

第十三讲

中华民族价值理想的重建之路

价值理想是任何一种文化的核心问题，也是作为任何一种文化之核心的哲学的核心问题。不同民族的文化及哲学的根本不同，正缘于价值理想的不同；同一民族不同时代文化及哲学的根本差异，亦缘于价值理想的时代差异。因而当代中国文化的创新发展，首先便当是中华民族价值理想的重建，从而当代中国哲学精神的重建，首要任务也便是中华民族价值理想的重建。这一任务对于处于主流地位的中国马克思主义哲学，无疑也不例外。但这一价值理想的重建，并非只是今日才提出来的，而是前人早就在探索之中。因此，在投身于这一创新进程之时，如果回过头来看一下我们的前辈在这方面做了些什么样的工作，无疑是会大有启发的，且对于我们要进行的工作，甚或是会有事半功倍之效的。这里我们将首先简要考察从李大钊到毛泽东对马克思主义哲学的理解和阐释，然后再聚焦于中国马克思主义哲学史上三位著名的“学院派”哲学家张岱年先生、冯契先生和高清海先生，考察他们工作的主要目标及其成效，以及对于我们当前所欲展开的创新工作的可能的启示。

一、能动性之为中国马克思主义哲学的初始问题

马克思主义在中国传播和发展的历史，是马克思主义中国化的历史，也可以说是马克思主义在中国出场的历史。这种出场不是一次性的，而是一个持续的过程。缘于马克思主义作为一种以能动地改变世界为目标的哲学，如何在肯定客观规律的前提下安置人的能动性，便不可避免地成为了一个核心问题。反思能动性问题在这一出场史中的起起落落，当能够从中获得必要的教益，从而有助于推进中国马克思主义哲学的发展。

1. 李大钊的唯物史观阐释

在马克思主义传入中国的初期，日本是最重要的中转途径。尽管马克思主义在中国获得重大发展，并成为一种支配性的思想潮流，是在十月革命胜利的激发下开始的，且后来苏俄之传入途径占据了主导性地位，但是在“五四”前后，马克思主义急速传播的初期，由于当时俄语人才缺乏而留日人数巨大，日本途径却占据着主导地位。这种情况一直持续到1923年前后。在从日本引进马克思主义的先行者当中，李大钊起到了非常重要的作用，他的一系列著作也产生了最为显著的影响。李大钊等人从日本引介来的马克思主义主要是唯物史观。与当时和后来许多介绍马克思主义理论的人要么无批判地接受流行的对马克思主义的阐释，要么在接受通常阐释的前提下对其加以攻击不同，李大钊在信奉马克思主义基本原则的前提下，对通常的阐释保留着自己的疑问。他认为马克思唯物史观的核心要点体现在两个方面，一是历史发展的动力及其规律，另一是人的活动，即阶级竞争或阶级斗争的作用。但他觉得这两个方面之间似乎存在着某种张力：即历史规律论是一种决定论，而通过阶级斗争去争取解放，则是一种能动论；如果历史

是决定论的，则通过阶级斗争获得解放所要求的人的能动性则似乎难以在同一个理论体系中与之兼容。虽然李大钊也对这一张力做了某种推测性的解释，但却仍有存疑。他也意识到这个问题的极端复杂性，即这一问题不仅涉及到理论内部如何处理两者之间的关系问题，而且也涉及到理论上的主张在实践中的效果问题，即在理论上排斥人的能动性的决定论，在实践上可能会有一种坚定人们信念的作用。这是说，看似悖谬的是：肯定历史有一种不以人们的意志为转移的规律性趋向，既有可能导致人们因历史已被决定，行动无意义而放弃行动，也有可能导致人们认为自己所从事的正是某种合乎历史的客观规律的事业，作为“天道”的历史规律就站在我们这边，我们的行动正是“替天行道”，因而不仅正当，且必定能够成功，从而起到坚定信念之作用。但无论如何，从学理方面讲，如果历史完全是为客观规律所决定的，是不以人的意志为转移的，则人的能动作用就被否定掉了。不仅如此，而且价值理想、生活的规范，甚至关于这些规范性的理论，如当下热门的政治哲学、道德哲学、价值论等等这些东西，如果没有基于人的能动性的自由，如果在马克思主义哲学中不能建立一个人的自由可能性的本体论前提，则这些规范性的理论便无从谈起。而这一问题，直到大半个世纪之后才为学界所意识到。此点足以见出李大钊哲学思考之超越于同时代其他人的深刻性。无论如何，以李大钊为代表那一代马克思主义者所阐发的唯物史观，可以说是马克思主义在中国的第一次华丽登场。但这个经由日本登陆的马克思主义出场路径很快便让位于源于苏俄的路径了。

2. 瞿秋白、李达、艾思奇所引介的教科书体系

如果说马克思主义传入中国的初期，由于种种原因而集中于唯物史观的话，那么，在紧接着的阶段则是一个引入辩证唯物主义，并使体系化的阶段。这一阶段的代表人物有瞿秋白、李达和艾思奇。瞿秋白是中国马克思主义体系化的开创者。通过对苏联哲学教科书体系的学习，瞿秋白认为先前国人所传播的马克思主义哲学，仅仅局限在唯物史观方面，是片面的，不完整的。对于当时的国内研究状况，他评价道：“中国对于马克思主义理论上的研究，至今还是异常的贫乏，对于唯物史观的介绍往往不大确切和明瞭。通常对于唯物史观及马克思主义的译名，即如‘唯物史观’一词都嫌疏陋，马克思的哲学学说决不能以唯物史观概括得了。所以，必须知道马克思主义的真切的意义”^①。出于纠正人们对马克思主义的理解偏差，特别是补充作为其基础的辩证唯物论，瞿秋白对马克思主义哲学做了比较系统的论述。而且，在关于规律性、必然性与自由意志、偶然性关系的论述方面，瞿秋白所采取的否认偶然性，将其视为人的无知的极端决定论立场，更是富有特色。这些特色对后来中国马克思主义哲学理论产生了巨大影响。

马克思主义在中国传播进程中，李达是一个承前启后的人物。李达作为早年留学日本最为学院派的哲学家，他对马克思主义的传播以 20 世纪 20 年代末为界，大致分为两个阶段。前一阶段的思想主要受日本传播的马克思主义的影响，以 1926 年出版的《现代社会学》为代表，这完全是一个唯物史观的论述。后一阶段既有来自日本的影响，又包括了苏俄的影响，还有直接通过对马克思原著和欧美其他学者著作的研读而受的影响，以 1935 年面世的《社会学大纲》为代表。这部著作实际上是一部马克思主义哲学教科书，虽然书中明确提出“唯物辩证法是唯物辩证法的历史观与自然观的统一，两者统一的基础是社会的实践”，即是

^① 瞿秋白：《瞿秋白文集》第 4 卷，人民出版社 1993 年版，第 21 页。

“当作实践的唯物论看的唯物辩证法”，且尽管此处的“实践的唯物论”显然是对苏联教科书体系的一种修改，但从整体上看，这一修改并未能真正改变整个教科书体系决定论的理论倾向。

艾思奇的马克思主义哲学研究，广为人知的是其大众化工作，其《大众哲学》便是大众化的典范。这一工作仍属于马克思主义体系化的范围，或者说体系化的延伸，也就是说，这一大众化阐释所遵循的主要仍是苏联教科书体系。但值得深思的是，尽管这一理论的基调仍是决定论的，但在实践中产生的效果却是极具能动性的，有人估计，《大众哲学》当时动员了至少十万青年参加了革命^①。此一事实又一次印证了李大钊早已意识到的决定论与能动性关系问题的复杂性，即这一关系在理论与实践可能产生的截然不同的效果和意义。

3. 毛泽东对能动性之阐发

毛泽东作为一个立志要改变中国的政治行动家，对于客观规律或决定论与能动性的关系，自然会有更高的敏感性，并由此而形成了自己独特的思想体系。而这也意味着，毛泽东哲学思想的形成和发展构成了马克思主义在中国的另外一种出场方式。毛泽东虽然并未像瞿秋白、李达那样创作一种体系性的哲学著作，但无可否认的是，他有着自己独特的马克思主义哲学思想。这一哲学思想虽然亦主要源自苏联，但却也经过了重大改造，形成了与苏联教科书体系有原则性差别的哲学观念。斯诺提及的一件轶事似亦颇能说明这一点：毛泽东在延安时曾写过一部哲学讲稿《辩证法唯物论（讲授提纲）》，但在1965年斯诺问及此事时，毛泽东却否认自己是该讲稿的作者。这当中的缘由是颇耐人寻味的。这部讲稿中，除了后来公开发表的《实践论》和《矛盾论》两篇具有显著的独创性之外，其余部分大多仍是借鉴自苏联教科书体系。从他后来对苏联教科书甚至斯大林本人哲学观点的批评，我们知道毛泽东对于苏联教科书体系是不满意的，因而就不难理解他何以要否认这部讲稿了。毛泽东曾经指出：“十月革命一声炮响，给我们送来了马克思列宁主义”。但这个“送来”不能简单地理解为只是对于苏联马克思主义学说的“原装进口”，而是十月革命向全世界宣示了一种现实的可能性，被压迫民族和国家能够经由革命而活动解放自由，社会主义是能够由理想变为现实的。也正是在十月革命的鼓舞下，中国许多先进知识分子接受了马克思主义世界观，并以之作为改造中国社会的理论指导。但要能够有效的成为中国人改造世界的实践指南，还必须结合中国的实际情况，包括经济、政治、社会以及文化传统等实际情况。正是基于对中国实际的政治、经济、文化的深刻理解，毛泽东才发展出了自己独特的中国化的马克思主义哲学。在此意义上，毛泽东的哲学思想的形成，意味着独具中国特色的马克思主义的出场。

毛泽东对于苏联教科书体系的最重要的不满，是这一体系中能动性原则的缺失。教科书作为一种决定论体系，强调的是客观规律。但对于中国革命的实践家来说，并不只是要用客观规律去解释世界，而是要改造这个世界。但从逻辑上说，要改造世界，就必须以这个世界是具有改造的可能性为前提，而如果世界是完全决定论性的，那就不具有可按照人的意愿改造的可能性，从而任何改造便都是不可能的。中国的革命者们接受马克思主义哲学正是为了改变中国之现状，而不只是为了解释中国之现状。如果世界是在客观规律的支配下完全自然发生的，革命行动又有何意义？毛泽东作为一个以改造中国为鹄的的政治领袖，显然是不能不

