

文明时代的生存矛盾与哲学的当代出场

——兼论海德格尔对马克思有关思想的解读^{*}

陈立新^{**}

【摘要】随着资本上升为社会生活之主导原则，现代社会的优越性与危机便同时呈现出来。现代社会正是在持续不断的批判中前行，马克思力求“按照事物的真实面目及其产生情况来理解事物”，通过历史唯物主义的伟大创制照亮了现代生活。当代哲学需要摆脱形而上学的抽象统治，在构建当代精神家园中证明自己的存在意义。

【关键词】现代社会；资本；对象性本质；感性活动

中图分类号：B27 文献标识码：A 文章编号：1000-7660(2016)06-0001-07

卢梭的一句名言——“人人生而自由，却无往不在枷锁中”，可谓脍炙人口，至今仍被人们津津乐道。或许流俗传颂这句名言，是因为它能给人们追求自由提供不容分说的辩护和理据，但卢梭清晰可辨地表达了“自由”与“枷锁”同在的相关性，且显而易见指向现代社会。细究起来，卢梭言简意赅诉说了现代社会这个“文明时代”的生存境遇或生存矛盾。由之而来当有关乎事情之根本的问题：文明时代如此这般的生存矛盾，究竟具有怎样的性质和影响？这一问题自现代之始就被郑重地提了出来，接踵而至的便有积极乐观与消极悲观这两种截然相反的判断或评价，不一而足。现代世界的发展状况和态势，较之积极乐观的评价要欠缺一些，相比消极悲观的判断又要丰盈一些。全部问题的关键无疑在于，透过纷繁芜杂的生活表象，揭示现代生活的动因。生活在19世纪的马克思，以“抓住事物的根本”为理论自律，独具匠心地阐释了现代社会本质，开启了植根于现实生活过程的哲学运思路向。虽然马克思的思想创制遭遇到诸种怀疑和批评，但20世纪的海德格尔基于透辟洞悉西方文化精神以及现代世界之急难，毫不犹豫地对马克思的思想作出最关本质的回应和评价，耐人寻味。可以说，在马克思之后，经过包括海德格尔在内的众多哲学家的努力，哲学的发展迈上了以

参与现代生活为动力导向的进路。

一、现代社会的运行机理

正如现有很多研究或讨论所标识的，“现代”不能被简单地看成一个编年史意义上的时间单位，而是富有历史内涵积淀、具有开放性质、可作多样解读的文化单元或历史符号。哈贝马斯曾认为，“1500年前后发生的三件大事，即新大陆的发现、文艺复兴和宗教改革，则构成了现代与中世纪之间的时代分水岭”^①。这一判断的确颇得要领。据此可知，现代社会是一个革故鼎新的“新时代”。中断与传统的联系，终止以往沿袭下来的准则，制定崭新的属于自身的规范，是现代这个“新时代”亟待解决的基本任务。特别是在资本上升为社会生活之主导原则的情况下，现代社会的优越性与危机同时呈现出来，亦即“自由”与“枷锁”并存，现代社会面临着过去时代无可比拟的自我理解 and 自我确证的要求；而如何处理现代社会的自我分裂与自我矛盾，则是优先于其他问题的重中之重。毋宁说，现代社会正是在持续不断的批判中前行的，以至于“现代性批判”成为思想文化领域经久不绝的热门话题。与众多的现代性批判相比，马克思力求“按照事物的真实面目及其产生情况来理解事物”^②，通

* 本文系上海市社会科学创新基地华东师范大学文化观念与核心价值课题的阶段性成果。

** 作者简介：陈立新，（上海200041）华东师范大学哲学系教授。

① [德]哈贝马斯：《现代性的哲学话语》，南京：译林出版社，2004年，第6页。

② 《马克思恩格斯选集》第1卷，北京：人民出版社，1995年，第76页。

过历史唯物主义的伟大创制照亮了现代生活。马克思早年的一段论述能够给我们提供较多的信息和启示。

马克思指出：“我们的时代即文明时代，却犯了一个相反的错误。它使人的对象性本质作为某种仅仅是外在的、物质的东西同人分离，它不认为人的内容是人的真正现实。”^①

依据这段论述的叙述语境可以推论，“对象性本质”是用来肯定性地表达人是现实的存在物的。现实的、有生命的个人皆有自己的“对象性本质”——“人有现实的、感性的对象作为自己本质的即自己生命表现的对象；或者说，人只有凭借现实的、感性的对象才能表现自己的生命。”人的“生命”与“对象”是如此这般不可移易地相关联，且毫无例外地属于源始的、本质的和必然的性质，以至于“对象”就是另一个“感性地存在着的人”。^② 这种情况下的“对象”，根本不是主客二元关系中的那类“客体”——“对象”被当作“客体”，是后来才发生的事情。正是这样，“对象性本质”蕴涵着人的创造性冲动，是人之为人的本质力量之源。而且，既然人的本质规定中包含着“对象性”，那么，人在现实生活世界的实际身份，首先就不是一个拥有意识和自我意识的“思想者”，而是一个通过“对象性的活动”筹划自己的生活、“现实地占有自己的对象性本质”的“活动者”。

从这些分析可知“对象性本质”是人之为人的基本配置，但人的“对象性本质”并不神秘，也不是停留在美妙文字所编织的话语世界之中，而是通过人的“对象性的活动”所创设的“对象性形式”表现出来。较之“对象性本质”的相对稳定性，“对象性形式”是经常变化的；一般情况下，人们透过“对象性形式”是可以认识和把握“对象性本质”的。例如，“黑人就是黑人。只有在一定的关系下，他才成为奴隶”^③。这就是说，“黑人”的存在性质，在一定历史时期是以“奴隶”这一“对象性形式”而绽露出来；只有深究这个历史时期的生存条件和处境，人们才能把握“奴隶”的历史意义，从而认识“黑人”的现实存在地位。这表明“对象性形式”与“对象性本质”并不总是保持一致或同

步，适当的差距是两者之间关联的常态。然而，在资本降临世间之后的“文明时代”，这种差距却演变为“对象性形式”对于“对象性本质”的背离，以至于生活世界到处充斥着“对象性本质的异化”，社会生活的性质也相应地发生了改变。这究竟是如何成为可能的呢？

马克思把以资本为原则导向的现代生活，称之为“以物的依赖性为基础的人的独立性”的社会形式。一方面，与过去“人的依赖关系”社会形式相对照，现代社会建构了“人的独立性”。在马克思看来，“如果说经济形式，交换，在所有方面确立了主体之间的平等，那么内容，即促使人们去进行交换的个人和物质材料，则确立了自由。可见，平等和自由不仅在以交换价值为基础的交流中受到尊重，而且交换价值的交换是一切平等和自由的生产的、现实的基础”^④。可以说，“自由”和“平等”正是现代社会“人的独立性”的基本构成或内涵。没有这种“独立性”，资本文明“新时代”就是不可想象的。这是人类内在资质发展的重大跃迁，展示了人的“对象性本质”的能够丰富与提升的可能性前景。更为关键的是，另一方面，“自由”和“平等”的出生地是“以交换价值为基础”的交换活动，于是，“人的独立性”毫无例外地以“物的依赖性”为基础而形成，又倚靠这一基础而得以发展，并在服务这个基础中与之结成了巩固的同谋关系。就此可以肯定，建基于“物的依赖性”的基础，资本文明时代的整个社会生活出现了根本的改观。“过去表现为个人对个人的统治的东西，现在则是物对个人、产品对生产者的普遍统治。”^⑤ 所谓统治着人的“物”，主要是指作为资本表现形式的商品、货币等。这就是说，商品、货币、资本这些“对象性形式”，作为人的“对

① 《马克思恩格斯全集》第3卷，北京：人民出版社，2002年，第102页。

② 参见《马克思恩格斯文集》第1卷，北京：人民出版社，2009年，第194、210页。

③ 《马克思恩格斯选集》第1卷，第344页。

④ 《马克思恩格斯全集》第30卷，北京：人民出版社，1995年，第199页。

⑤ [德] 马克思：《1844年经济学哲学手稿》，北京：人民出版社，2000年，第176页。

象性的活动”的产物，本是充当人与人之间联系的中介，却随着执行其本务而获得了统治权或支配权——就像马克思所说的，“货币从它表现为单纯流通手段这样一种奴仆形象，一跃而成为商品世界中的统治者和上帝”^①。而且，“凡是我作为人所不能做到的，也就是我个人的一切本质力量所不能做到的，我凭借货币都能做到。因此，货币把这些本质力量的每一种都变成它本来不是的那个东西，即变成它的对立面”^②。在这种情况下，人的“对象性本质”就蜕变为物化的、与人分离对立的外在的东西，如此这般的异化状态标识了社会生活在根基上的本末倒置。

基于此，马克思指出了作为“19世纪特征的伟大事实”：每一种事物好像都包含有自己的反面，“一方面产生了以往人类历史上任何一个时代都不能想象的工业和科学的力量，而另一方面却显露出衰颓的征兆，这种衰颓远远超过罗马帝国末期那一切载诸史册的可怕情景”^③。真正说来，依照马克思深入于问题之根本的分析，这种二律背反式的生存状况，已经不是19世纪所特有的现象，而是现代社会的生活底色或基本处境。换言之，尽管根基上充满着缺憾与矛盾，但这种生存状况在现代社会生活体系中却有着毋庸置疑的普遍性和必然性。如此这般虚幻的社会生活氛围，理所当然扭曲乃至危害人的现实生活。问题还在于，现代生活如火如荼地展开，现代社会依然前行不辍，全盘否定现代性无异于天方夜谭。这样说来，只有实事求是地启明作为现代社会“真正现实”的“人的内容”，才能恰如其分地把握这个复杂却又绕不过去的现代社会生活，为人们的生存筹划绽露希望和前景。

二、社会现实的真切领悟

针对现代社会的“错误”，与众多“虚有其表的批判主义”迥然相异，马克思明确一义提出“人的内容是人的真正现实”。透过纷繁芜杂的生活世界，马克思透辟挑明了人之生存在世的自我选择与自我创生的品质：“个人怎样表现自己的生活，他们自己就是怎样。因此，他们是什么样的，这同他们的生产是一致的——既和他们生产

什么一致，又和他们怎样生产一致。”^④我们从此至少可以获得两条重要的信息：其一，在个人生存宇宙中，人们需要操心的人生课题，不仅在于追求“应当做怎样的人”，而更有切要性的选择，则是自己把自己建构为“实际上是什么样的人”。这些正是现实生活世界中真正的“人的内容”。其二，由“生产”与人的内在本质相关而肯定“生产”的存在论意义，意味着历史唯物主义思想创制之理论硬核的正式确立。从内涵来说，“生产”可以看成是“感性活动”的实际展开和表现。因此，如果马克思以“感性活动”为原则对抗醉醺醺的思辨哲学，在哲学存在论领域实现了根本原则的转变，那么，揭明“生产”之存在论意义，则开通了哲学走向生活世界、参与现代生活的道路——这就是以马克思阐述的切中现代社会现实的基本原理为标志：物质生产或经济发展是社会生活的现实基础、时代发展的现实动因、全部历史的现实主题。这一原理乃是整个马克思主义一以贯之的理论主干。马克思这一思想创制的划时代意义，正如海德格尔所评价的，在于发现和阐明现代社会的社会现实。海德格尔的指证，基于深切领悟现代社会，蕴涵着切中现代生活之本质的深刻洞见，无与伦比地道说了文明时代的生存状况及其发展前景。

现代社会所遭遇的最严重问题，进而构成文明时代生存矛盾的，就是社会生活的异化。这种生存境况，海德格尔将之表达为“存在的遗忘”。在海德格尔的论说语境中，世间唯有人这种存在者才是以“绽出之生存”的方式守护存在，以至于人就是“存在之澄明”。^⑤由此可推论，存在的遗忘直接相关于人的地位和意义的失却，毋宁说意味着人的生存出了故障，人在现实生活筹划中遇到了困境。问题的这种提法和性质，已然标明这不是某些个人的遭遇，而是现时代的时代难题。如果我们依此可以发现海德格尔毋庸置疑把理论的触角伸入到生活世界，那么，海德格尔对

① 《马克思恩格斯全集》第30卷，第173页。

② 《马克思恩格斯文集》第1卷，第246页。

③ 《马克思恩格斯选集》第1卷，第774页。

④ 同上，第67—68页。

⑤ 参见[德]海德格尔：《路标》，北京：商务印书馆，2000年，第381、389页。

现代世界富有识见的阐释能给我们带来什么样的收获呢？

海德格尔把现代称之为“世界图像的时代”，认为“世界成为图像”和“人成为主体”，正是对于现代的本质具有决定性意义的相互交叉的两大进程，而“现代的基本进程乃是对作为图像的世界的征服过程”。不消说，“人成为主体”则在本质上为这一过程创造了前提和根据。^①

近代哲学关于“人成为主体”的论证和表达，哲学史公认肇始于笛卡尔提出的“我思故我在”原理。这一原理固然肯定和彰显了“我在”的意义，但并不是无条件、无原则地提出来的；唯有“我思”才是“我在”得以可能的根据，这是确定不移的。笛卡尔就此把“自我”确立为“一般主体”，把“我思”即“意识”指证为构成这个“一般主体”的基本性质，由此试图为哲学建造一个能够真正且完全地定居于其上的坚固“陆地”。当然，笛卡尔所开端的近代哲学，有着显著的存在论缺陷：思维与存在截然分立的二元论，表明“我思”有着自己通不过的区域而仅有有限的权能；通过“神助”来实现两者的统一，事实上消解了“我思”的权威。此后，西方近代哲学经过不同观点的碰撞与交锋，直到黑格尔以“思维与存在的同一性”的精详论证而完成了意识内在性原则的建构，“人成为主体”便在形式和内容一致基础上真正确立起来。相应地，随着黑格尔首次在体系中把形而上学的本质形诸语言，形而上学便达到了自己的完成状态。于是，在近代哲学的完成阶段，人获得了作为“一般主体”的内涵标识：人乃是“自我”的“心灵活动”；“意识”就是“有生命的个人”，是“人成为主体”的“主体性”；人能够按照自身的理解和意愿来规定和实现主体性。基于此，人便“把存在者构想为作为对象的存在者，使之进入作为图像的世界之中”。^②

在海德格尔看来，因为人根本上和本质上成了主体，标志着有别于以往时代的一个新时代的来临。在这个新时代，“决定性的事情乃是，人本身特别地把这一地位采取为由他自己所构成的地位，人有意识地把这种地位当作被他采取的地位来遵守，并把这种地位确保为人性的一种可能

的发挥的基础”。易言之，人开启了支配存在者整体的存在方式。由于人是以“意识”为内涵而成为主体的，“表象”乃是表征“意识”并接受其指令的“心灵活动”，所以，人是“绽出之生存”的表象者。“表象”的意思在于：把现存之物当作某种对立之物带到表象者面前，使之关涉于表象者自身，并强行纳入到与表象者的决定性关联之中。这就是说，人把自身设置为一个“场景”，通过表象活动把存在者摆置为“对象”，使存在者必然地摆出和呈现自身，亦即必然成为图像。^③毋宁说，“世界成为图像”乃是现代社会生活的必然产物。进而言之，人的“存在”，是在人作为主体而成为存在者的尺度和中心并把存在者当作客体化的对象时才是可能的；存在者的“存在”，是在存在者被表象状态中而被发现的。这种情势下的“存在”，正是人类历史性实践的结果。人类对于物的态度，或者说，人与物关系的历史性演变，可以为此提供切中肯綮的佐证。

人对物的原初态度，可大体概括为人对物的敬重。这种态度的形成，最初是人类对自身生存处境的本能反应。自人诞生以后，人类自身并没有自己赖以生存和发展所需要的生活资料，而是依赖于向身外自然界去索取。正如马克思所洞察的：“人靠自然界生活。这就是说，自然界是人为了不致死亡而必须与之处于持续不断地交互作用过程的、人的身体。”^④自然界被看作为人的“身体”，标识了物的存在性质——物是在人之外的、自在自足的存在物，同时也凸显了物对于人的意义——物是人的生命存在须臾不可或缺的基础和保证。正是这样，人们以积极的肯定的态度与物相对待，无疑顺理成章。虽说这种态度滥觞于“原始的、通过自然发生的途径产生的人们”，但即便是在当今的文明时代，尽管人与物之间的关系越来越紧张，人类在总体上已然有着清醒的意识，怀着敬意对待身外之物，关乎于人类自身

① 参见[德]海德格尔：《林中路》，上海：上海译文出版社，2004年，第94、96页。

② 参见同上书，第108页。

③ 参见同上书，第93、111页。

④ 《马克思恩格斯选集》第1卷，第45页。

命运。换言之，肯定并敬重物，自古至今都是人类对待物的主导原则或基本纲领。

随着原始社会末期出现了剩余产品，生产资料私有制的确立，私人占有财产迅速成为社会生活中普遍必然的行为。在这种情势下，一部分人占有另一部分人的劳动即经济剥削将不可避免，社会财富不断地转移到少数权贵手中。而且，谁拥有的财产越多，谁的社会地位就越高，谁也就能够拥有更多的财富。生活世界如此这般变局必然产生的推动和引领，导致原初的人对物的敬重让位于人对物的占有。人对物态度的这一转变，固然改变了物乃至自然界在社会生活中的原有地位，不过，最显著、最深刻、最持久的变化，毋宁说还是发生在人及人类社会这一度。正是在人类历史演变的这一转折点上，物通过人而来的现实存在、人之为人的自我建构、人与人之间的关系、社会生活风貌及其结构等，皆逐渐疏离“人的依赖关系”，而投靠“物的依赖关系”，最终不可遏制地遭到后者的吸收和熔铸。

黑格尔曾认为，作为占有方式的“标志”，是“一切占有中最完全的”。“人能够给某物以标志，因而取得该物，这样正表明了他对该物有支配权。”“标志”是人借助于“意志”而达到对物的“普遍占有”。^①我们就此可以期待着人对物态度的新变化，当今所谓的消费社会恰恰能够为此提供感觉得到的证明。鲍德里亚认为，在工业社会，人们消费旨在满足生存活动的基本需要，生活必需品是人们消费的基本指向和当然选择，“物品法则”成了筹划生活的一项组织原则。消费社会则使消费性质发生了变化。消费并非为了满足人们的实际需要，而是不断刺激并实际制造人们需要的手段；消费活动并不总是与物品联系在一起，物品失去了与人们某种实际需求相勾连的本义，而是成为无休止欲望的载体或隐喻式表达。这就是说，“消费系统并非建立在对需求和享受的迫切要求之上，而是建立在某种符号（物品/符号）和区分的编码之上”^②。显然，消费社会用“符号法则”取代了“物品法则”，物被贴上了“消费符号”的标签。人作为现实的人，必须实际进入消费过程才有可能，并注定要由作为“消费符号”的物来支撑和导航，在

“吸收符号”与“被符号吸收”的互动中标明自身的分量或成色。这就不难想象，人的生存性质已然凸显了人对物的新态度：从占有转向炫示——人要用物来炫耀显示自身，且并不在乎物之所指，但求物之符号学功能。

从敬重而占有而炫示，人对物的态度的历史性变迁，是人类生活实践演进的结果。在消费社会中，物充当了“消费符号”，对人极尽诱导之能事，这种状况根本上仍归因于人自己的制造。不消说，这正好契合了海德格尔所谓“世界成为图像”之基本意涵。由此观之，海德格尔所论述的现代社会的本质特征——“世界成为图像”和“人成为主体”，实质上是对现代生活实情的透辟领悟和切近表达。在海德格尔看来，现代社会是一个技术力量大行其道、由技术力量支撑起来的文明时代，以至于包括自然科学在内的社会生活现象，都要这样那样地借助于技术而展示自身，技术成为具有决定性意义的解蔽方式。基于此，海德格尔认为，我们可以大胆地用“集置”一词来表示现代技术的本质，“集置”所表达的寓意在于：（1）“强制”——把事物聚集在一起，摆置并促逼着人，使人以“订造”的方式把现实当作持存物；（2）“普遍化”的强制——所有的存在者毫无例外地都在技术力量的召唤下开启自身，并以在场为根据而被分类、排序和揭示。^③在现代社会，生产活动是人类的基本订造行为，“进步强制”通过生产活动而规定了整个大地的现实，达到了对于生活世界的覆盖和统治。这就是说，技术“集置”之普遍化强制，是现代这个时代的命运，是现代社会之不可更改的不可逆转的客观必然性。

问题的关键尚在于，即便集置和强制制造了生存困境，人类也已然千方百计地寻找解困之策，但人类能够放弃订造的行为吗？进一步引申的问题则是，现时代的人能够放弃作为生产者的规定性吗？不能！海德格尔的否定性回答，表达

① 参见[德]黑格尔：《法哲学原理》，北京：商务印书馆，1961年，第62、66页。

② [法]让·鲍德里亚：《消费社会》，南京：南京大学出版社，2001年，第70页。

③ 参见[德]海德格尔：《演讲与论文集》，北京：三联书店，2005年，第10、12、19、39页。

了对于现代生存境遇的担忧、不满和批判，同时彰显了现代生活的真相。海德格尔认为，“经济发展与这种发展所需要的架构”乃是现今时代的两重独特现实，而马克思主义是懂得这一双重现实的。^①看来，海德格尔承认历史唯物主义关于物质生产和经济关系是社会生活基础的原理，而且还富有识见地挑明当代生活中经济发展作用的多重变换和复杂呈现。这就提醒人们，解读现代生活变迁，我们不能遗忘或忽略经济发展这个轴心。易言之，海德格尔通过肯定马克思的有关洞见，把现代社会现实凸显出来。

三、哲学如何参与现实生活

海德格尔对于历史唯物主义基本原理的肯定，是需要予以辨析的。在海德格尔看来，马克思主义强调物质生产的决定性作用，正是切中当今生活实际的思想。而全部马克思主义的依据在于这一论题：“所谓彻底就是抓住事情的根本。而人的根本就是人本身。”在费尔巴哈颠倒黑格尔形而上学的整个语境中，黑格尔视野中的“事情”是辩证生成中的“绝对”，费尔巴哈把“绝对”置换为“人”，便颠倒了黑格尔。海德格尔就此宣布，人们通过追溯形而上学的历史，则可以看出马克思这一论题是“形而上学命题”。^②

必须承认，海德格尔如此这般明扬实贬的评价，其实并不认可马克思“抓住事情的根本”的态度和做法，这就蕴涵着与存在论原则相关的哲学取向。然而，更为合理且更有意义的评价，正在于揭示马克思是如何“抓住事情的根本”的、阐明马克思由之而来所达到的思想成就。

马克思开始理论活动的那个时代，人们“虽然对于‘从何处来’这个问题没有什么疑问，但是对于‘往何处去’这个问题却很糊涂”。^③为了解决“往何处去”的时代课题，与当时纷纷问世的众多解决方案相比，马克思则独具慧眼地解剖作为“全部历史的真正发源地和舞台”的市民社会，抓住“异化劳动”这个“根本”来剖析市民社会。这一思想历程最有决定性意义的观点大致如下：（1）把现实生活中资本与劳动之间的对抗性关系凸显出来：资本与劳动的关系，就是

“作为资本的私有财产”与“作为劳动的私有财产”的关系，实即“作为劳动之排除的资本”与“作为财产之排除的劳动”的关系。这实际上暴露了世俗生活基础的自我矛盾和自我分裂。（2）从斑驳陆离的异化现象中区分出“对象化”与“异化”这两种存在形式：对象化是一切劳动之共性，是劳动者自身本质力量的外化，意味着人的“自为的生成”。劳动者创造的产品反过来成为役使劳动者的力量，这就是异化。对象化是劳动的肯定方面和一般性质，异化是劳动的否定方面和特殊性质，社会生活的源始动力便昭然若揭。

可以说，正是抓住了“异化劳动”这个市民社会的“根本”，马克思便能够从现实根基和发展动因两个向度阐明市民社会，发现了隐藏在历史表象之下的、之前未被发现的深层次现实，即所谓“资本主义”这一历史阶段背后的现实^④，为人们探索资本主义社会“往何处去”的时代课题提供了不可缺少的思想资源。海德格尔就此指出，马克思在经验异化之际深入到历史的“本质性维度”之中，形成了比其他历史学（如胡塞尔的现象学、萨特的存在主义）优越的历史观。只有在存在中认识到历史事物的本质性，我们才有可能达到与马克思主义进行一种创造性对话的维度。^⑤评价如此之高，至少标识了海德格尔对马克思思想的某种认同。这样说来，在如何对待马克思的哲学创制问题上，海德格尔无疑暴露出前后不一甚至是自相矛盾的评价，实质上涉及到对于马克思哲学存在论的原则性评判。从马克思主义之于现代生活的解释力以及当代的某些回应来看，我们不赞同海德格尔对于马克思哲学性质的倒退式评价。当然，我们无意在此致力于纯粹的辩护或反驳，而是侧重讨论哲学如何实现自身这

① 参见吴晓明：《当代学者视野中的马克思主义哲学：西方学者卷》上，北京：北京师范大学出版社，2008年，第43页。

② 参见同上书，第51、55页。

③ 《马克思恩格斯全集》第1卷，北京：人民出版社，1956年，第415页。

④ 参见[美]海布隆纳：《马克思主义：支持与反对》，上海：东方出版社，2014年，第2页。

⑤ 参见[德]海德格尔：《路标》，第401页。

一事关哲学能否持存的切要问题。

海德格尔曾认为，“思想乃是存在的，因为思想为存在所居有，归属于存在。同时，思想又是存在的思想，因为思想在归属于存在之际倾听着存在”。^① 这就是说，“存在”向来命运般地支持着“思想”，“思想”则在“存在”中实现自身。这让我们想起可以视为马克思哲学革命成果的一个标志性论断：“意识在任何时候都只能是被意识到了的存在，而人们的存在就是他们的现实生活过程。”^② 从此可知，马克思所理解的“存在”，就是指人们的“现实生活过程”。就此说来，在哲学与现实世界的关系上，海德格尔自觉不自觉地延续并发挥了马克思的深思；马克思开启的哲学关注现实生活世界的路向，已然在当代获得越来越多的认同。在这方面，马克思有着高度的理论自觉：“理论在一个国家实现的程度，总是决定于理论满足这个国家的需要的程度。”^③ 这就把哲学如何在现实生活世界出场作为一个问题提示出来。

立足于当代生活处境，根据马克思的思想创制，哲学在当代的出场，首先就是要面对并把握当代社会的现实。恩格斯曾指出：“资本和劳动的关系，是我们全部现代社会体系所围绕旋转的轴心。”^④ 当代生活虽然花样翻新、扑朔迷离，但并不是一盘散沙、了无头绪，关键就在于当代社会始终没有也不可能游离于经济发展这条主干道。既是这样，资本和劳动的关系就无可辩驳地成为贯穿于当代生活的一条主线，是当代社会生活的内在构成元素。当然，在当今的生活处境中，资本与劳动之间的关系，生成了不同于且超越了对立性质的那些内容。当今的哲学研究在面对当代社会现实时，已然需要重新思考资本与劳动之间关系的新变化、新情况、新特点。这正是哲学在当代出场必须面对的事情本身。

当代哲学出场的方向及其问题域虽说已经明确，但哲学在当代的出场并不是轻而易举的，而是受到很多因素的制约。当代哲学尤其需要摆脱哲学自身的重负，才有可能避免自己在当代生活中的缺席。这里是说形而上学与资本合谋而制造的抽象统治。在海德格尔看来，解决形而上学的抽象统治，首先就要返回到存在的根基处，由存

在本身的揭示来说明存在何以可能，而不是基于存在者来追问存在。换言之，对存在本身的追问，或者说，对存在怎样存在的揭示，才是哲学摆脱形而上学统治的合理方向。马克思立足于现实生活过程，从哲学切近关照人的现实生存的视角而阐释存在何以存在的问题，先期启明了突破形而上学统治的可靠路径。这表明马克思所建构并推动的以感性活动为原则的思考路向，为哲学描绘了“改变世界”的存在使命。就此可以相信，一旦能够击中当代生活世界的核心问题，当代哲学便能够深入于现实生活过程，探寻蕴藏在人们实际生存活动中富有推动性和创造性的力量，通过构建当代精神家园而无可辩驳地证明自己的存在意义。

（责任编辑 林 中）

① [德] 海德格尔：《路标》，第370页。

② 《马克思恩格斯选集》第1卷，第72页。

③ 同上，第11页。

④ 《马克思恩格斯选集》第2卷，北京：人民出版社，1995年，第589页。

马克思主义的理论和战略：走向进步^{*}

[美] 利奥·帕尼奇 萨姆·金丁/文 乔瑞/译^②

【摘要】 文章开宗明义地指出需要建立一种包括资本主义竞争、资产阶级、资本主义社会及其特定组织维度的，更加完备的历史唯物主义理论。这种历史唯物主义理论不仅对于深入理解21世纪以来资本主义表现出的强大生命力有着重要的基础作用，而且有助于增进对工人阶级并非历史唯物主义创始人所设想的，现在还没有成为资本主义的掘墓人这一问题的认识。文章进而得出结论：尽管这种历史唯物主义理论并不能为超越资本主义的社会主义世界提出明确的发展路线，但却可以为社会主义战略提供具有指导性的方针，其中包括建立能够广泛确定、调动和代表工人阶级的组织，以及承认有可能将工人阶级转化为社会变革领导力量的各种党派。在此基础上，文章认为社会主义战略的重点必须从重新创造工人阶级的政治组织开始，通过这些组织不仅可以重新点燃我们对社会主义的希望，使社会主义目标更加明确，而且将充分发掘社会主义潜能并最终实现我们的理想。

【关键词】 社会主义；阶级；竞争；资本主义；国家；历史唯物主义

中图分类号：B712.7 **文献标识码：**A **文章编号：**1000-7660(2016)06-0008-09

对于《全球资本主义的形成》一书，我们认为其贡献在于：它为我们提供了一个冷静分析和观察当前社会现状及其发展演变的视角，使我们可以更加深入地理解“走向进步”这一问题的实质及其范围。这不仅仅是一个理论问题，而且也是一个战略问题。就战略角度而言，“走向进步”的关键因素之一就是提出一种更好、更为完备的历史唯物主义理论。

首先，对“走向进步”进行理论阐释就应该深入考察资本主义的发展史。历史唯物主义认为，资本主义并非事物的永恒秩序和人类社会的终结。这就要求我们要进一步追问资本主义是如何从早期生产模式过渡来的，进而思考并努力构建一种能替代资本主义的、与之完全不同的、更为优越的社会秩序。自从“资本主义体系”出现以来，许多学者都尝试运用历史唯物主义对“资本主义体系”作出历史的分析，这经常就涉及从资本主义体系所包含的抽象的和永恒的逻辑关系来分析它的作用和矛盾。即使运用历史唯物

主义来分析资本主义的发展演变，但这种分析往往是从社会形态更替的意义上展开的，由此形成了关于资本主义灭亡的目的论解释。

无论怎样，上述做法都削弱而不是强化了历史唯物主义解释人类在非自我选择的情况下如何创造自己历史的能力。正如马克思所说的：“历史什么事情也没有做，它‘并不拥有任何无穷无尽的丰富性’，它并‘没有在任何战斗中作战’，创造这一切、拥有这一切并为这一切而斗争的，正是人，现实的、活生生的人。‘历史’并不是把人当做达到自己目的的工具来利用的某种特殊的人格。历史不过是追求着自己目的的人的活动而已。”

马克思关于“竞争”和“阶级”这两个核心概念为进一步理解资本主义社会人们行为的现实条件提供了必要条件。但是，进一步发展历史唯物主义就要克服组织形式上的理论化不足，至少要进行理论化的矫正，因为资本主义的“竞争”和“阶级”是通过组织形式来表现的。这

^{*} 本文为2014年12月伦敦“历史唯物主义”大会主题演讲稿，原文题目为Marxist Theory and Strategy: Getting Somewhere Better，已发表于《历史唯物主义》2015年第2期，第23卷。本文已取得作者授权翻译。

^② 作者简介：[美] 利奥·帕尼奇(Leo Panitch)，美国约克大学政治学教授。

[美] 萨姆·金丁(Sam Gindin)，原美国约克大学政治学教授。

译者简介：乔瑞，(北京100732)中国社会科学院博士生，(临汾041000)山西师范大学讲师。

就意味着要认真考察这些组织是如何形成的，其活动是如何被限定在资本主义竞争和不同阶级力量对抗的特定背景中的，以及这些组织的发展是如何反映它们在处理矛盾和危机能力上的变化。因此，我们所要探讨的发展历史唯物主义的问题是需要建立在一种更为完备的理论基础之上，这种理论包括资本主义竞争、资产阶级和资本主义社会等多种组织维度。藉此我们将更好地理解进入 21 世纪后为什么资本主义仍具有强大的生命力；理解为什么无产者转变为工人阶级后，并非历史唯物主义创始人所设想的，至少现在还没有成为资本主义的掘墓人。我们将从上述问题的探讨中得出一些对 21 世纪社会主义发展具有指导意义的战略方针。

一、资本主义竞争

一直以来，主流经济学家把企业规模的扩大及其市场主宰视为是对固有的、高度理想化的资本主义经济竞争形象的破坏。目睹了 20 世纪资本积聚和资本集中的迅猛发展，许多马克思主义者宣称，垄断资本主义阶段，即资本主义的成熟阶段——列宁所定义的“资本主义的最高阶段”——正在代替早期的资本主义自由竞争阶段。在这个新的阶段，资本之间的经济竞争已经成为帝国之间的政治竞争。

揭示资本主义竞争导致资本积聚和资本集中的确是马克思的伟大洞见之一。马克思这一结论是基于对竞争本性的重新解读，而不是要消灭竞争，他甚至使用“大规模工业”一词来强化这一结论。与马克思观点截然不同的是，希法亭颇具影响的“金融信托”理论则集中描述了金融资本范畴之下工业与银行的直接关系，就经验可以推测出希法亭的这种观点主要来自德国。然而，20 世纪美国生产部门与金融机构之间更为宽松的联系则逐渐成了一种规范。

要理解上述情况是如何产生的，就要求我们把历史的偶然因素，如第二次世界大战的后果置于对资本主义发展的考察之中。德国法西斯政权在与工业和金融的结构关系上似乎更接近于国家垄断资本主义，而非其它形式。法西斯政权的战

败对之后的资本主义格局影响重大，它表明了以美国为首的非正式帝国组织凭借着海外资产阶级的强大支持，不仅改变着资本主义世界的格局，而且操控着资本主义在全球的殖民和扩张。

正是在这一背景下，当代主要的资本主义组织，如跨国公司和投资银行，作为资本全球化的主要推动力量不断出现。只是到了 19 世纪的最后 25 年美国出现了现代公司这种形式之后，马克思关于“有限责任公司”这种组织形式重要性的论述才得到更多的关注。除了调节和分配资金外，跨国公司最为重要的特点是在分散生产和分配的同时，发挥了组织上集中管理的优势，从而使世界范围内的企业竞争取代了区域或地方性的垄断。这种公司形式不仅成为美国跨国公司渗入海外市场的模式，而且也被其它国家的跨国公司所采用，尤其是从 20 世纪 70 年代它们进入彼此市场以来，这种现象越发普遍。

20 世纪垄断资本的概念逐渐淡化，主要表现在：一方面，在一定程度上，竞争并非围绕着某一行业企业的数量而是围绕着资本的流动来展开；另一方面，技术进步带来了发展的不平衡，大规模工业在固定成本和劳动力的前提下又要面临稳定物价的压力。即使是在一些资本高度集中的大企业，它们之间的竞争也是异常激烈的，这种竞争不是表现在价格上，就是表现在利润率、市场份额和吸引新的资金的能力上。

巴伦、斯威齐的“垄断资本”理论与加尔布雷思提出的“新工业国”理论一样，都不能揭示这一现象的根本动因，导致了 20 世纪最后 25 年中出现了大批的企业依然进行着之前垄断行业中的大规模的价格竞争。

随着在新技术、新产品、新工序和新的销售物流等方面的竞争兴起，企业的组织创新也应运而生，这种创新不仅加速了资本积聚和资本集中，而且导致了跨行业和跨地区间大规模的资本流动，打破了以往的竞争障碍。事实上，随着经济的发展，完全不同部门之间的竞争使得我们对传统意义上经济部门间的划分变得模糊不清。在越来越走低的运输和通讯成本的助推下，企业和国家间新的利益链形成了。这种形式的利益捆绑在加剧企业间竞争的同时，也促使越来越多的全

球供应商竞相加入它们的利益链。另外，不断复杂、精确的内部核算方法也加剧了竞争，甚至在同一公司的分机构间，竞争也无时不在。

在信息革命发展过程中，我们再次见证了资本积聚和资本集中，但使用垄断资本这一表述显然是不合适的。例如谷歌，尽管目前它在搜索引擎行业里占据着压倒性优势，但在整体上要通过互联网获取潜在收益仍存在着相当大的竞争：个性化的搜索与 Facebook、Twitter 这样的公众媒体关系越来越密切；语音搜索面临着来自苹果手机应用软件的挑战；在云计算领域内爆发的令人瞠目的价格大战中，谷歌、微软、IBM、亚马逊等当前行业的领军企业无一不被卷入其中。

此外，随着大型金融机构间的竞争愈演愈烈，传统商业银行和投资银行之间的界限被打破了，保险、业务服务等项目从中分离出来。同时这些金融机构还不断推出新的业务，导致非金融行业之间的竞争日益加剧。由于金融机构有权调动国内、国际储备，所以可以保证足够的资金来源进行企业兼并，鼓励和支持工业和服务业进行新项目的投资。金融机构还不断推出衍生产品，有效提高了抵抗新兴期货市场带来的汇率价格和成本波动等风险的能力，大大减少了全球竞争的壁垒。此外，高度运转的资金市场使股份和债券在企业间流动更加便利，也使资本流向更具竞争优势的企业。

纵观整个 20 世纪，由于主要局限于对金融资产阶级的分析，传统的金融资本理论逐渐式微。但是对于如何定义垄断资本，仍然聚讼纷纭，尤其是涉及到主要资产阶级及其所谓的对国家的直接统治。这就带给我们一个问题：作为现实历史的参与者，如何能够深入、充分地用历史唯物主义来解释资产阶级。

二、资产阶级

马克思主义者经常使用阶级观点去分析问题，这就要求他们不仅要对阶级观点进行本土化的阐释，而且也要做大量的理论上的解读。阶级斗争不只是一个简单的术语，它通常是一系列复杂力量间的平衡关系在概念上的简称，其中涉及

到社会主体、社会制度、策略和方法等多种因素。自在阶级和自为阶级概念中就包含着经历、身份和行为等极其广泛的内涵，不仅对于工人阶级，对于资产阶级也同样适用。不能把阶级仅仅看作是资本主义社会关系中划分个人地位的方式，而是必须把它看作是实实在在的整体，并对这种基于共同经验和活动的整体的演变形式进行历史梳理。历史唯物主义关注的焦点之一就是考察阶级随着时间的迁移而变化着的体现自身身份和利益的能力，以及这一变化对平衡阶级力量的影响。

尽管马克思主义史学和政治社会学中有丰富的关于组织体系建构的理论，但并不足以应对自韦伯以来，来自史学、社会学、经济学、法学的制度主义者们的反对声音。这些马克思主义的反对者要么忽视阶级的不平等，要么把阶级简化为由地位归属和收入划分所决定的分类。这一点集中体现在托马斯·皮凯蒂提出的“资本”一词中，他用“centile struggle”替代了阶级斗争。这就重新回到了把阶级看作是用收入和财产多少来解释的观点上来，而不是用社会关系和阶级关系来解释收入和财富的分配状况。

也就是说，一直以来在马克思主义中存在这样一种误导倾向，即把资本视为协调的、自觉的行动者，用资本积累的抽象逻辑来解释资本利润的来源。他们甚至还会采取一些类似理性选择或博弈理论来证明上述结论。实际上，资产阶级是有着一定组织机构的、实实在在的社会参与者，这些组织不仅在他们的形成产生、身份认同和行为模式方面，而且在克服——或者并非如此——不断竞争引起的资产阶级分化方面起着至关重要的作用。另外还有一种马克思主义者的认识，即把资本看作是工业与财政、垄断与竞争、国内与国外等各种体系，而这些体系之间彼此独立、互不关联，这种做法忽略了资本生活本身的整体性和流动性，是一种静态经济主义的表现。

我们所需要的是历史唯物主义，是可以将对竞争和不平等的分析与有关阶级产生和阶级斗争的组织历史地联系在一起的理论。如果不对雇主协会、行业联合会、商会、智库、咨询公司、律师事务所、基金会和慈善事业等组织在协调和形

成资本利益共同体中所发挥的作用予以充分关注的话，就无法正确理解持续并不断扩大的阶级不平等。与承担任何直接的职能相比，公司董事会的互兼董事对于建立不同资本的联系作用更为重要。长期以来关于所有权和控制权的争论如今却变得越来越学术化了，这不仅是因为公司经理的股票期权不断扩大，更具有讽刺意味的是，大学的商学院也热衷于通过众多的 MBA 项目，参与到将管理者变为资产阶级的制造当中。

一些有关跨国资产阶级形成的文献颇为重视组织问题的研究。然而，无论欧洲商业圆桌会议或者世界经济论坛多么倾向于建立区域和全球的积累模式，但比起国家范围内建立的组织，资本家间建立的合作关系则要松散很多，比如英国工业联合会、德国的行业联合会、美国商会和商业圆桌会议。金砖四国也是如此。任何严谨的比较历史唯物主义的分析都必须关注理论与现实的差别。在南非，ANC 精英以组织形式已经融入了资产阶级；在巴西，开发银行在国内资本家与跨国公司的子帝国主义项目的合作中发挥着重要作用。

三、资本主义社会

不同民族国家中的阶级构成体系，随着资本主义全球化进程中国家作用的日益凸显，强调了——至少从 20 世纪 60 年代以来——克服马克思主义者们所普遍认可的把阶级问题作为历史唯物主义中一个主要问题这一观点的重要性。传统马克思主义国家理论的困境在于，它始终没有超越《共产党宣言》中关于“国家只是通过从现代议会制中获得政治统治来进行公共管理的机器”的论述。

米利班的努力标志着在这方面理论的重大推进。他主张要对国家权力和阶级权力进行严格区分，并且强调对资本主义国家制度进行清晰界定的重要性。我们关于美国在资本主义全球化进程中重要作用的认识主要来自尼科斯·普兰查斯的理论。普兰查斯认为，跨国公司的扩张促使国外资本借助彼此的社会构成而形成成为一种社会力量，资产阶级在世界范围内的渗透使得原有的帝

国竞争理论丧失了解释力，但也充分论证了美国全球化这一历史进程。然而普兰查斯把国家设想成“各个环节矛盾集中起来的场所”或是“各种阶级力量浓缩”，错误地批判了米利班关于区分国家权力的深刻见解。资本主义国家既不是资产阶级统治的直接工具，也不是单纯的阶级成员的联盟。资本主义国家要通过资本积累来保证税收和维护统治，其行为也必须符合统治阶级的利益诉求。总之，国家权力是不同于阶级权力的概念范畴。

马克思主义政治理论的贡献在于它特别强调了在向资本主义发展过程中国家逐步从经济领域的分离，但对资本主义社会所产生的国家机构和经济机构之间的差异挖掘尚显不足。国家机构不仅可以不受阶级代表和压力的限制行使相对的自主权，同时还可以不断完善机构类型，提高维护“规则和秩序”的能力，以此保证一贯竞争却不公平的社会秩序。与此同时，国家还努力增加资本积累，以提高应对经济危机和社会矛盾的能力。

国家机构在多大范围内活动不仅不能直接参照抽象的“资本逻辑”，而且国家行为也不应仅仅为了扩大部分或全体资本家的利益。无论是受凯恩斯还是哈耶克的启发，对国家行为进行政策设计也只是经济学家的理论构想，它与资本家为了维护和发展资本主义规定国家的行为和活动一样，都是一种误导。通常是在处理紧急突发事件时，资本主义社会总要经历一个不断试错的过程，才使统治者意识到资本主义社会中国家并不是无所不能的。

国家机构，包括其中的阶层调整经历了一个不断发展变化的过程，这些变化是国家内部不断斗争的结果。这些变化与阶级力量的不断调整密切相关，但却不能简单地等同于阶级变化。执政者经常会面对连资本家自己都无力解决的难题，但由于要遵循“意外后果法则”，他们往往不能像资本家们那样选择回避。但是在预测某项计划实施过程中可能出现的复杂关系以及机构内部可能引发的矛盾等方面，他们确实训练有素。对于职业公务员，甚至对于弃商从政或曾在政府供职的人来说，一个基本的事实就是要承担组织机构

规定的相应责任。总而言之，国家确实在促进资本积累和维持社会关系方面做了很多资产阶级所不能完成的事情，但事实上，真正理解这一问题的关键是要回答进入21世纪后为什么资本主义仍具有强大的生命力。

四、资本主义的生命力

对于那些发展历史唯物主义的人而言，他们强调“不仅是解释世界，而且是改变世界”，如果只是“为了鼓励工人阶级，让他们相信资本主义在他们的革命面前不堪一击”，而倾向于过早地预言资本主义崩溃，这是可以理解的。即使如此，与马克思在《共产党宣言》中作出的资产阶级“自掘坟墓”的预言相比，他本人的关于资本主义发展动力的论断更有解释力。这就是为什么《共产党宣言》中“资产阶级按照自己的面貌为自己创造出了一个世界”的论断至今仍有现实意义。

在我们看来，很多现实情形都是《资本论》第三卷^①中所论述的“利润率趋向下降的规律”造成的。正如保罗·斯威齐曾在给保罗·巴兰的信中所说的：“公式是经济学家的精神鸦片，它们也以同样的方式影响着马克思。参见关于利润率下降的章节，像其它当代读物一样，该章节也同样力求从冗言赘语中挤出些精华。”类似FROP之类的公式，假设整个资本主义史上的经济危机都源于某种单一的原因，这实际上背离了历史唯物主义最有价值的部分，更不必说以此为基础而推演出的资本主义最终灭亡的结论。

马克思清楚地认识到，恰恰是由于资本主义的生产模式是历史的动态的，而不是相对静止的，所以更容易出现经济危机。与传统的“看不见的手”和现代平衡理论不同，马克思主义者始终坚信无序的市场竞争、不平衡发展和阶级斗争是周期性经济危机产生的根源。资本主义发展过程中的四次经济危机，分别发生在19世纪的后25年、20世纪30年代、20世纪70年代以及现在。每次危机的发生都有其历史的特殊性，对危机原因的考察必须涉及到阶级关系、组织形式以及各个阶段特殊的经济矛盾等多重因素。此外，

每次危机发生的严重程度、持续时间和最终解决都要取决于阶级力量的平衡，取决于资本对新技术和组织形式的容纳能力，同时还要考虑到国家行为是缓解还是加剧危机，是调整阶级力量的平衡，还是增加资本积累以改变机构基础设施条件。

尽管资本主义国家并未出现马克思所描述的“利润率趋向下降”的“相反趋势”，但列宁在关于国家的论述中把困扰资本主义的这一矛盾导致第一次世界大战作为了分析的重点。且不论当时列宁“资本主义的最高阶段”理论存在的问题，我们也不能理解在没有资本主义全球化新论断的情况下，资本主义为什么可以超越这个阶段继续生存整整一个世纪。资本主义之所以可以继续发展，原因可以归结为一些资本主义国家致力于在全球培育和复制资本主义，并围绕这一目的不断对组织机构、国内经济政策以及社会关系等方面进行调整。把握了这一点，就把握了以美国为首的非正式帝国组织以及其它资本主义国家着力提高监管资本主义全球化的水平、增强组织化解经济危机能力的目的所在。

此外，“全球化”所实现的不只是“资本主义的生存”，它还把资本主义的社会关系渗透到世界的每一个角落。全球化是一个发展极不平衡的过程，就像前共产主义国家和一些第三世界大国，一方面过去落后的发展理论占据着主导地位，另一方面这些国家的发展又不得不被看作是资本主义的发展模式。当然，不能把全球化理解为一个绝对的“过程”。即使在排名不断变化的情况下，全球生产和权力等级的划分依然存在。就像马克思对其所处时代的资本主义所作的分析一样，今天的资本主义社会仍然普遍存在着强占与混乱、剥削与不平等、矛盾与冲突。对于今天的生态环境的恶化，也亟需作出更为充分的历史唯物主义的解释。如果只是一味相信资本主义即将崩溃，而没认识到具有破坏性的、混乱的和非理性的世界将伴随着资本主义的继续存在而存在，那也将是错误的。

^① 《资本论》第3卷是在马克思逝世后，由恩格斯最终整理出版的。

五、资本主义的掘墓人

21 世纪资本主义的发展给历史唯物主义带来的最大的难题是：《共产党宣言》中所提出的资本主义掘墓人——工人阶级到底发生了哪些变化？在我们看来，如果不认真了解竞争对资本家和工人阶级造成的不平等的影响，不详细探究这一影响在决定他们的选择和活动中起着怎样的作用的话，就无法对这个问题做出合理的回答。

从资本家把工人集中起来进行生产的那一刻起，他们建立的规避工人内部潜在竞争的方式就对阶级的产生了双重的影响。为了使工人的工资不受竞争影响，通过行业工会联合资本主义企业，这种排外的行为规范也被纳入到了工人制度当中。在行业联盟间的联系愈加广泛的同时，行业阶级组织出现了。由于工人阶级本身具有跨行业和跨部门的特点，这种在工人阶级内部进行的组织划分经常会失去意义。但在《共产党宣言》和《路易·波拿巴的雾月十八日》中，马克思都强调指出工人和农民一样，“尚未形成一个阶级”，只局限于“地方性的联系”。实际上，这可能是马克思在《共产党宣言》中，在“把许多性质相同的地方性的斗争汇合成全国性的斗争，汇合成阶级斗争”过程中保留“阶级斗争”的原因。

同时，马克思也敏锐地意识到“将无产者组织成为阶级，从而组织成为政党这件事，不断地由于工人的自相竞争而受到破坏”，虽然经济竞争摧毁了个别企业，但是生存下来的优胜者会进一步巩固资产阶级的整体力量。与此相反的是，竞争迫使工人与资本家的立场保持一致，并把其他工人视作其竞争对手，这就不仅破坏了工人阶级的内部团结，也削弱了工人阶级的力量。

《共产党宣言》有一处明显的错误，即“对工人阶级来说，性别和年龄的差异不再有任何社会意义”，但从实践来看这种差异是极为重要的，而且民族、宗教、种族和国籍之间的差异也是非常重要的。要充分了解工人阶级身份多样性的意义，就需要特别关注工人阶级组织是如何在竞争和阶级的辩证发展中建立起来的。一直以来，工

人阶级组织要么忽视这些差异，要么将这些差异组织化，在阶级形成的过程中却抑制了革命潜能的发挥。

爱德华·汤普森曾经说过，马克思把主要精力投入到对政治经济学的批判上，有时他太沉迷于追求“那些独立于历史特殊性的确定的、永恒的规律”。虽然这使马克思的注意力不断从组织重要性的分析中转移出来，但是在马克思的政治著述中，我们还是可以清晰地找到他关于组织重要性的深刻论述。这一点集中体现在马克思 1864 年第一国际的就职演说。在演说中他强调把工会团体转化为“能成为在最广泛利益的基础上实现彻底解放的工人阶级组织中心”。

要使同一企业中绝大部分工人的工资不受竞争影响，必定要求工会成为组织的中心，即便这样不能实现工人的彻底解放，也可以将工人阶级的定义扩大到行业工会之外。行业领域完全不同的企业在全球范围内开展竞争，不仅对行业间的联合产生了极大的影响，而且在很大程度上改变了阶级力量之间的平衡，使之朝着有利于资本的方向发展。资本主义的这种新变化对行业造成的特殊影响还包括不稳定工作几率的增多、与工业产品相关的服务增加、向更为集中的工作场所的转变，这一切在加大工人阶级内部的不平等的同时，也使工人结盟面临着更大的困难。此外当今时代的竞争所产生的空间重组同样不可小觑。随着资本在国内外的重新定位，经济、文化和政治间的联系也随之建立起来了，这通常有利于缩短资本家之间的距离。同时资本主义全球化也在相当程度上扩大了全球无产阶级的规模，但是随着上述变化的出现，产生阶级身份认同的代际和群体基础经常可能遭到破坏。

在这一点上，历史还远远没有结束。然而，很多情况正发生“在我们眼前”——使用马克思最喜欢的说法——这也许为建立或是重建新的阶级或组织做准备。当我们目睹无产阶级重新变成不稳定的无产者时，我们应该回想起汽车工人在没有工会组织起来之前，他们也同样是不稳定的。固然，要退回到 20 世纪中期旧的债券劳动关系制度是不可能的，那些债券所留下的记忆仍然可以激起今天新的斗争，就像封建时代的债务

记忆能激起19世纪的无产阶级斗争一样。另外，即时经济体也由于极其容易在运输、仓库存储、供应商间及电子物流等环节出现问题而最终瓦解。

今天，资本重组已经使传统的产业工会在服务部门，甚至在大学里承担起组织推动的作用。工会组织女性化也是其中的一个积极因素，它甚至成为破除长久以来以女工技能娴熟与否进行分工的基础，如医院护士和清洁工的分工。我们需要的历史唯物主义是能够认识到当今的工会组织正在多大程度上，通过切实增进阶级认同和提高阶级能力实现着这一转变？或是宁肯成立这些工会使它们像保险销售代理商一样争夺工人加入？如果这样的话，同业工会的机构改革大大限制了阶级形成和阶级认同，而没有形成马克思所理解的意义上的“工人阶级的组织中心”。

为此，我们也需要一种历史唯物主义的分析，这种分析能够判定工人阶级的官僚化是否正如米歇尔斯一百年前所描述的是一个“铁律”。通过这种分析，可以判定改变教育水平和交往方式是否就可以改变产生官僚化顺从和机械接受的条件，然而这种官僚化顺从和机械接受的现象在大部分有阶级意识的工人当中仍然普遍存在。

我们同样需要质疑的还有，例如工人活动组织，这种与阶级、伦理、种族和区域特征相关的，以及当前为增加最低工资而活动的新型阶级组织形式。正如我们所讨论的，当今任何严谨的比较历史唯物主义分析都要对金砖四国中特殊的资产阶级的形成和组织形式进行认真考察，同时也要对其工人阶级进行认真考察，从印度不稳定工人的新贸易联盟自发组织，到我们所谈论的南非工人阶级组织结构所发生的重大变化。

六、战略方针

我们旨在推动历史唯物主义发展的各种努力并没有为超越资本主义的社会主义世界提供一个像“全球定位系统”那样精确的发展定位，但它却提出了一些可供参考的战略方针。以下我们将列举九条战略与我们认为马克思主义所具有的九种生命力相契合。

第一条是不能把资本主义经济危机视作是社会主义的过渡条件。尽管经济危机不断为政治教育和斗争创造机会，但我们仍需摒弃资本主义矛盾将为我们承担大量政治任务的假设。正如今天很多人都只想寻找回到凯恩斯福利国家的道路一样，经济危机只会让人失望，或者让人向往美好的过去。

由此引出了我们的第二条战略方针，那就是不可能重走凯恩斯福利国家的道路。历史唯物主义也许没有指明通往未来的道路，但是它却能解释为什么不能重返过去。19世纪60年代，随着商品化、金融化、消费信贷和资本流动的不断扩大，与充分就业、工会力量增强和战后金融调节之间发生矛盾，这就为70年代的经济危机以及之后的新自由主义时代的到来埋下了伏笔。仅仅提出回到凯恩斯福利国家的政策就意味着忽视其背后阶级妥协所产生的条件。尽管全球化带来了工业、金融及空间的巨大调整，资本家、工人和国家体制所经历的变化则更不必说，但身处资本主义世界，你得装作对发生的这一切了如指掌。

我们的第三条战略方针是需要对工人阶级作为社会主义改革的中间力量进行质疑。伊萨克·多伊彻在他的托洛茨基传记《先知三部曲》中第一卷的结尾部分就已阐明，“欧洲所有的社会主义学派都认为……社会主义是无产阶级的最高理想，无产者一旦接受了社会主义的理论就不会放弃”是个错误命题。多伊彻追溯了十月革命后布尔什维克党所经历的关于工会作用争论的痛苦历程，以及在解决上述问题时社会主义者表现出的心理准备不充分（反对党也一样），这一切最终导致了独裁。多伊彻写道：“这充其量只代表了阶级的想法而不是阶级本身。”

到20世纪末为止，社会主义者和工联主义者在过去几十年中所遭受的历史性失败，不仅意味着无产阶级对社会主义的认同事实上已经减退，就是“阶级本身”的概念也越来越受到质疑。实际上，19世纪60年代以前，绝大多数社会民主党和共产党一直都是工人阶级组织的核心，并坚定不移地推动着他们的革命事业。但是在70年代经济危机时期，针对这些党派开展的工会斗争并不能为工人运动摆脱困境提供新的方

针或政策。

这并不是近几十年来取消工人阶级这一时髦说法的问题所在，而是与我们的第四条战略方针有关，即必须重申 150 年前马克思提出的，“在最广泛利益的基础上实现工人阶级的彻底解放”的重要性。首先必须要建立一种组织，能够再次直接将无产阶级变成一个阶级。历史上工人阶级的力量主要通过工会组织力来体现，对其持久相关性和影响力的考察将取决于是否广泛而不是狭隘地确定、组织及代表工人阶级利益，从而证明在实践中无产阶级、不稳定阶层，网络阶层等实际属于同一阶级。

广泛确定阶级认同能够解释为什么马克思在“将具有普遍相似特征的地方斗争转化为国内斗争，一种阶级的斗争”的过程中保留了“阶级斗争”的概念，这也正是我们的第五条战略方针。这一条对于把阶级斗争的中心任务定位于满足工人对公共商品和集体服务的需要是至关重要的。我们确实要警觉国内那些为了提高收入而进行的运动是否最终转化成了阶级斗争；更要警觉的是地方或行业运动，这些运动关注由于争取个性化消费所导致的工人竞争，却忽视了以个性化消费为导向的生产所带来的生态恶果。

在第六条战略方针中要进一步明确抵制提高经济竞争力的目标，无论是国民经济竞争力、行业经济竞争力还是个人经济竞争力。尽管进步派经常主张要提升经济竞争能力，并以此作为维持和改善集体服务的物质基础条件，但竞争规则却使无产阶级组织更加混乱无序。竞争当然是不能被忽视的现实要求，但是要坚决抵制把竞争视为目标的做法。因此需要打破以出口为导向的战略，转而关注以内部为导向的民主经济计划的协同效应。除非以包容和团结的方式，把重点放在对资本和投资制约上，否则极右派就会填补这个空白，仅仅在工人与“异己”竞争工作机会时才给以保护，并对在当下资本主义体制中工人所拥有的权利造成潜在的威胁。

接下来还有其它方案，这就是我们的第七条战略原则——增进 21 世纪的国家间的团结。各种以提高工人阶级经济竞争力为名义的运动严重破坏了这种团结。南半球的工人，正如发达资本

主义国家的工人一样，正遭受着竞争名义下的双重压迫。我们的目标不应该是通过竞争来恢复生产能力，而是通过满足集体需要来不断促进可持续的生产能力。在我们看来，与跨国公司进行的国际集体谈判，还不如在国际支持下在各个国家开展阶级斗争更有利于满足集体利益，同时也为在其它地方开展斗争创造了更为有利的条件。

这直接关涉到我们强调的资本主义全球化进程中国家的重要作用，而且我们觉察到，这一过程中最突出的矛盾表现在国家内部而非国家之间。这与我们对于国家的争论有关，我们认为国家并不仅仅是一种阶级工具，也不只是由阶级成员构成集合体，而是依赖于资本主义制度、却可以独立代表资本主义制度的一系列特殊的公共机构。由此我们得出具有关键意义的战略——第八条战略，即在阶级力量对比发生根本性变化的情况下，国家的改革必须围绕调整公共机构的形式、目的和能力进行。

鉴于上文，我们可以提出在各国开展阶级斗争是很有必要的，原因在于它积极推进公共服务，强调公共服务要比经济竞争更为重要。实现这一目标的关键因素必须包括扩大公共机构的范围和资源。财政在分配资本和规范国家、商业及纯粹劳动者方面扮演着重要角色，在银行和其它金融机构向公共机构的转变中，它在促使这些机构改进政策中发挥着积极获取和分配资源的作用。在当今的生态的语境下，超越混乱和非理性的资本主义市场从而提高公共决策能力是至关重要，其意义也是显而易见的。

这不仅仅是一个长期的愿景。我们需要再次借用国际货币基金组织议程中使用的“体制改革”的概念，来重申我们的战略关注点。“体制改革”这一概念是 19 世纪 60 年代安德列·高兹提出的，他使用这个概念是为了详细划分那些不只是为了改善资本主义社会条件，而是为了逐渐建立战胜这些条件的改革类型。“国家粉碎”、“国家消亡”这些陈旧的概念并未抓住这一点。正如马克思曾经对巴枯宁说的，社会主义所指的国家消亡只是在国家作为阶级统治和资本主义再生产代理机构意义上而言的，并不是在一个无阶级的社会中为推进民主决策、责任代表和管理而

发展公共机构意义上而言的。这样的民主公共机构在培养全能型人才和交往方面所发挥的作用是不可替代的，因此必须成为社会主义的核心战略。“双重权力”的旧观念和“通过不夺取政权来改变世界”的新观念都应该被彻底抛弃。

马克思主义关于社会主义理想最核心的部分就是对阶级社会的超越。尽管人们认为实现这一超越是要依靠工人阶级来完成，但其中却涉及到工人阶级对自身的超越，进而认识到人类发展的多样性的问题。只有人们为了实现这个目标而重塑工人阶级的组织能力，国家实现体制改革的社会主义战略才不会化为泡影。在这个过程中公共部门工会应该起到主导作用，但要以社会主义理论要义和战略方向来重新定位工会的目的、组织和实践。我们的目标并不是把国家变成工人阶级的工具，而是变成代表全人类的、采取民主的社会主义制度的公共机构。

这就重新回到了我们最大的难题上了，工人阶级能否以及如何真正成为资本主义的掘墓人？在《共产党宣言》之后的马克思政治著作中的两种观念之间存在着一个重大的、尚未解决的矛盾：一种观念是工人阶级政党由于跟随着无产阶级的先锋队组织而成为了一个阶级；另一种观念是政党在“无产阶级成为一个阶级”的过程中发挥了决定性作用。另外，正如卢卡奇 1922 年提出的关于后马克思主义的理论，革命政党经常被“视为纯粹的专业术语，而不是最重要的革命知

识性问题之一”。众所周知，卢卡奇本人并没有解决这个问题，而这恰恰是葛兰西最重要的贡献。对于那些使用葛兰西的霸权理论来反思社会主义的战略的人来说，也许最令人失望的是，这一理论从来没有超越马克思主义理论家的论断，对于政党开展——或没有开展的——与阶级认同和能力相关的实际工作作出具体的历史的分析。

在左翼政党普遍破灭的所有原因当中，或许最合理的解释是他们无力使无产阶级真正成为一个阶级。从这个角度来说，19 世纪 60、70 年代产生的其余革命政党的分裂也可以看成是一个机会，一个扫清障碍的机会。这些政党虽然明确取代了以前的共产主义、社会主义政党，但却不能发展成为群众性的政党。

能够使工人阶级转变成社会变革的领导力量的政党目前尚未出现。认清这种现实，最终将使我们避免 1917 年、1945 年出现的停顿期，这一时期严重破坏了我们之前在政党建设和革新中所做的努力。确切地说，我们正在重新开始，这也是我们的九条战略，战略的重点必须从重新创造工人阶级政治组织开始。这些组织可以重新点燃我们对社会主义的希望，使社会主义的目标更加明确，充分发掘社会主义的潜能并最终实现我们的理想。

（责任编辑 林 中）

城市社会的生态逻辑：问题本质与伦理自觉^{*}

陈 忠^{**}

【摘要】我们正在进入城市社会，生态意识是城市与社会理论的重要内容，但生态不等于自然，生态性不等于自然性。客-客关系、主-客关系、主-主关系、主体自身关系，是生态关系的基本内容。生态问题、生态意识具有深刻的城市性。伴随城市社会的推进、城市化所导致的综合失序，人们日益认识到，所有的涉人关系、非涉人关系都是复杂性、互动性、多样性、变动性的统一，都具有生态性。城市是多重涉人关系、全面生态关系的感性节点，不合理、缺少伦理反思的城市化是导致诸多涉人关系恶化的重要原因。转换城市发展方式，推进城市生活的伦理化，对解决包括自然环境等问题在内的所有生态问题有重要意义。

【关键词】城市社会；生态逻辑；生态敬畏；伦理自觉；城市心性

中图分类号：B27 文献标识码：A 文章编号：1000-7660(2016)06-0017-06

城市社会是文明转换的重要趋势，我们正在进入城市社会，生态意识是当代城市与社会理论的重要构成。一方面，生态意识的觉醒与凸现标示着城市与社会理论的深化；另一方面，生态意识的问题与不足，也说明当代城市与社会理论有待进一步完善。关于生态问题、生态意识，当代城市与社会理论面临一些基础性问题：生态是否就是自然；生态性是否就是自然性；生态性的特点是什么；生态性是否是世界关系、涉人关系的基本特征；如何理解生态意识的主要内容、生成时代、演变场域、转换方向。我们认为，结合城市史、文明史，从城市哲学与文明批评史的角度，反思、确认生态问题、生态意识的城市性、历史性，对树立更为全面的生态意识、营建更为合理的生态关系、推进城市社会的合理可持续，具有基础意义。

一、生态意识与城市研究

霍华德是现代人文主义城市观的重要起点人物，生态意识的自觉是霍华德城市理论的一个重

要特点。为了同时性地解决城市中的高物价、高地租、交通拥挤、空间污染等问题，以及乡村的停滞、衰落、环境恶化等问题，霍华德提出了一种城乡融合的城市建设新思路。霍华德主张营建一种兼具城市与乡村优点的田园城市、社会城市、生态城市。他认为“城市与乡村必须成婚，这种愉快的结合将迸发出新的希望、新的生活、新的文明”。^①霍华德的生态意识主要有三方面内容。其一，社会与自然和谐共处，是田园城市、新型城镇化的基本特点。“人类社会和自然美景本应兼而有之。”^②理想的城市是人们可以享有城市的一切优越性，“然而乡村所有的清新乐趣——田野、灌木丛、林地——通过步行或骑马瞬时即可享用”^③。其二，交织在自然中又彼此联通的适度城市，是新型城镇化的空间形式。“城市一定要增长，但其增长要遵循如下原则——这种增长将不降低或破坏，而是永远有助于提高城市的社会机遇、美丽和方便。”^④为了方便人们同时获得社会与自然的优点，城市的规模不宜过大，不同城市之间的距离也不宜太近或太远。其三，城市各阶层主体的互惠行动，是达至理想的

^{*} 本文系国家社会科学基金重点项目“社会主义核心价值观的传统文化根基研究”(14AZD005)、“城市哲学与城市批评史研究”(11AZD058)的阶段性成果。

^{**} 作者简介：陈 忠，(上海 200235) 上海社会科学院哲学研究所教授。

^① [英] 霍华德：《明日的田园城市》，金经元译，北京：商务印书馆，2010年，第9页。

^② 同上，第9页。

^③ 同上，第107页。

^④ 同上，第105页。

田园城市的重要路径。霍华德认为城市问题是所有城市相关主体共同造成的,也需要并可以通过大家的协作予以解决。“把目前社会的可悲状态全部归咎于人类的单一阶级不是一个极大的错误么?”^①“每个人都有一定程度的改革天性;每个人都有一些对其同伴的尊重。”^②通过建立公平的体制,完全可以营建兼具城市与乡村优点的田园城市。

格迪斯是人文主义城市观的重要节点式人物。作为“进化城市”的倡导者,格迪斯的城市观的生态意识既来源作为生物学家的专业背景,更来源于对城市发展、城市问题的观察与反思。格迪斯的生态意识主要包括以下内容:其一,自然所内涵的深层秩序,是人们获得解决城市问题自信的重要基础。面对不断严重的城市问题,不少人会产生一种悲观主义的情绪,但格迪斯对解决城市问题、优化城市生态充满信心,认为“信心在于大自然的秩序方面……只要我们改善环境,激发功能,大自然一定能重新给我们以健康和美丽——重新复兴,必将超越过去的最高纪录”^③。其二,诸多城市问题不是相互孤立的问题,不能孤立地解决,而是需要厘清不同城市问题之间的有机关联,并寻找系统的解决之道。城市问题“不应被个别地、过于专业化地处理,它们在逻辑上是相互联系的,彼此不可分离。”^④其三,不同的区域有不同的生态,应建构以不同的地理生态等差异为基础的城市个性。“每一个真正的城市设计,每一项正当的规划方案,应当且必须体现出对当地及区域条件的充分利用,展示当地的和区域性的个性。”^⑤其四,人与人之间的关系是城市生态的重要内容,解决城市问题、建构更美好城市的重要基础是恢复、回归城市主体的社会性、公共性。以个体为本体的功利主义是造成城市问题的重要原因。“城市的进化和人的进化必须同步前进。”^⑥“人类伙伴与互助关系的理性回归,能重新点燃信仰的精神;在我们正在进行的城市重建中,公民关系的复兴将开辟一个社会及政治进化的新时代。”^⑦

一方面,格迪斯的“进化城市”同霍华德的“田园城市”一脉相承。霍华德的“拥有新技术秩序,以电力、卫生、艺术为特征,拥有高效和

美丽的城市规划以及相关的农村发展,拥有社会合作和有效愿望的相应提升”等观点,是格迪斯“所坚持的主要论点”。^⑧另一方面,格迪斯的城市观又与霍华德有重要不同。霍华德侧重于探索应该按照什么样的生态等原则在新的地点营建新的城镇,而格迪斯则侧重于探索如何按照生态等原则复兴、重构、发展已有的城市;霍华德更注重城市与自然的生态关系及其调整,而格迪斯则更为注重城市中人与人之间的生态关系及其合理化。也就是说,同为生态意识,霍华德的相对狭义,其“生态”更多地具有自然性;格迪斯的则相对广义,其“生态”更多地具有属人性。

