

论人的问题

人

A.Φ.洛谢夫

人的问题在任何达到足够发达程度的文化中始终具有重要的意义。但全部问题在于，这种文化对人作何理解。正如我们清楚地知道并已确认的那样，在古希腊文化中，没有从实体的角度把人看作是一个人，而看作是一种物。这并不表明，那时完全没有谈到个人这个问题。那时谈到过个人问题，而且谈得很多。但个人既然被视为一种物，就必然被理解为自然界的表现，即始终是感性物质宇宙的流出物，而不是比自然界高级、比感性物质宇宙更深刻的一种特殊而独立的实体。

人是自然和艺术的辩证结合，这点现在我们已经领会得十分清楚了。但我们的领会必然带有笼统的性质和过于一般的性质，就象我们对宇宙的理解一样。从这一角度出发，有必要对人和宇宙作更加详尽的论述，这也是我们不能不从美学的角度对人，同样从美学的角度对宇宙费些笔墨的原因。

我们已清楚地知道，在古希腊文化中，美学与本体论就本质涵义而言完全不分。在古希腊时代，美学只不过是本体论的完成，即它是有关完美表达形式的科学。而作为美学先声的本体论，研究的不是有外部表现的对象，就是研究有外部表现的功能。无论对人还是对自然界来说，情况都是这样。

本文是作者 8 卷本《古希腊罗马美学史》第八卷《千年发展的总结》一章中的一节，讲述从荷马至新柏拉图主义者有关人的观念的发展过程。——译者

下面我们就谈谈在古希腊文化中被如此理解的人的几个主要发展阶段。

一、古典时期以前的人

古典时期以前的人是指生活在公元前 7 至前 5 世纪以前的无限漫长的古希腊时期的人。那时占统治地位的是氏族公社形态。整个自然界和整个世界，包括人，那时都被视为无所不包的氏族公社，即近亲人的公社。这里，人显然与宇宙没有任何区别，并被视为宇宙的直接流出物。

几个主要阶段。若要作最简明的叙述，那我们一开始就得讲宇宙与氏族公社的人的浑然一体性，或讲拜物教。随着文明的发展，这种最原始的和绝对的混同观念开始解体，氏族公社的基础逐渐同宇宙物质分离，同时形成了万物有灵论。起初，氏族公社精神与自然界物体非常紧密地纠缠在一起，后来则变得越来越独立，最后终于发展为以宙斯或丘比特为代表的全宇宙的抽象。在万物有灵论中可清楚地区分出庄严风格和自由风格。英雄主义是万物有灵论的高级发展阶段，与先前的地灵论时期的人之作为奇特和可怕的生灵相比，这时人已开始感到自己有了独立性，进而开始战胜先前的生灵形态。这是一种人化的万物有灵论的庄严的英雄主义和庄严的风格。

荷马开创了与庄严风格截然不同的自由风格。这时人不但不惧怕自然界的奇怪事物，反而开始把它们编成有趣的故事，不仅不怕，还以直观这些事物为乐事。英雄主义最终变成了自由而无忧无虑的生活方式。而这则表明发达的万物有灵论和庄严的英雄主义已告终结，同时也表明所有绝对非自省的神话学已经终结。

这样，荷马时代（公元前 8 至前 7 世纪）是前古典时期的人结束的标志，即前古典时期的人对自然界的氏族公社实体和对整个宇宙的完全依赖性结束的标志。

二、古典时期的人（柏拉图之前）

原则。氏族公社形态的终结就是绝对的和前自省的神话学的终结。由于后来形成的奴隶制形态已经有了脑力劳动和体力劳动的分工（二者以前的混合不分已不适应日益增长的生产力了），因此前自省的神话学终被取代而出现了自省的即已带有智性成分的结构。在奴隶制形态的初期，提到首位的主要是以有灵论的肉体要素形式出现的人的客观方面，和以肉体宇宙形式出现的这些要素的符合目的的集合。这一阶段的人已不是神话的流出物，而是感性物质宇宙的流出物了。