^① 参见卢国英：《智慧之路——一代哲人艾思奇》，人民出版社2006年版，第99页。

意识到教科书体系的这一严重缺陷的。为此，毛泽东基于自己对马克思主义实践哲学的理解，在对苏联哲学教科书批评的基础上，创建了自己的哲学思想。但毛泽东的哲学思想主要地并不是存在于其几篇哲学作品，而是更主要地体现于其政治、军事论著之中。葛兰西曾经说过：“一个搞政治的人进行哲学写作，情况可能是，他的‘真正的’哲学反倒应该在他的政治论著中寻找。每个人都有一种占支配地位的活动；正是必须从这里寻找他的思想，这种思想处在一种往往暗含在、而且甚至经常是同公开表达的东西相互矛盾的形式中”^①。与毛泽东一样，葛兰西也是一位身兼实践家与理论家双重身份的人物，因而其说法自是真确之言。李泽厚先生亦认为：“毛泽东最光辉的理论论著无疑是有关军事斗争的论著，其代表是《中国革命战争的战略问题》（1936年12月）和《论持久战》（1938年5月）。毛在这些论著中，总是尽量地把这些战争问题提到马克思主义辩证唯物论的认识论的理论形态上来论证和叙说。同时，他又非常重视为列宁称之为‘马克思主义灵魂’的‘具体问题具体分析’”^②。读毛泽东的著作，人们会发现，他特别关注在特定的客观条件下如何发挥人的能动性，在读苏联教科书的时候，他做的大量的批注也暗示了他想把能动的东西加进去。可以认为，在毛泽东的哲学思想中，尽管没有以理论的方式表达出来，但存在着一个自觉能动性与客观规律性两个方面构成的关于人与其活动环境的存在论。这一存在结构能够为合理地解决理论与实践、决定论与能动论的张力提供一种存在论和方法论前提。就此而言，毛泽东对于马克思主义哲学中客观规律性与人的能动性之关系的意识，与李达在此问题上的认识有着相通之处。

4. 现实生活中能动性问题的凸显

客观规律与人的能动性的关系问题，也是现实生活就已经直接提出来的，而并非只是一些哲学家们观念中的构想。在上世纪80年代关于人道主义问题的讨论中，理论上的困惑就已经突显出来了。面对现实生活中人道原则的迫切需要和既有哲学理论对这一原则的排斥，有人提出人道主义可以作为一个伦理原则，但不能作为历史观的原则。这一提法固然能够解决一些实际问题，但却会在理论上带来更严重的困难：作为伦理学原则的人道主义是否可以在不需要历史观的支撑？此后学界关于公平与效率问题争论，关于道德滑坡还是到的爬坡的争论，近年来政治哲学、道德哲学兴起，无不关涉到这一问题。

二、“学院派”马克思主义哲学中的能动性问题

在中国马克思主义哲学发展史上，客观规律论或决定论与能动性之关系，是一个具有根本性的重大问题。由于事关对于中国革命性改造之成败，这一根本性的问题不可避免地深刻影响了李大钊、瞿秋白、李达、毛泽东这些革命实行者们的哲学思考。但这一问题的重要性并不限于此，如何安置能动性，还涉及到构建整个规范性理论何以可能的问题。因而，这一问题也对那些单纯地从事哲学思考的理论家们产生了深刻影响。如果我们将这些理论家称为“学院派”的话，那么，在“学院派”中，除了坚持苏联教科书体系主流之外，在中国马克思主义哲学发

^① 葛兰西：《狱中札记》，曹雷雨、姜丽、张跃译，中国社会科学出版社2000年版，第317页。

^② 李泽厚：《马克思主义在中国》，三联书店1988年版，第44-45页。

展中，还有一条理论进路，也出于对机械决定论体系的不满，而试图将人的能动性，以及基于人的能动性的价规范性或值之维纳入马克思主义哲学，以为重建中华民族的价值理想奠定哲学基础。在这一方面，可举出张岱年、冯契、高清海这三位称得上是二十世纪最著名的三位“学院派”马克思主义哲学家，作为这一理论进路的代表。虽然三位先生之间可能并不存在事实上的思想传承关系，但从理论的逻辑上看，却是有着内在的关联的。这一理论进路虽然主要地是由几位“学院派”哲学家推进的，但却由于所关注的重建民族价值理想问题，乃是事关中国哲学精神现代重建之关键，因而其意义之重要便不言而喻。

1. 中国需要什么样的哲学？

从李大钊对于客观规律与人的能动性关系的困惑，到毛泽东哲学思想中对于能动性的弘扬，正是这些身兼政治领袖的哲学家们面对时代所提出的重大问题而进行的深刻思考。甚至源自第二国际的教科书体系中的决定论倾向，也可以看作是解决这一问题的一种简单化路径。同样，从张岱年到冯契、高清海这些“学院派”诸先生的所关注的问题，也是试图对于时代所提出问题的回答。当然，李大钊、毛泽东等政治领袖与张、冯、高等单纯理论家所关注的问题有所不同，在实践中所产生的影响更是有着巨大的差别。前者所关注的主要是改造中国社会的可能性问题，而后者所关注的则主要是价值理想建构的可能性问题。但这两方面的问题都涉及到对于客观规律或决定论与能动性关系的理解，都是中国社会生活自近代以来所面临的重大问题，因而都是需要予以充分的重视的。对于前一方面的问题，特别是毛泽东关于人的能动性的哲学思想，人们已有了较多的研究，但后一方面的问题，却似乎尚未引起人们足够的重视。尽管对于三位先生的理论贡献，已有许多研究，但对于这条思想进路之意义，人们的认识似乎尚有不足。特别是对高清海先生“类哲学”的认识，更是如此。通过论文检索统计可知，研究“类哲学”的博、硕士论文已有几十篇，一般论文有一百多篇，但其中对其持批评态度的却似较多，即使持赞成态度的人也似乎多未从如何在理论中安置人的能动性，以为重建民族价值理想奠基的高度，理解和把握高先生的思想。高先生在被孙利天教授称之为“高清海先生的哲学遗嘱”的文章中写道：“中华民族的生命历程、生存命运和生存境遇具有我们的特殊性，我们的苦难和希望、伤痛和追求、挫折和梦想只有我们自己体会得最深，它是西方人难以领会的”^①。高先生想把这些体会在哲学上表达出来，这是他晚年的一个夙愿。然而，由于病魔缠身，这一哲学表达终没能完成。高先生的这一夙愿是对马克思哲学不仅要“照着讲”，还要“接着讲”。在今天，我们仍然需要推进高先生的“接着讲”，也就是说，在高清海先生所开辟的理论道路上推进他的探索或者他的“接着讲”，亦即对马克思哲学“接着讲”的“接着讲”。

张岱年、冯契、高清海三位先生虽然学术性格和研究领域各异，但却有一个显著的共同点，那就是终生持续探讨如何重建现代中国所需要的哲学，即能够鼓舞国人精神的哲学。“论现在中国所需要的哲学”，是张岱年先生 1935 年发表的一篇文章的标题^②；而“中华民族的未来发展需要有自己的哲学理论”，则是高清海先生 2004 年发表的一篇文章的标题^③。前者是张岱年先生青年时期（时年 26

^① 高清海：《中华民族的未来发展需要有自己的哲学理论》，《吉林大学社会科学学报》，2004 年第 2 期。

^② 该文发表于《国闻周报》1935 年 4 月 8 日，先生时年 26 岁。

^③ 该文发表于《吉林大学社会科学学报》2004 年第 2 期，先生时年 74 岁。

岁)之作^①,后者则是高清海先生生前(时年74岁)发表的最后一篇文章,被视为是“高清海先生的哲学遗嘱”^②。两篇文章发表的时间间隔大半个世纪,且一为青春之作,一为垂暮之作,但却在文章的标题中都出现了“中国”或“中华民族”、“哲学”、“需要”这些关键词。这些词语意味着什么呢?它意味着从上个世纪初期直到当今,创造中华民族所需要的哲学理论历史使命仍然未能完结,仍然需要我们做出持续的努力。“革命尚未成功,同志仍须努力!”毫无疑问,提出这类要求的哲学家不限于张岱年先生和高清海先生,这里还必须提到一位年龄居中,但先于两位先生十年过世的冯契先生建构其“智慧说”的不懈努力。如果从时间跨度上看,张、高两位先生一前一后相隔七十年提出了同样的问题,再加上冯契先生的“居间”地位,在中国马克思主义哲学传统中^③,是有着特别的典范意义的。

在“论现在中国所需要的哲学”这篇文章中,张岱年先生指出:“中国旧哲学既已过去,而西洋哲学思想未必能适合现在中国的需要。他国的哲学思想本都是为适应各该国的需要而产生的,中国强欲取来以为己用,是既不合理且亦无益的。中国现在唯有自己创造其新的哲学。”^④无独有偶,在大半个世纪之后,高清海先生更是基于对既有哲学体系的不满,提出了类似的要求。我们从高先生上世纪八十年代以来发表的一系列文章的标题中,便能够清楚地看出他对中国哲学创新的追求和期待:“论现有哲学教科书体系必须改革”(《文史哲》1985年第5期)、“论哲学观念的转变”(《哲学研究》1987年第10期)、“哲学的生命在于创新”(《天津社会科学》1992年第6期)、“未来哲学展望”(《社会科学战线》1995年第2期)、“时代需要我们去创新学科体系”(《社会科学战线》1995年第6期)、“走哲学创新之路”(《开放时代》1996年第3、4期)、“力求哲学范式的及早转换”(《哲学动态》1998年第12期)、“中华民族的未来发展需要有自己的哲学理论”(《吉林大学社会科学学报》2004年第2期)、“探索新的哲学思维模式”(《求是学刊》2005年第5期)。而在张、高两位先生之间,冯契先生则从上世纪四十年起便开始了自己的独特的“智慧”探索之路。显而易见,三位先生终生所追求的便是重建中华民族所需要的新哲学。

2. 张岱年先生的价值论探讨

我们下面看三位先生是如何看待这一问题的。由于张岱年先生不仅年较长,且“出道”较早,我们从他提出的问题开始。

张岱年先生作为马克思主义者的出场一直没有受到足够的重视,恐怕也是与其提出哲学需要理想性维度时,正直民族危亡的革命时期,人们所关注的主要是

^① 受其兄张申府先生的影响,张岱年先生在学术上“出道”甚早,1933年北京师范大学毕业时,年仅24岁,因发表论文多篇,由冯友兰、金岳霖推荐,即被清华大学哲学系聘为助教,开始讲授“哲学概论”(参见张岱年:《回忆录》,载《张岱年全集》第8卷,河北人民出版社,1996年,第578页);1936年4月,时年27岁的张岱年先生便出席了中国哲学学会第二届年会,提交了《生活理想之四原则》的论文,并在会上与胡适、冯友兰、汤用彤、贺麟、金岳霖等著名学者一道宣读论文和进行讨论,这一年他还写成经典巨著《中国哲学大纲》的初稿(参见方克立:《青年张岱年的哲学睿识》,《中国社会科学院研究生院学报》2014年第6期)。

^② 参见孙利天:《创造中华民族自己的哲学理论——高清海先生的哲学遗嘱》,《社会科学战线》2004年第6期。

^③ 冯契先生和高清海先生作为马克思主义哲学家自是广为人知,而由于建国后主要从事中国哲学研究,张岱年先生作为一位重要的马克思主义哲学家方面,却多年来一直不为研究者所关注,但近年来则有不少论著论及这一方面。