芒福德是现代人文主义城市观的集大成者。作为“文化城市”的倡导者,芒福德的生态意识主要包括以下内容:其一,他反对以机械的眼光看待城市,主张以生命与生物的生态性眼光看待城市。“人类的生存和生产方式如今已经化育出一个生物技术时代。而我们曾经生活过的那个机械文明的种种成就则是仰赖机械秩序所建立的;所以,与当今的生物-技术时代对照而言,机械秩序的局限就大得多了。”^⑨其二,他认为现代城市的最大问题,是城市偏离了其全面的生态、生命本性,而成为一个片面的经济、欲望或政治存在。“我们必须使城市恢复母亲般的养育生命的功能。”城市越发展,越需要确认城市的生态、生命本性。“迫切需要的革新并不是物质设备方面的扩大和完善……城市应当是一个爱的器官,而城市最好的经济模式应是关怀人和陶冶人。”^⑩其三,主张以一种更为全面系统地生态性方案解决日益复杂的城市问题。“城市的改进绝非小小

① 同上,第101页。

② 同上,第114页。

③ [美]格迪斯:《进化中的城市——城市规划与城市研究导论》,李浩等译,北京:中国建筑工业出版社,2012年,第45页。

④ 同上,第45页。

⑤ 同上,第190页。

⑥ 同上,第188页。

⑦ 同上,第48页。

⑧ 同上,第78页。

⑨ [美]芒福德:《城市文化》,宋俊岭等译,北京:中国建筑工业出版社,2009年,第10页。

⑩ [美]芒福德:《城市发展史》,宋俊岭等译,北京:中国建筑工业出版社,2005年,第586页。

的单方面的改革。城市设计的任务当中包含着一项更重大的任务：重新建造人类文明。我们必须改变人类生活中的寄生性、掠夺性的内容”，而努力“创造一种有效的共生模式”、“一个相互合作的模式”。^①

比较芒福德与格迪斯可以看到，格迪斯更为关注城市的复兴，对解决城市问题的前景也更为乐观，立足于一种对生态的信心来考察城市，其城市观的总体基调是乐观的；而芒福德更为注重对城市的批判，更多地看到了城市发展的问题，其城市观更多地带有一些悲观色彩。在文化与生态的关系上，生物学家出身的格迪斯更强调城市的人文性，而作为《城市文化》作者的芒福德却更为强调城市的生物性。比如，芒福德就将城市的专业分化现象比作一种昆虫式的生物学现象：“城市因而在一个相当早的时期便重现了昆虫世界中的多形现象：它以社会手段实现了昆虫社会赖以整体的生理分化。”^②

霍华德、格迪斯、芒福德是人文主义城市观的三个代表人物。从霍华德的“田园城市”到格迪斯的“进化城市”，再到芒福德的“文化城市”，三位城市学家对城市、生态的理解各有不同，但用生态的眼光看城市是他们的共同特点。而霍华德、格迪斯、芒福德生态意识之所以产生，又源于城市发展中诸多关系性问题的刺激与激发。没有城市本身的发展，没有城市关系的复杂化、问题化，生态意识可能不会成为城市研究的显意识。在这个意义上，可以说，生态意识是一种城市意识。确认生态问题、生态意识的社会性、城市性，具有重要的方法论与实践意义。

二、生态问题与城市革命

自然、社会、人自身都是一种有机、全面、变迁的关系性存在，即一种生态性存在。人作为关系存在的重要特殊性在于人可以对各种关系有自觉的反思、改变与建构。虽然，早期人类对关系的生态性已经有一定的体悟，但是只有在社会发展、人类文明推进到一定的阶段，特别是城市革命以后，在客-客关系、主-客关系、主-主关系、主体内部关系等，因为人的干预出现了较

为严重的问题、成为一种日常性的挑战时，人们的生态意识才真正崛起、逐步成熟。城市是多重涉人关系、全面生态关系的感性节点、空间场域；生态问题是一种城市问题，生态意识是一种城市意识；生态问题、生态意识是一种以城市为语境和场域的关系问题、关系意识。全面的生态意识既不是乡村情感、乡村意识，也不是自然情感、自然意识，而是一种城市情感、城市意识，是一种由社会发展加速与城市问题突现所激发的社会批判与营建意识、城市批判与营建意识。

以农业为基础的第一次城市革命象征着人类文明的真正开始，也标示着人类开始全面遭遇生态性问题。“大约在6000年前，世界上出现了最早的城市，这些城市很快又成为各地的政治和经济中心。事实上，自从城市出现以后，整个世界和人类一步一步地被纳入到围绕城市所组成的复杂社会的影响之下。”^③“在公元前3500年到前500年，世界上的很多地方，包括美索不达米亚、埃及、印度北部、中国、中美洲以及安第斯山脉中部都独立发展了复杂社会。”^④城市社会之所以被称为复杂性社会，是因为以城市为节点，人与自然的关系、人与人的关系、人与自身的关系等开始全面展开、复杂纠缠。人类开始进入一种由复杂的客-客关系、主-客关系、主-主关系、主体自身关系构成的生态性关系状态。一方面，同过去的小规模社会相比，人们生产出多样的产品，营建起多样的空间，建构起多样的经济、政治、军事、社会、文化、宗教等系统；另一方面，人们也开始遭遇比小规模社会更为复杂、严重的自然、环境、社会、自我等问题。成就与问题的日常性交织，激发人们开始全面反思自然、社会、自我等复杂关系的生态本性。第一次城市革命是人类文明的轴心时代，正是在这个时期，苏格拉底、孔子等思想家对自然、环境、社会、自我等关系进行了思考，成为人类早期生态意识的重要代表。以农业革命为基础的第一次

① [美] 芒福德：《城市文化》，宋俊岭等译，第8页。

② [美] 芒福德：《城市发展史》，宋俊岭等译，第113页。

③ [美] 本特利、齐格勒：《新全球史》上，魏凤莲等译，北京：北京大学出版社，2007年，第2页。

④ 同上，第2页。

城市革命开启了人类的前现代城市社会，这个时期是人类完整生态意识的生成期。

从中世纪后期开始到20世纪初，以商业革命、工业革命为基础和动力，人类文明进入近代。近代的重要空间特征是发生了第二次城市革命，兴起了诸多商业城市特别是工业城市。以近代城市为空间和载体，人类文明跃上新的台阶，也进入新的人为丛林阶段。由于人的干预，人与自然、人与社会、人与自身的关系都获得了新进展，也遭遇了新问题。化石能源、大型机器、专业分工、科学管理、近代科技等，为人类创造、增加了前所未有的财富、效率，也使人类遭遇前所未有的新矛盾、新问题、新冲突。人与自然的关系因为人的活动开始全面恶化；人口的大量增加、不断聚集、阶层分化，使社会关系前所未来的复杂化；人自身的肉体与精神，在获得更多享受与舒适的同时，也开始承受更多的压力与痛苦。在成就与问题张力不断加大的语境下，人们开始对世界关系、涉人关系进行分门别类的专业干预、专业研究。自然科学、社会科学、人文科学的专业分化日益精细，以进化论为代表的诸多自然科学理论、社会科学理论、精神科学理论等不断诞生，都说明在这个新的城市时代，人们对各类复杂关系的认识开始走向专业化、系统化。人们日益认识到，所有的涉人关系、非涉人关系都具有生态性，都是复杂性、互动性、多样性、变动性等的统一。以商业城市、工业城市为载体的第二次城市革命时期，是各类复杂关系之生态性全面展开（全面进展与全面恶化相统一）的时代，也是人类的完整生态意识、生态思维开始系统自觉的时代。

20世纪后期，以信息、生物、能源、建筑等新兴科技为标志，人类文明进入新阶段。这个阶段的重要空间特点是出现了世界性的城市新建与城市更新，可以称之为第三次城市革命。列菲弗尔用“城市社会”（urban society）概括这个新的文明阶段。20世纪后期以来城市社会的特点不仅表现为人口的城市化率超过50%，表现为城市数量的增长、体量的增大、结构的复杂，还表现为以城市为载体人们的生存方式、交往方式、生活方式、思维方式、情感方式等均发生了深刻

的改变，整个世界成为一种以城市为轴心的复杂生态。正如芒福德在《城市发展史》中所描绘的：“本书开篇叙述了一座城市。这座城市，象征地看，就是一个世界；本书结尾则描述了一个世界，这个世界，从许多实际内容来看，已变成为一座城市。”^①一方面，各类技术的不断进步，使这个城市世界似乎已经真正成为了一个稳定、可控、安全、繁荣的人化世界，人类似乎可以在这个城市世界永享幸福。另一方面，这个全面的人化的城市世界，又不断遭遇更为严重的环境恶化、社会分裂、精神危机等问题，其风险性、脆弱性似乎也在不断增强。人们在宏观、中观、微观层面都日益面临、遭遇比农业城市、工业城市时代更为复杂多样、相互纠结、变化加速的关系。能否实现生态意识的新自觉，对城市世界的良性可持续运行具有基础意义。

前现代城市（农业城市）、近现代城市（工商业城市）、当代城市（后工业城市、城市世界），是人类文明空间转换、城市革命的三个阶段。与此相契合，人类的生态意识也相应走过了三个阶段。农业革命与农业城市时期，是生态意识开始生成的阶段，人们开始遭遇自然、社会、自身等关系，开始全面反思这些关系的复杂性、相关性。商业革命、工业革命与工商业城市时期，是生态意识全面推进的阶段，人们开始遭遇由于自身的行为所导致的大量的、日常性的自然、环境、社会、自我等问题，也开始开启、遭遇比农业城市时期层次更深、范围更广的复杂关系，开始对世界关系的生态性进行更为深刻、专业研究和把握。后工业革命与城市世界阶段，也就是当代，是生态意识需要新的全面自觉的时代，人们日益创造并遭遇比前现代、近现代城市革命时期更为复杂的关系，这些关系比以往任何时期都更兼具全球性、区域性与身体性、多样性、复杂性、易动性。以不断生成和更新的城市、城市群、城市区域为空间和节点，全球、区域、个体，自然、社会、自身，科学、文化、宗教等，所有的关系日益深刻的关联、纠缠在一起。这就要求人们树立更为全面的关系思维，对

① [美] 芒福德：《城市发展史》，宋俊岭等译，第6页。

复杂的关系进行更为自觉的生态反思、生态关照、生态营建。

三、生态社会与城市伦理

生态战略已经成为城市与社会发展的重要战略。但人们往往认为生态就是自然，生态意识就是自然意识、环境意识，建设生态社会、生态城市，就是在城市的营建与更新中注重对植物、水系等自然要素、自然环境的保护和引入。如此理解生态战略有其价值，也有其问题。其价值在于，注重对自然的保护、注重引入自然因素，确实有利于城市社会的环境改善；其问题在于，把生态性等同于自然性，把生态等同于自然，在理论上会遮蔽生态性的丰富内涵、能指意义，在实践中会遮蔽了生态问题的复杂性，不利于探索更为全面的环境问题解决之道，良性可持续城市社会的营建之道。

客-客关系、主-客关系、主-主关系、主体自身关系，是生态关系的基本内容。人们之所以倾向于用把生态性等同于自然性，源于自然在本体论层面具有相对于人而言的先在性，以及自然在方法论层面上相对于人而言的可感受性、易见性。我们不必否定、拒绝并可以继续用自然来象征、标示生态，也应该继续把自然环境的改善作为城市与社会发展的重要内容，但也不能因此就把生态等同于自然，把生态性等同于自然性。其实，正如黑格尔所认为，即使对于自然本身特别是涉人的自然，也需要从更为宏观的整体性、生态性、有机性来理解，而不是相反。

黑格尔的自然哲学相对晦涩，却以特定的方式深刻揭示了自然的非孤立、生态本性。在黑格尔看来，并不存在孤立的自然，需要以整体、过程、有体思维，也就是我们所说的生态思维来理解自然。“研究自然就是精神在自然内的解放”，“自然自在地就是理性，但是只有通过精神，理性才会作为理性，经过自然而达到实存”。^①“自然必须看作是由一种由各个阶段组成的体系。”^②可以看到，一方面，黑格尔从理性出发理解自然，明显带有现代性上升期的特征，充盈着人的主体性自信；另一方面，黑格尔又以逻辑的力量

深刻揭示了自然的非孤立性、生态性，揭示了人、自然、社会及相互之间关系的整体性、有机性、互联性、变动性。

在《自然的终结》的作者看来，现代技术文明已经实质性地终结了没有人工干预的纯自然。“我们至少在现代社会里已经终结了为我们所界定的自然——与人类社会相区别的自然。”^③“我们生活在一个后自然的社会里。”^④“我们使自然丧失了它固有的独立性，这使自然在根本上失去了它的意义。”^⑤虽然，自然可以成为我们的一种乡愁，“自然已经成为我们的一种嗜好”^⑥，但我们已经实质性的无法回归到前城市文明的那种自然。

生态问题、生态意识在本质上具有城市性。解决环境问题，建构生态型社会，需要转换城市发展方式，需要以全面的生态观为基础，推进城市理念、制度、生活的全面伦理化。所谓伦理，就是事物的内在关系本性，就是一种良性可持续的关系；所谓伦理化，就是人们把对世界、对涉人关系本性的自觉把握内化于人与社会的理念与心性、制度与行为。“伦理本性上是普遍的东西，这种出之于自然的关联本质上也同样是一种精神，而且它只有作为精神本质上才是伦理的。”^⑦全面的生态观，既需要内化于城市理念、城市心性，也需要内化于城市制度、城市行动。

其一，建构具有“敬畏伦理”底蕴的城市理念。霍华德、格迪斯、芒福德都对城市的生态性进行了有益探索，但问题在于，由于时代的局限，他们或者把生态主要作为一种自然有机体看待（霍华德），或者把生态主要作为一种社会有机体来看待（格迪斯），或者用一种倒退的眼光看来城市发展（芒福德），都没有真正用一种整体、涉人、可持续的生态意识来看待城市。我们

① [德] 黑格尔：《自然哲学》，梁志学等译，北京：商务印书馆，1980年，第18、19页。

② 同上，第28页。

③ [美] 比尔·麦克基本：《自然的终结》，孙晓春等译，长春：吉林人民出版社，2000年，第61页。

④ 同上，第56页。

⑤ 同上，第55页。

⑥ 同上，第65页。

⑦ [德] 黑格尔：《精神现象学》下，贺麟等译，北京：商务印书馆，1979年，第8页。

认为,城市是多样异质文明的空间化聚集,是天、地、人,自然、社会、身体,空间、社会、文化等要素和系统复杂互动的高复杂涉人生态体。城市的良性运行,需要所有相关要素、系统的总体和谐、有机统一。任何一个要素及系统的问题,都可能成为导致城市社会整体危机的起因,可能导致城市世界“千里之堤毁于蚁穴”。这样,在城市发展中就需要确立一种以敬畏为底蕴的城市伦理,一种内含自然敬畏、社会敬畏、身体敬畏等内容的综合性的生态敬畏为基础的城市伦理。缺少这种综合性生态敬畏,是导致当代城市社会环境破坏、社会冲突等问题加剧的重要原因。

其二,建构具有“有限伦理”底蕴的城市进路。在雅各布斯看来,城市是一种生命有机体,一种复杂的有序多样性存在。“越来越多的人开始逐步从有序复杂性的角度来看待城市问题,这种有序复杂有机体充满了很多未经检验的关系,但显然这些关系不仅互为关联,而且完全可以被理解。”^①我们认为,作为一种复杂多因素的有机生态,与城市相关的所有要素及系统既有其内在秩序,也有其承受变化的限度,如果对因素、系统的干预超过了一定的限度,就会导致要素甚至整个机体的危机和失序。在不断进步的技术支撑下,我们往往以一种无限干预的思路推进城市与社会发展,并集体无意识地认为天、地、人等生态都是无限可改变的,即自然无限可掠夺、资源无限可替代、人的需要无限可膨胀、人的能力无限可增长。在这样一种无限伦理的支配下,城市在发展的同时也将聚集巨大的风险。建构以“有限伦理”(充分考虑自身及对象有限性的伦理)为底蕴的城市进路,对于城市社会的良性可持续发展具有重要意义。

其三,建构具有“自控伦理”底蕴的城市心性。人创造城市,城市也创造人。在主体性与城市性的双向建构中,人作为主体需要不断调适自身的城市心性,以建构可持续的城市生活。反思城市史与文明进程,迄今为止,城市化主要是沿着人不断扩张自身的主体性这个轴心进行。在全球资源总体稀缺、世界人口不断增加、世界城市化率不断提升的当代城市社会语境下,这样一种

进路需要转换。所谓文明的进步,所谓主体性的成熟,不仅意味着主体性的扩张,也意味着主体性的内敛与自控;不仅意味着主体的外向拓殖,也意味着主体的内向教化;不仅意味着人对世界的改造与控制,也意味着人对自身的修剪与控制。营建具有“自控伦理”底蕴的城市心性,树立简约、简单、平和、自控的城市生活,对于城市社会的良性可持续具有根本意义。

总之,生态意识是一种以城市为语境,由城市发展、城市问题所激发的特定的反映城市、反思城市、批判城市、营建城市的城市性情绪、城市性情感、城市性思维。生态意识具有深刻、深层的城市性,是一种深刻的城市意识。不合理、缺少伦理反思的城市化是导致生态关系恶化的重要原因。没有城市发展方式的调整,没有城市生活的伦理化,也就没有包括自然环境等问题在内的所有生态问题的解决。

(责任编辑 林 中)

^① [加] 雅各布斯:《美国大城市的死与生》,金衡山译,南京:译林出版社,2006年,第402页。

现代性问题与形而上学的重建

——兼论孙正聿的本体观革命*

田冠浩**

【摘要】形而上学的没落，蕴含着使现代文明趋向衰落的巨大风险，因为形而上学为社会生活进而人类共同自由的生成提供了最深层的思想共识。现代文明的更新必然伴随着形而上学的复兴。只不过，形而上学将不再是压制个人的绝对权威和教条。作为一种“本体论追求”而非“本体论承诺”，未来的形而上学在建构社会整体性、统一性的同时，将始终保持对个体的创造性和社会实践的开放性的充分尊重。唯当如此，现代文明才能成为不断进取的、自由的文明。

【关键词】现代性；本体论；康德；黑格尔；未来形而上学

中图分类号：B081.1 文献标识码：A 文章编号：1000-7660(2016)06-0023-05

对于现代哲学来说“形而上学”已经很久不是一个光彩、体面的字眼了。正如孙正聿教授在《哲学：思想的前提批判》中所言：“‘拒斥形而上学’不仅成为20世纪哲学最为时尚的‘关键词’，而且真实地构成了20世纪占主导地位的‘哲学理念’。”^①在现代西方科学主义思潮看来，形而上学对普遍性真理的追求只是以想象代替了科学解释；形而上学命题超出了可被经验确证的范围，只能提供知识的幻想，不能提供客观有效的知识。同样，在现代西方人文主义思潮看来，形而上学把人的情感、意志、想象、体验、个性等人的全部丰富性都异化给了非人或超人的对象或思维；形而上学的普遍性、同一性目标对个体生存价值构成了严重的威胁，甚至应当对“奥斯维辛”式的现代人道灾难负责。现代西方人文主义思潮由此主张拒斥形而上学的“绝对真理”，并转向对个人生存的关切。事实上，现代西方哲学的这种转向是整个现代性文明进程的一个必然结果。现代性以关注个人欲望的实现为起点，个体满足的实效性是现代性文明的基本诉求，普遍性目标仅仅在能够满足这一诉求的前提下才能获得现代人的认同。与此相应，相比于理论上的“拒斥形而上学”，现代生活的务实取向和虚无主

义氛围则对“形而上学”的存在本身构成了更为严峻的挑战。甚至康德在写作纯粹理性批判时，就已经感到“今则时代之好尚已变，以致贱视玄学”。^②“形而上学”早已没落，这一点孙正聿教授显然非常清楚，但是在孙正聿教授看来，放任“形而上学的没落”，也同样蕴含着使现代文明趋向衰落的巨大风险。而这一点正是促使孙正聿教授重新思考形而上学本体论，从而对传统本体观进行变革的根本原因。

一、现代性问题与本体论追求

在前现代社会，本体论问题对于人类文明（文化共同体）的构成来说具某种优先地位。孙正聿教授就曾以中世纪的“上帝本体论”为例指出，对于某种终极实体的认识和追求为一种文明样式提供了关于“人和世界何以可能”的根据、标准和尺度，从而在根本上规范了“每个人的全部思想和行为”。^③孙正聿教授的这一见解深刻地把握到了本体论问题的社会政治哲学意义。就人的存在方式而言，在思想和行动上维持基本的共识和统一性，是人类个体超越自身孤立的自然感受和本能，形成新的理性和社会力量的前提条

* 本文系国家社会科学基金青年项目“马克思与卢梭的理论传承关系研究”（13CZX004）、国家社会科学基金重大项目“马克思主义政治哲学重大基础理论问题研究”（15ZDB002）的阶段性成果。

** 作者简介：田冠浩，吉林省吉林市人，（上海200433）复旦大学哲学学院博士后，（长春130012）东北师范大学哲学学院副教授。

① 孙正聿：《哲学：思想的前提批判》，北京：中国社会科学出版社，2016年，第249页。

② [德]康德：《纯粹理性批判》，蓝公武译，北京：商务印书馆，1960年，第3页。

③ 孙正聿：《哲学的目光》，长春：吉林人民出版社，2007年，第404页。

件。马克思在《1857—1858年手稿》中就曾指出：“作为第一个伟大的生产力出现的是共同体本身。”^①由此可见，本体论问题对于前现代文明的重要意义就在于，它提供了社会共同生活所必须的关于人与世界、人与人、人与自身关系的统一性理解，赋予了个体生命及其行动以道德意义和伦理规范。特定的形而上学本体观也在这个意义上构成了识别一种文明的标志。

不过，传统的形而上学本体论虽然承担了从理论上维护社会共同生活、守护文明的重要职能，但是伴随着传统社会规模的扩大和特殊社会生活部门（行业分工）的发展，形而上学所承诺的普遍根据、普遍价值逐渐与个人生活相疏离。而与此同时，文明力量的壮大和发展也越来越体现为它在探索和利用自然方面的丰富性上。个人的自由探索、自我实现由此逐渐被突显为社会共同生活的首要目标以及维持社会活力的根本手段。现代性文明正是由此走上了一条在理论上消解传统形而上学本体论，在实践上消解传统社会共同体的道路。孙正聿教授认为，传统形而上学本体论所承诺的关于世界的终极根据、终极解释、终极价值，本质上是一种与个人自由、个体参与相违背的“没有选择的标准”，是一种“本质主义的肆虐”，依据这种本体论所构成的世界图景、伦理观念也因此逐渐丧失了对个人的吸引力和对社会生活的约束力。^②早期现代政治哲学正是看到了这一点，最终放弃了以上帝观念规范尘世生活的“基督教帝国”理想，转而从个体最切近的畏死和自利经验着手思考人性、寻求秩序。现代人由此走上了一条自由决断、自立法度、自我实现的道路。但也正因如此，现代性在其开端即带有浓厚的自然主义和个人主义色彩，从而不可避免地败坏世道人心。因为自然主义过分执迷于人类激情，抹杀了意志的自律性，只能使人沦为功利欲望的奴隶。同样，个人的自我关注也不足以解释文明社会的必然性和创造力量，因为合作与交换的社会行为，在根本上要求超越个体的独立性，要求个体自我否定。个人主义事实上表明现代人还缺乏理解和掌控其社会生活的能力。正是这种生活，赋予了人类超越本能的力量，在自然之外开辟了自由和文明的“新大陆”。就此而言，丧失了传统形而上学对文明整体性、统一性原理

的承诺，可以看作是功利主义、虚无主义等所有现代性问题最深刻的根据。在霍布斯、洛克之后，虽然以康德、黑格尔为代表的德国古典哲学试图以理性思维的普遍性重新为现代性奠定形而上学基础，但是在孙正聿教授看来，这种理性哲学本质上同样没能解决与人的存在经验的一致性问题，它们在本质上依然是一种“无人身的理性”和“理性主义的放荡”，经不起存在主义哲学诉诸个人情感、意志、想象乃至潜意识对其所做的批判。而现代哲学和现代生活也正是因此陷入孙正聿教授所谓的“没有标准的选择的、生命中不能承受之轻的、存在主义的焦虑”。^③

显而易见，孙正聿教授对于现代性问题的诊断独特而又根本。在他看来，传统本体论哲学的思路是错误的，但在这种错误中却饱含着某种认识人的形上本性以及人与世界关系的深刻努力，只有通着这样一种努力人类才能对自身的存在方式获得一种整体性的自觉和把握，而这本身同时又是现代文明理解自身困境，改变自身发展道路的前提。正是在这个意义上，孙正聿教授提出以“本体论追求”的概念取代传统形而上学的本体概念。他认为本体论作为“一种追本溯源式的意向性追求，一种理论思维的无穷无尽的指向性，一种指向无限性的终极关怀”，其最基本的三重内涵是：第一，探究作为世界统一性“终极存在”，建构能为人类所把握的整体性的世界图景；第二，探究作为知识统一性的“终极解释”，引导人类更深入、全面地认识自身与世界；第三，探究作为意义统一性的“终极价值”，为人类提供安身立命的根本。这样一种终极性的追求，在根本上源于人类自我超越、自我实现的无限性。^④但也正是在这个意义上，传统本体论承诺不变的终极本体既出于人的本性，又违背人的本性。因为人类社会为了实现自身的自由和无限性，必须建立某种统一的世界图景、知识体系和价值观，但是人类作为有限的存在，其对终极本体的探究

① 《马克思恩格斯全集》第30卷，北京：人民出版社，1995年，第488页。

② 参见孙正聿：《辩证法：黑格尔、马克思与后形而上学》，《中国社会科学》2008年第3期，第39页。

③ 同上。

④ 孙正聿：《哲学：思想的前提批判》，第258—262页。

也总是有限的，承诺不变的本体既不符合人的有限的存在经验，又在根本上阻碍了人类改善自身有限经验的无限进程。为此，孙正聿教授引证了恩格斯的著名论断：“人的思维是至上的，同样又是不至上的，它的认识能力是无限的，同样又是有限的。按它的本性、使命、可能和历史的终极目的来说，是至上的和无限的；按它的个别实现情况和每次的现实来说，又是不至上和有限的。”^① 以此表明，基于人的本性，本体论只能被合理地理解为一种本体论追求，它指向人的无限自我超越、提升的理想，又不脱离个人和社会的特定历史存在条件。正是在这个意义上，孙正聿教授认为传统本体论是一种“不知其不可而为之”的“形而上学恐怖”，而现代哲学也不过是一种“知其不可而不为”的“对形而上学的拒斥”，只有一种坚持“知其不可而为之”的本体论追求，才能真正把握人作为理想的无限性存在与现实的有限性存在之间的矛盾，为解决现代性问题提供真正有前途的形而上学方案。^②

二、本体中介化与现代社会的重建

进一步来说，在孙正聿教授看来，一种形而上学的本体论追求又能对现代社会的重建有何作为呢？要回答这个问题，首先要理解孙正聿教授早年关于“本体中介化”问题的论断。传统本体论或者是将世界存在的根据还原为精神，或者是将世界存在的根据还原为自然，以此抽象地表征人类生存的能动性和客观性，但却在这二者之间造成了难以逾越的鸿沟，从而无法真实地说明人类不断改善提升自身客观经验的自由本性。^③ 现代哲学则超越了这样一种二元对立的思维方式，它意识到自然本身只有在人类精神的关照之下才能构成“属人世界”的自然基础，而精神也非抽象的观念和意志，它只有见诸自然，将自身表现为理解和利用自然的精神才能成为实现了的精神。自然和人的精神都不能独立地被认识，相反只有使二者中介化的人的历史实践和社会存在方式，才能使二者的本质同时获得显现，或者说这种显现本身就立足于物的尺度与人的尺度，客观规律与主观目的在社会实践上的统一。^④ 无疑，这样一种本体中介化的哲学思维方式既立足于马

克思的历史唯物主义，又与海德格尔的现象学存在论本质相通。哲学的目光在此重新被投向了人的在世生存。它从而能够在根本上拒绝高于人的绝对确定性的真理——无论是机械论的，还是目的论的——转而以人在历史活动中所生成、创造的对于真善美的最高理解、追求，构成人类安身立命的最高支撑点。在这里，“本体中介化”最终是将人的社会生活理解为“本体”，而本体论追求也因此表征着人类因其独特的社会性存在方式而具有的自由和文明的无限超越性。可见，正是本体的中介化使本体论能够作为一种历史性的本体论追求，作为一种“相对的绝对性”在人类的现实实践活动中承担起引导人类社会、文化向上提升的使命。

进言之，现代性、现代社会本身建立在一种有缺陷的形而上学立场之上。从起源上看这种社会过分关注个人的自然本能，忽视统一性的社会目标和伦理价值对于人类共同自由的决定性贡献，现代自然科学的理性知识和市场经济虽然在一定程度能够作为这种个体功利取向的有益补充，使现代社会生活呈现出某种最基本的共识和行动上的团结，但是却不能阻止整个社会超出自身的需要、以危害个人和社会整体自由的方式去追求利润的无限增长，并造成对自然资源、人类劳动时间的盲目浪费以及人类自身生命意义的失落。这一点正像孙正聿教授所概括的那样，现代社会的发展已经在人与自然、人与社会、人与自身的关系方面造成了最深刻的危机：“从人与自然的关系说，现代化所构成的最为严峻和最为紧迫的时代性问题是可持续发展问题；从人与社会的关系说，现代化所构成的最为严峻和最为紧迫的时代性问题是资本的逻辑所构成的人对物的依赖关系的‘异化’问题；从人与自我的关系说，现代性所构成的最为严峻和最为紧迫的时代性问题则是‘耻言理想、躲避崇高’的虚无主义

① 《马克思恩格斯选集》第3卷，北京：人民出版社，1995年，第427页。

② 孙正聿：《哲学：思想的前提批判》，第242页。

③ 孙正聿：《哲学观研究》，长春：吉林人民出版社，2007年版，第57页。

④ 同上，第64、67页。

的文化危机问题。”^① 显而易见，现代社会的上述三方面危机从本质上看都是对人自身的存在方式缺少根本性理解的表现，而这只有通过重建一种现代本体论追求，才能为现代社会找到新的出路。

在孙正聿教授看来，马克思的哲学革命在本质上就是通过一种本体中介化的方式，重建了一种现代本体论追求。在马克思那里，作为“本体”的人的社会存在和物质生产活动，构成了理解和实现人与自然的统一的中介环节，就此而言，人类对自然的利用，是以实现人类整体的自由和自我提升为限度的，它因此能够避免为追求资本本身而造成的对自然资源的盲目开发，并以最小的自然代价完成人与自然之间的物质变换，为人类自由的可持续发展提供保障。同样，根据马克思的本体观革命，在人与社会关系的问题上，社会共同生活被看作是人类自由和自我实现的最根本的方式，因此社会经济生产本质上应当是自觉的，被社会的共同计划所支配，而这就意味着取消资本对现行生产过程的垄断，进而以尽可能少的人类劳动时间满足人类物质生活的需要，为个人的自由全面发展提供物质条件和自由时间的保障。如此一来，人与自然关系以及人与社会关系的改善最终又必然带来人与自我关系的真正提升，因为人对自然的合理利用、人对社会生活的真正参与和掌控、人类自由时间的增长以及在上述基础上人的自由个性的全面发展，必然从多方面确证人的创造性和自我实现，从而为人类社会带来新的存在感、尊严感，并促使人们建立更符合人的自由本性的自我理解和价值追求。正是在这个意义上，孙正聿教授指出马克思的立足于人的实践性、社会性存在的“本体论追求”对于现代社会的重建而言，仍然构成了最为重要的“根据、标准和尺度”。^②

三、在黑格尔与康德之间： 对未来形而上学的展望

孙正聿教授关于哲学的“本体论追求”的一个最为重要的定义就是“知其不可而为之”。它意味着，现代“本体论”革命拒绝占有绝对真理的幻想，即所谓“知其不可”，但是同时“并不

拒绝基于人类实践本性和人类思维本性的本体论追求”，也就是所谓的“知其不可而必为之”。他相信“人类的实践和认识永远不会停留在一个水平上，总是向着全体自由性的目标迈进”。^③ 因为人在本性上既是具有超越性、理想性的无限存在，又是现实性的有限存在，并且人的理想性和超越性总是通过不断地在现实基础上否定自己的现实，而把现实提升到更加理想的现实。在这个意义上，作为“知其不可而为之”的“本体论追求”实际上表征了一种具有最深厚现实根据的理想主义和超越意识。正如他所言：“这种本体论追求启发人类在理想与现实、终极的指向性与历史的确定性之间，既保持一种‘必要的张力’，又不断打破这种‘微妙的平衡’，从而使人类在自己的全部活动中始终保持生机勃勃的求真意识、向善意识和审美意识，永远敞开自我批判与自我超越的空间。”^④ 就总体倾向而言，孙正聿教授的这种本体观变革无疑有助于现代人更深刻地把握自身的“时代精神”，推动现代性的自我更新。但是在这里我们又必须提出这样一个问题，这就是他主张的本体中介化是否能够在理论上独立支撑一种作为本体论追求的新形而上学方案，或者换句话说，本体中介化是否能够完全胜任“知其不可而为之”的新形而上学立场。

孙正聿教授认为，马克思以一种本体中介化的方式，将现代哲学的目光引向了对人类自身社会存在和实践活动的关注，从而以一种历史性的视野超越了传统形而上学的绝对真理观。这一点固然非常重要。但是本体中介化更适合于说明人类的社会历史实践对于重新理解自然与精神及其相互统一的意义，却不能有效说明人类实践和社会生活的自我突破。因此本体中介化与“知其不可而为之”本体论追求，特别是这种本体论追求试图开放出来的社会不断自我更新的可能性并不完全等同。究其原因，孙正聿教授提出的本体中介化是以黑格尔哲学的概念对自然和精神的双向中介为蓝本的。在黑格尔那里，“概念是自在的

① 孙正聿：《现代化与现代化问题》，《马克思主义与现实》2013年第3期。

② 孙正聿：《哲学：思想的前提批判》，第270页。

③ 同上，第410页。

④ 同上，第410页。

客观世界对自为的主观世界的生成,即外部世界转化为思维规定;同时概念又是自为的主观世界对自在的客观世界的生成,即以观念的形态构成思维中的客观世界。自在的自然与自为的精神、单纯的主观性与单纯的客观性统一于自在自为地概念世界之中”。^① 孙正聿教授认为,黑格尔正是以这种概念哲学的方式开启了本体中介化的道路,从而为以马克思为代表的现代哲学,通过“实践”的中介作用说明主客观的统一,说明“世界对人的生成”奠定了基础。然而,需要注意的是,正因为本体中介化的道路奠定于黑格尔的概念哲学,本体中介化自身也分有了概念哲学的自我封闭性,从而并不足以充分解释人类实践的无穷指向性。在黑格尔看来,概念思维构成了文明世界存在的核心与命脉,凭借概念思维的中介,人类就能理解并且掌控文明世界的全部内容,从而赢得自身的现实自由,这种观点实际上构成了人类“有计划地统辖社会”的计划经济体制的理论先驱。但也是在这里,作为中介的理性概念取得了包揽全部存在的特权,并且在实践上表现为理性权威和教条对个体独特性的压制。黑格尔的“理性国家”最终窒息了个人的自由和社会的开放性。同样,将作为中介的“概念”换做人的“生存实践”,也不能解决人类存在经验的自我突破问题,单纯的生存可以是生命和意识活动的无限自我重复。就此而言,本体中介化只是解决了问题的一半,它能够对人类自由的生成提供某种统一性的自我理解和价值诉求,从而巩固人类自由赖以产生的共同生活,但是却不能说明人类自由的无限可能性以及人类社会的无限进步。

那么,我们又该如何理解人类实践、历史、文化的自我突破呢?对于这个问题的回答,康德哲学可能提供了一个最为重要的补充性思路,只有同时借助这一思路,我们才能理解马克思所谓的人类自由实践的无限尽展和人类存在经验的无限提升。对比黑格尔的本体中介化思路,康德的思路可以被看成是一种不彻底的本体中介化思路。在康德那里“物自体”作为自然本体,是无法被人的认识和实践完全占有的,理性虽然具有某种整理自然经验、约束自然欲望的能力,但是却不能对知识的完备性和“德福一致”(道德规

律与自然规律的一致)做出保证。同时,也正是因为“物自体”的存在,人类知识领域和道德领域的无限进展才获得了必要的空间。进言之,将康德哲学的思路用于理解马克思所说的人类实践活动,那就意味着,引导人类实践的意识、观念总是不能充分把握它的实践对象,相对于人的观念,物的存在永远有“剩余”,永远不可穷尽,因此人的实践意识、实践方式(人与自然的关系)以及人类在共同实践过程中结成的社会关系也是不可穷尽的、充满矛盾的。任何封闭的理论体系和理性计划都不足以把握全部自然存在和社会人心。20世纪苏联计划经济模式的破产和中国的社会主义市场化改革都从经验上证明了这一点。与此同时,超出人的理解范围,从而无法被人的实践活动掌控的“剩余”和“物自体”又并非永远只是消极的存在,它又可能作为科学认识、艺术风尚、生产工艺等领域的新对象构成人类自由即个人自我实现的丰富性的无限进展的客观基础。并且唯当如此,“知其不可而为之”的形而上学立场才能促成人类实践上的不断“有所作为”、“有新作为”。就此而言,当代中国以市场经济取代计划经济的改革,本身就体现了对“剩余”即客观存在的不可穷尽性的尊重,从而必然有利于促进个人对客观世界的独特探索和个体创造性的发挥,最终不断拓展可知世界和可控世界的范围,拓展人们的现实自由。综上所述,一种真正旨在提升现代社会的形而上学方案即“本体论追求”必须结合黑格尔的本体中介化思路和康德关于本体中介化的不彻底性的认识,以便能够同时说明人类自由赖以存在的社会统一性的根据和人类自由趋向于无限进展的客观前提。

(责任编辑 林 中)

^① 孙正聿:《哲学观研究》,第59页。

毛泽东对“抗日战争”的概念运用^{*}

杨 东^{**}

【摘要】毛泽东话语中的“抗日战争”并不是一个一成不变的僵化概念，而是根据时局的变化和各个阶段不同的历史任务，体现着极为灵活的动态特征，蕴含着极为丰富的历史语境，彰显着鲜明的话语意图。战前，毛泽东对“抗日战争”的话语表达，多半呈现的是“以言指事”的情状；全面抗战爆发后，毛泽东推动了“抗日战争”这一概念向纵深方向扩展；抗战后期，毛泽东话语中的“抗日战争”，则是在力保抗战最终胜利的基础上，将这一概念集中到战后中共的发展道路和前途问题上来。

【关键词】抗日战争；概念话语；毛泽东

中图分类号：A84 文献标识码：A 文章编号：1000-7660(2016)06-0028-08

毛泽东话语中的“抗日战争”并不是一个一成不变的僵化概念，而是根据时局的变化和各个阶段不同的历史任务，体现着极为灵活的动态特征，蕴含着极为丰富的历史语境，彰显着鲜明的话语意图。但是关于毛泽东对“抗日战争”这一概念的具体运用，还没有引起足够的关注。鉴乎此，本文拟就这一问题做一粗浅的梳理，抛砖引玉之下，冀望学界方家能有更为深入独到的研究。

一、以言指事 ——战前毛泽东对“抗日战争” 的概念运用

全面抗战爆发之前，尽管国内外局势发生了巨大变化，但是鉴于中共当时所处的艰难环境，毛泽东虽然在实际层面提出了抗战的话语表达，但是在具体概念运用上，多半呈现的是“以言指事”的情状，更多的还只是集中在对“抗日”这一概念的表达和运用。

从现有资料看，毛泽东至少在青年时代阅读《盛世危言》这本著作后，即对日本产生了强烈的印象。不过青年时期的毛泽东对日本更多的还是一种敬慕与钦羡。随着日本加紧了侵略中国的步伐，毛泽东对日本侵华的愤慨与日俱增。甲午

战后，毛泽东仇日与雪耻救亡的活动即已开始。1916年，毛泽东致信萧子升说，中日“二十年内，非一战不足以图存”，“国人”应“磨励以待日本”；中日开战，中美必将联手，“中国兴会稽之师，彼则仗同袍之义，吾攻其陆，彼攻其海……斯亦千载之大业已”。在《湘江评论》的创刊宣言中，毛泽东再次指出：“国际的强权，迫上了我们的眉睫，就是日本。罢课，罢市，罢工，排货，种种运动，就是直接间接对付强权日本有效的方法。”^①中国共产党成立后，毛泽东依据列宁和共产国际关于帝国主义和民族殖民地纲领作为理论话语，展开了对日本等帝国主义的批判。不过在1920年代，毛泽东对日本的想法，主要还是集中在思想理论层面，所谓“抗日战争”，毕竟尚未落实到具体实际。1930年代以来，国内外局势发生了巨大的变化，毛泽东的话语表达开始逐渐鲜明，并在实际层面上提出了基本的“抗日”主张。

就在九一八事变当日，毛泽东等人联名发表《中国工农红军为日本帝国主义强占满洲告白军士兵兄弟书》，号召白军士兵加入红军，“为共同抗日、打倒国民党、建立工农兵苏维埃政府而战”。随后迭次发表宣言，强调抗日主张。综观这一时期毛泽东关于抗战的话语表达，总体上还是一种单一的“以言指事”的表达，涵括在这一

* 本文系教育部“全国高校优秀中青年思政课教师择优资助计划”项目(14JDSZK060)的阶段性成果。

** 作者简介：杨 东，陕西府谷人，(天津300134)天津商业大学马克思主义学院副教授。

① 《毛泽东早期文稿》，长沙：湖南人民出版社，2008年，第45—46、271页。

话语表达下，使用的是一对较为鲜明的概念意指，即“抗日”与“反蒋”。

就“抗日”而言，此时更多的是表达一种态度和决心，很难说已有具体层面的展开。其一，由于当时“左”的思维占据上风，毛泽东即便对抗战有较深刻的认识，也被认为是“典型的右倾机会主义”^①。其二，当时中央和红军所处的艰难环境，实也无法有更实际的行动进行抗战。故而从话语表达的意图中，强调态度与决心，促成抗日高潮，当是此时构建“抗日战争”这一概念的主要意指。一如毛泽东所说：“中国共产党领导的红军，在今天，对于整个抗日战争，还只能起先锋队的作用，还不能在全国范围内起决定的作用。”^②既如此，表明中共的抗日态度与决心，促成全国性的抗日高潮，就成为这一时期的重要任务。1934年7月15日，毛泽东等人发表《为中国工农红军北上抗日宣言》，提出“以最大决心派遣抗日先遣队北上抗日”，并提出五项抗日主张。该年7月，毛泽东接受《红色中华》报记者采访时也说，中央派遣抗日先遣队“目的在使全国民众明白红军是全中国真正的抗日的军队”。^③长征期间的两河口会议，针对日军侵占华北之举，毛泽东建议党对时局“应有表示，应发表文件”，要“宣传反对日本帝国主义”，因为“这能动员群众”。7月中旬会见徐向前时，毛再次提出两军会师后的方针和任务“就是北上抗日”，要“促进全国抗日高潮的发展”。^④

与“抗日”相对应的另一个概念是“反蒋”。在毛泽东的话语表达中，“抗日”与“反蒋”既是一个相互并列的概念，也是相辅相成的逻辑概念。1933年12月，苏维埃共和国与国民党第十九路军签订的“反日反蒋初步协定”，即体现了这样的意指。遵义会议的总结决议中，同样将“抗日”与“反蒋”相并列：“我们帮助任何派别反日反蒋的斗争，我们才能更容易的揭破十九路军军阀的欺骗，在共同反日反蒋的战争中争取他们到我们方面来。”^⑤但是在话语表达中，二者却体现着明显的逻辑关系，即“要抗日必先反蒋”。1932年毛泽东起草的《对日战争宣言》中指出，“要真正实行民族革命战争，直接与日本帝国主义作战，必须首先推翻帮助帝国主义压迫民族革命运动、阻碍民族革命战争与发展的国

民党反动统治”^⑥。这样的逻辑关系，在一段时间内基本成为一个共同的口号。1933年1月27日，中共中央与江苏省委员会给上海工厂支部的一封信，就再明显不过地体现出这一点：“为武装民众的民族革命战争的成功，推翻国民党统治是一个绝对必要的前提。”^⑦这样的话语，即便到达陕北之后的一段时间内，也有着同样的表达。1935年11月，毛泽东在致东北军董英斌的信中指出：“红军愿与订立条约，一同去打日本，打蒋介石。”^⑧这一话语表达，还以中央文件的形式强调：“各级党部必须立即开展反日、反蒋的民族武装自卫运动。”^⑨及至1936年8月10日的中央政治局会议上，才指出“抗日必须反蒋”的口号“现在已不适合，要在统一战线下反对卖国贼”。^⑩

关于战前毛泽东对“抗日”与“反蒋”的话语表达，学界论者已有不少真知灼见。其中有论者强调这一政策的偏误。^⑪但是考虑到国共两党长期内战形成的血海深仇，中共长征所处环境之艰难，这样的认识难免苛责。实际上即便中共长征到达陕北立脚，所处环境同样险恶。这也就意味着中共所面对的首先是自身的生存问题，“如果不能生存，其他一切都无从谈起”^⑫。“抗

① 《毛泽东年谱》上，北京：中央文献出版社，2013年，第364页。

② 《毛泽东选集》第2卷，北京：人民出版社，1991年，第371页。

③ 《中华苏维埃共和国临时中央政府及工农红军与福建政府及十九路军反日反蒋的初步协定》，《红色中华》1934年2月14日。

④ 《毛泽东年谱》上，第431、460、461页。

⑤ 《建党以来重要文献选编》第12册，北京：中央文献出版社，2011年，第59页。

⑥ 《中共中央文件选集》第8册，北京：中共中央党校出版社，1991年，第637页。

⑦ 《中共中央文件选集》第9册，北京：中共中央党校出版社，1991年，第54页。

⑧ 《建党以来重要文献选编》第12册，第466页。

⑨ 魏建国主编：《瓦窑堡时期中央文献选编》上，北京：东方出版社，2012年，第11页。

⑩ 《毛泽东思想年编》，北京：中央文献出版社，2011年，第112页。

⑪ 参见杨颖奇：《论“抗日必先反蒋”方针的失误》，《学海》1992年2期。

⑫ 金冲及：《抗战前夜中共中央战略决策的形成》，《历史研究》2005年第4期。

日则生，不抗日则死，抗日救国已成为每个同胞的神圣天职！”^①这样的口号不仅仅是宣传，而且也是实实在在的行动。

正是在这样的背景下，“和平”、“团结”、“停止内战，一致抗日”，成为毛泽东在这一时期特别注重的话语表达。他曾提出一个著名的抗战公式：“中国的团结+世界的援助+日本国内的苦难=中国的胜利。”^②这一公式首先强调的就是“团结”，而要团结就要建立统一战线。因此“统一战线”成为这一时期毛泽东联接“抗日”这一概念的基本意指。揆诸毛泽东的话语表达，有一个较为突出的语言表达体系，即针对不同时期的不同任务，往往会用“没有……，不会有抗日战争的胜利”这样的表达形式。这一点恰恰是毛泽东关于“抗日战争”这一概念运用的具体表征。

1936年在与斯诺谈话时，毛泽东即说，时下国民党是最强大的，“如果不合作，我们现有的力量要进行抗日战争是不够的。南京必须参加。国民党和共产党是中国两个主要的政治力量，如果他们现在继续打内战，其结果是对抗日运动不利的”^③。在同英国记者斯坦因的谈话中也指出：“没有国内的和平，中国既不能赢得抗日战争的胜利，也不能赢得和平。”^④一言以蔽之，“无和平不能抗日，和平是抗日的条件”^⑤。因此，抗日战争的根本政策，就是在和平与团结的基础上，建立抗日民族统一战线，目的就是要打倒日本帝国主义，使全民族从半殖民地半封建的地位解放出来。在毛泽东看来，全国民众奋起之日，就是抗日战争胜利之时。故此，红军长征到达陕北吴起镇，毛泽东就主张同西北同志的关系，以“快乐高兴的态度和他们见面”。这是因为在抗日战争中，不仅全国的方针是抗日民族统一战线的，在敌后建立民主的抗日根据地，也是抗日民族统一战线的。抗日战争必须是始于团结终于团结，团结是全国人民抗日的基础，也是全世界人民反法西斯的基础。也正是从这个意义上，在毛泽东关于“统一战线”的概念话语中，自然包括世界反法西斯统一战线。他指出，中国革命是世界革命的一部分，当前世界格局的突变与急转，无论是中国还是日本，在战争的漩涡中都已不是独立的国家，反对帝国主义是一个世界

性的任务，中国人民要和各国人民团结起来，组成反对日本帝国主义的统一战线，这也是现代世界政治的基本特点。

因此，要“抗日”必须坚持和平团结的方针，通过建立广泛的统一战线，把革命战争与民族战争连接起来，把抗日气氛掀起到最高潮，构成了这一时期毛泽东关于“抗日”这一概念话语的基本意指。1935年12月27日，毛泽东在瓦窑堡党的活动分子会议上所作的《论反对日本帝国主义的策略》的报告，是这一概念话语的集中概括。同时也就是在这一讲话中，毛泽东正式提出了“抗日战争”这一概念。^⑥毛泽东一方面通过阐释“统一战线”以构建“抗日战争”的概念话语，另一方面致力于促成“停止内战、一致抗日”的基本态势。在此过程中，毛泽东始终强调促成这一态势的目的就是“抗日救亡，也仅仅在于抗日救亡”。^⑦时局的发展终于在12月12日，因西安事变成为一个重要转折点。1937年2月以国民党三中全会的召开为标志，这一主张最终变成现实。正如毛泽东所说：“中国共产党早在日本帝国主义开始侵入中国的时候，就要求停止内战，一致对外。并于一九三六年至一九三七年，以惊人的努力，迫使蒋介石接受了自己的主张，因而实现了抗日战争。”^⑧

二、以言促事

——“抗日战争”概念的纵深推进与表达

“西安事变的和平解决成了时局转换的枢

① 《中共中央文件选集》第10册，北京：中共中央党校出版社，1991年，第519—524页。

② 《毛泽东思想年编》，第189页。

③ 《毛泽东一九三六年同斯诺的谈话》，北京：人民出版社，1979年，第118页。

④ 《建党以来重要文献选编》第21册，北京：中央文献出版社，2011年，第398页。

⑤ 《毛泽东思想年编》，第144页。

⑥ 在这篇报告中，毛泽东说：“我们的抗日战争需要国际人民的援助……这是中国抗日战争和中国革命取得胜利的一个必要的条件。”参见魏建国主编：《瓦窑堡时期中央文献选编》上，第115页。

⑦ 《毛泽东文集》第1卷，北京：人民出版社，1993年，第474页。

⑧ 《毛泽东选集》第4卷，北京：人民出版社，1991年，第1149页。

组：在新形势下的国内的合作形成了，全国的抗日战争发动了。”^① 抗战开始进入具体落实阶段。为促进抗战的顺利进行，毛泽东又推动了“抗日战争”这一概念向纵深方向扩展。通过对抗战纲领、抗战的性质、抗战的发展等问题的思考与阐述，构成了毛泽东在这一时期的重要概念话语。

按照时局的演变趋向，西安事变和平解决后，国共合作抗战尽管拉开了序幕，但是毛泽东明确指出，现在还只是走向全国抗战的一个过渡阶段，因为我们还没有“民主”。1937年3月，毛泽东在政治局扩大会议上就指出，我们争取和平的第一阶段已经实现，第二阶段主要是民主问题。现时段“改善人民生活”不是主要口号，“立即抗日”也不是主要口号，主要口号是“准备抗日”，而“为了抗日要争取民主，是目前的主要任务”。同年5月8日，在中国共产党全国代表会议上，毛泽东再次强调，我们的和平取得了，尽管不巩固，但是我们不能回到“争取和平”旧口号中去，而是前进一步，提出“巩固和平”、“争取民主”、“实现抗战”三位一体的口号，“把革命车轮推进一步”。那种认为“强调民主是错误的，仅仅应该强调抗日”的看法是错误的。“抗日与民主互为条件，民主是抗日的保证，抗日能给民主运动发展以有利条件。”

基于这样的认识，毛泽东提出了一个重要的概念话语——“民主即是抗日”。爬梳毛泽东的相关话语表达，我们可以清楚地发现，几乎在抗日战争的各个阶段，毛泽东一直都在集中强调民主与抗日之间的密切联系。他在同美国记者韦尔斯谈话时说，目前阶级斗争的问题已有解决，但民主问题还没有实现。“民主制度是对日抗战胜利的必要条件，非它不可。我们所以把民主问题强调起来，为的是要战胜日本帝国主义。”而民主政治的实现，要依靠民主运动，没有广大人民的要求与推动民主运动，则民主政治不会实现。^② 因而，在毛泽东的概念话语中，自然就会形成这样的表达——没有民众的参与就没有抗日战争的胜利。在同英国记者贝特兰的谈话中就有这样的表达。他说，当前的抗战是只实行政府和军队的抗战，不许广大人民群众起来参战。军事上采取单纯防御，打的大半是被动的仗，造成许多土地的丧失和许多军队失利。因此，没有民主，特别

是没有广大人民群众参与的民主，就没有抗战的胜利。1940年2月，在延安各界宪政促进会上，毛泽东再次强调说，“抗日和民主是目前中国的两件头等大事”，目前中国主要缺少两件东西，一件是独立，一件是民主。“把独立和民主合起来，就是民主的抗日，或叫抗日的民主。”没有民主，抗日是要失败的。^③

如果说没有民主就没有抗战的胜利，需要进行政治改革，那么调动广大人民群众参与抗战，实现全面抗战而不是单纯的政府和军队的抗战，则是抗日战争必须要做的另一工作。换言之，抗日战争是全国人民的战争，而不是片面的局部的抗战。这又构成了毛泽东对“抗日战争”这一概念的另一层表述。

在1937年8月下旬的洛川会议上，毛泽东提出要实行“全国军事的总动员”和“全国人民的总动员”，要改革政治机构，其中关键是“国民党政策的全部的彻底的转变，特别是在发动民众和改革政治等问题上”。但是现实情况并非如此，显然毛泽东对此是不满意的。他说：“两党的内战停止了，全国的抗日战争起来了，这是从西安事变以来中国政局的极大的变化。然而上述的一套则至今没有变化，这叫做没有变化的东西和变化了的东西不相适应。过去的一套仅适用于对外妥协和对内镇压革命，现在还是用了这一套去对付日本帝国主义的进攻，所以处处不适合，各种弱点都暴露出来。不干涉抗日战争则已，既然要干了，并且已经干起来了，又已经暴露出严重的危机了，还不肯改换一套新的干法，前途的危险是不堪设想的。”^④ 于是毛泽东在《国共两党统一战线成立后中国革命的迫切任务》一文中，再次提出改造政府和军队问题。他说，目前的抗战虽经国共合作成为全国性的抗战，但却是政府和军队的单纯抗战，这样的制度“不适宜于执行彻底的战胜日寇的任务”，必须“加以

① 《毛泽东选集》第3卷，北京：人民出版社，1991年，第1037页。

② 《毛泽东年谱》上，第666、676、678页。

③ 《毛泽东年谱》中，北京：中央文献出版社，2013年，第172页。

④ 《毛泽东选集》第2卷，北京：人民出版社，1991年，第367页。

制度上的改变,才能胜任。改变的原则就是官兵一致、军民一致”。^①在毛泽东看来,“抗日战争的政治目的是官兵一致的。在这上面,就有了一切抗日军队的政治工作的基础”,这也是全国抗日战争的应有之意。正是在此基础上,形成了毛泽东关于“抗日战争”的独特概念话语:“抗日战争是要赶走帝国主义,变旧中国为新中国,必须动员全中国人民,统统发扬其抗日的自觉的能动性,才能达到目的。”“没有红军的改编,红色区域的改制,暴动政策的取消,就不能实现全国的抗日战争。”“中国抗日战争中的游击战,决不是可有可无的。它将在人类战争史上演出空前伟大的一幕。”^②

由上不难看出,毛泽东在此时关于“抗日战争”的话语表达与概念运用,已经大大超出了此前的“以言指事”阶段,而是将其向纵深方向推进,进而在话语表达中发展到了“以言促事”的阶段。这一方面是由于客观形势的发展使然;另一方面,经过近一年的观察,也表明毛泽东对抗日战争的认识,进入了自觉的理性认识阶段。他在阅读西洛可夫、爱森堡等著的《辩证法唯物论教程》后批注说:“概念比感觉更为深刻,是进一步的东西。”“理论从实践产生,如果正确反映客观外界的发展过程,然后再应用这种理论于实践,就能在实践上实现这种理论,完成认识的路程。”^③于是,构建“抗日战争”的理论话语,也就成为毛泽东推进这一概念向纵深方向发展的重要任务。

从中共中央进入陕北以来,特别是从撰写《中国革命战争的战略问题》以来,毛泽东就从理论问题上开始阐释抗日战争的战略战术、战争的性质、发展阶段及发展前途问题。综括起来,毛泽东关于“抗日战争”的理论话语表述,主要体现在以下几个方面:

第一,关于抗日战争的性质,毛泽东说,现在的抗日战争是自有帝国主义侵略中国以来所没有的,它在地域上是真正全国的战争,这个战争的性质是革命的。抗日战争包含着为争取永久和平而战的性质。抗日战争实际上就是人民战争。所谓人民战争,其本质就是农民战争。第二,关于抗日战争的作战方针和斗争策略,毛泽东说,抗日战争作战的基本方针,是外线的速决的进攻

战。执行这个方针,有兵力的分散和集中、分进和合击、攻击和防御、突击和钳制、包围和迂回、前进和后退种种的战术或方法。抗日战争的作战形式中,主要的是运动战,其次就要算游击战了。因为抗日战争的最后命运,只有正规战争才能解决。抗日战争应该是有计划的。战争的计划就是战略战术,它具体运用要有灵活性,能适应战争的情况。这就要求抗日战争的各级指导者,不能离开中日两国之间各种互相对立的基本因素去指导战争,也不能离开战争目的去指导战争。第三,关于抗日战争的发展阶段问题,毛泽东说,抗日战争将分为战略防御、战略相持和战略进攻三个阶段。在战争问题上,国民党担任正面的正规战,共产党担任敌后的游击战,这是必须而且恰当的,也是互相需要、互相配合、互相协助的。对于中共而言,也将大体上分为两个战略时期,在前期主要的是游击战争,在后期主要的将是正规战争。第四,关于抗日战争的保障问题,毛泽东说,国共合作是前提,如果没有国共合作,我们就不可能进行抗日战争。抗日战争的根本政策是抗日民族统一战线,抗日战争的制度保证是民主。只要中国有一个真正实行民主政策的、能够动员与统一中国一切抗日力量的联合的中央政府出现了,中国抗日战争的胜利与中国人民的解放就会很快了。第五,关于抗日战争的前途,毛泽东说,抗日战争是全民族的革命战争,它的胜利离不开战争的政治目的——驱逐日本帝国主义、建立自由平等的新中国。毛泽东断言,持久战的抗日战争,将在人类战争史中表现为光荣的特殊的一页。

抗战时期,是毛泽东对“抗日战争”这一概念的思考与阐发最为集中的时期,也是奠定这一概念的关键时期。一如他自己所说:“在抗日战争前夜和抗日战争时期,我写了一些论文,例如《中国革命战争的战略问题》、《论持久战》、《新民主主义论》、《〈共产党人〉发刊词》,替中央起草过一些关于政策、策略的文件,都是革命经

① 《毛泽东救国言论选集》,新华日报馆1939年,第35页。

② 《毛泽东选集》第2卷,第511、477、538、499页。

③ 陈晋编:《毛泽东读书笔记解析》上册,广州:广东人民出版社,1996年,第738、747页。

验的总结。那些论文和文件，只有在那个时候才能产生。”^①实际上毛泽东对抗日战争的理论思考，不仅奠定了“抗日战争”这一概念话语的思想内涵，而且也是在纷繁复杂的抗日环境中，指引抗战走向胜利的重要方法论基础。艾思奇曾这样说道，抗日战争的问题更复杂，“一个国家分为三个政府，一个是重庆政府，一个南京政府，一个是延安，一个姓汪，一个姓蒋，一个姓共。实际上也是一个‘三国演义’”；如果没有毛泽东的这些思考，“抗日战争的八年能不能胜利呢，是很可以怀疑的，甚至于可以肯定不可能得到胜利，可能又要遭受一次失败”。^②因此，这也是毛泽东在战时将“抗日战争”这一概念向纵深方向推进的重大贡献。

三、以言成事

——毛泽东在抗战后期的概念运用

还在1936年12月，毛泽东在撰写《中国革命战争的战略问题》一文时就指出，“在新的抗日民族革命战争的阶段，我们将引导中国革命走向完成，也将给东方和世界的革命以深刻的影响”^③。在一些西方学者看来，毛泽东的这一话语表达，意味着“中国革命终于走向了成熟。中国共产党也将站在世界斗争的前线，宣布它的合法地位”^④。

但是考虑到全面抗战尚未开始，前面还有很多不确定因素，即便在1943年，毛泽东还认为“中国抗战有打七八年的可能”^⑤，更何况从1939到1942年根据地还将要经受更为艰难恶劣的财政困难和军事摩擦，因此无论如何，这样的认识似乎过于乐观。及至1941年下半年，太平洋战争爆发后，形势才出现了意想不到的变化。中共中央及时发出指示，要求“利用时间，休养兵力，恢复元气”，准备迎接一切条件，“迎接全世界反西斯的胜利与新的伟大时期的到来”。^⑥与此同时，根据地经过发展生产运动，逐渐走出财政经济极为困难的局面，国民党对根据地的经济封锁所造成的恶劣影响逐渐被克服。基于这样的新形势，毛泽东在1942年7月2日的中央政治局会议上明确提出，中央为纪念抗战五周年宣言要有“新内容”，“就是战后的建国方针和强调团

结的问题”；我们提出战后办法是有策略意义的，“现在我们的政策，在形式上是改良的，实际上是革命的”。^⑦7月30日，毛泽东在出席政治局会议时，再次谈及战后的前途问题。11月6日，毛泽东在《解放日报》撰文指出，我们的抗日战争已经进行五年多了，“胜利的曙光已经看得见了”；战胜日本法西斯不但是确定的，“而且是不远的了”。^⑧这也就意味着，从这一时期开始，毛泽东已然开始将注意力集中到战后的发展和前途问题。这样一来，“从抗日斗争的政治需要出发”，用“战争及其他政治手段打倒敌人”，成为毛泽东在这一时期运用“抗日战争”这一概念的重要出发点。

揆诸毛泽东在这一时期的话语表达，有一个鲜明的特征，即在新的形势下将“抗日战争”这一概念，演变为激励根据地军民奋勇前行的重要话语表达。一如毛泽东所说：“经济工作是我们长时期内缺乏经验的，现在我们要大大地注意。”^⑨因此，在这一时期，毛泽东强调抗日战争与根据地建设的发展壮大之间的关联。质言之，“抗日战争”就是根据地的发展，就是人民生活水平的提高。

1942年12月，毛泽东在陕甘宁边区高级干部会议上即强调，发展经济首先是为了抗日战争的需要，一些人不顾战争的需要，单纯地强调政府应施“仁政”的观点是错误的。他说，抗日战争如果不胜利，所谓“仁政”不过是施在日本帝国主义身上，于人民是不相干的；反过来，人民

① 《毛泽东文集》第8卷，北京：人民出版社，1999年，第299页。

② 卢国英主编：《艾思奇讲稿选·艾思奇在中央党校的讲课速记稿选》下卷，艾思奇哲学思想研究项目组1999年编，第800页。

③ 中央档案馆编：《中国共产党八十年珍贵档案》第1卷，北京：中国档案出版社，2001年，第388页。

④ [美]怀利：《毛主义的崛起：毛泽东、陈伯达及其对中国理论的探索1935—1945》，杨锐译，北京：中国人民大学出版社，2014年，第36页。

⑤ 《毛泽东思想年编》，第344页。

⑥ 《中共中央文件选集》第13册，北京：中共中央党校出版社，1991年，第264—265页。

⑦ 《毛泽东年谱》中，第389页。

⑧ 《祝十月革命二十五周年》，《解放日报》1942年11月6日，第1版。

⑨ 《建党以来重要文献选编》第21册，第269页。

负担虽然一时有些重,但是战胜了政府和军队的难关,支持了抗日战争,打败了敌人,人民就有好日子过,这个才是革命政府的“大仁政”;但是另一方面,要“对人民的农业、畜牧业、手工业、盐业和商业,采取帮助其发展的适当步骤和办法,使人民有所失同时又有所得,并且使所得大于所失”,这样“才能支持长期的抗日战争”。^① 1943年1月,毛泽东给彭德怀的电报中更是明确强调说:“民主政权的实质是改善人民的经济生活与提高人民的政治觉悟,二者均为抗战。”故而,陕甘宁边区的中心工作是经济与教育二项,而敌后各根据地的中心工作是战争、经济与教育三项。^② 1944年4月12日,毛泽东在西北局高干会上再次指出,我党在抗日时期的前两个阶段已经完成,中国人民势力增强了,“中国共产党现在的任务是要准备担负比较过去更为重大的责任,要准备不论在何种情况下把日寇打出去”,因此,“今后的问题就是在继续抗战中使我党我军和我们的根据地更加发展和更加巩固起来”。^③ 很显然,将“抗日战争”与根据地发展巩固联系起来,成为这一时期毛泽东话语表达中的突出特点。

更为重要的是,毛泽东在此时已然提出一个明确的论断,即“抗日战争,实质上就是农民战争”。他说:“新民主主义的政治,实质上就是授权给农民。新三民主义,真三民主义,实质上就是农民革命主义。大众文化,实质上就是提高农民文化。抗日战争,实质上就是农民战争。”“大家开会、办事、上课、出报、著书、演剧,都在山头上,实质上都是为的农民。抗日的一切,生活的一切,实质上都是农民所给。”这一论述尽管是“中国革命实质是农民革命”这一论断的逻辑延续,但是将民族革命性质的抗日战争直接与农民战争联系起来,通过“抗日战争”这一概念达到以言成效的目的,已经非常明显。这在毛泽东对青年学生的一次演说中体现地更为突出。他说“现在的抗日战争,是中国革命的一个新阶段,而且是最伟大、最活跃、最生动的一个新阶段”;我们中国几十年来的革命运动,经过了许多奋斗阶段,“但是没有一次象现在的抗日战争这样广大的。我们认为现在的中国革命有和过去不同的特点,它将从失败转变到胜利”,因此

“全国的青年和文化界对于民主革命和抗日战争负有大的责任。我希望他们认识中国革命的性质和动力,把自己的工作和工农民众结合起来,到工农民众中去,变为工农民众的宣传者和组织者”。^④ 在毛泽东看来,这些条件是相关联的,不可缺一的,通过抗日战争,“日本侵略者被打败以后,有建立一个新民主主义的独立、自由、民主、统一、富强的中国之必要”,“果然如此,中国就有希望了”。^⑤

毛泽东在此时关于“抗日战争”的话语表达,不仅体现在针对根据地的发展壮大上,也体现在抗战后期鞭策国民党“抗战到底”的话语表达中,以期通过这一概念,实现以言成事的宗旨,进而达到抗战最后胜利的目的。

在太平洋战争爆发后,毛泽东就敏锐地意识到国民党可能会有妥协悲观、消极抗日的情绪出现,故而毛泽东在起草关于太平洋战争爆发后的战略方针时就指出:“我党我军的宣传务须避免刺激国民党,静观变化,少作批评,极力忍耐,不要躁急。对国民党以疏通团结为主,以防制其反共为辅。”^⑥ 1942年毛泽东为《解放日报》撰写社论呼吁:“一切对世界形势作悲观观察的人们,应将自己的观点改变过来。”^⑦ 1943年7月2日,毛泽东再次撰文强调,抗日战争应该加强团结的基础,“如何加强这个基础,巩固这个基础,以利抗日,以利配合各同盟国打倒整个法西斯,实在是一切任务中的最重要的任务”。然而,国民党还是不顾大局,集结大军准备进攻陕甘宁边区,毛泽东再发社论指出,国民党“不应该是破坏团结抗战和准备进攻陕甘宁边区这种亲痛仇快的行径”,抗日战争“不允许有极端错误的行为”。10月5日,毛泽东继续发表社论,指出抗日战争的正确道路是实行民主和合作的道路,“蒋介石先生和国民党暗中念念不忘法西斯独裁和积极准备内战的方向,对蒋介石先生和国民党

① 《毛泽东选集》第3卷,第894、893页。

② 《毛泽东年谱》中,第424页。

③ 《毛泽东思想年编》,第344页。

④ 《毛泽东选集》第2卷,第692、567、560页。

⑤ 《毛泽东选集》第3卷,第1080页。

⑥ 《毛泽东思想年编》,第303页。

⑦ 《第二次世界大战的转折点》,《解放日报》1942年10月12日。

是死路”。^①毛泽东通过强调“抗日战争”这一概念话语，一方面表达对国民党破坏团结的不满，另一方面是使之形成破坏团结就是破坏抗日战争，就是“反对中华民族和中国人民”的话语表达，以期引导国民党继续积极抗战，进而实现抗日战争的最后胜利。

1944年至1945年，尽管战争形势逐渐明朗，但国民党正面战场却出现了一触即溃的惨象。基于此，毛泽东在“抗日战争”这一概念的话语表达中，自然涵括着双层内涵：一是使国民党既不能投降又不能打内战，促成避免内战、集中抗战的局面；二是积极准备各项工作，迎接抗战胜利的到来和着手准备部署战后的新任务。

