

论 人 性

——以马克思主义经典作家的三个著名论断为基础

崔宜明

(上海大学 哲学系, 200062, 上海)

摘要: 作为道德哲学的伦理学不能没有某种人性理论为基础, 否则我们根本无法谈论幸福、道德和理想。道德是一种价值、是人的价值, 它必须以人为本, 以人所具有的本性为基础, 道德本身是否具有合理性就是由这个基础来说明的。“人的本质……在其现实性上, 它是一切社会关系的总和”的要点是“在其现实性上”, 在现实性上存在的人就是作为存在者的人, 就是具体的人、就是人的现实生活。“劳动创造了人本身”主张的是, 人之所以为人就在于没有某种既定的、永恒不变的人性, 就是在人的“存在”的意义上主张人以创造为其本质、以其自身为对象, 所以, 人是其自身的作品。“每个人的自由发展是一切人的自由发展的条件”应当从人“存在”去理解: 从否定方面说, 指人性、人的存在性本质是生成性、未完成性, 从肯定方面说, 指人性、人的存在性本质就是自由。

关键词: 道德哲学, 现实性, 人性

中图分类号: B82

文献标识码:

当今中国社会的发展已经高举起“以人为本”的旗帜, 引导着经济发展和社会进步的方向。以人为本这一理念肯定的是人的尊严和人的幸福, 表达着一种生活的理想, 把这一理念高举为旗帜正是顺应了全中国人民向往更加美好生活的强烈愿望, 这也就对当今的伦理学研究提出了一个不容回避的理论问题, ——人是什么? 如果我们不知道人是什么, 又怎么能知道什么生活对于人是更好的? 如果我们不知道人性是什么, 又怎么能知道什么是现代社会所要求的道德。古代中国人是相信人性本善的, 前几十年, 我们又相信人的本性是阶级性, 现在我们该如何来理解人的本性?

其实, 作为道德哲学的伦理学不能没有某种人性理论为基础, 否则我们根本无法谈论幸福、道德和理想。道德是一种价值、是人的价值, 它必须以人为本, 以人所具有的本性为基础, 道德本身是否具有合理性就是由这个基础来说明的。所以, 就伦理学而言, 回答什么是人性的问题是一个至关重要的任务, 因为任何一种伦理道德的主张都必须从所认识到的人性出发, 才能成其为“理论”。本文以马克思主义哲学的三个著名论断为基础, 结合中国传统伦理思想的有关内容, 相应于以人为本的理念试图对人性问题作出新的探讨。

一、人的本质不是单个人的固有抽象物

马克思有一个经典的论断: “人的本质并不是单个人所固有的抽象物。在其现实性上, 它是一切社会关系的总和。”^{[1] (P18)}

从否定的方面说, 马克思认为, 不能离开现实的社会生活来理解人, 不能离开具体的社会关系来理解人的本质, 因为人不是以单个人的方式存在的, 人的本质也就不是在单个人身上呈现出来的东西, 如

欲望、仁爱、理性、语言等等。

从肯定的方面说，马克思认为，人、总是现实的人，人、就是他的现实生活，人的现实就是他所生活于其中的社会关系，所以，要正确地理解人的本质，就只能从全面地理解现实的社会关系出发，也就是马克思说的：“人并不是抽象的栖息在世界之外的东西。人就是人的世界，就是国家，社会。”^{[1] (P18)}

在哲学史的意义上，这段经典言论的要义则在于精辟地揭示出认识和理解人的本质问题的正确方法，而在这一问题上又确实是非常容易在方法上犯错误的、即犯“本质主义”的错误。所谓本质主义的错误是指，在人所呈现出来的种种现象、属性和特征中挑出一种，当作人之所以为人的基本规定性，完成对人的命名。这就是马克思说的把人的本质当做了“单个人所固有的抽象物”，反过来说就是，这个经典论断告诉我们，关于人的本质问题，存在着这样一种本质主义的错误。

