

现代形而上学的本体论批判：马克思与海德格尔^{*}

吴晓明^{**}

【摘要】 马克思哲学的本体论基础在很大程度上仍然是蔽而不明的。无论是第二国际的理论家，还是西方马克思主义的早期领袖都严重地误解了这一基础，并使之局限于现代形而上学的总体框架之中。为了从这种粗疏混乱中摆脱出来，有必要思及马克思在同一方向上（亦即对现代形而上学的本体论批判上）有决定性开展的“同时代人”，而这样的同时代人将特别包括海德格尔。现代形而上学的本质性在于“意识”的存在特性，这种存在特性是通过主体性被规定的，从而现代形而上学作为“我思”哲学或主体性哲学是以意识的内在性（Immanenz）来作为基本建制的。因此，对于意识或一般主体之内在性所持的本体论立场，便成为决定某种哲学是否从属于现代形而上学的基本尺度。在这一主题上马克思与海德格尔的积极“对话”，将开启出一个从根本上超越现代形而上学的批判性视域，而马克思哲学的本体论基础只有通过这样的视域才能得到真正深入的阐明。

【关键词】 马克思；海德格尔；本体论；现代形而上学；意识的内在性
中图分类号： B27 **文献标识码：** A **文章编号：** 1000 - 7660 (2016) 05 - 0001 - 09

马克思哲学中作为基础和本质的东西——它往往被称为“新世界观”的唯物主义基础或本体论（ontology，或存在论）基础——似乎至今仍在很大程度上是蔽而不明的。当第二国际的理论家（特别是所谓“梅林 - 普列汉诺夫正统”）只是依照一种实质上是前康德的“实体”尺度来阐述马克思的哲学唯物主义基础时，西方马克思主义的早期领袖（首先是卢卡奇）却开展出一种“想比黑格尔更加黑格尔的尝试”^①，以便将“自我意识”的主体性灌注到马克思哲学的本体论基础之中。无论是上述哪种阐释方式（也包括形式各异的折衷调和以及自身还完全不清晰的混淆观点），总已先行将马克思哲学中作为基础和本质的东西完全锁闭在现代形而上学的总体框架中了。这样一种几乎可以被看成是马克思学说之“命运”的情形，主要是由于现代性在其特定阶段上的绝对权力造成的：汪洋大海般的意识形态统制总是力图将马克思学说的意义阐释强行纳入到现代形而上学的基本建制之中。为了从这种情

形中摆脱出来，我们有必要忆及与马克思在同一方向——对现代形而上学的本体论批判——上有决定性开展的“同时代人”，而这样的同时代人将特别包括海德格尔。虽说马克思与海德格尔在诸多面相上有重大差别，但他们的学说在对现代形而上学的本体论批判方面，却在原则高度上深思着“同一个问题”。因此，我们有理由指望两者之间的积极“对话”能够开启出一个从根本上超越现代形而上学的批判性视域，而马克思哲学中作为基础和本质的东西只有通过这样的视域开始显现出来时，才有可能得到真正深入的阐明。

—

伽达默尔在《20 世纪的哲学基础》一文中极为简要地概括了海德格尔在哲学上的主要工作和根本贡献——对“意识”所预设的“存在”开展出一种决定性的本体论批判。“他以下面的断言为他对意识所作的本体论批判找到了口号，

^{*} 本文系国家社会科学基金重大项目“马克思主义与当代社会政治哲学发展趋势”（12&ZD106）、教育部人文社会科学重点研究基地项目“西方马克思主义与黑格尔哲学研究”（10JJD710003）的阶段性成果。

^{**} 作者简介：吴晓明，（上海 200433）复旦大学哲学学院教授。

^① 参看 [匈] 卢卡奇：《历史与阶级意识》，北京：商务印书馆，1992 年，第 18 页。

即此在是‘在世之在’。自那时以后，许多人都开始认为追问主体如何达到对所谓‘外部世界’的知识是荒谬的、陈腐透顶的。海德格尔把坚持提出这类问题的现象称为真正的哲学‘丑闻’。”^①如果说“此在在世”早已在1927年的《存在与时间》中得到过重要表述，那么直到1973年海德格尔在晚期讨论班中仍然继续申说如下主题：识-在（即“意识”的拆写形式 *Bewusst-sein*）与此-在（“此在”的拆写形式 *Da-sein*）之间有怎样的关系？在这里，“意识”之所以要被拆写为“识-在”，正是试图从本体论上考察其“存在”特性；而意识的存在特性，在现代形而上学中是通过“主体性”（*Subjektivität*）被规定的。“但是这个主体性并未就其存在得到询问；自笛卡尔以来，它就是 *fundamentum inconcussum*（禁地）。总之，源于笛卡尔的近代思想因而将主体性变成了一种障碍，它阻挠〔人们〕把对存在的追问引向正途。”^②此间所说的障碍，倒并不在于它是一种外部的禁令，而毋宁说是一种先行已被预设的理所当然的东西，一种经由清楚明白的观念确证自身的东西。“我思故我在”这个命题，如果像黑格尔所指证的那样并不包含真正的推理^③，那么它显然已将主体的存在特性预先设定在作为主体的“我思”或“意识”之中了。无论如何，在现代形而上学以之作为前提且又反过来由之获得规定的视域中，有什么比意识作为主体之存在、外部世界作为客体之存在，而认识乃是主体到达客体并返回自身这一点更加清楚明白、更加不待追问的呢？

然而在黑格尔使现代形而上学最终达于完成而思辨体系开始瓦解之际，对于主体之存在特性的本体论追问就成为不可避免的了。首先发难的是费尔巴哈，而初始被追究的问题焦点集中于思辨哲学的绝对者-上帝。马克思在1844年声称，费尔巴哈“真正克服了旧哲学”，而他的第一项伟大功绩即在于：“证明了哲学不过是变成思想的并且通过思维加以阐明的宗教，不过是人的本质的异化的另一种形式和存在方式；因此哲学同样应当受到谴责。”^④对于现代形而上学来说，绝对者-上帝的真正重要性在于：作为绝对实体，它是唯一使得作为意识或思维的主体得以触动并通达外部世界的本体论根据。我们知道，当笛卡尔设定了“思维”和“广延”这两种截然

不同的实体之后，这两者之间的协调与沟通就成为巨大的困难和无法逾越的障碍了。因为实体，作为依自身而存在的存在者，是一个纯全封闭的区域。就像我的思维不可能推动面前这张有广延的桌子一样，这思维同样不可能——除非借助于真正的奇迹——驱动我有广延的身体并与之协调一致。在这种情况下，笛卡尔不得不设定第三个实体，即“神”，并且唯通过真正的“神助”，使思维通达于广延成为可能，使经由这种通达而建立起认识或知识成为可能。至于斯宾诺莎，则直截了当地取消了思维和广延的实体地位，宣布了唯一真正依自身而存在的存在者乃是绝对者，即名之为“上帝”或“自然”的实体——思维或广延不过是这唯一实体（无尽名）的两种属性（二名）罢了。大体说来，就与绝对者的关涉而言，整个现代形而上学是在这样一个基础框架中活动的，此种情形到处可以见到，而在现代形而上学的完成形式即黑格尔哲学中则尤为清晰地表现出来。^⑤因此，绝对者-上帝在现代形而上学中的本体论地位是至关重要的，甚至可以说是性命攸关的。正如伽达默尔所说：“据我看来，古典形而上学的优势在于如下事实，即从一开始就超越了以主观性和意志为一方，以客体和自在之物为另一方的二元论，因为它认为它们相互之间有一种预定的和谐。显然，古典形而上学的真理概念——知识和客体的一致——以一种神学的一致为基础。”^⑥

当费尔巴哈将其对宗教的人本学批判转移到对现代形而上学的本体论批判时，他立即发现了那个哲学上的绝对者不过是神学——“思辨神学”——的上帝：斯宾诺莎是这种神学的罪魁祸首，谢林是它的复兴者，而黑格尔是它的完成

① [德] 伽达默尔：《哲学解释学》，上海：上海译文出版社，1994年，第118页。

② [德] 海德格尔：《晚期海德格尔的三天讨论班纪要》，丁耘编译，《哲学译丛》2001年第3期，第55页。

③ 参看[德] 黑格尔：《哲学史讲演录》第4卷，北京：商务印书馆，1978年，第70—71页。

④ 《马克思恩格斯全集》第3卷，北京：人民出版社，2002年，第314页。

⑤ 在这个意义上，黑格尔说：“斯宾诺莎是近代哲学的重点：要么是斯宾诺莎主义，要么不是哲学”。（[德] 黑格尔：《哲学史讲演录》第4卷，第100页。）

⑥ [德] 伽达默尔：《哲学解释学》，第75页。

者。但是，当费尔巴哈从哲学的神坛上驱走上帝之后，他对于如何处置这个没有神助的但依然保留主体和客体的世界，却显得力不从心，甚至一筹莫展。就与黑格尔可以比较的意义而言，正像恩格斯谈到费尔巴哈“惊人的贫乏”一样，洛维特则批评他“是用夸张和意向来取代内容的思维野蛮化”。^① 确实，费尔巴哈用“现实的人”来取代意识或自我意识，但这样的“人”却依然是——如马克思和恩格斯、还有施蒂纳所指出的那样——极度抽象的东西，其抽象性较之于“自我意识”毫不逊色。就我们所探究的本体论主题来说，费尔巴哈的要害在于仍完全滞留于现代形而上学的基本建制之中^②：第一，当他把感性与超感性只是简单地对立起来之际，他便完全无法处置思维所把捉的东西，完全无法处置具有决定意义的普遍者；第二，“现实的人”，作为直观或感觉的主体，虽说看起来相当不同于意识的主体，但由于完全缺乏一个能够真正贯穿对象领域的立足点，因而仍然被锁闭在主体的内在性（Immanenz）之中，也就是说，费尔巴哈不得不返回并分享现代形而上学的基本立场。

这里的核心之点在于现代形而上学的基本建制，在于“我思”或意识（以及它的替代物如直观或意志等等）作为主体的内在性，在于这种内在的主体在丧失“神助”之际再也不可能来贯穿对象领域。整个现代形而上学在总体上处于这样一种以意识的内在性为基本建制的规定之中，因而它确实可以被称为主体性哲学或我思哲学。按照海德格尔的看法，直到胡塞尔情形也未发生根本改变。因为虽说关于意识的意向性概念总已先行指向作为某物的对象，但胡塞尔仍然把意向性包含在内在性之中，亦即“把对象嵌入意识的内在性之中”。^③ 因此，在本体论上，现代形而上学是围绕着意识——或一般所谓主体——的内在性这一枢轴旋转的；如果说内在的主体唯经由绝对者的保障方始能够真正通达外部对象，那么，在绝对者不能继续维持其约束力的地方，现代形而上学的基本建制就是内在矛盾的：“只要人们从 Ego cogito（我思）出发，便根本无法再来贯穿对象领域；因为根据我思的基本建制（正如根据莱布尼茨单子基本建制），它根本没有某物得以进出的窗户。就此而言，我思是一个封闭的区域。‘从’该封闭的区域‘出来’这一想法

是自相矛盾的。因此，必须从某种与我思不同的东西出发。”^④

确实，必须从某种与“我思”不同的东西出发才有可能使主体的内在性趋于瓦解。就此而言，对现代形而上学的决定性批判首先就在于重新设定真正超出“我思”的出发点或立足点。进而言之，从前面关于费尔巴哈的讨论中我们已经看到，“现实的人”只要依然保持在主体之内在性的建制中，就仅仅是“我思”的变相，是其本体论上的对等物。因为只要主体局限于内在性之中，作为对象的外部世界就不能不作为另一个与之全然不同的实体而处于内在性的“彼岸”。诚然，费尔巴哈曾竭尽全力试图使“现实的人”能够贯穿对象领域，因而他提出了著名的“对象性”原理：（1）主体如果没有对象，它就是无；（2）与主体相关的那个对象，是主体固有而又客观的本质。很显然，这里所说的对象性与现代形而上学即主体性哲学所设定的对象性（其典型形式出现在康德哲学中）在初衷上是非常不同的，甚至可以说是截然相反的。因为主体性哲学总已先行设定了主体与对象在本体论上的无限间隔，而费尔巴哈的“对象性”则试图通过上述命题使二者直接贯通起来。但是，由于费尔巴哈把对象性仅仅把握为直观的对象性或对象性的直观，所以，这样的直观不仅没有打开一个使得人与某物自身打交道成为可能的区域，没有通过解除主体的内在性而使人现实地“出离”于自身之外，相反，直观似乎只是快速地返回并保持自身于特定类型的主观性之中，而“对象性”则再度成为主体与客体之间的本体论障碍。最能表现这种情形的是：在费尔巴哈那里，“高级的哲学直观”最

① 参看[德]洛维特：《从黑格尔到尼采》，北京：生活·读书·新知三联书店，2006年，第107页。

② 参看《马克思恩格斯选集》第1卷，北京：人民出版社，1995年，第76页注①，第97页。

③ 参看[德]海德格尔：《晚期海德格尔的三天讨论班纪要》，丁耘编译，《哲学译丛》2001年第3期，第55页。

④ 同上，第55页。关于此点，海德格尔在《存在与时间》中是这样表述的：“这个问题就是：这个正在进行认识的主体怎么从他的内在‘范围’出来并进入‘一个不同的外在的’范围，认识究竟怎么能有一个对象，必须怎样来设想这个对象才能使主体最终认识这个对象而且不必冒跃入另一个范围之险？这一入手处尽可千变万化，但随之却始终漏过了去询问这个认识主体的存在方式”。（[德]海德格尔：《存在与时间》，北京：生活·读书·新知三联书店，1987年，第75页。）

终归结为单纯主观的“应当”，而“普通的直观”又根本无法触动物自身；为了排除感性世界的冲突、人与自然之间的矛盾，“……他不得不求助于某种二重性的直观，这种直观介于仅仅看到‘眼前’的东西的普通直观和看出事物的‘真正本质’的高级的哲学直观之间”。^①这意味着，无论费尔巴哈如何徒劳地在直观的对象性之中以及两种直观之间纠缠挣扎，其哲学最终仍无法摆脱现代形而上学的基本建制。在这个意义上，下述判断无疑是正确的：就其没有离开现代形而上学的基地而言，费尔巴哈仍属于黑格尔哲学的支脉。^②

二

接踵而至的问题是，马克思哲学的本体论基础又如何呢？在准备我们的回答之前，必须首先指出的一点是：对于这个问题的回答总是非常轻易——它实在是太轻易了，以至于对问题的深究还几乎没有被真正作出过，因而对于这一问题也就在同样的程度上几乎完全没有被真正深思过。第二国际的理论家在他们试图开始谈论哲学时立即陷入了极大的迷惘之中：当伯恩斯坦意欲用康德哲学来补缀据说是马克思本人在哲学上的空缺匮乏时，普列汉诺夫只是把马克思哲学的本体论议题直接置于费尔巴哈的基础之上，并且退化性地经由18世纪而匆匆抵达斯宾诺莎。为与“庸俗马克思主义”对抗计，西方马克思主义的早期领袖力拒费尔巴哈对马克思哲学来说的直接意义，而试图由黑格尔辩证法引出的能动性和革命性来形成对马克思主义的重新阐释，却一任最根本的本体论议题仍未经澄明地滞留于粗疏和草率之中。然而，在上述的任何一种情形中，马克思的哲学就其本体论基础而言，便不得不归属于黑格尔哲学的分支；因为只要这一“基础”仍被牢牢地锁闭于现代形而上学的基本建制——意识的内在性或一般来说主体的内在性——之中，这一哲学就无从逃脱复归于它所攻击的形而上学之本质的命运。马克思认为费尔巴哈和施蒂纳是如此，萨特认为基尔凯郭尔亦是如此，而不少当代哲学家——包括海德格尔本人——认为马克思也是如此。

为了能够使问题得到更加深入的探讨，且让

我们先来考察一下尼采，看看这位影响深远而又以犀利著称的现代形而上学批判家的思想历程及其命运。确实，尼采不仅攻击了作为柏拉图主义的一般形而上学（“上帝死了”意味着超感性世界的腐烂与坍塌，意味着形而上学的终结），而且尤为激进地批判了现代形而上学的本体论立足点。正是由于这一批判，伽达默尔把尼采称作20世纪哲学运动的“后盾”：作为一个伟大的、预言性的人物，他从根本上改变了这个世纪批判主观精神的任务。“因为尼采的批判目标是从我们之外降临到我们身上的最终最彻底的异化——意识本身的异化……尼采把这个观点牢牢装进现代思想之中，因为我们现在到处都可以认识到它[意识本身的异化]，不仅仅认识到它过度的、自我破坏的、使幻想破灭的方式，用这种方式尼采本人从自我身上剥下一张又一张的伪装，直到最后再也不剩下任何伪装——因此也就不再有自我。”^③如果说，现代形而上学整个地立足于自我的主体性立场之上，并且设定自身与作为外部世界的客体处于实体性的分隔与对立中，那么，尼采对意识、自我等等——一句话，作为主体之主体性——的批判确实是颇为深刻且意义重大的。

然而，尼采本人的批判立场却再度返回形而上学。按照海德格尔的说法，在一般的意义上，尼采的哲学如同所有的“反……”（Anti）一样，还拘执于它所反对的东西的本质之中；对形而上学的单纯颠倒总是再度陷入形而上学之中；因为作为形而上学，它从来不能真正思考并自绝于它的本质。^④更加具体地说来，尼采对现代形而上学之主体性立场的批判，最终同样转回到主体性哲学的本质之中。虽说伽达默尔声称在尼采的批判之后已不再有“自我”，但海德格尔无疑揭示出某种隐藏在尼采哲学中更幽深的东西，而这些东西正意味着向主体性哲学之本质的回返。（1）强力意志。在尼采那里，强力意志意味着“生成”（Werden）、“生命”和最广义的“存在”。

① 《马克思恩格斯选集》第1卷，第75—76页。

② 参看《马克思恩格斯选集》第4卷，北京：人民出版社，1995年，第241页。

③ [德]伽达默尔：《哲学解释学》，第115—116页。

④ 参看《海德格尔选集》下卷，上海：上海三联书店，1996年，第771页。

由于强力意志根据它的“内在原则”，亦即根据作为存在者之存在的欲求（*nisus*）来作价值评价，所以对其本质的探讨便归属于心理学。在海德格尔看来，形而上学自古以来就着眼于存在者之存在而把存在者思考为“根据”、“一般主体”；只是作为这一事实之后果，形而上学才发展为尼采意义上的心理学——强力意志的形态学和发展学说。因此，整个进程是：“一般主体（*sub-iectum*）的存在状态……演变为自我意识的主体性，而自我意识则把其本质揭示为求意志的意志。”^①（2）超人。尼采用“超人”（*der übermensch*）这个名称来表示某种人类的本质形态（它超出迄今为止的人种），亦即来表示那种根据由强力意志所规定的现实性并且对这种现实性来说才存在（*ist*）的人。当尼采说“所有的神都已经死了，现在我们要使超人活起来”时，这话究竟意味着什么呢？海德格尔回答说：“超人并没有取代上帝，决没有取代上帝，不如说，超人的意愿所关心的那个位置乃是另一个领域，即，对在其另一种存在中的存在者作另一种根据说明的领域。这另一种存在者之存在这时已经成了主体性——而这一点正标志着现代形而上学的开始。”^②

正是在这个意义上，尼采对“自我”的激进批判不可遏制地向现代形而上学的本质回返，换言之，在其最极端的对立面重演这种本质，并作为现代形而上学的另一种——区别于黑格尔的——完成形式，将自我意识的主体性本质揭示为求意志的意志（*Wille zur Willen*），即强力意志。而我们之所以要在尼采那里逗留，一方面是因为可以由此观察到对现代形而上学的激进批判如何可能并且会以何种方式复归这种形而上学的掌控之中，另一方面则是因为由之而来的比照总是更为切近地牵涉到对马克思哲学基础的根本理解，牵涉到对这一基础之具有决定性意义的本体论阐释。无论如何，20世纪的一些重要思想家，包括海德格尔和伽达默尔，确实是经常在哲学上将马克思和尼采作为平行现象来相提并论的，并且也同样经常将两者的本体论原理视为虽有差别但属同一类型的立场来加以评论和阐说的。

海德格尔的一个重要功绩在于：他非常明晰地指证了现代形而上学的基本建制来源于意识（其存在特性是通过主体性被规定的）的内在性，

来源于这种内在性与外部世界（即对象）的分离或对立以布局其本体论的基础架构。因此，对于意识——或一般主体——之内在性所持的本体论立场，便成为决定某种哲学是否从属于现代形而上学的基本尺度，也成为这种哲学在何种程度上或者停留、或者徘徊、或者脱离，或者复归现代形而上学的试金石。正像意识之内在性的明确设定（笛卡尔）意味着现代形而上学的决定性开端一样，与这种形而上学的批判性脱离必定同样是围绕着意识之内在性这一枢轴旋转的。我们由此可以在这样一种展开了的视域中来考察马克思对现代形而上学的批判，并从这种关涉到意识之内在性的批判中去积极地揭示和阐明马克思哲学的本体论立场。

马克思对现代形而上学的出发点——意识，或自我意识，我思等等——做过非常深刻的本体论批判，而且这一批判正是就意识的存在特性予以追究的。因此，和多年以后海德格尔的论说方式颇为类似，马克思同样在批判中特别地将“意识”一词的词根“存在”（*sein*）凸显出来：“意识 [*das Bewusstsein*] 在任何时候都只能是被意识到了的存在 [*das Bewusste Sein*]，而人们的存在就是他们的现实生活过程。”^③很明显，这一耳熟能详的说法是把意识的本质性导回到存在的领域，导回到人们的现实生活过程之中。在《关于费尔巴哈的提纲》和《德意志意识形态》中，这一现实的生活过程主要是通过“实践”的原理来予以概括和阐述的，就像海德格尔以此在是“在世的在”为他对意识所做的本体论批判找到口号和原理一样。确实，我们可以在马克思和海德格尔之间——首先是在他们对“意识”所作的本体论批判中——发现非常重要的类似之处。第一，存在对于意识来说的优先地位；第二，作为认识，意识的本质性是从人们或此在的存在中发源的。马克思的说法是：意识是人们的现实生活过程在观念形态上的“反射”和“反响”，因此，不是意识决定生活，而是生活决定意识^④。海德格尔的说法是：认识是此在的植根于在世的

① 同上，第789页。并参看第784、786页。

② 同上，第808页。并参看第804页。

③ 《马克思恩格斯选集》第1卷，第72页。

④ 参看同上书，第73页。

一种样式，认识在“在世”这种存在机制中有其存在者状态上的根苗^①。对于现代形而上学之基本出发点（“意识”或“我思”）的本体论批判无疑使马克思和海德格尔具有重要的共同之处，而问题正在于如何理解这样的共同之处。“马克思以他的方式颠倒了黑格尔的观念论，这样他就要求给予存在先于意识的优先地位。既然在《存在与时间》里没有意识，人们也许可以主张，在此间（马克思所要求的东西里）读出某种海德格尔式的东西。至少马尔库塞曾经这样来理解《存在与时间》。”^②

如果说，这里的重要问题在于如何理解马克思和海德格尔在此一主题上的共同之处，那么，此间问题的焦点正汇聚于现代形而上学的基本建制即意识的内在性是被保留还是被洞穿，而问题的实质则在于马克思的本体论立场与现代形而上学的基本关系——是真正超越了它还是在激进的反叛之后又复归其本质？正是在这样的原则高度上，马克思和海德格尔之间经由“对话”而来的关系判断才变得至关重要。对于那些未经深思的草率意见这里可以姑且不论，对于那些未曾真正涉及意识之内在性建制的判断和主张同样可以姑且不论，重要的事情唯在于：通过上述问题的焦点对马克思的本体论立场作出有意义的揭示和更深入的阐明。然而意味深长的是：当某些对马克思哲学的本体论阐释力图尽可能地与海德格尔保持距离以便指证前者的优越性时（如卢卡奇等），海德格尔本人却同样断言这样的距离，并由此来指证马克思的哲学在本体论上是大大地退回到现代形而上学中去——因为意识主体的内在性建制不仅被完整地保存下来，而且实际上是作为生产之实践性概念的真正内核起作用的。“对于马克思来说，存在就是生产过程。这个想法是马克思从形而上学那里，从黑格尔的把生命解释为过程那里接受来的。生产之实践性概念只能立足在一种源于形而上学的存在概念上。”^③ 这里牵涉到的乃是关乎马克思本体论立场的根本之点，因而是必须花力气去予以澄清和辨明的。

三

我们在前面曾经说过，马克思把意识的本质性导回到人们的存在亦即他们的现实生活过程之

中，而这一生活过程的现实性又首先是通过“实践”来规定并获得本体论阐述的，因此，对马克思“实践”原理的正确理解便成为把握马克思本体论立场的真正核心。然而，必须指出的是，不仅马克思实践原理的本体论意义还极大地陷于晦暗之中，而且对这一原理的解释即便在相当著名的马克思主义理论家那里亦混乱不堪：当普列汉诺夫完全不顾《关于费尔巴哈的提纲》的明确论断而斗胆将马克思的实践原理与费尔巴哈的“实践”混为一谈时，卢卡奇却在《历史与阶级意识》中构成了一种与费希特主义的行动主义相吻合的“抽象的、唯心主义的实践概念”。^④ 就此我们不必再详尽展开，因为无论在上述哪种情况下，马克思的实践概念总已被极为粗暴地置于现代形而上学的基础架构之中，总已依循主体——虽然不必是意识——的内在性来开展其基本运作了。按照这种方式，人们似乎立即理解了“实践”之为人的本质力量的对象化：“人的本质力量”是内在的东西，至于它是意识、思维，还是意志、愿望等等则是无关紧要的；而“对象化”就意味着这种内在的东西从自身中“出来”以达于实现，即创立对象，或在对象中实现自身。这种理解在现代形而上学的基本建制即主体之内在性未曾瓦解的地方，确实可以和黑格尔的“自我活动”相一致（绝对者在场），也可以和费希特的“自我设定非我”相一致（绝对者缺席）；如果从意志的观点着眼，亦可以和尼采的“强力意志之为一切现实的本质”相一致。然而不管怎样，这样的理解总已把马克思的实践概念湮没在现代形而上学的本质之中了。

海德格尔没有就此做出辨明，或者毋宁说他轻易地断言了马克思的“生产之实践性概念”完全从属于主体之内在性，从属于理论与实践之狭隘的——即现代形而上学的——联系。在这个意义上，海德格尔说，“如果没有黑格尔，马克思是不可能改变世界的”；也是在这个意义上，海

① 参看[德]海德格尔：《存在与时间》，第75、78页。

② [德]海德格尔：《晚期海德格尔的三天讨论班纪要》，丁耘编译，《哲学译丛》2001年第3期，第53页。

③ 同上，第53页。

④ 参看[匈]卢卡奇：《历史与阶级意识》，第13页；《普列汉诺夫著作选集》第3卷，北京：生活·读书·新知三联书店，1962年，第776—777页。

德格尔声称，正是由于生产之实践性概念，“马克思达到了虚无主义〔作为西方历史的根本运动〕的极致”。^①虽然海德格尔对马克思的实践概念未曾作出真正的分辨，但他却通过对我思哲学之深入的本体论批判为这种分辨提供了可能性，提供了一种围绕着意识（作为一般主体）之内在性及其基本构架来进行分辨的更加清晰的视域。紧接着关于尼采强力意志学说的讨论（这一学说的原理标志着现代形而上学的开始，也意味着现代的主体性形而上学达于完成^②），海德格尔写道：“现在，一切存在者要么是作为对象的现实，要么是作为对象化的作用者（das Wirkende）——在这种对象化中对象之对象性得以构成自己。对象化在表象之际把对象投送给我思（ego cogito）……主体自为地就是主体。意识的本质是自我意识。因此，一切存在者不是主体的客体，就是主体的主体……在存在者之主体性范围内，人起立而入于他的本质的主体性中。人进入这种起立（Aufstand）之中。世界成为对象。”^③

在这里重要的显然不是术语或术语学问题，而是以主体之内在性为拱心石的形而上学建制本身。海德格尔说，为了能够做出关于物自身的基本经验，必须从某种与我思（即意识等等）不同的东西出发。而此间所谓的“不同”，是以主体的内在性之持存或瓦解为根本衡准的。在这个意义上，只要实践的概念依然驻足于主体的内在性之上，那么它恰恰不是与“我思”不同的东西，而是“我思”的同类者或对等物。因此，对现代形而上学的决定性超越就在于抵达一个与意识领域不同的领域，海德格尔把它称之为此－在（Da-sein）的领域。如果说意识的存在特性即在于其内在性，那么，此－在的存在特性恰恰与之相反，它表达了“在……之外……存在”（Sein-ausserhalb-von……）。这里的关键之处同样不在于术语，而在于主体之内在性的瓦解，在于敞开一个人“出－离”地与物自身面对面相处的领域：“那个于其中一切可被称作物的都能自身前来照面的领域是这样一个地带，它把明明白白地‘在那儿外面’（dort draussen）的可能性让渡给该物。此－在中的存在必须守护着一种‘在外’（Draussen）。因此《存在与时间》中的此－在的存在方式是通过出－离被表明的。”^④海德格尔

在这里所提示出来的批判性视域——瓦解意识主体及其内在性的视域——无疑将有助于我们对马克思的实践原理作出本体论上的初步澄清。

如果说，在《关于费尔巴哈的提纲》和《德意志意识形态》中得到原则高度之表述的“实践”原理，在后来的理解和阐释中已被重新置回到现代形而上学的建制之中，那么，我们从何处可以再度发现马克思的实践原理之被掩盖起来的本体论秘密呢？回答是：在写于上述两部著作数月前的《1844年经济学哲学手稿》（以下简称《手稿》）中，因为它清楚地标示出马克思实践原理的真正发端，即“从何而来”。正是在这个意义上，我们可以把这部手稿看作是马克思本体论立场的“诞生地和秘密”。众所周知，马克思在1845年很明确地把实践称之为“感性的活动”或“对象性的（gegenständliche）活动”^⑤；而这两个术语在《手稿》中已经在其源头上稳固地形成，并且尤其就后者即“对象性的活动”作出了相当详尽的本体论阐述。因此，在几个月之后马克思便以“对象性的活动”对费尔巴哈的“对象性的直观”发起清算一事，实在并不让人感到惊讶（阿尔图塞似乎对此大为诧异）。且让我们分几个步骤来考察一下“对象性的活动”——即实践——相对于主体之内在性来说的本体论地位。

首先，马克思自《德法年鉴》时期以来便在某种程度上依循费尔巴哈而对整个现代形而上学开展出激烈的本体论批判，正像这一批判主要针对黑格尔哲学（余者则被视作其支脉）一样，它也将矛头集中于以黑格尔为代表的现代形而上学的主体——意识、我思、思维等等——之内在性这一基本建制。如果说，马克思对黑格尔法哲学的批判所涉及到的本体论主题乃是攻击思维的“内部自身”，那么《手稿》的论战则试图全面地追究“意识之对象的克服”（包括对象本身对

① 参看〔德〕海德格尔：《晚期海德格尔的三天讨论班纪要》，丁耘编译，《哲学译丛》2001年第3期，第53页注③，第59页。

② 参看《海德格尔选集》下卷，第792页。

③ 同上，第808页。

④ 〔德〕海德格尔：《晚期海德格尔的三天讨论班纪要》，丁耘编译，《哲学译丛》2001年第3期，第55页。

⑤ 参看《马克思恩格斯选集》第1卷，第58—60、77—78页。

意识来说是正在消逝的东西、自我意识的外化设定物性等)^①。很显然,此间问题的核心正在于意识或主体的内在性。这种内在性在绝对者缺席的情况下表现为与物自身的无限分离,而在黑格尔那里,它便表现为绝对者的内部自身(以及由之而来的思辨创世):“这就是神秘的主体-客体,或笼罩在客体上的主体性,作为过程的绝对主体,作为使自身外化并且从这种外化返回到自身的、但同时又把外化收回到自身的主体,以及作为这一过程的主体;这就是在自身内部的纯粹的、不停息的圆圈[旧译“旋转”]。”^②我们在前面说过,费尔巴哈的对象性原理的初衷是解除主体的内在性——纯粹的思维或封闭在自身内部意识乃是“无”,正是这一观点极大地推动了马克思对主体之内在性的本体论批判:“非对象性的存在物是非存在物[Unwesen]。”^③

其次,在《手稿》中,马克思和费尔巴哈的对象性原理已经决定性地分离开来了(无论马克思在多大程度上意识到这一点)。这种分离的要义在于:对象性的直观无能打碎主体之内在性的硬核,“现实的人”未能仅仅通过直观而成为“出-离”自身者并敞开出一个使他得以与物自身直接打交道的区域,相反却保持自身为直观的主体并再度返回到其内在性之中。与之相当不同的是,马克思把对象性把握为“对象性的活动”:“当现实的、肉体的、站在坚实的呈圆形的地球上呼出并吸入一切自然力的人通过自己的外化把自己现实的、对象性的本质力量设定为异己的对象时,设定并不是主体;它是对象性的本质力量的主体性,因此这些本质力量的活动也必须是对象性的活动……因此,并不是它在设定这一行动中从自己的‘纯粹的活动’转而创造对象,而是它的对象性的产物仅仅证实了它的对象性活动,证实了它的活动是对象性的自然存在物的活动。”^④没有什么比这一说法更清楚地表明:“在对象性活动”的视域中,(1)现实的人是出-离自身的,换言之,他在自身之外并且一向已经“在外”——他是站在坚实的大地上“呼出和吸入”一切自然力的人;(2)对象性的活动本身便意味着它是这样一个区域,即人出-离地与那是某物自身的东西直接照面、直接打交道的区域,因为对象性活动的本质规定便包含对象性的东西;(3)在马克思看来,对象性的活动之所以

不是从自己的“纯粹的活动”转而创造对象,是因为“纯粹的活动”作为主体之主体性,作为围绕自身的不停息的旋转,总已先行封闭在意识或主体的内在性之中(无论是康德还是黑格尔)了,而它从封闭的自身“出来”一事或者是自相矛盾的,或者便只能借助于奇迹。

最后,马克思的生产-劳动概念自《手稿》以来显然是依循“对象性的活动”(即实践)来制订本体论方向的。海德格尔称马克思的“生产之实践性概念”作为基础包含在黑格尔哲学之中,这只有在下述前提下才是可能的,即“对象性活动”的原理根本未曾击穿意识或一般主体之内在性,未能使“现实的人”出-离自身并敞开出一个物自身在其中可以前来同我们照面的区域,一句话,未曾真正触动黑格尔“自我活动”(作为劳动之原理)的形而上学本质。然而,除开我们在前面已经挑明的根本要义(“对象性的活动”直接意味着主体之内在性的全面瓦解)之外,《手稿》非常明确地指证了黑格尔劳动原理的现代形而上学根基:黑格尔的《精神现象学》以辩证法的否定性原理“抓住了劳动的本质”,但“劳动是人在外化范围之内的或者作为外化的人的自为的生成。黑格尔唯一知道并承认的劳动是抽象的精神劳动”。^⑤在劳动以抽象的精神劳动或主体的自我活动为本质性的任何地方,它就不能不以意识的内在性为基本根据,所以黑格尔辩证法的积极的环节纯全是“在异化这个规定之内”。^⑥大约一百年之后,海德格尔说出了几乎完全相同的东西:“劳动的新时代的形而上学的本质在黑格尔的《精神现象学》中已预先被思为无条件的制造之自己安排自己的过程,这就是通过作为主体性来体会的人来把现实的东西对象化的过程。”^⑦

由于独特的时代状况,由于依此状况而来的“效果历史”的阐释方式,《手稿》的本体论立

① 参看《马克思恩格斯全集》第3卷,第332页。

② 同上,第332—333页。

③ 同上,第325页。

④ 同上,第324页。

⑤ 《马克思恩格斯全集》第3卷,第320页。

⑥ 同上,第331页。

⑦ 《海德格尔选集》上卷,上海:上海三联书店,1996年,第383—384页。

场被全然置回到现代形而上学的建制之中了。《手稿》中公然表明的“自然主义－人道主义”的原理完全未经消化就立即转变为仅仅依循人道主义来定向的解释方案，而这个在本体论上之关键性原理的破裂只不过标志着“对象性活动”现在是只能依循主体性哲学——其核心是意识的内在性——来加以阐释了。“对象性－活动”这一术语的现代性来历进一步强化了这种阐释倾向：唯在主体性建立起自身的对象性方始获得规定，这种现代形而上学的建制在康德哲学中获得最典型的表现——主体通过其纯粹活动构成经验对象，因而“存在”在康德那里便是“作为经验对象的对象性”。^①这样一来，当人道主义－主体性形而上学霸占了对《手稿》的解释时，不仅“对象性活动”在本体论上的变革意义全然隐遁了，而且其关乎根本的本体论表述只有一半被留存下来，它的另一半却再也看不到了：当我们依照主体性哲学似乎理解了“人化的自然界”（这个术语确实被大加发挥）时，我们却再也理解不了什么叫“自然界的真正复活”，以及为什么“自然界对人来说才成为人”（自然界直接是另一个对人来说“感性地存在着的人”）。^②马克思不仅说“人的自然的本质”，而且说“自然界的人的本质”；不仅说“人对人作为自然界的存在”，而且说“自然界对人作为人的存在”^③——诸如此类我们似乎只能读懂一半的对偶句法究竟意味着什么呢？它们无非意味着主体的内在性必须被瓦解被贯穿，意味着由之敞开出一个现实的人出－离地在其中与物自身直接打交道的活动领域，而这个活动领域的本体论表述就叫做“对象性的活动”。

由此可见，当海德格尔把马克思的“生产之实践性概念”（以及“改变世界”等等）置于现代形而上学的基本建制中去加以解释时，他显然完全错估了马克思哲学的本体论性质（虽说很多马克思哲学的阐释者难辞其咎）。如果说马克思的本体论立场是以全面瓦解意识的内在性为前提的，那么“对象性－活动”在术语上的现代来源就决不当妨害我们去把握它的真义。就此而言，海德格尔对主体性哲学的深入批判乃具有积极的提示和比照意义。因为在主体的内在性垮台之处，就像对“活动”的理解可以通过《论真理的本质》所谓“绽出的生存（Ek-sistenz）”或

“绽出的参与”^④来得到某种提示一样，“对象性”之超出现代形而上学的涵义可以通过《语言的本质》之“相互面对”（das Gegen-einander-über）来取得某种理解指引：“在运作着的‘相互面对’中，一切东西都是彼此敞开的，都是在其自行遮蔽中敞开的；于是一方向另一方展开自身，一方把自身托与另一方，从而一切都保持自身……”^⑤当然，这一切都不过是某种提示，其意义仅仅在于从开端处使马克思本体论立场的阐述能够从现代形而上学的桎梏中摆脱出来。

对于深入地理解和阐释马克思的哲学来说，其本体论的出发点无疑是至关重要的，我们在这里只是通过这种初步澄清提出重新把握马克思本体论立场的思想任务而已。但马克思决不仅仅停留于这一出发点上。如果说他凭藉这一本体论出发点而迅速地进入到现代世界的实体性内容之中，并对之开展出现实而具体的批判性分析，那么这决不是马克思学说的弱点，相反倒是其真正的优势所在。对于马克思来说，一种新的本体论视域的全景不可能仅仅在学院或书房里被构造出来，它只是在现实的历史性实践重新构筑人类生活的坚实基础并充分展开时才得以为思想所把握——而哲学家只是在一切条件成熟之际将它道说出来罢了。“……理论的对立本身的解决，只有通过实践方式，只有借助于人的实践力量，才是可能的；因此，这种对立的解决绝对不只是认识的任务，而是现实生活的任务，而哲学未能解决这个任务，正是因为哲学把这仅仅看作理论的任务。”^⑥

（责任编辑 林 中）

① 参看[德]洛维特：《海德格尔——贫困时代的思想家：哲学在20世纪的地位》，西安：西北大学出版社，2015年，第248页。

② 参看《马克思恩格斯全集》第3卷，第305、301、308页。

③ 参看同上书，第307、310—311页。

④ 参看《海德格尔选集》上卷，第223—224页。

⑤ 《海德格尔选集》下卷，第1115页。

⑥ 《马克思恩格斯全集》第3卷，第306页。

论海德格尔对马克思的存在历史定位^{*}

王金林^{**}

【摘要】海德格尔依据自己的存在之思,对马克思思想进行了存在历史定位,断言马克思达到了遗忘存在的虚无主义极致。这一定位的核心在于他对马克思的人的概念以及劳动或生产概念的独到分析。海氏的分析既不无启示,又令人费解。他一方面敞开了马克思“人的自身生产”观念同近代“我思”原则的内在关联,另一方面却把马克思的劳动或生产概念径直指认为“反思”或思想。存在之思在承认马克思颠倒黑格尔思辨哲学的同时,对劳动或生产的物质性似有一笔抹杀之嫌。

【关键词】马克思;存在历史;人的自身生产

中图分类号: B27 **文献标识码:** A **文章编号:** 1000-7660 (2016) 05-0010-07

在海德格尔的存在之思中,存在之历史呈现为存在被遗忘的历史,亦即形而上学的历史。在同马克思“争执”时,或者说在同马克思主义进行“创造性对话”之际,海氏“向着存在而思”马克思。这就势必要在存在历史上对马克思有所定位。1955年海氏对此定位曾有所思索:近代哲学完成于何处:黑格尔,后期谢林,抑或马克思与尼采?^①他欲追问的不是一般的哲学史问题,而是一个更为根本的存在历史问题:“我思”原则或主体性原则于何处完成?就马克思而言,其在存在历史上的位置对于海德格尔来说显然是一个有待确定的问题。此前,在1947年所发表的《关于人道主义的书信》(以下简称《人道主义书信》)中,海氏认为马克思与尼采一样颠倒了黑格尔,但其唯物主义仍然属于形而上学的人道主义。此后,在1957年所作的演讲《思想的原则》中,海氏较为隐晦地把马克思的世界历史规划归“进入辩证法维度”的形而上学范围。但直到海氏晚年的《四个讨论班》(作于1969—1973年),海氏才第一次明确地在存在历史上断言“马克思达到了虚无主义的极致”^②。虚无主义者,遗忘存在也。马克思达到了遗忘存在的极

致,海氏对马克思的这一存在历史定位,无疑是其存在之思对从柏拉图到马克思这一西方思想历程的最终领会。

本文拟首先梳理海氏对马克思的存在历史定位,其次探讨其定位的核心依据,进而提出两点质疑,最后简评海氏定位的特点。

一、存在历史之定位

在《人道主义书信》、《思想的原则》与《四个讨论班》中,海德格尔分别对马克思思想进行了不同的存在历史定位。这些定位表述不一,实质相通。前期较为复杂而隐晦,后期较为明确而尖锐。

首先,在《人道主义书信》中,海德格尔对马克思思想的定位比较复杂。这种复杂性的一种表现就是,他一方面赞扬马克思主义的历史观比其他历史观优越,共产主义表达了对“世界历史性存在的东西”的一种基本经验,另一方面却断言马克思的唯物主义同其他形而上学一样在今天都不可能“赶得上”正在全球展开的虚无主义世界天命。

* 本文系教育部人文社会科学重点研究基地重大项目(15JJD71003)的阶段性成果。

** 作者简介:王金林,(上海200433)复旦大学哲学学院教授。

① 参见[德]海德格尔:《同一与差异》,孙周兴等译,北京:商务印书馆,2011年,第21页。

② [德]海德格尔:《晚期海德格尔的三天讨论班纪要》,丁耘编译,《哲学译丛》2001年第3期,第59页。

海德格尔认为马克思的异化概念表明他对现代人的无家可归状态即遗忘存在有所经验：“马克思在某种根本的而且重要的意义上从黑格尔出发当作人的异化来认识的东西，与其根源一起又复归为现代人的无家可归状态了……因为马克思在经验异化之际深入到历史的一个本质性维度中，所以，马克思主义的历史观就比其他历史学优越。”^① 人的异化之根源在于现代人的无家可归状态之中。这意味着人的异化是遗忘存在的一种症状。既然马克思发现了人的异化，他对人的无家可归状态或遗忘存在就有一定的经验。这种经验使得马克思能够深入到“历史的一个本质性维度”中，从而使马克思主义的历史观比其他历史观优越。“历史的一个本质性维度”究竟是什么？海氏没有明言。

Ethan Kleinberg 对此的解释是：“海德格尔相信，马克思依据异化对历史所作的理解，直觉到了无家可归问题和存在的遮蔽，并且在这个意义上远比现象学或存在主义的工作更有成效。海德格尔声称，马克思仍然受制于他对异化与历史的形而上学解读。”^② 结合海氏论述的具体语境，可以发现，所谓“历史的一个本质性维度”，无非就是马克思所揭示的异化劳动。马克思以异化劳动来解释历史，把历史规定为人通过自身劳动的诞生史，并且阐明这种人的劳动诞生史是以异化及其扬弃的形式发生的。这种历史观，在海氏看来，不是那些仍然停留于意识范围的历史观能够相提并论的。^③

海氏认为，不仅异化概念表明马克思对现代人无家可归状态有所经验，而且共产主义概念也表明了这一点：“人们可以用形形色色的方式来对待共产主义的学说及其论证，但在存在历史上可以确实的是：一种对世界历史性地存在着的東西的基本经验，在共产主义中表达出来了。”^④ 从存在历史上来看，这里所谓“世界历史性地存在着的東西”正是现代人的无家可归状态这种世界天命。

然而，在海氏看来，异化与共产主义虽然帮助马克思对现代人无家可归状态有所经验有所表达，却并不意味着他已从存在历史上领会到这种状态的真谛即遗忘存在。障碍主要来自马克思自己的唯物主义和他从黑格尔那里继承来的劳动概

念：“唯物主义的本质并不在于它主张一切都只是质料，而倒是在于一种形而上学的规定，按照这种规定，一切存在者都表现为劳动的材料。在黑格尔的《精神现象学》中，劳动的现代形而上学的本质已经得到先行思考，被思为无条件的制造（Herstellung）的自行设置起来的过程，这就是被经验为主体性的人对现实事物的对象化的过程。唯物主义的本质隐蔽于技术的本质中。”^⑤ 马克思的唯物主义与劳动概念在此都被纳入现代技术的本质之中。以这种坚持主体性原则的唯物主义与劳动概念作为异化与共产主义这两个概念的基础，要想通达存在是根本不可能的。因此，在海氏看来，马克思主义同唯心主义或基督教一样，都属于不可能赶得上“世界天命”的当今西方形而上学。可见，马克思思想在此其实被若隐若显地置于存在之思的对立面了，即使其历史观得到出人意料的赞扬。

其次，在《思想的原则》中，海德格尔对马克思的存在历史定位较为隐晦。这篇演讲的主题如其标题所示乃是“思想的原则”，主要讨论通常所谓形式逻辑中的同一律、矛盾律与排中律及其活动区域。在这样一个主题下，他颇为突兀地引用了马克思《巴黎手稿》中一个著名论题，即

① [德] 海德格尔：《路标》，孙周兴译，北京：商务印书馆，2000年，第400—401页。Christian Lotz认为，海德格尔在《关于人道主义的书信》中未作任何辩护，就从“马克思”转向“马克思主义”和“共产主义”。这意味着在海氏看来马克思的学说能够被轻易转译为政治学说（对立于是他所谓的“美国主义”）。Lotz还猜测这可能是海氏忽视马克思后期从严格经济立场论述资本主义本质的作品之原因。（Christian Lotz, *Reification through Commodity Form or Technology? From Honneth back to Heidegger and Marx, Rethinking Marxism*, 2013, Vol. 25, No. 2, p. 192.）

② Ethan Kleinberg, *Generation Existential: Heidegger's Philosophy in France 1927 - 1961*, Cornell University Press, 2006, p. 195.

③ James Lawler认为海氏视形而上学为阻止马克思主义掌握异化根源的障碍，“他对马克思主义历史理论的称赞明显是一种讽刺性的（back-handed）称赞”，因为“作为一种‘形而上学’，马克思主义是另一种‘遗忘’探讨存在本身的理论。事实上，它以一种独特的方式强化了这种遗忘。对海德格尔来说，马克思主义把形而上学的异化提升为人类生活的基础”。（James Lawler, *Heidegger's Theory of Metaphysics and Dialectics*, Philosophy and Phenomenological Research, 1975, Vol. 35, p. 364.）

④ [德] 海德格尔：《路标》，孙周兴译，第401页。

⑤ 同上，第401页。

“整个所谓世界历史不外是人通过人的劳动而诞生的过程，是自然界对人来说的生成过程”^①。这委实有点奇怪。

依据海德格尔，这种奇怪感来自我们对寻常所谓“思想规律”的无批判接受。海氏旨在阐明通常认为放之四海而皆准的“思想的原则”（同一律等）其实是一种历史性的思想即形而上学思想的产物，根本不具有自行宣称的普遍性与有效性。海氏指出，当思想在德国古典哲学那里自觉进入辩证法维度时，当黑格尔对思想作辩证解释之际，“思想的原则”的客观有效性已经遭到颠覆，“这些思想规律已经丧失了它们直到那时还有效的形态和作用。”^②因此，海氏把思想之进入辩证法维度称为“一个世界历史性的事件”，因为随之而来的是辩证法成为一种“世界现实”。这意味着西方形而上学思想取得了“最后的胜利”^③。一种千篇一律的思想方式开始占据世界历史性的统治地位，但这在海氏看来，并不证明思想的普遍性与一般性，而只证明形而上学思想之大行于天下。海氏称这种思想形态为“西方－欧洲的”，并认为“对于它的命运性的唯一性，我们几乎还没有经验，很少想加以充分体认”^④。正是在此，海氏引用了《巴黎手稿》的“世界历史论题”。其目的是要举例来帮助世人“经验”并“充分体认”这种西方－欧洲的思想形态的唯一性。就海氏对马克思的思想定位而言，这意味着什么呢？

海德格尔指出，马克思把世界历史视为人的自身生产劳动史，但这种世界历史观其实是在他所谓“西方－欧洲的”思想形态中活动的，即是在已经进入辩证法维度的形而上学思想中活动的。换言之，马克思之所以持有如此这般的世界历史观是因为他分享了形而上学思想。关键在于，在海氏看来，这个论题中的劳动概念究其实质而言乃是思想。“与黑格尔相对立，马克思并不认为现实的本质在于绝对的自我把握的精神中，而在于生产自身及其生活资料的人身上，这一点固然把马克思带入一种与黑格尔的极端对立中，但通过这种对立，马克思依然处于黑格尔的形而上学范围内；因为现实生活和作用处处都是作为辩证法的劳动过程，也就是作为思想的劳动过程，只要每一种生产的真正生产性因素依然是

思想——不管这种思想被当作思辨形而上学的思想来实行，还是被当作科学技术的思想来实行，或者是被当作这两者的混合和粗糙化来实行。每一种生产在自身中就是反思，是思想。”^⑤

海氏在此以思想或反思来解释劳动或生产，所以有“作为思想的劳动过程”，甚至“每一种生产在自身中就是反思，是思想”等说法。这个问题非常要紧，容后再论。我们在此特别关注的是海氏对马克思思想的存在历史定位。他似乎把马克思的世界历史观定位于思辨形而上学思想与科学技术思想的某种“混合和粗糙化”，属于形而上学思想发展的辩证法阶段。这距离《四个讨论班》所谓“虚无主义的极致”只有一步之遥了。

第三，在《四个讨论班》中，海德格尔对马克思思想的定位非常明确：“马克思达到了虚无主义的极致。”换言之，马克思遗忘存在之甚无人能及。

这个极其尖锐的定位来自1973年的一个讨论班：“我对马克思的解释，海德格尔说道，并非政治的。这个解释向着存在而思，向着存在送出自己的方式而思。从这个观点和角度来看，我可以说，马克思达到了虚无主义的极致。”此论非同小可。其意何在呢？海氏自己解释说：“这一命题的意思无非是：在那个明确说明‘人是人的最高本质’的学说中得到了最终论证和确认的是，作为存在的存在对于人不（nihil）再存在。”^⑥这无疑是在存在之思对马克思思想所作的最为明确而尖锐的一种存在历史定位。依据海氏，整个一部西方哲学史就是一部遗忘存在即虚无主义史，不仅如此，整个一部西方史也是一部遗忘存在即虚无主义运动史，而马克思现在则被如此突出地置于这个历史的极致处。原因何在？仅仅因为马克思主张“人是人的最高本质”吗？

① [德] 海德格尔：《同一与差异》，孙周兴等译，第133页。

② [德] 海德格尔：《同一与差异》，孙周兴等译，第133页。

③ 参见同上书，第125—128页。

④ 同上，第133页。

⑤ 同上，第134页。

⑥ [德] 海德格尔：《晚期海德格尔的三天讨论班纪要》，丁耘编译，《哲学译丛》2001年第3期，第59页。

倘若如此，持有同样观点的费尔巴哈不也一样达到极致了吗？但海氏对费氏却不作此论，虽然他在相关语境中也提及费氏在知识的事情问题上对黑格尔的颠倒。

当然，海德格尔不是仅仅根据马克思的一个命题就作如此论断。他首先抓住的其实是另一个相关论题，即“所谓彻底（Radikal sein）就是抓住事情（die Sache）的根本（die Wurzel）。而人的根本就是人本身”^①。按照海氏的分析，这里至少有两个问题。一是逻辑推论上的跳跃问题，即第一思想与第二思想之间缺乏一个中间环节。而马克思之所以忽视这个中间环节，是因为马克思认为人理所当然就是那个所关涉的事情。海氏对此深表怀疑。人且只有人才是那个所关涉的事情。此论之根据只能来自形而上学传统。二是“人的根本就是人本身”这个论题。在海氏看来，全部马克思主义都以这个论题为依据，但这个论题的要害在于它只承认“人本身”是人的根本，而不承认作为存在的存在是人的根本。海氏一向把人的本质视为人同存在的本质关联，以便克服人的优先性。在海氏那里，本质性的东西从来都是存在，而非人。这个论题以及推论中的跳跃证明在马克思看来人的优先性天经地义。作为存在的存在在此没有存身之处。于是海氏最终认定“马克思达到了虚无主义的极致”。马克思在此被置于存在之思的“最极端的对立方”了^②。

二、定位之核心依据

在存在历史上如此这般地定位马克思思想，海德格尔自然有其存在之思作为理论基础。其核心依据在于海氏对马克思人的概念和劳动或生产概念的分析。

首先来看海氏对马克思人的概念的分析。

在《人道主义书信》中，除了一般地指认马克思思想同其他人道主义一样，分享西方形而上学传统，把理性当作人的最普遍本性之外，海氏有关马克思人的概念的相关论述主要有两处：一处是暗示马克思在继承黑格尔劳动概念时也接受了其人的概念，即“被体验为主体性的人”。这意味着马克思继承了黑格尔的传统把人规定为主体性。另一处是阐述马克思人的本质观。海氏指

出：“马克思要求我们去认识与肯定‘合人性的人’。他在‘社会’中发现了合人性的人。对马克思来说，‘社会的’人就是‘自然的’人。在‘社会’中，人的‘自然本性’，亦即人的全部‘自然需要’（食、衣、繁殖、经济生活），都均匀地得到了保障。”^③概言之，马克思在把人预设为理性动物的基础上，从“社会”中规定人的本质，把人规定为主体性，并把人的本质规定为社会性与自然性的统一。在海氏看来，由于马克思把人预设为理性的动物，所以其思想属于形而上学的人道主义传统；由于马克思把人规定为主体性，规定为社会性与自然性的统一，所以其思想属于坚持主体性原则的唯物主义形而上学。

在《思想的原则》中，海氏依据马克思的世界历史观，揭示了马克思所理解的人其实是“生产自身及其生活资料的人”，即自身生产者，所以他说在现实的本质问题上，马克思以这种“生产自身及其生活资料的人”颠倒了黑格尔绝对的自我把握的精神，从而同黑格尔处于极端的对立当中。把人视为“生产自身及其生活资料的人”即生产自身者，对人的这样一种理解同前面所述把人规定为主体性，规定为社会性与自然性的统一的做法，义理完全一致，只是表述有所不同而已。在海氏看来，马克思人的概念同生产概念紧密相关，人者，生产自身者也。这一点其实已经蕴含在《人道主义书信》中，所谓“被体验为主体性的人对现实事物的对象化”，就是在讲人的生产，即“无条件制造自我设置”。只是那里的表述还比较晦涩，没有那么明显。到《四个讨论班》，海氏就直接把马克思所理解的人称为“生产者”了。

在《四个讨论班》中，海氏有关马克思人的概念的讨论最为清楚明白。海氏从马克思有关人的命题“人的根本就是人本身”出发，揭示马克思所理解的人其实就是“这种生产以及隶属于生产的消费的人”，或者是“把自己理解为一切实

① [德] 海德格尔：《晚期海德格尔的三天讨论班纪要》，丁耘编译，《哲学译丛》2001年第3期，第57页。

② [德] 海德格尔：《晚期海德格尔的三天讨论班纪要》，丁耘编译，《哲学译丛》2001年第3期，第57页。

③ [德] 海德格尔：《路标》，孙周兴译，第374页。

实的生产者并照之行动的人”。^① 表述虽异，但核心规定就一条，即马克思把人规定为“生产者”或“一切现实的生产者”。海氏认为，在马克思那里，人就是生产者，生产自身，生产一切现实，并且生产自身就是生产一切现实，生产一切现实就是生产自身。也就是说，人自身就是一切现实，一切现实就是人自身。所以马克思主张“人的根本就是人本身”，“人是人的最高本质”。而这在海氏看来无异于确认“作为存在的存在对于人不再存在”，存在的只是人，只是作为生产者的人，只是生产自身并生产一切现实的人。

可见，从《人道主义书信》的“被体验为主体性的人”，到《思想的原则》的“生产自身及其生活资料的人”，再到《四个讨论班》的“一切现实的生产者”，海德格尔对马克思人的概念的分析日益清晰地揭示了马克思所理解的人坚持主体性而遗忘存在的基本机制。

其次，来看海德格尔对马克思劳动或生产概念的分析。

其实海氏对马克思人的概念的分析中几乎处处都涉及劳动或生产。海氏发现，马克思的人的概念同其劳动或生产的概念密不可分。只要谈人，就要谈到生产，反之亦然。在《人道主义书信》中，海氏在分析马克思在何处和如何规定人的本质时，虽然没有直接涉及劳动，但正如我们前文所述，所谓人的“自然本性”或“自然需要”在社会中得到均匀保障，说的正是通过劳动满足人的“自然本性”或“自然需要”。劳动关乎人的“本性”，关乎人的“本质”。在“社会”中发现“合人性的人”，其实就是在劳动中发现。当然海氏在那里对此并未明言。

《人道主义书信》有关劳动概念的说法在有关唯物主义的语境中出现。海氏指出，唯物主义之本质在于使“一切存在者都表现为劳动的材料”，换言之，马克思的唯物主义在海氏看来是主张劳动主体性原则的唯物主义。劳动的主体性原则表现为无条件制造（即生产）之自行设置，即人对现实事物的对象化。海氏通过追溯黑格尔的劳动概念，揭示了与之一脉相承的马克思劳动概念所坚持的主体性原则。

这种主体性原则在《思想的原则》所论及的马克思劳动概念中得到巩固。马克思的世界历史

论题对人的劳动创造历史的充分肯定，使海氏有理由相信马克思的劳动概念充满着近代哲学所推崇的主体性。他再次通过回溯黑格尔的劳动概念来揭示马克思劳动概念的能动特征。“因为‘劳动’（Arbeit）一词在此并不是指单纯的活动和事功。这个词是在黑格尔的劳动概念意义上讲的，在黑格尔那里，劳动被思考为辩证过程的基本特征，通过这个辩证过程，现实的变易展开和完成它的现实性。”^② 这种劳动概念之本质在于坚持劳动决定一切现实的现实性，因此必须从劳动过程来解释现实生活和作用。

在《四个讨论班》中，海德格尔对马克思生产概念作了最为清楚的阐述。海氏认为，马克思主义之所以“懂得”当今现实即经济发展及其所需架构，是因为它懂得生产，将生产的概念塑造为对人的生产，规定为社会的自身生产与人的自身生产，而这正是在当今占统治地位的东西。生产无它，正是对人的生产，而且是人的自身生产（社会的自身生产可以归属于人的自身生产）。海氏甚至直言“对于马克思来说，存在就是生产过程”^③，即马克思把存在理解为生产过程。生产在马克思思想中的重要性无以复加。在马克思的这种生产概念中，作为存在的存在显然毫无位置。

可见，海氏认为，从“无条件制造的自行设置过程”，到“辩证过程的基本特征”，再到“人的自身生产”甚至“存在”，马克思的劳动或生产概念充分体现了近代哲学的主体性原则，完全忽视了作为存在的存在，因而达到了“虚无主义的极致”。或者说，马克思正是在其劳动或生产概念中日益陷入彻底遗忘存在之泥淖。

三、定位之疑问

海氏对马克思人的概念和劳动或生产概念的分析以及他对马克思的存在历史定位，既不乏洞

① [德] 海德格尔：《晚期海德格尔的三天讨论班纪要》，丁耘编译，《哲学译丛》2001年第3期，第57页。

② [德] 海德格尔：《同一与差异》，孙周兴等译，第134页。

③ [德] 海德格尔：《晚期海德格尔的三天讨论班纪要》，丁耘编译，《哲学译丛》2001年第3期，第53页。

见，又充满陷阱。巨人之间的“争执”往往玄机四伏，因而仅提两点疑问。

1. 马克思所理解的人如海氏所阐述的那样仅仅是“生产者”吗？

如前所述，海氏认为，在《人道主义书信》中，马克思把“合人性的人”视为“被体验为主体性的人”，其“自然需要”在社会中得到满足；在《思想的原则》中，马克思把人视为“生产自身及其生活资料的人”，视为通过自己的劳动而诞生从而创造世界历史的人；在《四个讨论班》中，马克思把人视为“一切现实的生产者”，生产自身及一切现实。在海氏看来，既然马克思对人有这样一类理解或规定，所以他就理所当然地忽视了人同存在之间的本质关联。问题是这种“被体验为主体性的人”，这种“生产自身及其生活资料的人”，这种作为“一切现实的生产者”的人，究竟是马克思所诊断的当今现实，还是马克思对人的本质规定？海氏自己承认在当今起统治作用的就是这种人的自身生产与社会的自身生产。那么，马克思主义对这种当今现实进行批判，怎么就陷入其批判对象所处的主体性形而上学陷阱呢？

当然，这种质疑对于海德格尔来说未必有力。因为他认为马克思所坚持的人的命题，证明马克思对人的规定早就陷入形而上学的人道主义之中了。倘若如此，那么马克思坚持人的主体性，坚持人的优先性就不足为奇了。也就是说，即使作为生产者的人是当今现实，即使马克思仅仅是在分析与批判当代人的生存状态，但马克思自己所主张的人论（以自由自觉的活动为本质）、劳动理论（以劳动来解释现实与历史）与共产主义（扬弃异化实现自由王国）等等，只不过是当下主体性原则的进一步发扬罢了，是扬弃了异化形式之后的主体性原则之体现。关键在于马克思是否坚持近代哲学的主体性原则。倘然承认马克思坚持这一主体性原则，那怕是坚持扬弃了异化形式之后的主体性原则，那么在海氏看来，马克思人的概念就难逃形而上学之陷阱。这一点对马克思劳动或生产概念同样适用。

2. 马克思所理解的劳动或生产如海氏所阐述的那样是“反思”或“思想”吗？

海氏在《人道主义书信》中把马克思的劳动

概念视同黑格尔的劳动概念，这已经有从思想上或精神上来规定马克思劳动概念的可能，因为《精神现象学》所知道的劳动终究只是精神性的劳动。不过海氏在那里并没有点明这一点。他只是指出黑格尔如何规定劳动的现代形而上学本质，因而至少从表面上看不出他以思想来规定劳动。然而，到了《思想的原则》，海氏则直接指认马克思在黑格尔意义上使用的劳动或生产概念就是反思，就是思想。在海氏看来，马克思之所以在颠倒黑格尔后仍然处于黑格尔形而上学的范围内，恰恰是因为现实生活和作用处处都是“作为思想的劳动过程”，是因为“每一种生产的真正生产性因素依然是思想”，是因为“每一种生产在自身中就是反思，是思想”。

海氏的这一论断既有启示意义，也颇为令人费解。其启示意义在于它揭示出人的自身生产其实同思想进入辩证法之后所达到的反思同构，自身生产类同自我反思。也就是说马克思的“人的自身生产”概念其实来自近代哲学的“我思”原则，尤其来自“我思”原则在辩证法中所达到的自我思考、自我反映。^①这对于我们认知马克思的生产概念或有助益。但该论断令人费解之处更甚。它似乎完全忽视了马克思对黑格尔辩证法的唯物主义颠倒。若生产在其自身就是反思，是思想，那么马克思以“生产自身及其生活资料的人”来颠倒黑格尔绝对精神，还有可能吗？若谈不上颠倒，何谈马克思同黑格尔极端对立？何谈马克思的唯物主义？何谈马克思主义历史观比其他历史观优越？

倘若联系《四个讨论班》有关生产的论述来看，则更令人狐疑。海氏在分析马克思生产概念时强调：“人的自身生产带来了自身毁灭的危险。”^②倘若生产是反思或思想，那么给人带来毁灭危险的就是人的自我反思，即人的思想。这难免令人惊讶。当然，海氏所言之思想，按照他自己的说法，并非指作为人的一般理性能力的思想，而是一种特定的思想，即西方－欧洲的形而上学思想。这种思想在海氏看来确有毁灭人类之

^① 参见[德]海德格尔：《同一与差异》，孙周兴等译，第125页。

^② [德]海德格尔：《晚期海德格尔的三天讨论班纪要》，丁耘编译，《哲学译丛》2001年第3期，第57页。

危险。我们可以有条件地认同此论。但危险只能来自这种思想对劳动或生产的“促逼”或“强制”，恐怕很难说这种思想就是劳动或生产。弗莱堡大师是在断言马克思意义上的劳动或生产概念其实就是主体性形而上学之完成吗？此论或许不无道理，但是即使如此，劳动或生产的物质性恐怕也不能被存在之思一笔抹杀吧？

四、简 评

海德格尔对马克思思想的存在历史定位长达20多年，并且不同的文本有不同的表述，但其间的理路是一以贯之的。因此必须把它们视为一个整体，贯穿起来进行考察。通过上面的梳理，不难发现海氏的定位有一些值得关注的特点：

第一，这种定位是在存在论上进行的，或更准确地说是在存在之思层面上进行，而不是在政治上进行的，即不是对马克思的相关命题作政治的解释，而是对它们作形而上学的解释，即使相关命题是在政治语境中出现的，即使马克思本人是在讨论政治问题（如德国如何解放）中提出相关命题的。简言之，海氏不是在政治上评论马克思命题的成败得失，而是从存在历史上思考马克思命题的优劣高下。

第二，这种定位把马克思思想当作存在之思的极端对立面来批判。这一点在《人道主义书信》中尚不太明显，到了《四个讨论班》就直言不讳了。不过，若从本质上来看，当海氏在《人道主义书信》中揭示马克思所承继的黑格尔劳动概念的形而上学本质时，当他断言唯物的本质隐藏于技术的本质中时，甚至当他评论共产主义表达了对虚无主义运动的基本经验时，他显然也暗中把马克思思想当作了其存在之思的对立面了。不过，公开把马克思思想当作存在之思

的“最极端的对立方”来对待，则是在《四个讨论班》中发生的事情。海氏自己主张守护存在的存在之思，其最极端的对立方显然只能处于彻底忘在之境地了。

第三，这种定位之核心在于海氏对马克思思想中人和劳动或生产概念的解析。海德格尔抓住了马克思思想的要害，从人和劳动或生产概念入手，揭示唯物的本质和劳动的本质同技术的本质之间的关联，由此来评论马克思的主要论题，如人的异化、历史观、唯物主义、辩证法、共产主义等问题。即使人们不一定完全同意海氏的结论，但不得不承认，海氏眼光老辣，抓住了马克思思想之根本。要把马克思置于主体性形而上学的极端处，不从人和劳动或生产概念下手是难以成功的。

第四，海氏的马克思定位既然完全在存在论或存在之思层面上进行，完全不作存在者层面上的解释，如政治的或经济的或社会的解释，因而难免有陈义太高、不食人间烟火之嫌。这当然不是说存在论的解释无关乎现实（海氏自己在《四个讨论班》中声称守护存在之思对现实会发生作用），而是说——在接受海氏存在之思的时代论断之前提下——这种存在论解释忽视了马克思思想在形而上学范围内对人类社会的可能贡献。换言之，即使现时代如海氏所言处于形而上学的完成状态即现代技术的统治之下，马克思扬弃异化的共产主义理论也不是毫无积极意义的。海氏的存在之思对异化与扬弃异化的努力一视同仁，一网打尽，难免有陷入那种一切牛在其中都是黑的黑夜的危险。

（责任编辑 林 中）

歌德的《论花岗岩》

——为现代个体生命奠定自然根基*

李包靖**

【摘要】在歌德的普罗米修斯神话研究中，在歌德神话人生之中，我们时时看到花岗岩意象在闪耀。首先，花岗岩意象之于歌德来说，它是主体对世界的立场。歌德的神义论表明，人类的存在并非自然的，只有灵魂不朽是自然的。我们只有在融合水成论和火成论的层面上建立对世界的基础的信靠。其次，花岗岩作为基础的信靠性在现代市民社会里表现为“永恒的根基”被个体的非道德性侵蚀，我们应“顺乎伟大的生命”为生命不朽创造基础。最后，花岗岩蕴藏的自然奥秘以歌德所谓的“自然兴现”的方式向我们的审美知觉敞开，以此建立一种理解自我与世界的核心形象，倾心呼唤作为生命之根的自然。

【关键词】布鲁门贝格；花岗岩；基础；自然兴现

中图分类号：B516.39 文献标识码：A 文章编号：1000-7660(2016)05-0017-07

汉语学界对歌德的短文《论花岗岩》忽视已太久了。人们容易把歌德的此类文章归入博物学的探索和研究范围之内，并耽情于歌德的自然科学文章的诗情画意和流光溢彩。其实，此类以散文诗写就的“科学文章（包括《色彩学》、《植物形态学》等）”蕴含着伟大的泛神论同情，充溢着对世界中生命与存在的欣然认同的乐趣，但是，其中最为博大深沉还是自然的观念和永恒宁静的自然精神。这种严肃和沉默的自然的灵魂由地球上“最高处和最深处花岗岩”^①承负起来，在《论花岗岩》中，我们读到了花岗岩所表征的世界的坚实的基底，“它们的存在提升并安顿我的灵魂”^②；花岗岩蕴藏的自然奥秘以歌德所谓的“自然兴现（Naturwüchsigkeit）”的方式向我们的审美知觉敞开。

本文的思考步伐无意中契合了伽达默尔对歌德核心审美思想的关注和理解：“一方面是自我和世界相关联的普遍性问题，尤其是主体的、建构的行动参与世界经验的问题，然后就是自然和艺术之间这个特殊性问题。”^③在歌德的普罗米修斯神话研究中，自我与世界相关联的普遍性问题

首先是通过主体对世界基础的体验和思考呈现出来，其次在道德的政治基础方面表达主体的建构行动参与世界经验的问题，歌德的神话人生的正当性最后奠定于一种艺术和自然相遇的审美创造之中。

一、世界的体验：关于基础的思考

普罗米修斯素材在歌德的意识中成为一种理解自我与世界关系的核心形象（zentralen Konfiguration）。自孩提时代起，“普罗米修斯式反抗”已深深渗透到歌德的生命根基，并成为一股主宰后来一切重要事件走向的决定性力量。年幼的歌德对1755年里斯本大地震的发问至今令人震撼：“上帝何以不像《新约全书》所说的那样，对妇女与儿童一点也没有爱心？”他的母亲回答：“里斯本地震掀起了革命的浪潮，两者之间的联系再次显现在‘普罗米修斯式反抗’身上。”^④冥冥之中，聪颖心灵土壤上播下了普罗米修斯神话形象的种子。

年仅六岁的歌德思考的问题恰恰是，古今以

* 本文系教育部人文社会科学项目“布鲁门贝格的诗学与解释学研究”（09YJC751067）的阶段性成果。

** 作者简介：李包靖，浙江温州人，文学博士，（温州 325035）温州大学人文学院副教授。

① Johann Wolfgang von Goethe, Über den Granit, Werke Kommentare und Register Hamburger Ausgabe in 14 Bänden, Band 13, München: C. H. Beck, 1981, S. 254.（中译文参考莫光华的译文）

② Ibid., S. 257.