1944年3月，毛泽东在政治局会议上指出，我们的方针是使国民党既不能投降又不能打内战；现在的抗日战争就是“避免内战，集中抗战”；我们要采取同国民党搞好关系的方针，即是实行“孔夫子打麻将——和为贵”，即便召开七大时也要“强调避免内战，集中力量抗日”。4月5日，毛泽东在给罗荣桓等人的电报中，更是提出“拉蒋抗日”的提法。他说，日蒋冲突今年必更剧，“故争取国内平静，准备拉蒋抗日，是目前政策中心”。与此同时，在与国民党的谈判中，要根据抗日战争的基本要求，使国民党“承认陕甘宁边区及华北、华中、华南各敌后抗日根据地民选政府为合法的地方政府，并承认其为抗日所需要的各项设施”，停止各种污蔑破坏活动。^②随后在扩大的六届七中全会上，毛泽东全面阐释了“抗日战争”在这一时期的话语表达意图。他说，抗日战争在这一时期的主要目的“就是为驱逐日本帝国主义出中国而奋斗”；为了达到这个目的，我们的方针“就是发展自己，团结友军”；目前中国政治局面已起了大的变化，国民党与共产党力量的对比也会起变化；我们的抗日战争方针，就是要“始终站在团结国民党抗日的立场上”，遇到反共磨擦则要同它斗争，使磨擦斗争归于缓和，进而“使国民党既不能投降日本又不能大举进攻共产党，将国民党引导到对敌斗争一个目标上去”。毛泽东说，通过抗日实现民主，“以前这还只是我们的一种理想，现在开始变为现实了”，因此现时的抗日战争，既要注重当前也要着眼于长远，“今年军事仍以精练为

主。明年准备发展，并占领一批小城市，准备驱逐日寇出中国”，我们“要准备应付将来的大事变”，即将召开的七大“要选出比过去二十三年更强的更有能力的中央”。^③

应该说从抗战以来，毛泽东就一直持有“抗战必胜”的信念，即便在抗日战争处在最艰难的1939年，毛泽东也直言说“抗日战争是一定要胜利的，非胜利不可”。^④到1942年下半年，胜利的局势已逐渐明朗，抗日根据地也开始不断发展壮大。1944年毛泽东主持起草关于城市工作的指示，已然是一个重要转折点。毛泽东认识到，现在必须提出武装夺取大城市的任务，否则是“要犯错误的”。12月15日，毛泽东就1945年的总任务说“一九四五年应该是中国人民抗日战争更大发展的一年”，同时提出“迅速建立民主联合政府”的主张。^⑤及至中共七大，毛泽东不仅就联合政府做了书面报告，而且在抗日战争尚未全部结束之时，已对抗日战争作了深刻地总结阐释说明。他说，中国抗日战争，尽管使中国人民付出了并且还将再付出重大的牺牲，但是，“正是这个战争，锻炼了中国人民”；这个战争“促进中国人民的觉悟和团结的程度，是近百年来中国人民的一切伟大的斗争没有一次比得上的。中国人民团结起来打败侵略者和建设新中国的信心，现在是极大地增强了。中国人民克服一切困难，实现其具有伟大历史意义的基本要求的时机，已经到来了”。^⑥此后不久，随着日本的投降，“抗日战争”作为一个重要的历史概念，成为一个深刻在中国人民心中的民族记忆。

（责任编辑 欣彦）

① 《毛泽东思想年编》，第454、473页。

② 《毛泽东年谱》中，第498、505页。

③ 《建党以来重要文献选编》第21册，第265—270页。

④ 《毛泽东选集》第2卷，第567页。

⑤ 《毛泽东年谱》中，第518、566页。

⑥ 《毛泽东思想年编》，第417页。

解放战争时期新民主主义话语优势的确立

蒋积伟*

【摘要】新民主主义话语从产生到最终确立优势,历经整个1940年代。抗战时期,基于各种因素的考量,中共在话语战中采取了极其克制的态度,并一度失声,新民主主义话语的传播更多地局限于根据地内。解放战争时期,随着双方军事较量的展开和深入,中共在新民主主义话语优势的建构方面有些明显的变化:在建构路径上,主要是由内及外,从党内和根据地逐步向全国范围传播;在态度上,由被动逐步转为主动;在传播内容上,经历了由“新民主主义革命”到“新民主主义社会”的转变;在建构形态上,表现出理论与实践相结合的特点。通过解读、研究、介绍和比较不同国家新民主主义的情况、建立新民主主义的团体等方式,新民主主义话语逐步确立了优势地位。

【关键词】解放战争;新民主主义;优势话语

中图分类号:B27 文献标识码:A 文章编号:1000-7660(2016)06-0036-05

新民主主义话语从产生到最终确立优势,经历了整个1940年代。抗日战争时期,基于各种因素的考量,中共在与国民党的话语战中采取了极其克制和忍让的态度。^①面对国民党的舆论挑战,中共显得较为被动,并一度失声,新民主主义话语的传播更多地局限于根据地内。解放战争时期,随着国共双方军事较量的展开并不断深入,中共所要做的不再是一般的回应,而是要逐步确立新民主主义话语的优势。

一、中共新民主主义话语的主动表达

中共在话语权的争夺中改变态度,从被动回应到主动表达,与革命形势的变化基本上是同步的。1945年4月,毛泽东即在中共七大上作了《论联合政府》的报告,强调“我们主张在彻底地打败日本侵略者之后,建立一个以全国绝大多数人民为基础而在工人阶级领导之下的统一战线的民主联盟的国家制度,我们把这样的国家制度称之为新民主主义的国家制度”。^②这标志着中共在更大的范围内开始主动表达自己的话语。

之所以得出这样一个结论,首先,《论联合政府》发表的背景为抗战即将结束,以何种方案建国的問題日益凸显。在这样一个特殊的背景下,大胆公开地表达自己的主张,已经没有什么论战的成分,而是代表本党真实的考量和追求。

其次,对于建立工人阶级领导的新民主主义国家,国民党是绝对不会同意的,中共应该也深知这一点。明知国民党不会认同自己的纲领,却在此关键时刻发表自己的主张,说明中共对于双方合作建国也没有太大的信心,双方的决裂或许是迟早的事情。因此,所谓的“联合政府”主张,更多地是为打破国民党的一党专政制造压力,为自己在抗战最后的时间争取有利位置,亦为抗战结束后的一段时间里争取一点回旋的余地和时间。所以,建立“联合政府”的主张应该是服务于新民主主义的建国纲领的。再次,《新民主主义论》一文发表时,在国共之间摩擦和论战的背景下,适应论战的需求,较多使用驳斥或比较的方式来阐述中共的主张。这种方式:第一,很容易受到对方挑战的影响,在情绪上存在一定波动,在对有些问题的阐述上,会受到情绪的影响,而具有明显的“口号”性,不够深入;第二,无论驳斥还是比较,都属于“回应”的范畴,过于考虑对方的观点,限制了考虑问题的范围,在一些重要或核心问题上有所缺失。在《论联合政府》中,毛泽东对《新民主主义论》作了进一步的完善和发展,尤其是对新民主主义社会理论作了更加具体深入的描绘和阐释,使其较多摆脱了在应战背景下策略或政略的成分,更具有建国纲领的意义。

* 作者简介:蒋积伟,山东潍坊人,(广州510631)华南师范大学马克思主义学院副教授。

① 参见蒋积伟:《抗战时期新民主主义话语的建构》,《党的文献》2015年第4期。

② 《毛泽东选集》第3卷,北京:人民出版社,1991年,第1056页。

二、新民主主义话语优势建构的基本路径

《论联合政府》的发表是中共主动表达自己未来政治主张的开始。而内战的爆发，逼迫中共必须要把新民主主义话语推向全国，在更大范围内提高其认知度。总的来看，解放战争时期，也就是中共在新民主主义优势话语权建构的中后期，主要采取了以下措施：

（一）深层解读新民主主义

从抗战胜利到新中国成立的这段时期，中共对于新民主主义的宣传主要是围绕新民主主义的内涵、阶段属性、世界意义以及澄清新民主主义的误区等内容展开。对于战后中国的出路，伯之认为“第二次世界大战以后的国际与中国，只有一条新民主主义的出路，别的道路是走不通的”。^① 谭平山指出“对于应采取何种方式，始能建立中国之真正民主政治，这是当前民主运动的主要问题。在明瞭今日国际情况，与中国国内形势的人们，毫无疑问地，都一致承认必须采取新民主主义的方式，始能建立中国之真正民主政治”。^② 中国在抗战结束后走何种道路才能最终通向民主之途？关于这一点的宣传和讨论，是与抗战时期新民主主义话语的建构在内容方面最大的差别。前期新民主主义话语的建构主要围绕“革命”展开，而后期则更多地关注“社会”。

对于新民主主义的内涵及特点，《华商报》直接以《什么是新民主主义》为题，指出新民主主义有两大特点：“大企业国有与耕者有其田”。^③ 何戊双在分析什么是旧民主主义的基础上，回答了什么是新民主主义指出“新民主主义革命，就是在无产阶级领导之下的人民大众反帝反封建的革命，就是各革命阶级统一战线的革命”。^④ 还有人指出，“所谓新民主主义，笼统的说，是一种既非资产阶级的民主主义也非无产阶级的民主主义的一种主义，因为这一主义是在战后才出现的，我们就名之为‘新’，新民主主义也可说‘人民的民主’”。^⑤ 既然中共把建立新民主主义国家作为内战后的首要任务，那么到底什么是新民主主义则成为必须要讲清楚的问题。在这一点上，尽管有些解读并不是特别的准确，但是对于一般的社会大众来说，这些通俗的解读反而会有助于他们较快地掌握其轮廓。

对于新民主主义的意义，谭平山认为：“新

民主主义，在第二次世界大战后是一个重要的政治成就，出现了东南欧南斯拉夫，保加利亚，波兰，捷克斯拉夫和阿尔巴尼亚等新民主主义国家。”^⑥ 《新民主主义——帝国主义的新缺口》一文则指出，“在这些国家中已建立了新民主主义——它是一种人民政府的型式，以其独特的方法，破坏着资本主义的阵地，形成着转向社会主义发展的条件。我们由此看到了世界资本主义体系的进一步的严重削弱，世界力量关系的进一步的变化”。^⑦ 这些解读以世界的眼光来审视新民主主义的意义，可以让中国民众在更大范围内了解新民主主义的发展和实践，从而更加坚定对于新民主主义的追求。另外，还有人对于新民主主义的历史阶段进行了梳理。官云在《学习生活》上以“中国新民主主义革命史话”为题，先后发表了“无产阶级走上政治舞台”^⑧、“中国大革命”^⑨、“土地革命战争”^⑩等几章的讲义，对中国共产党新民主主义革命的历程进行了较为系统的梳理，这个诞生于解放战争时期的讲义，对于提高新民主主义的认知、扩大新民主主义的影响具有重要意义。

（二）介绍不同国家的新民主主义

第二次世界大战后，东南欧的一些国家纷纷走上了新民主主义的道路。关于他们的一些建设情况也不断传播到中国。谭平山指出，东南欧国家的新民主主义“在政治方面，是各阶级的联合政权，不是资产阶级专政，也不是无产阶级专

① 伯之：《走向新民主主义的道路》，《学习知识》1946年第2卷第3—4期。

② 谭平山：《革命的三民主义与新民主主义》，《自由丛刊》1948年第10期。

③ 《什么是新民主主义》，《华商报》1947年第619号。

④ 何戊双：《什么是新民主主义》，《时代青年》1946年第2卷第4期。

⑤ 张弼：《新民主主义与新民主国家》，《世界知识》1947年第18期。

⑥ 谭平山：《革命的三民主义与新民主主义》，《自由丛刊》1948年第10期。

⑦ I·康斯坦丁诺夫斯基：《新民主主义——帝国主义体系的新缺口》，《新华文摘》1948年第3卷第6期。

⑧ 官云：《中国新民主主义革命史话》，《学习生活》1948年第1卷第4期。

⑨ 官云：《中国新民主主义革命史话》，《学习生活》1948年第1卷第5期。

⑩ 官云：《中国新民主主义革命史话》，《学习生活》1948年第1卷第6期。

政。在经济方面,封建残余的大地主领有的土地被解决了,而生产手段仍为私有制,不过工业领域内的大企业,如运输和银行等则归国营,政府本身及其武装机构,不是为垄断的资产阶级的利益服务,而是替城市农村的平民的利益服务”^①。贝鲁特在《论新民主主义的各项问题》一文中,详细阐述了波兰工人运动史的各主要阶段。^②张弼认为“东欧各国的革命,虽然在许多方面各不相同,但有一个共同的特质,即这种革命是一种新民主主义的革命,革命后的所成立的国家也是一种新民主主义的国家”。^③瓦尔加著的《论新民主主义》指出:“我们认为‘新民主主义’的定义就是:封建残余——大地主领有的土地——被清算;生产手段仍为私有制;不过工业领域内的大企业,如运输和贷款等则收归国营,政府本身及其武装机构,不再替垄断的资产阶级的利益服务,而替城乡劳动人民的利益服务了。”^④另外,瓦尔加还对东南欧新民主主义的实现路径以及新民主主义的定位提出了自己的看法。他指出,“新民主主义国家的产生,很明显地表示出劳动者的政治统治,在保存议会民主的外形下,也可能实现”,“新民主主义国家的社会制度,并非社会主义制度,而是特殊的过渡形式。他们的生产力与生产关系之矛盾,随着社会主义部门的比重扩大而逐渐缓和”。^⑤玛克辛·哥兰诺维契《新民主主义的合作社——解放以来南斯拉夫合作社的发展》,对南斯拉夫合作社的形式、国家经济对合作社的态度、合作社的任务等问题进行了分析和介绍。^⑥《新民主主义经济在东南欧》^⑦一文采用问答的形式,对东南欧一些国家新民主主义经济的诸多问题进行了一一解答。上述世界范围内“新民主主义”的交流,自然有助于扩大新民主主义话语的影响,而且东南欧国家新民主主义建设的成就与中共解放区内新民主主义的建设成效,相得益彰,对于后期新民主主义话语优势的最终确立具有十分重要的意义。当然,不可否认的是,东南欧国家毕竟与中国当时的国情有较大差距,其对新民主主义的理解和一些做法,自然不同于毛泽东所提出的新民主主义,如果不加区别地混在一起,会给新民主主义话语的建构带来一些不必要的冲击,因而需要加以斟酌。

(三) 对新民主主义进行研究

对新民主主义进行一般的解读,在新民主主义话语产生初期是必要的,有助于社会各界比较

粗浅地认知新民主主义。但随着情势的发展,“对于新民主主义各项建设问题的研究,特别是对于新民主主义经济诸问题的研究,在今天已愈来愈有其迫切的现实意义了”。^⑧“只是一般地谈论新民主主义,实在是不够的。”^⑨抗战胜利后,有关新民主主义的研究取得了一定成就。有人从世界范围审视,对不同国家的新民主主义做出了类型的划分,认为“现实的世界中显然存在着两种不同历史条件下的新民主主义,东南欧的和中国的”。^⑩明确这一点非常关键。解放战争时期,东南欧国家的新民主主义建设情况不断传入中国,有些人仅从“新民主主义”这一名词来看待问题,以为中国的新民主主义和东南欧国家的新民主主义是没有区别的。就新民主主义革命的历史性质而言,两者同属“无产阶级社会主义革命时代的资产阶级性民主革命”,但由于发展程度不同,两者的新民主主义存在诸多不同点。^⑪甚至还有人把英国在战后的一些做法,也称为“新民主主义”,容易造成思想的混乱。董秋水则在肯定新民主主义的同时,对新民主主义的理论和实践进行了对比分析。他指出:“诚然,新民主主义不是共产党的终极目的而是过渡形式,只要稍微懂得点马列主义的人,当然都知道,不过今天根据形式的发展来看,这无疑是已经离开了新民主主义,至少是把新民主主义提高到社会主义革命的边沿,这实是一种错误。”^⑫历史学家侯

① 谭平山:《革命的三民主义与新民主主义》,《自由丛刊》1948年第10期。

② 贝鲁特:《论新民主主义各项问题》,《新闻类编》1948年第1681期。

③ 张弼:《新民主主义与新民主国家》,《世界知识》1947年第18期。

④ 瓦尔加:《论新民主主义》,岳光译,《世界知识》1947年第14期。

⑤ 同上。

⑥ 玛克辛·哥兰诺维契:《新民主主义的合作社——解放以来南斯拉夫合作社的发展》,《自由丛刊》1948年第13期。

⑦ 文麟:《新民主主义经济在东南欧》,《读书与出版》1948年第7期。

⑧ 沈志远:《论新民主主义经济诸问题》,《理论与现实丛刊》1948年第3期。

⑨ 同上。

⑩ 同上。

⑪ 同上。

⑫ 董秋水:《论新民主主义及其策略》,《时代批评》1948年第5卷第97期。

外庐在《新民主主义的历史认识》一文中，对民主的历史意义、旧民主主义的历史意义、新民主主义的历史任务、新民主主义的历史阶段等问题进行了研究和阐释。他认为“新民主主义是对法西斯复古与一切古代中古所残留的腐朽诸制度，作历史的一次总清算，在纵通的历史上而言，它是全世界社会主义的一部分，而在横通的历史上而言，各国内自有程度不等的民主进程，它汇合了全世界新民主国家民众的与苏联社会主义的力量，创造新的历史”。^① 秋经一第六小组对新民主主义的经济问题进行了研讨，并汇编成了《新民主主义经济》，讨论涉及到新民主主义经济的基本条件、新民主主义经济的发展途径、新民主主义的经济政策等三个重要问题。^② 许涤新的《论新民主主义的劳动政策》，对新民主主义下的工资、福利、工时和工会等重要的劳动问题进行了探讨。关于工资福利问题，他认为“一方面，工人不向厂方资方要求过高的劳动条件；另一方面，则禁止公私企业中对于工人店员作封建的半封建的虐待和剥削，要照顾工人的生活和福利”。^③ 毛礼锐则对新民主主义条件下教育的发展提出了自己的见解，认为“民主主义的灵魂是平等和自由……而新教育的灵魂也即在此”。^④ 对新民主主义进行深入研究，有助于人们全面、深入地理解新民主主义，这不仅是解放区内新民主主义建设的需要，也是扩大新民主主义话语影响的需要。这些成果为新民主主义话语优势的建构提供更多学理上的支撑，以期对未来社会科学合理的勾画获得更多的认可和支持。相比较抗战时期新民主主义的论战来说，对新民主主义展开研究使新民主主义具备了双重话语，在与国民党舆论的较量方面，更多地表现出意识形态的色彩，而对于新民主主义社会的建设来说，这些研究可以为实践提供有效的理论指导。

（四）建立新民主主义的团体

组建新民主主义的团体，是宣传和践行新民主主义的一种重要形式。抗战胜利后，中共着手建立各类新民主主义的团体。其中最典型的当属新民主主义青年团。1946年6月，中央青委将《关于成立新民主主义青年团的建议（草案）》报送中共中央。8月26日、9月13日，中央书记处两次开会讨论建团问题。朱德、任弼时和胡乔木等参加会议。经过热烈讨论，会议一致认为要建立青年团，但是要做好试点工作。随后试点

工作便在延安的冯庄等地紧锣密鼓地展开。1946年11月5日，中共中央向各解放区发出《关于建立民主青年团的提议》，明确了要推动解放区的试建青年团工作。1947年9月青年工作会议后，中央青委派代表到东北传达青年工作会议的精神，并协助建团。在各解放区建立青年团的基础上，经过认真筹备，1949年4月，中国新民主主义青年团第一次代表大会在北平召开，宣告中国新民主主义青年团正式建立。这一团体成立后，进行了各种各样的宣传和实践活动，对新民主主义的传播以及新民主主义话语的最终确立有着重要意义。

当然，新民主主义话语优势的确立是一项复杂的工作。除上述措施之外，以毛泽东为代表的党的领导人在新民主主义问题上的不断思考，对新民主主义理论不断完善，以及中共在解放区内长期的新民主主义实践，都是新民主主义确立话语优势的重要支撑。到1949年全国解放前夕，中共基本上在全国范围内建构起了新民主主义的优势话语权。新中国建立前后，新民主主义基本上已经深入到各阶层。全国各方都在热议新民主主义，并对新民主主义的国家满怀憧憬。从1948年开始，全国对于新民主主义的关注达到了顶峰，为中华人民共和国的成立凝聚了来自各方的力量，提供了建国方案或蓝图。

三、解放战争时期新民主主义话语优势建构的评价

从《论联合政府》一文发表到1949年新中国建立，如何在更大范围内扩大自身理论的影响力，成为军事斗争之外的又一关键工作。因此，这段时期有关新民主主义的解读和宣传屡见报端，无论数量还是频次都远远高于1945年之前。纵观这段时间新民主主义的传播，随着中共军事优势的逐步确立，国民党在“主义”问题上并没

① 侯外庐：《新民主主义的历史认识》，《理论与现实丛刊》1948年第3期。

② 秋经一第六小组：《新民主主义经济》，《达德青年》1947年第2期。

③ 许涤新：《论新民主主义的劳动政策》，《群众》（香港版）1948年第2卷第22期。

④ 毛礼锐：《新民主主义与新教育》，《教育通讯》1948年第4卷第9期。

有表现的像之前那样热衷。因此，国共之间基本上没有发生过大规模的“主义”战。中共关于新民主主义的宣传，更多从正面主动进行解读，少了一些论战的色彩，表现得更加成熟和稳定。从其内容来看，多是为正确、深刻地理解新民主主义进行阐释。当然，国民党方面的舆论对于新民主主义也发出了一些声音，但比较零星和微弱。例如，茂传从五个方面来攻击新民主主义，认为“新民主主义是反三民主义的主义”、“新民主主义是奴隶性的主义”、“新民主主义是假民主的主义”、“新民主主义是偏狭的主义”、“新民主主义是掩饰中共叛国害民的主义”。^① 陈安仁指出“中国的革命，只有一个历史的历程，而不是如毛先生所说分为两个历史阶段”。^② 对于毛泽东的“驳资产阶级专政”，陈安仁认为“中国国民党五十年来领导中国之革命事业，其党内分子有许多工人农人学生商人军人，换言之：就是普通一般平民，没有以资产阶级的成分，而领导中国之革命”。^③ 穆德认为“毛泽东所谓新民主主义，其实就是资本主义，也就是旧民主主义”。^④ 纪芬则认为“资本主义已沿着他自己的法则，从‘自由企业’走到独占时代，当社会的财富已集中和操纵在少数独占家的时候，我们能把社会拉往后走，要他回复到资本主义的昨天阶段吗？”^⑤ 这些零散的微弱的声音，基本上没有影响到中共在新民主主义话语建构中主动出击的态势。

新民主主义话语从产生到最终确立优势，经历了整个40年代，其过程波折复杂，不能认为《新民主主义论》的发表即意味着新民主主义话语领导权的确立。新民主主义话语的建构初衷，既是抗战时期特殊因素使然，带有一定的策略成分，也是中共在国家政权问题上长期探索的结果，不能夸大新民主主义话语的策略成分。从新民主主义话语优势的建构过程来看，有几个特点值得注意。首先，中共遵循了由内及外的建构路径。抗日战争时期，新民主主义话语的传播多局限于党内和根据地内。延安整风促使新民主主义话语在党内基本达成一致。解放战争时期，新民主主义话语从根据地逐步向全国范围传播。其次，中共对于新民主主义话语的建构，在态度上由被动逐步走向主动。在这样的一个过程中，关于《中国之命运》的争论和抗日战争的胜利是两个重要的转折点。前者使中共开始有限度地在三民主义之外表达自己的政治主张，而在抗战胜利

后，中共则开始主动、独立地表达新民主主义的主张。或者说，在抗战时期，国共之间虽然有诸多的摩擦，但是公开的大规模的军事行动还不被社会舆论接受，因而争夺优势话语权便成为国共在间断性军事摩擦之外的一种重要手段，“论战”成为新民主主义话语建构初期的一种鲜明特色。当然，论战主要是由国民党方先挑起的，中共多为被动地回应。受此影响，新民主主义理论中存在着一些重大缺陷：新民主主义社会的性质以及新民主主义社会的主要矛盾等重要问题没有得到充分的关注和阐发；而且在论战的氛围下，中共对于国民党的舆论攻击，多使用“驳斥”的手段，使新民主主义在某些问题上沾染了过多的“阶级”痕迹。抗战胜利后，随着国共双方内战的开始以及军事形势的逐步逆转，国民党疲于军事战争，在“主义”问题上并没有进行大规模的攻击。因此，在这段时期，中共对于新民主主义话语的传播，更多是主动的，并且从“建国”的角度去进行新民主主义话语优势的建构。再次，从新民主主义话语的传播内容来看，初期多为新民主主义革命话语的建构，后期则多为新民主主义社会话语的建构，即在内容上经历了由“革命”到“社会”的转变。最后，新民主主义话语的建构是一个理论与实践相结合的过程。新民主主义不仅在理论形态上不断地得到解读和研究，中共还在根据地或解放区内进行了新民主主义的实践，以“新民主主义”作为根据地或解放区建设的指导原则，以有效的客观结果催化了新民主主义话语的社会认知，并为新中国的建立提供了良好的实践经验和建国蓝图。

(责任编辑 欣彦)

① 茂传：《新民主主义的新批判》，《新时代月刊》1946年第1卷第9期。

② 陈安仁：《与毛泽东先生论新民主主义的政治》，《新生路月刊》1946年第12卷第1期。

③ 陈安仁：《与毛泽东先生论新民主主义的政治（续完）》，《新生路月刊》1946年第12卷第2期。

④ 穆德：《新民主主义和旧民主主义》，《新旗》1946年第9期。

⑤ 纪芬：《论“新民主主义”》，《青年与妇女》1946年第8期。

中国共产党“民族复兴”话语的历史发展与当代建构^{*}

黄志高^{**}

【摘要】民主革命时期,李大钊较早使用了“民族复兴”话语,不过中共党内更多使用的是“民族解放”概念,其间在十年内战中曾激烈地批判国民党的“民族复兴”论,抗战时期则从正面有限地使用了“民族复兴”话语。建国前夕,毛泽东肯定了“复兴”的现实可能。改革开放以后,“民族复兴”话语重新出现,并在中共十六大以后高频使用。习近平将其发展构建为内容丰富的“民族复兴中国梦”话语系统。这一话语系统的构建既有现实基础和客观需要,也反映着话语构建者的主观意图。“民族复兴中国梦”实现了传统话语向现代话语的转换、中国话语与世界话语的对接、民族话语和人民话语的统一。

【关键词】民族复兴;话语;中国梦

中图分类号: B27 文献标识码: A 文章编号: 1000-7660(2016)06-0041-06

近代中国随着国运衰败,“民族复兴”话语悄然兴起。中国共产党人很早就开始使用“民族复兴”话语,并在革命实践中根据实际情况,调整着这一话语的使用。改革开放以来,中国共产党根据新的社会历史条件,在以往话语叙述的基础上,建构起“民族复兴中国梦”的话语系统。本文试图对这一历史发展过程作出初步的梳理和考察。

一

民主革命时期,中国共产党人比较早地使用了“民族复活”的提法,不过就全党而言主要使用的是“民族解放”话语。20世纪30年代,在国内内战的条件下,中国共产党对国民党的“民族复兴”论进行了严厉抨击。抗战爆发后,中共开始从正面使用“民族复兴”的提法。建国前夕,鉴于民族解放任务的完成,毛泽东强调了“复兴”的现实可能。

在中共领导人中,李大钊最早使用了民族

“复兴”、“复活”的概念。1924年,李大钊提出中华民族能否“重振复兴”的问题。他说,“从‘五四’运动以后,我们已经感觉得这民族复活的动机了”^①。李大钊的“民族复活”论,延续了他在1917年“青春中华之再生”、“更生再造”的提法。^②不过,此时李大钊更为强调的是马克思主义对于民族复兴的指导意义。他指出,“我们如能使新的文化、新的血液日日灌输注入于我们的民族,那就是真正新机复活的时候”。^③这种“新的文化”指的就是马克思主义。

就全党而言,使用更广泛的则是“民族解放”的提法。中共二大猛烈抨击“资本帝国主义的强国压迫弱小民族”^④,三大更是高呼“全世界被压迫的民族解放万岁”^⑤。“民族解放”逐渐成为中国共产党的重要政治话语,而民族“复兴”、“复活”的概念并没有被普遍使用。究其原因,就当时中国实际而言,在没有取得民族解放的情况下,复兴还是遥不可及的。更何况“民族解放”话语来自于马克思主义经典作家,更具有话语的合法性和权威性。列宁在《民族和殖民

* 本文系安徽省高等教育振兴计划项目“‘中国梦’教育背景下《中国近现代史纲要》教学体系建构与话语转换”(Szzgh1-2017-3)的阶段性成果,并受安徽大学科学发展观研究中心的资助。

** 作者简介:黄志高,安徽怀宁人,博士,(合肥230039)安徽大学马克思主义学院暨科学发展观研究中心副教授。

① 中国李大钊研究会编注:《李大钊全集》第4卷,北京:人民出版社,2006年,第452页。

② 中国李大钊研究会编注:《李大钊全集》第1卷,北京:人民出版社,2006年,第281页。

③ 中国李大钊研究会编注:《李大钊全集》第4卷,第452—453页。

④ 中共中央文献研究室、中央档案馆编:《建党以来重要文献选编》第1卷,北京:中央文献出版社,2011年,第126页。

⑤ 同上,第277页。

地问题提纲初稿》中提出,“团结殖民地和被压迫民族的一切民族解放运动”^①。列宁的民族和殖民地革命理论于1922年传入中国,“民族解放”也就随之成为中共的重要政治话语。此时在政治上和理论上都还很幼稚的中国共产党,在意识形态上深受苏共的影响,对党自身的认识和表述强调的是“阶级”属性,党内文件中甚至将自身定位为“阶级的党”,而将国民党指称为“民族的党”^②。在这种自我认知背景下,自然很难有“民族复兴”的话语空间。大革命失败后,中国共产党在激烈的阶级斗争求生存和发展,其话语系统以“阶级”为核心,强调阶级分析、阶级矛盾和阶级斗争,“民族”话语则逐渐淡化。

九一八事变后,随着民族危机日益严重,“民族复兴”开始高频率地出现在社会各界的话语中,逐渐形成一种有广泛影响的社会思潮。国民党抢占“民族复兴”的话语垄断权,并将其意识形态化为官方言论。1934年4月到1935年6月间,中共中央展开了对国民党“民族复兴”论的严厉批判。其一,抨击国民党以“复兴民族”为借口对内“剿共”、对外妥协,“公开承认现在抗日的不可能,所以不可能的主要理由除所谓‘赤匪’捣乱外,就是大叫中国太穷太弱太没有国防力等等”。^③其二,揭露国民党“以‘复兴民族’的口号来麻醉群众,进行所谓‘生产建设’、‘农村复兴’、‘文化统制’、‘新生活运动’等等,以转移广大民众对于他卖国投降的忿怒”,“企图造成民众对于国民党新的幻想”^④。其三,指责国民党在“民族复兴”口号下,“用提倡礼义廉耻,走上复古的旧道路,提倡旧的奴隶顺从的道德,使全国人民安稳的做奴隶”。^⑤

考虑到此时正值国民党军队全力围攻中央苏区,中共中央对国民党“民族复兴”论的批判显然有配合苏区军事斗争的意味。当然,客观上说,这种政治批判也有其合理性。这一时期国民党的“民族复兴”论既反映其治国理政的时代关切,但也充斥着大量的反共言论。^⑥其间既夹杂有为“攘外必先安内”政策寻求舆论支持的意图,也散发着浓郁的复古气息。不过,“民族复兴”话语的勃兴以及国民党对话语权的争夺,都表明在严重的民族危机面前这一话语所具有的广泛社会影响力。但由于“左”倾错误的影响,中

共党内却存在着讳言“民族”的现象,“怕谈民族两字,怕落进国民党民族主义的圈套中去”^⑦,“唯恐一提到民族的口号就失去国际主义者的本色”^⑧。这就导致中共在当时的“民族复兴”思潮面前颇为被动。

遵义会议后,随着“左”倾路线的纠正,中共的政治话语开始有所调整。1935年瓦窑堡会议确认,“中国共产党是中国无产阶级的先锋队”,又是“全民族的先锋队”。^⑨这为中共重新审视“民族复兴”话语提供了理论支持。另一方面,适应于建立抗日民族统一战线的要求,中共也需要调整对“民族复兴”话语的态度。而全面抗战爆发后,国民党“民族复兴”论重心有所转移,更多的是以直接服务抗战为目的。^⑩在这种背景下,中共开始肯定性地使用“民族复兴”的提法。1935年秋,陈云在署名“廉臣”的《随军西行见闻录》中指出,如果国共两党能够一致抗日,“共同杀敌,则不仅日本不足惧,我中华民族亦将从此复兴矣”^⑪。1937年9月,张闻天、毛泽东指出:“中华民族之复兴,日本帝国主义

① 《列宁选集》第4卷,北京:人民出版社,1995年,第217页。

② 中共中央文献研究室、中央档案馆编:《建党以来重要文献选编》第2卷,北京:中央文献出版社,2011年,第301页。

③ 中共中央文献研究室、中央档案馆编:《建党以来重要文献选编》第11卷,北京:中央文献出版社,2011年,第362页。

④ 同上,第359页。

⑤ 同上,第513页。

⑥ 黄兴涛:《民国各政党与中华民族复兴论》,《近代史研究》2014年第4期。

⑦ 中共中央文献研究室、中央档案馆编:《建党以来重要文献选编》第8卷,北京:中央文献出版社,2011年,第744页。

⑧ 中共中央文献研究室、中央档案馆编:《建党以来重要文献选编》第9卷,北京:中央文献出版社,2011年,第154页。

⑨ 中共中央文献研究室、中央档案馆编:《建党以来重要文献选编》第12卷,北京:中央文献出版社,2011年,第549页。

⑩ 黄兴涛:《民国各政党与中华民族复兴论》,《近代史研究》2014年第4期。

⑪ 《陈云文选》第1卷,北京:人民出版社,1995年,第91页。

之打倒，将于今后的两党团结与全国团结得到基础。”^① 1938年3月，中共中央在致中国国民党临时代表大会的建议书中指出，国共两党携手合作共御外侮，“这不仅证实我中华民族的伟大，而且预示我中华民族的复兴”。^② 同年10月，中共六届六中全会致电蒋介石，表示全民族的团结抗战“奠定了最终战胜敌人复兴民族之基础”。^③

不过总体上看，中共主要使用的依然是“民族解放”话语。在“民族复兴”的基本内涵尚未厘清、且国民党掌控话语权的情况下，中共如袭用这一话语就不能很好地彰显自身的独立性。更何况就当时中国实际情况而言，民族复兴还只是一个远景目标，更为迫切的现实任务是开展民族自卫战争以及实现民族解放。在中共的政治话语系统中，“民族复兴”很大程度上还只是在统战意义上进行使用。

随着新民主主义革命的胜利，民族解放任务已经基本完成，毛泽东开始讨论“复兴”的现实可能。在中共七届二中全会上，毛泽东指出，随着新中国的建立，“中国经济建设的速度将不是很慢而可能是相当地快的，中国的兴盛是可以计日程功的。对于中国经济复兴的悲观论点，没有任何的根据”^④，“伟大的胜利的中国人民解放战争和人民大革命，已经复兴了并正在复兴着伟大的中国人民的文化”^⑤。在新的社会历史条件下实现民族复兴，成为中国共产党的坚定信念。

二

建国后相当一段时间里，中国共产党没有延续“民族复兴”的话语形式，而是通过“建设社会主义强国”这样的提法表达其民族复兴思想。这一话语的重新使用，是在改革开放以后。1985年7月16日，邓小平在同李政道的谈话中首次使用了“振兴中华民族”的提法。^⑥ 此后，邓小平反复表达这一思想。他说：中国近代以来没有对世界作出应有的贡献，1949年中华民族站起来了；“党的十一届三中全会以后，我们集中力量搞四个现代化，着眼于振兴中华民族”^⑦；“我们要共同奋斗，实现祖国统一和民族振兴”^⑧。邓小平所说的“民族振兴”，其实也就是“民族复兴”的意思。

从党的正式文件来看，1986年9月《中共中央关于社会主义精神文明建设指导方针的决议》首次提出，“新中国的成立，在社会主义基础上开始了伟大的中国文明的复兴”，党的十一届三中全会“更赋予这个复兴以新的强大生机和活力”^⑨。1987年中共十三大报告指出，社会主义初级阶段“是全民奋起，艰苦创业，实现中华民族伟大复兴的阶段”^⑩。其后，中共十五大报告接续使用了这一概念，并在七处提到“民族振兴”的字眼。进入新世纪后，“民族复兴”的提法开始成为党的正式话语，在中共十六大报告里出现11次，在十七大报告里出现7次，在十八大报告里出现9次。

2012年11月，在参观《复兴之路》展览时，习近平指出“实现中华民族伟大复兴，就是中华民族近代以来最伟大的梦想”。^⑪ 由此，“民族复兴”开始与“中国梦”相联系，从而形成“中华民族伟大复兴的中国梦”的新提法。此后，习近平整合了改革开放以来共产党人对民族复兴的论说，又结合新的时代要求作了进一步的阐述，逐渐构建起“民族复兴中国梦”的话语体系。这个话语系统还在继续完善，但其轮廓已初步显现，大体上可以认为包含七个方面的内容。

民族复兴中国梦的基本内涵。中共十五大已经出现了“民族振兴、国家富强和人民幸福”的

① 中共中央文献研究室、中央档案馆编：《建党以来重要文献选编》第14卷，北京：中央文献出版社，2011年，第536页。

② 中共中央文献研究室、中央档案馆编：《建党以来重要文献选编》第15卷，北京：中央文献出版社，2011年，第277页。

③ 同上，第729页。

④ 《毛泽东选集》第4卷，北京：人民出版社，1991年，第1433—434页。

⑤ 同上，第1516页。

⑥ 中共中央文献研究室编：《邓小平年谱（1975—1997）》下，北京：中央文献出版社，2004年，第1061页。

⑦ 《邓小平文选》第3卷，北京：人民出版社，1993年，第357页。

⑧ 同上，第362页。

⑨ 中共中央文献研究室编：《十二大以来重要文献选编》下，北京：人民出版社，1988年，第1178页。

⑩ 中共中央文献研究室编：《十三大以来中央文献选编》上，北京：中央文献出版社，2011年，第11页。

⑪ 《习近平谈治国理政》，北京：外文出版社，2014年，第36页。

提法^①，不过这是从党的历史地位与作用角度来说的。习近平进一步将其与民族复兴相联系，指出“实现中华民族伟大复兴的中国梦，就是要实现国家富强、民族振兴、人民幸福”^②，使“民族复兴”话语从单一的民族角度扩容为三个层面，即国家、民族、人民层面，其基本内涵更为清晰明确，内容更为丰富全面。国家富强、民族振兴是前提和基础，人民幸福则是落脚点和最终归宿。这三个层面既各有侧重，又相互补充，统一于中国特色社会主义。

民族复兴中国梦的战略规划。中共十八大提出两个“一百年”的奋斗目标。习近平将其与“民族复兴中国梦”相联系，指出“到中国共产党成立100年时全面建成小康社会，到新中国成立100年时建成富强民主文明和谐的社会主义现代化国家，努力实现中华民族伟大复兴的中国梦”。^③这就描绘了中国共产党领导中国人民为民族复兴中国梦而奋斗的路线图，规定了具体的时间表。其中，全面建成小康社会是实现民族复兴中国梦的关键一步。

民族复兴中国梦的道路支撑。中共十六大报告把中国特色社会主义道路与民族复兴相联系，指出，“十一届三中全会以来，我们党找到建设中国特色社会主义的正确道路，赋予民族复兴的强大生机”。^④中共十八大指出，“在中国特色社会主义道路上实现中华民族伟大复兴，寄托着无数仁人志士、革命先烈的理想和夙愿。”^⑤习近平强调，“实现中国梦必须走中国道路”，即中国特色社会主义道路。这条道路具有深厚的历史渊源和广泛的现实基础，我们必须“坚定不移沿着正确的中国道路奋勇前进”。^⑥

民族复兴中国梦的精神动力。中华民族在长期的历史发展中，在近代以来为民族复兴而奋斗的历史征程中，在改革开放以来的社会主义建设实践中，形成了内涵丰富的民族精神和时代精神。中共十六大首次提炼出“以爱国主义为核心的团结统一、爱好和平、勤劳勇敢、自强不息的伟大民族精神”^⑦。中共十七大将其补充完善为“以爱国主义为核心的民族精神和以改革创新为核心的时代精神”^⑧。习近平进一步将其概括为“中国精神”，强调“这种精神是凝心聚力的兴国之魂、强国之魂”^⑨。

民族复兴中国梦的实现主体。中共十六大着眼于改革开放以来社会阶层的新变化，强调“必须最广泛最充分地调动一切积极因素，不断为中华民族的伟大复兴增添新力量”^⑩。习近平则从中华民族的角度提出“实现中国梦必须凝聚中国力量”，“这就是中国各族人民大团结的力量”^⑪。实现中华民族伟大复兴是海内外中华儿女共同的梦，在这个伟大进程中，广大海外侨胞“能够发挥不可替代的重要作用”^⑫，同时也“需要港澳同胞与内地人民坚持守望相助、携手共进”^⑬，更需要台海“两岸双方应该胸怀民族整体利益，携手为实现中华民族伟大复兴的中国梦共同打拼”^⑭。

民族复兴中国梦的领导力量。中共十六大重申了“两个先锋队”思想，强调中国共产党从成立之时起，就“肩负着实现中华民族伟大复兴的庄严使命”^⑮。中国共产党成立以来的历史，也就是团结和带领中国人民为实现民族复兴而奋斗的光辉历程。习近平强调，实现中华民族伟大复兴的中国梦，必须把我们党建设好。全党本领不断增强，中国梦才能梦想成真。广大党员要在实现中国梦的历史进程中“充分发挥先锋模范作用”^⑯。

① 中共中央文献研究室编：《十五大以来重要文献选编》上，北京：人民出版社，2000年，第3页。

② 《习近平谈治国理政》，第39页。

③ 同上，第44页。

④ 中共中央文献研究室编：《十六大以来重要文献选编》上，北京：中央文献出版社，2005年，第43页。

⑤ 《中国共产党第十八次代表大会文件汇编》，北京：人民出版社，2012年，第51页。

⑥ 《习近平谈治国理政》，第39—40页。

⑦ 中共中央文献研究室编：《十六大以来重要文献选编》上，第30页。

⑧ 同上，第26页。

⑨ 《习近平谈治国理政》，第40页。

⑩ 中共中央文献研究室编：《十六大以来重要文献选编》上，第11页。

⑪ 《习近平谈治国理政》，第40页。

⑫ 同上，第64页。

⑬ 同上，第227页。

⑭ 习近平：《在庆祝中国共产党成立95周年大会上的讲话》，《人民日报》2016年7月2日，第2版。

⑮ 中共中央文献研究室编：《十六大以来重要文献选编》上，第43页。

用”^①。

民族复兴中国梦的国际意义。中华民族复兴与世界各国的和平共处、共同发展是相容相通的。习近平指出：“中国梦既是中国人民追求幸福的梦，也同各国人民追求幸福的梦想相通。”^②实现中国梦给世界带来的是和平、机遇，而不是动荡、威胁。中国梦“是和平、发展、合作、共赢的梦，与包括美国梦在内的世界各国人民的美好梦想相通”^③。我们要同国际社会一道，“推动实现持久和平、共同繁荣的世界梦”^④。

三

“民族复兴中国梦”话语体系的构建，有着深刻的社会历史背景。首先，这一话语体系的构建有着现实基础。“民族振兴”、“民族复兴”在世纪之交的广泛使用绝非偶然，恰恰反映了中国走向复兴的客观进程。在民族复兴过程中，邓小平非常看重20世纪末中国国民经济实现翻两番的意义。他说，中国经济实现翻两番，“从总量说，就居于世界前列了”，“反映到人民生活上，我们就叫小康水平；反映到国力上，就是较强的国家”^⑤。在中国人民的生活总体达到小康水平的基础上，中共十六大提出全面建设小康社会，十八大又提出全面建成小康社会。习近平强调，“我们比历史上任何时期都更接近中华民族伟大复兴的目标”^⑥。中华民族的复兴已成为一个正在实现的客观事实，作为反映这一事实的“民族复兴”话语的勃兴也就势所使然。

其次，这一话语体系的构建有着客观需要。进入新世纪以后，中国经济社会发展进入一个关键时期，既充满机遇，也面临严峻挑战。在这样的关头，尤其需要广泛动员民众，凝聚人心鼓舞士气。及时提出“民族复兴中国梦”，把近代以来几代中国人的夙愿和追求，作为党和人民的现实任务郑重地提了出来，彰显了高度的理论自信、道路自信和制度自信。构建“民族复兴中国梦”话语体系，也是展示中国形象的需要。国际上对中国的快速发展，既有称羡之声，也不乏误读误判，以至曲解和抹黑。“民族复兴中国梦”话语，有助于人们更好地理解中国的过去、现在和将来，有助于塑造可亲可爱、充满活力与希望

的大国形象。

再次，这一话语体系的构建也源自于主体的自觉行为。“理论一经掌握群众，也会变成物质力量。”^⑦理论能否掌握群众，决定于理论自身的彻底性、科学性。理论的话语表达方式及其有效性，则直接影响着理论掌握群众的程度和范围。中共十七大要求“开展中国特色社会主义理论体系宣传普及活动，推动当代中国马克思主义大众化。”^⑧2012年1月，李长春提出：“不断概括出理论联系实际的、科学的、开放融通的新概念、新范畴、新表述，努力形成有说服力、感染力、影响力的‘中国话语体系’。”^⑨2013年，习近平要求“着力打造融通中外的新概念新范畴新表述，讲好中国故事，传播好中国声音”^⑩。提出新概念、构建新话语，已经成为全党的自觉意识。

正是在这种历史背景下，“民族复兴中国梦”话语体系应运而生，并迅速成为当代中国社会最为重要的政治话语之一。“民族复兴中国梦”话语为社会各阶层、群体所接受和使用，充分显示了这一话语系统构建的成功。其一，“民族复兴中国梦”实现了传统话语向现代话语的转换。对于一个民族来讲，传统话语有着悠久的历史记忆，更容易为广大民众所理解和认同。在历史中形成的传统话语，自然带有特定时代的印迹。时过境迁，原有话语中的某些内容已经不合时宜。这就要求对传统话语进行现代转换，既要唤醒人们内心深处的历史记忆，又赋予新的时代内涵。

单纯就话语本身而言，“民族复兴”、“中国梦”的提法都由来已久。有研究者指出，南宋诗

① 习近平：《在庆祝中国共产党成立95周年大会上的讲话》，《人民日报》2016年7月2日第2版。

② 《习近平谈治国理政》，第64页。

③ 同上，第279页。

④ 同上，第310页。

⑤ 《邓小平文选》第3卷，第88页。

⑥ 《习近平谈治国理政》，第35—36页。

⑦ 《马克思恩格斯选集》第1卷，北京：人民出版社，1995年，第9页。

⑧ 中共中央文献研究室编：《十七大以来重要文献选编》上，北京：中央文献出版社，2009年，第26页。

⑨ 中共中央文献研究室编：《十七大以来重要文献选编》下，北京：中央文献出版社，2013年，第754页。

⑩ 《习近平谈治国理政》，第156页。

人郑思肖曾有过“一中国梦，万古下泉诗”的诗句。1932年《东方杂志》发起了寻找“中国梦想”的征文。20世纪80年代以来，在艺术界和学术界开始出现“中国梦”的提法。^①“民族复兴”的提法同样早已有之。太平天国农民领袖在讨清檄文中就有“中国有复兴之理”的言语^②，不过这里所谓的“中国”是仅指汉族而言。孙中山在近代意义上使用了“振兴中华”的提法^③。20世纪30年代，“民族复兴”话语更是在中国政治界和知识界广为流传^④。尽管历史上的“中国”、“复兴”等提法与今天的理解存在相当的差异，但无疑为后世人的述说提供了话语素材。

中国共产党建构的“民族复兴中国梦”话语，延续、整合和重新诠释了历史上的“梦想”与“复兴”话语，反映了近代以来几代中国人的夙愿和追求，同时又将其嵌入中国特色社会主义政治话语系统之中，从而赋予新的内容和特色。“民族复兴中国梦”摆脱了旧有的“华夷之辨”，致力于中华民族的团结进步和整体发展；也摆脱了保守的复古主义倾向，致力于建立富强民主文明和谐的现代国家，实现经济、政治、文化、社会诸层面现代性的整体转换；同时，它已超越了民族主义的狭隘性，所追求的是中国人民与世界各国的共同发展，而非留恋于唯我独尊万邦来朝的天朝帝国迷梦。在这种现代转换中，实现了“民族复兴”话语历时性与当代性的统一、传承性与创新性的统一。

其二，“民族复兴中国梦”实现了中国话语与世界话语的对接。梦想是人类一个普遍性话题，各国人民都有自己的梦想。1931年，詹姆斯·特拉斯洛·亚当斯在其著作《美国的史诗》一书中首次提出“美国梦”的命题：“让我们所有阶层的公民过上更好、更富裕和更幸福的生活的美国梦，这是我们迄今为止为世界的思想和福利作出的最伟大的贡献。”^⑤此后，“美国梦”一词广为流传。无论是美国梦还是中国梦，都体现了各国人民对幸福美好生活的向往和追求，从这一点上说，各国人民的梦想都是相通相融的。

另一方面，民族复兴中国梦，反映了中国人民和中华民族的价值体认和价值追求，是讲述中国故事、体现中国特色、传播中国声音的话语。

需要注意的是，习近平不是简单地使用“中国梦”的提法，而是在前面加上了“中华民族伟大复兴”的前缀，这就清楚地表明了中国梦的独特性。中国独特的历史文化以及近代以来的特殊历程，造就了“民族复兴中国梦”独有的民族性格、文化特质和历史内涵，因此，这一话语又体现了普适性与特殊性、世界性与民族性的统一。

其三，“民族复兴中国梦”实现了民族话语和人民话语的统一。在中国近代历史上，“民族复兴”话语是在面临亡国灭种危机的社会背景下出现的，“复兴”实际指向的是“救亡”。它所关注的是国家前途和民族命运，隐含着在国家、民族利益面前舍弃小我的要求。今天中国的经济总量已跃居世界第二位，社会生产力水平、人民生活水平、综合国力和国际影响力迈上一个大台阶，国家面貌发生新的历史性变化。这种历史条件下构建起来的“民族复兴中国梦”话语，在关注国家与民族共同利益的同时，突出强调“中国梦是民族的梦，也是每个中国人的梦”，每个人都能“共同享有梦想成真的机会，共同享有同祖国和时代一起成长与进步的机会”^⑥。这样，中华民族追求国家富强的梦想与中国人民追求幸福生活的梦想实现了高度统一。

综上所述，从建党初期的“民族复活”、“民族解放”，到建国后的建设伟大的社会主义强国，再到改革开放初期的“振兴中华民族”，以致今天的“中华民族伟大复兴的中国梦”，中国共产党“民族复兴”话语在历史的传承中不断增加新的内容。这种话语的传承、发展，恰恰折射出中国共产党为国家富强、民族振兴和人民幸福所作出的不懈奋斗。

（责任编辑 欣彦）

① 汪谦干：《“中国梦”一词的由来》，《当代中国史研究》2013年第6期。

② 中国史学会主编：《中国近代史资料丛刊·天平天国》，上海：上海人民出版社，1957年，第163页。

③ 《孙中山全集》第1卷，北京：中华书局，1981年，第19页。

④ 魏万磊：《20世纪30年代中国民族复兴话语谱系的形成》，《复旦学报》社会科学版2010年第2期。

⑤ James Truslow Adams. The Epic of America. Simon Publications, 2001. p. vii. 转引自江畅：《中国梦与美国梦之比较》，《江汉论坛》2014年第7期。

⑥ 《习近平谈治国理政》，第40页。

“虚无党”话语在中国：从传入到传播（1900—1930）

杨 哲*

【摘要】1900年“虚无党”一词作为 nihilist 的对应词，从俄国经日本输入中国并首次出现在中文刊物上，在使用上常与“无政府党”、“革命党”等混为一谈，在概念界定上多以党派归属或者暗杀手段为指向；无政府主义者和革命党以“目的认手段”的选择性诠释、国内对暗杀活动的舆论传播和效仿行为，以及虚无党小说以人物宣扬精神的译介倾向，使得虚无党话语在传播中呈现出主义淡出、精神凸显的特点。以1900—1930年为虚无党话语发生期把握“虚无党”在中国的传入和传播，可以看出“虚无党”在中国经历了域外词汇—汉化概念—流行话语的演进历程，“主义淡出”的传播特点当有助于理解20世纪早期虚无党话语与虚无主义思潮在中国的历史联结和逻辑关系。

【关键词】虚无党；传入路径；概念认知；话语特点

中图分类号：B261 文献标识码：A 文章编号：1000-7660(2016)06-0047-08

清末民初，“虚无党”一词由域外传入中国，不同于中国传统虚无哲学话语^①，“虚无党”从概念上与“无政府党”、“革命党”相互纠缠^②，从话语上与20世纪初革命党人的暗杀风潮和虚无党小说的翻译和创作形成呼应。相应地，学界对虚无党的讨论多发生在无政府主义思潮或虚无党小说的研究语境中，对虚无党的专题研究尚显欠缺，“虚无党”从何而来、究竟为何物、如何被谈论等问题尚未得到清晰说明。

根据现有研究资料^③对虚无党话语在中国的

发生进行大致界定可得：“虚无党”一词首次出现在中文刊物上是1900年刊登在《绍兴白话报》第72号“外国故事演义”栏目中的《虚无党》一文，其后国人对“虚无党”的探讨和传播从类型上可概括为对“虚无党”的述评类写作、虚无党小说的翻译和创作以及报道国外暗杀事件的新闻和图片；从时间上集中于20世纪前30年，并可进一步划分为三个时期（详见表1）：1900—1909年为话语活跃期，围绕虚无党展开的各种话语都较为热烈；1910—1919年为话语平稳期，

* 作者简介：杨 哲，（北京100872）中国人民大学哲学院博士生。

① “虚无”一词最早见于《老子道德经》的“穷极虚无，得道之常”，多与“太虚”、“虚空”、“无”等相近概念出现在老庄道家或者魏晋玄学的思想谱系中，参与“有无之辨”、“虚实关系”等思想命题，是中国传统哲学话语中的重要概念。

② 陈漱渝、荣孟源、曹世铉认为“虚无党”是俄国革命派的总称，主要指民粹派。（陈漱渝：《再谈〈天义报〉上署名“独应”的文章》，《新文学史料》1980年第3期；荣孟源：《历史笔记》，北京：中国社会科学出版社，1983年，第294页；[韩]曹世铉：《清末民初无政府派的文化思想》，北京：中国社会科学出版社，2003年，第25页。）彭英明提到，“虚无党”是清末革命党人对俄国无政府党和民粹派的泛称。（彭英明：《论辛亥革命前的无政府主义思潮》，《辛亥革命论文集》，广州：广东人民出版社，1980年。）罗福惠则认为“当时所谓俄国虚无党，实际上是包括俄国共产党的前身俄国社会民主工党在内的一切反沙皇派别”。（罗福惠：《辛亥时期的精英文化研究》，武汉：华中师范大学出版社，2001年，第211—212页。）张全之认为“无政府党或虚无党，实际指的是俄国‘民意党’，是俄国民粹主义运动的产物”。（张全之：《从虚无党小说的译介与创作看无政府主义对晚清小说的影响》，《明清小说研究》2005年第3期。）陈建华、罗列直接定义“虚无党即信奉无政府主义的一种政治力量”。（陈建华：《虚无党小说——清末特殊译介现象》，《华东师范大学学报》1996年第4期；罗列：《20世纪初叶中国虚无党小说及“虚无美人”译介风潮研究》，《天津外国语学院学报》2009年第1期。）范利伟指出虚无党“更多时候是指用暗杀的方式反对俄国政府的党派或团体”。（范利伟：《清末暗杀风潮中的“虚无党”——兼析“虚无党”与虚无主义的关系》，《俄罗斯文艺》2014年第1期。）吴书麟认为“虚无党”一词是清末中国学者对19世纪俄国民粹主义运动中民意党的误读。（吴书麟：《虚无党思想在清末中国译介的研究文献综述》，《青春岁月》2014年第13期。）

③ 资料统计依据以下文献：蒋俊：《辛亥革命前有关无政府主义的书刊资料述评》，《中国哲学》第13辑，北京：人民出版社，1985年，第354—375页；《外国无政府主义论著汉译目录》，《中国哲学论丛》，济南：山东大学出版社，1986年，第216—244页；[韩]曹世铉：《清末民初无政府派的文化思想》，第294—297页；葛懋春等编：《无政府主义思想资料选》上、下册，北京：北京大学出版社，1984年；吴雁南等编：《清末社会思潮》，福州：福建人民出版社，1990年，第436—437页；以及全国报刊索引和大成故纸堆（原大成老旧刊数据库）以“虚无党”为关键词的搜索整理。

述评类写作和新闻报道显著减少，文学领域的虚无党话语热度不减；1920－1929年为话语消弱期，“虚无党”概念因参与1920年代关于虚无主义的探讨而在述评类写作方面呈现微弱反弹，虚无党小说和关于暗杀活动的新闻报道已经非常稀少，虚无党话语在中国的传播可谓暂告段落。1930年之后，仅在文学和翻译领域零星可见“虚无党”一词，“虚无党”在中国已再难形成话语。^① 30年间，“虚无党”由域外词汇至汉化概念再至流行话语，如何对这一演进过程进行总体性把握便是本文的意旨所在。

表1 1900－1930年代虚无党话语分期
(表中数字为篇数)

年代分期 话语类别	1900－ 1909	1910－ 1919	1920－ 1929	总计
关于“虚无党”的 宣传和述评	31	3	6	39
虚无党小说的 翻译和创作	17	17	1	36
国内报刊对虚无 党活动的报道	22	1	1	25
总计	71	21	8	

一、从俄国到中国：Nihilist 的传入路径

国人对于虚无党的书写大都言及俄国。实际上，俄国并没有中国人所谓的“虚无党”^②，只有“虚无主义者”，从“虚无主义者”到“虚无党”经过了日本的转译或曰误译。1907年，周作人在《论俄国革命与虚无主义之别》中曾提示时人：“虚无党人（Nihilist）一语，正译当作虚无论者，始见于都介涅夫（笔者注：屠格涅夫）名著《父子》中，后遂通行。”^③ 1915年《繁华杂志》第6号刊文《俄国虚无党——党之名义及初次暴动》，论及时人对虚无党的理解时，指出“奶协黎司脱 Nihilist（虚无党）乃由拉丁语泥耳（Nil）（无有）所出”。

国人将“虚无党”从词源学上追溯至西文 Nihilist 是准确的，而 Nihilist 在俄国并非屠格涅夫首次使用。1829年文学评论家尼·纳杰日津以“纳多乌姆科”为笔名在《欧洲导报》发表

了一篇批评普希金的文章，题为《一群虚无主义者》。据蒋路考证，1830－1850年代的俄国文学批评界已有对“虚无主义者”一词的使用，但意义不甚明确，有时与极端怀疑论同义，有时指与神秘论相对立的唯物主义。^④ 1862年屠格涅夫《父与子》问世，“虚无主义者”方才借助巴扎洛夫这一经典文学形象在俄国流行开来，屠氏对巴扎洛夫的描绘也成为“虚无主义者”的新定义：用批评眼光去看一切、不服从任何权威、不跟着旁人信仰任何原则。这一充满写实主义色彩的形象在19世纪60年代的俄国意味着新兴平民知识分子对旧式贵族的反抗，在文学界亦收到了一定反响，车尔尼雪夫斯基《怎么办》中的“新人”们被评论家视作巴扎洛夫的同类，文艺批评家、《现代人》杂志编辑杜勃罗留波夫甚至被称为“虚无主义者中的虚无主义者”。然而文学创作与现实生活终究存在距离，克鲁泡特金评价“巴扎洛夫那种……单只否定一切的态度没有使我们得到满足……仅仅是通向‘新人’（笔者注：民主主义革命者）的一个过渡性因素。”^⑤ 因此当时的民主派并不乐于以“虚无主义者”自诩，保守派则透过大量反对社会运动的文章和保守刊物《俄国导报》，滥用“虚无主义者”，冠之以蔑视道德、秩序和人类文明等贬义，用于诋毁当时的革命人士及其活动。

19世纪70年代之后，很多论述19世纪俄国文史的著作将虚无主义和民粹主义相关联，于是民粹主义鼻祖赫尔岑取代了巴扎洛夫成为其时最

① 据笔者统计，1930年后关于“虚无党”概念只出现在以下两处：1936年〔俄〕司特普尼亚克著、巴金译《俄国虚无主义运动史话》，作为巴金主编的“文化生活丛刊”第14种由文化生活出版社出版，译著对俄国虚无党的历史和活动进行了详细介绍；1947年《现代周刊（槟榔屿）》辞语浅释栏目对“虚无党”一词进行了简短的解释。

② 张西曼在与俄罗斯党人接触后得出俄罗斯确实没有中国人所说的“虚无党”的结论。（参见李长林编：《张西曼集》，长沙：湖南人民出版社，2010年，第66—67页。）蒋路则通过考证俄国史实推断俄国极有可能不存在国人意义上的“虚无党”，该词“纯属翻译上的讹传”。（蒋路：《俄国文史采微》，北京：东方出版社，2003年，第71页。）

③ 独应：《论俄国革命与虚无主义之别》，《天义报》1907年第11、12号合刊；参见钟叔河编订：《周作人散文全集》卷1，桂林：广西师范大学出版社，2009年，第80—84页。

④ 蒋路：《俄国文史采微》，第65页。

⑤ 蒋路：《俄国文史采微》，第66页。

流行的虚无主义者代表，70年代民粹派如火如荼的“到民间去”运动和80年代初民意党的暗杀活动成为“虚无主义者”最好的注脚。当时的俄国革命家司特普尼亚克认为“代表俄国革命思想运动的有两种样式：第一种即1860到1870年十年中的革命思潮，第二种则始于1871年直到现今（笔者注：1881年左右）。其中第一种是纯正的虚无主义者，第二种是革命党人。前一种运动除了在俄国外是无人明了也没有人能够明了，后一种运动却在西欧得着很大的声名。然而命运判定了前者无名于西欧而后者则以前者之名闻于世界”。^① 1881年，俄国沙皇亚历山大二世被民意党暗杀，俄国作家梅列日科夫斯基曾自述他父亲称俄皇被刺是“虚无主义的恶果”，而他哥哥却是一个狂热的“虚无主义者”。^② Nihilist在俄国的传播由文学论争而入政治话语，“虚无主义者”的典型形象亦由个体（巴扎洛夫、“新人”、杜勃罗留波夫等）至群体（民粹派、民意党），直接影响了日本对“虚无主义者”的理解和翻译，间接导致了“虚无主义者”传入中国时其话语范围的多重性和概念涵义的含混性。

19世纪70年代末，Nihilist传入日本。1878年11月，明治时期的报纸《东京曙新闻》在介绍俄国暗杀事件时将暗杀者称为“虚无党”。有些报刊称“虚无党”为“僻说”，指出俄国暗杀风潮之根源在于俄国巨大的贫富差异，而日本国情与之相异，不存在此种“巨毒”，暗杀手段不适于日本，视虚无党为妨碍国家安全的危险之物。1882年前后，西川通彻翻译了《露国虚无党事情》，介绍了俄国民粹党人的暗杀活动。此后，关于虚无党的外国书籍大量进入日本。1886年日本的俄罗斯文学翻译家二叶亭四迷以《通俗虚无党气质》为题翻译了屠氏的《父与子》，但未能发表。另据中国学者翻译的《日本政治史》（日本南窗社1980年版）第三卷中译本，在为“民粹党”一词作注时称日本将俄国民粹党译为“虚无党”。^③ 或可判定：1880年代左右，“虚无党”已经作为Nihilist的日文对译词在日本流传开来，日本社会对于“虚无党”抱持排斥甚至拒绝的态度。

20世纪初，“虚无党”与无政府主义思潮几乎同时传入中国并发生概念纠缠。1903年留日

的梁启超署名“中国之新民”发表《论俄罗斯虚无党》，向国内介绍“彼党之宗旨，以无政府为究竟”^④，这篇文章亦是国内首次使用“无政府”一词^⑤。他在1900年10月21日《清议报》第66册上撰文《无政府党之凶暴》，首句便是“意大利前皇已为无政府党人所弑”。此后“虚无党”与“无政府党”被作为近似或同义概念在国内不加辨明地传播，尤其是1903年之后（日）烟山专太郎所著《近世无政府主义》（1902）被以节译、摘译、编译、意译的方式介绍到中国至少11次（详见表2），这部以批判无政府主义为目的的著作在译介过程中却成为中国人诠释虚无党概念、历史、人物的底本，“虚无党”和“无政府党”在汉语语境中几乎可以划上等号。

表2 20世纪初《近世无政府主义》的中译本统计

出版时间	译者	刊物	标题
1903. 6. 5	不详	《大陆杂志》第7号	《虚无党三杰传》
1903. 8	不详	《大陆杂志》第9号	《弑俄帝亚历山大者传》
1903. 6. 16	杀清	《童子世界》第33号	《俄罗斯的革命党》
1903. 9. 11	任克	《浙江潮》第7号	《俄国虚无党女杰沙勃罗克传》
1904. 3 - 4	不详	《警钟日报》第28 - 65号	《俄国虚无党源流考》

① [俄] 司特普尼亚克 (S. Stepniak): 《俄国虚无主义运动史话》，巴金译，上海：文化生活出版社，1936年，第16—17页。

② [俄] 梅列日科夫斯基：《诸神之死：叛教者尤里安》，刁绍华、赵静男译，哈尔滨：北方文艺出版社，2009年，第308—309页。

③ [日] 信夫清三郎：《日本政治史》第3卷，吕万和等译，上海：上海译文出版社，1988年，第135页。

④ 梁启超：《论俄罗斯虚无党》，《新民丛报》1903年第40、41号合刊。《论俄罗斯虚无党》是1900年《绍兴白话报》上《虚无党》一文之后最早提及《虚无党》的文章，也是据现有资料最早的有明确署名的关于《虚无党》的文章。

⑤ [韩] 曹世铉：《清末民初无政府派的文化思想》，第27页。

续表 2

1904. 3	冷血 (陈景韩)	开明书店	《虚无党》
1904	金一 (金天翻)	镜今书局	《自由血》
1904	不详	《国民日报》	《俄皇亚历山大第二之死状》
1907. 1. 25	渊实 (廖仲恺)	《民报》 第 11 号	《虚无党小史》上
1907. 10. 25	渊实 (廖仲恺)	《民报》 第 17 号	《虚无党小史》下
1907	爆弹	《汉帙》 第 1 号	《俄国虚无党之诸机关》

从 Nihilist/虚无主义者到虚无党，从民粹党的代称到无政府党的同义词，随着语言符号的转变，所指也发生了变化。首先，从译词选择来看，日本以“虚无党”对应“虚无主义者”并不严密，前者是群体概念，后者既可以代指个体又可以代指群体。无怪乎“虚无党”传入中国之初，不少人对“虚无党”作“团体”或“党派”来理解，而在介绍某位虚无主义者时反而要衍生出“虚无党人”、“虚无党女杰”、“虚无党首领”等指代个体的词汇。其次，从概念的内涵来看，“虚无党”在日本相较于 Nihilist 在俄国是单一而明确的，特指俄国执行暗杀活动的“民粹派”；“虚无党”由日入华，其概念由于无政府主义思潮的参与再次发生转化，与“民粹派”、“无政府党”等概念常常混用。最后，从言说场域来看，“虚无党”从俄国到日本再到中国的传播路径始终是文学和政治双线并行且互为塑造的。

二、党派指向或手段指向：
“虚无党”概念的中国面貌

20 世纪初，“虚无党”来到中国，曲折的传入路径造成了此概念在汉语使用中的含混性。当时最为显著的思路便是将“虚无党”作派别、团体、党派理解，词源 Nihilist 中蕴含的个体性意味几乎缺失。例如，1903 年 6 月 19 日《苏报》刊登《虚无党》一文称虚无党是“最著”一派^①；任克认为“俄国有虚无党之一团体”^②；爆弹主张“虚无党者，非浑然一大团体也。其中有

种种复杂见解之小分派”^③；1915 年《繁华杂志》第 6 期的《俄国虚无党——党之名义及初次之暴动》一文则写道“俄国虚无党为世界最著名之党派”；1926 年“芾甘”（笔者注：巴金）撰文指出“最初的虚无党人（属于七十年代及八十年代的‘土地与自由’及‘人民之意’两团体）都是极高尚的纯洁的青年”^④。

保皇党（如梁启超）、留日学生（如陈景韩）、革命党人（如廖仲恺）、无政府主义者（如张继）纷纷介入“虚无党”话题，其词义和词性随着使用者立场和主张的不同而变化，对“虚无党”的宣传和评述也各有侧重。在中国最早系统地介绍无政府主义的张继，将虚无党定义为“无政府党之一派，时以威吓党自夸”^⑤。《孽海花》在谈及虚无党时直接挪用无政府主义的宗旨：“他立这会的宗旨，就要把假平等弄成一个真平等：无国家思想……皇帝是仇敌，政府是盗贼……它的会派，也分着许多，最激烈的叫做虚无党，又叫做‘无政府党’。”^⑥ 张继和曾朴的观点在当时具有一定的普遍性，《民报》、《天义报》、《新世纪》等宣扬无政府主义的报刊均采用此观点，将无政府主义的主张和虚无党的暗杀手段进行简单重组，以无政府党与虚无党为同一物。

国民党左派廖仲恺则将虚无党与无政府党进行了明确区分，先是在《无政府主义与社会主义》开篇列出“现世界之革命者有三大主义：社会主义 Socialism、无政府主义 Anarchist、虚无主