关于人的本质问题的本质主义错误在伦理思想史上是比比皆是的，大致说来这样的错误有两类。一类是把人的动物本能、利欲心或者快乐等等命名为人性，但最具有影响的一类本质主义人性观则是从人与动物的某种区别中来命名人性。如孟子看到了人和动物的区别之一是人有道德心，于是就把道德心命名为人性。亚里士多德看到了人和动物的区别之一是有理性，于是就把理性命名为人性。其实，在同样的意义上，人与动物的区别还有感情、语言、文化……，都可以被命名为人性，而结论就只能是，这样来被命名的人性是不可靠的。

我们看到，这一命名采取的是“属加种差”的定义方法，其中，属概念是“动物”，种差是道德心、理性……，这样，“人”作为种概念就得到了定义、也就是被命名。但是，就如这一定义方法也被称为“事物定义”一样，这一可以恰当地用来定义“事物”的方法，用在“人”身上是不恰当的。因为，人是具有内在价值的存在，对人的本质、人性的认识，就不能像认识物那样、在人所呈现出来的种种现象、属性和特征中挑出一种，当作人之所以为人的基本规定性，完成对人的命名。否则就把人与物同等看待，把人性理解为某种既定的、不变的东西，就成为“本质主义”的人性观。

本质主义人性观的逻辑结果就是总会提出类型化的理想人格，即在回答什么是完善的人的问题上给出某种标准答案，用一个类型、一个模式来框范所有的人。比如，中国传统儒家、尤其是宋明理学在人的完善问题上有很多很好的说法，但是他们在把人性区分为天地之性与气质之性之后，主张经过“存天理，灭人欲”的修养功夫，成为一个没有喜怒哀乐和七情六欲的“醇儒”，就是这样的一种模式。

如何才是人的完善？如何才是一个完美的人？伦理学当然要去回答这样的问题，但是如果这样的回答居然是为所有的人提供一个标准模式，那就是很糟糕的事情了。因为，它实际上是在要求现实生活中的活生生的人、有血有肉和具有种种个性的人“应当”成为一种特定的抽象本质，他只能作为这种抽象本质而生活，只允许他作为这种抽象本质而存在。于是，生活倒成了是为了道德的，即为了达到道德上的纯粹，不惜以生活本身为代价，所以就有了对宋明理学“以理杀人”的批评。

当然，把人的动物本能、利欲心或者快乐等等命名为人性的本质主义人性观不会提出类型化的理想人格，因为它的问题在提不出什么理想人格问题，由于这种人性观把人和动物等量齐观，就既消解了道德的善恶问题，又消解了人格问题。如何才是人的完善？如何才是一个完美的人？这样的问题是根本不存在的，除非硬说成是每时每刻都在享乐、并且一生享尽人生快乐的人就是一个完美的人。

至此，我们已经明确了所谓本质主义的人性观就是马克思所讲的把人、人的本质当作了“单个人所固有的抽象物”，本质主义的人性观的错误不仅仅是概念定义方法的错误，在根本上是思维方法的错误，用同一种思维方式来理解人和物所犯下的错误。

这样的错误可以隐藏得很深，比如就连“人的本质并不是单个人所固有的抽象物。在其现实性上，它是一切社会关系的总和”这样一句揭示出和反对着本质主义错误的话，居然也可以做出本质主义的曲解。在我们的社会生活中曾经有一个时期是这样来理解的，一，人的本质是一切社会关系的总和，二，

在一切社会关系中，阶级关系是最根本、或者最本质的，三，所以，人的本质就是阶级性，一个人的本质就是他的阶级成份。这种理解在今天已经寿终正寝了，但是在理论上并没有完成应有的清算。可以指出，这仍然是一种本质主义的人性观，而且是更加恶劣的等级主义的人性观。

首先，这种人性观仍然是把人性当作“单个人的固有抽象物”来理解，虽然不再把人性理解为脱离了现实的社会关系的仁爱、理性、快乐等等，但是又把某种具体的社会关系当作了单个人的固有抽象物，仍然是在人与动物的某种既定区别中来命名人性。