^④ 张岱年:《论现在中国所需要的哲学》,《张岱年全集》第1卷,河北人民出版社,1996年,第238页。

方法论问题有关。另一个客观上的一个因素，是张先生在五十年代后不再直接涉足马克思主义哲学。缘于此，很多人没有注意到张先生之作为中国马克思主义哲学家的出场，也包括曾受过张先生直接教诲的我自己。在我八十年代读研期间，曾听过张先生讲中国哲学，后来也读过张先生的许多著作，但却从来不知道他是一个马克思主义哲学家。在马克思主义哲学界，人们大多不仅不知张先生早年的马克思主义哲学研究，甚至对于后来在八十年代写文章批评主流学界的价值论讨论，探索新价值论，也未曾加以关注。事实上，张先生八十年代对价值论的讨论，承接着他在三十年代的思考，开辟了一条不同于主流学界新的路子。缘于其长兄张申府先生的带领，张岱年先生出道非常之早，二十多岁的他，就与当时已经名满天下前辈学者们讨论问题。正是在与这些著名学者的讨论中，他提出了中国到底需要什么样的哲学这一问题。他的观点是，中国需要一种包含理想的哲学，以此作为人民奋进的目标，激发民族精神，催人向上奋进。

中国需要创造一种什么样的哲学呢？张先生认为，这新的哲学，至少要能够满足四个条件：

（一）能融汇中国先哲思想之精粹与西洋哲学之优长以为一大系统。

（二）能激励鼓舞国人的精神，给国人一种力量。

（三）能创发一个新的一贯大原则，并能建立新方法。

（四）能与现代科学知识相应合。^①

而能够满足上述四个条件的哲学，以张先生看，在内容方面必须亦具有如下四个特征：

一、在一意谓上是唯物的；

二、在一意谓上是理想的；

三、是对理的；

四、是批评的。^②

“唯物的”，这是马克思主义哲学的基本原则，故不可移易。“然而承认物质实在为根本，却并非感受物质现实的限制，更须敢于变革现实，克服现实。一个伟大的有力的哲学，必能悬定伟大的理想。不敢悬理想与不敢看实际，是一样的病态……一个民族，必须有值得为之牺牲的理想，人民更必须有为理想而牺牲的精神，然后这个民族才能盛强。有这种大理想，才能促起人们的努力，才能鼓舞起人们的勇气。有了这种大理想，人们才会觉得人生有意义，才能觉得人生有价值……这种大理想，是一个健全的民族所必须有，而宣示这种大理想者，当是哲学。”^③而“对理的”即“辩证的”，是要“综合各哲学之长”，“能见两之一、对之合、相反之相成、矛盾之融结，以及一之两、合之乖、统一中之互违、谐和中之矛盾。”^④此外，这种哲学还必须是精密的，与科学不相违，因而必须是批评的，有精密的论证，而不是武断的。

张先生提出的上面这些条件和特征，可分为两类，一类是新哲学所欲达到的目标，另一类则是达到这一目标的条件或手段。若由此观之，则上述四个条件和四个特征中的前两者，即融汇中西和能鼓舞国人精神、唯物的和理想的可归之于目标，而后两者，即建立新方法和与科学相合、对理的和批评的，则可归之于手段。毫无疑问，目标是比手段更为根本的东西，因而，在上述条件和特征中，融

^① 张岱年：《论现在中国所需要的哲学》，《张岱年全集》第1卷，河北人民出版社，1996年，第238页。

^② 张岱年：《论现在中国所需要的哲学》，《张岱年全集》第1卷，河北人民出版社，1996年，第240页。

^③ 张岱年：《论现在中国所需要的哲学》，《张岱年全集》第1卷，河北人民出版社，1996年，第240—241页。

^④ 张岱年：《论现在中国所需要的哲学》，《张岱年全集》第1卷，河北人民出版社，1996年，第241页。

合中西、能鼓舞国人精神、唯物的、理想的便是更为根本的东西。而在这些目标之中，归根到底的目标则是能鼓舞国人精神。而融合中西、唯物的和理想的则是服务于鼓舞国人精神的。但既然根本目标是鼓舞国人精神，而“一种哲学必与其民族的本性相合，乃能深入人心；必能矫正其民族的病态，乃有积极的作用”，因此，“建立哲学不顾及本国的特殊精神是不成的。所以今后的新中国哲学，在这一意义上，必是中国以往哲学之继续发展。”^①

但是，既然“心不能离物而有，物总是心之所待，这是稍有客观态度的人所必须承认的”，“唯物的”亦为当时马克思主义主流学者们所毫无疑问地持有，那么，要建构一种能够鼓舞国人精神的哲学所面临的问题而言，关键之处便是理想的和融合中西的；而在各种来自西方的主义已是铺天盖地之势，且马克思主义亦是一种来自西方的学说的情况下，所谓“融合中西”，便不可避免地主要是对于中国以往哲学之继续发展。将这两方面合起来，便是必须建构起一种中国式的理想，方能鼓舞国人之精神。我们看到，将一种中国式的理想维度引入马克思主义哲学，这正是张岱年先生半个多世纪以来哲学生涯的努力方向。这一点到了其晚年更为强烈地表达了出来。这便是张先生上世纪八十年代以来独特的价值论研究。我们只须看看张先生所发表论著的篇名，诸如《〈中国传统伦理思想史〉绪论》、《中国伦理思想的基本倾向》、《中国哲学的道德价值论》、《中国古典哲学的价值观》、《论价值的层次》、《论价值与价值观》、《中国哲学关于终极关怀的思考》、《人伦与独立人格》等等，便不难看出张岱年先生的价值论研究所关注的焦点之所在。

在这些论著中，张先生关注的并非一般意义的价值概念，而是特别地突显出超越的、理想性的价值层面。张先生在《论价值的层次》一文中写道：“应该承认，主体需要的满足确实是价值的一项重要含义”，但他认为，“以‘满足主体需要’为价值的意义与标准的观点，作为一种价值学说，也存在着一些理论问题。一个重要问题是，需要也有高下之分，对于需要也有一个评价问题。对于需要的评价，就不可能以满足需要为标准了……如何评论需要的高低呢？这是一个重要的理论问题。”^②因此，“需要的评价问题显示出：除了‘满足需要’的意义之外，价值还有更深一层的含义。价值不仅是‘满足需要’的问题，而且包含‘衡量需要’的问题。”^③更为重要的是，人的价值不能用“需要—满足”等于价值的公式来说明，而是有必要从中国古代关于人的价值的思想去理解，即从人类在天地之间的地位——“天地之性人为贵”——去理解。由此，张先生把价值的意义分为三个层次：第一个层次是客体满足主体的需要，第二层次是对于需要的评价，衡量需要的价值的高低，第三个层次则是主体本身的价值。在稍后发表的《论价值与价值观》一文中，则进一步把价值分为两个层次：“价值可以说具有两重含义，亦即具有两个不同的层次。价值的基本含义是能满足一定的需要，这是功用价值；价值的更深一层的含义是其本身具有优异的特性，这是内在价值。大部分事物，对于人而言，具有功用价值。而人本身、生命本身，不但在一定条件下可以具有功用价值，而且具有内在价值。”^④显然，内在价值高于功用价值。由此还可得出：“物质生活所追求的物质价值，精神生活所追求的精神价值。真、善、美都是精

^① 张岱年：《论现在中国所需要的哲学》，《张岱年全集》第1卷，河北人民出版社，1996年，第238—239页。

^② 张岱年：《论价值的层次》，《中国社会科学》1990年第3期。

^③ 张岱年：《论价值的层次》，《中国社会科学》1990年第3期。

^④ 张岱年：《论价值与价值观》，《中国社会科学院研究生院学报》1992年第6期。

神价值。精神价值高于物质价值，这是应该肯定的。”^①显而易见，张岱年先生的价值论研究所指向的仍然是其青年时代的主题：重建中华民族的价值理想。

3. 冯契先生“智慧说”所提出的问题

扩展开来说，在这条新的路径上通过探索而提出新说的，除了张岱年先生的理想说和价值论之外，还包括冯契先生的“智慧说”，高清海先生晚年提出的类哲学。冯契先生的“智慧说”要阐明的是，如何由知识到智慧的认识过程，是要找到一种方法，从关于现实世界中事物的有限的、相对的科学或日常经验知识，达致对于超越的天道的无限的、绝对的把握之智慧。这一探索的目的，是要为重建中华民族的价值理想奠定哲学基础。哲学研究不能只是寻求客观的科学规律，而更是要如何从“转识成智”，让哲学“智慧”即价值理想发挥引导人们追求高尚精神境界的作用。

张岱年先生所探讨的如何建构价值理想的问题，这一“如何”不可避免地会涉及到与张先生文中所论及的“唯物的”或“科学的”关系问题。而这一“如何”问题无疑是中华民族自遭遇现代性以来在精神生活中所面临的最为核心的问题，从而也就不能不吸引着众多哲学家的目光，引发一波波的争论。最有影响的一次便是科学与人生观问题的论战。冯契先生也正是在这一问题的激发下，开始自己的哲学探索的。关于这一论战，冯先生后来评论说：“科学派多半是西化派，强调以现代西方科学为基础来建立科学的人生观。玄学派认为人生观领域非科学所能解决，多数强调东方文化有其优越性，在他们看来，中国传统讲‘天人合一’，自然与人生统一于道，哲学家之道与哲学家之人格应是统一的，在人生观问题上，正需要继承和发扬这种中国传统。客观地说，这两种观点都有其理由，也各有其片面性。但论战正好说明，科学和人生的关系问题，确实是个时代的重大问题。就中国来说，既需要科学，也需要人文精神，‘五四’提出的科学与民主两个口号不能偏废。”^②不难看出，从哲学理论发展的逻辑上看，张岱年先生所探讨的哲学问题，在冯契先生这里又以不同的方式表现了出来。冯先生所欲从事的探讨，亦与张先生相似，即亦试图“解决科学主义和人文主义对立的问题”^③。

但缘于冯先生不同的学术背景，其理论进路亦有所不同。作为“清华学派”金岳霖先生的传人，其问题表达方式亦源于金岳霖哲学中的问题：“金岳霖先生区分了知识论态度和元学态度，以为知识论是只讲可信的即实证知识的领域（即只讨论实证科学知识何以可能的问题）；而元学就不仅要求理智上的了解，而且要求情感上的满足，即要求是可爱的。它实际上是试图用划分不同领域的办法来解决‘可爱’与‘可信’的矛盾。但是，在我看来，他的这种办法，是把知识和智慧截然割裂开来了，从而难以找到由知识到智慧的桥梁，也无法解决科学和人生脱节的问题。”^④面对老师未能解决的问题，冯先生试图以自己的方式加以解决。