① 葛懋光等编：《无政府主义思想资料选》上册，第 3—5 页。
② 《俄国虚无主义女杰沙勃罗克传》，任克译，《浙江潮》1903 年第 7 期。
③ 《俄国虚无党之诸机关》，爆弹译，《汉帙》1907 年第 1 号。
④ 芾甘：《俄国虚无党人的故事——社会革命党左派的介绍》，《民钟》1926 年第 15 期。
⑤ 自然生：《无政府主义及无政府党之精神》（1903），葛懋光等编：《无政府主义思想资料选》上册，第 25—40 页。
⑥ 曾朴：《孽海花》，上海：上海古籍出版社，1980 年，第 82—83 页。《孽海花》为清末长篇谴责小说之一，共 35 回。前 6 回由金松岑写作，最早见于 1903 年《江苏》杂志，后由曾朴续写而成于 1928 年前后。

义 *Nihilism*”^①；继而在《虚无党小史》中提到原作以《近世无政府主义》为题是名实不符，此书当是“东邦之虚无党新史”，故易其名；^②后又在《帝王暗杀之时代》中写道“彼辈专反对政府行为，以废弃权力命令为目的，若虚无党，若无政府党者”^③。可见廖仲恺不仅将无政府主义与虚无主义并列为两种不同的主义，更是将虚无党史及无政府主义史、虚无党与无政府党明确区别开来。

除了以无政府党为参照释义虚无党，另有“革命党”之说。蔡元培将俄国虚无党的历史划分为三个时期，在第一时期称虚无党为“智的革命党”，直到介绍“虚无党”第三时期，即强调以暗杀为革命手段时才大量使用“虚无党”一词。^④虎啸子列出了俄国“虚无党”从1845年至1905年的大事年表，用大半篇幅介绍了俄国虚无党自1901年至1905年的活动，其中大量使用了“革命党”而很少用“虚无党”。^⑤这种释义强调虚无党手段的残暴性质和破坏意味，1947年《现代周刊》第81期《辞语浅释》栏目对“虚无党”的解释便沿用此意：“俄国从前的革命党，信仰虚无主义，认为个人应有绝对的自由，否定一切政治宗教的权威，以暗杀政府要人为革命主要手段。”

此外《俄国虚无主义运动史话》的译者巴金对虚无党概念的理解也颇值得注意。1926年他在《民钟》上发表《俄国虚无党人的故事——社会革命党左派的介绍》，开头写道：“这里用‘虚无党人’这个名词，是指‘恐怖主义者’（Terrorist）而非专指那些信仰‘虚无主义’（*nihilism*）的人……他们赞成暗杀……”1927年他又另撰文解释自己所支持的恐怖主义不以自卫和报复等私情私利为特征，而是具有“破坏”之特征、出于“爱”，所以不反对虚无党之暗杀，“但不承认暗杀本身与无政府主义有直接关系”。^⑥质言之，他的“恐怖主义者”一说亦是着眼于暗杀手段来对虚无党进行定义的。

综上四说，国人对“虚无党”概念认知上的差别并不矛盾，只是侧重点有所不同，或者强调其党派归属，或者强调其暗杀手段。另有一派虚无党话语则以俄国虚无党的发展历程来澄清俄国虚无党概念。如轶孙（笔者注：黄仲忠）认为

“终不得不以笔舌为革命之先声，由游说煽动时代而入于暗杀恐怖之时代也”。^⑦无政府主义者杨笃生同样认为“自革命文学时期升而为游说煽动时期，自游说煽动时期升而为暗杀恐怖时期，愈挫愈奋”。^⑧梁启超对这三个时期进行了更加明确的时间界定：“史家记虚无党者率分为三大时期：（第一）文学革命时期自十九世纪初至一八六三年（第二）游说煽动时期自一八六四年至一八七七年（第三）暗杀恐怖时期自一八七八年至一八八三年。”“一八七零年以后虚无党达于全盛。”^⑨1904年《警钟日报》两次刊文提及虚无党是由文学而游说，由游说而暗杀。^⑩金一（笔者注：金天翮）《自由血》第四章按照虚无党历史分为三部分：一文学革命时代，二游说煽动时代，三暗杀恐怖时代（铁道线下的地雷谋杀、彼得堡冬御殿之爆发、三月一日之凶变）。^⑪1907年渊实根据《近世无政府主义》第三章翻译的《虚无党小史》将“虚无党”的历史分为三个时期：第一时期为文学革命时代，自19世纪初至1863年；第二时期为游说煽动时代，从1863年至1877年。其中第一时期又分为三个阶段，第二时期分为1863-1871自波兰革命至南满洲阴

① 《无政府主义与社会主义》，渊实译，《民报》1906年第9号。作者在文中注明此篇为W. D. P. Bliss所著 *A Hand Book of Socialism* 之一节。

② 《虚无党小史》，渊实译，《民报》1907年第11、17号。该文是对[日] 烟山专太郎的《近世无政府主义》第三章《革命运动之历史》的中译。

③ 《帝王暗杀之时代》，无首译，《民报》1908年第21号。

④ 梁启超：《俄国虚无党源流考》，《警钟日报》1904年第28-65号。

⑤ 虎啸子：《俄国虚无党（革命党）之行动》，《南风报》1911年第4号。

⑥ 蒂甘：《无政府主义和恐怖主义》，《民钟》1927年第2卷第6、7期。

⑦ 《露西亚虚无党》，轶孙译，《江苏》1903年第4、5期。

⑧ 杨笃生：《湖南之湖南人》（1903），葛懋光等编：《无政府主义思想资料选》上册，第21页。

⑨ 梁启超：《论俄罗斯虚无党》，《新民丛报》1903年第40、41号合刊。

⑩ 《警钟日报》1904年3月24日至4月30日分14期刊载的《俄国虚无党源流考》指出“虚无党”历史分为三个时期：革命文学时期、游说煽动时期、恐怖暗杀时期。该报1904年7月20日第146号刊载的《神圣虚无党》论及“虚无党”的历史，也说其由文学而游说、由游说而暗杀。

⑪ [日] 烟山专太郎：《自由血》，金一译，镜今书局，1904年。

谋和1871-1877地方大游说到露土战争两个阶段。之后未见续文，所以没有论及第三时期。后四种文本皆译自（日）烟山专太郎的《近世无政府主义》一书，或可推断：辕孙、杨笃生、梁启超的论断也应该来自《近世无政府主义》一书。上述七个文本对于俄国虚无党的历史分期一致，皆将“暗杀恐怖时期”作为虚无党进化的最终阶段，有力地塑造了暗杀作为虚无党演进之自然结果的合理性和必然性，为国人主动选择并接受暗杀的革命方法增添了历史依据。

三、主义淡出与精神凸显： “虚无党”话语的传播特点

自“虚无党”概念传入中国，国人对于俄国虚无党的产生便无甚大分歧。普遍以俄国专制政府为促使虚无党产生并壮大的根本原因，以破坏专制政府为虚无党的根本目的，以反抗现有不平等秩序为虚无党的根本精神。^①这与无政府主义废除政府的主张和国内资产阶级革命推翻封建帝制的旨归趋于一致，后两者在宣传自身理论和实践革命方法的过程中也积极借助“虚无党”的资源，于是虚无党之最显著的暗杀手段便成为话语的中心。1903年，张继在《无政府主义》中提到：“投爆裂弹于社会，行种种残暴之事，由常人观之，当惊怪不已，而无政府党为之，乃恬然不以为奇者，盖谓欲全人类之最大幸福，非由爆裂弹之力不足为功。”究其原因，“而目的认手段，以杀戮官吏为正义者，构成无政府主义之元素也”。^②或可说，“目的认手段”代表了20世纪初时人对待暗杀手段的普遍态度，也成为国人推举虚无党暗杀手段时抱持的前提：目的正义压倒手段正义，“夫欲建设，必先大破坏”^③，而中国正值破坏时代之初，急需此种破坏手段，且暗杀手段相较于其他破坏方法，“其法也简捷，而其收效也神速……暗杀手段诚革命之捷径”。^④

无政府主义者和革命派人士都对虚无党的暗杀手段极尽推崇：《神圣虚无党》在写到“虚无党”暗杀总督时不禁“呜呼！虚无党之手段，如天道之必信必贞。其神圣哉”^⑤；杨笃生直言“虚无党虚无党，我爱你，我崇拜你，你们所作的事业，磊磊落落”，想要“学学你们的手段方

法”^⑥；渊实则从理性分析的角度提倡暗杀方法，“凡科学的革命方法唯有暴烈弹而已”^⑦，他还在《虚无党小史》篇末将革命手段分为笔力、舌力与腕力，分别对应于俄国虚无党的三个发展分期，反映了革命手段之进步，更提请读者注意“腕力更可以制其死命。适者生存愈演愈奇……当考究虚无党所以必取暗杀手段之所以然”^⑧。即便保皇人士如梁启超等，也认可“夫虚无党最后之手段，实对于俄罗斯政府最适之手段而亦独一无二之手段也，呜呼伟矣……虚无党于诸种手段之中淘汰而独守此最优胜者，可谓快事可谓快人”，并列举了六条原因分析为何虚无党“不行暴动手段而行暗杀手段是也？是无他故，以暴动手段在彼等之地位万不能实行故”。^⑨他一边赞扬俄国虚无党暗杀活动“壮哉！”“快哉！”^⑩，同时又对该手段在中国的移植保留谨慎态度，主张

① 辕孙在《露西亚虚无党》中指出露西亚（笔者注：俄罗斯）的专制政体是“虚无党”产生的原因，在第一节《虚无主义及其成立之原因》中更是具体阐明“虚无主义者实露西亚政府官吏有以孕育之也。其原因有二焉，一则经济上之状况即土地所有一切之特权皆为贵族所垄断……一则一切行政司法机关之腐败足以使一般社会愤政府之所为”。《苏报》的《虚无党》一文认为“专制政府者，实制作虚无党之绝好工场也”。任克将虚无党之宗旨理解为“以死战于专制横暴之政府”，廖仲恺认为虚无党“专反对政府行为，以废弃权力命令为目的”，杨笃生在《湖南之湖南人》中提到“无政府党，言破坏之渊藪。斯拉夫民族之所以有此党人者何也？为社会阶级之制不平也，为官吏之腐败也，为司法行政机关之颓坏也，为学校教育之钳制也”。1904年金一（金天翮）在其译著《自由血》绪言中热烈赞美俄国虚无党为“专制政体之敌也”。

② 葛懋光等编：《无政府主义思想资料选》上册，第25—40页。

③ 自然生：《自然生告白》，《中国白话报》，1904年第2号。

④ 燕客：《〈无政府主义〉序》，葛懋光等编：《无政府主义思想资料选》上册，第23—24页。

⑤ 《神圣虚无党（二）》，《警钟日报》1904年第156号。

⑥ 杨笃生：《理想虚无党绪言》，《国民日报汇编》1903年第4集。

⑦ 《无政府主义之二派》，渊实译，《民报》1906年第8期，另载于《社会世界》1912年第5期。

⑧ 《虚无党小史》，渊实译，《民报》1907年第17号。

⑨ 梁启超：《论俄罗斯虚无党》，《新民丛报》1903年第40、41号合刊。

⑩ 1904年8月25日梁启超在《新民丛报》第3号“国闻杂评”栏目以“饮冰”之名发表《俄国虚无党之大活动》，报道了俄国内务大臣布黎威被刺的消息。他写道“壮哉芬兰人！快哉虚无党！”，赞美了虚无党的暗杀行为。

“其济变之手段，最后之武器，不可滥用。必在要求而不见应之后且所施者限于反抗此要求之人”，“或彼终冥顽不灵，则吾所以待之者，尚有最后之相当的刑罚在，则虚无党之前例是也”。^①正如周作人所谓“以此为虚无党人所事，唯以喋血为快者则浅乎其见，非徒不知虚无论者，且不知俄国革命之为义者矣”^②，指出时人言虚无党必称颂其手段的话语趋势实质是对虚无党和俄国革命要义的双重误读：凸显党派之手段势必带来党派之主义的弱化，或者造成手段与主义的二分和对立，如梁启超所主张“虚无党之手段，吾所钦佩。若其主义，则吾所不敢赞同也”^③；或者导致手段规定主义，如辕孙以虚无党为“破坏主义”、吴樾“持此复仇主义以实行之吾知今日虚无党之名”、芾甘以有爱之“恐怖主义”为虚无党要旨。^④

国内报刊对国外暗杀活动的报道和国人仿效虚无党的革命实践，愈强化了“暗杀”在虚无党话语中的分量。从1900－1909年，以国外虚无党暗杀事件为标题的新闻报道（含图片）多达24篇（详见表3）。从标题来看，对虚无党的党派归属和国别划分的观念越来越淡薄，虚无党本为俄国专制政体之产物，现今却扩展及多数欧洲甚至亚洲国家，但凡采取暗杀手段者，皆可谓之虚无党。国人不仅以手段为指向界定国外的革命活动，更以此积极指导国内的虚无党实践，1903年部分旅日学生在国家危亡的关头，以“变革腐败之政体，唤醒全国之民气”为宗旨，“以暗杀满奴、研究兵事为手段”，在日本东京成立新华会，于1906年因会员陈天华蹈海殉国而在上海改组为新华虚无党，立誓暗杀，女革命家秋瑾曾入会并参与秘密活动。新华会“无党魁”、“不立统一机关”，不尚空谈主实行，其行动与纲领皆以暗杀为要。^⑤

表3 1900－1930年间国内报刊关于虚无党活动的报道

年份	刊物	标题
1906	《民报》 第2－9号	《虚无党女杰苏菲亚肖像》图、《无政府党首创者巴枯宁》图、《烈士吴樾》、《露国拔苦总督拉加希芝太公被炸之真景》图、《西班牙王之遭难》图、《俄国虚无党轰炸首相（司多吕平）》图
1906	《第一晋话报》	《俄国虚无党之炸弹》
1907	《民报》 第11、15号	《俄国之新圣杜尔斯兑》图、《俄国暗杀团首领该鲁学尼狱中之肖像》（图）
1908	《滇话报》	《中国革命党暗与俄国虚无党秘密沟通》
1908	《竞业旬报》	《西班牙虚无党之价值》
1908	《广益丛报》	《虚无党图毁美舰》、《虚无党被获》
1908	《民报》 第19－22号	《俄罗斯虚无党女子击莫斯科总督》图、《记葡萄牙王被刺》、《被刺五分钟之前之葡萄牙王及太子》、《首先枪击葡王者毕夏》、《杀葡王子者克斯德》图
1908	《大同报》	《俄国禁防虚无党之一斑》、《北印度之虚无党》、《印度虚无党之又出现》、《英国严防虚无党》、《贿赂虚无党免殃》、《虚无党之火弹出现》
1909	《广益丛报》	《湖北：俄国虚无党跟踪来汉行刺》
1910	《民报》 第26号	《韩人刺杀伊藤博文于哈尔滨之景》图
1926	《民钟》	《朝鲜虚无党员尹又烈被捕》

① 梁启超：《申论种族革命与政治革命之得失》，《新民丛报》1906年第76号。

② 独应：《论俄国革命与虚无主义之别》，第82页，《周作人散文全集》卷1，第82页。

③ 同上。

④ 《露西亚虚无党》，辕孙译，《江苏》1903年第4、5期；吴樾：《吴樾遗书》，《民报》1907年增刊《天讨》；芾甘：《俄国虚无党人的故事——社会革命党左派的介绍》，《民钟》1926年第15期。

⑤ 吴雁南：《关于新华会虚无党》，《贵阳师院学报》1983年第4期。

清末民初，在“欲新一国之民不可不先新一国之小说”^①的思维指引下，《新新小说》、《月月小说》、《新小说》、《小说时报》、《小说月报》、《小说丛报》、《小说新报》等刊物与开明书店、广智书局、小说林社等机构大量推出俄国文学中虚无党题材小说的中文节译、摘译、编译甚至原创作品，掀起虚无党小说译介风潮。阿英认为“俄国文学的输入中国，据可考者，最早是清朝末年，那时翻译最多的，是关于虚无党小说”^②。从内容上，虚无党小说所呈现的虚无党故事并无固定模式，主人公的性别、出身、活动和结局不尽相同，但故事的展开背景趋于一致，即冷血（笔者注：陈景韩）所谓“其人勇猛，其事曲折，其道为制服有权势者之不二法门”^③，这也是虚无党小说在中国文坛迅速流行并为读者所广泛接受的原因，“其人勇猛”唤起了中国激进分子和优秀青年的献身精神，“其事曲折”满足了普罗大众的小说阅读期待，“制服有权势者”则呼应了清末民初的民主革命高潮。概言之，虚无党小说的话语重点不是主义的伸张，而是精神的鼓动，以主人公实施暗杀过程中斗智斗勇的曲折情节宣扬革命的热情、破坏的勇气和反抗的意志，从而起到振奋民心、开启民智、激发民情的启蒙作用，尤为值得一提的是当时大受欢迎的女虚无党人小说题材^④，将女权思潮和反专制思想紧密结合，岭南羽衣在《东欧女豪杰》中便借人物之口写道：“我女儿现在是受两重压制的，先要把第一重大敌打退，才能讲到第二重。”^⑤这两重重压便是制度与男权。

1900至1930年间，无政府主义者和革命党在对虚无党的接受过程中“目的认手段”的选择性诠释，导致了话语传播中手段压倒目的、手段与主张分离的特点；国内报刊对虚无党活动的报道倾向和国内仿效虚无党的革命实践，则显示了虚无党手段对实践的引导作用；清末民初虚无党小说译介以个体英雄人物的塑造使虚无党一词近乎成为反抗精神、破坏精神、无畏精神的代名词，从而弱化了虚无党在中国传播过程中可能形成的主义话语。

欲建设必先破坏，虚无党起于此；有破坏而无建设，虚无党终于此。在中国，虚无党自传入

之日起便缺乏完备的理论支撑和系统的建设意见，在传播过程遭遇中国知识分子和革命青年的选择性诠释，使得主义不得伸张直至淡化，暗杀手段和反抗精神几近成为虚无党的代名词；暗杀活动和小说译介中突出的个人主义色彩和反清革命意味使得暗杀手段与无政府主义者倡导的社会革命方法亦产生疏离；1919年后，国人逐步拣选并接受了马克思主义的理论和方法，由是虚无党的传播和实践在1920年之后渐趋沉寂，1930年后几乎不复见于汉语语境中。以1900—1930年为虚无党在中国的话语发生期把握其传入和传播进程，可以看到虚无党经历了词汇—概念—话语的演化轨迹，手段遮蔽主义的传播特征使得主义话语不得延续，虚无党话语和20世纪早期的虚无主义思潮尽管在发生时间上存在重叠，在逻辑上却难以形成严密的继起关系。

（责任编辑 欣彦）

① 梁启超：《论小说与群治之关系》，《新小说》1902年第1期。

② 阿英：《中译高尔基作品编目》前言，《阿英全集》卷5，合肥：安徽教育出版社，2003年。

③ 冷血：《虚无党》序，《虚无党》，冷血译，上海：开明书店，1904年。

④ 如岭南羽衣：《东欧女豪杰》，《新小说》1902年第1—5号；金松岑、曾朴：《孽海花》，《江苏》1903年第8期；《女侦探》，冷血译，《月月小说》1908年第13、14、15号；《虚无美人》，觉名译，《妇女时报》1911年第4号；《虚无党之女》，心一译，《小说时报》1911年第12号；《女虚无党》，天津路约译，《小说时报》1912年第14、15期；《女虚无党人》，瘦鹃译，《游戏杂志》1914年第3号。

⑤ 陈建华：《“虚无党小说”：清末特殊的译介现象》，《华东师范大学学报》1996年第4期。

现象学伦理学对于我们为什么如此重要?*

邓安庆**

【摘要】“现象学伦理学”本质上并非独立于“意识现象学”的现象学分支,而是现象学自身的内在发展与完成,构成现象学运动的灵魂与旨归。“伦理现象学”实际上伴随着“现象学运动”的始终,因此,它绝非胡塞尔“回到生活世界”之后的产物,更准确地说,它是驱使胡塞尔从意识现象学回到生活世界的指引。没有伦理意识,胡塞尔不可能提出拯救欧洲科学危机的现象学之任务。在伦理学上,胡塞尔的独创性贡献在于,他不仅在价值论的基础上创立了意志现象学,而且运用先验的“发生现象学方法”创立了人格伦理现象学。伦理现象学成为20世纪70年代之前西方主流的伦理学运动。70年代之后实践哲学的复兴与伦理现象学密切相关,哲学一方面转向政治哲学,以正义伦理为核心,一方面转向应用伦理学,而应用伦理学早期的主将也无非就是深受现象学熏陶的存在论现象学的学生们。现象学伦理学的重要性不仅表现为它真正构造了20世纪的时代精神,而且真正成为了生命的内在意向和意志的展开与升华,这才是我们这个时代如此需要现象学的价值伦理学的最为根本的理由。

【关键词】现象学伦理学;意志现象学;发生现象学;伦理现象学;价值论伦理学

中图分类号:B516.52 文献标识码:A 文章编号:1000-7660(2016)06-0055-07

一、何为现象学伦理学?

胡塞尔在《欧洲科学危机和先验现象学》一书中认为,哲学在现代所面临的根本危机,在于生活意义丧失的危机,即传统的生活意义观被现代科学所取代,而现代科学从根底上说却不再关注生活的意义问题。现象学的态度和方法让我们回到生命本身的起源和发端处,对现代人的生活方式和观念展开彻底批判。现象学精神的经典表达即“回到事情本身”(zur Sache selbst),它要求反思一切科学和技术的前提和旨向,安顿迷失的人类自我。在对现代性危机的反思和批判中,现象学家对整个时代进行重新审视。胡塞尔和舍勒等现象学家都深信,“时代的贫困、现代人及其文化的危机,首先表达了一种精神和道德的挑战,并且要求一种精神和理念上的确定回答”。^①因此,基于对现时代价值和意义危机的这样一种诊断,现象学根本不可能仅仅停留在“意识现象学”的层面上,去完善为科学奠基这一康德的知识论留给后人的任务,而是必须像康德从理论理

性向实践理性的超越那样,从意识哲学进展到生活世界。这种生活世界的哲学,作为伦理学回答现时代的精神和道德所面临的根本挑战,才能治疗和拯救被科学所搁置的生活意义这一重大问题。

“现象学”(Phänomenologie)这个概念并非胡塞尔所独创,早在康德和黑格尔时期,它就已经频频出现了。德国启蒙思想家J·H·拉姆贝特在其《新工具》(1764)一书第四部分就提到现象学。“康德在1770年9月2日致拉姆贝特的信和1772年2月21日致M. 海尔茨的信,都提到‘一般现象学’。”^②1807年,黑格尔发表了《精神现象学》(Phänomenologie des Geistes),它所研究的就是意识的经验和意识的诸阶段。但是,与胡塞尔的先验现象学相比,黑格尔的现象学具有心理主义和经验主义的特征,无法抵制弥漫于时代的虚无主义。在叔本华和尼采所展开的对理性主义的批判之下,欧洲精神处于崩溃的边缘。为了重建欧洲精神,挽救哲学和时代的危机,现象学接过克服现代性危机的任务,以胡塞尔、舍勒和海德格尔等为代表的现象学家通过回

* 本文系国家社会科学基金重大项目“西方道德哲学通史研究”(12ZD122)的阶段性成果。

** 作者简介:邓安庆,(上海200433)复旦大学哲学学院教授。

① [德] 乌尔里希·梅勒:《舍勒对胡塞尔弗莱堡伦理学的影响》,曾云译,《广西大学学报》哲学社会科学版2016年第1期,第42页。

② [美] 赫伯特·施皮格伯格:《现象学运动》,王炳文、张金言译,北京:商务印书馆,2011年,译者序第ii页。

到开端、回到实事本身的哲学宣言重新思考精神危机的根源和出路。

现象学方法深刻地影响了20世纪乃至当代的思想走向,没有哪个哲学流派像现象学那样在全世界产生如此广泛持久的影响。就本文的问题而言,这种影响主要表现在两个方面:首先是现象学方法独树一帜,成为20世纪哲学的主流方法论。现象学首先是一种态度和方法,对事情本身和观念对象进行直接直观和本质洞察,这种方法通过现象学严格的科学理想而经典化,不仅成为现象学运动源源不息的动力,而且为许多非现象学的学者和流派所接受和运用。其次,现象学方法被广泛运用到意识哲学之外,尤其应用在实践中哲学、伦理学领域,形成了现象学伦理学的庞大学者群。

本来,现象学的奠基性理论就是意向性行为理论,而意向性包含多个层面,如意识的意向性、理智的意向性、情感的意向性和意志的意向性等。在此基础上发展出认识论现象学、情感现象学和意志现象学等。当然,在现象学家海德格尔看来,比意向性更具有奠基性的是世界,是存在。但是海德格尔的“存在”实际上就是胡塞尔讨论的具有显现和构造功能的“纯粹意识”,正是通过意识,事物本身才得以显现。我们总是怀有这样的疑问:为何胡塞尔一直在意识中来谈事情,而遗忘世界呢?实际上,正是这个作为显现事物本身意识,才构造了意义世界,让世界得以被解释和呈现给我们。当然这里涉及到胡塞尔和海德格尔哲学的根本差异。对胡塞尔来说,只有承认意识显现和构造的绝对性,我们才能承认观念对象和意义存在的可能性。因此,胡塞尔的意识现象学从根本上回答了意义存在的起源、根基和有效性的问题。正是基于此,现象学才能成为拯救意义的科学。

但作为拯救意义的科学,不可能只停留在理智认识的领域,它必须拓展到情感、意志和行动等领域,这样就有了胡塞尔的现象学伦理学。

所谓“现象学伦理学”(Phänomenologische Ethik),顾名思义,就是采用现象学方法研究伦理学基本问题和为伦理学重新奠基的学说。整个现象学运动的起源、发展和旨归本质上是着眼于时代意义危机的克服和意义理念的重建,从这个意义上来说,现象学本身就以伦理学为旨归。胡

塞尔就明确地表达了重建严格科学的哲学与伦理学具有不可分割的关系:“哲学之所以要成为一门严格的科学,只是因为我们必须过一种伦理意义上的严肃生活。”^①因此,从现代现象学的起源来说,只有当现象学过渡到伦理学的时候,现象学才达到其目标,实现其拯救意义危机的使命。同时,今天也只有当伦理学运用现象学的方法和态度来进行研究的时候,伦理学才能获得其新的生命和活力。

就此而言,现象学伦理学本质上并非独立于现象学的分支学派,而是现象学自身的内在发展和完成。因此,不仅现象学运动表现为从意识现象学向实存现象学和伦理现象学的发展,而且几乎每个现象学家都在不同程度上会转向“伦理现象学”(Phänomenologie des Sittlichen)的探讨。这一方面是为了回应共同的时代问题,即价值危机问题、心理主义、怀疑主义和虚无主义问题等所必须的,另一方面也是源于现象学运动的先驱佛朗茨·布伦塔诺的深刻影响。布伦塔诺作为现象学的先驱,不仅以其诸如“明见性”(Einsicht)等一般现象学观念影响后人,而且他在伦理学上的建树——《伦理知识的起源》和《伦理学的奠基和建构》——也直接影响了胡塞尔和舍勒、迈农等人的现象学伦理学思想的形成。在《伦理学的奠基和建构》一书中他指出,明见性是所有先天科学的原则,“没有明见性的判断就没有科学,而只有习惯认可的规则的累积”。^②同时,伦理学等实践哲学也必须建立在对伦理的明见性之上,这也是现象学伦理学的一个基本原则。所以,现象学伦理学成为20世纪一个庞大的伦理学流派,虽然每个思想体系之间的差异非常大,但它们具有共同的现象学方法和共同的伦理明见性原则。

二、现象学伦理学的成就概观

国内学术界通常认为,胡塞尔现象学的成就主要在认识论或意识哲学领域,应该说这是一个严重的误解。因为我们知道,胡塞尔最初走上哲

① [荷] Th. 德·布尔:《从现象学到解释学》,李河、赵汀阳译,北京:中国社会科学出版社,1995年,第35页。

② Franz Brentano, *Grundlegung und Aufbau der Ethik*, A. FranckeAG. Verlag, Bern, 1952, S. 23.

学道路正是基于 1884 - 1886 年布伦塔诺的实践哲学课程的引导，他指导的第一篇博士论文也是有关伦理学研究的，即卡尔·诺伊豪斯（Karl Neuhaus）的《休谟关于伦理学原理的学说》（1908 年）。胡塞尔的思想自始至终都是在严肃的伦理关怀的背景下发生的。尽管胡塞尔生前出版和主要系统的研究表现为一种严格科学的“工作哲学”，但是我们不能否认一个事实，即胡塞尔早在《逻辑研究》发表之前就在哈勒大学讲授伦理学和法哲学等实践哲学的课程，而且他留下了大量关于伦理学和实践哲学的手稿。其中的部分手稿现已整理出版，被分别收录在《胡塞尔全集》第 28 卷即《1908 - 1914 年的伦理学和价值论讲座》、《胡塞尔全集》第 37 卷即《1920 - 1924 年的伦理学导论》和《胡塞尔全集》第 42 卷即《现象学的界限问题》。另外，《胡塞尔全集》第 27 卷收录了胡塞尔 1923 - 1924 年在日本《改造》杂志发表的《论革新》，《胡塞尔全集》第 25 卷收录了“关于费希特人类理想”的三次讲座稿，这些都是重要的伦理学文本。

胡塞尔把伦理学不仅理解为先天有效的原则性科学，而且还把它理解为思考生活的最高目的和对生活具有终极指导意义的技艺学（Kunstlehre）。他在《逻辑研究》中强烈反对哲学中的经验主义、怀疑主义和心理主义，目的就是为了在伦理上坚决抵制伦理相对主义和价值虚无主义。正如后来舍勒所做的那样，目的是为了确立一种先天伦理学和价值论的基础，以重建现代生活和心灵的价值秩序。

在伦理学史上胡塞尔的独创性贡献在于，他不仅在形式价值论的基础上创立了形式实践学，而且还运用先验的发生现象学方法创立了人格伦理现象学。其中意志现象学可以贯通二者，属于他比较系统的实践哲学研究，它在胡塞尔现象学伦理学中居于中心的地位。

胡塞尔的现象学方法也直接启发了舍勒，尤其是《逻辑研究》中的本质直观理论构成了舍勒感受（Fühlen）现象学的理论基础。可喜的还在于，舍勒对于现象学方法的运用和发挥却又超出了胡塞尔意识现象学的范围，使得他独创出一种所谓的“质料的价值伦理学”（die material Wertethik），这不仅在现象学伦理学史上，而且在整个西方伦理学史上，成为自康德伦理学创立以来

对康德形式主义伦理学构成真正有价值的批判和实质超越的一种伦理学形态，因而具有毋庸置疑的重要地位。所以，在现象学三大巨头（胡塞尔、舍勒和海德格尔）当中，舍勒在伦理学上的成就最为显眼，他的《伦理学中的形式主义和质料的价值伦理学》已被公认为现代伦理学的经典著作，而且极有可能是整个 20 世纪就伦理学的基础和价值形态所作的最为系统的伦理学经典之一。除了这部经典著作外，舍勒还有《同情的形式和本质》、《价值的颠覆》和《人在宇宙中的地位》等等，都是伦理学术不可忽视的重要经典。在伦理学史上，舍勒不仅强调情感和价值质料的先天性，而且明确指出情感在现象学的感受体验中具有原初的地位，情感现象并不派生于理智认识活动。其重要意义在于，他不仅打破了哲学史上关于形式与质料的先天与后天的划分格局，而且解决了道德哲学史上一个长久的疑难问题：道德起源于情感，但情感的感受性和经验性特征却很难为道德奠定普遍有效的根基。舍勒运用现象学的本质直观和意向性行为理论，展开对人的情感行为的分析，指出情感和价值质料的先天相关性，从理论上解决了情感为道德奠基的有效性问题的。这是自柏拉图以来重新对观念对象的直观内涵进行彻底思考的哲学成就。他打破了观念对象只局限于理智理性的知识论模式，而指明了观念对象可以作为价值质料在情感的感受活动和明察性体验中自行呈现和自身给予。

重建价值秩序和重建欧洲的精神统一是舍勒哲学的任务和目标，而人的问题和人的价值是舍勒伦理学思考的中心问题，正如他指出的：“自从我的哲学意识第一次觉醒时起，‘人是什么’？他在存在物的宇宙中处于何种地位？这些问题，我认为比任何其他哲学问题都更为深刻和重要。”^①由此，舍勒在其伦理学著述中发展出一种新型的伦理学，即人格伦理学。人格伦理学不同于古典的德性论、近代的功利主义和康德的义务论。对于舍勒来说，人格是朝向价值观念和爱的秩序自身生成的人格，人格不是一种实体，不是一种对象或物，而是精神活动的行为统一体。舍勒的人格概念对海德格尔的“此在现象学”产生了深刻影响。

① [美] 赫伯特·施皮格伯格：《现象学运动》，王炳文、张金言译，第 378 页。

海德格尔以《存在与时间》奠定了他在20世纪哲学和思想史上的卓绝地位。这部未完成的巨著长期以来被认为是纯思的基础存在论著作，但实际上，这部著作的出发点和中心问题是解决人的存在意义问题，它是非传统的本体论和形而上学著作，是围绕人生的实际性和原初的生命经验来展开的具有基础伦理纬度的一部实践哲学巨著。海德格尔以现象学的方式、对伦理（Ethos）所进行的存在论解读，给人们展示出一种本源的“元-伦理”（Ur-Ethos）思想。因此，他的《存在与时间》和《论人道主义的信》可以被称为伦理学奠定存在论根基的元伦理学著作。

很多学者认为海德格尔没有伦理学，这是有道理的，因为我们根本不能把他的“元-伦理”与任何讨论人的伦理关系和伦理秩序的实际存在的伦理学相提并论。但是，与其说海德格尔忽略了伦理学，不如说他转移了伦理学思考问题的方式。海德格尔打破了理论和认识的优先性，而朝向一种生命实际性的本源现象学或解释学。对于海德格尔来说，“存在不是一种实体，而是一个事件，一种做或发生”。^① 海德格尔理解的实践是“此在-去存在”，即此在自在地开辟出一个本己的“在-世界-中”之生存实践，一种存在论的实践。

如果说海德格尔把伦理学的根基建立在其现象学的存在论上，才有其“元-伦理”思想，那么，法国现象学家列维纳斯则一反西方这种一以贯之的“本体论”思维框架，把本体论或存在论作为基础，作为“第一哲学”，而伦理学作为实践哲学则只是其本体基础的“应用”或“实践”。他直接把批判的矛头指向其老师海德格尔，批判其存在论的“暴政”，明确提出：“因此存在的意义问题——就不是对这个非同寻常的动词进行理解的存在论，而是关于存在之正义的伦理学。不是：为什么有存在而不是什么都没有，而是：存在如何为自己的正当性辩护。这才是最高的问题或哲学的问题。”^② 这就彻底颠倒了第一哲学与伦理学的位置，不再是存在论作为第一哲学为伦理学奠基，而是“第一哲学”的根本问题：存在的意义问题本身必须从伦理学上才能得到解答。因为它不是关于“存在”这个动词如何“去存在”的理解问题，而是涉及何种存在具有“去存在”的“正当理由”问题，因而为存在的

正当性辩护，即为存在的正义性进行辩护的这种“伦理学”才是真正的“第一哲学”，只有它才使存在论的首要问题——何者存在，存在的意义是什么——有了答案。显然，列维纳斯对第一哲学与伦理学关系的这一“翻转”不仅仅是现象学伦理学的一种最高成就，而且他彻底“翻转”了整个西方哲学史自亚里士多德以来的传统，使得我们能以一种新的眼光去真实地把握最为古老的形而上学、本体论。只有从这种新的眼光出发，我们才能真正理解西方哲学的精神力量。

除了这些当今成为研究热点的现象学伦理学的伟大成就之外，还有一些在我国学术界研究得比较少，因而我们不太熟悉的现象学伦理学，也同样具有非常重要的价值。如奥地利哲学家和心理学家迈农（A. Meinong）对价值论伦理学的创建，就是现象学伦理学不可忽视的伟大成就。迈农是布伦塔诺的学生，深受其老师的意向性理论的影响，在对道德和价值进行独创性思考的基础上，推进了价值论伦理学的建立。所谓“价值论伦理学”是在传统伦理学框架中加入价值论的思考维度，以某种“价值秩序”重新奠基伦理学基本问题和基本形态的思潮，这种思潮伴随着现象学的始终。其原因就在于，本来伦理学研究所涉及的是非对错、善恶良知等，就是“价值”问题，但传统哲学没有“价值”概念，价值完全是个现代的概念。所以现代价值哲学的兴起首先是个本体论转变的事件。

现代价值哲学的兴起，有三条基本线索，一是洛采从传统形而上学，即从德国观念论的转型，把“本体论”（如在康德那里，“意志”、“自由”、“灵魂”、“世界”这些“本体范畴”作为“价值的本体”来理解）转换成为“价值论”。^③ 胡塞尔显然是非常理解这一转变并在思

① François Raffoul, “Heidegger and Ethics”, *Phenomenology* 2005; *Selected Essays from North America Part 2*, Edited by Lester Embree and Thomas Nenon. Pages, Zeta Books, 2007, pp. 517—518.

② [法] 列维纳斯：《伦理学作为第一哲学》，朱刚译，邓安庆主编：《当代西方哲学经典·伦理学卷》，北京：北京师范大学出版社，2014年，第351页。

③ Herbert Schnädelbach, *Philosophie in Deutschland 1831—1933*, Frankfurt: Suhrkamp Verlag, 1983, S. 206—229. 施耐德巴赫把价值哲学区分为三类：洛采的属于对“观念论的价值理论转型”，文德尔班和李凯尔特的属于“先验的价值哲学”，舍勒和哈特曼的属于“现象学的价值哲学”。

想上也做了呼应的。如他在《第一哲学》讲稿开篇对“第一哲学”两层含义的规定，认为有“价值与地位意义上”的第一哲学（*sie die erste-sei an Wert und Würde*），即把某物某事视为具有最高价值与最神圣的地位；有“开端”意义上的第一哲学，即从内在的本质根据上是第一的：^①把某种“存在”理解为世界的始基、根据或原则，世界必须由它来解释。这显然是受到了现代“价值论”影响的说法，因为在传统哲学中，具有“开端”意义的“存在者”本身就是存在者的价值等级中具有最高意义和地位的，两者完全是合一的。如柏拉图的至善理念，既是最高存在，也是最高价值，同时它就具有“开端”或“本原”的意义。如同亚里士多德那里最高的不动的存在者（神）也具有同样的意义，所以在他那里，研究这个最高的不动的存在者的形而上学才能被称作“第一哲学”，同时也被他自己称之为“神学”。因而，洛采被称之为现代价值哲学的奠基者是有道理的。

现代价值哲学形成的第二路线，就是尼采对西方哲学的价值重估，这种重估以其超强的生命意志力横扫一切虚无主义。虚无主义就是最高价值的贬值，它揭示出传统哲学的本体论以其抽象的概念或理念或实体，抽空了本来具有的活生生的生命力量，“上帝之死”死于其变成了实体或概念，而不是那个有血有肉、具有创造一切之力量的主宰。道德之所以失去了力量，也因为不建立在赞美生命力量的强盛基础上。所以，尼采的价值哲学使得西方哲学再次面临着一次道德的革命，以重建道德与生命意志之间的内在联系，这样，传统的本体论也就必然要被重新赋予内在生命。

现代价值哲学的第三条路线，就是奥地利格拉茨（Graz）学派的价值哲学。这个学派的领袖人物就是迈农。迈农虽然是从经济学边际效用理论借来其“价值”概念，但他的工作是要把它提升为哲学伦理学的核心概念。他在哲学上最为有名的“对象理论”实际上就是以现象学的方式讨论“对象”在“直观”“明察”中的构成方式。这个学派的一些代表人物，如艾伦菲尔斯^②都是从价值哲学出发讨论伦理学问题的，因此我们把它称为价值论伦理学学派。迈农在其《一般价值论的基础》中明确提出，经济学是从有用性和需

要来界定价值概念，而哲学的价值概念从一开始就要与这种有用性进行斗争，因为“有用性既不构成价值，也不定义价值”^③。

由于迈农对于现象学有直接的影响，所以格拉茨价值哲学学派的价值论伦理学也直接影响了现象学伦理学，把价值哲学的视野同现象学对伦理的明见性结合起来，从而构成现象学伦理学的一大特色。包括胡塞尔在内，他们的伦理学既是现象学的（以现象学的意向性、伦理明见性为方法），又是价值论的（以价值和价值秩序为基础），如同胡塞尔《1908-1914年的伦理学和价值论讲座》所显示的那样。舍勒更是以感受（情感）为出发点，以偏好（*Vorziehen*）和偏恶（*nachsetzen*）确立起心灵的价值秩序。而深受现象学影响、但并非作为现象学家的尼古拉·哈特曼在其经典巨著《伦理学》中，不仅有专门的章节探讨“伦理的现象学”，而且直接把“价值问题”作为“伦理学的基本问题”之一。他提出，康德把“我应该做什么”作为伦理学的基本问题诚然不错，康德是现代哲学的门槛，现代伦理学完全是在康德的问题之下得以成立的，但是，如果我们不知道什么是有价值的，犯有“价值盲症”，没有价值的明见性，又如何能够回答得了“应该做什么”的问题呢？因此，比直接回答“应该做什么”更基础的问题就是价值问题它理所当然地就应该是伦理学的基本问题之一。^④所以，他的这部《伦理学》经典巨著，如同舍勒的《伦理学中的形式主义和质料的价值伦理学》一样，成为20世纪罕见的伦理学基础理论最为重

① Edmund Husserl, *Erste Philosophie*, in *Gesammelte Schriften Band 6*, Herausgegeben von Elisabeth Ströker, Felix Meiner Verlag Hamburg, 1992, S. 4.

② Christian von Ehrenfels (1859-1932) 的《价值理论体系》分两卷，第一卷是《一般价值论——欲求的心理学》(1897)，第二卷是《伦理学的基本特征》(*Grundzüge einer Ethik*, 1898)。其总的特点就是把“伦理学作为伦理事实的心理学”(Ethik als Psychologie der sittlichen Werttatsachen)。

③ Alexius Meinong, *Zur Grundlegung der allgemeinen Werttheorie*, *Deutsche Vereins-Druckerei Graz*, S. 23. 中文稿参见[奥]迈农：《一般价值论的基础》，邓安庆译，《德国哲学》2008年卷，北京：中国社会科学出版社。

④ N. Hartmann, *Ethik*, *Einleitung*, 5: die zweite Grundfrage, *Walter de Gruyter & Co.*, Berlin 1962, S. 9-12. 中文参见[德]尼古拉·哈特曼：《伦理学的两个基本问题》，邓安庆、杨俊英译，《当代哲学经典·伦理学卷》，北京：北京师范大学出版社，2014年。

要的经典著作之一。

此外,法国哲学家萨特的存在主义伦理学,保罗·利科的《意志哲学》和《恶的象征》都是现象学伦理学的拓展,具有广泛而深刻的影响。德国存在主义哲学家雅斯贝尔斯把人与人之间的无限沟通作为核心理念,开创了交往行动伦理学的先河。可见,现象学伦理学的确是20世纪、尤其是20世纪70年代之前最为重要的伦理学流派。而70年代之后,由于实践哲学的复兴,伦理学一方面转向了政治哲学,如罗尔斯的《正义论》探讨,另一方面转向了应用伦理学,汉斯·约纳斯的《责任原理》将伦理学定位于并推进到对工业文明时代的科学、技术、生物工程和自然环境保护等“部门伦理”的责任模型的探讨之上,现象学伦理学继续以现象学的方法在一些受现象学影响较深的学者中继续深化。汉斯·约纳斯、汉娜·阿伦特等都作为海德格尔的学生分别在科技伦理和政治伦理方向上做出了令人尊敬的学问。

三、胡塞尔的伦理学在伦理学史上的地位

既然现象学伦理学在20世纪如此重要,胡塞尔又是这一重要伦理学流派的开创者,他自己本人留下了那么多的伦理学著述,那么,他在西方伦理学史上究竟能占有何种地位?或者说,他解决了伦理学史上何种问题,开辟了何种新的研究范式?这是我们不能完全回答却必须尝试回答的问题。

首先,胡塞尔通过践行其严格科学的哲学,体现出一个哲学家、一个自己时代的思想者对于自己的时代所必须具备的伦理使命,这对于每一个哲学家、尤其是领袖性的哲学家是非常重要的。

胡塞尔自己总是以彻底自律的精神品质和自身负责的伦理人格践行其哲学,追求绝对有效性的规范和绝对自身负责的精神贯穿于其整个一生,因此可以说,伦理学对他来说,不仅仅是一个哲学家必须承担对时代精神的拯救和引领的使命要求,而且也是其自身在瞬时流变的时间中完善永恒的伦理人格的德性要求。正如他在《作为严格科学的哲学》中强调指出的:“我们始终意识到我们对人类所应承担的责任。我们切不可为

了时代而放弃永恒,我们切不可为了减轻我们的困境而将一个又一个的困境作为最终无法根除的恶遗传给我们的后代。”^①现代科学仅仅局限于事实性的实证研究,而丧失了对生活意义的关怀,因此,在现代这样一个心理主义、怀疑主义和相对主义盛行的时代,如何唤醒人文关怀,如何拯救意义危机,就不仅仅是个时代问题,同时也是每一个人性命攸关的大事。也就是在这种时代问题的迫切领悟中,既要使哲学避免成为实证化的事实科学,又要唤醒哲学的意义关怀,同时还要使这种意义关怀的哲学保持其严格的科学性理想,就成为了胡塞尔现象学思考的基本问题。可以说,这一基本问题,既保持了哲学的科学性传统,同时又唤醒了哲学本来内在具有的伦理使命。因为古代哲学作为智慧之追求,直接就是关于人生如何获得幸福、如何生存的伦理学说。康德在《实践理性批判》中也曾感叹:“要是我们让[哲学]这个词保留其古代的作为一门至善之学的含义,该有多好!在此限度内,理性努力使至善成为科学。”^②胡塞尔的哲学不仅保持了这一传统哲学的本义,而且要把关于伦理的学术建立在严格科学的理想之中,以求得到适合于人类意志的绝对有效性的规范,这一定位无疑抓住了伦理学在虚无主义、心理主义和经验主义盛行的现时代的根本难题。

其次,为了完成这一伦理使命,胡塞尔把现象学方法系统地运用于伦理学研究,这应该是在伦理学史上最重要的突破。前面我们已经指出,现象学方法在胡塞尔这里,最主要的特点是将意识的意向性理论作为其描述性和直观性的基础,但这种描述性和直观性不只是在内感官中进行思维操作,在涉及到伦理学问题时,道德意识的意向性和伦理义务的直观性要求意识超出主观心理之外,要通过对人与人之间的社会关系和人类共同体的道德使命的意识和直观,确立起伦理的规范有效性基础。所以,现象学描述方法和直观方法必须拓展在内感官之外,以社会关系和人类共同体共存的伦理意识及其规范内容作为意向

① [德] 胡塞尔:《作为严格科学的哲学》,倪梁康译,北京:商务印书馆,2002年,第64/65页。

② [德] 康德:《实践理性批判》,邓晓芒译,北京:人民出版社,2003年,第148—149页。(引文已由引者根据德文版有所修改)

对象，但同时又必须具备意识在内感中的思维操作同样的严格性，而不是黑格尔“精神现象学”那样的单纯思辨。在哲学史上，只有胡塞尔的现象学做到了这种严格逻辑的统一，而没有与其历史现象发生明显的分离。

所以第三，胡塞尔现象学伦理学的特点是，真正实现了意识直观的描述的明见性和真理内容的严格逻辑上的规范有效性的统一。他不仅运用现象学的方法展开对人的全部意识结构，包括理智、情感、意志、本能、直觉、欲望、注意和共感等细致入微的分析，而且还综合运用“发生现象学方法”展开对人格主体、交互共同体和社会历史的本质结构的解释，这可以说是最主要的一个拓展。正是通过这一拓展，胡塞尔才突破了单纯静态的现象学描述，把意志的发生发展问题纳入到人格自我的活生生的当下体验中，突出地解决了伦理现象的统一性和道德规范在时间进程中的多样性之统一。在伦理学史上，无论是德性论、功利主义还是义务论，我们很难看到像胡塞尔的伦理学这样，既保持对伦理意识的深层的奠基性考察，又在社会共同体及其历史文化的意义空间中以发生现象学展示出对人类严格的规范秩序的有效性之建构。他像舍勒一样，肯定情感和价值质料在伦理学奠基上的重要地位；但不同于舍勒的是，在伦理学奠基问题上胡塞尔给予实践理性以重要的地位，他不像舍勒那样强烈批判康德的义务论，而是发展了具有价值内容的义务论思想。总之，伦理学史上处于尖锐对立的理性与情感、质料和形式、价值与义务等，在胡塞尔这里被统一起来了。

四、现象学伦理学与生命感受

现象学不以以往的观念和概念来把握我们所生活的这个世界，也不以任何权威的判断来断言生命的意义。它要求我们放下这些空的概念，搁置一切自以为是的判断。它让我们做的只有一件事：直视（anschauen）。抓住你直视时的意识和意向，你才能知道最真实的自我，即自我的本真意愿；由本真的意愿才能形成本真的意志（必须行动的道德意向）；由本真的意志才能进一步形成道德立法，即自我确立“应该做”的“戒律”。这种自由的“直视”所以一直是“价值感

受”的过程，在这一内在发生的过程中，我们的“价值之眼”打开了，靠着这种最内在的直觉和直观，我们把握到的最本真的“我”，一切价值随之呈现出来。因为这个“我”不再是一个抽象的概念，而是当下活生生的生命，是当下“此在”最本真的“实存”“操心”。通过这种具有价值感受的“直视”，于是就有了最真切的“伦理明见性”。“明心见性”的过程是在“价值感受”的现象学中发生的，因此，随着“伦理明见性”的出现，“伦常”和“道德法则”也就确立起来。所以，现象学伦理学家无不告诉我们，不知道“什么有价值”、“价值是什么”，我们决不知道“我该做什么”。

“价值”不是伴随“应该”的“命令”之后出现的，而是奠定其基础的东西，因而是在“应该”之先出现的。而这种“价值感”实际上是真实的“生命感”，它是我们“在－世界－中－实存”的“操心”、“焦虑”、爱与恨、欣喜与懊悔等交织起来的。

没有现象学，我们当然也会有这种生命感受，但是，只有随着现象学的出现，生命感受才能具有类似于康德形式主义立法的那种立法的正当性，否则它或者被当作“无形式的”“质料”排除在立法的根据之外，或者被当作主观的意志，最多只能满足“意图伦理”而不能成为普遍有效的立法根据。只有随着现象学的出现，我们才能明了伦理价值是如何奠基于生命的价值感的，也只有随着现象学伦理学的出现，“伦理现象”的价值结构和价值秩序才被系统地揭示出来。就如同哲学往往靠艺术、审美和诗灌注生命于其抽象的概念那样，伦理现象学直接从生命感受的价值使令人生厌的道德规条具有了生命的温热和爱恨的激情。所以，如果说尼采的价值哲学是灌注生命于道德的话，那么现象学的价值伦理学则揭示出伦常和道德是如何从生命的价值感受中呈现出规范的有效性的。现象学伦理学真正成为了生命的内在意象和意志的展开和升华，因而是真实的生命哲学。这才是我们这个时代如此需要现象学的价值伦理学的最为根本的理由。

（责任编辑 任 之）

一种彻底的“康德式”建构主义是否可能？

——论奥尼尔政治哲学的建构主义证成进路及其局限性*

张祖辽**

【摘要】奥尼尔是罗尔斯之后英美政治哲学界的重要代表人物，作为罗尔斯的后学，奥尼尔自觉承继起罗尔斯开创的“康德式”建构主义，力图通过更激进的“抽象化”重构和重释使该方法论更加彻底。一方面，奥尼尔对建构主义实践推理的起点进行了更抽象的重构，力图使实践推理的起点更加不偏不倚；另一方面，奥尼尔对实践理性加以更激进的建构主义重释，试图使实践理性摆脱推理过程中的循环论证。通过这种重构和重释，奥尼尔力图把罗尔斯建构主义体系中游离于“反思平衡”之外的推理要素重新纳入反思平衡的追问程序。客观地看，奥尼尔对建构主义学说的这一推进可以使其具备更彻底的方法论意义，但同时也更清晰地揭示出该学说的内在局限性。

【关键词】奥尼尔；罗尔斯；建构主义；抽象化；理念化

中图分类号：B561 文献标识码：A 文章编号：1000-7660(2016)06-0062-07

奥诺拉·奥尼尔（Onora O'Neill）用更彻底的康德立场改造和发展了罗尔斯开创的“康德式”建构主义，并用这种更彻底的方法论为正义和美德在多元文化语境下的普遍性和客观性提供证成。这一改造和发展的可能性源自相似性和差异性两方面因素：从相似性一面来看，二人在理论目的和推理理路方面存在一致性，都是立足类似的起点，通过程序化的推理推导出足够“强”的规导性原则。^①从差异性一面来看，奥尼尔认为罗尔斯政治哲学中的反思平衡不够彻底，进而力图通过某种“重构”和“重释”将原本游离于反思平衡之外的相关推理要素再度纳入反思平衡的追问程序。客观地看，奥尼尔对“康德式”建构主义的“重构”和“重释”很大程度上能够克服罗尔斯面临的证成困境，使其在方法论意义上更加彻底，但同时也令其内在张力和局限性

得到更清晰的彰显，更深刻地揭示出该学说无法成为一种彻底的政治哲学方法论的根本原因。

一、罗尔斯的“康德式”建构主义：
理论形态与证成困境

当代政治哲学中的“康德式”建构主义源自罗尔斯。从《正义论》开始，罗尔斯就试图用这一方法论来克服直觉主义在多元文化语境下的实践困境。罗尔斯认为，虽然直觉主义可以给我们提供许多道德原则，但它在现代多元文化语境下缺乏实践性，因为这些原则“无法排序分级”，“所以指不出解决道德争执的道路何在。”^②建构主义则力图在多元文化的现实语境中复归实践性，对于直觉所揭示的各种“道德事实”和“第一原则”，建构主义用“既不否认，也不申

* 本文系教育部人文社会科学研究青年基金项目“政治哲学中的‘康德式’建构主义理论研究”（16YJC720029）、中央高校基本科研业务费专项资金重点资助项目“建构主义政治哲学与廉政文化建构之关系问题研究”（2015JDZD12）的阶段性成果。

** 作者简介：张祖辽，山东日照人，（无锡214122）江南大学马克思主义学院副教授。

① 罗尔斯认为，“政治建构主义是一种关于政治观念之结构和内容的观点。它认为，一旦达到（假定任何时候都能如此）反思平衡，政治正义（内容）的原则就可以描述为某种建构程序（结构）的结果，在这一由原初状态所塑造的程序中，合理的行为主体——作为公民的代表并服从理性的条件——选择公共正义原则来规导社会的基本结构。”参见（[美]罗尔斯：《政治自由主义》，万俊人译，南京：译林出版社，2005年，第82页。）奥尼尔对建构主义的界定与之类似，“建构仅仅是从可获得的起点出发，进行尽可能坚实一致的推理，它运用可获得和可遵循的方法得出可得到和可证实的结论。”参见（[英]奥尼尔：《迈向正义与美德：实践理性的结构性解释》，应奇译，北京：东方出版社，2009年，第58页。）

② Onora O'Neill, “constructivism vs. Contractualism”, *Ratio* XVI 4, 2003.

认”^①的态度加以“悬置”，转而根据实践理性构建出的一套推理“程序”来为某种原则、制度辩护。

思想传承方面，罗尔斯上承康德，将其先验道德建构论经验化，以此为“两个正义原则”在现代民主社会中的客观性和合法性辩护。从彻底的“康德式”建构主义逻辑来看，该学说应具备两个特征：第一，实践理性应为证成负全责，不再诉诸任何非理性因素；第二，引入时间性，在持续的动态推理过程中不断去除各种独断因素。

就特征一而言，建构主义并非罗尔斯的首创，近代西方哲学的认识论转向即可被视为建构主义转向。尤其是康德以后，主体性原则得到广泛认同，人的理性认知和实践能力成为判断真与假、善与恶的“终审法庭”，“理性的建筑术”亦成为理论建构的普遍手段。但就特征二而言，罗尔斯则赋予建构主义更多原创性成分。在他看来，尽管理性建构论是近代以来的主流方法论，但霍布斯、洛克和康德等人的建构主义理论都不同程度地带有基础主义色彩。^②罗尔斯意在为多元文化语境下的现代民主社会建构起唯一而明确的正义原则，在这一语境下，正义原则之合法性的根源便是对待所有相关主体的不偏不倚，而不能再以基础主义的方式向某些特定群体提供特殊主义证成。就此而言，普遍主义应当是“康德式”建构主义的基本诉求。

罗尔斯显然认同这一诉求，整部《正义论》其实就是在不断说服其读者，“两个正义原则”是如此之“弱”，以至于能够得到不同行为主体的普遍认同。其论证的关键就在于“原初状态—反思平衡”这一动态推理“程序”。其中，原初状态力图在假然层面为“各方”构建起不偏不倚的立约环境，在推理的开端避免引入基础主义要素，反思平衡则依据实然立场在推理的终端对原初状态的结论，甚至是原初状态本身进行持续的再反思，通过这种动态的反思来对原初状态的结论进行再检验。^③罗尔斯即希望通过原初状态与反思平衡构成的程序性合力来打通假然的逻辑推理和实然的生活世界。

从《正义论》到《政治自由主义》，这一“程序”贯穿罗尔斯建构主义学说的始终，其思想嬗变的基本动力亦是该“程序”蕴含的内在张力。《正义论》试图证明，“两个正义原则”具

备人类意义的普适性。^④在建构主义的“程序”方面，罗尔斯选定无知之幕作为“各方”之契约推理的基本背景，并将其结论交付“我们”的反思平衡来权衡。^⑤罗尔斯认为，这种实然与假然相交织的实践推理可以为“两个正义原则”的普适性辩护。但对于原初状态的特殊形态——无知之幕，《正义论》缺乏足够解释力。《正义论》充其量只能基于现代社会的基本政治价值与个体的选择、承认等契约主义理念之间的一致性来直觉地证明其合理性，然而，罗尔斯在实践推理的开端就断然拒斥原初状态的其他形态，这一点，无知之幕本身无法给出足够的建构主义证明。^⑥相反，不论是亚里士多德原则、基本善等选择动机还是无知之幕本身，其背后无不蕴含着一种带有基础主义色彩的“人的观念”，而这一“人的观念”的设定是否正当，反思平衡无法提供足够追问。因此，反思平衡在《正义论》中实际上无法承担建构主义所应赋予的证成责任。

《政治自由主义》针对《正义论》的上述困境开创了新的推理方式，首先从民主社会的公共政治文化中抽象出一种特定的“人的观念”，并将其作为无知之幕的拟定依据来加以先行认肯。

① 参阅[美]罗尔斯：《政治自由主义》，万俊人译，第87页。

② 比如，霍布斯政治哲学的基础是自私的人性，并从这一人性推导出合理性（rationality）原则，康德的建构主义色彩最鲜明，但在罗尔斯看来，先验论是康德的建构主义学说走向不偏不倚的最大障碍。参见 John Rawls, *Lectures on the History of Moral Philosophy*, Massachusetts: Harvard University Press, 2000, pp. 238–241.

③ 关于反思平衡的具体反思机制及反思平衡与原初状态的几种关系模式，请参见拙文：《从困境到重构：论罗尔斯政治哲学中反思平衡的两种形态》，《人文杂志》2015年第9期。

④ 比如，罗尔斯将“各方”立约的动机——基本善称为“人类的善”。参见[美]罗尔斯，《正义论》，何怀宏等译，北京：中国社会科学出版社，2009年，第336–337页。

⑤ 罗尔斯基于假然的逻辑推理和实然的生活世界这两个层面对推理主体分别做出两种设定，他们分别是：原初状态中的各方和“我们”自己，也就是现在正在考察着“作为公平的正义”的你和我。罗尔斯认为，契约推理是在“各方”的层面进行的，但反思平衡则是在“我们”的层面进行的。以反思平衡为主要特征的“康德式”建构主义则力图打通这两个层面。参见[美]罗尔斯，《罗尔斯论文全集》，陈肖生译，长春：吉林出版集团，2013年，第362页。

⑥ 罗尔斯明确认为，“对原初状态可以有很多解释……在这个意义上，有许多不同的契约论，公平的正义只是其中之一。”参见[美]罗尔斯：《正义论》，何怀宏等译，第93页。

如此，无知之幕的来源和合理性问题似乎便可得到直接说明。由于这一观念直接来自“我们”对生活于其中的公共政治文化进行的抽象化处理，因此，实然和假然两种语境之间的关联就十分自然，反思平衡可以在这一关联中直指“人的观念”，进而间接地对原初状态及其结论进行权衡和质疑。因此，《政治自由主义》尽管沿袭《正义论》开创的“原初状态—反思平衡”进路，但由于实践推理的前提和程序都发生了极大转变，使得反思平衡能够十分自然地从事实世界延伸到假然世界，从而更接近建构主义的理论初衷。但《政治自由主义》同样不够彻底，根据罗尔斯对“观念”、“概念”和“理念”的区分，“观念”是否合理，关键在于能否得到“概念”的支撑。^①而在对“概念”缺乏认知的前提下，单纯的反思平衡不足以使“观念”具备最终的合理性。《政治自由主义》显然看到了这一解释困境，因此，《政治自由主义》实际上又潜在地从“‘观念’——反思平衡”的推理路径中开出“‘概念’——反思平衡”的新路径。应当说，这一路径蕴含着一种不同于《正义论》的普遍主义建构进路，但这种进路在罗尔斯的推理框架中仍然走不通，因为罗尔斯最终抽象出的人和社会的“概念”与实践理性原则之间的互证构成循环论证。^②

综上，罗尔斯开创的“康德式”建构主义学说蕴含无法化解的内在张力，其表象是原初状态和反思平衡之间的冲突，根本原因则是方法的彻底性和结论的确定性之间的冲突。如果坚持建构主义方法的彻底性，那么反思平衡应当承担主要证成责任，在不断的反思和质疑中使结论变动不居，但实际上，由于罗尔斯对现代民主社会之意识形态的先行认同，证成责任更多是落在原初状态上。正是在此意义上，奥尼尔认为，罗尔斯其实是将“理应被视为是契约主义的工作称作是‘建构主义式’的”。^③不过，尽管《政治自由主义》的建构主义方法仍不彻底，但从《正义论》到《政治自由主义》，证成重心实际上也在不断往反思平衡偏移。客观地看，尽管《政治自由主义》仍不足以克服建构主义的内在困境，但其在“观念”之外对“概念”的隐性挖掘则开出了“康德式”建构主义学说的成熟形态。奥尼尔即继承这一形态，以更彻底、更激进的建构主义立

场为正义和美德的普遍性辩护。

二、拒斥理念化^④：

奥尼尔建构主义学说的基本立场

奥尼尔对“康德式”建构主义的发展继承着《政治自由主义》的基本思路，但做出两点关键修正：①放弃了“‘观念’—反思平衡”模式，将《政治自由主义》中隐而不显的“‘概念’—反思平衡”模式作为实践推理的唯一模式；②抛弃了《政治自由主义》中的特殊主义视域，将普遍主义作为“康德式”建构主义的唯一归宿，进而拒斥目的论的实践推理观，因为目的论的推理要么是“彻头彻尾地任意的”，要么“充其量只是有条件地合理的”。^⑤那么，奥尼尔何以兼顾实践推理的普遍性和“我们”的生活世界的真实性？答案是用“抽象化”来拒斥“理念化”。

严格来讲，这对术语并非奥尼尔首创，而是与正义和美德的公度性之争紧密联系在一起。“几乎所有关于正义的当代著作都是普遍主义的：它拥护普遍的和抽象的原则。许多当代关于美德的著述都是特殊主义的……（它们）把美德解释成一个对特殊情境和关系做出判断和反应的问题。”^⑥但抽象化和理念化也并非截然冲突，“即使是那些对案例的特性给予密切注意的人也需要从他们注意的任何一个案例的全部特色中进行抽

① 罗尔斯区分了理念（idea）、观念（conception）和概念（concept），“理念……既包括概念，也包括观念……概念是一个术语的意义，而一特殊观念还包括要求运用它的原则……人们可以在概念的意义取得一致，但是相互之间仍然存有矛盾。”参见[美]罗尔斯：《政治自由主义》，万俊人译，第26—36页。

② 关于《政治自由主义》对证成方式的倒转，《政治自由主义》潜在开出的“‘概念’—反思平衡”模式及其证成困境，请参见拙文：《〈政治自由主义〉可以只作特殊主义解读吗？兼论政治建构主义的证成之困》，《河北学刊》2016年第2期。

③ Onora O'Neill, "constructivism vs. Contractualism", *Ratio* XVI 4, 2003.

④ 原文为 idealization，中译本（《迈向正义与美德：实践理性的结构性解释》东方出版社2009年版）译作“理想化”，本文则译为“理念化”。

⑤ Onora O'Neill, *Bounds of Justice*, Cambridge: Cambridge University Press, 2004, pp. 65—69.

⑥ [英]奥尼尔，《迈向正义与美德：实践理性的结构性解释》，应奇译，北京：东方出版社，2009年，第2页。

象和悬搁。”^①

理念化是一种基础主义推理观，它先行认同某种特定理念，并将其作为固定不变的推理起点。抽象化则不断悬置某些断言，从而拒绝设定一种不可更易的推理前提。奥尼尔即试图通过这种持续不断的“悬置”来消除推理起点的独断性。“抽象化的过程排除（而不是否定）某种事态是否为真的断言。”^②就此来看，抽象化显然也是罗尔斯建构主义学说的核心诉求，只是在奥尼尔看来，罗尔斯的抽象化程度远远不够，虽然不偏不倚是罗尔斯的主观意愿，但罗尔斯在许多方面都无法摆脱理念化的影响，从而无法使推理摆脱某些特殊情境。

不过，奥尼尔对抽象化的这种坚守必然遇到罗尔斯曾面临的难题，那就是方法的彻底性和结论的确定性之间的冲突。“康德式”建构主义的目的在于为多元民主社会提供较“强”的规范性引导。但抽象化程度变高，推理前提必然会随之变“弱”，而前提的不确定性必然会随着推理的“程序”传导至结论。当抽象化上升到一定程度，从前提到结论都将缺乏某些不可或缺的具体要素，从而必然弱化乃至丧失原则对具体行为的规导性，使原则至多具备较“弱”的形式导向。尽管如此，奥尼尔仍认为，“即使是最富于情境性的伦理推理也是抽象的。”^③奥尼尔之所以对抽象化的态度如此坚定，根本原因在于奥尼尔对建构主义之结论的性质持不同见解。在她看来，建构主义推导出的结论不一定要像“两个正义原则”那样唯一而明确，相反，政治哲学家的工作并不是像罗尔斯那样去提供一套明确的、具有可操作性的原则，而应是一种“消极的训练”^④，通过这种“训练”，我们更多不是去积极认肯某种原则体系，并用这种具有可操作性的规导性原则来对是非对错做出判断，而是通过不断反思来发现和揭示某些原则的不合理之处。因此，即使站在普遍主义立场，奥尼尔也不认为有什么固定不移的原则体系，任何正义、美德原则充其量都只能在不同语境下获得暂定的正当性，应当随着反思平衡的深入而不断发生调整。

如此，奥尼尔对结论的确定性就没有太强关切，从而能从罗尔斯面临的困境中抽身而退，去除抽象化在实践推理中的各种阻力。对奥尼尔来说，真正的问题在于：当我们对实践推理的前提

进行抽象化追问，以使其符合客观性和普遍性之标准时，必须首先明确，哪些要素真正体现着人和世界的“真实所是”，从而在任何语境下都应当作为推理基础，哪些要素则应当随着不断的抽象化追问而加以排除。具体来说，当奥尼尔用《政治自由主义》开出的“‘概念’—反思平衡”模式进行实践推理时，应当如何对人和社会的“概念”进行拟定。

三、重构推理起点： 人和社会的纯粹“概念”

既然政治哲学的起点要经过抽象化处理，那么，如何通过抽象化使推理起点体现出生活世界的真实性？在这个问题上，奥尼尔的做法与罗尔斯有一定连贯性。罗尔斯的做法是通过慎思先行假定，再对“假定”之内容进行验证。奥尼尔同样以《政治自由主义》的方式对推理前提直接做出“假定”。奥尼尔认为，“确实存在着关于人类生活和行为的许多可靠的经验真理，它们为实践推理提供了可接受的出发点。”^⑤可见，奥尼尔同样基于经验主义立场来构建其政治哲学，奥尼尔将这些“经验真理”具体设定为“普通能力（capacity）”、“潜能（capability）”和“脆弱性（vulnerability）”。^⑥奥尼尔即试图用这些经过抽象化处理的“经验真理”来取代“道德事实”，从推理起点去除所有理念化和形而上学预设，以此否认基础主义学说认为的存在可被直觉到的道德事实，并能将其作为伦理学的基础。

那么，通过这些“经验真理”能够抽象出哪些最“薄”的“概念”？先来看奥尼尔对社会之“概念”的设定。奥尼尔认为，如果一个社会需要某种正义原则来加以规导的话，那么这一社会

① [英] 奥尼尔：《康德的正义与康德主义的正义》，陈晓旭译，《世界哲学》2010年第5期。

② [英] 奥尼尔，《迈向正义与美德：实践理性的结构性解释》，应奇译，北京：东方出版社，2009年，第37页。

③ 同上，第37页。

④ Onora O'Neill, *Constructions of Reasons: Explorations of Kant's Practical Philosophy*, Cambridge: the Syndicate of the University of Cambridge, 1989, pp. 13-14.