人被解释为小宇宙——这是整个古希腊时代十分流行的观念。虽说人的“灵魂是不死的”，而且如同日月星辰和太空一样“不停地运动着”，但“人是要死的，因为人不能把开端与终结联系在一起。”（阿尔克梅翁语）阿尔克梅翁说：“只有上帝才掌握着有关不可见之物和有死之物的真正知识，而我们人注定只能进行种种猜测”但在阿尔克梅翁看来，人与动物有很大不同：“只有人会思考，其他动物则只能感觉，而不能思考。”

赛诺芬尼认为，人没有从上帝那里获得一切，却逐渐找到了更好的东西。阿那克西曼德描述了人源于各种动物（主要是鱼）的整部历史。阿那克萨哥拉认为：“人之所以比所有其他动物都聪明，是因为人有手……因为双手就是工具。”虽然人的感觉并无力量，而且不足以认识真理，但人自身的经验、记忆力、智慧和技能却使人有可能从生活中获取一切有益的东西。阿那克萨哥拉的学生阿尔赫莱承认所有动物都有智力，一些动物运用智力较多，而另一些用得较少。从动物中分化出来的人却建设了城市、制定了法律、组成了政府并创造了艺术。

在德谟克利特看来，对人及人的形成来说，有三条是必不可少的：天然能力，训练和时间。人借助模仿从动物那里学到许多有用的技能。人模仿蜘蛛学会了纺织技能，模仿燕子学会了建屋

造房，模仿鸣啾的鸟类学会了歌唱——在古希腊，这种观念根深蒂固，直至卢克莱修。

可见，希腊人在古典阶段之初就十分明哲地分析了人在宇宙中和动物间的地位。

象征性神话的人。为了正确理解人在古典时期所扮演的新角色，必须记住，神话自始至终存在于整个古希腊时代。神话虽常有变化，但从未完全消失。神话一直存在，只是失去了原始的把一切混在一起的特征，变成了一种智力结构物。而这意味着，如今整个现实已不再被描绘成具有实体状态的神话学，同时却运用智力给本不属于神话的东西赋予神话色彩，为了说明这种东西，神话仍继续起作用。我们把这种神话称为象征性神话，因为相应的拉丁语词汇“**атрибут**”表示被赋予的属性，表示物的这种或那种的涵义或思想结构，而不表示物本身的实体。在古希腊时期，无论是神、魔鬼、英雄还是人本身，都是这种性质的结构物。

在埃斯库罗斯写的悲剧中，阿波罗被视为父权之神，埃里尼斯被视为母权的象征，而雅典娜（帕拉斯）则是雅典国家机构和民主的象征，是雅典最高法庭的创始人，是第一任法官。同时，埃斯库罗斯把父权制和母权制解释为已被扬弃了的国家组织形式，而雅典娜领导下的雅典国家制度则是对这些形式的协调和向最高国家组织形式的过渡。无论如何不能说，在埃斯库罗斯的悲剧中神话已被完全推翻。但仍然不能把雅典娜看成是实体性的，而只能看成是象征性的，看成是新的国家组织形式的象征物。

埃斯库罗斯笔下的普罗米修斯也不是对神话的彻底否定。普罗米修斯本人也是神，而且是先于宙斯并与宙斯作对的神。普罗米修斯是巨人之子，而巨人是比奥林帕斯圣山众神更早时期的神。换言之，普罗米修斯是宙斯的叔伯兄弟，因此，丝毫谈不上普罗米修斯与致富原则作斗争。而且，埃斯库罗斯还或多或少地把普罗米修斯视为正在发展的文明的象征，视为科学-艺术进步和

社会-国家进步的象征，人的独立性的象征。

从埃斯库罗斯悲剧的这两个典范身上，可以清楚地看出古希腊古典时期人所扮演的角色。人是感性物质宇宙的流出物，但这种流出物在客观上是有意义的，在历史上是进步的，

随着古典思维方式的日益稳固，人所扮演的这种象征性神话的角色，便越来越重要了。鼎盛时期古希腊经典作家的代表人物索福克勒斯并未把俄狄浦斯的罪恶描写为他个人品行的结果，而是命运本身规定俄狄浦斯不得不扮演不依他本人意愿为转移的角色。这种情况在悲剧《俄狄浦斯王》中被认为是正常的，而在悲剧《科隆纳的俄狄浦斯》中则得到赞许。这里重要的是，还要考虑到，这并不妨碍人对自己的品行提出这些或那些目标，并努力自觉地达到这些目标。既然事先对命运一无所知，那么人就完全可以自由地选择解决方法。我们从索福克勒斯的《安提戈涅》中可听到一曲赞美自由人之伟大的颂歌。