其次，如果说以上提到的在人和动物的某种区别中来命名人性的种种本质主义的人性观是真的“本质主义”，那么，这种人性观就是假的“本质主义”，而类似于董仲舒所主张的“性三品”说。如孟子的性善说所说的“性”，是普遍主义的“性”，相应于“人性”是人之所以为人的本质规定性，仁义就是所有人都具有的“性”，所以说是真的本质主义的。董仲舒的性三品说所说的“性”，是等级主义的“性”，其所谓圣人之性、中人之性和斗筭之性是根据仁义之有无多寡而把人“性”分为贵贱不等的三类，其“性”就不再是人之所以为人的本质规定性了。如果说“属加种差”的思维方法在根本上把人等同于物，但是它毕竟是在人和动物的区别中来命名人性，而性三品说居然在人与人的区别中来命名人性，从而宣布说有人天生、命定的就是贵人，有人天生、命定的就是贱人，所以是一种等级主义的人性观。人的本质就是阶级性、一个人的本质就是他的阶级成份，实际上是与董仲舒的性三品说相同的等级主义的人性论，是假的本质主义人性观。在中国人性论史上最为恶劣的性三品说在二十世纪居然借马克思主义之外衣而还魂，不能不说是匪夷所思，但也正说明，只要在理论上没有完成应有的清算，就没有任何东西、哪怕它再恶劣，会真正退出历史舞台。

所以，如何来正面理解马克思的这个著名论断，在今天仍然是一个问题。重要的是，不能孤立地来理解“人的本质并不是单个人所固有的抽象物。在其现实性上，它是一切社会关系的总和”，必须看到这个论断关联着马克思主义的历史观。

马克思主义的历史观认为，社会的形态不是永恒的，由于生产力和生产关系的矛盾运动，人类社会就处于形态演变之中。那么，“人的本质……在其现实性上，它是一切社会关系的总和”的要点就在“在其现实性上”，在现实性上存在的人就是作为存在者的人，就是具体的人、就是人的现实生活。作为存在者的人必定在特定历史时期、既定社会形态中的人，这个既定社会形态就是存在者的现实生活，既定的社会形态以既定的社会关系为标志，所以要理解现实的人，就只能从理解其既定的社会关系出发，而且要全面地理解既定的社会关系。当然，最基本的就是从一定社会的生产方式来理解人，在《德意志意识形态》中，马克思主义经典作家说：生产方式“在更大程度上是这些个人的一定的活动方式，表现他们生活的一定形式，他们的一定的生活方式。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——既和他们生产什么一致，又和他们怎样生产一致。因而，个人是什么样的，这取决于他们进行生产的物质条件。”^{[1] (P25)}

但是，没有任何社会形态是永恒的，社会关系、包括一切社会关系都不是永恒的，它们都在演变之中，社会关系的变革发展就是历史。所以，如同不能离开人的社会关系来理解人的需要一样，也不能离开人的需要来理解人的社会关系。经典作家这样来描述历史：“已经得到了满足的第一个需要（指衣食住等物质生活的需要——引注）本身、满足需要的活动和已经获得的为满足需要用的工具又引起新的需要。这种新的需要的产生是第一个历史活动。”于是，就有了这样的社会关系的变革：“家庭起初是唯一的的社会关系，后来，当需要的增长产生了新的社会关系，而人口的增多又产生了新的需要的时候，家庭便成为从属的关系了。”^{[1] (P32-33)}可见，如果讨论的问题不再是特定的社会形态、特定的社会关系中的具体的人和他的生活，如果是在更高的抽象水平上讨论作为历史创造者的人、作为人类社会的主体的人，其本性或者本质是什么，那么，特定的社会形态和相应的一切社会关系就不能成为讨论的出发点。

二、劳动创造了人本身

恩格斯在《自然辩证法》中提出了这一著名命题：劳动“是整个人类生活的第一个基本条件，而且达到这样的程度，以致我们在某种意义上不得不说：劳动创造了人本身。”^{[1] (P508)}所谓“在某种意义上”，指劳动总是有其“对象”，这一对象就是“自然界”，离开了自然界，人类无法从事劳动。所以，仍然是在某种意义上，可以说人类是自然界的产儿；但是，人类的劳动才是能动性的因素、劳动着的人类才是主体，所以“不得不说：劳动创造了人本身。”

