和方式等方面都明显地不同。如果说传统哲学适应人从自然的原始统一性逐渐走向分化、对立的发展过程，因而着重于从理论上揭露人与对象世界的内在矛盾的话，那么现代哲学所侧重的则是人与自然、人与人在属人世界中的一体关系问题。已往的哲学留给我们的印象是，林林总总的派别、歧异纷纭的观点和庞杂铺陈的体系。现代哲学在西方虽然还是新观点花样叠出、新派别名目繁多，我们仔细去辨识，透过表面现象就会发现，它们注重的领域、贯彻的思想原则、体现的哲学倾向、处理问题的方式都是基本相同的。即被人们称作“科学主义”和“人本主义”的两大思潮，它们并不像过去派别之间那样针锋对立，在发展趋向上彼此还正在不断地趋近甚至趋同。哲学走向本质统一的趋势，在我看来就是反映了人在走向完善的类存在的趋向。

人正在走向未来，哲学也正在走向未来。我们恰好处在这样的转折时期。未来的人将是以类为本位的一体化的存在，未来的哲学也必将向着类哲学方向发展。近几年兴起的以消解、解构、摧毁一切传统观念为特征的所谓“后现代主义”思潮，就表现了这样的一种趋势：人们已开始不满足于以相对主义为特征的个人自我体验哲学，而要求走出自我的狭小圈子，突破个人体验的局限，打通主体间的界限，建立与对象世界的一体关系，以便开拓新的生

活天地，走向广阔的生态宇宙。

人的出现搅乱了世界原有的秩序，另一方面，世界也因人的出现而丰富了自己的内涵，升华了自己的意义。人与世界原本就是一体的存在，未来也必将结为一体，经过人的分化、对立、否定而后所建立的统一世界，已不再是单一关系的自然世界，将是与人的关系融合为一的崭新世界，我们可以把它称作实现了自身本质的自为的世界。哲学的作用就在于推动人和世界的关系从自在走向自为，从必然提高到自由。这就是人和哲学的基本关系。

1995年2月

人学研究与哲学

人，可以说是人们最为熟悉而又最难于了解和把握的一个对象。时至今日，人以外的对象我们可以认为已有了很多很深入的了解，对人自身就难以这样认为了。

所以如此，不仅因为人认识自己有一个“自我缠绕”的矛盾在，这个问题还容易解决，人具有反思本领，能够在自我超越中把自己变成“客观对象”去认识；最困难之处是在于，人虽能把自己当成客观对象，而人之为人却根本不是一个特定客观对象的存在。

其他的客观对象都有自身的确定性，我们从对象自身和对象之间，只要运用思维抽象找出它们的共同点和区别点，就能把握对象的本质和特点，例如动物的物种特性。对于人就不能这样认识了，因为人之为人的本质不是特定物的本质，人既同其他的一切对象有别，而又和这一切对象都密切地联系着。

我们一般都承认，人是宇宙精华的结晶，他是在经历了物质进化一切阶段之后形成为人的。这就意味着，人是一个缩微的小宇宙，在人身上什么都有过存在，人也曾经什么都“是”过，这在今日个体的胚胎发育中还可以看得出来；然而另一方面，人作为人又什么都不是，不能把人归结为他曾是过的任何一种存在。如果他是那一切，就不过仍是一物，正由于包含那一切而又不是那一切，他才能够是“人”。

其他事物作为自然存在，它们的本性为自然所规定，它们的活动方式和范围也由自然作了限定。动物的行为方式决定于自然形成的物种，动物的活动范围限于物种的生存环境。人虽也是

自然存在，但他同时又是超越了自然限制的存在。从体现于人创造自己的生活资料、自己的生存环境、自己的存在方式、自己的对象世界的劳动生产性质，可以说人不是因为顺从自然本性、恰恰是由于逆反了自然的本性才成为人的。突破自然物种的限定，人便为自己开辟了比一切存在都要广阔得无比的生存活动空间。世间只有人是能够面对整个自然、同一切存在打交道、具有开创新世界职能，即可以称作世界性质的一种存在。

保持生存是一切存在的天然本性，人当然也不例外。不仅如此，人还以自身的目的性而高出于一切其他存在。人要把一切都变成“为我的存在”这点，表明人是天生的“自我中心主义者”。人是怎样实现这点的？论人的自身自然能力，在动物中也是很低下的。人能做到这点，主要是靠本性外投去转化外界自然力量。在劳动生产中，当人把自身的本质、力量对象化于外界存在之时，自然的存在也就被人化，变成人的身体的无机组成部分。就这一意义说，人同时又是由他和为他的“最大开放主义者”。人的胸怀可以包容一切，从发展的无限可能来说，人最后必然会成为与世界融为一体的存在。

人作为生命存在，同其他生命之物一样，有生就会有死，这是自然的不易法则。人作为人却又创造了自己的第二生命，即超越个体局限的社会生命，这就不但使人的生命突破了自然局限，而且获得可以说与日月同辉的永恒、无限和绝对的价值与意义。

这一切表明，人已不是“种”的存在，而是属于“类”的存在；运用“种”的认识方法，当然也就难以把握人之为人的本性。

人作为面对整个自然的世界性存在，很明显，我们只有具备了有关世界各种学科的知识基础，然后才有可能彻底地认识人。所以对人必须多学科、多角度地去进行研究。

人的“是一切又不归结为一切”的性质，表明人不是其他，“人只是人”。从这一意义说，即使我们认清了一切存在，也并不

等于就是把握了人，对人又必须进行专门的研究。这里就是人学存在的必要和根据，而这样理解的人学，从根本上说来必然同时也就是世界观理论，即哲学。

人超越了物种限制，即意味着突破了形式逻辑的方法规则，从逻辑观点看来，人已变成非逻辑或超逻辑的存在。对于这样的对象，如果我们仍然按照通常的认识方法，从个体身上去寻找共同点、从他物身上去寻求区别点、把人解剖为构成因素去进行分析，这样的认识不是不可以，只是由此得到的只可能是物而不会是人的结果。这可以说是认识人的最为困难之所在。在长时期里，人们总是把人的本质抽象化、以非人的形式表达人，这是一个重要原因。

哲学的重要作用就表现在这里。哲学作为人的自我意识理论，其意义不在于提供人的知识，正在于探求人的特殊本质，特别是探求把握这种本质的那个特殊的逻辑。

1995年11月

〔说明〕：本文为参加“人学与哲学的关系”问题的讨论（约稿）而写，原来的意图只在于表明“观点”，因而论点与别篇文章有重复，并且写得很概括，均未展开。

主体呼唤的历史根据和时代内涵

提要 本文认为，集群主体、个人主体和类主体是人作为主体的三种历史形态。文章考察了主体形态的历史生成和人性根据，认为一部意识史可以说是人类呼唤自身主体性的历史。文章结合主体形态的现代转化和人类所面临的种种问题，阐述了当今弘扬主体性的时代内涵。作者还从中国的历史和现实出发，提出并着重论述了培植个人主体是当前我国社会发展的迫切需要，破除集群主体的传统形式及其影响是发展类主体的基本前提。

一、主体形态的历史生成

人是由于自身的劳动把自己创造为人的，这是马克思对人的基本看法。肯定这一点也就意味着，人之成为人和人之成为主体，二者是紧密关联着的。“主体”的初始含义原本就是指，人是人自己创造性活动的主宰者。

人与主体并非相同的概念。它们是就不同方面而言的，前者主要从存在方面、后者主要从活动方面，分别反映着人的不同性质，因而在使用中并不能随意地代换。虽然如此，就人的存在性质和人的活动性质而言，却又并非完全不同的两回事；如马克思所说，“他们是什么样的，这同他们的生产是一致的”^①，因而人作

^① 《马克思恩格斯选集》第1卷，人民出版社1972年版，第25页。

为人的存在状态同人在活动中的主体状态，即人是怎样的人和人是怎样的主体，又不能不是彼此适应、基本一致的。

关于人的生成和发展，马克思曾经从总体上把它区分为三个阶段，归结为三种历史形态。在他看来，①自然发生的“人的依赖关系”是人的最初存在状态；②“以物的依赖性为基础的人的独立性”构成人类发展的第二大形态；③“建立在个人全面发展和他们共同的社会生产能力成为他们的社会财富这一基础上的自由个性，是第三个阶段”，也就是可以预见到的最高发展阶段①。

马克思揭示出这一人的历史成长画面，在我看来，同时也就是人的主体形态的历史成长过程。

历史必须以“有生命的个人的存在”为起点，马克思把这看做“任何人类历史的第一个前提”。②然而又很明显地是，作为历史前提的这种个人其实不过是一些生命个体，它们同动物并无多少差别，尚属纯粹的自然存在，严格地说还不算作人的个人，更不能成为现实活动的主体。如果说与动物有何不同，那只在于他们的生命活动是有意识的，因而能够以某种特殊方式结集成共同体，借助彼此的合作关系以提高对付自然力量的生命活动能力。

人的初始依赖状态表明，最初形成的人必然是一种大写的“人”，它不可能直接体现在个体生命中，而只能主要体现于一定数量个体的合成质和累积质，即人群共同体的形态里。至于个人，在这一阶段还不具有独立性，而是完全依附于群体的，他们的生命活动主要也不由个人主宰，而要接受集群主体的支配，也不为他们的个人所有，而是从依附的群体获得的。照马克思的说法，这时的个人只不过是“一定的狭隘人群的附属物”③而已。

① ③《马克思恩格斯全集》第46卷（上），人民出版社1980年版，第102—104、18页。

②《马克思恩格斯选集》第1卷，第24页。

最初结成的社会共同体，无论凭借的是血缘纽带还是地缘纽带，均属自然的种群。人们对这种共同体的依赖也就是对自然的依赖，人类尚未脱出自然关系的支配。自然纽带一方面把人凝聚为群体，同时也就把人限制于狭小的地域和族群范围，严重地束缚着人们之间的交往联系和个体生命潜能的发挥。所以，进一步发展必然要突破自然关系的限制而代之以社会性纽带，以便把人们置于广泛的交往联系之中，让社会创造的总体实践能力成为每一生命个体都能运用的财富，由此提高个人的自主活动能力。这样的条件，是在社会分工、机器生产、商品交换、市场经济、自由贸易等的发展以及它们所推动的民族和地域历史转变为世界历史的过程中创造出来的。

市场经济是个人自主活动的经济形式。它通过商品和货币这种物的交换方式，一方面摧毁了原来的自然共同体和人身依附的等级从属关系，同时也就把每一个人都融进了世界历史性的活动之中。人们面向市场，在这里就是面向整个社会。人们要参与市场的竞争，就必须吸纳和运用社会创造的最高生产能力。正是在这种条件的培育和锻炼下，才使个人获得自立和自主的能力，逐渐成长为自己主宰自己的独立主体。

当一切个人共同获得了人的性质，或如马克思所说“狭隘地域性的个人为世界历史性的、真正普遍的个人所代替”^①之后，人们才会有真正平等的关系，个人才能得到全面的发展，社会关系才可能置于人的自觉支配之下，一句话，人才能够成为真正自由的人。这种达到了高度融合和统一的人也就是“类”。

这就是人类生成发展的大致过程。依照这种理解，如果向我们提出什么是人和人究竟存在于哪里的问题，不局限于人类学的抽象意义而从存在形态上怎样去回答呢？我以为必须这样来回答：

^① 《马克思恩格斯选集》第1卷，人民出版社1972年版，第40页。

“人”是具有无限丰富内容（既包含人与人的关系，也包含着人与自然的关系）并处于不断变化中的一种历史的和具体的存在，起初它主要体现也应该这样去认识：起初人只能以群体方式发挥主体性，最先形成的是集群主体，随着个人走向独立才会形成个人主体，作为最高统一性的类主体只能形成在这一切之后。

二、主体形态的人性根据

世间惟有人是这种状况——具有不同的存在形态和活动形态，其他的动物都不是如此。这可以说是表现了人的一种特殊本性。

这种特殊本性就是人的实践性，或者说是同于实践而形成和决定的人的本性。

从这一本性来看，人首先是一种生命存在，生命属于个体性本质，人也总是表现为一个个单个人的存在。这个方面表明，人与人的生命是同一的，人不能存在于生命之外，如果失去生命，人也就不复存在。

然而生命乃是自然进化的产物，属于个人天赋的性能，而人之为人却是自己实践的结果，属于后天创生的性质。这个方面则表明，人与人的生命又是不同一的，个体有了生命，并不等于就是有了人的本质。

这看来很矛盾。以实践为本性的人原本就是一种矛盾的存在。这个矛盾表明了，人是双重本质的统一体，人既有一个生命本质，又有一个超生命本质。只有这两重本质的结合才能构成完整的人。与之相适应，人由此也就同时具有了双重的存在形态，既表现为个体的存在形态，又能够是超个体的存在形态。

动物不是如此。虽然动物也是既有它的生命又有它的种，它的生命属于何种动物也须由种来规定。但动物的种与其生命是天

然地统一在一起的，种就包含在生命中，个体获得生命的同时就获得了种的规定，所以小猫生来便是猫。人便不同了。人的个体从父母获得生命，只能看做有了人的“一半”本质，他必须经历二次生成，从社会取得另外的“一半”本质才能算作现实的人。个体的这种成长过程，其实不过只是人类成长道路的一个缩影而已。

人的创造潜能蕴涵在人的生命本质里，人的创造活动也只能通过生命活动去实现。生命对于人是宝贵的，但生命的价值却体现于非生命本质中。生命只有与非生命本质结合才能成为人的生命，生命活动只有成为人的活动才能发挥人的生命创造作用。所以人的本质虽是两重性的，最后却必然要走向结合，人类历史也可以说就是二者不断走向统一的发展过程。

人的本质既为矛盾，它们能够结合就意味着也能够分离。在发展的过程中二者分离是不可避免的，也是必要的。这是人之优越于动物的所在。正是这种对立的统一而非直接结合的关系，构成了人的本质总是处在自我发展状态，而且这种发展又必然采取否定之否定形式的内在动力的根源。人的个体只有在经历以超个体非生命群体为主体的发展阶段之后，才能普遍地获得人性进而确立自身为主体；而作为个体统一本质的类主体也只能在个人普遍自立的基础上才能最终地形成。到了这时，双重本质达到完全融合的人也就彻底脱离了它所从出的动物家族。

这就是人的实践本性。这一本性决定了人不但必然具有不同的存在形态，而且只能一步一步地去建立人的关系、获得人的性质。人类每从一种存在形态走向另一种形态，也就是把自己提升了一格，更远离动物世界一步，向人的世界更迈进了一步。实践本性决定了人必然是处于历史发展中的具体存在。

三、主体的呼唤是人的自我解放呼声

人的主体性活动属于意识到自身需要的目的性活动。人在这种活动中不但意识到自身的需要和目的，而且意识到自身的地位和作用。主体意识就是属于人的自我意识。

由于主体性活动并非适应自然本性而恰恰是逆反自然本性的活动，人向人的关系和人的世界每前进一步都会遇到来自各个方面，不只是自然方面也包括人自己的方面的阻挠和挑战。因此可以说人的主体性乃是通过人的抗争和奋斗得来的，而不是自然成就的。在这一过程中，人需要不断去强化自己的主体意识，以便坚定自己的主体信念和争取自我解放的奋斗决心。这种自我主体意识的表达和争取自我解放的呼声，就表现为对“主体”的弘扬。

我们翻开历史的记录就会看到，人总是在不断地呼喊、唤发和弘扬自身的主体性。一部意识史，甚至也可以看做是人类呼唤自身主体性的历史。

我们平常比较熟悉、谈论较多的是“文艺复兴”时期人文主义思潮所发出的主体呼声。这次人的复兴运动的确可以看做历史上主体呼声的一个最强音。它以“人道主义”口号否定了“神道主义”的统治，对于推动人从宗教神学的重压下解放出来起了巨大的作用。但这也不过是一次较为强烈的呼声，其实历史上这类呼声从未间断过。不同的只是，人的主体形态处在历史变化之中，适应不同形态及其不同转型，这类呼声的具体内涵和表达形式各有不同而已。

深入分析便会发现，就是这次人文思潮所要否定的那个神道主义，在当初也曾是人之主体本性的一种表达形式。神是超越于人和万物之上的存在，具有主宰一切的权威和无所不能的创造力。神的原型实际上就是大写的“人”，神对个人的超越性也就是集群

主体对个体生命本质之超越性的反映。

人们结成的族群共同体属于超个体非生命存在，初期它与个体生命融为一体，矛盾并不显著。随着它日益走向具有独立性的人格化实体，人的生命本质与非生命本质便陷人分裂，这就是人的本质的“异化”状态。自然共同体的“人格化”，同时就意味着“人”被变成一种特权资格，仅为那些充任实体人格代表的国王、贵族、官吏们所垄断。这时，共同体作为人的化身而具有的那种超个体性和非生命性，从生命个体来看就变成仿佛来自天外的一种具有神圣力量的超人性。人们必须依赖它而生存，只能从它里面获得人性，它对人们也就成了高高在上的神。这就是那时人们所以会普遍地而且是以十分真诚的心态去信仰、崇拜上帝的直接社会根源。

不只神学，哲学也同样如此。人们的这种存在方式，凝炼和反映为思维方式，就必然相信世界是某种更高隐秘力量的作品，进而就要向人身以外的彼岸存在去寻求人的“本真”，并把主体想象为超越性的外在权威等等。这就是古代哲学的基本思考方式。区别只在于哲学中称作“本体”的那个最高存在，在宗教中变成了“上帝”而已。

这些说明，那时人们创造出本体或上帝来，也是想借此把人从万物中区分出来，进而提升自己为人，即为了表达和弘扬人的主体性。现在它们却成了攻击的目标，人们要确立自身的主体性反而必须从它里面解放出来。这不是因为别的，这里反映的就是“人”的变化，主体形态转型的要求。以往所强化的主体，是超个体非生命形态的那种主体，现在个人要建立的则是个人本位形态的主体，这种主体恰是对那种主体的否定，因此必须破除前者才有可以实现后者。在这里打倒上帝的权威，也就是意味着摆脱自然共同体的束缚，突破少数特权者对“人”的垄断，使每一个人都获得同等做人的权利。这是一次“人”的解放运动，所以采

取了“普遍人权”的形式。

四、今日弘扬主体的时代内涵

弘扬主体的呼声连绵于整个近代，并伴随我们步入现代社会。当然，世界的发展是不平衡的，今天仍有广大地区和国家处于落后状态，甚至个人主体尚未完全形成。但从今日时代的本质趋向说，在前述主体呼声推动下世界确实变了样子，超生命主体的权威时代已逐渐让位于各是自己权威的个人主体时代。

古代人的观念强调：“我不属于我自己，我是属于城邦的”。

中世纪的观念是：“我们不属于自己，是属于上帝的，要为上帝而生、为上帝而死。”

到了现代，人们的观念强调的则是：“我属于自己，不属于任何人，也不属于天使和上帝。”

这是多么大的变化！这个变化应当看做历史的重大进步。它表明人已成长壮大，蕴涵于个体生命的人的创造潜力开掘出来了，因而使得时空间缩短，生活节奏变速，社会活力增强，历史步履加快，迅速进入高度发展的现代社会文明时代。

然而在另一方面，新时代也带来了新的过去曾有过的矛盾和问题。这些问题如，利益的多元化，使人们处于紧张的竞争关系，造成许多新的矛盾冲突；价值观的相对主义，使社会失去了具有权威性的统一信仰和信念；物质的高消费主义，把人变成金钱的奴隶，使精神陷入极度的空虚；极端的反理性主义，使动物式生命本能得以复活，造成难以遏止的物欲横流；如此等等。这一切集中地体现为当代人类所面临的诸多重大社会问题：环境污染，生态失衡，人口爆炸，能源危机，核弹威胁，南北差距，粮食匮乏等等。

这就不能不引起关心人类命运的人们反转来思考：我们还需

要弘扬主体吗？弘扬主体是否超走过了头？西方学者就此提出过许多学说和主张。就其主要倾向说，他们共同认为必须破除“人类中心论”的传统观念，要求重新审视人类对待自然、自己的态度，主张采取新的原则处理人与外部世界的关系等等。在哲学理论方面，这一趋向则鲜明地体现在主体观念从“主体性凯旋”到“主体性黄昏”这两种相反提法的嬗变之中^①

这些考虑都有相当的道理，值得我们重视和深思。在我看来，这就意味着人类已从盲目张扬自身的主体性，进入高一层次反省主体的阶段；而人们对个人本位的批判性反思则预示了，类主体取代个人本位的新时代已是指日可数、即将来临。

按照马克思的观点，人以实践为本性就表明人是类存在物。只是由于实践的不够发展，人不得不把自己封闭于狭小群体圈子，而后再局限于分裂的个体之中。在经历了前述阶段发展之后，类的问题便自然地提到人们面前。

当代提出的那些重大社会问题，大部分都是属于只有从人的类出发才能获得解决的问题。这就表明，当人通过物的依赖获得独立性之后，进一步就应把社会关系置于人的自觉支配之下，摆脱物对人的奴役状态。类主体就是人的自觉的存在状态，是一切的自觉为人的存在状态，是在个人全面发展基础上人 and 人达到了自觉融合的存在形态。只有在这种状态下，才能从根本上解决人 and 人、人和自然的协调关系问题。

人与自然的关系出了问题，关键在于人与人的关系，这应由作为主体的人来负责。人们把自然当做掠夺对象，是因为人自身分裂成了多极利益主体，它所表现的实质上是人 and 人之间的相互掠夺。只有建立起类主体意识之后，自然成了如马克思所说人的共同的“无机的身体”，人们才能像爱护肌肤一样爱护自然资源。

^① 多尔迈，《主体性的黄昏》上海人民出版社 1992 年版。

类主体意识就是一种责任意识、充分发展了的理性意识。

所以在我看来，解决当前问题的关键并不在于克服人类中心论的观念，更不能从弱化主体意识让人回到自然生活状态中去求得解决；而是应该通过升华人的主体意识，使人类尽快从个人本位提高到类主体形态去获得解决。

要做到这一点，必须实现观念的大转变，但又不能仅靠提高意识，还必须通过现实的活动和斗争以提高人的实际主体地位。从这一意义说，实现这一点的路程还是很漫长的。

五、培植个人主体是当前我国社会发展的迫切需要

“主体”问题在近些年不约而同地成为我国哲学和人文学科最为关注和热衷的课题，这决不是偶然的。它反映了我国改革开放形势发展的内在需要。改革，从最深层的意义说就是要解放人。解放人就是解放生产力。需要解放什么人，弘扬何种主体，从什么里面解放？这就涉及主体形态问题。前一阶段哲学关于主体的研究大多注重概念性、原理性探讨，关于这类问题，讨论得很少。这当然有它现实的社会原因。但这个问题是回避不了、也不应当回避的。因为正是在这里体现着主体研究的真实意义。

我国属于后发展国家。我们与西方发达国家不同，在我们的大地上几乎集中了过去、现在和未来的多重矛盾和问题。要确定我们亟待要解决和能够解决的问题，这只能从我们的现状出发，既不能从抽象原理出发，也不能模仿西方国家。

就人类所处的时代来说，集群主体的意识基本上属于历史的过去，以个人为主体本位的发展也已暴露出大量的矛盾，人们关注的是如何进一步发展类主体的问题。但是，回到我们的现状，情况则有所不同了，我们必须如实地承认我们的落后，这种落后不

只表现于经济和政治方面，更主要地是表现在人的发展的落后状态。

我们的情况是，数千年的封建主义统治，造成我国从未形成具有真正独立人格的个人主体。靠天吃饭的自然经济使人屈从于自然的支配；家国同构、宗法一体的封建政治文化传统又把牢牢的系在了血缘纽带之中。儒家的人伦道统几乎扼杀了人的一切个性。天地君臣父子夫妻无一不被纳入礼教规范。“非礼勿视，非礼勿听，非礼勿动”。没有人能够是他自己的个人，既没有属于个人的天地，也没有属于个人的生活，甚至不允许有属于自我的隐私，当一个人离群独处之时还有一个“慎独”在规约他。由此我们说，除了个体生命的本能以外，中国从未有过“个人”，有的只是皇帝、贵戚、达官、布衣、君子和小人，这话并不算过分。达官贵人能够我行我素、颐指气使，颇令人钦羡，其实这也并不是他们的个人人格，而不过是一种身分、角色而已。个人作为主体的特性被禁锢，得不到自由的发展，这应该看做是我国社会长期停滞、发展缓慢的主要原因。

面对着个人本位已经暴露出的重重矛盾，能不能越过这一阶段，径直去发展类主体呢？这样的考虑应该说很合乎主观逻辑，却不符合历史发展的客观逻辑。因为人的类本性是以无限丰富的个性为内容的普遍人性，它必须以个人的独立性为前提，只能是独立个人发展的结果。另一方面，那种超个体的自然共同体也只有个人走向独立的基础上才能彻底瓦解。如果越过个人主体的发展阶段，从天然的族群联系直接过渡到类联系，可以想见，那样建立起来的类主体很可能就成为族群主体的变相复活。

我们曾经实行过的“一大二公”制度和集权中央、计划指令性的经济政治体制并没有使个人得到真正解放；非但如此，还培植和养成了人们照章办事、照本宣科、一切听从指挥、一切仰赖上头，甚至不发口令就不会迈步的依赖习性。过去的体制缺乏活力

不也正是来源于此吗？我们现在已经转到了建设有中国特色的社会主义市场经济体制，找到了解决中国问题的实际道路。这是一个伟大转折，它无疑会对中国的历史发展产生深远的重大影响。但人们决不能忘记那段付出过沉重代价的历史教训，应该珍惜它，把它变成我们的“成功之母”。

培植独立的个人主体是我们的当务之急，这是越不过的历史阶段。个人的独立是个人的自立而非他立，不是靠恩赐，也非思想政治教育所能解决，更不是用强力能够奏效的。“权威”的效力是有限而不是无限的，它对人的自立问题就很难发生效力。人的解放不只是政治解放，也是经济解放、社会解放、精神解放。当前实行的市场经济有多方面的作用，而最根本的就是解放个人的作用。我们不能只从经济方面认识市场经济而忽视它的人的内涵。现在需要的是大胆放手，创造条件让个人独立去闯，在实际活动中锻炼成长。我们不能总是想着用计划经济习惯了命令办法去推行、实现一切。经过市场经济的培育和锻炼，个人一定会形成具有自立、自主、自律能力的独立主体，这点应当坚定不移。

从族群本位转向个人本位，是价值观念体系的重大变革。伴随着个人从多年的人性压抑中解放出来，人的情欲会喷薄而出，一时形成泛滥，这是难以避免的。我们不能运用以往那段虚幻生活中形成的道德观念尺度，去衡量市场经济的道德问题，以致动摇我们前进的步伐。这里出现的问题需要教育引导，也需要适当控制，更需要的是从积极方面去提高，从推动市场经济发展进一步升华人性中求取解决，而不能一味靠强力去压制。至于那些本属腐化腐败的现象，当然要另作别论。

个人发展了，才会有发展类主体的条件。我们应当发挥社会主义制度的优越性，在发展个人主体的同时去发展类主体。但这必须以根本破除那种压抑个性的集群主体的传统形式及其影响为基本前提。从这一意义说，今后我们在政治和社会乃至理论方面

的改革任务还是极其繁重的。

人是一切问题中的根本。国人现代人格的形成是我们一切事业成功的根本保证。忽略这一点，可能会因失去根本而致使一切走样、变形甚至落空，这当然决不是我们所希望的。

1994年4月

价值与人

——论价值作为哲学概念的本质

我们从当前我国价值观念的变革，以及由于这种变革而引发的关于价值哲学见解的理论分歧中，可以得出这样的认识：理解价值本质问题的重点和难点，主要是在人的方面而非物的方面；人的价值问题在价值理论研究中不但应该给予特别的关注，还应当成为我们理解价值一般本质的基本出发点。在我看来，不仅只有这样的研究才符合哲学探讨价值问题的本义，也只有这样的研究才能够较好地回答当今现实生活提出的那些价值问题。

人追求价值，究竟是在追求什么？价值表现的是人的本质还是物的本质？在我看来这是当前值得特别深思的问题。

一、价值属于人对自身本质的追求

“价值”是一个大字眼儿。现在这个概念应用得颇为广泛，几乎能够满足主体某种需要，对我们具有某种有用性质的事物，都可以看做是有价值的。人们因此也就从物的有用性质去了解价值概念的一般本质。尽管如此，我们从现实应用的情况去看，在日常谈话和讨论中人们使用这一概念时还是很谨慎的，对于许多虽然有用的事物往往也并不都用价值的概念去表达。这不意味着这些事物不属于价值范畴，而是不需轻易动用这样的大字眼儿，引进价值概念有时反会带来许多分歧、麻烦而使事物更加复杂化。这种情形表明，价值虽然包含满足需要、有用性质这些意思在内，但它并不是这样一个简单涵义的概念，也绝不限于这类直观的意义，

它总还另外有点什么深刻的隐性涵义蕴藏其中。

价值的问题与人们对于价值的评价分解不开。不能认为价值评价只是对于既定价值事实的简单认定，它同时还具有开掘和开拓价值内涵的意义。价值问题本质上是一个选择性的问题，人们依据自身的主体需求判定价值是什么，才会承认什么具有价值，价值评价因而也就成为价值自身确立的前提和生成的环节。这是价值意识区别于认识活动的根本不同之点。就这一意义可以说，人们对价值的任何确认或否定，都表现为一种价值评价，价值与价值评价二者从实质上甚至可以认为是一回事。

谈到价值评价，就要有一个评价的尺度和标准，这便进入了价值观的领域。不同时代不同的人，用以评价的尺度是不会完全相同的。不同的评价尺度，反映着人们的不同理想的追求。追求不同，尺度有别，就意味着他们的价值观是不一样的。从不同的价值观出发，人们所确认的价值物可以各不相同、甚至直接相反。从实际情况来说，价值作为理论必须探究的一个重要问题正是从这里产生出来的，由于价值评价发生了分歧或价值观需要转换，才需要从理论上去探讨价值问题。所以在价值哲学中价值和价值观也是很难拆解开来的。

由此可以看出，价值不仅是个大字眼儿，还有着某种崇高的意味儿。人们在生活中不轻易抛掷这一字眼儿不是没有道理的；而一旦使用了价值这一概念就会因分歧而往往争论不休，其原因也主要在这里。

价值的“崇高性”表现在，它不只是体现了满足人的某种需要，而且还表现着人的主动追求。需要和追求并不是完全同一的。有价值的东西肯定能够满足人的需要，但人的存在却并不以需要的满足为满足。需要作为人的需要虽然体现着人的主体性，它同时又意味着人对外物的依赖性，就这点而言需要的本质应属非选择性。对于那些无可选择的东西是不会存在价值评价问题的。所

以动物有生存的需要、也有需要的满足，但对它们却不存在价值与非价值的问题，只要是能够果腹和传种，便一切完事大吉。而人之为人恰恰在于，他有需要却不把自己束缚于需要，也从不以满足需要为满足，总在那里不断提出新的更高的追求。应该说正是这点才使人和动物分道扬镳，生出来价值选择和价值评价的问题。

只有对人才谈得到价值问题这点表明，价值只是属于人的本质，表现的只是人所有的本性，也可以说所谓价值不过就是人作为人所追求的那个目的物，而这个目的物也就是人的自身本质。我认为这应成为我们从哲学去理解价值问题的基本立足点。

二、人的最高追求就是成为人

人追求什么，什么就是人的价值物，人也就会把什么评价为有价值的。

人在生存中究竟追求着什么？人所追求之物无限众多，并且各不相同。而从人作为人的归根结底意义来说，人的最高追求物不是别的，正是人自己，是人的自身本质，也就是要使自己成为人；人把其他一切能够满足自身需要的东西看做价值物也不是由于别的，只因为它们作为实现人的本质的必需之物因而便被看成本质自身之物。

人总是从人的意义去肯定价值物，评价物的价值的。人对人不只是一个最高和最根本的价值目标，而且是最高和最根本的价值尺度。这点并不以人的自觉为条件，人们通常也并不意识这一点。但不管人们意识到还是没有意识到，人们在确定自己需要追求的价值目标和进行选择的价值尺度时，总是从某种关于人的理想模型和人性假定为依据的。最能显现出这一本质的是当某种需要获得满足之后，在人们进行新的价值选择时人的这一根本尺度

就会突现出来。生存需要满足了，会生出发展的需求；物质需要满足了，会生出精神文化需求。人的自我实现即对人的本质的这种追求是永无止境的，人的价值目标因而也就总是处在不断地升华和更新之中。人们追求价值的过程也就是实现自我本质、塑造自我形象的过程，这二者是同一的。所以，我们往往从一个人在追求什么样的价值物中，就能大体判定他处在人的发展的何种层次和水平。

肯定人以自身本质为最高价值目标，就是肯定人是以自身为目的的存在，人的价值不是手段性价值，而是属于自身关系的目的性价值。这是人的价值与物的价值的根本区别所在。人对自身本质的追求乃是价值的本质，即自为的价值原；物只是因为实现人的本质的需要才获得自身的价值性，它只属于为它关系的手段价值。从这一意义说，物的所谓价值，表现和实现的都只是人的价值，而绝不是相反；我们必须而且只能从人的价值去说明物的价值，绝不能倒转过来，从引申物的价值涵义（有用性）去说明人的价值意义，这往往就是把人还原为客体而人的价值被工具化的理论根源。

人是由于具有人的本质才成为人的，在这里人同人的自身本质怎么能够分别出来，形成一种自身追求的价值关系呢？这看来似乎很难理解。其实，正是在这里表现着人的特有本性、价值只能为人所有的本质。

人的本质与物的本质尽管有这样那样的许多共同联系，有一点却是根本不同的，这就是人之为人的本质并不像其他的存在那样属于自然的现成作品，而是只能在人的活动中去生成，也只能靠人自己去创造。这是人之所以为人的特有本质。

对于其他一切存在，自然让它们来到这个世上，就已经为它们安排好了应有的本性，这点无需它们参与，它们也无力去抉择。它们的存在与它们的本质是完全同一的，它们也只能顺应它们既

定的本性去从事活动。这点表明，它们的本质并不属于它们自己所有，也不能由它们去操纵和支配，因而对它们也就不存在追求自己本质、以自身本质为目的，即实现自身本质的价值追求、价值选择、价值评价之类的问题。人便不同了。人的本质既非神灵给予的也非自然前定，而且还不是一经确定便永不改变的，这一切都要看人怎样去创造，怎样去实现，即决定于人自己的选择性活动。这就是说，对人而言，人的本质是掌握在人自己的手中的，因此人也就必须不断去追求自我的本质，创造自我的本质，实现自我的本质。这便形成人的活动与一切其他存在的活动都不同，具有了追求价值创造的意义，成为了实现价值性的自为活动。

人能创造超越自我限定的自身本质，这既是人高出其他存在独具的特质，也是人在世上存在的最大价值。马克思曾说，“人的根本就是人本身”、“人本身是人的最高本质”，^①依此我们也可以说，人本身也就是价值本身，人的存在就是价值存在，人的价值就在于把自己创造为真正的人。

三、人在哪儿存在价值也就指向哪儿

人以人的自身本质为最高价值目标，这种本质存在于何处，属于怎样一种存在，什么也就是人的追求目的，并具有了价值意义。

价值属于人的本质这点，并未把“物”排除在价值之外，因为人的本质本身就包括了物在内，不只是人身之物，而且也包含身外之物。

按照通常的观念，我们了解“人”，总是把他同人以外的存在区别开来，注重于人与物的区别本质。这确属人的特质，但并不表明人的全部本质。人作为人不是单一性的存在，人之为人的本

^① 《马克思恩格斯全集》第1卷，人民出版社1956年版，第460、467页。

质也不是单一性的本质。人是一个最为复杂的存在，人的本质也是一种最为复杂的本质。例如：人是一个生命有机体，生命是人的生存基础。但生命不过只是人的一重本质，人作为人还有着另一重非生命的本质。这是人与动物的根本区别。动物的本质与它的生命是完全同一的，它们获得了生命也就具备了它们的本质。人便不同，他获得人的生命还不能是真正完备的人，只有同人的非生命本质结合起来才能成为现实的人。所以人要成为人必须经历两次双重的生成过程。从这一意义说，“人”这一概念只能是一个大写的文字，决不能仅仅理解为单个生命体的存在，它天然地要把他人包括在自身的本质里，属于我你他众多生命个体统一体或复合体的存在。

人不同于一切其他存在的另一特点是，人对待任何事物都是从我出发，以我为主，人的活动的目的也是为了把事物变成“为我的存在”。从这一意义可以说人是一个天生的“自我中心主义者”。但另一方面，人又表现出是一种由他和为他的存在，人来自于自然，人也只有把自身的本质对象化于外部存在，才能把事物变成自我的对象和为我的存在。自我对象化和对象人化的统一这点表明，人不仅是面对整个世界的存在，而且本性就是一个具有世界意义的存在。人的力量按自然本能说在动物界本来是最为软弱的，由于本性外投这种性质使他能够把一切自然存在转化为自己的“无机的身体”，把一切自然能力转化为自身的本质力量，因而成为世间最为强大的存在。从可能性说，没有什么事物和力量人不能把它变成人自身的本质的存在和力量，所以人的发展趋向最终必然要与万物结为一体，“人”这个概念最终也要走向与“世界”的概念融合为一。这表明人是以类为本性的一种类存在。

由此我们便可以了解，人追求人的本质绝不单纯是要把自己从万物的存在中区分出来，区分只是为了与万物建立更高统一体的步骤；人要“成为人”也决不是要把自己变成凌驾万物之上的

主宰者，主体的涵义只是意味着世界固有潜能得以充分开掘和发挥的启动条件。

当然，要达到这一步是一个漫长的发展过程，必须经过从肯定走向否定，然后对否定再行否定才能实现。“人”的概念在这一意义上也就是一个以“否定之否定”为本性的概念。

马克思关于人的发展的三形态或三个阶段学说^①。清楚地表达了这一本性和过程。人的自身关系经历了群体本位、个体本位、类本位三个发展阶段；人与自然的关系相应地也经历了从天然一体到彼此分离和对立再到相互融合的三个发展阶段。与此相配合，人对自身本质的意识同样经过了三个不同发展阶段，即超现实的神化阶段、物化的科学阶段和类化的哲学阶段。

人的本质集中在哪里，价值目标也就指向哪里。第一种形态的人，主要表现为由自然纽带结成的狭隘地域性的人群共同体，马克思称之为“人的依赖关系形态”。由于人们必须依靠自然生命的直接凝聚力去发挥人的主体力量，那时也就只能以狭隘的群体为价值本位，巩固和发展这样的群体大我便成为最高的价值目标。个人在这时还不具有独立性，也就是说他们自身尚不具有人的本质，这种本质只能从超越于个人的群体中去获得。由此便形成了古代追求超个体、超现实的神性本质的宗教理论和哲学理论，例如强调国家至上（柏拉图）、城邦优先（亚里士多德）、人应当为上帝而生为上帝而死（基督教）、忠孝节义（中国儒家）等理论所表达的价值观。

在第二种形态里，确立了个人的主体本位，但却是通过依赖物的联系才得以实现的，马克思称作“以物的依赖性为基础的人的独立性”阶段。此与相适应，价值本位也从群体转向个体生命的小我，推动个人走向独立、发挥个人的创造才能、实现个人的

^① 《马克思恩格斯全集》第46卷（上），人民出版社1980年版，第104页。

自我本质成为这时最高的价值目标。由此便形成了近代以来金钱至上、个人第一，强调自我发展、自我实现的哲学价值观。

在第三种形态里，随着小我作为普遍的个人获得全面的发展，大我作为普遍的类得到充分地展开，人与自然的关系在经历否定阶段之后重新走向统一，人们从自在存在提高到自为的存在，可以肯定，价值观也定会发生根本性的变化。我们可以预期，到那时价值本位将从群体和个人转向二者统一的类，在此基础上，必然会形成大我与小我、人与物、生命本质与非生命本质、个体形态与超个体形态的完全和谐一体的价值观。这样的价值观，在马克思所创立的关于人的类本质的学说中已有明确的表述。

四、实现类本质是价值 追求的最高目标

关于价值问题，就其自身的内容来说，我们经常会碰到下面三个关系问题需要处理。这就是①物对人的价值关系问题；②小我对大我的价值关系问题；③自我对自身本质的价值关系问题。当前在我国社会大变革中出现的价值观的转换，其主要内容也是集中反映在这三个基本关系上面。这些问题，在我看来都是只有从人的本质去理解价值、把价值看做是人对自身本质的追求这样的观点，才能把它们合理地统一起来，从而得到正确的认识和解答。

依据前面论述的观点，人和物、小我和大我，在价值关系中本质上都应是统一的，因为它们都属人的本质的构成因素。

例如在人和物的价值关系中，物没有单独的价值意义，物的价值表现的实质只是实现人的价值的价值，这个方面是人们都熟知的。这里还有着另外的一个方面。人按其本质也并非与他物抽象对立的存在，人要以潜在的自然力量装备自己，而且人最终还要与万物融为一体。如果我们承认了这一观点，那么，人也不能

孤立地即抽象地去实现自身的价值，它必须通过并借助于发挥物的价值以实现自身的价值。从这一意义说，所谓实现人的价值，即追求人的本质、实现人的潜能、展现人的力量，其实质不过就是意味着在人化的形式中使万物固有的本质、潜能、力量得以开掘和发挥而已。人的物化、物的人化，这二者是在同一过程中实现的。正是基于这种关系，历史上才会出现这样的现象，人所占有的物，往往成为人的人格、身价、尊严的标志，家族、血统、土地、官阶、财产、金钱都曾成为人们追逐的价值目标。

再如小我和大我的价值关系，它们从本质上说也是统一的。小我属于生命个体，大我是一种超生命存在，这二者同属人的本质。

生命作为人的生存基础对人是重要的，人若失去了生命，便失去了现实的存在性。从这个方面说，生命对人具有首要的价值意义，人们通常也都是把生命看做第一可宝贵之物，要像爱护眼珠那样去保护它。然而人的双重本质则向人表明，生命对人固然可贵，自身却不具有单独的价值意义。生命所以可贵是因为只有凭借它，人们才可能获得超生命本质——人的第二生命，进而发挥人的创造潜能，实现人的生存价值。这是人的生命与动物的生命根本不同之处。一个人如果只去追求生命的需要，只为保持和延续生命的存在而活着，他的生存意义便同动物无大区别。

人的生命价值体现于非生命本质之中，它必须通过非生命本质的价值才能实现自身的价值。因此一个真正的人决不会满足于生命的需求，总要不断去追求超越生命之上的价值，把这看成更为重要的东西，为了它甚至甘愿献出生命。

人的超生命本质使人的存在价值超越了有限进入到无限、超越了相对进入到永恒的境地。人在有限的生命活动中创造的价值，一旦进入人类社会文化系统，就会永远活在人们心中，成为人类永恒的财富。这就是人的类价值。

但另一方面，由于群体、社会、类的存在自身并不具有实体

性，它只能以生命个体为其存在的实体。从这一方面说，人的超生命本质同样不具有单独的价值意义，它不但必须通过生命个体的活动去实现自身的价值，它的价值也只能体现在生命个体身上，即表现于升华个体人性、发挥生命潜能、实现个性价值。超生命价值与生命价值本质上也必然是统一的。

这里说的本质的统一，不是自然本有的天然统一，即并非自然的直接关系，它是在人的创造性活动中，由人建立的属人的一体关系。从自然关系到属人关系，须经历一个转化的过程，只有在经过人从自然的分离、小我从大我的分离过程之后，才能建立起具有否定内容的属人一体关系。经过这样的一番转化，万物固有的本性得以充分实现，自然本有的潜能得以充分发挥，世界也就进入一种崭新的统一秩序。推动世界走向新的秩序，或者说创造一个崭新的人化世界，这就是人类生存的根本价值。

我们现在还正处于转化的过程之中，这样的一体世界前景可见，但还不是已存的现实。在当前分化的任务尚未完成，所以我们遇到的多是重重矛盾。

例如，我国当前市场经济发展中人们价值观念、价值追求发生的重大变化，就表现了这样的两重性质。这些变化主要表现为：价值观念从传统的“重义轻利”转向追求金钱和功利；价值本位从过去的大我转向小我、群体转向个人；价值追求从已往基本统一的目标走向相对化、多极化的目标。怎样认识和看待这样的变化？是变好了还是变坏了，或者好中有坏、坏中有好、好坏参半？人们对此有各种不同的见解。

在我看来，如果我们理解了价值的真实本质，看清了价值的真实目标，从转化过程去认识当前的变化，那么我们会把握它的两重性意义，既不会为价值观念的一时混乱所迷惑得出完全消极的结论，也不会为人性复苏的变革所遮蔽而忽略它隐含着负面作用。

从这种观念去认识，对于当前价值观念的变革我们首先应抱着欢迎的态度予以充分肯定。因为它从原来以超脱凡尘的圣人、神人为假定模型的价值观，转向以现实人性为依据，面向生活真实的价值观，这无疑是一次人性的大解放，是走向全面发展的人的目标的必经阶段和步骤。没有人的物化，不会有物的人化；自我不从大我束缚中解脱出来走向独立，不会进入真正的类集体；价值取向不多样化，人的丰富多彩的个性难以生成。由此看来，今天的这些变化不是离开人类理想的类目标更远，正是向它更靠近了一步。

当然另一方面我们也不能不看到，以物的依赖为基础形成的自我本位价值观，它在把人从人身依附中解脱出来的同时，又把入置于金钱、财富、物的支配之下。人格的物化，正像人格的神化一样，也属一种人性异化状态。所以从马克思的观点看来，“以物的依赖性为基础的人的独立性”这一阶段，只是为走向以类为本位的“自由个性”更高形态创造条件的过渡阶段，它在进一步的发展中也是要历史所扬弃的。

认清了这一切，我们就会采取积极引导的方针，创造一种讲求人格的社会文化环境，以便推动人们建立起普遍的人格意识，不断升华自己的人格境界，尽快走出神化人格并从物化人格提高到类化即人化人格。人格文明化的问题不只属于精神文明建设的任务，也应当成为物质文明建设并推动我们一切事业发展的内在灵魂和根本原则。

1994年5月

突破真理论的传统狭隘视界

一、问题的提出

自1978年真理标准大讨论以来，关于真理问题的研究已有相当进展。为了推动研究更加深入，现在，我认为有必要提出下面这个问题进行思考，这就是：哲学应当怎样去探讨真理的问题，或者说，哲学应当探究的究竟是何种真理问题？

这个问题值得我们重新思考，在我看来，是因为它直接关联着对于人类发展的一个根本问题的理解，即人们不懈地追求真理，究竟是在追求着什么、要去追求什么？

在以往的哲学中，我们的目光主要盯在科学认知真理上面，仅限于从认识论去谈论真理，而且把主观和客观相统一的真理性归结为主体对客体本性和规律的正确反映，只强调主观应该符合客观的单面关系。这个方面当然也是需要的。主观对客观本就有着肯定性的关系。正确反映对象的本质和规律也是人类活动获得成功的必备的前提和条件。然而问题是，哲学探讨的真理问题是否应该仅仅限制于认知性的科学真理，科学认知真理能否认作就是人类活动追求的最高真理？更进一步说，人类孜孜以求真理，为真理前赴后继、奋斗牺牲，难道就是仅仅为的认同客体、符合客观、适应外部世界、实现客观本性，此外还有没有更高追求的真理目标？或者换一种方式说，符合于外界对象，是否可以认为就是人类理性活动的最高本质、惟一功能和终极目标？

当着思想局限于狭隘的理论范围之时，对这里所提的问题我

们可能会感到很怪异；而一旦回到现实生活的广阔天地，我相信我们就会立即体验到，原来哲学理论所论说的那种真理实在太过狭小、不敷现实使用，很难反映出生活的真实。而这点，在我看来，或许就是我们的哲学理论远离了生活、因而也为生活所冷落的一个重要表现和原因。

在人们的现实生活中，“真理”通常既是一个很神圣的字眼儿，同时又是运用得十分广泛和普遍的概念。它并不是只有一种涵义。人们经常是在不同的意义上去运用真理一词，这里既包括认知性的真理，也包括其他意义上的真理。因此可以说，在生活中事实上存在着不同的真理概念，它反映了现实的人们是具有多方面的不同追求的。

真理，如果从它的普泛而非学理的意义说，无非就是指真实之理或实在存在之义。在这里，真实是与虚假相对待的，实在是与虚幻相对待的。有真实是因为有虚假。有了真实与虚假，就需要去分辨真假，于是产生出求真的活动。

在现实生活中，真假的问题并不仅仅是个认识问题、观念活动问题。理性和观念有着真假的分别，这没有疑问；对象和存在，甚至人的生活本身也同样都有真假、实幻的区别问题。人们在现实活动中，经常会把假存在当做真存在去对待，把假对象当做真对象去处理，拿假问题当做真问题去进行争论。当然也会把真的当做了假的。生活亦如此。人们正在过着的生活，不一定就是真实的生活。人们往往不得不去过着一种虚假的生活，而且经常把它当做了真实生活，或者把真实生活看成虚假的生活。这只要想想某些官场和商场逢场作戏的生活，再想想“文化大革命”那些年代神话般的生活状况，就会理解这里说的一切。这类真假问题也需要去分辨。辨别这类真假的意義决不亚于辨别真假观念的意義，甚至应该认为更加重要、更有意义（虽然这两类真假问题经常是联结在一起的，却也不是完全相同的一回事）。

事情如果是这样，那么，这样的“真”存在于何处，它究竟是个什么？显然，这只能是对人而言的真、为人而有的真。这样的真既不可能存在于人们生活之外的世界里，也不可能仅与客体相关而与人的主体状态无关。人们通常所说求真、讲真、叫真，以及“要为真理而奋斗终生”这些话，决不仅仅是要使自己去适应或符合于外在的客观、客体和对象的意思，它们具有的内涵明显都超出了科学认知真理的那种意义。一种需要并值得人们为之奋斗终生、甚至不惜贡献生命而去争取的真理，是一个神圣而伟大的目标，其中必然体现着人们的某种理想和追求，寄托着人们对于未来莫大的美好期望。这样的真理，只能属于人自身创造本性的实现，不可能仅仅是回到事物已有的预先规定。

从这种观点去理解人的“理性”，我们会同样地看到，它的本质也不是仅仅趋同于客体、仅仅符合于客观的对象。人们需要认知客体，是为了超越客体；人们需要反映客观，是为了突破客观。理性的本质应该说是双重性的，它对对象的肯定性关系只是作为环节而蕴涵于对于对象的否定性关系中的。引导人们突破物的局限，超越自然规定的限制，在人和物之间建立起以人为主导的统一联系，这才是人们所以需要理性和理性应当发挥的真正的和基本的功能。理性与对象的统一关系，从这一意义说就不会是单面的符合关系，必然是双向的互适关系。例如科学总结出的规律和原理，它也不只是单纯地反映对象的客观内容，其中也已对象化了人的本质内容，那种所谓的客观性，只能是为存在、为人所有的客观性。所以当科学把事物的本性转化成为理性特有的普遍性的形式，这就意味着使它超越了事物的客观存在，突显了事物对人而有的意义，并在事物和事物、事物和人之间建立起一种可由人支配和运用的联系，人们通过这一中介就能创造出自然界本来没有的存在。理性的这一本性，以往的某些哲学家已经意识到了，在他们关于理性的理论中，已不再局限于认知理性、理论

理性的传统观念，同时还提出并研究了实践理性、价值理性、审美理性等范畴。即使单就理论理性而言，也不再理解为单纯表象客体，而是加进了某种先验的成分和内容，这部分称为先验理性。康德就是这类哲学家的突出代表。

这就是人的现实生活和实际活动向我们昭示的情况。哲学本是来自于生活的，理应去表现生活、理解生活、说明生活、批判生活、引导生活。哲学的真理论是教人分辨真假、追求真理的专门性理论，它应当具有宽广的视野和高超的意境，全面去表现生活中的求真活动，不仅要说明实然性的、手段性的、理论性的真理活动，也应说明应然性的、目的性的、实践性的真理追求以及它们之间的相互关系，决不能够也不应该把自己的视野仅仅局限于某一种真理的问题上面。

二、真理的人性本质

真理问题是人所特有的问题。惟人才需要去辨析真假，才会去追求真理，动物世界是不存在这样麻烦的问题的。这个事实说明，真理是表现着人性、属于人的存在方式，无论真或假，都是人的本性的体现。哲学属于人的自我意识理论。哲学讲真理当然也就只能从人性出发，必须体现出人的特有本性。人的本性，按照马克思的观点，从根本上说来就是实践性。人是一种实践的存在，以实践为生存本性的存在。实践本性意味着，人是一种自我创造性的存在。人一方面是自然存在，在这一意义上，人同其他自然存在一样，必须依赖自然而生存，并且要受到自然规定的影响和制约；人同时又是一种反自然的存在，在这一意义上，人又超越了自然的限定，创造出自己独特的生存活动和存在方式。人在自身的创造性活动中，通过本性外投的方式，在把自身本质对象化于外部存在的同时，也就使对象人化，把自然事物变成了

“为我的存在”。据此我们可以说，由于人的出现便颠倒了自然的乾坤，人的本性也就是颠倒的自然本性。

人的如此本性充分体现在真理性质之中。

如果我们去探究“人为什么要去追求真理、人追求真理究竟是在追求什么？”这类问题，我们就会发现一种看起来十分矛盾的现象：人之所以需要追求真理，这意味着人能制造一种假理，而且人也总在那里不断制造着假理。由于人经常为假理所诱导，又为假理所迷惑，常常是假中有真真中有假、假假真真真假难分，所以才需要去追求真理、分辨真假。

如果再进一步追问，人又为什么要去制造假理，造了假之后还要费力求真，给自己凭添如许的麻烦？这显然不会是仅仅为了要去消除假理便去制造假理。先造假理再去消除假理，这个行为本身说明，“假理”一定也是人的生存方式所需要，对于人的生存生活有着某种用场；否则，人是不会允许发展这种能力、从事这样无谓的行为的。人从制造的假理中去求取真理，这同时也说明，由此所求得的真，决不会像过去所了解的那样，仅仅是为了使人的行为能够顺应、符合于客观、客体的需要。因为，道理很明显，如果仅仅是为了使人的行为顺应自然、符合客观，那就不如让人回去做动物，没有必要先造假理再去求真地多此一举。

人是一种很奇怪的存在，人的行为常常是看起来自相矛盾的。其实，这正是人之为人的本性。人的这一切矛盾行为，从人的实践本性会很容易理解。归根结底来说，所有这一切矛盾行为都是根源于一点，即人不能满足于自然提供的现成的存在和条件，不会甘心仅仅顺从自然本性所规定的生活。人需要的一切，虽然须以自然条件为依据，但它只能凭靠自己的劳动，去进行创造。这就是人的实践本性。而创造的行为，按其固有本义便是一种无中生有的活动，实际也就是把真的变假、假的变真的活动。这就是为什么人需要去创造假理，然后又必须去追求真理的根本缘由。人

所追求的那种真理只是人自己的创造活动的产物，并不是什么既有的现成存在。作为这样的真理当然也就只能从消除人所创造的假理中去求得，它决不是客观本有的什么既定之理。所以从这一意义说，真正表现人之为人本性的，与其认为求真的行为，不如看做“造假”的本领更能说明问题。

人所创造的假理，人们从它能够引出真理，也就能够由它走向虚幻。不会使人陷入虚幻的东西，也不能引人进入创造境地、超越客观自然的限制。从根本上说来，这就是人所特有的“主观性”的作用。主观性对人具有两重性的作用，它像一把双刃剑，既是发挥创造性的利器，也是可能伤害自己的凶器。过去从原苏联引进的哲学教科书只看到它伤害自己的一面性质，因而必欲连根拔除而快之。从这种观点出发，进而便把真与假、实与幻的关系看成绝对对立的。按照这种观点，真是真、假是假，二者界线分明；真是客观性，假是主观性，二者互不相容。于是，在这种理论里，人们追求真理的活动便被归结为追求客观性、排除主观性的活动，区分客观性和主观性也就成为判别真理与谬误的根本界限和尺度。哲学，特别是它的真理论的功能因而就变成只是教人如何“一切从客观出发，不能从主观出发”的理论。

这在现实生活中，当然是完全行不通的。实际生活中我们不但排除不了主观性，还得时时处处去依靠主观性、发挥主观性的作用。这既是人的生存活动本性，也是人作为人的生活的本有内容。试想，在人们所创造的劳动产品里，有哪一件不是主观性物化的结果？即使是一块天然的石头，当着把它变成人的对象时，例如南京的雨花石、安徽的黄山石，人们也往往要赋予它以某种主观性的精神内核，什么“童子拜观音”、“猴子观海”、“寒江独钓”、“秋风落叶”等等，如此才感到心满意足。在人的生活里，主观性与客观性总是纠葛一起难解难分的。问题只在于如何去处理它们之间的关系，在它们之间如何建立一种适于人的发展状况和

要求的关系，而决不在于简单地排除主观性的问题。所以我曾在一篇文章里提出了“为主观性正名”的问题。^①

同样道理，为人所有的真与假、实与幻的关系也不是一种简单的否定关系和排斥关系。事情往往是这样，真中有假假中有真，假的可以变真真的也可变假，正所谓真变假时假即真、假作真时真亦假。如果不是这样，人就失去了创造能力，也就不再是人。

按照这样的理解，人的求真就不简单是一种认知活动，而且是一种实际的创造活动；人所追求的真理也不单纯是为了适应自然、认同客观，而是贯注着人的理想、追求的一个创造性目标。为此，我们就不能不去调整、改变过去从单纯认知真理所形成的那种真理观念和理论框架。我们宁可把真理问题理解得复杂一些，以便思考得更加深入，切莫过于简单化。

三、走出传统科学理性框架

过去，我们对真理问题理解得很狭窄、过于简单化，可以说基本上是按照直观认识论所了解的科学认知本性去理解真理问题的，追究其原因，我以为主要同下而的两个情况有关。

第一个情况。对真理的这种理解是由于沿袭传统观念，特别是近代以来把人假定为理性存在、以科学理性充当楷模的这种哲学观念所造成的。

近代自结束宗教神学的独断统治之后，便掀起了理性的复兴运动，随之科学得到迅速发展，科学——技术理性逐渐取得了支配地位。由于理性被科学化，“科学”便成为一切理论的标准模式，其他种种意识形态都不能不向科学理性靠拢、看齐，于是形成科学技术理性支配文化形态的时代。

^① 详见《哲学研究》1987年第10期《论哲学观念的转变》一文。

科学化的这种倾向，在哲学身上表现得最为突出，它不但影响到哲学理论的形式方面，还渗透进哲学理论的内容之中。那时，一些哲学家甚至认为哲学只是科学思想及其成果的一种综合理论，把哲学变成仅仅是科学的附属物。另一些哲学家虽然竭力维护以往哲学的至尊支配地位，他们也难以摆脱科学思想的影响，只能按照科学方式称哲学为凌驾科学之上的“科学的科学”理论。

哲学的科学化影响至今也并没有完全消除。在从原苏联引进的教科书里，我们就能看到大量的这类影响印迹。教科书里的许多基本哲学范畴，如物质、运动、时空、规律、因果、必然性等等，当初是从科学概念直接搬运过来的，至今对它们的所谓哲学解释，体现的仍然主要是科学（而且往往是那一时代的科学）的观点，例如“规律”的理解就基本是如此。另外，适应科学的要求，教科书也把哲学理性化，重视认知理性的意义，不重视非理性因素的作用，像意志、情感、目的、欲望这些范畴都未给予应有的地位，有的干脆被排除在哲学理论之外。教科书讲述哲学理论的方式，也基本是摹仿、照搬科学理论的论述方式。首先给出命题、原则、结论，然后引用大量的经验事例去予以证实，哲学变成了如列宁曾经指出过的“实例的总和”的理论。在这种情况下，“真理”被看成单纯追踪客观性的活动，哲学的真理论被归结为认知性的科学真理论，就是顺理成章、毫不奇怪的事情了。

哲学作为世界观理论，同其他一切意识和知识部门都有着十分紧密的联系，并需要不断借助其他意识成果以充实自己的内容。哲学在一个时期趋向神学化、在另一个时期趋向科学化，这在哲学和人类意识成长发展的历史过程中是不可避免的现象。但是哲学毕竟只是哲学，既非神学也非科学，它具有自己特有的对象和任务，也有自己特有的理论形式和研究方法。如果说在过去，哲学和科学都还发展得不够成熟，出于反对宗教神学统治斗争的需要，哲学和科学彼此联手相互借助，哲学直接吸纳大量科学内

容因而使自己科学化具有相当理由的话；那么在哲学和科学都已发展成熟的今天，哲学仍把自己看成“科学理论”，无论是科学之上的科学的科学或是科学之下的科学亚种，就都是不适当、有违哲学本性的行为了。今天的问题是，需要克服任何把哲学非哲学化的倾向，不论是神学化的倾向还是科学化的倾向，这样才能保持并发挥哲学自身固有的本性、职能、价值和功用。

所谓克服哲学的非哲学化倾向，更深入一步去说，这个任务的实质就是要使哲学更全面和更完整地去反映和把握人的本质，以便由此推动人类逐步做到如马克思所说，“以一种全面的方式……作为一个完整的人，占有自己的全面的本质”。^①从这一意义上说，任何非哲学化的倾向，包括神学化和科学化等倾向在内，都是对人的本质的某种片面化和抽象化理解的表现。克服哲学的非哲学化倾向，其实就是当今时代人们所倡导的“人文精神”的实质和内涵。

我们在1978年的真理标准大讨论中，完成的是克服哲学神学化倾向的任务，那时以来，还遗留下消除哲学科学化倾向的任务有待完成。要实现这一任务，就要从真理标准问题深入真理自身的实质和本性问题展开讨论。现在已到了应该把这个问题提上研究日程的时候了。

四、克服直观认识理论局限

现在谈第二个情况。马克思本来已为我们走出狭隘的科学理性框架、克服直观认识理论的局限，提供了必要的理论和方法基础，这就是马克思确立的实践观点的思维方式。然而遗憾的是，从原苏联学者起始包括我们在一个长时期都没有认识到这一点，我

^① 《马克思恩格斯全集》第42卷，人民出版社1979年版，第123页。

们面对珍贵的宝藏，却不知怎样去派它的用场，以致使它长期埋没发挥不出作用。

过去，我们虽然承认“生活实践的观点是认识论的首要的和基本的观点”，应该说我们并没有认真和彻底地去贯彻这点。实践在教科书中仅仅被安插在检验真理的标准的位置上，我们以为这个最终审判官的位置是具有最高权力的位置。可是这样一来，就使它只有在认识和真理既经形成之后才能行使职权和发挥作用。而在认识本性和真理本性的阐释中，我们沿用的仍然是直观认识论的观点，从摹写论去理解认识本性，从客观性去说明真理的本性。认识和真理的本性既然已经定型，审判官在“秋后算账”中还能发挥什么作用呢！只有去为直观认识理论充任“轿夫”的作用，顶多也只是一票否决权的作用。由于我们没有改变认识的直观本性，却又要求实践去进行验证，关于怎样从实践中去检验认识与对象符合与否的问题就成为一个难题，我们很难说得清楚，人们也总要提出这样那样的疑问，如效果如何证明符合，真理“标准”究竟是实践还是客观事物等等问题就是由此生发出来的。

按照这样的理解，以往我们所讲的“真理”，实际不过是客观存在、客观对象、客观本性的一种“代号”；因而“服从真理”在我们的哲学中也就变成只是去顺应存在的客观事物、服从既定的先在本性。这里体现的原则，同200年前被马克思批评为直观认识论的原则，如霍尔巴赫所说：“人是自然的产物，存在于自然之中，服从自然的法则，不能超越自然，就是在思维中也不能走出自然；人的精神想冲到有形的世界范围之外乃是徒然的空想”，于是他呼吁“呵，人啊！……放弃那些空洞的希望……让我们服从必然罢……让我们听命于自然……顺着自然为你划就的必然的道路放心地走去吧……。”^①有什么差别、能有多大差别？它怎能与

^① 《自然的体系》上卷，商务印书馆1964年版，第10、315页。

马克思创立的实践观点以及由此决定的认识理论相容呢？

如果我们把认识真正放到了实践基础上，把它理解为实践活动的一个环节，那么，认识本性以及真理本性所表现的首先就应当是实践的本性。实践本性是一种创造活动的本性。从这一意义说，人的认识活动就应看做是感性实践的一种理性预演活动，看做是先行于感性实践的“精神实践活动”。它决不仅仅是顺应、认同、表象、摹写既定对象的活动。从这种观点去认识，人所追求的真理，在它身上所体现的统一性就决不只是单纯趋向客观性的那种客体本有的统一性，而应是以人的方式所建立的人与客观、人与对象、人与世界的新的更高的统一性，这样的真理必然是体现着人的理想和追求的真善美的统一体。

这两种情况说明，我们沿袭的传统真理观念必须实行根本变革，这既是当今时代发展的要求，也是彻底坚持和贯彻马克思的实践观点的需要。

真理观和价值观是哲学理论中最富敏感性、与人们的现实生活关系最为密切的两个部分。我国改革开放以来，适应时代、历史和实践所发生的变化，我们对价值观的问题比较注重，展开了广泛地讨论，取得了较大的进展。这是非常必要的。价值观与真理观在哲学理论中紧密相联、很难拆开。如果说价值观涉及的是人们的思想和追求问题，那么真理观则是关联人们更高和更深层次的理论信仰和信念问题。不改变传统的真理观，关于价值观的许多问题就不可能彻底解决。随着价值观问题讨论的日益深入，现在已把真理观的问题提上日程，需要我们去展开研究和讨论。这种研究对当前重建人们的思想和信仰具有十分重要的意义。

本文主要是提出问题，意在推动思考和研究，至于一些问题的具体答案，只能在讨论中由大家去共同作出。

1994年8月

认识与价值在实践中的统一关系

文学界讨论的关于文学价值问题与哲学界近些年来的讨论相近也。这说明文学与哲学都有一种对现代观念的追求，体现当今时代精神的呼声和愿望。

我们正处在时代的转折点上，不可避免地会出现传统的与现代的两种思想观念和思维方式的纷争。这种分歧不可能不反映到各种问题的认识中。关于认识与价值关系问题的观点分歧，在某种程度上也表现了这样的性质。从传统的思维方式及其观念出发，必然坚持客体中心论，把价值论归结为认识论，进而归结为“本体论”。只有从现代的思维方式及其观念出发，即以实践为基础，才能从认识与价值的对立统一关系中去思考价值论问题。

认识论与价值论体现着人们实践活动中所形成的认识关系和价值关系。这两种关系之间不存在单一的、直线式的关系，它们反映着人和自然、人和对象之间双向的、复杂的、两重性的关系。从历史的角度来说，自然的先在与人的后在是没有疑问的事实。但在人出现以后，人和自然之间发生了逆转关系，形成双向的相互作用。自然决定人，人也支配自然。由此就在人与自然的本原关系之外又出现了主客体关系。主客体之间的最基本的关系是实践关系，其中包含着认识关系与价值关系。认识关系与价值关系虽然都是在实践基础上发生的关系，它们表现的内容和性质却不同。

认识关系中是人作为主体反映对象的活动，它的尺度在客观方面，主体活动的主要目的是要把握对象的本质，以客体的内容充实主体。与此不同，在价值关系中，虽然主体也必须以价值对