但冯契先生既系出身于重分析的清华学派，便不会简单地采用那种流行的“辩证法”，说一通既对立又统一之类空泛之语将问题打发掉，而是首先承认问题实实在在的存在，而后再寻求切实的解决之道。在冯先生看来，所谓科学与人生观，或者所谓知识论态度与元学态度之间的关系，也就是知识与智慧之间的关

^① 张岱年：《论价值与价值观》，《中国社会科学院研究生院学报》1992年第6期。

^② 《冯契文集》第1卷，华东师范大学出版社，1996年，第11—12页。

^③ 《冯契文集》第1卷，华东师范大学出版社，1996年，第12页。

^④ 《冯契文集》第1卷，华东师范大学出版社，1996年，第11页。

系。所谓知识，就是“运用抽象概念来把握事与理，内容就是分开来说的思想，对象就是分别地来把握的现实。不论是普遍命题，还是特殊命题，命题的真总是有条件的、有限的、相对的。”^①而“‘智慧’一语指一种哲理，即有关宇宙人生根本原理的认识，关于性与天道的理论。”^②从知识到智慧，所要求的是达到天人合一，天地与我并生，万物与我一体的极致境界。因而，两者一是属于“名言之域”的问题，另一则是“超名言之域”的问题。其间的关系是有限与无限、相对与绝对之间的关系。冯先生熟知包括金岳霖先生在内的新实在论对于这两者之间关系的二元论立场，亦熟知康德批判哲学在此问题上的二元论态度，自然也深知后起的德国观念论在超越二元论而解决此一问题上所陷入的理论困境。

尽管如此，冯先生仍敢于探索，对哲学史上这一最困难的问题提出了自己的解决方案。这一方案从总体上说，就是“如何用实践唯物主义的辩证法来解决知识和智慧的关系问题……即阐明由无知到知、由知识到智慧的认识过程”^③。具体说来，是找到一种方法，从关于现实世界中事物的有限的、相对的科学或日常经验知识，达致对于超越的天道的无限的、绝对的把握之智慧。更具体地说，这一方式就是通过有限与无限、相对与绝对之间的辩证法而从有限、相对走向无限、绝对。但这样一种从有限到无限的辩证运动不是一种量的无限制的积累，一种黑格尔所说的“坏的无限”，或者数学中所说的“潜无限”，而是一种从“坏的无限”或潜无限向“真无限”或数学中的“实无限”的过渡。但这一过渡也不是一种量的渐变，而是要在某一节点上产生一个质变或飞跃，由此就从有限的、相对的关于经验世界的知识，飞跃而为了关于超验世界的无限的、绝对的智慧。这当中的关节点便是一种理性的直觉。而理性的直觉又是性与天道通过感性活动的交互作用而达致的。在这里，冯契先生通过对中外哲学史上各种人性论的考察，得出了自己人性说：“不同于理性主义者以心为性的观点，也不同于经验论者‘生之为性’的观点；既不同于复性说也不同于成性说，而是把性（人性）了解为由自在而自为的过程——在劳动与意识、实践与理论的相互作用中，‘性日生而日成’。”^④不仅如此，由于人还是社会性的存在，其德性的养成亦是社会性的，因此，“人之所以为人者，首先，在于劳动与意识；其次，在于人的本质在其现实性上是社会关系的总和，人性是历史地发展着的；第三，人类按其发展方向来说，本质上要求自由，在人与自然、性与天道的交互作用中，发展他的自由的德性。价值的创造、自然的人化，就是人与自然的交互作用。”^⑤经由这种交互作用便会产生一种质的飞跃：“无限的、绝对的天道以及与道合一的自由的德性，不是可望而不可及的，而是在无限前进运动中逐步展开的，是人的理性直觉能把握住的。理性直觉不是别的东西，就是体现了性与天道交互作用的直觉活动，是理性的关照和具体亲切的体验的统一。在此活动之中，人们感到在瞬间把握到永恒，亲身体验到性与天道的统一，揭示出有限中的无限，达到‘天地与我并生，万物与我一’的境界。”^⑥

毫无疑问，“智慧学说，即关于性和天道的认识，是最富于民族传统特色的、是民族哲学传统中最根深蒂固的东西”，因而，冯先生对于从知识进到智慧的探讨，就正是一种对于中华民族价值理想重建这一理论目标的方法论奠基。

^① 《冯契文集》第1卷，华东师范大学出版社，1996年，第414页。

^② 《冯契文集》第1卷，华东师范大学出版社，1996年，第413页。

^③ 冯契：《智慧的探索——〈智慧说三篇〉导论》，《学术月刊》1995年第6期。

^④ 《冯契文集》第1卷，华东师范大学出版社，1996年，第390页。

^⑤ 《冯契文集》第1卷，华东师范大学出版社，1996年，第405页。

^⑥ 《冯契文集》第1卷，华东师范大学出版社，1996年，第427—428页。

4. 高清海先生晚年“类哲学”中的探索

我们再看高清海先生晚年在其所提出的“类哲学”中对于重建中华民族价值理想所做的探索。

高清海先生晚年提出的“类哲学”所提出的关键性问题便是为中华民族价值理想的重建探讨一条可行之路。对于高先生提出的“类哲学”观念，人们多有不解、误解和批评。笔者最初亦对高先生的“类哲学”没有透彻的理解。在纪念高先生 70 诞辰时写的一篇《从启蒙到超越——高先生哲学思考的历史轨迹》文章中，还对高先生的“类哲学”做了委婉的批评。十年之后的 2014 年，高先生去世十周年时候，由于自己在理论研究中遇到了决定论与能动论这一令人困惑的问题，重新思考高先生的类哲学，才明白高先生提出“类哲学”之深刻意蕴。“类哲学”不仅是高清海先生对于中国马克思主义哲学理论发展中所遇到问题的一种独特的解答，而且是对于马克思所开创的哲学理论在新的历史条件下的一种发展，或者说是对于马克思哲学的“接着讲”，而不是简单地“照着讲”。“类哲学”的意义不在于翻新了某一个哲学概念，而在于通过规定人的本性或本质所包含的“类生命”和“种生命”的双重性，探讨在超越于“种生命”的“类生命”的基础上，建立一种理想世界的可能性。人作为一个生物自然体的存在，是其“种生命”，而类生命则是其精神生命。把人的精神生命和生物生命区分开来，其意义正在于为重建民族价值理想奠定哲学基础。

如果单就问题的内在逻辑来说，高清海先生晚年的探索之路，在某种意义上也可以说是对于冯契先生未竟之探索的接续，尽管这种“接续”只是纯粹思想上的，而两人之间未必曾经有过事实上的关联。冯契先生的论证方式，从某种意义上说，体现了国内哲学界的探索者们自上个世纪八十年代末以来的实践唯物主义探讨的一般理论进路。高清海先生在这一时期的哲学思考大致上也是在这条路径上行进的。这样一种理论进路起因在于对教科书体系的不满和加以改革的愿望。源自苏联的教科书体系的根本缺陷，是其传承自第二国际的机械决定论对于人的能动性的抹煞。因此，体系改革的首要任务便是恢复马克思主义哲学中的能动性方面。而在马克思主义哲学文本中，最为显著的关于能动性的论述莫过《关于费尔巴哈的提纲》中对于实践概念的强调了。在《提纲》中，马克思一开首便批判了包括费尔巴哈在内的旧唯物主义对于感性、对象、现实，只是从客体的或直观的形式去理解，而没有同时从主体方面，从感性的人的活动即实践方面去理解，结果是把能动的方面拱手让给了唯心主义。当然，马克思同时也批判了唯心主义只是抽象的发展了人的能动性方面。因此，不难想见，在寻求克服教科书体系抹煞人的能动性问题上，马克思的这段话获得了超乎寻常的引证率，从而实践唯物主义也成了马克思主义哲学的一个正式名称。而冯、高两位先生凭借着其思想探索的勇气和深厚的理论素养而成了这条实践唯物主义探索之路上的领军人物。

如果哲学体系改革的最终目标是恢复马克思主义哲学中的能动性之维，那么，这一目标是不可能一蹴而就的。实践唯物主义的探索之路虽然开辟了一条不同于教科书体系的理论进路，但却也遇到了诸多困难。对于这一进路所遇到的困难，人们到了近几年才有所认识，但作为这一探索进路之领军人物的高清海先生，却早就有了清楚的意识，因而在二十多年前就开始了新的探索。这便是其“类哲学”理论的提出。“类哲学”开始于对人的本性或本质的重新阐释。在最初论及“类哲学”的两篇文章（发表于《学术月刊》1996 年第 2 期的《人的未来与哲学的未

来——“类哲学”引论》和《长白论丛》1997年第2期的《人的类生命、类本性与“类哲学”》)中,高先生试图从一个新的角度对人的本性作出不同于往常的理解。那么,为什么要从人的本性出发呢?我们看到,以往对于马克思哲学的阐释体系,之所以不能容纳人的能动性,陷入机械决定论,其根本缘由正在于对人的狭隘理解。这是说,这些哲学理论要么像法国唯物主义那样,只把人理解为一种生物式的受动性的存在,否认人的任何自由意志;要么就像以黑格尔哲学为代表的德国唯心论那样,将人的本质理解为一种纯粹的理性存在。按照前一种理解,人固然是去完全被决定的,但按照后一种理解,其结果也不会更好。这是因为在后一种理解中,自由被理解为一种自决,但这种自决只是作为人的本质理性的自决,是作为无限的存在者的绝对精神或上帝的自决,而决非作为有限的存在物的现实的个人的自决。不仅如此,在后一种理解中,现实的个人恰恰是为作为无限存在物的绝对精神之类的“理性的狡计”所支配的玩物,因而是全然被决定的。这一点在卢卡奇的《历史与阶级意识》中有过最为清楚的表现。在该书中,无产阶级意识之自觉,被理解为被总体性的历史运行所决定的特定条件或时刻的事件,但这种无产阶级意识却并非现实的无产阶级个体的自我自觉,而是作为历史之主体的“总体性”的无产阶级之自觉,而作为现实的个人的无产阶级个体之阶级意识,则只能是“一种“被赋予的阶级意识”。显而易见,这一理论论证方式,正应了马克思在《提纲》对旧唯物主义的一个批评:“关于环境 and 教育起改变作用的唯物主义学说忘记了:环境是由人来改变的,而教育者本人一定是受教育的。因此,这种学说一定把社会分成两部分,其中一部分凌驾于社会之上。”^①这样一来,如果说现实的无产阶级个体达到无产阶级意识便是其达于自由的话,那么,这种自由的获得也便像在卢梭哲学中那样,是一种“被自由”,而非真正的自由。