在马克思主义哲学中，劳动创造了人，并不仅仅意味着肉身的人，而是现实的人，即人所生活于其中的社会。“到目前为止存在过的一切生产方式，都只在于取得劳动的最近的、最直接的有益成果。”^{[1] (P519)}正是以此为基础，才能够说人的本质在其现实性上是一切社会关系的总和。在逻辑上，劳动创造了人这一命题先于人的现实性本质的命题。那么，在更高的抽象水平上讨论人的本质和人性问题，就不得不说人的本质是创造性和主体性。

人、以创造为其本质、而以其自身为对象，（务必注意，生产方式、社会、国家、如此等等，作为人的现实存在的方式已经被理解为、而且是正确地被理解为现实的人了。）那么，就有了人作为一种“类存在”的“类本质”，并且区别于人的“现实性本质”。

人的“类本质”是从人和动物的区别讲的，“动物仅仅利用外部自然界，单纯地以自己的存在来使自然界改变；而人则通过他所作出的改变来使自然界为自己的目的服务，来支配自然界。这便是人同其他动物的最后的本质的区别，而造成这一区别的还是劳动。”^{[1] (P517)}这一区别就是人通过劳动以创造为其本质。当然，这马上就有了问题，因为前面已经指出，所谓本质主义的人性观，就是在人和动物种种区别的清单中挑出一种，从而完成了给人性的命名，那么，以劳动的创造为人的本质不同样是本质主义的人性观？

以劳动的创造为人的本质恰恰是非本质主义的人性观，因为劳动的创造不是人和动物种种区别中的一种，而是人和动物的种种区别都是源于劳动的创造，故而以劳动创造为本质的人作为对本质主义人性观的否定，就是主张人之所以为人就在于没有某种既定的、永恒不变的人性，就是在人的“存在”的意义上主张人以创造为其本质、以其自身为对象，所以，人是其自身的作品。

只要人以劳动的创造为其本质，那么人作为自身的产品就没有完结，因为人以自身为对象的创造仍然在过程之中。套用恩格斯的话就是，到目前为止存在过的人类历史就是“人”的历史，是人自身的“实现”史。也就是说，在“存在”的意义上，人的“存在性”就是生成性、未完成性。人、作为“存在”是对人作为既定“存在者”的否定、就是生成性，人的存在作为既以自身为对象、又以自身为目的和动力的生成性就是未完成性。所以说，人作为“存在”的“存在性本质”就是生成性和未完成性。

所以，需要在三个层面的统一中来理解和说明人性问题。一，人作为现实的“存在者”有其“现实性本质”，就是他所生活于其中的既定社会关系的总和。二，人作为一种“类存在”有其“类本质”，就是劳动、劳动的创造。三，人作为“存在”有其“存在性本质”，就是生成性、未完成性。那么，所谓人性，作为对“人本身”的命名，如果是在终极的和彻底的意义上对人之所以为人的理性认识，就应当是属于“存在”层面上的事情。因为作为现实的存在者的人和作为一种类存在的人需要把自身实现为“存在”，“人”以“存在者”和“类存在”为基础把自身“完成”为“存在”；那么，就可以说，人性就是生成性、未完成性。

“人以劳动的创造为其本质”这个命题内在地蕴涵着“人性是生成性、未完成性”这个命题，而根本不同于以上所提到的种种本质主义的人性观。因为人以劳动的创造为其类本质，所以人是未完成的存在，人性是生成而发展着的，从而越来越丰富、复杂和深邃，以致于作为已经生成的现实的存在，对

于人自身来说，要达到对它的自觉认识和理性把握仍然是难以完成的任务，并且要求着恰当的思维方式。也正是在思维方式的区别上，相应于种种本质主义的人性观，可以把“人性是生成性、未完成性”的观念称为历史主义的人性观。

在中国传统伦理思想史上，也有哲学家在一定程度上表现出对人性问题的历史主义的理解，这主要是荀子和王夫之。

荀子以主张人性本恶为人所知，他把人的利欲心命名为人性，然后又对这一人性作出价值判断，即称之为“恶”，这是一种本质主义的人性观。但是，荀子的人性学说中还有以“性伪之分”为前提的“化性起伪”说，即所谓“习俗移志，安久移质，……涂之人百姓，积善而全尽谓之圣人。”（《荀子·儒效》）这个本恶之性是通过人的主观能动性加以转化的，这可以说是历史主义人性观的最初表达。