象的存在为前提,但价值关系表现的是客体对主体的从属关系,它的尺度在主体中,人是真正的价值源。价值活动的目的是要把客体变成适于主体需要的“为我之物”。

在实践中,人以物的方式进行活动,换来的却是物以人的方式的存在。实践活动包含了人顺应对象和对象顺应人的双重关系及其转化。在这个意义上,坚持实践观点,就是坚持人与对象的双重关系和人的双重本性。因此,承认始源关系上的物质第一性,并不意味着就要否定人作为主体在自身活动中的主导的作用。正如马克思所说的那样:“人不仅仅是自然存在物,而且是人的自然存在物,也就是说,是为自身而存在着的存在物,因而是类存在物。”^①按照人的双重本性来说,人与自然(对象)的关系,决不是单向的、直线的、可以直接合一的,而是充满矛盾,包含对立、逆转。认识关系、价值关系正是从两个不同的角度、不同的方面表现了人与自然(对象)的这种两重性的双向作用关系。我们没有理由简单地从认识论中直接引出价值论,反之也不能把认识论简单地归结为价值论。

传统哲学的思维方式不了解人的实践本性,也不理解人的双重本性。传统哲学总想在相互矛盾、多重复杂的关系中,找出一个绝对的本原,用它去统一对方;甚至注重于人的身外本原,追求一种超人的先天规定、先在本质,并把这些归结为一种永恒、至善的绝对存在。这是一种“外源论”的理论。这种理论是人类发展不成熟状态的产物。把人还原为物,把主观还原为客观,以非人的形式表达人,以非现实的形式来表现现实世界,一切都诉诸于客观、诉诸于先定,是这种哲学的根本特点。

随着自然经济的社会被工业社会与后工业社会所取代的历史进步,在19世纪到20世纪之间,人类的思维方式与观念发生了

^① 《马克思恩格斯全集》第42卷,人民出版社1979年版,第169页。

根本性的变化。我们正处在这一历史性的转折点上，处在传统思维方式向现代思维方式转变的过程中。马克思是现代思维方式的开创人，他的理论是为现代观念奠基的理论。从传统理论向现代理论的转变是一种根本性的转变，它意味着随着人走向自立、自主，人们对待人和世界的态度和方式发生了根本变化。然而，现实与理论发生这一深刻变化，并不等于人们立即就能转变传统的思维方式与传统观念。不少人仍然习惯于用客体中心论、外在决定论的思维方式去理解问题，单向地强调客观决定主观、客体决定主体。无论在本体论还是在认识论、价值论上都仍然坚持“外源论”和“客体决定论”。

传统思维方式是忽视价值问题的，即使谈到价值观，也只是强调“客体固有属性”，强调价值论要以认识论为基础，它的实质是最后归结为传统的“本体论”，通过还原方法把价值问题纳入客体决定论。这种通过认识论统一价值论的方法，意味着客观决定论的思维方式把价值问题单向地统一到客观、客体、本原中去。按照马克思的实践观点来看，认识活动与价值活动是不可分的，二者的统一要经过相互作用的活动才能实现，这个活动就是实践。实践是认识关系、价值关系，认识论、价值论相互统一的基础和现实力量。实践把反映与价值相互沟通、融为一体。

当然，认识活动与创造活动虽统一于实践活动，这两种活动仍存在着基点上的差异。认识活动必须以对象为基点进行创造，其目的是以客体充实主体的空虚。创造活动则以主体的需要、目的为基点进行创造，其目的是在对象中贯注自身意图。这种区别就是实践活动的主客两重关系的矛盾的表现。文学创造活动的现实过程，同样是解决这一矛盾，统一双重关系的实践过程。



“类哲学”引论——人与哲学的未来

提要 人是哲学的主题和实质。探讨未来哲学的状态，就必须了解未来的人将会怎样，因为，迄今哲学所经历的形态也就是人所经历的发展状态和理性映照，人的未来发展是理解哲学未来发展的支点。

无论是了解人的未来发展还是理解哲学的未来发展，都聚焦在对于类存在即对人的“类”的本性和特征的理解上。人类在经历了群体本位、个体本位之后，正在走向类本位时代。适应人类的这种走向，哲学不但应当反映、表达这一趋向，而且应承担促进、推动和升华人对自身的本质变化的自觉意识的任务。因此，“类哲学”是具有重大意义的现实课题，也是哲学的未来状态。

一、未来哲学与未来的人

未来的哲学会是什么样子？这是从事哲学工作的学者们都很乐于并且也不能不去思考的问题。

迄今哲学历经的形态实质就是人所经过的发展状态，哲学走过的道路也只是人的成长历程的理性映照。从这一意义我们可以说，既然人是哲学理论的主题和实质，那么了解人的未来发展就理所当然地成为理解哲学未来发展的支点。

人的未来发展和哲学的未来发展在这里甚至可以看做是一回事：了解哲学在将来可能是怎样的，首先就要去了解将来的人会怎样，我们从人在未来的发展状态就可以预断哲学的未来状态。

马克思曾经揭示出，人的成长过程须依次经历“人的依赖关系”形态、“以物的依赖性为基础的人的独立性”的形态和“建立在个人全面发展和他们共同的社会生产能力成为他们的社会财富这一基础上的自由个性”形态等发展阶段。^①马克思这里指出的人的三个发展阶段或三种历史形态，从人作为主体的生成角度说，也就是人的集群主体形态（以群体为存在本位的人）、个人主体形态（以个体为存在本位的人）和类主体形态（以类为存在本位的人）的依次发展过程。人的成长必须经历这三个发展阶段，只有经历了群体本位的发展才能进到个体本位、类本位的人；同样地，人的发展在经历了群体本位、个体本位之后，也必然会走向作为自觉类存在的最高形态的人。

从当今时代的本质特征说，人类已经基本走完了两个发展阶段，完成了两个发展形态。今天人们已开始面临如何从个体本位向类本位转变、如何把个人主体提高到类主体的问题。因而可以说，从群体存在、个体存在走向类存在，是今日人的发展趋向，也是人的未来存在形态。

与人类的发展状态相适应，哲学理论从总体特征说同样走过了两个发展阶段，经历了两种发展形态。

随着人从个人本位走向以类为存在本位的变化，哲学的思维方式也定会发生一个相应的根本性转变，从个人的主体体验哲学转向具有更为广阔的宏观视野的类主体哲学。

看来，无论是了解人的未来发展还是哲学的未来发展，问题都聚焦在对于类存在，即关于人的“类”的本性和特征的理解上面。这样，在这里我们就有必要暂时游离开哲学本身，就有关类的理解问题做一点专门的探讨。

^① 见《马克思恩格斯全集》第46卷（上），人民出版社1980年版，第104页。

二、怎样理解人的类本质

人，按其本性来说，就是一种类存在物。人的类本性表明，人只能存在于同他人内在统一的一体性关系中，也只能存在于同外部世界即人的对象性存在的内在统一的一体性关系之中；而且这种一体性的关系不但构成人的有意识的活动的对象，并且还是人的自为活动所遵循的基本原则。

类这个概念在一定的意义上，只是自身同一性、自身统一体的意思。但是，人的类本性和物的类属性却有着根本的区别，应该说这里实际上是并不相同的两个概念。它们之间的不同，正像人与物同源，而当人成为人之后便与从出之物有了本质的不同是一个道理。在物的身上和在人的身上虽然我们都可以使用类这个概念，它们的涵义却是根本不同的。

事物之间的同一的或统一的联系是由其固有的本性所规定的一种本然性、天然性。这样的类联系对事物只是作为外在无形的力量而起作用的，它既不能成为事物活动的对象，也并不构成其活动的原则，所以事物既无类的生活也无类的意识。在一切存在中惟有人才能不仅自身存在于类联系中，而且能够自觉地把自身当做类来对待，以类为自身活动的内在规定，并有意识地在自己的行为中去贯彻。这就是马克思所说的，“人的类特性恰恰就是自由的自觉的活动”^①之义。此外，类这一概念在人和在物的不同性质还表现在：类对于物是一种限定性的概念，而对人则恰是突破限界的超越性概念。物之为物，表明它在自身的存在方式、活动对象、生存领域种种方面都是有一定限度的，没有一种事物能够与它之外的一切存在建立直接关系，也就是能够超越自然本性为

^① 《马克思恩格斯全集》第42卷，人民出版社1979年版，第96页。

它规定的活动界限。人身上的类性则恰恰相反，在世间惟有人的活动没有界限的限制，从人作为人的本性说它可以同任何一种对象建立关系，人是面对整个世界因而也就是属于世界性的存在。因此人的类性所表现的便恰恰是对于天然本性规定的超越和突破，类在这里就意味着人是融解在普遍关系中的一种存在。

按照这样的理解，虽然一切事物都存在于类的关系之中，类却不构成物的本质和特性，它只是属于人所有的本性。物是属于它的种的，惟有人才会以类为自己的本性，才能称作类存在物。反过来说，我们要去了解人，也必须从类的存在、本性去理解，只有从类性去了解人性，把人性了解为类性，这样才能抓住人同物的真正本质区别。

按照通常的理解方式，我们总是把人同物区分开来，试图从人与物的不同特性中去理解人的本性，这实质上是按照理解物的方式去理解人，把物的种关系运用于人的类本性。这样理解的结果，不论你从人的身上找出与物相区别的什么特性，实质上却只能把人理解为一物，至多是看成一种特殊之物、高超之物，它终究还只是一物而不会是人。因为人之为人的特殊本质正在于这一点上，它不只是与一切其他之物相区别，更重要的是与一切其他之物的同一的和统一的一体性联系，而这正是人之为人的类本质和类特性。从这一意义上我们甚至可以说，人的概念同类这个概念是同义的，在某些场合我们等同地去使用它们也不为过。

关于人的这一特性，以往的人们也已有所意识。费尔巴哈甚至直接从类去理解人、把人就看做一种以类为本性的存在。为此，马克思曾经批判过费尔巴哈“把人的本质理解为‘类’，理解为一种内在的、无声的、把许多个人纯粹自然地联系起来的共同性”^①的观点。

^① 《马克思恩格斯全集》第3卷，人民出版社1960年版，第5页。

诚然，已往的哲学包括费尔巴哈哲学对于人的类本质的理解，确实是抽象化的，马克思也确实批判过费尔巴哈的抽象化的类观点，这些都没有疑问。但由此能否得出结论，这就意味着类这个概念应当死亡，我们在哲学中不能再去用类概念说明人的本性，谁若是去讲类本质谁就必然会陷入抽象人性论观点？我不这样认为。哲学中的许多范畴都是从哲学的历史中继承而来的，这些范畴在旧时的哲学体系中都被抽象化或者绝对化，然而这并没有妨碍我们从我们的哲学体系出发，在赋予它以新的涵义之后照样可以使用。为什么对“类本质”这个范畴不能也同样地去处理呢？这可能是碍于马克思有过批判费尔巴哈的那段话。其实，我们只要稍加思考就会了解到，马克思所否定的只是费尔巴哈对类本质的抽象化的理解，以及他由此把人的本质也加以抽象化的观点，而并不是因为他在对人的理解中不该使用类本质这个概念。马克思自己在分析人的普遍本质时也曾大量地使用了类这一概念，如人的“类存在”、“类本质”、“类意识”、“类生活”等等。马克思曾明确地肯定：“人是类存在物。”^①某些学者把马克思的这类分析简单地说成是尚未摆脱旧哲学的影响、属于费尔巴哈思想的遗迹，是过于武断的。

在我看来，这里的关键在于是否抽象化的理解，而不在于使用不使用类的概念。难道抛弃掉类这个概念，我们的思想就一定是具体的，可以避免抽象化观点吗？事实给出的答案并非如此，而且往往正好相反。

以往哲学陷入人的抽象化观点，不在于使用了类的概念，而在于没有理解人的类本质的真正内涵。它们往往是从对物所有的类、生物所属的种的观点和方法去了解人的类本性的，把人理解为物的方式的存在，当然也就不能不陷入抽象化的观点。

^① 《马克思恩格斯全集》第42卷，人民出版社1979年版，第95—123页。

三、类概念与种概念比较

人从动物进化而来，在人生成为人以后，人的根本性质和存在形式便都超越了动物界，并与动物区别开来，获得了自己的特殊的存在规律，这应当叫做人的发展规律。对于动物，我们通常都是运用“种”的概念去进行了解，动物的不同由种来规定，动物的特性也表现在它的种里。人由动物而来，人作为族类而有的特性和特征同动物的种规定又有很多相似的地方，这就使人很容易把人的类本质和动物的种规定混同起来，常常用物种的理解方式去认识类本质。实际上，这是根本不同甚至恰好相反的两种规定。在某种意义上可以说，人从动物家族走出来能够把自己变成为人，首先就在于它脱出了动物种的规定，突破了动物种的限制，也就是以类本质否定了种本性。因此，我们非但不能把类和种混同起来，相反地，只有从它们的区别中才能真正把握人的类本质。

动物的种和人的类尽管有很多相似之处，它们借以产生和形成的根源或基础却是完全不同的。动物的种是在生物进化基础上，经由自然环境的选择而形成的。种对动物是自然赋予的前定性质，属于一种先天规定，同动物种内个体的后天活动没有直接关系。人的类本质和类特征便不同了，它是在人作为人的生活中由人自己的活动创生的，并非自然的先天规定，属于人的后天自为性质。这样的本质只能体现于人的生存活动方式之中，也就是说，人怎样去创造自己的生活，人也就有着怎样的本质和特征。由于有这样的区别，所以一般说来，动物的种对于种内动物便具有了相对固定的性质，而人的类本质却是随着人及其活动方式的变化而处于不断变化中的。

这是两者根本性质上的区别，由于这个区别，进而又决定了它们其他许多方面的不同特点。

例如，动物种与个体生命的一体性，也就意味着动物个体与其种的一体性、动物个体生活与其种生活的一体性，此外，动物既没有单独的个体生活，也没有单独的种生活。动物的种特性为其种内个体同等具有，所以，对动物来说，种和个体的直接同一关系既把个体和个体分离开了，又使它们失去了个体的自主和差别，它使动物既丧失了非种的个体生活，又不具有超个体性的种生活。动物的生活是一种单一而又单调的生命生活。

人的存在和生活与此完全不同。由于类本质与个体生命并非同一物，它也就不是表现为个体生命活动的某种抽象的共同性和普遍性。相反地，类本质作为人的本质的统一性，不但必须以个体的差别性、多样性乃至对立性为内容，而且它也只能在无限多样的个性中去体现自己、实现自己、完成自己。这样的类本性和类关系，体现在人的个体身上，一方面表现为不同个体间的统一性、聚合性、凝聚性，由它把个体活动紧密地联结在一起；另一方面，这种联结、聚合为统一活动的联系，又构成了促使个体充分发挥各自独立个性的创造作用的前提和条件。所以，对于人的个体来说，他既是生存于统一的类活动、类生活之中的，又有着富于个性的个体活动和个性生活。人的活动和生活具有无限多样的丰富内容，这也就是人的活动和生活的自主性和自由性。

关于这种区别，马克思曾经作过如下的精辟分析，他指出：“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。这不是人与之直接融为一体的那种规定性。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，他自己的活动对他对象。仅仅由于这一点，他的活动

才是自由的活动。”^①

之所以必须对类和种的性质作一番比较，不仅仅是为了表明人同动物有根本性的区别，更重要的是想借此说明，由于人从动物分化出来之后在性质上发生了根本变化，我们要了解人的本质就不能再去使用通常认识物种的那种方法，应当从哲学思维方式上有一个根本的转变。而这一点，正是以往的哲学家们根本没有意识到或者意识到也无力去完成的。

种对动物来说，只是种内个体之间的一种无差别的共同特性。对于这样的特性，我们只要比较少数动物个体，依靠思维的抽象，运用形式逻辑方法抽取出它们身上的共同特点就可以了解和把握。事实上，“形式逻辑”的方法也就是从认识这类事物的经验总结中建立和形成的，所以它对认识人以外的事物很有成效。但是，这样的方法运用到人的身上就不完全适用了。人的个体之间固然也有许多共同的特点、特征，从某些这样的特点和特征似乎也能把人同动物或其他的物区别开来，据说柏拉图就曾运用这种方法试图从两脚、直立、无羽毛、扁足等共同特征中去区别人与动物。从这类特征去区别人与动物不能说毫无意义，然而即使把它们区别了开来，从这类特征中我们怎能了解到人的本质、加深对人的理解呢？以往的哲学家们所以总是陷入对人的抽象化观点，一个重要原因就是没有认清人的类本质与动物的种特征和根本区别，他们在人的身上使用了形式逻辑的同样的抽象方法。运用这样的方法，不论他们从人身上抽取出什么样的共同特征的特异规定，把人理解为思想动物也好，政治动物也好，理性动物也好，自我意识的本质也好，终究都是一种抽象化的了解。以往的哲学只是关于人的“种哲学”，而非真正人的“类哲学”。

人突破了自然物种的局限，也就意味着超越了形式逻辑的范

^① 《马克思恩格斯全集》第42卷，人民出版社1979年版，第96页。

围，它也就不再适用于认识人的本性问题。就这一意义我们可以把人看做就是一种非逻辑的或超逻辑的存在。对于像人的本质、人的活动、人的精神、人的生活、人的追求这类问题，从普通形式逻辑的观点是完全无法理解的，它们不但毫无顾忌什么“同一律”，很多行为看起来还在有意制造自相矛盾。所以，在人的本性问题上，形式逻辑的方法不再完全适用，也并非狭义的科学思维所能把握，这里需要的完全是另一种逻辑，另一套理论思维方法。关于这种情况，近代的某些哲学家已经本能地意识到了，德国古典哲学家其中尤其是黑格尔，他不但明确意识到，还开始尝试要去解决这一问题，虽然他采取的是一种扭曲的理论表达形式，即唯心主义辩证法和精神化的人性逻辑。

费尔巴哈以唯物论哲学颠倒了黑格尔的唯心论，却完全抛弃了黑格尔的辩证法。费尔巴哈对黑格尔的颠倒，实质只是从抽象的“精神”（抽象化的人）转向同样抽象化的“感性”（仍然属抽象性的人）而已。费尔巴哈所理解的“人”，尽管生活在尘世世界并且有血有肉有情欲有思维，却仍然逃脱不了抽象化的弊端，在我看来，就是因为他不了解认识人已不能采用认识生物种的那种形式逻辑方法；也正是由于这个原因，所以他也就不可能理解黑格尔辩证法的真实意义。

如果我们公正地看待费尔巴哈就不能不承认，费尔巴哈也看到了已往哲学家对人的本质的理解具有某种片面性甚至抽象化的缺陷，他也曾试图要去克服这些缺陷。这从费尔巴哈特别强调要从“类本质”去理解人，在“类本质”的理解中力图克服把它归结为抽象“共相”的观点，就可以了解。他明确指出并一再强调“类并不意味着抽象”，而是意味我以外的其他个体，“男人和女人合在一起，就是类之实存”，^①即实在的人，力图赋予类以差别性、

^① 《费尔巴哈哲学著作选集》下卷，三联书店1962年版，第428、204页。

多样性、个体性的内涵。我们甚至可以说，凡是从“种”的观点能够看出来的人与他物相区别的特点，他几乎都讲到了。就此我们应该承认，他力求具体地把握人之本质，在这点上他的认识是有前进的。可惜的只是，他未能从思维逻辑的方法上去认识人的问题，这就使他始终跳不出物种哲学的局限，摆脱不了对人的抽象化的观点，把握不到人的真正具体的本质，也使他无法理解黑格尔精神辩证法的真实意义。

费尔巴哈的结局向我们有力地说明，理解人不在于把人看做什么，关键在于逻辑。只有用人的逻辑才能理解人，从物的逻辑无论怎样去强调人不同于物，到头来仍免不了把人理解为非人。因而在人的自我意识的理论的发展中，哲学思维方式的变革就成为具有根本意义的变革。

四、“本真的人”来自哪里

种对动物来说，具有“原型”的性质。动物个体从发育成长到成熟后的行为模式、活动方式，都已预先规定在种里面，动物的生活不过是在实现已有的规定。动物的种也要发生变异，但变化的主动权并不握在动物手中，而是掌握在自然之手。

传统哲学尤其是古代哲学，它们从人的始源存在去理解人的本性，把非人的初始本原认作“本真的人”，以为那里包含着人的思想、行为及其后果的秘密规定，我们只要掌握这些规定便能说明人的一切，由此形成了它们追求初始本原、终极本体和绝对真理的本体论化的思考方式。这样的理论特点就是由于不了解人在形成为人以后本性已和动物完全不同，仍然按照物种对动物的关系去理解人的本性而形成的。所以我们可以说，传统哲学的思考方式在本质上也就是由物种观念引申而来的“种的思考方式”。

从现代哲学尤其是马克思的哲学观点看来就不是如此。人虽

也是从自然进化基础上产生的，却并非自然进化完成的作品，人是人自己的活动所创造的作品。人对自然的关系不是单面的而是双重性的，既有肯定的一面，又有否定的一面。人之成为人主要不是出于对自然的肯定性关系，恰恰是由于否定性的关系。这种关系的始源就是人的劳动生产活动。按照马克思的说法，我们“可以根据意识、宗教或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，……他们就开始把自己和动物区别开来”。^① 劳动生产是人的始源性活动，也是人特有的生存活动方式，人同动物的一切区别都从这里发端。

人的生产活动从根本上说就是对自然、自然性、自然关系的一种否定性活动。这里否定的，首先就是一切听凭自然安排、顺应自然法则、依赖自然天赐的动物式生存方式，其实这也就是物种的那种规定性。突破物种的限定，就是突破了自然的限定，开始把人自己的生命、生活和命运从自然之手转而掌握在自己的手中。这就是人的活动所具有的自由和自觉的性质。人凭借这样的活动，不但创造了人的生活、人的生存环境、人的对象世界，也创造了人的本质即人自身。

如果说果真有一个原型人、本真人、人本身的话，那么，这个本原之人既不会存在于自然之中，也不可能在天国里面，它就在人的这种始源活动里。这也就是马克思所说的，人只能和他的生产活动方式相一致，“个人怎样表现自己的生活，他们自己也就怎样”，因此，他们是什么样的，便是“既和他们生产什么一致，又和他们怎样生产一致”。^②

生产活动作为人类同自然界物质变换的创造性活动，本质上就是一种类活动。劳动生产活动的类性质，决定从它产生的人也必然是以类为本性的存在，即具有了自为存在的性质。在这种存

① ② 《马克思恩格斯全集》第3卷，人民出版社1960年版，第24页。

在中个体必须以他人、整体的本质为自身的规定，同时，整体的本质也须依赖于个体，通过个体的不断发展去实现和完成。不仅如此，它同它的对象存在也处在同样相互规定的一体关系中。

始源活动的性质对于其他方面的性质具有类似范型的规定性作用，从这一意义上我们可以把它称作人的“原型”。但这明显只是一个比拟的说法，它同物种的原型并不是一回事。物种原型对动物个体具有固定不变的性质。人的原始本质都是生成于人的创造活动，它不但是要变化的，而且必然会随着人的变化而变化、人的发展而发展，这二者实际属于不可分割的同一过程。也就是说，人的类本质不是定型化的存在，也没有“应当如何”的固定性质，它自身始终处在不断生成、发展和日益完善化的过程。

依照马克思所说，一当人们自己创造自己的生活资料时人就开始成为人。我们也可以同样地说，在人成为人之时，它也就具有了类的本质，成为一种类存在。然而我们历史地去看，人同人又是大不一样的。原始人和现代人虽然同样为人，其间差别该是多么地大，简直无法同日而语！人的类本质同样是如此。我们看“人”必须历史地去看，对于人的类本质也需要同样历史地去看。这就是说，我们必须把“类本质”看做历史范畴，从变化的历史形式去了解它的不同的历史内容。

实际说来，人的生成发展过程，也就是类本质的生成、发展和完善的过程。前面谈到的马克思关于人的生成发展的三阶段或三形态理论，我认为同时也可以看做就是从萌芽、展开到形成的类本质、类形态的发展理论。

五、群体、个体与类体

人的初期存在形态以群体为本位，这种状态一开始就表明，人是一种类存在物，只能在人们的相互依存并对自然的依赖关系中，

以类的力量去求取人的生存。初期这种直接性的依赖关系应该说是“类本质”尚未充分展开的原始的形态。但长时期以来人们大都从它去了解人的类本性，并由此形成了群即等于类、群体本位即是类本性的典型表现观念。因此，在理解人的第二大形态即“以物的依赖性为基础的人的独立性”阶段的类本性问题时，人们便陷入困境，往往把这看成似乎是对于类本性的一种背离。人的独立性主要是指个人的相互独立也包括对自然对象的独立。在这一阶段，原来的群体分解成了单于式的个人，人与人彼此独立，人与自然也出现了对立，还怎能把人看成类存在呢？看来这确实不大好理解。其实，这个问题变得难理解的障碍主要在于类的观念，也就是从初期群体形成的把群等同于类的那个观念。只要改变了类的狭隘观念，这个问题便不难理解。而这就需要第一形态的类本性即群体与类性的关系有一个全面的理解，这才是问题的关键所在。

人类最初存在的群体即人群共同体，是适应人类最初的生产活动而形成的组织形式。那时——这是一个相当漫长的时期——的生产还非常原始，在很大的程度上仍属自然生命性质的活动。自然经济就是本质上靠天吃饭的经济。以此为基础而建立的人群共同体也不能不是在很大程度上属于自然性质的群体。这样的群体不仅主要是依赖血缘或地缘等自然性的纽带联结为一体，它所发挥的所谓群体力量也主要是汇聚在一起的个体身上的自然生命的力量和能力。这表明，人类初期群体形态所表现的并非完全属于人的类性质和类力量，在很大成分上不过只是自然的群落本质和群落力量。在这种状态下，人们对群体的依赖性表现的便主要是对自然性、自然对象和自然关系的依赖性，并不完全属于人的类本性的实现和发挥。

因此对于以群体为本位的“人的依赖关系”形态，我们只能把它看做人类从自然存在刚刚走向类存在的过渡性质的原始形

态，决不能看做业已完成的类形态，更不要说看做类形态的标准模式了。

群体形态的这种两重性质，决定它在历史上的作用也必然是双重化的。一方面它把人的力量聚合起来，使人有可能在能力十分脆弱的状态下去发挥类的力量；另一方面这种形式又把人的力量分割开来并封闭起来，极大地限制和束缚了类本性和类力量的发挥。由自然纽带结成的人群共同体，不能不反过来受到自然性质的限制。血缘或地缘在发挥纽带联结作用的同时，又会成为一种屏障，把不同群体隔离开来，不但限制了人类整体力量的发挥，还会造成群体之间频繁不断的矛盾冲突和自相残杀。这样的后果，甚至今天也并未完全消除，我们还在经常受到它的损害。

问题还不止于此。群体对个体的作用也是双重化的：一方面它把单个人的力量凝聚成类的力量，另一方面又限制甚至束缚了个人创造性能量的发挥和发展。这就是个体与群体之间的矛盾性。这一矛盾在原始发展阶段表现尚不突出，因为那时的个体直接融合于人群，个人组成的群体也并不超越于个体。随着群体规模的不断扩大，个体能力的进一步增长，特别是在人类进入文明发展阶段，共同体组织演化成为超个体、人格化的实体以后，这一矛盾便随之愈益突出并尖锐化，以致使它不但逐渐失去原来的积极作用，反而变成个体和类性发展严重的桎梏。这时，群体本位就必然走向瓦解，要为个人本位所取代，这就是马克思所说的第二形态。所以从群体本位走向个体本位，既是个人的一次解放，同时也是类的解放，即人的解放。

从此我们看到，类和群并非一回事，群体虽表现着类性，类性却不等于群性。类性既属于群性，也属于个性，这两个方面都不可缺少。对个人、个体、个性的这种不同关系，或许就是类与群的根本区别所在，即：群体是个体组合而成的，在实体的意义上它包含着个体，但从“群体”的性质来说它作为非个体又恰是

对“个体”的否定。类则反之，它不是个体的简单组合，也没有自身的实体存在，作为个体与个体的本质统一性，类不但必须以个体存在为自身存在的基础，还必须以个体的发展为自身发展前提。在这种意义上说，“群”原本属于个体的自然组合，它的性质也基本上是自然性的；“类”则属于个体的社会组合，它的性质因而也就完全是社会性的。这种性质表明，类的力量是一个社会变量，它必须通过个体去创造，也只能通过个体去发挥，因而随着个体能力的提高和发展，类的能力也必然会不断地提高和发展。或许正是在这一意义上，马克思才把人类的“历史”归结为“个人本身力量发展的历史”即“个体发展的历史”。^①

在人的成长和发展过程中，群体本位走向个体本位是不可避免的。个体只有从实体化——人格化的共同体的束缚中解放出来，才能成为自身主体，获得自主权利，具有独立人格，从而充分发挥生命创造潜能，使社会获得更高的发展活力。

以个体为人的存在本位，看起来它打破了人的依赖关系，分裂了人的紧密联系，似乎与类存在是相悖离的。其实不然。从本质关系去看，它既没有摆脱依赖也没有否定统一，这里打破的只是原始形态那种片面化、固定化的人身依赖和等级从属关系，否定的只是自然属性结成的那种狭隘局限的统一联系。这些都属应当破除的，由此，才可能在人和人之间建立起全面的和相互的依赖关系，实现真正社会化的广泛的统一联系。只有在这样的联系形式中，个体才能占有整个人类所创造的能力，从而获得独立性质，形成自主的人格。

个体独立性的实质，也就是个体的类化，个体的人化。原来只有大写的“人”，人群共同体才具有人格，人们只能从群体获取自己的人性和，人因而就被区分为三六九等。现在每一单个的人都

^① 《马克思恩格斯全集》第1卷，人民出版社1956年版，第79页。

成为人，都具有了人的本质，获得了人格性，“人”因而也就变成普遍的存在、更加类化的存在。这应该看做是人或类的发展的一个重大进步。

当然人的实现也是有代价的。在历史上，这一变化是伴随手工业生产转变为机器大工业生产、自给自足的自然经济转变为市场自由贸易经济、民族地域的历史转变为世界历史以及人身依附的社会关系转变为通过交换对物的依赖关系等过程而实现的。在这里，市场交换中的社会关系是通过物的联系而建立的，这就意味着在它把人们从群体本位的人身依赖和等级从属的束缚中解放出来的同时，又把人们置于金钱、财富等物的支配之下，使人变成了物的奴隶。社会关系的物化也是人的自我失落，属于人对自身本质的一种异化状态，所以个体的本位形态也并非人的完善状态。它不过是历史过渡的一个环节，在进一步发展中也必然要被否定，为更高的类本位形态所取代，这就是马克思称它为“第二大形态”的涵义。

六、虚幻的集体与真实的集体

如果说群体本位走向个体本位是从一个极端形态走向另一个极端形态，那么第三种形态就应当是它们的极端性的扬弃，而同时又以它们为存在内容和构成环节的合题，这就是类本位形态。

合题是否定的再否定，即否定之否定，看似绕了一个圈子最后又向起点回归。其实，在这个发展中现代人并没有退回到原始人，绕的圈子也没有白绕，而是人由此成为了占有自身全面本质的自觉的存在，而且人只能由此才会成为更加完善的存在。

第一阶段的群体和第三阶段的类体都属人的肯定形态，因而都具有“集体”的性质，但这是决不允许混同的两种不同集体。它们最根本的区别就在于，一个经历了个人独立的发展阶段，另一

个则没有经历个人独立的发展阶段，它们在对待个人关系问题的处理原则上是完全不同的，因而我们决不能从群体去理解类体、把类体的集体性与群体的集体性简单地等同起来。

然而，按照通常观念，由于我们熟悉的只有原始群体形态，因此，往往从群体的集体性质去理解类性，于是便把类体与个体的关系简单地看成互不相容、彼此排斥的关系，似乎要坚持集体主义原则就不能去发展个人利益，只要否定了以个体为本位的存在形态就能进入类本位社会，如此等等。

人的存在既然从集体形态起始经过个体形态最后还要回到集体存在，为什么不取便捷途径，非要经历个体本位这个充满了无数痛苦和灾难的发展阶段呢？按照上述观念，人们产生这样的想法是完全合乎主观逻辑的。马克思曾经提出过跨越资本主义“卡夫丁峡谷”的问题。前苏联的政治家们试图依靠苏维埃政权力量，不经过资本主义的独立发展阶段（即个体本位自发的制度化形态），使前苏联直接进入共产主义社会（即自觉的类本位社会形态）。我们仿照前苏联办法也曾走过这样一段路程。历史事实证明，社会的制度形式可以这样或那样去调整、改变，社会发展获得的文明成果其中特别是人的历史发展阶段却是不能越过不顾的。个人必须获得独立，然后才能形成真正类的集体。而个人形成独立人格，既非他人所能代替，也非恩赐或强制所能办到，它只能在必须的条件中由个人自主去完成。

个体本位阶段之所以不可逾越，是因为个人的独立实质上是要使每一个体独立地形成为人，获得自主人格，具有自立能力，发挥主体创造作用，只是在这样的基础上，人才有可能进入更高发展形态，生成类集体。类集体是已形成为人、作为自觉和自由人的那种个人的集合体。在这点上它与先前的群体完全不同。群体虽也由个体组成，这里的个体我们通常也称作个人，严格说来他们还不是人的个人，他们有的只是个体生命，与动物的个体并无

多少原则差别。在这里只有大写的“人”，人群共同体才具有人格性，个人没有自我的独立人格，他们也并不属于他们自己，他们之称为人只是因为他们是人群共同体的成员，因此马克思称他们为一定狭隘人群的“附属物”。个人的如此局限，应该看成就是发展不成熟的“人”的局限、“类”的局限。

类集体就是马克思所说的“自由人格”的联合体。在这种存在状态，“人”已不再是超越个体之上、存在个人之外那种大我，也不再是相互分裂单子式的小我，而是分别普遍存在于每一个体之中而又把他们统一为一体的类我的存在。在这里人人都是人格化的人，也都是人的人格化身，每个人都是小我和大我的统一体，人与人之间不再有人的分别，而只有个性的不同，也就是说他们在人格上是完全平等的，个性上是充分自由的。所谓类本位、类主体，不过是指这时的每个人都已自觉为人，把个人存在纳入他人本质，也把他人存在纳入自己的本质，各人都以人为自我主体的人的自为存在状态。类主体、类本位决不意味在个人之上还有一个什么超我的主体（作为实体或虚幻体）存在着。

由此可以了解，“集体”实际上既有不同的存在形态，也有不同的概念，我们平常虽然都使用集体一词，它们的涵义却可以很不相同。归根结底来说，它们的不同主要决定于个体的不同性质和它们与个体之间的不同关系。

群体意义上的集体与类体意义上的集体的不同就在于，前者的个体是没有独立性的，后者的个体是独立的。由此决定群集体是一种超个体性的存在，而类集体则是多元复合的统一体。在前种集体中，个人只是附属于集体的一个成员，他们的价值和意义不在自身而在集体，因此它的原则便是集体利益绝对地高于一切，一切都要服从于发展集体的需要，个人不能讲求单独利益，必须无条件地服从集体需要。在历史发展中，这样的人群共同体后来所以逐渐演变为凌驾个人之上的人格化实体，与个人处在相互对

立的关系并成为束缚个人发展的桎梏，就因为那时个人尚未独立形成为人，只有群体才是人的化身，才有资格去代表人。“人”被变成一种特权，只为群体的人格代表们所享有，由此形成高低贵贱三六九等的差别，也是基于这个原因。在类的集体中情况便完全不同。由于个体已独立形成为人，自身有了独立的价值和意义，在这里“集体”便不再具有实体化的独立人格，甚至不再有自身单独的利益和价值，集体的利益和价值就体现在一切个人的利益和价值之中，个人利益和价值的实现和发展也就是这种集体的最高利益的价值。这种“集体”的典型形态，就是马克思所设想的共产主义即自由人的联合体，在这里，“每个人的自由发展是一切人的自由发展的条件”，同时，也只有在这样的“集体中，个人才能获得全面发展其才能的手段”。^①

前一种集体，实质上只是一种“群体”而非真正的集体，特别是后来演化成为同个人完全对立的那种实体化、人格化的共同体，它已完全失去了集体的性质。所以马克思称这种行帮式的集体为“冒充的集体”、“虚构的集体”，他指出，“过去的种种冒充的集体中，如在国家等等中，个人自由只是对那些在统治阶级范围内发展的个人来说是存在的，……从前各个个人所结成的那种虚构的集体，总是作为某种独立的东西而使自己与各个个人对立起来……真实的集体……各个个人在自己的联合中并通过这种联合获得自由。”^②

许多年来，我们都把“集体主义”奉为我们工作、行为、思想的最高原则，并把它看做是共产主义思想的体现。应该说这个想法和做法是很好的，我们由此培养出了无数舍己为公、无私奉献的杰出人物。但我们也必须承认，过去我们并没有区分开两种不同的“集体”，常常是把它们混同在一起理解的。这主要表现在，

^① ^② 《马克思恩格斯选集》第1卷，人民出版社1972年版，第273、82页。

在我们作为共产主义思想原则所理解的集体主义中，并未把个人的自主和独立看做它的基本前提，因而常常把集体和个人、集体主义和发展个人利益对立起来去看待。在许多人的观念里，讲求集体主义就意味着必须抛弃个人利益、个人发展，只能一切听从组织安排、服从集体需要。“文化大革命”更把这点发挥到了极端，几乎一切同个人有关的考虑和思想都被当做资产阶级的私心和个人主义予以批判，那时要求于人们的是要根除自我、杜绝私心，口号叫做“兴无灭资”、“大公无私”、“在灵魂深处闹革命，狠斗私字一闪念”，等等。

个人应当服从集体的利益和需要，这不仅在特定历史时期是必要的，在一切时期都应当如此。问题是在于应当分清两种不同的集体，当着“集体”不再是超越于个人之上的实体时，它也就不再有超越个人之上的特殊利益，在这样的状况下发展个人就变成集体的最高利益。所以，我们应当改变的是那种把集体主义或集体利益简单地看做与实现个人利益、发挥个性才能不相容的观念。今天我们已从集中统一的计划经济体制转变为社会主义市场经济体制，市场经济是以个人为主体的社会交往形式，它不仅需要发挥每个人的主动性和创造性，而且需要创造条件去发展人们的个性、促进个人的自我形成和实现。在这时我们就不能再用从群体本位形成的集体观念去要求人们，一听到有人讲求“自我”就毛骨悚然。我们必须看到，在今天促使个人走向自主的发展道路不但不是背离共产主义方向，而是日益靠近共产主义社会的必经步骤。^①

^① 这里关于“类”的问题主要是从人与人的关系去论述的，它还应当包括人与自然关系的内容，后者属于专门性问题，将在另文《人的天人一体本性》中去论述。——笔者。

七、我们正在走向未来

类本位时代距离我们还有多远？可以肯定，到达这一状态还要经历相当漫长而又艰巨的路程。然而现在却已能够说，它对我们已不再是可望而不可及的彼岸幻影，而是几乎可以触摸得到的现实前景。

20世纪可以认为是人类发展史特别是现代史中最为震撼人心并有着特殊重要意义的世纪，是一个名副其实的人类大变革和大发展的时代。人们通常主要是从政治、军事、经济、文化、科技等具体内容方面去理解和评价这个世纪的变革，很少从人的发展的方面去看待和认识。而在我看来，本世纪特殊重大的意义恰恰主要是表现在这个方面。本世纪把人类相继形成的几大社会或历史形态，也就是马克思所指出的人的三个基本形态汇聚在了同一个时空里，这是它最为突出的特点。而这就意味着它使我们有可能从切身的体验和观察中去对它们比较、鉴别，然后自觉地进行选择、组合和创造。这是空前的课题，马克思也没有经历完全，因而可以说这也就构成了我们与马克思之间不同的主要之处。

我们经历的那些公开的、隐蔽的、热性的、冷形的诸种战争，实质就是群体本位、个体本位以及以试验形态和萌芽形态出现的类本位等几大形态的一种决定命运的大较量和大战。经过较量，优劣胜负初步结束，应该说已经分明。法西斯独裁、专制恐怖统治的垮台，大国霸权迷梦的一一破灭，殖民统治体系的崩溃和瓦解，意味群体本位恢复统治权威的挣扎宣告失败，它的支配时代已彻底过去了。“社会主义阵营”的出现是本世纪的特有的现象。现在这个阵营虽已不复存在，苏东模式的社会主义也已解体，这并不表明“社会主义”没有生命力，而是因为苏东搞的本来就不是马克思所设想的那种真正的社会主义。虽然如此，它却给了人

们一个新的视角，使人们有可能从另一种观点去看待把个体本位引向极端的当代资本主义制度的问题。它也给予人们一种新的希望，使人们广开眼界看到历史的未来有着多么美好的前景。

如果说在这之前由于缺乏现实的根基和条件，类本位的问题还主要属于一个理想性目标的话，在经历了 20 世纪如此重大的变革和发展之后，它就已经成为重大的现实课题摆在了人们面前，不仅仅为落后国家的人们感兴趣，更成为发达国家人们的现实需要。这些，我们从当今各国实行“改革”的内容和措施中，从现代社会文明发展的动向中，就可见其端倪。

现代的世界，由于市场、贸易、生产、消费、科技、信息的广泛发展，一切地域、国家、民族都被紧密地联结在一起，可以说已经是一个一体化和整体行动的世界。不论人们愿意还是不愿意，当今人们已处在类的统一体系中，每个人都只能在同人类整体的相互依存中生存和发展，人类的共同命运、共同利益已成为每个人必须关注和考虑的切身利益和切身命运问题。近年民间自发组成的生态和环境保护组织及其活动，如“绿十字会”、“野生动物保护者协会”等，可以看做类的觉醒者们所采取的具有启蒙作用的现实行动。

本世纪 70—80 年代以来，以个体为本位的现代资本主义的社会和经济制度，正在发生值得人们特别重视的新的变化。例如，以志愿互助、民主管理为原则的“合作社集体所有制经济”（如“农协”、“合作工厂”等）的勃兴和发展；股份制企业的股权向分散化、大众化、民主化方向演进的趋势；国有经济成分的迅速增大，在许多国家产值比重已占到 10—20%，某些国家或部门甚至达到 30%；在现代市场经济发展中，政府干预和调节经济的范围不断扩大、能力迅速增长，涉及生产、分配、交换、消费和再生产等几乎所有领域，以及物价、就业、社会公正、经济增长等许多方面；社会保障事业、社会福利事业的不断扩大和提高，许多已不

再仅仅看做慈善性事业，也不只限于保障最低生活需要，而是正在变成改善和提高人民生活水平和质量的政府职责性措施，如此等等。这些变化表明，现代的资本主义社会不仅生产力有很大提高，人和人的关系即生产关系也正在发生深刻变化。它的变化趋向很明确：适应生产的日益社会化，生产关系也逐渐走向社会化，也就是沿着削弱资本主义私有制度、竞争制度和按资分配原则的“社会主义”方向在发生变化。

个体本位发展至极端，就会引向类本位。资本主义的高度发展，在自我扬弃中也必然会转向社会主义。这是人的发展的必然趋向，是任何个人也无法抗拒的。所以如此，这不仅是因为资本主义包含有从个体本位即私有制自身无法解决的内在矛盾和弊端，它的出路只能如此，而且也是资本主义自身发展和完善的自然结果。变化是出于矛盾，也是出于充溢。事物充分实现了自身的本性，就会走向他物，即比自身更高的存在。发展归根结底都是自我否定，资本主义的“改革”就是如此。

资本主义必然为社会主义所代替，这点我们一直深信不疑。但过去我们的着眼点只在于它包含有自身无法克服的矛盾，往往忽略了它自身发展和完善所起的作用。我们由此得出的认识是，资本主义不会自己走向灭亡，社会主义也不能在资本主义内部生长，社会主义与资本主义因而便处于完全外在的对立关系，只能从外部去否定它、取代它。过去因为资本主义处在初级发展阶段，它固有的矛盾还刚刚展开，无法显示它自身完善的潜在能力，在这样的状况下我们形成上述认识是很自然的，马克思当年对资本主义自身发展和改善的能力也估计不足。今天的情况便大不相同。在资本世界已出现许多新的变化事实之后，我们如果仍然照旧去认识，那就有失科学性的立场和态度。

事实上，今天生活在资本主义世界的人、人的关系、人的观念也都正在发生深刻的变化。比如，对“财富”的理解就不再仅

属经济学的概念,富有和贫穷的区分已不再仅指占有物质的多寡。随着物质生活的提高,生存的意义和价值的问题已成为更多人关怀的课题,精神生活的满足和充实开始成为人们追求的重要目标。在个体普遍主体化之后,人们就会感到小我狭窄空间的窒息,要从大我寻求广阔的天地。今天许多人还是极贪婪的,但愈来愈多的人更愿意从帮助他人、关怀邻里、关心社区乃至全球人们的生活和命运中,去感受人生的职责、体验人生的乐趣,这是无可怀疑的事实。现代西方许多人之所以对东方文化特别是中国儒家的伦理文化发生兴趣,就是因为他们不再满足西方以自我为主体的文化天地,希望能有一种更为开阔的观念把他们引向新的更高的生存境界。在我看来,这就是从现实生活所萌生的对于类存在、类生活、类理论的一种自发需求。

所有这些都向我们表明,在充分实现了个体本位、个人主体的社会里,走向类化已不再是仅仅属于理论理想的问题,而是成为今日生活的某种现实的客观需求。这虽然还主要是一种萌芽性的东西,但据此我敢大胆地断言,正是下一个或几个世纪才是真正属于马克思的世纪,也就是他的关于人的未来预言真正走向生活现实的世纪。借用国外的一种说法,如果认为20世纪是在马克思“炮弹”的射程之内,那么它的落点就在下一个未来世纪。

正是基于这样的认识,所以我提出了类哲学的理论。在我看来,这就应当是我们即将进入的新世纪所必然面对和思考的具有最重大意义的现实课题。

八、哲学也必将走向未来

在说明了上述一切之后,当我们再回到哲学上来,问题似乎已经十分清楚。

人的未来正在走向类,作为人的自我理解、自我意识的理论

和哲学，当然也必然会日益趋向类的哲学。适应当今人类的未来走向，哲学不但应当反映、表达人的这一变化趋向——这也就是今日的时代精神，而且哲学还应承担促进、推动、升华人对自身这一本质变化的自觉意识的任务。类本质是自为的本质，类存在是自觉的存在。这种自觉意识正好也是类主体所要求的本质内容之一。从这点来说，探讨未来哲学的走向问题，本就应当属于人的类变化的题中应有之义。

长期以来，哲学从事的却是分裂世界的理论活动。它起初把世界分裂成为彼此对立的物质世界和精神世界，由此形成了古代到中世纪的“本体论”的理论形式；在近代转向认识论之后，哲学又把世界分裂为心内观念世界和心外客观世界的两重对立；更后则以人为核心将世界再次分裂为主体人化世界和客体自然世界，如此等等。与此相适应，在以往的哲学中，像本质和现象、对立和同一、肯定和否定、有限和无限、相对和绝对、一般和个别、感性和理性、意志和情感等范畴，长期以来也都处于分裂和对立的关系中。它所表达和反映的，实际正是人自身从与自然的原始统一性逐渐走向分裂、对立、分化的那个发展的过程。在这点上，应该说逻辑（理论）的历史与历史的逻辑是完全一致的。我们由此可以完全肯定，正像人的分化过程只是为它走向真正本质的统一提供基础，昔日的分化必然引向未来的一体化的统一，同样，哲学在理论上的这种分裂、对立、分化也是为它进一步走向理论统一所必须的步骤和前提。关于这点，我们看到，当代哲学发展的状况就同以前大不相同。

翻开已往的哲学演变史，呈现的是一幅派别林立，观点歧异，体系迭出的画卷。现代的西方哲学亦然，但现代的这些观点和派别之间的分歧已不像以往那样地互不相容，对立也不似从前那样的激烈尖锐。从它们所注重的领域、贯彻的思想原则、体现的哲学倾向、处理问题的方式这些方面来看，很多都是基本相同

的。从总体来说，它们都是从否定“传统哲学”中诞生的，都是在反对传统形而上学的斗争中构建他们的理论。“科学主义思潮”和“人本主义思潮”有许多共同点，从发展看，它们正在彼此不断趋近甚至趋同。

这种状况表明，走向统一是个大趋势。哲学这种走向本质统一的趋势，正是反映了人与人、人与外部世界正在走向本质的统一，适应于此，人与自身的本质也必然要求实现自为统一的发展趋势。人与自身本质自为地统一正是由哲学方能实现的任务。

随着个体逐渐走向类化的发展趋势，相对主义的个人体验性的哲学理论已不能满足人们的需要，必然要遭到批判和否定。近几年兴起的以消解、摧毁一切传统观念为特征的所谓“后现代主义”思潮，在我看来就表现了这一趋向。突破个人体验的局限，走出自我的狭小圈子，开拓广阔的生活天地，这是当前时代的要求。这里让我们举几个例子略加说明。

一个明显的例子是，近年关于“主体”观念所发生的转变。

哲学家们在弘扬主体性之后，又不得不去进行淡化或消解主体观念的工作。在我看来，它表现的正是人的现实发展所要求的从个人主体向类主体转型的这一发展趋势。

在历史的前进中，待到个体要求类化，需要把个人和个人、人和外部世界的关系从本质上重新理解为一体化的存在时，原有理论就暴露出了它的严重局限性。这样的主体观念既囿于意识的圈囿，无法切入外部的客观现实，也突不破个人局限而进入与他人交往的广大领域。这是西方传统主体观念的两大弊端。所以到了人开始趋向类化的现时代，就只能抛弃这样的概念，以一个新的概念去取代它。现代西方的哲学家们也曾设想过某些补救办法，如提出“主体间性”、“交往”、“生活世界”等概念，试图以此去打通主体与他人、与外部世界的通道。但很明显，不抛弃原来极端化的主体概念，这一切仍然会是落空的。于是便有了“主体性的

黄昏”的这种说法。

再一个明显的例子是，关于“人类中心”观念的转变。

从人类中心到走出人类中心，这一转变无疑也反映了人的变化，特别是反映了人与外部自然关系的变化。因为，人对自然的态度与人对自身的观念密切相关，要改变二者关系当然首先应去改变人的观念。

一方面，人总是从人自己出发的“自我中心主义者”，在这一意义上人必然要把一切外界存在变成“为我的存在”，否则人就不成其为人；而另一方面，人是通过把自己的本质、本性和力量对象化于外部存在，也就是本性投射于外，把自己外化为物，变成自然存在这种方式，才使对象成为“为我存在”的，在这一意义上，人同时又是本性外投、为他存在的最大“开放主义者”，否则，人也不成其为人。这是人的生存活动方式，也是人的存在本性。由此决定人与外部世界的关系便是肯定寓于否定的否定之否定关系，人与世界是一体性的存在，人被溶化于对象，对象因而也被溶化于人，二者最终必然溶为一体。这一结果当然只能是发展的产物，它必须经历相互分化、彼此对立，然后才能实现赋有全新内容的本质统一关系。这种本质的统一关系，也就是“类”的存在关系。

因此“人类中心”观念和“走出人类中心”的观念，实际都是植根于人的本性，它们不过从人的自我肯定性和自我否定性两个不同方面，反映了类本性所必经的生成发展过程。

上面这两个例子表明，正在向新的存在形态转变中的人，必然要去重新理解人的自身本质，重新认识人的存在地位、生存价值、生活意义、同外部世界的关系等种种问题。哲学理论的这种变化是一种信号，预示着人正在向自为存在迈进，与此相适应，哲学也正在走向未来。

1994年10月

人的“类本性”与“类哲学”^①

——在“类理论”研讨会上的主题发言

一、怎么想起提出“类哲学”问题的

关于“类”的问题，我思考已经很久了。为什么要考虑并提出这个问题？总的来说是由对“人”的思考引发出来的。这里当然还包括现实的、历史的以及学理的种种方面的考虑。

当前人类正处在重大的历史转折时期，无论从我们面临的危机及人类生存发展的众多社会的现实问题，或是从哲学一向总是抽象化的理解人，因而经常失落人的理论困境来说，都要求对人和人类社会有一个总体的、本质的、更符合于时代发展精神的理解。

当前全球已经进入一体化的关系，“个人本位”的社会格局已经把人的自我封闭起来，成了单子式的个体，在这种状况下出现的问题，看来是表现着人与自然的矛盾，实质上贯彻的是人和人的矛盾问题，应该说它的根子是在人的存在状态之中。在我看来，这些问题单靠发展经济，搞“现代化”是解决不了的。像西方学者提出的办法，如“走出人类中心主义”、弱化人的“主体性”观

^① 1996年10月25—27日，由《哲学动态》编辑部、《学术月刊》杂志社、北京比较文化研究中心、吉林大学哲学社会学院在北京联合召开了“马克思类理论研讨会”，国内30多位学者参加了研讨，在会上我作了主题发言。这篇稿子就是根据发言录音整理而成，文章尚未发表。

念、缩减工业发展规模回到自然的状态等等，也是很难行得通的。

应该说这些问题的出现，表明今天我们对于整个“人”的存在、“人”的发展的问题，已经不能再用过去关于人的那些观念去认识和对待，而应当寻求一种新的观点和观念才行。

从我国当前的现实来说，我们要实现现代化，要走自己的发展道路，一个重大的问题就是必须解决社会主义与市场经济的关系问题。社会主义，市场经济，这两件事怎么融合到一块？这不单是一个实际问题，也是一个理论问题。这里的很多矛盾现在还被掩盖着，有一些不是人们没有感觉到，而是不大愿意说出来，甚至不愿去正视它，原因就是理论上不好解释。我们有很多这类的实际问题，解决问题的困难往往首先不在工作方面，而在于“观念”、“理论”方面的障碍，只有理论观念上突破了，工作才能跟着进展。在这些理论观念中，在我看来，关于人、人类社会、人和人类社会的发展等观念，是占据着核心地位的。也就是说我国现实问题的突破和发展，也要求理论观念首先有一个突破和发展。

再从学理上说。学理上的问题实际表现的也还是现实的问题。

从学理上考虑，我们研究马克思主义哲学多年来遇到的一个很大的问题就是，对“人”为什么总是陷人抽象化的理解，因此而经常会看漏了人、失落了人？不能说人们不想去具体地把握人，人人都努力在这样做，尽力要去把握具体的人。结果呢？还是免不了抽象化。照我看来，并不是在人的前面加上“具体的”三个字，或者附加多少形容词，就能解决内容的空泛性问题，人就会具体化了。这样的情况在现实工作中更加明显。

这就是促使我考虑，是否应该从理解人的方式上去寻找原因，面不单是对人给出什么样的定义的问题。必须改变以往那种用认识“物”的方式去认识“人”的观念方式，用“物种”的观念去理解人的本性，必然会把人“物化”或者“神化”，把人看成“神物”运用的也是物种的思考方式。物种的认识方式必然导致绝对

化的和两极对立的“非此即彼”、“是就是‘是’，否就是‘否’”的形而上学的观点，这就是人被抽象化的认识的和逻辑的根源。

联系到我们现实生活中人的存在状况，我感到当前存在的“人格”的分裂状况也同关于人的上述观念方式有关。人格问题在我们今天的生活中太突出了，我们认真地去观察一下，有多少人是有人格意识的？不要说市场中“摆摊”的，不少都是靠人格去换钱，许多高级人物又如何，在利益、金钱、权位、财富和“外国大亨”面前，不是照样匍匐在地吗！在他们的头脑里，并没有做一个人应当去主宰他自己的生命活动的这样的观念，他们完全是他们生命需求的奴隶。所以我深深感到，今天应当大力去提高人们的“人”的观念，要使人们建立这样的意识，猫不需要去“做猫”，人却是需要去“做人”的，能够做成一个“人”，这本身就是高尚的。为此，就必须确立人的双重生命、双重本质，也就是“类本性”的观念。

这就是我思考的出发点，无论从理论上或现实上考虑，重新理解“人”都是一个关键问题。考虑人类发展的过去、现在和未来，究竟应当向何处去，应该用一个什么标准去要求人？我们不能停止在现在，当前面临的问题从人的现存性质和方式都已无法解决；我们也不能走回头路、退回到过去，柏拉图、孔夫子时代的生活方式也不是人们所乐于选取的；我们只能往前走，这是无可选择的惟一出路。那么，人的前途是什么？这就需要对“人”有一个宏观的并且更本质的理解。

面要做到这一点，在我看来，首先就必须破除一向习惯了的那种关于“人”的传统的观念方式，依照马克思的观点确立一种能够反映人类整个发展本质的关于“人”的全新的观念方式，具体地说，就是要破除认识人的“物种”的思考方式，确立“类”的思维方式。

这就是我在这一问题上的基本想法。

二、怎样才能具体把握“人”的本性

对于“人”，每个历史时代有每个历史时代的理解和认识，我们每个人也都有每个人自己的理解和认识。

我们通常的认识方法是这样的：人不同于动物，也不同于无机物，虽然人最初是从物发展来的，总之是人不同于物。人不同于物，意味着人有不同于物的“本性”，认识人，就是要找出这个区别于物的不同本性。于是，关于“人”就有了这样和那样的许多不同说法，什么思想动物、理性动物、社会动物、文化动物等等。

人们通常就是这样认识人的。我们不能说这样的认识不对，但在我看来，以这样的方式去规定人，停止于这样的认识结论，就是还没有超出那种区别物和物的不同本性的认识方式的局限。我们认识物是这样的，要了解不同种类的动物，就去找出它们彼此不同的物种本性，掌握了这个本性就是认识了这种动物。然而，人有人的超越于一切物的特异本性，这种特异性质何在呢？以这样的认识方式就难以把握了。

对于“人”，应该说他不但有和一切他物不同的本性，而且还应该说，到了人这里，“本性”的规定方式就发生了变化，这才能够使他称得上人。这也就是说，人的本性已打破了物的那种常规的存在方式，在人这里，本性的形成根源、内容性质和表现方式，都已和一切物不同。从这一意义说，我们要认识人，就必须根本改变通常习惯的那种认识物的本性的方式，这种方式对“物”适用，用来认识人就失效了。

我们都知道，认识人是很困难的，难在什么地方？在我看来，首先不是难在把人看成什么、规定为什么，在这一方面人们从人

的身上都能找出这样那样的特点，从而把人同物区别开来；难，主要是难在这里还需要首先解决怎么样去看人，怎么样去规定人的本性的问题，然后才能认识人，这点就很困难了。

所以认识人，首先不在于你把人看成什么，而首先在于你怎样去看人。这个问题不解决，就不可能把人看成“人”，而总是把人当做物去认识。而这个问题的解决也就意味着，我们认识人就要运用超越了自然的那种方式，也就是要用“人”的方式去理解人。当然这里说的超越的自然性（有时我还使用“超自然性”、“超自然存在”），并不是远离自然、外在于自然的意思，一切都在大自然之中，没有什么能够跳出自然之外去。这里说的“超越”是突破狭义的自然性质，即相对于人的那种自然性质的限制，这样的超越实质上应该看做是更加深入于自然、内化于自然之中，由此他才能够“超越”。

什么是认识人的“人的方式”？人的如此特异的本性是怎么产生的？人是如何突破“物种”的规定和限制的呢？下面就来集中分析这个问题。

怎样认识“人”的特异存在本性

应该说人的本性很奇特，也很奇妙，却绝不神秘。它就体现在马克思说过的看来很普通的一段话里，这就是马克思在《德意志意识形态》里说过的这段话：

“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

这段话看起来很普通，也很容易理解，但我认为它却蕴涵着

^① 《马克思恩格斯全集》第3卷，人民出版社1960年版，第24页。

无尽的深义。我们过去对它开掘得很不够，大多注重字面的含义，忽略它所蕴藏的内在的含义。下面我试作一点理解，不一定很对。

马克思讲，一当人们开始生产所必需的生活资料的时候，就“把自己和动物区别开来”了，这里“区别”了什么，怎样“区别”的？在我看来，在这时别的都还一样，人照样还是一个以个体形式存在的生命体（这就是马克思所讲的“肉体组织”，马克思在括号里的这句话也是有意义的）。那么区别点在哪呢？区别点就在“自己生产”需要的生活资料这点与其他的动物不同；而这点也就意味着他改变了“生命体”的生存基础、存在方式，人虽然还是个体形式存在的生命体，他的生存基础已经改变了，物质生活方式已经不同于动物。“生存基础”的改变，对“生命体”来说，这就是它的“存在本性”发生了变化。

我们可以说，“生命”是自然创造的最高的一种产品。物质发展到生命这个阶段，一个显著特点就是它使存在具有了自我凝聚的中心，生命已经有了它自己的“自在性”，和周围的存在区分开来了。但是，生命作为生命，它仍然要受自然的支配。自然主要是通过环境来控制生命。自然创造生命是连同它所需要的环境一块儿创造出来的，特定的生命脱离不开特定的环境，离开它所需要的环境条件生命就不能生存，自然就是通过环境这一条件来制约生命、控制生命的。在这一意义上我们可以说，生命虽然在某种意义上有了自我中心的特点，它却仍然还是受自然支配的“为他——他为”的存在，生命的本性就是要保持与特定环境的固定的交换、代谢关系。据此我们甚至可以说，生命的本质是属于它的环境的。

现在我们就可以了解，人“自己生产”需要的生活资料这一变化所体现的深刻含义了。

自己创造自己需要的生活资料，这就意味着根本改变了“生命体”的固有生存方式和存在本性，从此人就不再完全依赖环境

的现成条件，而在任何生命的环境条件中，依赖自身的生产活动都能够生存，这点表明人由自己的活动已经与那种广泛意义的“存在”本身建立了联系。

我们当然还要坚持人也要受环境条件制约的这个观点，但这个条件已和人以外其他生命所依赖的那种自然条件完全不同。它是由人参与形成的，因而不仅打破了时空界域的限制，这个条件和人的活动也紧密联系在一起了。

这样，这里的关系在两个基本点上就发生了根本的变化：

(1) 生命由原来依赖环境的生存方式，现在变成依赖自身活动的生存方式，如果说生命原来是“自在的存在”，到了人这里就转变成“自为的存在”；

(2) 原来生命是属于它的环境的组成部分，现在这个关系倒转过来了，对于人来说，环境已经属于人的组成部分，这就是马克思所说的，它已变成“人的无机的身体”、“人的精神的自然界”。

这一变化应当看做是生命进化中具有重大意义的一次极其深刻的变化，属于生命根本性质的飞跃，可以说，由于这一变化赋予了“生命体”以完全新的本性和特质。它的重大的意义就在于：

(1) 这一变化解除了“生命”原来固有的矛盾，就是“自在”与“自为”的矛盾，从此，在人的身上自在与自为变成统一的本性；

(2) 摆脱了自然对生命的绝对的控制和主宰，人已把生命变成了“自我创生”的自为本性，“自我规定”的“自由”存在；

(3) 超越了自然生命的有限性质，人把有生有死的生命引向了无限的价值生命、“类生命”；

(4) 由于环境变成了人的生命的组成部分，这就使生命变成可以不断“自我增值”的“开放系统”。使它能够用自然能量不断地充实自己，能够不断地开掘、启动、实现、发挥深藏在自然存

在内层的潜能，由此它也就把死的自然变成了活的自然，赋予了作为他的身体组成的自然存在以“自由生命”的性质。

所以我们对人就应当用完全新的眼光、观点，不能再用旧的习惯眼光、观点去看待了。“人”仍然是一种生命体，我们必须抓住这点，抓住生命，就是抓住了从动物向人的转变的环节。但人已使生命的性质和原来的生命性质根本不同了。“生命”在人的身上，它是连接自然本性，又是走向超越自然本性的一个中介，这就是“人性”的起点，正是在这个生命与环境（生命的生存条件）的全新关系中，才生成了人、人与物的区别特性。

依此理解“人”究竟是什么

物种进化演变出生命，生命的进一步演化出现了人，如果我们沿着这样的思路来提问“人究竟是什么”的问题，应当怎样去回答呢？我以为我们可以用这样的几个判断去回答：

(1) “人就是一个自为的生命体”。

生命本来是自在的，现在生命变成自在与自为的统一体。自在的生命体是由自然主宰的，自为的生命体是自我主宰的，那么“人”是存在在哪里呢？人，在这个意义上应当说，就是主宰生命的那个东西，也就是这种生命的主宰者、支配者和驾御者。

我们通常讲人是主体，“主体”这一概念最根本的涵义，首先就是指对自己生命的支配活动来说的，从支配自己的生命活动，进而支配人的活动对象、人的生存环境等等。自为存在的生命体，就意味着人是自我创造、自我规定的生命存在，这也就是人的自由性。

“自由”这个概念的本原涵义也在于此：即解除了生命体的原来矛盾困境，使它变成真正自在而又自为的统一体的意思。当然，这里说的自我规定决不是指人可以随意规定自己是什么，而是如马克思所说的，人们生产他们必需的生活资料，也就是间接地生

产着他们的物质生活本身，因而“他们是什么样的，这同他们的生产是一致的”^①。在这里已不再是由环境——自然决定，而变成自己的活动——自我来决定，人不但规定着自我的性质，也规定着人的对象存在的性质，从这个意义上就应该说人是“自由”的。

(2) 由此引申进一步还可以说：“人是超越生命的生命存在”。

超越自然生命的局限，就意味着超越了自然的限制、自然的本性规定，以此为基础，就创造出了人的超越自然性质的本质（也可以说就是“超生命的生命”）、第二生命的本质。这个超生命的本质，我们都知道，就是指人的社会的文化的以及事业、创造的本质。在这个意义上，本义的生命、自然的生命对人之为“人”来说，已退居到前提、基础、条件的位置，甚至可以说手段、工具的地位。

人不能没有自然生命，因而人就必需保护、爱护这个生命、满足生命生存的需要。但人作为人却不能仅仅满足于此，人的目的是要以此为基础去追求更高的那种具有永恒性的超生命即第二生命的本质。甚至我们可以认为，真正的人——也就是完全区别于动物的那个人的本质，只是从这里才开始的。人总是不满足于现状，总在追求某种理想，就是表现了人的这种要超越生命、需求永恒的本性。所以，“成为人”就构成人永远追求的目标，成为人性的最本质的需要。

(3) 更进一步我们还可以引申出这样的论断：“人就是宇宙生命的人格化身。”

对人来说，生命活动的意义也随着发生了根本的变化。对于动物，它的生命就是它的一切，所以动物忙碌一生没有别的追求，就是为了吃喝、为了延续种代，保持并延续生命，这就是它的最高目的。18世纪的唯物论者们把“自保，自爱，趋利，避害”看

^① 《马克思恩格斯全集》第3卷，人民出版社1960年版，第24页。

做人性的根本，实在说来，他们关于人的理解并没有超出动物的水平。对人来说，人把生命变成人的存在和发展的前提，他也就赋予了生命以价值的内涵和意义，生命的生存已不再仅仅是为生命本身，而是为创造超生命本质这一更高的目的服务。康德曾经说，人是“自身目的”的存在。“人”是谁的目的？从这里的意义去理解就清楚了，“人”就是人的“生命活动”的“目的”。

人要去实现超生命本质的价值，这个价值的根本意义何在？它的根本意义就在，通过人的生命活动实现整个存在的一体化，发挥存在本身蕴涵的内在潜能，换句话说，就是实现“类化的存在”。本来的生命只是面对它的生存环境，人的生命则是面向整个存在的，人的最终归宿是要使生命去溶化宇宙，也要把生命溶化于宇宙。也可以这样说，自然的潜在能量通过人的生命活动变成了现实的力量，这也就意味着人通过自己的生命活动把宇宙变成了生命的活物，也就是赋予了自然存在以生命意义。关于这一点，我们从艺术品的作用中就可以看得很清楚，一块山石，在艺术家的笔下就能变成有生命的存在。