③ [德] 汉斯-伽达默尔：《歌德与哲学》，吴建广译，《美学与诗学：诠释学的实施》，北京：北京大学出版社，2013年，第59页。

④ Hans Blumenberg, Arbeit am Mythos (AM), Suhrkamp Verlag Frankfurt am Main, 2001, S. 468.

来世界上最为智慧的脑袋企图予以解决但又难以让人信服其解决之道，这就是自莱布尼茨之后流行的神义论（Theodizee）。在震惊欧洲大陆的灾难面前，人们习惯使然，从上帝角度来辩护造物主的智慧和善良。比如这样的陈词滥调泛滥一时：中间王国介入了神学与形而上学之间，给上帝的正义蒙上阴影，云云。与此相反，孩子的思维完全挣脱了习惯思维的束缚，年幼的歌德不是从神秘的上帝行为正义的认同角度，而是从受害者神圣不可侵犯的角度来把握问题：“上帝既然允许地震发生，那他一定知道‘厄运无伤灵魂不朽问题’。”^①这个灵魂不朽的基础性问题贯穿了歌德一生的思想和行动。基础的形象让我们马上联想起《普罗米修斯》颂诗的开篇中“可别动我站立的土地”^②，德语的“基础”和“土地”源出 Grund 一词。

歌德的回答对神义论的思考有何重大意义？在阐述这个问题之前，我们有必要追溯一下“有关上帝称义这个戏剧”问题。柏拉图以灵魂选择命运的厄洛斯神话^③开启了这个戏剧，奥古斯丁紧随其后系统地建构了这个戏剧的自由主题：人类的自由概念从某种程度上说是建立在因果关系的基础上的。如果说人类因自由带来厄运就是其犯罪的结果，那么，这种因果关系定罪方式产生了两个重要后果：一方面可以为上帝免责，另一方面把世界之恶推到人类主体身上。除了上述因果推导的理论自洽外，奥古斯丁的自由概念还是为当时灵知主义将存在基础二分为善与恶的二元论思想的挑战而作出回应。奥古斯丁对灵知主义思想的第一次克服只是部分成功的，在《现代的正当地性》中，关于这个观点布鲁门贝格已有详尽论述，现在稍微提及。如果说自由产生于人类的意志的话，那么，自由所带来的罪恶只是主体之恶，奥古斯丁却把世界之恶（Weltübel）由主体的自由来负责，显然让主体的自由承担起不应有的两重谴责，这对自由来说没有什么可损失的。世界之恶由什么来克服呢？布鲁门贝格在《马太受难曲》中提出由主体的世界化或者在世界中生成的主体，亦即是一种新型的灵魂不朽来克服，易言之，主体的世界灵魂承担起为己和为世界的责任。尽管如此，奥古斯丁有关自由概念与上帝正义的关系的思想戏剧却为人们带来心灵上的慰藉：“一个对人类友善的更高存在（Wesen），用一条不可能实现（自由而正确）的法则，拯救人

类从世界和罪的纠缠困境中走出来，而无需承受这样无情的思想——世界的本性（Qualität）完全在于人的自由和他最初的堕生成成的。”^④令人不可思议的是，奥古斯丁所不能克服的问题，已经在歌德幼小的心灵里萌芽了回答问题的思想苗头。那就是灵魂和存在的二分法，歌德不再坚持人类的存在是神圣不可侵犯的思想，而是坚定地相信“我们的灵魂是一种本质，是一种永远不可能被摧毁的自然……”^⑤

灵魂不朽是人类存在神圣不可侵犯的原则，因为“灵魂是自然的”，所以它既不可能由康德的第二批判实践理性的绝对效用来确定，也不是康德用谬误推理所能抛弃。歌德思想最初的萌芽——灵魂不朽观也只是把神义论暂时带出了里斯本大地震的诘难，而没有完全系统地解决这个问题，毕竟一个小孩的心智能力难以承受这样的问题——灵魂不朽是一种在世界责任中生成主体不朽的思想。但是，小小年纪的他把这个严峻的人类责任问题与神话错综复杂的情节联系起来：普罗米修斯的反抗就是用灵魂不朽“对上帝可控权限的一种限制”^⑥。这一艰难又复杂的过程是如何实现的？在布鲁门贝格看来，这一切源于巧妙而神奇的神话想象的居间性质和文化功能。普罗米修斯作为造物主并不是主宰世界的最高掌权者，这位人类的恩主对宙斯的反抗在神话想象中成为人类和世界之间的一位居间人物。正是这种神话想象的居间性质引发了这样一种文化功能：它成功地解决了灵知主义二元论思辨把存在的基础二分为人类和世界之思想难题，重新将之融为一体，普罗米修斯因此成为审美多神论者，他把美妙的诗学基本思想与普遍化过程结合起来^⑦，生成一种为己和为世界的责任的灵魂不朽，并对一种“三元神学”情有独钟：“就我自身而言，身上总有多种倾向并存，因此不能只满足于一种思想方式；作为诗人和艺术家，我是一个多神论

①（AM），S. 468.

② [德] 歌德：《普罗米修斯》，《歌德文集（8）》，绿原译，北京：人民文学出版社，1999年，第77页。

③ [古希腊] 柏拉图：《理想国》，郭斌和、张竹明译，北京：商务印书馆，1994年，第418—426页。

④（AM），S. 469—470.

⑤（AM），S. 469.

⑥（AM），S. 470.

⑦（AM），S. 471.

者，但作为一个自然探索者，我是一个泛神论者，这些都是我的坚固的信念。如果作为一个道德的人，我需要一个人格化的上帝，这是题中应有之义。”^①

同是年幼的歌德，还有一个例子说明他的思想具有基础性的形象。小时候，歌德跟着他父亲修习拉丁文。可能是为了学以致用缘故，父子两人把练习的场景安排在地窖。进入地窖需要经过一段黑暗的下降通道。年幼的孩子毕竟对黑暗有点恐惧，父亲鼓励他说，进了地窖的入口，底下的光亮足以照亮黑暗中的神秘事物。父亲的意思是说，明白了万事万物的基础，亦即明白了整个世界。这是一场以教育方式反转柏拉图洞穴寓言的思想练习。前一个下降到洞穴的场景指的是关于基础的信仰，后一个上升到洞口才能真正见到光亮的场景与目的哲学相关，两者对比分外鲜明。

进入地窖之后，儿子看到了他想看的房子的奠基石和建造地窖的拱心石。在建造酒窖期间凿空地底和支起架构必定存在诸多危险，但是人们仍可在施工期间居住在屋里。这又是如何可能的？如果我们把房屋的存在与世界本身联系起来的话，亦可明白这样的生存道理，奠定基础即为存在提供稳靠性。与此同时，奠基石和拱心石的隐喻表征了主体对世界的立场^②。父亲在地窖酒桶旁向孩子介绍基石和拱石的建造过程，并嘱咐儿子把美酒的芬芳泽被后世。这又是一场美学（美酒）探险，为我们开启往后普罗米修斯神话研究中审美创造的基础的追问，它何以获得自身的正当性？答案可能在于：“对世界之美的关注由此在某种程度上唤起了个体对他人的道德责任感。”^③ 这里发生的一切预先为歌德普罗米修斯神话研究中美学探险的一场彩排。

还有一则逸事颇显歌德的少年心性。他有通过天象预知地震的本领，虽然传说模糊了天才的真实面目，亦能说明灵魂和自然融合的泛神论自然观。这种体物观照方式使他能够以万物互相指涉的方式看待一切反常现象，形成万物一体化泛神论观念。正是这种万物一体化泛神论促使歌德的普罗米修斯神话研究，把在世生命的基础体验和另一种生命体验联系起来，并进行对照：“对于自己脚下根基的忧虑绝非只是对于分裂与深渊的忧虑。害怕昂首问天，仰望苍穹，与日月齐高的过程中丧失根基。”^④ 生年不满百，常怀千岁

忧。丧失根基的忧虑使我们时时在歌德的神话研究中感到，“人性（人类）的限度”从“思想的基础”上冉冉升起：“渴望扎根于大地的人，就无法触摸头顶上的晨星。”^⑤ 扎根大地的信仰生活与仰望苍穹的理性生活的悖论深深攫取了歌德的心灵，在《人性的界限》一诗中得到淋漓尽致的体现^⑥。

对脚下大地是否稳靠的忧虑蔓延到歌德对火成论（Vulkanismus）和水成论（Neptunismus）之争的两难取舍中。水成论与火成论之争源自启蒙运动。《圣经·创世记》确定人类生命的稳固基础于创世第二日上帝将水和土分开。为了与圣经的创世故事展开竞争，水成论和火成论也把理论权威追溯到人类生命的基础和宇宙的内在构造力量，特别是与人类密切相关的地球表层的构造力量。“火成论者提出一种自内而外的暴力构成理论来解决世界起源问题，而这几乎以一种栩栩如生的方式认可了纯粹的内在性。”^⑦ 与火成论以内在性为主体力量相比，水成论者秉承水对地球表面塑造的主导性自然力量，他们以玄武岩的形成过程为例说明地球的形成过程，但是，对他们的理论不利的一个方面是，他们无法准确提供一个科学时间来说明水能够获得和土同等程度的创造力量。时间是我们对世界的一种内在体验，它开启心灵栖息大地、守望天空的精神世界的入口。给予水成论一种时间的体验，意味着水成论和火成论开始走向融合的趋势。

同为启蒙内部的理论建树，水成论和火成论差别导致两派相互攻讦和相互影响，以洪堡为代表的一派虽然对火成论深恶痛绝，但还是吸收了“火山起源于花岗岩”这一学说。这种模棱两可的影响通过洪堡传递给歌德。在喧嚣纷扰的争吵声中，人们大体上都忽略了火成论与浪漫主义之间的隐秘关系。后来，路德维希·费尔巴哈从美学的视角提出火成论美学概念，一时以平民形象

① (AM), S. 471.

② (AM), S. 473.

③ [法] 皮埃尔·阿多：《别忘记生活》，孙圣英译，上海：华东师范大学出版社，2015年，第120页。

④ (AM), S. 475.

⑤ (AM), S. 475.

⑥ [德] 歌德：《人性的界限》，《歌德文集（8）》，绿原译，第135—136页。

⑦ (AM), S. 476.

占尽风流。但与之形成对抗的是作为“贵族精神”的水成论。歌德就这样徘徊于火成论和水成论的两个基本隐喻：“根据我们已知的、以一种充满奥秘的方式构成它的那些成分，我们很难推断出，花岗岩的成因是火还是水。”^①歌德大象无形地以万物一体化的泛神论观物体验方式，把水成论和火成论歧争收纳于花岗岩的基础隐喻之中，再一次岿然不动地站立在花岗岩这一我们生活世界基础之稳靠性上。花岗岩作为“最古老、最可敬的时间之纪念碑”^②，正如法国当代哲学家阿多所说，“宇宙让我们叹为观止的崇高景观反而会促使我们意识到无时无刻不加诸我们身上的道德义务”^③。歌德的朋友波提格尔（Böttiger）曾报导，歌德发现构成花岗岩成分的奥秘即在于，“花岗岩的组织结构中包含着只能用神秘来解释的神圣三位一体”。^④

二、另一种稳定性：道德的政治基础

《论花岗岩》和水成论地理学模式逐渐指向一种对世界体验的最深切忧虑，这种世界的体验（Welterfahrung）反映在《普罗米修斯》诗行“可别动我的土地……”中，神话人物的审美反抗也转为一种获得稳固基础的壮举，同时折射于天才作者的身上。歌德放言：“当我寻求自己独立的保证时，我觉得我的创作才能是自立最稳固的基础。”^⑤他想把自己伟大的一生建筑在他世所罕匹的自然天赋上，正如普罗米修斯与诸神绝缘，两耳不闻窗外事，一心只在作坊创造人类。

《潘多拉》和《浮士德》第二部之序曲“宜人的佳境”中生活世界的“基础稳靠之隐喻”，现被另一个领域的基础之稳靠性“撞了一下腰”。它就是“我们的道德政治基础”的问题。对这个问题的认识和思考，歌德既不是启蒙主义的怀疑，也不是浪漫主义的轻信，更不是年幼天真烂漫时“地震的遥感经验”，而是一种现实主义的诗意洞见：“我们的道德政治基础正在为地下过道、地下暗室和地下阴沟侵蚀。”^⑥大革命这场大地震破坏了这个“地下世界”，拿破仑在它基础上重建稳靠根基，但他的遽然衰落又造成第二次政治架构的大地震：“天下大乱、根基不稳、一切正四分五裂……”^⑦所有有关“基础被侵蚀”的隐喻无不指向“重建人间的幸福依赖于同一性原则”。^⑧如果把历史的进程体验为世界的

没落，那么歌德又是如何来“塑造生命的情感”来实现自我捍卫，度过这段充满危机和混乱的人生阶段呢？

歌德对社会政治现象的思考依然深蕴基础性形象。早在法国大革命历史事件发生之前四年，巴黎的项链丑闻把江湖骗术带进政治事务之中，以至于人们不能完全分辨谁是骗子谁是受害者。这桩可疑事件指出这样一种现象：“她（自然）似乎将一切都倾注于个体性，却又对个体毫不在乎。”^⑨个体性犹如幽灵出没，暗中侵蚀着当前政治的道德基础。从项链事件中歌德察觉到法国乃至整个欧洲的政治基础开始动摇，一直到拿破仑的出现为止，欧洲重新形成一个新型的政治基础。当项链丑闻把当时法国的政治基础敞开了非道德的深渊时，歌德以宿命的乌托邦色彩的终末论口吻说出：“宇宙眼睁睁地看着自己被毁灭，而且感受到更惬意。”^⑩接受问题总比解决问题来得容易，也更为心平气和。这种萎顿无力的感觉促使他寻找一种个体的自我授权（die Selbstmächtigkeit des Insivisumms）^⑪的人生认识：与强权人士结盟，但又永远不让他们凌驾自己之上。^⑫这种“为人之道”的方法说明了，歌德不再是从独一无二的个体生命角度去构建生命的幸福，而是从世界的角度“与现实周旋”：“一种源自生命形式的创造力：为自己融化世界，由此让它成为己有，但是仅仅吸收自己可以融化的那么多。”^⑬他需要并以这种方法发现同一性原则来

① Johann Wolfgang von Goethe, über den Granit, Werke Kommentare und Register Hamburger Ausgabe in 14 Bänden, Band 13, München: C. H. Beck, 1981, S. 254.

② Ibid., S. 255.

③ [法] 皮埃尔·阿多：《别忘记生活》，孙圣英译，第120—121页。

④ (AM), S. 477.

⑤ (AM), S. 478.

⑥ (AM), S. 479.

⑦ (AM), S. 480.

⑧ (AM), S. 480.

⑨ Johann Wolfgang von Goethe, Die Natur, Werke Kommentare und Register Hamburger Ausgabe in 14 Bänden, Band 13, München: C. H. Beck, 1981, S. 45.

⑩ (AM), S. 481.

⑪ (AM), S. 482.

⑫ (AM), S. 482.

⑬ [德] 吕迪格尔·萨弗兰斯基：《荣耀与丑闻》，卫茂平译，上海：上海人民出版社，2014年，第45页。

建立稳靠感。

过去岁月里，歌德曾用戏剧的新方法来征服现实，现在总归显得捉襟见肘，令人疑虑重重，但相对于法国革命的流行题材，他的剧作《自然的女儿》（die natürliche Tochter）成熟表达了个人对政治不稳定性的真实而深刻的体验。剧本在分别的港口又重现了里斯本大地震的毁灭景象，但其寓含的是另一种人的“背信弃义和低下四的深渊”^①。布道修士深刻指出，这场以大地不稳定的自然迹象指涉政治不稳定的深层原因恐怕是，由于政治最是充满机遇的变数，它运用修辞手段煽动政治的狂热，因此，无论政治结构看上去如何坚固，它注定要坍塌的。上述一系列缘由酿成的政治命运恐怖，已侵蚀了永恒的生存根基。作为自然的女儿，欧根妮在日常俗务和政治处境之间触类旁通，离开了一直以来作为保护壳的市民婚姻，不再信任本身就岌岌可危的国家，安心踏上通向彼岸世界的道路。因为以市民家庭世界所表征的市民政治“绝对不会出自一种对政治根基的信仰，而只是一种私人的权宜之计”^②。“顺乎伟大生命的/各种精粹不复以爱的力量/彼此拥抱，来创造一个生生不息的统一。”^③这样不复以“爱的拥抱”来创造“生生不息的统一”就是顺乎自然、从不迷乱的家园的根基，也就为生命的绵延提供了不朽的基础——这是“父国的根基”，又是“我的圣所”。

歌德写下诗句不复以爱来创造政治权力的统一，但在现实生活中，他又去拥抱一种“顺乎伟大生命”之形式的稳定性力量——科西嘉皇帝（拿破仑）的政治权力。在博尔内（Lugwig Bonne）眼里，他始终是一个“追求稳定性的傻瓜”^④。这是一种自我捍卫（Selbstbehauptung）方式的流转，也就是他还没有找到真正信仰的症候。“所谓的信仰就是对于现在和未来的一种深挚的安全感，而这种安全感源于对某一个无限大的、全能的、而有不可探究的实体的信赖。”^⑤歌德转变自我捍卫方式如变色龙一样多变，但是寻找自我连续体的统一性暗示了他对基础稳定性的追求。我们有必要追溯一下歌德的自我捍卫方式的嬗变：六岁时以灵魂不朽保证神义论的方式被迫自我捍卫，青年时期以反叛诸神的审美形式而实现自我捍卫，他现在以政治取代神魔（Dämon）的自我捍卫方式完成政治基础的稳靠性。

三、审美创造与自然兴现的相遇

当歌德对魏玛官员繁冗公务心生厌倦时，他“蛰居斗室，做自我最内在的沉思”，生存所必须的生命强度变成了隐退的能力。^⑥诗人企图以一己之力顽强抵抗政治的替身——神魔。隐退之中体现出来的力量是一种复杂表现形式：“毁灭已经潜在地充满了创造力。”^⑦这是一种自然的存在状态：“她（自然）总在建设又总在破坏。”^⑧在法国大革命轰隆隆的雷声中，身处魏玛宫廷的歌德重新撤到普罗米修斯神话创作，以抵御外在政治对他思想根基的侵蚀。歌德反讽自称“我的神性是魔鬼的神性”，恰恰反映了这个时期普罗米修斯神话创作自相矛盾的精神心态和思想状况。歌德放弃了神性的称号，亦即是放弃了绝对性。但是，普罗米修斯反抗宙斯的行为总是蕴含着这样的内涵：唯有一个神祇对抗另一个神祇。它又在歌德登上布罗肯山峰（Brocken）的具体事例中折射出来。歌德向斯泰因夫人报告当时自我感觉：“……既不是魔鬼，也不是耶稣，我们向上攀登……”^⑨我们说他是神，与说他是魔鬼已没有任何区别。魔鬼和神明彼此混合又是如何可能的？

为了解释这一现象，布鲁门贝格求助于反讽概念，因为启蒙可以通过审美的方式解放这些概念进而确立审美概念的自由^⑩，尽管它们身上还保持着两者的对抗性。显而易见，歌德用审美架设了人与神交通的津梁，由此而来的是，他的普罗米修斯不再是一个反叛的普罗米修斯，而接近

① (AM), S. 483.

② (AM), S. 485.

③ Johann Wolfgang von Goethe, Die natürliche Tochter V7, ed. Ernst Beutler, Werke VI, Zurich: Artemis, 1949 - 1952, S. 401 - 402.

④ (AM), S. 486.

⑤ [德]歌德：《诗与真（下）》，《歌德文集（5）》，刘思慕译，北京：人民文学出版社，1999年，第653页。

⑥ (AM), S. 486.

⑦ (AM), S. 486.

⑧ Johann Wolfgang von Goethe, Die Natur, Werke Kommentare und Register Hamburger Ausgabe in 14 Bänden, Band 13, München: C. H. Beck, 1981, S. 45.

⑨ (AM), S. 491.

⑩ (AM), S. 492.

于一个和解的普罗米修斯^①：“它是真正的哥德式思想，一个几乎是非基督教的自我肯定和自我和解的思想。”^② 实现这一目的的具体行动体现于歌德匿名出版的第一本名为《论德国建筑艺术》（Von deutschen Baukunst）的小册子中。普罗米修斯的名字出现在这本专著的末尾即是明证。

这里与我们相关的重要证据是，这座建筑同两年后颂诗之间的联系可以从一个事实见出：《普罗米修斯》颂诗中小屋呈现了哥特式教堂的原型^③。歌德将斯特拉斯堡教堂的建筑设计大师埃尔温·施泰因巴赫（Erwin of Steinbach）与泰坦神祇相提并论。他认为，哥特式尖顶和拱廊建筑风格完美体现于斯特拉斯堡教堂。教堂的造型像帐篷一样，由彼此交叉和前后支撑的廊柱构成，用一根脊梁将它们连成一体。我们完全可以做出推论，其最为简化的原型应该源自树冠状小屋的结构，四根角柱和置于其上的树枝构成的三角屋顶。正是这个最为简化的原型就是普罗米修斯原始小屋，它包涵着神圣不可侵犯的意蕴，布鲁门贝格将之概括为自然兴现的形式（Natürliche Wuchsform），源始又简单，地地道道是自然的。对于歌德的自铸伟辞，法国当代哲学家阿多倒有一段比较贴切的描述适合于表达自然兴现的形式：“歌德这样表达，是因为他想到的并非实验知识的运动，即从外部现象出发，发现一种能够解释现象的内在机制，而是直觉思想的运动，它包含产生和生长的运动，即希腊意义上的 phusis，或者从内部到外部的成形努力（nisus formativus）。这里的 form 不是指 Gestalt，即固定不变的结构，而是 Bildung，即形成或生长。”^④ 伽达默尔曾有言：“只有当素材进入到一个构造中，才对我们具有普遍性和意义，并对我们言说。”^⑤ 这个审美小屋是如何通过自然兴现的构造来获得自身的普遍性和意义呢？一方面，小屋由内自外的兴现形式确保它不会轻易为地震毁坏；另一方面，小屋的自然又简单的形式使它在恶劣天气对其摧毁后便于迅速重建，足以说明普罗米修斯的小屋在最低限度上能够积极应对理性的挑战。综上所述，歌德笔下的普罗米修斯小屋既是自然的也是理性的：歌德一方面“试图将自由和我们自身尽可能地作为自然来对待”^⑥，另一方面，他又“将自然的本质作为与精神的本质和自由的自我意识的本质统一来把握”^⑦。按实存主义的说

法，这就是“把自然的生存论意义上的在场当成创作的源泉”^⑧。

面对普罗米修斯的原始小屋所含的自然奥秘，歌德曾在《论花岗岩》中抒发过这样深沉的体验：

当我此时离开我一贯所处的观察领域，以一种真正充满激情的喜悦转入一个新领域，我绝不畏惧人们的指责：说我必定受到了一种矛盾精神的蛊惑，才从观察和描绘造化之中最年轻、最多样、最活跃、最善变、最易感动的人心，转入了对最古老、最稳重、最深刻、最难撼动的自然之子的观察。因为人们必将乐于向我承认，一切自然的事物之间都存在一种确切的内在联系，并且但凡乐于研究的精神绝不喜欢被排斥在某种可以达到的事物之外。是啊，由于人类思想的变幻多端，由于我自身内部以及他人的思想中所发生的种种剧烈运动，我曾饱经苦楚并仍在受苦；而人们同时赐予我这份庄严的安宁，确保我能在孤独和沉默中贴近那宏大的、低声言说着的自然。^⑨

作为自然之子的花岗岩以一种自然兴现的形式存在着：它“剧烈运动”，“矛盾对立”，拥有“确切的内在联系”……我们只有在孤独和沉默中饱经苦楚承受着这份安宁……总之，歌德以一种天才的创造力量“贴近那宏大的、低声言说着的自然”。按歌德的万物一体化泛神论观念来看，普罗米修斯小屋的构造和花岗岩意象所蕴含的精神是一脉相通的。

上文提过，如果说普罗米修斯的原始小屋和哥特式教堂之间能够架设一道桥梁的话，那么，

① (AM), S. 493.

② [德] 汉斯-伽达默尔：《歌德〈浮士德〉中的守塔人之歌》，吴建广译，《美学与诗学：诠释学的实施》，北京：北京大学出版社，2013年，第118页。

③ (AM), S. 493.

④ [法] 皮埃尔·阿多：《伊西斯的面纱》，张卜天译，上海：华东师范大学出版社，2015年，第281页。

⑤ [德] 汉斯-伽达默尔：《歌德与道德世界》，吴建广译，《美学与诗学：诠释学的实施》，第71页。

⑥ [德] 汉斯-伽达默尔：《歌德与哲学》，吴建广译，《美学与诗学：诠释学的实施》，第63页。

⑦ 同上，第64页。

⑧ [法] 皮埃尔·阿多：《伊西斯的面纱》，张卜天译，第235页。

⑨ Johann Wolfgang von Goethe, über den Granit, Werke Kommentare und Register Hamburger Ausgabe in 14 Bänden, Band 13, München: C. H. Beck, 1981, S. 255.

该桥梁非审美莫属。“在歌德看来，能使我们认识自然的唯一有效工具就是人的感官：由理性所引导的知觉，尤其是对自然的审美知觉。正如我们所看到的，他认为艺术是自然的最佳阐释者。”^① 小屋是自然最为严酷的必然性产物，而大教堂则属于审美创造力爆发的主体力量的确证。两者恰恰反映了“自然与艺术之间的对应性和深层的亲缘关联：我们在自然中看到内在的目的性，内在的目的性我们也能从对美好之物的体验中和天才的创作中经验到”^②。因此，小屋和大教堂是可以在审美中融合在一起，易言之，审美的合法性亦在于自然的根据。“埃尔温·施泰因巴赫赞美诗中的歌手严格地区分必要之物与审美之物，从而看到了艺术被贬为纯粹的生命装饰的危险，而歌德使用上帝之树的隐喻确定无疑地与装饰生命没有丝毫关系。”^③ 审美与装饰无关。把普罗米修斯小木屋的造型比喻为上帝之树后，歌德进一步指出：“天才本身就是创造性自然，他绝对不会去装饰那些使用已久的事物；相反，他以这样的手段创造了形式：先是一间小木屋，然后是教堂的尖顶与拱廊。”^④ 天才本身是创造性的自然，因此他的作品才是真正伟大的艺术，而且比美的艺术本身更真实更伟大。笔者对此观点略作两点发挥：其一，当天才的作品以自然兴现的形式为基础时，天才塑造出一个源自必然性的形式世界，天才的创作虽然是一种自由，但这种自由含有自我保存的基本需要来担保人类的自由的^⑤；其二，普罗米修斯之所以能够成为造人的陶匠，首先在于他的土地、木屋和火炉确证了他所具有的神圣不可侵犯的权力意志。

布鲁门贝格把歌德普罗米修斯的神话创作推进到最后自然兴现层次时，泰坦神祇不仅在建筑上与埃尔温·施泰因巴赫联系在一起，而且在文学上还与莎士比亚联系起来。“如果说自然兴现（Naturwüchsigkeit）观念可能对应于哥特式教堂的古典主义建筑原型，那么，文学上与之对应的原型就是莎士比亚了。”^⑥ 1777年，歌德在《纪念莎士比亚命名日》的演讲中，正式将人类造物（Werk）与自然造物（Wachstum）等同起来，将狂妄的创造性整合于自明的自然性中，亦即是将实在与理念同一起来：歌德（莎士比亚）的“客观化的最高方式就是以艺术品的方式呈现，这是既实在（Reell）又具有理念（ideell），既主观又客观。然后按谢林的看法，哲学思想以其必

然性转化为艺术的天才创造”^⑦。与此同时，他将莎士比亚的自然风格同提倡“三一律”的古典主义悲剧对立起来：“艺术作品不是依据先天法则创作出来，相反，在创作过程中法则借助于艺术品显示出来。”^⑧ “当歌德说艺术是自然的最佳阐释者时，他的意思是指，审美体验使我们窥见了可以解释各种自然生命形态的具体法则。”^⑨ 因此，在这种程度上说，艺术的创造类似于上帝的创世。创造之所以能够具有创世的力量，端赖于“普罗米修斯的作坊创造行为与业已存在的自然之先天条件及其规范”^⑩ 建立起联系。如莎士比亚笔下的人物自然而然出现“世界是一个舞台”上，歌德的普罗米修斯所创造的人类应该是“一个像我的种族……”。人类的生存方式必得与自然为他们所预设的前提条件一致，也就是说普罗米修斯用自己的灵性气息（自然）赋予人类生命。但是，歌德时代风行一时的洛可可风格让他对时代的艺术趣味皱起了眉头，“这个时代完全丧失了依据自然评判自然的能力”^⑪。因为那个时代的艺术作品不是陈陈相因，就是矫揉造作。歌德通过莎士比亚“倾心呼唤作为生命之根的自然”^⑫，以此匡正时代矫饰风气，诊治艺术弊病。职是之故，莎士比亚证成了歌德的普罗米修斯神话研究：捍卫自然，反对古典主义圭臬，一举扫清了法国古典主义在德国的流风遗毒。

（责任编辑 林 中）

① [法] 皮埃尔·阿多：《伊西斯的面纱》，张卜天译，第279页。

② [德] 汉斯-伽达默尔：《歌德与哲学》，吴建广译，《美学与诗学：诠释学的实施》，第59—60页。

③ (AM), S. 494.

④ (AM), S. 495.

⑤ (AM), S. 495.

⑥ (AM), S. 495.

⑦ [德] 汉斯-伽达默尔：《歌德与哲学》，吴建广译，《美学与诗学：诠释学的实施》，第64页。

⑧ (AM), S. 496.

⑨ [法] 皮埃尔·阿多：《伊西斯的面纱》，张卜天译，第236页。

⑩ (AM), S. 496.

⑪ (AM), S. 497.

⑫ (AM), S. 497.

马克思人化自然观视域中的绿色发展^{*}

金瑶梅^{**}

【摘要】马克思人化自然观在自然观的演进中具有革命性意义，是我国在全面建成小康社会阶段实施绿色发展理念的哲学根基，借助马克思人化自然观的视角正确看待我国绿色发展的目的、途径、原则及境界，在此基础上进一步展开制度诠释及实践探究，具有重要意义。

【关键词】马克思；人化自然观；绿色发展

中图分类号：B27 **文献标识码：**A **文章编号：**1000 - 7660 (2016) 05 - 0024 - 06

作为一种终结德国古典自然观传统，将实践视为一个核心概念与不可或缺的中介，引入到对“人 - 自然”、“主体 - 客体”这两对关系的考量中，以实践超越人与自然的异化，以实践消解“主客二分”的割裂，最终实现人与自然、主体与客体的相互统一，同时将社会历史视野引入自然领域的思想，马克思人化自然观不仅在发展观的演进逻辑中具有革命性意义，而且值得我们在当下的历史语境中重新对其展开理论维度的深层剖析，并将其当作全面建成小康社会阶段提出的新发展理念——绿色发展的哲学根基。众所周知，党的十八届五中全会提出了“五大发展理念”——创新、协调、绿色、开放、共享，这五大发展理念高屋建瓴、总揽全局，积极回应现实需要，针对我国目前在快速现代化、城市化进程中遭遇到的发展瓶颈，指明了今后中国特色社会主义建设事业前行的方向，其中的绿色发展理念涉及人与自然的关系问题，从另一个侧面映射出我国现阶段生态问题的严重性与紧迫性。深入挖掘马克思人化自然观所包含的丰富生态意蕴，以马克思人化自然观作为我国绿色发展理论建构的主要基石，尤其是借助其视角正确看待我国绿色发展的目的、实施途径、遵循原则及所要达到的境界，在此基础上进一步展开制度诠释及实践探究，具有重要意义。

一、从马克思人化自然观看绿色发展之目的： 让自然界成为人的无机的身体

自然观是我们人类对于自然的根本看法，每一个人类个体来源于自然界又最终复归于自然界，这一循环在历史的长河里周而复始，构成了人类与自然之间无法割裂的历史性联系。我们在与自然界的物质能量交换过程中，不断地在自然那里反观自身，确认自身的本质力量，同时反思人与自然的关系问题，在每一个新的历史时期重构自然观。从哲学史的角度来看，自然观主要经历了从古代朴素自然观到近代机械论自然观再到现代有机论自然观的三次大的嬗变。从对什么是生成自然的“始基”这一本源性问题的思考来看，又存在着唯心主义自然观与唯物主义自然观之区别。就马克思主义三大来源之一的德国古典哲学而言，黑格尔客观唯心主义自然观与费尔巴哈旧唯物主义抽象自然观对马克思产生了重大的影响。马克思在对这两者进行深刻反思的基础上发动了一场自然观领域的“哥白尼式的革命”，即建立起自己的以实践为基础的人化自然观。

何谓马克思的“人化自然观”？马克思在自己的论著中没有作出一个明确的概念界定，而是

^{*} 本文系上海市曙光计划“绿色发展的理论维度研究——以生态社会主义为参照”（15SG55）、同济大学中央高校基本科研业务费资助项目“西方生态社会主义及其对我国生态环境保护的启示研究”的阶段性成果。

^{**} 作者简介：金瑶梅，（上海 200092）同济大学马克思主义学院副教授。

以理论迂回的形式进行了阐释，为马克思之后无数的马克思主义者留下了解读的空间。虽然缺乏直接的语词判断，但是马克思在多个地方，尤其是在《1844年经济学哲学手稿》中反复提及了“人的本质力量的对象化”、“人化的自然界”及“人本学的自然界”等概念，从这些论述可以大致窥见马克思人化自然观的大致内容。比如，他指出：“正是在改造对象世界中，人才真正地证明自己是类存在物。这种生产是人的能动的类生活。通过这种生产，自然界才表现为他的作品和他的现实。因此，劳动的对象是人的类生活的对象化：人不仅像在意识中那样在精神上使自己二重化，而且能动地、现实地使自己二重化，从而在他所创造的世界中直观自身。”^①从这段话可以看出，人们借助于感性的、现实的对象性关系的存在，借助于将一个独立于人类之外的自然界改造成一个属人的自然，从而将人与其他的物种区别开来，同时不断印证主体自身的能力，把握在“人—自然”这对传统关系中的主动权。又如，马克思指出：“不仅五官感觉，而且连所谓精神感觉、实践感觉（意志、爱等等），一句话，人的感觉、感觉的人性，都是由于它的对象的存在，由于人化的自然界，才产生出来的。”^②这段话充分彰显了马克思人化自然观的唯物主义本质，人的感觉、精神世界的源泉是作为对象性存在物的自然，反之，将自然人化的过程又赋予了人的感觉及精神世界更丰富的内涵，这一过程是交互进行的，是一种双向对象化关系：“人创造环境，同样，环境也创造人。”^③再如，马克思认为：“在人类历史中即在人类社会的形成过程中生成的自然界，是人的现实的自然界；因此，通过工业——尽管以异化的形式——形成的自然界，是真正的、人本学的自然界。”^④这里马克思所提及的“人本学的自然界”与“人化的自然界”一样，都强调了自然界的对象化与人化。人的实践活动，尤其是生产劳动使纯粹的自然逐渐被人化的自然所替代，与此同时那些“被抽象地理解的，自为的，被确定为与人分隔开来的自然界，对人来说也是无”^⑤。显而易见，从《1844年经济学哲学手稿》开始，马克思就将自然界当作人类身体的延伸来看待。尽管人在类的意义上而言，存在着生理器官方面的局限性，人

在每个个体的意义上而言，也存在着生命的有限性，但是通过人的感性实践活动作用于自然，自然界成为了人的无机的身体，超越了人类有机体的局限性与有限性。如此，生成了以人为中心由内而外扩展的三个共时态的同心圆，最里面的一个为人类生物有机体，中间一个为次生的无机身体——人化的自然，最外侧的一个为原生的无机体——没有任何人类足迹的原始自然。这三个同心圆处于同一界面，彼此相互联系、不可分割。随着人类实践活动的范围日益扩大，原生的无机体日益缩小，不断转化为次生的无机体。

依据马克思人化自然观，人应当积极地认识、改变自然界，因为“整个所谓世界历史不外是人通过人的劳动而诞生的过程，是自然界对人来说的生成过程……”^⑥从马克思人化自然观的视野来看我国绿色发展的目的，得出的结论不言而喻：我们应当充分发挥主体的主观能动性，通过各种实践活动，合理开发、利用自然界，使自然界更好地为人类提供丰富的物质产品及精神内容，促进人的更高层次、更自由全面的发展，使自然成为人的无限拓展的无机的身体。一言以蔽之，我们应积极使自然为我所用。实质上，单单从语言分析的层面来讲，在“绿色发展”这一词汇中，孰轻孰重已见分晓——“绿色”起到了修饰词的作用，主题词则是“发展”。无论是绿色发展还是其他的“创新、协调、开放、共享”四大发展理念，或是可持续发展和科学发展观，最终的落脚点都在后面的“发展”二字上，也就是说，最终的目的依然是发展，而不是为了顾及“绿色”便主动放弃“发展”，退化到丛林时代。虽然中国目前已是世界第二大经济体，但仍处在发展中国家的行列，与欧美发达国家存在一定的差距，发展是我们的首要任务，只有不断发展才能紧跟时代潮流，才能在激烈的国际竞争中立于不败之地，使中国人民享受到发展带来的一切物

① [德] 马克思：《1844年经济学哲学手稿》，北京：人民出版社，2000年，第58页。

② 同上，第87页。

③ 《马克思恩格斯选集》第1卷，北京：人民出版社，2012年，第172—173页。

④ [德] 马克思：《1844年经济学哲学手稿》，第89页。

⑤ 同上，第116页。

⑥ 同上，第92页。

质文化成果,提升生活的整体品质,从而维护社会的稳定团结,保持中国特色社会主义事业发展的内在张力,使中国特色社会主义引领国际社会主义运动走出自苏东剧变以来遭遇到的低谷。

二、从马克思人化自然观看绿色发展之途径: 劳动是人与自然的物质变换过程

在当今中国乃至全世界强调绿色发展、生态环境保护的整体历史语境中,国内外很多马克思主义学者都致力于在马克思的人化自然观中寻找理论依据与观点支撑。的确如此,马克思没有专门的、系统的生态思想,他的生态思想集中体现在其人化自然观中,相关的论述在《1844年经济学哲学手稿》中体现得最为典型,此外,在博士论文中他阐述了对伊壁鸠鲁唯物主义的看法,尤其是赞赏伊壁鸠鲁将神赶出了自然界这一颠覆传统的做法,而在《德意志意识形态》中,则重点展开了对费尔巴哈式的旧唯物主义自然观的批判。这些马克思早期的论述综合起来,构成了马克思人化自然观的大致框架,而真正使马克思人化自然观变得更加完整、更加科学的,无疑是马克思在《资本论》这一后期巅峰之作中关于劳动是实现人与自然物质变换的过程、资本主义使人与自然的物质变换出现了断裂等论述。这些论述使马克思的人化自然观以前后统一、层层深入的形式呈现在马克思不同时期的论著中。

马克思在《资本论》中这样说道:“劳动首先是人和自然之间的过程,是人以自身的活动来中介、调整和控制人和自然之间的物质变换过程。人自身作为一种自然力与自然物质相对立。为了在对自身生活有用的形式上占有自然物质,人就使他身上的自然力——臂和腿、头和手运动起来。当他通过这种运动作用于他身外的自然并改变自然时,也就同时改变他自身的自然。”^①按照这段话的表述,我们不难得出三大结论:第一,人是一种特殊的自然力,因为人具有用自身的活动来改变自然界其他自然物质的能力,因此人在一定意义上与自然界的其他自然物质相对立;第二,劳动的过程是人以自身的活动来中介、调整和控制人和自然之间的过程,这一过程存在双向的物质变换,既包括人对自然的作用

力,又包括自然对人的反作用力,体现出人与自然的交互性;第三,人并不是独立于自然界之外的,人通过劳动改变自然的同时也改变了自身,即人在劳动的过程中出现了自身的自然化、物化现象。由此可见,在马克思的视野中,劳动作为人类所独有的感性实践活动,只有它才能实现人与自然之间的对立统一,劳动的过程使自然的人化与人的自然化及物化得以实现。不仅如此,马克思还认为劳动“是为了人类的需要而对自然物的占有,是人和自然之间的物质变换的一般条件,是人类生活的永恒的自然条件,因此,它不以人类生活的任何形式为转移,倒不如说,它为人类生活的一切社会形式所共有”^②。此外,马克思还在《资本论》中深刻批判了资本主义制度下人们盲目推崇资本的力量,过度掠夺自然而导致人与自然的物质变换出现了难以弥补的断裂。

通过分析上述马克思在《资本论》中关于人与自然关系的阐释,我们看到他一方面通过强调人类劳动的重要性而重申了以《1844年经济学哲学手稿》为思想主阵地所阐述的人化自然观,另一方面又在后期著作中以“物质变换”、“物质变换断裂”等提法为理论亮点进一步丰富了人化自然观的内容,这一前后统一的理论逻辑有力地驳斥了一些学者所认为的马克思在《资本论》中只顾阐释社会的经济关系而放弃了对自然的关怀尺度这一说法。从马克思人化自然观的角度来说,人在与自然相处的过程中,通过自身独有的类活动——人的劳动来认识自然、改造自然,从而使原本自由、独立、自在的原始自然被打上了人类的印记,使自然变成了一个体现人类意志的对象性存在物,使自然的演变在很大程度上沿着人类预设的轨道前进。强调自然的人化,这是马克思的自然观区别于其他自然观的独特之处,如果看不到自然生成发展的人类学维度,就无法理解马克思的人化自然观,也无法完成马克思主义哲学的主要任务——改变世界。那么,是否强化马克思自然观的“人化”的一面,就放弃了自然的尺度呢?是否为了张扬人的主体性而可以无视自然的承载能力呢?是否人对自然的开发、利用

① [德] 马克思:《资本论》第1卷,北京:人民出版社,2004年,第207—208页。

② 同上,第215页。

是没有边界的呢？答案当然是否定的。实质上，马克思关于“物质变换”的提法再次强调了人与自然的双向互动，在无形中为人化自然观预设了一个理论边界，即强调自然的人化不能超越一定的限度，因为人与自然之间存在物质能量的相互交换、相互渗透、相互影响，一部人类史同时交织着一部自然史，如果只顾及人类自身的利益向度，就会使人与自然的物质变换发生断裂，到时高悬在人类头顶的达摩克利斯之剑就会无情落下，无法挽回的生态危机将是人类自身理性失范、行为失控需要付出的必然代价，因为生态恶化不仅仅意味着对自然界的再生能力、自我修复能力构成了威胁，同时也构成了人类自由的最终限度，甚至是构成了人作为一个类存在物的最终限度，这是对人类短视心态与急功近利行为的惩罚。此外，马克思关于“物质变换断裂”的提法更是形象地描述了当时资本主义世界在发展过程中普遍遭遇的生态问题，为人类如何慎重地处理自身与自然的关系敲响了警钟。

从马克思人化自然观所认为的劳动是人与自然的物质变换过程等主张出发，我们在将绿色发展理念贯彻落实到具体的实践操作层面之时，要注意使自然人化的过程保持恰当的“度”，即控制在一定的范围之内，既可以使自然为人类的生存及发展提供必要的物质产品，又可以使自然的自我循环、自我修复得以持续下去。在当今科技日新月异的时代大背景下，任何一个国家都想在发展的轨道上全速前进，否则在国际政治舞台上就没有任何的话语权。时至今日，中国特色社会主义之所以能够拥有“中国速度”、“中国触动”、“中国震撼”及“中国超越”，就是因为改革开放以来我国在发展的道路上一路狂奔。当然，发展不能盲目地、无节制地进行，为了达到这一目的，必须要对人们实践活动的类型、方式及手段进行限定、制约。主张绿色发展是为了获得更好、更多、更持久、更有深度的发展，在当下中国特色社会主义正在如火如荼进行着的一系列实践活动过程中，我们要从马克思人化自然观关于物质变换、物质变换断裂等阐述中获得启迪，在人化自然的过程中注意保持应有的警醒意识，使人与自然的物质变换能够顺利地进行下去。

三、从马克思人化自然观看绿色发展之原则： 按照美的规律塑造自然界

马克思人化自然观强调人在把握人与自然这对关系时的主动性，但是人类使原生态的自然人化的过程并不是一个简单征服自然的过程，而是一个按照美的规律塑造自然界、重构自然的过程。人类要在自然的人化的基础上，调整人与自然的关系，把人对自然的单向度的改造关系转化为情感性、诗性的审美关系，在这种关系中人与自然和谐相处，在更高境界中实现各自的完满与融合，这也是人的自然化过程。人与地球上其他动物的一个重要的不同之处就在于人是具有审美情趣的类，人在审视独立于人之外的自然界之时，除了价值标准、功利需求之外还有审美标准及对美的诉求，而这些在仅仅具有非常低级的心理活动的动物那里是不可想象的。

马克思一针见血地指出：“动物的生产是片面的，而人的生产是全面的；动物只是在直接的肉体需要的支配下生产，而人甚至不受肉体需要的影响也进行生产，并且只有不受这种需要的影响才进行真正的生产；动物只生产自身，而人再生产整个自然界；动物的产品直接属于它的肉体，而人则自由地面对自己的产品。动物只是按照它所属的那个种的尺度和需要来构造，而人懂得按照任何一个种的尺度来进行生产，并且懂得处处都把内在的尺度运用于对象；因此，人也按照美的规律来构造。”^① 这里马克思所提到的“人再生产自然界”，不是像动物那样从基本的生理需求出发占有自然资源，而是从人的审美标准出发，以生态美学的原则来重建自然，人化自然的过程实际上也是美化自然的过程。反过来，人依据美的原则构建成一个美丽的人化自然之后，从中可以感受到身心极大的愉悦与快乐。正如马克思形容人与自然的关系时说的那样：“这种关系通过感性的形式，作为一种显而易见的事实，表现出人的本质在何种程度上对人来说成为自然，或者自然在何种程度上成为人具有的人的本

^① [德] 马克思：《1844年经济学哲学手稿》，第58页。

质。”^① 不管是自然的人化还是人的自然化，都应当体现出人与自然的和谐状态，在自然生态美的原有基础上体现出人对美的追求，这种人与自然的和谐共生的状态本身就折射出别样的美。由此可见，马克思不仅是一个思想深邃的哲学家，也是一个颇具品味的美学家。

从马克思“人也按照美的规律来构造”这一命题出发，我们可以得出进一步的思考：第一，人类主体具有独特的审美能力以及自由地建造美的能力，我们要开发自己的潜能，意识到、利用好并驾驭好这些能力，不能仅仅停留在动物本性这一低级层面，而是要通过感性实践活动在自然身上凝聚人类独一无二的智慧，发挥人类无穷的美的想象力、表现力、创造力。第二，使自然变得更加美丽符合人的自然本性，人是自然的一部分，自然是人的母体，人类是自然之子，从人的本性出发，人喜欢亲近自然、融入自然、回归自然，而不是厌恶自然、排斥自然、远离自然，自然界的春花秋月、一草一木总是能够在人的内心引发种种对美的鲜活的体验。以中国传统哲学为例，“天人合一”一直是中国传统哲学的精髓，是中国的哲人们孜孜以求的人与自然和谐相处的最高境界，而“格物致知”则是人与自然相处的方式，通过对天地万物的观察、思量，人从中感悟哲思、获得真知，自然起到了重要的媒介作用。第三，按照美的规律来构造自然就是要尽量减少人与自然之间的冲突、矛盾，控制那些不符合美的规律、美的原则的人类行为，而不是将人的主体意志凌驾于自然规律之上，破坏自然原本具有的平衡之美，我们应当在维护自然的原生态之美的基础上，用人文之美加以锦上添花，使经过人工雕琢过的自然变得更加令人赏心悦目，给人多维度、全方位的美的体验。人化自然的过程不是动物式的占有，而是属人式的占有。正如马尔库塞所说的：“这种对自然界的‘属人的占有’将不再是损害性和破坏性的了，它将顺应自然所固有的生命向上力、感性和美的特性。”^②

从马克思人化自然观的主旨出发，人们获得的认知是对主体性的确证、自信，人的主体性不断展开、不断深化，人对自然的认识与改造程度不断加剧，自然人化的过程就越来越快，当代飞速发展的科学技术已经成了人类主体性持续扩张

的助推器，由此而来产生的生态风险令人担忧。马克思早已意识到这一隐患，除了强调人与自然的天然纽带，将人首先是作为“自然的人”设置为人化自然观的前提之外，他所主张的用美的规律来塑造自然界为人类无限膨胀的主体性树立了不可跨越的藩篱。这是人实现主体性的基本原则，也是人使自然人化的具体途径。从马克思人化自然观的视野来看我国绿色发展需要遵循的原则是：开发、利用自然要符合美的规律，也就是注重“绿色”，不破坏自然生态系统本身的和谐之美，不超越自然对人类实践行为的承受能力，在自然能够承受的范围内最大限度地实现人类主体的利益，使人与自然各自的发展都能实现可持续。我们现阶段提倡的“绿色发展”是可持续发展理念的衍生物，早在20世纪70年代西方社会风起云涌的环境保护运动中就已经被提及，我们在全面建成小康社会阶段将其作为新发展理念重新提出，从另一个侧面说明了现实层面出现的问题倒逼理论层面必须要加以调整。改革开放30多年来我国取得的成就举世瞩目，但随之而来凸显的生态环境问题却日益成为每一个中国人心头的困扰，使人们在享受发展带来的巨大成果的同时不免对发展的前景忧心忡忡。我国原有的依靠资源高消耗、低产出的粗放型经济发展方式已经不合时宜，历史已经到了不转变原有发展方式，现有的发展就难以为继的关键时刻，绿色发展势在必行。马克思人化自然观倡导人们按照美的规律塑造自然界，我国的绿色发展在具体实施时应当遵循这一原则。

四、从马克思人化自然观看绿色发展之境界：实现自然主义与人本主义的结合

从原始渔猎文明时期人对自然界的顶礼膜拜到农业文明时期人与自然的和谐共处再到工业文明时期人对自然资源的贪婪掠夺，自然走下高高的神坛融入具体的世俗，由被人们所敬畏到成为“有用的物”被奴役，人与自然之间的异化不断

^① 同上，第80页。

^② 复旦大学哲学系现代西方哲学研究室：《西方学者论〈一八四四年经济学—哲学手稿〉》，上海：复旦大学出版社，1983年，第152页。

加剧。从源头上解读，人是自然界的一部分，对自然的依恋类似于俄狄浦斯情结那样潜藏、沉淀在每个个体内心深处，不管遭遇到何种挫折，总是渴望回归大自然的怀抱并在那里找到心灵休憩的家园，但是每个时代的人们却以自己的实践活动不同程度地作用于自然界、改变自然界，这势必导致人与自然之间出现一定程度的异化关系。

随着现代工业社会人对自然的开发利用越来越多，人与人之间的社会分工也越来越细，在资本主义生产资料私有制条件下，异化劳动随处可见，随着财富的日益积累，人与自然及人与人之间的异化也持续升温。人与自然的异化主要表现为生态问题日益凸显，人的次生的无机身体不断向原生的无机体野蛮扩张，无情地吞噬原生的无机体，人主要按照功利原则而非美的原则来重建自然、人化自然。人与人之间的异化突出表现为贫富差距不断扩大、人际关系越来越冷漠。在此过程中人与自身的异化也变得更深了，因为人是自然的人，人无法割断与自然的联系，同时人也是社会的人，人与他人的相处与交往构成了其生活世界的重要组成部分，人与自然及社会的异化便意味着人与自己的生物属性、社会属性的异化。在马克思看来，异化劳动使“人的类本质——无论是自然界，还是人的精神的类能力——变成对人来说是异己的本质，变成维持他的个人生存的手段。异化劳动使人自己的身体，同样使在他之外的自然界，使他的精神本质，他的人的本质同人相异化”^①。那么，摆在人们面前的难题出现了：如何通过努力去超越、解构这些异化？虽然在这些异化面前，“人作为对象性的、感性的存在物，是一个受动的存在物”^②，但是，“人不仅仅是自然存在物，而且是人的自然存在物，就是说，是自为地存在着的存在物”^③，因此，人总是竭尽全力试图去超越人与自然、人与他人及人与自身之间的种种异化关系。

按照马克思的理解，彻底解决上述异化问题的使命应当由共产主义来完成，因为共产主义是私有财产的积极扬弃。他精辟地指出：“这种共产主义，作为完成了的自然主义=人道主义，而作为完成了的人道主义=自然主义，它是人和自然界之间、人和人之间的矛盾的真正解决，是存

在和本质、对象化和自我确证、自由和必然、个体和类之间的斗争的真正解决。”^④作为“自由人的联合体”，共产主义社会的特点是社会产品极大丰富，人的需要得到了全方位的满足，人的个性也得到了充分地、自由地发展，人们不再为满足自己的物欲无休止地掠夺自然，也不再为人与人之间财富的多少争得头破血流，人与自然、人与他人、人与自身的异化随之消亡，人可以自由地把握与自然、社会、自我三个层面的关系，由必然王国进入自由王国，获得了完全的解放，这是对一个异化社会的彻底超越，标志着异化时代的终结。马克思对此描述道：“每个人的自由发展是一切人的自由发展的条件。”^⑤当然，因为人是社会的人，“人的本质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”^⑥，因此，在马克思看来，自然主义与人道主义的统一不可能在乌托邦式的臆想里实现，也不可能存在于人类历史与人类实践活动的视野之外，而应当在人类现实的社会中实现，同样道理，人的解放也“只有在现实的世界中并使用现实的手段才能实现真正的解放”^⑦。他如此说道：“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。”^⑧

从马克思人化自然观的视野来看我国绿色发展经过上下求索之后所预想达到的理想境界是实现自然主义与人本主义的结合。马克思在其文本中提及的是“人道主义”而不是“人本主义”，这两个词有所区别。人道主义在西方是一股源远流长的思潮，涉及人性、人的价值等诸多方面，它出现在以西方人文思想为生长土壤的马克思的理论中不足为奇，而人本主义更偏重于在哲学领域中将人与自然进行比较时突出人的主体性地位。不管是哪个词，都紧紧围绕“人”这个核心

（下转第42页）

① [德] 马克思：《1844年经济学哲学手稿》，第58页。

② 同上，第107页。

③ 同上，第107页。

④ 同上，第81页。

⑤ 《马克思恩格斯选集》第1卷，第422页。

⑥ 同上，第135页。

⑦ 同上，第154页。

⑧ [德] 马克思：《1844年经济学哲学手稿》，第83页。

从“物的关系”到“人的关系” ——《1844年经济学哲学手稿》的社会观革命^{*}

王一閔 胡海波^{**}

【摘要】 亚当·斯密的国民经济学主要探讨资本主义财富增长的一般原理,以及基于这种经济原理所实现的社会运行模式。总的说来,斯密是按照“物”的观点的思维方式来理解现实社会的,从而,其理论中非历史的“物的关系”遮蔽了现实的“人的关系”。马克思在《1844年经济学哲学手稿》中,恰好是要通过批判异化劳动,揭示私有财产的历史性根源,证明资本主义条件下,掩盖在“物与物的关系”背后的“人与人的关系”。从根本上来说,马克思的社会观超越了斯密探讨现实社会时纯粹的经济学视域,并以实践观点思维方式所实现的哲学变革为基础,深入剖析了隐匿在物与物的交换关系这一现象层面内部的人本身的异化存在状态。而共产主义正是马克思力求恢复人在社会生活中的自由自觉本性的现实运动。

【关键词】 人;社会;关系;共产主义

中图分类号: B27 **文献标识码:** A **文章编号:** 1000-7660(2016)05-0030-06

实践观点思维方式的开启,是马克思超越传统哲学的一个重要标志。人们通常关注马克思在变革哲学思维方式方面的伟大功绩,而忽视了包含在这种革命性思维方式之中的马克思哲学批判的问题意识和理论内容。对马克思而言,“实践观点”绝不仅仅是在理论的思辨中实现的,它同时也是在人类社会的经济范畴中所作的哲学批判,是在对当时统治人们生活“双重力量”的国民经济学与理性形而上学的双重批判中实现的。我们认为,马克思对传统哲学所进行的批判只有与对国民经济学的批判相结合才有被理解的可能。正是凭借对国民经济学的批判,马克思才得以彻底超越黑格尔思辨哲学,建构起历史唯物主义这一新形态的哲学理论,与此同时,也完成了一场社会观意义上的重要变革。

一、国民经济学社会观的 “物的关系”本质

早在莱茵报和德法年鉴时期,马克思就提出,统治人们思想的“法的关系”根源于现实的

物质生活关系,因而,对黑格尔法哲学的批判不能仅仅在哲学的思辨中展开,而应该转向其“世俗基础”——市民社会。而求解市民社会之谜的关键就在于政治经济学。作为资产阶级社会的奠基性理论科学,斯密的国民经济学探讨的是资本主义制度下的财富增长原理,以及基于这种经济原理所实现的社会运行原则。这就不难理解,站在资产阶级立场上的斯密,会对市民社会完全采取一种非批判的态度,即着力论证私有财产的合理性。相比之下,马克思对市民社会的批判是在双重维度上展开的,既是对作为资本主义理论科学的国民经济学的批判,也是对作为人的现实生活的经验基础的私有财产的批判。从而,对现实的批判只能从现实出发,从市民社会的经验基础的私有财产出发。马克思对私有财产这一现实批判的展开,实际上就是对资本主义社会中人的存在方式的根本批判。对马克思来说,通过透视现代社会中人的实际生存状况,才是他批判国民经济学的真实理论意图,即揭露现代人在“非神圣形象”中的自我异化。在这个意义上说,马克思的政治经济学研究不再同国民经济学一样是实证

^{*} 本文系国家社会科学基金重大项目“弘扬中华优秀传统文化与实现中国梦研究”(14ZDA009)的阶段性成果。

^{**} 作者简介:王一閔,(吉林130024)东北师范大学马克思主义学部哲学院博士生;

胡海波,(吉林130024)东北师范大学马克思主义学部哲学院教授。

的知性科学理论，而是透视现实的人及其社会关系、深切洞察人类历史发展的“政治经济学批判”。

《1844年经济学哲学手稿》最初是马克思为了解决对黑格尔国家法哲学的困惑，而从“物质生活关系”这一现实经济“根源”进行研究的成果。在对经济事实的研究中，马克思揭示了被黑格尔颠倒的国家关系，重新发现了作为国家关系基础的现实世界。然而，通过考察国民经济学，马克思却看到了完全不同于斯密所描述的一种“现有经济事实”：“工人生产的财富越多，他的产品的力量和数量越大，他就越贫穷。工人创造的商品越多，他就越容易变成廉价的商品。”^①如果按照劳动价值论来看，从事直接生产的劳动者，决不当仅仅获得他“绝对不可缺少的最小一部分产品”，换言之，劳动者实际生存状况与劳动价值论是相悖的。现实中，劳动产品不但不归劳动者本人所有，反而成为了外在于他的、与他相对立的存在物。而为了获取维持基本生存需要的劳动产品，劳动者不得不将自己作为商品出卖给资本家，从事带有强制性的雇佣劳动。

“遍身罗绮者，不是养蚕人。”一千多年前诗歌中黯然神伤的场景，成为了资本主义社会的景象现实。现实与理论的相悖究竟意味着什么呢？马克思认为，这其中必定隐藏着某种根本的颠倒。而问题的根源就在于国民经济学的基础性概念“劳动”中。

斯密在《国民财富的性质和原因的研究》中探讨了资本主义财富的性质。书的开篇就指出：“一国国民每年的劳动，本来就是供给他们每年消费的一切生活必需品和便利品的源泉。”^②在这里，“劳动”概念成了斯密政治经济学理论预设的出发点。斯密在人与劳动的关系中，特别是从劳动量的角度阐释了人与人的社会关系。他认为，在普遍劳动的前提下，人们在以“分工”和“交换”为原则的经济活动过程中，社会财富的增长以及社会普遍富裕才成为可能。“在一个政治修明的社会里，造成普及到最下层人民的那种普遍富裕情况的，是各行各业的产品由于分工而大增。”^③可以看到，在斯密预设的经济交换的

社会中，主体实现交换的方式是建立在资本主义劳动分工基础上的。而一个好的社会的生成，交换与分工是不可分割的基本原则，并且，承载交换与分工原则顺利展开的是按照自身的需要、且自由和自主商品交换的“经济人”。

应当承认，斯密这种在现实的社会背景中对经济范畴所进行的理论探讨，不但提出了较之以往经济学理论所没有的新东西，而且对整个资本主义世界的自我认识都产生了极大的促进作用。作为对欧洲大陆理性主义的超越，斯密将人对“社会”的理解从理性的世界中拉回到感性的经验世界中，并期望在普遍性的前提下，找到经济范畴运行的普遍原则。然而，与其他英国人一样深受牛顿“自然定律”方法的影响，斯密也相信，对人类社会也能像自然科学一样，在具有规律性的原理中得到解释。而之所以坚信这种关系具有的永恒意义，乃在于斯密相信资本主义已经是人类历史的最终形态了。所以，斯密也就不可能将“社会”置于历史性的维度中理解，也不会追问社会所呈现的内容是否合理，诸如财富不均的问题根源无法得到真实的面对，反而是把这些现象当成一个既成事实。因此，我们看不到处于资本主义历史环境中的社会关系究竟是什么。

斯密的主要问题在于，用自然科学普遍原则的方法去解释具有历史性的经济形态，这种以抽象的、非历史的眼光推论出的同样抽象的经济理论原则，要想真正得到适用于任何经济形态的普遍原则，这从根本上来讲是不可能完成的。因为如果不把对经济的研究放在具体的历史过程中进行，那么只能是将社会中的物的分配的事实作“物的关系”的理解，而不是将这种物的关系事实视为现实的生产关系的实际反应，就无法看到这种物的关系的背后所隐藏的“人的关系”。只将社会的经济事实作物的关系的研究，其结果必然是非历史性、非超越性的。因此，即便斯密已经能够超越前人，实现了从先验的“理性”到经

① [德] 马克思：《1844年经济学哲学手稿》，北京：人民出版社，2000年，第51页。

② [英] 亚当·斯密：《国民财富的性质和原因的研究》上卷，郭大力、王亚楠译，北京：商务印书馆，2013年，第1页。

③ 同上，第11页。

验的事实中理解“社会”，但由于他将社会作了非历史性的“物的关系”的理解，而不是在历史性的“人的关系”中进行理解，这最终导致了他在社会观点上的思想局限性。

可见，斯密所追求的理想社会，是那种以人的一般劳动为基础，完全由经济因素的自身运作而实现的一种经济秩序的平衡状态。就这种人的理想化的经济存在状态而言，表现的内容只能是以理论方式表达的，在概念的逻辑意义上才有可能呈现出来的概念化社会，而非真正的“现象事情”。对专注于实现社会富裕的国民经济学家来说，经济生活中实际存在的“现有的经济事实”的矛盾，以及作为建构“经济社会”根据的私有财产的历史根源，“国民经济学家根本没有向我们讲明”，而是把它们当作前提接受。马克思认为，对于现实的人而言，国民经济学理论“表面上承认人，毋宁说，不过是彻底实现对人的否定而已”^①。

二、马克思社会观思想的属人本性

从理论上讲，国民经济学对于普遍的物与物的交换关系的理解，只是“把私有财产在现实中所经历的物质过程，放进一般的、抽象的公式，然后把把这些公式当作规律”^②进行研究。在这个“关系”规律的研究中，斯密肯定了“劳动”概念在私有财产增值过程中的基础性作用，却没有意识到这些抽象的规律本身是只有在社会历史的变化发展中才能实现的。因此，“这种规律”就只能是与人的现实相脱离的“抽象的、偶然的、非本质的因素”。作为资产阶级意识形态，国民经济学研究的是作为“物”的私有财产增值的规律，而马克思认为，“现有的经济事实”面临问题的根本原因恰恰就在私有财产这里。私有财产与人的关系，在国民经济学这里变成了目的与手段的关系。“人本身被认为是私有财产的本质，从而人本身被设定为私有财产的规定，就像在路德那里被设定为了宗教的规定一样。”^③在理论上，私有财产成为了整个国民经济的前提，而在现实中，私有财产则成为了资本家永恒追逐的目的。由于其自私性，作为先验预设前提的私有

财产成为统治人的虚幻存在，因此，人的现实关系就表现为私有财产的关系。在马克思看来，这种现实的人的关系“潜在地包含着作为劳动的私有财产的关系和作为资本的私有财产的关系，以及这两种表现的相互关系”^④。

马克思认为，作为国民经济学理论前提的劳动概念体现的是“私有财产的主体本质”，因而劳动产品作为私有财产有其阶级性及其自私性，工人生产出了产品对自己的支配，也生产出了资本家对工人劳动的占有，最终生产出了工人对自身生命的外在关系。另一方面，“作为资本的人的活动的对象的生产，在这里，对象的一切自然的和社会的规定性都消失了，在这里，私有财产丧失了自己的自然的和社会的特质……同一个资本在各种极不相同的自然的和社会的存在中始终是同一的，而完全不管它的现实内容如何”^⑤。马克思的意思表明，私有财产作为实际的人格主体，在其独自存在的意义上，资本家生命的全部动力变成了对于资本的单一追逐，原本内含自然与社会丰富性的劳动产品，作为私有财产被资本的同一体性所同化。

国民经济学家眼中看到的是工人生产商品，但在这背后，工人生产的是支撑整个资本主义“链条”的“物的关系”。在这个“物的关系”的链条中，人只是作为商品生产环节中的工具性角色，“工人”与生产工具、产品一道，被当成物的存在。在资本家眼里，工人的自然生命是有使用限期的工具，因此他们需要尽最大可能利用这些“工具”创造更多的财富。此时，在“物的关系”链条中，产品与生产者呈现的已不是“劳动产品”与“人”的内在本质性关系，而是“商品”与“工人”的外在工具性关系了。

通过对国民经济本质的批判，马克思得出了这样的结论：私有财产不是人类社会发展的奥秘所在，同时也不是人的本质的体现，劳动才是内在于人的类本质，感性的生命活动才是理解人

① [德] 马克思：《1844年经济学哲学手稿》，第74页。

② 同上，第50页。

③ 同上，第74页。

④ 同上，第67页。

⑤ 同上，第67页。

类社会发展的奥秘。马克思对劳动的这一本质性理解，重新向我们敞开了“劳动”应然的、本真的属人规定性，实现了在人的双重生命本性中理解“劳动”的人性意义。动物的活动能力与其生命属性都是同一于自然的赋予，而人的超自然生命属性则将自己意识和意志作用于对生命的理解中，并通过生命的活动将自己的意识与意志实现于自然界。如果说动物的生命活动是源自自然环境的“自发”意识而无法超越自然的界限，那么，人的生命活动则是在自由自觉的“自我”意识支配下全面占有自然界，并在人与自然的本质交换中确证自己的类力量。因此，劳动作为人的生命活动在感性世界的现实呈现，就不应当是外在于人自身行为的活动，而是内在于人的本质性生命活动。正是在对象性的劳动中，人创造着属于自己生活的意义世界。基于此，意义世界作为人与自然界本质相互生成的事实性结果，在“类生命”的意义上，也就是“人这种特有生命实体的特有的类存在方式”^①。