三、柏拉图

个体的人。柏拉图关于这一题目的最主要的本文及对这些本文的必要分析，在本书第 5 卷中已有所介绍。这些资料已说明了有关的术语。

甲、对柏拉图本文的详细研究使我们得出通常的和相当陈旧的关于柏拉图主义的观点必须完全推翻的结论。柏拉图认为最高的美是理想和物质的统一，即神的世界和感性物质宇宙的统一——这点是不言自明的，因而无须给以论证。但有一点颇为有趣，即上述看法丝毫不妨碍柏拉图以最高雅的方式评价所有的物质福利。他高度评价这些现象：如人的健康、人的安乐、人的生活甚至财富、人在社会上出人头地和显赫地位，甚至人的权势及权势的力量。柏拉图不倦地赞美所有这些人的福祉，尽管这些福祉带有彻头彻尾的肉体性质和物质性质。但当然，假若他总是不加任何限制地宣扬所有这些福祉，那么，柏拉图就不成其为柏拉

图了。

在柏拉图看来，只有当这些福祉能够成为由心智领悟的福祉，即福祉本身，成为合乎情理的福祉时，这些福祉才是可取的；如果物质福祉和肉体福祉是不合乎情理的，它们便是不可取的。只要恪守情理，所有这些福祉就会变成美的，而且它们无疑高于各种偶然的和不合情理的福祉——无论后者多么美妙多么吸引人。

乙、然而从美学史的角度看，柏拉图关于内在的人的学说更有意义。在这里，*aretē*（大家固执地把它译成“美德”）这一术语的命运不佳。问题在于，在所有现代语言中这个术语都只被用于道德领域，而且通常表示道德意义上的崇高状态。我在自己的书中试图证明，译为“美德”是基督教化的结果，因而与该术语的语言含义很不贴切。在柏拉图那里，*aretē*这一术语与道德完美观念相去甚远。

在柏拉图看来，高尚的“美德”指的是洞悉永恒的理念，而且名之以“智慧”。这里说的根本不是道德，如果在这种情况下硬要说是道德，那么在这里，这种道德就排在最后一位了。在柏拉图那里，“勇敢”一词指的是有目的的、积极行动的理智。

丙、如果说在柏拉图（及在整个古希腊文化中）看来，人处在智力认识的存在和感觉的存在之间，即是二者的综合，那么，我们现在引用的柏拉图的“美德”无疑应被认为是兼有理性和感性的具体化，即自然界与艺术的具体化。但当然，现在还只就个体这一领域而言，接下来我们还要在柏拉图关于社会的人的学说中考察一下这种具体的结合。

社会的人。任何一位草草浏览过柏拉图著作的人都会对理想国三等级产生疑问。众所周知，柏拉图在自己的理想国中确立了三个等级：哲学家——洞悉永恒的理念并以此为基础管理整个国家；武士——保卫国家抵御内外敌人；农人和手工匠人——向国家提供它所需要的一切物质财富。但这里最引人注目的是，柏拉

图认为，这三个理想等级形成坚不可摧的统一和平衡。柏拉图称这种平衡为公正。这只能表明国家三等级学说实行的正是艺术协调原则。由此可见，我们上文说的自然界与艺术的统一，不仅被柏拉图用于个体的人，而且用于社会或国家，因为这里的一切都以完全服从智贤统治者为基础，而智贤统治者不是别的，正是心智可认识的自然界与艺术统一的执行者。