人的生命本来是从自然中产生的，反过来它又赋予自然存在以“生命”，这就应当是人的生命的价值。

总结上述，人由于通过自己的生产劳动去创造自己所需要的生活资料，这样就改变了生命本身的生存方式，改变了生命和外部环境的关系，由此开始才生成了人性，这样的人性当然就不能再还原了，不能按照转换以前的物的本性去理解，应当从一个新的方式、新的观点去认识，这样才能把握人的具体性。如果我们仍然按照物的方式去理解人的本性，把人认识为一种物的存在，这就是“人”的抽象化。

从这一意义来说，我们要认识世界，决不能排除了人这一高级生命的存在，从还原后的存在始基去理解世界的本性。人的生命无疑是属于人的，而人却是属于宇宙的，人的生命当然也就应

当看成是包含在宇宙存在的本性之中的。可以说物质宇宙的奥秘集中在生命的本质中，生命的奥秘体现在人的本质中。单纯从生命去理解宇宙的存在本性，仅从原初始基去理解宇宙存在的本性，都是片面的。

人在宇宙之中，宇宙也在人之中，应当从宇宙去理解人，从人去理解宇宙，这二者的统一，正是“类哲学”应有的内容。

三、“类”本性和“种”本性的 根本区别是什么

从上面的说明可以了解，类和种在本性上是根本不同的，它们的不同集中到一句话来说就是：“种本性”是自然的自在规定，“类本性”则是人的自为规定。

类概念与种概念比较

人的特殊本性，需要一个反映特殊认识方式的特殊的理念去把握、去表达，这是人的一种特殊需要。

因为“本性”这个概念，按照通常理解就是“规定性”的意思，也就是规定一物所以成为这一事物，面与其他事物有所不同的那种特性。“规定性”决定了事物的存在状态、行为方式、变异限度。按道理来说，“物”是不能超越它的本性所规定的界限的。同种事物的性质相同，不同种的事物不相同，这个界限很分明。所以形式逻辑通常就采用求同法、求异法、共变法、归纳法、抽象法的方法去认识事物。比如，要认识猫的种本性很容易，不必把所有的猫都抓来，只要有少数几只猫，研究比较它们有哪些共同特性，把它抽象出来就能了解它的本性。

过去的“规定性”概念就是这样来的。应该说它反映的主要是“物”的本性，对物来说，本性本来就是一种给予的性质，是

自然的天然规定。

在此，人的本性却不同了。人作为人的那个本质并不是自然给予的，也不是人一生下来就先天规定好了，这个本质是同人的后天活动关联在一起的。也可以说人的本性是在人的参与中形成，随着人自身活动的变化而不断变异的。不仅如此，人的性质在人的不同个体身上的具体表现，也各有不同，它并不是人身上的那种普遍的共性。所以我们就不能像认识猫那样，从张三、李四不同个体身上抽取共同点的方式，去认识人的本性。人的本性不是表现为人的抽象的共性和普遍性。人作为人的那个本性，无论就人和物的关系或就人和人的关系说，都是属于“是——否，否——是”，即是中有否、否中有是，它同一切不同、又和一切都相通的那种性质。这就是“类本性”的特点。

类本性突破了“种”的限制，也就是超越了通常所了解的“本性”的规定，这里再用本性的观念去了解已完全不够，必须有一个新的概念才能了解和把握。这个概念或理念不能仅仅是“本性”内涵的改变，它应当表现出认识方式的根本变化，也就是说，它应当与人的本性规定方式相一致。

用什么概念或理念去表达人的本性，才能反映出这里的不同和变化？是很困难的一个问题。我经过再三考虑，选取了过去哲学家们曾经尝试使用过，也就是说历史上已在生成中的概念，这就是“类”这个概念，我认为这样较为合适。过去的哲学家使用类来说明人的特性，尽管他们并未把它同种的概念自觉区分开来，应该说他们已经本能地感觉到，对人的本性与物的本性应该区别看待。

物的本性表现在种的规定里面，“物种”这个概念最根本的意义，原来就是用以表示生物相互区分的一个界限的概念。达尔文在他的《物种起源》一书中对种的解释是很具哲学意味的。他说得很明确也很简单，他的解释是：“我把种看做为了方便起见而任

意地给予一群密切近似的个体的术语，与被用来指那些区别较小的和较不稳定的类型的变种并无本质的区别”。物种的概念实际上就是根据物的特性，要把不同生物区分开来，人们用来表示区别界限所给予的名称概念。这并不表明它完全是主观的，而是反映了同种生物那种天然的共同特征。种的性质对个体说是给予的、前定的、普遍的性质，它与生物的生命结合为一体，生物获得它的生命，也就同时被限定在种的规定之中，它们的一切行为都由本能来支配，无须它们操劳，它们在这点上也毫无作为、无能为力。不同种的生物之间的界限很分明也很严格，一般不能打破，种间的“生殖”是相互隔离的。”

“类”这个词包含“种”的含义，但又超越了种的界限、限制。在通常使用中类虽然也有区分界限的意思，如类别、分类、各从其类等，但含义要更宽泛、更灵活，它除了区分还有聚合、融通、相似的含义，更富于辩证性质，如说“方以类聚，物以群分”、“区分群物，使有类族”（族就是聚的意思）等。^①我们通常讲的“人类”，它不论种族不同、国家区别、个体差异，已把人看做类的整体。

“类”概念的历史演变

在古希腊哲学中，已经有了类的思想，它们所讲的本体就有类的含义，在那里不仅包括存在的共性，也涵盖了一切个体的差异性。后来，类的概念与人的本性相结合，共性的内涵突出了，逐渐具有了抽象的性质。人的类性质集中起来加以实体化、神圣化，便形成了“上帝”概念，上帝体现的实质就是人的类的本质和力量。类的实体化，意味着与人的个体的分裂、分离，“类”因而也就被抽象化为一种无差别的本质。

^① 见《易·乾文言》嵇康《难自然好学论》。

在近代哲学中，上帝开始回归于人，这时的类已成为与个体相对立的抽象性的概念，近代初期作为上帝人化中介的“实体”概念就明显表现了这一特点。到黑格尔哲学，他把上帝变成绝对精神，曾经试图改变它的抽象性质，赋予上帝的类以无限丰富的个性内容。在黑格尔看来，作为类的普遍性，它本身就是内含着个体的差异性的，个体也同样内含着类的普遍性。他在知性思维之上创立了理智的辩证法思维，在这点上我们应当承认，黑格尔已经明确意识到不能把人的本性理解为抽象的共性，也就是不能用种的观点去看待人的本性。不过，黑格尔作为本体论哲学的最大的代表，他的哲学还是倾向于普遍性，他努力去做的就是要让普遍性诞生出多样化的个体事物来，这当然是难以实现的。

明确使用“类”的概念，从类的观点去理解人的性质的，是费尔巴哈。费尔巴哈最重视个体和感性，在他看来“只有具体的存在才是现实的”；但他同时又认为人的本质只是包含在人与人的统一即团体中的，这就是人的“类本质”。在费尔巴哈看来，类是对“个体独立性的扬弃”，人只有在类中人才能“成为人”。费尔巴哈已经理解到了这一点，“类并不意味着抽象”，在他看来，“男人和女人合在一起”才是“类的实存”。费尔巴哈失足在什么地方呢？他从类本性中所看到的差别，不过就是男女的一点性别差异，此外再没有别的了，他并未跳出“种规定”所允许的差别。他甚至讲到过类与种的区别，而他所理解的不过是两极性的区别，例如说：“种是多，而类是一，因为类是各种不同的种的集合。”这样，他的类恰好落入了抽象的普遍性。按他的解释，所谓“类无非就是借交配而繁殖蕃衍的个体的总和”。

这表明，费尔巴哈的类概念只是从宗教的上帝本质引申而来，并不是从人的现实存在中概括出来的，因而他理解的类，在实质上也就超不出种所允许的天然差别范围，仍然是一种抽象的普遍性，用这样的概念去说明人的本性，说明不了社会关系的差别性，

当然要把人性抽象化。这样才引出了马克思在《关于费尔巴哈的提纲》中批评他的那段话，指出他只是“把宗教的本质归结于人的本质”，撇开了历史的进程，没有对人的现实的本质进行批判，“所以，他只能把人的本质理解为‘类’，理解为一种内在的、无声的、把许多个人纯粹自然地联系起来的共同性”。^①问题很清楚，马克思批评费尔巴哈关于类的观点，主要不在于他使用了类的概念，而在于他从宗教本质引申而来的对类概念的理解是抽象化的，也就是说，这样的类概念并未改变人们运用种的观点对人的本质的抽象化理解。马克思自己也使用了类概念，但它的基础、内涵与费尔巴哈的就完全不同。

马克思的哲学是德国古典哲学合乎逻辑的继续，但理论和观点都根本变革了。马克思是从现实社会存在的人出发去理解人的本性的，所以他创立了实践的观点和理论。从这一基础理解的类，就根本变革了以往的种的也就是形式逻辑的那种思维方式。这里十分明显的一点是，马克思是从人的自我创生活动，也就是“类活动”引申出人的“类本性”的。按照马克思的观点，“一个种的全部特性、种的类特性就在于生命活动的性质”，而人的生命活动已变成人的意志支配的对象，它“对人说来不过是满足他的需要即维持肉体生存的需要的手段”，因而人就完全超出了种的限定，“人的类特性恰恰就是自由自觉的活动”。正是由此出发，马克思才谈到人的“类存在”、“类本性”、“类生活”、“类意识”的一系列问题。请看马克思的说明：

“通过实践创造对象世界，即改造无机界，证明了人是有意识的类存在物，也就是这样的一种存在物，它把类看做自己的本质，或者说把自身看做类存在物。诚然，动物也生产……动物只生产自身，而人再生产整个自然界；动物的产品直接同它的肉体相联

^① 《马克思恩格斯全集》第3卷，人民出版社1960年版，第5页。

系，而人则自由地对待自己的产品。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，并且懂得怎样处处都把内在的尺度运用到对象上去；因此，人也按照美的规律来建造。因此，正是在改造对象世界中，人才真正地证明自己是类存在物”。^①

这里的区别是那样的明显，马克思所讲的类概念，怎么能够同费尔巴哈的类概念扯到一块同等看待呢！

我们从类这个概念的历史演化中可以看出，历史上人们使用的类概念是具有双重内涵的。那里包含“种”的传统观念的内涵，但也明显体现出了人们要克服种的观念、试图赋予它以表达人的特殊本性的努力。只是历史上的哲学家们找不到能够从人身上把它与种区别开来的现实基础，所以并没有完成这一任务。这个问题马克思把它解决了，因此也就赋予这一概念以新的生命。

前苏联一些学者并没有深入思考弄清这一切，便把类这个概念当做“抽象人性论”的概念简单地抛弃了，同时还株连到马克思，把他的类理论也宣布为费尔巴哈思想的“遗迹”，属于马克思不成熟的理论。这样，在他们的教科书的哲学中，不仅类概念不见了，作为类活动的“实践”也退出了核心地位，被排挤到认识论的一个小角落，随着“人”便被失落，种的观念被复活，人类发展规律被变成自然性的必然规律，哲学被退回到自然物质本体论。

现在我提出“类”的哲学理论，并不仅仅是要复活一个历史的概念。历史上的哲学观点和理论，都有它们的历史的局限性，旧哲学理解的类，只能看做是试图走出种观念的一种探索，他们在思想上并未跳出种的限制。马克思的哲学实现了哲学理论的根本变革，但在类的问题上我们只能看做奠定了一个基础，这一理论

^① 《马克思恩格斯全集》第42卷，人民出版社1979年版，第96、97页。

的丰富的内涵，马克思并没有来得及展开，这是历史的原因造成的。今天我们的任务，应当在马克思奠定的基础上，再往前走，进一步结合现实把它发挥成为内容更加丰富和完整的理论。

四、怎样理解“类哲学”

首先让我们从哲学这种理论的特有性格谈起。

哲学与人的特种关系

哲学在一切理论形式中，是一种很特殊的理论。回顾哲学的历史发展，人类杰出的思想精英们，一代接续一代不懈地追求、探索、争论、吵架，究竟是在寻求什么呢？什么样的问题具有这样大的吸引力、凝聚力，值得人们为之如此动心、动情？

哲学，可以说对什么问题都研究过、探讨过，也什么角色都尝试过、充当过，然而到头来又好像什么问题也未能真正地解决，因而不得不放弃一个又一个阵地，不得不转变一种又一种思考方式，再从头去思考、探索。哲学研究的成果究竟何在，哲学研究的意义、价值究竟是什么？

由此去考虑，吸引哲学家们如此去耗费脑筋的这个问题，必然是同人们的生存、生活、命运、前途息息相关，而且是牵连着一切、属于重大的和根本性的问题。不仅如此，这个问题本身又必然是漂泊不定、没有简单肯定的答案，需要在思想的创造活动中去把握的问题，也就是说，对这个问题的探索活动本身，就包含着巨大的价值意义。

这能是什么问题？它只能是人类自身的生存本性、连同与人有关的存在本性的那种问题。具体一点说，就是要寻求人之为人的根本，寻找人类的归宿、家园，追寻人生的价值、意义，探索理解人的特殊本性、人与世界特种关系的根据、原则等等的这种

问题。此外它不可能是别的。

人与哲学可以说有着特殊亲密的关系。人是哲学的真正的主题和核心的内容。“人”作为类存在，就是需要不断去“思索”自己的存在，而这就表明人是天生有着哲学头脑和哲学性格的存在，而“哲学”就正是求解人的自身奥秘的那种理论。

我们看哲学理论的那一切特殊性格，可以说都正是人的性格的写照。例如：

哲学的理论性质近于科学，也近于宗教，哲学始终纠缠于这二者的矛盾之中，这是反映了人来自于自然，而又超越了自然的限制，人原本也是物的存在，而又具有了超物的性质的这种矛盾本性。

哲学理论的内容具有包罗万象的性质，被看做与一切存在相关联的世界观理论，这点正是表现了人是世界意义的存在性格。人不仅来自于自然、集万物精华于一身，而且与万物一体，人的生存价值就在于融合自然存在、开掘自然潜能。

哲学不管采取何种形态，形而上学性始终是它的本性。这点则是表现了人的超现实的存在性、超存在的本质性。人生存于自然世界，原本的自然世界却不是人的家园，人的家园不在“形而下”而在“形而上”处，它有待人自己去建造；人之为人的“本质性”也不在人的现有存在里，它是人的活动永在追求的理想的价值目标。反映这一特点，哲学就不能像科学那样，眼睛只是瞄在形而下的现实，它必然要把眼光提到理想这个高度。

哲学始终具有认识论和方法论的特点，这是因为人不只与他物的“本性”不同，而且本性的规定方式也不同，人的本性可以说正在于突破了通常的物的那种自然本性的存在方式，而且它的内容还是非固定的，处在不断地创生中的。这样，要把握人的存在本性，就不能不去探求认识论和方法论的问题。

哲学理论中始终具有尖锐对立的观点和派别，这些对立的观

点和派别又总是相互补充着的，哲学观察事物不仅要正面去认识，还总要把事情颠倒过去看，仿佛正着看不清楚，倒过来才能看得明白。这样的特点也正是人的特点，人就是一种自身矛盾的存在，甚至可以说是一个最大的“二律背反”。人对自然是肯定性的存在，他却又需要不断去否定自然；人对自身也是只能在不断的自我否定性中去实现对自身的肯定，人的所谓“自我实现”实质上正是要把自己实现为不是原来的自己。所以在哲学理论的发展中，相互对立的派别看起来是在彼此否定着，一派出来打倒了另一派，而往往后者又总是自认为它在实现和完成着前一派的观点和事业。

如此等等特点，都表现了哲学与人的特种关系。

为什么是如此？这就必须从人的类本性去理解了。

类本性的历史生成与哲学的历史发展

人的类本性作为“自为本性”只能在历史中生成。马克思曾经说过，所谓人类史，不过就是人通过劳动而诞生为人的历史。人生成为人的过程，从这一意义来说，同时也就是人脱离种本性的限制，类本性逐渐生成、展开、实现的过程。

人生成为人的过程，马克思曾经归结为三个发展阶段、三种历史形态。马克思的分析是这样的：

“人的依赖关系（起初完全是自然发生的），是最初的社会形态，在这种形态下，人的生产能力只是在狭隘的范围内和孤立的地点上发展着。以物的依赖性为基础的人的独立性，是第二大形态，在这种形态下，才形成普遍的社会物质交换，全面的关系，多方面的需求以及全面的能力的体系。建立在个人全面发展和他们共同的社会生产能力成为他们的社会财富这一基础上的自由个性是第三个阶段。第二个阶段为第三个阶段创造条件。因此，家长制的，古代的（以及封建的）状态随着商业、奢侈、货币、交换

价值的发展而没落下去，现代社会则随着这些东西一道发展起来。”^①

这三个阶段，可以看做是人的依次以群体为主体和本位、以个体为主体和本位、以自由个性的人的联合体即自觉的类为主体和本位的三种发展形态。

群体本位的人，个体本位的人，自由个性联合体的人，这三种形态的人看来是那样的不同，“人的本性”究竟在哪里存在呢？应该说，它就在这个发展的过程里。每一阶段或形态的人的特性，都不同于其他阶段或形态的人的性质，但它们又都属于人的特性，都是人的本性所必要的要素、应有的环节。

从这一意义来说，“人”不只是历史发展的产物，应当认为人就是历史的存在。每一阶段的人都应看做人，只不过是特定历史状态的人。这种不同历史状态的发展，也就是人的本性的历史生成、历史展开、历史实现的过程。人的类本性，既要包括群体性，也要包括独立的个体性，而最后又必然走向这二者“否定之否定”的统一，即进入自觉的类存在。前两个阶段，人的本性还是处在从种向类的脱胎、转化、生成的过程，只有经历了这两个发展阶段之后，人才能进入自觉以类为存在状态的人，这时人才开始称得上真正的人，也就是充分自觉了的获得自由的人。

人的发展，就是通过这样不同形态的否定以实现自身的肯定本性的。

从人的这一发展过程我们回过头去再看哲学的发展，就会了解，哲学的发展历史，实质也就是人及其类本质的生成、演进历史的一种理性映照，它的演化和发展与人及其类的历史发展是完全相适应的。

人从自然发展而来，类本质也是从种本质演化而来，哲学的

^① 《马克思恩格斯全集》第46卷（上），人民出版社1980年版，第104页。

历史完全体现了这点。哲学在一个很长的历史时期里，都是从物性（或者神性）去了解人性，以非人的形式去表现人，也就是说，是按照物种的方式去理解人与物的区别的。这在初期阶段是不可避免，必然如此的，因为那时人的存在状态本身就是如此。

“种”的观念方式表现在那时哲学的一切方面。“本体论”这种理论形式所蕴涵的内在矛盾，可以说就是它的最为典型的表现形态。

本体，按照古代哲学家的理解，它是事物背后的存在，内含真善美的完善性，是人们永在追求的一个理想状态。就这些特征来说，应该承认这是体现了人的“超物之物”的存在本性，反映的是人的特点。人们能够提出像本体论这样的理论，这点表现了，那时的人毕竟已经是人，而且“哲学”的诞生就意味着人已开始意识到了自己是人，并要求与物区别开来，试图运用人的眼光去看待一切了。

但另一方面，这种哲学所理解的所谓“本体”对人以及相关存在的规定方式，如本质的前定性、预成性、普遍性、不变性的规定等，却又完全是“物种”的规定方式。它们试图从人的初始本原去理解人，追求什么“本真的人”的这种认识方式，就是要把人还原成为物，从物的根本性质去理解人、说明人，这里体现的也完全是把握物的那种“对象意识”的认识方式。本体哲学体现的理论特征，如追求终极存在、追求永恒本体、追求绝对意识的绝对化特征，以及否定个体性质差异的绝对整体论、非历史性的运动进化论的观点等等，表现的也都是“物种”的本性。

哲学发展初期阶段的情况如此，这正像人从自然而来必须经历一个脱胎的过程而后必然否定自然的性质一样，哲学在进一步的发展中，便趋向于不断破除这个实质属于“种”的观念方式，而要寻求一种能够表现、把握人的特种本性的认识方式。哲学发展中的体系更迭、派别更替的特点，其实质就是表现了哲学对人的

生存本性、人的发展逻辑、把握人的思维方式的求索、探寻的过程。

所以在随后的哲学演化中，本体论的思维方式也就是物种的观念方式便日益走向瓦解，哲学的重心从本体论逐步向认识论、功能论、方法论、价值论转移。这就是传统哲学向近代哲学和现代哲学的发展过程。

在我看来，在这个过程中所发生的变化，才是代表哲学的发展本质的。例如：从“对象意识”、“超对象意识”到“反思意识”的变化；从形而上学的认识方法到辩证思维方法的变化；从追问原初的、先天的、绝对的东西，试图从那里找出人们生存本性、行为根据、存在价值、生活意义甚至前途命运，到转向注重探究人的生活世界、人的生存状况、人的现实关系、人的行为方式的变化；以及与此相适应地，哲学从弘扬外在权威走向弘扬自身的主体权威，从一元绝对论走向多元相对论，从本原论走向生存论，从存在论走向功能论，从因果必然论走向价值选择论等等变化。这些变化意味着，哲学理论已从遥远的彼岸世界逐渐回到了现实的人间，从抽象化的象征的人逐渐回到了现实生活的具体的人，从以群体为本位的哲学理论逐渐演变为反映个体本位、个人主体的哲学理论。现代的哲学，不论属于哪种观点和派别，它们所了解的人和以往传统哲学的了解相比，都能够说这句话：“不可同日而语”了。

用一句话来说，这些变化就是表明：自发地以种为观念方式的哲学（可以叫做“种哲学”）逐步为某种自觉以类为思考方式的哲学（可以称为“类哲学”）所取代。

“类哲学”是怎样的一种哲学？

从上述可以了解，人的发展历史是人逐渐类化的过程，哲学的发展历史同样是人的观念日益走向类化的过程。这两个过程是

完全相适应、也必须相适应的。因为人的“类本性”是一种自为的本性，类本性的生成和实现本身，就要求必须确立和发展人的类意识，只有这样人才能真正进到人与自然、人与他人、人与自身本质统一的类存在的自觉状态。

在这里，“人”、“类”与“哲学”，这三者的关系是很明确的，这种关系在实质上也就是人对自己本性的理解和把握，这种理解和把握是通过哲学的形式来实现的，而且它也只能通过哲学去实现自我的自觉。因此，如果说“哲学”是人的自我意识理论，那么，达到了类意识的哲学即“类哲学”，也就可以看做是“人”的自我意识达到了自觉形态的理论。

按照这样的理解我们可以说，所谓“类哲学”：

(1) 它也就是对哲学思想内容的实质，哲学理论真实性质的一种理解。在这一意义上，类哲学就意味着对哲学的自觉的观点和看法，也可以认为是一种区别于过去哲学认识的新“哲学观”。

类是人的真正的本性，它也就应当是以人为主题的哲学的真正的内容和实质。只是因为类本性的生成过程中，人们往往从它的某种历史的个别环节去认识人和理解哲学，才生出哲学认识的分歧看法。在人经历了群体本位、个体本位的发展，已开始走向自觉的类本位的这样的时候，哲学究竟应当怎样去理解人、研究人，哲学应当怎样确定和看待自己的研究内容、理论性质和发展方向，这应当逐步明确和明朗了。我们如果认识到了这一点，在我看来就不能不承认，哲学实质也就是以类（人的真正本性，这种本性同时包括了人所生活和面对的世界）为核心内容和根本性质的“类哲学”。

(2) 就其理论观点来说，类哲学是注重于从人与外部世界、人与他人和人与自身的本质性的一体关系，也就是以“否定性的统一”观点去看待和认识，它与以往的哲学在理论观点和思考方法上并不完全相同，在这一意义上可以说，“类哲学”就是一种崭新

的哲学思想境界、思维方式和思考方法。

以往的哲学既然实质上都是关于人及其相关存在的本性的理论，应该说它们本能表达的也是人及其相关存在的类的关系，只是由于那是一种自发的本能意识，尚未同种的观念方式自觉区别开来，在以种的方式对类的理解中不能不把本未统一的关系分裂开来，陷入绝对化的两极对立观点之中。从这一意义来说，类哲学就是对这些片面的观点和方法的否定。但在另一个方面，类哲学也并非这些观点之外的什么附加物，“类”本来就是从种本性演化而来，是内含了种又超越了种的本性，和种的关系完全相对应，类哲学也是一面否定了旧日的观点，同时又把它们合理内容作为环节包含在了自己的理论系统之中，这就是超越的含义。

(3) 人的类本性是个历史的生成过程，群体本位和个体本位虽然都属于类本性的必要环节，它们作为两极化的形态，在它们的状态下人的类关系毕竟是发展不完善的。无论是群体本位的格局，还是个体本位的格局，人都是处在分割的状态中，人与自然也是处于单面关系中的，前者把人的类分割成为不同的小块，处于同自然的抽象一体关系中，后者则把人分割成了孤立的单子，又与自然形成完全对立的关系。只有在经过了这些发展阶段之后，人才可能形成真正的类存在。

从这一意义来说，类哲学作为发展成熟的人的成熟的哲学形态，它也是只有在经过了先前不成熟形态的哲学的发展阶段之后，才有可能真正地形成。我曾经把类哲学看做在走向未来的人的未来哲学形态，依据的就是这一点。在我看来，今天的人类已经在向这样的状态迈进，因而也就应该说，今天已经开始具备这样的条件，就是从类的观点去理解人性、理解哲学以及人和哲学的整个发展历史。

马克思以高瞻远瞩的思想和目光，在他的时代已经看到了这一点。他在哲学理论上所实现的变革的真实意义，在我看来正在

于为这种类的哲学奠定了基础、开辟了方向，他所寄望深情的所谓“世界的哲学和哲学的世界”，在我看来也就是这样的“类哲学”。从这一意义来说，我们只有从类哲学的观点去理解马克思的哲学，才能把握他的思想的真谛。

五、“类哲学”的理论意义和实践价值是什么

类哲学的价值和意义，应该说也就是哲学的价值和意义。哲学的主要功能，在于使人达到人的自觉，在对待和处理一切事物中能够充分发挥人的态度、人的观点、人的作用，并进而不断地提高自己作为人的思想境界、升华自己的人性品格，使人成为真正自由和自觉的人。这样的作用，在过去的哲学中如果说由于内容的不成熟、形式的不完备而受到很大的局限，那么，类哲学便有可能完善地做到这一点，并充分发挥出哲学的这一巨大的功能和作用。

按照人们过去对哲学的理解，把哲学看成终极存在的绝对真理，看成神学性质的世界教条，看成科学之上的理性权威，看成无所不能的方法汇编，或者看成治疗语言疾病的圣医……。这些认识，由于扭曲了哲学的本有性质（这在过去的历史条件下是不可避免的），把不该哲学去管的事、哲学无法解决的问题（例如要哲学用“科学方法”去回答“科学”也无法解决的问题就属此类），强加到哲学头上，已经使哲学走上绝境，失去了自己的主题，失去了自己的阵地，变得“无家可归”了。哲学的所谓“生存危机”就是由此产生的。

所谓“哲学的生存危机”，在我看来，这正是哲学将要走向新生的前夜，它预示哲学自身必将发生根本的变革。类哲学，这就是哲学的现实和未来，它会给哲学开拓无限广阔的发展田野，为

哲学提供高远的思想意境。哲学过去曾经陷入矛盾、困惑无法解脱的那些难题，如物质精神僵持的对立，“本体论”进入的困境，辩证法公式化的难题，以及人和自然、人和人的对峙抗衡等等，在破除了“种”的观念方式、确立了“类”的理念之后，才有可能迎刃而解。

人的真实观念的确立，毫无疑问地，它对整个人文社会学科乃至整个的人类文化，包括经济理论、政治理论、社会理论，文学和艺术，科学技术的发展，都会发生重大的影响作用，因为这一切都需要了解真实的人和真实地了解人。拿科学和技术的发展来说，今日的科学应该认为已经达到相当高的发展程度，愈是如此，它就愈需要对自己做恰当的估价、愈需要正确的导向。科学和技术一向都是由人的需要导向、沿着满足社会需要的方向发展的，什么是人的真正需要，什么是社会的真正需要，特别是什么才是人作为人的那种真实需要，这是科学自身无法解决的问题，它需要有关人的学科尤其是哲学来回答的。

人有多重生命、多重本质，也就有着多重的需要和多样的要求，并不是人的所有需要都能提高人作为人的品格、价位，要知道人还有着逃避艰苦、追求享乐的本性，有着相互嫉恨、喜欢仇杀的本性，人常常会犯糊涂，搞不清什么是对自己作为一个人最有价值、有真正价值的东西。我们的科学和技术不能总是靠感觉引路，受少数或部分人的如此需要的支配，一味沿着纵容人的享乐、助长人的仇杀的方向发展。类哲学的发展会有助于这些问题的解决。

社会的发展根本上就是人的发展。但我们在处理社会发展的问题上，却又经常忽略了人的主体，甚至常常是“见物不见人”。只有从类的观点，才能真正搞清人和社会的关系，从而也才有可能对二者关系处理得合理一些。

马克思关于“社会主义”、“共产主义”的理论，为人类的未

来发展指出了明确的道路和方向，关于类的理论和哲学与马克思的这一理论是完全一致的。在我看来，自觉以类为主体和本位的社会，也就是“共产主义”的社会。从人的类本性这一角度去理解人的和社会的未来发展，不仅可以为共产主义提供人性的深层根据，而且能够为实现这一伟大的理想提供具体和现实的途径与方法。

当前人类面临的最为重大的问题是那些全球性的问题，例如环境污染、生态失衡、能源危机、人口爆炸等等，这些问题显然同人类自身的社会结构、人对自身本性和地位的意识 and 对待，有着直接的和密切的关系。然而要解决这些问题，是否需要像西方学者所说的那样，必须让人类淡化自己的主体意识，甚至尽量回到自然状态中去才能获得解决，还有没有别的解决出路和途径？

在我看来，这样的途径和办法是有的。这些问题应当说是人的类本质发展得不充分，人们被分割为不同的小块和单子，以致造成彼此利益对立甚至相互仇视对抗的这种社会格局产生的结果，人对自然的疯狂掠夺，实际是人们自身相互之间的掠夺。对于这种状况，在我看来正应该从提高人作为人的类本性，即从提高人的类意识，从个体本位提高到自觉的类本位的格局中，去求取解决办法。我认为在当前解决问题的条件正在形成。人类的事情往往就是这样，当问题进入人们的意识，被人们当做不能不解决的“问题”看待时，就意味着人们已开始具有了解决问题的手段，否则人们不会感到那是个“问题”。

类的理论和哲学的意义，可以肯定是多方面的，而且是巨大的，这里所说的只是它的一小部分。

1996年11月

附录

用哲学的方式思考哲学

——北京理论界日前召开“马克思类理论研讨会”

本报特约记者沈玉龙北京专讯 面对哲学的危机和困惑，哲学的出路何在？面对世纪之交的中国社会发展，如何构建当代中国哲学？为此，吉林大学高清海先生在《学术月刊》今年第2期发表长文《人的未来与哲学未来——类哲学引论》，对此作了系统、独到的分析，提出：人是哲学的主题和实质，人类在经历了群体本位、个体本位之后，正在走向类本位时代，因此，类哲学既是当代哲学的应有形式，而且也是未来哲学的形态。该文发表后，引起了广泛关注。10月25—27日，《哲学动态》编辑部、北京比较文化研究中心、吉林大学哲学社会学院和《学术月刊》社联合在京召开“马克思类理论研讨会”，来自全国各地的32位知名学者与会。

会上，高清海教授对类哲学作了进一步论述，认为，之所以提出类哲学，一方面是缘于对马克思类理论的重新理解，另一方面，是因为，从现实看，西方市场经济和资本主义形成个体本位，造成自我封闭，人成为单子式的存在，表现为人与人之间无法克服的矛盾，因此哲学必须走出个体狭小的空间，对人的存在发展作新的理解；从理论上讲，人是哲学的奥秘和实质，而以往哲学对人一直持抽象的理解，表现在两方面，一是物质化，二是精神化、神话化。因此始终陷于概念式的争论，没引起社会的普遍认同，由此，当代哲学始终未能给人以有力的说明。

为了推进对人的研究，推进当代哲学的构建，高清海先生明确提出：要用人的方式理解人，以类哲学的方式看待哲学。所谓以人的方式理解人，就是要破除物种的思维方式。人按其本性看，是一种类存在物，具有类本性，只有从类性去了解人性，把人性了解为类性，才能抓住人与物的本质区别。以往哲学在看待人性时，总是在人与物的区别中认识人，把人的本质理解为劳动、实践、社会存在物，等等，然而，这只是人与物的区别而已，而不是人所具有的本性，我们可以从与物的区别中举出人之异于物的许多本质规定，却无法真正认识人、认识人的本质。从人与物的区别中认识人，就是物种的方式，就是知性思维和形式逻辑的方法，而不是辩证法和辩证逻辑的方式。因此，高先生认为，应用辩证思维的高度认识人、把握人，把人的本质看成是不断变化的，而不是试图给出关于人的本质和最终定义。以这样的视角看待人，把人理解为一种类存在，在此基础上形成的哲学就是类哲学，这也是马恩哲学的现代解释。

因此，高先生强调，与其说类哲学是给人及世界寻找答案，是当代的哲学形态，不如说是理解人、理解哲学的一种方式。面对当前的哲学危机，面对人类及中国的新发展，必须破除以往哲学对人的知性理解。

北京学者章韶华先生指出，类哲学能否成立需经历时间的检验，然而，从人类内在本质理解人，把人看成类存在，具有理论意义。有同志认为，哲学必须紧紧抓住时代课题，并以此形成哲学课题，人类正在从个体本位走向类本位，反映了我们这个时代的本质和哲学视野，哲学应当有哲学的思路和独特视角，而不是就事论事。

山东大学哲学系何中华先生认为，以往哲学与人的分离，使人学研究缺乏形而上学的界定，人学的前提没有被追问，因此，往往是用经验的、对象性的知识去谈论超验的东西，这实际上是把

哲学降低到科学的水平。

与会学者认为，哲学不是表述，而是一种表征，哲学塑造、表征时代精神，具有超前性、批判性和建构性。类哲学的提出及对马克思类理论的重新理解，将会使我们对一系列问题加以重新考虑：哲学如何从表层走向深度？哲学如何给自己定位？哲学该用何种思维方式思考？人的未来与哲学未来的关系如何？因此，展开类哲学的研究和讨论将有助于中国哲学的建构及与现实世界的对话。

人是社会发展的 主体和主题

人与社会发展

社会发展，是个大题目，涵盖的内容很广泛。研究社会的发展，不能不考虑它与经济增长、政治改革、教育发展、心理建设乃至生态环境种种方面的关系问题。除这些之外，还有一个与所有这些方面都有着紧密关系的问题，无论从哪个角度去研究社会发展都不能不予考虑的，就是关于人的发展的问题。

我们研究社会发展，“社会”的发展就是我们的主题，但我们在研究社会发展这个主题时决不能够忘记“人”。这里，我想提出一个命题，就是我们必须明确，“社会发展”是属于人的发展的条件性概念。所谓社会的发展，归根结底来说也就是人的发展，或者说是为了人的发展。

我这样说决不是要降低研究社会发展问题的地位，恰恰相反，而是要升华它的意义、提高它的地位，使我们能以更高的思想境界去研究社会发展的问題。

(1)“发展”这个概念现在我们用得很广泛，从它的真正的本义来说，发展是属于人所有的，也只对人和人类社会才存在的问题。这句话的涵义不只是说人有意识和观念，才可能提出来发展的问题，而且是说，真正的发展是必须有意识参与的一种自我的创造性活动。

发展与进化不同。进化是自然自发的运动，依据规律但具有随机性的变化。发展则是目标性的运动，是经第三者走向更高阶段的变化，它属于自觉选择性的行为、一种优化结果的生成。对自然界来说，主要是运动、变化、进化的问题，对人才有发展的问题。这点表明，人之高出于他物，运动的本性和形式也随之发

生了变化。现在人们对自然也讲发展，那是因为人也属于自然的存在、广义自然的部分，而且由于人出现以后，人所面对的自然也已人化了。

初期阶段的人类，在一个长时期是处于基本上依赖自然的自发的进化状态，那时提不出人的发展问题。“发展哲学”在近年兴起并成为普遍关注的问题，说明人类已进入自觉地安排自己的命运的更高发展阶段。

(2) 社会的发展从本质上说就是人的发展。按照马克思的说法，“社会本身，即处于社会关系中的人本身”，也就是“处于相互关系中的个人本身”。这里清楚地体现了人与社会的同一性。

人和社会作为两个概念，其间当然不能没有差别。从区别的意义说，人是社会的主体即生命的实体基础，社会则是个人活动借以实现的社会形式。个人只能在社会中生成为人，因而社会就成为个人发展的必要条件，它也就是一个放大的“人”。

这样，我们研究社会发展，就始终不能忘记人，不能忘记舞台和演员的关系，不能让条件淹没或压倒了主角。人是社会发展的根本目标、基本动力、终极尺度；研究社会的发展问题必须落实到人的发展，把实现人的价值放在核心地位去考虑。工厂出产品，更要出人。

(3) 人的进化形式是发展，这属于人的特殊性。从人出发研究社会的发展，必须考虑到它的特殊的本质和形式，决不能够同自然的运动变化混同起来，更不能以自然的进化规律和方式去取代社会发展的规律和方式。

过去存在、现在仍在影响人们的一种被称为“哲学”的思维方式和研究方式，就是借口所谓遵循“普遍规律”而把自然规律以简单地推论方式，直接引用到社会中来。它的典型逻辑是：自

自然界是怎样怎样的，“由此可见”社会也就应当怎样怎样。^①

对人而言，“发展”就是人致力于成为不是原来的自己；“进步”就是对现存事物的否定。这些都必须从反面给出规定。因而研究社会的发展必须把“合规律性”和“合目的性”统一起来，才能把握它的实质。

(4) 社会的发展并无先定的固定模式，但它却有一个人的成长的内在规定。不管社会采取何种具体的形式，它都必须符合人的历史成长的需要。

马克思曾把人的成长过程归结为三个阶段、三种形态，即人的依赖关系形态、人的独立发展形态、自由个性的联合体形态。这里体现了人的发展的否定之否定的本质，是人必然经历、不可逾越的成长阶段。

马克思的三形态说不只为我们研究社会发展问题提供了一个历史的理论基础，而且提供了一个科学的方法论。依据它，我们不但能够清醒地认识我们的过去和现在，也能看清未来的目标，明了我们正在干些什么、应当干些什么。马克思说的下面这句话可以引来作为本文的结语：“人们的社会历史始终只是他们的个体发展的历史，而不管他们是否意识到这一点。”

1994年9月

^① 《斯大林文选》上卷，人民出版社1963年版，第177—207页。

从人的生成发展看市场经济

——解放个人是发展市场经济的根本

提要 市场经济作为人类社会发展不可逾越的历史阶段，对人类具有多重意义和作用。从人的生成和发展这一历史视野来看，市场经济的根本意义在于促进普遍的独立个人的生成。社会的发展归根结底是人的发展，而人的发展，归根结底就是个人的发展，而只有在市场经济的条件下，个人才能获得独立的人格，形成具有自主性的独立个人。市场经济是个人独立活动的社会化交往形式：①它使人类原有的人身依赖关系变为对物的依赖关系，突破了血缘和地域纽带的历史局限性，在人们之间第一次建立起真正普遍的广泛社会联系；②它打破了社会关系对人的先天束缚，赋予人以更大的主动性和能动性；③它打破了人格从属的等级关系，把人置于对等地位，因而使人获得了彼此平等的权利。

一、促使人走向独立是市场经济发展的根本历史作用

市场经济的作用，不同的人从不同的视角和观点去认识，理解会各不相同。

在一些人看来，市场提供了能够选择多样花色品种商品的场所，而对另一些人则是一种赚钱发财的机遇，可以大显身手的乐

园；从经济学观点去认识，市场经济是资源优化配置的经济运行体系，促进生产迅速发展的一种手段；按照政治学的观点，市场经济的发展又是推进政治民主化和法制化的基本前提；而从某些伦理学家的观点去看，由于市场经济把人与人的关系变成金钱和利益关系，因而它却成了破坏情感联系、诱发道德败坏的一个根源。

历史上产生的任何一种经济活动形式，都有它一定的社会进步作用，也都不可避免地会有某种负面的社会作用，十全十美的东西是未曾存在过的。市场经济作为人类社会发展不可逾越的必经历史阶段，同样不能不是如此。它对人类社会的发展无疑具有多方面的作用，而且这种作用也必然是多重性质的。

现在我们需要弄清的是，它在历史上的根本作用是什么？只有把握了这一点，我们才有可能对它作出比较全面和客观的认识与评价。而在这样提出问题时，我们就不能仅限于从经济学、政治学、社会学、文化学和伦理学的具体方面去认识，同时还必须从哲学上去认识，也就是从人的生成和发展这一更为广阔、更为根本的历史视野中去思考和理解市场经济的社会作用。

如果从哲学的视角去认识，我们就会看到，市场经济发展最为根本的意义就在于促进普遍的独立个人的生成。解放个人，推动人走上独立发展的道路，这就是它的主要历史性作用。

二、社会发展史归根结底是人的个体发展史

社会发展归根结底是人的发展，而人的发展，归根结底来说也就是个人的发展。

人是以一个个生命个体形式存在的，现实中只有具体的人，并

不存在抽象的人。因此马克思不仅把“有生命的个人的存在”看做人类历史的第一个前提，而且明确地指出，“人们的社会历史始终只是他们的个体发展的历史，而不管他们是否意识到这一点”。^①

然而，作为人的个人却并非自然给予的现成存在，而是在人的历史发展中逐渐形成的。自然赋予人的不过是一个生命个体，而人是具有双重本质的存在。除了生命本质，人还具有超生命的本质。超生命本质即社会的本质，它只能在历史和文化的发展中生成。从这一意义来说，初期作为人类历史前提的那个“有生命的个人”不过是一种自然性的个体，还并不是真正意义的个人，这样的个人只能是历史的结果，不能够是历史的起点。

马克思曾把人类发展过程区分为三个大的阶段，称“人的依赖关系”为人的最初的社会形态；“以物的依赖性为基础的人的独立性”是第二大形态；“建立在个人全面发展和他们共同的社会生产能力成为他们的社会财富这一基础上的自由个性”是第三个阶段。^②

这个分析是符合历史过程的。历史向我们表明，在人类发展的漫长阶段中，包括奴隶制和封建制时期在内，个人都是没有独立性的。那时由于力量软弱，人们为了谋取生存，不得不依赖群体的直接凝聚力去对付强大的自然。在这种状况下，人只能以群体形态存在，通过血缘或地缘的自然纽带结合于某种形式的人群共同体中。这就是说，人在最初形成的是族群主体，存在的是一个大写的“人”，个人那时只是“狭隘人群的附属物”，他们不但只能从族群中获得自己人的力量和性质，甚至也只在归属于族群

① 《马克思恩格斯选集》第1卷，人民出版社1972年版，第24页；第4卷，人民出版社1972年版，第321页。

② 《马克思恩格斯全集》第46卷（上），人民出版社1980年版，第104页。

的意义上才被称作人。这正像古希腊哲学家亚里士多德所说的那样，个人并不属于他自己，“个人是城邦的组成部分”，“自然生成的城邦先于个人”。^①

只是在经历了这个漫长的发展过程之后，在机器工业和市场经济发展的条件下，个人才获得独立的人格，形成具有自主性的独立个人。这就是马克思所说的人类发展的第二大形态。

在马克思看来，有了“世界历史性的、真正普遍的个人”之后，才可能进入人的真正历史，所以第二个形态只是一种历史准备，它的主要作用就是为人类进入个人全面发展、发挥“自由个性”这一更高历史阶段创造条件。这就是共产主义阶段。

三、人只有在世界历史性的广泛 社会联系中才是能独立的动物

独立的个人需要何种条件，以致必须经历市场经济的发展才能形成这样的个人？

独立的个人，是具有自立（能力）、自主（性质）、自律（意志）和自由（状态）性质即独立人格的个人，也就是充分社会化了的人。

作为这样的个人，首先要有能够自立的能力，没有能力自立，你让他独立他也独立不起来。那么，这种自立的能力是从何而来的？个人能力的大小固然同人的天赋有关，在根本上却不是由自然赋予，而是主要决定于同他人的联系方式即来源于社会关系中的。人要靠自然的和社会的力量来武装自己，这是人的力量的根本来源；单独的个人只有在广泛的社会联系中才能运用人类获得

^① 亚里士多德：《政治学》。

的这种共同能力来装备自己。一个人只有把一切他人包括前人创造的社会总体实践能力变成自己可以运用的能力，把一切他人包括前人创造的社会共同财富变成自己可以享用的财富，也就是说，只有把个人完全融进人类世界的统一活动中去，使自己变成由于分工而形成的社会合成力量的人格化身，也就是使个人占有类的本质，人们才能获得独立的能力，成为自立性的个人。

为要实现这点，必须打破人类初期由自然形成并限定的地域、族群的狭隘界限，把民族地域性的历史转变为世界性的社会历史。只有随着生产力的普遍发展，世界市场的形成，在人们之间建立起广泛的社会交往联系，狭隘地域性的个人才能为普遍性的个人所代替。所以马克思说，“每一个单独的个人的解放程度是与历史完全转变为世界历史的程度一致的”^①。

自主和自律表现的是个人的自身关系。作为独立的个人，他必须是自身的主体，他的意志能够支配自己的生命活动，选择自己的命运、负责自己的行为，即自己成为自己的主人。只有个人自身人格化，他才能够成为自主的和独立的人。个人的这种自主性，在人们处于依附族群共同体、彼此从属的人身依赖关系的条件下当然是谈不到的。必须打破人身支配的从属关系，以社会化的联系取代自然性的联系，把一切个人置于相互平等关系之中，才会有个人独立的人格。

所谓自由，从其实质来说，在这里表现的不过就是实现各自独立人格的一种自主和平等的关系。

由此可以了解，独立个人只能在世界历史性的活动和人们普遍的交往关系中生成。这里决不是要摆脱对他人的依赖关系，也不是要削弱人们之间的社会联系，而是要打破那种固定化的人身依附关系，建立起个人间的全面和相互的依存关系；打破自然形

^① 《马克思恩格斯选集》第1卷，人民出版社1972年版，第42页。

成的那种狭隘性的联系，代之以社会性的普遍联系。而这些，正是市场经济所有的性质，它也只能由充分发展市场经济提供出来。

四、市场经济是个人独立活 动的社会化交往形式

市场经济也就是市场化的商品经济。市场经济以社会分工的发展为前提，反过来它又进一步推动了社会分工的发展。

“社会分工”具有双重性质。在一个方面，由于分工，社会生产被区分为不同的行业和部门，社会劳动被分解为彼此独立的私人劳动，人们之间不仅形成各自差别的性质，而且造成相互对立的利益主体。这就是说，分工使人孤立化了，把人分离开了。但在另一个方面，分工又把置于彼此全面依存的关系之中，使得每个人都不可能脱离他人而单独生存，在这里每个人都只能从满足他人的需要中去满足自己的需要。从这方面说，分工又把人们联合起来了，使他们处于相互依赖的一体关系中。这两个方面是彼此补充、互为前提的。正因为个人孤立化了，使他们脱离自然性狭隘共同体的限制，摆脱了等级从属、人身依附关系的束缚，才有可能使人们进入世界性的历史活动，建立起一体化的社会交往联系。市场经济正是这样一种活动体系，它是在高度分工基础上形成的独立个人之间一种社会化的交往形式和联系方式。

市场经济所以能够实现这点，是因为它在人与人的联系中以金钱关系取代了自然的联系，把对人身的依赖转变为对物的依赖。市场关系作为一种交换关系，各个人是商品或货币的所有者，他们各自是独立的主体，只有通过物和物的交换关系才建立起他们之间的社会关系。在这种形式中，社会关系已从自然人身剥离出来，体现为货币商品的物化形式，人与人之间通过物与物的

联系发生关系，人的价值、地位也就不再表现为血统、出身等自然禀赋，而是决定于对于财富的物化关系。这就是马克思所说“以物的依赖性为基础的人的独立性”的基本内涵。

人身依赖变为对物的依赖，也就是人身支配为物的支配所取代、超经济统治为金钱的统治所取代。人变成了物的奴隶、金钱的附属物，这件事当然是有着两重性质的，由此不能不滋生人间许多为伦理学所指出的“丑恶”的现象。但从人的发展观点来看，这一步却也是不可避免的，而且它还是人类历史的一个重大进步。

这里的“物”，不是指自然之物，而是人化之物即人的劳动创造物。从人身依赖转向这种物的依赖，也就是从依赖自然的前定因素转向依赖自己的劳动和劳动产品。因而这个转变也就意味着突破血缘和地域自然纽带对于社会关系的狭隘局限，在人们之间第一次建立起了真正普遍性的广泛社会联系。在市场交换的这种联系中，面向市场就是面向整个社会；参与交换就是加入世界历史性的活动；交换物就是交换他人的不同劳动；占有物也就是占有共同的社会生产能力。这样，个人也就与整个人类世界融为一体。

其次，这一转变也意味着打破了社会关系对人的先天束缚，赋予人以更大的主动性和能动性。建立于人身自然禀赋的社会关系对人具有先天强制性，人是无法去选择的。由物的联系所建立的社会关系则不同，它对个人已不再是无可改变的与生俱来的命运，而成为一种客观的偶然的東西，人们虽然也不能不服从它的支配，但毕竟多了一点行动选择的自由。

再次，这个转变还意味着打破人格从属的等级关系，把人置于对等地位，因而使人们获得了彼此平等的权利。所谓平等，真正说来，首先是人格平等。在市场交换活动中只有一种身分，即物（商品、货币、资本、劳动力等）的所有者的身分起作用，它不允许超经济的特权，人们只能在协约关系中实现交换、在平等

关系中进行竞争。在这里的每一个人都只有作为另一个人的手段，才能达到自己的目的；他也只有作为自我目的，才能成为他人的手段。个人身上这种目的和手段的统一，就意味着个人获得了独立性，人们之间的社会关系也转变为以个体为本位的联结关系。

市场经济的活动方式还同时为独立个人的成长、发展提供了学习和锻炼的场所。市场经济同自然经济在下面这点上一样，都有“一只看不见的手”在支配着人们的活动。但支配市场经济的这只手是价值规律，它同支配自然经济靠天吃饭的那种规律在性质上有着很大的不同。价值规律属于内在人们活动中的社会性质的规律，它对人们命运的支配不是先天性地决定，也不是固定不变的规定，而是同个人的行为状况密切关联着的。在市场活动中有人成功就会有人失败，这是确定不移的。究竟哪个人成功、哪个人破产，却不是由规律选择的前定命运，这要依个人的行为和机遇而定。在这里个人不同的智力、才能、努力乃至胆识，都起着重要的作用。因而可以说，市场活动中个人的命运由个人参与决定，属于自我行为选择的结果。在这一意义上，就意味着个人掌握着自己的命运，因而也只能由自己对个人行为的后果负责。这就是市场活动通过价值规律的“择优汰劣”机制。它是一座“大学校”，人们正是通过它的培育和锻炼才学会运用社会规律，逐渐成长为自立、自主、自律和自由的人的。

五、资本主义是市场活动自发 联系方式的制度化产物

个人的解放，就是生命潜能的解放，就是人性的解放，也就是生产力的解放。

人所特有的创造能力，本属个人生命活动的本质，也必须通

过个人生命活动去实现。个人，才是社会的创造性因素。人类文化的发展、工业技术的进步，乃至科学理论和文学艺术的创造，无一不是个体创造性活动的结果。“社会”作为处在相互关系中的个人本身，在这里不过是个个体活动借以实现的社会形式而已。由此可以了解，只有发挥个人的主动性和创造性，社会才能进步和发展。而创造一种使每个人都能自由发挥主动性和创造性的条件，也就成为社会进步发展的内在本质和根本目标。

资本主义制度所以能够如马克思所说，在不到一百年的时间里创造出了比过去一切世代创造的总和还要大的生产力，秘密就在这里。这是因为，它是顺应市场经济发展和个人走向独立化的历史趋势所建立的一种适于单个人自主活动的社会形式。巩固了市场经济的成果，促进了个人人格的生成，推动了独立个人的自由活动，这就是它的活力所在，也是它的根本历史作用。当然，资本主义的历史作用也只能以此为限。

如果说以往人们依赖狭隘共同体的联系是“自然形成”的，那么，在否定这种联系之后由交换而建立的市场经济的联系便是“自发形成”的。而资本主义不过就是这种自发活动形式、自发联系方式的“制度化”的产物。资本主义把统治权建立在物——金钱统治的基础上，以维护个人的私有财产和利己主义利益为宗旨，这就以制度形式巩固了外在于人的社会关系对人的支配，使人完全屈从于异己力量的统治之下。资本主义社会矛盾及其弊端就是由此产生的。这样的制度有利于推动个人走向独立自主的活动，却满足不了独立以后的个人走向全面发展、建立完整人格的要求。

一旦个人的人格普遍地建立起来，即一切个人自身都已人格化，也就是个人都成为了“人”，这时人们就不再能够忍受异己力量的统治、屈从于物的权力的支配，而要求自觉地建立属于人们自己的社会关系，要把人的联系方式置于自己的支配和控制之下。在这样的条件下，资本主义就必然要为马克思所说的“每个人的

自由发展是一切人的自由发展的条件”^①的那种更高社会形态即共产主义社会所取代。

六、在我国社会主义现阶段，解放生产力首要的就是解放个人

建立社会主义市场经济的体制，涉及到经济基础和上层建筑的许多领域，毫无疑问，它将引起我国整个社会生活的深刻变革。在这里，同样毫无疑问的是，人的变化将是最根本的变化。一切变革都要归结到这一根本变化上来，没有这一变化其他的一切变革到最后都难以发挥实效，甚至会落空。

人的变化，包括许多的内容和方面，而就我国的历史和现实情况来说，核心问题就是要解放个人。因为独立的个人是我们最为需要而又甚为缺乏的。

封建宗法制的漫长发展历史，造成我国从未形成过真正具有独立人格的个人。靠天吃饭的自然经济状况使人不得不屈从于自然支配之下。封建宗法的政治文化传统又牢牢地把人系在自然血缘纽带之中。儒家的人伦道统几乎扼制了人的一切个性。封建国家不过是放大了的人伦家庭，天地君臣父子夫妻兄弟无一不被纳入礼教规范之中。说中国从未有过“个人”，我们有的只是皇帝、贵戚、达官、布衣或君子、小人，这句话并不算怎样过分。达官贵人看来可以我行我素、颐指气使颇令人羡慕，其实那都不是他们个人的人格，不过是一种身分、角色，离开他们所代表的族群，脱去他们的角色外衣，他们个人便什么也不是。在现代的中国，我们经历了政治的解放，经济、文化、社会等方面也发生了重大的

^① 《马克思恩格斯选集》第1卷，人民出版社1972年版，第273页。

变化，人当然也已不同。由于若干年来我们实行的集权中央的计划经济体制和“一大二公”的公社制度，“计划经济”是少数人拍板决策多数人服从照办的体制，在这种体制下，个人不可能普遍地获得发挥创造才能的独立性。而且会使一部分人养成只知向上伸手等靠要、依赖群体吃大锅饭、照本宣科来办事、听从口令迈步走路的依赖习性。而另一部分人又只习惯于充任群体人格化身的“一言堂”的生活方式，一切都要求划一、一律、统一，容不得不同的思想、意见、行为方式。个人缺乏自我独立人格，发挥不出个性创造才能，这种状况就是我们的社会生产力长期落后、发展不快的根本原因。

按照马克思的观点，任何生产都是个人力量的物化，在相互联系中个人的力量就是生产力。^①因而解放个人也就是解放生产力。要解放生产力，在今天的现实也就是首先解放个人，使每个人都能充分发挥出他们的主动性和积极性、聪明才智和创造才能。

我国改革开放以来的历史性实践充分证明了这点。由于我们贯彻解放思想、实事求是的思想路线，实行下放自主权力、减少行政干预的改革方针，在调动起了基层生产单位和广大个人的积极性和主动性之后，我们的经济形势和生产面貌便立即改观，短短十多年中便取得了举世公认的重大进展。

解放个人不是解放少数的个别的人，而是解放每个人、一切个人。论到个别的人的优先发展我们早就做到了，现在已经如此。然而事实证明，在个人普遍地获得独立性之前，那些尽管处于优越地位的少数个人也不能真正独立，他们从群体获得的优越地位并不意味着他们个人的解放。个人解放的实质是要在一切个人之间建立一种真正人格平等的关系。多数人不作为人而独立，少数

^① 《马克思恩格斯选集》第1卷，人民出版社1972年版，第73页。

人也不可能具有个人的独立人格。

个人解放的问题不是一个地位高低、权势大小的问题，甚至也不是一个生活优裕程度的问题。它的核心是要确立个人独立的自我人格，形成具有自我特征的特异个性。个人的解放会带来生活的富裕，但这并非惟一目的，如马克思所指出的，人的“任何一种解放都是把人的世界和人的关系还给人自己”。^①这里首要的是发挥人作为人的无限潜在创造能力，尊重每个人作为独立人格的主动性和创造性。

个人解放从本质说来是一种自我解放，他人无法代替，也决非他人所能恩赐。但同时，它又不属于纯粹个人的问题，而是要决定于社会环境条件的。很明显，在一个“鸡犬之声相闻，老死不相往来”的封闭、保守的社会条件中是决不可能生成这样的独立个人的。没有文化科学和社会教育的普及，在大批文盲和科盲中形成这样的个人也是不可想象的。

我们确立了市场经济的体制，可以想见，在它所提供的条件下我国人口素质定会迅速提高，个人的性质也会发生重大改变。但这要有明确的指导意识，在各项工作中都要把人的问题放在核心位置，而不能只去关注产值、利润等经济性的指标。如果说资本主义是市场活动自发联系的制度体现，那么“社会主义市场经济”的优越性就应当体现在这里，它可以通过市场联系自觉地理顺人的社会关系、有意识地去培植具有高尚人格的独立个人。

市场经济的本性是以个人为本位的自主性经济，我们以前实行的计划经济则是主观决策的命令性经济，它们在性质上是根本不同的。自主性经济要求发挥一切个人的主动性和创造性。我们只有把立足点从少数人决策转移到依靠一切人的主动性即所谓“群众的首创精神”上来，才能真正实现向市场经济的转轨。我们

^① 《马克思恩格斯全集》第1卷，人民出版社1956年版，第443页。

决不能把发展市场经济所需要的宏观调控同过去实行的计划经济等同或混同起来，以致期望运用习惯了的“命令”办法去推行“自主”经济、依靠少数个人的头脑去包办必须由一切个人共同完成的事业，这是不可能的。

确立个人为本位自然就要发展个人利益，但这并不意味着就是发展“利己主义”。作为社会化联系方式的市场经济既是利己的（个人是目的）也是利他（个人又是手段）的一种交往形式。这里容易滋生利己的个人主义（因而这方面需要社会的导引和限制），这里同时也会产生真正社会性的集体利益。从这一意义来说，发展个人利益与发展社会集体的利益并不是绝对不相容的。过去由于我们多年在计划经济体制下生活，已经习惯于一切听从组织、一切依靠群体的活动方式，观念上也形成了一种模式，似乎谁要是讲求个人利益、谋求个人发展谁就是背叛了“集体主义”原则。事实上，“集体”在历史上是有不同存在形式的，因而集体这个概念也就相应地有着两种不同的涵义和理解。一种是以群体为本位的“集体”，一种是以个人为本位的集体。在个人获得独立性之前存在的实质是社会群体，只有在个人独立之后才会形成真正的社会集体。群体是超个人的存在。在马克思所说的“人的依赖关系”的发展阶段，群体凌驾于个人之上，形成人格化的实体，它以集体为名义的利益是压倒一切的，个人必须无条件地服从这样的集体利益，这种服从本身也就是那时的个人利益，此外不应再有个人超越于此的利益。这在那时是必然也是必要的，但在人的更高发展阶段，即对人的真正集体来说情况就完全不同了。它不再与发展个人利益相抵牾，而且必须以个人的独立、个人的发展、个人的自我实现为其存在和发展的条件。马克思所说的在共产主义社会里“每个人的自由发展是一切人的自由发展的条件”就是这种“集体”的最高形式。

从这一意义来说，解放个人也就是人的解放，也就是真正的

集体的解放。个人与集体必然对立和不相容的观念是群体本位时代形成的观念。与发展个人利益相对立的那种“集体主义”观念实质上只是一种狭隘的群体主义观念。这些观念都已不再完全适于人走向独立的现时代，需要加以更新。

人的问题是个大问题，也是一个具有根本性质的问题。现代化的社会只能由现代化的人创造出来。现代化的人又只能在创造现代化社会的活动中去培养、锻炼和成长。这就是我们应当明确树立的基本的观念。

1993年5月

市场经济、个人主体与现代哲学

摘要，独立的个人即个人主体是在历史发展中形成的。市场经济发展阶段的重大历史成就正在于促进独立个人的形成。市场经济一方面促使家长制的古代和封建的等级依附关系走向瓦解，同时又为个人的全面发展并形成具有自由个性的更高阶段的人准备了条件。随着独立个人的生成，哲学立足点的变化，于是发生了从传统哲学向现代哲学的理论转向。马克思是现代哲学的开创人，他的哲学是现代人的意识表达。多年以来，我们对他的思想和理论有许多误解、错解，这与我们的“人”的状态直接有关。今天，市场经济的发展能够改变人，它也必将带来哲学观念的深刻变革。

一、哲学、经济与人的关系

哲学与经济（经济活动、经济关系）本来有着非常密切的联系。只是，这种联系往往为哲学理论的抽象形式所掩盖。

哲学理论向以最富思辨性和抽象性著称。哲学中的范畴都属外延最广大的概念，反映的是所有现象最普遍的联系。哲学探求的问题更是一些远离现实生活，看来很像彼岸世界才能存在的问题，如宇宙的终极存在、万物的永恒本体、认识的绝对真理等等。因此在传统哲学中就形成一种观念，即认为哲学属于最远离实际、与世俗生活最少联系的理论，当然与经济的关系就更难谈到密切

了。黑格尔甚至说，哲学就是不实际，实际了便不再是哲学。

哲学理论的抽象形式不但掩盖了它与经济的真实关系。更重要的是，就传统哲学来说，这种抽象的形式也遮没了它自身本有的内容实质。我所以说这是“更重要的”一点，就因为在我看来前者的被掩盖是通过后者的遮没才造成的。如果哲学回到它的真实本质，那么，就会立即袒露出它与经济的真实关系。沟通二者共同本质的中介内容，在我看来就是“人”。

就哲学的本质说，它本来属于人的自我意识理论。哲学面对的是人的世界，哲学在观察世界中贯彻的是人的观点，哲学研究外部世界的最终目的也是为了把握人自身。人不但是哲学的真正主题、核心内容，是它的理论的初始起点和最终归宿，而且在它的理论发展中表现出的那些相互分歧和对立的观点，归根结底来说，所反映的也都是存在于人身上的矛盾和对人的不同认识。只是这一切，在传统的哲学理论中本末倒置了：用以说明人的存在的那种非人存在，被看做真实的存在；人所追求的那种理想性的东西，被当成初始的根据。这样，哲学变成了以终极、永恒、绝对为主题的理论，人在这里反倒成了微不足道的对象。传统哲学是以非人的形式来表现人，以超现实的形式表现现实世界的。人的主题被遮没了，哲学与经济的联系自然也就被割断。

如果我们恢复哲学的“本来面目”，提出什么是人、谁创造了人、人的本性究竟为何这类问题，这就必须追溯到它与经济的特殊联系。

尽管历来关于人有各种说法，科学和历史的大量材料业已充分证明：人并非上帝的造物，倒应该认为上帝是人的造物；人虽来自于自然，却非自然造就的现成作品；人只能是人的活动造就成的，即人自己活动的作品。而在人的各种活动中，生产活动、经济活动是居于始源地位、具有基础性质的活动，这就是人之生成为人的发源地。正如马克思所指出的，人们“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……他们就开始把自己和动物区别开来。”^①这就是说，人是以实践为本性的一种存在，生产活动、经济交往活动就是人的生成根据、生存基础和发展源泉。人是从这里走出动物家族，摆脱自然支配，发展出人的世界来的。因而人“是什么样的”，必然“同他们的生产是一致的——既和他们生产什么一致，又和他们怎样生产一致”。^②即使今日人类已经高度文明化，创造出了远非昔日可比的极其多样化的生活内容和社会形式，这个领域所成就的人仍然是规定人的本性、具有始源性的人。在这一意义上我们完全可以说，这里就是原型的人、基础的人、本真的人，或者，干脆叫做“本体的人”。马克思为了同政治领域、伦理领域、意识形态领域中的人相区别，就曾称呼经济活动领域中的人为“本来的人，真正的人”乃至“人本身”。^③

追求“本真的人”正是以往的哲学为自己确立的目标。这个“本真的人”同时也是它们整个哲学立论的基本前提和终极根据。以往的哲学虽然不是从人们现实生活和活动中去说明本真人的，而是把它转移到了彼岸世界，理解成为原始性的非人存在。但是，不论人们把它理解和说成什么，人只能按照自己所有的样子去描述人，它的原型也只能取自现实生活中的人，这点是没有疑问的。

这里我们还可以进一步看到，不仅以往哲学把本真人理解为非人存在，就连它们把哲学变成追求终极存在的思辨理论、进而完全否定哲学与经济的联系这件事，也十分清楚地表现了哲学与经济的密切关系。因为这一切归根结底都是以经济活动状况以及在这种状况下所成就的人为根源的。

如果问，以往的哲学为什么会把哲学变成思辨形而上学的抽

① ② 《马克思恩格斯选集》第1卷，人民出版社1972年版，第24—25页。

③ 《马克思恩格斯全集》第1卷，人民出版社1956年版，第440页。

象理论？这同哲学具有穷根究底的学科性质不能说毫无关系，但，真正的原因是在于：它们对人的理解是抽象化的。那么，它们又何以会把人抽象化呢？再追究根源就会归结到：这是因为它们借以立论的那个现实生活中的人本来就尚未发育完全。缺乏主体性的人不会把自身表述为主体，发育不成熟的人只能产生人的不成熟理论。而人的发育不成熟就意味着造就人的那个物质经济条件发展得不成熟。

以往哲学产生时的基本社会状况是：人类进入文明社会以后，人已开始为人，并意识到自己为人，因而有了人的理想和愿望，并开始去追求人的生活。哲学就是作为最初觉醒的人的理论产生出来的。但在人类文明社会的一个很长发展阶段里，人的力量还很软弱，既未摆脱对自然力量的依赖，更无力掌握和控制自身的命运。这种状况清楚地表现于“自然经济”主导的现实生活里。

自然经济在本质上也就是“靠天吃饭”的经济。生产要凭自然体力，工具要借用自然形态物质，分工要依据自然生理区分，联系要靠自然纽带（血缘、地理）维系，城市是自然成长起来的，交换也主要是同自然的交换等等。总之，自然的脐带尚未完全割断。这就是传统哲学所形成的理论、用来塑造“本真的人”的现实土壤和原型。

应该说，人还在成长当中，原型本身就是“抽象的”、发育不完全的。马克思称自然经济条件下的人为“狭隘地域性的个人”、“狭隘人群的附属物”，也就是尚未达到独立的空疏的人。在他们身上，真正具有现实性的主要是先天承继来的自然秉赋和自然联系，至于“人的关系”，那时更多地还处在理想追求形式的孕育当中。这种状况当然决定了从它生长出来的哲学必然要把人抽象化，只能以非人的形式去表达人、在彼岸的幻想中去满足人的理想追求，也决定了它在理论形式上必然要去追求终极存在、投靠身外权威、相信本质先定，即走向思辨的绝对论的形而上学。如果不