事实上，斯密对人的本性的理解也是从人的超自然生命属性开始的，他先验预设了人的生命本质在于经济交换，并认定人的所有的需要都是经济交换中完成的。易言之，斯密面对的是一个已经经由“一般劳动”呈现的“已有”的商业社会。他的全部思想描述的是人在经济交往活动的概念系统。说到底，斯密经济思路中的现实的人是概念化的经济个人，“社会”则是经济交换关系的商业社会。因此，并不是说斯密没有以人为中心来考虑问题，而是说他在思考人的问题的时候，未能从纯粹“物”的经济交换关系角度过渡到人的历史性生产关系中，最终的结果可想而知，就只能是把人物化了。问题的根本在思维方式上。若不能将人置于生命本性的角度中思考，那就很容易陷入“物”的怪圈。“生命观点的思维方式 and 物化观点的思维方式最大的不同在于，物化观点思维方式要把对象当作客观性的、确定性的对象来把握，而生命观点的思维方式则要把人及其属人世界作为创造性、生成性的存在来理解。”^②

不同于斯密，马克思认为，社会历史的发展是以人的生命活动本性为基础的。现实的社会，

应当是人在实践活动中所实现的人与世界的本质性统一的关系性存在。这一关系存在的现实与实现，就是人通过劳动创造满足自己生命需要的物质财富与精神财富，并在这种主动性的活动中获得意义性确证的过程。因此，人类社会就不应该是“既成”的实体存在，而是“生成”的历史性存在。据此，实践（生命）观点思维方式与物化观点思维方式的差异，就是马克思与斯密理论原则分野的实质所在。这种思维方式上的根本差异，在面对具体社会问题时就表现得很明显。事实上，即便是关于私有财产的财富增长机制理论的国民经济学，也在马克思以前就能看到在“交换”与“分工”的资本主义社会中存在的诸多不平等的现象，比如说劳动价值与工资规律的对立：“财富的分配并不是依据工作的轻重……负担社会最艰难劳动的人，所得的利益反最少。”^③但是斯密却在另一个角度上为这样的不公平现象作辩解：“由于社会全部劳动生产物非常之多，往往一切人都有充足的供给，就连最下等最贫穷的劳动者，只要勤勉节俭，也比野蛮人享受更多的生活必须品和便利品。”^④很遗憾，斯密看到了这些不公平的现象，但他并没有从社会发展的历史性根源去分析产生这些现象的原因，因而未能在根本上正视资本主义生产关系中人与人之间的不平等，只能在私有财产的永恒性中诉说着“非历史”的经济概念逻辑。因此，在斯密的经济思路中，他只是将经济的社会作了非历史性的“物的关系”的理解，而不是在历史性的“人的关系”中进行理解，这最终导致了斯密与马克思的本质性差异：是概念的“经济人”，还是现实的“生产者”的不同。

对斯密而言，人只不过被理解为经济交换活动的一个并无特殊性的概念环节，这势必会使人

① 高清海等：《社会发展哲学——中国现代化的理性思考》，北京：高等教育出版社，1999年，第352页。

② 胡海波等：《中华民族精神家园的生命精神研究》，北京：人民出版社，2015年，第40页。

③ [英]坎南：《亚当·斯密关于法律、警察、岁入和军备的演讲》，陈福生等译，北京：商务印书馆，1982年，第179页。

④ [英]亚当·斯密：《国民财富的性质和原因的研究》上卷，郭大力、王亚楠译，第2页。

的历史丰富性让位于概念逻辑的“纯粹自在的因果必然联系”，进而陷入非历史的抽象化境地中无法自拔。与斯密不同，马克思基于“现实的个人”来理解全部的经济活动以及人与人的社会关系。经济生活本身不是“无人身”的自在规律，而是人的历史性存在方式的现实呈现，是“贯穿在人的活动中的那种必然联系”。继而，对现实的改变，就应当表现为私有财产的扬弃，“对私有财产的积极扬弃，作为对人的生命的占有，是对一切异化的积极的扬弃，从而是人从宗教、家庭、国家等等向自己的人的存在即社会的存在的复归”^①。

三、马克思的社会理念与共产主义

马克思对异化劳动和私有财产的批判，揭露了资本主义社会“非人”的社会现实，而对这种现实的扬弃和超越，最终在理论方面表现为哲学层面上的国民经济学批判，同时在现实方面表现为“共产主义”的具体实践。马克思认为：“共产主义是私有财产即人的自我异化的积极的扬弃，因而是通过人并且为了人而对人的本质的真正占有；因此，它是向自身、向社会的即合乎人性的人的复归，这种复归是完全的，自觉的和在以往发展的全部财富的范围内生成的。这种共产主义，作为完成了的自然主义=人道主义，而作为完成了的人道主义=自然主义，它是人和自然界之间、人和人之间的矛盾的真正解决，是存在和本质、对象化和自我确证、自由和必然、个体和类之间的斗争的真正解决。它是历史之谜的解答，而且知道自己就是这种解答。”^②

在这里，马克思关于“共产主义”的论述表达了以下观点：

第一，共产主义对私有财产的扬弃，是与人的本质的重新占有和复归相一致同一个历史进程。《1844年经济学哲学手稿》中，马克思的共产主义观念作为自我异化的“积极扬弃”，已经不再是像以往“到处否定人的个性”、“怀有忌妒心和平均主义的欲望”、与人的自我异化相对立的抽象产物。这种“积极”表现为对过去人的本质力量对象化的肯定，是“彻底的、自觉的、

保存了以往发展的全部丰富成果的”。这种扬弃的过程并不是人类历史的中断，而是基于私有财产的运动这一“经验的基础和理论的基础”，因而并不是在私有财产之外重新建立一个“彼岸”的人类社会。所以马克思才说，“自我异化的扬弃同自我异化走的是同一条道路”。这种“积极的扬弃”承接以往历史，并从“现在”走向“未来”，消解了共产主义与私有财产抽象对立的界线，因为共产主义就是以“私有财产的扬弃”作为内容的现实运动；同时，也消解了人类社会与市民社会抽象对立的界线，因为人类社会就是市民社会的未来形式，扬弃这个异化世界的力量就来自于这个现实的异化世界中。

第二，马克思在理解社会时，据以立足的思想高度，已然是具有“世界历史”意义的“人类的社会或社会的人类”。马克思把“社会”理解为人的类本性的真正存在，而共产主义表现为私有财产的扬弃这一历史形式，正是作为人向人的自由本性即向“社会”复归这一历史过程的必然环节、有效的原则出现的。就私有财产作为现阶段人的异化的形式而言，共产主义作为人重新对社会本质的占有是包含于具有“世界历史”意义的“社会”（或者说“社会主义”）中的。故而马克思说“对社会主义的人来说，整个所谓世界历史不外是人通过人的劳动而诞生的过程”^③。而“无产阶级只有在世界历史意义上才能存在，就像共产主义——它的事业——只有作为‘世界历史性的’存在才有可能实现一样。”^④

第三，共产主义作为扬弃私有财产的现实运动，在马克思看来，是人“向自身、向社会的即合乎人性的人的复归”。人性的“复归”意味人的“重生”。人与自然界的关系不再是抽象的对立关系，而是建立在“活动关系”基础上的统一。自然界在“活动的关系”中生成成为人的感性世界，成为属人的存在；人的类本质也不再是自然的直观性关系存在，而是在“感性的生命活

① [德] 马克思：《1844年经济学哲学手稿》，第82页。

② 同上，第81页。

③ 同上，第92页。

④ 《马克思恩格斯选集》第1卷，北京：人民出版社，1995年，第87页。

动”中展现自身存在价值的历史性存在。始于“感性的生命活动”的原初关联，人与自然、人与人的外在的抽象对立得以消解，升华为本源性的内在关系。而这一人的类存在方式，用马克思的说法，就是“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。“自然的人的本质”与“人的自然本质”的统一，这一现实人的关系的开启，同时意味着超越以往形而上学“二元对立”的思维方式成为可能。在马克思那里，这是通过批判传统形而上学才实现了的。正是在这场思维方式的革命中，马克思以一种独特的方式重返哲学的根基——人本身，并且澄明人的现实存在这一马克思的哲学基石也非常明显地与共产主义联系在一起了。

最后，共产主义作为历史之谜的解答，而且知道自己就是这种解答。由于作为历史现实的私有财产在共产主义运动中被扬弃，因而揭秘人与社会历史发展的真实过程，也就随着构建共产主义的现实活动而呈现出来。同时，这意味着历史中现实的人的主体意识也必然在同一个过程中重新被唤醒，即集中表现为无产阶级的意识觉醒。在这里，共产主义是作为“能动的原则”现实化为否定和批判的力量，并在革命的运动中生成世界历史性力量的。所以马克思才指明：“社会性质是整个运动的普遍性质。”^②

我们看到，建基于人的现实生活以及这种现实关系中的共产主义，实质上是马克思对资本主义社会人的异化状态的回答。就人类历史而言，这个向人的本质复归的过程，也就是和谐的人类社会的生成过程，即人类历史发展的真实过程。正如马克思在《关于费尔巴哈的提纲》中说的那样，他的哲学立足点不再是“市民社会”，而是“人类社会或社会化的人类”。就此而言，共产主义就不是一种僵死的、凝固的社会形态，而是人类对现实状况有意识的回应，是一个“人”的社会生成的历史过程。所以在《德意志意识形态》中，马克思和恩格斯说：“共产主义对我们说来不是应当确立的状况，不是现实应当与之相适应的理想。我们所称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。”^③ 这里所谓“现有的前提”，就是现实的人及其社会关系。也正是立足于现实的人与人的社会关系，马克思找到了超越西方传统本体论思维体系与瓦解现实社会存在的基础，实现了从思辨形而上学到现实生产关系的社会观革命，并最终影响和决定了《资本论》的致思取向。

(责任编辑 林 中)

① [德] 马克思：《1844年经济学哲学手稿》，第83页。

② 同上，第82页。

③ 《马克思恩格斯选集》第1卷，第87页。

《农业四十条》在农村的传播与执行情况分析

——基于浙江省海宁县的基层档案与调查材料

席富群*

【摘要】《一九五六到一九六七年全国农业发展纲要》(以下简称《农业四十条》)是农业集体化时代毛泽东领导制订的引领社会主义新农村建设的纲领性文件。对这一公共政策在农村的具体传播与执行情况进行梳理和研究,对了解历史、戒鉴现实和丰富学术都有一定的意义。《农业四十条》在农村的传播、讨论方式及途径,反映了国家话语对民间表达的借用及国家权力与村庄权利的关系;而《农业四十条》在基层执行中的实际地位和作用,则可纠正学术界既往对有关问题认识方面存在的偏差。

【关键词】《农业四十条》;农村;传播;讨论;执行

中图分类号: B2 文献标识码: A 文章编号: 1000-7660(2016)05-0036-07

《农业四十条》是农业集体化时代引领社会主义新农村建设的纲领性文件。其制订和修正经历了1955年秋的酝酿、1956年初草案公布、1957年秋修正草案公布、1958年5月党的八大二次会议通过二次修正草案、1960年4月二届人大二次会议通过二次修正案等较长的过程,而其引领和指导作用则一直持续到改革开放前夕。因此,对这一典型而影响长久的公共政策在农村的传播与执行情况进行研究,无论是对既往历史的梳理,还是对学术界有关《农业四十条》得失的争论以及对现实的借鉴,都有一定的意义。本文的分析案例海宁县地处浙北平原,是《农业四十条》规定的第三类——追求亩产指标800斤的地区。笔者因做博士后时长期在那里做田野调查,积累了比较多的基层档案和文书材料,并做过许多访谈工作,是为本文撰写的基础。

一、《农业四十条》 在海宁农村的传播情况

《农业四十条》是在1955年农业合作化的高潮中酝酿诞生的。它是以生产关系变革推动生产力发展思想的结果,也是农业走上社会主义道路后中央要求全面改变农村面貌的纲领性文件。其主要内容是在巩固农业生产合作社的基础上,

争取从1956到1967年的12年内,粮食的每亩平均产量,在黄河、秦岭、白龙江、黄河(青海境内)以北地区,由1955年的150多斤增加到400斤,黄河以南、淮河以北地区,由1955年的208斤增加到500斤,淮河、秦岭、白龙江以南地区,由1955年的400斤增加到800斤;棉花的亩产在上述三类地区分别达到60斤、80斤和100斤;同时鼓励多种经营,对其它农作物、蔬菜和经济作物的发展也提出了要求;还要求各地分别储蓄足够一年、一年半或者两年的余粮。文件的核心内容是“四、五、八”指标。为保证这些指标的实现,《农业四十条》还提出了后来被提炼为“农业八字宪法”的一系列增产措施。另外,对农村生产生活环境的改善、教育文化水平的提高、交通通讯的发展、商业网点的布局、养老及妇女儿童的保护等,都做出了全面的规划。因此,《农业四十条》是社会主义新农村建设的蓝图。

《农业四十条》在1956年初公布后,农村已经开始布置传播。在1956年3月盐官镇党委在给县委的一份宣传汇报材料中显示,当时宣传工作的主要内容是社会主义改造的胜利、农业合作社的优越性以及“一五计划”提前完成的成就。其中也有《农业四十条》(草案)的内容,并规定着重宣传《农业四十条》中的第六、第七和第

* 作者简介:席富群,河南洛阳人,(苏州215123)苏州大学马克思主义学院教授。

四十条——即农业产量指标、粮食储蓄任务和工农联盟对完成《农业四十条》的重要性。^① 传播的渠道，除了官方布置的标语、口号、横幅、墙报外，主要是专业宣传队和被动员起来的民间艺人和中小学生，他们用各种文艺形式在街头、茶馆、高级社进行宣传。

对《农业四十条》的大规模传播开始于1957年秋天。1956年初公布的草案，经过各级组织一年多的学习、讨论和修改后形成的修正草案于1957年10月25日公开发表，《人民日报》同时配发社论，要求全民学习讨论，由此掀起一个农村生产高潮。^②

通过科层制以会议和文件的形式逐层传播是毛泽东时代最主要的传播渠道和方式。海宁县所属的嘉兴地委在通过召开各县有关领导人参加的宣传工作会议进行详细的安排后，于12月初制定了一份详细的《农业发展纲要（修正草案）宣传参考资料》。文件规定了宣传内容要围绕三大方面进行：（一）发展农业的重大意义：1. 农业发展的快慢和工业发展的快慢及国民经济发展的快慢有重大关系；2. 我国是个有6亿人口5亿农民的大国，人口增长快，对粮食的需要增长快，不发展农业就无法满足人们生活水平提高的需要；3. 我国广大农村不仅是轻工业的主要市场，也是重工业的主要市场，农业的发展可以促进重工业的发展。（二）《农业四十条》所规定的指标是完全能够实现的：1. 《农业四十条》规定的指标是从实际出发而不是凭空想象的；2. 实现《农业四十条》规定的指标是有许多有利条件的：一五计划提前完成打下的基础、农业合作化完成成为生产力开辟了发展空间、有党和政府的正确领导、群众政治觉悟和生产积极性的提高；3. 要靠自力更生来完成《农业四十条》规定的任务：要不断批判右倾保守和个人主义思想促干劲；要以“愚公移山”和“开山劈岭”的精神向自然要粮食，不要片面地依赖政府；各行各业要协作和支援农业，特别是工业和知识界要提供物质和技术的支持。

县级及以下单位按照地委的布置于1957年11月初就掀起了学习和宣传《农业四十条》的高潮。11月13日，县委传播部发文要求农村、工厂、机关、企业、事业、部队、学校、街道、统

战部下属的各民主党派都要展开大规模的学习和讨论。农村的学习和讨论要以大队或者小队为单位，领导负责，对《农业四十条》内容逐条学习、讨论和领会。^③

与海宁县委宣传部在体制内通过层层会议和文件面向精英传播《农业四十条》内容和精神这一严肃的主渠道不同，县文化馆的传播是面向大众的，其传播方式更加丰富生动。用民间文学艺术为政治服务，通过老百姓喜闻乐见的形式传播中央的路线、方针和政策，是中国共产党人源自战争年代的一大传统。在新中国建立之后的相当长时间内，由于全社会的高度政治化和极高的政治动员程度，民间文学艺术作为政治传播工具的特点十分鲜明。海宁县文化馆在1957年底制定了宣传《农业四十条》的详细计划，其内容包括“总体要求”、“宣传内容”、“各项活动的指标”和“主要措施”等。^④ 这个传播计划的大小目加起来几十条，从要求到内容、从步骤到措施，都很全面和具体。但就是这个计划，上报嘉兴地委后，被认为存在两个需要修改的方面：一是如何服务于“四十条”，从形式到内容还不够具体；二是如何利用春节期间的民间活动把“四十条”的宣传推向高潮，措施不够有力。^⑤

对《农业四十条》的传播是全民动员式的，据资料显示，无论是正式的、业余的文化组织和文化工作者还是民间艺人，甚至是学校的学生都要投入传播活动中。传播的受众是广大民众。传播的主要方式是展览、说唱、演戏和黑板报等。展览以图片为主，配以模型，在各级、各界、各行业的会议和集会包括群众性集会的地方都要进行；说唱要在街头、集镇、茶馆、合作社的生产小组进行；农村剧团要按照“四十条”内容编排

① 《盐官镇1956年2月宣传总结汇报》，海宁档案馆馆藏案宗。

② 《发动全民，讨论四十条，掀起农业生产新高潮》，《人民日报》1957年11月13日，第1版。

③ 《关于开展全民讨论“1956到1967年农业发展纲要（修正草案）”的通知》，中共海宁县委宣传部1957年11月13日发文，海宁档案馆藏。

④ 《海宁县文化馆开展“全国农业发展纲要”宣传工作计划》，1957年11月30日，海宁档案馆藏。

⑤ 《嘉兴地委宣传部对海宁县文化馆开展“全国农业发展纲要”宣传工作计划的批示》，海宁档案馆藏。

现代戏，深入社员中间宣传；黑板报要在各单位和居民区以及村庄随处可见，农村生产小队也要保证都能读到黑板报的材料。另外，电影院要安排专场宣传，广播站要教“四十条”的歌曲并组织歌咏比赛，美术工作者要绘制图画，业余作者要编写剧本和说唱材料。传播工作还要进行试点推面、巡回检查督导的方式保证数量和质量。^①在海宁档案馆，还藏有当年宣传中央政策的民间《俱乐部资料》和《海宁说唱》两种小册子，其中就有不少关于宣传“四十条”的内容，如《实现“四十条”意义真勿小》（银绞丝调）、《“纲要”红旗举得高》（夜夜游）、《海宁实现“四十条”，五件大事要抓牢》（越剧唱词）、《为了实现“四十条”》（对口词）、《实现纲要“四十条”，有利条件木佬佬^②》（打莲湘或者八段景调）等。

在通讯事业不发达而国家治理又政治运动化的年代里，把中央的政策传播到民众中间是一项艰巨的、经常化的任务。体制内的精英可以通过会议和文件传达，而文化素质普遍较低的普通民众，国家话语的表述必须借助民间能接受的形式，特别是民众喜欢的地方文艺形式。这是传统与现代的结合，更是官方与民间的互动，是真正的大众化和接地气。

二、《农业四十条》 在农村执行过程中的两次讨论

《农业四十条》在执行的过程中，曾引发过农村的两次大讨论：一次是公布之初，民众普遍盲目狂热；另一次是“大跃进”高潮过后，民众特别是农民表现得比较审慎冷静。民众在后一次讨论中的表现态度很好地阐述了恩格斯的话：“伟大的阶级，正如伟大的民族一样，无论从哪方面学习都不如从自己所犯错误的后果中学习来得快。”^③

实际上，1956年初《农业四十条》草案公布后，中央曾经要求各地讨论并提出修改意见。但由于周恩来、刘少奇等领导反冒进，草案因被认为某些指标过高而被冷置不提了。1957年夏秋之后，在整风反右运动的基础上，毛泽东开始反对党内的右倾保守思想，进行反“反冒进”。

四十条草案被修改后于1957年10月25日公布。同年11月13日，《人民日报》发表了《发动全民，讨论四十条纲要，掀起农业生产队新高潮》的社论。

中央发动的第一次大讨论，由于是在反对右倾保守、反对“爬行”思想、反击认为《农业四十条》草案冒进思想的背景下展开的，所以讨论实质上就是表态，即支持和拥护修正案^④，列举实现修正案的有利条件，反击怀疑、消极和保守的态度。这从海宁县委宣传部向各级组织和单位、各行各业各界发出的大讨论的通知中可以看出。在组织讨论的“要求”中，文件主要规定了三条：（1）明确四十条内容，认清方向，人人努力，改造中国；（2）在提高认识的基础上提出修改意见；（3）通过讨论，结合当前工作和生产，检查对照一下本单位和个人为实现四十条能做什么、怎样为发展农业出一份力。从而在农村制订生产规划，掀起冬季生产热潮，开展大规模的积肥和兴修水利运动，为争取1958年的大丰收做好准备。在机关，首先是整顿好作风，面向农村。在大力发展农业生产、支援农村经济文化发展的前提下，规划本单位工作和考虑自己应该做些什么。^⑤

这一讨论在农村最基层直接变成了表态和报数字运动。海宁县有个三星乡，乡党委书记召开大会时提出要提前实现《农业四十条》，并提出了1958年内达到“每户猪羊有8头，每亩粮食800斤，每亩地积肥（河泥）800担，每户收入800元”^⑥的目标。他要求各农业社展开挑战和应战，纷纷表示决心、报数字。一个姓蔡的生产

① 《海宁县文化馆开展“全国农业发展纲要”宣传工作计划》，1957年11月30日，海宁县档案馆藏。

② 木佬佬，是吴语方言，意思是很多。

③ 《马克思恩格斯选集》第4卷，北京：人民出版社，1995年，第432页。

④ 《纲要》的修正草案和第二次修正草案内容调整不大。修正草案主要是在增产措施中加入了“密植”一条内容；第二次修正案主要是对“除四害”中的“四害”之一的麻雀换成了蟑螂。

⑤ 《关于开展全民讨论“1956到1967年农业发展纲要（修正草案）”的通知》，中共海宁县委宣传部1957年11月13日发文，海宁县档案馆藏。

⑥ 胡少祥日记，2004年4月9日。这些数字原本是嘉兴地委制订的12年规划的指标，乡领导要求一年内完成。

队长说：“这几天，我给你们弄得像腾云驾雾一样。我如果实事求是讲，你们要说我保守右倾，不实事求是讲吧，到我胡子满把抓也办不到。”^①这话被当做“活思想”^②的典型记录在案。另一位姓王的队长回忆说：当时浮夸风很严重，不愿意虚报数字的就会被整风；整风主要是批评教育，开会时留下来不让回家，什么时候想通了什么时候回家。^③

在不断整风反右的氛围中，在大规模积肥和兴修水利的运动中，逐渐形成了这样的逻辑：上面任务压顶，下面虚报浮夸；下面虚报，上面认为余地更大，指标层层追加；上面任务加大，下面更大浮夸。上下互动，恶性循环，不可避免地走向了大跃进的亢奋状态。

关于《农业四十条》的第二次讨论发生在1961年秋天，即人民公社制度和大跃进政策刚开始调整时期。大跃进和大公社制度造成的严重困难，经过1960年的“农业十二条”和1961年的《农业六十条》政策的落实，遏制和扭转了“五风”现象，恢复了自留地、家庭副业和农村市场，确立了人民公社三级所有体制，落实了“三包一奖”制度，取消了集体食堂和供给制度，农村开始恢复生机和活力。在这样的情况下，《农业四十条》确定的目标被重新提起。按照1960年二届人大二次会议上通过《农业四十条》（第二次修正案）时中央提出的建议——“建议大会号召全体农民和全国人民为提前两年或三年实现全国农业发展纲要而努力奋斗”^④，海宁县在这次动员农民提前实现《农业四十条》时，没有像第一次那样在全县范围内声势浩大地宣传动员，而是由县委和公社党委派出工作队到生产条件较好的一类队^⑤去蹲点，组织社员学习，围绕《农业四十条》“要不要提前实现”、“能不能提前实现”、“如何提前实现”展开讨论。工作队人员引导社员分析提前实现纲要的有利条件和不利因素，统一思想认识，找到粮食增产的办法。根据资料显示，这次上面要求达到的指标在基层不再被狂热地提高，而是遭到了社员特别是生产大队和小队干部不同程度的怀疑，说明农民在经历了严重困难之后开始变得冷静、理性和务实。

被选作试点的大队所在公社的党委都把各大队讨论提前实现《农业四十条》的情况向县委做

了详细的书面汇报。汇报资料虽然都反映通过反复学习和教育，打通了社员的思想，最后都表示提前完成《农业四十条》的决心，但其中的“思想斗争”却相当复杂尖锐。据当时丰士、黄湾和马桥三个公社的材料反映，面对上面布置的提前完成《农业四十条》任务，从村干部到社员普遍的态度是这样的：（1）认为“五风”又刮起来了。农民认为粮食产量800斤的任务就是国家又想多征购粮食，政策又要变了。材料反映说农民有四怕：一怕“三包”政策变；二怕多征购；三怕支援灾区；四怕“一平二调”。有些人甚至悲观地认为，政策今年不变明年变，反正没有安稳日子过。^⑥（2）消极为难。面对亩产800斤的任务，干部群众纷纷摆困难：劳力少、农具缺、没肥料等，认为除非工业能支援肥料和农药，否则很难完成任务，甚至认为农业靠人干也得靠天，不该事先订出指标来。^⑦（3）对订出的指标表示怀疑。比如，黄湾公社群乐大队在上面派出的蹲点干部主持下订出1962年粮食亩产900斤的指标后，有社员说：生产搞的好，是高兴，实现了900斤，明年饭蓝挂在帐杆上，日里吃夜里吃也吃不光；如果政策变，老鼠咬断饭蓝绳，生产搞的好，大家也吃不成。^⑧

由于刚刚经历了严重的灾难，特别是中央大力纠正强迫命令作风，干部们面对社员干部的怀疑、消极为难情绪，也表现得相当宽容、温和和有耐心。他们反复给社员干部解释“四十条”与“六十条”的关系、生产指标与包产指标的关系、切合实际的指标与浮夸风的分界线、“三包”内

① 《三星乡社会主义齐心大会汇报》，1958年1月，海宁县档案馆藏。

② “活思想”是指不合时宜的消极、落后思想。

③ 王张堂访谈资料，2009年3月26日。

④ 谭震林：《为提前实现全国农业发展纲要而奋斗》，《中华人民共和国国务院公报》1960年第13期。

⑤ 人民公社时代，无论是人还是组织，总是按照“左”、“中”、“右”的思路进行划分。生产队往往按照生产条件和发展水平被划分为三类，其中一类是条件最好的。

⑥ 《马桥公社新民大队贯彻农业纲要四十条情况总结》，1961年10月26日，海宁县档案馆藏。

⑦ 《丰士公社长和大队800斤搞点情况汇报》，1961年11月2日，海宁档案馆藏。

⑧ 《黄湾公社群乐大队关于贯彻提前实现四十条的试点情况》，1961年11月6日，海宁档案馆藏。

粮食与超产粮的关系、国家任务与超产增购的界限等，帮助农民正确认识和理解国家政策，鼓励农民走出困难重拾信心。总之，这次讨论中代表国家力量的干部与农民之间表现出了与之前不同的关系，呈现出了一定程度的互动。

三、《农业四十条》 对农业和农村发展的引领作用

1961年秋，对提前实现《农业四十条》进行讨论之后，随着国民经济调整工作的深入和全党对大跃进造成的农业破坏的严重性的认识，特别是刘少奇在七千人大会上说《农业四十条》暂时不讲^①之后到1964年前，从上到下不再讲“达纲要”的事情了。从1964年起，国民经济调整任务基本完成，“三五计划”要开始执行了，《农业四十条》又被重新提起。海宁县在1965年对《农业四十条》执行的情况进行了总结，并形成了70页的文字，包括“执行情况”、“存在问题和意见”两大部分。从文件可以看出，全县农业和农村工作虽然取得了很大成就，但除了粮食的平均产量在1963年实现了《农业四十条》规定的800斤指标外，其它方面的指标基本都没有达到。而且，粮食的生产也存在着不平衡现象：“全县还有一个公社、三十个大队、七百三十八个生产队、五万四千八百九十亩粮田的亩产量没有达到八百斤的纲要指标，占粮田总面积的百分之十六点三。”^②之后的岁月里，全县农村一直以《农业四十条》规定的指标为奋斗方向。70年代初，绝大部分公社、大队都完成指标后，县委又提出了“跨纲要”、“达双纲”的任务，并始终认真贯彻“八字宪法”。《农业四十条》在农村的引领作用一直持续到党的十一届三中全会之后。这从三星公社联民大队一位干部的工作日记^③里就可窥其一斑。下面摘出日记里的相关文字证明：

1965年11月，出席新星大队在三里港加工厂的会议。公社沈书记报告：当前生产为明年第三个五年计划打好基础，为实现农业纲要40条作出贡献。

1968年12月15—18日，出席县抓革命促生产会议（在云龙大队），明年的任务，是贯彻以

农业为基础、工业为主导、全面发展的总方针……奋斗目标全省要求达到农业纲要，实现800斤。

1970年11月23日，出席公社会议1天。李书记传达关于当前工作问题……①活学活用毛泽东思想，深入开展农业学大寨运动……②深入开展二条路线的斗争。狠抓阶级斗争不转向。坚持走社会主义道路，坚持走自力更生的道路。同时批评右倾保守思想，就是懦夫懒汉思想。我们要鼓足干劲，力争上游，多、快、好、省地建设社会主义。③加速（实现）农业发展农业纲要40条，尽量减少吃国家粮。苦下工夫搞土地基本建本，农田基（本）建设，全面考虑农业八字宪法，实现毛主席提出4—5年计划现实农业机械化。

1971年3月23日到26日，出席公社四好五好积代会会议纪要：总结大好形势——连年来粮食增产，超了农业纲要。当前春花生长良好，积肥推向高潮。连续6年超纲要，其中5年超了千斤……26日下午听报告，李书记传达县农村工作会议精神：执行毛主席革命路线就是胜利。农业生产连续九年丰收，1970年北京、浙江等三个省连续2年超纲要……公社根据县委精神提出要求：71年是国民经济发展、农业生产更大跃进的一年，要坚持以粮为纲、大办农业、狠抓夺粮、全面发展的方针。主攻方向：猛攻单产，全面落实“八字”宪法。

1972年8月2—4日，公社陈福才同志传达县永福会议精神：早稻丰收，每个公社出现4—5个生产队超纲要，每个大队每个生产队都有，要总结一下，为秋耕丰收打下基础。

1972年9月11日，参观杭州市郊红旗人民

① 刘少奇说：《农业发展纲要四十条》，特别是四、五、八，照现在这样算起来，到1967年达不到四十条那样的标准。四、五、八，恐怕原来提出的时候调查研究也不是那么充分，所有的土地都达到400斤、500斤、800斤，这个问题，还需要再去进行调查研究。《农业发展纲要四十条》，我们现在不提，但是不取消。12年做不到，加几年就是了。

② 《1956—1967年全国农业发展纲要执行情况》，1965年9月，海宁县档案馆藏。

③ 联民大队副书记周生康，从50年代到80年代初，把每天的日常工作都记下来，积累了200多万字的《周生康日记》。这套日记即将在复旦大学出版社出版。

公社。红向阳大队的络麻移栽是六六年搞的亩产已600多斤……迟麻变早麻，低产改高产。去年三个队超纲要，省种、省工、省肥料、省成本。

1973年3月18日，参加县水利工作会议。上午听报告。朱秉林同志总结前段水利情况，提出今后工作意见。他说，全县办了电灌以来，促进了农业生产高产丰收。63年超纲要，66年超1000斤，72年1282斤……今后农业要在两三年内粮食超“双纲”，我们水利部分怎么办？不能消极畏难，等待依赖，无所作为，不能辜负党的期望，也不能忘了全县人民重托。

1973年9月9—10日，参加县信用合作社代表会议。许家来同志讲这次会议的意义：是县委直接领导下召开的，是根据县委提出全县在二三年粮食双跨纲要要求，信用社要支援大办农业、大办粮食，支援机械化发展。

1974年3月3日，参加县农业八字宪法经验交流会纪要。上午听报告。孙才江同志说：这次会议是县委指示召开的，是总结交流73年度抓大事促大干，落实农业八字宪法经验交流，是落实毛主席备战备荒为人民（和）深挖洞，广积粮，不称霸的伟大号召，为74年落实农业八字宪法，实现全县在二三年双跨纲要而奋斗……会上先进大队介绍经验，表示“双跨”决心。

1975年1月7号上午，听先进单位介绍经验。吴兴县禾场公社鲍山大队……1973超纲要，大幅度增产，74年超1000斤。

1976年9月5日，参加公社召开的大队正副书记、站长会议纪要。赵荣华书记传达县会议精神，总结全县农业生产的形势大好。全县春粮比去年增1400多万斤。早稻预计单产600多斤，总产2000多万斤。出现四个公社超纲要：章江、长安、许村、钱塘江。出现超1000斤大队。而当前晚稻生长良好，又丰收在望。

1977年10月1—2日，在大队召开冬种学习班上发言摘要……坚持党的基本路线，深入开展农业学大寨运动，大搞农田基本建设，进一步落实“以粮为纲”、全面发展方针。认真落实执行农业“八字宪法”，坚持多种，调整茬口；坚持自力更生，抗灾夺丰收；坚持科学种田，大搞技术革命和技术革新。狠抓基础，猛攻单产，力争春粮、油菜总产超历史，单产翻一翻，为实现全

县早稻亩产超纲要、络麻亩产超700斤创造条件，为实现华主席指出抓纲治国战略决策一年初见成效、三年大见成效而努力奋斗。

1978年3月12日，在大队召开生产队队务委员、科技“五员”参加的会议。讲话摘要：（1）今年任务和大好形势；（2）早稻亩产超纲要技术意见。

1979年2月13日上午，在红卫丝厂礼堂听报告。这次会议主要是学习中共中央三中全会公报、二个重要文件^①和有关文件。会议安排大体10天……17号在“新华农场”听工作报告。马汉民同志讲工作重心转移问题和四个现代化问题，首先要求把农业现代化搞上去……他要求确保79年粮食亩产（双季）1700斤……棉花亩产超100，上纲要。

1980年6月10日，参加公社召开的正副书记会议。荣华同志传达地区会议精神。主要内容：如何把早稻培育促早发高产和晚稻如何争季节，研究育壮秧。他要求：千方百计把晚稻生产搞上去是粮食生产大头，全县占42%，指标770斤，争取上纲要。

之所以不厌其烦地摘录和罗列这些关于“达纲要”、“超纲要”、“跨双纲”的文字记载，是为了说明以下问题：第一，《农业四十条》并非像有些研究者所说因为是发动大跃进的纲领性文件，所以在纠正大跃进错误时被否定了，以后就销声匿迹了。它确实在七千人大会上被反思过，刘少奇只是说暂时不讲，以后可延长其实现的时间。事实上，国民经济的调整工作结束后，它很快又成为农业增产追求的目标，成为引领农民奋斗的旗帜。即使在“文革”岁月里，除了1966、1967年的严重动乱外，农民仍然按部就班地生产和劳作，维持着乡村的秩序，因为“人哄地皮，地哄肚皮”，不种地就没饭吃，而有饭吃才能活着。这是农民的最大理性和第一逻辑。“文革”时的某些涉农政策影响了农业产出和农民受益，而农民并没有因“革命”减少对土地的付

^① 1978年12月，十一届三中全会通过了《关于加快农业发展的决定》和《农村人民公社工作条例（试行草案）》两个文件。这两个文件反映了中央为了把国民经济基础的农业搞上去而对传统农村政策的初步变革。后一个文件是俗称的“农业六十条”的第四个版本，也被称作“新六十条”。

出。第二,《农业四十条》的确对农业大跃进的出现起了推波助澜的作用,或者说是大跃进的导火线。但四十条规定的指标并不是盲目的空想,它和大跃进中的浮夸风和放卫星性质完全不同。大跃进的发动有非常复杂的原因,并不是《农业四十条》促成的,相反,《农业四十条》却因为大跃进的冲击而一度中断正常执行。《农业四十条》在制定和修改的四年多时间里,最初规定的粮食指标并没有变化,而且经历大跃进冲击后仍然在全国很多地方都提前实现了。本文所讲的海宁县就是1963年基本实现了四十条规定的粮食指标的,70年代初一些地方的粮食产量已经是四十条规定的两倍了。第三,从《农业四十条》衍生出来的农业“八字宪法”一直被农民奉为粮

食等农作物增产的根本保障。县里和公社经常召开发展农业的经验交流会,“八字宪法”无疑是最根本的法宝。《周生康日记》记载了各级会议上领导对增产措施的布置和安排,土壤改良、增加积肥量、水利灌溉、育种和改良品种、植物病虫害防治和田间管理都是逢会必强调的内容,农民的日常生产始终在围绕着这些内容劳作。在工业无法满足农业所需的生产资料的岁月里,“达纲”、“超纲”和“跨双纲”的亩产数字背后,是农民的辛勤付出和艰苦劳作。

(责任编辑 欣 彦)

(上接第29页)

概念来说。上述马克思在《1844年经济学哲学手稿》中对人道主义的阐述,其文本语境是论述人与自然的关系问题,因此这里我们将其暂时理解为与“人本主义”一词具有共同的含义,即指人类的主体性地位。自然主义从自然的存在、发展出发来反观人类的活动,人本主义则以人的利益为优先考虑原则来与自然相处,对两者孰轻孰重的思考稍不留意就会陷入某一个极端:或者自然中心主义,或者人类中心主义。主张自然中心主义即将人类等同于宇宙万物,放弃人类尺度,主张人类中心主义则将人的利益诉求作为唯一的价值标准而丝毫不顾及自然的存在状况,从含义本身就可以看出自然中心主义与人类中心主义各自的弊端。我国的绿色发展追求的最高境界是实现自然与人类的“双赢”,即自然主义与人本主义的统一,也就是马克思所说的自然主义与人道主义的统一:一方面发挥人的主观能动性积

极地认识自然、改造自然,依据美的原则再生产出整个自然界,创造出更加美丽、美好的人化自然图景,实现人与自然基于高级形态文明基础之上的和谐相处;另一方面我们在自身发展的同时必须要考虑到自然的可持续发展,尊重自然、保护自然、美化自然,坚持以绿色发展的理念来构建资源节约型、环境友好型社会,坚持从历时态的角度来反思人与自然的关系问题,充分意识到一个生态良好的自然环境是我们这一代人与无数子孙后代共同的家园。

综上所述,马克思人化自然观具有丰富的理论内涵及重要的方法论意义,它对我国在现阶段实施绿色发展理念具有极其重要的指导作用。

(责任编辑 林 中)

《1956年到1967年全国农业发展纲要》编制得失简论

——从经济社会发展规划编制的角度

周建伟*

【摘要】规划编制是研究《1956年到1967年全国农业发展纲要(草案)》的重要视角,可为《农业发展纲要》在编制和实施过程中的成绩和问题提供新的分析思路 and 解释。《农业发展纲要》是新中国独立编制经济社会发展规划的开端,它明确了中国农业中长期发展指标和主要策略,建构了一些有较大影响的制度,制定过程中比较注意发扬民主,比较注意指标和措施的可行性,但也存在社会经济发展研究理论支持和数据支撑缺乏、没有开展正式和全面的调查研究、受最高领导人主观意志主导等问题和不足。规划编制所需条件的不足和编制过程中的诸多偏差,是《农业发展纲要》出现问题客观的、深层次的原因。

【关键词】《1956年到1967年全国农业发展纲要》;发展规划编制;毛泽东

中图分类号: B2 **文献标识码:** A **文章编号:** 1000-7660(2016)05-0043-07

《1956年到1967年全国农业发展纲要》(以下简称《农业发展纲要》),是新中国成立后第一个农业领域的发展规划,在中共毛泽东的“三农”认识思想中具有非常重要的地位;也是新中国成立后独立编制和实施的第一部经济社会发展规划,在我国规划编制历史上具有重要的意义。今年是《农业发展纲要》编制60周年,厘清《农业发展纲要》涉及的诸多问题,从不同角度探讨建国后中共和毛泽东的经济社会发展思想,特别是“三农”(农业、农村、农民)发展思想的内容和演变,总结其中的经验教训,有重要的价值和意义。

本文拟从经济社会发展规划编制的角度,尝试总结《农业发展纲要》编制的成绩和意义,厘清《农业发展纲要》在指标和措施上出现失误或问题的客观的、深层次的原因,也意在厘清毛泽东在《农业发展纲要》出现的问题中应当承担的责任。

一、国民经济和社会发展规划编制的体系、流程和要求

“规划是人类认识和改变自身状况以及外部

环境的重要手段,它涵盖从设定目标到寻求实现目标的方法和手段的整个过程。”^①国民经济和社会发展规划(以下简称发展规划)是一种最为重要的规划类型。从静态来讲,它是指一定时期内国家对国民经济和社会事业发展的基本思路、主要指标、重要政策所作的规划和安排,是指导经济和社会发展的纲领性文件;从动态来讲,它是指从设定国民经济和社会发展目标到寻求实现这些目标的方法和手段的过程。发展规划是一门难度很高、要求严谨的专业性工作,是一门科学。

发展规划有多种划分方法和类型。按照对象和功能来分,可划分为总体规划、专项规划和区域规划;按照年限来分,可划分为短期规划和中长期规划。《全国农业发展纲要》属于专项规划、中长期规划。

发展规划反映的是执政党和政府调控经济社会发展的愿望和能力,是执政党和政府干预经济社会发展的重要手段。我国以前将发展规划称为发展计划,有比较深厚的人定胜天色彩。发展规划不是社会主义国家独有的,资本主义国家也有自己的发展规划。改革开放以来,我国大量学习、引进西方的经济学、政治学、社会学、管理学等领域以及城市规划、区域规划等方面的理

* 作者简介:周建伟,(广州510631)华南师范大学马克思主义学院副教授。

① 杨永恒:《发展规划:理论、方法和实践》,北京:清华大学出版社,2012年,第1页。

论,与西方国家在发展规划制定的具体理论方法上出现了趋同的态势。不过,社会主义国家和资本主义国家的发展规划在发展观(或发展哲学)上始终有着根本性的不同。社会主义国家的发展规划是内生于社会制度的,更强调人能够全面认识和把握经济社会发展规律,强调人的主观能动性的作用和价值。一般来说,社会主义国家更加相信规划的科学性和重要性,更加信奉政府厘定发展方向、制定发展政策、调控社会经济的精英哲学;社会主义国家的执政党和政府拥有更为强大的调控能力,掌握着更多的资源,相信政府是经济社会发展的火车头和最为重要的力量。

规划包括编制参与者、编制程序、编制成果、时空条件等要素。规划编制参与者指规划的利益相关者,具体包括政治家、政府机构(包括执政党的组织机构)、专家、公众、规划师等。不同规划编制理论在编制程序和要求上有所不同,如主流和经典的理性规划编制程序包括:1. 调查及问题分析;2. 制定规划目的和目标,确定目标优先级;3. 制定多种解决问题的备选方案;4. 评估备选方案并做出选择;5. 实施选定方案;6. 修正和反馈。^①编制成果一般为规划文本、图表等,核心内容是指导思想、发展指标和导向性的政策措施。时空条件是规划编制和实施的时空约束条件,包括各种有利的和不利的、促进和制约的因素,这是规划编制必须精心调查分析和做出合理判断的因素,在一定程度上决定着规划编制的指导思想、发展目标、政策措施和实施效果等。在各种要素中,规划编制参与者是决定性的要素,政治家的远见卓识、专家和规划师的专业能力、社会公众的广泛参与和诉求表达,是规划是否科学、措施是否能够得到落实、是否能够真正促进经济社会发展的关键因素。

这里以我国的“十二五”(2010—2015)规划编制为例,说明规划编制的流程和要求。“十二五”规划编制分为前期调研阶段、规划起草阶段、论证衔接阶段和审批发布阶段。其中,前期调研阶段又包括“十一五”中期评估和前期研究阶段,用时1年;规划起草历经规划思路确定、中共中央提出规划建议、制定规划纲要文本等,用时14个月;论证衔接阶段包括专家委员会论证、广泛征求内外部意见,用时4个月。整个

“十二五”规划从前期调研到全国人大通过,用时2年。当然,“十二五”规划是我国层次最高、涵盖内容最广的综合性规划,用时自然较长,一些内容相对单一的专项规划用时相对少一些,但流程和要求是相同的。

需要指出的是,发展规划不是政治领导人、政府官员或规划专家心血来潮的产物,而是建立在对经济社会发展长期研究的基础上。

二、《农业发展纲要》的编制过程

新中国经济社会发展计划编制始于“一五”计划。新中国成立后,开始学习苏联的计划经济模式,编制经济社会发展规划是计划经济模式的核心内容之一。1951年初,中共中央开始酝酿“一五”计划;1952年,“一五”计划正式着手编制;1955年2月,“一五”计划正式定案,历时4年多。“一五”计划的编制工作由周恩来和陈云主持。为了编好“一五”计划,中国向苏联请求支持。1952年8月,周恩来专程赴莫斯科与斯大林商谈,要求增派800名专家,数量之多让斯大林也感到为难,但苏联还是最大限度地满足了中方的要求。中方还希望苏联提供各种工业标准和技术资料,用于“一五”计划的制定和实施。1950—1953年间,苏联专家带来了大量的科学文献和技术资料,总重量达600吨。苏联收到我国“一五”计划轮廓草案后,随即动员全苏的规划和管理机构帮助审查,为此,苏联“各设计院要增加一万名设计人员”。1953年4月,苏共中央政治局委员米高扬向中国国务院副总理李富春通报了苏共中央、苏联国家计委和经济专家对我国“一五”计划轮廓草案的意见。^②“一五”计划的编制,苏联专家发挥了至关重要的作用,也为我国编制经济社会发展计划提供了参考和经验。毛泽东参与了“一五”计划的讨论和审查,但从笔者掌握的资料看,并未参与计划编制的具体工作。由此可见,拿枪夺权的革命党转型为领导经济社会建设的执政党面对的困难之大。

^① 参见杨永恒:《发展规划:理论、方法和实践》,第62—63页。

^② 参见叶扬兵:《新中国第一个五年计划的精心编制》,《世纪》2003年第3期。

《农业发展纲要》编制的酝酿始于1955年农业合作化进入高潮的时期。1955年10月，中共七届六中全会召开，农业合作化问题是会议的重点议题。毛泽东根据会议讨论的情况，在闭幕会总结发言中提出了编制农业发展规划的设想。他说，以后在发展合作社的工作上，要比质量、比规格。质量的标准是什么呢？就是要增加生产和不死牲口。怎样才会增加生产，怎样才会不死牲口？这就要遵循自愿互利的原则，要有全面规划，要有灵活的指导。^①同年11月17日，毛泽东在杭州刘庄召集中共山东、江苏、浙江、安徽、江西、河南、湖北、湖南、广东的省委书记及上海局书记开会，研究农业合作化问题和资本主义工商业问题，并研究农业发展规划，拟出了“十五条”。毛泽东在会上提出：“明年全国范围内基本完成初级合作化，比原定一九六〇年提前四年。全面规划问题，明年能不能搞出一个来，有个粗线条的规划也好，一九五七年再加以具体化，每年更具体化一点。”^②这是毛泽东第一次明确提出要编制农业发展全国性的全面规划。而后，毛泽东经天津回京，在天津对“十五条”进行讨论，内容增补为“十七条”。同年11月24日，毛泽东在中南海怀仁堂出席由中共中央召开的关于资本主义工商业改造问题的会议，再一次提出了编制规划的问题。毛泽东讲，我们的思想落后于实际情况，解决这个问题的办法有两个，一是全面规划，一是接近群众。1956年1月5—9日，毛泽东在杭州召开部分省委书记会议，讨论修改“十七条”，期间增加到二十二条、三十六条、三十八条，最后扩充为四十条，正式定名为《1956年到1967年全国农业发展纲要（草案）》。因文件全文40条，也称“农业四十条”。据《毛泽东年谱》（1949—1978）记载，毛泽东多次主持或参加有关会议，对草案进行讨论，提出要求，并亲自执笔修改30多处。

毛泽东对《农业发展纲要》的编制极为重视，心情也极为急迫。1956年1月8日草案仍在讨论中，毛泽东即致信在京的国务院总理周恩来，要求将草案印发政治局委员、在京中央委员及其他若干负责同志阅看，请他们提出修改意见，在1月14日召开的知识分子会议前召集政治局会议，作为草案通过后，发给知识分子会议

征求意见、再加修改，然后发给地方党委直至支部征求意见。1月9日早晨，毛泽东又致信周恩来，将最新的修改稿送到北京。1月9日下午，刘少奇在北京主持中央政治局会议，对草案进行讨论，中央书记处将讨论的意见立即用电话报告给在杭州的毛泽东。

从杭州回京后，毛泽东多次主持和出席会议，对草案的起草过程、规划的目的、编制原则、核心指标等进行说明，听取意见，进行讨论修改。1956年1月25日，毛泽东主持最高国务会议第六次会议。他在会上讲：“目前我们国家的政治形势已经起了根本的变化。去年夏季以前在农业方面存在的许多困难情况现在已经基本上改变了，许多曾经被认为办不到的事情现在也可以办了。我国的第一个五年计划有可能提前完成或者超额完成。一九五六年到一九六七年全国农业发展纲要的任务，就是在这个社会主义改造和社会主义建设的高潮的基础上，给农业生产和农村工作的发展指出一个远景，作为全国农民和农业工作者的奋斗目标。”^③

《农业发展纲要》的通过过程较为复杂，经历了从通过草案到通过第一次修正草案、通过第二次修正草案，再到全国人大通过的过程，时间跨度长达四年，这在中共重要文件的制定历史上可能是绝无仅有的。1956年1月23日，中央政治局讨论通过了《农业发展纲要（草案）》；同年1月26日，《农业发展纲要（草案）》经最高国务会议通过，《人民日报》当天全文刊登。1957年9月，中共八届三中全会讨论通过《农业发展纲要（修正草案）》。1958年初，修正草案又进行了一次修改，形成了第二次修正草案，并于当年5月由中央会议讨论通过。1960年4月召开的全国人大二届二次会议正式通过了《农业发展纲要》，这已是《农业发展纲要》制定实施的第四个年头。国务院副总理谭震林受中共中央、国务院委托，在会上作了题为《为提前实现全国农业发展纲要而奋斗》的报告，谭震林将

① 《毛泽东年谱（1949—1976）》第2卷，北京：中央文献出版社，2013年，第449—450页。

② 同上，第467页。

③ 《毛泽东文集》第7卷，北京：人民出版社，1999年，第2页。

《农业发展纲要》与“大跃进”运动结合起来，称“全国人民为实现这个纲领而进行的斗争，不但造成了农业战线上的跃进形势，而且通过农业的跃进，促进了整个国民经济跃进形势的发展”^①。此时的中国，正经受着“大跃进”带来的痛苦特别是大饥荒的折磨。

三、《农业发展纲要》编制的成绩和经验

从规划编制的角度看，《农业发展纲要》的成绩和经验、价值和意义是明显的。

第一，《农业发展纲要》是中国独立编制经济社会发展规划的开端。如前所述，“一五”计划是在苏联专家指导下编制的，苏联人发挥了至关重要的作用，因此，“一五”计划还不能算是中国人独立编制的经济社会发展规划。同一时期制定的过渡时期总路线提纲，虽然也有广义上发展规划的性质，但严格来说属于国家重大政治变革范畴，不属于经济社会发展规划。查阅1955—1956年中央下发的文件可以发现，当时中央正在编制的全国性经济社会发展规划有两项：《农业发展纲要》和《十二年科学技术发展规划》。《十二年科学技术发展规划》的编制于1955年3月启动，批准通过时间为1956年12月。可见，以通过法定程序通过这一要件来看，《农业发展纲要》是中共第一个独立编制完成的经济社会发展规划，在我国经济社会发展规划编制史上具有开山地位，在历史上留下了重要的一笔。《农业发展纲要》也是毛泽东第一次主持制定并全面和深度参与的重大国家经济社会发展规划，对作为党和国家最高领导人的毛泽东来说意义重大。对建国后毛泽东的经济社会发展思想特别是“三农”思想和政策而言，《农业发展纲要》是其集中体现。

第二，明确了中国农业长期发展指标和主要策略，开创性地建立了一些有积极意义的制度。指标设定和发展策略是发展规划的核心。《农业发展纲要》规定我国农业发展指标为“四五八”，即“从1956年开始，在12年内，粮食每亩平均年产量，在黄河、秦岭、白龙江、黄河（青海境内）以北地区，由1955年的150多斤增加到400斤；黄河以南、淮河以北地区，由1955

年的208斤增加到500斤；淮河、秦岭、白龙江以南地区，由1955年的400斤增加到800斤”^②。同时，对农村发展的主要方面进行了政策规定。指标和政策是否科学合理暂且不论，仅就指标设立和政策制定本身而言，这让我国的农业发展思路和目标更加清晰、明确、具体，具有积极的导向作用。此外，《农业发展纲要》建立了农村“五保”制度^③、农业技术推广制度、储备粮制度等事关农村、农业发展和保护农民利益的长效制度，一些制度至今仍然发挥着积极作用。

第三，制定过程中强调发扬民主，比较注意指标和措施的可行性。从前文对《农业发展纲要》制定过程的描述可知，毛泽东在主持制定文件的过程中，比较注意听取各方的意见，包括中央领导人、中央部委、知识分子、地方领导人等。《农业发展纲要（草案）》在最高国务会议、中央政治局会议、全国知识分子会议、省委书记会议、全国人大会议等多个层级的会议进行讨论，毛泽东还要求将草案发给各地党委直至党支部，征求意见。从编制过程中毛泽东的要求看，毛泽东非常重视指标设定时要考虑的条件约束，比较强调指标措施的条件限制，主张要“留有余地”，编制过程中对一些没有把握的数字进行了删除或修改。如1956年1月17日，毛泽东主持召开中央政治局会议讨论《农业发展纲要（草案）》，毛泽东在会上讲：“现在已可以看到有一种忽视可能条件的盲目赶大的倾向，脑子太热了需要冷一下，所以在纲要上把许多指标删去了，而在每项重大措施上都加了一些条件限制，以免又发生盲目冒进的错误。”^④同月20日，中共中央召开知识分子问题会议，毛泽东在会上专门谈到领导方法问题，认为“右倾”和“左倾”都是错误的，现在恐怕主要的倾向是“左倾”冒险，“有一些同志头脑不那么清醒了，不敢于实

① 谭震林：《为提前实现全国农业发展纲要而奋斗》，《新黄河》1960年第2期。

② 中华人民共和国国家农业委员会办公厅编：《农业集体化重要文件汇编（1949—1957）》上，北京：中共中央党校出版社，1981年，第530页。

③ 农村“五保”是指对农村没有劳动力的鳏寡孤独人员“保吃、保穿、保烧（燃料）、保教（儿童和少年）、保葬”。

④ 《毛泽东年谱（1949—1976）》第2卷，第512页。

事求是。因为右倾保守、机会主义这个帽子难听”^①。

四、《农业发展纲要》编制存在的问题和不足

《农业发展纲要》在编制上的成绩虽然不能抹杀，但其设定的指标和一些具体政策却多有争议，产生了消极的后果。从中央层面讲，很早就意识到了《农业发展纲要》实施带来的问题。“大跃进运动”的问题暴露后，刘少奇等中央领导人就认为《农业发展纲要》与“大跃进运动”有密切关系，对《农业发展纲要》的负面看法开始明朗化。1962年1月，中央决定召开扩大的工作会议即七千人大会。1月25日下午，刘少奇在中南海怀仁堂主持召开各省市第一书记及中央各部长参加的中央政治局扩大会议，讨论七千人大会书面报告，毛泽东没有出席。刘少奇说：“在书面报告中，《农业发展纲要》四十条也没有讲。《农业发展纲要》四十条，特别是‘四五八’照现在这样算起来，到1967年达不到那样的标准。‘四五八’恐怕原来提出的时候调查研究也不是那么充分，所有的土地都达到400斤、500斤、800斤，这个问题，还需要再去进行调查研究。《农业发展纲要》四十条，我们现在不提，但是不取消。”张素华认为：“从《纲要》诞生的那一刻起，因其指导思想是偏快，就同冒进、‘大跃进’搅在了一起，在执行过程中，对‘大跃进’运动起了推波助澜的作用。”“刘少奇向大家宣布，《农业纲要》不提了。虽然，还有一句‘也不取消’，但实际是取消了《纲要》作为农业发展的纲领性文件的地位。”^②时至今日，学界对《农业发展纲要》仍以负面评价为主。^③

一些学者将《农业发展纲要》中“跃进”色彩的指标设置，归结为领导人的“头脑发热”。毛泽东作为纲要编制的主持人和决策者，无疑是“头脑发热”的代表，对纲要出现的问题要负最大的责任。就当时的历史语境来看，“四五八”的指标确实脱离实际。不过，也要考虑到问题的多面性、复杂性。毛泽东虽然胸怀高指标、高速度的“宏伟理想”，但从其一生的思想和言行来看，历来强调实事求是，重视调查研究，并非脱

离实际的领导人，更不是什么空想家。毛泽东在指导《农业发展纲要》编制和修改过程中一直强调不能头脑发热，要考虑各种现实条件，很多被认为实现不了的指标都被毛泽东删去或修改了。那么，我们就不得不考虑一个问题：一方面毛泽东是高指标的倡导者、决策者，另一方面毛泽东又时时强调注意客观条件，防止头脑发热，这种看似悖论的现象该如何解释？

笔者认为，这种悖论的现象的出现，可以从经济社会发展规划编制的角度来考虑，提供一个侧面的解释。从发展规划编制的角度，《农业发展纲要》编制过程存在不少明显的问题和瑕疵，这些问题和瑕疵与领导人强调的主观意识相比，对规划编制的影响大得多。

第一，缺乏充分的社会经济发展研究的理论支持和扎实的数据支撑。“好的规划是研究出来的，而不是‘做文章’做出来的。不好的规划，都是因为研究工作不深不透。”^④发展规划必须建立在扎实的理论支持和数据支撑上，否则就会不可避免地出现偏差甚至方向性的错误。《农业发展纲要》的编制，是毛泽东受到农业合作化高潮的鼓舞产生的设想，既有偶然性也有必然性。1955年下半年，毛泽东感觉到在农业的基本制度问题（合作化问题）马上就要解决的情况下，需要给农业的经济技术发展指明方向、明确目标。无论是当时还是现在，这一设想都是合理的，问题在于当时是否具备开展规划的基础和条

① 同上，第514页。

② 张素华：《刘少奇在七千人大会上谈到的几件事》，《百年潮》2002年第10期。

③ 据国家统计局的统计数据，1978年我国水稻单产3975公斤/公顷，折合亩产248公斤；棉花单产443公斤/公顷，折合亩产27.7公斤。也就是说，到1978年，我国都还没有达到《农业发展纲要》设定的1967年的目标。不过，也有人坚持认为《农业发展纲要》设定的主要指标合理的、可行的，如农业部原部长林乎加等人认为：“‘纲要’对农业生产和农村工作提出的奋斗目标，都是为当时一部分农民群众的生产实践所证明，建构努力也可以普遍实现的远景。”参见中国社会科学院世界经济与政治研究所编：《世界经济年鉴（1981）》，北京：中国社会科学出版社，1982年，第931页；林乎加、李丰平、薛驹：《始终如一地重视农业，正确地领导农业——毛泽东同志主持制定〈全国农业发展纲要（草案）〉对我们的启示》，《南京社会科学》1994年第3期。

④ 杨伟民主编：《发展规划的理论与实践》，北京：清华大学出版社，2010年，第12页。

件。新中国成立后，由于众所周知的原因，非中共出身的知识分子基本放弃了对“三农”问题的理论研究，也没有开展扎实的数据调查。由于中共是从农村“起家”，不论是中共自身还是知识界，都认为中共是最为高明的“三农”问题专家，这一方面一定程度上造成了中共的“自负”，不屑于知识界的研究，另一方面也使得大量的知识分子放弃“三农”理论研究。当时仍在开展的研究，要么是跟着中共“三农”政策（主要是农业社会主义改造）开展的解释性、宣传性研究，没有或很少触及真实的、客观的“三农”问题；要么是学习中共的阶级分析进行的研究，视角单一。从披露的资料看，《农业发展纲要》的编制，基本上没有参考知识界的基础研究，或者说当时根本没有多少知识界的基础研究可以作为参考，所依据的统计数据也很少，确定发展指标和规划内容主要是依靠地方党政官员的汇报材料和高级领导人对农村情况的了解和主观认识。这可以说是犯了规划编制的“大忌”。学者认为，在改革开放前编制的五个“五年计划”中，“只有‘一五’计划的编制程序比较规范、实施效果较好”^①，造成这种情况的主要原因是苏联专家的参与和指导。比较前述的“一五”计划的编制过程，特别是苏联专家提供的600吨资料，就知道长期的理论研究和扎实准确的数据支持的极端重要性。用时髦的话说，《农业发展纲要》的“第一颗扣子”就扣错了，理论研究和数据资料的严重缺乏必然会带来一系列的连锁反应。

第二，没有开展正式、全面的调查研究。无论是主流、经典的理性规划编制理论还是新兴的倡导式规划理论、协作式规划理论，无不把调查研究作为规划的第一个环节和基础性工作。就笔者所见资料，《农业发展纲要》是根据毛泽东提出的《农业十七条》进行的扩展。毛泽东本人则主要是通过阅读各地的汇报材料（毛泽东汇编而成的《中国农村的社会主义高潮》是主要的、有价值的资料）、一些部门的口头汇报以及自己的思考进行的分析提炼，并没有开展全面正式的调研，也没有指定有关部门开展全面正式专业的调研。《农业十七条》只是毛泽东提出的供地方领导人讨论的问题，在很初步的问题上形成一个全局性的发展规划，带有很强的“激情规划”色

彩，而不是建立在科学全面的调查研究基础上的理性规划。《农业发展纲要（草案）》编制所用的时间非常短。不计《农业十七条》所花的时间，《农业发展纲要（草案）》编制所使用的时间其实就是1956年1月，正式开始的时间是1月4日（毛泽东当天在杭州会议召集部分省委书记开会），按草案在《人民日报》全文公布的时间1956年1月26日算，共使用23天；^②即使计入编写《中国农村的社会主义高潮》一书^③和起草《农业十七条》的时间，前后也不到5个月。不管毛泽东多么强调头脑要清醒，多么强调政策指标的科学性、可行性，但这么重要的规划，没有正式的、科学的调研，以及极为仓促的编制时间，规划的质量特别是指标数据的科学性、可行性可想而知。可资对比的是与《农业发展纲要（草案）》几乎同期的《论十大关系》和《十二年科技规划》的形成。为了起草《论十大关系》，毛泽东亲自开展调研。调研从1955年12月持续到1956年4月，既有毛泽东沿铁路南下考察调研，有专题听取各部门汇报（共听取了34个部委的汇报），有各地方党委的书面汇报，有两百到三百个重要工厂和建设工地的书面汇报，可以说调研十分充分，情况了解十分透彻，为《论十大关系》的提出提供了扎实的依据和基础。《十二年科技规划》的编制启动于1955年1月，由国务院总理周恩来亲自领导。同年3月国务院成立了科学规划委员会，科学规划委员会下设的科学规划小组专门负责规划的编制工作。国务院调集了几百名各种门类和学科的科学家的编制规划工作，还邀请16名苏联各学科的著名科学家来华，帮助了解世界科学技术的水平和发展趋势。历经七个月完成的《规划纲要（草案）》，经反复讨论修改，1956年12月中共中央、国务院批准执行，前后耗时近两年。从调研的过程和花费的时间对比，就可以看出《农业发

① 同上，第51页。

② 《农业发展纲要（草案）》具体的起草过程，参见沈志华：《思考与选择——从知识分子会议到反右派运动（1956—1957）》，《中华人民共和国史》第3卷，香港：中文大学出版社，2008年，第159—162页。

③ 《中国农村的社会主义高潮》最初名为《怎样办农业生产合作社》，第二次编辑时改为现名，第一稿编辑的时间为1955年9月。

展纲要（草案）》编制过程的问题所在。此外，需要指出的是，《论十大关系》属于经济社会发展指导思想和大原则、大方向的决策，并不涉及具体的指标体系和政策措施，与《农业发展纲要（草案）》性质不同，符合毛泽东一贯的决策风格，这也是《论十大关系》成为社会主义建设政策思想史上光辉文献的重要原因。

第三，最高领导人的主观意志主导。据薄一波回忆，1955 年夏，国务院在北戴河开会，讨论编制十五年远景计划和第二个五年计划的轮廓，国务院各部委汇报自己的设想。当年 10 月 5 日，国家计委将数据汇总报告中央。按照设想，我国粮食产量从 1952 年的 3278 亿斤增长到 1967 年的 6000 亿斤，年均递增 4.1%；粮食单产由 173 斤增至 260.7 斤，增长 47.9%，年均递增 2.64%。国家计委综合局认为，这一增长速度超过当时所有国家，居世界第一位。但毛泽东对这个指标不满意，认为速度仍然偏低。毛泽东想从自己擅长的农业领域入手，亲自抓发展速度，最后确定的可行的指标是“四五八”。^①按照毛泽东的理论设想，农业合作化全面解决了制约农业发展速度的“小农经济”因素，农业以持续的高速度增长不仅是完全可能的，也是高速工业化所必须的。这个特殊的原因和背景决定了毛泽东主观意志对《农业发展纲要》指标设计和政策措施的主导性。查阅《毛泽东年谱（1949—1976）》第二卷，对《农业发展纲要（草案）》编制有关数据的确定，没有看到毛泽东专门征求国家计委、农业部等专业部门意见的记载，原因可能是毛泽东认为国家计委犯了“右倾保守”的错误。可见，毛泽东虽然不断强调要防止“头脑发热”，但他自己的思路和决策就建立在“发热”的基础上，他所做的至多是防止出现“头脑高烧”。在发展规划编制中，以自己的主观意志为主导，对专业部门的专业意见没有给予充分的尊重，无疑是毛泽东的一个重要失误。

综上所述，《农业发展纲要》内容和实施出现的问题，直接的原因和问题是毛泽东等领导人带有“跃进”色彩的指导思想和数据指标设定，但更层次的原因和问题来自规划编制本身：当时我国缺乏经济社会发展规划编制所需的“三农”发展的基础理论研究，没有掌握农业发展规划所

需的充分的科学数据，科学的规划方法掌握和运用上存在不足，发展规划编制所需的人才缺乏，规划编制能力严重不足。这些问题和不足纠缠在一起，《农业发展纲要》在实施中出现问题就不足为奇了。

五、结 语

《农业发展纲要》是新中国成立后我国独立编制经济社会发展计划的开始，对指导经济社会发展、对新中国经济社会发展规划的编制，都具有一定的积极意义。但是，经济社会发展规划编制是一项复杂、严谨的工作，需要以长期的科学研究为基础，以全面准确的数据为支撑，以众多高素质的专业人员为主力，需要利益相关者的广泛参与，需要充足的时间和良好的条件。《农业发展纲要》的编制并不具备这些必备的要素，在特定的历史条件作用下，规划带有比较多的非理性的“激情”色彩，这也是《农业发展纲要》编制和实施未能取得预期的成效，反而出现问题的客观的、深层次原因所在。作为规划编制的主持人和最终决策者，毛泽东要对《农业发展纲要》出现的问题承担自己的责任，但将责任完全推给毛泽东也有失偏颇。编制规划所需条件的不具备，编制程序出现的种种偏差，编制规划能力的不足，是《农业发展纲要》出现问题主要原因，这些因素的分量可能要超过毛泽东本人失误的因素。另外，从发展规划编制的角度看，《农业发展纲要》没有很好地汲取苏联帮助中国进行“一五”计划编制的经验，相反，它开启了中国经济社会发展规划“一言堂式”的粗糙编制的时代，直到改革开放后，这种情况才逐步改变。^②

（责任编辑 欣彦）

^① 薄一波：《若干重大决策与事件的回顾》上，北京：中共党史出版社，1991 年，第 523 页。

^② 参见鄢一龙、王绍光、胡鞍钢：《中国中央政府决策模式演变——以五年计划编制为例》，《清华大学学报》（哲学社会科学版）2013 年第 3 期。

论《全国农业发展纲要》与我国新型农民培养

任军莉 周佳*

【摘要】《一九五六年到一九六七年全国农业发展纲要（草案）》是新中国成立后制定的第一个农业发展的中长期规划，它既是党和政府对农业发展的总体部署，又是党在工作中心转移后对农业发展阶段性的认识成果。《纲要（草案）》充分体现了以毛泽东为代表的党的第一代领导集体对农业问题的殷切关怀和期望及对农业发展道路的积极探索。特别是《纲要（草案）》提出的关于新型农民培养的思想，对于我们今天培养造就一批高素质的职业农民，确保国家粮食安全，仍然有着启迪和借鉴意义。

【关键词】毛泽东；全国农业发展纲要；农民；培养

中图分类号：B2 文献标识码：A 文章编号：1000-7660（2016）05-0050-06

新中国成立后，随着党的工作重心从农村转移到城市，优先发展重工业成为了国家经济发展的重心。为了确保工业发展所需的人力和物力资源，发挥好农业向工业的“输血”功能，对农业必须要有一个宏观长远的战略安排，《一九五六年到一九六七年全国农业发展纲要（草案）》（以下简称《纲要（草案）》）就是在这种背景下产生的。时至今日，当我们重读《纲要（草案）》，仔细品味，其中仍不乏一些思想的亮点，特别是其中提到培养社会主义新型农民的思想，对于我们今天加速农业的转型升级，造就一批懂农业、有技术、会管理、善经营的职业农民有着一定的借鉴和启迪作用的。