四、亚里士多德

在人的问题上，即在自然与艺术的统一问题上，亚里士多德也如在其哲学的所有其他问题上一样，即是柏拉图的拥护者，又是他的反对者。通过对柏拉图和亚里士多德的比较分析，我们看到，前者主要使用范畴-辩证方法，后者主要使用范畴-描述方法、现象-直观方法，特别是区别描写方法。在自然与艺术统一于人的问题上，这点表现得更加清楚。这里的描述性表现为，与其说亚里士多德把对立统一的方法置于首位，不如说他把判定所有基本问题均有折中性的方法置于首位。

个体的人。甲、亚里士多德在自己关于个体的人的学说中，把 *aretē* 因素置于首位。上文我们说过，这个词远远超出了人的道德天赋范围。这种“美德”不是别的，只是纯粹理性的统治与纯粹感性统治的折中。同时还要指出，亚里士多德甚至把宇宙理性本身也解释成最为中庸的美——从抽象的理性概念与全无理性概念之间的状况涵义上说的一种中庸的美。因此，人的首要美德不是别的，而是智慧。

乙、亚里士多德因此而严格区分狄安娜式伦理（即纯理性的）美德和伦理（即道德的）美德。他认为，这些美德的实质仅仅在于在多大程度上接近基本的美德即智慧。突出的是，亚里士多德甚至把公正也当成美德，并写了一部专著来阐述这种美德。

由于受到正确而系统的教育，人的主体，从其本身道德的永恒性和天然性来说，已可同自然界并立——关于这点，我们可以

说它是最主要的。

社会的人。亚里士多德哲学的区别性-描写性质尤其表现在他的社会学说中。同时，我们发现，同柏拉图一样，在亚里士多德的社会学说中也有一个简明的三等级公式。不过他更注意数十种不同的希腊法典。他曾为此而撰写过专门论文。从这一角度看，亚里士多德的社会学竟如此纷繁复杂而又多种多样，以至对它无法作出任何简单而明了的分类。他本人的政治观点也因此而杂乱无章。

甲、对整个宇宙进行家庭氏族和奴隶制式的分析是饶有趣味的。在亚里士多德看来，整个宇宙是一个等级从属体系，所有局部的东西对于比较普遍的东西来说都是奴隶；而比较普遍的东西对于更加普遍的东西来说也是奴隶。因此，整个世界智慧即第一推动力便是所有其他从属于它因而是它奴隶的东西的主人。亚里士多德认为，整个这个宇宙从属体系也就是家庭氏族关系体制。如果回忆一下我们关于真正的人与真正的艺术作品相一致所说的话，那么现在我们可以说，整个这个自然-艺术关系体系都带有宇宙的性质，并由智慧即第一推动力理论最大限度地实现了。

乙、亚里士多德随后提出的关于最完善的国家制度——在他看来，中间等级正是这种制度的体现——的学说，也是以过于零乱和破绽百出的经验论为依据的。结果，哪里是不太富也不太穷的阶层占优势，哪里就会有理想国。‘可以就亚里士多德的这一学说是否与其一般世界观相悖进行争论，但这里有一点是确凿无疑的，即凡是平衡的东西，不表现出任何极端性的东西，以及时时处处都是均等的和均等化了的东西，就都是理想的东西。即使在评论现有的社会阶层时，在亚里士多德身上也反映出这种对中间原则的推崇；虽然这条原则不太符合他的一般世界观，但在这里仍然具有重要意义。

丙、最后，在社会的人的理论中，对智慧的头等重要作用，亚里士多德或许比柏拉图看得更重。然而亚里士多德远远离开了

柏拉图的合理性辩证法，而且过于拘泥于对单独现象的研究。因此，当他在自己所研讨的大量希腊法典中找不到聪明哲学家占统治地位时，他就不想把智者的统治抬到特殊的和原则性的高度了。但他这样做根据的只是杂七杂八的经验论，总的说，他的这类学说恐怕仍然是地地道道的柏拉图主义。

可见，亚里士多德更甚于其他古希腊思想家，在他看来，人处于智力认识领域和感性认识领域的中间位置，理想的人已不只是自然界，也不只是艺术，而是二者的结果，也就是自我教育的结果。这种自我教育把人变成名副其实的人，即作为整个宇宙化身的人。亚里士多德心目中的人不是大宇宙涵义中的宇宙，而依然是小宇宙涵义中的人。