是这样，那倒令人奇怪了。这里充分体现并印证了马克思创立的“社会的存在决定社会的意识”伟大原理的正确性。

现代哲学与传统哲学相比，在对象、内容、主题、观点乃至提问方式、观察视角种种方面都发生了根本变化。如果用一句话来表达它们的区别，可以说就是：抽象的人和具体的人、虚幻的人和现实的人的对立。从传统哲学转向现代哲学，也就意味着哲学从云端降到了地上，从彼岸到达了此岸，从天国回到了人间。现代哲学已不再关注什么原初的、先天的、终极的存在，它所关切的是现实人的现实存在、现实生活、现实世界的问题。如果说传统哲学把人抽象化，是由于原型的人是抽象的，那么，现代哲学转向现实的、具体的人，当然也就是以“狭隘地域性的个人为世界历史性的、真正普遍的个人所代替”^①为现实基础的。

这样的“世界历史性的、真正普遍的个人”正是在近代以来市场经济的发展中形成的。

二、市场经济与独立个人的生成

“人是主体”，这是针对人与活动对象的关系说的，因而具有泛称的意义，这既可以指个人（个人主体），可以指群体（集群主体）、社会（社会主体），也可以指人类（人类主体）。主体的活动基础同样只能是个体的人。因为人类、社会、群体作为主体的活动、需求、性能体现于有生命的个体人的身上才具有直接性，也只有通过有生命的个体人的行动才能获得现实性。如果人的主体性不落实到个体身上，也就是说，如果个体的人不具有主体性或者不能发挥主体作用，所谓人的主体性就不过是一句空话，或者只是一种潜在能力，不会是现实的主体性。

^① 《马克思恩格斯选集》第1卷，人民出版社1972年版，第40页。

因此马克思说，“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个人不只是人类历史的“前提”，甚至也是历史发展的目的。马克思还说过“人们的社会历史始终只是他们的个体发展的历史”。^②

个人并不是自然给予的现成的存在，也不是一经存在便不再变化，而是在历史中生成，在历史中发展的存在。人有双重本质：一重是生命本质，这是由自然赋予的；一重是超生命的本质，它只能从社会中获得、在历史发展中形成。从这一意义来说，作为人类历史初始“前提”的那个“有生命的个人”还并不是真正的个人，即还不是人的个人。真正人的个人只能在“人类历史”的发展中逐渐形成。

自然经济时期可以看做个人生成的第一个阶段。这时的个人应该认为已经是人，即具有了人的性质、可以看做属于人的个人。但如果提出他们身上的人的性质来自何处、表现于何方这样的问题，我们就会看到，它还并不完全属于个人所有。那时的人处在一方面必须依赖自然纽带，另一方面必须依赖人群共同体的生存状态，这就意味着他们是从自然的种群中（共同体）获得人的性质和力量的。至于个人，从总体说他们既无独立的人格，又乏自主活动能力，个体之间也尚未形成真正人的差别。所以马克思说他们只是“一定的狭隘人群的附属物”。这是一些并不具有独立性质的人。不是独立的人，也就不能看做真正的个人。自然经济及其主导的历史时期，只是向独立的个人发展的过渡时期、准备阶段。只有在发达的商品经济即市场经济的条件下，独立个人才可能形成。

非独立的个人怎样才能发展成为独立的个人？所谓“独立的个人”，他应当是具有自立（能力）、自主（意志）、自律（素质）

① ② 《马克思恩格斯全集》第27卷，人民出版社1972年版，第478、24页。

和自由（状态）性质的个人，即普遍具有独立人格的人。

按通常理解，独立性和依赖性相对峙，要独立，似乎就得摆脱依赖。然而在上又从来没有不相依赖的东西，那种绝对孤立的存在只能意味着不存在。从这一意义说，一个人要变成独立的个人，需要的并不是摆脱对他人、对社会的依赖和缩小与他人、与社会的联系，事情或许相反，而是要进一步升华这种依赖、扩大这种联系。

一个人只有把他人所创造的社会总体的实践能力变成自己可以利用的能力，把他人创造的社会共同财富变成自己可以享用的财富，也就是说，只有把自己完全融进人的类活动中去、把自己变成社会合成力量的化身，才能真正独立、成为独立的个人。

自然经济状况中的个人的非独立性，不是因为他们对共同体和他人具有依赖关系，而是由于这种关系的狭隘性、片面性和固定性，限制了对社会总体能力的吸收和利用。所以进一步的问题便主要是如何把自然性的单方面、固定化的依赖关系发展为社会性的相互和全面的依赖关系，把自然地域性的狭隘的交往联系扩大为世界历史性的、普遍的交往关系。这一问题的实质就是要把人们对自然性的依赖变成社会性依赖，把自然性的联系变成真正社会形式的联系。这正是市场经济所特有的性质。

市场经济也就是市场化的商品经济，它是人们之间在高度分工基础上形成的一种新型的社会化的交往和联系形式。

市场经济以社会分工为前提，它又进一步推动了社会性的分工。在社会分工中，社会生产被区分为不同的部门或行业，社会劳动被分解为彼此独立的私人劳动，人们之间也造成了相互的差别和利益的对立。这看来是分离了人们的联系，但没有这种分离，就不可能打破束缚人身的“自然纽带”，人们不可能走向独立，自然形成的共同体也不可能趋于瓦解。

在另一方面，经济活动的市场化，也就是经济关系的社会化。

通过市场来调节生产、交换、分配和消费，以市场为导向来分配社会总劳动，这样便不仅把个人的私人活动都纳入社会性活动，也把人们及其活动联结成了统一的体系。在这里，面向市场就是面向整个社会，为自己劳动的同时也就是在为他人和社会劳动。

市场经济体系作为独立的个人及其活动的一种崭新社会联结形式，完全不同于自然经济体系的结合性质，支配市场活动的规律是价值规律，市场行为遵循的原则是利益调节原则、等价交换原则和平等竞争原则。个人或企业在这里都是自身利益的主体，他们的活动由自己的意志支配，他们行为的后果也只由个人负责。在相互平等竞争的条件下，每个人如果不遵循市场活动的原则，不积极地吸取社会总生产力的成果，不力求创新和改进自己的产品和经营方法，就会被价值规律所淘汰。在这样的结合方式中，个人形成的人格必然是自己独立的人格，同时又是社会化的人格。

市场经济的发展在历史上具有多方面的意义。从人的发展角度说，它的重大历史成就就在促进独立个人的形成。马克思所说的那种“世界历史性的、真正普遍的个人”就是只能生成于市场经济的条件。

独立的个人所以只能在市场经济的发展中形成，概括说来就是因为：在一个方面，由自然经济形成的那些束缚个人的片面的固定的（自然性）依赖关系，只有在市场的冲击下才能彻底被摧毁。在另一个方面，由以充实和丰富个人内涵从而使它走向独立所需要的那些条件，也只有通过市场的发展才能创造并提供出来。这是属于市场经济所有而为其他形式无法替代的作用。

(1) 只有把人身依赖转变为对“物”的依赖，才能使个人从束缚人的“自然纽带”中彻底解放出来，进而形成独立的个人。人身依附凭借的是前定的自然的秉赋，而这里的“物”是指由人活动所创造的财富（包括金钱）、物化的社会关系所以转向物的依赖也就意味着，人们变自然的支配为自己劳动产品的支配、自己的

劳动的支配，变自然性的依赖为社会依赖关系、全面的和相互的依赖关系。

(2) 独立的个人以个人间的平等关系为前提，这只有在市场活动中才能建立起来。自然共同体所形成的那些等级、特权关系也只有依靠市场经济才能彻底破灭。在价值规律面前，没有高低贵贱之分，一切商品当事人都是平等的。价值规律铁面无私，对人一视同仁，它只遵守一条规则，即优胜劣汰。

(3) 独立的个人在世界历史性的活动、人们普遍的交往关系中形成。历史证明，只有市场经济才能突破地域、民族或国家的壁垒，推动“历史向世界历史的转变”，打破原始的保守自足状态，在人们之间建立起最广泛、最普遍的交往联系，从而形成“世界历史性的、真正普遍的个人”。

(4) 由于市场经济改变了只是面向领主而劳动的生产方式，这样便为基础活动领域结束了一部分人是目的、另一部分人充当手段的结构体系，从而在个人身上实现了目的和手段的统一。市场经济的活动，体现的是每个人为自己劳动同时也就在为他人服务的关系，而且自己只有作为他人的手段才能达到自己的目的，反之亦然。目的手段的这种统一是个人独立人格形成的基本条件，也是个人主体形成的主要标志。因为只有这种统一是个人独立人格形成的基本条件，也是个人主体形成的主要标志。因为只有在这种统一关系中，个体自我才能成为支配自己生命活动的主人。

(5) 通过市场活动的培育和锻炼，人们才能从规律的奴隶状态中逐渐摆脱出来，学会支配和掌握个人的命运。市场活动也有“一只看不见的手”在操纵着人们的命运，这就是价值规律。但它同支配自然经济活动的那只手有着性质的不同。它属于人们活动中的社会性规律，与自然性规律不同，它对人们的作用不是先天性规定，也不是固定不变的决定，而是同个人行为状况密切关联着的。市场活动中总有人成功有人失败，这是确定无疑的。但哪

个人成功、哪个人失败却不是前（先）定的命运，而是决定于你的行为和机遇。这里个人后天的不同智力、才能乃至胆识都具有重要作用。个人参与了结局的决定，在这一意义上也就是个人掌握着自己的命运。人们就是在这样的活动中，即通过市场经济的培育和锻炼，才逐渐走向“自为存在”的。

（6）市场经济改变了人们之间的关系，同时也就改变了整个社会的结构。少数个人的优先发展，在自然经济条件下就已达到。但只有在市场经济活动和平等竞争的关系中，才有可能普遍地使每个人都成为自身主体。并成为自己生命活动的意志主体、成为社会活动的行为主体。在现代发达的市场活动中，“消费者”也是主体，他们对生产活动也能起到一定意义上的支配作用。这就是马克思所说“真正普遍的个人”的涵义，如果社会不能形成“真正普遍的个人”，利用某种特权优先发展的那些少数个人也不可能是真正的自身主体。

在市场经济活动中，由于利益的分离和相互的竞争，必然使个人向两极分化；相对固定的社会分工也会使个人向片面化方向发展；对金钱、财富的追逐交易把人变成金钱的奴隶而陷入“货币拜物教”。这些是这种经济形式的局限性。所以市场经济形式还并不是人类活动的完善的和高级的形态。马克思在论述人类社会形态的发展时仅把它列为向更高形态发展的中介形态即第二大形态。马克思指出：“人的依赖关系（起初完全是自然发生的），是最初的社会形态，在这种形态下，人的生产能力只是在狭隘的范围内和孤立的地点上发展着。以物的依赖性为基础的人的独立性，是第二大形态，在这种形态下，才形成普遍的社会物质变换，全面的联系，多方面的需求以及全面的能力的体系。建立在个人全面发展和他们共同的社会生产能力成为他们的社会财富这一基础

上的自由个性，是第三个阶段。”^①

个人的独立性是在第二大形态即市场经济的发展阶段形成的。这个阶段一方面促使家长制的、古代的以及封建的等级依附关系走向瓦解，同时又为在个人全面发展基础上形成具有自由个性的人即第三个阶段的到来准备了条件。这就是它的历史作用。在这个意义上，市场经济就是人的发展中一个不可缺少的必经阶段。

三、市场经济的发展与哲学 观念的现代变革

人是怎样存在的，人用来表达自我本性的哲学理论也必然是怎样的。存在方式、生活方式决定着观念方式、思维方式。

发达的市场经济也就是现代经济的基本活动形式。人由市场经济走向现代化，社会由市场经济进入现代社会文明，哲学也由市场经济推向现代哲学形态。

随着在市场经济发展中自然经济体系的解体，原来适应于自然经济活动方式的观念在不知不觉中都变化了，逐渐让位于市场经济所需要的新观念。例如，自给自足观念为开拓创新观念所代替，等级从属观念为自立观念所代替，命运前定观念为个人奋斗观念所代替，保守观念为进取观念所代替，平均观念为竞争观念所代替，恩赐观念被自立观念所代替，权威观念为平等观念所代替，守旧观念为革新观念所代替，如此等等。

这些观念的变化归结到一点，其实质就是：适应个人由依附走向独立，人们对待外部世界以及人自己的态度发生了根本的变化。或者说，由于人变化了，人对世界、世界对人的关系都需要

^① 《马克思恩格斯全集》第46卷（上），人民出版社1980年版，第104页。

重新调整，新的观念就是适应新的关系而形成的，它的出现就意味着个人主体意识的觉醒。

这些反映到理论上，就表现为哲学观念的变化。即传统哲学理论向现代哲学理论的转变。

现代哲学，可以认为就是现代人的自我意识。它所表现的是获得独立性以后的个人与外部世界的关系，对待人世事物的态度，以及他的理想、愿望和追求。

自然经济条件下的个人只是“狭隘人群的附属物”，他们的人的内容是空疏的，单个的人不具有独立性，甚至不能成为人，“人”只是大写的人，只能存在于团体中，单个人只有在共同体中才能成为人。反映人的这种状态，传统哲学当然只有把人放到外部实体中去才能理解，并且也只能从某种先在本质中去寻求人的思想和行为的根据。

当着人变成独立的个人，这里的关系就完全变化了。从独立的个人的眼光也就是主体的眼光看来，并不是人是附属物，应当是外部世界属于人——主体的附属物，即马克思所说的“无机的身体”。在这里人的性质不但不是取自外部世界，而且相反，外部世界的存在意义反要从对人（人们实践活动）的关系中才能理解。

传统哲学转变为现代哲学，首先就是这一哲学立足点的变化，它不再从什么假想的实体、本体出发去理解各种事物，而是要直接地运用人的眼光去看待一切，从对人的关系中去理解外部世界；它所关注的已不再是什么彼岸存在的终极、永恒的问题，而是人的现实存在、现实生活中提出的问题；它也不再依靠什么外在权威、先定本质去解释和解决人的生存生活问题，而是要从人自身的生存活动中去寻求人的行为的价值、意义和根据，要运用人自己的力量去创造人自己的生活、掌握人自己的命运。

这样，就形成了由传统哲学到现代哲学的如下理论转向：从

一元取向转向多维取向，从族群本位转向个体本位，从客体决定论转向自主决定论，从先天命定论转向后天选择论，从投靠外在权威转向发挥内在权威，从绝对主义转向相对主义，从实体论转向价值论，从抽象理性主义转向批判理性主义等等。

马克思是现代哲学的开创人和奠基人。马克思在19世纪中期最早以理论形式表达了人类社会第二大形态的伟大历史变革，在哲学中实现了从抽象的虚幻的人转到具体的现实的人，从抽象的彼岸世界回到人的现实世界的伟大理论转变。从此，传统哲学的历史便终结，开始进入了新的哲学时期即现代哲学的发展时期。

我国在20世纪初期就较早地接受了马克思的哲学理论。在这一理论指导下，我们取得了民主革命的伟大胜利，随后又进入社会主义的发展时期。

然而我们接受这一理论的“基础”却并不很完备。人所共知自近代以来，我国便处于落后的发展状态。广大农村以一犁一锄自然经济的生产方式为主，城市也只有落后的小工业生产和小商品经济。迄今以前，我们虽然创建了许多大工业、大农业，由于采用的是高度集中的计划经济体制，缺少现代市场经济的发展阶段，致使我们始终未能根本改变落后状态。

缺少现代市场经济的发展阶段，不只影响到我国社会生活的各个方面，更主要地是限制了我国“人”的成长和发展。我们虽然生存于现代世界，却并没有获得现代人的素质和能力，支配我们思想和行为的更多地是小农经济、小生产即自然经济条件下的那种“狭隘地域性的个人”和“狭隘人群的附属物”的习性、观念和模式。正是由于这一原因，以致我们设想以更高形态去改变社会制度、社会生活的那些原属很好的思想和措施，一经用到实际中去便不能不陷入走样、变质。例如，“一大二公”变成了吃大锅饭的平均主义组织形式，“集中统一”变成了只能按号令迈步走路的等靠要行为方式，如此等等。

马克思的哲学是现代人的意识表达，只有从“世界历史性的、真正普遍的个人”的立场才能真正理解其精髓。多年以来，无可否认，我们对他的思想和理论有许多误解、错解、甚至歪解的地方，我们把许多本不属于他的思想施加于他，我们从他的理论中识解出来的常常是我们所需要的内容。例如，在“世界观”部分，我们把他创立的实践观点搁置一旁，用的是自然本体论的方式去理解他的观点。因而便在“物质”这一最高范畴下把人还原为和物同质的存在；把“规律”变成人必须顺从自然、主观只能顺应客观的依据，以“群众”的名义泯灭个人的自主性和独立性的人格价值，等等。在认识论和历史观部分，我们讲的是“实践标准”，贯彻的却是“抽象理性”标准；我们承认生产力是决定社会发展的根本力量，在理解中通过把生产力归结为生产关系、把生产关系归结为所有制关系、把所有制关系归结为政权关系的方式，引出的是“阶级斗争为纲”、“政治统帅一切”的结论，如此等等。这些，不能不说同我们的“人”的状态是密切相关的。

党的十一届三中全会确定了实事求是的思想路线，开创了我国改革开放的发展道路；十四次代表大会又确立了实行社会主义市场经济体制的方针，使我国进一步走向世界历史的发展大道。我们可以预期，随着市场经济的发展，正像它在历史上曾经起过的作用一样，也必将改变我国社会生活的面貌，引起整个社会的全面而深刻的变革。

经济体制的转轨，要求政治、文化、意识形态也必须随之变化，即从适应计划经济的轨道转向适应市场经济的轨道。哲学当然不能例外，也不应当例外。我们在多年中用以教育人们的哲学观念、哲学理论，是适应高度集中的计划经济体制的需要而形成的，它曾经为那种体制服务得很好。我们能否设想，这样的一套理论不作任何根本的变革，同样可以适应逐渐走向独立的人的需要，也能够为市场经济的发展服务得很好，因而可以照样用它去

教育学生、干部和群众？

我以为这就是今天摆在我们面前，需要我们首先认真予以思考的问题。只有从这个问题得出应有的答案之后，下一步的工作才有可能真正的展开。

我深信，市场经济的发展能够改变人、能够改造社会，它也一定能够改造哲学。适应我国社会主义市场经济的发展，我国的哲学观念也必将发生深刻的变革。

1993年9月

市场经济与当前中国社会的发展

我们研究社会发展理论的目的，最终是要解决我国所面临的社会发展问题。从这一意义来说，中国的现实发展应当始终成为我们理论研究的实际出发点。

当前我国面临的一个重大问题，是如何尽快发展市场经济的问题。这个问题对其他一些国家尤其是发达国家，或许是不成为问题的，但对我国，由于我们过去实行的是计划经济体制，现在转入市场经济轨道，就不能不面临许多新的问题需要去思考和研究。如果再考虑到我们是在无论思想准备或理论准备都并不很充足的条件下走进现代市场社会的，在强大的市场冲击波面前致使相当一部分人陷入无所适从、认识上出现混乱的状况。而如今，我们又有了一段市场的实践，在这种情况下，我们从社会发展的理论角度对它进行一番反思就更加必要了。

有关市场经济的理论问题很多，这里只想提出与当前认识直接有关的几个问题，以期引起人们去思考和研究。

一、怎样认识市场经济的作用

市场经济，毫无疑问应属经济的活动形式。关于它的经济方面的作用，人们谈论得较多，认识也较为充分。问题是，市场经济的作用是否仅仅限于经济方面和经济活动领域？经济属于社会生活的基础领域，单从经济的作用它也会影响到社会的其他方面。但要理解和说明市场经济成为人类社会发展的不可逾越的一个历史阶段，它对整个社会生活具有强大冲击力的根源，仅仅有经济学

的认识便不够了，还需要从更广阔和更根本的方面，也就是人的生成和发展这一历史视野去认识。

经济所表现的，其实也主要还是人和人的关系。从经济学角度说，市场经济属于高度发展的商品经济，它是通过市场交换在价值规律作用下使资源配置达到优化的经济运行方式。而从历史的观点上看，这种活动方式也就是人们之间相互结合的一种社会关系的特殊表现形式。它的特殊之处就在于：它是以个人为活动主体和利益本位，属于独立个人从事自主活动的一种社会化的交往形式，也就是通常所说，由于物和物的联系而建立起来的人和社会联系。

按照马克思的观点，社会发展归根结底是人的发展，而人的发展归根结底也就是个体的发展。人的初期处于人身依赖关系，通过群体以实现人的主体性，那是表明人的力量还很软弱。当着有可能使每个都发挥自主作用之时，人便必然走向独立发展的道路，群体主体本位就会让位于个人主体本位，人类也就由此进入更高的历史阶段。

市场经济正是在这一转变过程中作为独立个人自主活动的社会交往形式产生出来的。它是个人独立活动的社会必要条件，反过来又推动了个人主体的生成。推动个人走向独立，可以说就是市场经济的主要和根本的历史作用。市场经济成为不可逾越的一种社会历史形式也主要表现为于此。

人的联系方式的变化，也就是“人”的变化。人变化了，当然就会影响整个社会生活也跟着发生变化。这就是它的巨大冲击力的来源。

个体成为主体，意味着个体生命中潜在创造能力的开发和释放，它必然会给整个社会带来巨大的动力和活力。现代世界的社会文明就是在这一基础上创造出来的，市场社会的无尽活力也是由此产生的。

推动人的发展和变化，这才是市场经济深层的社会作用，恰恰这个方面却经常为人们所忽略。我们在有了历史前鉴的今日发展市场经济，应该能够摆脱初始状态的盲目性和自发性，把人的行动提到更高的自觉性。

二、怎样认识市场经济 的负面社会作用

世间事物都有两重性，十全十美的事物是没有的。市场经济也不会例外。它有积极的历史作用，同时也具有消极性的负面社会作用。

当着它把人们从人身依赖中解脱出来推上独立发展道路的同时，就把人置于金钱的依赖关系，使人不得不屈从在物的支配之下；它确立了个人本位的社会格局，由此调动了个人的主体积极性，另一方面也就加大了利益分配差距，强化了社会分工，造成个人间的矛盾冲突，使个人向片面方向发展，如此等等。

我们必须看到它的这种两重性质，决不能因它的积极历史作用而忽视它的消极负面作用。

我们还需要了解到的是，这种双重作用犹如刀的刃背是不可能完全拆解开来的。个人独立体的实质就是人的社会化，这只有在个人本位的社会分工中才能形成。个人的自立能力主要来自“类”能力的占有，这也只有在人们通过物（劳动）的交换活动打破了自然共同体的狭隘局限，把民族地域历史发展为世界历史的条件下才能实现。所以金钱崇拜一方面造成了社会的许多祸乱，如果没有金钱权利取代人身权利，人身依附关系不可能被打破，世界历史不可能形成，个人不可能获得自主性，人格平等关系谈不到，个人主体也就不可能形成。

历史就是这样：正面作用常常寓于负面作用之中。负面作用

既是对他物的否定性，具有瓦解旧事物的功能，又是对自身的超越性，常常因它而促使事物自身走向解体，为更高的发展形式所取代。

我们只有这样去认识才能对市场经济有一个客观和全面的评价，不致因为它的负面作用便贬抑它、否定它，从而有可能采取一种正确的方针对待市场经济。

三、怎样认识市场经济中的效率和公平的关系

这个问题近来已有多篇文章讨论到，其中有很多很好的见解。我想提出的问题是：市场经济的效率来自何处，是否牺牲公平换取来的？市场经济有无自身的公平？

这个问题，在我看来仍属对市场经济活动与道德行为二元对立、经济效率与社会公平背道而驰的问题。如果认为市场经济的历史作用主要在于改变人的关系和人的存在状态，那么我们会看到，市场交往确立的独立人格主体、彼此协约交易、相互平等竞争、互为目的的手段等关系，对于人的依赖关系状态说就是走向公平关系的一个重大历史进步，而这也就是市场经济具有更高效的主要来源。至于由此造成的两极分化、贫富悬殊的那些新的不公平，应属它的负面作用问题，这正说明我们不能停止于市场经济阶段，需要推动社会更向前进，在发展中去求得解决。

“公平”只是一个历史范畴，从来不存在超历史的永恒公平。当然人们也总在追求理想的公平，公平的理想要超出人们的现存状态，这样才会具有促进历史变革的动力作用。但它也须有现实的社会发展作基础，如果根本没有实现的可能，它也不会对人们起推动的作用。人们经常会产生这类具有空想性质的公平理想和道德追求，这类理想和追求具有抽象否定现实的作用，却不可能

对现实有所建树。我们决不能以这样的幻想尺度去衡量市场经济，市场经济对这种幻想的否定也不意味着否定了公平。

市场经济在我国刚刚起步，还很不健全，甚至转轨问题尚未完全解决。这种时候出现的问题并不完全代表市场经济的本质。当前的许多问题只能从发展市场经济中去解决，也只有从市场经济的健康发展中才能解决。

四、怎样看待市场经济发展中的 宏观调控与计划指令的关系

这个问题成为值得重视的重要问题也是只对我们才存在的。因为我们过去熟悉的是计划经济的一套，多年形成的习惯在自觉不自觉地支配着我们的思想和行动。这就很容易把市场经济所需要的宏观调控同计划经济的行政指令混同起来，以计划经济的命令办法去限制或推行自主性的市场经济。

计划经济中有市场，市场经济中有计划，这已成共识。然而，计划经济的市场决不等于市场经济，市场经济中的计划也决不等于计划经济。这点却不是人人都明确地意识到了。

计划经济与市场经济属于两种经济体制。我们必须明确：它们不只是在经济运行的机制和方法上有所不同，而且在根本性质、活动主体、依据的规律以及在所表现的人和人、人和物的关系上都是不同的。计划经济是以国家为主体的控制经济，市场经济是以企业、个人为活动主体的自主经济；计划经济依据的是指令计划，市场经济必须依靠价值规律。只有明确了这种区别，才能按照符合于市场规律的要求去引导、调控市场经济，使它尽快走向健全和完善，不致由于人为地干预而妨碍市场经济的健康发展，延误体制的转轨。

适应体制转轨和社会转型，首先我们的观念必须转变。不能

以为观念只在一念之间便看轻它的转变难度。这一念之变有时甚至更加困难，但它的作用却是巨大的。

五、怎样认识“社会主义” 与“市场经济”的关系

“计划经济等于社会主义，市场经济等于资本主义”的认识已成为历史的过去。我们现在实行的是“社会主义市场经济体制”。什么是社会主义的市场经济？它应当怎样搞法？这不只对我们是新课题，历史也从无先例。这只能由我们去创造。要创造，需要去实践，也需要去研究，更需要不断去总结。

社会主义和市场经济显然属于两个不同的范畴，一是社会制度，一是经济体制。虽然如此，它们却不是彼此无关、完全独立的两个东西。我们不能这样去设想它们的结合：社会主义是一个固定的框架，可以简便地把市场经济填充进去；或者市场经济是无规定的模式，可由我们把社会主义性质随意附加上去。社会是一个有机的系统。这里的结合只能是内在的结合、相互规定的统一。要把社会主义与市场经济统一起来，在实质上就是要创造一个全新的事物。为此，我们就不仅需要转变对市场经济的原有认识，同时更需要转变原有关于社会主义的观念，进而重新建立一种从市场经济基础去发展社会主义、按社会主义方向发展市场经济的崭新观念。

实现这样的结合和统一，关键的问题是要确立统一的基础、找到相互结合之点。在我看来，当我们真正转变了关于社会主义和市场经济的原有观念之后，这样的基础和结合点就显现出来了，这就是人的关系和人的状态的改变。

按照马克思关于共产主义是自由人的自由联合体的观点，在这种社会里每个人的自由发展是一切人的自由发展的条件，很明

显，实现这点的前提首先必须把人变成独立的主体，只有个人生成为主体，才能得到他们的全面发展和自由个性。而市场经济正是为此创造条件，能够把个人普遍地培植成为具有自主能力、自由人格的一种经济活动形式和社会联系方式。从这种观点来看，今天我们发展市场经济就不但与我们的共产主义目标不相悖逆，而且正是向这个目标前进的一个必要步骤。

这里当然也存在着差别、距离乃至矛盾。市场经济并不能自发地引向共产主义。它所培植的是处于利益分割的竞争状态并具有片面性质的独立个人。市场经济还有负面作用，会造成许多新的社会问题。这些都需要发挥社会、国家的力量，通过运用法律制度、价值导向、道德约束、社会教育等手段去加以导引和控制。这个方面正是需要发挥社会主义制度的作用，显示社会主义优越性的地方。如果说资本主义是市场经济自发活动的制度化，那么，社会主义就应当充分发挥自觉性的作用，引导市场经济向健康文明的方向发展。

总之，我们决不能以二元的观点去认识社会主义与市场经济，而应当把市场经济看做社会主义生存和生长的基础，从发展市场经济中去建设社会主义，按照社会主义的方向去推动市场经济的发展。依据这种理解，在市场经济实践中共产主义的目标不是离我们更遥远，而是更靠近了。

六、怎样看待非经济活动领域 对市场经济发展的关系

确立社会主义市场经济体制，是一项牵连社会全局的重大变革，它无疑会影响到社会生活的所有领域和一切方面。从另一方面说，在这个社会大变动时期，我们的各项工作和一切事业也都应当主动而不是被动地改变自己原来的思想、行为和工作的方式，

包括重新寻求自己的社会定位，不仅是适应和配合而且起到积极促进、推动变革的作用。

但是，迎接市场经济的大潮，并不意味着每个人都要下海经商，或把一切都变成商品，投放市场拿去换取金钱。那种把文化事业一古脑儿地推向市场，让教育部门都去大搞创收，连政府部门也挂牌开办公司的做法，实在是一种误解。

市场经济具有广泛的社会意义，这并不是指它的经营方式的作用。它作为经济活动的方式只能主要限于经济的活动领域、不能也不应泛化为一切活动的方式。市场经济对非经济活动领域的深刻作用，主要来自于它对人与人关系的根本变革。如马克思所说，人怎样创造自己的（物质）生活，人也就是怎样的。经济领域塑造的人属始源性的人即原型人。随着这里人的变化，其他领域的人、人的关系也必然随之发生变化。这才是市场经济影响作用的本质。

我们理解了这点，就不会把适应市场经济变成简单地模仿它的经营方式的问题。人的变化是更为根本的变化，适应于此的改革是更为深刻的改革。这里重要的自我人格的意识，并依此去调整人际关系、工作体制、行为方式。这首先是一个人的现代化的问题，应当在这一基础上去推动整个社会走向现代化。

我们选择了社会主义市场经济的正确道路，就要沿着这个正确道路坚定不移地走下去，直到实现把中国建设成为具有自己特色的现代化的强大社会主义国家的伟大目标。

1994年8月

市场经济与当前中国哲学的发展^①

一、市场经济与人的发展

社会的发展，归根结底，就是人的个体发展，也就是个人的全面发展。马克思对此有很明确的论述。他从人的发展这个角度规定了社会形态，指出经历了三个大的发展阶段，即人的发展三个阶段。第一个阶段就是人的依赖关系。人是处于相互的固定的依赖关系当中，主要特征就是人都是以群体形态而存在的。马克思把它叫做人群共同体。在这个阶段的人，只有大写的人，单独的个人并不算人。叫做我并不是属于我自己，我是属于家族、部族、宗族的，马克思把它叫做种族群。个人只是“狭隘人群的附属物”，附属于人群里边。这个阶段包括从原始社会、奴隶社会到封建社会，甚至包括资本主义社会的初期。第二个阶段，是独立个人的生成，马克思叫做“以物的依赖性为基础的人的独立性”阶段，主要特征就是形成具有自主、自立、自律，具有独立人格的个人，马克思把它称作“世界历史性的、真正普遍的个人”，这就在《德意志意识形态》里使用的名称，按现在的语言就是个人主体的生成。第三个阶段，是属于在个人全面发展基础上已经形成

^① 这是一篇学术报告的录音整理稿。1993年8月应甘肃省社会科学院哲学研究所邀请，参加了由他们主持召开的“市场经济与人”的学术讨论会，我以学术报告形式作了长篇发言，结合市场经济与人的关系谈了有关哲学理论改革的问题。事后邓兆明研究员根据报告录音整理成稿，经过压缩后《甘肃社会科学》发表。其中讲到的一些内容，我觉得对理解市场经济与哲学的关系问题可能有一定的帮助，所以收在了这里。由于是报告录音的整理稿，整理人保持了口语特点，这次我也仍然保留了原貌。

了具有自由个性的人。“自由个性”是马克思的原话。马克思把它看做人类发展的最高形态。这个阶段的社会，马克思称作自由个人的联合体，自由人的联合体。按其实质来说，就是今天我们所理解的共产主义。按照马克思主义三个形态的分析，社会历史发展的总的目标，也就是人作为个人独立人格的生成或者全面能力的发展。至于社会的不同的形态也好，体制也好，应当说这是人发展的必要条件，也是人发展的一个结果。这两个方面，应当是完全适应的。现在我们讲人是主体，人的发展，实际上也就是人的主体生成的过程。所以，成为人或人成为主体，这两件事也是相互一致的。人不能成为主体，就不能成为一个完全的人，或者是一个真正的人。人的主体的生成，可以看做经过这样三个步骤：首先形成的是集群主体，集群主体表现人的主体能力的低下，尚在生成过程之中。第二个阶段，个人才能逐步形成主体，在个人主体发展的基础上，最后才能形成类主体。群体主体与类主体的主要差别在于个人不是主体，个人成为主体以后，在广泛的、全世界历史性的联系当中，才能形成人作为类的主体的行为。类主体带有普遍性，所以它只能在个人主体基础上才能形成。今天世界范围内提出的问题，很多都是带有类的性质，你一个国家的利益，不能光顾你一个国家的利益，要考虑全球的利益，大家都在一条船上，像这种观念，在近代已经提出人道主义，但是只有在今天才能达到人类主义。

市场经济在人的发展，在社会形态的演变当中，究竟占什么样的地位，起什么作用？市场经济不单是个经济问题，它是社会的基础问题。关于市场经济，我们不论从哪个角度说明，都能得出一个共同的结论：就是市场经济是人类或社会发展不能超越的、必须经历的一个发展阶段，市场经济的作用是别的经济形态、经济体制、经济制度无法代替的。至于市场经济究竟有什么作用，也可以从多方面去理解、去说明，因为它的作用本来是多方面的。我

们今天所能达到的生产社会化、政治民主化、行为的法制化、科技的现代化、思想的自由化，这些都和市场经济高度发展有直接、密切的关系。那么从哲学来说，市场经济主要的历史作用，就在于创造独立的个人，用马克思的话说，就是狭隘的个人为世界历史性的真正普遍的个人所代替。这句话是马克思用来说明市场经济在世界历史性的交往当中所起的主要的作用。在这样的基础上才建立了人们之间，也可以叫做世界历史性那种全面依赖的联系、社会性的联系，促使民族历史、地域历史向世界历史的转变，才会有今天的世界，有现代世界、现代社会、现代文明。从这个意义说，不经过市场经济的发展，不可能打破由自然形成的那种人身依附的、等级从属的狭隘的群体关系。马克思把它叫做狭隘的共同体，甚至叫做虚假的共同体。那是一种片面依赖的固定的关系。不经过市场经济的发展，也不能形成独立性的个人的自我人格。个人的生命的活动不能成为他自己意志的对象，就没有独立的人格。

为什么只有经过市场经济的发展，独立的个人才能形成，用别的方式、别的形式不能代替？这个问题，马克思讲过一句话：“人是只有在社会中才能独立的动物”。这个社会是指特定的社会发展阶段，人才能逐渐形成独立的个人。马克思还有一句话：每一个单独个人解放的程度，也就是独立的程度，是与历史完全转变为世界历史的程度一致的。就这一点来说，独立的个人只有在把民族的历史、地域的历史转变为世界历史这样的市场经济高度发展的条件下，才可能形成。为什么？我仅用三点说明：

第一点，就是社会分工。市场经济以分工为前提。它既是社会分工的产物，又是社会分工进一步发展的一个基础，市场经济的发展与社会分工的发展，是相互适应的。市场经济的发展就意味着社会分工的深化发展。分工具有两重性，具有双重的作用。一方面，它把人孤立化了。分工就是使各自搞各自的，分成不同的

行业、职业，劳动被分解为彼此独立的私人劳动，利益也被分成个人彼此之间相互对立的利益主体，这就形成人与人之间的冲突，这就把人分离开来。另一方面，市场经济又把人们纳入社会性的、相互依赖的关系当中。因为分工的另一面，就是形成人与人之间的相互需要，我生产的东西不能完全满足我的需要，我所需要的东西，必须由别人替我生产，这样就必然形成一个相互依赖关系，所以人与人之间处于这样一个相互需要关系，也促使人处于一个全面依赖的关系。同时，分工也就使单个人的活动成为世界历史性的活动，每个人的活动都和整个世界范围所有的生产活动挂钩，结合在一起。个人的活动成为世界历史性的活动，这也是马克思的原话。马克思的分析，对我们今天理解市场经济是有好处的，为什么非在分工当中，独立的个人才能生成，除了你的独立劳动之外，马克思要分析的有这样的道理，在古代社会一个人的需要，都要由他自己动手来生产，就是说他什么都得会干，这样看来，他很能干，实质上，马克思认为这个原始性的丰富性是空疏的，也就是说虚假的丰富性，实际上他什么也干不好，什么能力都不全面具备。只有在分工的条件下，个人能力才能发展，在这个意义上说，分工造成的普遍交往，在每一个人身上，目的和手段都统一了。一个人为别人服务，同时也就是为自己服务，他要想为自己服务，他同时必须充当别人的手段。这就是相互需要的关系，在这个意义上讲，个人才成为自己生命活动的主体，个人生命活动才成为自己意志的对象，同时，个人生命活动又得到了社会普遍的意义和身分，也是他人生存的需要。这就把所有的人联系在一起了。这就是分工的特点。分工在这个意义上说，既造成了独立的个人，马克思叫做把个人独立化了；同时，又把所有个人用一种新的社会性联系把它联系在一起了。这是别的所不能代替的。

第二点，马克思提出，通过对物的依赖形成个人的独立。在市场经济条件下，物的依赖是指的财富，指金钱，指货币，和以

前自然经济条件下，对人身的依赖相比，在性质上根本不同。这种对物的依赖也有两重性。一方面由于对物的依赖形成了金钱拜物教，一方面因为这个物作为财富，它是自己劳动的产物、劳动的产品、劳动的结果。依赖于物，也就意味着，依赖于自己劳动的产品，依赖自己的劳动，具有自我依赖性质。还有一点是，这个物，在这里是社会关系的物化形态。原来的社会关系，马克思叫做是自然形成的，按着血缘、按着自然分工所形成的那样一种关系。通过对物所体现的这种社会关系的依赖，这里的社会关系便脱离了人身，变成一种客观存在的，具有客观性、具有独立性的一种实体。对于这种物的依赖，打破了人身的依赖才可能形成人与人之间普遍的，马克思所说的全面的相互的依赖关系。对于物的依赖，就等于说从对于身外自然依赖转向了对于自身劳动的依赖，把对于人身内自然的依赖又转变为对于身外社会联系的依赖，这是一个重大的进步，也是别的不可代替的。金钱拜物具有两重性。人也有两重性。什么是人？传统的回答叫做：一半禽兽，一半天使，因为人来自于自然，当然有禽兽性。另外，人总有人的一种追求，这就表现人的“天使”性。追求某种理想要有某种信仰，总是从看得见的东西追求某种看不见的东西，如果没有这一点，人就不叫做人，市场经济就是金钱在社会上的普及，把人的两面性都焕发出来了。市场经济是一种自立经济，应当有健全的法制。我们对物的依赖，这是一个人的发展不可少的必经的阶段。

第三点，价值规律的支配。自然经济条件下的活动是靠自然调节，市场经济的活动靠价值规律自发调节。当然，到了产品经济，就由人有意识地自觉地调节，现在我们没有达到这个阶段。自然经济是一种靠天吃饭的经济。自然经济条件下，起主要作用的是自然的本能联系。可以这样说，在自然经济条件下，有一只看不见的手，操纵着人们的活动，支配着人们的命运，但是这“两

只手”的性质不一样，自然经济条件下那一只手，是先定的、客观的，与人的活动没有内在的联系。一场大风暴来了不管你张三李四，同样受灾害，它不考虑你的状况，与你的活动不挂钩，但是，价值规律的支配作用就不一样了，这一只看不见的手所反映的是社会的需求，是客观化的主观需求，它也是一种外力自发的起作用，但是它是内在于人的活动中的外力，也就是说它是体现在人活动当中的一种规律，它所起的作用并不是先天的决定，而是在运行的过程当中所形成的一种必然的联系；它也不是一种固定不变的决定，而是在随机变化当中不断起调整作用，它对待一切利益都是均等的，但是在这里头个人在规律的支配下，究竟达到什么样的结局、结果，却是与个人活动直接相关的，是由它所选择的因素起作用的。个人活动或行为的状况，决定于你个人的思想、素质，也决定于你个人的机遇。这些条件组合在一起，才形成你的命运。在这个意义上说，个人是参与选择的，你的命运从一定意义说是掌握在你的手里的，如果你的信息灵通，掌握了市场经济运行规律，在大多数情况下，总是成功的；如相反，就不一定。从这个意义上说只有经过价值规律的作用，经过市场经济这个阶段，人才真正能够学会驾驭规律、运用规律，掌握自己的命运。市场经济活动是一所大学校，锻炼人成长，锻炼了个人，使人摸清客观规律，然后怎样有意识地运用这个规律，去获得自己行为的成功。这一点，可以叫做天命与人事的统一，这是历史的重大进步，是无法代替的。总之，人不经过市场经济阶段，就不能形成独立的个人，也就没有现代社会从独立的个人出发所有的一切，如民主、科技、法制等等，就都谈不到了。

二、人与哲学的发展

市场经济与哲学的关系。如果把哲学与人的关系理解好，哲

学与市场经济的关系也就清楚了。自有哲学那天起，人们一直在争论究竟什么是哲学，看法不一。根据我现在的看法，哲学说穿了，就是人对自己的一种理解，我把它叫做自我意识的理论。哲学的作用，主要就在于它要帮助人们理解好、把握好人自己，以便使人能按照适合于自己发展的状况的观点，即人的观点，去活动、去行为、去认识外部世界、处理各种问题。这样充分发挥人作为人所应有的创造性，这就是哲学的作用。哲学应当启发人自觉意识到人在世间应当怎样去做，所以哲学体现了人的观点，我们用哲学观点去看问题，就是用人的观点或适应现在发展状况的人的观点去看待一切问题。在历史上，人是怎么样的，可以说哲学基本上就是怎么样的，人的存在方式、生活方式，决定了人的观念的方式或思维的方式。哲学历史的那些矛盾、争论，总是要出现相互补充的对立的观点，有唯物论，就有唯心论，有唯理论，就有经验论，等等。这些其实都是表现人所固有的矛盾，人是世间最大的一个“二律背反”式的矛盾存在，它来自于自然又超越于自然，有自然性，又有超自然性，有肉体，又有灵魂，肉体引人通向于自然，灵魂引人通向天国，通向形而上学。这些特点反映到哲学里边，当然就要形成这样那样相互补充的，又相互对立的两种观点，就使历史上常出现颠倒的世界观。哲学的特点，都是反映人的特点。从这个意义上来说，现在我们所讲的哲学是世界观，应当说就是用人的观点去看那个世界的模样，人所处的条件状况，它所追求的理想世界或模式。

哲学的世界观，和科学的世界观是不一样的，哲学的世界观与宗教的世界观也不一样，过去我们为了批判宗教世界观，往往把哲学世界观理解为科学世界观，这就与我们理解的哲学有关，往往就把马克思主义哲学的真实思想掩盖住了。人类进入文明的时代，即进入奴隶社会以后，就产生了哲学，因为这时人已经开始意识到自己是人。并且要去追求人的生活、人的理想。西方哲学

的第一个命题，是在德尔菲的神庙前面的石碑上刻着的那一句话“认识你自己”。从苏格拉底、柏拉图就开始转向人世的研究，探索人自己。哲学的发展与人的发展状况是相适应的。我们把全部哲学的发展，大体可以分成两种哲学。现在比较流行的说法，一个叫传统哲学，一个叫现代哲学。黑格尔以前的，大体上可以把它概括到传统哲学里边。从马克思以后的，叫做现代哲学。传统哲学和现代哲学的根本区别就在于抽象化的人与具体的人的对立，虚幻的人和现实的人的对立。传统哲学的特点就是把人抽象化了。是从抽象化的人的观点去理解世界而形成的一套理论。传统哲学是从本原或试图追究那种本真的人，它不满足于对现存的人的认识，却要追根溯源，追来追去，追到最终的本原，它已经不是人，比如，我们要追溯鸡蛋从哪里来，你不能从鸡蛋本身，你要超出鸡蛋本身，追溯到小鸡那里去。如果你要再问小鸡的来源，那一定是非鸡，从非鸡产生小鸡，同样是这样一个道理。传统哲学的思考方式就是这样。从本原，追求本真，结果就追求到非人。把非人当做真正的人，把人变成不是人了。按照德谟克里特的观点来看，什么是人，人的本真就是原子，不过是一种更加精致的原子而已。按照柏拉图的观点，什么是人，人就是一种理念，最高的理念，等等。以这种思考方式，把人追溯到非人存在，反过来，又试图从先于人存在的绝对本体当中引申出人的一切行为根据。如果本真的人是非人的存在，那么这个根据就是预先规定在非人的里边了，这就是传统哲学所讲的本体。概括来说，它的主题、对象是追求终极存在，永恒本体，绝对真理，它试图投靠身外权威，在人以外去寻找一个更高的权威，总是相信本体的先定，人的后天的一切本质事先就给你规定好了。这样哲学就变成一种客体中心论，外在决定论，本质先定论，人变成从属的存在。外在决定论，人的活动都是由人的身外，先天来规定的；先定本质论，本质总是预先就存在的；抽象理论性，哲学的意义作用就在

于从先定的本质推论出结论，发现了先天的原则，然后演生出结论。这就是传统哲学的基本特点和基本思考方式。为什么传统哲学以这种方式去研究人，把人抽象呢？就是因为传统哲学，基本上是反映了自然经济，小生产状况下的人的本性、人的追求、人的理想的一种理论。它所反映的哲学所表现的一些特点，和自然经济条件下的人的发展状况，完全是一致的。因为在自然经济条件下的人，本来就是发育不完全的，也就是说抽象的。个人都不是独立的，仅仅具有原始的丰富性，空疏性，实质上是一种片面性。人对自然的关系有两面性，人对自然一方面有肯定性的关系，这表现在自然是人生存的基础，人需要依赖于自然而生存。人还有对自然否定性的关系。动物简单地肯定自然，自然提供的吃掉就成了。人恰恰是在否定自然原有的形态的活动当中，才突破性地成为人的，在人身上所表现的真正人的特点不是对自然的肯定性，恰恰是对自然的否定性。但是，在自然经济条件下，人虽然已经是人，脱离动物界了，人的生存方式跟动物在很大程度上还没有原则差别。这就表现在，主要靠肯定自然获得自己的生存。这就形成在自然经济条件下，人的状况完全处于自然的威力之下，人的否定性还不具有现实性，还是属于人的理想、追求的目标。在这个意义上，反映这样的人的状况的哲学理论，必然要把人的现实本性变成理想的目标。在现实中拿不到的东西，它希望在终极中拿到。这种理论，在自然经济条件下，完全适应人的状况，对人也有很大的鼓舞作用。但是当人发展以后就不成了。所以现代哲学，从19世纪新兴起的哲学就不能再接受这种哲学理论。从马克思开始，包括尼采、叔本华等早期哲学家，现代哲学都反对传统哲学那种思辨的形而上学。15世纪到16世纪以后，市场经济发展起来，再加上工业革命，引起活动方式的变革，自然经济转向制造经济，到后工业社会，就是今天我们的创造经济，在这种条件下，人不但有能力实现自己的愿望，而且也有力量控制自己的

命运，人不能再忍受屈从于外部权威由先在本质决定命运的那种哲学理论了。人要求自立，要求自主，哲学也要求自立，要求自主，要建立真正反映人自立性、自主性、自律性、自由性的理论，这就是现代哲学。人发生变化，人的观念也跟着变化了。我们从这几年市场经济发展以来的变化看出，人成长壮大、有力量了。用自然经济条件下那种人的眼光去看世界，看自然，自然总是捉弄人的一种强大异己力量。你对它毫无办法。用市场经济的眼光去看世界，再不把它看做不可征服的异己力量了。相反地变成了自己的财富。这就是马克思所讲的人化自然。世界也不是异于人的存在，而是人的身边存在。这种世界已经踏上人的足迹，对象化了人的本质力量。哲学表达世界观就不能象原来那样，把它作为异己的、外在的、先定的，操纵人的命运的那样世界来对待了。而是把它看做人的认识、改造的对象来对待，过去咱们受某些理论框框的束缚，往往不愿从这个角度去理解。其实，从现代人的观念来看，绝对不是我们现在哲学所讲的那样世界的面貌，那样的世界恰好正是古代哲学或传统哲学所反映的自然经济条件下一种世界的图画。人给自己所确定的对象，实际都对象化着自己的本质。你自己没有达到那样的本质，你就不可能把它作为本质的对象。世世代代九寨沟都有人，那是什么样的人呢？从生活上来说，与动物差不多。他们没有从旅游观念出发的审美意识，现代人之所以发现一个新的旅游景点，实际上是人获得新的本质以后，对象性质发生了变化，从今天人的观点来看，是赚钱的对象。唯心论有一个著名的论断：比如，天上的月亮，唯心论说，月亮是与我而共在的，与我的意志融合面成的，我不存在，月亮也就不存在。我同意批判这个论断。但把这个对象与我们的意识活动连在一块考虑的话，我们看到的月亮是怎样的呢？就是那么大的一个圆盘，把它形容为磨盘，一个明镜，月牙……，这是我们感觉的对象。假如地球上根本没有人，月亮能不能表现一种磨盘、明镜、

月牙的对象存在呢？从这个意义上来说，你的认识对象一旦进入你的认识范围，就已经体现了你的本质。这就是我以此说明为什么从传统哲学到现代哲学，人们对世界的看法发生这么大的变化。关键在于人变化了。从传统哲学到现代哲学的转变，可以说就是人对待人和世界的态度方式发生了变化而在理论观点上的一种反映。当然这里要说明，现在西方哲学思潮，和马克思主义哲学不完全一样，这里是从它们的共性来说。这里形成的一系列问题都发生变化。哲学对象发生了变化，再不是关心那种渺无人烟的本体世界了，对象就转向于人们现实生活的世界。现在我们讲的是现实世界，或者说街市的世界，不再是那种遥远的与人无关的世界了。哲学主题也发生了变化，哲学不再追求终极存在，永恒本质，绝对真理，而转向注重人的生存活动、人的存在方式、人的现实处境的问题。马克思主义理论很明确，就是人的解放的理论。看马克思的书，很少看到马克思谈终极存在是什么？他在《德意志意识形态》中开宗明义：人类历史第一批有生命的个人开始往下研究，研究人的世界发展或人类的发展。哲学思考方式也发生了变化。现在不再去争论谁是第一性，谁是第二性，这个关系还存在，但已经不是很重要了。概括地说，从传统哲学到现代哲学的一系列理论转向：从一维取向转到多维取向；从群体本位转向个体本位，现代哲学所考虑的问题，都是讲个人体验的世界，个人生活世界，本位也发生了变化；从先天命定论转向后天选择论；从投靠外在权威转向发挥内在权威；从绝对主义转向相对原则；从客体论转向价值论；从抽象理性主义转向批判理性主义等等。总之，适应人的发展变化，哲学也经历了从传统哲学到现代哲学这样的一个转变。

三、市场经济的发展和我国哲学观念的变革

咱们奉行的是马克思主义哲学，马克思是现代哲学的创始人、奠基人。马克思是从市场经济高度发展的远景，深刻地总结了市场经济这个社会阶段，它的利、弊各方面的社会矛盾，形成了他的哲学理论，经济学理论，科学社会主义理论。这种理论完全反映了现代人的观念。在反映现代人的理想和追求，对传统哲学采取批判否定的态度上，它跟西方哲学是一致的，只是对传统哲学否定的东西不一样，马克思是立足未来去看过去，所以在否定当中有继承，从人的根本活动中反映现代人的性格和特点。而西方哲学往往各抓一面，各抓一点，去表达现代人的状况。马克思主义哲学是反映现代精神的精华，当然应当推动我国走上世界历史，走向未来，应当在社会主义建设中取得重大胜利。可是，建国以后，这种理论却不断地使我们陷入错误。比如说，长期以来我们强调理论与实践相统一的，为什么我们的理论与世界历史，与时代要求不合拍？我们越强调主观要符合客观，要从客观出发，要尊重客观规律，我们却越犯主观主义的错误，唯意志论的错误；我们越普及辩证法，形而上学越猖獗；我们越强调人民群众是英雄，领袖崇拜、领袖迷信越严重；我们越讲实事求是，在许多问题上反而不实事求是；我们强调经济是基础，经济基础决定上层建筑，越贯彻政治决定论，政治统帅一切；承认实践高于理论，却越实行抽象的理性标准，等等。这是值得我们深思的。为什么我们以马克思主义哲学为名称的理论，越学它，在现实中越碰壁。在“文化大革命”达到了极端，把中国经济引向了崩溃的边缘。当然，原因是多方面的，马克思主义哲学理论，它反映现代市场经济高度发展的那个条件下所形成的，具有独立的个人要求全而发展的那种理想、愿望、追求，我们只有站在现代

市场经济发展的那个人的立场上才能理解这种理论。相反，如果我们还是站在自然经济状况下，从人与人依赖关系中的抽象共同体那个立场上是不可能真正理解这个理论的，即使你念出了那个词句，也把握不了它的精髓。马克思的理论相当大的一部分是在批判资本主义已经暴露出来的社会矛盾和社会弊端的基础上写出来的理论。怎样解决这些弊端，可以从两个立场去理解，一个立场从形成独立个人以后，在这个基础上追求个人全面发展，以这个原则来批判资本主义。这种批判当然引向集体主义，共产主义。相反地，如果站在封建的、小农经济的、平均主义的、大锅饭的立场，去看待资本主义，绝对不一样。恐怕很多问题上要回到原始共同体，如宗族、部族、家族、国家等即马克思所说的虚假共同体。这样，就会得出两种完全相反的结果或结论。应该说，前苏联学者从斯大林，包括斯大林在内，对马克思主义思想的接受，就是在俄罗斯的土地上，处在农奴制及其影响没有完全消除的那样条件下，来理解马克思主义哲学，所以很多问题在他们手里边已经变形走样了。这种理论给我国造成很大危害，甚至使苏联垮台，几十个小时就使苏联这样的国家在地图上抹掉了，是造成这个祸害的原因之一。对从苏联过来的这种理论，不做根本的改造，小修小补解决不了根本问题。要把它与马克思的哲学思想区别开来。现在应当按照马克思的原来思想重新理解我们现在所奉行的这套理论，不要把这套理论看成都是马克思的观点和理论。应当从现时代的要求出发，进一步推进马克思主义理论，对我们现在这种理论存在的问题已是重新认识的时候了。要想进一步推动市场经济的发展，就必须推动理论也要有一个大的发展。首先应当重新认识现有的理论，弄清楚这种理论在哪些方面变形走样？总的来说，马克思在哲学上最重大的贡献，就是从抽象的人转向具体的人。马克思批判以往哲学特别强调它们所有那些理论的弊病都是来自把人抽象化了。所以马克思要求把人还原到现实的、具体的人，这是马克思理论的立足点、基点。

马克思理论作为人类解放的理论,也是从这点出发的,就是要解决这样人的一些问题。在这点上,马克思主义哲学非常明确体现了它的核心就是人。但是马克思是怎样观察人,怎样把人具体化呢?马克思抓住了人的生存的一个根本活动,这就是劳动生产。概括为实践观点,马克思从实践观点来理解人,这样就把人看做生活在一定历史条件下现实活动当中的人。克服以前对人抽象化的观点。实践观点应当看做是马克思在哲学理论上最重大的贡献。马克思在哲学上所有新的创造都来自于实践观点。由于各个方面贯彻了实践观点,必然引起整个哲学理论革命性的变革。从这个意义上说,如果抓不住具体的人,现实的人,抓不住实践这个核心概念,就不可能真正理解马克思的思想。那就必然把马克思主义哲学经过改造以后倒退回去,变成旧唯物主义。我认为苏联学者就是这样,必然用传统哲学框架去理解马克思的思想,这样就在他们哲学理论里边,关于像哲学的性质、哲学的主题、哲学的思考方式等等,都引向到历史倒退,倒退到18世纪法国启蒙哲学家的水平。当然还夹杂其他的,有黑格尔的,直观唯物论的,包括近代以来经验论的。按照我们现在所理解的哲学,开宗明义,首先规定哲学是世界观。世界观是干什么的?实际上回答世界之奥秘,回答世界归根到底是什么,世界是怎样发展到今天,也就是给世界构造一个完整的图画。而这些正是传统哲学的任务,传统哲学的特点,在这样前提下,也把哲学引向追求什么终极,什么永恒,什么绝对。我们的物质概念就是一种永恒,就是一种绝对吗。我们把它作为最高本体,然后试图从它引申出我们行为的根据,我们的一切思维方式。从苏联引进的哲学,整个学完以后,给我们建立的最深刻的观念,即这种哲学理论所体现的基本倾向:就在于要你相信一切都是客观规律呀,物质呀,都是不以人们意志为转移,在处理这些关系问题上,总的倾向就是在人与自然的关系上,要承认自然是老大,自然第一;客观与主观关系上,客观是老大,客观第一;活动与规律关系上,规律

是老大,规律第一;真理与价值关系上,要承认求真是第一的,价值要服从真理;自由和必然的关系,要承认必然性第一,自由应服从自然;情欲与理性关系,理性是老大,情欲要服从理性等等。这个倾向在某种意义上,也就是客体中心论,客观决定论,外在决定论,先在本质论的一个翻版。按照这种方式来处理,人什么时候都听自然的话,按照自然的方式去活动,那就没有人。人被失落了,也就是把人抽象化。因为人与自然的关系,本来有一个逆转关系。原来自然是主宰人的,人的实践活动恰好相反,把“关系”逆转了。实践就意味着要把自然变成人的改造现象,在对象中灌注人的目的。在实践活动中,人变成老大,变成主体。如果还要强调客观第一,这人实际就变成同动物一样的存在。这种哲学理论不可能反映现代人的需求,所以人们感到它离我们太远,解决不了现实生活的问题。

在前苏联学者的手中,马克思主义哲学已经变成了脱离现实,远离生活,背离时代,以不食人间烟火的天使为人性假定的一种理性主义哲学。在这种哲学里边,实践(观点)这一马克思的重大发现,没有作为一个核心概念来对待。而把抽象的自然原则作为整个哲学的前提。这样哲学就变成了不是贯彻实践的原则,而是贯彻抽象理性原则,我们在现实生活中,因此总是把原则看得比生活更重要、更真实。如果原则和生活发生了冲突,我们宁可牺牲生活,也要维持原则,这叫做坚持真理。那么,实践到哪里去了呢?实践在过去的理论里边被驱逐到认识论的一个小角落。过去从苏联引进来的书,只在讲到检验真理标准的时候,才讲实践。讲到认识的本性的时候都不讲实践,认识的本性没有反映实践的本性。虽然我们说,认识来源于实践,但实践在认识当中没有打下自己的印记。我们关于认识的解释跟旧唯物论的解释基本是一样的。所有这些说明这种理论是倒退,除实践这一部分理论以外,其余,凡是不贯彻实践观点和思维方式的那些理论统统变成退回到旧哲学理论原理那里去了。

还有许多理论观点,是我们执行高度集中的计划经济体制的需要,也都把它改造过了。很多理论是马克思的思想,但是为了适应我们高度集中计划经济体制的要求,解释、理解都不一样了。比如,物质这个概念,在我们哲学体系里边是最高的范畴。把它作为观察一切问题贯彻始终的出发点,这就意味着要把一切事物都还原回基本上是同体的存在。因为在始初的物质存在面前,大家都是一样,不分彼此、你我。如果说,在现实当中,人们在吃大锅饭,在我们哲学理论里边也让人和动物在物质范畴下同吃一锅饭。在物质前提下人没有特殊性,重物抑人,失落了人。

又比如:群众是历史唯物论一个重要概念。但是在群众决定一切的名义下,我们过去的教科书,理论里边不讲个人的作用,没有个人的差别,没有特殊人格,也没有人的个性。把许多人划归在一起堆成一个大堆,这就是群众,是个集合概念。那么作为群众的人格化身的就是领袖。我们讲的个人不是群众当中的单个人的个人,个人只是指领袖的个人,而领袖实质上是群众人格的一个代表,群众人格化的一个表现。(所以,这次我就考虑市场经济与人关系,特别发挥一下独立的个人这个概念。这个概念是马克思提的。马克思在许多地方反复强调地讲,个人在整个历史发展中是基础,是一个主体)在这种理论指导下会指导出怎样的实践呢?这个答案就很自然了。只有改造这种理论,然后才可能与世界历史接轨,才能做到这一点。

在粉碎“四人帮”以后,这种理论所造成的危害已经十分明显了。怎么想办法跳出这个困境,解脱这种理论的束缚,使实践解放出来,让它能大踏步地发展,当时是一个很大的难题。这样就出现了“两个凡是”的讨论,当时要解决这个问题,要找到一种理论去解决对理论的教条主义态度,使人们能够从“两个凡是”的禁锢中解放出来,还是很费脑筋、很困难的一件事。后来发现了,在马克思的理论里边有实践是检验真理的标准这样一个原理,这一下就找到

了法宝。这个法宝才是真马克思主义哲学。按照这条原则,就是在实践与理论的关系当中,不是理论、抽象原则是老大,不能首先考虑概念原则,而应当首先考虑现实生活需要,这就是实践原则。贯彻实践标准,实践应当放在第一位。实践和认识或理论发生了冲突,应当让理论首先服从实践。根据这样的原则,困境就跳出来了。当时展开真理标准大讨论,经过这个讨论,实践从那种理论神话束缚当中解放了出来,从此才有改革开放十几年的大好局面,没有这一步,不可能有今天。

实践是检验真理的标准是哲学命题。哲学命题起着扭转乾坤的重大作用,这不是哲学发挥了作用吗?如果仔细想一想,这是一种什么样的作用?这种作用就是坚持实践是检验真理惟一标准的这个命题,首先就要把理论神话打倒,过去讲的那套理论,首先靠边站,放在一边,现在我们讲实践,让实践创出一条路来。再不能按照你那个抽象理性原则的理论来束缚手脚了,来限制我的行动了。从这个意义上说,这是哲学所发挥的一种自我否定作用。哲学靠这一命题把自身否定了,然后才解放了实践。应当说这既是哲学自身的胜利,也是哲学自身的失败。这就证明你原来那套理论,除了实践是检验真理标准的这个原则以外,剩下那些对实践的好处就不大了,所以在真理标准讨论,三中全会以后,接着我们贯彻实事求是思想路线,改革开放,这就出现了一个理论在时间和空间上的空白。那么实践怎么发展,正是在这样情况下,提出“猫论”,还有“摸着石头过河”。这就是当时一个不可避免的处境。最初,摸着石头过河。摸着石头过河,跟着感觉走,至少你可以找到厕所、食堂。你闻着气味就可以找到了。而这两样正好是人的生存、生活最必需的东西。过去那种理论,你说它什么堂皇,什么原则,恰好它找不到食堂,找不到厕所。这是最关键的。抛开它,应当说是个势所必然。当然“摸着石头过河”只是在理论中断的空当中暂时起作用,不能完全依赖它解决中国现代化或者社会主义市场经济这个问题。现在

开始强调理论,但现在我觉得对理论还是不够重视。哲学的悲剧就在这个地方。哲学用自我否定的原则把自己打倒,实际还没有倒,然后又立起来了。但是它没有醒悟,实践醒悟了,抛开你那种抽象理性原则,追求生活实践的原则,有了很大发展。可是我们的哲学理论还在坚持那个玄思的理性原则。这种状况必须改变。总的说,当前一个核心任务是推动哲学观念适应我们国家现代化事业的发展,这些观念要发生根本的变革。

我最初做的工作还是由自发逐渐走向自觉。原来很不明确市场经济的作用这么大,因为那时还没有市场经济这个观念,那时把市场经济、商品经济和资本主义分不开,《德意志意识形态》读了多遍,实际上根本没有理解。正是这次为了写这篇文章,重新看了几遍,一看发现那里头对市场经济,比如交往关系,讲得非常明确,而且地位放得非常高,就是使地域性历史变成世界性历史,什么个人变成狭隘群体的附属物,什么个人变成世界历史性普遍性的个人,过去看过的在头脑里不挂号,就因为那时自己的观念还在自然经济、小农思想支配下去读书,读了不懂。我个人思想不断变化,也可能再变,现在还不是最后结论。大体上可以说,原来从本体论学习哲学,以后在人们的启发下,走上从认识论理解马克思主义哲学,后来适应历史的推动,走向从实践论去理解马克思主义哲学。现在我又进入到从人论去理解实践论,理解认识论,理解本体论,就是理解哲学。把马克思主义哲学人本化比把这种哲学物本化要更好,更接近我们的生活,我主张,应当从人去理解哲学。应当让哲学首先关心人、解决人的问题。哲学要解决的是人对自我的觉醒。促使人们去觉醒,发挥现代人的作用、功能,这就是我现在达到的认识。

1993年8月

正确理解马克思的“社会主义”观

一、有必要重新审查我们关于“社会主义”的传统观念

前苏联和我国半个多世纪的实践充分证明，已往我们对“社会主义”并没有真正理解。这点我们必须老实地承认。

这不等于说我们关于社会主义没有我们的理论认识。问题正是在于，我们不但有从我们所处的社会历史条件和政治需要所形成的“社会主义”观念，而且正是从这种理论认识出发才导致了以往的那种社会主义实践。实践既已陷入困境，那就表明它所实践的那种理论观念既不符合历史前进和时代发展的要求，也不符合马克思当初创立的社会主义学说，在今天就应当从理论上进行反省和重新认识。

我们要敢于正视理论问题，而不能采取回避态度。理论问题必须理论地去解决，不能仅仅凭靠实践自发地解决。今天我们虽然按照时代要求已经走上改革开放道路，我们的实践已经挣脱了以往传统观念的禁锢，并形成了“建设有中国特色的社会主义”的初步理论，这并不等于就是“社会主义”一般理论认识的完全解决。人们不时地还在发问“究竟什么是社会主义？”思考未来的社会目标应当如何等等问题，就说明了这点。在许多人的头脑里，用来衡量今日现实的那个标尺，实际上还是沿袭关于“社会主义”的旧有观念，因而使他们常常在思想上陷入困惑不解，在行动上踟蹰不前。这里更不必去说利用旧日理论观念为改革开放和“建设

有中国特色的社会主义”实践制造障碍的也大有人在的情况了。

所以，破除支配人们头脑多年的关于社会主义的旧日传统观念，重新理解“社会主义”的本质和内涵，树立起真正符合时代要求因而也是真正属于马克思的社会主义观念，乃是势所必然，也是刻不容缓的事。现在已到了果断地转变观念和澄清理论认识的时候，早一日转变，少走一日弯路，自觉地转变，可以减少被迫转变中不得不付出的那种不必要的代价。