—

近代以来，由于我国政局的内外交困和国势的日趋衰败，政治革命成为了我国社会发展的主线，使得政治与社会经济关系显得十分不协调。伴随着政治革命的进程，虽然也产生过一些新经济因素，但整体来看，我国仍然是一个农业大国，并且是一个落后的农业大国，这个问题一直延续到新中国成立后。随着国家优先发展重工业战略的确立，农业的落后状况已严重制约着国家重工业战略的实施。另外，全国范围内土地改革完成，农村中出现了一些新的问题。对旧的地主

富农土地所有制的否定却带来了新的贫富不均，这对建国不久的党和政府而言成为新的挑战，土地的均衡分配和消除贫困一直是党为之奋斗的目标，农村社会中新的阶层分化势必与党的目标追求相矛盾；还有，农村中个体农民土地所有又难以满足即将开始的重工业建设需要的人力和物力资源，因而也是一个无法回避的经济问题。无论从政治考量或是经济发展战略出发，要确保国家优先发展重工业计划的顺利完成，都必须迅速、大力地发展农业生产。

对农业问题的高度关注是毛泽东的一贯作派。在建国初期，随着社会主义三大改造的全面铺开，尽管党和政府对农业、手工业和资本主义工商业这三个领域实施改造的阶段和路径都作了具体布署和安排，但是相对于手工业和资本主义工商业这两方面，毛泽东对农业方面的改造更加重视，对农业以什么方式去发展、农村如何建设、农民如何培养等都有着周密的考虑。为了保证农业社会主义改造的顺利进行，党中央专门制定了《中共中央关于发展农业生产合作社的决议》。按照党在过渡时期总路线的要求，要在三个五年计划或者更长时间内，通过互助组、初级社和高级社三个阶梯、三种形式，为实现农业现代化创造前提和奠定基础。尽管在农业社会主义

* 作者简介：任军莉，甘肃武威人，（南昌 330013）华东交通大学人文社科学院教授；
周佳，山东淄博人，（南昌 330013）华东交通大学马克思主义学院硕士生。

改造实施中，存在着要求过急、工作过粗、改变过快、形式过于单一的问题，但是，整体来看，这场农业的大变革在当时还是取得了明显效果。农村中加入农业合作社的农户急剧增加，为广大农民开启了一条走农业发展组织化的新路径，同时，这期间我国的粮食也获得了连年丰收，从根本上保证了国家“一五”计划的全面实施。特别是对农业生产的组织化安排，这在我们今天看来仍然不失为对农业发展道路的积极探索，是有着一定现实意义的。

农业社会主义改造所取得的成就，更加坚定了毛泽东加速农业合作化进度的设想。在毛泽东看来，广大农民是愿意在党的领导下走社会主义道路的，而党又能克服巨大困难引导农民走社会主义道路。基于这种判断，毛泽东深化了对农业合作化的认识，提出了“解放生产力”这个带有前瞻性和全局性的大问题。他指出“社会主义革命的目的就是为了解放生产力。农业和手工业由个体所有制变为社会主义集体所有制，私营工商业由资本主义所有制变为社会主义所有制，必然使生产力大力地获得解放。这样就为大大地发展工业和农业生产创造了条件”。为此就要在“社会主义改造和社会主义建设高潮的基础上，为农业生产和农村工作的发展指出一个远景，作为全国农民和农业工作者的目标。农业以外的各项工作，也都必须赶上，以适应社会主义革命高潮的新形势”。^①这就为《纲要（草案）》最后出台打了伏笔。

1956年1月，《一九五六年到一九六七年全国农业发展纲要（草案）》正式公布。从《纲要（草案）》的公布到《纲要》最终形成，前后跨越了五年时间，中间经过多次会议的讨论和对其内容的修改完善，最后在1960年4月召开的第二届全国人大第二次会议上正式通过。总体来看，《纲要（草案）》共有四十条，大到合作化制度、农业发展、农村建设、农民教育，小到具体的肥料使用、农具改造、土壤改良、勤俭持家，对农业发展可谓规划全面、安排细致、设计周到、用心体贴，特别是《纲要（草案）》中关于新时代新型农民培养上至今仍具有一定的参考价值。

《纲要（草案）》从条目内容上看，关于新型农民培养仅有两条：分别是第29条和第38条。第29条是关于农村扫盲教育，第38条是提高农村青年的劳动积极性。^②但仔细研读起来，便会感到《纲要（草案）》中许多条目其实都与新型农民的培养有联系。如果说农业社会主义改造初衷是变革农村生产关系，但是随着这场改造进入到高潮，必然会对农村落后的生产力提出新要求。早在1953年10月，毛泽东在同中央农村工作部负责人谈话中就指出：“个体农民，增产有限，必须发展互助合作。对于农村的阵地，社会主义如果不去占领，资本主义就必然会去占领。”^③毛泽东的这种认识，固然带有斗争式的思维定势，以后所建立的农业生产组织也同样兼有经济和政治二重性，但是毛泽东认定，农业合作化使生产关系变革后必将触动农村生产力，也就是在新的生产关系中如何处理与农民的问题。毛泽东断定，个体农民必须走合作化道路。将分散的个体农民纳入到农业合作社组织中来，并通过合作化来培养现代新型农民，这不仅是国家实施工业化战略重组农村社会的要求，也是现代农业发展的基本前提。这就是《纲要（草案）》力主在农村建立合作化制度的主要原因。农业合作化制度作为我国农村社会实施的一项系统工程，固然有着辅助城市工业化的意义，而对我国广大的农村来讲还是一场社会生产的大变革，是对社会和人的全面改造，就是要把传统农民打造成为种得了庄稼、管得了村社的新型农民。这在后期修改完成的《纲要》中体现出来。通过合作化制度来培养新型农民，把制度变革与新型农民的塑造结合起来，这样合作化制度才有根基，才能强化新制度的合法性，才能加快传统农民向新型农民的转变。

在新型农民培养上，当时遇到的主要问题是农村中的文盲较多。建国初期，我国有6亿人口，农民占了5亿，而这5亿农民中文盲和半文

① 《建国以来毛泽东文稿》第6册，北京：中央文献出版社，1992年，第22、23页。

② 参见《建国以来重要文献选编》第8册，北京：中央文献出版社，2011年，第48—49页。

③ 《毛泽东文集》第6卷，北京：人民出版社，1999年，第299页。

盲又占据了多数。《纲要（草案）》针对农民的文化知识缺乏这一问题，把扫除农村文盲列为第29条规定。《纲要（草案）》提出，要在乡设立业余文化学校，提高农村基层干部和农民的文化水平。要求各地分别用7年或者12年时间普及小学义务教育，在7年或者12年内普及农村文化网，乡村小学基本上要由农业生产合作社来办理。^①《纲要（草案）》中就农民扫盲专列一条，充分显示了党和政府对农村扫盲工作的高度重视及农村扫盲工作对于培养新型职业农民的紧迫性。

针对新型农民培养除了扫盲教育外，《纲要（草案）》第38条提出提高农村青年的劳动积极性。^②这种要求也是值得后人重视的。在上世纪50年代，我国农村中还没有出现青年农民流入城市、农民不爱种地等问题，农村青年仍然是农业生产的主力军，是农业发展的希望所在，如果不能激发起他们从事农业生产的主动性，观念保守，耕种方法落后，既会影响农业各项指标的完成，也不利于农业长远发展。《纲要（草案）》对农村广大青年寄予了厚望，提出发扬农村青年的劳动、学习文化、学习科学技术的积极性，农村青年应当成为农村生产事业和科学文化事业中的活动分子和突击力量。^③

新型农民培养也是现代农业技术的要求，这体现在《纲要（草案）》许多条文中。《纲要（草案）》针对传统的农耕方法提出改造洼地、推广和使用新式农具、培育优良品种、改进耕作方法、改良土壤、防止土地盐碱化、注重水土保持等方法。《纲要（草案）》对农业发展新技术使用的倡导，若仅靠父承子系的经验传授显然是无法操作的。农业新技术的出现必然会造就新型农民，而新型农民又会加速新技术的推广。

与此同时，《纲要（草案）》中还要求广大农民要勤俭办社、勤俭持家，农村妇女从事农业劳动的时间应每年不少于120天。对农村妇女儿童要实施保护，改善农民居住条件，这对社会主义时期打造新型农民提出了规划和新要求。

二

由于我国是一个农业大国，农民问题自然构

成着社会发展的主线。农民不仅是一种职业群体，还是一个社会阶层，历史上农民阶级围绕自身利益而采取的革命行动往往成为变革社会的导火索。如何解决农民问题，不仅考量着当政者的政治智慧，而且直接关系着政权的稳定性。对于依靠农民起家的中共来讲，固然随着新民主主义革命的胜利，党的工作中心已从农村转移到城市，但无论是强化新政权的合法性，还是构建国家工业体系，农民都是一个绕不开的重要问题。因此，《纲要（草案）》提出了新型农民培养的目标和任务，这种认识既是时代向农民提出的新要求，也反映着党在农民问题上认识的深化。

首先，《纲要（草案）》中对新型农民培养的思路有着较强的现实针对性，抓住了农业问题的本质。现代农业与传统农业的明显区别在于农业中的科技含量，而农村中劳动力的知识素养则是构成农业科技的关键成分，低素质的劳动力是无法成就现代农业的。固然《纲要（草案）》提出，发展农业和对农民进行扫盲教育完全是为了辅助国内已开启的工业化，因为农业在新中国建立初期扮演着城市工业的大后方，起着工业发展蓄水池的作用，从工业发展所需原材料提供到劳动力的供给都离不开农业，这是《纲要（草案）》出台的基本思路，也就是说新型农民培养首先是为了满足城市中工业发展的需求。但同时，从另一个角度看，城市中的工业化既是先进生产力的代表，又形成着新的生产关系，这两方面作用都与农村社会落后的劳动力现状形成强烈反差，培养和造就新型农民是城市工业化对农村变革提出的新要求。《纲要（草案）》把生产关系变革与农村生产力发展紧密结合起来，这既有利于城市工业化发展，便于劳动力素质提高，也抓住了农业发展中亟待解决的最主要的问题，即农村劳动力的扫盲教育。

其次，《纲要（草案）》中新型农民培养的条款具有一定的实用性。《纲要（草案）》的制定，从当时的形势看完全是出于城市工业化的考虑，决策层尚没有今天我们所论及的城乡同步发

① 参见《建国以来重要文献选编》第8册，第48页。

② 参见同上书，第49页。

③ 同上，第49页。

展的战略理念,《纲要(草案)》的提出在某种程度上具有被动反应性。尽管如此,其中关于农民的问题却提的中肯,解决方案有着一定的可行性。如围绕着农民的扫盲教育,《纲要(草案)》就提倡,农村中可利用夜校来进行,并计划用12年时间在农村中完成扫盲教育。同时《纲要(草案)》还要求,为了提高农民素质,要开展丰富多彩的文化娱乐工作;并鼓励和协助社员在农村合作社的制度框架内,按照自愿、互助的原则,分期分批的修缮和改造农民住房;在进行集体劳动中,还要充分照顾处于生理期的农村妇女,有条件的农村要办托儿所,等等。这些解决新型农民培养中存在的问题的具体措施,放在今天也有着较强的实用性和操作性。

最后,《纲要(草案)》中提出的新型农民培养的要求具有历史前瞻性。农民素质作为农业生产的重要组成部分,在现代农业发展中起着决定性作用。农业人力资源开发落后,不仅直接影响着农业自身的发展,对当时工业化进程也会产生副作用,从这点出发《纲要(草案)》对农民的扫盲教育在时间完成上作了明确规定。虽然以后在实行的过程中因为种种原因没有达到预期目的,但《纲要(草案)》把对农民教育专列一项,用今天的视野来评价,在理论上有三个亮点:第一,看到了农业人力资源开发与农业发展的关系。用《纲要(草案)》中的话讲就是要开发农业人力资源,必须要扫除文盲。这种认识被成功实行了农业现代化的国家所证实,这在当时更可谓难得。大力开发农业人力资源不仅有利于国家工业化,也是传统农业向现代农业转型的动力所在。第二,为农业发展作了人力资源准备。农村人力资源开发在当时条件下主要是为了保证国家工业化任务的完成,这是国家的基本国策。但在这个大前提下,现代农业发展也离不开劳动者的素质的提高。这体现在《纲要(草案)》内容中,如改良土壤、改造旧农具、提高复种率等,都与农村劳动力素质有直接关系。第三,促进了农村职业教育发展。建国初期我国农村人力资源丰富,但文盲居多,这种状况无论对于城市工业发展还是农业发展都是不利的。因而要发展现代农业,既要扫除文盲,更要发展农村职业教

育,只有这样才能培养出符合社会发展需要的新型农民。我国在上世纪创办的一些农村职业院校基本上都是在这一时期。

由于《纲要(草案)》产生于特殊历史时期,其中一些条款尽管有着合理性和科学性,但在政治运动持续不断、党内反对“右”倾思潮占据主导地位的背景下,不仅《纲要(草案)》中有关造就新型农民计划难以实现,后来的《纲要》随着“文革”到来其使命也宣告结束。具体到《纲要(草案)》中新型农民培养上,同样存在着问题。一是受“斗争型”思维的影响,在关于新型农民培养上使用着政治术语,这就会无视农村人力资源开发所具有的重要性和共同性,更谈不上借鉴别国经验。对新型农民教育上仅涉及到扫盲,而义务教育又限于小学,而如地方政府在新型农民教育中的作用基本没提到,仅靠农业合作社来完成是不现实的。二是对农民扫盲用时间来规定,一开始提出用5年或7年,后又改为12年时间去完成农村中扫盲任务,这对于农村中庞大的文盲群体,尤其是我国还是一个大国,存在着区域、民族、观念等方面的差异,凭借有限的教育资源,仅仅用12年时间去扫除大量文盲显然是不现实的。三是用政治眼光来审视一切。新型农民的培养和教育不仅仅是一个政治任务,若单纯把对农民的扫盲教育当成政治任务来完成,其结果是可想而知的。在这些问题上,《纲要(草案)》制定者没有充分顾及到。正因为这样,随着此后国内政治形势的日趋恶化,新型农民培养只能让位于政治革命,至今培养新型农民的任务还在路上。

三

《纲要(草案)》作为新中国成立后第一个农业中长期规划,既是党和政府对农业发展的总体部署,又是党在社会主义改造时期对农业发展的认识成果,这部《纲要(草案)》既有正确的思想内涵,又带有浮夸风的历史痕迹,这对当代来讲都是来之不易的精神财富,更为我们今天深化农村改革、大力培养和造就新型职业农民提供了历史经验。就我国农村现状看,要造就一批新

型的农民产业大军，必须对以下问题引起足够重视。

（一）农民土地承包关系不稳定，土地确权改革不到位

农村中联产承包责任制开启于上世纪80年代，如果说这种制度在实行初期有着较多的政治考虑，但历经30多年的发展，特别是进入这个世纪后，快速的城镇化建设，在很大程度上扰乱了现有的土地承包关系。农民与承包地的关系若还停留在原来的观念和现有的政策层面上，轻则农村空心化问题日趋严重，重则社会稳定的政治风险将会加大。目前看农民与土地的问题主要表现在这几个方面：一是农民对土地的承包权缺乏刚性的制度保护。我国农村土地所有权属集体所有，这是我国宪法明文规定的，至于对土地所有权采取何种的经营方式按理也应纳入法律规范的。特别是包产到户全面铺开，农户与承包土地关系实际上就是一种契约关系，这种事实上的契约关系一旦形成理应受到法律保护的。虽然我国在2002年就颁布了《农村土地承包法》，但在实践中，我国农民与土地承包关系还是主要靠行政手段来规范，《农村土地承包法》并未得到很好地执行，农民的土地承包权益仍没有得到有效保障。一些地方政府在利益的驱动下大肆圈地和卖地，“土地财政”盛极一时，完全置农民的土地权益于不顾，而失地农民在无望之中只能走越级上访之路。二是由于农民对土地的承包关系不稳定。随着出外打工农民增多，农村中出现了大量的闲置土地，而有意种地农民想扩大经营规模，又找不到主，即便有主，经营者与承包人究竟是什么关系，关系理不清，土地难流转，结果可能是不想种地地还在、想多种地地不多。三是土地确权不明晰。就我国农村土地使用状况看，实际上已产生了土地所有权、承包权、经营权的“土地三分权”，由于土地确权的制度设计不精准、不完善，甚至有点乱，集体所有虚无化，因而农村中出现了土地的集体所有权蜕变为个别农村基层村民组织领导的个人所有权。承包权缺乏承包期，经营权又表现为经营主体不稳定，于是产生了强行征地，与民争利，“土地非农化”等乱象。这些问题的存在，直接影响着农民的利益。

益。

（二）缺乏新型的农业经营主体

大力扶持和发展新型的农业经营主体，是适应现代农业发展的正确选择，也是新型农民养成的一种模式。就目前看，新型农业主体在我国一些地方作了先期的探索和实践，如家庭农场、承包大户、农民专业合作社等，总体看来都有问题。如承包大户，所兼并的土地，作为原来的土地承包人并没有因为承包经营权的转让而从中获益，承包大户界定也很含糊，“大”究竟是指什么，是承包大户本身人多，还是承包土地数量之“大”，还是指对农产品的生产能力的“大”小。“大”的含义太多，如果一味指对土地使用量的贪大求多，恐怕不利于农业发展。因为就从目前我国工业化城市化发展来看，城市不可能在短期内吸纳太多的农民了。过多地提倡土地的规模经营，显然会更加加剧人多地少的矛盾。同样，发展至今的农民专业合作社，不仅覆盖面小，区域分布不合理，数量又不多，大多农户又被排除在外，而且至今集产、供、销、信贷和农民教育为一体的农民专业合作社很少，合作社的功能并没有很好地发挥，这在一定程度上直接影响到农民在市场中的定价权，农民利益自然会受到影响，也难以培养职业农民。

（三）农业科技服务滞后

现代农业发展和农民收入提高离不开科技对农业的支持，这早已被发达国家经验所证明。而我国在农业科技领域中，所重视的首先是拿项目发论文，项目级别、论文数量、期刊档次往往是对科技人员考核的重要指标，至于科研成果转化尽管目前有关部门已出台了新的规定，但农业科技结果的转化率整体来看还是比较低的，一些研究成果还是停留在刊物或专著中，而在“地上”所见不多。我国农业科研和推广之间联系不紧密，农业科技人员待遇又不高，加上政府在科技成果转化中的制度保护和引导作用中的欠缺，使得农业理论研究有可能走在前面，但研究成果的转化却严重滞后，其对农业的影响必然是农产品技术含量低，农产品附加值低，农民收入也就低，职业农民也就缺乏吸引力。

农民问题对于我党历来是带有全局性和根本

性的大问题，新时期要培养和造就一批新型职业农民，应从以下几个方面着手。

一是要牢固树立“农民富”的观念。强农业，美农村关键是要富农民，新阶段要破解农民增产不增收、种地不致富的难题，必须从观念转变做起。对于政府，要从对“农民富”的口头重视、文件重视向行动落实转变，一改现时执行局面。各地政府一定要把“农民富”的观念扎根于头脑之中，用“农民富”的思想统领“三农”，指导“三农”工作的顺利进行，切实落实好国家惠农政策。有关“富农”政策制定不仅反对搞形式主义，而且要更加注重培养职业农民，特别是青年农民，使他们热爱农业，眷恋乡村，以当农民为荣耀，激发广大农民生产劳动积极性，让他们认识到凭借务农种地同样日子过得幸福，活得潇洒，在丰收的日子里让广大农民多一幅笑脸，多一种笑声，多一份快乐。

二是深化农村地权改革，切实保障农民的土地权益。土地问题是农民首要问题。土地是农民生存之本，发展之基，是农民的命根子。^① 土地问题解决好坏，不仅关系着“三农”建设，更关系着政府的公信力，政党的执政根基，土地还是政治的命根子。近几年农民上访65%以上都是因土地而引发的。土地问题已成为农民最核心的利益问题，起着农村社会稳定“压舱石”的作用。因此，解决好土地问题，农民种地就有希望，农民生活就有依靠，农民职业才有保障。当前要依法完善农村土地集体所有权的表现形式，确保每一个农民都是土地所有权的拥有者，改变目前集体所有权主体不清、权责不明、利益偏袒问题。农民对土地承包权即要有法可依，更要执法必严，违法必究。加强对土地承包权规范管理，不得随意改变农民与承包地的关系，不能随便调整农民承包地块面积、位置和承包期限，要把更多的选择权交给农民。深化地权改革，完善土地流转市场，加强制度建设，让想进城的农民放心大胆走出去，让想种地的农民没有后顾之忧的留下来。只有保护好农民的合法利益，才能保住我国的粮袋子，才能使国人心中不慌，才能使职业农民有立足之地。

三是提高农民的组织化程度。农民组织作为

一种农业生产单位，既是发展现代农业的根本要求，也是我国未来农业发展的必然走势。发展农民经济合作组织，不仅有利于提高生产专业化水平，而且也是扩大农业生产规模的基本路径，更是农民话语权的组织基础。放眼海外，无论是发达国家还是发展中国家无一不重视农民组织化，所不同的是农民组织化的着重点不同而已。我国农业合作社发展到今天只有20%^②农户加入合作社，大多数农户还是以家庭为生产单位的，完全游离在农业生产组织之外，这种状况不仅影响农民土地收益，而且在市场竞争中也只能是处于弱势。要改变农民的生产现状，充分体现农民在农业生产和市场交换中的主体作用，政府应在舆论上大力宣传，政策上积极扶持，财政、税收上给予一定的优惠，积极倡导农户加入农业经济合作组织，完善农合组织的各项功能，形成生产、流通、销售为一体的生产经营组织，只有农民组织起来，农民职业化才有保障，农民职业才会稳定。

最后，政府要大力培养职业农民，要用现代农业技术装备他们。现代农业实质上就是科技农业，农业技术水平高，农产品科技含量就会高，农产品的附加值就能增加，最终农民收入就会提高。政府在职业农民培养及政策惠农时，还应强化科技对农业支持，着力提高农业科研人员待遇，改变当下以论文为唯一评价标准的作法，看重科研成果转化，增加农业成果的推广经费，改革农业技术推广机制，加强科技推广组织建设，通过多个渠道向农民推广和普及新技术；同时，利用农闲时间定期或不定期开办农民培训班，提高农民的科学素养，用现代科技来武装农民，用职业化的农民来推动农业科技的发展。

（责任编辑 欣彦）

① 韩长赋：《正确认识和解决当今中国农民问题》，《求是》2014年第2期。

② 韩俊：《论“三农”中国梦的实现》，《农业经济》2014年第6期。

纪念海德格尔逝世四十周年专栏之二

技术、道术与家

——海德格尔批判现代技术本质的意义及局限^{*}张祥龙^{**}

【摘要】海德格尔指出现代技术的根源在技艺 (techne)，但其中艺术的一面受到压抑，因而此技术的本质就被硬化为强逼产出的座架，超出了人类的掌控。这个转变的深层原因是古希腊就出现了的“数学因素”，它通过笛卡尔的主客二元化使世界成为被主体表象的图象，万物成为确定的客体。要摆脱座架的控制，必须重现技艺的艺术维度，让它“自身缘构发生” (Ereignis) 的柔性允诺性重新主导技术。在这方面，海德格尔和海森堡都曾从老庄之道中得到过启发或与之产生了共鸣。儒家会十分欣赏海德格尔对现代技术本质的批判，特别是这种批判与归家思想的结合。但是，儒家要指出海德格尔的批判的不足，它忽视了个体主义对座架的促成力和单向度的存在论区分导致的忽视实际家庭的家园观，由此而使得他的解决方案稀松无根。只有以家庭为源头的有机社团，不管是儒家的还是阿米什人的，才可能摆脱现代技术本质对人的裹挟。

【关键词】技艺；数学因素；座架；家庭；儒家社团

中图分类号：B516.54 文献标识码：A 文章编号：1000-7660(2016)05-0056-10

海德格尔对现代技术、首先是其本质的批判影响深远，最为当代思想界所知晓。然而任何要解决问题的批判都是一体两面的，即批评性的一面和针对弊病而提出解决方案的一面。海德格尔的这个批判也不例外，既针对现代技术的本质做出了深入审查和批评，也给出了如何摆脱现代技术本质之掌控的建议，尽管后者明显地弱于前者。为了要阐发和理解这个批判的两方面，我们不仅要注意他对于“技术” (Technik) 与“技艺” (techne) 的关系的观点，而且要追究他如何看待现代技术与现代科学同形而上学的关系，并须知晓他在此问题上与道家的联系。在这样的基础上，我们才能对它有整体感和边缘感的理解，看到它取得的哲理成就。而要发现它的不足，不管是批评现代技术本质在哲理上的缺陷，还是其解决方案的单薄，都要引入儒家，通过比较双方在对待“家”问题上的观点，由此才能看出解决这个重大问题新的可能性。

一、技术与技艺

按海德格尔的解释，技术的词源和意源皆是“技艺” (techne)。他在《技术的追问》(1950年)中写道：

究竟“技术”这个名称说的是什么。这个词来自希腊语。希腊文 technicon (技术) 意味着 techne [技艺] 所包含的东西。(《技术的追问》，《选集》第931页)^①

而技艺是(1)某种创作、产生、产出，(2)又指一种“认识”，甚至(3)意味着“美的产出”或“艺术”。

techne 属于产出，属于 poiesis；它乃是某种创作 (etwas Poietisches)。着眼于 techne 一词要考虑的另一点更为重要。从早期直到柏拉图时代，techne 一词就与 episteme (认识) 一词交织在一起。这两个词乃是表示最广义的认识

* 本文系国家社会科学基金重点项目“孝道的哲学基础和思想含义研究”(15AZX013)的阶段性成果。

** 作者简介：张祥龙，(济南250013)山东大学哲学与社会发展学院教授。

① “选集”是《海德格尔选集》的缩写。(〔德〕海德格尔：《海德格尔选集》，孙周兴编译，上海：上海三联书店，1996年。)本文的引文大都出自此《选集》下卷第五编“〔对〕技术的追问”中的三篇文章，即《现代科学、形而上学和数学》(第847—884页；此文选自海德格尔《追问物性》(Die Frage nach dem Ding)中的一部分)、《世界图象的时代》(第885—923页)和《〔对〕技术的追问》(第924—954页)。引文中的希腊文词语已经拉丁文化了。

(Erkennen) 的名称。它们指的是对某物的精通，对某物的理解。(《技术的追问》，《选集》第 931 页)

从前，不只是技术冠有 *techne* 的名称。从前，*techne* 也指那种把真理带入闪现者之光辉中而产生出来的解蔽。从前，*techne* 也指那种使真进入美的产出。*techne* 也指美的艺术的 *poiesis* (创作)。(《技术的追问》，《选集》第 952 页)

可见，作为原本的产出和创作，技艺是一种达到真理的解蔽，对于人来讲具有存在论的构造地位和原认识论的功能，没有这 *techne* 的生物不能算人。当然，凭借这技艺达到的认识首先不是观念化的知识（比如康德第一批判所讲的被知性概念构建的知识），而是“对某物的精通”，或对某物的直觉理解和与之打交道的能力。在此技艺视野中理解的技术，也就绝不只是“工具”和“手段”，而首先是塑造人群历史命运或基本生存形态的原初某物。我们只能通过技术来成为人类缘在（*Dasein*）。这观点与马克思的历史唯物论有相似处，所以后期海德格尔多次讨论或提及马克思，颇有欣赏之处，但也有根本性的批评。从以上所言已可看出，两者对技术本性的看法毕竟不同。如果我们站在海德格尔立场上，会说马克思的技术观缺少技艺，特别是艺术这一深层见地，只看到技术改造世界和人本身的力量，不知其意义原发生的更微妙境地和引发结构，所以基本上属于比较深刻的现代技术视野中的思想，还未脱开造就这种技术的形而上学。

技术又分为手工技术和现代技术。到了动力机械出现后的现代技术，这技术还是一种产出、创作，但遮蔽住了它技艺中的艺术的一面，变为了一种强逼性的、压平生产者和产出者（除了它自己）的发生构架或座架（*Ge-stell*, *enframing*）。人完全丧失了对它的掌控，它反过来要掌控和主宰一切，完全排斥其他的可能，因而给人类带来极大的危险。

二、现代技术出现的原因和孳生者： 数学因素和现代科学

为什么有这种从传统技术向现代技术的致命转变呢？为什么在别的文明中就没有出现这种技

术呢？答案在于：西方自古希腊时起，就出现了一种“数学因素”（*das Mathematische*, the *mathematical*^①；希腊语为 *mathemata*），它到近代以笛卡尔鲜明表述的主体形而上学面目出现，促成了现代科学和现代技术。

毋宁说，现代自然科学、现代数学和现代形而上学都是源出于广义上的数学因素这个同一根源。(《现代科学、形而上学和数学》，《选集》第 875 页)

现代技术之本质是与现代形而上学之本质相同一的。(《世界图象的时代》，《选集》第 885 页)

因此，海德格尔不附和一般的说法，即现代技术是由于现代科学导致的高科技，而是主张它们都出自数学因素，更确切地说，是此因素在现代形而上学中的主体/客体化。他写道：

对历史学的时代计算来说，现代自然科学的开端在 17 世纪。而电动机技术则是在 18 世纪后半叶 [19 世纪早期?] 才发展起来的。不过，对历史学的论断来说晚出的现代技术，从在其中起支配作用的本质来说则是历史上早先的东西。(《技术的追问》，《选集》第 940 页)

现代物理学的自然理论并不只是技术的开路先锋，而是现代技术之本质 [即数学因素的现代形式“座架”] 的开路先锋。(《技术的追问》，《选集》第 940 页；引文中黑体皆引者所加)

他的意思是：现代技术——按海德格尔从海森堡那里得到的看法，此技术从电动机出现算起——虽然比现代科学出现得晚，但这技术的本质却比后者出现得还早。实际上由古希腊人创造出的数学因素是现代科学、现代形而上学和现代技术共同的来源。因此，现代物理学只是为现代技术的本质、也就是数学因素的现代形式开路，而现代技术就沿此路而发展起来。

那么，什么是“数学因素”呢？它不等同于数学，尽管数字化是它的一种最鲜明的表现。按海德格尔的说法，这个词在希腊语境中：

其意为可学的东西，因而同时也有可教的东西之意。(《现代科学、形而上学和数学》，《选

① M. Heidegger, *What Is A Thing?*, trans. W. B. Barton, Jr. and Vera Duetsch, Chicago: Henry Regnery Company, 1967, p. 68.

集》第850页)

在其哲理中,它被深化为可学可教到极点的东西,即

那种“关于”物的其实已经为我们所认识的东西。(《选集》第854页)。

这大致可理解为康德所讲的“先验的”东西,既先于经验地为我们所拥有(“其实已经为我们所认识”),同时又是那使所有后天经验可能(“‘关于’物的……”)的东西。人依此而“为自然立法”。

毕达哥拉斯说的“数是万物的本原”中的“数”,首先应该当作这种“数学因素”来看待;而柏拉图学园门上的题铭“不晓得几何学者不得入内!”,也被海德格尔再译解为“不晓数学因素者不得入内!”(《选集》第856页);但是,亚里士多德的物理学而不是其形而上学的形式化方面却似乎是个例外,它没有被这种数学因素主宰,所以物体的运动由它的自身本性所导致的原初位置所决定:

物体按其本质而运动。一个自身运动的物体本身是 arche kineseos,是一个自然物体。纯粹土性的物体向下运动,纯粹火性的物体——每一种燃烧的火焰把它显示出来——向上运动。因此土性物体的位置在下,而火性物体的位置在上[如《尚书·洪范》所讲:“水曰润下,火曰炎上。”]。任何物体都按其方式具有其位置,并趋向其位置……当一个物体向其位置运动,这种运动就是合乎本性的运动,是 kata physin。一块石头下落到地上。但如果一块石头被向上抛掷,那么这种运动根本上就是违抗石头的本性的,是 para physin。一切违抗本性的运动是 biai,即强制性的。(《选集》第863页)

虽然这种物理观中也有某种先验思辨的东西,但它毕竟还不是数学因素,因为这里讲的“本原位置”或“合乎其本质的运动方式”,与人的生活经验和观察内在相关,还不是严格的或硬性的“‘关于’物的其实已经为我们所认识的东西”。

数学因素怎么表现为现代科学呢?简言之,笛卡尔将此因素表达为绝对的主体,于是逼得其它东西成为客体,由此创立了现代形而上学,而绝不止于“认识论”。(《选集》第876-877页)

直到笛卡尔时代,任何一个自为地现存的事物都被看作“主体”;但现在,“我”成了别具一格的主体,其它的物都根据“我”这个主体才作为其本身而得到规定。因为它们——在数学上——只有通过与最高原理及其“主体”(我)的因果说明关系才获得它们的物性,所以,它们本质上是作为一个它者处于与“主体”的关系中,作为客体(objectum)与主体相对待。物本身成了“客体”。(《选集》第882页)

这个客体必须向主体而存在,也就是必须作为主体的“表象”(Vor-stellen)被置于或提交到主体面前。世界也就成了表象化的“图象”。这种表象让主体可以完全控制面前的这个像囚犯一样的客体,通过各种实验与理论结合的途径得到它们的口供,赢得证据和确定性,也就是一种表象化、客体化的确定性。

当而且只有当真理已然转变为表象的确定性(Gewissheit)之际,我们才达到了作为研究的科学。最早是在笛卡尔的形而上学中,存在者被规定为表象的对象性,真理被规定为表象的确定性了。笛卡尔的主要著作的标题为《第一哲学沉思》。第一哲学(prote philosophia)乃是亚里士多德创造的一个名称,标示着后来被称为形而上学的东西。整个现代形而上学,包括尼采的形而上学,始终保持在由笛卡尔所开创的存在者阐释和真理阐释的道路上。(《选集》第896页)

因此这些客体表象必须是清楚明白的,可被方法或程序严格处理的,可分析还原和综合再组的(《选集》第878-879页)。这样就在表象图象化的客体世界中,实现出了数学因素。

于是有了牛顿力学,取消掉亚里士多德物理学中所有那些不同的本原位置及其在场化的运动说明。作为客体表象的物体没有自己的位置和运动方式,只有遵从数学因素原理的整齐划一的运动。于是牛顿第一定律曰:“每个自主的物体保持直线和匀速运动。”(《选集》第865页)这样,位置不再是物体按其内在本性所属的那个场所,而只是一种状态,首先是线性的运动状态;圆周运动对于直线运动的优先和天体对于地上物体的优先,就都没有了(《选集》第865-866页)。这也为现代物理学等学科的数学化打开了存在空间(《选集》第889页),不是由于应用

了数学才有了现代科学，而是这种科学通过充分的表象对象化而获得了突出的数学因素，所以一定会应用数学或使自己数学化。

三、现代技术的本质：摆置一切的座架

相应于现代形而上学和现代科学的主体/客体化和表象对象化，现代技术相比于传统的手工艺是完全同质化、现成化、对象化和掌控化了的。在“表象”的含义中，就有现代技术的特点：“在其中，存在者从此必然摆出自身（Sich vor-stellen），必然呈现自身（sich praesentieren），亦即必然成为图象。人于是就成为对象意义上的存在者的表象者（der Repraesentant）。”（《选集》第901页）

这个表象（vor-stellen, Vor-stellung）中包含的“摆出”或“摆置”（stellen），体现在技术中，就意味着将技术变成了处置客体对象的加工过程，而不是像传统技术比如传统的耕作、制陶、造桥、造屋（木匠、石匠）那样，通过技艺化的活动，将物中潜藏的可能性以合乎生活内在尺度的方式开启出来，为了守护这种可能，创造一种原本的“之间”，或引发性的空虚（Leere）位置（《选集》第487页），让天地神人得以相遇。现代技术根本不考虑物体的自身物性或生活情境性，完全按照表象化数学因素的事先筹划（Entwurf）构架来冲压出产品。这是现代技术与传统技术的最明显区别。因此现代技术的揭蔽或解蔽的方式就是“逼索”或“促逼”（Herausforderung，开发出来），其本质是“座架”（Ge-stell），也就是“摆置”（stellen）的结合而形成有自身生命灵魂的系统、框架或托架。

座架一方面仍然是一种揭蔽的技艺，其中有能够从自然和人那里逼索（促逼）出、引发出表象化存在形态的间隙（Riss），或以数学因素方式出现的先验形式；另一方面则是一种完全事先筹划好的、充分现成化、确定化、去情境化和去内在尺度化的强制产出方式，即按照规格摆置出架隔，并向这架隔中放置（stellen）某种被预订、订造（bestellen）好了的现成存放物（Bestand，持存）的方式（《选集》第933-935页）。因此，“控制和保障甚至成为促逼着的解蔽的主

要特征”（《选集》第934页）。就连能量也以煤、铀产品的形式被开发、加工、储存和传送。

这种座架式的揭蔽是没有尺度和界限的，将一切它觉得可以增强它力量、价值的东西统统开发出来，按架隔化的筹划订造、压扁为可方便摆置和持存的对象，甚至是非物质对象形态的持存者。一切——包括人或去表象者——都充分座架化了，只为座架赋予它的身份而存在，丧失了它的天然自身，当然这“天然”对于人来讲也包括语言和文化。于是，人在哪里都遭遇不到有自发诗意生存感的人自身，只会遭遇到技术本质化了东西，包括座架化了的二维人。而且这种座架化还以或明或暗的方式排斥一切其它的解蔽方式，比如西医排斥中医和民间治疗术，咒之为迷信、巫术，并掩盖起它的座架本质，让现代化人类相信这是他们生存的唯一最佳命运，一切它带来的问题只能由它来解决。这就给人类包括人类赖以生存的生态环境带来了巨大的、甚至是极度的危险。

四、解救技术本质带来的危机（一） ——回到技艺和道术之源

如何解救这个深重的危险呢？海德格尔引用荷尔德林的诗句来显示它：“但哪里有危险，哪里也有救。”（《选集》第946页）就在以上阐述的技术包括现代技术的源头即技艺和艺术中，就有解救现代技术本质带来的重大威胁之道，只要我们不被座架完全绑架和蒙蔽，听到源头的呼唤：“命运绝没有把我们囚禁于一种昏沉的强制性中，逼使我们盲目地推动技术，或者——那始终是同一回事情——无助地去反抗技术，把技术当作恶魔来加以诅咒。相反地，当我们特别地向技术之本质开启自身时，我们发现自己出乎意料地为一种开放的要求占有了。”（《选集》第944页）

因此我们这个时代的技术本质是双重的，既有现代技术的硬性座架化的一面，又有其根源处的柔性艺术创作（产出）化、隐显交织地解蔽化或自身的缘构发生（Ereignis, coming-to-pass，孙译为“居有事件”或“本有”）化的一面。

技术之本质在一最高意义上是两义的。这种

两义性指示着一切解蔽亦即真理的秘密。一方面，座架促逼入那种订造的疯狂中，此种订造伪装每一种对解蔽之居有事件（Ereignis）的洞识，并因而从根本上危害着与真理之本质的关联。另一方面，座架自行发生于允诺者中，此允诺者让人持存于其中，使人成为被使用者，用于真理之本质的守护（Wahrnis）。（《选集》第951页）

解救就在于返回到技术本质中的后一面，即缘构发生的允诺化的生存状态中，成为真理本质的守护者，由此而重获对于技术的自由。也就是以人的“诗意的栖居”为生存的原位置，让技术成为真理和美的原发生的艺术，而不再是压迫人和自然的座架。“允诺”（Gewaehren, granting）或“允诺者”（das Gewaehrende）是柔性的，是那让技术座架的持存（Wahren）可能者；而这只能是技艺或艺术引发的缘构发生或居有事件。座架之所以能促逼出、订造出表象对象和持存者，不会依靠任意的勒索，那只是制造死尸的逼供，而是有它的引发性或缘构发生性的来头和能力，这就是“允诺者”。

每一种解蔽之命运都是从这种允诺而来并且作为这种允诺而发生的。因为这种允诺才把人送到那种对解蔽的参与中，而这种参与是解蔽之居有事件（Ereignis，[自身的缘构发生]）所需要的。作为如此这般被需要的东西，人被归本（vereignen）于真理之居有事件。这样或那样遣送到解蔽之中的允诺者，本身乃是救渡。因为这种救渡让人观入他的本质的最高尊严并且逗留于其中。这种最高尊严在于：人守护着无蔽状态，并且与之相随地，向来首先守护着这片大地上的万物的遮蔽状态。（《选集》第950页）

这段话以及它前后面的话——比如“技术之本质在真理之居有事件（Ereignis）中现身”（《选集》第953—954页）——表明：“允诺”与“居有事件”或“自身的缘构发生”相互需要，相互可以替代，因而是同义的。它们是座架的解蔽能力和促逼能力的来源，而且是更加丰富的原本，因为如这段引文最后所讲的，允诺或居有事件不只有解蔽和光明的一面，而且同时甚至首要地，有保护遮蔽状态或黑暗的本能的一面。因此，这里反复讲的“真理之居有事件”就一定

包含有“非真理”或遮蔽状态，不然绝不可能有总处于“之间”的真正的“居有事件”。

这正是海德格尔与道家的一个交接点。按海德格尔自己的说法（参见《论人道主义的信》），他的思想转向由其首撰于1930年的《论真理的本质》所表达。我们知道，那篇文章纠正了《存在与时间》中关于真理论述的一个偏差，即将真理的光明（揭蔽见光）置于比非真理的遮蔽状态更优先、更本原地位的偏差。在《论真理的本质》——正式发表于1943年，出自他1930年在不莱梅（Bremen）的同名讲稿——之中，海德格尔将作为遮蔽或隐藏状态的非真理抬到了与揭蔽见光的真理同等的、甚至更加本原的地位。

这种隐藏性拒绝了“揭蔽真理”的揭蔽性，但又不允许它的缺乏。相反，这隐藏性保存了这揭蔽真理的最切己的所有（das Eigenste als Eigentum）……这种对于全体存在者的隐藏，这个真正切身的非真理性（die eigentliche Unwahrheit），比这个或那个存在者的每种被开启状态都更古老，也比“让存在”本身更古老。这“让存在”将已被隐藏者保持在被揭蔽之中，并使自己[在这样做时]朝向那隐藏性。^①

这段话中，真正切身的非真理性是对于全体存在者的隐藏，它与揭蔽真理的揭蔽性对立（“拒绝了”它），但又从根本处牵挂着它（“不允许它的缺乏”），就如同中国古代哲理中的阴阳关系一样。所以，这种与真理互补着的非真理，要比一切开启状态更古老，甚至比“让存在”更古老。这“让存在”可以看作“允诺”的近义词。这段话似乎有少许矫枉过正的味道（比如用“非真理”来表示真理的源头有些别扭），但也很清楚地表现出此文章的思想方向。

因此，就在此文的第一稿中，我们发现海德格尔引用了《老子》或《道德经》28章中的一句话来支持自己这种在西方传统哲学看来是大逆不道的混淆真理和非真理的做法。这个引文第一稿的手稿由德国的W. 比梅尔（Biemel）教授于1997年提供给笔者。此引文出现的部分是：

自由是（出自存在者本身的）去蔽着的让存

① Martin Heidegger, Wegmarken, Gesamtausgabe, Band 9, Frankfurt am Main: V. Klostermann, 1976, S. 193 – 194.

在；它将自身揭示为真理的本性。现在它将自身显示为：此作为真理本性的自由在其本身中就是向隐秘（Geheimnis）的补足性的开启。那知其光亮者，将自身隐藏于黑暗之中。（老子）[原文是：“知其白，守其黑。”]^①

海德格尔的这个《老子》引文及其德文翻译——“那知其光亮者，将自身隐藏于黑暗之中”——完全符合这篇文章的主旨，即揭露见光的真理必须与隐藏于黑暗中的非真理建立根本性的互补关系，以便得到真正的自由或“去蔽着的让存在”。在这次与《老子》的对话之后，这种黑/白、阴/阳、真/非真、揭露/遮蔽互补的思路主导了后期海德格尔，在他对“大地”（Erde）、“艺术作品的本源”、“技艺”、“缘构发生”（居有事件）、“产出”（poiesis）、“允诺”、“间隙”（Riss）、“之间”（Zwischen）、“诗”（Dichtung）、“语言”（Sprache）、“道路”（Weg, weegen）等思路中以各种微妙的方式呈现。可见海德格尔对中国道家几十年热情关注绝非偶然。^②而这种关注几乎都与他对现代技术本质的批判直接或起码间接相关。

五、解救技术本质带来的危机（二） ——海森堡与海德格尔论解救之“道”

实际上，海德格尔之所以在思考和讨论现代技术本质对人类的威胁时，多次引用并解释（包括通过翻译来解释）老庄，与他当时所处的德国知识分子精英团体的氛围有关。这些人包括选译了《庄子》的马丁·布伯、存在主义哲学家雅斯贝尔斯（他在其《大哲学家》中对孔子和老子有实质性关注）和量子力学的开创者海森堡。其中海森堡——他既是伟大的科学家，也是有深度的哲学家——肯定影响过海德格尔对于现代科学乃至技术的思想，这从海德格尔《现代科学、形而上学和数学》、《技术的追问》、《科学与沉思》等数篇文章中多次以敬重的方式提及海森堡就可看出。

海森堡于1965年发表了一篇演讲稿《现代物理学的自然观》，谈到量子力学如何在根本的主体/客体关系上改变了人们的世界图景，使绝对客观的自然消失了。“自然律，如像在量子论

中用数学精确表述的那样，已不再涉及基本粒子本身，而只涉及我们对基本粒子的认识。”^③谈到从电机工程（而非蒸汽机）正式起步的现代技术时，他写道：“技术几乎不再显得是人类为增加物质力量而作的自觉的努力的结果。它看来更像是一种大规模的生物发展过程，把人类机体中所包含的结构越来越多地运用于人的环境中：这样一种生物发展过程，即是，在其本性上它是不受人支配的。”^④这种现代技术的“不受人支配的”“生物发展过程”，颇有似于海德格尔讲的“座架”的特点。

海森堡强烈意识到了这种发展，即技术本身获得的大规模生命发展，是一种“危险”，并马上写道：

在二千五百年[应为二千三百多年]前，中国哲人庄子就已经谈到人在使用机器方面的危险。我愿意从他的著作里摘引一段和我们的题目有关的话：

“子贡……过汉阴，见一丈人方将为圃畦，凿隧而入井，抱瓮而出灌，搢搢然用力甚多而见功寡。子贡曰：‘有械于此，一日浸百畦，用力甚寡而见功多，夫子不欲乎？’为圃者印[仰]而视之曰：‘奈何？’曰：‘凿木为机，后重前轻，挈水若抽，数如洸汤，其名为槲。’为圃者忿然作色而笑曰：‘吾闻之吾师，有机械者必有机事，有机事者必有机心。机心存于胸中，则纯白不备；纯白不备，则神生不定；神生不定者，道之所不载也。吾非不知，羞而不为也。’”

我们每一个人都将感到在这个古代的故事里含有相当多的真理，因为“神生不定”这几个字或许正是我们对于当代[技术]危机中的人的状态所能作的一种最恰当的描述。^⑤

① 此引文（其中黑体为引者所加）在出版物里的出处，参见拙著《海德格尔传》（北京：商务印书馆版，2007年）第243页及正文前的彩色复印件，内含海德格尔手稿及比梅尔教授对海德格尔手写文字的打印体呈现，乃至比梅尔教授为此事与笔者的通信。

② 有关的更多资料、出处和讨论，参见拙著《海德格尔思想与中国天道》（北京：中国人民大学出版社，2010年）的附录及《海德格尔传》的第12、17、19、20章。

③ [德] W. 海森堡：《现代物理学的自然观》，李德齐译，《哲学译丛》1965年第10期，第71页。

④ 同上，第73页。

⑤ 同上，第73页。

我们不能不钦佩这样一位德国科学家和哲学家的博学 and 敏锐，居然可以在《庄子》外篇中注意到这个并不为中国当代绝大多数研究者所注意的故事，并看出它“含有相当多的真理”，因为它揭示出的“机械”逻辑造就的“神生不定”，正是对当今人类面临的现代技术带来的危机的“一种最恰当的描写”。的确，在现代科技座架排除其它揭蔽方式的思想独裁中，“神”在今天大多已经丧失了其神义，甚至“死了”（尼采）；而“生”，无论指地球生态还是面临高科技挤压和改造的人类身体及生存方式，都处于巨大的蜕变危险中。

不过，海森堡尽管看到了现代技术——它比桔槔已不知可怖多少倍了——的危险，高度赞扬了《庄子·天地篇》表达的真理，但他与海德格尔一样，并没有完全绝望于技术，而是认为现代技术本身不是造成这种危机的唯一原因，关键是人类对这个技术征服一切包括人类的局面的原因，缺少充分的认识和做出适当的应对。只有当我们能够实现这种恰当应对时，“人类才会再一次找到这位中国哲人在‘神生不定’这句话中所指的人的确定性。到达这个目标的道路将是漫长而艰苦的，而且我们不知道在路途上我们可能必须经受的是怎样的痛苦”^①。

因此海森堡乐观地相信，只要认识危机的原因，危机就会或极可能得到解除。他如此写道：“随着人类的物质力量的显然无限的扩大，人变成处在这样一个船长的地位上，他的船是由如此多的钢和铁建造的，以至于他的罗盘磁针只指向船中的铁块，而不再指向北方。”“一旦他看清楚这一点时，就可以认为危险已差不多消失了。因为这位并不打算兜圈子而是想到达某一已知或未知目的地的船长将设法控制他这只船的方向。他可能借助于对船内铁块不致发生反应的某种新的、现代的罗盘，或者，就像在古代一样，他根据星星来确定方向。”^② 问题是，他能否找到可以克服现代技术本质的“某种新的、现代的罗盘”？如果它还属于现代技术，那么如何会有这种克服自身的能力呢？如果它超出了现代技术，那么它是什么样的技术呢？如果“他根据星星来确定方向”，那倒是一个有效的超出座架笼罩的方式。但这样一来，人就脱离了现代技术，那在

什么意义上我们可以说：这是对现代技术的转化而非决断地放弃呢？

海德格尔在《流传的语言和技术的语言》一文中也引用了《庄子》的一长段话，即《逍遥游》末尾庄子应对惠子的一段，讲的是一棵“大而无用”的树，惠子用它比喻庄子的道论。它与海森堡引用的那段意趣相通，都是反对（技术）功利主义的。海德格尔认为：“人对于无用者无须担忧。无用性的力量使他具有了不受侵犯和长存的能力。因此以有用性的标准来衡量无用者是错误的。此[诗性的]无用者正是通过不让自己依从于人[的标准]而获得了它的自身之大（Groesse）和决定性的力量。以这种方式，无用乃是物或事情的意义。”^③ 他这里说“无用乃是物或事情的意义”，因为此“无用”的表面义是针对座架化、体制化而言的，而它的深层义则指向生命和意义的源头，即那在“不受侵犯和长存的能力”中体现出的生存时间机制，它使得物或事情具有原本的、自身的而非功利的、役于座架的广大深长的意义。

海德格尔在《同一律》中将“中文的‘道’”比于希腊的“逻各斯”和他的“缘构发生”或“居有事件”（“本有”，Ereignis），并马上将它们包含的思想见地引入到对现代技术本质的理解和克服上来。

从我们所指出的事情来思，“本有”一词现在应作为为思服务的主导词语来说话。作为如此这般被思考的主导词语，“本有”[Ereignis]就像希腊的逻各斯（logos）和中文的“道”一样是不可译的……我们在座架中作为现代技术世界中存在和人的态势来经验的东西，乃是所谓的本有（Er-eignis）的一个前奏。然而本有未必就固执于其前奏中。因为在本有中呼求着一种可能性，即，它把座架的纯粹支配作用克服到原初的居有中去。这样一种从本有而来进入本有之中的对座架的克服或许就产生了一种本有性的（er-eignishaft）——也就是说决非单单由人能制作的——对技术世界的逆转，即从其统治地位到服务

① 同上，第74页。

② 同上，第76页。

③ 引自张祥龙：《海德格尔思想与中国天道》附录，北京：中国人民大学出版社，2010年，第345页。

地位的逆转，这是在人由以更本真地达到本有之中的那个领域范围内发生的。（《选集》第656—657页；黑体为引者所加）

我们可以合理地将这种被“逆转”了的技术看作是“道术”、“艺术”，因为它不再强制人、促逼人，而是以其允诺式的引发（缘构发生或本有）来“服务”于人，实际上是服务于天地神人相遇的诗意栖居。海德格尔早已在《诗人的独特性》（写于1943年）一文中通过引用和翻译《老子》11章，来开显这种允诺化的栖居。他将“当其无，有车〔器、室〕之用”中的“有”，都独出心裁地译作了“允诺”（gewahrt），并通过那似乎只是“无”和“空处”的引发居有事件的“之间”，来展现这技术成为了道术的状态：“在这种〔真正的〕在之间里，人居留着或栖居着（wohnt）。"^①这与上面讲到的他要通过再寻座架的允诺之源而转换现代技术的思想旨趣，是完全一致和共鸣着的。而那著名的荷尔德林诗句“……人诗意地栖居在这片大地上”（……dichterisch wohnet der Mensch auf dieser Erde），竟有三个词即“诗意地”（海德格尔称“道”为“老子诗化的思想”^②）、“大地”（它是《老子》28章中“黑”，或“知白守黑”的体现）和“栖居”与他理解的道家直接相关！

六、什么样的“家”才能转变现代技术？——与儒家的对比

我们现在已经知道，“家”（Heim, Heimat, Haus）在海德格尔思想中的地位，与“存在”（Sein）本身是一样的^③，现代人类的“无家可归”（Heimatlosigkeit）对应于、源于“存在者对存在的遗弃”（Seinsverlassenheit）或“对存在的遗忘”（Seinsvergessenheit）（GA9, 338—339，《论人道主义的信》）。而家对于海德格尔成为了一个肯定性的词和思想，正发生在他二十年代末三十年代初的“转向”期间^④。其中一个关键点就是在他的著作中出现了“大地”，也就是上面所论述的让隐藏与揭蔽、光明与黑暗、阳与阴等等互补对生起来的“大地因素”。

神庙作品阒然无声地开启着世界，同时把这世界重又置回到大地之中。如此这般，大地本身

才作为家园般的基地〔heimatliche Grund〕而露面。（《林中路》，24；GA 5, 28）^⑤

狭义的大地代表黑暗、隐藏、遮蔽、非真理，与明亮（白）、揭蔽、真理、天空、世界相对；但正如海德格尔在《论真理的本质》中对“非真理”所说的，大地不会让天空缺乏，所以它还有更宽广深邃的含义，即结合明暗、显隐的本源义或奠基义。所以海德格尔写道：“作品在这种自身回归中让其出现的东西，我们曾称之为大地。大地乃是涌现着—庇护着的东西。”（《林中路》，28；GA 5, 32）可见大地除了“隐藏”、“庇护”的暗义之外，也有“涌现”的明义。

所以，大地超出了一切强制现代心灵的存在形态，或操纵着“对力量的意愿”的东西，实际上就是超出了现代技术对人的控制。“大地是那不被强迫的无为无息。”（自译；GA 5, 32）“大地使任何纯粹计算式的胡搅蛮缠彻底幻灭了。虽然这种胡搅蛮缠以科学技术对自然的对象化的形态给自己罩上统治和进步的假象。”（《林中路》，28—29；GA 5, 33）它是最终意义上的“任其自然”。因此，大地凭借它与世界的创造性冲突，为一个人或民族提供了历史生存居所。换言之，它不限于“美学”，而是可以在人类历史形成中扮演重要的角色。“立于大地之上并在大地之中，历史性的人类建立了他们在世界之中的栖居。”（《林中路》，28；GA 5, 32）

海德格尔在《荷尔德林的赞歌〈伊斯特尔〉》中论证了，为什么希腊悲剧《安提格涅》中似乎最无家可归的安提格涅在真态的（eigentlich）意义上是有家的。原因是：无家就像现代技术，也有二重性，这里是指它有非真态无家和真态无家的二重或区别。^⑥前者是找不到

① 同上，第348页。

② 同上，第341页。

③ 张祥龙：《海德格尔与儒家哲理视野中的“家”》，《中国现象学与哲学评论》（简称“《评论》”）第16辑，上海：上海译文出版社，2015年，第3—36页。

④ 同上，第5页。

⑤ [德] 马丁·海德格尔：《林中路》，孙周兴译，上海：上海世纪出版集团，2008年；Martin Heidegger, *Holzwege*, GA 5, 28.

⑥ M. Heidegger, *Hölderlin's Hymne《Der Ister》*, Gesamtausgabe, Band 53, Frankfurt am Main: V. Klostermann, 1984 (1942), S. 146.

出路的流浪式的无家，就像迷失在现代技术中的人的生存状况；后者则是在无家的剥离中看出真相而返归存在本身或在先的允诺本身，就像在现代技术造成的极度危险中看到艺术化缘构发生的可能，于是可能进入真正的家中或《安提格涅》第一道合唱曲末尾讲到的“炉灶”（Herd）边，再度获得那非现成的、燃烧着神圣炉火的家园。^①

儒家会十分欣赏海德格尔将“家”存在论化、哲理源头化，以及将赢得真态之家与技术的技艺化或艺术化内在关联，也会同样高度赞赏他对现代技术本质的深刻批判；但儒家会认为他那摆脱现代技术本质主宰的解决方案过于虚飘无力，只能在那些离开家庭和社团去深山过绿色生活的隐士们那里找到呼应，与人间社团的实际生活的技术形态没有什么影响。“等待已离去之神的回归”、“只有一个上帝能救我们”，等等，就是这种虚弱性的表达。

海德格尔所发现的现代技术产生的原因——数学因素、现代主体/客体化的形而上学导致的表象对象化（世界的图象化）、现代科学在这种数学因素和形而上学筹划下的数学化、程序化——还是不够的，因为缺少了“个体主义”这个关键因素。

现代形而上学导致的表象对象化也施及人类，使之丧失与自然和社团的根本关联，变为任由座架摆置的孤立个体，而那种关联在传统、包括海德格尔心目中古希腊和中世纪的传统中还是存在的。尤其是，笛卡尔将现代形而上学的主体化，“我思故我在”，其本身就不仅是一种我思化，更是一种个体化。这个因“我思”而“我在”的“我”，是一个完全孤独的个体，孤独到只有凭借自己思想论证出的一个上帝来建立与世界的联系。他没有自己的筹划，因为他靠自己无法进入实际生活经验，无法成活，尤其是无法以世代延续的方式成活。所以，他只靠上帝，而当这个上帝变身为现代科技的座架时，他不但只能完全奴性地跟从其筹划，而且在其中发现了他在别处找不到的生活意义和价值，不管这意义和价值多么虚拟不真，就像独自面对电脑、手机屏幕的他所迷恋的。他已经不能从实际生活的家庭关系和社团关系得到终极的意义，而要在这个科技的形而上学座架中开发出自己生存的缘构发生。

于是我们看到这样一种根深蒂固的个体主义如何塑造了现代性的形态，包括它的科技形态。哥白尼、笛卡尔、牛顿、康德都是鳏夫，爱因斯坦成过家，但家庭关系一团糟。他们只能在参与这个座架的建构中找到生命的寄托。现代科技和伴随的政治经济所到之处，家庭关系亦急剧退化。

从表面上看，个体主义的反面是所谓集体主义，但后者也只是个体化的颠倒而非真正的转变，还处于它的笼罩下，所以集体主义形态最终鲜有不落入某些个体的掌控的。如果从头就有真正非个体化的主导机制和生存态度，比如认家人关系比个人或个体的集合体更原本，那么一开始就有对世界和事物的多维观察和理解的角度或交叉视野，就不会形成表象对象化思维方式的主宰，也就不会让数学因素完全以数学化的方式来控制现代科学，造就现代技术及其座架本质。座架的独裁统治和排除异己的盛行，是以人的充分个体化及垄断企业化、党派化——它们都是以个体化为基底的集体主义建构——为前提的。只有家庭、家族和它们天然有机的联合体即生存信仰社团，才能从更深长的时间视野中看到其它技术的合理性，不可被完全顶替，才会有意识地抵制并在真实意义上能够抵制现代技术本质对人的掌控。比如美国的阿米什人社团。这个社团的信仰尽管是基督教的一个派别，但其“异端”性使它极度重视家庭，因而与儒家、尤其是本文作者所设想的生活在儒家特区中的儒家信仰社团有重要的相似之处。因此，阿米什人社团就在现代技术的大本营美国，能够一直有意识地抵制现代技术对他们以家为根的社团的掌控，至今取得了令人瞩目的成就。^②

海德格尔看不到家人的存在论性，从思想方式上是因为他的“存在论区分”过于僵硬，认为存在本身与众存在者可以且必须严格区分开来。虽然存在是存在者们的存在，但它是完全非现成的，而存在者们的在世形态被认为是遮蔽了它们的存在性，以对象化的、体制化的现成方式存在

① Ibid., S. 130.

② 参见拙文：《儒家通三统的新形式和北美阿米什人的社团生活——不同于现代性的另类生活追求》，金泽、赵广明主编：《宗教与哲学》第5辑，北京：社会科学文献出版社，2016年，第237—251页。

着。因此，存在者们在世间的“共存在”或“大家伙儿”（das Man）的形态只会加深对其存在本性的遮蔽，而唯有个体在面对自己死亡时被唤起的良知和决断才会揭去遮蔽，开启理解存在本身的视域。以这种个体的决断为源头和依据，才会有真态的共存在，即民族共同体的历史地位或其生存时空里的家乡。这样，海德格尔就完全看不到人世间的源于夫妻亲子的家庭（Familie）的存在论地位，多半认为这种血亲家庭注定了只是非真态的大家伙儿，所以只能通过人的“不在家的存在状态”（das Nicht-zuhause-sein）（SZ, 188-189）^①来摆脱和超越之，以便进入存在本身指示的人类家园。这个意在抵御和转化现代技术座架本质的存在家园就这样失去了它的存在者体现，成了没有人间的家庭和家族共同体支持的诗意遐想。如果去掉这种存在论的区分和相应的个体主义真态观，转而像儒家或起码像列维那斯那样，看到存在本身就浸于存在者之中，因而“他者”或人际间关系、首先是家人关系可以是人的真态存在的世间呈现，家、夫妇、亲子和兄弟姐妹及其劳动化生存正是时间和存在的源头，那么对现代技术本质的转化就不必总是要等待一个神的来临，而可以从亲人手中点燃的炉灶之火开始。“亲亲而仁民，仁民而爱物”（《孟子·尽心上》），这种以“亲亲”或家庭为源的儒家共同体就可以像阿米什人那样抵御现代高科技的裹挟，实现出技术的技艺性，甚至会做得更好。^②

七、结 语

海德格尔对现代技术本质即座架的批判意义深远，特别是它指出了这种技术的技艺本性和数学因素特性，对于我们理解其哲理和思想形态极有帮助，而它与道家阴阳观的联手更让我们看到这种批判与中国古代哲理的相关性，以及现代科技与古代科技（如果可以这么泛称的话）区别的要害所在。但他的技术批判思想与儒家的关系则更复杂些，既有十分投契的相似点，比如两方都对现代科技的座架化持批判态度，而且儒家也会很欣赏海德格尔对此座架化来源的发现，但两边有不可忽视的区别。本文最后一节主要讨论了儒

家对于“家”的观点与海德格尔对于人类“家园”观点的异同，以及这方面的相异所导致的应对现代技术座架基本策略的不同。儒家持非个体主义的家根论，因此可以凭借类似于阿米什人那样的家化社团来从实际生活层面上抵制现代高科技的蛇吸力，开发出让人能够真正“诗意栖居在这片大地上”的适度技术或天地技术形态。

（责任编辑 任 之）

① M. Heidegger, *Sein und Zeit*（《存在与时间》或《在与时》，本章简称“SZ”），Achtzehnte Auflage, Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 2001. Or GA 2.

② 参见拙文：《成立儒家文化特区或保护区的理由与方式》及《栖居中的家何在？——非高科技的建筑现象学探讨》；拙著：《复见天地心——儒家再临的蕴意与道路》，北京：东方出版社，2014年，第三部分。

《存在与时间》中的自由概念^{*}陈 勇^{**}

【摘要】在《存在与时间》中，海德格尔将人的自由称为“能在”（das Seinskönnen），而人的生存在他看来就是自由的能在。海德格尔的自由理论是奠基于他的基础存在论的；与传统的自由理论相比，这种理论具有非形而上学的特点。非本真性与本真性被他视为自由（能在）的两种形态，在本文中被论证的是：康德的他律与自律概念对于理解这两种形态来说是必要的。

【关键词】自由；他律；自律；非本真性；本真性

中图分类号：B516.54 文献标识码：A 文章编号：1000-7660(2016)05-0066-08

在西方的近代哲学中，自由问题是在自然决定论的背景中出现的。在一个被因果律所决定的自然界中，自由如何得以可能成为了近代哲学的一个核心议题。对这个问题最著名的解决方案当属康德的现象-物自体-二元论，即通过将人的理性以及纯粹意志安放在一个形而上学领域而试图调和自然决定论与自由之间的矛盾。在康德的实践哲学中，自由被规定为实践理性或意志的自律（die Autonomie），他区分了自律的实践法则（道德律）与他律（heteronomisch）的实践准则，并且将自律看作是人的本真的自身规定（Selbstbestimmung）。而海德格尔在《存在与时间》^①中提出了一种关于人自身以及自由的全新理解，通过生存论分析（existenziale Analytik），他区分了人（此在，das Dasein）的两种存在方式：非本

真性（die Uneigentlichkeit）和本真性（die Eigentlichkeit）。人的非本真的自身是常人自身（das Man-selbst），而本真的自身则是“想要有良心”（das Gewissen-haben-wollen），后者意味着人的“自律”。与康德不同，在海德格尔看来，人的本真自身并不是一种形而上学实体，而只是人的一种事实性的存在方式。也就是说，不仅康德区分了他律与自律这两种自由，海德格尔同样区分了两种意义上的自由，但与康德不同的是，海德格尔的自由理论是非形而上学的。^②从康德的自由理论出发，我们将能更好地理解海德格尔在实践哲学方面的创新，而不再仅从存在论、现象学或解释学的角度去理解他的哲学思想。^③

* 本文受上海市浦江人才计划“海德格尔的知识论研究”（15PJJC064）、国家社会科学基金重大项目“欧洲生命哲学的新进展”（14ZDB018）的资助。

** 作者简介：陈 勇，（上海 200030）上海交通大学哲学系讲师。

① 下文简称 SuZ，参考的德文版本为：Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen: Niemeyer, 2006.

② 在《存在与时间》发表之后，海德格尔在授课过程中对康德的道德哲学进行了阐释，参看 *Die Grundprobleme der Phänomenologie*（GA 24, 1927）第一部分第三章以及 *Vom Wesen der menschlichen Freiheit. Einleitung in die Philosophie*.（GA 31, 1930）。在 GA 24 中海德格尔对康德的道德人格（personalitas moralis）以及敬重（Achtung）这两个概念进行了详尽的分析，并由此批评了舍勒将康德伦理学视为形式主义伦理学的观点；在 GA 31 中海德格尔分析了为何康德从因果性的角度引申出了自由的先验理念，并且指出了这种形而上学理论径路的局限。海德格尔在 GA 31 中对康德自由理论的批判可以作为本文论点的一个有力佐证，但本文并不打算从文本分析出发来解释两位哲学家的自由理论之间的相同与差异，这个工作需要比一篇论文更大的篇幅，本文将从两种自由理论的内在义理的角度着手进行分析与论证。

③ 关于在海德格尔那里是否存在一种实践哲学以及在何种意义上他的哲学可以被看作是一种实践哲学，可以参看笔者即将发表于《哲学门》的一篇文章《常人、良心与实践理性——〈存在与时间〉中的实践哲学初探》。

一、康德论他律与自律

在《道德形而上学奠基》中，康德提出自然存在物都是根据法则运行的，而只有理性存在物^①才具有根据法则的表象（Vorstellung der Gesetze），也就是说根据原则（Prinzipien）而行动的能力，并且他将这种能力等同于意志（der Wille）。^②而在《纯粹理性批判》中，康德已经写到：“于是这个应当就表达了一个可能的行动，这行动的根据不是别的，而只是单纯的概念；相反，关于一个自然行动的根据任何时候都必须是一个现象。”^③在他看来，人的行动除了自然现象（例如大脑神经活动）这种原因或根据之外，还同时有另外一种原因或根据，那就是理性所形成的概念或者说实践原则。换句话说，规范性是区分人类行动和其它无理性存在物的活动的本质特征，人的大多数行动都是遵循某个规则而发生的，这个规则是行动的原因或者说根据。

在《道德形而上学奠基》中，康德将实践原则或命令（Imperativ）^④分为两大类：假言的（hypothetisch）和定言的（kategorisch）。假言命令和定言命令都表达了实践必要性（praktische Notwendigkeit），前者表达的是行动的手段和目的之间的必要关系，它具有“如果……，那么……”这种形式；而定言命令则将某个行动自身表达为必要的。^⑤康德还进一步将假言命令分为两类：作为熟巧（Geschicklichkeit）的命令和作为明智（Klugheit）的命令。虽然两者都是假言命令，但是前者不问命令所包含的目的是好的还是坏的，而后者所包含的目的则指向同一个目标：人的幸福。在这个意义上，康德将前者称为技术性的（technisch），而后者则是实用性的（pragmatisch）^⑥。不难发现，两种假言命令代表的实际上都是人的工具理性，这种工具理性在日常生活的方方面面都在发挥着作用。人的生活本质是目的性的，这是亚里士多德早就洞悉到的；而有较高实践智慧（phronesis，即明智）无非意味着能够在行动中实现好的目的，避免坏的目的。后者的这种实践能力就是亚里士多德所说的

伦理德性。

与传统的德性伦理学以及功利主义伦理学不同的是，康德认为人的道德性（die Sittlichkeit）并不能通过实践智慧或者说工具理性去解释。道德性是人之为人的本质性规定，它作为一种实践原则必须摒弃一切具体因素的考虑，无论这些因素是指文化、经济、传统、教育、基因还是指其它任何质料性的东西。道德律（Gesetze der Sittlichkeit）的有效性必须是无条件的或者说是绝对的（unbedingt），否则它的普遍性就无法得到保证，用康德的术语来说它必须是定言命令（kategorischer Imperativ）。它的内容在康德看来不能是质料性的，而只能包含一种纯形式的对于普遍性的诉求：“你要仅仅按照你同时也能够愿意它成为一条普遍法则的那个准则去行动。”^⑦

在《实践理性批判》中，康德将道德律或绝对命令称为实践法则（das praktische Gesetz），并将它规定为“纯粹理性的唯一事实”（das einzige Faktum der reinen Vernunft）^⑧。也就是说，道德律的来源只能是理性自身，它是理性自身的产物。就如德国学者维拉谢克所指出的那样，“事实”的德文“Faktum”来自于拉丁文“facere”（做、活动），当康德使用“Faktum”这个词时并不仅仅想说道德律是理性所意识到的一个事实，而且想说它自身就是理性的产物^⑨。当理性意识到道德律时，它意识到的是自身的活动以及

① 在康德那里，“理性存在物”比“人”的外延更广，除了人之外上帝之类的存在物也是理性的。

② Immanuel Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Stuttgart: Reclam, 1961/2008, S. 41.

③ Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, Hamburg: Meiner, 1998, A548/B576.

④ 因为对于人来说，理性所颁布的实践原则会与主观愿望、欲望相冲突，因此实践原则对人表现为强制（Nötigung），或者说是客观的命令。参看 Immanuel Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Stuttgart: Reclam, 1961/2008, S. 42.

⑤ Ibid., S. 44.

⑥ Ibid., S. 45–46.

⑦ Ibid., S. 53.

⑧ [德]康德：《实践理性批判》，邓晓芒译，北京：人民出版社，2003年，第40页。

⑨ 参看 Marcus Willaschek, *Praktische Vernunft. Handlungstheorie und Moralbegründung bei Kant*, Stuttgart/Weimar: J. B. Metzler, 1991, S. 174 ff.

自身活动的产物，对于实践法则的意识实际上是理性的自我意识。道德律是实践理性（纯粹意志）自己赋予给自己的，在这个意义上它是自律的；相反，当人不是遵循无条件的道德律，而是遵循其它假言性的（有条件的）实践原则而行动时，他就是他律的。

从上述论述中不难发现的是，康德对于人的自律和他律的区分的背后隐藏着形而上学的考虑。他律意味着人在行动中被自身之外的、质料性的目的所规定，在这个意义上人和动物一样都只是自然界的一员；而自律意味着人在行动中摆脱了一切质料的束缚并自我立法，在这个意义上人不再仅仅是自然界的一员，而且同时是不依赖于自然界的。人对于自然界的不依赖性（Unabhängigkeit）意味着人的自由，因为他的行动的原因不再仅仅是某个自然现象，而是自发的（spontan）。正是对于自律的认识使得人意识到了自己的自由，而反过来这种形而上学意义上的自由是自律的存在条件，“自由固然是道德律的存在理由（ratio essendi），但道德律却是自由的认识理由（ratio cognoscendi）”^①。

康德的自律理论是他的道德形而上学（Metaphysik der Sitten）得以成立的最终根据，而反过来如果没有道德形而上学作为支撑，他的自律以及自由理论也将没有任何意义。与其说，道德形而上学是自由理论的进一步推论，不如说它们一同构成了康德理论哲学与实践哲学的出发点。但对于形而上学的追求使得康德错过了这样一点：自由的首要意义是实践自由，自律与他律实际上是人的两种不同生存方式，而不是人的两种形而上学规定；虽然在本质上，人是自律的，但在日常生活中人却是他律的。

二、海德格尔论生存作为能在

在海德格尔的“基础存在论”（Fundamentaltontologie）中并不存在理论哲学与实践哲学之分，而这常常被解读为在他的哲学中实践哲学是缺失的。这个论断是有失偏驳的，因为海德格尔在《人道主义书信》中讨论了存在论和伦理学之

间的关系，从伦理或者说道德这个词对应的希腊文 ἔθος 或 ἥθος（习惯，习性）出发，他认为伦理学的研究对象是人在世界之中的居留（Aufenthalt），而他的基础存在论正是考察“存在的真理”（当然也包括“此在的存在的真理”），在这个意义上它已经是一种原初的伦理学了。^② 但不可否认的是，海德格尔确实没有发展出任何伦理学或政治哲学，在他的著作中，与伦理学最相关的篇章当属《存在与时间》中对“良心”（Gewissen）以及“罪责”（Schuld）的分析了。

海德格尔对这两个概念进行分析的目的在于找到一种“本真的生存可能性”（eine eigentliche existenzielle Möglichkeit）或者说一种“本真的自身能在”（ein eigentliches Selbstseinkönnen）^③。从这两个表述我们可以看到，自由已经蕴含于人的本真存在方式中了。而海德格尔并不认为只有人的本真存在方式才是自由的，人的非本真存在方式在他看来也是自由的，用他的术语来说就是：此在的存在始终是一种生存可能性或者说能在。^④ 在这里需要指出的是，他并没有将“可能性”看成是一个用来规定自然存在物的知性范畴，他区分了用来规定人（此在）的“生存规定”（das Existenziale）与规定其它存在物的范畴。^⑤ 他认为人的可能存在（das Möglichsein）作为一种可能性既不同于“空洞的逻辑可能性”，也不同于作为“现成者^⑥的偶然性”（die Kontingenz eines Vorhandenen），后者作为一种模态在存在论上是低于实在性与必然性的，而可能存在或者说能在是人的最原初的规定性。^⑦ 在存在论中，自然物

① [德] 康德：《实践理性批判》，邓晓芒译，第2页。

② Martin Heidegger, “Brief über Humanismus”, in Martin Heidegger, *Wegmarken*, Frankfurt am Main: Klostermann, 2004, S. 356–357.

③ SuZ 267.

④ SuZ 42.

⑤ SuZ 44.

⑥ 在海德格尔那里“现成者”（das Vorhandene）可以被理解为经验知识中的实在对象，他用的德文词 Vorhandenheit（现成性）是对拉丁文词 existentia（实在性）的翻译。

⑦ SuZ 143.

的可能性是比它的实在性与必然性更低的东西，例如“张三明天可能中双色球”是比他实际中了双色球更低的一种存在论上的规定，但是人的自由却是规定人之为人的本质特征，它并不比人的事实性存在状态（例如中了双色球）的地位更低。在海德格尔看来，“自由”或“可能性”首先并不是一个规定自然存在物的模态范畴，而是一个“生存规定”。

人与其它存在物是不同的，这是海德格尔对于人的分析的出发点。他认为人的存在方式不是现成存在（das Vorhandensein），或者说不是一种实在性（*existentia*）^①；而是能在，也就是说，人的存在始终是一种可能性。人与自然存在物的区别不仅是康德哲学的核心议题之一，而且也是海德格尔基础存在论的出发点，并且两位哲学家都认为自由是人区别于自然存在物的本质特征；但是他们分析自由的理论视角却是不同的，海德格尔并没有像康德一样从自然决定论出发，并把自由作为一个先验理念置入形而上学领域。他明确反对笛卡尔将世界规定为广延体（*res extensa*）的形而上学，在他看来，世界首先是人所生存的周遭世界（*die Umwelt*），^②即生活世界（*die Lebenswelt*）。生活世界中的物不仅包括自然物，而且还包括作为实践对象的用具（*das Zeug*），而用具之间的关系并不是由自然因果律所决定的力学关系，而是指引（*die Verweisung*）。指引是指用具之间的一种目的论关系，用海德格尔的话来说就是一种“服务于”（*Dienlichkeit zu*）或者说“为了”（*Um - zu*），例如锤子是为了敲石头的，石头是为了建房子的，房子是为了遮风挡雨的。^③此外他认为，用具之间的这种目的性关系并不是自在自为的，而是奠基于是作为实践主体的人的“所为”（*das Umwillen*），只有在人的目的性的实践活动中用具与用具，最终用具与人才构成了一个目的性的世界整体，也就是生活世界。在海德格尔对于世界的分析中存在着这样两种存在论视角：一种是将世界看成是现成者（*das Vorhandene*）或者说实在物整体的理论视角；另一种是将世界看成是用具与人所构成的整体的实践视角。海德格尔赋予了后一种视角优先性，因

为它是人理解世界的最平常的方式，而前者只是建立在对于人与物的抽象理解的基础之上的。^④由此可见，海德格尔在理论出发点上就反对笛卡尔以来的世界观，他认为世界对于人来说首先是人与用具所构成的生活世界，而不是与人无关的客观存在的实在物整体，因此自然决定论并不必然，甚至也不应该是我们考察自由的理论前提。人的能在（*das Seinskönnen*）是“在世界之中存在”（*das In - der - Welt - Sein*），自由并不存在于现象背后的智思界，而是就蕴含于生活世界之中。与康德不同，海德格尔对自由的考察并不是从自然决定论，也不是从先验的自由理念出发的，而是从人的实践自由出发的。

此外，海德格尔认为，人的实践自由意味着能在，而能在是奠基于是人的理解（*Verstehen*）的。在他那里，理解首先意味着人的实践理性，而不是思辨理性。他指出，在（德语）日常用语中“理解某事”（*etwas verstehen*）的意思是“能够掌控一件事”、“胜任它”或“能够进行它”^⑤，也就是说理解意味着人的实践能力，即“知道如何”（*Knowing - how*）。但海德格尔所说的理解并不仅仅指人的具体的实践能力，而且还指为这种能力奠基的筹划（*der Entwurf*），具体来说是人对于自身的何所为（*das Worumwillen*）以及对于世界的意蕴（*die Bedeutsamkeit*）的筹划^⑥，也就是人对于自身以及周遭世界的理解。他认为人的实践能力（知道如何）是奠基于是这两种理解的，如果不具备它们的话，那么人的实践活动是不可能顺利进行的。人的生存实践是奠基于是筹划的，在筹划中，行动主体规定了自身的何所为以及对世界的意蕴，在这个意义上人始终自我规定的，他的行动的根据是他自己的筹划。因此人

① 参看 SuZ 42。康德是用德文词 *Dasein*（实在性）来翻译拉丁文词 *existentia* 的，“实在性”与“可能性”以及“必然性”在他那里组成了第四组知性范畴，即模态范畴。

② SuZ 65 - 66, 89ff.

③ SuZ 68 - 70, 78, 83 - 84.

④ 海德格尔将这种抽象称为“去世界化”（*die Entweltlichung*），参看 SuZ 75。

⑤ SuZ 143.

⑥ SuZ 145.

的生存实践首先不能被看成是被自然规律决定的自然现象，而是自发的（spontan），是一种能在。在海德格尔看来，正是筹划使得人的生存成为了可能性：“作为筹划的理解是此在的生存样式，在这种生存样式中他是作为可能性的可能性。”^①此外，理解或筹划并不等同于有意的选择行为，一方面人的实践自由常常并不体现在有意的选择之中；另一方面即使没有有意的选择，人的生存实践也是自由的，因为它是奠基于自我理解或者说自我筹划的，或者说它是自发的，而不是被自然规律决定的自然现象。

人的行动或者说生存的本质特征是规范性，在人的具体行为之外还存在对于规则的理解。或者我们可以说，人始终是将规则赋予自身的，他是自我规定的，这一点正是海德格尔关于人的生存的核心观点：“何所为和意蕴在此在中被揭示意味着：此在是这样一种存在者，对于他来说作为在世界之中的存在他始终是他自身打交道的。”^②人的生存始终是奠定在对自身以及世界的理解基础之上的能在或者说可能性，无论他的存在方式是本真的还是非本真的。根据海德格尔的观点，实践自由是理解人的生存的首要“概念”（生存规定），其次才是本真性与非本真性。在下文中非本真性和本真性这两种能在的方式将得到具体的分析。

三、常人与他律

在海德格尔看来，人的日常生活的可能性是被规定了的，他将这种可能性称为“被抛的可能性”。^③我们日常生存的可能性并不是无规定的和空洞的，而是有具体规定的，例如看电视、开车、做饭、学习等；并且生存可能性的规定性并不来源于个人，而是客观存在的。它的客观性具有双重意义：一方面人的日常生存实践需要使用用具（das Zeug），例如房屋、汽车、锤子、纸等，而用具的使用方法是客观存在的，火可以用来加热而不是制冷，笔可以用来写字或画画，但却不能充当事物，因此当人使用这些用具时，并不是人在规定这些用具，而是人的实践活动被它

们规定；另一方面在世界之中存在的人首先并不是作为自然界的一种生物，也不是作为先验的思维主体而存在的，而是“常人”（das Man）。常人并不是指区别于明星、富人或政治人物的普通人，而是按照社会性的和历史性的生活方式而生活的人，在这个意义上所有人都是常人：“在使用公共交通用具时，在使用新闻用具如报纸时，每一个他人如同他人……常人（man）怎样享受，我们就怎样享受；常人怎样阅读、观看并判断文学和艺术，我们就怎样阅读、观看并判断……常人对什么东西感到愤怒，我们就对什么东西感到愤怒。”^④也就是说，人的生活方式是社会性的和历史性的，但这种常人生活方式并不是贬义的，而是人的积极的或者说实质性的规定，它们规定了“我”之为“我”——“日常此在的自身是常人自身（das Man – selbst）”。^⑤因为人的日常生活遵循的是同质化的常人生活方式，所以日常生活中的人也就成为了常人，或者说扮演着各种社会角色，例如篮球运动员、厨师、父亲、丈夫等，“常人自身”始终是同质化了的的社会角色。但扮演社会角色在海德格尔看来意味着人的能在，而不是人的某种偶然属性，社会角色并不是像肤色、身高一样的人的自然属性，而是人的自我规定（自我筹划、自我理解）。扮演某个社会角色不仅意味着从事某类实践活动，而且也意味着将自身理解（筹划）为这个社会角色，或者说将这个社会角色赋予自身。自我规定或者说自我理解是人的生存实践的根据，前者使得后者成为了生存可能性，而不仅仅是自然现象，因而作为常人而存在的人也是自由的。

海德格尔认为，常人的生活方式意味着非自主性（Unselbstständigkeit）和非本真性（Uneigentlichkeit）^⑥，“常人自身”的规定性并不来源

① SuZ 145.

② “Worumwillen und Bedeutsamkeit sind im Dasein erschlossen, besagt: das Dasein ist Seiendes, dem es als In – der – Welt – sein um es selbst geht.” SuZ 143.

③ SuZ 144.

④ SuZ 126 – 127.

⑤ SuZ 129.

⑥ SuZ 128.

于“我”，而是社会性的和历史性的。虽然常人也是自我规定的，但是这种自我规定是非本真的，他赋予自己的角色并不是他自己所规定的，而是被（社会与历史）规定的。常人的这种特征让我们联想起康德的他律概念，虽然他律的理性存在物也是根据概念或者说实践准则而行动的，但是这里的实践准则却并不来源于理性自身，而是来源于他者。在这个意义上，我们同样可以认为常人的生活方式是“他律的”，因为虽然常人的生活方式是规范性的；但是常人的规范却并不来源于本真意义上的“我”，是社会性的和历史性的。

当人在日常生活中将自己理解为某类常人时，他已经同时接受了规定这类常人的社会规范了。例如当我在开车时，我将自己理解为一个驾驶员，同时我也接受了驾驶员所应遵守的规范（当然我可以违反它）。此外还需要指出的是，对于常人来说扮演某个社会角色或者遵循某种社会规范通常不是基于有意的考虑，例如不要随意打骂顾客、应该穿着衣服出现在公众场合等；而即使在某些时候常人需要考虑他应该遵守的行为规范以及他的行为方式，它们也是被规定的或者说已经被给定的，例如开车不能逆向行驶等。日常生活的规范性并不来源于自律的实践理性，而是社会性的和历史性的，它所需要的只是人的工具理性，即知道应该在什么场合什么时机做什么事情。^① 海德格尔写到：“常人无所不在，而且他使得自己避免遇到需要做出决定这样一种情况。因为常人规定了所有的判断和决定，它从此在那里总是把责任心（Verantwortlichkeit）给拿走了。”^② 虽然常人在日常生活中同样需要为自己的行为承担责任，但是他所要承担的责任并不来源于他自身，而是社会性的或者说客观存在的。当常人违反社会规范时，他就面临着社会的惩罚，因此遵循社会规范的动机完全不必是出于对社会规范的敬重（Achtung），而可以是出于对自身利益的盘算或者是对惩罚的畏惧。在这个意义上，我们完全可以使用康德义务伦理学的术语来描述常人的生活方式，即他的日常生活是“合乎义务的，但却不是出于义务的”^③。责任心或

者说“良心”在常人的日常生活中是缺失的，这就是说：常人的日常生活并不是自律的。

四、想要有良心与自律^④

常人是按照社会化的、同质化的生活方式来生活的人，人的所有社会角色以及与之相连的活动都可以被归到“常人”这个概念之下。在海德格尔看来，常人代表的是人的非本真的生存方式，但此外，人还拥有另外一种生存可能性，即本真的生存方式。如果说非本真的生存方式意味着对于用具以及他人的依赖，或者说常人不是自主的，那么本真的生存方式就应该是一种独立自主的生存方式，一种摆脱对所有用具和他人依赖的生存方式。常人的生存方式是“他律的”，而人的本真生存方式则应该是“自律的”。在海德格尔看来，“理解良心的呼唤”，或者说，“想要有良心”（das Gewissen – haben – wollen）正是这样一种本真的、自律的生存方式。^⑤

海德格尔认为良心是一种呼唤（Ruf），即一种言语（Rede）。^⑥ 这个观点在西方哲学史上由来已久，在柏拉图的《申辩篇》中，苏格拉底说道：“有些神性的或者说魔鬼性的东西（daimonion）妨碍着我……这种东西从我儿童时期开

① 粗略地说，康德对于假言命令和范畴命令的区分对应的是对于工具理性和实践理性的区分，参看 Immanuel Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Stuttgart: Reclam, 1961/2008, S. 44ff.

② SuZ 127.

③ [德] 康德：《实践理性批判》，邓晓芒译，第 111 页。

④ 参看 William Blattner, “Authenticity and Resoluteness”, in *The Cambridge Companion to Heidegger's “Being and Time”*, ed. Mark A. Wrathall, New York: Cambridge University Press, 2013, p. 329ff. 在此文开头 Blattner 归纳了英语学界对海德格尔“本真性”概念的四种阐释路径：1. 生存学路径；2. 亚里士多德路径；3. 基督教路径；4. 先验路径。而他则试图融合第一、第二与第四种路径。（Ibid., pp. 321 – 322.）实际上，本文也在试图融合第一与第四种路径，但本文还希望展现另外一点，即海德格尔的自由理论不仅对于实践哲学来说是重要的，而且有助于克服自然决定论与自由意志论这两种近代形而上学。在这个意义上将康德的自由理论作为海德格尔自由理论的参考无疑是最合适的。

⑤ SuZ 267.

⑥ SuZ 272.

始就不时出现了，它是一种声音，每当我听到它时，它就阻止我做我想做的事情，它从来没有鼓励我做什么。”^①在这段话中，苏格拉底论及了良心的两个重要特征：它是一种内心的声音，并且是劝诫的声音。海德格尔继承了舍勒的想法，认为那种“鼓励性的、让人自以为是的良心”不过意味着“让人自以为非的良心的缺失”^②，在他看来，良心同样是一种劝诫的声音。苏格拉底把良心看成是神性的甚至是魔鬼性的东西，因此良心在他那里依然意味着一种他律，听从良心的劝诫并不以个人的自由选择或者说“想要有良心”为前提，良心始终是起着劝诫作用的。海德格尔把这样一种对良心现象的理解看成是“流俗的”（vulgar），因为在这种阐释中，良心涉及的对象是人的行为，而不是人的生存本身。^③而他认为“良心的呼唤”的对象不是某个具体的行为，而是人自身：“因为只是常人自身的自身被[良心]呼唤并且供人聆听了，所以常人就自身塌陷了。”^④良心呼唤的作用是让常人自身失去意义，听到良心呼唤的人不再能够将自身理解或筹划为某类常人，也就是说，他不再能够将自己规定为某个社会角色。人的自我理解的这种改变将使所有他律的实践原则都失去效力，听到良心呼唤的人不再遵循它们而生存；而且他也摆脱了所有“他者”（用具与他人）的束缚，他的生存不再是与他者打交道，而仅仅是面对自身。但是良心的呼唤只是使得人的生存不再是他律的，并没有让它成为自律的。

海德格尔认为，当人听到良心的呼唤时，他听到的内容不是任何具体的劝诫（对行为的阻止），而是自身的罪责（die Schuld），听到并理解良心的呼唤意味着认识到自己“是有罪责的”（ist schuldig）。^⑤但是这种罪责的产生并不是因为人的行为造成了不良后果，并使得他对自身或他人形成了亏欠，否则的话，良心呼唤的对象就应该是人的具体行为，而不是生存本身。在海德格尔看来，人的生存本身就是有罪责的，但这并不是说他认为人性本恶。在他看来，生存的罪责性是先于善恶的区分的：“这种本质性的有罪责同时是‘道德’上善恶可能性的生存学条件。”^⑥

作为善恶可能性条件的生存罪责是良心呼唤的内容，而且它同时使得常人的生存方式失去了意义。良心现象的这两个方面在海德格尔看来其实是同一回事，良心的呼唤让人去理解的是：“他应该从迷失在常人的状态中回到自身，也就是说他是有罪责的。”^⑦由此可见，人的生存方式不仅包括非本真的常人的生存方式，而且还包括本真的“非”常人的生存方式，良心的呼唤只是让人看到了自己拥有这种生存方式或者说生存可能性。^⑧这种生存方式之所以是本真的，乃是因为它摒除了他者（用具与他人）的制约，在这种生存方式中，人不再能够将自身理解或者说规定为某个社会角色，而是必须将自身规定为自身。虽然常人也意味着一种自我规定，但是在这种生存方式中，人只是将自身规定为某个同质化的社会角色，他的生存也因此必须受到他者的束缚。良心的呼唤揭示了这样一点，即人在“本质”上可以不是任何有具体规定的常人，而只是它自身。人所扮演的社会角色并不是他的某种偶性，而只是他的生存可能性中的一种，而人在“本质”上是自由的。虽然如上文所述，在常人的生存方式中，人规定了自身并且这种自我规定不是一种被决定的自然现象，因此在这种非本真的生存方式中人是自由的；然而，没有得到解释的是为什么受他者束缚的或者说他律的生存方式与被决定的自然现象是不同的。只有通过良心的呼唤，人才最终能够理解自身的自由，即他始终拥有成为本真的自身这样一种生存可能性，并且扮演某个社会角色也只是一种生存可能性，而不是人的偶

① Platon, *Apologie des Sokrates, Sämtliche Werke Bd. I*, Burghard König (hrsg.), Hamburg: Meiner, 2009, S. 30.

② SuZ 291 – 292.

③ SuZ 290.

④ SuZ 273.

⑤ SuZ 280 – 281.

⑥ SuZ 286.

⑦ SuZ 287.

⑧ 例如在他看来“向死而存在”就是这样一种生存可能性，这一点在本文中无法得到论述，可参看笔者即将发表的论文《常人、良心与实践理性——〈存在与时间〉中的实践哲学初探》。

性，更不是人的本质。^①

在康德那里我们看到，摆脱他律的实践原则束缚的前提是理性的自律，即将实践法则赋予自身；在海德格尔这里良心的呼唤也不是自动生效力的，而是依赖于人对它的理解或者说倾听。在海德格尔看来，理解良心的呼唤意味着“在最本己的能在中理解自身”或者说“他选择了自身”，最本己的能在或者说本真的自身是摆脱他者束缚的自由生存方式，因而理解良心的呼唤也就意味着人认识到自身的自由，海德格尔将这个过程的描述为“变为自由”（das Freiwerden）。^② 本真的自我理解或者说自我选择意味着选择自由的、摆脱他者束缚的生存方式，海德格尔将这种自我选择称为“想要有良心”。^③ 自由、良心以及罪责是不可分割的，良心的呼唤让人看到了自身的罪责，而罪责之所在是常人的生存方式。在这种生存方式中，本真的生存方式以及本真的自由被遗忘了，因而“每个行动事实上必然是‘没良心的’（gewissenlos）”。^④ 相反，在良心的呼唤中，自由被揭示为人的本真的责任或者说义务：人应该摆脱他者的束缚而选择自由的生存方式。^⑤

与康德一样，海德格尔认为人在本质上是自由的，而且在他看来，即使他律的常人生存方式也是自由的，在这种生存方式中人依然拥有成为本真的自身或者说选择自由的生活方式这样一种自由，自由乃是人的一种责任。而作为本真生存方式的“想要有良心”意味着人不但意识到自己的自由以及罪责，他还主动选择承担罪责以及自由的责任。一个“想要有良心”的人是无法拒绝为自己的行动承担责任的，因为无论扮演还是放弃任何一种社会角色或任何行动都处于人的自由选择能力范围之内，而不是一个被决定的自然现象。“想要有良心”意味着人的一种自律，“想要有良心”的人不再按照他律的实践准则，而是出于自身的自由而行动并承担责任。即使良心并没有赋予自身任何实践法则或者说道德律，它也不是不遵循任何实践准则的纯意志性的自我规定，^⑥ 而是意味着人的“实践理性”。^⑦ 在人的生存实践中，社会性的、历史性的实践准则并不是自动生效的，而是由于人（通过将自己理解为某

种常人）选择在行动中遵循它们，并且由于良心向人揭示了作为责任的自由，它们才是有效力的。换句话说，良心起着为规范性奠基的作用。

与康德相比，海德格尔的自由理论并不需要奠基於任何形而上学之上，也不为任何形而上学奠基。无论是非本真性（“他律”）还是本真性（“自律”）都只是人理解以及规定自身的方式，为了解释自由，我们无须从自然决定论出发并假定理性这种“超自然”实体的存在，因为无论是人的非本真的还是本真的自身都只是一种生存方式。人所生存的世界首先并不是被自然因果律决定的自然界，而是作为人的本质性规定的自由并不在生活世界之外，而是在这个世界之内。

（责任编辑 任 之）

① 这个意义上的良心意味着一种本真的揭示性（Erschlossenheit），它使人能够无蔽地看清楚自己的生存状况（参看 Günther Figal, *Martin Heidegger. Phänomenologie der Freiheit*, Frankfurt a. M.: Klostermann, 1988, S. 256.）。这个意义上的良心（Gewissen）可以说是对亚里士多德的“明智”概念的翻译，但是除此以外良心还有一种伦理学意义，它向人揭示他对其自身的生存所应当承担的责任，这点将在下文中得到论述。

② SuZ 287.

③ SuZ 288.

④ SuZ 288.

⑤ 如果非要追问想要有良心这种自律的“律”究竟是什么，那么这就是人所赋予自身的纯形式性的实践法则，并且它具有普遍有效性。从这个角度看，通过康德的自律概念来理解本真性概念无疑是合理的。

⑥ 有些学者将海德格尔的这种实践哲学解释为一种意志主义（Voluntarismus），参看 Ernst Tugendhat, *Selbstbewusstsein und Selbstbestimmung*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1979, S. 241 - 243.

⑦ 参看 Steven Crowell, Subjectivity: “Locating the First - Person in Being and Time”, in *Inquiry*, (2001) 44, p. 446.

韦伯理论中的价值问题

陈德中*

【摘要】世界本身无意义，人却反向创造之。人的价值创造活动沿着观念旨趣和物质旨趣两个方向展开，体现为“个人的价值取向维度”与社会化的“价值域”两个维度。个人的价值选择自古就有，现代性的“去魅”使其日常化与显明化，我们因而进入了“价值多元主义”时代。“价值域”的形成则表现为社会组织化、制度化与机制化，表现为“规范空间”的形成与人类生活形式的形成。在“价值域”的形成过程中，存在着人们在价值选择上严重的“人际不均等”现象。这种现象的存在，将挑战韦伯自己对于“价值多元主义”基本特征的判定。

【关键词】韦伯；旨趣；价值域；价值选择；人际不均等

中图分类号：B516.59 文献标识码：A 文章编号：1000-7660（2016）05-0074-10

一、不完美世界的人类旨趣与价值

韦伯对于价值问题的讨论集中在三个阶段的作品中，1903—1906年间的社会科学方法论论文，1910—1920年间的社会学研究文集，尤其是其《世界宗教》和《中间考察》一文，以及大家广为熟悉的两个演讲《学术与政治》（《以学术为业》、《以政治为业》）。而韦伯价值理论问题的学术讨论，一方面集中在社会科学的“价值无涉”主张上，另一方面集中在韦伯的伦理学与政治哲学领域。学术界对于韦伯在后一领域中的贡献一直持一种审慎态度，这也在客观上阻碍的人们对于韦伯价值理论进行更为深入的探讨。

价值问题是韦伯理论的一个核心问题。不过，正如施特劳斯所抱怨的那样，韦伯始终没有对其所使用的“价值”一词给出一个清晰定义。^①就连韦伯自己也声称：“价值——我们学科难以管教的孩子。”^②不过，韦伯还是清楚地在两个不同的层面上讨论到了价值问题。在生存论层面上，韦伯继承了1870年以来的德国新康德主义传统，声称人是一种“价值关联”的、追求意

义的存在物。韦伯接受狄尔泰强调“精神科学具有独特性”的主张，以及李凯尔特^③强调“伟大的个体不可一般化”的主张。这些主张必将声索一种独特的社会科学方法理论，以区别于此前盛行于德国的自然主义（实证主义）、历史主义（本质主义）与直觉主义的方法论主张。在一介的生存论层面上，韦伯主张价值本身是主观的和相对的。不过，在反思基于一介的主观价值基础上的人类生活现象并尝试寻找和解释其中的规律性的时候，社会科学工作者可以并且应该采取一种“价值无涉”的立场。韦伯坚持认为，在社会科学方法论的意义上，我们的社会科学工作是并且应当采取一种个人主义的与理性主义的工作方法。如果社会科学工作需要依赖直觉，“那你去电影院吧”。这样，我们就清楚地看到，在一介意义上韦伯坚持人是一种追求意义的“价值关联”存在物，而在二介意义上他则明确主张理论研究中的“价值无涉”立场。他所坚持的个人主义与理性主义也完全是方法论意义上的，而不是本体论意义上的。

为了说明韦伯主张的人是一个追求意义的存在物，需要先说明一下世界本身的无意义性。韦

* 作者简介：陈德中，（北京100732）中国社会科学院哲学研究所副研究员。

① [德]施特劳斯：《自然权利与历史》，彭刚译，北京：三联书店，2003年，第41页。

② [德]韦伯：《社会科学方法论》，韩水法、莫茜译，北京：中央编译出版社，1999年，第56页。

③ 韦伯与李凯尔特是挚友。由于韦伯在其社会科学方法论讨论中不断引用李凯尔特正在成熟过程中的观点主张，以至于李凯尔特也迅速声名雀起。有意思的是，在韦伯去世之后，李凯尔特以曾经作为韦伯的理论导师为傲。其他朋友则坚称，如果没有韦伯对其观点的反复引用，他不可能赢得后来这么大的名声。

伯主张，这个世界本身不真、不善、不美、无意义、非理性。这个主张是他在考察了世界各主要宗教存在形态之后得出的。他的看法是，不同宗教形态各有其属于自己的终极预设，各自的终极预设本身完全依赖于人们的主观选择，依赖于人们对于生活意义的设定。而不同的终极预设之间并无妥协的可能，不同的预设之间彼此处于一种永恒的冲突之中。顺序推导，在见证了不同价值域之间自身融贯性追求的破产，以及现代世界世俗诉求压力日迫的现实之后，韦伯再次认定，人们赋予世界以意义的活动只具有主观有效性。在客观上，我们仍然生活在一个无意义的世界中。遵循理智诚实原则，这是一个我们不得不接受的基本事实。

施特劳斯曾经对韦伯提出过诘难，质疑说如果宗教预设无理由、无根据，那么韦伯所主张的知识分子所需要遵循的“理智诚实”原则岂不同样无理由、无根据？的确，依照韦伯的看法，这一预设本身是无理由、无根据的，“学术工作得出的成果，有其重要性，亦即‘有知道的价值’”，这被称为现代知识分子的“理性自觉”或“理智诚实”。而“这项预设无法用学术方法证明。这项预设，只能根据它的终极意义来诠释，而这种终极意义，个人只能根据自己对生命所抱持的终极立场，加以接受或拒斥”。^①在这个问题上，韦伯坚持的是一种彻底的无根基性。你也可以说韦伯的立场是一种彻底的存在主义式的。

在主张了我们所生存的世界不完美之后，韦伯坚称，我们人类在面对这样一个不完美的世界时，有一种追求意义的反向冲动。这种冲动将会弥补这个世界本身的无意义特性，并且创造出丰富多彩的人类文化形态。世界上的不同宗教形态的形成，就是这样一种反向冲动的杰作。人是一个寻求有意义存在的动物，即便是在经历了近代以来的现代性^②“去魅”的强烈冲击之后，人类仍然将顽强地以全新的不同形态追寻着生活的意义。

人类追求意义的活动在两个不同维度上展开：“个人的价值取向”（或“价值选择”）维度与社会的“价值域”维度。^③我们通常把独立于特殊制度化形态的个人价值选择称作“个人的价

值取向”，而把经过了特殊的宗教文化形态所固化的价值体系称作“价值域”。一般来说，我们都承认韦伯系统化地研究了世界五大宗教形态为代表的“价值域”的形成过程。我们也都承认，在经历了现代性的“去魅”之后，现代世界的价值选择问题完全被交托给了个人。以“人格”概念^④为核心，现代价值被赋予了更为特殊的含义。在个人层面，系统而连贯的价值取向塑造了人格。“没有价值取向，就不可能拥有真正的人格。”^⑤不过，需要特别注意的是，本文主张个人的价值选择或“个人的价值取向”自古及今一直都存在。这一主题线索在韦伯自己的研究中从没有中断过。古代人的个人价值选择集中表现在韦伯的《世界的宗教》研究中所讨论到的审美领域与性爱领域，以及其他各种形式的无知领域，同时也集中表现在他对神秘主义者的讨论中。在后一主题中，神秘主义者，尤其是其中的理智主义的神秘主义者追求个人直接面对神，其基本特

① [德] 韦伯：《韦伯作品集 I·学术与政治》，钱永祥译，桂林：广西师范大学出版社，2004 年，第 174 页。

② 韦伯研究者告诉我们，韦伯自己并没有直接提出或使用“现代性”这一概念。但我们也都承认，韦伯的研究适用于现代性这样一个问题。

③ 布鲁贝克在其著作中区分了“个人的价值取向”层面（the level of individual value-orientations）与“超个人的价值域”层面（the level of supra-individual value spheres），相应地，价值冲突也在这两个层面以不同的形式展开。参见 Rogers Brubaker, *The Limit of Rationality: An Essay on the Social and Moral Thought of Max Weber*, Routledge Press, 2006, p. 6. 这种区分的理论优点，在于它既可以客观讨论历史上形成的文化共同体与宗教共同体的价值域，又可以认真对待现代性展开之后的价值域崩溃。在现代，价值判断问题被抛给了个人。而奥克斯在其讨论文章中则只讨论到了“价值域”的问题，并没有注意到“个人的价值取向”层面。参见 Guy Oakes, “Max Weber on Value Rationality and Value Spheres”, *Journal of Classical Sociology*, Vol. 3, 2003.

④ 人格在韦伯的价值理论中占有特殊地位。在《以学术为业》中，韦伯再次提到了人格与体验。他声称“惟有那发自内心对学问献身”之人，才堪称有人格；沽名钓誉之辈人格卑下。（[德] 韦伯：《韦伯作品集 I·学术与政治》，钱永祥译，第 165 页。）总体说来，人格塑造是世俗化社会个人赋予世界以意义的一种重要活动。围绕人格塑造，现代世界的人展开了其特殊的价值赋予活动。

⑤ Rogers Brubaker, *The Limit of Rationality: An Essay on the Social and Moral Thought of Max Weber*, Routledge Press, 2006, p. 63.

性是反制度反体系。^① 不同的个体生命体验，对于宗教的制度化过程，都会有着一种积极的或消极的分离与紧张关系。它们都将使得宗教教义体系化的努力面临着竞争，一旦时机合适，这些竞争便凸显出来，构成对于宗教理论自主性的腐蚀与冲击。

正因为如此，个人的价值选择与“价值域”之间的冲突是一个自古及今都一直存在的恒久主题。这一主张与“价值域”的形成特性密切相关。“价值域”的形成，是一种“制度化”与“机制化”的过程。而本文将特别考察“价值域”的形成及其现代含义。因为与个人的价值取向相对照，“价值域”是一种明显的人类批量处理价值问题的方式。只要社会组织继续存在，这种处理方式就会一直有效。而价值的批处理方式与分散到具体的个人去处理的方式存在着极大的差异。这种差异可能会改变我们对于人类价值运行方式的认知。一个重要的问题在于，在这种批处理方式中，价值的选择存在着明显的“人际不均等”现象。

在此之前，我们需要先交代一下，“价值”与德国知识传统中的“旨趣（interest）”^② 一词密切相关。“旨趣”是人面对世界时的一种趣味、倾向与兴奋点。旨趣不同，人们对于世界的评价就不同。而由于评价不同，人们对于世界的偏好与解释就不同。不同的评价与偏好，其实就是不同的“价值”。需要注意的是，中文词汇通常把“旨趣”理解为感性意义上的精神性的东西。在德国知识传统中，“旨趣”其实既可以是精神性的，也可以是物质性的。

“旨趣”在韦伯作品中被反复讨论。韦伯指出，社会经济现象的性质“受到我们认识旨趣指向的制约”。^③ 他还把“信念伦理”称作“理智旨趣上的浪漫主义”（*Romantik des intellektuell Interessanten*）。^④ 大体说来，韦伯把人的旨趣在逻辑上收窄为两类：观念的和物质欲望的。前者包括了知识与价值，后者包括了对于人们世俗生活基本需求的满足。他还用一个著名的“道岔（扳道工）比喻”来强调这一点：“直接支配人类行为的，是（物质上及精神上的）利益^⑤，而不是理念。但是，通过‘理念’创造出来的‘世界图景’，经常如铁路上的转辙器一般，规定

了轨道的方向，在这轨道上利益的动力推动着行动。人们借助这种世界图景试图解答下列的疑问：我们愿意‘从何’得到解救，解救之后又‘何所去’，而且——不可忘记——要如何才能获得解救。”^⑥ 这个比喻是说，观念改变了人类发展方向。而隐藏在观念背后并实际决定观念方向的，则是人们在物质上及精神上的利益或者说是“旨趣”。

施特劳斯也已经注意到：“正是价值观念和兴趣（旨趣）指向决定了社会科学的全部概念框架。”^⑦ 本文赞成施特劳斯的这样一个判断，但认为需要进一步具体化。大致说来，本文特别强调，价值源于旨趣，有旨趣就有指向，有指向就有偏好与评价。而价值恰好是在偏好与评价基础上，对于事物真、善、美属性的一种明确判断。这种判断首先是基于个人的。我们把基于个人的价值判断称作“价值取向”。当价值被系统化地整理之后，就出现了独立于个人的价值规范。由于价值规范的系统化，就出现了“价值域”。韦伯的价值理论恰好需要在这样一个进路上加以考察。

二、“价值域”与价值选择上的“人际不均等”

有了上述准备，我们可以集中考察韦伯的“价值域”概念。“价值域”不同于价值取向的一个重要特征，就是它关联于个人，又独立于个

① 韦伯研究者注意到，区别于意志主义的神秘主义，理智主义的神秘主义者反对外在权威，主张直接的个体生命体验过程，强调一种“激进的个体性”，一种激进的去共同体立场。参见 Christopher Adair-Totter, “Max Weber's Mysticism”, *European Journal of Sociology*, Vol. 43, No. 3, 2002, pp. 344-345.

② 哈贝马斯的《认识与旨趣》一书，也特意考察了旨趣之意义。

③ [德] 韦伯：《社会科学方法论》，韩水法、莫茜译，第14页。

④ [德] 韦伯：《韦伯作品集I·学术与政治》，钱永祥译，第252页。

⑤ 很明显，在这里，interest 是“旨趣”而非“利益”。或者说，人们对于物质生活的旨趣可被称作我们所说的“利益”。

⑥ 转引自 [德] 施路赫特：《理性化与官僚化》，顾忠华译，桂林：广西师范大学出版社，2004年，第6页。

⑦ 参见 [德] 施特劳斯：《自然权利与历史》，彭刚译，第40—41页。

人。深入考察“价值域”的独立性，我们将发现，人类处理价值问题的方式有了不同于传统理解的特性。

本文把韦伯的“价值域”的形成过程，解释为一个机制化的过程。机制化过程有多个步骤，大致可以区分为：a. 选择一种价值目标；b. 决定一种价值排序方式；c. 根据价值排序方式，生成不同的价值规范；d. 形成一整套的规范系统；e. 实现内部的“统一性（unity）”与“一致性（consistency）”。

本文把以成型的“价值域”为特征的规范体系称作一个“规范空间”，并且特别主张，我们现代人所讨论的道德哲学、政治哲学与法哲学，其需要处理的一个重要话题，就是由不同的规范体系所形成的“规范空间”。简单说来，我们可以看到，上述实践领域需要面对和处理由具体的规范所形成的规范体系。或者说，实践哲学需要讨论规范及其属性。而任一规范，都可以处理成一个“A应当做B”（A ought to do B）这样的判断句。这样看来，一个规范体系就是一个命令的集合。考虑到有些规范是诱导性的“善好”或“美丑”之评价，我们可以把规范本身所具有的这样一种基本特性，较为温和地称作“准命令特性”。^①

任何一套规范体系本身都会形成一个封闭的命令空间，也就是说，任一规范体系都有一个边界。这个规范体系追求内部规范之间的统一性和一致性，因而追求规范在一定边界范围之内的普遍适用性，追求体系内部不同规范判断之间的一致性，或者说相互协调性。我们称这一过程为“自我合理化”的过程。需要注意的是，一个规范体系并不以追求其内部规范本身的超出规范边界的实用性为目标。“规范空间”所包含的规范，其适用特点不同于“自然法”传统。在“自然法”传统中，人们追求一种外在于社会规范的判别标准（例如某些理性主义的自然法传统）。或者期望能够通过一种外在的准则来生成社会规范（例如将社会规范看作是上帝的命令的主张）。在这个意义上，任何一个规范空间都具有一种“封闭性”。

一套规范体系会主动追求和实现内部的一致化。韦伯主张，人类生活形式的自我合理化，需

要遵循内在“统一性”与“一致性”原则。在满足了这样一个原则之后，韦伯给出了让现代人可能略感意外的一种主张。这种主张就是，韦伯强调有可能将一种非理性的生活方式理性化。^②“不同的伟大理性，不同方法的（宗教）生活方式，都依赖于一个非理性的预设。”^③韦伯有时也将“非理性的生活方式理性化”这样一个命题称作“生活样式之伦理理性化”。^④韦伯特别以宗教生活形态为例，来说明这样一种特殊形态的理性化过程。而宗教生活的理性化，必然要求一种“理智的牺牲”。这是因为，宗教生活必然要给无意义世界附加一种意义，并且因而强行要求信仰者信奉这样一种意义。在这个意义上，韦伯宣称宗教生活的理性化具有一种非理性特征。^⑤

在韦伯这里，我们可以区分出三种不同形式的理性化。第一种，是认知的理性化。也就是说，我们在反省和认识世界时，需要遵守逻辑的冗贯性和一致性原则。这是人类思维的规范有效性。第二种，是实践理性化。也就是说，我们在实际行为时，遵守省力原则，追求符合目的的手段的有效性。这种行为也被韦伯称作目的合理性行为。第三种，是生活形式的合理性，或生活实践的理性化。

韦伯认为，生活实践的理性化，源于世界必

① 哈特强调，法律规范的命令特性，对于理解法律来说至关重要。参见[英]哈特：《哈特论边沁：法理学与政治理论研究》，湛洪译，北京：法律出版社，2015年，第十章“命令与权威法律理由”。本文进而主张，如果不能理解一般实践规范所具有的“准命令特性”，就不能够完整准确地理解人类实践。

② 参见[德]林格：《韦伯学术思想评传》，马乐乐译，北京：北京大学出版社，2011年，第148页。

③ Rogers Brubaker, *The Limit of Rationality: An Essay on the Social and Moral Thought of Max Weber*, Routledge Press, 2006, p. 113, Note 6.

④ 参见[德]林格：《韦伯学术思想评传》，马乐乐译，第165页。

⑤ 同样，在个人的价值选择层面，也存在着这样一种悖谬。“真正的人类生活是受理性引导的生活。要想过理性引导的生活，个体必须拥有一人格。要拥有一人格，他必须向自己承诺某种基本的价值。但是这种承诺，尽管它是每一种人格，因而是每一种理性生活的基础，其本身却不能够受理性的引导。因为，在韦伯看来，要在相互冲突、具有不同可能的价值承诺多样性中间做出抉择，没有理性的道路可走。简单说来，每一种理性生活都基于一种非理性的选择。”参见Rogers Brubaker, *The Limit of Rationality: An Essay on the Social and Moral Thought of Max Weber*, Routledge Press, 2006, p. 98.

然有意义这样一种主观要求。然而理智或“认知的理性化”告诉我们世界注定是不完美的，这是一个由自然因果构成的世界秩序。遵循“理智的诚实”原则，我们需要承认和接受这一点。不过，面对着“世界的不完美”这一理智现实，人们在世界必然需要有意义的冲动指引之下，就注定需要制造出一个自我合理化的伦理体系来矫正这样一个不完美和无意义的现实世界，从而创造出一个由伦理上的合理性所构成的世界秩序。不完美和无意义的现实世界与自我合理化构造出的伦理秩序之间是一种极端对反的关系。因此，韦伯的结论是：首先，“理智的诚实”提醒我们，这个世界不但有限，而且无意义，它只不过是各种人类规划的一个背景；其次，宗教追求世界有意义，必然要求“理智的牺牲”；第三，自然因果的世界与意义世界之间存在着剧烈冲突；因此，终极价值之间的冲突不可避免。韦伯由此得出结论：我们已经进入到了一个“诸神竞争”的时代，这是一个典型的“价值多元主义”的主张。

很明显，在韦伯的推论中，“价值域”的形成是一种在非理性、不完美的世界中打造一个自我合理化规范体系的过程。任一价值域的形成，都将具有这样一个明显特征。而合理化助长了价值域的自主意识的增长。“一种价值域可以在下述三种明确的意义上是‘自主的’：该领域之内的行为会遵循其自身的准则而展开（因果自主），会有其自身固有的尊严与内在价值（价值自主性），也生成自己的规范与义务（规范自主性）。”^①

任一规范体系因而具有了下述基本特征：

- A. 准命令性；
- B. 封闭性；
- C. 自我合理化。

在这样一个解释中，“规范空间”乃是价值选择、价值排序并使得这样一种价值排序满足自我合理化的结果。一个“规范空间”一旦形成，一种生活秩序与生活方式就已经展开。人们在一定的规范指引之下有序地展开生产与生活活动。

需要注意的是，以韦伯所考察的五大宗教的“价值域”的形成过程为例，实际的价值选择主要是由后来所形成的宗教秩序中的统治者、知识

阶层或神教团体所完成。韦伯有一种观点，就是人们在宗教敏感性和价值敏感性上存在着禀赋差异。不是所有人都对宗教价值或一般价值极端敏感。相反，如释迦牟尼或穆罕默德，就是对于宗教价值的特异敏感者，是他们为其所塑造的宗教形态导入了价值。随着宗教秩序在精神层面和制度层面的展开，宗教统治者成为了宗教制度维持的象征或制度约束层面的主导性维护力量，僧侣阶层成为了制度约束和教义解释双方面的日常维护者，知识分子和僧侣阶层的一部分则成为了宗教制度的价值与精神层面的合理性的调适者，他们的工作成为了宗教内部自我合理化的一部分。（奥古斯丁与阿奎那到底更多的是宗教价值敏感者，还是更多的是宗教价值体系的合理化维护者，这个问题值得深入探讨。）在价值体系转变为制度化的宗教规范体系之后，一般民众通过一个信仰的“内化”过程，以“我相信+我服从”的方式，成为了这样一个价值体系和规范体系的追随者。需要注意的是，这种信仰的内化同时发生在后来的政治体系的建立过程中。与政治体系中的制度内化相一致，我们也可以把“内化”与否则看作是一种宗教制度是否被合法化地接受了一个核心尺度。

制度乃是一种“机制（mechanism）”，韦伯自己在考察世界的宗教时也已经使用了这个词汇。价值空间乃是一种将价值信仰秩序化与制度化的产物。制度这种机制的存在，可以使得整个社会沿着一定的方式完成价值选择。它的存在使得整个社会具有一种可预计性、效率性和可计算性。这三个特性后来被韦伯用来描述现代资本主义生产方式。不过它其实适用于一切制度体系。宗教“价值域”的形成，同样满足这样一种社会功能需求。它使得生活在一定“价值域”之中的人们，在价值选择的问题上变得有序和可预测，因而使得人们的协作变得更加有效率。

但是这样一种正面解释的背后，蕴涵着一大堆的假设。假如对于“价值域”、制度化、秩序化与机制化的上述解释成立，那么我们会发现，在社会组织形态的形成过程中，不同社会阶

^① Rogers Brubaker, *The Limit of Rationality: An Essay on the Social and Moral Thought of Max Weber*, Routledge Press, 2006, p. 83.

层的人们在“价值选择”与“价值排序”问题上的优先权和主动性程度是不均等的。我们把这一点称作“价值选择”与“价值排序”问题上的“人际不均等”现象。

假如“人际不均等”现象是一个事实性的存在，那么在大规模组织化的社会制度中，绝大多数人在绝大多数情况之下，都将主动放弃“价值选择”与“价值排序”过程中的主动参与权。只要一种价值体系被相信，一种价值排序方式被采纳，我们就说该价值体系已经被“内在化”。内在化与否的关键，就在于这个制度体系是否被人们以一种“我相信+我服从”的方式被认可。也就是说，在“价值域”的形成过程中，多数民众一直是价值问题的消极参与者。而这与韦伯的基本主张相冲突。韦伯通过研究，主张价值问题注定是一个个人选择的问题。在现代性展开，现代世界“去魅”之后尤其如此。

一旦一种价值规范体系及其相应的制度被“内化”，这种制度同时意味着“价值脱敏”。什么意思？在韦伯的理论解释中，世界本身具有一个不完美、无意义、非理性的底色。人们追寻意义的过程，就是为这个世界寻求价值、寻找意义，同时实现对于自己生活于这个世界的意义的合理化解释的过程。按照韦伯的一般假设，人们永远都会处于这样一个过程之中。而“价值域”的形成其实是人们完成这样一个过程的批量处理方式。在这样一个批量处理中，一般人通过“内化”，直接选择接受了对于价值选择与排序的制度化安排。只要人们加入或生活于一定的“规范空间”之内，人们就事实上已经放弃了独自进行“价值选择”，接受了既有制度所完成的“价值排序”方式。在其内化与接受的意义上，一种制度的形成，同时意味着这样一种制度不再敏感于纷繁复杂的主观价值。也就是说，制度的形成同时意味着“价值脱敏”。

“价值脱敏”同时意味着“路径锁入”。在一定的制度机制形成之后，生活于其中的人们已经形成和接受了固定的价值排序方式。比如在儒家文化中，孝敬显然优先于西方传来的“自尊”与“自主”之价值。即便新的价值选项不断涌入，一种价值体系也都会自动按照既有的排序模式进行排序处理。制度确立的负面效应即“路径

锁入”。这种锁入效应极有可能意味着，在完成了上述可预计性、效率性和可计算性功能之后，一种制度会变得懈怠。它会拒绝新价值的涌入，并且会在某些特殊的时刻之后，使得一种制度表现出了其明显的负面效应。

我们都很熟悉，韦伯对于制度化的负面后果有清醒认识。这集中体现在他对于政治制度中的科层制和经济制度中的资本主义生产方式的弊端之认识。但是人们似乎并不是太熟悉的是，对于制度化负面后果的克服，其根源仍然需要到上述价值的“人际不均等”现象中去寻找。因为无论是对于宗教组织，还是对于政治组织，韦伯都为对于价值具有特殊敏感者预留了空间。在前者中，韦伯称其为“宗教达人”，在后者中，韦伯称其为政治生活中的“魅力型人物”。他们被韦伯认为是对于价值有着特殊禀赋，或者说是对于价值有着其他社会阶层所不具有的特殊魅力的人物。无论是宗教组织还是政治组织，其制度化与秩序化的肇始者，都是这样一些“魅力型人物”，是他们为一种后来被稳固下来的制度或者说规范体系导入了初始的价值与初始的价值排序方式。价值排序方式方式的最终完成自然是不同社会阶层复合完成的产物，但是价值的初始导入，则毫无疑问是这些“魅力型人物”贡献最大。

同样，当一种制度被机制化，形成了“路径锁入”并出现“价值脱敏”之后，如果一种制度的负面作用凸显，那么矫正这种制度的关键性力量将仍然主要依赖于这些具有特殊价值禀赋者，依赖于“魅力型人物”的存在。韦伯提出政治统治的合法性表现为魅力型、传统型与法理型。有些流俗的理解，会认为前两种是前现代的统治合法性表现形式，而后一种则是现代性之后的统治合法性形式。这种理解的一种可能暗含推论，就是认为随着现代性的展开，传统型的统治合法性形式将一去不复返了。很显然，韦伯绝不以这样的流俗理解为然。在韦伯看来，一种合法性形式是否占据主导形式，这主要的是一种历史可能性的问题。在韦伯的历史哲学观当中，只有可能性与发生的概率问题，没有历史的必然性问题。因此，我们明显地可以在韦伯的政治理论中，看到韦伯对于政治领袖和魅力型人物的特殊期待。因为只有这些人物才有可能重新为社会导

人积极活跃的价值，矫正一种制度无可避免带来的锁入后果和“价值脱敏”。

与韦伯的这样一种主张密切相关，在关于自然法与实证法的发生可能性讨论中，韦伯提出：一个社会是倾向于自然法还是倾向于实证法，端赖于这个社会是倾向于革命还是倾向于维护现有秩序，或者说极不确定地依赖于人们的态度。很显然，实证法是针对一种既有秩序的特征描述与维护，而自然法则是从外部导入一种新的价值标准。在社会组织的形成过程中，大部分普通民众通过“我相信+我服从”这样一种过程，将一种制度及其价值选择内化。而这也并不意味着一种已经形成的制度就已经不再受到外在价值的追问了。我们只是说，外在价值的追问过程，其目的是对既有价值及价值排序的质疑过程；或者说其意图要么是改变既有价值，要么改变既有价值排序的方式。在这个意义上，我们说这样一种追问是外在的。但是外在力量的积累，最终到底是导向一种改良性后果，还是一种革命性后果，这的确是一个值得我们继续深入讨论的有趣话题。

如果任何一种社会组织都可以被看作是一种价值排序和规范体系形成的过程，那么伴随着这样一个过程就必然同时伴随着价值排序上的“人际不均等”现象。这一现象的存在，将挑战近代以来的契约主义传统和现代的理性选择理论的平等主义假设或人人均等参与的假设。没错，在现代经济生活领域，尤其是在在日常经济活动中，订立契约或契约精神已经成为了一种恒常现象。但是这样一种现象并不表明人类其他生活形式中全都弥漫着这样一种活动。事实上，是否是基于人际之间的互动，这要看不同的社会组织形式的特点。有些社会活动，理性人的假设、意志主义的假设和主动合作意向的假设就兑现得多一些，用韦伯的话说，就是可能性多一些或者说发生的概率多一些。而在另外一些社会活动中，放弃意志、放弃理性博弈或放弃主动的合作意向的概率就更高一些。不是所有的社会组织形态都是一种模式可以说明的。伴随着不同形态的社会组织化与制度化，人们在价值排序上的“人际不均等”现象将长期存在。

三、价值选择的日常化与“价值域”

个人的“价值取向”维度自古就有，长期存在。在古代，个人的“价值取向”维度处于一种被“价值域”维度所压制的消极被动状态。而在现代，它在处于一种被激发之后的积极主动状态。韦伯主张现代性“去魅”之后，价值选择问题完全归于个人，并且具有了一种日常性和积极活跃的特征。基于个人决断的价值取向一直与基于社会的“价值域”维度构成一种张力。考虑到作为一种组织化和秩序化的“价值域”将长期存在，我们有必要修正与限制韦伯的“价值多元主义”主张所蕴涵的一些假设前提。

以宗教形态为蓝本的“价值域”的形成，在韦伯的整个理论体系之中，不可避免地都要面临着现代生活形态的冲击。韦伯把这样的一种冲击称作“去魅”。“去魅”过程艰难而复杂。它同时在人们的精神旨趣和物质旨趣两个方面展开，但主要是在与价值选择有关的精神旨趣方面展开。这具体体现在人们整个社会的世俗化运动。精神旨趣上的世俗化，使得以宗教形态为蓝本的“价值域”开始崩溃，这个崩溃过程毫无疑问一直伴随着个体生命体验的冲击，或者说伴随着本文所强调的个人价值选择主题的长期存在。而物质旨趣的世俗化，则在与以禁欲主义为特征的新教伦理结合之后，生发出了近代资本主义的生产和生活方式。乍看起来，世俗化与去魅是一场不可避免的趋势。不过韦伯自己已经注意到，近代以来的这样一种转化，无非是人们在“旨趣”上的转化。传统社会的组织化，多多少少集中在了人们关于自己该如何生活的精神价值层面。现代社会的“旨趣”，则更多转向了人们对于自己物质生活提高的关注。而物质“旨趣”同样也是一种“旨趣”。

在《新教伦理与资本主义精神》等处，韦伯明确地把物质欲望方面的旨趣看作是驱动现代人接受与遵守现代合理化规则体系（资本主义市场规则、法律规则、官僚制度以及国家体系）的起始动力。韦伯论证说，正是由于现代人对于改善自身物质生活条件的关注，才促使现代人接受现代体系。相应地，人们在精神层面的终极价值关

怀促成了宗教信仰体系的建立。“这种处于‘物质’利益（旨趣）压力之下的各种社会关系、制度和人类团体的间接影响毫无例外地扩及（常常无意识地）一切文化领域，乃至深入审美感受和宗教感受的最微妙的差别之中。”^①人们在旨趣上的这样一种现代转变，并没有能够改变人们进行价值选择的根本特性。现代人把追求物质利益的满足视为最高价值。这种价值选择表现为人们的生活取向的转变，但关于这种价值本身的合理性，人们同样采取了一种沉默态度。极端的价值坚守与极端的功利算计当然都不是韦伯所认为的现实常态。一个人为了自己生活之有意义，多少会有所坚守。而为了自己基本的欲求，也多少会经常沉沦于后果算计。前者是韦伯所说的社会学意义的价值行为，或者说是价值合理性行为。后者则是韦伯所说的现代社会的滥觞：现代人为了个人物质利益的系统改进，开始系统化地参与到了更多运用工具合理性来修正自己行为的过程。不管是价值合理性还是工具合理性，毕竟都是一种理性行为。有所信仰，就使得我们的具体行为有所依据，这自然就使得一个人的行为可以预期与判别。为了利益的改进而遵守一定的社会规则去行动，这也同样是另外一种理性化行为。

如韦伯所分析的那样，现代人对于改善物质生活的诉求，使得他们开始更大规模地参与到现代的物质生产系统中。为了现代物质生产系统的存在，资本主义的经济生产方式、法律制度以及职业化的官僚制产生。这些体系的一种统合性存在方式，就是现代国家。

现代国家以维护世俗生活的生产系统为己任，抛弃了任何传统宗教信仰体系的伦理教化诉求。它更多地表现为了规则化与机制化。在这样一套体系中，已经没有人关心你具体的价值诉求是什么，以及你拥有什么样的传统习惯。所有人一律平等地遵守抽象规则，以便于使得整个社会可以最大化地满足最大多数人对于物质利益（旨趣）的追求。

这样一些张力的存在，自然使得传统的宗教伦理体系开始崩溃。为了维护一个现代的世俗国家，我们就不得不面对世俗世界本身的无意义、不完美以及偶然性。同时，现代国家自身的存在突然之间已经拥有不同于宗教体系和终极关怀的

独立价值。也就是说，我们突然发现，政治领域是一个独立的领域。这个领域同样存在着一种自主性的诉求。

韦伯的理论方法，是首先考察社会化的不同价值域及其内在冲突，然后引入人们的世俗化诉求。在世俗化世界中，价值域本身的价值神圣性、合理性与融贯性受到挑战，对于价值的诉求自然地退回到了个人。因此，在现代世界中，价值诉求碎片化和个人化。而人的价值取向与价值域之间的最大差别，就在于价值域追求的是对于世界意义的整全把握，而个人的价值取向则更多地退缩回了对于“人格”完整性的追求。具体而言，个人的尊严与价值，以及随之而来的对于个人独特性的追求，构成了现代世俗化生活中人们的价值诉求的主要动力。也就是说，在现代世界祛魅之后，对于世界的有意义把握退缩到个体；人格完整性与个体的独特发展对于现代世界具有了特殊的重要意义。

价值冲突的性质，更为重要的是与人类有意义的行动有关。按照韦伯自己的分析，人类行动必定与“目的”“手段”有关。以合适的手段来达成合适的目的，这中间必然包含着选择与决断，而选择与决断就意味着代价与放弃。选择一个目的就意味着放弃其他目的，我们因而需要在彼此对立的行动的目的和结果之间进行权衡。“所有的行动，自然也包括视情况而定的不行动，都意味着在结果中赞成某些价值，因而——今天人们特别不喜欢承认的——总是意味着反对另外一些价值，进行选择是他自己的事情。”^②这种权衡选择是人类生活的常态，因为我们的肉体与我们的欲求的满足，“到处遇到所必需的外部手段的量的限制和质的欠缺，为了满足它们，需要有计划地准备和工作，与自然和人的社会群体做斗争，最含糊地说来，这就是基本的事实存在”^③。价值选择的决断因而是人类日常性的活动，价值选择因而具有了日常性。

不同的价值取向之间是一种冲突的关系。这一点在传统社会中的表现，体现在魅力型人物或

① [德] 韦伯：《社会科学方法论》，韩水法、莫茜译，第16页。

② 同上，第5页。

③ 同上，第14页。

知识阶层对于世界意义的整体性塑造。简单说来,这些阶层人物输送给世界以整全的世界观,并且为这种整全的世界观的现实存在而斗争。而随着现代世界世俗化与合理化过程的展开,这些人物赋予世界以整全意义的活动被逐步或完全地去魅化了,那么,不同价值之间的冲突又来源于何处呢?在韦伯看来,这种冲突恰好来源于传统的整全的世界观的供给侧的崩溃。随着现代世界世俗化与合理化的展开,人们的世俗生活越来越多地依赖于具有客观性的科学知识和具有个人性的工具理性的算计,世界意义的来源与维持完全退缩回到了个体层面。价值取向完全变成了依附于个体的主观的事情。现代个体的价值取向的主观性具有了三个特点:“它们由内在信念和禀赋所构成,由独立于外在因果的内在需求所创造,仅仅拥有一种主观的有效性。”^①因此,第一,它们具有内在的个体特性;第二,它们是主观产生的;第三,这种取向虽然以“我相信p为真”的知识面目出现,但这种知识为真毕竟主观地依赖于个人的信念,因而只具有主观的有效性。它与科学知识所拥有的客观有效性形成了对比。现代价值取向的这种主观性事实上加剧了价值选择的碎片化和冲突特性,并且也解释了不同价值之间何以不可理性地加以解决。

与个人层面价值取向之间的冲突不同,价值域之间的冲突源于不同的社会行动形式内在结构之间的差异。布鲁贝克将价值域之间的价值冲突特征归结为三:第一,不同于价值取向,价值域不是由个体创造的,它们独立于个体并先于参与其中的个体而存在。价值域因而是一种客观存在,根基于特殊“生活形式”的客观需求。第二,没有一个可以统合不同价值域内部相互冲突之义务的“终极”价值域。第三,个体必须选择服从于什么样的一种价值域,但这并不意味着冲突的价值域本身是主观的。^②不同的价值域的存在本身具有一种多元性。

“价值域”与个人的价值取向维度之间长期存在着冲突。这个维度可区分为古代与近代。或者说,以韦伯所说的近代西方为核心的近代世俗化与理性化过程的开始为界,区分为世俗化之前与世俗化之后。在世俗化之前,个人的“价值取向”问题被夹杂在不同的“价值域”的缝隙中,

或者,更为准确地说,一直与不同的“价值域”的自我合理化过程形成一种对抗关系。这集中体现在韦伯对于性爱领域和审美领域作用的分析中,以及韦伯对于“魅力型”人物特征的关注中。而在世俗化开始以后的现代世界,“价值域”在世俗化和理性化力量冲击下分崩离析,个人的“价值取向”问题登上了价值舞台的中央。在分析当代的个人的“价值取向”问题时,韦伯的理论是围绕着“人格”概念展开的。也就是说,在韦伯那里,个人的“价值取向”问题存在着一个古与今的转折演变问题。

韦伯特意把自我合理化的宗教伦理与“本质上属于非理性的或根本就是反理性性格的俗世生命力”^③区别开来,认为二者之间的紧张长期存在。这种俗世的生命力,即韦伯所说的“审美领域”和“性爱领域”。二者何以是紧张的?在韦伯看来,艺术追求独特性和纯真的创造力,因此天生藐视一切外在形式的规范约束。审美的神秘体验,乃至宗教的神秘体验,无不共享了这样一种特性。艺术因而“变成一种‘偶像崇拜’,一种与宗教竞争的力量”。^④二者的紧张关系与其各自强调自身存在合理性的强度成正比。同样,性爱或性爱的特殊表现即恋爱本身所拥有的激情性,与伦理理性化的机制相对照,就好像成为了“一道进入最非理性、因而最为真实的生命核心之门”。^⑤因而,它们与宗教长期处于一种紧张关系之中。韦伯所特意讨论到的这样两个领域,后来被批判理论所继承,构成了现代性救赎的可能药方。而这也是个人对抗宗教伦理化机制,坚持个人价值取向的顽强体现。随着现代世俗化和理智化事业的展开,一切的伦理体系化努力都被“除魅”,惟有性爱与审美这样的个人价值取向顽强地保留着,继续参与着世俗化世界的生命互动。

① Rogers Brubaker, *The Limit of Rationality: An Essay on the Social and Moral Thought of Max Weber*, Routledge Press, 2006, p. 67.

② Ibid., p. 72.

③ [德]韦伯:《韦伯作品集V·中国的宗教·宗教与世界》,康乐、简慧美译,桂林:广西师范大学出版社,2004年,第528页。

④ 同上,第529页。

⑤ 同上,第531页。

当然，这个转变的关键在于古代的伦理合理化与近代以来西方社会的形式合理化之间的差别。也就是说，古代世界，人们的宗教合理化形式都是伦理中心的；而近代以来，随着资本主义在西方世界的独特展开，一种独立于系统价值取向的生活形式的合理化逐步展开。这种合理化的特点，就是法律的程序化，生活和生产方式的规则化与去个人化。这与人们只追求形式合理性或者说只追求目的合理性有关。当然，你也可以说，这样一种合理性仍然有预设，因为它预设了物质财富的增加或者物质利益的最大化。这一点韦伯也的确承认。但是，正是因为如此，现代公共生活才越来越不关心个人的价值承载，只关心如何以高效率的方式将大家组织起来。这也就是韦伯所说的现代理性化的三个特点：可预计性、可计算性与效率性。与之相配套的组织化、制度化与理性化本身就是去价值的。它们发挥着一种机制功能，或者说是流水线化的机器功能。

价值选择的日常化构成了韦伯所描绘的现代价值取向的鲜明特征。现代人在个人层面的“价值取向”因而变得积极活跃。它围绕着现代人对于“人格”的尊重而展开。这有点类似于威廉斯所描绘的每个人都有“积极而美好的个人人生计划”。但价值选择的日常化是有限度的。现代资本主义生产方式的存在的的确使得传统的价值选择从“价值域”的构建向个人层面转移。但是，只要人们是生活在一定的宗教组织、道德共同体、经济组织、法律组织、政治组织或国家之中，人们就总是将那些可通过一定的组织来完成的价值选择问题交托出去。人们只保留了如何过一个“积极而美好的人生”这样的高度主观化的生活价值的选择权。即便是在这个层面，我们的现实

生活也并没有伴随着韦伯所说的现代性的“去魅”而一下子彻底现代起来。不同的人仍然以不同的方式生活在不同的价值域之中。只是在被扁平化了的理智层面，我们才以一种非常抽象的方式谈论价值选择的日常性。

早在19世纪初叶的欧洲，“上帝死了”的消息就开始在知识阶层耳边回荡。人们一直在窃窃私语，但却并不敢大声宣判。陀斯妥耶夫笔下的卡拉马佐夫兄弟也曾面面相觑：“如果‘上帝死了’，那么我们干什么都是合法的了？”后来的尼采公然大胆宣判：“上帝死了。”再后来，被抛入奥斯维辛集中营的犹太人也绝望地自语：“上帝死了，看来这回他是真的死了！”尽管如此，这个判断一直保留为一个理智层面的性质判定，并没有像韦伯所宣示的那样，所有的人都因上帝之死而介入（或者说跌入）了伟大的价值斗争。对于现代生活，韦伯仍然先是接受社会组织化与制度化所给现代人带来的可预计性、可计算性与效率性这样的积极后果，然后才为现代社会组织所可能产生的“路径锁入”寻找新的价值出路。在这个意义上，韦伯对于现代性的态度是一种中正、健康的负责任态度，迥然不同于批判理论将社会批判奉为至上旨趣的学术态度。而也正是在这个意义上，韦伯价值理论中的一些判定，其不同主张之间的关系是错综复杂的。我们以需要韦伯所倡导的“理性自觉”与“理智诚实”为指导，对这些不同判定的社会科学含义给出恰如其分的辨析。

（责任编辑 任 之）

政治义务：概念与问题*

毛兴贵**

【摘要】政治义务是一种道德义务与初步义务；政治义务也是一种具有特殊性、普遍性、广泛适用性和有限性的道德要求；政治义务问题是一组相互关联的问题；认为政治义务是伪问题的观点是站不住脚的。

【关键词】政治义务；道德义务；初步义务；政治义务问题

中图分类号：B089 文献标识码：A 文章编号：1000-7660（2016）05-0084-07

政治义务问题涉及公民的自主性要求与国家的服从命令之间的冲突，与自由、公民不服从、国家的政治合法性、政治正当性等问题都具有非常密切的关系。正因为如此，政治义务问题在政治哲学尤其是现代政治哲学中得到了广泛的讨论，也被看作一个重要的政治哲学问题。比如，《布莱克维尔政治学百科全书》指出：“现代（16世纪以来）政治哲学的历史在很大程度上是以政治义务问题为中心的。”^①以赛亚·伯林指出，“为什么一个人应该服从另一个人”这个问题“可能是所有政治问题中最根本的问题”。^②安东尼·奎因顿（Anthony Quinton）也以类似的口吻说道：“政治义务问题——即为什么我或任何一个人应该服从国家——总是政治哲学的根本问题。”^③有鉴于政治义务问题在政治哲学中的地位，加之政治义务研究近年来受到越来越多国内学者的重视，^④进一步澄清政治义务概念与政治义务问题显得尤为重要。

一、政治义务概念

（一）政治义务作为道德义务

一个人为什么要遵守（comply with, conform

to）自己所在的国家的法律？对于这个问题，有两种截然不同的回答。第一种回答给出的是审慎理由，即不遵守法律是不明智的。至于说为什么不明智，大多数人的直觉性回答是不遵守法律会遭受法律的惩罚。经过仔细思考后，可能有人会指出，如果大家都不遵守法律，那么国家或政府就无法维系，我们就将进入混乱无序的状态，所以大家都要遵守法律，这对大家来说都是明智之举。第二种回答给出的是道德上的理由，即不遵守法律是不对的，要受到道德上的谴责，或者说，遵守法律是公民的道德义务。

道德义务不同于审慎义务（prudential obligation），^⑤虽然二者都可以成为行动的理由，但审慎义务是基于利益权衡，而道德义务是基于道德考量。一个人有审慎义务去做一件事，当且仅当做这件事对自己是最有利的，或不做这件事对自己是最不利的；一个人有道德义务去做一件事，当且仅当做这件事是对的，或者不做这件事是不对的。一个没有按照审慎义务的要求去行动的人是不明智的，一个没有按照道德义务的要求去行

* 本文系国家社会科学基金项目“当代西方政治哲学中的自由理论跟踪研究”（13BZZ011）的阶段性成果。

** 作者简介：毛兴贵，（重庆 400715）西南大学哲学系副教授，（重庆 400715）西南大学西方马克思主义政治学研究所兼职研究人员。

① [英] 大卫·米勒等编：《布莱克维尔政治学百科全书》，邓正来等译，北京：中国政法大学出版社，1992年，第560页。

② Isaiah Berlin, “Does Political Theory Still Exist?” in *Philosophy, Politics and Society*, (Second Series), eds. by P. Laslett and W. G. Runciman, Basil Blackwell, 1969, p. 7.