五、后古典时期的人

内在性问题。当客观方面还在神话学中居首位的时候，当人仍是这个客观地加以理解的神话自然界的流出物，即作为肉体要素总和的感性物质宇宙的流出物的时候，就会一直产生关于人的主体与客观存在相互关系这个问题。但到了公元前 4 世纪末，古希腊后古典时期开始后，人的主体要求终于被提到首位。那时，也只有那时才首次出现了有关主体和客观的关系问题。从理论上推断，客体本来就存在着，人的主体与客体并无任何关系。但这种二元论根本不是古希腊文化所固有的，因此在提出人的主体的时期，自然而然地就出现了主体与客体的关系问题。古希腊时期的特点是，排斥主体和客体的二元论，一向宣扬主体中有客体的这样或那样的给定物，主体中有经过这般那般重新思考过的客体的存在。主体中的客体内在性也就是在主体中有客体的这种那种存在，是主体对周围客观现实所作的这种或那种体验。

但人的主体首先是有生命的机体，是有体温能呼吸并因自己的生命需求而自由行动的机体。而如果现在开始宣扬客体和主体的内在性，那就必然迫使人们把整个客观现实理解为建立在万能

机体的蓬勃生机基础上的东西，而把人的主体理解为被如此理解的宇宙机体的流出物。

早期希腊化时代。在希腊化时代，自然与艺术在人身上的同一更加被提到首位，因为自然界在这里已失去了哲学范畴的性质，它首先是最直接和最隐秘的感觉的对象。而只有早期希腊化时代的这一特点才在晚期希腊化时代得到延续；而且得到的不只是描述-直觉性的改造，还有范畴-辩证性的改造。

甲、通常被称作斯多葛派的伦理学，实际上在更大程度上是一种美学，因为摆脱了激情和欲念的人，如同所有艺术作品一样恬淡平和。从古典时期开始，希腊化时代对人的理解（这种理解不是基于逻辑学范畴，而是基于直觉），较之过去更是关于自然与艺术有着实体统一的学说。

乙、在希腊化时代之初，人的主体能够搞清人在整个客观现实中的职能。人的主体尚不能马上把自己的整个命运变成一种内在的现实，因为命运一向被想象为某种超出人的、先于人的和超理性的东西。

因此，早期斯多葛派把人解释为对人的现实性因素，首先是理性的（或总的说是思维的）因素的直接感知性。命运是外在于人的东西，而命运的摆布是人所不知的东西。人虽然能以思维的方式了解现实，即了解现实的表面和现实的思维轮廓，却不能了解现实的实现和命运。反之，由于客观现实被人格化，又不得不承认命运是一个哲学范畴。但该范畴却是人的主体所无法解释的，因此也不是人内在固有的。可见，这里人的意义被大大提高和深化了，甚至达到了理解客观现实的人的方面的程度。然而这里的人仍然过于弱小，以至现实的实体本身即命运本身，还不能内在存在于人身上。斯多葛派心目中的人自己创造自己的现实，而且注重在客观现实中对主观进行改造，这样整个自然界就被宣布为万能的宇宙艺术大师。

晚期希腊化时代。甲、在晚期希腊化时代，特别是在新柏拉

图主义中，这种情况改变了。在古希腊时期，命运本身是一种用任何方法都无法改变的东西。但在古希腊时期，人的主体已如此发达、如此深化，以至人不仅可能把命运规定为必不可缺的理性范畴，而且还能规定为被深刻体验过的现实和在此意义上的内在的现实。命运的这种客观现实性是在人的感受中内在地给定的，它继续以某种超理性的和先于理性的方式存在。但这意味着，主体的人已能在自身中内在地看到这种超自然性的端倪，同时完全能以感觉的方式体察到它的端倪。

由此而产生了关于超理性原初统一体的新柏拉图主义的学说。这种学说赋予人以超理性的形态，即把所有情感集中于仅有的和不可再分的一个点上，集中于特别激动和极度兴奋的心态中。这里因此而形成了客观现实（不仅是人的，其中也有艺术的特征）的独有特征，即内在性。但这是现实的基础自身的内在性，不能把这种内在性归结为实体及其命运所具有的任何合理性。