“人性本恶”与“人性可化”在逻辑上并不相容。因为既然谓之人性，则只能是人之所以为人的“本质”，则不可“化”而无可“化”；既然“化”而为“伪”，则具有“人为”之“善”的存在者却是失去了本性的“人”、也就是“非人”。

“性也者，吾所不能为也，然而可化也。情也者，非吾所有也，然而可为也。注错习俗，所以化性也。并一而不二，所以成积也。”（《荀子·儒效》）我们先来解释中间两句——荀子的意思是，仰慕圣人之情非人之本性所有，然而可以使之“获得”，如果把本恶之人置身于具有良善习俗的环境中，就可以激发其仰慕之情而潜移默化其本恶之性。如果不追究善从何来的问题，即本性亦恶的圣人何以会恶其恶，那么这中间一句也就没有什么毛病，但是前后两句的毛病就大了。一，“性也者，吾所不能为也，然而可化也。”这是什么意思呢？“化”不是“为”吗？本恶之性“化”而为积善而全尽的圣人，其所“化”者非其“性”乎？二，“并一而不二，所以成积也”，意思是以仰慕圣人之情“化”其本恶之性，积久而成功，也成为圣人，则明明白白承认所“化”者为“性”，但是这就否定了本恶为“性”。

看来，问题还是出在“性伪之分”这个前提上，“凡性者，天之就也，不可学，不可事。礼义者，圣人之所生也，人之所学而能，所事而成者也。不可学、不可事而在人者，谓之性；可学而能、可事而成之在人者，谓之伪。是性伪之分也。”（《荀子·性恶》）既然已经把利欲心命名为“性”，并且称之为“恶”，那么在逻辑上就只能把“善”理解为“伪”，并且坚持这一基本立场。但是，如果坚持这一立场，“伪”之所“化”就没有了着落，就只好承认“性”能“自美”——“性者，本始材朴也；伪者，文理隆盛也。无性，则伪之无所加；无伪，则性不能自美。性伪合，然后圣人之名一，天下之功于是就也。固曰：……性伪合而天下治。”（《荀子·礼论》）所谓“性伪合”也就是“并一而不二”，也就是以“情”化“性”，也就是“性”可“为”矣，积久而成“情”。可是，这里作为逻辑根据被隐含着的命题却是：人性是未完成的。

可见，人性本恶与人性可化，二者在逻辑上不相容。但是，荀子的人性可化的思想正是历史主义人性观的最初表达。

我国明末清初的大思想家王夫之的“性日生而日成”的思想是我国古代人性学说的最高成就。在荀子“注错习俗，所以化性也；并一而不二，所以成积也”的基础上，王夫之说，“习与性成者，习成而性与成也。”（《尚书引义·太甲二》）认为人性是以社会的习俗为环境、并且通过人的习行、习惯所养成的，而且此“成”始终在过程之中，即“性也者，岂一受成例，不受损益也哉？”故“未成可成，已成可革”，总之就是“夫性者生理也，日成则日生也”。（《尚书引义·太甲二》）同样，在荀子以“情”化“性”思想的基础上，王夫之进而认为，“情者，性之端也。循情而可以定性也。”（《诗广传·齐风》）当然，此“情”的含义与荀子的并不一样。

王夫之也在与动物的比较中来理解人性，“禽兽终其身以用天而自无功，人则有人之道矣。禽兽终其身以用其初命，人则有日新之命矣。有人之道，不堪乎天；命之日新，不堪乎初。俄顷之化不停也，祇