③ Anthony Quinton, “Introduction”, in *Political Philosophy*, ed. by Quinton, Oxford University Press, 1967, p. 9. 类似的观点可参见 A. John Simmons, *Moral Principles and Political Obligations*, Princeton University Press, 1979, p. vii; George Klosko, *The Principle of Fairness and Political Obligation*, Rowman & Littlefield Publishers, Inc., 2004, p. 1; John Horton, *Political Obligation*, Atlantic Highlands, Humanities Press International, Inc., 1992, p. 1.

④ 参阅程炼、刘擎、周濂、占志刚、徐百军、丁轶等学者的相关论著。

⑤ 有不少学者把审慎理由叫做审慎义务，不过鉴于义务一词的通常用法，这种说法其实具有误导性。关于审慎义务与道德义务，参见 D. D. Raphael, *Problems of Political Philosophy*, 2nd edition, Macmillan Education Ltd., 1990, § 7. 1.

动的人则是不道德的。道德义务构成我们行动的一条道德理由，而审慎义务则是我们行动的非道德理由，我们往往称之为审慎理由。

区分了道德义务与审慎义务之后，我们要指出，理论家们所思考的政治义务是一种遵守法律的道德义务而非审慎义务。也就是说，当一个人仅仅是出于审慎的考虑而遵守法律时，他不是按政治义务的要求而行动。一个人出于审慎的考虑是否应该遵守法律的问题，也是一个和政治义务不同的问题。

对于遵守法律的道德义务，我们也可以做进一步的分类。有时候，遵守法律的道德义务来自于法律之外的道德要求，比如对于不要伤害他人的人身或生命这样的法律规定，我们之所以有义务遵守它，可能只是因为这条规定恰好与我们的道德要求相重合，就算法律不做此规定，我们也有道德义务不做这样的行为。理论家们往往把具有这种特点的义务称为依赖于内容的（content-dependent）义务，就是说，这种义务的存在取决于法律本身的内容，我们之所以有义务遵守法律，是因为法律所规定的事情本来就是我们有独立的道德义务去做或不做的事情。

不过，理论家们所讨论的政治义务却是一种与此不同的道德义务，这种义务来自于法律本身，与法律的内容是否体现了道德要求无关。与依赖于内容的义务相对，这种义务被称为独立于内容的（content-independent）义务。^①就是说，仅仅因为某种行为是法律的规定，我们便有道德义务去做，或者说，仅仅因为某条规定是法律，我们便有道德义务加以遵守；我们在决定是否遵守该规定的时候，无需去权衡各种选择的利弊，也无需去考虑法律的要求是否与道德的要求相一致。这就意味着，“做法律所要求之事的理由恰恰在于法律是这样要求的这一事实。至少这应该是服从法律的一部分理由”。^②在这种意义上，政治义务不仅仅是一种遵守法律的道德义务，更是一种服从法律的道德义务。

服从法律与遵守法律的区别在于，“服从并不是去做某人吩咐你做的事情这样一个问题，而是另外一个问题：你做某人吩咐你做的事情，是因为他吩咐了你去做”。^③这意味着，服从的理由来自发布命令者的身份，或者说来自于命令本身，而与服从者的目标或服从者对命令的评价、对服从后果的考虑无关。换句话说，服从“意味

着在相应的特定行为方面放弃自己的判断，并接受了另外某个人的判断来指引自己的行为”。^④而遵守法律未必涉及对法律权威的承认，未必涉及对个人判断的放弃。只有当一个人基于独立于法律之内内容的理由而遵守法律时，他才是在服从法律。正是在这种意义上，约瑟夫·拉兹说：“法律越是正义，越是有价值，我们就越是有理由遵守它，越是没有理由服从它。由于它是正义的，确立起它的正义性的那些因素就应该是我们遵守它的理由，就是说，是我们按照它的要求去行动的理由。但是在出于这些理由而行动时，我们就不是在服从法律……毋宁说，我们是在按照法律本身也要遵守的正义教义而行动。”^⑤

这样，如果存在着政治义务，那就意味着：我们的行为仅仅因为是违法的，便有可能是道德上错误的；^⑥仅仅因为某条规定是法律，我们便有道德义务去服从，而无论服从的后果如何，也无论这条规定是否符合道德要求；如果法律的规定碰巧与道德的要求相一致，那么我们遵守这种法律的理由就有两条，一条是政治义务，一条是

① “独立于内容的”这一概念来自于哈特，参见 H. L. A. Hart, “Commands and Authoritative Legal Reasons”, in *Essays on Bentham*, Oxford University Press, 1982, pp. 254–255.

② Joseph Raz, *The Authority of Law*, Oxford University Press, 1979, p. 233. 莱斯利·格林也指出：“政治义务是这样一种教义，即每个人都有一种道德理由服从他自己国家的所有法律，而且这种理由的约束力不依赖于法律的内容。” Leslie Green, “Who Believe in Political Obligation?”, in *For and Against the State*, eds. J. T. Sanders and J. Narveson, Rowman & Littlefield, 1996, p. 8.

③ [美] 罗伯特·沃尔夫：《为无政府主义申辩》，毛兴贵译，南京：江苏人民出版社，2006年，第8页。对“服从”概念的这种理解，也见于 Max Weber, *Theory of Social and Economic Organization*, Oxford University Press, 1947, p. 327.

④ R. B. Friedman, “On the Concept of Authority in Political Philosophy”, in *Authority*, edited by Joseph Raz, New York University Press, 1990, pp. 64–65. 霍布斯关于命令与建议的区分也暗示出，服从命令就是要放弃自己的判断。参见 [英] 霍布斯：《利维坦》，黎思复、黎廷弼译，北京：商务印书馆，1985年，第198页。

⑤ Joseph Raz, “The Obligation to Obey: Revision and Tradition”, in *The Duty to Obey the Law: Selected Philosophical Readings*, ed. by William A. Edmundson, Rowman & Littlefield Publishers, 1999, pp. 161–162.

⑥ 我在这里之所以说“有可能”是错的，是因为政治义务像所有义务一样，都是一种初步（prima facie）义务，一种违背义务的行为最终到底是对是错，要取决于是否存在其它道德考虑压倒了这种义务。对此，参阅本节第二部分。

依赖于法律的内容的义务，而违背这种法律的行为就犯下了双重的道德错误。

迄今为止，本文所谓的政治义务只是一种消极的服从法律的义务。除此以外，以共和主义者和社群主义者为代表的理论家^①主张，我们还有义务尽自己的努力去帮助自己的国家与同胞，甚至赋予同胞的利益以优先性，有义务做一个好公民，有义务参与政治生活与公共事务，等等，这些义务（如果存在的话）是一种积极义务。^②对政治义务的广义理解既涉及消极义务，又包含积极义务。显然，相对于消极的政治义务，积极的政治义务是一种更严格、更苛刻的要求。由于积极的政治义务是指以法律没有规定的方式去支持自己的同胞或自己的国家的义务，这种政治义务也不涉及国家权威与公民自主性之间的冲突，因此，大多论者只认可消极意义上的政治义务，即公民对法律所负的独立于内容的服从义务。^③不过要注意的是，我在这里对政治义务进行的界说并不等于承认了公民确实负有政治义务。

尽管有人否认政治义务是一种道德义务，^④但是绝大多数论述政治义务的理论家都认为，政治义务不像法律义务那样，是一种和道德义务对等的义务；相反，它就像社会义务、家庭义务一样，是道德义务的一种。家庭义务是一种因为我们作为家庭成员而获得的道德义务，社会义务是我们作为社会的一员而获得的道德义务，同样，政治义务也是因为我们作为一个政治共同体（国家）的一员而负有的道德义务（如果公民有政治义务的话）。^⑤从道德上讲，我们有义务遵守诺言，有义务不伤害他人；同样，我们也有义务服从法律。差别仅在于，一般而言的道德义务是人与人之间彼此所负有的义务，而政治义务则是作为政治共同体一员的公民对国家、国家颁布的法律或其他公民所负有的义务。

作为一种道德义务，政治义务与法律义务的区别是显而易见的。首先，法律义务指的是法律向我们提出的要求，如果法律要求我们勿杀人，我就有不杀人的法律义务。而政治义务指的是服从法律的道德义务，或者说，是履行法律义务的义务。其次，说一个人有一项法律义务，这就相当于向他指出，某项法律要求他去做某件事情，如果不做就会受到法律的惩罚。这只不过是一个道德上中立的事实，这一事实丝毫不意味着这个人的行为受到了某种道德约束。而政治义务本身

是一个用来支撑法律义务的道德要求，它要求我们履行法律义务，^⑥它实际上是履行法律义务的道德义务。再次，通过下述事实，我们可以清楚地看到政治义务与法律义务之间的区别：尽管法律规定了各种各样的义务（即法律义务），但是却从来没有规定服从法律的义务（即政治义务）。

（二）政治义务作为初步义务

怀特里（C. H. Whiteley）曾经指出，在道德哲学中，“义务”经常被错误地等同于“正确的事情”、“最好的事情”。“在这种意义上，宣称在一种特定情形下一个人的义务是什么，就是在考虑了所有条件以后对一个人应该做什么给出一个决定性的建议。”^⑦但是，怀特里指出，如果根据这种意义来理解义务，那么大多数原本说得通的关于义务的说法（怀特里列出了常见的符合直觉的九种说法）都将成为有争议的甚至错误的。后来，哈特（H. L. A. Hart）也提出了一种类似的说法。他明确地说：“‘我有义务去做X，而且某个人也有权利要求我这样做，但是我

① 比如，Quentin Skinner, “The Idea of Negative Liberty: Philosophical and Historical Perspectives”, in *Philosophy in History*, eds. by Richard Rorty, J. B. Schneewind, and Quentin Skinner, Cambridge University Press, 1984; Amitai Etzioni, *The Spirit of Community: The Reinvention of American Society*, Simon & Schuster, 1993.

② 参见 A. John Simmons, *Moral Principles and Political Obligations*, Princeton University Press, 1979, p. 5; [英] 莱斯利·格林：《国家的权威》，毛兴贵译，北京：中国政法大学出版社，2013年，第261—262页。

③ 值得注意的是，法律可能规定公民去做什么，也可能规定公民不能去做什么。在这种意义上，也可以分别将这两种情况下的义务称为积极政治义务与消极政治义务。不过本文并不是在这种意义上使用积极政治义务与消极义务概念，换句话说，无论是这种意义上的积极政治义务还是消极政治义务，都是指服从法律的义务，即本文所谓的消极政治义务或狭义上的政治义务。

④ 参见 Thomas McPherson, *Political Obligation*, Routledge & Kegan Paul, 1967, 尤其是第8、9章。对 Thomas McPherson 这种观点的批评，参见 John Horton, *Political Obligation*, Atlantic Highlands, Humanities Press International, Inc., 1992, pp. 143—145.

⑤ R. M. Hare, “Political Obligation”, in *Essays on Political Morality*, Clarendon Press, 1989, p. 8.

⑥ A. John Simmons, *Moral Principles and Political Obligations*, Princeton University Press, 1979, p. 23.

⑦ C. H. Whiteley, “On Duties”, *Proceedings of the Aristotelian Society*, Vol. 53 (1952—1953), p. 96.

盾或其它不恰当之处。”^① 根据怀特里与哈特的观点，我们可以说，“一个人有义务做某事”与“一个人应当做某事”（或“一个人不做某事是不对的”），这两种说法不能相互等同。因为前者是一个初步判断，而后者是一个最终判断。义务只是诸多行动理由中的一种，而且不同的义务之间也有可能发生冲突，这导致了道德上的两难困境，在这种困境中，我们必须对自己的选择深思熟虑，按照理由的平衡（balance of reasons）去行动。这样，我们最终的行为就未必符合所有的义务，有义务去做的事情我们未必就应该去做，不去做也未必就是不对的。比如，如果一个医生约了一个朋友于某一天一起喝茶，在一般情况下，他当然有义务赴约，也应该赴约，否则就是不对的。但是如果当天有突发事件，很多病人危在旦夕，急需他的救助，那么他显然不能以赴约为由不去救助病人。在这种情况下，虽然他仍然有义务赴约，但是他却不应当赴约；如果他为了不食言而赴约，却放任很多病人死去，他甚至会遭到谴责。^②

因此，义务虽然具有约束力，但是其约束力是有限的，有可能被其它的义务和行动理由所推翻或压倒从而归于无效。在政治哲学与道德哲学中，这种义务通常被称为有条件的义务（conditional obligation）或“其它条件相同的情况下的义务”（the obligation other things equal），与最终义务（conclusive obligation）或“考虑了所有条件的情况下的义务”（the obligation all things considered）相对。在讨论义务时，学者们往往追随罗斯（William D. Ross），称这种义务为“初步义务”（prima facie obligation）。罗斯最早提出了“初步义务”一词，在其著名的《正当与善》一书中，他将义务分为“初步义务”与“实际义务”（actual obligation），以解释义务之间的冲突。不过，罗斯认为，初步义务“严格说来并不是义务，而只不过是某种可能会成为我们的义务的东西”。^③ 当代学者纷纷对罗斯的这种观点提出批评，认为“初步义务”并不因为被压倒了就不存在了；相反，它仍然是义务，且具有道德重要性。这就使得这个概念具有了与罗斯意义上的“初步义务”不同的意义。^④

总之，对于初步义务来说，“有义务做某事”不一定意味着“应该做某事”；而对于最终义务来说，“有义务做某事”必然意味着“应该做某

事”。不过，当没有相反的考虑压倒一种初步义务时，这种初步义务就成为了最终义务。

政治义务是一种初步义务还是最终义务呢？如果把政治义务看作一种最终义务，那么法律的存在便构成了公民行为的最终依据和理由，任何违法行为都必定仅仅因为是违法的便是道德上错误的行为。事实上，这种政治义务观很难站得住脚。即便是对于良法，有时候我们违背它也不是不对的，或者至少是可以原谅的，比如盗窃即将犯罪者的作案工具、超速行驶以便抓住逃犯等。

如此看来，更为通情达理的做法是将政治义务看作初步义务。这样，作为初步义务的“政治义务（或政治责任）对于决定我们应该在一个政治共同体中如何行动来说只是相关的考虑因素之一”。^⑤ 这就意味着，一方面，有政治义务并不意味着我们就应该在任何时候都服从法律，某些较强的道德考虑可以压倒我们服从法律的道德义务，从而证成公民不服从行为；另一方面，没有政治义务也未必意味着我们就不应该去做法律所规定之事，因为就算我们没有道德义务因为法律是法律而去做它所规定之事，我们可能也有其它道德理由这样做。总之，如果政治义务只是一种初步义务，那么无论是否存在政治义务，都没有

① H. L. A. Hart, “Are There Any Natural Rights?”, *Philosophical Review*, Vol. 64 (1955), p. 186. 约翰·西蒙斯也提到了这一点，并且明确指出包括罗斯（William D. Ross）、普理查德（H. A. Prichard）在内的许多哲学家都混淆了这几种判断。参见 John Simmons, *Moral Principles and Political Obligations*, Princeton University Press, 1979, pp. 7-9 以及第一章注释 2。类似的讨论也可参见 Richard Dagger, “What is Political Obligation?”, *The American Political Science Review*, Vol. 71, No. 1 (Mar., 1977), pp. 86-88 以及该文注释 3 所提到的参考文献。

② 这个例子来自于 George Klosko, *The Principle of Fairness and Political Obligation*, Rowman & Littlefield Publishers, Inc., 2004, p. 13.

③ William D. Ross, *The Right and the Good*, Clarendon Press, 2002, p. 18.

④ 对此，可参见 John Simmons, *Moral Principles and Political Obligations*, Princeton University Press, 1979, pp. 24-28; George Klosko, *The Principle of Fairness and Political Obligation*, Rowman & Littlefield Publishers, Inc., 2004, p. 13 以及 Hart, “Are There Any Natural Rights?”, p. 186。“prima facie”一词的译法不一，在《正义论》的中译本中，何包钢先生译为“自明的”，谢延光先生译为“明显的”；在其它地方，也有人译为“显见的”、“表面的”。不过我认为这些译法不太准确。

⑤ John Simmons, *Moral Principles and Political Obligations*, Princeton University Press, 1979, p. 11.

直接的政治后果。^①

（三）政治义务的基本特点

政治义务理论家们所讨论的政治义务除了是一种独立于内容的义务和初步义务以外，还具有以下几个特点。（1）特殊性，即政治义务只涉及一个公民与他所属的政治共同体及其法律之间的关系。这意味着，政治义务是公民对特定政治共同体及其法律的义务，虽然在特殊情况下我们也有义务遵守别国的法律，比如旅居他国时，但是这种义务并不是政治义务，或者说，这种义务的道德基础并不同于公民遵守本国法律的义务的道德基础。（2）普遍性，即一个国家当中的大多数公民甚至全部公民都负有政治义务。（3）广泛的适用性，即公民对所有强加义务的法律都负有服从义务，只要这种法律是有效的（valid）。^②普遍性和广泛的适用性意味着，政治义务理论家们所关心的是一般的公民是否有独立于内容的道德义务服从一般的法律，而不是某一个公民是否有这种义务服从某一项法律。（4）有限性，即公民只对某种政府而不是任何一种政府负有政治义务。

二、政治义务问题

究竟何为政治义务问题，理论家们众说纷纭。正如莱斯利·格林（Leslie Green）所言：“在这个问题上，任何敏感的学者都会注意到，尽管政治义务问题被说成是处于中心地位，但是即便在民主传统内部，对于这个问题究竟是什么，也几乎没有多少共识。”格林自己列举了这样一些问题：“国家权威的基础是什么？什么东西可以证成它进行强制的权利？公民服从义务的来源是什么？政府的价值是什么？是什么东西使得政府成为合法的政府？”^③实际上，持狭义政治义务观的人与持广义政治义务观的人对这个问题会有不同的回答。格林分别列举了几位学者对这个问题的看法。前者可能认为政治义务问题是这样一些问题：“为什么，或者在什么条件或情况下，我们应该服从法律？”^④或者“为什么我们应该服从政府？”^⑤后者可能会认为是这样一些问题：在政治社会中，“我应该做什么？”^⑥或者“国家是否有一些其它团体所没有的、符合道德的权利主张？这些主张是否是至高无上的？”^⑦

在讨论何为政治义务问题时，汉娜·皮特金

（Hannah Pitkin）指出，政治义务问题实际上不是一个问题，而是一系列相互关联的问题。她将这些问题的分为四组：（1）有关政治义务的限度的问题，这一组问题关心的是“抵抗或革命在什么时候、什么情形下才是正当的”，或者说“什么时候政治义务才结束或终止对人的约束”。（2）有关对政治权威进行识别的问题，这一组问题涉及的是“我有义务服从谁？那些声称有权命令我的人（或集团），哪些真正拥有这么做的权威？”（3）有关合法权威与纯粹强制之间的区别的问题，比如，什么是合法权威？（4）有关政治义务的证成的问题，比如，我们为什么有义务服从国家或法律？什么东西能够解释有效的法律和合法的权威的约束力？^⑧皮特金说，由于这些问题相互关联，所以它们的答案也必然相互关联；就是说，对某一个问题的回答或多或少都会涉及其它问题的答案。比如，如果认为合法权威与纯粹的强制没有什么区别，那么就必然意味着其它问题不再有意义。

《布莱克维尔政治学百科全书》将政治义务问题归纳为三个主要的方面：“我对谁或对什么负有政治义务？——政治权威的识别。（2）我对

① Ibid., pp. 29-30. 谢世民先生下述关于政治义务的两个说法似乎显得自相矛盾：“如果我有遵守法律的道德义务，那么任何行为A，‘法律要求我去做A’便构成我去做A的理由，而且我应该把‘法律要求我去做A’当成搁置其他理由的理由。”（谢世民：《政治权力、政治权威与政治义务》，《厚薄之间的政治概念》，应奇、张培伦编，长春：吉林出版集团有限责任公司，2008年，第2、8页。）“如果我有遵守法律的道德义务，那么当我是少数时，我必须要有够强的道德理由，才能够正当化我去做违法的行为。”（同上，第3页。）根据前一种说法，政治义务是一种最终义务；而根据后一种说法，政治义务则只是一种初步义务。

② 并不是所有法律都向公民强加义务，有些法律是针对官员的，有些法律则是设定规则的。因此，政治义务自然也就只关系到服从强加义务的法律。

③ [英] 莱斯利·格林：《国家的权威》，毛兴贵译，第260页。

④ Peter Singer, *Democracy and Disobedience*, Clarendon Press, 1973, p. v.

⑤ Thomas McPherson, *Political Obligation*, Routledge & Kegan Paul, 1967, p. 4.

⑥ Joseph Tussman, *Obligation and the Body Politic*, Oxford University Press, 1960, p. 15.

⑦ A. C. Ewing, *The Individual, the State, and World Government*, The Macmillan Company, 1947, p. 211.

⑧ Hannah Pitkin, “Obligation and Consent I”, *American Political Science Review*, Vol. 59 (1965), p. 991.

政治权力的服从究竟有多大程度或者是在什么方面？——政治义务的范围。(3)我是怎样负有政治义务的？或者更进一步说，我真正负有政治义务吗？——政治权威的起源。”^①其实，这三个问题已经为上述皮特金的解释所涵盖了。

根据德沃金的论述，政治义务涉及这样一些问题：“公民仅仅因为法律的存在就负有真正的道德义务吗？立法机关颁布了某项规定，这一事实本身是否就赋予了公民道德理由与实践理由（practical reason）去服从该规定？这种道德理由是否即便对那些不赞成这项法律或认为它犯了原则性错误的公民来说仍然是有效的？”^②

从诸多学者对政治义务问题的不同说法中，我们可以发现，一方面，政治义务问题不是一个单一的问题，而是一组相互关联的问题，对某一个问题的回答必将影响到对其它问题的回答；另一方面，公民的政治义务与国家的政治合法性是两个密切相关的问题，这在一定程度上可以解释为什么不少学者都把政治义务问题看作现代政治哲学的核心问题之一。

这样，一般说来，政治义务问题主要涉及下述几个问题：首先，一般而言，公民是否有政治义务？或者说，公民是否有独立于内容的道德理由服从法律？正如前面所言，由于政治义务是一种道德义务而非审慎义务，因此公民是否有政治义务这个问题并不只是在问公民是否有很好的理由服从法律，因为这并不成为一个问题，毕竟任何明智的人即便是出于避免法律惩罚的考虑，也有很好的理由服从法律。毋宁说，这个问题关心的是，公民是否有道德理由遵守一般的法律（而非某项具体的法律）或国家的统治。同时，由于政治义务是一种独立于内容的义务，因此，公民是否负有政治义务这个问题追问的是，法律要求公民去做某事这一事实本身是否构成公民遵守法律的一个道德理由？具体而言，“当法律所禁止的行为无论如何都是一种道德上错误的行为时，法律的禁止是否增加了不应该去做这种行为的道德理由？当法律所禁止的行为原本是道德上可取的或无关紧要的时，法律的禁止是否使得这种行为变成了道德上的错行？”^③大多数论者都承认政治义务的存在，但是近来也涌现出一种与政治无政府主义有所不同的哲学无政府主义立场，这种立场否认政治义务的存在，但并不认为公民有权利任意违背法律和政治权威，更不能随意推翻

国家的统治。^④

其次，如果说公民有政治义务，那么公民是如何获得政治义务的？或者说，公民为什么有独立于法律之内容的道德义务或道德理由服从国家的法律？这些道德义务或道德理由产生自何种道德原则？如果认为一般的公民没有政治义务，那么这种观点的根据在哪里？这实际上是政治义务的证成与反驳问题，它涉及公民政治义务的道德基础，是政治义务理论的核心问题，对这个问题的不同回答产生出不同的政治义务理论。如果找不到独立的道德理由来为公民的服从行为辩护，那么公民就没有政治义务。值得注意的是，正如我在前面所指出，由于政治义务是一种道德义务，我们不能借助于审慎义务来解决政治义务的基础问题。就是说，对于公民为什么有道德义务或道德理由服从法律这个问题，我们不能简单地作出这样的回答：“因为不服从将遭受惩罚”或“因为国家与法律是美好生活所必需的”。这些回答只能说明服从是有利的，而没有说明服从在道德上是对的；这些回答也不能把对国家的服从与对抢劫犯的服从区分开。

第三，如果说公民有政治义务，那么这种义务的条件或限度是什么？或者说，在什么条件下，公民负有政治义务？在什么条件下，公民的政治义务终止？对这些问题的回答往往取决于如何回答第二个问题。

第四，如果说公民有政治义务，那么这种义务到底是对谁所负的义务？是对国家、政府、政府官员还是对本国的其他公民所负的义务？这涉及政治权威的识别。这个问题的答案往往也取决于如何回答第二个问题。

① [英] 大卫·米勒等编：《布莱克维尔政治学百科全书》，邓正来等译，第560页。

② Ronald Dworkin, *Law's Empire*, Harvard University Press, 1986, p. 191.

③ 这里采用的是肯特·格林纳瓦尔特（Kent Greenawalt）的表述，参见 Kent Greenawalt, “The Natural Duty to Obey the Law”, *Michigan Law Review*, Vol. 84, No. 1 (1985), pp. 3-4.

④ 参阅 [美] 罗伯特·保罗·沃尔夫：《为无政府主义申辩》，毛兴贵译，南京：江苏人民出版社，2006年；《政治义务：证成与反驳》，毛兴贵编，南京：江苏人民出版社，2007年，第四部分的5篇论文。

三、政治义务问题是伪问题吗？

有一种观点认为，由于公民身份本身即包含了一系列的权利和义务，其中就有政治义务，因此，问一个人为什么有道德义务服从法律是没有意义的伪问题，正如问一个警察为什么有维护治安的责任是没有意义的一样。公民身份与公民的政治义务在逻辑上以及概念上是紧密联系在一起的，作为一个国家的公民就必然要服从其法律和统治，为政治义务提供一般的证成或理据的做法是误解政治义务的结果，是概念混乱的表现。玛格丽特·麦克唐纳（Margaret MacDonald）较早地提出过这种观点。她指出：“问我为什么应该服从法律就是在问是否可能存在一个没有政治义务的政治社会，这是荒谬的。因为我们所谓的政治社会，就是指根据某些规则而组织起来的人群，这些规则由其中的某些成员来执行。”^① 托马斯·麦克弗森（Thomas McPherson）更清楚地表达了这种观点。他说：“社会人负有义务不是一个需要解释或‘证成’的……经验性事实。这是一个分析命题而不是一个综合命题。因此，‘为什么我们应该接受义务？’这种形式的一般性问题都是一种思考错误。‘为什么（作为一名成员）我应该接受俱乐部的规则？’是一个荒谬的问题。接受规则本来就是作为一名成员题中应有之意。同样，‘为什么我应该服从政府？’也是一个荒谬的问题。如果我们认为政治义务是我们可以没有、进而有待证成的东西，那么我们就没有理解作为政治社会的一员到底意味着什么。”^②

实际上，这种观点很难站得住脚。首先，麦克弗森用俱乐部成员身份类比公民身份是很不恰当的。政治社会与俱乐部以及二者所涉及的义务并不一样，俱乐部及其所涉及的义务是我们可以主动而自愿加以选择的，而政治社会及其所涉及的义务则不然，我们往往是因为出生而偶然地身处一个政治社会之中并因此而背负义务的，这不取决于我们的选择或意志。

其次，我们并不是对任何一个身处其中的政治社会的法律都负有服从义务，我们只对合法的政治权威具有服从义务。就是说，“政治社会”与“义务”之间的联系并不是必然的，因此，“政治社会中的人负有服从义务”并不是一个分析命题。^③

再者，即便可以将政治社会与俱乐部做类比，即便政治社会与义务之间的联系是必然的，提出义务的根据何在的问题也并不是没有意义的。如果一个俱乐部成员问“我为什么有义务或应该服从俱乐部的规定”，那么恰当的回答不是“你的问题是荒谬的，因为是俱乐部成员就要服从俱乐部的规定”，相反，我们应该这样回答“因为你是自己主动自愿加入俱乐部的”。事实上，同意理论在很大程度上就把政治社会看作是一种俱乐部式的自愿联合体，并用公民的自愿行为来为政治义务提供根据，这种理论并不认为政治义务问题是没有意义的伪问题。西蒙斯举的一个例子可以让我们很好地看到这一点。他说，磁铁能够吸引铁屑，这当然是一个分析命题，但是，当有人问“为什么磁铁能够吸引铁屑”这个问题时，下述回答并不恰当：“因为吸引铁屑是磁铁一词题中应有之义，你的问题没有意义，是概念混乱的表现”。事实上，这个问题是在要求对磁铁的性质作出解释。同理，为什么政治社会的成员负有服从政治社会的法律的义务这个问题即便是一个分析命题，也不能因此而认为它是一个没有意义的问题。^④

（责任编辑 任 之）

① Margaret MacDonald, "The Language of Political Theory", *Proceedings of the Aristotelian Society*, New Series, Vol. 41 (1940 - 1941), p. 110.

② Thomas McPherson, *Political Obligation*, Routledge & Kegan Paul, 1967, p. 64. 类似的观点参见 Hannah Pitkin, "Consent and Obligation II", *American Political Science Review*, Vol. 60 (1966). 对这个问题的讨论，也可参阅 John Horton, *Political Obligation*, 第六章。

③ 相关的讨论参见 Richard Dagger, "What is Political Obligation?", *The American Political Science Review*, Vol. 71, No. 1 (Mar., 1977), p. 91.

④ John Simmons, *Moral Principles and Political Obligations*, Princeton University Press, 1979, p. 42.

Made: 生存即实践

——对《旧约·创世纪》“造物”神话的哲学分析

何光顺*

【摘要】Made, 生存即实践, 是除了从圣经首章《创世纪》到《约翰福音》的“语词中心论”之外的另一个主题, 即身体化的行动。从 made (造物) 在《创世纪》中的位置来说, 某种程度实际上预示着“语言-时间”向“实践-空间”的变奏。这同时也是对从古希腊 λογος 转化而来的语词中心主义的内在挑战, 但这一点却与圣经《约翰福音》中译本的“太初有道 (Word)”内在契合。这种“身体-实践”的行动主义在西方思想从文艺复兴到启蒙运动的时代进程中得到强化, 并进而表现为歌德以“太初有为”重译“太初有言”的行动主义的自觉。在 19 世纪末特别是 20 世纪以来, “身体/实践”与“语词/言说”的紧张得到了调和, 呈现出的是人之存在就是在行动的空间展开与言说的时间叙述中的双重合奏。

【关键词】made (造物); 生存; 实践; 身体; 语词

中图分类号: B5 文献标识码: A 文章编号: 1000-7660 (2016) 05-0091-06

一般认为, 东方诗学是实践论的, 西方诗学是概念论的。但应当注意, 这只是就其主要倾向而言的。从《旧约·创世纪》来看, 西方诗学确实是在语词的道说 (Said) 与命名 (called) 中开始, 然而, 同样在这一重要篇章中, 实践的指向也开始得到显现。上帝的语词创造同时显示为某种行动过程的展开。这就是造物 (made), 造物对于至上神而言, 似乎难以想像祂的任何行为, 因为祂说, 世界便成就; 但从某种程度上说, 造物 (made) 也同时可视为语词之说的相即不离的实践行为, 可以看作生存即实践的展开与完成。限于篇幅, 我们已另文有阐述“道说” (Said) 和“命名” (called) 这两个关键词, 本文仅重点着眼于阐述“造物” (made) 一词, 以揭示生存即实践的存在论的问题。

一、made (造物):

“语言-时间”和“实践-空间”的变奏

在早期希腊传统中, 希腊神话和史诗就是在众神的“争吵” (语言) 中开始的。古希腊思想

的关键词 λογος (Logos) 最基本的含义就是“言说”^①。早期希伯来神话及基督教圣经也是在上帝的“言说”中开始, 《创世纪》开篇就有写道世界是在上帝的“言说”中开始的: “起初神创造天地……神说 (Said): ‘要有光。’就有了光。”^②这种“说”因其创始和神圣, 我们可以谓之“道说”。《约翰福音》英译本开篇也有对 “In the begining was the Word” 中 “Word” (语词) 的强调, 中世纪神学家奥古斯丁将其直译为“太初有‘言’”, 在中译本中则被译为“太初有‘道’” (《约翰福音》1: 1)。如果说, 时间性是在语言的叙述中获得纵向的延展, 那么, 空间性则是在身体的实践活动中获得向外的开拓。《创世纪》的上帝的“造物” (made) 可以看作“精神”不再满足于内向化的体验, 而开始操心或操持于一个现世的外在化世界。

这种以“上帝”作为最高象征的“精神”, 落实具体化为亚当 (单性人) 而后分裂为对立统一的男人和女人。亚当和夏娃 (Adam and Eve) 是上帝创造出世界和肉身的人, 他们象征着“精神/语词”创造出“物质/世界”, 而上帝用亚当的肋骨造出夏娃, 象征着精神的自我否定与对立

* 作者简介: 何光顺, (广州 510420) 广东外语外贸大学外国文学文化研究中心暨中国语言文化学院教授。

① 苗力田编:《古希腊哲学》, 北京: 中国人民大学出版社, 1989 年, 第 39 页。

② 本文使用的《圣经》是中文和合本中英对照新国际版 2007 年版。以下《圣经》引文皆出自此版本。

运动。人作为最高的精神创造的特殊的存在者是精神性的存在，而其精神性从根本上说体现为无空间的时间性的把握，就是对其存在之有限性的领悟，这种时间性领悟的外化应合着上帝之精神的自我对象化运动，也同样包含着外在化关系的拓展，但归根结底是一种领悟着的时间化的生存关系。上帝的精神的运动就是对于人的基本存在状态的揭示：操心。^①操心不是从意志、愿望、嗜好与追求中派生出来，因为这些东西本身就奠基在操心之中。作为在诸因缘牵挂中的人在刚刚对它自身道出它自身的时候，就早已把自己解释为操心（cura），就是最高的精神存在的物物化与世界世界化的道路，这种操心的具体化展开就是实践，就是为其存在而奋斗的生命的活动。

这种最高精神的的外化的活动在《旧约》中就以上帝的做工开始，实际也就是文明的创造的开始。上帝的做工，本质上是人对自己创造自己的神化，是对因着时间性而进入历史性的世界的神学解释，是将理智之所知化入到生活之行，是一种客体化的行动，是通过视、听、嗅、触等不同的感官知觉方式实现自我本质的对象化的投射。这种从知到行的转化关系，同时也可以看作时间关系向空间关系转化的结果。

当然，这种时间和空间关系的转化，在中西文化中各有侧重。中国文化是先重“行为/实践”的空间性而后“认知/语言”的时间性，西方文化却先重“认知/语言”的时间性而后“行为/实践”的空间性。当然，“知/行”或“行/知”的合一，都是中西方文化追求的最高境界，但毕竟因着历史条件差异而各有关注重心。从两希文化融合以来的西方文化所注重的“道说”（said）、“命名”（called）首先是属于“认知/语言”的精神性和概念性范畴，而后才有“造物”（made）的实际的“行为/实践”。在中国文化中，无论早期的“女娲造人”、“女娲补天”、“夸父射日”、“大禹治水”，亦或可能后来传入的“盘古开天辟地”等系列神话，都以“行为/实践”为先，而“认知/语言”却不曾得到凸显。

《圣经》所包含的“知/行”关系，首先体现在首章篇名“创世纪”中，该词的英译是“Genesis”，其英文义涵包括“创始、起源、发

生”几项。从经文叙述看，这创始工作（Genesis）又包括了道说（said）、称名（called）和造物（made）三个步骤。在一般造物层面，叙述者是用“made”这个词来表示“造”这个行为，而只有在“创造天地”、“造出大鱼和水中所滋生各样有生命的动物”和“造人”时，用了“created”这个词，作为动词的“create”对应于篇题作为名词的“Genesis”，实际是一个总括性动词，同样包括了道说（said）、称名（called）和造物（made）三个步骤。“create”的创造，不仅包括了无生命的日、月、星等，还包括了有生命的飞鸟、野兽、牲畜、昆虫。因此，所有有生命的物，英译本都称为“creatures”，这样，我们也可以理解篇首的“In the beginning God created the heavens and earth”。这里的“heavens”具有“天堂”的含义，是富于生命的；同时“earth”是“地球”也同样是蕴含着生命在里面；而“大鱼和水中所滋生各样有生命的动物”，也和“起初……神的灵运行在水面上”有着关联，是灵性生命化的。因此，篇首“created”就具有总说“创造”的含义，其意为“宇宙”是被上帝创造的，这创造工作包括了后六天的具体创世工程。

在上面从“语言-时间”到“实践-空间”关系转化的变奏中，我们需要明白这样一个事理，那就是在这个文本中隐藏着精神性的语词的外在化扩展的运动，但西方思想从其奠基性和根本性上来说，仍旧是“语词-时间”优先的。这样，我们就看到一种明显的区分，在六天的创造之工中，“神”的“道说”总是先于“造物”的，神每一天的创造之工都在“道说”（Said）中开始，只在“命名”和“造物”顺序上略有差异。第一天没有说“造”（made），而只有“说”（said）：“神说，要有光。就有了光。”而后，似乎有“把光暗分开”的“可能”的“行为”，说是一个可能的行为，是因为这“分开”是模糊的，我们不清楚到底是用“行为”还是“言说”将光暗分开的。甚至即使第二天以后比较明确的“造”（made），我们也不敢将其断然

① [德] 海德格尔：《存在与时间》，陈嘉映、王庆节译，北京：三联书店，1987年，第209页。

视作行为上的，因为如果从《圣经》或犹太基督教神学出发，很难想像上帝需要用“行为”来进行造物之工。某种程度上说，我们只能勉强将“made”从人的视角看作一种行为；但从犹太基督教神学的角度来阐发，神就完全是在以祂的语词、道说、命名的绝对精神和绝对理念在做工，语词、上帝和存在是同一的，而这也就是《约翰福音》所展示的，Word/λογος/God 也是同一的。

二、made（造物）和中国“道”（Tao）的互释

在前文中，我们对《圣经》的叙述姑且可以提取出类似于“行为/实践”层面的“造物”（made），只是为说明方便，因为这种隐含着的“行动/实践”虽然在逻辑顺序上后于作为“认知/语言”层面的“道说”（said）和“命名”（called），然而，在西方历史传统中，仍旧具有着重要地位。我们先来看“创世纪”中隐含着“行为”性的语词“造”（made）：

神就造（made）出空气，将空气以下的水，空气以上的水分开了。事就这样成了……有晚上，有早晨，是第二日。（创1：7）

于是神就造（made）了两个大光，大的管昼，小的管夜，又造（made）众星，就把这些光摆列在天空，普照在地上，管理昼夜，分别明暗。神看着是好的。有晚上，有早晨，是第四日。（创1：16-19）

于是，神造出（made）野兽，各从其类；牲畜，各从其类；地上一切昆虫，各从其类。神看着是好的。（创1：25）

在具有“行为/实践”的含义上，“made”（造物）在西方思想史的谱系中，虽然是后于“精神/语词”的，但其所具有的“行动/实践”的含义却和中国思想的关键词“道”获得了某种契合。“神”六天的创世工程都是在“道说”（said）中得到绝对理念的初步展开，在“命名”（called）中得到概念的具体化显明，在“造物”（made）中得到现实化的形式的完成。中国的“道”在“言说”和“命名”的义涵上较弱，但在“行为”和“实践”的义涵上较强。西方学

者海德格尔将“中国的主导词‘道’（Tao）”与古希腊的“逻各斯”以及他自己思想中的主导词“Ereignis”相提并论，虽然具有卓越的识见，但却忽视了各自分别侧重于“行”和“言”的差异。海德格尔在《语言的本质》中指出：

老子的诗意运思的引导词语就是“道”，“根本上”意味着道路……

但“道”或许就是产生一切道路的道路，我们由之而来才能去思理性、精神、意义、逻各斯等根本上也即凭它们的本质所要道说的东西。也许在“道路”（Weg）即道（Tao）这个词中隐藏着运思之道说的一切神秘的神秘……也许方法……是为一切开辟道路、为一切绘制轨道的那条道路的分流。一切皆道路（Alles ist Weg）^①

无疑，海德格尔从中西方思想的开端和起源处将“道”、“λογος/Logos”当作是同样重要的，但我们更当注意到，“道”虽有言说，也有在路上的多重含义，但最根本的含义是在十字路口的观望以及准备踏上道路的行动，而其言说义在逻辑顺序上却是居后的。更重要的是，“道”的“人在四达之地的即将选择而又未选择状态”^②也不是Created（创世）所能完全囊括的。大略言之，中国思想的“道”更多注重的是一种“行动”和“实践”的贯彻，是一种人生缘域式的展开。《创世纪》的“道说”（said）、“命名”（called）先于“造物”（made），却更重“语词”和“概念”的规范和清晰，是属于一种先验论和本体论的。从古希腊的 λογος 和《圣经》的 Word 中，不难看出弥漫西方思想世界的是一种“语言本体论”或“语词中心论”思想。只有在“道说”和“命名”的先知先觉中，世界才能从晦暗中被照亮，从而显出其秩序井然和是非彼此。在注重语词的道说中，西方思想史充分强调语言的奠基性意义，即认为以言说和命名为基础的认知的充分发展与分化，是人类文明走出蒙昧的根本动因所在。言说使人从自然人转变为社会人，使人的自然行动转变为有目的的创造性的社会行动。

① [德] 海德格尔：《在通向语言的途中》，孙周兴译，北京：商务印书馆，1999年，第165页。

② 何光顺：《老庄折“庸道”——兼及西方思想与老庄思想的互训》，《哲学研究》2014年第4期。

于是，我们如果不依照福柯的“相似型”、“表征型”、“现代型”^①三个时代划分的话，那么，我们可另行划分出更合理的三个时代：“语词型”、“实践型”、“现代型”，即从古希腊古希伯莱到中世纪可划作“语词型”时代，从文艺复兴到启蒙运动可划作“实践型”时代，从叔本华、尼采以来则可划作“现代型”时代。这样，在从两希时代到中世纪时期，“语词”便具有创世的中心地位。在《圣经》作者看来，语言的创造就是思想的清晰化，而行动的创造很可能是盲目的创造。因为语言之说（said）的创造意味着世界对待分别的开端。在说（said）之先，无所谓世界，无所谓历史，而唯有未曾被分别的混沌。在说（said）之后，世界被创造而进入历史，而在光照中得到显明。显然，光（light）对于神而言，虽为偶然之物，然对神之说（said）而言，却成为必然之物。

如果再替换掉“神”（God）的祂者身份，神说（said）的隐喻义便将得以显现，即语言之说（said）意味着文明智慧（freedom）的开端，说（said）使人脱离蒙昧，使人走出动物时代，言说成就了人。文明的曙光即从语言划破黑暗混沌的分际（separated）开始。人在言说（said）之后，才真正进入有意识的行动的创造（made）时代，人的双手（hands）被真正赋予方向性和目的性的意义。正是从这个角度说，《旧约·创世记》开篇的“起初，神创造天地”、“造出大鱼和水中所滋生的各样有生命的动物”和“创造人”，都是用“created”，而不是用“made”。“made”是具体事物的创造，而“created”是“宏大”的或“属灵”的创造，是“语言”的创造。天、地（heaven、earth）或许因其宏大而用“created”，同时也可能因为那是神和人的居所，大鱼和水中滋生的各样活物，可能因为和水有关，而这与最初“上帝的灵运行在水面上”也是相呼应的，而人是上帝为其吹了一口气而有灵性的。灵性和语言具有同一性，故水中的动物和人都同属“created”的创造。

神六天的“说”（said）、“称”（called）、“造”（made）都可统归于“created”，而“人”（human）的“被造”（created）则是这创造（Created）之功的最终目标和结果。如果我们问

《创世记》是要创造一个什么样的世纪？那么，神创的世纪就是能够不断“言说”自身“历史”的“人类”的世纪。自然（nature）的历史纪元不过是为人类（human）的历史纪元做了准备，能说话的人终究是历史的目的所在。“人”是神做工的目的，是最终的工作，故“到第七日，神造物的工已经完毕，就在第七日，歇了他一切的工，安息了。”（创2：2）《创世记》的主题在这里也得到彰显与完成，故而，“神赐福给第七日，定为圣日”。这圣日不仅是因神做工的结束而圣，而更因为“人”在“上帝”知行合一的杰作中称圣。人分有了上帝的“灵性”，在英语《圣经》中，上帝赋予人的“灵”写作 being 或 soul，是“神”吹来的“生气”（breath），是创世之初“神”运行在水面的“灵”（Spirit），人因为“灵”而与“神”相通，也从而使人超越普通的“造物”而获得独立。因而，神“照着自己的形像造人”便只能从“属灵”的含义上去解释。这就如圣歌所描写的：“人们用形象而不是按照你的本质来形容你的模样：他们仅仅按照你的表现把你比喻成那个样子。”^②

三、made（造物）：

文艺复兴到启蒙时代的“实践论”的转向

从《创世记》的“圣言”读解，及其和 λογος、“道”的互训，我们可以看出，中西方思想的一个重大分歧即在于“言”和“无言”的分歧。然而，西方的“语词型”时代到文艺复兴和启蒙运动期间便发生了转向，这种转向就是“实践型”时代的到来。当马基雅弗利说：“一切武装的先知胜利了，没有武装的先知失败了。”这预示着一个注重力量和运动的时代的到来，语词、精神和信仰开始逐渐让位于现实的力量和行动。当弗兰西斯·培根（Francis Bacon）说：“知识就是权力。”（The knowledge is power.）在这里，精神的语词的力量同样需要转化为现实的权力。乔治·贝克莱（George Berkeley）提出：

① [法] 福柯：《词与物·前言》，莫伟民译，上海：上海三联书店，2001年，第11—14页。

② [加] 诺思洛普·弗莱：《神力的语言》，吴持哲译，北京：社会科学文献出版社，2004年，第120页。

“存在就是被感知。”这几乎就是身体感知行动论的告白。大卫·休谟更将道德视为哲学的主题，这也将为从古希腊到中世纪置根于天上的理念的追求转向具体伦理道德的践行提出了时代的主题。笛卡尔说“我思故我在”（I think therefore I am.），这已经将设定在上帝那里的语词和绝对精神内化到了个体的内在化的怀疑与思考。

西方思想到了康德这里，实现了一个重大转变，那就是为了**确立身体经验的行动和实践之维**，康德提出了“物自体”的假说，即“物自体”是存在的，但是不可知的；只有那些感觉经验的东西，才被允许进入知识的王国；作为非感觉经验的“物自体”如“神-上帝”就只是一些“观念”（ideas），在感觉经验世界不存在相应对象，所以不能进入知识王国。传统的旧形而上学在“语言/认知”的世界思考“神”就被断定为“理性”的僭越。于是，康德将身体经验和行动交托给了纯粹理性，而将“宗教-信仰”交托给了实践理性。实际纯粹理性和实践理性都可以看成是实践的，前者是将自然的外在空间世界纳入知识理性的王国，后者是将生命的内省和净化活动纳入到道德理性的王国。基于前两者，康德还提出了判断力批判实际就是感性学的研究，这都意味着西方思想界从“语词/认知”的“时间”之维进入了“身体/行动”的“空间”之维。

在康德之后，黑格尔更将“上帝”、“绝对理念”看成是人类历史在行动中趋向和完成的绝对性终点。世界从未曾定义、未曾展开的存在开始，进入到规定即否定的本质的丰富，再前进到否定之否定的概念的完成。当然，在具体的人行动着的世界中，这概念又作为下一个正、反、合的起点，继续进行着螺旋式的上升，以推动着人类历史慢慢进入绝对理念的神圣王国。正是从这个角度来说，黑格尔界定了艺术和美，指出美就是绝对理念的感性显现。特别值得注意的是，感性显现无疑是对基督教成肉身的重释，同时突显了人性的实践之维。从这个人性的实践维度出发，才有了费尔巴哈所说的“上帝就是人的本质”。

因此，我们可以说，从文艺复兴到启蒙主义的这个历史进程就是“语词/认知”中心论的传

统形而上学遭遇到“身体/实践”的感性学的有力挑战的过程。正是从这个大的历史语境出发，以《圣经》为奠基的“语言中心主义”遭遇到了前所未有的怀疑和挑战。而该时期的歌德在其巨著《浮士德》中对于该问题的思考可谓其代表：

浮士德在书斋中打开了《新约》，想要将“神圣的原文翻译成我心爱的德语”。（打开一卷，着手翻译）上面写道：“太初有言！”这里给卡住了。谁来帮我译下去？我不能把“言”抬得那么高，如蒙神灵开导，就得把它译成另外一个字。那么，上面可能是“太初有意”了……难道“意”就能创造一切？我想它应当是“太初有力”！可一写下这一行，我就警觉到，还不能这样定下来。神灵保佑！我可有了主意，于是心安理得地写下：“太初有为！”^①

浮士德在翻译《约翰福音》的过程中不断替换着字眼，这实际上是歌德借他之口在思考万物。他思考的结果是“行为/实践”创造了世界，而不是“语言/认知”创造世界。歌德关于从“言说”到“行动”的创世思想的转向，实际上是和从文艺复兴到启蒙运动的人本/个人/人文主义兴起的时代氛围相一致的，是这个时代资产阶级开拓进取精神的象征，是一个从中世纪注重神圣言说到新时代注重行动实践的文学话语的表达。但是，歌德在作品中将“太初有言”转译成“太初有为”，这无疑偏离了《圣经》本意和西方语言中心主义的悠久传统。在希腊语版本圣经中，这句话原文为：Εν αρχη ην λογος, και ο λογος ην προς τον Θεον, και Θεος ην ο λογος^②，在这里，“言”或“道”的希腊原文为“逻各斯”（λογος），λογος 即 Logos 由画廊学派和亚历山大学派哲学进入新约，具有“语词”、“概念”、“理性”、“描述”、“原理”、“解释”、“原因”、“规则”、“比例”、“圣歌”等多种含义，而“语词”或“言说”却是基本含义。当歌德用 Word（语词）来译 λογος（Logos），并试图将其强译成“为”时，便已远离该词的本

① [德] 歌德：《浮士德》，绿原译，北京：人民文学出版社，1994年，第38页。

② 参见雷立柏主编：《拉丁成语辞典》，北京：宗教文化出版社，2006年，第266页。

义。于是，“言”被外在化，而“为”被内在化。“为”（made）开始先于“言”（said）。

显然，歌德对《圣经》“语言中心主义”的远离，是欧洲18世纪资本主义发展个人本位主义和行动至上主义的结果。在康德、黑格尔、歌德以后，注重人的意志、身体和运动便成为时代的潮流。叔本华提出“唯意志论”，认为世界是意志的表象；尼采提出“强力意志论”，否定基督教道德观；胡塞尔提出“面向事物本身”，注重现象学的还原；海德格尔提出“基础存在论”，注重从此在出发以通达存在；梅洛·庞蒂提出“知觉现象学”，注重感知觉的经验。当然，20世纪从胡塞尔以后，或更早从叔本华、尼采那里，西方思想已经进入了“现代型”时代，特别是在海德格尔的“存在论”哲学中，某种程度上又实现了对语言的回归。但这种存在论的语言观已不同于中世纪的“语词”和“行动”的二元对立，而是实现了在作为身体和精神合一的“此在”在其去存在的言说和行动中的共同成人。这种在世劳作的成就人之本质，早已在19世纪的作为存在主义诗人先驱的荷尔德林那里得到吟唱：“神本是人的尺度，充满劳绩，但人诗意地栖居在大地上。”^①神作为人的尺度是在人的现世劳动和行动中得到检验和印证的，这同时也是加尔文新教革命在艺术领域的回应。

最后，我们可以说，从文艺复兴以后，当“言”被视为工具或“人言”，而“神”被祛魅之时，专属“神”的“圣言”便在资本主义最初兴起的物欲至上的功利主义世界渐趋暗沉。于是，属“神”的“空言”便远没有属“人”的“实为”更能体现人性自觉与主体创造。于是，在康德、黑格尔、歌德的时代，人们对专属“神圣”和“λογος”的“圣言”已显得太过陌生，他们无法理解“言说”在古希腊和《圣经》中所具有的首要含义。在古希腊文中，“逻各斯”（λογος）最基本的含义就是“言说”，而这与古希腊城邦社会的公民政治相适应，即无论理性、公理、正义、法则等都必须广场的充分言说讨论中实现和达成。无疑，这种源初的“语言”逻各斯含义，是社会公理存在的基础，是和常识的“语言”观相去甚远的，是非工具化的。在从文艺复兴到启蒙运动的人本主义的浪潮中，表达人

的感觉、身体、行动成为时代的主旋律。达芬奇、米开朗基罗、拉斐尔等文艺复兴巨匠就是从这个身体感觉苏醒的时代，创造了属于人之艺术的辉煌。

然而，物极必反，远离圣言的身体化和功利化的行动至上主义，也带来了没有信仰的时代的欧洲乃至世界范围的更大规模屠杀。倾听圣言，重拾神圣，就成为20世纪西方“身体/行动”和“语词/存在”思想潮流的重新汇合。只是这里的“语词”不再仅仅通向“认知”上帝，而同时通向“感觉”身体，是“身体/行动”与“语词/感知”相互应合的“存在”之彰显。这是身体的空间化与语词的时间化的双维交叉，是对《创世纪》的语词的“道说”（said）、“称名”（called）与“造物”（made）的创造世界工程的回应，是对《约翰福音》的“太初有道（Word）”和基督的“道成肉身”的哲学重释与当下践行。

（责任编辑 任 之）

^① [德] 海德格尔：《荷尔德林诗的阐释》，孙周兴译，北京：商务印书馆，2000年，第46页。

朋霍费尔的责任伦理思想探析

王玉静*

【摘要】朋霍费尔的责任伦理思想主要集中于《伦理学》，部分分散于《狱中书简》。由于对朋霍费尔责任伦理思想的研究不能脱离他的生存背景以及神学视域，本文尝试将朋霍费尔的责任伦理思想置于他的神学以及伦理学语境中，以期厘清朋霍费尔责任伦理思想产生的具体背景，并在基督教背景下，更好地把握朋霍费尔的责任伦理思想。

【关键词】朋霍费尔；责任伦理；基督；终极；完整

中图分类号：B516.59 文献标识码：A 文章编号：1000-7660(2016)05-0097-06

迪特利希·朋霍费尔(Dietrich Bonhoeffer, 1906-1945)，是巴特之后一位才华横溢的神学家，其生前的著作虽不多，却留给后人丰厚的神学遗产。他生命最后的两部著作《伦理学》(Ethik)和《狱中书简》(Widerstand und Ergebung)使其神学思想臻至高峰。朋霍费尔寻求的是一种信仰和生命的统一，他用自己的生命实践了信仰。如朋霍费尔的研究者，德国神学家恩斯特·费尔(Ernst Feil)所言，“朋霍费尔的思想由他的生命而发展出，他的神学是尝试对鲜活信仰的反思”。^①

朋霍费尔的责任伦理思想是他在特殊的处境中对伦理的真实感知，同时也延续了他神学思想中的基督论，所以，对朋霍费尔责任伦理思想的研究，要放在对其伦理学以及整个神学思想的研究框架内，否则研究有落入空泛之嫌。

一、朋霍费尔的神学思想

朋霍费尔一生短暂，其神学并未形成系统，然而，因他不倦地思考和写作，他的作品却也卷帙浩然。本文就有限的阅读提炼其神学思想的若干特点，为讨论他的责任伦理思想做铺垫。

(一) 朋霍费尔神学的此世性

朋霍费尔的神学思想深受卡尔·巴特的“人的宗教与上帝的区分”和布尔特曼的“非神话

化”等神学思想的启发。他将基督教的精髓从宗教中剥离，驳斥巴特式的超越，对此世的关切是贯穿朋霍费尔著作的主题。朋霍费尔从来不是遁世的学者，如他自己所言，“只有完全彻底地生活在这个世界上，一个人才能学会信仰”。^②巴特的自上而下的启示神学在神——人之间架起了巨大的鸿沟，让人难以逾越。然而，作为有限的个体，要言说“上帝”，必然是站在“个体”与“上帝”的关系角度，朋霍费尔神学的“此世性”道出了个中缘由。神学的“此世性”乃神学思想的活力。无论是“世界的及龄”还是“非宗教的基督教”，都是让人们更好地面对现世生活，只有真正站在这个世界，才能承担起身上的责任：“只有通过完全彻底地生活在这个世界上，一个人才能学会信仰。”^③

同时，朋霍费尔从基督中心论谈论基督教之此世性，并认为基督就在我们中间：“‘此世性’必须完全和基督教的爱有关，被基督教的爱所渗透，而且如果必要的话，基督徒必须为此献出自己的生命。”^④追随基督，意味着要像基督一样投入尘世：“基督徒不像那些拯救神话的信奉者，他不需要得到一个逃避尘世种种负担和艰难的永恒中的最后庇护所。但是，正像基督本人一样(‘我的上帝，我的上帝，你为何离弃我?’)，他必须喝干尘世的苦酒，并且只有在这样做时，那被钉十字架而又复活的主才与他同在，他与基督

* 作者简介：王玉静，(广州 510275)中山大学哲学系博士生，(广州 510640)华南理工大学副教授。

① Ernst. Feil, *Die Theologie Dietrich Bonhoeffers. Hermeneutik, Christologie, Weltverständnis*, Chr. Kaiser: München 1971, S. 131.

② [德]朋霍费尔：《狱中书简》，高师宁译，成都：四川人民出版社，2003年，第199页。

③ 同上，第184页。

④ [德]朋霍费尔：《做门徒的代价》，隗仁莲译，北京：新星出版社，2012年，第20页。

一同被钉十字架，一同复活……基督却是在人生活的中心把握住人的。”^①

（二）朋霍费尔神学的伦理性

朋霍费尔在1930年出版的博士论文《圣徒相通》中提到，对教会的认识要基于启示和位格，教会是上帝启示的形体，“教会之位格的一体，是基督以团契方式地临在（Christus als Gemeinde existierend）”。^②可见，团契对理解教会有着重要的意义。在1939年出版的《团契生活》中，朋霍费尔用圣经的语言论述基督团契的灵修生活。他认为，“基督教兄弟的团契是上帝之国的恩典的馈赠……基督教的团契意指借由耶稣基督和在耶稣基督里的团契”。^③可见，团契是基督徒灵修生活的根基，无论是《圣徒相通》中的“教会是基督以团契方式地临在”，还是在《团契生活》中的团契是基督徒灵修生活的基础，都无不意指了朋霍费尔神学中的伦理向度。

朋霍费尔的“十字架神学”和“基督中心论”，为人—神关系做了一个新的定位，即上帝是在十字架上“为我”受难的那个基督，上帝的“为我”性体现在耶稣基督身上，有限的个体必须效仿他，而个体存在的关切点在于“为他人”而活。他在《基督论》^④中讨论了耶稣基督的存有，他理解的耶稣—基督，主要是从身位理解，而不是从其动态的“力”角度。“应当将之解释为神——人耶稣基督的‘为我结构’（pro-me-Struktur）。基督之为基督，不是自了汉的基督，而是同我发生关系的基督。”^⑤所以，耶稣—基督的“为我性”也是从身位角度理解，而不是如自由神学说解释的，是从自己的情感，或从所处的历史、文化背景所理解。在朋霍费尔看来，基督的这种“为我性”是团契的一种形式：“这就是说，我们永远无法在基督的自足所是（das Ansich-Sein）中来思考基督，而只能在他同我的关联中来思考他。进而言之，人只能在实存的关系——或者换句话说，只能在团契——中思考基督。基督不是一个自了汉的基督，也不是既可作自了汉仍可置身于团契之中的基督。基督只能是——他是在团契中为我的今在者。”^⑥借由基督的“为我性”，朋霍费尔不仅为上帝注入活力，也为伦理学注入活力。

可见，朋霍费尔的神学本身就是一种伦理神学。如香港学者邓绍光所言，“潘霍华神学一以贯之的是‘社群性’，进一步开展则为‘他者的

优先性’。因此，我们亦可断言其神学乃伦理的神学。意即基督教神学的本性乃伦理的。‘社群性’、‘他者的优先性’无不指向一伦理的向度。”^⑦对于朋霍费尔而言，以伦理为依据而存在的人更接近基督和上帝，伦理是人存在之本真。真实地活着的人，不是在主客对立的知识论状态中，而是在伦理相遇的抉择中。

朋霍费尔给今天的神学界和思想界留下的精神遗产虽然并不完整，但他开放性的、具有生命力的观点促进了基督教神学思想的发展，为思想界开拓了一块空田。同时，朋霍费尔神学的此世性和伦理性为其责任思想提供了世俗的依据和伦理的土壤，否则对责任伦理的讨论就是凿空之论。

二、朋霍费尔的伦理学思想

朋霍费尔的伦理学思想与一般伦理学区别在于：首先，“知善恶看来是每一种伦理学的目标。基督教伦理学的首要任务就是扬弃这种知”。^⑧朋霍费尔认为，人的狂妄使人摆脱了“本源”，远离了“生命”，自以为知善恶，然而，只有上帝才知善恶。所以，“善”和“恶”其实是不能被人知晓的，人所知的善恶其实是非本源的。其次，如何回归“生命”和“本源”成为基督教伦理的首要问题：基督教伦理学在“爱”中才能使人回归本源，和上帝和解。只有爱能拯救一切。这里的“爱”，不是哲学上和心理学上抽象的爱，而是上帝在耶稣基督中的显现——是在具体的历史现实中的。

① [德] 朋霍费尔：《狱中书简》，高师宁译，第164页。

② Dietrich Bonhoeffer, *Sanctorum Communio. Eine Dogmatische Untersuchung zur Soziologie der Kirche*, Trowitzsch&Sohn, Berlin und Frankfurt/Oder, 1930, S. 116.

③ Dietrich Bonhoeffer, *Gemeinsames Leben*, München: Christian Kaiser Verlag München, 1979, S. 112–113.