⑤ [英] 奥尼尔，《迈向正义与美德：实践理性的结构性解释》，应奇译，第35页。

⑥ 同上，第51页。

“至少潜在地存在着多元的、相互影响的行为主体。”^① 奥尼尔认为，这就是对社会最低限度的诠释，它既没有设定“相互影响”究竟是何种形式的影响，也没有预设任何共同的传统或价值。但生存于社会中的行为主体必须以某种方式相互联系着，否则正义和美德原则根本不会有任何价值，更谈不上对这些原则的建构。奥尼尔以同样的理由分两部分设定了人的“概念”：第一，它包含“一种贫弱而不确定的合理性观念”；第二，人还有“一种贫弱而不确定的身份观，以及不同主体间的相互独立性。”^② 奥尼尔认为，除非满足以上两个方面，否则，“人”将无法有效参与社会合作。不过，尽管奥尼尔相信上述人和社会之“概念”的界定已经很“弱”了，但并不认为这对“概念”就可以因此固定不变，而是仍以《政治自由主义》的方式将其安放在反思平衡中。也就是说，即使奥尼尔有足够理由认为如此之“弱”的人和社会之概念可以得到普遍认同，但这一起点在反思平衡之下仍有不断被调整和修正的可能性。

关于推理起点，有三点值得注意。第一，上述“概念”是被“拟定 (lay out)”而成的，虽然罗尔斯同样用“拟定”一词解释人和社会的观念（概念）的来源，但奥尼尔的“拟定”乃是一种更彻底的建构主义证明。在罗尔斯那里，人和社会的“概念”通过与实践理性原则的互证来证明自身的合法性，而这种互证造成的循环论证使人和社会的“概念”连同实践理性原则一起落入一种“悬空状态”，^③ 但在奥尼尔这里，《政治自由主义》式的反思平衡逻辑更能走向极致，进而使“拟定”真正处于不间断的“过程”之中；第二，在罗尔斯和奥尼尔看来，经过抽象化得出的“概念”乃是人类社会和历史的基本事实，这些事实本身就存在于人们当下的生活世界中，人们要做的不过是用一种恰当的方法来不断揭示之。尽管“拟定”背后的抽象化程度不同，但奥尼尔和罗尔斯都是从自身所生活的民主社会对人和社会的“概念”进行抽象，因此，他们得出的人和社会的“概念”在内容上不乏重合之处；^④ 第三，奥尼尔和罗尔斯都对人和社会的“概念”持批判态度，不同的是，尽管《政治自由主义》的逻辑结构使反思平衡对人和社会之“概念”的深度反思得以可能，但实际上罗尔斯并没有真正

对这对“概念”进行深度质疑，相反，质疑的可能性仅仅停留在观念层面。比如，《政治自由主义》对人和社会之“概念”的理解实际上并没有超出《正义论》，与此相应，“两个正义原则”的内容也没有发生任何变化。但奥尼尔的态度则激进和彻底得多，她对结论的消极态度使她对前提并没有太“强”的坚守。因此，奥尼尔虽然也是用契约论的手段来从前提推导结论，但在奥尼尔那里，契约论（原初状态）只是纯粹的推理工具，没有任何独立价值。

四、重释实践理性： 对实践理性的建构性诠释

除了推理前提沾染了太多理念化色彩，在奥尼尔看来，罗尔斯的“康德式”建构主义不够彻底的另一个原因就是未能充分解释实践理性的权威性。罗尔斯的学说尽管被称为“建构主义”，但真正被“建构”出来的只有“两个正义原则”。但除了“两个正义原则”，“康德式”建构主义还涉及人与社会的观念（概念）以及实践理性。其中，人和社会的观念（概念）是明确被“拟定”而成的，对实践理性的解释则略显复杂。罗尔斯将实践理性分为“原则”和“观念”两个层面，“实践理性原则”指的是合理性（the rational）与合情理性（the reasonable）构成的统一体，“实践理性观念”则指社会观念和个人观念的总和。“（人们的）行为是由这些原则指导的。没有这些社会观念和个人观念，实践理性的原则就毫无意义、毫无作用、毫无用处。”^⑤ 从这一界定来看，一方面，实践理性尽管无法被全然“拟定”，但与“拟定”却不无关系，因为实践理性原则的权威性来自人和社会之观念共同构成的实践理性观念；另一方面，既然实践理性原

① Onora O'Neill, *Constructions of Reasons: Explorations of Kant's Practical Philosophy*, Cambridge: the Syndicate of the University of Cambridge, 1989, p. 212.

② Ibid., p. 213.

③ 韩水法：《政治构成主义的悬空状态》，《云南大学学报》社会科学版2003年第1期。

④ [美] 罗尔斯：《政治自由主义》，万俊人译，第99页。

⑤ [美] 罗尔斯：《政治自由主义》，万俊人译，第98—99页。

则与实践理性观念如此紧密地结合在一起并通过与之互证来证明自身的权威性,但随着语境变迁,实践理性观念是不断发展的。照此逻辑,实践理性原则也应当是历史性的,而不应超越时间的局限成为绝对之物,其发展动力则很大程度来自经验。《政治自由主义》对实践理性原则的界定就极大沾染了浓厚的现代民主色彩。哈耶克同样在此意义上用“进化论理性主义”来反对建构论理性主义对纯粹人为设计的坚守。^①抛开经验与理性的关系不谈,单就“康德式”建构主义学说而言,必须赋予实践理性相应权威性,否则,实践理性的“建构”将没有任何意义。对此,奥尼尔认为,实践理性的权威性根本不能来自“拟定”,只能以抽象化的立场被“建构”而成,“如果无论世界上还是在人类的观念和认同中都无法发现对实践理性的批判性解释,获得这种解释的唯一方式是建构。”^②

奥尼尔即力图用一种“更为有限和严格的形式上是康德式的解释”使实践推理在普遍主义语境下重获权威,“这种解释把实践理性等同于对能够适用于所有人的原则的依赖”。^③如此,奥尼尔要追问的实际上是这样一个问题:有什么理由使实践理性的推理得出结论能够被所有人接受并服从?对此,奥尼尔采取的是一种建构性论证,这一论证与对推理前提的建构性论证是同质的,即力图用抽象化手段对实践理性的推理在形式和内容上都做出最“弱”的规定。

先看实践推理的形式规定。奥尼尔用可遵循性(followability)来为实践理性的推理做出最“弱”的形式规定。奥尼尔认为,“任何实践推理都至少应当满足某些相当简单的标准。具体来说,它至少应当以能够被从事推理的其他人遵循为目标。”^④所谓的“可遵循性”包含两层含义,首先,它意味着人们能够运用自身的理智而在思想中遵循某种原则。“如果我把自己尝试的交往或行动结构化的方式当作无法在思想中得到遵循……的方式,那么我并不是在与他人说理。”^⑤其次,可遵循性还意味着原则“必须以劝告或规定行动,警告或禁止行动为目标。”^⑥奥尼尔就是用这两层含义来拒斥目的论的实践推理观,客观地讲,奥尼尔这番论述在拒斥形而上学的20世纪英美政治哲学中具有很强的认同基础,当代社群主义、多元文化主义等带有特殊主义和相对

主义色彩的学说的兴起,就与对目的论的这种普遍拒斥有很大关系。

从奥尼尔的上述表述看,思想上的理解和行为上的劝诫(或规定)是同一个问题的两个层面,这两个层面之间具有因果性。“除非行动的建议对于那些被提供了某些劝告或规定,警告或禁令的理由的人来说不但是可理解的,而且是真实的可能性,这种建议就是不合理的。”^⑦不过,这个过渡似乎并不像奥尼尔所认为的那么自然。首先,从奥尼尔对目的论的上述反驳中,我们最多可得出以下结论:不同语境之间存在理解的屏障,语境A提供的理由难以被语境B中的人们用理智所把握。不过,这并不表明处于两种语境下的人们在行为上必定无法相互参照和遵循。反过来说,当语境B中的人们按照语境A提供的理由行事时,不见得会时刻先行从理智上厘清该理由的所有细节,并严格遵照这些细节行事。但奥尼尔的论述似乎表明如果某种实践推理提供的理由无法首先被人们理解,那么人们在行事时将自然拒斥之。或者说,如果人们的某种行为不接受某种实践推理之理由的驱动和规导,这就意味着这种实践推理提供的理由无法被人们所理解。然而,如果奥尼尔将理解和行为如此之“强”地联系在一起的话,那她必须证明,人们即便怀有极为开放的动机都不可能理解异质的形而上学预设,其行为更不会被这种形而上学预设所驱动。本文认为,奥尼尔这一设定太强了。20世纪哲学诠释学已证明,以“效果历史”的方式,不同的形而上学视域是能够达到深度融合的。从哲学诠释学的逻辑顺序来看,并非总是存在先有理解,后有行为这一理想状态,多数情况下,行为(包括有意识的和无意识的)和理解掺杂在一起,不断互通,进而形成视域间的融合;其次,许多情况下,当我们不按照某种理由做出相应行为

① [英]哈耶克,《自由宪章》,杨玉生、冯兴元等译,北京:中国社会科学出版社,2012年,第91—93页。

② [英]奥尼尔,《迈向正义与美德:实践理性的结构性解释》,应奇译,第3—4页。

③ 同上,第47页。

④ 同上,第46页。

⑤ 同上,第52页。

⑥ 同上,第53页。

⑦ 同上,第53页。

时,不是我们无法理解该理由,而是缺乏照该理由行事的意志;再次,奥尼尔这一设定同她本人的某些论述相矛盾,比如,奥尼尔明确谈到,即便是“以种族为中心”的实践推理也“仍然允许规范或承诺在时间中的可修正性”。^①因此,尽管如奥尼尔所言,“可遵循性”是实践推理之权威性的一种“弱”的形式规定,但奥尼尔对这一形式规定的建构主义论证则是有所脱节的,至少不足以证明局限于特殊视域的目的论必然对其他视域下的人们缺乏规导性。

除了对实践理性的推理做出“弱”的形式规定,奥尼尔还从理论动机角度为实践理性的推理作出“弱”的内容设定。“实践推理的要求只涉及在使用可获得的材料方面的协调。”^②这就表明,奥尼尔试图通过实践理性的推理为多元实践语境提供一元的规导性原则。而实践理性之权威性实际上正是来自最“弱”的形式和最“弱”的内容构成的统一体。从这一证成角度来看,对实践理性的建构性论证离不开某些最“弱”的、不可进一步还原的“事实”。如此一来,如果奥尼尔能够证明实践理性从形式到内容都是运用抽象化的路径获得的,它们以建构主义的名义就不会存在任何争议,从而可以使奥尼尔所重构的“康德式”建构主义真正摆脱罗尔斯那里的基础主义与循环论证。这一证成的实质,其实就是将罗尔斯那里原本建构性程度较弱,或者根本不具备建构性的要素再度纳入“抽象化”的反思框架下加以不断追问,进而使之在各种语境下不断摆脱“理念化”的浸染。问题是,实践理性能否从形式到内容到能够像人和社会的概念一样被不断反思?本文认为,答案是否定的。先看实践理性的第一个内容——多元的正义环境,这是“康德式”建构主义的背景事实,这一学说的所有理论和实践意义都源于这一背景,因此,这一事实虽然没有被纳入反思平衡,但该设定对“康德式”建构主义来说没有任何问题。关键是第二个事实——对“协调”的认肯。沿着“多元正义环境”之背景,根据经验主义政治哲学立场,可以自然导向对先验“通天塔”的否定,而这一否定的背后,不同语境间的协调既是可能的,也是必要的,但不论是可能性还是必要性,都仅仅具有工具性意义。因此,与其说这里的“协调”是某种固定不移的“事实”,不如说是奥尼尔希望达成

的目标,而这个目标之所以合理,其理由并非由追求不偏不倚的建构主义提供,而是来自带有价值倾向的目的论。而实践理性则不过是当“形而上学的系统和经验的发现都不能提供任何推理基础”的时候,我们“拿来运用于那些从事名副其实的人的协调的术语。”^③从这些表述来看,所谓的“协调”不过是一种通达共识的必要工具。奥尼尔将“理性的计划”视为“使相关各方汇集在一起”的“行动的必要条件”即是此意。^④然而,人是实践推理的主体,由人的实践理性所做的推理固然可以对人和社会的概念进行不断的抽象化处理,但对实践推理的基本内容(目的)却无法再做进一步挖掘。“‘理性的计划’不可能起源于任何更加基本的计划:‘理性’只是我们用来命名确定思想和行动的最权威性的东西。”^⑤因此,奥尼尔虽力图对实践理性的权威性做出建构主义解释,但“协调”本身却必然游离于反思平衡之外,而这一内容对于实践推理的客观性而言却是极其关键的一环,因为“协调”并不具备“多元正义环境”在“康德式”建构主义学说中的基础性地位,相反,其本身的客观性是有待证成的。然而,从哲学诠释学的视角来看,即便在多元文化语境下,理性的公共运用也不见得要时刻将“协调”视为首要条件,而一旦“协调”在人们的推理结构中不是如此重要的话,那么,实践理性最“弱”形式规定可能也就不是“可遵循性”了。因此,这一“事实”并未“弱”到可以免于反思平衡的追问。尽管这一动机或目的是现代民主社会亟待解决的现实问题,从而具有较大的普遍性,但其中毕竟掺杂着特定的价值取向和历史内涵,无法用纯粹而彻底的建构主义手段来论证其合理性。

(责任编辑 任之)

① 同上,第48页。

② 同上,第56页。

③ 同上,第55页。

④ 同上,第55页。

⑤ 同上,第55页。

论胡塞尔的先验主体间性问题的疑难^{*}

李云飞^{**}

【摘要】 胡塞尔的先验主体间性问题不仅是其先验现象学的试金石，而且聚焦了其思想发展的最深层次的问题和疑难。文章借阿尔弗雷德·舒茨与欧根·芬克的论争引出胡塞尔解决先验的主体间性问题的“原自我”方案，表明胡塞尔在《笛卡尔式的沉思》中所给出的“复多性主体”方案的素朴性。通过对丹·扎哈维关于先验的主体间性问题的讨论的分析，展显先验的主体间性问题的层次结构。最后，通过对原自我的个体化问题的论述，揭示更深维度的问题和疑难。

【关键词】 胡塞尔；主体间性；复多性主体；原自我；个体化

中图分类号：B516.52 文献标识码：A 文章编号：1000-7660(2016)06-0069-11

现象学从一开始就要求成为先验哲学，要求解决客观认识的可能性问题。但进行还原的先验自我本身似乎从一开始就限制了对这个问题的解决，因为“当我这个沉思着的自我，通过现象学悬搁，把自己还原为我的绝对的先验自我时，我不就成为那个唯一的我（solus ipse）了吗？”^①现象学似乎已陷入了先验的唯我论。因此，现象学的主体间性问题（Intersubjectivität）源于其理论的自身要求，即“先验现象学要求成为先验哲学，要求能以一种在被先验地还原了的自我的范围内活动的构造的问题性和理论的形式去解决客观世界的先验问题”。^②诚如保罗·利科（Paul Ricoeur）所言：“胡塞尔哲学中的他人问题是先验现象学的试金石……他人问题在胡塞尔那里扮演的角色与上帝的诚实笛卡尔那里所扮演的角色一样，因为它奠定了每一种真理和实在的基础。”^③

众所周知，胡塞尔关于主体间性问题的最详尽和系统的探讨是在第五《笛卡尔式的沉思》（以下简称《沉思》）中进行的。然而，胡塞尔的批评者们几乎无一例外地认为，他在第五《沉

思》中关于主体间性问题的解决方案是失败的，并且他最终也未能提供一个可行的解决方案。在诸多的批评者中既有胡塞尔的亲炙弟子，例如欧根·芬克（Eugen Fink）、路德维希·兰德格雷贝（Ludwig Landgrebe）和阿尔弗雷德·舒茨（Alfred Schutz）等，也有后继著名的现象学研究者。他们依据相关的文本——胡塞尔生前发表的著作或未出版的遗稿——各自从不同角度对胡塞尔关于主体间性问题的论述进行系统的阐明和批评，并且都或多或少试图从胡塞尔的文本中探寻可能的解决方案。本文从舒茨与芬克的论争谈起，旨在揭示胡塞尔的主体间性问题的层次结构和核心疑难。

一、舒茨与芬克的论争

1957年在卢瓦蒙特（Royavmont）召开的“胡塞尔学术研讨会”上，舒茨作了题为《胡塞尔的先验的主体间性问题》的学术报告。在报告中，舒茨依据第五《沉思》对胡塞尔关于主体间性问题的论述提出了系统的辩驳。他认为第五

* 本文系2012年度国家社会科学基金后期资助项目（12FZX026）、2012年度国家社会科学基金重大招标项目（12&ZD124）的阶段性成果。

** 作者简介：李云飞，哲学博士，（广州510006）华南师范大学公共管理学院教授。

① [德]胡塞尔：《笛卡尔沉思与巴黎演讲》，张宪译，北京：人民出版社，2008年，第126页。

② 同上，第126页。（译文参照德文原版有所修正）

③ Paul Ricoeur, *Husserl's Fifth Cartesian Meditation*, in Edmund Husserl. *Critical Assessments of Leading Philosophers*, edited by Rudolf Bernet, Donn Welton and Gina Zavota, Volume IV, *The Web of Meaning: Language, Noema and Subjectivity and Intersubjectivity*, Routledge, 2005, p. 318.

《沉思》的解决方案中的每一个步骤都伴有异乎寻常的困难,这些困难使人们怀疑“胡塞尔发展一门先验的他人经验理论(同感)——作为一门先验的客观世界理论的基础——的努力是成功的”,而且使人们怀疑“这样一种努力无论如何都能在先验领域获得成功”。^①舒茨的辩驳产生了广泛而持久的学术影响。具体来说,舒茨依据第五《沉思》的论述线索主要从四个方面展开其系统的辩驳:1)原真还原的疑难;2)他人身体的构造的疑难;3)他人构造的疑难;4)高级共同体的构造的疑难。舒茨认为,原真还原的疑难主要在于,如何能够确认本己性领域和非本己性领域的范围;^②他人身体的构造的疑难在于,“相似性统觉”如何可能;^③他人构造的疑难在于,共现和同感如何可能;高级共同体的构造的疑难则在于,个体主体如何能不是作为共同体的成员而具有意义。^④鉴于本文的主旨,我们这里主要讨论与后两个疑难相关的问题。

他人构造的问题是第五《沉思》的第三个步骤。按照胡塞尔的观点,随着他人身体的共现,任何属于另一个我的具体化的东西,首先作为他的原真世界,然后作为充分具体的单子,通过同感被共现。在高层次的统觉中,我共现作为一个“在那里”与我共存的自我的他人。由于经验到他人,与他人一同被共现的世界被添加到我的原真地被构造起来的世界上,这个共现的层次被经验为与我的原真地被构造起来的世界处于综合的统一性中。因此,客观世界就作为自我与他人之主体间共同体的相关项被构造起来。舒茨认为,胡塞尔试图从主体间性导出世界的客观性的做法是一个方法上的错误,而事实上可能恰恰相反,客观世界是主体间性的前提,因为一切交往的过程都已经以作为支撑物或媒介的客观事物为前提了。因此,在他看来,世界的客观性优先于主体间性。

就个体主体如何可能不是作为共同体的成员而具有意义的问题,舒茨指出,在《欧洲科学的危机与超越论的现象学》(以下简称《危机》)中,胡塞尔涉及“从‘自我’……向‘他我’,向‘我们大家’(由许多个‘我’构成的‘我们’,在其中我只是‘一个’我)的意义转变”,

涉及“从自我出发,甚至‘在’自我‘之中’构成作为这个‘我们大家’的主体间性问题”。^⑤但问题是,这些自我,这个“我们大家”,在实行了先验还原后不是变成了单纯的现象吗?难道情况不是:实行悬搁的哲学家既不将自己也不将他人作为人来对待,而是作为先验回问的自我极来对待吗?因此,在舒茨看来,问题是,谈论复数性的先验自我是可想象的和有意义的吗?先验自我的概念不是只有在唯一性中才是可想象的吗?它也能被变格为复数性的吗?^⑥

在《在当代批评中的埃德蒙德·胡塞尔的现象学哲学》中,芬克就先验自我的复数性问题指出:

对意向性的探询……导致对一种具有独特结构的复多的先验自我的存在关联的先验证明,这些先验自我只能借单子这一“形而上学的”标题被标示,而不能被标明。因此,一种大量的复多性绝不是被搬进先验的领域,同样,先验自我也不能在世间的单个性的观念下被思考。“诸单子”的蕴含是重大的问题的标题,它标识着单子复多性的非广延的存在,单子复多性只是标识着在先验领域内一种非个体化的交织的可能方式。^⑦

胡塞尔在《危机》中说:

悬搁不仅在个别心灵内部进行的个别还原中是不适合的,而且它作为从心灵到心灵的个别还原也是不适合的。全部心灵构成一个处于诸个别主体的生活流的相互关联之中的意向性的唯一的统一,这种统一可以由现象学系统地阐明;在朴

① Edmund Husserl, *Critical Assessments of Leading Philosophers*, edited by Rudolf Bernet, Donn Welton and Gina Zavota, Volume I, *Circumscriptions: Classic Essays on Husserl's Phenomenology*, Routledge, 2005, p. 93.

② Ibid., pp. 95–96.

③ Ibid., pp. 99–100.

④ Ibid., pp. 106–108.

⑤ [德]胡塞尔:《欧洲科学的危机与超越论的现象学》,王炳文译,北京:商务印书馆,2001年,第221页。(译文参照原文有所调整)

⑥ Edmund Husserl, *Critical Assessments of Leading Philosophers*, edited by Rudolf Bernet, Donn Welton and Gina Zavota, Volume I, *Circumscriptions: Classic Essays on Husserl's Phenomenology*, Routledge, 2005, p. 109.

⑦ Eugen Fink, *Studien zur Phänomenologie, 1930–1939*, Martinus Nijhoff, 1966, S. 136–137.

素的实在性或客观性中是相互外在的关系，如果从内部来看，就是意向上彼此内在的关系。^①

对此，舒茨指出，芬克和胡塞尔的上述观点是极其悖谬的，因为完全不清楚的是，“意向上彼此内在”如何能说明那种属于单个主体、甚至全部心灵的生活流的交互蕴含呢？^② 最终，舒茨得出结论说，胡塞尔根据先验自我的意识操作来说明先验主体间性的构造的企图是失败的。他认为，主体间性不是一个能在先验领域内解决的构造问题，而是生活世界中的一种被给予性，一个既定事实。它是人之在世存在的基本的存在论范畴。自我对自身进行反思的可能性，发现自我的可能性，实行悬搁的能力，以及一切交往的可能性和建立一个交往的周围世界的可能性，这一切都奠基于对我们—关系的原初经验中。因此，在他看来，只有生活世界的存在论，而不是先验的构造分析，才能澄清主体间性的本质关系。^③

在卢瓦蒙特会议上，芬克对舒茨所提出的辩驳作了回应。

首先，关于客观世界与主体间性何者优先的问题，芬克指出客观性与主体间性之间不可能存在优先与否的问题，毋宁说，客观性与主体间性可能是共同原本的。

其次，关于个体主体如何可能不是作为共同体的成员而具有意义的问题，芬克说：

在其写于《笛卡尔式的沉思》后的晚期手稿中，胡塞尔……认识到将内世间的复多性主体简单地转移进先验领域所包含的困难……而且，在某些手稿中，他达成了奇特的原—自我、原—主体性的观念，这种原自我、原主体性先于原真的主体性与其他单子的先验主体性之间的区分而存在。在某种程度上，他似乎想把复多性从先验领域内撤回……根据胡塞尔在这些很晚的手稿中的观点，存在一种原始生活，它既不是一也不是多，既不是事实性的，也不是本质性的；而是所有这些区分的终极基础：一种先验的原始生活，它将自身转变成一种复多性，并且在自身中产生分化，即分化成事实与本质。^④

这段论述的核心涉及到原自我与先验自我的复多性的关系问题，“原自我（Vor-Ich）”、“原主体性”和“原始生活”这类表述蕴含着先验

的主体间性问题的层次结构，这实际上指明了解决先验的主体间性问题的一个可能方案。在芬克看来，如果考虑这些后期手稿的文本，那么胡塞尔在《沉思》中的论述所伴有的各种疑难就会在一种十分不同的光亮中显现出来。

二、围绕“原自我”方案的论争

在《胡塞尔在弗莱堡时期的晚期哲学》一文中，芬克更为具体地提出了与前述相同的观点：

在胡塞尔晚年的研究手稿中产生了奇特的思想，最原初的意识生活深处不再有本质与实存的区分，毋宁说，它是原始—基础（Ur-Grund），事实与本质、现实性与可能性、样本与种属、一与多之间的分叉首先发源于它。与这种奇特的思想动机相关联的还有一种同样奇特的改变，即胡塞尔最晚期的主体概念的改变。《笛卡尔式的沉思》第五沉思极坚定地论述了复数的先验主体的命题——世界和一切世间存在者的客观性都回溯到一种单子大全的主体间性。这种立场虽然后来没有被胡塞尔放弃，在手稿中却出现了原自我的思想，这种原自我先于自我与其他自我的区分，它首先使复数从自身中突现。时间建基于一个创造时间的当下中，这个创造时间的当下不在时间中；一切存在者的分裂（本质—实存）都建基于一个原始—统一性中，这个原始—统一性既不是“事实性的”，也不是“可能性的”，既不是一，也不是多，既不是一个范例，也不是一个属；主体的复多性建基于一个生活深处，这个生活深处先于任何一个自身性的个体化（Inviduation）……胡塞尔试图用感觉灵敏的现象学分析工具把握逃逸可言说性的东西。胡塞尔想要回思无定形的基础，各种构形就产生于这种无定形的基础中

① [德] 胡塞尔：《欧洲科学的危机与超越论的现象学》，王炳文译，第307页。（译文参照原文有所调整）

② Edmund Husserl. *Critical Assessments of Leading Philosophers*, Edited by Rudolf Bernet, Donn Welton and Gina Zavota, Volume I, *Circumscriptions: Classic Essays on Husserl's Phenomenology*, Routledge, 2005, p. 110.

③ Ibid., pp. 113–114.

④ Alfred Schütz, *Collected Papers III, Studies in Phenomenological Philosophy*, Martinus Nijhoff, 1970, p. 86.

……但却不是以一种神秘地沉入黑夜的方式，像黑格尔所嘲笑的那样，“其牛皆黑”；他想要将其理解（把握）为冲破生命基础的原始－裂缝（Ur-Sprung），理解为裂口，理解为最原始的存在中的否定性……胡塞尔虽然使用了“绝对形而上学”的词汇，但他实际上远离它。他获得这类令人可疑的概念……不是通过思辨的思想……他在某种程度上试图“当场”捕获先验意识的生活实行（Lebensvollzug）。^①

这段著名的论述清楚地表明了胡塞尔在解决现象学的主体间性问题上的基本立场和探问方向。首先，“最原初的意识生活深处”、“原始－基础”、“原自我”和“原始－统一性”这些几乎同义的表述，本质上是从不同的角度点明了先验还原的方向和先验的主体间性的问题层次；其次，先于个体化自我的原自我的复数化问题指明了先验的主体间性问题的关节点，它既是先验的主体间性问题得以可能的前提，也是问题解决的方向和途径；再次，“冲破生命基础的原始－裂缝”的观念揭示了先验的主体间性之“同一－差异”的结构特征；最后，“当场捕获先验意识的生活实行”的说法表明了一种拒绝思辨的形而上学的先验现象学立场。因此，尽管芬克在这段论述中没有具体展开先验的主体间性问题的讨论，但仍为我们指明了一种可能的解决方案，既“原自我”方案。

这一方案引发了后继研究者的持久讨论，我们在此以扎哈维（Dan Zahavi）的系统探讨为切入点来凸显胡塞尔的先验主体间性问题上所聚焦的核心难题。

与“原自我”方案将先于一切个体化的原始生活作为最终的构造基础的观点相对，扎哈维坚持先验的主体间性是最终的构造基础的立场。他认为存在两条探讨主体间性问题的进路：一条是展显视域意向性的进路，它揭示的是“开放的主体间性”，这种“开放的主体间性”在一切具体经验中发挥“构造性的”作用，它是我们的世界经验本身的一个形式的结构要素；^② 另一条是本欲意向性的进路，它通过对各种本欲和情感的分析从现象学上说明“共在”或“为他人存在”。^③

按照芬克的观点，最终的构造基础是原自我

或原始生活，它先于任何个体化，因此也先于自我的复多性。扎哈维认为，这不仅是对“原自我”概念的一种“形而上学”解释，而且明显与胡塞尔始终强调先验主体的复数性和差异性的观点相矛盾。如果先验主体的复数性在一个先于一切个体化的绝对自我之自身复数化中有其基础的话，那么先验主体之间的差异性就不可能被保持。但问题是，在芬克的论述中已经明确考虑到胡塞尔的这一立场，“《笛卡尔式的沉思》第五沉思极坚定地论述了复数的先验主体的命题”，并且强调“这种立场后来没有被胡塞尔放弃”。显然，芬克并不认为《沉思》中“复数的先验主体的命题”与晚期手稿中的“原自我”概念存在原则性的冲突。因此，扎哈维与其指责芬克对“原自我”概念的“形而上学”解释，倒不如问：芬克的论述如何自洽？换句话说，胡塞尔的“复数的先验主体的命题”与他的“原自我”概念如何才能达成一致呢？

在扎哈维看来，尽管胡塞尔本人的确有关于“自我的自身复数化”的说法，但也只是“偶尔论及”。^④ 例如，我们在《危机》中可以读到：

因此，我，自我，拥有源于某种成就的世界，通过这种成就，我一方面构造我和我的他者视域，并与此同时构造同质的我们－共同体，而且这种构造并非世界构造，而是可以被称作自我的单子化的成就——作为人格的单子化的成就，单子的复数化的成就。在自我中，在它的成就中，自我被构造起来，它拥有其他的自我，每一个自我都是唯一的，每一个自我都自在自为地是绝对的功能主体，对于一切构造成就而言是唯一的，每一个自我都被单子化，并构造起它的单子性的“我们－全体”，其中的每一个自我都蕴含着作为他我的每一个他我，蕴含着作为我们的它的我们，而且在它的我们中，又蕴含着所有的我

① Eugen Fink, *Nähe und Distanz, Phänomenologische Vorträge und Aufsätze*, Verlag Karl Alber GmbH Freiburg/München, 1976, S. 223 – 225.

② Dan Zahavi, *Husserl and Transcendental Intersubjectivity, A Response to the Linguistic-Pragmatic Critique*, trans. by Elizabeth A. Behnke, Ohio University Press, 2001, pp. 39 – 52.

③ Ibid., pp. 74 – 75.

④ Ibid., p. 67.

们，并将所有的我们同质化，等等。^①

对此，扎哈维也觉得这似乎直接支持了芬克的观点，但他认为胡塞尔在这里显然将单子化理解为由同等状态和本质相同的单子构成的单子大全的构造，因此，只不过是“自身异化”的一种新描述。^②然而，切近的分析表明，胡塞尔这里的论述涉及一个不同寻常的“前自我”概念，即“在自我中，在它的成就中，自我被构造起来”中的“自我”，而且这个“自我”构造“我的他者视域”和“同质的我们－共同体”。胡塞尔强调，“这种构造”可以被称为“自我的单子化的成就”、“单子的复数化的成就”。显然，扎哈维的关注点在于“同质化”的自我，而没有对这个不同寻常的“前自我”概念给予应有的注意。

事实上，扎哈维对于这个不同寻常的“前自我”概念持明确否定的立场。为此，他需要对胡塞尔关于“前自我”概念的一段明确论述做出合理解释。在一份出自1933年的手稿中，胡塞尔说：“对原始的当下（伫立的活的流动）的结构分析将我们引向自我结构（Ichstruktur）和为自我结构奠基的固定的底层的无自我的流动，这通过对那种使积淀的活动得以可能的东西和积淀的活动以之为前提的东西的坚持不懈的回问而回引到彻底的前－自我之物（Vor-Ichliche）。”^③显然，胡塞尔在这里明确肯定了“前自我”概念，而且将“前自我”规定为一种“为自我结构奠基的固定的底层的无自我的流动”。但扎哈维却认为，胡塞尔关于无自我的谈论只是一种抽象的说法，因为如果没有一个原始的本原的自我－极——它甚至在匿名的意识过程中也起支配作用——的话，则在其原始的本原性中的意识流是不可想象的。在他看来，胡塞尔同时提到意识的无自我性和自我性表明了概念上的歧义性。当胡塞尔谈论“无自我的流动”时，“无自我的”这一表述指的并非自我的缺乏，而是指流动的原始的被动性，它处于自我的影响之外。而当他谈论一个前自我的层次时，这决不是指一个绝对的前个体化的基础，而是在谈论一个先于作为反思的论题对象的自我的构造层次。对此，扎哈维强调，作为进行构造的自我，作为一切进行构造的触发

和行为的接受－发射中心，作为已时间化的和正在进行时间化的东西，自我始终是自身觉察的。但是，这不是通常意义上的对自身的“觉察”，也就是说，自我不是一个自然意义上的意向对象。因此，在反思之前有一个非论题性的和非对象性的意识，自我的存在是一个持续通过绝对的自身显现的自为存在，而反思的对象化以此前反思的自身觉察为前提。^④显然，扎哈维的解释是成问题的。首先，“无自我的流动”既是指流动的原始被动性，即“处于自我的影响之外”，为什么它“并非自我的缺乏”呢？其次，扎哈维试图以自身觉察与自身觉察的对象、前反思与反思之间的区分来消解“前自我”概念的做法也是站不住脚的，当他说“作为进行构造的自我，作为一切进行构造的触发和行为的接受－发射中心，作为已时间化的和正在进行时间化的东西，自我始终是自身觉察的”时，他已经将“前自我”排除在外了。按照胡塞尔的观点，扎哈维所说的“作为进行构造的自我，作为一切进行构造的触发和行为的接受－发射中心，作为已时间化的和正在进行时间化的东西”恰恰是由“前自我”奠基的。因此，关节点仍然在于“复数的先验主体的命题”与“前自我”（亦即“原自我”）之间的关系问题。

为了坚持其基本立场，即在胡塞尔那里不存在从前个体化的绝对意识向复数的先验主体的个体化的维度，先验的主体间性是最终的构造基础，扎哈维又探讨了本欲意向性（Triebintentionalität）问题。在本欲意向性的标题下，胡塞尔论及在被动的流动内被唤起的各种本能，无自我的时间化。在那里，主体间性的关联纯粹产生于原初的被动的意向性，亦即产生于各种朦胧的主体间性的本能。只有当它们通过被充

① [德] 胡塞尔：《欧洲科学的危机与超越论的现象学》，王炳文译，第498页。（译文参照原文有所调整）

② Dan Zahavi, *Husserl and Transcendental Intersubjectivity, A Response to the Linguistic-Pragmatic Critique*, trans. by Elizabeth A. Behnke, Ohio University Press, 2001, p. 67.

③ Husserliana XV, Martinus Nijhoff, 1973, S. 598.

④ Dan Zahavi, *Husserl and Transcendental Intersubjectivity, A Response to the Linguistic-Pragmatic Critique*, trans. by Elizabeth A. Behnke, Ohio University Press, 2001, pp. 71–72.

实而得到揭示时，这些本能才能显示它们的意义。对此，胡塞尔在《现象学的心理学》中说：“被动性、本能的本欲生活已经产生了主体间的关联。例如，在最底层上，一种性关系已经由性本能的生活产生，尽管只有通过充实才可能揭示其本质的主体间性。”^① 尽管胡塞尔未能系统阐明本欲意向性领域内的主体间性问题，但他已指明在性欲本身中已存在与他人的关联性。^② 而且他注意到，由于个体单子与其他单子在本能上的关涉，它从自身内部产生一个超出自身的指向，以至于个体单子本身是不自足的。^③ 在此语境下，胡塞尔甚至谈论一个通过相互渗透的本欲充实被建立起来的复多的原真性的统一性，^④ 并且将先验自我的复多性标识为一种以相互渗透的共存的方式的共在。^⑤ 因此，我们在单子共同体内发现的东西是一种意向的蕴含，一种先验的共存，自我的生活和活动的一种单子间的相互渗透。^⑥ 正是在这个意义上，斯特拉塞尔（Stephan Strasser）断言，必须放弃各个意识流的严格分离，这与本欲意向性的概念不协调。因为本欲意向导致一种相互渗透的充实，以至于各个单子的内在之间的严格分离被取消了。因此，胡塞尔会说，“原始地伫立的流动”先于各别的个体单子的流动。^⑦ 然而，扎哈维坚持认为，主体间的统一性始终是一个源于复多性的统一性，意向上的相互渗透绝不意味着自我间的融合，而是以它们之间的差异为前提。在他看来，主体的复多性和差异性恰恰是任何共同性的可能性条件，而融合和同一则意味着主体间性的消解。显然，扎哈维关于本欲意向性领域主体间性问题的解释也是成问题的。一方面，他试图借助本欲意向性领域内意向的超越指向和主体间的关涉性论证主体间性是最终的构造基础，这必然导致在本欲意向的层次上不存在主体间的差异性和复多性；另一方面，他却坚持相反的结论，即“意向上的相互渗透绝不意味着主体间的融合，而是以它们之间的差异为前提”。因此，这种解释的悖论性质是显而易见的。

在《危机》中，胡塞尔论及原自我与先验的主体间性的关系：“原—自我——通过一种它所特有的特殊的基本成就——将自己变成对于自己本身来说是先验的可以变格的东西；因此它从自

己出发，并且在自己本身之中，构造先验的主体间性，在这种情况下，它将自己作为具有特权的一员，即作为先验的他者当中的‘我’，也归属这种主体间性。”^⑧ 显然，这种明确将原自我作为先验的主体间性的构造基础的观点对扎哈维的立场构成了极大的威胁。但扎哈维认为，胡塞尔“偶尔”关于原自我是最终构造层次的主张与主体间性理论并不矛盾；毋宁说，原自我概念恰恰是其主体间性理论的前提。在他看来，胡塞尔所说的主体间性指的是自我与他人之间的一种关系，而对于主体间性的阐明必然以自我与他人的关系为出发点。因此，只有通过彻底展显自我的经验结构，才能阐明主体间性。主体间性不仅意味着主体间的自我性，而且同时意味着自我的主体间性的结构化。因此，“只有从个体自我的立场出发，才能从现象学上展示主体间性和构造中心的复多性”。^⑨ 显然，扎哈维在此的策略是，既坚持先验的主体间性是最终的构造层次，又以阐明先验主体间性的名义保留原自我。但问题是，扎哈维对此是将原自我直接等同于“个体的自我”了，这显然有违胡塞尔对此的明确主张。

为了强化其先验的主体间性作为最终的构造基础的立场，扎哈维一再援引胡塞尔的观点：“主体性只有在主体间性中才是其所是：构造性地起作用的自我。”^⑩ 然而，问题是，胡塞尔同时坚持这样的观点：“绝对自我，它在决不可打破的永久性中先于一切存在者，包含一切存在者，在其‘具体化’中先于一切具体化，它包含

① Husserliana IX, Martinus Nijhoff, 1968, S. 514.

② Husserliana XV, Martinus Nijhoff, 1973, S. 593–594.

③ Husserliana XIV, Martinus Nijhoff, 1973, S. 257.

④ Husserliana XV, Martinus Nijhoff, 1973, S. 594.

⑤ a. a. O., S. 367–368.

⑥ a. a. O., S. 370.

⑦ Stephan Strasser, “Grundgedanken der Sozialontologie Edmund Husserl”, in *Zeitschrift für philosophische Forschung* 29 (1975), S. 16–17.

⑧ [德] 胡塞尔：《欧洲科学的危机与超越论的现象学》，王炳文译，第224页。（译文参照原文有所调整）

⑨ Dan Zahavi, *Husserl and Transcendental Intersubjectivity*, A Response to the Linguistic-Pragmatic Critique, trans. by Elizabeth A. Behnke, Ohio University Press, 2001, pp. 79–80.

⑩ [德] 胡塞尔：《欧洲科学的危机与超越论的现象学》，王炳文译，第208页。（译文参照原文有所调整）

一切可想象的的存在者，它是还原所获得的最初的‘自我’——一个自我，这样称呼是错误的，因为它对它来说，一个他我没有意义。”^① 按此观点，绝对自我不是仍具有变格性的“你”、“我们”的自我，它是独一无二的，而只能借助一种歧义性才能被称作“自我”。显然，这里的疑难在于，一方面是先验的主体间性的不可还原性，另一方面则是原自我的绝对的唯一性，二者之间如何调解呢？

对此，扎哈维给出的回答是，这种矛盾是表面性的。因为在他看来，所谓“原自我的不可变格性”指的是“我”的指示性特征，而不是指实体性的唯一性。就“我”的指示性特征而言，他人也具有唯一性，例如当他人经验其自身时、当他说“我在”时。而就充分和具体的自我而言，先验主体性则是先验的主体间性。在先验的主体间性内预先有一种向自我——作为拥有我们——意识的自我——的必然的中心化，但这绝不意味着，必须有某种主体间性先于个体化的自我而存在，然后经历了一种中心化；毋宁说，先验的主体间性作为其展开的场所在自身内包含先验主体性。最终，扎哈维得出结论说，彻底的还原不仅导致先验主体性，而且导致先验的主体间性，二者不可能孤立地被思考。显然，扎哈维在此的论述是站不住脚的。首先，当胡塞尔说“主体性只有在主体间性中才是其所是：构造性地起作用的自我”时，所说的“主体性”并非原自我，而是指已个体化了的自我，已“同质化”的自我。因此，这里的问题涉及的是自我的层次的划分，而不是援引“我”的指示性特征能够消解的。其次，扎哈维关于“先验主体间性向自我的中心化”说法也是令人费解的。一方面，先验的主体间性预先有一种向自我的必然的中心化；另一方面，则否认有某种主体间性先于个体化的自我而存在，然后经历了一种中心化。这二者之间的张力是显而易见的。事实上，问题的症结恰恰在于，扎哈维始终拒绝原自我与个体化自我之间的层次区分。

三、“原自我”方案及其疑难

扎哈维的论述所伴有的疑难表明，胡塞尔的

先验主体间性问题主要聚焦于这样几个方面：1. 构造的最终基础是个体的先验主体还是先验的主体间性的问题；2. 先验的主体间性问题的层次秩序，即先验自我的复多性问题与先验的主体间性问题之间的关系问题；3. 原自我与先验自我的复多性的关系问题。

在兰德格雷贝看来，“胡塞尔在第五《笛卡尔式的沉思》中对其主体间性理论所做的第一次详尽的展示是失败的，因为他想要静态地阐明这一理论”。他认为胡塞尔后期超越了静态分析的框架，试图“通过共现的相似性统觉将主体间性的构造回溯到其在一种联想地创立的共现中的被动的前构造（Vorkonstitution）”。但这仍然未能解决问题，因为“就这种联想的相似化而言，单子与你、与我们、与一般的他人的自身区别已经被作为前提了”。^② 显然，兰德格雷贝在此提出的是先验的主体间性问题的层次秩序，即先验自我的复多性问题与先验的主体间性问题之间的关系问题。事实上，在《沉思》中，尽管有向原真领域还原的方法论步骤，但先验自我的意义已发生了某种变化：这个自我已然是“一个”自我，也就是说，它是一个单数性的自我，它站在其他自我的旁边，它与其他自我具有同等的有效性。这是先验还原的素朴性造成的。因此，兰德格雷贝认为，在先验的主体间性问题上，我们首先应面对的不是如何从复多性的主体性构造先验的主体间性问题，而是“被作为前提的”复多性的主体之间的区分和同质化问题。就像胡塞尔所提出的那样：“并非首先存在若干心灵，然后问题是，在何种条件下它们彼此‘和谐地’实存；毋宁说，问题在于，当我确信一个心灵并且沉浸于它的本己本质之中（在自身给予的直观中），我如何能得知，它只是‘一个’心灵而且只能是‘一个’心灵，以至于它在这个本质中必然指向其他的心灵？我如何能得知，这个心灵虽然自在自为，但它却只有在一种基于其自身、从它自身

① Husserliana XV, Martinus Nijhoff, 1973, S. 586.

② Ludwig Landgrebe, “Die Phänomenologie als Transzendentaltheorie der Geschichte”, in Edmund Husserl, *Critical Assessments of Leading Philosophers*, edited by Rudolf Bernet, Donn Welton and Gina Zavota, Volume IV, *The Web of Meaning: Language, Noema and Subjectivity and Intersubjectivity*, Routledge, 2005, S. 178.

中展开的复多性中才具有意义?”^① 因此,与芬克的立场一致,兰德格雷贝对先验的主体间性问题解决也诉诸于原自我或原始生活。

事实上,在胡塞尔后期关于先验的主体间性问题的思考中,面对唯我论的指责,一个根本的动机在他那里产生了。这个根本的动机是将主体的个体性看作本身被构造起来的。因此,它是使先验还原超出这种个体性的动机,它所要达到的是一个“前自我”的层次,胡塞尔也称为“原自我”。在这个“原初的层次”上,构造不再是个体自我综合和联结其经验的行为,而是最初产生自我的东西。在此方向上,先验还原超出个体性的层次,最终达到个体性和时间性的基础。因此,芬克完全有理由确认胡塞尔后期手稿的立场:“时间建基于一个创造时间的当下中,这个创造时间的当下不在时间中;一切存在者的分裂(本质-实存)都建基于一个原始-统一性中,这个原始-统一性既不是‘事实性的’也不是‘可能性的’,既不是一,也不是多,既不是一个范例,也不是一个属;主体的复多性建基于一个生活深处,这个生活深处先于任何一个自身性的个体化。”^② 先验还原揭示了一个原初的构造层次,这个原初的构造层次是原始的时间化层次,即时间构造的非时间的起源层次。对于胡塞尔来说,这也是一个我们能直接通达他人的层次:“对于每一个个体来说,时间构造的原初的起源点都是对其当下的原初经验,同样也是每一个个体经验他人的权能……也就是说,在其本己的活的当下内,每一个个体以原初的方式经验他人的权能,因此,经验其本己的存在与他人的存在之间原初的相合的权能。”^③ 在他看来,回溯时间构造的起源点就是还原到先于复多性主体的生活深处,将他人经验为另一个主体必然要求这样一个层次,在这个层次上,我与他人具有一种原初的同一性。

然而,将他人经验为另一个主体不仅要求“我与他人具有一种原初的同一性”,而且要求“我与他人存在一种原初的差异性”。如果缺乏我与他人存在的原初差异性,则不仅会导致唯我论,而且直接消解了主体间性问题。胡塞尔应对这两种要求的举措是,在不同的层次上分别满足

这两种要求:在奠基的层次上满足同一性要求,而在被奠基的层次上满足差异性要求。据此解决方案,将他人经验为另一个主体在于,他人不是被经验为我的构造物,而是被经验为一个本己的构造中心,即在其经验的现时性中起作用的构造中心。因此,对差异性的经验揭示了他人在一个原初的同一性层次上的奠基。但问题是,胡塞尔将如何通过先验还原达到这个先于差异性经验的“原初的同一性层次”呢?

在《纯粹现象学与现象学哲学的观念》第一卷(以下简称《观念I》)中,为了突出纯粹意识的绝对性,胡塞尔做了一个著名而又极具争议的思想实验:

设想一下每种超越物本质中包含的非存在的可能性:因为显然,意识的存在,即每一个体验流一般的存在,由于物的世界的毁灭而必然变样了,但其自身的存在并未受到影响。当然是变样了。因为世界的毁灭相应地只意味着,在每一个体验流中……某些有序的经验联结,以及因此与那些经验联结相关的理论化理性的联结,都被排除了。但这并不意味着,其它体验和体验联结也被排除了。因此实在的存在,在显现中对意识呈现和显示的存在,对于意识本身(在最广泛的体验流意义上)的存在不是必不可少的。^④

这表明世界的毁灭与意识流的消解一体相关,但最终还剩下“纯粹的”或“绝对的”体验,只不过这些体验已丧失了任何秩序性,而变成了一团混沌。胡塞尔在《观念I》中仍然将这种混沌的体验流称为“意识”,然而,它已变成一个无自我的“意识”流了。“意识”虽然还存在,但只剩下无秩序性联结的体验成分了。这表

① Husserliana XV, Martinus Nijhoff, 1973, S. 341. (斜体部分是笔者所作的强调)

② Eugen Fink, “Die Spätphilosophie Husserls in der Freiburger Zeit”, in *Nähe und Distanz, Phänomenologische Vorträge und Aufsätze*, Verlag Karl Alber GmbH Freiburg/München, 1976, S. 223-224.

③ Edmund Husserl, Ms. C 17 I, S. 4-5, 1931. 转引自 James Richard Mensch, *Intersubjectivity and Transcendental Idealism*, State University of New York Press, 1988, p. 20. (本文对胡塞尔“原自我”方案的论述部分参照了门施的观点。)

④ [德] 胡塞尔:《纯粹现象学通论》,李幼蒸译,北京:商务印书馆,1996年,第133页。(译文依德文原版有所调整)

明绝对存在的是“意识”流本身，无论其中的体验成分的联结发生什么变化，它都存在。客观存在的显现依赖于“意识”流中体验成分的联结，因此，自我和世界二者都依赖于这种联结。

按照胡塞尔的观点，问题不在于“现时的经验只能在这类联结形式中进行”，这类联结的消解“并不意味着，其它体验和体验联结也被排除了”。^① 毋宁说，任何类型的联结都是可能的，因此不存在先天的经验的联结形式。对此，胡塞尔说：“可以想象，在我们的经验中拥塞着不只是对我们来说、而且在其自身上都不可调和的冲突，如经验可能突然显示出对继续协调地维持物的设定这一要求的抗拒；如经验联结会失去由侧显、统握、显现等作用构成的固定的规则秩序；又如不再存在有任何世界。”^② 因此，一旦我们否定任何先天的联结形式和联结规则的实存，而肯定最终的事实性，那么就会产生两个结果：首先，我们可以设想抽离出任何联结形式的经验，可以设想抽离出由这类联结形式所构造起来的世界的经验；其次，可以设想，还原所达到的绝对意识是一个“纯粹的”体验流，这个体验流独立于任何被给予的世界。它没有被预先规定，它不遵守任何先天规则。

鉴于对绝对“意识”流的这种理解，先验自我的个体化问题凸显出来。首先，自我依赖于它的周围世界，这种依赖实际上是自我和世界对意识的有序联结的共同依赖，最终是对无自我的“意识”流的共同依赖。其次，一同被构造起来的统一性都是偶然的，因为所有被构造起来的统一性的最终基础是无任何联结形式的事实性的体验要素。对于被构造起来的世界整体来说，这些事实性的体验要素显示了一种绝对的被给予性。这意味着没有任何一个层次的构造具有先天必然性，因此，一切构造过程的结果都是偶然的。作为最终基础的绝对“意识”流是一切客观存在的构造性基础。胡塞尔有时也径直将“最终基础”、“绝对意识”称为“绝对”。如果我们把绝对看作“意识”流，那么由于个体性的自我本身是被构造起来的，因此，世界从“意识”流中的构造无需一个外在于这个“意识”流中的个体性的自我。个体性的自我及其周围世界都是由这个绝对

“意识”流被动地构造起来的。二者对于“意识”流之事实性的依赖性涉及它们作为个体的、联结在一起的统一体的存在。因此，这种依赖性同样适用于复多性的个体自我，亦即适用于由复多的个体性主体所构成的主体间性。对此，胡塞尔说：“如果我们在系统的进展中从下面搭建预先被给予的世界的先验构造的话，那么应当注意：在每次做出的对**本质形式**的‘澄清’中，在流动的伫立中的现实内涵的**事实**（Faktum）当然**被作为前提**。这显然也同样适用于‘绝对’，适用于先验的主体间性一般。我们所揭示的绝对是绝对的‘事实’（Tatsache）。”^③ 从词义上讲，“Tatsache”就是“做事”，但在这里没有“行为者”（Täter）。^④ 它先于意向行为或我思活动。因此，这种事实不是偶然的事实，不是一种个体的自我论的事实，而是“永久地奠基自我结构的、无自我的河流的基层”，是“那个使被积淀的活动成为可能和被积淀的活动以之为前提的东西”，是“彻底的前自我性的东西”。对此，胡塞尔进一步规定说：“原始的河流和原始地被构造起来的非自我是原素的宇宙（现实的经验内容的宇宙），它本身是构造性的，而且它已经不断地被构造起来；它是一个时间化着的—时间性的原始发生着的事件（Urgeschehen），这个原始发生着的事件不是产生于自我论的起源；因此，它产生而没有自我的参与。”^⑤ 在他看来，绝对领域的要素可以被看作一个由各种纯粹体验构成的字母表，这些纯粹体验按照确定的时间位置被秩序化而形成经验的联结，由此产生一个特殊的经验视角，一个具有某种特定秩序的构造中心。经验视域的视角性的结构构成世界的个体经验者之实存可能性的基础，正是经验的视角性的秩序化使得这些个体经验者在空间和时间中有一个确定的零点，这个确定的零点就是被理解为一个主观的经验中心的纯粹自我。于是，绝对的“意识”流个

① 同上，第133页。（译文依德文原版有所调整）

② 同上，第133页。（译文依德文原版有所调整）

③ Husserliana XV, Martinus Nijhoff, 1973, S. 403.

④ a. a. O., S. 669.

⑤ Edmund Husserl, Ms. C 10, S. 25, 1931. 转引自 James Richard Mensch, *Intersubjectivity and Transcendental Idealism*, State University of New York Press, 1988, p. 150.

体化为一个本己的意识流。以此方式，胡塞尔就通过绝对的个体化确立了两个不同的自我层次：1. 前自我的绝对或原自我；2. 个体性的复多性主体。

按照胡塞尔的观点，正是绝对“意识”流中纯粹体验的联结构造起不断进行中的我思，因而构造起行为的人格自我。绝对在其中客体化自身的个体主体表现出特殊的视角，它们束缚于界定它们的有限的周围世界。个体主体作为一个纯粹的和个人格的自我的自身保持系于其周围世界的自身保持，而绝对则在其客观的“样式”中保持自身。绝对的客观“样式”指的是个体主体的构造着的生活。对此，胡塞尔说：“绝对普遍地自身保持在其持续不断的构造中，在每一个个体人格中作为自身构造的不变项重复自身。”^①在他看来，绝对不只是在每一个个体主体中保持自身，而是在每一个个体主体中保持自身。世界的视角性特征，亦即其视域的无限的可延伸性，使得世界超越我的本己的经验和综合的有限权能。因此，如果我的自我统一性在与这个超越的世界统一性的关联中被给予，那么它必然在与其他主体的关联中被给予。其他主体能补充我自己的有限权能，它们是我的经验世界的共同的有效性载体。

每一个具体的主体性都被看作绝对的一个自身客体化，绝对的“自身表现”产生经验的视域结构，产生世界和每一个具体的主体性。一方面，我的世界视域是我的经验具有特定视角性的有序联结，正是这种特定视角性的有序联结给予我的具体的主体性以作为一个时空世界中的一个有限性的意义。另一方面，在我之中客体化自身的绝对不可能在我的有限性中穷尽自身，它必然超越我的有限性。据此，他人能以一种新的方式被看作蕴含在我之中。我设定他人是基于我对世界的有限通达，而经验的秩序化是导致这种有限的通达的东西，因而导致我自身理解为有限的。这种秩序化是我设定他人的基础。经验的视角性的秩序化为个体的经验者所要求；而这种秩序化也给予个体的经验者一种意义，即他依赖于他人去展现他生活于其中的世界。因此，我的有限的主体性和他人的有限的主体性二者都相关于视域性的、视角性地被秩序化的经验结构。这意味

着，作为蕴含在我之中的他人的观念最终指向的不是作为客观的人的我的有限性，而是指向我的无限性的基础，即绝对。最终被表明的东西是不受限制的或无限的绝对，它不可能将自身具体化在一个个体的经验者中而没有超越它。这种超越意味着，作为绝对的具体化的他人也是有限的客体化。因此，自我与他人通过他们的超越性基础而相互蕴含。

作为一切经验视域的基础，绝对是无限的，而个体主体作为一个确定的世界的经验中心，只能体现一个可能的视域，因此，绝对在其有限性中的显示是一种自我限制。就绝对本身而言，它不仅能构成个体的周围世界的基础，而且能构成每一个可能的世界视域结构的基础。因此，最终的世界视域不是复多性主体的成就，而是绝对的成就。绝对存在于一切可能性的基础中，它是构成一切可能性之基础的可能性。从绝对的层次看来，他人对我的呈现是作为超越的世界视域性的相关项，因此，超越的世界视域性不是他人的构造成就，他人不应被看作世界的有效性载体，而应被看作与其视域性的世界一同“出生”。正如耿宁所正确指出的那样：“世界构造或拥有世界的自我（‘先验统觉的自我’）在先验主体性自身中不存在基础。”^②因此，我将他人看作蕴含在我之中，是因为我们共同存在于一个被奠基的超越的视域性中，是因为我的最终基础的超越的无限性。作为最终基础的绝对总是超越我的有限性，因而总是蕴含着他人。

最终，我不再将我和他人看作我们的共同世界的基础，而是将我们理解为视角性地展开的、视域性地被建构起来的经验世界的意义相关项。如果世界和复多性主体是一同被奠基的，那么他人在我之中的蕴含性——在这个新的层次上——就变成了我们在我们的共同的基础中的蕴含性了。在最终的构造层次上，主体间处于一种本质性的相合中。这种本质性的相合不应被理解为各

① Edmund Husserl, Ms. C 17 V, S. 22-23. 转引自 James Richard Mensch, *Intersubjectivity and Transcendental Idealism*, State University of New York Press, 1988, p. 153.

② Iso Kern, *Husserl und Kant, eine Untersuchung über Husserls Verhältnis zu Kant und zum Neukantianismus*, Martinus Nijhoff, 1964, S. 297.

构造系统之间的一种简单的融合。在个体主体间的差异性中，一个奠基性的同一性的保持绝不意味着，每一个主体都重复同类主体的构造过程。主体的复多性不仅显示了各构造系统的同一性，而且显示了它们之间的差异性。这种差异性源于个体主体的偶然性及其经验视域的视角性。

我们至此的论述已从作为最终基础的绝对“意识”流的个体化的角度粗略地勾勒出胡塞尔的先验主体间性问题的“原自我”方案的进路。无疑，与《沉思》的方案相较，“原自我”方案揭示了先验的主体间性问题的更深维度。从中所展现的问题域的层次和关联似乎表明，问题只能循此路径推进，并且这可能也是胡塞尔在这一问题上的最终立场。但是，如果我们对前述的“原自我”方案做更切近的分析，就会发现这一思考进路上面临的疑难和有待解决的问题。首先，就像芬克指出的那样，胡塞尔在进路上使用了诸多“‘绝对形而上学’的词汇”，例如“前自我”、“原自我”、“原存在”（Ursein）、“无自我的流动”、“绝对的流动”、“绝对”等等。正因为这样，后继的研究者之所以批评芬克的解释和拒绝胡塞尔的“原自我”的方案，尽管芬克在不同的场合都曾反复强调，胡塞尔实际上远离“绝对形而上学”，他的这类令人可疑的概念不是通过思辨的思想获得的，而是其彻底实行先验还原的必然结果。但问题是，胡塞尔关于“原自我”方案的论述在何种意义上是一种现象学的探讨，尽管这种探讨在发生现象学的框架下进行，诉诸于一种“发生性的解释”，而不是“静态的描述分析”？其次，胡塞尔关于本欲意向性的论述似乎将最终的构造基础锚定在先验的主体间性上，因此，一方面是先验的主体间性维度上的本欲意向性，另一方面则是先于任何个体化——因而先于复多性的先验主体——的原自我或前自我。二者之间如何协调呢？尽管芬克强调，胡塞尔不是像黑格尔那样“以一种神秘地沉入黑夜的方式”“回思无定形的基础”，而是“将其理解为冲破生命基础的原始—裂缝，理解为裂口，理解为最原始的存在中的否定性”，但问题是应当如何规定这种“原始—裂缝”或“最原始的存在中的否定性”呢？第三，如果本欲意向性与原自我能

够协调一致，那么《沉思》中关于同感——它在那里的先验的主体间性的构造中占有核心地位——的论述还继续有效吗？毕竟，在“原自我”方案涉及的那些晚年手稿中，同感问题仍是胡塞尔聚焦的核心问题。第四，“原自我”方案的核心无疑是“绝对的流动”的个体化问题。这种“绝对的流动”的个体化，胡塞尔有时又称“原时间化”（Urzeitigung），在这个意义上，他晚年常援引活的当下的脱当下拥有（Entgegenwärtigung）与原自我的自身异化（Selbstentfremdung）之间的类似性藉以说明个体化问题。然而，问题是，这种类比性的说明在何种意义上能够充分阐明原自我的自身异化呢？换句话说，胡塞尔如何能在原始的时间性维度具体阐明原自我的个体化问题呢？最后，在原自我经受个体化而达到同质化的复多的个体主体的层次上，是否还有一个先验的主体间性的构造问题？如果答案是肯定的，那么这样一种先验的主体间性构造与本欲意向性之间如何协调呢？如果答案是否定的，那么原自我在个体化的过程中是如何完成先验的主体间性的构造呢？

因此，诚如芬克所言，如果考虑胡塞尔晚年手稿的文本，则先验的主体间性问题的各种疑难就会在一种十分不同的光亮中显现出来，“然而，在此情况下只会增加各种实质性的困难”。^①

（责任编辑 任 之）

^① Alfred Schütz, *Collected Papers III, Studies in Phenomenological Philosophy*, Martinus Nijhoff, 1970, p. 86.