二、确立社会主义观念必须分清 两种根本对立的思想原则

理解社会主义，首先有一个思想前提问题，这就是从抽象的普遍理性原则和道德规定出发、还是从历史前提和现实实践出发去看待社会主义的问题。这是两种完全不同的原则和出发点。从不同的原则出发，所形成的社会主义观念必然是性质根本不同的两种观念。

人间世界从来就不是尽如人意的，以往的社会更是仅仅属于极少数人的自由天堂，所以追求一种平等自由、符合永恒正义原则的“大同世界”，历来都是人们的至上的愿望。在人类尚无力量支配自己命运的条件下，这种向往反映到哲学上，便形成了具有宗教性质的仰赖身外权威、相信本质前定、追求永恒正义的抽象理性主义的哲学原则。人们把现实的愿望凝结为一种“善”的绝对规定，把现实的行为看做某种先定本质的实践。传统的思想方式和行为方式都具有原则先行，时时考虑原则根据、事事追问原则规定的本质和特点。以既定原则为出发点就是以抽象理性为标准。以往哲学形而上学的任务就是要去发现这样的原则，为人们的思想和行为提供先验的准则。这就决定了传统的哲学理论都具有准宗教的性质，在本质上便是教条主义的。

在马克思的时代已有过多种社会主义、共产主义学说，但它们大都属于“空想”性质的理论。它们所以具有空想的性质，就因为贯彻的是抽象的理性原则，那种“社会主义”或“共产主义”作为美好的理想和愿望，仅仅是从永恒的正义原则和抽象的概念规定中导引出来的某种主观的规定。

马克思的社会主义学说与它们完全不同。马克思不是从什么普遍理性、永恒正义、道德需求、概念规定出发得出社会主义、共产主义结论的；恰恰相反，他的学说正是破除这种理性抽象原则的产物和结果。马克思在他的思想形成时期一开始就向世人明确地宣告：“我们不想教条式地预料未来，而只是希望在批判旧世界中发现新世界”^①。这就表明，马克思贯彻的是从现实生活条件出发的实践原则，坚决反对并摈弃那种从理性的抽象原则出发的教条主义做法。

什么是在批判旧世界中发现新世界？马克思面对的是已经发展到相当高度的资本主义现实。所谓在批判旧世界中去发现新世界，具体说来就是：在资本主义所创造的人类现代高度文明的基础上，去克服资本主义自身无法消除的弊端和弊病，这样建立起来的社会自然就是比资本主义更高级、更优越的“新世界”，从社会形态说这就是社会主义和共产主义。这里不是要去想象生活目标，因而也就不存在什么永恒正义和理性原则问题，它所需要的只是批判地对待现实的资本主义。

马克思在说明他所理解的社会主义和共产主义时进一步指出：“共产主义对我们来说不是应当确立的状况，不是现实应当与之相适应的理想。我们所称为共产主义的是那种消灭现存状况的现实的运动。这个运动的条件是由现有的前提产生的。”^②这里所谓“现有的前提”显然是指资本主义所获得的历史成就和局限说

① ② 《马克思恩格斯全集》第1卷，人民出版社1956年版，第416、40—41页。

的。

共产主义学说从“空想”到“科学”的转变，首先是世界观的转变，即从抽象理性原则向现实实践原则的转变。我们要真正理解马克思的社会主义思想，同样必须经历这个世界观的转变。只有从现实的实践原则才能理解马克思的“社会主义”真谛；如果我们运用抽象理性原则去对待马克思的“社会主义”，那就不可避免地会使它从“科学”再转回到“空想”中去。我以为，这就是前苏联和我国过去在几十年中为什么会把马克思的学说变成一种完全背离现实生活逻辑、一味追求虚幻目标的“社会主义”的重要原因。

抽象理性哲学统治人们的思想长达几千年，已经深入人们的骨髓，至今仍在自觉或不自觉支配着人们的思想和行为。我们提倡“实事求是”，在思想和行动中又经常违背实事求是，往往打着实事求是的旗号犯主观主义和意志主义的错误，在许多情况下也都是因为这个抽象理性原则在作怪。遇事不首先去考虑生存发展的需要是什么，而是首先追问它“姓”什么、符合什么普遍原则；以致忘掉了我们追求的真实目的，常常把手段变成第一位的东西，为了原则而牺牲现实的生活。这就是它的重要表现之一。多年来我们名义上坚持的是马克思的世界观哲学，我们也是在这个名义下对人们进行世界观教育的，实际上这个哲学世界观早从前苏联学者的手中就已走样变质，被按照传统哲学的理性原则改铸过了。所以才出现那种愈是进行唯物论教育唯心主义愈泛滥、愈是全民学习辩证法而形而上学愈猖獗的奇怪现象。

三、理解社会主义的关键在于正确把握它与资本主义的关系

社会主义以资本主义的存在和发展为基础，马克思提出社会主义的学说也以资本主义的历史实践为基本前提。社会主义与资

本主义具有密切不可分的关系。如果没有资本主义所获得的高度发展的现代文明成果，那就很难谈到社会主义的问题。脱离开资本主义创造的文明基础的社会主义，决不是马克思所说的社会主义。

从这种观点看来，社会主义与资本主义当然处于对立的关系中，但这种对立决不是抽象的对立，只能是一种具体对立的关系；社会主义也毫无疑问地是对资本主义的否定，同样地，这种否定也决不是抽象的否定，必然是一种具体否定的关系。具体的对立是同一中的对立，它意味着社会主义与资本主义同时又处在相互渗透、内在统一，即通常所说“你中有我，我中有你”的联系之中。事实上，社会主义也只能从资本主义获得自己的内容、取得自己的规定性。社会主义包含了这些内容而又超越了它的限界，这就是社会主义对资本主义的否定。这样的否定是具体的否定，它是从内部对资本主义的扬弃，而不是从外部对资本主义的抽象的排斥和否定。具体否定意味着肯定中的否定，否定同时也就是在更高形式中的肯定。

所以，社会主义与资本主义并不像人们过去所想象的那样是绝对不相容的、界线绝对分明的抽象对立关系。道理十分简单，社会主义只是资本主义在发展中的自身超越，也可以说就是消除了自身弊端、获得合理形式的资本主义，在它内部如果不能容纳作为现代文明成果化身的资本主义，它怎么能够成为高于资本主义、优越于资本主义的社会？所以，在社会主义社会中看到某些资本主义的东西，完全不必大惊小怪。

我们过去并不是这样理解的。贯彻普遍理性、永恒正义的原则，我们恰恰是把社会主义与资本主义看成了抽象的对立关系和抽象的否定关系。我们处处要同资本主义划清界线、要同资本主义“对着干”，深怕同资本主义沾上边。我们曾经以为，不管身处何种发展阶段和何种历史状况，只要同资本主义划清了界线，实

行与资本主义相反的原则，那就是“社会主义”。因此才出现把“建设”社会主义归结为只是排斥资本主义、同资本主义对着干、让资本主义在我国“绝种”，乃至达到“宁要社会主义的草，也不要资本主义的苗”的极端的做法。在那些时日里，凡是与“资本主义”沾过边的东西，统统要被铲除掉，连个“尾巴”也不能留。铲除的结果，给我们留下了什么呢？社会的落后、共同的贫穷加上一个抽象的“社会主义”原则。为了抽象原则而宁肯牺牲现实生活，贯彻的正是旧哲学的抽象理性标准，它同马克思的社会主义思想相去何等遥远，怎么还能认为是在坚持实践马克思的思想理论呢！回到马克思的思想理论，在这里就意味着回到现实的生活实践中来，为此必须根本改变以往那种奠基于超现实的理性原则和概念规定的“社会主义”观念。党的十一届三中全会的伟大历史意义正是表现在这里。

四、转变社会主义观念的同时也 必须转变对资本主义的观念

重新理解社会主义，也需要重新去认识资本主义，转变对资本主义的观念。

这个问题同前面的问题紧密相联。过去我们之所以不能全面地理解社会主义与资本主义的关系，那样地排斥资本主义的东西、深怕同资本主义沾上边，就因为我们对资本主义也缺乏历史的和全面的观点。我们把资本主义和雇佣劳动的制度往往看做历史上不可容忍的最坏制度，连带地把它所创造的一切成果也都看做沾满了罪恶，于是在我们的观念里“资本主义”便成了万恶之渊藪，惟恐避之而不及。这种把资本主义简单等同于罪恶的观点也不是马克思的观点。

资本主义当然有它的弊端和弊病，马克思因此几乎花费了毕

生主要精力去批判和揭露资本主义的内在矛盾。但资本主义作为一种社会制度，在人类历史的发展中首先是一种重大的社会进步。在资本和雇佣劳动基础上，它使生产高度社会化，创造了规模宏大的生产资料和交换手段、世界历史性的广泛交往关系、先前世代无法比拟的高度发展的生产力、现代化的科技和文明等等。即使盛行于资本主义社会的金钱关系也有它的重大的历史进步作用。正是通过货币的崇拜才排挤了宗法的等级从属关系，通过对物的依赖才打破了封建式的人身依赖，造成个人独立发展、人们相对平等的关系。因此，只有从封建主义的立场去看，资本主义才是一种可怕又可憎的洪水猛兽，因为它正是封建主义的克星。

马克思从历史唯物主义即人类历史前进发展的观点首先肯定的是它的历史功绩和贡献。马克思那样重视对资本主义本质和规律的研究，是因为那里存在着值得花费主要精力去进行研究的重大理由。只是为了进一步发扬资本主义所创造的宝贵财富和成果，使它不致为资本主义狭隘关系的局限所埋葬，马克思才会花费那样大的精力去“批判”资本主义。马克思所批判的，集中到一点上来说，就是社会化生产和资本主义占有的不相容性，在马克思看来，这是造成现代社会一切冲突的主要根源。但这一矛盾以生产高度的社会性质为前提，是只有在资本主义把生产力发展到空前巨大的规模之后才会显现出障碍作用，因而必须去加以克服的。在这一基础上克服了资本主义的矛盾，自然就会进入更高的社会主义、共产主义社会形态。

我们不能抽象地谈论资本主义的矛盾，不能只看到资本主义的弊病，更不能把资本主义就看成（等同于）弊病。资本主义的弊病是生长在资本主义发展起来的强壮的身体上的。只有具备了身体，才会生长出这种病，也才会显示出弊病。更重要的一点是，这样的身体不只是会生出弊病，而且也只有从这样的身体上才能生长出“社会主义”来。

我们如果坚持社会历史是一个规律性的发展过程，那就不能不承认：正像资本主义是从封建社会的内部结构产生出来的一样，社会主义在这种意义上也只能从资本主义社会基础发展出来。封建主义的“发展”就是封建社会的自我否定；同样地，资本主义的“发展”也就是资本主义社会的自我否定。马克思所说的社会主义的历史必然性正是生根于此，也只能奠基于此。

马克思在《共产党宣言》一书中就指出过，实行共产主义所要做的，许多不过是资本主义社会在它自身发展中正在做的，或以扭曲形式已经成为客观事实的事情，例如消灭私有制就是如此。马克思回答人们的责难说：“你们一听到我们要消灭私有制，就惊慌起来。但是，在你们的现存社会里，私有财产对十分之九的成员来说已经被消灭了；这种私有制之所以存在，正是因为私有财产对十分之九的成员来说已经不存在。”像小资产的和小农的财产，这种财产“用不着我们去消灭，工业的发展已经把它消灭了，而且每天都在消灭它”^①。其他一些问题也具有类似的性质。当前的事实也有力地证明，在前苏联和我国的“社会主义”环境中作为目标未能解决的某些问题，在现代发达国家通过资本主义的发展反而得到部分地解决或接近于解决，如三大差别问题等等就是如此。所以，所谓创造新世界的任务，从马克思的观点看来，不过就是“解放那些在旧的正在崩溃的资产阶级社会里孕育着的新的社会因素”^②。马克思的这些观点我们所以难以把握，这同我们在思想里依照抽象理性原则，预先已把社会主义看做是对资本主义的抽象否定这点具有直接的关系。

国民党当年在向群众作宣传时，把“共产主义”描绘成洪水猛兽，简直可怕至极，我们曾经当做笑柄来谈论。我们是马克思

① ②《马克思恩格斯选集》第1卷，人民出版社1972年版，第265—267页；第2卷，人民出版社1972年版，第37页。

主义者，怎么能够也把“资本主义”视同洪水猛兽，那样地惧怕它呢！对资本主义的恐惧病不应当是我们的心理反应。我们不是从封建立场、而是要从更高立场去否定资本主义，凡是它创造出的好的东西都会有利于我们的发展，我们同时还要把它提高到新的更高的形态，有什么理由要惧怕将被代替和否定的比我们更低级的东西呢！

改革开放以来我们已经解除了许多禁锢，开始利用资本主义的某些成果，并大胆提出了也要学习资本主义长处的口号。但这些都是在经过剥离、使它们同资本主义脱钩之后才敢大胆采用的，例如商品经济、市场经济、股份制等等。这样做是必要的，但也表明我们对资本主义仍然怀有戒心，虽然已不再把它看做洪水猛兽，至少，还抽象地当做与社会主义哪怕是初级阶段的社会主义绝对不相容的东西。这种剥离的办法从目前看来当然很有效果，但毕竟很有限度。如果凡经“资本主义”染指过的东西必须清洗干净以后才去使用，那就会把人类很多现代文明成果排斥在外，总有一天会走到极限，面临有必要借鉴和吸收而又难以同“资本主义”清洗干净的问题。有些问题在经济领域还比较容易做到，在社会领域问题就会更复杂了。所以，这只能使问题推迟，我们终究不会跳过转变“资本主义”与“社会主义”抽象对立观念的这一关口。

五、社会主义必须以人的独立发展为 其现实基础和前提条件

社会的发展归根结底是人的发展，而人的发展归根结底就是个人的发展。社会主义、共产主义所以是比资本主义更高发展的历史阶段，从根本意义来说，就在于它是个人获得独立性以后的自由人的联合体，因而能够为一切个人的全面发展和自由人格的

发挥提供最充裕的社会条件。

封建主义、资本主义、社会主义或共产主义，它们都不过是人在不同发展阶段所采取的社会联结形式。人的发展是社会发展的根本目标。社会的形式不过是人的发展所必需的内在条件。因此，人是什么样的，社会的联结形式也便是什么样的；随着人的成长和变化，社会的形式也必然会跟着发生变更。这就是人类的历史。

关于人的发展状况，马克思曾经指出有三种形态。第一种是从自然发生的“人的依赖关系”，在这最初的形态中个人没有独立性，人主要以大写的群体形态的“人”而存在；到第二个发展阶段才形成普遍的个人，马克思称这一形态为“以物的依赖性为基础的人的独立性”；第三个阶段，马克思称作“建立在个人全面发展和他们共同的社会生产能力成为他们的社会财富这一基础上的自由个性”^①。

人的这三种形态同时也就是三种不同的基本社会形态。第一个形态指前资本主义诸社会形式，资本主义属于第二个形态，第三种形态便是共产主义。

由此我们便可以了解，资本主义作为高度发展的商品——市场经济的社会形式，它在历史发展中的主要作用，就是促成独立个人的生成。也可以说，资本主义就是以独立个人的活动为基础自发形成的一种社会联系形式。资本主义社会发展起来的大工业生产、自由贸易、世界市场、自由竞争、社会分工、科学技术以及民主法制政治等等，都是为破除血缘和地缘等自然纽带形成的人身依附关系，促使个人走上自立、自主独立发展道路所必要的条件。这就是马克思所说“资产阶级在历史上曾经起过非常革命的作用”的基本内容。

^① 《马克思恩格斯全集》第46卷（上），人民出版社1980年版，第102—103页。

由于资本主义是以私有制为基础自发形成的一种社会形式，它为独立个人所能提供的活动领域、发展条件是有限度的，而且这一切又大都是以扭曲的形式而实现的。所以它的作用也仅仅在于促成独立个人的生成，这样的个人一旦形成，它的历史作用也就终结，在个人的进一步发展它不但不能起促进作用，而且会变成严重的障碍。在这时，资本主义就必须让位于更高的社会形态，这就是共产主义。

马克思在分析人的发展形态时明确指出，第二个形态即“以物的依赖性为基础的人的独立性”这一阶段，其主要的意义就在于“为第三个阶段创造条件”。共产主义是独立个人形成之后自觉建立起来的社会形式，只有在这里才能为一切个人自由而全面的发展提供最充裕、最优越的条件。所以马克思在《共产党宣言》中总结这一新社会的本质时作了这样的概括：“代替那存在着阶级和阶级对立的资产阶级旧社会的，将是这样一个联合体，在那里，每个人的自由发展是一切人的自由发展的条件。”^①

六、中国应在世界历史发展的轨道中走出自己建设社会主义的道路

中国进入现代历史的起点很低。新中国建立时“还大约有百分之九十左右的分散的个体的农业经济和手工业经济”。我们是一个落后的国家，至今与世界发达的资本主义国家还有着相当大的一段距离。对这点我们必须从心底认帐。这不只表现了我们在物质财富、精神文明方面的差距，主要的是说明我们的“人”的差距，也就是说，在我们这样的落后国家独立的个人还有待形成。这种落后不能不影响到并表现于经济、政治、文化等社会的各个方

^① 《马克思恩格斯选集》第1卷，人民出版社1972年版，第273页。

面。

后进国家有后进国家不利的方面，但也有它有利的方面。其中一个重要的有利条件就是：我们有可以借鉴、学习的榜样在前，因而具有选择性更大的自由度。在许多方面，我们可以避免自发性、盲目性，更多地发挥自觉性。但这就要求有坚强的更能反映现实发展需求和高瞻远瞩的主观指导。

历史是有重复性的，但历史却不会走回头路。我们今天没有必要也不可能去走资本主义已经经历过的老路。全盘西化、照搬西方，是绝对行不通的。这正像当年的全盘苏化行不通是同样的道理。我们应适应我们的状况、循着我们自己的历史走出自己发展社会主义的道路，这是惟一可行的出路。

但历史毕竟是一个规律性的发展过程。这里的规律性从根本上说来，就表现在社会创造的一切形式都必须适于推动人的成长和发展这一根本目标；而人的成长和发展是一个从初级到高级循序渐进和多方面关系协调共进的过程，它不可能一蹴而就，也不可能顾一头舍其他单而突进。人是一种历史性的积淀，也只能是历史的产物。今天的人类已达到高度文明化的水平，但婴儿胚胎的生成尽管采取很不相同的时空形式，仍然不得走完人类曾经走过的进化历程才能到达此岸。我们在工作中必须善于分辨，哪些事情是通过政权的力量能够做到的，哪些是历史发展不可越过的必经阶段。我们不能光凭好心的愿望去办事，意志不能等同于规律、也取代不了规律。这方面已有过沉痛的历史教训，作为付出的高昂学费我们应当从中学到更多的东西。

今天我们面临的任务有许多。社会主义必须发展生产力、创造更多更丰富的物质财富。这是解决我国十数亿人口生活温饱、使我们的国家富裕强盛的大事。我们也必须大力抓好精神文明的建设、现代民主和法制的建设。但这些都的最终目的都是为了“解放人”，这点始终不应忘记和忽略。根本的目标应当放到培植、发展

独立的人，进而创造使每个人都能获得自由全面发展的条件这一根本点上。我们应当明确地从此出发去安排各种活动，以此为尺度去衡量各项工作的成效。

马克思说，人的“任何一种解放都是把人的世界和人的关系还给人自己”^①。解放人，从当前我国现状说可以认为下面是两项急迫的重要任务：一是要把人从自然纽带形成的人身依附的关系、观念中解放出来，使他们成为具有独立活动能力的自立的人，这是我国数千年宗法制度遗留给我们的历史任务；一是从多年集权的计划经济体制所养成的一切等待上面指示、仰靠上面调拨的依赖心理和习惯的束缚中解放出来，使他们成为敢于用自己头脑思考问题、能够独立发挥自己聪明才智的自由个人。

我们相信，中国人是聪明的、勤劳的、有能力的，只要创造出使每个人都能发挥他们的聪明才智、贡献他们的创造力量的社会条件，我们一定会走出新路，在落后的社会基础上用最短的时间建设起先进的社会主义制度，为人类创造出奇迹来。而这点正是我们当前从事的改革实践所要达到的真正目标。

1993年12月

^① 《马克思恩格斯全集》第1卷，人民出版社1956年版，第443页。

关于社会发展问题的哲学沉思^①

记者：高先生，听说您最近在哲学思考中很注重社会发展问题的研究。因为这是个几十年来受到国际社会普遍关注的问题，也是近年来我国理论界探讨的一个热点，所以大家都很有趣，很想听听您对有关问题的见解。

答：这些年来，我一直在从事哲学体系改革和哲学观念变革的研究，按我的理解，哲学的发展就在于人的观念的变革，人应当是哲学永恒的主题。研究人就必须研究人的发展，研究人的发展就会很自然地进入对社会发展问题的思考，应该说这是哲学思考题中本有之意。

目前，在对社会发展研究的观念上有两种现象很值得注意。

一个是人们通常把社会发展理论看成是二战以后才形成的新理论。其实，社会发展始终是困扰人类的重大理论课题。从柏拉图到黑格尔再到现代，几乎每位关心人类命运的思想家都在他们的著作中阐发了用以回答其时代课题的社会发展理论。可以说，这是自从人类开始尝试把对现实生活的思考给以理论形态之日起就在做的事情。只是二战以后，由于各方面的原因，使得发展问题变得更为突出，更明显地成为时代的难点，使得解决它们的要求变得更为迫切，从而理论也就随着时代的需要内容越来越丰富、阵容越来越浩大了。这点正好表明，当今人类已走上了自觉地发展自我本质的道路。

另一个是，一提到社会发展研究，人们常会不假思索地把它

① 这是一篇采访稿，记者肖凡整理。

归结到社会学领域。其实，社会发展研究是一种跨学科的综合性的研究。虽然不同学科领域中具有不同特长的研究者，发挥自己的学科优势提出了许多具有不同特色的社会发展理论，像经济学发展理论、未来学发展理论、社会学发展理论、政治学发展理论、战略学发展理论、文化学发展理论等等，这些研究都很有价值。但其中都不能不涉及综合性的内容，因而到一定程度便会极自然地浮现出诸如发展观、发展的一般性规律等根本性的理论需要，这就要进入哲学思考的层次了。一段时期以来，哲学在这方面的研究显得相对薄弱一些，这是因为二战以后，面对创伤惨重、百废待兴，各种社会矛盾激烈冲突的社会状况和危机四伏的发展困境，人们急于寻找具体而又捷径的出路，在各方面都表现出实用主义的倾向，再也没有耐心像近代以前那样去追问社会发展的本质啊、规律了等等，也不愿再去借助逻辑思辨建构理论体系了。大家都直面各种问题探究解答办法，于是便出现了一系列微观、局部、具体的发展理论和发展模型等。应该说这是社会和时代需要的表现，也是个必要的过程。

现在，各种类别的社会发展理论从各种不同角度提出并力图回答人类所遇到的各种问题，但是，无论就全局而言还是就局部而言，社会发展问题都是总体性的。正像罗马俱乐部的学者们所说的，这是个“全球问题综合体”，各种各样的问题相互缠绕、扭结在一起，牵一发而动全身。对任何个别问题的不当解决，有时甚至在局部看来是适当的解决，都可能在不久的将来或地球村的某个角落出现难于消解的后患，把人类从一种发展困境导入另一种发展困境。因此我认为，即使是关于某个个别领域、个别对象的社会问题研究，也都应把它放到社会发展的总体联系中去加以考察，然后才能做出真实而具体的回答。这就要求确立一种总体的社会发展观和社会发展问题的总体性方法论。当代一些西方思想家像弗·佩鲁、马尔库塞、哈贝玛斯、池田大作和汤因比、皮

尔森等，也都提出了这样的研究意向。

在我国，尽管对社会发展问题的研究一直以某种形态持续着，但现在我们所谈论的这种意义下的社会发展理论毕竟起步较晚。所以，我们应该注意吸取西方此类研究中的教训和经验成果以便少走弯路。我所要强调的是，社会发展是哲学当然的研究内容，哲学家应当参与这种研究。这对于改变过去哲学只注重抽象理论玄思的研究状况也是有好处的。

记者：您认为在社会发展问题的哲学研究中最根本的问题是什么？现在我们哲学中所应进行的社会发展问题研究与传统哲学及其他学科中此类研究有什么异同？

答：在我看来，社会发展从根本上说就是人的发展，而人也应该是哲学的真实主题和它全部的发展奥秘。如果这样理解，我们就找到了一个把二者联结起来的中介，以及理论的基础和根本点。

前面我说过，对于社会发展问题的研究在我国一直以某种形式持续着，这就是几十年来从未间断过的教科书历史唯物主义的形式。客观地说，这确实是一种社会发展理论，并且也确实容纳了马克思主义的一些基本观点。但由于传统思想的支配，特别是受斯大林模式的影响，整个理论走向了抽象化、教条化、静态化的僵死的研究方向。传统哲学总是从自然本体论出发，眼光向外探寻人及社会发展的先天根据和动力，不但要为社会规定出先验的发展模式，而且还要规定出整齐划一的发展路线。在这种哲学中一切都被抽象化了，社会变成一种抽象的结构、框架的关系，只见这种结构、框架和关系在一种抽象的模式中运动，而作为发展主体的、活生生的人却不见了。正是在这个意义上我们曾经说过，在我们的理论中人被失落了。

另外，社会发展本身是个错综复杂的系统工程。系统中各个局部、各个环节出现的具体问题肯定需要一些具有实证性质的理

论和方法来解决，但是由于社会发展的系统整体性，决定了对局部、环节和区域中的完全是对应性的头痛医头、脚痛医脚式的解决办法肯定不利于整个社会全面、平衡的发展。这就不仅要求哲学来研究社会发展问题，而且要求各部门、各学科的发展研究借鉴和引入哲学层次的研究。这两者的连接点集中在“人”上，因为人是它们共同的对象和主题。

前一段大家都不约而同地注意到了马克思的实践观点，兴起了实践唯物主义的讨论热潮。这个讨论实质上就是要改变过去的哲学思考方式，摆脱传统模式的束缚，从现实的社会需要出发去安排哲学的内容。从我的认识来看，马克思提出实践观点的根本意义就在于，为我们具体地把握人，克服关于人的抽象化观点，即把人理解成现实的活生生的人，提供了一种基本的观点和方法。只要我们坚持贯彻这一思维方式，我们就可以做到使抽象的哲学理论通向我们生活的现实世界，即解决过去长期未能解决的理论与实践相统一的问题；同时也能使哲学对社会发展问题的研究抓住根本点，避免陷入局部细节而失去整体的思考。

记者：那么，依您谈到的这些观点，针对当前中国改革开放的现实，社会发展方面主要应该注意些什么问题呢？

答：中国是个发展中国家，在国际社会整个政治、经济体系中处于相对不利的发展地位，这就使我们面临更多的发展难题和更为严峻的发展困境。改革开放十几年了，但由于许多历史和现实的原因，使得目前的发展状况仍然难以盲目乐观。可以说还是千头万绪、百业待举。

“十四大”确立了在中国“建设社会主义市场经济”的战略目标，这是一个具有重大历史意义的决策，它将引起我国社会生活全面而深刻的变革。在这千头万绪中最首要的东西是什么？最迫切需要解决的问题是什么呢？对此，邓小平同志指出了首先要解放和发展生产力。这是科学的理论判断，也是正确的现实选择。对

此，如果进一步思考，问个为什么，也就是问一下为什么今天要实行市场经济体制、解放和发展生产力？我们发现，关键还是个人的问题。可以说解放生产力根本上就是解放人。

关于市场经济的作用和意义，如果从哲学这一视角去认识，它的根本的历史作用就在于培植和促进马克思所说的“世界历史性的普遍的个人”的生成。如果说社会发展归根结底是人的发展，那么人的发展归根结底也可以说就是个人的发展。把个人从原来那种作为“狭隘人群共同体的附属物”的地位中解放出来，形成具有自立、自主、自律性质的独立人格的个人，使每个人都能发挥出主动性、积极性和创造性，这是市场经济在历史上曾经起到过的根本作用，是人类进入到近代在不长的时期内创造出超过以往年代所创造的总和的巨大生产力的根本原因，也是我国改革开放十几年来取得举世瞩目重大成就的根本原因。

我们今天应该清醒地认识到，发展市场经济固然有多方面的意义和作用，但应当把解放个人看做是它的根本。一切变革归根结底是人的变革，这既是改革的目标，也是改革的动力。如果人没变，其他一切最终都会落空。所以这个问题应该放到各种改革工作的核心去考虑。

这方面，我国是十分落后的，独立的个人从未形成。在漫长的封建宗法制度下，我们有的只是皇帝、国戚、贵族、官宦和布衣；若干年来统一僵硬的计划经济及“一大二公”的公社制度，又使许多人养成只知向上伸手，等、靠、要，混吃集体大锅饭、照本宣科、照章办事，听从命令迈步走路的依赖习惯。个人缺乏自我人格、缺乏创造性内驱力，社会缺乏鼓励竞争、鼓励创造的宽松环境，这是我国生产力长期落后、发展缓慢的根本原因。

市场经济发展目标的确立，从体制上给出了解放个人、发展独立人格的前提。但应该注意的是，解放个人，不是解放少数个别人，而是解放一切个人。个别人的优先发展在任何社会制度下

都能做到，但这却不是人格的真正解放。我们所说的解放，必须在人与人之间建立起一种普遍的、真正的平等关系。否则，处于非独立人群中的少数个人是不可能获得真正意义上的健康人格的。因为健康的独立人格不只是生活贫富、地位高低所能标志的，更与对其他人的支配及对其他人利益的占有绝不相容。处于非健康社会结构中的少数优越个体，固然可以借助一定的人群共同体取得一定的独有权利，但这只是结构性部件的功能性表现，与其个人的人格无关。一旦撤消了他所依附的结构背景，其固有的人格本性即会暴露无遗。

从我国目前的情况看，独立个人的发展还相当初级，需要进一步大胆的鼓励和解放。市场经济目标的确立，为这种发展开辟了广阔而现实的前景。从族群主体中分离出自由个体，打破固定化的、狭隘的人身依附关系，是市场经济所具有的优势，也是只能由充分发展的市场经济才能提供出来的优势。

人的问题是个大问题，是个关键问题。现代化的社会只能由现代化的人来创造，现代化的人只能在现代化的社会中培养和生成。这是我们在研究发展问题时应该树立的基本观念，也是应当明确地落到实处，落实到行动上的观念。

1993年10月

只有依据客观规律才能发挥 人的主观能动作用

“理论战线”1958年第9期上，刊登了题为“发挥上层建筑的力量为过渡到共产主义准备条件”的文章。在这篇文章中，作者提出了一个很有现实意义的问题。人们如何对待客观规律的问题，在本质上也就是如何更大地和更好地发挥人的主观能动作用的问题。1958年是我国社会主义建设飞跃发展的一年。在这大跃进的一年中，充分表现出了：在党领导下已经成为生活主人的劳动群众，一旦解放了思想、破除了迷信，发挥出冲天的干劲，将会创造出多么宏伟的奇迹来！为了更进一步加速我国建设的步伐，从理论上来认识和总结这一年所以取得如此伟大成就的原因，更大地发挥人的主观能动作用，是非常迫切、非常有意义的一件事。从这个意义说来，作者在文章中所表示出的愿望，即想要更大地发挥意识形态和政治上层建筑的作用，以便为向共产主义过渡迅速准备好条件的愿望，应该说是好的。

可惜的是，作者却未能把这个愿望建筑在科学分析的基础上，未能以正确的态度来对待去年大跃进的事实。特别是，在那篇文章中所作的结论，或者说是提出的肯定的意见，即关于人能够消灭客观规律的问题，更是极其错误的。

作者在那篇文章里表现了明显的思想混乱：一方面极力强调必须发挥人的主观能动作用、思想的作用、政治的作用，另一方面却又否定了人借以发挥主观能动作用的现实基础和前提。这个思想混乱表明了作者未能透过我国大跃进的现象抓住事实的本质，也表明了作者并未弄清“主观能动作用”的内容、基础这个根本性的理论问题。由于这两个方面，特别是由于作者在这个最

重要的问题上是完全错误的，也就不能不使这篇文章的论点陷入主观主义的和主观唯心论的深渊中了。

“规律支配人”，人又有能动作用，这看来是多么的矛盾。矛盾着，然而却又统一着。

辩证唯物论和一切唯心论根本不同的一点是，认为历史的发展既不是由上帝的意志支配着的，又不是由各个不同人的不同意志、愿望、行动所构成的偶然事件的堆积。历史的发展由历史本身的客观规律支配着。在这一点上，人类历史的发展和自然界的发展在本质上是一样的，因而马克思称历史的发展为“自然——历史”的过程。这就是说，历史的发展同样是一个不依人们的意志为转移的客观的过程。或如恩格斯所说的，“在历史领域内活动的无数的个别意向，在大多数场合下所引起的并不是所期望的后果，而是完全另一种的、往往恰恰相反的东西，因而，这些动机，对终极的结果只有从属的意义”。^①

但是，辩证唯物论和机械唯物论又完全不同。我们认为，既然历史进程是服从内在的一般法则的，然而、历史终究是由人、人的活动构成的。所谓社会发展规律，也就是支配着和贯穿于人的活动中的那种客观的必然性。没有人的活动就没有什么所谓社会规律了，也无所谓社会规律的作用了。“凡推动人们行动起来的一切，必然都要经过他们的头脑”（恩格斯），社会历史的发展是由人来推动的，社会历史的发展规律是通过人的活动实现出来的。因此马克思主义认为，是人们自己在创造自己的历史。

既然社会的发展是由人来推动的，社会的发展规律是通过人的活动发生作用的，而人是赋有意识并抱有一定目的的人，既然人的活动——包括人们意识的作用——是推动社会发展和实现社会发展规律的“内部”（即内在）的条件而不是什么附加的条件，

^① 恩格斯：《费尔巴哈与德国古典哲学的终结》人民出版社1955年版，第55页。

那么，人们活动的内容、性质如何，就不仅能够加速或延缓社会发展的作用；并且，在历史发展的各个事件的结果上，也必然要加上它的烙印。

分析开来看，社会的发展可以说有两方面的作用：客观的规律的作用，人的主观意识和活动的作用。从社会发展的一般进程说，是由客观规律决定着，但历史过程的具体实现，如快慢、程度，事件的局部面貌，则是由人的活动的作用决定着。历史事件和历史变化就是这两方面统一的结果（但这两方面决不是分别对社会发展起作用的，更不是分别独立活动的）。

这就是说，历史既然是规律发展的过程，都是由能动的人创造的，这也就是关于人的能动作用问题。唯条件论者之所以错误，就在于不懂得人是社会发展中的能动的条件。

了解了历史发展的这种一般的联系，也就容易弄清主观能动作用的基础、内容以及极限的问题了。作者得出人能消灭规律的结论，无非是想说明人的作用非常之大，以致大到可以决定历史的方向和一般进程；从理论方面说，是想以此扩大人的主观能动作用的极限，并补充以新的内容——可以消灭规律。然而，作者却没有探讨甚至提出关于主观能动作用的基础和客观内容的问题。而不把这两个问题联系起来，关于主观能动作用究竟大到什么限度的问题，是根本不能得到解决的。事实上，正由于作者只看到了规律的作用和人的作用的对立方面，忽略了二者相互渗透的统一方面，才做出了那个可以消灭客观规律的结论。

人究竟能不能消灭客观规律呢？为了弄清这个问题，必须先弄清什么是主观能动性的问题。

所谓主观能动性，自然是相对于客观规律说的。人并不是规律的奴隶，也不单纯是实现规律的工具。在这个意义上，是把人的活动和规律的作用对立起来看的。人不仅能够加速或延缓社会发展的进程，而且直接影响着或决定着历史变化的局部的具体面

貌。但是，也决不能把这二者的对立绝对化。必须明确，所谓主观能动性，决不是指人可以背弃和脱离客观规律的活动而说的。这是二元论的观点。人所以能够加速或延缓社会历史的发展进程，首先是以它了解、体现、实现客观规律的要求和掌握、运用客观规律的程度为转移的。只有人们自觉地依据客观规律，驾驭它、运用它，才能促进历史的发展，发挥人的能动作用。由此也可以说，人的能动性就是从依据客观规律的基础上产生的。不论是自觉或不自觉，要想改变自然界、推进历史的发展，都必须依据客观规律而行动，并且，越能自觉地驾驭运用和依靠客观规律，越能发挥能动作用。回想一下，1958年的成就是如何取得的呢？除了由于在经济上社会主义革命的胜利这一点以外，就是因为人们的思想解放了，因而发挥出了创造一切的冲天干劲。然而思想解放决不是胡思乱想，恰恰相反，正是打破了各种各样的束缚，使人们充分意识到了我国建设事业必须高速发展的客观要求。党所提出的要“以虚带实”，要“政治挂帅”，它的意义也就在使人们的行动能够达到充分的自觉。

从人的这个能动作用就可以了解，它不但不排斥客观规律对人的活动的主导作用，而正是以自觉地实现社会前进运动的客观规律的要求为基础和内容的。认为人能够消灭客观规律，同时也就要承认人能够创造客观规律，这就不可避免地会得出下而这两个结论：第一，可以由人的意志、愿望随意安排社会历史进程；第二，人可以站在规律之前去指挥规律，创造某些规律，消灭某些规律。因此，所谓人能消灭规律必须以这点为前提：在规律被“消灭”的条件还根本不具备的时候，在取代旧规律的新规律发生作用的条件尚不具备的时候。否则，那也就谈不到由于人的“能动作用”而消灭规律了。但这样恰恰就把人的活动和客观规律的作用绝对对立起来了，而这种绝对的对立，就使人的活动在根本上失掉了“能动”的客观基础，因而也就根本发挥不出它的能动

作用了。

当然，在人类历史发展的长途上，那些支配一定阶段历史发展的规律，是要消失的。因为这些规律只是在特定的条件下发生作用，在这些条件逐步消失的时候，也就是在新的规律的条件逐步形成的时候，它就必然要消失。并且，所有这一切变化，还都是（而且必须是）通过人的活动来实现的。人不创造新的条件，新的规律不会起作用；人不去消灭另一些条件，旧的规律也决不会退出历史舞台。现在那些社会主义革命的基础已经具备甚至成熟了的国家，所以还没有使社会主义变成现实，也就是因为这个原因。但问题是，第一，这个旧规律让位于新规律的变化是否在毫无客观条件的前提下实现的呢？第二，这个变化的要求是否纯粹由主观的愿望和意志提出的呢？如果能够肯定这两点，那就要作出人能够消灭客观规律的结论，然而，肯定这两点与辩证唯物论的基本观点，从而也就与事实是根本对立的。

所谓社会发展是“自然的历史的过程”，也就是说历史的进程是服从于他所固有的、内在的一般法则的。人们所期望的东西只有在他符合于这个一般法则的要求时，才能够实现。这也包括一个规律让位于另一个规律的变化。只有在一个规律让位于另一个规律的客观根据具备了的时候，人们才可能去创造出那些使一个消失、另一个发生作用的条件。由资本主义向社会主义的过渡、由社会主义向共产主义的过渡以及这些过渡中的规律的交替变化都是如此。很明显，共产主义是人类最高的理想，在过去也曾有过不少先进人物向往着这样的社会，但为什么只有在今天才有可能使其逐步实现呢？这并不是由于人们缺乏这样的愿望，也不是由于人们缺少“能动”的活动，根本原因是由于客观规律所决定的。难道我们今天不认为“按需分配”是比“按劳分配”更高的原则吗？但为什么我们不能在现在就创造出实现按需分配的“条件”来呢？追根还得追到客观规律，是客观规律决定了它必须逐步来实

现。如果承认了人们可以不依据规律的要求去消灭某个规律，那就会得出结论：现在帝国主义也有可能创造出使“条条大道通向共产主义”这个规律归于消灭的条件来。事实上，帝国主义资产阶级非常希望做到这一点，他们也在极力创造这样的条件，如制造紧张局势、到处建立军事基地、攻击社会主义制度等等，使用了各种手段，但却无论如何也不可能做到这一点，最后消灭的，归根还是他们自己。

这也不是说，在规律面前人们毫无作用。人的活动必须依据规律是一回事，人又可以支配规律、运用规律。这里所强调的是，人只有在承认客观规律支配作用的基础上才能够驾驭规律、运用规律，从而发挥人的主观能动性。由于规律不是自动消失的，它消失的条件要靠人的活动去创造，这里，即在规律“消灭”这一点上，人也是有着巨大的能动性可以发挥的。在六中全会的决议里，提出了为向共产主义过渡创造条件的伟大号召，这个号召将动员我国人民发挥出更大的革命干劲，加速我国向共产主义迈进的步伐。只要全国人民在党的领导下充分尊重客观规律并发挥主观能动作用，这个条件一定能够早日准备好。这是毫无疑义的。这说明了人的主观能动性可以通过创造条件和消灭条件加速客观规律的“消灭”。

特别是，人们要依据客观规律而活动，客观规律不是自动跑到人的头脑中去被人认识的，为了认识客观规律，必须先行动。认识是从实践中产生的，不干不能出道理。如果有人这样想：等我掌握了规律以后再来发挥我的能动性罢！那他就永远也发挥不出能动性了。人的能动性是依据于客观规律的，但是，又只有在人充分发挥主观能动性——拿出革命热情、冲天干劲、刻苦钻研——在实践中，才能掌握和认识客观规律。我们在办人民公社的初期，是没有经验的，但经验是在工作中创造出来的，不干、不钻永远不会熟悉和掌握它的规律。但也不能一条腿走路。学习理论，学

习别人从经验中总结出来的规律性知识，永远是必要的。这一方面不但不应忽视，并且不容轻视。马克思主义的革命者和经验论者不同之点就在它是自觉的革命者，它以马克思列宁主义的科学理论为自己行动的向导。这就避免了盲目性，在它的指导下自觉地去掌握工作的具体规律。

最后，就思想动机来说，人们具有消灭某个规律的愿望，就是这个愿望自身，这个愿望的产生也还是反映着客观规律的要求的。列宁说，“事实上，人的目的是客观世界所产生的，是以它为前提的……但是人却以为它的目的是从世界以外拿来的，是不以世界为转移的……”^①。人的目的、动机并不是主观自生的。在人类历史上，那些进步的要求、愿望，都是社会发展中已经成熟的要求的反映；人们为自己行动所提出的任务也只是那些社会发展中客观矛盾的表现。并且这些任务，也只有在它借以解决的物质条件已经存在或者已多少具备的时候，才能提出来。因此，马克思说，“人类始终只会抱定自己所能够解决的任务”^②。

作者认为，“如果我们用开展大规模的共产主义思想教育运动的方法，把大多数劳动者变成了具有共产主义觉悟的人”，就可以消灭“劳动者从物质利益上关心生产成果”这条规律。这里不准备详细论述关于这条规律的认识问题，只想指出这样一点：“劳动者从物质利益上关心生产成果”这条规律发生作用的条件是否只是人们的觉悟的问题呢？我们认为不能这样理解。从物质利益上关心生产成果和资产阶级的斤斤计较个人利益的个人主义思想完全不是一回事。这样，就将把思想看成为历史的决定原因，而彻头彻尾地走向唯心论了。更重要的问题是，我们进行共产主义教育要不要有一定物质条件的基础，群众思想觉悟的提高能不能完

① 列宁：《哲学笔记》人民出版社1956年版，第174页。

② 马克思：《政治经济学批判》人民出版社1955年版，第3页。

全由教育来解决？必须强调教育的作用，但共产主义教育的实质是启发人们认识真理，而不是相反。必须强调政治挂帅，但政治只能是“经济的集中表现”，觉悟只能是对社会发展规律和社会发展远景的意识。教育不能脱离一定的客观物质条件，觉悟也不能脱离客观的发展规律；教育不是万能的，觉悟并不等于就是一切。毫无疑问，为了创造准备向共产主义过渡的条件，思想觉悟是起着巨大的动员和组织的作用的，但它终究只是条件之一，并且还不是最根本的条件。对个别人或某些人来说，现在就具有了共产主义的精神、思想面貌，这是事实，但对广大群众就不能这样说了。加强共产主义教育的根本作用，还是为的使人们充分发挥出创造那一切物质条件的积极性和能动性。在我们今天，仅靠加强共产主义教育和提高共产主义觉悟，并不能取消由我国现实生产力的发展水平所决定的那些经济规律。这最明显的表现在：即使我们认识到在今天存在有这样和那样的“资产阶级法权残余”，但今天还是不能立即彻底取消，而必须根据社会发展规律的要求通过物质条件的改变逐步去取消它。

把规律看成是可以人为的随便加以改变的，这在实践中，不但不会带来什么好处，而且是极其有害的。这就会把人的活动和客观规律的作用完全割裂开来和绝对对立起来。这不是提倡人们活动的自觉性，相反地，正是提倡活动的盲目性、提倡主观主义。这样的观点非但不能加强主观的能动作用，相反，正是对这种能动作用的葬送。

强调主观能动性，不是强调主观主义和主观盲目性。强调主观能动性不是强调人们对客观规律的脱离。

反之，必须使人们的活动建立在依据客观规律的基础上，这也不等于要人们去作客观规律的奴隶。

恩格斯说，由阶级社会向社会主义社会的飞跃，“这是人类从

必然的王国进于自由王国的飞跃”^①。只有在社会主义社会和共产主义社会，人们才开始充分地自觉地自己创造自己的历史。因而也就最大限度地发挥出了人的能动性。但自觉的创造历史决不是任意的创造历史。这只是说，那些支配着人们的社会规律和自然规律“将被人们十分内行地运用了，因此，也将服从于人们的支配了”^②。为了最大限度地发挥出人的能动作用，使客观规律为人“自由”地支配，更需要深刻地去研究客观规律，认识客观规律，从而掌握和运用客观规律。

1959年2月12日

① ②恩格斯：《反杜林论》人民出版社1956年版，第299、298页。

论马克思恩格斯有关历史 唯物论通信的特点

——马克思恩格斯关于历史唯物论书信介绍

一、书信的一般特点

马克思同恩格斯的往来书信以及他们写给别人的大量书信，是这两位革命导师留给我们的内容极其丰富、其价值并不亚于论著的宝贵思想财富。列宁十分重视这些书信，对它的政治价值和科学价值曾经给予很高的评价。

1913年9月德文版四卷本马克思恩格斯通信集出版后，列宁便立即研究，着手为写作评介性著作进行准备。列宁原打算写一部大部头的著作。很可惜，由于工作原因，列宁的这部著作没有能够写完，仅仅开了个头。在1920年发表的开头这一部分，列宁对书信的思想内容作了一个总结性的分析。列宁写道：“如果我们想用一词来表明全部通信集的焦点，即其中所发表所讨论的一切思想集结的中心点，那末这个词就是辩证法。用唯物辩证法从根本上来改造全部政治经济学，把唯物辩证法应用于历史、自然科学、哲学以及工人阶级的政策和策略——这就是马克思和恩格斯最为注意的事情，这就是他们做了最重要最新颖的贡献的地方，这就是他们在革命思想史上英明地迈进的一步。”^①按照列宁这种认识，马克思和恩格斯的书信并不仅仅是他们一生斗争、工作、生活的记录，也是他们思想、理论活动的记录。由于马克思和恩格

^① 《列宁全集》第19卷，人民出版社1963年版，第558页。

斯把他们毕生的精力都贡献给了无产阶级的解放事业，贡献给了为促进这种解放而创造新世界观理论的科学事业，那么，作为他们斗争生活、思想活动记录的书信，当然同时就是这一理论创造过程的生动记录，其中必然体现着他们理论活动的主要成果。就这一点我们应该认为，书信与论著对于了解和学习马克思主义是有着同样重要的理论价值的。

通常人们对成本的著作比较注意，对零散的书信则不大重视。这当然有它一定的理由。书信与著作毕竟不同。在一般情况下，它不是经过长期地和周密地考虑而后才写出的。书信属于思想以文字的形式直接交流，论严密性、系统性和论证性当然赶不上正式出版的著作。但我们应该看到，马克思和恩格斯的书信同他们写的著作，有着许多共同的特点。他们写作论文、专著向来采取极其严谨的科学态度，这是凡属读过这些著作的人包括反对他们观点的人都一致承认的。他们所写的书信，表现了同样严肃的科学态度和同样负责的科学精神。早在革命活动初期，他们就把通信看做是在从事文字形式的社会运动，把书信看做宣传共产主义理论的有力工具，因而有意识地通过经常性的通讯活动，彼此交流思想、沟通情况、建立联系。马克思在1846年的一封信中说：“我和我的两个朋友，即弗里德里希·恩格斯和非利浦·日果（他们两人都在布鲁塞尔）一起同德国的共产主义者和社会主义者建立了经常性的通讯活动，借以讨论学术问题，评述流行的著作，并进行社会主义宣传（在德国，人们可以用这种办法进行社会主义宣传）。”^①这个宗旨，马克思和恩格斯直到他们逝世，始终信守不渝。他们一生留下了大量书信，在这些书信中表达了他们对包括政治、经济、哲学、历史、文学、军事、自然科学和语言等领域的极其广泛的问题的见解。他们把自己的观点同各种错误认识对

^① 《马克思恩格斯全集》第27卷，人民出版社1972年版，第464页。

立起来，毫不留情地批判了形形色色的资产阶级和小资产阶级的观点。信中表达的见解，许多就是他们经年研究的思想成果。列宁说，“这些通信的科学价值和政治价值是非常大的”^①。列宁所说的“政治价值”，指书信极其生动地反映出了一个最重要时期的全世界工人运动的历史，信中表达的观点充满了革命的战斗精神，表现了同机会主义毫不调和的原则态度；所说的“科学价值”就是指信中包括着马克思主义的极其丰富的理论内容，这些内容同著作中的理论一样，也属于马克思和恩格斯对思想史作出的最重要的贡献。

通信还有它优越于论著的特点。书信这种形式在传播观点、交流思想中非常灵活、及时并且较少地受到外界因素的限制。论文和著作就没有这样的便利条件。要发表或出版论文、著作，就要受到书报检查官的限制。德国当时规定了书报检查制度，使得写作很不自由。有些要说的话不能写进去，写上了也不能出版。出版著作还要受出版商的限制。马克思和恩格斯合写的《德意志意识形态》一书，在他们生前就未能出版。当然，马克思和恩格斯的往来邮件有时也遭到检查和扣压。这使他们不得不时常更换通讯地址、交替使用不同笔迹，采取措施设法对付。但比较地说来，在信中抒发见解总要比著作自由一些。

此外，著作或论文还有一个写作形式上的限制。一本书有一本书的主题，写书要讲求系统性、完整性和严密性，不能把什么思想哪怕是非常重要的思想都写进去。至于平时由于某一事件、某一本书或某一种观点引发出来的思想，就更难及时写进书里面去了。这些，多数就以书信的形式为我们保留了下来。书信在我们面前展现的是马克思和恩格斯更为广阔的思想世界。在这点上，书信是最宝贵的。包括在书信中的这样一些未能写进著作中的思想，

^① 《列宁全集》第19卷，人民出版社1963年版，第557页。

对于我们今天了解马克思主义理论的全貌不仅不可少，有时甚至是极其重要的。1852年3月5日马克思在写给约·魏德迈的信中，批判了海因岑否认阶级斗争的错误观点，在对资产阶级历史学家、经济学家关于阶级斗争的学说作了公正的即科学的评价之后，马克思阐明了他对阶级理论的新贡献，扼要归纳为三个要点。这是在各种著作中都不见的。后来这三点也就成了说明马克思主义阶级斗争学说的本质及其与资产阶级理论的根本区别的经典理论。我们今天要了解这一学说，还得以这封信的论述为依据。这是一个比较典型的例子，其他的信虽然不像这样典型，具有类似性质的信却有不少。

在马克思、恩格斯的书信中，经常是反复地谈到马克思主义学说中的许多方面。他们反复强调的方面，常常也就是马克思主义理论中最重要、最困难之点，或是在理解上最易发生歧义的问题。这在著作中，一般是不可能详细论述的，特别是不可能反复地进行申述。关于如何运用唯物史观的原理去具体分析各个不同国家的历史、社会的问题，在著作中也不可能详述。而在运用问题上，最能反映对于一种理论的精神实质的理解程度和掌握程度。马克思、恩格斯在通信中对于如何把原理运用于不同条件所作的具体分析的内容，对我们掌握这一理论的精神有很大的帮助。这也是书信的一个重要特点。

书信还有一个明显特点。它不仅告诉了我们马克思主义的基本观点，还向我们展示了它的酝酿、形成和发展的思想历程。马克思、恩格斯写的著作一般都经过了长期的酝酿和准备的过程，形成以后的观点随着历史的前进也在不断地发展。这些酝酿中的思想和思想在后来的变化，在著作中虽然也有所反映，多半主要反映在书信中。所以我们综观按年代编排的书信，就可以清楚地了解马克思、恩格斯的观点演变的历史过程和逻辑过程。

这些是书信与论著的共同之点和不同之点。这些特点，说明

书信与论著是互相补充的，各有自己的价值和意义，不是彼此否定的，也不能互相代替。

书信也有不可避免的局限性，这也必须看到。由于写作方式和篇幅的限制，书信的内容往往是零碎的、片断的。在一封信里不可能把与问题有关的方方面面都讲清楚，也不可能引用大量资料作出详细论证。其中那些属于探索性的思想，还并不都是考虑得很成熟、表达得很准确的。在这两点上，不如著作优越。

存在这种情况并不奇怪。书信对于著作来说本来只具有辅助性的意义。但这就要求我们在学习书信时，必须采取分析的态度。分析的态度就是科学的态度。不论对于著作或对于书信，都不能以教条的态度去对待，当然也不能对一切都持否定的怀疑态度。在学习方法上，必须注意把书信同有关的著作结合起来去研究。例如学习马克思在1846年12月28日写给巴·瓦·安年科夫的信时，就应当结合《哲学的贫困》一书，还应当参照《德意志意识形态》一书的内容去进行研究。对于不同时期的书信，也应尽量结合起来研究，联系起来去思考，努力找出问题的演变线索。这样就可以抓住精神实质，避免局限于一时的片面提法。例如关于经济关系的作用问题，在40年代和90年代的信中，提法有很大的变化。只有把两个时期的书信联系起来，才能了解问题的全貌，抓住问题的实质。

二、有关书信的理论内容

马克思和恩格斯留下的书信很多。1913年出版的四卷本通信集，收进从1844年到1883年写的1386封信；现在我国出版的《马克思恩格斯全集》中共包括从1842年到1895年的书信3871封。这个数量是很大的了。不能说每封书信都同历史唯物论的理论有关系，但可以说涉及这方面内容的信确是很多的。如果条件

允许，我们能够把这些信件（至少四卷书信集所包括的）通读一遍，会有很大的收益。当然直接谈论历史唯物论理论问题的信，数量并不很多。我们学习的通常主要以这些信件为主。

以历史唯物论为主题的书信选本，在我国流行最早的，有艾思奇翻译的《马克思恩格斯关于历史唯物论的信》（1953年人民出版社出版）。这个选本共有9封信，内容明确，问题集中，适于一般读者学习之用。在这之后，出过一本《马克思恩格斯书简》（1965年人民出版社出版）。书名叫做书简其实主要是历史唯物论的内容。前一选本除一封信外，都收在里面，另又多了12封信，共合20封信。在这之外还有其他一些选本。

参照上述选本，按照我们的学习目的，这里提出下列16封信作为我们学习的基本内容。这16封信是：

恩格斯致马克思（1844年11月19日）

恩格斯致马克思（1846年10月18日）

马克思致巴·瓦·安年科夫（1846年12月28日）

马克思致约·魏德迈（1852年3月5日）

马克思致恩格斯（1857年9月25日）

马克思致路·库格曼（1868年7月11日）

马克思致路·库格曼（1871年4月17日）

恩格斯致泰·库诺（1872年1月24日）

恩格斯致康·施米特（1890年8月5日）

恩格斯致约·布洛赫（1890年9月21至22日）

恩格斯致康·施米特（1890年10月27日）

恩格斯致尼·弗·丹尼尔逊（1892年6月18日）

恩格斯致弗·梅林（1893年7月14日）

恩格斯致尼·弗·丹尼尔逊（1893年10月17日）

恩格斯致瓦·博尔吉乌斯（1894年1月25日）

恩格斯致威·桑巴特（1895年3月11日）

对于了解马克思恩格斯书信中的历史唯物论思想，仅仅这几封信当然很不够。但这些信里谈的问题比较集中，而且它们大体上能够反映出马克思、恩格斯历史唯物论思想的发展脉络，反映出他们在这一领域着重发挥和强调的重要思想。所以，我们首先应当掌握这些书信的内容，在这个基础上再参看其他有关的书信。

唯物史观创立于19世纪40年代的后期，即从1845年到1848年这一期间。我们从信中可以看出，马克思和恩格斯这时理论活动的重点，主要是彻底贯彻唯物论的问题，即用唯物论思想去克服根深蒂固的唯心史观，完成社会历史观的变革。用马克思书信中的话来说，就是要彻底抛弃那些以“神秘原因”去说明历史过程的臆造的“空话”。资产阶级曾经用普遍理性的神秘原因代替了封建主阶级求助上帝意志的神秘原因。这两种神秘主义在性质上虽有所不同，但作为“空话”则是一样的。要克服这些空话，就必须揭示出历史运动的真实过程，以物质性的能动活动去说明历史的发展。所以这一期间，无论在著作中或在通信中，马克思、恩格斯强调的重点问题是很明确的：在根本观点上，着重突出生产、经济对社会发展的始源意义和决定作用；在历史规律问题上，着重阐明它不依赖于人们意识的客观性质、与自然规律统一联系的内容；在理论原则上，着重发挥唯物史观与唯心史观的根本对立以及由于它的创立引起的历史观和哲学理论的变革。着重于问题的这一方面，在历史唯物论创立初期是完全必要的，而且有重大的历史意义和理论意义。

到了50年代以后，随着革命形势的发展，马克思、恩格斯转而注重于把他们创立的新的世界观理论，用于解决现实和历史所提出的政治、经济、科学方面的种种课题。在这个时期，历史唯物论理论的运用问题便成为十分突出的问题。马克思、恩格斯以这种理论为指导，具体分析了资本主义的发展，分析了以往历史的全过程和现实的复杂斗争形势。列宁曾经指出，唯物史观学说

在它创立的初期尚属一种假设，从《资本论》（第一卷）问世以后，它才成为经过了科学检验的理论^①。这个时期这一理论的运用的过程，也就是对这一理论的证实的过程和使它的内容更臻于完备的过程。马克思、恩格斯在这几十年中写的书信谈到了包括社会生活和现实斗争各个方面的问题，内容十分丰富，对历史唯物论有很大的发展。但由于问题分散，不大好把握。现在选的几封信远远不能反映这一时期马克思和恩格斯的思想全貌。这个问题有待专题研究去解决。

80到90年代的书信内容比较明确，问题也集中。这里选的几封信十分清楚地反映出了历史唯物论在马克思、恩格斯时代后期发展中的重点问题。到这时，马克思主义理论已经在工人运动中取得完全的统治地位，并且得到了广泛传播，威信很高，影响很大。但是另一方面，人们对马克思主义的了解却是有限的。许多人并没有真正掌握这一科学的世界观和方法论，更不知道应该如何去正确地运用它。这时出现的许多错误认识就说明了这一点。例如，有的割裂历史唯物论同先前哲学的联系，把它同法国古典哲学绝对地对立起来；有的对于经济在社会发展中的决定作用作了片面的理解，完全忽视社会其他因素的作用；有的把历史唯物论变成套语，以为掌握了它的公式对历史就无须去作具体分析，等等。针对上述种种倾向，所以恩格斯晚年的著作和通信就特别注意全面地阐明历史唯物论的性质、内容、来源和意义的问题。在这一时期恩格斯写给有关人的通信中，一再重申历史唯物论的基本观点，反复地阐明历史唯物论作为方法论的科学性质，着重论述了在经济归根结底起着决定作用的基础上，社会各种因素的相互作用问题。这些就是这一时期理论发展的重点。

前面说过，马克思、恩格斯的通信同他们写的著作在基本思

^① 《列宁全集》第1卷，人民出版社1955年版，第119—125页。

想上虽是完全一致的，对这一思想的阐发在通信中和在著作中却并不完全相同。那么，哪一些内容是通过书信的形式加以阐发的呢？就上面列举的16封信来看，下面几个问题是较为突出的：

关于历史唯物论理论性质的认识问题。历史唯物论是惟一科学的历史观，这方面的问题在许多著作中都讲到过。历史唯物论与辩证唯物论的关系——这也关系着对历史唯物论性质的认识——，在著作中也多次讲到了。但是，关于历史唯物论作为认识社会历史现象的科学方法论的性质问题，在著作中讲的就很少，这一个侧面可以认为主要是在书信中加以阐发的。因为这个问题只能在历史唯物论理论已经形成并广泛传播以后，在人们普遍地运用这一理论的过程中才能突出出来，引起人们的重视。恩格斯在80到90年代的通信中多次强调地指出，历史唯物论理论不是“套语”，不是对问题的现成答案，不是救世的万应药方，不是用来构造体系的工具；历史唯物论的原理仅仅是我们认识社会现象的唯物论方法，进行研究工作的指南。恩格斯的分析主要是针对那时出现的对历史唯物论的错误认识（例如德国青年派的错误）而发的，但它的意义远远超出了这个限度。这是关系到对历史唯物论根本性质的认识问题，也是一个十分重要的理论观点问题。

关于历史规律的认识问题。认识历史运动规律，这是一切科学认识中最复杂、最困难的问题之一。这里必须搞清一系列极其复杂的矛盾关系；历史过程与自然过程的区别和联系；人的能动活动和客观规律的关系；思想动机、意识活动和客观条件、物质活动的关系；人们的现实活动和前人活动的关系；个人的活动与社会集团的活动的关系；规律在各个社会形态中不同作用的形式的关系；等等。关于历史规律的根本性质和主要内容，这在唯物史观创立的阶段马克思、恩格斯已经明确揭示出了。由于这一点才会有历史观的根本变革。但它所包含的多方面的具体的内容，却不是一下子就能为人全部掌握的。这只能在历史过程中随着它的

内部联系的逐渐显露和人们认识的不断发展一个侧面一个侧面地被揭示出来。对于历史规律的认识应该说是一个与人类社会共长久的无限过程。只要有人类认识存在，就会有新的内容不断地被发现出来。马克思、恩格斯在他们的通信中，十分重视对历史规律的认识，多次从不同侧面谈到这个问题。分别叙述在各封信中的思想，包含着许多关于历史规律的新的认识内容。例如，关于个体发展和社会发展的关系问题，关于个体活动包括个人的才能、性格等偶然因素对社会发展进程的作用问题、关于历史必然性实现的形式的问题、关于被支配的思想领域的反作用的问题等等。这些问题主要是在通信中加以阐明的。我们要想对历史规律有一个全面的了解，形成一个完整的概念，通信中的这些内容是决不可少的。就通信自身的内容分析，大体说来，前期书信更多地侧重于阐明有关规律认识的唯物论方面，后期书信则特别强调要全面认识历史规律的内容，着重发挥了它的辩证法的方面。

关于社会各种因素的相互作用问题。早年马克思、恩格斯突出地强调了生产、经济对社会发展的决定性作用。如上所述，后来出现一种无视其他因素的作用的错误倾向。马克思主义的敌人甚至把唯物史观歪曲成为“经济决定论”。出现忽视其他因素的作用的错误倾向，不能归咎于马克思、恩格斯对经济的决定作用的着重和强调。突出经济在社会发展中的作用，任何时期都是必须的，在唯物史观创立的初期更是如此。但是马克思、恩格斯在早期著作中对于其他因素的作用说明得不够，也是客观事实。面这是有缺陷的。恩格斯在信中承认这一点，并主动承揽了造成上述误解的部分责任。恩格斯说，“被忽略的还有一点，这一点在马克思和我的著作中通常也强调得不够，在这方面我们两人都有同样的过错。这就是说，我们最初是把重点放在从作为基础的经济事实中探索出政治观念、法权观念和其他思想观念以及由这些观念所制约的行动，面当时是应当这样做的。但是我们这样做的时候

为了内容而忽略了形式方面，即这些观念是由什么样的方式和方
法产生的。这就给了敌人以称心的理由来进行曲解和歪曲……。”^①所以在90年代写的书信中恩格斯反复地重申了自己的
看法，不仅就内容方面而且从形式方面进行了系统地阐述。恩格
斯明确地以“相互作用”概念，来说明社会各种因素之间的复杂
关系，进一步发展了前期的观点。这个时期恩格斯正紧张地从事
整理马克思大量遗稿的工作，没有时间写出专著，这些思想就主
要反映在往来的通信之中。在这种意义上我们也可以说，这些信
件实际就是恩格斯关于这一问题留给我们的最后“著作”。

此外还有，关于思想体系的形成途径问题，意识形态的发展
规律问题，国家、法权等现象的地位、作用问题等。这些问题在
书信中都作了集中的和深入的探讨、分析，也属于书信所特有的
内容。

三、学习书信的现实意义

了解了书信的特点和它包括的理论内容，关于学习书信的意
义就很清楚了。

上述内容属于历史唯物论这一科学历史观中的重要组成部
分，又是在马克思、恩格斯的其他著作中没有得到充分阐发的，我
们要全面地了解并掌握唯物史观的理论，自然必须把这些书信作
为学习的重要教材。

长时期以来，在对待马克思、恩格斯书信问题上存在的主要
错误倾向，一直是对它重视得不够。人们常常以为，只有研究马
克思主义哲学发展史的人，才有必要去学习书信。这实际上是不
承认书信中的理论具有同著作一样的科学价值，不承认它具有

^① 《马克思恩格斯选集》第4卷，人民出版社1972年版，第500—501页。

“经典”性质。由于重视得不够，学习也就不够，致使我们对历史唯物论一些重要原理的了解很片面，讲起来内容很干枯、贫乏。马克思、恩格斯本来已经纠正或补充了的观点，我们往往仍然停止于早期的提法；在书信中已经阐述得十分清楚的问题，我们有时还在当做新问题争论、纠缠。现在是时候了。马克思、恩格斯留给我们的极其丰富的思想遗产，应当好好地利用起来，当做我们进一步前进的起点，以便使历史唯物论理论能够在新的历史时期得到蓬勃发展。

在今天学习马克思、恩格斯有关历史唯物论的通信，不仅具有理论的意义，也有重大的现实意义。信中讲到的许多理论问题、批判过的许多错误的思想倾向，我们现在读起来都很有现实感。在曲折道路上前进的历史，总会有某种重复性的。当初，在马克思、恩格斯时代的德国、欧洲其他国家和美国出现过把历史唯物论理论当做“套语”的错误倾向；后来，在列宁时代的俄国也出现过这样的倾向；今天，在我们国家同样存在着这种倾向，而且危害了我们许多年。似乎这是一种带有规律性的现象：一种学说为了便于人们掌握，需要把它简化为某种公式，这是发展的必然趋势；但随着就会出现把它教条化的倾向，这也是发展必经的阶段；只有在克服了这一倾向以后，才能回到比较正确的认识上来，而这时的认识才是真正完全的认识。这是就认识自身的发展来说的。在历史上大量的事实都证明，葬送一种学说的最简便而且最有效的办法，莫过于把它教条化，使它丧失生命力和战斗力。所以伪装的敌人也经常要利用这种手段以破坏马克思主义。在我国“四人帮”的所作所为，就是最现实的例子。恩格斯在通信中反复地申明历史唯物论不是教条而是进行研究工作的指南，尖锐批判了那种把唯物史观教条化的错误倾向，并以许多国家（例如俄国、美国）为实例对于如何把唯物史观运用于客观实际作了具体的分析。学习这些内容对于我们正确地理解历史唯物论的性质、避免教条