既然无论是按照法国唯物主义还是按照黑格尔主义去理解人的本质,都只会陷入决定论之中,而不可能真正容纳人的能动性或人的自由,那么,解决问题的出路便是同时超越这两种理解。但超出这两种理解并不是说要去寻找既非此又非彼的第三种东西,而是要在两种对于人的极端理解的“居间性”中去把握人的真实的规定性。这便是“类哲学”对于人之双重生命的理解,即从人的“种生命”与“类生命”的双重性中去规定人的本性或本质。对于人的理解,高清海先生认为,一方面,“无疑问地,‘生物进化论’应当成为我们理解人的前提或基点”;但另一方面,还必须看到,“这并不等于从物种进化就能完全理解并说明人之所以为人的来源和本性。进化论只能作为我们理解人的前提、理解人的一个基点,与此同时,要理解人还必须有一个基点,这就是立足于物种的超越性维度。只有进化论与超越论两个维度相结合,才能理解人之为人的本性和来源。”^②这就是说,“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生活方式之中,也就是说,人怎样去创造自己的生活,人也就会有怎样的本质和特征。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人及其活动方式的变化而处于不断变化中的。”^③如此来理解人,我们关于人的本质或本性便会得出如下规定:“人有两重生命(自然生命、自为生命),有两重本性(物的本性、超

^① 《马克思恩格斯选集》第1卷,人民出版社,1995年,第55页。

^② 高清海:《“人”的哲学觉悟》,黑龙江教育出版社,2004年,第13页。

^③ 高清海:《人的未来与哲学的未来——“类哲学”引论》,《学术月刊》1996年第2期。

物本性），人也有着两重性的存在（实体存在、意义—价值存在），并且同时生活在两重性的世界（本然世界、应然世界；自然世界、属人世界；现实世界、理想世界；物质世界、精神世界等）里面……这种超越性的两重化本性，就是人和其他存在物的根本区别所在，也正是人作为人之所以可贵之处。”^①

人的生命既然是双重的，那么，无论唯物主义那样把人理解为单纯的生物性存在物，还是像黑格尔那样，把人理解为单纯的精神性存在，都是片面不实的。而只有把人理解为这样一种双重性存在，才能够如实地把握现实的个人的规定性，避免偏向一端而陷入决定论体系，为人的能动性留下空间。而只有容纳了人的能动性，才有可能有人的自由抉择，才有可能在此基础上构建起价值体系，为自己的选择提供规范性原则，进而才有可能基于价值理想而建构理想王国，并为之而劳作、奋斗。

显而易见，从对人的本质单向的旧唯物主义理解和黑格尔主义理解，走向人的双重生命的理解，这是成功地构建价值理想世界的关键一步。而这一点，正是高清海先生对于中国马克思主义哲学发展所作出的最为重要的理论贡献。但高清海先生所欲建构的价值世界，却并非任何一种价值世界，而是一种“当代中国哲学”的价值世界。这是因为，“哲学对人生命意义的追问和反思，便不是对脱离时空之外的生命本性的抽象演绎和思辨，而是对生活在历史中的、在特殊的社会关系综合体中实现着自己的目的和利益的人的具体生命的审视和反思”，“别人的理论终究无法代替我们的哲学思考……我们不可能期望让他们代替中国人去理解、反思我们自己的生命境遇和生存意义，仰仗他们的理论具体解决中国的现实问题。中华民族的生命历程、生存命运和生存境遇具有我们的特殊性，我们的苦难和希望、伤痛和追求、挫折和梦想只有我们自己体会得最深，它是西方人难以领会的”。因此，“这里说的‘当代中国哲学’，首先意味着它是‘中国的’哲学：它在生活基础、思想主题、问题意识、致思思路、表述风格等等方面，都应该反映出自己鲜明的‘民族个性’。其次，它是‘当代的’中国哲学”^②。这些词语都显示出，高清海先生晚年致思的根本方向也正是中华民族价值理想的重建。

三、何以价值理想的建构成了关键问题？

张岱年、冯契、高清海三位当代中国最著名的“学院派”马克思主义哲学家，尽管人生阅历、学术风格各不相同，但在他们的哲学研究中，都同样地追求对于中华民族价值理想的重建，这必定意味着这一问题成了当代马克思主义哲学最为迫切的问题。那么，我们现在不能不追问的便是，何以重建中华民族价值理想就成了中国马克思主义哲学最为迫切的问题，或者说，马克思主义哲学创新的关键问题？这有必要从中国人接受马克思主义的历程说起。

1. 中国马克思主义哲学发展逻辑之再回顾

在马克思主义传入中国之初，国人并没有明确的关于“马克思主义哲学”的概念，只是在作为社会主义理论介绍时接触到了马克思哲学唯物史观的有关内容。所以就当时的理解来说，“唯物史观”就是马克思主义，就是社会主义的学说。

^① 高清海：《思想解放与人的解放》，黑龙江教育出版社，2004年，第325—326页。

^② 高清海：《中华民族的未来发展需要有自己的哲学理论》，《吉林大学社会科学学报》2004年第2期。

但这时，中国人在研究社会主义学说的过程中已经认识到，马克思的社会主义理论导源于其历史观。因而，在马克思主义之传入中国之初，人们便十分自然地集中于唯物史观。但尽管唯物史观及与之密切相关的剩余价值学说被恩格斯断言为马克思的两项最重要理论贡献，但在从第二国际开始的对马克思学说的阐释中，却逐渐走向了一种以自然科学为样板的决定论方式。于是，为之补充一种自然观以便构成一个包罗万象的整体性决定论体系，便成为必要之事。这样一种阐释方式在苏联获得了进一步的发展，并最终定型于斯大林的《辩证唯物主义与历史唯物主义》一文中。在这样的情形下，马克思主义起初被主要地理解为唯物史观便显得至少是有失全面。于是，在紧接着的阶段便是一个引入辩证唯物主义，使马克思主义“全面化”和体系化阶段。在这一阶段中，以瞿秋白的工作是开创性的。

瞿秋白是中国马克思主义体系化的开创者。而从瞿秋白开始，中国马克思主义的传播方式出现了一种转变，呈现出了一种体系化的趋势。通过在俄国的学习，瞿秋白认识到先前国人所传播的马克思主义哲学只限于唯物史观，并非完整。“马克思主义，通常以为是马克思的经济学说，或者阶级斗争论，如此而已。其实这是大错特错的。马克思主义是对于宇宙、自然界、人类社会之统一的观点，统一的方法。何以马克思主义的宇宙观及社会观是统一的呢？因为他对于现实世界里的一切现象都以‘现代的’或互辩法的（dialectical）——即蒂亚力克谛的唯物论观点去解释。这是马克思主义的最根本的基础，就是所谓马克思的哲学。”^①于是，他立意要纠正或改善这种“错误”。但瞿秋白据以纠偏的理论自然是源自第二国际又流行于苏联的对于马克思哲学做了进化论与机械决定论解释的苏联哲学教科书体系。

我们看到，瞿秋白不仅接受了苏联教科书体系的机械论解释，而且甚至将之推到了一种极端决定论的理解。他写道，“人的意志不是自由的，而是联系与其他现象的，服从某种公律的”；他还认为，“有定论的意义便是否认一切所谓偶然性”。所谓“‘偶然’仅仅是主观的”，“所以严格而论，无所谓偶然，就是天下没有无因之事。一切现象于客观上必定有原因的。”“所谓偶然完全处于我们的无知，……只因那些原因我还没有知道。”^②

瞿秋白关于规律性、必然性与自由意志、偶然性关系问题的论述，无疑是最为重要的，也是最富有特色的。这些特色无可避免地对后来中国马克思哲学理论体系的发展产生了巨大的影响。由于苏联哲学教科书体系的巨大影响，迄今为止人们对马克思主义哲学阐释基本上仍是决定论性的。由于价值论乃是一种规范性理论，而规范存在的前提又是人的行动自由在某种意义上的可能性，因而一种否定自由意志的决定论哲学是不可能容纳价值论的，从而也是不可能容纳基于价值论的民族价值理想的。这也就是说，源自苏联教科书体系的根本缺陷在于其价值论的缺失。而重建中华民族价值理想既然是为现代中国哲学的根本任务，那么，在这种情形下，改革教科书体系，使之能够容纳人的能动性方面，自然也就成了马克思主义哲学创新的关键问题了。

开始于哲学体系改革的实践唯物主义研究无疑是开辟一条解决这一理论困难的可行进路，但如前述，这一进路由于种种缘由，却也并未能成功地将能动性收纳进来。这当中的问题在于人们尽管从教科书体系所坚执的旧唯物主义的物质观转向了基于实践概念的理解，但在对实践概念的理解上却不可能轻易摆脱传统观念的束缚。无论人们是基于《1844年经济学哲学手稿》关于人的类本质的规

^①《瞿秋白文集》（政治理论编）第4卷，人民出版社1993年，第18页。

^②《瞿秋白文集》（政治理论编）第2卷，人民出版社1988年版第423—433页。

定，对实践做一种审美生产式的理解，还是根据《德意志意识形态》中关于物质生产劳动的首要性，将实践首要地理解为现实的生产物质生活资料的活动，人们所理解的实践总是一种主体对于客体的改变活动。既然实践是主客体之间的一种关联，那么，已臻成熟的关于理论活动的认识论便自然而然地成了描述实践活动的范本。这样一种理解初看起来没有什么问题，但却会导致将实践活动简化为理论活动的一种样式，从而将理论活动置于一种基础性的地位。又由于近代以来自然科学所取得巨大成功，自然科学也就自然成了理论活动的范本，从而实践活动也就成了自然科学活动的一个样式。但自然科学不可避免地是一种决定论体系，各门科学理论即便暂时尚未达到，但也无不以追求绝对的决定论体系为终极理想目标，于是乎，实践也就不可避免地要被以科学理论的方式描述为了一种决定论体系。既然实践被描述为了一种决定论体系，在其中人的能动性也就无从着落了。原本基于实践概念，将马克思主义哲学阐释为一种实践唯物主义体系，是为了在其中引入能动的方面，但在将实践以科学理论为范本做了决定论描述的情况下，显然是无法达到预期目标的。

这样一种以科学理论为范本的实践唯物主义体系进路，在马克思主义哲学发展史上，早在大半个世纪之前卢卡奇等人就实施过。其时卢卡奇所面对的也是第二国际对马克思主义的机械决定论阐释，且其探索更为系统深刻，因而对二十世纪马克思主义理论的发展也产生了巨大的影响，其《历史与阶级意识》亦成了西方马克思主义的经典之作。但由于这样一种进路归根到底是一种将人类生活全然理性化的黑格尔主义方式，因而虽然其目标亦是寻求无产阶级意识自觉之路，但在将历史理解为受类似于黑格尔绝对精神的总体性支配的前提下，终究并未能摆脱历史决定论之桎梏，因而在理论的逻辑上也就难免陷入失败。

我们看到，不仅由于源自第二国际阐释的教科书体系的决定论倾向，使得以人的能动性为前提的价值理想无由建立，而且导向黑格尔主义阐释方式的实践唯物主义路向亦由于归根到底无以容纳人的能动性而使得价值理想同样无由建立。因而，克服这一理论困难，就不可避免地成了中国马克思主义哲学创新的关键性问题。也就使得大半个世纪以来，数代马克思主义哲学家义不容辞地行走在这条艰难的探索之路上。