切中、形式指引与诞生状态

——论现象学语境下秩序想象的哲学策略

贺敏年*

【摘要】现象学的一个明显特征在于对传统身-心问题的系统回应,而重塑秩序的任务吁求刷新相应的哲学策略与方法。在现象学语境下,这一关于秩序想象的哲学调节呈现出一条明显的脉络:从胡塞尔力图对意识活动与意识对象之间“切中”关系的阐明,系统化为海德格尔对日常经验之“形式指引”的存在论分析,并在梅洛-庞蒂那里深化为对“诞生状态”的结构-知觉秩序的详细刻画。重要之处在于,贯穿于现象学秩序想象的一个核心操作在于对标识为“开端”的秩序形式给予哲学的检视与规定。

【关键词】现象学语境;秩序想象;哲学策略

中图分类号: B561.5 **文献标识码:** A **文章编号:** 1000-7660(2016)06-0080-07

在1907年9月的一篇手稿中,胡塞尔明确阐述了作为《逻辑研究》之主题的“描述心理学”所存在的真正问题:

在我的《逻辑研究》中称作描述心理学的现象学的东西,却只涉及体验的实在内容的领域。体验,只要它们在经验上同自然客体性有关,那么它们就是体验者的自我体验。可是对于一门愿意成为认识论的现象学来说,对于一门(先天的)认识的本质论来说,经验的关系却始终是被排斥的。这样,就产生了一门先验的现象学,它已经在《逻辑研究》中被零零碎碎地阐述出来。^①

显然,本质心理学或描述心理学作为一门“本质科学”所探究的仍是基于心理主体与体验对象之间的关系。一种“科学”的探究仍然属于一种“事质研究”,因而它首先必定预设一个在心理体验主体(亦即“人”)视域中的“世界”,而心理体验就是“体验者的自我体验”。于是,本质心理学尽管超越了一般经验心理学的层面,揭示出意识活动的“意向性”本质,但它仅仅将这一点视作批判心理主义的一个可能的结果,并且仅在“朝向”的意义上理解意向性。进而,意识的“朝向”功能已经承诺了一个潜在的“本体论分割”:意识体验的心理主体与诸心理体验

构成的实在世界。就此而言,“描述的”心理学因自身无法摆脱“自然思维”而仍将关于某种“经验关系”的说明作为自己的探究目标。但一门“认识论的现象学”(亦即“先天的认识本质论”)必定要求对“经验”领域的超越,通过现象学还原而达至“纯粹的意识”领域并揭示其具体的结构,从而澄清意识的真正本质。因此,它必定是一门“先验现象学”。在胡塞尔那里,“先验现象学”首先在于对作为任何一门“本质科学”之基础的“自然思维”的超越,从而达至一种“绝对纯粹的意识领域”,而其本质在胡塞尔那里被规定为“纯粹的被给予性”或“纯粹的明见性”。不同于康德,他认为认识批判所关注的认识“可能”的条件并非人的诸先天认识形式,因为“人为自然立法”的合法性仍有待说明,而倘若在一种自然思维中对此加以探究就必定导致一种“越度”:认识批判是一门澄清所有认识种类和认识形式的科学,因此它不能运用任何一门自然的科学。在他看来,认识的可能条件需要在那更深层次的“自身纯粹给予”的明见性中去探寻,而实现这一突破的方法即在于实施“先验现象学还原”。关键在于,在《现象学的观念》中,胡塞尔在一种“认识批判”的意义上规定现象学的基本性质,因而先验现象学关于

* 作者简介:贺敏年,甘肃武威人,(杭州 310000)浙江大学人文学院哲学系博士生。

① [德]胡塞尔:《现象学的观念》,倪梁康译,北京:人民出版社,2007年,第4页。

② 德文词 Triftigkeit,译为“切合性”,treffen(“切中”)的名词形式。

秩序的想象模式以及基本策略也必将在认识批判的视域里得到规定。由此，认识“切合性”^②的问题被重新提了出来。

—

认识批判的问题，在经由本质直观所确立的意识本质领域里转换为对主体意识“朝向”客观对象的具体结构的澄清，而先验现象学的建立首先意味着上述还原策略的深化。进一步，策略的更新必定导致问题形式的转换：

问题并不是：我如何能够在我的体验中切中我之外的自在存在等；取而代之的是一个纯粹的基本问题：纯粹的认识现象如何能够切中一切对于它并非内在的东西，认识的绝对自身被给予性如何能够切中非自身被给予性，并且应当如何理解这种切中？^①

这里的“纯粹”意味着对任何种类的本质科学的超越，后者所获致的各种结论赖于“我”（ego）的认识，换言之，先验现象学所考察的领域乃是一个经由先验还原而达到的“纯粹被给予的”领域。受笛卡尔的启发，胡塞尔此时已经明确意识到，根本问题在于把握“绝对被给予性”的意义，把握排除了任何有意义的怀疑的被给予的明晰性的意义，把握绝对直观的、自明的明见性的意义。于是，认识关系在“认识的纯粹被给予性”的视域中得到了全新的表述：“实事的被给予，这就是这些现象中这样或那样地展示自己……在现象学还原的领域中……实事存在，并存在于显现之中，借助于显现而自身被给予。”^②

“显现”包含双重结构：“显现—被显现者”；而自身被给予的方式恰在于显现，于是被给予性也应当相应地具有双重构架：“显现的被给予性—对象的被给予性”。在胡塞尔看来，这一结构本身不可分离，在纯粹意识领域里，它们一同绝对地被给予，因而是绝对明见的。在纯粹意识领域里，这一源初形式的存在结构超越了对环境进行认知性识别所依赖的二元论前提。现象学是一门“关于意识一般，关于纯粹意识本身的科学”，而所谓“纯粹意识”就不仅仅是指意识中的意识活动，而且还包括作为意识活动之结果的意识对象。因此，在描述心理学中所讨论的心

理本质与物理本质之关联的二元论便被如下先验的一元所取代：“意识活动—意识对象”。于是，现象学的任务在于：“在纯粹明见性或自身被给予性的范围内探究所有的被给予性形式和所有的相互关系，并且对这一切进行明晰性分析。”^③

那么，如何理解这种“在自身被给予性范围内的被给予性形式”与“相互关系”？在胡塞尔看来，这些关系乃是“特别联结着的、仿佛相互一致的统一性以及那些认识的统一性，它们作为认识统一性同样具有它们的统一的具体的相关对象。就是说，它们自身也属于认识行为，它们的类型是认识类型，寓于它们之中的形式是思维形式和直观形式”^④。重点在于，胡塞尔从根本上将现象学规定为一门超越于康德的认识批判，因此，在纯粹意识领域里对诸关系的说明就意味着对一种“认识关系”的说明，就此而言，先验现象学同时也是一门“认识现象学”^⑤。由此，胡塞尔重新规定了对认识对象和认识方式的研究：它始终是本质研究，这一研究在“绝对被给予性”的领域中总括地展示出了关于认识的对象和关于对象的认识的最终意义、可能性以及本质关联。在他看来，一方面，绝对被给予的纯粹性意指经由先验还原而“回到实事本身”；另一方面，所谓“实事本身”即是“纯粹意识”本身，因此，本质研究所要求的纯粹现象领域即指纯粹意识及其结构。进一步，“纯粹意识”必定指向主体，这直接将胡塞尔引向了“先验主体”这一核心观念。

胡塞尔意识到要想充分显明一种作为“严格科学”的先验现象学，首先需要澄清“先验主体”这一基本观念。事实上，在1930年为《纯粹现象学和现象学哲学的观念》一书英译本所写的前言中，胡塞尔明确意识到了问题所在。他不无遗憾地指出：

由于人们不理解“现象学还原”原则上的新颖性，从而不理解从世界性主体（人）向“先验主体”的提升；人们仍然滞留于一种或者是经

① [德] 胡塞尔：《现象学的观念》，倪梁康译，第8页。

② 同上，第13页。

③ 同上，第14页。

④ 同上，第14页。

⑤ 同上，第15页。

验主义的或者是先验的人类学中，而按照我的学说，后者尚未获得专门哲学的基础。而且这也意味着人们把陷入“先验人类学主义”或“心理主义”就当成了哲学。^①

先验现象学要求一个纯粹被给予的新领域，而这一要求则意味着还原策略的转变。就“切中”而言，在一种自然态度下所进行的本质还原一方面仍然无法摆脱关于“世界”的预设，更重要的是，它必定承诺一个在此世界中的作为“世界性主体”的“我”。就此而言，对此世界性主体与世界本身的认识切中关系的阐明仍然是一种关乎认识经验的自然解释，从而最终它将成为一门“经验主义的或先验的人类学”。在胡塞尔看来，后者的根基仍然有待澄清。因此，倘若要为诸如描述心理学这样的科学提供一个“作为严格科学的”哲学基础，首先就要求对作为诸科学之根基的自然态度的超越，因而在本质还原之前首先还需要进行这一更加基础的具有奠基性意义的“先验还原”。而要进行先验还原就意味着对以往作为认识主体的“我”以及其认识对象的“世界”的悬置，从而“回到实事本身”，亦即进入“先验主体性”领域。由此，胡塞尔宣称：“这门科学涉及一个新的、非常特殊的经验领域，即‘先验主体性’领域。这里所说的先验主体性并不意味着任何一种思辨构造的结果，而是指具有其先验体验、能力、功能的一个绝对特殊的直接经验领域”。^②

重要之处在于，胡塞尔在此强调先验主体性领域是一个“非常特殊的经验领域”。在《观念》发表后，胡塞尔面临一个根本的困境：依赖于“先验主体”及其意向结构的秩序想象仍然隐秘地承诺了某种心理主义原则，因而“先验现象学”依旧是一种“描述心理学”或“现象学心理学”。他认识到，尽管在充分进行本质还原后描述心理学达到了一般本质科学的层面，但它仍然是在自然态度下被加以奠基的。因此，胡塞尔强调，描述心理学与先验现象学真正的区别首先在于一种“态度上的”根本转变，即由“自然态度”向“先验态度”的转变。在他看来，先验还原所产生的先验态度使得一切在自然态度下所确立的主体及其意义失去了存在的效力，现象学悬置最终将我们引入一个“具有其先验体验、

能力、功能的一个绝对特殊的直接经验领域”，胡塞尔将这一“直接经验”称作“先验经验”（transzendente Erfahrung）。

在胡塞尔看来，先验态度的确立与主体意义的变更密切相关，而先验还原必定要求一种作为纯粹主体的“先验自我”。对此，胡塞尔明言：

这种意义的转换与我有关，尤其与当时的心理学的和随后先验探求者的“我”有关。被设定为现实的我现在不再是在该普遍存在的、在存在上被设定的世界中的人性自我，而只是一个此世界对其有存在的主体，而且甚至纯粹作为对我呈现的、呈现于我的、而且我以某种方式意识到它的存在……我的在现象学上自足的独特本质可绝对地被设定为这样的自我，我是这个自我，它赋予我所谈论的世界之存在以存在效力。它是对我存在的，并且是对我存在的东西，只要他从我自己的纯生命中并在于我的生命中显示的他人生命获得意义和被证实的效力。我作为这种被绝对设定的独特本质，作为纯现象学给予物的往往无限的领域及其不可分离的统一体，就是“先验自我”；绝对设定意味着，我不再具有被预先“给与”的或被看做简单存在着的的世界，宁可谓被给与的（由我的新态度所给与的）只是我的自我，它是自存的，在自身中经验着世界的和证实着世界的。^③

在此，胡塞尔阐明了有关“主体”的新思路。“自我”不再以任何自然态度的意义上予以规定，而是在先验的“新态度”下的全新给予。作为一个在现象学意义上的“自足”的独特存在，“先验自我”被理解为是一种源初存在状态并规定了“世界”以及一切存在者的存在。这一关于自我的现象学重塑暗含着对任何旨在认识的“切中”模式赋予奠基性的导控，而着眼于切中关系的阐明一方面在“必定要给定一个世界”的意义上将会遗失世界的源始意义，另一方面也将处于世界中的自我固置在一种静观的层面上。因此，现象学应当内在超越“世界-主体”的切中模型而深入到对作为“被绝对设定的独特本

① [德] 胡塞尔：《纯粹现象学通论》，李幼蒸译，北京：商务印书馆，2012年，第448页。

② 同上，第449页。

③ 同上，第452页。

质”与“纯现象学给予物的往往无限的领域及其不可分离的统一体”的先验自我的源始自发性的阐明，而“世界-主体”秩序的切中构型也将在这关于自我的源始秩序中得到奠基。显然，这一关于“先验自我”之独特本质的源始样态的揭示已经非常迫近海德格尔的基本思路了。

二

我们已经指出，胡塞尔关于自我秩序的思考构成海德格尔运思的一个重要契机，这一点首先体现在海德格尔对“意向性”的重新捕捉。在他看来，胡塞尔的意向性学说阐明了如下重要见解，即“他并不在现成的教条和前提的指向中来看，而是在对现象自身的指向中看出，知觉就是使自身去指向或对准”^①。在他看来，意向性是活生生体验的结构，而非一种后天的附加关联，在严格的现象学意义上的被知觉者（das Wahrgenommene），就其被知觉的程度而言，如其自身在具体的知觉中所显示的那样，它并不是被知觉的存在者自身，而是那被知觉着的存在者，“在严格的意义上，这被知觉者就是这如其原样地被知觉本身（das Wahrgenommene als solches）……被知觉自身就意味着此种存在于其被知觉的样式与方式之中的存在者”^②。

这里，海德格尔一方面承认胡塞尔已经强调“如其原样”地知觉对象，而先验还原的策略将一切自然态度中的“存在者自身”拒之在外，并强调只在意向行为对于意向对象的构成方式中来看待这个被知觉者。但另一方面，海德格尔也暗示胡塞尔的“意向构造”仍然以一种隐秘的方式保留了他所指出的那种偏离：意向构造是“切中”模型内化为意识之中后的再现，因此，那种在意向行为中被构造的“意识对象”仍然是一种特殊意义上的“存在者自身”。毋宁说，这一点构成了胡塞尔与海德格尔之间最根本的分歧。实际上，海德格尔已经透露出一个其较之胡塞尔更为“原本”的洞见，即“在人最根本、自然、自发和融于周遭世界的活动之处，就已经有了源发的和正在被构成与构成之中的‘样式、关系、结构’；它们不同于传统认识论和存在论所讲的静态的关系和结构，但却是一切人类理智、语言

与精神活动所依据的源头”^③。强调生活体验的源发性及其所具有的动态朝向结构，这是海德格尔不同于胡塞尔意识现象学哲学策略的根本之处，进一步，海德格尔将其刻画为实际生活经验的“形式指引（die formale Anzeige）”^④。

对于对象化的拒斥构成了海德格尔在哲学策略上与胡塞尔的根本差异，换言之，胡塞尔的意识现象学一直执着于探求意向活动与意向相关项之间的“切中”结构，而这一方法直接导致通过意向构造而获得的意向对象仍然具有对象化在场的认识特性，因而就对“实事本身”的描述而言，这一思路根本上悖离了现象学的基本精神。对海德格尔而言，实际生活的体验本身就是“前对象化、非课题化地包含着、构成着和揭示着它本身具有的趋向，构成一个解释学的形势，而且这种趋势或态势关联可以被形式地指引、显示出来”^⑤。这就是完全投入生活体验本身的意向性，而不只是意识体验的意向性。简言之，海德格尔关于现象学的重新发现在于如下一点：人最原本的生活体验态势本身的意义构成和形式显示。

“形式指引”这一提法在海德格尔那里还具有一层更重要的意义，即对于任何意义上的“形式本体论”的拒斥。在胡塞尔那里，一种“形式本体论”尽管超越了任何“实物域（Sachgebiet）”的限制，但它仍然在相同的意义上受制于某种形式域的牵绊，而这一点则是我们藉以将环境识别为“认知性的”时所遵从的基本条件和根据。因此，在海德格尔看来，传统关于“形式”

① [德] 海德格尔：《时间概念史导论》，欧东明译，北京：商务印书馆，2009年，第41页。

② 同上，第53页。

③ 张祥龙：《海德格尔》，谢地坤主编：《西方哲学史（学术版）》第7卷下，江苏：凤凰出版社，2005年，第490页。

④ 文本显示，在1920年至1927年这段《存在与时间》的“准备时期”里，海德格尔关于“形式指引”的运思呈现出一条不断凝练和深化的过程，其中的一个关键点在于对从“实际生活经验”之纯境遇存在样态的详细刻画，深化为对“指引”作为“上手事物之存在论前提”以及作为“世界之为世界”的组建环节的系统阐明，这一点在《存在与时间》中得到了详细的阐述。参见 M. Heidegger, *Being and Time*, trans. by J. Macquarrie and E. Robinson, SCM Press Ltd., 1962, pp. 95-144. 在此，对这一围绕“形式指引”的运思路径予以详细的检视并非是本文的重点。

⑤ 张祥龙：《海德格尔》，谢地坤主编：《西方哲学史（学术版）》第7卷下，第495页。

三

的探讨因囿于这一基本的逻辑结构而根本上仍处于一种“衍生模式”的存在论地位，因而并不是以一种最原始的方式揭示存在的意义。而“形式指引”的提出，其目的即在于实现一种“纯粹关系姿态的意义构成”。对此，他明言：

如何才能与预防这种滑向对象的形式规定性的偏见或实现判断呢？形式指引就正是做这件事的。它属于现象学解释本身的方法论的方面。为什么称它为“形式的”？（因为要强调）这形式状态是纯关系的。指引则意味着要实现指引或显示出现象的关系——不过是在一种否定的意义上，可以说是一种警告。一个现象必须被这样事先给出，以致它的关系意义被维持在悬而未决之中。^①

“悬而未决”的关系首先在于它尚未被对象化为一种在课题化领域中的固置，而是一种原始纯粹意义实现的可能。这一作为“纯关系”的形式状态包含着生活体验本身的源发冲动，而存在真正的意义的显示即在于诸纯粹关系原本趋向中的相互构成，由此，对一种意义的把握就不再划归为对一种对象化“切中”的具体静态结构的揭示。

“形式指引”的提出表明了海德格尔较之传统哲学在其策略上的根本变更。其基本洞见在于，在任何对象化、课题化之先，在人的前理论、前反思的最源初的生活体验中，就已经包含着一种纯境遇的动态关系结构及其对存在之意义的自发构成与实现。在他看来，这种趋势结构本身并不能被对象化地加以把握，亦即它并不能被降格为任何意义上的“存在者”层次上的静态结构关联。显然，这一纯粹境遇的形势枢机（*Verfassung*）自身具有一种动态特性，并且它原本到再无任何现成者可依据的地步，它只能靠某种微妙的，从根本上生发着的回旋结构来实现和维持自身，亦即旨在趋向他者的或相互趋向着的关联交织中来赢获自己的“那时各自状态”的存在：“Da”。关键之处在于，正是这一关乎“源初性”的考虑构成了梅洛-庞蒂知觉现象学的一个重要契机，后者籍此步入有关“开端”问题的系统分析并由此将秩序想象推进到崭新的语境。

在《知觉现象学》“前言”部分，梅洛-庞蒂刻画了现象学的独特面貌：

现象学像巴尔扎克、普鲁斯特、瓦莱里或塞尚等人的作品一样勤劳不懈——用同样的关注与惊异，用同样的意识的严密性，用同样的意志去把握正处于诞生状态的世界或历史的意义。就此而言，现象学与现代思想的努力融为一体了。^②

这一关于现象学特性的刻画产生了一些困惑：究竟在何种意义上可以将梅洛-庞蒂视为一个“现象学家”？对此，一个公认的讲法是：他将现象学推至其“极限”。然而，现象学的“极限”又意味着什么？该如何规定其哲学的“开端”？梅洛-庞蒂本人亦自觉地回溯到这一问题：“现象学是什么？”显然，从胡塞尔到梅洛-庞蒂，关于“开端”的问题始终构成现象学哲学的固有课题。由此，梅洛-庞蒂明确地提出，“现象学”之名下的秩序想象首要地要迎接有关“诞生状态”的问题。

对“开端”问题的关注构成梅洛-庞蒂哲学策略的一个独特视角。所谓开端问题，并非是意图构造一个藉以生发的原始基点，而是旨在展开某种聚焦现象学诸课题的场域或环境。对于梅洛-庞蒂而言，这一场域最终落在了那些传统二元构型的断层地带，亦即所谓的“褶皱”。贯穿于梅洛-庞蒂现象学的是这样一种意志：“力图深入到在西欧传统思想方法中看来像是裂纹或裂缝，例如在主客之间，自我与他人之间，或者语言与知觉、思维与存在、理性与直觉、自然与文化这样一些褶子之间，在‘处于诞生状态’下来理解这些对应性意义的出现。”^③由此，开端的定位首先获得了一个“既不-也不”的否性形

① 原文出自海德格尔在1920年冬季学期的讲课稿《宗教现象学引论》，参见《海德格尔全集》第60卷，第63—64页，译文引自张祥龙：《海德格尔》，谢地坤主编：《西方哲学史（学术版）》第7卷下，第498—499页。

② Merleau-Ponty, *Phenomenology of Perception*, trans. by Donald A. Landes, London: Routledge, 2012, p. lxxxv.（以下该书简称PP.）

③ [日] 鷲田清一：《梅洛-庞蒂：认识论的割断》，刘绩生译，河北：河北教育出版社，2001年，第24页。

式。梅洛-庞蒂“铺展”褶皱的方式并非是向断层任意一级的退行，而是着眼于描述褶皱本身的构型并走向“思维的第三层面”。在他看来，重要的并非是弥合断裂，而是描述并展示断层地带的特殊地貌，他称之为“关系”，而展现此关系的操作乃是一种“思维的换轴”。“这种思维的换轴就是要让思考的地平线从对世界进行综合的‘意识’、‘主观性’等知性功能的反思分析以及另一方面从物质性的瞬息及它们的相互关系中观察万物的科学主义分析这两种学术性思考回溯到在这些学术性思考以前我们就已经一直生存下来的‘自然的经验’层面，并在这个层面上对既非意识也非自然的‘身体’的两义性存在结构进行分析。”^①显然，这构成了《行为的结构》（SC）与《知觉现象学》（PP）的核心任务。

实际上，从SC的标题就可以看到梅洛-庞蒂这一时期对“结构”问题的重视。这关涉到其构想秩序的潜在目的。按照那种承诺了二元断裂的传统哲学的视角，意识与自然的分殊最终可归为推理逻辑的断裂。换言之，在二者之间无法依据因果关系建立有效的同一性转换结构，亦即将属于前者的关系与结构保真地转译为隶属后者的关系与结构。因此，问题的关键在于重新审视上述断裂的本性，以某种恰当的方式安置那些处于褶皱地带的“关系”，梅洛-庞蒂由此转向了“结构”。更进一步，“结构”概念的提出一方面旨在刻画“意义关系”的构型，另一方面也暗示了梅洛-庞蒂哲学策略的特征。那么，什么是“结构”？在SC中，梅洛-庞蒂反对将行为看成是物理刺激的拼接合成，他认为刺激本身就是一个“整体”，而行为中的“整体”则具有自己的特性，在特定情形下的刺激活动中已然包含了某种“意义关系”。他将这种意义的形态特征称为“结构”。而SC的任务就在于上述那种对“身体两义性的结构进行分析”^②。

这里，梅洛-庞蒂藉以意义关系施行了某种本体层面的转换，即从“实在”转向“结构”。这在更深的层面上规定了哲学的任务：不应提供解释，而应旨在“描述结构关联”^③。由此，梅洛-庞蒂以不同于胡塞尔和海德格尔的方式重构传统哲学的身心问题：在他看来，身心二元性绝非是某种“实体的”二元性，“所谓整个身体，

是已经走过的全部道路，已经形成的全部能力，是更高级的形态化可以经常进行的既有的辩证法地基；而精神则是此时确立的意义”^④。很明显，从实在向结构的过渡伴随着身心两极的相对化，身体不是心灵的容器，不是机械论意义上的众器官的综合。哲学或者现象学所描述的对象是那种“意义关系的统一状态”，这一点构成梅洛-庞蒂整个哲学的宏旨。

“结构”既刻画了现象学的对象又规定了现象学的策略。梅洛-庞蒂着眼于从思维的第三层面来把握那种处于诞生状态的意义整体，他藉以结构本身的运作确立了某种形态意义上的逻辑通道。诚如萨义德（Edward Wadie Said）所提示的，“结构”与“开端”构成了虚构的象征关系^⑤。开端拒绝任何演进过程的渗透，从而彰显其异质特征，而结构恰好标示着开端的激进品格。作为一种“统一状态”，结构先行已在，并且处于不断自我刷新的波动中。如果将意义结构理解为一种不变的固定构型，那么结构就仍然被赋予了一种“实在”的品性，后者恰恰是梅洛-庞蒂加以拒斥的。结构本身的自我刷新不是一种演进意义上的递推过程，而是呈现为一种非连续的结构化跃动，换言之，“上位秩序的出现，按照其完成的程度，夺取下位秩序的自律性，赋予构成自身的各阶段以新的意义”^⑥。

由此，梅洛-庞蒂暗示了某种基于“内在规范”^⑦的秩序构想。在他看来，在开端中把握结构，这一点本身并非是一种外加的操作，而是关于世界意义的现象学理解得以可能的内在规定。这里，梅洛-庞蒂着重关注人类秩序的结构，而这一视角将其置于对知觉经验的反思中。他意识

① 同上，第24页。

② [法]梅洛-庞蒂：《行为的结构》，杨大春、张尧均译，北京：商务印书馆，2005年，第158页。

③ “问题在于描述，而不在于说明和分析。”参见Merleau-Ponty, *Phenomenology of Perception*, trans. by Donald A. Landes, London: Routledge, 2012, p. lxxi.

④ [法]梅洛-庞蒂：《行为的结构》，杨大春、张尧均译，第312页。

⑤ [美]萨义德：《开端：意图与方法》，章乐天译，上海：三联书店，2014年，第134—135页。

⑥ [法]梅洛-庞蒂：《行为的结构》，杨大春、张尧均译，第268页。

⑦ 同上，第222页。

到, 知觉经验例示着人类的自律品格, 因此关乎人类秩序的现象学构想首先在于从“经验的内部探讨经验”。“从内部”并非是一种从人类秩序向物质秩序的外在还原和反思, 而是抹除“对象-意识”的实在边界并置身于知觉两义结构的阴影中, 从其“诞生状态把握意义”。关键在于, SC 所探讨的那种结构秩序在知觉经验的考察中转换为知觉秩序, 而结构的自我刷新的特征在知觉经验中体现为知觉活动的自律品格。在 SC 中, 梅洛-庞蒂藉以结构的更新规定人的意义, “用来定义人的东西并不是那种在生物自然之外创造一个经济的、社会的、文化的第二自然的能力, 毋宁说, 是那种超越已经被创造出来的结构以便创造其它结构的能力”^①。但是, 问题在于结构变更的呈现需要通过某种“外部”姿态的反思才能达致, 换言之, 人的尊严在结构化的秩序运作中被稀释为某种外在的“凝视”, 在结构之域, 缺乏某种“回视”维度。因此, 为了应对这一潜藏于 SC 的威胁, 在 PP 中, 梅洛-庞蒂着力探究在知觉场的涌动中如何安置人的意义。在他看来, “对象-意识”的断裂是造成人的解离的根本原因, 而在知觉两义结构的阴影中, 意识与对象不再是悬置两极的实在边界, 而是在知觉的拢集作用下形成了前对象的现象场域, 藉此, 作为世界经验和“介质”的身体便获得了现象学的优先性。

由此, 知觉秩序的深层内涵即在于对这种身体秩序予以可见的标示。身体消除了“内在-外在”这一秩序架构, 而现象学的任务就在于对我的身体面对可能的情境所采取的姿态实施精细的描述和刻画, 梅洛-庞蒂称之为“身体图式”(body scheme)^②。我们的身体始终保持与周遭世界的“相互蕴涵”的关联, 是周围世界作为实践的领域得以结构化。“在每一次的主体性经验或行为中, 这种固定在状况中的‘原初习惯’作为‘地平线’或‘地基’以非主题的方式总是已经在共同发挥作用。”^③ 由此, 梅洛-庞蒂确立了身体秩序的那种“向来已经”的规范品格, 这一点无疑将他纳入了那条由胡塞尔到海德格尔的经典脉络中。

四

我们看到, 现象学关于秩序想象的核心策略在于对作为“开端”的秩序给予哲学的检视与规定。胡塞尔首次确立了如下基调: 始终要着眼于对象把握方式上的“如其原样性”。这一点在“意向性”课题下以对“意向活动-意向相关项”这一基本构造方式的阐明为主导; 进一步, 对意向结构的揭示要求一种为“先验还原”加以标识的态度上的转变并且对主体(先验自我)做出全新的考察, 于是意向结构在这一全新的自我领域中以揭示其内在的“切中”机制为基本导引; 因此, 意识现象学并未脱离“认识批判”的范围。海德格尔承接胡塞尔这一关于自我的见解而揭示出后者的现象学策略从根本上悖离了现象学的“实事”精神, 由此, 克服胡塞尔立足于“切中”的秩序想象策略便构成其方法上的基本主题。秉持现象学的还原态度, 海德格尔严格地在一种源初生活境遇中去澄清存在的意义问题, 并力图阐明实际生活经验的“形式指引”这一基本向度, 强调一种纯境遇的动态关系结构及其对存在之意义的自发生成与实现。进一步, 正是这一关乎源初状态的“开端”问题构成了梅洛-庞蒂知觉现象学的一个关键契机, 他籍此在“诞生状态”的视角下对标识为知觉身体的源初秩序结构展开了系统的分析, 并由此将经典现象学视域下的秩序想象问题推进到了超越实在二元性的崭新语境。

(责任编辑 任 之)

① 同上, 第 260 页。

② Merleau-Ponty, *Phenomenology of Perception*, trans. by Donald A. Landes, London: Routledge, 2012, p. 143.

③ [日] 鹭田清一:《梅洛-庞蒂:认识论的割断》, 刘绩生译, 第 81 页。

新弗雷格主义对涵义的认知解释*

任 远**

【摘要】对弗雷格式涵义的描述主义解释传统受到了克里普克和直接指称论者的深入批评。新弗雷格主义者坚持涵义的不可或缺性而建议放弃描述主义。新弗雷格主义者对弗雷格式涵义的实质内容的阐发可以解读成三种进路：一是把涵义解释成从物的思考方式或心理呈现模式；二是把涵义解释成证实性知识或作为证据的概念；三是把涵义解释成动态的信息体或文件系统。这三种理解都强调了弗雷格式涵义的认识功能，从而显示出涵义概念的语义解释和认知解释之间的紧张，以及涵义概念的内在不融贯性。二维语义学承接新弗雷格主义的立场把弗雷格式涵义拆分成认知内涵和真值条件内涵两个维度，涵义的认识层面是弗雷格式涵义的主要特征。

【关键词】新弗雷格主义；涵义；认知解释；语义解释；呈现模式

中图分类号：B089 文献标识码：A 文章编号：1000-7660(2016)06-0087-07

一、引言：弗雷格式涵义的二重性构成

弗雷格引入涵义概念的最初目的是用来解决同一语句的信息值问题和命题态度语境中的共指称替换问题。作为弗雷格的意义理论中最重要的概念，涵义概念的实质性内容到底为何事，弗雷格虽有论及但语焉不详。正如达米特所说：“弗雷格满足于提出关于涵义的某些原则，却从不尝试就特定表达式的涵义给出明确的解释。”^①关于弗雷格式涵义的这些原则，经过研究者们的整理，通常认为大致具有如下方面：1. 涵义提供语义内容；2. 涵义满足组合性或构成性原则；3. 涵义具有认知特征；4. 涵义决定指称；5. 涵义是客观的。粗略而言，其中对1、2和4的阐发构成了对涵义的语义解释；对3和4的阐发构成了对涵义的认识解释。因此弗雷格式涵义具有二重性特征：一方面，涵义是语义学的基本构件，是语句的成真条件的要素，作为语言使用者理解语言和公共交流的机制，一种意义理论藉此得以构建；另一方面，涵义是认知主体抵达对象的认识论通道，也即涵义是思想的内容或所谓的“狭内容”，是认知主体借之以表达信念和解释行为的依据。其中，“涵义决定指称”是涵义的语

义解释和认知解释都坚持的教条。

弗雷格以降直至1970年代以前的分析哲学主流思想，是普遍相信思想之结构能够被语言所揭示、语言比思想具有哲学解释上优先的地位，乃至相信思想与语言之间具有某种近似意义上或某种理想化处理之后的同构性。在这种思路下，弗雷格式涵义的这两重维度得到了合而为一的处理。这明显体现在对“涵义决定指称”这一弗雷格式教条的处理上：弗雷格的涵义决定指称本来是指对象呈现给认知主体总是需要特定的呈现方式，一旦将之进行语义学的投射，就成了表达式的意义决定表达式的语义值或塞尔所说的“意义决定指称”，于是认识论的“决定”被替换成语义学的“决定”。按照涵义概念，正确使用名称的能力，要求把握名称的涵义。把握某个名称的涵义就是把名称N与摹状词“如此这般的唯一的F”（the F）联系起来。这样，指称表达式的涵义进一步被解释成限定摹状词，而限定摹状词似乎既提供了有关对象的认知信息又凸显出明确的语言学意义，进而表达式和对象之间的指称关系就变成了对象和作为表达式之意义的摹状词之间的满足关系，最后，表达式的涵义等同于与表达式相联系的限定摹状词这一弗雷格加罗素式的杂拌就理所当然成为了分析哲学的经典教条。

* 本文系国家社会科学基金青年项目“基于内涵语义的指称和模态问题研究”（11CZX053）的阶段性成果。

** 作者简介：任 远，（广州510275）中山大学哲学系暨逻辑与认知研究所副教授。

① M. Dummett, *The Logical Basis of Metaphysics*, Harvard University Press, 1991, p. 136.

当把涵义当作是由限定摹状词来揭示的描述性意义时,会带来各种困难。克里普克和直接指称论者对于描述主义的批判是非常有力的:描述主义的语义论题,即名称的语义值等同于摹状词的观点,被多数哲学家认为已经瓦解,虽然其蜕化版本,即元语言观的描述理论还得到一定的支持。另一方面,描述主义的认识论论题,即名称的描述性涵义决定指称,也受到了相当大的挑战,许多哲学家认为因果理论是更好的框架。那么,弗雷格式的涵义概念是否就需要被抛弃,进而放弃涵义指称之区分,抑或涵义概念对语义学和心理语义学依然是必不可少的?对这个问题的回答使得20世纪晚期的语言哲学分裂成两大阵营。以牛津哲学圈为主的几个哲学家,如达米特(M. Dummett)、埃文斯(G. Evans)、麦克道威尔(J. McDowell)、皮考克(C. Peacocke)主张维护涵义指称区分,并且对弗雷格式的涵义概念进行了重新诠释。根据这种诠释,涵义不必是描述性的,而且涵义与指称的关系变得更加密切。但是,对涵义概念的新的解释也似乎进一步表明,一个决定指称的涵义概念,不完全能在语义学或意义理论的框架内得到处理。我们看到,伊文斯和皮考克在指示性思想(demonstrative thought)方面的工作把问题带入到知觉和心理内容的领域中。此外,北美哲学家戴维特(M. Devitt)和福布斯(G. Forbes)等人,也坚持弗雷格式涵义的不可或缺性,但他们对涵义的阐释,认知成分比牛津哲学家们更单薄,而跟语义学结合得更紧密。我们在下面将考察和分析新弗雷格主义者对涵义概念的认知解释方面的三种方案。在这些方案里,涵义概念的具体内容从不同的角度得到实质性的刻画,而不仅仅像弗雷格那样只满足一些原则。我们试图表明,弗雷格涵义的认知层面比语义层面得到了更多的重视。

二、作为心理呈现模式的涵义

一般认为,在弗雷格那里对涵义的标准说明是指称的“呈现模式”,这是弗雷格在文献中明确表达的用法。涵义作为指称的呈现模式以决定指称,这主要是认识论层面的概念。但弗雷格式涵义还具有心理学意味,因为弗雷格同时指

出:1. 句子的涵义即思想,是命题态度的内容;2. 句子的涵义是说话者在理解这个句子时所把握的东西,这意味着涵义与心理状态有关。正如埃文斯指出,“弗雷格的意思是,为理解一个表达式,某人不仅需要将该表达式的指称作为指称来思考,还必须以特定的方式来思考这个指称”。^①因此,弗雷格式涵义不仅是指称在语言中的呈现模式(这往往体现为某个摹状词形式的语言表达式),也是指称在心理中的呈现模式。“涵义”作为心理的呈现模式,即埃文斯所说的指称的“思考方式”:^②“将一个弗雷格式涵义赋予给单称词项,意思就是,如果这个词项被理解,那么就存在特定的思考该词项的指称物的方式。”^③注意到这个涵义的概念并未预设任何关于思考方式的实质性理论,即没有预设思考方式是描述性的还是非描述性的。埃文斯指出,佩里(J. Perry)对弗雷格语义学的批评预设了下述前提,即单称词项的弗雷格式涵义或者是限定摹状词的涵义,或者是与限定摹状词的涵义密切相关,但是这样对弗雷格式涵义的描述主义解释并不准确。

埃文斯在讨论弗雷格式涵义指出,弗雷格虽没有解释什么是呈现模式,但对涵义概念在日常的命题态度心理学中的使用提出了限制。亦即,虽然弗雷格没有给出严格的思想的同一性标准,但是给出了一个略松散的差异性标准,即埃文斯所谓的“思想的直觉差异标准”:两个句子S和S'表达了不同思想,当且仅当可能存在着某个理性主体,同时理解了两个句子,但赞同S而不赞同S'。利用这个标准,可以进一步讨论作为指称之思考方式的涵义概念。依据埃文斯,对“思考方式”的个体化的原则总体上是既不可过于精细(从认知角度进行即可而不必考虑修辞等其它因素),也不可过于粗糙(以致于无法区分的两个明显不同的态度内容)。对于将思考方式进行个体化,埃文斯给出了下述原则上的,而非实质性的刻画:两个主体S和S'以相同的方式思考某对象a,当且仅当,对于所有形如“S借

① G. Evans, *Collected Papers*, Oxford: Clarendon, 1985, p. 294.

② G. Evans, *The Varieties of Reference*, Oxford: Oxford University Press, 1982, p. 20.

助于事实……来思考对象 a”的陈述中，用 S' 去替换 S 后，得到的陈述是保真的。^①

面对直接指称理论对描述主义批评的压力，新弗雷格主义主张保留涵义概念，但要求对涵义概念做出新的解释。新弗雷格主义首先将涵义从对象的语言学上的呈现模式，转变到心理学上的呈现模式，即“思考对象的方式”，并且指出“思考对象的方式”作为涵义的特征是它是某种“从物涵义”。从物涵义的特点是：一方面它仍是弗雷格式涵义，因为仍满足弗雷格之涵义决定指称的要求；另一方面，与弗雷格认为存在无指称的涵义不同，从物涵义是依赖于对象的涵义。我们比较作为指称之思考方式的从物涵义与传统理解的弗雷格式涵义的主要区别。

首先，从物涵义，即从物的呈现模式，依赖于对象之存在。根据传统理解的弗雷格涵义，涵义决定指称但是反之不然，即涵义不必依赖指称，进而得到涵义可以独立于指称存在，即存在无指称的涵义，典型的例子是空单称词项，弗雷格举出了这种例子如“离地球最远的天体”。那么如何理解弗雷格对空项问题的评论，即当表达式的指称不存在时仍可有涵义？埃文斯就此解释说，事实上弗雷格认为空项是有缺陷的，即把空项当作是虚构的或神话的。弗雷格没有简单地说专名必须有指称，而是说“除掉神话和虚构，专名必须有指称”，或“为了科学的目的，专名必须有指称”。因此，弗雷格实际上认为包含空名的言说属于语言的虚构使用。另一方面，弗雷格也否认包含空项的句子能真正表达思想。在弗雷格的理想语言的构成中，没有空项的地位，因为弗雷格的语义学正是为理想语言设计的语义学。此外，涵义被解释成对对象的思考方式，即对象被给予给思考者的方式。如果没有对象存在，就无所谓思考方式的存在。从物涵义的典型情况是知觉某个对象。如果对象不存在，那么对对象的知觉或我们把握对象的方式也不可能存在。特别的，当我们考虑某种缺乏对象的幻觉时，如关于人头马的幻觉，这只需要指出幻觉不是思想，而是思想的假象。

其次，从物涵义是关系性的而非描述性的，从而是真值条件无关的。在从物涵义中对象是直接呈现而不是通过中介间接呈现的。我知觉到某

个对象，这是直接通过感官的接触获得的，我不需要通过识别对象的某个性质才意识到它是对象。但是，如果我要确认我知觉到的对象是我曾经知觉过的某个特定对象，我就需要借助某些条件来识别二者的同一性。因此，需要把知觉对象（或初次识别对象，实际上是将占有不同时空位置的对象区分开来）和对象的再识别区（要求将当下把握的对象与从前把握的对象联系起来）分开，前者是直接的而后者是反思性的。换言之，从物涵义不是通过某个描述性条件来识别出某个先前遭遇过的对象，而是直接通过因果关系的作用来呈现当下的对象。这也就预设了从物呈现模式对于指称的决定具有语境依赖性，即认知主体和对象的因果关系必须在某个语境中发生而不能独立于语境。反过来，描述性呈现模式对于指称的决定则是独立于语境的，因为描述性条件和对象之间的关系本质上是满足或不满足的关系，这种关系进而可以被刻画成独立于语境的形上学关系。从物涵义，作为指称的心理学呈现模式，与传统弗雷格式涵义的最大区别就在于其不进入言说的真值条件，或称具有真值条件无关性。这就使得从物涵义能够避开克里普克式的模态批评。

再次，从物涵义可以看作是动态之思想。埃文斯指出我们可以将涵义概念解释为动态的思考对象的方式，即把涵义看作是追踪（keeping track of）对象的方式，以此来回应具有稳定语言学意义的索引词在不同语境下改变指称的问题。因此，从物涵义不仅具有共时的特征，即可以把涵义理解成存有某些信息的心理文件；还具有历时的特征，即从物涵义的共时性内容是会随着时间变化的。伊文斯认为，“弗雷格的观点是当处于相同认知状态下，在不同时间里会要求不同的东西；为了保持固定的指称和固定的思想，环境变动时我们也要改变：为了保持相对静止我们需要跑动。”^② 麦克道威尔（1984）在回复伯奇（T. Burge）时从反面捍卫了从物涵义的观点。伯奇认为，如果命题态度或言说本质上是从事物的，这是由于下述事实，即涉及到物本身的语境进入了命题态度被正确归属的决定因素之中。因

^① Ibid., p. 20.

^② G. Evans, *Collected Papers*, Oxford: Clarendon, 1985, p. 305.

此,涉及指示词的从物思想可能与经典的弗雷格式思想不相容,因为弗雷格允许含有索引词“今天”和“昨天”的句子能表达相同的思想,这就使得这一相同的思想不是弗雷格式思想而是罗素式单称命题,包含着某一天作为其成分。麦克道威尔则指出:“埃文斯用‘追踪’来解释包含时间指示词的思想的同一性:思想通过其如何被表达时的必然变化来保持同一性。这种‘动态思想’不是罗素式的命题,也不仅仅是涉及某一天的呈现模式,动态思想不仅仅由纯粹的对象的一来决定。”^①

于是,在埃文斯和麦克道威尔那里,经过重新解释的涵义不再是描述性的,也不仅仅处于语言学层面上。这样新指称理论对于描述主义的两重打击,即由描述性内容相对于赋值环境的模态变更的严格性问题,和语言学意义相对于言说语境的指称变更的直接指称问题,都得到了回避。但是问题在于,这一对从物涵义的刻画在多大程度上与弗雷格本人表述的涵义概念仍然是一致的?把涵义刻画成心理呈现模式,无疑需要进一步澄清这如何能够与弗雷格所要求的涵义的客观性保持融贯。

三、基于证据和概念的涵义

作为弗雷格哲学的最著名的诠释者,达米特对其涵义概念进行了证实主义的重构。在《弗雷格:语言哲学》的第五章中达米特将弗雷格引入涵义指称之区分的论证归纳为“同一论证”和“认知论证”。在解释“同一论证”时,达米特强调的是,涵义与指称(在弗雷格那里体现为语义值)的区别在于,对于语义值并不需要诉诸知识和理解的概念,而涵义却与理解密切相关:探问表达式的涵义就是探问理解该表达式需要把握什么东西,而为了理解一个表达式,知道其指称(语义值)既不充分也不必要,此即需要引入涵义概念的理由。因此,涵义概念必须作为理解概念,正如达米特要求意义理论必须是一种理解理论。在解释“认知论证”时,达米特更加强调涵义与知识的关系。达米特指出,命题性知识归属(即从言知识)比对象性知识归属(或从物知识)更为基本,后者只有借助前者才能被把握。

从而不存在纯粹的有关表达式之指称的知识,关于表达式之指称的知识必须借助于关于表达式之涵义的知识来被把握,即离开涵义,我们无法充分刻画关于表达式的知识。同时,达米特也指出弗雷格的认知论证的“主要缺陷是,并未表明词语的涵义是某个语言的特征。它至多表明,对每个说话者,他联系到词语指称上的东西必定是涵义,只要涵义决定指称即可,但他并未表明会有不同说话者把同一个涵义赋予给某个词的必然性”。达米特批评弗雷格的对涵义的认知性诉求“留下了下述可能性,即词语的涵义是心理机制的一部分,通过该机制说话者把意义赋予给词语,但涵义并非意义的真正的成分”。^②为了保证涵义的客观性,达米特建议不应当将把握涵义解释成随主体而变化的呈现模式,而要借助维特根斯坦的“意义即使用”的观点来解释对涵义的把握。根据达米特,对表达式涵义的把握因此就在于拥有在共同体中恰当使用该表达式的能力:能够恰当使用某个表达式,意味着说话者拥有某种知识,这种知识构成了对所使用的语言的理解,尽管它对于说话者而言也许不是明确意识到的而是隐含或默会的,但是显示(manifest)这种知识是如何在语言使用中起作用的却是意义理论的任务。

因此引出达米特对弗雷格涵义指称区分的另一个批评是,弗雷格未能对涵义和知识之间的联系做出令人信服的解释。达米特对于涵义概念的更明确的处理是把表达式的涵义当作是确定其指称的过程或方法,即识别指称的证实途径:对于专名而言,把握其涵义就是获得识别其指称的手段,或者说是把某对象识别为该名称的承担者的方式;对于概念表达式而言,把握其涵义就是知道什么东西满足其所表达的概念;对于句子而言,把握其涵义即知道了确定句子之真值的方法。要注意到,根据达米特的解释,涵义也不必是描述性的,因为识别或确定指称的手段不一定是描述性的。但此处存在着问题,这一确定指称的过程未必总是有效甚或是能行的,至少,关于

① J. McDowell, *Meaning, Knowledge, and Reality*, Cambridge: Harvard University Press, 1998, p. 216.

② M. Dummett, *Frege: Philosophy of Language*, Cambridge: Harvard University Press, 1973, p. 130.

证实过程的知识通常是属于专家的。因此，伊文斯称达米特对弗雷格涵义的这种诠释是“理想化的证实主义”。

把“理想化的证实条件”加以改造，就可以得到皮考克的“证据”解释。弗雷格用涵义解释同一语句的信息性困惑：两个表达式 e 和 e' 具有不同的涵义，如果断定这两个表达式具有相同指称的句子（如： $e = e'$ ）是潜在地具有信息性的。这把解释的负担转移到何谓信息性上。我们说某个句子是具有信息性的，就意味着它是经验的或者认识论上可错的。但是，正如福布斯所指出，这对弗雷格主义带来了解释的循环，因为对弗雷格主义者而言，认识论之可能性的解释需要使用涵义的概念。^① 为避免这一困境，皮考克解释信息性的办法是诉诸于可能的证据基础，从而把涵义的概念奠基于证据之上。根据皮考克，某主体如果不能采用典范证据来确证某个思想或命题，就不能理解该命题。“某种类型的知觉、记忆或信息是思想 p 的典范证据，当且仅当思想 p 的构成成分使得思考者将该类型的信息当作是证立判断 p 的明显的证据。”^② 于是如果两个表达式的内容具有不同的典范证据条件，那么这两个表达式的同一性陈述就是信息性的。这样，在皮考克那里，表达式的涵义就与相关的典范证据的敏感性模式联系在一起。例如，某人使用第一人称代词“我”做出某些判断，这些判断对于此人的自身状态的典范证据以某种方式敏感。这种敏感性模式就是“我”的涵义。然而，解释证据的敏感性模式仍是一件复杂的事情。

皮考克（1992）后来将典范证据的观点发展成“概念（concept）”来表述什么是涵义。在主体论上概念是一种抽象对象，是弗雷格的“第三领域”中的东西。概念作为心理内容的成分，具体而言，就是思考某事的方式。不同概念都可以作为思考同一对象的方式，在这个意义上，概念可以表述为认识论上的可能性。因此“现在”和“六点钟”是不同的概念，即使在某个语境中这两个词项指向相同的東西；类似的，观察概念“圆”的概念也不同于“到定点的距离等于定长的点的集合”这一复杂概念，因为抵达这些概念的认识论通道不同。皮考克首先用认知意义来说明概念的差异标准：概念 c 不同于概念 d ，如果

某人可能理性地相信 c 是 F 而不相信 d 是 F 。但差异标准至多只给出了概念个体化的必要条件，皮考克在《概念研究》（1992）中的核心论点是要说明，概念的个体化可以用所谓“拥有条件”来刻画，即思考者拥有某个概念（或持有一个以某概念为成分的内容的信念）所必须满足的条件。^③ 以概念为成分的命题内容可被赋值为真假，因此概念与外部世界相结合就决定了语义值。由于概念可被拥有条件来个体化，从而，我们可以通过概念的拥有条件来确定概念的指称，这就得到了皮考克的识别论题：拥有某个概念就是知道使某东西成为该概念的语义值是怎么回事。对于概念的特征，皮考克强调概念不同于原型和个人观念。前者把某个概念 C 当作该概念的外延类中体现的典型特征，后者把概念 C 当作特定个体的相关知识，显然这两种方式都不能完全满足概念的差异标准之条件。此外，关于心理内容之外在主义的论证表明，思考者对于特定概念的拥有条件依赖于环境。个体化这类概念的拥有条件必须解释思考者的社会关系尤其是语言关系。

对于“概念”的一个主要争议是，概念的本体论地位是作为抽象实体，还是仅仅是心理表征？虽然通常认为弗雷格式涵义就是概念，但弗雷格反对心理实体作为涵义，因而似乎排除了作为涵义的概念能够是心理表征。因为心理实体是主观的，而弗雷格式涵义是客观的。但只要注意到，尽管心理表征的殊型是主观的，即唯一属于拥有该殊型的人而不能属于其他人，但不同的关于某对象的心理表征殊型却具有相同类型，这一心理表征的类型是主体间共享的。这种主体间性似乎能够通过信息的概念来更精确地刻画。

四、作为动态信息体的涵义

戴维特是克里普克提出名称的因果积极追随

① G. Forbes, “Indexical”, in Gabby, D et al (eds.), *Handbook of Philosophical Logic*, vol. 4, Kluwer Academic Publishers, 1989, p. 466.

② C. Peacocke, *Sense and Content*, Oxford: Clarendon, 1983, p. 116.

③ C. Peacocke, *A Study of Concepts*, Cambridge: The MIT Press, 1992, p. 6.

者，与克里普克式的简明扼要的因果图景不同，戴维特（1981）提出一个较为系统的因果网理论。^① 根据这一理论，一个单称词项能指示某个对象，仅当在词项的使用者和所指对象之间存在着联结二者的因果性的指示链条。根据戴维特，说话者 S 关联在名称 N 上的涵义是通过某种因果链来指示对象的性质，说话者使用该名称的语义能力就体现在把握了该名称的涵义，即说话者能够基于该因果链找到名称所指涉的对象。名称的涵义可以用“文件”的隐喻来表达，说话者关联在名称 N 上的文件即说话者关于该名称 N 所指涉的对象 O 的思想或信念的集合，这些思想包括了说话者 S 在说出名称 N 的类型时的倾向，其背景和根据就是奠基于该对象 O 的指示链条。因此，名称 N 的涵义就是“该文件的主体”。与对涵义的传统解释不同，注意到基于因果网的文件具有以下特点：1. 在内容上包含的是因果性的从物信息；2. 在结构上是动态的，即可修正的。当某次交流进行的时候，例如，交流中涉及对听者是具有信息性的同一性陈述时，例如 N1（该次对话的主体）= N2（某文件的主体），听者就把这一新信息与原来的文件关联起来，从而扩大了原来文件的内容。

作为“文件”的涵义具有下述特点。首先，不同的指示链网络往往涉及到不同的奠基或指称借用，但这两个因素对于涵义都不是本质的，即相同的奠基和相同的指称借用却有可能导致与同一名称类型相关联的不同“文件”。仿照戴维特，我们可以构造下述例子：假定某个名为莫尼卡的人过着一种双重生活，成功使得所有人以为这是长得很象的并且同名的两个不同的人。这时考虑同一性陈述“（这个）莫尼卡 = （那个）莫尼卡”，那么对所有人而言这个陈述都具有信息性的陈述，而两个不同因果链的奠基和指称借用都是相同的。导致涵义差异的关键性因素在于语言共同体中的成员对于涉及名称的言说具有不同的内在处理方式，即共同体成员对各自信念集合的修正方式。这种情况下，戴维特需要区分“说话者涵义”和“习规涵义”，前者是特定说话者关联在名称 N 上的文件或 S 的信念集，该信念集体现为属于 S 的奠基于名称 N 所指涉的对象的因果网；后者是所有共同体成员的不同因果网的统一

体。这样对涵义的区别与克里普克提出的说话者指称和语义指称的区别也是类似的。

为了解释涵义，福布斯提出一个“认知操作系统”的隐喻解释我们如何保存和处理从物信息（*de re information*）的。根据这个隐喻，当我们接收到有兴趣保留的从物信息，我们的认知操作系统就创建一个档案以保存这类信息，以后当我们进一步收到关于同样对象的信息，就都被归入已有的信息档案中。日常的名称在这样的操作系统中的作用就是用于识别关于某一特定对象的文档或“标记”某个档案。对于档案中的关于对象的信息，有一个分类标准，就是建档者或认知主体对于相关命题的态度，例如“相信为真”或“希望为真”。根据这样的隐喻和对名称作用的解释，专名“N”的涵义就是“该档案的主体”：我们思考名称 N 的方式就是把 N 所指涉的对象当作是这一档案的主体，即把名称 N 和关于某对象的信息体（档案）关联起来，因此名称涵义的认知意义就是“该信息体所关于的人或事”。另一方面，福布斯把埃文斯的作为思考方式的涵义的个体化标准修正为：3. 表达式 e 和 e' 具有不同的涵义，如果使用这些表达式断定具有相同指称的对象语言中的句子是潜在地具有信息性的。

我们将这种对涵义的解释与传统描述主义进行比较。后者对名称的解释是，名称语义等价于某个满足条件的集合（在语词上体现为摹状词集合，在内容上体现为概念集合），可以记为名称“N”的内容分析等价于“ $F_1 \wedge F_2 \wedge \dots \wedge F_n$ ”，或名称 N 的涵义就是“ $F_1 \wedge F_2 \wedge \dots \wedge F_n$ ”。而根据福布斯的解释，名称 N 是关于某个对象 O 的档案或文件夹的标签。两者的差别首先在于，根据描述主义，涵义决定指称的意思是通过在先在的概念簇去寻找一个满足该概念簇的对象，如果存在这样的对象，该对象就是此名称的指称，否则为空名；而根据福布斯，并不存在在先在的概念或性质集合，首先是根据名称创立的档案，此档案是关于某对象的，然后才往档案中添加信息。即对象处于以涵义作为认识通道的开端而不是末端，此对象的性质是逐渐饱满起来而不是通过性质去寻找

① M. Devitt, *Designation*, New York: Columbia University Press, 1981.

对象。在此意义上，福布斯的涵义也是依赖于对象而不是独立于对象的。

根据这种方式解释的涵义显然不是描述性的；此外，它也能有效的防止克里普克式的批评：由于没有什么信息是名称所标示的档案中的典范信息，因此单凭信息本身不足以确定对象，也不至于因为信息的错误而导致对象的误识别。另一方面，档案中的信息是动态的，可以添加和删除，这就可以解释同一陈述的信息性问题。显然，福布斯的上述思路与戴维特（1989）解释涵义的方式乃是异曲同工。

戴维特和福布斯的作为动态信息体的涵义概念对于弗雷格语焉不详的涵义的实质内容做了明确的阐明，侧重于用这种实质性和涵义重新解读在语言和心灵哲学中被反复讨论的那些困惑，如同一性语句的信息性问题和信念归属难题。信息体的概念既能提供认知内容，又能保留客观性要求。但是，信息体总是处于现实世界中、以认知主体的视角为标准，它如何能够符合语义解释的需要而对语句在反事实世界中真值做出说明？

五. 小结：从对涵义的认识 解释到认知内涵

坚持弗雷格式涵义而反对涵义的描述主义解释的理论被称之为新弗雷格主义。新弗雷格主义认为，尽管克里普克有效打击了对涵义的传统描述主义解释，但这并不意味着我们需要抛弃涵义概念。这是基于两个理由：一方面，对涵义的描述主义的传统解释是贫乏的，它不能说明大量哲学场合中涵义和指称的真实关系；另一方面，作为理论实体的涵义具有不可替代的地位。上文中我们梳理了三种实质性的非描述性的涵义理论，即把涵义当作是通过认知主体的认知能力来个体化的东西。这三种认知化解释涵义方案中涵义的客观性都受到了程度不一的挑战，而将涵义与认知主体的视角紧密联系。

涵义的语义解释，即涵义对语句的成真条件和语义值的贡献，与涵义的认识解释，即通过差异标准来说明表达式的信息值和基于认知主体视角的差异，造成了明显的冲突。这种冲突使得弗雷格式涵义的个体化成为困难的任务。新弗雷格

主义者对涵义的认识维度的强调，包括真值条件无关性的说明，以及对克里普克式模态论证的回应，实际上已经提出了将涵义的认识解释和语义解释进行分离的要求，而把涵义概念的中心放到前者上。这以后的弗雷格主义者，则明确要求拆分涵义概念本身。卡普兰（D. Kaplan）用特征（character）来把握弗雷格式涵义的认识层面，用内容（content）来把握涵义的语义层面。这样弗雷格式涵义被分解成二阶段的意义。查尔莫斯（D. Chalmers）提出的二维语义学，则建议把涵义概念分解成两个维度，即认知内涵和虚拟内涵。^① 两种拆分涵义的不同之处在于：在卡普兰那里，表达式的认知意义是借助于表达式的语言学意义和语境特征来体现的；而在查尔莫斯那里，认知内涵或首要内涵的概念则脱离了表达式的元语言特征的层面，而与认知空间及先天性等概念紧密联系。相比起来，自卡尔纳普以后的内涵语义学的发展，以形而上学的可能世界概念为核心，侧重开拓的是弗雷格式涵义的语义层面，曾长期成为哲学语义学的主流。我们通过对新弗雷格主义的解读试图表明，涵义的认识层面才是弗雷格式涵义的主要特征。

（责任编辑 任 之）

^① D. Chalmers, "The Foundations of Two-Dimensional Semantics", in M. Garcia-Carpintero and J. Macia (eds.), *Two-Dimensional Semantics: Foundations and Applications*, Oxford: Oxford University Press, 2006, pp. 55 - 140.

语言游戏确定性的根源

——对维特根斯坦“家族相似”概念的再澄清^{*}

蔡祥元^{**}

【摘要】家族相似是维特根斯坦反对本质主义的一个经典论证。有学者认为该理论充满内在的谬误,会导致虚无主义,并以此为切入点,对维特根斯坦的语言游戏说及其哲学立场提出了一个挑战。本文在回应上述批评的基础上指出,家族相似理论不仅没有他所指责那些论证谬误,而且也不会导致怀疑主义、虚无主义。它背后是一种语境决定论的哲学思想,里面包含着一种基于生活形式的原初确定性。

【关键词】家族相似;本质主义;语境;虚无主义

中图分类号: B521 **文献标识码:** A **文章编号:** 1000-7660(2016)06-0094-05

维特根斯坦与怀疑主义、虚无主义的关系,是学界研究维特根斯坦哲学的一个难题。在《哲学研究》一书中,维特根斯坦对本质主义的语言观,即认为语言通过指称语言之外的思想观念或“本质”来获得意义的观念,提出了尖锐的批评。他把这种先天的本质称之为“先天秩序”、“超-概念之间的超-秩序”(97节)^①等等,并予以坚决摒弃。家族相似理论是维特根斯坦反对本质主义的一个经典论证。

在通过各种语言游戏的例子来揭露本质主义语言观的困境时,维特根斯坦遇到了一个诘难,即不同的语言游戏之间有无共同的“本质”。为此,维特根斯坦引入了“家族相似”的概念,来说明语言游戏的“共同性”。他认为,他所举的各种语言游戏的例子,就像家族的不同成员一样,在体型、相貌、眼睛的颜色等外部特征方面

有一些交叉重叠的相似性,但并无一个共同的特征贯穿所有家族成员并以此构成这个家族的“本质”。“我想不出比‘家族相似性’更好的表达式来刻画这种相似关系……”(67节)

董志强在《对维特根斯坦“家族相似”理论的批判》^②一文中指出,维特根斯坦的家族相似理论充满内在谬误,并且这一思路最终会导致虚无主义。^③李红在《对维特根斯坦“家族相似”概念的澄清》^④一文中为维特根斯坦作了辩护,批评董志强没有在《哲学研究》的上下文中把握家族相似理论的旨趣。在他看来,家族相似概念只是维特根斯坦为了澄清概念的混乱而采取的哲学活动(philosophizing)的一种,没有必要将它推到所有概念。^⑤但是,李红的“澄清”并没有正面回应董志强针对“家族相似”理论提出的质疑。不仅如此,它反倒暗示出,李红也认可家族

* 本文系国家社会科学基金一般项目“德里达与海德格尔解构思想比较研究”(16BZX065)的阶段性成果。

** 作者简介:蔡祥元,(济南250100)山东大学儒学高等研究院副教授。

① Wittgenstein, Ludwig: “思想的本质,即逻辑,呈现出一种秩序,而且是世界的先天秩序:也就是可能性的秩序,它对于世界和思想一定是相同的……它一定纯净得像晶体一般。”(97节)(*Philosophische Untersuchungen*, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 2001.) 中译文引自[奥]维特根斯坦:《哲学研究》,李步楼译,北京:商务印书馆,2000年。本文凡出自该书的引文只标注小节号。

② 董志强:《对维特根斯坦“家族相似”理论的批判》,《哲学研究》2003年第11期。

③ 董志强:“维氏的这一理论影响极为广泛,并被奉为是对形而上学教条的重大理论突破。然而本人认为,‘家族相似’理论不过是一种似是而非的东西,其中包含着内在的逻辑谬误。如果我们沿着维氏的思维方式走下去,否定事物之间客观的共同性关系的存在,必然会堕入虚无主义的泥沼。”参见同上书,第62页。

④ 李红:《对维特根斯坦“家族相似”概念的澄清》,《哲学研究》2004年第3期。

⑤ 李红:“这个反驳也可以表明,维特根斯坦并不认为家族相似概念适用于所有概念,否则,‘家族相似性’就是所有概念的共同性质,而‘家族相似性’本身是不承认所有概念具有共同性质的。”参见同上书,第42页。

相似有导致虚无主义的嫌疑，因此认为需要将它限定在某些独特的概念上。^①

所以，对于董志强提出的批评，还有必要再作进一步的澄清。

一、董志强对家族相似论证逻辑的批评及其问题

董志强对维特根斯坦论证逻辑的批评包含如下五个方面，但是它们都是有问题的。

第一个批评是颠倒因果。董志强提出，一个家族之所以构成一个家族，是因为他们拥有相同的血统，而不是维特根斯坦所列举的那些外部特征的相似性。^② 以此，他批评维特根斯坦颠倒了论证的因果关系，“把作为结果所呈现出来的某一现象颠倒为原因”。^③

但是，这个质疑是站不住脚的。血统问题并不构成对家族相似思想的反驳，相反，还可以构成其佐证。我们知道，没有一个家族的血统是纯正的，家族之间的联姻决定了不同家族之间的血统存在交叉关系。比如某人与其堂兄弟都遗传了其祖父家族的某些“共同血统”而组成一个家族，同时又与其表兄弟遗传了其外祖父家族的某些“共同血统”而组成另一个家族，等等。因此，不同的家族的“血统”之间是也是互相重叠交错的。要想确定一个家族的血统中哪些成分是这个家族的“本质血统”，就和要想确定哪些外部特征是一个家族的“本质特征”一样，都是不可能完成的。

第二个批评是“偷换概念”。董志强认为数的概念扩展和纺绳活动之间是两种不同的逻辑结构，因此维特根斯坦用纺绳活动来论证数的家族相似特征是无效的。其理由是：“数”这个家族成员如基数、有理数、虚数等等本身就是“数”的一种，而纤维只是构成绳子的质料，并不是绳子一种；其次，说绳子中没有一根贯穿始终的纤维，是对绳子“构造本身”的一种事实陈述，与家族相似概念中要论证的事物之间是否有共同性问题无关，“一根绳子是由许多纤维的‘相互重叠’的‘相似性’关系构成的事实，并不构成对概念的家族成员间是否存在‘共同性’的论证。两者根本就是两个不同的问题”。^④

这个批评在我看来是由于董志强没有准确把握维特根斯坦类比的要义对象。纤维和绳子是不是一类，纤维与纤维之间是不是同质，在维特根斯坦的例子中都是无关紧要的。我们完全可以设想，一些粗长的纤维本身就可以当作绳子来用，或者用细小的绳子作为“纤维”来编织粗长的绳子。维特根斯坦在这里对比的是两种“组成关系”，即用纤维的“相互重叠”结构本身来类比家族成员外部特征的“交叉重叠关系”，而不是董志强所认为的，用“纤维的‘相互重叠’的‘相似性’”来类比家族成员的相似性。绳子是由相互交织的纤维组成，而不是由“纤维的‘相互重叠’的‘相似性’”组成的。

第三个批评，能不能说“交织结构”是绳子共同的东西？对于这个问题，李红从语义学层面给予了反驳，认为这个指责犯了“说话者悖论”的问题，即用上层语言中的东西来指涉自身。^⑤

其实，即使承认“家族相似性”就是不同概念的“共同性质”，也不构成对维特根斯坦反本质主义思想的否定。因为将“共同性质”落实为一种交叉重叠的相似关系，本身就是对概念的普遍本质的否定，它已经表明概念背后并无晶体般的透明本质。它的道理和如下的道理是一致的：当你说概念无普遍本质的时候，这一“无普遍本质”是否也是一种普遍本质呢？所以，维特根斯坦认为这类反驳只是“玩弄字眼”而已：“我就要回答：你在这里只是玩弄字眼。有人也完全可以说：‘有某种东西贯穿绳的全长——那就是那

① 李红：“维特根斯坦的家族相似概念确实面临许多挑战，例如，如何在具有家族相似性的概念和其他类型的概念之间划出界限？……维特根斯坦对这些确实语焉不详。”参见同上书，第42页。

② 董志强：“事实上，某一特定的人群之所以被称之为同一个家族成员，是因为他们相互分享着‘共同的’血统。正是这种内在的‘共同性’的存在，而不是外部特征上的所谓交叉重叠的‘相似性’，决定了他们共同成为一个家族的成员。”董志强：《对维特根斯坦“家族相似”理论的批判》，《哲学研究》2003年第11期，第63页。

③ 同上，第63页。

④ 同上，第65页。

⑤ 李红：“更何况从语义学上说，‘家族相似性’作为上层语言（meta language）中的概念，是不能再应用于自身的、把自身作为对象语言中的概念的，否则就会出现自我指涉的说话者悖论。”李红：《对维特根斯坦“家族相似”概念的澄清》，《哲学研究》2004年第3期，第42页。

些纤维的连续不断的重叠。”(67节) 纺绳论本来就是说明在编织绳子的时候没有一根共同的纤维贯穿始终,而有的只是不同纤维的交织。承认“交织结构”是绳子的本质,无疑已经承认了概念的核心处乃是“家族相似”即家族成员之间不同特征的互相交错,而这就是家族相似理论本身所要表明的东西。

第四个批评,认为家族相似理论的内在谬误源于维特根斯坦考察事物方式的片面性。董志强指出,维特根斯坦在考察家族相似问题的时候,只着眼于家族内部的成员,没有看到家族的整体面貌只有通过与其他家族的比较中才能显示出来。他认为这一片面性乃是维特根斯坦思维方式的形而上学特征所在,即在反对本质主义的时候将个体之间差别绝对化,走向了另一个极端,即“只承认事物的个别性并以事物的个别性来否定事物的共同性,从而走向‘绝对差异’的‘原子主义’立场”。^①他还认为孤立地考察事物的方式乃是维特根斯坦前后期一贯的思考方式。

但是,这个批评同样是不成立的。我们确实可以设想,在比较不同家族的时候,能够更好显示出家族的整体特征。但是,不同的家族之间在面貌上不是同样会呈现出家族相似的特征吗?比如李姓家族可能与王姓家族在这方面相似,而与张姓家族在那方面相似,因此,家族整体之间也可能和家族内部的成员一样,出现交叉重叠的相似关系,而无法确定其本质特征。其次,认为维特根斯坦后期持绝对的“原子主义”立场同样是不恰当的。如果说维特根斯坦早期的思想中可能有某种程度“原子主义”立场的话,那么维特根斯坦后期的一个主要目标就是要反驳这种原子主义的立场,这从他对“简单对象”的批评中就能看出来。

第五个批评,认为维特根斯坦误将个体习得语言的过程等同于语言本身的属性,从而犯了如下错误:“以个体语言经验片面地取代对语言整体的理解;以个别的语言使用语境的实证经验的描述代替使得这一经验所以可能的东西的把握。”^②

个体学习语言的活动与语言系统本身的差别无疑是存在的,这在当代语言学中已经有了明确的划分。但以此来质疑维特根斯坦的混淆,则没

有明确把握《哲学研究》这本书的思想意图。维特根斯坦明确指出,此书的宗旨是通过语言应用的原始类型来研究语言现象,看清楚语词的目标和功能,显示出语言是如何起作用的,以此来澄清相关的哲学概念。(第5节) 如果像董志强所坚持的那样,首先把语言作为某个群体所“共有的符号系统”接受下来^③,以此来研究语言系统的规则,那么,这充其量会导致某种语言学研究,增进我们的语言学知识,而不可能显示出语言是如何起作用的。维特根斯坦虽然使用的都是个体语言的例子,但是这些例子都是示例性的,是有关语言本性的“普遍本质”的阐释,而不只是个体经验。当然,此“普遍本质”在维特根斯坦看来并不是隐藏在语言使用的现象背后的“透明晶体”,而是体现在我们的日常使用之中:“我们所谈论的是处于空间时间中的语言现象,而不是某种非空间、非时间的幻象。”(108节)

二、家族相似理论是否导致虚无主义

虽然董志强对维特根斯坦论证逻辑的批评大多是不成立的,但是,他提出的家族相似理论是否会导致怀疑主义、虚无主义的质疑,还是值得深思的。

根据维特根斯坦的考察思路,不同的家族之间会因为相互之间的交叉重叠关系,导致我们无法将一个家族与另一个家族严格区分出来。如果将家族相似的思想推广到不同种类的事物之间,这就有可能抹去不同种类事物之间的区别。据此,董志强用维特根斯坦的说话方式对维特根斯坦本人提出了一个尖锐的质疑:“这样,世界上的所有事物岂非都属于一个家族,从而‘家族’也就无所谓‘家族’了?”^④

如果抹去一切事物之间的区别,或者说,将一切区别相对化,那么,这一立场与相对主义、

① 董志强:《对维特根斯坦“家族相似”理论的批判》,《哲学研究》2003年第11期,第66页。

② 同上,第68页。

③ 董志强:“学习语言的活动是一种个体的语言活动,而语言本身则是某一个群体社会所共有的符号系统,它先于任何个体的语言学习活动而存在。”参见同上书,第67页。

④ 董志强:《对维特根斯坦“家族相似”理论的批判》,《哲学研究》2003年第11期,第63页。

虚无主义究竟有何区别呢？这确实对家族相似理论、从而也对语言游戏说提出了一个挑战。

其实，维特根斯坦在引入家族相似性来刻画语言游戏的“本质”之后，他自己就首先想到了这种可能的质疑：如果不同的游戏只有交叉相似关系而无共同的本质，那么，我们该如何判定什么是游戏呢？如何给“游戏”一词划定使用的边界呢？“游戏的概念该怎样来约束呢？什么仍可算作游戏，什么又不再能算了呢？你能给出一个边界来吗？”（68 节）对此，维特根斯坦明确地回答：“不能。”

但是，由此是否会导致语词没有意义呢？“我们是否应当说，由于我们不具备关于这个词的每一种可能的应用的规则，我们实际上并没有给这个词赋以任何意义？”（80 节）如果不能给游戏这个概念划定边界，这是否意味着游戏一词的使用就没有规则可言了？对此，维特根斯坦的回答是：“并不是在任何地方都要有规则来作出约束的。”（68 节）“词的应用并非处处都受规则的约束。”（84 节）

但是，现在的问题是，如果在语词的应用规则没有完全确定的情况下，我们如何还能确切地使用语词而不会陷入怀疑主义、虚无主义呢？使用语词的确定性由什么来保证呢？

根据《哲学研究》的基本思路，我们知道，语词使用的确定性是由使用语词的情境决定的。“区别仅仅在于应用的场合。”（21 节）“正如象棋中的一着棋不单纯是在棋盘上以如此这般的方式移动一个棋子——也不在于移动棋子时动作者的思想和感觉，而是在于我们称为‘下一盘象棋’或‘解一个棋局问题’等的那种情境。”（33 节）很奇怪，董志强在指出“语境”是我们把某物作为某物的根源时，比如“这‘某物’之所以显现为‘一片树叶’，是缘于我们已在先地拥有了能把树叶和石头片之类的它物区别开来的语境”^①的同时，竟然看不到维特根斯坦对语境的重视。

回到家族相似的例子。如果撇开语境，单独追问某一家族的“本质特征”，确实会陷入相对主义的嫌疑，因为你不能确定这个界限究竟划在何处。但是，结合具体语境，情况就不一样了。比如，如果着眼于讨论家族之间的区别，就像董

所建议的那样，确实可能显示出一些家族成员的“共同性”。如果谈论的是种族的区别，那么同一种族内的各个不同家族之间的区别也可以忽略不计，而只关注这个种族的“共同特征”。甚至在某些特定的语境，比如将人类与猩猩、猴子、老虎、狮子等动物相比较的时候，种族之间的区别也可以忽略。但是，这么说并不意味着彻底抹去了家族成员之间、家族之间、种族之间的区别，相反，是要考虑在什么语境下谈论这种“区别”。“那么他就应当问问自己，这个语句实际上在什么样的具体环境中才被使用的。”（117 节）

因此，维特根斯坦的家族相似理论背后暗含着的是一种语境决定论。

三、语境决定论的确定性根基

不过，语境决定论本身是否是一种新形式的怀疑主义、相对主义呢？如果语词的意义只有在具体语境中才能被确定，而使用语词的语境又是多种多样的，这岂不意味着语词并无固定的意义、从而无固定的使用规则可言？这是对维特根斯坦语言游戏说提出的更为深层次的质疑。

由于维特根斯坦反对通过语言之外的任何“本质”来确定语词的意义，因此，这种确定性本身必须由语词使用现象即语言游戏本身提供。那么，语言游戏本身如何保证语言游戏的确定性呢？

根据维特根斯坦，语境决定论源自一种生活形式的确定性，是一种依生活情境而来的确定性。比如，我们在某个场合中对某人说“你大致站着这儿”，对于这个人来说，这句话的意思是确定的，虽然他没有确切知道需要站着哪个坐标点上。（88 节）当我们说“北京到上海的飞行距离是 1084 公里”时，在生活中这也是一个确切的表达，并不是一定要精确到毫米甚至微米才算是精确的。“如果我所给出的太阳离我们的距离没有准确到 1 米，或者我给细木工的桌子宽度没有准确到 1 毫米，那么，这是不是不正确呢？”（88 节）

生活形式是我们必须接受的东西。“必须接

^① 同上，第 67 页。

受的东西、给与我的东西，乃是——人们可以说——生活形式。”^① 我们不会去质疑生活形式的一致性。人们会争论姚明的身高是不是2米26，但是我们不会争论，谈论姚明的身高应该精确到厘米、毫米还是微米，这是我们的生活形式决定的。人们会对别人所说的内容（“意见”）提出争议，但是人们不会质疑其说话方式本身（“语言”）。“‘那么你就是在说，人们的一致决定了何者为真，何者为假？’——为真和为假的乃是人类所说的东西；而他们相互一致的则是他们所使用的语言。这不是意见上的一致而是生活形式的一致。”（241节）正如数学家可能会对某个加法运算是否算错了提出质疑，但是他们不会就加法规则本身提出争议。（240节）

生活形式的一致性组成一个体系，成为我们能够有所知道的前提或参照系。这个体系构成了我们进行论证的脚手架，一切给出理由的游戏（无论是肯定或怀疑）都只有在这个体系内才是可能的，才是有意义的，而这些脚手架本身却不能够被肯定也不能被怀疑。^② 甚至怀疑的游戏也必须在这个确定的脚手架之中才可能进行，因为怀疑是需要“理由”的、需要“支点”的，因此也必须事先假定生活形式的一致性。“如果你想怀疑一切，你就什么也不能怀疑。怀疑这种游戏本身就预先假定了确定性。”（《论确实性》第115节）

语言游戏的确定性就来自这种生活形式的一致性。它处在信念体系的根基处，本身就带有一种“不容怀疑”的确定性。“但是更正确地说：我在我的句子里不假思索就使用‘手’这个词以及所有其他的词，实际上如果我甚至想去怀疑这些词的意义，我便会面对着虚无的深渊——这表明不容怀疑属于语言游戏的本质……”（《论确实性》第370节）