化的倾向（包括同这种倾向作斗争）会有很大的帮助。

我们学习历史唯物论理论的目的，主要是为了运用它去研究和解决现实生活中不断出现的新问题。而这这就要求我们必须全面地掌握历史唯物论的理论内容、吃透它的精神实质。在这一方面，马克思、恩格斯的通信对我们也会有直接的帮助。马克思、恩格斯在通信中阐述理论问题有一个明显特点，他们总是有的放矢地结合某个具体问题、针对某种思想倾向阐明他们的观点，而且十分注意讲清观点的方法论实质。配合有关著作学习这些书信，可以使我們比较全面地了解历史唯物论的理论内容，掌握它的精神实质。如果我们能够做到这一点，现实提出的许多问题就会顺利地得到解决，今天发生在基本原理和基本范畴上的某些争论也会比较快地达到统一。

总之，马克思、恩格斯的通信在马克思主义理论宝库中具有特殊的科学价值，是我们学习马克思主义理论不可缺少的必读教材。正如列宁所指出的，“不仅马克思和恩格斯在这些通信里使读者可以特别明显地了解他们的全貌，而马克思主义的极其丰富的理论内容也阐述得非常清楚，因为马克思和恩格斯在通信中一再地谈到他们学说的各个方面，强调并且说明了——有时是共同讨论和互相说服——最新的（就对先前的观点来说）、最重要的和最困难的问题。”^①

1979年5月

^① 《列宁全集》第19卷，人民出版社1959年版，第557页。

马克思论个体活动与历史 规律的关系

——马克思恩格斯历史唯物论书信介绍

马克思1846年12月28日写给巴·瓦·安年科夫的信，对于我们了解和掌握马克思关于历史运动规律的理论具有重要的意义。

这封信写于马克思唯物史观学说的形成时期。马克思在1844年同恩格斯一起写出了《神圣家族》一书，1845年春草拟了批判费尔巴哈哲学的提纲，随后又和恩格斯一起完成了《德意志意识形态》一书的著述。在这封信里，马克思运用初步形成的唯物史观理论分析了人类历史的实在进程及其运动规律。这里的基本思想同《德意志意识形态》一书以及后来著作中阐述的观点完全一致，应当看做属于马克思业已成熟的思想。

马克思这封信的内容，主要是批判蒲鲁东的《贫困的哲学》一书的错误观点。蒲鲁东（1809—1865年）是法国小资产阶级的哲学家和经济学家。他虽然早年做过工人，曾经尖锐地抨击过资本主义的私有制度，提出了“财产就是盗窃”的著名论点，马克思还曾耐心地帮助和教育过他，他的世界观却是资产阶级的，一生充当法国资产阶级和小资产阶级的代言人，对马克思的学说始终持敌对的态度。1846年秋出版了他的第二部著作《经济矛盾体系或贫困的哲学》。这部著作明显地表现了他的资产阶级改良主义和冒牌社会主义以及资产阶级唯心论和形而上学的立场、观点。巴·瓦·安年科夫（1812—1887年）是俄国自由派著作家，当时同马克思建立了密切的联系。蒲鲁东的著作出版后，他于11月1日

写信给马克思要求谈谈对这本书的看法。马克思起初没有蒲鲁东的著作，在收到这本书以后仅用两天时间就读完了它，并立即写出这封长信。在这之后，马克思跟着又写了批判蒲鲁东思想的专著，这就是于次年出版的著名著作《哲学的贫困》。

这封信比起后来出版的著作，内容上当然简单得多。马克思在《哲学的贫困》中对蒲鲁东的观点进行了系统的和详尽的批判，该书的副标题就叫做“答蒲鲁东先生的‘贫困的哲学’”。相形之下，这封信不过是一个思想撮要的简略提纲。但这封信也有它的特点和优长。二者在理论观点和思想内容上虽然基本一致，论述的重点却不尽相同。后一著作侧重从经济学和哲学方法论上批判蒲鲁东，在这之前的书信则着重于揭露和批判了他的唯心史观理论。而且在论述的形式上，书信的扼要简明、集中突出的特点，对于我们了解和掌握马克思的思想也有其特殊的意义。所以有了专著，并不因此否定书信的价值，二者应当配合起来学习。

蒲鲁东在《贫困的哲学》一书中阐述的观点，就其理论基础和思想实质来说，就是传统的唯心史观的观点。他承认历史是不断进化的，却认为历史进步的基础并不是人的物质活动，而是范畴公式的演进。他把历史的发展看做是普遍理性的自我表现，把人看做是理性为了自身发展而使用的工具。不用说，这纯粹是黑格尔观点的翻版。他认为经济范畴是不朽的、不变的、固定的，历史的进步就在于依靠新的公式去组合范畴，消除其间的对立，达到相互的均衡。从这种观点出发，蒲鲁东坚决反对把革命的行动作为社会改革手段，主张通过综合经济范畴的办法消除社会矛盾、实现社会平等。

马克思 1845 年在《德意志意识形态》中已经对唯心史观作了彻底的批判。蒲鲁东的观点基本上并未超出那本书所批判的范围。但是我们在这里也能看出某些不同的特点。马克思和恩格斯在那部书里的批判锋芒主要是针对青年黑格尔派的。青年黑格尔派的

特点是竭力夸大人们意识活动的作用。在他们看来，仅仅依靠他们的批判思想的活动，就足以使一切现存的东西遭到毁灭。蒲鲁东则不同。他完全无视人的活动的意义，认为历史的发展同人们的活动无关，不是人在创造历史，而是范畴在创造历史。正如马克思在信中指出的，蒲鲁东看到了历史规律与个体活动对立的一面，但他并不理解历史的实在进程，不理解二者还有统一的另一面，因此无法解释他所看到的事实。于是，他就发明出一些神秘的原因如“人类的无人身的理性”一类空话，把历史说成是某种“普遍理性”的自我表现。马克思指出，蒲鲁东谈论的不是历史，即“不是世俗的历史——人类的历史，而是神圣的历史——观念的历史”^①。完全排除人的活动，依照范畴公式去构造历史，这就是蒲鲁东的唯心史观所具有的特点。

针对蒲鲁东的这种观点，马克思在信中着重分析了人的活动与历史规律的关系、个体发展与社会历史的关系以及物质活动与抽象范畴的关系等问题，并明确作出了“人们的社会历史始终只是他们的个体发展的历史”的结论。马克思的这些论述，从一个新的侧面阐发了唯物史观理论，对于我们全面了解马克思关于历史规律的学说、关于社会发展是一个“自然——历史的过程”的观点，具有十分重要的意义。可以说，以人的活动为基础去阐明人是如何在客观规律的支配下创造人们自己的历史的这个问题，是这封信的主要内容，也是这封信的特色。这个问题在其他许多著作和书信中也讲过，但这封信讲得最突出，也最鲜明。我们所以必须认真学习这封信的主要意义，就在于此。

关于人的活动与历史规律的关系这个问题，在历史理论中即使不算最大的难题也是属于最困难的问题之一。历来的学者不是片而地强调这一个方面，就是夸大另一个方面，在马克思主义哲

^① 《马克思恩格斯全集》第27卷，人民出版社1972年版，第479页。

学产生以前二者始终统一不起来。其所以如此，除了社会现象复杂多变，人们认识起来要更加困难这个原因之外，还由于这里在自然规律固有的矛盾中又加上了主体与客体、主观与客观等等矛盾内容，这就在方法论上形成一系列不容易处理的观点。

历史是人们自己的活动创造的，还是由客观规律决定的？社会是由人组成的，历史是人的活动推动的，如果我们由此得出人们自己创造自己的历史的结论，由于人们的活动都是受他自己的意志、思想支配着的，——这是人类活动的根本特点——那就会走向否认历史发展具有客观规律的结果。历史运动如果没有了客观规律当然也就不会有关于历史的科学理论了。这是一个方面的矛盾。在另一个方面，如果我们认为历史发展与自然过程一样，也是由不依人的意志为转移的客观规律支配的，在这种情况下人的活动失去了自主性，又会走向否定历史是由人们自己的活动创造的结论，并且从这个结论陷入历史神秘论。

看来，这似乎是一个很难统一起来的两难推论，已往的历史观就是在这种两极对立中摇摆着的。18世纪的法国唯物论者爱尔维修在贯彻洛克的感觉论中，得出了人们只是教育的产物的结论。在这一方面，他看到了人们所处的环境对人的精神、品德和才能的决定作用。他说：“法律造成一切”。他还认为，就像自然是“服从运动的规律”一样，人的精神是“不折不扣地服从利益的规律”的。但是，当他进一步探究造成不同的人的环境的起源，发现政治制度和法律原来都是人们互相协商建立的，于是又退回到历史是由偶然性支配的观点。他得出的最后结论是：“高明的法律必须是经验和一种开明理性的作品”，所以历史的进步决定于“天才”人物的出现^①。这就是马克思曾经指出过的旧唯物论的矛盾：“有一种唯物主义学说，认为人是环境和教育的产物，因而认为改

^① 见《十八世纪法国哲学》商务印书馆1963年版，第460—549页。

变了的人是另一种环境和改变了的教育的产物，——这种学说忘记了：环境正是由人来改变的，而教育者本人一定是受教育的。因此，这种学说必然会把社会分成两部分，其中一部分高出于社会之上”^①。黑格尔是认识史上最先把辩证法自觉地运用于历史观的哲学家。他明确提出，历史是一个“有必然性的、有次序的”即合乎规律的发展过程。这个思想是杰出的。但是，他所说的历史的必然性，是指世界精神实现绝对观念的意向和由此所决定的历史中的这种联系，它同人及其个体活动并无本质的联系。这样理解的历史，完全是一种神秘的过程。所以他的学生和追随者“青年黑格尔派”在追求人的个性解放时，便由此一跃而跳向了完全相反的极端。例如布鲁诺·鲍威尔把他老师的绝对精神化身为他自己的自我意识，认为只有自我即自由人的批判思想活动才是历史的真正动力。后来的施蒂纳更进一步，用至上的“我”——“惟一者”代替了鲍威尔至上的“自我意识”，认为“我”比“人”更伟大，整个世界都是我这个惟一者的自由意志创造的。按照这种观点，当然就谈不到什么历史的规律性了。蒲鲁东的思想所表现的也正是这一矛盾，不同的仅仅是他从黑格尔的学生的观点又退回到老黑格尔的观点上去了。

人们自己创造自己的历史与历史是一个有规律的过程，这两个论断决非彼此否定、互不相容的，它们可以统一而且本来就是统一着的。问题的关键在于：必须把历史规律放到人的活动中去理解，也就是说，必须去发现人的活动的规律，从人的活动自身找出决定历史过程的客观因素，而不能在人的活动之外去寻求什么决定历史的根本原因。历史的实在进程表明：历史是由人的活动构成的，历史的发展是由人的活动推动的，所谓历史规律，不过就是贯穿于人的活动之中并制约人的活动的那种客观必然性的

^① 《马克思恩格斯全集》第3卷，人民出版社1960年版，第4页。

联系。一切脱离人的活动的“历史规律”的观点都是历史神秘论的观点。然而这也正是这一问题最困难的所在。怎样去发现人的活动的客观必然联系？它要求我们必须做到辩证法思想与唯物论观点的有机统一，还要掌握运用这种方法去分析任何复杂问题的高度艺术。这一点，旧哲学是不可能做到的，只有掌握了辩证唯物论这个科学的世界观、认识论和方法论的马克思主义才能够做得到。

马克思在信中着重阐明的，就是这一内容。

一、人的个体活动与社会 关系变化的关系

马克思在信中指出：“社会——不管其形式如何——究竟是什么呢？是人们交互作用的产物。”这段简短的话，概括了关于个人与社会、个体活动与社会发展种种对立统一关系的复杂而丰富的内容。

这段话表明，马克思完全承认，人是社会的主体，历史是人的活动创造的。而且这里所说的人们，并非指抽象的人类，就是指从事个体活动的一个个具体的个人。这个意思在他和恩格斯合写的《德意志意识形态》中曾经明确地说明过。那里多次把从事一定活动的“有生命的个人的存在”看做是人类历史的第一个前提。他们还明确指出，“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这就是说，在他们看来人是由于自己的活动——创造自己物质生活资料的活动——才成为人的。人们是什么

^① 《马克思恩格斯全集》第3卷，人民出版社1960年版，第23、24页。

样的，也与他们的活动方式相同一。个人怎样表现自己的生活，他们自己就是怎样的，随着人们活动方式的改变，人的性质也必然跟着发生相应的变化。从这个意义完全可以说，既然人是自己活动的产物，那么人也就是它自己的“创造主”。

由人及其活动组成的历史也是同样的情形。通常所谓社会的发展，主要指生产关系以及基于此的各种社会关系的变化，这些就是构成社会形态的主要内容。而生产关系，按照马克思所说，不过是人们创造自己的物质生活的个体活动所由以实现的必然形式。人们不仅生产着呢子、麻布和丝绸，针对着自己的生产力，“还生产出他们由以生产着呢子和麻布的社会关系”，当着人们改变了自己的生产力，作为它的社会形式的生产关系和以生产关系为基础的各种社会关系，都不能不随着发生变化，这就形成了人类的历史。所以，人作为人自己的创造者，同时也就是历史的创造者，所谓人类历史“不过是追求着自己目的的人的活动而已”^①。

这是这段话包含的一个方面的含义。这段话还表明，虽然个人都是在他的意识的支配下从事活动的，历史却不是由人们抱定的目的任意创造出来的。在这一方面，蒲鲁东的确看到了某些真实情况。人们的社会发展跟他们的个人发展有所不同。人们不但不能自由地选择某一社会形态，甚至单独说来他们也并不知道他们做了什么事情。历史发展的进程及其达到的后果同人们最初抱定的目的往往很不相同，甚至是正相反的。但是，能否认为这种情况就说明历史不是人们自己的活动创造的，而是由人的活动以外的某种力量决定的呢？蒲鲁东在这一点上思想便陷入了混乱。他不了解社会发展的这种看来经常违背人们意志的独立性质，其根源仍然是存在于人们的活动中的，因而制造了一系列“神秘原因即空话”出来。

^① 《马克思恩格斯全集》第2卷，人民出版社1957年版，第119页。

人们为什么不能任意选择自己活动的产物即社会形态呢？这不是因为别的，还是由人们活动本身的性质决定的。个体活动——马克思和恩格斯曾经说明过——作为人的活动，表现为双重的关系，一方面是自然关系，一方面是社会关系。这两个方面的关系处于互相制约、密切不可分的联系之中。人的个体活动只能在与他人的合作关系中进行，这是区别于动物活动的人的活动的根本特点。人们在物质活动中构成的生产关系既然是人们进行物质生产活动所必需的社会形式，那么它的性质也就必须同人们的实践能力即生产力总和的状况相适应，而不管参加活动的个人的意愿如何。只要人们具有如此的实践能力，从事如此的物质活动，就不能不采取如此的社会联系形式、结成如此的生产关系。当着人们的实践能力提高了，进一步发展了生产力，生产关系也必然或迟或早地跟着发生变化。所有这一切都不依人的意志为转移，因此我们才把生产关系看做一种物质关系，即对人们的活动来说具有客观必然的性质，不论你意识也好不意识也好，都必须如此。

在此基础上，就形成了历史的合乎规律性的运动过程。马克思在信中指出：“在人们的生产力发展的一定状况下，就会有一定的交换和消费形式。在生产、交换和消费发展的一定阶段上，就会有一定的社会制度、一定的家庭、等级或阶级组织，一句话，就会有一定的市民社会。有一定的市民社会，就会有不过是市民社会的正式表现的一定的政治国家。”

历史中的一切现象及其变化都根源于人们自己的物质活动，都是这种活动的产物，所以必须说历史是人们自己创造的；人们在活动中必然发生一定的客观的联系，人们也只能在这种客观的必然联系中去创造历史，所以又必须说，历史遵循着一定的客观规律，并非人们任意的创作。这些就是社会“是人们交互作用的产物”的具体含义。

二、人的个体活动与制约它的活动方式的客观条件的关系

如果全部历史的基础都归结于生产力的状况，那么，现在问题的焦点就必然要集中到什么因素或力量决定着人们采取何种生产力这个问题上了。只要人们能够自由选择自己的生产力，就可以按着人们的意愿随意去确定自己的活动方式，安排各种社会关系，建立各种相应的制度，改变任何种类的社会结构。当然这样一来，历史规律性也就谈不上了。如果人们不能自由选择生产力，不能任意确定自己活动的方式，那就是说，凌驾于人的活动之上还有某种隐蔽的因素或力量，这种力量最后操纵着历史的发展，人不过是实现它的必然性的一个工具而已。而在这种情况下，历史又不属于人们自己活动的产物。看来，解决这个矛盾就是跳出上面谈过的那个二难推论的关键所在了。不能解决这一矛盾，就不能最后摆脱陷旧哲学于困境的那个泥沼。

克服这个矛盾只有一种可能的方法，这就是必须从人们活动自身而不是从它以外，发现出决定人的活动能力、制约人的活动方式的因素力量。

人们不能自由选择自己的生产力和活动方式。这是容易被观察到的客观事实。这一事实表明，人的一切活动包括作为始源活动的物质生产活动，都是有条件而不是无条件的，都是有前提而不是无前提的。只有幻想的活动，例如蒲鲁东所设想的综合范畴的普遍理性的活动，才是“既无起源，又无发展”的。人的物质生产活动只能在一定客观条件的制约下去进行。这里既有人们活动以外的自然的条件，又有人们活动自身的条件。由于自然条件只能通过人们的活动对人起作用，所以，对人的活动方式起着主要决定作用的条件，还是人们自身活动的条件。

马克思在信中指出，生产力是人们实践能力的结果，一代人具有的实践能力并不是完全由他们自己创造的，而是首先取决于在他们以前先代人所创造出来的生产力的水平。这是每个新一代人从事生产活动的前提条件，也是规定他们活动方式和进一步发展自己的实践能力的基础。马克思说：“人们不能自由选择自己的生产力——这是他们的全部历史的基础，因为任何生产力都是一种既得的力量，以往的活动的产物。”

从人的物质生产活动自身发现出制约人们物质生产活动的因素，这可以说是马克思对人类认识史作出的一个不仅在历史理论方面而且在哲学上具有重大意义的贡献。把前人活动创造的结果看做后人从事活动的前提，这就从人们由其意识支配的自身活动中发现出了决定其活动方式的客观的基础。由于这一发现，才能够既承认意识对人的活动的支配作用，又把人的活动归结为客观规律决定的，从而使辩证法和唯物论内在有机地统一了起来。

第一，先代人们所创造的生产力对于后代的个体活动来说，属于一种不以他们的意志为转移的客观的因素。不论他们的意愿如何，他们都只能以此为基础去安排他们的活动。由于这一条件的制约，就使得他们不能任意地去选择自己的活动方式和创造历史。他们自以为是自由的那种意愿，归根结底也是由这个已有的基础所决定的。这就使得每个人的活动虽然都是由他的意识支配着的，而历史的运动却具有了不以任何个人的意识也不以时代的意识为转移的客观性质。第二，归根结底来说，决定着人们的活动方式的现成的生产力，仍然属于人的活动范畴，是人们活动创造的结果。这里的区别仅仅在于既往的活动与现在的活动的不同。所以在总体上或从本质上说，根本不存在人类活动之外的什么决定历史变化的隐秘的原因。历史是由人的活动创造的，历史的客观的规律性所表现的不过是受前人活动制约的贯穿在人的活动中的必然联系而已。第三，如果说前人活动的成果是后人活动的起点，那

么后人在这个基础上添加进去的活动也就为更后的人们创造了更高的活动起点，而这样构成的历史基础就是一个永远处在进化中的可变基础，决不是一个什么固定不变的永恒基础。按照这种观点，那种以永恒正义或人的不变本性以及抽象范畴解释历史的神话、空话，自然也就像肥皂泡一样地破灭了。马克思和恩格斯指出，“每一代一方面在完全改变了条件下继续从事先辈活动，另一方面又通过完全改变了的活动来改变旧的条件”^①。这种历史观所坚持的客观决定论，不仅丝毫不会限制人的活动，相反地，正足以推动人们去更大发挥他们的无限创造能力。从这种观点不仅可以合理地说明人的活动与历史规律的统一，也可以很好地说明社会发展史与个体发展史的统一。马克思在信中说：“单是由于后来的每一代人所得到的生产力都是前一代人已经取得而被他们当做原料来为新生产服务这一事实，就形成人们的历史中的联系，就形成人类的历史，这个历史随着人们的生产力以及人们的社会关系的愈益发展而愈益成为人类的历史。由此就必然得出一个结论：人们的社会历史始终只是他们的个体发展的历史，而不管他们是否意识到这一点。”

三、范畴的运动与人的活动的关系

由于蒲鲁东不了解人的活动对历史发展的作用，他就不能不向人的活动以外去寻求历史的动力。但他找到的仍然是人的活动的产物，这就是抽象的范畴。只是，这里的关系已经被颠倒过来了。他把经济范畴看做永恒的规律，认为范畴是经济关系变化的始初原因、历史变化的动力。蒲鲁东敌视一切政治运动。他认为只要“普遍理性”发明出一种使对立的范畴达到均衡的新的公式，

^① 《马克思恩格斯全集》第3卷，人民出版社1960年版，第51页。

就足以改造现实社会，完全用不着实际的斗争。

马克思在信中全面地批判了蒲鲁东的观点，并且针对这些观点深刻地揭露了抽象范畴的“世俗的起源和历史”，阐明了抽象范畴与历史运动的真实联系。这些内容涉及到唯物史观的基本观点，对于我们了解和掌握马克思主义理论有着重要的意义。

范畴是内容更为抽象、概括性也更大的概念。由于范畴的这种抽象性，它同产生它的现实基础之间的真实联系，往往变得很模糊，不容易被人们看清楚。唯心论的哲学家利用了这一点，于是把范畴神秘化、神圣化，完全颠倒了范畴与历史的关系。唯心论的这套理论十分荒谬，但在人们还不完全了解历史的实在进程时，却很难驳倒它。要驳倒唯心论的这套谬论，不仅必须揭示出人的物质活动所具有的能动作用，从而指明能动的思维活动以及作为这种活动的直接产物的范畴的物质根源，还必须找出把范畴同这个物质根源联系起来的中介环节，从而具体指明范畴的起源和历史。这只有唯物史观的理论才能够做得到。

马克思在信中提出了唯物史观的一个基本论点，即认为：经济范畴不过是现实的经济关系的“抽象的、观念的表现”。马克思说，当人们生产呢子、麻布、丝绸的时候，适应自己的生产力还生产出了能够由以生产呢子、麻布的社会关系；与此相适应地，“适应自己的物质生产水平而生产出社会关系的人，也生产出各种观念、范畴，即这些社会关系的抽象的、观念的表现”。这就是马克思主义的唯物史观关于范畴的基本观点。按照这个观点，范畴毫无神秘性质，一切都很清楚。范畴就其形式说虽很抽象，它的内容却十分现实，这就是实际存在着的社会关系。经济范畴与经济关系同出一源，都是人们现实的物质活动的产物，区别只在于，经济关系是基于物质生产水平不依人们的意志而形成的，经济范畴作为经济关系的观念表现则是经过人们头脑的意识而后产生的。正由于有这样的区别，经济关系才被看做物质性的社会关系，

经济范畴则属于人们已经意识到的社会关系。范畴经过头脑而形成的这一点，只能使问题复杂化，或者把它的真实起源掩盖起来，却决不会改变它仍然是人们的现实的物质活动的产物这一客观事实。

依照唯物史观的这个观点，蒲鲁东的所有谬论就都不攻自破了。

如果观念、范畴是现实的社会关系的抽象表现，那它就不可能像蒲鲁东说的那样，是什么永恒的、不朽的。经济范畴只有在它所表现的社会关系存在的时候，才能够是真实的。随着社会关系适应生产力而发生的变更，反映它的范畴也不能不跟着变化，失去原来的意义。所以，一切经济范畴都只能看做历史性的规律，即“只是适用于一定的历史发展阶段、一定的生产力发展阶段的规律”。蒲鲁东认为经济范畴是永恒规律，那是由于他把范畴脱离了它的现实基础的缘故，“抽象、范畴就本身来说，即把它们同人们及其物质活动分离开来，自然是不朽的、不变的、固定的”。

如果观念、范畴是现实的社会关系的抽象表现，按照这个观点，蒲鲁东发明的那个依靠综合范畴去改造现实社会的方案，就是纯粹的幻想。范畴是意识到的社会关系，它只能作为意识去起作用。这里不去说物质的社会关系必须用物质的力量才能最后改变它，即就范畴自身来说，范畴的基础不改变，要改变范畴也是不可能的。马克思指出，能够改造现实社会的，不是范畴的公式而是历史的运动，封建等级制度“这一对抗的真正平衡是推翻一切社会关系——这些封建体制和这些封建体制的对抗的基础”。

在信中马克思还揭露了蒲鲁东的观点的资产阶级实质，这对我们了解理论思想与现实斗争的联系也很有意义。蒲鲁东虽然没有直接肯定资本主义制度是永恒的真理，马克思指出，在他关于经济范畴的理论中把资产阶级社会的产物——范畴——想象成为“具有自己的生命的永恒的东西”，这里表现的就是资产阶级的观

点。因为它“并没有超出资产阶级的视野”。他极力寻找对这些观念的平衡的公式，企图用自己头脑中的运动去代替由于资本主义社会冲突而产生的历史运动，这也正是一切“好心的资产者所作的事情”，就是“希望有资产阶级生活的条件而没有这些条件的必然后果”。蒲鲁东的这些观点，在理论上也丝毫没有超出剥削阶级的历史观的界限，这种历史观归根结底，不外就是宣扬“历史是由学者，即由有本事从上帝那里窃取隐秘思想的人们创造的。平凡的人只需应用他们所泄露的天机”。

马克思写给安年科夫的这封信，内容十分丰富，信中谈到的远不止上面列出的几个问题。我们在这里只是分析了其中的主要内容和观点。信中还有许多涉及到而没有详细发挥的重要思想，这些对我们了解马克思主义理论也都很有意义。我觉得，这封信在今天对我们意义最大的，还是体现在各个具体观点里面的方法论的内容。马克思对每一个问题的分析，都表现了认真的、严肃的科学态度，贯注了唯物论的实事求是的精神，体现了运用辩证法的高超艺术。这是马克思留给我们的最为宝贵的思想财富。学习马克思的这封信，必须把掌握这一方面的内容放在首要地位。

1979年10月



“社会发展”观念的 现代变革

“社会”观^①

——转变“社会”实体化的传统观念 确立人为主体和主题的现代社会观念

社会的发展问题，既属现实的实践课题，也是一个理论认识的课题。因为社会的发展归根结底是人的发展，是为了人的发展，而且是只能通过人的活动才会实现的发展。人的活动属于目的性或目标性行为，它不单是由过去支配现在，还必须从未来去规范现在。只有超越现实，才能认清现实、规划现实、指导现实、发展现实。这里就显现出了“理论认识”从其特殊意义说高于实践行为而又无可替代的巨大作用。

人的活动是有意识的生命活动，这就表明，人是一种“理论性”的存在。事实上人的每一个社会行动，都有一种支配他如此作为的理论或观念在起着作用。这点是没有例外的，区别只在于这种观念或理论可能来自于自觉意识，也可能来自意识本能或传统的习惯意识。自觉地提出“理论”的问题，其实就是要对支配人们行动的这一观念的合理性，有意识地进行一番审查，以便使它得到提高或矫正，进一步使行为充分自觉和合理。

我们回顾已往走过的道路就能看到，人类活动的历史行程，总是伴随着理论性的探索和思考的；人类行为在不断地变化和发展，理论观念也在不断地变更着形态和方法。适应传统文明走向现代化的初期行动，形成了注重经济增长的理性化的发展理论；随着

^① 本文系我主持的国家教委科研基金重点项目《中国现代化的发展哲学》课题内容的一部分，这部分由我执笔。该课题已于1985年6月完成结项，著作尚未出版。

人们从实践中取得更多的经验和教训，认识到单纯经济增长并不等于社会的发展，也不能自然地导致社会进步、于是转而去探求新的发展道路，提出了以人为主体的综合发展理论。这个变化应该认为是人们认识的一个重大进步，社会发展观念的一次重大转变。然而我们如果更深入一步地去探究，原来人们为什么那样看重经济，曾经毫不动摇地坚信经济对社会发展的神话般作用，却总是忽略人的地位、作用和价值、意义？除了人们生活本能需要的原因之外，无可否认的是，这里还有一个更深层的理论观念在起着重要的作用，这就是人们关于“社会”、“发展”的传统观念还在支配和束缚着人们的思想。

社会、自然、人和发展，这些都是哲学理论的范畴。哲学观念是支配人们深层思想观念。忽视现实人的价值意义，把社会看做独立的人格实体，人只被当做达到社会目的的工具，正是传统哲学的基本观念。此前我们关于社会的发展理论，不论我们是自觉的还是不自觉的，都不能不接受这种相沿千百年业已习惯了观念的影响和支配。传统观念虽是无形的存在，却是具有强大惰性的潜在力量，如果我们不自觉地转变关于人、社会、自然、发展的传统观念，要确立以人为主体的社会发展理论，那是很困难的，勉强建立起来，也不会稳固，实行起来还可能使它走样变形。

适应今日世界的发展形式和时代特征，我认为我们理论上的当务之急，就是应当转变关于“社会”的实体化、机械化的传统观念，牢固地确立起以人为主体的现代“社会”观念。

一、从“社会”和“自然” 的关系谈起

关于社会，人们一向都是从它与自然、从它与人的关系去理

解的。人们怎样认识“社会与自然”、“社会与人”的关系，他们对社会的理解也就是怎样的。

这种情况很自然。社会是由人组成的共同体，人和社会都是自然界长期发展的产物。社会和人、和自然有着最为密切的关系。

然而，理解社会的“问题”也正是出在它与自然和人的这种几乎是一体性的密切关系上。

社会虽是在自然进化的基础上产生的，但社会却又不是自然实体的简单的延续和翻版。人类社会不但与本来的自然有别，它们在存在性质、进化方式、发展规律等等方面都根本不同；而且还应当把它看成是自然本身的一种否定形式的存在，它们在许多方面都是正好相反的，据此我们甚至可以说社会是自然中的一种超自然性质的存在。社会与人的关系也具有类似的情况。社会虽然由人组成，离开人便无从谈起社会，然而在历史上社会对人却又长期保持着独立的外貌甚至独立的实体，这说明它们也不是直接同一的存在。

正是由于这种极其密切而又在性质上必须加以分别的联系状况，造成了认识社会与自然和社会与人的关系问题上的困难：它常常使人陷入不是把它们直接混同起来，就是绝对地对立起来的观点之中；进而在对“社会”的理解上，也总是成者把它简单地归并到自然一类存在中去，或者把它看做具有独立性的人格实体。总之，要讲统一就难以区别，要讲区别又统一不起来，只能成者这样或者那样地去理解。

这里讲的是认识社会之困难的认识论根源，由于这种困难，以往的社会理论和哲学理论便始终是在两极观点的对立中发展的。关于这两极观点的历史发展情况，这里没有必要去一一叙述；对我们来说，感兴趣的是影响今日人们认识的主要问题，即这里要探究的是：什么样的观念障碍着我们今天的社会认识，我们当前应当主要改变和确立的社会观念是什么？

社会不是自然存在的简单延续和翻版

在我看来，在社会与自然的关系问题上，当前我们应当解决的主要问题是，必须充分认识社会具有的异于本来自然的那种特殊的性质和规律的问题。

近代以来，由于人们强调社会的人性特质，把社会看做人们彼此协议的作品，于是认为社会制度的建立和变更，可以完全由人的意志、思想和观念来决定，由此形成了历史唯心主义的“天才决定论”的历史观。这一观点在后来19世纪的青年黑格尔派中被某些人推向极致，发挥为“个人”是唯一存在者的极端主观唯心主义理论，是非真伪完全弄混乱了。这就使得马克思不能不花大力去澄清理论是非，批判唯心主义的历史观，探讨社会历史的客观性的存在本性和运动规律。马克思从“自然——历史过程”的观点创立了历史唯物主义的理论，从而实现了历史观的根本变革。

马克思批判历史唯心主义，是为了还历史以本来的面貌，并不是要在与唯心主义相反的意义上，以另一种极端的观点与其相对抗。马克思认为社会发展过程是“自然——历史过程”，并不意味着把社会存在还原为自然存在、把社会规律等同于自然规律。马克思十分看重社会意识在社会发展中的作用，也十分重视古典唯心主义哲学家在理论上作出的贡献。

马克思是伟大的思想家，对于他的很多理论，后人并不是轻易就能完全理解的，在后来的理论演变中充满了误解、错解甚至谬解，这并不令人奇怪。

社会发展是“自然——历史过程”这个观点，就被人们变成以自然观点去理解社会、用自然规律取代社会规律、试图把社会完全“自然化”的一个重要依据。

长时期以来，人们用从经典力学得来的物质概念去理解“社会存在”，把社会存在解释为“社会物质”；从科学由物体运动概

括出来的机械决定论和线性因果论去理解社会规律，把社会发展的过程也看成是机械因果决定的必然过程。社会“自然化”的最大后果，就是“人”的失落，社会被看成机器样的存在，人则变成机器的工具，这就使我们完全落入了自然物质本体论的片面观点。

表现这种观点最为典型也是影响最深远的，我们可以举出斯大林所著的《论辩证唯物主义和历史唯物主义》一书，这本书就是一直流传至现在仍在影响人们观念、被看做准经典性质的“哲学教科书”的体系和内容的蓝本依据。在这本书里，它把“历史唯物主义”说成只是“辩证唯物主义”在社会历史领域的推广和应用；因而径直把社会历史过程归结为简单的自然因果过程，试图从自然物质的本性直接推论出社会行为的方式和结果。我们不必谈其中的具体观点，仅就它创造使用的语言句式和逻辑形式，就可以清楚地了解，书中充满了这样的论式：

既然“自然界”如何如何，那么，不言而喻，“社会”也就应该如何如何……；既然自然界是这样的，“由此可见”，社会也应该如此这般……。^①

在一连串的“既然”、“因此”、“由此可见”的符号中，人的能动作用完全不见了，社会的特殊存在性质、特殊进化方式、特殊运动规律也统统不再存在了，除了表现形式之外，社会过程被简单地还原为与本来自然完全相同的过程。

这就是在处理社会与自然的关系问题上，我们应当着重解决的思想倾向问题。

社会是人同自然界完成了的本质的统一

大自然虽是人类社会的初始根源和生存根据，它却不能成为

^① 《斯大林文选》上卷，人民出版社1963年版，第177--207页。

社会存在的模型，社会也不能一切仿照它去行动。对于这点，马克思曾经有过非常明确地说明。他说：“社会毕竟还是不符合自己的原型，不符合自然界”，“在任何时代社会都不是自然界的正确反映”^①。

事情不止是如此，社会一旦从自然诞生出来，它就创造了自己的存在方式，形成了自己的运动规律，确立了自己的发展目标，即构成了自己的活动王国；与此相适应地，在这个范围内，社会与自然的关系随之也就发生了根本的变化，自然界已不再是外于社会的存在，而是作为人的生存环境被包括在社会存在的组成之中，从而受制于社会规律并随着社会的发展而不断变化。这里体现的已经是一种全新的关系，应当用全新的观点去认识。对于这里这样的关系，如果仍然运用从本来自然原始本原去推论一切、引申一切的逻辑，即自然物质本体论的18世纪观点去理解，它怎会符合今日社会发展的实际，又怎能不陷入违反生活逻辑的空幻境地？

长时期以来，在我们的有关社会理论中，在我们对待许多社会问题的处理上，常常出现“见物不见人”的情况，甚而至于面对着人也会看漏了人，在我们眼中一切都变成了机器、变成了工具、变成了部件，这种情况的出现不能不说同上述的观点，同我们并没有从已经发生转化的超越关系去看待社会的观点，有着十分密切的关系。依照这样的认识，我们把物质生产、经济活动当做社会的决定性部件而漠视其他，认为只要产值上去了，就会带动整个社会机器的运转，形成这种观点就毫不奇怪了。

社会自然化的观点的另一个严重后果，是按照机械决定论的模式去理解社会的发展规律，因而完全忽略了社会历史是人创造的，社会规律是人的自主活动规律，社会的发展是“合目的性”与

^① 《马克思恩格斯全集》第3卷，人民出版社1960年版，第562—563页。

“合规律性”相统一的过程等社会特质的规定。我们把社会的演化往往图式化、公式化，似乎在我们行动之前老早就已经规定好了我们行为的目标和结果，我们的任务只在于把秘写的文字（它已铭刻在像《石头记》所说的自然物质本体的那块石头上了）实现出来，变成现实的存在。这里是“条条道路通罗马”，无需费神去选择，也没有可选择之余地，只要奉行已被解译的密码，社会总是会进入天堂乐园的。长期以来，在我们关于社会发展的理论、思想、观念和行动中，广泛存在并实际起着支配作用的那些“终局前定论观念”、“线性因果论观念”以及“经济决定论”、“强力决定论”、“条件决定论”、“听命顺从论”等等观念，实际都不过是机械决定论观念的一种在社会领域的“推广和应用”而已。

人类源出于自然，人类也总是保留着某种依赖天然的习性，这是完全可以理解的。但时至今日，在现代的文明社会里，人们为什么还是总在社会之外去寻求衡量社会的“尺度”要为自己的行为去寻求某种天然本原的根据，这就很难用习性去解说了。马克思对这种情况曾经作过的分析，很值得我们借鉴。人们对于社会所作的行为决策，为了提高它的权威力量，经常会诉诸超社会性的根据，以便赋予个人意志以超现实的神圣性。马克思指出，诉诸自然的根据是达到这一目的最方便的一种办法，人们先把自己的意志输进自然变作先天规定，然后再“根据强加于自然界的各个观念作出关于人类社会的进一步结论”^①。

理解社会及其与自然的关系的关键，是在于理解“人”。社会与自然的关系所体现的，实质正是人与自然的关系。“社会”仅仅是作为实现人的活动的组织方式即作为人的存在形式而与自然发生关系的。“人是社会动物”这句话表明，个体只有组织成为社会共同体，即在社会的形式中，才能从事人的生存活动，才能形成

^① 《马克思恩格斯全集》第3卷，人民出版社1960年版，第562页。

为人，并与强大的自然力量相抗衡。因而“社会”的作用就在于组织人的活动，通过社会的形式把人从自然分化出来使之生成为人。所以那种把社会完全自然化的观点，实质是表现了人的自然化观点。

当然，更深入一步去认识我们还会看到，社会的作用不只是分化人与自然，它同时也在同化人与自然。当着社会把自然存在纳入自己的存在系统，把自然力量转化为为人所用的力量之时，它也就在人和自然存在之间建立起了更高超和更深人的统一关系，实际上已把它们凝结成为内在统一的一体存在。

正是从这一意义上，关于社会，马克思才作出了这样的论断：“社会是人同自然界的完成了的本质的统一，是自然界的真正复活，是人的实现了的自然主义和自然界的实现了的人道主义。”^①对于这段话，我们过去很不理解，所以也很少引用。应该说，这段话才是关于“社会”的真正哲学性的定义。我们不理解它，是因为我们没有脱出关于社会的传统哲学的观念和思维方式。如果我们脱离人，把社会理解为自然性的独立实体，这句话对我们就是不可理解的；相反，把它混同于人，看做与自然完全对立的东西，也不可能理解这句话。其实，马克思这段话的重大意义正在于破除传统的观念和思维，它体现的完全是一种新的理论观念和理论思维，我们只有从变革的观念才能真正理解这句话的意义。

二、再谈“社会”和“人”的关系

谈到社会与人的关系，问题就更加复杂了。

社会是由人组成的，社会存在也就是人的存在；人都生存在社会中，是构成社会的单元和细胞。人和社会连理一体，很难把

^① 《马克思恩格斯全集》第42卷，人民出版社1979年版，第122页。

它们分别开来。历史上人们因此经常把二者混淆起来，以致根本否定社会的客观实在性和社会发展的客观规律性。这是历史上一度十分流行的观点。

但在我看来，如果立足于我们中国大地，在我们今天的认识中最值得注意、应当大力扭转的，是把社会理解为独立的人格实体，而把人仅仅看做实现社会目的的工具的这种观念和认识。

“社会”不是独立于人的人格实体

为了更深入地理解这一观念的根源和实质，这里我们不得不追溯一下历史、谈得稍微远一点。这是相当古老的一种认识。人类千百年来流行的观念，都是习惯于从“社会”去理解人和说明人。“人是社会性动物”这个观念，并不像某些学者说的，它只是近代人提出来的，其实它是自古即已有之的观念，不过在社会刚刚形成的初期阶段，社会与自然发生的原始群体混杂一体，人们对自身的认识还很模糊，并未把社会与当时群居的狭小共同体明确区别开来，所以提法各有不同。亚里士多德说的人是“政治动物”，柏拉图当做有机活体看待的“国家”，爱比克泰德称作宇宙缩影的“城邦”，都具有社会即人群共同体的意义。

按照那时人们的观念，人不但只能在一定的共同体即社会中存在，而且也只能从共同体中获得自己的“人”的资格、身分、地位和性质；在个人和社会（城邦、国家）的关系中，个人不但要完全从属于社会，并且社会还是优先于个人的存在。所以通行的观念是：“人是什么？人是城邦的一部分。”亚里士多德甚至认为，不仅“个人是城邦的组成部分”，而且整体应当先于部分，因而自然形成的“城邦”还是“优先于个人”存在的^①。关于这点，爱比

^① 亚里士多德：《政治学》1252B。《古希腊哲学》中国人民大学出版社1989年版，第586页。

克泰德把城邦看做活的有机体，解释得更加清楚，他说：“正像一只离开了人的躯体的脚再也不能称其为脚一样，人如果与人群相脱离，也不能称其为人”^①。

这就是说，在那时的人们看来，“人”只能是一个大写的集群实体概念，惟有城邦、国家的群体才能代表人，个人非但没有独立的价值和意义，单独的个人也不能称作人。在这样的观念中，社会——城邦、国家就被“实体化”了，成为超越个人、凌驾个体之上的独立存在；因而在逻辑上就得承认城邦是先于个人而存在的，必须先有城邦的存在，而后才会有个人的存在。

社会被看做超越个人之上独立存在的实体，人仅被当做从属于它的活动工具，这就是自古流传下来关于“社会”的基本观念。在历史发展中，社会的实体性更进一步取得了人格的形式，演化成为人格化的实体，国王、贵族、官吏们随之也就成为它的人格代表的化身，具有了超越他人的特权——实际是垄断、独占了“人”的权利。

这样的观念，在它最初产生的时期，应该说是完全符合那时人类发展的历史状况的。

按照马克思的分析，人在历史中的生成必须经历三个发展阶段和三种历史形态，第一个形态就是“人的依赖关系”的形态，马克思认为这是人类发展初期必须经历的“社会形态”^②。在人刚刚形成为人的这一阶段，人的力量还很软弱，人们只能依靠自然的血缘或地缘纽带所结成的群体，通过个体自然力量的合成质和累积质去发挥人的主体作用。这种状态中的个人，严格说来只是一

① 爱比克泰德《语录》二，5。《西方思想宝库》吉林人民出版社1988年版，第839页。

② 另外的两个形态是：“以物的依赖性为基础的人的独立性”形态和“建立在个人全面发展和他们共同的社会生产能力成为他们的社会财富这一基础上的自由个性”形态。见《马克思恩格斯全集》第46卷（上），人民出版社1980年版，第104页。

个个的生命个体，还算不上作为人的个人。他们不具有独立的自主能力，必须完全依附于群体，他们的生命活动也不由他们个人主宰，而要接受集群主体的支配。在这种状况下，人类以群体为本位，只有人群共同体才能充任活动“主体”，乃是必然的事；这时人们把超越自身高高在上的“共同体”看做类乎于神物，形成了“实体化”的观念，也是完全自然的事。

个人完全融解于共同体的这种状况，并不表明人的力量强大，应该说恰恰是力量软弱的表征。人们所依赖的那种由血缘或地缘结合而成的群体，严格说来只是自然关系的种群，还不是真正意义上的纯正“社会”。对人来说，如果不使个人走向独立，不能发挥单个人的自主性和创造性，人作为类的力量和能力是不可能得到提高的，人因而也就不能形成真正的人。所以马克思在讲过人的依赖关系之后，接着就又指出，人的发展的第二个阶段就是要进入“以物的依赖性为基础的人的独立性”的存在形态。人的这第二大社会形态，就是近代人类历史所经历的发展过程。

从发挥个体人的作用说，那种自然形成并已实体化的人群共同体，便成为人类进一步发展的严重障碍。因为在这时，共同体的“实体化”，就是意味群体与个体的完全分裂和对立，就是意味共同体自身走向完全独立的“人格化”。封建王朝“朕即国家”的说法，就典型地表现了这种状况。个人获得自主能力，形成自主人格，要以占有人类共同创造的总体力量和能力为前提，它实质只是人的“类能力”的凝缩。为了实现这点，就不能不打破原来那种狭隘的群体界限，在人们之间建立起广泛的世界性的交往联系。这在实质上也就是要以真正人的社会性联系，去取代原来那种血缘和地缘的自然联系。这个过程是通过社会分工，机器生产，商品交换，市场经济，自由贸易等等的发展，在从民族地域的历史向世界历史的转变中逐步实现并完成的。

如果我们把人类社会理解为一个历史的形成过程，我们就可

以而且应当说，只是在这时，在打破了血缘和地缘结成的狭隘封闭的共同体之后，在由独立个人为基础所建立的广泛的世界性联系中，人类的“社会”才算完全的形成。社会作为人类特有的存在形式，真正说来，它所体现的应当是人们之间非自然的或超自然的关系，以及相应于这种关系而建构起来的组织与机构。在这种体系中，只能以人为主体，也只有那些赋有生命的个体才是存在的实体；所谓社会，在这里不过是个体结合而成的一种关系体系，是实现个体生命活动的社会形式，也就是人这种特有生命实体的特有存在方式。

人是社会的主体，社会是人的存在方式

从这样的观点去理解我们就会看到，人类由群体本位走向个体本位，乃是人类生活的一次极其深刻的变革。如果说“人”是从“动物”脱胎而来的，那么在此以前的生活，那时社会与国家不分，人们不得不接受一个强权“国王”的奴役和支配，必须承认他是自己的人格代表，生杀予夺的大权都拱手交给他来掌握，这种状况与猴群自然组成的“王国”，相去究竟有多远呢！实在说来并不甚远。

所以马克思在讲到这段历史的变革时，十分重视在国家的政治社会之外，从经济领域生成的“市民社会”的重大作用。从国家的政治社会到市民社会，意味着群体与个体、个人与社会（国家）的关系的根本变化，其实这也就是“人”的性质的变化。在群体本位的“政治国家”中，人的关系是通过“特权”表现出来的，也就是说，“人”在那种状况下变成了一种身分特权，只能为一小部分人所享有；而在“市民社会”中，当着每个人都具有了自立的能力，生成为独立的人格主体，“人”就不再是一种特权，而是普遍地成为每个人都同样具有的性质。马克思说：“作为市民社会成员的人是本来的人，这是和 *citoyen* [公民] 不同的 *homme*

[人]，因为他是有感觉的、有个性的、直接存在的人，而政治人只是抽象的、人为的人，寓言的人，法人。”^①

随着人的关系的变化，作为共同体的社会的性质也不能不跟着变化。与国家区分开来的社会，按其本质来说，已不再是凌驾于个人之上的主人，而是转化为以人为实体和主体的功能性存在，它的使命只是为实现和发展人们的共同活动而提供和创造必需的社会条件。

我们回顾近代的历史过程，可以看到人们为了实现这一转变，是付出过相当大的努力和代价的。因为人的关系的这个转变同“权利”的转移紧密连在一起。要把历史形成的一部分人的特权，转化为普遍的人权，不仅需要从理论上转变人们相沿已久业已习惯的观念，而且必须进行实际的斗争，去克服特权阶层反抗的阻力。

16至17世纪以来的思想家们，虽然并不了解我们这里所谈的人与社会关系变化的真正本质，他们凭借敏锐的本能感觉却完全意识到了这是一场社会关系和社会权利的深刻变革，所以试图从重新理解和解释“社会”的起源、“权利”的本原去为这一变革进行理论的论证。例如霍布斯、洛克、卢梭、伏尔泰等人，他们都不约而同地提出了“自然人格”的人民主权思想，创建了反对少数贵族专权的“社会契约论”理论。在这一理论中，他们设定人的自然平等状态是人的原始状态，人们为了使这种平等和自由的权利获得保护，经过协议转让出一部分权利组织成为社会，才由“自然状态”进入“社会状态”。不同的思想家的具体说法各不相同，但它们的基本思想则是一致的。

按照“社会契约论”理论，政治权利并非出诸自然（神授），也非来自强力，而是建立在人们相互协定之上的，“只有约定才可

^① 《马克思恩格斯全集》第1卷，人民出版社1956年版，第443页。

能成为人间一切合法权威的基础”，人们让出一部分权利不是放弃权利，而是“要寻求一种结合的形式，使它能够在全部共同的力量来防御和保护每个结合者的人身和财产；而同时又使每一个与全体相联合的个人只不过是服从自己本人，并且仍然像以往一样地自由。这就是社会契约所要解决的根本问题”^①，“人类天生都是自由、平等和独立的”，人们所以“同其他人协议联合组成一个共同体”，“没有别的目的，只是为了人民的和平、安全和公众福利”^②。

社会契约理论把人的状态区分为自然状态和社会状态，认为社会是由人们的自觉协议而形成的，这些都不符合人类历史的事实，属于虚构的内容。但在虚构的理论内容中所表达的思想，却是符合那时历史的客观发展趋势、社会的内在发展要求的。所以在它的当时和其后，对于推动社会的发展和历史的进步，都是起了积极的作用的。它们设定的所谓“自然状态”的人，实际上是以臆想形式对于剥除政治外衣之后属于市民社会中的个体生命的人的写照，也就是对马克思所说的那种与政治人、人为的人、公民相对待的本来的人、真正的人、直接存在的人的写照。从这一意义说人的自然状态的设定并不是完全无根据的。

近代思想家们传播的这些理论毕竟还是非科学性的，尽管它对否定封建特权思想、确立个人主权思想起了重大作用，却并不能由此根本改变社会实体化的传统观念，它们理想的人民主权状态也始终是落空的。时至今日，社会和国家不仅在实际上仍然结为一体，即使从人们的观念上来说，也并未能够分解开来。

只要国家存在，社会和国家就有着难以区分的密切联系，社

① 卢梭：《社会契约论》商务印书馆1963年版，第20页。

② 洛克：《政府论》见《16—18世纪西欧各国哲学》商务印书馆1975年版，第474—479页。

会的许多职能就不能不通过国家的权力机构去实现。在通常情况下不去区分也可以，它不会造成多大的问题。但我们在理论观念上却必须明确，社会和国家毕竟不完全是一回事，它们在性质和职能上并不完全相同。在社会发展到一定的阶段，国家是要消亡的，而社会却必须存在下去；在这个转变的过程中，国家即使仍然存在，它的职能也必须逐渐转变。如果观念上也不加区分地把它们混同起来，我们就会把社会也当做“人格实体”去看待，延误乃至阻碍社会向更高阶段的进一步发展。

实际上今天我们已经正在面临着这样的问题。例如，由于社会和国家不分，在对待和处理有关“社会发展”的某些问题上，就常常要受到某些人（或集团）的利益需要或短期利益的需要的影响和干扰，而很难做到从人类社会整体和长远发展的需要去考虑，环境污染问题、生态失衡问题的解决所以阻力重重，人们一面大讲“持续发展”，一面却把污染转嫁给别的国家和地区，如此等等事实，就表现了这点。

对我们国家来说，从计划经济体制向市场经济体制转轨中出现的许多问题和阻力，也清楚地表现了这点。例如为什么“转变政府职能”会那样困难重重、阻力重重，除了利益所系的原因而外，不能说与人们缺乏上述“国家”与“社会”相区别的观念，不了解国家职能的转变乃是社会发展的必然趋势这点没有重大的关系。如果人们确立了这样的观念，我相信是可以解除很大一部分阻力的。

社会的“实体化观念”很难转变，还和这点有关，在人们的认识上往往把社会和群体、社会性和聚群性混同起来去理解。这二者如果不加分别，也不可能真正理解社会。

三、“社会”和“群体” “个人”的关系

人是群聚性的动物。人的以实践为本性的生存方式，决定人只能聚合为群而生存。在这一意义上，“社会性”也可以看做就是“群聚性”，在事实上“社会”也从来都是以“群体”的形式而存在的。

但是，从事情的另一侧面来说，“社会”却并不等于就是“群体”，“社会性”也不能简单地归结为“群聚性”。许多种类的动物，例如大部分昆虫类，都是群聚性的，而且许多还能形成有相当组织性的群体。因此认清社会与群体、社会性与聚群性的联系和区别，对于我们理解“社会”和“社会性”就是十分重要的事。

“社会”并不等同于“群体”

“群”的概念，严格说来只是一个生物学概念，它表现的主要是生物的“种”的本性，群和种是密切联系在一起的。人的本性已与动物的本性有所不同。人虽来自动物家族，当他生成为人之时，走出了动物家族，就已超越了生物“种”的限制，获得了新的本性规定。

人是属于“类”性的存在，人的社会性是由人的类本性所决定的，表面看来，人类社会也是群聚性的存在，并且类的群聚性与种的群聚性还有着许多很相似的特征；但这两种群体却有着原则性的不同。它们的不同，集中体现在这两种群体中，群体与个体的关系是完全不一样的。

在种所规定的群体中，种对个体属于先天性规定，生物个体生来便已同等地具有了其种的本性、规定和特征，生物的个体与其所属的种性是直接同一的。所以对动物来说，同种个体之间便

只有“个体”差异，没有“个性”的区别；它们的群聚生活仅仅是它们种本能的体现。

人的群体便不同了。人作为类的存在虽也是群聚的，这里的“群”却是如马克思所说，“建立在人们的现实差别基础上的人与人的统一”^①。人的个体之间不但有个性的差异，还具有各自互不相同的个体生活，而且这个不同，还是它的类的本性的内在要求，即作为类的群体必须以每一个体发挥个性的创造活动为其存在的基础和前提。因此人的聚群，乃是由人的特有生存活动所决定的一种有意识而为的结果，是完全属于“社会性”的规定，并非出自纯粹本能。

此外，“群”这一概念，一方面是聚合的意思，它同时又含有分隔的含义。在现实中也是如此。同种的动物，例如蚂蚁，一面聚合为群而生活，另一面群又把它们分割开来，形成不同蚁群。不同的蚁群是从不来往而且互相敌对的，它们之间一旦发生利害冲突，对待异群决不会因属同种便容让几分的。人的群居则不同，它是以“人”的类性为基础的聚合，这样的聚合远远超越了群的界限和限制。所以人类虽然也分群而居（我们万莫把这种群性等同于社会性，这点是最要紧的），却并不会受到它的限制，人作为类性的存在最终总是要联合为一体的。

人的聚群与动物的聚群在根本性质上是不同的，这点必须明确地区别开，决不能把二者混同起来。对于这两种不同的群性，我们可以用“种群性”和“类群性”去加以分别。种群与类群的不同，实质就是种本性与类本性的区别，就是自然性与社会性的区别，这也就是人和动物的区别。

我们当然也要看到，人是由动物脱胎面来的，在人类发展的初期阶段不能不保留生物种的许多特征，甚至直到现在，人还是

^① 《马克思恩格斯全集》第27卷，人民出版社1972年版，第450页。

仍然有着生物性的一面，也不可能完全脱出生物种的遗迹。人被“束缚”于所属的群界，人群之间不断相互残杀，凭借强力彼此侵吞蚕食，在我们现实的人间不是还远未绝迹吗！人在“依赖关系”状态初期结成的那种“群体”，当然就更加如此，它与动物种群的区别实在说来并不是很大的。对于这样的群体，作为人在劳动基础上结成的共同体，我们必须承认它在本性上已属于类的存在形式，是社会性的集合体。而在实际上这样的群体主要是由自然纽带（血缘关系、地缘关系）结合而成，基本上还属自然性的关系。这点说明，我们决不能从这样的群聚性去理解人类社会的“社会”性质。人的社会性作为对自然关系的升华和否定，是在漫长的历史过程中逐渐生成的，初期的社会群体只能看做走向完成形态的一种过渡的阶段和形式。

在区分了人的类群性和生物的种群性之后，进一步再去看“社会”与“群体”的关系，就会容易了解了。

我们为什么同时强调，不仅要把类群和种群区分开，也不能把群体和社会相混同呢？这是因为这里的区分或混同，直接关联着对待“个体”、“个人”的看法和态度的重要问题。

“社会”不是与人的个体相对立的实体

群体，从这一概念的本性说，它是与个体相对待甚至相对立的；而社会的概念却不是如此，也不能如此去理解。我们通常所以会把社会与个体对立起来看待，总是摆脱不了社会的实体化观念，甚至把社会看做超越个人之上的人格实体，和混同了社会与群体的概念性质直接有关。

在实际上，按照马克思的认识，社会不但与人的个体不是对立的关系，而且正好相反。在马克思看来，所谓的社会不是别的，“人们的社会历史始终只是他们的个体发展的历史，而不管人们是

否意识到这点”^①。

社会是由人集合而成的，现实存在的人就是一个个生命的个体存在。“有生命的个人的存在”因而便构成了社会存在和发展的基本前提。这是人们都会承认的。从这一意义说，在这里所谓的社会，其实不过就是这些个人结合而成的社会关系体系，它当然不是个人之外的什么存在，它也不可能超越个人之上去存在。

我们从本原的意义去认识，事情是很清楚的。就人和社会的关系来说，谁是基础、谁是主体，是不言自明的，社会既然是个人之间相互交往关系的体系，在这里当然只有人才是主体，社会不过是人实现自身活动所需要的一种存在形式而已。

问题的复杂性是在于它还有着另一面的关系。在社会既经形成之后，它既然要发挥社会的作用，逐渐地便会获得自身相对独立的性质，并反过来对人的个体具有了规定和规范的功能。所以从理论上全面认识社会与个人的关系，必须顾到个人和社会之间双向作用的关系。马克思关于这点说得很清楚。他在指出社会不过是“人们交互作用的产物”，“社会本身，即处于社会关系中的人本身”，实际也就是“处于相互关系中的个人本身”的同时，又多次强调过，“个人是社会存在物”，“人是……只有在社会中才能独立的动物”的思想和观点^②。

问题还不止于此。在人类社会的初期发展阶段，如前所说，长时期是以群体为本位的，那时作为共同体的群体是人们存在和活动的主体，至于个人，按照马克思的说法，只不过是“一定的狭隘人群的附属物”。在更后的发展中，充任存在主体的社会共同体

^① 《马克思恩格斯全集》第27卷，人民出版社1972年版，第478页。

^② 《马克思恩格斯全集》第27卷，人民出版社1972年版，第477页；第42卷，人民出版社1979年版，第122页；第46卷（上），人民出版社1980年版，第22、266页。

不但愈来愈走向独立，而且逐渐演化为凌驾于个人之上的人格化实体。在这种状况下，主从关系便完全倒转了，广大的个人群众退居到历史舞台的背景部位，前台唱主角的只有少数充任社会人格化身的代表人物。

这段历史，是人类走过的不可泯灭的客观事实。人们就是依据这一客观事实形成了帝王将相决定历史、英雄天才创造历史的唯心主义的“历史观”；同时，也正是在这一基础上，形成了人格化独立实体的“社会观”。这样的观点既经形成，就逐渐成为强大的传统势力和习惯观念，再要去改变它，就不那么容易了。这就是为什么今天我们已经确立了以人为主体的、个人为本位的社会格局之后，观念上还总是跳不出社会实体化思想的局限，经常会颠倒社会与人的关系，把国家和社会相混同，很难建立起自我主体和独立人格的观念等等的重要原因。

社会是通过历史而展现的，历史走的是之字形，即否定之否定式的曲折道路，人类有关的许多问题，我们仅从它在某一发展阶段的现象形态，很难看出它的真实意义，把握到它的真正实质，往往由此会得出恰相悖谬的认识和结论。历史事件的真义不在当时和当事，而在事后和未来，人类的文字历史所以必须不断去改写，就是出于这个道理。

马克思说的“人们的社会历史始终只是他们的个体发展的历史”这句话，是在深入研究了到他那个时代为止，人类全部历史的发展过程之后得出的结论，它反映的是社会历史的深层的本质。马克思在后半句还特意点出了“不管人们是否意识到这一点”作为条件，这就是表明，尽管已往的历史经历过以群为本位的发展阶段，尽管已往人们在观念中从来不是这样看待社会历史的，这也并不会改变社会历史这一真正的本质。

的确，在人类漫长的发展阶段，个体（这里指普遍的个人，而非个别的个体）并不处在历史活动的前台，他们对历史发展的意

义也并不明显。但从整个的历史过程着眼我们就会了解，“社会”的演化和发展，归根结底只是为了促进生命个体的成长、积蓄生命个体的能量、提高生命个体的自觉，以便使他们能够走向前台，普遍地发挥出各自的自主性、能动性和创造性；历史就是这样写就的，它需要采取何种的样式和形态，在归根结底的意义上，也是以人的生命个体的存在状态为转移、受个体的发展状况所制约的。

如果我们问，最初的人类社会为什么只能以群体为本位？那不是因为别的，只是由于那时个体还不具备独立的主体能力，只有这种形式才便于发挥个体生命的作用。

为什么后来群体本位——不管一些人怎样拼命去维护它——又必须让位于个体本位，这也不是由于别的，只因为个体业已成长壮大，具有了独立发挥创造性的自主和自立的能力。

最初的人群共同体为什么会逐渐演化成为超越个人之上的人格性实体，而在打破了这种共同体之后所建立的社会形式，同为人群共同体何以它们的性质会根本不同？这点也主要是由个体的性质决定的。它们的区别就在，前者是从非独立个人所形成的社会关系体系，后者则属于独立个人之间结成的社会关系体系。所谓群体本位转向个体本位，这就意味着个体的普遍人格化，个人成为自身生命的主宰，个体之间处在了同等为人的平等关系中，在这样基础上建立的社会共同体，当然就是以普遍个人为其依托实体，适应于个体生命的独立活动，有利于发挥生命创造的社会化交往形式。而在个人获得自主能力、形成独立人格之前，即或主观愿望上想要建立这样的社会形式，那也只能是一个美好的空幻理想。

我们肯定个体对社会的制约性，这并不否定社会对个体仍然具有重要的制约作用。这两件事本来就处在一体的关系中，这点从人的两重生命的特殊本质中就可以了解。

“个人是社会存在物”这句话就表明，人是有着双重本质的存在，有生命的本质，还有超生命的本质；或者称作双重生命——自然（生物）生命和社会（文化）生命也可以。这点与动物是完全不同的。所以人要诞生两次，必须经历第二次生成获得第二重生命才能成为现实的完成的人。这第二重的生命只能在人出生以后从现存的社会文化系统中去获得。个人吸纳了人类社会所创造和积淀的类能力和类力量，他才能够成为自立的人；个人能够把自己塑造成为何种性质和何种样的人，也要受到现有社会状况和条件的限制和规定。从这种意义可以说个人的生命表现，实际也就是既有社会生活的表现和确证。

从这种关系来看，我们必须转变关于“社会”的传统的流行观念，同时，对于“个人”这一概念，也需要转变已往习惯了的观念。我们不能从与个人完全对立的观念去理解社会，同样地，也不能一提到个人，脑子里就立刻出现一幅彼此分裂为孤立的单子、与社会完全对立的图像。这样的观念，是近代以来的历史产物，它反映的只是个体本位时期，也就是马克思所说“以物的依赖性为基础的人的独立性”这一历史阶段的人的存在状态。如果说在“人的依赖关系”状态所形成的社会观念，把个体完全消溶了，使他失去了存在的独立价值，因而是片面的；那么，个体本位阶段关于个人的观念，又把个人的独立的作用、价值和意义绝对化，走向了另一个极端，同样是片面的。我们从类的观点去理解，作为类存在的人同时就是特殊的个体，而这样的个体不过是一个特定的类存在物，他的生命表现就是社会生活的表现和确证。所以马克思把这样理解的个体称作是“现实的、单个的社会存在物”。我们只有这样去看待“社会”和“个体”，才能够如马克思所要求的，避免重新把“社会”、“个体”当做各自抽象的东西，彼此对立起

来^①。

人类社会仍在前进，我们必须从发展的观点，从过程的观点，从走向未来的观点，去看待这一切，理解这一切，这就是关于人的“类”的观点。

结论：“社会”是人的类本质的实存形式

人作为人，是一种“类存在”，类是人的根本本性。

类存在，在这里就是表明，人已突破生物种的限制，开始取得自为规定的本质。人的本质既为自己活动创生的结果，它就需要一个生成和发展的过程。这个过程的实质，就是逐渐脱离种的限制、生成类的特征的过程。人类经历的族群主体和个人主体两个发展阶段，都是类本质生成所必要的发展过程，它们也都是类本质自身所必要的构成环节，它们的历史性的作用，就在于为人类进入更高发展阶段，也就是进入类主体的阶段创造条件。

从马克思的观点看来，无论人的依赖关系形态还是人的独立关系形态，都只是走向人的第三大形态的“过渡”形态。关于人类的这第三种存在形态，按照马克思的表述，它是“建立在个人全面发展和他们共同的社会生产能力成为他们的社会财富这一基础上的自由个性”的形态。人的这一存在形态，马克思又称之为“自由人格的联合体”，并且指出，这“将是这样一个联合体，在那里，每个人的自由发展是一切人的自由发展的条件”^②。这其实就是马克思理解的“共产主义社会”，也就是我们在前面所说的，实现了以人的“类”为本位的“类主体”的自为存在状态。

第三种形态作为前两种形态的“否定之否定”结果，它就是群体化的人和个体化的人的高度统一，也就是达到了自为的人

^① 见《马克思恩格斯全集》第42卷，人民出版社1979年版，第122—123页。

^② 《马克思恩格斯选集》第1卷，人民出版社1972年版，第273页。

——真正自由和自觉状态的人。在这种状态中，人和自然，人和人，群性和个性，小我和大我，自我和他我，个人和社会，都实现了本质的统一。这就是人的类本位和类主体的存在状态。

从人的这一本质发展趋向我们清楚地看到，人性从根本上说来也就是类性，类性既要包括群性也要包括个性，而这二者的统一，也就是“社会性”；人化的过程就是类化过程，它必须经历群体化和个性化的发展才能实现，而这也就是“社会化”的过程。

这应当就是我们理解“社会”，建立我们“社会观”的基本依据。按照这种理解，社会，不过就是人作为人的类本质的实存形式；作为类的实存形式，它必然是只能以人为主体，以实现和发展人的本性为目的，并适应人性内容的日益丰满化而不断展开自己的形式。人类曾经有过的那些社会形式，群体本位的社会、个体本位的社会，人伦凝聚的社会、强权压制的社会，政治统治的社会、经济支配的社会等等，都不过是人在一定发展阶段的历史性形式，它们最后都要引导并归结到自为的“类存在”的社会形式中。