④ 《基督论》（Christologie）是朋霍费尔1933年夏天在柏林大学讲学时的讲义。

⑤ [德] 朋霍费尔：《第一亚当与第二亚当》，朱雁冰、王彤译，北京：华夏出版社，2004年，第55页。

⑥ 同上，第56页。

⑦ 邓绍光：《界限与伦理——潘霍华的伦理神学》，香港：香港浸会神学院，2006年，第10页。（潘霍华为港台地区对朋霍费尔的译名。）

⑧ [德] 朋霍费尔：《伦理学》，胡其鼎译，北京：商务印书馆，2012年，第11页。

善不再是价值论断，而是上帝本身，只有追随基督，分有基督，才能分有善：“基督教伦理学问题是上帝在基督中启示的实在在上帝的造物当中实现……善不再是对现存事物的估价……它不再是判给某一本来的事物、某一现时存在的事物的评价，善乃是实在者本身……我们唯有分有实在方能分有善。”^① 毋庸赘言，朋霍费尔伦理学的出发点是以耶稣基督为中心，除聆听他、遵守他之外，别无其他，因为“我们唯一的尺度即活生生的耶稣基督本身”。^②

所以，对朋霍费尔而言，一方面，伦理学要抛弃所谓的“善恶”之知而转向爱，这爱就是上帝显明的耶稣基督：“上帝就是爱，亦即不是一种人类的态度，不是一种觉悟，不是一种行为，而是上帝本身就是爱……所以爱是上帝的显明。上帝的显明就是耶稣基督。”^③ 另一方面，伦理学要求以行动为导向，而不是论断。朋霍费尔拒斥论断，因为论断和对善恶之知一样引起不和，还引起人的团契的分裂，是人类伦理行为的混乱。“耶稣要求排除善恶之知，要求与上帝合而为一。对他人的判断总是以与上帝不和为前提，判断阻碍行为。耶稣所说的善，完全在于行动，而不在于论断。论断他人始终意味着自身行为的中断。”^④ 因为“论断是恶的”，且“在人的心中结出恶的果实”。^⑤

朋霍费尔将善从康德式的超验的概念中剥离出来，并认为善的问题不应该蒙蔽在个体孤立的抽象中，而应该在其生命整体的背景中被提出。善不是普遍，而是处境，不是绝对，而是具体。

三、朋霍费尔的责任伦理的思想

朋霍费尔对责任的思考主要见于其《伦理学》(Ethik)中的一章，以及散见于《狱中书简》(Widerstand und Ergebung)中。其中，他关于“负责任的生命结构”的思考见于《伦理学》的第六章“历史与善”。

朋霍费尔对责任的定义不是普遍的伦理式的，而是神学式的：“作为对耶稣基督生命回答的生命，我们称之为‘责任’(Verantwortung)。”^⑥ 既然责任是对耶稣基督生命的“回答”，那么，责任指涉的就是一种上帝和人之间的关系，而在这种关系中，一方面需要关系双方的约束，另一方面需要自由。朋霍费尔就是从

“人和上帝对生命的约束(Bindung)”和人“自己生命的自由(Freiheit)”两方面谈论责任的生命结构。约束和自由是都是责任的前提：“人和上帝对生命的这种约束，被置于自己生命的自由里。没有这种约束，没有这种自由，也就没有责任。”^⑦

约束一词的德文是 Bindung，根据德语杜登字典的解释，Bindung 的意思有：捆绑的关系(bindende Beziehung)、被束缚(Gebundensein)、义务(Verpflichtung)以及内心的联系(innere Verbundenheit)。它的同义词有关系、联系、结合等。可以看出，朋霍费尔这里用约束(Bindung)一词有两层含义，一方面指涉关系和联系，另一方面意指界限和限制。

然而，朋霍费尔认为，责任虽然出于关系中，但不是基于相互性。责任强调一种单方面，即承担约束和敢于自由的前提，并非期待责任的客体有同样回应。朋霍费尔以父亲、教师和政治家为例解释，他们的角色决定了他们责任行为的不对称和单方面^⑧。所以，责任中的约束有着单方面性。

(一) 负责任的生命结构

朋霍费尔将负责任的生命结构阐释为四个方面，其中“约束具有代表(Stellvertretung)和符合实在(Wirklichkeitsgemäßheit)的形象，自由表明为生命和行动的自我检验(Selbstprüfung)和具体抉择的冒险(Wagnis)。”^⑨ 其中，代表恰是处于关系之中人的责任状态；符合实在则是规定了责任中人的界限；而生命自由状态的自我检验和冒险，是指涉界限的约束的另一面。朋霍费尔的责任概念使责任保持张力：“在责任中，服从于自由这两者均实现自身。责任中寓有这种张力。一者摆脱另一者而独立，便是责任的终了。负责任的行动既是受义务约束的，又是创造性

① 同上，第171页。

② 同上，第34页。

③ 同上，第42页。

④ 同上，第23页。

⑤ 同上，第25页。

⑥ 同上，第201页。

⑦ 同上，第203页。

⑧ [德]朋霍费尔：《伦理学》，胡其鼎译，第202—203页。

⑨ 同上，第203页。

的。服从独立，会导致康德式的义务伦理学（Pflichtethik），自由独立，会导致不负责任的的天才伦理学（Genieethik）。^①

首先，他将责任归为人际交往活动中的“代表”（Stellvertretung），并在基督论中采用了社会现象学的伦理基础。这种代表实质上是人同人的关系。责任以代表为基础，即，责任是基于耶稣代表的责任。代表就是人与人关系中的献身：“代表以及负责能力唯独在完全把自己的生命奉献给他人的情况下才有。”^②

其次，他使负责任的行为忠于“符合实在”（Wirklichkeitsgemäßheit），并对实在重新解释，上帝即实在。通过上帝道成肉身，人和上帝在基督中和解，“符合实在的行動的本源……是道成肉身的上帝耶稣，他接纳了人，爱过、审判过、调解过人以及世界……我们由此得出的结论是：同基督一致的行动时符合实在的行动”。^③ 在责任中，实在不是既定的，而是在不同情况下，上帝传达基督实在的要求，人和上帝在基督中的和解中敞开了一种新的现实视野。负责任指涉的是在具体的生命处境中的具体的邻人。决断并不源于绝对，而是符合实在的。肯定和反驳都源于上帝的和解。耶稣不仅仅作为上帝的实在而活，同时也承担自己身体实在的本质。朋霍费尔将符合实在的行为称为符合基督的行为。而这种“符合实在”的负责任行为就是一种情境伦理。

第三，他认为负责任的行动的特点有“准备担罪”（Schuldübernahme），因为“有罪和承担罪，在他（耶稣）身上不可分地同属一体”^④，所以在责任中必须符合实在，即符合基督行为的人，也必须担罪。只有耶稣基督的爱能解释这担罪：“使耶稣成为有罪者的——务必注意这点——唯独是他的爱。”^⑤ 这意味着，在极端或个别情况下，为了保护的财产和具体的邻人，而有必要免除普遍有效的道德法则。

第四，负责任的行动，也是自由存在着的“具体抉择的冒险”，其以人类自由的概念为前提，而这人类自由以上帝自己创造性的自由为根基。朋霍费尔在这里提到的“例外的必需”情况下，负责任的人决断是自由冒险，即律法走向极端后，负责任的人必须对之反击，其理由源于责任中的自由。结合朋霍费尔写这一章节的具体背景，这似乎是他对自己参与暗杀希特勒的辩解。

（二）责任伦理的特点

1. 责任伦理的终极取向

朋霍费尔认为，终极之事是上帝的恩典，次终极之事是通往终极的预备道路（Wegbereitung）。从次终极到终极，体现了其必然性，因为“在你说出倒数第二个字之前，你不可能也不应该说最后一个字。我们靠着这倒数第二个字生活，而我们相信最后一个字”^⑥。这倒数第一个字（das letzte Wort）和倒数第二个字（das vorletzte Wort）的关系是：倒数第一个字是终极之事，倒数第二个字是次终极之事。朋霍费尔在这里提出的“倒数第一个字”和“倒数第二个字”的关系影响到了伦理学，即我们靠伦理生活，但我们相信的却是终极之事。终极之事是伦理学的根基。与伦理学相关的这倒数第一个字是什么？对朋霍费尔而言，基督教伦理学的倒数第一个字是基督中心论。

那么，如果说责任伦理是次终极之事，那么上帝的诫命就是终极之事。因为“伦理的”彼岸的对象，就是“上帝的诫命”^⑦。朋霍费尔的责任伦理不是一种价值判断，而是一种追随基督。人只有追随基督中才能达到上帝诫命。责任伦理的这种终极取向是必需的，因为“从仅次于终极者到终极之事的道路永远不会被消除”。^⑧

台湾学者曾念粤提到：“朋霍费尔《伦理学》里的‘终极之事与次终极之事’和‘基督、实在与善’之间存在着惊人的平行性。我们可以说，‘终极之事与次终极之事’这组概念是‘基督、实在与善’里头的‘上帝实在和世界实在’概念的移形换位，整合‘终极之事与次终极之事’的是‘基督带给人的称义事件’，而整合‘上帝实在和世界实在’的是‘基督的实在’。”^⑨ 同理，整合“上帝诫命和责任伦理”的是“基督中心”，只有追随基督，在基督中，上帝和人

① 同上，第229页。

② 同上，第204页。

③ 同上，第208页。

④ 同上，第218页。

⑤ 同上，第218页。

⑥ [德]朋霍费尔：《狱中书简》，高师宁译，第78页。

⑦ [德]朋霍费尔：《伦理学》，胡其鼎译，第251页。

⑧ [德]朋霍费尔：《狱中书简》，高师宁译，第112页。

⑨ 曾念粤：《终极之事与次终极之事》，曾庆豹编：《朋霍费尔与汉语神学》，香港：汉语基督教文化研究所有限公司，2006年，第262页。

和解，达到上帝的诫命。

2. 责任伦理的完整性

朋霍费尔认为，“责任是完整的人对实在整体的一次完整的回答”。^① 所以，责任伦理之完整性就包括三个方面：责任的主体“完整的人”、责任的客体“实在整体”以及负责任的行为“完整的回答”。

这里，“完整的人”指涉的是“追随基督”的人，这样的人并不是“变成与耶稣相似”，而是“基督把人塑造成与他相同的形象”。同形塑造意味着：“被塑造成与道成肉身者相同的形象——亦即真实的人，应该成为人，这是人的权利与义务……这个现实的人可以自由地作为他的造物主的造物而存在……被塑造成与被钉十字架的人相同的形象——亦即被上帝判决的人，这个人必须每日随时携带上帝的死亡判决书，他为了罪孽的缘故必须死在上帝的面前……被塑造成与复活相同的形象——亦即在上帝面前的一个新人……新人同任何其他的人一样活在世界上；他往往同其他的人略有差异。他的目标不是突出自身，而是为了他的兄弟们的缘故而突出基督。”^② “道成肉身”、“被钉十字架”和“复活”是上帝在耶稣基督中启示的三个阶段，在同形塑造中不仅体现了三者的辩证关系，更重要的是，表明被塑造的人的完整性：“基督徒的生命是同道成肉身的、被钉十字架的和复活的耶稣基督在一起的生命，耶稣基督之言作为完整的生命在关于罪人唯因恩典而称义的信息中传给我们。”^③ 人不是被塑造成一个模子，而是立体的、分层次的，是耶稣基督在人之中的“活”。如道成肉身者，这个人就是现实中普通的人，是集各种优缺点于一身的人；如被钉十字架者，这个人背负着十字架，是在生命的苦难中历练的人；如复活者，这个人看到了将来的希望，是活在爱和团契中的人。

“实在整体”作为实在之上帝的完整性，亦即善之完整性。因为“善本身就是实在，是在上帝之中看到和认识的实在本身。人连同他的动机和目的，连同他的邻人，连同他周围的造物，就是说，作为包含在上帝之中的整体的实在，都被包含在何谓善这个疑问之中……善要求整体，不仅要求完整的意向，而且要求完整的功业、完整的人，连同给予他的邻人”。^④ 对朋霍费尔而言，善不是存在者或行动的价值，而是上帝的实在。

朋霍费尔强调善之完整性，是为了拒斥动机伦理学（Motivethik）和效果伦理学（Erfolgethik）中善的抽象。因为动机伦理学和效果伦理学中的善只被抽象为良好的意图或是良好的结果。在这两种伦理学中，善是一种价值判断，同样，人也是被割裂的、不完整的。而只有将善视为“实在整体”，人才能保持其完整性。

“完整的回答”则是与“部分回答（Teilantworten）”相对应。朋霍费尔对责任进行定义时提到：“责任这个概念，意指对在耶稣基督里给予我们的实在所做回答（Antwort）的被概括的完整性与统一性，有别于部分回答（Teilantworten），例如他从对是否有用的权衡出发，从特定的诸原则出发，可能给予的答复。面对我们在耶稣基督里面所遇到的生命，靠这样的部分回答是不够的，更确切地说，只能靠完整的回答、我们的生命的回答。”^⑤ 责任主体和客体之完整性必然导致其回答的“完整”。可以看出，“完整的回答”意指负责任这一行动，指生命之完整性。1939年，朋霍费尔毅然从美国返回德国，参加当时的抵抗纳粹运动。他在日记中写道：“我们就像军人一样，暂时从战场上退下来度假，即使知道前面等待他的是什么，依然再度被迫回到战场。我们再也无法离开战场。不是因为被强迫，也不是因为我们被（上帝?!）需要，而是因为我们的生命就在那里。若我们不回到那里，我们的生命将萎缩灭绝。这不是虔信，而是一种生命活力。”^⑥ 他返回德国，因为对他来说“责任意味着，投入生命的整体，行为事关生死”。^⑦ 这也是对“完整的回答”最好的诠释。

责任伦理的完整性要求人们在行动时考虑具体的处境而做出决定。因为不存在自在的善（An-sich-Gute），对行动之伦理的判断只能在当下的情境中，而且，人们也无法马上断定其是否正确。朋霍费尔的责任伦理不是应然之道德上的要求，其完整性要求一种和处境相关的决断。朋

① [德] 朋霍费尔：《伦理学》，胡其鼎译，第234页。

② 同上，第72页。

③ 同上，第119页。

④ 同上，第173页。

⑤ 同上，第201页。

⑥ Eberhard Bethge, Dietrich Bonhoeffer. Eine Biographie, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 1993, S. 737.

⑦ [德] 朋霍费尔：《伦理学》，胡其鼎译，第201页。

霍费尔谈论的并非形而上学，而是一种实在，基督的实在，而实在的根基——上帝的临在，并非凌驾于这个世界之上，而是进入这个世界。耶稣基督的人性就在上帝启示意志之处，其也是伦理的方向。“我确信，我们必须上升到专属我们的巨大的责任感的高度，然而同时又必须履行日常生活的普通任务……因此，要抽象地在反抗和屈服之间定一条界限，是不可能的。信仰要求行为的这种种伸缩性。只有这样，我们才能在每一种环境到来时站稳我们的立场，并把它变为有利。”^① 朋霍费尔在这里谈到了反抗和屈服要上升到责任感的高度。“信仰要求行为的伸缩性”意味着，伦理活动是有界限的，也是开放的，这界限便是信仰，是基督，开放的意指在不同情境下，行为是不同的。所以，在责任完整性之基础上，朋霍费尔铺陈的是一种基督中心的处境责任伦理。

责任伦理的完整性还要求人们不仅要过去负责、现在负责，还要对将来负责。朋霍费尔感知到了现在的人所做的一切将塑造将来。责任不仅仅意味着着眼现在，更意味着着眼将来。“有责任感的人所问的终极问题，不是‘我怎么能英雄般地摆脱这种事物’？而是‘未来的一代人将怎样生活’？”^② 以“未来的一代人将怎样生活”为使命，才能更好地担负起当下的责任。因着对未来的激情、盼望，而在当下负责任地行动：“为着未来的一代而思索、而行动，但又毫不畏惧、毫不担忧地承担起每一天——我们不得不以这种精神在实际中生活。勇敢而又坚持到底，这很不容易，但这是绝对必要的。”^③ “有些基督徒认为，在此生中希求并准备更好的东西来临，是非宗教性的。他们相信混乱、无秩序和大灾变。他们认为，那就是当前种种事件的意义，在彻底的心灰意懒或是虔敬地遁世主义中，他们放弃了对于保护生命、对于尚未出生的世代所负的一切责任。”^④ 朋霍费尔这里批判了某些基督徒对现世不负责任的态度，这种不负责任不仅仅是对现在，而且也是对将来。真正的十字架就是在这大地上。我们必须怀着对将来的盼望，用负责任的态度去对待当下。

四、结 语

朋霍费尔的责任伦理直接以终极的实在——

上帝为根基。毋庸置疑，一种基督教伦理学必须以信仰为前提，因为信仰指导行动。如邓绍光所言：“正因潘霍华的伦理思考是一种基督论化的伦理思考，他打破了‘现代性’的‘我’及‘思’之余，却不至陷入失去伦理性的迷雾中，而当人作出符应是在的伦理行动时，他实现了世界的伦理性；并就更真实的意义言，他实现了世界的基督性。”^⑤ 负责任的生命结构是对上帝呼召的回应，是对耶稣基督的回答，是追随基督的。其中“代表”指涉人的责任状态，“符合实在”规定责任中人的界限，而“担罪”和“自由”则是负责任的生命必备的条件。追随基督意味着行动而不是思想，思想指导行动，但真正使之有行动力的是责任。正是责任将思想和行动连接：“产生行动的并不是思想，而是愿意承担责任的准备。对于你来说，思想与行动将有一种新的关系。你的思考将限于你在行动中的责任。”^⑥ 从这个角度而言，朋霍费尔也是他的责任伦理学真正实践之人。

同时，朋霍费尔的责任伦理因以基督为中心而有终极取向，因追随基督而是完整的。然而，朋霍费尔的责任伦理虽然以基督为中心，通过追随基督而为工具理性和价值理性找到平衡，但是，也有指导现世的普世精神：一方面，他的责任伦理所要求的将来取向，对当今技术文明时代中的伦理有着指导作用；另一方面，他的责任伦理所要求的完整性，不仅保持了人之为人的完整，而且为伦理行动提供了完整的诠释，可以说，朋霍费尔的责任伦理是在追随基督中负责任的行动。

（责任编辑 任 之）

① [德] 朋霍费尔：《狱中书简》，高师宁译，第107页。

② 同上，第7页。

③ 同上，第15页。

④ 同上，第16页。

⑤ 邓绍光：《界限与伦理——潘霍华的伦理神学》，香港：香港浸会神学院，2006年，第303页。

⑥ [德] 朋霍费尔：《伦理学》，胡其鼎译，第146页。

孔子诗教与礼乐观发凡

李振纲 芦莎莎*

【摘要】孔子诗教的思想主旨是“乐而不淫，哀而不伤”，用敦厚纯洁的情感提升人的理想、道德、人格、情操。敬莫大于“礼”，隆礼是华夏文化的根本特色，也是孔子所开创的儒家思想文化的精髓，援礼入仁、质重于文、和谐有序、严责僭礼构成孔子礼教的人文特质。乐莫大于“乐”，人歌而和、闻韶忘味、评章韶武、与太师说乐、晚年正乐，鲜活表明孔子的音乐造诣和艺术修养。以“诗”来兴发志向，以“礼”来立身处世，以“乐”来陶冶性情，集中体现了孔子教化哲学的人文精神。

【关键词】孔子；诗教；礼乐；人文关怀

中图分类号：B222.2 文献标识码：A 文章编号：1000-7660(2016)05-0103-06

孔子曾谈及诗、礼、乐对于人格塑造的作用：“兴于诗，立于礼，成于乐。”（《论语·泰伯》^①）朱熹注：“兴，起也。诗本性情，有邪有正，其为言既易知，而吟咏之间，抑扬反复，其感人又易入。故学者之初，所以兴起其好善恶恶之心，而不能自己者，必于此而得之。礼以恭敬辞逊为本，而有节文度数之详，可以固人肌肤之会，筋骸之束。故学者之中，所以能卓然自立，而不为事物之所摇夺者，必于此而得之。乐有五声十二律，更唱迭和，以为歌舞八音之节，可以养人之性情，而荡涤其邪秽，消融其查滓。故学者之终，所以至于义精仁熟，而自和顺于道德者，必于此而得之，是学之成也。”^②《庄子·天下》论及儒家思想渊源云：“诗以道志，书以道事，礼以道行，乐以道和，易以道阴阳，春秋以道名分。”^③以“诗”来兴发理想，以“礼”来立身处世，以“乐”来陶冶性情，集中展现了孔子教化哲学的人文精神。

文教育的基本经典之一，孔子所首创的“诗教”是儒家人文教化的重要内容。经过孔子的加工整理，作为上古诗歌汇编的《诗》包括风、雅、颂三类不同风格和内容的诗篇，其思想主旨是用敦厚纯洁的情感提升华夏族类的理想、道德、人格、情操。

首先，《诗》作为文学作品，与人的情感密不可分。孔子诗教强调通过诗歌的吟诵咏唱净化人的内心，使人的内心情感得以合理地发泄和表达。孔子评价《诗》的《关雎》篇时所说的“乐而不淫，哀而不伤”（《论语·八佾》），体现了孔子诗教基本的美学原则。朱熹注：“淫者，乐之过而失其正者也。伤者，哀之过而害于和者也。《关雎》之诗，言后妃之德，宜配君子。求之未得，则不能无寤寐反侧之忧；求而得之，则宜其有琴瑟钟鼓之乐。盖其忧虽深而不害于和，其乐虽盛而不失其正，故夫子称之如此。欲学者玩其辞，审其音，而有以识其性情之正也。”^④《中庸》云：“喜怒哀乐之未发，谓之中；发而皆中节，谓之和。”孔子诗教，强调合理适度地表达人的喜悦与悲戚，不过度地欢乐，也不过度

《论语·为政》载，子曰：“诗三百，一言以蔽之，曰：‘思无邪。’”《诗》是儒家实施人

* 作者简介：李振纲，河北邢台人，哲学博士，（保定 071002）河北大学政法学院哲学系教授；

芦莎莎，河北邯郸人，（保定 071002）河北大学政法学院哲学系博士生。

① 本文引用《论语》，据〔南宋〕朱熹：《四书章句集注》，北京：中华书局，1983年；下引《论语》原文，只在文中注明。

② 〔南宋〕朱熹：《四书章句集注》，第104页。

③ 〔清〕郭庆藩撰、王孝鱼点校：《庄子集释》，北京：中华书局，2004年，第1607页。

④ 〔南宋〕朱熹：《四书章句集注》，第66页。

地哀伤。过度欢乐（“淫”）会破坏礼仪秩序，过度哀戚（“伤”）会毁伤生命的和畅。让生活和谐有序，让心灵淡定和畅，最能表达孔子“诗教”蕴积深厚的美。

其次，关于《诗》的功用，孔子概括为兴、观、群、怨。《论语·阳货》载，子曰：“小子何莫学夫《诗》。《诗》，可以兴，可以观，可以群，可以怨。迩之事父，远之事君；多识于鸟兽草木之名。”按照朱熹的理解，兴指感发意志，观指考见得失，群指和而不流，怨指怨而不怒。《诗》教之所以重要，是由于学《诗》可以培养人的想象力，感发人的意志（兴）；可以增强人的观察力，洞察历史及人事的盛衰得失（观）；可以增强人的亲和力，懂得怎样与人相处；可以使人掌握讽谏的方法，适度地表达思想情感。近处说，可以事奉父母；远处说，可以事奉君主。另外，还可以多知道一些鸟兽草木的名字，丰富人的自然知识。对于此章，朱熹体会颇深：“人伦之道，《诗》无不备。”“学《诗》之法，此章尽之。读是经者，所宜尽心也。”^①意思是说，兴、观、群、怨既体现了《诗》的教化功能，又关系到学《诗》的方法。此种功能与方法在《孟子》《荀子》中得以多方面的发挥。孟子、荀子讨论天道、人性、历史、王道、时政等问题，每每援《诗》来引发议论，或引《诗》来点明结论，真可谓“不学《诗》，无以言”。

其三，学诗贵达，孔子诗教具有鲜明的实践特质。《论语·子路》载，子曰：“诵诗三百，授之以政，不达；使于四方，不能专对。虽多，亦奚以为？”“达”即通达，这里是指灵活运用。“专对”指独立对答。孔子的意思是说，把《诗》三百篇背得很熟，让他处理政务，却不会灵活通达地运用；让他去当外交使节，却不能独立地交涉酬酢；背得很多，又有什么用呢？学《诗》当然要吟唱咏诵，甚至背诵，但孔子认为更重要的是要能够把《诗》的思想、情感运用到政治、外交等社会实践中。

其四，孔子十分重视诗教。《论语·季氏》载，陈亢问于伯鱼曰：“子亦有异闻乎？”对曰：“未也。尝独立，鲤趋而过庭。曰：‘学《诗》乎？’对曰：‘未也。’‘不学《诗》，无以言。’

鲤退而学诗。他日又独立，鲤趋而过庭。曰：‘学《礼》乎？’对曰：‘未也。’‘不学《礼》，无以立。’鲤退而学《礼》。闻斯二者。”陈亢退而喜曰：“问一得三。闻诗，闻礼，又闻君子之远其子也。”“异闻”指不同于对其他学生所讲的内容。孔鲤回答的话，表明孔子十分重视学习《诗》与《礼》，认为不学《诗》，就不知道如何运用语言来答对；不学《礼》，就不知道如何立身处世。陈亢“问一得三”，是说听了孔鲤的话，不仅加深了对《诗》与《礼》的理解，而且还明白了一个道理，亦即“君子远其子”。“远其子”是说孔子教育自己儿子与教诲其他门人并无不同。《论语》还有一条关于孔子与孔鲤谈《诗》的记载：“子谓伯鱼曰：‘女为《周南》《召南》矣乎？人而不为《周南》《召南》，其犹正墙面而立也与？’”（《论语·阳货》）朱熹注：“《周南》《召南》，《诗》首篇名，所言皆修身齐家之事。”^②孔子认为，如果不学《周南》《召南》诗，就像面对墙壁站立一样，什么都看不见，一步都行不通，同样强调了学《诗》的重要性。

其五，赞赏子贡、子夏“可与言诗”。《论语·学而》载，子贡与孔子讨论如何对待“贫富”的问题。子贡问：“贫而无谄，富而无骄，何如？”孔子说，那样还不够，因为处“贫贱”而不卑屈奉承，处“富贵”而不矜肆傲慢，虽然表明一个人能够“自守”，但还没有达到忘怀贫富的境界。孔子教诲说，面对贫富不谄不骄，不如“贫而乐，富而好礼”。如此忘怀贫富，安贫乐道，才是真正的理想境界。子贡颖悟，听了孔子的话，感到与老师的切磋交流，颇受教益，于是援引《诗经》的《卫风·淇澳》之篇来表达与师友切磋交流的重要性。子贡说：“《诗》云：‘如切如磋，如琢如磨。’其斯之谓与？”孔子称赞说：谁能像子贡那样“告往知来”举一反三，并能够用《诗》来表达思想，就可以与他一起说《诗》了。《论语》中孔子称道“可与言诗”的还有子夏。《论语·八佾》载，子夏问曰：“‘巧笑倩兮，美目盼兮，素以为绚兮。’何谓也？”子

① [南宋]朱熹：《四书章句集注》，第178页。

② 同上，第178页。

曰：“绘事后素。”曰：“礼后乎？”子曰：“起予者商也！始可与言《诗》已矣。”“绘事后素”说的是绘画要先有白色的底子，然后才可以绘画。听了孔子的话，擅长文学且富于想象的子夏忽然联想到“礼”和人的纯洁情感的关系。“礼后乎”是说“礼”与人的纯洁的道德情感之关系，就像绘画时白色的底子与画的关系。子夏的话使孔子颇受启发，孔子称赞其“可与言诗”，意在奖掖子夏善于用“诗”来表达思想。

二

礼乐是华夏文化的根本特色，也是周公、孔子所开创的儒家思想文化的精髓。“礼”原本属于宗教文化范畴，是古代先民祭祀天神的仪式节文。周公、孔子之后，发展成为一套系统的政治制度、伦理精神和生活交往的仪式节文。这些内容系统地反映在《周礼》《仪礼》《礼记》等经典文献中。孔子尊礼之人文关怀具体表现在如下几个方面：

其一，敬莫大于礼。日常生活中孔子对“礼”的态度十分认真，《论语·八佾》载：“子入大庙，每事问。或曰：‘孰谓邹人之子知礼乎？入大庙，每事问。’子闻之曰：‘是礼也。’”“大庙”即太庙，指古代开国君主的庙，此处指鲁国最初受封的周公的庙。孔子自幼习礼，此章所记的当是孔子初为仕时在周公太庙里助祭的事。“每事问”表明孔子对“礼”恭敬认真的态度。敬莫大于礼，所以当听到“或人”之言后，孔子说，自己恭敬严肃的态度正是“礼”。孔子认为，人的生活不可须臾离开“礼”的规范，离开“礼”的约束，即使是好的气质、性格也得不到完美的呈现，甚至会成为消极的弊端：“恭而无礼则劳，慎而无礼则蒺，勇而无礼则乱，直而无礼则绞。”（《论语·泰伯》）《论语·先进》载：“颜渊死，颜路请子之车以为之椁。”颜回不幸早逝，孔子也十分悲痛，但却拒绝了颜回父亲的请求。这不是孔子吝啬，舍不得那架车，而是依周礼，大夫不能徒步上朝，否则就有失礼仪。《论语·八佾》载：“子贡欲去告朔之饩羊。子曰：‘赐也！尔爱其羊，我爱其礼。’”“饩羊告朔”

是古代的一种礼。每年秋冬之交，天子把来年的历书颁发给诸侯，诸侯把历书藏于祖庙，每逢初一，要送一只活羊祭于庙。自鲁文公始，每月初一就不再到祖庙“视朔”了，只是还照旧送一只活羊去虚应故事。子贡认为不必再保留这种形式。孔子对子贡说，你只是怜惜那只羊，我怜惜的是告朔的古礼。在孔子看来，尽管“告朔”之礼已成为形式，但保留此种形式也比没有为好，它可以使人们保留一种古礼的记忆。《论语》中孔子信而好古的情怀，总是与“礼”有一种割舍不断的联系。

其二，援“礼”入“仁”。《论语·颜渊》载：颜渊“问仁”，孔子答以“克己复礼为仁”，并要求立志成仁的人在生活细节上要做到“非礼勿视，非礼勿听，非礼勿言，非礼勿动”。“仁”是一种大爱和伦理责任。但是如果仅讲仁爱，不讲礼制，就会沦于墨家的“兼爱”，这在现实中是行不通的。孔子援“礼”入“仁”，强调在“仁”的宗旨下隆礼尊礼，目的是要理顺社会关系，把人间的大爱纳入上下有等、尊卑有序的社会体制中，使国与国、家与家、人与人之间能够在“礼”的范围内相亲相爱，和谐相处。所以“礼”的根本作用在于“和”。对此，孔门弟子有子有很好的解释。他说：“礼之用，和为贵。先王之道，斯为美；小大由之。有所不行，知和而和，不以礼节之，亦不可行也。”（《论语·学而》）这里不仅说明了“礼”的作用、先王礼乐之道的美，而且强调了“和”不能离开“礼”。“知和而和”，也就是只讲“和”（和爱、和谐、和合）而不讲礼制、礼仪，这与墨家的“兼爱”主张一样，在现实中是行不通的。

其三，严责“僭礼”。三代之“礼”，至周而备；礼乐制度，也自晚周而衰。春秋之时“礼崩乐坏”已成事实。当时诸侯、大夫的“僭礼”，《论语·八佾》有四次记载，孔子对之深恶痛绝并加以严厉批评。载一：“孔子谓季氏，八佾舞于庭，是可忍也，孰不可忍也。”“佾”指古代贵族宫廷歌舞的“舞列”。按照周代的礼制，天子八佾，诸侯六佾，大夫四佾，士二佾。“是可忍，孰不可忍”，不论是说季孙僭礼之重，还是强调季孙之事不可容忍，都表明孔子对僭礼

之行为的严厉责难。载二：“季氏旅于泰山。”依周礼，只有天子或诸侯才可以祭祀泰山。季氏身为大夫到泰山举行祭祀，这就是“僭礼”。孔门弟子冉有为季氏家臣，却没能够制止这件事。孔子慨叹说：“呜呼！曾谓泰山不如林放乎？”林放，鲁国人，曾向孔子请教何谓“礼之本”。孔子以“泰山”比“林放”，一则是讥刺季氏，使知非礼之祭无益而自止；二则借林放知礼以冷厉冉有，使其知礼上进。载三：“三家者以《雍》彻。子曰：‘相维辟公，天子穆穆。’奚取于三家之堂。”“三家”即季孙氏、孟孙氏、叔孙氏三大夫家，《雍》是《诗经·周颂》中的篇名，“彻”指宗庙祭祀结束时收拾俎豆等。针对三家僭礼，孔子没有直白的批评，而是吟诵起《诗经·周颂·雍》中那句歌词：“诸侯在一旁恭敬协助，天子主祭庄严肃穆。”孔子接着说，这诗歌用在三大夫家的宗庙里，有哪一点可取呢？轻蔑中夹带着嘲笑！载四：子曰：“禘自既灌而往者，吾不欲观之矣。”“禘”，古代天子祭祀祖先的礼；“灌”，祭祀开始时第一次献酒。此时鲁国的君主竟然沿用禘礼来祭祀，孔子认为这是严重僭礼，所以说自己从一开始献酒就不忍心观看了。“不欲观”也就是“不忍观”，表明孔子对鲁君“僭礼”很反感。由于鲁原属于周公的封地，本是“礼乐”之邦，看到礼乐松动的样子，孔子有些无奈，所以有人向他请教“禘礼”时，孔子推托说自己不知道，接着又强调“禘之说”的重要性说，“知其说者”对于治理天下来说，易如反掌，殷殷流露出对鲁君不知“礼”的无奈和遗憾。

其四，“质”重于“文”。“礼”作为一套制度规范，总要通过某种“形式”来表现。一般来说，按照中庸适度的原则，“礼”的内容与形式适中为“尽礼”。孔子说：“质胜文则野，文胜质则史。文质彬彬，然后君子。”（《论语·雍也》）朱熹注：“野，野人，言鄙略也。史，掌文书，多闻习事，而诚或不足也。彬彬，犹班班，物相杂而适均之貌。言学者当损有余，补不足，至于成德，则不期然而然矣。”又引杨氏曰：“文质不可以相胜。然质之胜文，犹之甘可以受和，白可以受采也。文胜而至于灭质，则其本亡

矣。虽有文，将安施乎？然则与其史也，宁野。”^①孔子生活的时代，“文胜质”的问题突出，“礼”更多地已流于形式。为纠正此弊，孔子提出“质”重于“文”。《论语·八佾》载：“林放问礼之本。子曰：‘大哉问！礼，与其奢也，宁俭；丧，与其易也，宁戚。’”“大哉问”表明孔子对林放所问的赞赏。在孔子看来，祭礼之根本在“敬”而不在“奢”，丧礼之根本在“戚”而不在“易”（朱熹注：“易，治也。”指在形式上下功夫）。“俭”为物之质，“戚”乃心之诚，故为“礼之本”。《论语·先进》载，子曰：“先进于礼乐，野人也；后进于礼乐，君子也。如用之，则吾从先进。”朱熹认为先进、后进犹言“前辈后辈”。朱注复引程子曰：“先进于礼乐，文质得宜，今反谓之质朴，而以为野人。后进之于礼乐，文过其质，今反谓之彬彬，而以为君子。盖周末文胜，故时人之言如此，不自知其过于文也。”^②按照程朱的理解，本章是说先辈与后辈对于“礼乐”的态度不同：先辈重“质”，后辈重“文”。“吾从先进”表现了质重于“文”的立场。面对“文胜质”的偏颇，孔子说：“礼云礼云，玉帛云乎哉？乐云乐云，钟鼓云乎哉？”（《论语·阳货》）朱熹注：“敬而将之以玉帛，则为礼；和而发之以钟鼓，则为乐。遗其本而专事其末，则岂礼乐之谓哉？”^③这是说礼乐虽然离不开玉帛、钟鼓之类的礼器、乐器，但“礼”之本在上下有序，而不在玉帛之器；“乐”之本在情感和畅，不在钟鼓之声。礼乐之教如果仅仅看重玉帛、钟鼓之形式，则失去礼乐文明之实质。《论语》中还有一处记载孔子对于“麻冕”、“拜下”之礼的态度，也与“礼之本”有关。《论语·子罕》载，子曰：“麻冕，礼也；今也纯，俭，吾从众。拜下，礼也；今拜乎上，泰也。虽违众，吾从下。”孔子赞同用比较节俭的“纯冕”代替传统的“麻冕”，体现了弃奢用俭的原则；而在堂下还是堂上跪拜，孔子主张仍旧按照周礼原有的规定行“拜下”之礼，则体现了礼治尊卑有序的根本精神。可知，孔子

① [南宋]朱熹：《四书章句集注》，第89页。

② 同上，第123页。

③ 同上，第178—179页。

的“复礼”是有所损益的，其损益的尺度依旧是“质”重于“文”。

三

“礼”作为制度和规范，属于约束人的行为的外在尺度。“乐”则是典礼和行礼时所伴奏咏颂的词曲声乐。“乐”作为“礼”的辅助形式，其功能或作用在于将“礼”所规定的外在原则、规范、仪式、节文升华转化为人的内心情感。《论语》鲜活记载了孔子知乐、好乐的音乐造诣和艺术修养。

其一，武城闻弦歌而乐。《论语·阳货》载：“子之武城，闻弦歌之声。夫子莞尔而笑，曰：‘割鸡焉用牛刀？’子游对曰：‘昔者偃也闻诸夫子曰：君子学道则爱人，小人学道则易使也。’子曰：‘二三子！偃之言是也。前言戏之耳。’”“武城”是鲁国的一个小城，当时子游为武城宰。值得玩味的是孔子“割鸡焉用牛刀”的那句“戏言”。不仅表明日常生活中的孔子偶尔也很活泼或幽默，更在于它流露出孔子此时的一种特殊心境。孔子在子游的陪同下，与几个弟子一起走访子游管辖的武城小邑，忽然传来了“弦歌”（琴瑟伴奏歌唱），孔子由衷地感到欣喜，当时礼乐普遍松动，没想到在鲁国的一个边城小邑，竟然有礼乐之声。孔子情不自禁地与子游开了这句玩笑，表明对子游的赞赏。或许孔子平时并不这么活泼，子游感到老师有些反常，于是一本正经地用老师昔日所教导的“道言”说明自己实施礼乐教化的理由，并为自己解嘲。孔子认为，子游所辖虽小，但他修明礼乐之教却关涉治国平天下的大道理。于是孔子说自己是“开玩笑”，郑重肯定了子游所为。这表明了孔子推崇礼乐的态度。

其二，与鲁太师说乐。《论语·八佾》载：“子语鲁大师乐曰：‘乐其可知也，始作，翕如也；从之，纯如也，皦如也，绎如也，以成。’”“大师”即“太师”，鲁国乐官。所记载的是孔子与鲁乐师探讨乐曲演奏的节奏和规律的事情。以往的注解，不够明晰。杨伯峻的译文是：孔子把演奏音乐的道理告诉给鲁国的太师，说道：

“音乐，那是可以晓得的。开始演奏，翕翕地热烈；继续下去，纯纯地和谐，皎皎地清晰，绎绎地不绝，这样，然后完成。”^① 从这里对音乐演奏节奏的娴熟描述看，孔子不仅精于音乐理论，而且精于演奏技巧。

其三，闻《韶》忘味。《论语·述而》载：“子在齐闻《韶》，三月不知肉味，曰：‘不图为乐之至于斯也。’”《韶》是舜时古乐曲名，这个古乐在周代贵族生活中很流行。迨至孔子生活的时代，这曲古乐可能很少演奏了。他在齐国偶尔听到这曲高雅古典的乐章以后，竟然三个月内品尝不出肉的滋味！这当然是一种形容的说法，但从孔子闻《韶》乐如痴如醉的程度，不难看出他对高雅艺术的痴迷与陶醉。

其四，人歌而和。《论语·述而》又载：“子与人歌而善，必使反之，而后和之。”“反”有“反复”之义，“和”即应而和之。这是说，孔子与人一起歌唱，如果那人唱得好，孔子就一定会请求那人再重复唱一遍，然后自己又应而和之。朱熹认为这段叙事表现了孔子从容、诚恳、谦逊好学的圣人气象和品德，故注云：“此见圣人气象从容，诚意恳至，而其谦逊审密，不掩人善又如此。盖一事之微，而众善之集，有不可胜既者焉，读者宜详味之。”^② 朱熹是从理学角度和道德意义上解释这段话。其实，这段记载也表明了孔子对音乐歌咏的兴趣、爱好及认真的态度。

其五，始乱盈耳。《论语·泰伯》载：“子曰：‘师挚之始，《关雎》之乱，洋洋乎盈耳哉！’”师挚是鲁国的太师。“始”是乐曲的开端，即序曲。古代奏乐，开端叫“升歌”，一般由太师演奏，师挚是太师，所以这里说是“师挚之始”。“始”是乐曲的开端，“乱”则是乐曲终了时的合奏。此时奏《关雎》乐章，所以叫“《关雎》之乱”。孔子说，从太师挚演奏的序曲开始，到最后演奏《关雎》的结尾，丰富而优美的音乐在我耳边回荡！愉悦之情溢于言表。

其六，评章《韶》《武》。孔子音乐鉴赏的

^① 杨伯峻译注：《论语译注》，北京：中华书局，1980年，第32页。

^② [南宋]朱熹：《四书章句集注》，第101页。

造诣及其乐论思想特色，又见于他对《韶》和《武》两曲古乐章的评价上。《论语·卫灵公》“颜渊问为邦”一章，孔子曾说：“行夏之时，服周之冕，乐则韶舞。”杨伯峻注：“韶舞”即“韶武”。《论语·八佾》载：“子谓《韶》，‘尽美矣，又尽善也。’谓《武》，‘尽美也，未尽善也。’”朱熹注：“韶，舜乐。武，武王乐。美者，声容之盛。善者，美之实也。舜绍尧致治，武王伐纣救民，其功一也，故其乐皆尽美。然舜之德，性之也，又以揖逊而有天下；武王之德，反之也，又以征诛而得天下，故其实有不同者。程子曰：‘成汤放桀，惟有惭德，武王亦然，故未尽善。尧、舜、汤、武，其揆一也。征伐非其所欲，所遇之时然尔。’”^①《论语》对孔子评价《韶》《武》二乐章的记载很简要，从中很难确知孔子乐论的本意。但按照程朱的理解，孔子所以认为《韶》的艺术价值高于《武》，原因在于《韶》的“尽善尽美”，源于舜帝大爱天下的纯朴天性和“揖逊而有天下”的圣王理想；武王“伐纣救民”则是经过反思（武王之德，反之也）人道之所当然而做出的选择，虽说可与尧舜同功，但“以征诛而得天下”的方式终归达不到孔子仁通天下的最高理想。所以，在艺术价值上《武》不及《韶》。据此，可以推知孔子乐论的特色及深度。孔子认为，音乐作为一种艺术形式，是人性和社会生活的反映。评价音乐和艺术的美，不仅要看其形式，而且要看其所内含的人性与道德水平。此后形成儒家“美善相乐”的艺术审美传统。

其七，相师之道。《论语·卫灵公》载：“师冕见，及阶，子曰：‘阶也。’及席，子曰：‘席也。’皆坐，子告之曰：‘某在斯，某在斯。’师冕出，子张问曰：‘与师言之道与？’子曰：‘然，固相师之道也。’”师冕是一位乐师，名字叫冕。由于师冕目盲，当他走向台阶时，孔子告诉他小心台阶；走到坐席旁时，孔子提醒说这是坐席；等大家都静坐下来时，孔子又把在场的人一一告诉他，说某某在这里，某某在这里。这种细节体现了孔子对这位乐师的尊重。朱熹注云：“相，助也。古者瞽必有相，其道如此。盖圣人于此非作意而为之，但尽其道而已。尹氏曰：

‘圣人处己为人，其心一致，无不尽其诚故也。有志于学者，求圣人之心，于斯亦可见矣。’”^②儒家认为，师之尊来自于道之尊，尊师乃所以重道、崇德、乐善。孔子对乐师的关爱同时体现了对乐教的崇尚。

其八，晚年正乐。史载，公元前484年（鲁哀公十一年）冬，孔子结束十四年周游列国的生活，从卫国回到鲁国，教学之余，从事整理乐曲的工作。《论语》简要记载了这一点。《论语·子罕》载，子曰：“吾自卫反鲁，然后乐正，《雅》《颂》各得其所。”《雅》《颂》是《诗经》中两类不同的诗的名称。经过孔子的整理订正，使《雅》归《雅》，《颂》归《颂》，两种词曲都得以适当的安置。这是孔子在文化史上的重要贡献之一。

（责任编辑 杨海文）

^① 同上，第68—69页。

^② [南宋]朱熹：《四书章句集注》，第169页。

“性”指什么？ ——孟子人性论的起点^{*}

李 巍^{**}

【摘要】界定“性”的所指，是孟子构建人性理论时首先考虑的问题。从其论述中可以发现四个限定，即被称为“性”的东西是指人身上①自发、②固有、③独有且④能为人自主的欲望。提出限定①②③，旨在类比感官生理欲求，强调心官道德欲求的真实性，因此“性”指谓了人身上诸官能欲求的总和；引入限定④，则旨在将感官欲求作为非自主欲求排除到“性”的所指之外，仅以可自主的心官道德欲求（心性）为人性所是。但总的说来，四个限定同等重要。孟子正是通过它们落实了对“善”的追问，走向了对“心”的发现。

【关键词】性；人性论；孟子

中图分类号：B222.5 **文献标识码：**A **文章编号：**1000-7660(2016)05-0109-06

人性论是早期儒学的重要组成部分，“性”是人性论的核心术语。但询问“性”指什么，不是要探讨人性论本身，而是其得以可能的基础。因为对任何理论来说，要言之有物，必须先确定核心术语的指谓，否则不同理论的分歧可能就只在于用相同的词指谓不同事物。而此处谈“性”之所指为何，主要针对孟子。这既因为“孟子道性善”（《孟子·滕文公上》）对儒家人性论的确立意义重大，更因为以往对其性善论的研究，虽然既充分又深入，但“性”的指谓并未得到专门探讨^①。这或许是因为相对于“性”，人们更关注“性善”的“善”，并且当“善”被归结到“心”时，“心”就成为比“性”更吸引眼球的词汇（详见下文）。可是，如果说孟子构建人性理论的基本思路是从“性”谈到“心”，那么不确定“性”指什么，就不可能真正理解他对“心”的发现。当然，这不单是采纳某种研究视角的问题，因为孟子对其人性论建构须从限定

“性”的所指开始，本身就有自觉意愿，否则不会多次谈及“性”的表述问题^②。是故，从“性”指什么说起，其实正是追随孟子，看他如何一步一步建立起自己的人性论。

一、“性”的表达与指谓

“性”作为公共语汇，势必因不同指谓而成为歧义词。如《孟子·告子上》中，公都子向孟子报道了当时流行的人性论，有告子说的“性无善无不善”和其他人主张的“性可以为善，可以为不善”、“有性善，有性不善”等三种，用“性”指谓的东西就并不相同。前两种观点中，“性”似乎主要指人身上可塑造的潜质，只是告子认为它完全中性，另一说则认为它有善恶分别；最后一种观点中，“性”则是指人已然表现出的善恶状态。所以“性”的所指不同，大概就是这些理论产生分歧的根源之一。值得注意的

* 本文系孟子研究院课题“孟子的学说和心灵之道及公共生活：历史、语境和当代开展”、中山大学“三大建设”专项资助的阶段性成果。

** 作者简介：李 巍，甘肃兰州人，哲学博士，（广州510275）中山大学哲学系讲师。

① 最先要强调，探究“性”的指谓，这与傅斯年以来关于“性”与“生（青）”的源流探讨（参见傅斯年：《性命古训辨证》，上海：上海古籍出版社，2012年；梁涛：《“以生言性”的传统与孟子性善论》，《哲学研究》2007年第7期），或葛瑞汉以来关于“性”与“nature”的同异辨析（参见[美]安乐哲、[美]江文思主编：《孟子心性之学》，梁溪译，北京：社科文献出版社，2005年），不是一种工作。虽然这些研究都涉及“性”的所指，但其重心并不在此。因为指谓问题是语义问题，即一个表达“有意思（significance）”，正在于指涉了语言领域之外的东西，如对象、概念或真值。探究“性”与“青”和“nature”的关系，仍是在语言领域内谈问题。

② 参见《孟子·离娄上》《孟子·告子上》等篇，详见下述。

是，当公都子请教孟子这些主张是否“皆非”时，并不是直接询问性善的理由，而是询问“曰性善”的理由，这已经提示了最先要考虑的就是关于“性”的表达。同样，孟子也没有明确讲三种人性论“皆非”，而是说“乃若其情……乃所谓善”，正是从“谓”或表达问题谈起。故所谓“情”，不论怎样解释，首先应作为“乃所谓善”的情实来讲，也就是“今曰性善”所意指的东西。

这表明，孟子一定已经认识到，确定“性”的所指乃是谈论人性问题的前提。而他辨析“性”之所指的意愿，在与告子的辩论中尤其明显：

告子曰：“性犹杞柳也，义犹桮棬也；以人性为仁义，犹以杞柳为桮棬。”孟子曰：“子能顺杞柳之性而以为桮棬乎？将戕贼杞柳而后以为桮棬也？如将戕贼杞柳而以为桮棬，则亦将戕贼人以为仁义与？率天下之人而祸仁义者，必子之言夫。”（《孟子·告子上》）

这里，孟子对告子的批评落在“子之言”上，还是在谈“性”的表达。告子所谓“性”，如上引是指人或事物身上可塑造的中性潜质，故以“杞柳”为譬。“善”或“仁义”则为塑造的结果，故以“桮棬”为譬。但孟子显然主张“顺杞柳之性”只能得到柳树，不能得到杯子。要得到杯子，必伤害柳树。故所谓“柳之性”，虽然是某种潜质，但绝非中性，而是使杞柳成为杞柳（而非成为桮棬）的发展趋向。关键是，这种趋向不能理解为事物适合某种制作用途的性能。这使人联想到孟子说的“天下之言性也，则故而已矣。故者以利为本”（《孟子·离娄下》），似乎就是指人们将性能——这种可资利用的东西——看作断言事物之“性”的理由。这种看法大概与墨家有关，因为他们最早强调了“故”作为功利性理由的意义，如盖房子是为了避寒暑、别男女，为了盖房子而盖房子，并不算理由（参见《墨子·公孟》）。因此，孟子对“天下之言性”的批评，如果正是针对墨家的话，就是指责他们没有将“性”与事物的效用性能区别开。回到孟告之辩，应该说告子的“性犹杞柳也，义犹桮棬也”，也是站在“以利为本”的立场上“言性”。

如此，就能看到孟子对“性”之所指的第一个限定，即“性”作为事物的潜质，并非适合某种用途的性能，而是事物成为自身、成就自身的自发趋向。所以他不能接受告子“以人性为仁义”的表达（“以X为Y”含有利用与制作的意味），更不能接受告子以“桮棬”与“杞柳”来类比“仁义”与“人性”的关系，因为柳树不能自发趋向杯子，人却可以自发趋向仁义，那是人性固有的内容。正如《告子篇》所记：

告子曰：“性犹湍水也，决诸东方则东流，决诸西方则西流。人性之无分于善不善也，犹水之无分于东西也。”孟子曰：“水信无分于东西，无分于上下乎？人性之善也，犹水之就下也。人无有不善，水无有不下。今夫水，搏而跃之，可使过颡；激而行之，可使在山。是岂水之性哉？其势则然也。人之可使为不善，其性亦犹是也。”（《孟子·告子上》）

在此，孟子正是强调人在事实上“为不善”只是外因使然，不足以否定人对“善”存在固有的趋向。就像水，虽然在外界情势的作用下“无分东与西”，但其“就下”是不变的。因此，“性”所指涉的人或事物的发展趋向就不仅是自发的，更是固有的，这尤其是指它虽然可能被外在环境即“势”的力量所压制，但不能被消灭。只要“势”的阻力衰减，人或事物就会再回到“性”的趋向中。这样看来，告子用“性”指谓的就不是真正的性，而是事物受外因作用的可塑性，也就是环境或“势”所造成的性状。

那么，“性”作为人或事物自发的趋向，必须终始固有，就成为孟子对“性”指什么的第二个限定。而此固有之义，似乎又暗示了“性”所指谓的是人与事物与生俱来的东西，故孟告又围绕“生之谓性”开辩：

告子曰：“生之谓性。”孟子曰：“生之谓性也，犹白之谓白与？”曰：“然。”“白羽之白也，犹白雪之白；白雪之白犹白玉之白与？”曰：“然。”“然则犬之性犹牛之性，牛之性犹人之性与？”（《孟子·告子上》）

不难发现，孟子并不否认“生之谓性”，而是关心在什么意义上“谓”，这还是针对表达问题，并表明“性”的指谓需要进一步明晰。而当质问

告子“生之谓性”是否在“白之谓白”的意义上讲时，孟子似乎主要想把“性”与那些表性质的普遍语词区别开——后者当然是种类无别的，比如“白”适用于一切白物；但前者，按孟子最后的反问推测，应足以表明不同类事物的差别。若如此，就能看到孟子在此提示的观点与在另一处偶尔言及的“形色，天性也”（《孟子·尽心上》）尚有不同。因为白羽、白玉、白人之“色”是相似的。因之，如果“性”表达了差异，就更接近“天性”中的“形”，比如从犬、牛、人各自成形的趋向来说，它们的性不同。

于此，就能看到孟子对“性”之所指的第三条限定，即作为人与事物的发展趋向，不仅是自发的、固有的，还是各类独有的。那么统观孟告之辩，可知孟子要谈的并不在性本身是善是恶，而是“性”这个表达指什么。以之为自发的趋向，是强调“性”指的不是可资利用的性能；以之为固有的趋向，是强调“性”指的不是外因塑造的性状；以之为独有的趋向，是强调“性”指的不是普遍相同的性质。

二、“性”之所指的收缩

但以上限定仍然很宽泛，不足以成为构建人性论的起点。人性论是讲人，那就要说明人身上自发、固有且独有的发展趋向是什么，也就是孟子用“人性”或“人之性”指什么。仍从《告子篇》的论述看，那似乎就是人身上自发、固有且独有的欲求（即人趋向什么，就是欲求什么）：

故凡同类者，举相似也，何独至于人而疑之？圣人，与我同类者。故龙子曰：“不知足而为屨，我知其不为蒞也。”屨之相似，天下之足同也。口之于味，有同耆也；易牙先得我口之所耆者也。如使口之于味也，其性与人殊，若犬马之与我不同类也，则天下何耆皆从易牙之于味也？至于味，天下期于易牙，是天下之口相似也。惟耳亦然。至于声，天下期于师旷，是天下之耳相似也。惟目亦然。至于子都，天下莫不知其姣也。不知子都之姣者，无目者也。故曰：口之于味也，有同耆焉；耳之于声也，有同听焉；目之于色也，有同美焉。至于心，独无所同然

乎？心之所同然者何也？谓理也，义也。圣人先得我心之所同然耳。故理义之悦我心，犹刍豢之悦我口。（《孟子·告子上》）

强调“口之于味，有同耆也”、“目之于色也，有同美焉”、“耳之于声也，有同听焉”、“心之所同然者何也？谓理也，义也”，就是强调人身上诸官能皆有自发和固有的欲求。这些欲求，对人而言是“相似”，对“犬马之与我不同类”来说则惟人独有。因此结合前述“性”之所指的三条限定，可知这段文献就是在谈人性。注意到人性关涉欲求，则不难体会孟子为何有时将“性”作动词使用，如“尧舜，性之也”（《孟子·尽心上》）。

但最值得关注的是，上引“举相似”的论述并未涉及作为单一对象的人性，而是人身上诸官能的性。如口对美味的欲求，若“其性与人殊”，就不会普遍喜爱易牙的烹调，所以“天下之口”有“相似”欲求，就是口之性所在；同样，耳、目等感官各有“相似”欲求（“同听”“同美”），也是出乎其性。而孟子所以要“举相似”，正是要从诸感官皆有相似欲求，故皆有其性，来推断心也必有相似欲求（“心之所同然”），因此也有性。不用说，这是要把心的欲求纳入“性”所指谓的东西中。而既然“性”指官能之性，当然也要预设心是一种官能，即所谓：

耳目之官不思，而蔽于物。物交物，则引之而已矣。心之官则思，思则得之，不思则不得也。此天之所与我者，先立乎其大者，则其小者不能夺也。（《孟子·告子上》）

这虽然是在讲心与耳目的差异，但无疑预设了心与耳目一样，都是人身上的官能。因此，以心为大、耳目为小，实际是官能的比较。所比较者，正是官能的欲求，即心官比感官重要，正是说前者对理义的道德欲求比后者对声色饮食的生理欲求更重要。为何重要，这涉及对“性”之所指的新限定（详见下文）。但就此处而言，仍应认为被称为“人性”的东西不仅是道德欲求，也有生理欲求。正如葛瑞汉（A. C. Graham）所言：“孟子主张道德倾向是唯独属于人的自然冲动，这并不是说它们就是人性的全部；相反他明确说

色声香味的欲求和身体的舒适也是性。”^①

然而，这还不是孟子的最终观点，因为对人性论的建立来说，必须从指谓全部官能之性的“性”走到指谓单一人性的“性”。在理论上，应该只有两种选择：一是从心官与感官之性中抽象出一个普遍的性作为“人性”指谓的东西；另一，就是仅保留一种官能之性，将其他从“人性”的所指中排除，也就是以某种官能之性作为人性的唯一代表。既然孟子最强调心官、感官有大小之别，自然不会承认诸官能之性分享了同一个普遍的性，所以只会保留一个而排除其他。从《孟子·尽心下》的这段论述看，他就是要将感官之性从“人性”所指的清单中拿掉，只留下心性：

口之于味也，目之于色也，耳之于声也，鼻之于臭也，四肢之于安佚也，性也，有命焉，君子不谓性也。仁之于父子也，义之于君臣也，礼之于宾主也，知之于贤者也，圣人之于天道也，命也，有性焉，君子不谓命也。（《孟子·尽心下》）

以诸感官的性“不谓性”，正是明确把它们排除在“性”的所指之外，理由则是生理欲求的达成“有命焉”，即并不取决于人，而是外在条件所定。但欲求仁、义、礼、智和天道，这些出于心官的道德欲求并非“求在外”，而是“求在我”，即“求则得之，舍则失之”（《孟子·尽心上》），能够自主掌控。

可见，孟子最终就是要将“性”的所指排他性地收缩到心官之性上。这样做，正在于引入了对“性”指什么的新限定，即人性除了是自发、固有和惟人独有的欲求，更必须是人能自主掌控的欲求。那么，当把感官之性作为非自主（“有命焉”）的欲求排除在“性”的所指之外（“不谓性也”）时，心性作为可自主的欲求（“有性焉”）就不单是人身上的官能之性，实际已经升格为整个人性。说到这儿，就能清楚看到孟子怎样从“性”谈到“心”。首先，是将孟告之辩中对“性”指什么的宽泛界定应用于人，即将“性”所指谓的发展趋向落实为人身上诸官能：

①自发的欲求

②固有的欲求

③独有的欲求

并强调，不仅感官有如此这般的欲求，因而有性；心官同样也有如此这般的欲求，因而也有性，这就把心性纳入到“性”的所指中。但此时，心性还仅是一种官能之性，只有强调“性”所指的欲求还是：

④人能自主掌控的欲求

心性才代表了整个人性。而这，就是对“性”之所指的最后限定。

三、人性论的起点

鉴于此，确乎应当认为在孟子学中“心”才是该被关注的焦点，正如史华慈（B. I. Schwartz）认为：“‘性’只是孟子为了建立人类的复杂形象时所需要的词汇表上的一个术语……其问题意识的中心实际上并不是本性（性）而是人心/心灵（心）。”^②徐复观更明确指出，孟子的思路就是“以心善言性善”^③。这些看法固然都对，可说得有点轻巧。因为“性”即便只是孟子“词汇表上的一个术语”，但没有对“性”之所指的层层限定，就不可能有“心”的发现。所以，即便“以心善言性善”是孟子人性论的实质，但他本人从未言及“心善”，世人对其人性理论的概括也只是“孟子道性善”而非“道心善”。因为以“性”指谓心性，这并不是无需说明、人所共知的。是以，在孟子对其主张进行阐述和辩护时，重点要谈的还是“性”，不能因为他最终从“性”走到了“心”，就仅仅关注后者。

但事实上，人们还是对孟子言“心”的意蕴更感兴趣。此兴趣经久不衰，可能正因为相信孟子对中国思想的最大贡献就是由点醒仁义心而揭示人的道德主体性。可是，姑且不论“道德主体性”这个含混的表达究竟意谓什么，人们对之强

① A. C. Graham, *Studies in Chinese Philosophy and Philosophical Literature*, NY: State University of New York, 1990, p. 27.

② [美]史华慈：《古代中国的思想世界》，程钢译，南京：江苏人民出版社，2008年，第364页。

③ 徐复观：《中国人性论史（先秦卷）》，上海：上海三联书店，2001年，第139页。

调得还不够多吗？是否还能在“道德主体性”之外讲出更多东西呢？这就要回到“性”的指谓问题上。可以看到，在孟子那里发现的四个限定中，虽然限定④（只有心官的道德欲求才是人能自主掌控的发展趋向）最终揭示了心性的内涵，并且看起来最能表现人作为“道德主体”的特征。但是，这个限定并不比其他限定更重要，也绝不是孟子人性理论的全部精华。为什么呢？因为限定④只能表明心性是什么，即与非自主的生理欲求相区别的可自主的道德欲求；却不能表明人必定具有心性，亦即道德欲求必定是与生理欲求一样真实的人身上的欲求。要肯定这一点，就必须有限定①②③，其作用就是通过将道德欲求类比于生理欲求来肯定其真实性。这也就是孟子为什么在“举相似”的论证中先谈论感官之性，而后将心官之性也纳入“性”之所指的原因。因为谈论人身上自发、固有和独有的欲求时，可能人们最先想到的就是感官欲求。因此孟子的贡献就不仅是表明心官的欲求与之不同，即道德欲求是可自主的；更在于揭示其相同，即道德欲求与生理欲求一样，都是人身上自发、固有且独有的真实欲求。没有这一点，世人即便知道心性是什么，也不必然相信人有心性。

当然，或许应该说心性是什么与人有心性，这不是两个问题。质疑它存在，只因为没有真正理解它是什么。真正的理解，不是把心性作为一个对象去认识，而是在内向反思中有所确证，就像孟子说的“反身而诚”（《孟子·尽心上》）、“尽心知性”（同上）。可是，对那些就是不能逆觉反证的人，如何使之相信人有心性呢？当“孟子道性善”时，又如何应付此类听众呢？如果他们正是大多数人，那么孟子所谓“知性”果真只是内向的、体验性的“知”，而没有外向的、可传达的“知”吗？倘使如此，他为何去与告子辩论人性呢？又为何会说“予岂好辩哉，予不得已也”（《孟子·滕文公下》）呢？恐怕在他眼中，对人有性心的肯定，除了逆觉反证，还要有解释和论说。但只要这样做，“性”这个表达指什么，就是最先出现的问题。而限定“性”之所指的①②③之所以不可或缺，就在于它们是论说“人有心性”的前提。因此，孟子将心与耳目口鼻的欲

求都纳入“性”的所指，意义无比重大，因为其目的并不在阐明感官的欲求是自发、固有和惟人独有的（那几乎自明），而是在说明心官所欲也是如此，这就能断定在多数情况下并不明见的道德欲求，其实是和生理欲求一样真实，此即“理义之悦我心，犹刍豢之悦我口”。

那么，如果不仅重视上述“性”之所指的最后限定，也重视前三个限定，就能看到孟子对心性或心官道德欲求的讨论，不仅是关注这种欲求的自主性（限定④），更关注其真实性（限定①②③）。这一点，对于理解“孟子道性善”的“性善”尤其重要。因为无论是讲“性”还是讲“心”，最终就是要讲“善”。而基于道德欲求的真实性与自主性，可知孟子眼中的“性善”，不论内涵多么复杂，至少有两个基本层次：

A. 人性向善是确凿的（基于道德欲求的真实性）。

B. 人性趋善是可能的（基于道德欲求的自主性）。

如孟子所谓“不明乎善，不诚其身矣”（《孟子·离娄上》），“可欲之谓善，有诸己之谓信”（《孟子·尽心下》），就是在强调人性向善的确凿（“诚”“信”）；所谓“人无有不善，水无有不下”、“可以为善矣，乃所谓善也。若夫为不善，非才之罪也”（《孟子·告子上》），则正在肯定人性趋善的可能（“无有不”、“可以为”）。虽然这两点最终都要落实于心，但正如前述，没有对“性”之所指的层层限定，就不可能落实对“善”的追问并引出对“心”的发现。所以不难肯定，“性”指什么就是“孟子道性善”时最先要解决的问题，也正是他构建人性理论的起点所在。

因此，当谈及孟子人性论的特色时，恐怕除了“性善”这个独特主张，最值得称道的就是对“性”之所指的不断限定。关键在于，这是出自孟子本人的意愿，并与其同时代的人性论者形成反差。正如前述所见，不论主张“性无善无不善也”的告子，还是主张“性可以为善，可以为不善”和“有性善，有性不善”的人，用“性”指谓的东西都很模糊。至于告子讲的“食色性也”（《孟子·告子上》），虽然具体到人的生理

欲求，但这种欲求究竟有何特征（如自发、固有和惟人独有），仍然很不清楚。他大概只将之看作与生俱来的东西。可即便“生之谓性”的界定，其所“谓”的模糊还是遭到了孟子的质疑。此外，将视线放长一点，又能看到孟子限定“性”之指谓的意愿会与荀子形成反差。虽然后者对人性的探讨是以孟子为标靶，并同样产生巨大影响。但实际上，荀子对“性”指什么没有特殊兴趣。他仅将这个语词的所指收缩到“本始才朴”，最多明晰为“目好色，耳好听，口好味”等“人之情性者”，总之都是人身上“天之就也”（《荀子·性恶》）的东西。至于《正名篇》所谓“生之所以然者谓之性；性之和所生，精合感应，不事而自然谓之性”，虽然看起来是要对“性”指什么下定义，但除了表明“性”是人得以生的各种禀赋和诸禀赋相互配合地应感外物的状态^①，没有更确切的内容。

但是，这并不意味孟子将“性”的所指层层收缩，最后聚焦于心性，会比其他人性论主张更为正确。因为人性论并非科学理论，岂有对错之分？可孟子的主张能得到后世的广泛响应，总是有其原因的。一个重要方面，大概就是以“性”确定地指谓心性，会比其他人性论对人类行为的解释更确定。如前述，它至少说明人对善的趋向既是真实的，也是可能的。而有这种确定性，也就意味着性善论的解释效力更强。当然，解释效力的强弱一定只是针对人性论的比较来说。而判断某种关于人类行为的解释是否属于人性论，关键就看它是否从“性”出发，以被称为“性”的东西来解释行为的意义。强调这一点，是想附带提醒读者关注孟荀论“性”的实质差异。对荀子来说，他能容忍“性”之所指的宽泛性，正在于相信论“性”的目的不是认识人性，而是改造人性^②。因为被称为“性”的东西本身就是“不可学，不可事”的，故应把全部注意放在人为可及的“伪”的领域（参见《荀子·性恶》）。这说明荀子根本不是要用“性”所指谓的东西来解释行为的意义。相反，他认为孟子才是这样做的，其错误正在于“不察乎性伪之分”（同上）。所以，荀子虽然也谈人性，其主张更被冠以“性恶论”这个醒目的标题，但并不是真正的人性

论。

故严格说来，孟荀论“性”的主张是不可比的，因为根本不是相同类型的理论，不能依据同一标准评判。但这样说也不是要调和孟荀差异，而是要揭示“性”的指谓问题对建立人性论的重要性。亦即，孟子所以最关注“性”指什么，根本原因就是要对人类行为提供一种人性论的解释，即便其头脑中没有人性论的概念，也不妨碍他具有这种倾向。

（责任编辑 杨海文）

① 参见廖名春：《〈荀子〉新探》，北京：中国人民大学出版社，2014年，第71页。

② 参见佐藤将之：《荀学与荀子思想研究：评析·前景·构想》，台北：万卷楼图书公司，2015年，第203页。

《春秋繁露》中的“神”与修身为政之道^{*}

翟奎凤^{**}

【摘要】《春秋繁露》中的神，主要可以概括为三个方面：作为祭祀对象的神（鬼神）、作为变化之道的神（化神）和作为生命主体的神（心神）。在董仲舒天人同构的观念下，天是最大的神，天子祭天有着绝对的神圣性，在任何时候都不可以懈怠荒废。通过祭祀，可以见到平常见不到的神。作为君主还要尊神、贵神，这里所说的神是讲最高统治者的修养，是化道之神，无形无象无声，是形而上的整体的一，它能主宰形下世界的变化。《春秋繁露》还讨论心神之义，认为只有平意、静神才能养气长生，这种虚静体神聚精的思想受到道家的一定影响。在董子看来，养生与治国是一个道理，身为国，心为君，这种身体政治观是中国传统文化的一个特色。董子认为，人的喜怒哀乐与天之春夏秋冬相应，是天道自然，只可顺调无滞，不可制止。

【关键词】天；尊神；贵神；静神；神气

中图分类号：B234.5 文献标识码：A 文章编号：1000-7660(2016)05-0115-06

“神”是中国哲学的重要范畴，主要有鬼神、神化、心神三个义项^①。《春秋繁露》约出现84次“神”字，其意义也不外这三个方面。在具体讨论上，《春秋繁露》则有其独特的意义结构。下面主要从祭祀之道、为君之道、养生之道三个方面展开论述《春秋繁露》中的神。

一、天、百神、小神与祭祀之道

“国之大事，在祀与戎”（《左传·成公十三年》），祭祀是早期中国政治的重要议题，对此《春秋繁露》也有大量讨论。毫无疑问，“天”一直是中国古人信仰的最高神，而且只有天子才有资格祭天。除了“天”，中国人祭祀的神灵还很多，“山林、川谷、丘陵，能出云为风雨，见怪物，皆曰神”（《礼记·祭法》），早在先秦就有“百神”的说法。关于“天”和百神的关系，董仲舒明确说“天者，百神之君也，王者之所最尊也”（《郊义第六十六》）^②，又说“天者，百神之大君也，事天不备，虽百神犹无益也”（《郊语第六十五》）。“天”是大神，相比之下，

其他的神都是小神，祭祀的时候要先祭“天”（郊祭），然后才能祭其他的神，这样才符合“礼”。董仲舒说：“故《春秋》凡讥郊，未尝讥君德不成于郊也，乃不郊而祭山川，失祭之叙，逆于礼，故必讥之。以此观之，不祭天者，乃不可祭小神也。郊因先卜，不吉，不敢郊；百神之祭不卜，而郊独卜，郊祭最大也。”（《郊祀第六十九》）甚至，不祭祖先，也要祭天，以表示天尊于人之义，“古者天子之礼，莫重于郊。郊常以正月上辛者，所以先百神而最居前。礼，三年丧，不祭其先而不敢废郊，郊重于宗庙，天尊于人也”（《郊事对第七十一》）。

祭祀的根本义谛在于“见”到“天命鬼神”。董仲舒说：“祭者，察也，以善逮鬼神之谓也。善乃逮不可闻见者，故谓之察。”“祭之为言际也与？祭，然后能见不见。见不见之见者，然后知天命鬼神。知天命鬼神，然后明祭之意。明祭之意，乃知重祭事。”（《祭义第七十六》）综合来看，“察”与“际”应该都是“见不见”的

* 本文系山东大学青年学者未来计划资助的阶段性成果。

** 作者简介：翟奎凤，安徽亳州人，哲学博士，（济南250100）山东大学儒学高等研究院副教授。

① 详细讨论，参见翟奎凤：《先秦“神”观念演变的三个阶段》，《社会科学研究》2014年第2期，第129—135页。

② 本文参考的是张世亮、钟肇鹏、周桂钊译注的《春秋繁露》（北京：中华书局，2012年），如非特别讨论，原文征引只注出篇名。

意思,进入祭祀状态能看到平时看不到的存在,即天命鬼神。“天命”对应于祭天,鬼神对应于一般的祭祀。如果留意《礼记》关于祭祀、神明的问题,我们会看到在《礼记》中更多地用到的是“交于神明”,如《礼记·祭义》中说“孝子将祭……于是谕其志意,以其恍惚以与神明交,庶或饗之”。在祭祀之道上,我们不得不说,这是董仲舒与《礼记》的一个重要区别,“恍惚以与神明交”侧重与神明的感通一体,有种“迷醉”“忘我”的意味,而“见不见”“知天命鬼神”似乎有了更多的清醒、理性、知性、分别和边界意识,这种意识其实也体现在“察”与“际”二字的字义之中。

知天命鬼神,就可以明了祭祀的实质,这样就会重视祭祀活动。董仲舒接着说:“重祭事如事生,故圣人于鬼神也,畏之而不敢欺也,信之而不独任,事之而不专恃。恃其公,报有德也,幸其不私与人福也。”(《祭义第七十六》)这里的逻辑性很强,而且有着较强的实用主义色彩:祭祀——畏、信、事——鬼神——正直——福报,这一定程度上也体现了德福一致的观念。德性、内心的圣洁虔诚是祭祀的关键,董子说“德在天地,神明休集”(《正贯第十一》),有大德者,神明皆来护佑。当然,“德在天地”主要来讲也是对天子的要求,在董仲舒天人感应的逻辑下,天子的心灵德行与上天有着直接的感应,因此,天子祭天有着至高的神圣性,无论在任何情况下都不可荒废或懈怠祭天,“对天的祭祀即郊祭是封建统治者最大最重要的活动,给其他神祭祀之前必须先祭天,人民生活苦难、诸侯在丧期中,都不能停止祭天活动”^①。

《春秋繁露》中讨论祭祀的名目很多,其中还有关于求雨的祭祀,论及了春、夏、季夏、秋、冬五时神:“春旱求雨,令县邑以水日祷社稷山川……其神共工,祭之以生鱼八。”“夏求雨,令县邑以水日,家人祀灶……其神蚩尤,祭之以赤雄鸡七。”“季夏祷山陵以助之……其神后稷,祭之以母飧五。”“秋暴巫尪至九日……其神少昊,祭之以桐木鱼九。”“冬舞龙六日,祷于名山以助之……其神玄冥,祭之以黑狗子六。”(《求雨第七十四》)其对应关系可简括如下:春