四、结 语

通过以上分析可以看到，维特根斯坦通过家族相似来反对本质主义的同时，并不会因为抹去一切“区别”而沦为怀疑主义、虚无主义，而是提出了一种新的“本质”观、新的语言观，即任何“本质”只有在具体的语境中、在相互交错的

上下文中才能得到规定。在维特根斯坦看来，语境中的确定性才是更为原本的、更真实的确定性，它植根于我们生活形式的一致性。我们不可能再为语言游戏提供更加确定的根基，无论是外在的观察，还是内在的反省。我们也无需去担忧语言游戏的确定性到底由什么来保障，也不会对此提出进一步的质疑，因为这就是我们的“生活”。

你必须记住，语言游戏可以说是某种不可预测的事情。我的意思是说：语言游戏不是建立在理由基础之上的东西。语言游戏不是合乎道理的（或者说是没有道理的）。

语言游戏就在那里——就像我们的生活一样。（《论确实性》559节）

（责任编辑 任 之）

① [奥] 维特根斯坦：《哲学研究》，李步楼译，第345页。

② Ludwig Wittgenstein：“有关一种假设的一切检验、一切证实或否认都早已发生在一个体系之中。这个体系并不是我们进行论证时所采用的多少带有任意性或不太可靠的出发点，而是属于我们称之为论证的本质。这个体系与其说是论证的出发点，不如说是赋予论证以生命的活力。”（105节）（*On Certainty*, Wiley - Blackwell, 1991,）中译文引自[奥] 维特根斯坦：《论确实性》，张金言译，桂林：广西师范大学出版社，2002年。原译文中的“确实性”根据原文这里统一改译为“确定性”。

中国传统经典诠释与中国哲学史研究

——以儒家为中心的考察

韩 星*

【摘要】本文从经典诠释的视角,以儒家为中心,思考在中国传统经典诠释的基础上推进中国哲学史研究的深化。近代以来的中国哲学史研究走上“以西释中”的西化误区。我们应在确立中国文化主体地位的前提下,立足于中国传统,以经学作为中国哲学建构的主体,在经学的基础上深化中国哲学史的研究,以子学、玄学、道学、佛学作为多元辅助,借鉴西方哲学的话语体系来诠释和表述中国传统思想,使中国哲学史具有西方哲学的外貌而其本质却仍是中国传统思想本身,以实现经学模式向哲学模式的非断裂性转换,推动中国哲学史研究的不断发展完善。

【关键词】中国传统;儒家;经学;经典诠释;中国哲学史

中图分类号: B2 文献标识码: A 文章编号: 1000-7660 (2016) 06-0099-08

20世纪以来,随着人们对中国哲学史研究的深入反思,特别是近十年来诠释学在我国的译介和传播,以诠释学为背景、中国传统经典诠释为基础的中国传统哲学反思和当代中国哲学史建设正悄然展开。越来越多的学者重视在中国古代经学基础上讲哲学的传统,从经典诠释的视角梳理、讨论、推动中国哲学史研究正在形成新热点、新方向,并逐渐成为当代中国哲学研究领域多元格局中的重要势力之一。

一、近代以来中国哲学史研究的反思

近代以来,在中国文化丧失主体性、中国学术传承断裂的同时,我们自觉不自觉地被西化思潮主宰,引进并移植西方学术分类和研究范式。这一点在中国哲学史研究方面尤其明显。在中国传统文化中,学术分类以经、子、史、集为主体,没有近现代意义上的文、史、哲等学科的划分,其中经学独居学术研究和文化遗产的主体地位,决定了中国古代学术思想的基本面貌和内在精神。在中国几千年的思想史上,无数圣哲睿智的探索与思考,提出各种各样的思想观点,有着丰富的哲学内容,但“中国哲学”作为一个独立的学科门类的建立,则是晚近受到西方影响以后的事情。20世纪初,留洋的中国学者以胡适和冯友兰为代表,引进西方哲学研究范式,按照西

方哲学的概念系统梳理中国的文献典籍,形成中国哲学史这门学科。此后,中国哲学史研究就走上“以西释中”的西化误区,至今难以回归。具体分析这种西化误区,主要有以下几个方面:

第一,马克思主义教条化对中国哲学史的消极影响,这集中体现在思维方式上。1949年以后,中国大陆的政治运动一个接一个,学术研究被政治绑架,中国哲学史研究也不能幸免。20世纪五六十年代,中国大陆各方面受前苏联影响,中国哲学史研究接纳了日丹诺夫的哲学史定义,即认为哲学史是“唯物主义与唯心主义斗争的历史”,唯物主义与唯心主义之间只有斗争性、没有同一性,并以此指导以后的中国哲学史研究。这无疑是一种形而上学的绝对化,进一步形成了对马克思主义的教条化以及以这种教条化的思维方式进行学术研究的倾向,在中国哲学史研究中就集中体现为“对子论”,即在中国哲学史中把中国古代哲学家、思想家分成唯物主义与唯心主义两大阵营,以唯物/唯心、辩证法/形而上学、无神论/有神论、进步/保守、革命/反动等等“二分法”分析他们的思想,这实际上是典型的二元对立思维模式。1949年以后,中国哲学史研究的主流就是以这种思维模式来剪裁历史悠久、丰富多彩的中国古代哲学。由任继愈主编的四卷本《中国哲学史》(其中前3册“文革”前出版,第4册1979年出版)可以说是1949年以

* 作者简介:韩 星,陕西蓝田人,历史学博士,(北京100872)中国人民大学国学院教授。

后这种中国哲学史研究的“典范”。这套书的主
体构架是社会历史五阶段论，这是中国马克思主义者公认的历史观。作者以这种历史观分篇展开论述，以社会经济发展、阶级斗争和思想斗争的关系为背景，以唯物论和唯心论的对立斗争为主线，将中国古代哲学家分成两大阵营进行评判。儒家学派中荀子、王充、王廷相、罗钦顺、王夫之等人因为具有唯物论或无神论倾向而得到较高的评价，这主要体现在自然观和认识论方面。对于儒家传统的主要代表人物，如孔子、孟子、董仲舒、韩愈、二程、朱熹、陆九渊、王守仁等人，则因他们具有唯心主义或具有唯心主义倾向而遭到贬斥，被整体性否定，只在某些局部略有肯定。这套书在大陆成为大学文科教材，对大陆当代学术思想有着广泛而持久的影响。后来，以这套教材为基础改写的《中国哲学史简编》，发行量很大，人民出版社至今仍在继续重印这套教材。

第二，唯科学主义。唯科学主义（scientism）是指科学界的一种思想倾向，试图把科学技术当成整个哲学的基础，并确信它是能解决一切问题的哲学观点。在科学技术的整体中，唯科学主义又把自然科学奉为圭臬，把自然科学的思维方法简单地推论到社会生活中来。例如，唯科学主义对达尔文的生物进化论特别钟情，并把它运用到人类社会，形成了社会达尔文主义，认为人类社会和生物有机体相似，社会与其成员的关系犹如生物个体与其细胞的关系，并根据自然界“食物链”现象提出弱肉强食、物竞天择、适者生存等一系列观点，直接造成了把人类社会发
展等同于自然发展、自然进化混同于人类进步、工具理性取代价值理性的倾向。唯科学主义渗透到社会文化的各个领域，并在20世纪20至40年代一度居于中国学术研究和社会思潮的主导地位，当时真有压倒一切之势。胡适曾说：“近三十年来，有一个名词在国内几乎做到了无上尊严的地位；无论懂与不懂的人，无论守旧和维新的人，都不敢公然对它表示轻视或戏侮的态度。那个名词就是‘科学’。这样几乎全国一致的崇信，究竟有无价值，那是另一问题。我们至少可以说，自从中国讲变法维新以来，没有一个自命为新人物的人敢公然毁谤‘科学’的。”^① 张君勱评论：“盖二三十年来，吾国学界之中心思想，

则曰科学万能。教科书之所传授者，科学也。耳目之所接触——电灯，电话，自来水——科学也。乃至遇有学术之名，以ics或logy结尾者，无不以科学名之。一言及于科学，若临以雷霆万钧之力，唯唯称是，莫敢有异言。”^② 丁文江在科玄论战中把科学当成普遍实用的工具，宣扬科学万能论。他说：“科学的目的是要摒除个人主观的成见——人生观最大的障碍——求人人所能共认的真理。科学的方法是辨别事实的真伪，把事实取出来详细的分类，然后求他们的秩序关系，想一种最简单明了的话来概括他。所以科学的万能，科学的普遍，科学的贯通，不在他的材料，在他的方法。”^③ 其实，唯科学主义是20世纪中国一种具有普遍性又比较分散的思潮，各家各派或多或少都有一定的唯科学主义思想，如自由主义者、西化派、马克思主义派等都不乏这种色彩的人；而同一人物，在不同思想层面或者不同历史时期，往往既是某一思想派别的成员，又是唯科学主义思想的拥护者。唯科学主义对现代中国思想文化的宰制导致中国经典诠释的价值基础——人文精神——的失落，这已是不争的事实。当然，我们不应否定科学精神、科学研究方法对经典诠释的积极意义，但这个意义主要是一种工具意义，而不是价值意义，或者说经典提供价值观，科学给予论证。

第三，哲学观上的“西方中心主义”与中国哲学史研究的西化模式。“西方中心主义”是近代以来在西方逐渐形成的一种以西方文明为中心的意识，认为西方文化是世界上比其他任何民族和地区都先进的文化，是能够代表人类社会发展方向、应该普及到全世界的文明形态。如果有哪些文化或文明要进行抵抗，他们就认为这是野蛮、落后的表现，应该通过政治打压、军事侵略、文化征服来强制推行。“西方中心主义”对近代以来许多中国人的思想有很大影响，很多中国人自觉不自觉地接受了这种观念，对自己的民族文化产生了自卑感，形成了民族文化虚无主义

① 胡适：《科学与人生观·序二》（一），沈阳：辽宁教育出版社，1998年，第9页。

② 张君勱：《再论人生观与科学并答丁在君》，前揭书，第57页。

③ 姜义华主编：《胡适学术文集·哲学与文化》，北京：中华书局，2001年，第307页。

和对于外来文化的盲目崇拜。这种盲目崇拜的实质，就是抛弃民族文化的固有根基，试图以外来文化取代本民族文化。借用牟宗三的话来说就是：“这个时代本是西方文化当令的时代，人们皆一切以西方为标准。这不但西方人自视是如此，民国以来，中国的知识分子一般说来，亦无不如此……说宗教，以基督教为标准，中国儒释道根本没有地位。说哲学，中国没有西方式的哲学，所以人们也就认为中国根本没有哲学。这样看来，中国文化当真是一无所有了。”^① 对于外来文化的盲目崇拜，1949年以前在中国主要表现为欧美中心论的倾向，1949年后则表现为苏俄中心论的倾向。这两种不同表现形式的西方中心主义，都是“五四”运动那股民族文化虚无主义的继续，既没有真正地理解西方文化，也没有在反思中真正理解自己的民族文化，其所导致的可以说是双重的恶果。

在“西方中心主义”的背景下，20世纪以来的中国哲学史研究主要采取了西化模式。20世纪中国哲学史研究范式转换的代表作是胡适的《中国哲学史大纲》和冯友兰的《中国哲学史》，二者都借鉴了西方哲学对哲学概念、范畴的界定以及对中国哲学学科边界的界定，借鉴了西方哲学的哲学方法、哲学体系，简而言之，就是用西方哲学的范式来处理、整理中国哲学的材料，形成了取代中国古代经学、子学传统的新的学术范式。

在传统中国，经学是所有学术的主体，其他一切学术都围绕经学而转，是经学的辅助。但是，近代以来经学式微，西学东渐，学界在寻求新的学术范式。西方哲学的引进，本来就是要建立中国哲学史学科，怎么处理与传统学术体系的关系，成为当时哲学史家需要探索的重大学术问题之一。在胡适之前，讲中国哲学史的学者对这个问题认识得还不是很清楚。陈黻宸认为西方哲学是古代的道术，而在中国，儒学（术）是哲学的极致。谢无量的《中国哲学史》仍然把哲学混同和隶属于经学，也认为道术即哲学，儒学即哲学。胡适对这种“经学与哲学的疆界不明”的毛病进行了批评，强调“经学与哲学究竟不同：经学家只要寻出古典经典的原来意义；哲学家却不应该限于这种历史的考据，应该独立地发挥自己的见解，建立自己的系统”，因此，“经学家来讲

哲学，哲学便不能不费许多心思力气去讨论许多无用的问题，并且不容易脱离传统思想的束缚；哲学家来讲古经，也决不会破除主观的成见，所以往往容易把自己的见解读到古书里去”，并进而提出“经学与哲学合之则两伤，分之则两收其益”^②。现在看来，胡适把哲学与经学相分离的认识也是走向了另一个极端，实际上他的哲学史写作是抛开了经学传统的，纯粹以子学的眼光来写作中国哲学史，这就挖去了中国哲学史的“根”。失根的中国哲学史就失去了中国文化的主体性，必然走到依傍西方哲学，乃至成为西方哲学附庸的道路上去。

胡适《中国哲学史大纲》卷上的《导言》对哲学下的定义是：“凡研究人生中切要的问题，从根本上着想，要寻一个根本的解决：这种学问叫做哲学。”^③ 蔡元培给胡适《中国哲学史大纲》写的《序》中说，对于古代学术的叙述形式有两种：一是平行法，二是系统法。所谓系统法就是按照哲学思想发展变化的历史过程，以时间顺序梳理其演进的脉络。对此，胡适说：“若有人把种种哲学问题的种种研究方法和种种解决方法，都依着年代的先后和学派的系统一一记叙下，便成了哲学史。”^④ 这种系统法是胡适从西方哲学史那里学来的，其《中国哲学史大纲》就是用系统法写成的中国哲学的发展演变史。这种哲学史是在“不能不依傍西洋人的哲学史”^⑤的情况下，按照西方哲学的价值体系、观念系统、逻辑构架、问题意识及其话语系统对中国文化传统加以剪裁、演绎、梳理、编排之后，“以西释中”写成的，并且成为后来中国哲学史写作的基本范式。

此外，胡适的中国哲学史还有一种方法论化约倾向。就是在处理中国哲学史的问题时，他往往把“名学方法”看成哲学史的中心问题，不仅名家的名学，甚至老子、孔子和墨子的中心观念

① 牟宗三：《中国哲学的特质》，上海：上海古籍出版社，1998年，第1页。

② 姜义华主编：《胡适学术文集·中国哲学史》下册，北京：中华书局，1991年，第1071—1072页。

③ 姜义华主编：《胡适学术文集·中国哲学史》上册，北京：中华书局，1991年，第8页。

④ 同上，第9页。

⑤ 同上，第1页。

都要归到“名学”之上，才能构成他所说的哲学史发展的“内的线索”。“内的线索”是一种哲学方法，即西方哲学的逻辑（Logic）^①。胡适的《中国哲学史大纲》以化约主义的方式对传统哲学中的许多问题进行简化，他把许多散见于各种脉络里的思想陈述抽离出来，进行系统梳理。化约主义的方式往往会脱离著作文本发生的历史时代，把其所体现的原有思想体系进行简单化处理，造成对哲学史的主观建构，远离了中国文化本身的思想脉络。胡适“以西释中”的中国哲学史范式在失根的情况下不可能很好地把握中国哲学固有的特点，甚至失去中国哲学的基本精神。陈寅恪在冯友兰哲学史《审查报告》中就指出这一点：“今日之谈中国古代哲学者，大抵即谈其今日自身之哲学者也；所著之中国哲学史者，即其今日自身之哲学史者也。其言论愈有条理系统，则去古人学说之真相愈远；此弊至今日之谈墨学而极矣。”^②这段话显然是针对胡适的中国哲学史研究而说的。

冯友兰写作《中国哲学史》时面临的问题仍然是怎么处理哲学与经学的关系问题，而他更强烈地感受到了那个时代西学对中学的冲击。他说：“西洋学说之初东来，中国人如康有为之徒，仍以之附会于经学，仍欲以旧瓶装此绝新之酒。然旧瓶范围之扩张，已达极点，新酒又至多至新，故终为所撑破。”^③在他看来，近代学者旧瓶装新酒已经行不通了，“旧瓶”也得换成“新瓶”，即中国哲学史必须与经学分离而独立，以西方哲学为蓝本来建立中国哲学史的学术范式。冯友兰受西方新实在论影响，强调在理性限度内来进行哲学史研究与写作。他认为：“中国哲学家的哲学，虽无形式上的系统，但如谓中国哲学家的哲学无实质上的系统，则即等于谓中国哲学家之哲学不成东西，中国无哲学”，“中国哲学家之哲学之形式上的系统虽不如西洋哲学家，但实质上的系统，则同有之”，因此，“讲哲学史之一要义，即是要在形式上无系统之哲学中，找出其实质的系统”^④。这就是说，中国哲学有实质系统而缺乏形式系统，而形式系统主要指哲学逻辑体系的建构，这方面要以西方哲学为典范。因此，他说：“西洋哲学之形式上的系统，实是整理中国哲学之模范。”^⑤这就提出了以西方哲学的逻辑体系为典范来整理中国哲学的学术思路。

他认为，哲学本来是西方来的概念，要了解其意义，不能只凭定义，而是要知道西方哲学一般的内容。如西方从古希腊就把哲学分成物理学、伦理学与论理学三大部分，柏拉图以后一般又分为宇宙论、人生论、知识论。中国人要研究自己的哲学史，就应对于中国历史上出现的思想以上述类型进行分类整理。

胡适、冯友兰的共同点，就是以西学为衡量中学的标准。胡适说：“我做这部哲学史的最大奢望，在于把各家的哲学融会贯通，要使他们各成有头绪条理的学说。我所用的比较参证材料，便是西洋的哲学……我们若想贯通整理中国哲学史的史料，不可不借用别系的哲学，作一种解释演述的工具。”^⑥冯友兰说：“哲学本一西洋名词。今讲中国哲学史，其主要工作之一，即是就中国历史上各种学问中，将其可以西洋所谓哲学名之者，选出而叙述之。”^⑦金岳霖审查冯友兰《中国哲学史》的报告中提出：“所谓中国哲学史是中国哲学的史呢？还是在中国的哲学史呢？”^⑧这是个非常重要的问题。前者是指具有独立性的中国哲学史，后者则是指以西方哲学为标准对中国固有思想文化进行剪裁、重构的哲学史。当时所谓中国哲学，就是这种“在中国的哲学史”，即作为西方哲学史翻版的“中国哲学史”。显然，这种对于“中国哲学”的理解是以西方哲学为依据的。这种哲学观上的西方中心论，在西方哲学作为惟一强势话语的理论背景下，为了与西方哲学进行平等对话，争取“中国哲学”学科的生存地位，是有其历史的合理性的。

① 姜义华主编：《胡适学术文集·中国哲学史》上册，第522页。

② 陈寅恪：《冯友兰中国哲学史上册审查报告》，《金明馆丛稿二编》，上海：上海古籍出版社，1980年，第247页。

③ 冯友兰：《中国哲学史》下册，上海：华东师范大学出版社，2000年，第5—6页。

④ 冯友兰：《中国哲学史》上册，上海：华东师范大学出版社，2000年，第10页。

⑤ 冯友兰：《怎样研究中国哲学史》，原载《出版周刊》，上海：上海商务印书馆，1936年。

⑥ 胡适：《中国哲学史大纲卷上·导言》，姜义华主编：《胡适学术文集·中国哲学史》上册，第28页。

⑦ 冯友兰：《中国哲学小史·序》，北京：中国人民大学出版社，2005年，第3页。

⑧ 冯友兰：《中国哲学史》下册，第436页。

胡、冯以后，中国哲学史研究的各派学者，无论是传统派、自由派，还是马克思主义派，都或多或少地把这种具有西学底色的“中国哲学”研究范式作为中国哲学史研究的普遍模式。如张岱年认为：“区别哲学与非哲学，实在是以西洋哲学为标准，在现代知识情形下，这是不得不然的。”^①当然，他自己在后来的研究中也意识地对胡、冯的偏向加以纠正。他说撰写《中国哲学大纲》的目的“是要寻出整个中国哲学的条理系统”，而“求中国哲学系统，又最忌以西洋哲学的模式来套，而应常细心考察中国哲学之固有脉络”^②。通过写《中国哲学大纲》，他自觉地探讨“中国哲学之特色”，认为“合知行”“一天人”“同真善”是中国哲学的主要特点，“重人生而不重知论”“重了悟而不重论证”“既非依附科学亦不依附宗教”是中国哲学的次要特点，并强调《中国哲学大纲》是“中国系的一般哲学”^③，这就是在西方哲学话语为主的情况下探索中国哲学特殊的哲学体系和特色。

中国哲学史研究进入 21 世纪遇到新的困境和挑战。有学人说：“该想的都想到了，该说的也都说了，但除了古人头上不断变换的帽子和其位置的几度升降之外，我们究竟得到了什么？关键是我们无法用中国的原料、西方的调味品，再加上现代性的厨艺，配制出适合当代中国人口味的精神大餐，更遑论几代人梦寐以求的民族精神之盛宴。”^④在这种情况下就出现了中国哲学合法性危机的讨论，迫使我们反思 20 世纪以来中国哲学史研究的学术史。今天所谓“中国哲学”的“合法性”问题，仍然探讨的是相对于“西方哲学”而言“中国哲学”作为一个学科概念是否成立、为什么能够成立等等问题，这与中国哲学史界仍然以西方哲学为标准衡量中国哲学，按照西方哲学的概念、范畴、方法和理论疏理中国古代思想资源的学术活动有关。20 世纪以来我们不顾中国哲学的特殊性，强制性地将其纳入西方哲学的框架系统，不仅会产生合法性危机的问题，而且使中国哲学丧失了作为中国哲学的精髓和神韵，这几乎已经成了人们的共识^⑤。这种对中国哲学的解释可以说是“以西释中”“汉话胡说”。中国思想经历了两千多年的“以中释中”“汉话汉说”，20 世纪初进入“以西释中”“汉话西说”阶段。在西方的哲学范式中，中国

古代哲学不得不削足适履甚至被肢解扭曲，正是中国哲学西化的表征之一。针对此一问题，近年来又有人倡导回到“以中释中”“汉话汉说”阶段。今天要完全回到“以中释中”“汉话汉说”的时代，似乎是不可能的，也是没有必要的。其实，中国哲学史的研究形成于 20 世纪中西古今文化冲突、交流、融汇的历史时期，已经不可能完全脱离既有的话语环境。我们今天已经处在一个中西不可分隔的对话的时代，不可能完全离开西方哲学来谈中国哲学，既不能完全“胡说”，也不能完全“汉说”，而是应该在继承批判百年来哲学发展成就的基础上，对“以中释中”“汉话汉说”的矫枉过正进行反思和调正，深入发掘中国传统经典的思想精华，在重新确立中国文化、中国哲学主体性基础上中西会通，整合“胡”“汉”，构建新的中国哲学形态，推进中国哲学史研究。

二、以儒家为中心的中国经典诠释传统

什么是经典？《现代汉语词典》认为“经典”有三个基本含义，即“传统的具有权威性的著作”、“各宗教宣扬教义的根本性著作”、“著作具有权威性的”^⑥。其他的语言工具书和百科全书的解释，也基本上把“经典”一词的指称对象归结为典范著作和宗教经典。现在大家常说的经典一般是指具有原创性、奠基性、典范性、权威性，经过历史选择与考验，经久不衰的、在相关领域中最有价值的著作，后人尊敬它称之为经典。

“经典”一词古有已之。如果从广义看，先秦以来诸子百家都有他们各自的经典，儒家先有《六经》，后有《四书》，再后来发展到《十三

① 张岱年：《中国哲学大纲·自序》，北京：中国社会科学出版社，1982 年，第 17—18 页。

② 同上，第 18—19 页。

③ 张岱年：《中国哲学大纲·序论》，第 3 页。

④ 景海峰：《中国哲学面临的挑战和身份重建》，《深圳大学学报》人文社会科学版 2003 年第 5 期。

⑤ 张志伟：《中国哲学还是中国思想——也谈中国哲学的合法性危机》，《中国人民大学学报》2003 年第 2 期。

⑥ 《现代汉语词典》，北京：商务印书馆，1983 年，第 598 页。

经》；道家的《老子》《庄子》《列子》，墨家的《墨子》，兵家的《孙子兵法》，法家的《韩非子》，佛家的《心经》《金刚经》《坛经》，医家的《黄帝内经》，史家的《史记》，这些都属于经典之作。如果从狭义看，自汉武帝“罢黜百家，独尊儒术”之后，一般所说的“经典”就专指儒家经典而言。这是由于秦汉以后儒家成为中国文化的主流，儒家经典相应地也就成为中国文化的代表性经典。

中国古代经典形成于中国历史的轴心时代。以儒家为例，孔子对上古三代流传下来的政治、文化史料进行了整理和研究，编撰成《礼》《乐》《诗》《书》《易》《春秋》作为教材教育弟子，这就是所谓的“六艺”。《史记·孔子世家》说：“孔子以《诗》、《书》、《礼》、《乐》教……身通‘六艺’者七十有二人。”这“六艺”后来被儒家学者尊为《六经》，不但成为儒家，也是中国传统文化的基本经典。

《六经》当然不仅是教材，而且孔子在长期的学习和研究过程中对《六经》进行了创造性的诠释。如前所说，《六经》本来是上古三代政治、文化史料的汇编，《庄子·天运》引老子的话说：“夫《六经》，先王之陈迹也。”就是说，孔子重视的《六经》是古代先王留下来的遗迹。章学诚说：“六经皆史也。古人未尝离事而言理，《六经》皆先王之政典也。”^①这是说《六经》都是历史资料，原本只是古代先王的政教典籍。“六经皆史”的观点尽管不是章氏首先提出的^②，但他一定程度上说出一个历史事实，让人们重新认识到《六经》的本来面目。

但是，《六经》的本来面目是古代文献资料，却蕴含着丰富的思想资源。孔子整理《六经》是发明先王之大义，也表述一己之思想，这就是揭示其思想资源，目的就是让后人明白其中蕴含的修身、齐家、治国、平天下的道理。对于孔子整理《六经》、诠释典籍的历史作用，清末学者皮锡瑞有深刻的评述：“读孔子所作之经，当知孔子作《六经》之旨。孔子有帝王之德而无帝王之位，晚年知道之不行，退而删定《六经》，以教万世。其微言大义实可为万世之准则。后之为人君者，必遵孔子之教，乃足以治一国；所谓‘循之则治，违之则乱’。后之为士大夫者，亦必遵孔子之教，乃足以治一身；所谓‘君子修之吉，

小人悖之凶’。此万世之公言，非一人之私论也。孔子之教何在？即在所作《六经》之内。故孔子为万世师表，《六经》即万世教科书。”^③这就是说孔子整理《六经》，挖掘其中的微言大义，形成了儒家思想体系，而其核心是修身、齐家、治国、平天下的一套价值观，足以为万世修己治人的准则。因此，《六经》就成为后世上至帝王将相下至平民百姓的教科书，同时孔子本人也成为万世师表，对中国历史文化产生了深远的影响。具体说来，孔子诠释《六经》的意义有以下几方面：

首先，从道统看，孔子通过对《六经》的诠释揭示了其所蕴含的王道理想，使上古三代的历史超越了时间的局限，成为儒者的社会理想和精神信仰。孔子生长在礼崩乐坏、天下无道的时代，他对道有自觉的意识，通过对礼乐文化的历史反思来“悟道”，所体悟出来的是历史之道、人文之道。孔子苦心孤诣要找回的“道”，就是指儒家孜孜以求的古者先王之道，是尧、舜、禹、汤、文、武、周公一脉相承的文化传统，它代表着儒家文化的核心价值 and 最高理想。孔子的“道”自然是承继春秋以来中国文化由天道转到人道的这一历史趋势而进一步探讨的，其传统资源主要是礼乐文化，其价值指向基本上是人文精神，其最后的归宿大体上是社会政治秩序的重建^④。

其次，从学统看，孔子通过对上古历史文化文献的整理和诠释，集古帝王圣贤之学之大成，遂成一家之学，形成了儒家学派。熊十力说：“儒学以孔子为宗师，孔子哲学之根本大典，首推《易传》。而《易》则远绍羲皇。《诗》、《书》执礼，皆所雅言，《论语》识之。《春秋》因鲁史而立义，孟子称之。《中庸》云仲尼祖述尧、舜，宪章文、武。孟子言孔子集尧、舜以来之大成，此皆实录。古代圣帝明王立身行己之至德要

① [清]章学诚：《文史通义》，沈阳：辽宁教育出版社，1998年，第1页。

② 详见蒋国保：《章学诚“六经皆史”说新论》，《华东师范大学学报》哲学社会科学版2007年第6期。

③ [清]皮锡瑞著、周予同注释：《经学历史》，北京：中华书局，2008年，第1—2页。

④ 韩星：《孔学述论》，西安：陕西师范大学出版社，2008年，第1—2页。

道，与其平治天下之大经大法，孔子皆融会贯穿之，以造成伟大之学派。孔子自言‘好古敏求’，又曰‘述而不作’，曰‘温故知新’。盖其所承接者既远且大，其所吸取者既厚且深。故其手定《六经》，悉因旧籍，而寓以一己之新意，名述而实创。是故儒学渊源，本远自历代圣明。而儒学完成，则又确始于孔子。”^①这就是说，以孔子为宗师的儒家思想是通过孔子和后儒对古代文化典籍的整理和诠释形成的，而这些文化典籍所代表的中国古代文化又是通过和依赖于孔子和后儒的诠释不断发扬光大的。这就是儒家一脉相承、代代相传、延续至今的学统。

第三，从诠释学看，孔子通过对上古三代史籍的诠释，使史上升为经，成为一种具有绝对的道德价值评判的理想世界。从上古三代政典到周公制礼作乐特为详备，可谓集大成。章学诚说：“周公成文、武之德，适当帝全王备，殷因夏监，至于无可复加之际，故得藉为制作典章，而以周道集古圣之成，斯乃所谓集大成也……周公集羲、轩、尧、舜以来之大成。”^②但是，孟子也说孔子是集大成的圣人，怎么来理解？其实，周公是集上古以来礼乐制度之大成，孔子则是集上古以来思想学术之大成。《传习录上》说：“周公制礼作乐以文天下，皆圣人所能为，尧、舜何不尽为之而待于周公？孔子删述《六经》以诏万世，亦圣人所能为，周公何不先为之而有待于孔子？是知圣人遇此时，方有此事。”^③王阳明认为周公、孔子在不同的时代能够与时偕行，有各自不同的作为。牟宗三比较周公与孔子说：“周公之制礼是随军事之扩张、政治之运用，而创发形下之形式。此种创造是广度之外被，是现实之组织。而孔子之创造，则是就现实之组织而为深度之上升。此不是周公的‘据事制范’，而是‘摄事归心’。是以非广被之现实之文，而是反身而上提之形上的仁义之理……现实的周文以及前此圣王之用心及累积，一经孔子勘破，乃统体是道。是以孔子之点醒乃是形式之涌现，典型之成立。孔子以前，此典型隐而不彰；孔子以后，只是此典型之继体。”^④“此典型”即指孔子的思想体系。

现在，我们重建中国诠释学，拓展包括中国哲学史研究在内的学术领域，就要回归元典，返本开新。“这些典籍成书久远，又经过众手修订、

筛选，虽然文字简约，却保存了大量社会史、思想史的原始资料，蕴含丰富，珍藏着各民族跨入文明社会前后所积淀的精神财富……元典作为‘文本’，具有广阔的‘不确定域’，经由历代解释者和阅读者的‘具体化’和‘重建’，构筑起愈益广大深厚的学说体系，方成为‘高山仰止，景行行止’的圣书。即使在元典得以产生的经济基础、社会结构发生深刻异动的后世，元典因其内在精神的超越性和历代解释者的不断‘重建’，而具有‘历时愈久却光辉愈显’的不朽性。”^⑤儒家经典的这些特性，使得在以儒家为代表的中国经典诠释史上，思想的创新往往是通过回归元典，返本开新，即对经典的创造性诠释中推进思想文化的更新发展。这似乎已经成为中国思想史、中国哲学史带有普遍性的规律。

从诠释学的角度看，中国古代虽然没有系统的成体系的经典诠释学的理论建构，但确实有悠久的经典诠释历史和诠释实践，形成了独特的经典诠释传统，积累了丰富的经典诠释经验，对于中国古代思想文化的发展，对于中国古代社会核心价值观观念体系构建和中华民族精神家园的建设起了极为重要的基础性作用。在中国传统文化走向复兴的今天，需要总结概括中国传统经典诠释的学术思想成果，这不仅对建构属于我们自己的中国诠释学，而且对中国哲学史的研究也有重要的启示和借鉴。因此，我们努力的方向应该是从我们的古圣先贤那里寻找智慧，从中国古代的典籍里面去寻找出路，使这些经典传统对我们的现实人生提供精神支撑，对我们的学术研究提供义理根据。

三、在传统经学的基础上 深化中国哲学史研究

既然不能延续这种以西方哲学的概念、方法

① 熊十力：《熊十力别集·读经示要》，北京：中国人民大学出版社，2009年，第136页。

② [清]章学诚：《文史通义》，第34页。

③ 吴光等编校：《王阳明全集》上册，上海：上海古籍出版社，2011年，第14页。

④ 牟宗三：《历史哲学》，桂林：广西师范大学出版社，2007年，第88页。

⑤ 冯天瑜：《中华元典精神》，武汉：武汉大学出版社，2006年，第7—8页。

和理论框架梳理中国哲学史的路子，那么是否可以考虑以中国传统的经典诠释方式来研究中国哲学？我想可以。

在经学的基础上，深化中国哲学史的研究要处理好近代以来困扰中国哲学史界的经学与哲学的关系。经学与哲学的关系的困惑源于近代以来的诸子复兴思潮。近代诸子复兴思潮把孔子与诸子、经学与子学平等看待。其实，在中国思想史上，经学与子学的关系是源流本末关系。《汉书·艺文志·诸子略》评述：“诸子十家，其可观者九家而已。皆起于王道既微，诸侯力政，时君世主，好恶殊方。是以九家之术，蜂出并作，各引一端，崇其所善，以此驰说，取合诸侯……今异家者各推所长，穷知究虑，以明其指。虽有蔽短，合其要归，亦《六经》之支与流裔。”“儒家者流……游文于六艺之中，留意于仁义之际。祖述尧、舜，宪章文、武，宗师仲尼，以重其言，于道最为高。”显然，诸子是“《六经》之支与流裔”，就是说，以《六经》为基础形成的“儒家与诸子的关系是以儒家为源，以诸子为流，以儒家为体，以诸子为用，以儒家为本，以诸子为末”^①。但是，近代出现讲中国哲学史以子学为主、摆脱经学的“失根”现象，使中国哲学史几乎成了无源之水、无本之木，造成中国哲学合法性的危机。

从经典诠释与中国哲学史的关系说，中国古代哲学就是在经典诠释的沃土中萌发生长的，整个中国经学史几乎可与中国哲学史相终始。中国古代哲学家往往通过经典诠释来建构自己的哲学体系，形成了不同于西方的哲学传统。中国哲学史上许多哲学家对具有原创性经典的注释如果具备了原创性，这些注释也会成为经典，例如汉代为《春秋》进行注释的《公羊传》《穀梁传》《左传》三传、为《仪礼》解释说明的论文选集《礼记》、宋明理学中朱熹的《四书章句集注》等后来成为“经典”就是例证。中国经学史上从汉人重《五经》到宋人重《四书》的经典地位的变化，不但导致儒学具备形态的转变，也使中国文化的核心价值观发生根本性的变化，而这些变化正显示了经典诠释的神奇力量。“从一方面看，传统中国哲学家在经典之中，温故以知新，出新解于陈编；但从另一方面看，中国哲学家又以新知观照旧籍，赋古典以新义。从这种现象来

看，传统中国哲学家常常身兼哲学史家的角色，他们贯通经典与哲思，求‘一贯’于‘多识’，寓判教于分疏，并在经典解释之中述‘事’以昭‘理’，言‘理’以范‘事’，将中国学术之道器不二、理事圆融、主客合一的特质展现无遗。在中国经典解释传统中，经典文本与解经者的哲学建构之间，存在着既不能分割，而又互为紧张的关系。两者之所以不可分割，是因为中国哲学家常常首先是哲学史家，他们经由古圣先贤及其经典的召唤，而浸润在古典的精神世界之中，他们‘回顾性地’为经典作注解，正是他们‘展望性的’哲学建构工作的起点。”^②所以，如果“从中国哲学史的整体发展来看，思想家以经典的注释、解说作为发展、建立、表达哲学思想的契机或形式已经成为惯例，这是中国哲学的发展史与西方哲学不同的一个重要特点”^③。因此，梳理中国古代经典诠释传统中的哲学诠释传统，对于推进中国哲学史研究、建立中国诠释学，可能会有基础性的意义。

今天，我们在中国经典诠释学的基础上深化中国哲学史的研究，虽然要吸收西方诠释学的模式、方法和经验，但不能再像过去那样用西方现成的东西来削足适履地把中国的东西硬塞进去，而是要在确立中国文化主体地位的前提下，立足于中国传统，以经学作为中国哲学建构的主体，以子学、玄学、道学、佛学作为多元辅助，借鉴西方哲学的话语体系来诠释和表述中国传统思想，使西方哲学的术语和概念为服务于揭示中国传统思想的历史脉络和基本精神，使中国哲学史具有西方哲学的外貌而其实质却仍是中国传统思想本身，以实现经学模式向哲学模式的非断裂性转换，推动中国哲学史研究的不断发展完善。

（责任编辑 杨海文）

① 韩星：《儒经与中国文化》，《中和学刊》第1辑，西安：陕西师范大学出版社，2008年，第27页。

② 黄俊杰：《论经典诠释与哲学建构之关系——以朱子对〈四书〉的解释为中心》，《南京大学学报》2007年第2期。

③ 刘笑敢：《经典诠释与体系建构——中国哲学诠释传统的成熟与特点刍议》，《中国哲学史》2002年第1期。

佛教动物观及其生态环保意义^{*}

陈红兵 王博识^{**}

【摘要】佛教的动物观本身包含多层内涵,因而具有多方面的生态环保意义。六道轮回观念认为畜生道没有仁义道德,生存环境恶劣。这一观念客观上难以导向人们对动物的关爱。不过六道轮回观念旨在劝人弃恶修善,从道德教化意义上说,又能导向关爱动物。佛教对“清静”的德性追求,会促使修行者与动物保持距离,自觉做到不伤害动物。大乘佛教对“慈悲”德性的追求,则能导向对动物的慈悲关爱。佛教本生故事中关于动物道德和智慧的故事,有利于激发人们对动物的尊重、关爱之情。一些本生故事蕴含生态环保知识,其中包含的反对动物祭祀的内容本身也具有动物保护意义。“众生皆有佛性”的生命平等观能为尊重生命、爱护生命提供深层理论依据。

【关键词】佛教;动物观;六道轮回;慈悲;佛本生故事;佛性论

中图分类号:B94 文献标识码:A 文章编号:1000-7660(2016)06-0107-06

相对于其他思想文化而言,慈悲利生、戒杀护生在佛教观念和行为实践中非常突出,因此,今天人们在探讨佛教的生态环保意义时,往往突出佛教在动物保护方面的价值。佛教动物观本身包含多方面的内容,在佛教历史发展过程中又吸收融合了多种文化资源。本文主要从六道轮回中的动物观、佛教伦理中的动物观、《本生经》中的动物观、佛性论意义上的动物观等方面具体论述,并在此基础上探讨佛教动物观与佛教根本价值追求之间的关联,探讨佛教动物观在今天的生态环保意义。

一、六道轮回中的动物观

佛教动物观首先体现在佛教六道轮回观念当中。佛教将欲界众生划分为天、人、阿修罗、饿鬼、畜生、地狱六种生命形态。佛教认为,众生随其道德、思想、行为的善恶,生生世世在六道中轮回转生。六道中的畜生便是指我们今天所说的动物。

佛教六道轮回观念起源于印度奥义书时期的神道与祖道“二道”说,实际上,在佛教产生

时,作为印度主流宗教哲学的六派哲学中就已经产生了六道轮回的基本思想。从这个意义上说,佛教六道轮回观念是对印度传统思想的继承和发展。佛教又从缘起论、无我论出发,否定真实轮回主体的存在,在它看来,轮回的主体是虚妄的业识。这是佛教不同于印度传统思想及六派哲学观点之所在。

佛教认为,畜生道是六道中仅次于地狱道的恶劣生命形态。如《中阿含经》说,三恶道中,饿鬼道胜于畜生道,畜生道胜于地狱道^①。关于畜生道的不同生命形态及其恶劣的生存状态,《中阿含经·大品痴慧地经》和《泥犁经》均有相关描述。如说蛇、鼠、狸、獭、虫、蚁等“暗冥中生,暗冥中长,暗冥中死”;湿地虫、沟边虫、溷中虫等“生于臭中,死于臭中,长于臭中”;疮虫“身中生,身中长,身中死”;蛟、龙、鱼、鳖、鼃鼃等“水中生,水中长,水中死”;象、马、骆驼、牛、驴、猪等动物“齿啮生草树木食”,即以生草树木为食;鸡、猪、狗等“闻人大小便气。即走往趣彼”,等等。释迦牟尼佛总结说:“然此畜生苦不可具说,但畜生唯有苦。”又说:“彼畜生中不行仁义,不行礼

* 本文系国家社会科学基金重大项目“中国生态哲学思想史”(14ZDB005)的阶段性成果。

** 作者简介:陈红兵,湖北黄梅人,哲学博士,(淄博255049)山东理工大学法学院、山东省生态文化与可持续发展研究基地教授;王博识,辽宁沈阳人,哲学博士,(南京210014)南京体育学院马列部教师。

① 《中阿含经·舍梨子相应品瞿尼师经》,《大正藏》第1卷,第458页。

法，不行妙善。彼畜生者更相食噉，强者食弱，大者食小。”因此，畜生难以转生为人，修行解脱^①。《菩萨本缘经》对畜生所受众苦作了较全面的概括：“以愚痴因缘堕畜生中多受众苦，受种种形，食种种食，种种语言行住不同。无足、二足、四足、多足水陆空行，牛、羊、驼、驴、猪、豚、鸡、狗、飞鸟、走兽，如是等辈，常为愚痴之所覆蔽，常处盲冥无有智慧，各各相于起杀害想，互相怖畏犹如怨贼，常为猎师屠脍所杀，复为狮子、虎狼、豺犬无量恶兽之所攫食。常堕坑坎、胃索、罗网，生则负重，死则劈剥，驾犁挽车铁钩钩斫，羈鞅拘执。常苦饥渴，口干舌燥，虽有所须，口不能宣。稚小孤迸，远离父母。水草无量，常不充足。畜生恶报，世间现见，是故我今略为汝等而解说之。”^②总之，六道轮回观念认为，畜生生存环境恶劣，饮食不净。畜生当中弱肉强食，没有仁义道德，是六道众生中低劣的生命形态。

佛教关于畜生道生命情态的认识主要来源于现实生活经验，不过，佛教将畜生道归之于三恶道之一，则是从教导人弃恶修善的道德教化目的出发，劝诫众生如果不弃恶修善，在来世将会转生饿鬼、畜生、地狱三恶道。《业报差别经》《分别善恶报应经》还阐述了众生转生畜生道的十种业行。如《分别善恶报应经》说：“复云何业获畜生报？有十种业。云何为十？一中品恶身业，二中品恶语业，三中品恶意业，四起种种贪，五起种种瞋，六起种种痴，七布施非法，八禁咒厌术，九毁菩萨梵行，十起常边见人死为人，如是十业获报畜生。”^③

六道轮回说关于畜生道低劣的观念，本身视人在生存环境、道德、解脱等方面优越于动物，因此客观上难以导向人对动物的关爱。不过，六道轮回说的主旨是劝人弃恶修善，因而从道德教化意义上说，又能导向关爱动物。这方面内容我们在第二部分具体论述。此外，六道轮回思想认为动物可能是我们过去世的父母眷属转生，伤害动物就是伤害自身过去世的父母眷属，所以《楞伽经》说“一切众生从本已来，展转因缘，常为六亲，以亲想故，不应食肉”^④；同时，伤害动物还会导致我们自身未来世堕入恶道，这些都能为爱护动物提供理据。

二、佛教伦理中的动物观

佛教当中与关爱动物相关的伦理情感主要有“慈悲”“无我”“平等”“清净”。其中，“无我”“平等”是与佛教缘起论、佛性论相关联的，我们放在第四部分论述。就“清净”“慈悲”而言，小乘佛教以烦恼痛苦的息灭为涅槃，更注重的是“清净”的心态与生活。“清净”的德性发而为对待动物的态度是不伤害动物，以求得内心的清净和心安；大乘佛教以“利乐有情，庄严佛土”为价值理想，更注重对待众生的“慈悲”情怀。

“清净”是远离烦恼垢染的心态，是佛教追求的基本目标。关于“清净”与不伤害动物的关系，《楞伽经》提到：“有无量因缘不应食肉……不净气分所生长故，不应食肉……彼食肉者诸天所弃故，不应食肉……令修行者不生厌离故，不应食肉。”^⑤意思是说，动物是依不清净之气所生长，吃动物肉会影响自身的清净；天人喜欢清净，不喜欢吃肉的人；吃动物的肉还会导致修行的人难以生起对世间的出离心。可见，正是因为对清净的追求，修行人会尽量减少与动物的关联，保持与动物的距离，自觉做到不伤害动物。不过，相对于“慈悲”而言，“清净”对动物的保护是一种消极的保护。

所谓“慈悲”，《大智度论》说：“大慈与一切众生乐，大悲拔一切众生苦。”^⑥也就是说，所谓慈悲，就是给予一切众生欢乐，救拔一切众生苦难。慈悲首先是一种慈爱、怜悯他人及一切生命的情感，同时也是一种尽力帮助众生、让众生得到快乐、解脱痛苦的行为实践。佛教慈悲关爱的对象并不仅限于人群，而是包含所有的生命，关爱动物即是其中的重要方面。佛教慈悲精神源于对六道众生在生死轮回中的痛苦的感同身

① 参见《中阿含经·大品痴慧地经》，《大正藏》第1卷，第761页；《泥犁经》，《大正藏》第1卷，第908页。

② 《菩萨本缘经》，《大正藏》第3卷，第65页。

③ 《分别善恶报应经》，《大正藏》第1卷，第897页。

④ 《楞伽经》，《大正藏》第16卷，第513页。

⑤ 《楞伽经》，《大正藏》第16卷，第513页。

⑥ 《大智度论》，《大正藏》第25卷，第256页。

受,源于“天地与我同根,万物与我一体”^①的一体性体悟。佛教慈悲精神是与大乘佛教“普度众生”“利乐有情”的价值追求相关联的。所谓“普度众生”即帮助、教化众生获得清静解脱和无上智慧。“利乐有情”除了帮助众生清静解脱之外,还包括关注众生现实的利乐,以众生利益为重,给予众生快乐的内涵。

在佛教看来,帮助众生获得清静解脱和无上智慧,永离三恶道苦才是真正究竟的帮助。如《大般若经》说:“有菩萨摩訶萨具修六种波罗蜜多,见诸有情堕三恶趣受诸剧苦。见此事已,作是思惟:‘我当云何方便济拔,令其永离三恶趣苦?’既思惟已,作是愿言:‘我当精勤无所顾恋,修行六种波罗蜜多,成熟有情,严净佛土,令速圆满疾证无上正等菩提,我佛土中得无如三恶趣名,一切有情皆善趣摄。’”^②在这里,成熟有情即帮助众生获得无上智慧,永离三恶趣苦。在大乘佛教中,成熟有情又是和严净佛土密切关联的。

关注动物的现实利益则包含多方面的内容,其最主要的方面是爱护动物的生命,与此相关的有戒杀、素食。戒杀即“不杀生”。“不杀生”处于佛教五戒之首,所谓“不杀生”即不人为或故意断除有情众生的生命。关于素食,佛教认为素食可以避免因为肉食而导致的间接杀生,因此,大乘佛教从慈悲观念出发,要求信徒素食。佛教素食观念也主要是从慈悲观念出发的。如《楞伽经》说:“食肉之人断大慈种,修圣道者不应得食。”^③戒杀、素食本身也是“清静”的要求,因此主要是一种消极的保护动物的方式。

大乘佛教从“利乐有情”出发,也倡导对动物的积极的爱护,如向动物布施食物、无畏等,如《增壹阿含经》谓“施畜生食者,获福百倍”^④。所谓施无畏,是指救护动物于痛苦、厄难、恐怖、危险之中。佛教倡导的放生就是施无畏的重要形式。大乘佛教的慈悲精神又突出地体现在以动物利益为重,为救护动物不惜放下自身的便利乃至牺牲自身的生命上。《僧伽罗刹经》的一段记载最能体现佛教以众生利益为重的精神:“时有菩萨在山,慈心端坐思惟不动。鸟孵顶上,觉鸟在顶。惧卵坠落身不移摇,检坐而行彼处不动。及鸟生翅,但未能飞,终不舍去。”^⑤

说的是曾有一位菩萨在山上修习禅定时,感觉到有鸟在头顶上孵卵,因为害怕鸟卵掉到地上,一直坚持禅定不晃动身体,直至小鸟孵出来,生出翅膀会飞了才敢移动。佛教中还记载有“舍身饲虎”“割肉喂鹰”等为救护动物不惜自身身家性命的故事。《金光明最胜王经·舍身品》记载:释迦牟尼的前身大车王子一日与二位兄长出游,于山林中无意见到一只母虎与小虎皆奄奄待毙,顿生慈悲之心,誓愿以身饲虎;不想母虎畏惧威势,不敢上前撕噬,大车王子于是爬上高山跳下想摔死自己,但受到众神仙的保护没有伤损;大车王子于是又用尖竹刺自己的脖子出血,母虎舐血嚼肉,最终众虎得以保全性命^⑥。

佛教伦理中保护动物、爱护动物的观念,主要是从人自身慈悲、清净的修养出发,阐述保护动物、爱护动物的观念,如从吃动物肉不利于自身的清静、从吃动物肉断慈悲种子等论证素食的理由。《梵网经菩萨戒本》说:“若佛子,故食肉。一切肉不得食。断大慈悲性种子,一切众生见而舍去,是故一切菩萨,不得食一切众生肉,食肉得无量罪。”^⑦佛教伦理中保护动物、爱护动物的观念及与此相关的戒杀、护生、素食等行为方式,对于维护生物多样性显然具有积极意义。加之,佛教伦理从人自身的慈悲、清净的修养出发,倡导关爱动物,本身有助于从内在促使人们自觉地爱护动物。不过,佛教伦理中的动物观从人自身德性修养出发也有自身的局限,单纯从清静、慈悲出发的戒杀护生方式,在现实社会当中可能导致有害生态系统整体完整的情形,如将动物放生到不同的生态环境,可能导致物种入侵,带来生态灾难。因此,在现代社会,倡导戒杀护生还需要学习、了解生态知识,遵守生态规律。

① 《肇论》,《大正藏》第45卷,第159页。

② 《大般若经》,《大正藏》第7卷,第275—276页。

③ 《入楞伽经》,《大正藏》,第16卷,第561页。

④ 《增壹阿含经》,《大正藏》第2卷,第609页。

⑤ 《法苑珠林》,《大正藏》第53卷,第782页。

⑥ 《金光明最胜王经·舍身品》,《大正藏》第16卷,第450—454页。

⑦ 《梵网经》,《大正藏》第24卷,第1005页。

三、《本生经》中的动物观

《本生经》是指描写释迦牟尼佛前生故事的一类经典。佛教认为，释迦牟尼未成佛前像其他众生一样在六道中轮回，因此有所谓佛本生故事。巴利文“三藏”中的经藏小部有《佛本生故事》，其中包括547个佛本生故事。该书有郭良鋆、黄宝生的选译本《佛本生故事选》。汉译佛典《撰集百缘经》《贤愚经》《杂宝藏经》记载的也是这一类佛本生故事。重庆出版社2009年出版的王文元注释、点校的《佛典譬喻经全集》收录了不少这方面的故事。佛本生故事实际上源于印度民间寓言、童话，是佛教对长期流传于印度民间的寓言、童话的改编，目的是利用它们宣传自身的教义。这一点可以从同一个故事在佛教、婆罗门教、耆那教经典中同时存在，也出现在《五卷书》《故事海》《益世嘉言集》等故事集中得到清楚的说明^①。佛本生故事一般由五部分构成：一、今生故事——说明佛陀讲述前生故事的地点和缘由；二、前生故事——讲述佛陀的前生故事；三、偈颂诗；四、注释——解释偈颂诗中的词义；五、对应——将前生故事中的角色与今生故事的人物对应起来^②。佛本生故事当中包含很多动物类故事。根据克里斯托弗·基·查普尔（Christopher Key Chapple）统计，巴利文佛本生故事中有225个故事是以动物作为主要角色的，占了整整一半，其中出现的动物有70种。查普尔将佛本生故事中的动物故事划分为五类：“动物所体现的智慧和同情心的故事；动物因其愚蠢或残忍而受到惩罚的因果报应、道德寓言故事；与素食和肉食有关的故事；专门为废除以动物做祭品而设计的故事；包含有内在生态学启示的故事。”^③在这里，笔者根据自身的认识及生态环保主题将佛本生故事中的动物故事分为三类论述：一是体现动物道德和智慧的故事；二是反对婆罗门教动物祭祀的故事；三是包含生态学认识的故事。

首先，我们看体现动物道德和智慧的故事。佛本生故事本身是佛教教化的重要方式，因此，可以说几乎其中所有的故事都是在阐述道德和智慧的主题，动物故事自不例外。而这些故事中的

动物角色则有时充当良善与智慧的象征，有时充当恶劣与愚蠢的代表。如《榕鹿本生》的榕鹿王甘愿代替怀孕的母鹿就死，结果感动国王赦免所有的鹿群，乃至赦免一切生物，不再猎杀任何动物，这宣说的是榕鹿王的良善与道德；《芦苇饮本生》的猴王教导群猴“凡是想吃过去没有吃过的果子，想喝过去没有喝过的水，都要先来问问我”，在一个为水妖所霸占的莲花池旁，为了帮助群猴既能喝上水，又能免遭水妖祸害，猴王教导大家用空心的芦苇伸到池中喝水，这首歌赞的是猴王的智慧；《鹌鹑本生》的离群象不顾鹌鹑的祈求，抬脚踩死鹌鹑的孩子，后来鹌鹑得到乌鸦、青蛙、苍蝇等的帮助，引离群象滚落悬崖，得以报仇，这教导的是“一个人不应该招致任何人的敌意”；《毁园本生》的群猴帮助园丁浇水，结果猴王教导群猴要节约水，应先把每棵树苗拔起来看看树根深浅，根深的多浇水，根浅的少浇水，这个故事类似于我国的“拔苗助长”的故事，谴责的是猴王的愚蠢^④。

其次，关于反对婆罗门教动物祭祀的故事。沙门思潮产生时，婆罗门教依然保持着动物祭祀的传统。释迦牟尼佛明确反对动物祭祀，如《别译阿含经》有两处记载释迦牟尼佛批判或劝诫婆罗门动物祭祀的事例。一是释迦牟尼佛听徒众说波斯匿王以数千牛、羊等动物系养祭祀场，许多婆罗门从外地赶来，释迦牟尼批评说，每月以动物祭祀鬼神，不如信佛法僧三宝的十六分之一，不如生起慈悲心、对动物的怜悯心的十六分之一。二是优竭提舍利婆罗门将要举行大规模的动物祭祀，前往请问佛陀。释迦牟尼佛劝诫他大规模的动物祭祀因为身口意不善的缘故，将造大的罪报，劝说他应谨慎恭敬“三种火”：一者恭敬火，即供养尊重恭敬拥护父母；二者苦乐俱火，

① 季羡林：《关于巴利文〈佛本生故事〉（代序）》，郭良鋆、黄宝生译：《佛本生故事选》，北京：人民文学出版社，1985年，第1—2页。

② 同上书，第422页。

③ [美] 克里斯托弗·基·查普尔：《佛本生故事中的动物与环境》，[美] 安乐哲等主编，何则阴、闫艳等译：《佛教与生态》，南京：江苏教育出版社，2008年，第131页。

④ 本段本生故事，参见郭良鋆、黄宝生译：《佛本生故事选》，北京：人民文学出版社，1985年，第8—11、13—15、209—211、35—36页。

即积集钱财应用来供养妻子眷属、奴婢、亲族，让他们都获得利益和快乐；三者福田火，即断除、解脱贪嗔痴三毒^①。

佛本生故事中也有多处讲说废除动物祭祀。查普尔《佛本生故事中的动物与环境》一文记述了两则本生故事。笔者也找到一则《祭羊本生》与反对动物祭祀相关。故事中记载一位婆罗门准备以一头山羊祭祀祖先。这头山羊大笑之后又大哭。婆罗门问其缘故。山羊告诉婆罗门，自己从前也是一位婆罗门，因为杀了一头山羊祭祀祖先，结果五百世转生为山羊，这是最后一次转生为山羊，就要摆脱这种痛苦了，因此大笑；但想到你今天杀我祭祀祖先，也要像我一样转生为山羊遭受五百次砍头之苦，因此怜悯你而又大哭。婆罗门因此放弃杀山羊祭祀祖先。这个故事是以业报轮回观念劝诫婆罗门动物祭祀的做法^②。

第三，本生经中包含的生态学认识。佛本生故事中还包含类似今天生态学的认识。如《菩提树本生》^③中，菩提树建议所有的同类要“回避那些在露天离群索居的树，而要在树林里安家落户”，明智的树精们听从了他的建议，但那些傲慢、愚昧的树精却偏偏要住在村镇边上离群索居。结果有一天一场大风席卷村庄，那些形单影只的树木树枝折断，有的甚至被连根拔起。但那些住在婆罗双树林里的树木却没有被吹倒。这则故事表达了森林生态系统的自我保护的力量。《维陀本生》说的是在一片浓密的丛林中，住着许多凶残的狮子与老虎。周围的村民因为这些野兽的存在从不敢涉足森林。但这些猛兽常常杀死许多动物任其在森林里腐烂，以致森林里发出浓重的臭味。森林里的一位树精厌恶这些猛兽，不顾另一位树精的反对，设法赶走了狮子和老虎。之后村民发现树林里没有了狮子老虎，因此闯入森林，滥伐树木，最终摧毁了整个森林。这则故事更鲜明地阐明了森林中猛兽与树木相依相存、共生共荣的生态法则^④。

关于《本生经》动物观的生态环保意义，我们也从以上三方面分别论述。首先，《本生经》中的动物道德和智慧的故事，本身是一种寓言形式，其中的动物道德和智慧主要是一种拟人化描写。从这个意义上说，其中的动物观并不具有称赞或贬抑动物本身所具有的道德或智慧的内涵。

但佛本生故事中关于动物道德和智慧的正向描写，对于六道轮回观念关于畜生道的消极描写客观上具有消解作用，能够帮助人们获得关于动物的不同认识，激发人们对于动物的赞叹及关爱之情。实际上，佛本生故事关于动物道德及智慧的正向描写在现实生活中也并非无源之水。历史记载及现实生活中我们经常听到或看到描写动物之间亲情，以及诸如“义犬救童”、大象救人、义马捕盗之类的故事。其次，历史上曾经盛行杀牲祭祀，但也是在文明的进步过程中，动物祭祀逐渐得以废除。从佛教相关经典中我们可以看出，佛教在废除动物祭祀过程中曾发挥重要作用。而佛教反对动物祭祀的理据主要是慈悲心及业报轮回观念。第三，佛本生故事中关于生态学的认识，体现的则是印度古代生产生活经验的积累，以及佛陀自身的直觉智慧。而第二则故事中也体现了佛陀时代砍伐森林、开垦荒地的时代背景，以及佛陀保护森林的内在心愿。

四、佛性论意义上的动物观

佛性论意义上的动物观主要是从“众生皆有佛性”讨论人与动物的平等观。“众生皆有佛性”是佛性一如来藏观念，它认为有情众生都隐藏有自性清净的如来法身，因此都具有成佛的可能。这一观念在中国佛教中得到充分阐述，中国佛教认为，有情众生都是真如实相的显现，因而都具有佛性。“众生皆有佛性”观念实际上从修行成佛的可能性上以及形而上的真如层面肯定了人与动物的平等性。

关于动物是否具有成佛的可能，原始佛教的业报轮回观念认为畜生道众生没有道德、愚痴、生存状况恶劣，不能领悟佛教真理，转生为人都很困难，更不用说成佛了，基本上否定了动物成佛的可能性。但六道轮回观念肯定不同众生的生命形态及生存环境是由自身过去世的因果业行造

① 《别译阿含经》，《大正藏》第2卷，第394、464页。

② 参见郭良鋆、黄宝生译：《佛本生故事选》，第11—13页。

③ 同上。

④ 参见[美]克里斯托弗·基·查普尔：《佛本生故事中的动物与环境》，前掲书，第131页。

就，实际上又肯定众生可以通过自身的努力改变自己的未来生命形态和生存环境，六道轮回正是这样一种动态的轮回圈。从这个意义上讲，佛教并没有彻底否定动物转生为人的可能性。既然转生为人就有修行成佛的可能，所以从长远来讲，动物自然也具有成佛的可能性。佛本生故事中肯定释迦牟尼佛前生曾以各种动物形态显现，实际上也肯定了动物未来成佛的可能。六道轮回思想后来在中国佛教当中，又发展为天台宗的“十界互具”观念。所谓“十界互具”是说六道与四圣“十界”相互涵摄、相互渗透。其中任何一界都与其他九界存在整体性的关联，涵摄有其他九界的本性。从动物而言，实际上肯定了动物内在包含有其他九界的本性，具有向其他九界转化的可能性，因此也就具有向上努力修行成佛的可能性。

此外，佛教肯定隐修者的慈悲爱力不仅能够使自己免遭动物的危害，而且受其慈悲爱力的感化，周围环境中的动物甚至会放下相互之间的敌意，友好相处。这方面的例子在实际上生活中也有很多。比如台湾广钦老和尚因为自身修行功德，在山洞修行时感化老虎，与老虎友好相处；《虚云和尚年谱》多处记载虚云和尚为雄鸡、白狐等授三皈依，等等。这实际上肯定了动物变化气质、修行成道的可能性。

如来藏系“众生皆有佛性”观念在印度佛教中由于与“无我说”相矛盾，因此在印度佛教当中一直没有占据重要地位，真正对“众生皆有佛性”进行系统阐发是在中国佛教当中。竺道生是我国首倡“众生皆有佛性”的代表性人物。在对佛性的认识上，他将佛性与诸法实相、性空之理等相融通。在他看来，无形无相的实相在法为“法性”，在佛为“法身”，在众生为“佛性”。正是基于对佛性的如是理解，竺道生得出“一切众生皆得作佛”的认识。隋唐宗派佛学除唯识学之外均肯定“众生皆有佛性”。其中，天台宗从“三因佛性”较系统地论述了“众生皆有佛性”的观念。所谓“三因佛性”是指正因、缘因、了因三佛性。其中，正因佛性主要是指众生本性、法性实相；缘因佛性主要是指能够助发觉智、开显正性的功德善根；了因佛性主要是指般若观照，即能够认识正因佛性的智慧^①。天台宗认为，

一切众生无不具足三因佛性。佛教“众生皆有佛性”观念实际上肯定了动物与人一样具有佛性，因而具有平等性。

“众生皆有佛性”的生命平等观将真如、法性作为众生平等的依据，这为尊重生命提供了深层的理论根据，对于促进当代动物保护实践具有重要的现实意义。当代动物权利/解放论肯定动物具有与人一样的平等权利和内在价值，实际上是针对现代文化人类中心主义观念在人与其他生命关系上的不平等思想阐发的。“众生皆有佛性”从本体论的高度论证生命的平等性，对于现代文化从人类中心主义立场评价其他生命的不同价值，将其他生命存在看作满足自身物质利益的资源或工具的价值观念具有消解作用；同时，“众生皆有佛性”肯定一切生命均有提升自身、改变自身生存境遇的机会和潜能，也为论证“尊重生命”、爱护生命提供了新的思想视角。正因为此，佛教生命平等观不仅在历史上成为佛教倡导戒杀护生、爱护生命、利乐有情的思想依据，而且在生态文化思潮形成之初也成为许多思想家用来批判人类中心主义价值立场、论证生命保护的重要思想资源。

当然，“众生皆有佛性”的生命平等观也存在自身的局限，这主要体现在佛教生命平等观的思想旨趣主要是用来论证一切众生均具有修行成佛的可能，论证德性修养、精神超越的重要性，主要是一种宗教平等观，具有超越与抽象的特征。佛教生命平等观的超越性和抽象性，使得它并没有将为其他生命争取现实的生存权利、改善其他生命的生存境遇放在重要位置，其动物保护实践主要从属于个人的德性修养，这也客观上限制了其影响社会的力度和范围。

（责任编辑 杨海文）

^① [隋] 智顗：《妙法莲华经玄义》，《大正藏》第33卷，第802页。

各家注《周易·革》卦新释

——论革命的策略、道德价值观与合理性

张 蝶*

【摘要】历代注家关于《革》卦的主题思想为何,虽有不同的看法,但学术史上的主流看法基本统一为将《革》卦定位在革命、变革之义上。基于革命这一大前提,本文考察了历代注家对《革》卦的注解,就革命的策略、革命的道德价值观和革命的合理性等问题给出了新的探索。

【关键词】《革》卦;革命;革言三就;有孚;顺天应人

中图分类号:B221 文献标识码:A 文章编号:1000-7660(2016)06-0113-05

关于《革》卦的“革”字究竟是何含义,学术史上主要有三种观点:一是取革命、变革之义,二是皮革之革,三是“革”与“勒”通假。《说文解字》对“革”的解释是:“兽皮治去其毛,革更之,象古文革之形。”^①由兽皮从有毛到去掉毛这种状体的改变而引申出变更、变革之义。革同勒说,李零先生给出了详细的说明。他提出的证据是,马王堆本《革》卦中所有的“革”字都作“勒”,而银雀山汉简有《唐革》,“唐革”就是唐勒,二者是通假关系^②。

对于“革”字的理解不同,直接关系到对《革》卦的主题思想的认知的不同。历代旧说,无论是汉代易学的代表虞翻、荀爽,还是变象数为义理的关键人物王弼,亦或是唐代的官方注疏者孔颖达,直至宋明时期的程颐、朱熹等人都认为《革》卦是在讲革命、变革。近代的闻一多和李镜池两位先生,则一反古代各注家的观点,闻一多主张《革》卦主要在讲皮革,而李镜池则认为《革》卦讲的是战争^③。但是,将“革”作为革命、变革之义来理解仍然是学术史上的主

流。本文在这一观点的基础上进行阐发。

一、“革言三就”考释之革命策略之争

《革》卦九三爻辞有“革言三就”之语,历代注家对此歧见颇多,莫衷一是。《周易注疏》王弼注:“已处火极,上卦三爻,虽体水性,皆从革者也。自四至上,从命而变,不敢自违,故曰革言三就。”^④孔颖达解释:“既处于火极上之三爻,水在火上,皆从革者也。自四至上,从命而变,不敢有违,则从革之言三爻并成就不虚,故曰革言三就。”^⑤王注和孔疏都是先分析九三爻的爻位,《革》卦由三画卦的《离》卦和《兑》卦构成,离下兑上,九三爻的位置正好是《离》卦的最上一爻,离代表火,因此,九三处于火极,而《离》卦上面的《兑》卦则象征着水,所以,九四、九五、上六三爻是水性,是从革者,须依从天命进行变革,不可违抗。“革言”即从革之言,“三”指四至上三爻。王、孔主要是从爻位的角度来解释“革言三就”的。

* 作者简介:张 蝶,浙江安吉人,(北京100872)中国人民大学哲学院博士生。

① [汉]许慎:《说文解字》,北京:中华书局,1963年,第60页。

② 李零:《死生有命,富贵在天:周易的自然哲学》,北京:三联书店,2013年,第249页。

③ 周振甫已就“革”字解释为革命、变革以及解释为皮革、战争这几种观点进行详细分析,指出闻一多是将《革》卦理解为只与马胸的皮带和车子的皮饰相关的皮革,李镜池认为《革》卦讲的是战争,而汉唐宋明清各家都以《革》卦的革为革命、改革、变革之义。关于“革”字的含义,本文不再赘言。参见周振甫:《谈〈革〉卦的解释和贡献》,《周易研究》1989年第2期;闻一多:《周易义证类纂》,孙党伯主编:《闻一多全集》,武汉:湖北人民出版社,1993年,第195页;李镜池:《周易通义》,北京:中华书局,1988年,第98页。

④ [魏]王弼注、[唐]孔颖达疏:《周易注疏》,《景印文渊阁四库全书》第7册,台北:台湾商务印书馆,1986年,第472页。

⑤ 同上,第473页。

另一种说法见李鼎祚的《周易集解》引崔憬之语：“虽得位以正，而未可顿革，故以言就之。夫安者有其危也。故受命之君，虽诛元恶，未改其命者。以即行改命，习俗不安，故曰‘征凶’。犹以正自危，故曰‘贞厉’。是以武王克纣，不即行周命，乃反商政，一就也。释箕子囚，封比干墓，式商容闾，二就也。散鹿台之财，发钜桥之粟，大赉于四海，三就也。故曰‘革言三就’。”^① 崔氏将“三就”直接对应于具体的历史事件，九三爻虽然处于当革之位，但却不能急躁冒进，在完成了夺取政权的革命之后，必须要经过“三就”才可以继续进行变革社会制度的革命。这“三就”便是：一就商政，而不立即改行周命；二就殷商贵族，尊崇、厚待之；三就广大百姓，使大众百姓能享有革命所获之利。崔憬将王、孔视作整体的革命分成了循序渐进的两个部分。在行制度革命之前，必须处理好前朝贵族和普通大众的利益、习惯问题。