但新柏拉图主义者极不愿谈论命运，即使谈也是敷衍了事，其原因在于此。这是因为，他们的绝对的原初统一体不仅通过一个点包括所有理性的东西，而且包括所有非理性的东西。这样，单独地谈论超理性的命运就是次要的事和从属于广泛得多的绝对原初统一体的事了。

乙、普罗提诺。我们知道，新柏拉图主义是整个古希腊哲学的终结和概括。这也涉及关于人的学说。但如果说古希腊思想在斯多葛主义中已经发展到了宇宙存在的可感性学说，那么在新柏拉图主义中，这种对存在的直接触及就成了完整的辩证法体系的根据。但这种辩证法体系还有待于极其精细的范畴分析，这种分析要在作为人的最高追求的宇宙生命和宇宙本身的高度上进行。人的主体性在普罗提诺那里已经发展到了敢想敢做的程度。这种敢想敢做乃是自省的神话学以前的英雄时代的特点，而存在的客观性已被推到宿命论的程度，或确切地说，达到天意宿命论的程度。正因为如此，人才能清楚地被解释为艺术作品。在这里，人

甚至被视为全宇宙大悲剧的演员。这样一来，我们才放弃了简单地把人看成是自然与艺术之综合的立场，并开始感到有必要研究宇宙本身，相对于自然界来说，自然界是一种隶属于宇宙的因素，而艺术又是隶属于自然界的因素。

小结。总之，古希腊时代的后几个世纪，人已意识到自己不仅是感性物质宇宙思维和理性方面（即被理解为普遍的有体温能呼吸的机体）的流出物，而且是宇宙机体所有超理性方面的流出物。在古希腊时期对人的理解的全部基础只能强调到这种程度，因为超越这一程度就意味着已经超越了命运不可更改这一极限，而这种理解是以自古以来的实物物质的直观为基础的。然而对个人原则具有极其广泛意义这一发现，不是古希腊文化所取得的成果，而是中世纪和近代取得的成果。

（苏联《哲学科学》杂志 1983 年第 10 期，戴凤文摘译）

人 学 的 系 统

В.中.洛莫夫

人的问题（确切些说，是问题的综合或类）在现代科学知识中日益提到前位，这是同人的发展前景联系在一起的。“人”是一种罕有的现象，自然规律和社会规律的统一是这种现象的特点，这种独特性给作为科学研究对象的人以特殊地位。社会科学、自然科学和部分技术科学都在研究这个领域。

鲍里斯·费多罗维奇·洛莫夫是苏联科学院通讯院士、苏联科学院心理学所所长，曾当选为苏联科学院人的问题综合研究学术委员会主席。

洛莫夫是苏联心理学界最有影响的人物之一，他组织和主持过数十次国际心理学讨论会。他的三百余种著作在苏联，乃至世界心理学领域占有重要的地位。

各门社会科学把人作为任何社会系统的基本要素和社会性质的基本载体进行研究。人被看作主要的社会生产力、历史过程的主体和客体、个性，以及教育的对象等等。这说明，社会科学研究人的角度是极为多样的。

自然科学研究人的角度也是多种多样的。它们把人作为生物进化的产物、特殊的生物类 *Homo sapiens* (智人) 有其特殊遗传程序和一定变异域的机体和自然个体，以及生物圈的组成部分来研究，还从其他一些角度出发进行研究。

技术研究人的问题是为了保证控制、通讯和管理系统的正常运行，以及制造能够在工艺过程中模拟人类某些功能的设备。科学发展的逻辑本身要求对人及其属性和能力，对人的发展的客观规律有准确而多方面的知识。