受之牖不盈也。一食一饮，一作一止，一言一动，昨不为今功，而后人与天之相受，如呼吸之相应而不息。息之也，其唯死乎。”（《诗广传·大雅》）与我们在前面批判过的“本质主义”的人性观把人性理解成了某种既定的、不变的东西不同的是，尽管王夫之也是从人与动物的区别中来命名人性，但是他不是以“属加种差”的定义方法去寻找人与动物的某种“既定”区别，而是看到了人与动物根本区别在于人性是人的自我成就的产物，动物只能“用其初命”、是“终其身以用天而自无功”，人性在与自然（天）的交互作用中生生不息而日新。只是到了死亡之际，这一交互作用而日新的过程才会停止。总之，动物之本性是自然所给定的，人性是生成着的，这是非常明确的历史主义的人性观。

当然，王夫之的人性观在理论上是不成熟的。一，与荀子并持性恶说和化性说相似，王夫之一方面持性日生而日成说，另一方面又与性善说划不清界限，如“身之道之用，性者道之体。……大其心以尽性，熟而安焉，则性成。”（《正蒙注·中正篇》）这又回到了孟子性善论的理路上去了。二，王夫之的“性”的含义始终在普遍性和特殊性两种不同的意旨之间摇摆。如上引《诗广传·大雅》中的引文所论之“性”是在与动物的比较中揭示出来的人之所以为人的普遍本质这一意义上的“类本性”，但是，所谓“习与性成者，习成而性与成也”，此“性”就只能是指个人的性格、心理和行为习惯意义上的“德性”，否则就成了这样的荒谬：人之所以为人的普遍本质是以社会的习俗为环境、并且通过人的习行、习惯所养成的。

马克思主义的实践观和历史观才是恰当地理解和说明人性问题的理论基础，“人的本质……，在其现实性上，是一切社会关系的总和”和“劳动创造了人本身”才是历史主义人性观的可靠的出发点。当然，王夫之在普遍的“性”和特殊的“性”之间的摇摆也就给历史主义的人性观提出了一个新问题，即“人性”作为普遍的“存在性本质”的生成性、未完成性和作为个人在生活实践中所生成着、成就着的特殊的“个性”是什么关系？

三、每个人的自由发展是一切人的自由发展的条件

只有在“人的本质并不是单个人所固有的抽象物。在其现实性上，它是一切社会关系的总和”和“劳动创造了人本身”这两个经典论断的基础上，我们才能理解马克思和恩格斯在《共产党宣言》中的伟大论断：“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] (P273)}

在马克思主义的经典作家看来，将来的社会之所以是美好的理想，就在于那是这样的一个联合体，其中，每一个人都享有人的尊严和可以自由地发展自己，成就自己的独特个性和享有自己的幸福生活。而且，将来的社会作为“联合体”是这样来实现自身的：不可能把任何人排除在成就其个性和享有其幸福的行列之外，除非以所有的人都不能成就其个性和享有其幸福为代价。

但是，为什么将来的理想社会是由“个人”来说明的？人作为“存在”的“存在性本质”就是生成性、未完成性，人性就是生成性、未完成性，但是，这个以生成性、未完成性为其存在性本质的“存在”是怎样的存在？或者说这个在自由发展中实现着自身的人是“人类”还是“个人”？

其次，又为什么“每个人的自由发展是一切人的自由发展的条件”？所谓条件，指相应于其目的所必须满足的边界性约束或要求，那么，马克思主义经典作家的意思是，相应于人类一切人的自由发展，不可能把任何人排除在成就其个性和享有其幸福的行列之外，否则就没有人能够成就其个性和享有其幸福。立足于经验的立场，这显然过于极端：要么全部，要么没有。但是，这不是一个在经验的立场上可以谈论的问题，因为这是一个哲学本体论意义上的“存在”问题。

我们已经知道，人作为现实的存在者是“类”的存在，因为以所生活于其中的既定社会关系的总和为其现实性本质的“人”是“类”的人。进而，以劳动的创造为类本质的人当然是作为“类”存在着的

人。区别在于，那个以所生活于其中的既定社会关系的总和为其现实性本质的“人”是变化和发展着的，因为人类社会形态和社会关系在变化发展，而人以劳动的创造为类本质则不变。所以，人的类本质是现实性本质的根据，即以所生活于其中的既定社会关系的总和为其现实性本质的“人”是从以劳动的创造为类本质的人得到理解和说明的。但是，类本质并不是对“人”的终极理解和说明，人的类本质还需要被理解和说明，人的存在性本质是类本质的根据，人作为“类”还需要从“个人”得到理解和说明。总之，因为人以生成性、未完成性为其存在性本质，所以被“类”规定着的“个人”又是对“类”的终极说明。