第三类观点是将“革言三就”作为革命时应多审察革命言论，判定其可信度的训诫。持这一说法的代表性人物是程颐，其云：“革言，谓当革之论。就，成也，合也。审察当革之言，至于三而皆合，则可信也。言重慎之至能如是，则必得至当，乃有孚也。已可信而众所信也，如此则可以革矣。在革之时，居下之上，事之当革，若畏惧而不为，则失时为害；唯当慎重之至，不自任其刚明，审稽公论，至于三就而后革之，则无过矣。”^② “稽之众论，至于三就，事至当也。又何之矣？乃俗语更何往也？如是而行，乃顺理时行，非己之私意所欲为也，必得其宜矣。”^③ 程颐将“革言”释为“当革之论”，视为一种公论，就众人对革之事的言论多番、重慎地审察之后，若这些言论都与实情相合才可信，行革命之事才是适当的，如此，发动革命才是得宜的、无过的。因为九三爻处下卦之极，是上下卦的临界点，正处于当革之时，若此时畏缩不去革命，会因失去革命的时机而遭受危害；另一方面，因其本身是阳爻，又处于阳位，过刚不中，容易任其刚明，若急躁冒进，必会受过刚之累，所以必须慎之又慎。程颐论述的侧重点在于慎重对待革命的社会舆论。

自宋以降，注家皆随程颐之观点。如元代的

胡炳文也认为九三过刚，需“三就审之”，多番审察革命言论，方可避免“征而不已”会产生的凶兆^④。明代的胡广则云：“朱子曰，革言三就，言三番结果成就，如第一番商量这个是当革不当革说成一番，又更如此商量一番，至于三番然后说成了，却不是三人来说。”^⑤ 这些学者都是从革命前需慎重地审视革命的言论的角度来论述的。

近世学者尚秉和先生从象数的角度对“革言三就”做出了解释，其认为：“三应在上。上兑为言。而兑为毁折。故曰革言。就即也。遇也。革言三就有孚者。言三虽得敌。不能应上。若上六即三。则甚顺利而有孚也。兑为言。乾亦为言。言多故曰三就。又三在三爻。损六三云。三人行。需上六云三人来。皆以在三爻。取数于三。三就者三遇也。谓革言来之多也。”^⑥ 高亨先生则主张“革言三就”是与“断狱定罪”有关，“革，改也。革言，谓有罪者更改其供辞也”，并认为《革》卦中的“三就”与《尚书》《国语》中出现过的“三就”意思是一样的，“三就者，或就刑于野，或就刑于朝，或就刑于市也”^⑦。李零先生认为“革言三就”是讲王命变更的事情，王命变更必须重复三遍，才能被执行^⑧，强调王命变更前舆论宣传的重要性。同样是提到了革命舆论的问题，李零先生与自宋以来的各注家却有一个明显的区别，他的“革言”不是自下传导至上的，而是自上通达于下的。之所以出现这种差别，原因在于对革命阶段的理解不同。程颐等将“革言三就”放在了革命开始之

① [唐] 李鼎祚：《周易集解》，《景印文渊阁四库全书》第7册，第764、765页。

② [宋] 程颐：《伊川易传》，《景印文渊阁四库全书》第9册，第347、348页。

③ 同上，第348页。

④ [元] 胡炳文：《周易本义通释》，《景印文渊阁四库全书》第24册，第427页。

⑤ [明] 胡广：《周易传义大全》，《景印文渊阁四库全书》第28册，第483页。

⑥ 尚秉和：《周易尚氏学》，北京：中华书局，2008年，第226页。

⑦ 高亨：《周易古经今注》，北京：中华书局，1984年，第303页。

⑧ 李零：《死生有命，富贵在天：周易的自然哲学》，第248页。

前，这个阶段的当务之急便是对充斥在社会上的各种革命言论进行广泛的考察与辨别，因此，“革言三就”被解释成了夺取政权的革命策略。李零先生则认为“革言三就”发生在夺取政权的革命之后，这时的关键问题就成了如何推进变更制度的革命，于是他解释的就是变更制度的革命策略。

就“革言”指革命言论看，“革言三就”在学术史上的注解，从宋以后至于清末，基本延续了程颐 and 朱熹的说法。虽然在“三”具体指什么^①等一些问题上仍有分歧，但是基本上对“革言三就”的阐释都是沿着同样的一个模式展开，并得出大致相同的结论。首先，通过分析九三所处爻位及其自身的阴阳属性，提出了一个大前提，即九三所处的大环境、大背景——当革之时。在这一大前提下，派生出了两个要点，这正是《彖》传在论每一卦时，最为强调的“时”的问题。换言之，就是面对革之时，要做出选择：革还是不革？这也是《周易》作为占卜之书的大意所在，即为重大时刻的选择做预判。进而集中在对待革命舆论其问题上，为必当革命时如何革命提供策略。由于对革命阶段的理解不同，也就形成了夺取政权的革命策略——辨析革命舆论和变更制度的革命策略——制造革命舆论两种，但核心点都是必须谨慎对待革命言论。

二、“孚”作为一种革命的道德价值观

“孚”在《革》卦中，共出现过五次，卦辞和《彖》传中均以“己日乃孚”的形式出现，另外三次是在九三、九四和九五爻辞中各出现一次的“有孚”。《说文解字》对“孚”的解释是：“卵孚也，从爪从子，一曰信也。”^②基本与《说文》中的含义一致，易学史上对“孚”的解释，最为普遍的看法是将“孚”解为信、诚^③。

对“己日乃孚”的解释，各家一般都同意这样的阐释框架：一个时间之后进行革命，才会取信于人。分歧主要集中在对“己日”^④的解释上，即到底是在怎样的一个时间进行革命才能取信于人。至于“孚”，在此基本能达成统一意见。

在九三爻中，“有孚”是紧跟着“革言三就”出现的。王弼释“有孚”为“其言实诚”，

显然是沿着“革言三就”来解释的，“言”即是“革言三就”的“言”。孔颖达的疏解与王注一致。从此爻中可以看出，“孚”作为“实诚”解，是与“革言”作为“革命言论”来解相辅相成的，王、孔对《革》卦的注、疏关注到了革命的道德价值观问题，《革》卦提出的则是最为重要的革命道德观——诚信。

九四爻辞：“悔亡，有孚改命，吉。”王弼注：“处水火之际，居会变之始，能不固吝，不疑于下，信志改命，不失时怨，是以吉也，有孚则见信矣。见信以改命，则物安而无违，故曰悔亡，有孚改命，吉也。”^⑤这里提出“下”的概念，提示“有孚”的对象问题。“不疑”便是“信”，“下”对应的是“上”。上信于下，是上被下所信。程颐同样也提到了信的主体问题，区分了上下。其曰：“既事当而弊革，行之以诚，上信而下顺，其吉可知。”^⑥上为信的主体，上要信下，下要顺上。程颐和王弼一样，强调革命中，上对下的信任。

① 对于“革言三就”中的“三”的理解，从爻位的角度出发，倾向于将“三”具体化，大致有三种观点：一种认为“三”指初九、六二和九三这三爻，《周易折中》引吕大临之解释，正是持这一观点。（参见[清]李光地：《御纂周易折中》，《景印文渊阁四库全书》第38册，第193页。）另一种则认为“三”指九三之上的三爻，即九四、九五、上六这三爻，王弼、孔颖达持这一观点。还有一种观点认为“三”指九三、九四、九五这三个阳爻，如翟玄。（参见[唐]李鼎祚：《周易集解》，《景印文渊阁四库全书》第7册，第764页。）从义理的角度出发，对“三”的解释也形成了两种观点：要么就是指确切的三次，如崔憬、高亨；要么被当作一个不确定的数，表示多次的意思，如程颐、朱熹。

② [汉]许慎：《说文解字》，第63页。

③ 另有学者提出“孚”的不同解释，如高亨认为“孚读为浮，罚也”（氏著：《周易古经今注》，第303页），李镜池将“孚”释为“俘虏”（氏著：《周易通义》，第97—99页）。

④ 由于己、巳、已的字形极为相似，且古代又为手抄本之故，对“己日乃孚”的解释就出现了许多分歧。有人认为是“己日”，解释为结束、终止之日与革命完成之日，基本上王弼、孔颖达持这一观点；高亨和李镜池则主张“巳日”说，认为“巳”同“祀”；还有一种说法是以虞翻、朱震为代表的“己日”说，虞翻、荀爽从象数角度进行论证，而朱震、顾炎武等从天干纪时的角度也论证了此种说法。于雪棠对这一问题进行了详细地考察，详见于雪棠：《〈周易·革〉卦“己日”考释》，《古籍整理研究学刊》2001年第2期。

⑤ [魏]王弼注、[唐]孔颖达疏：《周易注疏》，前揭书，第473页。

⑥ [宋]程颐：《伊川易传》，前揭书，第348页。

通过区分上、下来分析“孚”的主体与对象的还有易拔。他认为“有孚”乃是使上下交信，即上下都信九四革命之志：“是以下与初六爻相应，上与九五爻相比，上下交信为有孚，其志既孚于人，而后可以言改命。”^①“有孚”成了革命的前提条件，“有孚”的对象既包括上，也包括下，“有孚”的主体则是九四爻。革命主体需使上下皆相信其革命之志，才能开展革命。九四爻作为革命的主体，其革命之志必须获得上、下一致的信任，才能革命。易拔强调了革命主体的革命信念获得其他人的相信是开展革命的前提。

在孚信的问题上，信志是另一个重要方面。九四爻的《象》传就有“信志”的说法。孔颖达疏解：“信彼改命之志，而能随之，合于时愿，所以得吉，故曰‘有孚改命，吉’也。”^②并在疏解小《象》传中的“信志也”时写道：“‘信志’者，信下之志而行其命也。”^③清人陈梦雷则认为信志乃“上下信九四之志”^④。“志”指的是革命之志，而“志”的主体则有所不同，孔颖达认为是下之志，即九四以下诸爻之志，而陈梦雷则认为“志”就是九四之志。不论革命的主体是谁，追随者有哪些，人民大众又是指何人，“孚”的作用都是维系这些不同群体之间的关系。

九五爻辞：“大人虎变，未占有孚。”孔疏：“则是汤、武革命，顺天应人，不劳占决，信德自著，故曰‘大人虎变，未占有孚’也。”^⑤孔颖达强调了革命只要顺天、应人，那么信的显现就勿用通过占决，而能自著。朱熹对“未占有孚”的解释虽然与孔颖达有出入，但是其基本思路是一致的，即都强调信的独立性地位，只不过孔颖达是通过假设性逻辑，排除占卜，从而让信显现；而朱熹则是通过区分时间上的前后，来凸显信的独立性，“占而得此，则有此应，然亦必自其未占之时，人已信其如此，乃足以当之耳”^⑥。注释此爻辞表面看重点在于如何在逻辑上说明“占”与“孚”分开的合理性，但是，实质上的难点在于如何首先逻辑地、合理地说明“占”与“孚”相联结的必然关系。孔颖达连接“占”与“孚”的逻辑思路是“通过占显示孚”，“占”是显现“孚”的手段与方式。而朱熹将“占”与“孚”的连接点放在了因果关系上，“因为占显示孚”。虽然孔、朱二人在结合“占”

与“孚”的问题上遵循了不同的逻辑思路，但是在拆分“占”与“孚”时，孔颖达和朱熹所采取的思路都是通过凸显“孚”的独立存在性，来达到分离“占”与“孚”的目的。只不过具体的操作方式却有不同：孔颖达假设了顺天应人的前提条件，也即为显现“孚”开辟了另一种方式与手段，从而打破了其结合“占”与“孚”时设想的逻辑结构，分割了“占”与“孚”；朱熹则是区分了“占”与“孚”在时间上的先后关系，将因果线性时间中的次序进行了颠倒，从而颠覆了其预设的因果关系，瓦解了“占”与“孚”的连接，经过先连接、后拆分这一过程，就更强化了“有孚”的重要性与独立性。

孔颖达、朱熹对“有孚”的论述有个至关重要的差别，即孔颖达已经将信上升到革命的道德价值观层面，但在朱熹那儿，信还只停留在革命的策略层面上。通观三、四、五三爻中的“有孚”，很好地说明了信在不同的革命阶段所起的作用。胡炳文对此有个很好的概括：“自三至五，皆言‘有孚’。三议革而后孚。四‘有孚’而后改，深浅之序也。五‘未占’而‘有孚’，积孚之素也。”^⑦在革命行动前，必须谨慎审察关于革命的众议，才能获得“信志”，这是阐明了信的来源问题。在革命完成后，必须取信于众，才能进一步顺利地完 成变革制度的革命，这是信作为一种革命策略在革命过程中发挥笼络人心、降低革命阻力的作用。无论在革命的哪个阶段，都要依靠作为道德价值观的信去维系不同群体之间的关系。

龚煥对《革》卦重视信，曾给出极为精准的

① [宋] 易拔：《周易总义》，《景印文渊阁四库全书》第17册，第536页。

② [魏] 王弼注、[唐] 孔颖达疏：《周易注疏》，前揭书，第473页。

③ [魏] 王弼注、[唐] 孔颖达疏：《周易注疏》，前揭书，第473页。

④ [清] 陈梦雷：《周易浅述》，《景印文渊阁四库全书》第43册，第199页。

⑤ [魏] 王弼注、[唐] 孔颖达疏：《周易注疏》，前揭书，第473页。

⑥ [宋] 朱熹：《别本周易本义》，《景印文渊阁四库全书》第12册，第758页。

⑦ [元] 胡炳文：《周易本义通释》，《景印文渊阁四库全书》第24册，第427页。

评述。《周易集说》引其言曰：“《革》以孚信为主，故《彖》与三、四皆以孚为言，至五之未占有孚，则不言而信，而无以复加矣。”^①

三、论证革命合理性的逻辑推衍

“革言三就”讲的是如何从策略上来对待革命舆论，而“有孚”则是作为维系革命群体之间关系的道德价值观，这二者从外在形式上补充论证了革命的合理性。但“革言三就”和“有孚”就好比装饰，只有本于一个更为根本性的基础之上才可以发挥锦上添花的作用。无疑，这一基石便是革命合理性的先验证明和伦理证明。

《彖》传提到革命的合理性问题：“天地革而四时成，汤武革命，顺乎天而应乎人，革之时大矣哉！”汤武革命的合理性、合法性是建立在顺天应人的基础上的。那么，何为“顺天”？何为“应人”？孔颖达对此的疏解详细地从人道效法于天道的角度，论证了汤武革命是效法天道运行，顺天而行的。由于顺天，便能获人心，因此，也就可以应人，让天命、人心担负起了保障革命合理性的重任。孔氏先广明“天地革”是如何进行的：“天地之道，阴阳升降，温暑凉寒，迭相变革，然后四时之序皆有成也。”^② 然后从“天地革”转向“人革”。先阐明夏桀、殷纣由于凶狂无度带来的天怒人怨，继而将殷汤、周武作为正面典型例证说明何为“上顺天命，下应人心”。孔疏沿着天人感应、人道效法天道的思路展开。用天道保证人道的合法性，这是中国儒家伦理理念获得保证的一个基本方式。革命的发生学虽然是源于与实然相对抗的应然理念，但这种理念被置于有关社会过程的自然规律之上。

在《周易》的系统中，这种自然规律已经十分接近于近代西方的科学知识概念。顺天的“天”并不是神学意义上的人格神，《易经》中所提到的“天”都是无意识、无目的、无主观能动性、物理的自然现象与自然规律，是认知的对象。

应人更具体的解释便是《彖》传中提到的“革之时”。关于“革之时”，解说得最为详尽的莫过于程颐。他在分析九四爻时有云：“阳刚，革之才也。离下体而进上体，革之时也。居水火

之际，革之势也。得近君之位，革之任也。下无系应，革之志也。以九居四，刚柔相济，革之用也。四既具此，可谓当革之时也。”^③ “革之时”的问题，包含革命主体的正当性和革命的时机两方面的内容。

只有在才、德、位、志、用等方面都符合革命的要求，才能算是正当的革命主体。正当的革命主体是保证革命合法性的关键要素。革命主体需要有卓越的革命理论才能，需要处于能够革命的恰当地位，需要有坚定的革命志向，需要在实践中做出革命贡献。革命主体具备上述要求，便符合于大众对革命主体的要求与期待，这就能赢得人心，保证革命的合法性。

革命的时机包括时、势两个方面。革命是否是大势所趋之事，是否在合适的时间发起革命，又涉及革命原因的问题。为何要发动革命？具体分析社会的实然状态不尽如人意，据此实然状态导出人心向背问题，这就是势。至此，得出发动革命是顺天应人、是正当的这一结论。“革之时”是从应人方面对革命正当性进行了具体的论证。

顺天是从参照自然规律的角度考量的，表面上依恃着天命的可验证性，实质仍然是凭借着天道的先验立场，为革命的正当性搭建一块基石。应人是从革命领导者与从革者、人民大众之间的关系角度出发的，人民被划分为实际的个人和体现在革命领导者之中的人民。于是革命的领导者就变得不容置疑，因为任何对革命领导者的攻击与质疑，就成了对人民大众的攻讦与敌对。基于此，革命的合理性也就在革命领导者的合法性基础上得到了保障。

各家注《革》卦对于革命的策略，以信作为核心观念的革命道德价值观，以及革命合理性的逻辑论证等方面，都影响着中国古代的革命观和革命实践。

（责任编辑 杨海文）

① [清] 李光地：《御纂周易折中》，《景印文渊阁四库全书》第38册，第194页。

② [魏] 王弼注、[唐] 孔颖达疏：《周易注疏》，前揭书，第472页。

③ [宋] 程颐：《伊川易传》，前揭书，第348页。

《荀子》人性论的实质及逻辑理路

孙燕青*

【摘要】遵循以生言性的路径,《荀子》以情欲为人性之本,将人性论与形而上相剥离。由于人的欲望具有共同性,在欲多物寡的情况下,人性之“恶端”必然勃发。“恶端”是客观的,但它不是“原罪”,也不是人性中的一个部分或因素,而是一种诱因,一种在客观条件具备的情况下的必然趋势。《荀子》由自然性的性伪分导出社会性的性伪合,再由性伪合而申礼治,其人性论的实质是性有恶端可化论。在《荀子》,化性起伪的“化”不是改变而是教化之意,性伪合依旧立足于性伪分。

【关键词】性;恶端;伪;化;礼治

中图分类号: B222.6 文献标识码: A 文章编号: 1000-7660(2016)06-0118-05

之所以以“《荀子》人性论的实质及逻辑理路”而非“荀子人性论的实质及逻辑理路”为题,是因为本文研究的不是荀子这个思想家的人性论,而是流传于今、名为《荀子》这部著作的人性论。冯友兰在论述荀况与《荀子》的关系时提到:“先秦传下来的私人著作,题为某子某子者,都是经过汉朝人,特别是刘向、刘歆编辑过的。题为某子,意思不过是说,这是以某人为首的某一个流派的人所作的文章。它实际上是一个总集,不是一个人的别集。所以其中有前后不一致,甚至自相矛盾的观点和论点。”^①《荀子》中的部分篇章尤其是《大略》以下五篇可能出自荀学后人,以《荀子》为题,可能在表述上更加严谨。同时,以《荀子》而不是以荀子为题,也在相当程度上避开了作者考证能力欠缺的局限。从《荀子》而非荀子的视角出发,其人性论的逻辑理路如下:

一、《荀子》的人性论遵循着以生言性的路径展开

是否具有形而上的性质,是人性论问题的重要前提。《荀子》的人性论遵循着以生言性的路径展开,其性不具备形上的含义。关于什么是人

性,《荀子·正名》认为:

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。

王先谦认为此句中“‘性之和所生’当作‘生之和所生’。此‘生’字与上‘生之’同,亦谓人生也。两‘谓之性’相俪,生之所以然者谓之性,生之不事而自然者谓之性”^②,意为人生下来之所以这样的叫作性,不经人为的努力而自然形成的东西才可以叫作性。这种解释符合荀子的本意。《荀子·性恶》明确指出:“不可学、不可事而在人者谓之性。可学而能、可事而成之在人者,谓之伪。是性、伪之分也。”这种对人性的阐释,立足于人性的自然本能而排除了形而上的特色。梁启雄认为“生之所以然者谓之性”的“性”,是“指天赋的本质,生理学上的性”;“不事而自然谓之性”的“性”,是“指天赋的本能,心理学上的性”^③。不论是本质还是本能,都是指人的生理学与心理学意义上的性,都是天赋自然的、不加人为的属性,这种性当然不具有形而上的意义。

学者大多将《荀子》的人性内涵归结为人的自然属性。但也有不同的观点,如徐复观即以为《荀子》人性论包含有形而上的含义。他认为《荀子》的性包括两层含义:第一层含义是“生

* 作者简介:孙燕青,安徽黄山人,(广州510275)中山大学哲学系博士生,(广州510053)中共广东省委党校(广东行政学院)教务处教授。

① 冯友兰:《中国哲学简史》,北京:新世界出版社,2004年,第677—678页。

② [清]王先谦撰,沈啸寰、王星贤点校:《荀子集解》,北京:中华书局,1988年,第412页。

③ 梁启雄:《荀子简释》,北京:中华书局,1983年,第309—310页。

之所以然者谓之性”所指之性，突出的是“所以然”，这个“所以然”指的“乃是求生的根据，这是从生理现象推进一层的说法。此一说法，与孔子的‘性与天道’及孟子‘尽其心者知其性也’的性，在同一个层次”，因此，这种性不是从人的生理现象而言的，而是一种超越了生理的“所以然”，是一种远比生理层面深刻的“上一层次的、最根本的性”，也可以说是“先天的性”；第二层含义是这种先天的性与生理相和所产生的官能之精灵，与外物相合，外物接触于官能所引起的官能的反应，如饥欲食、目辨色等，都是不必经过人为的构思，而是自然如此。这种性相比前者是下一层次的性，在经验中可以直接把握得到，这才是“荀子人性论的主体”^①。徐复观虽然将非形而上的生理学意义上的性定性为《荀子》人性论的主体，但仍然认为其人性论是包含着先天性的、超越生理学意义的最根本的性。

应当说，《荀子》的人性论不包含形而上含义。不以人性具有形而上的意义，是当时论说人性的特点，即所谓“天下之言性也，则故而已矣。故者以利为本”（《孟子·离娄下》），意即当时人们所说的性，都是指人的这个本来的性、生来如此的性而言的，这种对人性的阐述，意即以生言性。故而“天下之言性也”是《孟子》“引述当时人们的观点，同时加以评论”^②。正是在此基础上，《孟子·告子上》对当时流行的几种人性论观点予以批判，这些观点分别是“性无善无不善”、“性可以为善，可以为不善”、“有性善，有性不善”，而这几种人性论，根据告子的观点，恰恰皆与《孟子》从人禽之辨的“几希”处言性，强调人性的形上特征不同。因此，《荀子》的人性论，是沿袭着当时“以生言性”的传统来阐发其人性论的。

除此之外，《荀子》的人性论不具备形而上的色彩，还有以下缘由：

第一，由于“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”这段话语包含在“散名之在人者”到“是散名之在人者也，是后王之成名也”这一段落之中，此段落系统地解释了什么是性、情、虑、为、伪、知、智、能、命等范畴，如果《荀子》的性果真包含

两层含义，则应当会在《正名》篇中有所阐述、解释，而不对这种差别只字不提。第二，如在一个语句当中，将《荀子》的人性论分为两个层面，而第一层的人性含义与第二层含义明显不同，且两层含义之间缺乏必要的过渡与衔接，这会显得异常突兀与逻辑凌乱，这对于作为中国古代逻辑学重要著作之《正名》篇而言，显然是不大可能发生的。第三，更重要的是，这种形而上、先天的性，在《荀子》中找不到来源。从根本上说，《荀子》的天及宇宙是自然属性的，不存在“万物皆备于我”的情怀、尽心知性的因素，因此，这种超越了生理、先天的性在《荀子》中是不存在的。“生之所以然者谓之性”，是指人生来如此、不事而自然的属性就是性。这个“生来”不是指人一出生下来的意思，而是指人出生之后官能与外界接触，从而产生的人之特质，这个特质以人的生理为基础，渐变而成人的心理，具有社会性。因此，“生之所以然者谓之性”是在强调人性形成的自然过程；“性之和所生，精合感应，不事而自然谓之性”是对人性形成的进一步说明，“性之和所生”当如王先谦所言作“生之和所生”解。它依照以生言性的传统，即依照“一具体之生命在生长变化发展中，而其生长变化发展，必有所向。此所向之所在，即其生命之性之所在”^③这个非形而上路径进行，强调的是“（一生命物）之所以生长为这样的原因就是性”，“不经过人为努力或后天教化，自然产生出来的就是性”^④。《荀子》的性是一种不具备形上意义的自然而质朴之性。尽管《荀子》中也有“性者，天之就也”这样的话，但确如杨倞所言，这只是说明“性者成于天之自然”之意，阐述性的自然形成而已^⑤。因此，《荀子》的人性论不具备形而上的色彩，其对人

① 徐复观：《中国人性论史·先秦篇》，北京：九州出版社，2014年，第210—211页。

② 梁涛：《竹简〈性自命出〉与〈孟子〉“天下之言性”章》，《中国哲学史》2004年第4期，第70页。

③ 唐君毅：《中国哲学原论·原性篇》，香港：新亚研究所，1974年，第27—28页。

④ 梁涛：《“以生言性”的传统与孟子性善论》，《哲学研究》2007年第7期，第38页。

⑤ [清]王先谦撰，沈啸寰、王星贤点校：《荀子集解》，第428页。

性论的展开，按照以生言性这种非形而上的路径进行。

二、《荀子》以情欲为人性之本，认为人性含有“恶端”

在否定人性的形上意义后，《荀子》以情欲为人性之本质，进而揭示人性包含有恶端。“性者，天之就也；情者，性之质也；欲者，情之应也。”（《荀子·正名》）“情”是“性之好、恶、喜、怒、哀、乐”（《荀子·正名》），是人性感于物之后所生，这是性的质体。欲望则是这六种情之于外物的反应，性、情、欲三位一体。“荀子虽然在概念上把性、情、欲三者加以界定，但在事实上，性、情、欲，是一个东西的三个名称。”^①人生而有欲有情：“今人之性，生而有好利焉”、“生而有恶疾焉”、“生而有耳目之欲，有好声色焉”（《荀子·性恶》）。虽然“官能欲望的本身不可谓之恶”，但从人的本性来说，很难控制住欲望的泛滥，欲望的泛滥必定导致恶的产生，因为“以所欲为可得而求之，情之所必不免也”（《荀子·正名》）。在这种情形下，确实如徐复观所言：“不过恶是从欲望这里引发出来的，所以荀子说：‘生而有好利焉；顺是，故争夺生而辞让亡焉。’问题全出在‘顺是’两个字上。”^②《荀子》不认为人先天具有道德属性，相反，由于人的欲望具有共同性，在欲多而物寡的情况下，如不对人性的欲望加以遏制，“顺是”一定会发生，恶的产生具有必然性。“荀子为论证性恶准备了五个理论预设，即情性、同欲、欲多、物寡、群居。五者的必然结合是人的本性。五者本非恶，其结合却必然会产生一种恶果。性恶的根源就在五者的必然关系中。”^③正是在这个意义上，《荀子·性恶》认为“人之性恶，其善者伪也”。这种性恶理论突出的是：人性以情欲为本，情欲本身不是恶，但情欲却有泛滥的自然而必然的本能，情欲的泛滥又必然导致恶的行为的产生，因此在此意义上人性是恶的。只要人以情欲为性之质、情之应，人性就无法依靠自身的力量摆脱这种由滥而乱的惯性，故而人性中包含着恶的诱因，这种诱因不作为人性的一个部分或成分而存在，但却一定会在人与外物发生接触

的过程中滋长，导致恶的产生。这种诱因，冯友兰称之为“恶端”，即“人不仅生来毫无善端，倒相反，生来就有恶端。在《性恶》篇中，荀子试图证明，人生来就有贪图利益和感官享受的欲望；但是人生来又有智性，使人可以成善”^④。这个“恶端”是现实的，只要人处在社会关系当中，它就会萌发。

《孟子》的人性论构建在人禽之辨的基础上，从人之所以为人的道德属性上归纳人性，并将人性的道德性赋予形而上的色彩。《荀子》的人性则沿着以生言性的传统，把“官能的能力”及“由官能所发生的欲望”当作人性^⑤，强调的是人与物的共性，进而阐述人性中包含有“恶端”。正是由于《荀子》的人性论排除了形而上的含义，“恶端”方能成为现实与必然的趋势：一方面，形上色彩的排除使得恶端的存在具有现实的人性土壤；另一方面，恶端也不是人性中先天存在的“原罪”，而是一种在“顺是”状态下必然会发生趋势。在此基础上，《荀子·性恶》才能说出“人之性恶，其善者伪也”。

三、由恶端论引出性伪分与性伪合

在《荀子》，具有道德意蕴的不是性，而是伪。《荀子》的性与善从未连接在一起。对《荀子》而言，“道德不是自然界所本有的东西，而是社会的产物”^⑥。只具有自然属性的人性，不具备善的性质。《荀子》的善具有特定的内涵：“凡古今天下之所谓善者，正理平治也；所谓恶者，偏险悖乱也。是善恶之分也已。”（《荀子·性恶》）“正理平治”与“偏险悖乱”都是从社会治理的角度出发的，是从社会治理的角度去判断善与恶。因此，荀子的“善恶观念不是从主体的先天道德根据处立言，而是落实在一个外在、

① 徐复观：《中国人性论史·先秦篇》，第211页。

② 同上，第215—216页。

③ 杨少涵：《荀子性恶论的逻辑难题与理论预设》，《东方论坛》2010年第2期，第1页。

④ 冯友兰：《中国哲学简史》，第128页。

⑤ 徐复观：《中国人性论史·先秦篇》，第212页。

⑥ 冯友兰：《中国哲学史新编》上册，北京：人民出版社，2004年，第729页。

客观的标准之上”^①，由此，《荀子》提出了“伪”的概念，善的形成在于人能否“积思虑，习伪故”（《荀子·性恶》）。《荀子》认为性不同于伪，“性伪分”是人性的实然状态。同时，正是由于性伪相分，所以人必须加强后天的努力，以求“性伪合”。性伪之分说的是：“不可学、不可事而在人者谓之性，可学而能、可事而成之在人者谓之伪。”（《荀子·性恶》）人性本是自然，如可以见到的光明离不开眼睛、可以听到的声音离不开耳朵一样，耳聪目明都是无待于后天的努力，因此，只有自然而然的东西才能称为性，伪不是性。同时，伪，不是矫人之本性，而是作为之意，对人性有所作为，即通过学习等后天的努力而使人获得对礼义的认识与践行。性伪虽然相分，但仍然可以相合。性伪合说的是：“性者，本始材朴也；伪者，文理隆盛也。无性则伪之无所加，无伪则性不能自美。”（《荀子·礼论》）由于人“皆有可以知仁义法正之质，皆有可以能仁义法正之具”（《荀子·性恶》），故人性虽有恶端，但依然可以凭借后天的努力达到善的目标。人之所以皆有可以知仁义法正之质与具，在于人性并非从人之呱呱落地之际便始终是恶的，而是可以“化”的，通过“化性起伪”就可以实现性与伪的结合（《荀子·性恶》）。这个“化”，不是改变、改化的意思，而是教育、教化的意思，通过对人的教化，使其明晓性恶的事实，懂得“顺是”纵欲的危害，从而适当地节制自身欲望进而达到止于礼义，“今人之性，固无礼义，故强学而求有之也；性不知礼义，故思虑而求知之也”（《荀子·性恶》）。这是《荀子》的性伪合。性伪合不是指通过后天的努力而改化人性使之具有善的内涵，而是指通过后天的努力使人通晓礼义的必要从而自觉遏制人性中由“顺是”而导致的“恶端”的无限滋长。在《荀子》中，性伪合是一种对立统一，“无性则伪之无所加，无伪则性不能自美”（《荀子·礼论》）。化性起伪依旧建立在性伪分的基础上，而不是将人性变为良善。

四、由性伪分与性伪合而申礼治

性伪合的契合点是礼义，《荀子》强调性恶、

性伪分及性伪合的目的“也即落实在那个能够使人类社会趋于‘正理平治’的‘群居和一’之道——礼义法度上”^②。对人性的阐述并非《荀子》政治理论的目的，其目的在于由人性的阐述而导入礼义之教、师法之化、圣王之治。“今人之性恶，必将待圣王之治，礼义之化，然后始出于治，合于善也。”“故必将有师法之化，礼义之道，然后出于辞让，合于文理，而归于治。”（《荀子·性恶》）正是在此意义上，“故性善则去圣王，息礼义矣；性恶则与圣王，贵礼义矣”（《荀子·性恶》）。由此，《荀子》从人性论这个出发点迈入了圣王之治、师法之化和礼义之道这个落脚点。

在《荀子》，人性恶的观点集中于《性恶》篇。《性恶》篇与《荀子》其他篇章在人性论的论述上确实存在一定的差异，《性恶》篇不仅以人性为恶，而且系统论证了人性何以为恶，整个《性恶》篇弥漫着极其鲜明的人性恶论调。因此，一些学者怀疑《性恶》篇非荀子本人所著，如周炽成认为：“《性恶》与《荀子》其他篇如《正名》、《天论》、《荣辱》、《劝学》等对人性的看法也不同：《性恶》以人性为恶，其他篇却不以人性为恶。”^③这是说必须承认《性恶》篇与《荀子》其他篇章确实存在着差别，但也应注意到的是，《荀子》全书对人性的基调是不以人性为善，《性恶》篇只是将这种基调发挥到了最高处。事实上，《荀子》的其他篇章也不乏以人性为恶之言语，如《荣辱》篇言：“材性知能，君子小人一也。好荣恶辱，好利恶害，是君子小人之所同也，若其所以求之之道则异矣。”“人之生固小人，无师无法则唯利之见耳。人之生固小人，又以遇乱世，得乱俗，是以小重小也，以乱得乱也。”《王制》篇言：“彼人之情性也虽桀、跖，岂有肯为其所恶贼其所好哉！”《儒效》篇言：“人论：志不免于曲私而冀人之以己为公也，行不免于污漫而冀人之以己为修也，其愚陋沟渎

① 路德斌：《荀子“性恶”论原义》，《东岳论丛》2004年第1期，第134页。

② 同上，第134页。

③ 周炽成：《荀子：性朴论者，非性恶论者》，《光明日报》2007年3月20日，第11版。

而冀人之以己为知也，是众人也。”^①等等。因此，《性恶》篇虽因其尖锐的人性恶观点而与其他篇章存在一定的风格差异，但在总体论调上，它们是一致的。在某种程度上，甚至可以认为，正是由于《性恶》篇的鲜明性恶主张，统摄着《荀子》全书对人性的观点，从而使得《荀子》的人性论有了一根奠定基调的龙骨，其性恶的主张更能够增强《荀子》化性起伪、引入师法之化的合理性与必要性：

人无师法则隆性矣，有师法则隆积矣；而师法者，所得乎情，非所受乎性，不足以独立而治。性也者，吾所不能为也，然而可化也；情也者，非吾所有也，然而可为也。注错习俗，所以化性也；并一而不二，所以成积也。（《荀子·儒效》）

根据王念孙的观点，认为“所得乎情”当为“所得乎积”，“不足以独立而治”上，当更有一“性”字，“情也者”当为“积也者”^②。性不能为，然而可化。如前所述，这个化字，在《荀子》的原意，不是“变化”“改化”，而是“教化”的意思。人性固有恶，然而可以通过教化抑制恶端的发展，防止“顺是”的泛滥。教化人性的同时也就是起伪的开端，在注错习俗的积累中、在师法之教的践行中，导致良性行为的产生，从而使人的行为与礼义法度保持和谐的关系，这才是所谓化性起伪的含义。这样，《荀子》就从人性论的剖析中引入了礼义的必须、礼治的必要，“盖主性善者必主率性，故孟子重仁。主性恶者必主制性，故荀子重礼”^③。更重要的是，由于“人之性恶”，《荀子》意识到由于性伪之分及“恶端”滋长的必然性，化性起伪而知礼义必定是一个艰难的过程。在此过程中，仅仅依靠道德的教化是不够的。与孔孟不同的是，《荀子》的礼含有更多法的含义以及规范与强制的色彩：

故古者圣人以人之性恶，以为偏险而不正，悖乱而不治，故为之立君上之势以临之，明礼义以化之，起法正以治之，重刑罚以禁之，使天下皆出于治、合于善也。（《荀子·性恶》）

重君势、明礼义、起法正、重刑罚，惟四者并重，方能实现“贵贱有等，长幼有差，贫富轻重皆有称者也”（《荀子·礼论》），从而在“别”的基础上，明分使群、制欲导欲、养民治民，实

现正理平治之“群居和一”社会，实现礼治的目的。孔子尊君，《孟子》以道抗势，《荀子》则重君之势；传统儒家重教化，以法、刑作为德的补充和辅助，《荀子·成相》则将法正刑罚上升到与德教同等的地位，以礼与刑为“治之经”。这种由“人之性恶，其善者伪也”导出的礼治观，虽“以正名与性恶、礼治之说相连，已略失孔学温厚之旨”^④，却是儒家思想在战国后期君主专制不断加强、“新型国家”^⑤不断出现、一个大一统的王朝即将诞生之际，传统儒学因“迂远而阔于事情”（《史记·孟子荀卿列传》）而式微，法家思想在政治上不断取得成功的历史转折时期，面对着“儒者无益于人之国”（《荀子·儒效》）的疑问所做出的面对现实政治的变革和转向，体现出《荀子》政治理论与孔孟之间的分野。

总之，《荀子》沿着以生言性的传统，从人与禽兽的共通之处定位人性，认为人性含有恶端，进而从社会治理的角度去评判人性的善恶，以性伪分为人性的实然，以性伪合为目的，提出化性起伪的主张，进而导入师法之化、礼义之道，其人性论实质上是性有恶端可化论。性有恶端且可化，通过对人性的层层梳理，《荀子》进而将笔墨的重点引向政治领域。在这逻辑理路中，有三个环环相扣的步骤：第一，由否定人性的形上属性，确立了“恶端”作为一种非“原罪”性质的必然趋势而客观存在；第二，由“恶端”而将人性论引入社会领域，由“性伪分”倡“性伪合”；第三，由“性伪合”的必要性与“人之性恶”的客观性之结合，确立了圣王与礼治的不可或缺。

（责任编辑 杨海文）

① [清]王先谦撰，沈啸寰、王星贤点校：《荀子集解》，第61、64、173、145页。

② 同上，第170页。

③ 萧公权：《中国政治思想史》，北京：新星出版社，2005年，第71页。

④ 同上，第76页。

⑤ 许倬云：《中国古代社会史论——春秋战国时期的社会流动》，桂林：广西师范大学出版社，2006年，第127页。

伦理与政治之间

——徐复观对孟子伦理思想的政治哲学阐释*

周浩翔**

【摘要】在徐复观先生看来，孟子的性善论为确立和谐、有序的政治秩序奠定了坚实的人性论基础，为儒家的仁政或德治提供了形上根据，同时也可作为现代民主政治的根据。孟子的仁义内在说对政治生活有重大影响。孟子的孝悌之道重视人格尊严，不但没有维护专制政治，反而与专制政治相对立。此外，孝悌之道及建基在其上的家庭还可促成进一步的个体与群体得到和谐的民主政治。

【关键词】徐复观；孟子；伦理；政治

中图分类号：B26 文献标识码：A 文章编号：1000-7660(2016)06-0123-06

徐复观先生早年投身军旅，于知命之年转入学问之路，致力于中国思想史的探索与研究，成就斐然，与唐君毅、牟宗三同为当代新儒家之重镇^①。面对时代之巨变、文化之凋零，徐复观以一颗“感愤之心”往返于“学术与政治之间”，对中国文化念兹在兹，努力探寻中国文化的现实走向，力求在思想史的世界中开出安顿当下人生命的价值之源。与唐君毅、牟宗三着力建构心性形上学不同，徐复观在阐释中国传统文化精神价值的同时，更关注现实政治，他对传统文化尤其是儒学的阐释，也是为了更好地服务于当下中国的政治命运，希望在传统儒学中能抽绎出有益于当下政治建设的理论资源。其中，他对孟子伦理思想的政治哲学阐释就说明了这一点。

一、性善作为儒家政治哲学的人性论基础

先秦诸子既有自己的人性论，又有自己的政治哲学或政治理想。他们提出了各式各样的人性论观点，他们对人性的不同看法既关涉到他们对人类社会以及政治秩序的不同理解，同时也构成了其各自主张的政治哲学的人性论基础^②。

其中，儒家对人性的看法，比之墨、道、法三家而言，更全面也更有现实针对性，是先验与经验、理想与现实的统一。儒家对人性的深刻洞见也是其所主张的政治哲学与政治理想的人性论依据。孟子“道性善”，“言必称尧舜”。性善是以孔孟为代表的儒家对人性的总体看法。性善既是孟子伦理思想的基石，也是其整个政治哲学的人性论基础。对于孟子的性善论，徐复观给予了高度的评价。综合徐氏的相关说法，孟子的性善论或说儒家以性善为本的人性论在政治层面有如下三层意涵：其一，性善为确立和谐、有序的政治秩序奠定了坚实的人性论基础；其二，性善为儒家的仁政或德治提供了形上根据；其三，性善不仅是儒家德治的根据，同时也可作为现代民主政治的根据。

首先，何以人性问题对政治如此至关重要呢？归根结底，政治是人的政治，离开了对人性的深刻洞察，是无法谈论政治的。对于古今中外的政治哲人来说，政治的最终目标即是构建一个稳定、和谐、有序、良善的政治与社会秩序，这既是政治的起点，也是其归宿。从这一意义上说，政治是一个广义的范畴，不限于治国、平天下，修身、齐家也可纳入其中。而这也是亚里士

* 本文系国家社科基金青年项目“现代新儒家孟子学研究”(15CZX028)、2015年度河北省社会科学基金项目“先秦儒家德性伦理研究”(HB15ZX022)、保定市社科基金项目青年课题“西学视域下的儒家伦理研究”(2016Q023)的阶段性成果。

** 作者简介：周浩翔，河北衡水人，哲学博士，(保定071000)河北大学政法学院讲师。

① 参见郭齐勇：《唐君毅、牟宗三、徐复观合论》，《中国哲学智慧的探索》，北京：中华书局，2008年，第318页。

② 参见林存光：《“民为邦本”：政治的民本含义——孟子民本之学的政治哲学阐释》，《四川大学学报》哲学社会科学版2014年第5期，第12页。

多德所谓“人类在本性上，也正是一个政治动物”^①的本意，是故有学者指出“政治乃是处理人与人之间的共同存在”^②，而人类存在的最基本的状况就是人的社会性。“人天生就是社会的存在。他乃是这样构成的，除了与他人生活在一起，他就无法活下去或活得好。既然使人区别于动物的是理性或语言，而语言就是交流，那么人比之任何其它社会性的动物，都在更加彻底的意义上是社会性的；人性（humanity）本身就是社会性。”^③如此一来，人性问题对建构理想的社会以至政治共同体的重要性便不言而喻。

什么样的人性最能解释人类社会秩序的形成呢？换言之，什么样的人性最适宜构建一个理想的政治共同体呢？在徐氏看来，儒家对人性的解读无疑更适合于构建一个和谐、有序的政治共同体。他说：“因为孟子实证了人性之善，实证了人格的尊严，同时即是建立了人与人的互相信赖的根据，亦即是提供了人类向前向上的发展以无穷希望的根据。”^④性善是人类共有的人性根基，是人之为人的本真体现，它既从形上层面确立了平等的人格尊严，又为人与人以及人与群体间的互动关系奠定了坚实的伦理基础。在徐氏看来，孟子是以心善言性善。因此，人之四端之心所体现的仁义礼智（简言之即仁）便是善性的具体内容。他说：“孔孟由仁的无限的精神境界，以上透于天命的人性，这是人性的超越的一面。人性的超越性，实际即是人性对自我以外的人与物的含融性。不能超越自我，即不能含融人与物。”^⑤这种具超越性与含融性的人性，即是人之道德实践的根据，人人秉有此性，唯在能存养扩充之，苟能如此，则理想社会则不期而至，这才是孟子汲汲道性善的真意。

出于对人性善的洞见，在道德层面，孟子提出了以仁义为本的修身原则；而落实到政治层面，则是要求为君者为政以德的德治和以民为本的仁政。近来有学者质疑儒家在道德层面与政治层面赋予“仁”以不同的内涵，致使儒家在政治层面忽视人的内在道德潜力，从而只诉诸政府的仁政，而仁政中的“仁”只意味着仁慈而已^⑥。这样的说法显然出于对儒家思想的误解，即混淆了儒家修己与治人的标准之不同。徐复观认为，儒家修己与治人的标准是不同的，两者不可混淆。

孔孟乃至先秦儒家，在修己方面所提出的标准，亦即在学术上所立的标准，和在治人方面所提出的标准，亦即在政治上所立的标准，显然是不同的。修己的、学术上的标准，总是将自然生命不断地向德性上提，决不在自然生命上立足，决不在自然生命的要求上安设价值。治人的、政治上的标准，当然还是承认德性的标准，但这只是居于第二的地位，而必以人民的自然生命的要求居于第一的地位。治人的政治上的价值，首先是安设在人民的自然生命的要求之上，其他价值必附丽于此一价值而始有其价值。^⑦

上述所谓学术上的标准即道德层面的标准。儒家赋予“仁”在道德层面与政治层面以不同的标准，恰恰是“仁”在现实层面的真正实现，否则奉行一个标准，即若以修己的标准去治人，有可能造成以道德教化杀人的悲剧。孟子虽然道性善，对人性持乐观态度，但他并非看不到人在现实层面的复杂性。就现实的政治层面而言，仍有大体与小体、大人与小人、士与民的区别。孟子曰：“无恒产而有恒心者，惟士为能。若民，则无恒产，因无恒心。苟无恒心，放辟邪侈无不为已。及陷于罪，然后从而刑之，是罔民也。焉有仁人在位罔民而可为也？是故明君制民之产，必使仰足以事父母，俯足以畜妻子，乐岁终身饱，凶年免于死亡；然后驱而之善，故民之从之也轻。”（《孟子·梁惠王上》）不是孟子忽视了人的道德潜能，而是在现实层面实有士与民的差别。针对这种实际的差别，孟子不会天真地像现代学者一样高呼肯定每个人的道德尊严之类的空口号，而是务实地指出对民而言应该养民先于教

① [古希腊] 亚里士多德：《政治学》，吴寿彭译，北京：商务印书馆，2011年，第7页。

② 张汝伦、倪剑青：《跋涉于中西思想贯通之路——张汝伦教授访谈》，《学术月刊》2015年第9期，第174页。

③ [美] 列奥·施特劳斯：《自然权利与历史》，彭刚译，北京：三联书店，2006年，第130页。

④ 徐复观：《中国人性论史·先秦篇》，北京：九州出版社，2014年，第168页。

⑤ 同上，第235页。

⑥ 参见张千帆：《为了人的尊严——中国古典政治哲学批判与重构》，北京：中国民主法制出版社，2012年，第82、87页。

⑦ 徐复观：《释论语“民无信不立”——儒家政治思想之一考察》，《学术与政治之间》，北京：九州出版社，2014年，第277—278页。

民，否则“此惟救死而恐不赡，奚暇治礼义哉？”（《孟子·梁惠王上》）对于一般的民而言，只有在解决了他们的生计之后才能使他们更容易“驱而之善”，在此基础上充分体现其道德潜能。

如果说性善是通向良性政治秩序的人性论基础，那么，仁政则是通向良性政治秩序的具体路径或原则。而仁政的内容不外两点，即养民与教民。如上所言，仁政以民为本，即以养民为先；在解决了老百姓“养生丧死”的问题后，下一步就是教民，即“谨庠序之教，申之以孝悌之义”（《孟子·梁惠王上》）。在此基础上充分发挥老百姓固有的仁义之性，这即是德治的原则。徐复观认为，孔子最早提倡德治，也是源于对人性的信赖，他虽未明说人性善，但实际认定人性善。徐复观说：“孔子是由这种对人性的信赖，发而为对德治的信赖的。”^① 德治先是针对为政者，然后才是针对一般老百姓，并特别突出为政者的表率作用。这就是《大学》所说：“所谓平天下在治其国者，上老老而民兴孝，上长长而民兴弟，上恤孤而民不倍；是以君子有絜矩之道也。”德治的原则即是充分肯定人的仁义之性，充分发挥人的仁义之性，因此，儒家的德治即是自治，也就是《中庸》所谓“以人治人”，这是德治的真谛。

此外，在徐氏看来，孟子的性善论不仅是德治的人性论基础，也是现代民主政治的人性论基础。“一切的极权政治，皆来自对人的不信任，而民主政治的真正根据，乃来自对人的信任。”^② 以至在徐氏看来，孟子的性善论表现在政治层面，即是确定人民是政治的主体。孟子所主张的政治，实际是以人民为主的政治，而非一般人所认为的只是以人为本的政治。“他（指孟子，引者注）代表了在中国政治思想史中最高的民主政治的精神，只缺乏民主制度的构想。而他的政治思想，是与他的性善说有不可分的关系。在他所构想的政治生活中，乃是发出各人内心之善的互相扶助的社会；即是把个人与群体，通过内心的善性，而不是仅靠强制的法律，以融合在一起的社会。在这种社会中，才能真正使自由与平等合二为一。”^③ 徐氏并且强调：“当前民主政治从各方面所发生的危机，及在国际政治中所受的限制，须要在性善的共同自觉之下，以建立人与人的精神的纽带，才能加以解消、扩充，以开万世

太平之盛。”^④ 在徐氏看来，孟子建立在性善基础上的政治思想已经确立了民主政治的精神，也只有建基在性善基础上的社会才能保障民主社会所要追求的自由与平等得以真正实现。何以故？因为以仁义为人性的性善论保障了人自由自主的道德自律权。反之，否定性善的性恶论或性无善无不善论则只会以仁义为外在，最后难免戕贼仁义，导致孟子所说的“率天下之人而祸仁义”的状况。因此，仁义的内外之辨关系甚大。

二、仁义内外之辨的政治解读

孟子主性善，且以心善言性善，“仁义礼智，非由外铄我也，我固有之也，弗思耳矣”（《孟子·告子上》）。这是认为人本有仁义之性，非由外取。与之相对，告子则主“生之谓性”，认为“性无善无不善”，仁义只是外铄而来。关于孟子与告子的争论、性善及性无善恶之辨以及仁内义外之辨，我们这里着重分析两人关于杞柳与栢棬之喻的辨析。因为在徐复观看来，杞柳与栢棬之辨不但关系到人的道德自律问题，而且可以由此影响到政治层面以至人类的前途命运，知微见著，关系甚大，不可不辨。我们先引原文如下：

告子曰：“性犹杞柳也，义犹栢棬也；以人性为仁义，犹以杞柳为栢棬。”孟子曰：“子能顺杞柳之性而以为栢棬乎？将戕贼杞柳而后以为栢棬也？如将戕贼杞柳而以为栢棬，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》）

这段话涉及三层关系，即杞柳与栢棬的关系、人性与仁义的关系以及两类关系的类比。孟子的意思其实很显白，即人性可以顺之以为仁义，而杞柳必待戕贼之以为栢棬，是故两类关系不能类比。对人而言，是顺人性而为仁义，“顺性”即“率性”。焦循说：“盖人性所以有仁义者，正以其能变通，异乎物之性也……仁义由于能变通，人能变通，故性善，物不能变通，故性不善，岂可以草木之性比人之性？杞柳之性，必

① 徐复观：《中国思想史论集》，北京：九州出版社，2014年，第261页。

② 同上，第262页。

③ 徐复观：《中国人性论史·先秦篇》，第168页。

④ 同上，第169页。

戕贼之以为桮棬；人之性，但顺之即为仁义。”^①焦循的解读紧扣孟子的意涵：人之性善即以仁义为性，因仁义能变通，顺此本性即为仁义；而杞柳之性不善，因其不能变通，必待戕贼之以为桮棬；因此不能以人性为仁义比作以杞柳为桮棬。总之，孟子不满告子的类比，而认为只能顺乎人性以为仁义，不能戕贼人以为仁义。告子之所以有此类比仍然是囿于其“生之谓性”的观点，而孟子极力批驳这种类比，也是出于其以仁义为性的性善论。后来的荀子其实也是迷于告子之说，不知仁义为人性（人之大体）之实，顺之以为礼义，却偏以耳目之官能及其所起之欲望为人性（人之小体），必逆之（化性起伪）以为礼义。所以他说：“故工人斲木而成器，然则器生于工人之伪，非故生于人之性也。圣人积思虑，习伪故，以生礼义而起法度，然则礼义法度者，是生于圣人之伪，非故生于人之性也。”（《荀子·性恶》）果如是，则人性无仁义之实，而礼义都从外起，人便失却了道德自主的尊严。所以，徐复观认为荀子的人性论实与告子接近，并批评荀子说：“他以求善来证明人性之本来是恶，但何尝不可以求善证明人性之本来是善？善恶的本身都是没有止境的，人不因其性恶而便不继续为恶，则岂有因性已经是善，便不再求为善之理？”^②这即是说求善同样可以证明人性本来是善，求善正是率性而为。孟子以仁义为性，也并非说不需进一步为善了，而正是要把此仁义之性推扩出去。所以孟子才有一番存养扩充、集义养气等工夫，正是要人能顺全此仁义之性。

总之，为仁为义一定是顺性而为，一定是道德自律的结果，而不能如以杞柳为桮棬那样是戕贼的结果，这样才能保障人的道德尊严。徐复观说：“顺人性之善以为仁义，这是顺人的自由意志以为仁义，这是人的自由的发挥。靠外在强制之力以为仁义，则只有以人类的自由意志作牺牲。”^③在徐氏看来，戕贼人性以为仁义或说靠外在力量以为仁义只能导致两种不良的后果：“一是为了保持自由而不谈仁义，这是许多道家的态度，也是西方文化二十世纪的主要趋向。另一则是牺牲自由而戕贼人以为仁义。”^④就前一后果而言，徐氏认为告子“性犹杞柳，义犹桮棬”的说法正可看出其说与道家为近，即轻仁义乃至以仁义为贼性。这也源于其“生之谓性”的

观点，而这一观点也与杨朱“重生”“贵己”的说法相通。孟子辟杨朱为“无君”，显然不赞成道家这种贵己、自由放任的主张，因此极力道性善，以仁义为内在，称扬尧舜孝悌之道，志在一个守望相助的理想社会。就后一后果而言，若仁义都由外出，则仁义可以被人任意捏造，最后难免成为牺牲大众自由的手段与幌子，一切专制集团如近代的法西斯都是如此。徐复观不无忧虑地说：“因戕贼人以为仁义，致使天下之人讳言仁义，反对仁义，这正是孟子所说的‘率天下之人而祸仁义’。”^⑤因此，孟子仁义内在之说绝非仅仅关涉人的道德自律问题，实际也是一个重大的政治论题，不可轻忽。

三、孝悌之道的政治意蕴

“五四”时期，新文化运动的代表人物如陈独秀、吴虞等人对中国传统孝道进行了激烈的批判，批判其维护专制统治、贬损人格尊严。然而，徐复观对孝道的理解则与上述说法恰恰相反。他说：“它（指孝道，引者注）在消极方面，限制并隔离了专制政治的毒素，成为中华民族所以能一直延续保存下来的最基本的力量；在积极方面，可能在政治上为人类启示出一条新的道路，也即是最合理的民主政治的道路。”^⑥在徐氏看来，孔孟强调的孝悌之道不但没有贬损人格尊严，恰恰重视人格尊严；不但没有维护专制统治，反而与专制政治相对立；孝悌之道及建基在其上的家庭可促成进一层的个体与群体得到和谐的民主政治。

首先，孔孟的孝道皆以人的内在仁德为本，重视道德自觉，突出人格尊严。在徐氏看来，孔子承传周代的传统的孝，不但把它落实为人的行为规范，内化为人的天性之爱，而且把它通向人生最高原理的仁上面，使其成为“为仁之本”，从而使孝成为了儒家道德实践中最基本的德行。

① [清]焦循撰、沈文倬点校：《孟子正义》，北京：中华书局，1987年，第734页。

② 徐复观：《中国人性论史·先秦篇》，第216页。

③ 同上，第177页。

④ 同上，第177页。

⑤ 同上，第178页。

⑥ 徐复观：《中国思想史论集》，第199页。

至孟子则把孝扩大为德性的最高表现，以孝来贯通全部德性，以此突出人的德性的至上与自足，从而显露出人格的无限尊严。此外，孟子还特别强调孝悌和仁义礼乐的合一，由此突出孝悌后面的全部道德理性的自觉，以道德自觉贯通一切，完成一个道德的人格世界。以上所述丝毫看不出孝道有贬损人格尊严的意味，相反，恰恰是对道德价值与人格尊严的重视^①。

其次，徐复观不满把孟子乃至曾子、子思说成是孝治派从而是专制主义的维护者的说法。“‘忠孝合一’、‘移孝作忠’只是《孝经》中的思想，它并不是孝道的真正内涵，它与以孔孟为代表的先秦儒家所主张的孝道思想是不相符合的。”^②在徐氏看来，孟子虽推崇孝悌，但也主张推恩，要求由仁心而仁政，因此只能说其是仁治派，而不能说其是孝治派。至于曾子、子思也说不上是孝治派。徐氏并指出，一直到荀子为止，先秦儒家中没有孝治思想。在先秦儒家，皆一致采取“抑君”而非“尊君”的原则。在徐氏看来，孝道不但不会助长专制，反而对专制政治形成了一种制衡，而起到制衡作用的正是以孝道为核心的家庭。家庭是人存在于世的第一个生活场域，也是最原初的一种社会组织。孔子说：“《书》云：‘孝乎惟孝，友于兄弟，施于有政。’是亦为政。”（《论语·为政》）在徐氏看来，孔子的话正面承认了家的价值，代表了对家的自觉，促醒士庶人通过构建自己的家庭来获取自己的生活需要，建立自己的生活基点，在一定程度上减轻了对政治的依附。并且，在先秦时期，家庭中的父子之伦大于庙堂之上的君臣之伦，或说父子之纲大于君臣之纲。郭店楚简《六德》篇云：“为父绝君，不为君绝父。”^③楚简《语丛三》也论述父子之道与君臣之道的区别，主张孝道重于君臣之道。这也在一定程度上制约了政治的专制倾向，从而使家庭成为了专制政治的边界。不过，自秦汉以降，出于王权政治的需要，君臣之纲有压过父子之纲的趋势，忠孝之间更为强调忠的一面。在此，忠孝间的冲突就显得格外突出。但即便如此，家庭所固有的伦常仍有其不可逾越的神圣性，不能被政治、法律层面的制度所践踏，以免受到专制的侵害。《论语》中“亲亲互隐”以及《孟子》中舜“窃负而逃”的故事就鲜明地说明了这一点。而古代法律中的容隐

制度等也是对家庭伦常的保护，使其免受来自政治制度层面的侵袭。这都可以见出孝悌之道及家庭、家族与专制政治的区别与对立。徐复观说：“就中国的历史说，家庭及由家庭扩大的宗族，它尽到了一部分自治体的责任，因此，它才是独裁专制的真正敌人。”^④他认为中华民族之所以历经几千年而不衰亡，正是由于家庭当中的这一孝悌精神，而这也是中国家庭不同于其他民族家庭的地方。

第三，在徐氏看来，孝悌之道及建基在其上的家庭可促成进一层的个体与群体得到谐和的民主政治。孟子“道在迩，而求诸远；事在易，而求诸难。人人亲其亲、长其长，而天下平”（《孟子·离娄上》）的孝悌思想在政治上有着重大的启示意义。徐氏认为，人类的灾难，就政治与社会层面而言，就是个体与全体之间不能形成一种谐和的关系。他总结西方文明的发展历程，发现要么是全体观念压倒个体观念，要么是个体观念压倒全体观念，人类的命运似乎总在两个极端当中摇摆。第二次世界大战就是这两种观念尖锐对立化的结果。人类要想免于战争的毁灭，唯有从观念与制度上在个体与全体之间得到一种谐和，而孟子“亲其亲、长其长，而天下平”的理念给我们解决这一问题提供了一个新的构想。在徐氏看来，孟子当时极力“辟杨墨”，就是因为杨朱、墨子学派代表了两个极端。“‘杨朱、墨翟之言盈天下’，用现在的语句来说，即是当时充满了个人主义与全体主义的思想。”^⑤孟子的批评是：“杨氏为我，是无君也；墨氏兼爱，是无父也。无父、无君，是禽兽也。”（《孟子·滕文公下》）在徐氏看来，“君”是政治组织的象征，“父”是家庭组织的象征，而家庭也是伦理实践的起点。孟子之所以辟杨朱，就是因为杨朱代表极端的个人主义，否定了人类共同过政治生活的可能性，难免流于无政府主义或虚无主义；之所以辟墨子，则是因为墨子代表极端的全体主

① 参见王向清、彭抗洪：《徐复观对“五四”时非孝思想的反思》，《哲学动态》2015年第7期，第50页。

② 同上。

③ 李零：《郭店楚简校读记》，北京：中国人民大学出版社，2007年，第171页。

④ 徐复观：《中国思想史论集》，第202—203页。

⑤ 徐复观：《中国思想史论集》，第205页。

义,其“爱无差等”的主张否定以爱为中心的伦理组织的基点,亦即否定每个人的生活基点——家庭,而“尚同”的主张也会削弱每个个体的自由,有流于极权主义的危险。在徐氏看来,人总是生活在个体与全体之间,要想在个体与全体之间创建一种谐和的关系,就要能把握两者间的连接点,而家庭正好可以充当这一连接点的角色。家庭是以爱为精神纽带的伦理组织,也是“均衡地再生产着人自身及其文化的人类存在基本形式”^①。社会通过这种以爱为纽带的家庭或家族组织,公与私、权利与义务、个体与全体就能得到自然而然的融合谐和,从而解决杨墨的个体主义与全体主义所带来的问题。“政治上只要顺乎这种自然,让每一个人都能有一个以爱为中心的家,都能过一种以爱为中心的家庭生活;社会是由许多以爱为基点的合情合理的家庭连接起来的,使每一个人都能在家庭中养其生、遂其性;人民的问题、社会的问题,便由人民、社会在爱的鼓舞抚慰中自己解决了。”^② 孟子曰:“人之所不学而能者,其良能也;所不虑而知者,其良知也。孩提之童,无不知爱其亲者,及其长也,无不知敬其兄也。亲亲,仁也。敬长,义也。无他,达之天下也。”(《孟子·尽心上》)在孟子,人皆有仁义之性,皆有爱亲敬长的良知良能,人人能亲其亲、长其长,善推恩,自然达致天下太平,此所以孟子盛赞尧舜孝悌之道。“人类天赋的良心善性或爱亲敬长的良知良能,体现了人类具有一种能够天然地融入亲戚团体的社会性本能,而亲戚团体或家庭构成了整个人类社会生活的根基,将在亲戚团体或家庭中基于伦理情谊而培养起来的亲亲关系不断扩充推广开来,便会形成一种优良的治理秩序,这就是孟子之所以汲汲于‘道性善’,并‘言必称尧舜’的原因所在,因为‘尧舜之道,孝弟而已矣’,将尧舜孝悌之道推而广之,达之天下,以使‘人人亲其亲、长其长’,便可以实现平治天下的目标。”^③ 因此,徐复观非常赞赏孟子这一介乎个体主义与全体主义之间的“中庸”之道。

一般认为,近代的民主政治立基于独立的个体主义及其权利意识之上。与此不同,徐复观则认为,近代的民主政治的建立并非立基于孤立的个人之上,而是承认个人价值,并赖于有许多对中央政府保有半独立性的社会团体。在这一层

面,中国的家庭及其家族充当了类似的角色。家不仅仅是自然血缘的联合体,还是自足的自治组织。人在家庭及由家庭组合而成的家族中不但能得到生活的安顿,还能得到精神的安顿。因此,在徐氏,家庭及其所体现的孝悌之道不仅是传统政治社会赖以存在的基础,还可以为现代民主政治的构建提供伦理支撑,由此促成进一层的个体与群体得到谐和的政治。

四、结 语

通过以上分疏可知,孟子的伦理思想不但是人的道德实践的基础,同时亦是建构社会秩序与政治秩序的形上原则。因此,政治哲学从某种意义上看就是政治伦理学,或曰政治的形上学。政治应被纳入伦理的范畴,这样任何形式的政治共同体自身才能有价值追求与更高的德性要求。由此形成的政治共同体才不但是有序的,而且是和谐的。脱离伦理来单纯地谈论政治只会滑入上文所谓个体主义与全体主义的深渊。因此,建构稳定、和谐的政治社会生活不能脱离伦理要求。良性的社会秩序、政治秩序除了健全的法治外,还需要有作为社会主体的公民以及政府主体的各级官员的职业操守,也即职业伦理与政治伦理。由此反观徐复观对孟子伦理的政治阐释,才知道孟子的性善论、孟子所倡的“由仁义行”的道德自律以及顺人情之自然的孝悌之道对于一个政治共同体的重要性,而这种建基在伦理层面上的政治哲学可以称之为政治伦理学。从伦理与政治的关系视角来看,我们或许会更容易理解孟子以至整个儒家何以如此重视德性问题了。

(责任编辑 杨海文)

① 笑思:《家哲学——西方人的盲点》,北京:商务印书馆,2010年,第1页。

② 徐复观:《中国思想史论集》,第207页。

③ 林存光:《“民惟邦本”:政治的民本含义——孟子民本之学的政治哲学阐释》,前掲刊,第15页。

文明时代的生存矛盾与哲学的当代出场

——兼论海德格尔对马克思有关思想的解读 陈立新 1

马克思主义的理论和战略：走向进步

..... [美] 利奥·帕尼奇 萨姆·金丁/文 乔瑞/译 8

城市社会的生态逻辑：问题本质与伦理自觉 陈 忠 17

现代性问题与形而上学的重建

——兼论孙正聿的本体观革命 田冠浩 23

毛泽东对“抗日战争”的概念运用 杨 东 28

解放战争时期新民主主义话语优势的确立 蒋积伟 36

中国共产党“民族复兴”话语的历史发展与当代建构 黄志高 41

“虚无党”话语在中国：从传入到传播（1900－1930） 杨 哲 47

现象学伦理学对于我们为什么如此重要？ 邓安庆 55

一种彻底的“康德式”建构主义是否可能？

——论奥尼尔政治哲学的建构主义证成进路及其局限性 张祖辽 62

论胡塞尔的先验主体间性问题的疑难	李云飞	69
切中、形式指引与诞生状态		
——论现象学语境下秩序想象的哲学策略	贺敏年	80
新弗雷格主义对涵义的认知解释	任 远	87
语言游戏确定性的根源		
——对维特根斯坦“家族相似”概念的再澄清	蔡祥元	94
中国传统经典诠释与中国哲学史研究		
——以儒家为中心的考察	韩 星	99
佛教动物观及其生态环保意义	陈红兵 王博识	107
各家注《周易·革》卦新释		
——论革命的策略、道德价值观与合理性	张 蝶	113
《荀子》人性论的实质及逻辑理路	孙燕青	118
伦理与政治之间		
——徐复观对孟子伦理思想的政治哲学阐释	周浩翔	123

Existential Contradictions in Civilization Era and the Presence of philosophy: also on Interpretation of Heidegger about Marxis Revelant Minds	<i>Chen Lixin</i>	1
Marxist Theory and Strategy; Getting Somewhere Better Leo Panitch and Sam Gindin	<i>Leo Panitcn , Sam Gindin Trans. Qiao Rui</i>	8
The Ecological Logic of Urban Society; The Essence of Problem and Ethical Self-consciousness	<i>Chen Zhong</i>	17
The Problem of Modernity and the Reconstruction of Metaphysics; With a Discussion of Sun Zhengyu’s Philosophic Critique of the Premise of Thought	<i>Tian Guanhao</i>	23
The Centralizing Process of the New Democracy Discourse during the Chinese Liberation War Period	<i>Jiang Jiwei</i>	28
Mao Zedong’s Conceptual Pragmatics of the “Anti-Japanese War”	<i>Yang Dong</i>	36
Chinese Communist Party’s Discourse of “National Rejuvenation”; Historical Development and Contemporary Construction	<i>Huang Zhigao</i>	41
The Reception of the “Nihilist” Discourse in China; From Introduction to Dissemination (1900-1930)	<i>Yang Zhe</i>	47
Why is Phenomenological Ethics so Important to Us?	<i>Deng Anqing</i>	55
Is a Kind of Thorough Kantian Constructivism Possible? A Study to the Justification and Limitation of Onora O’Neill’s Kantian Constructivism	<i>Zhang Zuliao</i>	62
On the Aporia of the Problem of Transcendental Intersubjectivity in Husserl	<i>Li Yunfei</i>	69
Meeting, Formal Indication, and Nascent State; On the Philosophical Strategy of Order-Imagination in the Context of Phenomenology	<i>He Minnian</i>	80
Neo-Fregean Interpretations of the Epistemic Aspect of Sense	<i>Ren Yuan</i>	87
On the Certainty of Language Game; A Re-clarification of Wittgenstein’s Concept of Family Resemblance	<i>Cai Xiangyuan</i>	94
The Hermeneutics of Traditional Chinese Classics and the Studies of the History of Chinese Philosophy; A Investigation Centering around Confucianism	<i>Han Xing</i>	99
Animal in the Eyes of Buddhism and Its Implication for Environmental Protection	<i>Chen Hongbing &Wang Boshi</i>	107
Explanations and Commentaries of Different Schools on the “Hexagram of Ge” in <i>Zhou Yi</i> ; A Discussion of the Strategies, Moral Values and Rationality of Revolution	<i>Zhang Die</i>	113
The Essence and Logic Pattern of the Human Nature Theory in <i>Xuncius</i>	<i>Sun Yanqing</i>	118
Between Ethics and Politics; Xu Fuguan’s Interpretation of Mencius Ethics from the Perspective of Political Philosophy	<i>Zhou Haoxiang</i>	123