当然，问题并不仅仅在于科学的需要。研究人的问题对于国民经济各个领域都是非常重要的。提高劳动生产率（尤其是发掘其潜力）、发展技术和工艺、完善国民经济管理体制、改善教育和保健体制、提高思想工作水平等任务，归根结底都以造就人为目的。这些任务虽然分属不同的领域，但都不可避免地要求对同人有关的问题进行基础科学的研究。戈尔巴乔夫同志在苏共27大上所作的政治报告和大会其他代表的发言，强调了在解决我国社会面临的任务时人的因素的作用。无论是经济学家、工程师、生产组织者，还是教育工作者和宣传工作者，都会接触到人的因素。很难说有哪一个实际活动领域不需要考虑人的因素。所谓人的因素，是指人的属性（社会的、心理的、生物的）的全部总和，这些属性通过人的活动这样那样地表现出来，从而影响社会过程。此时，人的各种属性既可能起积极的作用，也可能起消极的作用。遗憾的是，以人为研究对象的诸门科学在我国还发展得非常缓慢，其中的一些学科尚处于极低的水平。然而，正象Б.Г. 阿纳尼耶夫指出的，对于人类的未来，这些科学意义并不逊于关于自然界和社会的科学。

当然，每一位专家在研究人的某一特定方面时，往往都必须利用邻近学科可能已有的一些材料（或者方法）。但这一点并非总能够做到，因为使研究者感兴趣的问题在邻近学科中找不到答案。例如，心理学家在研究他们自己的问题时常常求助于人的发生学或者具体社会学。但他们常常在翻阅了卷帙浩繁的文献之后才确信，根本没有研究这些问题的著作。生物学家和社会学家在求助于心理学时，遇到类似情况的次数大概也不会少。这并不是相互责备，只是指出真实情况：各门科学的发展水平是有差别的。

研究人的问题的困难不仅来自这些发展水平的差异。问题还在于，每一专门的科学学科在研究人时都要使用自己特殊的概念工具和特殊方法，实际应用在自身中形成的观点和原则。因此，把各学科获得的成果加以比较、综合，是一个极为困难的任务。

各门科学所积累的关于人的足够确切的知识，其总量的确不少。但人们暂时还没有从这些知识中得出有逻辑联系的整体图景。这个图景往往是拼凑起来的，也可以说是不平衡的，有大量不成比例的地方和“空白点”。

但是，建立整体图景，把正在积累的关于人的材料统一起来的需要极为迫切，而且这种迫切性还在不断增长。因此，在研究人时，出现了协调各种不同科学，即进行综合研究的趋势。有时甚至会出现一些乍看起来出人意料组合。例如，几年前曾召开过有工程心理学、心理物理学，甚至刑法……等领域的专家参加的学术会议。能够把这些专家结合到一起的究竟是什么呢？是一个对实践来说极为尖锐而重要的共同性问题，即掌握着技术的人的错错和对错误所负的责任问题。在这次会议上，专家们还提出了其他一些复杂的问题。关于这些问题的情况都以“圆桌会议资料”的形式刊登在《心理学杂志》上了。类似这样的例子可以

举出很多。它们反映着一种总的趋势，这种趋势是由以人这样复杂的客体为研究对象的科学相互作用的必然性所决定的。

在这种趋势下，常有人认为建立某种关于人的统一（一门）科学（广义的人类学，或作为特殊学科的人学）是合理的。这个思想是有争议的。在我看来，建立关于人的统一科学，其根据至少在现在并不比建立关于自然或关于社会的统一科学更充分。不管怎么说，这样提出问题为时尚早。人们的确可以提出通过公认的分类法把关于人的科学作为科学的一个特类区分出来的问题。同社会科学、自然科学和技术科学并列地提出人类学科学，或许是合理的。当然，这也是有争议的。

现在的实际情况是：研究人的是各学科的分支系统。生物学、生理学、遗传学都分出了特殊的部分：人类生物学、人类生理学和人类遗传学。人体解剖学也属于这种情况。

目前，各门心理科学构成了一个完整的学科系统，而人的问题对其中每一学科来说都是核心问题。在医学和教育学中，人的问题也占有同样的地位。经济学、史学、社会学、人口学、民族学、语言学等等，也都为这样或那样的目的研究人的问题。总的来说，人的问题可以把数十种科学学科结合起来。

以人为研究对象的科学的分化（象以自然界或社会为对象的科学一样），是科学知识发展中合乎规律的进步过程。当然，每一种特殊科学学科所研究的，只是被研究现象（或现象系统）的某一部分（或方面）；这种研究是片面的，并潜伏着丧失整体的危险。但科学的分化同时又是深入研究选定部分（或方面）的必备条件。这种分化使人们得以不断分离出被研究客体的新方面，揭示客体表现的多样性和多质性。每一种运用特殊方法、原则和概念工具的专门学科，都积累着其他专门学科无法获得的材料。