因此，我们就不能以某一特定阶段的形式去代替社会一般，而使社会失去应有的完整本质。

目光如果局限于群体本位去理解社会，会把社会看做特殊人格实体，使它与个人完全对立起来；同样地，如果目光局限于个体本位的社会形式，也会从另一极端把社会与个人对立起来。从孤立和静止的观点去看它们，这两种形式都只是抽象地表现着社会的片面性质。群体本位的社会限制了个体的人格独立，个体本位则又把个人变成相互分裂的“单子”，使人们陷入“人对人像狼一样的关系”中，“社会”也因此失去相对独立的实存价值，成为个人手中的单纯工具。从古代人的观点说，城邦（社会）必须先于个人而存在；近代人适应单子式的社会，必然会走向另一个极端，认为个人作为自然人只能先于国家（社会）而存在。而对我

们来说，就不能也不应该再限于这样的片面看法，应当自觉从类的观点建立关于社会的全面的认识。

马克思正是以高瞻远瞩，立足人的过去、现在和未来发展的宏大视野，去看待人与社会的关系的。着眼于发展类本质的需要，所以马克思一方面坚持人是社会存在物，另一方面又强调个体人格要有独立性；既反对脱离社会去理解人、讲个人的独立性，又反对把“社会”理解为一种“特殊的人格”，而仅“把人当做达到自己目的的工具来使用”的观点。他明确地指出，“首先应当避免重新把‘社会’当做抽象的东西同个人对立起来”。从他的观点看来，“人的本质是人的真正的社会联系，所以人在积极实现自己本质的过程中创造、生产人的社会联系、社会本质，而社会本质不是一种同单个人相对立的抽象的一般的力量，而是每一个单个人的本质，是他自己的活动，他自己的活动，他自己的享受，他自己的财富……社会联系的主体，即人，是自身异化的存在物，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

人是社会的主体，必须从人为主体的观点去认识社会、理解社会、看待社会，这就是我们应当建立的观念。

^① 《马克思恩格斯全集》第42卷，人民出版社1979年版，第122，24—25页。

“发展”观

——从人的本性去理解“发展”的真义

一、认清发展与进化的不同

“发展”这个概念，是一个古老的也是现代人们应用得十分广泛的概念。

事情往往是这样，一些概念因为使用习惯了，它的含义便渐渐被泛化，人们也就不再去追究依它本性所应有的本意，而只是想当然地去理解和运用了。运动、变化、进化、发展这些概念就有这种情况。这些词的意义很相近，人们经常不加区别地使用它们，很少考虑其间有什么不同，这在通常情况下是完全可以的，也不会发生什么问题。因为运动发展是物质的普遍存在形式，反正没有事物能够逃于其外。

允许这样做，并不意味这些概念不存在差别，在另一些特定场合就会不仅显示出它们的不同，而且使区别变得特别的重要，在说明“人”和与人直接有关的运动变化问题的场合就是如此。

人与物同根也同源，物具有的属性，人的身上当然也都会有。但人之所以为人，正在于他把许多这样的属性提高到了新的层面，赋予了它以新的形式和意义，使它具有了全新的性质。许多情况都表明了这点，同一个概念可以用在物的身上也可以用在人的身上，但必须分别由于这一变化所造成的在这两种场合的不同性质，否则，那就是人物不分，鱼龙混杂。这其实也就是认识人的主要的困难所在，也是在人的认识问题上经常会发生错误的重要原因。

这里，我想要提出的看法是：发展这个概念尽管人们运用得很广泛，从它真正的本义来说，“发展”应是属于人所特有的性质，“发展问题”也是只对人和人类社会才存在的问题。因此在我看来，对于发展就必须从人的本性去理解，只有这样，才能抓住它的真正的本质。

发展问题只对人和人类社会才存在，这句话的涵义不只是说，因为惟有人有意识和观念，才可能提出来发展的问题；而且是说，在我看来，真正的“发展”是必需有意识参与的自我超越的创造性活动。而这是只有人才是如此的。这也就是人之为人的根本特点。如果说一切事物都处在运动变化之中，那么，人作为进到最高级运动形式的最高级的物质存在，运动和变化的方式也便随之发生了变化，从这一意义说“发展”就成为人所特有的存在方式和运动形式。

哲学中的许多概念因其内容太过宽泛，涵义都不是十分确定的。发展这个概念也经常用到其他对象上面，和运动概念一起看做物质世界的根本属性。这也是允许的。因为人本来就是产生于这个世界、生存于这个世界、属于这个世界的，人所具有的性质，从这一意义说当然也就是世界所有的属性。这里我们不妨把“发展”区分为广义和狭义的两重含义。在狭义的意义，发展应当看做只是人的本质属性和存在方式。

发展是人作为类存在的进化方式

从区别的意义去看，发展既不同于运动，也不同于进化。

运动比较好了解，它属于物质的根本属性和存在方式，其涵义最为宽泛，经常是指宇宙中发生的一切变化和过程；在日常的运用中，狭义的运动仅指时空形式的位置变化。

进化的概念就要复杂一些了，它已经进到生命和生物的变化领域，比起无机物的运动有了许多新的特点。按照生物进化论的

看法，生物的进化就是一个物种向多样性、复杂性和更加组织化方向的演化。尽管如此，进化仍然属于自然的自发性运动。生物的变异和进化，依照生物学所揭示的规律，主要是自然性的选择，进化的主动权并不在生物自身，它具有很大的随机性。

比起进化，发展这个概念就不同了。发展也是一种进化，但它是具有明确指向的目标性运动，属于自生方式的变化。目标性运动是经第三者中介向更高形态的变化，属于自觉选择性的行为；经过这样的发展，它所实现的便不完全属于随机性的结果，而是一种具有选择性的优化结果的生成。

发展按其本性属于自我超越的创造性活动。在这一意义上它也只能是人才会具有的活动方式。自我超越，自我扬弃，自我否定，自我创造，自我更新，自我生成，这都属于达到了自我主体的那种存在的“自由性”活动，必须以“自我主体”为其存在的基础和前提。在目前视线所及的范围，我们只能认为，惟有人具有了这样的性质。

无机界事物普遍处于单纯的因果链条之中，它们的运动方向基本上过去支配现在，现在制约未来，由先在决定后在的单向流程（就物理科学已达到的认识说）。在有机界，生命组织的整体需求作为变化机制加入因果链条，使有机体的进化有了某种选择性的目标指向即“自组织”的功能，但它仍然只是如康德所说的那种“无目的的合目的性”。进入人的发展领域情况就不同了。在这里是因果性规律和目的性规律共同在起作用。目的性插入因果链条中间，由此决定发展过程不但是一个自觉选择的过程，而且完全改变了事物的运动进程，它不再是单纯由过去支配现在，未来也在支配着现在。所以对于人类社会的发展，人自己是负有重大的使命和责任的。

正是由于这一点，近代法国唯物主义哲学家们在反对宗教神学的斗争中，为了贯彻从自然物质的因果规律去说明一切的观点，

笛卡儿在17世纪很容易地就作出了“世界是机器”的结论，而对动物特别是对人是否也是机器、也可以完全用力学的规律即机械因果规律去加以解释，他就有所保留了。直到18世纪，卢梭才得出“任何动物无非是一部精巧的机器”的看法，拉·梅特里则更简单干脆地声称人亦不例外，“人也是机器”。而我们知道，法国哲学家的这一结论是通过把人还原为与动物无别的存在这样的作法才得出来的。当着而对“人类社会”的发展问题时，他们不但无法再用力学的规律解释，而且走向了完全相反的另一极端，得出了这样的结论：“无知”造成谬误，“人类的各种苦难都是他们的谬误造成的”；或者“法律造成一切”，“高明的法律必须是……开明理性的作品”，“必须有天才，才能用好的法律代替坏的法律”，因此归结到最后，却成为天才人物的天才思想才决定着社会历史的发展。^① 这就是他们的结论。

运动、进化和发展表现的是事物的联系，而且都是走向变异的那种联系，这种联系中总是包含着又对立又统一的关系。例如时空运动的“在这又不在这”的矛盾，生命运动的“是它又不是它”的矛盾等等。可以说对立而无处不在，一切事物都是对立而的统一。发展的特点在于，它不是对立面走向直接的统一，而是要经过中介，进到更高的统一、创造出更新的存在形态。在这里，对立面的双方是通过相互否定的关系而后走向统一的，我们可以把这种联系称作“否定性的统一联系”。人的实践活动就是这样。人以自身的目的性与外界对象相对立，借助于中介性的工具，目的被实现于对象之中；实现目的的结果，不但改造了对象，创造出新的产品，也改变了人类自己，创造出新的自我。发展就是这样的一种惟人具有的自我生成的否定性统一活动。

发展中的否定，从这一意义说，就是一种“否定之否定”。这

^① 见《十八世纪法国哲学》商务印书馆1963年版，第538、549、572页。

里的否定不是简单的中断，它只能实现自身于肯定中，也就是属于那种肯定中的否定或否定形式的肯定；这种否定也不是随机的否定，而是向更高方向的前进运动，我们也可以把它称作“价值性否定”。可以说这也就是人类发展的“历史”。

发展的过程就是“历史”过程，即通过肯定与否定的自我选择以达到自我生成的过程。严格地说，只有人类才有历史，动物并没有自己的历史。动物的生成、进化、变异史，不是动物个体的活动写成的，而是由物种和环境替它写就的。人类的历史是人类自己谱写成的，它也就是“人通过人的劳动而诞生的过程”^①，即人类自我创造的生成发展过程。

关于发展与进化的区别，在经过上述的分析之后，如果把它们集中为一句话，那就可以这样说：进化属于“种”本质的自在运动方式；发展则是由“类”本性所决定的自为运动方式。人以类为本性，类本性生成、展开的过程就是人的发展的过程，也就是发展特有的本质内容。

“发展观念”是人类创造行为的必须前提

人类处在历史的发展中，从人成为人的那天起人就已经处在这个过程中了。但人类意识到人的发展本性、历史本性，自觉地建立起发展的观念、历史的观念，并以此来规划和指导自己的行为活动，自觉地担负起历史赋予的使命和责任，那是经历了漫长的历史摸索过程，直到晚近才达到的。所以，关于人类社会“发展理论”的自觉研究，算来到现在也不过一百多年的历史。

虽然如此，“发展”一词人们却在很早就已使用，而且不论西方还是东方，哲学从一开始就在尝试运用发展的观点去观察事物和理解事物，这就是古代自发的辩证法理论。这种情况可以看做，

^① 《马克思恩格斯全集》第42卷，人民出版社1979年版，第131页。

人在开始用人的眼光去看世界时，就本能地体现了人的本性，自发地贯彻了人的观点。当然，古代的人并不真正理解发展的本质，亦如人有个从种到类的脱胎转化过程，古代人们的发展观念也基本上不超出种运动的观念水平。

古代哲学家并未从本性上把人和万物区分开来，也没有关于人的特殊生成的观念；而是把人和万物看做不仅同根、同源而且基本同性，他们是把人放到自然中，当做天然的存在去看待和了解的。由此出发，他们的发展观念因而也就主要是来自于对外界事物的直观观察。“一切事物都处在流动变化之中”，这是人们睁开眼睛都能够看到的事实。但由此所能得到的发展印象，无非就是四季周而复始的循环，万物荣枯生灭的轮回，以及阴阳生克、天下分合之类的变化。从这里可以形成运动和变化的观念，却很难建立起发展的观点。古代哲学家讲的“发展”大多具有循环论性质，就清楚地表现了这点，像赫拉克利特这位被称作“辩证法的奠基者”也并不例外，在他关于“火凤凰”的观念中，也只能把世界的发展设想为周而复始的万年轮回过程。

古代哲学家把人放到自然物中去了解，连带地也把人性带进了自然界。古代的“自然”观念与现代的不同，那是一个有生命的活体；他们的“自然性”概念也与现在的不同，那里同时结合着人性的内容。“发展”的观念同样如此。所以他们虽然没有意识到人的特殊本质，在他们从万物变化形成的发展观念中，却也显示出了许多人性变化特有的内容。这就是马克思十分看重古代辩证法思想的原因。

古代有些哲学家已经意识到，事物的变化体现着某种合理性，在他们看来，这些就事物自身的本性很难予以说明，必须去探求更高的原因才行。于是，柏拉图和亚里士多德就试图引进目的性的概念，以便赋予发展以目标追求的内涵，这里明显地体现了要去挖掘“发展”中人性本质的意图。由于那时人自身尚未发挥出

发展本性的状况，他们只能依据所熟悉的观念，即按照“物种”的规定方式，把发展追求的目标设定为预先存在的实体，就像物种对生物个体的关系那样，认为那里事先已然规定好了后来将要发生的一切。柏拉图按照他的理念论哲学，称这种先在规定为绝对“善的理念”，在亚里士多德的形而上的哲学中则属最高本体，他称作“思想的思想”或“终极目的”。这样，在他们的观念里，发展就变成合目的性的变化，但这种变化却又只是已有规定的显露、展开和实现的过程。这也就是从古代一直流传至近代的传统“本体论”哲学理解问题的基本方式。

发展观念的历史演变过程，可以说同人的历史发展过程是基本相适应的。只有“发展”成为人的自觉追求的目标，即人们进入自觉的发展阶段，发展的观念才有可能被真正建立起来，发展的实质才可能被人们真正地掌握。这是在进入近代史以后才逐渐达到的。

在这之后，发展观念演变过程的实质，就是如何走出种规定、摆脱前定论，即转变本体论思维方式的过程。适应生物科学的发展和进化观念的流行，人们首先赋予了发展以“生成”的含义。生成的观念已经前进了一大步，有了“出新”的意思，但它还并未跳出种的限定。只有把发展引申到“创新”、“创造”、“否定”、“超越”，而且是“自我超越”式的变化，才能把握发展的真正本质。这一步只是在德国古典哲学的杰出代表黑格尔的哲学中才最后达到。

黑格尔对辩证法理论最为重大的贡献，在我看来就是，从他开始，才意识到并明确区分开了“发展”问题上的两种不同观点和方法，从此才使发展的理论摆脱了“种”观念的局限。这两种观点和方法就是：①从物质的本性去理解发展（它的具体表现就是传统“形式逻辑”的理论），他称之为“知性的”观点和方法；②从精神的本性去理解发展（在黑格尔那里“精神”也就是

“人”的化身)，他称之为“理性”的观点和方法。他把物质看做一种惰性存在，认为它以重量为实体，中心在外部，所以总是趋向于“毁灭自己”。在他看来，“精神”以自由为本性，因而惟有精神才能存在自身之中，才是具有主动性的，才会“自己实现自己，自己造成自己”，也就是说，才会有自生发展的本性。

黑格尔是唯心论者，从他的观点当然要去尽量贬低物质。我们从辩证法角度去评价，如果把“精神”看做“人”的代码，黑格尔关于精神“自由”本性的分析，确实表现了人区别于物的真实本性。正是由于他从“本性”上区分了人和物，他才能够把发展从一般的运动形式中区别出来，赋予它以“否定”、“创新”、“自生”的种种内涵，建立起辩证的发展观，创造出辩证法的哲学理论。马克思和列宁推崇黑格尔的地方，主要就是这一点。

马克思说：“黑格尔的《现象学》及其最后成果——作为推动原则和创造原则的否定性的辩证法——的伟大之处首先在于，黑格尔把人的自我产生看做一个过程，把对象化看做失去对象，看做外化和这种外化的扬弃；因而，他抓住了劳动的本质，把对象性的人、现实的因而是真正的人理解为他自己的劳动的结果。”^①

列宁欣赏的是“运动和‘自己运动’（这一点要注意！自生的（独立的）、天然的、内在必然的运动），‘变化’，‘运动和生命力’，‘一切自己运动的原则’，‘运动’和‘活动’的‘动机’（Trieb）——‘僵死存在’和对立面，——谁会相信这就是‘黑格尔主义’的实质、抽象的和 abstrusen（晦涩的、荒谬的？）黑格尔主义的实质呢？”^②

发展是“创造性”的活动。创造总要出新，相对来说，出新也就是一定意义上的“无中生有”。这个观念对古代人是无法接受，

① 《马克思恩格斯全集》第42卷，人民出版社1979年版，第163页。

② 《列宁全集》第38卷，人民出版社1959年版，第147页。

也难以理解的。古代哲学的原则是只能从有生有，“无不能生有”，所以假定一个始源的“存在”（有）便成为它们不言而喻的思维前提。也就是由于这个原因，使古代哲学只能从存在到存在，即限定在“有”的范围内去谈论运动和变化，所以也就不能建立真正的发展观念。突破这一禁线，承认无中能够生有，确立起创造性的观念，这点说来颇令人惊奇，它是经过基督教的中介，首先在万能“上帝”的观念中达到，然后才引进到哲学中来的。无中生有对无所不能的上帝来说，不过是开口之劳，只须上帝说句话，就从无中“创造”出了大地、天空、森林、野兽等等。宗教中的神话并非都是凭空臆造，它们往往在幻想的形式中，表达了人们对未来的憧憬和对理想的追求。应该说，人以上帝为楷模，表现的不过是人对自己理想本质的追求。所以，人把自己升华为上帝，当着上帝重新返回为人时，人也就把自己提升了一步，赋予他以创造的性能。

近代以来，开始了上帝人化的过程。从笛卡儿起始，上帝的实体走向自然化，而理性的方面便逐渐被人化。黑格尔的哲学就是公认的“理性化了的神学”。黑格尔能够赋予发展以“创造性”的内涵，不能说同他的理性神学不无关系。黑格尔所讲的“精神”，就是一个创造性的实体，以自身为根源的主体，不断自我更新的生命活体。甚至可以这样说，精神就意味着生机、活动。黑格尔的表达是：“精神的本质在于它的存在就是它的活动”，“精神应是自由的，它是通过自己本身而成为它自己所应该那样”^①；“精神就是这种自己变成他物、或变成它自己的对象和扬弃这个它物的运动”^②。按照黑格尔的理解，“发展”应是一种自我生成、自我

① 黑格尔：《哲学史讲演录》第1卷，三联书店1956年版，第136页；《小逻辑》商务印书馆1980年版，第92页。

② 黑格尔：《精神现象学》上册，商务印书馆1962年版，第23页。

创造、自我超出、自我否定性质的变化，这只能属于精神所有的本性。黑格尔把这称作“精神自己二元化自己，自己乖离自己，自己发现自己，自己回复自己”，“精神的发展是自身超出、自身分离，并且同时是自身回复的过程”^①。

黑格尔从上帝的创造性引申出人的创造性，由此确立了辩证法的发展观，这应当看做人类认识的一个重大飞跃，但这种发展信念毕竟只是间接建立起的，它只能局限于理论的逻辑范畴，并且还不能不保有浓重的神秘色彩。人类发展本性的现实根据和基础是什么？人类是怎样体现和发挥这一本性？发展的本性将会把人类引向何方？这些问题黑格尔解决不了，他也无法回答，这只能依据马克思的哲学才能得到解答。

二、“发展”与“价值追求”

人为什么会有发展的本性，而且只能以发展为自身的存在形式？要了解这个问题，就必须去探讨人性的问题。

人是有着多重性质、多面特征最为复杂的存在，以致人们很难把握人的确定本性。人何以为人，人究竟是个什么？历来学者绞尽脑汁寻求答案，始终没有一个令人满意的结果。马克思从人的始源活动说过的一句话，可以看做是对这个问题最为经典的回答，也是关于人的本性的经典性说明。马克思说：“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。”^②

从马克思这句话来了解，人就是以实践为本性的存在；而所

^① 黑格尔：《哲学史讲演录》第1卷，三联书店1956年版，第28页。

^② 《马克思恩格斯全集》第3卷，人民出版社1960年版，第24页。

谓实践本性，也就是自我创造的本性。人的其他一切性质都是适应这一本性，可以说是由这一本性派生出来的。

按照这一本性，人是不会满足于现存的状态和现有的条件的，人总有一种超越现实的理想和追求。正像俗语所说，“站在这山望着那山高”。这里不但指人的生存环境，也包括人自身的存在。如果人屈就现状，顺从了自然的安排，就不会走出动物家族，也不会成为人了。人就是这样的存在，他的家园不在现存的自然，他的自我也不在当下的自身，这些都在等待着他自己去创造的未来。所以人的生存过程，就成为不断寻找家园、不断寻求自我的过程。这就是人的追求，人的本性，也就是人要去不断奋斗和不断创造的根源和动力，人的“发展”性质即因此而来。

人的发展属于价值追求的创造性活动

“生存”是意味生命的一种需求和需求的满足。在这点上人和动物没有区别，一切生命物体的存在尽皆如此。人和动物的区别在于，它们需求的内容不同，对象也不同，由此决定满足需求的方式也根本不同。动物仅仅只有来自生命的需求，这种需求的对象是由自然提供，满足需求的手段也是自然先天赐予的，动物的一切活动都是出于自然的本能。人便不同。由于人的不满足于现存状态的本性，决定了人的那种超越自然的需求，只能以超越自然的手段去满足。这样，就使人的满足需求的活动具有了“追求价值”、“创造价值”的性质和意义。

我们从这里便看到了“发展”与“进化”之间的更为深层的区别：进化体现的只是自然的生命本能变化，发展则属于追求价值的创生活动。

“价值”这一概念，已是近年人们比较熟悉的名词。按照通常的理解，价值是表现人们的需求和能够满足需求之物的关系的范畴。凡是能够满足人的某种需要，对人有用之物，它也就是有价

值的東西。在這一意義上，“價值性”常常就被等同於“有用性”。作為日常生活用語，偶爾這樣使用並無不可。如果認真去思考我們就會發現，即使在日常生活中，“有用之物就是有用之物”，人們也並不總是用價值的概念去表述。這種情況表明，“價值”在人們心目中是帶有多少帶有神聖意味的一個概念，因為價值從根本上說並非表現物的性質，而是表現人的性質的概念，所以人們平常並不輕易動用這一字眼兒是有道理的。

需求和滿足需求之間有着兩種不同的關係，一種是自然性的關係，一種是超越了自然性的關係。對於動物的需求與滿足需求的關係，我們並不稱作價值關係，因為它屬自然關係，天然如此，本來如此，無須選擇，也無從選擇，動物只需順應自然，就可以生存下去。動物之為動物也就在於它只以自然需要的滿足為滿足，不再有別的更高需求。所以動物的“生活”——如果它有生活的話，一生為之奔波的就只有這樣的一個追求：維持和延續生命。此外不再有別的。

在這點上，人遠遠高出于動物之上。人的追求滿足需要的關係所以構成“價值”關係，是因為人作為人的需求已大大超出了自然性的需求。人的需求對象即價值物應該說是存在於世界中，又不在這個世界。說在世界中，因為一切事物最終都是來自於世界，生成於世界，歸屬於世界；說它不在這個世界，是指滿足人的需求的那種對象物並非自然本然的現成存在，它需要由人參與去創造，才能變成現實存在，從而滿足人的需要。這樣的價值物雖然歸根結底也在世界中，它的現實性卻需要依賴與人建立的對象性關係，它的內容也必需對象化人的本質和力量，這樣的對象不只它的存在有賴於人，它所體現的實質上也主要是人的本性和本質。

我們拿近年開發的旅遊景點“張家界”和“九寨溝”來說，那里的山川風光已存在千萬年，人們在那里生活也有千百年，為什麼它在過去沒有體現出“價值”，現在突然發現了重大的價值？十

分明显，这里发生变化的主要不在山川，而在人的本质，以及从人的不同本质与对象构成的不同的对象性关系。具体地说就是，因为人的本质变化了，人与山川的对象性关系变化了，通过这种变化了的对象性关系，人把变化了的本质对象化于山川，这才赋予山川对象以“价值”性。这种情况说明，价值关系按其真正的性质来说，并不是自然关系，而是由人建立的，体现着人的本质的关系；正因为如此，所以人对价值的追求，新的价值关系的建立，才会不但推动人类自身不断发展，也必然会使人的生存世界同步发生变化。

在明确了价值关系的性质之后，进一步我们需要探讨的就是这样的问题：人究竟需求什么，也就是人作为人而区别于动物的那种需求究竟是什么？人的这种价值追求是怎样推动人类发展的，它会把人类引导到何种样的地方去？

一个明显的事实是，人作为生命存在也具有生命的需求，在这点上与动物基本相同；但人作为人又有着超越生命之上无数特殊的需求。人的需求是无限多样的，而且还在不断地增长，以致我们对它很难给出具体的限定。物是人需要的，权是人需要的，科学是人需要的，道德也是人需要的……如此等等。可以这样说，迄今人类所创造的那一切都应该认为是人的需要。这些都是确实的。正因为如此，所以在人的价值追求引导下，人类世界和人类生活才会达到今天这样地丰富多彩。

即使如此，我们还是要提出问题：所有创造的这一切事物，归根结底是为了满足什么需要，人作为人的最根本需求应该是什么？所以必需追究这样的问题，是因为对这个问题不同理解和回答（而这种理解和回答的确常常是互不相同的）直接关联着引导人类发展的方向性的重大问题。

“成为人”是人的发展追求的最根本的目标

从价值属于人的本质这一意义说，问题并不难回答。尽管人所追求之物无限众多，然而能够成为人所追求的“最高目的物”的，不可能是别的，只能是人自身的本质。这就是说，人作为人的最根本的需求，就是要使自己成为人；人作为人的最高追求物，也只能是人的本质自身。人之所以把其他一切能够满足需要的东西都看做价值物，那也不是因为别的，只因为它们是为实现人的本质所必需之物。

人总是从“人”的意义去肯定价值物，评价物的价值。人们对人们不只是一个最高和最根本的价值目标，而且是最高和最根本的价值尺度。肯定人以自身本质为最高价值目标，也就是肯定人是“以自身为目的”的存在，人的价值不是手段性价值，而是属于自身关系的目的性价值。

“人以‘人’为最高价值目标，人还要去追求自己的‘本质’”，这些话乍听起来，可能令人不解甚至使人吃惊。其实，正是在这种关系里，体现着人之超出于动物和其他一切存在的优越可贵和特异本质之处；也只有从这种关系里，我们才能了解和把握“发展”的真正实质和内容。

人不同于其他存在物的地方首先就体现在这里。对于其他一切存在，自然让它们来到世上，就已经为它们安排好应有的本性，这一点不需要它们参与，它们也无力去抉择。它们的存在与它们的本质是同一的这点表明，它们的本质并不属于它们自己所有，它们无权支配也无能操纵；相反地，它们自己倒是为这种本质所有，只能遵循既定的本性去本能地活动。因而对它们也就不存在追求自身本质以及价值选择、价值评价之类的问题。

人则完全不同。人的本质既非上帝赐予也非自然前定，而且还不是一经确定便永不改变的。人的本质掌握在人自己的手中。人

从成为人之日起，突破了物种规定的限制，人就在自己的生存活动中一面创造着人的生活，一面创造着对象世界，同时也就是在创造人作为人的本质。所以对于人来说，人的本质是怎样的，这要看人怎样去创造，怎样去实现，即决定于人自己的价值选择性活动。人之为人的本质是人自己创造的这点，也就是马克思所说的人的“自由和自觉”的本性表现。

动物的本质是单一的，它就存在于动物生命中，动物获得了生命就同时获得了本质，因而猫生下来便已经是猫，它不需要再去为“做猫”而劳神费力。人则是具有双重本质的存在。人也是一个生命有机体，生命是人的生存基础。但生命不过只是人的一重本质，人同时还有另一重非生命或者叫做“超生命”的本质。正是这种双重性本质体现了人之为人而区别于其他存在的根本特征。所以人要成为人，必须经历两次双重的生成过程。人获得生命还不能是完全的人，只有进一步同人的非生命本质结合起来，才是现实的人，所以猫无须去“做猫”，人却必须去“做人”，只有会做人的人，才能成为真正称得起人的人。

从这一意义说，“人”这一概念只能是一个大写的文字，决不能仅仅理解为单个生命体或单纯的生命存在，它天然地要把整个人类的本质、人类的创造成果，包括对象世界在内，作为内涵而包括在自身的本质里，所以“人”不仅属于我你他众多生命个体的统一体或复合体的存在，也必然是表现人类自身创造活动及其成果的一个历史性的存在。

除此而外，人不同于其他存在的另一本质特点是，人对待任何事物都是从我出发，以我为主，人的活动的目的也都是为了把事物变成“为我的存在”。从这一意义可以说人是一个天生的“自我中心主义者”。但另一方面，人又表现出是一种“由他”和“为他”的存在。人来自于自然，人也只有把自身的本质对象化于外部存在，才能把事物变成自我的对象和为我的存在，在这一意

义上人又是世间本性外投的“天然开放主义者”。人的力量按自然本能说在动物界是很软弱的，由于本性外投这种性质使他能够把一切自然存在转化为自己的“无机的身体”，把一切自然能力转化为自身的本质力量，因而成为世间最具强大力量的存在。从可能性说，没有什么事物和力量不能变成人自身的本质和力量，所以人的发展趋向最终必然要与万物结为一体，“人”这个概念最终也会完全走向与“世界”概念融合为一，这也就是人的“类本质”。

人的这种双重本质和两重本性，从价值关系说，二重之间都是相互规定的关系。比如，生命对人是最可宝贵的东西，人若失去生命就是失去存在，所以应当像爱护眼珠一样地去爱护生命；然而对人而言，生命固然可贵，自身却不具有单独的价值意义。生命的意义只在于人们凭借它才能获得超生命本质即人的第二“生命”，进而发挥人的创造潜能，实现人的生存价值。这是人的生命与动物的生命根本不同之处，一个人如果只去追求生命的需要，只为保持和延续生命的存在而活着，他的生存意义便与动物无大区别。人的第二重生命即非生命或超生命本质，如社会生命，文化生命，政治生命，事业生命等等，只有这个“生命”才具有永存的价值，才构成人所追求的高远目标。人的生命价值必须体现于这一本质中，通过非生命或超生命本质的价值才能实现自身的生命价值。因此一个真正的人是不会仅仅满足于生命的需求，总要不断去追求超越生命之上的价值，把这看成更为重要的东西，为了它甚至甘愿献出生命。

但另一方面，由于超生命本质并不具有实体性，它只能以生命个体为其存在实体。从这一方面说，人的超生命本质同样不具有单独的价值意义，它不但必须通过生命个体的活动去实现自身的价值，它的价值也只能体现在升华个体人性，发挥生命潜能，实现个性价值之中。

人的自我与外界对象的关系也与此相类似。抽象地和孤立地

去看，它们都不具有单独的价值意义。作为对象的物只能从人获得自身的价值，这点没有疑问。其实，这句话反过来的意思也就是说，所谓实现人的价值，即追求人的本质，实现人的潜能，展现人的力量，就其实质不过就是意味着在人化的形式中使万物固有的本质，潜能，力量得以开掘和发挥而已。

从上述的一切可以了解，人追求人的本质，人要成为人，以及所谓人的最高价值需求，无非就是意味着，要扬弃现存的一切，改变现有的状态，调整原有的关系，以便充分发挥潜存能量，改变旧有世界，创造一个新的世界。人追求“人”的实质，从归根结底的意义说，不过是因为只有人才能充任这样的启动因素，由他去唤醒沉睡的自然，把潜在的能量转化为自觉的现实力量。这就是人的最高价值目标。在这样的价值追求中，人的本质的展开和实现，人的潜存能力的发挥和展现，以及在这个过程中人所创造的一切，也就是人类“发展”的本质的内容。

从这里我们便可进一步了解，考虑社会发展的问題，为什么必须要以人为主体，还要以人为尺度的道理；为什么应当注重创造物质发展经济，但必须把创造人和实现人的本质放在第一位，决不能本末倒置的道理；在对待自然的态度上，为什么不能再像过去那样，一味向自然索取，必须重新调整人与自然的关系的深层道理。这一切，从人的两重性本质和本性的价值追求，就可以得到明确的答案。

三、“发展”与“理想实现”

物的运动、进化或发展，由于不具价值关系，所以表述它的变化过程比较简单，通常使用的例如因和果、必然和偶然、量变和质变、连续和中断、遗传和变异等等概念就够了。要描述人的发展过程，这些概念也都需要，但仅仅这些已经不够，必须引进

新的概念才行。原因就是人的发展属于价值追求的定向选择过程，这里一个最重要的变化，就是加进了目的、理想、计划、选择、意志等等“主观性”因素的作用。

发展是依据过去和未来创生现在的自觉活动

因果联系是普遍性的联系，无论在自然世界还是属人世界，因果联系都起着支配的作用。不同的是，在属人世界里与因果律同时起作用的还有目的性的规律。人类世界的发展既是一个“合规律性”的过程，也是“合目的性”的进化过程。目的性的引入，便把人类的发展过程同自然物质的运动过程区别了开来。

因果律表现的是过去对未来的支配，是已存状态支配未来状态。“目的”指向的则是尚未存在的状态，尚未发生的事实，它表现的是人的期望和理想，是人对未来的超前反映。在属人世界的发展中，目的被插入到因和果的链条中间，作为一种特殊原因而起作用，这就改变了单纯的“原因——结果”的变化，使它同时成为“目的——结果”的转化。目的和原因共同支配结果，这就意味着人的现实不只决定于过去，同时还决定于未来。就在这种时间的逆向流程中，实现并发挥了人类目的性的历史选择作用和能动创造作用。

人的活动都是有目的支配的。目的在人的活动中是对实践结果的超前意识。实践的结果在活动初期虽然尚未存在，却可以以意图、动机等理想的形式提前出现在主观目的中，成为引导和规范人们行为的活动目标。

“目的”是一个充满矛盾规定的范畴。目的首先是对自身需要的意识，在这一意义上它表现为主观性的意图、动机和追求；目的同时也包含着对现存事物及其与主体关系的意识，在这方面它又包含着实然性的客观内容。目的虽然包含着认识的内容，它同一般的观念、认识还是有着不同的本质。目的是要在对人有用的

形式上占有客体，关心的主要不是对象已然如何，而是它可能如何，应该如何，即客体对主体的意义的问题。目的就是这样的一个以应然性和实然性、理想性与现实性、主观性和客观性为基本矛盾内容的范畴。

目的实际也就是对于对象当前存在状态的超前改造。由于外部对象不能现成地满足人们的需要，人在反映对象时就必须根据主体的需求，首先在观念中进行改造，即通过“思维操作”消灭当前存在的自在客观性，形成一个符合人的主观要求的“理想存在”，即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，是一种先行实现于思维中的预演，是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”，就不可能有人的富于创造性的和能动的“实践改造”活动。

发展是理想存在向现实存在的转化过程

由这种目的性所决定，“发展”的性质和形式便既不同于运动也不同于进化，它是由“应然性”所决定的从“理想存在”向“现实存在”的转化的过程。这就是“发展”特有的实质和形式。

目的作为理想性的存在，还只是主观性、观念性的东西，而非现实性的存在。它必须借助“工具”的中介，通过现实的感性活动即实践活动，才能转化为现实性的存在，变成人们需要的感性对象。实践活动作为感性物质活动的意义就在于，只有通过这种感性物质的活动才能消除目的的主观性形式，而把它所包含的客观性的内容实现于外部世界。人的实践活动也就是实现人的目的性，或者叫做观念的物化活动。

事物从存在转化为理想，然后再从理想转化为存在，这决不是无谓的循环。理想之为理想的意义就在于，它不以现存为满足，而是致力于成为它所不是的东西。人的发展特点正在于此，由于

人的本质是自我创生的本性决定，人是一种“是其所是，又不是其所是”的存在。在人的活动中，通过两次转化，人的主观性目的被输进对象，这就意味着人的本性被对象化到存在之中，或如马克思所说“对象成了他自身”^①。从理想转化而来的存在已不再是“自在的存在”，而是变成了“为我的存在”。由此形成的事物是自然世界原来所没有，甚至从来不曾存在，只是属于人的“创造”的作品。“发展”的创造性质就是来源于此，体现于此。

这样看来，“主观性”在人和人类世界的发展中具有十分重要的作用。人的创造性离不开主观性，没有主观性也就不会有创造性。人所创造的产品都是主观性物化的结果。前面所说的所谓“无中生有”，指的无非就是这点。首先是现实存在转化为理想存在，这是从有变成无；然后理想性的存在再转化为现实的存在，这就是从无变成有。很明显，在这种转化中，如果说感性实践是基础，具有决定性的作用，那么“主观性”就是居于中介地位的关键性环节。没有主观性的中介，事物是不可能获得创造性的内容的。

毛泽东曾经说过“物质可以变精神，精神可以变物质”这样的话。物质和精神是两种完全不同的存在，怎么可能相互转化、变来变去？当时很多人不理解这句话。的确，如果脱离人和人的实践活动，抽象地去理解，物质和精神就成为两种绝然不同的“实体”，要再把它们内在地统一起来、让它们相互转化，当然就会感到很困难。这句话原本说的就是人和人类社会的发展问题，只有把它放到人的实践活动中去，从人的发展过程才是可理解的；而且对于人和人类社会的发展也必须从这一观点去认识。

人的所谓“创造性”，在这一意义上说，其实也就是“精神变物质”的结果。我们应当承认，物质有能量，精神也有能量，主

^① 《马克思恩格斯全集》第42卷，人民出版社1979年版，第125页。

观性的作用就是一种“精神能量”。我们通常只讲物质的能量，不讲精神的能量，其实精神也有精神的能量，否则精神在人类社会的发展中就毫无作用了。精神能量当然不能和物质能量同等看待。精神能量并不具有物质能量那样的功能，我们不能用精神代替物质去做功，但精神有精神的功能，我们也同样不能用物质能量去代替精神的功能。

精神能量的功能就在于，它能够开掘、转化、发挥、强化、运用物质能量的功能，特别是物质深层潜在能量和功能的发挥，这正如人的能量、力量和功能归根结底来说，运用和发挥的本来都是取自自然的能量、力量和功能，道理是完全一样的，主观性的这种作用和力量是极其强大的，我们决不能低估和小看。

事实上，物质的能量是守恒的，不能增加也不能减少，人怎么还能“创造”，从无中生有来呢？人在这里所能增加进去的，只可能是精神能量，通过精神能量开掘出物质尚未发挥功能的潜在能量，把物质已有的能量转化为对人可用的形式，这就是人的创造性活动的真正实质。在今天人类的生产中，“精神财富”比“物质财富”从某种意义上来说更加重要，就是这个道理。

主观性对人的作用是双重性的。主观性能引人走向创造，也能陷人于谬误。我们过去只看到它会使人犯错误的性质，往往忽略了它也是创造性来源的这面性质。因此在我们的哲学中对于主观性一向都是采取否定的态度。我们把它看成十恶不赦的恶魔，必欲彻底根除而快之。我们一提到主观性，联想到的就只有“主观主义”，哲学从来不给它以正面的地位。人们以为，只要根除了主观性，人就可以永远不再犯错误。因此我们哲学的宗旨就是教导人“只能从客观出发，决不能从主观出发”，“唯物论”因而也就被看成驱逐主观性魔鬼的一把圣灵宝剑。

我们面对现实认真思考，“主观性”真的能够排除吗？答案是很明显的：主观性不但排除不了，也不应当去排除。创造性首先

就是一种主观的能动性，并且只能来自主观对客观的肯定性和否定性。排除了主观性，也就排除了人的创造性，人的活动就不再是人的活动，人也就不再是人。

“主观性”是与客观性相对立的概念。主观性表现着主体由己出发而对客体发生的关系。主观性一方面肯定、反映、表现着客观性的内容；另一方面，主观性又是对客观性的否定、背离和超越。这两个方面始终交织面存在，从不能剥离开来。主观性只能在否定、背离、超越的关系中去肯定、反映、表现客观性；同样地，在对客观性的否定关系中也总是包含着某种肯定的内容。正是由于主观性的这种两重性质，才使它具有了双重化的作用。

一方面主观性的由己性和对客观性的否定性，使它有可能完全背离客观性，引人陷人空想和谬误；另一方面，它对客观性的超越性又可以使从客体的束缚和时空的局限中解脱出来，获得创造活动的主体自由性。这两个方面也是纠葛一起不能分开的。

不能使人犯错误的东西，也不会给人以创造性的能力。所以我们不能因其有致错的一面便简单地否弃它；也不能因它有创造性的一面便无条件地肯定它。正确的态度应当是正视它的两重性质，具体分析它的两重关系，充分发挥它的创造性作用，尽量避免和减少导致错误。

认识这点非常重要。人的任何社会行为都不能没有主观的目的和追求，不从主观出发、毫无主观目的的行为，严格说来那不是人的行为。许多年来，我们排斥主观性的结果，并没有能够根除主观性，而只不过把大量隐蔽的主观性不自觉地转化成（即认作为、看成为、当做为）了“客观性”，以致我们常常把实际是“从主观出发”的行为，当成了“从客观出发”，因而犯了许多主观主义唯意志论的错误而不自知。我们经常是打着“唯物论”的旗号在犯唯心论的错误，就是这个道理。这个已经付出过重大代价的历史教训值得我们很好地记取。

四、“发展”是人的“类本质” 的自由进化方式

“运动是物质的存在方式”，这是哲学的一条普遍原理。这一论断表明，运动与物质具有不可分割的密切联系，然而它们又不完全是一回事。物质是存在的实体，运动只是物质的属性，它并不具有独立的实在性。为什么是这样？运动不也是存在于时间和空间之中，并且它本身就表现为时空的变化，为什么不能把它看做独立存在的实体？这是常常令人困惑难解的一个问题。

这个问题所以变成了难题，应当说主要是由思维的抽象造成的。从实际的存在来看，它们本来只是一回事，不过是同一个事实、同一个问题的两个不同侧面。一切现实的“存在”，都是既有它存在的实体基础的一面，又有它的存在形式的一面，这二者并不是两种不同的存在。我们为了说明这种关系，在思维中就不能不区分为两个概念：实体——物质概念，和形式——运动概念。区分开来才便于说明关系，而一旦形成两个概念，各自就获得了某种独立的性质，似乎就变成两种“存在”^①。这就是造成困难的来源。

运动不是独立的实体，这就是说，它不是自在的存在，它的基础和本性不在它自身，我们不能从运动去了解运动的性质和形式，必须结合物质即它的实体基础才能了解和说明运动的问题。

^① 这里显示出“存在”这一概念的抽象性和不确定性。由于它抽去了一切性质差别，常常容易把不同性质的存在混同，也容易使相互关联的存在独立化。这一概念也有别的概念无法替代的特殊意义，所以无论在哲学或在日常用语中，使用的频率都很高，只要我们注意分辨它在不同语境的不同含义，就不会发生太大的问题。

从“种”模式（进化）到“类”模式（发展）

一切事物都处在运动之中，不同性质的事物具有不同的运动形式，每一种存在的运动方式都是与这种存在所具有的本性相适应的。无机存在的运动方式由无机物的本性所决定，它必须与这种无机物的本性相适应；有机生命的运动方式由生命的本性所决定，它也必须与这种生命本性相适应。同样地，人和人类社会的运动方式必然是由人和人类社会的本性而决定的，它的运动方式必须与人和人类社会的本性相适应。“发展”这种运动方式，如前所述，在实质上它也就是人所特有的“类本性”的生成、实现和展开的一种进化形式。所以论到它与无机的、有机的存在的运动方式的总的区别，集中到一句话来说，也可以看做就是：“种”的实现方式、展开方式和“类”的实现方式、展开方式的不同。

种的本性属于自然先定的本性（对种内个体而言），这种本性的实现和展开主要决定于外在的条件。例如生命就是如此。自然创造出生命，必须同时为它准备好它所需要的现成环境，否则生命便无法生存。由这种本性决定的运动方式，便主要表现为生物一面适应前定的本性、一面适应现有的条件的生存活动。在这里，实际上是大自然的那只“看不见的手”在支配着一切、操纵着一切，生物个体完全是被动的，它既无能力改变这一切，也无需为此去动脑操劳。

人是类存在物。类存在，按照马克思的说法就是，“人不仅仅是自然存在物，而且是人的自然存在物，也就是说，是为自身而存在着的存在物，因而是类存在物”^①。为自身而存在，或通过自身的存在，这意味着，人的本性即类本性是一种自为的本性，它既不是先天前定的，也不是外部给予的，而是在人的生存活动中

^① 《马克思恩格斯全集》第42卷，人民出版社1979年版，第169页。

生成，要靠人自己去创生的。在这里，本性、活动、条件三者的关系已发生了根本性的变化。

如果说在生物那里，生命活动已被规定于预先存在的本性和外部自在的条件之中；那么这里的关系便恰好相反，人的本性需要依赖于人的活动，生存条件也需要依赖于人的活动，人能够从事怎样的活动，人的生存本性和生存条件就是怎样的，本性、条件，这一切都决定于人的活动，人因而就成了这里的主体。这就是马克思所指出的人与动物的根本区别所在：“动物和它的生命活动是直接同一的”，这就表明动物是完全受它的生命本性所支配的；“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”，这也就是说，人不是自己生命活动的奴隶而是支配自己生命活动的主人。这就是人的“本性”。所以对人我们完全可以这样说，人是具有自主性的存在，人的命运掌握在人自己手中，人的生成历史是人自己创造的，一句话，人是自己主宰自己的存在，因而也就是“自由”的自为存在。

我们在前面所说的关于“发展”不同于生物进化的那一切特性，就是由人的不同于生物的这一本性所决定的。

人的本性需要自己去追求、去创生，这就决定了，人的活动必然是有意识有目的的行为，人就要去追求某种理想目标、价值意义，如何规划、规范、导引自己的活动行为就成为人必须认真考虑和对待的重要问题。人作为人肩负着重大的历史的也是自然的使命，人既对自己的命运（本性）负有责任，也对对象世界的命运（条件）负有责任。这并不是人的负担，而正是人的光荣，人之为人的高尚性，人的生存价值正在于此。

类本性是一种历史性的存在，它只能在历史的过程中生成。这点决定了，“人”便成为人必须永远追求的理想目标，人也永远要处在无尽头的不断生成的发展过程。人的发展，是人的“自我实现”，而人一旦实现出来，却又不复是自我而恰恰变成了“非我”。

这点不只是指，人只能在对象化的活动中，把自我变成外部的对象，必须与外部存在一体化；而且是说，在人的对象化活动中所实现的那个我也变化了，它已不再是原我。

这正是人的发展特点，人能够不断提升自己、使自己不断高尚化，就体现在这里。所以我们不能抱住“自我”不放，不要以为固守自我才能保持自我，自我是固守不得也固守不住的，固守的结局恰恰只能失掉自我。一个自觉了的人，总是会向前看，乐于面向未来，努力去创造新的自我。

人的本性不是前定的，人的发展结局也就不可能是事先规定好了，无论人类怎样作为，都只能走向一个结局的。“预成论”的观点不适合人类的发展历史。人类的历史是由人类自己的活动创造的，人对自己历史的结局负有重大的责任。

“人类自己创造自己的历史”，这句话决不意味人类可以随心所欲地去创造自己的历史。世上没有绝对不受条件限制的事物。“自我创造”也是有条件的。所谓人的自主性、自为性、自由性，首先都要以大自然的存在和运动为它的基本前提条件，人只能在这个大前提之下去活动、去创造；其次，人的活动结果一旦变成客观的存在，它就成为人类进一步发展的基础，变成制约人类活动的历史条件；再有，人自身的发展是一个过程，人不能超越自己的发展程度按照空想的目标去创造历史；如此等等。这一切表明，人类创造历史的活动不仅也有条件的限制，历史的演进发展也是有客观的规律在支配的。我们必须清醒地意识到这点，要努力去认识、掌握和运用历史的运动规律。

历史的发展与生物进化所不同的只是，历史规律是属于人的活动的规律，是人参与其中、就在人的活动中形成、并通过人的活动而起作用的规律。历史规律不是自然规律的简单地延伸和再版。自然规律表现的是自然本质的因果必然联系，历史规律体现的则是人的类本质的应然性（包含目的、因果、必然在内）联系。

所谓历史规律,实际也就是贯穿于人的自身活动中的那种内在的、客观的、应然性的联系。例如,马克思所揭示出的关于人和人类社会发展的“三形态”或“三阶段”,其中体现的由类本性所决定的否定之否定的内在逻辑就是如此。所以自然事物对于自然规律只有绝对服从的份,没有任何作为的余地;人对历史规律却是大有作为的。人也要遵从历史规律,但人不仅可以认识、利用、驾驭历史规律,而且能够参与历史规律的内部,对它的形成、实现乃至作用方向发挥作用。

认清历史规律与自然规律的区别这点十分重要。我们在一个长时期里,把科学所揭示的自然规律简单地搬运到社会历史中来,用自然因果必然性的观点看待社会历史现象,以致忽略、贬抑甚至抹煞、否定了人的活动,特别是人的意识、精神活动所具有的巨大能动作用,以及人的这些活动和行为在历史事件、历史进程、历史发展中应该负有的重大主观责任。这种状况,应该说在今天也还并没有完全改变过来。

适应历史要求确立“自觉类发展”的现代观念

人的“发展”,就是人的类本性的生成、实现、展开的过程,实际上这也就是人的生成即人创造自己为人的过程,它们是完全同一的过程。在人类漫长的历史发展中,人们对人并没有清楚的认识,人们对自己作为人的价值需求也没有清楚的意识,在这样的时候它只能以人的本能需求的形式对社会发展起导引作用,社会的发展进程因此也就非常缓慢。

近代以来,随着人的日益觉醒,社会的发展也由自发的过程逐渐走向自觉的指导。“发展理论”的兴起就是证明。虽然如此,明确地以人的发展为主体,把人的价值需求作为社会发展理论的核心内容,还是经历了一段摸索时期。经过这段摸索之后,现在我们应该清楚并明确这点了,这就是:在社会对人的关系中,必

须把人放到主体的地位；在社会发展与人的发展的关系中，社会的发展必须以人的发展为主题，为目的，为动力，为归宿，为尺度；而在人的发展的问题上，必须确立起自觉的类发展的观念。

今天对我们来说，一个重要的问题就是，必须从“种”的发展观念转变到自觉的“类”的发展观念。

我们必须树立这样的观念，“人”是一个崇高的称呼，大自然创造出人，人生而作为人，是肩负着重大的使命，有着神圣的职务的。我们要不愧对人这个称呼，就应当慎重地去“做好”人，自觉地完成人应担负的使命。

我们作为人，需要依靠天，也需要依靠地，即需要依靠大自然，但天、地、自然不能替我们写出我们的历史；人类的历史只能由人类去创造。不仅如此，我们要写出我们的历史，就还需要同时为天地写出自然的历史，这其实完全是一回事。我们要对人类史负责，也要对自然史负责。过去人类毫无顾忌地掠夺自然，今天也还没有停止这种掠夺，以致环境生态遭到严重破坏；这是因为人类过去处在相互分裂的群体本位和个体本位所造成的，人对自然的掠夺，实质上是人对人的自相掠夺。我们现在正向自觉的类本位迈进，适应时代发展的要求，我们就应当有更宽广的视境，建立类的自觉观点，不仅要把他人纳入自我的本质，也应把自然存在纳入人的本质规定，根本改变对待自然的观点和态度。

人类的历史不是既定本质、既有蓝图的展开和实现，不是无论人们怎样去作为都只能走向一个确定的结局，历史也并不是沿着始终向善的大道直线前进的，人类完全可能选错方向，走上了岔道甚至邪路。我们已经走过的路程就证明了这点，正是人类自己经常给自己造成许多的苦难，如果人们能够不断审视历史、反省自我，肯于吸取经验和教训，乐于听取逆耳的忠言和忠告，许多历史的祸乱、灾难及其后果是有可能避免的，至少也会减轻代价、减少损失。“事在人为”这句话适合于个体人生，也适用于人

类历史。在自发性完全支配历史的发展阶段，它对历史的意义很有限，在历史走向日益自觉发展的今天和以后，这句话就愈来愈显示出它的重要意义，尤其对于身居历史指导地位的人来说。

人是有着生命和超生命双重本质的存在。人的行为需要理想的导引，也需要利益的驱动。不承认人不能没有利益、不能不讲利益，是脱离开生命基础把人完全理想化了。人不能不食人间烟火，完全理想化的人是天使，并非现实生活中的人。同样地，人也不能不讲理想、不谈信仰、不追求神圣，让本能的欲望完全支配自己的人生。一个只知追逐个人利益的人，就是完全失却了自我的人格，仅仅是他的“生命活动”的奴仆。在我们今天的条件下，更应该清醒地认识到这一点。从根本上来说，人之为人就在于他不是仅由利益来导引的存在，而是追求超利益的价值存在；真善美和自由，这才是人所追求的主要目标。

“未来”观

——正在走向未来的当代人类前景

我们正在向何处去，人类应该向何处去？

人要成为人，“成为人”究竟是要成为什么？

人的家园在何方，人类的归宿究竟会怎样？

作为人类的一分子，凡是关注人类的命运和前途的人，对这些问题都不能不去深思。特别是经过了多少万年的发展之后，今天人类又处在了大转折的关头，这些问题更不能不去思考。

人类经历的灾难太过深重了，人间不如意的事情太多了。对于人类发展的前景，向来就有积极的乐观的和消极的悲观的两种不同的态度和观点。应该说两者的态度和观点都有其充分的理由和根据，也都能举出大量的现实社会事例做出论证。其实，这里正是表现了人类之为人类的根本特征。正如历史上流传久远的那个说法，人本来就是“一半天使，一半禽兽”，要求人类社会绝对地纯净是不现实的。

在这里，如果我们的目光不局限于眼前的利弊得失，而是放眼人类整个的历史过程，特别是如果注目于人类未来的发展，那么我们会承认，不管人类有过多少罪恶痛苦，现实具有多少矛盾冲突，通过曲折的道路历史总是日益往前进，社会总是愈来愈趋合理化，人类生活总是愈来愈上升的。历史的车轮没有人能够阻挡或扭转得了，人类面临的问题人类总会找出解决的办法。从这个方面说，我们没有理由过分悲观，应当信任人类会解决自己的问题，应当对人类的力量充满信心。当然这必须以不断提高人的自觉意识与自觉行动为必备前提，以不断发挥与丑恶势力斗争

的能力为必要条件。在这个意义上，积极乐观的观点和态度本身就具有引导并推动人们奋发向上，自觉去排除邪恶的积极引导作用。

我们对人类的未来是乐观的，有信心的。

马克思揭示的人或社会的三种基本“形态”，是人类发展必经的几个历史阶段。最初的人类以族群为本位（“人的依赖关系”形态），只有经过个体本位阶段（“以物的依赖性为基础的人的独立性”形态），才能到达人的最高发展形态（“建立在个人全面发展和他们共同的社会生产能力成为他们的社会财富这一基础上的自由个性”的形态）；反过来说，在人类经过了从族群本位到个体本位的发展阶段之后，进一步也必然要走向“自由人联合体”的发展阶段，这是由人的“类”本性所决定不可避免的去向。

这三个阶段是属于人类成长发展的实质内容，至于每个阶段采取何种具体的社会形式，那要由具体的历史条件来决定。马克思探讨过“跨越卡夫丁峡谷”的问题。历史越过某种具体的社会形式甚至阶段都是可能的，事实是历史即使处在同一发展阶段，那种完全相同的社会形式也难得找到；然而，人的这三个成长步骤和阶段所体现的内在逻辑，却是既不可能违背，也不可能逃脱的。

在我们看来，如果我们掌握了马克思的这个三形态学说，我们就会不仅对人类的过去和人类的现在有一个清醒的认识，尤其是对于人类的未来，更会充满了乐观的信心，形成明确坚定的意识。“自由个性”的时代，就是人类进入了全面地占有并发挥自己的全面本质的时代，这才是真正属于“人”的时代。

按照马克思的观点，结合今日的发展情况，应该认为这个时代对我们已不再是遥远的彼岸幻影，而是就生根在我们的脚下、伸手可触的现实前景。我们正处在走向这一未来的现实。我们应当用这样的观点和心境去看待我们的现实，导引我们的现实，创造我们的现实。

一、终结过去的动荡世纪， 走向未来的变革时代

我们即将走完 20 世纪，正处在 21 世纪新时代的入口处。在这个转折的历史关头，理应回顾一下刚刚走过的这段道路，展望一番即将来临的未来前程。

20 世纪可以认为是人类发展史特别是现代史中最为震撼人心，并有着特殊重要意义的世纪。我们经历了人类有史以来最为残酷的两次世界大战，还有大大小小许许多多地区性的军事冲突，没有战争的平静时光只能以若干天来计算。我们也经历了种种霸权主义强权政治的恐怖与专横，还有无数“准战争的事件”，如“古拉格群岛”，“文化大革命”，“冷战”……等等。至于意识形态方面的论争与冲突，更是从来就没有一日间断过。在另一方面，工业、生产的飞速发展，科学、技术的迅猛变化，可以说是一日千里，令人目不暇接。有人把这种变化概括为从工业社会到信息社会，从区域文化到全球文化，从离散时空文化到同步时空文化等等的巨变，是有道理的。无论从哪一个方面进行观照，20 世纪都应当认为是一个充满着巨大变革的世纪。

人们通常更多地是注重从政治、军事、经济、科技、文化等具体内容方面认识和评价这个世纪的变革，很少从“人”的发展方面去看待和理解。20 世纪的历史对于人类社会发展所产生的影响和作用，无疑是多方面的，也是多重性的。而在我们看来，本世纪特殊重大和根本的意义，恰恰主要是表现在人的发展的方面。

本世纪把人类相继形成的社会或历史形态，也就是马克思所指出的人的三个基本形态，以特种方式汇聚在了同一个时空域中，这是这个世纪最为突出的特点。这就意味着它使人们有可能从切身的观察和体验中，对这些不同的形态进行比较、鉴别，然后自

觉地选择、组合和创造。在本世纪的后几十年，“社会改革”形成了世界性的潮流，不管采用哪种制度的国家，都不能不把体制改革放在首要位置去考虑，就说明了这一点。

从当今时代的本质特征说，人类已经基本走完了两个发展阶段、完成了两个发展形态。虽然我们不能不承认，世界的发展是不平衡的，今天仍有广大地区和国家处于落后状态，个人主体尚未完全形成，群落、群体甚至族群的界限在今天的世界事务中依然起着重要的作用；而就历史的主流则必须说：今日已是个体本位主导的时代。

今天的世界已经改变了样子，根本不同于过去。

古代人的观念是：“我不属于我自己，我是属于‘城邦’的。”

中世纪的观念强调：“我们不属于自己，是属于上帝的，要上帝而生，为上帝而死。”

到了现代，人们的观念则已变成：“我属于我自己，不属于任何人，也不属于天使和上帝。”

这是多么大的变化？这个变化应当看做历史的重大进步。它表明人已成长壮大，蕴涵于个体生命中的人的创造潜力开掘出来了，因而使得时空间距缩短，生活节奏变速，社会活力增强，历史步履加快，迅速进入高度发展的现代社会文明时代。

然而在另一方面，随着世界经济、国际贸易、现代科技的高度发展，在全球一体化的形势而前，以普遍个人为主体的社会格局在显示其强大的力量和优越性的同时，也暴露出了大量的矛盾、弊端和弊病。新时代带来了众多新的问题，这些问题如：利益的多元化，使人们处于紧张的竞争关系，造成许多新的矛盾冲突；价值观的相对主义化，使社会失去了具有权威性的统一信仰和信念；物质的高消费主义，把人变成金钱的奴隶，使精神陷入极度的空虚；极端的反理性主义，使动物式生命本能得以复活，造成难以遏制的物欲横流；如此等等。这一切集中地体现为当代人类所面

临的诸多全球性的重大社会问题，如：环境污染，生态失衡，人口爆炸，能源危机，核弹威胁，南北对立，粮食匮乏等等。

这一切预示，今天人类面临的已是在充分发挥个人主体作用的基础上，如何从个体本位向类本位转变、如何把个人主体提高到类主体，即向更高的第三形态“类主体本位”方向发展的课题。今日存在的大量问题，已是只有从统一的类关系中才能找到彻底解决的问题。

从群体存在、个体存在走向类存在，这是人类发展的必然趋向，它也就是今日人类面对的发展现实。

那么，人的类存在将是一种怎样的存在、怎样理解人的“类本位”状态呢？

二、“类”是“人”所特有的 存在本性

人，按其实践本性来说，就是一种类存在物，这已如上述。人的类本性表明，人只能存在于同他人的内在统一性的关系中，也只能存在于同外部世界即人的对象性存在的内在统一性的一体关系之中；而且这种一体性的关系不但构成人的有意识的活动的对象，同时还是人的自为活动所遵行的基本原则。

类这个概念从其普泛的意义说，只是表示自身同一性、自身统一体的意思，这是物质存在的普遍的特性。事物处在统一的联系之中，也都有其可以归人类属的自身统一性，如通常所谓的“物从其类”，所以我们也常常讲物的类。但是，体现在人身上的类联系与物所具有的那种统一联系却有着根本的区别，应该说它们实际上已成为并不相同的两个概念。这里的不同，正像人与物同源，而当人成为人之后，人性便与从出之物性有了本质的不同是一个道理。在物的身上和在人的身上虽然我们有时都使用类这

个概念，它们的含义应当是根本不同的。

事物之间的同一或统一的联系是由其固有的本性所规定的一种自然性、本然性、天然性。这样的联系对事物只是作为外在无形的力量而起作用的，它既不能成为事物活动的对象，也并不构成其活动的原则，所以事物既无类的生活也无类的意识。在一切存在中惟有人才能不仅自身存在于类的联系中，而且能够自觉地把自身当做类来对待，以类为自身活动的内在规定，并有意识地在自己的行为中去贯彻。这就是马克思所说的，“人的类特性恰恰就是自由的自觉的活动”^①之义。

“类”这一概念在人和在物的不同性质还表现在：用于物身上的类，对于物是一种限定性的概念，而类对人则恰是突破限界的超越性概念。物之为物，表明它在自身的存在方式、活动对象、生存领域种种方面都是有一定限度的，没有一种事物能够与它之外的一切存在建立普遍的直接关系，也就是不能超越自然本性为它规定的活动界域。人身上的类性则恰恰相反，在世间惟有人的活动没有界域的限制，从人作为人的本性说他可以同任何一种对象建立关系，人是面对整个世界因而也就是属于世界性的存在。因此人的类性质所表现的便恰恰是对于天然本性规定的突破和超越，类在这里就意味着人是溶解在普遍关系中的一种存在。

按照这样的理解，虽然一切事物都存在于普遍的统一联系中，类却不构成物的本质和特性，它只是属于人所有的本性。物是属于它的“种”的，它的类表现的只是种的联系；惟有人才以类为自己的本性，才能称作“类存在”物。

“类”与“种”不同，它是人自身建立的统一性，个性和差别基础上的统一性，超越自身界限的统一性，以否定为内容的统一性，即普遍化的多样统一性。这样的类联系只有发展到高级生命

^① 《马克思恩格斯全集》第42卷，人民出版社1979年版，第96页。

形态的人才可能具有。类把人从动物中区分出来，我们因此也就必须从类的本性去理解人，只有从类性了解人性，把人性了解为类性，才能抓住人同物的真正本质区别。

事情如果是这样，我们就必须改变我们关于人、理解人的通常的观念。

按照传统的习惯观念，我们总是把人看做单一本性的存在，要理解“人”，就是要把人同物区别开来，找出人与物的不同特征、特性，以为这样就可以把握人的本性，完全忽略了人的本性还必须包括同物的联系的内涵。这种看法实质就是按照理解物的方式去理解人，把属于物的种关系运用到人的类本性中。这样理解的结果，不论你从人的身上找出与物相区别的什么特征和特性，把人理解成为什么存在，两足直立的动物也好，思想的动物也好，政治的动物也好，或者什么理性自主体、自我意识存在、赋有理性的感性实体等等，在实质上都只是把人理解成了一物，至多看成一个特种之物、高超之物，它终究还只是一物，而不会是活生生的人。因为，人之为人的特殊本质正在于这一点上，他不只是与一切其他之物相区别，更重要的是与一切其他之物还有着普遍同一和统一的一体性联系，而这正是人之为人的类本质和类特性。从这一意义上我们甚至可以说，人的概念同类这个概念是同义的，在某些场合我们等同地去使用它们也不为过。

动物是由它所属的种来规定的，人的本性是类，人走出动物家族、获得自己的第二生命，就是超越了动物种的限制。种和类是两种性质根本不同的规定，它们产生、形成的根源和表现的内容、形式一概都不相同。^①

^① 原文关于“类概念”和“种概念”不同的论述，与其他文章内容有重复，在收入本文集时作了删节，但考虑到本文的内容完整性，留下的部分仍然免不了思想上的重复。

动物的种是在生物进化基础上，经由自然环境的选择而形成的。种对动物是自然赋予的前定性质，属于一种先天的规定，同动物种内个体的后天活动没有直接关系。人的类本质和类特性是在人作为人的生活中由人自己的活动创生的，并非先天的自然规定，属于人在后天的“自为”性质。这样的本质只能体现于人的生存生活方式之中，也就是说，人怎样去创造自己的生活，人也就有着怎样的本质和特征。由于有这样的区别，所以一般说来，动物的种对于种内动物便具有了相对固定的性质，而人的类本质却是随着人及其活动方式的变化而处于不断变化中的。

由于这一根本区别，决定了动物的种与其个体生命便是一体的，种内不同的个体是同等地“分有”种的特性的。种和个体的这种直接同一的关系，既把个体和个体分离开了，使它们各自都能作为种而独立地活动；又把它们变成无差别的普遍性存在，使个体失去了个体自主性和个性的多样性。动物既没有非种性的个性生活，又不具有超个体的种生活，动物的生活是一种基本无差别的单一而又单调的生活；动物种内不同个体之间也只有大小强弱之别，没有彼此独立个性的不同。

人的存在和生活与此完全不同。由于类本质与个体生命并非同一物，它也就不是表现为个体生命活动的某种抽象的共同性和普遍性。相反地，类本质作为人的本质的统一性，不但必须以个体的差异性、多样性乃至对立性为内容，而且它也只能在无限多样的个体中去体现自己、实现自己、完成自己。

人的类本质超越了动物的种规定，这就意味着人作为人已经超出了“形式逻辑”思维方式的适用范围。

从“种”的观念进到“类”的观念，必须伴随思维逻辑的变化；只有运用辩证的思维逻辑，才能建立起真正的类观念。否则，即使使用了“类”的概念，那也不会跳出“种”观念的局限。如大家所知道的，人类思想直到18世纪——19世纪，才通过黑格尔

的哲学意识到这点。

三、“类”是人的完成了本质 统一的存在状态

由此我们就可以了解，以类为本位和主体的自觉的“类存在”状态，实际也就是那种人与人完成了的本质的统一、人与外部世界完成了的本质的统一、人与自身本质也完成了的本质的统一的存在状态。

所谓“类”关系，就其本来的含义说，它体现的就是一种人与人、人与自然、人与自身的内在统一的一体性关系。不过，这种一体关系不是直接性的统一，而是人们自觉建立的以差别和对立甚至否定为内容的统一，也就是说，它是一种既超越它物也超越自身，经过中介走向更高存在状态的“本质的统一性”和“否定性统一关系”。这种关系的建立必须经过彼此分化的过程，而后在更高的基础上才能形成。

我们先就人与人的关系来说。

人类初期以群体为本位，这种状态一开始就表明，人是一种类存在物，只能以类的力量去求取生存。但这时的统一关系是自然形成的，它体现的主要是自然的群落本质和群落力量，并不全是人的类性质和类力量。群体形态的两重性质决定它的作用必然是双重化的。一方面它把人的力量聚合起来，使人有可能在能力十分脆弱的状态下去发挥类的力量；另一方面这种形式又把人的力量分割开来并封闭起来，极大地限制和束缚了类本性和类力量的发挥。人类依靠自然纽带结成共同体，反过来也就不能不受到自然性质的限制。在这段漫长的历史中，分割为不同群体之间的连绵不断的矛盾、冲突和战争，给人类带来的深重灾难，至今人类仍在深受其苦。