2. 张、冯、高三位先生理论探索中留下的问题

但既然长期以来源自苏联教科书体系的马克思主义哲学阐释是一种决定论体系，而重建中华民族价值理想又须以基于自由意志的规范性原则或价值论为前提，那么，如何重建中华民族价值理想的根本问题，也就不可避免地首先要解决自由意志与决定论的关系问题。尽管面对的问题是同样的，但由于各人的学术传承和时代差异，我们看到，张岱年、冯契、高清海三位先生在解决这一问题的进路上，却也采取不尽相同的方式，因而，他们各自在解决的进路上所遇到的理论困难也就不尽相同。

张岱年先生早年所提出的中国所需要的新哲学应当满足四个条件中，由于“唯物的”一项既然是为马克思主义者所普遍承认的，因而关键便在于“理想的”一项。但由于教科书体系将马克思主义哲学片面化地阐释为了一种决定论体系，在理论上使之无以容纳理想性维度，亦使得人们在实践上所追求的价值理想缺失了哲学层面的理论奠基，因此，张先生在此时提出新哲学不仅要有“唯物的”的维度，还要有“理想的”维度，无疑在某种意义上可以看作是出于对苏联教科书

体系之对马克思主义哲学片面阐释的一种补偏之举。

为了能够在这一体系之中容纳规范性原则，并由之建立起理想性之维，就必须坚持能动性原则。这里说“坚持”，是说能动性原则并不是从外部附加在马克思主义哲学之上的，而是其体系中本有之义。人们知道，在《关于费尔巴哈的提纲》中，马克思就同时批判了旧唯物主义对人的能动性的抹煞和唯心主义对于人的能动性的抽象发挥，而提出要将能动性从唯心主义那里夺过来，并基于人的实践这一对象性活动而将之导入到唯物主义之中去。但从第二国际的理论家们开始，马克思主义哲学中的能动性维度却被严重地忽视了，甚至被视为唯心主义而遭到批判。在苏联，第二国际的政治理论虽然受到了严厉驳斥，但其对马克思主义哲学的机械决定论阐释却被继承了下来，并通过其教科书体系而直接对中国马克思主义哲学的发展起了决定性的影响。这种机械决定论从逻辑上所导致的结果是，理想性的事物要么只能被视为是由客观规律所决定的一个结果，从而与人的主观努力无关，要么便是一种单纯主观的东西，而与客观世界无关。由此，我们看到，当张先生提出新哲学必须具有“理想的”维度之时，也就在同时预设了能动性原则。但能动性原则不能只是一种被设置在体系中之中而与“唯物的”或客观性原则不相干或并列的东西，而是必须能够在马克思主义哲学的基本原理中建立起这一原则，即必须在与客观性原则相协调的条件下被设定。

张先生对于能动性原则的设定与其时他对于中国传统哲学中的“天人合一”思想的新的阐释相关。在发表于1936年的《哲学上一个可能的综合》及《生活理想之四原则》等文中，张先生强调一种与传统的“静的天人合一”不同的“动的天人合一”说。“所谓静的天人合一，指与天为一的神秘境界”；而“动的天人合一则是以行动实践来改造天然，使天成为适合于人的，而同时人亦适应天然，不失掉天然的乐趣。”^①那么，这是如何可能的呢？张先生认为，“人本来是‘天’的一部分，人本在‘天’之中。但人与天之间有矛盾，人与天之间有冲突。克服天与人的矛盾，便得到真实的天人合一。所谓克服天与人之矛盾，即在行动上，以物质的力量改造物质的天，使合于人的理想，以至于天人相合无间，由戡天而得到天人之谐和。”^②张先生这里论述的关键在于“人本来是‘天’的一部分”之命题。由此张先生进而导出：“人生之价值即在能加入自然创造历程中，而作自觉的创造。而人改造自然，亦即是自然之自己改造；人戡天，亦即天之自己改善，人原不在天之外。”^③这就是说，人的能动性最终是归于“天”或自然之客观性的，亦即人之价值、人之理想全然出于自然自身之内在规定。显然，张先生是在两种意义上论及“天”或自然的：一种是不适合于人的现实的自然，另一种则是趋向于理想的自然。而其间的关联在于自然自身“所含的克服自己的因素”，而人的理想则应适合于自然的这一客观的趋势，使之实现。即“理想是主观的倾向，而也当合于客观的倾向”^④。

这里需要进一步追问的是，这个“当合于客观的倾向”的“当”是如何可能的？说是“当”，也就是预设了人既可“合于”“客观的倾向”，也可“不合于”

“客观的倾向”的可能性。但人既然是自然的一部分，则这“不合于”自然的“客观的倾向”的可能性又是如何可能的呢？这里当然不是要苛求于先贤。张先生能在大半个世纪之前就意识到了我们的哲学体系中至今仍然存在的短板，其目光之

^①《张岱年全集》第1卷，河北人民出版社，1996年，第287页。

^②《张岱年全集》第1卷，河北人民出版社，1996年，第288页。

^③《张岱年全集》第1卷，河北人民出版社，1996年，第288—289页。

^④《张岱年全集》第1卷，河北人民出版社，1996年，第286页。

锐利，见识之高远，已足令后辈汗颜。这里只是想指出问题的复杂和困难之处，以便后人能继续张先生的事业，推进对解决这一问题的探索。

前面曾指出，冯契先生的探索可以说是对于张岱年先生所探索问题的一种接续，但又有着不尽相同的理论进路。冯契先生论证的目标，是关于绝对的天人合一的德性之通过理性的直觉的可实现性。无疑，这种理性的直觉在科学、艺术、德行等领域都存在。但需要进一步探究的是，通过这种“顿然间领悟”从有限的、相对的科学知识之知所达到天人合一的无限的、绝对的智慧之知，其究极的依据是什么？即这两种知在逻辑上到底缘于什么才能够从一种过渡或飞跃到另一种？换言之，这里的关键问题是，两种知是一种全然不同种类的知识之间的关系，还是同一种类知识之间的某种差别性状态？如果是前者，那么，这种过渡便只是从一种知到另一种知的转换；且如果科学知识是一种客观有效的知识的话，那么，理性的直觉所达致的智慧便并不具有同样的客观的意义。若是这样，两种知识及其对象之间的二元论就并未真正超越。而如果是后者，即如果理性的直觉所达致的智慧也像科学知识一样具有客观有效性，那么，这里的知识主体便必须不再是人类个体这养的有限的存在，而必须是一种超越人类的神圣的主体，只有这样一种神圣主体，由于其对世界的认识不过就是对于自身的认识，才能够具备一种理性的直觉或康德所说的唯有作为无限性存在者的神才能具有的理智直观。在德国古典哲学中，这样的主体便是黑格尔用来克服康德二元论的绝对精神。但主体成了绝对者，便又产生了一个现实的人类个体主体与这一绝对主体之间的关系问题。马克思对黑格尔哲学批判的最根本之点，正在于其主体的非现实性，从而才针锋相对地提出，必须以现实的个人为主体，并从此出发去构建知识体系。对于探索道路上遇到的这些疑难，以冯先生之精细的分析精神，必定会给出自己的解答。但令人扼腕的是，冯契先生还未来得及回答便溘然长逝了，而将问题留给了后来者。

高清海先生的“类哲学”关于人的双重生命的学说，在传统的单线决定论体系中打开了一个缺口，开放出了一个新的理论基点。在此基础上，便有可能对马克思主义哲学做出一种新的阐释，构建起一个完整的能够容纳人的能动性的哲学理论体系。但困于病魔的高清海先生并未能将自己全新的研究纲领实现出来。这里留下要探讨的问题便是如何为这种构建提供使得可能的前提。由于价值论作为一种规范性理论，其前提乃是人的自由或能动性的存在，因而，这当中最为基本的前提便是要阐明马克思主义哲学之为非全然决定论，而是一种既不同于绝对决定论，亦不同于全然自由意志论的开放体系论。在这一方面，高先生已然体悟到了以往的一元论体系，无论是旧唯物主义的一元论，还是黑格尔式的唯心主义一元论，都不免走向独断论，而不可能为“类哲学”的双重生命说提供理论前提，因而对康德式的二元论重新做了肯定性的评价。这一举动意味着高先生是试图由此取得理论上的突破。这一工作在此也可以说是对马克思主义哲学做一种“近康德”阐释。但又一次令人扼腕的是，高先生并未来得及将这一思考进行下去，又一次像冯契先生那样，将这一理论任务留给了后来者。

更进一步看，对马克思主义哲学的“近康德”阐释，意味着将马克思主义哲学中的科学之维与价值之维，或者说，科学逻辑与人本逻辑在某种意义上区别开来，而高清海先生对于人的“种生命”和“类生命”之双重规定，正是关联于这一区别，或者说等价于这一区别。但在将其区别开来之后，便不可避免地带来了一个理论任务，那就是，既然这双重规定同为整体的人的规定，那么其间必定存在着某种过渡或关联，因而，便有必要将这种过渡或关联揭示出来。康德哲学曾以一种笔

者称之为“形式目的论”的方式将自然与道德领域关联了起来,那么,马克思哲学中是否存在着类似的理论元素,是这种关联成为可能,便亦是需要探究之问题。

行文至此,人们当能够清楚地认识到,回顾先哲们的探索历程,行进在这条路上的后来者们,便不可避免地要承担起双重任务:一方面,我们需要对从张岱年到冯契、高清海三位先生在中国马克思主义哲学中构建价值理想之维的理论创新进路加以弘扬,即对他们的思想“照着讲”,而另一方面,面对他们的未竟之业,甚至在某种意义可以说是“哲学遗嘱”,我们更需要承接他们的创新精神,推进他们所开拓的理论进路,即更要承接过他们重建中华民族价值理想的理论进路“接着讲”。

3. 如何推进先哲们所开辟的理论道路

上面我们依次考察了张岱年、冯契、高清海三位先生的哲学探索,特别是高清海先生的“类哲学”,下面的话题自然便是我们应该如何推进、深化这一探索,即我们应该如何“接着讲”。如上所述,三位先生的探索中,最为晚出的“类哲学”,不仅是高清海先生对于中国马克思主义哲学理论发展中所遇到问题的一种独特的解答,而且也是对于马克思所开创的哲学理论在新的历史条件下的一种发展,或者说是对于马克思哲学的“接着讲”,而不是简单地“照着讲”。因此,如果后人在高清海先生所开辟的理论道路上推进了他的探索或者他的“接着讲”,也就是对于他对马克思哲学“接着讲”的“接着讲”。