人的本质在其现实性上是一切社会关系的总和，这在根本上是“现实中的个人……是从事活动的，进行物质生产的，因而是在一定的物质的、不受他们任意支配的界限、前提和条件下能动地表现自己的。”

^{[1] (P29)}现实中的个人是在一定的社会关系中从事满足其普遍的、基础性需要的物质生产活动，所以只能通过这个一定的社会关系才能理解现实中的个人。现实的社会关系构成了特定历史阶段的人的“现实本质”，就是人的“现实本质”，它作为特定社会的一般关系就是这个社会中的所有个人的本质，就构成了对他们的“本质”要求。

现实的社会关系就是在历史过程中已经生成了的人性；但是，这并不是人性的“完成”，人类通过自己的实践活动正在创造历史，并且表现为变革和塑造新的生产方式、新的生活方式，也就是变革和塑造新的社会关系；由此，人类正在丰富和发展自身——人正在创造人自身。正如在自然史的意义，一个生命个体在母腹中的“历史”是对生命史的重演一样，在人类历史的意义，一个人从母腹中诞生以后，其受教育的过程、成长的过程、也就是“社会化”的过程无非是对社会史的重演。然而，也正如在自然史的意义，一个个体生命从母腹中诞生并不意味着其自然生命的“完成”一样，一个人通过受教育而实现了社会化并不意味着其个性的“完成”，恰恰相反，他正好站在了人性的自我塑造的起跑线上，他由此而直面人的本性——生成性和未完成性。

人，总是一个个具体的人；人性，总是落实在具体个人的身上。每个人都是一个具体的个人，每个人都是在生命本能和社会关系之中，通过生活的实践而塑造自己、成就自己，把自己塑造和成就为个性化的存在。由此，他通过自己的实践活动参与创造历史，他作为主体参与变革和塑造新的生产方式、新的生活方式，变革和塑造新的社会关系，由此，他通过丰富和发展自身而“进入”创造人自身的历史。

离开了现实的社会关系，就根本不可能有什么个性的创造；离开了一个个具体个人的个性创造，则根本没有什么人类历史。人的现实性本质——既定的社会关系——是人创造人自身的现实性基础，人性——生成性和未完成性——是人创造人自身的可能性根据。如果人性不是生成性和未完成性，人类就不可能有“历史”；如果人的本质不是现实的社会关系，人类就无从去“创造”。所以在哲学本体论的“存在”意义上，规定着个人的社会要由个人来说明，将来的理想社会要由个人来说明，以理想的个人、即自由发展的个人来说明。

人性就是生成性、未完成性，这个以生成性、未完成性为其存在性本质的“存在”是这样的存在：以既定的社会关系为其现实性本质的“类”通过“个人”的自由发展把自身实现为“存在”，没有、或者否定了个人的自由发展，人，就是遗忘了“存在”的“存在者”，他作为“存在者”就成为对“存在”的否定。

以上讨论的是为什么将来的理想社会是由“个人”来说明的，那么，又为什么“每个人的自由发展是一切人的自由发展的条件”？这仍然要从人的存在性本质才能得到理解，只能从人“存在”去说明。

人性、人的存在性本质是生成性、未完成性，这是从否定方面的表述，而从肯定方面来表述就应当说，人性、人的存在性本质就是自由。

我们通常也说“人的自由本质”，如果这个概念是有意义的，那么就只能是指人以生成性、未完成性

为其本质。我们刚刚说过，每个人都是一个具体的个人，都通过生活的实践把自己塑造和成就为个性化的存在，由此，他通过丰富和发展自身而“进入”创造人自身的历史，现在可以补充说，这就是对“人的自由本质”的正面表述。前面还说过人的存在性本质是类本质的根据，现在则可以更明确地说，正因为人是自由的，所以人才能够有劳动的创造，自由是创造的根据，所以人的存在性本质是类本质的根据。我们前面还明确了在理解人的存在性本质问题上“类”与“个人”的关系，现在则可以这样说：人以自由为其存在性本质，所以被“类”规定着的“个人”又是对“类”的终极说明。那么，这就已经解释了——为什么“每个人的自由发展是一切人的自由发展的条件”。