然而，各不同学科获得的材料，又同属于一个研究对象——人。例如 当人们谈论个体发展的遗传学规律、生理学规律、心理学规律或社会学规律时，指的是同一个对象。简单些说，在人脑（或

人体)中,并没有分成一个个独立的部分,以便验证不同科学所研究的各种规律。人诚然是加入到了同现实的形形色色的联系和关系之中,但他是作为一个统一的整体来生活和行动的。

当然,任何科学认识必须以抽象为前提,即要把客体的某一个(或者一组)特定属性分离出来加以专门的研究,将其从其他属性中抽象出来。现实的客体具有多种属性,认识这些属性的相互联系是科学的任务,这一任务的重要性并不亚于在任何深度和广度上对某一个属性进行的研究。更何况对孤立地提取出来的属性(质)进行研究的过程本身,必然会导致研究它同其他属性的联系。

在现阶段,把各门科学积累的关于人的知识综合起来,成了最重要的任务。以后的分析方向,包括诸专门学科的发展,都取决于人的综合图景的形成。

近年来,关于系统方式著述颇多,在各门关于人的科学中彻底运用系统方式原理的需要已经成熟了。系统方式的基本立场和要求已被简明确切地表述出来。但应该说明的是,对于掌握了唯物辩证法的人来说,系统方式中并没有那么多新东西。我个人认为,系统方式无非是唯物辩证法原理运用于具体科学问题和具体科学知识时的体现。

作为科学研究对象的人是最复杂的系统,研究这个系统要求多学科的合作。巴甫洛夫就已指出:“当然,人也是一个系统(简单些说,是一部机器),他和其他一切系统一样服从整个自然界无法逃避的统一规律,但人又是我们现代科学视界内唯一具有最高自我调节能力的系统。”^①

人同周围世界的联系和关系是极其多样的,因此,他的属性——质也是丰富多样的。确定这些质的基础,是最困难的问题之一。

^① 《И.П.巴甫洛夫全集》莫斯科—列宁格勒,1951年。

哲学家们确认，科学所了解的质有三种主要类型（类别）：物质—结构类型，它源于客体的结构；功能类型，它来自客体的功能；系统类型，它决定于客体对某系统的从属关系。^①以人为对象的科学要研究所有这三类质。

究竟哪一类别被提到首位，须视具体问题而定。例如，若要考察人的机体构造，就需首先研究物质—结构类型的质；而在考察人的生理时，又需首先研究功能类型的质；如果考察个性的特点，则需首先研究系统类型的质。

不理解被研究的质的特点，常常使人在结论和方法论方面犯严重的错误。直接从人脑构造的特性导出人的心理属性，把人的气质、性格、甚至世界观的基础同人的体格类型联系起来的尝试，便是这类错误的例子。

关于人的各种属性的客观根据问题，关于这些属性的类型问题，尤其是关于这些属性的相互关系问题，是非常复杂的。现在还不能说我们已经明确找到了研究这些问题并将其系统化的途径。我们暂时只能认为，由众多学科来研究的人的属性，具有各种不同的层次。例如，在尝试为被看作功能类型属性的个体心理属性分类时，会产生关于存在着一级属性、二级属性和更高层次的属性的设想。换句话说，会形成某种“属性金字塔”的认识。遗憾的是，这种普遍的认识暂时还没有成为经过充分论证和富有具体内容的概念。仅靠心理学的力量未必能够构成这个概念。为此，心理学必须一方面和生理学、遗传学及人类生物学相结合，另一方面和社会科学相结合。只有依靠各学科专家的努力才能建立起关于人（甚至仅仅指一个个体）的从物质—结构类型到系统类型（还要考虑到每一类型中的不同层次）的统一概念，这个概念在关于人的科学的发展中所起的作用，或许不会亚于化学

^① B. П. 库兹明《马克思的理论和方方法论中的系统性原则》莫斯科，1980年第2版。