说“类哲学”是对于马克思哲学的“接着讲”,是缘于对马克思本人哲学的变化,特别是缘于对其中“人本逻辑”与“科学逻辑”之双重逻辑间关系在其思想发展中之变化的理解。孙伯鍈先生在其《探索者道路的探索》一书中,曾提出了一个理解马克思思想发展的新思路,那就是认为在《1844年经济学哲学手稿》中,“存在着两种截然相反的逻辑:以抽象的人的本质为出发点的思辨逻辑,和以现实的经济事实为出发点的科学逻辑。”^①尽管孙伯鍈先生认为前一种逻辑“仍旧停留在费尔巴哈哲学的范围内”,而“历史唯物主义只有在后一种逻辑的基础上才能逐渐产生出来”^②,但是无论如何,他毕竟指出了在马克思的思想发展中存在着“两种截然相反的逻辑”这一问题。后来的研究者着力探讨的是此后马克思思想中这两种逻辑是在何时何处如何走向此消彼长或相互融合的。

对于马克思思想中这一“双重逻辑”,研究者们一般认为随着其思想的发展,或认为趋于“科学逻辑”一端,而“思辨逻辑”或“人本逻辑”则只是早期思想,或认为两者趋于融合,合二为一。只是在何处消除“人本逻辑”或将两种逻辑合二为一的,有一些不同看法,大多研究者认为是在《德意志意识形态》中完成的,但亦有少数研究认为直到《1857—1858年经济学手稿》中才基本完成。笔者先前大致上也持类似看法,但近年来的研究得出的结论却是这一“双重逻辑”在马克思思想中始终存在的,只是存在的方式在其早晚期是大不相同的。在《1844年经济学哲学手稿》和《德意志意识形态》中,这一“双重逻辑”是共存于同一体系之中的,只是在前一著作中,“人本逻辑”占有主导地位,而在后一著作中,比重则颠倒了过来,“科学逻辑”占据了主导性地位。但无论如何,在这两部手稿中,“双重逻辑”都是彼此孱杂而共居一处的。而到《1857—1858年经济学手

^① 孙伯鍈:《探索者道路的探索——青年马克思恩格斯哲学思想研究》,南京大学出版社2002年版,第177页。

^② 参见孙伯鍈:《探索者道路的探索——青年马克思恩格斯哲学思想研究》,第157—193页。

稿》，随着剩余价值理论的形成，马克思的资本主义批判开启了一个新的平台，“科学逻辑”在《资本论》中就完全获得了贯通性的支配地位。但这并不意味着此后马克思就决然抛弃了“人本逻辑”，而只是将这一其先与“科学逻辑”孱杂在一起的“人本逻辑”从其科学著作中剥离了出来，放置在了其科学体系的外部，并作为“科学逻辑”展开的前提。这样，在马克思晚年的思想中，一方面，“科学逻辑”与“人本逻辑”是各自成体系的，即在各自体系内部是不能孱杂对方的原理的；但另一方面，二者之间又是互为前提的。换言之，一方面，“科学逻辑”之中不可避免地隐含着“人本逻辑”或价值原则，但这种价值原则是其前提，而不是其体系中的原理。例如，马克思在《资本论》中将资本家获取剩余价值称之为剥削，如果不依据劳动是一切价值的源泉的这种价值准则，就不能说这是剥削，但这一价值原则只能作为《资本论》科学体系的前提，而不是作为其内在原理，即不是像《1844年经济学哲学手稿》中所做的那样，将异化逻辑作为内在原理。这就意味着，在马克思后期的思想中，这“双重逻辑”之间是不能互相还原的，而只能作为一种“二元论”式的共存。这种不可还原性意味着我们不可能基于单一视角，将马克思哲学构成一个逻辑一贯的基于单一性原则的体系，而是必须以相互关联的“双重逻辑”去对待之^①。

马克思晚年思想中“双重逻辑”之外部性地并存，且马克思晚年主要致力于《资本论》之“科学逻辑”的发展，虽未放弃但却没有时间将他从《资本论》科学体系中剥离出来的“人本逻辑”单独系统化，而只是散见于一些有关论著之中这一事实，表明在马克思主义哲学中尚存在一项有待人们去完成的理论任务，那就是在马克思晚年思想中“双重逻辑”并存的前提下，将他尚未来得及加以系统发展的“人本逻辑”体系建构起来。当然，这里所说的建构，是在两种逻辑分离且并存的前提下的建构，而非是对于早期著作中人本逻辑的简单回归。换言之，这是承认科学逻辑存在的前提下的建构，而非否认科学逻辑或试图将之纳入人本逻辑的建构。这一建构的理论任务，在马克思已有诸多论述的意义上，是对于马克思思想的“照着讲”，而在马克思尚未将之系统化地加以发展的意义上，可以说是“接着讲”。而如果要将一个多世纪以来的历史经验加以总结吸纳到理论之中来，就更是“接着讲”了。根据我们前面的考察，显然，高清海先生之基于人的“双重生命”的“类哲学”理论，就正是对于马克思晚年思想中“人本逻辑”的一种建构或重构，一种极具创造性的“接着讲”。而高清海先生的“接着讲”亦为天不假年所限，未能完成，而需要后人“接着讲”。

首先需要后人“接着讲”者，当为对“类哲学”理论的扩展，使之完整化。高清海先生对于马克思“人本逻辑”的“接着讲”，着重于对马克思早期思想中“人本逻辑”一方面的发挥，而将已为马克思所充分发展了的“科学逻辑”一方面作为前提悬置了起来。这一处理方式并不意味着“科学逻辑”不重要，而是由于二者不可能在一个体系中统一起来，因而只能分别开来基于不同的原理加以构建；而既然“科学逻辑”已在《资本论》中得到了充分发展，而“人本逻辑”的理论体系尚付阙如，故“类哲学”集中于发展“人本逻辑”便正是以“接着讲”的方式对马克思晚年思想的继承和发展。由于马克思晚年将双重逻辑分别开来之后，对于“人本逻辑”一面并无系统论述，因而“类哲学”在建构中便主要是从

^① 关于马克思思想中双重逻辑的并存及其在前后期著作中存在方式变迁的较为详细的讨论，可参见王南湜：《马克思哲学中两种逻辑间的张力及一种可能的解决方式》，《学习与探索》2013年第11期；《马克思“历史科学”的后黑格尔主义阐释》，《中国高校社会科学》2014年第5期。

理论基础上着眼的。即便在被认为“有明显的系统性”和“相当的完成性”^①的《“人”的哲学觉悟》一书中，所讨论的仍然主要是最为基础性的概念。该书六章的标题分别是：一、转变关于“人”的传统观念；二、人的“生命与超生命”的生命本性；三、从种存在到类存在：人之为人本性的历史生成；四、“类性”：把握人之特有本性的哲学理念；五、转变“哲学”的传统观念；六、重新理解西方的哲学历史。从这些标题便可看出，所要讨论的问题可以归结为“一、主题：人一哲学的诠释循环”；“二、主题展开：生命的四重奏”，即“将‘人就是人’这一论断展开为人与动物（物）、人与神、人与‘类’、人与自然的关联，贯穿性主线则是‘生命’，可称为人之生命的‘四重奏’”^②。显然，其中的“主题”和“主题展开”仍然主要是关于如何将“类存在”从“种存在”中超拔出来，区别开来，并为作为“价值世界”之理论奠基的“类哲学”提供一种合理性的说明。但关于“价值世界”的理论显然不限于此，因而，在这方面，便存在着在“类哲学”之后“接着讲”理论空间，有待后学去完成。在笔者看来，这里涉及的内容首先是“类哲学”有可能为近几十年在中国兴起的价值论或价值哲学提供一个全新的理论基础。如果从“人本逻辑”与“科学逻辑”之双重逻辑来看，价值论无疑当属于“人本逻辑”，而非“科学逻辑”。但人们往往囿于单一性的“科学逻辑”的思维方式，而试图将价值论建立在科学逻辑的基础上，从而导致了种种理论上的困难。因而，若是基于“类哲学”所提供的“人本逻辑”，则有可能建构起一种新的价值哲学理论来。而这样一种价值哲学理论，进而又有可能为当今国内学界正讨论得十分热烈却又颇为遗憾地缺乏理论根基的马克思主义道德哲学、政治哲学提供一种更为牢靠的基本原理。

其次，需要“接着讲”的内容是对被剥离开的双重逻辑之间关联性的深入考察。这里所说的“人本逻辑”与“科学逻辑”两者既然是同属于人的，是人主体活动的不同方式，那么，尽管两者之间无法兼容于同一理论体系，但却不可能是截然无关的。前面说到这双重逻辑之间是不可互相还原的，但这只是表明不能将二者构成一个统一的逻辑体系，而并不意味着这两个层面之间是完全并列，互不相干的，不可能有非逻辑的相互关联。我们可以将这双重逻辑看作是人主体基于行动者和旁观者的双重视角或双重眼光的结果，即行动者视角所导致的“人本逻辑”和旁观者视角所导致的“科学逻辑”。一方面，基于行动者眼光和基于旁观者眼光是不能相互兼容的，二者是各自成体系的，即在各自体系内部是不能龃龉对方的原理的；但另一方面，二者之间又是互为前提的。一方面，基于旁观者眼光的科学理论之中不可避免地隐含着基于行动者眼光的主体性的价值原则，但这种价值原则是其前提，而不能是其体系中的原理。例如，马克思在《资本论》中将资本家获取剩余价值称之为剥削，如果不依据某种价值准则，就不能说是剥削。这里所依据的原则便是劳动是一切价值的源泉的劳动价值论。而另一方面，基于行动者眼光的主体性的“人本逻辑”之中也必定隐含着基于旁观者眼光的客观性原则作为其前提，任何基于“人本逻辑”的谋划若不考虑科学所揭示的客观规律性的东西，其所引导的行动必定会陷于失败。因此，这里必然会提出的问题是，这两种在人类生活中互相关联的逻辑在理论上能够以何种方式关联起来。这一问

^① 参见马天俊：《人以释哲学，哲学以释人——读高清海〈“人”的哲学觉悟〉》，《哲学研究》2006年第3期。天俊此处的说法在基本观念层面是完全成立的，但若考虑到高清海先生的目标是为价值王国提供一个系统的理论奠基，则就已完成的论说来看，可以说仍然是未达于理论之完整性的，从而是有待后人“接着讲”的。

^② 马天俊：《人以释哲学，哲学以释人——读高清海〈“人”的哲学觉悟〉》，《哲学研究》2006年第3期。

题又涉及两个方面，一是在总体上，描述“类生命”的“人本逻辑”是如何与描述“种生命”的“科学逻辑”相关联的，另一则是人的“类生命”既然是历史地发展的，那么，描述“类生命”之发展的“人本逻辑”的历史性发展又是如何与描述“种生命”发展的“科学逻辑”历史地相关联的。