如果不是每个人都得到自由发展，那么就没有人能够自由发展，因为如果有人得不到自由发展，那就必然存在着不平等，存在着一部分人对另一部分人的某种压迫和奴役。而不仅是被压迫者、被奴役者是不自由的，压迫者、奴役者也是不自由的，——压迫和奴役使得他们丧失了人性、即生成性、未完成性。所以，在人“存在”的意义上，被“类”规定着的“个人”又是对“类”的终极说明，“每个人的自由发展是一切人的自由发展的条件”。

自由，作为人的存在性本质当然需要落实为人的现实性本质，即落实为个人的社会权利，所以就有了自由与奴役的区别和对立；但是自由不等于个人的社会权利，如果一个社会存在着自由与奴役的对立，那么这一对立就构成了对所有人实现其自由本质——作为存在性本质的否定。这就是卢梭说的：“自由不仅在于实现自己的意志，而尤其在于不屈服于别人的意志。意志还在于不使别人的意志屈服于我们的意志；如果屈服了，那就不是服从公约的法律了。做了主人的人，就不可能自由。”^{[2] (P23)}

马克思主义经典作家最为深刻地揭示出人的存在性本质的内涵，揭明了人“存在”的本真状态。在其早期著作中，马克思说：“人从他的类的本质异化出去这一命题，说的是一个人从其他人异化出去，以及他们中的每个人都从人的本质异化出去。人的异化，一般说来，就是人同自己本身的任何关系只有通过人同其他人的关系才得到实现和表现。”^{[3] (P52)}在《共产党宣言》的《1883年德文版序言》中，恩格斯这样说：“被剥削被压迫的阶级（无产阶级），如果不同时使整个社会永远摆脱剥削、压迫和阶级斗争，就不再能使自己从剥削它压迫它的那个阶级（资产阶级）下解放出来，——这个基本思想完全是属于马克思一个人的。”^{[1] (232)}虽然这里论述的是一个阶级的解放与全社会的解放之间的关系，但是这个论断仍然是以对人的存在性本质的理解为基础的，是对“每个人的自由发展是一切人的自由发展的条件”这个基本命题的展开。

当今中国社会的发展已经高举起“以人为本”的旗帜，而所谓以人为本，在根本上就应当是以人的自由发展为本，以每个人的自由发展为本。

On the nature of human being --on the foundation of three assertions of Marxist orthodox writers

Cui Yiming

(Shanghai University, Department of Philosophy, 200062, Shanghai)

Abstract: Ethics as moral philosophy must base on the theory of the nature of human being; otherwise we can not talk about happiness, morality or ideals. Morality is a kind of value, which is the value of human being; it must be based on human being especially on the nature of human being. Whether the morality is rational is based on this. The key of the statement of “the essence...in its reality, is the totality of social relations” is in “its reality”. The human as reality is the

ones as the being, namely the concreted human being and the real life of human being. The statement of “the human being created by labor” is that the essence of human being is its creativity as the existence of human and the objective itself. So the human being is a product itself. The statement of “everyone that is free is the condition of the others that are free” must be comprehended by the “existence”: in its negative speaking, it means the nature of human being. The essence of the existence of human being is the becoming, in its positive speaking, it means the nature of human being, and the essence of the nature of human being is freedom.

Key Words: philosophy of morality; reality; the nature of human being

参考文献:

- [1] 马克思恩格斯选集[M], 北京: 人民出版社, 1972。
- [2] 卢梭: 社会契约论[M], 何兆武译, 北京: 商务印书馆, 1980, 23。
- [3] 马克思: 1844 年经济学 - 哲学手稿[M], 北京: 人民出版社 1979, 52。

收稿日期: 2005-12-12

作者简介: 崔宜明, 上海大学哲学系教授, 华东师范大学现代思想文化研究所研究员