群体对个体的作用同样是双重化的。它在凝聚个体力量的同时，又在限制和束缚个人创造能力的发挥和发展。这种矛盾愈是到历史的后期愈是突出和尖锐。正是因此，所以群体本位必然要让位于个体本位，群化必然走向单个人的分化。

普遍个人的独立和自主，是类本质发展的需要。个人独立的实质，也就是个体的类化、个体的人化。原来只有大写的“人”，实体化的共同体才能代表人，具有人格性；现在每一单个的人都具有了人的本质，获得了人格性，“人”在这时就变成普遍的类化存在。从这一意义说，个人从族群共同体中的解放，也就是类的解放、人的解放。

群体本位不能完全代表类，同样地，个体本位也不能完全代表类。从群体本位过渡到个体本位，是在市场经济条件下，依靠物与物的交换关系来建立独立个体之间人与人的社会联系的。在这里，社会关系的物化就意味着，在把人们从人身依附和等级从属依赖关系中解放出来的同时，又把人们置于金钱、财富等物的支配之下，使人变成了物的奴隶。这同样是人的类本质的异化状态，前面所述当前社会出现的那些弊病，就是由此而产生的。所以个体的本位状态也并非人的完善状态，马克思明确地指出，它只是“为第三个阶段创造条件”的过渡的形态。

在经过了这一切发展之后，人类必然要从肯定、否定进一步走向更高的“合题”，即马克思所说的“自由个性”的联合体形态。经过这一切过程，人的类本质已经充分地展开和实现，在这样的基础上自觉形成的关系，当然就有可能使每一个人都全面地占有人的本质，并发挥人所具有的全面的本质，实现人和人的最高本质的统一。这也就是以类为主体和本位的人的自由、自觉和自为的存在状态。

在这种存在状态中，“人”已不再是超越个体之上、存在个人之外的那种实体大我，同样也不再是彼此孤立、相互分裂的分子

式存在的小我，而是普遍地存在于每一个体之中，又把一切个体统一为一整体的“类”存在。在这里人人都是人格化的人，也都是人的人格化身，每个人既是独立的人，也是普遍的人，即都是小我和大我的统一体；人与人之间不再有人的分别，而只有个性的不同，也就是说他们在人格上是完全平等的，个性上是充分的自由的。

所谓的“类本位”、“类主体”，在这里不过是指，这时的每个人都已自觉为人，把个人存在纳入他人本质，也把他人存在纳入自身的本质，即各人都以人为自我主体的人的自为存在状态。类主体、类本位决不意味着在个人之上还有一个什么超我的主体（无论是作为实体或是虚幻体）存在着，它就是集群主体与个人主体的高度统一。

马克思关于这种自觉的类状态曾经作过如下的描述：“人是类存在物，不仅因为人在实践上和理论上都把类——自身的类以及其他物的类——当做自己的对象；而且因为——这只是同一件事情的另一种说法——人把自身当做现有的、有生命的类来对待，当做普遍的因而也是自由的存在物来对待。”又说：“人是一个特殊的个体，并且正是他的特殊性使他成为一个个体，成为一个现实的、单个的社会存在物，同样地他也是总体、观念的总体、被思考和被感知的社会的主体的自为存在，正如他在现实中既作为社会存在的直观和现实享受而存在，又作为人的生命表现的总体而存在一样。”^①

现在我们再看人与自然的关系。

人与自然的关系同人与人的关系是完全相适应的。人必须依赖自然，人本来就是自然的存在；人又必须从自然提升出来，人只有超越了自然存在的限制，人才能成为人。在这一意义上，人

^① 《马克思恩格斯全集》第42卷，人民出版社1979年版，第95、123页。

把自己从自然存在分化出来、升华为主体，便成为人形成为人的首要前提。群体本位的“人对人的依赖关系”状态，实质就是人对自然存在、自然关系的依赖状态，那种状态的人可以说还只是处于自然状态的人。随着群体本位让位于个体本位，个体普遍获得独立，这不但是个人从族群束缚中的解放，同时也是人从自然束缚中的解放。正是在这一过程中，人发展了同自然的紧张对立的关系。

我们从“类”的观点来理解人与自然的关系，人从自然出来，还得回到自然去。因为，如前所说，人所以能够同自然相抗衡，所凭借的力量不是别的，仍然只是自然的力量。所以从归根结底的意义说，人把自己从自然提升出来、升华为主体，应该看作只是为了走向与外部世界更深层次的融合，达到更充分地发挥自然潜能，建立与自然更高统一关系的必要步骤和必需形式。人的实践活动充分证明，人必须依靠和发挥自然固有的力量去装备自己、充实自己、发展自己；反过来，自然蕴藏的巨大潜能也只有依赖人的开掘、利用才能充分展示、发挥出来，这两个方面属于同一过程而且是不能分开的一回事。

人的类本性在本质上是一种“超越性”。人不但要超越自然，也要超越自身。人的自我超越也就是人的自我实现。这也就是说，人对自身也是既属肯定又具否定两重性质的关系，在人从否定自然而肯定自我的同时，人就把自我肯定于自身的否定形式之中。人从自然分化、从它物剥离的过程，在这一意义上同时就是更加深入自然、与它物同化、结为一体的过程。实现人与自然更高形式的“类统一体”，这才是人的发展的终极目标。在这种类的统一关系中，人的发展，自然的发展，这二者不仅本质上是统一的，简直就是一回事。

问题很明显，人与自然实现这样的本质的统一，只能在人和人达到类的本质统一的基础上才是可能的。在人被分裂为孤立单

子的状态下，人同自然必然会处于对立的关系中。人们无休止地征服自然，无节制地掠夺自然财富，实质都只不过是掠夺他人、征服他人的一种表征手段。当着人和人建立了一体化的关系以后，情况就完全不同了，那时人们必然会去关怀人类共同的生存环境，会把自然看做人的家园去小心地经营、加倍地爱护。

人从物的束缚中解脱出来，如果把这看成人的第一次解放，有了这个解放，人才会有人的自我意识，才会去追求人的生活、创造人的世界，也才会把自己升华为高贵于它物的存在；那么，人从人自己创造出来捆绑自己的绳索中解脱出来，就可以看做人的第二次解放，经过这个解放，人走出自我封闭的牢笼，从自身的异化中再异化自身，与自然重新融化为一体，只是到了这时人才能全面占有自己的本质，成为真正自由的人。这就是自为的“类”状态。

“类存在”，这就是人；人是生命本质，人并不把自己局限于脆弱的生命，人还有着超生命的永恒本质；人是个体存在，人也不以狭隘的个体形态为满足，人还有着超个体的无限存在形态；人以自我为中心，人并不封闭自己于孤立的自我牢笼，人同时溶合了广漠的非我天地；人来自于自然，属于大自然，人又再生了自然，使自然也属于了人。一句话，人即是世界，世界即是人，人天融汇一体，这就是“类存在”。

西方的基督教信仰“上帝”，他们说上帝是“三位一体”的存在，父一位、子一位、圣灵也是一位，而父子灵又属同一种神性、同一个上帝，是一又是三，三位又属一体。其实，上帝的性质正是“人”的本性，人才是上帝的真实原型。人的类本性就是自我超越的“否定之否定”即三位一体本性，因而人也就是一种多重性、多义性、多向性、多面性的存在系统。

中国哲学自古就有“天人合一”的思想传统，十分重视人伦与天道的和谐统一。老子说的“人法地、地法天，天法道，道法

自然”；庄子说的“天地与我并生，万物与我为一”；孟子说的“万物皆备于我”；直到张载明确提出“天人合一”的命题。这些思想当然是很朴素的，那时天人关系尚未充分分化，它反映的只是人的自然状况，缺乏历史性和否定性的内涵，它同我们今天说的人天一体关系并不完全相同。但这些思想所体现的高远意境，是值得我们赞赏的，而且在那里应该说也隐含了“类”的许多内蕴，需要我们去继承。人的“类存在”状态，也就是理想的“天人一体”存在状态的实现。

四、人类正在走向自觉的 “类存在”

在了解了有关类的理论之后，再回到现实的世界我们就会看到，如果说在本世纪之前，由于缺乏现实的根基和条件，类本位的问题还主要属于一个理想性目标的话，在经历了20世纪如此重大的变革和发展之后，它就已经成为重大的现实课题摆在了人们面前，不仅为落后国家的人们感兴趣，更成为发达国家人们的现实需要。

这些，我们从当今各国实行“改革”的内容和措施中，从现代社会文明发展的动向中，就可见其端倪。

现代的世界，由于市场、贸易、生产、消费、科技、信息的广泛发展，一切地域、国家、民族都被紧密地联结在一起，可以说已经是一个一体化和整体行动的世界。不论人们愿意还是不愿意，当今人们已处在“类”的统一体系中，每个人都只能在同人类整体的相互依存中生存和发展，人类的共同命运、共同利益已成为每个人必须关注和考虑的切身利益和切身命运问题。近年民间自发组成的生态和环境保护组织及其活动，如“绿十字会”、“野生动物保护者协会”等，可以看做类的觉醒者们所采取的具有

启蒙作用的现实行动。

本世纪 70—80 年代以来，以个体为本位的现代资本主义的社会和经济制度，正在发生值得人们特别重视的变化。

例如，以志愿互助、民主管理为原则的“合作社经济”（如“农协”、“合作工厂”、“信贷合作社”、“消费合作社”等）的勃兴和发展；股份制企业的股权向分散化、大众化、民主化方向演进的趋势，日益削弱了个人私有资本的垄断作用；国有经济成分的迅速增大，在许多国家产值比重已占到 10—20%，某些国家或部门甚至达到 30%；在现代市场经济发展中，国家政府对经济运行的干预调节作用不断加深、范围不断扩大，涉及到几乎包括生产、分配、交换和消费等再生产所有领域，和物价、就业、社会公正、经济增长等许多方面，几达无孔不入的程度；社会保障事业、社会福利事业的不断扩大和提高，许多已不再仅仅看做慈善性事业，也不只限于保障最低生活需要，而是正在变成改善和提高人民生活水平和质量的政府职责性措施；如此等等。

这些变化表明，现代的资本主义社会不仅生产力有很大提高，人和人的关系即生产关系也正在发生深刻的变化。它的变化趋向很明确，那就是：适应生产的日益社会化，生产关系也在逐渐走向社会化，也就是沿着日益削弱资本主义私有制度、竞争制度和按资分配原则的“社会主义”方向发生变化。“资本主义”正在扬弃自己，尽管这并非它的本愿。

个体本位发展至极端，就会引向类本位；资本主义的高度发展，在自我扬弃中也必然会转向社会主义。这不仅是因为，资本主义包含有从个体本位即私有制自身无法解决的内在矛盾和弊端，它的出路只能如此。“发展”本来就是自我扬弃，就是自我否定。变化不只是出于矛盾，也是出于“充溢”。事物充分实现了自身的本性，就会走向自身的它物，即走向比自身更高的存在。资本主义的“改革”就是如此，它在发展自己，也就是在扬弃自己，

否定自己。

资本主义必然为社会主义所代替，关于这点我们一直深信不疑。但过去我们的着眼点只在于它包含有自身无法克服的矛盾，往往忽略了它自身发展和完善所起的作用。我们由此得出的认识是：资本主义不会自己走向灭亡，社会主义也不能在资本主义社会内部生长，社会主义与资本主义因而便处于完全外在的对立关系，只能从外部去否定它、取代它。过去因为资本主义处在初级发展阶段，它固有的矛盾还刚刚展开，无法显示它自我完善的潜在能力，在这样的状况下我们形成上述认识是很自然的，马克思当年对资本主义自身发展和改善的能力也估计不足。今天的情况便大不相同。在资本世界已出现许多新的变化事实之后，我们如果仍然照旧去认识，那就有失科学性的立场和态度。

事实上，今天生活在资本主义世界的人、人的关系、人的观念，也都正在发生深刻的变化。这点我们必须充分估计到。比如，对“财富”的理解就不再仅属经济学的概念，“精神财富”愈来愈占有更重要的地位；富有和贫穷的区分已不再仅指占有物质的多寡，“精神富有”愈来愈被更多的人所看重。随着物质生活的提高，生存的意义和价值的问题已成为更多人关怀的课题，精神生活的满足和充实开始成为人们追求的重要目标。在个体普遍主体化之后，人们就会感到小我狭窄空间的窒息，要从大我去寻求广阔的天地。今天的许多人还是极贪婪的，但也有愈来愈多的人更愿意从帮助他人、关怀邻里、关心社区乃至全球人们的生活和命运中，去感受人生的职责、体验人生的乐趣。这些都是无可怀疑的事实。现代西方许多人之所以对东方文化特别是中国儒家的伦理文化发生兴趣，就是因为他们不再满足西方以自我为主体本位的文化天地，希望能有一种更为开阔的观念把他们引向新的更高的生存意境。在我们看来，这就是从现实生活所萌生的对于类存在、类生活、类理论的一种追求。

这些变化不能不反映到思想理论方面来。当代西方思想文化发生的巨大变革、出现的新的动向表明，现实生活的变化已经逐渐变成人们的自觉意识，人们开始要求重新认识人自己的本质，重新审查已往所有的理论。近几年兴起的以消解、摧毁、解构一切传统观念为特征的所谓“后现代主义”思潮，就表现了这一趋向。

许多思想家都认识到，以往那种把人封闭于孤立的自我、与外部世界隔绝和对立关系的理论，以及由此造成的人本主义与自然主义的分裂、个体主义与整体主义的分裂，给当今世界带来了巨大的损害。一些思想家，埃伦费尔德、普里高津、海德格尔以及罗马俱乐部的成员们，满怀“拯救地球与人类未来”的忧患意识尖锐地批判了那种把人同自然完全对立起来的思想理论。他们指出，人们对自然的无节制地掠夺，已经造成“自然的反抗”，给人类的生态环境带来了严重危害。霍克海默等西方马克思主义者更进一步指出，人们对自然的统治最终导致的只是“对人的统治”。他们提出应当“走出人类中心主义”，从生态伦理的观点重新审视人与自然的关系问题。

后现代主义思想家们敏锐地看到了占有性个体主义的种种弊病，把它视为在西方文化与社会生活中扩展的一种剧毒，对此发出了猛烈的抨击。在维吉林对个体“自我表现神话”的批判，阿尔都塞以其“结构”对“个体”优先的颠覆，以及福柯的“人之死”、德里达的“人的终结”的观点中，都表明了对占有性个体本位的深刻不满与疏离的思想倾向。

强调“主体性”是西方哲学的传统。笛卡儿提出“我思故我在”的命题以来，弘扬人的主体性的呼声便成为不仅哲学领域，而且包括文学艺术许多领域在内的一股最强音。人们把这称之为“主体性的凯旋”。然而曾几何时，主体性的凯旋在今天却走向了“主体性的黄昏”，人们又不得不去进行淡化和消解主体观念的工

作。这个转向不意味着人已不再是主体，而是表现了人们对以往那种从与外界完全隔绝的观点出发，仅从个体（而且只被当做“意识”）的本质所理解的“主体”的不满。这里的问题本质很清楚，实际也就是预示个人主体应当让位于类主体，只是因为他们的观念中没有“类本位”的概念，所以只能用消解“主体”的方式去表达。他们在哲学中提出的“主体间性”、“交往关系”等等概念，都是为了从孤立的“自我主体”困境中走出来，解决个体本位所造成的矛盾。

所有这些都向我们表明，在充分实现了个体本位、个人主体的社会里，走向类化已不再是仅仅属于理论理想的问题，而是已经变成生活现实的客观追求。这在今天虽然还主要是一种萌芽性的东西，但它却是代表着未来方向，社会发展的主流，最富有生命力的东西。据此我们敢于大胆地断言，随着世纪的转换，人类生活必将发生根本性的转变；正是下一个（或下几个）世纪，将真正成为属于马克思的世纪，也就是他的关于人的未来预言真正走向生活现实的世纪。借用国外的一种说法，如果认为20世纪是在马克思“炮弹”的射程之内，那么，它的落点就在紧接着的未来世纪。

面对今日社会现实的发展问题，这就是我们应该建立的关于人类未来的基本理论观念。

应当引申出的几点结论

在探讨了关于社会、关于发展、关于未来的基本观念之后，再回到发展着的社会现实，我们判断问题有了与过去不完全相同的原则，也就会生成一些与过去不完全相同的认识。这正是我们探讨和研究发展理论问题的目的。至于从这里可以和能够得出什么样的结论，这应当由个人去思考，可以肯定不同的人得出的认识是不会完全相同，这里也没有必要去求取相同。但有几点，我以为是必须考虑，至少应当考虑到的。

一、“究竟谁为了谁？”

——安排好发展中的主宾位格

如果承认人是社会的主体，社会不过是实现人的生存发展活动所必要的组成形式即人的“共同体”，那么，我们就必须确立这样的观念：“社会发展”是属于人的发展的“条件性”概念，“人的发展”才是它的真实的内涵。社会发展，可以说也就是人的发展，在最终的意义上就是创造必要的条件，以实现人的本质、价值、自由，或如马克思所说，使每个人都能“作为一个完整的人，占有自己的全面的本质”^①。这里，人不仅是社会发展的动力，也是社会发展的目的，更是衡量社会发展的最终尺度。

这个根本意义上的主位——宾位、主格——宾格的地位绝对

^① 《马克思恩格斯全集》第42卷，人民出版社1979年版，第95、123页。

不能颠倒。我们研究社会发展的理论、处理社会发展的问題，一时一刻都不能忘记人，不能颠倒舞台和演员的关系，不能让条件、道具淹没、压倒了主角。

然而在现实生活中，我们却常常会见物不见人，把目的和手段的关系弄颠倒了。所以出现这种情况，这里也有某种人性的根据。因为人是在自我异化即自身否定的关系中去实现人的肯定本质的，人是人自身的目的又同时是人自身的手段，这就是马克思所说人具有演员和剧作者的双重身分、双重本性的缘故。在这种情况下，搞经济的往往把发展经济看做目的，会强调经济决定一切，从事政治的把政治工作看做目的，又常常会强调政治压倒一切，如此等等。这在特定的时期、对于特定的任务来说是可以允许的，而且也很必要。但我们绝对不能忘记的是，当着我们这样看待问题时，它仅仅具有相对的意义，这不过是为实现更根本的目的的手段性目的，决不能使它超越根本目的的限度。如果超越了这个限度，就叫做“异化”，就会陷人“人的失落”。而这种情况是经常发生的。

正是由于这种情况经常发生、很难避免，在这里“理论”就显示出了它的重要作用。我们提出必须建立现代意义的“社会观”，必须牢固地树立人是社会的主体、人的发展是社会发 展问题的主题的观念，就是为了解决这一问题。

二、“富裕了还干什么？”

——弄清楚人之为人的真正追求

社会所以要不断地发展、前进，是出于人的从不满足于现存条件和现存状态这一自身超越本性的需要。社会的发展因而也就是为了人的发展需要，必须满足发展人的需要。

人的需要是什么？人究竟需要什么？什么是人的真正的追求？

我们都是人，对于这个问题我们都有着切身地体验和体会。粗略想来，问题的答案是明摆着的，似乎用不着怎么深思，就可以作出确定的回答。问题的确有它“显而易见”性质的一面。正因为如此，人们也就常常不动用脑筋，仅仅凭借“本能”去引导自身的需要，就像一首歌里所唱的，“跟着感觉走，拉着梦的手”。这样的生活方式当然也是一种“活法”，早期人类多少万年就是这样生活过来的，现在也还有不少人仍然以这种方式生活着。问题在于，这样的活法比动物高明了多少？人能长久满足于这样的活法吗？

如果真的要动用脑筋去思考这个问题，我们就会发现，对于看来显而易见的这个问题，要给出确切的答案，并不是那么容易的。因为这里牵连着“人”究竟是什么、人生的意义究竟为何这样一个大问题。所以在人们的现实生活中，很多人有需要、也不断在满足着需要，他们只是盲目地被本能地需要牵着走，没有认真审视过他们的需要，也并不了解人的真正需要究竟是什么。

如前所说，人是具有双重本质的，既有生命本质，又有超生命本质，这是人区别于一切他物的根本特点。与此相适应，人也有着两重性的生活，生命生活和本质生活。单就前者而言，它与动物的本质并不两样。人的本质、人的生命生活所以会与动物的不同，是因为有了后者，由于超生命的本质和超生命的本质生活，才使人超越了动物的生命本质和生命生活。反过来说，这同时也意味着，人的生命和生命生活的可贵之处就在于，它作为超生命本质和超生命本质生活的生命载体和实存基础，只有通过它才能创生并发挥人的超生命本质和超生命本质生活的价值意义。

生命的生存和延续是基础、是前提，这方面的需要因而就有了基础的意义，必须首先得到满足。人们这方面的要求是充分合理的。但这种需要基本满足之后，就有必要提出并思索“人的天职，生活的意义，人生的价值究竟是什么？”的问题。生命本质的需要主要

是本能的需要。如果我们“跟着感觉走”，只靠本能去安排自己的生活，这样的生命失去了人的生命的价值，与动物的生存何异？

我们是后进国家，又是人口众多的大国，温饱问题对我们来说是个大问题，但真正说来，这并不是很难解决的问题。只要我们确定了正确的路线方针、选定了正确的发展道路，问题是可以很快解决的。改革开放以来的实践充分证明了这点。比较困难的问题，在我看来，倒是解决了温饱以后的问题。我们的现实情况是，国内发展较快的先进地区，相当数量的人已经不是什么温饱、小康，而是富裕甚至富豪的问题。这就有必要去思考“富裕之后还干什么”的问题。

其实，这里潜在的更为根本的问题是“富裕”究竟是为了什么的问题。富裕是为了摆脱贫困，为了生活有保障，为了日子过得更美好；我富裕了，还要去帮助别人，让大家都过上好日子，达到共同富裕……这些无疑都是很对的。多少年来人们挣扎在贫困线上，能够有保障地过上好日子，是人们梦寐以求的最大愿望。但是，“富裕”毕竟不是价值概念，并不表明人生的意义；仅就富裕而言，它并没有超出生物生命的本质多远。我们如果仅仅以富裕为我们人生的追求，就会把占有金钱、财富当做人生奋斗的最高目标；而在聚敛了财富之后，用于生命生活上也只能是无度地挥霍、享乐，一些人已到了无可再吃，竟然吃起“金宴”来的事实就表现了这点。

人的生命本质只有进入超生命本质，生命生活只有提高到超生命的本质生活，才能理解并发挥它们的价值意义。

人把世界多重化了，与此同时人也把自我的生命多重化了。人有生理（自然的）生命、心理生命、事业生命、社会生命、文化生命、精神生命……人的自然生命是短暂的，人总要去追求某种超自然的生命。为什么？因为只有超生命的那种生命才是具有永恒价值、绝对意义的。人在满足了物质生活的需要之后会感到精

神空虚，也是这个道理。对于精神性的空虚，用物质无法去填满，只能用精神才能填满，也是因为这种“空虚感”表现的是人对永恒性的追求和需要。只要人们认真去反省自身，都会有所体验。

我们确立“社会发展”的目标必须以此为前提和依据，在着重解决生活温饱问题的同时，就应当考虑到这一点，引导人们把目光放得远大一些。

这个问题不但牵连着人们的生活目标、人生追求，而且关系到科学技术、文学艺术发展方向的引导问题。在人们把生活的意义仅仅理解为尽情享受、玩乐、舒适、省力……，即目光仅仅局限于生命生活范围，只看重“物质财富”的价值，科技发明、文艺创作当然就会趋之若鹜，依风随俗，把精力耗费在满足生命生活的物质欲望上。

真正说来，这里也有乐趣——生命的乐趣，却并非人的最大幸福。人的最大的幸福是在于发挥人的自由创造本性，实现人的追求真善美的最高价值意义。

三、“下一步往哪走？”

——处理好现实和未来的关系

按照马克思的哲学原则，我们对待一切问题必须而且只能从“现实”出发，对待社会发展的问題当然亦不例外。立足现实，这里显然包括今日世界的现实，也包括我国面临的现实。对我们来说，不能不考虑今日世界发展的现实，但更重要的是必须首先顾到我们自己的现实。马克思说的“在批判旧世界中”去“发现新世界”、创造新世界这句话，我们永远不能忘记。我们只能在我们的国土上，通过解决我们存在的问题，去发展我们的现实，创造我们的和人类的未来。

我们是后进国家，已经落在先进国家的后面了。怎样才能赶上甚至超过先进的国家？我们当然必须向先进国家学习。人们都清楚一个道理，就是尾随其后亦步亦趋，永远赶不上、更难超过先进国家，因为我们在发展，人家也在发展，而且人家发展的条件还要比我们的优越；最好的办法是“迎头赶上”。人们都清楚这个道理，问题是怎样才能做到“迎头”，这才是事物的症结。

在我看来，这里再次显示出了“理论”的重要作用。这就要对“社会发展”问题有一个宏观的、本质的、深切的理解，能够分辨清楚在社会的发展中，什么是主要的、什么是枝节的，什么是根本的、什么是从属的，什么应当摆在首要位置紧紧抓住不放、什么可以从缓放到以后去办，如此等等。生产、经济毫无疑问处在基础地位，科学技术具有关键作用也无疑问……这些都应当紧紧地抓住。那么，“根本的”是什么？根本的东西往往无形，看来属于软件性质，常常易被忽略，然而却是具有决定意义、在无形中支配其他各个方面的。这里就属于“理论”应当发挥作用的所谓“用武之地”了。人们都能体验得到，从本能就可以发现的，在这样的场所无需理论去插足，理论的作用正应该发挥在人们最易忽略而又最为根本的那些问题的地方。就社会的发展而言，什么是最根本的？我认为，“人”就正是这样性质的问题。

这就是为什么我要专门从理论上分析社会与人、人与发展等问题的缘由。

我们国家的“落后”表现在许多的方面，经济的方面、生产的方面、技术的方面、社会的方面、文化的方面以及其他许多的方面，但最为根本的方面，应该说是在“人”的方面。这是造成其他各个方面落后的潜在的根本根源的方面。

我们不能否认这样的事实，在我国封建社会的历史特别长，数千年的封建统治，造成我国从未形成过具有真正独立人格的个人主体。封建社会以自然经济为基础，靠天吃饭的养生活动使人习惯

于屈从自然权威的支配；以家族血缘为基础的宗法制度和组织几乎控制了人们的全部社会生活，封建主义的国家不过是个放大的家族；家国同构宗法一体的文化传统又把人牢牢地系在了人身依赖和等级从属关系之中，儒家的人伦道统几乎扼杀了人的一切个性，天地君臣父子夫妻无一不纳入礼教规范。几乎没有人能够是他自己的个人，既没有属于个人的天地，也没有属于自己的个人生活。由此我们说，历史的中国从未有过独立性的人格“个人”，有的只是皇亲国戚、达官贵人和布衣小民，一切都是身分、都在“角色”之中，是符合实际情况的。个人自我主体的特性被禁锢、得不到自由的发展，个人的创造才能被压抑、不能充分发挥，这应该看做就是我国社会长期停滞、发展十分缓慢的重要原因。我们后来也并没有完全解决这一问题，以致今天在我们的经济生活、社会生活乃至政治生活中家族、血缘、裙带关系的影响仍然很深重。

面对这样的现状、从这样的现实出发，我们的任务当然就应当在改变经济、生产、科技等方面的落后状态的同时，更要注重改变人的面貌，尽快培植起具有充分活力、能够充分发挥创造才能，即具有独立自主人格的个人主体。这是改变我国落后状态的根本前提。没有人的改变，其他的一切变化就是没有根基，甚至最后会落空的。

人的发展，这就是问题的根本。按照马克思的观点，个人走向独立的这一阶段是不可逾越的，个人从原始共同体束缚中的解放，也就是人的“类本性”的解放，只有在个人获得自由全面发展的基础上，才有可能形成自觉的类主体，我们不能不承认在我国“人”的落后，这是从现实出发；我们也不能去设想，没有个人独立人格的形成、个人素质的普遍提高，从群体本位就能直接进到类本位，这也是从现实出发。苏联的解体，我国曾经走过的弯路，事实已经明显地摆在了那里。

我们不能拿理想去代替现实，但也不能不讲理想只顾现实。如

何处理现实与未来的关系，始终是个大问题，而且也是个不易处理得好的问题。如果我们把从现实出发就理解为从眼前的利益出发，那就会回到“跟着感觉走”，目光只限于经营“生命生活”的爬虫状态。

“现代化”并非“西方化”，这点在理性上已为很多人所理解和接受。但在现实生活中包括对现实社会生活的指导原则在内，我们还是把追踪西方文明——主要是物质生活文明，因为物质生活文明的诱惑力太强大了——放在了首要地位，而使其他的许多方面不能不变成只是为物质生活现代化而服务的属从。怎样改变这种局面，走上我们自己的道路呢？

我们是后进国家，后进给我们带来许多不利，我们已经失去许多发展的有利时机；但另一方面，后进也有后进的好处。好处之一就是它使我们在选择所走的道路方面有了较大的自由度。在这点上，理论认识、理想追求、未来前景的估量，就具有重要的作用了。如果我们能够辨析社会发展的根本方面和非根本的方面，运用理论的超前指导，把我们的力量用到最必要的刀刃上，避免或减少因走弯路面浪费掉大好的精力，“迎头赶上”先进国家应该是不困难的。比如抓住发展人的这个根本不放松，在提高人的素质、完善人的人格、发挥人的创造潜能等方面用上真实的而非走形式的气力——这就需要把比如“教育”放在比现在更加重要的位置上去考虑，这看起来或许会认为发展速度减慢了，实际可能恰是更快的捷径。

总之，如果我们对“社会”、“发展”、“未来”这些基础的理论问题，都能有一种适于当今时代需要的新的认识，可以肯定，我们对于如何处理现实社会生活问题，如何引导社会的进一步发展，就一定能作出既高瞻远瞩、又符合客观实际的得力指导，我们的社会也一定会以最高速度健康地奔向未来。

1996年

哲学与人生

人生命运与人生态度^①

人来到世上，漂泊一生，吉凶祸福很难预料，生老病死更非自己所能左右得了的。于是就生出了“命运”的观念，人们都企盼能有一个好的命运。

什么是命运，究竟有没有命运？

年轻人是不大相信命运的，或者说不怎么信服命运，因为他们还有精力也有时间去同命运较量、抗争。待到精疲力竭，人生之路将临尽头，回顾一生走过的路程，再看看其他同年龄人各不相同的经历和结局，常常不由自主地便会借助“命运”去开脱、抚慰那些自己无法给出解释的行为遭遇和奇缘厄运。这并不令人奇怪。

我怎么也不会想到，我的一生会同抽象的哲学理论结下不解之缘；我更没有料到，今天竟然能够忝列于“哲学家”的行列。这是命运吗？

少时我也像其他同龄人一样，有过宏伟高远的抱负、对美好未来的憧憬。我很愿意读书、动脑，但我爱好的是文学艺术，喜欢的是历史地理，对抽象理论不怎么感兴趣，更不要说思辨的哲学了。应该说我很崇敬哲学，对它缺少兴趣不是因为别的，而是在我看来它太深奥，简直高不可攀。但“命运”促使我最终还是走上了这条道路，那时不能说没有其他的道路可以选择，我却毕竟走上了这条道路。既然上了路，下一步就是怎样走好的问题。我

^① 这是应《世纪寄语》论集的约稿，写给青年学生的一篇短文，原编者要求结合个人经历来写，所以文中谈到了一些个人的历史情况。

总有一种不服输的劲头，哲学理论虽然抽象艰涩，我自认我也并不聪慧，我却不相信我会学不好、制不服它。在学习阶段，我经常要花费比别人多一半的时间，投入多一倍的精力，做别人很少肯做的从零起步的笨功夫。对我来说已经没有闲暇、假日的观念，在北京学习两年，许多景点胜地是在工作多年之后再回北京才观光过的。这或许就是对“命运”的一种抗争吧，最后我终于自认拿下了这个“堡垒”。现在回过头来总结，如果有可能让我重新选择一次人生道路的话，我也会像某位前人说过的那样，还是宁愿选择这条被认为十分艰难的道路，而不会选择别的轻松道路。在我看来，人生的乐趣就在这里，人生的价值和意义也是在这里。

作为一名教师，在二十六七岁的年龄就得到了副教授的高级职称，这是被人们十分羡慕、看做极其光彩的事。然而对我来说，它却并没有给予我什么荣耀之感，反而带来了意想不到的沉重压力。我完全承认，这只是一种机遇或际遇。就因为我比同龄教师早两年地发表了两篇文章，而其时又正好碰上学校领导要在青年教师中选拔标杆、树立榜样，于是“命运”就落在我的头上了。这是天外飞来之福，理所当然地成了众人效法的样板。这是发生在1956—1957年的事，到1958—1959年情况完全变化了。在新的“形势”下，一夜之间，我忽然又变成应当被拔掉的“白旗”——走白专道路的典型，成了“众矢之的”。

生活看来很像戏剧，是福是祸是好是坏，很难完全断定。正如古代哲学家老子说的那样，“福兮祸之所依，祸兮福之所伏”。在这之后的长时期里，我都是处在风口浪峰，跟随形势的风浪忽起忽伏。在需要“突出政治”的时候，我是白专典型；当着要倡导专业的时候，我又变成业务样板。不过，不论在哪种情况下，我始终信守我一贯的老老实实、清清白白、诚诚恳恳、坦坦荡荡的“做人”原则。我要做好教师的本职工作，就不能不去钻研业务，教好学生；我要忠于科学真理，就不能顺波逐浪，看风去改舵。吃

点亏未必是坏事，占了便宜也不一定就是好事。我宁愿多一点儿傻气、痴气，也不能失去我的人格、信念。生活加于我的，都是对我的锻造和磨炼。我不怕外来的压力，常常还要自己给自己施加压力，没有压力就难以成长。“学问”可以说就是这样压出来的，甚至是逼出来、挤出来、骂出来、打出来的。

我就是这样走到今天这一步的。这些，是否就算是“命运”，或是对“命运”抗争的结果？我说不出来。但是有一条，就是对待生活、尤其是对待人生的态度，同一个人的命运有着异常密切的关系，对此我是深信不疑的。

人的生命旅程，有不受人控制的前定性、他定性的一面。我们不能企望事事都随自己心愿，说“心想事成，万事如意”，那只不过是人们祝福的喜歌，谁都清楚是难能兑现的。人的自然生命有自然法则在支配，有生就有死，这是任谁也无法逃脱的；人的社会生命要受社会环境的制约，单独的个人也常常无力去左右。

但另一方面，人毕竟是具有自主性的自由、自觉地存在，人的历史是由人自己的活动创造的，个人的生活道路同样是由个人自己的脚印铺成的。人除了自然生命、社会生命之外，人还有一个自我生命，这是要由每个人自己去创造的。在这里，身处历史和社会同样的舞台，每个人和每个人出演的戏剧角色与效果，却各个不同、大有分别。

我这里说的自我生命，也就是一个人的作为、事业、创造、成就、贡献，乃至荣辱、身价、地位、成败等等都包括在内。在我看来，在这里一个人的“命运”如何，是同他怎样看待人生、怎样对待生活、怎样理解生命的价值意义、怎样处理与社会和他人的关系，甚至同他的性情、素质、个性、品格、作风、心理都直接相关联着的。如果我说一个人的“性格”、“秉性”就是他的“命运”，这话听起来很难令人相信，因为说得似乎有点绝对。如果我们去仔细地观察人们的生活经历，就会发现这样的事情是屡

见不鲜的：生活中总有无数条道路摆在我们面前，我们会经常陷入无所适从的困惑当中，所以有时我们会感到运用自由也是件很烦恼的事，有的人就因此宁愿把命运交给“掷硬币”去判决；“机会”时时有也处处存在，然而“机遇”却只偏爱那些具备相应素质、具有果敢性格、事先有了充分准备的人，所以有人能“遇到”机会，有人则往往在机会面前“错过”了机会；工作中的成功或失败、目的抱负的实现或落空有些是难以掌握的，但许多时候往往就决定于能否坚持到最后一分钟，是否坚信自己有能力去再做一次最后的努力，如此等等。

在我们个人的生活命运中，我们是控制着很大的活动空间的。我们之所以常常怨恨“命运”，会被命运牵着鼻子走，其中一个重要原因，是由于我们往往在实际上把我们自己摆在了生活之外，把人生看成了异于我们自身的彼岸存在，因而便放弃了不断地审视自己的人生态度、调整自己的生活追求、锻炼自己的心理素质、强化自己的意志能力、培植自己的信念和信心，一句话，放弃了生命自觉的缘故。只要我们发挥出自觉性、主动性和能动性，我们是会有很大的作为的。

在这篇短文的最后，我要说一句与我专业有关的话，提醒刚刚踏上人生旅途的人千万不要忘记学习“哲学”，这对引导你们的人生航程肯定会有帮助的。

1996年9月15日

让学生懂得为学做人的大道理

我是做教师工作的，以前担任本科生和研究生的教学。实行学位制以来，我的主要工作便转向培养哲学专业博士研究生。从1983年到现在，共招收9届16人，已毕业获得学位的11人。他们当中的大部分人原来理论功底较好，入学后肯努力钻研，毕业后坚持勤奋学习，积极从事教学科研活动，已成为国内哲学界较为活跃的力量。看到学生们不断成长、进步，是一个教师的最大幸福。

按照通常的理解，教师的主要任务是传授知识。回顾和反思培养博士生10多年的教学经验，我觉得更为重要的是要让学生懂得为学做人的大道理，这是培养高层次人才所必需的，对于高层次的哲学人才尤其如此。

哲学，作为一种世界观的理论、时代精神的思想结晶、认识史的概念凝结和人的自我觉解意识，是一门大学问。博大足以包容天地，精深必得穷究毫微。做这种大学问就得有大胸怀、大气象、大视野、大智慧。对广袤宇宙的深邃洞察，来自于自己精神空间的浩渺广阔；要驾驭人类创造的无尽知识，必须把自己置于智慧的巅峰。从这一意义上说，要进入哲学堂奥做好这门学问，是很难很难的。这其中最难的就是做这门学问的人，必得首先教化自己，不断使自己崇高起来，成为具有伟大精神人格的人。

我不敢说自己真正懂得了做人和治学的旨蕴，但据我几十年的经验却深知，这二者不仅有着紧密联系，简直可以认为是结为一体难以分开的。所以，我常以“治学为人其道一也”的道理自勉，也以此和博士生们共勉。

其实，不只研究哲学如此，只要去做学问就需要而且应当如此，这是一个共通的道理。

不论做何种学问，都是既要有扎实的专业功底、广博的科学知识背景，又要有自觉的、大胆的理论创新意识和能力。知识浅薄而盲目创新，难免空疏、偏狭，甚至荒唐可笑；缺少理论创造能力，最多只能成为较好的知识传播者和注释家，难以成就思想家、理论家或科学家。而这些，都是和个人的精神人格直接相关。

做学问是件很苦的事，它首先要求有坚实的基本功。基本功，是要把前人获得的本学科基础知识转化为自己思维的本能，往往不仅需要下苦功夫，还需要下笨功夫，踏踏实实、一点一滴地去积累、占有，这是需要付出相当的“牺牲”的，在这里任何的一点侥幸、投机心理都是要不得的。我把这叫做“自找苦吃的精神”。坐不住冷板凳、耐不得寂寞、忍受不了枯燥、不肯做出“牺牲”，常常是在未到达顶峰之前半途而废的重要原因。

理论工作或科学工作是一种创造性活动，创造就要不断超越、不断否定。要做到这点是更难的事。否定不是简单地说个“不”字，而是要提出和解答前人未能发现或解决的问题，超越前人很难，在我看来，更难的还在否定自己、超越自己，而自我否定、自我超越往往是能够超越前人的基础和前提。人有一种逃避思维艰苦的习性；人也有一种自我肯定的天然本能。每有所得，便喜不自胜，沉溺自我欣赏，止步不前。这样的人很难有大成就。所以要在科学上真正有所创造，就不但需要自讨苦吃的精神，还要有自己为难自己，即不断给自己制造难题、不断否定并超越自我的勇气和精神。

这一切都同个人的人格性有关。人的需要按照马斯洛的分析区分为不同层次，人的人格性也有着高下层次之别。人在人格上有共性的一面，又包含着个性的差异。孔子曾经登东山而小鲁，登泰山而小天下。当我们进入一个更高的精神人格境界时，才会发

现原来视界心胸的狭小。只有自我与类高度融合的人格性，才能向内体验到生命的无限价值和意义，向外则拥抱整个人类和浩瀚宇宙。生命的创造潜力要靠人格力量去开掘，高标尺的人格准绳才能发挥出高能量的创造才能。

马克思在讲到人所特有的劳动生产活动时曾说过，人的生产活动是自身本质的对象化活动，人的本质和力量怎样，人的对象也就怎样；因此对人而言，“成为他的对象”也就是意味着“对象成了他自身”。劳动生产的这一本质，其实就是人类活动的本性，人的一切活动莫不如此。人之为人就在于，他不但由自己的活动创造了自我的存在，而且还由自己的活动为自我创造了独特的生存世界。人的自我存在与人的生存世界互相对应，可以说是完全同一的。

人是多义的存在，对人而存在的世界也是多义的。人类生活在共有的空间中，每个人又有每个人的生活空间。这也就是说，宇宙虽然只是一个，属于人的世界却是多重性的。今天的人和昨天的人，不只人不同，他们生活的世界本就不同。同样道理，明天的人所生活的世界也肯定与今天的不同。这就是人的创造、人的发展、人的自我实现和自我超越。

哲学、社会科学、自然科学，所有这些学问归根结底来说都是为了升华人性、提高人的存在，为人类开拓和创造更适于发挥人性的新的生存境界。这种境界起初不过是思想家、理论家、科学家们追求的一种意境，但通过人们的社会实践活动就能“对象化”为现实的存在。对于思想家、理论家、科学家来说，高远的意境只能是高超人格指向的体现。所以对他们的精神人格提出更高的要求乃是情理之中的事。我们从历史上可以见到，那些对人类发展作出过重大贡献的杰出的思想家、理论家、科学家都有一个共同特性，就是他们赋有一个强烈个性的自我（这点把他们与常人区别开来），而这个自我又都无例外地融化于整个人类和世界

的大我（这使他们能够全身心地投入于未来世界的创造活动之中）。正是在他们为人类未来忘我的工作中，实现了他们自我人格的伟大价值。像柏拉图、亚里士多德、孔子、老子、卢梭、康德、牛顿……乃至马克思，都是如此。

中国的思想文化传统赋有伦理特征，中国的学者一向都非常重视人的品格修养，在这方面也给我们留下了很多很好的宝贵遗产。像孔子所说的“知之者不如好之者，好之者不如乐之者”，荀子所说“君子之学也以美其身”，庄子所说“且有真人而后有真知”等等话语，都强调知以致行，以涵养为致知之道，要求把自己的人格与所做的学问融为一体。所以中国做学问特别讲求“悟”，很重视悟性、体悟、了悟、觉解，这是有相当道理的。这应当看做是我们中国文化传统中优秀的成分，必须继承下来，加以发扬光大。

我们做教师的人要求学生懂得为学做人的大道理，自己必须先懂得，而且要身体力行，使它成为我们内在人格的组成部分。这是做教师的难处。这同时也就是教师这一职业受人尊敬的崇高和神圣之处。我们应当把它作为我们的奋斗目标，不断鞭策自己、提高自己，升华我们的精神境界。我愿以此同大家共勉。

1994年4月

“为人治学其道一也”^①

总结我多年的生活体验，一个人要学会做学问，首先得学会做人。会做人，才会做学问，才能做得出真学问、做得出好的学问和有用的学问；实际上，学会做学问的过程，也就是学习做人的过程，这二者应该同步增进，也可以看做就是一回事。所以多年来，“为人治学其道一也”这句话就成为我的座右铭。

人是千姿百态、有着万种个性的，这不能也不必强求一律。然而谈到为人处世的人生态度，那就为数不多只有很少几种了，这是牵连人生观、世界观的问题，在这个问题上就应当有所要求，个人也应当有所选择。

一、人要在“做人”中成为人

各人有各人的不同“活法”，各人也有各人不同的“做人方式”。但人之所以为人，却有着共同的本性，这是应当达到共识的。

我是主张，人有双重的生命和双重的本质这样的观点的^②。人从父母获得了自然生命，这是具备了做人的前提和基础，但这还是一小半人——如果“人”可以被分解开来理解的话，只有取得另一半本质，才算得上完整的真正的人。这另一半本质就是社

① 这是作为第二课堂活动为大学本科生和研究生所作报告的内容整理稿。这个内容不止在一个学校讲过，文字整理稿尚未发表。

② 说是双重，实际是多重，如果不去细分，大而言之可以采用二分法，便叫做自然的和非自然的（或超自然的）。

会的、文化的、事业的、成就的……那种本质，这是要经过学习、创造、奋斗才能得到的。与此相应地，人的生命也可以说是多重性的，人有生理的生命，还有心理生命、社会生命、文化生命、事业生命、创造生命……等等。自然的生命受自然法则支配，有生就有死，它是一种有限的存在；非自然或超自然的生命，或者叫做“价值生命”，却是超越了这个局限，获得了无限的和永恒的性质。

人之为人的本性就表现在这一点上：他总是不满足于有限性的生命存在，而要去不断地追求永恒性的价值生命，趋向永恒的“形而上学”追求是惟人才有的一种性质。

从这一意义说，人的第一生命对人只不过是实现他的永恒价值生命的一种基础，人的生活的真实目的和意义并不在此。人不像动物，动物只有一重生命即自然的生命，动物的生活因而也就十分单纯或者说单调，它们忙碌奔波一生，其实只是为了一件事，就是维持和延续种的生命，此外不再有别的追求。人就不会甘心这样的生存方式，即仅仅满足于第一生命的需求。保持和延续人的生命对人也非常重要，人还要生存、生活得更好才对。如果人停滞在第一生命的水平上，失去了更高的理想追求，那就同动物的生存无异。

实在说来，生命（这里是指第一生命即自然生命）的需要是容易得到满足的，因为这种需要很有限，只有超生命的需要才是无限的。平常说的“欲望无底”，生存需要满足了就要追求舒适，舒适满足了还要追求豪华，如此等等，这里无底的其实不是欲望本身，而是由于把无限的思想追求都用在了生命欲望身上的结果。这种缺乏超生命理想的生活，不过是一种“宠物式的生活”。宠物的生活对人来说，是不会使人满足的，他也不会真正的幸福感；这样的人常常会感到空虚、失落、无聊，就是因为他们失去了人的生活的真实意义。

人的生活的意义在哪里，它究竟是什么？这很难用一两句话说清楚。如果必须用一句话来回答，我宁可选择这样的两个字，就是“创造”。这是人的本性，是人的天职，也是人的生存价值所在。人的意义在这里、价值在这里，人的幸福、人的乐趣、人的满足感、乃至人的“自我”也都在这里。

现在再回到“做人”的问题。

如此看来，人不同于动物之处就在于，人要成为人不但要经历第二次的生成，而且还必须去“做人”才能真正成为人。人是要去做的。猫要成为猫不需要去“做猫”，人要成为人却必须学习“做人”、讲求“做人之道”不可。所以作为一个“人”，是很高贵、很荣耀的，但要做成一个人、做好一个人也是很艰难、很辛苦的一件事。不要把这件事看得很轻易，不要以为有了第一生命就已经是人，无论怎样去作为都会成为人；不能认为在学校学习只是为了学知识，要学知识更要学习做人，不会做人、做不好人的人，将来也不可能做出好学问。

二、做人就要讲求“做人之道”

做一个什么样的人好，这里是有很大的选择余地的，我在这里只能从将来立志搞学问这个角度，结合个人的体验提一点建议供参考。

依我的体验，我认为做一个憨厚、平实的老实人为好。应当提倡为人诚恳、老实、厚道、善良、宽容、大度……这些品德。一个有大目标的人，高境界的人，他的心胸一定是宽广、气度一定是辽阔的，决不会眼睛总是盯住一些小事情与人斤斤计较。思想要精明，为人却要宽厚，这样才能发现大问题、做出大文章、成就大事业。不要追求虚名，不要害怕吃亏，不能要求事事拔尖、处处占先，时时计算自己、处处算计别人、爱挑剔小事的人，从长

远发展说决不会成就伟大事业。

老实人的老实态度，这也就是科学的态度、做学问的态度。做学问要求，下笨功夫，下苦功夫，坐得住冷板凳，耐得住寒窗寂寞，要有自讨苦吃的精神；还要不断地给自己出难题，善于自己为难自己，甚至自己否定自己，因为要超过前人首先必须超越自己。

“学问”在哪里存在？我这里说的主要是人文社会科学。它不在彼岸的远方，就在人们的眼皮底下。然而却是有人看得见，有人视而不见。为什么？道理很简单，知识、学问只对老实人才存在，也就是说，只有在那些肯于付出劳作、勤于动脑思索、具有高远意境的人的面前，它才会显露自己，为人所认识。真正的学问只能用劳动去换得，“聪明人”是善于劳作的人，不是不劳而获的人，在这个问题上投机取巧最要不得，到头来只能聪明反被聪明误。

做老实人是不是吃亏？这个问题很难回答。需要反过来追问的是，吃点亏有什么不好？好事和坏事本来没有绝对的界限。“历史总是充满了意外的”，我很相信中国那句古话“塞翁失马，焉知非福”的道理，有些事上吃点亏未必是坏事，有些事看来是占先了也未必就是便宜。我自己的经历就一再证实了这点。归根结底地说，还是眼光放在哪里的问题，一个有很大的胸怀和抱负的人，是不会去计较这类荣辱得失的，他们注目的是宏大的目标。

三、要培养丰富高尚的情感和情操

老实、憨厚的人，并不是对生活冷漠、无是无非、怎么都行的人。应该说正好相反，这样的人不仅有明确的大是大非观念，而且也是精神情感最为充实和丰富的人。这两个方面是互补的关系，不去热衷追求“身外之物”，内在的精神世界才会越充实。我们看

历史上的那些有大贡献的科学家、哲学家、文学家，他们的情感世界都是极其丰富的，有一颗像火一样的心，在他们的作品中常常流露出感人的激情。

人们通常都以为，学习、研究是一种理智化的活动，它需要的是冷静的逻辑头脑。这是对的。逻辑是理论的灵魂，理论活动必需讲求逻辑。但这只是理论活动的一个方面。理论活动，包括学习和研究，还是一种最富创造性的活动，而创造是属于生命的活动，它同时又要求着热烈的情绪和情感。所以全面来看，应该说理论创造活动是一种“情理交融”的活动，只是后者经常为人所忽略而已。

理论离不开逻辑，但逻辑只有在情感的推动下，才能发挥创造的作用。真正地说来，逻辑是一种程序化活动，真正的创造性见解不是来自已知逻辑的推论，正是突破了习惯的程序逻辑的结果，这只有对生活赋有热情、激情的人才能做到。纯粹逻辑化的人不能是科学家、哲学家、文学家，那只是按既定程序动作的“机器人”。

我们过去看人的理论创作能力只重视“智商”的高低，完全忽略了“情商”的巨大作用。实际说来，创新的见解是要发前人所未发、发他人所未发，要能看见别人看面未见的问题，抓到别人未能发现的重大课题，提出与已知程式不同的新的思路 and 观点，这不但需要理论的功底和修养，更需要热爱生活的强烈的激情才行。那些赋有创造性的很多想法、见解，往往来自“偶发性”，似乎是由“直觉”悟到的，就体现了这点。这里并不排除逻辑的作用，所谓“情理交融”，只是要求要把逻辑融入生命，把生命融入生活，以至把这一切都变成某种理论的“本能”，才会提高我们的理论感受力、体验力、敏感力。所以国外（如美国）有的科学家就提出了这样的看法，认为“情感商数”^①对一个人事业的成功

^① “情商”包括个人对生活的热爱、信念、追求，对自己意志、情绪的控制能力，对他人的感情交流、交往，以及面对困难和挫折的乐观程度等等。

具有重大的影响。这是有一定的道理的。

理论创造属于生命活动，情感在这里具有趋向导引的作用。记得法国的哲学家卢梭曾说过这样的话，支配人类的若是理性的话，引导人类的则是感情。情与理对人来说都不可缺少，对于理论家、文学家更是如此。文学家要有丰富的情感，也需要理智；同样地，理论家必须有深邃的理智头脑，也需要热烈的感情。如果说他们有区别的话，那也不过是“理寓于情”还是“情寓于理”的不同。林语堂先生认为，无论文学家还是理论家都需要敏感的神经，他甚至说，理论都是建立在“夸张的幻觉”之上的。从现实生活来看的确如此，一个对生活冷漠的人会发现生活的真理那是很难想象的。

创造需要冲动也需要激情，这就免不了会偏激，所以搞理论研究的一定要注意克服片面性。但也不要怕片面性，片面难以避免，也并不可怕。实际说来，没有片面也不会有全面；赋有创造内容的片面认识比那种四平八稳、空洞无物、不痛不痒的全面性，更可宝贵。在很多时候，也只有通过尖锐的片面才能突破僵化死寂的全面性。我说这些话，但愿不要理解为我是在提倡和支持搞片面性。

四、进一步还要提高人格 的层次和境界

每个人都得学习做人、学会做人，这对有知识的人特别是从事理论研究的人就要要求更高些，我们应该具有更高的人格水准。

人格，品格，品位，学识，学问，这些是意味着一个人的一种内在时空、精神意境、知识境界。你的人格水准、精神境界有多高，一般来说，你的知识层次、学问水准、涵容阔度也就有多高、多深、多大。在不同层次、不同境界、不同空域，不仅涵蕴的内容不同，连存在的问题都不同。你达不到那个层次、进不到

那个境界，你就发现不了那里的问题，理解不到那里的内容。有的人心中装得下整个人类甚至整个世界，他们看到的问题、他们对问题的理解是一种样子；有的人的心中只有他周围事物的小天地，甚至只容得下与他的利益直接相关的有限空域，他所能发现、所能理解的问题毫无疑问就是很有局限的。有些人一生只在书本的天地里搞“研究”，与现实的真实生活完全脱节，他们也就只好在别人的天地里讨生活，不可能有自己的什么建树。

人格的层次标度着知识的水平，反过来说也一样。我深信这句话的真理性。

真正的“智慧”，主要不在于知道得更多，而是在于他能够并善于从常人不认为是问题的地方，发现问题，在他人不认为有意义的问题上，发现出意义来。

我还有一个想法。我认为“精神人格”，具有一种“精神能量”，因而它也就是一种“创造的力量”。人的创造性，实际说来主要就在于创造“精神能量”，然后再通过它去转化“物质能量”，这就是人加给物质世界的东西。

我们过去只承认物质有能量，往往把“能量”和物质的质量等同看待。我觉得应当把“能量”这个概念引进到哲学中来，扩大它的含义，这样才便于说明精神的能动作用和物质与精神的一体性关系。叫做“能量”就应当能做功，精神能量不能像物质那样去做功、也做不出物质那样的功；但精神能量可以促使物质能量发生转化，实现出单靠它自身难以实现的转化，这就可以看做精神能量的功能、功力。物质能量服从于“熵定律”，它只能按照熵增的公式去做功，这是由于物质质量规律限定了它；精神能量则不受这个限制，它因此虽然做不出物质的功，却可以按照负熵规律促使物质能量向人所需要的方向转化。当然这个问题还需要进一步的理论探讨，但作这样一个设想是完全必要的。

从这一意义说，我们学习的过程，就应当看做也是培植我们

的人格的过程。在学习中就要努力去提高我们的思想境界、人格层次，让知识与人格并进。

人格的高尚，不等于地位、身分要高出于他人之上，像过去人们所说的“念好书，做人上人”。在我理解，事情恰好相反。人格真正高尚的人，正应该是无须其他身外之物来“包装”的人，他的力量、他的影响就在于人格本身，他是最为普通的一个人，这犹如“真理是最朴素的无须去包装”是一个道理。而且在我看来，我们还应当把自己的位置宁可摆得稍低一些好。“百川归大海”的道理就在于，因为大海的位置比百川更低。

五、要不断努力去创造“自我”

理论创造活动是一种普遍化的活动，同时又是最为个性化的活动。

我们要进行创造，必须掌握人类创造出的那些已有成果，在这个基础上才可能有我的创造。从这一意义说，不管体现在什么人的身上，创造都是一种“类本质”的活动。但在另一个方面，创造又是超越常规的个性化的活动，富于创造性的东西都是独特的，不是重复性的，这样的东西是属于单独的“自我”的，它只能由个体的生命活动去完成。就这一意义又必须说，创造不仅属于自我，真正的创造也就是在创造“自我”。贝多芬在创造出他的音乐作品的同时，也就创造了他的自我，他的自我就实现在他的作品里，永远流传后世。曹雪芹的自我在曹雪芹创作的作品里，鲁迅的自我在鲁迅创作的作品里，这就是他们与他人不同的存在。

我在前面说的要确立独立的人格意识，从现在这一角度也可以看做就是建立“自我”的人格性。没有“人”的意识不可能形成人格，没有“自我”的意识也不可能建立人格；一个不尊重他人的人，不能叫有人格观念，一个对自己没有自尊和自爱之

心的人，他也决不会去尊重他人。

学习的活动，不仅是学习知识，更重要的是要学会“创造”的本领，要学会如何用自己的眼睛去观察问题、识别问题、发现问题，学会用自己的头脑去思考问题、理解问题、解决问题，学会用自己的语言去表达问题、论述问题、证明问题。这也就是在创造自我的一个过程，不过这时所能创造的还仅仅是那种内在的自我，而非实现出来的外在的自我。

真正创造性的活动，都是自我的实现活动。没有自我的人，只能“鹦鹉学舌”，不会有创造。我们读理论文章，有的感到很有启发、很乐意去读，有的则很难有耐心读得下去，读后发现它并不值得去读。这里的区别在哪里？当然会有很多原因，很关键的一点就在创造性。依据我们从这里所谈的问题，不妨可以把文章的“品位”分成这样的几类情况：

- 一类是用别人的语言在说别人的话；
- 一类是用自己的语言在说别人的话；
- 一类是用别人的语言在说自己的话；
- 一类是用自己的语言在说自己的话。

这几类不同的文章我们读起来的效果是大不相同的。其实这里的一个重要的分别，就在它表现的自我的创造性质是不同的。我们在学习写文章的练习过程中，这几个阶段往往是都要经历，不大可能一步就会迈到高级阶段的。了解了这一点，可以促进我们努力去形成自我、创造自我、发展自我。

怎样去创造自我？

谈到自我，人们首先会想到“个人至上”、“自我中心”、“我行我素”、“个人奋斗”、“自私自利”之类，其实这是很肤浅的理解，如果我不客气一点，还可以说它只是流行于市井的庸碌看法。

我，当然意味着已经和周围的存在区别了开来，有了一个自在的中心。在这点上，“生命体”就是如此，它已是一种具有凝聚

中心的自在存在，不过其他生命体并不意识它的这点，所以还不是“自我”。人的不同，如我们前面已经说过的，就在于他不只是生命体，而且在这个生命之上创造出了能够主宰生命活动的超生命的本质。按照马克思的理解，人和动物的不同（从生命本质的角度说）主要就表现在这一点上：动物和它的生命活动是直接同一的，而人则使自己的生命活动变成了自己的意志和意识的对象^①。这就是说，动物的所有行为是由它的生命本能支配的，可以说它只是它的生命的奴仆；人则是自己生命的主人。人的生命活动是由人的意识所主宰的。

人的自我在哪里存在？他当然是存在于人的生命体中的，但同时也存在于人的超生命体中，而从他的本质意义来说，人的“自我”实际就是支配人的生命活动的那个主宰者。

我们前而所说的“人格”，就是指这点说的，他意识到了自己是人，能够自觉地按照人的原则和要求去支配自己的生命活动，而不是只被自己的生命需求牵着鼻子走。人不能不受生命需求的制约，生命毕竟是人的生存和生活的基础，所以人包括人的人格常常处在自我矛盾之中，出现人格分裂、两重人格、多重人格的状况，这都不令人奇怪。我们所说的要确立人格意识，就是要求人们应该加强修养、提高自觉，做自己生命活动的主人，而不要成为仅仅为生命本能需求去钻营的奴隶。

这里谈到的自我，只是就个体生命和超生命两重本质的关系说的。自我的建立还有一个和他人即他我的关系的问题必须搞清楚。

在通常的了解中，“自我”似乎只是“我与我的自身同一性”的存在，很多书籍中就是这样给自我下定义的。自我之为自我，一定是个性化的存在，否则他就不成其为自我。毕加索说过这样的

^① 见《马克思恩格斯全集》第42卷，人民出版社1979年版，第96页。

话：我生下来就是“为了与别人不一样”。这话很有些道理。与别人不一样，毕加索才成为毕加索，才会有毕加索的自我。许多思想家也说过类似的说，如卢梭也说过，“我天生与众不同；我敢说我不像世界上的任何人。如果我不比别人好，那么我至少跟别人两样。大自然铸造了我，然后就把模型打碎了”。自我必须是与他人不同的个性存在，这个认识是对的。但是，如果由此以为，只要我与我同一而与他人区别开来就能形成自我，那就错了。人的自我还有着另一种内涵。

实际说来，自我决不是孤立的单子存在，那只是动物生命个体的存在，动物的个体存在作为个体也是彼此不同的，但它们却不可能形成自我，只有人的个体才能形成自我。为什么？这和人的存在本性直接相关，因为人是以类为本质的“类存在”，人不仅是一种自我相关的存在，同时又是他我相关，而且只能在与他人的一定关系中以他我为自身的规定才会有的存在。

自我的确立，须以自立性为前提，一个不能依靠自己而存在、全靠别人恩典为生的人，是不会有他自己的自我的。怎样才能获得并具有这种自立、自主的能力？这点我们从人的现实成长中就能了解。个体的生命力量是极微弱的，只有吸纳人的类体的能力，以他人的力量来充实自己，才能使自己壮大起来，具有自立的能力。这里体现了自我和他我的一个特种关系：越是善于向他人学习、吸收他人本质的人，他的自我越充实、越强大；相反地，越是把自我封闭起来、与他人隔绝的人，他就越软弱、越无力量。

其实“人”的本性就是如此。人在动物中是软弱的，他又是最强大的，人的强大的力量来自于何处？说来令人惊奇，人用以制服自然的力量原来正是取自于自然。人最善于把身外力量转化为自身的力量，这就是人所以强大的根本原因。人们总以为人是最以自我为中心的一种存在，由此甚至认为人是最自私的动物；完全忽略了人的另一面相反的性质，人又是最为开放和为他的大同

主义者。这两个方面是相反相成的关系，没有后者，前者不能成立，同样地，没有前者，后者也不可能实现^①。

人的个体自我也只能如此，他必须充分运用整个人类所创造的能力来充实自己，才能获得自立的性质，形成独立的自我。动物个体能够自立，是因为它生来从生命中就获得了种的本性和能力，然而动物个体之间却没有类的关系，不能吸纳其他个体的能力，所以动物没有自我，不具有后天个性，它生来什么样子只能是什么样子。

从这一意义说，人的“自我”是以他我为自身的内容的，表现的是人的类的本性和规定，其实也可以说，所谓的自我不过就是“大我”（类本性）集结于生命中的个性化（加上个人的发挥和创造）的体现面已。

这里的关系看来完全翻转过来了，我们讲自我，却必须从他我去了解、由他我来规定；一个人要建立自我，必须首先放下自我，去向他我学习、以他人的能力来充实自己。人的可怪处就在这里：不能走出自我的人，他也就不会有他的自我。

联系到我们的学习生活，就要善于把握这样的一点，就是必须放下架子，要虚心再虚心，不要忙于去表现自我，要紧的是充实自己。能够放得下自我的人，才有可能建立起自我。

我国京剧表演艺术家袁世海先生，在他成名以后还要拜名师去求艺，给我们留下了感人的一段佳话。他拜的老师可能是郝寿臣老先生（我的记忆会有错，不敢拿准，以下的对话也可能不准确，这点必须说明），在拜师仪式上，师徒有这样的一段对话：

^① 人作为人的本性并不是自私的，人的自私性格是特定条件的历史产物。就生命的自保自爱、趋利避害本性而言那不是自私性，而是生存的自然本性。“自私”是指一种特定的社会关系，它也只是表现于人和人的关系中，这是由人的超生命本性在特定的历史条件下造成的结果。“自私是人的本性”这种看法以偏概全，并且不了解人的本性的双重性特点，所以是不正确的。

师问：你已经是很有名气的角儿，现在你跟我学，是把我揉碎了捏成你，还是把你揉碎了捏成我？

袁答：我跟你学，当然是把我揉碎了捏成您。

师说：不对，把你揉碎了捏成我，你不过是个“郝世海”，要把我揉碎了捏成你，才能是你“袁世海”。

这段对话的涵义很值得我们去思索。

六、怎样实现自我，自我实现的“价值”何在

其实，不止形成自我如此，自我实现也同样如此。

我们现在经常讲“自我实现”。很多人把自我实现理解为只是要充分肯定我的生命本质，不了解人是只能在不断否定自我中去实现自我的这种本性。

实现自我，是要把内在的我实现为外在的我，把现在的我实现为未来的我。这正是要否定自我，把自我变成非我。人不满足于已有的自我，才会要求实现自我，如果对自己已经非常满意了，还去实现什么？这里表现了，人是一个矛盾体，人的自我也是一个矛盾体；人只能在否定中去肯定自身，人也只能在非我中去实现自我。

从人的生命本质和超生命本质的关系来说，这就意味着，生命的价值意义并不在它的本身，而是体现于超生命的本质中的，人的生命只有按照超生命的目标发挥出它潜在的创造能力和能量，才能实现它的存在价值，人的自我才会感到心满意足。人在为生命自身的需求奔波的时候，也会有价值感，如果仅仅停止在这样的水平，就会产生自我的空虚感，萌发要去实现自我的要求，原因就在这里。

所以我认为，我们必须转变那种仅从满足生命需要的有用性质去看待“价值”的观点，应当从人的本性去理解价值的本性，把

功利性和理想性结合起来认识价值的内含和意义。

能够满足人的需要的东西，就是对人有价值的东西，这无疑是对的。问题在于，人的本质是两重性的，人的需要同样是两重性的，什么是人作为人的那种根本需要呢？这点显然应该与动物有别。从这样的观点去看，如果把保持和延续生命的需求当做人的主要需要，以生命的舒适享乐为追求的主要目标，这只能看做是动物贵族的“宠物人生观”，它与动物的生存就不会有多大的分别。

人作为人的最根本的需要，应该说就是要“成为人”，要过不愧为人的生活，要发挥人所应有的本性，尽到人之为人的天职，也就是说要实现人的价值性。人是人的理想追求，人也就是人的最高价值目标。

了解了这一切，我们就会清楚人应当怎样去实现自我。应当把我实现为怎样的自我了。

要实现自我，就要善于敞开自我，敢于否定自我，乐于更新自我，勇于突破自我，要想创造大的成就，就要高标准地确立大目标，永不封闭自我，永不自以为是，永不满足既有成就，不断创造新我。一个艺术家的艺术生命，就在于不断超越他自己创造的艺术成就，一个哲学家的哲学生命，就在于不断突破他自己成就的哲学成果，如果他们不再突破自己、超越自我，他们的艺术生命、哲学生命也就从此终结了。

近代法国哲学家笛卡儿曾经说过的一句话，很值得我们去体味。他说：

“征服你自己，有甚于征服全世界”。

1996年5月