我们先看第一个方面。这一方面的问题，实际上是要为作为价值世界之理论奠基的“人本逻辑”提供一个超越于人自身的“客观的”依据。但这个依据在近代科学发展的条件下，又无法像古代哲学那样从客观的“科学逻辑”中获得，故而只能以一种“虚拟”的方式提供，这便是康德式的“目的论”。对此一方面的问题，高清海先生亦提供了一种类似于康德的“拟目的论”原理。我们知道，康德在《判断力批判》中试图把被分割开来的理论理性和实践理性关联起来。他写道：“现在，在自然概念的领域，作为感觉界，和自由概念的领域，作为超感觉界之间虽然固定存在着一个不可逾越的鸿沟，以致从前者到后者（即以理性的理论运动为媒介）不可能有过渡，好像是那样分开的两个世界，前者对后者绝不能施加影响；但后者却该对前者具有影响，这就是说，自由概念应该把它的规律所赋予的目的在感性世界里实现出来；因此，自然界必须能够这样地被思考着：它的形式的合规律性至少对于那些按照自由规律在自然中实现目的的可能性是互相协应的。——因此，我们就必须有一个作为自然界的基础的超感觉界和在实践方面包含于自由概念中的那些东西的统一体的根基。虽然我们对于根基的概念既非理论地、也非实践地得到认识的，它自己没有独特的领域，但它仍使按照这一方面原理的思想形式和按照那一方面原理的思想形式的过渡成为可能。”^①这就是说，我们可以设想，“人就是创造的终极目的；因为若是没有这个终极目的，相互隶属的目的的链条就不会被完备地建立起来；而惟有在人里面，但也是在这个仅仅作为道德性的主体的人里面，才能发现目的方面无条件立法。因此，惟有这种立法才使人有能力成为终极目的，整个自然都是在目的论上隶属于这个终极目的的。”^②康德正是通过设定一个“自然合目的性”的“判断力的先验原理”，以为精神与自然、自由与必然的统一提供一个依据。但是这样一种统一却非客观实在的统一，而仅仅是主观上的统一，这样一种自然合目的性的原理只是“判断力的主观原理”，只是我们观察对象的主观方式。“我们只是按照统一的原则去观察那些东西，但它的本身并不是那样；至于它的本身是什么样子并非知识所能达到。”^③而高清海先生亦提供了类似的说法，他写道：“生命在进化和发展中生长出了人的生命，人利用自己的生命活动创造了‘超生命’，这就意味着生命突破了生命自身的封闭循环，通过‘类生命’而把生命引向于更广大的无生命世界。类生命的意义就在于，借助在它指导下的种生命活动能够沟通生命界与无生命界，使无生命世界潜在的能量得以活化，从而发挥出他们自身难以实现的价值性。这就是人的类生命肩负的天职、‘超生命’具有的巨大意义。按照这种理解，我们可以说人的‘类生命’也就是人格化的‘宇宙生命’化身。”^④显然，与康德的解决方式相似，高清海先生这里所提供的也是一种“拟目的论”。虽然与康德有所不同，这里是用“类生命”和“宇宙生命”的语言描述出来的，但在非实在性目的论意义上，两者却是高度相似的。如赫费所言，“康德既批驳了亚里士多德主

^① 康德：《判断力批判》上卷，商务印书馆 1964 版，第 13 页。

^② 康德：《判断力批判》，中国人民大学出版社 2011 年版，第 251—252 页。

^③ 黑格尔：《哲学史讲演录》，第 4 卷，296 页，北京，商务印书馆，1960。

^④ 高清海：《“人”的哲学悟觉》，黑龙江教育出版社 2004 年版，第 37 页。

义的普遍目的论，也否定了某种普遍的机械论”，他的客观合目的性观念是“在调节性的而不是构成性的意义上”说的^①，而高清海先生所说的“我们可以说人的‘类生命’也就是人格化的‘宇宙生命’化身”，显然也是在一种虚拟的意义上说的，而非回归到亚里士多德的那种实体性的目的论或普遍目的论。但一种“拟目的论”是如何可能的，特别是在马克思主义哲学的意义上是如何可能的，高清海先生虽然初步提出了一个“类生命”和“宇宙生命”的“拟目的论”原则，但并未展开论述，因而，这也就给后人留下了一道需要加以发挥发展的作业。如果比照康德的三大批判，将《资本论》理解为基于“科学逻辑”的“第一批判”，将马克思著作中的基于“人本逻辑”的资本主义批判理解为“第二批判”，将“类哲学”理解为对于“第二批判”的重构和发挥的话，那么，这一作业在某种意义上可以说是马克思主义哲学的“第三批判”。

再次，需要后人“接着讲”的是关于“类生命”与“种生命”的历史性关联问题。与康德哲学的非历史性不同，高清海先生从马克思和黑格尔那里承继了人类存在的历史性原理，因而，关于人的价值原则或目的性原则的历史性问题也就提了出来。在康德那里，由于道德原则被理解为永恒的东西，因而便可直接从其“拟目的论”将理论理性与实践理性以调节性的方式关联起来，而在接受了历史性原理的哲学之中，却必须为这种历史性提供一种说明。黑格尔是用绝对精神的历史性展开来加以说明的，但这种将历史性的化归为某种理性的逻辑原理的方式，实际上也就否定了历史性。而马克思的历史性原理的根基是生产方式发展的历史性，这就进入到了真正现实的历史性。高清海先生也是借助于马克思的生产方式发展的历史性原理来说明“类生命”的历史性的。他写道：“马克思在前人思想的基础上，进一步揭示出了人生成为人的真正根源和人作为人的特有本性。马克思明确指出，人创造自己生活资料的‘生产实践活动’是人与动物相区别、使人生成为人的真是本源，人也由于人的这种自主活动使人具有了与一切其他存在不同的‘自由自觉的’生存本性。”^②“‘自己生产自己所需要的生活资料’这种生命活动不仅使生命自身两重化，同时也使外部世界两重化；也就是说，由于人的出现，进一步也改变了物质的自然秩序。在这里人的生命活动的意义，就是要通过自身的生命活动打通生命与无生命的区界，如通常所说，通过人的生命活动‘激活并唤醒沉睡的自然’，使潜藏于物质深层的能量价值得以实现，并使世界逐步走向‘活化’。”^③不仅如此，“人的生存主要依赖体外器官——人工器官，这种工具不同于动物个体生而带来的体内器官，它是经由人的活动从自然力转化而来，这使它具有了‘超个体’，‘超时空’的性质。体外器官的这种超个体和超时空就要求人们必须联合起来结成社会，不但要集中和融合同时代的生命能力，还要承继历史积淀的所有生命能力，才能够把可能的自然力变成人的现实的生活要素和现实的生产能力。”^④正是基于生产方式的这种变迁，高清海先生对马克思关于人的存在形态理论做了发挥。他认为，马克思关于从“人的依赖关系”到“以物的依赖性为基础的人的独立性”，再到“自由个性”，具有“深邃的理论性意义”：“人类经历的这三个发展阶段或三种历史形态，既代表人以类为本性所必然包含的不同性质和环节，它同时又表现了人获得‘人’的本性和生成、发展自身‘主体性’所必然

^① 赫费：《康德：生平、著作与影响》，人民出版社 2007 年版，第 252 页。

^② 高清海：《“人”的哲学觉悟》，黑龙江教育出版社 2004 年版，第 12 页。

^③ 高清海：《“人”的哲学觉悟》，黑龙江教育出版社 2004 年版，第 31 页。

^④ 高清海：《“人”的哲学觉悟》，黑龙江教育出版社 2004 年版，第 62 页。

经历的历史阶段。”而这三种历史形态也可以表述为三种不同的“主体”存在形态：“第一种形态：群体本位的人——属于集群主体形态”；“第二种形态：个体本位的人——属于个人主体形态”；“第三种形态：自觉类本位的人——属于类主体形态”^①。这三种主体形态，既是不同历史条件下人类可能的存在状态，同时也是人类在不同历史条件下可实现的价值目标或准则。当然，无论在哪个时代，“自由个性”的“类主体”都是最高理想，其“根据就在于人从一开始就有所表现的生命在本质上相互融合那个‘类’本性”^②，因而，可以说各个时代的价值目标是人类走向“自由个性”的过程中受限于历史条件的阶段性价值目标。这样一来，康德意义上的那种超历史的“目的王国”理念也就与实际历史中的阶段性价值目标关联了起来。以“正义”这种似乎永恒的理想为例，高清海先生表明了价值理想是如何相关于特定的历史条件的。他写道：“人们经常赋予正义以永恒和终极的应然价值意义，实际上人们提出的正义观念都只有历史的内容，它表达的主要是针对当下生存或生活问题所产生的忧虑、不满、期望、追求和理想。人是历史性的存在，正义也只能存在于历史中，没有人的正义追求便没有人的历史，离开人的历史过程也不会有正义可言。”^③但在不同生产方式条件下，这些各不相同的价值原则是如何地建构起来的，仍然是需要“接着讲”，需要进一步阐发的。且对于当今中国来说，这些价值原则的转换由于涉及到道德哲学、政治哲学原则的转换，有着特别重要的意义，因而就是需要特别予以关注的。

按照上述方式去理解“类哲学”，事实上在很大程度上突破了对马克思哲学的传统阐释方式，因而不可避免地涉及到对哲学理论的诸多方面的重构，而我们这里所列举的对于高清海先生晚年哲学思想的“接着讲”则只涉及了最为基本的几个方面，因此，这一“接着讲”就还存在着远比这里所涉及到的更为广阔的理论空间。不仅如此，尽管高清海先生认为，看一个民族有没有哲学“不能依据它的理论形式如何去认定，更不能按照它有无哲学的名称而定，而应该主要去看人的生存是否达到了觉醒，它所表现得是否属于人性的自觉意识”，但面对中华民族近代以来的生存状况，高清海先生还是在其生命的最后时刻写下了《中华民族的未来发展需要有自己的哲学理论》这样一篇被视为他的“哲学遗嘱”的文章^④。因为在他看来，“中华民族的生命历程、生存命运和生存境遇具有我们的特殊性，我们的苦难和希望、伤痛和追求、挫折和梦想只有我们自己体会得最深，它是西方人难以领会的”。^⑤因此，对于高清海先生“类哲学”的“接着讲”就需要更进一步放置于现时代“创造中华民族自己的哲学理论”的高度上。而如果我们能够接续高清海先生的创新精神，并将之发扬光大，就必定能够创造出无愧于这个时代的中华民族的哲学理论来。

^① 高清海：《“人”的哲学觉悟》，黑龙江教育出版社 2004 年版，第 72—73 页。

^② 高清海：《“人”的哲学觉悟》，黑龙江教育出版社 2004 年版，第 97 页。

^③ 高清海：《思想解放与人的解放》，黑龙江教育出版社 2004 年版，第 340 页。

^④ 参见孙利天：《创造中华民族自己的哲学理论——高清海先生的哲学遗嘱》，《社会科学战线》2004 年第 6 期。

^⑤ 高清海：《中华民族的未来发展需要有自己的哲学理论》，《吉林大学社会科学学报》2004 年第 2 期。