——共工;夏——蚩尤;季夏——后稷;秋——少昊;冬——玄冥。而关于五时神,代表性的文献《礼记·月令》和《吕氏春秋·十二纪》的记载是:春天,主东方,其帝太皞,其神句芒;夏天,主南方,其帝炎帝,其神祝融;中央土,其帝黄帝,其神后土;秋天,主西方,其帝少皞,其神蓐收;冬天,主北方,其帝颛顼,其神玄冥^②。对比来看,《春秋繁露》的说法与此出入较大,共工、蚩尤、少昊为帝,以少昊帝配秋与《礼记》一致,季夏后稷与后土相类,只有“冬,其神玄冥”与《月令》是一致的。值得一提的是,在《求雨第七十四》篇,两次出现了“神宇”这个词语,如春天求雨部分有说“取三岁雄鸡与三岁豶猪,皆燔之于四通神宇”,夏天求雨也又说“取三岁雄鸡、豶猪,燔之四通神宇”。“神宇”一词似不见于先秦文献,这里当为首次出现,一般认为这里的神宇是灵室,即祭堂^③。

二、尊神、贵神与体国为君之道

上面主要讨论了作为祭祀对象的神。《春秋繁露》中“神”的意义是多面的,除了祭祀之神,作为变化之道的“神”在《立元神第十九》有比较集中体现。如说:“体国之道,在于尊神。尊者,所以奉其政也,神者,所以就其化也,故不尊不畏,不神不化。夫欲为尊者,在于任贤;欲为神者,在于同心。贤者备股肱,则君尊严而国安;同心相承,则变化若神;莫见其所为,而功德成,是谓尊神也。”这里的尊、神是并列词,并不是动宾结构。“尊”体现的是对权利、名位的敬畏,又具体表现在要任用贤能。而这里的“神”结合上下文,当是变化之道,与《易传·系辞》所说“知变化之道者,其知神之所为乎”、“阴阳不测之谓神”的意思比较接近,宋儒张载《正蒙》所说“一故神,两故化”是对

① 周桂钊:《董仲舒论祭祀——兼论儒家论天的宗教性》,《中国社会科学院研究生院学报》2005年第5期,第90页。

② 详细讨论,参见杨华:《上古中国的四方神崇拜和方位巫术》,《南京师范大学文学院学报》2011年第1期,第13页。

③ 参见罗竹凤主编:《汉语大词典》第7卷下,上海:汉语大词典出版社,2001年,第862页。

“神”这一含义的很好揭示。作为化道之神，这里具体说的是政令治道、化民美俗、天下太平，能做到这一点要靠众多贤能的同心协力、一心一意，这样才能入神化民，能够“莫见其所为，而功德成”，这是“尊”“神”的目的。当然，作为变化之道的神，似又可分为客体、主体两种，《易传》所说当侧重于客体的化道之神，而《立元神篇》似侧重于主体的化道之神，具体来说是天子要化天下需要入“神”及“同”“一”的工夫和修养。董仲舒接着又说：“天积众精以自刚，圣人积众贤以自强；天序日月星辰以自光，圣人序爵禄以自明。天所以刚者，非一精之力，圣人所以强者，非一贤之德也。故天道务盛其精，圣人务众其贤。盛其精而壹其阳，众其贤而同其心。壹其阳，然后可以致其神；同其心，然后可以致其功。是以建治之术，贵得贤而同心。”（《立元神第十九》）这里“天”对应于“圣人”，圣之“贤”即天之“精”，天之日月星辰即圣人之爵禄，可见这里所谓的“圣人”就是指君主。天要“盛其精而壹其阳”才能致其“神”，圣人要“众其贤而同其心”才能“致其功”，我们看这里“心”与“阳”也是对应的。综合来看，这里的“神”的特点一是能“化”，二是“莫见其所为”。

除“尊神”外，《立元神第十九》提出“贵神”说：“为人君者，其要贵神。神者，不可得而视也，不可得而听也，是故视而不见其形，听而不闻其声。声之不闻，故莫得其响，不见其形，故莫得其影。”与“尊神”不同的是，这里的“贵神”是一个词，是以神为贵的意思，但两者所说的神，意义是一致的。“神”无形无声，看不见、听不到，但是董仲舒又强调：“所谓不见其形者，非不见其进止之形也，言其所以进止不可得而见也。所谓不闻其声者，非不闻其号令之声也，言其所以号令不可得而闻也。”可见，不见其形、不闻其声并不等于无所作为、不进不退，只是其所以进退的道不能见到，其所以号令天下的道听不到。接着董子又说：“不见不闻，是谓冥昏。能冥则明，能昏则彰，能冥能昏，是谓神。”^①从这里看，“神”不见不闻，是冥昏、幽深的意思，但正是只有能做到冥昏，才有明

彰，这与《荀子·劝学篇》所说“无冥冥之志者，无昭昭之明，无昏昏之事者，无赫赫之功”的意思是一致的。当然，董子这里所说的神一方面可以说是体现了天道变化之功的内在机能，另一方面更重要的是用来说明天子的修养。他还说：“人君贵居冥而明其位，处阴而向阳，恶人见其情而欲知人之心。是故为人君者，执无源之虑，行无端之事，以不求夺，以不问问。吾以不求夺，则我利矣；彼以不出出，则彼费矣。吾以不问问，则我神矣；彼以不对对，则彼情矣。故终日问之，彼不知其所对；终日夺之，彼不知其所出。吾则以明，而彼不知其所亡。故人臣居阳而为阴，人君居阴而为阳。阴道尚形而露情，阳道无端而贵神。”这里的“阳”和“神”都有让人难以琢磨的意味，就是说君主思想和内心不能让臣下轻易知道，否则容易为臣下所制，这套君王术有其一定道理，但容易给人感觉有流于黄老权谋与申韩之术的意味。冯契认为：“董仲舒讲人君的‘建治之术’在于‘贵神’，实际上也近乎黄老的阴谋权术”，“故弄玄虚，耍手腕，令人莫测高深。这完全是黄老和申韩的语言”^②。实际上这套君王心法也是一种领导艺术，有其合理性的一面。金春峰的评价比较平和一些。他认为“这完全是《老子》以‘不争为争’，‘将欲取之，必固与之’思想的运用和发挥”，“他把《老子》的权谋思想和阴阳天道结合起来，对黄老思想是一种发展”^③。

“立元神”三字，“元”是君主。董子说：“君人者，国之元，发言动作，万物之枢机。枢机之发，荣辱之端也，失之豪厘，驷不及追。”又说：“君人者，国之本也，夫为国，其化莫大于崇本，崇本则君化若神。”“君化若神”，可以理解君王要像“天”神一样高高在上、不可琢磨，这样来看这种“神”有点“鬼神”之神的意味。但综合来看，《立元神篇》所说“神”应

① 关于此处标点，张世亮等人译注的《春秋繁露》为“是谓神人”（第199页）。这是不准确的，“人”字应与下句连读为“人君贵居冥而明其位”。

② 冯契：《中国古代哲学的逻辑发展》，上海：上海人民出版社，1984年，第408页。

③ 金春峰：《汉代思想史》，北京：中国社会科学出版社，2006年，第57页。

该更多的是一种化道之神之意味，“一其阳，然后可以致其神”，“阳”“一”是化道之神的重要特征，可是这种神又有幽深、昏冥之意味，神者深也，这又有着阴的特征。《易传·系辞》说“阴阳不测之谓神”，又说“神也者，妙万物而为言者也”，这可以帮助我们来理解董子《立元神篇》所说的神，神有阳的一面也有阴的一面。仔细分析，董子此节论神，似有些矛盾之处，一方面他强调神与精、阳的一致性，另一方面又说“能冥则明，能昏则彰，能冥能昏，是谓神”，似神又以阴为体，以阳为用。依此推理，阴、冥当是无形的，所以“人君贵居冥而明其位，处阴而向阳”“人君居阴而为阳”，但又说“阴道尚形而露情，阴道无端而贵神”，这样的人君当是尚阳。

《天地之行第七十八》又说：

天地之行美也，是以天高其位而下其施，藏其形而见其光，序列星而近至精，考阴阳而降霜露。高其位，所以为尊也；下其施，所以为仁也；藏其形，所以为神也；见其光，所以为明也；序列星，所以相承也；近至精，所以为刚也；考阴阳，所以成岁也；降霜露，所以生杀也。为人君者，其法取象于天。故贵爵而臣国，所以为仁也；深居隐处，不见其体，所以为神也；任贤使能，观听四方，所以为明也；量能授官，贤愚有差，所以相承也；引贤自近，以备股肱，所以为刚也；考实功，次序殿最，所以成世也；有功者进，无功者退，所以赏罚也。是故天执其道为万物主，君执其常为一国主。天不可以不刚，主不可以不坚。天不刚则列星乱其行，主不坚则邪臣乱其官。星乱则亡其天，臣乱则亡其君。故为天者务刚其气，为君者务坚其政，刚坚然后阳道制命。

这里强调“神”的冥昏、无形的特征，而且也是与“阳道”对应。天“藏其形，所以为神也”、人君“深居隐处，不见其体，所以为神也”，《立元神篇》所说的尊神、贵神，其主要意思可以从《易传》所说化道之神来理解。《立元神》还说：“故为人君者，谨本详始，敬小慎微，志如死灰，形如委衣，安精养神，寂寞无为。”这里的“神”是心神的意思，《春秋繁露》有多处在这个意义上使用神。下面我们具体讨论

心神之神。

三、平意、静神、养气与养生之道

《春秋繁露·循天之道第七十七》基本上是讲人如何法天之道来养生的，天人之道贵在中和，这也是养生的关键。具体而论，养生又重在“爱气”，“民皆知爱其衣食，而不爱其天气。天气之于人，重于衣食。衣食尽，尚犹有间，气尽而立终”。在人的生命系统中，气与神、意、心密切关联。董子说：

养生之大者，乃在爱气。气从神而成，神从意而出。心之所之谓意，意劳者神扰，神扰者气少，气少者难久矣。故君子闲欲止恶以平意，平意以静神，静神以养气。气多而治，则养身之大者得矣。古之道士有言曰：“将欲无陵，固守一德。”此言神无离形，而气多内充，而忍饥寒也。和乐者，生之外泰也；精神者，生之内充也。外泰不若内充，而况外伤乎！忿恤忧恨者，生之伤也；和说劝善者，生之养也。君子慎小物而无大败也，行中正，声向荣，气意和平，居处虔乐，可谓养生矣。（《循天之道第七十七》）

这里是论心神之义，应该说“气”是天然客观存在的，所谓“气从神而成”，这是就个人而言，能摄取多少“天气”（精气）为其所用，主要取决于其神的状态（静），“神从意而出”，也并不是说神是由意生出来的，而是说神的本然状态功能的展现要由调整意来实现。“心之所之谓意”，意是内心的趋向。如果意念纷乱，神就会受到干扰，神被扰乱，能摄取稳固的天气、精气就会很少，气少就很难长寿。因此，君子要减少欲望、断绝恶念，来最大限度地平静心意，心意平，神才能静，神静才能养气聚气，神气才能相融，气多身体才能康健有力，这样就得到了养生的关键。“神无离形”，形神合一，这样内气就会充实，这也是道家的养生要诀。要做到这些，就需要控制好不良情绪，内心中和，恬愉向善。

《循天之道篇》还说：“凡气从心。心，气之君也。”气到底是从“神”还是从“心”呢？其实从神也就是从心，因为神从意，而意为心之所之，神可以说是心的整体状态。关于精、气、

心、身的内在关系,《通国身第二十二》也有详细论述:“气之清者为精,人之清者为贤。治身者以积精为宝,治国者以积贤为道。身以心为本,国以君为主。精积于其本,则血气相承受;贤积于其主,则上下相制使。血气相承受,则形体无所苦;上下相制使,则百官各得其所。形体无所苦,然后身可得而安也;百官各得其所,然后国可得而守也。夫欲致精者,必虚静其形;欲致贤者,必卑谦其身。形静志虚者,精气之所趣也;谦尊自卑者,仁贤之所事也。故治身者,务执虚静以致精;治国者,务尽卑谦以致贤。能致精,则合明而寿;能致贤,则德泽洽而国太平。”因此,董子养生说中的气指的是精气(气之清者),也可以倒过来说,其所言之精为气之清者,是生命能量之源,是生命力的象征。所谓“虚静其形”、“形静志虚”,主要还是强调虚静其心、其意、其志,“虚静以致精”与“平意以静神,静神以养气”的主张是一致的。董子的这些养生思想,有学者认为“较多地吸收了庄子关于恬淡虚静与全神守气的养生思想”^①。

“身以心为本,国以君为主”,董仲舒论身心关系,经常拿国与君的关系来类比。《天地之行第七十八》说:

一国之君,其犹一体之心也。隐居深宫,若心之藏于胸;至贵无与敌,若心之神无与双也;其官人上士,高清明而下重浊,若身之贵目而贱足也;任群臣无所亲,若四肢之各有职也;内有四辅,若心之有肝肺脾肾也;外有百官,若心之有形体孔窍也;亲圣近贤,若神明皆聚于心也;上下相承顺,若肢体相为使也;布恩施惠,若元气之流皮毛腠理也;百姓皆得其所,若血气和平,形体无所苦也;无为致太平,若神气自通于渊也;致黄龙、凤皇,若神明之致玉女、芝英也。君明,臣蒙其功,若心之神,而体得以全;臣贤,君蒙其恩,若形体之静,而心得以安。上乱,下被其患,若耳目不聪明,而手足为伤也;臣不忠,而君灭亡,若形体妄动,而心为之丧。是故君臣之礼,若心之与体。心不可以不坚,君不可以不贤;体不可以不顺,臣不可以不忠。心所以全者,体之力也;君所以安者,臣之功也。

这里出现两则“心之神”,后则是与“形体

之静”对举的,可以理解“心之神”为心的神明、神灵、神圣,与“静”相对,这里的神似为形容词。“亲圣近贤,若神明皆聚于心也”,可以与《正贯第十一》所说“德在天地,神明休集”相互诠释。《郊语第六十五》也说“天地神明之心,与人事成败之真,固莫之能见也,唯圣人能见之”,这种神明不是特定的神灵,而是天地之心、天地之精神。“若神气自通于渊也”,这里的神气是说心神之气。“致黄龙、凤皇,若神明之致玉女、芝英也”^②,这里的神明也当指心神。黄俊杰认为“董仲舒在上文中论述国君与百官的功能时,是诉诸具体的人的身体中‘心’之‘神’之有无或四肢是其否发挥作用”,他认为这非常典型地体现了中国古代的“身体政治论”^③。王健文解释这段话:“董仲舒的文字分喻君臣、上下、心体,对偶而述,只有一个地方不是很相称:‘上乱,下被其患,若耳目不聪明而手足为伤也。臣不忠而君灭亡,若形体妄动而心为之丧。’若依对称原则,上句当为‘君乱,臣被其患,若心不神明而手足为伤也’。但是现在所见的陈述形式,显然别具用心,刻意维护君的尊严。上乱,只能是耳目不聪明,而不是心不神明,换言之,只是君之近臣不贤,责任不在君(心)。叔孙通所谓‘人主无过举’,汉代阴阳不调则罪在三公,大致都是在类似的思想氛围下的产物。这样为君上维护的曲折解释,事实上对中国传统观念的影响极为深远。凡是施政不当,臣民多还是为皇帝开脱,认为是奸人蒙蔽(耳目不聪),继续忠于皇帝,造成政治认识上的盲点。”^④刘畅认为“在此,共找出了‘心’与

① 方勇:《庄子学史》第1册,北京:人民出版社,2008年,第243页。

② 陈槃认为:“《繁露》所言黄龙、凤皇、玉英、芝英、玉女皆瑞应事物。以神仙玉女为瑞应,秦汉间则然。”(氏著:《古谶纬书录解题附录(二)》,《历史语言研究所集刊》第17册,北京:中华书局,1987年,第71页)张世亮等人译注的《春秋繁露》认为玉女、芝英当指“气功导引中所达到的高妙成果与境界”(前揭书,第635页)。

③ 黄俊杰编著:《东亚儒学史的新视野》,上海:华东师范大学出版,2008年,第265页。

④ 王健文:《国君一体:古代中国国家概念的一个面向》,氏著:《奉天承运:古代中国的“国家”概念及其正当性基础》,台北:东大图书公司,1995年,第122页。

‘君’的十五处相同之点进行类比，其重点在于论证君主治理国家的种种道理和技巧，可视为对先秦以来心君同构思想的一种经典性总结。亦可看出，论证心君同构的思想归宿，在于为王权政治提供另一种理论依据”^①。

在董子看来，国与身相似，天与人也相似，有着同构相应性，他说：“人有三百六十节，偶天之数也；形体骨肉，偶地之厚也；上有耳目聪明，日月之象也；体有空窍理脉，川谷之象也；心有哀乐喜怒，神气之类也。观人之体，一何高物之甚，而类于天也。”（《人副天数第五十六》）这里的“神气”当指“天气”或具体来说指春夏秋冬之气，与上段“若神气自通于渊也”之神气不同。实际上，把心之喜怒哀乐与春夏秋冬之气相关联，《春秋繁露》曾反复论及：

人生有喜怒哀乐之答，春秋冬夏之类也。喜，春之答也；怒，秋之答也；乐，夏之答也；哀，冬之答也。天之副在乎人，人之情性有由天者矣，故曰受，由天之号也。（《为人者天第四十一》）

天有寒有暑。夫喜怒哀乐之发与清暖寒暑，其实一类也。喜气为暖而当春，怒气为清而当秋，乐气为太阳而当夏，哀气为太阴而当冬。四气者，天与人所同有也，非人所能蓄也，故可节而不可止也。节之而顺，止之而乱。人生于天，而取化于天。喜气取诸春，乐气取诸夏，怒气取诸秋，哀气取诸冬，四气之心也。（《王道通三第四十四》）

天亦有喜怒之气、哀乐之心，与人相副。以类合之，天人一也。春，喜气也，故生；秋，怒气也，故杀；夏，乐气也，故养；冬，哀气也，故藏。四者，天人同有之，有其理而一用之。与天同者大治，与天异者大乱。（《阴阳义第四十九》）

人有喜怒哀乐，犹天之有春夏秋冬也。喜怒哀乐之至其时而欲发也，若春夏秋冬之至其时而欲出也，皆天气之然也。其宜直行而无郁滞，一也。（《如天之为第八十》）

这种理论施之于养生，会把喜怒哀乐看作人的天然情绪，就像天有春夏秋冬一样自然，难以避免，可以顺势节制，不可以克除，而且宜“直

行而无郁滞”。喜怒哀乐这四种心气要循环流通，不能长时间滞于某种情绪。明末刘宗周把喜怒哀乐看作心体的天然四德，与天之春夏秋冬四气交替一样自然，他反对“未发为性，已发为情”的说法，认为“以是分配性情，势不得不以断灭者为性种，而以纷然杂出者为情缘”^②。显然，刘宗周以喜怒哀乐为心体四德是为了把儒学与佛教严格区别开来，这种思想与董仲舒“心有哀乐喜怒，神气之类也”的观点非常类似，可谓渊源有自^③。

综上所述，《春秋繁露》述及的“神”是对先秦以来“神”观念的综合继承与发挥。董仲舒的神观念既有先秦儒学与《易传》的影响，同时吸收了庄子及黄老道家的养生思想，其“神”观念体系的一个重要特色是把祭祀、养生之神与治国理政紧密结合起来。这种奇特的身体政治学是中国古典哲学特殊思维方式的重要表现。

（责任编辑 杨海文）

① 刘畅：《心君同构：中国古代政治思想史的一种原型范畴分析》，天津：南开大学出版社，2009年，第112页。

② [清]黄宗羲著、沈芝盈点校：《明儒学案》下册，北京：中华书局，1985年，第1533页。

③ 《荀子·天论篇》说：“天职既立，天功既成，形具而神生，好恶喜怒哀乐臧焉，夫是之谓天情。”荀子也把喜怒哀乐看作人的天然情感。

《汉书·五行志》三阶一体的理论建构

吴祖春*

【摘要】作为西汉阴阳五行思想的系统总结与集中呈现,《汉书·五行志》既记录有大量的灾异及其相关解释,也有明确而独特的理论建构。在遵天道但更重人道的理念下,《汉书·五行志》将既往的阴阳五行学说整合为以阴阳五行为内容的世界图式、以时政纲领为内容的社会图式、以君主行为准则为内容的个人图式三阶一体且层层落实的解说体系,在用以解释各类灾异现象的同时,揭示了西汉时期人们独特的认知和解释世界的思维进路。

【关键词】《汉书·五行志》; 阴阳五行; 天人之道; 理论建构

中图分类号: B234.99 文献标识码: A 文章编号: 1000-7660(2016)05-0121-05

《汉书·五行志》是班固“揽仲舒,别向、歆,转载眭孟、夏侯胜、京房、谷永、李寻之徒所陈行事,讫于王莽,举十二世,以傅《春秋》,著于篇”^①的汇辑性作品,其价值在历代正史中得到确认。但是,自从刘知几对《汉书·五行志》所录的灾异事件,力证其不仅“错误”而且“杂驳”,质疑班固“因以五行编而为志,不亦惑乎”^②,学界对于《汉书·五行志》的认知,便基本没有超出杨树达的观点:“古人于君主专政无奈之何,故创为阴阳五行灾异之说以恐之。汉世此说盛行,故班创为此志以记其说。由今观之,其说绝无义理,读者勿为所惑可也。”^③这实际上是在肯定它具有劝诫君主的积极意义的同时,从根本上否定了它的义理价值的存在。事实上,《汉书·五行志》作为对西汉时期阴阳五行思想的总结,一方面反映了阴阳五行学说在汉代的发展趋向,另一方面以其特有的理论建构,昭示了汉人用以认知和解释世界的基本思维进路。

一、以阴阳五行为内容的世界图式

阴阳五行世界图式是秦汉时期人们对于世界

(宇宙)的基本看法,也是汉代阴阳五行学说的重要组成部分。《汉书·五行志》并没有关于阴阳五行世界(宇宙)图式的完整论说,但这并不妨碍我们通过《五行志》透露的信息,将这一世界图式勾勒出来。

《汉书·五行志》关于阴阳五行世界图式的勾勒,仅限于引述《尚书·洪范》篇论五行的话:“经曰:初一曰五行。五行:一曰水,二曰火,三曰木,四曰金,五曰土。水曰润下,火曰炎上,木曰曲直,金曰从革,土爰稼穡。”^④实事求是地说,从这段并不完整的引文,我们无法看出它所做的是对世界图式的勾勒。然而考虑到“以董仲舒为代表的‘天人感应’的阴阳五行学说成为官方哲学后,它笼罩、统治着汉代数百年,弥漫在几乎全部意识形态领域”^⑤,“汉儒生在以阴阳五行为信条的社会里,便没有不受阴阳五行说的浸润的,阴阳五行即是他们的思想的规律”^⑥,“在《十二纪·纪首》中,把许多事物,都组入进去,而成为阴阳与五行所显露之一体,以构成包罗广大的构造,于是使人们感到,我们所生存的世界,都是阴阳五行所支配的世界,由此而成为尔后中国的宇宙观,世界观”^⑦,不难

* 作者简介:吴祖春,河南南阳人,哲学博士,(广州510225)仲恺农业工程学院马克思主义学院讲师。

① [汉]班固撰、[唐]颜师古注:《汉书》第5册,北京:中华书局,1962年,第1317页。

② 《史通》中有专门针对《汉书·五行志》所载灾异的《汉书五行志错误》和《五行志杂驳》之篇。[唐]刘知几著、[清]浦起龙通释、王煦华整理:《史通通释》,上海:上海古籍出版社,2009年,第61页。

③ 杨树达:《汉书窥管》,上海:上海古籍出版社,1984年,第171页。

④ [汉]班固撰、[唐]颜师古注:《汉书》第5册,第1318页。

⑤ 李泽厚:《秦汉思想简议》,《中国社会科学》1984年第2期,第182页。

⑥ 顾颉刚:《五德始终说下的政治和历史》,顾颉刚编著:《古史辨》第5册,上海:上海古籍出版社,1982年,第405页。

⑦ 徐复观:《〈吕氏春秋〉及其对汉代学术与政治的影响》,氏著:《两汉思想史》第2卷,上海:华东师范大学出版社,2001年,第14页。

发现,这段文字提示的正是它引而不发的世界观。

将世界看作是由水火木金土五种元素,以及以之为代表的五类性质不同的事物构成,相对于单一世界本源或世界构成,无法避免地要对五行做有序化处理。就空间序列而言,虽然先秦以来对五行次序的表述存在差异^①,但在与五方的联系上,却无有例外都以木—东、火—南、土—中、金—西、水—北为对应关系。这不仅使五行在空间上固定下来,也由此确立一个方位坐标。通过这个坐标,使能够与五行相搭配的项目,如五色、五味、五音、五脏、五谷等,均可找到自己相应的位置。这就为纷繁世界的模式化、条理化开辟了道路。

然而,空间序列虽可视为五行的结构,却无法解释何以五行能够同五方相连,也无法说明五行之间的关系以及世界运转在五行中的反映,更无法说明依靠这样一个结构如何能够解释具体的现实问题。因此,五行不能只是一个简明的结构,它还要有生命,也就是使之运作起来的内在动力。

如何赋予五行生命呢?在农业文明的思维逻辑中,这就要使之与时间建立联系。五行与时间的关系,直到西汉,都是既清楚又说不清楚的问题。说它清楚,是所有讨论阴阳五行尤其是五行问题的文献,都对五行与时间的密切关系,以不同方式予以了肯定;说它说不清楚,是对于五行与时间该如何匹配,存在明显争议,且各种说法均有不周延之处。据可见资料,先秦至汉代,关于五行与时间匹配的方案主要有四种:一是将一年分为五季,然后与五行一一对应,如《管子·五行》和《春秋繁露·治水五行》;二是将一年分为四季,对应木火金水,以土辅四时,如《管子·四时》和《春秋繁露·五行之义》;三是将一年分为四季,以对应木火金水,但以土主季夏,如《吕氏春秋·季夏》和《春秋繁露·五行对》;四还是将一年分为四季,以对应木火金水,但是以土居夏中,如《春秋繁露·五行顺逆》。

将一年分为五季(每季七十二日),虽实现了与五行的一一对应,但与通用的四分法存在明显错位;肯定四季划分而以土为四时之辅,虽以

突出土的重要性化解了四时与五行无法一一对应的矛盾,但也不得不牺牲金木水火土原本并列的关系;以土居夏中或季夏,同样存在着否定五行间平等关系的问题。因此我们看到,《淮南子》和《春秋繁露》中都没有确定的、前后一致的五行与时间的对应方案,而是采取了便于调和的数说并存的做法。《五行志》作为对西汉阴阳五行思想的总结,不会对这一状况毫不知情,再加上其对五行、五事从“经”到“传”再到“说”的整齐梳理,以至各类灾异的有序记录,都说明《五行志》对于五行与时间的关系已经找到了更为妥当的处置方法。

表面上看,《汉书·五行志》对阴阳的论说确实不如五行,但考虑到从董仲舒到《白虎通·五行篇》,五行已完全纳入阴阳统贯之内,“言五行即是言阴阳,而较言阴阳更为详备”^②,就不难理解《汉书》何以以“五行”而非“阴阳”或“阴阳五行”名志,也就不难理解为何名为《五行志》而实质上发展的却是阴阳五行思想了。

总之,通过对五行内涵的拓展,以及与五方建立空间对应关系,与季节建立时间对应联系,《汉书·五行志》将世界看作是由木火土金水五种元素,尤其是以之为代表的五类不同性质的事物,按照东南中西北的空间方位依次安置,并遵从季节运行规律以实现自身循环的基本图式,这就是其阴阳五行的世界图式。这个图式中虽不乏为后人诟病的简单化和神秘化倾向,但其将世界看作动态的和立体的生生不息系统,认为通过这个具体而微的世界构成可以洞悉天道奥秘,无疑是认识上的巨大进步。不过,阴阳五行世界图式的建构,在这里显然不仅仅是为了探研天道奥秘或呈现理论上的进步,更重要的是要通过这个图式,藉由人类社会是世界之一环的观念,使人类

① 如《尚书·洪范》篇的水火木金土、《管子》和《春秋繁露》等的木火土金水、《淮南子》的金木水火土等。《汉书·五行志》虽引用了《洪范》篇有关五行的界定,但在展开讨论中却是以木火土金水为序。

② 徐复观:《先秦儒家思想的转折及天的哲学的完成——董仲舒〈春秋繁露〉的研究》,前揭书,第237页。徐复观认为,五行与阴阳的完全融合,是在《白虎通·五行篇》实现的;但笔者通过对董仲舒阴阳五行思想的仔细梳理,发现其实在董仲舒那里已经完成了这一融合,而《白虎通·五行篇》不过是对这一融合进行了再次确认。

社会的种种现象能够得以解释。这就使它必然要进一步落实到具体的社会政治生活之中。

二、以时政纲领为内容的社会图式

将阴阳五行世界图式落实在社会政治生活中，就形成了以时政纲领为内容的社会图式。在这个图式中，五行已明显与其作为世界本源的一面分道扬镳，着重发挥了其作为五种不同性质之标识的一面。与此同时，五行与五方、季节间的对应关系，也在这里正式出场。

紧随五行内涵之后，《汉书·五行志》以五行所代表的五种不同性质为标准，结合秦汉以来流行的时令内容，将国家的时政纲领按照木火土金水的次序进行了分类概括。具体内容如下：

田猎不宿，饮食不享，出入不节，夺民农时，及有奸谋，则木不曲直。

弃法律，逐功臣，杀太子，以妾以妻，则火不炎上。

治宫室，饰台榭，内淫乱，犯亲戚，侮父兄，则稼穡不成。

好战攻，轻百姓，饰城郭，侵边境，则金不从革。

简宗庙，不祷祠，废祭祀，逆天时，则水不润下。^①

从内容上看，这些条目显然是从防范施政失误的角度，对时令中的施政禁忌进行的专门概括。“则木不曲直”之类，既标明了该类政治纲领所属的五行之目，又明确指出了违反禁忌必然导致的后果。至于每条由禁忌组成的政治纲领到底意味着什么，在紧随“传”之后的“说”中，有进一步解释。我们以“木说”为例：

木，东方也。于《易》，地上之木为《观》。其于王事，威仪容貌亦可观者也。故行步有佩玉之度，登车有和鸾之节，田狩有三驱之制，饮食有享献之礼，出入有名，使民以时，务在劝农桑，谋在安百姓：如此，则木得其性矣。若乃田猎驰骋不反宫室，饮食沉湎不顾法度，妄兴繇役以夺民时，作为奸诈以伤民财，则木失其性矣。盖工匠之为轮矢者多伤败，及木为变怪，是为木不曲直。^②

在格式上，五行“说”基本上是一致的，只

是“木说”相对于其他四“说”，一是少了对季节的暗示之词^③，二是多了引入观卦这一极具迷惑性的解释进路。要知道，按照京房的卦气说，观卦对应的是八月而不可能是春季。但是不管怎样，这段解释至少透露出如下信息：

第一，木在方位上对应东方，与先秦至西汉有关五行与方位配合的流行观点一致。同时回避了与时间的明确关系，转而强调如何施政以符合木的本性要求。

第二，“其于王事”是“说”的重点和主体内容。所谓“行步有佩玉之度……使民以时”，与其说在阐释应当实施的政治纲领，不如说在强调国君于行为举止上应当遵循的礼义节度。这种有意识的解释偏向，一如在阴阳五行世界图式中对五行内涵的拓展，为以时政纲领为内容的社会图式向以君主行为准则为内容的个人图式落实，搭建了桥梁，提供了通道。

第三，同“传”中仅列政治禁忌不同，“说”中不仅阐述了各项政治禁忌的具体内涵，而且还对应当推行的政治措施有所交代。这一方面凸显了《五行志》在总体上偏重政治禁忌以及由此导致的灾异现象，另一方面也说明它不是没有注意到应当正面肯定的各项措施以及由此带来的好的征兆。

即使不考虑其他四“说”对各自对应的季节的暗示，仅考虑当施之政的具体内容，那么对照先秦至西汉文献中相关部分的内容则可发现，《汉书·五行志》在木“传”与“说”中所列事项，基本没有超出其时流行的观点，即强调调长养、行赏赐、重农事，而这又毫无例外是春季当颁施之政。且无论从哪个角度讨论木政，如《管子·四时篇》“东方曰星，其时曰春，其气曰风。风生木与骨……”、《五行篇》“日至，睹甲子木行御”^④，或者《淮南子·时则训》“孟春之月

① [汉]班固撰、[唐]颜师古注：《汉书》第5册，第1318、1320、1338、1339、1342页。

② 同上，第1318—1319页。

③ 火为“扬光辉为明者也”、土为“生万物者也”、金为“万物既成，杀气之始也。故立秋而鹰隼击，秋分而微霜降”、水为“终藏万物者也”。[汉]班固撰、[唐]颜师古注：《汉书》第5册，第1320、1338、1339、1342页。

④ 黎翔凤撰、梁运华整理：《管子校注》中，北京：中华书局，2004年，第842、868页。

……其位东方……盛德在木”^①、《春秋繁露·五行顺逆》“木者春，生之性，农之本也”^②等，都与时间建有一定之联系。也唯有这样，才能解决木政何时实施的问题——除非五行的使用仅仅是为了对政治行为进行分类。而即便只是出于分类需要，也将涉及分类依据——且不说所有政令都所出有时，是否合适也主要取决于施于何时。因此，时间之于五政都至少是个隐性存在。

至此不难看出：第一，所谓的以时政纲领为内容的社会图式，就是将阴阳五行世界图式落实在社会层面上，形成的对社会该当如何的基本看法，即由依照季节变换制定的政治纲领为要素组成的、按照木火土金水五种不同性质进行归纳分类、并最终在东南中西北五个方位上依次得以确定的基本图式。第二，以阴阳五行为内容的世界图式与以时政纲领为内容的社会图式，一方面是抽象与具体的关系，另一方面也是相依共存的关系。就其对象而言，一者为世界（宇宙）全体，一者是人类社会，本身存在包含与被包含的关系；从抽象的世界图式落实到具体的社会图式，不仅五行的内涵从万物所由生的五种元素，转换成了五种不同性质，并被赋予了具体的政治内涵，而且作为时间序列的季节转换，在继续标识其阴阳消长的实质外，开始以时令的面目出现，并呈现出向礼制拓展的倾向——在不同的时节颁布不同的政令，本是礼制的重要内容。第三，由于《五行志》的史书性质，它所呈现给人们的这个落实在现实政治上的阴阳五行图式，一方面缺少相应的理论论证，呈现出经验总结的特征，另一方面也明显倾向于通过违反政治禁忌的行为与灾异现象的联系，对现实中君主的政治行为给予警告和约束性限定。只是这种约束能否起作用，最终还是要看君主对礼的遵守情况。因此，《五行志》在阴阳五行图式的构建中，最终将落脚点放在国君应当遵循怎样的行为准则上。

三、以君主行为准则为内容的个人图式

《汉书·五行志》因袭了《尚书·洪范》篇对貌言视听思五事所做的具体限定，也认可它们各有需要遵从的礼义节目：“羞用五事。五事：一曰貌，二曰言，三曰视，四曰听，五曰思。貌

曰恭，言曰从，视曰明，听曰聪，思曰睿。恭作肃，从作艾，明作哲，聪作谋，睿作圣。”^③不仅如此，还将“庶征”中有关休征和咎征的内容也搬用了过来。这样，但凡五事能据礼而动，即貌言视听思最终体现出肃义哲谋圣，自然界就会冷暖风雨各从其时；如若五事违礼而作，亦即容貌狂妄，言语僭越，查视宽缓，听言过当，思虑昏乱，则天道运行必然出现异常的波动，导致冷暖风雨不从其时。

同五行“传”中对待时政纲领和政治禁忌的态度一样，五事“传”对《洪范》篇提到的举止规范以及相应的休征仅仅是存而不论，其关注的重点也是不合礼的行为，以及由此带来的灾异。为行文简便，我们仅以“貌传”为例来说明：

貌之不恭，是谓不肃，厥咎狂，厥罚恒雨，厥极恶。时则有服妖，时则有龟孽，时则有鸡祸，时则有下体生上之病，时则有青眚青祥。唯金沴木。^④

学界曾有人注意到此处在天人关系上的公式化处理^⑤。我们更应该注意以下三点：一是违反五事应当遵从的礼义规范所导致的灾异，无论是在种类上还是在范围上，都明显超出了违反以五行划分的政治禁忌所可能带来的灾异，这无疑是从一个侧面突出了君主行为守礼在政治生活中的重要性；二是在违反五事应当遵从的礼义规范所导致的众多灾异中，潜在地扩大了五行在社会领域中的内涵，即不仅包括五事，更包括五孽、五祸、五痾、五眚、五祥和五色等；三是五事“传”中虽没有明确指出其与五行的关系，但在“惟金沴木”之类的深入探讨中，显然暗示了貌言视听思与木金火水土的一一对应关系。

① 何宁：《淮南子集释》上，北京：中华书局，1998年，第379页。

② 钟肇鹏主编：《春秋繁露校释：校补本》下，石家庄：河北人民出版社，2005年，第845页。

③ [汉]班固撰、[唐]颜师古注：《汉书》第5册，第1351页。

④ [汉]班固撰、[唐]颜师古注：《汉书》第5册，第1352页。

⑤ 冯浩菲：《〈洪范五行传〉的学术特点及其影响——兼论研究天人感应说之不能忽略伏生》，《中国文化研究》1997年第2期，第38页。

至于该如何理解五事“传”程式化的内容，还需要借助五事“说”的进一步阐释。为行文简洁起见，我们仍仅以“貌说”为例予以说明：

凡草物之类谓之妖。妖犹天胎，言尚微。虫豸之类谓之孽。孽则牙孽矣。及六畜，谓之祸，言其著也。及人，谓之病。病，病貌，言浸深也。甚则异物生，谓之眚；自外来，谓之祥。祥犹禎也。气相伤，谓之沴。沴犹临莅，不和意也。每一事云“时则”以绝之，言非必俱至，或有或亡，或在前或在后也。^①

“说曰”的内容，显然是在具体解释“传”中的关键词。透过其对孽、祸、病、眚、祥等的解释不难发现，在对灾异描述的次序上，明显受了董仲舒的影响。董仲舒认为：“凡灾异之本，尽生于国家之失。国家之失乃始萌芽，而天出灾害以谴告之，谴告之而不知变，乃见怪异以惊骇之，惊骇之尚不知畏恐，其殃咎乃至。以此见天意之仁而不欲陷人也。”^②灾异出现有先后次序。《五行志》与此稍有不同，它以“时则”突出了各种灾异出现的可能性与或然性。这样，灾异的出现就不再是上天对君主的仁爱，反倒是对君主违礼行为的容忍度降到了最低——只要君主行为不合礼义，上天就会降下灾异。这无疑加强了对君主行为的监控与约束性。“说曰”中另一个值得注意的地方是，五行在这里已不再是单纯的五种世界构成元素或五种不同性质，而成了五种不同性质的气。正是透五行之气，五事才与五行建立了相应的联系。

从《五行志》的行文看，五事“说”与五行“说”最大的不同之处，是五行“说”对五行“传”的解释比较一致——唯一出现的引申就是在水“说”中对京房《易传》的引用，而五事“说”对五事“传”的解释则意见相对杂驳。因此在貌“传”进行解释的“说曰”之后还专门附有一段文字，对这种驳杂的情况进行了说明。除此之外，还有两点需要注意：一是对于仪容体貌方面的限定，也就是“肃”“敬”，《五行志》有专门的解读，其强调的重点是既要君主做到内心的“恭”，还要其做到外在的对人和物的“敬”；二是在对咎征的具体解释中，《五行志》直接以阴阳消长和季节变换，来解释何以貌言视听思不合礼而所罚不同，相对于《春秋繁露·五

行五事》篇中以肃主春、义主秋、哲主夏、谋主冬以与季节相连的做法，显然巧妙得多。这也从一个侧面表明《五行志》并非不言阴阳，同时也指明了貌言视听思与季节的隐性对应关系。

这样，在以时政纲领为内容的社会图式，落实为以君主行为准则为内容的个人图式的过程中，不仅五行的内涵沿着礼的方向发生了根本变化，即由以五行为标识划分的时政纲领，转变成为以貌言视听思为内容的五事，并以五行之气维系着二者间的直接联系；而且季节的内涵也沿着五行划分时政纲领时体现出来的礼的规定性一面继续发展，凸显了礼的制约性和支配性；唯有通过五行之气得以确立的五方，维持着其不变的地位。于是，阴阳五行图式最终从世界图式，经由社会图式，最终落实在了君主行为准则上，形成了以五事为基本内容、五方为空间序列、季节为隐性时间序列、礼为实质的个人图式，揭示了西汉时人们对外在世界尤其是社会（政治）现象的观察与认知路径，以及服务于君主专制的理论归趣。至于与“五事传”内容相仿的“皇极传”，则不过是对其理论归趣的进一步强调。

关于阴阳五行的世界图式，《汉书·五行志》不是第一个论证者，也不是论证最完善者，但却是最直接、系统而有特色者。一般而言，世界图式作为对世界的理解和重现，不管它是理性的还是感性的，逻辑的还是直觉的，其对世界的把握和认知，都毫无例外是宏观的、抽象的、概括的和凝练的。以遵循天道运行规律并最终转化为遵循人间礼制规范为理念，《五行志》建构了一个从世界图式到社会图式，再到个人图式的系统的层层落实的阴阳五行图式。这一庞大而整齐的图式，不仅系统地展示了天、地、人三者间的动态关系，诠释了西汉时人理解的天人之道的具体内涵，而且昭示了当时人们认识和解释世界的基本思维进路，并对此后中国人认识外在世界的模式产生了莫大影响。

（责任编辑 杨海文）

① [汉]班固撰、[唐]颜师古注：《汉书》第5册，第1353页。

② 钟肇鹏主编：《春秋繁露校释：校补本》上，石家庄：河北人民出版社，2005年，第346页。

正以守序：何休礼学的秩序追求

林 艳*

【摘要】何休礼学思想归旨于秩序的构建，而“正”的观念则是其秩序追求的立足点。他通过正天来正人，以图沟通天人，建立天人秩序，使人道获得天道的支撑；通过自正来正人，由己及人，构建人伦秩序，解决恩衰义缺的社会危机；通过正礼来显明礼义，为礼制教化的展开创造条件。其最终目标是通过守正达成守成，获得稳定的社会秩序。

【关键词】何休；礼学；公羊学；正

中图分类号：B234.99 **文献标识码：**A **文章编号：**1000-7660(2016)05-0126-06

东汉桓灵时期“君道秕僻，朝纲日陵，国隙屡启”^①，出现严重的社会政治危机。何休作为东汉末年的大儒，冀望通过阐扬儒学精义，挽救严重失序的礼制局面和风雨飘摇的政治危局。他在《春秋公羊传解诂》中借经传文阐发“正”的思想，以使偏离轨道的学术和政治归于正途。何休礼学建设的目标和方向，是“理人伦序人类，因制治乱之法”^②。何休论“正”主要体现在对不合礼制的“不正”“非正”“夺正”“背正”等行为进行批判，对“近正”“复正”“得正道”“守正履信”等行为进行褒扬，对“正名”“正君臣”“自正而正人”“守正”等价值和理念进行构建。这一思想通过建立天人秩序、人伦秩序、显明礼义，为礼制教化的展开铺平道路。

一、正天以正人：天人秩序的构建

古代很早就产生了天人相通思想。先秦时期，正天以正人的思想主要体现在对时令规律的把握和运用上。天指自然时令，人指人事，是依据自然时令颁布政令。如《周礼》云：“夜考之极星，以正朝夕。”“正岁年以序事，颁之于官府

及都鄙。”^③《左传》云：“先王之正时也，履端于始，举正于中，归余于终。履端于始，序则不愆。举正于中，民则不惑。归余于终，事则不悖。”“闰以正时，时以作事，事以厚生，生民之道，于是乎在矣。不告闰朔，弃时政也，何以为民？”^④这些论述都是从正时的角度出发来正人事，时令准，则不误民时；不误民时，则社会运转就有序。

何休继承并发展了这一思想，通过注解经文“元年，春，王，正月”（隐公元年）来阐发其贯通天人的思想。在他看来，“元年，春，王，正月”蕴含了“五始”之义，“五始者：元年、春、王、正月、公即位是也”^⑤。他继承董仲舒在政治上的谨始、重本思想^⑥，论“五始”是为阐发“政莫大于正始”（隐公元年）做铺垫。在《解诂》^⑦中，“五始”包含两层意思：一是天道之始，蕴含在他对“元”“春”的阐发中；一是人道之始，蕴含在他对“王”“正月”“公即位”的阐发中。

他立足“元”“春”讨论天道之始。“元”即“天地之始”。他说：“变一为元，元者，气也。无形以起，有形以分，造起天地。天地之始也，故上无所系而使春系之也……《春秋》托新

* 作者简介：林 艳，吉林农安人，（广州 510275）中山大学哲学系博士生。

① [宋]范晔撰、[唐]李贤等注：《后汉书》第9册，北京：中华书局，1965年，第2589页。

② [汉]何休解、[唐]徐彦疏、刁小龙整理：《春秋公羊传注疏》，上海：上海古籍出版社，2014年，第38页。

③ [清]阮元校刻：《十三经注疏》，北京：中华书局，1980年，第927、817页。

④ 同上，第1836、1845页。

⑤ [汉]何休解、[唐]徐彦疏、刁小龙整理：《春秋公羊传注疏》，第5页。

⑥ 赵伯雄：《春秋学史》，济南：山东教育出版社，2014年，第106页。

⑦ 以下《春秋公羊传解诂》均简称为《解诂》。

王受命于鲁，故因以录即位，明王者当继天奉元，养成万物。”^①他以气来释元，让元看起来不那么神秘，而是实实在在的生成天地的元素。他又说：“春者，天地开辟之端，养生之首，法象所出，四时本名也。”^②“春”即是“四时之始”。天地与四时都已具备，天道就变得可以把握了。在他看来，春是联结天人的关键，是天地生养万物的起始，是人播种和耕作最重要的季节，是养生之首。在这个意义上，他所说的王者继天奉元而养成万物就顺理成章了。他还说：“明王者当奉顺四时之正也。《尚书》曰‘钦若昊天，历象日月星辰，敬授民时’是也。有事不月者，人道正则天道定矣。”^③意思是王者当“奉四时之正”，取法自然，从自然的天道中获得中正的人道，人道取法天道。

他立足“王”“正月”“公即位”讨论人道之始。他借助“王”来阐发“人道之始”：“以上系王于春，知谓文王也……人道之始也。”^④又借助“正月”阐发“政教之始”：“王者始受命改制，布政施教于天下，自公侯至于庶人，自山川至于草木昆虫，莫不一一系于正月，故云政教之始。”^⑤将正月解读为王者受命之后进行布政施教的起始点。新王即位的首要任务是改元正时，以显示他继承大统的正当性。他又借助“公即位”阐发“一国之始”：“据文公言即位也。即位者，一国之始。”^⑥

他讨论天道与人道之始，为提出“政莫大于正始”服务。他说：“政莫大于正始。故《春秋》以元之气正天之端，以天之端正王之政，以王之政正诸侯之即位，以诸侯之即位正竟内之治……五者同日并见，相须成体，乃天人之大本，万物之所系，不可不察也。”^⑦这一思想继承自董仲舒。董仲舒说：“是故春秋之道，以元之深，正天之端，以天之端，正王之政，以王之政，正诸侯之即位，以诸侯之即位，正竟内之治，五者俱正，而化大行。”（《春秋繁露·玉英》）他将董仲舒“以元之深，正天之端”发展为“以元之气正天之端”，变深为气，与人们能够理解的万物、自然等有形的物质构成统一起来。他又说：“五者同日并见，相须成体，乃天人之大本。”这就将天（元及春之内涵）与人（王、正月及公即位之内涵）联系起来，形成了天人贯通

的图式。天道秩序井然，则为人道的开展创造了条件。何休对“五始”的讨论，既沟通天人，又明晰了秩序。通过这个天人图式，使人从天获得了秩序的价值来源。这样正天与正人即统合在了他的“正始”之下。

由上可知，何休继承和发展了先秦正天以正人的路数，正天既包括正时，又蕴含了从天道来寻找人事的形上依据和价值来源；正人既包括颁布政时的人事，还蕴含了君王法天而建立人间政治秩序的人道思想。从正天到正人的贯通，即是何休对天人秩序的构建。

二、自正以正人：伦理关系的推演

何休从两个层面来谈自正而正人：一是由己及人，如“明当先自正，然后正人”（隐公十年），即作为主体的“我”要积极主动地端正自己，再要求别人端正，并且对自己要深责，对他人要宽容，如“明当先自正，躬自厚而薄责于人”（隐公二年）；一是自上而下，如“正人当先正大以帅小”（哀公十三年），即“在上者”要先端正自己再率领、带动“在下者”端正。他无论谈自正、正人还是正大、帅小，都是从个体道德修养及礼制的内容上着眼，即首先要端正自己的品德再去端正他人，通过礼制教化而达成个体的道德自律及社会秩序的建立。

他的自正而正人思想，是对先秦正己而正人价值理念的继承和发展。孔孟论正己而正人，如：“苟正其身矣，于从政乎何有？不能正其身，如正人何？”（《论语·子路》）“正己而物正者也。”（《孟子·尽心上》）“君正，莫不正。一正君而国定矣。”（《孟子·离娄上》）正己正人是先秦儒家的价值追求，正人必先正己。何休将正己变为自正，并在《解诂》文中多处阐发，虽然只一字之差，但其内涵却不同。

① [汉]何休解、[唐]徐彦疏、刁小龙整理：《春秋公羊传注疏》，第7页。

② 同上，第8页。

③ 同上，第92页。

④ 同上，第10页。

⑤ 同上，第12页。

⑥ 同上，第13页。

⑦ 同上，第13页。

何休谈自正，是继承了董仲舒的思想。董氏说：“是故《春秋》为仁义法，仁之法在爱人，不在爱我；义之法在正我，不在正人。我不自正，虽能正人，弗予为义；人不被其爱，虽厚自爱，不予为仁。”（《春秋繁露·仁义法》）董氏继承并发展了孟子“仁心义路”说，区别仁和义，强调义在“正我”，并且认为如果“我不自正”，即使能“正人”，也不属于义之法的范畴。从“义”的角度来理解，董氏更关注自正而不是正人。“东汉的教化突出一个‘义’字”^①，何休也不例外。他针对当时“恩衰义缺”（隐公元年）的问题，在《解诂》中多处阐发“义”，如“有不纯臣之义”“王者无朝诸侯之义”（隐公元年、十一年）；“伤君臣之义”“别君臣之义”“以臣事君之义也”（庄公元年、二十九年、三十二年）；“下无废上之义”“悖君臣之义”（僖公二十四年、二十八年）；“妇人有三从之义”（文公九年）；“厚君臣之义”（襄公二十九年），“事夫之义”（昭公三十一年）；“无去父之义”（定公十四年）等等。这些对义的论述，都指向于对君臣、父子、夫妇等主要社会关系的调整。东汉末期，礼遭僭越，礼的形式与内容背离成为大问题，重义成为时代呼声，社会迫切需要向道德主体的内在去求义来解决外在形式的危机。何休正是看到了这一点，主张通过关注主体体验的义来唤醒主体的道德自觉。何休论义与孔孟之“义”有很大差别，他所论之“义”主要指将“三纲”与“五常”融会一炉下的君臣、父子、夫妇之义，并且以君臣之义为主。他谈自正多数是为了启发君主、在上者的道德自觉。

究竟自正与正己二者有何差别？孔孟要求正人先正己，就是说，正己的目的是为了正人，正己并未明确要求外在规范与内在心理的合一，对道德主体内在如何并未做要求。自正则不同，侧重于主体道德的自觉，是主体自我提升道德的内在要求，是内在道德提升与外在行为规范的统一。另外，正己而正人，没有强制性；自正而正人，则是“我”自己端正了，再去要求他人端正，是自正后要人“正”。自正而正人更具孔子“忠恕之道”的意味，就是说我自己端正了，才会要求他人端正。

何休的自正而正人，是处理人与人之间关系

的原则。自正是主体内在自我的觉悟，包含有感情因素，“我”自己不正，就不要求他人正，这也是儒家“仁”的精神表现，就使得自正而正人有了“仁”的情感因素作支撑。何休看到了这一点，他认为自己端正了，让他人从这种有爱的、和谐的氛围中领悟到“我”所提供的“爱”，那么他人自然乐意按照“我”的提示和在“我”的示范带动下而“跟随”。自正的内容，首先是带有人情味的与他人的互动，自正起到了带头作用，影响他人、带动他人，是从道德关怀的角度进行的率先垂范。这就使得在正人的过程中，他人乐于接受和乐于跟随，从而发扬光大自正，最后实现正人的目的。

何休还将自正而正人的原则应用到处理诸侯国间关系上。“《春秋》王鲁”是他讨论的前提，他所谈的自正之“自”很多地方指的就是鲁国。按“《春秋》王鲁”说，在何休看来，鲁国首先要自正才能正人。他在解诂“六月，壬戌，公败宋师于菅”时说：“明取邑为小恶，一月再取，小恶中甚者耳，故书也。于内大恶讳，于外大恶书者，明王者起，当先自正，内无大恶，然后乃可治诸夏大恶。因见臣子之义，当先为君父讳大恶也。内小恶书，外小恶不书者，内有小恶，适可治诸夏大恶，未可治诸夏小恶，明当先自正，然后正人。”^②在“所传闻世”，他对鲁国还提出了“躬自厚而薄责于人”的要求，既要鲁国对自身的“小恶”详细记录以端正所行，又要鲁国对自身苛责，对他国宽厚。如：“《春秋》王鲁，明当先自详正，躬自厚而薄责于人，故略外也。”^③

自正而正人是“由己及人”的规范路径，何休在《解诂》中还提到“正大”而“帅小”，要求“在上者”先要端正自己，这样才具有教化“在下者”的正当性。也只有这样，才能实现治国理政秩序的展开。“在上者”，在政治伦理中主要体现为君王、天子等，在家庭伦理中主要体现为父、兄等。从何休在“定公六年”以及“哀公十三年”的论述中，可以了解正大而帅小的内

① 陈苏镇：《〈春秋〉与“汉道”：两汉政治与政治文化研究》，北京：中华书局，2011年，第483页。

② [汉]何休解、[唐]徐彦疏、刁小龙整理：《春秋公羊传注疏》，第105—106页。

③ 同上，第47页。

涵。

定公六年：

经：季孙斯、仲孙忌帅师围运。

传：此仲孙何忌也，曷为谓之仲孙忌？讥二名。二名，非礼也。

解诂：为其难讳也。一字为名，令难言而易讳，所以长臣子之敬，不逼下也。《春秋》定、哀之间，文致太平，欲见王者治定，无所复为讥，唯有二名，故讥之，此《春秋》之制也。^①

哀公十三年：

经：晋魏多帅师侵卫。

传：此晋魏曼多也，曷为谓之晋魏多？讥二名。二名，非礼也。

解诂：复就晋见者，明先自正而后正人，正人当先正大以帅小。^②

在何休看来，“二名”是非礼的。到了“所见世”，社会已进入太平盛世。对于鲁国来讲，已没有什么大事可以批判和贬斥，只有“二名”这样违礼的小事成了贬斥的对象。“哀公十三年”文中，讨论的是对晋国“二名”的贬斥，何休所阐发的“先自正而后正人”也是以“《春秋》王鲁”为背景的先正鲁国的“小恶”再治晋国的“小恶”；“正人当先正大以帅小”，指的是如果以鲁为王，则鲁为大，应该率先垂范，晋为小，所以应先正鲁而后正晋。

关于自正而正人的实现路径，何休提出的方案是从个体、从家庭出发，落脚于国家秩序的安定，自身的品德端正、行为规范，才可使他人信服和跟随。家庭之“正”是治国理政的基础，夫妇关系端正了，父子关系自然融洽；父子关系融洽了，君臣关系自然和谐；君臣关系和谐，整个社会才能有秩序。何休说：“《春秋》正夫妇之始也。夫妇正则父子亲，父子亲则君臣和，君臣和则天下治。故夫妇者，人道之始，王教之端。”^③他认为，家庭伦理关系中“夫妇”是政治教化的起始点。

何休自正而正人的思想，就是将个体的道德修养、家庭的伦理关系的协调，推演到社会政治中君臣间关系的处理和协调上，即是由家庭伦理向政治伦理进行推演。伦理道德之礼，体现在对自身的约束和要求上，侧重于德性修养；政治教化之礼，体现在社会国家治理中对君臣、君民之

间关系所设定的礼制规范。何休主张自正而正人，希望通过家庭伦理道德之礼来匡扶政治教化之礼，以此来解决社会现实中的礼治危机。

三、正礼以明义：礼制教化的展开

何休认为礼之“不正”“非正”的原因，一是礼的规范混乱不清晰，不知该遵循什么；另一则是礼被僭越，礼的权威不被尊重和敬畏。无论是显明礼义，还是解决依礼施行的问题，都属于正礼的范畴。何休对礼之“正”的褒扬与礼之“不正”的贬斥，其目标都指向正“君臣之义”，以“别尊卑、理嫌疑”，体现“尊天子”的思想。他在经文“城诸及防”（庄公二十九年）下说：“诸，君邑；防，臣邑。言‘及’，别君臣之义。君臣之义正，则天下定矣。”^④传文“不以私邑累公邑也”（昭公五年）下说：“公邑，君邑也。私邑，臣邑也。累，次也。义不可使臣邑与君邑相次序，故言‘及’以绝之。”^⑤这体现了他对正“君臣之义”的追求。

何休正礼以明义，即通过名分、礼数、礼仪、礼器等所蕴含的礼义来表达。同时他借“讥、贬、绝”以及“时、月、日”例等《春秋》书法以明义，对礼之“正”进行褒扬，对礼之“不正”进行贬斥。他的礼学建设指向很明确，就是君臣之礼的构建、君臣秩序的获得，使君臣关系回归到礼制教化轨道上来。

对于“名”与“礼”的关系，有学者指出：“在制定等级规范之前，最最重要的是确定一个人的名分与地位……‘正名’一直是礼文化的重要内容，这里的‘名’不是简单的事物的称谓，而是一种社会关系，即社会等级秩序中的‘名位’、‘名分’……‘名’与‘礼’密切相关，失去了礼的规范，‘名’将不复存在。”^⑥“正名”的背后是礼治的追求，是制度教化的起点。《解

① 同上，第1088页。

② 同上，第1185页。

③ 同上，第53页。

④ 同上，第331页。

⑤ 同上，第923页。

⑥ 张自慧：《礼文化的价值与反思》，上海：学林出版社，2008年，第186—187页。

诂》中的正名思想有两类：一类是以《春秋》书例“正名”来表达褒贬进退，一类是对“名”与“实”关系相符的褒扬以及不符的端正、矫正。第一类，如在经文“春，介葛卢来”（僖公二十九年）下，何休说：“介者，国也；葛卢者，名也。进称名者，能慕中国，朝贤君，明当扶勉以礼义。”^①这是他根据《春秋》“七等”的书法原则（州不若国，国不若氏，氏不若人，人不若名，名不若字，字不若子）对介国的葛卢能慕中国、朝贤君直称名而褒扬其渐知礼义。同年，介葛卢再次来朝，他说：“前公围许不在，故更来朝。不称字者，一年再朝，不中礼，故不复进也。”^②按“七等”书法原则，本应在前次来朝称名基础上进称为字，但是因其在一年之内再次来朝，不符合礼制，因此在称呼上不再更进一步。

针对“名”与“实”的关系，要根据人的“名”来确定身份的“实”，按照实际的身份等级处理各种社会关系，这样处理社会关系才符合礼制的规矩。所以，一定要从确立“名”开始，通过对“名”的纠正来理顺社会秩序^③。在经文“秋，七月，天王使宰咺来归惠公仲子之赙”（隐公元年）下，何休说：“言天王者，时吴楚上僭称王，王者不能正，而上自系于天也。《春秋》不正者，因以广是非。”^④对王的正称，本身言王即可，但夷狄之君“吴楚”僭越礼制，自称为王，真正的天子则不能自正，而借天王的称号来表征是真正的天子，也说明了当时天子式微、礼制遭僭越的状况。何休说“《春秋》不正者”正是为了广泛宣扬吴楚僭越的非礼行为，是为了“不正”中的“正”。徐彦也说“若单言王，是其正称，今兼亦言天，见其非正矣”^⑤，即通过天王的称谓来贬斥诸侯、夷狄之君的僭礼行为。

何休正礼以明义，讨论较多的是礼器以及礼器中所蕴涵的礼义。关于礼器与礼的关系，礼器是指行礼的器物，礼必须借助于器物才能进行。使用何种礼器行礼，以及礼器如何组合，都表达着礼义的信息，古人说“藏礼于器”，就是这个道理^⑥。在经文“取郕大鼎于宋”（桓公二年）以及传文“此取之宋，其谓之郕鼎何……宋始以不义取之，故谓之郕鼎”下，何休说：“宋始以

不义取之，不应得，故正之，谓之‘郕鼎’。如以义应得，当言‘取宋大鼎’。郕本所以有大鼎者，周家以世孝，天瑞之鼎以助享祭。诸侯有世孝者，天子亦作鼎以赐之。礼，祭，天子九鼎，诸侯七，卿大夫五，元士三也。”^⑦何休在此进行了扩展性的阐发，指出周家为表彰世孝之诸侯，制鼎以助享祭。按徐彦疏，何休引《春秋说》文（礼，祭，天子九鼎，诸侯七，卿大夫五，元士三也）来阐发礼器、礼数，目的是在礼器、礼数所承载的礼义上，以表明不同等级享有不同数量的助祭之鼎，以别尊卑、序秩序。

《春秋》书法，按公羊家的观点，有微言、有大义，蕴含在“讥、贬、绝”以及“时、月、日”例的表述中。“讥、贬、绝”等文辞中的微言大义，如对“僖公二十五年”宋国三世内娶行为的贬抑。按“三世异辞”的书法原则，在“所传闻世”，外小恶是不做记录的。经文记载“宋杀其大夫”，传文认为，经文没有记录宋国杀其大夫的名字，是因为“宋三世无大夫，三世内娶也”。何休进一步以“礼”来论证这个观点，说：“言无大夫者，礼，不臣妻之父母，国内皆臣，无娶道，故绝去大夫名，正其义也。外小恶正之者，宋以内娶，故公族以弱，妃党益强，威权下流，政分三门，卒生篡弑，亲亲出奔。疾其末，故正其本。”^⑧何休认为，国君内娶破坏了君臣之道，因此不记录大夫名字以示贬抑，经文“在所传闻世”对外小恶进行记录，是有深意的，内娶会产生“公族以弱，妃党益强”的大问题，虽然事小，影响巨大，因此他专门对此行为所带来的后果进行显明和强调。这一问题也正是东汉末期社会的大问题，何休是借此进行发挥。

① [汉]何休解、[唐]徐彦疏、刁小龙整理：《春秋公羊传注疏》，第488页。

② 同上，第489页。

③ 葛兆光：《古代中国文化讲义》，上海：复旦大学出版社，2016年，第49页。

④ [汉]何休解、[唐]徐彦疏、刁小龙整理：《春秋公羊传注疏》，第33页。

⑤ 同上，第33页。

⑥ 彭林：《中国古代礼仪文明》，北京：中华书局，2013年，第50—52页。

⑦ [汉]何休解、[唐]徐彦疏、刁小龙整理：《春秋公羊传注疏》，第127页。

⑧ 同上，第468页。

结 语

何休从正天以正人、自正以正人、正礼以明义等角度，依据《春秋公羊传》阐发其思想主张，其目的很明显，就是重构日渐崩解的社会政治秩序。他通过“正天”获得“人道”的理论前提；通过“正人”来协调人际关系；通过“正礼”，使得外在礼制规范与内在礼义要求和谐统一。所“正”之义贯通全篇的是“君臣之义”，这是何休礼学的价值追求，是他在东汉末年“君臣之道”危机、礼制遭僭越的社会形势下，为解决这一问题而进行的探索和努力。

（责任编辑 杨海文）

“时、月、日”例中显示的微言，如对“不月”的解释，在经文“秋，刘子、单子以王猛入于王城”（昭公二十二年）下，何休说：“时居王城邑，自号西周主。据非成周。时虽不入成周，已得京师地半，称王置官，自号西周，故从篡辞言‘入’，起其事也。不言西周者，正之，无二京师也。不月者，本无此国，无可与别轻重也。”^①首先，传文认为，经文用“入”字的书法来表明王猛的篡位行为，何休认为经文言王城而不言西周是为了“正之”，因一国不能有两个京师。经文“不月”的理由，在何休看来是为了显明“本无此国”而无需“别轻重”，言王城而不言西周是为了正义。

另外，何休对守正行为十分推崇，守正背后，是对正礼的追求。如传文“故君子大居正”（隐公三年）下，何休说：“明修法守正，最计之要者。”^②他认为只有守正才能不“开争原”，才不会祸患无穷。另一种情况是背正而返正，在经文“九月，宋人执郑祭仲”（桓公十一年）之下，何休对祭仲知权“出忽立突”最终以郑存并且“忽返”而“突出”这一“返于经”而“有善者”的结果行为进行褒扬。在何休看来，祭仲是因“前虽有逐君之负，后有安天下之功”，即“忽返”而“突出”告终，因此，虽然郑国前期没有守正，将王位交给“突”，但最终通过权宜之计还是让“忽”返回了郑国而继承了王位，这既保住了郑国，又回归了郑“忽”之位，因此值得赞扬^③。礼之经是“正”，礼之权则是突破了“正”，但因其“返于经”而“有善者”，因此，在公羊家看来也是可以接受并赞扬的。这就是从变礼的角度谈守正。礼之权在何种情况下、达到什么样的效果才符合正道，这个问题在不同的历史时期以及不同社会背景都有不同的诠释。

由上所述，何休的正礼即是正义。《解诂》讨论最多的是君臣之义，论及夫妇、父子之义都是为了解决君臣之义的危机。《解诂》虽然未提及“三纲五常”的说法，但实质上将董仲舒的具体要求融会一炉、落到实处，通过强化家庭伦理关系即夫妇、父子、兄弟之义来救助政治伦理上君臣之义的缺失。

① 同上，第984页。

② 同上，第67页。

③ 同上，第170—172页。

现代形而上学的本体论批判：马克思与海德格尔	吴晓明	1
论海德格尔对马克思的存在历史定位	王金林	10
歌德的《论花岗岩》		
——为现代个体生命奠定自然根基	李包靖	17
马克思人化自然观视域中的绿色发展	金瑶梅	24
从“物的关系”到“人的关系”		
——《1844 年经济学哲学手稿》的社会观革命	王一閔 胡海波	30
《农业四十条》在农村的传播与执行情况分析		
——基于浙江省海宁县的基层档案与调查材料	席富群	36
《1956 年到 1967 年全国农业发展纲要》编制得失简论		
——从经济社会发展规划编制的角度	周建伟	43
论《全国农业发展纲要》与我国新型农民培养	任军莉 周佳	50

技术、道术与家

——海德格尔批判现代技术本质的意义及局限	张祥龙	56
《存在与时间》中的自由概念	陈 勇	66

韦伯理论中的价值问题	陈德中	74
政治义务：概念与问题	毛兴贵	84

Made：生存即实践

——对《旧约·创世纪》“造物”神话的哲学分析	何光顺	91
朋霍费尔的责任伦理思想探析	王玉静	97

孔子诗教与礼乐观发凡	李振纲 芦莎莎	103
“性”指什么？		

——孟子人性论的起点	李 巍	109
《春秋繁露》中的“神”与修身为政之道	翟奎凤	115
《汉书·五行志》三阶一体的理论建构	吴祖春	121
正以守序：何休礼学的秩序追求	林 艳	126

The Ontological Critique of Modern Metaphysics: Marx and Heidegger	Wu Xiaoming	1
On Heidegger's Positioning of Marx in the History of Being	Wang Jinlin	10
Goethe's <i>Granite</i> : The Founding of Modern Individual Life	Li Baojing	17
Green Development from the Perspective of Marx's View of Humanized Nature	Jin Yaomei	24
From the "Relationship of Things" to the "Relationship of Man": Revolutionary View of Society in <i>The Economic and Philosophical Manuscripts of 1844</i>	Wang Yihong Hu Haibo	30
The Dissemination and Enforcement of <i>The Outline of Agricultural Development from 1956 to 1967</i> : Based on a Field Study in Hai Ning County, Zhe Jiang Province	Xi Fuqun	36
A Brief Analysis of the Gains and Losses of <i>The Outline of Agricultural Development from 1956 to 1967</i> : From the Angle of Economic Social Development Planning	Zhou Jianwei	43
On <i>The Outline of Agricultural Development from 1956 to 1967</i> and the Formation of New Peasant Farmer in China	Ren Junli Zhou Jia	50
Technology, Dao-Techne and Home: The Significances and Limitations of Heidegger's Critique of Modern Technology's Nature	Zhang Xianglong	56
The Concept of Freedom in <i>Being and Time</i>	Chen Yong	66
The Problem of Value in Weber's Theory	Chen Dezhong	74
Political Obligation: Concept and Problem	Mao Xinggui	84
To Be is to Do: A Philosophical Analysis of the Myth of "Made" in <i>Genesis. Old Testament</i>	He Guangshun	91
On Bonhoeffer's Ethical Thoughts	Wang Yujing	97
Confucius' View on Enlightenment through Poetry, the Viewpoints of Ritual and Music	Li Zhengang Lu Shasha	103
What is Nature? : The Starting Point of Mencius' Theory of Human Nature	Li Wei	109
On the Manifold Connotations of <i>Shen</i> (Divinity) in <i>Chun Qiu Fan Lu</i>	Zhai Kuifeng	115
The Three-Tier Schema of the World: The Theoretical Construction of <i>Hanshu · Wuxingzhi</i> (The Book of Han · Chronicle of Five Elements)	Wu Zuchun	121
Justice for the Maintenance of Order: The Pursuit of Order in He Xiu's Thoughts on Ritual	Lin Yan	126